

南 華 大 學

哲學系碩士論文

從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題

The Introspection of The Euthanasia Problems From Mencius Ethic Points of View



研 究 生：陳俊杰

指 導 老 師：尉遲淦 教授

中 華 民 國 九 十 九 年 六 月 二 十 三 日

南 華 大 學

哲 學 系 所

碩 士 學 位 論 文

從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題

研究生： 陳俊杰

陳俊杰

經考試合格特此證明

口試委員：

林金木

陳政揚

尉遲琮

指導教授：

尉遲琮

系主任(所長)：

尤惠貞

口試日期：中華民國

99年 06月23日

論 文 摘 要

本文主要探討《從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題》。對於這個問題的探討，我們從安樂死問題的由來出發，發現安樂死問題的探討與安樂死語詞意義的了解有很密切的關係。因此，我們先對於安樂死的語詞進行澄清的工作。在澄清安樂死語詞的意義之後，我們接著處理安樂死種類的问题，發現安樂死的種類主要有四種：非自願消極安樂死、非自願積極安樂死、自願消極安樂死、自願積極安樂死。

在探討完安樂死的意義與種類之後，我們接著探討反對與贊成安樂死的各種理由。反對安樂死的理由主要有四點：第一、根據「人類生命神聖性原理」，人的生命絕對不可侵犯，不得在任何情況予以剝奪。第二、准許安樂死，等於助長自殺與殺人的念頭，毫不符合人性的道理。第三、如果准許安樂死，就很容易助長醫生、家屬或其他相關人士的權利濫用，導致種種弊端而不可收拾。第四、如俗諺所說，「有生命處就有希望」。贊成安樂死的理由主要有三點：第一、每一個人都應該有自由選擇的權利，包括自求安樂死的權利。絕症患者自願早死的選擇，既是他（她）的基本人權，且又不損害他人，法律不應干涉才對。第二、醫藥科技的高速發達，能予延長絕症患者的生命，但對患者本人來說卻是一種痛苦，反而剝奪了他（她）的生活品質，同時也加重了周遭人們的經濟負擔與精神負擔，人的尊嚴因而受損。第三、有些絕症患者的病痛極難忍受，也非患者的家屬所能承受。於此情況，不讓患者有選擇安樂死的權利，未免太過殘酷，不合情理。

經過對於這些理由的反省，我們發現這些理由並沒有表面看的那麼絕對，可以有其他理解的可能性。於是，在統合出這些理由的關鍵所在，也就是生命神聖的理由和自由選擇的理由之後，我們發現這些理由基本上都是客觀立場的理由。問題是，有關安樂死的问题並不是一個單純的客觀問題，而是和主體實踐有很密切關係的問題。所以，就在這種主體實踐的考慮下，我們轉從中國的孟子思想切入。最後，我們發現孟子是從盡心的角度切入。通過盡心，孟子發現人的道德不但是固有的，也是先天的。在這樣的理解下，孟子認為道德生命的完成才是人之所以為人最重要的事情。就是這樣的理解，讓孟子有機會從另一個角度切入安樂死的问题，把安樂死看成是個人道德生命是否完成才能決定的事情。

關鍵詞：孟子、安樂死、主體實踐、盡心、道德生命

從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題

目 次

第一章 緒 論-----	1
第一節 研究動機-----	1
第二節 研究目的-----	7
第三節 研究對象與範圍-----	9
第四節 研究方法與論述程序-----	11
第二章 安樂死的問題-----	14
第一節 安樂死問題的由來-----	14
第二節 安樂死的意義 -----	19
第三節 安樂死的種類-----	24
第三章 反對與贊成安樂死的理由-----	32
第一節 反對安樂死的理由-----	32
第二節 反對安樂死理由的質疑-----	39
第三節 贊成安樂死的理由-----	46
第四節 贊成安樂死理由的質疑-----	49
第四章 孟子對於安樂死問題的看法-----	53
第一節 對於安樂死主張爭議的反省-----	53
第二節 孟子的倫理觀點-----	56
第三節 孟子對於安樂死問題的可能看法-----	66
第五章 結 論-----	70
第一節 總 結-----	70
第二節 反 省-----	76
第三節 建 議-----	78
參考書目-----	80

第一章 緒 論

第一節 研究動機

最近這幾年，我們常常會聽到有關流浪狗的報導。一般來說，有關流浪狗的報導通常不是正面的報導而是負面的報導，不是說流浪狗到處驚嚇咬傷路人或小孩，就是說流浪狗四處覓食、大小便製造環境衛生問題；再不然就是大街小巷追逐車輛、成群結隊。不但流浪犬隨意雜交，繁殖更多的流浪犬，更是罹患人畜疾病的傳染來源¹。因此，爲了維護社會安定以及環境衛生，政府決定對流浪狗氾濫問題採取相關的對策，希望藉著這些作爲解決流浪狗的問題。

在此，政府的相關對策如下：最初，對於流浪狗的問題政府採取撲殺的作法²。表面上看來，這樣的作法應該是個不錯的作法。只要我們確實撲殺流浪狗，那麼流浪狗的問題的確有解決的可能。但是，對一般人而言，這種撲殺的手段太過殘忍。尤其是，對一些愛狗人士而言，這種撲殺手段讓他們無法忍受。因此，爲了避免一般人覺得政府不夠人道，於是，政府改採用安樂死的手段，不再使用撲殺的手段。對政府而言，撲殺的手段之所以殘忍，是因爲這種手段沒有考慮到流浪狗對於疼痛的感受。如果我們真的考慮流浪狗對於疼痛的感受，那麼只有採取安樂死的作法，讓流浪狗死得沒有痛苦。這麼一來，政府不但解決了流浪狗的問題，也讓一般人覺得政府的處置方式還蠻合乎人道的要求。

¹ 陳幸浩：〈落實國內犬隻管理之探討及展望〉，《農政與農情》第 86 期，1999 年 8 月。

² 動物保護法第十二條規定：動物不得任意宰殺，但內容共有八條則不在此限。然而其內容第六則規定：爲避免對人類生命、身體、健康、自由、財產或公共安全有立即危險。以及第七則規定：收容於動物收容處所或直轄市、縣（市）主管機關指定之場所，經通知或公告逾十二日而無人認領、認養或無適當之處置犬隻則不在此限。行政院公報：中華民國 99 年 1 月 27 日總統華總一義字第 09900020011 號令增訂第 27 條之 1 條文；並修正第 5 條、第 12 條、第 14 條、第 21 條、第 22 條之 2 及第 28 條條文。

可是，我們能不能從上述有關流浪狗安樂死的人道作為直接推論出這樣的作為也適用於人的身上？表面看來，這樣的推論應該沒有問題才是。因為，我們對於所有的事情在判斷上應該力求一致。然而，實際情況並沒有那麼簡單。對我們而言，一般人會認為對流浪狗的作為是一回事，對人的作為則是另外一回事。如果我們任意混淆這兩者，那麼這樣的結果是會形成災難的。所以，最好的作法就是嚴格區分這兩者。

那麼，為什麼一般人會有這樣的想法呢？對他們而言，流浪狗和人是不一樣的。所謂的流浪狗只是動物，我們對動物要有愛心、慈悲心，不要讓牠們死得太悲慘。至於人，情況就不一樣了。對於人而言，人的生命是神聖珍貴的，不能任意予以結束。倘若真的要結束人的生命，那麼這種結束也必須由老天爺決定，絕對不是由人來決定。這就是這種對於人的生命與動物生命價值分別，使得一般人可以接受動物的安樂死而不能接受人的安樂死。

但是，一般人要不要接受安樂死是一回事，安樂死的問題要不要面對則是另外一回事。對我們而言，一般人之所以不接受安樂死的作法，是因為他們認為這樣的作法逾越了人的權限。如果我們同意這樣的作為，那麼這是不是表示人可以任意決定人的生死？一旦人有權利可以決定人的生死，那麼人會不會濫用這樣的權利？由於他們顧慮這樣的問題，所以他們反對安樂死的作法。可是反對歸反對，他們還是要面對安樂死的問題。因為，安樂死的問題不只是一個理論的問題，還是一個實際的問題。對我們而言，這個問題就發生在我們的週遭，不是我們不想看見這個問題它就會消失。相反地，這個問題一直存在著，甚至於有很著名的案例，像王曉民的案例就是。

對我們而言，王曉民的案例是一個很值得討論的案例。這個案例之所以值得討論，是因為這個案例十分特別。通過這個案例的了解，我們就可以知道安樂死問題的複雜性。如此一來，我們才不會把安樂死的問題看得太簡單，以至於提供過度簡化的答案，彷彿安樂死的問題就像一般人所說那樣的截然分明。以下，我們先簡單說明王曉民的案例。

根據媒體的報導，王曉民發生車禍時還是一個高中的女生。當時，車禍發生後醫院曾經予以急救希望能夠挽回她的生命。可是，急救的結果並沒有如人所願，雖然救回了她的生命，卻沒有讓她清醒過來。就這樣，她的父母不計代價地醫治她，希望她有一天可以清醒過來。可惜的是，天不從人願，自從車禍那一天起她就再也沒有清醒過。這樣一天拖過一天，一直到了 1982 年，她的母親開始擔心自己的身體，認為自己可能沒有辦法順利照顧到她終老，於是就向當時的總統陳情希望能夠讓她的女兒安樂死。然而，陳情的結果就是交由行政院研議。在這種陳情無效的情況下，她的母親只好繼續照顧下去。直到了 1996 年，她的母親終於撒手人寰，不能再繼續照顧王曉民。這個照顧的重擔，就轉由她的父親接手。可是，當她的父親接手也沒有太久。到了 1999 年，她的父親也相繼去世。在父母雙亡的情況下，王曉民成為沒有人要照顧的可憐人。幸好，王曉民還有妹妹，她們還願意繼續照顧她³。問題是，她們願意照顧是一回事，是否可以照顧到王曉民離開人間是另外一回事。萬一在王曉民離開人世之前，她的妹妹因為要照顧王曉民而先行辭世時，那該怎麼辦？屆時還有誰會來照顧她呢？對於這樣的問題，我們不能認為不可能會發生而不去考慮。如果我們肯嚴肅地面對這個問題的話，那麼這個問題是有審慎面對的必要。

³ 紀欣：《生死一線間 — 安樂死與死刑制度之探討》（台北：商周出版社，2003 年），頁 93。

既然如此，那麼我們可不可以像一般人那樣採取旁觀的立場，認為不管情況如何的不同，我們都不能同意安樂死的作法。因為，人命關天，只要我們有一絲一毫的機會就絕對不能放棄。萬一王曉民有一天有機會可以醒過來，那麼我們不就剝奪了她醒過來的機會。換句話說，我們不就強行提早奪去她的生命。所以，為了讓她有機會自然地走完她的一生，我們無論如何都不能贊成安樂死的作法。

可是，這種說法的提出是有問題的。就王曉民的父母而言，難道他們不愛護他們的女兒嗎？如果他們真的不愛護他們的女兒，那麼他們就不會那麼無怨無悔地照顧王曉民那麼多年。從他們這麼細心地照顧過程中，我們就發現她的父母是捨不得她的。就是這種捨不得，讓他們經歷這麼多年的照顧都沒有想到要放棄。問題是，他們不想放棄是一回事，他們有沒有能力不放棄是另外一回事。對他們而言，他們最後發現一個無法避免的事實，那就是他們也會死亡。在大限即將來臨的前提下，他們發現他們不想放棄都不行。因為，他們實在沒有辦法再繼續照顧他們心愛的女兒了。因此，他們在自己無能為力的情況下只好懇求政府的幫忙。可是，政府的回應讓他們失望，彷彿這樣的事情是他們自己應該要承擔的，沒有別人可以幫忙。在這種無助的情況下，請問：我們除了同意採取安樂死的作法之外還有什麼其他的作法呢？

對一般人而言，我們可能會認為社會可以採取相關的救助辦法。只要有人願意同情王曉民，也願意提供相關的資助，她仍然可以在別人的幫助下繼續存活下去。但是，我們不要忘了一點，人的愛心是有限的。如果只是短期資助，那麼這樣的幫助當然沒有問題。如果是長期資助，那麼這樣的幫忙會有時而盡。何況，社會上又不只王曉民有這樣的遭遇，其他還有許多人也有類似的遭遇，只是沒有

像王曉民那樣的著名而已。因此，在僧多粥少的情況下，我們認為這樣的作法很難持續下去。對於整個問題的解決，並沒有真正的幫助。

在此，我們注意到美國的一個案例，這個案例就是纏訟許久的泰莉施亞佛案例⁴。過去，我們都知道美國人並不贊成安樂死的作法。雖然美國也曾經有過死亡醫生⁵在幫助病人執行安樂死的任務，但是基本上這樣的作法都被認為是違法的。不過，現在再這個案例的衝擊下，美國人對於安樂死的作法又有了進一步的思考，不再像過去那樣完全拒絕任何種類的安樂死，轉而贊成某種條件下的安樂死。以下，我們對這個案例作一個簡單說明。

根據媒體的報導，泰莉施亞佛自從 1990 年心臟病發就再也沒有醒來過，但也沒有陷入死亡的境地。相反地，她持續以植物人的狀態存在著。在經過幾年的治療與照顧之後，她的先生麥可施亞佛在 1998 年提出撤除維生系統的要求。不過，泰莉施亞佛的父母並不同意這樣的決定。於是，向法院提出訴訟，希望改變撤除維生系統的判決。就這樣，泰莉施亞佛的父母和她的先生彼此就在是否要撤除泰莉施亞佛的維生系統的不同決定中爭執不休。經過長達七年的訴訟過程，到了 2005 年的 3 月法院終於做出最後的裁示，裁定泰莉施亞佛的維生系統可以撤除。在撤除維生系統兩週之後，泰莉施亞佛結束了長達十五年昏迷不醒的歲月。

⁴ 大紀元時報：《植物人泰莉事件引出很多無法解答問題》，網址：

<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/22/n860543.htm>

⁵ 死亡醫生(Dr.Death)一詞，這是來自美國的醫生所為，為了打造了各式各樣的自殺機器，他曾經將此寫書，也曾經在電視上公開描述過程。截致目前為止，至少有九個人利用他所發明的機器成功地自殺。朗諾·德沃金(Ronald Dworkin)著，郭貞伶、陳雅汝譯：《生命的自主權》(台北：商周出版社，2002年)，頁 209-210。

經過這個案例的了解，我們發現美國對於安樂死的作法好像也沒有過去想像那樣悍然地拒絕，是會根據不同的情況做調整。例如在這個案例當中，當事人泰莉施亞佛在昏迷之前曾經有過意願的表達，認為自己如果有一天不得已需要離開人間時，那麼她會選擇美美地離開而不要全身插滿管子。就是因為有這樣意願的表達，最後讓法院做出最終裁決，認為尊重她的意願遠比支持其他宗教說法更重要。所以，無論宗教界給予多大的壓力，就在維護基本人權的考量下，美國法院還是裁定撤除維生系統的合法性。由此可見，有關安樂死合法化的問題不是沒有轉圜的餘地。

此外，2001年荷蘭眾議院對於安樂死的合法化進行表決，更讓荷蘭成為世界第一個合法化安樂死作法的國家⁶。對我們而言，這是一個很值得參考的訊息。因為，過去大家都認為安樂死的合法化必然會帶來無法收拾的災難。可是，現在荷蘭已經把安樂死合法化了，經過這幾年的實驗，我們並沒有發現，或者出現過過去所顧慮的那些事情，像是假借安樂死之名行謀殺之實。實際上，安樂死合法化的結果不見得一定會出現更多的問題。相反地，這樣的作法反而可以減少一些問題，讓那些生不如死的人可以有另外一個選擇。由此可見，有關安樂死的問題是可以有不同答案的，不見得就一定要像過去那樣只有唯一的答案。

既然如此，這就表示我們對於台灣安樂死的問題可以有不同於以往的思考。也就是說，我們不一定要侷限於反對的立場，單純地認為同意安樂死作法的結果就一定會帶來任意殺人的後果，也可以從其他的角度重新思考這個問題，看安樂死的問題可以處理到什麼樣的程度。那麼，我們要如何重新思考這個問題？根據

⁶ 紀欣：《生死一線間 — 安樂死與死刑制度之探討》（台北：商周出版社，2003年），頁30。

美國處理泰莉施亞佛案例的經驗，我們發現隱藏在背後的各種理由才是真正關鍵所在。因此，爲了重新思考安樂死的問題，我們有必要再次反省反對的理由，看這樣的理由是否真的沒有轉圜的餘地，還是有其他理解的可能性。

第二節 研究目的

根據我們的研究，在台灣反對安樂死作法的理由主要集中在宗教與道德方面，而宗教與道德方面的主要代表則有基督宗教、佛教與儒家。如果從西方的經驗來看，那麼決定安樂死問題的答案通常交給宗教來處理。因此，只要宗教同意支持安樂死的作法，那麼一般人也就不會反對。同樣地，只要宗教反對安樂死的作法，那麼一般人也就不敢贊成。可是，台灣的情況不太一樣。台灣不像西方那樣由宗教決定生活，而是由道德決定生活。只要道德認爲安樂死是可行的作法，那麼一般人就會支持這樣的看法。同樣地，只要道德認爲安樂死是不可行的，那麼一般人就不敢支持這樣的看法。所以，只要我們可以從道德找出支持安樂死作法的可能性，那麼台灣對於安樂死的問題就會有新的面貌出現，也會爲解決安樂死的問題帶來新的契機。

這麼說來，我們只要從儒家下手即可。只要我們可以找出儒家反對安樂死的理由，並從這樣的理由當中找出其他理解的可能，那麼儒家對於安樂死的看法就有扭轉的可能。現在，問題就變成儒家當中哪一位代表的是持反對的看法？一般而言，孔子應該是儒家的最大代表。可是，實際情形並非如此。因爲，有關孔子思想的理解可以有不同的角度。如果我們採取比較保守的角度，那麼這樣的理解就會接近一般人的詮釋。如果我們採取比較開放的角度，那麼這樣的理解就會比較接近孟子的詮釋。因此，我們採取的角度會影響我們對於孔子的理解，當然也

會影響我們對於儒家的理解。所以，如果我們從比較保守的角度來了解孔子，那麼他們就會認為儒家對於安樂死的看法只能保守而不能前衛。在這種情況下，儒家對於安樂死的看法就被認為是反對安樂死作法的道德根據。

問題是，儒家對於安樂死的看法是否真的如此？除了反對的看法之外，是否就不能有其他的看法？對我們而言，這樣的看法是值得商榷的。因為，一般人對於孔子的詮釋只是詮釋中的一種，我們還可以有其他不同的詮釋。既然如此，我們除了從一般人的角度來理解安樂死的問題之外，也可以從孟子的角度來理解安樂死的問題。這麼一來，我們對於儒家有關安樂死問題的答案才具有全面性的理解而不會淪為只是片面性的理解。對儒家而言，這種公平的對待是很重要的。因為，過去由於對儒家的理解偏向保守的理解，以致於儒家常常成為進步的障礙而百口莫辯。現在，我們可以趁著安樂死問題的討論，讓一般人了解儒家其實也可以很前衛，對事情的判斷也可以走在時代的尖端。

為了突顯儒家對於安樂死問題看法的前衛性，我們除了需要了解過去西方人對於安樂死問題的看法外，還需要進一步了解一般人對於儒家有關安樂死問題的看法。除此之外，我們更需進一步省思這樣的看法是否真的可以代表儒家？如果這樣的看法真的可以代表儒家，那麼我們前面有關儒家對於安樂死問題的看法就沒有改變的可能。也就是說，儒家對於安樂死問題的看法只能是反對的看法。可是，如果有關儒家的理解不是像一般人所認為的那樣，那麼儒家對於安樂死問題的看法就有改變的可能。對我們而言，我們討論安樂死問題的目的就在於尋找這樣的可能性。因此，只要我們可以找到這樣的可能性，那麼我們討論安樂死問題的任務就算圓滿達成。

在此，孟子對於孔子的詮釋似乎代表的就是這種理解的可能性。可是，問題並沒有那麼簡單。因為，一般人對於孟子的理解也常常從比較保守的角度。所以，我們必須先釐清孟子本身對於道德的看法。唯有經過這樣的過程，我們才能從對於孟子的錯誤理解中跳脫出來。在正確理解孟子對於道德的看法之後，我們才能清楚知道孟子對於安樂死的問題是否具有較前衛的看法。這麼一來，儒家對於安樂死問題的負面形象才有改變的可能。

第三節 研究對象與範圍

爲了達成這個目的，我們第一個要問的問題是，有關孟子思想的研究我們要選擇哪一些資料作爲研究的素材？一般而言，有關中國古代思想家的研究通常會牽涉到版本的問題，也就是文獻可靠度的問題。不過，有關孟子研究的文獻問題比較單純。因為，有關孟子的文獻基本上沒有太多的爭議，一般都依據宋朝朱熹四書集註中的孟子。因此，在研究孟子思想的基本文獻上我們並沒有遭遇太多的問題。

在確認文獻沒有問題的情況下，我們第二個要問的問題是，有關孟子的思想要如何理解才恰當的問題？一般而言，我們除了從孟子一書當中尋找理解的依據以外，還可以從歷代對於孟子的注解找尋相關的理解。此外，我們更可以從當代對於孟子的研究中找尋相關的詮釋資源。在此，新儒家對於孟子的詮釋更是我們了解孟子思想的依據⁷。

⁷ 李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年3月），頁142-144。

不過，由於我們研究的重點不在於掌握孟子思想的全貌，而在於了解和安樂死問題有關的思想部分，所以我們把了解的重心放在與安樂死問題有關的思想部分。然而，孟子本身的思想並沒有直接討論安樂死問題的部份，因此我們無法就這一部分直接予以討論。孟子之所以沒有直接討論這個問題，並不是因為孟子本身不想討論這個問題，而是因為孟子在他那個時代並沒有遭遇到這樣的問題。因此，在沒有意識到的問題無法予以討論的前提下，我們無法強求孟子討論他沒有遭遇過的問題。雖然如此，這並不表示孟子就不能對安樂死的問題發表他的看法。只是孟子如果想要發表他對於安樂死問題的看法，那麼就只能透過我們的再詮釋。唯有透過我們對於安樂死問題的正确理解，才能從這樣的再詮釋過程中重新找出孟子對於安樂死問題的可能答案。

在經過這樣的討論，我們發現我們對於孟子思想的研究重心放在道德方面的詮釋。因為，有關安樂死問題的討論主要是集中在道德（倫理）上面。這也就是為什麼有關安樂死問題的討論會放在生命倫理學的範疇裡。根據這樣的理解，我們會把討論的重心放在與道德有關的相關論述上。只是這樣的相關論述不是我們想像的任意論述，而是扣緊安樂死問題討論中的相關理由。唯有扣緊這些理由，這樣的反省才能對安樂死的問題有一些正面的助益，也才能從這樣的反省中找出一些不同於過往儒家對於安樂死問題的答案。對我們而言，這種答案的獲得目的不在於推翻一般人對於安樂死問題的看法，而在於為儒家找出另外一種解答安樂死問題的可能性。

第四節 研究方法與論述程序

既然我們的目的在於了解孟子對於安樂死的問題是否可能有不同於一般的看法，所以我們也必須採取相應的方法。唯有在方法相應的情況下，我們對於「從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題」的題目才能產生實質的貢獻。所以，在實質貢獻的要求下，我們應該採取哪一種方法才適切？對我們而言，沒有一個方法能比創造性的詮釋學來得更合適。這個方法之所以合適，是因為這個方法除了要求正確理解原來的思想之外，更要求對於這個思想可能有的發展做進一步的理解。透過這樣的理解開拓，這樣的思想就有可能展現新的面貌，對於新的問題提供新的答案，讓這樣的思想展露新的生機。對一個有發展性的思想，像孟子這樣的思想，我們使用這樣的方法予以詮釋是非常恰當的。

那麼，所謂創造性的詮釋學是什麼？根據傅偉勳的理解，這樣的方法主要包含兩個部分：一個是「批判的繼承」（繼往）；一個是「創造的發展」（開來）⁸。對他而言，批判的繼承可以鬆動過往的理解，讓過去的理解不再成為理解的定論；而創造的發展則可以允許新的詮釋進入，讓過去的理解產生新的詮釋可能性，出現新的意義。為了達成這兩個目的，他提出了五個辯證的層次，而這些層次原則上是不可以隨意越等跳級的。以下，我們分別敘述這五個層次的內容：

(1)「實謂」層次—「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等課題研究；(2)「意謂」層次—「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」，我們於此層次，通過語意

⁸ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教四集」》（台北：東大圖書股份有限公司 1999 年 5 月），頁 3。

澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法儘量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思；(3)「蘊謂」層次—我們更進一步探問「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」，這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等；(4)在「當謂」層次—我們還得要更進一步探問：「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」，於此層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或根本義理出來；(5)最高的「創謂」層次—創造的詮釋者必須發問：「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者必須踐行什麼？」，前一層次只要「講活」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」（繼往）階段；此一層次，則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」（開來）階段⁹。

經過這五個層次的了解，我們發現我們對於傅偉勳的方法可以予以不同的運用。首先，我們可以用這樣的方法來理解孟子的思想，讓孟子的思想呈現應有的面貌。除此之外，我們還可以將這樣的方法運用在有關孟子對於安樂死問題的理解上，看過去對於安樂死問題的儒家理解是否有問題，是否可以產生異於以往新的理解？其次，我們對於安樂死問題的理解也可以運用這樣的方法，除了客觀了解安樂死的意義與種種問題外，還可以透過這樣方法的運作重新尋找新的理解可能性，讓孟子對於安樂死問題的新理解成為可能。

⁹ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教四集」》（台北：東大圖書股份有限公司1999年5月），頁10-44。

在了解創造性詮釋學方法的運用之後，我們最後說明整個論文的論述程序：第一章的部份，也就是緒論的部份，我們分成四節探討：第一節的部份討論研究動機的部份；第二節的部份討論研究目的的部份；第三節的部份討論研究對象與範圍的部份；第四節的部份討論研究方法與論述程序的部份。第二章的部份討論安樂死問題的部份，我們分成三節探討：第一節的部份討論安樂死問題的由來；第二節的部份討論安樂死的意義；第三節的部份討論安樂死的種類。第三章的部份討論反對與贊成安樂死的各種理由，我們分成四節探討：第一節的部份討論反對安樂死的理由；第二節的部份討論有關反對安樂死理由的質疑；第三節的部份討論贊成安樂死的理由；第四節的部份討論有關贊成安樂死理由的質疑。第四章的部份討論孟子對於安樂死問題的看法，我們分成三節探討：第一節的部份討論上述問題爭議的關鍵所在；第二節的部份討論孟子對於倫理的看法；第三節的部份討論孟子倫理觀用在安樂死問題的可能看法。第五章的部份，也就是結論的部份，我們分成三節探討：第一節討論總結的部份；第二節討論反省的部份；第三節討論建議的部份。

第二章 安樂死的問題

第一節 安樂死問題的由來

對我們而言，安樂死的問題本來就是西方的問題，和我們一點關係都沒有。但是，這種沒有關係的說法是奠基在東方與西方不可能相通的前提下。實際上，東方和西方是不可能不相通的。因為，無論是東方或西方，我們都生存在同一個時代當中，只是空間的位置不一樣而已。所以，在西方發生的問題當然也是我們東方必須面對的，只是面對時間的有所不同。

既然如此，那麼爲什麼西方對於安樂死的問題會比我們面對的要早呢？這是因爲西方人的個人意識要比我們自覺得早。我們就以希臘時期來說：希臘人允許缺陷兒衰老人實施安樂死，對他們來說安樂死是可以得到辦護的¹。因對西方人而言，真正的安樂死問題不是一個和個人生死沒有關係的問題，而是關係非常緊密的問題。他們之所以會認爲關係很緊密，是因爲他們發現安樂死的問題根本是針對個人而來的。當一個人在正常的情況下，他是不會考慮安樂死的問題。可是，當他的情況不再正常時，他的生命受到疾病的威脅時，這時他可能就會考慮安樂死的問題。如果我們要說得更精確一點，那就是當一個人的生命受到癌症的威脅時，死亡處於可以預期的情況下，他可能就會考慮安樂死的問題。

那麼，爲什麼當一個人處於這種疾病的狀態時他就要考慮安樂死的問題呢？難道在這樣的情況下他不能有其他的選擇嗎？在此，我們先要澄清一個問題，那就是癌症其實只是一個指標性的代表。除了癌症以外，像愛滋之類的疾病也是屬

¹ 謝文祥：《由安寧照顧、安樂死與自然死探討臨終病人的醫療困境》，碩士論文，桃園中壢：中央大學哲學研究所，2000年7月，頁13。

於這個範疇裡面²。對我們而言，關鍵不在於他獲得的是哪一種疾病，而在於他的疾病是否會帶來可以預期的死亡。只要他的疾病是屬於那一種會帶來可以預期的死亡的疾病，那麼我們就會將這一類的疾病歸為會考慮安樂死問題的疾病。

對於這種疾病我們除了安樂死的考慮之外，難道不能其他的考慮嗎？實際上，對於任何疾病我們當然都可以有不同的考慮，即使是這一類會帶來死亡的疾病也是一樣。問題是，對於獲得這一類疾病的人而言，他們的生存處境和其他的疾病患者不同。對於其他疾病的患者而言，無論他們在治療的過程中遭遇到哪一種痛苦，就算這種痛苦是如何的無法忍受，只要他們通過了這樣的痛苦，那麼他們都有痊癒的可能。就是這種可能痊癒的機會，讓他們覺得接受這些痛苦是值得的。可是，對於那些死亡可以預期的疾病患者，他們就算接受了這些痛苦，依舊沒有辦法擺脫死亡的糾纏獲得重生的機會。在這種情況下，他們就會考慮是否要一味地接受治療，還是根本就放棄治療的作法，設法尋求早日解脫的可能？由此可見，他們不是不想尋求其他的解決之道，而是種解決之道根本就不可求。在這種求助無門的情況下，他們只好尋求安樂死的作法讓自己早一點解脫。

表面看來，這樣的處境考慮似乎沒有問題。因為，對一個已經沒有機會活下去的人，我們要強要求他們繼續活下去。這樣的要求，嚴格說來似乎太強人所難。但是，我們之所以要要求他們繼續生存下去，是因為彼此立場不同的結果。對一般人而言，生命是如何的神聖與珍貴，我們似乎不應該任意放棄生存的機會。更重要的是，我們怎麼確實知道生存下去是不可能的呢？也許會有奇蹟發生也說不定？畢竟一個人會不會死不是自己決定的，而是上帝決定的。所以，我們怎能幫

² 謝文祥：《由安寧照顧、安樂死與自然死探討臨終病人的醫療困境》，碩士論文，桃園中壢：中央大學哲學研究所，2000年7月，頁81。

上帝做決定呢？就是這種可能性的考慮，讓一般人有了不同的看法，認為安樂死的選擇未必是恰當的。

此外，安樂死的作法牽涉到更複雜的問題。有關安樂死的作法絕對不只是一個人的選擇，也是一件和國家政策有關的事情。因為，一個人是否要選擇安樂死，並非他個人自己決定就可以了，還必須具備國家認可的合法性。如果國家對於安樂死的作法不認同，那麼個人對於安樂死作法的選擇就會變成不合法。如果國家對於安樂死的作法採取認同的作法，那麼安樂死的選擇就是合法的。所以，身為一個現代人，可不可以選擇安樂死的作法不是只有個人自己決定就可以了，還要看國家的意向如何。

這麼說來，只要國家同意安樂死的作法，那麼個人就可以在法律的同意下進行安樂死的選擇。可是，問題並沒有那麼簡單。對大多數的國家而言，要同意安樂死的作法是不容易的事情。因為，對他們而言，安樂死的作法要合法化是有許多難關要突破的，其中之一的難關就是納粹屠殺猶太人的陰影。在一般人的印象中，納粹當年屠殺猶太人的作法就是安樂死的計畫³。由於這個計畫的名稱，讓許多人對於安樂死的作法產生負面的印象，認為所謂安樂死的作法就是一種謀殺的作法。在這種負面印象的影響下，只要有人提及安樂死的作法，一般人就會自然地聯想到納粹的謀殺行爲。因此，在這種氛圍的影響下，大多數的國家都沒有勇氣同意安樂死的作法。

³ 伍碧雯：〈納粹政權對於「無生存價值」德國人處置〉，《成大西洋史集刊》第 10 期，2002 年 6 月，頁 299-304。

假使我們要同意安樂死的作法，那麼首先就要洗刷納粹對於安樂死所帶來的污名。對我們而言，要洗刷這樣的污名並不是太難的事情。之所以不難，是因為納粹對於安樂死的說法其實並不是真的安樂死。對我們而言，納粹所謂的安樂死其實是一種種族滅絕的作法。當時，他們為什麼要選擇這樣的作法？其實，理由很簡單。對當時的納粹而言，他們認為猶太人是他們發展政治的絆腳石。唯有消滅猶太人，德國才能得到更好的發展。為了達成這個目的，於是他們就想出了毒氣室的作法。可是，如果直接使用毒氣室的名稱，那麼會讓人覺得太過殘忍，也會引起更大的反彈。所以，就想出一個比較人道的說法，也就是安樂死的說法，認為在安樂死說法的掩飾下，毒氣室殺人的罪名就可以得到消解。問題是，殺人就是殺人，無論用什麼樣的名稱其實對於殺人的事實並沒有什麼消解的作用。由此可見，納粹使用安樂死的名稱時並不是真的想到安樂死，而只是為自己謀殺猶太人的行為找到一個比較動聽的藉口。

既然如此，只要我們釐清納粹使用安樂死的意義就可以初步化解安樂死的謀殺污名。不過，只有這樣還不夠，我們不能只是澄清安樂死的作法是不同於納粹的謀殺行為。對我們而言，要決定安樂死的作法是否可行，還要做更多的事情才可以。例如：如何面對安寧緩和醫療的挑戰？如果我們無法通過安寧緩和醫療的挑戰，那麼想要同意安樂死的作法就變得不可能。如果我們可以通過安寧緩和醫療的挑戰，那麼想要同意安樂死的作法就有很好的理由。以下，我們進一步探討安樂死的作法是否有機會可以通過安寧緩和醫療的挑戰。

根據我們的了解，安寧緩和醫療的出現，是因為傳統醫療只管疾病治療的事情而不管疾病所產生的疼痛問題。在一般疾病的治療上，這樣的作法並沒有太大的問題。但是，用在已經無法治癒的疾病上，這樣的作法就會出現非常大的問題。因為，對於這些患者而言，傳統的醫療已經沒有效用。在沒有效用的情況下，如果只是放棄，那麼對這些患者就會顯得太過殘忍。如果不予以放棄，根據傳統醫療的作法又使不上力。這時，安寧緩和醫療就看出傳統醫療的不足，知道傳統醫療疏忽疼痛的問題是不對的。於是，就從疼痛問題的解決出發，安寧緩和醫療開發出一套異於傳統醫療的照顧方式。這套模式雖然是從疼痛控制出發，但是照顧的面向不只是生理層面而已，還進一步擴充至心理、社會與靈性等層面。對我們而言，這樣的照顧模式等於是全人的照顧模式。

現在，我們的問題是，當安寧緩和醫療的全人照顧模式用在病人的身上時，有關病人的問題應該可以得到全面性的解決⁴。在這種情況下，病人還需要考慮安樂死的作法嗎？表面看來，這樣的說法似乎非常合理。的確，只要病人的問題得到妥善處理，那麼病人應該不會想要採用安樂死的作法才對。

可是，問題並沒有一般人想的那麼容易。因為，安寧緩和醫療並沒有我們想像的那麼有效用。實際上，安寧緩和醫療雖然號稱全人照顧，但是對於疼痛的控制並沒有百分之百的有效。更重要的是，對於患者而言，有關即將來臨的死亡，安寧緩和醫療也很難說服所有的病人，讓他們相信等後死亡的來臨是正確的。對某些病人而言，他們並不會因為安寧緩和醫療的說服就相信繼續活下去是有意義的。在這種情況下，如果我們還是不同意給這些病人其他的選擇，那麼他們只有

⁴ 尉遲淦：《生死學概論》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2007年1月），頁99-102。

不斷受到疾病的折磨而難以解脫。對我們而言，這樣的作法不見得是一個很妥適的作法。

爲了讓這些不想繼續苟活於世間的病人，我們是否應該放開一條生路，讓他們可以擁有另外一種選擇？對我們而言，這個問題是一個值得我們好好深思的問題。雖然現在這個問題被正面接受的還不算太多，但是慢慢地當大家更了解的時候，這個問題就有機會被廣泛地接受。爲了讓這個問題更容易被正面地接受，我們接著要澄清安樂死的意義，避免安樂死的作法在誤解當中被錯誤地拒絕。

第二節 安樂死的意義

那麼，所謂的安樂死意思爲何？從表面的意思看來，安樂死指的應該是要死得很安樂⁵。既然要死得很安樂，就表示至少不可以死得有痛苦。除了不能有痛苦之外，更重要的是要安詳與快樂。就這樣的表面意思來看，安樂死應該是一種人人都歡迎的作法。既然如此，爲什麼還有人會拒絕呢？甚至於大多數的人都認爲安樂死是一種不可行的作法？問題到底出在哪裡？

在討論這個問題之前，我們先探討安樂死之所以受到歡迎的理由。根據我們的了解，一般人在面對死亡的時候，面對的結果通常是痛苦的。那麼，一般人在面對死亡的時候爲什麼要感覺到痛苦呢？對我們而言，這當中是有很多理由可以說的。不過，我們在此只集中在兩點：第一點、當死亡來臨時，我們會失去人間所曾經擁有過的一切，變成一無所有；第二點、在死亡的過程中，當事人會遭遇

⁵ 孫效智：〈安樂死的倫理反省〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 45 期，1995 年 12 月，頁 85-87。

許多難以忍受的痛苦。根據這兩點，當一個人在面對死亡時，他不僅要遭受失去一生成就的痛苦，還要遭受死亡過程的痛苦。所以，在雙重失去的痛苦影響下，一般人的死亡通常都不會死得太好。在死得不好的情況下，當然就不可能是安祥又快樂。

可是，我們對於死亡的要求並不是這樣。雖然我們這一輩子不見得做了多少好事，擁有多大的成就，但是我們都希望離開人世時可以得到一些肯定。對一般人而言，這些肯定就是安詳與快樂的離開人世。關於這樣的死亡狀態，傳統給予一個很好的說法，這個說法就是所謂的善終。換句話說，一個人如果想要好好地壽終正寢離開人間，那麼他就必須安詳又快樂的離開，也就是以善終的型態離開⁶。

可惜的是，這樣的離開方式並非人人可得。實際上，離開人世的人有很多是沒有善終的。就是這種善終的不易獲得，所以一般人認為善終的現象是一個值得追求的目標。基於對這個目標的肯定，只要有機會，一般人都會追求這個目標的。在這種情況下，有關安樂死的作法自然應該對一般人產生充分的吸引力。因為，這種作法表達的是一種一般人對於善終的心願。如果有人拒絕這樣的作法，那麼我們當然會覺得很奇怪，希望能夠進一步了解他們拒絕的理由。

那麼，一般人為什麼要拒絕安樂死的作法呢？在他們的心目中，安樂死的意義到底是什麼？和我們所理解的安樂死是否是一樣？就我們的了解，一般人所了解的安樂死並非他們自己研究之後所了解的，而是社會上流行的說法所決定的。

⁶ 尉遲滄：《臨終關懷系列》，〈現代人的善終問題〉，頁 4，網址 <http://yck.com.tw/welldied.htm>

換句話說，一般人在了解事物時，他們通常採取的是人云亦云的方式。只要社會上的主流怎麼說，那麼他們就怎麼說。因此，他們對於安樂死的了解也是根據這樣的認知模式。

就一般的社會主流而言，安樂死代表的是什麼樣的意義？根據我們的了解，這樣的意義就是反映二次世界大戰德國納粹當時的作為。對於德國納粹而言，所謂的安樂死就是毒殺猶太人的作法。只是毒殺的方式與一般戰爭處決犯人的作法不同，他們採取了使用毒氣的作法，讓猶太人在死亡時不會感覺到太多的痛苦。德國納粹就是用了這種減少死亡痛苦的意義，將毒殺猶太人的謀殺行為美其名地稱為安樂死計畫。在這種巨大印象的影響下，對於二次大戰戰後的西方人，只要有人提起安樂死這個名稱，就會讓他們自然聯想起德國納粹的作為，當然也就認為安樂死一定是謀殺的代名詞⁷。

就是這樣的印象認知，讓安樂死的意義從此被污名化。不過，有沒有污名化是一回事，該不該正確認知是另外一回事。如果我們根本就沒有正確認知的想法，那麼就算解決了污名化的問題，安樂死的真正意義依舊無法得到一般人的接受。為了讓一般人可以正確接受安樂死的意義，我們還是先處理污名化的問題。在解決污名化的問題之後，我們再進一步處理安樂死真正意義的問題。以下，我們先討論安樂死污名化的問題。

⁷ 尉遲滄：《輔英科技大學通識教育實施模式之建立》〈高雄：博雅涵養課程教材——生命倫理，2004年6月〉，頁76-77。

表面看來，社會對於安樂死採取什麼樣的認知，我們當然就應該根據這樣的認知去了解。如果我們不採取這樣的作法，那麼我們對於安樂死的認知就沒有一個依據。可是，如果我們只是採取這樣的認知方式，那麼在社會理解錯誤的情況下，有關安樂死的真正意義不就蒙受不白之冤嗎？這麼一來，對安樂死可以有的社會對待方式不就不公平了嗎？爲了公平對所有的事情，當然也包括安樂死在內，我們有責任客觀去了解所有的事業，自然也包括安樂死在內。

那麼，我們怎麼知道社會對於安樂死的了解是有問題的？我們的依據是什麼？就一般社會認知來看，所謂的安樂死指的就是謀殺。但是，就安樂死這個字的原意來看，安樂死的意思是要死得安樂。當一個人被謀殺時，我們很難想像被謀殺的人會覺得安樂。既然被謀殺的人不會覺得安樂，那麼這樣的作爲當然不能被稱爲安樂死。可是，有人會說安樂死在德國納粹的用法中目的不在於死得安樂，而在於死的過程比較沒有痛苦。既然如此，這樣的安樂死當然重點就不在於死得安樂，而在於死的過程比較沒有痛苦。問題是，死得比較沒有痛苦是一回事，死得安樂則是另外一回事。一個人如果沒有辦法死得安樂，那麼我們希望他的死亡過程能夠比較沒有痛苦，這樣的期盼是很難的。因爲，過程和結果是很難脫離的。所以，我們如果希望一個人可以死得安樂，那麼就必須同時照顧到過程與結果這兩面。由此可見，德國納粹對於安樂死的理解是有問題的，他們所謂的安樂死根本就沒有安樂的意思。相反地，他們雖然讓接受毒氣的猶太人死得比較沒有痛苦，但這樣的比較沒有痛苦其實是建立在對死亡的不知道上面，並不是真正有意識的安樂。

在澄清德國納粹的安樂死理解和我們所理解的安樂死是不同的之後，我們進

一步探討真正的安樂死意義為何？對我們而言，要了解真正安樂死的意義就必須循著歷史的了解前進。首先，我們先了解這個字最早的使用。根據我們的了解，這個字最早出現的地方不是我們這裡，而是古代的希臘。在古代希臘的用法中，這個字是由eu和thanasia兩個字組合而成。其中，eu的意思是good的意思，也就是中文中美好的意思，而thanasia的意思則是death的意思，也就是死亡的意思。結合這兩者的意思，安樂死的意思就變成是美好的死亡，也就是死得美好的意思⁸。不過，根據傅偉勳的理解，他認為這裡所謂的美好其實並沒有美好的意思，而是容易的意思。至於為什麼我們會理解成爲美好的意思，這是受到日本翻譯影響的結果⁹。在此，我們先不要管eu的意思是美好的還是容易的，至少有一點是共同的，那就是這兩種都有不痛苦的意思。換句話說，在希臘文的字源意思上說，所謂的死得美好或死得容易基本上都是死得不痛苦。如果一個死得很痛苦，那麼就沒有所謂的死得美好或死得容易的可能。由此可見，安樂死的最初意思就是死得沒有痛苦的意思，也就是在面對死亡時可以從痛苦中解脫出來。以下，我們進一步從原始部落的經驗中尋求具體的說明。

就原始部落而言，他們通常都必須隨著生存環境的改變而進行部落的遷移。在部落的遷移中，部落的老病之人常常會在遷移的過程中不堪旅途的折磨而中途死亡。爲了避免這些人遭受如此不人道的折磨，因此部落在遷移中通常不會帶著這些人一起進行遷移，而會留下這些人在當地。不過，部落留下他們不是放任他們自生自滅，而會留下部分的食物和水，讓他們有存活的机会。當這些食物和水消耗殆盡時，他們就會陷入死亡的境地¹⁰。雖然他們所遭遇的命運和遷移的結局是一樣的，但是死亡的過程卻很不同。就遷移而言，這種死亡的過程是艱辛痛苦

⁸ 鄂爾 著，章福卿 譯：《認識生命倫理學》〈台北：校園書房出版社，1997年5月〉，頁151。

⁹ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴－從臨終精神醫學到現代生死學》〈台北：正中書局，1993年7月〉，頁39。

¹⁰ 尉遲淦：《輔英科技大學通識教育實施模式之建立》〈高雄：博雅涵養課程教材－生命倫理，2004年6月〉，頁77。

的。就留下而言，這種死亡的過程比較容易而不痛苦。所以，就這樣的經驗而言，早期的安樂死經驗應該是死得容易而不痛苦，而不是死得安詳而快樂。

既然如此，那麼是否表示我們今天對於安樂死的理解是有問題的？其實，答案也不盡然。因為，對今天的人而言，安樂死的涵義固然也有解脫痛苦的一面，但是除了這一面以外，今天的安樂死有更多的涵義，例如像尊嚴的一面。對於現代人而言，由於癌症的肆虐，一個人只要是癌症末期，幾乎可以說是死期不遠。在死期不遠的情況下，他是要選擇繼續活下去到死亡的來臨，還是要選擇提早結束生命讓自己不再受到死亡的折磨。說真的，這是個人對於自己生死的判斷。當他選擇繼續活下去時，我們不能說他是苟延殘喘。同樣地，當他選擇提前結束生命時，我們也不能說他是逃避痛苦。重點是，他個人對於這樣的決定抱持什麼態度？只要他是自主地選擇，原則上我們都該予以尊重。對於這樣的自主實現，嚴格說來都是一種尊嚴的實現¹¹。基於這樣的了解，我們可以說現代的安樂死比古代的安樂死多了自主選擇的尊嚴成分。對現代的安樂死而言，這種自主實現的尊嚴就是一種生命的成就，也是一種讓自己安詳又快樂離開人間的作法。

第三節 安樂死的種類

在經過安樂死的古代涵義與現代涵義的探討之後，我們發現安樂死的涵義是複雜的，不像一般人所想那麼簡單。既然如此，我們就不能只從單一的角度來理解安樂死的內容，而必須從不同的角度來理解安樂死的內容。根據這樣的認知，我們從安樂死概念的歷史演變來了解安樂死的內容。

¹¹ 尉遲淦：《禮儀師與生死尊嚴》（台北：五南圖書出版社，2003年1月），頁130。

首先，我們從最早的安樂死經驗來了解安樂死的內容。根據上述的說法，有關安樂死的最早經驗是原始部落遷移的經驗。在這個經驗當中，大部分的人會隨著部落的遷移離開當地前往新的居留地。可是，其中就會有少數的人不適合隨著部落遷移，例如像老病之人。如果他們勉強隨著部落遷移的結果，不是備受遷移過程的折磨，就是死於半途之中。換句話說，能夠繼續存活到新的居留地的人寥寥無幾。在這種情況下，這些不適合一起遷移的人，爲了避免造成部落本身的困擾外，也不希望自己備受遷移的折磨而遭遇不幸。所以，就被部落遺留下來繼續待在當地。這種被迫留在當地的狀態，就是一種非自願的狀態。對我們而言，這種非自願的狀態並不是一種完全無知的狀態，而是一種雖然有知但不得已的狀態。

除了這種非自願的狀態外，我們發現這種安樂死的經驗還有另外一種內容。從上述的說明來看，當部落留下這一些人的時候，部落並沒有將他們完全棄之不顧，讓他們自生自滅。相反地，部落會根據他們的狀況留下可以給他們的食物和水，讓他們可以短暫的生存。在這些食物和水用盡之後，他們這一些人只能飢渴而死。對於這種讓他們最後飢渴而死的狀態，我們稱之爲消極的狀態。換句話說，部落的原意並不是要讓他們直接陷入死亡的境地，而是在食物與水有限的情況下不得不有的結局。

由此可見，這種安樂死的內容除了包含有非自願的狀態外，還包含有消極的狀態。此外，這種安樂死的經驗還有一個很特別的內容，這個內容就是人道的考量。對部落而言，遷移是不得已的事情。同樣地，把老病的同胞棄置於原地也是不得已的事情。在這種不得已的情況下，爲了讓被棄置的人還可以感受到同胞之

間的關懷，部落會特別留下屬於這些人的食物和水。這種留下食物和水的作為，就是一種人道的作為。對我們而言，這種人道的考量是安樂死作法中很重要的一種精神。

其次，我們從德國納粹的經驗來了解安樂死的另外一種內容。對德國納粹而言，所謂的安樂死只不過是一種謀殺猶太人的工具。因此，當德國納粹在做這些事情時，基本上他們是不會讓猶太人知道的。換句話說，當他們把猶太人送進毒氣室時，他們並沒有告訴猶太人進毒氣室是爲了殺害他們。就這一點而言，猶太人的死亡是屬於不知不覺的狀態。不僅如此，這些被殺害的猶太人原則上沒有一個主動想要死，他們的死亡都是被迫非自願的。

除了這種非自願的狀態外，德國納粹對待猶太人的方式也和原始部落對待老病之人的方式不同。原始部落的方式是留下食物和水，然後才讓他們自生自滅。可是，德國納粹的作法卻是積極的用毒氣結束猶太人的生命。所以，就這一點而言，德國納粹對於猶太人的安樂死作法是不同於原始部落的作法，他們不是採取消極的作法，而是採取積極的作法。

由此可見，這種安樂死的內容除了包含有非自願的狀態外，還包含有積極的狀態。不過，除了這些內容外，這樣的安樂死經驗並不包含上述人道的考量。對德國納粹而言，猶太人的生死並不值得同情。因爲，對德國而言，猶太人是德國發展的障礙，是低等民族。所以，站在健全德國、讓德國正向發展的立場上，殺害猶太人是正常的事情。可是，德國納粹認爲是正常的作法，對我們而言不見得

也是正常的。相反地，我們認為這樣的作法是不人道的。

這麼說來，安樂死的內容可以是人道的，也可以是不人道的。根據我們的了解，這樣的說法是有問題的。因為，對德國納粹而言，他們之所以將毒殺猶太人的作法當成是安樂死的作法，並不是為了解脫猶太人的痛苦，而是為了消滅妨礙自己利益的人。對於這種不能幫他人解除痛苦反而製造痛苦的作法，我們並不認為是一種安樂死的作法。嚴格說來，這種作法更好說是謀殺。既然是謀殺的行為，當然就不可能是人道的行為，自然也就不是真正的安樂死作法。因此，如果我們想要讓這樣的作法被稱作安樂死的作法，那麼含藏其中屬於不人道的部份必須被取消。唯有把人道關懷的部份加進來，這種積極非自願的作為才能算是真正安樂死內容的一部份。

接著，我們從放棄急救的經驗來了解安樂死的另外一種內容。根據我們的了解，有關急救經驗的出現並不是自古皆然的。實際上，急救的作法是 1950 年代以後才出現的¹²。原先這種作法只用在有關溺斃的人身上，後來發現這種作法對於很多瀕臨死亡的人都有用。於是，急救的作法就被廣泛地應用在瀕臨死亡的人身上。雖然急救的作法確實讓很多瀕臨死亡的人重獲生命，但是也帶來不少問題。例如對於那些救不活的人而言，我們就要考慮這種急救的必要性。因為，急救的過程是艱辛的，被急救的人是要承擔極大的痛苦¹³。如果這些人根本就救不活，那麼我們有必要讓他們身受這些額外的苦難嗎？此外，對於那些只救一半的人，也就是所謂的植物人，如果我們知道急救的結果會是這樣，那麼我們還有必要用急救去救他們嗎？就是基於這樣的考量，於是有人認為急救不是一個面對死

¹² 尉遲淦：《生命倫理》〈台北：華杏出版機構，2007 年 6 月〉，頁 171。

¹³ 尉遲淦：《生命倫理》〈台北：華杏出版機構，2007 年 6 月〉，頁 173。

亡的萬靈丹，我們對於急救的作法必須有所節制，否則急救的作法就會變成爲我們帶來新的困擾的作爲。

基於這樣的考量，雖然我們在法律上都知道急救是醫生對於瀕臨死亡的人應盡的義務，但是爲了避免造成上述的困擾，讓瀕臨死亡的人受盡痛苦的折磨，在2000年的時候我國訂定了「安寧緩和醫療條例」，認爲在面對死期已近的重症病人，我們是可以放棄急救的。只是在放棄急救時，必須由他們意識清醒時簽下意願書或是指定代理人¹⁴。唯有經過這種意識自主的決定，瀕臨死亡的人才能免去急救的折磨。倘若當事人事先既沒有簽下意願書，也沒有指定代理人，那麼他就沒有辦法擺脫急救的折磨。雖然如此，這並非說唯有簽下意願書或指定代理人才能免於急救的折磨。實際上，在美國的規定中只要口頭曾經表達過也可以¹⁵。由此可見，放棄急救的重點之一就是自主意願的表達。對我們而言，這種自主意願的表達其實就是安樂死當中自願狀態一種。

除了這種自願的狀態外，這種意義的安樂死還有其他的內容。對我們而言，急救的作法是一種積極介入的作爲。根據這樣的作爲，我們會用很多維生儀器設法維持臨終者的生命。可是，這種維生系統介入的結果會讓臨終者遭受許多不人道的痛苦。爲了讓臨終者可以免去這樣的苦難，所以只要臨終者在意識清醒的時候記得簽署意願書或指定代理人，那麼當他遇到臨終的情況時就可以放棄急救的作法，而擁有臨終的尊嚴。對於這種臨終時不予以急救的作法，我們稱之爲消極

¹⁴ 尉遲淦：《輔英科技大學通識教育實施模式之建立》〈高雄：博雅涵養課程教材 — 生命倫理，2004年6月〉頁78。

¹⁵ 朗諾·德沃金 著，陳貞伶、陳雅汝 譯：《生命的自主權》〈台北：商周出版社，2002年9月〉，203-204頁。

的作法。不只如此，根據 2002 年「安寧緩和醫療的修正案」，我國規定原先插管的臨終者是可以拔管的¹⁶。不過，條件是臨終者必須在意識清醒時簽下意願書，否則屆時還是不能拔管的。相對於美國而言，我們對於不急救或不插管的規定還是較為嚴苛的。就美國而言，重點不在有沒有文字交代，而在於意願表達。只要當事人曾經有過意願表達，我們都應該予以尊重加以成全。

由此可見，這種安樂死的內容除了包含有自願的狀態外，還包含有消極的狀態。除此之外，這種安樂死的內容還有一個很重要的成分，那就是人道精神的成分。就像上述的安樂死作法一樣，這種安樂死的作法也是立基於臨終者的立場。對我們而言，我們固然希望臨終者最好可以救回來，甚至於活更久都不要死，但是這種希望有時是不切實際的。基本上，我們是要看臨終者的狀態而定。如果臨終者根本就沒有救了，我們還希望藉著急救努力而為，那麼臨終者就會遭遇極大的苦難，陷入非人道的存在狀態。所以，為了避免讓臨終者陷入更大的苦難，我們只好採取放棄急救的作法，讓他們可以好好地離開。就是這種希望他們可以好好地離開的想法，我們稱之為人道的對待，也是安樂死作法當中非常重要的精神所在。

最後，我們從癌症病人的經驗來了解安樂死的另外一種內容。根據我們的了解，癌症是現代人最害怕的疾病之一，也是現代人難以逃避的疾病之一。在這種疾病的威脅下，人會處於生不如死的狀態。過去，為了逃避這種狀態，有人只好極力否認醫治到死，彷彿這種疾病還有救治的可能；有人則採取自殺的作法，用自殺解決疾病的問題。不過，後來在安寧緩和醫療出現之後，就有許多人改由安寧緩和醫療的作法來面對癌症，認為只要控制疼痛、用全人照顧的方式，就可以

¹⁶ 王耘婕：《自願主動安樂死的出路——從死亡權的角度分析》，碩士論文，桃園中壢：中央大學哲學研究所，2005 年 1 月，頁 40。

化解癌症所帶來的死亡困擾。雖然這樣的方法確實對很多人帶來有效的後果，但是仍然有些人無法忍受死期將至所帶來的精神折磨。對這些人而言，他們認為安寧緩和醫療並沒有辦法真正幫他們解決問題，他們也不希望藉著自殺的作法解決問題。於是，他們選擇透過醫療協助的方式來幫他們解決問題。這種解決問題的方式就是自主地要求醫生協助他們，讓他們在醫藥的協助下有尊嚴地離開人間¹⁷。這種自主要求醫生協助他們離開人間的作法，就是一種自願狀態的安樂死。

除了這種強調自願狀態的安樂死內容外，這種意義的安樂死還可以有其他的內容。相對於上述急救的消極作法，這種意義的安樂死強調醫生的協助。換句話說，這種安樂死的作法不是放棄作為，而是強調有作為。對他們而言，他們知道這一類型的病人不希望藉著自殺解決死亡將至的痛苦，但是他們又真的很痛苦，認為自己已經處於生不如死的境地，最後在不得已的情況下，希望藉著醫生的手讓他們可以尊嚴地離開。就是這種希望藉著醫生的手以及相關藥物讓他們離開的作法，讓我們將這一種安樂死的內容稱為積極的作法。

由此可見，這種安樂死的內容不同於上述安樂死的內容，它們雖然都是自願的，但是前者是積極的，而後者是消極的。除了積極與消極作法的不同外，這種意義的安樂死正如上述所有的安樂死內容一樣，也都有人道因素的考量。就我們的了解，醫生原則上是要救人的而不是要害人的。因此，對於人的疾病醫生當然要盡全力去救治。可是，對於救治不了的疾病，醫生通常就抱著放棄的態度。問題是，放棄的結果並沒有讓病人變得更好而是更糟。在生不如死的狀態下，醫生如果只是採取不聞不問的態度，那麼醫生就顯得非常的沒有醫德，也太不人道。

¹⁷ 林綺雲 主編：《生死學》（台北：洪葉文化事業出版社，2000年7月），頁453-456。

爲了讓病人在疾病無法治癒死期將至的時候，還可以感受到醫生爲了解決病人痛苦所表現出來的人道關懷，醫生協助病人離開人間的作法，我們稱之爲安樂死中的人道作法，也是貫穿所有安樂死作爲的根本精神。

第三章 反對與贊成安樂死的理由

第一節 反對安樂死的理由

根據上述對於安樂死問題的說明，我們知道一般人之所以反對安樂死作法的理由很簡單，就是受到德國納粹對於安樂死誤用影響的結果。既然如此，我們只要釐清真正的安樂死與德國納粹所用的安樂死不同，那麼這個問題自然就可以得到進一步的導正。可是，問題並沒有表面看的那麼簡單。因為，安樂死的問題固然受到德國納粹誤用的影響，蒙上了謀殺的陰影，但是安樂死本身確實有其可能存在的問題。如果我們沒有對這些相關的問題做進一步的澄清，那麼有關安樂死的作法還是難以讓一般人安心的接受。因此，為了讓一般人可以安心接受安樂死的作法，我們需要先了解反對的理由。只有在了解反對的理由之後，我們才有機會找出說服的關鍵，讓一般人接受安樂死的作法。

現在，我們先討論反對安樂死作法的理由。根據傅偉動的說法，反對安樂死作法的理由主要有幾點：第一、根據「人類生命神聖性原理」，人的生命絕對不可侵犯，不得在任何情況予以剝奪。第二、准許安樂死，等於助長自殺與殺人的念頭，毫不符合人性的道理。第三、如果准許安樂死，就很容易助長醫生、家屬或其他相關人士的權利濫用，導致種種弊端而不可收拾。第四、如俗諺所說，「有生命處就有希望」。醫生誤診的情形很多，如果他誤診非絕症為絕症，而助患者安樂死，豈非等於主動殺人？又如讓絕症患者安樂死後不久，即有了新式治療術或新藥品的出現，豈非後悔莫及¹？以下，我們分別予以說明。

¹ 傅偉動：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1993年7月），頁44。

就第一點而言，反對安樂死作法的人認為人的生命是神聖的，無論任何人都不能用任何的理由予以剝奪。換句話說，他們認為生命具有絕對的價值，不是我們人類所能任意改變的。那麼，為什麼他們會有這樣的看法呢？一般而言，這樣的看法絕對不是一般人自己有能力提出來的。通常，這樣的看法是由宗教界所提供的。因此，為了確實了解生命神聖的說法，我們有必要知道宗教界的看法。可是，宗教界是很複雜的，包含很多種不同的宗教，那麼我們要選擇哪一個宗教作為代表呢？

關於這個問題，我們可以根據不同的標準做不同的選擇？首先，我們可以根據我們討論的所在地決定我們要選擇哪一個宗教。為什麼我們要根據我們的所在地來決定我們要選擇哪一個宗教呢？這是因為每一個討論的所在地都不一樣。對於不一樣的地方，就有不一樣的主要宗教。唯有當我們選擇了這樣的宗教，那麼這樣的宗教說法才具有代表性。因此，我們必須找到能夠代表當地的宗教，用這樣的宗教說法來說明生命神聖的意義。

其次，我們可以根據這個問題最早被提出來的地方來選擇可以代表當地的宗教²。為什麼我們要選擇這個問題最早被提出來的地方的宗教？這是因為後來對於這個問題的相關說法，通常都會受到最初提出這個問題的地方宗教說法的影響。所以，在我們選擇要用哪一個宗教作為代表時，我們基本上是會選用這個問題最初被提出來的地方的宗教。唯有如此，我們所提出來的宗教說法才具有代表性。關於生命神聖的了解，也才不會有問題。

² 過去西方最早的宗教所指的是一神教（Monotheism，古希臘文：μόνος），意指認為只存在一個囊括一切的神。目前存在的一神教主要是亞伯拉罕諸教，又稱閃米特諸教，包括猶太教、基督教、伊斯蘭教。與一神教相對的是多神教與泛神論，它們分別相信世界上有不只一個的神或者世界上一切皆是神。維基百科全書：〈一神論〉，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E4%B8%80%E7%A5%9E%E8%AB%96>

那麼，我們要選擇哪一個標準呢？是第一個標準或是第二個標準？由於我們所討論的安樂死問題是來自於西方，最初對安樂死的作法提出反對意見的也是西方，所以我們只能選擇西方的宗教作為代表。可是，西方的宗教有很多種，我們又該選擇哪一個當代表？其實，要回答這個問題也不難。因為，西方的主流宗教原則上都有相關性，都和上帝的信仰有關。基本上，這些宗教都是屬於一神論的系統。其中，聖經的相關理解更是重要的代表。因此，我們在解釋生命神聖的意義時，我們就以聖經的理解作為理解的範本。

就聖經的記載而言，生命的神聖不是生命本身是神聖的，而是上帝造人的結果。如果不是上帝造人，那麼人的生命就只是一個普通的存在，像動物與植物那般，並沒有什麼特殊之處³。那麼，為什麼上帝造人人就變得很神聖？根據聖經的記載，上帝造人是有特殊的造法，和造一般生物不同。當上帝在造人時，除了身體是用塵土造成的以外，對於靈魂的部份，上帝是用自己的氣息造成的。所以，聖經中才會說上帝對著人的身體吹了一口氣，讓人有了生命。這也就是為什麼聖經中會把人說成上帝肖像的理由⁴。既然人是上帝的肖像，而上帝又是一切存在的造物主，那麼我們就分享了上帝的神聖性，而變成具有神聖性的生命。

由於人的生命是來自於上帝，神聖性也是分享於上帝，因此只有上帝才有權利可以決定我們的生命⁵。至於人本身，雖然因著上帝而有神聖性，但是這個神

³ 根據聖經的說法，人類的生命最初是上帝為了管理地上萬物而造。為了讓人類有能力管理，上帝根據自己的肖像造了人類。這種說法記載於創世記的兩段經文當中，一段在第一章第二六至二七節：「神說：『我們要照著我們的形像，按照我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，及地上所爬的一切昆蟲。』。中華民國聖經公會：《舊新約全書》，頁 1。

⁴ 第二章第七節：「耶和華 神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，讓他成就了有靈的活人，名叫亞當」。中華民國聖經公會：《舊新約全書》，頁 2。

⁵ 波伊曼 著，江麗美 譯：《生與死——現代道德困境的挑戰》（台北，桂冠圖書出版社，1995 年 5 月），頁 71。

聖性並不是我們本身自有的。所以，當我們在面對我們自己的生命時，我們不能任意處置我們自己的生命，而只能讓生命按照上帝所賦予的步調自行運作，直到生命自然的結束為止，否則我們就侵犯了上帝的權限，僭越了上帝⁶。

根據這樣的理解，我們就會發現反對安樂死作法的人為什麼要反對安樂死。因為，對他們而言，所謂的安樂死就是要用人為的方式結束人的生命。但是，根據上述對於生命神聖意義的理解，人根本就沒有權利可以決定自己的生命，人的生命祇是上帝創造的結果，因此人要用自己的方式結束自己的生命，本質上就是不對的。如果我們認為生命真的是神聖的，那麼唯一的選擇就是堅決反對安樂死的作法。

就第二點而言，反對安樂死作法的人認為人是沒有權利可以殺人的，無論所殺的對象是自己還是他人。那麼，為什麼他們會有這樣的認定？他們的根據是什麼？就我們的了解，他們之所以會做這樣的判斷，主要理由在於對自然界萬事萬物觀察的結果。對他們而言，人也是自然界萬事萬物之一。人既然是自然界的一份子，那麼人的種種表現自然要符合自然界的的要求。如果人的反應違反了自然界的的要求，那麼這樣的反應就是錯誤的。所以，就是這樣的想法，讓反對安樂死作法的人認為人的自殺或殺人都是不對的。

那麼，他們對於自然界萬事萬物觀察的結果為何？在討論他們的觀察結果之前，我們先就一般觀察到的現象來看。就一般觀察到的現象而言，我們發現自然

⁶ 尉遲淦：《試比較佛教與基督宗教對超越生死的看法》，〈生命教育系列〉，網址：<http://yck.com.tw/crossfujdl.htm>，頁 6。

界有一個很普遍的現象，那就是自然界到處充滿了殺戮的事實。爲什麼我們會這麼判斷？這是因爲所有的生物爲了維持自己的生存，一定要以其他的生物作爲自己維持生存的資糧。在這種求生存的情況下，如果有任何一種生物沒有辦法維持自己的生存，那麼這樣的生物就會成爲其他生物生存的資糧。因此，所有生物都生存在被殺戮狀態的物競天擇之中。既然如此，那麼爲什麼反對安樂死作法的人會有不同的觀察結果呢？

對他們而言，一般觀察到的殺戮現象固然是一個事實，但是這個事實絕對不是表面看到的那樣只是一個殺戮的事實。實際上，這個殺戮的事實其實只是反映另外一個更深入的事實，那個事實就是生存的事實。那麼，爲什麼他們會出現這種不同於一般的判斷呢？其中，最主要的理由在於生物之所以殺戮的目的並不在於殺戮本身。對生物而言，生物殺戮的目的是爲了維持自己的生存。如果不是維持生存的需要，那麼生物一般是不需要殺戮的。所以，就這一點而言，生物天生不是爲了殺戮而存在，而是爲了生存而殺戮。

既然如此，這就表示生物的存在不是以殺戮爲主，而是以生存爲主。在生存爲主的想法下，反對安樂死作法的人就認爲人的情況也是一樣。對他們而言，人存在的目的在於維持自己的生命。如果有人不依據這樣的目的存在，那麼這樣的存在方式就是不對的。因此，如果有人不好好地活著，而想要用死亡的方式結束自己的生命，無論這種結束的方式是自己自殺或由他人協助死亡，這樣的作法原則上都是不對的。因爲，他們的這些作爲原則上都是違反了生物求生存的本能。爲了確保求生存本能的正常運作，反對安樂死作法的人認爲我們一定要堅持不殺人的原則，無論是自殺或殺人。

就第三點而言，反對安樂死作法的人認為同意安樂死的結果會造成死亡權利濫用的問題。首先，我們需要了解一般的正常情況。在一般正常的情況下，醫生對於病人的治療會用盡所有的心力，想辦法治好病人的疾病。同樣地，病人家屬在面對病人的疾病時也會用盡心力想辦法把病人的疾病治好。那麼，為什麼他們要用盡心力來治好病人的疾病？因為，對他們而言，用盡心力治好病人的疾病是他們的責任。

可是，如果情況開始轉變，一般人不再認為用盡心力治好病人的疾病是他們的責任，那麼醫生和家屬會怎麼對待病人呢？就我們的了解，如果在此的醫生和家屬都是責任感較重的人，那麼他們一般不會因著社會的變遷而改變他們對於病人治病的態度。但是，如果在此的醫生和家屬不屬於這一類型的人，而是其他責任感較不足的人，那麼他們就隨著社會的變化開始改變他們面對病人的態度。

例如對家境較難維持的家庭，他們對於病人的治病態度就會有所改變。最初的階段，他們可能還是像一般那樣正常的治病，但是當家庭的經濟因素開始起作用時，他們可能基於經濟的考量就有了放棄繼續治病的想法。這時，對於那些已經難以治癒的病人，他們就會接受安樂死作法的安排，讓病人成為死亡國度的一員。

同樣地，對於醫生而言，情況也沒有太大的不同。一般而言，他們在最初的階段當然也會盡全力去救治病人。可是，當他們發現病人經過救治之後情況並沒有太大的好轉。這時，他們可能基於自己的需要，對於那些難以救治的病人，改

採放棄的態度，認為病人即使在經過什麼樣的救治都沒有用，倒不如讓他們自生自滅算了。他們之所以會有這樣的反應，是因為他們知道安樂死作法的存在，認為這個做法可以讓他們任意卸下他們治癒病人的責任。

由此可知，只要我們同意安樂死的作法，那麼醫生與家屬都會利用這樣的作法將原先有的責任加以推掉。這麼一來，最倒楣的就是病人。因為，病人在這種情況下只能任人宰割，完全不能有什麼樣的作為。雖然如此，我們千萬不要忘記在整個治療的過程中誰才是真正的治療的主角？誰的權益才是我們需要去堅持維護的？否則在逃避責任心態的驅使下，醫生和家屬是很容易從治病的責任中逃離出去的。因此，為了避免這種誤以為逃離就沒有責任的濫用情形出現，反對安樂死作法的人只好堅決地反對安樂死的存在。

就第四點而言，反對安樂死作法的人認為同意安樂死的結果就會造成一些錯誤的判斷。在探討這些錯誤判斷之前，我們先了解一般人對於疾病的判斷情形。根據我們的了解，一般人對於疾病的判斷，通常他們是抱持不到最後誓不放棄的態度。即使醫生認為病人已經沒有治癒的希望，他們還是抱持疾病總有轉圜的想法。在這樣的堅持下，病人有時真的出現了奇蹟，重新恢復身體的健康。不過，他們知道這種奇蹟出現的機率是很低的，是需要很多條件配合的結果。因此，他們通常都不太敢奢望這一點，只是默默地放在內心當中。但是，無論如何，他們總是抱持著這樣的想法，認為只要我們盡心去救就會有治癒希望。

現在，如果我們同意安樂死的作法，那麼這樣的想法可能就會遭到改變的命運。因為，對病人而言，只要他認為自己的疾病已經無望，在醫生沒有辦法治癒的情況下，病人可能就會希望用到安樂死的作法幫他解除疾病的痛苦。同樣地，醫生也會利用這樣的作法，用在他認為已經沒有機會治癒的病人身上。至於家屬可能抱持相同的態度，認為對於已經沒有辦法治癒的病人，我們不應該再給予任何的醫療作為，以免過度增加自己的經濟負擔。

問題是，病人的疾病是否真的無望？嚴格來說，其實我們並不清楚。因為，醫生也有誤診的可能。萬一病人的疾病不像醫生認為那樣的無望，而醫生卻誤以為已經無望，那麼對病人而言，這樣的診斷不就太公平了嗎？同樣地，萬一在醫生宣布放棄之後，病人接受了安樂死的安排。結果在病人死亡之後，醫學界開發出新的藥劑，可以治癒這樣的疾病。這時，對病人而言，不也是一件很不公平的事嗎？所以，為了妥善對待病人，讓病人可以得到公平的待遇，反對安樂死作法的人認為我們應該堅決反對安樂死，這樣病人才能獲得所有活命的機會。

第二節 反對安樂死理由的質疑

經過上述的探討，我們知道反對安樂死作法的人反對安樂死的主要理由。對他們而言，這些理由是很重要的。因為，他們認為只有我們堅持這些理由，我們才能堂堂正正地以人的身分出現在人間。否則只要我們不再堅持這些理由，那麼我們作為人的身分就會遭到毀滅的待遇。換句話說，只有在反對安樂死作法的前提下，我們才能以人的身分存在著，也才能以人的方式對待別人。

問題是，這種以人的要求對待安樂死的作法固然很正確，但是是否不同意這些理由的人就不再有能力以人的要求對待人呢？關於這個問題，我們需要進一步的了解。因為，上述的這些理由雖然都說得很有道理，然而這些理由的理解是否只有一種方式，其實是值得商榷的。對我們而言，這些理由的理解方式，嚴格來說，其實不只一種。如果我們希望公平理解這些理由，那麼就必須通盤了解這些理由的可能理解方式。這麼一來，我們在使用這些理由時才能用得較為合適而不會出現偏頗的情形。以下，我們根據上述的四個理由作一些檢討。

就第一點而言，反對安樂死作法的人認為，同意安樂死的結果就不能贊成生命神聖的觀念。可是，事實是否如此？根據我們的了解，生命神聖的觀念只是告訴我們生命的來源，並沒有告訴我們生命應該如何。不過，對於這樣的情況，反對安樂死作法的人並沒有明白告訴我們。相反地，他們唯一告訴我們的就是，生命如果是神聖的，那麼生命就不能自主。因為，對他們而言，自主性是和生命的神聖性相互衝突的。

問題是，生命的神聖性是否真的和生命的自主性是衝突的呢？對我們而言，這個問題是需要進一步探討的。根據我們的了解，生命的神聖性雖然告訴我們生命的來源不是自己，而是上帝，但是並沒有告訴我們上帝對於這件事情的看法是否就像反對安樂死作法的人所理解那樣？因此，當我們在理解這件事情時，我們當然要重新加以思考，看上述的理解是否是唯一的理解可能性，還是可以有其他的理解可能性？

不過，我們在理解這一件事情時也不能任意理解，必須根據聖經上的說法才可以。那麼，根據聖經上的說法，對於這一件事情可以有不同的理解嗎？對於那些反對安樂死作法的人，人的生命既然來自於上帝，當然一切就必須服從上帝的旨意，而上帝是神聖的，所有神聖的存在只會成全一切，不會破壞一切，所以上帝當然不會下達破壞的旨意。在這種情況下，人除了維護自己的存在之外，就不能有其他的作為。如果人希望有其他的作為，希望自己可以決定自己的生死，那麼這樣的希望就是違反了生命神聖的原則。可是，這樣的理解真的沒有問題嗎？

對我們而言，這樣的理解似乎太單純了一點？因為，上帝從來沒有直接說過一切都必須按照祂的旨意，也沒有說人類的生命是無限的，但也沒有說人類的生命是有限的⁷。實際上，上帝對於人類是有不同的說法。這樣的說法突顯上帝對於人類的期待是不同於其他生物的。對於人類，上帝的期待是給予人類自由，讓人類自己做選擇。就是這種選擇權的賦予，人類從萬物之中跳脫出來成為萬物之靈。因此，人類對於自己的命運會有什麼樣的決定，上帝其實是交給人類自己負責，而不是凡事都加以規定，要求人類一定只能怎麼做。

根據這樣的理解，人的生命雖然是神聖的，並不表示生命只能按照上帝的安排。只要人類自己所做的選擇，原則上上帝都會予以尊重。只是在這種尊重的情況下，人必須自我負責。如果人類不想負責，那麼他就不配擁有這樣的選擇權。實際上，無論人類想不想負責，就他已經擁有選擇權這一點來看，他是沒有機會逃脫這樣的責任感的。所以，在面對自己生死的問題時，人類確實是有選擇權的。這種選擇權的由來，仍然是來自於上帝的神聖賦予，而非人類的任意自我決定。

⁷ 尉遲淦：《試比較佛教與基督宗教對超越生死的看法》，〈生命教育系列〉，網址：<http://yck.com.tw/crossfujdl.htm>，頁 6。

由此可知，有關生命神聖的理解是可以不同的。不只是可以理解成人類沒有權利決定自己的生死，也可以理解成人類是有權利可以決定自己的生死。其中，理解的關鍵就在於我們是強調人類的被決定性還是自我負責性？對我們而言，贊成安樂死作法的人並沒有像反對安樂死作法的人所說那樣地不像人。相反地，當他們在主張安樂死作法的可行性時，他們一樣是以人的身分在宣稱這樣的主張。

就第二點而言，反對安樂死作法的人認為同意安樂死作法的人一定就是贊成殺人，一定無法符合人性自然的要求。實際上，真的是這樣子嗎？根據我們的了解，有關人性的自然理解也同樣可以有不同的理解。之所以會有這樣的理解差異性存在，主要是因為我們對於自然界現象的解讀偏重點不同所致。一般而言，當我們在解讀自然界現象的時候，通常會選擇自己所需要的角度。透過這些角度的不同，我們找到了對自己有利的答案。

那麼，對反對安樂死作法的人而言，他們認為對於殺人是不道德的行為的判斷是完全符合自然界的法則。至於那些違反這樣想法的人，他們的所作所為一定是不道德的。問題是，這樣的想法真的沒有問題嗎？就我們的了解，在自然界當中生物的生存確實是一件很重要的事情。就因為這件事情的重要性，所以他們不僅會藉著戰鬥來維持自己的生存，還會藉著繁殖來擴充自己的存在，希望藉著這種方式，讓自己的存在可以永永久久。從這一點來看，我們認為反對安樂死作法的人確實理解的很正確。

可是，事情並不是只有這一面。實際上，事情還有他們所沒有說的另一面。根據我們的了解，生物確實需要生存。但是，生物不只要生存，生物還會死亡。這種死亡可以有不同的意義：一種是藉著自己的死亡來成全其他生物的生存；一種是藉著自己的死亡讓自己的後代有機會出現，成為適應力更強的生物。從這一點來看，我們就會發現自然界的法則好像不只生存的法則，也有死亡的法則。如果自然界只有生存的法則而沒有死亡的法則，那麼自然界將成為一個沒有發展變化的世界。同樣地，如果自然界只有死亡的法則而沒有生存的法則，那麼自然界就會變成一個死寂的世界。由此可見，自然界是一個多元的世界。

既然如此，我們在理解自然界的時就不能只從某一特定的角度來理解這個世界，而要從各個角度來了解它。根據這樣的想法，我們就發現反對安樂死作法的人所反對的殺人作法，在自然界其實也是一個普遍的現象。無論我們對於這個現象的評價為何，我們都不能不承認這個現象的存在。在承認這個現象事實性的前提下，我們就不能說殺人是符合人性的存在，而只能說殺人和不殺人一樣都是人性的一面。因此，反對安樂死作法的人就不能認為只有不殺人才是人性的事實。實際上，殺人一樣是人性的事實。就這一點來看，我們可以說無論是不殺人或殺人這兩者都沒有違反人的自然人性，也都可以說是道德的。

就第三點而言，反對安樂死作法的人認為同意安樂死的結果一定會濫用人的死亡權利。表面看來，這樣的擔憂確實言之成理。因為，在我們的日常生活中的確見到許多這種濫用的例子，例如像信用卡的使用。一般來講，我們都很清楚信用卡的用途，目的並不在於提供我們無限的消費，而只是作為我們現金使用的替代品。但是，由於信用卡具有現今所沒有的信用擴充作用，使得使用信用卡的人

可以過度擴充信用，造成卡債高築的現象。對我們而言，這種卡債高築的現象就是一種信用卡濫用的現象。由此可見，人對於自己的權利確實會有濫用的問題。

可是，權利有沒有濫用是一回事，人有沒有權利是另外一回事。我們不能因為人會濫用權利，就剝奪人擁有權利的資格⁸。實際上，對於這種權利濫用的現象，人是有辦法可以解決的。就像前面所說那樣，人一旦有了安樂死的權利，那麼他的家屬或是醫生會不會因此濫用這樣的權利？說真的，沒有人敢保證他們一定會善用這樣的權利。不過，也沒有人敢保證他們一定會濫用這樣的權利。對我們而言，我們唯一能做的就是儘量規範這樣的權利，讓這樣的權利可以得到正常的運作。

那麼，我們要怎麼做才能避免這種權利被濫用呢？就上面的例子來看，如果病人因為醫藥枉顧，那麼醫生與家屬可能受到現實因素影響的結果任意讓病人接受安樂死的作法。這時，我們如果任由他們自我做主，那麼病人的生命權益當然不會得到適切的保障。可是，如果我們給予一些配套的作法，那麼這種濫用的情形應該就會降到最低。例如對於經濟有問題的病人給予社會救濟，讓病人家屬免於經濟的壓力。在這種沒有經濟壓力的情況下，病人家屬當然不會因為經濟的因素就同意安樂死的作法。同樣地，對於醫生的濫用安樂死，也可以因著隔離了與病人有直接關係的醫生，讓他們不再有權利可以決定病人是否要接受安樂死。這樣做的結果，也可以讓醫生對於安樂死作法的濫用降到最低。由此可見，對於安樂死作法被濫用的問題，不見得像反對安樂死作法的人所認為那樣完全沒有解決的可能。實際上，只要規定訂得清楚完整，讓所有參予的人都確實知道遵守，那

⁸ 波伊曼 著，江麗美 譯：《生與死 — 現代道德困境的挑戰》（台北：桂冠圖書出版社，1995年5月），頁 71-72

麼這種死亡權利濫用的情形就容易得到控制。

就第四點而言，反對安樂死作法的人認為同意安樂死的結果一定會造成更多錯誤的判斷。實際上，是否真的會如此？從現實面來看，其實答案未必盡然。因為，有關誤判的現象早已存在。今天，即使安樂死作法不曾存在，也不會減少誤判的情況。為了化解誤判的問題，我們不應只把責任都推給安樂死。嚴格說來，最好的作法就是主動降低的機率。

那麼，我們要如何做才能降低誤判的機率？對我們而言，要降低誤判的機率是有一些可行的作法。例如對於診斷的誤判問題，我們除了提高醫生的素質，避免專業上的疏失之外，還可以藉由更精密儀器的開發，讓病人的病情可以得到全面的掌握。在這種診斷的情況下，醫生對於病人診斷的誤判率就會降到最低。

同樣地，對於新的藥劑開發的問題。如果醫生對於新的藥劑開發的訊息掌握不足，那麼對於可以用這種藥劑治癒的病人，安樂死的作法當然會讓他們失去活命的機會。可是，如果醫生對於相關藥劑開發的訊息都很清楚，那麼在可預見的未來，適合治癒這種疾病的藥劑還沒有開發成功的可能性，那麼這時病人的安樂死選擇就不會出現這種判斷錯誤的問題。何況，根據現在新的藥劑開發的作法，當病人有需要時，而動物實驗也已經完成，那麼病人是可以先行成為人體實驗的對象。如果經過這樣的過程都沒有帶來治癒的希望，那麼這時對於安樂死作法的選擇自然就沒有錯誤判斷的風險出現。所以，有關錯誤判斷的問題確實是可以解決的。不過，關鍵不在於安樂死作法的有無，而在於我們能夠提出哪一種具有解

決效力的作法。

第三節 贊成安樂死的理由

在探討完反對安樂死作法的理由之後，接著我們要探討贊成安樂死作法的理由。照理來講，我們既然已經探討完反對安樂死作法的理由，也反省過這些理由可能有的理解問題，那麼我們是否可以直接認定反對安樂死的作法是不對的？實際上，這樣的想法太過單純。因為，反對安樂死作法的理由固然有它的問題存在，但是我們並不能因此就直接認為相反於反對安樂死作法的理由就一定可以成立。如果我們希望證實這樣的說法是可以成立的，那麼我們還需要進一步證實這樣的理由是沒有問題的。否則，單從反對方的不成立來推斷自己方的成立，這樣的推斷力是很有問題的。

那麼，爲了證實贊成安樂死作法的人是很有理由的，我們需要先了解他們所提出的理由。根據傅偉勳的說法，贊成安樂死作法的理由主要有三點：第一、每一個人都應該有自由選擇的權利，包括自求安樂死的權利。絕症患者自願早死的選擇，既是他（她）的基本人權，且又不損害他人，法律不應干涉才對。第二、醫藥科技的高速發達，能予延長絕症患者的生命，但對患者本人來說卻是一種痛苦，反而剝奪了他（她）的生活品質，同時也加重了周遭人們的經濟負擔與精神負擔，人的尊嚴因而受損。第三、有些絕症患者的病痛極難忍受，也非患者的家屬所能承受。於此情況，不讓患者有選擇安樂死的權利，未免太過殘酷，不合情理⁹。以下，我們分別予以說明。

⁹ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1993年7月），頁43-44。

就第一點而言，贊成安樂死作法的人認為人有自由選擇的權利，可以選擇自己的死亡。那麼，為什麼他們會有這樣的認定呢？根據我們的了解，他們之所以會有這樣的認定，其實理由不一。有的是受到科學的影響，認為人存在的世界是一個物質的世界，根本就沒有宗教上所謂的上帝存在。在沒有造物主的情況下，人除了服從生理上的物質法則外就沒有其他需要服從的法則。所以，在沒有限制條件的限制下，人當然是自由的。既然人是自由的，對於自己的生死當然就會擁有選擇權。

不過，除了科學的說法外，我們還可以找到宗教的說法。就宗教的說法來看，人雖然是受造物，也有造物主的存在，但是造物主的存在不見得會妨礙我們的自由。因為，造物主在創造我們時，創造的方式和創造其他生物不一樣，造物主特別給予我們自由的權利，讓我們對於自己的存在有選擇改變的可能。就是這種選擇改變的權利，讓我們可以跳脫上天的安排，創造自己的命運。雖然如此，我們擁有這種自由選擇的權利也不是沒有條件的。其中，最大的條件就是要對自己的選擇負責。因此，當我們選擇安樂死的同時，我們就不能後悔。因為，不管我們選擇的後果是否盡如人意，我們都只能接受。

就第二點而言，贊成安樂死作法的人認為人除了要活得有尊嚴外，也要死得有尊嚴。問題是，根據現代醫藥科技的發展情形來看，人要活得有尊嚴比較容易，但要死得有尊嚴就變得很困難。這個困難的產生，是因為現代的醫藥科技重點在於支持我們的生命，就算我們的生命已經進入死亡的境地，現代的醫藥科技還是有充分的能力可以維持我們的生機。這麼一來，在生機的維持下，我們的生命雖然已經進入死亡的境地，但是卻沒有離開的可能。對病人而言，這種雖死猶生的

情況，讓病人處在沒有尊嚴的境地。對家屬而言，這種病人處在活死人狀態的處境也是最令他們難堪的。

爲了讓他們可以從這樣的困境中解脫出來，我們最好的作法就是不要再讓現代醫藥科技無止境地進入我們的疾病治療當中。只有這樣，我們才有機會從這種無止盡的科技折磨裡跳脫出來。可是，要從這樣的困境中跳脫出來，我們就不能停留在過去生存至上的想法，好像只要活著無論付出什麼代價都是值得的。只有當我們不再從生存的角度來對待病人，而改從尊嚴的角度來對待病人，病人才有機會從這種活死人的處境中脫離。由此可見，如果我們希望達成這個目的，那麼我們就不能不同意安樂死的作法。倘若我們還希望維持病人的死亡尊嚴，卻又不贊成安樂死的作法，那麼這樣的作法終將無法脫離活死人的困擾。

就第三點而言，贊成安樂死作法的人認爲只有同意安樂死的做法才能徹底化解病人的痛苦。對現代人而言，最怕得到類似癌症這一類的重症。因爲一個人只要罹患這樣的重症，那麼他不只要承受癌症所帶來的死亡威脅，更要承受癌症所帶來的痛苦困擾。過去在安寧緩和醫療還沒有出現之前，得到癌症的病人生命受到疼痛的影響非常的巨大，常常是痛不欲生。可是，受到嗎啡會產生藥癮觀念的影響，病人的疼痛常常沒有辦法得到很好的控制。所以，在沒有疼痛控制又沒有安樂死作法可用的情況下，這些病人只好忍受一切痛苦至死爲止。

後來，到了 1967 年，英國的桑德絲醫師才針對疼痛控制的問題提供一套控制疼痛的照顧作法。對她而言，疼痛控制只是面對癌症的第一步，而不是全部。除了疼痛控制之外，我們還需要從其他角度切入。因為，病人除了生理問題要解決外，還有心理、社會與靈性的問題要解決。唯有這些問題都得到徹底的解決，那麼病人的疼痛問題才能算是得到完全的解決。問題是，病人的疼痛除了生理的疼痛外還包括靈性的疼痛，安寧緩和醫療是否可以完全解決這些痛苦的問題，其實是很難說的。

根據臨床的狀況，我們發現安寧緩和醫療的疼痛控制雖然可以控制大部分的疼痛，但是仍然有少部分的疼痛無法處理。既然如此，我們當然要允許其他的解決辦法存在，例如安樂死的作法。何況，除了生理的疼痛外，靈性的痛苦才是更大的挑戰。對於癌症病人而言，他要如何克服死亡來臨的恐懼，其實是一件很難的事情。就算安寧緩和醫療提供了靈性的關懷，希望病人可以坦然面對死亡，安心接納死亡的來臨，但是有的病人還是會認為這樣的接納太過為難，希望早日脫離這樣的困擾。對他們而言，這樣的想法未必是一種逃避的心理，而可能只是一種想要早日邁向新生活的希望。因此，為了達成這樣的希望，我們可以透過安樂死的作法提供這樣的選擇。

第四節 贊成安樂死理由的質疑

經過上述的討論，我們知道贊成安樂死作法的人他們支持安樂死的理由。可是，這樣的理由是否很充分？是否可以完全支持安樂死的作法？對我們而言，我們還是要作進一步的探討。因為，如果這樣的理由是很充分的，那麼我們在支持安樂死的作法時就比較能夠理直氣壯。如果情況不是如此，那麼我們在支持安樂

死的作法時就會顯得有些遲疑。這時，對那些反對安樂死作法的人而言，正好讓他們找到攻擊的弱點。所以，爲了鞏固安樂死作法的合理性，我們需要進一步質疑贊成安樂死作法的理由，看這樣的理由是否真的可以成立？

就第一點而言，贊成安樂死作法的人認爲人都有自由選擇的權利。對於這一點，一般人應該都沒有反對的理由。可是，要從人有選擇的自由推出人對於死亡也有選擇權，有些人就不能同意。他們之所以不能同意，主要理由在於人對於生死是沒有自由選擇權的。但是，這種不同意是有預設的。對他們而言，人是上帝的受造物，人的生死是由上帝決定的。所以，人對於自己的生死是沒有自由選擇權的。人唯一有的，就是要聽從上帝的安排。那麼，贊成安樂死作法的人要如何爲自己的主張辯護呢？

根據我們的了解，如果我們的辯護方式是採取科學的說法，那麼這樣的說法雖然可以將造物主的上帝取消，讓人類成爲不是造物主所造的受造物，而只是物質世界盲目變化發展的偶然結果，但是對於人類的自由選擇，我們就很難從這樣的說法中予以合理的說明。因爲，在科學的世界裡只有必然的因果關係，沒有脫離物質法則的存在。

既然如此，那麼我們要如何理解人類的自由選擇權而可以兼顧這兩者？換句話說，我們要如何兼顧既有上帝的存在又可以讓人類擁有自由選擇權？對我們而言，要做到這一點，就必須回到上述對聖經的重新理解。根據這樣的理解，上帝造人並不是像造物那般，只是規定物要如何，而是給予人很大的空間，讓人可以

自我抉擇。至於選擇的範圍有多大，就我們的了解，這個抉擇可以大到背叛上帝投奔魔鬼。由此可見，人是有權利可以選擇投向永恆的上帝，也可以選擇代表死亡的魔鬼。按照這樣的說法，那麼人當然可以擁有自由選擇死亡的權利而不會和上帝的創造相衝突。

就第二點而言，贊成安樂死作法的人認為同意安樂死的結果可以維護人的尊嚴。對於現代人而言，這種對於尊嚴的強調是會有說服力的。可是，我們怎麼知道所有選擇安樂死作法的人真的都是為了維護個人的尊嚴？會不會也有一些人只是為了逃避疾病的肆虐？根據我們的了解，我們當然知道有許多人選擇安樂死的作法，是為了逃避疾病的肆虐。但是，逃避疾病的肆虐是一回事，人需不需要死得尊嚴是另外一回事。既然尊嚴是我們生存的主要價值，那麼我們當然有責任去維護它，而不能因為有人利用它作為逃避的藉口就否定它。

在此，更重要的問題是，此處的尊嚴指的是什麼？如果此處的尊嚴指的只是一個人的自由選擇，那麼這樣的尊嚴只能說是一種形式上的尊嚴。因為，這樣的尊嚴只是人的自由意志選擇的結果。至於這樣的選擇是為了什麼？說真的，並不清楚。可是，對現代人而言，我們的所做所有清楚是很重要的。因為，只有在清楚情況下，我們才有說我們擁有自覺的意識。所以，自覺意識是尊嚴能夠真正出現很重要的一個條件。但是，就我們前面的探討，我們發現贊成安樂死作法的人對於這一點似乎沒有說得很清楚。如果我們希望尊嚴能夠成為一個具有說服力的理由，那麼我們就需要進一步的說明。

就第三點而言，贊成安樂死作法的人認為病人痛苦的解脫是很重要的事情。對於這一點，我們也可以同意贊成安樂死作法的人的主張。但是，對一般人而言，他們通常會有一種直覺的想像，認為一個人好死不如速活。在這種情況下，我們有必要為了逃避痛苦而犧牲生命嗎？當然，如果痛苦只是小的痛苦，是一般人可以忍受的痛苦，那麼為了逃避這樣的痛苦而選擇安樂死的作法，我們自然會認為這樣的作法太過小題大做。然而，情況如果不是這樣，我們就不能貿然做這樣的批評。因為，對於接受安樂死作法的人，他們之所以選擇安樂死的作法，就是受不了難忍的巨大痛苦。如果我們沒有這樣的實際經驗，那麼我們就很難理解。由此可見，對於痛苦的真切體會有助於我們了解贊成安樂死作法的人之所以做這樣選擇的理由。

此外，我們還要進一步質疑贊成安樂死作法的人的理由，那就是解決痛苦的作法難道只有選擇安樂死的作法，而沒有其他的可能嗎？表面看來，安寧緩和醫療的作法應該是一個可以選擇的方法。但是，不是所有的人都可以接受安寧緩和醫療的作法。對於他們而言，要他們從自己內部產生克服痛苦的力量是一件很困難的事。因此，在這種情況下，我們需要為這些人保留一條可能的出路。如果我們沒有提供這種可能性，那麼在無法接受安寧緩和醫療的情況下，他們終將陷入生不如死的境地。所以，站在幫他們解決問題的立場上，我們需要提供安樂死的作法作為另外一個可能的選擇。

第四章 孟子對安樂死的看法

第一節 對於安樂死主張爭議的反省

經由上述對於安樂死主張的探討，我們知道有關安樂死正反主張的理由。對於反對安樂死的人而言，安樂死之所以不能被支持，主要是因為安樂死的作為違反下述的理由：第一、根據「人類生命神聖性原理」，人的生命絕對不可侵犯，不得在任何情況予以剝奪。第二、准許安樂死，等於助長自殺與殺人的念頭，毫不符合人性的道理。第三、如果准許安樂死，就很容易助長醫生、家屬或其他相關人士的權利濫用，導致種種弊端而不可收拾。第四、如俗諺所說，「有生命處就有希望」。相反地，對於支持安樂死的人而言，安樂死之所以被支持，主要是因為安樂死的作為合乎下述的理由：第一、每一個人都應該有自由選擇的權利，包括自求安樂死的權利。絕症患者自願早死的選擇，既是他（她）的基本人權，且又不損害他人，法律不應干涉才對。第二、醫藥科技的高速發達，能予延長絕症患者的生命，但對患者本人來說卻是一種痛苦，反而剝奪了他（她）的生活品質，同時也加重了周遭人們的經濟負擔與精神負擔，人的尊嚴因而受損。第三、有些絕症患者的病痛極難忍受，也非患者的家屬所能承受。於此情況，不讓患者有選擇安樂死的權利，未免太過殘酷，不合情理。

從表面看來，上述這些理由各有各的合理性，不容我們任意否決。可是，經過我們上述的反省，上述這些理由也各有各的不足之處。換句話說，這些理由都不是那麼的絕對，絕對到只能做一種解釋。既然如此，這就表示這些理由都還有其他理解的可能。因此，當我們在面對這樣的問題時，我們就不需要處在只能選擇一種立場的狀態，可以設法從中做出不同於這兩種主張的決定。

那麼，我們要怎麼做才能做出不同於這兩種主張的決定？首先，我們要看這兩種主張對於安樂死抱持何種態度？表面看來，這兩種主張似乎都很關心安樂死的問題。但是，我們只要仔細想一想，就會發現這兩種主張關心安樂死的方式都一樣，就是一種客觀的態度。對他們而言，在討論安樂死的時候並不是把安樂死看成是自己的事情，而是把安樂死看成是他人的事情。因此，當他們在討論安樂死是否可以接受的問題時，他們並沒有把自己融入其中，讓自己成爲一個即將面對安樂死的人。相反地，他們抽離了自己，讓自己成爲安樂死問題的旁觀者，變成一個與安樂死問題無關的客觀討論者。由於這樣的態度，這些人就沒有辦法設身處地地爲面對安樂死的人提供一些較能合乎他們需求的建議。

其次，針對上述兩種主張的理由來看，這兩種主張的理由不是完全無關的。相反地，這些主張的理由是彼此相關的。在這些理由當中，彼此之間是有主從之別。例如在反對安樂死主張的理由當中，其中首出的理由是生命神聖的觀點。至於其他的理由，對於反對安樂死的人而言，這些理由都是從出的，只是環繞這個觀點而開展。以下，我們做進一步的說明。像是第二個理由中有關自殺殺人的部分，彷彿這個說法是和人性有關。可是，根據上述的反省，人性和自殺殺人似乎都有關聯，我們又如何斷定哪一種關聯才是真的呢？關於這個問題，反對安樂死的人認爲人性本來就如此，不應該和自殺殺人有關。問題是，他們爲什麼會這樣認定？最主要的理由就是生命是神聖的。只有這樣，他們才能爲人性是維護生存的說法做辯護。同樣地，在第三點理由中，他們認爲同意安樂死的結果會讓相關人士濫用權利。那麼，爲什麼他們會這樣認爲呢？這是因爲他們認爲生命是神聖的，人類對於生命是沒有自主權的。在沒有自主權的情況下，一旦錯誤地將這樣的權利賦予人類，那麼在沒有能力節制的情況下，人類一定會濫用權利。由此可見，人類之所以會濫用生命自主權也是根據生命神聖的觀點。此外，有關第四個理由的部份也是一樣。在第四個理由中，反對安樂死的人認爲有生命的地方就會

有希望。那麼，他們爲什麼會有這樣的看法？對他們而言，這樣的看法並不是偶然的樂觀，而是根據生命神聖的觀點而來的。因爲，生命如果是神聖的，那麼生命就不可能只是絕望，而會處處展現生機。這就是爲什麼反對安樂死的人會有這樣信心的來源？根據上述的說明，我們就很清楚爲什麼生命神聖的觀點是所有反對安樂死理由中首出的理由。

同樣地，在支持安樂死的理由中，我們也看到相同的現象。對支持安樂死的人而言，自由選擇的權利是首出的理由。至於其他的理由，基本上都是從屬於這個理由，環繞這個理由而開展的。以下，我們做進一步的說明。就第二個理由而言，病人在面對他的痛苦時，他可以擁有選擇權，選擇不要忍受這樣的痛苦。那麼，他憑什麼可以選擇不要忍受這樣的痛苦？這是因爲他爲了維護自己的尊嚴。換句話說，人爲了維護尊嚴是可以犧牲生命的。由此可知，病人之所以可以擁有這樣的選擇，爲了尊嚴而放棄生命，其實背後都是因爲他們肯定人有自由選擇的權利。如果他們不給予這樣的假定，那麼我們就很難理解上述的選擇。同樣地，對於第三個理由，我們也可以這樣理解，就是爲什麼家屬在看到病人受苦時會心生不忍，甚至於會不忍到寧可讓病人放棄生命？最主要的理由就是病人的生命固然重要，但是一旦這樣的生命處於生不如死的狀況時，他們也可以因爲病人的無法忍受而同意接受病人的死亡。關於這樣的選擇，我們可以說其中一定隱藏了對於生命的選擇權，認爲什麼樣的生命是可以存活的，什麼樣的生命是不值得存活的？總之，這樣的說法是肯定人對生命具有自由選擇的權利。如果欠缺這樣的肯定，那麼家屬對於病人的苦難只有接受的份。

根據上述的反省，我們發現對於安樂死問題的主張，無論是持支持的看法，還是持反對的看法，原則上他們都是採取旁觀的態度。至於他們所提供支持各自主張的理由，我們發現這些理由是有關聯性的，主要在於核心的理由。因此，我們如果希望跳脫這兩種主張的限制，那麼我們必須從上述兩種反省出發：第一、不再從旁觀的態度開始，而改從主體的角度開始；第二、針對他們的核心理由探討，看在生命神聖的觀念和自由選擇的觀念間是否還有其他理解的可能？只要我們確實從這兩點出發，那麼有關安樂死的問題可能就有其他選擇的可能。

現在，我們的問題是，要如何才有機會可以進入這樣的起點當中？對我們而言，要進入這樣的起點當中，就必須進入我們自己的文化氛圍裡。因為，只有在自己的文化氛圍裡，我們對於安樂死問題的解答才具有主體的意味。如果我們不在自己的文化氛圍中尋找可能的答案，那麼這樣的答案就算再好，也未必是適合我們的答案。所以，在自己文化氛圍中尋找答案是主體角度所必需的。那麼，傳統文化中哪一種思想可以做為這樣的選項呢？對我們而言，儒家的孟子會是一個很好的選擇。因為，孟子不但是一個強調道德實踐的人，具有強烈的主體意識，也是一個勇於面對問題挑戰、具有活潑生命的人。因此，當我們在面對安樂死這樣的時代新問題時，孟子的看法可以作為我們面對的資糧，讓我們在生活中能夠擁有足夠回答問題的理由。

第二節 孟子的倫理觀點

在正式回答孟子對於安樂死的問題可能有的答案之前，我們需要先了解孟子對於倫理的看法。因為，有關安樂死的看法是屬於倫理看法的一部份。只有當我們清楚了解孟子對於倫理的看法之後，我們才有能力根據這樣的看法進一步將這

樣的想法應用到安樂死的問題上。如果我們對於孟子的倫理看法根本就不清楚，那麼就沒有能力進一步回答孟子對於安樂死會有什麼樣的想法。所以，為了確認孟子對於安樂死可能會有什麼樣的想法，我們需要先了解孟子對於倫理的看法為何。

那麼，孟子對於倫理有什麼樣的想法呢？就我們的了解，孟子對於倫理的看法和一般人不一樣。一般人在談到倫理的看法時，通常都會以社會中現有的規範作為標準，認為只要規範所涉及到的範圍都是倫理的，規範所沒有涉及到的範圍就不屬於倫理了。可是，孟子看待倫理的方式就不一樣。對他而言，社會規範是一回事，倫理是另外一回事。所謂的倫理並不是單純的社會客觀規範，彷彿只要我們按照這樣的規範去行為就叫做倫理。相反地，倫理應該是主體親自實踐的結果，只有在實踐的過程中能夠讓我們安心的才叫做倫理。所以，當孟子在談到倫理時，他不像一般人那樣只從社會客觀規範來看，而是從主體的實踐切入。這就是為什麼孟子在離婁下會說：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義也。」¹

如果孟子對於倫理的看法是主體實踐的看法，而不是客觀規範的看法，那麼他為什麼會有這樣的看法？就我們的了解，他之所以會有這種看法並不是沒有理由的，這個理由就是對於告子說法反省的結果。根據告子的說法，人本身是沒有倫不倫理的問題，人之所以有倫理是來自後天環境塑造的結果。這就是為什麼一般人會認為倫理是來自於對社會客觀規範遵守的結果。那麼，我們如何得知這樣的看法就是告子的看法？關於這一點，我們可以在孟子告子上的敘述當中找到一

¹ 朱熹《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁115-116。

些相關記載。例如「告子曰：性，猶湍水也。決諸東方則東流，決諸西方與則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」又如「告子曰：性無善無不善也。或曰：性可以為善，可以為不善。是故，文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。²」

不過，孟子並不同意這樣的看法。對孟子而言，人本身就是倫理的標準。所以，我們在實踐倫理時不是根據主體以後的標準在實踐倫理，而是根據自身的標準在實踐倫理。這一種實踐倫理的方式，就是一種主體實踐的方式。因此，在孟子告子上，孟子一方面質疑告子的看法，一方面提出自己的看法。就質疑的部份來看，孟子對於告子的「以人性為仁義，猶以杞柳為柶捲」的說法不以為然，遂提出他的質疑：「子能順杞柳之性，而以為柶捲乎？將戕賊杞柳，而後以為柶捲也？如將戕賊杞柳以為柶捲，則亦將戕賊人以為仁義乎？率天下之人而禍仁義者，必子之言乎！」³孟子之所以會提出這樣質疑，是因為孟子認為告子根本就沒有分清楚人性與其他生物之性的不同。對於這種混淆的情形，孟子認為會讓我們無法知道什麼是真正的人性。所以，為了讓我們清楚知道人性是什麼，孟子還要進一步提出他自己的看法。

關於這樣的看法，我們一樣可以在孟子告子上的敘述中見到。在孟子告子上的敘述裡，孟子說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。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，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則

² 朱熹：《四書集註》（台南：大孚書局，1991年1月），頁157。

³ 朱熹：《四書集註》（台南：大孚書局，1991年1月），頁157。

得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。孔子曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉夷，故好是懿德。⁴」根據這樣的看法，孟子認爲人只要按照自己的本性實實在在去行爲，那麼這樣的行爲就是善的。如果真的有不善的行爲出現，那麼這樣的行爲也不是人性本身的問題。因爲，人性本身本來就有仁義禮智的內涵，而這些內涵本來就在人性之中，不是後天環境賦予的。不僅如此，這些內涵還是上天賦予的，不是我們自己任意創造出來的。由此可知，孟子認爲人的倫理不是後天社會規範的結果，而是來自先天內在的規範。

既然如此，我們是不是可以進一步認爲孟子主張人性本身就已經包含所有的倫理規範了？如果孟子真的這樣主張，那麼我們自然就會產生一個問題，那就是人性爲什麼會有不善的情形出現？因爲，對於充滿善性內涵的人性是不可能出現不善的行爲，否則我們就可以認定這樣的人性根本就不是充滿善性的。根據這樣的理解，我們發現孟子對於人性是否已經包含所有倫理規範的看法不是上述的看法。對孟子而言，他雖然認爲人性本身是善的，但是這樣的善性只是一種開端。如果人對於這樣的善的端點沒有好好的存養，那麼這樣的端點就沒有辦法得到好好地發展，結果人的善性就會被環境所淹沒而沒有辦法表現出來。

關於這一點，我們可以在孟子公孫丑上見到相關的敘述。在孟子公孫丑上，孟子說：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽

⁴ 朱熹：《四書集註》（台南：大孚書局，1991年1月），頁161-162。

於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，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。人之有是四端也，猶其有四體。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。⁵」

現在，我們的進一步問題是，既然善是屬於人的本性，那麼為什麼人還會受到環境的影響而做出不善的行為？根據孟子的看法，人之所以會做出不善的行為不是來自於人性本身，而是來自於其他的因素。所以，在上述孟子告子上的敘述中，孟子才會提出「非才之罪」的說法。如果人的不善不是來自於人的本性，那麼人的不善會來自於哪裡？根據一般人的看法，我們很容易就會把一切的因素歸給外在的環境，認為人的不善都是受到外在環境影響的結果。不過，孟子的看法不太一樣。對他而言，外在環境當然會影響我們，但是更重要的是我們自己的態度。如果我們的態度也是輕忽放縱的，那麼可以說人的不善只是外在環境影響的結果嗎？所以，就孟子自己對於倫理的體會，他認為人之所以不善，人自己要負很大的責任，也就是自己有沒有放失的問題。如果自己不放失，那麼不善的行為也不會發生。如果自己要放失，那麼不善的行為不想發生都很難。

關於這一點，我們在孟子告子上可以找到相關的敘述。在孟子告子上，孟子告訴我們：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。不鍾則不辨禮義而受之。不鍾於我

⁵ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁46-47。

何加焉？爲宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之；鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之；鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心⁶」，表示人之所以不善不是單純來自於外在環境的影響，人本身的抉擇更是重要。如果我們在面對外在環境時不是選擇自我放棄的作法，那麼外在環境對我們的影響就不會出現那麼大的作用。由此可見，人本身只要不「失其本心」，那麼人的善性就可以獲得充盡的實現。

那麼，人爲什麼會放失其心呢？根據孟子的看法，人之所以會放失其心是因爲「旦旦而伐之」的結果。正如孟子告子上所敘述的，「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦由斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏王之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」⁷

可是，根據上述的看法來評斷，我們發現這樣的解答只告訴我們一個事實，那就是一個人如果「旦旦而伐之」，那麼想不要「放失其心」都不可能。對我們

⁶ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁167-168。

⁷ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁164-165。

而言，這樣的事實解答是不夠的，我們還需要更進一步的理由。在上述的敘述中，我們發現孟子的確有提供進一步的理由，這個理由就是孔子所謂的「操則存，舍則亡」的操舍，也就是孟子所謂的「惟心之謂與」的心。換句話說，這一切的關鍵都在於心。只要心處在操的狀態，那麼人的善性就能得到確實的實踐。如果人的心處在舍的狀態，那麼人的善性就沒有辦法獲得確實的實踐。

這麼看來，人心才是人性是否可以獲得確實實踐的關鍵。在此，我們不禁會產生一個疑問，那就是人心不是隨著人性而作用的嗎？既然如此，人心為什麼還會背離人性而有自己的作為呢？關於這個問題，最直接的回答就是把一切都歸咎於形軀的物欲。不過，孟子並沒有採取這樣的看法。對孟子而言，形軀的本能欲望也是人的天性。正如孟子盡心上所說那樣，「形色，天性也。⁸」雖然這樣的天性可以有不善的表現，但是這樣的天性一樣也可以有善性的表現。就像孟子盡心上所說的，「睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。⁹」

如果真是這樣，那麼孟子對於人之所以不善的理由要歸給誰呢？在此，我們發現孟子告子上有三段話與這個問題的回答有關，第一段就是「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也¹⁰」，第二段就是「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉。弗思甚也¹¹」，第三段就是「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：既醉以酒，既飽以德。言飽乎仁義也，所

⁸ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁201。

⁹ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁194。

¹⁰ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁161-162。

¹¹ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁169。

以不願人之膏粱之味也，令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也¹²」。從這三段的敘述中，我們發現「弗思」才是關鍵，表示人不能反思自己內在的善性，就是這種不能反思讓人處在不善之中。

那麼，這裡的弗思指的是什麼？根據孟子告子上公都子與孟子的問答，「公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣¹³」，我們發現此處的弗思指的不是「耳目之官」的弗思，而是「心之官」的弗思。

如果此處的弗思指的是「心之官」的弗思，那麼「心之官」為什麼會弗思呢？「心之官」不是應該要思的嗎？對於這個問題，我們在袁保新的研究中找到了較合適的解答。這個解答就是將人心分從兩個層面來理解：一個是「實存心」的層面，一個是「道德心」的層面。所謂的「實存心」，是「做為人行為自由決意的主宰、價值意識，與形軀密不可分。它其實就是『在形軀中』的心靈，一方面以其結構上的優位性，為一身之主；但另一方面，它也不免受到形軀生理的影響。而最重要的是，由於它的『在形軀中』，它也是『在世界中』，亦即是說，世界中所遭遇的事物，也都可能或多或少的影響它。也正是因為這個緣故，所以實存心在面對世界中諸多事物的引動之時，往往不是贏得自我，實現本真的存在，再不就是失去自我，在『物交物，引之而已矣』的過程中，成為『飲食之人』，或

¹² 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁171-172。

¹³ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁170-171。

『近於禽獸』的非本真存在¹⁴」。至於所謂的「道德心」，「與其理解為『實存心』之外的另一種存在行動的主宰，勿寧將它視為『實存心』在不受形軀及世界牽動情況下的本真狀態。它做為道德生命實現的可能性基礎，以仁義禮智為其本質內容，一方面是先天的，非經驗的，但另一方面，根據孟子的省察，它也是真實的，就在『乍見孺子將入於井』，或『平旦未與物接，其氣清明之際』，呈現為『怵惕惻隱之心』或『其好惡與人相近者』。而且不止於此的是，它還可以在一個人操存擴充的修養中，『睟然見於面，盎於背，施於四體』，貫注到吾人感性生理層，凝結為具體感人、放光放熱的道德實體。換言之，『道德心』不僅是道德實踐的先驗根據，它也是孟子心目中實踐人之所以為人的真實動力，只是這種動力一旦具體化在『實存心』的層面，呈露為『平旦之氣』或『夜氣』，如『萌蘖之生』，若不加以自覺的存養，就不免為物欲聳動干擾，甚至連主宰一身的地位也被篡奪掉。但無論如何，在孟子觀念中，做為人本真自我的『道德心』，始終是存在的，只是在實存的層面，有顯明、晦暗，做主或不做主的區分罷了¹⁵」。

在了解「心之官」為什麼會弗思的問題之後，我們進一步要問的是，如果「心之官」能夠完全實踐本身思的能力，那麼人的倫理會出現什麼樣的結果？根據孟子盡心上所提供的答案來看，人只要「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，脩身以俟之，所以立命也」。可是，孟子為什麼會認為盡心就可以知性，知性就可以知天？而且在知天之後，還要進一步存心養性以事天？對我們而言，這些問題都必須有進一步的解答，否則我們就無法了解這一段話的意義。

¹⁴ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年2月），頁82。

¹⁵ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年2月），頁82-83。

就第一個問題而言，爲什麼盡心就可以知性而知性就可以知天？根據楊祖漢的說法，盡心之可以知性，知性之可以知天，理由如下：「故當人一旦實踐道德，而充盡其本心時，便會明悟此仁義禮智之性方是人之所以爲人之性。你若不去盡心，則亦可能會以爲人只是一種與琴受無以異的純粹感性的存有，而毫無超越的意義與價值，但只要你自己的四端之心一旦發露而又能充盡之，使之無絲毫之欠缺的話，你便會自覺你當下此四端之活動才是真正的人所應有的活動，此方是人真正之本性，你亦會感到你此刻才是真正的人，而感到有前所未有的滿足，就是拿世間一切的榮華來交換你此刻內心的滿足，你也必會不肯。復次，在人的盡心的活動中，人會自覺其實踐的活動是沒有止境的，因其所涉及的對象在原則上是無限的，是不能劃定一定的範圍的。不管人的生命及力量如何有限，但當他一旦擴充其心，而希望做到仁極仁、義極義的地步時，則宇宙所存在的一切皆是人敬愛之對象；若是，便一定要體物不遺，至位天地育萬物然後已，這樣本心實踐的活動便要涉及一切的存在，而本心之活動便有其絕對普遍義，如此，人便可在盡心的實踐活動中證知天之所以爲天的意義是什麼了。¹⁶」

就第二個問題而言，爲什麼在知天之後還要談及事天的問題？根據袁保新的理解，是因爲「這個問題就必須牽涉到人個體存在的有限性來理解。蓋剋就吾人道德本心真性而言，『由仁義行，非行仁義』，人擁有完全的自主性；但是生命一落實於氣，就不免後天的種種限制，必須時時操持本心而不放失，涵養本性而不戕害，亦即自覺到本心之明不免爲私欲所蔽，因此戒慎恐懼，惟恐違逆天命，忝爾所生。¹⁷」所以，在知天之後還要事天。

¹⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1985年），頁9-10。

¹⁷ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年2月），頁88。

經過上述有關知天事天問題的探討，我們最後還要談及立命的問題作為孟子倫理觀探討的總結。就上述的說明，我們知道知天事天是孟子對於倫理探討的高峰。不過，只有高峰還不夠。因為，對孟子而言，整個道德實踐的重點就在於個人生命的安頓。因此，為了安頓個人的生命，孟子必須交代知天事天之後對個人的道德生命可以產生什麼樣的作用？就袁保新的了解，知天事天之後所產生的影響就是讓個人對於命的部份可以產生立命的效果。所謂的「立命」，「並不是對命限的否定與取消，而是透過道德心的自覺，賦予命限正面的道德意義，樹立起人性存在的莊嚴¹⁸」。

第三節 孟子對於安樂死問題的可能看法

在了解孟子對於倫理的看法之後，我們就可以進一步將這樣的看法用在安樂死問題的探討上，看這樣的看法可以提供我們什麼樣的啟發？表面看來，如果我們採取的理解方式依舊是過去客觀的探討方式，那麼孟子可以給我們的啟發就很有限。因為，我們會用這種客觀的探討方式將整個討論的重心放在孟子對於倫理是怎麼來的自己身上，也就是倫理是來自於天的答案。如果我們給的答案是這樣的答案，那麼我們就會認為孟子是同意西方生命神聖的觀點，主張人的生命不是絕對自主的，所以人是不能採取安樂死的措施。同樣地，如果我們不採取這樣的看法，轉而強調孟子對於人的自主性的強調，那麼我們就會認為孟子可能會支持西方強調人的自主性的觀點，同意安樂死的合法性。由此可見，當我們採取的是客觀的方式時，就要看我們選擇的孟子觀點是哪一種觀點，如果是強調知天事天的部份，那麼孟子就可能成為安樂死的反對者，如果是強調人的自主性的部份，那麼孟子就可能成為安樂死的支持者。那麼，這樣的回答就是孟子本身的答案嗎？對我們而言，我們認為要回答這個問題應該有更貼切的答案，亦即上述的答案不見

¹⁸ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年2月），頁90。

得就是最合適的答案。

那麼，這個問題的答案可以是什麼樣的答案呢？對我們而言，我們認為對於這個問題的回答不應該再侷限於客觀方式的探討，而必須重新回到主體的方式。因為，在孟子的思想中，主體方式是他的唯一方式。如果失去了主體的實踐，對孟子而言，這樣的探討就完全沒有意義。因此，為了回歸孟子本身的思想型態，我們必須從客觀方式的探討回到主體方式的探討。

在確定探討的方式之後，我們進一步要討論的是，孟子對於安樂死的問題可能採取什麼樣的答案？如果像上述所說那樣，只要我們強調的是孟子對於知天事天的思想，那麼孟子對於安樂死問題的回答就會變成反對安樂死的主張。可是，如果我們強調的是孟子對於人的自主性的思想，那麼孟子對於安樂死問題的回答就會變成支持安樂死的主張。問題是，上述對於孟子思想的解讀基本上都背離了孟子對於主體性進路的強調。因此，我們不能從這個角度去理解孟子對於安樂死問題的可能回答。如果我們真要了解孟子對於安樂死問題的可能答案，那麼我們必須重新進入主體的層面。換句話說，只有主體進路可以提供我們有關孟子對於安樂死問題的可能答案。

對我們而言，這個可能的回答會是什麼？根據孟子的主體進路來看，我們唯一能夠做的事情就是回歸主體本身。也就是說，回到孟子有關盡心的說法。倘若我們回到盡心的說法，那麼只要我們盡心了，我們就可以對安樂死的問題提供自己的答案。這麼說來，孟子對於安樂死的問題會有什麼樣的回答就要看我們對於

盡心是怎麼體會的？如果我們認為盡心的結果就是反對安樂死，那麼孟子就變成安樂死的反對者。如果我們認為盡心的結果就是同意安樂死，那麼孟子就變成安樂死的支持者。這麼說來，我們對於孟子有關安樂死問題的回答和上述客觀方式的回答就變得差不多了。如果真是這樣，那麼這樣的不同進路就沒有什麼差異性了。對我們而言，這樣的答案是確定的嗎？還是可以有其他的解答？

實際上，這個問題的答案是可以有所不同的。這個不同不是奠基於個人主觀的體會，而是奠基於盡心內容的理解。如果孟子對於盡心的內容沒有進一步的規範，只是強調盡心主體體會的一面，而沒有對相關內容提出一個肯定的說法，那麼這樣的盡心就會變成各人有各人的體會，就不會有一個客觀的標準。可是，對孟子而言，盡心並不是一個完全主觀的體會，它是有其客觀的道德內涵。因此，我們不能只從主體體會這一面來看，還要從客觀標準的部份來判斷。

對孟子而言，這個客觀標準是什麼？根據我們的了解，這個客觀標準就是孟子盡心下所說的，「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉；君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉；君子不謂命也¹⁹」，表示孟子認為決定這個客觀標準的不是自然生命而是道德生命。換句話說，我們在判定一個人究竟有沒有盡心，不是從自然生命的感受來看，而是從道德生命的感受來看。關於這一點，我們可以在唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》中找到進一步的說明：「依吾今之意，孟子之所以不以耳目口鼻四肢之欲聲色臭味安逸，以及食色等自然生命之欲等為性之理由，乃在此諸欲，既為命之所限，即為人心

¹⁹ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁210。

中所視為當然之義之所限，亦即為人之心之所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。故孟子有大體小體之分。此中大可統小，而涵攝小，小則不能統大而涵攝大。故以心言性之說，亦可統攝以生言性之說。此方為孟子之必以仁義禮智之根於心者，為君子所性，而不即此自然生命之欲以謂之性，以心言性，代其前之以生言性，其決定的理由之所在也。²⁰」既然如此，我們如果要從盡心的角度來看孟子對於安樂死問題的可能回答，那麼就要從道德生命的層面來提供答案。

那麼，從道德生命的層面來看，孟子對於安樂死的問題可能提供何種解答？根據上述的了解，有關安樂死問題的回答就不是從生命神聖的觀點或人的自主性的觀點來回答，而是從人的道德生命是否完成來回答。正如孟子告子上所述說的那樣：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，兩者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，兩者不可得兼，捨生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生也，何不用也？使人之所欲莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不用也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳²¹」，表示人的道德生命才是決定人活著是否有意義與價值的關鍵。只要一個人道德生命已經完成，那麼這個人就有資格可以主張安樂死。相反地，如果一個人的道德生命還沒有完成，那麼這個人就沒有資格主張安樂死。所以，就這一點來看，我們認為孟子對於安樂死問題的主張不是單純地從安樂死是否可以支持來看，而要從個人的道德生命是否完成來看。

²⁰ 唐君毅：《中國哲學原論原性篇》〈香港：新亞書院，1968年2月〉，頁24。

²¹ 朱熹：《四書集註》〈台南：大孚書局，1991年1月〉，頁166-167。

第五章 結 論

第一節 總 結

對我們而言，要了解孟子對於安樂死問題的看法不是一件容易的事情。雖然如此，我們還是盡可能地完成這項了解的任務。現在，有關從孟子觀點探討安樂死問題的討論已經進入尾聲。在此，我們有必要對於我們探討的成果作一個簡單的回顧。

首先，我們要回顧的就是我們為何要選擇這個問題作為探討的對象。對我們而言，安樂死的問題絕對不是一個紙上談兵的理論問題，而是活生生和我們有關的現實問題。雖然我們自己不見得就有這樣的困擾，但是目前這個問題已經成為我們隨時會聽聞到的問題。因此，我們在在自己未來也可能遭遇這樣問題的立場來看，這個問題是一個利人利己的問題。所以，我們需要給予必要的關懷。

由於這個問題不是一個掛空的問題，而是和我們的生活息息相關的問題。因此，在探討這個問題時我們就不能只從西方的觀點切入。如果我們只從西方的觀點切入，那麼這樣所形成的答案就不見得會適合我們。因為，西方人的答案有西方人之所以做這樣選擇的背景。對我們而言，在這樣背景下所形成的答案不見得就適合我們。如果我們真的想要選擇適合我們自己的答案，那麼就必須從西方人的思考模式中跳脫出來，轉從自己的文化背景來作思考。如此一來，我們才有機會找到適合我們自己的答案。

那麼，在我們的文化背景中到底哪一種傳統思想可以作為我們參考的對象？對我們而言，這個對象的選擇應該以一般人會選擇的對象為主。就我們的了解，這個對象就是儒家的思想。不過，一般人之所以選擇儒家，是認為儒家會和西方一樣對於安樂死問題採取反對的看法。如果這樣的看法屬實，那麼我們當然只有遵從這樣的想法。可是，根據我們的了解，有關儒家的了解是有許多不同的詮釋。因此，我們不應該只是單純從保守的態度了解儒家，彷彿儒家本來就應該反對安樂死。相反地，我們應該也從開放的角度來了解儒家，看儒家是否也有支持安樂死主張的可能性？所以，我們就從較具開放性的孟子思想著手，看儒家是否也有可能對安樂死問題形成另外一種主張？

其次，我們回顧安樂死在西方是怎麼出現的？它的意義和種類？根據我們的探討，我們知道安樂死的問題在西方雖然已經有很悠久的歷史，但是這個問題之所以受到一般人的關注主要則是當代的問題。因為，到了當代，隨著癌症等重大疾病的猖獗，人們不得不去面對這些隨時可以致死的疾病。問題是，當我們在面對這些疾病時，我們發現自己面對疾病的無能。在這種情況下，我們除了接受死亡的命運外就很難有其他的選擇。可是，死亡的來臨又需要一段時間。這時，我們就想有沒有必要多活這一段備受折磨的臨終時間？於是，有人就想到安樂死的作法。

不過，問題並沒有表面看的那麼簡單。因為，在二次世界大戰時德國納粹曾經用過安樂死的名義進行過屠殺猶太人的行為。因此，有人就擔心我們會不會假安樂死的名義屠殺那些患有重大疾病的病人？為了避免這種屠殺行為的重現，有的人就起而反對安樂死。尤其是，在醫療照顧模式的進步下，安寧緩和醫療成為

最新的照顧模式後，病人的許多痛苦都有緩解的機會。在這種情況下，有人就認為人不應該有安樂死的權利。可是，問題畢竟是複雜的，安寧緩和醫療也不見得可以解決所有的問題。所以，在維護病人權利的考量下，安樂死的問題是需要再做進一步的探討。

爲了讓整個討論可以順利進行，我們接著探討安樂死的意義和種類的問題。根據我們的了解，安樂死的問題今天所遭遇到的困境有一部分是來自於人們的誤解，而這個誤解則是來自於德國納粹的誤用。因此，爲了讓安樂死的用法避免被污名化，我們先要澄清安樂死污名化的問題。經過我們的探討，我們發現德國納粹對於安樂死的用法只取其名，完全不管安樂死的實際目的。只要我們將德國納粹的用法說清楚，那麼一般人就可以了解安樂死的真正用法是完全不同於德國納粹的。

不過，只有這樣的澄清還不夠。因爲，這樣的澄清只是告訴我們安樂死不是什麼，並沒有告訴我們安樂死是什麼？爲了對安樂死的意義有進一步的了解，我們從字源的意義談起。經過我們的了解，我們發現安樂死的意義就是死的時候要死得容易一點，不要受到太多的折磨。關於這一點，我們可以在原始部落的遷移中找到相關的說明。但是，到了今天，這樣的意義得到進一步的擴充，這個擴充的由來主要就在於癌症病人的要求。對這些病人而言，他們在臨終的過程中備受病痛與死亡的折磨。爲了臨終得有尊嚴，他們遂出現了安樂死的要求，使得安樂死成爲維護人的尊嚴的一種選擇。

表面看來，我們只要了解安樂死的意義就夠了。實際上，只有這樣還不夠。因為，有關安樂死的問題是很複雜的。如果我們只從表面去判斷，就會誤以為安樂死的同意或反對都是同一種狀況。其實，有關安樂死的同意或反對是有不同狀況的。所以，我們需要進一步了解安樂死的種類，這樣在討論安樂死的同意或反對時才不會有問題。根據我們的了解，有關安樂死的種類可以有很多種不同的分法。一般而言，我們從自願非自願與消極積極兩方面的組合著手。如此一來，我們就有四種安樂死的型態：第一種是非自願消極安樂死，第二種是非自願積極安樂死，第三種是自願消極安樂死，第四種是自願積極安樂死。

就第一種非自願消極安樂死而言，這種安樂死雖然是非自願的，但是卻是不得已的。所以，在作法上就沒有採取積極的作為，而且會有人道的考量。雖然如此，由於這種安樂死是屬於非自願的狀態，目前還很難受到世人的接納。至於第二種非自願積極安樂死，由於這種安樂死採取積極的作為，因此很容易和謀殺聯想在一起。所以，目前這種做法也很難得到世人的採納。就第三種自願消極安樂死而言，由於這種安樂死屬於自願的型態，而且沒有採取任何積極的作為，所以比較容易獲得世人的接受。最後第四種自願積極安樂死，這種安樂死雖然是自願的，但由於是積極的，所以目前仍有爭議。不過，已經逐漸受到世人的接納。

接著，我們繼續回顧反對與贊成安樂死的理由。根據傅偉動的整理，反對安樂死的理由主要有四點：第一、根據「人類生命神聖性原理」，人的生命絕對不可侵犯，不得在任何情況予以剝奪。第二、准許安樂死，等於助長自殺與殺人的念頭，毫不符合人性的道理。第三、如果准許安樂死，就很容易助長醫生、家屬或其他相關人士的權利濫用，導致種種弊端而不可收拾。第四、如俗諺所說，「有

生命處就有希望」。贊成安樂死的理由主要有三點：第一、每一個人都應該有自由選擇的權利，包括自求安樂死的權利。絕症患者自願早死的選擇，既是他（她）的基本人權，且又不損害他人，法律不應干涉才對。第二、醫藥科技的高速發達，能予延長絕症患者的生命，但對患者本人來說卻是一種痛苦，反而剝奪了他（她）的生活品質，同時也加重了周遭人們的經濟負擔與精神負擔，人的尊嚴因而受損。第三、有些絕症患者的病痛極難忍受，也非患者的家屬所能承受。於此情況，不讓患者有選擇安樂死的權利，未免太過殘酷，不合情理。

經過我們的探討，我們發現無論是反對安樂死的理由或贊成安樂死的理由，這些理由其實都沒有表面看的那麼絕對。實際上，這些理由都有其他理解的可能性。既然如此，這就表示原先主張這些理由的人把自己看得太過絕對。根據我們的反省，我們可以對這些理由的詮釋加以鬆動，讓我們有另外一種理解的可能。就是這種理解的可能性，使得我們可以形成其他的見解。例如生命神聖的觀點，表面看來人只能接受上帝的安排，其實人還是可以有自主性的。同樣地，生命自主的觀點，雖然強調人的自主，但是不見得就要排除上帝的存在。所以，從這一點來看，雙方的理由是可以重新詮釋的。

最後，我們回顧孟子對於安樂死的看法。在探討這個問題之前，我們需要先了解整個安樂死問題爭議的關鍵與問題所在。根據我們的了解，安樂死問題的爭議與問題所在就在於整個討論都是立基於客觀的角度，認為對於這一類問題的探討應該抱持客觀的態度，這樣得到的答案才能放諸四海而皆準。可是，這種討論的方式忘記很重要的一個問題，那就是這樣的討論不是為了獲得客觀的知識而

已，更爲了形成行動的抉擇。就是基於這樣的考量，我們需要將主體的部分納入。只有在主體參予的情況下，我們的探討才有意義，抉擇也才能負責。

除了這樣的反省外，我們也發現反對與贊成安樂死的理由並非互不相干的理由，而是有關聯性的理由。就反對安樂死的理由而言，生命神聖的理由是首出的理由。同樣地，就贊成安樂死的理由而言，自由選擇的理由也是首出的理由。既然這兩種主張都有首出的理由，這就表示只要我們對於這兩種理由可以找到其他理解的可能性，我們就有機會提出其他的主張。根據這樣的理解，我們試圖從孟子的思想中尋找這樣的可能性。

那麼，孟子對於倫理是怎麼看的？對於這個問題，我們發現孟子與一般人不同，他不從客觀規範切入，而是從主體實踐切入，表示他很清楚體認到倫理是與自己的生命有直接關聯的。基於這樣的了解，他認爲倫理不是後天外在給予的規範，而是來自於先天內在的規範。只是這樣的規範並不是一成就成的，而只是一個端點。如果人沒有把這樣的善端加以保持擴充，那麼這樣的善性就沒有辦法表現出來。所以，如果我們要將這樣的善性充盡實踐出來，那麼就不能受到外在環境的誘惑，更不能不保持住自己。否則在放失良心的情況下，人就沒有辦法把他自己的善性表現出來。由此可見，人之所以不扇不是因爲人沒有善性，而是沒有將自己的善性表現出來的結果。只要我們願意盡心，最終不但可以知性知天，也可以事天，讓我們在天地間可以安身立命，成爲一個有德之人。

經由對於孟子倫理看法的了解，我們就能進一步將這樣的看法用在安樂死的問題上。根據上述的理解，我們知道不能只從客觀的角度來理解孟子的看法，否則就很難脫離西方的爭端。如果我們不想陷入這種爭論的泥沼中，那麼就必須從主體實踐的角度切入。從這個角度切入的結果，就是從盡心出發。當我們從盡心的角度出發時，我們就不能說這種盡心只是自然生命的盡心，而必須是道德生命的盡心。在這種道德生命完成的要求下，我們就不需要從生命神聖或自由選擇的觀點來看安樂死的問題。對我們而言，我們只要問當事人他的道德生命完成了沒有？如果他完成了他自己的道德生命，那麼他就有資格可以選擇安樂死的作法。如果他還沒有完成他自己的道德生命，那麼他就沒有資格選擇安樂死的作法。總之，一切的決定都操之於當事人，只是選擇的理由從外在的客觀理由回歸主體本身的理由。

第二節 反 省

在經過上述的回顧之後，我們對於「從孟子的倫理觀點省思安樂死的問題」的探討可謂整個告一段落。不過，告一段落並不表示我們的探討已經全部完成。因為，所謂的探討不只是對於問題有一個較為完整的論述，也包含對於整個探討的反省。所以，我們接著要對整個論述進行進一步的反省。

首先，我們要說的是有關整個論述的貢獻所在。就我們的理解，過去有關安樂死問題的探討主要是從西方的觀點著手。因此，在討論安樂死的問題時基本上都是採取西方的看法，彷彿我們就是西方人似的。可是，我們並不是西方人。所以，我們必須試圖從我們自己的觀點著手，而這樣的觀點就只能從我們自己的傳統文化中去尋找。就這一點而言，我們這一篇的探討並不是第一個採取這樣作法

的探討。不過，雖然如此，像我們這樣較為完整深入的探討還是較為少見的。

除了這種差異外，我們這篇論文較大的價值在於提出主體實踐的觀點，認為西方人的探討所採取的進路是有問題的。因為，安樂死的問題畢竟不是一個單純客觀的問題，而是一個需要主體在實踐中加以承擔的問題。因此，在承擔重責大任的考量下，我們如果只是進行客觀探討，那麼這種重責大任勢必無法被真實承擔起來。為了落實討論不是兒戲的想法，孟子的主體實踐進路是一個很合宜的討論進路。

不過，我們的價值也不僅是這兩點。此外，還有一點也很值得提出來敘述。這一點就是我們不再從生命神聖或自由選擇的觀點來看安樂死的問題，而轉從主體本身道德生命的實踐來看安樂死的問題。就是這樣的轉變，讓安樂死問題的探討從客觀進路轉向主體進路。一個人只有在他自認他的道德生命已經完成的情況下，他才能心安理得地具有選擇安樂死的資格。如果一個人在道德生命還沒有完成的情況下，他就沒有資格選擇安樂死的作法。因為，就算他真的選擇安樂死的作法，他選擇之後還是沒有辦法心安，人還是會處於不安的狀態。對我們而言，一個真正清楚透徹了解自己選擇的人是不應該出現這種不安的狀態。

上述所說的是屬於價值成果的部份。可是，一篇論文不只會有價值成果的部份，同時也會有不足的部份。對我們而言，這些不足的部份也應該納入反省的範圍。只有這樣，我們的整個論述才會變得比較完整。那麼，這篇論文不足之處為何？

我們第一個要反省的不足之處就是，有關西方安樂死問題的探討其實是很複雜的，我們談到的只是其中的一部分。雖然我們討論的是主要的論點，但是除了主要論點之外還是有很多可以討論的。例如有關歷史演變的部份，就可以讓我們更清楚整個安樂死問題的演變。又如有關主要論點理由的部份，如果我們可以從更多相關資料的引證去探討，相信整個論述會更有說服力，整個論辯就會顯得更加精采。

我們第二個要反省的不足之處就是，有關孟子倫理看法的論述除了我們已經陳述的部分之外，還有其他的內容需要進一步的探討。例如對於孟子的倫理看法我們只是寡頭地去理解，在缺乏對孟子之所以這樣想的孔子背景的理解，這樣理解的結果就沒有辦法真正較深入地了解孟子的倫理看法。又如有關道德生命的內涵就需要我們進一步的論述。如果只是現有的簡單陳述，可能無法讓一般人很清楚孟子對於道德生命是怎麼理解的。此外，對於孟子的理解我們也不能只是從新儒家的詮釋來看，還需要更多的其他詮釋系統進來。這樣的話，我們對於孟子的可能理解就會更完整。

第三節 建 議

最後，我們在上述反省的基礎上對於未來有興趣研究安樂死問題的研究者提供一些相關的建議。在此，我們的第一個建議是，對於像安樂死這一類的問題要做研究時一定不能只是純客觀的研究，而必須從主體參與的角度切入。否則我們的研究可能就會變成無人願意健行的研究。除了這個建議外，我們的第二個建議就是，有關安樂死問題的研究不只是理論角度的研究，也可以是歷史性的研究。透過這一些研究，我們對於問題的歷史演變就會變得更清楚，對於問題的由來也

會認識得比較正確與深入。在這兩個建議之外，我們的第三個建議就是，有關反對與支持安樂死的理由部分也可以做更深入的探討。經由相關著作的剖析，我們就可以對這些理由有更完整與深入的了解。至於我們的第四個建議就是，對於孟子的倫理觀點我們除了可以從其他的詮釋系統做進一步的完整理解外，還可以從思想歷史淵源的部份做更完整深入的探討，以及從後續思想的發展找出孟子可能有的更進一步詮釋。最後，我們的第五個建議就是，除了孟子的倫理觀點可以用在安樂死的問題以外，其他儒家的思想也有這樣的應用可能性。尤其是，荀子的思想更有應用的可能。從整個歷史來看，荀子也是先秦儒家的兩大支柱之一。因此，我們除了需要了解孟子的看法外，也需要了解荀子的看法。惟有當我們對於孟子與荀子有關安樂死問題的可能看法有過深入的了解之後，我們才能說我們對於安樂死的儒家看法有了較完整的了解。同時，對於孟子的看法也才能較清楚判斷它的價值所在。

參考書目：

壹、古典文獻：

- 1、朱熹《四書集註》，台南，大孚書局，1991年1月初版。

貳、現代專書（依姓氏筆畫順序）

- 1、王邦雄：《中國哲學論集》〈台北：台灣學生書局，2004年3月〉。
- 2、王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》〈台北：鵝湖出版社，1985年〉。
- 3、林綺雲 主編：《生死學》〈台北：洪葉文化事業出版社，2000年7月〉。
- 4、李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年3月）。
- 5、唐君毅：《中國哲學原論原性篇》〈香港：新亞書院，1968年2月〉。
- 6、高柏園：《孟子哲學與先秦思想》〈台北：文津出版社，1996年10月〉。
- 7、波伊曼 著，江麗美 譯：《生與死 — 現代道德困境的挑戰》〈台北：桂冠圖書出版社，1995年5月〉。
- 8、紀欣：《生死一線間 — 安樂死與死型制度之探討》（台北：商周出版社，2003年4月）。
- 9、傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學 — 「哲學與宗教四集」》〈台北：東大圖書股份有限公司，1999年5月〉。
- 10、傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 — 從臨終精神醫學到現代生死學》〈台北：正中書局，1993年7月〉。
- 11、黃俊傑：《孟子》〈台北：東大圖書公司，1993年2月〉。
- 12、黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》〈台北：東大圖書公司，1990年10月〉。
- 13、尉遲淦：《生死學概論》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年1月）。
- 14、尉遲淦：《禮儀師與生死尊嚴》〈台北：五南圖書出版社，2003年1月〉。
- 15、尉遲淦：《生命倫理》〈台北：華杏出版機構，2007年6月〉。
- 16、尉遲淦：《輔英科技大學通識教育實施模式之建立》〈高雄：博雅涵養課程教材 — 生命倫理，2004年6月〉。
- 17、朗諾·德沃金著，郭貞伶、陳雅汝譯：《生命的自主權》（台北：商周出版社，2002年9月）。
- 18、鄂爾 著，章福卿 譯：《認識生命倫理學》〈台北：校園書房出版社，1997年5月〉。
- 19、蔡仁厚：《孔孟荀哲學》〈台北：台灣學生書局，1999年9月〉。
- 20、蔡仁厚：《孟子要義》〈台北：台灣學生書局，1980年〉。
- 21、袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》〈台北：文津出版社，1992年2月〉。
- 22、楊伯峻 譯注：《孟子譯注》〈台北：華正書局，1990年8月〉。
- 23、中華民國聖經公會：《舊新約全書》。

參、期刊論文：

- 1、王耘婕：《自願主動安樂死的出路——從死亡權的角度分析》，碩士論文，桃園中壢：中央大學哲學研究所，2005年1月。
- 2、林美燕：《論孟子哲學中的生命教育思想》，碩士論文，嘉義：南華大學哲學研究所，2007年12月。
- 3、伍碧雯：〈納粹政權對於「無生存價值」德國人處置〉，《成大西洋史集刊》第10期，2002年6月。
- 4、孫效智：〈安樂死的倫理反省〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第45期，1995年12月。
- 5、陳幸浩：〈落實國內犬隻管理之探討及展望〉，《農政與農情》第86期，1999年8月。
- 6、劉哲富：《孟子教育思想的省察》，碩士論文，嘉義：南華大學哲學研究所，2006年11月。
- 7、謝文祥：《由安寧照顧、安樂死與自然死探討臨終病人的醫療困境》，碩士論文，桃園中壢：中央大學哲學研究所，2000年7月。

肆、網路參考資料：

- 1、維基百科全書：〈一神論〉，網址：
<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E4%B8%80%E7%A5%9E%E8%AB%96>
- 2、大紀元時報：《植物人泰莉事件引出很多無法解答問題》，網址：
<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/22/n860543.htm>
- 3、尉遲淦：《臨終關懷系列》，〈現代人的善終問題〉，頁4，網址
<http://yck.com.tw/welldied.htm>
- 4、尉遲淦：《試比較佛教與基督宗教對超越生死的看法》，〈生命教育系列〉，網址：
<http://yck.com.tw/crossfujdl.htm>，頁6。

伍、政府公報：

行政院公報：中華民國99年1月27日總統華總一義字第09900020011號令增訂第27條之1條文並修正第5條、第12條、第14條、第21條、第22條之2及第28條條文。