

腦死亡與位格身份：聖多瑪斯· 亞奎納的生命倫理關切

王濤

摘要：關於人有機體死亡的「腦死亡」準則，逐漸被接受成為取代傳統循環／呼吸死亡準則的臨床醫學依據，仍持續為生命倫理思考中的一個爭議性論題。在中世紀思想家聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）的哲學思想中，死亡被定義為身體和靈魂的分離，似與身體和靈魂結合（身體被賦予靈魂）的「生」保持逆向對稱。本文結合聖多瑪斯的人類學靈魂觀，就生命倫理所涉及的具體論題、特別是關於包括高階腦死亡與全腦死亡在內的腦死亡準則，以及與之相關的永久植物人等「生命邊緣狀態」中的位格身份及其倫理學意義展開討論。

關鍵詞：腦死亡、聖多瑪斯、位格身份、生命倫理

Abstract: *Brain death, the criterion gradually accepted as the clinical basis of the death of the human organism in place of the traditional circulatory/respiratory criterion, remains a controversial issue in bioethical inquiry. According to St. Thomas Aquinas' philosophy, death is separation of the soul from the body; it is symmetrical with the beginning of life, which is the moment of ensoulment (the infusion of the soul into the body). This article uses the perspective of St. Thomas' psychology to examine the concept of personhood and its ethical significance in people who are "marginally alive," such as those who are brain dead (using the criteria of whole-brain death as well as higher-brain death) and those in a permanent vegetative state. Issues like euthanasia and organ donation are also discussed.*

Keywords: *Brain Death, St. Thomas Aquinas, Personhood, Bioethics*

1. 腦死亡準則

當代天主教神學家拉內（Karl Rahner）承認，身體和靈魂的分離是對死亡問題的經典神學描述。拉內認為，靈性的生命本原——靈魂「不再將身體結構結合為一個被其維繫生命的內在法則所掌管、受其他宇宙萬有所限、有別於它的實體」，從而「身體不再存活」，便是所謂「身體和靈魂的分離」。¹如果運用古典哲學傳統的人類學理論、尤其是亞里士多德—聖多瑪斯哲學的靈魂—身體複合體理論，相對於生殖中的「賦魂」（ensoulment），死亡便是一個「離魂」（de-soulment）的瞬間或過程——中國文化也稱之為「魂飛魄散」。

現代臨床醫學對於死亡的判定往往依照兩種基本準則：長期佔據主導的傳統「循環／呼吸死亡準則」（circulatory/respiratory criterion）和方興未艾的「腦死亡準則」（brain death criterion）。²其中腦死亡準則尚未獲得世界範圍內的普遍認可和實行，即便在得到諸如教宗若

1 Karl Rahner, *On the Theology of Death*, translated by Charles H. Henkey (Freiburg: Herder, 1965), pp. 16-17.

2 腦死亡也絕不能被理解為「更為先進」乃至於「時尚的」死亡準則，學界同樣存在由支持腦死亡回歸傳統循環／呼吸死亡準則的情況。例如在討論腦死亡準則的合法性時，學界經常徵引舒蒙（D. Alan Shewmon）的觀點，他就相關論題的立場便曾發生過顛覆性轉向。請參看：D. Alan Shewmon M.D., “The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia,” *The Thomist* 49, no. 1 (1985): 24-80; “Recovery from ‘Brain Death’: A Neurologist’s Apologia,” *The Linacre Quarterly* 64, no. 1 (1997): 30-96. 舒蒙在稍晚發表的這篇長文中便從早先支持腦死亡準則轉為回歸傳統循環／呼吸死亡準則。弗拉耐里（Kevin L. Flannery, S.J.）則通過比較分析，指出二文中對腦死亡狀態的哲學理解，均基於對亞里士多德及聖多瑪斯形而上學的誤解。請參看：Kevin L. Flannery, S.J., “Defining Death with Aristotle and Aquinas,” in Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics* (Cham: Springer, 2017), pp. 389-404.

望保祿二世接納同時，於天主教會內部、尤其是倫理學界，尚存在廣泛爭議。³舉例而言，由於腦死亡與循環／呼吸中止存在可能的時間差，如腦死者有機會依然存在諸如心跳等身體機能表徵，這樣的話他是否為「有心跳的（身體存活的）屍體」（beating-heart cadavers）呢？⁴而腦部出現異常失能狀況

- 3 教宗若望保祿二世曾在《向第十八屆世界器官移植專家大會講詞》（*Address to the 18th International Congress of the Transplantation Society*, Aug. 29th 2000）中明確表達了天主教官方對腦死亡準則的認可。他說：「廣為人知的事實是，確認死亡的特定科學方法由傳統的循環／呼吸標誌轉向所謂的『腦神經』準則（neurological criterion）已有一段時間。根據國際科學團體共同掌握的明晰而確實的醫學參數、該準則由全部腦活動（包括大腦皮層、小腦和腦幹）完全不可逆轉的終止而得以確立。於是它被視為是個體有機體已喪失其整體機能的標誌。……在此，全腦活動完全而不可逆轉的終止，可謂是較為新近採用的確認死亡事實的準則，如若嚴格運用此準則，似乎並不與一種合理的人類學基本要素產生抵觸。因而，專門負責確認死亡的醫務人員可以在每個個案中運用這些準則，作為在倫理判斷中達致確信度——即在道德教誨中被描述為『道德確定性』（moral certainty）——的根基。……唯有存在這一確定性，同時器官捐贈者或其合法代理人被給予知情同意權，啟動器官移植所需之技術程序，移除捐贈者器官，方才是道德正當之舉。」 Pope John Paul II, *Address to the 18th International Congress of the Transplantation Society*, §5. 關於天主教學術圈對於腦死亡準則的爭議，請參看David Albert Jones, “Catholic Controversy Over the Rationale for the Determination of Death by Neurological Criteria,” in Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, pp. 373-388.
- 4 從臨床醫學來講，腦部機能不可逆轉的喪失通常會先於循環／呼吸的終止；另外的情況是循環／呼吸終止在先，繼而會令腦部缺氧，大約十五分鐘左右便會導致整個身體機能完全喪失，其中大腦皮層對缺氧反應尤為敏感和劇烈，通常會提前失能。永久植物人則屬於大腦皮層（及小腦）已失能，但腦幹尚能正常運作的情況。

的永久植物人⁵、癡呆、無腦兒等特殊病理情況，其位格生命是否已經失去？除此之外，腦死亡也特別牽涉安樂死、器官移植的合法性等其他尖銳的倫理問題。⁶

堅持腦死亡準則者，普遍將掌控人體諸多機能的神經中樞——腦部視為攸關生死的首要器官(vital essential organ)，從而認為腦機能的喪失，及其直接引發的神經網絡控制下整個有機體機能不可逆轉的失卻，成為臨床死亡的根本表徵和依據，因此，腦死亡也被稱作「神經死亡」(neurological death)。聖多瑪斯認為，「位格是自立存在於人的本性內者」(*omne subsistens in humana natura est persona*)，它「屬於每一個人」。⁷那麼，從他的觀點推知，死亡便是人位格身份(位格生命)的喪失——人不再擁有其為人之本性。再根據

5 永久植物人全稱為持續性/永久性植物人狀態(Persistent/Permanent Vegetarian State, 簡稱PVS)，由於「永久性」也並非絕對，存在極少數確診為「永久性」但甦醒的個案，所以「持續性」可能反而是一個比較嚴謹的叫法。強調大腦半球的機能喪失，本質上可以對應所謂的高階腦死亡，但又存在些微差異，高階腦死亡強調整個大腦皮質的機能喪失，永久植物人則更集中突出對應人高階活動的一部份大腦皮質，即新皮質(neocortex)，所以，臨床上也被更為「精確」地稱為「大腦新皮質死亡」(neocortical death)。除此之外，永久植物人還有包括「大腦死亡」(cerebral death)、「閉鎖綜合症」(apallic syndrome)、「醒狀昏迷」(coma vigilie)等在內的諸多臨床醫學名稱。請參看：D. Alan Shewmon M.D., "The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia," *The Thomist* 49, no. 1 (1985): 28.

6 器官移植包括如下三種方式：活體器官移植(適用於成對器官其中之一的移植)、異種器官移植(xenotransplantation)和屍體器官移植。其中佔比重最大的屍體器官移植直接涉及到死亡準則的運用。相較於傳統的循環/呼吸死亡準則，依照腦死亡準則所進行的屍體器官移植具有極為實質性的醫學價值。請參看：David Albert Jones, "Catholic Controversy Over the Rationale for the Determination of Death by Neurological Criteria," in Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, p. 374.

7 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad. 1.

聖多瑪斯的胚胎發生理論，繼之於生魂與覺魂的智魂 (*anima intellectiva*) 賦予，被看作是人在尚未誕生之前的胚胎時期便已獲得其自然本性——理性動物，並從而確立位格身份及位格生命的起始點。⁸當今醫學界廣為接納的人理性機能的生物學基礎——大腦皮層 (*cerebral cortex*)，對應於人這一質 (身體) 形 (靈魂) 結合者之智魂的質料條件；同時，腦部更在生理學、臨床醫學中被視為維繫有機統一體機能正常運作的主控台和「調諧器」 (*fine-tuner*)，故而腦部的死亡，即其機能不可逆轉的喪失，標誌著位格身份的終結和人之生物體生命的終止。

接下來，進一步的爭議圍繞著腦的哪個部份 (抑或全部) 決定了其作為生命首要器官的核心。⁹根據腦部結構——包括大腦皮層、小腦 (*cerebellum*) 和腦幹 (*brain stem*)，腦死亡可分為高階腦死亡準則 (*higher-brain death criterion*) 與全腦死亡準則 (*whole-brain death criterion*)。其中高階腦死亡準則強調大腦皮層運作對應純然的「位格」活動——理性思維與意志，其運作不可逆轉的終止 (*irreversible cessation*) 指示死亡已發生；⁹而全腦死亡則以腦部結構各個部份運作均發生不可逆轉的終止來判定死亡，其中特別突出司職調節自主呼吸、心跳、血壓等反射活動的腦幹失能，直接標誌著全腦機能喪失與生物體死亡，故而也可相應稱為低階腦死亡 (*lower-*

8 關於聖多瑪斯的胚胎發生理論及其對於當代生命倫理的意義，請參看：王濤，〈賦魂與人化：聖多瑪斯·亞奎納的胚胎發生哲學〉，《漢語基督教學術論評》30期 (2020/12)，即將出版。

9 Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics* 19, no. 1 (2005): 30. Cerebral death 也是「腦死亡」常用的一種英文表達，但這顯然是一個不準確且容易產生歧義的錯誤寫法，因為 *cerebral* 強調大腦及相關的理性機能，屬於「高階腦死亡」，而非「全腦死亡」。

brain death)。依照高階腦死亡準則，大腦皮層不可逆轉失能，便意味著位格已死亡，哪怕生物體仍維持機能運轉——生物學死亡尚未到來，而缺失位格行為（*actus humanus*）——理性及意志活動的永久植物人是不具有位格身份的「名存實亡者」，或只能在類比意義上稱之為「人形」（*humanoid*），他不是位格及倫理主體；而依照全腦死亡準則，腦各部份均告死亡意味著位格死亡，同時也宣告生物學死亡，所以僅缺失高階腦活動的永久植物人亦是位格及倫理學主體。

從表面上來看，聖多瑪斯似應支持高階腦死亡準則。因為根據他的人類學靈魂觀，智魂才是人最終的實體性形式（*forma substantialis*），在人的胚胎發生過程中，「經過許多次產生和腐朽，以達到最後的實體性形式。……所以該說，在人產生之終局，由天主創造智魂，原先之形式都消滅，但智魂同時具有生長及感覺能力」。¹⁰對應智魂注入身體——即擁有理性之本性，胚胎的位格身份形成，¹¹依同理，喪失支撐理性及意志機能的智魂，或曰智魂與身體的分離，自然意味著人之位格本性的失卻和生命的終結，用當代醫學的術語來說，即「大腦皮層運作終止」，順理成章地成為聖多瑪斯哲學意義上的死亡準則。積極致力於聖多瑪斯哲學之生命倫理關切的埃伯爾（Jason T. Eberl），也恰恰主要從當代關於高階腦死亡與全腦死亡作為死亡準則的論爭角度，探討聖多瑪斯對於死亡的理解，即智魂何以與身體分離，從而導致身體的腐朽死亡，以及整個有機生命的終結。埃伯爾努力藉此批判將高階腦死亡，視為對聖多瑪斯死亡觀之正確闡釋的立場，

¹⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 118, a. 2, ad. 2.

¹¹ 關於胚胎人化與智魂賦予，請參看：王濤，〈賦魂與人化：聖多瑪斯·亞奎納的胚胎發生哲學〉，《漢語基督教學術論評》30期（2020/12），即將出版。

主張「全腦死亡」與聖多瑪斯的觀點具有相容性。¹²對聖多瑪斯思想進行這樣的闡釋，目的正是為了凸顯其思想的跨時代超越性和適切性。

埃伯爾對高階腦死亡準則的多瑪斯主義批判，主要依據對聖多瑪斯《〈論原因書〉注釋》中一段表述的理解和反思。

2. 生死對稱說？——《〈論原因書〉注釋》問題

關於聖多瑪斯對於死亡中靈魂與身體分離過程的描述，學界常會援引《〈論原因書〉注釋》(*Super Librum de Causis Expositio*) 中的一段文字，將其視為聖多瑪斯對人死亡過程最具代表性的見解，對此最為典型的觀點來自帕斯瑙 (Robert Pasnau)。帕斯瑙強調，聖多瑪斯在思考生與死的問題上，呈現出一種「對稱性」(symmetry)——即靈魂與身體結合、分離的對稱性，這一點特別體現在其古典哲學注釋著作《〈論原因書〉注釋》(下文簡稱《注釋》)中對身體與靈魂在人死亡過程中分離狀況的描述：「在腐朽的過程中，他先喪失對理性的運用，而與此同時生命和呼吸存留；其次他失去生命，與此同時其存在本身存留，因為他並未腐朽為虛無。……當人之存在被移除時，動物性之存在並沒有隨即被移除」。¹³帕斯瑙進一步指出，當代醫學利用腦電波

12 請參看：Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics* 19, no. 1 (2005): 29-48.

13 St. Thomas Aquinas, *Super Librum de Causis Exposition*, 1: 6. 而聖多瑪斯關於「生」(胚胎問題)的「相繼賦魂說」(successive ensoulment)，請參看：王濤，〈賦魂與人化：聖多瑪斯·亞奎納的胚胎發生哲學〉，《漢語基督教學術論評》30期 (2020/12)，即將出版。

讀數 (EEG) ，判定胎兒認知活動的開端及瀕死者的生命終結，結合聖多瑪斯的人類學靈魂觀，生動地展示了生死的對稱性。¹⁴ 帕斯璣「生死對稱說」對死亡的理解，很明顯是對聖多瑪斯在胚胎發生中「賦魂」過程描述的逆向推論：當智魂（對應高階腦機能）與身體分離後，在人當中發生實體性變更，即覺魂和生魂相繼接管並依次充當身體的實體性形式，直至各級靈魂均最終與身體徹底實現分離，此刻人徹底死亡。這種「生死對稱說」對於死亡過程的描述，似與絕大多數正常死亡個案的臨床表現相一致：先失去意識（理性），隨後失去知覺，最後失去生命，正式宣告死亡。

我們有必要首先了解一下「生死對稱說」所主要依據的，聖多瑪斯這部少有被提及的注釋著作。《注釋》是聖多瑪斯晚

14 Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 124. 對於生殖與死亡這些所謂「生命之邊界」(outer edges of life) 中位格身份的棘手問題，史密斯 (Philip Smith, O.P.) 提出了藉助「瞬態本性」(transient nature) 的概念來加以處理。瞬態本性強調暫時存在狀態所採用的形式，例如在與生殖中的「人化」(hominization) 相對的死亡中的「去人化」(de-hominization) 過程中，失去理性機能的瀕死者往往被視為「人形有機體」(humanoid organism)，從種屬上仍為人，但不再具備穩定的人之本性，並逐步走向機體的衰敗與腐朽，而正是在此時，其生命可被視為具有「瞬態本性」——「源自於人，但僅有覺魂與生魂實際運作」，從而「在人形有機體當中存在實體性形式的相繼」。Philip Smith O.P., "Transient Nature at the Edges of Life: A Thomistic Exploration," *The Thomist* 54, no. 2 (1990): 198-200. 而根據聖多瑪斯的「實質顯現」(virtual presence) 理論，儘管智魂擁有覺魂和生魂的全部機能，但在死亡過程中，失去理性能力的有機體在機能上 (virtute) 只有覺魂甚或僅有生魂的運作，但它們並非穩定的實體性形式，僅可以被視為去人化過程中的「瞬態形式」。Philip Smith O.P., "Transient Nature at the Edges of Life: A Thomistic Exploration," *The Thomist* 54, no. 2 (1990): 213-214. 史密斯這種「瞬態本性」理論，表面上似乎再現了帕斯璣的「生死對稱」景觀，但實質上不過是駁斥了其錯誤觀點，並提出了某種折中方案而已。

期的著作，是對《原因書》 (*Book of Causes*) 的注釋。《原因書》是被計於亞里士多德名下的無名氏著作，現慣於將作者稱為「託名亞里士多德」。實際上，書中大部份內容來自於古希臘新柏拉圖主義哲學家、數學家普羅克洛斯 (Proclus, 410-485) 的《神學要素》 (*Elements of Theology*) 一書，被認為是後者的「摘要」或「節錄」，其最初的標題是《釋純善書》 (*Liber de Expositione Bonitatis Purae*)，被視為亞里士多德形而上學的完成，集中討論「首要原因」和「次要原因」等問題。關於《原因書》的論述過程，英譯本譯者瓜利亞多 (Vincent A. Gualiaro) 指出，它「是以歐幾里德幾何學的風格『數學化了的』，以先驗的方式，由高及低、由因至果、從一般到特殊的演繹推進，全部三十一個命題的次序呈現出了一個由理念範型必然下降而來的『依邏輯』流轉的宇宙之印象」。¹⁵聖多瑪斯的《注釋》勉強可列入聖多瑪斯「亞里士多德著作注釋系列」之一，它嘗試將《原因書》的觀點與基督信仰實現兼蓄會通。

就聖多瑪斯《注釋》所涉文句，讓我們先回到其所注釋的原文——即《論原因書》的第一個命題：「每個首要原因都比普遍性的次要原因更有力地激發出效果」。該命題以存在、活著與人為例，指出某物首先是一個存在，其次是一個活物（生命），之後才是人，活著是人的近因，而存在是人的遠因，從而存在比活著是人更為有力的原因，因為存在是活著的原因，而活著是人的原因。同樣的，理性是人的原因，存在則比理性是人更為有力的原因，因為存在是人的原

15 St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, translated by V. Guagliardo, C. Hess & R. Taylor (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1996), p. xv.

因（即理性）之原因。接下來，《論原因書》原文繼續做出逆向推論，

當你從人那裡移除理能力，人便不復留存，但生命（活著）、呼吸和感覺留存。當你把生命從他那裡移除，生命不復留存，但存在仍留存，因為存在並未從他處移除，而生命已被移除，因為原因並非通過移除其結果而被移除。結果是，人仍保留為一存在。因此當個體不再是一個人，它便是一個動物，進而，如果它不是一個動物，它只是一個存在。¹⁶

我們再比對聖多瑪斯的完整注釋。聖多瑪斯從形式因角度來看，他說：

如果我們以人為例，他的特定形式在於他是理性的。但是，他所屬的形式（generic form）則在於他是活著的或動物。最後有一個全體共有的形式——存在。現在有一點是清楚的，在一個特定的人的生成當中，在物質主體當中發現的第一個東西是存在，之後是生命，隨後是人，因為他首先是動物，之後才是人。……在腐朽的過程中，他先喪失對理性的運用，而與此同時生命和呼吸留存；其次他失去生命，與此同時其存在本身留存，因為他並未腐朽為虛無。參考某個體的發生與腐朽，該範例可以藉此方式獲得理解。¹⁷

聖多瑪斯接著逐句加以注釋，「從其（《論原因書》著者）所言可明晰其意圖：『因此當個體不再是一個人』，也就是說根據他符合人的行為來看；『它便是一個動物』，因為包括運動和感知在內的動物行為仍在它那裡留存；如果『它

16 St. Thomas Aquinas, *Super Librum de Causis Exposition*, 1: 4.

17 *Ibid.*, 1: 6.

不是一個動物，它只是一個存在』，因為一個完全無生命的身體存留」。¹⁸聖多瑪斯強調，這一範例在事物的序列中得到了證實，存在的事物先於活著的事物，而活著的事物先於人，因為當構成「人」的要元被移除，構成「動物」所需要的因素並未被移除，反之亦然，因為如果不存在「動物」，便不存在「人」，同樣的論證可用在「動物」和「存在」之上。¹⁹很顯然，從表述上可以清楚看出，這裡所舉的例子當中的「人」、「動物」、「存在」所指更多體現為抽象的「類屬」，而非具體的個體，無論是《論原因書》對首要原因和次要原因的討論，還是《注釋》對種屬問題的分析，都無非是嚴格的形而上學沿邏輯學進路的開展，而並不是對人死亡過程的客觀描述，是「分析哲學」而非「『關乎死亡的』形而上學」。

埃伯爾便對諸如帕斯璠等學者就此「斷章取義」的做法作出了批評。他認為聖多瑪斯這些字句明顯指的是「種屬之間的邏輯差異」，因此其中關於「人」、「動物」的表述，「並非提供一種對人死亡過程的本體論描述」，他所關注的是「不同的種屬範疇何以能夠作為邏輯有別的元素存在於單一本性當中，舉例而言，存在、生命、動物性和理性這些範疇構成了人的定義」。²⁰在埃伯爾看來，聖多瑪斯這段文字的本意無非如下：「依照邏輯將『理性』這一概念從人的定義中抽離出來，那麼『生命』和『動物性』的概念將繼續存留，從而令人的定義與同為動物之屬中的其他任何之種並無差異」。²¹埃伯爾更是緊接著列舉了《神學大全》中涉及相應

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics* 19, no. 1 (2005): 37.

21 *Ibid.*, p. 38.

內容的段落，來自於第一集第四十題第三節，該節通過「論位格與關係或特徵之比較」，具體探討「假使用理智從位格中抽離關係，是否仍保留有基體或自立體 (*hypostases*)」的問題，聖多瑪斯說：

用理智抽離或抽出 (*abstractio*)，共分為兩種：一種是由特殊的或個別的當中，抽出那普遍的或共有的，例如，由「人 (理性的動物)」中抽出「動物」。……抽出所涉及之主體或物，就不再存留或不再是原來之物；因為，由人 (理性的動物) 中抽出了「理性的」這一種差之後，在理智的理解中就不再有「人」，而只有動物。²²

埃伯爾從而強調《注釋》中的相關表述「並沒有指稱一個具體人類個體當中，各個存在類型的現實的形而上學差異」，其所指是「心智在普遍本性中所製造的邏輯區分，而不是單個實體不同生存階段的本體論差異」。²³

弗拉耐里也同樣不認同，以《注釋》的隻言片語便得出「生死對稱」的結論，他認為從注釋文字上，根本無法清晰地看到聖多瑪斯討論人死亡狀態的言論。一方面，當聖多瑪斯在《注釋》中提到「首先喪失了理性的使用」，他是否意指智魂分離，這一點並不明顯，因為《論原因書》原文為喪失「理性機能」 (*virtutem rationalem*)，而聖多瑪斯討論的則是發生在「人失去生命」之前的喪失「對理性的使用」 (*usum rationis*)；另一方面，聖多瑪斯並未抵觸他對亞里士多德更具形而上學色彩的著作的理解，即「嚴格意義上質料能夠於一段時間行使，它在非單純質料而為複合實體一部份時所行使

22 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 3.

23 Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics* 19, no. 1 (2005): 38.

的機能」。²⁴ 弗拉耐里也舉出聖多瑪斯在《神學大全》另一處論及「在榮福中是否有屬於信德和望德的東西留存」這一問題時，直接引述《論原因書》所表達的觀點「去了理性，仍有生命；去了生命，仍然是物」，並對之做出回應，聖多瑪斯認為，「種差」（理性的）、「屬」（動物）、「種」（人）均指稱整體（作為位格的人），三者皆為亞里士多德邏輯學範疇——「屬+種差」為定義的基本邏輯架構。而三者也都是從不同角度對實體的表述，「屬是根據質料方面指稱整體；種差是根據形式方面；種是從質料和形式兩方面」。以人為例，人的定義是「理性的動物」，「『動物』是指有感官本性者；『理性的』是指具有理性本性者，『人』是指兼具兩種本性者。所以，三者是以不同的方面來指稱同一個整體」。²⁵ 這並不意味著依照三個範疇對一個實體可進行形式上的「拆分」，令同一個實體在不同條件下承受不同的形式。聖多瑪斯說：「如果『理性的』被去除，留下的『活的』物就不是同一個東西，而只是同一屬的東西（*non idem numero, sed idem genere*）。」²⁶

24 Kevin L. Flannery, S.J., "Defining Death with Aristotle and Aquinas," in Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, pp. 400-401.

25 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 5. 完整原文為：「把一個種差 (*differentia speciei*) 除去後，共屬的實體 (*substantia generis*) 並不能保持同一。……原因是屬 (*genus*) 與種差 (*differentia*) 的關係不是質料對形式的關係，以致於除去種差後，共屬的實體仍是同一個；如同當形式改變了，質料的實體則是同一個。因為屬和種差不是種的一部份，否則它們便不能成為種的謂詞了。就如種指稱整體，例如物質物是質料和形式之複合體；種差指稱的也是整體；屬也指稱整體。只不過屬是根據質料方面指稱整體；種差是根據形式方面；種是從質料和形式兩方面。因此，在人內，感官本性如同是理性本性的質料，『動物』是指有感官本性者；『理性的』是指具有理性本性者，『人』是指兼具兩種本性者。所以，三者是以不同的方面來指稱同一個整體。由此可見，由於如果除去種差後，對種差的指稱被限定為屬，那麼共屬的實體無法保持同一，因為如果另一種靈魂構成動物，同一個動物本性便不再存留。」

26 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 5, ad. 1.

從邏輯學上來講，失去理性（非機能，乃智魂形式）、接著失去知覺（覺魂機能）、最後失去存在（生魂機能）的實體並非同一實體，而至多是同類實體。而就現實中的個體而言，喪失了智魂（人的實體性形式；理性本性）的人，就已然死亡，連成為以覺魂，乃至於繼而以生魂為實體性形式的「共屬」實體的機會都不存在。弗拉耐里就此指出，聖多瑪斯「很好地意識到並不存在一種東西叫做『共屬的動物』（generic animal），因此他不會說『有一息尚存』是一種實體性形式」。²⁷可以看出，聖多瑪斯在《注釋》中對於有理性（智魂形式）的人和喪失理性（智魂形式）的「活者」的區分，正如埃伯爾等學者的觀點，處於種屬範疇的邏輯學層面，而非對現實中個體死亡過程的事實描述。

從聖多瑪斯「三級魂一體說」的靈魂觀，我們可以明確看出，既然人的實體性形式——智魂包含覺魂和生魂的全部機能，那麼智魂的分離便意味著一切靈魂機能均喪失殆盡，不存在覺魂和生魂相繼「接管」，而成為階段性實體形式，甚或「瞬態本性」的情況，所謂「瞬態本性」不過是智魂之理性機能喪失，而智魂之實體尚存，所呈現出的覺魂或生魂機能（而非其實體）。以聖多瑪斯靈魂觀推知，生與死的過程反映在靈魂方面應當分別是「相繼賦魂」與「瞬間離魂」（immediate de-soulment），而非「對稱」的「相繼離魂」。亞美里尼（Fabrizio Amerini）便是從靈魂觀角度反對以帕斯瑞為代表的，將生與死的進程視為對稱的見解。他從胚胎發生過程中智魂的賦予對於覺魂有何添加展開了反思：「就身體而言，智魂的賦予只是表達了一種更為複雜的魂的賦予，因為身體

27 Kevin L. Flannery, S.J., "Defining Death with Aristotle and Aquinas," in Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, p. 401.

現在擁有更為系統、更加精妙的器官。也就是說，智魂的賦予是在覺魂基礎之上加添了能夠超越身體的能力」。從而，假若智魂的賦予標明有機體彰顯感覺和植物性的生命運作，並能夠進行理性活動，那麼「智魂的喪失當下便意味著作為一個人及作為一個生命體的存在已告終結」。²⁸亞美里尼就此認為反駁生死對稱說的理據至少有二，首先，正如諸器官形成後智魂方才賦予，智魂也唯有在諸器官衰亡之後才會消散；其次，「智魂的確不僅取代了先前曾在執行植物性（生魂）機能的覺魂，而且重新吸取了其機能，以至於智魂也負責人的所有生物機能」，因此，我們不能把人的死亡腐朽看作與其生成相似，是「漸進式的」逆向運作——「從人的賦魂形式，到『人形』的賦魂形式，逐步更為『屬的』和不明確的，直至生物學死亡的開始」，亞美里尼強調，腐朽中所產生的「對稱」只是表面上的，它關乎失卻靈魂而正在腐朽的身（屍）體，而非人本身（human being），與在生殖過程中強調繁複、相繼的賦魂有所不同，生殖中的主體是「人」（human being）而非「身體」。²⁹

埃伯爾也進一步利用聖多瑪斯的靈魂觀直接批駁帕斯璠的「生死對稱說」，他認為聖多瑪斯對智魂作為人實體性形式的單一性（unicity）的強調，會令他在理解死亡上區別於對生殖的理解，智魂的單一性突出智魂與身體的分離，便意味著身體喪失一切與（任何級別）靈魂相結合（並擁有相應機能）的可能。³⁰而認可在死亡過程中靈魂可基於同一實體，

28 Fabrizio Amerini, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, translated by Mark Henninger (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 206.

29 *Ibid.*, pp. 206-207.

30 Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics* 19, no. 1 (2005): 40.

以不同實體性形式展開對身體的「接管」或曰「轉化」，令在失卻智魂後的人之位格，淪為分別以覺魂、進而以生魂為「實體性形式」的「人形」，正是高階腦死亡準則的邏輯進路。埃伯爾指出，無論是以覺魂，還是以生魂為「實體性形式」的「人形」，恰恰成為了「奧坎的剃刀」（Ockham's Razor）下必須剔除的「冗餘實體」。³¹

在埃伯爾看來，高階腦死亡準則的根本問題，在於對智魂形而上學地位的認知偏頗，智魂不僅是人理性機能之「所在」，更是人身體的實體性形式，從而也是身體感覺（動物性）機能及生長（植物性）機能之來源。因此，智魂與身體的分離唯有在身體中止作為一個「統一的、整體性的有機體」運作時發生。所以，就永久植物人個案而言，我們唯有在確認其智魂「作為身體的實體性形式」而非單純「作為理性機能」停止活躍狀態的情況下，才能承認他已死亡而不再具有位格身份。因此即便是典型的喪失理性機能、甚至是感覺機能的永久植物人，他的靈魂（智魂）的植物性機能仍然「在身體中實在化」。³²這裡所說的植物性營養機能，是從屬於作為人實體性形式的智魂的機能，而非來自於生魂作為「人形」的「實體性形式」，此時（喪失理性機能）的智魂非機能上（*virtute*）乃現實地（*actu*）作為實體性形式存在，並將於生物體死亡的最終降臨而與身體完全分離。埃伯爾根據多瑪斯主義形而上學人類學立場，定義死亡為「人的理性、感官和生長能力不可逆轉的喪失」。³³他支持全腦死亡準則，指出：「腦與理性相關的機能，以及腦在生物整體性方面運作的中止，標誌著智

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ *Ibid.*, p. 43.

魂作為一個特定的人的身體的實體性形式的分離。全腦準則因而足以決定一個人死亡的時刻」。³⁴於是，埃伯爾根據多瑪斯主義的死亡定義及準則得出的結論強調，

人的死亡，包括智魂與身體的分離，發生於身體的一體化統一體 (*integrative unity*) 不可逆轉的中止之時。正常情況下，身體之一體化統一體的喪失，與全腦機能的終止相關聯。……決定這一喪失發生於何時的準則，因應哪一個首要器官履行有機整體的必要運作而有所區別。在大多數個案中，全腦準則都是恰當的。³⁵

所以，在聖多瑪斯的人類學當中，死亡並不能單一地用智魂在機能層面的喪失作為準則，而應強調作為實體性形式的智魂與身體分離——其表象是身體有機統一體的機能終止運作。埃伯爾指出，聖多瑪斯將人的死亡作為智魂與身體的拆解，與「身體不再能夠令靈魂的植物（營養）機能實在化」關聯起來。³⁶後者便是三級魂當中最底級的「生魂」機能，展示了人最為根本的生物學機制。聖多瑪斯本人在《論真理》 (*Quaestiones Disputatae de Veritate*) 中也對「活著」做出了兩個層面的界定，他說：

「活著」可以在兩種涵義上加理解。一種涵義指的是活著的人在以靈魂作為身體的形式而與身體形成的統一體基礎之上的生存 (*esse viventis*) 本身，另一種涵義指的是生命的運作 (*vivere pro operatione vitae*)。因此

34 *Ibid.*, p. 45.

35 Jason T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics* (London and New York: Routledge, 2013), p. 60.

36 Jason T. Eberl, "A Thomistic Understanding of Human Death," *Bioethics*, 19, no. 1 (2005): 33.

哲學家亞里士多德將活著區分為理解、感覺及其他靈魂活動。³⁷

很顯然，前一種涵義是形而上學意義上的，後一種則具有生物學內涵。反言之，聖多瑪斯對死亡的理解同樣對應兩個方面的意涵，一是靈魂與身體複合體的拆解，一是生命運作的終止。

3. 「死亡」邊緣中的位格身份

從聖多瑪斯的人類學靈魂觀可以看出，靈魂不僅僅是與身體相對的實體性本原，更是生命體作為一個有機整體的統一性本原。將靈魂視為身體生命統一體的本原來處理生與死的問題，本來就具有其獨到的理論特色，正如舒蒙（D. Alan Shewmon）指出，用多瑪斯主義的術語體系、特別是其實質論的形而上學來解釋生命進程，要遠比機械論更為適切，亞里士多德、聖多瑪斯的「靈魂」，作為生命體各個組成要素的統一性原則，保持有機生命體通過不斷的質料周轉（細胞組織的全盤更新）——他稱之為「自體創製」（*autopoiesis*），以保持有機整體的所謂「保持原狀穩定的自我平衡」（*homeostatic*）。³⁸靈魂（智魂）作為人的實體性形式則成為人位格身份的標誌，深度維繫著當代生命倫理涉及「死」的議題，包括腦死亡、關乎永久植物人的安樂死及器官移植等的道德性問題。

安樂死「*euthanasia*」一詞源自希臘文 *eu-tanatos*，字面意思為「好的死亡」或「舒適容易的死亡」（*easy death*），

37 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 13, a. 4, ad. 2.

38 D. Alan Shewmon M.D., "The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia," *The Thomist* 49, no. 1 (1985): 38-39.

俗稱「施恩殺」(mercy killing)，從形式上可基本分為醫師藉助藥物注射等方式主動結束患者生命的「主動安樂死」(active euthanasia)、醫師通過撤除維生系統及終止療程的方式任患者自然死亡的「被動安樂死」(passive euthanasia，亦稱為「尊嚴死」Death with Dignity)，以及由患者主動要求並親自執行(如服藥)的「醫助自殺」(physician-assisted suicide，簡稱PAS)三種。其中針對長期處於深度昏迷狀態、呈現無理性相關活動跡象的永久植物人的被動安樂死之合法性問題，與本文所討論的腦死亡問題存在密切關聯。對安樂死議題一貫保持深切關注的羅馬天主教廷信理部，對安樂死的定義強調，「安樂死是指為了消除一切痛苦而有所作為或有所不為，這些作為或不為的本身都會導致死亡，或因有意圖執行而導致死亡。因此安樂死的發生是在於意向和所運用的方法」。³⁹被動安樂死便屬於其中所言及的「有所不為」，即撤除「人工營養及水分補充」(artificial nutrition and hydration，簡稱ANH)及中止醫療手段介入。在前述高階腦死亡準則之下，諸如永久植物人等特殊的生命邊緣狀態自然被歸入人格死亡範疇之中，從而針對永久植物人的所謂「被動安樂死」便不再涉及「謀殺」或「毀滅生命」等的倫理指控，充其量只是在為「已逝者」料理後事而已。

一九六九年「社會、倫理學及生命科學研究所」，即後來的「海斯汀中心」(Hastings Center)的創立被視作生命倫理學科化的重要里程碑，其創辦人加拉漢(Daniel Callahan)曾在其著作《設定界限：老齡化社會的醫療目標》(*Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society*)中提出否定永久植

39 Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration on Euthanasia*, 1980, §5.

物人位格身份的經典言論，引起了巨大爭議。加拉漢強調，個體生命的神聖性和價值需包含生命的質量，「生命的神聖性必須是位格身份的神聖性，而不只是擁有一個身體」，位格身份之所以擁有尊嚴正是因為它擁有某些具體的高階機能。「位格身份至關重要的潛質……必須至少包括推理、情感、與他者建立關係的能力。在這三種潛質當中，最低限度必須擁有體驗情感的能力，它包括對痛苦的感知。」⁴⁰顯然，永久植物人已無意識（理性）支撐位格的、位格際的、靈性的經驗和關係，僅有身體的存在並不能實現人的目的，以高階腦死亡準則來看，他實質上已經是失卻了靈魂（智魂）的「活死人」或曰「人形」，一方面為其「生命尊嚴」，應及早宣佈死亡並「入土為安」；另一方面，此舉更是免除了患者及親屬友人（包括經濟損失在內）的痛苦，維護衛生保健（醫療）資源分配的分配正義——對「逝者」不需再進行與療效不對稱的醫療手段，避免有限資源的無畏浪費。

誠如前文所述，無論是埃伯爾，還是史密斯，均反對簡單地將理性機能視為位格身份的準則，主張應考慮除了其理性（及意志）機能之外，智魂更具有作為身體—靈魂複合體之統一性、整體性的實體性形式地位。在死亡的判定上，單純理性機能的喪失並不代表位格身份的終結，同樣也不一定意味著身體—靈魂複合體的拆散，而後者方才標誌著位格個體的死亡。因此，對已然失去「高階腦機能」的永久植物人的照顧——無論是非治療性的人工營養及水分補充，還是具有針對性和與療效對稱的醫學治療，不僅是履行保存廣義「生命」之義務，更是對其仍然存留的位格身份的認可和尊重。

40 Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society* (New York: Simon and Schuster, 1987), pp. 179-180.

史密斯強調，靈魂作為人的實體性形式，將人的全部機能統一為一個完整的系統，儘管永久植物人喪失了高階機能，但「並未完全摧毀身體作為有機實體運作的能力」，從而「這種腦機能的部份喪失所帶來的破壞並不足以迫使靈魂的分離，因而不足以引發死亡」，⁴¹所以，史密斯的結論是永久植物人狀態不能等同於「位格死亡」（personal death），等同二者是因為「引入了錯誤的位格／身體二元論」，將位格身份「化約為理性的或可被意識經驗到的東西」。⁴²位格與身體不是二元對立的，身體要素恰恰是位格的構成要元之一，不僅為抱持質（身體）形（智魂）論人類學形而上學的聖多瑪斯所認同，主張意識與身體的位格雙重性理論的斯特勞森（Peter F. Strawson）也同樣支持，後者在其代表作《個體：描述性形而上學論》（*Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*）中曾定義位格如下：

我所說的位格概念是一種實體（entity）的概念，它既指稱意識狀態（states of consciousness），又指身體特徵（corporeal characteristics）、物質狀況（physical situation）等等，二者對於該單一類型的單一個體同等適用。……這裡所說的意識狀態，其必要條件根本就是：它們應當與身體特徵、特定的物質狀況所指為相同的東西。……我們試圖將位格思考為兩種主體的複合物——一方面是經驗主體（純粹的意識、自我），另一方面則是身體屬性（corporeal attributes）的主體。⁴³

41 Philip Smith O.P., "Personhood and the Persistent Vegetative State," *Linacre Quarterly* 57, no. 2 (1990): 56.

42 *Ibid.*, p. 57.

43 Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1963), p. 98.

位格是智魂和身體的複合體，失去了理性機能，並不意味著也同時失去了作為實體性形式的智魂，更不意味著身體沒有了靈魂的充滿而變成「人形」死屍，埃伯爾說：

人之位格身份的「本質」是一個人的「自然本性」，聖多瑪斯將之界定為一個智魂和一個物質身體的複合統一體，他擁有生命的、感知的和有意識的理性思維能力。只要智魂繼續「充滿」(inform) 其身體，二者便構成一個人，無論靈魂超出其基本的植物性機能之外的任何明確機能是否在身體中現實呈現。永久植物人仍是人，因為他的身體繼續被其智魂所充滿。這歸功於靈魂的基本植物性機能依舊在其身體中實在化，自主呼吸和心跳，以及代謝食物和水（如有提供的話）的能力便成為其例證。⁴⁴

關於永久植物人的位格身份，我們總結而言，智魂作為人的實體性形式，即便喪失了其標誌性的理性機能，乃至於知覺機能，只要它仍保留其營養機能，也仍是智魂，因為從形上學角度來看，此時的營養機能不是屬於某個生魂實體的，而是這個依然充當實體性形式的智魂統攝下的。已然成為人之實體性形式的智魂，不是機能疊加的成果，而是一個既定的實體，哪怕它已喪失一些機能。正如聖多瑪斯所言，「人內的覺魂、智魂和生魂，是同一個魂。……智魂在能力上含有無靈動物之覺魂，及植物之生魂所有的一切。……所以，蘇格拉底也不是因了一個魂而為人，因了另一個魂而為動物，而是由於同一個魂」。⁴⁵在「生」的過程中，生魂、覺魂、智魂的動態賦予是一個「前後相繼且非連續的」

44 Jason T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics*, p. 97.

45 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 3.

(successive but discontinuous) 實體更迭與重構的過程，聖多瑪斯稱之為「腐朽」(*corruptio*)，那麼在「死」的過程中，則難言是一個「逆向」的「腐朽與重建」過程，這一個魂——作為「最終」實體性形式的智魂的「腐朽」便意味著位格生命的結束、死亡的完成。對於「身體與靈魂的分離」，更沒有任何的所謂「重建」可言，從聖多瑪斯的人類學形而上學來看，一定是「一蹴而就」，可以說，位格生命是逐步形成，一瞬逝去。

4. 結論：生命的始終與延續

以聖多瑪斯人類學為理論基礎，而被支持的腦死亡準則、尤其是全腦死亡準則，首先在形而上學上，肯定了諸如永久植物人等缺失理性機能者的位格身份和道德主體地位，他們既不是「已死者」，亦不是可以合法施行安樂死的對象。主要在生態倫理學領域建言的倫理學家羅爾斯頓 (Holmes Roston III)，對永久植物人的位格身份展現出了深沉的人道主義關切。他談到了生命的「主體面」和「客體面」，前者是擁有理性機能的位格，後者則特別指稱喪失該機能，而只具有「植物性」生魂機能的「位格」或「亞人」(sub-human)，但即使只擁有「客體生命」的永久植物人也仍在為「自我擁有」(self-possession)——生命和健康奮鬥，因而仍屬於「有生機者」(vital)，同樣具有倫理價值和尊嚴，羅爾斯頓說：

在位格爭取自我擁有的奮鬥失敗之後，人們應當進一步尊重，為了生物學意義上的自我擁有所進行的持續奮鬥，即使是處於一種不同的倫理關係當中。這並不是對

粗鄙的生命進程的一種自我欺騙式的合理化，而毋寧是對貫穿於整個生命當中的尊嚴的認同、對其深層結構的洞悉。除此之外，對單純有機體領域的人本主義鄙視，看起來顯得不太現實、不大理性，更加人類中心，根本不是生命倫理的，而是一種對構成一切生命的自然要素的乏力的、乾癟的欣賞。我們寧可認為，任何在生物學上有生機者，也都具有倫理價值。當主體生命逝去，餘留的客體生命公認不完整，但這是否便說明它沒有價值？當病患仍有自我意識，他將這些生物學進程計入自身的善與益處當中，粗略地總結為他的「生命與健康」，因此而讚頌天主（如果他有信仰的話），因此感到擁有自然權利（如果他從倫理角度來看），因此（最起碼）認為自己是幸運的。現在這裡確實繼續存在同樣種類的自然之善，在他疲憊不堪的狀況下於程度上有所縮減。在身體上，客觀來講，他仍在為了生命和健康而戰鬥。從病患角度來看，如果我們依然能夠在他持續存在的生命努力這一基礎之上做出判斷，那麼，前面所說的善並未因為不再擁有主體性而失效。因此，關懷他的我們不得不躬身自問，對於生命的客體一面，尚有何種義務依舊需要承擔。⁴⁶

從主體角度來看，死亡純屬個體獨有的經驗；而對於旁觀者而言，死亡是一個客觀事件，需要「客觀的」判斷準則加以認定，這一認定也確立了我們作為死亡旁觀者的倫理義務——我們是否能體認到死者在瀕死狀態中的生命掙扎，並予以富於生命力的呵護呢？我們是否可以把羅爾斯頓所說的對「客體生命」的尊重，置於位格關係當中，稱之為「位格

46 Holmes Roston III, "The Irreversibly Comatose: Respect for the Subhuman in Human Life," *The Journal of Medicine and Philosophy* 7 (1982): 342.

際身份」(inter-personhood)？這樣的話，對喪失理性機能之「主體生命」的永久植物人的倫理關切，便移置到了我們這些擁有主體生命的「旁觀者」身上，成為我們義不容辭的倫理擔當，而這正是支撐生命倫理的人道主義精神之旨歸所在。天主教會的訓導認為，生命具有神聖不可侵犯性，剝奪無辜者的生命不是目的，也不是達到「善良」目的的手段，而只是道德上的惡。在此意義上，包括針對永久植物人的「被動安樂死」在內的任何形式的安樂死，都是「控制死亡」，其動機不過是「虛假慈悲」和「濫用慈悲」。⁴⁷其次，支持腦死亡準則（無論是高階腦死亡準則，還是全腦死亡準則）最根本的理據，乃是因為它體現了明確的哲學人類學內涵，並與臨床醫學不存在實質性分歧，且可能具有重大的醫學貢獻，從而最終指向更大程度的、更廣闊意義上的生命之保有。

不單只是高階腦死亡準則，即便是全腦死亡準則，卻也同時遭到了另外一批同為反對安樂死合法化人士的嚴厲批評，他們指責如果以「腦死亡」為準則，將會是走向合法化安樂死的「第一步」，因為它「被視作一種單純為欺騙社會而設計的構想，令後者接受那些永遠無法被容忍在尚存活的病患身上進行的醫學實踐」，這些醫學實踐包括主要器官的移植。同時也存在將可挽救的病患誤診為「腦死亡」的可能性，甚至發生因醫療開支的經濟考量而終結生命的情況。「藉助於單純重新界定死亡，旨在宣稱這些病患為『死者』，從而令器官移植和醫療開支看上去更能為大眾所接受」。⁴⁸

47 Pope John Paul II, *Encyclical Letter Evangelium Vitae: On the Value and Inviolability of Human Life*, §57, §§64-65, §66.

48 D. Alan Shewmon M.D., "The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia," *The Thomist* 49, no. 1 (1985): 27-28.

前文曾提及，相較傳統循環／呼吸死亡準則下的死者，腦死者的器官擁有更大的醫學價值，具有更大機會挽救和延續其他生命。這與其說是一種出於功利主義考量的「利用」或「犧牲」，毋寧說是生命在另一層次上的自我實現和保有（前提是無償器官捐贈下的器官移植）：接納腦死亡準則，特別是全腦死亡準則，不但能維護如永久植物人等喪失理性機能的特殊人士的位格身份和尊嚴，亦能為「廣義的」生命以另外的方式——在另一個個體生命之上——得以保有和延續提供更佳的可能性，「活出新生命」。天主教會極力支持合乎倫理的無償器官捐贈和移植，認為那正是服務於共同之善的愛德體現，「在死後捐贈器官，是高尚而有功績的行為，值得鼓勵，應視為慷慨的連帶責任的表現」。⁴⁹教宗若望保祿二世也指出：「一次器官移植，乃至於一次簡單的輸血，都與眾不同，絕不能把它同捐贈者的自我奉獻行為，同賦予生命的愛德割裂開來。」⁵⁰

面對生死及其位格身份的生命倫理議題，天主教會採取的是典型的人道主義立場：將位格身份的「有效期」盡可能地延長，確保生命在最長時段上，獲得最大程度的無條件尊重和保有，如抱持即刻賦魂一人化說，承認在受精卵形成一刻便已獲得位格身份；承續傳統的循環／呼吸死亡準則，將人有機體的全部機能徹底喪失作為死亡的真正來臨。而全腦死亡準則，則存在更大可能性將位格生命的延續，在愛德的意義上再行延長至整個生命共同體當中。死亡不僅是現實生

⁴⁹ CCC, 2296.

⁵⁰ Pope John Paul II, *Address to Participants of the First International Congress of the Society for Organ Sharing*, June 20th, 1991, §5.

命之終結與實現，更在信仰中面向來世的復活，是靈魂和身體的分離和更高及全新層面上的重新聯合。⁵¹

51 本文集中探討的是聖多瑪斯哲學與人死亡準則的關聯，並無意討論其廣義死亡觀、特別是對人死後及復活的觀點，該問題實則不僅關乎哲學家人類學，更深切關聯基督神學。例如學界就聖多瑪斯思想就人在死亡後直到復活期間狀態的討論，有關於所謂「腐朽說」(corruptionism)與「(獨立靈魂)存活說」(survivalism)的有趣論爭，可參考如下等相關研究：Patrick Toner, “St. Thomas Aquinas on Death and the Separated Soul,” *Pacific Philosophical Quarterly* 91 (2010): 587-599; Turner C. Nevitt, “Aquinas on the Death of Christ: A New Argument for Corruptionism,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 90, no. 1 (2016): 77-99.