

# 佛教生命倫理學對臨終倫理議題之探究

涂均翰

國立台灣大學哲學研究所博士

佛教之核心義理為緣起法則。「緣起」(Skt. *pratītya-samutpāda/dependent co-arising*) 是佛教對於世界之現象變化所主張的根本法則，簡言之可說是「此有故彼有，此起彼起。」<sup>1</sup>，也就是說一切事物之產生都是隨著其關連條件或原因之聚合而產生。佛教生命倫理學依據其緣起法則之核心義理，以全面而動態變化的視角看待眾生之生命及其所處之生命世界，形成其生命觀與世界觀，表現為三大面向之特色：

第一、橫向空間之構成面向：佛教認為眾生與其所處之生命世界皆非唯由物質所構成，而是包含名、色 (*nāma-rūpa/ name-and-form*) 兩大構成類別，展開為五蘊、十二處與十八界。佛教之世界觀則是將生死輪迴中之欲界眾生區分為六種去向，即為六道或六趣 (*ṣaḍ-gati*)。六道眾生雖然在其波段生命歷程各具有不同之生命型態與心態品質，然其彼此之間並非固定不變之區隔，六道眾生於此世波段結束後仍可能會分別前往其他去向投生。

第二、縱向時間之變化面向：從緣起視角打開生命長遠流程乃以心意識之相續流程為其主軸。佛教以無明為首之十二緣起展開生死輪迴之流轉流程<sup>2</sup>，而此生命歷程乃以眾生無明與貪愛等心態活動構成之相續的心路歷程為主軸，且由其使眾生所處之無常流轉之構成條件所促成之生命世界，表現為困苦之情形<sup>3</sup>。

第三、生命之超脫導向：佛教之生命觀與世界觀不侷限於生死流轉之困苦世間，並為眾生說明超脫困苦世間之生命出路的運作機制。佛教以十二因緣說明眾生於生命世界之生死相續流轉的機制，亦可展開為眾生困苦之還滅向度的變化歷程。佛教生命倫理學乃由上述三面向之生命觀與世界觀，展開其道德向度之倫理觀，由此表現為以下三大特色：

第一、佛教生命倫理學乃以對生

命世界之如實觀察與正確理解為基礎。十二緣起以無明為首，無明主要指對生命因緣變化流程欠缺通達之理解，還包含對於覺悟者及其所教導之正法以及隨正法修行者皆無所瞭解、對四聖諦無知、對行為之善與不善之分別無知以及對自身與外在之生命世界之知覺運作活動皆欠缺明白透徹之瞭解。<sup>4</sup>相對而言，熄滅困苦之八正道則以正見為先導，而其所開發之對生命世界正確理解的智慧，則可用以對治無明。

第二、佛教生命倫理學重視行為者之心態活動對其長遠生命歷程之影響。佛教依於緣起法帶出以心態活動為主軸之緣起十二支的生命流程，其業論則以緣起法為基礎，以貫通整個生命流程的業報因果之相續觀念，說明生命流轉過程中包括投生之趣向及其種種遭遇之差別。佛教業論著重於推動行為之起心動念與心路歷程等心態層面之倫理考量，如佛教以「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」<sup>5</sup>為其倫理道德之核心原則，其中善惡之分別乃以推動行為之心態是否為貪、嗔、痴為依據<sup>6</sup>。

第三、指引眾生超脫生命困苦之倫理實踐：相較於一般世人僅著眼於現世有限時空之利害關係的倫理考量，佛教生命倫理學不僅為眾生指引其在此生波段結束後邁向生命良善之去向所需之德行培養與倫理實踐，更進一步為眾生指引導向究竟解脫與覺悟之修行道路，如在解脫道方面則表現為戒、定、慧、解脫與解脫知見。

綜上所述，佛教生命倫理學 (Buddhist Bioethics) 以緣起法則為核心，展現其在生命觀與倫理觀兩面向之特色。在生命觀面向，佛教將眾生 (*sentient beings*) 之生命視為不斷輪迴的長遠生命流程，而此生命流程乃以眾生心識之相續變化歷程為其主軸。在倫理觀面向，佛教之倫理考量不但重視對眾生行為意圖之檢

視，也對其行為造成之結果進行深入之考察。佛教認為所謂好的行為，乃由眾生良善之意圖所推動，且其對眾生之心態品質的提升與其後續邁向究竟覺悟(the ultimate enlightenment)之生命歷程具有正向的影響。

本文即根據上述佛教生命倫理學所展現之特色作為探討當代臨終倫理課題之主要切入視角，首先從與佛教生命觀密切相關的死亡判準課題著手，進而探討器官捐贈與便利死<sup>7</sup>之相關倫理課題。

### 一、關於死亡判準

佛教的生命觀依於緣起法則，將眾生之生命體視為由五蘊所構成之身心和合體，且其隨關聯條件表現為生、老、病、死之動態變化的流程。據此，佛教將「死」界說為眾生在生死流轉過程中一期生命之波段式結束階段，所表現出隨其身心和合之生命體的構成條件逐漸解散敗壞的過程，可稱之為「死之歷程」，其中蘊含眾生之心識捨棄已逐步散敗壞之生命裝備，並接續變現形成中陰身之往生過程。職是之故，死亡並非只是發生於確切時刻之單一事件，而是蘊含五蘊和合體之逐漸解散與心識逐步離體之變化過程。此外，從佛教死亡判準來看，壽、暖、識三者實則無法截然區分，因為身體維持其存活之命根，同時是其表現體溫以及心識活動的必要條件。由此可知，一般人只要表現出體溫或心識活動，則表示其命根仍維持運作。

當代之死亡判準隨著維生醫療科技之發展，傳統心肺判準所訴諸之呼吸與循環功能已可被人工機器所暫時取代，加以醫學界普遍推廣之器官移植技術的需求，腦神經學之死亡判準應運而生。然而，無論是以整體腦部或腦幹功能為依據之腦死判準，或以大腦新皮質功能為依據的高階腦死判準，與傳統心肺判準相較，皆是為了達致提前宣判死亡之目的，逐步簡化生命體之死亡判定依據為單一腦部器官或其部分組織的滑坡式認定。

從佛教之身心整合觀與相續之生命觀來看，吾人應以全面而整合的視角看待身心和合之生命體之整體功能運作。死亡判定不應只停留在生物學之物質層面之構成部分，也應包含心識層面之構成條件的變化歷程。腦部功能之損傷或停止不代表身體整體功能運作已全然停止，即使呼吸與心跳等身體整合性功能已停止運作，亦必須待其心識離體後，身體不再表現體溫與心識活動，甚至已出

現屍斑等朽壞跡象，始可明確判定為其一期生命之結束。如此謹慎周延之死亡判定，乃為避免因短暫表面之醫療利益，如捐贈者身體器官資源之利用，而犧牲其死亡後續生命歷程之發展的長遠利益。

### 二、關於器官捐贈

器官捐贈往往被視為佛教所謂的慈悲與布施之表現。然而，現今器官移植之法律條例所依據之腦死判準，乃為爭取器官移植之時效的考量所設立。依據佛教之生命觀，死亡並非可確切判定其發生時刻的事件，而是漸進之過程。此外，腦死判準亦非適切的死亡判準，腦死病患可能在心識尚未離體而仍有知覺的情況下，逕被醫療人員摘除器官而導致其真正的死亡。從佛教倫理觀來看，此不但違犯了不殺生戒，更可能因嚴重影響病人臨終的心態品質而導致其無法投生善處。

雖然當代器官捐贈程序皆聲稱其遵守死亡捐贈者原則，然從佛教生命觀來看，在當今腦死與心臟死亡之器官捐贈程序中，捐贈者皆可能在心識尚未離體而死亡過程尚未完成的情況下，逕被摘除器官。此外，有學者所提出放棄死亡捐贈者原則，而將決定撤除維生醫療之仍存活之病患，皆視為潛在捐贈者之器官獲取方案。從佛教倫理觀來看，上述三種器官捐贈程序皆可能影響病人臨終乃至死亡過程之心態品質與往生善處之利益，由此也顯示出臨終者之器官捐贈決定與其接受臨終安寧療護之間產生實務進行上的潛在衝突。

器官捐贈往往被類比為佛教經典中所載，菩薩由其智慧與慈悲之高度修行內涵，所展現利益眾生的身命布施行為，不僅可累積善業功德，亦有助於其菩提道修行志業之進展。然而，由於當今世人心態內涵與修行程度皆不盡相同，在其面對臨終過程之身體割截的心態反應，亦將隨之而有很大的差異，因此筆者以為佛教對於世人是否皆應同意甚至踴躍響應器官捐贈之善行，並無單一標準化的答案。

此外，由於器官捐贈乃基於慈善之超義務行為，當代部分國家為提高器官獲取率而採行的表態退出之器官捐贈制度，從佛教倫理觀看來實為一種未經當事者同意即剝奪其器官的殺生行為，亦違犯不與取戒。相對而言，表態加入之器官捐贈制度，雖然訴諸當事者之同意作為其器官捐贈程序進行之主要前提，然醫療人員亦應確實協助病患在面對器官捐贈

或安寧療護等相關臨終醫療決策時，對於其所選擇在不同醫療程序中邁入死亡過程的諸多可能情況與影響，進行如實通盤地瞭解與權衡，始能幫助病人了無憾恨地善終，並確保其決定真正落實「知情同意」之倫理原則。

### 三、關於便利死、醫師協助自殺與放棄維生醫療

佛教戒律典籍中記載佛陀禁止修行者讚嘆死亡，或因同情他人之痛苦處境而慫恿其了結生命，對於修不淨觀或受病痛所苦的修行者藉由自殺或請託他人了結自身生命之作法，皆予以犯戒論處，因為此皆已違背佛教所重視維持與促進心態品質之清淨的修行目標。此外，自願積極便利死與醫師協助自殺，皆為欲以人工加速死亡的方式以脫離身心困苦之行為，其一方面乃出於貪、嗔、痴等不淨煩惱與心態，如「無有愛」，另一方面依據佛教的生死輪迴觀，死亡並非一切存在之虛無，便利死等加速死亡的方式亦無法真正幫助病患獲得困苦之究竟解脫，更使其喪失面對困苦，了悟生命無常的良好機會。此外，對於為病患執行便利死之醫者而言，不但在身業上造作了殺生之惡業，亦可能對其心態造成不良影響。

相對於此，醫療人員為病人進行撤除維生醫療之行為，若是出於同情共感之慈善意圖，並確實依據病人之病況與其長遠生命歷程之利益的考量，不僅可使病人在邁向此期生命階段結束之過程中，減少不必要之醫療介入行為的沈重負擔，更可維護其臨終過程之心態品質，放眼於其未來投生更好的去處。是故，吾人不需一味拘泥於維持病人之身命存活作為醫療之唯一目的，而放棄維生醫療亦可以是一種幫助病人善終之倫理上適當的醫療行為。在法規層面，我國安寧緩和醫療條例歷經多次修正，已大幅提升末期病人之臨終照護品質，然其目前僅適用於末期病人。為因應當前法規與醫療常規之限制而過度醫療干預的情形，「病人自主權利法」之通過與施行，確立病人以預立醫療決定的方式，為自身進行臨終醫療決策之權利，將可進一步確保國人善終之權益。

著故，何處有我為彼比丘說法？為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。」，T.99, vol. 2, p. 83c.

3 《雜阿含經·第 490 經》：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦。略說五受陰苦，是名為苦。」，T.99, vol. 2, p. 126c.

4 《雜阿含經·第 490 經》：「所謂無明者，於前際無知，後際無知，前、後、中際無知；佛、法、僧寶無知，苦、集、滅、道無知；善、不善、無記無知，內無知、外無知，若於彼彼事無知闇障，是名無明。」，T.99, vol. 2, p. 126c.

5 參見《增壹阿含經·序品》：「迦葉問言：『何等偈中出生三十七品及諸法？』時，尊者阿難便說此偈：『諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教』」，東晉·罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，T. 125, vol. 2, p. 551a.

6 《雜阿含經·第 344 經》：「云何善法如實知？善身業、口業、意業，是名善法。如是善法如實知。云何善根如實知？謂三善根，無貪、無恚、無癡，是名三善根。如是善根如實知。」，T.99, vol. 2, p. 94b.

7 「安樂死」，英譯為 Euthanasia，其在字源上乃由希臘文 eu 與 thanatos 結合而成，意為 good death，已帶有正面價值判斷，然而，由於其實質上乃指以人工方式加速病患死亡的行為，在其內涵上未必能給予病患在死亡時心態上的安樂與舒適，故稱其為「安樂死」恐有語詞誤導之嫌，故改稱其為「便利死」，突顯其乃用以加速病患死亡之便利程序之意涵。

1 《雜阿含經·第 298 經》，劉宋·求那跋陀羅於 435-443 年譯，T.99, vol. 2, p. 85a.

2 《雜阿含經·第 293 經》：「爾時，世尊告異比丘：『我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所