

# 天主教定義的安樂死是本質惡嗎？

孫效智\*

## 摘要

天主教主張安樂死是本質惡，亦即在任何情形下均為不道德的行為，本文則以倫理學行為理論的探討為基礎，與天主教官方觀點進行對話，並提出不同之主張。文分四部分，第一部分是問題意識的背景說明，先指出世俗社會在相關議題上所使用的不同於天主教的概念以及逐漸開放的立場，再提出天主教的安樂死定義以及天主教視安樂死為本質惡的立場。讀者將從這樣的對比中感受到問題的爭議與張力。第二部分說明天主教主張的論述基礎，亦即其以「行為道德性三根源」為核心的倫理學行為理論。第三部分是本文有關倫理學行為理論的核心論述。由於天主教的倫理學行為理論源自多瑪斯的學說，本文先詳細說明多瑪斯的觀點，並以之為基礎來批判反思天主教的倫理學行為理論。最後，以第三部分的討論為基礎，第四部分論證天主教所定義的安樂死恐怕並非本質惡。

**關鍵詞：**安樂死、本質惡、倫理學行為理論、行為道德性三根源、病人自主

---

\* 孫效智，國立臺灣大學哲學系教授。

投稿：111年11月3日；修訂：112年9月4日；接受刊登：113年1月12日。

## Is Euthanasia as Defined by the Catholic Church *Intrinsece Malum*?

Johannes Hsiao-chih Sun\*

### Abstract

The Catholic Church maintains that euthanasia is *intrinsece malum* (intrinsic evil), that is, an immoral act under any circumstance. Based on the discussion of ethical act theory, this article conducts a dialogue and debate with the Catholic viewpoint, and puts forward a different position. The article is divided into four parts. The first part is the background explanation of the issue. It first explains the different concepts used by secular world on relevant issues that are different from those of the Catholic Church and its increasingly liberal stance, and then proposes the Catholic definition of euthanasia and the Catholic position that euthanasia is an intrinsic evil. Readers will get a sense of the controversy and tension of the issue from such comparisons. The second part explains the argument underlying the Catholic position, that is, its ethical act theory with the so-called "*tres fontes moralitatis*". The third part is the systematic core discussion of the article concerning the ethical act theory as such. Since the Catholic ethical act theory is derived from St. Thomas' theory, the article first elaborates his point of view, and then criticizes and reflects on the Catholic ethical act theory. Finally, based on the conclusion of the third part, the fourth and last

---

\* Professor, Philosophy Department of National Taiwan University.

part argues that euthanasia as defined by the Catholic Church is probably not intrinsically evil.

**Keyword:** Euthanasia, *Intrinsece Malum*, Ethical Act Theory, *Tres Fontes Moralitatis*, Patient Autonomy

# 天主教定義的安樂死是本質惡嗎？

孫效智

## 壹、天主教在病人自主爭議上的主張

當前學界與世俗社會討論病人自主爭議時，在概念上區分拒絕維持生命治療（含人工營養及流體餵養）、協助自殺與安樂死三種樣態。醫師尊重病人拒絕醫療意願而終止、撤除或不施行維持生命治療時，即使會導致病人死亡，也不再被視為是消極安樂死。協助自殺與安樂死的區別在於，前者是提供致死藥物給病人，由病人自行決定是否服用以達自殺目的。後者則屬於「殺人」，指醫護人員注射致命藥物導致病人死亡的行為。在倫理上，世界醫學會認同拒絕維持生命治療是病人的基本權利，但仍一貫反對協助自殺與安樂死（*WMA Declaration*, 2019）。法律層面，西方各國幾乎都承認病人有拒絕維持生命治療的權利，至於開放協助自殺與安樂死的國家則仍屬少數。不過，不容否認這樣的國家有愈來愈多的趨勢，例如荷、比、盧、德國、加拿大與西班牙等。就連教廷所在的義大利，其憲法法院於 2019 年通過在特定條件下不處罰自殺協助的判決，下議院也於 2022 年 3 月通過協助自殺法案（第 2553 號法案），並在同年 6 月有了第一個合法的協助自殺案例。<sup>1</sup>以歐盟言，2011 年歐洲人權

---

<sup>1</sup> 2019 年義大利憲法法院在天主教強烈的反對下仍做出不處罰特定條件下自殺協助的判決，2021 年 11 月 Federico Carboni 經過了層層的程序，終於獲得倫理委員會的許可，於 2022 年 6

法院正式承認人有決定自己如何及何時死亡的權利（*EGMR, Haas v. Switzerland*）。2020 年德國聯邦憲法法院的判決更為極端，它不僅宣告禁止業務協助自殺的刑法條文違憲，更主張人在任何疾病狀況或人生階段皆有自決死亡權以及請求協助自殺權（*BVerfGE, 153, 182-310*）。

天主教官方將安樂死定義為：「為了消除一切痛苦而有的一種作為或不作為，它本身會導致死亡或其意圖是要導致死亡」。這個定義首見於 1980 年的「安樂死聲明」（*Iura et bona, II*，以下簡稱 IB），經 1992 年的「天主教教理」（*Catechism of Catholic Church, 2277*，以下簡稱 CCC）、1995 年的「生命的福音」通諭（*Evangelium vitae, 65*，以下簡稱 EV），一脈相承到 2020 年的「善心撒瑪利亞人」牧函（*Samaritanus bonus, V.1*，以下簡稱 SB）。從這個定義來看，病人自主爭議的三種樣態都是安樂死或都與安樂死相關。病人拒絕醫療時醫師不救治若導致病人死亡是消極安樂死，醫師注射致死藥物導致病人死亡是積極安樂死。至於協助自殺者則是安樂死的幫助犯，因為在上述安樂死定義下，「導致死亡」可以是導致他人死亡（*homicide*），也可以是導致自己死亡（*suicide*）。依此，為了消除痛苦而自殺也符合該安樂死定義。如此一來，提供自殺協助者即為安樂死的幫助犯。<sup>2</sup>

---

月成為第一個接受自殺協助的義大利案例。請參閱：<https://www.dw.com/en/italy-man-undergoes-first-legally-approved-assisted-suicide/a-62161402>。

<sup>2</sup> 本文使用天主教一詞主要是指天主教官方教會，而非任何個別天主教徒或神學家。其次，由於天主教的安樂死定義涵蓋了病人自主爭議的所有樣態，教會過去在討論相關問題時並沒有如同世俗社會那樣細分這些概念。以協助自殺為例，CCC 雖然有提及自殺，但還沒有涉及協助自殺。教會文件首次提到協助自殺大概是 1995 年的 EV。2020 年的 SB 很清楚地區別這三者之後先討論安樂死與協助自殺（SB, V.1），再專節討論拒絕醫療（SB, V.2）。SB 區別三者的作法使得它在概念使用上與世俗社會較接近，但也導致它的安樂死定義與教會傳統或它自身內部的不一致。它在界定安樂死時，一方面引用了 IB 以來一貫的天主教定義，亦即涵蓋了「他殺」與「自殺」在內；另一方面，從 SB 論述的上下文來看，它似乎又將安樂死侷限在「導致他人死亡」的情形，從而排除了自殺（SB, V.1）。

天主教基於普通且普遍之訓導權 (ordinary and universal Magisterium) 宣告這三種樣態的安樂死皆為本質惡 (*intrinsece malum*)，亦即在任何情形下其道德惡性都無法被正當化。學者們對於這個教導是否是不可錯的訓導雖然有所爭議，<sup>3</sup>但 SB 以很低調的方式在註腳中認定其為不可錯之倫理訓導 (SB, fn. 38)。

## 貳、安樂死與天主教的倫理學行為理論

天主教認為安樂死是本質惡，一方面是因為它違反神律，另一方面更因為它違反自然律 (EV, 65; SB, V.1)。也因此，相關主張不僅適用於基督徒，更適用於所有人。<sup>4</sup>適用於所有人的意思是說，天主教認為她有關安樂死的主張能約束所有人。然而，這個主張恐怕並不符合事實，世俗世界中不認同天主教安樂死主張的人比比皆是，甚至連教會內也不見得所有人都同意。不過，這並沒有讓天主教放棄她的想法。相反地，教宗若望保祿二世在 1993 年的「真理的光輝」通諭 (*Veritatis splendor*，以下簡稱 VS) 中便指出，為了讓所有人都瞭解教會的主張，教會必須與非天主教徒或沒有信仰的人溝通對話。而且，在多元社會中，溝通對話不能不以能說服人的理性論證為前提 (VS, 74)。天主教針對安樂死是本質惡的主張所提出的理性論證主要就是她的倫理學行為理論 (CCC, 1749-1761; VS, 71-83)。

---

<sup>3</sup> 教宗若望保祿二世在 EV 中隆重主張，基於普通且普遍之訓導權，安樂死嚴重違反神律與自然律。Peter Schallenberg 認為這是基於不可錯之訓導權所提出之倫理主張 (Schallenberg, 2021: 283)。James Bretzke, SJ 則認為是否不可錯不能完全確定，請參考 James Bretzke (2013: 123)。

<sup>4</sup> 請參閱教宗 2022 年 2 月 9 日的公開談話新聞稿：<https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-02/pope-audience-st-joseph-death-resurrection-faith-catechesis.html>。

天主教在 CCC 中肯定，決定行為道德性質的因素有三，稱為「行為道德性三根源」(*tres fontes moralitatis*，以下簡稱「道德三根源」)，分別是意志選擇的對象 (object chosen)、意志追求的目的或意向 (the end in view or intention) 以及行為處境 (circumstances) (CCC, 1750)。VS 也同樣提到行為道德判斷的三根源，只是用語略有不同，它們分別是行為的對象 (the object itself of [the] act)、行為者的意向 (intention)，以及包含結果在內的行為處境 (circumstances) (VS, 74)。

什麼是意志選擇的對象或行為的對象 (以下簡稱「對象」)? CCC 稱它是行為的質料 (CCC, 1751)，VS 則認為從行為者的觀點來看，「對象」就是意志所選擇的近目的 (the proximate end)、特定的行為類型 (a freely chosen kind of behavior) (VS, 78) 或行為所屬的種類 (species) (VS, 79)。<sup>5</sup>意志追求的目的或行為者的意向 (以下簡稱「目的」) 指的是行為主體從事特定行為時所追求的目標 (CCC, 1752)。至於行為處境 (以下

---

<sup>5</sup> 此處提到的「質料」、「近目的」、「行為類型」與「行為種類」等概念都是 CCC 與 VS 在相關脈絡中描述或定義「對象」時所使用的概念。首先必須指出的是，「對象」一詞並非指行為影響到的各造，而是指行為是在行為者的對面，是行為者認知與意志選擇的「對象」。其次，「質料」或「近目的」這兩個概念對於當代讀者而言可能比較陌生，因此以下略做一些說明。「質料」源自亞里斯多德的「形質論」。透過多瑪斯的中介，天主教士林哲學融入了形質論的概念。什麼是質料？什麼是形式？讀者可以將「質料」想像為獨立於行為者主觀意圖之外的行為客觀內涵或其對世界的價值次序所能產生的客觀衝擊。把救生圈拋到即將溺水的人身旁，客觀上能達到的效果是救他一命，還能讓這麼做的人得到讚美或物質的回報。「將救生圈拋到即將溺水的人身邊」、「救命」、「得到讚美」及「得到物質回報」等都是這個行為客觀上能有的內涵或對世界所能產生的價值衝擊，因此也都是這個行為的「質料」。至於一個人這樣做的主觀「目的」則是另一回事，他有可能是為了救人而這麼做，也有可能是因為更看重其他的回報。天主教主張，當質料是道德上善或中性的時候，行為者的主觀目的能賦予行為新的「形式」，讓行為得到有別於其質料的道德評價及在道德種類上的歸類，但當質料為惡時，即使主觀目的為善，也不能改變行為的道德種類。「近目的」是相對於「遠目的」的一個概念，將救生圈拋到即將溺水的人身邊的近目的是讓他在水中可以抓到而不致淹死，遠目的則能是「救他的生命」或「得到其他回報」。有關「行為類型」、「行為種類」等涉及「對象」的進一步討論請參考本文第三部分。

簡稱「處境」)則是行為施行的情境或環境,包含行為的結果在內(VS, 77; CCC, 1754)。

無論 CCC 或 VS 均主張,在行為的道德判斷上,三根源中最重要的就是「對象」,VS 還特別指出,這個主張是源自多瑪斯的分析(VS, 78)。簡單地說,行為的道德性主要且基本上由其「對象」所決定,而「對象」的善惡則取決於它是否符合理性的善惡秩序。理性的善惡秩序被表述在客觀的道德規範中並由良心所證實(CCC, 1751)。總之,行為在道德上之善惡應依意志所選擇的「對象」,亦即行為所屬的種類是否符合客觀的道德規範而決定(VS, 77, 79)。

「目的」與「處境」固然都是行為道德判斷的重要元素(CCC, 1752),但與「對象」相較,扮演的是較為次要的角色(CCC, 1754)。「目的」的重要性在於,惡的「目的」足以敗壞從「對象」上看來良善的行為,例如追求虛榮的施捨(CCC, 1753)或作給別人看的禁食禱告(CCC, 1755)。不過,良善的「目的」卻無法將一個惡的行為正當化,例如為了拯救整個民族而處罰一個無辜的人(CCC, 1753),又如劫富濟貧。多瑪斯認為濟貧雖然是好的意向(good intention),但缺乏正直意志(lacks a good will/the uprightness of the will is lacking)。無論如何,善意不能將惡行正當化,「濟貧」無法將「劫富」變成道德上好的行為(VS, 78)。<sup>6</sup>「處境」的角色是次要的,因為它只能加重或減輕行為的道德善惡或當事人的道德責任,但不能改變行為原有的道德性質。由於行為可預見的結果也屬

<sup>6</sup> 很多作者都知道這裡有一種不對稱的關係(asymmetry):善的目的不能正當化惡的對象,但惡的目的卻能腐化善的對象。Totleben 指出,對象、目的與處境必須全都為善時,行為整體才是善的。三者之中只要有一個是惡的,行為整體就是惡的(Totleben, 2019: 25)。K. Hörmann 認為,按照多瑪斯的分析,僅掌握「對象」還不足以證成行為整體的正面評價,卻足以證成其負面評價(Hörmann, 1982: 42)。Robert Spaemann 用一個拉丁諺語來說明此一情形:「善從全部的原因來,惡則只要有所缺陷即為惡」(*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*)。詳閱 Sun (1994: 182)。



於處境，因此，衡量行為所可能帶來的可預見結果並非決定行為道德性質的適當方法（VS, 77; CCC, 1754）。<sup>7</sup>

綜上所述，天主教很清楚主張有些行為是本質惡。這些行為若依其對象（by virtue of its object）而被判斷為不道德時，無論行為者有何「目的」或行為有何「處境」，它們永遠都是不道德的（VS, 80-81; CCC, 1756, 1761）。VS 相信理性能論證這些本質惡的存在（VS, 80），而安樂死正是其中之一（EV, 65; SB, V.1）。

不過，選擇安樂死的人是否在主觀上就一定負有罪責而應受到譴責？這個問題的回答涉及了天主教有關「第一人稱倫理觀」的主張。天主教主張行為的道德判斷繫於前述的道德三根源，但論到主觀罪責則必須考慮行為者的第一人稱處境。天主教論述安樂死的第一份官方文件 IB 已經肯定，出於長期且難以忍耐的痛苦以及深層的個人或其他原因，人們有可能會相信他們要求死亡或協助他人死亡的行為是道德上可接受的。這些情況能減輕個人的罪或甚至讓個人完全沒有罪過可言，但這並不能改變這樣的行為永遠為惡的本質（IB, II）。40 年之後的 SB 也同樣承認，一個人如果出於害怕或絕望而提出安樂死的要求，其罪過可能減輕，甚至沒有罪過。不過，良心的錯誤判斷不能改變安樂死在客觀上仍是錯誤的事實（SB, V.1, f. 42）。這兩份文件表達了天主教前後一貫的立場：安樂死是本質惡，但選擇安樂死的人有可能在主觀上沒有罪責或罪責得以減輕（CCC, 1735, 2282）。

<sup>7</sup> 所謂行為處境指的就是不屬於行為本身而在行為之外但卻與行為相關的各種因素。天主教認為行為結果屬於行為處境，這是因為結果是行為施行之後才產生的效果，故屬於行為以外的處境。天主教在論述行為結果時所指的是行為者預期的結果（VS, 77），例如拋救生圈給即將溺水的人，預期的結果是能就溺水的人一命。這個結果雖然在拋之前或甚至在拋之時還都不能確定是否將成為實際上發生的結果，但行為者的確可以本於這個預期的結果或「處境」因素決定是否做出拋救生圈的行為。當然，天主教並不認為作為「處境」的「預期結果」是決定行為道德性的關鍵因素，這一點正文已有許多論述。

## 參、論天主教倫理學行為理論

天主教聲稱其倫理學行為理論的核心主張源自多瑪斯的學說。本節將先探討多瑪斯的倫理學行為理論，並以之為基礎來反思天主教的倫理學行為理論。探討多瑪斯的目的並非為了進行多瑪斯的詮釋學研究，而是為了重構更適切的倫理學行為理論，用以探討包含安樂死在內的各種倫理爭議。

### 一、多瑪斯的倫理學行為理論

多瑪斯有兩種觀察行為的方式——*secundum suam speciem* (I-II, q. 18, a. 8, tit.) 與 *secundum individuum* (ibid., a. 9, tit.) (Pilsner, 2006: 234)，因此，在閱讀多瑪斯時必須注意他所使用的「行為」(*actus*) 一詞有可能指觀念世界裡的行為類型或種類 (*kinds of behaviour or action species*)，也有可能指具體生活世界裡的個別行為 (*individual action*)。從邏輯上來看，描述行為類型時所使用的內涵 (*intension*) 愈豐富，其適用的外延 (*extension*) 便愈窄小；反之，內涵愈單薄，外延便愈寬廣。例如「拿東西」這個行為類型的內涵很單薄，因此，無論是「拿自己東西」或「拿他人東西」都屬於它的外延。反過來看，「拿他人東西」的內涵較「拿東西」豐富，因此，它的外延相對較窄，亦即並非所有的「拿東西」都是「拿他人東西」。進一步言，「拿他人東西」也可以再細分，「以秘密方式拿他人東西」是「偷竊」(ST II-II, q. 66, a. 3, co.)；「以暴力方式拿他人東西」則是「強盜」(ibid., a. 4, co.)。相對於「偷竊」與「強盜」言，「拿他人東西」的外延較廣，因此是較上位的類別 (*genus*)，「偷竊」與「強盜」則是屬於其下的行為種類 (*species*)。<sup>8</sup>此外，當行為種類的

<sup>8</sup> 有關行為種類的內涵與外延的關係，多瑪斯用動物的分類來比喻與說明，好比動物可以分為有腳與沒腳的兩類；有腳的又可以分為兩腳、四腳或多足的動物。多瑪斯當時還沒有現代生

內涵太單薄時，可能就只是一種物理性的動作，例如摸摸自己的鬍鬚或移動一下手腳。這樣的行為類型在道德上是中性的，因為它們根本就在道德範疇之外(*quasi extra genus moralium actuum existens*)(ST I-II, q. 18, a. 8, cor.)。

第二種意義的行為是具體的個別行為。具體的個別行為是在具體的「處境」中，由懷著特定「目的」的意志所選擇的個別「對象」。具體的個別行為之完整事實在其道德三根源中。無論探討行為類型或個別行為，多瑪斯的一個重要目的是要瞭解並確定它所屬的行為種類，並進一步對行為做出道德判斷。

多瑪斯如何看待行為的道德三根源呢？天主教主張「對象」是道德三根源中最關鍵的概念。多瑪斯的倫理學行為理論如何看待這個問題？

### (一) 道德三根源在行為的存有上是涇渭分明的嗎？

#### 1. 對象與目的

「對象」一詞在天主教的倫理學行為理論中不是一個容易掌握的概念，在多瑪斯的論述中也相當複雜與多義。要理解這個概念或許可以從它與剛剛討論過的行為類型的關係說起。多瑪斯認為，要掌握特定個別行為（前述第二種意義的行為！）的圓滿存有（*fulness of being*）首先必須掌握該行為所屬的種類。自然事物的物種（*speciem*）由其形式（*ex sua forma*）所決定，行為種類則由其「對象」所決定（*ex obiecto*）(ST I-II, q. 18, a. 2, co.)。對象就是賦予行為特定種類的形式（ST I-II, q. 18, a. 2, ad. 2）。<sup>9</sup>換言之，「對象」並非任何的行為類型，而是正直理性所辨識出來

---

物學的分類系統（*taxonomy*），但基本上他使用「類別」與「種類」這兩個概念來表達較廣泛的共類以及具特殊種差的較細分類（ST I-II, q. 18, a. 7, cor.）。

<sup>9</sup> ST I-II, q. 18, a. 10, co.一開頭就指出，道德行為的種類是由理性所構想的形式所決定。由此可見，此「形式」亦即「對象」。

足以決定行為種類的必要形式元素的整體 (Pilsner, 2006: 72)。這個整體在語言發展的文化過程中有可能會被賦予特定名稱以代表該行為種類，例如與自己的配偶以外的人發生性關係是「通姦」。

談到構成「對象」的必要形式元素就不得不談到「目的」。從個別行為的觀點來看，目的同時是行為的起點與終點 (*principium vel terminus*)，它先存於意向中，又於整個行為秩序的最後完成 (ST I-II, q. 1, a. 1, ad. 1)，因此，「目的」屬於行為很本質的部分 (ST I-II, q. 1, a. 3, ad. 1)。建構「對象」的那些必要形式因素中必然包含某些「目的」，否則難以理解該行為之「對象」。好比「通風」(*lüften*) 這個行為類型就包含了「讓新鮮空氣進到特定空間裡」(*frische Luft in einen Raum hereinlassen*) 這個目的。又如多瑪斯論自衛時，指出道德行為的種類是根據意向而決定的，此處的意向指的就是「救自己生命」這個「目的」(ST II-II, q. 64, a. 7, co.)。依此，多瑪斯不僅主張「對象」能決定行為的種類，也認為「目的」也能決定行為的種類 (ST I-II, q. 1, a. 3, ad. 2)。這使得「對象」與「目的」的功能相當重疊，它們都能決定行為的種類。

目的如何決定行為種類？這個問題可以從多瑪斯引進的「近目的」與「遠目的」(the remote end) 的區別來討論。首先必須指出的是，多瑪斯在這個問題上的觀點不是很一致。有時他主張能決定行為種類的是「近目的」，而非「遠目的」(ST I-II, q. 1, a. 3, ad. 3; De Malo, q. 8, a. 1, ad. 14)，<sup>10</sup>有時他則承認「遠目的」可能比「近目的」更具形式上的優先性 (formal primacy)，而能賦予行為新的種類 (ST I-II, q. 18, a. 7, ad. 2)。<sup>11</sup>

<sup>10</sup> 多瑪斯曾指出：「道德行為的種類不是從遠目的來，而是從近目的來」([M]oralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo) (De Malo, q. 8, a. 1, ad. 14)，也曾指出，同一行為有可能有許多遠目的，但只有一個近目的，該行為從它獲得其種類 (I-II, q. 1, a. 3, ad. 3)。

<sup>11</sup> Joseph Pilsner 稱相較於「對象」所賦予的行為種類，目的(遠目的)能賦予的是新的種類(nova

要如何解消這個矛盾呢？前面提到多瑪斯觀察行為的兩種方式，分別是行為類型與個別行為。這兩種方式可能可以提供解消矛盾的一些線索。以行為類型言，如果特定行為類型的近目的與遠目的之間只是偶然的關係，且近目的可以獨立於遠目的之外被意志單獨追求，此時，行為種類便可能由近目的所決定，例如為了施捨而偷竊。「施捨」是偶然的遠目的，偷來的錢可以有許多用途，除了施捨之外，也可以用來滿足自己的私欲，因此，這樣的遠目的不能改變「偷竊」這個近目的所決定的行為種類（ST I-II, q. 18, a. 7, s. c.; *ibid.*, co.）。不過，當近目的與遠目的之間有相當因果關係，且遠目的本身（*per se*）才是意志所要追求的目標，近目的純粹是因為它是達到遠目的不可或缺的工具而被欲求時，此時遠目的才能決定行為的種類。<sup>12</sup>例如良藥苦口時的吃藥，目的是為了治病。如果不是為了治病，人不可能會願意吃那麼苦的藥。此時，近目的（吃藥）所決定的行為「對象」必須依賴遠目的才能獲得它更確切的內涵（否則不知道行為人是為了什麼吃藥）。依此，遠目的賦予近目的新的形式或種類，讓「吃藥」這個行為成為「治病」（Pilsner, 2006 : 237）。

從個別行為來看則可能有不同的結論。具體執行的個別行為一定包含了意志的內在行為（*interior action*）以及意志選擇的特定外在行為（*exterior action*）（ST I-II, q. 18, a. 6, co.）。就外在行為的行為類型而言，

---

species）（Pilsner, 2006 : 226）。

<sup>12</sup> 目的是因著其本身而被意志欲求，至於能達到目的的手段或方法則是因為該目的而被意志所欲求（ST I-II, q. 8, a. 3, co.）。如果在特定條件下一個行為為有很高的可能性會達到特定目的，那麼，該行為（意志之近目的）與特定目的（意志之遠目的）之間便具有「相當因果關係」。「相當因果關係」是法學上的概念，其引進是為了避免真實世界的手段與目的之間常不具有邏輯上的必然關係。最高法院 104 年度台上字第 2081 號民事判決指出：「依經驗法則，綜合行為當時所存在的一切事實，為客觀的事後審查，認為在一般情形下，有此環境、有此行為的同一條件，均可發生同一的結果者，則該條件即為發生結果之相當條件，行為與結果即有相當之因果關係」。

即使其近目的與遠目的之間的關係是偶然的，但就意志的內在行為所追求的目的言，該遠目的並非是偶然的，而是屬於該個別行為完整存有的——一個核心部分，且其作為內在行為的對象與外在行為之間有如形式與質料之間的關係。因此，個別行為的遠目的更能決定行為的形式。舉例來說，多瑪斯跟隨亞里斯多德指出，為了通姦而偷竊的人，更是一個通姦者 (ibid.)。<sup>13</sup>再如一個人如果為了獲利而通姦，另一個人為了通姦而不惜承受財物損失，那麼，前者更是一個貪財的人，後者則更是一個好色之徒。多瑪斯以此來說明就個別行為而言，遠目的比近目的更具形式影響力 (Pilsner, 2006 : 225)。

本文無意徹底解決近目的與遠目的在決定行為種類時所扮演的角色的問題，本文目的僅在於指出，一如「對象」決定行為的種類，「目的」也決定行為的種類。無論近目的或遠目的都在某種意義上能成為理性建構行為種類的形式 (form) (ST I-II, q. 18, a. 10, co.)。依此，「目的」與「對象」並非是截然二分的概念。「對象」中有「目的」，「目的」中也有形構「對象」的元素。

## 2. 對象與處境

多瑪斯所理解的「處境」是指在行為實體 (substance) 之外，以某種方式與行為相關之事物 (ST I-II, q. 7, a. 1, co.)。他曾列舉七種處境 (ST I-II, q. 7, a. 3, co.)<sup>14</sup>並將之分為與行為的原因相關、與行為本身相關或與行為效果相關的三類「處境」 (ibid.)。無論是哪一種意義的「處境」都有可能提供新的形式元素，讓行為被重新界定為新的行為種類。以「為

<sup>13</sup> Fulvio Di Blasi 指出，就多瑪斯而言，為了通姦而偷竊的人，既是通姦者，也是小偷。不過，意志的內在行為所追求的通姦使得他更是一個通姦者 (Fulvio Di Blasi, 2)。

<sup>14</sup> 七種處境分別是 quis (who), quid (what), ubi (where), quibus auxiliis (by what aids), cur (why), quomodo (how), quando (when)。

了滿足肉欲而性交」為例，不同的性交對象與方式作為該行為種類的「處境」就有可能讓它變成不同的行為種類。好比性交的對象未婚且沒有使用暴力時是誘姦（seduction），使用暴力則是強姦（rape）。對方若已婚是「通姦」，對方若是血親則是亂倫（incest）（ST II-II, q. 154, a. 1, co.）。再以「扣扳機」（pull the trigger）為例，其結果或效果也能改變其行為種類。當槍裡面有子彈時（這是一種處境），那麼，「扣扳機」的效果就是將子彈發射出去。如果把這個效果看成是一種新的形式因素並將之納入「對象」的內涵，就會得到一個新的行為種類「擊發」。擊發的進一步效果可能是殺死森林中的一隻野生動物，也可能是殺死一個人。如果理性知道這些效果而意志仍有意做此選擇時，那麼，前者的對象或新的行為種類是「打獵」，後者則是「殺人」。綜上，同一個行為類型會因著不同的處境而可能會被歸類為不同的行為種類（ST I-II, q. 18, a. 10, ad. 3; *ibid.*, a. 7, ad. 1; I-II, q. 1, a. 3, ad. 3）。

就個別行為言，多瑪斯認為要掌握個別行為的圓滿存有，不能只看它所屬的行為種類，也要看附加在該行為種類之上的附質（*accidentale*），亦即該行為實體之外的處境（ST I-II, q. 18, a. 3, co.）。有些處境不具新的形式意義，例如偷錢的對象是張三或李四不會改變行為的本質（*essentiale*）是「偷竊」。但當個別行為的處境具有形式上的新意義時，就有可能讓個別行為被重新界定為不同的行為種類。例如當「偷竊」是發生在聖地時，由於聖地這個「處境」因素是理性秩序上一個新的令人厭惡的形式，它就有可能使得原本的「偷竊」變成了「褻瀆」（ST I-II, q. 18, a. 10, co.; *ibid.*, s. c.）。

總之，「對象」與「處境」的關係似乎也是相互重疊，而非涇渭分明的。界定「對象」時很難不借重行為的原因、行為周遭相關的事物以及行為的效果等「處境」因素，而一旦界定了「對象」，新的「處境」因素

也可能讓原本的行為種類擴充其內涵而成為新的行為種類，亦即新的「對象」。<sup>15</sup>

### 3. 目的與處境

「目的」與「處境」的關係也並非是涇渭分明的。首先，「目的」是「處境」的一個部分，因為行為的「目的」就是推動人從事行為的「為什麼」(*cur*)，屬於七種「處境」樣態之一 (ST I-II, q. 7, a. 3, co.)。

「目的」與「處境」的關係還可以從近目的與遠目的的區別來說明。前文已指出，有時候近目的就是「對象」並決定行為的種類，此時，遠目的就屬於「處境」。<sup>16</sup>好比施捨窮人這個遠目的可以透過偷錢或自己工作賺錢這兩個方法去達成。偷錢或工作賺錢便是決定行為種類的近目的，至於施捨窮人的遠目的則屬於「處境」。另一些時候遠目的能賦予近目的新的形式並決定行為的新種類，此時，遠目的將被收納為新行為種類之形式因素，遠目的之外的其他目的才是「處境」。以吃藥為例，治病是它的目的，亦即它的「處境」。這個目的將「吃藥」重新界定為「治病」這個行為種類。此時，治病的目的「恢復健康」就成為「治病」的處境。

最後，在七種處境中，多瑪斯認為「目的」是最重要的「處境」(ST I-II, q. 7, a. 4, co.)。前一節曾提到「偷竊」這個行為如果發生在聖地，有可能使「偷竊」變成「褻瀆」(ST I-II, q. 18, a. 10, co.; *ibid.*, s. c.)。然而，

<sup>15</sup> William Matthew Diem 認為多瑪斯關於「處境」的觀點有所矛盾。在 I-II, q. 18 a. 3 探討處境時視之為附質，在 I-II, q. 18, a. 5, ad. 4 又認為處境能帶來對象本質上的差異 (essential difference of the object)，以致 I-II, q. 18, a. 10, co. 稱「處境」為新的行為種類的構成要素 (principal condition) (Diem, 2017)。實則多瑪斯的觀點並沒有什麼矛盾。就特定行為描述言，「處境」是該行為描述以外的附質；就將此附質納入行為描述的行為種類而言，原本行為描述中的「處境」已成為新的行為種類的構成要件。比較的基礎是不同的行為種類，因此並無矛盾可言。

<sup>16</sup> '[D]uplex est finis: proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus': De Malo, q. 2, a. 4, ad. 9.



當多瑪斯進一步檢視這個問題時，他有了不一樣的想法。他認為在聖地偷竊是否是褻瀆應取決於「目的」。一個人即使在聖地偷了東西，但動機純粹只是為了滿足貪欲，那麼，他的行為很可能仍只是一個單純的貪婪行為（simple avarice）；至於在聖地偷東西的目的如果是為了要冒犯這個神聖的地方，那麼，這個偷竊的行為才會變成褻瀆（sacrilege），由此可見目的的重要性（ST I-II, q. 72, a. 9, co.）以及目的作為最重要的處境是能改變行為的種類的。<sup>17</sup>

## （二）道德三根源在行為道德判斷上所扮演的角色

多瑪斯不只關心行為在一般意義上的分類，更關心行為的道德判斷。就理性而言，行為的道德善惡是一種本質上的差別，故能形成行為在種類上的差別（ST I-II, q. 18, a. 5, co.）。道德三根源在決定行為道德種類上各扮演什麼角色呢？

先談「目的」。ST I-II, q. 18, a. 6 很明確肯定「目的」能決定行為的種類，且「目的」的善惡也能改變行為的種類，使其成為不同的種類（*ibid.*, s. c.）。ST I-II, q. 18, a. 6 的第一個反對意見認為，行為的種類源自「對象」，而「目的」是在「對象」之外，因此，從「目的」無法得出行為種類層級的善惡區分。針對這個反對意見，多瑪斯的回答很簡單，「目的」也有「對象」的性質（ST I-II, q. 18, a. 6, ad. 1）。依此，「對象」與「目的」並非截然二分的。兩者都能決定行為的道德種類（moral species）。

<sup>17</sup> 正文使用的「動機」一詞在此處的意義與「目的」相通。更精確地說，在近目的與遠目的之間，動機則屬於遠目的。以偷竊為例來說明，相較於滿足貪欲或褻瀆這兩種不同的遠目的，偷竊是近目的，亦即達成遠目的的手段。滿足貪欲或褻瀆則是遠目的，亦即偷竊的深層「動機」。不同的動機能改變行為的道德種類，亦即能改變行為的道德評價。按照 Thomas Cajetan 對於 I-II, q. 72, a. 9 的詮釋，多瑪斯在 *Sentences* 的觀點比較沒有考慮「目的」，只要在聖地偷東西，無論哪種動機都是褻瀆，但在 *Summa* 中則改變此一看法，如正文所述。請參閱 Steven (2006: 1-26)。

此外，若從「近目的」與「遠目的」的區別來看，當「近目的」決定行為的自然種類（natural species）時，不同的「遠目的」（remote ends）有可能將同一自然種類的行為轉變為不同的道德種類（different species of morality）。多瑪斯所舉的例子正是與本文的主題密切相關的「殺人」。多瑪斯認為，同一「殺人」的自然種類能因為不同的遠目的而成為道德種類上不同的行為，例如為了捍衛正義或為了發洩憤怒。前者是一種德行（act of virtue），後者則是一種惡行（act of vice）（ST I-II, q. 1, a. 3, ad. 3）。依此，「目的」是有可能決定行為道德種類的，決定行為種類或道德種類並非「對象」之專利。<sup>18</sup>

其次，處境有時也能形成對象的種差，而決定行為的道德種類（ST I-II, q. 18, a. 5, ad. 4）。類似「目的」的情形，多瑪斯在 ST I-II, q. 18, a. 10 開頭也提出相同的反對意見（arg. 1），亦即行為的種類只能由對象決定，而處境不同於對象，故不能決定行為之道德種類。多瑪斯同樣反對這個觀點，因為他認為「處境」有時能成為「對象」的一個新的條件（ST I-II, q. 18, a. 10, ad. 1），甚至是主要條件（principal condition）而能決定行為的道德種類。當然，有時候「處境」的確只是附加在「對象」上的一個附質，不構成「對象」的新條件（ST I-II, q. 18, a. 10, ad. 2）。此時，它只能增強或減弱行為的道德性質，而不能改變行為的道德種類。以偷竊為例，若之前的情境已確定偷竊在道德種類上的惡性，那麼，偷的數量多寡不會改變這個罪的種類（species of the sin），只能加重或減輕偷竊的罪（ST I-II, q. 18, a. 11, co.）。不過，同樣的「偷竊」，發生的地方或前因

<sup>18</sup> 自然種類與道德種類是多瑪斯所提出的概念，一如正文所示。無論自然種類或道德種類均能作為認知與意志選擇的對象，因此，也都是道德三根源中的「對象」。一個行為的自然種類是由其在自然世界所能產生的影響而界定者，例如導致某個人失去生命的行為即為「殺人」這個自然種類的行為。至於在道德上對殺人的評價則會賦予「殺人」新的「對象」，亦即使之成為不同的「道德種類」。正文正是指出，「目的」能決定行為的道德種類。

後果等「處境」是有可能改變其道德種類的，好比在恐怖份子的總部偷走他們的行動計畫文件，以阻止他們的恐怖行動，此時，這樣的處境是有可能使得「偷竊」這個「自然種類」成為捍衛公共利益的必要行動。總之，多瑪斯明確主張，若「處境」有之前沒有考慮到的符合或不符合理性秩序的新的因素，它就有可能改變行為的道德種類 (ibid.)。

綜合多瑪斯的倫理學行為理論，「對象」、「目的」與「處境」的關係是相互滲透而非涇渭分明的，三者都能決定行為的道德種類。事實上，多瑪斯主張行為應以完整的存有為其依據 (*agere sequitur esse*)，因此，行為的道德種類要由行為的本質與附質一起來決定 (ST I-II, q. 18, a. 3, ad. 3)。

### (三) 對天主教倫理學行為理論的批判反思

天主教的倫理學行為理論與上述多瑪斯的主張似乎是相互扞格的。天主教認為決定行為道德性質的關鍵是「對象」，壞的「目的」雖足以敗壞好的「對象」，但好的「目的」絕不能將壞的「對象」正當化。「處境」則完全不能改變「對象」的道德性質，只能加重或減輕其道德性質。多瑪斯則認為道德三根源都能決定行為的道德性質，無論「目的」或「處境」都有可能扭轉行為的道德種類。

然而，天主教卻自稱其倫理學行為理論源自多瑪斯，該如何釐清相關問題呢？由於 EV 兩次提到「對象」時都將之定義為意志自由選擇的一種行為類型 (a freely chosen kind of behaviour, EV: 78)、某些行為類型 (certain kinds of behaviour) 或行為所屬的種類 (EV: 79)。而且，行為種類一詞似乎表達出應將個別行為按其種差歸類到內涵最豐富，同時也是分類上最下位的「種類」上面，而非歸類到內涵較單薄，但較上位的「類別」中。無論「種類」也好，「類別」也罷，這些都是以不同方式所

描述的行為類型。顯然，要釐清相關問題，有必要深入探討不同的「行為類型」在道德判斷上所扮演的角色。

### 1. 各種行為類型在道德判斷上扮演的角色

首先，所謂行為類型指的就是在觀念世界中以特定方式所建構的行為描述，它不同於現實世界裡具體的個別行為。不過，具體的個別行為必須被歸類到特定的行為類型中，其意義與具體內涵才能被人掌握。無論具體的個別行為或抽象的行為類型，其內涵中與道德判斷相關的因素稱為規範因素（normative factor）。對行為進行道德判斷必須考慮行為所有的規範因素。行為類型的內容可以很單薄，也可以很豐厚。隨著行為描述的厚薄，行為類型與行為道德判斷之間的關係大概可以區分為以下三種：1. 單薄而不足以形成任何道德判斷的行為類型，2. 能形成一般道德判斷但仍具道德不確定性的行為類型，3. 足以形成普遍與絕對道德判斷的行為類型。

#### (1) 單薄而不足以形成任何道德判斷的行為類型

以之前提過的「拿東西」、「扣扳機」與「擊發」這類行為類型為例，它們的內涵都相當單薄，人們如果不知道這些行為類型的其他事實，根本不可能知道它們在實踐脈絡中的意義，遑論對其進行道德判斷（Pilsner, 2006: 72）。多瑪斯亦曾指出，從地上撿起一根稻草或在田間走路這些行為類型是中性的，因為這樣的「對象」不包含任何與理性秩序相關的因素（ST I-II, q. 18, a. 8, cor.）。就個別行為的歸類言，當然不能將之歸類到內涵如此單薄的行為類型，因為這樣的歸類讓人完全無法掌握個別行為的意義，亦即不能掌握其所屬之行為種類或道德種類。以「偷竊」來說，如果把一個具體的偷竊行為描述或歸類為「拿東西」這樣內涵單薄的行為類型，是無法對它形成任何道德判斷的，這是因為這

樣的歸類太過化約，忽略了偷竊不只是「拿東西」，而是「以秘密的方式拿走並佔有不屬於自己的他人物品」的事實。

## (2) 能形成一般道德判斷但仍具道德不確定性的開放型行為類型

有些行為類型的內涵相當豐富，這些內涵中的規範因素足以決定符合這些行為類型的個別行為在一般情形下的道德判斷。不過，這並不能排除在特定處境中有可能出現一些新的規範因素，讓歸屬這類行為類型的個別行為有著不同的道德意涵。這種行為類型稱為開放型的行為類型。屬於開放型行為類型的個別行為在道德判斷上具道德不確定性 (moral indeterminacy)，意思是說，在不知道處境中是否有其他規範因素前，不能對其道德判斷做出定論。

以「殺人」為例，在大多數情形下殺人是極其不道德的，因為它剝奪了另一個人最寶貴的生命。這也就是為什麼十誡中的第五誡會禁止殺人 (You shall not kill) (EV, 53)。不過，「大多數情形」也指出了並非在任何情形下殺人都是不道德的。用多瑪斯的語言來說，「勿殺人」是「在大部分情形下有效」(*valent ut in pluribus*) 的道德禁令 (Fuchs, 1988: 327)，亦即屬於該行為類型 (殺人) 的個別行為在大部分時候都是不道德而不應該做的，但並非在任何情形皆如此。用英美倫理學的說法來表達則是，這類道德禁令指出一個「初確義務」(*prima facie duty*) (Fuchs, *ibid.*)，而非無例外的「絕對義務」。依此，僅知道一個行為是「殺人」時，不能在道德判斷上得出絕對的定論，只能推測它極可能是不道德的。多瑪斯就曾指出，就「殺人」這個自然種類而言，能因為不同的目的或處境而成為不同的道德種類。為捍衛正義而殺人是德行，為了洩憤而殺人則是惡行 (ST I-II, q. 1, a. 3, ad. 3)。換言之，只知道一個個別行為屬於「殺人」這個行為類型或「對象」，還不能完全決定其對錯。個別的殺

人行為在大多數情境雖然是不道德的，但如果不知道是在什麼具體的「處境」或是為了什麼「目的」而殺人，僅憑「殺人」這個「對象」或行為之自然種類是無法得出其道德判斷的。「殺人」這樣的行為類型或描述仍具道德上的不確定性。

事實上，代表天主教官方立場的 CCC 或 EV 也並沒有主張「不可殺人」是絕對沒有例外的道德禁令。EV 承認，面對個人及社會生活各種悲劇性的案例，基督信仰一直持續致力於以更完整與深化的方式去理解天主的誡命 (EV, 55)。從今日教會官方的訓導角度言，「不可殺人」的誡命必須加上兩個「處境」因素，亦即只當殺人的意志是「直接而蓄意的」(CCC, 2268) 且所殺之人是無辜的 (EV, 57)，才構成絕對的道德禁令。至於「不可殺人」則仍有例外。

再以「自衛殺人」來做進一步說明，這個行為類型中的殺人有可能是直接而故意的，不過，由於攻擊者並不無辜，因此，即使從天主教的觀點來看，也並非絕對的道德錯誤。什麼樣的行為是「自衛殺人」呢？多瑪斯認為行為的種類是由意向所決定的，而不是由意向以外的因素 (*praeter intentionem*)。當意向追求的目的是保護自己的生命，而所選擇的手段是殺死攻擊者時，這兩個效果就都是意志的意向內容，故該行為之種類應被界定為「自衛殺人」(the act of killing a man in self-defense)，而不僅僅是「自衛」(the act of self-defense)。<sup>19</sup>自衛殺人在道德上該怎麼

<sup>19</sup> 多瑪斯討論自衛殺人的著名段落是 ST II-II, q. 64, a. 7, co.。多瑪斯在文本中雖然用的是「自衛」這個行為類型，但從該處所屬的 a. 7 的標題來看，多瑪斯談的是「自衛殺人」。從 co. 的觀點來看，多瑪斯似乎將「殺人」歸類為「意向以外的因素」，故不應用來界定其行為種類。不過，從他討論的上下文來看，多瑪斯應是指「殺人」並非意志追求的「目的」，而非「殺人」不能成為意志的意向對象。在「殺人自衛」的脈絡中，「殺人」不一定是自衛的手段，而能只是所採取手段的附帶效果。不過，不能排除有時必須以之為手段才能達到自衛的目的。「殺人」如果作為自衛的手段，那麼，它就是「自衛殺人」這個行為的近目的或達到自衛目的的手段。在此情形下，無論從近目的或手段的角度言，「殺人」都屬於「直接蓄意」的對象，而可以用來將「自衛」行為進一步界定為「自衛殺人」的行為類型。CCC 也引用

評價呢？具體的自衛殺人在道德上要不就是許可的，要不就是不許可的，關鍵在於所採取的手段是否相稱於所要保護的目的。CCC 與多瑪斯都同意人有優先保護自己生命的責任，但只應採取必要的手段。如果所採取的方法超過了所需要的暴力（necessary violence），那就是不符合道德的防衛過當（CCC, 2264; ST II-II, q. 64, a. 7, co.）。依此，一個屬於自衛殺人行為種類的個別行為是否正當要看它的處境，亦即看它所採取的手段（殺人）是否相稱於它的目的（保護自身生命）。<sup>20</sup>依此，手段相稱性可以進一步改變自衛殺人的道德種類，手段相稱者是「正當防衛」，手段不相稱者是「防衛過當」。僅知一個個別行為是自衛殺人而不知其具體處境是無法對它做出最終的道德判斷的。就這點而言，自衛殺人的行為類型仍具道德上的不確定性。

另一個重要的例子是「偷竊」，言其重要是因為「不可偷竊」是十誡中的第七誡。什麼是偷竊？理性要得出偷竊的行為類型定義必須經過一個思辨的歷程。很顯然，「拿東西」這個單薄的行為類型不是偷竊，「拿他人東西」這個較豐富的行為類型也還不是偷竊。多瑪斯將「偷竊」定義為「以秘密方式拿走他人東西」（ST II-II, q. 66, a. 3, co.）。這個定義相當符合直覺對於「偷竊」一詞的理解，它是一個客觀中性的事實描述

---

多瑪斯這個段落來闡述自己的主張。不過，它在引用時似乎多增加了多瑪斯原文所無的部分：「前者（保護自己生命）是有意的；後者（殺人）是無意的」（CCC, 2263）。這個多增加的部分使得「殺人」被排除在意向之外，而讓 CCC 可以只從「自衛」的角度去界定多瑪斯的「自衛殺人」，同時也讓 CCC 可以主張合法自衛並非「故意殺人」的一個例外。然而，這樣的作法不但不忠於原文，而且沒有必要。即使故意殺人是自衛時所採取的必要手段，也不會衝擊天主教的道德底線，因為天主教的底線是「不可以故意殺害無辜」，而非「絕不可故意殺人」。自衛時的殺人固然有可能是故意的，但所殺害者並非無辜，因此，並沒有造成「故意殺害無辜」禁令的例外。

<sup>20</sup> Kevin L. Flannery 指出，Germain Grisez 主張自衛殺人之道德判斷關鍵在於意志是否直接以殺人為意向之對象，但這並不符合多瑪斯的原意。多瑪斯認為意志的選擇（手段與目的）界定的是行為的種類，但行為的道德判斷繫於手段與目的之間的相稱性（Flannery, 2013: 89-90）。

性定義，也是一個開放型的行為描述，人有可能在各種不同的情境下偷竊。

一般而言，多瑪斯所定義的「偷竊」當然是不道德的。問題是，能否不考慮進一步的「目的」或「情境」而在道德上斷定它在任何情形下不道德呢？答案大概是否定的。事實上，CCC 認為第七誡禁止的是違反物主「合理意願」時的「偷竊」，而非任何情形下的偷竊。當「偷東西」是滿足迫切的基本需要如營養之唯一方法時，這樣的「偷竊」並不在第七誡的禁止之列。進一步言，CCC 其實根本不認為此時的偷竊是偷竊，它認為當一個人處在「急切而明顯的情況下，為解決立即、實質的需要……唯一的辦法是支配並使用別人的財物」時，若物主的拒絕「不合理性」且「不合財物的普遍使用原則」，那麼，此時的支配與使用他人財物就不算是偷竊（CCC, 2408）。問題是，這個說法其實悄悄改變了多瑪斯的偷竊定義，因為它等於主張「在違反物主不合理意願」情形下的「以秘密方式拿走他人東西」不再是「以秘密方式拿走他人東西」。這個主張不但自我矛盾，而且抵觸多瑪斯的定義。就多瑪斯的定義言，無論物主的意願是否合理，「以秘密方式拿走他人東西」就是偷竊。當然，天主教沒有必要完全認同多瑪斯的「偷竊」定義，她可以有自己的作法。客觀而言，天主教的作法就是在多瑪斯定義的基礎上排除道德上可被正當化的偷竊，用更豐富的處境元素或規範因素來定義偷竊，例如將偷竊定義為「在違背物主合理意願的情形下，（以秘密方式）侵佔他的財產」。<sup>21</sup>此一新的偷竊定義或「對象」在理論上是很可能是沒有例外的（理由詳後），故能形成無例外之道德禁令。

<sup>21</sup> 此一偷竊定義出現在 CCC, 2408。不過，「以秘密方式」是筆者加上去的。把侵佔的這個方式加上去一方面是參考多瑪斯的作法，另一方面是因為 CCC 沒有加上這個修飾語導致其定義不夠精確。這是因為「以秘密方式」侵佔才能表達出「偷竊」的種差，否則，若是「以暴力方式」進行的侵佔，就變成「強盜」了。



不過，如果回到多瑪斯所定義的「偷竊」，該行為類型是具道德不確定性的。此處或許可以仿效多瑪斯論「殺人」這個自然種類的論述來做說明。「以秘密方式拿走他人東西」是「偷竊」這個行為的自然種類。就此自然種類言，物主的意願是否合理屬於「處境」，它並不改變偷竊的自然種類，但卻能改變偷竊的道德種類或判斷。物主的意願合理時，偷竊是不道德的；物主的意願不合理時，偷竊則可以被正當化。總之，多瑪斯所定義的偷竊在大部分情形下是不道德的，不過，在特定情境下則並非是第七誡所禁止的。就個別的偷竊行為言，僅知其屬於多瑪斯所定義的「偷竊」這個行為種類卻不知道其他規範因素（例如處境是否急迫、物主的意願是否合理等），是無法完成道德判斷的。依此，多瑪斯的偷竊是具道德不確定性的行為類型。一個個別行為不會因為屬於偷竊這個自然種類就必然為惡。

CCC 的論述讓人不得不起 VS 引用多瑪斯來說明「善意不能將惡行正當化」的「劫富濟貧」例 (VS, 78)。當然，此處的「劫」是「搶劫」，是「以暴力方式拿走他人東西」的「強盜」(ST II-II, q. 66, a. 4, co.)，在道德惡行上比偷竊要更為嚴重。但這裡要討論的重點在於善意能否將惡行正當化。因此，若將搶劫改為偷竊，仍然可以去問「偷富濟貧」是否在任何情形下都不能被正當化？按照前一段的討論，答案似乎是否定的。偷富濟貧是否一定是錯的要看這個行為的「處境」，例如是否處於極端的困境？也要看「目的」，亦即「濟貧」涉及的價值是否屬於迫切的基本需要？以及「偷」是否是唯一可行的方法等。若這些條件都符合了，亦即「偷富」這個手段相稱於「濟貧」這個目的時，那麼，追求此相稱手段及良善目的的「善意」當然有可能將「偷竊」正當化。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 正文的討論是順著 VS 的邏輯才提出善意有可能將惡行正當化的觀點。實則，作者是不認同 VS 的這個邏輯的。「善意能否將惡行正當化」這個問題本身具有誤導性，因為能將惡行正當

### (3) 足以形成普遍或絕對道德判斷的行為類型

有某些行為類型，歸屬於它們的個別行為無論在什麼處境下，其道德意涵都不會改變。因此，規範這類行為類型的道德規範具無例外的普遍性或絕對有效性。

首先是那些在行為描述中包含了道德評價概念的行為類型，好比「應公平對待他人」、「應尊重他人人格」等。涉及這類行為類型的道德規範稱為形式性的道德規範 (formal moral norms)。由於它們所規範的行為類型如「公平待人」、「尊重他人」等在任何情形下都是道德上正當的行為，因此這些規範的效力是普遍而絕對的。不過，這些形式性道德規範的問題在於它們並沒有提供任何實質的標準來區別什麼是公平或不公平的行為 (Graham, 2002: 224)。事實上，CCC 對於「偷竊」的定義就有這樣的問題。CCC 定義「偷竊」的地方有二：其一，「第七誡禁止不義地拿走或扣留他人的財物」(CCC, 2401)；其次，「偷竊就是違反物主合理的意願，侵佔他的財產」(CCC, 2408)。這兩個定義裡面都包含了評價性的概念，前者是「不義」，後者是「合理意願」。這些評價性概念會讓第七誡變成一種絕對有效的形式性道德禁令，因為不義方式就是不道德的方式，禁止人以不義方式拿走他人財物就是禁止人以不道德的方式拿走他人財物，這在邏輯上是不可能例外的；同理，違反當事人合理意願的侵佔在道德上也不可能是合理的。因此，CCC 的這兩個偷竊定義都是在理論上必然不道德的行為，導致禁止它們的道德禁令都是形式性道德禁令。不過，形式性道德禁令的問題在於它們沒有提供任何實質的道德指

---

化的不是行為者是否具善意，而是在一般情形下被視為惡行的行為作為手段是否相稱於它所能達到的目的。事實上，這正是多瑪斯討論自衛殺人時的論述邏輯，自衛殺人能否正當化的關鍵是殺人這個手段是否相稱於保護自身生命這個目的，而不在於自衛者是否蓄意殺人 (ST II-II, q. 64, a. 7, co.)。總之，善意不能將惡行正當化，倒是意志是否願意追求良善的目的且願意選擇具相稱性的手段才能決定意志是否為善。

引，因為它們沒有告訴人什麼是以不正當的方式拿走他人的東西，以及什麼樣的意願是合理的或不合理的。Fuchs 因此認為這類道德規範根本就不是一種具倫理學理論意義的道德規範，而只是一種道德勸諭（Fuchs, 1988: 313）。此外，這樣定義「偷竊」自然會使得偷竊變成本質惡，因為如果偷竊就是以不正當的方式拿走他人財物，那麼，所有的偷竊在邏輯上就都是道德上不正當的。

第二種行為類型與第一種類似，在行為類型的描述中也包含了評價性的概念，只是這些評價性概念是暗含在那些描述性概念中，必須透過概念的分析才能發現。既然暗含評價性概念，這類行為類型當然也具有絕對不變的道德性質，而規範它們的道德規範則是絕對有效的，故被稱為分析性的道德規範（analytic moral norms），例如「不可褻瀆神明」與「不可謀殺」（CCC, 1756）。「不可褻瀆神明」之所以是分析性的道德禁令是因為褻瀆神明的意思就是以不敬的方式對待應受尊敬的神明，這樣的行為在邏輯上就是不道德的行為，故是本質惡。至於謀殺的定義則是道德上錯誤或不正當的殺人（Graham, 2002: 224），分析這個定義也可以發現，它並非是純描述性的，因為裡面運用了評價性的概念，導致在邏輯上謀殺也是本質惡，因為道德上錯誤的殺人在任何情形下都是不道德的殺人。問題是，這兩種本質惡對於生活中的道德思考都沒有提供什麼具體的幫助，因為它們都沒有指出怎樣的行為是不敬神明或怎樣的殺人是道德的。

第三種行為類型稱為封閉型的行為類型，它們不涉及形式或分析性的道德評價，但也會是一種本質惡。禁止它們的道德規範自然也具無例外的普遍性或絕對有效性。這類行為類型的特色如下：首先是讓足以決定行為道德惡性的「目的」或「處境」等因素都收納在該行為類型或「對象」的描述中，然後明確地排除其他規範因素之存在，如此一來，該行

為類型的道德惡性就會被固定下來而不可能改變，例如「為了讓某人高興而殺死另一人」(Fuchs, 1988: 328)，又如「偷某個人的東西只是為了讓他發瘋」或「為了好玩而踢一隻狗」等(Graham, 2002: 224)。這些行為類型無疑都是理論上的本質惡，它們的描述排除了其他規範因素的存在，因此其不道德性是普遍而絕對的，符合這類行為類型的個別行為的不道德性在理論上不可能有例外。

封閉型行為類型還可以從個別行為出發之後透過可普遍化原則(principle of universalizability)而獲得，其程序如下：當一個具體的個別行為被判定為道德惡時，只要將導致該行為負面道德評價的所有規範因素都粹取出來建構特定的行為類型，那麼，該行為類型在類似處境下就會得出同樣的負面道德判斷。所謂「類似處境」指的正是該行為類型的實踐情境與原本的個別行為的實踐處境是相似的，亦即不存在其他足以影響原負面道德判斷的新的規範因素。換言之，該行為類型在排除其他規範因素之封閉處境中，是無例外的本質惡，一如前一段的討論所指出的(Fuchs, 1988: 328)。舉例來說，一個有著正常收入的中產階級經理在逛百貨公司時順手牽羊，這個個別行為的不道德性是不容質疑的。從CCC的角度來看，這正是第七誠所禁止的「偷竊」行為。導致這個行為不道德的規範因素包含了這個行為的「目的」是為了滿足私欲而不惜傷害百貨公司的合法利益，而且它發生的「處境」並非是在一個非偷不足以滿足基本需求的迫切困境。將這些規範因素粹取出來所得出的封閉型行為類型為「為了滿足貪欲，在偷竊並非必要的非急迫情境下侵犯百貨公司合法利益，竊取其財物」。這個行為類型當然會是無例外的本質惡，它的描述排除了能將之正當化的處境，例如當事人處在「非偷不足以滿足基本需要」的情況。

與封閉型行為類型相對的，是前一節提到的開放型行為類型。它們有沒有可能是本質惡呢？首先，顧名思義，開放型行為類型就是在理論上並未排除屬於這類行為類型之個別行為在千變萬化之具體實踐處境中，有可能出現某些規範因素能影響該個別行為之道德判斷。因此，它們不太可能是理論上的本質惡。當然，它們有可能是實質上的本質惡，亦即：如果很難想像什麼處境能改變這些行為類型之道德種類時，這些行為類型就是實質上的本質惡，即使無法證明它們是理論上的本質惡，例如跟配偶以外的人發生性關係的「通姦」。在真實的社會生活中很難想像「通姦」在什麼情況能是道德上正當的，亦即很難想像禁止通姦的道德規則能有什麼例外，雖然在理論上要證明通姦在任何處境皆為無例外的本質惡並不容易（Graham, 2002: 225）。不過，大時代的悲劇所導致的婚姻斷裂或許就是一種例外，例如 1949 年中國大陸改由共產黨統治，許多人民追隨國民政府逃至台灣，從此之後兩岸隔閡，音訊全無。許多夫妻在多年之後各自嫁娶，這算不算背叛原配的通姦呢？無論如何，如此描述的情境大概不應與一般處境下的「通姦」等量齊觀而予以道德上的非難。

最後，VS 在提出其本質惡主張時（VS, 80），援引梵二「希望與喜樂」憲章（*Gaudium et Spes*，以下簡稱 GS）的觀點，列舉了各種被教會視為是本質惡的行為類型，例如各種與生命為敵的罪行如謀殺、種族屠滅、墮胎、安樂死、自殺；侵犯人格完整性的罪行如毀損肢體（*mutilation*）、身心凌虐與脅迫人的意志等；貶抑人格尊嚴的罪行如非人的生活條件、任意拘禁、驅逐出境、奴役、賣淫、買賣婦女與兒童；沒有尊嚴的工作條件，例如把人當成只是獲利的工具而非自由與負責的人格，所有這一切皆為可恥的惡行（GS, 27）。針對 VS 引用 GS 的這一段話，以下有兩點評論。首先，GS 所列舉的惡行大部分都是本質惡，這

一點沒有太大爭議。其中某些是包含評價性概念的非中性行為描述，例如前文已指出謀殺是不道德的殺人，又如毀損肢體，透過概念分析即可得知它與截肢（amputation）完全不同。毀損肢體這個概念的使用脈絡蘊含著它是道德上極大的惡行，例如恐怖份子為了取得資訊而毀損人質的身體；至於截肢則往往指具醫療必要性的切斷部分肢體，因此是道德上許可的治療行為。<sup>23</sup>身心凌虐、脅迫意志等也都是分析上的本質惡，因為從定義來看，它們正是以不正當的手段將痛苦加諸在他人身上，這樣的行為在邏輯上當然是無例外的惡行（Graham，2002：224）。至於任意拘禁與驅逐出境，裡面的「任意」含藏了負面的評價概念。種族屠滅、人口買賣、奴役或將人當成獲利工具等也很難想像有什麼處境能將之正當化，無論教會內外大概都很少有人會質疑這些行為在實務上的本質惡性。比較有爭議的是 GS 舉例中提到的墮胎、安樂死與自殺。毫無疑問地，從天主教教會訓導的觀點來看它們是本質惡，但這個觀點並沒有得到普遍的認同，相反地，在教會內外它們都面對很多批評與質疑。事實上，本文的主要目的之一，正是要釐清安樂死或協助自殺是否是本質惡。<sup>24</sup>

針對 VS 引用 GS，本文要提出的第二個評論是，「希望與喜樂」憲章的相關論述基本上是一種牧靈性的道德勸勉，而非嚴謹的倫理學論述。由於 VS 第四章所要建構的是一種嚴謹的倫理學行為理論，在這樣的脈絡中引用牧靈性的道德勸勉以證成本質惡的存在似乎並不恰當。

<sup>23</sup> 多瑪斯曾探討過截肢的道德問題。他認為為了健康而截肢是道德上站得住腳的（ST II-II, q. 64, a. 2, co.）。Fuchs 引用 W. van der Marck 指出，切斷肢體或摘取器官的行為具道德不確定性，因為這麼做有可能是「不正當的殘害他人身體的行為」，也有可能是一種治療行為，還可能是為了器官移植。若不知道是在什麼情境或為了什麼目的而切斷肢體或摘取器官，是無法判斷其道德好壞的（Fuchs，1988：317）。

<sup>24</sup> Fuchs 便認為自殺這類行為是否在任何可想像的處境中都是道德上錯誤的，亦即它們是否是本質惡，從今日社會許多人的觀點來看，是很難證明的（Fuchs，1988：319）。

## 二、綜合反省

天主教的倫理學行為理論有兩個核心命題：

命題一：行為的道德性主要且基本上取決於意志所選擇的「對象」，亦即意志所選擇的行為種類（VS, 78-79）。「目的」或「處境」都只扮演次要的角色。好的目的不能使惡的方法正當化，壞的目的（例如虛榮）卻足以敗壞一個本身好的行為（CCC, 1753）。處境則完全不能改變一個行為原有的道德性質，只能加重或減輕行為既有的道德善惡（CCC, 1754）。

命題二：某些行為在教會傳統上被稱為本質惡，亦即它們的道德惡是永遠且本身如此（*always and per se*），而這正是因為其道德惡性源自「對象」，無論什麼「目的」或「處境」皆不能將其正當化（VS, 80）。

首先，命題一如果成立，命題二可以說就是它的必然結論。這是因為命題一肯定行為的道德性主要且基本上取決於「對象」，而當行為從「對象」來看是道德惡的行為時，其道德惡是無法被任何規範因素如「目的」或「處境」等正當化的，因此，這樣的行為只能是本質惡，它們永遠且必然為惡，而這正是命題二的主張。依此，命題二可以說是命題一的必然結論。

問題是，命題一成立嗎？「對象」基本上就是某種行為類型或種類。前一節的討論已指出，並非所有的行為類型在道德判斷上都具有舉足輕重的角色。以內容單薄的行為類型來說，它們根本就不足以形成道德判斷，遑論扮演關鍵角色。內涵夠豐富的開放型行為類型雖然足以形成一般的道德判斷，但恐怕仍具道德不確定性，需要進一步的「目的」或「處境」才能完成個別行為的道德判斷。至於行為描述中包含某些評價概念的行為類型，它們固然是本質惡，但這樣的本質惡無法提供實質的道德指引，而只有道德勸勉的意義。此外，排除「對象」以外其他規範因素

存在的封閉型行為類型雖然有可能是理論上的本質惡，而使得命題一成立，但這類行為類型作為對象的本質惡性並沒有什麼爭議，有爭議的是開放型的行為類型，亦即能在各種「目的」與「處境」中實踐的行為類型。開放型的行為類型最多只能是實質上的本質惡，亦即很難想像在什麼情境下可被正當化（例如通姦、種族屠滅），但由於其實踐之可能目的、處境及結果等都具開放性，因此難以被證明為理論上的本質惡。

進一步言，大部分開放型行為類型恐怕連實質上的本質惡都談不上，因為很難先驗地主張它們由對象所決定的道德惡性不可能在特定處境中被改變。針對這一點，多瑪斯曾指出，自然事物的分類不可能無窮無盡地進行，到了某種終極形式（ultimate form）就不能再往下細分，再往下的同一物種的個體之間，只能有附質上的差異而無種差（specific difference）。行為卻不然。由於理性不受任何個別固定的分類方式所限制，即使在某個觀點下特定行為已被分類到非常下位的「種類」，仍不能排除會出現某些新的「目的」或「處境」因素，讓行為改變其道德種類（ST I-II, q. 18, a. 10, co.）。<sup>25</sup>換言之，就特定行為描述而言屬於「對象」以外的「處境」或「目的」，仍有可能是決定行為為道德判斷的新規範因素或主要條件（principal condition）而必須將之納入新的行為描述中，以形成新的道德種類或判斷（ibid；Pilsner，2006：246）。本文之前所舉的偷竊與殺人都是明顯的例子。這兩種行為類型在一般情形都是不道德的惡行。不過，特殊的「處境」或「目的」有可能改變偷竊的道德種類或判斷，例如為了冒犯神明而在聖地偷竊將原本的偷竊轉變為褻瀆；又如

<sup>25</sup> 多瑪斯雖然沒有當代生物學的分類概念，不過，他的確有使用當代生物學的「屬」（genus）及「種」（species）兩個概念。有時他雖然混用兩者，但當兩者有從屬關係時，相對於「屬」，「種」便是更下位的基本分類單位。ST I-II, q. 18, a. 2 co.是混用兩者的例子，在該處他說 genus 就是 species。然而，在談到事物的分類時，genus 被當成是較上位的分類概念，species 則是下位的基本分類單位（ST I-II, q. 18, a. 7 tit.）。



為了破壞恐怖份子的行動而在他們的總部偷走重要文件將偷竊轉化為國家的正當防衛。殺人亦然，殺人的「目的」是為了捍衛正義、洩恨或自衛等都能影響殺人的道德種類及其道德判斷。

由於命題一中具倫理爭議性的「對象」都是開放型的行為類型，這樣的對象不太可能是理論上的本質惡，最多只能是實質上的本質惡，因此，這類行為的道德性很可能並非只取決於對象，換言之，命題一不一定為真。目的論主要代表人物之一的 Josef Fuchs 便認為傳統天主教觀點最大的問題就在於錯誤地把開放型行為類型的「對象」當成決定行為道德對錯的關鍵因素。任何開放型行為類型的「對象」都是以特定方式所描述的行為種類，換言之，就是將與該行為種類道德判斷相關的因素都收納進來的行為描述。若屬於該行為類型的個別行為的實踐處境中沒有其他影響該個別行為道德判斷的規範因素存在，那麼，該個別行為的道德評價就等同於其對象（或其行為種類）的道德判斷，然而，在千變萬化的實踐處境中，如果存在其他「目的」、結果或「處境」能賦予個別行為新的內涵，亦即具道德意義的新規範因素，從而改變其道德評價，那麼，該個別行為的道德判斷將有別於其所屬行為類型的道德判斷。忽略這個可能性，僅憑以特定方式所描述的開放型行為種類，就對個別行為在道德評價上做出絕對無例外的道德判斷是一種獨斷的作法（Fuchs，1988：315），而且完全沒有考慮本文對於各種行為類型在道德判斷上所扮演角色的討論。

與此獨斷相應的是天主教對於所謂的客觀道德規範的看法。CCC 主張「對象」的善惡取決於理性所能認出的善惡秩序，而這個善惡秩序是由良心所證實並反映在客觀的道德規範中（CCC, 1751）。然而，立基於固化的、先驗的、本質主義的行為描述如果不是封閉而排除其他可能規範因素出現的行為描述，而是向著無限可能的實踐情境開放的行為描

述，那麼，規範這些行為類型的道德規範又怎麼可能先驗地被認定為是在任何情境下均有效之道德規範？傳統上被認定為絕對的客觀道德規範很可能其有效範圍本來就是相對而有限的，只是傳統而靜態的社會沒有意識到它們本來並非絕對的事實（Fuchs，1988：246-247）。在今日快速變遷的當代社會裡，很多新的因素也很可能是過去建構那些傳統道德規範時所無法考慮到的（Sun，1994：184-189），因此，這些規範並非在今日被相對化了，而是它們本來就不是絕對有效的，新的「處境」突顯出它們本來就是在大多數情形下有效的初確規則，但在任何情形下均有效的絕對規範。

天主教倫理學行為理論太過膨脹「對象」在道德判斷上的角色，又太過輕忽「目的」與「處境」的角色的另一個問題是，忽略了道德三根源彼此涵攝且非涇渭分明的事實。事實上，足以形成一般道德判斷的「對象」，其內涵是不可能不包含某些「目的」與「處境」因素的。以天主教的安樂死定義來看，「為了消除一切痛苦而採取的導致死亡的作為或不作為」（an act or an omission which, of itself or by intention, causes death, in order that all pain may in this way be eliminated），在這個行為類型或對象的定義裡面就包含了許多「目的」與「處境」因素。「為了消除一切痛苦」指的正是行為者所追求的目的或意向，而「一切痛苦」則說明了當事人所處的痛苦處境。「導致死亡」既指出行為的效果，同時也說明了安樂死是一種「致人於死」或「殺人」的行為類型。依此，「安樂死」這個行為種類或對象是由不同的「目的」、「行為本身」、「處境」與行為的「效果」等規範因素所共同建構出來的。「對象」中就包含了某些重要的「目的」與「處境」。

最後，「對象」在道德判斷上所扮演角色的輕重與「對象」的內涵的厚薄密切相關。當個別行為的「對象」或所屬行為種類的內涵愈豐富，

其所包含的「目的」與「處境」等元素就愈多，此時，「對象」在道德判斷上就扮演愈重要的角色，「對象」以外的其他「目的」或「處境」則扮演愈輕的角色（Fuchs, I, 315）。相反地，當「對象」的內涵愈單薄，「對象」以外的「目的」或「處境」在道德判斷上則扮演愈重要的角色（Sun, 1994：190-191；孫效智，1995：92-93）。然而，無論「對象」的內涵如何豐厚，只要無法排除在「對象」之外仍有可能出現某些具重要道德意涵的新的處境或目的因素，它們就是進行道德判斷時所不應忽略的規範因素，此時，客觀的道德判斷不能只考慮行為的「對象」，而必須將道德三根源的整體都納入考慮才能得出最後的道德評價。誠如多瑪斯在 ST I-II, q. 18, a. 3, co.所指出的，行為的完整性與豐富性並不能被化約為建構其行為種類的本質形式（substantial form），而也來自依附其上的附質（supervening accidents）。真正客觀的道德規範或判斷則如「行動追隨存有」（*agere sequitur esse*）所顯示的，必須考慮的是行為整體的各種規範因素，而不能只考慮特定的、固化的行為描述或行為種類（Fuchs, I, 317）。

## 肆、天主教的安樂死是本質惡嗎？

天主教的安樂死定義裡面沒有評價性的概念或暗含這樣的概念，因此不會是一種形式或分析上的本質惡。此外，它也不是一種封閉型的行為類型，因此，不太可能因為對象已包含了全部的規範因素而為理論上的本質惡。

作為一種開放型的行為描述，天主教的安樂死有沒有可能是本質惡呢？本文已經指出，開放型的行為描述不太可能是理論上的本質惡。要證明一個開放型行為類型是理論上的本質惡並不容易，因為這必須確保該行為類型在各種可能的「處境」中都保持同樣的負面道德評價，換言

之，即使在人想像不到的各種千變萬化的「處境」中都不可能出現一種情況，足以扭轉該行為類型在一般情形下的負面道德評價。由於人的歷史性、文化的複雜性與社會脈絡的多元性，再加上人的認知能力有限，無法完全預知未來處境的發展變化以及各種組合，人大概很難證明禁止開放型行為類型的道德規範真的是在任何情形下都有效的無例外規範，亦即證明該行為類型是理論上的本質惡（Graham, 2002: 228-229）。從邏輯角度來看，要證明理論上的本質惡之所以極其困難是因為這就是要去證明一個全稱命題的真理性。要做出這種證明的人必須指出在任何情形下該命題皆為真，而試圖反證者只要找到一個例外的特稱命題，就足夠否證該全稱命題了。以「所有的天鵝都是黑的」這個全稱命題來說，要證明這個命題很困難，因為要如何知道全世界所有的天鵝都是黑的呢？但可否證這個命題卻很簡單，只要找出一個反例就足以反駁該全稱命題了。

那麼，天主教所定義的安樂死有沒有可能是實質上的本質惡呢？亦即雖然很難證明其為理論上的本質惡，但也很難想像什麼樣的情境能將之正當化。從本文對於倫理學行為理論的反省來看，這也就是在問，是否理性能夠想像某種「目的」或「處境」能翻轉安樂死在一般情形下的不道德性而使之正當化？如果不能想像，那就必須承認，天主教的安樂死是一種實質上的本質惡；如果能夠想像，那麼，天主教的安樂死大概就不是實質上的本質惡。

要探討這個問題或許可以從天主教對於選擇安樂死者的主觀罪責所表達的「第一人稱倫理觀」的主張切入。前文已指出，無論是 1980 年的 IB 或 2020 年的 SB 都有著與 CCC 同樣的主張：安樂死雖然是本質惡，但選擇安樂死的人有可能在主觀上沒有罪責或罪責得以減輕（CCC, 1735, 2282）。

什麼叫做主觀上沒有罪責，但客觀上所行卻仍是本質惡？這裡就碰到了第一人稱倫理觀與普遍倫理觀之間的緊張問題。普遍倫理觀認為道德價值的客觀性展現在超越行為主體主觀判斷的普遍性。安樂死是直接故意殺害無辜，是普遍而無例外的本質惡，沒有任何目的或處境能將之正當化。不過，在主張普遍倫理觀的同時，天主教也承認第一人稱倫理觀的重要。VS 便認為要掌握行為對象的道德意涵就必須從第一人稱的觀點來判斷（VS, 78）。美國天主教主教團出版的《醫療照護倫理與宗教指導原則》（*Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services*，以下簡稱 ERD）也主張，維護生命的方法是否相稱，應從病人的角度去檢視，而非其他第三人的觀點，意思是說，相稱手段指的是在病人的判斷裡，能提供合理的利益且不會帶來過度的負擔或加諸家庭或社會過高代價的手段（ERD，2018：56-57）。

第一人稱倫理觀的基礎是人皆有之的良心。天主教認為良心是人最隱密的核心與聖所，在此他單獨與天主會晤並聆聽祂的聲音（GS, 16）。也因此，良心對個人具主觀約束性。多瑪斯即曾說過：「違反良心行動就是犯罪」（Dietlein，2021：273）。另一方面，從普遍倫理觀的觀點來看，「良心不能自為標準，必須服從客觀而普遍的道德標準」（VS, 60）。良心的聲音跟客觀的道德標準有時候能有出入，天主教稱之為錯誤良心（*erroneous conscience*）。錯誤良心可以區分為可避免的以及無可避免的錯誤良心。可避免的錯誤良心是因為良心的封閉、遲鈍或缺乏訓練而犯錯。如果這是因為人不夠努力追求真理，導致良心麻木不仁，那麼，這樣的錯誤良心大概就接近沒有良心了，而不再具有良心的尊嚴。無可避免的錯誤良心則不然。無可避免的錯誤良心在面對客觀而普遍的道德真理時，非因己過無法認出這些真理以及它們的客觀普遍性。梵二肯定，基於無可避免的無知（*invincible ignorance*）而犯錯的良心並不因此失去

其尊嚴 (GS, 16)。VS 也進一步解釋「無可避免的無知」這個概念，認為它就是行為主體不知道也無法克服的無知。既然如此，錯誤良心仍具約束性。後來成為教宗本篤十六世的拉辛格樞機亦曾說過，服從良心的信念不但絕非罪過，而且人必須這麼做 (Dietlein, 2021: 276-277)。

由是以觀，天主教處在客觀主義與主觀主義、絕對的他律與自律的緊張中 (Dietlein, 2021: 276)。在這個緊張中，第一人稱倫理觀與普遍倫理觀相互碰撞與對立。天主教設法兼顧二者的作法是，先主張錯誤良心是可能的，意思是說良心可能犯錯，但因為無法避免無知而犯錯的良心仍具約束性，因此，依其指示而行事的當事人在主觀上可能沒有罪責。然而，錯誤良心所誤以為的道德真理，不應被魚目混珠地當成是真正的道德真理。依循錯誤良心的行為仍然是客觀上的惡行 (VS, 63)。

這樣的主張要面對兩種批評。首先，錯誤良心所誤認的道德真理即使不是真正的道德真理，卻仍是當事人主觀上所以為的道德真理。事實上，對當事人而言，除了他的錯誤良心所肯定的道德真理外，在其第一人稱處境中並不存在其他能被當事人認知而能約束當事人的道德真理，否則，他就不再是錯誤良心，而是昧著良心了。天主教承認錯誤良心仍不失其尊嚴，當事人仍應服從其道德指引。因此，在錯誤良心之外言說「真正的道德真理」恐怕是沒有意義的。這樣看來，當事人依錯誤良心而有的作為具第一人稱之道德正當性。換言之，他不僅在主觀上沒有罪責，其作為在其第一人稱的客觀處境中恐怕也是站得住腳的。天主教從普遍倫理觀的角度強調當事人的作為仍是客觀上的惡行，這樣的主張恐怕只有社會宣示的意義，而無法「糾正」當事人的觀點。當事人在其第一人稱的主觀處境中知道自己能夠承受什麼、不能承受什麼。普遍倫理觀的觀點若不是他所能承受的，恐怕很難改變他的想法。事實上，真正的道德大概也不應由外而內地強求於人。此外，普遍倫理觀的提出還有

可能讓天主教的主張產生一種自相矛盾的效果：天主教一方面承認當事人在主觀上有可能沒有罪責，但另一方面強調其所作所為是惡行則很難避免讓當事人感受到被譴責而產生罪疚感。

事實上，在基本倫理學的探討裡，主觀與客觀是相互參照的。當事人不能以自己為客觀的標準，他必須設法追求客觀真理，這包含了他應具良心的開放性，願意與不同觀點進行真誠的對話，因為，客觀真理對於主體而言具有一種不可任意支配與任意對待的真理尊嚴。不過，客觀真理不能只是第三者觀點下的客觀真理，而必須是主體第一人稱觀點所能洞識的客觀真理，換言之，對當事人有意義的客觀真理必須是主體所能認出者。善意的第三者當然應適時地與當事人溝通，具良心開放性的當事人也應以開放的態度去瞭解第三者的觀點。然而，在真誠溝通之後，如果第三者的觀點仍然不是當事人的良心所能認同的，而且其良心的不能認同是無可避免的，那麼，對當事人具約束力的仍是其良心之判斷，而非第三者的客觀真理。總之，每一個人只能從其「第一人稱的觀點」去掌握其所處實踐情境的完整事實，並在其中認出道德上的當為與不當為。道德價值的客觀性必須是一種主觀的客觀性。如果說不追求客觀真理的主觀性是一種主觀主義（subjectivism），那麼，忽略主體特殊情境的客觀性，恐怕也會失之為一種客觀主義（objectivism）。道德真理應該是在主客觀之間，既不能偏客觀，也不能偏主觀（Sun，1994：140-141）。<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> 此處的討論可參閱筆者的博士論文（Sun，1994）與2015年的一篇期刊論文（孫致智，2015：35-39），特別是後者的註腳25。該註腳闡述了價值同時具主觀性與客觀性的特質，因為價值存在於評價主體與被評價的客體的關係中。由於道德也是一種價值，故道德判斷亦介於主觀主義與客觀主義之間，既具主觀性，亦具客觀性。有人擔心第一人稱觀點的客觀主義會變成一種主觀主義，例如輕易地證成某些宗教「自殺炸彈殉教」的行為。本文的看法則如正文所示，良心並不能以自身做為道德真理的絕對標準，良心必須具有與不同觀點對話的開放性。此外，如果將「自殺炸彈殉教」與「安樂死」加以比較的話，前者會傷害許多無辜的人，

其次，普遍倫理觀認為「客觀」的道德次序必然是普遍的，這個想法恐怕並不符合「客觀」一詞的本義。「客觀」應指行為的道德評價應符合行為所涉及的一切事實（sachgerecht），而不是指行為應符合傳統的客觀道德規範（normgerecht）。事實上，就連那些所謂傳統的客觀道德規範也必須先符合事實才能取得其規範的有效性（Sun，1994：139-140）。因此，前文曾指出，涉及開放型行為類型之道德規範本身的有效範圍很可能就是有限的。真正的「客觀」應是依據事實來對不同類型的行為進行道德評價，並承認相應的道德規範在特定的範圍裡才有其道德引導的有效性。由於開放型行為類型多半具道德不確定性，安樂死作為一種開放型行為類型並非先驗地便具普遍的道德惡性。依此，天主教宣稱安樂死為本質惡的主張恐怕並非先驗為真。

從第一人稱的觀點來看，安樂死有沒有可能在某些處境下是道德上許可或甚至正當的呢？天主教的安樂死定義是「為了消除一切痛苦而有的一種作為或不作為，它本身會導致死亡或其意圖是要導致死亡」。天主教主張這樣定義的安樂死是本質惡，亦即無論在什麼處境中都是不道德的。然而，在上述定義中沒有考慮到痛苦的強度與持續程度的差異有可能會影響安樂死的道德評價。如果所要消除的痛苦是無關痛癢的或者是技術上能夠克服的，那麼，安樂死可能就不是一個相稱於其目的的手段。反之，如果當事人所感受到的痛苦是難以忍受的、其傷病是無法治癒的，且醫療上其他手段都無法緩解其痛苦，那麼，根據「應然以能夠為前提」（ought implies can）或「無人應被要求做他無法做到的事」（*nemo tenetur ad impossibile*）等倫理原則，那種情況可能就是能讓安樂死在道德上被

---

後者（特別是自願安樂死）則只涉及生病受苦的當事人自己。也因此，前者比後者更需要在對話倫理的辯證過程中釐清其正當性。本文認為，傷害大量無辜生命的自殺炸彈殉教行為之道德正當性是無法自圓其說的，更無法得到無辜受害者的認同。



正當化的處境。既然如此，一個人若在上述情況中選擇這麼做，他不僅如同教會所肯定的在主觀上沒有罪責，甚至也可以說他所做的事情，從第一人稱的主觀而客觀的事實來看，也不再是道德上的錯誤。多瑪斯主張「行動追隨存有」，對行為的道德判斷既必須考慮其行為種類的本質形式，也必須參考依附其上的附質的道德意涵。天主教僅根據她所定義的安樂死之「對象」或行為類型便斷定在任何情形下該對象無例外的皆為道德上的錯誤，忽略了開放型行為類型仍有可能具道德上的不確定性，亦即忽略了其「處境」有可能改變其「對象」之一般道德評價。也因此，天主教雖然承認當事人主觀上可能沒有罪責，但在另一方面卻仍無法避免化約主義的問題，亦即犯了忽略第一人稱觀點的客觀主義錯誤。

## 伍、結語

本文探討反對安樂死不遺餘力的天主教觀點，先客觀敘述天主教的安樂死定義及其視安樂死為本質惡的主張。本文的研究發現，天主教支持其主張的理論基礎為源於聖多瑪斯的倫理學行為理論，亦即「行為道德性三根源」論。然而，仔細比較當代天主教官方訓導的論述與多瑪斯的學說，本文發現相較於天主教獨尊「對象」的觀點，多瑪斯主張「對象」、「目的」與「處境」的關係是相互滲透而非涇渭分明的，三者都能決定行為的道德種類。事實上，多瑪斯主張行為的道德判斷應以完整的存有為其依據，而非只關注「對象」的內涵。在這個比較的基礎上，本文進一步分析不同的行為類型在道德判斷上扮演的角色，指出開放型行為類型具道德不確定性，規範這類型行為的道德規範很難具無例外普遍性。由於天主教定義的安樂死正是一種開放型的行為類型，本文主張，如果當事人所感受到的痛苦是難以忍受的、其傷病是無法治癒的，且各

種醫療上的手段都無法緩解其痛苦，那麼，根據「應然以能夠為前提」或「無人應被要求做他無法做到的事」等原則，此時的安樂死應是道德上許可的。依此，天主教主張安樂死為無例外本質惡的觀點恐有商榷空間。

## 參考文獻

### 一、文件類文獻

- BVerfG (2020). „BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 - 2 BvR 2347/15 -,“ 26 Feb. 2020. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[https://www.bverfg.de/e/rs20200226\\_2bvr234715.html](https://www.bverfg.de/e/rs20200226_2bvr234715.html)>.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1980). “Declaration on Euthanasia—*Iura et bona.*” 5 May 1980. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_198005\\_05\\_euthanasia\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_198005_05_euthanasia_en.html)> (abbreviated as IB).
- Congregation for the Doctrine of the Faith (2020). Letter “Samaritanus bonus—on the care of persons in the critical and terminal phases of life.” 22 Sep. 2020. Retrieved on 24 Feb. 2024, <<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/09/22/200922a.html>> (abbreviated as SB).
- EGMR (2011). „ HAAS v. SWITZERLAND - [Deutsche Übersetzung] Zusammenfassung durch das Österreichische Institut für Menschenrechte (ÖIM). “ 20 Jan. 2011. dejure.org. Retrieved on 24 Feb. 2024, <<https://dejure.org/dienste/vernetzung/rechtsprechung?Gericht=EGMR&Datum=20.01.2011&Aktenzeichen=31322/07>>.
- Pope John Paul II (1993). “Veritatis Splendor.” 6 Aug. 1993. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html)> (abbreviated as VS).
- (1992). “Catechism of the Catholic Church.” Retrieved on 24 Feb. 2024,

<[http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_P7Z.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P7Z.HTM)> (abbreviated as CCC).

---(1995). “Evangelium Vitae.” 25 Mar. 1995. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_en.html#-25](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html#-25)> (abbreviated as EV).

United States Conference of Catholic Bishops (2018). *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services*, Sixth Edition. Washington D. C.: United States Conference of Catholic Bishops (abbreviated as ERD).

Vatican Council II (1965). “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: *Gaudium et Spes*.” 7 Dec. 1965. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html)> (abbreviated as GS).

WMA (2019). “WMA Declaration on Euthanasia and Physician-assisted Suicide.” Published on 23 Nov. 2021. World Medical Association. Retrieved on 24 Feb. 2024, <<https://www.wma.net/policies-post/declaration-on-euthanasia-and-physician-assisted-suicide/>>.

最高法院 (2015)。最高法院 104 年度台上字第 2081 號民事判決，2015 年 10 月 29 日。司法院裁判書系統。2024 年 2 月 24 日，<<https://judgment.judicial.gov.tw/FJUD/data.aspx?ty=JD&id=TPSV,104%2c%e5%8f%b0%e4%b8%8a%2c2081%2c20151029>>。

## 二、期刊或專書論文

Diem, William Matthew (2017). “Prima Secundae, Q. 18 and De Malo, Q. 2: A Critical Comparison of Their Teachings Concerning Circumstances and Their Role in Moral Specification.” *American Catholic Philosophical*

*Quarterly*, 91 (3): 447-471.

Dietlein, Georg (2021). „Gewissensentscheidung am Lebensende?“ *Zeitschrift für Lebensrecht*, (30): 267-282.

Flannery, Kevin L. (2013). “Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act.” *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 13 (1): 79-104.

Hörmann, Karl (1982). „Die Unveränderlichkeit sittlicher Normen im Anschluß an Thomas von Aquin.“ Walter Kerber (Hrsg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung* (33-45). Düsseldorf: Patmos.

Jensen, Steven J. (2006). “Do Circumstances Give Species?” *The Thomist*, 70: 1-26.

Schallenberg, Peter (2021). „Dokumentation: Schreiben der Glaubenskongregation *Samaritanus Bonus*. Überblick und erste Einordnung.“ *Zeitschrift für Lebensrecht*, 30: 283-287.

孫效智 (1995)。「從倫理學行為理論談結果主義」，《哲學雜誌》，12：86-113。  
--- (2015)。「在照顧之愛與病痛之苦間擺盪的生死倫理——論天主教有關植  
物人停止人工餵食餵水的觀點」，《政治與社會哲學評論》，53：1-55。

### 三、專書

Bretzke, James (2013). *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*. Washington D. C.: Georgetown University Press.

Fuchs, Josef (1988). *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Band I: Normative Grundlegung*. Freiburg i. Br.: Verlag Herder.

Graham, Mark (2002). *Josef Fuchs on Natural Law*. Washington D. C.: Georgetown University Press.

Pilsener, Joseph (2006). *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.

Sun, Johannes Hsiao-chih (1994). *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann*. Eresing: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien.

#### 四、網路資料

Di Blasi, Fulvio (unpublished). “More Adulterers than Thieves.” Academia. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[https://www.academia.edu/28133213/More\\_Adulterers\\_than\\_Thieves](https://www.academia.edu/28133213/More_Adulterers_than_Thieves)>.

“Italy sees first medically assisted suicide,” 16 Jun. 2022. Deutsche Welle. Retrieved on 24 Feb. 2024, <<https://www.dw.com/en/italy-man-undergoes-first-legally-approved-assisted-suicide/a-62161402>>.

Mayaki, Benedict (2022). “Pope at Audience: Faith in resurrection helps us face death without fear.” 9 Feb. 2022. Vatican News. Retrieved on 24 Feb. 2024, <<https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-02/pope-audience-st-joseph-death-resurrection-faith-catechesis.html>>.

Totleben, Peter (2019). “A Primer on Human Action and the Moral Object.” 7 Oct. 2019. Academia. Retrieved on 24 Feb. 2024, <[https://www.academia.edu/40551843/A\\_Primer\\_on\\_Human\\_Action\\_and\\_the\\_Moral\\_Object](https://www.academia.edu/40551843/A_Primer_on_Human_Action_and_the_Moral_Object)>.