

中國傳統身體觀與當代墮胎難題

王珏

摘要

本文揭示了在當代西方墮胎爭論背後起作用的身體圖式，以及這種身體圖式如何使墮胎問題最終在西方語境中成為沒有答案的難題。並援引醫家和儒家的思想材料，說明中國傳統身體觀如何更平衡地解決了同一個身體中的母親與胎兒的關係問題，從而既避免了西方語境中的陷阱，又因為更貼近懷孕身體的真實關係而在應用上具有倫理優勢。

【關鍵詞】 生命倫理學 墮胎 身體 中國傳統身體觀

墮胎是當代生命倫理學中最具爭議的問題之一。在美國的公共語境裏，一個人對墮胎的態度已經不只是對一個倫理問題的回答，甚至是判斷一個人是否道德的根據。然而在當代西方語境中，這個問題同時也因為陷入“pro-life”（胎兒的生存權）與“pro-choice”（婦女的選擇權）曠日持久的爭執中而找不到答案。雖然西方文化在墮胎問題上陷入困境，但它從來沒有試圖想像非西方文化有可能另辟蹊徑，走出這一困局。在一般西方觀點看來，非西方文化多半落入異教時

王珏，北京大學外國哲學所博士研究生，中國北京，郵編：100871。

《中外醫學哲學》V：2（2007年12月）：頁39-64。
© Copyright 2007 by Global Scholarly Publications.

代古羅馬所處的那種罪惡境地：缺乏對胎兒價值的尊重、並且殺嬰盛行¹。而中國正是這種非西方文化的典型的代表。然而這種觀察實際上只是外在和表面的，它並不瞭解中國傳統文化所構想的生育制度和生育倫理，以及胎兒或嬰兒在其中所處的位置。針對這種情況，本文試圖以西方的墮胎難題為背景，闡釋作為中國傳統生育制度的基礎的傳統身體觀的運作方式，及其恰好避免了西方墮胎難題的癥結而具有的優越性。本文還將進一步討論傳統身體觀在當代所受的挑戰，及其在面對當代中國自身的生命倫理困境(如墮胎手術的濫用問題)時所可能發揮的作用。

一、當代西方語境中的墮胎難題

墮胎的最為特殊之處在於，與其說它是一個應用倫理學上的道德問題，不如說首先是一個形而上學和存在論的問題，即在一個身體中的兩個“人”之間的關係問題。構成墮胎爭論的背景的是雙方共同認可的某種特定的懷孕身體圖式，這一圖式是在動力(dynamic)的意義上說的²，與生理學上的對身體的生理過程的描述不同，它要回答的是在同一個身體裏，究竟是有一個人、還是兩個人，如果是兩個人的話，又怎麼在他們之間分配對同一個身體的控制權。那些認為胎兒在發育過程中的某一點(比如有知覺)成為人的論證，不過是在溜滑梯而已(“slippery slope arguments”，因為胎兒的發育是一個完整的過程，我們永遠無法說明為什麼就是在這一點而不是在別一點上

(1) 參看安德烈·比爾基埃著，袁樹仁等譯：《家庭史》，北京：三聯書店，1998年，頁121：“無論是愛斯基摩人、布須曼人還是澳洲的土著，也無論是像古代希臘或當代中國這樣先進的民族都採用(溺殺嬰兒)這一辦法”。

(2) 參看梅洛·龐蒂著，薑志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務出版社，2001年，頁137：“心理學家經常說，身體圖式是動力的。”“身體圖式既不是存在著的身體各部分的單純移印，也不是對存在著的身體各部分的整體意識”，“身體圖式根據它們對機體計畫的價值主動地把存在的身體各部分聯繫在一起”。

胎兒成為人)，並不會對懷孕的身體圖式有根本的改變，因為總要在某一點上，同一身體裏的兩個“人”之間的關係問題成為焦點所在。

在承認胎兒是人的前提下，維護婦女墮胎權利的最著名的論證由 Judith Jarvis Thomson 提出³：想像有一個病重昏迷的小提琴家，而你是唯一適合救他的人。小提琴家的崇拜者們弄昏你，等你醒來的時候發現自己已經與小提琴家身體相連了。這時把你們分開，會立刻殺死小提琴家。但如果能等上九個月的話，就可以把痊愈的小提琴家安全地與你分開。雖然你把自己的身體借給小提琴家九個月是慷慨的、高尚的行為，並且小提琴家也確實有權利生存下去，但顯然他並不具有要求使用你的身體的權利，因而你切斷與他身體上的聯繫是可允許的。類似地，墮胎也是可允許的。

Thomson 的批評者則認為這個類比並不適當，因為那個例子中的“你”是無辜地和小提琴家綁在一起的，而在非強迫懷孕的情況下，主動自願地介入性行為就已經意味著你對這一行為的結果（在你體內生長的孩子）負有責任了。這個責任的發生或者出於默認原則、或者出於疏忽原則，比如因我的疏忽而導致在車禍中受傷的人顯然要由我負責。David Boonin⁴ 為 Thomson 補上了這個漏洞。David Boonin 舉例說，雖然用餐後留在桌上的零錢通常被默認為留給侍者的小費，但這並不意味著當我不小心把錢包留在桌上時，我不能追回錢包。因而只要性行為不是必然導致懷孕，自願的性行為就不構成默認。換言之，基於默認原則的反墮胎的論證不能成立。而另一個基於疏忽原則的論證也不成立。因為在車禍的情況，我是使一個本來已經獨立存在的人處於需要幫助的境地，而在懷孕的情

(3) Thomson, ed. by Baird & Rosenbaum, "A defense of Abortion", *Ethics of Abortion*, Buffalo: Prometheus Books, 1989, pp. 29-44.

(4) Boonin, David, ed. by Bennet, Burlington, "A Defense of 'A Defense of Abortion': On the Responsibility Objection to Thomson's Argument", *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004, pp. 59-86.

況下，我則首先使一個本來並不存在的人存在，其次才使他處於需要幫助的境地，而如果我使他重新回復到不存在的境地，那也就沒有責任了。

Boonin 的論證延續了 Thomson 論證的基調，他和 Thomson 一樣把女性與她身體之間的關係，類比為與她的一項財產之間的關係。Thomson 曾經設想有一種人的種子 (people-seeds) 漂浮在空中，雖然我可以給我的窗戶裝上了防護網，但在某些情況下，一個種子仍然飄進來並且著根了，但這個人類植物並不因此就發展出使用我的房子的權利。Boonin 只是把這個論證更細化為：雖然我也許要為我的疏忽而付出一些代價，比如清理房子所需的費用，但我畢竟保有索回我的財產——房子——的權利，如同我保有索回我遺落的錢包的權利一樣。

最激烈反對 Thomson 的論證由 Baruch Brody⁵ 提出。Brody 直接攻擊 Thomson 論證的基礎——“有生命的權利，並不同時保證給予利用他人身軀的權利，也不保證可以繼續使用另一個人的身體，就算那人是為了自己的生命而需要這樣做”——認為這種論證沒有區分救某人的生命與奪走它的區別，換句話說，Thomson 實際上只論證了我沒有責任為挽救他人的生命而讓其使用自己的身體，然而墮胎涉及的是另外一種完全不同的情形，也即，為重新控制自己的身體而奪去另一個人的生命。Brody 主張，就胎兒是一個清白無辜的人而言，在任何情況下母親都沒有奪走他生命的權力，甚至在繼續懷孕會危及母體、及強暴致孕的情況下，母親也沒有墮胎的權利。為了救母親而實行的墮胎通常被類比為自衛殺人的情況，Brody 則論證這種類比並不成立，因為 A 自衛的合理性只能建立在 B 有能力並有企圖傷害 A 的基礎上，然而胎兒對於我們所指之事既沒有概念

(5) 布羅迪：〈反對墮胎的絕對權利〉，見《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，波伊曼編選，楊植勝等譯，台北：桂冠圖書股份有限公司，1997年，頁161-176。

也沒有企圖，進一步說，胎兒的角色並沒有做出會威脅母親生命的事，因而在這種情況下墮胎就是殺掉一個無辜的人。同樣，在強暴致孕的情況下，犯罪的人並不是胎兒，也不是胎兒允准此暴行，胎兒既沒有意圖也沒有實施過暴行，因而母親必須承擔起懷孕。雖然母親的處境是不公平和不幸的，但不公平和不幸不足以構成奪走一個無辜者生命的理由。

然而 Brody 的論證也有內在的困難。因為如果我們想有意義地談到諸如“胎兒既沒有意圖也沒有做出會危害到母親的生命的行為”之類的话，我們首先要能肯定胎兒確實是一個可能做出如上行為的主體，而這要求胎兒是能夠控制一個身體的。然而在懷孕期間胎兒與母親實質上分享了同一個身體，因而 Brody 的論證如果要能成立，那麼他首先要解決這樣一個問題：我們如何能夠真實地設想身體的一個部分有意圖地做出傷害身體的另一個部分的行為，而不免於荒謬呢？

此外，在實踐上 Brody 的論證將導致這樣一個局面：當母親和胎兒的生命利益衝突的時候，母親不能主動地做任何事解除這種衝突，第三者也不能介入這種衝突，只能採取一種嚴格隨機的方法來決定在這種情況下誰應當被拯救⁶。這無疑是一個在道德上令人沮喪的局面。並且如 Thomson 所正確指出的那樣，以這種方式解決問題，似乎是拒絕承認母親的人格地位，因為母親對其身體的完整的控制權被剝奪了；說“我並不能在你們之間作選擇”並不是公正不偏的，“女人們已經一再地說‘這個身體是我的身體’，然而這些吶喊都無回應地消失在風中”⁷。

(6) Brody, Baruch, "Thomson on Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, Princeton: Princeton University Press, 1 (Spring 1972), p. 340. 轉引自 Ruiping Fan, "The Ethics of Human Embryonic Research and the Interests of the Family", 蒙作者賜閱此文，特此表示感謝。

(7) Thomson, ed. by Baird & Rosenbaum, "A defense of Abortion", *Ethics of Abortion*, Buffalo: Prometheus Books, 1989, p. 34.

由以上的例子，我們可以清楚地看到不管是反對墮胎還是贊成墮胎的論證在根底上受同一種身體圖式的制約：每一個身體作為一個功能體都受並且只受一個自我的制約。如舍勒所說“只要身體作為對一個某物(etwas)而言‘本己的’ (eigen)物事而被給予，這個某物在此物事中作用，並且直接地知道自己在起作用，那麼這個‘某物’就是人格。死的物事(暗指其他非人格之物)通過最原初的‘私有財產’、通過身體的中介而與人格相聯繫。”⁸亦即，“是一個人”與控制一個身體直接相等。“在單獨的一個人類的皮膚之下，所留下的空間只夠賦予一個人格以完整和平等的權利”⁹。

這樣的身體觀就使得一種關於墮胎的討論必然陷入困境：要麼是把婦女墮胎的權利建立在對身體輪廓或對子宮的所有權的主張上，比如 Thomson 的論證實際上說的是：確實，胎兒有生存的權利，但很不幸，並不是在這個身體裏。這樣胎兒被從懷孕的身體圖式中完全抹煞了。要麼，把胎兒生命權建立在母親所讓出的、對自己身體的控制上，而壓抑母親在懷孕的身體圖式中的地位；墮胎的反對者多急於強調胎兒的獨立性——以使胎兒獲得可與母親抗衡的生存上的價值——以致有意無意地淡化胎兒依賴於母親這一事實，並忽略了從這一事實中他們所可能獲得的支援。這種傾向的一個表徵就是對胎兒的不恰當的視覺化：當代反墮胎運動大量地使用胎兒的超聲波照片，在這些照片中胎兒像聖嬰一樣飄浮在光暈中，仿佛完全不需要母親的身體一樣。這從來不是母親感受自己腹中胎兒的真實方式¹⁰，然而遺憾的是，當前大多數的反墮胎論證或隱或現地都與這

(8) 舍勒著，倪梁康譯：《倫理學的形式主義與質料的價值倫理學》，北京：三聯書店，2004年，頁585。

(9) Warren, Mary Anne, ed. by Bennet, Burlington, "The Moral Significance of Birth", *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004, p. 116.

(10) 參看 Petchesky, Rosalind P., ed. by Bennet, Burlington, "Fetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004, pp. 139-168.

種對胎兒身體地位的錯誤表像相關。

以上這兩種傾向顯然都不能夠真實地言說懷孕中的身體關係（在同一個身體中有兩個人）。而西方文化的另一特質——漠視母親的意義——則從根本上加劇了這種語言的無力。

西方文化表現出一種抹煞與母親的關聯的傾向，Irigaray 模仿弗洛伊德在《圖騰與禁忌》中的分析，把這種現象稱為作為西方文化基礎的弑母情結。這一情結通過西方歷史上的各種理論和儀式而得到加強。比如在古希臘，新生兒要獲得城邦的公民權必須要經過“十日禮”的儀式，以證明他是一個出身合法清楚的人。其儀式是在親屬面前將新生兒放在地上，並給他一個名字，一個屬於男性家系的印記。“孩子與土地接觸，他便經歷了另一個源頭。這另一個源頭抹去了在母親的鮮血和肚腹中出生的事實。十日禮表演的是出生來到父親的世界上：這是法律上的誕生，因為希臘的法律只從父親承認親子關係開始才承認親子關係。”¹¹ 西方歷史上另一個具有相同含義的著名儀式就是聖餐：通過吃下基督的血與肉，把我們和神緊緊聯繫在一起。對此，Irigaray 不無諷刺地說，“當所謂唯一神的、父 - 神的牧師宣講‘這是我的身體，這是我的血’時，我們也許應該提醒他，如果我們的身體和我們的血不曾給他生命、愛和精神的話，他也不會在這裏了。我們，女人 - 母親，也是他正在分發給吃的東西。”¹²

因而在西方文化中，懷孕的身體最經典的形象就是：一個無自己的名稱和特質的容器，如柏拉圖在《蒂邁歐篇》中所提到的那種接受者 (chora，也翻譯成空間或者載體)：“打個比喻，我們把承載體稱為母親，生成物的來源稱為父親，合而為一的則是孩兒”。(50D) 當承載者承受萬物時，她完全不喪失她的本性；也不以任何方式在任何

(11) 比爾基埃著，袁樹仁等譯：《家庭史》，北京：三聯書店，1998年，頁249。著重號為本文作者所加。

(12) Irigaray, "The Bodily Encounter with the Mother", *Irigaray Reader*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, p. 45. 著重號為本文作者所加。

時候佔據任何一種形式，儘管事物進入她的時候是擁有形式的。這些進進出出的事物乃是不朽存在的摹本，承載者就由她所承受的各種形式所改變、所表現。(50C)¹³ 母親因而僅僅是不在產出物身上打上自己的印記的一個通道、一個空間，經由她的隱蔽的存在，形式得以自身生產自身，完成自身的同一和閉合，並最終把母親排除在這一自身統一的閉合圈之外，遺忘在不可名狀的黑暗中。在這一生產過程中，我們看到的只是“一”的不斷的產生，而永遠不可能有真正的“二”。然而母親的真實意義卻在於她是那能夠從自身中產生出另一個身體的身體，無能問及於“二”也就無能問及真實的懷孕的身體。

反過來說，一種不執著於身體輪廓上的界限的語言，一種能真實地言說“二”的關係、能肯定女性在生育中積極地位的語言，也許能為西方語境中的墮胎難題提供一條出路。而我認為，中國傳統身體觀所訴諸的恰好是這樣一種語言。

二、“一體”的中國傳統身體觀

下面我將主要討論醫家和儒家的思想中所包含的身體觀，而暫且擱置較不注重現世身體與家庭的道家，因為前者與墮胎語境的關係要更直接一些。

1. 中西身體觀念的差異

西方文化從一開始就表現對身體外觀和輪廓的迷戀。這種迷戀在古希臘表現為對分節 (articulation) 的迷戀。在“觀相術”這篇假託亞里士多德的論文中，強健而分節良好的腳踝，代表勇敢的心靈，分節

(13) 譯文參考柏拉圖著，謝文郁譯：《蒂邁歐篇》，上海：上海人民出版社，2003年。

不良(anarthroi)的雙腿與腳踝代表軟弱與膽小。“anarthrous”也被悲劇作家用來形容極端虛弱，毫無生氣的模樣。因而“arthroi”並不是現代解剖學意義上的關節，而是給予身體其特定形狀的分隔與區別。“arthroi”還可以表示冠詞，而言語只不過是“透過舌頭將語音分節”的行為。因而古希臘對“arthroi”的討論從來就與貫注於身體內的勇氣、力氣或者激昂的情緒相關，與一種內部的控制相關。

隨著解剖學的興起，對 arthroï 的關注轉而變為對肌肉結構的興趣，並且肌肉被看作是“受意志控制而動作的器官”。¹⁴ 由此就確立起西方文化中看待身體的基本方式：一個完整的獨立的身體與一個控制它的自主意識相應。

與之相反，中國文化則從來沒有把身體的輪廓作為觀察身體的中心。在傳統語境中，“身”、“形”和“體”都可以用來意指身體。在《釋名》中，“身”同“伸”。而“伸”通常也用來解釋“神”之一字。《禮記·祭義》：“子曰：氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也”。神者伸也，鬼者歸也，兩者都不可被實體化的理解，而是與一種獨特的氣本論相關。如張載所言，“鬼神者，二氣之良能也”（《正蒙·太和篇》），“陰精陽氣，聚而為物，神之伸也。魂遊魄降，散而為變，鬼之歸也。”（《易本義·系辭傳》）就此而言，“身”在中國傳統語境中除了有表示軀體形質的一面，如《說文》“身，躬也，象人之身”；更重要的是要標明身體存在論上的地位，身已經是在一個更大的相互關聯的語境中被看待的，而不僅僅是被看作一個封閉的功能單位。“形”與“體”也是如此在兩重含義上（模稜兩可地）使用的。一方面都與具體的形器相關，比如“在天成象，在天成形”，或“神無方而易無體”（《易·系辭上》），都可用來指具體的軀體；

(14) 以上對西方的身體觀念的分析及所舉的例子均參見栗山茂久著，陳信宏譯：《身體的語言——從中西文化看身體之謎》，台北：究竟出版社，2001年，頁139-163。

另一方面，又都有表現的意思，“形，見也”（《廣雅·釋詁三》），“體”還有“生”的意思，“鬼神之為德，其盛矣乎。視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不遺。”（《中庸》）

僅僅由身體的不同詞源意義，我們已經可以感覺到，中西方看待身體的方式是在截然不同的兩個方向上發展的。在英文裏，“身體”在詞源學上與古德語 *botahha*（桶、甕、酒桶）有關，即一個“桶狀的”（*tubby* 在英文中是形容一個人矮胖的常用詞）人。與這個詞源一致，西方傳統中有關身體的主要比喻是“容器”（*container*）等意象。¹⁵而在古代中國傳統中，身體比喻用的卻是有機的意象，如“養氣”等。更清楚地說，這個差別是：在西方傳統中身體首先是被看作物，它是一個人成為人所首先要擁有的物，經由這個特殊的物，人才能與其他的物發生關係；並且就奴隸不能真正擁有自己的身體（也即不能自由地支配自己的身體）而言，奴隸還不是人，而只是被別人所擁有的一個工具。¹⁶而在中國傳統中，身體則被視為一個過程（*process*），不是一件東西（*a thing*），而是某種需要去完成（*done*）而不是擁有的（*has*）東西。¹⁷

具體而言，中國傳統身體觀較之西方的身體觀主要有三點不同：

第一，中國傳統身體觀不像西方文化那樣關注身體的輪廓和界限，“形”不作輪廓看，而毋寧說是作動作講，採取的是一種由內向外“生色”的踐形觀。“血氣者，人之華也。”（《淮南子·精神訓》）華通花（如“桃之夭夭，灼灼其華”）。花必然要開放，將其豔色顯現於外，所謂“誠於中，形於外”（《大學》）。造成這種差異的部分原因是：

(15) 安樂哲著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，石家莊：河北人民出版社，2006年，第479頁。

(16) 舍勒著，倪梁康譯：《倫理學的形式主義與質料的價值倫理學》，北京：三聯書店，2004年，頁585。

(17) 安樂哲著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，石家莊：河北人民出版社，2006年，頁483。

西方文化採用了一種動物的視點，著重的是身體如何成為一個單獨的、封閉的、自主的功能體，所以身體的輪廓與不同身體之間的界限成為關心的重點；而中國傳統傾向於一種植物的視點，要求觀察和體會“氣”（或者說“生氣”）的流動與充盈，¹⁸ 所以外形並不是第一位的東西，比如中醫講的“望”所關心的並不是外在的輪廓，望的是“色”，而“色”首先指的是氣，“顏者，兩眉之間也。心達于氣，氣達於眉間，是之謂色”。（《說文解字注》）而氣又與內在的心理狀態直接相關，志一氣一形相互通貫，如《禮記·祭義》所說的，“孝子之有深愛者，必有和氣，有和氣者，必有愉色，有愉色者，必有婉容。”

第二，如上面已經提到的，中國傳統身體觀不承認心身對峙的二元論，而認為志、氣一體流通，可以相互感動，所謂“志壹則動氣，氣壹則動志”。心雖為身之主，但也只是氣之流行的一個面相而已，並不與其他的感官相分離。比如孟子雖然強調心之官則思，並強調心之官統領和權衡其他感官（《孟子·告子上》），但孟子從來不像康德那樣認為有排除感官干擾的純粹道德律，相反心所能感受到的東西與感官所感受到的東西沒有質的區別。如孟子所說的：

口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（《孟子·告子上》）

事實上在前秦的主要思潮中多有以感官感受來比喻人的道德感受的，如《大學》“所謂誠其意者：勿自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！”

(18) 參看栗山茂久著，陳信宏譯：《身體的語言——從中西文化看身體之謎》，台北：究竟出版社，2001年，頁204。

這種傾向在思想上的一个後果就是使中國哲學缺乏西方式的意志概念。在西方傳統看來，意志是人所具有的一種能力，它可以使人選擇這一行為，而不選擇那一行為；而人的道德能力就在於能夠憑此自由意志，超越感性上的影響，而嚴格遵照理性認為正確的行為（比如康德意義上的純粹的道德命令）行事。顯然，意志的概念已然預設了感性與理性，身體與心靈的分離。然而中國哲學卻不存在這樣的斷裂，心之所思所感直接就是身體上的所感所為，不需要經過意志的中介；相反，如果道德行為不是“若決江河，沛然莫之能禦”（《孟子·盡心上》）地油然而生的，反而會被認為是還不夠完滿和純粹的，所謂“不得於心，勿求於氣”（《孟子·告子上》）。這實際上預設了一種與西方截然不同的身體模式：心身不是分離對峙的，而是同質一體的；身體也不再是一個封閉的功能單位，而是本身就處在不斷的伸展與流通中的，“身者伸也”。如《管子·內業篇》所說：

精存自生，其外安榮。內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸。四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天地，被四海。……心全於中，形全於外。

精，就是氣，只是因為氣之精微部分可以產生知覺，所以又稱作“精”。“精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣！”（《管子·內業篇》）可以說，在中國傳統中身體最根本的形象是源泉，“源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。”（《孟子·離婁下》）所謂“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉”（《孟子·盡心上》）都要在此等處體會。

這種看待身體的方式在存在論上有兩個後果：第一，身體本身就可以充任意義的來源，這是壓抑身體的西方傳統所無法想像的；

第二，經由身體性存在所獲得的意義已然是關係中的，因為支撐身體存在的“氣”本身就是不斷的伸展與流動中。下面我們探討儒家的身體觀時會再次回到這個問題。第三，因為不承認身體是受意志或靈魂等控制的一個功能單位，因而也不承認身體只可以有一個中心。比如雖然中醫認為身體有五臟六腑，但它們不同於西方作為功能單位的器官，而只是血氣的儲存和往來的場所，“所謂五藏者，藏精氣[神]而不瀉也，故滿而不能實。六府者，傳化物而不藏，故實而不能滿也。”（《素問·五藏別論》）五臟六腑之間與其說有一個控制中心，不如說只是個“小德川流，大德敦化”的“相育而不害，並行而不悖”的局面。再如雖然通常心被認為處“君”位而下轄其他身體官能，但這種關係並不是西方所設想的意志對身體的絕對支配的關係，而毋寧說“君”與“官”的關係本身要服從更高層次上的和諧。所以重要的只是知其本末順逆，“從之則治，逆之則亂”（《素問·金匱真言》）。這種不是從一個中心出發，而是由本及末、由源至委的看待身體的方式將比西方的身體模式更適宜處理懷孕中的身體關係，因為在這種關係中本來就有兩個人，兩個中心。

以上就是中國傳統的以氣為本的身體觀的幾個特點，下面我們進一步探討這種身體觀中與生育相關的部分。

2. 中國傳統中人生始化的身體圖式

“人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明。”（《左傳·昭公七年》）魂魄均指氣的作用而言。而在這一氣的作用中，我們又可把“人生始化”分成兩個階段來探討：一個是反始，即追溯至生殖的身體；另一個則是探討受形之後，胎兒在母體中發育的情況。

i. 生殖的身體

氣始而生化，氣散而有形，氣布而蕃育，氣終而象變，其實一也。（《素問·五常政大論》）

水者，地之血氣，如筋脈之通流者。……是以水者，萬物之准也，諸生之淡也，違非得失之質也。是以無不滿，無不居也。集于天地而藏於萬物……人，水也。男女精氣合，而水流形。（《管子·水地》）

女子七歲腎氣盛，齒更發長。二七而天癸至任脈通，太沖脈盛，月事以時下，故有子。……丈夫八歲腎氣實，發長齒更。二八腎氣盛，天癸至，精氣溢瀉，陰陽和，故能有子。（《素問·上古天真論》）

上述引文多通用水、氣，一個原因是水的流動接近於氣的流動，因而水常被用作氣的象徵。“水之在溝，氣之在軀，其實一也。”（《論衡·寒溫》）“血脈之藏於身也，猶江河之流地。”（《論衡·道虛》）另一個更重要的原因是，正如雲、雨、風是同類之物一樣，水和氣也常常可以相互轉化，“血氣者同類而異名”（《靈樞·營衛生會》）。比如天癸，“言天一之陰氣耳，氣化為水，因名天癸。其在人身則為元氣，人之未生，則此氣蘊于父母，是為先天之元氣也。人之既生，則此氣化於吾身，是為後天之元氣。第氣之初生，真陰甚微，及其既盛，精血乃王，故女必二七，男必二八，而後天癸至。天癸既至，在女子則月事以下，在男子則精氣溢瀉，蓋必陰氣足而後精血化耳。陰氣陰精，譬之雲雨。雲足則雨必至矣，本來一物也。”¹⁹

(19) 參看伊澤裳軒：《素問釋義》，北京：學苑出版社，2005年，頁19

就此而言，傳統的生殖的身體是一種同質的身體，生殖的能力俱本於天癸。然而同質並不意味著閉合的相同，男女雖然是一氣化成，但天然地蘊有一種相互推蕩的生成空間，“剛柔相推，變在其中矣”，所謂“天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生”（《易·系辭下》）。表面上似乎是兩個身體生出一個新的身體，新的身體再重覆前者的行為，而代代相繼下去，實際上不過是一氣自身內部的跌宕流轉而已。男女生殖的身體的意義只在於借兩個身體之間的一點差異、一點跌宕、一點相感的態勢，而使先天秉有的元氣得以推蕩和流轉。元氣如水，只要有一點傾斜跌宕，就無不至，無不滿，所以男女構精、兩氣交感之時，必也是元氣淋漓，生氣瀰漫之時。然正如“水至平則止”，所以“男女精氣合”，至“水流形”——產生新的生命——之時即趨向平緩。到“第生之元氣”隨年增長至足以氣盛相感之時（比如女子二七、男子二八）之年，新一輪的生命過程才會再度開始。由此，生命之間的生氣的流轉也就得以“滿而不溢”地活潑潑地進行下去，如“溥博淵泉”，時以出之（《中庸》）。

這是西方思想所不能理解的一種“二對生”²⁰的身體模式，在他們看來生殖的身體只有兩種可能：兩性的身體要麼相同，要麼根本不同。前者如在文藝復興之前在西方文化中佔主導的“單體”的身體觀，認為女性與男性在解剖上來說是同性的（蓋侖）；後者如文藝復興後在現代生物學和醫學的基礎上確立起的身體觀。²¹

在前一種情況下，生殖的過程只是一個封閉的自我的自身複製的過程，然而這種單一的譜系很難從內部找到延續下去的動力，所以只好把女性貶抑為空洞的質料，以製造出質料與形式之間辯證

(20) “二對生”的用語，引自張祥龍：《中外哲學比較導論》，即出。張老師對中國文化根基所蘊有的“二對生”的思想模式的探討，對本文有很大的啟發，本文的寫作也得到張老師的精心指導，特此表示感謝。

(21) 費俠莉著，甄橙等譯：《繁盛之陰：中國醫學史中的性(960-1665)》，南京：江蘇人民出版社，2006年，第23頁。

的張力。在“單體”的生殖的身體觀下，繁殖中的一切活動都被歸因於男性的精子（亞里士多德的《論生物的繁殖》），女性的卵子直到一八二七年才被發現。²²

在後一種情況下，雖然確立了兩性身體的差別，然而由此營造出的卻是傾向於脫離生殖來探討性別的氛圍。被置於中心的是性愛，受孕的能力反而被邊緣化了。這種傾向並不是偶然的，而毋寧說正延續了前一種身體觀。在古希臘，“單體”的生殖身體觀的反面：就是對兩性吸引的恐懼。認為兩性的差異所導向的並不是生育，而是毀滅。早在古希臘神話中就記述了代表天空的烏拉諾斯與代表大地的該亞如何長時間地結合在一起，令該亞腹中的孩子們無法出世，以至最後他們的孩子克羅諾斯不得不割斷父親的性器官，以讓宇宙生成順利進行下去。²³

西方生殖的身體觀在這兩個極端之間：或者否認女性在生育中的平等作用，或者否認性愛與生育的必然聯繫。然而中國傳統身體觀卻能走出一條“中道”來：女性的身體作為陰陽相感之一端，必然要與另一端相感，而產生出新的生命來。新的生命不是意外的偶然產物，也不需要設定某種外在的動因。男女性別的差異與新的生命的產生就包裹在一氣之中，自然流轉，這種內部不可分割的一體聯繫就為我們說明母親的意義留下了足夠的空間。這是“弑母”的西方文化所難以想像的。

ii. 胎兒在母親體內的發育

萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。故曰一月而膏，二月而肤，

(22) 轉引自漢斯·昆著，包利民譯：《基督教大思想家》，北京：社會科學文獻出版社，2001年，頁113。

(23) 呂克·布里松：《古希臘羅馬時期不確定的性別——假兩性畸形人與兩性畸形人》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，頁113。

三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，
 八月而動，九月而躁，十月而生。（《淮南子·精神訓》）
 男女精氣合，而水流形。三月如咀。咀者何？曰五味。五味
 者何？曰五藏。……五藏已具，而後生肉。……五肉已具，
 而後發為九竅。……五月而成，十月而生。（《管子·水地》）

以上關於胎兒在母體中發育的描述有很多相同之處，但最重要的一點就是：都以三月為界。之前稱為膏（呈液態的油脂），肤（腫物）等，到三月，始稱胎而具有五藏。五藏者，氣流通之場所也，五藏具則氣順，而逐次生肉、筋、骨、膚、毛髮等等。因而三月是從氣向形發展的關鍵，但這還不是以三月為分界的主要原因，更重要的原因是自三月開始，母體的氣開始與子體的氣相互感應了。古人重視胎教的原因便在此，“故妊子之時必慎其所感，感於善則善，感於惡則惡，人生而肖父母者，皆其母感於物，故形意肖之”（劉向《列女傳》卷一）。一般認為這種“外感而內象”的過程始於三月，“妊娠三月名始胞，當此之時，未有定象，見物而化。”（徐之才《逐月養胎方》）此外，母親自己的心情對胎兒也有很大的影響，如《素問·奇病論》就說“（胎病）此得之在母腹中時，其母有所大驚，氣上而不下，精氣並居，故令子發出癲疾也。”此謂“母氣既傷，子氣應之，未有不傷者”。（《論衡·氣孝篇》）簡言之，胎兒的發育過程就是與母體之氣相交感的過程。

3. 儒家的身體觀

雖然儒家與醫家都把以氣為本的“一體”的身體觀作為表達思想的根本模式，在人生始化的圖景上兩家的思想也沒有根本的區別，但醫家重視人的由來只是為了在受形之後保命全形，而儒家還別有

“繼述”之道。“君子反古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事以報其親，不敢弗盡也”。（《禮記·祭義》）由此而發展出一種以孝為中心的文化。“夫孝者：善繼人之志，善述人之事者也。”（《中庸》）

孝不只是一種內心的情感，更重要的是表達了對人生的位置和人生的節奏的深層體驗，如果用西方哲學上的術語說，這首先是一種存在論上的體驗。並且正是中國文化看待身體的特殊方式——如前已分析的，身體直接可以充任意義的來源，並且這種意義總已經是在關係中的——使這種體驗成為可能的。

孝的一個重要的根源就是把己身看作是屬於父母之身的：

曾子曰：“身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？……”……樂正子春曰：“……吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：‘天之所生，地之所養，惟人為大。’父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。今予忘孝之道，予是以有憂色也。壹舉足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。壹舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不遊，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身。不辱其身，不羞其親，可謂孝矣！”（《禮記·祭義》）

而推本己身到父母之身上，同時也就意味敬妻、敬子：

妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，

敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。（《禮記·哀公問》）

由此儒家發展出一種以家庭為本的文化：“君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。”（《中庸》）“上治祖禰，尊尊也；下治子孫，親親也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，別之以禮義，人道竭矣。”（《禮記·大傳》）這種文化也相應地表達為一種“一體”的身體圖式：“父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻牝合也，昆弟四體也。”（《儀禮·喪服傳》）

三、從中國傳統身體觀出發對墮胎問題的可能解決

生命倫理學發展的一個嚴重困難在於，難以在來自不同背景、不同文化和不同信仰的人群之間建立具體的、充滿內容的規範。比如在持嚴格的基督教反墮胎觀點的人看來，任何形式的維護墮胎的論證在道德上都是墮落的。因而我所希望論證的中國傳統身體觀在墮胎問題上的優越性，也不是實質道德內容上的。我的主張只是：中國傳統身體觀可以提供一種更貼近於真實的懷孕情境的描述，因而在應用上具有倫理優勢。

首先，中國傳統身體觀為同一個身體中母親和胎兒的關係提供了更平衡的解釋。前已說明 1. 中國傳統身體觀以氣為本，而不以身體輪廓為限，2. 女性的身體作為氣化相感之一端，也積極介入到胎兒的成形與發育中，因而我們可以把一個身體中母親與胎兒的關係概括為：“一體而兩分，同氣而異息”。

如《呂氏春秋·精通》所言：

父母之于子也，子之于父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。

這是執著於身體輪廓上界限的西方身體觀所不能達到的。因為這種身體觀總是從個人(受意志控制的一個封閉的功能體)出發的，只有個人才是最終有意義的單位，這樣懷孕的情境就被理解為互相對立的個人之間的關係，然而“在單獨的一個人類的皮膚之下，所留下的空間只夠賦予一個人格以完整和平等的權利”，於是就留下了一個幾乎無法解決的僵局，或者說一個只能以某種極端的方式(an all-or-nothing strategy)來打破的局面：要麼某些個體根本不被看作是平等的物件和有意義的單位，因而可以對它們作任何事情，要麼每個個體都是平等的、有意義的單位，因而任何事情都不能做。²⁴前一種傾向以 Warren²⁵為代表，她主張胎兒和人的相似或者它成為人的潛能，都不足以和一個成年的婦女相抗衡，因而在懷孕的任何階段，女人以結束她不想要的懷孕，來保護她的健康、幸福、甚至生命的權力，永遠超過任何胎兒所可以有的生命權，即使它已經發育完全了。後一種則如前所引用到的 Brody 的想法，也即只能嚴格隨機的方法來決定胎兒和母親誰應當活下去。這兩種打破困境的方式都沒有真正地解決問題，它們毋寧說在道德上是令人沮喪的。然而遺憾的是，當代西方的墮胎辯論多徘徊於這兩個極端之間。

(24) 參看 Ruiping Fan, "The Ethics of Human Embryonic Research and the Interests of the Family". 雖然該文分析的是幹細胞利用和研究中的問題，但因為這個問題與墮胎有相交叉的地方，所以此處揭示的這個困境也適用於關於墮胎的辯論。

(25) 姪妊：〈贊成墮胎的人格論證〉，見波伊曼編選，楊植勝等譯：《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1997年，頁177-188。

在這個方面，中國傳統身體觀的意義就在於可以從方法論上幫助克服這些由單邊的(one-sided)觀點所衍生出的極端的推論²⁶，因為中國傳統中的“身體”已然是聯繫中的。

其次，用社會學的術語來說，人類社會中的生育制度可以分析為三個環節：生殖——單系撫育——雙系撫育。²⁷動物通常只在生殖的環節中才需要兩性合作，以後由母親單系撫育即可。但人類則絕大部分是雙系撫育，因為人類的後代需要最長時間的照料，非單力所能完成，這在大多數情況下又意味著組織家庭。所以人類選擇這種組織社會的方式並不是偶然，而是與人類繁衍生息大有關係。這樣，脫離具體的家庭處境而探討墮胎的決定無疑是抽象的和不切實際的，雖然，嚴格說來，墮胎問題從生理上說只發生在單系撫育的時間裏。

中國傳統身體觀的特殊之處就在於它從來已經把三個環節合為一體。如前所述，在傳統的生殖的身體中，兩性關係已然與生育聯繫在一起，而在儒家思想中，這種關係更被擴展到以家庭為中心的語境，“君子之道，造端乎夫婦”。身體的存在既不以外部輪廓為界線，也不受內在的中心(意志或理智)的控制，而是要在倫理的大身體——“父子首足、夫妻胙合也，昆弟四體”——的一體中，依其本末地得到調節。“物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。”(《大學》)這才是中國思想做倫理判斷的根本方式。在墮胎問題上也是如此。墮胎的決定不是某個人依自己的意志或權利所做出的，而是把己身和子身都推本於親之體，以親之體為本，然後再順著由親之體擴展開來的倫理結構與需要，而做出倫理決定。

(26) 參看 Ruiping Fan, "The Ethics of Human Embryonic Research and the Interests of the Family"。

(27) 費孝通:《鄉土中國·生育制度》，北京:北京大學出版社，1998年，頁99-124。

從共屬於親之體來理解懷孕的深層關係並不意味著只是被動地接受生物過程的發生²⁸，相反，這意味著要積極塑造倫理關係。首先，只有在婚姻關係下的受孕才是被納入“一體”關係中接受的，因為如前所述的，中國文化已然是生殖——生育——養育的一體中以家庭為中心而看待一切問題的，所謂“昏禮者，禮之本也”。（《禮記·昏義》）而且將誕生的孩子也隨它對既有倫理關係的貢獻的不同而具有不同的意義。

如果已有太多的孩子，或因為其他的原因而不適宜要這個孩子的時候（如母親身體太虛弱），都允許墮胎。比如南宋的陳自明在其《婦科大全良方》卷十三中說“夫妊娠羸瘦，或挾疾病，臟腑虛損，氣血枯竭，既不能養胎，致胎動安不得，終不能安者，則可下之，免害妊婦也。”這表明中國更傾向於從相關的倫理關係中來探討生育問題的特點，這與執著於胎兒神聖地位、或者婦女的自由權利的西方的思考方式是截然不同的。

中國的這種思考方式同時也是最貼近於懷孕婦女真實處境的思考方式。懷孕不只是生物過程，同時也是隨著婦女身體變化而積極改變著的社會關係的過程，婦女往往是在這個過程中才做出墮胎的艱難選擇的。墮胎並不是逃避責任的行為，相反它往往是對其他人——與胎兒具有倫理關係的人以及將來有可能出生的孩子——真正負起責任的行為。然而當代西方主流的維護墮胎論證方式都基於自主權或“房子”這類抽象的比喻上，而使懷孕婦女的真實處境反倒成為一件無關痛癢的事。就此而言，基於中國傳統身體觀的思考方式更具有倫理優勢。

(28) 馬爾薩斯曾經認為近代以前中國的人口行為，完全依從“自然的”生物過程，因而只有“積極制衡”（即戰爭、瘟疫、饑荒等）所導致的死亡率上升，才能制止這種增加。然而已有研究資料表明中國婦女的生育率實際上低於同期歐洲婦女生育率，這只能說明古代的中國人已經對生育有理性的控制了，而不可能是一任自然的。參看李中清、王豐：《馬爾薩斯的神話與中國的實際：人類四分之一的人口史》，北京：三聯書店，2000年。

最後，中國傳統身體觀在允許墮胎的前提下還可以給予胎兒盡可能多的保護。胎兒與母體一氣相感，血脈相連，胎兒的意義永遠不會僅僅類同於一條魚²⁹，墮胎意義也永遠不會類同於修剪頭髮。而且隨著胎兒的成長，胎兒的意義也就越大。三個月後胎兒與母體氣息相通，痛疾相及，墮胎的選擇也就愈加慎重。古代醫書於此多有提醒，“（墮胎）在三月之間，若過此則成形難動，動必有傷母之患。”（元·孔齊《至正直記》）這也符合當代通行的對胎兒進行分階段保護的作法。

綜上所述，雖然我們不能說中國傳統“一體”的身體觀就可以徹底解決墮胎的爭論，或者從這種身體觀出發而作的墮胎決定在任何條件下都是合理，但中國傳統的身體觀至少為進一步探討合理的墮胎留出空間，為進一步的探討提供語境上的支援，而不會就此停留在全部或零（all-or-nothing）的僵局中。並且在理想的條件下³⁰，中國傳統身體觀所提供的語境還是可以做到：既允許有限度的墮胎，又考慮到各方面的人情事理，並儘量給胎兒，尤其是三個月以後的胎兒以保護。

然而這種保護是有前提條件的，也即，只有在婚姻關係下的受孕才是被納入“一體”關係中。而隨著當代社會生活方式的急劇變化，大多數的墮胎其實發生在婚外，墮胎手術的濫用也因而成為一個日益嚴重的社會問題。但我們還可以從傳統身體觀的其他方面找到制約這種傾向的力量。

(29) 如果只從胚胎學的觀點上(比如腦電波、嬰兒的活動能力或獨自成活能力)來區別對胎兒保護的程度，那麼我們永遠無法說明為什麼胎兒要比一條魚得到更多的保護，既然胎兒在上述方面並沒有表現出多於魚的能力。這種困難已經表明離開與母親的關係而探討胎兒的地位是一個沒有出路的方法。然而恰恰是這種觀點、這種思路流行於當代西方的墮胎論證中。

(30) 所謂理想的條件，指的是擺脫歷史條件的局限。比如殺嬰就是有一定歷史條件下的惡俗，與經濟條件緊密相關。“《周書》曰：國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。”（《墨子·七患》）因而雖然中國很早以前就有殺嬰、尤其是殺女嬰的記載，然而這並不能證明殺嬰與中國傳統的生育思想和制度有本質的聯繫，相反，民間的勸善書多以“孤陽不生”來勸誡殺女嬰。如果只以歷史上的某些現象為標準，無疑會曲解中國傳統生育思想和文化的真實含義。

儒家身體觀以己身為父母之身體的延伸(所謂“遺體”)，由此特別講究謹言慎行，“故道而不徑，舟而不遊，不敢以先父母之遺體行殆”(《禮記·祭義>)，“是故知命者，不立乎岩牆之下”(《孟子·盡心上>)，“君子有不幸而無有幸”(《論衡·幸偶篇>)。如果真能恢復起這種身體觀，那麼傷害身體、損及血脈的墮胎也就不能再被輕率地視為“一次不走運的小手術了”。我相信，當前中國社會墮胎問題不是移植某些西方的觀念就能解決的，最好出路仍然保留在傳統身體觀中。

參考文獻

- 《呂氏春秋》，長沙：嶽麓書社出版社，1996年。
- 《周易正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 《孟子正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 《淮南子注》，長沙：嶽麓書社出版社，1996年。
- 《黃帝內經》，北京：人民衛生出版社，1986年，包括素問和靈樞。
- 《管子校正》，長沙：嶽麓書社出版社，1996年。
- 《儀禮註疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 《論衡》，長沙：嶽麓書社出版社，1996年。
- 《墨子間詁》，長沙：嶽麓書社出版社，1996年。
- 《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 孔直：《至正直記》，北京：中華書局，1991年。
- 布羅迪：〈反對墮胎的絕對權利〉，見《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，波伊曼編選，楊植勝等譯，台北：桂冠圖書股份有限公司，1997年。
- 伊澤裳軒：《素問釋義》，北京：學苑出版社，2005年。
- 安德烈·比爾基埃著，袁樹仁等譯：《家庭史》，北京：三聯書店，1998年。
- 安樂哲著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，石家莊：河北人民出版社，2006年。
- 呂克·布裏松：《古希臘羅馬時期不確定的性別——假兩性畸形人與兩性畸形人》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 李中清、王豐：《馬爾薩斯的神話與中國的實際：人類四分之一的人口史》，北京：三聯書店，2000年。
- 波伊曼編選，楊植勝等譯：《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1997年。
- 舍勒著，倪梁康譯：《倫理學的形式主義與質料的價值倫理學》，北京：三聯書店，2004年。
- 柏拉圖著，謝文郁譯：《蒂邁歐篇》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 栗山茂久著，陳信宏譯：《身體的語言——從中西文化看身體之謎》，台北：究竟出版社，2001年。
- 梅洛·龐蒂著，薑志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務出版社，2001年。
- 陳自明：《婦人大全良方》，北京：人民衛生出版社，1986年。
- 費孝通：《鄉土中國·生育制度》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 費俠莉著，甄橙等譯：《繁盛之陰：中國醫學史中的性(960-1665)》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 漢斯·昆著，包利民譯：《基督教大思想家》，北京：社會科學文獻出版社，2001年，頁113。
- Boonin, David, ed. by Bennet, Burlington, "A Defense of 'A Defense of Abortion': On the Responsibility Objection to Thomson's Argument", *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004.

- Brody, Baruch, "Thomson on Abortion" , *Philosophy & Public Affairs*, Princeton: Princeton University Press, 1 (Spring 1972).
- Irigaray, The Bodily Encounter with the Mother , *Irigaray Reader*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- Petchesky, Rosalind P., ed. by Bennet, Burlington, Fetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction , *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004.
- Thomson, ed. by Baird & Rosenbaum, A defense of Abortion , *Ethics of Abortion*, Buffalo: Prometheus Books, 1989.
- Warren, Mary Anne, ed. by Bennet, Burlington, The Moral Significance of Birth" , *Abortion*, VT: Ashgate/Dartmouth, 2004.