

賈詩勒著 · 李永明譯

基督教倫理學

Christian Ethics

by Dr. Norman L. Geisler

試管嬰兒

安樂死

同性戀

反抗

不義政府

戰爭

代孕母

人

離婚

死

神學教育叢書

基督教倫理學

作者：賈詩勒

譯者：李永明

編輯：區信祥、羅穎君

封面設計：余穎怡

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：利得豐印業有限公司

一九九六年六月初版

二〇〇三年十月第四次印刷

編號：TD 0816

除註明外，本書經文皆採自聖經新譯本

版權所有

Theological Education Series

Christian Ethics

by Norman L. Geisler

Translated by Alwin W. Li

Edited by Shun-cheung Au & Wing-kwan Law

Designed by Rebecca Yu

This book was originally published by Baker Book House

Chinese edition published by permission

© 1996 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, June 1996

4th printing, October 2003

Cat. No. : TD 0816

ISBN : 962-208-272-6

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong.

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

[http:// www.tiendao.org.hk](http://www.tiendao.org.hk)

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

[http:// www.tiendao.org](http://www.tiendao.org)

Email: info@tiendao.org

致謝 i

自序 iii

第一部份 倫理理論分析

1 諸子百家 3

2 非律論 19

3 處境論 37

4 一般論 59

5 無條件絕對論 77

6 有抵觸絕對論 99

7 等級絕對論 117

第二部份 倫理問題解答

8 墮胎 143

9 安樂死 169

10 生物醫學的問題 189

| | | |
|-----------|-------|-----|
| 11 | 死刑 | 215 |
| 12 | 戰爭 | 241 |
| 13 | 違抗政府 | 269 |
| 14 | 同性戀 | 291 |
| 15 | 婚姻和離婚 | 313 |
| 16 | 生態學 | 333 |
| | 詞彙淺釋 | 355 |
| | 參考書目 | 363 |

致 謝

我 需要向摩爾蘭教授（ J.P. Moreland ）、大衛·賈詩勒（ David Geisler ）、湯馬斯·何奧（ Thomas Howe ）各位致謝，他們閱讀我的手稿，並且提出不少有用的建議。又感謝卡爾·海殊（ Carl Haisch ）、韋恩·休斯（ Wayne House ）、德立爾·布克（ Daryl Back ）數位博士對本書下半部份的評論。對於他們的貢獻，我雖然十分感謝，卻仍然為本書負上全部的文責。

自序

本書並不是以往倫理學作品的修訂版，而是全新的作品。這本書和先前的作品，雖然有連貫的地方，但無論是結構、內容，還有許多的構想，都是嶄新的。本書的第一部份超越了 *Options in Contemporary Christian Ethics* 的範圍，而全書則取代了舊作 *Christian Ethics: Alternatives and Issues*。

有幾個因素令我不得不寫這本書的：有若干的題目在方法上有所改變；題目需要重新編排；加入新的資料；新的問題出現（如生化倫理）；以及早期對於某些觀點所作的改變，如墮胎問題。有鑑於以上的因素，撰寫一本新書似乎是最好的途徑。對於有志於尋求基本倫理立場和綜覽問題的人，希望本書能夠成為有用的教科書。

自從1971年我首次發表有關倫理的作品以來，世界上發生了無數的事情。基督徒今日所面對的倫理問題，並沒有因為這些事件而減低對其研究的需要。我們比以往更加需要把神啓示真理的標準，應用在我們所處於當代的文化中，無數道德問題對基督徒所發出的挑戰之上。

曾經有人說，我們生活在一個把愛因斯坦的相對論視為絕對，又把聖經的絕對真理則看為相對的奇怪世界中。現況可能是這樣，但在這個相對的文化中，基督徒卻不能冒昧地在倫理的宣告上，發出半信半疑的聲音。反之，清楚地明白問題的所在，並且將神的話語勇敢地應用在這些問題上，是我們當務之急。這本書能夠在這個目標上稍作貢獻，是我深切的盼望。

第一部份

倫理理論 分 析

1 | 諸子百家

倫理學乃是研究道德上的對與錯。基督教倫理學在探討有關道德對與錯的問題上，乃是針對基督徒而言。這是一本以基督教倫理為題的書籍。由於基督徒的信仰是以神在聖經中的啓示為基礎，故書中的結論將以聖經為權威。

神對人的啓示，並不限宥於聖經上。祂在自然界中，也有普遍啓示（羅一19～20，二12～14）。由於神的道德性格是不改變的，故在神的自然啓示和超自然啓示之間，若有相似或重覆之處，是意料中之事。然而，本書的焦點不是神對全人類的自然律，而是祂對信徒的神性律法。

倫理的定義

關於道德上美善行為的意思，已有很多人提出了不少的理論。在我們建立一套基督教倫理之前，先討論那些與基督教道德觀持相對立場的觀點，是非常之有幫助的。

強權是正確

「強者的利益就是公平」這句話，據稱是古希臘哲學家特拉西馬可士（Thrasymachus）說的。換言之，道德上的對與錯，是由當權者來定義的。這通常是指政治上的權力，就如馬基維利（Machiavelli）主義。有時，它也可以是指肉體、心理，或其他種類的力量。

雖然這種論調並非廣泛地被認同，但亦有不少人採用。這套理論有幾方面嚴重的缺陷。首先，它沒有注意權力和美善之間的差異處。有權力而沒有良善，或者有良善卻沒有權力，兩者都是可能發生的。其次，由尼羅（Nero）至史太林（Stalin）歷代邪惡的暴君，足以證明這套理論未必是正確的。從歷史的見證可看到權力帶來腐敗，而絕對的權力更使人徹底的腐敗。

習俗便是倫理

另一套理論相信，衡量道德上的對與錯是由一個人所屬的團體來決定。倫理的定義是由所屬的民族來決定。社會所公認為對的事，便是道德正確了。社會的要求便是倫理的責任。而每一個社會皆製定屬於自己的倫理。不同的社會團體在道德上有相似的規章，只是基於彼此有共同的需要和渴望，而不是有甚麼超越文化的道德規範存在。

這個觀點所產生的第一個問題，就是它在「應然/實然」上的謬誤（“is-ought” fallacy）。有人這樣作並不表示他「應該」如此作，不然，強姦、暴虐和謀殺便成為正確的道德了。其次，如果每一個社會的習俗都是正確無誤，不同社會之間所產生的紛爭便永遠無法解決了。除非有凌駕於所有社會的道德原則存在，否則彼此間在道德上的紛爭就不能解決。第三，如果道德對於個別團體是相對的話，完全相反的倫理原則便會同時

是對的了。然而，矛盾不能同時是正確的。萬事——特別是相反的事，不能同時都是正確的。

人是量度的標準

希臘古哲學家普洛塔高勒斯（Protagoras）宣稱「人是量度萬物的標準」。在個人的立場來說，他自己的意志便成為對錯的標準。只要我認為那是在道德上正確的話，我的行為便是對的。在我看為對的事，他人或會視為錯誤；而反之亦然。

這個觀點最明顯的問題是，不論是何等殘忍、可恨或暴虐的行為，對某些人來說都會是對的。但這在道德上是不能接受的。其次，如果把這套理論付諸實行，社會便不能運作了。沒有團結便不能有真正的團體。各人任意而行的結果，只會造成一片混亂。最後，這套理論並沒有說明採用人本性那一方面作為量度萬物的標準。它只是武斷地認為是從人「善的一面」作標準，因為這是假定在人以外，另有一個善的標準，可以用以判斷在人本性或行為上甚麼是善、甚麼是惡。

人類是對錯的基礎

為了避免普洛塔高勒斯的立場所引致，極端的個人主義和道德唯我論而所採取的方法，就是以全人類作為善的標準。如此，部份便不能判斷全體的對錯，而全體卻可以為部份定立善的標準了。簡言之，人類才是量度萬物的標準。

可是，全人類也有犯錯的可能。曾有整個社團集體自殺的例證，瓊斯鎮（Jonestown）事件便是例子之一。倘若大部份人類認為集體自殺乃是解決世界問題的最佳「方法」，怎麼辦？是否應該強迫異議者服從呢？此外，隨着人類的改變，倫理的習慣也隨之而改變，就如奴隸制度一樣，兒童獻祭曾經一度被認可。因此，我們便說種族是擁有較好的價值觀。可是，「較

好」暗指要有一個「最好」的標準來衡量。除非有一個外在完美的標準作為衡量的準繩，否則我們不能知道人類是比以前好了，還是壞了。

「正確」是中庸

亞里士多德（Aristotle）認為在中庸裏能找到道德。正確的事情乃是「黃金的中庸」（the golden mean），或是溫和的中間路線。例如，亞里士多德相信節制是恣縱和麻木間的中庸；而自毫是虛榮與謙遜的中間路線。同樣，勇敢乃是畏懼和侵略之間的中途站。

誠然，中庸之道往往是智慧的途徑。聖經也說：“Let your moderation be known unto all men”（腓四5，KJV）。問題不在於中庸能否正確地表達道德，而是它是否道德的正確定義（或本質）。我們可以提出幾個理由去解釋中庸之道不等於善良的本質。首先，許多時候，正確的做法是極端的。在緊急關頭、自衛及抵抗侵略的戰爭中，溫和的行徑往往不是最佳的做法。同樣，有些美德明顯不能藉中庸之法表達來。愛人不應是中等而已。同樣，我們也不應只有中等的感激、感謝或慷慨。其次，對於甚麼是中庸並沒有一致的看法。例如，亞里士多德認為謙卑是缺點，而基督徒卻視之為美德。第三，中庸最多只是行事的一般方針，並非放諸四海皆準的倫理法規。

「正確」是那些帶來快樂的事物

這套思想溯源於伊彼古魯學派（Epicureans，主前第四世紀），當中的享樂主義者宣稱帶來快樂的事物在道德上便是正確，而帶來痛苦的在道德上便是錯誤。但是，由於只有少數的事情是完全的快樂，或是完全的痛苦，斷定甚麼是善的公式

便很複雜了。他們認為為最多人帶來最大快樂和最小痛苦的，便是善。

這個善的定義有很多的困難。首先，不是所有的快樂都是善的（如性虐待[sadism]），也不是所有的痛苦都是不好的（如身體受傷時的痛苦警報）。其次，有肉體上、心理上、靈性上及不同種類的快樂，究竟那一種快樂才是判別的標準呢？第三，我們是用即時的快樂或是終極的快樂作為標準呢？是用今世的快樂或來生的快樂呢？第四，它是指個人、團體，或是種族的快樂呢？

「正確」是為最多人帶來最大的善

鑑於剛提及的困難，一些功利主義者（utilitarians）便以「為最多人帶來最大及長遠的利益」作為善的定義。有些人以數量作為標準（邊沁[Jeremy Bentham]，1748~1832）；另一些人則主張以質量作為衡量的標準（米爾[John Stuart Mill]，1806~1873）。

這種功利主義作為善的定義產生很多問題。首先，對於何為善（即質量還是數量），始終沒有定論。其次，它假定了道德上的正確是那些帶來最大的善的事物，這樣我們便要問：究竟甚麼是「善」呢？究竟是把「善」與「正確」的定義互為解釋，這是循環論證；還是在功利主義的範疇以外，為「善」找另一個標準？第三，沒有人能準確地預知「將來」會發生甚麼事。因此，功利主義對善的定義是沒有實際的價值。從目前來看，仍需要找其他事物以作為善的判斷。

「正確」是那些在本質上值得渴想的事物

有人跟從亞里士多德的觀點，把「善」解釋為「那些在本質上值得渴想的事物」。這種看法把道德價值當作目標，而非達

到目標的手段。但道德價值永不應因其他事物之故而被渴想。例如說，人不當以德行作為手段來獲取其他（如財富）的事物。德行本身應當被視為渴想的對象。

這個觀點雖然有明顯的優點，但它亦有幾個不能解決的問題。首先，它沒有真正定義道德上的善行，而只是指出尋獲善的方向（即目標）而已。其次，「人所渴想的」和「值得渴想的」兩個觀念十分容易混淆（即甚麼才是應當渴想的）。這又引起另一個值得批評之處。人住往都會有邪惡的慾望，我們不能把人所渴想的（這與「真正值得渴想的」相反），當作是善的。最後，看來是善的事物未必是真正的善。對走投無路的人來說，自殺似乎是善的，但這其實並不是善的。自殺不能解決問題，它只是逃避困難的最後方法。

「正確」是無從定義的

道德上的善既然是這麼難以定義，因此有人便主張，善是無從定義的。在 *Principia Ethica* 一書中，摩爾（G.E. Moore, 1873-1958 A.D.）宣稱任何為善定義的嘗試，只會犯上「自然主義者的謬誤」（naturalistic fallacy）：看見善能帶來快樂，便誤把二者視為相同。摩爾認為我們最多只能說：「善是善」，別無其他。用其他的事物來定義「善」，只會使那事物成為擁有善的內在本質。

這個觀點也有一些優點。它指出至高的善只有一個，其他一切都是次等的。但這個觀點也有其不足之處。首先，它不能為「善」的意義提供一些內涵。對與錯若是沒有內涵，便無從分別行為的善惡。其次，雖然「善」是不能用一些更終極的事物去定義，但這並不表示它是完全不能被定義的。道德上美善的神，能創造像祂一樣有良善的人類。雖然神是至美至善，但是在那些按祂旨意與祂有相似良善的受造物身上，仍能領會一些祂的無限美善。

「善」是神的旨意

最後一個觀點，是以神的旨意來定義「善」。這觀點當然是基督徒對善的本質的看法。神定旨為善的，便為美善。神稱為善的行動，便是善行。相反地，若神定為惡的行為，便是惡行。故此，道德上的善是終極的，並是可以被界定的。善是從神而來，所以它是終極的；並它可從神對人的啓示中尋見，故它也是可被界定的。

不贊同這個觀點的人，通常持兩點異議。首先，他們認為這是獨裁政策的一種形式。但是，這個反對只有當那個權威是小於那終極的權威時才能成立。因此，任何有限的被造物若宣稱自己有終極的權威，我們就可正當的反駁說，這是獨裁。反之，把終極的權威視為終極的權威，卻沒有錯誤。完美道德上至善的神若是存在的話，祂在本性上便應該是善惡終極的權威和標準。

第二個異議是，以神的旨意作為善的定義是隨意的。然而這個反駁，只對意志論者（Voluntaristic）的善觀有效，而對於本質論者（Essentialistic）卻是沒有效用的。意志論者相信那事物是善的，只因它是神所指定的。另一方面，本質論者則認為神視那事物是善的，是基於它的本質而定。這種以神的命令來闡釋「善」的方式，能勝過這些反駁，並是基督教倫理學的基礎。

基督徒的倫理觀

討論過倫理的各種理論之後，我們便更易了解基督教倫理了。基督教倫理有幾個獨特之處，以下會逐一簡述。

基督教倫理是以神的旨意為本

如前所論，基督教倫理是一種神性命令觀點的形式。履行道德上的責任是我們的本份，這是神性的規範。當然，神給予我們的倫理命令，是與祂不變的道德性格相符的。換言之，神按祂的道德屬性而定何為正確的事物。神對以色列人說：「你們要分別為聖，因為我是聖潔的」（利十一45）。耶穌也對門徒說：「你們要完全，正如你們的天父是完全的」（太五48）。「神是決不說謊的」（來六18），所以我們也不應說謊。「神就是愛」（約壹四16），故耶穌說：「要愛人如己」（太廿二39）。簡言之，基督教倫理的基礎是神的旨意，而神的旨意是不會違反祂不變的道德本性。

基督教倫理是絕對的

神的道德性格是不會改變的（瑪三6；雅一17），故源於祂本性的道德責任，也必然是絕對的。換言之，這些責任對各處的人都具有約束力。當然，不是每個神旨都必然源於祂不變的本性。神也有一些旨意是源於祂的意志，但仍是合乎祂本性的。例如，神選擇禁止亞當和夏娃吃某棵特定之樹的果子，藉以考驗他們在道德上的順服（創二16~17）。雖然亞當夏娃違反了那命令，犯了道德上的錯誤，我們現今卻不受這命令所約束。這命令是基於神的意志，而並非必然地源自祂的本性。

另一方面，神命令不可謀殺（創九6），在未有摩西律法之前、在摩西律法以下（出二十13），並從摩西時代開始（羅十三9），這命令都是一直有效的。簡言之，不論在何時、何地及對何人，謀殺都是錯誤的；這是基於人是「照神的形象」而被造的（創一27，九6）。這也包括了人在道德方面，有神的樣式（西三10；雅三9）。一切源自神不變的道德性格，如聖潔、公義、仁愛、真實及憐憫，都是絕對的道德規範。其他基於神的意志，而不是必然地源自祂本性的命令，雖然對信徒是同樣具有約束力，但卻不是絕對的。這些都是神的

命令，所以必須順從，但卻不是對古今往來所有的人而發出的。反之，絕對的道德責任，是不論時與地，對全人類都具有約束力的。

基督教倫理是以神的啟示為基礎

基督教倫理的基礎是神的命令，而啟示包括了普遍啟示（羅一19～20，二12～15）和特殊啟示（羅二18，三2）。神在自然界（詩十九1～6）和聖經中（詩十九7～14），啟示了祂自己。普遍啟示包括了神對全體人類的命令；而特殊啟示則表明祂對信徒的旨意。但無論是那一樣，人類道德責任的基礎仍是神的啟示。

不認識神是道德責任的源頭，並不能免除人在道德上的責任——無神論者也不例外。因為「沒有（摩西）律法的外族人，如果按本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法；這就是表明律法的作用是刻在他們心裏」（羅二14～15）。道德律雖然不在不信者的思想中，但卻仍刻在他們的心裏。他們雖不能藉悟性明白，卻可憑傾向證明。

基督教倫理是具規範性

道德上的對與錯既由道德的神所命定，它便是具有規範性的。沒有道德律法的賜予者，便沒有道德律法；沒有道德的立法者，便沒有道德立法了。因此，基督教倫理在本質上是規範性（prescriptive）的，而非描述性（descriptive）的。倫理是處理「應然」，而不是「實然」的課題。基督徒的倫理責任並非來自基督徒本身的標準，而是基於聖經給予基督徒的標準。

從基督教的觀點來看，純粹描述性的倫理，根本就不是倫理。描述人類的行為是社會學；而規範人類的行為，才是屬於道德的範疇。如前所論，從習俗中尋找道德的標準，是犯了

「應然/實然」的謬誤。人類的行為不應成為行事的準則。不然，人便應當說謊、欺騙、偷竊及殺害了，因為這是人類常作的。

基督教倫理是以法規為中心

倫理的系統可以分成兩大類：以責任為中心的義務論（Deontology）和以目標為中心的目的論（Teleology）。基督教倫理屬於義務論的範疇，而功利主義則是目的論的一個例子。將義務論和目的論對比，更能易於明瞭（看圖1·1）。

圖1·1
倫理的兩大觀點

| 義務論倫理 | 目的論倫理 |
|-------------|--------------|
| 規例決定結果 | 結果決定規例 |
| 規例是行為的依據 | 結果是行為的依據 |
| 不論結果，規例都是善的 | 規例的好與壞是取決於結果 |
| 在規例的範圍內決定結果 | 結果可成為違反規例的理由 |

我們可以舉例說明兩者的分別。有人遇溺，但拯救的行動失敗了。目的論的其中一派別便主張：這次拯溺不是善行，因為它沒有帶來好的結果。既然行為的好與壞是取決於結果，如今結果既然不佳，故這次拯救的行動便不算是善行了。

當然，比較高級形式的目的論（功利主義）倫理，會宣稱拯溺雖然失敗了，但它仍是善的，因它對社會帶來了好的影響。其他人聽到了這件事，將來便會更願意幫助遇險的人。但即使在這個種情況下，這次失敗的拯溺行動本身仍不是善的。惟有在對遇溺者或其他人帶來善的結果的情況下，它才可被稱為「善」。

反之，屬義務論的基督教倫理，則堅持即使是一些失敗了的行動，但它仍是善的。例如基督徒相信，愛人而受虧損總比不愛人爲好。基督徒也相信，十字架雖沒有拯救所有的人，它仍是成功的。十架的救贖，雖只有效於信徒，但仍足以拯救全人類。基督教倫理堅持，致力於消除種族歧視，縱然若是失敗，仍是可貴的。這是因爲反映神本性的道德行爲都是善的，不論它是成功，或是失敗。基督徒不以成王敗寇的眼光來判斷善惡。在實際生活中，勝利者未必經常是對的。

但這不是說基督徒便莫視結果了。不以結果判斷善惡，並不表示考慮結果也是錯誤的。事實上，行爲的結果在基督教倫理中是重要的。例如說，基督徒在扳動槍機時，必先去計算手槍瞄準的方向。司機需要考慮車速會造成的危險。說話的人更應三思自己的言語對他人的影響。基督徒有責任考慮，不接受防疫注射會導致的惡果等等。

然而，在以上的例子中，義務論和目的論對結果的運用，有一個很大的分別。基督教倫理在規例或法則之內計算結果。若是違反神所設定的道德律時，就沒有任何的正常預期結果了。相反地，功利主義者則利用預期的結果，作爲違反道德規範的理由。其實他們是以結果來製定規例。當需要預期結果時，違反規例是可以的。例如基督教倫理容許注射疫苗來防止疾病，卻反對殺害嬰孩以達到人類優生的目標。在這情況裏，目標的結果就成爲使用邪惡手段的理由了。簡言之，結果是可以去確立使用善的手段，但卻不能確立任何的使用方法，特別是邪惡的手段。

倫理的不同觀點

有六個主要的倫理系統，而各派的名稱，是從它們對一個問題的不同答案而定。這個問題是：「客觀的倫理律法是否存

在？」那就是說，是否有一些道德律，是超越主觀層面，並對全人類都具有約束力的呢？

非律論（Antinomianism）對這問題的答案是，道德律並不存在。處境論（Situationism）認定絕對律法只有一條。一般論（Generalism）宣稱律法只有一般性的，而沒有絕對的。無條件絕對論（Unqualified absolutism）相信有多條絕對但從不互相抵觸的律法。有抵觸絕對論（Conflicting absolutism）則主張有多條絕對的法則，而在互相抵觸時，我們當從兩害中取其輕者。等級絕對論（Graded absolutism）亦承認絕對律法超過一條，而當律法抵觸時，我們有責任服從較高的律法。

各觀點的特點

以上六個基本的觀點中，其中兩個是否定一切客觀的絕對道德律。非律論否定所有普世及一般性的道德律。一般論則承認一般性的道德律，但否定普世性的道德律。換言之，客觀的道德律是有的，但這些律法只在大部份的情況下適用，而不是有絕對的約束力。

自稱為絕對論的共有四個。處境論認為只有一個絕對規範，而其他三個理論則認為不止一個。在這三個觀點中，無條件絕對論認為這些絕對的道德原則，是從不互相抵觸的，而另外兩個觀點卻相信這些原則有時是會互相抵觸。在這兩個相信道德原則有時會互相抵觸的觀點中，有抵觸絕對論主張人應選擇為害較小的途徑，但卻因着違反了一條律法而有罪。另一方面，等級絕對論卻指出我們的責任是服從更大的誠命。故此，我們違反了與這誠命互相抵觸之較低誠命時，也無須負上罪咎。

六個主要倫理觀點的範例

科麗·坦本姊妹（Corrie ten Boom）說，她怎樣藉着謊言，拯救猶太人免受納粹德國的屠殺。諾斯中校（Lieutenant Colonel Oliver North）因伊朗軍火案在美國參議院作證時，也指出他的職務需要他以謊言，來維護無辜者的性命。他說：「我必須權衡謊言和性命的輕重」。

聖經也記載一些為拯救性命而說謊的事蹟。希伯來收生婆欺騙下令殺害男孩的法老，以拯救這些嬰兒（出一15~19）。喇合在耶利哥說謊，以保存猶太探子的性命（書二）。

以謊言來拯救性命，是否正確呢？這個問題正好闡明上述六個倫理觀點之差異處。

說謊不對也不錯：沒有律法 非律論宣稱為救人而說謊是不對也不錯。這觀點認為可供判斷對錯的客觀道德原則，根本不存在。人應在主觀、個人或實際效用的基礎上作出決定，而不應考慮客觀的道德標準。事實上，我們根本無「法」作出抉擇。

說謊一般來說是錯的：沒有普世性的律法 一般論宣稱，說謊一般來說是錯的。作為一條規例，說謊是錯的，但在個別的情況上，這條一般性的規例是可以違反的。道德律既非普世性的，某個謊言的對錯，便得由結果來判斷了。若能達致好的結果，謊言便是對了。大多數一般論者都相信為拯救性命而說謊是對的，因為那必須的手段因這目標而變成正當。只是在原則上，說謊仍是錯的。

說謊有時是對的：只有一條普世性的律法 處境論宣稱只有一條絕對的道德律，而這條道德律並非「不可說謊」。愛才是唯一的絕對，而說謊可能是愛人的行為。事實上，以謊言來拯救性命是愛的表現。故此，說謊有時是對的。為了愛的緣故，其他所有的規例都可以，並應當違反。只有一件事物是絕對的，其他一切都是相對的。因此，處境論者相信為救人而說謊，在道德上是正當的。

說謊永遠是錯的：多條互不抵觸的律法 無條件絕對論認

為有多條絕對的道德律，並沒有一條是可以違反的。真實也是其中的一條。故此，縱然說實話會令他人喪命，我們還是應當實話實說。真實是絕對的，而絕對的規範是不可以違反的。所以，說實話絕不能有例外。結果無論有多好，都不能成為違反規例的理由。

說謊是情有可原：多條有抵觸的律法 有抵觸絕對論承認這是個罪惡的世界，絕對的道德律因而會互相抵觸。在這種情況下，我們的責任是兩害取其輕。我們應當違反較輕的一條，然後尋求憐憫。例如說，為了拯救性命，我們應當說謊，然後為觸犯神絕對的道德律而祈求赦免。道德上進退兩難的情況有時是無可避免的，但我們不能因而免罪。神不能因我們一時的困難，便改變祂絕對的道德規範。

說謊有時是對的：有更高的律法 等級絕對論相信有多條道德的絕對規範，也承認它們有時會互相抵觸。只是律法有高低輕重之分，當抵觸不能避免時，人的責任是要服從較高的律法。我們所無法避免的，神亦不會責怪我們。因為順服較高律法的責任凌駕於上，祂便豁免我們遵行較低律法的責任。很多等級絕對論者都相信憐憫無辜者的責任，比起說實話更為重要。故此他們確認，在這些情形下為拯救性命而說謊是對的。

總言之，非律論否定所有客觀道德律的存在。一般論宣稱道德律是有例外的。處境論主張只有一個絕對的道德。無條件絕對論堅持，絕對的道德律似乎是相抵觸時，也必然有一條出路。有抵觸絕對論認為當道德律互相抵觸時，兩害取其輕是罪有可恕的。而等級絕對論則指出，當人負起服從更高規條的責任時，神會豁免對較低規範的責任。這些不同的觀點，將會在以後六章中逐一討論。

參考書目

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
- Bourke, Vernon. *History of Ethics*. New York: Doubleday, 1968.
- Fletcher, Joseph. *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Gula, Richard M. *What Are They Saying about Moral Norms?* Mahwah, N.J.: Paulist, 1982.
- Hume, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- Kant, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and Critical Essays*. Edited by Robert P. Wolff. New York: Bobbs-Merrill, 1969.
- Plato. *The Republic*. New York: Oxford University Press, 1967.

2 | 非 律 論

廣義而言，倫理系統可分為絕對論和非絕對論兩大類。非律論（本章）、處境論（第三章）及一般論（第四章），都屬於非絕對論的範疇。絕對論則包括無條件絕對論（第五章）、有抵觸絕對論（第六章）及等級絕對論（第七章）。

基督教倫理植根於神不變的道德本性上（利十一45；瑪三6），故非絕對論是不適合基督徒的。但鑑於這些理論對基督教倫理的挑戰，我們仍需逐一討論。

非律論的背景

非律論（Antinomianism）的字面意思，是「反對或取代律法」。這理論否定有具約束力的道德律之存在，並堅信一切都是相對的。

古代世界的非律論

非律論倫理歷史悠久，其興起至少受到三種古代世界運動的影響：進程論（Processism）、享樂論（Hedonism）及懷疑論（Skepticism）。

進程論 古希臘哲學家赫拉克賴脫（Heraclitus）說：「人不能兩次踏入同一條河流，因為水是不斷地更換的」。赫氏相信萬物不停地流轉。其後克拉地羅（Cratylus）更將他的哲學推進一步，宣稱踏進同一條河流，一次也是不可能的。他認為萬物都沒有「為一性」（sameness），即不變的本質，河流也不例外。克氏深信萬物流轉，以致他對自己的存在也無法肯定。當被人問及他的存在時，克氏只是擺動指頭，表示他自己也在不斷轉變之中。顯然這種觀念若是應用在倫理學上，恆久不變的道德律便不能存在。倫理的價值會隨着環境而改變。

享樂論 伊彼古魯的學說，更促進了相對倫理的發展。這一派的人相信善的本質在乎快樂，而惡的本質便是痛苦；這學說被稱為享樂主義（英文名字 Hedonism，是來自希臘文 hedone [快樂] 一詞）。只是快樂會因時、人及地而異的。例如乘搭飛機，有人自得其樂，但有人卻視為畏途。優美的音樂在某些時刻會使人鬆弛，但有時則使人煩擾。這種觀念應用在道德上，意指看來是道德上善的事，他人或會視為邪惡。

懷疑論 懷疑論的主旨是：在一切的事上，保留判斷。塞士脫·恩佩利克斯（Sextus Empiricus）是古代著名的懷疑論者，正如休模（David Hume）是近代的代表人物一樣。懷疑論者堅持任何事物都有兩面，一切問題都可以辯論到相持不下的地步。絕對肯定的答案既不可得，我們在一切事上便需保留判斷。在倫理學上，這就是說絕對的對與錯，都是不存在的。

中世紀的非律論

西方的中世紀哲學雖然被基督教觀點所壟斷，但仍出

現了幾個孕育非律論的思想系統。其中最重要的有權宜論（Intentionalism）、意志論（Voluntarism）及唯名論（Nominalism）。

權宜論 十二世紀時阿伯拉德（Peter Abelard）主張出於善意的行為便是正確的，而懷惡意的便是錯誤的。很多看來是壞的事，其實都是善行。例如說，意外殺人毋須在道德上負責。同樣，抱着錯誤的態度（如意圖受人讚賞等）來施捨，便不能算是善行。從這個角度看來，行為的對錯是相對於當事人的意圖而定的。

意志論 十四世紀思想家奧坎（William of Ockham）主張一切道德原則都可以溯源於神的意志。故神看是非對錯，是可能有其不同之界定的。奧坎相信一件事物之所以是正確，是因為神如此選擇；而不是因它本身就是善的，神才如此定旨。倘若這是對的話，今日在道德上正確的事，明天或許會變成是錯誤了。雖然基督教的意志論者相信，神不會在基本的道德問題上改變其旨意，但他們仍不能肯定，道德標準是萬古不變的。如此，意志論就為非律論鋪路了。

唯名論 唯名論也是從奧坎的思想體系而來。唯名論否定所謂「共相」（universals），相信根本沒有普世性的形式或本質，而只有具體個別的事物存在。共相只存在於人的思維中，而不是在現實裏。現實是徹頭徹尾個別的。例如說，根本就沒有「人類本質」這回事。個別的人類可以存活在這個世界上，但「人類」只是腦海中的概念而已。我們不難看出，這種想法若是應用在倫理上，「善良」和「公義」就不再存在了。與別人不同的個別義行是有的，但「公義」卻不存在。

近代的非律論

近代相對主義的發展，在以下三個運動中最為明顯：功利論（Utilitarianism）、存在論（Existentialism）及進化論

(Evolutionism)。這些理論對非律論的貢獻都是各有不同的。

功利論 邊沁基於古代享樂主義，設立了一個原則：能為最多的人，帶來最大及長遠利益的，便是當作的事。這原則有時稱為「功利數學」(utilitarian calculus)。邊沁以數量衡量利益，以帶來最大快樂及最少痛苦的，便是最好的。

米爾雖以相同功利數學作為行事的原則，卻以質量作為衡量的標準。他相信快樂是有高低之別。他甚至說一個快樂的人，比一頭幸福的豬還好，因為人有理智和美感的層面，比起動物僅有肉體上的快樂，在質素上較為高級。但無論如何，功利論都否定絕對道德律的存在，它只着重能帶來最大快樂的事物。而快樂的標準，卻隨着人及地的不同而改變。

存在論 齊克果 (Søren Kierkegaard, 1813 - 1855) 是現代存在主義之父。他雖然是一個基督教思想家，但很多學者卻相信，他認為人最高的義務，是超乎道德律之上看法，已經為非律論大開方便之門。齊克果雖然誠心相信「不可殺人」這條道德律，但他也相信神命令亞伯拉罕殺掉他的兒子以撒 (創廿二)。他相信這種行為，在道德上是不合理及不當的，並必須以「信心的跨躍」(leap of faith) 來超越倫理。

齊克果以後，非基督徒思想家如沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905 - 1980) 等，更進一步把存在論與非律論間的距離縮短。沙特主張，道德上的行為是沒有真正意義的。在 *Being and Nothingness* 一書中，他以此語作結：「一個人不論是獨自醉酒，還是當國家元首，都是一樣的」。¹

¹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), p.767.

進化論 繼達爾文（Darwin）之後，學者如斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）把進化論擴展成一套宇宙理論。湯姆士·赫胥黎（T. H. Huxley, 1825-1895）和朱利恩·赫胥黎（Julian Huxley, 1887-1975）製定了一套進化倫理。這套倫理把一切有助進化的事物都看為善，而有礙進化的都看為惡。朱利恩·赫胥黎為進化倫理定下了三項原則：看重每一個進化的可能性是正確的；尊重每個人的獨特性並幫助其發展是正確的；建構一個社會進化的程序也是正確的。

希特勒（Adolf Hitler）在 *Mein Kampf*（1924）一書中，發展了一套進化倫理。他把達爾文「物競天擇·適者生存」的原則，應用在人類的民族中。他的結論是：進化既然造成了優秀的雅利安（Aryan）族，我們便應當加以保存。他又相信其他低等的民族應當被薙除。希特勒以此為理由，屠殺了六百萬猶太人和六百萬其他非雅利安的人種。

當代世界的非律論

當代世界也有幾個運動，有助於非律論的倫理觀。其中較為重要的，有感情論（Emotivism）、虛無論（Nihilism）及處境論（Situationism）。這些理論較極端的形式，都是非律論的。

感情論 艾耶（A.J. Ayer, 1910-1970）主張，一切倫理的陳述都是感性的。換言之，這些實際上只是我們感情的抒發。「不可殺人」真正的意思，是「我不喜歡殺人」，或「我覺得殺人是錯的」。倫理的陳述不過是人主觀感受的忠告，根本就沒有神的命令這回事。一切都是相對於個人的感受而言，故對全人類都具有約束力的客觀道德律，是不存在的。

虛無論 著名的德國無神論者尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）說：「神死了，是我們把祂殺掉的」。

當神死的時候，一切客觀的價值都隨之而失卻。²俄國小說家杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky, 1821-1881）說得好：「神死了，一切限制都除去了」。尼采認為神的死亡，不但令屬神的價值隨之而失去，更造成了人類自我創立價值觀的需要。他認為我們在創立價值觀時，必定要「超越善惡」。定旨何為善的神既不復存在，我們便需以意志製造自己的善。永恆的價值既然沒有了，我們便得定志使同樣的情形，永恆地重演。在 *Genealogy of Morals* 一書中最後一句話說，他寧願定志於虛無，也不願不定志。這句話便是虛無論的名稱的由來。

處境論 根據這個觀點，一切都是相對於當前的環境。當代倫理學家傅勒徹爾（Joseph Fletcher）雖然自稱相信一個絕對的倫理法則（看第三章），但他的絕對道德原則卻是沒有實際的內涵。這看法對非律論有莫大的貢獻。傅勒徹爾表示，我們應該避免用「永不」，及「一定」這類的字眼。在任何時間對所有人都有效的道德原則，是不存在的。一切倫理上的決定都是權宜和偶然的。

非律論的基本信念

非律論者否定道德律。我們可從絕對及有限的角度去理解。絕對的非律論是完全沒有道德律，但主張這理論的人並不多。通常只有在別人批評相對倫理時，這才會加以討論。這只是外界批評者憑推論指摘他們所持的信念，而不是他們自己明確的表白。

有限非律論的信徒較為多。這種相對倫理否定一切客觀、

² Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, in *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1968), p.95.

絕對或是從神而來的律法。它並不否定所有的道德律，只是否定所有要求別人遵守的律法。以下我們會詳細討論非律論的一些基本信念。

否定道德律的神性

非律論者是理論性或實踐性的無神論者，因為他們並不相信任何神性的道德原則。神若非不存在，就必定沒有賜下普世性的道德律給我們。

否定道德律的客觀性

大多數非律論者，都不會反對人有選擇自己道德標準的權利。他們只是不肯接受，這些標準只是個人主觀的抉擇而已。一切的道德律，都是相對於選擇遵行的個人。對所有人都具有約束力的客觀道德律，是不存在的。

否定道德律的永恆性

非律論認為，道德律無論是從神而來還是自有的，都不能是永恆的。不論是甚麼道德律，都只是暫時而非永恆的。人類並沒有不變的律法。道德只是習俗，會隨時間及地點而改變。

並非反對規律

大部份非律論者只是沒有律法，而非反對律法。他們不一定反對律法，只是覺得沒有客觀的道德律而已。這不表示他們甚麼律法都沒有。大部份非律論者都接受家庭需要規例，正如社會需要法律一樣。他們了解沒有法律的社會是不能運作的。

他們雖然接受正面的社會法律，卻不承認這些法律是基於任何神性或自然的律法。他們認為人類所沒有的，是社會法律背後的道德律。這才是這理論之所以是非律論——即沒有律法——的意思。

非律論的正面貢獻

完全沒有優點的理論是罕有的。錯誤的觀點都必須包含一定程度的真理，才能自圓其說。非律論也不例外，它亦包含了一些真理的片段。不同派別的非律論，有不同的貢獻；沒有一個是完全沒有貢獻的。以下是一些非律論的長處。

注重個人責任

非律論者否定共相，而經常把重點放在個人身上。這理論所指出的真理，就是倫理至終是個人的責任。人不能以神是道德原則的源頭為藉口，而逃避為自己的行為負責。

同樣地，注重個人抉擇亦使人不能把責任推卸在羣體身上。個人不能逃進團體之中，用它來作擋箭牌。個人不能把自己的道德行為，說成是社會的錯。

注重感情的元素

部份的非律論者正確地指出，很多表面上的道德規範，都有感情的一面。不是一切以「不可」或「不應」作開首的語言形式，都是神的命令。這些陳述很多都只是個人感受的抒發而已。看來是命令的，並非全是規範，有些只是情感。我們往往把個人的見解，用神指令的強力語氣來表達。非律論幫助我們注意到這方面的濫用。

注重人際關係

部份的非律論（如存在主義），把注意力集中在人際關係，而非規範性的條例之上。如此，他們便把焦點放在道德重要的一環上。因此，倫理的基本責任，是對人而不是對律法的。主耶穌說：「安息日是為人設立的，人並不是為安息日設立的」（可二27），正道出了這一點。人是目標，而不是手段。非律論不強調給予人的規範，而是強調人，重校了我們一個道德責任的重要焦點。

注重人類倫理的有限性

絕對主義者經常過分強調自己的立場，就像是能絕對地瞭解絕對一樣。非律論對倫理的貢獻，是在強調那相對的層面。有限的人不能對無限有無限量的了解。保羅說：「我如今所知道的有限」（林前十三12）。基本的倫理原則固然是絕對的，但人對這些原則的看法，卻永遠不能達到絕對的地步。非律論指出我們對神不變道德律的了解，是常在轉變之中，無意間使基督教倫理得益不少。

一些對非律論的批判

大部份非律論者雖然不一定對自己的行動不負責任，但從他們整體的觀點而言，卻有一些無法補救的難題。古往今來多個哲學體系，孕育成今日的非律論。這些觀點在稍前時已經略述過了，以下是對它們的回應。

對進程論的回應

關於赫拉克賴脫「萬物流轉」的論點，可以有兩點回應。首

先，赫氏並不相信一切都是相對的。其實他認為在一切變化的背後，有一個不變的「道」(logos)，以衡量這些變化。他認為這「道」是全人類的絕對律法。

其次，如果我們像克拉地羅那樣徹底執行「萬物流轉」的理論，「變化」便會自我抵消。因為若一切都在轉變之中，變化便無法量度了。如果一切都在轉變，我們根本就不能察覺到變化了。

對享樂論的回應

將快樂視為善的本質，有幾個值得批評之處。首先，不是所有快樂都是善的。例如說，某些瘋狂的人以虐待小孩為樂，這種行徑不但不好，更是罪大惡極。其次，不是一切痛苦都是惡的。受傷或有病時身體給你的警報，便是好的痛苦。第三，把快樂和善相提並論是犯了範疇失誤的毛病。快樂的人不一定有德行；同樣，受苦的人不一定是邪惡的。最後，個人的快樂可能會受環境的影響，但價值卻不會。無數的殉道者為其價值觀而受苦。故此，善和快樂是不相等的。

對懷疑論的回應

懷疑論也有許多的問題。首先，一致的懷疑論是作繭自縛的。懷疑論者若真的要凡事都懷疑，他便要懷疑懷疑論了。若不懷疑自己的懷疑，他便不能算是懷疑論者，而只能算是教條主義者。因為他堅持除了他的懷疑論以外，我們凡事都要保留判斷。其次，有些事物是不應被懷疑的。例如說，為甚麼要懷疑自己的存在呢？有些事情是顯然的，懷疑顯然的事是多餘的。第三，倫理和我們的生活是息息相關的，但懷疑論者要一致地活出懷疑論是不可能的。他不能在自己是否真的需要飲食這件事上保留判斷，即使要保留，也保留不了多久。

他若是已婚的話，更不敢在自己是否真正愛妻子這件事上，保留判斷。

對權宜論的回應

西諺有云：「通往地獄之路，為善意所鋪」。這句話道破了權宜論最基本的錯誤。甚至希特勒也認為，他的大屠殺是出於善意的：他想除去世界上較「低等」的人類。此外，權宜論誤以為惡意既然一定是邪惡，善意便必定是善的。其實惡意即使沒有產生惡行，它也是邪惡的。試圖謀殺無辜的人，不論成功與否，都是邪惡的。但是以殺害有殘疾的人來減輕社會的經濟負擔，無論用意看來何等高尚，都不能是善的。

對意志論的回應

與意志論相反的是，一個行為所之為不善，只因神如此定旨。首先，這會使神變得隨意，而不是在本性上善了。其次，這把神的意志高舉在祂本性之上，並容許它不被本性所約束而運作。在神學上，這是極之可疑的。第三，意志論不能保證神的倫理立場不會改變，它可能會定恨為是，並定愛為非。第四，一個行為所之為不善，只因是基於掌權者的選擇。正如我們都知道，掌權者的意志往往是反覆無常的；事物所之為不善，只因有人有能力執行。善行必須出於善的權力。意志本身並不足以成為善的基礎，只有原本是善的意志才可以。

對唯名論的回應

首先，唯名論認為普世性的形式，或意義的本體是不存在的。這個理論若是對的話，意念便不能由一個語言翻譯成另一

個語言了。但在世界各地，每日都有語言翻譯的發生。由此可見，意念必定有超越語言之上的普世性基礎。其次，若應用在倫理上，意指一切的善行都和普世性的善有共通之處，才能稱之為善行。故此，所有的善行之間，必然有一個普世性的善。第三，這個普世性的善對信徒而言，是神道德的性格。否認神有超越的美善本性——所有受造物美善的基礎，是違反了基督教的神觀。

對功利論的回應

功利主義表示為求達到目標，可以不擇手段，這是它第一個缺點。這說法若是對的話，史太林為求最終達到共產主義烏托邦的理想而屠殺一千八百萬人，便是正當的行爲了。其次，單憑結果並不能使行爲變成正當。有了結果之後，我們仍要問這是好的結果，還是壞的結果。目標不能使手段變成正當；手段本身才是衡量的對象。人類的優生理由，也不能使殺害有所謂「不良」遺傳因子的兒童這種手段，變成正當。第三，功利論以目標作為普世性的善的標準，可見他們也不能避免普世性的善的標準這回事，否則他們又從何能引申出自身上值得渴想的善這個概念呢？最後，目標值得渴想，是不能使事物成善的。人經常會渴想錯誤的事物，甚至渴想看來是好的目標，仍要回答「這是否好的渴想」這問題。即使在這種情況下，還要有外在的標準，才能衡量渴想的善惡。

對存在論的回應

存在主義的倫理，也有很多值得批判的地方。首先，每人「各行其事」，只會造成一片混亂，這反而阻礙了人做他自己的「事」。其次，即使是自由意志，也需要處境和架構。絕對的自由，只能一人獨享。因為一個人若對別人做出，別人所不願意

加諸於他們身上的事時，紛爭便無法避免了。以律法箝制人的自由意志是必須的，只有這樣才能在不忽略任何人的自由的情況下，盡量擴展每一個人的自由。第三，沒有一個自由的行為，是可以沒有正當的理由；不然這種做法便不合理了。沒有一個行動，能夠逃離在公義的第一定律（first principle of justice）之外；正如沒有一個思想，可以逃離在非矛盾的第一定律（first principle of noncontradiction）之外一樣。思想和行為，都受到第一定律的限制。違反第一定律的人，結果只會被這些定律所否定。

對進化論的回應

我們對進化論倫理的回應，與對進程論倫理的批評相似。首先，我們在甚麼基礎上去決定目標？怎樣才算是「發展」（development）呢？我們所指的，究竟是生物學上，還是政治、文化、道德上的發展呢？其次，怎能知道我們所渴想的發展真是善的發展呢？朝壞的方向發展，也非沒有可能的。第三，誰能決定甚麼有助進化，或有礙進化呢？必須在進化過程之外另立標準，才能量度進化。不然，我們便不能分辨這些改變是進步，或是退步了。進化過程既然沒有完美或終極的階段，我們便需有一個局外的標準，才能量度它的進展。不然，我們便不能知道單單改變，和真正進展之間的分別了。

對感情論的回應

感情論的第一個漏洞，是去規範倫理的陳述，指它是非規範性的。這理論指定「應該」一類的陳述，不是指人應該怎樣作，而是說：「我覺得這樣是錯誤的」。這是設定意思，而不是聽取意思。這理論規定倫理陳述的涵意應該是怎樣，而不是聆

聽它真正的意思。其次，即使是感情論者，也不真正相信一切都是主觀的感受。正像其他人一樣，他們相信有些事物，如剝削別人思想和言論的自由等，是絕對錯誤的。第三，感情論者對自己遭受欺詐、搶劫、攻擊或虐待的反應，足以證明他們也相信這些行為是錯誤的。

對虛無論的回應

虛無論反對一切客觀的價值，是非律論的中堅份子，應當受到嚴重的批判。首先，這理論是作法自斃，因虛無論者重視否定一切價值的權利。他重視維持本身觀點的自由，而不被強逼接受其他的立場。其次，即使是尼采，也不能避免作出正面和反面的價值判斷。例如說，尼采認為基督教是「能夠想象出來，最徹底的腐敗」³，只是不曉得他是根據甚麼標準，而作出這樣的判斷呢？

對處境論的回應

否定一切絕對法則的處境倫理，也犯上了其他相對主義的毛病。首先，處境論沒有立足點來作出價值的判斷。沒有絕對的立足點，就不能說其他一切都是相對的。絕對地宣稱沒有絕對，顯然是自相矛盾的。其次，甚至處境論者也不能避免地說，「沒有人要的嬰兒亦應出生」或「惟有愛才是永遠的善」⁴這類普世性的道德陳述。第三，處境論其實也是功利主義的一種形式，故對功利主義的批判，也可應用在處境論上。

³ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ in The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1968), p.655.

⁴ Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp.39, 57.

對非律論的普遍批判

非律論除了在個別觀點上有可批判的地方外，整體上也有值得批判的缺點。以下我們將會逐一討論。

作繭自縛

否定一切道德價值只是作繭自縛。在否定一切價值時，決不能避免預設某些價值。正如槓桿沒有支點就不能發揮作用，成為言行一致徹底的相對主義者也是不可能的。相對主義者在堅持一切都是相對時，卻是站在自己的絕對立足點之上。將他們的言論還原為：「我們永不可以說『永不』」，或「我們一定要避免用『一定』這類字眼」，這一點就更顯而易見了。他們若是絕對肯定沒有絕對的話，絕對就必然存在了。道德的絕對除非是不言而喻，否則就不能被否定。否定一切價值的人，一定相信他的行動是有價值的；不然，他就不會多此一舉了。

過份主觀

倫理學或許包括一些主觀的元素，但這並不代表一切倫理陳述都是主觀的。實踐時或會有主觀的元素，但原則本身卻是客觀的。例如說，人對愛的了解各有不同，但愛本身卻是永恆不變的。社會對人民秉公行義的方式雖古今有異，但公義卻不是純主觀的。一個純主觀的倫理，就像沒有規則的球賽一樣——這根本就不是球賽，而是混戰。

過份個人主義

非律的倫理不僅像沒有規則的球賽，它更像沒有裁判的球賽。對所有人都有具約束力的客觀道德律既不存在，各人便成

為自己的裁判。沒有外在道德權威約束，每個人便是自己的權威。各人只需要作自己眼中看為正的事；而每個人都需要作的事，是不復存在的。

注重個人的責任是一回事，但說任何人都沒有真正的責任，卻是另一回事。在這種所謂原子論倫理（Atomistic ethic）裏，每個情況都是獨特的。沒有凌駕於個人之上的價值，也沒有可以規範人際關係的道德背景。每個人只有像隱士一般，獨居在自己的倫理真空瓶裏。

沒有效用

只要世上有超過一個人，便會有意見上的衝突。沒有客觀的道德律，便無法排解這些紛爭。道德律的功用，是調校人際的關係。即使是非律論的信徒，也想得到別人的尊重。但如果沒有一條道德律說人要彼此尊重，別人為甚麼要尊重他們呢？沒有外在的權威為衝突的雙方排難解紛，紛爭便永遠無法解決了。訴諸於兩人各自不同的標準來作出判斷，只有徒費唇舌。可以自願接受的道德標準，根本就不算是道德標準。道德義務是一項責任，不是一個選擇。人不能選擇自己是否需要公正及仁愛；公正和仁愛是他的責任。

非理性

非律論和理性定律並不相合，它違反了非矛盾律。若說人作甚麼事——甚至是相反的事——都是對的，是沒有意義的。愛對一個人來說若是對的話，對另一個人來說便不能是對了。在一個文化中以恩慈對待孩童若是對的話，則在另一個文化中，虐待孩童便不能是對了。這些是互相矛盾的行為，而矛盾不能同時成立的。主張相反的道德責任同樣具有約束力，是違反理性的。

結語

非律論是倫理相對主義的激進派。它不但否定了任何倫理的絕對規範，更否定了一切具有約束性的道德律。它是完全「無法」的系統。這不是說它是完全沒有任何價值。它注重作出倫理抉擇時的個人價值，並人際關係的價值。它更提醒我們感情在倫理勸誡之中，扮演了極明顯的角色。

然而，作為一個適當的倫理系統，非律論便差之遠矣，理由如下。首先，反對一切具有約束力的倫理價值是作繭自縛的。否定一切價值的人，也必然重視「他去否定一切」的權利。其次，非律論是純主觀的。它在人生的賽事裏，沒有給予任何客觀的規例。事實上，非律論者的人生，不是一場嚴肅的賽事，而只是一場混戰。第三，這理論太過個人主義了。各人按自己眼中看為正的事而行。第四，它是沒有效用的。因為在超過一個人存在的社會裏，若沒有外在規例，它是不能運作的。最後，非律論是非理性的，因為它相信互相矛盾的觀點，是可以同時是對的。

參考書目

- De Beauvoir, Simone. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel, 1962.
- Fletcher, Joseph. *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Heraclitus. *Cosmic Fragments*. Edited by G.S. Kirk. New York: Cambridge University Press, 1954.
- Huxley, Julian S. *Essays of a Biologist*. Harmondsworth: Penguin, 1939.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and The*

Genealogy of Morals. Translated by Francis Golffing.
Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Translated by
Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library,
1956.

Sextus Empiricus. *Against the Dogmatists*. In *Sextus
Empiricus*. Translated by R.G. Bury. Cambridge:
Harvard University Press, 1935 - 49.

3 | 處境論

雖然處境論一詞或會如此暗示，這理論亦非一套完全沒有法則的倫理。*Situation Ethics* 一書的作者傅勒徹爾是這理論最激烈的支持者，他認為處境論是介乎律法主義（Legalism）和非律論之間。非律論並沒有任何律法，而律法主義者則認為每一件事都有其律法，並傅勒徹爾的處境論則只有一條律法。

值得在此討論的處境論著作有好幾本，其中包括了：卜仁納（Emil Brunner）的 *The Divine Imperative*、尼布爾（Reinhold Niebuhr）的 *Moral Man and Immoral Society* 及羅賓遜（John A.T. Robinson）的 *Honest to God* 等。但傅勒徹爾的立場，是其中最著名的。

處境論的說明

由於傅勒徹爾宣稱他的處境論，是效忠於一條不可違反的法則，故本書把這理論當作單律絕對論（one-norm

absolutism) 來處理。傅氏指出，他的立場不像非律相對主義，認為任何事物都沒有律法可循；也不像律法絕對主義，擁有能應付各種情況的律法。他堅稱只需要一條律法——愛的律法，便足以應付任何情況了。

避免非律論與律法主義的極端

倫理學中極左和極右的立場，都令傅勒徹爾感到不安。然而，他的觀點也不時被人指摘，說是與非律論沒有甚麼分別。有鑑於此，傅氏便致力在兩個極端之間，建立一條在任何情況下都可適用的絕對法則。

律法主義者在遇上任何要作決定的問題時，都會被一大堆既定的規則和條例所牽制着。他看重的是法則的條文，而不是其中的精意。瑪加比後期所興起的法利賽人，便是律法主義的典型例子。法利賽人共有613（或是612條）律法，他們自信能夠解決一切的道德疑難。他們在道德問題上，有預先定規的守則。傅勒徹爾認為猶太教以及正統的天主教和基督教，都同樣充斥着律法主義；而後兩者比猶太教更甚。傅氏說，猶太人把同性戀者用石頭打死，而教會則把他們燒死，兩者都是把律法放在愛心之上。律法主義者愛責任（love of duty），而處境論者則是以愛為責任（duty of love）。

傅勒徹爾把非律論者放在另一個極端上，將他們看為思想自由，沒有法則的人。他們在道德上的決定，都是基於當時自發並沒有原則的環境。部份的非律論者宣稱自己具有洞察力的良知，憑直覺便能辨別是非。傅氏引證新約時代沒有律法的放縱派（Libertines）、早期相信「特殊知識」的諾斯底派（Gnosticism）、近代注重「屬靈力量」的道德重整運動（Moral Rearmament Movement）及沙特的存在主義（參第二章），作為非律論的例子。傅勒徹爾指出這些觀點的共通點，是拒絕一切的道德規例，即使是普遍可靠的也不例

外。他們否定一切的法則，甚至是愛的法則。傅勒徹爾認為他們因不滿律法主義，矯枉過正，便把愛也丟棄了。

在宣稱擁有能應付各種情況的律法之律法主義，和認為任何事物都沒有律法可循的非律論的兩個極端之間，傅勒徹爾為處境絕對論建立了一條律法，以應付所有的場面。處境論者面對倫理爭戰時，只有一件武器——愛：「只有愛的誠命才是明確的善」。¹ 其他一切的決定，都是假設性的：若是愛，便去作。「只有在情況需要時，我們才有『必要』說真話；倘若有人意圖謀殺，向你問及對象的行踪時，我們的義務或許便是說謊」。² 其他一切的道德規例，縱然對我們有幫助，但都不是不可侵犯的。唯一的倫理命令是「以愛心作出負責任的行為」。事實上，「一切法律、規例、原則、理想及法則，都只是偶發性（contingent）的，只有在某個環境中，恰巧對愛有幫助時，才算為有效」。³

處境論者有一條的律法「愛」（agape），並有多個大致上可靠的「智慧」（sophia）規例輔助，在作決定的「時機」（kairos），「在該處境中負責的人決定『智慧』是否能滿足『愛』的需要」。⁴ 傅勒徹爾寫道：「律法主義者以智慧為偶像，非律論者棄絕智慧，而處境論者則善用智慧」。⁵ 把這些普遍有效的規例轉化為絕對法則的是律法主義，而完全漠視其價值的則是非律論。

至少有兩個基本理由，去接受只有一個普世性的法則。首先，共相是不能從其他共相由演繹而引伸出來，如「中間公理」

¹ Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: Westminster, 1966), p.26.

² 同上書，頁27。

³ 同上書，頁28, 30。

⁴ 同上書，頁33。

⁵ 同上。

(middle axiom) 是不能從一個未衍生的法則 (underived norm) 而引伸出來的。其次，處境之間的相異處是如此大，以致在某種情況下有效的規例，在不同的環境中，不見得同樣有效，因為這些可能不是真正相似的處境。惟有愛律這條獨一的公理或法則，才是足夠廣闊以應用在任何的情況下。

制定前設

傅勒徹爾說，處境論有四個基本的處事原則：實用主義 (Pragmatism)、相對主義 (Relativism)、實證主義 (Positivism) 及位格主義 (Personalism)，但他並不認為處境論是完全相對或缺乏法則的。他的意思不過是指，在愛這絕對法則的架構中，一切都是實用、相對、實證及有位格的。

實用主義 傅氏認為實用的方法是「在我們的處事方式中，對錯只不過是權宜之計」。有「果效」、能「滿足」愛，便是好的。他實行愛，使之成功，並兌現愛的「實價」。⁶ 實用主義輕看用抽象、口頭的解答去解決倫理的問題；它需要的是實事求是的答案。

相對主義 絕對的只有愛，其他一切都是相對於愛的。「以實用為戰略，以相對為手段」。⁷ 在愛這神所頒佈的命令中，只有「為何」是永不改變的；但其「何事」以及「如何」，卻是偶發的。傅勒徹爾說：「處境論者避免使用『絕對』的字眼，正如『永不』、『完全』、『一定』及『所有』等詞彙一樣」。⁸ 「絕對地相對」當然是不可能的。「要有真正的相對，必須有某種絕對的法則」。「我們將會看見，基督教處境論的終極判準，是『無條

⁶ 同上書，頁41, 42。

⁷ 同上書，頁43。

⁸ 同上書，頁43, 44。

件的愛』(agape love)」。⁹但基督徒也需不斷提醒自己，其他一切都是相對於這條法則的。

實證主義 實證主義的觀點和自然主義(Naturalism) 剛相反，它相信價值是由意志決定，與理智無關。人是基於其價值觀而作決定，並非從大自然中演繹出來。這種看法也可以稱為感情論，因為它相信道德價值是人感情的抒發，而不是人生的規範。實證或感情的倫理把藝術和道德並列，指出兩者都需要當事人作出抉擇，或「信心的跨躍」。倫理陳述是毋須被證明的，它需要的是理由。基督徒獨一的愛律，便是其他所有道德表達的終極理由。

位格主義 道德價值不單是位格的表達，位格也是終極的道德價值。本質為善的事物是不存在的；在本質上有價值的只有有位格的人。價值對於事物是偶然的，因為事物只是對於位格才有價值。「事物是要被使用，而人則要被愛」。¹⁰ 這句話若是倒置——愛事物而利用人——在道德上便歪曲了。傅勒徹爾認為，只有位格才有本質上的價值，便符合了康德(Immanuel Kant) 所說，把人看為目標，而不是手段了。這便是愛的真義：只有人本身才是善的，一切以有利於人為出發點。

簡言之，處境論是個建立在實用的策略、相對的手段、實證的態度及人本價值觀之上。這個倫理的獨一絕對，使其他一切事物成為相對，並指向以有利於人的善之實用目標。

命題的解釋

處境倫理的立場可以藉着六個基本的命題來解釋。每一個

命題都是詮釋在愛這獨一的絕對法則下，如何按着倫理而生活。以下我們將按傅勒徹爾的討論次序，逐一研究。

本質善的只有一個，那就是愛；完全別無其他 現實主義者（Realist）相信神所以定旨一事物為善，是因為這事本身便是善的。傅勒徹爾卻跟從斯哥德（Scotus）和奧坎的意志論，以為一事物所以為之善，是因為神是如此定旨而已。任何事物都沒有善的本質。當它有助於人時便是善，而在傷害人時便是惡。「尋得」的價值，可能是出自神或人；但只有有位格的——神、自己、鄰舍——才有資格判定事物的價值。沒有一個行為，本身是有價值的。只有當它與人有了關係，才能取得價值。一切的道德行為，在有助人或損害人的層面之外，是沒有意義的。所有的標準、價值、善良及好處都是謂語（predicates），而不是特性（properties）。它們只能用來形容有位格的人，本身卻不是真正的事物。神是善良及愛，其他的人，只能「有」良善，或「做」好事而已。

愛是態度，而不是屬性。愛能被人施予及接受，因為只有人才有本質上的價值。事實上，傅勒徹爾相信人裏面那神的形象，不是理智而是愛。愛和位格構使人有和神相似的特徵。這是使人有唯一本質上價值的，只有愛——它使人像神。

惟獨愛在本質上是善這命題的另一面，是惟有怨恨在本質上惡。然而對傅勒徹爾來說，愛的相反卻不是恨，因為恨只是歪曲了的愛。愛的相反是漠不關心。恨至少還把對方當作一個「你」，或一個有位格的人。漠不關心卻把別人視作死物。完全漠視他人、並忽視他的需要，就是剝奪了他的位格。這比攻擊他更為惡劣，因為攻擊者至少認為對象是值得攻擊，才會攻擊他。

傅勒徹爾反對稱某些行為是較少的，故是可饒恕的惡。例如間諜說謊，根本就沒有錯。「若是存着愛心而說謊，這是善的、是對的」。「這不是可饒恕的惡行，這是正面的善舉」。「愛

心若要否決真理，便由它罷」。¹¹ 為愛而作的事，都是好的；只有愛本為善，其他一切都不是。無論甚麼，只要在當時處境下憑愛心而作的，便是正確的行爲。為免在被拷問下而出賣同志，甚至犧牲性的自殺行爲也是善的。

基督徒決斷的法則惟有愛，別無其他 愛心取代律法，精意取代字句。「我們即使遵行律法，也都是為愛的緣故」。¹² 人不當為律法而愛，只當單為愛而遵行律法。傳統上，人相信愛心和律法是相同，故藉着順從律法而遵行愛。但愛和律法有時是會有抵觸的，那時基督徒的責任是把愛放在律法之上。人要遵行的，不是愛律法（the love of law），乃是那「愛律」（the law of love）。

傅勒徹爾說，耶穌把摩西律法和十誡總括在一個「愛」字裏面。事實上，沒有一條誡命是不可以在某些情況下，為了愛的緣故而違反的。「古往今來所有人都同意，「普世性律法」是不存在的」。¹³ 因為「人所能同意的，只有「為善去惡」，或「按對方應得的待他」等陳腔濫調」。¹⁴ 除了愛以外，沒有普世性律法。其他一切的律法，都可以為愛而違反。如奧古斯丁所言：「以關心愛人，照你的意願去作」。而傅氏則補充，他不是說：「以慾望愛人，照你的喜歡去作」。¹⁵

基督徒的愛是付出的愛，這愛不是情慾的愛（eros），也不是朋友的愛（phile），基督徒的愛是無條件的愛（agape）。這樣的愛重視責任，不會比律法主義那無從觸摸的動機，更容易被人濫用。事實上，律法主義以普世性律法作擋箭牌，去逃避個人的責任。人或會渴求從絕對帶來的安全

¹¹ 同上書，頁65。

¹² 同上書，頁70。

¹³ 同上書，頁76。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上書，頁79。

感，而不願接受從相對而來的責任。傅勒徹爾認為典型的非戰主義者，是逃避決定那些戰爭才是正義之戰的人。使人舒適的倫理，是讓別人決定對錯，然後告訴我們當作之事。

愛等於公平，因為公平是愛的分配，別無其他 愛和公平是相同的。愛不但顧及公平，愛更成為公平。公平是給人當得的，而人所當得的便是愛。傅勒徹爾引用使徒保羅的說話：「在彼此相愛的事上，要覺得是欠人的債」（羅十三8）。即使愛是有別於公平（兩者其實是相同的），至少的愛也應該以公平對待每一個人。愛和公平必須是多向性，不能單向。神的命令是要我們愛鄰舍。

愛不單是對待近鄰的眼前行為，愛一定要有遠見。愛必須借取功利主義的原則，把最大的善（愛）帶給最多的人，因為不計算長遠結果的愛是自私的。簡言之，公平是使用首點的愛。基督教倫理因着愛的緣故而支持法紀，並明白為了保護無辜而以暴易暴，有時是必須的。它使善行變得實際。人有時會有道德上（愛）的責任，違反社會上不公的律法。同樣地，政府僭越了愛的範圍時，愛亦會要求人民揭竿而起。

不論是否喜歡鄰舍，愛都願他得到益處 傅勒徹爾的第四個命題強調愛是一種態度，而不是一種感覺；在此他強調了基督徒的愛之特性。在情慾的愛裏，慾望是愛的誘因，但在無條件的愛中，愛才是願望的誘因。無條件的愛是不求回報的。傅勒徹爾把三種愛區分得很清楚。情慾的愛是以自我為中心的，它說：「我關心的只是我自己」。朋友的愛注重共同的利益，它說：「有接受時就會有施予」。然而，無條件的愛是以他人為中心的：「我會付出，不求回報」。處境論奉為至上法則的，就是這種的愛。無條件的愛主張人當愛鄰如己。

傅勒徹爾指出「愛鄰如己」的命令，有四個不同的解釋。首先，有人認為這是說，愛人只要和愛自己一樣多便可以了。其次，也有人以為是在愛己以外，再加上愛人。第三，思想家如齊克果的看法，認為待鄰舍要像我們應當對待自己一樣，正直

感，而不願接受從相對而來的責任。傅勒徹爾認為典型的非戰主義者，是逃避決定那些戰爭才是正義之戰的人。使人舒適的倫理，是讓別人決定對錯，然後告訴我們當作之事。

愛等於公平，因為公平是愛的分配，別無其他 愛和公平是相同的。愛不但顧及公平，愛更成為公平。公平是給人當得的，而人所當得的便是愛。傅勒徹爾引用使徒保羅的說話：「在彼此相愛的事上，要覺得是欠人的債」（羅十三8）。即使愛是有別於公平（兩者其實是相同的），至少的愛也應該以公平對待每一個人。愛和公平必須是多向性，不能單向。神的命令是要我們愛鄰舍。

愛不單是對待近鄰的眼前行為，愛一定要有遠見。愛必須借取功利主義的原則，把最大的善（愛）帶給最多的人，因為不計算長遠結果的愛是自私的。簡言之，公平是使用首點的愛。基督教倫理因着愛的緣故而支持法紀，並明白為了保護無辜而以暴易暴，有時是必須的。它使善行變得實際。人有時會有道德上（愛）的責任，違反社會上不公的律法。同樣地，政府僭越了愛的範圍時，愛亦會要求人民揭竿而起。

不論是否喜歡鄰舍，愛都願他得到益處 傅勒徹爾的第四個命題強調愛是一種態度，而不是一種感覺；在此他強調了基督徒的愛之特性。在情慾的愛裏，慾望是愛的誘因，但在無條件的愛中，愛才是願望的誘因。無條件的愛是不求回報的。傅勒徹爾把三種愛區分得很清楚。情慾的愛是以自我為中心的，它說：「我關心的只是我自己」。朋友的愛注重共同的利益，它說：「有接受時就會有施予」。然而，無條件的愛是以他人為中心的：「我會付出，不求回報」。處境論奉為至上法則的，就是這種的愛。無條件的愛主張人當愛鄰如己。

傅勒徹爾指出「愛鄰如己」的命令，有四個不同的解釋。首先，有人認為這是說，愛人只要和愛自己一樣多便可以了。其次，也有人以為是在愛己以外，再加上愛人。第三，思想家如齊克果的看法，認為待鄰舍要像我們應當對待自己一樣，正直

而誠實地愛。第四，當以愛鄰舍取代愛自己（停止素來所作的）。究竟那個解釋才是「愛己」的真諦呢？

克勒窩的伯納德（Bernard of Clairvaux, c.1090-1153）指出「愛自己」有四個階段：為己愛己、為己愛神、為神愛神、為神愛己。傅勒徹爾運用同樣的理解，說明他對愛鄰如己的看法。我們應當從為己愛己，經過為己愛鄰、為鄰愛鄰，進到為鄰愛己。這是最高超及最美好的境界。為別人的緣故而愛自己，才是正確的愛己。

當愛己和愛鄰衝突時，「按照愛的邏輯，當維護一己之利益能為鄰舍帶來更大好處時，愛己便應取代愛鄰了」。¹⁶ 例如說，為了全體乘客的安全，船長或機師即使要犧牲部份乘客，也要保全自己的性命。愛己和愛鄰，在實際上是沒有真正的衝突。對己的愛應以能最充份擴展對鄰舍的愛為標準。

所有的愛，都是愛己的。但這種愛己，是為了使更多人得益。愛只有一種，但可以有三個對象：神、鄰舍及自己。愛己可以是對或是錯。「為己而愛己是錯的，為神和鄰舍而愛己卻是對的。因為愛神愛人，才是正確愛己的途徑……正確地愛己就是愛神及愛鄰了」。¹⁷ 然而，愛鄰並不表示我們必定要喜歡他。

愛鄰甚至不一定表示我們要取悅他。愛要求我們以鄰舍的好處為大前題，不論他是否取悅我們，以及我們是否取悅他。在計算鄰舍的好處時，即使是得罪他，也不能算為錯。軍中的護士存着愛心而粗暴地對待傷兵，也是為了要使他們早日康復，以致能重返戰場。

只有目標能使手段正當，別無其他 如果這句話不對，就沒有任何行動是正當的了。除了愛的行為以外，沒有任何行為

¹⁶ 同上書，頁113。

¹⁷ 同上書，頁114。

本身是善的。唯一能使行為成為正當，是那些按目標或宗旨而作的事。這不是說任何目標，都可以使行為成為正當；能使手段成為正當的，只有愛的目標。例如說，偷取兇手的槍，或用謊言來安撫精神病人，使他可以接受治療，都可以說是出於愛的。傅勒徹爾問道：把刀插入人的身體，怎樣才是正當的呢？他若是你所憎恨的敵人，當然不成理由。但若是為了治療疾病或切除毒瘤，傷害身體使是正當了。在這情況下，目標豈非使手段成為正當嗎？

傅氏進一步問：事實上，除了目標外，還有甚麼能使手段成為正當呢？手段不能使它本身成為正當。只有目標才能使手段成為正當。他認為「行為在可見的結果以外，在倫理上是沒有意義的」。¹⁸行為的意義來自宗旨或目標。惟有無條件的愛，才是倫理行為正當的宗旨。手段本身若是成為追求的對象，便是錯誤的。事實上所有的目標，都是引致更高目標的手段，直至達到愛本身這終極的目標為止。

有人根據「先例不可開」的原則，指出將例外情形加諸在道德法則（如說謊以拯救性命）之上，是十分危險的。傅勒徹爾的回答是，「濫用並不表示不可使用」。有人濫用處境論中負責任之愛的立場，作出不負責任的行為，是不能抹煞愛律的價值。而另一方面，那所謂全稱的辯證（generalization argument）——「若果每個人都這樣作，怎辦？」——只不過是靜態道德的一種耽延手段的蒙昧主義（obscurantism）而已。

以愛作決定，是看處境而不看規範 處境倫理這最後一條命題，清楚地表現愛律的基本倫理原則，和它在特定情況下的應用之分別。愛律是一個普世性，但形式（formal）的法則，它並沒有預先規範怎樣才是愛的行為。人必須等到自己已經處於某種情況下，才能確知愛所定的規範。愛是不能預先明確地

¹⁸ 同上書，頁120。

被界定的。因為我們無法預知在某一處境下，愛有甚麼「存在細節」(existential particularity)。愛律在既定及預設的道德規例以外，按照環境和新詭辯主義的原則(neo-casuistical)來運作。在未知事實以先，愛是不會作出決定，而事實是從處境而得到的。

處境論者所能預知的只是一個普遍性(並不仔細)的知識，指示他該作何事(愛)，為何他要作(為神)，以及向誰而作(鄰舍)。當然，他知道愛是以他人而非以自我為中心的，也知道要盡量向鄰舍施予。他也能預知愛的運作方法，大概會和智慧相符合。但在未知細節以前，他不能肯定在那個情況下，怎樣才是有愛心的行為。若問傅勒徹爾：「姦淫是錯呢？」他會回答說：「我不知道。可能是。請告訴我一個個案」。(事實上，傅勒徹爾給予我們一個案例，指出存着愛去姦淫有可能是對的。)

簡言之，處境論者相信普遍性的「何事」和「為何」是絕對的，但「如何」則是相對的。它有一條絕對的規範，但這規範只能在相對的環境中才能運作。愛是終極的，但如何去愛，則是隨當時處境而定。詳細研究一些道德處境上的難題，我們便能明白傅勒徹爾的單律絕對論，在不同環境中是怎樣運作。

愛律的應用

傅勒徹爾的著作列舉了多個爭議性的事例，使他更能充份解釋他相信單一絕對法則的原因，以及闡明在不同環境中大概可以怎樣實踐。其中一些難以決斷的道德個案，都是值得我們詳細討論。

為他人利益而姦淫 第二次世界大戰後期，某德國的婦人被俄國的軍隊俘擄。這婦人已有兩名兒女。按照將她囚禁之烏克蘭戰俘營的規矩，囚犯只有在懷孕時，才會被遣送回國。這婦人便請求一個友善的獄卒使她受孕。她果然得以獲釋，回到

德國與家人團圓。嬰兒誕生後，也成了她家裏的一份子。她的姦淫，是否正當的呢？傅勒徹爾雖然沒有正面回答這問題，但從他把這件事稱為「自我犧牲的姦淫」便可看出他的意思。然而在其他的地方，傅氏卻主張這些行為都是可以的：在雙方同意下交換妻子、讓女人引誘專好女孩的變態男人，以及利用婚前性行為來迫使父母同意婚事。這些案例直接表示，這些事件既然可以存着愛心而作，故是道德上正確的。

愛國的賣淫 政府要求一個年輕的女情報員色誘敵方的間諜，以便向他敲詐。她扮作一個秘書，與一個為敵對國家工作的已婚男人發生關係。當她拒絕出賣肉體，損害個人的尊嚴時，上司對她說：「這和你的兄弟為國捐軀有甚麼不同？我們肯定沒有別的方法能夠完成任務」。這個愛國的女子很願意服事國家。她怎樣做才算是有愛呢？傅勒徹爾對這問題，也沒有明確的答案。但在別的地方，他卻贊成特務為愛國而說謊，以及軍人為愛國戰死。從此可以看出，若說為祖國犯而姦淫是不正當的，似乎是沒有理由了。

犧牲性的自殺 自殺是否一定是不道德呢？處境倫理認為不是，因為自殺可以在愛中進行。例如說，某人患了絕症，只有半年壽命，現在有一種極昂貴的特效藥可以把他的生命延長至三年。他應該把全家所有積蓄都耗盡在這些藥物上，還是不服藥，而使家人日後的生活有足夠的供應呢？我們不難了解，處境論者為何支持這種間接的犧牲性自殺。事實上，傅勒徹爾十分贊同在納粹煤氣室裏，代替猶太少女而死的馬利亞修女的行為，和為了避免出賣同胞而自殺的戰俘。為愛而自殺，是有可能的。這種行為對處境倫理來說，在道德上是正確的。

正當墮胎 雖然傅勒徹爾在原則上認為要控制人口，節育比墮胎好，但在某些情況下，他顯然是贊成墮胎的。他提出了一個例子：某位精神分裂症的患者被強姦而懷孕，她的父親要求醫院為她進行墮胎。院方以非治療性墮胎是非法為理由，拒絕了他的請求。傅氏譴責醫院的立場，認為這是律法主義。

「處境論者……在這個個案中，幾乎一定會贊同墮胎，並支持這位父親的請求」。¹⁹

在另一個個案中，傅勒徹爾默許一個羅馬尼亞籍猶太醫生的行爲。這個醫生在納粹集中營中，爲三千位猶太婦女墮胎，因爲孕婦是會被燒死的。他這樣作，是拯救了三千條性命。若從胎兒也有生命的立場（傅氏反對這立場）來看，這位醫生「殺」了三千，救了三千，並防止了六千條性命免被謀殺。從處境論的角度來看，這當然是有愛的行爲。

仁慈的謀殺 有人被困在焚燒的飛機中，沒有逃脫的希望，而要求我們把他槍殺，我們可以不管他嗎？刺殺希特勒有甚麼不對？傅勒徹爾舉出這兩個案例，暗示這兩個行爲，都是出於憐憫，所以是正當的謀殺。他也似乎相信，一個母親使其嬰兒窒息，免得和她一起的人被印第安人發現而被屠殺，也是無可厚非的。這直接暗示存着自我犧牲的愛，爲了大眾的好處，是可以謀殺的。

傅氏明說，爲免超載的救生艇沉沒，把一部份人推下海是對的。在1841年，利物浦的威廉寶瓊號（William Broilin）輪船遇險，主理一隻超載救生艇的大副，下令把大部份的男人丟下海中，以保存其他人的性命。其後，執行這項任務的船員被控謀殺，罪名成立，但從輕發落。「處境倫理說這是英勇的犯罪，是一件善的事」。²⁰ 傅勒徹爾深信大副的行爲，是本乎愛，爲大多數人的好處而作的。

像這類對錯難分的個案，傅勒徹爾可以提出更多，如拒絕救活有嚴重缺陷的嬰孩，以及從火場中救出癌症療法的發明人，而情願讓自己的父親被燒死。他又贊成向梅毒患者的配偶施行絕育手術，和爲獨身女子進行人工授孕。時間不容許我們

¹⁹ 同上書，頁38。

²⁰ 同上書，頁136。

詳細討論這些個案。這些事例的要點，也是我們需要強調的，就是每個案例都涉及道德法則之間的抵觸，而處境論者則感到，訴諸唯一至高的法則，便能解決這些難題了。

互相抵觸的法則，經常會被人堅持是普世性而不可違反的。但兩條法則若是互相抵觸，又怎能同時是普世性而不能違反的呢？方向不同的兩條路，沒有人能同時走在上面，他必定要作出抉擇。互相抵觸的法則若只可遵行其中之一條，誰會為不能同時遵行兩條而受責呢？這就是處境論答案最特出的地方。普世性而不可違反的法則只有一條——愛律。其他一切法則，最多只是一般性的，可以因愛而違反。這理論的邏輯簡單而富吸引力，但它也有幾個嚴重的缺點。我們現在便集中評估處境倫理的單律絕對論。

處境論的評估

以下討論之目的，不是要對處境倫理整個系統作出評估，而只是集中在有關道德律方面。這方面的討論包括了正面和反面的批評。首先，單是堅持一個絕對的法則如愛，是有其顯著的優點。

處境立場的長處

傅勒徹爾的相對主義、實用主義、感情主義，以及他流於偏激的案例，使不少具傳統背景或支持絕對觀點的學者，對他作出了矯枉過正的批評。他們往往忘記了傅氏的倫理仍然是一個絕對論——單律的絕對論。處境論的幾個優點，都是從這個信念而來。

它是有規範的立場 傅勒徹爾的理論第一個值得讚許的地方，是他採取了規範性的倫理取向。他的第二條命題說：「基

督徒作決定的法則是基於愛，別無其他。」傅勒徹爾用了一整章的篇幅討論這方面，又再在書中其他地方提到這唯一的絕對。由此可見，若說他是完全沒有法則，或稱他為非律論者，可能是不太公平了。事實上，傅氏在書中的第一章裏，已經詳細解釋，他的觀點不是非律論，而是單律絕對論。（稍後傅氏在“*What is a Rule?*”一文中，卻否認他的理論有任何普世性的法則。²¹）

傅勒徹爾把原則分成三個種類：形式原則（*Formal principles*）如「行事盡量有愛心」，實質原則（*Substantial principles*）如「功利是當尋求或遵行的善」，以及規範原則（*Normative principles*）如「愛鄰舍包括對他說實話」。他認為只有形式原則才是普世性的。²² 傅氏的意思可能是說，共相是不能有實質的內容，而他稱為「基督徒倫理管理法則」的愛律，也不過是在形式上具普世性而已。²³

我們已經討論過規範倫理優勝之處，不再贅述。要提及的只是對有意義的倫理來說，法則是無可避免，而極其重要的。沒有法則便沒有客觀的基礎和指引，去作出道德上的抉擇。

它是一個絕對論 處境論不但是具規範性，它更是絕對的。不可違反的律法有一條，那就是愛律。雖然傅勒徹爾形容其他法則時，故意避免使用「永不」及「一定」這類的字眼，但他卻毫不猶疑地堅持愛律是絕無例外的。他主張惟有愛，才能使行為稱成為正當。再者，完全相對這回事根本是不存在的。相對的法則一定是相對於一條非相對的法則。傅勒徹爾說，何事、為何及向誰是基督徒的三個共相。信徒知道要為神而愛鄰

²¹ Fletcher, "What is a Rule? A Situationist's View," in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene H. Outka and Paul Ramsey (New York: Scribner's, 1968), p.325.

²² Fletcher, *Situation Ethics*, pp.337 - 338.

²³ 同上書，頁69。

舍。這三個共相是絕對的，相對的只是環境。傅氏清楚主張，我們一定要愛鄰舍，對他們永不可以憎恨或漠不關心。「基督教處境倫理只有一條法則……它對任何人都具有約束力，絕無例外，而且不論環境，都是善和是對的」²⁴——這便是無條件的愛。

解決法則抵觸的問題 處境論解決法則抵觸的邊緣個案之方法，不論你喜歡與否，它至少在邏輯上是可行的。所有倫理法則都在單一的絕對法則下，爲了這愛律而違反一切法則，在倫理上都是正確的。這個解決方法既合邏輯又簡單。其簡單處在於它沒有爲每一條法則定下複雜的例外情形，也不把這些法則疊成道德價值的金字塔。它只提出了一條凌駕於一切之上的法則。這個方法也合乎邏輯，因爲它沒有內部的矛盾。任何道德上的衝突只要訴諸愛律，（至少在理論上）必定迎刃而解。換言之，處境論因爲沒有兩條的絕對法則，便永遠不會遇上兩條絕對或普世性法則互相抵觸的問題。絕對的法則只有一條，不會增多及減少。

了解不同處境的價值 處境論另一個不容忽視的優點，是它強調倫理抉擇的情況或環境，可以影響行爲的對與錯。虛言不論是否道德，在不同的處境中肯定會有分別。虛言用來作弄朋友，也許可算無善無惡，但在法官和陪審團面前說謊就另當別論了。不同的處境，確實會影響行爲的善惡。意外或自衛殺人，甚至爲減輕痛楚而讓人死去，這些情況都和惡意謀殺有很大的分別。處境確實能夠影響人怎樣應用他的法則。不理會處境對於道德抉擇的影響，倫理便會變成律法主義，甚至失去人性。

在以後幾章中，我們可以看到，除非法則的定義包含環境的條件，多條法則的絕對論（多律絕對論）可說幾乎是（甚至

²⁴ 同上書，頁38。

絕對是)行不通的。除非我們有權說，在某些情況下，說謊或導致他人死亡是錯的，否則說實話和不可殺人(或令致別人喪生)的義務，就必會發生衝突。詳細情形我們稍後再討論。現在我們只需指出，倫理抉擇的情況或環境，在一個優良的倫理系統中不但是無法避免，並是應當注重的。

注重愛和人的價值 從基督徒的觀點(甚至不少非基督徒的觀點)來看，以無條件的愛作為凌駕一切的法則，是十分可佩服的。*Why I am not a Christian*的作者羅素(Bertrand Russell)，卻在他另一本著作中說：「這世界需要的，是基督徒的愛或憐憫」。²⁵積極鼓吹自私的學說，畢竟是十分罕見。從基督徒的角度來看，愛更是神絕對的道德性格。新約說「神就是愛」及「愛是從神來的」。一切都要過去，愛卻是永存。耶穌用一個「愛」字，總結了全本舊約聖經。祂更指出愛是門徒的特徵：「如果你們彼此相愛，眾人就會認出你們是我的門徒了」(約十三35)。

可見從基督徒的觀點，要批評傅勒徹爾這樣推崇無條件的愛，是非常困難。這樣強調愛人，暗示了我們應當尊重具有神的形象的人，不該把他看為物件。我們的鄰舍是一個「你」，不是一個「它」。人是愛的對象，不是可供利用的東西；他是目標，而不是手段。傅勒徹爾強調人(像神)有位格，有神所賜予的價值；從基督徒的立場來看，這是值得讚賞的。

單律處境論的缺點

然而，傅勒徹爾的處境論，不論是從一般道德的觀點，還是從基督徒的角度來看，都不是完全值得讚賞的。我們在此不

²⁵ Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (New York: Simon and Schuster, 1961), p.579.

會討論傅氏對新約福音書前後不一之批判的觀點，或是他認為愛鄰舍是愛神唯一途徑的影響。我們只會集中研究，倫理單律有甚麼缺點。

一條法則太籠統 單律的倫理，尤其是傅勒徹爾的愛律這麼廣泛的法則，在大多數（然而不是全部）的情況下，與完全沒有法則相比，實在好不了多少。單一的法則在本質上一定要廣泛而具彈性，不然就不能應用在所有情況上。用途廣泛卻也正是它的弱點：因要具彈性，法則裏有關具體關係的細節便含糊了。但絕對的愛律在相對的處境以外，若是沒有具體的內容，愛的具體意義便只能是相對，不能是絕對的了。

事實上，傅勒徹爾也承認，愛的意義是隨着不同處境而改變。故此，「在任何情況下都要愛」比起「在任何情況下都要做X」，在意義上便沒有甚麼分別了。因為「愛」若沒有高等理智上的內容，人就不能真正知道他要做的事。傅氏也清楚承認愛的原則是沒有實質的內容：「這就是我說愛律是一個『形式』原則的原因，它對我們具有約束力，但沒有實際的內容」。²⁶

在實際應用上，傅勒徹爾也似乎暗示，在未有處境以先，愛是有某程度的意義。但問題是，有多少的呢？這愛律究竟有否足夠的實際內容，使之脫離陳腔濫調呢？「要作有愛的事」不比「要作善事」更為明確。兩者的問題都是，甚麼行為才是「善」或「有愛」的呢？這條單一的道德律，因太廣泛，以致沒有帶來特別的幫助。

傅勒徹爾單一愛律的倫理，和「順其自然」、「按理而行」這類的觀點一樣，對人沒有甚麼幫助。將問題由「甚麼是『愛』的意思」變成「甚麼是『自然』的意思」，結果也一樣，人仍然不能在倫理上得到具體的方向。從處境中尋求愛的內容或意思是不足夠的。傅氏也承認，處境不但是相對，而且更是多變的。愛

²⁶ Fletcher, "What is a Rule?", p.337.

的意思若是與處境有關連，它的意義便只能相對於處境，不能是絕對的。這引伸到另一個評論。

處境不能界定愛的意思 愛律的意思不能完全由環境的細節來界定，但只能受其調節。環境不能產生判斷的法則，只能作出影響。受法則約束的情況，不能支配法則怎樣去執行，而只能影響它的實際應用。意思若是完全由環境來決定，這所謂的倫理法則便不是真正的法則了。法則不但不能規限處境，反被處境所規限。但事實上，判別對錯的不是處境，而是神。處境只是幫助我們發現在神的律法中，那一條在這情況下是生效的。

傅勒徹爾並沒有宣稱法則的意思是完全取決於處境。他只是說在事情未曾發生之前，愛心是沒有可知的「存在細節」，它只有一般性的概念。然而，這種「一般性」的預知在某些情況下，卻可能發現是錯誤的。沒有一樣的智慧或法則，是普世性及不能違反的。除了概括（而含糊）的愛律以外，不可違反的規例並不存在。但這正是問題的所在。有意思的法則是可以違反的，而唯一不能違反的法則卻是沒有具體或行動上的意思。也許，傅勒徹爾不應把多條普世性而不可違反的法則之可能性刪除。

多條普世性法則的可能性 處境論完全否定多過一條普世性法則的可能性，似乎是基於幾個理由。但這些理由，沒有一個是確實的。首先，傅勒徹爾說多律的立場是律法主義。這個理由不合邏輯。多律倫理雖然可能是律法主義，卻沒有理由必須是律法主義。一個觀點是否律法主義式，是要看法則本身、彼此的關係及實際應用等因素才能決定。事實上，單有一條如「當守安息日」的絕對法則，仍然可以是律法主義。

其次，處境論暗示有一條單一絕對法則的存在，是解決法則抵觸的唯一途徑。但這是不對的。至少有三個途徑，可以規限普世性法則之間的關係：證明這些法則之間沒有真正的抵觸；證明若在有抵觸時，違反那任何一條都是錯的；證明較高

的法則，凌駕於較低的法則之上。

第三，傅勒徹爾以為普世性的法則，是不可能從另一條普世性法則中衍生而出。他認為「中間公理」是在措詞上是矛盾的，因為這些都是「引申出來的不能引申」（derived undervived）。然而，說演繹不能像前題一樣地普遍，根本是沒有理由的。除了在實際上是否有多條普世性法則的問題外，傅氏的論據根本沒有消除這個可能性。他並沒有證明普世性的法則，不能像幾何學的基本原則（postulate）一樣，從公理（axiom）中衍生出來。他也不能證明，普世性的法則不能藉啓示而得；這正是千萬信徒從聖經中尋見的。他更不能排除，人能憑直覺而知道普世性法則是有其獨特地位的可能性。

簡言之，除非我們能夠證明超過一個普世性法則在邏輯上是不可行的，或者在愛律之外再找不到其他的法則，不然，我們就不能放棄有多條普世性法則的可能性。由於以下幾章會詳細討論一些普世性的法則，對於多條普世法則的存在問題，在此不作判斷。我們只需指出，傅氏沒有證明「只有一條普世性的法則」，因為他不能證明超過一條的普世性法則是不可能的。

另一條普世性法則是可能的 普世性法則不但可以超過傅勒徹爾理論所指的一條，即使是一條，也可以不是傅勒徹爾所說的愛律。把單一規範的倫理建立在憎恨上有何不可？為甚麼不用佛教的慈悲，而用基督教的愛呢？為甚麼不能負面地說：「己所不欲，勿施於人」，而卻要正面的「愛」？傅氏並沒有證明一切倫理原則的涵意，都是完全相同的（至少沒有證明愛即是恨）。人又能憑甚麼，決定當在那條單一的法則上，建立整個倫理的系統呢？除非基本的倫理前設是隨意的產物，不然它一定有可被證明的方法。

簡言之，單律倫理的問題是：那條法則？表面看來，很多的法則都要求我們的順從。我們應該把那一條提升到絕對而不可違反的地位呢？難道「不計後果，絕對真誠」不能成為這單一的絕對嗎？這樣的一個立場，難道不可利用傅勒徹爾愛律的辯

論法，以證明其內涵是一致嗎？每個單律的倫理若都可以被證明是內涵一致，那麼我們又憑甚麼把最高的法則選取出來呢？透過評估每條法則的果效？若以「為最多人帶來長久的好處」作為選取最高法則的基礎，就會產生幾個問題。

首先，我們不能知道「長久」會怎樣。一些事物對某些人在長期來說，不會是最好的，但在短期內卻是十分有效用的（如欺騙和獨裁）。事實上，不少幾乎在任何倫理系統都會被抨擊的事物（如作弊、憎恨、戰爭），古往今來有不少人，都覺得它是最有效用的做法。

其次，基於結果來選取法規（如果是可行的話），就是放棄了規範性的基礎，代之而是存有不少問題的功利主義。事實上，功利主義也需要法則才能作運行，故構成了循環論證。亦即是說，它是用目標來判定法則，但這些目標卻需要法則來建立。這證明了無論在任何事件中，法則都是倫理的基礎。法則是必需的。問題卻是：「那條法則呢？」和「合共有多少條？」我們以下將會討論多律的觀點，以回答這兩條問題。

多律倫理是可辯證的 不少現代作家，都證明了多律倫理是可行的。比較普及的作品有魯益斯（C.S. Lewis）的 *Mere Christianity*；在哲學方面則有富蘭堅立（William K. Frankena）的 *Ethics*。保羅·藍西（Paul Ramsey）的作品也可以歸入第二類之內（參 *Deeds and Rules in Christian Ethics*）。事實上，有普世性約束力的道德律，看來真有不少。普世人類都不會贊同強姦、暴虐、憎恨及滅種性的屠殺。縱是不依循這些法則待別人的人，也會認為別人應以這些法則對待他們自己（第七章會從基督徒的角度討論這個問題）。由於傅勒徹爾不得不承認他的觀點是功利主義，我們更應強調以下的批判。

傅勒徹爾實在是功利主義者 傅勒徹爾承認他的立場是屬於功利主義。因此，處境論其實不是真正的單律絕對論，而是一種形式的一般論。因此，第四章對功利主義的批判，亦可以

應用在處境論上。正如傅氏說：「以目標去判定手段的正當。」他相信應該為最多的人，帶來最大至終的愛（善）。我們不但不能知道至終會怎樣，而且對大多數人有利的，也可能剝削了小部份人的權益。再者，善的目標並不能使之成為善行。強姦、殘暴、虐待兒童、謀殺等，都是惡行。不論動機有多好，都不能使邪惡的手段變為善舉。

結語

處境論自稱是單律絕對論，相信一切都應當用唯一絕對的道德律——愛——來判定。但這條唯一的道德原則，不過是徒具形式及空泛的規範。它沒有可以預知，或是在環境以外的內容。不同的處境，會決定它的意思。故這條單一的道德律，根本就不是道德律。唯一而空泛的絕對道德律在實行時，既和沒有絕對道德律一樣，故處境論便可還原為非律論了。

參考書目

- Brunner, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminister, 1947.
- Fletcher, Joseph. *Moral Responsibility*. Philadelphia: Westminister, 1974.
- _____. *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: Westminister, 1966.
- Kurtz, Paul, ed. *Humanist Manifestos I and II*. Buffalo: Prometheus, 1973.
- Robinson, John A.T. *Honest to God*. Philadelphia: Westminister, 1963.

4 | 一 般 論

倫理的立場可分為兩大類：相信道德規例是具有約束力的，和不相信的（如非律論）。第一大類又可分為相信道德律有普世性的約束力，和相信這些規範只具有一般性的約束力。後者的立場稱為一般論，傳統的支持者包括了功利主義者。

一般論的解說

功利主義者不屬於非律論，因為他們認為道德律是有價值的，能幫助人判定甚麼行動才能為最多的人帶來最大的善。另一方面，功利主義者也不支持絕對論；因為他們否定，有內在價值和具普世性約束力的道德法則的存在。

部份功利主義者認為規例是不應違反的，他們的理由只不過是基於，遵守規例會帶來善的結果這個外在價值。遵守規例的原因，不是因為所禁止的事件本身是邪惡的，而是因為道德律的破壞只會帶來更大的惡果。換言之，行為的善惡，不是由

它的內在而具普世性的價值來決定，而是從它所帶來的結果而決定。故此，即使是看重規例的功利主義者，也沒有第一章所討論的義務性及規範性的普世性法則。

當然，這並不表示功利主義者並沒有絕對。他們也許有絕對的目標，只是他們宣稱沒有絕對的法則而已。他們可能有絕對或終極的結果，藉以判斷一切的行為。但他們卻不相信有一套絕對的規例，以達到這個為最多人帶來最大的善的終極目標。

邊沁：數量功利主義 (Quantitative Utilitarianism)

現代的一般論，繼承了古希臘相信快樂為人生的至善之享樂主義。雖然享樂主義的口號「吃喝快樂」，有違創始人伊彼古魯的原意；他的跟隨者所制定的傳統教條卻是：人生最主要的目標是尋求物質上的快樂，以及避免身體的受苦。

快樂數學 邊沁 (Jeremy Bentham) 在其著作 *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1759) 裏，將享樂主義的「快樂數學」 (pleasure calculus)，發展成功利主義的立場。他寫道：「大自然把人類放在兩個至尊君主的統治下：快樂及痛苦……惟有他們才能告訴我們，當作和會作的事情」。¹ 這些理論，都總結在他的功利原則中。這原則堅持：「就是對所有有利益關係的人來說，最大的快樂是正確和正當的；這更是人類行為唯一正確、正當及值得普世渴想的目標」。²

有鑑於此，「當行為……增加社會快樂的傾向，大於減少

¹ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (reprint ed.; New York: Hafner, 1965), p.1.

² 同上書，頁5。邊沁在1822年七月所加的註解。

快樂的傾向時……就可稱為合乎功利的原則」。³再者，「如此解釋時，『應當』、『是』、『非』，和其他相類的字眼，就有了意義；若不如此理解，這些字眼就沒有意義了」。⁴換言之，一切的言行在果效以外，都是毫無倫理意義的。一切事物是按其目標而判定是否正當，看它所帶來的快樂是否比痛苦為多。但這功利的原則，又憑甚麼來判定是正當呢？邊沁回答說，這是不可能直接證明的：「因為用以證明其他一切的原則，本身是不能被證明的」。⁵所有人都自然地接受功利的原則，只有一些思想不能一貫的人，才會否定它。但是，「人在攻擊功利原則時所用的理由，都不自覺是取自功利原則本身的」。⁶

再者，人若以自己的感情取代功利原則，「第一類的人應該撫心自問，看看自己的原則是否專橫，仇視全體的人類。」而「第二類的人，應當看看這想法是否無法無天，並且這樣會使不同人有其不同的善惡標準」。⁷

計算快樂 若快樂和避免痛苦是倫理上善行的目標，這樣我們自然會問怎樣去量度苦樂呢！邊沁把答案分為兩部份，一部份是個人性的，另一部份是團體性的。

對於個人來說，苦樂的價值本身是由六個因素來決定：強烈程度、時間長短、肯定程度、遠近程度、多產程度（產生同類的可能性）及純潔程度（不會帶來反效果的可能性）。當快樂數學應用在團體上，則要加上第七個因素：影響程度（受影響的人數）才能計算苦樂的價值。故此，計算某種行為對於團體的最終好處，便要計算每人所受的苦樂，然後取其總和。若樂比苦多，這行為便有善的傾向。但若苦比樂多，這行為惡的

³ 同上書，頁3。

⁴ 同上書，頁4。

⁵ 同上。

⁶ 同上書，頁4, 5。

⁷ 同上書，頁6。

傾向則會被揭露了。

邊沁承認：「不能期望這個程序，能在每個道德判定，或每個立法或司法的運作中完全執行」。⁶ 原因可能是這個方法在心理學和數學上，繁複得太不切實際了。討論到這一點時，邊沁的立場最明顯的需要是某些一般法則。因為若不能計算苦樂的平衡，人又怎能決定行事的途徑呢？在邊沁承繼人的功利主義立場裏，這個答案變得更為明顯了。

米爾：質量功利主義 (Qualitative Utilitarianism)

米爾 (John Stuart Mill) 至少在一個關乎快樂 (即目標) 的理解之重點上，修正了邊沁的立場；並把一般道德律在功利主義中應用的理論，發展得更加完善。

以質量衡量快樂 邊沁的享樂數學 (或快樂原則)，極易被人從唯物主義的角度去解釋。他以強烈程度和時間長短來衡量苦樂，似乎只是描述肉體方面的快樂而已。雖然邊沁後來減化了享樂主義的色彩，指出以「喜樂」或「幸福」來形容他的意思，也許比「快樂」更加貼切。但他仍然沒有否定用唯物主義的角度去量度「喜樂」，和計算快樂的數學公式。

另一方面，米爾卻認為快樂是有種類的；高級快樂比低級的更值得渴慕 (Utilitarianism, 1863)。快樂不單有程度上的分別。只因大部份嘗過不同快樂滋味的人，都會選擇其中較高的一種，故此，有些快樂是比其他更為高等及更有價值的。

人類看一些快樂比別的強，是因為人比動物有更高的理解能力。「人縱使會承認愚人、獸子或流氓可能會比他更能滿足

⁶ 同上書，頁31。

於自己的命運，但任何有理智的人都不會自甘愚昧」。⁹米爾更宣稱：「做一個不滿足的人，比做一頭滿足的豬更好；做不滿足的蘇格拉底，勝過做滿足的愚昧人」。¹⁰米爾又說，豬和愚人若意見相左，那是因為豬只看見事情的一面，而愚人卻兩面都明白。

有修養的快樂，勝過沒有修養的快樂；精神的快樂，也勝過肉體的快樂等等。這些快樂有質量上的分別，人的責任是為最多的人，尋求最高的快樂。但同樣的問題又再次出現了：沒有取捨的指引和法則，又怎能知道甚麼才是能為最多的人，帶來最大的善呢？個人當然沒有可能，預見他行為至終的結果。米爾的答案引到法則的需要上。

快樂由規範決定 功利主義不是沒有法則的。米爾認為誠實的法則是很有用處的。「即使是這麼神聖的規例亦能有例外，是所有道德家都同意的」。¹¹誠實是一條一般性規例，具有某些例外（為拯救性命而說謊是對的），是能夠指導人作出為最多人帶來最大的善。

米爾承認每一次都預計行為的果效是不可能的。這正是人需要規例和法則的原因。人類有充份時間累積經驗作為儲備，供人汲取來計算行為的果效。米爾寫道：「一直以來，人類都從經驗中學習行為的取向」。¹²除非我們以為這些人全部都是白癡，否則「今日的人類應擁有正面的信念，知道某些行為對其快樂的影響」。¹³而「這些傳遞下來的信念，就是為眾人，以

⁹ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in *The Utilitarians* (Garden City, NY: Dolphin Books, Doubleday, 1961), p.409.

¹⁰ 同上書，頁410。

¹¹ 同上書，頁424。

¹² 同上書，頁425。

¹³ 同上書，頁425-6。

及未曾找到更好方法的哲學家而設的道德規例」。¹⁴

簡言之，能夠引導人作出抉擇，令社會得到最大的善的道德規例、信念、守則，是有效而存在的，但這些都不是普世性的規例，並且沒有一條不是例外的；按照功利的原則，在更大的善受到危及時，每一條都是可以，也是應當違反的。因為「已接受的倫理守則是沒有神性權威」，¹⁵ 反而是可以不斷地改進。「然而，了解道德規例是可以改進的是一回事；但完全摒棄中間的一般定律[即規例和守則]，並直接運用第一[功利]原則作為每個行為的試金石，則是另一回事」。¹⁶ 雖然全部道德都指向那個唯一快樂的終極目標，但這並不表示引導我們達至這唯一目標的道德法則，就不能存在了。它只是指出這些法則不是絕對的，而當法則互相抵觸時，解決的辦法就是訴諸於功利的原則。道德的基要原則只有一條，其他一切都是次要的。

例外的問題 米爾承認其立場是可受到批判，即道德規則的破例，將會給予人藉口以功利為名，胡亂違規。他的答案包括了兩方面。首先，同樣的批判可應用在任何的道德系統上。「這不是任何信條的錯，而是人類的事務太複雜了，以致沒法草擬任何沒有例外的行為規例……」。¹⁷ 「沒有任何倫理信條，不會在法理之外留下一定程度寬容的餘地……以容納個別特殊的境況；而所有信條在這個出路下都不能避免自欺及不誠實的介入」。¹⁸ 每個道德家都要以智慧和德行，來克服例外的濫用，功利主義者的情況也是一樣。功利主義者也是有道德標準的，雖然在運作時或許並不容易，但總比沒有標準為佳。「反

¹⁴ 同上書，頁 425。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 同上書，頁 426。

¹⁷ 同上書，頁 427。

¹⁸ 同上。

而在其他的系統裏，道德律各自有獨立的權威，沒有共同的仲裁者，有資格去協調它們」。¹⁹

其次，米爾指出例外必須受到公認，並且有明確的界限。他的理由是，如此例外便不會超乎所需，以致人不會失去對這些一般性規例的信心。米爾只是提出這幾點作為回應，並沒有詳加說明。其他功利主義者則採取別的途徑，若不是宣稱道德規例是沒有例外，就是說縱然規例本身容許例外，即使是基於功利的理由也不得違反。

摩爾：一般性規範，普世遵行

功利主義處理例外的問題，有兩個基本的方法。一派認為每個道德的行為，應該由結果衡量；這派有時稱為行為功利主義（Act-utilitarianism）。故此，每條倫理規例或法則都可以有例外，在情況需要時則可違反之。另一個稱為規例功利主義（Rule-utilitarianism）的派別，則認為在互不抵觸的情形下，沒有一條規例是可以違反的，因為破例會帶來不良的後果。摩爾（G.E. Moore）的立場在某個程度來說，可算是兩個方法的混合。

法規只是一般有效的 根據摩爾的主張，「這行為是我道德上的責任」的意思，實際上是說這個行為，會為世界帶來最大的善。換言之，行為的結果決定其道德性。再者，「因此界定『為達成某種結果，某種行為是好的』這種道德判斷，沒有一個是普世有效的。當中雖有很多在某些時間上一般來說是對的，但在其他時間卻可能變為錯的……故此，我們對於形式命題，永遠不能超越一般概論的範疇。『這樣的行動一般來說會產生這樣的結果』。即使如此，這些概論也只能在情況大致相

¹⁹ 同上。

同時，才是正確的」。²⁰ 規例和法則的可用性只是一般，而非普世性的。

事實證明，道德規例都只是假設性的（hypothetical），而不是範疇性的（categorical）。這些規例只是說，在這些情況下這樣作，可能會帶來最大的善。鑑於其他影響因素的存在，肯定的答案是沒可能獲致。所以「道德律在本質上不像科學的定律，而像科學的預測：雖然後者之可能性極高，但總是脫不開「可能」的範圍」。²¹

例如說，我們無法肯定謀殺是普世性錯的，因為「我們實際上只能在有限的情況下，觀察到它的良好果效；也不難想象這方面若有足夠的變化，能使似乎是最普世性的一般規例，變得不再可靠」。²² 故此，謀殺一般來說是不合功利的，它只能在絕大部份人類都相信生命是有價值時，才能被證明。「要證明謀殺……不是善的手段，我們要先否證悲觀主義的主要論點——人生整體來說是惡的」。²³ 故此，「當……我們說謀殺一般來說是應當避免時，我們是在說，只有在大部份人類要堅持活下去時，這才可成立」。²⁴ 但是，只要大部份人繼續珍惜生命，「任何個人謀殺一般來說都是錯的」這個倫理考慮，似乎都可以被證明。²⁵ 其他規例如節制及守信等，都是同樣的原理。

同樣地，貞節也只是一般的規例，其普世的功利性，是由維繫社會安定的各種因素而決定。例如我們會假定，貞節是可

²⁰ G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p.22.

²¹ 同上書，頁 155。

²² 同上書，頁 156。

²³ 同上。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上。

以避免夫妻間的嫉妒，以及維持父子的親情；而這兩點都是維繫社會的必須條件。「但我們不難想象就算沒有這些條件，一個文明社會仍可繼續存在」。²⁶故此，貞節也只是一般而條件性的規例：當社會能夠不需倚靠它而繼續存在時，它便會失去功用。

一些一般性的規例是永遠不能違反的 道德法則雖然都只是一般的規則，容許個別的例外，但摩爾卻堅持個人不可違反，大多數人都認為在一般情況上是對的規例。他提出以下的理由。首先，「若在絕大部份的情況下，觀察某條規例而肯定它是有效用的話，這樣便可推論在某個個案中，違反這規例是錯誤的可能性很高」。²⁷其次，「在每個個案中，我們對果效及其價值的知識，既是如此不確定，以致個人相信可能有良好果效的判斷，是否足以與認為這行為是錯誤的一般可能性抗衡，是很值得懷疑的」。²⁸此外，「除了有限知識的事實以外，若問題發生了，我們要考慮違反某條法規時，必然熱切渴望達到違規的某種結果；這種偏見會影響我們的判斷能力」。²⁹鑑於這些因素，摩爾寫道：「這似乎是，任何一般來說是有效用的規例，我們都應主張要時常遵守……理由不是因為它在每個個案都會有用，而是因為在任何個案中，它有效用的可能性，都比我們能夠正確判定它確實無效用的可能性為高……總之，我們雖然肯定規例有時是應當違反，但卻永遠無法確定那時才應該這樣作，所以我們永不應違反這規例」。³⁰

即使人能清楚判斷，在他個別的情況中違例是有利益的，但違例一旦開了先河，人便在不當時亦會違例，以致帶來不良

²⁶ 同上書，頁 158。

²⁷ 同上書，頁 162。

²⁸ 同上。

²⁹ 同上。

³⁰ 同上。

的後果。因為「在先例可援的情況下，違例好行為的後果，往往是鼓勵錯誤行為的發生」。³¹ 摩爾認為這樣的邏輯應該再推進一步。因為「若有人作了在個別情況下是對，但在一般情況下是錯誤的行為，即使他的榜樣不會帶來不良後果，他受罰無疑也是應當的。因為懲罰通常比榜樣更能影響人的行為，以致在特殊個案中放寬規例，幾乎必會鼓勵人在非特殊的事情上，作出相似的行為」。³²

必須留意的是，這個立場雖然認為規例即使只是具有一般性的約束力，仍須時常遵從；但這卻只限於一般「肯定」有效用的規例或法則而言。對於一般功利未能肯定的情況，摩爾似乎贊同行為功利主義的做法。他說：「在存着疑問的情況下，與其遵從無法預計有好果效的規例，不如直接考慮個人行為所產生的果效，在本質價值上的惡，以作出抉擇」。³³

所以無論怎樣，並沒有一種或一類的行為，是普世性錯誤的；有的只是一般來說是惡的行為，而（為功利之原故）我們必須普世性地去避免之。因此，摩爾的立場至少在兩方面，沒有提供任何真正的普世性法則。首先，必須遵行的法則並不代表真正普世性對與錯的行為，而只是一些一般性是錯誤的行為。在個別情況下，例外是可以存在的。但由於宣稱某個個案可成為合法（legitimate）的例外情形，會帶來壞處多於好處，故規例是不應被違反的。

其次，摩爾認為必須順從的一般性規例，都是單由結果而決定的法則，在範疇上並不屬真正的普世性規範。這些法則並不是義務性的，也不代表有內在價值的行為。摩爾清楚聲明：行為本身沒有價值，善舉惡行都必須由目標而判定。³⁴

³¹ 同上書，頁 163。

³² 同上書，頁 164。

³³ 同上書，頁 166。

³⁴ 參同上書，頁 92, 93, 104, 105。

奧斯丁：一般性規例不可違

奧斯丁（John Austin）的規例功利主義，在規例不可違反的問題上，比摩爾的思想更進一步。摩爾只是說一些規例是永遠不應違反，因為它們有一般功利的利益，而且沒有人能肯定他的個別情況是否合法的例外，並且例外也會引致其他不良的後果和影響。但另一方面，奧斯丁則主張若有一類行為必然會帶來不良的結果，這些行為的規例就不可違反了。

規例由一般性結果決定 奧斯丁的立場是徹頭徹尾的功利主義，因為他相信遵守規例唯一的正當理由，是守規會帶來好的結果。在 *The Province of Jurisprudence Determined*（1832）一書中，他說：「我們的規例當由功利構成；我們的行為當由規例決定……」。³⁵ 根據奧斯丁的觀點，「我們的行為應與基於行動傾向推論而來的規例相符，而不應直接訴諸一般功利的原則」。³⁶ 換言之，「功利是我們行為的終極，但非直接的試驗」。³⁷ 若遵行規例能為社會帶來更大的善，或違反會帶來更大的惡，這些規例便是正當了。然而，規例所針對的，不是個別或個人的行為，而是行為的種類。

一般性結果是普世性遵行規例的正當理由 個別行為是否正當，不應像行為功利主義的看法一般，由本身的結果決定。而是應當以所有同類行為的結果，來判斷一整類的行為。如奧斯丁所言：「審判特定或個別的行為傾向時，不可把它看為獨立的事件，而要視之為整類行為的一部份」。³⁸ 再者，「我們必須考慮同類的行為，若作或不作時，對大眾快樂或益處的影響

³⁵ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832; reprint ed., London: Weidenfeld and Nicolson, 1954), p.47.

³⁶ 同上。

³⁷ 同上。

³⁸ 同上書，頁 47, 48。

響……」。³⁹ 因為「我們對個別行為的結論，足以暗示我們對所有同類行為的結論」。⁴⁰

這理論唯一的例外，是當規例互相抵觸，或沒有適用的規例之時。而且順從這些一般性規例，只有在它們是大體上被遵守及有效用時。倘若以上兩個條件或其中之一消失了，這些規例便失去效力，不需繼續順從了。奧斯丁舉出幾個例子來解釋他的立場。窮人不應以這個別行為合乎功利原則為理由，偷取富有人物件（這是行為功利主義者的說法）；因為偷竊若一般化，社會便大亂了。把瞞稅省下來的錢用在善事上，也是不應當的，因為「政府必須倚賴經常的稅收才能繼續存在。因為瞞稅的人不多，我和社會上其餘的人，才能享受到政府的保障」。⁴¹

同樣地，為獨立的事件而懲罰人，也許功不補患。「但作為整個體系的一部份，刑罰卻是有用有益的。靠着十多次的刑罰，便能避免千萬罪案的發生」。⁴² 廣泛執行所帶來的好結果，便是個別懲戒的理由。例不可破，因為違反一般性規例的結果，普遍來說都是不良的。

功利主義的傳統立場，是以帶給最多人最大的善，作為衡量行為的標準。班哈特（Joseph Barnhart）教授為這功利數學提出了一些改進。他相信我們的行為，應該為所有人——包括自己——帶來最大的善（快樂）。⁴³ 他從自由論者（Libertarian）的角度，相信個人的權利便可獲得最佳的保障。

³⁹ 同上書，頁48。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 同上書，頁39。

⁴² 同上書，頁40。

⁴³ Joseph E. Barnhart, "Egoism and Altruism," *Southern Journal of Philosophy* 7, 1 (Winter 1976): 101 - 10.

一般論的評估

一般論有其長處，亦有些嚴重的缺點。我們首先考慮，從一般論角度看倫理法則的優點。

一般論的價值

不同形式的一般論有不同的價值。但整體來說，一般論和基督徒所信的規範性倫理立場，仍有三個共通之處。首先，一般論反映了法則的需要。其次，它為抵觸的法則提供了一個可行的答案。最後，部份的一般論者甚至堅持「不可違反」的法則。

法則的需要 一般論者並不支持非律論的。他們知道法則有存在的需要，即使是功利的目標，也要透過法則作為手段才能達至。沒有地圖，便不能達到終極的目的地。道德的目標不能自成果，引導行為的準繩是明顯需要的。功利主義值得讚賞的地方，是它了解到，在沒有法則或其他人類累積經驗作為規範基礎時，若要知道自己行為的長遠結果，是不可能的。他們知道人不能預卜未來，故只可依從能產生善的結果之原則。

摩爾指出長遠的將來既不可知，便只好把長期和短期的將來等量齊觀，以可見的將來作為行為的基礎。他亦坦白承認這是一個未經證明的假設。他又說：「明顯地，這一點是從來未經證實的：我們從沒有找到足夠的理由，[藉着結果]視一個行為比另一個更為正確或錯誤」。⁴⁴有鑑於此，功利主義訴諸法則來保護自己的立場不致瓦解，是可以理解的。

為抵觸的法則提供答案 一般論為義務而產生衝突的困境，如說實話與拯救性命之間的問題，提供了解決的答案。因

⁴⁴ Moore, *Principia Ethica*, p.153.

爲除了規例功利主義者以外，一般論者都相信，真正沒有例外的普世性規例是不存在的。存在的只是那些在情況需要時，是可以違反的一般性法則。如此，說謊雖然一般來說是錯的，但因着拯救性命便可以是對的了。絕對的目標只有一個（最大的善），一切手段（規例、法則）都是相對於這個目標而已。手段或法則何時發生了抵觸，只需直接訴諸功利的目標，困難便迎刃而解了。倘若在某種情況下，說謊是更爲有用或能爲最多人帶來幫助，這樣說謊便是應當的。

如前所述，一般論的解決辦法，有別於非律論及處境論。非律論者認同沒有律法的價值，而一般性律法也不例外。處境論者如傅勒徹爾，主張有一個絕對法則的存在，而一般論者則認爲連一個也沒有。當然，一般論有一個絕對的目標，而這目標在一般性法則互相抵觸時，亦有類似法則的功用，有助於斷判當作之事。但在技術上，爲最多人帶來最大的善，始終不算是藉以達至最佳目標的法則，因爲它本身就是目標，需要選擇最佳的法則來達至。如此，一般論避免了沒有法則的立場，並爲公認法則的抵觸問題，提供了解決之法。它的答案十分簡單：當道德原則互相抵觸時，那抵觸不是絕對的；因爲例外是一定有的。道德義務是一般性而非普世性的。一般性原則是容許例外的。

部份一般論者有「不可違反」的法則 部份一般論者提出理由，證明某些規例或法則是永遠不可違反的。他們雖然承認有些例外的個案，獨立考慮時可以成爲違反一般性法則的正當理由，但他們也從實用的立場證明，救命或守信等規例，是必須絕對遵守的（當然，法則抵觸時另作別論）。渴求有意義而又不能違反的法則，是他們的倫理可讚賞之處。他們承認在容許有例外的方法下，會產生很多實踐上的問題。

而且，一般論也不是完全的相對主義。一般論的絕對雖然不是經常被視爲絕對的法則，它依然是有絕對的。一般論者有絕對的目標，並可以藉此在相對的手段中作出判斷。事實上，

若沒有絕對的目標，一般論者在手段之間作出選擇，便很難有正當的理由，而他們也沒有根據，宣稱一些法則是不可違反的了。倘若沒有作出判斷的終極準繩，又怎能在幾個相對之間判定高低呢？用行為本身的內在價值以分辨其等級，是功利主義者所不為的，因為這會違反他們憑外在價值（其效用）判斷事物的前題了。

一般論的缺點

一般論雖有值得一提的優點，但這立場也有一些嚴重的問題。以下會簡論其中幾點。

目標不能使手段正當 功利主義相信目標可使手段成為正當，這顯然是錯誤的。希特勒改進人類的目標是善的，但他的手段卻是邪惡的。美國總統尼克遜保障國家安全的目標是高尙的，但水門事件刑事性和不道德的行為，卻不是正當的手段。目標永遠不能使手段成為正當，手段本身必須有其正當的理由。換言之，好目標不能自動保證手段是善的。以達至目標的手段是否是善，是需要一些客觀的善的標準去判斷。「有一條路，人以爲是正路，走到盡頭卻是死亡之路」（箴十四12），就是這個意思。憑善意所作的，不一定就是善事，除非其行為本身也是善。從基督徒的角度來看，我們必須同意保羅的話：「我們可以常在罪中，叫恩典增多麼？絕對不可！」（羅六1）

沒有普世性法則 爲了功利理由而需遵守的一般性法則，與在本質上是善的普世性法則，是有明顯的分別。後者所代表的是本質上的善行。但一般論者所能夠提供的，是不能有普世性效力的法則。這些法則必會有無法確定的例外，或在規例效力以外的情形。一般論者雖然爲了一般功利的緣故而不願違反這些規例，但這規例在本質上不是不可違反的。

倘若有人希望找到一套可以經常依從，而有意義的行事法則，以指引他作出永遠是正確的行為，一般論就會令他失望

了。一般論者最多能提供的，只是一套既不能概括所有情況，也不會有自相矛盾的法則。而且這些法則若要有效用，便要在特殊及經常是決定性的情況下，藉其他手段加以應用。

功利行爲沒有內在價值 功利主義一般論另一個值得批判的地方是，他們的法則並不代表任何有內在價值的行爲。例如說，試圖拯救性命，是一個沒有內在價值的行爲。除非拯救成功，或者縱然是失敗，但卻導致其他的善果，這行爲才有價值。按照功利主義的前題，不能達到窮人手中的施捨禮物，和無人感激的仁愛之舉，都不是善行。事實上，沒有一件行爲本身是善的，除非它帶來善的結果。不能爲最多的人帶來最大的善，就不能被稱爲道德的行爲。不論多麼偉大的施予、犧牲及仁愛，若不能帶來善的結果，它們都是沒有價值的。反之，即使動機不良，但所作的事卻帶來了善的結果，它也可被稱爲善行。

如此，功利主義的立場將行爲的倫理價值，低貶到由命運擺布。帶來好結果的，無論是甚麼，一概都是善行。如此行爲背後的動機，便與行爲的對錯無關了。一意孤行作惡的人，所作的若恰巧帶來了好結果，亦能因此得到行善的美名。其實偶然和道德，又怎會相同呢？

絕對法則的需要 貫徹地維持一組互相抵觸的一般性法則，而沒有任何絕對法則來緩和，是不可能的。功利主義一般論者常有訴諸目標來解決法則抵觸的需要，似乎便證明了這一點。但當這樣使用目標，它便有了規範性的功用。目標（最大的善）成了決定那個手段是最能達至目標的指向。訴諸於目標不但顯然是循環論證，它更充分證明了非終極的原則或法則之間的張力，故需要終極的原則才能緩和。換言之，相對性的法則不能獨立存在，它們一定要相對應於一些非相對的事物。故若不假定一個非相對的標準，相對的部份便不能有效地運作了。普世性法則是一般性規例的先決條件。

絕對或普世性的法則究竟是單一還是多數，在以後三章

將會詳細討論。現在要注意的是，若要其他法則在任何情況下都是正確，就需要至少一條在任何情況下都是正確的法則了。

「目標」一詞太含糊 一般論的倫理，是基於長遠來說會帶來最大利益的事。但多久才算是「長遠」呢？幾年？一生？永恆？人所能確知的，只是眼前的事物。只有神才知道將來。故此，只有神才有資格作功利主義者。但祂卻不是。

神當然知道祂的道德原則在長遠來說，會帶來最大的利益。但這不是祂定旨的理由。反之，祂定旨何為正確，是因為那事物本身就是正確的。那事物是正確的原因，是基於它與神不變的道德本性相符。訴諸長遠果效來決定當遵行的規例，是人所不能及超出神完全道德的事。

應以數量還是質量來衡量「最大的善」的辯論，顯示出「最大的善」這一詞的含糊性。應當怎樣決定善的意思？如第一章所論，除非「善」擁有一個神所定旨的意思，否則說一件事在客觀上是善便沒有真正的基礎了。道德上的善若非客觀，一切都變成非律論了。

另一個爭論，又揭示了「目標」一詞的含糊性。究竟是「最多的人」，還是如一部份人所言，是指「所有的人」呢？特別是論及少數人的權利時，這論點就有重大的分別了。在許多的情況上，剝奪少數人的基本權益，往往能使大多數人獲得更多的好處。

倫理法則的需要 即使是一般論，也不能避免絕對法則的必需性。首先，沒有基本的價值標準，就無從量度果效，不能決定它的好壞。除非我們有量度最好的標準，否則又怎能知道結果是較好還是較壞呢？

其次，人類經驗的累積不能用作終極的量度標準。因為若沒有外在的道德標準，就不能知道當把甚麼歸入累積裏。

第三，功利主義以目標作為量度行為的法則。目標既是量度一切的終極，它便扮演了規範性的角色了。

與非律論相比，一般論主張有具約束力道德原則的存在。但與絕對論相比時，它則堅持這些道德律沒有一條是真正絕對的。由於每條道德原則都容許例外，一般論者對道德抵觸的問題，便有簡單的答案。然而，一般論者既沒有絕對的道德原則，其觀點就容易退減為非律論了。除非對所有人，在任何時間都具約束力而有實體內涵的客觀道德規範是存在，我們才可以在任何情況下，去斷判行為是否正當了。

參考書目

- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. 1832. Reprint ed. London: Weidenfeld and Nicolson, 1954.
- Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Reprint ed. New York: Hafner, 1965.
- Kurtz, Paul. *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*. Buffalo: Prometheus, 1988.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. In *The Utilitarians*. Garden City, NY: Dolphin Books, Doubleday, 1961.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Singer, Marcus G. *Generalization in Ethics*. New York: Knopf, 1961.

5 | 無條件絕對論

倫理觀點基本上可分為絕對論和相對論兩大類。相對倫理在前面三章（第二至四章）已經討論過了；以下三章（第五至七章），我們將會討論絕對倫理。

在基督教的圈子中，最具影響力又廣為接受的，相信就是無條件絕對論了。奧古斯丁對這立場的表達堪稱為經典。大哲學家康德（Immanuel Kant），以及神學家麥銳（John Murray）和賀智（Charles Hodge）亦支持這個立場。

無條件絕對論的說明

無條件絕對論的基本前題是，一切道德規範的抵觸都只是表面而非真實的。犯罪總是可以避免的。不容許任何例外的道德絕對是存在的，並它們是永不會互相抵觸的。至於可否說謊以拯救性命這個傳統問題，無條件絕對論的答案是「不可以」！從奧古斯丁的著作，便可看出他是十分重視這個問題。他寫了 *On Lying* 和 *Against Lying* 兩篇專論，又在其他作品

奧古斯丁的無條件絕對論

中古主教奧古斯丁（Augustine, 354 - 430）說人當「愛神，並照祂旨意而行」，故他有時被誤視為處境論者。然而，奧氏雖然以愛來詮釋他整套倫理系統，但他卻沒有將他的系統單獨建立在愛的誠命上。他相信愛是一切德行的總綱，但卻沒有取代一切的德行。反之，有愛心便會有其他的德行。

奧古斯丁反對說謊的論點 奧古斯丁舉出很多理由，指出說謊是不可以的。他認為誠實是絕對的，而絕對是不可違反的。他也同時指出，不是所有的虛言，都是謊言。只有存心欺騙的虛言，才算是謊話。要判斷一個人是否說謊，必須要看他的動機，而不是他言語的真偽。故在開玩笑時所說的，或是有言外之意的假話，都不算是謊言。比方某人向一個專好說謊的朋友查問往某城的路途，朋友卻指教他走一條土匪橫行的公路。由於這人預知朋友說的必然不是真話，便繞道而行，故不致被人劫殺。這不是謊話。

為避免強姦，甚至謀殺而說的謊言，卻為奧古斯丁的無條件絕對論所不容，因為當事人要選擇的，是給他人犯罪的機會，或是自己去犯罪。百基拉諾派（Priscillianist）異端為了避免被人發現，不惜說謊。奧古斯丁堅持基督徒除了應譴責他們是異端以外，更要譴責他們說謊這種不敬虔的行為。再者，基督徒也不應為了揭穿謊話者而說謊。簡言之，為避免罪惡而犯另一項罪，這亦是一種罪。

有人說，為要使人進天國，說謊是可以的。但奧古斯丁堅持一時的邪惡，是不能成就永恆的善。他堅持將人騙入真理的國度，是沒有任何可找到的理由。基督教是教導真理，並不容許滲入虛謊的。

奧古斯丁堅持說謊摧毀一切的確實，使人輕視真理。若真

理受到破壞或甚至是輕微的損毀，萬事便可疑了。簡言之，沒有真理便沒有完整，而沒有完整便沒有確實性了。在人際關係中一旦出現了虛假，要肯定對方所說的是否真實便不再可能了。

說謊是一個使人陷溺的網羅。騙了一次之後，便需說更多的謊言來掩飾。奧古斯丁認為，這種行為的結局是假誓，或甚至是褻瀆。若說謊成了習慣，便會對神說謊。

說謊會減弱基督徒的信心。若在一件事上不忠實，在講論基督教義時，別人又怎能相信我們呢？當我們向別人介紹信仰時，他們只會說：「怎知你們是不是騙我嗎？」

奧古斯丁借用了古希臘哲學家柏拉圖（Plato, 427 - 347 B.C.）的論據，解釋甚至在避免被強姦時，也不應說謊。他指出身體和心靈的純潔都應保全。但兩者若不能同時保全時，就當保守心靈，因為每一個人都直覺地體會到靈魂比肉體更為重要，而靈魂犯罪是比身體犯罪來得嚴重。

奧古斯丁廣泛引用聖經（和次經），以支持他的無條件絕對論。他引用的經文，包括詩篇五篇五至六節：「你恨惡所有作惡的人。你必滅絕說謊話的」。奧氏又引用次經《所羅門智訓》一章十一節：「說謊的口，殺害靈魂」。所以奧古斯丁結論說，由於說謊會使人失去永生，所以為拯救別人今世的生命而說謊是不應當的。簡言之，為何要為了拯救今世的生命而失去永生呢？

奧古斯丁承認有些行為本身是無善惡之分。例如說，施捨可以是善行，也可以是惡行，要看施捨時的動機而定。但有些行為，如偷竊、污穢、褻瀆等，本身是邪惡的，誰又可以說，這些行為可以為了善的理由而作呢？有些道德上的行為，在本質上是善的，故不論是基於什麼好的理由，也都不應違反的。

在奧古斯丁晚年的著作 *Retractions* 中，他承認其辯論有時「流於隱晦」，但卻從沒有更改或修正。看起來，直到離世接受獎賞時，他仍是堅信無條件絕對論的。

對聖經難處的處理 表面看來，聖經似乎記載了不少正當的謊言。奧古斯丁明白這些經文所構成的難處，並按照他的無條件絕對論，對這些經文作出了解釋。讓我們查看他對喇合、希伯來收生婆、羅得、大衛要殺拿八的誓言和亞伯拉罕、雅各、耶穌「說謊」的解釋。

希伯來收生婆欺騙法老，反而得到神的祝福（出一）。喇合為救以色列探子而說謊，卻被希伯來書列為信心偉人之一（來十一31）。奧古斯丁指出神只是讚賞他們憐憫的心，並非默許他們的不敬虔。神的獎賞是基於他們憐憫屬神的人，這與他們說謊無關。故神所獎勵的，是仁慈而不是欺騙。神非因他們說謊而祝福他們，只是不予之計較而已。

羅得面對的道德難題，是所多瑪人向他索取客人，以作不道德的事。有人以為羅得提出把兩個女兒交給那些人，是以較輕的（強姦）罪，來代替更嚴重的（同性戀）罪。奧古斯丁強烈反對這種見解。他對這難題提出了兩點解答。首先，人不應自己犯罪，以阻止別人犯更大的罪。第二點更為直接，奧古斯丁堅持羅得本身並沒有犯罪，他只是容許所多瑪人因強姦他的女兒而犯罪而已。

聖經說，向神起誓，不得違反（看傳五1~6）。但另一方面，聖經（和常理）都告訴我們，愚昧和有罪的誓言，不當遵行。奧古斯丁的答案是，古代義人的行為，並非全部都是可效法的。聖經記載大衛有罪的誓言，但並不贊同他的行為。

聖經記載亞伯拉罕誑稱撒拉是他的妹妹（其實她是他同父異母的妹妹），是為了解護自己的性命；因為王若發現撒拉是他的妻子，他便會有危險（創二十）。奧古斯丁堅持亞伯拉罕只是隱瞞了部份事實，並沒有真正說謊。至於雅各欺騙父親以撒，以取得神的祝福（創廿七），奧古斯丁認為雅各順從母親的命令而似乎欺騙了父親，其實不是說謊，只算是個「奧秘」。

福音書告訴我們，耶穌明知誰摸了祂，卻問：「摸我的是誰？」（路八45）。後來在以馬忤斯的路上，耶穌向兩個門徒

暗示祂還要再往前行，卻沒有明說（路廿四28）。奧古斯丁指出這不是欺騙而是教學。耶穌裝作不曉得摸祂的是誰，為的是要教導門徒。祂所教授的是真理，故不含謊言。這答案似乎顯示，只要動機是去傳遞真理，縱然欺騙是必須的手段，這也不能算是說謊。

康德的無條件絕對論

康德（Immanuel Kant, 1724 - 1804）是近代最具影響力的思想家之一。雖然他對「實體」的了解，是屬於不可知論，但他始終是一個虔誠的信徒，又是一個道德絕對論者。

普世的道德責任 康德將普世性的道德責任稱為「定言令式」（categorical imperative），意思是這責任是無條件性的。假設性的倫理如：「若這樣作，便會有那樣的結果」，康德則避而遠之。他贊成「人當如此如此作」的無條件（categorical，或義務論）倫理。不論後果如何，義務就是義務。康德用幾個方式表達定言令式。首先，我們必須把他人看為目標，而不是手段。其次，人做事時應該看他的行為，是全人類的規例。

康德以說實話和保護性命作為定言令式的例子。那就是說，說謊和謀殺都是普世性錯的。他的論證如下：如果有人願意說謊成為普世性的規例，真理就不存在，說謊也不再可能了。故此，說謊是自我毀滅的。但我們所不願成為普世性規例的，是絕對不能作，因為這正是定言令式的要求。同樣地，人也絕不可殺人，因為他若這樣作，就是願意全人類都可殺人。但若全人類都殺人，就再無人可殺了。故此，一次的謀殺也是不可以的。

對普世道德義務的辯護 康德提出或暗示了只少三方面的理由，以支持他的無條件絕對論。三者都顯示出，他是強烈支持義務倫理。

道德責任在本質上，是不容許例外的，因為道德律若有任何例外，就自證不是真正的規例了。康德相信道德律和牛頓的萬有引力定律一樣，是沒有例外的。不論在倫理上還是自然界，神都不容許祂的律受到破壞。宇宙是按照普世性的律而運作的。

道德義務的價值是內在而非外在的，並且在本性上是善的事物，都不會是邪惡的。稱本質上美善的行為為邪惡，就像指光為黑暗一樣，都是不合理的。只有在本質上是無善惡之分，並是倚靠外在條件而決定其善惡的事物，才可以有時稱為惡，而有時稱為善。本質上美善的事物卻非如此，它本身就是善的。由於誠實在本質上是美善的，而說謊在本質上是邪惡的，故善良的謊言是不存在的。

康德為普世性道德律的辯護，是一種超越的論證（transcendental argument）。他認為若要過道德的生活，把道德責任看為無條件而普世性是絕對必需的。社會沒有律法便不能運行，而律法必定要是普世性的，才能算是律法。不對所有人都具有約束力的，就不算是律法了。故此，普世性的道德律在生活層面上，不單是個人或社會所渴想的，更是理性所必須的。

說謊救人必然是錯的 由於人既不能說謊，又不能謀殺，引致康德寫了一篇論文“On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives”（1787），去討論這個問題。他的答案和奧古斯丁一樣，都是絕不可以。康德寫道：「無論誰人，不論動機是何等的善，說謊就必須承擔後果……但後果卻不能預見」。¹ 因為「在一切的言論上，真實（誠實）是聖潔而無條件的理性命令，並不受苟且權宜的限制」。² 他提出了

¹ Immanuel Kant, "On the Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives," in *The Critique of Practical Reason*, trans. Thomas Kinsmill Abbot, 6th ed. (London: Longmans Green, 1963), p.363.

² 同上。

道德責任在本質上，是不容許例外的，因為道德律若有任何例外，就自證不是真正的規例了。康德相信道德律和牛頓的萬有引力定律一樣，是沒有例外的。不論在倫理上還是自然界，神都不容許祂的律受到破壞。宇宙是按照普世性的律而運作的。

道德義務的價值是內在而非外在的，並且在本性上是善的事物，都不會是邪惡的。稱本質上美善的行為為邪惡，就像指光為黑暗一樣，都是不合理的。只有在本質上是無善惡之分，並是倚靠外在條件而決定其善惡的事物，才可以有時稱為惡，而有時稱為善。本質上美善的事物卻非如此，它本身就是善的。由於誠實在本質上是美善的，而說謊在本質上是邪惡的，故善良的謊言是不存在的。

康德為普世性道德律的辯護，是一種超越的論證（transcendental argumnet）。他認為若要過道德的生活，把道德責任看為無條件而普世性是絕對必需的。社會沒有律法便不能運行，而律法必定要是普世性的，才能算是律法。不對所有人都具有約束力的，就不算是律法了。故此，普世性的道德律在生活層面上，不單是個人或社會所渴想的，更是理性所必須的。

說謊救人必然是錯的 由於人既不能說謊，又不能謀殺，引致康德寫了一篇論文“On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives”（1787），去討論這個問題。他的答案和奧古斯丁一樣，都是絕不可以。康德寫道：「無論誰人，不論動機是何等的善，說謊就必須承擔後果……但後果卻不能預見」。¹ 因為「在一切的言論上，真實（誠實）是聖潔而無條件的理性命令，並不受苟且權宜的限制」。² 他提出了

¹ Immanuel Kant, "On the Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives," in *The Critique of Practical Reason*, trans. Thomas Kinsmill Abbot, 6th ed. (London: Longmans Green, 1963), p.363.

² 同上。

幾個要點來說明其觀點。

一切社會義務都是道德合約的，而真實是一切合約的基礎。除非彼此互相信任，否則就沒有合約了。因此，真實是所有社會義務的基礎。沒有了真實，一切律法便不再有效用及可靠了。

康德強烈反對，只需對有權利知道真實的人說實話這個觀點。首先，他堅持真實不是財產，是可以給予一個人，而不給予另一個人的。其次，說實話是不論對象和環境，是無條件的義務。所以對所有人真誠，是一個義務。

對一個人說謊，便會傷害所有的人，因為虛謊侵犯了保護全人類的公義原則。真誠是說話的公義條件，而說謊的人卻侵犯了公義必須的原則，得罪了所有的人。

康德辯證說：「即使你誠實地回答兇手的問題，指出了他要殺害的人確實是在屋子裏，那人仍有可能在你沒有看見時已離開了，而不致受害……」。³又或者「即使你按所知的事實回答，兇手也可能在屋內尋找敵人時，被鄰舍逮捕，而不致得逞」。⁴因此，說謊未必是保護無辜者的必然方法。

麥銳的無條件絕對論

現代福音派傳統中無條件絕對論的最佳例子，其一便是威斯敏特神學院（Westminster Seminary）的約翰·麥銳（John Murray）。在 *Principles of Conduct*（1957）一書中，麥銳解釋他怎樣在普遍的人認為說謊是正當的情況下，保持「真理的聖潔」。他的基本理由有二：神是絕對的，以及真實是神的本性。

³ 同上書，頁 362, 363。

⁴ 同上書，頁 363。

神的誠命是絕對的 麥銳和奧古斯丁一樣，相信神的律法具有絕對的約束力。神的旨意是祂不變本性的權能反映。神既是真實，決不能說謊（來六18），我們也不應說謊。聖經的道德標準是：「所以你們要完全，正如你們的天父是完全的」（太五48）。

說謊必然是錯 說實話的誠命既然源自神絕對的律法，便不能有例外。麥銳寫道：「我們必須真誠的理由，是建基在神的真實之上。我們要聖潔，因為神是聖潔的；同樣地，我們要真誠，因為神是真誠的」。⁵

對聖經中「謊言」的解釋 麥銳也依從奧古斯丁的方向，為聖經一些難解的經文，提出了解釋。他對喇合說謊的解釋是，「雖然我們的目的是要幫助弟兄，保護及解救他們，但說謊仍是永不合法的，因為它違反了神的本性，是不正確的」。⁶ 討論過聖經中另外幾個說謊的例子後，麥銳總結說：「可見不論是聖經本身，或是從聖經引申出的神學論據，都不能為喇合的謊言辯護。故此，這事件並不支持，在某些情況下，說謊是正當的立場」。⁷

一個重要的限制 麥銳相信所有說謊都是錯誤的，但他並不認為一切故意的欺騙都是謊言。例如說，將軍隊調派，誘導敵軍作出錯誤的結論，不算是說謊。麥銳認為：「誠實就是必須在任何情況下，都按照受我們言行影響的人所能明瞭的說話來行事，是一個錯誤的假設」。⁸ 簡言之，我們可以故意作出一些明知會被別人誤解的言行，仍不算是說謊。

⁵ John Murray, *Principles of Conduct*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p.127.

⁶ 同上書，頁139。

⁷ 同上。

⁸ 同上書，頁145。

無條件絕對論涵蓋了另一個基本前題：神的護理（Providence）。由於支持無條件絕對論的人，都是相信結果是不能決定規例的義務論者，他們一致強調在神護理之下，任何在表面上有道德衝突的情況，實際上都有「第三個的選擇」。

他們從聖經和其他地方舉出實例，證明神會把忠於祂的人，從這些衝突中解救出來。這些例證的背後，是一個甚少明說的信念：真正、無法避免的道德衝突，是不存在的。但以理經常被用作首要的例子。異教君王命令他違反神的誡命，吃不潔的酒與肉。但以理提出了素菜和水的「第三個選擇」，因而蒙神祝福，並且受王器重（但一）。

他們又說，撒拉依照神的律法順服她的丈夫，相信神會干預，保守她不致犯姦淫。神也確實保守了她（創二十）。至於聖經中沒有得到神解救的例證，他們似乎暗示這些信徒若憑信心求救，神亦必然會干預，因為「上帝是信實的，他必不容許你們受試探過於你們抵受得住的」（林前十13）。那些承認神有時確然不會干預的人，則宣稱這是因為在那人的生命之中，已經有了某些的罪。例如超速駕駛的人，可能要選擇把車子撞向一輛校車還是行人身上，其中沒有轉彎的餘地。但這衝突的發生，是因為這人選擇了超速駕駛的惡行。

簡言之，我們犯了罪，就必需承擔結果。然而，神不少的子民（其實每個都可以），都顯出了「我實話實說，把結果交給神」的信心。科麗·坦本姊妹（著有 *The Hiding Place*）的生命，便是最佳的例子。他們一家坦白地告訴納粹黨，猶太人是藏在「桌子下面」。但納粹軍找不到人，因為他們實際上是躲在桌子下面的地板底下。部份的無條件絕對論者便宣稱，只要信靠神並永不說謊，便會受到這樣的保護。故此，我們永遠沒有必要說謊，或違反任何道德律，以拯救性命或作其他的善事。

無條件絕對論的總結

無條件絕對論——至少在基督教的立場上——有幾個主要的前題。它們包括了：

1. 神不變的性格是絕對道德的基礎。
2. 神在祂律法中表達了祂不變的道德性格。
3. 神不能自相矛盾。
4. 故此，絕對的道德律不會有真正的抵觸。
5. 一切道德衝突都只是表面而非實在的。

無條件絕對論的優點

作為基督教倫理，無條件絕對論有很多值得讚賞的地方。它以神不變的性格為根基，而本質上是義務論，它相信神的護理，並持定必能避免犯罪的信念。我們現在詳細討論這幾個優點。

基於神不變的本性

大部份無條件絕對論者，都了解普世性的道德義務必須建基於神不變的性格上。事實上，除非有一位絕對道德的規範者，否則就難以有絕對的道德規範。絕對而有具約束力的道德律，只能來自絕對的道德立法者。無條件絕對論這個最值得讚賞之處，指出了各種相對倫理——如非律論（第二章）、處境論（第三章）及一般論（第四章）的內部矛盾。

看規例重於結果

無條件絕對論是屬於義務論（看第一章）的一種。它正確

地認定，結果當由規例決定，而非從相反方向。這也是基督教倫理不可或缺的一環。一件事物所以稱之為善，不單是因為它帶來了合意的結果。行為本身必須是善的，才能稱之為善行，是與結果無關的。當然，神也命定善行會帶來善果。摩西勸告以色列人「遵守耶和華的誠命和律例，就是我今日所吩咐你的，為要叫你得福」（申十13）。然而，行善的用意雖然是為了要帶來好處，但後果無論是善或惡，善行仍是善行。反之，惡行無論其結果多麼好，它依然是惡行。

信靠神的護理

無條件絕對論的另一優點，是它堅信神的護理。信徒縱然面對死亡，仍能與以斯帖同說：「我若死，就死罷！」（帖四16），又與但以理的三個朋友共稱：「祂必拯救我們脫離烈火的窯和你的手。即或不然，王啊！你要知道，我們決不事奉你的神，也不向你所立的金像下拜」（但三17~18）；他們的態度，清楚表明了這一點。絕對的倫理既是基於絕對控制萬事的神，信徒便可以絕對信靠祂。神的護理，使我們不需用自己的方法來解決難題。信徒能夠勇敢相信，設立規例的既然是神，我們只需盡上遵行的義務，並讓神決定最後的結果。

必能有辦法避免犯罪

無條件絕對論另一個可取之處，是它相信犯罪不是必然的。神設計道德律和人類義務，使它永遠沒有犯罪的必然性。在終極的層面上，貫徹始終的神不會有道德上的矛盾；在這道德的世界上，也沒有不能解決的問題。「一條出路」是一定有的（林前十13）。兩害取其輕是不必要的，「第三個選擇」是存在的。換言之，信徒永遠沒有義務，為避免更大的罪而犯罪。神已定立這方法了。

無條件絕對論的缺點

無條件絕對論的難處，很多批評家都已指出過了。由於無條件絕對論者的立場各有不同，這些批評也不是對每個立場都同樣有效。然而，對每個立場都有效的批評，仍有不少。

可疑或有誤的前題

我們首先看看無條件絕對論一些前設，這些前設若非沒有必要，便是不合理的。

靈魂的罪是否更為嚴重？ 奧古斯丁所持柏拉圖主義的前題，並非人人都能贊同。現今不少基督徒仍然信奉這種二元論。信徒被人非議為不關懷社會，只知拯救靈魂，不重視肉身，也不是沒有理由的。「全人的觀念」是聖經的教訓，而這種二分法是錯誤的。

如果奧古斯丁的倫理二元論是對的話，「白色謊言」或瞬息間的惡念，就比強姦或謀殺更邪惡了，因為任何心靈的罪，都比肉體的罪嚴重。而奧古斯丁本身，也沒有貫徹地應用這個原則。不然，他就不會反對大衛應該遵守誓言（心靈），而殺死拿八（肉體）的看法了。

說謊救人和憐憫可以分開討論嗎？ 奧古斯丁認為神祝福的是憐憫的心，而不是謊話。但喇合表達憐憫，拯救探子，都是藉着說謊才能作成的。希伯來收生婆的謊言也是一樣（出一15~16）。說謊和憐憫的行為之間，沒有真正的分別。僅在形式上把兩者分辨出來，也不足以作為一個解釋，因為行為只有一個，而這單一（包含說謊）的行為，卻仍然受到神的讚賞。

行為在本質上有善惡之分嗎？ 奧古斯丁認為不管用意和動機如何，有些行為在本質上是善的。若是如此，偷竊或說謊便是錯了。但這個看法卻有值得商榷的地方。首先，如果某些

行爲在本質上是有善惡之分，那麼動物或白癡若殺了人，我們便要視之爲不道德的了。只說殺人在道德上是錯的是不足夠，或這只會否定白癡是人類，因為他們的行爲不應受道德的譴責。再者，這就是說，故意的行爲才算是錯的；但這就等於說，行爲在本質上並無善惡之分，只有故意的行爲才是邪惡了。

不看動機能爲謊言下定義嗎？ 奧古斯丁給謊言的定義是：故意的虛謊。但如果「虛言」要加上「故意」才算是謊言，這樣虛言本身便不是謊言了。再者，如果行爲在脫開用意和動機，而在本質上是惡的話，一切虛言和不合聖經道德規範的行爲，便都是邪惡的了。如此，無意的虛言，和意外的傷殺，全都是惡行了。但這當然是錯誤的。最後，奧古斯丁承認，不是所有的行爲，在本質上都是能分善惡的，施捨便是一個例子。但他這樣作，便已爲自己的絕對主義定下條件了。其他諸如說謊的行爲，誰知是否也是無善惡之分呢？

說謊真會摧毀確實性嗎？ 奧古斯丁辯稱謊言會摧毀一切的確實性。但他的論證，最多只能證明謊言會傷害一部份的確實性，即說謊者的見證之可靠性。再者，這論證也可針對一切無意犯錯的人，這是我們每個人都做過的。故奧古斯丁的論點證明得太過份了。這會證明任何靠人提供的資料，都是不可靠的。但他自己的基督教信仰，也是基於使徒的見證，而奧古斯丁卻對此沒有絲毫的懷疑。

抉擇是否在容許和違反之間？ 無條件絕對論相信說謊或容許謀殺之間，並沒有真正的道德衝突。他們認爲人在這種情況下只有一個道德責任——實話實說。他們相信另一個責任，該由意圖謀殺的一方面負責。我們把實情告訴了他，他怎樣使用那資料是他的責任。但這是否忽略了我們仍有保護無辜生命，和以仁待人的責任呢？誠實和憐憫之間，是否真的沒有衝突？換言之，抉擇其實是在過犯的罪（sins of commission）和忽略的罪（sins of omission）之間。但知道行善而不去

行，實際上已是和知惡而為同等嚴重了（雅四17）。

說謊會否使人下地獄？ 很少基督徒真的相信奧古斯丁的說話，以為一句謊言（或一生中幾次不誠實）足以令信徒下地獄。事實上，任何相信因信稱義是聖經教訓（弗二8~9）的信徒，都不會被這種理論弄得坐立不安。只有一生好說謊言的人，才會投入火湖之中（啓廿一8）。與這些不得救的人一起被投於火湖中的，還有「膽怯的」人。但誰會相信，任何曾經（或偶爾）膽怯的人，都會下地獄？

神是否必定從道德衝突中拯救我們？ 以下幾個理由可以證明，神的干預不是解決一切道德衝突的方法。首先，聖經並沒有把這樣的應許，給予古往今來任何忠信的信徒。哥林多前書十章十三節只應許勝過試探，並沒有保證神必定會干預道德上的衝突。其次，聖經和殉道偉人的歷史都證明，神不是每次都從道德的衝突中解救信徒。神拯救了但以理和撒拉，但沒有解救亞伯拉罕（創廿二）、收生婆（出一）、喇合（書二）、但以理三個朋友（但三）及使徒（徒四）。在這些例子中，衝突是同樣的真實，信徒也是同樣的忠心。

再者，不是所有道德律的衝突，都是由個人往日的罪過帶來的。主耶穌遇上的也是真正的衝突，祂要決定聽從天父還是地上的父母（路二）；行憐憫還是守安息日（可二27）；在十字架上的公義與憐憫，而祂卻沒有犯罪（來四15）。事實上，道德的衝突往往是由個人對神的忠信所致的。收生婆、但以理、亞伯拉罕及眾使徒面對的衝突，甚至是科麗·坦本的難題，也是這樣而來的。如果她不是這麼關心那些無辜的猶太人，她就不會面對說謊以保護他們性命的矛盾了。

亞伯拉罕隱瞞事實是否說謊？ 奧古斯丁堅持，亞伯拉罕隱瞞撒拉是他妻子的身份，並沒有說謊，因為撒拉實在是他同父異母的妹妹。但以撒宣稱利百加是他妹子這件事（創廿六7），又怎麼解釋呢？而利百加根本不是他的妹妹。他這句話，連半真半假都談不上。奧古斯丁沒有討論這問題，他對亞

伯拉罕行為的解釋，也不能應用在以撒身上。

雖然我們都贊成，不是經常要說出全部的真相，如神也指示撒母耳只說部份的事實（撒下十五）。但無論如何，隱瞞有時也是謊言。人若明知對方想知道的是甚麼，卻故意誤導他，以隱瞞事實，他雖然一句虛言也沒有說，但這豈不是故意的欺騙嗎？而故意的欺騙就是說謊了。

致命的條件

要摧毀無條件絕對論，並不需要成千上萬的條件；它能由一個條件而引致「死亡」。正如康德了解，一個例外便能證明規例不是真正普世性了。絕對規例是沒有例外的，這是他們的定義。但無條件絕對論的支持者，卻用了各樣方法，把條件和例外，加諸在他們的觀點上。

奧古斯丁的例外 奧古斯丁承認神的命令有很多的例外。他免除了亞伯拉罕意圖謀殺兒子的罪，因為獻以撒是爲了「順服神」。同樣地，耶弗他將自己的女兒獻祭和參孫的自我犧牲（士十一，十六），都是「基於一個事實，就是藉行奇事的神的靈，給予他秘密的指示」。⁹ 按照無條件絕對論的理解，一個例外便足以摧毀一條絕對規例；因爲這規例已經被證明不是普世性而沒有例外了。同樣地，奧古斯丁也辯稱，神要人順服掌權者的命令，也是有例外的。在此應當強調，聖經不但要信徒接受順服法律的結果（如不順服政府而入獄[但六]），更要他們遵行政府的規例（彼前二13~14）。保羅也認爲順服和遵行兩者都是重要的，他說：「你要提醒他們服從執政的和掌權的，聽從他們」（多三1）。

⁹ Saint Augustine, *City of God*, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.15.

麥銳的例外 麥銳主張，故意的欺騙不是謊言。他說：「以為要誠實，便需在任何情況下，按照受我們言行影響的人所能明瞭的來說話行事，是一個錯誤的假設」。¹⁰ 若一旦作出了這個條件，兩個嚴重的問題便出現了。首先，怎樣避免容許成千上萬這樣的例外？奧古斯丁至少還把故意的欺騙，限制在超自然干預的特殊情形下，而麥銳卻為破例大開方便之門。

其次，謊言若如奧古斯丁所說，是「故意的虛言」的話，麥銳便不可與之等量齊觀了，因為謊言對麥銳來說，是有另一個意思的。但若接受麥銳對謊言的新定義，他就不再是奧古斯丁傳統裏的無條件絕對論者了。更嚴重的是，他重新定義的手法，難免被指摘為企圖以「武斷的再定義」(stipulative redefinition) 來挽救無條件絕對論。但這種手法，究竟是否正當？承認一個說謊(故意的虛言) 確實在一些情況下是正當的，不是比改變謊言的定義，以避免承認謊言有時是正當的，來得更為誠實嗎？

賀智的限制 賀智提出了一個區別方法，以挽救奧古斯丁的無條件絕對論不致崩潰。他指出甚麼才算是謊言，是有限制的。這個限制是處境性的(contextual)。故意的欺騙只在期待真相時，才算是謊言。¹¹ 由於沒有人期待間諜會說實話，故間諜的「謊言」並非真正的謊言。

然而，這個解決方法，卻為無條件絕對論帶來了幾個嚴重的問題。首先，有了這個條件，這觀點就不再是無條件絕對論了。這是承認奧古斯丁原先討論謊言的道德律：「不可故意虛言」，是有例外的。其次，要知道那條道德律應該有條件限制的唯一方法，是要能分辨道德律之間的等級。但這

¹⁰ Murray, *Principles of Conduct*, p.145.

¹¹ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Reprint ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, pp.439 - 444.

就不再是無條件絕對論，而是一種等級絕對論的形式了（看第七章）。

失敗的條件

「無條件」絕對論其實不是真正沒有條件的。它經常在尋找方法去規限神的命令。爲了要把一些誠命降至非絕對的程度，無條件絕對論不惜堅持有些命令，是源自神的意志而非神的本性；或稱部份的命令是社會性或禮儀性的律法，而非道德性的；或主張只有在別無其他因素（*ceterus paribus*，即 *all things being equal*）的情況下，該命令才算有效。

然而，這些方法都存有一些問題。首先，不是所有道德的命令都是可以這樣分類的。有時候互相抵觸的道德原則，兩者都在反映神的本性，如真理和憐憫。其次，把命令分爲社會性、祭禮性及道德性三類是十分可疑的；這說法源自聖經時期之後，可能是後期基督教思想（大概是主後十三世紀）的產品。第三，把一些誠命放在其他誠命之下，這不是無條件絕對論，而是某種等級絕對論（參第七章）。最後，容許誠命之間有任何的從屬或條件關係，都是放棄了無條件絕對論，因爲這就是承認道德命令是有條件的。

訴諸神的護理

訴諸於神的護理來避免道德規範的抵觸是愚昧的；這有幾個理由。首先，神不是每次都會干預，並拯救信靠祂的人脫離道德衝突。從聖經內外，都找不到證據以支持無條件絕對論這個前題。事實上，超自然干預的前題，更與這些絕對論者其他的前題互相抵觸。道德律的抵觸若只是外表而不是真實的話，又何需神的干預呢？承認神有干預的需要，便等於肯定抵觸的真實性，這是違反無條件絕對論的教條。若一旦承認需要神的

干預以解決道德規範的抵觸，這人就不再是無條件絕對論者，而是等級絕對論者了。

再者，假若所有道德衝突都是由於過往的罪，神又何需要干預呢？神或許有時會因祂的慈愛而干預，但我們沒有理由相信祂必須（或會）這樣作。我們不應時常期望，會有神蹟從真正的道德衝突中解救我們。

很多無條件絕對論者遇上道德的衝突，便拿「神必定會解救信靠祂的人」作護身符。這個想法有很多嚴重的困難：

1. 神從沒有應許祂必定干預，並從道德衝突中解救信徒。
2. 但以理的三個朋友沒有指望神從道德衝突中解救他們（但三）。
3. 耶穌反對期待神蹟以解決難題（太四7）。
4. 期待神蹟會把責任推卸給神，這是一種不負責任的倫理。
5. 神可能會在將來施行神蹟，但這不能成為現今作決定的基礎。
6. 相信只要我們所作的是正確，神必定會干預，這是未經證明的假設。這想法假定必有辦法作正確的事，而不會遇上真正的道德衝突。
7. 這觀點要求經常有神蹟的干預。但經常性的神蹟干預，會使日常生活及神蹟本身變得不可能，因兩者皆要依賴正常規律才可運作。
8. 最後，經常期望神蹟干預的人，需要回答以下的問題？基督徒要對兇徒說出他對象行蹤之時，我們為甚麼不相信神會在我們說出真相前干預（使我們暫時失去說話能力）？這會使無辜者藏身之處不致被揭露。或為甚麼不相信神會干預，使兇徒失聰呢？

「第三個選擇」不一定存在

假設道德責任必定不會互相衝突，是不真實及不合聖經

的。在醫院裏、法庭中及戰場上，每天發生真實生活中的道德衝突，不計其數。有時若不殺人，便要被殺。另一些時候，不是嬰兒死，便是母子雙亡（如輸卵管妊娠 [tubal pregnancy]）。同樣地，聖經沒有在亞伯拉罕殺掉以撒之外，提供第三條路徑（創廿二）。希伯來收生婆（出一）和但以理三友（但三），亦沒有其他的選擇。假設這種情況不會出現是幼稚的。基督教倫理若能應付所有的情況，就必需提供這些真實道德衝突的解答。

道德的衝突非全部皆是自作的

再者，個人以往的罪並非所有道德衝突的起因。即使亞當的罪（羅五12）是原罪和歸算的罪（imputed sin）的終極起因，但把以後每個人的罪都歸咎於亞當，仍然是不行的。亞當的罪更不是以後每一個個人道德衝突的起因，不然我們便無需承認自己的罪了（約壹一9）。反對這論證，就是把人的完全敗壞和倫理責任混為一談。個人的罪，至多只能是部份個人道德衝突的起因，而不是全部。有些衝突是他人硬加於無辜者身上的。事實上，有時完全相反的事也會發生：個人的敬虔和公義，卻能化解道德的衝突。

基本的矛盾

大部份無條件絕對論者，都是言行不一的。他們一方面責怪他人為救人而說謊，而自己卻蓄意以欺騙手段來保護自己的財物。例如說，大部份人外出的時候，都不會把家中的電燈關掉，藉以欺騙竊匪。但既然可以欺騙竊匪以保護財物，為何不可欺騙兇徒以拯救一個真正存在的生命呢？無條件絕對論者譴責科麗·坦本，指她不應以謊言來保護猶太人，而自己卻說謊以保護財寶。然而，人是比財物貴重得多呢！

墮進忽略的罪

另一個問題是，無條件絕對論往往作出一些沒有憐憫的行為。他們自以為可避免了過犯的罪，卻觸犯了更嚴重的忽略的罪。柏拉圖的例子最發人深省。¹²物主要收回借給你的武器，用以殺人，誰會歸還給他呢？憐憫的律法比擁有權的律法為高。同樣地，聖經表示拯救無辜生命（憐憫），比向有罪的人說實話更為重要（出一15~16）。如此，無條件絕對論者若不能向犯罪的人保留事實，以施予仁慈給無辜的人，正是為了避免過犯的罪，而觸犯了忽略的罪。

律法主義的傾向

無條件絕對論另一個困難是有律法主義的傾向，為了遵行律法的字句，便違反了其中的精意。耶穌說：「安息日是為人設立的，人並不是為安息日設立的」（可二27），他所責備的正是這種態度。科麗·坦本姊妹在納粹集中營飽受折磨，不許她在獲釋時簽字證明她受到「人道對待」，是否冷酷無情？衡量人命和說謊，難道人命不更為重要嗎？

保持緘默未必可行

一些無條件絕對論者認為為了避免虛言，把事實刪而不改或閉口不言都是可以的；只是這方法未必可行。撒母耳到伯利恆膏立大衛為王時，以獻祭作為掩飾，避免了掃羅的忿怒（撒上十六）。但掃羅王若然查詢撒母耳，有關他到伯利恆的其他目的，那時他若不說謊或保持緘默（即默認），便會危害無辜

¹² Plato, *The Republic* (New York: Oxford University Press, 1967), 1.330

者的性命，並沒有憐憫了。當質問者說：「你若再不說話，我便會殺死這些人了」時，再保持緘默，便是觸犯了沒有憐憫的忽略的罪了。

結語

無條件絕對論雖然有很多長處，並努力地避免修改絕對，但這立場仍有不少的缺點。它不切實際、沒有憐憫（不時有律法主義的傾向），並沒法避免不修改絕對，以解答聖經裏衆多，在實際生活中與神命令互相抵觸的問題。

道德的衝突無疑不合神的理想，但事實上，這也不是一個理想的世界。這是一個真實而墮落的世界。基督教倫理學若真是足以應付我們現實生活世界中各樣問題的話，它便不能退隱在無條件的絕對後面。它必須尋找一個合乎道德的方法，以保存絕對，而同時亦為每一個道德問題，提供誠實而有效用的答案。

參考書目

Augustine, Saint. *On Lying*. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip Schaff, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

_____. *To Consentius: Against Lying*. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip Schaff, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Reprint ed. Grand

Rapids: Eerdmans, 1952.

Kant, Immanuel. "On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives." In *The Critique of Practical Reason*. 6th ed. Translated by Thomas Kinsmill Abbot. London: Longmans Green, 1963.

Lutzer, Erwin W. *The Necessity of Ethical Absolutes*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Murray, John. *Principles of Conduct*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Plato, *The Republic*. New York, Oxford University Press, 1967.

6 | 有抵觸絕對論

福音派信徒一般都是主張某種形式的倫理絕對論。與處境論者不同，他們宣稱有許多絕對的道德。在那些相信絕對規範超過兩條或以上的陣營中，引起一個獨特的問題：怎樣應付道德的衝突？當兩個或以上的絕對道德責任發生了無可避免的衝突時，人應該怎樣做？

這問題基本上有三個答案。首先，無條件絕對論認為所有這些衝突只是表面而已，並不是真實的。簡單地說，兩個絕對的責任永遠不會發生無法避免的衝突。其次，有抵觸絕對論承認道德衝突的實在，但卻聲言無論人選擇那一條路，都是有罪的。最後，等級絕對論（又稱「較大的善」之立場）也承認道德的衝突有時真的會發生，但卻堅持當事人只要在那個情況下作最大的善和選擇較小的惡，便沒有罪了。本章將會討論第二個觀點。

有抵觸絕對論的解釋

有抵觸絕對論倫理立場最中心的假設，是我們處於一個墮

落的世界，並且在這個墮落世界中，真正的道德衝突是會發生。並附帶的前題是，當兩個義務衝突時，人對這兩個義務需要付上道德的責任。神的律法若被違反，是必須付上罪咎的。因此，在這種情況下，人只得作較小的惡，然後認罪，並且求神赦免。

有抵觸絕對論的歷史背景

有抵觸絕對論起源自古希臘，被吸納入宗教改革的思想去，並表現在存在主義和大眾的思想中。俗語云：「兩害取其輕」便是它的表達。事實上，這理論亦可稱為「較小的惡」的觀點。

雖然有抵觸絕對論是植根於基督教，它們卻在希臘文化的土壤中生長。古希臘悲劇的情節，往往都是描繪兩害取其輕的情況。主前五世紀沙弗克里斯（Sophocles）和優里庇底斯（Euripides）所寫的戲劇，大都是敘述劇中的主角與無法逃避的命運作戰。這些戲劇化的衝突反映出現實生活中道德衝突的性質，正是有抵觸絕對論所面對的掙扎。

改革宗對人類敗壞的教義，特別是馬丁路德（Martin Luther）的貢獻，給予兩害其輕的概念一個新方向。有兩件事情埋藏在信義宗的思想中，使有抵觸絕對論其中一個形式得以崛起。其一是路得「兩個國度」的理論。他相信信徒同時生活在天國和地上的國度裏。由於天國和地上國度是相對的，並信徒對兩者都有責任，故此，這樣的衝突是無法避免。

其次，路德對墨蘭頓（Melanchthon）所說，我們要「放膽犯罪」的名言，也是合乎「較小的惡」的解釋。路德寫道：「作為罪人，可以放膽犯罪；但更可以放膽地以基督為樂，祂已勝過罪惡、死亡和世界」。¹ 信義宗學者狄力奇（Helmut

¹ Letter to Melanchthon, August 1, 1521, in *Letters I*, vol. 48 of *Luther's Works* ed. and trans. Gottfried G. Krodel (Philadelphia: Fortress, 1963), p.282.

Thielicke) 對這句話的評語是：「這不是找理由來妥協……真相其實是基督已經戰勝並克服這世界的形式 (skama) 了；在這形式的結構中，妥協是無可避免的」。² 簡言之，有些時候雖然罪是不能避免，但藉着十架便可勝過。在一個墮落的世界中，罪是不能避免的，但是在一個蒙救贖的世界中，這是可以赦免的。

狄力奇

也許現時對有抵觸絕對論者的觀念最具詳盡的解釋，莫過於狄力奇的著作。狄力奇有抵觸絕對論的形式，有幾個要素。他的觀點最基本的信念，就是道德的衝突是真實而不能避免的，因為「否定衝突的存在，等於否定抉擇」。³ 當衝突的情況發生時，狄力奇說：「我要面對一個可能性，就是這是一個左右為難的情形，不能有簡單的解決辦法」。而且「我必須經歷衝突和忍受，才能作出決定，而不是用某些完美主義作為遁詞來逃避之」。⁴

在衝突的情況下，罪是無可避免的，因為我們「在左右為難的情形中，恆常地陷在罪中」。⁵ 從人類敗壞的角度來看，這些類型的衝突是必然的，因為「這世界的形式和人心一樣，不能產生絕對的公義」。結果，在這墮落的世界裏，「行為實際上是，神的要求與這個世界所容許的形式……各種互相衝突責任之間的妥協」。⁶ 即使是被稱為正義之戰，不義的事也必然

² Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, ed. William H. Lazareth, vol. 1 (Philadelphia: Fortress, 1966), p.504.

³ 同上書，頁 610。

⁴ 同上書，頁 612。

⁵ 同上書，頁 653。

⁶ 同上書，頁 499。

會發生。因為「完全正義的戰爭根本不存在。我只能在看見或自以為看見，一方比另一方更加不義作為立足點，去決定支持和參與一場戰爭……」。⁷

道德的敗壞是道德衝突的起因。道德衝突「並非神在創世之時授予這世界的，正如「起初並不是這樣」（太十九8）……」。它其實是「從我們以往衆多錯誤的決定中出來的，而它們終極的起因，是記載在墮落故事的最初決擇上」。⁸簡言之，道德衝突是來自這是一個墮落世界的事實。在一個沒有罪的世界中，是沒有道德的衝突。所以天國是沒有道德衝突。道德衝突不是神所設計，也不是祂所期望的。它們並不是祂的理想。但另一方面，這不是一個理想的世界，而是一個真實和墮落的世界。在這樣的世界中，許多時候邪惡不是我們可以避免的。

倘若在衝突的情況下作出決擇時，我們必須兩害取其輕，因為「罪有輕重之分」。兩者都是罪，但「各有不同的份量」。⁹狄力奇說得很清楚，犯較小的罪是沒有正當理由的，¹⁰也沒有任何實用的理由，因為「『爲了要阻止更壞事情發生』的口號，對倫理的損害是必然的，因為它使我們的行爲，受到非基督教實用主義所約束」。¹¹事實上，「『爲了要阻止更壞事情發生』而預備行惡這個原則，頗爲含糊，因為它含有爲求達到目的，可以不擇手段……」。¹²我們只需認定，在衝突的情況下遵行兩個命令都是我們的責任，也認定罪是無法避

⁷ 同上書，頁414-415。

⁸ 同上書，頁596。

⁹ 同上書，頁620。

¹⁰ 同上書，頁602。

¹¹ 同上書，頁625。

¹² 同上書，頁590。

免的。¹³但由於罪有輕重之分，基督徒便應犯較輕的罪，因為知道必蒙赦罪。「他知道這世界不能有完全的公義，但他也不會因而結論，以為每一件事情都會受到同等的責罰，或各樣的事都同樣可行……」。相反地，他了解「該受譴責的和該受較輕譴責的事情，有程度上的分別，好和不太好也有程度上的分別」。¹⁴

根據狄力奇所言，「惟有在赦罪下，我們才能經歷和忍受左右為難的情形……和不能逃避的衝突」。¹⁵基督徒知道「即使是在一場有限度的『正義』之戰中，[他]仍經常需要赦罪」。¹⁶故此，我們「肯定順着聖靈而行的事，縱管它們是『歪曲了』的形式，仍是奉神的名，把它們視之為祂的工作而行；與此同時，他們卻仍需要赦免……」。¹⁷因此，在衝突的情況下，基督徒「行事時是知道，即使是合乎永世所能認知的終極法則之行為，仍是需要赦免的」。¹⁸簡言之，縱使我們盡力遵行神的命令，仍是需要被赦免的。

有抵觸絕對論的基本信條

有抵觸絕對論有四個基本前題。首先，神的律法是絕對而不可違反的。其次，在墮落世界裏，神的命令之間會發生無可避免的抵觸。第三，當道德衝突發生時，我們應作較小的惡。第四，我們若認罪，就必蒙赦免。

¹³ 同上書，頁 488。

¹⁴ 同上書，頁 501。

¹⁵ 同上書，頁 654。

¹⁶ 同上書，頁 655。

¹⁷ 同上書，頁 659。

¹⁸ 同上書，頁 431。

神的道德律是絕對的

「耶和華的律法是完全的」（詩十九7）。詩人又對神承認：「你一切公義的典章要存到永遠」（詩一一九160）。神設立律法，不是給人去違反的。故詩人呼喊：「你曾把你的訓詞吩咐我們，要我們殷勤遵守」（詩一一九4）。「耶和華的典章是真實的，完全公義」和「謹守這些就得着大賞賜」（詩十九9、11）。而且，違反祂命令的，「耶和華必不以他為無罪」（出二十七）。

簡言之，神是絕對完全的，律法乃是反映祂的性格。「所以你們要安全，正如你們的天父是完全的」（太五48）。凡不能達到神律法絕對完美標準的事物都是罪。無論神的律法何時被違反，違反律法者便犯了罪，因為「罪就是不法」（約壹三4）。神是不改變的（瑪三6），反映神性格的道德律也不會改變。「上帝是決不說謊的」（來六18）。故此，即使是為了拯救一個人的性命，說謊也不可算為無罪。

道德衝突是無可避免的

有抵觸絕對論的第二個前題是基於人的敗壞。人違反了神的律法，從此便發現自己在罪惡的網羅中不能解脫出來，以致不能不犯罪。在人類墮落之前，亞當能夠不犯罪；但是墮落以後，人便不能避免不犯罪。普遍來說，人不但不能避免犯罪，在這墮落世界中更充滿了可悲的道德窘境，無論作出甚麼抉擇都是錯的。有些時候，人無論做甚麼，都不能避免違反神律法中的某一項。這是墮落世界的現實情況。人有時一定會犯罪。他當然應該兩害取其輕，但無論如何，犯罪仍是免不了的。

有抵觸絕對論和康德的格言「當為即可為」（ought implies can）背道而馳。人往往被呼召去順服一個他不能

達到的完全標準（「所以你們要完全，正如你們的天父是完全的」[太五48]）。再者，在道德窘境中，即使其中一條律法不得不違反，人在道德上仍有責任服從兩條律法。正如有抵觸絕對論者所說，因它是存在於一個有罪的世界中。理想地，神當然不會這樣設計。然而，這罪惡的世界，卻與理想有天淵之別。

兩害取其輕的責任

並非所有的罪都是一樣的。耶穌對彼拉多說：「把我交給你的那人，罪更重了」（約十九11）。有一項罪是極之嚴重，不得蒙赦免——褻瀆聖靈（太十二32）。正因如此，人便有選取較小之惡的責任。無論道德義務於何時衝突，我們應當順從較重要的誡命，同時明瞭觸犯另一條律法仍然是罪。然而，在這情況下，這是較輕的罪。即使這並非是最好，但盡力仍然是我們的責任。無論善是多麼微不足道，我們也需盡力將之擴大。

赦免是可以得到的

有抵觸絕對論的第四個前題是，雖然犯罪有些時候是無法避免，但藉着基督的十架，神赦罪之恩是經常可以得到的。這個可悲世界其中一個可喜之處，就是無法逃避的罪會驅使人走向十字架尋求赦免，這是進退維谷中的解救之途。這並非是避免罪的門徑，因為按照事件的本質，罪是無法避免的。反之，這是一個避免長久背負罪咎的辦法。簡言之，這解救之法對我們來說是認罪，對神來說則是基督在十架上的犧牲。在較小之惡的情況下，人需要作的乃是選取較輕的惡，然後承認他違反了神的律法，再藉耶穌基督得着赦免。罪雖無法逃避，但救恩卻是可以得到的。

有抵觸絕對論的正面貢獻

作為道德絕對論的一種形式，有抵觸絕對論雖有不少的優點，但它也有一些嚴重的缺點。我們首先看看它對基督教倫理學四方面的貢獻。

維持道德的絕對

不論有抵觸絕對論有甚麼弱點，它始終保存了道德的絕對性。神的律法是絕對的，違反這些律法，絕對沒有道德上的正當理由。神是絕對的善，祂的律法反映祂的本性。所以，違反道德律，猶如攻擊神的本性。故神絕不容許道德律被違反，就如祂的性格也不容侵犯一樣。有抵觸絕對論堅持道德絕對規範的不變性和不可被違反，是值得我們讚賞的。

包含道德實在論 (Moral Realism)

儘管有抵觸絕對論者一方面堅持超然的道德價值，但他們仍然與真實世界的道德衝突和左右為難的情形接觸。並非每一項抉擇都是端正及清潔的。事物不盡是黑白分明。道德衝突是真實的。這種對道德衝突真正認知的態度，是值得讚賞的。它不會推搪說衝突是表面而非真實。有抵觸絕對論者雖然埋首於天國道德完美的雲堆中，卻仍腳踏實地，不忘地上事物不完全之處。

明白人類墮落是道德衝突的根源

有抵觸絕對論的另一個重要取向，是洞悉道德衝突的本質。它看出道德衝突的根源是道德的敗壞。在一個未曾墮落的世界中，不會有無法避免的道德衝突。衝突的發生，完全是因

為罪。在神沒有道德的衝突，天國也沒有。道德衝突是人類製造出來的。這不是說每一個人的道德衝突都是自己親自作成的，有些道德衝突是亞當的罪所造成的（羅五12），有些是來自他人的罪，有些是來自自己的罪。無論如何，罪總是道德衝突的根源。神原不是把世界設計成這樣子的。

沒有例外的解答

有抵觸絕對論是地道的簡單。它提供了完全沒有例外的解答，故不能被指責為詭辯。違反神絕對道德律必然是錯的，就是這麼簡單。沒有例外、沒有豁免或沒有神賜的「免疫」。絕對道德律是絕對的。在一個充滿混亂的複雜世界中，有抵觸絕對論的單純性十分可取。在這方面，它有一種絕不繁複、清新可喜的吸引力。

有抵觸絕對論的短處

雖然較小惡論有很多令人心動的好處，它也有值得反對的地方。在此，我們將會討論其中四方面。首兩方面是道德上的問題，其餘兩方面是基督論的問題。

有道德責任犯罪在道德上是謬誤的

有抵觸絕對論認為在真實的道德衝突中，我們的道德責任是兩害取其輕。換言之，人在道德上有行惡的責任。但是，作出不道德的行為，又怎能是道德責任呢？這在道德上，似乎是一個荒謬的主張。

對這一點批評，較小惡論支持者有三種基本的選擇。首先，他可以說作較小的惡，並不是道德的責任或神的命令。這

不過是源於實用或功利的基礎，為個人或社會的緣故，是人「當作」的事。這個回應把重視聖經的基督徒，放在特別尷尬的地位上。因為他在面對生命中最艱難的境遇時，得不到從神而來的引導或命令。基督教變得只有一套不完整的倫理。普通的處境它能應付自如，但當遇上真正困難的情況——那些涉及悲劇的道德抉擇——它卻完全不能提供神的帶領。

較小惡論者也可以用另一個方法回應。他可以承認道德責任不是作惡，而只是在一個邪惡環境中，盡力作出最大的善和最小的惡來。倘若他採取這個方向，他的立場便變成較大善論了。因為人真正的責任，若是作出最大的善，為甚麼又稱之為惡呢？例如說，醫生為救病人，把他的腿切除了，只能算是作了最大的善，不需承受殘人肢體的罪咎。切除肢體當然是悲劇，但基督教倫理總不能把這救人性命的手術看為帶來罪咎的行為。同樣地，當一件行為在情況容許下已是最大的善行，較小惡論為何又堅持它是惡行呢？

最後，較小惡論當然也可以直承認罪是不能避免和荒謬的，並可宣稱人是有道德責任，去作道德上不正確的事情這個謬論。

不能避免的事是沒有道德罪咎

這引致另一個問題。個人所無法避免的事，有抵觸絕對論也要求他本人負責。那些採納這看法的人向意見相反者挑戰，反對責任表示能力的基本前題，就是「當為即可為」的原則。他們可能引用經文如「你們要完全，正如你們的天父是完全的」（太五48），來證明神的要求是人沒有可能做得到的。他們又可能提出敗壞的教義，指出神雖然命令人不可犯罪，人不犯罪仍是不可能的。

然而，在這些情況下，我們只需指出「當為即可為」的意思是，靠着神的恩典，人便能作出按人的標準所認為是不可能的

事。如此，「當為即可為」的原則並沒有違反聖經真理。況且，注目於「當為即可為」的原則，便把真正的問題錯失了。較小惡論的道德荒謬，並不在於「當為即可為」這句話的對與錯。從基督教的觀點來說，「人當作惡」在道德上才是錯謬的，因為「當」表示這是「神的命令」；但神是不會（也不能）命令人作惡的。神是善的，是絕對的善，正因如此，祂不能作惡，也不會要求人作邪惡的行為。因為神命令人行惡，便會違反祂的本性和意旨。

當然，有抵觸絕對論者可反駁說，無論神命令什麼事情，那些事情便因而可稱為善，不算為惡；因為我們何以把神的命令作為美善的定義。但這個論證對較小惡論是致命的。倘若那些事情乃是神在這個所謂兩害取其輕的情形下命令人作的，因祂命令的緣故都可算為善行，這些行為便不是惡行了。事實上，在這衝突的情況下，因為凡神所命令的行為便算是善，那麼較小惡論便變成較大善論了。遵行神命令所作的善行，不應被稱為罪行，反而因順服的緣故配受讚賞。

在結束討論這點之前，附帶說一句：分別「善」和「對」，對較小惡論是沒有幫助的。人不能簡單地說，在當時情況下作較小的惡是「對」的。我們仍要問：這「對」的行為，究竟是善或是惡？作這事的人，有沒有罪咎？倘若這行為是惡，會使人有罪咎的話，我們便回到原先的情況，以上所有的批判仍然可以應用。但另一方面，倘若這「對」的行為是善，不會使人有罪咎感，這觀點又變成較大善論了。

較小惡論和較大善論本質的分歧，在於有抵觸絕對論認為可悲的道德行為會令人負上罪咎，當事人必須認罪及求救；而較大善論則認為可悲的道德行為，是不會令人負上罪咎的。當事人或許會因為所作的決定而抱憾，他卻不必悔改。事實上，較大善論認為作出最大的善配得的是獎賞——不是懲罰。無論如何，把較小的惡稱為「對」的行為而非「善」行，並不能挽救較小惡論所存在的難題。問題仍然存在：作較小之惡的人，究竟

有沒有罪咎？他若有罪，神就是命令人作出無可避免是有罪的行爲了。他若無罪，這行爲便是道德的，我們便轉移到較大善論的立場。

有人提出另外一個區別，以挽救較小惡論。他們指出在衝突的情況下，這人並非因他的盡力而受責備，而是在他盡力而爲的事上受責備；因爲就是最忠心的僕人，仍是不配的（路七6~10）。他們的意思是，雖然責備人盡力而爲是十分荒謬的，但責備人盡力而爲之時所作的惡，卻不見得有悖常理。可否說，說謊乃是邪惡，但憐憫無辜的整個行動卻是更大的善？因此，即使人的行爲帶來了更大的善，他仍應當爲說謊認罪。神可能會爲人作好事時所犯的罪而責備他。

爲了回應這種區別，我們要指出倫理的複合，必須以整體來處理。有些行爲在某些背景下是善行，在別的背景下卻變成了惡行。例如說，若醫生爲拯救病人，必須把腿切除，這是善行；如果是虐待狂的行徑，卻是惡行。行爲的意義取決於道德的背景。故此，我們不能把某些邪惡行爲從整體道德行爲中分割出來，而稱整個行爲是善的。作爲動機/行爲的複合，把腿切除可以是善的，也可以是惡的。人不能說手術整體是善的，惟有鋸腿那一部份是惡的。

在整體的討論下，這討論引出了背後一個原則性的問題，就是動機和行爲在判斷一件行爲善惡時的關係。討論中絕大部份的困難在於，判斷行爲的本質是善還是惡，還是基於動機/行爲的複合呢？這問題超乎本書的範圍。我們在此只需假定後者較爲合理。良好動機本身，並不足以使行爲在道德上變成正確。希特勒的動機可能是藉滅族而改善世界，但謀殺六百萬猶太人，卻不因爲這可取的動機而變得合乎道德上的善。同樣地，一個與其動機和用意遠離的行爲，也不一定是善的。例如說，爲了沽名釣譽而作出的施捨，在道德上是不值得誇獎。若是這樣，那麼較小惡論的立場錯誤地把一個行爲從動機/行爲的複合中分割，而稱它爲惡，又聲稱整個過程是善的。

耶穌一定會犯罪

有抵觸絕對論認為，罪在真正道德衝突中，是不能避免的。但根據聖經的教導，耶穌和我們一樣，凡事受過試探（來四15）。假若道德衝突是真實的存在，那麼，耶穌可能曾經面對，也可能沒有面對過。如果祂曾經面對過道德衝突，按有抵觸絕對論認為罪是不能避免的論據，耶穌必定會犯罪。可是聖經卻說祂從來沒有犯罪（來四15；林後五21）。所以，唯一的可能，就是祂沒有面對過真正的道德衝突。如果道德衝突是真實的存在，這矛盾可以有幾個解釋。首先，較小惡論也許是錯誤的。當他面對真正的道德衝突時，耶穌從不犯罪，因為當他在道德衝突中作了最大的善，他並沒有罪咎。可能神的僕人面臨飢餓威脅時，從聖殿中「偷」餅（即是未經正當的批准而取用），並不是不道德的。耶穌在馬太福音十二章三至八節，豈不是這樣暗示嗎？

然而，我們不必這麼快便以為有抵觸絕對論無法自圓其說。耶穌從來沒有在道德衝突時犯罪，也許是因為祂從沒有面對這類衝突。這立場有兩個解釋。首先，可能神為了保存耶穌的無罪，特別免祂面對道德的衝突。倘若這理論是正確，信徒就會問，為何神不會因他的忠心，免他面對同樣的難題。事實上，這正是很多非抵觸絕對論者的立場，他們相信盡忠的人有第三個選擇。但以理不用吃喝異教的酒肉，又不需受到不服從的懲罰（但一）。「虔誠」提供了第三個選擇。哥林多前書十章十三節不是說一定有「一條出路」嗎？如果有抵觸絕對論者採取這條路線，宣稱神必定會像祂對耶穌一般，賜「一條出路」給忠於祂旨意的人，他們的立場便變成非抵觸絕對論了。因為，較小惡論的觀點便變成是說，並沒有無可避免的道德衝突給予忠於神旨意的人。若說神護理的方法，只能應用在耶穌，而非其他神的忠僕上，這個論證就變為遁辭了。

一個比較可信的解釋是，耶穌不曾面對道德的衝突，是因

為祂沒有過往的罪，把祂引到這種進退維谷的處境中。只有曾犯罪的人才要面對道德的衝突。耶穌從沒有犯罪，所以他從沒遇上不能避免的道德衝突。這個論證表面看來十分合理。我們昔日的罪往往把我們困在道德的衝突中。種瓜得瓜，種豆得豆。無論如何，這個顯然的真理必須有普世的真確性，才足以挽救有抵觸絕對論。換言之，人所面對的道德衝突，必須全部是由自己過往的罪所造成。但是，反證例子卻能指出它的謬誤。有些時候，無辜者才是要面對道德困境的人。昔日無辜的德國基督徒犯了甚麼罪，使他們要在說謊和看着猶太人被關進煤氣室之間作出選擇？這些信徒比世上其他的信徒更有罪嗎？這使我們回想到耶穌論及西羅亞樓倒塌的話：「你們以為……壓死的那十八個人，比一切在耶路撒冷的居民更有罪麼？」（路十三4）。

事實上，道德衝突不但不一定是由自己過往的罪所帶來，有時候衝突的起因，反而是由於過往的義。但以理和他三個希伯來朋友不是因為違背神，才遇到他們的難題（但一，三，六）。使徒並不是幹了甚麼惡行，以致要在公會下令不得傳道時，在順服掌權者和傳揚福音兩個命令中作出抉擇（徒四）。同樣地，亞伯拉罕也是在殺掉兒子，還是違背神的兩難中（創廿二）。事實上，人對神的敬虔往往才是引起道德衝突的因素。故此，道德衝突是由於他的義，而非他的惡所造成的。如果以上的推論是正確，較小惡論便不能反對這些批評，而自證是對的了。它仍不能解決基督論的衝突；也不能證明耶穌不曾面對道德衝突，是因為祂沒有過往的罪。

但有抵觸絕對論的反對者也不能過早高興，因為還有另一點需要討論。可能我們都有先前的罪，而基督卻沒有——我們墮落了，但祂沒有墮落。除了基督外，全人類都有亞當的罪為背景。由於只有我們才是墮落世界的一部份，先前的罪（亞當的罪，看羅五12）是一切道德衝突的起源，故我們便會遇到耶穌不會遇到的問題。

這個解釋有一些無可推諉的可信性。它指出基督很明顯是一個特殊案例，又能夠解釋我們以往的罪的影響。然而，它至少有兩個問題。首先，亞當的罪所引起道德的衝突，並不限於墮落了的人類；基督也在這墮落世界中。雖然祂本身從不犯罪，祂依然侵淫在亞當和其他人的罪所引起的道德衝突中。有一件事情必須緊記，道德衝突不一定是自己過往的罪所造成的。他人的罪也有可能把衝突加在一些沒有製造出悲劇情況的人的身上。於是我們便要問，基督為甚麼從來沒有面對過，他人的罪強加在祂身上的道德衝突？

其次，以亞當墮落為由，來解釋基督為何沒有經歷過道德衝突的理論，是混淆了羣體和個人的罪咎。從羣體的角度來看，墮落了的人所作的一切，可以說是罪。對敗壞了的人來說，罪是無可避免的。但若說個人要負起造成衝突的責任，或某一個罪是無可避免的，卻是另一回事。直接的道德決定，可以因為它是無可避免的，而不會引起罪咎。倘若亞當沒有墮落，道德衝突根本就不會出現。例如說，亞當沒有墮落，人就不會有為了自衛而殺人的需要。將來在天堂，也應該不再有殺人的需要。無論如何，神的律法始終沒有把自衛殺人當作罪行（出廿二2）。

我們仍可以問，耶穌有否曾真正面對，兩條或以上有關神的命令互相抵觸的情況？在福音書中可以找到幾個例子。耶穌十二歲時，曾經面對地上父母和天父之間的衝突。雖然祂後來順服父母，但祂起先離開他們，卻是為了要順從神的旨意（路二）。在此還有一點值得提出，就是耶穌贊成大衛「偷取」會幕的聖餅，藉以證明門徒在安息日掐吃麥穗是有正當理由（太十二3~4）。關乎這點，耶穌又對人說：「愛父母過於愛我的，不配作屬我的」（太十37）。許多時候，耶穌教導門徒及其他人順從宗教領袖（太廿三3），但自己卻經常為了要遵從憐憫的律法，而幫助有需要的人，和他們發生爭執（路十四1~6），例如祂選擇在安息日醫治一個人的病。受到非難時

祂卻說，安息日的律法是屬於人，不應本末倒置。祂又贊成門徒在安息日掐吃麥穗（路六1~5）。

耶穌面臨最大道德的衝突，是在祂受審和被釘十字架之時，那時憐憫和公義直接發生了無可避免的衝突。祂究竟應當遵行律法，為無辜者（自己）辯護（利五1），還是應當憐憫多人（全人類）？再者，祂究竟應當自我犧牲，為別人捨棄生命（參約十10），還是拒絕為他人而死這件不公義的事？在以上兩件事件中，耶穌都捨公義而取憐憫。祂這樣作，是否犯罪呢？神禁止之！十字架不是兩惡之中較小的惡，而是最大的善（「……人的愛心沒有比這個大的」）。較小惡論在此似乎要面對最大的難題。在道德衝突的情況下所作最大的善，倘若是犯罪的話，耶穌便是古往今來最大的罪人了。驅走這些思想吧！事實上，神本身在十字架也要面對道德的衝突：犧牲兒子還是讓世界滅亡？感謝神，憐憫勝過了公義。基督的犧牲肯定不是較小的惡，而是神所能作最大的善（參約十五13；羅五8~9）。

基督必定曾經面對道德衝突

較小惡論的第四個缺點，也是基督論的問題。倘若基督是我們完全的道德模範，祂就必須曾面對會引致犯罪的選擇之道德衝突處境。基督若沒有犯罪，祂就必然沒有面對過道德衝突。如此，我們面對生命中最艱難的道德抉擇時，基督就沒有腳蹤給我們跟隨了。但是，希伯來書不是說：「他像我們一樣，也曾在各方面受過試探」嗎（來四15）？保羅不是勸誡我們效法基督嗎（林前十一1~2）？倘若耶穌從沒有面對道德衝突，我們面對衝突時又怎能效法祂呢？

部份有抵觸絕對論的支持者坦然承認，基督不是我們完全的道德模範。這一點我們不能接受。因為如此就是承認，對基督的跟隨者來說，跟隨基督的倫理是不足夠的。事實

上，對新約聖經整體教義有正確的認識，將會指示我們，寧願放棄較小惡論的看法，也不可犧牲基督作為道德模範的完整性。

人能面對真正的道德衝突而不犯罪的證明，就是耶穌曾經面對衝突，卻沒有犯罪。由此可見，道德衝突不一定會引致罪咎。透過行出最大的善，往往會有「一條出路」。在面對衝突情況下遵行較大的誠命（如順從神不順從政府），是沒有罪咎的。

結語

有抵觸絕對論相信有許多道德的絕對規範，彼此之間有時會互相抵觸。這個理論植根於神的律法是絕對而不可侵犯的前題。另一方面，它又承認這是一個墮落的世界。在這樣的世界中，真實的道德衝突是存在的。然而，當真實而無法避免的衝突發生時，我們的責任是作較小的惡。無論如何，我們也得了解所作的也是惡，需要承認違反神律法的罪，並且接受祂的赦免。

有抵觸絕對論的優點，是它一方面保存了絕對，另一方面亦正視了我們生活在墮落世界之中的現實。然而，在道德論和基督論的難題上，它卻沒法自圓其說。強說犯罪是道德責任，或在無法避免的事上責難人，似乎都是道德上的錯謬。再者，基督若和我們一樣，凡事受過試探，祂就必曾面對道德衝突。倘若祂曾面對之，祂就必然犯過罪；倘若祂沒有面對之，祂就不是我們道德的模範了。簡言之，有抵觸絕對論被迫得走投無路時，就只有變成非抵觸絕對論，訴諸神特別護理的干預，以保基督不致面對道德衝突；或變成等級絕對論，承認人在道德上的責任是最大的善。簡言之，雖然有抵觸絕對論有其有助性的洞見，但本身卻沒有穩妥的基礎。

參考書目

- Luther, Martin. "Letter to Melanchthon." In *Luther's Works*, edited and translated by Gottfried G. Krodel. Philadelphia: Fortress, 1963.
- Lutzer, Erwin W. *The Morality Gap*. Chicago: Moody, 1972.
- Montgomery, John. *Situation Ethics: True or False*. Minneapolis: Dimension Books, Bethany Fellowship, 1972.
- Thielicke, Helmut. *Theological Ethics*. Edited by William H. Lazareth. Philadelphia: Fortress, 1966. vol. 1.

7 | 等級絕對論

完全相對的倫理，是福音派信徒不能接受的。神的性格是永不改變的，而律法是祂性格的反映（看第一章）。福音派的信徒，必須在這三種絕對的倫理中作出選擇：無條件絕對論（看第五章）、有抵觸絕對論（看第六章）及等級絕對論（本章）。上兩章的分析已經指出，無條件絕對論和有抵觸絕對論存有嚴重的問題。剩下該討論的，就只有等級絕對論了。

等級論的歷史根源

在福音派信徒所持的三種絕對論中，無條件絕對論和重洗派（Anabaptists）的傳統關係最為密切，有抵觸絕對論為信義宗傳統所持，而等級絕對論則是改革宗傳統的信念。在未討論等級絕對論之前，讓我們先查看它的歷史根源。

聖奧古斯丁

改革宗大部份的傳統，都可以溯源於聖奧古斯丁，而等級論絕對也不例外。他雖然在說謊的問題上，維護無條件絕對論的立場（看第五章），但他對其他處境衝突的答案卻類似等級絕對論。例如兩者都相信德行有層系的等級，道德責任有時會互相衝突，而遵行較高的義務是不會被定為有罪的。

奧古斯丁和等級絕對論者一樣，都相信罪是有層系之分的，有些罪比別的罪為重。¹奧古斯丁的倫理是以愛為中心的，他看出我們當愛的事物，是有本末的次序。愛神應比於愛人為多，而愛人應比愛物為多。²故此，他有一個價值的金字塔，神是在頂尖上，而物件則在底部。

奧古斯丁也相信，道德責任有時會互相衝突。即使他堅持說謊是絕不可以的（看第五章），但他卻承認等級絕對論一個核心的前題，就是責任會互相衝突。同樣地，在其他生死關頭裏，他也看出道德的衝突。他雖然視自殺為不道德，但卻認為參孫的自殺是正當的。他寫道：「然而，在不可殺人這律法之上，神的權柄是可以設立例外的。例外有兩類，由一條普遍性的律法所確定，或是給予某人的特殊命令」。³奧古斯丁認為亞伯拉罕、耶弗他及參孫的情形，都可以歸入第二類。神給予他們殺人的特殊命令，是凌駕在不可故意殺人這普遍性的道德律之上。

奧古斯丁也相信在衝突的處境中，順從較高的義務是較大

¹ Saint Augustine, *Enchiridion*, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.245.

² Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.530.

³ Saint Augustine, *City of God*, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.15.

的善，而不是較小的惡；在此他和等級絕對論者意見一致。例如說，亞伯拉罕和參孫聽從神的命令殺人，是值得讚賞的。道德責任發生衝突時，神會豁免信徒遵行較低責任的義務，使他可以履行更高的責任。在這一點上，奧古斯丁可說是等級絕對論的先驅。

賀智

賀智在 *Systematic Theology* 一書中，主張一種等級絕對論，這在他對故意虛言的討論上表達出來。雖然賀智認為真理是建基在神的本性上，故此是絕對的，但他仍相信故意的虛言，有些時候是對的。他相信「真實是神基本的屬性之一，所以永遠是神聖的，故攻擊真理或敵擋真理，都是與神的本性對立」。⁴ 然而，在某些情況下故意欺騙他人，卻可以是正當的。他說：「故此，欺騙的動機是虛言概念的一個因素。但這也不一定引致罪咎」。⁵ 賀智以收生婆（出一）和撒母耳（撒上十六）作為正當欺騙的例子。（後者是由神命令而作出的欺騙。）

賀智又相信「不洩露軍情給敵方是合法的，而引導對方誤解你的意圖也是沒有錯的」。⁶ 他的理由是「在很多複雜的環境中，人是沒有必要說實話的，而聽取宣告或含義的人是沒有權利要求他這樣作的」。⁷ 例如，「看見兇徒追索其子女的母親，是完全有權用各種方法去欺騙他，因為說實話這個普遍的責

⁴ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Reprint ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p.437.

⁵ 同上書，頁440。

⁶ 同上書，頁441。

⁷ 同上。

任，已暫時在更高的責任中消失了」。⁸ 賀智認為「更高的責任解除較低責任的原則，是穩妥的」。⁹

賀智深信這種等級絕對論，「也合乎人自然的良知」。例如，「爲了拯救性命而使人受到痛苦，顯然是對的。爲檢疫的緣故而拘留旅客……以保護全城免受瘟疫，也是對的。」他確實相信：「我們的主說：『我喜愛憐恤，不喜愛祭祀』，又指出爲了拯救一頭牛的性命，或免牠受苦，而違反安息日也是可以的；祂早已明確地教導這個原則了」。¹⁰

再者，賀智主張把較低的責任放在較高的責任之下，是沒有罪的。他反對「作惡總是對的」立場。¹¹ 然而，他也相信爲了救命，故意欺騙是對的。賀智認爲不正當的故意欺騙才是謊言，所以他不願稱這些爲「謊言」。但他仍相信在這些情況裏，故意的虛言是道德上正確的，這是因爲在有更大的義務下，他人是「沒有權利作出要求」，而當事人也「沒有責任說出實話」。¹²

等級絕對論的要素

賀智的分析，闡明了等級絕對論或層系倫理（ethical hierarchicalism）的要素。在等級絕對論的聖經論證中，有三個主要前題，而每個都是本於聖經的。

⁸ 同上書，頁442。

⁹ 同上書，頁441。

¹⁰ 同上書，頁442。

¹¹ 同上。

¹² 同上書，頁447。

道德律有高低輕重

道德律並非是同等輕重的。耶穌說，律法上有「更重要的」（太廿三23），有「誠命中最小的一條」（太五19），又有「最重要的第一條誠命」（太廿二38）。祂對彼拉多說，把祂交給他的猶大「罪更重了」（約十九11）。雖然很多福音派的信徒，都不喜歡說罪（或德行）是有層系之分，聖經卻說有「最大」的德行（林前十三13），而在一項德行上，也有「較大」的行為表達（約十五13）。

「所有的罪都是同等的」這個錯誤觀念，很多時候都是基於對雅各書二章十節的誤解。其實這節聖經並不是說眾罪平等，而是說律法的統一性：「只要在一條上失足，便違反所有的了」。他不是說犯一條的罪，和犯了所有律法有同等的罪咎，也沒有說所有罪都會帶來同等的罪咎（比較雅三1）。但是，違反任何的律法都總會帶來一些罪咎。

有人誤以為耶穌既然說，人能「在心裏」犯姦淫和謀殺（太五28），故幻想犯罪就與真實地作出來一般的邪惡了。其實在同一段教訓裏，耶穌已否定這看法。祂表示罪只少有三等，各有各的懲罰（太五22）。地獄有不同程度的刑罰（太五22；羅二6；啓二十12），和天國有不同程度的獎賞（林前三11~12）這些概念，足以證明罪也有不同程度的嚴重性。信徒犯罪，有些被逐出教會（林前五），而另一些卻會死亡（林前十一30），也支持了罪有不同嚴重性這個一貫的經訓。事實上，有一項極嚴重的罪是不被赦免的（可三29）。

聖經中最清楚顯示道德律有高低之別的，莫過於耶穌回答律法師有關「最大誠命」那番話了（太廿二34~35）。耶穌清楚肯定誠命有一條是「第一，且是最大的」，而在這誠命之下又有「其次」。愛神是最重要的誠命，其次是要愛人如己。耶穌說：「愛父母過於愛我的，不配作屬我的」（太十37）時，再確定了這一點。此外無數的經節，都可引證這一點（看箴六

16；提前一15；約壹五16；太五22）。普遍的想法是錯的；所有的罪並非都是同等的，道德律高低之別是確實存在的。

基督教倫理其他兩個立場都承認這一點的真實性，這並不是偶然的事。有抵觸絕對論的兩害取其輕，清楚表明惡是有等級的。同樣地，無條件絕對論認為，道德律比神所命令的社會律法和祭禮律法更為重要，又宣稱不少律法，只有在別無其他因素（all things being equal）時才具約束力，但其他因素有些時候是存在的。所以真正的問題是：道德律是否有層系等級呢？

有幾個理由證明，這問題的答案是肯定的。首先，所有倫理責任都是道德律，而基督徒有服從社會法律的倫理責任（看羅十三1~6；彼前二13~14）。服從法律並非只是公民的責任，而是要順服道德立法者（神）「因為良心」（羅十三5）所下的命令。其次，即使是順服政府和執行祭禮的義務，都是神的命令，故仍屬於倫理責任的範疇。神的命令就本質上是應當遵守的，這是倫理的責任。不然，這就變成宣告或描述性陳述，而不是命令了。第三，社會、祭禮及道德三類律法的分類，（即使正當）也不是硬性的。神的律法是統一而融合的整體，社會和祭禮的命令，都各有道德的層面。神對祂兒女的命令不論是甚麼——是愛人如己也好，是奉獻祭物也好——都要求道德上的順服。最後，即使把律法分為社會、祭禮及道德三類的人，也不得不承認互相抵觸的命令，在本質上都是道德性的（如創廿二；太廿二；出一）。所以我們的結論是，聖經中的道德命令是有等級的。

不能避免的道德衝突是存在的

當一個人不能同時服從兩條命令時，無可避免的道德衝突便出現了。支持這觀察的論證來自不同地方——聖經以內及以外。只需其中幾個便足以證明這一點。

首先，亞伯拉罕和以撒的故事（創廿二）包含了一個真實

的道德衝突。「不可殺人」是神的誡命（出二十13），但神卻命令亞伯拉罕殺掉兒子以撒。上文下理清楚顯示，亞伯拉罕確實有殺掉以撒的決心（來十一19說他深信神能使以撒復活，也支持這一點）。再者，亞伯拉罕不需殺掉以撒的事實，並沒有減低道德衝突的真實性，因為作出道德行為的意圖，本身已是一個道德責任性的行爲了（參太五25）。說這是神特別批准的例外也是不足夠的，因為例外（或豁免）是需要有更高的道德律作爲理由；這正是等級絕對論要證明的論點。再者，例外（或豁免）的必要性，也顯示了兩條律法確實是互相抵觸的。

其次，參孫的故事也包含了神兩個命令的抵觸。雖然不可殺人的道德禁命包括一己在內，參孫的自殺卻得到了神的批准（士十六30）。「不可殺人」和「自殺」兩者都是神倫理的命令，但當兩者之間發生真正衝突時，神顯然批准了參孫遵行一個，而漠視另一個的做法。

第三，描述耶弗他把女兒獻爲燔祭（士十一章）的段落，指出了許願需還願（傳五1~4）和不可殺害無辜，這兩條命令之間的道德衝突。無條件絕對論者常用的答案，說人沒有責任還會導致犯罪的願，在此並不適用。若然，耶弗他就不應把女兒殺掉而還願了，但聖經似乎是批准他的做法。有人以爲耶弗他並沒有犧牲女兒的性命，只是犧牲了她的婚姻，要她終身爲處女而已。但這個解釋，卻不符合耶弗他許願所說的話：「無論誰先從我的家門出來迎接我……我也必把他當作燔祭」（士十一31）。燔祭的祭物是要被殺掉的，和守獨身是沒有關係的。

第四，聖經中很多例子，描述人要在說謊和見死不救（不憐憫人）之間，作出選擇。在此只需討論希伯來收生婆（出一）和喇合（書二），便已足夠。不論他們說謊是對或錯，衝突的真實性和兩條命令都是道德的責任，是無法否定的。說有保持緘默這「第三個選擇」，是不足夠的；因為緘默也會導致謀殺，而只有欺騙才能制止兇手。這種事情經常發生，而當兇手若說：「你再不說話，我就會殺掉他們了」時，情況就更加明顯

了。認為收生婆說出實話，就不用謀殺嬰兒（法老會殺），故此沒有真正的衝突，這也是不行的。因為對收生婆來說，道出真相就是沒有憐憫的行為。為了避免觸犯較小過犯的罪（說謊），卻違反了更大忽略的罪（無憐憫）。

第五，十字架是有真正及嚴重的道德衝突，以致不少自由派神學家，都認為代贖論的教義基本上是不道德的。道德的原則是：無辜的人不應為沒有犯過的罪而受到懲罰，但基督卻為我們的罪受罰了（賽五十三；彼前二24、三15；林後五21）。有人提出一個解釋說，因基督是自願受罰的，所以道德責任的衝突便消失了。但這就說詹姆士·瓊斯（Jim Jones）命令瓊斯鎮（Jonestown）的人集體自殺並非是不道德的，因為他的信徒都是甘心服從。另一個解釋說，神在十字架的行動是隨意（arbitrary）的，在祂不變的道德性格上沒有必然的基礎。但這種論調貶低了神的價值，和十字架的必須性。神若能在十字架以外拯救人的話，基督的死便是多餘的了。

第六，聖經中更有無數的例子，描述神要人順服掌權者的命令，與遵行其他更高的道德律之間的衝突。例如說，希伯來收生婆違抗法老殺掉所有男嬰的命令（出一）；但以理的三個朋友違抗尼布甲尼撒王的命令，因他要求人民敬拜他的金像（但三）；但以理違抗大利烏王只可向王祈求的禁令（但六）。這些情況都清楚顯示沒有其他的選擇，當事人只能遵行兩條誡命中的其中一條。即使是無條件絕對論者，也承認衝突是不能避免，所以才把一個命令（社會法律）放在另一個命令之下。但這種做法，仍然不能改變兩個事實：兩個都是神有道德含義的命令，而且困境是個人無法避免的。換言之，這些衝突並非他們過往的罪所造成的。在每個案例中，這些人都是因為道德的敬虔，才遇上了衝突。

真正不能避免的道德衝突，聖經中的例子還有很多，但以上的例子已經足夠了。其實要證明衝突是無法避免，一個明確的案例便已足夠。現在讓我們看看下一個前題吧。

無法避免的不能使人有罪咎

人只要遵行較高的律法，神便不會要他為個人無法避免的道德衝突而負責。有幾個方法可以證明這論點的真實性。首先，邏輯的要求是，沒可能辦到的事，公義的神是不會要求人負責的。避免不可能避免的事，事實上是不可能的。在同一時間裏，遵行兩項相反的責任是沒有可能的。

其次，若不違反其他更高責任就不能履行的義務，就算真的是不能遵行，人也無需負上道德的罪咎。這一點是顯明的，甚至是持不同倫理觀點的人也不會否定的。某君為救人一命，而不能遵守在六點鐘和妻子吃晚飯的諾言，是無可厚非的。同樣地，某人不肯把手槍歸還給怒形於色、想殺掉妻子的鄰居，誰能責怪他呢？這兩件值得讚賞的事，都是要違反較低的義務，才能夠遵行較高的責任。

第三，聖經很多的例子，都是因人在衝突的處境中履行最高的義務，而得到神的讚賞。亞伯拉罕甘願聽從神的命令殺掉愛子以撒，因而得到神的嘉許（創廿二；來十一）。同樣地，但以理和他三個朋友，都因不順從人類的政府，受到了神的讚許（但六，三）。希伯來收生婆違反法老的命令，神也祝福她們（出一）。大衛和跟從他的人吃了祭司的陳設聖餅，但基督卻宣判他們為無罪（太十二3~4）。在每個例子中，神不但沒有責怪他們沒有遵行較低的律法，反而公開嘉許他們。其他牽涉到順從父母（路二41~42），或神所設立之掌權者（如出十二；徒四，五；啓十三）等道德命令的類似例子，都證明了這一點。

等級絕對論是正確的

故此，在真實而無可避免的道德衝突中，只要當事人遵行較高的律法，神不會因他沒有遵行較低的律法而歸咎於他。神

豁免他遵行較低的律法，是因為他若如此遵行時，便不得不違反較高的律法了。這種豁免，就像倫理上「先行權」的律法。很多地方法律都指定，當兩輛車子同時到達沒有交通燈號或路牌的十字路口時，右面的車子有權利先行駛。兩輛車子同時經過十字路口是不可能的，其中一輛必須讓步。同樣地，當一個人進入兩條無可避免發生抵觸的律法的倫理十字路口時，其中一條律法必須讓步，這是顯而易見的。

等級絕對論的詳解

各層義務最明顯及最基本的分界，就是在愛神的命令和愛鄰舍的命令之間。前者永遠凌駕在後者之上。

愛神重於愛人

耶穌明明宣告愛神是「第一，且是最大的」誡命（太廿二36~38）。祂又教訓說，人對神的愛必須大到一個地步，以致他對父母的愛在相比下就好像是恨了（路十四26）。這表示父母若教導兒女憎恨神，兒女便要違反父母的命令以順從神了。雖然聖經勸誡兒女要「凡事聽從父母」（西三20），但他們仍需這樣作。而以弗所書的平行經文（六1）加上「在主裏」的字眼，更證明了這裏有一個層系的關係，孝順的責任是在愛神及順服神以下的。

順從神重於順從政府

神設立了人類的政府，又命令基督徒對掌權者「順服」和「遵命」，即使他們是邪惡的人（羅十三1~2；多三1）。彼得也告訴我們，「為主的緣故，要順服人一切的制度」（彼前二

13)。有人試圖將「順服」(submission)和「遵命」(obedience)分開，指出信徒對政府只需順服，不需遵命；但以下幾個理由指出這是不行的。首先，聖經的教訓是要信徒遵行所居地的法律，故這個論調明顯不合經文的原意。其次，彼得前書要求我們順服「一切的制度」，而不單是接受因不順從而帶來的刑罰。順服律法，便是遵命了。第三，新約中「順服」一詞，包含「遵命」的意思。例如說，這是奴隸對主人的態度(西三22)。最後，提多書三章一節把「順服」和「遵命」用在平行句中，證明信徒必須服從政府的權柄。

順從政府明顯地是神對基督徒的命令。所以，當有人違抗政府而得到神的批評，便證明事情必牽涉到更高的道德律了。聖經中有幾個例子表明這一點。首先，敬拜神比政府任何的命令都為重要(但三)。其次，任何禁止私禱的命令都不應順從(但六)，政府若禁止傳揚福音(徒四，五)，或強逼拜偶像(但三)，或甚至命令殺害無辜(出一)，信徒也不應該服從。在每個案例中，祈禱、敬拜神及傳福音等，都是一些比服從政府的更高道德義務。

憐憫重於真誠

聖經命令基督徒「不可作假見證」(出二十16)，是毋需質疑的事。我們又「要除掉謊言，各人要與鄰舍說真話」(弗四25)。事實上，聖經不斷譴責欺騙和謊言(看箴十二22，十九5)。但另一方面，聖經也顯示出故意的虛言(說謊)，有時是正當的。喇合故意欺騙，以保存以色列探子的性命，因而被列為信心偉人(來十一)。我們要特別留意，首先，聖經完全沒有指摘她的欺騙。其次，她的虛謊是，拯救探子性命這憐憫行動不可分割的一部份。第三，聖經說：「只有妓女喇合……可以存活，因為她收藏了我們派去的使者」(書六17)。但她是藉着欺騙門前的掌權者，才得以將使者隱藏。這樣看來，神祝福她不是基於縱然她是說謊，而是因為她的謊

言。故此，她的「謊言」是她信心的一部份，並蒙神的嘉許（來十一31；雅二25）。

希伯來收生婆的事蹟，是神批許說謊救人更明顯的例子。聖經說：「神恩待收生婆……為他們建立家室」（出一20～21）。經文從沒有說神不理會她們的謊言，而恩待她們。事實上，謊言是她們的憐憫之一部份。

憐憫比真實為重，誰也不覺得意外。科麗·坦本憐憫猶太人的行為，包括向納粹黨說謊。常識告訴我們，她的行為是善而非惡。事實上，認為因救命也不可說謊的人，是犯了言行不一的毛病；因為他們外出的時候，都會亮着家中的電燈。這是為求保護財產，而作的故意欺騙。為了救命，為何不能作同樣的事呢？生命不勝於金錢嗎？人不比財物更有價值嗎？既可藉說謊以保護珠寶，為何不可說謊保護猶太人呢？

聖經中等級絕對論的例子還有很多，但這幾個足已證明律法上有「更重的事」，神的命令也有高低之別。基督徒的責任是在每個道德衝突中，在聖經中尋求答案。不知道在什麼情況下當作何事，便該聽從耶穌的話：「你們錯了，因為你們不明白聖經，也不曉得神的大能」（太廿二29）。

反對等級絕對論的觀點

等級絕對論和其他各觀點一樣都有正反兩方面的評論。有人對這種等級絕對論，提出了不少反對的論點，現將逐一討論。

等級絕對論和處境論有什麼分別？

首先，傅勒徹爾的處境論（看第三章）並不主張有實質絕對規範的存在，但等級絕對論卻是相信的。等級絕對論認為聖經中的普世性命令，如不可謗瀆、不可拜偶像、不可姦淫、不可

殺人及不可說謊等，都是絕對的；這些命令不論何時何地，對任何人都具有約束力。其次，等級絕對論主張絕對規範是超過一條的。傅勒徹爾只相信單一的絕對規範，而這絕對規範只具形式而沒有實質的。第三，傅勒徹爾相信處境決定當時應作的事，而等級絕對論卻主張處境只能幫助人發現神要我們作的事。換言之，處境不能填滿懸空的絕對，來決定當作的事。反之，其作用是幫助人發現在當時的環境中，神那一條命令是有效的。

等級絕對論和處境論在實踐上是否相同？

這問題暗示了兩者只是理論上不同，但在實踐上卻一模一樣。這個批判其實是誤導的。首先，即使兩個理論在某情況下都贊同一樣的行動，但兩者背後的動機還是不相同的。任何雷同之處，都實屬巧合而已。傅勒徹爾以當時處境的「存在特徵」來斷定是非，而等級絕對論則認為善惡是由神旨命定的。其次，處境論和等級絕對論的結論，也有很多重要的分別。例如等級絕對論並不贊成換妻、為出獄而犯姦淫、褻瀆、不想要嬰兒而墮胎、用娼妓使人成熟、婚前性行為等罪行，但這卻是傅勒徹爾的觀點。總之，不論在原則還是在實踐上，任何與處境論相關之處，都是偶然的。事實上，大部份其他理論和處境論之間，都有類似的巧合。

等級絕對論是否一種主觀主義？

每人若都要自己決定什麼才是最大的善，等級絕對論豈不變成主觀主義了嗎？這裏有兩點需要澄清。首先，假若有人憑一己的抉擇，建立一個價值的層系，那就是主觀主義。但這卻絕不是基督教等級絕對論的看法。其次，在等級絕對論中，基督徒並不是自己去決定倫理的優先次序，而是神按祂的本性，去建立價值的金字塔。這些都記載在聖經裏，故它們不會比聖

經裏其他的啓示更爲主觀。價值的優先次序是客觀的，並是由神去決定。唯一主觀的因素，只在乎人怎樣了解和接受神的價值。而其他基督教的倫理觀點，也都受到同樣的限制。

等級絕對論在那一方面是絕對？

假若較低的命令有時是不必遵行的話，等級絕對論爲何仍可稱爲絕對論呢？這問題的回應有兩個要點。首先，等級絕對論有三個絕對的地方。第一方面，它的來源是絕對的。一切法則都是基於神的絕對性。神是不改變的，基於祂本性的原則也都不會改變。第二方面，每個命令在其範疇之內，都是絕對的。每個道德律個別來說都有其絕對性。只有在彼此互相抵觸時，才需訴諸較高者來解決衝突。第三方面，道德律的優先次序也是絕對的。藉以解決衝突的價值，是有絕對的層次。例如說，順服神和順服父母之間發生無可避免的衝突時，神絕對地要求人要先順服祂。

其次，等級絕對論當然不是無條件絕對論（看第五章）。也有人稱等級絕對論爲有條件絕對論，或脈絡（contextual）絕對論，這也是可以的。然而，它被稱爲絕對論的一種，卻不是不合適的，因爲它與處境論相反，堅持道德律在來源、範疇和優先次序上都是絕對的。

一位的神怎會有多條的道德律呢？

神既有爲一的本質，基於祂本性的道德律，又怎會有多條呢？答案很簡單：神在本性上是單一，卻有多樣的道德屬性。每條道德律，都可以溯源於神某個不變的屬性。這些道德律因爲是反映神的本性，所以每條都是絕對的；但其數量卻不止一條。正如車輪軸心只有一個，卻可有無數的輪輻從中放射出來，神無數的道德屬性，也各自基於祂爲一的本質。例如神的

愛和聖潔，都是亙古不變的。愛和聖潔是不同道德屬性，但都同是基於祂為一的本質。

神本身有沒有層系呢？

基於神道德本性的道德律若有層次，神本身是否也有層系呢？回答這個問題時，有兩點值得留意。首先，在神本質之內並沒有層系。神的本質是為一的，任何的層系都需要有一個以上的元素。所以，任何價值上的層系都只能出現在神的屬性中，而不能出現在祂的本質上。例如說，基於神的憐憫和神的公義之道德原則在發生無可避免的衝突時，神憐憫的屬性必須凌駕在公義之上。

其次，神的屬性是否有層系，和等級絕對論之間並沒有必然的關係。層系的存在可能只是在神屬性的律法之間。優先次序可能不在價值的基礎之上，而是在引伸出來的道德律之間。所以真正的層系可能不是在神的屬性裏，而是在應用在受造物之身上。比方說光是為一的，但這光線穿過了三稜鏡，便分成了不同波長的顏色。同樣地，神一切道德的屬性在祂裏面都是為一的，但神的屬性在這有限世界的表彰，卻是多條不同等級的律法。無論如何，等級絕對論不要求層系在神身上存在，它只是說層系是神的啓示，並反映了祂的絕對本性而已。

耶穌會否面對真正的道德衝突？

聖經教導我們，耶穌和我們一樣，曾經凡事受過試探，又是我們在倫理上完全的模範。如果我們作為祂的跟隨者，而那些所經歷最艱難的處境，竟是我們的道德模範者從未經歷過的，這樣，基督教的倫理就不是完全的了。耶穌經歷過真正的道德衝突，只是祂沒有犯罪（來四15）。在耶穌生命中的實例，包括了順從神還是順從父母這道德上的衝突（路二）、安

息日的規條和治病（可二）、神和政府（太廿二）。但祂曾面對最大的衝突——十字架——卻是常被人所忽略的。在十字架上，基督要在為無辜者（祂自己）尋求公義，和憐憫（犯罪的）人類之間，作出抉擇。祂選擇了憐憫多人，並捨棄了為一人尋求公義。這無疑是人所面對最大的衝突，並激烈地指出在發生無可避免的衝突時，憐憫是凌駕於公義之上。

我們的道德衝突是否咎由自取？

我們道德的衝突，究竟是否自己造成，以致我們必須自己負責，不能用「更大的善」自我開脫呢？答案有兩個要點。首先，有些衝突確實是我們自作自受的，在這些事上我們有罪咎。我們因犯罪而造成這些處境，便必須去負責。很多道德的衝突是可以去避免的，若不避免，便得承擔責任。

其次，雖然有些道德衝突是可以避免，但以為所有衝突都是個人以往犯罪的結果，卻是錯誤的。事實上，道德衝突有時是由當事人的虔敬而引起的。希伯來收生婆（出一）、但以理（但六）及他三個朋友（但三），都是這種情形的例子。有時有些衝突，與個人的虔敬及犯罪，都沒有關係。例如說，為拯救母親的性命而墮胎，以及因太多人擠在一隻救生艇上的危機，通常都不是當時人以往犯罪的結果所致。等級絕對論所針對的，就是這一類個人無法避免的衝突。聖經和人生經驗，都為我們提供了無數重要而真實，但卻是無法避免的衝突事例。

較小的惡怎能是善呢？

等級絕對論不是以惡為善，作出了先知以賽亞所禁止的事嗎（賽五20）？這問題混淆了等級絕對論和有抵觸絕對論。後者相信在無法避免的道德衝突時，當作的事是較小的惡；而前者卻相信這是較大的善。等級絕對論並不宜稱惡是一件好

事，它只是說在衝突時，最高的責任就是去行善。例如在救人的虛言中，虛謊並不是善的（說謊個別而言是惡行），拯救生命這憐憫人的行為才是善的——即使要以故意的虛言來達成這個善行，也在所不計。換言之，有時稱為「惡」的行為，不幸會成為善行的一部份。但在這種情況下，神不會將一個人在作成更大善行時而引致的惡，歸咎於他。

在這方面，等級絕對論和所謂雙重效果的原則，是十分相似的。倘若一個行動，同時產生了反正兩個結果，當事人只需為故意作出的善果負責，而對那必然同時產生的惡果，他卻無需負責。例如醫生為了拯救生命，把病人的肢體切除，他只會因救人而受到稱讚，卻不需為了使人殘廢而負上道德的責任。

等級絕對論其實是否功利主義？

作最大的善，不也是功利主義的觀點嗎？這與等級絕對論有什麼分別呢？等級絕對論和功利主義，根本上是有分別的。首先，功利主義是以目的為中心，而等級絕對論則是以義務論的倫理為中心的（參第一章）。等級絕對論所說「較大的善」，不是指更好的結果，而是指更高的規例。不是指更高的目標，而是指更高的法則。再者，等級絕對論的行為準則，不是（至終的）果效會如何，而是（現在的）命令是怎樣。當然，任何倫理都應考慮行為造成的結果，但這並不表示它是功利主義（看第四章）。等級絕對論和功利主義不同，是它認為遵從神所設立的道德規例，會帶來最佳的結果。它不相信人對最佳結果的估計，能足以決定最好的規例。我們遵守規例，並把終極的果效交給神。

豁免和例外有何不同？

等級絕對論不相信絕對的律法有任何例外，有的只是豁免

(參第一章)。但這分別是否只是在語言上，而不在實質上呢？不，這分別並非只是咬文嚼字。首先，例外能破壞道德律的普世性和絕對性，而豁免則不會。若道德律有了例外，它就不再是絕對，以致不能反映出神的本性，最多只能指示人一般的行事方針。但絕對法則卻是基於神不變的本性，是沒有例外的。這些法則若有例外，便等於說神只是有時真實，有時慈愛，但不是經常如此了。

其次，例外表示在某些情況下，說謊個別而言是對的。豁免卻不是這樣。說謊個別來說永遠是錯的，只是那包含了虛謊的救人行動，而不是說謊本身，才是善的。第三，一般性的規例在例外的情況中是沒有約束力的，所以也沒有真正的衝突。但在豁免不用遵守一條普世性律法時，那律法仍是具約束力的；所以衝突也是真實存在的。就如兒女違背父母，拒絕拜偶像時，孝順的律法仍然是具約束力的；這正使衝突變得真實。

最後，豁免只能消除未能履行較低律法要求的罪咎，律法在其範疇之內依然是絕對的，豁免決不能改變它的基礎和本質。而另一方面，例外卻會證明這律法不是絕對的了。豁免和例外的分別，可用下面的例子闡明。人因自衛而殺人，罪咎是豁免的（出廿二2）。但要求我們對待他人——即使對方有意殺人——必須把他看作有本質上的價值這條律法，是沒有例外的。兇徒沒有一個時刻會失去作為人的價值。不然，要求尊重人類的律法，便有了合法的例外了。然而，即使兇徒作為人的身份沒有中斷，受害人仍可為了保護自己無辜性命的緣故把他殺掉，而在違反這條律法的道德後果上得以豁免。

衝突若可以解決，又怎能是真實的呢？

這問題誤以為若衝突可以解決，它便不是真實。但這忽略了幾點。首先，這看法若是對的話，任何最終能解決的衝突，便都是表面的幻象了。然而，沒有一個相信聖經的一神論者，

會認為善惡之間的衝突不是真實的，而這衝突卻會在末日得到解決。人勝過了試探，也不表示罪的誘惑是虛幻的。不然基督所經歷的試探，便全都是假的了。

其次，堅稱可以解決的衝突都不是真實的，是犯了武斷證明（justification by stipulation）的謬誤。這種做法在定義上，是一個頒令。我們若硬性規定任何可解決的衝突，都不是真正的，這個問題就失去了意義。道德衝突可以是真實而無可避免，同時又是最終能夠解決的。解決方法就是較低律法給較高律法讓步。

第三，衝突之所以真實，是因為它無可避免，不是因為它不能解決；在衝突時，神豁免了我們遵行較低命令的責任。衝突中的兩條律法都沒有「投降」，兩者都是繼續具有約束力的，雖然其中一條的約束力較大，但衝突仍是真實的。換言之，神不會因為有限及會犯錯的人，被困在無法避免的道德衝突中，而改變祂絕對的本性。但在道德衝突中，神的公義會提供我們一條出路，因為這並非是我們造成的。

絕對道德律怎可不順從？

道德原則若可以違反，說它是絕對便似乎是自相矛盾了。因為有例外的就不會是普世性，可以違反的就不是絕對了。

等級絕對論對這個批評，可以提出幾點作為回應。首先，遵行較高命令並不代表違反較低的誠命。正如被磁石吸起的釘子，並沒有違反地心吸力；自衛殺人也沒有違反尊重及保存人命的律法。服從更高律法的義務凌駕在上，使我們不必履行較低命令的要求。

其次，如前所論，絕對道德律是沒有例外的，有的只是為了遵守更高律法而許容的豁免。故此，律法的普世性就不會因有例外而產生矛盾了。

第三，縱然人不遵守誠命，但誠命仍是絕對的，因為命

令的絕對性是基於神不變的本性。真實的本質，不會因有人為拯救無辜生命，說出正當的虛謊而改變。衝突若是存於真實和憐憫之間，而兩者都是基於神的本性，故在神的本性中，它們便沒有衝突了。神是為一的，祂的屬性也互相協調。故此真正的衝突，是人在某些時間不能兼顧兩者。在這些情況下，神不會把罪咎放在向無辜者施憐憫，而不對有罪者說實話的人身上。這不是說兩條命令會暫時失去約束力，因神是不會停止彰顯絕對美善的。然而，在衝突無法避免時，神不會要求人遵守較低的律法，也不會因為人不能遵守而歸咎於他。

本性真實的神怎能說謊？

一切道德律既植根於神，而神又是絕對真實的，這樣，說謊怎能是對的呢？答案很簡單：說謊個別而言並非源自神的本性。說謊不能訴諸真實者，而稱為正當。說謊本身雖不正當，然而，說謊救人卻是正當的。「說謊救人」實際上是憐憫人的行為，而憐憫卻是神的屬性。把人的腿鋸斷，稱為殘害他人身體，是惡行。但為了救命把腿鋸了，卻稱為切除手術，是正確的。其次，神是憐憫及真實的。所以，救人的謊言雖然不能建立在神的真實之上，它仍可建立在神憐憫之上。即使是需要藉說謊達成，救命仍是憐憫人的行為。等級絕對論相信當真實和憐憫互相衝突時，施行憐憫必要的行動（在此是說謊），是建立在神憐憫的本性之上。所以正當的謊言，是建基在神的憐憫之上，而非祂的真實之上。

等級絕對論不是否定人類完全的敗壞嗎？

這批評假定對於敗壞的人來說，犯罪是不能避免的。故此，不能避免的道德衝突，只是這敗壞的延伸而已。但有幾個

理由，證明這是對人類敗壞教義的誤解。

首先，完全敗壞的意思，並不是指犯罪是不能避免的。這是不合哥林多前書十章十三節所說，每個試探都有出路之教訓的。敗壞教義只是說墮落了的人會犯罪是必然的，而不是說他必須要犯罪。

其次，墮落了的人即使自己不能避免犯罪，但一切的罪都是可以靠神的恩典去避免的。換言之，當做的事，靠神恩典便能做到。

第三，堅持罪不能避免，就是否定了人的責任。神是理智及道德的。但爲了個人無法避免的事而怪責人，卻是不理智及不道德的。

最後，人有責任表示人有回應的能力。可以歸咎表示可以避免。人的敗壞，並沒有使犯罪不能避免。不然的話，人類的敗壞就會取消犯罪的能力了。

等級絕對論不是自相矛盾嗎？

有人批評等級絕對論說，這理論是自相矛盾的，因爲它認爲人應該同時遵行兩條相反的途徑。但非矛盾律卻說，同時作相反的事是不可能的。

首先，這是誤引了非矛盾律。要造成矛盾的局面，兩個相反的命令，必須在相同時間及意義下都具約束力。但等級絕對論卻指出這些命令的約束力並非相同意義——其中一個是比另一個爲高。

其次，這個批評也誤解了等級絕對論。等級絕對論並不是指在相同時間及意義下作相反的事，而是兩者都應要去作。當然，神知道我們不能同時作相反的事，所以祂豁免了我們履行較低的義務。換言之，那因較高責任而不能執行的義務，對我們仍是具有約束力的。但由於它的約束力較細，我們的責任便是遵行較大的義務了。

等級絕對論的價值

等級絕對論有幾方面的價值，值得在此提出。每一點都是基於以上的討論。

避免相對主義

等級絕對論和非律論、處境論及一般論（看第二至四章）不同，它避免了相對主義的毛病。等級絕對論堅持道德律是基於神絕對而不變的性格。這些道德的原則無論在本源上、範疇上和優先次序上，都是完全絕對的。它們全都是客觀性、命題性及有實質內涵的。神的道德律是明確的，在環境之先已能確定。再者，它們個別來說是沒有例外的，不論何時何地，對任何人都具有約束力。

成功地解決道德衝突

有別於無條件絕對論和有衝突絕對論，等級絕對論對道德衝突的問題，提供了實際而又成功的解答。它沒有忽視衝突的真實性，也沒有為無法避免的事而歸咎於人。它正視道德的全盤大局，並在道德原則絕對性的前題下，作出負責任的行為。它避免了律法主義和非律法主義兩個極端。它的行為是勇敢而不魯莽的。

解釋十字架的意義

沒有等級絕對論，便很難解釋十字架的道德意義。從非抵觸絕對論的角度來看，十字架在道德上是不公平的，因為義的代替不義的受罰（彼前三18；林後五21）。除非道德律有高低之別，否則十字架就沒有正當的道德理由了。然而，道德律

既有高低之別，憐憫就凌駕在公義之上。基督一人能為多人受苦，使他們得救（羅五6~18）。但慈愛和憐憫若不是凌駕在公義之上，神「喜悅」將自己的兒子「壓傷」（賽五十三10），便是極大的不義了。但神不能是不義的。故此，十字架只有在憐憫凌駕於公義之上時，才有意義。

結語

等級絕對論和非律論、處境論及一般論（看第二至四章）不同，它相信絕對的道德規範。道德律在本源上是絕對的，在無抵觸時於個別範疇內也是絕對的，在有抵觸時於彼此的優先次序上，也是絕對的。等級絕對論和無條件絕對論的意見相反，前者相信道德衝突是真實的。它與有抵觸絕對論的看法亦不同，並相信在這種情況下，人將較高義務凌駕在較低者之上，是沒有罪咎的。

等級絕對論最重要的原則如下：有多條的道德原則，它們都是基於神絕對的道德本性；道德的義務有高低之別——例如說，愛神重於愛人；道德律有時會發生無可避免的衝突；在這些衝突中，我們有責任服從較高的道德律；而當服從較高的道德律時，我們無需為未能遵行的較低律法而負責。

參考書目

- Augustine, Saint. *City of God*. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip Schaff, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- . *Enchiridion*. In *A Select Library of the Nicene*

- and *Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip Schaff, vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Davis, John Jefferson. *Evangelical Ethics: Issues Facing the Church Today*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1985.
- Erickson, Millard J. *Relativism in Contemporary Christian Ethics*. Grand: Baker, 1974.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Reprint ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, Doubleday, 1954.
- Ross, W. David. *Doing Evil to Achieve Good*. Chicago: Loyola University Press, 1978.
- . *Foundation of Ethics*. Oxford: Clarendon, 1951.

第二部份

倫理問題

解 答

現 在我們從倫理的理論轉到倫理的問題。所有道德問題中最迫切的，莫過於論及生與死的事了。而在生與死的問題上，關乎生命的，則是墮胎的問題。所以我們首先要討論的，就是在什麼時候結束腹中生命才是正確的。

有關墮胎的基本觀點共有三個；這三個觀點都是集中環繞着對未出生胎兒的狀況問題上。那些相信未出生胎兒是低於人類的，贊成可即時墮胎。另一方面，那些認為未出生胎兒是一個完整的人，便反對墮胎。而那些認為未出生胎兒有潛能成為人的，贊成在特定的情況下可以進行墮胎。圖8·1列出這三個觀點的看法。

圖8·1
三個對墮胎的觀點

| | | | |
|--------------|--------|--------|--------|
| 未出生胎兒 的狀況 | 完整的人 | 有潛能成為人 | 低於人類 |
| 墮胎 原則 | 絕對不可 | 有時可以 | 隨時可以 |
| 母親的權利 | 生命的神聖 | 生命的危急 | 生命的品質 |
| | 生命重於隱私 | 權利的配合 | 隱私重於生命 |

未出生胎兒的狀況是這三個觀點中最具關鍵性的論點，若果未出生胎兒真是一個人，這樣，禁止奪取人的生命這禁令便適用於這三個觀點上。而另一方面，若果未出生胎兒只是其母親身體的延伸或附屬物，那麼，與切除盲腸比對下，墮胎並不是嚴重的問題。

另一個重要的問題，則是生命權和隱私權之間的關係。如果生命重於個人的隱私，隱私權便不能成為墮胎的正當理由了。另一方面，若果孕婦的隱私權是凌駕在胎兒的生命權之上，墮胎便是正當了。

隨時可以墮胎：它的信念基於 胎兒低於人

美國最高法院，在多伊對布頓（Doe v. Bolton）和羅爾對威特（Roe v. Wade）兩案的判決中，肯定了隨時要求墮胎的權利。在這些判決下，法院所持的理由乃是，女人的隱私權凌駕在政府管制墮胎的權利之上。這兩個裁決的結果，使任何理由的墮胎，在美國五十個州都得以合法化。雖然後來韋伯斯特裁決（Webster decision, 1989）給予州政府許多管制的權力，卻沒有宣判墮胎為非法。

在美國，墮胎支持者自稱「親選擇派」（pro-choice），強調母親有權決定要不要生下胎兒。這便反映出隱私權成為抉擇的主導。很多支持者都相信，沒有人要的嬰兒不應當出生，女人也不當在違反她的意願下，被逼生下孩子。

顯然，最高法院把未出生胎兒僅僅視作「潛在的[人]生命」，而根據這個假定來作出裁決。但同時，法院也清楚地認識到，倘若人格的權利得到確立，則「上訴人的辯證便完全失效，因為胎兒的生命權，自此便受到[憲法第十四條]修訂案的

保障」。¹ 所以支持墮胎的立場，是建基於未出生胎兒並非是完整的人之信念上。

胎兒低於人的聖經論證

有些聖經的經文被人引用來支持未出生胎兒不是人的觀點。以下將會略述對此立場最重要的幾段經文，並從中作出結論。

創世記二章七節 記載，人成為「有生命的活人」，是在神將生命賜給那人之後。由於呼吸是在出生以後才開始，故此，未出生的胎兒在出生以前並不是人類。

約伯記卅四章十四至十五節 記載，若神「把靈和氣收歸自己，有血肉生命的就都一同氣絕身亡」。這裏再一次說明，生命和「呼吸」是息息相關的，因此，沒有呼吸以前，便沒有生命存在。

以賽亞書五十七章十六節 提到「靈（breath），就是我所造人」。也似乎指出人受造的起頭，是開始呼吸的時候。

傳道書六章三至五節 宣告：「流產的胎」進入世界中乃是「虛虛而來，暗暗而去……看不見天日，又一無所知」。他們相信這是說未出生胎兒和死人無異，都是無知無覺地躺在黑暗的墳墓裏（九10）。

馬太福音廿六章廿四節 記載耶穌論及猶大的話：「他沒有生下來倒好」。這話暗示生命是從出生之時才開始。否則，耶穌應該說：「那人沒被懷孕倒好」了。

胎兒低於人的其他論證

墮胎的支持者又提出了幾個聖經以外的論證。我們在此簡

¹ Roe v. Wade 410 U.S. 113, 93 S.Ct. 705, 35 L.Ed. 2nd 147 (1973).

論最重要的幾個理由。至於其他的論證，將會在討論反對親生命（pro-life）觀點時，才提出討論。

自覺的論證 有人認為嬰兒未曾有自我知覺之前，不能算為人。母腹中的胎兒既未有知覺，這就支持了未出生胎兒低於人的立場，所以墮胎是容許的。

肉身依賴的論證 另一個墮胎支持者經常提出的論證，就是胎兒只是母體的延伸，而母親對自己的身體和生殖器官，有自決的權利。由於胎兒侵擾母體，所以孕婦有權把他除掉。

孕婦安全的論證 這個論證說非法墮胎是很危險的。從數字顯示，有五千至一萬個由非法墮胎所引致的死亡作為證據。若墮胎合法化，可使無數孕婦不致在後卷中被生鏽衣架所弄死。

虐待及忽略的論證 另一個支持墮胎的理由乃是，需要保障兒童不受忽略和虐待。不想懷的孕帶來沒人要的孩子，而沒人要的孩子會成為受虐兒童。墮胎能夠防止兒童受虐待。

殘障的論證 為何要生下先天有缺陷的嬰兒呢？為何家庭和社會被逼照顧有殘疾的兒童呢？根據產前檢查，墮胎可以消除這些不必要而不受歡迎的嬰兒。再者，墮胎的支持者亦相信為了保存人類因子的純正，應當從產生後世人類的基因庫中，芟除不良的遺傳因子。

隱私的論證 美國最高法院在羅爾對威特一案的判決，宣布婦女對自己身體的隱私權，是受到憲法的保護。其他人又從倫理的角度，為這一點作出辯護。正如每個人都有驅逐家中不受欢迎客人的權利，同樣，每個女人都有驅逐腹中不受欢迎胎兒的權利。

強姦的論證 親選擇派堅持，女人不當在違反她的意願下被逼懷孕。把強逼懷孕加在被強姦者的羞辱上，是不道德的。沒有人應該在違反自己的意願下，被逼懷孕。

胎兒低於人觀點的評估

敘述過贊成墮胎立場的要點後，現在需按次序作出評估。首先，回應聖經的論證。

胎兒低於人的聖經論證之回應

呼吸並不是人類生命的起始 有幾個理由不將呼吸作為生命的起始。呼吸若是等於有生命的話，那麼，停止呼吸便是表示失去人類生命了。但聖經清楚地說，人停止呼吸後，依然存在（腓一23；林後五6~8；啓六9）。聖經指出呼吸還未曾開始以前，生命在母腹的時候已經開始了，即受孕之時。大衛說：「我母親在罪中懷了我」（詩五十一5）。天使說馬利亞「懷的孕是從聖靈來的」（太一20）。並且在醫學上，有不少停止了呼吸的人，藉着儀器的幫助，最後得以復甦或生存。

值得注意的是，講論「呼吸」的經節，並不是討論人生命的起始，而是人起初「出場」的情況。出生乃是人首次在世界露面的時候。這些經文談論可見生命的起始，而不是生命的起始。即使在聖經時代，人早已曉得在母腹中的胎兒是有生命的。母親能夠感受到胎兒在腹中移動，甚至跳躍（路一44）。出生並非視為人類生命的起始，而只是生命在可見的自然世界中的起始或出現——是人類初次出現。

亞當是獨特的例子 由於亞當是直接由神所創造，他是一個獨特的例子。因此，直至他開始有了呼吸的時候，他才成為「一個人」，是不能成為證明個人生命何時開始的決定性證據。有幾個理由支持這說法。首先，亞當不像其他人經過受孕、出生等步驟，而是直接受造的。其次，亞當開始了呼吸後才是人類的事實，是不能證明今日個別生命的開始都必然如此；同樣，亞當受造時已經是成人，並不表示我們成年了，個別生命才開始。第三，創世記二章七節的「氣」，是指生命（看伯卅三

4)。因此，這節經文的意思，不是說亞當的生命是從呼吸開始，而是說神把生命給了亞當，生命才開始。而亞當子孫的生命卻是從受精或受孕而來的（創四1）。第四，其他會呼吸的動物，並非必然是人類（創七21~22）。

知識不是人類生命的必要條件 傳道書六章三至五節說「流產的胎」毫無知覺，不是指他們因此便不是人類。如果這說法是對的話，死了的成人也不再是人了，因為同一卷書又說，在「你所要去的陰間」，那處「沒有知識」（九10）。按照上文下理，明顯地這段經文是說，不在世上的人不能享受世上的機會而已（看9節）。如果把沒有知識加諸在「低於人」的身上，這樣，白痴便不是人，而受過教育的與沒受教育的人比較，便更是人了。

胎兒低於人的聖經以外論證之回應

所有支持墮胎聖經以外的論證，都是以假設為論據的狡辯說法。他們所有人都假設要證明，未出生胎兒不是人。

自我意識不是人類生命的必然條件 如果自我意識是人類生命的必然條件，那麼，那些睡覺但沒有作夢的和處於昏迷狀態的人，便不是人了。這個理論便帶出一個荒謬的含意，倘若妻子喚醒睡了丈夫，就是把他帶回人間！再者，嬰兒要到了一歲或一歲半的時候，才有自我意識。如此說來，殺死任何兩歲以下的嬰兒，也是正當的行為！最後，受過教育的人與沒有受教育的人比較，就更是人了，因為他們對世界有更多的意識。

胚胎不是母親的延伸 胚胎不是母體的延伸，這是科學的事實。從受孕開始，他們已有本身的性別。當母親是雌性，胚胎有一半機會是雄性。在受孕後的四十天內，他們已有自己個別的腦波，這腦波在死亡前是不會消失的。在受孕的數星期內，他們已有自己的血型，可以有別於母親的血型，他們也有

個別的指模。最後，胚胎只是在他/她母腹中「安頓」而已。出生只是改變他們吸收食物和氧氣的方法。

正如吃奶的嬰兒不是母親胸膛上的一部份，試管嬰兒也不是培養皿（Petri dish）的一部份，故此，胚胎也不是母體的一部份。胚胎和母親的子宮是不同的，若把一對黑人夫婦的受精卵移植到一位白人的母腹中，她將會誕下一個黑人的嬰孩。

墮胎合法化不能拯救生命 墮胎合法化不單沒有從死亡中拯救數以千計孕婦的性命，並殺害了數以百萬的嬰兒。在1973年墮胎合法化以前，並沒有成千上萬因非法墮胎而死的孕婦。根據美國人口統計局（U.S. Bureau of Vital Statistics）的報告，在1973年只有四十五個因墮胎而死的孕婦。伯納·拿單遜醫生（Dr. Bernard N. Nathanson）是墮胎運動的早期倡導人之一，其後來亦承認以上的統計數字是墮胎支持者所虛構的。²

無論如何，孕婦分娩的死亡率相對於出生率只有萬分之一，或百分之一，這是國家中最安全的手術之一。但成功墮胎嬰兒的死亡率卻是百分之百；在美國墮胎是最致命的手術。胚胎倘若真是人，縱能拯救幾百個孕婦的生命，也不足以成為殺害幾百萬嬰兒的正當理由。在美國每年已有一百五十萬的嬰兒因墮胎而死亡。因此，墮胎合法化，只是為這些死亡事件，安排一個更清潔、更有專業水準的環境而已。

墮胎不能防止虐待兒童 以防止兒童遭虐待作為墮胎的理由，只是將焦點移離未出生胎兒是人的問題上。若果未出生的胎兒是人，墮胎便不能防止虐待兒童了。相反地，墮胎才是一種最殘暴虐待兒童的方法——受殘酷的死亡所虐待。根據美國

² Bernard N. Nathanson, *Aborting America* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), p.193.

衛生與公衆服務部（U.S. Department of Health and Human Services）的數字顯示，自1973年墮胎合法化至1982年間，虐待兒童的個案增加了五倍之多。經研究後，顯示出大部份被虐的兒童，都是父母願意生下來的。一個報告更指出百分之九十一的被虐兒童，都是父母願意生下來的。³

殘疾不能成爲墮胎的理由 這個墮胎的論點只是在未出生胎兒不是人的論證下才有意義，這也是以假設爲論據的狡辯說法。如果未出生胎兒是人，把有殘障的胎兒除掉，與爲了保存遺傳上純正的緣故而殺嬰或安樂死，便沒有分別了。身體有缺陷的人，不會贊成把有缺陷的胎兒除掉。至今仍然沒有一個由那些有殘疾兒女的父母所組成的組織，公開推行把殘障的胎兒除掉。簡言之，有殘疾的人和他們的父母並不希望把可能有缺陷的胎兒除掉；贊成這做法的，只是那些四肢健全的人。我們應該容讓有殘疾的人表明他們的立場。

隱私權不是絕對的權利 對於隱私權在墮胎一事上的論證，只是帶我們再次面對一個最基本的問題：未出生的胎兒是不是人？換言之，基於隱私而墮胎這個項論證，只有在胚胎並不是人的理論下，才有意義。這有幾個明顯的理由。首先，我們沒有私自殺人的權利。支持墮胎的人若要前後一貫，必須主張我們只要在不公開的情況下，便有權虐待兒童，或者強姦。我們當然沒有私自殺人的權利。其次，墮胎是有別於驅逐客人離開我們的家中。墮胎就像在我們家中殺掉一個不肯離開的貧窮人。畢竟，驅逐不能成長的胚胎是致命的。由於胎兒不能在母體以外生存，把他驅逐，無疑是把他殺掉。第三，除了因姦成孕的例子外，沒有任何懷孕不是出於自願的。倘若人自願性交，便必須承擔這自主行爲的結果。故此，引用以上的實例來

³ E. Lenowski, *Heartbeat* 3, 4 (December 1980), 引自 J.C. Wilke and Barbara Wilke, *Abortion: Questions and Answers* (Cincinnati: Hayes, 1985), p.138.

說，有百分之九十九的「客人」都是受邀請而來的。墮胎在此情況下，就像邀請一個貧窮人來到我們家中，及至不想再見到他的時候，就把他殺掉（或把他驅逐外面，讓他死去）。

強姦不能成為墮胎的理由 被姦的母親不能成為謀殺嬰兒的正當理由。倘若未出生胎兒是人，故意奪取這無辜的生命便是謀殺。故此問題的癥結仍然是，未出生胎兒是不是人。不論被強姦者多麼值得同情，也不能避免因墮胎而被害的嬰兒的公義問題。

墮胎不能除去強姦的邪惡，它只是在這邪惡的事上再加添邪惡。殺掉嬰兒不能解決強姦所造成的問題。我們應該懲罰有罪的強姦犯，而不是無辜的嬰兒。即使在因姦成孕這種極端情形下的墮胎被視為正當，正如羅爾對威特案所批准的隨意墮胎，仍是沒有正當理由的。

被強姦者若能即時得到治療，在任何情況下，成孕是絕對可以避免的（因為受孕並不是立時發生）。基於對生理及心理的情況有一定的理解，因姦成孕的例子並不多見。事實上，導致懷孕的刑事強姦數字，是少於百分之一。但即使在那些成孕的個案中，有一半受害人仍然想把孩子生下來。即使受害人不要那個嬰兒，還有許多人等候領養嬰兒。領養而不是墮胎，才是最佳的選擇。

有時可以墮胎：基於胎兒是潛在的 人的信念

根據這個墮胎觀點，認為未出生的胎兒只是有成為人的潛能。這理論的支持者認為個人的生命，是在受孕和出生的期間逐漸發展而成。在開始的時候，胎兒只有成為人的潛能，再漸漸地成為一個完全的人。胎兒既是一個潛在的人，當然比物件

或其他的動物更具價值。然而，這個出現了的價值，卻必須和其他因素，例如母親和社會的權利，放在一起來衡量。墮胎在某種情況下是否正當，全依賴這些權益如何平衡。持這立場的人通常同意墮胎，包括拯救母親的性命、強姦、亂倫，以及（很多情況也包括在內）遺傳性的缺陷。有關這方面觀念的論證可以分為聖經內外兩類。

胎兒是潛在的人之聖經論證

有幾處經文是用來支持未出生胎兒只是潛在的人。其中最常用的，乃是出埃及記廿一章。

出埃及記廿一章廿二至廿三節 這段經文記載如下：如果人彼此爭鬪，擊傷了懷孕的婦人，以致流產，但沒有別的傷害，那傷害她的必須按照婦人的丈夫要求的，和照着審判官斷定的，繳納罰款。如果有別的損害，你就要以命償命……

這段經文被用來解釋為，引致胎兒死亡只需賠償金錢，但引致孕婦死亡，便要償命。若是這樣，母親實在的生命，便比胎兒的潛在生命更有價值了。支持者認為「流產」是指胎兒生下來就死掉了。而「沒有別的傷害」則是指孕婦，因為流產時已引致胎兒死亡。若是這樣，殺掉胎兒只需罰款而不用死刑，就證明胎兒並不被視作完全的人了。

詩篇五十一章五節 大衛說：「我是在罪孽裏生的，我母親在罪中懷了我」。在受孕之時，大衛是一個罪人是甚麼意思呢？他顯然不是真正的罪人，因為他還未曾犯罪。所以這個理論便解釋為，大衛是一個潛在的罪人。他是一個潛在的罪人，因為他只是一個潛在的人。最後，當他真正成為人的時候，他才變成真正的罪人。

詩篇一三九章十三、十五、十六節 詩人這樣描述我們在母腹成形的過程：

我的臟腑是你所造的，在我母腹中你塑造了我。在地的深處被塑造，我未成形的身體，你的眼睛早已看見。

從以上的經文來看，這理論的支持者辯稱，胎兒不是完全的人，因為他仍在「塑造」的過程中，仍「未成形」。除此之外，他們又引證傳道書的經文（六3~5），描述胎兒沒有「氣息」或「一無所知」。故此，腹中的胎兒是一個發展潛能，會逐漸成為人。但這節經文指出這胎兒既未完全發展成熟，也未成為一個完全的人。

羅馬書五章十二節 聖經說：「罪藉着一個人[亞當]入了世界，死又是從罪來的，所以，死就臨到全人類，因為人人[在亞當裏]都犯了罪」。然而，所有人顯然不是真正地「在亞當裏」。所以支持這理論的人辯說，全人類只是「潛在」亞當裏面。因此，所得出來的結論乃是，我們出生前只是潛在的人，後來才成為真正的人。

希伯來書七章九至十節 說：「……利未，也透過亞伯拉罕繳納了十分之一。因為……利未還在他祖先的身體裏面」。由於利未在亞伯拉罕以後百多年才出生，顯然他不可能真實在亞伯拉罕身體裏面。他一定是潛在那裏。因此，透過對比的辯證，在母體中未出生的胎兒，只是潛在的人而已。

胎兒是潛在的人之其他論證

除了聖經的證據外，也有一些理由支持胎兒只是潛在的人之看法。在此總結出最重要的幾項理由。

人格是逐漸發展而成的 從觀察所得，人格（personality）是逐漸發展出來的。受孕時人對他/她自己的身份並沒有意識，而這意識是要透過人際關係才逐漸發展出來，故便可以堅持說，人只可在他/她的人格發展後，才

成爲一個人。在此以前，他只是一個潛在或浮現中的人而已。

人格和體格的發展是互相聯繫 事實上，由受孕到出生，體格是在發展的。有許多身體上的功能和器官，在受孕時都不存在，而是在妊娠時期才慢慢地發育而成。心理和生理的發展關係，彼此也相同的真確。例如說，剛出生一天的嬰兒，並沒有屬於十八歲青年的智力。因此，便有人認爲，人類體格的發展，和體格的發育是同步漸進的。

與其他生物的類比 橡子（acorn）並不是橡樹（oak），正如雞蛋並不是雞，而人和胚胎之間的關係，就和橡子與橡樹、小雞與雞蛋間的關係一樣。正如雞蛋不是小雞，故此，胎兒也不是人。橡子是潛在的橡樹，而胚胎也是潛在的人。當然，只有胎兒才有潛能成爲人，而雞蛋卻不能。事實上，這潛能所蘊含的巨大價值，遠超過一隻小雞的價值。無論如何，一個潛在的人並不是一個真實的人，正如橡子不是橡樹一樣。

法律的論證 最高法院把胎兒稱爲「潛在的[人類]生命」。⁴一些贊成墮胎的人指出憲法第十四條修正案，已經暗示這個看法了：

凡出生於、或歸化美國的人，並隸屬其司法權下之人，皆屬美國及其所居留之州之公民。州政府不得……未經正當法律程序，剝奪任何人之生命、自由、財產……

由於該修正案只把公民的權利授予已出生的人，贊成墮胎的人便認爲憲法暗示未出生的胎兒不是完全的人。因此，那些已出生的人的生存權，並不能應用在他們身上。

⁴ Roe v. Wade

胎兒是潛在的人觀點的評估

支持未出生的胎兒是潛在的人之立場，產生幾個嚴重的問題。首先，對引用經文所作出的解釋，是有疑問之處。

胎兒是潛在的人的聖經論證之回應

出埃及記廿一章 並非教導胎兒是一個潛在的人。這結論也不能從經文推論而得。希伯來文用了 *yahtzah* 來表示「流產」，意思是「生下來」。在舊約中，這個希伯來字經常用作描述分娩。所以，本段經文是指早產，而不是流產。而另一個希伯來文 *shakol* 形容流產，在此卻沒有引用。母親所產下的子女，所採用的字是 *yeled*，即「孩子」的意思。聖經也用這字來描述嬰孩和兒童（創廿一8；出二3）。倘若有任何危害母親或嬰兒的事發生，刑罰都是一樣的：以命償命（23節）。這顯示出未出生胎兒的價值，和母親的價值是相等的。

著名的希伯來文學者加蘇圖（Umberto Cassuto）翻譯這段經文如下：

當人彼此爭鬥時，無意傷害了懷孕的婦人，使她的孩子出來了，但沒有禍害發生——那就是說，母子平安——傷害她的人必定要罰款。然而，若有任何禍害發生，即若母親或孩子死了，你就要以命償命。⁵

這使意思更顯明了。這段經文有力地證明未出生的胎兒和成人有同等價值。

詩篇五十一篇五節 並不支持那些主張胎兒是潛在的人的看法。即使這段經文教導受孕時的胎兒是潛在的罪人，也不能

⁵ Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1974), p.275.

因此推論他們只是潛在的人。事實上，從受孕開始，人被稱為罪人，證明了他們是人，意即是墮落人類的一份子。我們在罪中被懷孕，完全是因為我們是屬乎亞當人種的緣故（看羅五12的討論）。

詩篇三九篇 強烈支持未出生的胎兒是完全的人，而非潛在的人之觀點。「未成形」（16節）並非和「畸形」一樣，表示不是人的意思。腹中的嬰兒是被「造」（bara'）的，創世記一章廿七節也用這個字描述人按「神的形象」被造。耶利米書一章五節用了「人稱代名詞」來稱呼還未出生的胎兒，又說神「認識」在腹中未出生的胎兒，這個名稱已表示個人的關係已經存在了。每個腹中未出生的胎兒，都已被記錄在天上神的冊子裏。

羅馬書五章十二節 暗示每個人都在亞當裏，但並非是說，他們在未出生以前都是潛在的人。這段經文不是討論子宮中的胚胎，而是討論全人類都在亞當裏的事實。事實上，我們全都遺傳性地或代表性地存在於亞當裏面。因此，在他的罪中有份，顯示了人類的全體性。既然在人的裏面有着這種統一性，無論我們居住在那裏，仍是與其他人完全不可分割的（羅十四7）。事實上，人從受孕之時，已在亞當裏被稱為罪人（詩五十一5），同樣地，在受孕之時，那人已經是人類的一份子了。

希伯來書七章九節 不是論及胚胎，更不是論及胚胎是潛在的人。這段經文不是說利未潛在於亞伯拉罕裏面。他可能只是代表性或象徵性地存在於亞伯拉罕身內。然而，即使利未真是「潛在」亞伯拉罕裏面，但不能推論利未是在亞伯拉罕身內的胚胎。若果利未被稱「在亞伯拉罕身內」之時還未受孕，他已經是一個潛在的人，那麼，我們還未曾受孕之前，也是潛在的人了。若是這樣，人類的精子（還未曾使卵子受精之前）也是潛在的人了。但這在遺傳學上是錯誤的。精子有廿三個染色體，而胚胎卻有四十六個。胚胎有人的靈魂，但是精子卻沒有。

胎兒是潛在的人在聖經以外的論證之回應

把胎兒視為潛在的人在聖經以外的論證，和把胎兒視為低於人的論證，有同樣的漏洞。讓我們逐一討論之。

人格有別於位格 由於人格需要發展，便力陳未出生的胎兒只是潛在的人，這是混淆了人格和位格。人格是心理學的概念，位格則是本體論的類別。人格是人的屬性，位格卻是人之所以為人的本質。人格是由其週遭的環境所塑造，但位格卻是由神所創造。故此，人格可以慢慢地發展，但位格卻從受孕那一刻便賦予那人。若果把位格和人格混為一談，那麼，一個不能正常地作出判斷的人，就不是正常的人了。由於意識也是人格的一部份，那些缺少意識的，也不能算是人了。基於這種理論，殺掉沒有意識的人也是正當的。

靈魂不需和身體一同改變 只因身體的發展，並不代表靈魂也需要發展。不論瓶子大或小，都可以有一樣的形狀。這句話可以在不改變它的意思（形式）下而擴大（增補）。同樣，一個細小的受精卵，可以與發展中的胎兒和發育完全的成人有一樣的靈魂。故此，人的身體明顯地需要發展，並不代表把生命力賦予身體的人格，也同樣需要逐漸地發展。身體剛剛開始發育時，靈魂可能已完整而徹底地存在於身體之內。

橡子和胚胎都不是潛在的生命 聲稱橡子是潛在的橡樹，是對植物學的誤解。橡子是一棵躲在殼中有生命的小橡樹。這個休眠的生命，在未曾受到適當的栽培和灌溉之前，是不會生長的。雖然如此，它始終是殼中一棵有生命的小橡樹。所有組成橡樹的遺傳資料，是儲藏在橡子之內。同樣，所有組成一個成人的遺傳因子，也是在一個受精卵內。要讓這個細小的人長大成人，乃是需要水、空氣、和食物。胚胎並不是一個潛在的生命，而是大有潛力的人類生命。

未出生的胎兒受憲法保護 有一些重要的理由指出，美國最高法院宣判未出生的胎兒不會受到生命的保障，是錯誤的。

它並不單是指那些在美國出生，而且又受到憲法保護的人。否則，在我們國境之內殺死外國人，也是合法的。但是憲法第十四條修正案清楚地指出，州政府不得「未經正常法律程序，剝奪任何人的生命、自由、或財產；或在其司法權力以下，拒絕給予任何人以同等的法律保障」。

縱使在第十四條修正案的保障下（聖克萊拉縣對南太平洋鐵路公司案，*Santa Clara County v. Southern Pacific R. R. Co.* 118 U.S. 394 [1886]），法人團體（corporation）也被視為「人」，並最高法院又曾經作出一個可悲的錯誤，把黑人判為非公民（德列·司各脫對善福案，*Dred Scott v. Sanford* 60 U.S. [19 How.] 393, 15 L.Ed. 691 [1857]）。按照獨立宣言（*Declaration of Independence, 1776*），此乃美國的出生證明書，它宣布生命權是神給予而不可剝奪的權利。事實上，當時墮胎是被法律所禁止的，又把胚胎稱為「母腹中的孩子」，便證明此等生命權也賦予未出生的胎兒。甚至在羅爾對威特一案的前三年，聯邦法院亦曾提到未出生的胎兒是人（斯坦堡對布朗案，*Steinberg v. Brown* [1970]）。

不可以墮胎：基於胎兒是一個完全的人的信念

最後一個觀點堅持胎兒是一個完全的人。故此，任何蓄意奪取未出生胎兒的生命，便是謀殺了。這個觀點有聖經內外的論證支持。

胎兒完全是人的聖經論證

由於大部份有關的經文已經被討論，故對這立場的論證，

只需在此作出有系統的總結。

- 1.未出生的胎兒也被稱為「孩童」，同樣的字眼也用作形容嬰兒和幼童（路一41、44，二12、16；出廿一22）；有時甚至形容成人（王上三17）。
- 2.胎兒是由神所創造的（詩一三九13），正如亞當和夏娃乃是照神的形象而造（創一27）。
- 3.未出生胎兒的生命若受到傷害或死亡（出廿一22），他們與成人一樣，有着同等刑罰的保障（創九6）。
- 4.基督在馬利亞腹中受孕時（太一20～21；路一26～27），已經是人了（神人一體）。
- 5.神的形象包括「男和女」（創一27），但分為男性或女性的性別，在受孕時已被決定了，這是科學上的事實。
- 6.未出生的胎兒具備個人的特性，例如罪（詩五十一5）和喜樂（路一44），這是人類的特質。
- 7.用人稱代名詞來稱呼未出生的兒童（耶一5《七十士譯本》；太一20～21），正如稱呼其他人類一樣。
- 8.未出生的胎兒被描寫為親密而個人地被神所認識，正如祂認識其他人一樣（詩一三九15～16；耶一5）。
- 9.未出生的胎兒在出生之前，也蒙神所呼召（創廿五22～23；士十三2～7；賽四十九1、5；加一15）。

綜合來看，這些經文無疑把未出生的胎兒與兒童和成人視為同等，同樣是一個具有神的形象，而有位格的人。他們在受孕那一刻開始已照神的形象被造。在妊娠時期，他們的生命在神眼中看為寶貴，是受到祂禁止殺人的誡命所保護。

胎兒完全是人的聖經以外之論證

妊娠期的生命是完整的人的聖經以外之論證，可分為科學和社會兩方面的範疇。

未出生的胎兒是人的科學論證 現代科學可以在子宮內放

置鏡片來透視內裏的情況。結果，證據顯示出人的生命始自受孕，即卵子受精的那一刻。

受精卵是百分之百的人，這是遺傳學的事實。從受精的一刻開始，一切遺傳資料都已全備了。個人身體所有的特徵，在受孕時已儲藏在遺傳碼之內。個別孩子的性別，也在受孕時已決定了。女性的卵子只有廿三個染色體，而男性的精子也是有廿三個染色體；但一個正常的成人，卻有四十六個染色體。在受孕之際，也就是當精子和卵子聯合時，一個擁有四十六個染色體，嶄新而細小的人便出現了。由受孕到死亡的一刻，沒有新的遺傳資料會被加進去。從受孕到死亡所需要加入的，只有食物、水和氧氣。

在1981年，來自世界各地的科學家在一個美國會議聽證會中，討論個人生命的起源：

在生物學和醫學上已接受了這事實，就是一切透過性所繁殖出來的有機生命，是始於受孕，或卵子受精之時（米契蓮·馬太斯/羅思博士[Dr. Micheline M. Matthews-Roth]）。⁶

接受一個新的人類在卵子受精時已開始存在的這個事實，已不能再隨個人的喜好或意見了。從受孕到老年，人類的本性並不是形而上學的論證，而是經實驗證明的事實（耶柔米·勒熱恩[Jerome LeJeune]）。⁷

我們現在可以毫不含糊地說，有關生命何時開始的問題，已經不再屬於神學或哲學所辯論的問題，而是科學既定的事實了。神學家和哲學家可以繼續辯論人生的意義或目的，但所有的生命，包括人的生命，都是

⁶ Subcommittee on Separation of Powers, report to Senate Judiciary Committee S-158, 97th Congress, 1st session, 1981.

⁷ 同上。

始於受孕之時，這是一個既定的事實（海明·高登博士[Dr. Hymie Gordon]）。⁸

現代的胎兒學已提供了不少令人驚嘆的知識，是有關這細小的人如何在他/她母親的子宮裏成長。以下的敘述將清楚地證明一個出生前的嬰兒，已經是一個完全的人（以女孩為例）。

第一個月——實現

受孕——她所有的人類特徵都已存在

附在她母親的子宮壁上（一週）

心肌開始跳動（三週）

頭、臂、腿開始出現

第二個月——發展

已能探測她的腦波（四十至四十二日）

鼻子、眼睛、耳朵及足趾出現

心臟跳動，血液（自己的血型）循環

骨骼發展

有自己獨特的指模

嘴唇有觸覺，也有反射作用

身體上的器官已全備及開始操作

第三個月——振動

懂得吞嚥、眨眼、游動

懂得用手抓、並移動舌頭

甚至會吮手指

感覺到痛楚（八至十三週）

第四個月——生長

體重增加六倍（至出生時體重的一半）

體長增至八至十英吋

可以聽見母親的聲音

第五個月——能獨立

皮膚、頭髮、手甲發展

會做夢（眼球急動睡眠[REM sleep]）

會哭（若有空氣）

有能力在子宮外獨立生存

距離她出生的日子，只有一半的時間

這些特徵使人類胚胎的身份再沒有疑問了。人類的胚胎不是礦物、植物、或動物，而是完全的人。

未出生胎兒是人的社會性論證 除了聖經和科學的證據，也有不少社會性的論證保障未出生嬰兒的人權。以下是最重要的幾項理由。

再沒有人辯論人類胚胎是否有其人類的父母。這樣，為何爭論人類的胚胎並不是人呢？生物學家毫無困難地證明一頭未出生的豬是一隻豬，或一頭未出生的馬是一隻馬。為何獨有未出生的人被視為其他物件，而不能視為人類呢？

人類生命從不會終止又再繼續開始。人類的生命只會一代接一代，從父母到子女一直延續下去。人類生命的延續是不能中斷的。新的人類生命的出現，只可藉着受孕的途徑。故此，那新生命從那一刻開始，已經和他父母一樣，都是人類。不然，人類的生命從受孕到出生，就有一段間斷（或終止後再開始）的時間了。

現代胎兒學之父李里博士（Dr. A. Liley）認為「出生前和出生後的嬰兒，都是我們所照顧的同一個嬰兒。未出生的嬰兒，和別的病人一樣，也會生病，也需要診斷和治療」。⁹倘若出生前和出生後的，是同一個嬰兒和同一個病人，那麼，出生前必然和出生後一樣，完全是一個人了。

⁹ 引自 Wilke and Wilke, *Abortion*, p.52。

現代的醫療設備能令早產的嬰兒，得以在子宮以外生存——有些只有二十個星期的早產嬰兒也能生存。但是，倘若五個月後，從子宮內出生的嬰兒是一個人，那麼，他們留在子宮內的時候，必然也是人了。這樣，把五至九個月的胎兒殺掉，便不成理由了。但是，這卻是美國法律所容許的。這個矛盾經常在今日的醫院中戲劇性地出現。一方面，有一些醫務人員在一間病房中盡力搶救一個五個月的早產嬰兒；同時在另一間病房內，其他人卻殺掉（墮胎）另一個嬰兒。

一切支持墮胎的論證，都可以同時用來支持殺嬰和安樂死。如果未出生的嬰兒，可以因殘障、貧困或不受歡迎等等理由而被殺掉，那麼，也能以同樣的理由殺掉嬰兒和老年人。墮胎、殺嬰或安樂死，三者之間根本沒有真正的分別——三者都可以包括同樣的病人、手術和結果。

自有文明開始，無數的社會學家和道德家，不論是基督徒還是異教者，都宣稱墮胎是錯誤的。漢漠拉比法典（Code of Hammurabi，主前十八世紀）對無意導致流產的人，也作出懲罰。根據摩西律法（主前十六世紀），傷害母親和胎兒的人，都要受到同等的刑罰。波斯王提革拉毗列色（Tiglath-pileser，主前十二世紀）刑罰自行墮胎的婦女。一名古希臘醫生，希波克拉底（Hippocrates）宣誓反對墮胎，並且起誓說：「我不會允人所求，給人致命的藥物，也不會作出導致同樣結果的建議。同樣，我也不會給女人墮胎藥」。甚至塞尼加（Seneca，主後二世紀）的斯多亞派（Stoic）同胞雖容許墮胎，但他卻讚美母親，沒有把他除掉。奧古斯丁（Saint Augustine，第四世紀）、阿奎那（Thomas Aquinas，第十三世紀）、加爾文（John Calvin，第十六世紀），一致認為墮胎是不合乎道德的。英國的普通法律（Common Law）和早期美國的法律一樣，頒佈懲罰墮胎行為的法令。事實上，在1973年以前，美國五十個州的法律差不多視墮胎為非法。

基於大小、年歲、住處、功能等環境因素而歧視任何人的生命，在道德上是錯誤的。但支持墮胎的人，卻基於這些理由認為未出生的胎兒並不是人。鑑於他們體積太小，我們也可以用這些理由作為歧視侏儒和早產嬰兒的性命，或因為居住的地方而歧視少數民族了。不然，我們為何歧視生存在子宮內的胎兒呢？還是，我們可以因傷殘者和老年人，缺乏某些功能而歧視他們。若是基於不受歡迎的緣故，把嬰兒從人類的社會中消除，為何不把愛滋病人、吸毒者、乞丐這些不受歡迎的人物，從社會中消除呢？

對胎兒完全是人的觀點批評之回應

把受精卵看為完全的人，會帶來一些難處。以下簡述較為重要的幾項。

若孕婦生命受到威脅，怎辦？

為現今醫學昌明而感恩，因拯救孕婦的生命而需要墮胎，變得十分罕見。然而，若有此需要時（如輸卵管妊娠 [tubal pregnancy]），每一樣醫療上拯救孕婦的預防措施都是正常的。有幾個理由證明，這種作法並非墮胎。首先，其用意並不是殺害胎兒，乃是拯救母親的生命。其次，這是一命換一命的問題，不是隨意墮胎的情況。第三，任何人的性命受到威脅時，人有保存生命而自衛殺人的權利（看出廿二2），孕婦也不例外。

一半的受孕會自然地流產

有人因而反對，如果受精卵是一個人，那麼，一半的人類

早已自動被殺害了，因為它們不能成功到達子宮而生長成人。然而，它不能成為支持墮胎的正當理由，因為它不能清楚地劃分死於自然和殺人的分別。我們不會因前者而受道德上的責備，但後者卻不同了。在一些未開發的國家中，有極高的嬰兒死亡率，但這不能視作蓄意殺掉嬰兒的正當理由。也有患了絕症的人，而死亡率是百分之百，這也不能成為殺掉他們的正當理由。從聖經的立場來看，神而非人，對生命有絕對的主權。信徒的態度應當是：「賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華，耶和華的名是應當稱頌的」（伯一21；又看申卅二39）。

若所有受精卵都是人，便當設法挽救

有人辯稱，所有的受精卵既然全都是人，我們便有責任設法挽救這些自然的墮胎。倘若我們這樣做，便會造成人口膨脹，人死於醫療設備不足和饑荒。我們要指出幾點作為回應。我們沒有無條件的道德義務，來干預自然的死亡。保障生命是道德責任，但抵抗自然死亡卻毋須是道德上的義務（看第九章）。這也會違反神掌管生死的主權。神早已命定人人都有一死（羅五12；來九27），假使祂這樣做，我們沒有道德權來干預祂的作為。在反對人工墮胎來保障自然生命，與容許死於自然的自然墮胎，兩者間並沒有矛盾。兩者同是尊重神掌管人的生命權利（申卅二39；伯一21）。

雙生子證明生命始於受孕

同卵雙生子來自一個受精卵，這卵子在受孕以後才開始分裂。有人據此辯稱生命不能始於受孕，因為個別雙生子的生命要在卵子分裂之後才開始。但基於一些理由，這說法不可遵循。原來的受精卵有四十六個染色體，它已經是百分之百的人。當卵子一分為二後，個別的雙生子有四十六個染色體，也

有百分之百屬人的特性。雙生的分裂可以被視作無性生殖。當然，我們不會認為人類的父母是低於人。雙生子的「父母」，和人類純種細胞（human clone）的「父母」一樣，都是人類。兩者也有人類的遺傳特徵。

有些受精卵沒有四十六個染色體

有些嬰兒只有四十五個染色體（脫爾諾氏綜合症 [Turner's Syndrome]），有些卻有四十七個（唐氏綜合症 [Down's Syndrome]）。部份墮胎的支持者便認為，這是除掉遺傳因子有缺陷胎兒的正當理由。但基於一些理由，這說法也是不可遵循的。我們可以基於同樣的原因，殺掉在遺傳上有同樣缺陷的孩童或成人。很多沒有四十六個染色體的人，也過着正常的生活。我們不能把身體有殘障的人視作低於人類，也不應當這樣歧視遺傳因子有缺陷的人。

人類不一定有位格

有人承認胎兒有人類生命，但卻否認他/她是有位格的人，這對贊成墮胎的立場並沒有幫助。這個分別是隨意的。人的人格和位格只在功能上有歧異，並沒有本質上的分別。基於同樣的理由，嚴重弱智、昏迷不醒、或年老衰朽的人，都可以說是沒有位格的了。即使胚胎沒有位格，殺死無辜的人仍然是錯誤的。他們有父母身份和遺傳的特質，故此是人類，這是不容置疑的。

結語

墮胎的爭論聚焦在生命神聖的問題上。聖經和科學都是支

持個人生命始於受孕的觀點。特殊啓示和普通啓示宜稱殺害無辜的人是錯誤的。再者，支持墮胎的理由同樣可以用來支持殺嬰和安樂死。但是，這些理由都是有違生命是神聖的。

墮胎不單危害未出生的人。正如英國詩人約翰·端恩（John Donne）所言：「我作為人類的一份子，不論何人死，對我皆有損；喪鐘聲聲亮，莫問為誰殤，喪鐘為你響」。在美國，這喪鐘在一日之內，便敲響了超過四千次，即在二十秒鐘便響起一次！

參考書目

- Brennan, William. *The Abortion Holocaust: Today's Final Solution*. St. Louis: Landmark, 1983.
- Burtchaell, James Tunstead. *Rachel Weeping: The Case Against Abortion*. San Francisco: Harper and Row, 1984.
- Gardner, R.F.R. *Abortion: The Personal Dilemma*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Krason, Stephen M. *Abortion: Politics, Morality and the Constitution*. New York: University Press of America, 1984.
- Nathanson, Bernard N. *Aborting America*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.
- . *The Abortion Papers: Inside the Abortion Mentality*. Hollywood, Fla.: Fell, 1983.
- Roe v. Wade 410 U.S. 113, 93 S.Ct. 705, 35 L.Ed. 2d 147 (1973).
- Webster v. Reproductive Health Services (1989).
- Wennberg, Robert N. *Life in the Balance: Exploring the*

Abortion Controversy: Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Wilke, J.C., and Barbara Wilke. *Abortion: Questions and Answers*. Cincinnati: Hayes, 1985.

9 | 安樂死

因 一次失事，飛機着火焚燒，被困的人沒有逃生的希望，求我們把他射殺，我們應該怎麼辦？大部份滿有人道主義的人，都會開槍打死困在火場中的馬。為甚麼人類不能受到和動物一般人道的對待？或許，當一名嚴重畸形的嬰兒出生後，突然停止了呼吸，醫生在道德上是否有責任把他救活？讓他死去，不是更加仁慈嗎？再者，或許有一名患了絕症的人，只能依賴醫學儀器而苟延殘喘。倘若把儀器關掉，他必定死亡；倘若他繼續活着，他只會是一個「植物人」。以上的問題和許多相似的情況，也環繞在安樂死和殺嬰的倫理問題上。「人道毀滅」於何時在道德上成為正當呢？

積極安樂死：為免受苦而奪其生命

顧名思義，安樂死（*euthanasia*）就是「安祥（或快樂）地死去」的意思。安樂死可分為積極和消極兩種。前者是藉奪取生命來避免痛苦，而後者避免痛苦之法，乃是容許死亡發

生。安樂死亦可以分爲自願和非自願兩種。前者是病人自願死亡，後者則否。死亡又可以由自己引發或者由他人引發。前者屬於自殺的一種，後者則是殺人。

藉着人的方法引致的死亡，可發生在年幼或老人身上。前者被稱爲殺嬰（infanticide），一般來說，後者被稱爲安樂死。本節所討論的是積極安樂死，即是故意奪取其他人的生命，無論是藉着自己或經他人之手，無論對象是年幼還是老人。這些都是非自然的死；而不是自然的死。不是自然過程的結果，而是人爲的死亡。

安樂死一詞給這行爲正面的涵意。其目的是要使死亡變得快樂或沒有痛苦。它最基本的理由是爲了避免受苦，特別是肉體的痛苦。贊成積極安樂死的人提出以下的理由，來支持他們的看法。

尊嚴地死去是道德權利

每一個人有其尊嚴地死去的權利，這權利是屬於人類生命的一部份。雖然死亡是最後一步，卻是人生的一部份。但緩慢、痛苦、和殘忍的死亡，不單毫無尊嚴；相反地，這只是把人看成與動物（甚至植物）無異的死亡。所以，支持積極安樂死的人堅持爲了保證有尊嚴的死亡，這是必須的。沒有安樂死，我們人類對自己的命運和死亡便沒有選擇了。我們不能控制巨大的災禍。我們不過是痛苦棋盤上無足輕重的小卒而已。

尊嚴地死去受到憲法隱私權的保障

美國最高法院贊成墮胎的論證，可引伸到安樂死這問題上。法院裁定憲法第十四條修正案，暗示了對隱私權的保障。它保證孕婦有可透過墮胎殺掉自己未出生的胎兒的權

利。倘若隱私權包括奪取未出生胎兒的生命，為何不能藉殺嬰或安樂死，殺掉剛出生和快要死亡的人？既然憲法給予我們決定誰可生存的權利，為何不給我們決定誰要死亡的權利呢？

對受苦的人，這是仁慈的做法

為避免牠們受苦，我們可以槍殺被困在燃燒馬棚內的馬匹。為什麼不能以同樣的人道方法來對待人呢？不容許安樂死只會延長痛苦。為什麼我們要讓不幸繼續下去呢？對待受苦的人，最有同情心的做法，莫過於解除他的痛苦。要人漫無目的地忍受無盡的苦楚是不仁的。憐憫對我們的要求乃是，用最有效、最永久的方法減輕人的痛苦，就是給受苦者安樂的死亡。諾貝爾獎項得主華特生（James Watson）博士寫道：

倘若嬰兒出生三天後不能宣告他可以繼續生存，所有的父母便能夠作出此選擇，但只有少數人才能享受現有制度下的選擇權。倘若父母作出此選擇，醫生便有權讓嬰兒死去，免除不少的不幸和痛苦。¹

對受苦的家人，這是仁慈的做法

不獨是病人受苦，家人也一同受苦。加速無法避免的死亡，不但可以解除病人無法言喻的苦楚，更可以挪開家人無數的重擔。家屬為病人所付出的社會性犧牲，和心理上所承受的壓力，與死者在肉體上所受的痛苦實在不相伯仲。因此，「拔去插頭」（pull the plug），是憐恤其家人的做法。美國印第

¹ J.C. Willke and Barbara Willke, *Abortion: Questions and Answers* (Cincinnati: Hayes, 1985), p.204.

安納州最高法院，就在1983年同意這個看法，容許“Baby Doe”的父母有權讓他死於饑餓。支持這個判決的人，認為這是最有同情心的決定。

解除家人沉重的經濟負擔

除了社會和心理負擔以外，家人可能還要負起沉重的經濟重擔。嚴重的病症可以在極短時間內耗盡畢生的積蓄。這些金錢往往是生存者賴以維生的。有時疾病可以取去整個家庭為教養子女，或為家人健康而積蓄的金錢。故此，安樂死不單憐憫將死的人，更能憐憫那些照顧病人的生存者。

減輕社會的重擔

隨着醫療費用上升，老年人在社會的數目增加，照顧病者所需的資源也隨之增加。1984年4月，美國科羅拉多州的州長理查·藍姆（Richard Lamm）宣稱，老年人「有死亡的責任和讓路」。事實上，現在已經有團體幫助他們。在英國，有一間倡導安樂死，名字叫作「退場」（Exit）的志願團體。在美國，一個稱為「死亡權會社」（Society for the Right to Die），和另一個則稱為「毒芹會社」（Hemlock Society）成立了。後者的創辦人，德立克·韓弗利（Derek Humphry），於1975年在英國協助其妻子自殺。這會社出版的 *Let Me Die before I Wake* 列舉自殺的案例，並包括有助結束生命的自殺藥物的分量。韓弗利誇口地說：「我們使有關安樂死的辯論，受到應得的尊重。我們又幫助不少人安樂地死去」。²

² Reader, June 29, 1983.

這是合乎人道的行爲

在總統特派研究生物醫學道德問題（1982）前，哲學家瑪莉安·華倫（Mary Anne Warren）把嚴重殘缺的新生嬰兒，和一隻斷了腿的馬作出比較，認為應該把他殺掉，讓他從緩慢而痛苦的死亡中得到釋放。³彼得·辛爾（Peter Singer）教授堅持：「在相同理解能力的水平下，胎兒的生命價值不會高於非人類動物的生命。現在，便應容許這些理由應用在初生嬰兒上，正如應用在胎兒上一樣」。因此，他的結論是：「初生嬰兒生命的價值，比豬、狗、猩猩生命的價值為低」。⁴一份1982年的 *Newsweek* 曾有一篇以大字標題刊登的文章聲稱：「生物學家認為，殺嬰和性需求一樣，都是正常的——大部份的動物，包括人類，都實行殺嬰」。⁵

積極安樂死的評估

從一個基督徒角度回應上述的論證，素來是強烈的，因為這些論證都是基於功利主義的前設，深深地否定了基督徒對神的主權，以及照神形象而造的神聖生命的信念。

沒有殺人的道德權利

安樂死的支持者假定人有道德權利，可故意殺死無辜的

³ William Brennan, *The Abortion Holocaust: Today's Final Solution* (St. Louis: Landmark, 1983), p.83.

⁴ Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp.122 - 123.

⁵ Sharon Begley, "Nature's Baby Killers", *Newsweek*, September 6, 1982, p.78.

人。但聖經卻說：「不可殺人」（出二十13）。他們相信人對人類的生命有其主權，聖經卻宣告這權柄是屬乎神的。「我使人死，也使人活……沒有人可以從我的手裏搶救出去」（申卅二39）。如約伯所說：「賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華」（伯一21）。神創造生命（創一27），只有祂才有權利把生命取去（來九27）。因此，積極安樂死最基本的謬誤，就是擅取神掌管人類生命的權柄。他們不甘為人，想要扮演神的角色。

憲法並沒有給予殺人的權利

首先，美國憲法並沒有清楚地提及隱私權；至多只能說有這樣的含意。其次，即使隱私權存在，也不能凌駕在憲法第五和第十四條修正案所強調的生命權之上。獨立宣言把生命權稱為「由我們的造物主所賜予」是「不可轉讓」的權利。所以，生命權是絕對的，但隱私權是有限的。例來說，憲法並不賦予私下虐待兒童或強姦的權力，更不容許私下殺人的權利。然而，積極安樂死卻是殺人的行為，它奪取無辜者的性命，這是違反憲法及基督徒的信念。

殺掉受苦者是不仁道的行為

首先，安樂死的論證像墮胎的論證一樣，是誤導人的。殺死未出生的嬰兒不能防止虐待兒童的事出現：因為這是虐待兒童！同樣，殺死有缺陷的嬰兒和正在受苦的成人，並不能制止人間的痛苦：這樣做正是要人受死亡之苦。其次，縱管安樂死有助避免許多痛苦，這仍不能成為正當的理由。為求達到目的，不能不擇手段。只有善良的手段，才是可行的。殺掉無辜的人並不是善行，而是惡行（出二十13）。第三，如果任何好的目標（避免痛苦）都能使手段（殺人）正當，那麼，殺

人、墮胎、安樂死的支持者便能拯救由這些手段所取去千千萬萬被殺的生命，但這是支持安樂死的人所絕不容許的。

藉痛苦學習很多功課

不少贊成安樂死的論調，是注重避免痛苦。痛苦是要不惜代價來逃避的大惡，縱使付出性命也在所不惜。但這卻不是基督徒對受苦的看法。雅各說：「我的弟兄們，你們遭遇各種試煉的時候，都要看為喜樂；因為知道你們的信心經過考驗，就產生忍耐。但忍耐要堅持到底，使你們可以完全，毫無缺乏」（雅一2~4）。使徒保羅對羅馬的信徒如此說：「知道患難產生忍耐，忍耐產生毅力，毅力產生盼望」（羅五3~4）。

苦難不但不是要不惜代價來逃避的大惡，它更可以是鍛鍊和建立品格的時機（伯廿三10）。雅各討論約伯所受的痛苦時說：「知道主是滿有憐憫和仁慈的」（雅五11）。當然，「但是一切的管教，在當時似乎不覺得快樂，反覺得痛苦；後來卻為那些經過這種操練的人，結出平安的果子來，就是義」（來十二11）。

生命無價

那項贊成安樂死可以減輕經濟負擔的論證，是建立在錯誤的前題上，以為可以把價目簽貼在人的生命上。它錯誤地假設，只要我們能花費得起，才需要保護和維持生命。這是唯物而不是道德的看法。它更犯了範疇混淆的毛病。物質的價值是不能用來衡量照神形象而造的生命之屬靈價值。耶穌說：「人就是賺得全世界，卻賠上自己的生命，有什麼好處呢？」（可八36）。人類一條的生命比世上任何事物都寶貴了（太六26）。因此，為了節省金錢而奪取生命的論點，是歪曲了和唯物的生命觀。

為求目的，不可不擇手段

這同樣是功利主義的基本謬誤（看第四章），隱藏在安樂死可以減輕社會負擔的論證背後。首先，這論證忽略了個人生命的真正價值。其次，它誤以為目的可以使任何手段（殺人）成為正當。第三，它只在物質的層面上計算結果，並非在屬靈的層面作出計算。第四，安樂死可以成為暴政的工具（像希特勒那樣），剝奪千萬人的人權。

人豈是動物

安樂死背後另一個致命的前設，乃是人類是從動物進化而來，基本上他們是動物。所以，正如我們可以掃除和消除在繁殖中含有不良特性的動物，我們同樣可以在人類中剷除不良的因子。事實上，基督徒可以槍殺一隻毫無盼望，困在火場中的馬，卻不殺死一個受苦的人，這是因為人並不是一隻馬！我們把人類降格至野獸的地位，那麼，無數的恐怖的邪惡行動在邏輯上便可以成立：包括以人為實驗品、殺害愛滋病患者、甚至滅族。然而，有許多安樂死的忠實支持者，也反對這些行為。

不同種類的消極安樂死

從基督徒的角度解釋和評估積極安樂死之後，現在是討論所謂消極安樂死的時候了。消極安樂死一詞包括兩種截然不同的觀點，必須分辨清楚。

積極安樂死的意思，是製造死亡。反之，消極安樂死卻是容許死亡。前者在道德上是錯誤的，而後者在道德上可以是正確的，但卻要視乎它是抑制給予病人賴以生存的自然因素，還是撤去抵抗無法挽回病症的非自然因素而定。撤去給予自然的

維生因素，以「容許」死亡的消極安樂死，稱為非自然的消極安樂死。而撤去給予非自然維生設備的消極安樂死，被稱為自然的消極安樂死。

非自然的消極安樂死

非自然的消極安樂死，是故意停止給予自然的維生因素，以容許人死亡。所謂自然因素，是指食物、水、空氣等正常的維生物質。而非自然的因素，則是人工呼吸器、人造器官等維生儀器。有鑑於這個分別，我們必須強調一點：從基督徒的立場而言，不是所有的消極安樂死在道德上都是正當的。例如說，讓一名嬰兒抵受饑餓之苦，乃是消極安樂死，但「容許」嬰兒死去，是不能免除取其性命的責任。這是不道德的。

自然的消極安樂死

由於停止給予嬰兒食物、水、空氣，會直接導致其死亡，這樣是疏忽的殺人。另一方面，停止給予非自然的因素，只會間接導致個人的死亡。故此，停止給予自然因素，和積極安樂死並沒有分別，因為這行動會直接導致個人的死亡。所以，當我們說道德上正當的消極安樂死，只限於自然消極安樂死這範疇。只有在不能挽回的病症下，才可以撤去非自然的維生儀器，使病人可以死於自然。

消極安樂死的討論

安樂死的爭論，基本上是世界觀之間的衝突。從一個世俗人文主義者（secular humanist）的立場來看，安樂死是合情理的。但從猶太/基督徒的角度來看，在道德上卻是不能接受

的。圖9·1的對比，可助我們更加明白兩者之間的分別。

圖9·1

世俗人文主義者與猶太/基督徒的世界觀

| 世俗人文主義者的世界觀 | 猶太/基督徒的世界觀 |
|-------------|------------|
| 沒有造物主 | 有造物主 |
| 人非被造 | 人是被造 |
| 否定神的價值觀 | 肯定神的價值觀 |
| 人決定何謂正確 | 人發現何謂正確 |

違反神對生命的主權

我們所說的「安樂死」，是指積極安樂死，和非自然消極安樂死（如讓人死於饑餓）。兩者都是直接導致人爲的死亡。在道德上，一些做法從基督徒的立場來看是不能接受的，因為它拒絕了神對人有生命的主權。按照聖經所說，神是萬物的創造者和擁有者（創一1；詩廿四1）。祂照自己的形象造人（創一27），要他們爲人的生命向祂負責。

該隱殺死亞伯後，亞伯的血從地裏直接向神呼求，要求報仇（創四10）。神對摩西說：「我使人死，也使人活……沒有人可以從我的手裏搶救出去」（申卅二39）。當法老向神的主權發出挑戰時，便說：「耶和華是誰，使我聽他的話」。當神殺掉埃及一切頭生的生命，包括法老的兒子，他便明白祂的主權（出十一4~7）。當神（藉着摩西）從地上的塵土製造生命時，法老的術士便說：「這是上帝的手指頭」（出八19）。惟有神才有生命的主權。人既照神的形象而造，神就爲此立下社會規條。惟有神創造生命，並只有神才有權奪去無辜者的生命。安樂死是企圖僭越神對人生命的主權。

違反生命的神聖

人的生命不單是在神主權之下，生命本身也是神聖的。它是照神的形象而造（創一27）。故此，殺掉無辜的人是錯的。當地上滿了血腥和強暴的事，神便用洪水毀滅了世界（創六11），並在其後設立人類的政府，授予執行死刑的權柄。神清楚說明祂的理由：「流人血的，人也必流他的血；因為上帝造人，是按着他自己的形象」（創九6）。人的生命是神聖，且有神的樣式。為此緣故，即使是咒詛別人，也是錯的（雅三9）。

與野獸不同，人類是有理性（西三10；猶10）和道德的生物。他們和神相像，在道德上要向祂負責（創二16～17）。神是聖潔的，人也要聖潔（利十一44）；他們被勸勉要在道德上完全，正如他們的「天父完全一樣」（太五48）。基於人生命的神聖，神禁止人類自相殘殺，因為這是間接地攻擊神。

是一種自殺或謀殺的形式

聖經強調謀殺是錯的。「不可殺人」是十誡之一（出二十13）。違反這誡命的刑罰便是死亡（出廿一12～13）。由於自殺也是殺人的一種，故也被列在禁止謀殺之內。殺掉自己，不單是拒絕神對生命的主權，也是攻擊生命的神聖。無論是自己，還是他人的生命，兩者都有神的形象，並也在神主權之下。不論安樂死是自願與否，是自殺或是被他人殺掉，它仍是一種殺人的形式。任何一種情況，都為聖經所禁止。

受聖經所譴責

即使聖經中最絕望的信徒渴望死亡，仍沒有想到要自殺，

像約拿一樣，只向神祈求：「耶和華啊！現在求你取去我的性命吧，因為我死了比活着還好」（拿四3；亦看伯三）。聖經中有幾個自殺的案例，都受到神的譴責。掃羅王的自殺就是明顯的例子（撒上卅一；撒下一）。這罪行是何等的嚴重，以致為掃羅拿兵器的人也不肯遵從受了致命的傷的主人之命令。結果，「掃羅拿過刀來，自己伏在刀上」（撒上卅一4）。亞比米勒要人幫助他自殺的情形也是一樣（士九54）。聖經這樣記載：「這樣，上帝報應了亞比米勒……所行的惡事」（56節）。

自殺乃是一個特別可憎的罪行，因為它不但違背了神的主權和生命的神聖，更辱沒了神託付給我們生命的責任。對於保羅所說：「從來沒有人恨惡自己的身體，總是保養顧惜」（弗五29），這種基本的自尊都失去了。相反地，聖經對我們的教訓，卻是互相捨命（約五13；羅五7）。

基於人文主義的倫理

Humanist Manifesto II 特別指明墮胎、自殺和安樂死都是值得推廣的。這是人文主義否定神的價值觀，和接受處境倫理的必然結果。他們宣稱：「現代科學所描述萬有的本質，已經令人類的價值觀，不再接受任何超自然或宇宙性的保證」。於是，他們的信念便產生「萬有自存而非被造」的結果。⁶造物主若是不存在，便不能成為任何價值的來源和保證者。因此，他們便可以順理成章地宣稱：「道德價值源自人類的經驗。倫理是自主和處境性的，不受任何神學或意識形態所管制」。⁷

⁶ Paul Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo: Prometheus, 1973), p.8.

⁷ 同上書，頁17。

當然，否定了神和祂的價值觀，這樣，杜斯妥也夫斯基在他的著作 *The Brothers Karamazov* 中所說的話便正確了：如果上帝已死，「一切都是合法的」。事實上，*Humanist Manifesto* 不斷要求「個人有尊嚴地死亡的權利，也有安樂死和自殺的權利」。⁸ 這就證實了他們固有的立場：否定神對人類生命的主權，安樂死便是順理成章的結果。相反地，若果神照祂的形象創造生命，神的真實便是生命的神聖和人類尊嚴的基礎。由於世俗人文主義的倫理否定了這一點，它便同時毀滅了保護人類生命的保障。

貶低了生命的價值

安樂死和它的先驅墮胎（參第八章）一樣，都貶低了生命的價值。伯納·拿單遜醫生（Dr. Bernard N. Nathanson）就是典型的例子。他在西方社會開設了其中一所最大的墮胎中心，殺掉多達六萬個未出生的胎兒。根據他自己所作的見證，引導他的是「人文主義哲學中已取得現代生物學資料，而不是從信仰中的信條取得」。⁹ 按照自己「人文」的倫理觀，使施行墮胎手術的拿單遜醫生失掉了人性。與墮胎不同，安樂死更是把人性貶低，因為其真正的死亡不被醫生或護士所見。

一個社會不可能大規模屠殺無辜，而不需付上嚴重的代價。人類受到如此無情的蔑視，生命的價值必然大大被低貶。當我們不尊重未出生的生命，這會影響我們對已出生生命的態度。當我們不尊重將死的人，也會影響我們對活着之人的態度。人類生命是連續不斷和互相交織的。「我們沒有一個人為自己活，也沒有一個人為自己死」（羅十四7）。因此，一個

⁸ 同上書，頁19。

⁹ Bernard N. Nathanson, *Aborting America* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), p.259.

生命受影響，全人類也同時受到影響。

為家人和社會製造罪咎

雖然一些間接的消極安樂死，可能是正當的。無論如何，決定關掉人工維生的器材，讓所愛的人死亡，仍是一個極重的擔子。然而，用人為的方法故意扼殺一個，神的主權所不選擇收回的生命，罪咎的擔子就更重了。無辜的人不管是老或幼，容許把他們屠殺的社會，總不能避免擔起這沉重的罪擔。

自然消極安樂死的討論

不論動機多麼好，藉安樂死奪取生命總是不道德的。故意奪取別人的生命，必然是錯誤的。然而，容讓人死亡，特別是出於自然的死，並非必然是錯誤的。當然，停止供給食物和飲料給那些饑餓的人而讓他死去，雖然被稱為消極安樂死的一種，但仍是謀殺。因為停止供給這些自然的維生因素，會直接導致死亡。但是，何時停止供給非自然的維生因素而讓人死於自然，在道德上要是正確，仍是有待討論。

一些重要的分別

上文我們已經討論過，藉着殺嬰和安樂死來奪取生命，永不正確；但容許人死去，卻不一定是錯的。倘若我們故意停止供給飲料和食物，「容許」他死去，雖然被稱為「消極」的安樂死，但仍是謀殺，因為這行動直接導致死亡。但停止供應非自然的維生因素，卻不一定是錯誤的。餘下必須討論的，乃是在消極安樂死之中，怎樣界定那些事件是正當和不正當的。圖9·2把這些情況作出總結。

積極和消極安樂死

| | | |
|-------|--------|--------|
| 積極安樂死 | 消極安樂死 | |
| 奪取生命 | 容許死亡發生 | |
| | 藉自然因素 | 藉非自然因素 |

奪取生命和停止供給食物、水份和空氣等普遍的維生因素，絕對是錯誤的。惟有在關掉非自然延續生命的儀器，或基於一些不可挽救的疾病之情況下，容許死亡才是正當的。

作決定的指標

有時採用冒險性的非自然方法，不單不是助力，卻是神所掌管自然死亡過程中（傳三2；來九27）的障礙。此時，這樣特殊的人類努力不是延長生命，而是延長死亡。若果人工的維生系統只是妨礙自然的死亡過程，多於豐富人類自然的生命，它們的使用便是錯誤了。它阻礙神介入在死亡的過程之中。

一個患了不治之症，又處於昏迷狀態下的人，藉着機器來阻止他無可避免的死亡，是沒有必要的。事實上，這樣做可被視為不道德的行為，因為這是違抗神所命定的自然死亡過程。神命定人人都有一死（創二16~17；羅五12）。祂也宣告生命是有限的（詩九十10）。利用特殊的手段來抵抗神命定我們必死的限制，其實是違反神的工作。

藉着維生的醫療設備來維持一個人的生命，通常是最重要的決定。有些時候，這是不必要的做法，而且還會造成難以決定何時把儀器關掉的道德困境。生命已變成機械化地持續，科技也造成新的道德問題。科學進步可以令生命得以延長，同時亦延長了死亡的過程；科技是利有弊的。所以，開始時便應作出，有關是否讓病人藉維生儀器延長生命這個重要的道德抉擇。

是否把維生儀器連接在病人身上的決定，應由誰人作出？以下是一些按着次序的指引。

疾病必須無可挽回 如果我們有法子拯救病人的性命，就不可讓他死亡。倘若可行的話，可治的病必須醫治。除非病況到了不能挽救的地步，就是自然消極的安樂死也是不正當的。

病人有否決權 首先，若果病人是在清醒和理智的情況下，便當有權否決把所有延長他生命的維生設備關掉的決定。若果病人昏迷不醒，在沒有其他因素的情況下，便當尊重他清醒時立下的意願——「生囑」(living will)。若果病人處於昏迷不醒，事前並沒有表明其意願，那麼，其他人必須為他負起此責而作出決定。簡言之，有關這些程序，只能作出代表性，而非取代性的決定。

集體的決定 當其他人無法作出決定時，應由誰人作出呢？聖經說，集思廣益是智慧的做法（民卅五30；箴廿四6）。由於這類決定牽涉屬靈、法律、倫理、家庭各個層面，顧及各方面才是智慧之舉。故此，在牧師、醫生、律師、和家人意見未能一致前，不應作出決定。但在這一切以前，應當禱告。在仔細考慮作出決定前，當求問神。畢竟，祂才是擁有主權和有超自然能力的主宰。祂的旨意可能是使病者得醫治，並正等待我們的祈求（雅四2，五14~15）。神有行神蹟之能，並我們應該代表受苦者首先尋求祂。但是，倘若在不斷迫切的代求後，在藥物無靈，亦非神的旨意要施行神蹟的時候，我們必須安靜下來，確信神的恩典是足夠的（林後十二9）。

病症不能挽回時的自然消極

安樂死之評估

即使在這細心被劃定界限的有限度消極安樂死中，亦存有

一些重要的問題。其中兩個最重要的問題，莫過於去處理「無可避免」和「非自然因素」的意思。

死亡是甚麼意思？

「無可避免」的定義對於決定是十分重要的。因為這句話為終止使用特殊方法的請求之時間，界定了合法的理由。從實際的觀點來說，所謂「無可避免」是指，沒有現存而知名的醫學方法可制止導致死亡的傷病。換言之，醫學已經無法提供痊癒的希望，死亡只是時間的問題而已。就醫學而言，它的意思就是，縱使最好的非自然（機械）方法，也不能阻止死亡發生。

甚麼是非自然因素？

自然因素包括食物、水和空氣。毫無疑問，非自然因素包括人工呼吸器、人造心臟、或洗腎機等。但是，不是每一個因素能作出如此的分類，例如靜脈注射養料、氧氣面罩、抗生素，都構成了疑難。雖然靜脈注射養料在自然生產的概念下，並不是自然的產品，但它也不完全是人工化的，因為所注射的正是食物，而食物卻是維生的自然因素。故此，停止給病人注射養料，實際上是把他活活餓死。同樣的理論也可應用在人工供給氧氣的情況上。在這些案例中，道德上的決定受着科技供應所限制。明顯地，如果沒有所需的特別儀器，也沒有倫理責任要使用它。對於一切的科技和藥物，這也是一樣的。當一個人患了無可避免的疾病，採用冒險而非自然的方法，並不是一個道德的責任。

不用死亡解除痛苦，是否不仁？

有些人所受的痛苦，不是強烈得只有死亡才能解除嗎？拒

絕解除他們極度的苦楚，是否不仁呢？爲了回應這些問題，有幾點值得注意。首先，聖經對這問題作出了回答。所羅門曾寫道：

要把烈酒給將要滅亡的人喝；把酒給心裏愁苦的人喝；讓他喝了，就忘記自己的貧窮，也不再記念自己的煩惱（箴卅一6~7）。

雖然酒是受到譴責，因這飲料會導致醉酒（箴二十一；賽五十一），但他也主張我們用酒來減輕將死的人之痛楚。簡言之，聖經主張將死的人該受的是注射，不是鎗擊。注射在將死之人身上的，是鎮靜劑而非子彈。

若麻醉劑加速死亡，怎辦？

有些時候，用以減輕痛苦的治療，也會加速病人的死亡。這是否不正當的消極安樂死呢？不一定的。在這些個案中，引發出雙重效果的原則。在相同的行爲下，若造成了一善一惡的兩個結果，我們的道德責任是要善的一方。雖然惡果是伴隨善行而來，卻毋須爲此受道德上的責罰。例如說，當必須把生了壞疽的腿鋸掉，便會產生兩個結果。首先，病人的生命得以挽救。其次，他的身體將會殘缺不全，以及終身殘廢。但斷腿的惡果，是爲了拯救性命。同樣，病人所受的苦楚實在太大了，以致需要藥物來對抗之，這也會加速死亡。病人有時也會死在手術床上，但潛在的益處，是大於所冒的危險。

病人是否有權拒絕治療？

不少道德衝突的起因，在於是否使用維生器械來延續病人的生命之決定。拒絕接受這類的治療，在道德上是否錯誤呢？爲了回應這問題，一個重要的分別必須處理——就是使其生命康復過來，能過自然生活，和用人工方法延續生命兩者之間的

分別。當然，在大部份情況下，拒絕可以挽救自己生命的治療，在道德上是不正確的。救人性命是醫療服務的重責。拒絕讓醫生治療足以致命的傷害，實際無異於自殺。這都是正常的醫藥治療。能構成問題的乃是，那些用來維持生命、或持續生命的特別治療機器。

明顯地，人有道德的責任接受治療，使生命得以康復，卻沒有絕對責任接受用人工方法延續下去的治療。我們應該接受保存生命的治療，卻不須接受只能延長死亡的治療。例如說，基督徒是沒有倫理責任，去服用一種使生命延長一倍的藥丸。同樣，接受腎臟濾析、或化學治療，也沒有絕對的道德責任。接受治療可能是更為可取，或更有智慧的做法，但這並不是在道德上所必須的。人只可接受由神所命定的疾病的自然結果和死亡（創三；羅五）。事實上，我們最終都必須這樣作。

結語

「安樂死」的意思是，美善或沒有痛苦的死亡。積極安樂死是奪取生命；而消極安樂死，只是容許死亡發生。從基督徒的角度來說，前者在道德上是錯誤的，但後者卻有合乎道德的可能性。只有自然而無可避免的死亡才可以接受，非自然或可以挽救的，卻不被接受。

自然的消極安樂死，藉着停止供應非自然的維生因素，如人工心肺機，讓病人死於自然。維生的自然因素包括食物、水、和空氣。故意停止供給這些維生因素，卻是非自然的消極安樂死。對基督徒來說，這在道德上是不可接受的。

即使是道德上可接納的自然消極安樂死，也需作出困難的決定。只有在死亡無法避免，又不違反病人的意願下才可執行。同樣，這樣的決定必須有牧師、醫生、律師、家人一致的同意。必須首先尋求神的旨意，也需再三向神祈求醫治。當死

亡是醫學所無法避免，也沒有神介入干預時，停止使用非自然的外力來延長死亡的過程，在道德上才是正確的。

參考書目

- Grisez, Germain, and Joseph M. Boyle, Jr. *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.
- Hauerwas, Stanley. *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986.
- Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. London: Hurst and Blackett, 1939.
- Humphry, Derek. *Let Me Die before I Wake*. Los Angeles: Hemlock Society, 1985.
- Koop, C. Everett. *The Right to Live; the Right to Die*. Wheaton: Tyndale House, 1976.
- Moreland, J.P. "James Rachels and the Active Euthanasia Debate." *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, 1 (March 1988): 81~90.
- Rachels, James. "Active and Passive Euthanasia." *New England Journal of Medicine* 292 (January 9, 1975): 78~80.

10 | 生物醫學的問題

科 技能帶來新的倫理問題。人工授精、試管嬰兒、代孕母 (surrogate mothers)、器官移植、器官採集 (organ harvesting)、基因接駁 (gene splicing)、複製人類 (cloning) 等等，都是醫學上的事實。問題不再是它們能不能做，而是該不該這樣做。有關這些問題的觀點，亦可分為兩派：世俗人文主義者的觀點，以及猶太/基督徒的觀點。每一陣營內也有其各自的爭論，在以下的討論中會逐一闡明。

世俗人文主義者的觀點：扮演神

在世俗人文主義者和基督徒的觀點之間，最能劃清界線的，可算是在生物醫學的問題上了。因為道德上的決定並非在真空中作出的，而是在一個世界觀內作出的。在決定何為正確和錯誤的問題上，人類所扮演的角色，最能顯示出這兩個立場之間的衝突。圖10·1列出兩個立場分歧之處。這些分歧使衝突是無法避免。這些衝突在生物醫學所關注的範疇中浮現出來。

當我們詳細討論這兩個立場時，這些衝突便會逐一顯明出來。

圖10·1

猶太/基督徒和世俗人文主義者的世界觀

| 猶太/基督徒 | 世俗人文主義者 |
|-------------|-------------|
| 有造物主 | 沒有造物主 |
| 人是神特殊的創造 | 人從動物進化而來 |
| 生命的主權屬於神 | 生命的主權屬於人 |
| 生命神聖的原則 | 生命品質的原則 |
| 不可不擇手段來達到目的 | 可以不擇手段來達到目的 |

世俗人文主義者一再清楚表明他們的信念，其著作 *Humanist Manifestos* (1933, 1973) 支持墮胎、安樂死和自殺。他們熱心地談論科技，又激烈地否定神在掌管一切。他們堅持：「我們需要擴展科學方法的應用……面對着無數潛在的將來，我們必須決定追求那一個」。¹ 他們否認有任何創造者或神的幫助，並且誇口說：「沒有神會拯救我們，我們必須自救」。² 故此，他們「堅持道德價值源自人類的經驗。倫理是自主性和處境性的，不受任何神學或理念所管制」。³ 從這上下文來看，一些與生物醫學問題有關立場的決定性元素便出現了。

人對生命的品質要負上責任

Humanist Manifestos II 的作者科爾斯 (Paul

¹ Paul Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo: Prometheus, 1973), p.14.

² 同上書，頁16。

³ 同上書，頁17。

Kurtz)，在 *Forbidden Fruit* 一書中，道出了人文主義的立場。他是這樣說：

我們應該對自己的命運負上責任，而不是神。故此，我們必須創造屬於自己的倫理世界。我們應當尋求把盲目和具意識的道德，改變為基於理智的道德。保存昔日最優良的智慧，但必須創立新的倫理原則。這些原則必須由其產生的結果作判斷，以人生的經驗來試驗它們。⁴

一個值得注意的後果乃是「生命的品質」(quality of life)，而根據科爾斯的論點，它可以是體外授精 (vitro fertilization)，甚至是積極安樂死的正當理由。⁵ 墮胎權和自殺權的背後，實際上也是同一原則。⁶

改良人類的遺傳因子，也是基於這所謂生命品質的原則。諾貝爾的得獎得者華特生博士相信，新生的嬰兒應當通過證實其遺傳因子健全的測試以後，才能被稱為人。他寫道：「倘若嬰兒出生三天後不能宣告他可以繼續生存，所有父母便能夠作出此選擇……讓嬰兒死去……免除不少的不幸和痛苦」。⁷

個人對自己的生命擁有自主權

對世俗人文主義者來說，生命的主權不在於神，而在於人。每個人有生存和死亡的權利。雖然大部份的人文主義者鼓勵生存，但他們堅持自己有結束生命的權利。因此，自殺和自

⁴ Paul Kurtz, *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism* (Buffalo: Prometheus, 1988), p.18.

⁵ 同上書，頁217, 222。

⁶ 同上書，頁217, 220。

⁷ J.C. Wilke and Barbara Wilke, *Abortion: Questions and Answers* (Cincinnati: Hayes, 1985), p.204.

願安樂死被辯護為合乎道德的權利。諷刺的是，墮胎也被視為權利之一，它是基於孕婦有選擇的自由。雖然有些人承認未出生的嬰兒也是人，但其他人卻承認難以決定生命是始於何時。有人宣稱生命在出生時才開始，亦有人認為人成為有自我意識的個體時，即近乎兩歲，才有生命。

安樂死是人文主義者相信，個人是其生命主宰的另一個顯示。這信念引發出幾個志願安樂死的組織，如死亡權會社和毒芹會社。後者出版了 *Let Me Die before I Wake* 一書，提供資料給有意自殺的人。其創辦人韓弗利更自詡，他令安樂死受到應得的尊重，「又幫助了不少人，安安樂樂地死去」。⁸

創造一羣優等人類的責任

所有人文主義者都相信生物進化。有很多人更相信，人類在科技的水平上已有這樣的進展，他們便有責任引導人類未來的進化。有部份的人盼望從仿生人類（bionic man）轉到遺傳工程製造的人類上。基因接駁便帶來創造和擴展新品種的應許。精子銀行、人工授精、代孕母，令培育優等人類的願望成為可能的事，其至終目的乃是人類完全操縱創造優等人的規格。出生前測試胎兒，對其父母作出警告，預知其後代在遺傳上的缺陷，墮胎可將之除去，最終目的也是完全經人工製造的人類。

Humanist Manifestos II 簽署人之一傅勒徹爾，相信對於那些有不良遺傳因子，又不肯自願節育的人來說，強制或強迫性的遺傳控制是正當的。這就是為求達到目的而不擇手段的做法。這就是說，人類遺傳因子純正的目的，是強迫絕育的正當理由。

⁸ Derek Humphry, *Reader*, June 29, 1983.

爲求達到目的而不擇手段

傅勒徹爾在 *Situation Ethics* 一書中斷然說：「只有爲求達到目的而不擇手段；再沒有其他了」。⁹ 雖然很少人文主義者像他這麼坦白，大部份的人卻順從這個原則，特別是在醫學進展方面。例如說，當醫學上發現墮胎嬰兒的腦部組織，有助於治療帕金森症（Parkinson's disease）時，很多人認爲這個好目的，是獲取組織（一個墮胎的嬰兒）手段的正當理由。器官移植手術的生意越來越好，同樣造成器官缺貨的情況出現。由於新鮮的組織是最好的，於是他們使用子宮切除術（hysterotomy）墮胎，從活嬰取出組織。

由於醫學的進步有賴實驗，很多人便利用商業墮胎的好處，以活嬰來作實驗品。有些科學家甚至公開討論培植胎兒，作爲儲備。

對人文主義者的生物醫學倫理之評估

人文主義者爲了個人或全人類預想的利益，而贊成某些生物學的方法，是來自他們的前設。假若沒有神存在，而人只是高等的動物，那麼，似乎沒有合乎邏輯的理由可以反對他們的結論了。然而，可從一些理性的基礎，向他們的前設提出挑戰。

「生命的品質」原則是功利的

所謂「生命的品質」原則，實際上是功利主義的偽裝。除了

⁹ Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: Westminster, 1966), p.120.

上述反對倫理功利主義的論證（看第四章）外，也有很好的理由反對這種醫學上的形式。首先，甚麼是「生命的品質」？是指物質、社會、還是靈性上的品質？如果把它們合併在一起，各項所佔的比例又怎樣？很多時候，「生命的品質」只是定義不明和模糊而包羅萬有的措辭，是用來掩飾根本不合道德品質的行為。其次，誰來決定「品質」的意思？病人？醫生？社會？第三，誰人得到「品質」的治療？我們用甚麼來分別之？年齡？種族？社會地位？第四，我們怎樣才能肯定那一種程序，才會帶來這種無從捉摸的「生命的品質」？人要成為神，才能知道所有預測我們拙劣遺傳因子能否改進人類的因素。它可解決小的問題，但會帶來更大的問題。

我們對生命沒有主權

毫無疑問，聖經清楚說明，我們沒有掌管自己生命的主權。「賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華」（伯一21）。神對摩西說：「我使人死，也使人活」（申卅二39）。神創造生命（創一21、27），只有祂能維持生命（徒十七28）。故此，我們沒有權柄奪取無辜的生命（創九6；出二十13）。

然而，除了聖經真理以外，還有很多明顯的理由，證明我們對生命沒有主權。首先，生命不是由我們所創造，是顯而易見的事。人類在地上出現以前，生命已經存在了。人類生命顯然也不是始於人類活動的結果。其次，儘管我們的醫學怎樣進步，我們都不能免除死亡，這也是人類所無法控制的。第三，人類不能創造生命，更遑論人的生命。人類所有的才智，至今只能造出有生物學意義的化學品（如氨基酸），或交配和接駁現有的生物。然而，人類始終不能從一無所有造出新的生物，一個完全長成的人更不用說了。

即使我們能夠創造一些簡單的形式（因而可以宣告有主宰它的權力），能創造出好像人類的生命，仍是沒有實際的可

能。既然不是我們把人類生命帶來世界，生命離世時，我們便不能宣告對它有主宰權。人文主義者自命有主宰生命的權力，但在生命的事實面前，根本站不住腳。

人類沒有創造優等人類的義務

進化論者經常大言不慚地說有推行進化，製造優等人類的願望。事實上，達爾文的名著 *On the Origin of Species* (1859) 的副題，便有種族主義的含意：「在掙扎中為生命保存優等品種」。希特勒把達爾文的思想向前推進，他用物競天擇作為製造優等人種的模式。他寫道：「大自然既不願意弱者和強者交配，她便更不願意優等的人種和劣等人種攪雜」。為甚麼呢？「若是這樣，她千百年來用盡力量所建立在進化上更高等之存有物，便全都白費了」。¹⁰ 著名的進化論者朱利恩·赫胥黎辯稱：「按照進化生物學，人類如今可以把自己看作是這地球上向前進化發展的唯一媒介；在宇宙之中，他是少數可以自由推動進步的工具之一」。赫胥黎把人看作是「宇宙進化發展的經理人」。¹¹

有幾個理由，使創造優等人類這個誇大的期望，變成無稽之談。首先，根本沒有真正的證據指出現時人類是由自然進化所產生出來的。聖經和科學的證據，都指向神才是人類的始因。¹² 其次，縱使有着一切高超的科技和天花亂墜的才智，都不能使科學永久改良一隻果蠅。要「改良」人類，還有一大段路

¹⁰ Adolf Hitler, *Mein Kampf* (London: Hurst and Blackett, 1939), pp.239 - 240.

¹¹ Julian S. Huxley, *Essays of a Biologist* (Harmondsworth: Penguin, 1939), p.132.

¹² Norman L. Geisler and J. Kerby Anderson, *Origin Science* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp.127 - 57.

要走。第三，即使我們能對人種作永久的改變，並沒有道德上的理由支持我們應當這樣作。「能夠」並不代表「應該」，正如「應該」也不能「為是」。因為我們有能力做一些事，並不表示我們應當做出來。能力和道德是兩回事。第四，即使我們真的能夠在人種中作出改變，我們怎樣知道這個改變是好的，還是僅僅不同而已？我們用甚麼去判斷他們是更好的呢？如果以「人所渴想的標準」作為答案，只是故意回避論點而已。而且，我們將會看到，對世俗人文主義者來說，根本沒有甚麼啓示的標準容許這種作為。

不能為求目的不擇手段

「為求達到目的，可以不擇手段」的倫理，已經被批判了（看第三和第四章），我們在此只需總結它的問題。首先，不能為求目的不擇手段，手段必須有其正當的理由。其次，目的也必須有正當的理由。不是所有的目的都是好的，即使它被很多人所渴想的。很多德國人期望剷除猶太人，這卻不能把它變為正當。第三，如果好的目的能使任何手段都變得正當，那麼，為了國家安穩的緣故而殺掉政治犯，或為防止這致命疾病的蔓延而殺掉愛滋病患者，在道德上便成為正當了。只要稍稍思想，若引用這些倫理，無數導致不能接受的道德結果之案例便會出現了。

基督徒對生物醫學倫理的觀點： 事奉神

若人文主義者處理生物醫學倫理的態度，是去扮演神的角色；基督徒的態度則是，藉着醫學的進步來事奉神。人文主義

者相信人有掌管生命的主權，而基督徒則持守主權乃在乎神。這當然不是說，科技和醫學對於改善人的生命並沒有任何角色可言。反之，這只是說，我們不能用它來創造人的生命。它只能用來栽植，而非操縱神所賜予的。

將這兩個對於生物醫學問題的處理方向比較，使其中的分別更為明顯，又能作為支構基督徒對生物醫學的基本原則的起點。圖10·2列明兩者主要分別之處。

圖10·2

基督徒和人文主義者對生物醫學問題的態度

| 基督徒的觀點：事奉神 | 人文主義者的觀點：扮演神 |
|------------|--------------|
| 自願性治療 | 強迫性治療 |
| 改善生命 | 創造生命 |
| 矯正生命 | 再造生命 |
| 維持生命 | 設計生命 |
| 保養遺傳因子 | 製造遺傳因子 |
| 和自然合作 | 操縱自然 |
| 順應自然 | 統治自然 |

基督徒和人文主義者對於生物醫學倫理的態度，有很明顯的分別。基督徒相信生命的主權在乎神，人文主義者則相信人才是生命的主宰。所以，基督徒相信我們應當事奉神，而不是扮演神。接受治療應當是自願而非強迫的。醫學的職責是改善生命，不是創造生命。神造我們只是要讓我們成為修理人員，不是生命的工程師。我們的目的乃是作為保養遺傳因子的謙遜者，而不是成為製造遺傳因子的誇大者。我們和自然一同合作，而並非要操縱它。事實上，我們要順應自然為神的創造，不把它當作是我們的創造而統治它。簡言之，基督徒在生物醫學範疇中扮演的正當角色，應當是治療而不是優生

一些基本謬誤

現代人文主義對生物醫學倫理的態度，有幾個基本的前設，是需要從基督徒的立場去揭示出來。很多時候，這些都是暗示，而不是陳述。然而，它們卻被實行了。

現行的都當行 每個邏輯學的學生都知道，這是著名的「應然/實然」謬誤。現時進行墮胎，並不表示我們應當如此作（看第八章）；事實上，還有強姦和虐待兒童的事發生，也不表示他們應該這樣作。同樣，現時科學家複製生物、接駁基因、採集器官，不能自動地意指他們應當這樣作。這些活動需要本身道德上的正當理由。「是」不能暗示「應該」。

可行的都當行 另一個類似而普及的倫理謬誤，是以為可作的事，都應當作。在科學發展中，有一個近似不成文的倫理規定，就是只要人所能發明的，他們都當發明，並且加以應用。科學發展變成了絕對化。事實上，某些事物在技術上是可行的，在道德上卻未必是容許的。藉核子戰爭毀滅人類，在技術上當然是可行的；但心思正確的人，都不會相信人類應當被毀！科技進步並不代表倫理也進步。反之，它可能使倫理退步。

可以不擇手段達到目的 這一個已討論過的謬誤，當加上苦難的因素後，在情感上變得極具吸引力。我們被人問道：為甚麼不能用墮胎胎兒的腦部組織來治療帕金森病？當我們有法子減輕別人的痛苦時，為甚麼要容讓人受苦呢？答案當然是：手段是惡的。殺死無辜者來減輕另一個人的痛苦，在道德上不是達到目的的正當手段。

負負得正 很少人相信這論調，但照着遵行的人倒不少。以惡行來改正惡事，永遠不對。惡上加惡並不能除掉起初的惡事——只能在一件惡事上，加上另一件惡事而已。所以，墮胎

這件錯誤的事的發生，並不能加上用胎兒當作實驗品這件錯誤的事，使之成為正當理由——不論這些實驗能夠提供多少的資料。不管我們怎樣收集資料，是沒有道德上的責任要知道任何事情。若是這樣，政府為了撲滅罪行和幫助社會，而藉着極具幫助的資料去侵犯公民的隱私權，便是正當的了。

幾個基本原則

我們已經討論過，基督徒和人文主義在生物醫學問題上的分別，以及人文主義原則的謬誤；現在讓我們申明基督徒對於這些問題應有的基本原則。

神的主權 首先和最首要的原則，乃是神擁有生命的主權。一切生命都是神所創造的（創一21），祂更照着自己的形象和樣式造人（一27）。神掌管生死；賜生命的是祂，取去的也是祂（伯一21）。我們出自塵土，仍要歸於塵土（創三19）。耶和華使人死，也使人活（申卅二39）。我們不是屬於自己，而是屬祂的。祂創造我們，所以我們屬於祂。事實既是如此，人便沒有權柄尋求操縱生命，企圖「提高」生命的進化，或胡亂以遺傳因子作修補。

人的尊嚴 基督徒生物醫學倫理另一個核心原則，乃是人的尊嚴。人是照神的形象和樣式被造的（創一27），是神創造的頂峯。人是神的代表，也有神的樣式。謀殺是罪大惡極，因為這是殺害神的模擬。故此，神為殺人的罪行設立了死刑（看第十一章），說：「流人血的，人也必流他的血；因為上帝造人，是按著他自己的形象」（創九6）。人有尊嚴，故咒詛他也是錯誤的，因為他們是「照上帝的形象被造的人」（雅三9）。人生命的尊嚴包括了身體，應當「保養顧惜」（弗五29），埋葬時也當存敬意，因它預料最終的復活（林前十五）。

神聖生命 人的生命既尊嚴又是神聖的。對前者要有敬

意；對後者卻要尊崇。這不是說我們要崇拜生命，而是說我們要視之為神聖。我們毋需好像崇敬造物主一般崇敬生命，但我們也當尊之為祂的創造。人不是神，但卻像神。神造我們「比天使低微一點」，卻賜我們「榮耀尊貴作冠冕」（詩八5）。神既是聖潔的（利十一44），我們又照祂形象被造（創一27），故在某種意義上，我們分享了道德上的形象。這生命的聖潔獨特地反映出神的本性，是保障生命從受孕到死亡的基礎。不管生命受到怎樣的損害及破毀，它仍是像神的，並應被視為聖潔的。

必死的生命 另一個基督徒生物醫學問題獨特的原則，乃是生命必然死亡的事實。這是一個墮落了的世界，而墮落的結局就是死亡。論到知善惡樹，神對亞當說：「你吃的時候你必死」（創二17）。使徒保羅補充說：「罪藉著一個人入了世界，死又是從罪來的，所以死就臨到全人類，因為人人都犯了罪」（羅五12）。所以，「按著定命，人人都要死一次，死後還有審判」（來九27）。當摩西說：「我們一生的年日是七十歲，如果強壯，可到八十歲……轉眼即逝，我們也如飛而去」（詩九十10），他說到生命的有限性。簡言之，生命在這世上是有限的。人必定會死亡，人嘗試避免或勝過這個事實，都是徒勞無功。

對生命的愛 愛是基督教倫理的精華，因為耶穌說這是最大的誡命：首先是要愛神，然後是愛人如己（太廿二37～39）。故此，我們必須把這愛人的心，在每個倫理範疇中實踐出來，包括生物醫學的問題。基督徒的愛（無條件的愛）是無私的愛。這愛來自神——神就是愛（約壹四16），並這愛又以他人為對象（約十五13）。這是我們對神（太廿五45），和對那些沒有我們這麼幸福之人的責任。愛不是空洞，沒有實質的感覺或態度。它在明確的誡命上更形具體。耶穌說：「如果你們愛我，就要遵守我的命令」（約十四15）。故此，基督徒不論是在生物倫理學上，還是其他道德問題上，

都應從聖經尋求指引。

決定性問題的基本指標

以上的討論提出了一些聖經的指標，可以廣泛地應用在一連串生物學的問題上。我們首先說明原則及其聖經的支持，並再應用在特殊的問題上。

自願與強迫行為的比較 從自由和尊嚴兩項事實中引申出來的，是自決（autonomy）的原則，它產生了知情同意（informed consent）。除非得到當事人知情同意，即使是正當的醫療手術，在道德上仍是錯誤的。病人必須被告知有關藥物或手術的性質和可能導致的後果，在給予自由和沒受強迫的情況下同意接受治療。病人若是基於理智不清或昏迷而不能作出決定，除非必須保存他/她的生命，切除器官或其他手術，都是不能進行的。這就是最大利益的判斷（best-interest judgment），和代行判斷（substituted judgment）相對。後者剝奪了病人自決的權利。

無論強制的治療是何等有利於社會，它總是不道德的。例如說，爲了控制人口而強迫墮胎是錯誤的。同樣，爲了優生的緣故而強迫絕育，在道德上也是錯誤的。節制、節育、自願絕育，都是較爲可取的途徑。強制的治療，不論是施行在公民或罪犯身上，都是不道德的。一個在道德上負責的人類行爲之本質，必須是自由而非強制的。

知情同意乃是作出一切生物倫理學決定的必須基礎，當中包括了墮胎。現時在美國的公立學校中，必須徵求少女的同意，才能把亞斯匹林放入她的口中。但是，在她殺死腹中的胎兒前，卻毋須徵求知情同意，這是何等可悲的道德諷刺！

仁慈的殺害和慈悲地容讓死亡的比較 如前所述，奪去無辜生命以及容許死亡，兩者之間有一項重要的分別。前者往往是錯的，而後者有時候是對的。故意奪去無辜生命是謀殺，但

容許死亡自然來臨可能是慈悲的行為。故此，仁慈的殺害往往是錯的，但慈悲地容讓死亡發生有時候卻是對的。

保存生命與延長死亡的比較 「不可殺人」的誡命（出二十13），表示我們必須參與防止無辜者非自然的死亡。聖經宣稱忽略的罪和過犯的罪（雅四17），同樣都是錯的。不制止這類死亡與實際上引致死亡，應付上同樣罪咎。在這種意義來說，延續生命的義務應該存在，並若醫學或科技的幫助合用，便應正確地加以使用。然而，應當把延續生命的義務，和延長死亡的責任分辨清楚。聖經從來沒宣稱人有延長死亡痛苦的義務。事實上，企圖避免無可避免的死亡，是違反了人類必死的原則（羅五12；來九27）。

人工方法和自然方法的比較 我們應當用盡所有有效的方法，盡力嘗試保存生命。不論那人何等細小、年老、或衰弱，肯定不應停止不給他食物、水、空氣。拿走這些自然的維生因素，便與造成死亡無異。故意造成無辜者的死亡便是謀殺。再者，當強烈的方法（科技）若合用，便必須用來保存生命。然而，用強烈或非自然的方法來延長死亡，是沒有神聖的責任，這是違反人類必死和基督徒愛心的原則，也沒有義務要延長痛苦和抵抗死亡。故此，到了生命要用人工方法來延續，而死亡的過程是無法避免時，我們便沒有藉人工方法來延長生命的道德責任。

節育與墮胎的比較 有一些基督徒反對墮胎和節育。歷史上，羅馬天主教是反對節育，復原教則贊成之。然而，今日的界線卻沒有這麼壁壘分明了。無論如何，雙方面同意藉墮胎奪取生命，和以節育方法防止更多的生命，是有性質上的分別。不管是贊成或反對，節育並不是謀殺。節育只是限制出生嬰兒的數目，並不是殺死未出生的嬰兒的方法。當然，有些稱作節育的方法，卻是真正的墮胎，因為這些方法直接造成受精卵（它乃是一個人）的死亡。但是，防止卵子受精的節育方法，不論是自然還是人工的，並不是謀殺。天主教和復原教同意節

育是對的；其爭論點只是人工的節育方法是否合法而已。

醫治生命和創造生命的比較 這是一個不完美的世界。神起初的計劃並非如此，是人把它弄到如此的地步。人墮落後的影響在物質世界中顯而易見（創三；羅五，八），它們也在人的健康上收取其代價。聖經沒有命令我們不可設法改正這些不完美的地方。事實上，聖經介紹藥物（提前五23），也教導為病人禱告（雅五14~15）。

耶穌花時間醫治病人，證明祂也贊成醫藥治療的事工。同樣，祂更給予門徒「醫治病人」的能力（太十8）。然而，醫治不完美的人，和自行製造完美的人類，是有重大的分別。減除人因墮落而有的痛苦，是道德上的責任，但製造人類卻不然。

一些基本問題

簡介了基督徒生物倫理學的基本原則和指標後，餘下的事，便是將之應用在現代先進科技所造成各種迫切問題的時候了。由於我們已對墮胎（第八章）和安樂死（第九章）作出討論，便不再在此贅言了。

器官移植 器官移植已經成為事實。心、肺、腎臟的移植，已經甚為普遍。數以百計的人的生命，因着這種矯正的科技得以延長。器官移植符合很多聖經的原則。首先是愛的原則：「人為朋友捨命，人間的愛沒有比這個更大的了」（約十五13）。把眼、肺、腎給予沒有的人，我實在不能想象這事；但不少活着的人已經這樣作了。我們死後便不再需要這些器官了，所作出的犧牲是何等微少呢？有人認為器官移植違反了死是定命的原則，但這不是必然的。它應用作延續生命，而非逃避必然死亡的一種方法。在這一點上，若把器官移植在年紀老邁的人身上，可能產生問題的。對他們來說，藉手術而生還的機會都較常人為小，正如需要手術一樣。

在移植的過程中，也涉及有一些嚴重的道德問題。首先，

它涉及知情同意。人不能被強制捐贈其器官，也不可以不經捐贈者許可——特別是沒有能力作決定的人（如弱智）——而從他身上取出器官。沒有人有權捐出別人的器官。在這種意義來說：身體是屬於我的，死亡也不能剝奪這權利。葬在我的墳墓中，仍是我的身體。身體是人死後遺留的象徵，尊重人類的尊嚴便要求不能盜竊身體。正如國旗是國家的象徵，必須待之以敬；同樣，身體也是個人的象徵，必須以那人配得的尊敬，尊敬他的身體。

其次，是捐贈者生死狀態的道德問題。器官越新鮮，移植成功的機會就越大，活着的捐贈者的器官是最好的。然而，倘若取出器官會導致死亡，這就是錯誤了。除非取出的器官是「有餘」的，例如一個腎或一隻眼等，但必須等到捐贈者的腦死亡了，才可以進行取出器官的手術。死亡不容易被界定，但通常來說，是指到生命的徵兆已缺少了，例如呼吸、脈搏、神經反應、或腦波（EEG）。這並不是說人死後，為了防止器官腐敗，身體不能藉機器維持「生存」。它的意思乃是說，我們不能為了得到新鮮的器官而加速死亡。

基因手術 基因手術（genetic surgery）現在已是可能的事了。是否容許呢？答案是要按其目的而定——它是為了要矯正和回復神創造的生命模樣，還是為了要把生命改造成我們想要的樣式。手術是為了矯正，還是為了創造？它是維修神所創造的生命，還是設計人所期望的生命呢？倘若手術是為了修補，而不是為了創造，在道德上是容許的。畢竟，神創造完美的人，並期望我們在這墮落的世界裏，仍然能夠成為完美。

從基督徒的立場來看，還有一種基因手術在道德上是錯誤的。神「造男造女」（創一27）。事實上，他們被吩咐繁殖與他們同一類別的人（28節），所指的是生理上的雄雌二性。故此，藉着基因手術來改變一個人的性別，在道德上是錯誤的。不論我們的心理和社會的傾向如何，我們必須帶領他們順應神創造我們的時候所採用的方法。

試測及挑選性別 產期未到以前而能預知胎兒的性別，如今已不是難事了。這樣，挑選所期望的性別也因而變得可行。在道德上這是否正確呢？基於上述的基督教原則，正確的回應是：可以試測性別，不可以挑選性別。預先知道嬰兒是男是女，在本質上沒有甚麼錯誤之處。這是遲早都會知道的事，科學只是提前知道它而已。今日的科學能令我們提早知道很多事：風暴、地震、龍捲風、颶風。很少人不願意及早知道這些消息，但我們也不應利用這些消息，作出邪惡的行為。

試測性別的方法有一個潛在的危險：它可能會成爲選擇性別的工具。不幸地，在測試胎兒性別之後，若要挑選性別，只有一個方法——就是墮胎，這在道德上是錯誤的（看第八章）。所以，若要在嬰兒出生以前知道其性別（他沒有責任必須知道），他就有道德上的責任接受神的主權；正如他在嬰兒出生之時才知道一樣。在受孕以前挑選性別，在道德上不一定是錯誤的，但會帶來社會和心理上的害處。

人工授精 人工授精分爲兩類：一種是配偶人工授精（AIH，即 artificial insemination by the husband），另一種是捐精者人工授精（AID，即 artificial insemination by a donor）。從基督徒的立場來說，對前者在道德上似乎沒有確實的反對。神的命令是生養衆多，而消除妨礙人遵行這命令的事物是合乎道德的，若然接受這個前提，配偶人工授精便屬於這類別。反對這一點的人，必須同時反對其他的矯正手術，例如使人復明的手術等。

很多時候，出埃及記四章十一節常被引用作爲辯護，縱然身體缺陷能被矯正，我們仍應當接納自己的缺陷。神對摩西說：「誰使人口啞、耳聾、眼明、眼瞎呢？不是我耶和華麼？」無論如何，這樣引用本節其實是斷章取義，又忽略了其他更明確的經文。首先，本節是描述性而非規範性。它只是描述當前的處境，而不是說應否如此作。其次，按上文下理，它是講述神有能力勝過這些困難，而不是不需這樣作。神這樣對摩西

說，乃是因為摩西推說沒有口才，不能遵行神的命令向法老說話（10節）。第三，如果矯正眼睛、耳聾是錯誤的，那麼，耶穌一再醫治有這些缺陷的人，便是不停地犯罪了（約九；可七）。

捐精者人工授精所產生的道德問題，並不涉及配偶人工授精。有人以「由代表姦淫」（adultery by proxy）為理由，反對這做法，因為精子不是從那婦人的丈夫而來。然而，這個反對的理由卻不免牽強，因為其中並沒有涉及與另一位男性的性關係，也不會挑起任何性慾。又有人以二人成為一體的原則，反對捐精者人工授精。但是受孕雖不從夫婦的交合而來，並不表示他們的婚姻便不是「一體」的了。事實上，沒有性關係，「一體」仍是有可能的。它所指的是婚姻裏的親密，並不單指性關係（創二24）。

仍有其他人反對，認為藉着捐精者人工授精的孩子，只是妻子的孩子，並不是丈夫的骨肉。但是，倘若堅持這論點，收養也都在反對之列了，因為那孩子不屬於丈夫，也不屬於妻子的。

最後，有些人反對是基於人工授孕取得精子的方法是自我性行為（autosexual act）。但是，倘若精子是在婚姻關係中取得，這反對便失去其效力。首先，在婚姻關係之內的行為並非自我的性行為。其次，只要此行為的性慾對象不是自己妻子以外的婦人，這個反對也失去其效力。手淫若在婚姻關係以外進行，便是情慾的一種方式，都是錯誤的。手淫也是不需的，因為還有其他的選擇，例如禁慾和婚姻。

簡言之，雖然還有社會上、心理上、法律上的因素必須考慮，但從聖經的立場，似乎沒有道德上的理由反對配偶或捐精者人工授精。當然，沒有子女的夫婦可以選擇維持現狀或收養子女，但他們並沒有道德上的義務必須如此做。他們可以選擇透過人工授精使妻子受孕。

合乎道德的人工授精在婚姻關係之內，並不自動伸延到未

婚者身上。例如說，聖經不贊成信徒和非信徒結婚（林前七39），但它卻反對信徒和非信徒離婚（12節）。同樣，死亡或其他因素也可能造成單親家庭的場面。單親家庭在任何情況之下，總是不理想的，但也不應藉着人工授孕來製造單親家庭。所以，同性戀或單身的母親利用人工授孕，並不是神對一個家庭的理念。兒童需要父親和母親。雖然神特別看顧曾經有丈夫的妻子（[寡婦]，申十四29；提前五9），聖經卻一再為孤兒嘆息（詩十18，八十二3）。無父的家庭是應當避免的悲劇，不是應當被鼓吹的模式。

代孕母親 即使對於接受人工授孕的基督徒來說，代孕母親也引發了更多的難題。它造成的結果是「子宮出租」，因為懷孕的母親，並不是丈夫的妻子。雖然沒有涉及姦淫的事，仍有很多嚴重的社會、法律和心理上的問題，需要考慮。法庭上好幾個有名的案例，戲劇性地證明了母性是很強烈的，生母往往很難放棄她的嬰兒。

理論上，代孕母親只是人工授精的相反面，和收養相仿。故此，它在本質上並沒有不道德之處。然而，我們並非活在一個理論的世界。它牽涉到人類根深蒂固的感情。代孕母親帶來了巨大潛在剝削女性和貶低母親的可能。倫理的考慮縱然是這樣，有智慧之士認為，收養似乎是比較明智的作法。若果隨意墮胎得以禁止，將會有無數被收養的嬰孩。

為了方便而贊成代孕母親，無疑是錯誤的。正如妻子的身份不應被租賃，母親的身份也是一樣。從這個角度來說，代孕母親和賣淫並沒有分別。神創造的性關係是為配偶而設。神也創造懷孕之處，是在妻子的子宮內。倘若我們不能從那地方得到嬰兒，我們便應考慮神的旨意是否讓我們擁有後代。也許我們要收養其他的嬰兒，或者神希望我們幫助照顧無父的孩童，並不是擁有屬於自己的骨肉。

體外授精 一般人稱體外授精（In vitro fertilization, IVF）為試管嬰兒（test-tube babies），準確地來說，這是

試管授精而已。精子和卵子在培養皿中聯合，然後移植到母親子宮之內。今日不少的嬰兒，都是如此出生的。沒有這個方法，很多夫婦便沒有孩子了。我們可以這樣作，但需再一次面對的問題，乃是該不該這樣作。

即使人工授孕是被容許的，從基督徒的角度來看，體外授精最主要的問題是涉及「浪費的」胚胎。依照現時的方法，爲了要得到一個可以生存的胚胎，其他大部份的胚胎都要被犧牲。換言之，我們爲了一個能長大的胚胎，而故意造成很多細小人類的死亡。由於不能爲求達到目的而不擇手段，浪費胚胎的體外授精在道德上是錯誤的。事實上，不少自然的受精卵自行流產，和當前的問題是不相關的，因爲在死於自然和殺人兩者之間，在道德上有天壤之別。體外授精不是自然的死亡，而是人爲的和不必要的死亡。爲了研究和實驗而進行人類的體外授精，不用說更是錯上加錯了。

當然，也有一些可能的完善方法不會浪費生命，或者可以採用自然的方法，能把丈夫的精子注入妻子的子宮內。但這些方法若然未能成爲事實，體外授精始終是不道德的。

器官或組織採集 隨着醫療科技的進步和人類需求的增加，使用人體器官和組織變得越來越頻繁。墮胎嬰孩的器官被用作移植之用，腦部組織被用作治療帕金森病，其他體液亦有醫學上的價值。再一次，我們要小心不可墮入由「可行」便「應當行」的爭論中。問題不再是能不能作或已經這樣做，而是應不應作。

採集器官的問題，牽涉一些原則。肯定地說，倘若採集器官在某些情況下可以合法地進行，也決不可不經知情同意便加以執行。此外，這也是人類尊嚴的問題。人體不是化學工廠，也不是有機藥品公司。身體被造的目的，不是作爲器官農場，而是作爲一個不朽、能夠敬拜和榮耀神的人之軀體（林前六19~20）。

雖然我們並不反對死後捐贈自己的器官，然而，單單爲了

採集器官而維持身體生存，卻是違反我們的尊嚴和必死的定命。唯一合法的採集器官，必須是得到當事人知情同意，死後一次的捐贈。但爲了採集的目的而培養胚胎，或用人工方法保持身體不死，則是對人尊嚴的侮辱。

人體冷凍學 (Cryonics) 抱着將來有復甦的機會，在死亡之時急凍人的身體，必定成爲可能的事。這方法可延長生命，是值得考慮的，特別是對那些患了不治之症的人，因爲我們可能會發現醫治的方法。再一次，我們毋須再問能不能作，而是它是否應該這樣作。它能夠這樣作，也有人作了，但我們應該這樣作嗎？基於幾個原因，基督徒的答案是否定的。

沒有證據指出這個方法能夠使人死而復生。即使身體在生物學上來說能夠復甦，也沒有證據指出，曾經住在體內的位格會回來。聖經似乎表示人一旦離了身體（腓一23；林後五8），只有神才能把他的位格帶回他的體內，並會在復活時成就這件事（約五；林前十五；啓二十）。冷藏死亡背後的用意，是期望逃避人類死亡的定命。但是，聖經清楚地說明，神命定死亡（羅五12；來九27），限定我們的壽命（詩九十10）。任何逃避或否認死亡的嘗試，都不屬乎神（看創三4）。我們應當接受自然生命的限制，和自然死亡的必然性，不應白費心機嘗試來逃避之。

複製人類 (Cloning) 「複製」人類，在遺傳學上是可能的。人體每一個細胞，有其生命的藍圖。故此，透過無性生殖，製造一個同卵孿生子，理論上是可能的。複製已在一些動物身上施行了。人文主義如此注重科學進步，總有一天，有人會應用這高級科技造出一個複製人。基督徒的立場是嚴重反對複製人類。首先，這是扮演神，而不是事奉神。它違反了我們只是生命的保管者，而非創造者的基本原則。這是人類僭越和傲慢的巔峯，人類科技的巴別塔（創十一1~2）。其次，複製人類會造成史無前例的心理和社會問題，就是自我身份和同胞間的對抗。第三，它規避了神命定人類的繁殖方法——在母

腹中受孕。從這個角度來說，它否定了性的神聖，因性是神所創造、分別為聖、加以命定的（創一28；來十三4）。第四，製造一個在自己死後永無窮盡的「學生」生命，是逃避死亡命定的另一方法。所以，縱使複製人類是可能的事，在道德上必然受到反對。

基因接駁 現時藉着由一個基因接駁往另一個因子的方法，便能製造新類別的有機生物了。這些實驗室裏的混合生物已經取得專利。其中一種人造的「超級菌」（名叫 *pseudomonas*）倚靠石油來維生和繁殖，據說有消除大量油污的功用。此外，還有大量其他的用途在計劃中，包括醫治病症、增加食物產量、清潔環境、更有用的動物、甚至工作能力更強的人類！

基因接駁有一些極嚴重的問題。安德生（J. Kerby Anderson）在其佳作 *Genetic Engineering* 提出了不少基因接駁的問題。首先，有許多嚴重的科學問題產生，包括有可能逃脫的生物、創造新的疾病、和微生物世界的生態失調。¹³ 其次，是社會和法律上的問題。安德生寫道：「沒有人會歡迎一種能夠破壞汽車、貨車和飛機潤滑系統的傳染病」。¹⁴

最後，是嚴重的倫理學問題。人類遺傳因子的接駁，違反了幾個原則。第一，所期望的益處（目的），不能成為手段的正當理由。基因接駁是人文主義另一個「不擇手段達到目的」的倫理例子。第二，神「照自己的形象」造人。基因接駁把人類和動物的受造種類混合了。第三，人類基因接駁，乃是人類渴望成為創造界的主宰，而不願成為它的僕人的典型例子。這是棄絕造物主，企圖重新設計大自然的行為。創世時神給人的命令（創一28），並不包括破壞或重建神已創造的事物（看十六

¹³ J. Kerby Anderson, *Genetic Engineering: The Ethical Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp.87-91.

¹⁴ 同上書，頁92。

章)，意思是在事奉被造的世界，而不是主宰它。

基督教生物醫學倫理的評估

很多人提出理由反對基督教生物醫學倫理，在上文部份理由已討論。以下我們會總括比較重要的論點。

它妨礙科學的進步

有人認為反對遺傳工程學、複製人類、基因接駁，會阻延科學的進步。然而，這理由也有其本身嚴重的毛病。它假設這些發明是真正的進步，多於只是改變而已。新的事物不一定較具道德性。「科學進步」是個模糊的字眼，任何想做的事情都可以此作為理由。這個論證把科學的進步變為衡量一切的絕對標準。但科學在道德上並不具規範性的。科學處理甚麼的問題，而不是應當的問題。科學沒有內在的標準，標準是從外而來的。當德國的科學家在納粹的政體中踐踏人性尊嚴，從事可怖的人類「研究」，這便是一個痛苦的證據。

它對受苦的人缺乏憐憫

亦有人提出反對，不利用這些科學的進步來減輕人類的痛苦，是對受苦的人缺乏憐憫。當墮胎胎兒的腦部組織能夠減輕帕金森病患者的痛苦，我們為何容讓他們受苦呢？要達到目的，不能不擇手段。延長一個人的生命，不能成為奪取另一個人生命的理由。好的目標不能成為邪惡手段的理由。要達到好的目標，必須運用好的手段。

尊重人的生命和尊嚴是應當的。任何侵犯人性尊嚴、聖潔、責任，都不是尊重的行為。人文主義者憐憫的標準，至終

沒有正當的理由。他只有道德規範，卻沒有一位道德規範者。他可以相信憐憫，但不能為這信念提出正當理由。倘若他試圖提出其道德法規，最後只得面對道德律的賜予者。但是，倘若神對生命的命令確實存在，那麼，人文主義者整個功利式的憐憫便會崩潰。

結語

生物醫學的問題，把一連串決定性的倫理抉擇弄致一團糟。關乎這些問題的意見衝突，實際上是來自兩個相對的世界觀：世俗人文主義者和基督徒的觀點。前者否定一個創造人類，和賜予道德責任的造物主。人類只是有着較大智力的高等生物。這種智力應當用來改進人種。故此，世俗人文主義者贊成利用墮胎、安樂死、遺傳工程，來達到這目的。

基督徒和人文主義者的生物醫學倫理相對，他們相信神特別照自己的形象創造人類，又賜下保存生命尊嚴和聖潔的道德命令。故此，基督徒的責任是事奉神，並不是扮演神。我們不是生命的工程師，只是它的管理員。因此，醫學的干預應是矯正，而不是創造。我們應當修理生命，不是嘗試重新設計生命。科技應去服侍道德，而不應是反向的。

參考書目

- Anderson, J. Kerby. *Genetic Engineering: The Ethical Issues*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Anderson, Norman. *Issues of Life and Death*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1977.
- Ashley, B.M. and K.D. O'Rourke. *Health Care Ethics*. St.

Louis: Catholic Health Association of the United States, 1982.

Beauchamp, Tom L., and James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Gish, Duane. *Manipulating Life: Where Does It Stop?* San Diego: Master, 1981.

Lammers, Stephen and Allen Verhey, eds. *On Moral Medicine*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Lester, Lane P., and James C. Hefley. *Cloning: Miracle or Menace?* Wheaton: Tyndale House, 1980.

Mappes, Thomas A., and Jane S. Zembaty. *Biomedical Ethics*. 2d ed. New York: McGraw-Hill, 1986.

Monagle, John F., and David C. Thomasma. *Medical Ethics: A Guide for Health Professionals*. Rockville, Md.: Aspen, 1977.

Ramsey, Paul. *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970.

關乎死刑的基本觀點有三：堅持所有嚴重罪行，都當判處死刑的復原主義（Reconstructionism）；在任何罪行之上，都不容許死刑的矯正主義（Rehabilitationism）；贊同某些罪行（死罪）當受死刑的報應主義（Retributionism）。這三個觀點都有基督徒支持。由於死罪當判死刑的觀點有兩個，我們的討論將從反對的觀點——矯正主義——開始。

矯正主義：任何罪行毋須判處死刑

這理論的支持者包括了基督徒和非基督徒，有的求證於聖經以作理由，也有的不求證於聖經。兩種的論證將會作出討論。這個立場的基本要素，是認為制裁的目的是矯正，而非報應。制裁是治療性，而非報應性。我們應當改造犯人，不應懲罰犯人；至少不應以死刑作為懲罰。

矯正主義的聖經論證

基督徒矯正主義者求證聖經，作為他們立場的支持。以下總結了他們為其立場辯護的聖經論證。雖然他們的理由可以應用在較為一般的罪行上，本章只特別集中討論死刑方面的應用。

制裁的目的是矯正不是懲罰 先知以西結宣稱，神不因惡人死亡而喜悅，但卻願意他「回轉離開他所行的而存活」（十八23）。神希望治癒罪人，不想把他殺掉。

死刑已隨摩西律法而廢除 有人辯稱死刑乃是舊約司法制度的一部份，已經被基督所廢除。他們特別提到耶穌拒絕了摩西「以眼還眼」的原則（太五38）。耶穌宣稱以「不要與惡人對抗」（太五39）來代替報復。

今日已不施行摩西的死刑 在舊約聖經中，有二十種罪行必須施行死刑，其中包括違犯安息日、擊打父母、咒詛神、同性戀、拐帶人口……和忤逆的子女！但今日已沒有人真正相信所有這些應被起訴。因此，沒有一樣應被執行。

耶穌廢除了姦淫罪的死刑 舊約其中一項死罪是姦淫（利二十10）。但有人認為，當耶穌對行淫時被拿的女人說：「走吧，從現在起不要再犯罪了」（約八11），便是駁回這律法。在哥林多前書五章有人犯了淫亂的大罪，保羅只建議把他逐出教會，並不是建議由國家來處決他。

該隱沒有被判死刑 即使在舊約聖經中，死罪行也不全都導致死刑。該隱殺死亞伯（創四），但神卻保護他的生命，給他立了一個記號，免得有人為了報復而殺他（15節）。

大衛沒有被判處死刑 大衛犯了姦淫和謀殺兩項死罪，但卻沒有被判死刑。事實上，當他認罪後（詩五十一），便得到了赦免（詩卅二），甚至恢復王位（撒下十八~十九）。

新約的愛排除了死刑 有人指出愛人的靈魂，卻殺害他的身體，這思想是互相矛盾的。作為基督徒，我們連仇敵也應當要愛，殺害他們卻不能表達我們的愛。愛能驅使我們為對方捨命（約十五13），而非剝奪他們的性命。

十字架是為全人類作出的死刑 大部份基督徒矯正主義者承認死刑在舊約是偶有執行的。但是，他們堅持不論死刑在基督降世前有甚麼地位，祂來臨之後便沒有任何地位了。因為罪帶來死亡（羅六23），而基督已為萬人而死（羅五12~18），因此，祂已為全人類受了死刑。基督既已承受了全人類死亡的刑罰，便沒有人再應受到死亡的刑罰。

矯正主義的道德論證

除了聖經的論證以外，尚有幾個道德上的論證是反對死刑的。當中的有大部份被基督徒和非基督徒用以為這立場辯護。

死刑的施行是不公正 有不成比例的少數民族被判死刑。基於這個原因，矯正主義者堅持，如果死刑不能對所有人公平地施行，便不應完全施行。不然，死刑就變成欺壓少數民族、鼓吹種族主義的暴虐工具。

死刑對罪行沒有阻嚇作用 有人辯說死刑對罪行，並沒有真正的阻嚇作用，即使死刑存在，死罪依然繼續發生。事實上，也有人認為死刑鼓勵嚴重的罪行，因為它得到了政府認可以暴力來奪取生命。故此，使用死刑只會鼓勵罪案，不能阻嚇罪案。

死刑是不人道的 動物迷失了，我們也會供應地方和收養牠們；但人迷失了，為甚麼要把迷失的人殺掉呢？這是不人道的刑罰方式，是極度殘忍而反常的刑罰。

罪犯應該得到治療和不應被處死 罪犯是社會的病人，應該得到治療，但我們不能藉殺害來醫治他。病人需要的是醫生，而不是殞儀司。社會的病人需要心理醫生，並不是劊子手。

死刑把不信者送入地獄 對於一個支持死刑的基督徒來說，這是特別殘忍的刑罰。因為按照聖經所說，不信者要受永遠的咒詛（太廿五41~46；帖後一7~9；啓二十11~15）。

倘若神是「寬容……不願有一人滅亡」（彼後三9），我們也當這樣。讓不信者接受死刑，就是讓他永遠沉淪。

矯正主義的評估

由於矯正主義者兼用聖經和道德論證作為支持，我們的回應也會照樣分開。首先，回應他們的聖經論證。

聖經論證的評估

制裁的主要目的不是矯正 新舊約聖經清楚指出制裁的主要目的不是矯正，而是懲罰。神親自懲罰罪（出二十5；結十八4、20），也要求合法當局照樣執行（創九6；出廿一12）。而懲罰論的中心，則顯明在基督受死的事上，祂受罰是「義的代替不義的」（彼前三18）。正如保羅所說：「罪的工價就是死」（羅六23）。

我們當然盼望那些沒有觸犯死罪的犯人，被囚之後能夠改過自新，但這卻不是起初所定的目的。由於必須處死的罪要求死刑，並沒有矯正的餘地，有的只是公正的懲罰。奪取他人生命唯一公正的懲罰，就是付上另一個的生命。只有這樣，公義才能得到滿足。

死刑在摩西律法之前 摩西律法被基督成全（太五17；羅十4）；但死刑卻非為摩西律法所獨有。遠在摩西向以色列頒佈律法前（出二十），神在挪亞時為全人類設立了死刑（創九6）。所以，為了成全摩西對以色列人的律法，耶穌並沒有取消為全人類而設的道德律（羅二2~14）。

死刑不但在摩西律法之先已設立，它繼續在摩西以後的世代產生影響。保羅陳述了它的原則（羅十三4），又暗示應當執行之（徒廿五11）。耶穌陳述了它的原則（約十九11），

當他死在十字架上，便接受了它的執行。故此，死刑並不限於摩西律法，也沒有隨之而廢除。

摩西律法在今日變成無效 確實有很少基督徒（復原主義者除外）真正主張，政府對舊約聖經所列出有關宗教和道德的一切罪行，都當施行死刑。然而，否定在非死罪上的死刑，並不表示死刑不應加諸於死罪上。事實上，摩西時代之前後，聖經一再明定死罪當處死刑。

耶穌對行淫婦人的回應並沒有廢除死刑 耶穌赦免了行淫時被拿的婦人（約八），並不能成為祂棄絕死刑的證明。還有幾個原因。行淫並不是死罪，故不能成為耶穌反對謀殺當處死刑的論證。在此，耶穌並沒有棄絕摩西的律法，因為律法要求至少兩個見證人指證婦人的罪（民卅五30），但這裏卻沒有人願意作見證人控告她（約八11）。耶穌所說的「走吧，從現在起不要再犯罪了」（11節），並不是宣稱死刑無效，而是祂赦免了她的罪。

該隱的懲罰暗示死刑 該隱謀殺亞伯是個特殊情形（創四）。有幾個好的理由說明為何他沒有被判處死刑。首先，誰執行死刑呢？當時除了家庭以外沒有人類的政府，他唯一的兄弟又死了。肯定地說，神不會期望他的父親或母親殺掉他們所剩下唯一的兒子。鑑於這個特殊的情況，神親自減免了該隱的死刑。神是生命的賜予者（申卅二39；伯一21），所以祂有權這樣作。但即使該隱受到神的保護，也暗示了死刑在「必遭報七倍」一句上，放在任何要殺該隱的人身上（創四15）。當該隱說：「遇見我的，都要殺我」（14節），也表示他自知配受死刑。

大衛沒有受到死刑的處罰，是有其特別的原因 大衛違反了摩西律法應得死刑的兩項罪：謀殺和姦淫。為何他的生命得到赦免？按照律法，必須有兩個見證人作證（申十七6），但沒有任何人提出控訴的記錄。死刑當由政府執行，但以色列是一個君主國，而大衛卻是君主。故此，大衛的死刑必須由大衛

自己執行。

可能就是因為這個特殊情況，神便親自介入其事，藉先知拿單宣告祂的判決。正如神所言，大衛付上了「四倍」的代價，有一些懲罰是牽涉到生命。首先，大衛淫亂所生的兒子死了。然後，他的兒子押沙龍被殺。大衛姦污別人的妻子，他的女兒也同樣被姦污。最後，大衛更失去了江山。大衛爲了自己的罪，付上了極重的代價（撒下十二～十六）。

愛和死刑不相違背 假若愛和死刑是互不相容，那麼基督的犧牲便是矛盾了。因為「上帝愛世上，甚至把他的獨生子賜給他們」（約三16）。耶穌說：「人爲朋友捨命，人間的愛沒有比這個更大的了」（約十五13）。

愛和刑罰不但相容，更是隱藏在死刑背後的主要原則，就是讓十字架成爲必須的原因。這原則就是「以命償命」。代贖背後的概念乃是以生命來補償生命（利十七11）；這是死罪必須判處死刑的理由。如果有其他辦法能夠滿足公義和釋放恩典，那麼肯定地說，神情願採用此法，便毋須犧牲獨一的愛子了（林後五21；彼前三18）。事實上，如果在第一世紀沒有死刑，耶穌也不能爲我們的罪而死。因此，死刑只會高舉生命，不會低貶生命。刑罰越重，被殺者的生命就越顯寶貴。

十字架沒有廢除死刑 十字架功成後，新約聖經仍然教導死刑（羅十三4；徒廿五11）。如上文所述，十字架沒有破壞以命償命的原則，它是這原則最完美的例證。十字架帶來赦罪，但卻沒有消除我們的罪所造成的一切後果。縱使耶穌爲每一個人嚐了死的滋味，但每個人仍然要死（羅五12）。假若一個基督徒從千丈懸崖跳下，無論他在空中怎樣認罪，仍不免在崖下摔死。事實上，無論罪是否得着赦免，在社會和物質上仍會產生罪的後果。假若基督徒犯了死罪，他可以得到赦免，但卻不能期望免除應得的懲罰。奪取他人生命的適當懲罰，就是賠上自己的生命。

除了反對死刑的聖經論證以外，也有一些道德論證。我們必須討論這些論證。

司法不公不能取消司法的需要 對於以死刑分配不均為由而反對死刑的論證，有幾點必須注意。看見司法不公，應當設法使之公正，不應把它完全取消。死刑也是同樣原則。縱使窮人和少數民族死於醫療設備不足比一般人為多，我們不會堅持醫療若非人人都能同得，便當完全取消。為甚麼要等到所有民族都有同等數量的人被處死，才能容許死刑呢？

不成比例的死刑本身不能成為證明不公平的論證。正如在職業籃球隊中，少數民族多得不成比例，這也不能證明多數民族遭受歧視。這不是說某些民族比別的更為有罪，而它只是說，不同的環境可能造成不同的社會行為。無論這件事多麼的可以理解、值得悲嘆，社會總不能容忍暴力的行為，並必須保護它的公民。

死刑肯定人的尊嚴 因人犯錯而懲罰他，對他的自由和尊嚴，是尊重而不是侮辱。魯益斯（C.S. Lewis）說得好：「無論刑罰多麼重，也是我們配得的，因為我們『明知故犯』，故得到了照神形象而造的人類所得的對待」。¹ 神為那奪取別人生命的人，訂立了這麼高的代價，證明祂在人類的生命中放置了極大的價值。故此，死刑乃是最肯定人性尊嚴的立場，是人類尊嚴最高致意的表現。

罪犯需像人，而不是病人去對待 反對死刑的立場，是基於一個低貶人格的假設。監犯不是病人，而是人。不是可供操縱的物件，乃是配得尊重的人類。罪犯並沒有疾病，有的卻是

¹ C.S. Lewis, *God in the Dock*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p.226.

罪。違反其本人意願，而強迫他接受治療，這是暴政的行為，是人文主義的幻象，含有邪惡的政治意味。把他當作「個案」或病者，而不把他視為能負責任的人，是貶低個人的價值。正如魯益斯所言：「違反本人意願被「治愈」……就是把那人視為與未到理性年齡，或沒有意願的人同等；被看為與嬰孩、低能的人和家畜同類」。²另一方面，受的刑罰不論多重，那明白事理的人也要受到照神形象受造的人所配得的尊重，故要為他的錯誤行為作出刑罰。

死刑不是把人放在地獄 死刑並非把人掉在地獄裏，而是他的不信（約三36）。若因不信的人最終會下地獄而認為死刑是錯誤的，那麼，我們也可指出死刑是對的，因為它把信徒送上天堂。是否只有基督徒的殺人犯可判死刑？死刑甚至可刺激信仰，使人確知死亡的真正時刻。死刑肯定足以消除延宕，鼓勵人嚴肅地思想死後的生命。

復原主義：所有重要的罪行 都當處死

復原主義是與矯正主義對立的另一個極端。當後者認為不應在任何罪行上容許死刑時，復原主義則要求所有重要罪行都當判處死刑。準確一點來說，復原主義者相信在摩西律法中所有指定的非禮儀罪行，都當以死刑作為懲罰，當中包括約有二十項不同的罪行。

正統的復原主義者相信，社會應當按舊約摩西的律法而重建。所以，他們的立場稱為神治主義（Theonomist），因為

² 同上。

他們被神的律法所統治。神啓示給摩西的道德律永遠不會被廢止。基督所廢除的，只有舊約律法中禮儀的部份。無論如何，道德律是永存不變的，因為它反映神的本性。耶穌論到舊約律法和先知時，便說：「我來不是要廢除，而是要完成。」（太五17）

制裁的主要目的是報應，並不是矯正，是懲罰而不是改造。復原主義者班生（Greg L. Bahnsen）在其 *Theonomy in Christian Ethics* 中，清楚地闡明：「我們理解規範死刑的法規是建基於社會所給予的懲罰，正是那些在神眼中得到斷定的罪」。³

雖然編排的次序各有不同，但在舊約聖經中，規定要處以死刑的約有廿一項罪行：

1. 謀殺（出廿一12）
2. 藐視審判官（申十七12）
3. 造成流產（出廿一22~25）
4. 在可能判處死罪的案件中作假見證（申十九16~19）
5. 牛殺了人，屬牛主的過失（出廿一29）
6. 拜偶像（出廿二20）
7. 褻瀆神（利廿四15~16）
8. 行巫術或邪術（出廿二18）
9. 假先知（申十八20）
10. 離道叛教（利二十2）
11. 觸犯安息日（出卅一14）
12. 同性戀（利二十13）
13. 人獸性行爲（利二十15~16）
14. 通姦（利二十10）

³ Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, exp. ed. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1984), p.441.

15. 強姦（申廿二25）
16. 亂倫（利二十11）
17. 咒罵父母（申五16）
18. 忤逆（出廿一15、17）
19. 拐帶人口（出廿一16）
20. 祭司醉酒（利十8~9）
21. 未受膏者觸摸殿中聖物（民四15）

以上所列的，反映了一些有趣的事情。只有首五項是真正或潛在應處死刑的罪。其餘十六項都不是死罪，雖然其中有些可能導致殺人（通姦），而其他是可以防止謀殺（忤逆）。接下來的六項（6-11）是宗教上的罪行，再接下來的八項（12-19）則是各樣的道德問題。最後兩項（20-21）都和禮儀有關，雖然醉酒也是道德問題（箴二十一，廿三21）。因為這兩項是禮儀上的罪行，神治主義者認為今天已不適用。⁴但除此以外，他們相信死刑在今天依然有效。他們堅持人類政府有從神而來的責任，對這些罪行施行死刑。簡言之，他們實際上相信所有社會上、宗教上、或道德上的主要罪行，都當處死刑。

復原主義的論證

為舊約採用死刑立場作出辯護，歸根究底是舊約律法在今天是否仍然具約束力的問題。所以，復原主義者的理論基本上是聖經本質的問題，雖然有不少人指出社會上的結果乃是人不遵行他們所相信，神為今日而設的律法。讓我們討論他們的觀點中最基本的理由。

神的律法反映祂不變的本性 神的道德律是祂道德性格的

⁴ 同上書，頁213。

反映。耶和華說：「你們要分別為聖，因為我是聖潔的」（利十一44）。神是公義的，故也要求我們公義（結十八5以下）。倘若神的律法反映祂的道德性格，而神的道德性格又不會改變，那麼，神藉摩西所頒佈的律法，今天便依然有效了。因為神是不變的，律法也必須不變。

新約聖經覆述十誡 在西乃山上所頒授給摩西的律法，在新約也有覆述。保羅在羅馬書十三9提到一些律法，其餘在別的地方（弗六2~3）也出現。倘若舊約律法在今天沒有效力，那麼，新約覆述十誡便顯得奇怪了。

舊約聖經是初期教會的聖經 初期教會沒有新約聖經，而新約聖經是到一世紀後期才完成。當保羅告訴信徒「全部聖經都是上帝所默示的，在教訓……公義的訓練各方面，都是有益的」（提後三16），所指的就是舊約聖經。從第十五節便清楚地說明，提摩太從小學習的「聖經」，是其猶太母親和外祖母所教導的（提後一5）。基於這些理由，復原主義者宣稱新約教會以舊約聖經作為公義的標準。而舊約聖經所教導的死刑，是放置在上文所列的罪行上。

耶穌說祂來不是要廢掉律法 耶穌清楚地明言：「不要以為我來是要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，而是要成全」。祂又說：「我實在告訴你們，就算天地過去，律法的一點一畫也不會廢去，全部都要成就」（太五17~18）。基於這點，班生堅持我們也受制於舊約聖經整個有關死刑的道德律之下。

新約聖經覆述死刑 復原主義者又說，新約聖經清楚地肯定了死刑，在羅馬書十三章四節中，便宜告神把劍賜給人類政府。同樣，耶穌（約十九11）和保羅都提及死刑（徒廿五11）。

復原主義的評估

雖然有很多基督徒都承認舊約聖經對信徒有極大的益處，

對它十分尊重（羅十五4；林前十11），但大部份卻不相信摩西的律法，對今天的人類政府仍然具約束力。有不少理由支持這說法，但首先要回應的乃是，復原主義者認為從違犯安息日，到忤逆的行為，都應處以死刑的論證。

摩西的律法並非全都是神性格的必然結果 雖然摩西的律法全部都與神的本性相協調，並非每一條都是神性格必然的結果。神不會設立違反祂本性的律法，但律法並不全是祂本性必然的流露。神可以在不同的時間，對不同的人，有不同的旨意，祂能夠並已經這樣做了。這些旨意與祂的本性相協調，卻不必是祂本性必然的要求。

復原主義者相信關乎禮儀摩西的律法今天已不復有效。他們相信基督成就了犧牲和預表的制度，故今天已經毋須把羊羔帶到聖殿，或者禁吃豬肉或蝦了。倘若這點是正確，便沒有理由以為神不能定旨，改變舊約聖經之中有關死刑的律法。

再者，死刑並不是律法，而是違反指定律法的懲罰或制裁。故此，當神不再為舊約聖經所列的全部罪行要求死刑時，人便不能辯稱神改變了基本的道德原則。

認為所有的罪都應得死刑（羅一32，六33），這是不足以作為爭論的，因為即使在舊約，神也沒有為所有的罪定下死刑。但若在舊約的律法制度下，對某些應得死刑的罪，神是沒有要求死刑，那麼，祂沒有理由不能在新約之中，對其他的罪作出同樣的處理。所以，問題不在於這二十多項的罪是否應得死刑，而是在於神是否指定死刑作為今天對他們的刑罰。我們將會論到，沒有證據指出神在新約聖經中，除了應當處死的罪以外，訂立了其他當受死刑的罪行。

新約聖經並沒有覆述全部十誡 復原主義者宣稱新約聖經為基督徒覆述了摩西的十誡，這是一個謬誤。首先，新約聖經以任何形式覆述的十誡，當中只有九條。在禮拜六敬拜的命令沒有被重複，理由很明顯：耶穌復活、向門徒顯現、升天和賜下聖靈，都是在禮拜日。因此，初期教會在每週的第一日（徒

二十7；林前十六2），而不在最後一日聚會。所以，在禮拜六敬拜的命令，對基督徒已經不再具約束力（看羅十四5；西二16）。

縱使其中一個包含在摩西律法內的基本道德原則，在新約聖經中被重述，但它卻是以別的應許來覆述。例如說，當保羅在以弗所書中教訓孩童要「孝敬父母」時，他在神給以色列的應許以外，加入了另一個應許。以色列所得的應許是，「好使你在耶和華你的上帝賜給你的地[巴勒斯坦]上，得享長壽」（出二十12）。在以弗所的基督徒，並沒有被賜予像以色列得到土地和福氣的應許，保羅只是說，孝敬父母便能「得福，在世長壽」（弗六3）。倘若在新約聖經中因遵行律法便有不同的祝福，那麼，就沒有理由說，為何違反它便不可以有別的懲罰。死刑不是律法，而是觸犯律法的懲罰。故此，改變舊約聖經某條律法的懲罰，並沒有改變任何道德律。

新約聖經和舊約聖經不同，完全沒有提及通姦當處死刑。事實上，保羅吩咐哥林多教會將犯姦淫的人逐出，並沒有說要把他處死（林前五5）。最後，他也吩咐教會與悔改的姦淫者恢復團契。這是從舊約聖經到新約聖經之間，在刑罰上一個重大的改變。

舊約聖經為教會而寫，卻非寫給教會 事實上，初期教會並沒有整本新約聖經。教會於主後33年才成立，但最早的書卷，大概也要在二十年後才開始撰寫。初期教會不需要成文的新約聖經，因為他們有活生生的使徒（徒二42；弗二20），能藉行神蹟奇事，以證實他們有從神而來的權柄（林後十二12；來二3~4）。

他們對舊約聖經的應用，反映出他們不相信舊約聖經是寫給（to）他們，只是為（for）他們而寫的。保羅說：「從前經上所寫的，都是為教訓我們而寫的」（羅十五4）。他對哥林多的信徒說，舊約聖經乃是作為他們的鑑戒（林前十11）。但新約聖經完全沒有提及舊約全部的律法都是為基督

徒而設，人類政府更不用說了。事實上，如上所述，即使是復原主義者，也承認部份的摩西律法在今天對於我們已經不再適用了。

耶穌取消了舊約的律法 首先，耶穌來是要成全舊約律法公義的要求（太五17~18；又看羅十2~3），這是肯定的。祂並沒有藉着毀滅律法來廢除之，而是成全。

新約聖經清楚說明耶穌已經取代了摩西的律法。保羅也說那寫在石版上的（誡命）經已廢掉（林後三7、11）。希伯來書的作者宣告說：「律法也必須更改」（來七12）。正如耶利米的預言（耶卅一31），舊約已被新約取代（來八13）。保羅告訴加拉太人，耶穌來了以後，「我們就不再在啓蒙教師之下了」（加三25）。他又對羅馬的人說：「我們不在律法之下，而在恩典之下」（羅六15）。在歌羅西書他又斷言，因着基督的死和復活，神已經「塗抹了那寫在規條上」（西二14）。

新約聖經有類似的道德律，並不表示我們仍然活在舊約聖經之下。維珍尼亞州和德薩斯州也有相似的交通規則。但是，當維珍尼亞州的市民觸犯了交通規則，並不表示他也同時違反了德薩斯州的法例。由於神道德的本性不會隨時代而變遷，我們也期望大部份的道德律會有雷同之處，但這並不表示我們仍受摩西的法典所約束，只是他所領受的律法與保羅和彼得一樣，是來自同一位神而已。

律法和刑罰兩者之間也有混淆之處。縱使摩西律法中的基本道德原則，和新約聖經向基督徒所表達的律法相同，但這並不表示違反它所受的懲罰也是一樣的。死刑是懲罰問題，本身並非道德律的問題。例如說，我們都承認，不可姦淫是歷世歷代不變的道德律，神早已反對淫亂的事。但問題是在於祂會否在每一個時代要求同樣的刑罰。沒有證據顯示祂有這樣的要求，而事實上，卻有證據顯示祂並沒有這樣的要求。

舊約聖經的死刑不全在新約聖經裏重複 認為新約聖經重新肯定死刑是不對的，因為舊約聖經內所有要求死刑的罪行，

在新約聖經內並不具約束力。如前所述，即使是復原主義者，也承認舊約聖經有些判處死刑的事件不會在今天被應用。那些暗示死刑的個案（約十九11；徒廿五11；羅十三4），並沒有包括所有舊約聖經所列出的罪行。事實上，我們可以辯稱所有這些的罪行都屬於應處死的罪行，或其同等的罪，諸如謀反（看路廿三2；徒十七7）。又有證據顯示在舊約聖經所列的罪行中，有些是沒有被判處死刑的，姦淫便是一個例子（林前五5；林後二6）。

復原主義的聖經批判

不少對復原主義的批判在回應其論證時，已經暗示出來了。復原主義支持死刑的論證，是建立在舊約摩西律法對今日信徒仍然具約束力的信念上。但我們可以舉出很多論證，指出摩西律法在今日已經不再具約束力了。

區分禮儀和道德類別是失敗 聖經完全沒有把律法明顯地分為禮儀、社會、道德三個類別，沒有這樣黑白分明的界線。耶穌使各樣食物都變為潔淨（可七19），新約聖經的作者也廢除了潔淨和不潔食物的分別（徒十15；提前四3~4）。然而，律法中的禮儀觀遠比潔和不潔的食物為廣。它們也包括衣著、獻祭、儀式、甚至衛生（利十一~廿七）的條例。故此，使某些食物潔淨，並不能等同於所謂的禮儀律法。再者，要求基督徒禁戒拜偶像、姦淫、血、勒死牲畜的誡命（徒十五29），並非摩西法規所獨有的（看創九4）。

摩西的律法是一個整體。道德律有民事的層面，和民事法的道德層面。事實上，禮儀律法也有道德的層面；⁵從它可以

⁵ *Westminster Confession* (1647) 記載：「禮儀律包含……若干道德義務的訓令」（19.3）。

反映神的聖潔來說（利十一45），就可以證明了。肯定地說，神的聖潔並不是與道德無關的問題。舊約聖經完全沒有把摩西律法中，道德和民事，或民事和禮儀之間劃清界線。同樣，新約聖經也完全沒有宣稱，只有摩西律法中的禮儀部份才被廢除。

使徒取消了律法 使徒否決了有關外邦信徒必須受割禮和「遵守摩西的律法」（徒十五5）的爭辯。他們只是堅持基督徒需要「禁戒祭過偶像的食物、血、勒死的牲畜和淫亂」（29節）。但這些限制不是摩西律法所獨有的（創九4），它們並非全都是摩西律法所要求。從使徒並非堅持「有幾件事是重要的」（徒十五28）一事來看，他們並不相信基督徒是在摩西律法管轄之下。再者，在使徒行書十五章，使徒給基督徒的禁令，也不能視為否決純禮儀性的事，因為其中一項是反對拜偶像，另一項則是反對姦淫。

雅各肯定律法的一體性 摩西律法的一體性是如此強烈，以致雅各堅持「因為凡是遵守全部律法的，只要在一條上失足，便違犯所有的了」（雅二10）。緊接在下一節，他引用了不可姦淫和不可殺人的誡命，這是任何人也贊成的兩條道德律。摩西的律法既被視作一個整體，故若任何一條律法被廢除，就等於是整體被廢除。

保羅說基督徒不在律法以下 新約的信徒「不是在律法之下，而是在恩典之下」（羅六14）。約翰說：「律法是藉著摩西頒佈的，恩典和真理卻是藉著耶穌基督而來的」（約一17）。這裏把摩西所頒佈的律法，和耶穌所帶來的恩典相比。故此，我們不能同時都在兩者之下。

十誡已經褪色 保羅告訴哥林多的信徒，那「寫在石版上十誡」的，由於基督的緣故經已「漸漸消失」（林後三7、11），被「長存的」取代了（11節）。摩西律法究竟怎樣被基督廢止呢？祂「以自己的身體除掉……律法的規條」（弗二14、15）。律法定我們有罪，基督卻救贖了我們。因為「現

在，那些在耶穌基督裏的人，就不被定罪了」（羅八1）。

耶穌是律法的終極 對信徒來說，「律法的終極（telos）就是基督」（羅十4）。基督不但終止了律法，祂更是律法的終極。祂藉成全律法而把它結束。祂並不是藉着毀滅而廢除律法（太五17~18），乃是成全之。祂是律法的完美目標，因為祂完全地遵行了律法（太三15；羅八3~4）。

律法存在至基督降世為止 「律法領我們到基督那裏，使我們可以因信稱義」。但「信的道理既然來到，我們就不再在啓蒙教師之下了」（加三24~25）。這裏也清楚說明保羅包括了摩西的道德律，因為他指出這是對列祖所作的應許，於430年後在西乃賜下的律法（17節）。在西乃賜下的，乃是以道德律為中心和基礎的十誡。故基督所取去的，是賜給以色列整個的摩西律法。

摩西律法只賜給以色列 希伯來書強調「人民是在這制度下領受律法的」（來七11）。因這律法的事，經文也宣稱「律法也必須更改」（來七12）。因為有了新約，「從前的條例……就廢棄了」（來七18）。舊約已經被新約取代了（來八1~2）。對於這個新約，神說，「這新約不像從前我……與他們所立的約」（來八9）。而祂「既然說到新的約，就是把前約當作舊的了」（來八13）。這句話已經十分清楚了：藉着摩西頒佈給以色列的整個約，其中也包括道德律，全都被廢除了。

不能單要律法而不要其咒詛 保羅提醒那些仍然相信基督徒在律法之下的人，「凡不常常照著律法書上所寫的一切去行的，都被咒詛」（加三10）。換言之，人不能單要律法的祝福，而不要律法的咒詛（看申廿七）。根據保羅所說，要全部接受律法的一切，或全不接受。故此，一方面來說，倘若有任何對基督徒具約束力的律法，全部律法也會具約束力。從另一方面來說，某些摩西律法若是對基督徒不具約束力，全部律法也不具約束力了。但基督已經為我們受了律法的咒詛（加三13），故若接受仍對我們具約束力的摩西律法，就是拒絕基

督為我們所作的一切了（加三21）。

復原主義的社會批判

從一個嚴謹的社會角度來看，復原主義產生一些嚴重的問題。首先，在宗教中獨尊其一，將會取消了憲法中的宗教自由，這便觸犯了美國憲法的第一條修正案。

其次，有人曾經這樣嘗試，但失敗了。加爾文（John Calvin）時代的日內瓦，和初時定居美洲的清教徒（Puritans）都是例子。當時浸信會的信徒受到復原主義者的迫害，要逃離羅德島（Rhode Island）。

第三，由於復原主義乃是基於宗教啓示的管理，必然的問題是：「誰的啓示？」「我的！」不免是自大的回答。若說「神的！」，也是僭妄之說。免得基督徒陷入自稱基督教啓示的試探中，我們必須被提醒，也有回教的啓示。在這個多元化的世代裏，沒有一個均被全人類接受的宗教啓示，可作為管理的基礎。

報應主義：某些罪行當受死刑

第三個主要觀點是報應主義。報應主義認為某些罪行是需要施行死刑的。由於這個立場的精要，在其他兩個理論的批判中已經討論，故在此可作簡單的敘述。

與矯正主義不同，報應主義相信死刑的主要目的乃是懲罰。並它與復原主義的分別，乃在於不相信今日的民事政府，在死刑的事上受摩西律法所約束。

報應主義認為罪犯不是生病，而是有罪。他所犯的罪，不是病理問題，而是道德問題。由於他是一個有理性、能負道德責任的人，但卻明知故犯，因此便應受懲罰。雖然死刑亦會保

護無辜的人不再受暴力罪行的傷害，但這不是死刑的主要目的。再者，雖然死刑能阻嚇罪行——至少防止那個罪犯繼續作惡——這亦不是其主要的目的。它主要的目的是處分，而不是治療；它的目的乃是懲罰有罪的人，多於保障無辜的人。

神成立人類政府，給它死刑權柄之時，目的是去處理謀殺的罪行。神清楚地告訴挪亞：

流你們的血、害你們生命的，我必向他們追償；無論是走獸或人類，甚至各人自己的弟兄，我必要他償命。流人血的，人也必流他的血；因為上帝造上，是按著他自己的形象（創九5~6）。

當這訓令後來被併入摩西律法時，也列出了不少的死罪，包括謀殺（出廿一12）、仇殺、造成流產（出廿一22~23）、在死刑案件上作假見證（申十九16~19）、擁有殺人的牛（出廿一29）。在每個情況下，接受死刑的人要對引致無辜者死亡負上責任。原則上，這也可以包括謀反，因為在謀反的事件上，也會釀成許多生命陷在危險中。簡言之，死刑是為死罪而設的。

當新約聖經提到死刑時，經文的上下文也是討論死罪。政府也有神為了死罪而賜給挪亞的劍（羅十三4）。耶穌承認羅馬政府有執行祂死刑的權柄（約十九11），而祂被控訴的罪也是謀反的死罪（路廿三2）。同樣，保羅也願意接受死刑的控訴，倘若他的罪是謀反的罪（徒廿五11，十七7）。

死刑的聖經根據

舊約聖經從開首便暗示了有死刑。它在全部經文中不斷地重複，更包括新約聖經。

人的本性暗示了死刑的需要 人，不論男性或女性，都是照神的形象而造（創一27）。人和神相似，是神在地上的代表。殺害他們就是攻擊創造他們的神，又是拒絕神對生命擁有

其主權（申卅二39）。對於這項死罪，神後來直接聲稱要施行死刑（創九6）。即使刑罰未清楚地宣告出來，罪行的本質已經包含了刑罰。在第一個謀殺犯該隱的案件上，這是顯而易見的。

該隱應得並預期死刑 在經文中，有很多指示證明該隱殺害弟弟亞伯時，自己預期並應得死刑。神說：「你弟弟的血有聲音從地裏向我呼叫」（創四10）。這血（生命）仇的呼喊，清楚表明以命償命的公義要求。當該隱說：「遇見我的，都要殺我」（14節）時，他坦誠地預期自己的生命要受到死亡的報應。即使是神對該隱作出保護的聲明，也透過殺該隱的人「必遭報七倍」（15節）的說話來暗示死刑。由於當時沒有政府（除他父母以外），也沒有其他人能夠處死該隱，神便親自減輕了該隱應得的死刑。神乃是生命的創造者，祂有權這樣作。雖然如此，經文也清楚表明，死刑是應得及預期的結局。

神將死刑的權柄賜給人類政府 挪亞以前已有死刑，但報血仇的責任是由親屬負起的（創四14）。藉着制訂死刑，神把制裁的權力從死者親屬手中收回，將劍交在政府的手中。這樣，便能消除個人復仇心態和憤怒的情緒，使公義更能客觀地執行。因此，挪亞並不是第一個被賦予施行死刑權柄的人（創九6）。這裏簡單地指出，神在這時設立了人類政府，去負起家屬已經運用執行死刑的權柄而已。

死刑被列入摩西律法中 神將吩咐以色列有關死刑的事（出廿一），這並非祂首次設立。從開首時聖經已暗示死刑的存在（創四），神又把權柄給予以挪亞為首的人類政府，來處理死罪（創九6）。摩西律法只是加入了死刑，又將它的範圍伸延，包括一系列宗教和禮儀等非死的罪行。以色列是蒙揀選的國家，神要以特別的方式來統治她（出十九）。以色列是一個神治國家，這個附加的理由並不是為其他國家而設的。例如說，神從來沒有命令其他國家在安息日崇拜，或把什一奉獻交到耶路撒冷的聖殿。故此，即使外邦國家會因狂傲至不義等一

連串的罪惡而受審（看俄1），但他們卻不會因不守這些命令而受譴責。反之，以色列卻因違反這些特別的律法，經常受到神的責備。個人若不守安息日，必被判處死刑（出卅一14）。

摩西沒有在神的指示下為死罪而設立死刑，他只是將它歸入在祂的律法中。但他卻有把死刑加在非死的罪行上。他沒有把這些死刑的律法普遍地頒給萬國，但卻特別地把它應用在神所揀選的國家中。

倘若為死罪而設的死刑並不是與摩西律法同時頒佈，那麼，它也不會和摩西律法同時廢止。當那些獨特於摩西律法的成份過去後（來七~八），死刑卻依然存留。

新約重新肯定死刑 神為死罪所定下的死刑，並不像摩西的律法，單單頒佈給以色列（申四8；詩一四七19~20），它也是為全人類而頒佈給挪亞的（創九6、9~10）。因此，神從來沒有廢止這個對全人類的刑罰；正如祂為全人類向挪亞所作的應許，就是永遠不再以洪水毀滅全地，也從來沒有廢止一樣（創九11）。故此，神所設立的死刑至今對全人類仍然具約束力。

神賜給人類政府執行死刑的佩劍（創九6），在新約聖經明確地再加以肯定（羅十三4）。耶穌在彼拉多面前承認這一點（約十九11），正如保羅在羅馬人面前一樣（徒廿五11）。故此，為死罪而設的死刑，至少在摩西的律法以前被敘述，也在其後又再重複。故此，無論在摩西律法中被視為與死刑有關的任何附加理由，對今日的全人類來說，是沒有約束力的。

報應主義的評估——負面的批判

已有許多關於死刑的批評，即使是涉及喪失生命的罪案也不例外。我們在回應矯正主義時，大部份已經討論過了。在此

只需作出簡略的總結。

死刑是殘忍而反常的刑罰 倘若死刑是殘忍和反常，同樣，謀殺無辜者，以及要求以命償命的公義也是一樣。奪取別人生命的人，必須付出自己的生命。取之便是欠之。這不是殘忍，也並非反常。

死刑的執行不公正 拒絕在任何死罪中秉公行義，並不是某些欠公允的真正罪案之解答。負負不能成正。正如醫療分配不均而導致一些人死亡，不能表示它應該從所有人身上被取消。同樣，有人死於死刑分配不均的情況下，也不表示應把公義從所有人身上撤去。

死刑不能阻嚇罪行 神說它能。當行使公義後，「衆民都會聽見，而且懼怕，也不再擅自行事了」（申十七13）。有一點是肯定的：死刑能夠阻止那一個特別的暴力罪犯，不再重複犯案。倘若死刑沒有對罪案作出應有的阻嚇作用，原因可能是它不能廣泛和迅速地被執行，以構成真正的威嚇（傳八11）。

死刑至少在今日不合乎聖經 我們已經討論過，非死罪的死刑今日已經不合聖經。儘管那些在摩西律法中獨有的法則，今日已不具約束力，但是為死罪而設的死刑，在摩西律法前已賜給人類的政府（創九6）。不但如此，它更在摩西律法以後再加以被肯定（羅十三4；約十九11；徒廿五11）。

罪犯應被治療，而不是被殺 這看法基於一個錯誤的觀念，以為制裁是醫治性，而不是懲罰性。然而，治療的觀點貶低了罪犯的人格，不把他看作配受尊重的人，反而把他視為病者或被治療的物件。這種虛幻的人文主義，才是違反人性。它極有可能成為優秀份子手中可怕的暴政工具，由他們決定誰人「有病」，必須被國家改造。

有些殺人犯在理性上不能負責 如果所指的是未到法定年齡以前的兒童、弱智、或者是沒有道德或理性能力可以明白自己的行為的人，那麼，死刑並不是合適的刑罰。道德責任是假

定人能夠在道德上負責。倘若他是一個沒有理性的人，便不能負起理性上的責任。

死刑與赦免的概念相違背 首先，在以制裁為治療的觀點中，赦免完全沒有意義。病人是不能被赦免的，只有罪人才能被寬恕。故此，赦免的概念，只有在制裁是為懲罰的觀點中，它才有意義。所有死罪應受死刑，但不是所有應得死刑的罪犯都必須死亡。事實上，所有的罪都是應得死亡的（羅一32，六23）。但是，舊的律法也沒有要求死刑放在所有的罪行上。在創世記四章，神親自減輕了該隱的死刑。所以在特別的情況下——特別是犯人真正悔過和作出賠償——暫緩應得的死刑，也不是沒有聖經的先例。但是，憐憫真正悔過者的概念，本身便假定了要求死罪必得死刑的公義體制。

死刑忽略了精神錯亂的人 真正精神錯亂（不能控制自己）的人，不應處之死刑，因為他不能負起道德上的責任。然而，所謂短暫的精神錯亂，往往只是一陣暴怒。而我們必須為發怒和在怒氣中所作的，負上應有的責任。沒有理性（精神錯亂）的人，和做出不合理性的（犯罪）行為，是兩件不同的事。在某意義而言，所有的罪，包括死罪，都是不合理的。

報應主義的評估——正面的貢獻

儘管面對許多的批評，為死罪而設立的死刑卻有很多正面的貢獻。以下略述幾點。

看重人的價值 隱藏在死刑背後的報應主義者的立場，假定人性的自由和尊嚴。它是建基於一個假設，就是正常的成人是有理性，可分辨何者是對、能不這樣作的道德主體。若他們選擇行惡，便應受到懲罰。

尊重罪犯 政府懲罰應受罰的人，是表示對他的尊重。違反其本人意願而強迫他接受治療，是把他當作嬰兒、弱智、或

一頭家畜。明知故犯的人應受刑罰，卻不應被人當作是一件可被操縱的物件。

按正確的制裁觀運作 聖經對於制裁的觀念，是懲罰而不是治療，這點在上文早已敘述了。制裁的主要目的是道德性而非醫療性；它是倫理性而不是病理性。不管是意外還是應處死的罪，這都是正確的。施行刑罰只因這是人罪有應得的。

能夠阻嚇犯罪 縱然許多人提出反對，但刑罰確能阻嚇犯罪。聖經也是如此說（申十七13），事實也支持這論點，特別是在死刑的案件中。死了的犯人不能再次犯罪。即使是常理也告訴我們，假若一個人相信會受重罰，他會仔細地思想會否違法。

保障無辜的生命 死刑從三方面保障無辜的生命。首先，它對生命有極高的評價，使我們對生命的維持和保護更加尊重。其次，正確地執行死刑，能使有意殺人者對神產生畏懼。最後，死刑能防止殺人犯再次犯罪。

結語

基督徒對於死刑有三個基本的看法：矯正主義、復原主義和報應主義。矯正主義反對任何罪行應執行死刑。復原主義強調所有重要的罪行，無論是道德或宗教上，都當判處死刑。報應主義主張部份的罪行當行死刑，例如殺人罪。

矯正主義是建基於治療（改造）是制裁的觀點。罪犯被視為需要醫治的病人。其他兩個觀點相信制裁的目的乃是報應。兩者都把罪犯看作是能負道德責任，應得懲罰的人。報應主義和復原主義的分別，在於前者不相信摩西律法中當處死刑的罪行，在今日仍具約束力。反之，報應主義則堅持，死刑是基於聖經中以命償命的原則。這原則對每個時代，每個地方的每一個人，都有效用的。

參考書目

- Bahnsen, Greg L. *Theonomy in Christian Ethics*. Exp. ed. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1984.
- Baker, William H. *On Capital Punishment*. Rev. ed. Chicago: Moody, 1985.
- _____. *Worthy of Death: Capital Punishment — Unpleasant Necessity or Unnecessary Penalty?* Chicago: Moody, 1973.
- Davis, John Jefferson. *Evangelical Ethics: Issues Facing the Church Today*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1985.
- Endres, Michael E. *The Morality of Capital Punishment: Equal Justice for All under the Law?* Mystic, Conn.: Twenty-third Publications, 1985.
- Lewis, C.S. *God in the Dock*. Edited by Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- Moberly, Sir Walter. *The Ethics of Punishment*. Hamden, Conn.: Archon, 1968.
- Van den Haag, Ernest. *The Death Penalty: A Debate*. New York: Plenum, 1983.

基 督徒對於戰爭的態度，應該是怎樣呢？遵照政府的命令奪取他人的性命，是否正確呢？參戰有沒有聖經的根據？基督徒對於這些問題有不同的回應。關乎在戰爭中奪取他人性命的立場，基本上有三類。第一類是積極主義（Activism），這立場認為基督徒應當參與政府所參加的戰爭，因為政府是神所命定的。第二類是和平主義（Pacifism），這立場堅持基督徒不應參與那些達至殺人地步的戰爭，因為神已命令人永遠不可奪取他人性命。最後是選擇主義（Selectivism），這立場主張信徒只可參與部份的戰爭，即所謂正義之戰（just war），否則就是拒絕遵行由神所命令的正義之途。

積極主義：參加戰爭往往是對的

積極主義主張基督徒有順服政府的義務，也有責任參與每一場由政府所徵募的戰爭。這立場的支持者為他們的觀點提出，聖經和哲學（或社會）上兩方面的論證。我們首先討論聖

聖經的論證：政府是神所命定的

聖經似乎很強調這一點：政府是屬乎神的。不論在宗教或民事範疇之內，神是一位有秩序、不混亂的神（創九6；林後十四33、40）。

舊約聖經有關神和政府的資料 從起初之時，聖經已經宣稱人要「管理……地上所有爬行的生物」（創一26）。人要作全地的王。人類墮落後，神對女人說：「你要戀慕你的丈夫，他卻要管轄你」（三16）。當該隱殺死亞伯以後，聖經暗示該隱忽略了他是「看守弟兄」的（創四9~10）。最後，當整個洪水前的世代變成敗壞，在「地上滿了強暴」之時，神把它毀滅，而設立了人類的政府。洪水之後，神對挪亞和他的家庭說：「流你們的血，害你們生命的我必向他們追償……，甚至各人自己的兄弟，我必要他償命」。因為「流人血的，人也必流他的血；因為上帝造人，是按著他自己的形象」（創九5~6）。

簡言之，神命立人類的政府。亞當得到了管轄全地的冠冕。當罪惡猖獗時，「佩劍」賜給了挪亞，使他能夠執行統治。政府是屬乎神，因為秩序不但從神而來，並混亂需因着神而制止。人類從神得到了權柄，奪取那流無辜人血、不守規則者的生命。政府是帶有從神而來的權柄。

賜予挪亞的佩劍，也在亞伯拉罕參與對抗諸王侵害他侄兒羅得的戰爭中被使用（創十四）。這段經文證明，神是贊成爲保護無辜者免受侵略傷害的戰爭。

雖然舊約聖經中的政治形態不斷改變，政府是屬於神的原則卻一再提及。在摩西時代的神權統治下，政府的權柄是顯然可見的：「你就要以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打」（出廿一23~25）。儘管以色列違反神的計劃而成立王國（撒上八

7)，神仍然膏立他們所揀選的王。神對先知撒母耳說：「你只管聽從他們的話，為他們立一個王」（撒八22）。後來撒母耳說：「你們看見耶和華所揀選的人沒有？」（撒十24）。大衛未曾作王之前，神已經命令他與那搶掠以色列的非利士人作戰了（撒廿三1）。

關於外邦國家的政府，舊約聖經宣稱「至高者在世人的國中掌權，他喜歡把國賜給誰，就賜與誰」（但四25）。但以理書其他的預言，清楚地明言神命定了大巴比倫、瑪代波斯、希臘、羅馬的政府（但二～七）。這段經文更實際地表示，無論人類的政府在何處被建立，都是神所命定的。政府既是由神所賜，悖逆政府便等於悖逆神。所以，如果一個人所屬的政府命令他參加戰爭，聖經的積極主義便會辯稱這人當以順服神的心來回應，因為神已經命定把佩劍或奪取生命的權柄賜給政府了。

新約聖經有關神和政府的資料 新約聖經肯定了政府是神命定的舊約觀點。耶穌向我們聲明，「凱撒的應當歸給凱撒，上帝的應當歸給上帝」（太廿二21）。在彼拉多面前，耶穌進一步承認政府的權柄是神所賜下的，祂說：「如果不是從天上頭給你的權柄，你就無權辦我」（約十九11）。保羅勸告提摩太「為君王和一切有權位的」禱告和感恩（提前二2）。他又勉勵提多「要提醒他們服從執政的和奪權的，聽從他們」（多三1）。彼得說得更清楚：「你們為主的緣故，要順服人一切的制度，無論是至尊的君王，或是君王所派賞善罰惡的官員」（彼前二13～14）。

新約聖經中提及基督徒和政府的關係範圍最廣的段落，乃是羅馬書十三章一至七節。第一節明言所有政府都是神所設立的：「政府的權柄，人人都應當順從。因為沒有一樣權柄不是從上帝來的」。所以，「抗拒掌權的，就是反對上帝所設立的；反對的人必自招刑罰」（1～2節）。順服掌權者的另一個理由，乃是「他是上帝的僕役，是對你有益的……他是上帝的僕

役，是向作惡的人施行刑罰的」(4節)。

保羅寫道：「因此，你們也當納稅，因為他們是上帝的差役，專責處理這事的」(6節)。這樣來看，基督徒被勸免：「向各人清還所欠的；應當納稅的，主要給他納稅；應當進貢的，就給他進貢；應當敬畏的，就敬畏他；應當尊敬的，就尊敬他」(7節)。這段經文最重要的地方，在於新約聖經在此重申政府有奪取人生命的權柄。基督徒被勸免順服現存的政府或君王，「因為他佩劍，不是沒有作用的」(4節)。政府並其生殺之權都由神所賜予，故抗拒政府的，就是抗拒神。故此，對聖經積極主義者來說，人應當回應政府徵召他作戰的呼召，因為神已經把佩劍的權柄賜給掌權的政府了。

哲學論證：政府是人的監護者

除聖經以外，也有支持積極主義的論證。最有力支持這立場的辯護之一，來自柏拉圖(Plato)的對話錄 *Crito*。柏拉圖在此直接列舉了三個明顯的理由(兼兩個間接的理由)，解釋即使政府不公正地要把人處死，他也不應違抗政府的原因。本書是蘇格拉底(Socrates)被控褻瀆神明，及被判服毒之後，在牢中待死的情景。蘇格拉底的青年友人克利東(Crito)勸他逃獄和避免死刑。蘇格拉底提出了五個理由，回答為何應當順從不義的政府，即使到了死亡的地步。

政府是人民的父母 即使是不義的政府，人也不當違背。「首先，因為違背它，就是違背父母」。蘇格拉底的意思是說，人是在政府的擔保下來到世間的。他不是生在沒有法律的叢林裏，而是來到政府的教養下。是政府使他的生命勝過野蠻人——生長在一個有文化而非混亂的國家中。正如父母花費不少時日，為孩子的出生作好準備工作；亦正如需要花費無數的年日來維持國家，使有文化的生命變成可能。人發現自己與政府不和時，不可以忽略了這些年日。蘇格拉底說，倘若人不順

從政府，它豈不會這樣回答：「首先，不是我們讓你存在嗎？你的父母藉我們的幫助而結婚和生下了你。請你回答反對我們那些負責管制婚姻的人的理由嗎？我的答案是：沒有」。¹

政府是人民的教師 蘇格拉底又為順服政府提出了另一個理由。「第二，因為它是人民受教育的創始者」。這句話暗示教育使此人成為這樣子（包括他對公義和不義的知識），是政府給予他的。他是一個有文化、而不是野蠻的人，不但因為生來如此，更因為所受的訓練。使他能夠出生和受訓的政府，如今要收回他的生命了。人有甚麼說話可以回答政府呢：「在孩童出生後，政府培育和教養孩童，難道你沒有受訓練嗎？難道不是管制教育的法律，正確地命令你的父親在音樂和體育方面訓練你嗎？我的答案是：對的」。故此，政府可以這樣對我們說：「你得以來到世界，受養育、受教導，都是藉着我們，你能夠否定你是我們的兒女和奴隸，正如你父在你之先嗎？」如果這是正確的話，人和政府便不是平等了。人沒有權利反擊和辱罵政府，正如他沒有權這樣對待他的父母一樣。即使政府毀滅我們，我們也沒有權毀滅它。倘若人以爲自己有這樣的權力，他便「忽略了[他的]國家比他的母親、或父親、或任何祖先，更有價值、更崇高、和更神聖」。² 政府不但比個別公民更爲優先，它更在公民之上。

受管治的人，有順從政府的義務 蘇格拉底舉出第三個順服政府的理由，乃是「他和[政府]已達成協議，他將要遵從[它的]命令」。這是說，他同意被管治，向政府效忠，他已經受到法律的約束。事實上，人以一個國家爲自己的國家，便是作出了順服它命令的默許的約。因此，「當我們受懲罰[我們的國

¹ Plato, *Crito*, in *The Dialogues of Plato*, trans. Benjamin Jowett, *The Great Books of the Western World*, vol. 7 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), p.217.

² 同上。

家]，不論是囚禁或鞭打，都當默默承受。倘若它帶領我們進到戰場受傷或死亡，我們也當遵從，因為這是正確的」。³因為若人接受了教育的利益和政府的保護，便暗示他接受服從政府律法、順從它的刑罰、甚至為它作戰的責任。

受管治的人，有離開政府的自由 蘇格拉底使用了至少有兩個間接的理由，去辯稱人不當違反政府。「人不喜歡它和那個城市，可以隨意往他喜歡去的地方……但人若經歷了我們[統治者]所命令的制裁或對國事的管理，而仍然留下，這人便是間接進入願意順服我們的命令的盟約中」。然而，蘇格拉底也清楚說明，要移居他國，是必須在被國家起訴或徵召之前。逃避面對政府的責任，乃是「作出了只有卑賤奴隸才會做的事，逃走及背棄了作公民時所立的合約和協議」。⁴倘若有人不願意順服他的國家，他便當找尋他所順服的國家。人若居留本國作為公民，享受國家所給予的保護和利益，便不應因為不喜歡國家的要求，而自尋放逐。

沒有政府會造成社會混亂 蘇格拉底的問題，暗示了另一個不應違背政府的理由：「誰會喜歡沒有法律的國家？」不公平的法律是不好，但沒有法律便更嚴重。一個壞的國家總比無政府狀態可取。任何一個的政府都勝過完全沒有政府。倘若人民在自己認為不公或可厭的事上違背政府，便會造成社會混亂。如果只是由個人或主觀去決定應否順從政府，那麼，便沒有任何法律能免人民的否定或不順從，結果也是造成混亂。借用聖經的一句話，沒有能夠約束全體人民的法律，便會「各人都行自己看為對的事」。這樣不能產生社會，只會造成一片社會性混亂。

即使是一個與人民隔絕的政府，也勝於一個任人叛亂的政

³ 同上。

⁴ 同上。

府。在這五個論證之中，柏拉圖列出了積極主義作為基本的要點。因為政府是人民的監護者，所以人必須順從它。即使是看來不公義的政府，人民也應順從它的參戰決定。因為沒有政府的人，便與野蠻人無異，只能在無知和混亂的狀態中生活。故此，不論人對政府的責任是何等可厭，他是有責任順服它，好像順服其父母或主人一般。

現代的作者並沒有在這些聖經和古典的論證以外，增添任何支持積極主義的要點。在柏拉圖所提出的五點論證中，唯一沒有清楚提及的，只有一個全面性的論點：不抵抗邪惡的侵略者，比與他作戰更邪惡。這個想法和一個西方諺語相仿：「若要邪惡得勝，只需善人無為」。倘若善人不抵抗惡人，那麼，惡人便在世上得勝。

當然，積極主義者的立場有一個基本的問題，是和平主義者敏於指出的。在大部份的戰爭中，雙方都自稱是對的。每一個國家往往宣稱對方是侵略者。敵人永遠是錯的，但雙方都是對方的「敵人」。這時，徹底的積極主義者只得承認，作戰的雙方（或國家）不能永遠都是對的。然而，即使一個國家發動不義的戰爭，其公民仍有接受徵募入伍的責任，因為違背一個邪惡政府的惡，比順從不公戰爭的惡為大。

不順從政府會釀成叛變和混亂，這惡比參戰的惡更大。徹底的積極主義者會辯稱，在邪惡一方的命令下作戰，總比藉不順從而促成的騷動和混亂為佳。人若不能決定那個政府是最好或最公義的，便需順從自己的政府，因為政府是他的監護者和教師。不論自己的政府是否最為公義，他也能為之作戰，並相信戰爭的結果，必會使公義得到彰顯。

和平主義：參加戰爭永遠是錯的

和平主義者有很多理由反對積極主義者的論證。這些理由

既可作為徹底積極主義的批判，又能成為迫使基督徒認真尋求聖經和良心有關戰爭對話的另一面。和平主義的論證可以分為兩類：聖經和社會性的。

聖經論證：戰爭往往是錯誤的

基督教和平主義者有很多要點作為反戰的論證。然而，在這些要點中，只有幾個基本前題。其中一個前題乃是建基於聖經「不可殺人」的命令（出二十13），另一個則是有關耶穌「不要與惡人對抗」的話（太五39）。

殺人必然是錯誤的 和平主義的中心，乃是堅信故意奪取他人生命必然是錯誤的。故意奪取他人生命，尤其是在戰爭之中，基本上完全是錯誤的。聖經中「不可殺人」的禁令包括了戰爭，因為戰爭乃是集體謀殺。對象不論是本國人還是他國人，謀殺始終是謀殺。

表面上，這些結論和聖經很多似乎是命令作戰的段落發生抵觸。基督教和平主義者必須解釋，為甚麼有時候聖經好像命令戰爭。不同的和平主義者提供了不同的答案。有人辯稱舊約聖經說神「命令」人發動的戰爭（書十），其實不是神所命令的。這些段落代表人類較野蠻的時代，當時的戰爭需要神的認可才算正當。由於這種論調明顯地否定舊約聖經的權威，對福音派的基督徒來說是不可接受的。有些和平主義者指出這些戰爭在以色列是獨特的，她是扮演在神手中的神權器皿。這些完全不是以色列人的戰爭，而是神的戰爭，從神藉着特殊的神蹟來贏取勝利，就可以看出這一點（看書六，十；詩四十四）。

其他的和平主義者辯稱，舊約聖經的戰爭並不是神完美的旨意（perfect will），只是祂容許性的旨意（permissive will）。那就是說，神所命令的戰爭，只是從屬和讓步式的，這就如祂命令撒母耳膏立掃羅為王，縱然祂只想揀選大衛而非

掃羅作王一樣（撒上十1）。神命令戰爭，與摩西命令離婚一樣——因為人的心硬（太十九8）。戰爭並不是神所喜悅或命令，正如悖逆和離婚也非祂所喜悅一樣。神有更完美的途徑，那就是順服和愛。只要人順服祂，神便毋須藉着戰爭，在以色列和迦南成就祂的旨意。

沒有一場戰爭是由神所命令的。神清楚及明確地命令「不可殺人」。這命令適用於所有人，朋友或敵人。所有人都是照神的形象而造，故把他們殺死便是錯誤的。愛仇敵乃是舊約聖經清楚的教訓（利十九18；賽卅四；拿四），耶穌也重申這一點，說：「當愛你們的仇敵，為迫害你們的祈禱」（太五44）。憎恨乃是戰爭的基礎，故在本質上是錯誤的。奪取他人性命乃違反愛的原則，故在基本上是非基督教式的。

用武力抵抗邪惡是錯誤的 和平主義的另一個前題，與「殺人必然是錯誤的」有密切的關係。永不能用物質上的武力來抵擋邪惡，只能用愛這種屬靈的力量。耶穌不是說：「不要與惡人對抗，有人打你的右臉，把另一邊也轉過來讓他打」（太五39）嗎？基督不是在同一段經文中教導：「有人要強逼你走一里路，就陪他走兩里」（41節）嗎？基督徒不應報復，也不能以惡報惡，因為報應在於神（申卅二35）。保羅寫道：「親愛的啊，不要為自己伸冤，寧可等候主的忿怒……你的仇敵餓了，就給他吃；如果渴了，就給他喝……不可被惡所勝，反要以善勝惡」（羅十二19～21）。基督徒「不可以惡報惡……可能的話，總要盡你們的所能與人和睦」（17～18節）。

部份的和平主義者辯稱，耶穌把兌換銀錢的人趕出聖殿，與這立場並沒有互相抵觸之處，因為武力（鞭子）只是用在動物，而不是在人的身上。再者，耶穌所使用的只是自己和聖經的權柄，並非一隊暴烈的門徒（約二15～16）。最後，和平主義辯稱，耶穌在聖殿所用的武力，不足以證實祂會容許使用極度的武力，達到殺人的地步。

耶穌那一句「我並沒有帶來和平，卻帶來刀劍」的話（太十34），不能用來支持戰爭。當耶穌命令彼得「把你的刀收回原處！凡動刀的必死在刀下」時，不是闡明祂的事工的宗旨，而是指其結果。祂是說，向祂效忠的結果，將會使「人與父親作對，女兒與母親作對」（太十35）。換言之，基督的事工就如刀劍一樣，將會使到家庭分裂（路十二51），縱使這不是祂降世的用意。

和平主義委身於這個前題：至少在奪取生命這點上，使用物質的武力來抵抗邪惡的事，必然是錯誤的。這裏的意思並不是說和平主義者否定一切的力量。它只是相信在邪惡物質力量的面前，肯定屬靈的善有更大的力量。和平主義者基本上相信「對抗的不是有血有肉的人，而是……這黑暗世界的和天上的邪靈」（弗六12）。

當好戰的積極主義者詰問和平主義者：他會否殺掉殺害他妻子的人。立場一致的和平主義者的答案很簡單：既然當容許他殺掉信主的妻子時，會使她得到永遠的福樂，那麼，為甚麼要殺掉這個邪惡的兇手，把他送往永刑呢？沒有這麼嚴格的和平主義者（或者妻子是未信主的）可能會說，把他打傷，或奪取他的兵器便已足夠。即使對方是謀殺者，也不能因此而殺掉他。

和平主義另一個前題是，作為平民和作為公僕，兩者並沒有真正的分別。向自己鄰舍作了不當的事，這事在世界其他地方也是不當的。穿上軍服不能免除人道德上的責任。私人和職事之間的分別，以不合聖經和不一致的理由而被否定。神不會因人改換了服裝，而豁免他不用遵守不可殺人的命令。人對政府的責任，也不能抵銷這條反對謀殺的禁令。只有神才擁有生死之權。政府只有社會的權力，卻沒有殺人的權力。只有賜生命者，才有權奪取生命（看伯一21）。沒有任何人間的權柄能超越神的道德律。事實上，政府所有的權柄，全都來自神的道德律。

社會論證：戰爭往往是錯的

有很強而有力的社會論證反對戰爭。戰爭不是解決人類紛爭的最佳方法。在歷史中，隨着戰爭乃是血流成河的場面。戰爭造成了各樣的禍患：饑饉、暴虐、瘟疫和死亡。

戰爭基於貪婪之惡 從柏拉圖的 *Republic* 一書，有識之士已經看出貪圖奢華是戰爭的基礎。柏拉圖的觀察乃是：「我們暫且不談戰爭是善還是惡，我們只有發現它源自慾望，而慾望對個人和國家而言，是邪惡之源最豐富處」。⁵ 在另一處地方，他又說：「所有戰爭都是為了攫取財富的」。⁶ 雅各說：「你們中間的爭執和打鬪，是從那裏來的呢？……你們放縱貪慾，如果得不到，就殺人；你們嫉妒，如果一無所得，就打鬪爭執」（雅四1~2）。保羅警告提摩太說：「貪財是萬惡之根」（提前六10）。這項信條也是戰爭的中心點。

戰爭帶來無數禍患 許多戰爭的禍患在此不能逐一列舉。戰爭所造成的悲哀、痛苦、恐怖，是沒有方法可以估量的。約翰在啓示錄第六章，生動地描寫了這個情形：「我觀看，見有一匹灰馬；騎在馬上的，名字叫作[死]，陰間也跟隨著他。」他們「得了權柄……用刀劍、饑荒、瘟疫和地上的野獸去殺人」（啓六8）。這些都是戰爭所造成的惡果，此外強姦、暴虐、和其他野蠻的行爲，更不用說了。

戰爭產生戰爭 第一次世界大戰曾被標示為「結束所有戰爭的戰爭」（The war to end all wars）。然而，至今仍然沒有一場戰爭，能夠真正使世界從戰爭中得釋放。戰敗的一方往往起來向壓制者報復。很多戰爭都沒有真正的結束，只是不了了之。「冷戰」經常變成「熱戰」；有限度的戰爭經常擴大成爲

⁵ Plato, *The Republic* (New York: Oxford University Press, 1967), pp.61, 62.

⁶ 同上書，頁62。

全面性的戰爭。沒有甚麼事物真正使敵意永遠停息。戰爭不能使人和睦，只會使仇恨更為僵硬。戰爭似乎只會激起復仇心態，和開啓更多可能的分爭。或許戰爭的徒勞感，引致許多人接受和平主義者的立場。「造愛，非爭」(Make love, not war)、「禁止核彈」(Ban the Bomb)等口號，與反核運動的普及，證明了人類對於倚靠戰爭去解決國際問題的方法，越來越感到不滿。即使有些不是堅信和平主義者的人，也願意冒險，完全解除武裝，希望敵方也會作出同等的回應。「給和平一個機會」(Give peace a chance)是他們嘗試逃避可怖的戰爭，而在絕望中的呼喊。

總言之，和平主義者辯稱戰爭不但不合乎聖經，更是反社會的。在不可殺人的命令下，戰爭也受到神所禁止的。對人類來說，戰爭變成越來越討厭。持續對別人不人道的行為，已顯示出久戰疲累 (battle fatigue) 不斷在增加。

選擇主義：參與某些戰爭是對的

不是所有人滿足於積極主義盲目的愛國心，當政府高呼「我們國家是正確的！」時，便按政府的要求而去殺人。也不是所有人滿意於幼稚的被動態度，容讓希特勒進行滅種屠殺，亦不願舉槍反抗。即使是向來推崇和平主義的潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)，最終也作出刺殺希特勒的結論。由於不滿對所有戰爭是否正義或不正義這過分簡單的答案，選擇主義便嶄露頭角。這立場主張一部份的戰爭是正當的，其餘的則不然。對基督教倫理來說，此觀點提供了較為滿意的選擇。

選擇主義對積極主義的回應：
有些戰爭是不義的

積極主義與和平主義都自稱有聖經的支持。兩者各表達出

一些真理。和平主義的真理乃是，有些戰爭是不義的，基督徒不應參與。積極主義的真理乃是，有些戰爭是公義的，基督徒應該參與。因此，選擇主義所委身於的立場，乃是惟有正義之戰，人才可以參加。事實上，這三個立場（至少在理論上），都有一個共通點。每個立場接納這項倫理命題：人不應參與不義之戰。

當然，和平主義相信所有戰爭都是不義的。積極主義者堅稱沒有戰爭是不義的（或至少若有不義戰爭的存在，參戰也不是錯的）。選擇主義者則認為，原則上有些戰爭是不義的，有些戰爭是公義的。故此，支持基督教選擇主義的人必須一方面證明，至少有些戰爭在原則上是公義的，顯出徹底的和平主義是錯誤的；另一方面，又要證明有些戰爭在原則上是不義的，以顯出積極主義也是錯誤的。

否定徹底的積極主義是有聖經的支持。在每一件事上順服政府的命令，聖經認為不一定是對的，特別是當政府的命令抵觸了神的最高道德律時。聖經中有明顯的例子。三個希伯來的年輕人違背王的命令，不肯拜偶像（但三）。但以理違反了不得向神祈禱的法律（但六）。教會初期的使徒也沒有理會不可傳講基督福音的禁令（徒四～五）。有清楚的案例記載違背民事法例是蒙神認可的：希伯來收生婆在埃及違反了殺死所有男嬰的命令。經上記着說：「但是，接生婦卻敬畏上帝，不照著埃及王吩咐她們的去做，竟讓男孩活著……上帝恩待接生婦。以色列民增多起來，而且非常強盛。接生婦因為敬畏上帝，上帝就為她們建立家室」（出一17、20～21）。

這段經文清楚教導奪取無辜者的性命是錯誤的，即使是「神所命定」的政府所下令的。發命令的政府雖是蒙神命定，但不道德的命令卻不是神所命定。耶穌的父母顯然也認為政府沒有殺害無辜者的權利，故在神的指示下，逃離希律免得基督被殺（太二13～14）。從這些經文，可以得到一個無可避免的結論：毋須常常順從政府，特別是當政府的命令在取去無辜者

生命上，與神的更高道德律發生抵觸之時。當然，發動不義戰爭政府的士兵並不是無辜的。故此，他們必須面對被殺的危險。

由於政府在奪取生命的事上，並沒有命令的主權，從而推論由政府所發動的戰爭，都不全是正義的。事實上，即使在正義的戰爭中，也可能有不義的命令，是應當去違反的。但是，如果在某些情況下，人不應順從政府殺人的命令，那麼，完全的積極主義便是錯誤了。換言之，不是所有的戰爭或軍事行動，都能以順從政府作為道德上的正當理由。第二次世界大戰後紐倫堡（Nuremberg）法庭作出了一個結論，而這結論在審斷越戰中嬰兒在母親懷中被槍殺的美黎事件（My Lai incident）時，再被引用。應用在這兩個判決的道德原則乃是，任何國家官兵的個別成員，都不能以上級命令為藉口，而從事戰爭罪行（war crime）。不論那是否政府的命令，罪惡就是罪惡。聖經在這一點上說得很清楚，人不應在每個情況下都順從政府。

聖經也教導，並非所有的戰爭都是邪惡的。換言之，與和平主義的信念相反，有些戰爭是公義的。神多次清楚命令奪取生命，有時在一國之內，有時則在國與國之間。並非所有奪取生命的事件都是謀殺。有些時候，神把奪取人類生命的權柄授予人類。有一件很清楚的事件，乃是洪水後神將死刑的權柄授予挪亞（創九6），而摩西在以色列律法中重申這一點（出廿一23），保羅亦認為羅馬王有這權力（羅十三4），耶穌在彼拉多面前也如此暗示（約十九11）。這些經文證明，公民犯了應被處死的罪行，每一個政府均有神所授予奪取他生命的權柄。神不但把這權柄交給了神權政制下的以色列，也授予所有的政府。

有一句由耶穌所說，而經常被人忽略的話，可以用來支持個人有揮劍自衛的權利。耶穌教導門徒，傳揚福音毋須使用佩劍，這是廣為人知的事件（太廿六52）。但耶穌命令門徒買

刀（顯然是用來自衛）的事，往往卻被忽略。一些和平主義者把這段經文靈意化。然而，我們卻不必像這些和平主義者一樣，用隱喻或反話來解釋這命令。事實上，門徒拿了兩把真正的刀來回應耶穌的命令，便證明他們是按照字面來理解（路廿二38）。耶穌清楚地告訴他們：「沒有刀的，要賣掉衣服去買刀」（路廿二36）。既然耶穌禁止用刀劍來傳揚福音，祂命令門徒賣掉外衣來買刀，背後可能的目的是甚麼呢？倘若在宗教的事上，刀劍被耶穌所排除，我們可以假定祂的理由是在社會方面。換言之，劍不是屬靈戰爭的合適兵器；然而，劍在民事的防禦上，卻是合法的工具。當耶穌責備用劍作為侵略之時，也同時主張用劍自衛。當祂反對在宗教事務上用劍時，卻贊成在社會的事務上用劍來保護生命。

創世記十四章記載亞伯拉罕攻打四王的故事，支持不論是不義的侵略國和不義的侵略者都應當抵抗的結論（看撒廿三1~2）。國家和個人也能掠奪和殺害。認為個人應抵抗意圖的謀殺，但是容讓肆意謀殺的國家殘酷無情地對待千萬的無辜者，這在邏輯上是錯誤的。

從使徒保羅的生平也可以推斷出，自衛的軍力有時是正當的另一個支持論點。當他的生命受到不法之徒危害時，保羅訴諸羅馬公民的身份，以及接受羅馬軍隊的保護（徒廿二25~29）。後來，有一羣人立誓要殺保羅，但他又被一小隊士兵所保護（徒廿三23）。保羅相信生命在受到不義的侵害時，他作為一個公民，是有權受軍隊的保護。他的行動清楚地證明，他以羅馬公民的身份要求庇護。

藉軍力來自衛的原則，也可以從個人的層面延伸到國家的層面。和平主義者也同意，新約聖經沒有雙重的道德標準，對個人有一套法規，而對國家卻有另一法規。國家始終是由許多個人所組成的。並非所有殺人和戰爭都是不義的。有些時候，神會命令使用劍來抵抗惡人。施洗約翰的話也可作為支持正義之戰。當一些歸信了的士兵問他：「我們又應當作甚麼呢？」他

的答案並不是「離開軍隊」，卻是「作好士兵」；他簡單地告訴他們：「不要恐嚇，不要敲詐，當以自己的糧餉為滿足」（路三14）。從軍若是錯事，約翰必定會告訴他們。當兵本身不是邪惡的職業，而是代表政府秉公行義的神的事工（羅十三4）。

選擇主義對和平主義的回應： 有些戰爭是公義的

基督教和平主義者訴諸聖經來支持他們的立場，但所引的經文，每段都可以有別的解释。事實上，當正確理解上文下理時，便會發現這些經文其實並不支持和平主義的論點。

殺人的命令只是讓步嗎？ 和平主義者企圖把舊約聖經中神所頒下殺人的命令，解釋為神對人類罪性的讓步，但這是不能接受的。這種釋經法侵蝕了基督徒對聖經一切命令的信心。命令若受條件或文化的限制，聖經會加以指明。例如說，耶穌指出摩西沒有真正地命令離婚，只是容許他們而已（太十九8）。事實上，聖經裏從來沒有一段命令離婚的經文。經文只是說：「人娶了妻子，得著她以後，如果發現她的醜事，以致不喜悅她」（申廿四1）。這是讓步，而不是離婚的命令。即使在舊約聖經裏，神清楚表明他對離婚的立場：「耶和華以色列的上帝說：『我恨惡休妻』（瑪二16）。

聖經也清楚指出，神命令膏掃羅為以色列的王，是讓步而非祂對以色列的心意（撒上八6~9）；至少在時間和方式上，祂的心意並非如此。然而，當神命令以色列殺絕迦南人時，沒有徵示證明祂是想以色列與他們「做愛，非戰爭」。事實上，迦南人已失去其可愛處，到了惡貫滿盈的地步（創十五16）。就像生了壞疽的腿一樣，他們已經敗壞得無法可治，故神命令以色列施行「截肢」（又看利十八25~27；申二十16~17）。

舊約聖經沒有任何向殺人犯執行死刑的指示，非因當時的

文化這樣教導，或因人們對這些殺人犯的愛足夠。反之，聖經坦然地說明，死刑乃是神希望加諸在謀殺者的身上。神設立死刑的理由，充份證明了這一點：「因為上帝造人，是按著他自己的形像」（創九6）。

同樣，以色列向迦南人發動戰爭，乃是神明確的命令。「不容一人逃脫；約書亞照着耶和華以色列的上帝的吩咐，把有氣息的都完全毀滅了」（書十40）。未曾進入迦南地以前，神已經告訴以色列人：「只是在耶和華你的上帝賜給你作產業的這些國民的城市裏，凡有氣息的，連一個你也不可讓他活著」（申二十16~17）。然而，對於迦南以外的城市，有別的指示給他們：「你臨近一座城，要攻打那城的時候，要先向那城提出和議。如果那城以和平的話回答你，給你開門，城裏所有的人都要給你作苦工，服事你」。但是「如果那城不肯與你言和，卻要與你作戰，你就要圍困那城……用利刃殺盡城裏所有的男丁。只有婦人、小孩子、牲畜和城裏所有的一切，就是一切的戰利品，你都可以據為己有」（申二十10~14）。在這些情況下，打仗是有條件性的；但神向迦南人發動戰爭的命令，卻不是這樣。

從這些段落可結論，神不但認可滅絕迦南人，也贊成向不肯接受公正和平的人民發動正義之戰。簡言之，神對公義之戰所發的命令，不能局限於這一項滅絕邪惡迦南人的特別神治命令。即使到了王權政治的時代，聖經也說神命令以色列人與侵略者作戰（代下十三15~16，二十29）。事實上，貫徹新舊約聖經，神命定戰爭為正義的工具。儘管與神有特殊的立約關係，背道的以色列也變成神興起別由政府所攻擊的受害者（但一1~2）。尼布甲尼撒（但四17）、古列（賽四十四28）、甚至尼祿（Nero），也被形容為神賦予他們佩劍的僕人。後來，保羅這樣寫道：「但如果你作惡，就應當懼怕，因為佩劍，不是沒有作用的。他是上帝的僕役，是向作惡的人施行刑罰的」（羅十三4）。這些經文證明新舊約聖經中的外邦統治

者，被賜予賞善罰惡的佩劍。

所有奪取生命的，是否謀殺？ 和平主義者辯稱，因為聖經說：「不可殺人」（出二十13），故人絕不可以奪取他人的性命。但這是對經文的誤解，New International Version 有更準確的譯法：「不可謀殺」。所有謀殺都包含奪取生命，但奪取生命的不一定是謀殺。死刑奪取生命，但死刑並非謀殺。事實上，神就在接下的一章經文裏，吩咐執行死刑（出廿一12）。同樣，自衛也不是殺人，這一點在再下一章中也被批許（出廿二2）。保護無辜的戰爭不是謀殺。抵抗不義的侵略者也不是謀殺（創十四）。

和平主義者沒有正視全部的聖經資料。反之，當他堅持反對謀殺的禁令時，卻忽略了那些記載神為保護無辜者而命令取去惡人生命的經文。簡言之，一個人不能從聖經去判斷，奪取生命絕對是錯誤這個觀念。

可否用武力抵抗邪惡？ 登山寶訓是和平主義者的要點。耶穌不是說：「不要與惡人對抗」，以及「把另一邊也轉過來讓他打」嗎？對的；但問題卻是，祂這樣說是甚麼意思呢？從整個上下文可以看出，耶穌不是說我們絕對不能用劍來自衛或伸張正義。事實上，倘若過度拘泥字面意思，那麼，耶穌同樣也勸誡我們，需要把眼睛剜出，或把手砍掉了（太五29～30）！再者，打在面頰上多半是指用手背摑面，因為用右手的人若要打對方的「右臉」，他只能用手背摑對方（太五39）。故耶穌在此所形容的，是侮辱的多於傷害。而聖經所用的希臘文 *rapidso*，意思也是「用掌打」或「摑臉」。

事實上，耶穌自己也從來沒有轉過臉來讓別人掌摑。當人用手打（*rapisma*）祂的臉時（約十八22），耶穌斥責那些這樣作的人，說：「如果我講對了，你為什麼打我呢？」（23節）。最後，登山寶訓不是主張和平主義，而是反報復的心態。它並不贊成被動的態度，只是責備激進的行為而已。耶穌的門徒西門，是一名前奮銳黨人，他的同胞對羅馬人進行游擊

活動。耶穌譴責這種行爲，以及向傷害我們的人報復的慾望。我們不當以惡報惡，反要以愛報恨。耶穌完全沒有要求我們不去保護自己和無辜人的性命。事實上，這樣作是違反了祂來所要應驗之律法（太五19）。

武力是否違反愛心？ 和平主義者辯稱，愛和戰爭是互不相容的。他們問：「我們怎能用一隻手帶着平安的福音，另一隻手卻拿着爭戰的兵器？」爲了回應這個問題，我們必須指出真愛和正義之戰並非互不相容，因爲真愛會保護無辜的人反抗邪惡的侵略者。再者，正義之戰是以公義爲利益。愛和公義亦不會互不相容；若然，兩者就不能成爲神的屬性了。爲了別人而捨棄自己的生命，有什麼行爲比這愛更爲大呢？看見阿靈頓國家公墓（Arlington National Cemetery）一行一行的十字架，不得不感謝那些爲了我們的自由，奮勇捐軀的軍人。沒有其他比這些青年人愛國的心更大。認爲愛和戰爭不能協調，本身就犯了不協調的錯誤，因只對侵略者付出愛，而沒有對被害人付出愛。事實上，這是對愛的誤解。有些時候，愛是需要堅忍的；只有不合聖經、模糊、軟弱的愛，才會與主張公義、自由產生矛盾，而後者有時會使戰爭成爲必要。故此，有些時候，愛會使戰爭變得無可避免。

選擇主義的基礎

支持選擇主義的論證，可以歸納爲兩類：聖經和道德方面。由於我們已經討論了不少的經文，在此只需簡述。

選擇主義的聖經基礎 聖經記載了不少合乎道德的殺人。有些特別與個人有關，並可引伸到國家，而其餘的卻關乎國家或國際間的關係。

首先，出埃及記廿二章二節贊成自衛殺人：「竊賊挖窿入屋的時候，如果被人發現，把他打了，以致打死，打死人的就沒有流人血的罪」。然後，創世記九章六節記載因死刑而殺

人：「流入血的，人也必流他的血；因為上帝造人，是按著他自己的形象」。

此外，又有神所批許的戰爭，如亞伯拉罕和四王交戰（創十四）。當他們發動侵略的行動，「連亞伯蘭的姪兒羅得和羅得的財物也帶走了」（12節），亞伯拉罕「擊敗了他們……將一切的財物都奪回來，也把他的姪兒羅得和羅得的財物……都奪了回來」（15～16節）。之後，麥基洗德為亞伯拉罕祝福說：「願創造天地的主、至高的上帝，賜福給亞伯蘭；把敵人交在你手裏的至高的上帝，是應當稱頌的！」（19～20節）。因此，亞伯拉罕為了保護無辜者而進行的軍事活動，明顯地得到神的祝福。

這個神所批許的戰爭有特別的重要性，因為它發生在以色列成為神治國家之前（出十九）。故此，我們不能推說這場戰爭是神治戰爭的一個特別案例，像神吩咐約書亞滅盡邪惡的迦南人一樣（書十）。（然而，能獨特地應用在神所揀選的器皿以色列身上的命令，並不能對其他國家具規範性。）

新約聖經重申劍仍然是神所命定，是人間維持公義的工具。保羅寫信給羅馬人：「但如果你作惡，就應當懼怕；因為他[掌權者]佩劍，不是沒有作用的」（羅十三4）。

當他被那些歸信了的士兵問及應怎樣作的時候，施洗約翰認可軍隊的角色。他沒有要求他們離開軍隊，只是要求他們成為好的士兵（路三14）。

耶穌承認彼拉多對祂的生命有從神而來的權柄。當彼拉多問祂：「你不知道我有權釋放你，也有權把你釘十字架麼？」耶穌回答說：「如果不是從天上給你權柄，你就無權辦我」（約十九10～11）。

使徒保羅表示他接受政府有殺人的權柄，又接受軍隊的功用。他在該撒的法庭說：「我若……犯過什麼該死的罪，就是死我也不推辭」（徒廿五11）。但是，當他的生命受到激進的猶太人威脅時，他以羅馬公民的身份作出要求，得到羅馬軍隊

的保護（徒廿三）。

選擇主義的道德基礎 支持選擇主義的道德論證，來自駁斥積極主義及和平主義的反證。我們就在此簡述之。

在邪惡的世界要制止惡人，武力是少不了的。最理想的方法，當然不需動用警察和軍隊來殺人。但我們身處的不是一個理想的世界，而是邪惡的世界。理想地，我們不需關鎖門戶和監牢。但是，以為我們在這邪惡世界真能如此，是不切實際的想法。

不抵抗邪惡才是邪惡的行為，不保護無辜者在道德上是錯誤的。有些時候，只有武力和奪取生命，才能足以達到這要求。在這個充滿暴力的世界中，很多時候人質會被挾持，一切談判都無效用。有些時候，只有軍事行動才是唯一能拯救這些無辜者生命的方法。

當人有力量制止謀殺，但卻容讓它發生，在道德上是錯誤的。當人能夠阻止強姦，卻袖手旁觀，也是邪惡的。看見孩童被虐待，卻不設法干涉，在道德上是不可饒恕的。簡言之，不抵抗邪惡是忽略的罪行。忽略的罪行和過犯的罪行，同樣是邪惡的。引用聖經的話：「人若知道該行善事，卻不去行，這就是他的罪了」（雅四17）。任何不保護妻兒抵抗暴徒的人，在道德上是失責的。同樣，國家有能力卻不保護公民免受侵略者之害，在道德上也是疏於職守。

在應處死的罪行上，公義要求以命償命（看第十一章），同樣的邏輯也可以應用在國家不義的行為上。其他國家在道德上有責任採取制裁侵略國的行動。希特勒是最好的例子。第二次世界大戰時，盟軍若不進侵德國及制止納粹黨，便是犯了道德上的過失。若不這樣作，便不能滿足國際上公義的要求。

正義之戰的基礎

積極主義宣稱，在戰爭中順服本國的政府永遠是對的；和

平主義則認為殺人永遠是不對的。另一方面，選擇主義則認為參戰有時候是對的。這立場帶出來一些問題：甚麼時候？正義之戰的標準是甚麼？誰來作決定？聖經提出或暗示了若干正義之戰的標準。

一場保護無辜者的戰爭是正義的 為保護無辜者而打的仗是正義的；抵抗侵略的戰爭是正義之戰。這話的意思通常指侵略者是錯的，除非它自己先被侵略。創世記十四章是一個好例子。四王首先發動侵略，亞伯拉罕的侵略只是為了保護無辜者。最先發動侵略的一方才是錯的。然而，被侵略國沒有權力長期佔領侵略國。它只有權力取回它的人民和財物，並確保公義。負負不能得正。即使戰敗國是侵略者，恢復它的獨立依然是道德的義務。第二次世界大戰後德國和日本得以復國，就是正確做法的例子。

施行公義的戰爭是正義的 正義之戰亦可以討伐（punitive）為目標。對傷害別國的國家展開軍事和侵略行動，有時候也是正義的。希特勒是法國和歐洲各國的侵略者，故盟軍為了制服納粹黨而進侵德國也是對的。同樣，向別國從事恐怖活動的國家，也應受到適當的軍事報復。這種制裁行動背後的原則，和死刑的原則相同（看十一章）——以命償命。公義要求犯罪應受相應的懲罰，不論罪犯是個人或是一個國家。從事於犯罪行為傷害別國的國家，應按它的侵略行為而受到報應。

這並不表示懷疑別國有進侵的計劃，便足以成為向它發動攻擊的理由。先發制人（preemptive）的攻擊不一定是合理的，除非一切的情報證明造成嚴重破壞的第一次打擊（first strike）即將發生。但是，即使是先發制人，亦只能使對方喪失戰鬥能力，而不是要造成嚴重破壞。若小孩子說：「我打他，因為他想要打我」，這是錯的。人有權閃避和防衛第一次的攻擊，卻沒有權利作出第一次的攻擊。同樣，沒有國家能以預期對方攻擊為理由，而對別國首先發動攻擊。然而，在敵國

戰機侵入其領空，或敵國飛彈瞄向進攻時，那個國家才有權將之擊落。但是，一個國家不能因對方的戰機可作攻擊之用，而有權轟炸敵方機場內的戰機。

只有政府才能打正義之戰 得到神賜之佩劍的，乃是政府，而不是個人（羅十三4）。故此，沒有政府的授權，個人不能從事正義的軍事行動。必須經過在位者宣戰，才能稱為正義之戰。當然，並不是所有經過政府宣告的，都是正義之戰。只有經過宣戰的，才可以是正義之戰。神只賜給政府運用國家之佩劍的權柄，個人卻沒有這個權柄（創九6；羅十三4）。

這並不表示個人沒有權力揮劍自衛。我們已經說過，即使是自衛殺人，也是正當的（出廿二2）。然而，未經授權的個人，卻沒有權利發動本國和他國之間的戰爭。在政府內的個人（或團體），也沒有權利向本國政府發動戰爭（看十二章）。神從來沒有把佩劍賜給個人來對付政府，但政府卻有權用劍來對付犯法的人民。

正義之戰必須正義地作戰 正義之戰中的行為，並非全都是正義的行為。化學戰爭是不人道的。拷打俘虜或不給他飲食，在道德上是錯誤的。故意殺害無辜的婦女和兒童也是不義的。當然，倘若婦女、甚至兒童也參軍，那麼，他們也可被攻擊。例如說，手拿榴彈或身纏炸彈的兒童，是合法的軍事目標。但射殺在母親懷中的嬰兒，即使是在一場正義之戰中，也是不義的行為。

在申命記二十章十九節，聖經也有討論戰爭中公義的行為，並對以色列人說：「如果你圍困一座城，很久才能攻取佔領它，你就不可舉斧砍壞那裏的樹木；因為你可以吃樹上的果子，卻不可以砍伐樹木」。只有不結果子的樹，才可砍伐來攻城（20節）。換言之，當戰爭過後，他們不能破壞供給人民糧食的土地。這是對人民不人道的攻擊，而不是公義地攻擊那統治政權。

選擇主義所面對的問題

選擇主義者的立場有幾個嚴重的困難，在此簡述其中幾點。

核子戰爭問題 由於核戰的本質會摧毀全世界繼續生存的能力，使用核子武器是否自動地變得不道德了？對於選擇主義，以及主張在某些情況下可以作戰的任何觀點，都構成了嚴重的問題。有一些事情必須提出作為回應。首先，全面性的核戰會否永久地、不能挽回地毀滅全世界，仍是在爭論之中。足夠的警報和庇護所，能夠保護大部份的人口，不致受核戰所攻擊。適當的食糧和設備，也能在輻射漸褪的情況下繼續生存。⁷

核戰不必是大規模的。它可以是戰術性和有限度的核戰。倘若一個能夠制止全面性核戰的國防系統，如戰略防禦計劃（Strategic Defense Initiative，即所謂「星球大戰」[Star Wars]）能夠付諸實現，這點更顯切實。再者，有野心攫取權力的人即使有這能力，也不太可能想把他所統治的世界摧毀。故此，他會發動戰術性或有限度核戰的機會為大。

雖然核子戰爭牽涉較大的得失，但原則卻是一樣。核子武器必須使用得合乎公義和謹慎。例如說，它們應被用於軍事的據點，而不是平民。當然，無辜者在核戰中無意地被殺，會比在傳統戰事為多。無論如何，較大的得失，並不能意味着這些武器自動地成為不合法。

倘若核戰被視為不義，那麼，不義的人便要統治世界了。宣布核武是不義的，只會令核子敲詐成為可能發生的事。邪惡勢力只需利用核武的威脅，便能使無辜的人俯首於暴政之下。⁸

⁷ Ernest W. LeFever and E. Stephen Hunt, eds., *The Apocalyptic Premise* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1982).

⁸ Myron S. Augsburger and Dean C. Curry, *Nuclear Arms* (Waco: Word, 1987), pp.114 - 124.

唯一防止這問題的實際方法，就是維持核武，以阻嚇侵略者。確知其敵對者絕不會使用同樣的核武作為報復的暴君，已經不戰而勝了。倘若全世界的國家宣布核武為不法，那麼，只有不法的國家會擁有核武了。

事實上，擁有核子能力的敵對國家，相互維持均勢，才是穩定和平的因素。只要沒有一個國家有不均的勢力，便沒有一個國家膽敢輕舉妄動，因為必預期對方有能力作出同等的報復。半個世紀以來，這個事實一直令國際上的超級強國保持冷靜。若有國家單方面解除武裝，或其中一個強國宣布不再使用核武，暴政真正的威脅便會隨此而出現。故此，對於保持真正均勢的設備，包括核子武器，對世界和平是很重要的。

誰作決定的問題 選擇主義最困難的問題之一，就是誰人有權柄斷定那些戰爭是正義的，那些是不義的。如果每個國民有權利決定應否遵守一條法例，結果豈非變成混亂？如果每一個人可以決定遵守那些民事或國內的法律，結果會怎樣？只會造成一片混亂。

雖然選擇主義要求個人負上很大的責任，但並非不可取的，這是基於幾個理由。一個觀點不會因本身的困難而變成錯的。積極主義與和平主義處於一個較為容易的位置，因為個人不用需了某場戰爭是否正義的問題而掙扎。積極主義者毋需研究事實，便相信凡是政府宣告的戰爭，都是正義的。反之，和平主義者認為這些戰爭全都是錯的。只有選擇主義者需要為一場戰爭是否正義而掙扎。

然而，選擇主義者的掙扎也不是沒有道德指標的。選擇主義者不是按主觀的感覺，去決定那一場是正義之戰。相反地，他是以客觀的道德原則為基礎，嘗試發現那些戰爭是正義的。因此，選擇主義者不是完全倚靠自己，而沒有神的引領。神已經啓示了甚麼是正義、甚麼是不義。選擇主義者正是利用這正義的原則，去發現政府呼召他支持的戰爭是否正義。當然，他需要自行發現事實的真相，但他基於所得的資料，不會在沒有

價值標準下而作出決定。他只需為所知的事實去作出最好的決定而負責。

倘若參與戰爭的雙方人民，全都是依從良心的選擇主義者，戰爭便不會這麼多了。因為侵略國的人民將會拒絕作戰，侵略國便難以找到足夠的支持作出不義的侵略。

若果個人不能決定一場戰爭是否正義，他們只得依靠政府宣告甚麼是正義之戰了。這只是「沒有不是的祖國」的態度。這不是愛國，而是崇拜祖國。這是以國家取代神，而不是把國家放在神的權柄之下。

結論

戰爭的立場共有三個：積極主義、和平主義和選擇主義。積極主義宣稱，順從政府參加戰爭永遠是對的。和平主義則認為這是錯誤的；選擇主義則相信這有時是對的——當戰爭是正義之戰時。我們已經看過，積極主義是不恰當的，因為政府要求我們作出不道德的事時，我們不應順從政府。希伯來人的收生婆（出一）、三個希伯來的年輕人（但三）和但以理（但六），都是神容許不順從政府的聖經例子。同樣，徹底的和平主義也是不恰當的，因為它忽略了聖經容許在某些環境下可以殺人，如自衛（出廿二）、死刑（創九6）、保護無辜者（創十四）。

然而，積極主義與和平主義也包含一些真理。積極主義者正確地指出政府是由神所命定的，又賜她佩劍。這立場堅持人當順服政府，縱使在奪取生命的時刻，也是對的。然而，和平主義也有其正確的地方。我們應當追求和平，盡力與全人類和平共處。我們應當是和平的締造者，而不應是戰爭的締造者。我們應當在一切尋求和平的努力都失敗後，才訴諸於戰爭；而不應在一切尋求戰爭的努力都失敗後，才訴諸於和平。選擇主

義正確地指出神的地位當在政府之上，並鼓勵順從政府，以及保持違反欺壓者命令的良心權利。

參考書目

- Augsburger, Myron S. *Nuclear Arms: Two Views on World Peace*. Waco: Word, 1987.
- Augsburger, Myron S., and Dean C. Curry. *Nuclear Arms*. Waco: Word, 1987.
- Augustine, Saint. *City of God 19.7*. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip Schaff, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Clouse, Robert G., ed. *War: Four Christian Views*. Downers Grove: InterVarsity, 1981.
- Culver, Robert D. *The Peace Mongers*. Wheaton: Tyndale House, 1985.
- LeFever, Ernest W., and E. Stephen Hunt, eds. *The Apocalyptic Premise*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1982.
- Ramsey, Paul. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Scribner's, 1968.
- _____. *Speak Up for Just War or Pacifism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988.
- Vanderhaar, Gerard A. *Christians and Nonviolence in the Nuclear Age*. Mystic, Conn.: Twenty-third Publications, 1982.

13 | 違抗政府

基督徒可否不順從政府？如果是可以的話，在甚麼時候？如果是不可以的話，為何不可以呢？反叛不義的政權或刺殺暴君，是否對的呢？這些問題對處身於自由國家的基督徒固然重要，但對於暴政底下的信徒來說，卻頗為尖銳。

對於違抗政府，共有三個基本的立場：永遠是對的、永遠是錯的、有時候是對的。第一個立場稱為無政府主義（Anarchism）；第二個立場是激進的愛國主義（Radical Patriotism）；第三個是聖經的順服主義（Biblical Submissionism）。由於第一個立場完全缺乏基督教的理由，我們將會集中討論後兩個立場。

激進的愛國主義：違抗政府

永遠是錯的

激進的愛國主義和積極主義（第十二章）相近。積極主義

認為政府命令人參予的所有戰爭都是正義的。然而，這裏的焦點不是與別國作戰，而是公民對其所屬國家的義務。個人能否不順從本國任何的**法律**呢？激進的愛國主義的答案是「不能」。

激進的愛國主義的解釋

激進的愛國主義者高呼：「沒有不是的祖國」。在某程度上，一些基督徒是採用這個立場，並且訴諸聖經來支持他們的看法。讓我們看看他們的論證。

神設立政府 在洪水之後，神設立了政府（創九6）；祂要求這權柄得到尊重。保羅寫道：「因為沒有一樣權柄不是從上帝來的；掌權的都是上帝所設立的」（羅十三1）。

神要求順從人類政府 神不但設立了政府，更要求我們順從她。這有兩個明顯的理由。首先，我們被吩咐「順服」她。「順服」包含了「順從」，因為在聖經其他段落中，「順服」和「順從」是平行使用的（如彼前三5~6）。其次，當保羅寫道：「你要提醒他們服從執政的和掌權的，聽從他們」（多三1），他清楚命令基督徒遵從政府。

邪惡政府也必須順從 保羅力勸羅馬信徒「服從……政府的權柄」，視她為「上帝的僕役」時（羅十三1、4），而當時的羅馬皇帝是尼祿（Nero）。尼祿弑母得位，焚燒羅馬城，又把基督徒作為街燈，活生生地燒死。保羅竟稱這暴虐和邪惡的人為「上帝的僕役」，要求信徒順從他。神告訴但以理：「至高者在世人的國中掌權，他喜歡把國賜給誰，就賜與誰」（但四32），有時甚至包括「最卑微的人」（17節）。神所立的人，不論是善的或邪惡的，都當順服。彼得坦白地說：「你們為主的緣故，要順服人一切的制度」（彼前二13）。

持愛國主義的基督徒，基於這些以及類似的經文，相信順從政府便是等於順從神。愛國主義者借用保羅的話，堅持「抗

拒掌權的，就是反對上帝所設立的」（羅十三2）。故此，違抗政府永遠是不正當的。

激進的愛國主義的評估

有幾個反對使用這些經文，以支持無條件順從人類政府的理由。最主要的理由，乃是他們斷章取義。

神命定的是政府，不是其惡行 神命定人類政府，卻不贊同其惡行。即使是羅馬書的經文，也暗示了這一點，談及統治者：「是上帝的僕役，是對你有益的」（羅十三4）。本段和聖經其他任何地方，都沒有表示神喜悅邪惡的政府。事實上，聖經中不少的攻擊，特別是在先知書，都是責備邪惡的政府（看俄；拿一；鴻二）。以賽亞說：「那些制定奸惡律例的，和那些記錄詭詐判語的，有禍了」（賽十1）。神委派了政府，但卻不贊同其惡行。

並不是無條件的順從政府 神命令要順服掌權者，是千真萬確的事，這樣的順從卻不是沒有限制的。彼得對命令他不可傳揚福音的掌權者說：「聽從你們過於聽從上帝，在上帝面前對不對，你們自己說吧」（徒四19）。約翰提到大災難時忠信的餘民，他們不肯順從敵基督祭偶像的命令（啓十三）。事實上，我們將看到，有許多神所認可不順從人類政權的例子（如出一；但三，六）。每個案例都清楚證明：應該順從服在神之下的政府，但非企圖取代神的政府。

我們不必順從政府的惡行 聖經命令要順從政府，即使她們是邪惡的政府，但卻沒有命令人順從政府的惡行。事實上，不論是誰發命令，聖經也禁止行惡。收生婆拒絕依從法老的命令殺死無辜嬰兒（出一），三個希伯來的青年拒絕敬拜金像（但三），都是明顯的例子。基督徒可以順從容許罪惡的政府，但不能順服命令他們行惡的政府。盲目順從政府的惡行，並不是愛國，而是白痴。無條件順服欺壓人的政府，不是愛國

主義，而是崇拜國家（patriolatry）。崇拜國家是拜偶像的行為，是向非終極者作出終極的效忠。

聖經的順服主義：不順從政府， 有時是對的

基督徒普遍公認的立場，乃是基督徒有時應當從事違抗政府的行動。真正的難題是在何處劃定界線。關於這個問題，有兩個立場。第一個觀點認為，一個頒布違反神說話的法律之政府，是應當違抗的。另一個觀點則認為，只有命令基督徒作惡的政府，才應當違抗。我們會把這兩個觀點作出討論和評估。

反頒布立場：違抗頒布不合聖經法律的政府

當政府頒布了違反神話語的法律或行動時，基督徒便有不順從政府的權利（這立場有一個較廣義的觀點，認為「當她違反道德律或個體的良知」。自然神論者[Deism]傑佛遜[Thomas Jefferson]便是持這類似的觀點）。

由於這是一本以基督教倫理為題的書，我們將會集中研究這立場的基督教形式。羅塞福（Samuel Rutherford）的名著 *Lex Rex*（*The Law Is King* [1644]），就表達了這個立場。已故的薛華（Francis Schaeffer）在其廣為流通的 *Christian Manifesto*（1980）採用這個立場，表達了這觀點的精要。

政府的權力不是絕對的 薛華依從羅塞福的立場，堅持「君王在他們的統治下，並沒有隨心所悅做事的絕對權力；但是，他們的權力受神的話語所限制」。換言之，「所有人，包括

君王，都在法律之下，不在法律之上」。¹法律是王，王不是法律。政府是在神的律法下，她不是神的律法。

法律在政府之上 薛華宣稱：「法律是王，倘若王和政府違背法律，他們也要被違背」。²這就是說，真正的法律是神的律法，這法律不是政府，而是凌駕於政府之上。故此，基督徒順從的是神的律法，只有在政府符合神的律法時，他們才順從政府。

違反神律法的政府統治是暴政 依照薛華的看法，「法律是建基於神的律法」。³故此，「暴政的定義，就是沒有神認可的統治」。⁴換言之，政府的統治若違反神的話語，無論何時，它便成了暴政。在這種情況下，基督徒不應順從政府。

公民應當反抗暴政的政府 公民不但應當違背施行暴政的政府，更應積極抵抗它。薛華宣稱：「公民有道義上的責任，抵抗不義和暴虐的政府」。⁵因為「當任何政府機關發出違反神話語的命令時，那些在位者已自行廢除本身的權柄，並他們不應得到順從，而國家也不例外」。⁶

抵抗有兩個形式：抗議和武力 公民首先應當抗議違反神話語的法律。這途徑若失敗，那麼，武力便無法避免了。「武力」對薛華來說，「是指加諸在一人（或多人），或如國家等實體之上的強迫或束縛」。⁷地方政府或甚至是教會，也可以使用武力抵抗欺壓性的國家。因為「當國家對一個團體——例如一個正當成立之國家或地方機構，甚至是教會——進行不合法

¹ Francis A. Schaeffer, *A Christian Manifesto* (Westchester, Ill: Crossway, 1981), p.100.

² 同上書，頁99。

³ 同上。

⁴ 同上書，頁100。

⁵ 同上書，頁101。

⁶ 同上書，頁90。

⁷ 同上書，頁106。

反對的行動時……它會面對兩重的抵抗：規諫（或抗議）；然後，在必須時，為自衛而使用的武力」。⁸

現代暴政的例子 薛華相信，在公立學校禁止教授創造論是暴政的例子。他強調倘若以暴政對待下級「官員」更明顯的例子，是很難發現的。若果法庭作出暴虐統治行為，州政府要抗議和拒絕順服，這就是時候了。⁹倘若聯邦政府不願抗議並繼續執行法規，合理的做法似乎是去跟從阿肯色州（Arkansas）的人民，以武力抵抗聯邦政府，因政府於1982年1月5日立例禁止公立學校教授創造論。同樣，當最高法院於1987年6月19日裁定，州政府不得堅持公立學校同時教授創造論和進化論時，所有的州政府都當反叛最高法院。

反強制立場：違反強迫我們作惡的法律

這立場同意反頒布立場認為基督徒在某些情況下，應當違反法律的看法。兩者不同之處，在於那是怎樣的情況。圖13·1列出了這兩個違抗政府的立場的相異處。

圖13·1

何時不順從政府的兩個觀點

| 反頒布立場 | 反強制立場 |
|------------|------------|
| 政府容許罪惡之時 | 政府命令罪惡之時 |
| 政府頒布邪惡法律之時 | 政府強迫邪惡行為之時 |
| 政府限制自由之時 | 政府剝削自由之時 |
| 政府欺壓政治自由之時 | 政府欺壓宗教自由之時 |

⁸ 同上書，頁104。

⁹ 同上書，頁110。

可以用兩個例子說明這兩個立場之間的分別。依照反頒布立場的看法，政府禁止公立學校教授創造論時，公民應當不順從政府，因為這條法令是違背神的話語。他們宣稱，這法令限制了創造論者表達他們基於神話語的觀點的自由。然而，根據反強制立場的看法，基督徒不應不順從這條法令，因為這法令並沒有強迫他相信或教授創造論是錯誤的；這法令也沒有剝削他在公立學校之外教授創造論的自由。如果政府命令不得在任何地方教授創造論，這便是欺壓性的命令，人民應當不順從。

墮胎是另一個顯出兩個立場之間分歧的問題。雙方都同意墮胎是違反神的話語（看第八章）。反頒布立場的觀點則堅持，為了反對墮胎，公民有權利違抗政府。反頒布立場在此又分為兩派：一派贊成在診所安置炸彈等暴力行動，另一派則贊成在非法診所靜坐等非暴力的違抗方法。

另一方面，反強制立場者則相信，以不順從法律來抗議墮胎是錯誤的。因為容許墮胎的法律和強制墮胎的法律是不同的。我們應當循合法途徑抗議不義的法律，但我們不應違反它。政府容許別人作惡是一回事，但政府強迫人作惡，又是另外一回事。只有後者才是違抗政府的正當行為。

反強制立場的聖經根據

聖經記錄了一些神容許違抗政府的例子。每一個案包含了三個必要的成份：首先，神所委派的掌權者發出違反神話語的命令。其次，違抗這命令的行為。最後，有一些是神直接或間接容許拒絕順從掌權者的個案。

拒絕殺死無辜嬰兒 在出埃及記一章十五至廿一節，法老命令收生婆殺死所有希伯來人的男嬰。但是，希伯來人的收生婆，施弗拉和普阿「敬畏上帝，不照著埃及王吩咐她們的去做，竟讓男孩活著」（17節）。結果，「神恩待接生婦。以色

列民增多起來，而且非常強盛。接生婦因為敬畏上帝，上帝就為她們建立家室」（20～21節）。

拒絕遵從法老禁止敬拜神的命令 摩西向法老要求說：「容我的人民離開這裏，叫他們可以在曠野向我〔上帝〕守節」（出五1）。但法老卻說：「耶和華是誰，我要聽他的話，讓以色列人離開呢？我不認識耶和華，也不讓以色列人離開」（2節）。然而，以色列人卻藉着一些顯在他們身上的奇妙作為而離開埃及（出七～十二）。

拒絕讓耶洗別殺害先知 列王紀上十八章四節記載這惡后耶洗別「除滅耶和華衆先知」。俄巴底卻違抗她的命令，「我把一百個先知，五十人一組的分別藏在山洞裏，又用餅和水供養他們」。雖然聖經沒有明言她的行動為神所嘉許，但從上文下理和敘述的方式，卻暗示神容許她的行為（看13～15節），因為政府沒有權利強制殺害無辜的神僕。

拒絕敬拜偶像 在但以理書第三章，政府命令全國人民「俯伏，向尼布甲尼撒王所立的金像下拜」（但三5）。但是，三位希伯來的青年公然違命，說：「王啊！你要知道，我們決不事奉你的神，也不向你所立的金像下拜」（18節）。結果，神祝福他們，他們雖被丟進烈火的窯中，但神卻施行神蹟保護了他們（三25～30）。

拒絕向王而非向神禱求 很少聖經故事好像但以理在獅子坑更為著名。這是一個違抗政府，得神贊同的典型例子。王向任何人下令：「三十日內，除了向你以外，若向任何神或任何人求甚麼，就必扔在獅子坑中」（但六7）。當但以理「一日三次雙膝跪下，在他的上帝面前禱告稱謝，像往常一樣」（六10），就違反了這命令。這次神也是大大祝福違抗政府的但以理，以致他可以在獅子坑中大膽地宣告：「我的上帝差遣了他的使者，封住獅子的口，叫牠們沒有傷害我，因為我在上帝面前是清白的」（六

拒絕停止傳揚福音 雖然這裏的掌權者是宗教領袖，而不是政治領袖，這個案例和其他個案在違抗政府得神贊同的原則上，也是一樣的。掌權者「嚴禁他們再奉耶穌的名講論施教」（徒四18）。但彼得和約翰回答說：「聽從你們過於聽從上帝，在上帝面前對不對，你們自己說吧」（19節）。經文繼續記載「眾人因著所發生的事，都頌讚上帝」（21節），因此，便證明他們拒絕遵從不准傳揚基督的禁令，是得到神的認可。

拒絕敬拜敵基督 在大災難時期，信徒忠心的餘民將會拒絕敬拜敵基督或他的像。約翰論及假先知「吩咐住在地上的人，要為那受過刀傷而還活著的獸作個像」（啓十三14）。這些信徒卻拒絕遵行，他們「勝過牠，是因著羔羊的血，也因著自己所見證的道，他們雖然至死，也不愛惜自己的性命」（十二11）。神把「生命的冠冕」賜給他們作為賞賜（二10）。

所有得神認可違抗政府的案例都有一樣的模式。每次信徒都是被迫作出違反信仰的事。神已藉着祂的話命令我們，只可敬拜祂，不可敬拜偶像、不濫殺無辜、單單向祂祈禱、並要傳揚福音。但在每一個例子中，這些命令都是強迫信徒作出違反神命令的事。這些法令並不是僅僅容許他人作出違反神律法的事，它們更強迫信徒違反神的律法。這些命令是欺壓性的，故應該違抗。

怎樣違抗欺壓性的法律

聖經不單規範了違抗政府法律的時間，更指明了應當怎樣違抗。有兩個觀點必須作出區別：一是贊成反叛，另一則主張拒絕。圖13·2把兩個觀點作出對照。

如何違抗政府的兩個觀點

| 反叛 | 拒絕 |
|-------|---------|
| 以暴力反叛 | 非暴力拒絕順從 |
| 和它作對 | 逃避它 |
| 拒絕受罰 | 接受處罰 |

違反迫使我們行惡的政府，可以有對的方法和錯的方法。聖經的模式乃是要我們拒絕順從欺壓性的命令，而不是要我們反叛它。剛討論的聖經例子已證明了這一點。例如說，收生婆拒絕遵行法老殺害男嬰的命令，但她們卻沒有揭竿起義，抵抗埃及這壓迫性的政府。

違抗政府的正當做法，應當是非暴力的抵抗，而不是暴力的革命。每一個聖經贊同違抗政府的例子都是這樣的。收生婆沒有以暴易暴的對待埃及。以色列也沒有發動革命來抵抗法老的欺壓；相反地，他們接受神的拯救。

聖經中的違抗政府，並不是拒絕政府的懲罰，而是接受犯法的處分。例如說，三個希伯來的青年拒絕敬拜偶像，卻沒有拒絕進入火窖中。同樣，但以理拒絕向王禱求的命令，卻接受了被丟入獅子坑的刑罰。使徒拒絕停止傳講基督，但接受下獄的後果。

在可能情況下，逃避欺壓性的政府，而不是與她作對，才是正當的違抗政府。以色列人逃出埃及，俄巴底和以利亞逃避邪惡的耶洗別，他們當中沒有一人向政府發動戰爭。所以，無論甚麼時候，政府若是暴虐，基督徒應當拒絕順從強制作惡的命令，卻不應因為政府不合聖經、容許惡事的命令而進行叛亂。

當然，這並不表示我們不應以和平、合法、積極的手段勝過它的欺壓。這只是表示我們不應該以自己來取代法律，因為

「掌權的都是上帝所設立的」（羅十三1）。當我們不能接受政府作惡的命令時，我們只可以逃避或接受刑罰。

反對反強制立場的理由

有人辯稱說，聖經命令我們拯救無辜的人。箴言廿四章十一節說：「被拉到死地的人，你要拯救」。他們以此作為根據，堅持當無辜生命面臨危險時，違背政府是對的，正如在納粹德國統治下的猶太人，或容許合法墮胎社會中的未出生嬰兒。但是，這個立場卻有一些嚴重的問題。

首先，箴言廿四章十一節並不是支持，違抗政府以防止合法墮胎。事實上，神在同一章聖經裏，也命令信徒順從政府，警告那些與違法者結交的人（21節）。再者，那些被拉到死地的人（11節）可能是違法的受害者，而不是遵行法律而被殺的人。在所有經文或其上下文，完全沒有表示這個命令阻礙了神所命定法律的判決；即使是死刑，也不例外。

其次，把德國猶太人和未出生嬰兒等量齊觀，也是錯誤的，因為兩者有很大的分別。屠殺猶太人是政府的法令，但是在美國，合法墮胎只是政府所容許而已。前者容許違抗政府，後者卻不然。再者，猶太人不願意進入煤氣室，但是母親（要為腹中生命負起責任）卻是自願墮胎。強迫墮胎是另一回事，在這情況下違抗政府是正當的。再者，不違抗殺死非自願猶太人的法令，等於是罪行的幫兇。但是，不違抗容許墮胎的法律，卻不是罪行的幫兇。最後，一個成年的猶太人是人，這是衆所週知的事；但未出生嬰兒是否有全備的人性，卻在爭論之中。在合法墮胎的制度下，政府和醫生、或護士都告訴母親，嬰兒只是「組織」，並不是完全、或法律所承認的人。這些因素，使我們不能以違抗納粹黨來拯救猶太人是正當的，去便辯稱以違抗政府來阻止自願的母親合法墮胎，也是對的。

第三，基督徒可以根據同樣的邏輯，阻止別人進入印度

教、佛教、摩門教的廟宇，以防止他們拜偶像；或從未信的人手中攫取煙、酒，來制止他們（或他人）的死亡。同樣，因為相信某人是無辜，亦可根據這樣的邏輯，去阻止政府執行死刑，而在違抗政府上，這也是正當的。然而，這是假定一己的信念在司法事務上，凌駕於神所設立的政府。

革命：對政府終極的反抗

革命又如何？它是否正當呢？正義之戰倘若存在，難道沒有正義的革命？聖經對革命的看法是怎樣的？關於這個問題，也有兩個立場：贊成某些革命，和反對一切的革命。

革命有時候是正義的

來自加爾文教導的改革宗傳統，贊成以革命來推翻欺壓性的政府。羅塞福表達了這個觀點，薛華亦重複了他的看法。美國獨立的倡導者，植根於洛克（John Locke）的自然定律（natural-law）的傳統，也為正義革命而辯護。

獨立宣言的革命理論 留意傑佛遜（Thomas Jefferson）在獨立宣言中，向英國表達宣告獨立的理由所用的字眼。

我們堅信這些真理是不證自明的：就是所有人在平等中被造於；創造者賦予他們某些不可剝奪的權利；創造者賦予他們某些不能剝奪的權利。為了保障這些權利，政府在人類中設立，其權力的根源來自被統治者的允許；當任何形式的政府對這些目標造成破壞時，人民有權利轉換或廢除這政府，另外設立新的政府……但一連串濫用權力和僭妄行爲，不變地追求同一目標，表明了絕對暴政壓制的意圖時，人民就有權

利、有義務，推翻這個政府，為他們將來的安全提供新的保衛者。這些殖民地的忍耐寬容是何等的大，並這時催逼他們改變原來政府的制度是必須的。

這宣言顯然宣告一個反抗不義政府的正義革命之信念。這些革命的根據，是基於神所賦予的道德權利，如「生命」、「自由」、及「追求快樂」等。當政府「對這些目標造成破壞時」，人民便「有權利轉換或廢除這政府」。傑佛遜認為政府作出長期抑壓這些自由的行為，是「絕對的暴政」。傑佛遜在神的祭壇前面，立誓與任何形式管制人類思想的暴政永遠為敵。由於傑佛遜又相信「向沒有代表的人民徵收稅項是暴政」，美國的獨立革命從此誕生。但這是否合乎聖經呢？在回答這問題之前，讓我們先看另一個革命的理由。

薛華的革命理論 如上所述，薛華相信「當任何政府機關發出違反神話語的命令時，那些在職者已自行廢除本身的權柄，而他們不應得到順從，國家也不例外」。¹⁰ 而「倘若政府定意摧毀她向神的倫理責任時，抵抗是合宜的」。¹¹ 因為「公民在道德上有責任抵抗不義和暴虐的政府」。¹² 它的意思是：「當一個官員在國家政府的架構已遭破壞時作出行動，……他的權力和職務必須撤銷」。¹³ 撤銷的方法可以是透過「武力」，即「強迫或限制」。¹⁴ 而「當國家對一個團體——例如一個正當成立的國家或地方機構，甚至是教會——進行不法之活動來反對它時……它會面對兩重的抵抗：規諫（或抗議）；然後在必要時，為自衛而使用的武力」。¹⁵

¹⁰ 同上書，頁90。

¹¹ 同上書，頁103。

¹² 同上書，頁101。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上書，頁106。

¹⁵ 同上書，頁104。

這種形式的正義革命，和傑佛遜根據創造者所賦予，「不能剝奪的權利」的「自然定律」的信念不一樣。它是基於政府「違反神話語」的統治作為。但兩者的結果都是一樣——對個人相信是暴政的政府，可以進行革命。

革命必定是不義的

當討論了正義革命的基礎後，讓我們看看聖經對革命的教導。有一些要點需要作出討論。

神賜佩劍給政府去統治，不是給人民起革命 賜給挪亞的佩劍，使他能夠壓制不守法的人民（創九6，六11）。同樣，保羅告訴羅馬的信徒要順服尼祿，因為「他是上帝的僕役……他佩劍，不是沒有作用的」（羅十三4）。政府可以在被統治者身上使用佩劍，但人民卻不能用佩劍來對付國家。

神勸人不與叛黨結交 聖經明言：「我兒，你要敬畏耶和華，也要尊敬君王；不要與叛逆的人結交」（箴廿四21）。既然這段勸告的上下文是處理敬畏神，並祂所立的君王，故很明顯，它是一個不准從事反抗本國政府的命令。

革命一直受到神所譴責 聖經有很多革命的例子，但這些革命全都被神譴責。可拉率眾背叛摩西，地開口吞沒了可拉和他的同黨（民十六）。同樣，押沙龍反叛大衛，產生相反的後果，他被殺害（撒下十五）。耶羅波安帶領北方十支派反叛南方的猶大，也受到神嚴厲的譴責（王上十二）。

唯一得到神認可的革命，乃是反抗惡后亞他利雅的神權革命。無論如何，這次反叛是必須的，因為基督的一脈必須得到保存，這是神認可的革命，和約書亞對抗迦南的戰事一樣（書十），是神權統治下的特殊案例。請注意，殺掉她的命令來自神的僕人（代下廿三14），又得神話語的祝福（21節）。然而，這次為保護彌賽亞血脈的神權革命，不能用作釐定今日的革命是正當的；正如神命令滅盡所有的迦南人，也不能用在今

日正義之戰中，作為屠殺婦孺的理由一樣。

摩西因其在埃及的暴行受到審判 根據出埃及記的記載，摩西看見一個希伯來人被埃及人毆打，然後，「左右觀望，見沒有人，就把那埃及人擊殺了，埋藏在沙土裏」（出二12）。這暴行的結果，乃是摩西被逼從埃及逃亡，在曠野渡過四十年。後來，在不用革命的情況下，神使用摩西把以色列人從埃及地領出來（出十二）。

以色列人逃離不與法老爭戰 如果因為受欺壓，使革命成為正當，在法老手下的以色列人肯定可以起來革命了。然而，神沒有教導或贊同他們這樣作。以色列人沒有與法老爭戰，卻逃離他（出十二）。無疑地，神使用神蹟拯救他們，但教訓仍是一樣的：信靠神會消除邪惡的暴君，而不需反叛他們。暴君是由神的主權所設立，也會因神的主權傾倒（但四17）。

耶穌反對用劍 耶穌警告門徒不得用劍作為攻擊性的武器，祂說：「把你的刀收回原處！凡動刀的必死在刀下」（太廿六52）。祂不反對用劍作為自衛（路廿二36）的工具，但揮劍攻擊掌權者的僕人，卻是另一回事（太廿六51）。

耶穌反對報復 倘若登山寶訓意指任何情況，那麼它一定是反對報復。耶穌說：「你們聽過有這樣的吩咐：『以眼還眼，以牙還牙』。可是我告訴你們，不要與惡人對抗」（太五38～39）。雖然登山寶訓並不支持徹底的和平主義（看第十二章），但它肯定譴責向欺壓性政權圖謀報復的革命精神。「主說：『伸冤在我，我必報應』」（羅十二19）。

怎樣回應欺壓

聖經為基督徒列舉了一些回應不義政府的原則，以下將加以討論。

在神面前順從其法律

基督徒對任何政府——公義或不義的、民主或君主的——之首要責任，是順從她的法律（羅十三1；多三1）。彼得寫道：「你們為主的緣故，要順服人一切的制度」（彼前二13）。因為「這是上帝的旨意，要藉著你們的善行，塞住糊塗無知人的口」（15節）。對於一個跟從基督的人，違抗政府是不良的見證。基督徒應當是具有守法名聲的公民，不應是叛黨。使不義政府作出持久的改變，最有效的方法是作屬靈的見證，而不是革命。只有在政府取代神的位置時才當拒絕順從她，但即使在這種情況下，我們也不應背叛之。

為欺壓性的政府禱告

保羅勸勉基督徒「為萬人、君王和一切有權位的懇求、禱告、代求和感恩。好讓我們可以敬虔莊重地過平靜安穩的日子」（提前二1~2）。改變不義政府最有效方法之一是為她禱告。祈禱就像微細的神經線，足以揮動全能的肌肉。昔日神垂聽被欺壓人民的呼求（出二23），今日祂也同樣會垂聽和答允這些禱求。

透過和平與合法的途徑改變她

新約聖經的基督徒沒有甚麼政治的途徑，能夠改變羅馬政府。然而，今日西方大部份的信徒卻不然。我們不但能夠為該撒禱告，也能選舉他。我們不但能夠抵抗政治上的惡事，更能作出政治上的善行。雅各說：「人若知道該行善事，卻不去行，這就是他的罪了」（雅四17）。所以，如保羅所說：「我們一有機會，就應該對衆人行善，對信徒更要這樣」（加六

10)。我們抵抗欺壓性政府的武器，不是子彈而是選票；不是用槍砲，而是用善行來反抗之。

違抗欺壓性的命令

如上所述，基督徒對欺壓性的命令，可以採取不順從的態服。沒有一個人有權強迫我們違背神。神是最高的權柄，惟有祂的話才能絕對約束我們的良知。這種合乎聖經、勇敢拒絕行惡的態度，能夠對邪惡的政府產生良好的影響。但以理和他三個朋友勇於抗命，大大地影響了巴比倫的君王（但三，六）。

逃避欺壓性的政府

基督徒不必消極地成為暴政的對象，也毋須作為暴君的箭靶。受到欺壓時，我們可以逃亡到自由之處。眾先知逃避耶洗別（王上十八），以色列人逃出埃及（出十二），耶穌一家也逃避希律（太二）。雖然我們不能用武力抵抗不義的政府，但至少可以逃避他們的勢力。

耐性忍受苦難

當然，逃亡不一定是可能，也未必會成功。有些時候，基督徒必須為基督的緣故耐性受苦。彼得寫道：「親愛的，有火煉的試驗臨到你們，不要以為奇怪，好像是遭遇非常的事，倒要歡喜，因為你們既然在基督的受苦上有份，就在他榮耀顯現的時候，可以歡喜快樂」（彼前四12~13）。有些時候，為基督受苦，甚至殉道，是我們唯一的抉擇。約翰說：「如果人應該被俘擄，就必被俘擄……在這裏聖徒要有忍耐和信心」（啓十三10）。

反對革命之觀點的評估

對反對一切革命的觀點，有人以聖經為基礎，提出很多反對的理由。以下簡略討論之。

聖經贊同某些革命

唯一得神贊同反叛亞他利雅的革命（代下廿三），並不能用來支持革命，有幾方面的理由。這不是由神認可的人類革命，而是神所指定的革命（14節）。這是對以色列，一個彌賽亞國家的特殊情況，不能應用在別國之上。倘若亞他利雅的權力不被奪去，她便會殺掉約阿施，而約阿施乃是引出基督的大衛一脈僅存的繼承人。聖經一貫的教導也是反對革命，並聖經是沒有自相矛盾的。故此，這件獨立例子，不論它有何特殊的意義，總不能違反聖經反對革命前後一致的教訓。

沒有革命，暴政便當道

革命不是抵抗暴政的唯一方法。如上所述，禱告、道德見證、合法政治行動、正當的違命、逃避、必要時的耐性受苦等方法，都可以用來抵抗不義的政府。這個反對的論點，忘記了神的主權凌駕在政府的事務上，祂可隨其旨意興邦和滅國（但四17）。簡言之，我們可以用很多方法抵抗暴政，但神卻能行萬事。

有正義之戰，為何沒有正義的革命？

戰爭和革命不屬同一種類別。正義戰爭的執行者，是神所設立，賜下佩劍的政府（羅十三4）。但革命是人民執行的，神沒有把佩劍給予他們敵擋神所設立的政府。神從來沒有把佩

劍賜給人民用來反抗政府，只賜佩劍給政府來約束叛徒。正義之戰乃是向侵略本國的別國而發動的；革命則是反抗本國。革命實際是致命的家庭糾紛；在革命中，我們所殺的，是自己的同胞。反對神所設立的政府，就是反對設立政府的神（羅十三2）。另一方面，正義之戰是保衛本國抵抗別國的侵略，是為自衛而戰的行為。

革命是順從權利上的政府

這個論點誤以為神給我們的責任，不是要順從實際上（de facto）的政府。有兩個理由證明這論點是錯誤的。順從實際上的政府是聖經的要求。保羅說：「掌權的都是上帝設立的」（羅十三1）。換言之，現有的政府都是神所設立的；這正是實際上的政府的意思。人若不需順從實際上的政府，世界上很多地方沒有實際的方法維持法律和治安了，因為那個才是真正的政府，仍在爭論之中。避免無政府狀態的唯一有效方法，就是要求順從實際上的政府，因為每一個人都能辨認它：它是當時的唯一掌權者。

這表示美國獨立革命是不義的

縱使別國的革命是不義的，但每一個人都相信本國的革命是公義的，這是不難理解。但誠實地正視本章所列的經訓後，我們卻不能認同美國獨立革命是正當的。如此，美國的基督徒在七月四日的國慶日應當作甚麼呢？他們能否慶祝美國脫離英國而獨立的事嗎？為了回應這些問題，我們必須辨明一要點。甚麼是出生，和它如何出生，是有分別的。因婚前性行為，或由強姦而出生的嬰兒，雖然我們不能贊同他們由這受孕方法而出生，卻可以為他們的出生而高興。同樣，美國的信徒可以慶祝，因美國革命而產生的事物（一個偉大自由的國家），卻毋

須贊同當中所達致的方法。

結語

關乎違抗政府，有三個基本的觀點。無政府主義認為任何時候都可以違抗政府。激進的愛國主義永不贊同違抗政府，而聖經的順服主義則認為，有時候這樣作是對的。雖然大部份的基督徒相信聖經支持最後一個立場，但對於何時違抗才是正當這問題上，卻沒有一致的結論。反頒布立場堅持，任何容許違背神話語行為的法律，人有違犯的權利。另一方面，反強制立場則認為只有在被逼行惡時，違抗才是正當的。

即使在認為有時可以違抗政府的人之間，在違抗的方法上依然有異議。有人相信以革命推翻不義的政府，但聖經的觀點卻是贊成沒有革命的抵抗。這樣的抵抗不是消極地接受政府的不義，而是包括以積極的屬靈、道德，和政治活動來反抗她。

參考書目

- Aquinas, Thomas. *On Kingship, to the King of Cyprus*. Translated by Gerald B. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.
- Andrusko, David, ed. *To Rescue the Future*. Toronto: Life Cycle, 1983.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Jefferson, Thomas. The Declaration of Independence.
- Plato. *Phaedo*. Translated by Hugh Tredennick. In *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Ham-

ilton and Huntington Cairns. New York: Pantheon, 1964.

Rutherford, Samuel. *Lex Rex, or the Law and the Prince*. 1644. Reprint. Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1982.

Schaeffer, Francis A. *A Christian Manifesto*. Westchester, Ill.: Crossway, 1981.

Whitehead, John W. *The Second American Revolution*. 2nd ed. Westchester, Ill.: Crossway, 1985.

14 | 同 性 戀

有關性的問題，可以分為同性戀和異性戀兩方面。前者將會在本章討論，而後者則在下一章討論。雖然大部份基督徒極力反對同性戀行為，但有一些卻基於聖經及經外理由為同性戀的行為作出辯護。這兩類的論證將會在本章中討論及評估。

贊成同性戀的論證

同性戀的支持者提出兩套的論證來支持他們的行為。有基督教傾向的同性戀者除了使用社會和道德的因素，更訴諸於聖經。首先，我們討論聖經方面的論證。

支持同性戀的聖經論證

普遍被異性戀者認同的著名經文，則受到同性戀者的挑戰。讓我們查看用來為同性戀行為辯護的主要經文。

所多瑪的罪並不是同性戀 同性戀者辯稱，所多瑪和蛾摩拉的罪不是同性戀，只是不慇懃待客。這說法是基於一個迦南人的習俗：客人來到別人家中，受到保護的保證。當羅得說：「只是這兩個人，因為他們是到舍下來的，你們不可向他們作甚麼」（創十九8），所指的就是這個習俗。羅得為了滿足來勢洶洶的羣衆，以及保護那位來到他家中的客人，便把兩個女兒交給他們。為了拯救他們的性命，這種性慾上的姑息政策是必須的。

他們再辯稱說，該城的人要求「認識」羅得的朋友，和同性戀並沒有關係，因為此希伯來文（yadha），只是「結識」的意思（創十九5）。這個字在舊約經常出現，在絕大部份的情況下和性並沒有關係（看詩一三九1）。故此，結論是所多瑪的罪只是不慇懃待客，並不是同性戀。

所多瑪的罪是自私的 所多瑪的罪在這幾句話中清楚地說明：「你妹妹所多瑪的罪孽是這樣：她和她的女兒們都驕傲自大、糧食豐足、生活安逸，卻沒有幫助困苦和貧窮的人」（結十六49）。這段經文完全沒有提及同性戀，或任何性慾上的罪行。他們是基於自私而受到譴責，並不是因為他們是同性戀者。

利未記的律法不再有效 在舊約聖經中，主要譴責同性戀行為的經文，記載在利未記的律法中（利十八22）。這律法也譴責吃豬肉和海產。然而，這些禮儀上的律法已經被撤銷了（徒十15）。基於這個理由，同性戀的支持者認為，禁止同性戀行為的律法，不應該再有約束力了。

不育，對猶太婦女是一項咒詛 按照猶太人的信念，不育是咒詛（創十六1；撒上一3~8）。兒女被視為耶和華所賜的福氣（詩一二七3）。神在地土上的祝福，和生養衆多有密切關係（創十五5）。事實上，猶太婦女的盼望，就是成為那應許的彌賽亞的母親（創三15；參四1、25）。鑑於對生兒育女的重視，舊約聖經對不能生育的同性戀行為表示不滿，是不足

為奇的。然而，按理而言，同性戀行為無論如何也不應受譴責，並且沒有這種猶太人期望的人，也不在其譴責範圍之內。

同性戀和拜偶像有關 他們又提出，以聖經理由反對同性戀的人，忽略了這些經文的用意是要禁止拜偶像。由於男性廟妓和拜偶像行為聯合在一起，令同性戀與拜偶像同時受譴責（申廿三17）。然而，贊同者堅持同性戀本身並沒有因此被譴責，被譴責的乃是和拜偶像聯合在一起的同性戀，正如變童的案例（王上十四24）。

保羅的譴責只是他個人的意見 大部份反對同性戀的新約經文都來自使徒保羅，他所寫的只是私人意見而已（林前七25）。事實上，保羅也承認：「我沒有主的命令」（25節），又說：「我……說，（是我說的，不是主說的）」（12節）。保羅譴責同性戀，是在同一卷書的上一章（林前六9）。故保羅自己也承認，他對於這些性關係的意見，是沒有約束力的。

保羅也反對男人長髮 按照同性戀支持者的看法，保羅不少的教訓都和當時文化有相對的關係。例如說，使徒在哥林多前書也這樣教導：「如果男人有長頭髮，就是他的羞恥麼？」（林前十一14）。由於這句話顯然是相對於當時的文化而言，故沒有理由把保羅反對同性戀的教導，當作是絕對的道德禁令。

哥林多前書六章九節只是反對罪行 部份的同性戀者指出哥林多前書六章九節只是反對「同性戀者的罪犯」，而不是反對同性戀。換言之，本段經文只是禁止侵犯性的同性戀行為，而不是一般的同性戀。故此，保羅反對同性戀的教訓，實質上是間接贊同非侵犯性的同性戀行為。

異性戀對同性戀者是違反自然的 按照部份同性戀者的看法，當保羅在羅馬書一章廿六節反對甚麼是「違反自然」的行為時，他並不是宣稱同性戀是不道德的，而只是說異性戀的行為對同性戀者來說是違反自然的。故此，「違反自然」一詞被用於社會學而非生理學的角度上。所以，他們辯稱這段羅馬書的經

文，非但沒有譴責同性戀行為，反而贊同同性戀者的身份。不論是同性戀者還是異性戀者，都必須依照本身的社會趨傾而行。

以賽亞預言神國有同性戀者 以賽亞書五十六章三節表明，太監也會進入神的國度。耶和華說：「在我的殿中和在我的牆內，我要賜給他們，有記念，有名號，比有兒女更好；我必賜給他們永遠不能廢掉的名」。他們相信這句話的意思是，以賽亞預言同性戀者將被接納進入神國的日子。部份的同性戀者，更宣稱這預言現時正在應驗中。

大衛和約拿單為同性戀者 撒母耳記上十八至二十章，記載大衛和約拿單兩人之間真摯的愛。有人便認為這段經文表示他們是同性戀者；他們指出聖經記載約拿單「愛」大衛（十八3）、約拿單在大衛面前脫衣服（十八4）、彼此親嘴（二十一41）、並相對「哭泣」（二十一41），他們認為此詞彙是指射精。大衛與女性的關係往往是失敗的，也表示出他有同性戀傾向。他們辯稱這些跡象合起來，便證明大衛和約拿單是同性戀者。

支持同性戀的其他論證

除了以上的聖經論證以外，有另外一些支持同性戀的理由。它們可以分為社會性的和道德性的理由。

在成人的同意下，不應有性行為的限制 很多人堅持，在成人的同意下，性行為不應受到限制。大部份同性戀者承認強迫的性行為和對兒童性侵犯都是錯的，但他們卻辯稱，禁止自主的性行為是侵犯了他們的自由。兩個人自由地作出任何的性關係，是屬於個人道德的事情。只有強制自由才是錯的。除此以外，每人都有權利隨己心意去處置自己的身體。

私隱權保障同性戀 最高法院肯定了女性對自己身體擁有私隱權。他們堅持這個憲法上的權益，也可伸展致同性戀的行

為上。如果女人對自己的性機能擁有權利，可以藉墮胎終止受孕，那麼，為甚麼同性戀者不能對自己不會導致受孕的性機能擁有權利？私隱是受到憲法保護的權益。故此，大部份的異性戀者沒有權利把他們的道德觀強加在少部份的同性戀者身上。

同性戀者也有公民權 一項經常被同性戀者爭論的，就是同性戀者和其他少數民族一樣，也有公民權。大多數的人選擇作異性戀者，並不能成為立法禁止少數人同性戀的理由。怎可以因為這少數人的性偏好不同，便剝奪了他們在憲法上的權益呢？這是歧視，並歧視在道德和社會上，都是錯誤的。

性偏好是遺傳而來的 很多同性戀者辯稱，他們不能改變他們的性偏好，正如他們不能改變眼睛的顏色一樣。他們堅持性傾向是先天的遺傳，不是後天的培育。故此，不應該因那人是同性戀、是矮短或紅髮而譴責他。我們不能改變自己的天性，同性戀者也沒法改變他們的性傾向。

昔日的道德觀已經改變 即使同性戀行為在古代備受譴責，但他們認為在今日卻沒有理由受到譴責。婚前性行為在古時也受到譴責，但今日卻廣為人所接受。很多不論與性有沒有關係的禁忌，都被以前極為拘謹的文化所鄙視。然而，時至今日，開明的文化都已擺脫了這些限制。同樣，有關對同性戀的態度也必須改變。

很多哺乳類動物都是同性戀 這個論證主張，其他哺乳類動物也有同性戀的行為，證明大自然認可同性戀的行為。倘若同性戀的行為在其他動物中並不是反常，那麼，沒有理由認為這些行為在人類中是異常的。在一般哺乳類動物中發現的其他自然行為模式，人類是不能豁免之。

對支持同性戀論證的回應

對於這些支持同性戀行為的論證，有幾個批判是值得注意

的。我們將按照以上的次序作出討論。

對聖經論證的回應

上述每一個聖經的論證，都是基於對經文錯誤的理解或詮釋。讓我們按次來研究之。

所多瑪所犯的罪是同性戀 希伯來文的「認識」(yadha) 一詞，雖然不一定指「性交」，但從描述所多瑪和蛾摩拉經文的上文下理來看，這個字確有此意。有幾個理由證明之。這字在創世記被引用了十二次，有十次是指性交（看創四1、25）。羅得指出他兩個女兒從未「認識」男人（創十九8），故同一章經文內的意思也是指「在性方面的認識」。字辭的意思要基於上文下理來解釋，這裏的文理肯定和性有關；從聖經提到這城的邪惡（十八章），以及要用處女來平息所多瑪人的慾火（創十九8），就可以確定。從上下文來看，「認識」不可能單指「結識」，因為它等同於「惡事」（創十九7）。如果所多瑪人的用意與性慾無關，為何提供處女給他們呢？倘若這些人要求「認識」這兩個處女，沒有人會誤解他們性慾的意圖。

所多瑪的罪不僅是不慇懃待客 所多瑪的罪不但是自私，更是同性戀。從幾個事實便可以證明之。首先，正如上文所述，創世記十九章的內文證明他們的敗壞是在性慾上的。再者，以西結書十六章四十九節所提及的自私，並不排除同性戀。事實上，性慾的罪是自私的一種形式，是一種滿足肉體的慾望。以西結書經文的下一節稱那些罪為「可憎的事」（結十六50），證明這罪和性慾有關。利未記十八章廿二節用同一個字形容同性戀的罪。另一些地方也指出性敗壞很早已出現，而英文 sodomy（雞姦）一字，也是來自所多瑪（Sodom）之名。當所多瑪的罪在聖經其他地方被提及時，都是指性的敗壞。猶大書甚至稱他們的罪為「淫亂」（猶7）。

反對同性戀的禁令不但是禮儀性的，也是道德性的 利未

記有關摩西所禁止同性戀的禁令，並不表示它屬於已經成爲過去的禮儀律法。若是這樣，強姦、亂倫、獸姦，也不是不道德的了，因爲它們和同性戀的罪被列在同一章中，並受到譴責（利十八6~14、22~23）。外邦人沒有禮儀的律法，神亦同樣譴責他們同性戀的罪，這也是神追討迦南地罪孽的原因（十八1~3、25）。有關猶太人在利未記的律法，若是違反吃豬、吃蝦等禮儀上的律法，刑罰只是幾天的隔離的，這與同性戀受到死刑的刑罰不同（十八29）。耶穌更改了舊約有關飲食的律法（可七18；徒十12），但新約聖經卻覆述了反對同性戀的道德禁令（羅一26~27；林前六9；提前一10；猶7）。

不育不是同性戀邪惡的原因 聖經從來沒有表示，同性戀被視爲有罪是因爲沒有嬰孩經此而生。在聖經中，沒有一處地方把這兩件事相提並論。如果同性戀者是基於不育而受懲罰，爲何要判他們死刑（而使之無後）呢？在這種情形下，異性婚姻更需要合理的刑罰！禁止同性戀的命令不但是對猶太人，也是對外邦人發出的（利十八24），而外邦人毋須倚靠後代承受以色列地才能得到祝福。如果不育是神的咒詛，獨身也是罪。但是，耶穌（太十九11~12）和保羅（林前七8），在言教和身教上使獨身成爲神聖。

同性戀即使與拜偶像無關也是邪惡的 同性戀行爲不在聖經中受到譴責，只因爲它和拜偶像連在一起。有幾件事情可供作證。聖經對同性戀的譴責，經常是在正式討論拜偶像的段落以外（利十八22；羅一26~27）。（淫亂即使與女性廟妓無關，也是不道德的。）當同性戀和拜偶像連在一起時（如廟宇中的變童），在本質上並沒有關連的。兩者只是並列的罪行，而非相同的罪行。不忠於婚姻也經常被用作拜偶像的例證（如何三1，四12），但與拜偶像卻沒有必然的關連。拜偶像有引致淫亂的可能（羅一22~27），但兩者卻是不同的罪行。即使是十誡，也分辨出拜偶像（第一塊石版，出二十3~4）和姦淫（第二塊石版，出二十14~17）的罪。

保羅的教訓有神的權柄 即使是在哥林多前書，保羅對同性戀的譴責，也是有神的權柄。事實上，保羅對同性戀最清楚的指摘是在羅馬書一章。接受聖經是神所默示的基督徒，沒有人懷疑這段經文是否具有神的權柄。保羅使徒的身份，在聖經中有清楚的憑據。他告訴加拉太人他所得的啓示「不是從人領受的」，而是「藉著耶穌基督的啓示來的」（加一11~12）。保羅又向哥林多人堅稱「我在你們中間……用神蹟、奇事和大能，作為使徒的憑據」（林後十二12）。即使在哥林多前書，保羅的權柄受到批判者嚴厲的挑戰，也有三方面的證據證明他擁有神的權柄。在書信開始時，他自稱「是用聖靈所教的言語」（林前二13）。書信結束時，他說：「我寫給你們的是主的命令」（十四37）。即使在具爭議性的第七章中，批評者指保羅沒有神的默示，他只是發表己見，但保羅卻宣告「也是上帝的靈感動的」（40節）。事實上，當他說：「我……說，不是主說的」，這裏的意思不是指他的話並非從神而來；否則，這便與他在其他地方所說的話發生抵觸了。相反地，這話的意思乃是說，耶穌在世時並沒有直接討論這件事。但是，耶穌應許使徒，祂會差遣聖靈「引導你們進入一切的真理」（約十六13）。保羅在哥林多前書的教訓，就是這應許的實現。

同性戀是罪行 哥林多前書六章九節所說「淫亂的人」，是指同性戀的罪，而不是指相對於非侵犯性的同性戀者所作侵犯性的行為。有幾個因素清楚證明這點。在這片語中，「同性戀」是形容「犯罪者」，而不是把兩者互調。聖經反對的是同性戀的那種罪，而不是同性戀者具侵犯性的罪行。若果只有侵犯性的同性戀行為是邪惡，那麼，同一段經文所譴責姦淫和拜偶像的事又怎樣呢？難道我們的結論是，只有侵犯性的姦淫和拜偶像才是邪惡的嗎？聖經在其他地方多次譴責同性戀，並不限於只有侵犯性的同性戀才是錯的（利十八22；羅一26~27；提前一10；猶7）。

同性戀和長頭髮不同 聖經從來沒有把同性戀的罪，列入

如髮型這類純文化的範圍內。這不是說髮型不能和道德腐敗的生活方式有關連，如妓女有特別的髮型特徵，而只是說聖經從沒有把同性戀降到純粹是文化偏好的層面上。這論證將道德與文化指令或習俗混為一談。「甚麼」不一定是應該。按照同樣的邏輯，客觀的道德觀念，包括反對殘暴、虐待兒童、強姦或亂倫的禁令，便不能存在了。保羅從來沒有說那些長髮的人會下地獄，但他卻宣告「行淫亂的……不能承受上帝的國」（林前六9）。長髮從來沒有被保羅當作逐出教會的理由，但淫亂卻是（林前五1~5）。保羅只是說，按照「人的本性」，如果「男人有長頭髮，就是他的羞辱麼？」（林前十一14）。他沒有說長髮有損神的榮耀，但他卻說同性戀有損神的榮耀（羅一21~27）。男人把頭髮留長，使自己看來像女人，只會羞辱自己。

同性戀的罪乃是違反自然 當聖經宣告同性戀的行為乃是「違反自然」（羅一26），所指的是本質上的性質，而不是社會上的性質。故此，這段經文不能用來支持同性戀，說異性戀行為違反同性戀者的自然傾向。有幾個理由支持這個結論。從起初開始，性在聖經裏是從生物學角度去定義。在創世記一章，神創造了「男和女」，然後命令他們「繁殖增多」（創一27~28）。祂是指着生物學上的男人和女人，這樣繁殖才能成為可能。神說：「因此人要離開父母，和妻子連合，二人成為一體」（創二24）時，就證明了性的傾向，是從生物學而非社會的角度去理解。因為只有生物學上的父母，才能生兒育女；而「二人成為一體」，所指的就是肉體上的婚姻。羅馬書記載的「男人和男人作出可恥的事」（羅一27），清楚表明這罪行在本質上是同性戀。他們所作的並不是自然，而是「違反了」「自然的功能」（26節）。他們的同性戀慾望被稱為「可羞的情慾」（26節），證明了神譴責在生物上同性之人，相互之間性慾方面的罪行。

以賽亞的預言是關乎太監 以賽亞並沒有如部份同性戀者

所說，預言他們會進入神的國度。這預言（賽五十六3）是對「太監」說的，不是向同性戀者說的。太監是無性的，不是同性戀的。這裏所說的，可能是指屬靈上而非肉體上的太監。耶穌也曾說那些為天國的緣故，放棄結婚的屬靈「太監」（太十九11~12）。這是將一個人的信念讀入經文的典型例子（eisegesis），而不是尋求聖經的意思（exegesis），正是同性戀者指控異性戀者那些有關解經的事情。

大衛和約拿單並非同性戀者 聖經完全沒有跡象顯示大衛和約拿單是同性戀者。相反地，卻有一些有力的證據指出他們並非同性戀者。大衛被拔示巴所吸引（撒下十一），證明他的性傾向是異性而非同性的。事實上，按他妻子的數目而言，我們只能說大衛是一個過度的異性戀者！大衛對約拿單的愛不是性愛（erotic），而是友愛（philia）。第三，約拿單並沒有在大衛面前脫掉他所有的衣服，他只是把自己的王子外袍和盔甲除下來（撒下十八4）。「親嘴」是當時男人見面的普遍禮節。再者，這件事並非在約拿單把衣服給大衛時所發生，而是在兩章半的聖經之後（二十41）。最後，他們以流淚來表達他們的感受，而不是性交。聖經說：「二人互相親嘴，相對哭泣，大衛哭得更悲痛」（二十41）。

對其他贊同同性戀論證的回應

除了聖經支持同性戀的論證以外，尚有道德、社會和民事方面的論證。這裏的回應將按以上的次序討論。

在成人互相同意下，也不能使之成為正確 認為只要成人在互相同意下所作的事，便視之為道德，顯然是個錯謬的論證；因為他們可以在互相同意下而作惡。兩個成人可以同意行劫銀行、拐帶小孩、或刺殺總統，這不能使之成為正確。即使他們只是施行在對方身上，也是不能的。例如說，同意協助彼此自殺也是不對的。或者互相同意殘害對方的身體，也是一

樣。互相同意並不能自動地使一個行動成為正當。這論證誤以為個人是對錯終極的標準，並人類除了自我加諸的限制外，便有無限的自由。這想法違反了我們作為被造之物，而非創造者的身份。對於命令我們不可在性慾方面濫用身體的創造主，我們作為被造之物要向祂負上道德的責任。

私隱權不是有權作不道德的事 我們擁有的私隱權，並不能伸展到不道德的行為上。例如說，我們沒有私自強姦或私下殺人的權利。即使是美國的法庭，也規定沒有人有私下進行同性戀行為的權利。不能因轉換地點使不道德的行為變為道德，這是一致性的要求。例如說，如果公開的性派對（orgy）是錯的，私下的也是不對。改變不道德行為發生的地點，是不能改變它違反道德律的事實。然而，這個道理的反向也是不對的。例如說，私下的婚內性行為是善，並不表示這種行為可以公開。最後，私下進行道德的同性戀活動，和難以制止這行動是有分別的。無論禁令如何難以執行，這行為始終是不道德的。

人沒有同性戀的權利 同性戀者有公民權，但沒有同性戀權。有幾個理由證明之。同性戀行為是錯誤的，人沒有做錯事的權利。這是道德上的謬論。人也沒有作不道德之事的民權。既然同性戀是不道德，民事法律就不能鼓勵不道德的行為。民事法律應當是基於道德律而制定。第三，討論同性戀權和討論強姦權、虐兒權、謀殺權一樣，都是無稽之談。強姦犯沒有強姦的民權（或道德權利），性侵犯兒童的人也沒有性侵犯兒童的民權。同樣，進行同性戀活動的民權，也是不存在的。同性戀在道德和社會上都是錯的，人沒有行惡的民權。最後，同性戀者有公民權，但沒有同性戀權。然而，當同性戀的行為侵害他人權益之時（如勾引兒童），那麼，他們的公民權可能被剝奪（入獄）。

同性戀傾向不是先天的 有若干原因證明人不能以遺傳為由，支持同性戀的行為。沒有肯定的科學證據，證明同性戀傾向和遺傳有關。反之卻有無數的證據，證明它是後天學習的行

為。人們是被徵召進入這運動中，也被教導如何進行同性戀行為。即使同性戀傾向有先天的遺傳，也不能以此作為同性戀行為是正當的。有些人似乎天生有暴力的傾向，但並不表示暴行是正當的。有些人有濫用酒精的先天性傾向，這也不表示酗酒是對的。聖經宣告同性戀是「違反自然」，這是人「捨棄」他或她順性的用處才產生出來的（羅一26～27）。聖經指出我們有犯罪的先天性傾向（詩五十一4；弗二3）但我們仍要負起犯罪的責任。

道德標準是不會改變的 基本的道德原則是不改變的，改變的只是我們對它們的了解和執行。堅稱道德律本身是會改變是，是錯誤的理解；當中有許多原因。它把不變的道德價值，和不斷轉變的道德行為混淆了。換言之，它把倫理和習俗混淆了。它將絕對的道德命令，誤以為是我們對它的相對理解。過往的五十多年，我對愛的理解改變了不少，但愛卻沒有改變。宣稱道德可以改變，是把事實和價值混淆了。從前女巫要被處死，現今卻不然，原因並不是因為道德標準改變了，而是因為今天已經沒有人相信，女巫能藉着魔法殺人。如果他們真能如此，那麼，他們會被視為謀殺犯而受罰。在某程度上來說，道德原則反映出神的本性；它們不能改變，因為神基本的道德性格是不改變的（瑪三6；來六18）。

動物行為不是人類行為的準則 有幾個理由反對以動物的行為，來支持同性戀行為。哺乳類動物的同性戀行為，大部份是偶然而短暫的，而不是終生和習慣性的。因此，以動物的行為來支持同性戀的生活方式，是沒有根據的。與變態和殘暴的人類同性戀行為相比，動物就相形見拙了。人類在狂熱的同性戀中墮落，是不在動物界中找到。動物的行為不能成為人類行為的準則。我們不能期望野性的動物，可以成為人類行為的模範。動物是沒有理智和道德責任的生物；牠們按照本能行事，不能為自己的行為負責。然而，人乃是照神的形象被造，行為卻必須像神而不像野獸。

反對同性戀的論證

反對同性戀的理由可以分為兩方面：聖經和社會性的。首先討論聖經的論證。

反對同性戀的聖經論證

有很多反對同性戀的聖經論證，包括直接和間接兩方面。間接的論證溯源於神在婚姻制度下命定的性行爲，是異性而非同性的事實上。這一點將會在下一章詳細討論，在此只需略談。

神命定的是異性戀而不是同性戀 當神造「男和女」和命令他們生養衆多（創一27~28）時，便設立了異性戀的關係。從起初之時，性關係是在家庭背景下發生的。神說：「（男）人要離開父母，和妻子（女）連合，二人成爲一體」（創二24）。而保羅清楚地說明「一體」就是指性關係（林前六15~17）。希伯來書的作者宣稱「人人都應該尊重婚姻，婚床也不要玷污，因爲上帝一定審判淫亂的和姦淫的人」（來十三4）。事實上，十誡也宣稱「不可姦淫」和「不可貪愛你鄰舍的妻子」（出二十14、17）。這些經文已清楚證明神命定的性關係，是在一男一女異性婚姻中建立的。

迦南因同性戀的罪受譴責 雖然聖經沒有明說，但挪亞的兒子含可能和醉酒的父親發生同性戀行爲。在聖經中，有幾個跡象證明這個看法。看見了自己父親的下體這句話（創九22），在聖經其他地方是指變態的性行爲。含走進「[挪亞的] 帳棚裏」看他，可能表示他有性變態的企圖。他似乎不是偶然看見其赤裸的父親。因這事所帶的咒詛並不是降在含的身上，卻降在他兒子迦南的身上（26節）。這可能暗示父子之間邪惡的性行爲，迦南也有參與（24節）。含的後裔因迦南而受到咒詛，證明了所犯的罪一定十分嚴重，不是單單偶然地看見

赤裸的父親而已。由於他們性別相同，向赤裸父親所作的惡行必然是同性的關係。最後，受到咒詛的迦南後裔，也是以可憎的同性戀和人獸性行爲的特徵而惡名遠播（參利十八22～29）。

所多瑪和蛾摩拉受譴責 所多瑪和蛾摩拉的罪遺臭萬年。時至今日，雞姦（sodomy）一字的意思，也是用來代表所多瑪（Sodom）的罪行特徵。如前所述，所多瑪的罪行不是奢侈和惡待客人，而是同性戀。城中的人清楚地對羅得說：「今晚到你這裏來的人在那裏？把他們帶出來，我們要與他們同房」（創十九5）。羅得試圖藉仍是處女之身的女兒來平息他們的慾火，卻不能成功，於是神把這些城毀滅。猶大說：「所多瑪、蛾摩拉，和周圍城市的人，與他們一樣的淫亂，隨從反常的情慾」。所以，聖經宣稱他們「遭受永火的刑罰，成了後世的鑑戒」（猶7）。

摩西律法譴責同性戀 舊約的律法同時譴責雞姦和人獸的性行爲。神說：「我是耶和華。你不可與男人同睡交合，像與女人同睡交合一樣，這是可憎的事。你不可與任何走獸同睡交合，因牠而玷污自己」（利十八21～23），祂又說：「這是逆性的事」（23節）。

同性戀不單對猶太人來說是罪行，神也因這理由審判迦南人。摩西繼續說：「你們不可讓這些事的任何一件玷污自己，因為我將要從你們面前趕出去的各族，就是被這些事玷污了自己。連地也被玷污；所以，我追討那地的罪孽，那地就把居民吐出去」（24～25節）。律法更說明：「無論甚麼人，行了一件這些可憎的事，必從自己的族人中被剪除」（29節）。

從經文所採用的強烈字眼（可憎、玷污、逆性、吐出來）和死刑來看，就能清楚看見神視同性戀行爲是十分嚴重的罪行。祂的怒氣並不限於行這些事的猶太人，而外邦人也被包括在內。

同性交合的廟妓也受譴責 同性戀不但概括地被譴責，它

更因被包含在祭偶像的行為內而被譴責。摩西說：「以色列的女子中不可有廟妓，以色列的男子中不可有男廟妓……因為這兩樣都是耶和華你的上帝所厭惡的」（申廿三17~18）。藉得注意的是，由於同性戀與拜偶像相連，故它不被稱為罪。神因它的本質而「憎惡」它，這是由於它歪曲了神所命定，並稱之為神聖的婚內異性戀。這種行為在整本舊約聖經是備受譴責的。

在士師記，同性戀也受譴責 舊約聖經中最醜惡、最可怕的罪行之一，是由同性戀者所引發的。當一個住在基比亞的人把旅客接到家裏後，「城裏有些無賴之徒，圍繞房子，不住的敲門，對老房主說：『把進入你家的那個人帶出來，我們要與他交合』（士十九22）。這人勸告這羣同性戀者，說：『你們卻不要做這羞恥的事』（24節）。他把自己還是處子的女兒，和客人的妾侍交給他們，以求息事寧人。這些人「便與她[那人的妾]交合，整夜污辱她，直到早晨，天色破曉的時候，才放她走」（25節）。第二天早上，當妾侍的丈夫發現她仆倒在門檻上，便把她的屍身切成十二塊，傳送給以色列的十二支派。看見的人都說：『自從以色列人從埃及地上來的日子，直到今日，這樣的事並沒有發生過，也沒有看見過；你們要思想，要商議，要討論』（30節）。實在難以想象還有甚麼比這件從同性戀而引起的事更為變態。但是，即使釀成了可怖的強姦和以後的慘事，那利未人仍然相信把妾侍交給他們，在與同性戀相比下，是較輕微的「羞恥的事」（24節）。

先知譴責同性戀 在整本舊約聖經中，同性戀都受到譴責。列王紀的作者（可能是耶利米）不斷談到同性戀的邪惡。他寫道：「國內又有男妓，他們仿效耶和華在以色列人面前所趕出的外邦人，行了一切可憎的事」（王上十四24）。後來亞撒王改革，其中一項是「從國中除去廟妓」（十五12）。同樣，約沙法王「把父親亞撒在世時遺留下來的廟妓，都從國中除滅」（廿二46）。當賢君約西亞發動改革時，「他拆毀在耶和華殿內廟妓的房屋」（王下廿三7）。先知以西結公開責備

所多瑪情慾上的罪，說它們是「可憎的事」（結十六50），這也是在利未記用來形容同性戀行為的字眼（利十八22～23）。

羅馬書第一章譴責外邦人的同性戀 聖經中形容同性戀行為最詳盡的段落，乃是記載在羅馬書第一章。保羅說這罪行使「上帝的震怒，從天上……顯露出來」（18節）。本段對同性戀罪行的描述，遠比聖經其他地方詳細。聖經以「心中的私慾」、「污穢的事」、「羞辱」、「虛謊」、「可恥的情慾」、「違反自然」、「慾火攻心」、「可恥的事」、「妄為」（24～27節）等等字眼形容同性戀。這些邪惡行徑的結果，就是神「任憑他們存著敗壞的心」（28節），以致他們「充滿了各樣的不義、邪惡、貪心、陰險」（29節）。

聖經生動地用這些字眼來形容同性戀行為：「他們的女人，把原來的性的功能，變成違反自然的功能；同樣的，男人也捨棄了女人原來的性的功能，彼此慾火攻心，男人與男人作出可恥的事。他們這樣的妄為，就在自己身上受到應該受的報應」（26～27節）。值得注意的就是變成和捨棄；這兩個詞語表示參與這些罪行，是自主及罪惡的抉擇。這就證明了有些人的同性戀傾向是天生而不能避免的說法，是不能成立的。

我們又當留意，同性戀是「違反自然」的行為（26節）。這種行為違反神「刻在他們的心裏」的自然律（二15）。故此，同性戀不獨違反了聖經的道德，更違反了神為一切人類設立的自然道德標準。因為「凡不在律法之下犯了罪的，將不按律法而滅亡……這就表明律法的作用是刻在他們的心裏」（二12～15）。

同性戀者不在神國之內 根據哥林多前書六章九節：「無論是行淫亂的、拜偶像的、姦淫的、作變童的、親男色的……都不能承受上帝的國」。這裏明顯是對非信徒說的，因為保羅接着向哥林多的信徒說：「你們有些人從前也是這樣的」（11節）。換言之，沒有信徒有這種生活的特徵。雖然信徒在任何

的罪上也有跌倒的可能，但真正信主的人卻不能長期活在同性戀的生活方式中。因為「凡是從上帝生的，就不犯罪，因為上帝的生命在他裏面；他也不能犯罪，因為他是從上帝生的」（約壹三9）。

提摩太前書譴責同性戀 在提摩太前書也有一個段落是譴責同性戀的。保羅說律法是為「弑父母和殺人的、淫亂的、親男色的、拐帶人口的、說謊話的、發假誓的，以及為其他抵擋純正教訓的人設立的」（提前一9~10）。「親男色」這字眼在意思上較「淫亂」更為廣闊，所指的包括了同性戀行為。所以其他的英文譯本大多譯作「雞姦者」（sodomites, NKJV）或「同性戀者」（homosexual, NASB）。本段經文把同性戀和其他罪行相提並論，證明了這罪的嚴重性。

猶大稱同性戀為逆性 猶大宣稱神審判犯了罪的天使，用鎖鍊把他們永遠拘留，等候審判之日。他又說：「又像所多瑪、蛾摩拉和周圍城市的人，與他們一樣的淫亂，隨從反常的情慾，以致遭受永火的刑罰，成了後世的鑑戒」（猶7）。而且，「這些醉生夢死的人還是照樣玷污身體藐視主權」（8節）。這段經文消除了一切疑惑，證明所多瑪的罪行確然和性有關，也見證了神對他們同性戀行為的態度。

自始至終，聖經都是貫徹地和重複地採用強烈的字眼來譴責所多瑪的罪行。神用了最強烈的負面詞句形容這種行為，又以嚴厲的方法審判之。說同性戀是可以接受的「另一種生活方式」，實在是沒有聖經的根據。

反對同性戀的其他論證

除了聖經一再譴責同性戀行為以外，反對這種反常性行為的，尚有強力的道德和社會性理由。最重要的理由記述如下。

同性戀違反自然 除了聖經的教訓外，大自然本身也證明同性戀是錯的。同性戀乃是自然性機能的誤用。這有幾個明顯

的理由。從來沒有人因同性結合而出生，也沒有人生來就是同性戀者。他們成為同性戀者是後天的事。同性戀不是正常的行為。人類之中只有一小部份（約百分之二至四）有這種反常的行為。第四，先前是同性戀者的人承認他們是被招募進入這種生活方式，並由於已放棄了這種行為，便可以有正常的異性關係及家庭。這些原因清楚證明了同性戀是一個違反自然的狀態。

沒有一個社會給予同性戀平等的地位 古往今來，沒有一個社會讓同性戀者與異性戀者有同等的地位。¹ 很多社會都不滿同性戀行為。那些給予同性戀者地位的，只是在有限的時間內，和給予有限的階級。雖然同性戀者在某些印第安部落裏有一些地位，但這地位也總不是值得羨慕的。例如說，在摩哈比族（Mohave）的語言中，同性戀者和懦夫二字是共通的。我們不應輕視古人的智慧，而事實上，這種普世性的態度存在於各種社會中，不是沒有理由的。每個理智的社會，對社會上的不良份子會作出排斥。社會上反常的行為會受到懲罰，犯法的人會關進監牢等等。理性的區別乃是社會所能做到最有智慧的行為。下文將會繼續顯示一些同性戀所產生的社會不良行為。

同性戀對社會不良 同性戀和一系列不良於社會的特點產生關連。心理學研究發現，同性戀者有特別高度的自我中心、自大、自戀、受虐及敵對的傾向。例如說，在希特勒的突擊隊（Storm Troopers）中，同性戀者的數目佔了很高的比例。在一般的人口中，性侵害兒童的案件牽涉同性戀者的，較其他人高出三倍。同性戀的罪案，有時被害人也是同性戀者，乃是最殘暴的罪案。這些不良的特點引起社會的關注。那些證明同性戀行為絕對是私事，故不會影響社會的論調，其實並不可靠。

¹ 引自 Paul Cameron, "A Case Against Homosexuality," *The Human Life Review* 4, 3 (Summer 1978): 23.

同性戀行為不能使社會延續 社會的存在，需要依靠健康而持續的異性關係。有健康的異性關係，就不會有同性戀者。換言之，沒有一個人是出生自同性戀關係的。異性性關係對於人類的延續，有絕對的重要性。沒有異性戀，人類就會在一代之間滅絕。從這個角度來說，同性戀對於人類能否繼續存在是一種威脅。因為不是所有人也進行同性戀行為，故這情況不會發生的論證是不足夠的；倘若這種行為被接納，人人便能進行之。倘若人人進行同性戀，那麼，人種將要自我毀滅。

同性戀行為對生命有威脅 愛滋病（AIDS）是反對同性戀最有力的社會論證之一。毫無疑問，這種致命的病症是透過同性戀行為所傳染的。他們能夠把愛滋病傳給非同性戀者，例如血友病患者、共用針筒的人、醫務人員、二性戀者的（bisexual）配偶或其他人，也是無可置疑的事。預料將會有數以百萬計的人，成為傳播這種致命病毒的同性戀行為直接或間接的犧牲品。愛滋病已經達到了瘟疫的地步。當社會安危受到這樣的威脅時，社會便需要保護自己免受這種致命行為之害。具有理智的社會，絕不會坐視公民的生命受到某些行為的威脅，而袖手旁觀。

一些異議的考慮

對於反對同性戀的論證，有人提出了一些異議。這些反駁將簡述如下。

這些論證會製造同性戀恐懼症 有人認為反對同性戀的辯論，會使人產生不自然、沒有根據的恐慌，以及造成對同性戀者的歇斯底里；這是情感上的過度反應。然而，這樣的異議是沒有根據的。反對同性戀的論證並非基於情感，而是基於聖經、事實和理智。訴諸於情感和基於情感是兩回事。當然，竭力催逼人離開着火的房屋，乃是訴諸於情感；但是，倘若屋子在焚燒，沒有人會反對，因為這是基於事實的催逼。反對同性

戀偏差行為的論證，不能被視作產生同性戀恐懼症；正如反對盜竊的論證，也不能被指為製造盜竊恐懼症一樣。真正的問題乃是，這種行為在道德上和社會上，是否可以被接納；而不是它會否對損害或危及社會的行為，造成合法的恐懼。

它歧視同性戀者 這個論證有兩個基本的謬誤。首先，它不能分辨同性戀的行為和同性戀者。禁止醉酒駕駛的法律，並沒有歧視飲酒的人。反對酗酒而不反對酒徒是可以的。我們必須把人和事分辨清楚。應當反對的只是同性戀的行為，而不是作為人類的同性戀者。

其次，這個異議誤以為所有的區別都是錯誤的。這是對區別的歧視。事實上，區別是很好的字眼。一切有理性的人，都必須有區別的能力。這就是為何我們在毒藥的瓶子上貼上骷髏頭，香煙的包裝上貼上警告的字樣。我們也藉刑罰和監禁，將擾亂社會的行為區別出來。在這意義下，區別同性戀行為是合法的。不區別社會中的不良行為，便與因不要歧視虐待兒童或強姦的犯人而不囚禁他們，同樣是不合理的。

對所有人缺乏基督徒的博愛 這異議誤以為我們不能愛罪人，並同時恨他的罪。我們不能愛酒徒，卻憎恨酗酒，這是沒有道理的。同樣，我們可以愛同性戀者，但憎惡同性戀。事實上，不是所有的基督徒能一致地作出這樣的分辨。當自己的兒女「公開承認同性戀」，很多基督徒會排斥這分辨。這是一個可悲的錯誤，是違反信徒原則，並無濟於事的行為。它違反信徒原則，因為它並不是基督看顧稅吏和罪人的精神。若他們受到排斥，使他們回轉的盼望也隨之消失。

當然，如果他們自稱為信徒，又是教會的會友，卻堅持同性戀行為而不願悔過，便應受到教會的處分（參林前五）。然而，這並不表示我們不能以親戚和朋友的身份，以愛幫助他們。完全排斥他們只會逼使他們在罪中陷溺更深。愛可伸展到任何人身上，即使是罪人；愛不會把人摒諸門外。同性戀者需要被視為人，得到別人的同情，而不是譴責。

神所命定的性關係，應當在一夫一妻的異性關係中進行的。同性戀行為違反了神命定給人類的模式。此外，聖經更直接和強而有力地反對同性戀的行為。舊約聖經處以死刑，而新約聖經卻將之為逐出教會的理由。事實上，保羅宣稱同性戀者不能承受神的國。很少經文的語氣是這麼嚴厲的。同性戀行為被稱為違反自然、污穢、可恥、猥褻、狂妄的，和可憎惡的。

除了聖經有力的教訓以外，也有強力的社會論證反對同性戀。古往今來，沒有一個社會曾經給予同性戀者平等的地位。同性戀不但帶來心理上和社會上的危害，它更威嚇着數以百萬計的人類生命。基於這個原因，理智的社會必須在這些反常性行為的污染下，保障其公民的安全。無論如何，我們作為基督徒，雖然恨惡他們的罪，但卻仍然應該愛罪人。故此，我們應當伸出愛心的手，讓他們能夠認識那位愛他們，為他們死的基督。

參考書目

- Atkins, David. *Homosexuals in the Christian Fellowship*. 2d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Bahnsen, Greg L. *Homosexuality: A Biblical View*. Grand Rapids: Baker, 1978.
- Bailey, D. Sherwin. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. Reprint. Hamden, Conn.: Shoe String, 1975.
- Bathelor, Edward, Jr., ed. *Homosexuality and Ethics*. New York: Pilgrim, 1980.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and*

Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Cameron, Paul. "A Case Against Homosexuality." *The Human Life Review* 4, 3 (Summer 1978): 20~49.

Keyson, Edward. *What You Should Know about Homosexuality.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Ukleja, Philip Michael. "A Theological Critique of the Contemporary Homosexual Movement." Th.D. thesis, Dallas Theological Seminary, 1982.

15 | 婚姻和離婚

婚姻是世界上最基本及最具影響力的社會單位。婚姻的重要性實在難以高估，然而每年在美國，離婚的數字卻幾乎是結婚數目的一半。有鑑於此，我們應當考慮聖經中有關結婚和離婚基礎。

聖經的婚姻觀點

離婚就是解除婚約，故在談及離婚以前，必須先考慮婚姻。究竟基督徒的婚姻是甚麼？婚約是否可以解除？基督徒對於婚姻本質的立場，遠比離婚較更為一致。以下是基督徒婚姻觀的基本要素。

婚姻的本質

從基督徒的角度來看，婚姻的本質和時限都是非常重要的。婚姻是一男一女之間終生的委身，涉及彼此的性權益。聖

經的婚姻觀至少包括三個的基本要素。

婚姻乃是一男一女的結合 聖經所說的婚姻，是生物學上的男性和生物學上的女性之結合，這一點從起初開始已經很明顯了。神「造男造女」（創一27），又命令他們「繁殖增多」（28節）。只有透過男女的結合，自然的繁殖方能成立。根據聖經的記載，神「用地上的塵土造成人形」（創二7）；然後，「用從那人身上所取的肋骨，造了一個女人」（22節）。神便加上這一句話：「因此人要離開父母，和妻子連合，二人成爲一體」（24節）。

丈夫和妻子這兩個名稱，是在「父親」和「母親」的上下文中使用，清楚地顯示出所討論的是生物學上的男女。主耶穌論到亞當和夏娃被造和婚姻結合時，引述了創世記的記載：「造人的時候，就造男造女」（太十九4）。然後，耶穌又引用了同一段講述離開父母，與妻子成爲一體的經文（5節），肯定了婚姻必須是男女之間的結合。所以，那些所謂同性婚姻，根本就不是聖經所說的婚姻，而是不正當的性關係（看第十四章）。由於這些不是真正的婚姻，同性戀者終止這類罪惡的關係，也不能算是離婚。一男一女的結合，才是婚姻首要而最基本的特徵。

婚姻涉及性的聯合 聖經亦表明婚姻包括了性的聯合。有幾個理由可以證明。聖經說婚姻是「成爲一體」的關係。婚姻包括了性關係，這從保羅在哥林多前書六章十六節採用「成爲一體」這片語來譴責賣淫，就可以看出。神命令祂所造的「男女」，要生兒育女（創一28）。這只有藉着生物學上的男女間之性關係，才能達成。神造了他們，把他們逐出伊甸園後，聖經說：「亞當和他的妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱」（創四1）。保羅論到婚內性關係時，清楚寫道：

但爲了避免淫亂的事，男子應當各有自己的妻子；女子也應當各有自己的丈夫。丈夫對妻子應該盡他的本分；妻子對丈夫也應當這樣。妻子對自己的身體沒有

主權，權在丈夫；照樣，丈夫對自己的身體也沒有主權，權在妻子（林前七2~4）。

換言之，婚姻涉及一男一女在性方面聯合的權利。婚前的性行為被稱為淫行（fornication；徒十五20；林前六18），婚外的性行為則稱為姦淫（adultery；出二十14；太十九9）。按照舊約的律法，有了婚前性行為的人必須結婚（申廿二28~29）。只有在婚姻內的性關係，才會被神分別為聖（林前七2）。故此，希伯來書的作者宣告：「人人都應該尊重婚姻，婚床也不要玷污，因為上帝一定審判淫亂的和姦淫的人」（來十三4）。

婚姻雖然涉及性權利，卻不限於性。婚姻是一個伴侶的關係（瑪二14）。這聯合的範圍，遠比性為廣，包括了社會和屬靈方面的聯合。再者，性也不獨以繁殖為目的。婚內性關係有三重目的：繁殖（創一28）、聯合（創二24）、滿足（箴五18~19）。

婚姻涉及在神面前的盟約 婚姻不單是涉及配偶權（conjugal rights [性權益]）的男女聯合，更是一個彼此承諾盟約的聯合。從起初人要離開父母，與妻子連合的概念中，這樣的委身已經被暗示出來了。這婚姻的盟約被先知瑪拉基講述得最為清楚直接：

耶和華在你和你年輕時所娶的妻子間作證：她是你的伴侶，是你立約的妻子，你竟對她不忠！（瑪二14）。

箴言也提到婚姻是一個「盟約」，是彼此之間的委身。箴言譴責那個淫婦「離棄年經的配偶，忘記了上帝的約」（箴二17）。

從這些經文便可以證明，婚姻不但是一個盟約，更是有神為見證的盟約。設立婚姻的是神，見證盟誓的也是祂。盟誓實際上是在神「面前」所許下的。耶穌指出在婚姻之中，是神把二人連在一起的，又說：「所以上帝所配合的，人不可分開」（太十九6）。

還有一個關於婚姻本質的重點，就是婚姻是神為全人類所命定的制度，並不限於基督徒。婚姻是神在人類墮落之前所設立唯一的社會制度。希伯來書宣告說：「人人都應該尊重婚姻」（來十三4）。因此，神為基督徒和非基督徒設立了婚姻。不論當事人有沒有邀請祂，祂都是一切婚禮的見證。不論新人知道與否，婚姻總是一個神聖的場合。

婚姻的時限

至於婚姻的時限，聖經已很清楚地說明：婚姻是一個終生的委身。神設計它是有一定的時限，但卻非永遠。

婚姻是終生的委身 耶穌提出「上帝所配合的，人不可分開」（太十九6）的概念，就是婚姻終生性的基礎。保羅又提到這一點：「一個已婚的婦人，在丈夫活著的時候，她是受律法約束歸屬丈夫。丈夫若死了，她就脫離丈夫在律法上的約束」（羅七2）。在婚禮中「直至死亡才可以把我們分開」這句話，就是以這概念為背景。

婚姻並非永恆 雖然婚姻是在神面前所立終生的盟約，但這盟約卻不能延伸到永恆。耶穌已清楚地說明：「復活的時候，人們也不娶也不嫁，而是像天上的使者一樣」（太廿二30）。雖然我們在天上能夠認出所愛的人，但天堂裏卻沒有婚姻。再者，寡婦可以再婚的事實（林前七8~9），表示她們的委身只是直至配偶死亡時為止。

摩門教有「直至永恆」的天上婚姻（celestial marriage）的教訓，但聖經卻強調婚姻只是地上的制度。它有一定的時限，但不是永遠的。若宣稱耶穌只是說天上沒有婚禮，而並非沒有婚姻關係的論調，也不能避免這結論。因為這句話，正是別人問及祂有關天上婚姻關係時，祂所給予的答案。他們問祂：「那麼，復活的時候，她是這七個人中那一個的妻子呢？因為他們都娶過她」（太廿二28）。耶穌的答案是：她和這七個人

都沒有婚姻的關係，因為復活之後，天上並沒有婚姻的關係。

在婚姻中當事人的數目

另一個基督徒同意的事實是：婚姻是一夫一妻制的。保羅說：「男人[單數]應當各有自己的妻子[單數]，女人也應當各有自己的丈夫」（林前七2）。作長老的，必須「只作一個妻子的丈夫」（提前三2）。然而，一夫一妻制也不單是新約聖經的教訓。這項教訓從起初神造男人（亞當）和給他一個妻子（夏娃）的時候，就已經存在了。

倘若一夫一妻制是神對婚姻的規則，為甚麼祂似乎又容許一夫多妻的行為呢？舊約聖經很多偉大的聖徒，如亞伯拉罕、摩西和大衛，都是一夫多妻的人。事實上，所羅門更有妃七百、嬪三百（王上十一3）。為了回應以上的問題，請注意聖經並沒有贊成其中所記載的一切，至少並不明顯地贊成。例如說，聖經記載撒但的謊言（創三4），卻肯定絕不贊同這事。同樣，聖經記載大衛的淫行（撒下十一），但並不贊成這一個行為。

與流傳的意見剛相反，新舊兩約聖經激烈地反對多妻的行徑。很多經文可以證明這一點。舊約聖經的先例教導一夫一妻制。神給亞當一個妻子，這就是全人類先例的楷模。此外，一夫一妻也是命令。神對摩西說：「不可為自己加添妃嬪」（申十七17）。因此，一夫多妻是受明文所禁止的。

在禁止姦淫的道德規範中，也有一夫一妻的教訓。「不可貪愛你鄰舍的妻子[單數]」（出二十17）的命令就蘊含了這一點。這句話暗示對方只有一位合法的妻子。人口的比例也有一夫一妻的教訓。普遍來說，男嬰和女嬰出生的比率大致相同。倘若一夫多妻是神所設計，女人的數目便應該比男人為多。最後，懲罰中也有一夫一妻的教訓。舊約聖經中每一個一夫多妻的人，都為他的罪付出了嚴重的代價。所羅門乃是典型的例

子。聖經說：「他的妃嬪誘惑他的心偏離了上帝去隨從別的神。他的心不像他的父親大衛那樣完全歸於耶和華他的上帝」（王上十一4）。

神容許一夫多妻並不表示這是祂的命令，正如神容許離婚也不表示這是祂的願望。耶穌對離婚的看法，也可應用在多妻制上：「因為你們的心硬，才准許你們……但起初並不是這樣」（太十九8）。

基督徒對離婚的幾個觀點

對於婚姻的本質，基督徒之間有一致的看法。它是一男一女，並涉及性權益的婚姻關係。它包括了在神面前立誓要忠於對方的盟約；因為這是一男一女之間的一夫一妻制的關係。但另一方面，基督徒對於離婚卻不容易有一致的意見。

基督徒對離婚意見相同之處

基督徒對於離婚並沒有一致的意見。故此，我們在這裏很難一語蔽之。然而，基督徒在這件事上，也不是沒有相同的意見。至少有三點值得留意。

離婚不合神的理想 神並沒有設計離婚，這是很明顯的。神對瑪拉基說：「我恨惡休妻」（瑪二16）。耶穌說離婚雖得神的容許，卻從來不是祂的意願（太十九8）。神為每個女子都創造了一個男子，願意他們遵守誓言，直至死亡那一刻。耶穌鄭重地強調：「上帝所配合的，人不可分開」（太十九6）。所以無論離婚是甚麼，總不能是神對婚姻完美的設計。離婚不能達到理想，也不能成為模範或標準。最理想的離婚對於婚姻，也不是最好的。

不是任何理由都能引致離婚 基督徒也普遍同意，不是任

何理由都能引致離婚。有人曾經問及耶穌這個問題：「人根據某些理由休妻，可以嗎？」耶穌的答案卻是有力的一個「不」字。祂這樣回答：「我告訴你們，凡休妻另娶的，如果不是因為妻子不貞，就是犯姦淫了」（太十九9）。無論基督徒如何解釋這個例外，人不能因為任何原因而離婚，是絕對清楚的事。

離婚構成問題 即使是相信基督徒在某些情況下可以離婚的人，也承認不論離婚能夠解決甚麼問題，它本身也製造了一些問題。離棄了神的設計，出現問題是理所當然的。雖然離婚對於某些人而言，似乎避免了災難，但它本身也不是沒有問題的。對配偶、兒女、家庭，和社會關係，也都要付出代價。離婚所造成的傷痕，並不容易彌補的。

基督徒對離婚之不同意見

除了以上三點外，基督徒在離婚和再婚的問題上，卻鮮有意見一致的地方。有三個基本的觀點。最好的做法乃是先描述和評估每個觀點，然後略述其論證，並從聖經及情理的角度評估，以作出我們的結論。

沒有任何離婚的理由 這個嚴格的看法，宜稱離婚完全沒有聖經的基礎。我們首先討論其中的理由，再從聖經的角度加以評估。有七個主要的論點支持永不可以離婚這個立場。

（一）離婚違反神對婚姻的設計。如上所述，神理想的婚姻，是一夫一妻一生的委身（太十九6；羅七2），但離婚違反了這個盟約。故此，離婚是絕不可以的。

（二）離婚背棄了在神面前所立的誓言。婚姻是在神面前所立（箴二17；瑪二14）終生的誓約。離婚破壞了這個盟誓，而背棄聖約是錯誤的。聖經說：「許願不還，不如不許」（傳五5）。

（三）耶穌譴責所有的離婚。當耶穌在馬可福音（十1～

9) 回答有關離婚的問題時，主也不給予任何的例外。耶穌在路加福音十六章十八節，也毫無例外地肯定了這個立場。馬太福音平行經文中（十九1~9；參五32）的所謂例外，並非說通姦可以離婚，而是說婚前的淫行（fornication）可以成為解除婚約的理由（9節）。這看法符合了馬太福音的猶太背景，因為按照猶太律法，婚前不貞足以構成取消婚約的理由。按照猶太律法，「丈夫」一辭也可以是指訂了婚的男人（申廿二13~19；太一18~25）。再者，耶穌在路加福音並沒有容許離婚的例外，只是斷然說：「凡休妻另娶的，就犯了姦淫；娶被丈夫所休的，也是犯了姦淫」（路十六18）。

（四）使徒保羅譴責離婚。保羅勸誡哥林多人說：「我要吩咐已婚的人其實不是我，而是主吩咐的，妻子不可離開丈夫。如是離開了就不可再嫁，不然，就要跟丈夫復合」（林前七10~11）。即使「某弟兄有不信的妻子，而她也情願和他住在一起，他就不要離棄她」；同樣「妻子有不信的丈夫，而他也情願和她住在一起，她也不要離棄丈夫」（林前七12~13節）。

（五）離婚剝奪作長老的資格。作長老的條件之一，是他必定「只作一個妻子的丈夫」（提前三2）。對離婚持這嚴格看法的人，認為這句話是指這人必須從未離婚，否則他便成為超過一個妻子的丈夫了。

（六）最先的配偶是真配偶。當撒瑪利亞婦人對耶穌說：「我沒有丈夫」，耶穌回答說：「你說『沒有丈夫』是不錯的。你以前有五個丈夫，現在有的並不是你的丈夫」（約四17~18）。支持這立場的人認為這話表示只有第一個配偶，才是唯一真正的配偶。

（七）離婚違反一個神聖的預表。根據保羅的教導，妻子和丈夫的關係，就如教會和基督的關係一般（弗五32）。故此，基督和祂的新婦教會在天上之婚筵這個美麗的預表，就被離婚所違反了。神十分重視對預表的違反，這從摩西因為兩次

擊打磐石（基督）而受神的懲罰，就可以看到（民二十9～12）。

總言之，離婚是沒有任何基礎的。馬太福音十九章九節的「例外」是指婚前性行為，而不是指婚後的淫亂。離婚既無任何基礎，故離婚便是罪，而離婚者再婚也是錯誤的。

只有一個離婚的理由 很多基督徒都相信只有一個正當的離婚理由：姦淫。離婚者再婚是不容許的，這樣作就是活在罪中（太五32）。他們基於一些考慮作為根據。

（一）耶穌直言姦淫才是離婚的理由。支持這看法的人，同意英文 NIV 譯本對馬太福音十九章九節的翻譯：

我告訴你們，凡休妻另娶的，**如果不是因為妻子不貞**，就是犯姦淫了[粗體為筆者所加]。

他們提出幾個理由支持這個譯法。希臘原文所用的字 porneia 泛指淫行，已婚者和未婚者都包括在這非法的性關係範圍之內（看徒十五20；羅一29）。在這段落中，它和姦淫（adultery）一字平行地應用，證明了二者的重疊使用。

（二）耶穌在一段平行經文中重複這例外。當耶穌被人問及這問題時，祂不但說姦淫是離婚唯一的理由，祂在登山寶訓中也是如此教導，說：

可是我告訴你們，凡休妻的，**如果不是因她不貞**，便是促使她犯姦淫；無論誰娶了被休的婦人，也就是犯姦淫了[太五32，粗體為筆者所加]。

從這個重複的例外，可以看出其他沒有例外的段落（在路十六18），也必須按照這個姦淫的例外來解釋。

（三）保羅同意耶穌對離婚的看法。保羅即使沒有直言，至少也間接地肯定了耶穌准許因姦淫而離婚的立場。他在這些事上，小心地用「不是我，而是主吩咐的」（林前七10）的話，點出了基督的權柄。當他說：「我……說，不是主說的」，並非與基督有衝突，而是指出雖然基督沒有討論這個特定的問題，但卻給予保羅啓示（參林前二13，七40，十四37）。再