

違反本性的同性戀行爲和爭議

譚傑志著

廖潔珊譯

引言

同性戀的討論已經成爲全世界的敏感話題。天主教會和世界其他宗教傳統的倫理和教導，均受到前所未有地挑戰。許多聲音都指出，當有同性戀傾向的人不能結婚或收養孩子時，是被不公平地歧視。

天主教對這些問題的回應十分清晰。《天主教教理》第 2357 條指出：「同性戀的行爲是本質的錯亂，是違反自然律的行爲，排除生命的賜予，不是來自一種感情上及性方面的真正互補。」同樣地，第 2358 條說明同性戀傾向「不是他們刻意的選擇」。

然而，爲免對這個教導有誤解，必須弄清楚「本質的錯亂」的說法，是應用在同性戀行爲上；而「不是他們刻意的選擇」的用語，則適用於同性戀傾向上。天主教教導區分人、傾向和行爲。有同性戀傾向的人，不會被譴責或被排斥在教會外，他們都是天主的子女，跟任何人一樣享有平等的尊嚴。事實是，教理 2358 條要反覆申明的事實，是有這傾向的人「必須以尊重、同情和體貼相待。應該避免對他們有任何不公平的歧視。這些人被召在他們身上實行天主的旨意；如果他們是基督徒，應把他們由於此種情形可能遭遇的困難，與基督十字架上的犧牲結合在一起。」

「不是他們刻意的選擇」這說法，適用在同性戀的傾向上，而不應用到人的身上，所以它不是一種譴責。它要說的，是這傾

向與天主計劃的人性並不協調，因為那慾望在某程度上不能滿足男和女兩性之間的互補；也不能實現我們性別機能內在的生育繁殖能力。

跟與貞潔恰恰相反的其他性行為一樣，例如是戀童癖，同性戀行為被視為「本質的錯亂」，意思是不論人的主觀意向是什麼，它們都是錯誤的。這些行為總是違反人性，因此教會堅定地和清晰地加以反對它。

很明顯的，幾乎全部這方面的教導，我們都可以追溯到多瑪斯·亞奎納那裏。在他的《神學大全》裏，聖多瑪斯認為若干性行為是「違反人之為人的性愛行為的正常秩序」，是「不正常的邪惡行為」。他列舉手淫、（避孕）、人獸交、雞姦和不正常的性交態度都是這類。¹按亞奎納，錯亂有層級的分別。色慾方面與性有關的罪惡，如亂倫、強姦、姦淫、通姦和誘姦，都是違反正確理性的行為。然而，儘管它們是嚴重的，但較那些違反人性的（*contra naturam*）不正常的邪惡行為的嚴重性為輕。²

然而，許多人都覺得教會的教導，並不具說服力和難以理解。事實上，問題是基於在當代的文化中，訴諸於人性和自然律已不再被人明白。這篇文章會審視那些曾扭曲我們認同普遍人性，以及自然律的存在的歷史遠因和挑戰。我們會細看節制生育的討論如何引發反對自然律推論的挑戰，它又如何為趨向人性的較進化思想鋪砌道路。這與尼采名言「權力意志」所概括的現代心態趨於一致；在缺少道德真理和宗教絕對的情況下，唯一僅存

¹ 《神學大全》 II, II q.154, a.11. 避孕在現代意義上，沒有明確地提及，但暗示為性交不單單是對後代不利。

² 《神學大全》 II, II q.154, a.12.

的就只有滿足個人慾望，而這慾望變成爲權利。最後，我們會看一些最近講述自然律角色，以及恢復普遍的人性意義的嘗試。

來自討論避孕方法的餘波

作爲能夠決定人類倫理行爲的一環，人性在某些方面來說，遭受到 1960 年代有關避孕方法之討論的質疑。在那時候，夫婦可以透過有效的避孕方法如避孕藥控制生育。教宗保祿六世的《人類生命》通諭禁止使用避孕方法，它爲傳統上與性相關的倫理辯護，把其論點訴諸於人性和自然律。在教會內外的負面回應，最後引發出對本性自身的概念的強烈反對。

反對自然律推論的控訴，甚至早在通諭發表之前已經浮現。若干倫理神學家和歷史學家均對在梵二前的醫學和與性相關之倫理作出批評，而這些批評都基於倫理神學的詭辯和以手冊指引爲依據的進路。他們認爲這段時期過份強調將本性與生物學視爲同一的事物；他們把這思想稱爲「物理主義」。³就此「物理主義」，他們泛指是那種僅僅對於行爲自身，而缺乏考慮情況和後果（以及意向的原動力）的分析；這樣的分析，源於對人類 / 動物生物學上的本性的固定、不變的理解，並因而容許傳統倫理學者拿來普遍引用，有着絕對的約束性。⁴在《人類生命》通諭面世

³ 見 W.E. May, "The Natural Law Doctrine of Francis Suarez", *New Scholasticism* 58 (1984): 422-423; D.F. Kelly, *The Emergence of Roman Catholic Medical Ethics in North America: An Historical, Methodological, Bibliographical Study*, (New York / Toronto: Edwin Mellen Press, 1979), 43, 244-401; P.I. Odozor, *Richard A. McCormick and the Renewal of Moral Theology*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1995), 10.

⁴ D.F. Kelly, *The Emergence of Roman Catholic...*, 257-258.

之後，許多其他的神學家也質疑自然律的傳統觀點。⁵ 有些人訴諸於聖多瑪斯·亞奎納的著作來辯護他們新的爭論；同時，也有許多人直截了當地否決自然律。這些批評可被分類為：（1）自然律視恩寵為一些從外強加的東西；（2）自然律是「物理主義的」，並以過時和一成不變的人性觀為基礎；和（3）自然律沒有顯示出在當代發展的歷史意識。⁶

第一個反對出自於一個說法，這說法認為《人類生命》通諭過份強調人性在物理上的幅度，而缺乏考慮其超性終向。例如，古倫神父 (Charles Curran) 和其他人都批評，這種對人性的理解方法有過度的限制，並與因基督的救贖和復活而來的自由背道而馳。他們推演出一種更新的人學；它應該建基於「對人與他的召叫的一種綜合見解——不單只看他在世俗和自然界中的一面，也看他在超性和永恆角度之上的召叫。

其他作者則指責，《人類生命》通諭以「物理主義的」觀點為它的依據，並再一次繼承了梵二前以手冊為依據的倫理傳統。

⁵ 見 J.T. Noonan, *Contraception: A History of its treatment by Catholic Theologians and Canonists*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), 626-631. ; 在通諭之前的一些文章有 M.G. Plattel, "Personal Response and the Natural Law", *Natural Law Forum* 7 (1962), 36-37; H. McCabe, "Contraception and Natural Law", *The New Blackfriars* 46 (1964), 89-93; J. Pleasants, "A Biologist Asks Some Questions", in D. Callahan (ed.), *The Catholic Case for Contraception*, (New York: Macmillan, 1969), 30-40; C.E. Curran, "Personal Reflection on Birth Control", in D. Callahan (ed.), *The Catholic Case...*, 19-29; E.A. Daugherty, "The Lessons of Zoology", in T.D. Roberts et al., *Contraception and Holiness*, (New York: Herder and Herder, 1964), 112-126; M. Novak, "Toward a Positive Sexual Morality", in W. Birmingham (ed.), *What Modern Catholics Think about Birth Control*, (New York: Signet Books, 1964), 115-123; L. Dupré, *Contraception and Catholics: A New Appraisal*, (Baltimore: Helicon Press, 1964), 114-117.

⁶ 見 J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, (Washington, DC: CUA Press, 1991), 168-169.

C.E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), 121 (cf. *HV* 7), cited in J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, 170.

這種指責在一些神學家已在宗座計劃生育委員會 (the Papal Commission on Birth Control) 記錄下來。他們認為《人類生命》通諭在分析性行為時，過於重視其物理上或生理上的過程，而忽視了整個的人(其生理範圍以外的)。正如 William E. May 認為：

對於持異議的神學家的觀點，我們可綜合它們成為當中的一位 Daniel Maguire 的說法。他表明避孕(方法)「長期以來，被物理主義的倫理所妨礙，把道德的人遺棄在其生物性的憐憫中。他沒有別的選擇，只可遵循他的物理本性的節奏，以及順從地接受其所規定的。⁸

第三，他們批評傳統的自然律觀點，只依賴一種過時的傳統世界觀，它被形容為「靜態的、不變的、永恆的和安定的..... 相比之下，具歷史意識的世界觀，強調變化、發展、演變和歷史性」。⁹ 根據這些作者，《人類生命》通諭不足以支持自然律觀點，或為其觀點辯護。反之，歷史意識則能夠指出，社會和文化的改變(與其他基督徒和非基督徒的對話，現代夫婦們的禁慾困難，對人口膨脹問題的認知等等)應該且必須如何影響我們的道德觀。對歷史的認知從始接納人在物理和靈性二者的本質上進化，並允許在道德情感上有演化：

繼而，醫藥的任務可被視為是一種用來壓抑混亂的人類「本性」能力的手段，以盡量達成最理想的秩序。聖經的創造觀點能夠讓神學與現代人相遇；在某程度上，這

⁸ W.E. May, "Anthropological Advances in *Humanae Vitae*", in A. López Trujillo - E. Sgreccia, *Humanae Vitae, prophetic service for humanity*, Proceedings of the Study Meeting for the 25th anniversary of the Encyclical *Humanae Vitae*, Rome, November 24-26, 1993, (Rome: Editrice AVE, 1995), 372, citing D. Maguire, "The Freedom to Die", in M. Marty - D. Peerman (ed.), *New Theology*, No. 10, (New York: Macmillan, 1973), 188.

⁹ C.E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, 138-139.

現代人認為他是「他本人的自我創造者，因為在某種意義上，人是未完成的和此刻有能力創造自己。」¹⁰

對於以上種種評論，這篇文章並不尋求為自然律理論作出辯護。許多作者早已就這些問題作出過反駁，而教宗若望保祿二世的《真理的光輝》通諭，對這些異議亦作出了充分的回應。¹¹其中的一些議題，可在國際神學委員會的文件的分析中看到。

正如我在別處曾說過，自然律在醫療倫理和生物倫理中的推論，因避孕的討論而遭受到非常大的挫折。正當生物倫理的講述興起和有需求的時候，天主教傳統自然律的承傳聲譽受損。在討論生物醫學和其他倫理議題的嶄新舞台上，我們再不能斷言一個以人類理智或人的本性為依據的共同點，可普遍用於所有人和所有文化皆適宜。¹²

在生物倫理和與性相關的倫理上，訴諸於本性的做法亦同樣失勢，原因是新角色的登場，包括新教教徒和非宗教的教育論者。新教的神學家和倫理學家對自然的傳統並不那麼熟悉；即使是保守的循道公會教徒 Paul Ramsey，儘管他就天主教會的許多議題都表示贊同，但在避孕和它建基於人的本性的推論等問題，卻

¹⁰ B. Häring, *Medical Ethics*, Fides Publishers, Notre Dame IN 1973⁴, 45-46, citing C.E. Curran, "Moral Theology and Genetics", *Cross Currents* 1 (1970), 73.

¹¹ 見 J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, 98-128; G.G. Grisez., *Contraception and the Natural Law*, (Milwaukee: Bruce Publishing, 1964); J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 1980); M. Rhonheimer, "Contraception, Sexual Behavior and Natural Law", in Vv.Aa., *Persona verità e morale; Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma (7-12 aprile 1986)*, (Rome: Città Nuova Editrice, 1987), 73-114; W.E. May, *Humanae Vitae, Natural Law and Catholic Moral Theology*, (Milan: Ares, 1989); G.G. Grisez - R. Shaw, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988³), John Paul II, *Encyclical Veritatis Splendor: Regarding Certain Fundamental Questions of the Church's Moral Teaching*, 1994.

¹² 見 S. Joseph Tham, "The Secularization of Bioethics," *National Catholic Bioethics Quarterly* 8.3 (2008):443-454.

出現分歧。¹³不用多說，Joseph Fletcher 更是猛烈地抨擊天主教的人性思想。他的思想超越他的時代；在 1950 年代，他提倡避孕的權利和人工授精的權利。¹⁴Fletcher 原是美國聖公會的牧師，在 70 年代轉成爲無神論者。他對人以科技來改變人性的自由，總是抱有樂觀的態度；這使他認爲無性繁殖（複製）、遺傳工程、生物工程或類人類 (para-human) 的生化設計，以及嵌合體（人獸的雜種動物）或機械化有機體（機械與人的混合體）是有道理的。¹⁵另一位新教神學家 James Gustafson 提議以「辯證的」方法來處理倫理學，目的是要藉處境化的神學，切合預期的現代需要。這種辯證的進路，在多元的文化中被認爲是必不可缺的，這是因爲多元文化的倫理之證明，必須承擔着包括所有人類的經驗的任務——科學、歷史、哲學、心理學、社會學和文化等等——好讓非信靠的大眾，都覺得其證明是可靠的。要在這辯證的方向上，改進以宗教角度的倫理之證明，問題就反覆環繞着人性是否不變和固定的，抑或是動態和演進的。這就正如我們在避孕的討論中見過的問題一樣。因此，Gustafson 提出，在這倫理的辯證中，每一個新的科學或文化的突破，都需要一個神學上的修訂，好能反映和承認那些已被我們的社會所接受的行爲。

另一位具影響力的生物倫理學者 Tristram Engelhardt 對自然律的推論亦作出了很嚴厲的批評。他認爲我們對人性的了解莫過於在生物學上的層面（也就與物理主義的批判相似）；此了解會因進化而改變。按他的意見，科技上的進步可以改變我們對本性

¹³ 見 P. Ramsey, *Fabricated man: The Ethics of Genetic Control*, (New Haven / London: Yale University Press, 1970), 32-37, 165.

¹⁴ 見 Joseph Fletcher, *Morals and Medicine*, (Princeton: Princeton University Press, 1954).

¹⁵ 見 Joseph Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1979), 85.

的先入為主觀念，至使避孕、同性戀和基因的操縱，都會隨着時間而成為可接受的事物。他認為，自然律是一種文化遺跡，而這種文化遺跡都是那些被士林學派所繼承的法典殘留下來的；這些法典是斯多葛學者 (Stoics)、羅馬萬民法 (Roman *ius gentium*)、查士丁尼 (Justinian) 和尤利烏斯·凱撒 (Gaius) 的法典。然而，這些法典卻不是在我們之內寫成的法律。

引用休謨的名言：「是」不一定通向「應是」；他主張生物學上的事實，不能有道德上的意義（此說法為自然主義的謬誤之爭議）。因此，就算可以找到道德的意義，我們也許早已認同按教會法標準來了解本性，又或者在眾多爭持不下的描述和說法中，作出了取捨。Engelhardt 最後指出，原罪已經損毀了人性，以至它不能向我們揭示什麼才是標準。¹⁶

總括來說，當避孕的討論塵埃落定之後，倫理學的面貌已經有所改變。建基於人性的長久真理的倫理學，再也得不到太多的信賴。當倫理學者要去摸索一些基礎原則時，他們要麼抓住一些所謂是「表面成立」(*prima facie*) 的原則、契約性的協議、功利主義式的計算結果和主觀的經驗，要麼就是宣佈整個企劃是沒有前景的。在現代和世俗觀念中，本性現在看來不是什麼不變的東西，而是易受改變、並受制於文化與環境變更和影響的。¹⁷

¹⁶ 見 H.T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, (New York: OUP, 1996²), 56, 66, 197-199. Id., *Bioethics and Secular Humanism: the search for a common Morality*, (London / Philadelphia: SCM Press / Trinity Press International, 1991), 109-110; Id., *The Foundations of Christian Bioethics*, (Lisse, Netherlands: Swets and Zeitlinger, 2000), 34, 172-176.

¹⁷ 由意大利的非宗教教育學者所發行的 *The Manifesto of Secular Bioethics* 認為人性不是不變的東西，而是與文化一起演化和改變的。見 C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori, A. Petroni, "Manifesto di Bioetica Laica," *Il Sole24Ore* (June 9, 1996).

在與性有關的倫理之上，這種對本性的拒絕，背後引申一個二元論的人學。在這一個觀念下，一個人能夠將自己抽離於他人的性行為。因此，一個人的性行為不再以位格人為中心，而是置於他人之外。¹⁸ 正如 Tristram Engelhardt 伶俐地觀察到：

我們理解自身為一個具形體、與性有關的存有，而這個理解有所改變，避孕這個社會思維的出現成為這個改變的其中一部份。我們視自己為自由的個體，並無拘無束地操控自身的本性，以達到自己的目的。這是我們理解自身和責任的一個改變。再者，這改變受到生物醫學支持，且在其引發的生物倫理反省中被受理解。¹⁹

Carlo Caffarra 確認，在這個錯誤的自由觀念中，有三個割裂。第一，是性行為從人那裏分割出來，這是由於身體從人那裏分割出來。這個人，只是在他脫離了理智的意志和自由選擇的層面上，構想出來的東西；與此同時，這個人的身體被貶低至其生物學的幅度。如果真的是那樣，性偏好甚至性別，都會變成個人的取向和文化背景。第二個割裂，是來自對性愛與愛情之間、以及心理和精神之間的一體性的破壞。結果是人會藉著跟隨一己基本的本能，在自我滿足中找到完滿，而愛情的意義成為快樂主義的佔有行為，而不是自我交付。最後，是夫婦行為上的結合和生育繁殖意義二者的割裂。²⁰

¹⁸ 見 G.G. Grisez, "Dualism and the New Morality," in M. Zalba (ed.), *L'agire Morale*, Vol. 5, (Naples: Ed. Domenicane Italiane, 1977), 323-330.

¹⁹ H. T. Engelhardt, Jr., "Bioethics in Pluralist Societies," in *Perspectives in Biology and Medicine* 26.1 (1982): 64-78 at 72.

²⁰ Carlo Caffarra, "Natural law: marriage and procreation" in *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, Proceedings of the VIII Assembly of the Pontifical Academy for Life, ed. Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2002), 238. English text in http://www.academiaivita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=218%3Ac

Janet Smith 注意到，在過去的四十年，「避孕的心態」使同性戀行為在文化角度上較容易得到接受。當一對夫婦視避孕行為是正常的，他們也就默默地接受他們不生育也可以有性行為。這與同性戀行為分別不大，它本於相互的慾望，本質上都不包含生育。²¹

權力意志

很大程度上，人性不能告訴我們，我們自己是怎麼樣的，和我們應怎樣表現；因此今天的生物倫理和與性有關的倫理，就可以用尼采 (Friedrich Nietzsche) 所預期的虛無主義來概括。他描述後現代的特徵為「權力意志」(*der Wille zur Macht*) 的一種，結合培根 (Francis Bacon) 的「知識就是力量」和沙特 (Jean Paul Sartre) 的「絕對自由」思想。尼采的新人類觀 (*Übermensch*) — 或稱之為超人 — 並不接納任何道德規範或倫理。所有這些虛無主義，都源於世俗主義、道德相對主義和我在別處提到的「強權就是公理」這意識型態的問題。²²

在世俗化的西方，尼采早已預言上帝之死的來臨。在其他地方，我也曾分析過這對生物倫理的影響 — 記得那是源於對有關避孕道德價值的討論。倫理道德的世俗化，出人意表地夥同軟弱思維 (*pensiero debole*) 和虛無主義 — 它否定絕對的道德觀、認識對與錯的能力，甚至以推論來發現真理的能力。道德價值的死亡，

-caffarra-legge-naturale-matrimonio-e-procreazione&catid=53%3Aatti-della-viii-
assemblea-della-pav-2002&Itemid=66&lang=en, 238-250.

²¹ 見 J. Smith, "Same-Sex Marriage and Its Relation With Contraception," in Zenit News Agency, October 17, 2003 <http://www.zenit.org/en/articles/same-sex-marriage-and-its-relation-with-contraception>

²² 見 J. Tham, "Will to Power: Nihilistic tendencies in reproductive technologies," *The New Bioethics*, Vol. 18 No. 2, 2013, 115-132.

以道德相對主義的形式出現；這在尼采的《偶像的黃昏》(*The Twilight of the Idols*) 中得到支持：

人們都知道，我對哲學家的要求，是他們要把自己凌駕在善和惡之上，即他們要把道德判斷的假象置在他們之下。這要求是源於由我發現的一個頓悟——根本沒什麼所謂的道德真相。道德判斷與宗教判斷一樣，都相信不存在的現實。道德價值只是某些現象的解說，更準確地說，是誤解。正如宗教判斷，道德判斷屬於愚昧無知的層面，缺少了真實的概念——真實的和虛構之間的分別；所以，在這層面上，「真理」沒有任何意義，只是些今天我們謂之「想像出來的東西」。因此，在這程度，道德判斷根本不能按字面意思理解；按其本身而言，它從沒有包含過什麼，唯獨是胡扯的東西。²³

在《歡愉的智慧》(*The Gay Science*) 一書中，瘋子（又名現代人）矯飾地問道：「為我們來說，難道這行為的偉大之處，不是太偉大了嗎？難道我們不能化身成為神，以使自己配得上它？」其實，上帝之死是指超人 (*Übermensch*) 的冒起，而這超人會為自己決定什麼是真理和真實。「權力意志」的意思，是指新的人性，必須要持續不斷地為實現完美奮鬥。由於進化和轉變都是現實的原則，後現代的人必然不能被固定在任何聲稱是真實的東西上；反而，他應該前進到更高的境界。

自由權利的冒升，尤其是在與性有關的領域，進駐到這後現代的思維中。之前我已講述過有關性的新觀念，這些觀念會從那繼承自宗教和文化傳統而來的陳舊禁忌中釋放人性。²⁴ 前一個世紀的性解放，寓意着快樂主義的提倡和傳統家庭結構的解體。這

²³ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* in ed. P. Novak, *The Vision of Nietzsche*, (Rockport, MA: Element Books, 1996 [1889]), 72.

²⁴ 見譚傑志, <身體與生命倫理神學>《神思》第93期(2012): 43-54.

是最近以來顯然易見的，因為色情作品、性行為的放蕩、性交易和戀童癖都變得甚為猖獗。對同居、多個性伴侶、通姦、離婚和單身母親的認同，全都指向傳統家庭結構的崩潰。

以美國社會的扭曲調查為依據，具影響力的《金賽報告》(Kinsey Report) 斷定，當物理上和心理上的刺激被充份地激起時，性行為的表現無異於普通的情慾反應的運作。所以，該報告確定諸如善與惡、合法與不合法、正常與不正常等範疇，都是毫無意義的。²⁵ Carlo Caffarra 確切地指出：「如果人類的定義是歸因於人的自由；如果那定義是自由的本身，那麼隨之而來的，便是婚姻的人文主義只不過純粹是人的自由的創造罷了……」²⁶

同性「婚姻」的合法化，也是這所謂性革命的一部份，是要在性的領域上，重新定義我們自己。權力意志的意思是說真理是意志的結果；真理從較優越者，甚至是從暴力行為中得到它的力量。毫無疑問，「強權就是公理」的意識型態是從政治角力，以及宗教的基要主義中找到的。我們可以在性革命看到它，這場革命容許生殖科技，由避孕到體外受孕（試管嬰兒），以至藉基因篩選和改良的積極與消極優生學向前推進。

類比地說，性的自由成爲了個人的「意志」；這個人因擁有着「權力」，可以要求得到權利，不按人的本性或宗教真理，但只按自己的慾望和來自那些慾望與偏愛的滿足感，塑造新的關係、家庭、生活模式。²⁷ 按尼采的意見，後現代的超人是一個沒

²⁵ 見 Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy and Clyde E. Martin, *Sexual behavior in the human male*, (Philadelphia: Saunders, 1948); Id., *Sexual behavior in the human female*, (Philadelphia: Saunders, 1953).

²⁶ Carlo Caffarra, "Natural law: marriage and procreation".

²⁷ 見 P. Kreeft, *How to win the Culture War—A Christian Battle Plan for a Society in Crisis*, (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002), 89-99.

有傳統、宗教和道德真理精神支柱的人。這位超人有能力創造自己的意義感，因此本性成爲了一種易變的東西，由個人的一時興致所創造，他藉權力強加他的意志。我們可從「個人意願選擇性別」的意識型態中看到這點。在這意識型態中，性行爲不基於生物上的本性，而是依個人的選擇。這些想法在聯合國的開羅(1994)和北京(1995)國際會議上得到闡述。²⁸同樣，這也是那些希望給婚姻重新定義的人的主張。

面對重拾本性的挑戰

此刻，我們看到本性的概念和自然律爲何不再享有昔日的光輝的一些原因，我們可檢視天主教學者最新的回應和分析。

關於這問題，國際神學委員會(International Theological Commission) 2009年的文件 *The Search for Universal Ethics: A New Look at Natural Law* 是一份重要的最新報告。²⁹文件肯定了自然律對於倫理價值和人權方面，在全球化的語境下的深遠應用性。文件追溯該應用性的歷史發展至希臘羅馬式的起源，尤其是它們的法律傳統，再附以基督信仰思想的充實和最後是天主教的訓導。羅馬法規、Francisco de Vitoria 和 Grotius 爲天賦人權的概念，作了許多重要的貢獻，爲現代的人權鋪設道路。然而，沒有一個對

²⁸ 見 Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica: Fondamenti ed etica biomedica*, Vol. 1, (Milan: Vita e Pensiero, 2000³), 389.

²⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html

人性堅決的肯定，人權在缺少了義務和限制的情況下會被濫用。³⁰相反，它在不公義的法律面前保障個人的良知：

面對濫用權力，甚至是極權主義使法律上的積極性隱藏起來，且某些意識型態蔓延時，教會想起當民事法與自然律抵觸時，它們不能約束良知，教會要求確認良心反抗的權利，在遵從更高的法規的名義下，亦是服從的本份。³¹

在面對相對個人主義（即每一個人為他自己決定什麼是好和正確），和審慎地處理基於共識而來的倫理學上的民主化時，自然律提出經由人的推理而認識的客觀道德真理。這對我們現在所討論的主題有着重大的意義，亦是在於反對權力意志為性道德價值所重新定義的意識型態。藉着提出非宗派之間的論據，自然律的推理能在公開討論中融入世俗的觀點，而這些非宗派之間的論據，也可被引導到朝向個人和公眾的利益上。³²

基於我們推理的天賦才能，它能夠對文化相對主義的主張起反抗作用，同時也允許不同文化之間與不同宗教之間的交談。若瑟·拉辛格 (Joseph Ratzinger) 在與德國哲學家哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 的著名交流中指出，比較起世界其他地方，俗化 (在西方社會和政治上邊緣化宗教的地位) 是一個畸形現象。他相信世俗的理性缺乏任何限制，也並不為全人類所明白。³³事實上，對於基督信仰來說，基督作為降生的言，意思是信仰本身不可能是不

³⁰ 見 *The Search for Universal Ethics*, no. 18-35. 也見 Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 53-76.

³¹ *The Search for Universal Ethics*, no. 35, 也見 no. 91-92; John Paul II, *Encyclical Evangelium Vitae: on the Value and Inviolability of Human Life*, 1995, no. 73-74.

³² *The Search for Universal Ethics*, no. 35.

³³ 見 Ratzinger and Habermas, *The Dialectic of Secularization*, 76.

合理的。儘管自然律在基督慈愛的新盟約中得到滿全，它在超越文化和宗教的差異的共有基礎上，並沒有排斥與其他群體的交流。³⁴

然而，最近由宗座生命學院 (Pontifical Academy for Life) 出版的《生物倫理與自然律》 (*Bioethics and Natural Law*)，在評論國際神學委員會的文件時，也留意到迎面而來有着許多挑戰。³⁵ 首先，是來自現代和後現代解構主義哲學的反對，例如前文提到 Engelhardt 的立場。科學或邏輯上的實證主義，否認所有經驗科學以外的真理來源，而法律實證主義卻把真理置於社會共識的支配之下。³⁶ 自然律曾不幸地被誤解為等同於自然法則 (laws of nature)、物理定律或生物學定律。這「物理主義的」詮釋被視為是干犯了 G.E. Moore 的自然主義謬誤 (naturalistic fallacy)，或者是休謨的「是—應」 (is-ought) 謬誤。簡單地回應這些批判——當自然律的推理以生物學上的數據為起步點，它不會以內部寫成的終局、權利和義務，把人的整體內容論述得表露無遺。這個人的整體在物理上和精神上擁有一個單位。³⁷

與此有關的一個複雜問題，就是自然律的用語，在當代的文化下變得晦澀難懂。教宗本篤十六世在 2007 年的一個講話中承認了這個問題。

³⁴ 見 *The Search for Universal Ethics*, no. 103-116.

³⁵ 見 Pontificia Academia Pro Vita, *Bioetica e Legge Naturale: Atti della Sedicesima Assemblea Generale dei membri*, Città del Vaticano, 11-13 febbraio, 2010 (Lateran University Press: Rome, 2010)

³⁶ 見 *Bioetica e Legge Naturale*, 61.

³⁷ *Bioetica e Legge Naturale*, 57-61, 117-124, 155-158. Citing *Gaudium et Spes*, no. 51; *Veritatis Splendor*, no. 47, 50.

這話爲今天許多人來說，差不多是不可理解的，因爲自然的觀念已不再是形上學的，而只是經驗主義的。自然，作爲其自身，已再不是清晰透明的道德信息；此事實形成了一種迷網的感覺，使日常生活中的選擇變得不安全和不穩定。³⁸

在較早與哈伯瑪斯的相遇中，他觀察到這個問題在於進化論的勝利，因爲進化論使得今天要在本性中辨明理性的存在變得複雜。換句話說，如果本性已經演變，並持續不斷地演變下去，當這些事的發生是難以預料、偶發和隨機的，那麼要看到目的和終局（目的論）便會變得困難了。我們在有關避孕的討論，以及在藉科技與我們的意志，來編造新人性的後現代思維中，已見證過這問題。

最後，是自然律的史實性問題。這個具體的問題，關於普遍準則在特定情況下的應用，主要針對地理性和歷史性的情況。有些批評自然律的人，強調某些慣常做法的事實，如放高利貸、奴隸制度和死刑，在過去經過自然律的推理證明是合理的，但它們到了現在卻站不住腳。因此，有些人會反駁，同樣的情況，也許可以應用到我們對同性戀的觀念上。

重拾本性的新的可能性

考慮到問題的情況，自然律理論家有極大的需要，接受現代科學和多瑪斯哲學兩者的訓練，融合科學的不同領域，目的是要釐清、適應、反思，甚至改良自然律的語言，以配合最新的發

³⁸ Address of His Holiness Benedict XVI To The Participants In The International Congress On Natural Moral Law, February 12, 2007, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_en.html

現，使與逐步發展的研究結果兼融。³⁹要找到或發展一套新的語言，它能清晰和可憑直覺得知、易使用、可以融合現世的爭論和科學的推理，以及探討不同事例的變異性和複雜性，這是不容易的。其中一個提議，是應用來自分析哲學的「自然種類」語言，但是它的缺點在於它對本性已有一定的涵義，而這正正是我們要克服的困難。⁴⁰

其他人從哲學和神學的觀點上，討論人類在人學上的立場，都期待着在科學與信仰的交叉點上有着有效果的融合。其實人的本性是否有一個預定不變的形態，抑或，這本性能夠通過操控而演變呢？這樣的結果仍是人嗎？要是人的話，限度是什麼呢？倫理學進入了關於這些限度的討論，而神學則關注人性是否被授與一個任務，用智慧來編造和改良人性，抑或只充當守護者保護它。⁴¹ 這些問題隱藏在避孕討論的底層，再次在同性戀的問題上重提。

另一個可為的建議來自自然哲學或物理世界的哲學。自然哲學有物理世界的現象的實體分析，從中抽取改變、活動、因果關

³⁹ 在 2009 年，這裏的一些問題在宗座額我略大學舉行的 III STOQ 國際會議 (III STOQ International Conference "Biological Evolution: Facts and Theories. A critical appraisal 150 years after *The origin of species*") 中曾經討論。http://www.evolution-rome2009.net/ 在這些講者之中，有 Simon Conway Morris 的發言，提到偶發性問題，即生命能否發生。Simon Conway Morris, "Darwin's Compass: How Evolution Discovers the Song of Creation" Gifford Lectures for 2007, http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPDCED&Volume=0&Issue=0&Summary=True and Robert E. Ulanowicz, *A Third Window: Natural Life beyond Newton and Darwin* (West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009).

⁴⁰ 見 Daniel P. Sulmasy, "Diseases and Natural Kinds," *Theoretical Medicine and Bioethics* 26 (2005): 487-513; *Bioetica e Legge Naturale*, 91-95.

⁴¹ 見 G.P. Schnier, "Theology and Science: Their Difference as a Source of Interaction in Ethics", in E.E. Shelp (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, (Philosophy and Medicine 20), (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985), 17-25.

係和效果的根本真理，沒有它，科學不能啟動。⁴²馬里旦 (Jacques Maritain) 是其中一個支持者，他希望在一個綜合的人本主義上，消除科學、哲學和神學知識之間的差異。他與華萊士 (William Wallace) 一起，提議自然哲學是能夠把多瑪斯純概念性的知識與實證科學彌合起來的合適方案。⁴³

多瑪斯傳統講論的本性，也可以學習中國的儒家思想。在西方，倫理學的理論常常強調推理和真理。值得注意的是在中文裏，「倫理」 (ethics) 不單只是「理」 (li)，而是「倫理」 (lun li)。「倫」 (lun) 的概念，也是人的本性中的一部份，它用作表示關係。「倫」標明人類之間和人與自然之間的正確關係。在這倫理學的思維內，「亂倫」是「倫」的錯亂。同樣地，「倫」可解釋為何人獸交和同性戀行為，是恰恰相反於正確的關係或「倫」。近來西方倫理學對關係論產生新的興趣，討論關係性貧窮。⁴⁴所以我認為儒家「倫」的思想的大融合，能夠激勵人的本性的論辯。

最後但同樣重要的是，在本性的討論中浮現出一個有趣而值得關注的意見——在照顧所有人時，真正的基督徒見證的語言，也許比起哲學上的沉思，或找到新的用辭，更為有效。⁴⁵

⁴² 見 F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, (Rome: Pontifical Gregorian University Press, 1983).

⁴³ 見 J. Maritain, *Science and Wisdom*, Charles Scribner's Sons, NY 1954; Id., *The Degrees of Knowledge*, Charles Scribner's Sons, NY 1959; Id., *True Humanism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1950); Id., *The Philosophy of Nature*, (New York: Philosophical Library, 1951); W. Wallace, *The Modeling of Nature*, (Washington, DC: CUA Press, 1990).

⁴⁴ 見 A. Aguilar, "Eubiosia: per una bioetica della relazionalità," *Studia Bioethica*, vol. 3, n. 1-2(2010):108-118. 在香港，關係性貧窮是最近一個學術會議的主題。
<http://icrp2013.caritas.org.hk/>

⁴⁵ 見 *Bioetica e Legge Naturale*, 74-82.