

儒家孟荀學說在生死教育裡的 發用與意義

——以「墮胎」為例之說明

楊秀宮*

摘要

本文嘗試從孟學與荀學兩個脈絡切入，說明儒家思想在生死教育論題裡的多元意義與效用。孟子學說主要是以「性善」為其基礎著重道德主體之「道德自律」；荀子則以「性惡」作為學說基調，強調「社群倫理」的重點。本文分別從孟荀兩人的「人性論」、「義利觀」說明其差異見解，並檢視兩論應用在「墮胎」議題的意義，嘗試為「贊成」者與「反對」者的主張找尋可理解的理論依據。期待面臨兩難情境的當事人及其週遭親朋好友，能從兩種不同的學說主張裡找到抉擇的依據。或者說，不論是「當事者」，或處於「第三人」位置的「建議者」，都能從兩種不同主張裡找到生命教育的憑藉，為自己的兩難情境找到更恰當的安頓方式。作者並不立基於贊成或反對的立場，也不是為了解決不同見解的衝突矛盾而立論，只是嘗試將儒學觀點應用在今日的生死教育裡。因此，採用一種沒有偏於任何一方的「儒學理想結

* 樹德科技大學通識教育學院副教授

構」作為多元立論的基底。

關鍵詞：生死教育、儒家、孟子、荀子、墮胎

The Implications of Mencius' and Hsün Tzu's Thoughts in Life-and- Death Education:

A Case Study on "Abortion"

Yang, Hsiu Kung*

Abstract

This paper intends to illustrate the multifaceted implications and effects of Confucianism upon life-and-death education from two approaches: the thoughts of Mencius and the thoughts of Hsün Tzu. Mencius' reasoning was mainly focused on the concept of "human nature as good", emphasizing individual's "ethical restrain". Yet Hsün Tzu's ideas were based on "human nature as evil", centering on the use of "communal ethics". This paper adopts Mencius' and Hsün Tzu's discussion on "humanity" and "righteousness" to contrast the differences between the two philosophers, to examine the implications of their thoughts on the issues of "abortion", as an attempt to locate a comprehensible theoretical background for people on the both sides for and against abortion. It is hoped that those who face the dilemma, and their related loved ones, develop the base of decision from the two opposing lines of thoughts. Or, all the people concerned as well as their third-party companions as advisers to the issue of abortion are able to

* Associate Professor, College of Liberal Education, Shu-Te University

find “a place to stand” from the two contrary approaches to life-and-death education, to further obtain a better solution to their own dilemma. The author does not take a particular stand for or against abortion, nor offers suggestions in order to resolve the confrontations resulted from different opinions. The author’s simple intention is to try to apply Confucianism on the contemporary life-and-death education. The “Confucian ideal structure” without favoring either position is therefore accepted as the basis for the multiple propositions in this paper.

Key words: *Life-and-Death education, Confucianism, Mencius, Hsün Tzu, Abortion*

儒家孟荀學說在生死教育裡的 發用與意義

——以「墮胎」為例之說明

壹、前言

一、攸關生命的「兩難抉擇」

現代科技以及醫學的發展，一方面有助於疾病醫療；一方面卻也引發了有關生死論題的困惑。與生命相關而出現兩難抉擇之情形者，一般歸屬於生命倫理學的範疇。例如，安樂死、墮胎等議題。而今日在科技、醫學、人權、社會正義等相關議題多元進展的氛圍下，生命倫理學的問題已不是憑藉簡單的道德直覺與洞見可以解決的，其間出現了傳統倫理學較少碰到的「價值衝突」、「規範衝突」等兩難問題。¹換言之，「價值釐清」以及「兩難抉擇」成了生命倫理學的重要課題，也是今日生死教育所關切的重點之一。

近來由於醫療技術的進展，而出現的「兩難」論題有：安樂死、人工生殖、墮胎等。針對今日所困惑的生命論題，作符合道德本性或倫理關懷的解釋乃刻不容緩之事。而這些均可以援引西方的學說重點，例如生命倫理四原則：自律原

¹ 周立升、顏炳罡等著（2002）。《儒家文化與當代社會》。山東省濟南市：山東大學出版社，頁 244。

則、不傷害原則、仁愛原則、公義原則來加以思索。²此外，筆者以為吾人有責任本於自己的文化內涵思量，或重構具有本土文化特色的生命倫理學理論，並提供作為生死教育之參考，也作為面對生死攸關之兩難論題的思索依據。儒家思想長久以來影響著漢民族的思維，雖有部分人士認為儒家思想乃舊文化、封建思想，而極力加以批判，卻不能否認儒家思想在日用生活中的應用與影響。例如今人依然保有「慎終追遠」、「敬鬼神而遠之」、「葬之以禮、祭之以禮」、「不知生焉知死」等觀點，而這些都是儒家面對生命議題時的基本內涵。

貳、「儒學理想結構」³的提出與應用

如何將儒學應用於生命教育裡？筆者認為首先須論證儒家學說中具有代表性的觀點及其特色，然後援引於兩難的論題上進行思辯。為了使生命教育能發揮其全面性效益，理論的建構亦需完備充分。本文所要提出來的理論結構指的是，

² 生命倫理的四個原則，最初見於 Tom L. Beauchamp & James F. Childress (1979) : Principles of Biomedical Ethics. Oxford : Oxford University Press. 國內採用該論點的如李瑞全 (1999) 。《儒家生命倫理學》。台北市：鵝湖出版社。蔡甫昌、李明濱 (2002) 。〈當代生命倫理學〉。《醫學教育》，第六卷第四期，頁 381-395。

³ 「儒學理想結構」主要從孟子與荀子思想的辯證發展來證得。配合孟學的「性善」，與荀學的「性惡」，筆者嘗試進行儒家的生死學理論之建構。有關「儒學理想結構」的論證與說明，見楊秀宮 (2005) : 〈「儒學理想結構」芻議——以孟荀為例的一個論證〉。台灣哲學會主辦：「2005 年台灣哲學學會『哲學反省與知識創新』研討會」。研討會地點：台灣大學。又見，楊秀宮 (2007) 。〈中國哲學裡的一個後現代圖像——以儒家「結構」與「解構」義蘊為軸心之說明〉。《哲學與文化》，第卅四卷第二期，頁 39-58。

從孟荀既有的分判切入探究儒學論述及其解構義，進而採取辯證發展的進路，所釐出的「理想結構」。儒學「理想結構」是為了安頓儒學裡孟子學說與荀子學說的不同見解，消解相對主義的對峙與對列分隔的格局。秉持對差異性同等尊重的態度，用辯證發展的視角詮釋不同的見解，不偏頗對待主張性善的孟學，也不貶視主張性惡的荀學而證成的。

筆者採辯證發展的觀點，看重「道德主體」的孟子為辯證發展的一支，而「認知主體」的荀子為辯證發展的另外一支，並視兩者為「正」與「反」的辯證成素。這是一種尊重差異、取消高下評定的做法。孟、荀學說的辯證發展，指的是兩者呈現一種動態的、活潑的、具有上升涵義的儒學演化與發展的重要意義。

儒學的辯證發展並不是為了找出兩系的折衷觀點，這種從孟荀學說的辯證發展的觀點，是一種出於「平等」、「圓融」而動態平衡的詮釋觀點，沒有最高指導原則，有的只是一種詮釋的境遇——「視域融合」的理解。筆者從中所經驗到的是一種美學上的「和諧形式」，因為是由孟荀的儒學思想所致，姑且稱其為儒學的「理想結構」。

一、「儒學理想結構」的證成

亦即是以「儒學理想結構」作為建構生死論理的樑架，再從結構面搭配孟學與荀學的內涵，將儒學裡安身立命的精義建構為生死教育的內涵。孟荀思想的特色與差異，長久以來為學者所辨識而有相當共識。不同的是對於兩者的評價，卻有很大的出入。從一個宏觀的視角，孟荀之學並不能單純從「對立」或「相異」的角度來論述，他們倆人的學說從「儒學理想架構」做為基底而論，具有「差異互補」的特色；若從「辯證發展」的脈絡審之，孟學是一個與「天道」

密切相聯繫的理論體系，荀學是一個自覺的與「天道」相分隔的理論體系。

一般而言，中國或東方思想注重圓融通貫；而西方思想著重思辯分析。上引之評議，各有所本各有所重，但不同見解仍然歸趨一個會通，或朝向互相和合的期待。本文順著這樣一個「互補相成」的角度切入，試圖依「辯證發展」的路徑，論述兩說並存雖有其相對涵義卻也可以更有效的照料不同需求者。經由「理想結構」的發見，儒學在「生死教育」的意義與應用將會有更大的空間與貢獻。

二、「理想結構」是一種「非『結構』」思路下的領會

因為，「理想結構」的闡述起點，實際上是從一種「解構」的觀點出發的。「儒學理想結構」的證成，必須經歷對話、辯證發展的思維與推理。「理想結構」的把握是依賴於經驗層面的內涵，因此理解之後再回顧，才能恍然有悟，原來它既是主體的建構，也是客觀的先驗形式。它的出現模糊了建構與先驗的界線；或者說，它的出現是以解構主體與客體的壁壘為前提的，它解構了吾人對於經驗與先驗的二分。它其實是一個純粹而具有和諧形式的結構，其中不可或缺的因素就是「寬容」、「尊重」、「多元」以及「和諧」。

「儒學理想結構」應用於此，是為了安頓儒學裡孟子學說與荀子學說的不同見解，消解相對主義的對峙與對列分隔的格局。秉持對差異性同等尊重的態度，不偏頗對待主張性善的孟學；也不貶視主張性惡的荀學。筆者嘗試說明儒學在生命教育或生死教育的意義與可能貢獻，從「墮胎」的論題來說明儒家文化在生命論題的發用意義。

貳、今日「墮胎」問題及其引生的爭論

本文所論述與探究的「墮胎」議題是指非醫療性的人工流產，至於自然流產或醫療性的人工流產，因為從倫理或法律上並無太多的爭議，不列為討論的焦點。有些案例具有重要因素讓墮胎在道德上是可以接受的，例如為了拯救母親的生命、懷孕是因強暴或亂倫所致、診斷出胎兒有致命的反常現象等。在上述情形下，即使胎兒能足月產下，其一生也會是短暫、痛苦和充滿挫折的，因此墮胎也是可以接受的。⁴ 本文因為著重在生死教育的推展上作論，因此主要以婦女的自主權與胎兒的生命權難以兩全的困境作為討論的核心。

有關墮胎的爭論主要來自於兩種不同的堅持意見，一是捍衛母親而「支持選擇」者（pro-choicers）；一是捍衛胎兒而「支持生命」者（pro-lifers）。前者保衛婦女自主的權益，指稱胚胎是婦女身體的一部分，因此婦女有權決定墮胎與否。後者認為墮胎形同謀殺，甚且形成滑坡災難（slippery slope to Auschwitz），以至於接納殺嬰罪行，或忽視人命的情形出現。⁵

有人在支持胎兒與支持母親的兩難之間，提出了第三方

⁴ 郭貞伶、陳雅汝譯／Ronald Dworkin 著（2002）。《生命的自主權》，頁40。

⁵ 滑坡論證的方式具有潛在危險，可能讓道德兩難的問題守不住道德底限，以至於形成威脅生命的災難。學者使用滑坡以至於奧斯比茨（Auschwitz），奧斯比茨是波蘭西南部都市，第二次大戰期間德國納粹設立集中營屠殺猶太人的所在地。這個形容表達出對於滑坡論證的高度質疑與畏懼。參見 Schur, E. M. (1991): *Abortion: Attitudes toward abortion*. *Encyclopedia Americana* (vol.1. pp.43-44). Danbury, CT: Grolier. Aiken, Lewis R. (1994) *Dying, Death, and Bereavement*. Massachusetts: Allyn and Bacon. pp. 200-1

案 (A third way)，⁶認為將孕期分為三個階段：合適選擇墮胎的早期懷孕階段、可以猶豫選擇的中間階段，以及不合適選擇墮胎的晚期懷孕階段。這種觀點自然需要醫學的建議，才能恰當的說明早期、中期、晚期週數如何界定。而反對立場則要求我們去注意一個人的發展：因為從懷孕、出生到孩提時代，是一個連續過程。要劃一條界線，在這個發展中選擇一點，並說「在這一點之前的東西不是人，在這一點之後，它才是個人」，乃是一個任意的選擇，而且這觀點隱含有「滑坡論證的危機」。⁷

回顧回顧歷史的紀錄，胎兒生命與母親生命的優先次序，是隨著時代而變異的。1450到1895年之間，決疑家 (casuist) 願意視母親利益為優先的。自1895年後，只有患癌症的子宮和子宮外孕兩個特別情況中，母親利益才有決定性的比重。因為在這兩種特別情況中，即使不實施墮胎，胎兒本身也只有很小的生存機會。後來關注重點轉至當母親的生命有危險時，人們再次尋求支持母親的公平解決方案。於是1895年至1930年之間，人們試圖審慎且樂觀地預先列出大量例外的利益而達到平衡。但是支持生命權利之士則認為把自己的利益放在另一個人生命的優先地位上，似乎表達了殘

⁶ 近來受到「腦死」界定死亡的影響，有傾向從腦不發育來分判胎兒成熟度的情形。認為懷孕的第6到第12週的時候，腦部才正常運作，在胎兒有一正常功能的腦部之前，母親有權利墮胎。但在墮胎前必須先決定發育的時間後才可執行。參見 Wayne Sumner (1983): *Moral Issues*. Ed. by Jan Narveson. Toronto: Oxford university Press. pp194-214. 又見，波伊曼編著、楊植勝等譯 (1997)。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，頁161。

⁷ 波伊曼編著、楊植勝等譯 (1997)。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，頁138。

忍或自私，而不能調和於愛的訓令。⁸筆者鑒於上述實際，認為胎兒的生存權利與母親的自主選擇權在「墮胎議題」裡似乎存在著辯證的關係。

透過神學、道德、哲學甚至社會學的角度來討論墮胎時，爭議主要來自於人們對下列問題的看法不同：例如，胎兒是否從受孕那一刻起就是一個具有生命權的人？胚胎是否從受孕之後的某一刻起才成為一個人？胎兒是否一直到出生之後才是一個人？如果胎兒是一個人，在面對懷孕婦女所擁有的權利時，其生命權是否必須有所讓步？⁹這些問題的確認有一定程度的困難，也是使得墮胎問題變得棘手或兩難的重要原因。

墮胎的論辯像其他充滿爭議的法律案件一樣，一方面要事實的釐清，究竟要到懷孕的哪一個階段，胎兒才算是一個人，因而享有作為一個人的權利？這個釐清會影響一個母親何時可以合法地拿掉她腹中的胎兒？¹⁰有人認為從受精卵就算是一個生命的起始，有人則認為能脫離母體而存活的時間點起才算是一個「有人格性的人」。衛道人士或宗教界人士通常傾向捍衛「胚胎生命」，而女性主義者則主張婦女有「自主決定權」。當母胎不發生衝突時，一般而言的「母親的涵育」(mothering)表達母親最能全心全意為胎兒的福祉著想，甚至願意犧牲自己的福祉以保護胎兒。但是，當發生衝突時，如在討論墮胎問題，母胎的權利義務卻常被視為如

⁸ 波伊曼編著、楊植勝等譯(1997)。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，頁135。

⁹ 郭貞伶、陳雅汝譯/Ronald Dworkin 著(2002)。《生命的自主權》。台北市：城邦文化，頁38。

¹⁰ 波伊曼編著、楊植勝等譯(1997)。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》。台北市：桂冠圖書公司，頁9。

公民社會中人與人之間的權利義務衝突來分析與解決。這一種取向，實是個人自由主義的表現。著名的女性主義者，如華倫（Mary Ann Warren）則表示，由於胎兒並不具備人格性（personhood）的條件，因此，胎兒不可以對懷孕者有任何權利或義務的要求。¹¹

波伊曼（Loius P. Pojman）認為，胎兒不足以被視為一個人。他有五個人格基本判準：意識、推理、自發的行動、溝通的能力、自我概念與自覺。據此人格判準，他認為即使承認胎兒具有人的潛在性，從這種潛在性而來的權利也不可能壓過一個婦女能夠取得墮胎的權利。¹²

關於尚未出生的胎兒是否構得上稱其為一個「人」的問題，一般可以劃分三種觀點，從「完整義的人」、「具有潛能的人」以及「次級義的人」來論列，參見表1。¹³

在墮胎討論中還有一個不得不注意的焦點，就是關於第三人可以或不可以答應一個女人墮胎的要求。此處說的第三人包括當事人週遭的親朋好友之外，廣義的第三人還包括進行墮胎手術的醫生、對「墮胎議題」進行研究的學者。由於墮胎並非女人能夠自己完成，所以母親的決定大概或多或少與第三人可以做什麼有關。但是如果我們只從第三人可以做什麼來認定一個孕婦可以做什麼，這似乎是拒絕承認孕婦的人格地位或自主決定的權利。一般而言，在墮胎的行為中，只牽涉到兩種人，一種是生命受到威脅者，一種是威脅到人

¹¹ 李瑞全（2004）。〈從儒家倫理論母親胎兒關係〉。《應用倫理研究通訊》，第31期，頁56。

¹² 波伊曼編著、楊植勝等譯（1997）。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，頁10-1。

¹³ J.P. Moreland & Norman L. Geisler (1990): *The Life and Death Debate-Moral Issues of Our Time*. Westport, CT: Praeger. p.25.

表1 尚未出生的胎兒是否為「人」的觀點

胎兒身分 (Status of Unborn)	完整義的人 (Fully human)	具有潛能的人 (Potentially human)	次級義的人 (Subhuman)
墮胎 (Abortion)	不可 (Never, 除非為了拯救母親性命)	有條件贊成 (Sometimes)	贊成 (Anytime)
依據 (Basis)	生命的神聖涵義 (Sanctity of life)	生命的生成涵義 (Emergence of life)	生命質地優劣義 (Quality of life)
母親權利 (Mother's Rights)	生命優先於母親權利 (Life over privacy)	聯結權利而論 (Combination of rights)	母親權利優先於生命 (Privacy over life)

生命的人，二者都是無辜的。生命受到威脅的人並非是因為犯了錯而使生命受到威脅，威脅到人生命的人也有其苦衷而威脅胚胎生命。為了這個原因，我們可能會覺得第三人不該插手於其間，而只有生命受到威脅者才能決定。¹⁴這裡所謂的第三人雖然不能代替懷孕的母親作選擇，但是從生命教育的角度切入來論，可以教導第三人如何提供各種不同主張的理論作為意欲墮胎之當事人參考外，也藉由第三人的關懷使更多人了解「生命議題」的嚴肅性，避免重重蹈覆轍。

幾乎所有關照人類生存或性命的文明，或著重「宗教」的力量或講究「人文」的關懷，都會對「生命意義」予以崇高的價值與地位。此如西方天主教、基督教文明、東方的佛教文化等都呈現出「支持生命」的義涵或呼籲。並且在處理墮胎的問題時，甚至需要面對諸如墮胎的合法性，或者墮胎的道德涵義的挑戰。但是不論爭論是如何的不可平息，婦女

¹⁴ 波伊曼編著、楊植勝等譯（1997）。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，頁 143-4、163。

的抉擇困擾需要的是自我實在性的確認，以及意義的獲取是不可忽略的。¹⁵所謂意義的獲取，乃是指生命或人生的意義說的。至於本文作論的焦點——儒家文化雖有「支持生命」的義涵，卻不像上述含括宗教信仰在內的宗教文明般受到教義的影響而較少權變的可能，這跟儒學裡既有孟子的「道德心性論」又有荀子的「認知心性論」的豐富內涵有關。試簡介孟子與荀子的學說特色如后。

參、孟學與荀學之特色

本節分別敘述孟學和荀學的特色，筆者選擇從「人性論」與「義利觀」來說明兩系學說理論的特色。

一、孟子及其學說重點

(一) 性善論

「性善」主要是從孟子著重道德主體之「自律」與「道德明覺」的角度說的。

無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人有是四端，猶其有四體也。（《孟子·公孫丑》）

又說：

¹⁵ Alice Lovell, *Death at the Beginning of Life* (1997), Ed. by D. Field, J. Hockey & N. Small, *Death, Gender and Ethnicity*. New York: Routledge, p.48.

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。（《孟子·盡心》）

惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。（《孟子·告子》）

孟子認為四端之心，是「我固有之」、「人皆有之」。在孟子的觀點中，心有此特質是不待統攝而後有的。孟子所說的「思」不是一般所謂思考的思，而是反省的、省思的思。下句「求則得之，舍則失之」的「求」字，也不是向外求取，而是反求諸己的意思。孟子的學說著重的是道德主體的自我要求與修為。

所謂「人人有貴於己者，弗思耳矣」《孟子·告子》，是順著人的良知良能而發揮。孟子所看重的「人有貴於己者」，不同於「人之所貴者」，後者屬於外在條件決定，或決定在他人者，所以「趙孟之所貴，趙孟能賤之」《孟子·告子》，或說人既能貴之就能賤之，這並不是孟子看重的「良貴」。孟子從我固有之的「良貴」觀點是指人生來具有的四端之心，這是從本源說的良知良能；而知所反思能反求諸己的良知良能，則是道德主體的作為表現了。

順著孟子的心性說，他的「天道」觀點是提倡從心性本有的善端推擴之，如「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」孟子「盡心、知性、知天」的修德路徑亦即是天道下貫而為心性根源的學說理路，亦即是一種主張「天人合一」理想的學說思想。此中，儒家「天人合一」的

思想中，天之超越性只能透過人之道德主體性來理解，人之道德主體亦因而取得超越意義。¹⁶孟子的心性理論通達於「知天」的境域，意味的是心性主體經由反求諸己、推擴等工夫可以呈現出「超越」的向度或意義。換句話說，孟學是一個強調由「內在」而「超越」，看重道德主體、推行「性善」的學說體系。從孟子的義利觀可以更明確的了解其對「性善」的看重。

(二) 義利觀及其發用

義利的探討攸關著「抉擇」的考量，因此有必要加以論列。孟子的義利觀並非以結果來衡量與說明，他講究內在仁義之施發。雖非無視於「利」之存在與結果，但卻不是冀以「利」而言仁、義。試舉一例說明如后：

孟子見梁惠王，王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎。」孟子對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國，大夫曰：何以利吾家，士庶人曰：何以利吾身。上下交征利，而國危矣。……未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利。」（《孟子·梁惠王》）

孟子反對以「利」作為行為的動力，反對不講求「義」的利，他正視「仁義」先於利，勸說梁惠王時傾向於以仁義為重。孟子雖有行義而利隨之的意思，但反過來說，因「利」而行義卻非孟子所贊成。這是在「利」與「義」有對比的情形下說的，從孟子與梁惠王的對話觀之，參予對話的兩者皆意識到「義」、「利」的對列或相對性，「利」與

¹⁶ 李明輝（1994）。《當代儒學之自我轉化》。台北市，中研院文哲所，頁 146。

「義」有別，所以「懷利」與「懷義」是相異對立的。

孟子贊許利民利國的理想政治，卻不是看重「利益」用來作為「義」的前提；換句話說，「義」不能作為「利」的手段。行義若是為了見利，則在心態上是偏於功利色彩的。孟子的核心思想是以「仁義」為主，所以孟子的觀點與專從「利」的角度說的「公利」或「功利」是有別的。孟子實際上是以「仁義」為最終的訴求，他並不是因為仁義可導致有利的結果，而倡導仁義。孟子也不是以最大多數人的最大利益為由，來勸誡人君當行「仁義」或為「善」。孟子「仁義內在」的觀點主導了他的義利觀。也是他的學說講究「性善」的立論基礎。

孟子的「由仁義行，非行仁義」能說明其間的妙義。「由仁義行」是出於己心內在的仁義，是由內心明覺朗現而自動自發之行為。孟子「由仁義行」的觀點充分表露了反求諸己的主張。「由仁義行，非行仁義」的觀點，充分表現了道德的自發性，這是沒有疑義的。從價值判斷的角度說，「義利之辨」不是對於外來規條法則的依循與批判而已，「義利之辨」更需要強調由內在而外行的自動自發表現，孟子由「正己」推而「正人正物」的推善作為，正是在「義利之辨」中不可以不論的「價值自覺」，此自覺就在吾人以「義」為念，進行「義利之辨」之際油然而生。

孟子所處的戰國時期並不像今日醫學發達，也沒有各種不同方式的人工流產的情事，並沒有與「墮胎」相關的言論流傳，但是卻不能排斥孟子的學說思想有助於生命議題的思索。筆者援用孟子學說為的是找出有助於今日道德兩難論題之思索的內涵或原則。思索前述孟子的「性善」說、「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」、「是非之心」、「仁義禮智根於心」、「義利之辨」等觀點，在「墮胎」這

般生死攸關的論題上可能作出怎樣的啟示或建議？

檢視孟子的人性論與義利觀，從孟子對於心性的見解如「求則得之，舍則失之」、「人人有貴於己者，弗思耳矣」、「四端之心」、「仁義禮智根於心」等論點觀之，孟子是一個以仁愛為本，主張「仁義內在」的道德踐履者。採用孟子的人性論與義利觀在「墮胎」議題裡，合理的推論只會得出「不贊成」的觀點，而難以得出「贊成」意見。

二、荀子及其學說重點

荀子從天的自然義、「天行有常」的秩序義看待「天」。不同於孟子既內在又超越的論點，也不同於孔子從多方面表述「天」的涵義。荀子不以天為意志的表現¹⁷，也不提天的仁德涵義。所以荀子雖有「道」的稱謂，但卻是縮小範圍稱的「人道」，他說：「道者非天之道，非地之道，人之所以道也。」（《荀子·儒效》）

荀子將視角放在「人」、「人道」的用意是清晰明確的，且因荀學裡的天人關係，而走向「天人之分」、「天生人成」的特色。荀子有意回到社會的層面作發揮，他的學說思想值得吾人進一步思索。從「人道」而言，荀子關注的是社會大眾，他的「不求知天」實際上是配合著他對「禮義法度」、「禮義之統」而以社會、政治為關注的說法。

不依據天道來確立人道，荀子所重視的是聖人發明創設的禮義法度。荀子以「人道」為重的看法表現在他關注社群、人道的層面。從荀子強調「社群倫理」與衡量社會情境的角度來論，他的學說特色凸顯的是「性惡」的重點。

¹⁷ 《荀子·天論》云：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。……天不為人之惡寒也，輟冬；地不為人之惡遠也，輟廣。」

(一) 人性論

荀子說的性，是本始材朴、是生而自然的性，原無善惡在其中。他說：

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。（《荀子·正名》）

凡性者，天之就也，不可學，不可事……不可學不可事之在天者，謂之性。（《荀子·性惡》）

性者，本始材朴也。（《荀子·禮論》）

荀子認為「善」不是出於人之性，而是出於人的作為，是「偽」。他說：

人之性惡，其善者偽也，今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉；然則從人之性，順人之性，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡》）

「偽」是後天經驗的作為，是師法之化、是文理作用，也是禮義法度所範圍的作為。荀子所著重的「善」、「偽」都是相對於素樸的自然天性而後天養成的。荀子所說的性，一方面是指五官之不可學不可事而能見能聽。他認為：「今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」《荀子·性惡》但是人除了五官是天生具備本能外，人還有一項「知」的本能，荀子說：「凡以知，人之性也，可以知，物之理

也。」（《荀子·解蔽》）「知」物，是人生而具有的能力，所以「知」是生而有之。

除了從「本能」論說性之外，荀子還從人生而有「欲」說性。他說：「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」（《荀子·榮辱》）從「食色」論人的「欲」，起於生理需要，不離開人的感官知能，屬於生理的欲望。但從好利、惡害而論，「欲望」、「欲念」屬於心理的作用。所以，「欲」這個概念可以含蓋生理與心理兩方面的意思。

荀子「欲望」一方面表現在情性逐物而不知節制，會有「惡」產生；另一方面從好惡之欲望，加以引導，則人可以循「禮法」而有「善（偽）」。

從荀子對於「人性」的分析知道，人生而有好利、好聲色的天性，引生的是爭奪、殘賊、淫亂等。因此，面對「欲望」所導致的「惡」果時，採用荀子的學說脈絡進行思索，所獲致的答案相對孟學會有何差異？孟荀兩說應用在「墮胎」議題上的差異將論述於后。

（二）義利觀及其發用

荀子講究師法之化、禮義之道，是看重社群倫理者。他的義利觀點受到他關注善偽「結果」的影響，將會使得他的義利觀點有別於孟子的「何必曰利，亦有仁義而已矣」的見解。

荀子主張先義後利，是將義與利視為兩個不相從屬的範域，試述荀子說明義與利的關係如后。

先義而後利者榮，先利而後義者辱。（《荀子·榮辱》）

言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是，

則可謂小人矣。（《荀子·不苟》）

義與利者，人之所兩有也。雖堯舜，不能去民之欲利，然而能使其欲利，不克其好義也。雖桀紂，亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利，則利克義。（《荀子·大略》）

荀子對於義、利的看法，採用價值選擇的論述方式，荀子很清楚的指出「義與利者，人之所兩有也」，不過，他認為榮、辱的標準在於「以義為先」或「以利為先」的差別，他勉人先義後利，並告誡人若唯利所在無所不傾，則為小人。荀子看重「義」，荀子重「義」曾說：「義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之，不為改視，重死持義而不撓，是士君子之勇也。」（《荀子·榮辱》）又說：「保利棄義謂之至賊。」（《荀子·修身》）

荀子的重利觀點主要受到他的人性論影響。他認為「好利」、「惡害」是人性使然，不可能完全扼殺逐利的性好，雖堯舜不能去民之欲利；雖桀紂亦不能去民之好義（《荀子·大略》）。但是不產生悖亂、紛爭的「利」，或合於「義」的「利」是可以適度講究的。荀子傾向義利並重卻仍帶有先義後利，或重義輕利觀點的特色。

荀子強調社群的重要性，他對於社會中人的職能與分義有明晰的見解，他說：

人有氣、有生、有知、亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。顧義以分則和，和則一……故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。（《荀

子·王制》)

荀子明顯的視「分義」為「兼利」天下的原因所在。而荀子的分義之說其實是指「禮義」為重不可輕離。「義」在孔孟主要是指「仁義」，強調主觀面的充擴、發用；而荀子則重視客觀面的「禮義」，強調群居秩序，講究社會進步和一。

荀子的論述裡還有一個重要的啟示，那就是得與失，可與不可是從「道」、「道理」說的，而不是從數量或自以為是的觀點來評定的。荀子曾說：「人無動而可以不與權俱」、「道者，古今之正權」（《荀子·正名》）等重視「衡量」的見解。他說：

道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福知所託，易者以一易一，人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一，人曰無得而有喪也。計者取其多，謀者從所可，以兩易一，人莫之為明其數也。從道而出，猶以一易兩也，奚喪。離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得。（《荀子·正名》）

依荀子的意思說，「道」乃作為行事原則，事例的表現應從是否合乎「道」來衡量。荀子以「道」作為「正權」的見解，說明荀學是重視彈性權衡的學說。荀子說的「道」主要是就「人道」說的，那麼「人道」的講究與人的自主、社會的公義如何取得正權平衡？從「人道」的立場檢視今日的「墮胎」議題，荀子的理論是否既「尊重生命」又「支持選擇」呢？如果將荀子的學說與「支持選擇」聯結在一起，對生命教育的意義是什麼？試釐析如后。

肆、孟學與荀學在「墮胎」論題的發用與意義

從儒學分系而言，主張道德內在、講究性善的孟子學說，對墮胎議題的見解如何？主張禮義客觀外在、講究性惡的荀子學說，對墮胎議題的見解又如何？試說明如后。

一、孟子觀點與生命倫理原則：仁愛、不傷害與經權原則

孟子所處的時期並不像今日醫學發達，出現人工流產的爭辯，也沒有直接與「墮胎」相關的言論流傳。但是從理論的創新詮釋與應用來論，援用孟子學說於今，若能有助於找出道德兩難論題的思索原則，那對於生死教育在國內的推展自有其助益之處。

孟子的論述如「求則得之，舍則失之」、「人人有貴於己者，弗思耳矣」、「惻隱之心」、「仁義禮智根於心」等都說明「既內在又超越」的道德學說是孟學的特色所在。檢視孟子的人性論與義利觀，吾人可以知其乃本著內在性善或道德良知而行事。

孟子主張「君子以仁存心，以禮存心；仁者愛人，有禮者敬人」（《孟子·離婁》），是一個本於道德良知、以仁愛為本的踐履者。孟子以不忍人心揭示仁心的具體表現，乃是本於孔子常以心之安不安指點仁心的作用，關切人與人之間、人與物之間的道德問題。不忍人之心通常表現在對受傷害者的無條件解救，這點說明了仁愛和不傷害是儒家對待生

命的首出原則。¹⁸推仁愛之心、遵仁愛原則為孟子所崇，不忍人之心是對事而生發，是惻隱之心在日常生活中當機的表現。此不忍人之心、惻隱之心對應著不忍傷害之情，足以說明孟學內涵包含了遵仁愛原則與不傷害原則的生命倫理學。有關生命倫理原則在墮胎議題裡的論述，李瑞全先生的看法值得參考與思索：

在墮胎的爭議中，……如果成孕不是當事人的自由意願，則懷孕者自可不必承受上文所謂創造出一生命即伴隨有更特殊的道德義務所拘限。此時懷孕者視胎兒為一外在客體，甚至是一入侵的客體是可以接受的。但是，懷孕者基本上的考量仍必須依一道德行動者的自我要求而為。正如我們受傷害並不足以證成我們可以對傷人者加以違反道德規範的報復。此儒家所謂「以直報怨」的君子之道，不能以小人的「以怨報怨」，即以不道德的方式來報復，更何況胎兒本身不可能是任何的加害者。此亦表示一道德行動者的合理行為總在一道德社群之規範內。換言之，懷孕者對不受歡迎的胎兒也總得有適當的道德規範的對待方式。在這個意義之下，明知會成孕而不作預防，或事後反悔而墮胎，不能不說對所產生的胎兒有道德上的欠負。在真實而不在原初預期中而出現的困難，經審慎反省而沒有其他解決方案，墮胎也許是值得原諒的最後出路。其他種種為了個人興趣或利益，或只是方便，墮胎者的行為並不足以稱為道德行動者的道德自律自主的行為，而毋寧是一自私的決定，是妄顧胎兒

¹⁸ 李瑞全（2006）。〈從儒家之終極關懷論生命倫理學之方向〉。《應用倫理研究通訊》，第37期，頁62。

被生又被無意義殺害的不道德行為。¹⁹

儘管從孟學的觀點來論，「墮胎」是道德上有欠負之事。但是對於選擇「墮胎」來迴避其它重要困難者，如未婚、亂倫或遭受強姦而致「墮胎」者，仍然有權宜的考量。行權的觀念，可以提供在具體行動中，基本原則不適用或缺乏明確指引，我們必須作出相應的調整時，所具有的彈性和必要的理據。²⁰ 經權原則的應用，乃是孟子學說能應變，不受古今條件差異與變化的限制關鍵所在。

李瑞全先生一方面強調孟子生命倫理學說裡的經權原則，而在另一方面又對非不得已的「墮胎」加以評論，認為其他種種為了個人興趣或利益，或只是方便，墮胎者的行為並不足以稱為道德行動者的道德自律自主的行為，而毋寧是一「自私的決定」，是妄顧胎兒被生又被無意義殺害的「不道德行為」。

依據孟子學說特色，孟子道德學說的特色表現為「仁愛原則」的施展，相當於西方墮胎爭辯裡「支持生命」的一方。但在生命論題的「兩難情境」下，除了推仁心、遵循「仁愛原則」外，「經權原則」的強調使得孟子的學說體系在生死抉擇時多了彈性與寬容度。但是「經權原則」在孟子的理路裡仍然有使用範圍的，若是婦女為了自己的自由或利益而行使「墮胎」手術，就不是孟子所認可的權宜作為。關於婦女為了自己的自由或利益而爭取「自主選擇權」的這個論題，只好轉而從荀子的理路來探尋答案。

¹⁹ 李瑞全（2004）。〈從儒家倫理論母親胎兒關係〉《應用倫理研究通訊》，第31期，頁60。

²⁰ 李瑞全（2006）。〈從儒家之終極關懷論生命倫理學之方向〉。《應用倫理研究通訊》，第37期，頁63。

二、荀子觀點與生命倫理原則：公義、自主原則

荀子「支持人權」、「依循人道」的觀點，相較於西方墮胎的爭辯裡「支持生命」與「支持選擇」的兩方，荀子的學說如何在「墮胎」議題發用？

荀子主人性為惡、重視社群分義、講究禮義法度。他曾說：

法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以偏矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂。（《荀子·君道》）

古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治；是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者是聖人之所生也。（《荀子·性惡》）

荀子以聖人或聖王制禮義法度，而不是在位君主，其中含有深刻的意義。聖人或聖王所制訂的禮義法度，是為了國家安定、群居和一的目的，並無個人操持權勢的野心。聖王的概念在今天已經不再，「法」的過與不及卻仍然有賴於「君子」或「人們」的參與、努力。荀子視禮義為人道的終極價值，他稱「禮義」為外在客觀義的，這是影響他的義利觀具有功效色彩的原因之一。另外他稱「善」是指「化性起偽」而言，而「偽」注重的是擾化情性及治理爭亂的「結果」。「結果」的講究通常不外於功利計量，但是荀子既言利、公利，又強調以「義」為先，所以不宜用世俗義或貶義

的功利來度量他，他不是重視可以計量的「利」而已，他更強調「義」在群居和一社會裡的重要性。依據荀子有關「先義後利」的「義利」觀點來看，荀子是一個重視「公義」原則的思想學說。

《荀子》一書有豐富的社會公道觀念，例如，荀子有「庶人安政，然後君子安位」（《荀子·王制》）的觀點，又有「公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣」（《荀子·君道》）的見解。從時代變遷的角度來論，荀子說的「聖王」、「聖人」之辭，是遙遠不可及之用辭了。而其學說所論「君子」一辭，若放到今日社會來論，可以從人格、人品說之。²¹「君子」的意志在「法政主體」的訴求下，就必須放寬成「公民」的意志，或是稱之為「公共意志」。荀子的「君子」在今日民主生活中可以體現為社會公正人、意見領袖、觀念導師、觀察家、政論家、陪審團，甚至可以包括反對人士與異議分子。因此，荀子的學說或者他的倫理思想，而表現為對於「民主主體」、「社會公義」的要求，可以相應於「自主原則」與「公義原則」的生命倫理原則。

荀子學說具有充分的「人道」色彩，今日詮釋他「先義後利」的觀點，並不是說服婦女放棄「自主選擇」，而改從「支持生命」的單一見解而已。荀學在「公義原則」與「自主原則」的相呼應下，具有「支持選擇」的成分，卻不必就是平時高唱反對「支持生命」的主張。荀子「支持生命」的主張可以從一個更為久遠的時間歷程來看。以「墮胎」為例，如果因為「支持生命」而忽略了婦女的「選擇」，這中間可能隱含了未來晦澀的結局。從一個婦女的未來世界裡，

²¹ 蔣年豐（2005）。《海洋儒學與法政主體》。台北市：桂冠圖書股份有限公司，頁214。

可能布下了某種更傷害生命的因子，這是一個綜合了「自殺」論題的探討範圍，礙於篇幅不在此論述，有待另篇文章處理。

伍、結論：兩系儒家學說觀點對生死教育的意義

今日在生死論題的研究過程裡，學者通常遭遇到傳統文化、儀節的不合時宜的問題。因此，對固有文化作出新的詮釋，或依據人們的生活經驗加入新觀念，或審定新的儀節、信誓，都是傳統文化創造性發展的方式，皆能有效應用在今日生死教育的大業上。²²這種觀點不僅是西方世界在生死學與生死教育領域所獲得的心得，也是吾人依據自己傳統文化建構生死學與生死教育的重要提示。

筆者因為著重於「生死教育」之推展，以為不應先有預設之標準答案，故提出「儒學理想結構」來兼容孟學與荀學對於「墮胎」可能出現的不同的見解與主張。故不對「墮胎」表達贊成或不贊成之立場，而是希望決定是否「墮胎」的問題應該由當事人仍然在一種尊重「生命」的前提下思索自己所面臨的問題。即便選擇「墮胎」，也要明白「尊重生命」的重點。而經歷「兩難抉擇」後，更要從中理解「生命」的價值與意義。

「墮胎」作為「生死教育」的一個重要單元來論，所授與的對象通常是尚未親臨該困境或作為支持墮胎者的第三

²² Alice Lovell, *Death at the Beginning of Life* (1997), Ed. by D. Field, J. Hockey & N. Small, *Death, Gender and Ethnicity*. New York: Routledge, p.47

人。事實上，如果孕婦與胎兒並不在一個和諧接納、歡喜成長的情況下，那將形成一個爭鬥的情境。此時當事者（孕婦與胎兒）週遭的人，因為難以找到「共識」之故，也將由於信仰或信念的不同而形成一個爭鬥的戰場。追求一個「可墮胎」或「不可墮胎」的答案，只是讓問題爭論不休，也只是立場不同者的堅持與紛擾。真正需要面對問題的，一個是無法自我主張或意識的胎兒，一個是承受重大壓力、身心俱疲的婦女。因此，第三人不宜用「主張」的方式要求孕婦照著其意行事。第三人不宜因著「反對墮胎」而指責進行「墮胎」的婦女。第三人也不宜因著「贊成墮胎」而鼓勵婦女進行「墮胎」。第三人的合理態度應是不鼓勵也不反對當事者的「選擇墮胎」。那麼第三人對於面臨「兩難情境」的懷孕者，能給予什麼協助？

從生死教育的角度來說「墮胎」事件，在當事者身旁的親友有提供各種與「墮胎」有關的資訊與學理依據，協助當事者思索考慮，讓當事者依其「自主」意志作出選擇，也幫助當事者在過程中整理並重建其對「生命價值與意義」的見解。

墮胎論題在生死教育裡存在爭論，但至少應避免視墮胎與「死亡」無關的社會觀感出現，這種觀感會進而形成「悲傷的褫奪」（disenfranchised grief），²³而所引生出現感情上的冷淡與輕忽實際上是對於生命教育的忘乎，也會因之而脫離人文與人道的關懷，遠離尊重生命的文化氛圍。最後結果則將導致對「生命意義」的疏離，以及對「自我實現意義」的疏離。

²³ Leming, M. R. & Dickinson, G. E. (1994): *Understanding Dying Death & Bereavement*. 3 Edition Texas: Harcourt Brace College Publishers. p. 494

從生死學的建構或生死教育的角度來論，對於「墮胎」持不同見解的立論，不應只是視為立場之爭，吾人有必要接納爭辯兩方合理而有力的說明，作為生死教育多元化的內涵。因為，不同立場與觀點的兩方所作出的合理言論，只要系統整理之後，有機會慢慢的形成社會資源，讓必須作決定的當事人參考，斟酌之後能明白自己的「決心」，作出自己的「決定」。

此外，從生死學或生死教育的建構來說，更令人期待的是「關懷生命」、「重視生命」的重點如何在經歷一次「兩難抉擇」情境之後，追尋到真正的生命「意義」。至於墮胎爭議中有關不傷害與自主原則的衝突，筆者以為在生死教育中應該提醒它的存在，但是對於作決定的當事人而言，這屬於不可兼顧的兩個原則，筆者無法設想「解決的可能性」，所以才分屬於兩個學說脈絡——孟學理路與荀學理路下來舉列強調。不傷害與自主兩個原則沒有預設的高低或優劣的問題。

筆者針對《孟子》與《荀子》的學說理路進行探究，採取多元視角思索問題，進一步研擬「和諧結構」的問題解決途徑，²⁴提出「儒學理想結構」作為思索「兩難抉擇」論題

²⁴ 「結構和諧的問題解決」乃是筆者從孟、荀學說切入所嘗試建構的途徑。在生命議題的兩難困境下，國內學者看重一種「主體和諧的問題解決」，也是一種針對死亡的相關現象進行問題陳顯（problem-posing）的教育方式，因為問題陳顯的意識自然會把人導向對象，也就是導向行動，而其中即隱含著與主體和諧的問題解決知識。見張盈堃、林綺雲（2001）。〈基進取向的死亡教育與研究〉，《通識教育季刊》，第8卷，第1期，頁17。「主體和諧的問題解決」依其重點陳述，在筆者看來該說實際上受到現象學方法論的影響。而從影響吾人生活甚深的儒學來建構生死學理論，筆者則努力於「結構和諧的問題解決」的路徑。這兩種問題解決之路徑可以說是殊途同歸，只是從

的理論基底。

最後，綜合本文的論述整理提出下列五個要點：

- 一、**尊重生命**：以孟子的學說為基礎，著重「仁愛原則」與「不傷害」的重點，從維護「胎兒」的生命權而反對「墮胎」的觀點來論，有助於建構儒家尊重生命的「生死教育」。
- 二、**尊重自主選擇**：以荀子的學說為基礎，講究「公義原則」，強調個人有維護生命自由之權利，有助於公民行使自主權利，應用在「墮胎」議題上為孕婦保留了更大的選擇空間。有助於建構儒家社群關懷的「生死教育」。
- 三、**尊重差異**：在生死教育裡，藉由「儒學理想結構」的支撐，筆者認為這一方面可以讓不同立場者繼續為自己的理念作論證與堅持，但始終都要尊重差異見解，俾呈顯不同向度的生命關懷觀點。
- 四、**價值釐清與重建**：在生死教育的教學上兼顧孟子與荀子的見解，有助於面對兩難情境時價值釐清作用的進行，有助於當事人追尋自主而合宜的「決定」。
- 五、**生命意義之追尋**：在「墮胎」議題裡加入「義」、「利」的思辨，重視「意義」的新生，讓當事人超越自然慾望與功利計算的舊習，走一條關注「生命意義」之創新的大道，邁向自己的新生活。

「墮胎」論題在維護胎兒和維護孕婦的兩方都有其充分的理由，因此從理論的建構上只能因應社會的價值走向，視

歷程來檢視則與文化息息相關。筆者意欲走一條結合自己歷史文化的路徑，朝向建構本土化的「生死學理論」與「生死教育」而努力，而為了這個目標還需要做出相當多的後續研究與論述。

維護胎兒和維護孕婦的觀點，可以是辯證發展的。孕婦對於自己是否墮胎宜秉持「生命優先」原則，而當胎兒生育關涉到自己的生命或重要而關鍵的生活步調時，孕婦因著自己的「自我意識」或「問題意識」而有所疑慮時，應該由孕婦自己做決定，而不是他人在一旁指導其可否選擇「墮胎」。第三人可以協助的是提供各項生死教育的資料、協助釐清兩難困境、協助探索理論依據等，使得當事人無論作了什麼決定，都能清楚明白生命的價值與意義。其次，第三人對於有意進行墮胎的婦女或重要關係人，應儘量為「生命意義」的建構作努力，而不是參與「墮胎的決策」。「生命意義」的建構為的是防範第二次、第三次的舊事重演，為的是積極而無惑的前景與新生活。這亦即是儒學生死教育的宗旨所在。

◆ 參考文獻 ◆

- 周立升、顏炳罡等著（2002）。《儒家文化與當代社會》。山東省濟南市：山東大學出版社。
- 波伊曼編著（1997）。《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》（楊植勝等譯）。台北市：桂冠圖書公司。
- Ronald Dworkin（2002）。《生命的自主權》（郭貞伶、陳雅汝譯）。台北市：城邦文化。
- 張盈堃、林綺雲（2001）。〈基進取向的死亡教育與研究〉。《通識教育季刊》，8（1）。
- 楊秀宮（2005）。〈「儒學理想結構」芻議——以孟荀為例的一個論證〉。台灣哲學學會主辦，2005年台灣哲學學會「哲學反省與知識創新」研討會，台灣大學。
- 楊秀宮（2007）。〈中國哲學裡的一個後現代圖像——以儒家「結構」與「解構」義蘊為軸心之說明〉。《哲學與文化》，34（2）。
- 蔣年豐（2005）。《海洋儒學語法政主體》。台北縣：桂冠出版社。
- 蔡甫昌、李明濱（2002）。〈當代生命倫理學〉。《醫學教育》，6（4）。
- Lovell, A. (1997). Death at the Beginning of Life. In D. Field, J. Hockey & N. Small (Eds), *Death, Gender and Ethnicity*. New York: Routledge,
- Leming, M. R. & Dickinson, G. E. (1994). *Understanding Dying Death & Bereavement* (3rd ed.). Texas: Harcourt Brace College Publishers.
- Moreland, J.P. & Geisler, N. L. (1990). *The Life and Death Debate-Moral Issues of Our Time*. Westport, CT: Praeger.
- Schur, E. M. (1991). Abortion: Attitudes toward abortion. *Encyclopedia Americana* (vol.1.pp.43-44). Danbury, CT: Grolier.
- Aiken, Lewis R. (1994). *Dying, Death, and Bereavement* (pp.200-1). Massachusetts: Allyn and Bacon.