

南 華 大 學

哲學研究所

碩士學位論文

生命神聖 -

從史懷哲「敬畏生命」探討植物人安樂死的議題

The Sanctity of Life:

An Inquiry Into the Patients in a Vegetative from
Albert Schweitzer's "Reverence for Life"

研究生：洪 素 寬

指導教授：顏 永 春 博 士

中 華 民 國 九 十 三 年 十 二 月

南 華 大 學

哲 學 系
碩 士 學 位 論 文

生命神聖—

從史懷哲「敬畏生命」探討植物人安樂死的議題

研究生： 洪素寬 

經考試合格特此證明

口試委員：歐力紅
杜志傑

指導教授：顏永清

所 長：顏永清

口試日期：中華民國 93 年 12 月 29 日


序

感謝上帝的恩典及感謝我的指導教授顏所長永春，在論文構思的初期，所長提供我許多寶貴的意見，最後選定此論文的議題。在論文寫作當中所長的認真指導，使我的論文書寫順利。同時也要感謝口試教授林遠澤教授、歐力仁教授提供精闢的見解，使我的論文修改的更為周延。希望藉由此篇論文來喚起大家對植物人及其家屬的關懷，使他們能接受更人性化的照顧。

由於在職進修，工作與學業兩者必須兼顧，在此感謝我任職的學校陳校長若慧及各位主任的支持，以及同事們的關懷、鼓勵與照顧，使我在工作之餘，還能在學業上作鑽研。感謝曾惟文老師為我的論文潤飾，使論文通暢許多。另外感謝素貞學姊在寫作方法上的鼎力相助，及提供寶貴的意見，使我有勇氣繼續寫作下去。

在論文寫作的過程中總有低潮的時候，神是我最大的精神支柱。教會及護士福音團契的牧師們及弟兄姊妹們的代禱，使我在心靈上得到慰藉與幫助，在充滿愛與關懷中，重拾研究的力量與信心。另外，感謝創世基金會及史懷哲之友會提供許多寶貴的資料。感謝我的父母、叔叔、姑姑、兄弟姊妹的支持、關懷及照顧。女兒沐華及兒子世洋都很懂事，使我在工作及唸書之際無後顧之憂。

因為有工作加上要進修，所以日子過得特別的辛苦，還好我有一個基督教的信仰，感謝上帝一路的帶領，就如聖經所言：「你以恩典為年歲的冠冕，你的路徑都滴下脂油。流淚撒種必歡呼收割。在人不能，在神凡事都能。我靠著那加給我力量的，凡事都能作。」，最後將一切榮耀歸給神。

論文提要

本文研究目的主要希望藉由生命的神聖性，探討史懷哲敬畏生命與植物人是否安樂死的相關性。本文論述的史懷哲思想以其代表作《文明的哲學》的思想為主。史懷哲強調生命是神聖的，所以我們應敬畏生命。而植物人也是人，其生命同樣是神聖的，所以其生命應受到尊重與肯定。從愛的倫理，史懷哲認為我們應發揮善的本質，而達到敬畏生命的實踐，所以吾人認為植物人是不該安樂死的。

史懷哲倡導「敬畏生命」是以「生命是神聖的」為前提，強調的是，一、人道精神的維護；二、生存意志與肯定生命；三、敬畏生命與生機論；四、敬畏生命與愛的倫理；。因為敬畏生命所以生命誠可貴，植物人亦然，故本文提出三種觀點探討敬畏生命與安樂死的相關性，包括：一、生命的內在價值與絕對價值；二、死亡的權利與生存意志；三、避免殘忍與愛的倫理。

關鍵詞：

生命神聖 (The Sanctity of Life)

敬畏生命 (Reverence for Life)

植物人 (the patients in a Vegetative)

安樂死 (Euthanasia)

目 錄

| | |
|------------------|----|
| 序 | |
| 論文提要 | |
| 前言 | 1 |
| | |
| 第一章 生命神聖的意涵 | |
| 第一節 生命的意義 | 8 |
| 第二節 基督宗教對生命神聖的看法 | 12 |
| 第三節 生命品質與生命神聖 | 15 |
| | |
| 第二章 植物人安樂死的道德爭議 | |
| 第一節 植物人問題之現況與困境 | 24 |
| 第二節 贊成植物人安樂死之理由 | 31 |
| 第三節 反對植物人安樂死之理由 | 34 |
| | |
| 第三章 史懷哲與敬畏生命 | |
| 第一節 人道精神的維護 | 37 |
| 第二節 生存意志與肯定生命 | 42 |
| 第三節 敬畏生命與生機論 | 45 |
| 第四節 敬畏生命與愛的倫理 | 49 |
| | |
| 第四章 敬畏生命與安樂死 | |
| 第一節 生命的內在價值與絕對價值 | 53 |
| 第二節 死亡的權利與生存意志 | 58 |
| 第三節 避免殘忍與愛的倫理 | 64 |
| | |
| 結論 | 68 |
| | |
| 參考資料 | 72 |

前 言

儘管醫療科技日新月異，然而，截至目前為止，人生仍然難逃死亡的終極命運，這是不會因為個人的意願而改變的自然事實。隨著科技的進步，人們對於重大疾病提出了許多解決之道，試圖使用藥物、手術、或者醫療設備達成延長人類生命的目的。但是，在人類生命延長的同時，伴隨而來的問題是，形軀生命的延續是否就能滿足人類生存之目的呢？如果肉體的存在只是必須面臨更大的痛苦，或是對家人以及社會帶來更大的負擔時，這樣的生存方式是否還是合乎我們對「生命」的期望呢？這樣的問題尤其在思考「植物人安樂死」問題時，為我們所觸及。

生命的價值何在？人應該以什麼樣的形式而生存？植物人的形式也是一種生存嗎？植物人的生命價值又是如何？有人說，植物人的生活無尊嚴，應予安樂死，但是死亡的尊嚴又如何呢？是不是應該如傅偉勳先生所言：希望能夠死得極其自然，無有痛苦、死得「像個樣子」，無苦無樂，心平氣和，而具有的「死亡的尊嚴」(death with dignity)。¹ 顯而易見的是，在當代的討論中，「安樂死」議題往往是以人性尊嚴的面向被思考。然而，「安樂死」之所以引起爭議，就在於其置人於死時，雖是出於人道的理由，但是，一方面「人道」的概念太過模糊，而人是否有權利因為痛苦而選擇死亡的問題，仍然存在很大的討論空間。由於人之尊嚴是使其生命存在有價值之基礎，而死亡又是人必經之路，因此，有尊嚴的死亡，即成為維護人性尊嚴的一種努力途徑，質是之故，有些學者主張，「安樂死」是維護人性尊嚴的適當選擇。正是基於這些問題的嚴肅性和切身性，本文企圖以史懷哲「敬畏生命」的觀點來檢證這種看法之合理性。

由於「生命倫理學」在當代的長足發展，傳統的醫學倫理受到許多的挑戰，許多道德難題都為學者專家廣泛的提及與討論，例如墮胎、器官移植、基因工程、醫病關係，以及「安樂死」問題。基本上安樂死問題之所以引人注目，是由於它關涉生命哲學無可逃避的問題：「如何生？如何死？」。「安樂死」一詞，在希臘文中，原是指好死或善終。即是指沒有痛苦、平安的死，亦即是幸福之死或者道德上可敬的死亡。² 換言之，安樂死在古希臘中並沒有任何現代的意義，亦即是指稱病人為了減輕痛苦，而要求醫師以積極或消極的方式對病人死亡的一種干預。

¹ 參考傅偉勳著，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，台北市：正中書局，民 82 年，頁 34-35。

² 參見孫效智，〈安樂死的倫理省思〉，哲學雜誌第 19 期，民 86，頁 88。

關於「安樂死」的問題由於牽涉到醫學、法律、倫理，及宗教等諸多方面，因此在世界各地都引起廣泛的論議：人是否有放棄生命的權利？人是否必須無條件的延續肉體生命的存在？有尊嚴的死亡是否足以構成加工自殺的合理性？以及安樂死是否應該通過立法的方式使其合法化？然而，細究安樂死問題之主要爭議，不外乎以下三方面：

首先，生命的意義是在於生命的延續或是生命的品質之爭議。³ 人的本質就是生存，當人不在生存於世的時候，亦即意謂著生命種種可能性的終結。換言之，從生命末端來檢視死亡的問題，往往讓人畏懼，甚至是逃避。然而，與其逃避不如正視死亡的問題。當人們將目光正向死亡的問題時，卻正是安樂死問題之展開。由於人們開始相信死亡和生命並非截然無關的兩個部分，死亡就是生命的一個部分。因此，人們開始追求生命的價值與意義，並且認同生命應該具有相等的價值。也就是說，無論貧富、賢愚、貴賤、善惡，人人都具有相同的生命價值和生存權利。在此觀念底下，生命的價值得到前所未有的尊重。

然而，生命的價值是否應該包含生命的品質呢？對於一個人而言，尤其是對於一個理性的思考者而言，生命的價值難道只是為了活著而已嗎？人的生命價值難道不是應該包含著生命的尊嚴嗎？換言之，安樂死問題的第一個爭議，就在於生命的維持與生命的品質之抉擇。主張安樂死的人認為，當一個人已經失去了理性思維與行為能力，而且救治的機會十分渺茫，我們不應該只是為了維持這個人的肉體生命，而罔顧這個人的生命品質和尊嚴。相對的，反對安樂死的人則主張，生命的價值與意義不可能通過抹殺、毀滅一個人的生命而達成，安樂死僅僅是逃避人世間痛苦的遁詞而已。

其次，人作為一個理性的存有者，具有價值判斷與行為自主的能力，但是人是否有選擇死亡的權利？這是安樂死問題的第二個爭議，作為一個擁有宗教信仰的人，應該會接受下述的觀點：人作為上帝的創造者，其生命具有神聖性，人沒有毀損自己生命的權利。一個強調生命尊嚴的人則認為，人對於自己的生命擁有自主性，人在適當的時候有權利選擇結束自己的生命，以維持生命的品質與尊嚴。換言之，生命的神聖與生命的自主，在此構成了一個兩難的爭端，人對於自己的生命，有多大自主性，在安樂死問題中受到嚴重的考驗。

安樂死問題的第三個爭議，來自技術面的可行性。就是我們先認同安樂死，但是應該怎麼樣執行安樂死？那些人有資格接受安樂死？誰來評鑑這些接受安樂死的人之資格？安樂死的先例一開之後，是否會造成加工自殺的浮濫？生命價

³ 誠如邱仁宗先生所說：這種延長是「延長生命」，或「延長死亡」？如果是延長死亡，這種延長是否應該？如果不應該，那又應該怎麼辦？當這個論題與安樂死議題聯結，直接刺激我們反省「人是否有選擇死亡的權利？」，而「安樂死」正是此一問題的解答之一。

值的動搖？換言之，對於安樂死問題的爭議，也有一大部分是擔心此例一開，我們將無法阻止把安樂死應用在各種可能壞的層面上。

本文的主要工作在於探討植物人安樂死問題的爭議性，以及史懷哲「敬畏生命」(Reverence for Life)哲學對於植物人議題之應用與開展。史懷哲認為，人們應該經由反省與沉思，從自己與所有生命的生存意志中去領悟出敬畏生命的信念，以建立肯定生命的人生觀及充滿樂觀的世界觀。史懷哲「敬畏生命倫理學」的基本思想是「善的本質是保存生命，促進生命，使可發展的生命實現其最高的價值。」⁴ 這種敬畏生命的思想猶如身為一個父母，生下嬰兒之後，每天善盡自己的責任，好好的照顧、養育、教育這個孩子，使其接受良好的教育，使他成為一個正正當當的好國民，並能發揮生命的最大潛力，實現其人生的最高價值，為社會國家作最大的貢獻。

基於這種敬畏生命倫理學，史懷哲提出「敬畏生命」的信念。他認為，敬畏生命的信念主要指以下四點：「能夠幫助教會轉變成理想的宗教團體，因為它本身就深具宗教性；盼望那與無限的意志互為一體的倫理的神秘主義能被普遍地接受，而成為同情的基本而重要的成分；以愛的意志體驗到這個無限的意志或倫理的神秘主義；敬畏生命精神將最活躍、最普遍的同情因素置於事物的正中心，得以引導宗教團體脫離過去的狹隘，而邁向互相了解、互相結合的道路。」⁵ 敬畏生命的信念，希望每個人都能以同情心對待別人，並能以愛的意志彼此關懷，互相了解、互相幫忙，以達到敬畏生命的目標。

另外，史懷哲認為，「惡的本質則是毀滅生命、傷害生命、壓制生命的發展。」⁶ 違反倫理的行為就是對於生命的無理傷害。例如一個植物人，照顧者不按時給予灌食、換尿布或翻身、拍痰等等，他很快的造成營養不良或尿路感染、褥瘡、墜積性肺炎等疾病，甚至也可能致死。所以即使是一個植物人，我們要幫助他的生命免於受苦或傷害，要盡其責任與能力好好的照顧他，使他達到善終的境界。

在史懷哲哲學中，倫理學產生和發展的關鍵因素為，人先天就具有的同情心和責任感，他反對核武器對生命的威脅，並愛護一切的生命等等。史懷哲認為，敬畏一詞具有尊敬和畏懼，表達對人、動物和植物在內的一切生命的敬虔態度。他提出敬畏生命的兩個基本原則為肯定世界和人生以及愛的倫理。所謂肯定世界和人生，是以樂觀的態度看待社會生活，並對一切生命負起責任，並盡力的去實現人的最高價值。而所謂愛的倫理，是要敬畏我自身和我之外的生命意志，它是

⁴ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民 92 年，頁 2。

⁵ 參見史懷哲著，鄭泰安譯，《文明的哲學》，台北市：志文出版社，民 62 年，頁 171。

⁶ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命五十年來的基本論述》，中國，上海社會科學院出版社，民 92 年，頁 2。

一種普遍的、客觀的道德標準。⁷ 這種道德標準如同《聖經·出埃及記》所說的：不可殺人一般。

所謂真正的倫理，是我們要盡己所能的去拯救一切的生命，以及不去作會傷害任何生命的行為。人類有義務尊重一切的生命並為它們的生命來獻身，以及為了一切生命而多多的行善事，並避免一切生命遭受痛苦與死亡。例如身為一個護理人員，在臨床照顧病人時，要以愛心、耐心、同理心來護理他們，只要對病人有益的行為則要盡力去執行；反之，會傷害病人的行為則禁止去作，並要以護理的專業能力，去減少病人的痛苦。

基於史懷哲哲學主張「生命神聖」、「敬畏生命」的特性，本文試圖對「安樂死之合理性」提出檢證，並且指出「以安樂死確保死亡尊嚴」之作法何以不可行，而在史懷哲哲學中又應該如何面對「植物人安樂死」的問題。論證有三，包括：（一）生命的內在價值與絕對價值（二）死亡的權利與生存意志（三）避免殘忍與愛的倫理。

第一、生命的內在價值與絕對價值。主張生命品質的學者認為，有品質的生命才稱得上是值得活的生命，若只是生物性的存在或是身體形骸的存在，那不算是人類的生命。所以生命的價值不是絕對的，它必須包含某些條件，例如恩格哈指出，只有人格人才具有生命的價值，植物人不屬於人格人，所以對植物人施予安樂死是可接受的。但是從敬畏生命的觀點，所有生命都是神聖的，生命不分高低貴賤，都是平等的，具有絕對的價值，所以植物人不該施予安樂死。

史懷哲認為，人類生命有其絕對的價值，生命是神聖的。人類必須知道的基本事實是，「我是活在一個希望生存的大生命體裡，一個有存活慾望的生命。善於思考的人覺得自己必須尊重其他生命，有如尊重自己一般。」⁸ 由於生命是神聖的，因此人們認為生命具有崇高的價值，信仰上帝者甚至認為，只有上帝才有資格結束一個人的生命。因此，本文認為基於生命獨特的崇高價值，反對植物人安樂死。

主張安樂死者認為，安樂死是一種儘量減少痛苦以及維護生命最後尊嚴的手段。換言之，安樂死是為了讓人避免無謂的延長死亡狀態，用人為的方式避開痛苦，選擇死亡。因此，主張安樂死者，常常宣稱安樂死的最終目的不在於扼殺生

⁷ 參考史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民92年，頁5、7、131。

⁸ 參見艾柏特·史懷哲（Albert Schweitzer）與諾曼·坎特（Norman Cantor）原著，江麗美譯，〈生命尊嚴與生命品質〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁19。

命，而在於維護生命的尊嚴與品質。然而，這種說法顯然否認了生命的神聖性。因為，如果生命的價值可以由生存的快樂與痛苦來評價，那麼就等於說當一個人生活快樂著的時候，他的生命才有價值，相對的一個遭逢苦難與挫折的人生，就是毫無價值，可以自由的結束。試問任何一個肯定、認同生命有崇高價值的人，又怎麼會將生命的價值取決於生活之中的快樂或挫折？因此，宣稱以安樂死維護生命的尊嚴與品質者，其實只是說他們用一種否定生命存在價值的方式來肯定生命的存在價值。

第二、死亡的權利與生存意志。贊成植物人可以給予安樂死者認為，當生命處於苟延殘喘的階段，選擇死亡對個人而言是一件光榮的事。雖然植物人無法選擇，然而家屬對於植物人所遭受的苦楚可以感同身受，所以認為植物人也有經人代理的死亡權力。但是從史懷哲的觀點，所有的生命都有生存意志，都是「意欲生存」的生命。生存意志並不在乎一個人是否有感受，或值得多少同情，「人只知道世界像他本身一樣，存在的一切都是生命意志的現象。」⁹ 換句話說，從「生存意志」的觀點，存在就應該受尊重。植物人儘管無意識，對人們而言，他仍是活生生存在的一個個體，不應該接受安樂死。

第三、避免殘忍與愛的倫理。贊成安樂死的學者認為，讓植物人如此痛苦的活著，對植物人及照顧他的親友都是一件殘忍的事，何況這種植物人狀態可能拖很久。所以若允許植物人安樂死，則植物人與家屬都可以藉此脫離困境，因為延長生命並不都是好的，他只是消耗與浪費照顧者的生命。如塞納卡（A.D.Seneca）所言：「單單活著並不好，你必須要能活得好。...好死的意義就是避免賴活著。」¹⁰ 所以施予安樂死是讓植物人「好死」，並避免殘忍。

從史懷哲的觀點，敬畏生命是一種愛的倫理，愛的倫理強調的是關懷、互助與同情，對於所有生物尤其人類，人們應該盡量作善的行為，避免惡的行為。善就是保存並促進生命，使其展現最高價值，而惡就是非必要避免去毀壞任何生命。所以儘管我們可能會不忍植物人如此的活著，但愛、包容、寬恕這一切，並用關懷與照顧去彌補植物人的處境，如此才是一個人應盡的社會責任。

如果人只追求生命的愉悅，當面臨生命的痛苦時，就假「安樂死」之名而結束個人生命以逃避痛苦，那就無異是將人的生命視為可供估價的工具，否定了生命本身的無價與尊嚴，這種行為是史懷哲所反對的。如果我們接受史懷哲的看法，人之生命自身乃是神聖的，無可取代的，那麼就當認同安樂死以減輕痛苦為

⁹ 參見史懷哲著，陳澤環譯，〈回顧與展望〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 130。

¹⁰ 參見波伊曼（Louis P.Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 41-42。

出發點的主張，實際上已違背人對其自身的義務，而且否認了生命本然價值之行為。

本論文主要以史懷哲所著《文明的哲學》為主要參考書目。¹¹ 在陳述時的程序上，本文主要採取文獻分析和反省比較研究法，其目的一方面在於反省國內外安樂死議題之相關主張（醫病關係、安樂死合法化、死亡尊嚴與生存權 等等），另一方面以史懷哲哲學為理論基礎，反省安樂死之主張是否具有足夠的合理性。在本文論述的過程中，為了能精確的反應史懷哲哲學對安樂死議題之反省與批判，本文的所有論證都力圖返回史懷哲哲學文獻的理論脈絡中。此外，由於安樂死議題與醫學倫理息息相關，因此本文的論述也參考當代生命倫理學的見解，其主要的研究步驟如下：

第一章 生命神聖的意涵：在本章中，將分為三節分別討論，在第一節探討「生命的意義」，其中包括「生命的定義」、「生命的意義」。第二節探討「基督宗教對生命神聖的看法」，其中包括「生命是神創造的」、「生命的價值來自上帝」、「生命是神聖不可侵犯的」。第三節探討「生命品質與生命神聖」，其中包括「生命品質的意涵」、「生命品質與生命值得一活學說」、「生命品質與人格說」、「生命品質與生命的神聖」等內容。

第二章 植物人安樂死的道德爭議：本章中共分四節：第一節「植物人問題之現況與困境」，將分別探討「植物人的定義」、「社會對植物人的態度與困境」。第二節探討「贊成植物人安樂死的理由」。贊成的理由包括：一、可以解除植物人的痛苦；二、可以減輕植物人對家屬、社會、國家的負擔；三、對受苦的人而言，是仁慈的作法；四、植物狀態下的生命毫無品質與尊嚴；五、人有生存及死亡的權利；六、金科玉律的論點；七、基於倫理的最高原則是「愛」。第三節探討「反對植物人安樂死的理由」。反對的理由包括：一、安樂死是一種謀殺的行為；二、安樂死可能導致滑坡效應；三、醫師可能誤診植物人；四、人之生命具有絕對之價值；五、安樂死削弱了社會對植物人的道義責任。第四節探討「本文對植物人安樂死的看法」。在此筆者認同史懷哲的主張，生命是神聖不可侵犯的，所以反對植物人安樂死。

第三章 史懷哲與敬畏生命：主要討論史懷哲的道德哲學。在本章中，將分為四節分別討論，在第一節「人道精神的維護」，將分別探討「人道的定義」、「人道精神之淪喪」、「人道精神之重建」。在第二節「生存意志與肯定生命」，將分別探討「生存意志之生命」、「肯定生命」。在第三節「敬畏生命與生機論」，將分別探討「敬畏生命之起念」、「生機論」。在第四節「敬畏生命的倫理與愛的倫理」，將分別探討「敬畏自然的倫理」、「愛的倫理」。由此勾勒出史懷哲敬畏生命

¹¹ 本篇論文有關史懷哲引言均取自鄭泰安所譯之史懷哲著，《文明的哲學》，台北市：志文出版社，民 62 初版、民 79 再版之譯本。所引用此書之頁數以此書之頁數為準，在註釋中簡稱「文明」。

的輪廓。

由於「安樂死」直接觸及下述的問題：「生命的意義何在？」、「人是否有選擇死亡的權利？」以及「安樂死是否切實可行？」而在這些問題底下，「安樂死」議題之討論，存在著許多不同的理論見解。為了更全面探討安樂死的議題，本文針對當代學界就安樂死議題之不同主張，提出概要性的說明，一方面使讀者能簡明扼要的掌握安樂死議題在當代之發展輪廓，另一方面，可以幫助我們在接下來的討論中，掌握不同學者間對安樂死議題的主要爭論焦點。

第四章 敬畏生命與安樂死：本章擬以史懷哲敬畏生命哲學為基礎，分為三節，分別提出反對安樂死的論證：第一節探討「生命的內在價值與絕對價值」。第二節探討「死亡的權利與生存意志」。第三節探討「避免殘忍與愛的倫理」。敬畏生命的倫理，要求我們要衷心的去關懷全人類及週遭四周人民的生命與命運，並花費一些時間來服務別人。

本文的研究動機是由於筆者的醫護背景與宗教信仰。作為一個醫護人員及基督徒，當理解生命是上帝的禮物，也就是說生命具有神聖不可侵犯性，在這個理念下，任何選擇死亡作為結束的方式都不會具有正當性。然而，在面對沒有權利選擇死亡的質疑時，以及面對一些身心遭受極度痛苦時，我們的行為到底是應該選擇對人而言是最有益的決定？或者是應該選擇正確的決定呢？換言之，當人的生命不只是為了肉身的存在時，我們對生命意義的探究直接的關涉了「人之所以為人」的價值與意義。然而，這項切身的思考，卻往往必須當人面臨了非此不可的情境時，才使人從逃避了視野中而正視。「植物人之安樂死」不僅是病人對於如何生存，以及逃避痛苦的解決方式，更重要的是在「死亡的抉擇」中，我們必須重新思考人類生命的尊嚴與存在的意義。這正是本文關懷的重心。

在筆者二十餘載醫護生涯中，經常目睹許多重症病患掙扎於死亡邊緣，及其家屬飽受煎熬的痛苦心情，並且對醫護人員內心的道德衝突等現象，有切身的深刻感受。因此，再重新思考「植物人之安樂死」問題，期望對安樂死問題提出一些辯證，並藉此能為生命的尊嚴與死亡的必然找到一條可能的出路。

第一章 生命神聖的意涵

從歷史上的發展可以知道，對於「生命神聖」這個概念已經有人提出過質疑。例如葛樂弗 (Jonathan Glover) 和恩格哈 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 分別在「反對生命神聖的學說」及「生命的神聖與人格概念」中呈現出這兩個強調「生命品質」而不是「生命神聖」的世俗觀點的版本。¹ 因此，我們有必要重新檢視「生命神聖」之所以能成立的基礎。為了達到這個目的，本文擬從以下幾方面來作討論：首先，我們將釐清何謂「生命」？生命的意義為何？其次，將探討基督宗教對「生命神聖」的看法，及葛樂弗和恩格哈對生命品質之觀點。

第一節 生命的意義

一、生命 (life) 的定義

什麼是生命 (life) 呢？生命是指：「有活力的生存者，是一種生存的過程，是一種過活的型式或方法，也是一種維持生計的必備事物。」² 在此，生命所強調的是活著就是生存，不管動植物、一切生物只要存活著，就算只有一絲氣息，它也是生命，如生物學家貝塔朗菲 (L.V.Bertalanffy) 所言：「生命表現為無數種植物和動物的型態。這些型態展現為一種從單細胞到組織、器官，再到無數細胞組成的多細胞有機體的獨特的組織體系。」³ 換句話說，生命能夠在其組成的物質與能量中連續交換並保持自身，有活力的生命能藉著運動，對外界的刺激做出反應。

人的生命又是如何？當然人的生命具有可活動生命的所有特性。除此之外，人與生物本質上的區分為人具有意識，可以思維並具有精神活力。換句話說，一個人能自覺自身的存在，並參與社會與他人互動，由於每個人都具有與他人不同的特質，所以人類賦予自己生命無可比量的價值。對人類而言，「生命」是人生的一個活動的過程，它包括出生到死亡所經歷的過程，所以涵括生存與死亡，苦痛與臨終。醫學上所說的生命是：當精子進入卵細胞之後，人的新生命就開始發育茁壯。倫理上值得重視的是生命中的自我，是指人的性質或身分 (personhood)，也就是具有人的特性的內在生命 (inner life)。生命也可以指

¹ 參考波伊曼 (Louis P.Pojman) 著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁29。

² 參見吳麗芬等著，《當代老年護理學》，台北市：華杏出版公司，民國89年，頁166。

³ 參見徐宗良、劉學禮、瞿曉敏著，《生命倫理學—理論與實踐探索》，中國，上海：人民出版社，民國91年，頁41。

為具有一個人的特性的內在生命。例如一個人積極樂觀、樂意助人，那是他的特性；或是具有宗教情懷，那也是一個人內在生命的特質。

其次，人的「生命」至少有三個層次，即生物性生命層次、社會性生命層次、靈性生命層次。布萊爾（Edward P.Blair）指出：「所謂生物性生命層次，是指肉體的生命，是由出生至老年的生命，它是會隨著年齡而漸漸老化或死亡的；所謂社會性生命層次，是指一個人可以跟其他人建立良好的關係，將自己的社會性角色扮演好的生命；靈性生命層次，它是指一個人跟上帝、上蒼、佛陀之間維持密切關係之生命。」⁴ 對每一個人而言，其生命均包含有這三種層次，尤其是靈性的生命。就算此人沒有宗教信仰，其思想中不存在上帝，也無佛陀等，但一個人仍舊是存在於天地之間，他的生命與上天仍然息息相關。所以生命不只關於個人肉體，還連繫著存在著的自我與他人，自我與天地之間。那麼生命存在的意義為何？有學者認為，生命的意義要從活著是否有價值來探討，有學者卻持另一種觀點，認為單單生命的存在就有意義，如史懷哲就存著這種看法。以下探討各學者的看法。

二、生命的意義（the meaning of life）

當我們追問生命的意義時，指的是生命對個人的意義，也就是一個人存在於世的理由。若從生命的價值來探索生命的意義，顯然它牽涉到的不只生理與精神的層面，它超越了生理與精神的侷限，進入更高的自我實現的層次。有學者認為，「生命賦予個人力量與價值感，當個人能意識到自己存在的理由時，個人感到有力量，並覺得自己存在是有價值的。」⁵ 在此，生命價值所強調的是清楚的自我意識，藉由一個人的思維意識，引導一個人生活的方向感，朝向有價值感的目標前進，以獲得個人的自我認同與成就感。

生命過得有無目的與意義的程度稱之為生命的價值感。如諾齊克（Nozick）說：「生命的意義，是指一個人根據某種總體計劃來構畫他的生命，就是賦與生命意義的方式；只有有能力這樣構畫他的生命的人，才能具有或力求有意義的生命。」⁶ 換句話說，一個人必須懂得規劃自己的人生，如此的生命才有意義。例如王老師是一位相當優秀的老師，從年輕時即熱心助人，擔任「傳道、授業、解惑」的工作，他服務二十五年之後辦理退休。退休之後，他每天到孤兒院當志工，幫助那些兒童複習功課，他就是把生命賦與應有的意義的最佳典範。

⁴ 參考布萊爾（Edward P.Blair）著，陳南州譯，《聖經手冊》，台北市：人光出版社，民89年。

⁵ 參見陸娟著，《生死教育對綜合高中學生生命意義感教學成效之探討》，民國91年6月，南華大學生死學研究所碩士論文，頁15。

⁶ 參見尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）著，余紀元譯，《西方哲學英漢對照辭典》，中國，北京市：人民出版社，民國90年，596頁。

另外，意義治療法大師弗蘭克（Viktor E. Frankl）就從價值觀來探討生命的意義。弗蘭克認為，生命可以藉由實現以下三種價值來獲得生命的意義，包括經驗的價值（experiential values）、創造的價值（creative values）、以及態度的價值（attitudinal values）。所謂經驗的價值，是指一個人人生在世，從日常的為人處事當中去體驗、接納與感受各種事情的價值性。創造性的價值，是指從我們所給予生活的東西中，即我們的創造物中，來獲得生命的意義。態度的價值，是指當一個人面對苦難、重大疾病所採取的處理態度。⁷ 換句話說，一個人的生命即使在創造與經驗上，顯現不出實質的價值，例如對於現實的生活並無特別的感受，甚至覺得每天生活枯燥無味。或因病纏身，沒有機會實現創造的價值，但是生命仍存在著最根本的意義，那就是一個人面對自己不可改變的命運時所採取的態度。不管一個人採取的是積極或消極的接受命運，這種生命的存在都是有意義的，但基本條件是要存有有意識去表現出這種態度。

人有尋求意義的意志，對個人而言，這個意義具有獨特性，唯有經過個人自己的努力與成就才能得到滿足。個人必須要能發現及接受其生命過程中的苦難，才能發現生命真正的意義及目的。⁸ 李小姐從小就是一個養女，很早就被養父母賣去當妓女，加上遇人不淑，被客人潑硫酸而毀容，在她面臨臉部的殘缺變形，要經過數十次的整形手術，身、心、靈遭受極大的痛苦及掙扎，之後她認識了主，她從痛苦的境遇中體會出生命的意義及目的，而能每天靠主平安喜樂的生活下去。這種尋求意義的意志，弗蘭克認為，即是一種原始的力量。弗蘭克說：「人要尋求意義是其生命中原始的力量，而非因本能驅策力（instinctual drives）而造成的續發性的合理化作用。這個意義是惟一的及獨特的，惟有人能夠且必須予以實踐；也唯有當它獲致實踐，才能夠滿足人求意義的意志。」⁹ 一個人在其生命中就已有原始求「意義」的力量，並不是來自本能的驅動所造成的合理化的反應。所以每一個人當面臨挫折或苦難時，他即會主動尋求方法去解決並實踐它，如此才能尋求到並滿足了生命的「意義」。所以，弗蘭克說：

「人要有超越生理、心理的精神層面的自由，並藉由工作、愛、成敗、苦痛、死亡來發覺生命的意義和目的。」¹⁰

一個人若能體會到自己「為何」而活著，因而才能承受得住「任何」的磨練與痛苦。

⁷ 參考弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，游恒山譯，《生存的理由》，台北市：遠流，民國80年，頁61-62。

⁸ 參考弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，台北市：光啟社，民國84年，頁139-140。

⁹ 參見弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，台北市：光啟社，民國84年，頁122。

¹⁰ 參見趙可式，〈精神衛生護理與靈性照護〉，護理雜誌第45卷第1期，民國87年，頁16-19。

對病人而言，一個病人若能夠感受到生命是具有意義的，則比一個缺乏生命意義的病人，更能夠擁有一個充實又愉快的生活，前者在面臨死亡時也比較能夠坦然接受。例如一個病人對生命充滿意義，也就表示他生命過得很有品質，每天活的很坦然並且踏實自在，偶而還會幫助隔壁床的病人作一些事情，則此人在面對死亡時，也較能坦然接受；反之，另一個病人對生命充滿失望，覺得人生毫無意義，每天活得極其痛苦，渡日如年，生不如死，則此人在面對臨終時，也比較不能坦然接受，走得較不灑脫。

以上弗蘭克的觀點所強調的是人類只要存在，其生命不可能是沒有意義的，其生命的意義所訴諸的是存在的價值，但是大前提是生命必須是存有意識，如此他就有義務並且有責任保留他的生命至最後一刻。然而若是一個人失去意識時，如植物人，這時生命的意義就不包涵在價值的範疇中，不過在《活出意義來》弗蘭克進一步指出，「人類的生命無論處在任何情況下，仍有其意義。這種無限的人生意義，涵蓋了痛苦和瀕死、困頓和死亡。」¹¹ 在此顯然弗蘭克認為，就算生命的掙扎徒然無功，這樣的生命仍有其意義與尊嚴，這觀點近似史懷哲的生機論，不管生命是否有感受都值得珍惜，因為只要是活著的生命，就是有意義的存在。

¹¹ 參見弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，台北市：光啟社，民國84年，頁106。

第二節 基督宗教對生命神聖的看法

一、生命是神創造的

生命從何而來，一直是古今學者追問的問題，訴諸耶教神學的信仰，聖經中認為生命是神所創造的。聖經中，上帝如何造人呢？《聖經·創世紀》提到，

「神說、我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人。神就照著自己的形像造人、乃是照著他的形像造男造女。」¹²

換言之，經文指出，我們人類包括男或女都是由上帝所創造的，神就照著自己的形像造人，並照著他的形像造男造女。我們都是有靈的活人，在造人的過程中，神憐憫男人怕他沒伴，所以又造一個女人來幫助他。既然人類的生命是依著上帝的形象和樣式所造成的，所以也繼承了上帝的一切品質，上帝將祂的一切榮耀與尊貴賜予人類。另外，經文提到人類是上帝特別揀選的一群，是上帝的子民，不只具有君尊的地位，也是聖潔的。

上帝不只造人，也造萬物。既然人是上帝的子民，並被賜予最高的尊榮，所以要管理世界上的萬物。如《聖經·創世紀》提到：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上各樣的活物。」這裡讓人類了解的是在天地之間存在的不只是人，還包括有生命的萬物。在管理之中，與萬物共生共存。

除此之外，聖經亦要求人類不只應該與萬物共生共存，還要將人的光照耀這片大地。如《聖經·約翰福音》提到，

「太初有道、道與上帝同在、道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉著他造的。凡被造的、沒有一樣不是藉著他造的。生命在他裡頭。這生命就是人的光。光照在黑暗裏、黑暗卻不接受光。」

在此，上帝要藉著人類生命所發出的光，照遍所有的黑暗。這生命之光就是愛，我們因為神的愛，所以能夠向神支取愛的動力和力量，用我們生命的光和熱普

¹² 參見《聖經·創世紀》提到，用地上的塵土造人、將生氣吹在他鼻孔裏、他就成了有靈的活人、名叫亞當。《聖經·創世紀》提到，耶和華說、那人獨居不好、我要為他造一個配偶幫助他。...於是耶和華取下他的一條肋骨、...造成一個女人。《聖經·彼得前書》提到，惟有你們是被揀選的族類、是有君尊的祭司、是聖潔的國度、是屬上帝的子民、要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。

照一切的生命，幫助需要幫助的人，還有所有的生物。

二、生命的價值來自上帝

生命既然是神所造的，那麼上帝是創造宇宙萬事萬物的神，也是統管萬有的神，我們的生命氣息都在乎神。所以基督宗教的核心思想為，「上帝是生命和死亡之主的原理。」¹³ 換句話說，神是首先的、末後的，也是昔在、今在、永在的神。神拿著死亡和陰間的鑰匙。所以我們的生命和死亡，都掌握在神手中。既然生命來自全能的上帝，一個人的存在 價值及最終命運都應該接受上帝的旨意。

另外，基督信仰認為，神是憐憫的神，也是慈愛的神。因祂的眷愛，人類才顯出生命的價值。如布斯（Martin J. Buss）提到：「就神學來看...人類的價值依賴於他之被神所眷愛。」¹⁴ 由此可見，人類的生命具有價值，是因為他被神所揀選及喜愛。一個人只要具有敬畏神、愛神的心，神就賜給人們喜樂與幸福。這也就是說，沒有人可以主宰他人的生命，因為每個人的生命都是神所喜愛與揀選的。

所以從基督教義而言，上帝是萬能的，是慈悲的，既然祂創造了人，也同時肯定人的價值。如瑞姆塞（Paul Ramsey）提到，

「人類生命的價值最終奠基於上帝授予它的價值。...生命的始源價值，源自上帝。...上帝已肯定了生命，人的肯定應該回應祂。」¹⁵

上帝創造了人類的生命，而人類的生命也因為上帝的授予而顯出了它的價值。這種價值的內涵在於這生命要忠於上帝的意志，這意志即「敬畏生命」，上帝已肯定了人類的生命是何其寶貴及神聖的，所以我們更應該尊重、愛惜自己以及別人的生命。例如我們可以在醫護的工作職場中，以愛心及關懷的心去照顧及護理所有的病人，發揮醫護專業角色及能力，以減輕病患的痛苦。同時我們也能夠做個安慰的使者，傾聽病患的心聲，盡力去解決他的問題及痛苦，使他身體早日康復，如此就能回應上帝的呼召，做個維護生命價值的人。

¹³ 參見卡拉漢（Daniel Callahan）原著，陳瑞麟譯，〈生命神聖的原理：一個新共識〉，摘錄自波伊曼（Louis P. Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 9、105。

¹⁴ 同上註，頁 104。

¹⁵ 同上註，頁 103。

三、生命是神聖不可侵犯的

在創世紀中，上帝告訴祂的崇拜者（古以色列人）說：「你將是神聖的，因為我是神聖的。」¹⁶ 人類既然是按照上帝形象所造，所以同樣具備了上帝的品質，也就是一切價值的來源一善，所以人類的生命是神聖的。對基督宗教而言，生命的神聖性必須從愛的信仰中才能展現出來，如史懷哲所言，「沒有愛，任何人都無法歸屬於神，也無法進入天國。」¹⁷ 愛就是肯定世界，愛鄰舍，愛世人並與萬物和平共處。

既然人類的生命是神聖的，所以神要求人敬畏他人的生命，禁止謀殺。流血事件必須查辦，兇徒必須接受公正的制裁。耶穌擴闊了對生命的理解，使之包括超過肉體生命的事情；祂禁止人口出惡言、侮辱別人和各種語言暴力，因為這會傷害別人的心靈、自尊和安寧。行這些惡的人要受審判。神的福音向那些貧窮的、殘廢的、軟弱的、受欺壓的和孩童發出了特別的邀請，為他們提供了盼望和新生。《聖經·出埃及記》提到，十誡中的第六誡：「上帝也命令人不可殺人，不可與鄰舍為敵，致之於死，不可心裏恨你的弟兄，不可報仇，要愛人如己。」在此聖經所強調的是生命的不可侵犯性。不只自己的性命是神聖的，他人的性命同樣神聖，所以人們沒有權利殺害無辜的他人，只有上帝才有權取走任何人的性命。換句話說，沒有上帝的旨意，殺人就是錯的。

綜上所述，從基督教「生命神聖」的觀點，我們發現人類生命的價值來自上帝的授予，而且是無條件的價值。況且耶穌的信仰是一種愛的信仰，所以一個人不只應肯定自己的生命，而且要愛及保護他人的生命避免受到侵犯。但有些學者認為，「生命神聖」這是神權的觀念，離開上帝神秘的光環，人類應該是自己作主的，不應該將命運交給上帝。所以如果從「生命品質」的觀點來看，那麼所有生命不該是無條件的神聖或是有價值的。也就是說，生命應該具備某些條件、品質、人格或特質，在此生命品質指的是什麼？

¹⁶ 參見波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁27。

¹⁷ 參見史懷哲著，梁祥美譯，《史懷哲自傳》，台北市：志文出版社，民國81年，頁71。

第三節 生命品質與生命神聖

一、生命品質 (quality of life) 的意涵

有關生命品質，亞里斯多德 (Aristotle) 曾提出，他認為幸福 (Happiness) 乃是上帝賜給祂子民之福分，也是一種靈魂得到滿足的狀態。一個幸福的人，生活過得很好且凡事盡都順利，也就是說有較好的生命品質。亞里斯多德認為，

「幸福是一種合乎完滿德性的實現活動，幸福也是靈魂的實現活動。人的德性就是一種使人成為善良，並獲得其優秀成果的品質。...生命品質即是幸福，幸福是一種心靈與德性的本質，是上帝的恩賜，因此一個幸福的人是活的好，而且做的好。」¹⁸

顯然完滿的德性可以使靈魂得到滿足，又具有善良的心及良好品質的生活。換句話說，良好的生命品質，是指一個人身、心、靈達到安適的狀態，活的好也做的好，並且在日常生活當中，食衣住行的各個層面均能兼顧得很好，以達到生活均衡、滿意、快樂、安適的水準。

世界衛生組織認為，生命品質是指，「個人在所生活的文化價值體系中，在生理健康、心理狀態、獨立程度、社會關係、個人信念以及環境六大方面，對於自己的關心、期望、標準、目標等方面的感受程度。」¹⁹ 一個人能保持身體的健康，心理健全，為人處事都能獨立，也有良好的社會關係，個人有正確的信念，也能適應環境，又能關心自己及別人，對自己有適當的期望，最後能按照自己所定的標準及目標前進，這就是達到世界衛生組織所認為的生命品質。良好的生命品質，是指有一個安定的工作並有一份穩定的收入，物質條件不虞匱乏，熱心幫助別人並與別人相處和諧，能積極參與社交的活動，也非常重視個人的休閒品質與生活，並努力積極參加在職教育或進修，以提昇學歷。在工作上獲得上司的肯定及讚美，也從工作中獲得成長與成就感，並對生活感到非常滿意及愉快。

生命品質也可分成主觀性及客觀性的生命品質。「主觀性指標，是指個人自我評估生理症狀、情緒調適、家庭中社會角色、工作地點、休閒活動。客觀性指標，是指生活內容的本身，包括收入、工作、健康狀態、存活率、醫療保險、婚姻狀況、社會階層、教育程度、生活水準等。」²⁰ 換言之，主觀性的生命品質，

¹⁸ 參見亞里士多德 (Aristotle) 著，苗力田譯註，《亞里士多德倫理學》，台北市：知書房，民國 90 年，頁 47、60。

¹⁹ 參見姚開屏、王榮德、林茂榮、林淑文、施富金、曹昭懿、游正芬、黃景祥、劉鳳、鍾智文著，《台灣簡明版世界衛生組織生活品質問卷之發展及使用手冊》，(國科會專題研究，NSC87-2312-B-002-001，2000)。

²⁰ 參見吳麗芬等著，《當代老年護理學》，台北市：華杏出版公司，民國 89 年，頁 173。

是指一個人對生命的滿意程度，包括他感覺每天非常健康、平安、快樂、滿意的適應每天的生活，個人或社會對其生命經驗有關的期望生活，也是個人對生活整體感到滿意的主觀感受。客觀性的生命品質，是指一個人每天的生活內容，有良好的社經地位，包括良好的工作、穩定的收入、受良好的教育、美滿的婚姻、身體健康等等。

總而言之，生命品質強調的是個人的生命的內涵，做為社會的一份子，生命品質包含各種層面。如陳宏易指出，「生命品質，是指能滿足個體基本的需求，並透過個人內在心靈的感受而反映出來的，並與家庭、環境、健康、心理社會、親密關係等各層面，都能達到良好和諧的狀態。」²¹ 例如一個公務員，雖然不是大富大貴，但是他賺錢夠用，生活穩定，每天還是很快樂。另外一個貴為董事長，工作繁忙，經濟也沒掌握在自己手中，感覺生活過得沒幸福；又如一個富家少奶奶，有如小媳婦，看似很幸福，其實她感覺自己不自由也不快樂，生命過得也沒品質。顯然生命品質影響一個人活得是否有意義，然而生命的意義只有從生命品質來決定嗎？有些學者主張，生命具有內在價值，是神聖的，所以活著就是有意義，如史懷哲的生機論說。但有些學者卻主張，有品質的生命才值得活，如葛樂弗主張，從生命品質作為生命的判準，他認為，所謂有價值的生命就是「值得一活的生命」。另外，恩格哈指出，只有人格人才是有生命意義的，以下就探討生命品質與生命神聖的看法。

二、生命品質與「生命值得一活」(life worth living) 學說

葛樂弗認為，有價值的生命就是值得一活的生命，單單活著、有意識、或做為人等三個條件，都不足以用來作為一個人生命的判準。例如他認為，一個人如果意識昏迷如植物人，雖然他是活著的，但因他不具有意識，生活也無法自我料理，完全需仰賴別人的照顧，他的生活過得毫無品質，如此活著不比死去有意義，這樣的生命就不值得一活。

所以葛樂弗反對「活著本質上是有價值」的觀點，他指出，

「處在非常悲慘的命運中的人，例如處在極大痛苦、沒有任何治癒希望的人們，死亡對此人類而言，不是更好嗎？...我們說生命有價值，但不是處在令人絕望的悲慘狀態，甚至能有更高的價值。...他們看到一個永久昏睡的生命，一點也不比死掉來得強。...他們將會發現只有在意識的必然條件下，生命才能視為有價值的存有者。對永久昏睡的存在狀態而言，和死亡在主體上無法區分，而且昏睡通常也不可能被那些總是在思

²¹ 參見陳宏易，〈生活品質與生命品質的衡量〉，生活品質，第1卷第2期，頁8-15。

及他們未來的人認為在本質上優於死亡。」²²

換言之，從生命品質的觀點，一個人如果處在沒有任何治癒希望或極大痛苦的時候，死亡對此人類而言，應該是更好的。例如一個罹患癌症末期的病人，已發生淋巴及血液轉移，已無治癒希望，加上癌症的疼痛，使他疼痛難忍，常需藉助嗎啡來止痛，這種生活已無品質可言，如此這個病人寧願選擇死亡是為了解脫一切的痛苦。所以一個人的生命有價值，是在意識的必然條件下，也不是處在令人絕望的悲慘狀態下。一個永久昏睡的生命，例如植物人，雖然活著但是不具有意識，他恢復的希望也遙遙無期，所以他活著也就沒有比死亡來得更好。

生命值得一活 (life worth living) 的概念，就如葛樂弗認為的，「我們能有一個偏愛活著優於死亡、喜歡有意識超過無意識的態度，而無須在這些狀態間做任何比較。我們偏愛在疼痛的手術中被麻醉；午夜的大雨中排隊搭公車，我們希望我們在家熟睡；而大部分我們偏愛清醒而且經驗著我們生命的流逝。...而是我們對待死亡或無意識為空無一物，然後決定是否經驗的伸展好或者壞過空無一物。而這個主張，某種生命好過空無一物，是我們偏愛的表現。」²³ 例如我們喜歡自己具有一個清晰的頭腦、正確的判斷能力，偏愛選擇快樂又舒適的活著也刻意的去逃避死亡。對於一個永久昏睡的植物人而言，他的意識為空無一物，不具有任何的意義，所以我們寧願選擇一個完美的生命而勝過一個植物人的生命。

換言之，對於生命某些特質的偏愛，讓一個人覺得這樣的生命值得一活，那麼，什麼是生命值得一活的判準？生命是否值得一活是藉由他人來判定的嗎？果若如此，自己的生命便被操縱在他人手中，實際上，不覺得，我們認為自己才是自己生命真正的主人。葛樂弗認為，「是否某人有著值得活的生命這個問題，包含了從他自己的觀點而來的思索，而不是他對其他人生命之貢獻的思索。...我們相信如果生命值得一活，則一個人不能想要結束他的生命，而且當生命不值得活時他也不能想去延長他的生命。...應該強調的是，當升起了是否某人的生命值得一活的問題時，他的觀點恆常地是一種具壓倒性力量的證據。我們對其他人漏失了生命中的什麼之評估，是如此可能出錯。在關於修正對人們有問題的生命之判斷上，只有自信的怪物才不會感到不安。」²⁴ 依此觀點，一個人要自己做主，自己決定他的生命值不值得一活？是否要繼續活下去？當生命值得一活時，要努力的生存下去，即使遇到重大的挫折及苦難，也不能想要去結束他的生命；當生命不值得一活時，他也不能用盡各種方法想去延長他自己的生命。這種生命價值

²² 參見葛樂弗 (Jonathan Glover) 原著，陳瑞麟譯，〈反對生命神聖的學說〉，摘錄自波伊曼 (Louis P.Pojman) 著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 72-73。

²³ 同上註，頁 78。

²⁴ 同上註，頁 80-81。

的判準令人覺得困惑，自己的判斷一直是客觀的嗎？恩格哈就認為，只有人格人的生命才是有意義的，何以言之？接著我們來探討生命品質與恩格哈的「人格說」。

三、生命品質與「人格說」

生命神聖的中心觀念認為，一個人具有人的尊嚴，就算最糟的生命也有意義。然而恩格哈認為，這種生命神聖的觀念解釋曖昧且含糊不清，他認為只有人格人才是有意義的生命。人必須藉由做為自我意識、自我決定的行為者而有尊嚴。例如腦死者或無腦兒，雖然具有身體躺在病床上，但卻無意識，故無法做正確的判斷力，行為也無法做自我的決定，顯然不具有道德的基本能力。另外，他亦無法參與最低限度的社會互動，所以這種生命並不是一個人格人的生命，也就是不是一個神聖的生命。

什麼是人格人？恩格哈認為：

「人的生命必須區分為人的人格和人的生物生命。...許多關於生命神聖的爭論，實際上指涉的是人格人的生命尊嚴。...生物生命和人格生命之間，在道德上顯著的差異在於—用康德的話說—人格是目的本身這個事實。理性、具自我意識的行為者能要求被當做目的本身對待。」²⁵

換句話說，恩格哈指的人格人就是理性的存有者，他具有自我意識，能要求被當作目的來對待，而我們不能把人當成工具來對待。有人格才有道德意識，也才能被視為道德主體，作為道德意義上的人格人，他必須是一個能為自己行為負責的主體，把「為自己行為負責」當成目的。如此才能要求尊嚴的被對待，並且也尊嚴的對待別人，因為人格人對別人也有道德的義務。

然而單從人格人來作為生命的意義的判準，顯然對弱勢者（如嬰兒、衰老者）有所缺失，我們看到嬰兒雖然有自我意識，但卻不具有道德能力，他不會稱讚也不會責備。相對的衰老或無意識的昏迷者也一样，他們不會對他人作出一些承諾或對一些道德行為判斷其善或惡。然而若說他們不是人，顯然違反了我們的直覺，以及人們對他們的關心，因為他們活生生的生活在我們的世界之中。所以恩格哈又從社會意義來做為生命價值之判準。恩格哈指出，「當在某些情況下，人的生物生命被當做嚴格意義下的人格人來看待（即使他們不是）。如在母子或親子關係中，嬰兒被看待為人格人。...嬰兒置身於一社會結構（即家庭），在其中接受

²⁵ 參見恩格哈（H.Tristram Engelhardt, Jr.）原著，凌琪翔譯，〈生命的神聖與人格的概念〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁88。

社會化，成為一孩童。這樣的轉換是從生物學的意義到社會的意義。這轉換的基礎在於，嬰兒是人（human），且能夠參與最低限度的社會互動。」²⁶ 在此，嬰兒具有自我意識，但是他不能為自己的行為負責，所以嚴格說來嬰兒不具有人格，但從社會意義上，嬰兒能與父母、親友互動，所以對這些人而言，嬰兒是有意義的存在，所以嬰兒被看待成人格人。同樣的，對於年老者或智能不足、嚴重精神耗弱者，也可以同樣的思考，儘管他們可能沒有行為能力，無法為自己的行為負責，然而在社會網絡中，他們的存在對某些人而言仍然有意義，仍然隱約的具有某種社會地位。例如他們仍舊是某某公司的董事長，某某老師，甚至是某某人的先生或太太。所以，從社會意義的判準，弱勢人類如精神疾病、智能不足、老年人或嬰兒，都可被當作人格人來看待，因為他們也都具有人格人的生命尊嚴，所以要尊重他們的生命。

那麼植物人又如何？他也算人格人嗎？植物人顯然不是理性的存有者，他不具有自我意識，他不會表達任何需要，也不會說出任何慾望，所以在嚴格定義下植物人不是人格人。那麼植物人具有社會意義嗎？對此恩格哈認為，植物人實際上處於活著的人與已死之人之間的中間地帶，當然家屬可以用「人格人」來對待，因為這是家屬的權利。但是若是「殺死」植物人這樣一個身體，卻不是「謀殺」。恩格哈指出，「殺死這樣一個身體的人應該被判有謀殺罪嗎？我們的論證提示，至少用一般俗世的語言來說，對這些問題該作否定性回答。由於這些身體已不再是人或心的化身，他們至少用一般俗世的術語來說只能算作生物學活屍體。」²⁷ 換句話說，植物人雖然是具有生物學的實體，然而一般而言在醫療上並不需要維護這種生命。

綜以上可發現恩格哈對生命的理念是，當一個生命是屬於人格人或是具有社會意義時，此種生命才是神聖的。換句話說，恩格哈認為，不是所有的生命都是神聖的，儘管如植物人還存在著家屬的情感代價與社會代價，但是繼續治療或延續生命卻是一種不相稱的社會負擔與代價。所以恩格哈說：

「不論生命的神聖其意義為何，很少人認為所有的生命皆同等神聖。例如大多數的人會覺得細菌的生命比人類的生命沒有價值，或較不神聖。事實上，生命的價值似乎在一個範圍內遞增。當所有其它的條件相同時，植物的價值似乎不及低等動物，低等動物不及高等動物；人類通常被視為具有最高的價值。此外，就人類本身而言價值也有區分，並非所有的

²⁶ 參見恩格哈（H.Tristram Engelhardt, Jr.）原著，凌琪翔譯，〈生命的神聖與人格的概念〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁93-96。

²⁷ 參見恩格哈（H.T.Engelhardt）著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民國85年，頁264。

人類生命都同樣神聖。」²⁸

也因此，我們通常認為，人類為萬物之靈，所以人的價值高於一切的動、植物，而人類的價值也可做為區分，也並非所有的人類生命都具有同樣的神聖性。生命是有條件的，在此條件下，有些生命就被摒除在神聖之外，例如腦死而活著者不具有生命的神聖性，相同的胎兒或昏迷不醒者如植物人等，也不具有生命的神聖性。

四、生命品質與生命神聖

如以上所述，葛樂弗及恩格哈的主張，某種條件下的生命才具有價值。葛樂弗認為，生命必須在「值得一活之下」才有意義，而這「值得一活」的前提是，其判斷是來自於他自己的觀點。換句話說，只有自己有權利決定自己的生命是否值得一活。另外，當自己無法決定自己的生命時，葛樂弗認為，單單活著不一定有價值，永久昏睡的存在狀態下的生命和死亡主體其實無法區分，也就是說昏睡在本質上並不優於死亡。其次，恩格哈認為，有人格、有意識或具有社會意義的生命才具有價值。亦即人格的生命才是神聖的生命。

然而生命的存在一定要有某些條件嗎？一個人必須要能道出對生命的欲求如「我想活」，如此才有活下去的價值嗎？從生命品質的觀點，生命內涵包括一個人的道德意識與情感，以及生活於社會中生命的滿意度，包括理性、健康、自由、幸福等。主張生命品質者認為，某些生命比其他生命更具有價值，也因此，並不是所有的生命都具有內在價值，生命的價值必須經由自我肯定或經由他人之欲求而產生。但是主張生命神聖者認為，生命的價值並不依賴於某一定的生命條件，單單生命存在的事實，就足以說明所有的生命都具有價值，都是神聖的。

對於生命神聖的看法，如希爾斯（Edward Shils）所說：

「生命是神聖的，只因為它就是生命。生命神聖是自明的，是人類最始源的經驗。生命神聖不需在人類之外（即在上帝中）證成，它植根在人類經驗中，不需要神聖天啟。」²⁹

²⁸ 參見恩格哈（H.Tristram Engelhardt, Jr.）原著，凌琪翔譯，〈生命的神聖與人格的概念〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北：桂冠圖書公司，民國86年，頁86。

²⁹ 參考卡拉漢（Daniel Callahan）原著，陳瑞麟譯，〈生命神聖的原理：一個新共識〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北：桂冠圖書公司，民國86年，頁108。

在此，希爾斯企圖脫離宗教來批判生命神聖之依據，認為生命的神聖性可從人類的經驗中獲得。然而就我們所知，訴諸經驗並不能保證它神聖的恆常性，何況經驗生命有價值並不保證它一直是有價值的，換句話說，經驗的下一刻可能會使生命變成毫無價值。

到底生命神聖指的是什麼？卡拉漢（D.Callahan）認為，生命神聖可以被等同為生命的尊嚴 終極價值 意義或重要性等有關生命價值的東西，如卡拉漢說：

「生命神聖之意義是意謂我們願意賦與人類生命最終極的尊敬。它表達了以深思對待人類生命的意願，給它尊嚴，奉獻我們自己來促進它。」³⁰

換句話說，生命神聖亦指生命應該受到肯定、珍惜和尊重。對人類而言，這是一個人生存的基本權利，不管它處於任何境遇（如昏睡或毫無希望）之下，它仍然有權利當他自己，他不應該不當的被迫安樂死或是生命被剝奪。也就是說生命神聖意謂著人類生命的完整保存與維護。

類似生命神聖的觀點如史懷哲，他從「生存意志」觀點論證生命是神聖的。他認為我們每個人，甚至每種生命都有生存下去的欲望，每個生命都是渴望活著的個體。因為只要是生命，都害怕被傷害或被毀滅，所以他提出「敬畏生命」的主張。他從小即生長在一個牧師的家庭，從小耳濡目染之下就懷有一顆憐憫的心。他認為生命是上帝所創造的，是非常神聖的。所以他不忍心用彈弓打小鳥，晚上睡覺前也常常為所有的生物禱告，希望這些生物能有好的睡眠。由此可看出，他是非常敬畏每一個生物生命的神聖性。

史懷哲認為，敬畏生命的觀念具有宗教性質，凡是持有這種觀念的人，內心就會有一種同情之心，主動愛人的倫理思想，他願意為任何生命付出關懷及照顧之心，使這些生命連綿不絕，持續繁衍下去。史懷哲指出，

「每一樣生物都是神所創造，它們都有生存的權利和意志，所有的生命都是神聖不可侵犯的。」³¹

基督教根本的教義就是要尊敬及愛護所有的萬物，也就是要我們尊敬自己以及別人的生命，因為每一樣生物都是上帝所創造的，它具有生存的權利和意志，

³⁰ 參見卡拉漢（Daniel Callahan）原著，陳瑞麟譯，〈生命神聖的原理：一個新共識〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟譯，《今生今世》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 114。

³¹ 參見施義勝著，《非洲之父史懷哲》，台北市：長青文化，民國 63 年，頁 61。

所有的生命都是神聖不可侵犯的，所以我們要敬畏他們的生命。例如生活中不隨意去砍一顆樹木，走在路上不去攀折一朵小花或小草，或不故意去踩螞蟻、蜘蛛、螳螂、蚯蚓，也不特意去打蚊子、蒼蠅，如此才是真正具有德性情操的人，因為每樣生物的生命都是值得去尊重的。

敬畏生命對史懷哲而言，是不需要任何條件的，只因為生命本身就具有內在的價值，所以史懷哲說：

「他從不過問每一個生命值得一個人付出多少同情。他也不去注意每一個生命是否感受到他的同情，以及感受有多少。如此，生命對他才是神聖的。」（文明，p134）

例如一個植物人，我們要去照顧他之前，不用去考慮他是否值得我們付出心力或同情，植物人他可能沒有感覺，也無法感受到別人對他的關懷及同情，但是我們仍要盡其所能的去幫助、照顧他們，使他能順利的活下去，若能如此做，則生命對我們而言才是神聖的。

另外，既然我們敬畏所有的生命，則對所有的生命就須負有無限的責任來照顧、愛護它們。也就是說不應該對所有生命有親疏遠近之分，所有生命都應該是平等的對待。史懷哲說：

「今天，以平等對待一切生物的主張作為理性倫理的要求被認為是過分極端的做法。但是不久的將來，人們將會發現人類學習體認對於生命的無理傷害是違反倫理的真理。...倫理對所有的生命皆負有無限的責任。」（文明，p134-135）

例如我們不要隨便踐踏綠油油的草坪或到公園或路旁摘美麗的樹葉或花朵，回家自我欣賞或紀念；也不可以到泥土堆裏抓蚯蚓當釣魚的釣餌，或隨手拍打蚊子、螳螂；到動物園參觀動物時，也不可隨意餵食動物，以免造成動物腸胃不適應而生病。這些舉動都是傷害生命的行為，我們都不可去行。我們對這一切生物的生命都要負責任的來保護它們，使其自由自在的生存著。對於人類而言，同樣的每個人都具有平等的價值，也因此具有相同的生命權利。換句話說，並不存在著所謂毫無價值的生命。

對史懷哲而言，生命神聖對自己而言是指對自我生命的尊重，這種尊重要求自己要表現出誠以待己的精神，否則自己的生存意志會受到傷害。誠以待己就是認真面對自己的生存意志，如當一個人為了保護自己的存在時，必須防衛自己以對抗傷害他的存在。那麼當我們的幸福是建立在他人的傷害或痛苦上，要如何取

得平衡？一個人到底要保存多少自己的生存與幸福，以保障他人的生命的生存與幸福，這顯然是倫理上的困境。從史懷哲的觀點，所有對生命的傷害或毀滅，不論在何種情境下產生，都是一種罪惡，所以他認為，當要傷及任何一種生命時，必須謹慎思量，清楚的了解是否這樣作是必要的。史懷哲指出，「在動物身上開刀或使用藥物，以及做疾病研究的人，雖然是為了造福人類，但是永遠不能因為他們的殘忍做法是以有價值的成果為目標，就用不著感到不安。首先，必須在每一個情況裏考慮，為了人類的緣故，而在該情況中強迫任何動物犧牲自己是否真正有其需要。並且他們必須盡可能小心地減輕加在動物身上的痛苦。...若不是因為責任所在，每個人都應該隨便製造痛苦，尤其是在能夠盡力阻止的時候。他不能藉口說每個人都會無端地被捲入與他無關的事情裏，而拿它來安慰自己的良心。」(文明，P144-145)

顯然，每個生命都有生存意志，所以都是神聖的。對人類而言，他必須決定唯有在不可避免的範圍內才去毀滅生命。所以史懷哲認為，當不得已必須傷害生命時，必須對生命尋求補償，也就是奉獻自己，放棄自身的某些利益，滿懷同情的對待生存於我之外的所有生存意志。像史懷哲在二十一歲時立志，其生活要為研究科學和藝術而活，在二十九歲時，下定決心後半生要貢獻給非洲的黑人，為當地人做醫療服務，所以在三十歲時，就如期所願，直接獻身，前往非洲行醫，服務人群。這種犧牲奉獻，才是生存意志的最高表現，如此生命才是神聖的。

第二章 植物人安樂死的道德爭議

國內安樂死立法之爭議，主要是民國五十二年九月發生王曉民車禍重傷昏迷成為植物人，其母親趙錫念女士因不忍見愛女及家人受折磨，乃於民國七十一年及七十四年分別向立法院請願，希望制定安樂死法律，來結束女兒永無休止的痛苦，趙錫念女士則在民國八十五年六月因為胃癌而先走一步。¹但是她父親王雲雷先生卻認為，王曉民有喜有怒有樂，沒道理安樂死，最重要的是他捨不得，堅持只要她還有一口氣在，就要讓王曉民好好的活著。王雲雷先生罹患膀胱癌，不幸也已於民國八十八年三月去世，王曉民似乎已從來來往往的人群及不尋常的氣氛中感受到異狀，還流下淚來。由此可知，植物人仍然是一個有血有淚的人，雖然他大腦功能喪失，但腦幹功能仍然正常的在運作，若有適當的照顧則可繼續存活，如今王曉民已存活了約四十年，故要用安樂死結束其生命，會有許多爭議之處。

第一節 植物人問題之現況與困境

因為醫學的進步，生活環境的改善，人類的生命得以延長，如果不幸生病了，成了植物人，拖延了死亡的過程，也延長了病人及家屬的痛苦，因此拖累了親人，也造成社會國家的負擔。每個人都有生存的權利，人的生命都是神聖的，不容別人的侵犯，任何人都不應取走別人生命的權利。醫師的職責應該是在救治病人，而不是在殺死病人。全球第一項允許末期病患安樂死的法律一九九六年七月一日於澳洲北領地開始生效。所以我國是否可以幫植物人施行安樂死，也因此又再度引起國人的注意，造成社會所關心的熱門話題。

筆著之前在一署立醫院護理之家，帶護專學生臨床實習，每天必須面對幾十位的植物人，心中有無限多的感觸。他們每天都躺在病床上，面無表情，頭髮有的乾乾的有的油油的，四肢萎縮或僵硬變形、無法動彈，雙眼有時閉著又有時張開著，眼屎很多，偶而也會掉眼淚，口腔有厚厚的舌苔，味道不大好，不會說話，有時會打呵欠，身軀消瘦或肥胖，腹部鼓鼓的，皮膚乾燥，大小便失禁，給予任何的刺激都沒有反應。幾乎每個植物人身上都插有三條管子，有鼻胃管、氣管切開管、導尿管。因長期臥床的關係，他們的痰特別多，常常要幫他們抽痰，看到抽痰時他們難過的表情，身體的扭曲掙扎，內心真是不捨及無奈。有些更嚴重的植物人必需二十四小時使用呼吸器，看到此情此景，更體會到植物人難道沒有生的權利，他們不可以要求生命的品質嗎？

據鄭雪英之研究結果，「台北市居家照顧之植物人，患者平均年齡五十六歲，無意識期間平均七點七七年，女略多於男，以不識字、小學或國（初）中程度較多。雖以在家療養居多，平均每月仍需花費大約一萬六千元，而此尚不包括提供全天照顧的人力，這對一個普通家庭的收入而言，是一筆可觀的數字，實難長期負荷。據林克炤等人之研究結果，發現植物人平均年齡為四十一歲，最老八十七

¹ 參見黃伯和等著，《生死不由人 - 從基督教信仰看安樂死》，台北市：雅歌出版社，民國86年，頁20。

歲，最年輕兩歲，平均已昏迷時間為八十個月，最久長達五百七十個月。肇因以高血壓引起中風和車禍撞到頭部造成腦部嚴重的挫傷佔最多，也可能因各種腦部的缺氧或手術時麻醉過量而引起。」² 植物人的壽命有活數個月至幾十年都有，若給予植物人妥善的照顧，他的壽命可以活得很長。所以植物人的問題值得社會的關切。清寒的植物人，大部分都收容在各地的「創世基金會」，也因為他們的願意收容及照顧，減輕了植物人家屬的負擔。

依據九十二年內政部台閩地區身心障礙人口數與全國人口數比例概況統計，「台閩地區植物人的人數統計為四千三百六十四人，比例為百分之零點五一，其中以台北市九百二十二佔最多數。」³ 民國八十六年四月政府將「殘障福利法」修正為「身心障礙者保護法」。有關該法第三條第九項「植物人」列為極重度殘障者。目前台灣還有很多植物人患者，而植物人的家屬在照顧植物人時會碰到哪些問題？植物人的困境是如何？社會對他們的看法又如何？首先我們先界定何謂植物人？

一、「植物人」的定義

依「身心障礙者保護法」之法規，對於「植物人」及「植物人極重度」的定義為：

「大腦功能嚴重障礙，完全臥床，無法照顧自己飲食起居及通便，無法與他人溝通者。植物人因障礙嚴重，不論行動，溝通及維生皆須仰仗他人，應列入一級身心障礙，無法再分等級。」⁴

所謂「植物人」，就是指一個人大腦的功能受到嚴重創傷，一直躺臥在床上，沒有語言表達功能，無法維持自己的生活起居，無法翻身、起床，完全需要依賴他人才能存活下去。

植物人只是一個很日常語言上廣泛的稱呼，然而本文作為一個專門的論題，在進入正文之前有必要為植物人做一個嚴格而明確的定義（界定）。植物人是現代才出現的一個名詞。我國古代謂之木僵。民國七十九年以前殘障福利法所照顧的殘障並不包含植物人。植物人現已被「殘障福利法」列為殘障人之一種，植物人正式為我國承認。

關於「植物人」之定義，Jennett 和 Plum 在 1972 年首先提出持續性植物人狀態（Persistent Vegetative State，簡稱 PVS）這個名詞。美國神經學學會（American Academy of Neurology，AAN）對「持續性植物人狀態」的定義為：「一種睜眼但持續的無意識形態；病人可以有覺醒以及生理上的睡眠週期，但病人絕對不可能

² 參見鄭雪英著，《台北市植物人居家照顧者的社會支持、壓力與健康狀況之探討》，國立陽明大學社區護理研究所碩士論文，民國 86 年 7 月，頁 ii、1、摘要 7。

³ 參見內政部 92 年台閩地區身心障礙人口數與全國人口數比例概況一覽表。

⁴ 參見身心障礙者福利法規 - 身心障礙等級，中華民國九十一年二月七日行政院衛生署醫字第 0910014799 號公告修正。

對他自身及週遭環境有知覺。美國神經學學會則定義更嚴謹的診斷基準：沒有證據可看出病人對其自身或環境有知覺，不過反射動作或自發性睜眼可能存在；檢查者與病人之間任何形式的溝通交談都不可能發生。眼球跟隨動作也許可以，但常不是有目的的注視。病人對言語不會有情緒反應；病人無法發出有意義的字句；偶而可見的微笑、皺眉及哭泣的動作，但不見得與外界刺激一致；可以有睡眠-覺醒的週期；腦幹與及脊髓反射並不一定。吸吮、噉唇、咀嚼及吞嚥等原始反射可能保留。瞳孔光照反射，耳頭反射，抓握反射與肌腱反射也可以存在；只要是自主隨意的動作，不論在怎麼原始，都算認知的徵兆，便不可診斷為持續植物人狀態；血壓控制、心肺功能常是完整的，膀胱失禁則會存在。」⁵ 這裡所謂植物人狀態，是指一個人具有部份的腦幹功能，可以維持他的生命現象，但病人大腦皮質功能喪失，因此對無論內在或外在的刺激，病人是不會去知覺、去意會而作有所意義的反應。

國立台灣大學醫學院附設醫院洪慶章教授為「植物人」所下的定義為：「植物人是指人如植物，喪失了正常動物的特徵。譬如他也許會吃東西、能消化、眼睛也許能睜著；也許有痛苦、哭的表情，但不會有認得人的表示；也許受到驚嚇會兩手收縮，但沒有自發自動的動作，不會講話。主要問題發生在腦幹，也就是腦的深部組織受到相當厲害的破壞，要不就是左右腦都有廣泛的腦皮質傷害，導致意識障礙及運動障礙，只留下呼吸、心跳等維持基本生命的條件。」⁶ 到此，植物人的定義所描述的都是無自我意識，無法自我選擇。我們可以想像的狀況為：一個人安靜躺在床上、雙眼有時張開有時緊閉著，偶而打哈欠，有鼻屎、眼屎，不會說話、四肢不會動，肢體僵硬變形，大小便失禁，偶而呼吸有痰音，須靠別人鼻胃管餵食，仍具有生命徵象。

美國與日本「腦神經外科醫學會」，為「植物人」所下的定義為：與上述定義是類似的。⁷ 另外，意識喪失多久才算植物人？對此，賴明亮提出更進一步的診斷標準，並將植物人狀態區分為持續性與永久性狀態。「植物人」的診斷條件有七項如下：「病者無法知曉自己及周圍環境，無法和他人有相互溝通反應；對於視覺、聽覺、觸覺及痛覺，病人沒有持續性的，可以重複出現的、有意義的，或自主性的行為反應；沒有瞭解及產生言語之功能；可以睡著 - 醒來方式而呈現間斷性之醒著的狀況；仍留有在醫護照料下得以存活、殘存的下視丘及腦幹自主神經系統功能；大小便失禁；殘存著不等之顱神經功能（如瞳孔對光反射、眼球腦性反射、角膜反射、前庭腦性反射、嘔吐反射）及脊髓反射。而持續性植物人

⁵ 參見邱浩彰著，《神經學新知》，台北市：台灣醫學會，民國 88 年，頁 270-271。

⁶ 參見路燈照著，《植物人與安樂死》，台北市：時報文化，民國 74 年，頁 13。

⁷ 美國與日本「腦神經外科醫學會」，為「植物人」所下的定義為：「無法自行移動（指不能翻身、側轉、手足毫無伸展自由動作）；無法自行攝取食物（但有的植物人饑餓過久時會發生某種自約反應，如吐氣、嘆氣、嘴部顫動、眼睛眨動等）；尿失禁；眼球能移動，卻無認識反應；臉部肌肉有間歇性抽動，也無關意識表達或溝通。（但部份植物人會對特定的家屬親人飲泣流淚）；有「植物人」症狀相當時期，經醫師認定依當時醫療技術，顯然無可能回復者。」雖然有些植物人的眼睛能睜開，眼珠子也能轉動，但是在這種情況下，病人還是沒有意識的。因為這些病人大腦裏用來控制意識的高級區域已經全被破壞了，他們毫無感覺能力，也毫無思維能力。

狀態是指：如果是急性外傷性或非外傷性腦病變於發病一個月時，或若是退化性及代謝性腦病變至少在病發一個月之後，而仍存在植物人狀態。永遠植物人狀態（Permanent Vegetative State）是指：持續性植物人狀態之不可逆狀況，須由臨床上來做判定，而且常常只能基於高度可能性，而不宜以絕對性來考量，如果病患小於三個月年齡，則除了是無腦症（anencephaly）外，無法由臨床醫學上判定其不可逆性，因此也不能做此種診斷。」⁸

植物人狀態到底可逆或不可逆，臨床醫學上的判斷要很小心，也就是如賴明亮醫師所言，存在的只是高度的可能性，不宜用絕對性來衡量。如我們發現臨床上有些植物人仍然是可逆性的狀況，如在英國發生鐵路車禍，曾陷入深度昏迷的鳳凰衛視主播劉海若小姐是最典型的例子，原本英國醫師認為，她已腦死無法醫治，最後只能成為一個植物人，她躺在床上半年多一動也不動，但她家人不願她腦死在英國，她家人對她的的愛心及不放弃希望的狀況下，送她到大陸宣武醫院手術治療，經過醫護人員悉心的醫治照顧下，她奇蹟似的逐漸康復中，現在已能輕聲發音和辨識人。

紐約時報雜誌報導，新研究結果顯示，「許多植物人的意識遠比醫學界所知清醒，且植物狀態是可能治癒的。紐約曼哈坦史隆凱特林中心賀許醫師等人發現，腦部嚴重受損，經年沒有意識的患者，仍有能力產生複雜的腦力活動。季亞齊諾指出，被認定是植物人的人，仍可能有隱藏的腦部活動。又根據席夫研究，人類大腦即使嚴重受損，有些迴路仍能孤立的持續作用，像心智碎片一樣，有最低限度意識的存在。」⁹ 由此可見，植物人的植物狀態是有可能會治好的，植物人仍可能有隱藏的腦部活動及仍有能力產生複雜的腦力活動，他大腦有些「迴路」仍能孤立的持續發揮作用，所以植物人的意識是有可能會清醒的。

依據我國公教人員保險殘廢給付標準表，植物人屬於全殘廢。殘廢標準為：「因大腦皮質功能完全喪失，而失去對外界之認知能力成為「植物人」，完全仰賴他人照顧，須長期臥床，經治療六個月無效者。植物人係指患者僅存一些原始反射及生命功能，雖然可睜、閉眼或時呈睡眠和清醒狀態，但不會有任何意識或知覺，可以自主呼吸，卻不能咀嚼及吞嚥。給付標準為，因執行公務或服兵役而成為植物人，給付為三十六個月；因意外傷害或疾病而成為植物人，給付為三十個月。」¹⁰ 按我國殘廢的標準，植物人時限的認定是從認知喪失後，經六個月治療無效者。換句話說，目前社會制度普遍可接受的是，一個人若是呈現持續性的植物人狀態超過六個月，則被認定有很高的可能性是變成不可逆狀態。

但是植物人確定的診斷是，「無論是大人或小孩，外傷性腦病變造成之植物人如果超過一年，可視為永遠性；小孩則需注意是否有「知曉」（awareness）之現象。非外傷性腦病變，如果已超過三個月，也可視為永久性。再超過這些時間之後，恢復的機率很低，且常常是呈嚴重殘障狀況。對多數植物人而言，生命的期望值在二至五年之間，存活超過十年是不尋常的，超過十五年的機率是一萬五千分之一到七萬五千分之一。如果由臨床推斷植物人極有可能已達永遠性，則不

⁸ 參見賴明亮，〈死於安樂乎？〉，通識教育季刊，第3卷第3期，民國85年9月，頁53。

⁹ 參見92.10.23聯合報A14版。

¹⁰ 參見91.9.2銓敘部修正的公教人員保險殘廢給付標準表。

予急救醫囑 (Do-Not-Resuscitate-DNR) 是合宜的。」¹¹ 由此可知，植物人不管是大人或小孩，在發病三個月至一年之間能清醒者，則預後較好，恢復的機率較大；反之，超過三個月至一年，仍未清醒者，則再清醒的機會已經不大。儘管永久性植物人的診斷年限是一年，但統計顯示，只有極少數的植物人在六個月後能甦醒過來。

基於前述對於「植物人」不同的定義，本文所指的「植物人」，主要是符合以下幾種條件就可稱之為植物人：一個人無法自行移動；無法自行攝取食物；大小便失禁；眼球能移動，卻無認識反應；病人無法發出有意義的字句；偶而可見的微笑、皺眉及哭泣的動作，但不見得與外界刺激一致；能自行呼吸或需要靠呼吸器來過活。

二、社會對植物人的態度與困境

由於「植物人」問題日漸受到社會重視與關懷，社會各界面對「植物人」的態度，可分為：主張給予妥善的照顧及主張施以安樂死等兩種截然不同的看法。

(一) 主張給予妥善的照顧

何謂妥善的照顧？妥善的照顧就是把植物人送到護理之家或安養機構安住及療養，二十四小時都有護理人員及護佐給予照顧。這些機構會給予植物人做消極的治療，例如常規給藥，如軟便劑、化痰劑、消炎藥、降血壓藥、促進血液循環的藥物；並給予食物及水分，氧氣或抽痰、翻身、拍背、洗澡、復健運動、傷口換藥等等，以維持植物人的生命，讓其每天能接受妥善的照顧。

依筆者在臨床的觀察，不管是醫護人員或植物人的家屬，他們都把植物人當寶貝一樣的來看待。護理之家有一對夫婦，感情非常的好，她的老伴每天一大清早就趕到醫院來幫她灌食、翻身、換紙尿褲、協助擦澡、幫忙作復健運動，唱歌給她的太太聽等等，無怨無悔耐心的陪伴她，只因為她仍然是他的老婆。還有一位植物人是一位醫師，他的太太每天都從老遠的地方趕來，熬雞湯給病人食用，還在他耳邊說甜言蜜語的話，雖然他不會說話，但是他仍然有反應，有時會掉下眼淚，有時眼睛會眨眼，他的太太仍然認為他還是跟健康的時候一樣，是一位醫師，是他的先生，也相信他會好起來，所以還是盡心盡力的照顧他。另外，有一位植物人相當年輕，原本是一位老師，因為剖腹產麻醉過量而造成植物人，她的公公為了使其病趕快好起來，每天請推拿師幫其推拿，以活化全身的筋骨，買促進腦循環的藥物幫其注射，希望她的病有起色，快速的復原，才能回家照顧他的孫兒。

筆者奶奶八十多歲，因為罹患高血壓、糖尿病、尿毒症，因為多病纏身，無法行動，病情每況愈下，到後來已經不省人事，已接近植物人的狀態，是醫院的常客，常常反反覆覆的入院、出院，因為每個兒女都有自己的工作，加上兒女都已上了年紀，所以請兩班的看護在家照顧。為了讓奶奶有一個安適的環境療養，

¹¹ 參見賴明亮，〈死於安樂乎？〉，通識教育季刊，第3卷第3期，民國85年9月，頁55。

兒女們買了氣墊床、氧氣、抽痰機、冷氣，有如醫院特等病房的設備。家庭裡每個人都很孝順，有錢出錢、有力出力，每個月大約需負擔十多萬的醫藥費及看護費，但兒女們仍樂意的負擔，因為每個人認為只要奶奶活著的一天就要照顧她一天，奶奶也就如此平靜的多活了三年，最後因為心臟衰竭而死亡。因為大家已盡了能力照顧，讓奶奶每天活著還是很有品質及尊嚴，在家安詳平靜的死亡，大家也就沒有罪惡感了。

以上這些植物人的家屬認為，只要植物人仍有一口氣存在，則照樣要體貼、護理、照顧他們，都把他們當一個人來對待。自己的親人雖然是植物人，但有存活在人世間總比離開這個世界要好，還能每天看得到他，所以照顧植物人無論要花多少錢或要施行各種檢查與治療，家屬仍然願意配合，並盡心盡力的來照顧他們，以盡了丈夫（妻子）、公婆的責任或為人子女的孝道，以維繫夫妻、翁媳、親子的關係。敬畏生命是一個普世的原則，更是人類的天職，孝敬、奉養自己的父母，也是為人子女的責任，才能讓我們在世得福，在世長壽。所以若自己的父母是一位植物人，仍然要盡自己的能力去照顧他，使他自然的又平靜的生存著。

（二）主張施以安樂死

植物人長期臥床，無法溝通與反應，無法自行翻身或活動，以致造成褥瘡，大小便失禁，四肢關節僵硬與攣縮、變形，痰液很多常需給予拍背或抽痰，也要定時給予灌食。一個人有如植物一般的生存下去，生活似乎無品質，生命也毫無意義。加上植物人照顧者也要面臨各種照護上的困難與困擾。林克炤等人調查顯示，「台灣省之植物人照顧者有百分之八十一表示在照護上有困難，其中以經濟困難最多（佔百分之六十三），其次為照顧人力不足（佔百分之四十五），體力不足（佔百分之十九），缺乏復健及醫療照護知識（佔百分之十四）。對植物人照顧者而言，約八成有照顧上的困擾，其困擾事件可歸納為：第一，病患身體狀況：包括營養、病況、用藥及病情變化的處理、無法溝通、無法自行活動、大小便失禁等。第二，照顧認知與能力不足：包括對病人照顧問題無法掌握及照顧者對自己身心狀況的心理感受不好等。第三，照顧者的心理負擔大：因病人的病情無法去掌控。第四，社交活動範圍變狹小：包括照顧者與家人社交生活、休閒活動的影響等。第五，家庭功能的衝擊：例如經濟負擔大、情感維繫受阻、生活作息改變、無法兼顧其他工作與責任等等。」¹² 由此可看出，若家中有位植物人，家屬要面臨各種壓力與困境，例如身體、知識、經濟、精神、體力、心理等等的負擔，所以有人就主張給予植物人施以安樂死。

對於長期昏迷或成為植物人狀態的病人，以消極方法提早結束生命的問題，雖然較能受到醫療人員的接受，但卻容易遭到否定生命的批評。究竟以現代科技維持植物人狀態的生命，我們是否仍可認定其生命，或可認定其已死亡，則非醫學範疇，而是屬於倫理的問題。

¹² 參見鄭雪英著，《台北市植物人居家照顧者的社會支持、壓力與健康狀況之探討》，國立陽明大學社區護理研究所碩士論文，民國 86 年 7 月，頁 22-23。

我們若是將植物人狀態認定如同死亡一般，那麼讓植物人安樂死就有其理由存在。反之，若是認為植物人狀態仍是人，那麼他仍具有生存意志，不應該安樂死。由於植物人無法自己表達意願，所以本文所指的安樂死是非自願性安樂死，不管積極或消極。以下就探討各學者贊成植物人安樂死的理由。



第二節 贊成植物人安樂死的理由

學者贊成植物人安樂死的理由很多，主要的焦點放在生命的品質上，這些學者認為，讓植物人繼續存活，毫無生命的品質可言。贊成的理由包括：一、可以解除植物人的痛苦；二、可以減輕植物人對家屬、社會、國家的負擔；三、對受苦的人而言，是仁慈的作法；四、植物狀態下的生命毫無品質與尊嚴；五、人有生存及死亡的權利；六、金科玉律的論點；七、基於倫理的最高原則是「愛」。

一、可以解除植物人的痛苦

植物人長期臥床不動，則會造成全身肌肉萎縮、關節僵硬、尿滯留、大便阻塞、甚至排便困難、墜積性肺炎等，若肺炎不能醫治好時，要隨時接受氣管切開術及抽痰，是相當痛苦的。然而植物人感受到痛苦嗎？還是家屬的臆測？有些植物人就算抽痰仍看不到臉上痛苦的表情，但是對家屬而言，植物人所承受的痛苦，家屬是感同身受的，短暫的痛苦大部份的人都可以忍受，但是長期處於痛苦的壓力下是不人道的，所以尊重家屬的意願，是合乎人情的作法。如恩格哈所說：「主要是幫助一個人在死亡過程中解除痛苦都應該是道德的。」¹³

二、可以減輕植物人對家屬、社會、國家的負擔

一個家庭不幸有一個植物人，每天看到自己的親人好不了也恢復不了，內心就非常難過；家屬每個月要花費不少金錢來支付植物人的安住及療養費用。若是自己照顧植物人，則照顧者需要辭掉工作，專心的來照顧植物人，不只是沒有收入，還要增加開銷，對一個家庭而言，是一個相當沉重的負擔。日夜不停的照顧植物人，照顧者長期下來會造成身心的疲勞。加上現在景氣不好，賺錢是非常不容易的，可見家屬身、心、靈都要受到如此的煎熬、掙扎、折磨，是何等可憐及痛苦的。邱仁宗說：「為了一個無意義的生命去消耗有意義的生命，是過份的要求。」¹⁴ 所以若植物人可以安樂死，則可減輕植物人家屬的負擔。一個植物人，也會造成社會、國家很大的負擔，也許這個植物人是個年輕的人，原本是社會、國家的人才、棟樑，是一個生產者，但不幸成為植物人之後，反而變成一個依賴者，若是成為永久性植物人可能存活很久，在這當中，植物人只能靜靜的躺於床上，二十四小時都要接受別人的照顧，所有的日常活動都需要靠別人打理，不只是佔床也要應用到醫療相關資源，造成社會、國家沉重的負擔。所以若給予植物人安樂死，則可以減輕植物人對社會、國家的負擔。

三、對受苦的人而言，是仁慈的作法

植物人要長期接受抽痰及治療的痛苦，而家屬則要不斷承受著心理、精神及經濟的壓力，所以若是能給予植物人安樂死，對植物人及其家屬而言，是一種仁慈的作法。對植物人而言，既然痛苦不堪，那麼安樂死解除其痛苦，是一種富有

¹³ 參見恩格哈 (H.T.Engelhardt) 著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民 85 年，頁 373。

¹⁴ 參見黃登煌著，《生命倫理》，台中市：中台神學院，民國 89 年，頁 127。

同情心，最人道的作法。對家屬而言，為了植物人的生命，要求無止境的照顧是不人道的，讓植物人安樂死，恰好可把家屬從為難處境中解脫出來。所以同意此類病人執行安樂死的人，認為安樂死並非謀殺（murder），所以又稱為仁慈殺人（mercy killing）。

四、植物狀態下的生命毫無品質與尊嚴

植物人是個毫無知覺的人，每天躺在床上等著別人照顧他、護理他，此種日子也不知道要拖幾年，病情似乎毫無起色，植物人處於這種情境下，要完全依賴別人的生活，有些人認為，如此似乎已成為別人的累贅，生活也完全沒有品質及尊嚴可言。醫學倫理學家侯理察（Richard T. Hull）說：「四肢癱瘓（quadriplegic）都會使人覺得生命素質下降到不可接受的水平，生不如死。對於這些人的苦難，寧養服務及緩和醫學仍是搔不著癢處。」¹⁵ 所以侯理察認為，若生命素質太差，選擇死亡並不是什麼錯。換句話說，贊成植物人安樂死者認為，要活著像一個人，寧可有尊嚴的死亡，也不要低水平的生活品質的「偷生」。

五、人有生存及死亡的權利

人有自由排除自己肉體痛苦之權利，對植物人而言，他無法處理自己的生與死，但家屬能，家屬認為有權利代替植物人選擇死亡的權利。因為給予植物人死亡是一種恩惠，如羅馬哲學家塞尼加（Seneca）說：「死亡有時候是一種懲罰，更常是一件禮物，對很多世人來說，則是一份恩惠。」¹⁶ 一個人的生存權也包括死亡權，也就是一個人有繼續生存下去的權利，同時也有選擇死亡的權利。例如家中有一個植物人，他家屬會想盡辦法努力的去尋求他的治療，這就是讓他有求生存的權利。反之，有的植物人的家屬，在面臨植物人各種治療失敗時，心情是非常沮喪，萬念俱灰的，他家屬也許就有替植物人求死的意志，認為早一點讓植物人死亡，可以早一點讓他得到解脫。所以贊成安樂死者認為，自由原則就是要允許人們，有選擇提前死亡的權利，以免忍受著痛苦。而避免殘忍原則則是要採取一切必要的措施，主動或幫助他們早日能面臨死亡，不再痛苦的活著。¹⁷ 所以應該讓植物人的家屬，一方面有自由選擇提早讓植物人死亡的權利，另一方面允許家屬採取積極的措施，來幫助植物人早日脫離人世間的痛苦。

六、金科玉律的論點

我們要設身處地去為別人著想，波伊曼（Louis P. Pojman）說：「我們要設身處地的為別人著想，我們要別人以何種態度來對待我們，我們就要先以怎樣的態度來對待別人。」¹⁸ 例如我們希望萬一我生病時，疾病能趕緊好起來，若好不了

¹⁵ 參見朱福銘著，《安樂死的倫理向度》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，民國 86 年，頁 62。

¹⁶ 參見李小璐著，《護理倫理學》，台北市：永大書局，民國 91 年，頁 9-11。

¹⁷ 參考波伊曼（Louis P. Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 76-77。

¹⁸ 參見波伊曼（Louis P. Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 77。

則不願被痛苦慢慢折磨至死。換句話說，我希望毫無痛苦的死亡，所以我也希望別人如我一樣，不願意被病痛折騰而死。

七、基於倫理的最高原則是「愛」

倫理的最高原則就是去愛別人，佛烈采（Joseph Fletcher）說：「愛是倫理的最高原則。」¹⁹ 若自己親人不幸成為植物人，每天看他像個活死人，拖延著無意義的生命，那麼愛他的表現就是讓他安樂死。植物人有時因為痰多，而必須在氣管處挖一個洞，並利用此處幫助植物人抽痰，維持他的呼吸，因為常常被抽痰的結果，有時會出血發炎，看了真是慘不忍睹，如此因為「愛」他的緣故，希望他能早日脫離苦海，不要再接受這麼痛苦的對待，所以安樂死是可接受的。

¹⁹ 參見黃登煌著，《生命倫理》，台中市：中台神學院，民國 89 年，頁 131。

第三節 反對植物人安樂死的理由

學者反對植物人安樂死之理由，主要訴諸的是生命是神聖的，應當尊重生命。反對的理由包括：一、安樂死是一種謀殺的行為；二、安樂死可能導致滑波效應；三、醫師可能誤診植物人；四、人之生命具有絕對之價值；五、安樂死削弱了社會對植物人的道義責任。

一、安樂死是一種謀殺的行為

任何人都不能去決定一個人生或死，即使是一個植物人，他的生命我們還是要去尊重，若隨意的殺害一個人，就是屬於一種謀殺的行為，是會受到國家法律制裁的。醫師應該使用最好的醫術來醫治病人的疾病，我們不應以死亡來解決問題，不應以終止病人的生命來達到防止痛苦的目的。現在科技的進步，有各種止痛的藥物及方法，來緩解病人的疼痛，不需要為了減輕他的疼痛，而給予執行安樂死。賴明亮說：「安樂死雖名為安樂，其實是不合乎醫療倫理的謀殺行為，坊間所提及之植物人，多為以訛傳訛，未經專家證實。如王曉民以醫學判定，根本不是植物人，她的病情比植物人要猶勝許多。連真正的植物人，醫療界也僅止於考量不進行積極治療，絕不贊成以人為加工的方法提前致其死亡。」²⁰ 在此賴醫師認為，安樂死從倫理的角度而言，就是謀殺，所以對於植物人，他反對所有形式的安樂死。另外，他亦認為，給植物人安樂死違反了醫師救人的誓言，違反了人道。翁澤（Hennezel）指出，執行或協助個案安樂死的醫療人員會有罪惡感，良心上不能原諒自己。有些人因為病人實施安樂死而不得安眠，惡夢連連，有些人因為這「死亡計畫」而受痛苦折磨，不得安寧。²¹ 顯然要醫護人員為植物人實施安樂死，是過分的要求，也是不合乎人性，不人道的作法。醫護人員對於執行安樂死的要求，應該有拒絕的權利。

二、安樂死可能導致滑波效應（Slippery Slope）

給予植物人安樂死，可能會導致滑波效應。滑波效應又稱為「楔子理論」、「骨牌效應」，就是承認安樂死合法化，可能引發「非自願的安樂死」。如若植物人可以安樂死，那麼只要是無自主能力之人，我們見其痛苦，就可以給予安樂死。這樣一來，那些脆弱的、社會邊緣人、低能兒、失智者等，同樣都是生活品質低下，都可以是安樂死之適切人選，如此可能導致安樂死的浮濫使用。如翁澤所提出：「一旦安樂死被法律、社會、道德所接受，大家施加給那位病人；在我們的社會代表沉重負擔的人的壓力將會升高。要求安樂死將不再是病人完全心甘情願的意願，而是兒孫們不願再負擔他們的父母或祖父母所造成的壓力結果。」²²

²⁰ 參見賴明亮，〈論植物人安樂死之不合醫學倫理：由死刑及腦死談起〉，南華大學「現代生死學理論建構」學術研討會論文集，民國90年10月，頁1-8。

²¹ 參考瑪麗·德·翁澤（Marie de Hennezel）著，吳美慧譯，《我們並未互道再見》，台北市：張老師文化，民國90年，頁144-145。

²² 參見瑪麗·德·翁澤（Marie de Hennezel）著，吳美慧譯，《我們並未互道再見》，台北市：張老師文化，民國90年，頁202。

換言之，對那些無法要求表達自我意願的人，如植物人可能會被局外人判定他的生命不再有意義，如此被認定應該實施安樂死。這樣的安樂死可能造成社會輕視生命之尊嚴及人道觀念，並可能產生惡用之情事。社會若是如此，則人人會自危、內心不安，隨時擔心生命不保，有死亡的威脅及壓力，進而影響社會倫理及治安。

三、醫師可能誤診植物人

醫師也有可能對植物人做錯誤的診斷。當個案未表達是否要結束自己的生命或願意繼續活下去，或甚至無法表達自己的意見，其他的醫療人員、家屬，就不能替個案做決定，因為植物人不一定一輩子都醒不過來。在醫院就曾經看到植物人昏迷了數個月，但經過醫護人員悉心的照顧及治療之後居然清醒過來，令家屬及醫護人員高興萬分。「像一九五三年蘇俄植物人麗碧琴娜，昏睡二十年竟然復甦，就是一個最明顯的案例。」²³ 所以植物人的意識、身心的功能是有可能復原的。

鑒於德國納粹實施強制性非志願安樂死之慘痛歷史，尤其植物人之自願性更無法獲得。植物人是由多種不同原因、程度和過程而造成的一種狀態，它的預後也常有某些程度的差異。通常在昏迷後的兩週內很難去判定一個病人是否會成為永久的植物人，根據醫學上的報告，有經過一年半後才脫離植物人狀態而有某些程度的功能恢復，因此，並沒有一個確定的界線說病人什麼時候變成一個永久的植物人。所以在醫院，醫師診斷植物人，也有可能發生錯誤的。卡密薩（Yale Kamisar）說：「誤診只是錯誤的一個根源，即使診斷無誤，在病人對於生命的期待之中，減輕病情的做法（並非完整的治療）的各種可能性存在有錯誤的另一根據。」²⁴

四、人之生命具有絕對之價值

從敬畏生命的觀點，人之生命具有絕對的價值，也就享有生命存在之自由。蔡明憲說：「生命神聖不可侵犯，具有至高無上的價值，除非自然消滅，否則應排除一切人為的干涉，即使生命享有者本身，亦不能妨礙生命存在的自由。」²⁵ 換言之，只要是存在的生命就應該享有活下去的自由，這是任何人都不可否認的。對植物人而言，所謂存在的自由是，背負著疾病的自由，這種自由讓生命變得有意義、有價值。由於生命具有絕對的價值，加上人是社群的動物，所以有學者認為，生命不單屬於個人，不只是個人法益，亦與社會、國家攸關，所以不得任意拋棄。一個人不管他是正常的人或是一個植物人，是男或是女，是富有的或是貧窮的，是年長的或是年輕的，人生在世都享有生命存在之自由。我們必須尊重每個人的生命，因為生命是神聖的，具有絕對存在之價值，不容許任何人隨意去殺害他人的生命。蔡明憲說：「生命不只是個人法益，亦與國家、社會法益相關，不得任意拋棄。」²⁶ 一個人的生命，是關乎社會、國家、個人的法律權益。

²³ 參見路燈照著，《植物人與安樂死》，台北市：時報文化，民國74年，頁299-300。

²⁴ 參見卡密薩（Yale Kamisar），〈反對安樂死合法化〉，摘錄自波伊曼（Louis P. Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，頁159-162。

²⁵ 參見黃伯和等著，《生死不由人 - 從基督教信仰看安樂死》，台北市：雅歌出版社，民國86年，頁43-44。

若是兒童，長大了他就是國家的主人翁，國家的未來發展和他息息相關的；若是青、壯年的人，他則是國家生產的人口，替社會國家作事，幫忙發展國家的經濟效益。所以任何人的生命都是無價的，每個人的生命都要格外珍惜，不能稍微碰到任何挫折就退縮、拋棄生命。

五、安樂死削弱了社會對植物人的道義責任

醫師對植物人的就醫，負有救助或醫治的責任，所以醫師要盡其所能的治療病人，促進其身體早日康復。《聖經·以賽亞書》提到，人們應當要照顧弱勢族群，例如給孤兒伸冤、為寡婦辨屈等。同樣的社會對植物人負有醫治的道義責任，不只不能夠否定其生存的價值，反而要盡力協助，讓植物人活著更有尊嚴。實際上對於植物人等弱勢族群，只要人們付出愛心，儘管他們不一定有感覺，但是至少讓他們沒有喪失為人的基本尊嚴。例如政府這幾年實施全民健保，對重大疾病或罕見疾病的人，例如植物人，發給重大傷病卡，貧民則社會給予申請福保，免繳掛號費及部份負擔，免除龐大的醫療費用，以減輕植物人家屬的經濟負擔，這種政策就是政府的一大德政，也是社會的一種責任。所以若是給予植物人施行安樂死，則會削弱了社會對病人應負的道義責任。總之，反對植物人安樂死者認為，安樂死是傷害生命，所以是惡的行為。如孔子所言：身體髮膚受之父母，不敢毀傷也。換言之，一個人的身體髮膚是父母所授與的，所以務必要去珍惜，不可去毀壞或傷害它，如此才算是盡孝道。所以即使一個人不幸成為植物人，我們仍要盡力照顧他的生活，讓他的生命得以持續下去。

由前述贊成與反對安樂死的雙方意見來看，關於植物人安樂死，各有說詞，也各有理由。若從生命神聖的觀點，生命的意義又如何，以下探討史懷哲對敬畏生命的觀點。

²⁶ 參見黃伯和等著，《生死不由人 - 從基督教信仰看安樂死》，台北市：雅歌出版社，民國 86 年，頁 44。

第三章 史懷哲與敬畏生命

史懷哲從小生長在一個基督教的家庭，在牧師家庭的薰陶之下，從小即具有悲天憫人的情懷，還經歷第一次世界大戰，因為目睹到慘無人道的行為極其痛心，所以他非常反對核子戰爭，對人民及其動、植物的摧毀破壞，他內心非常不捨與難過。另外他對人類的一份責任感及使命感，他無法認同近代西方物質主義文化的主張。所以史懷哲才提出對近代西方物質主義文化的批判，以及反對核子武器戰爭，因為它會對生命造成威脅，以上種種才促成史懷哲具有更多的同情心和責任感的道德敏感。

史懷哲思考文明的問題是從大學時代便開始，他看到國家或民族社會中出現很多不人道的行為，輿論不但沒斥責他們，反而接受並表揚他們，由此可看出人類仍處於不文明的狀況，人們的精神和靈魂均非常匱乏。史懷哲鞭策自己，要趕緊去實踐「敬畏生命」的理念。史懷哲認為，我們要成為一個文明的人類，必須要具有人道的精神，敬畏生命。我們對待一切萬物要具有悲天憫人的心腸，及仁愛的心。

對史懷哲而言，所謂生命的意義就是不斷的沉思與自我反省，反省自己對生命的態度。「敬畏生命」是他追尋生命意義的答案，因為他發現所有的生命都有生存意志。不管剛出生的或正在受苦的生命都有活下去的慾望，所以他認為，所有的生命，除了人類生命外，包含所有的生物生命都有生存意志，因此生命是神聖的，必須肯定生命、敬畏生命。

敬畏生命首要的精神就是人道的精神，以下就先探討人道精神的重建與維護的概念，其次，探討生存意志與生機論如何肯定生命，最後，探討愛的倫理如何在所有生存意志中取得平衡，使敬畏生命的人真正成為道德的實踐者。

第一節 人道精神的維護

一、人道的定義

史懷哲的人道主義是與其敬畏生命的倫理思想結合在一起。史懷哲認為，人道的定義為：

「人們把人道理解為人對他人的真正善行，人道這個詞表達了這樣的涵義，我們應該努力行善，這不僅是倫理命令的要求，而且與我們的本

質相符。人道促使我們，事無大小都要聽從我們心靈的啟示。通常，我們更願意做那些我們的理性認定是善和可行的事。但是，心靈是比理智更高的命令者，它要求我們去做符合我們精神本質的最深刻衝動的事。」¹

人道就是以對待人之道對待他人，是將他人視為和我一樣有價值的存在者，進而尊重所有和我一同存在於這個世界的他人，無論其種族、膚色、男女、宗教、貧富等等。然而這種對他人生命的尊重，耶穌認為，「真正的善行包括溫柔、仁慈與和睦，耶穌在耶路撒冷聖殿的最後佈道中宣告：在人主將主持的法庭中，進入天國首先取決於人們是否愛困境中的人。」² 如何愛才是真正的愛？《聖經·歌林多前書》提到，「愛的真諦」：「愛是恆久忍耐，又有恩慈。愛是不嫉妒，愛是不自誇、不張狂。愛是不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算別人的惡。不喜歡不義，只喜歡真理。凡事包容，凡事相信，凡事盼望、凡事忍耐」。

對史懷哲而言，行善的對象不只是人，他認為，一切生命是自然的，是人的本質，所以人不應把自己當成動物的主人，而應視動物為人類的兄弟姐妹，視他們的生存如同我們人的生存一般，會畏懼生存，承受痛苦，並且注定要死亡。

不管已開化、未開化的所有人，不論人種都具有同情的天性，要同情與幫助的不只是人，也與一切動物相關，這是人道的信念。史懷哲認為，「在人道信念中，我們忠實於自己本身，在人道信念中，我們有能力和創造力，而在非人道信念中，我們則不忠實於自己並聽任一切錯誤的擺佈。」³ 每個人的心中都存有人道的信念，那麼就能夠幫助與同情一切的動物，例如看到一隻野狗受傷了，我們及時幫其擦藥或帶到獸醫處幫其處理傷口。或在地下道看到孤苦無依的貧窮老人，我們能適時的伸出援手，幫其解決與處理困境，這都是人道精神的最佳表現。

我們易於忘掉朋友間的感情，走向缺乏人道精神之道路。只要是一切生物，它包括人類、動物、植物等，它就是我們所關懷的對象，我們要愛護它們，使它們能順利的生長下去，這就是我們的職責。史懷哲認為，人道精神之喪失，是目前人類所面臨的一大危機。現在我們來談談造成人道精神的喪失有哪些原因呢？

¹ 參見史懷哲著，陳澤環譯，〈人道〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 108。

² 參考史懷哲著，陳澤環譯，〈人道〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 109。

³ 參見史懷哲著，陳澤環譯，〈人道〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 102。

二、人道精神之淪喪

在史懷哲哲學中，「人」是我們所關懷的對象，我們要將人視為一個人來對待，亦即是「以人之道待人。」(文明，P36)然而，在今日的世界中，我們變得很難以正常的態度對待他人，儘管人與人之接觸日漸增多，人際關係益形複雜，但是在龐大的人與人互動的人際網絡之中，人對人相形的冷漠，彷彿人們的活動是如同機械般，缺乏人性的運作，人不再以對待「人」的方式對待他人，在瞬息萬變的人際關係中，他人對於我們而言，逐漸成為漠不關心的陌生人。史懷哲認為，這是都市人的心靈受到環境最惡劣的影響，而該影響又對社會的智性產生最惡劣的作用(文明，P36)而這種表現在史懷哲哲學中正意謂著一種現代人缺乏的人道精神。關於人道精神的缺乏，史懷哲分別從四個方面提出，包括：

「冷淡與同情之缺乏；自然流露之謙恭消失了；將個人看成不過是附屬於物質世界的數目或物品；對有色人種之侮辱。」(文明，P36-37)

冷淡與同情的缺乏，正表示我們的社會已不再容許人文價值與人性尊嚴的存在。在人們日見不關心自己人際關係之外的他人，人與人之間的關係出乎意外的疏離，正顯示著人不再將他人視為一個與我們自身相同的存在，也就是不再以人之道對待陌生的他人，人性的尊嚴在陌生人中，似乎是不復存在，這正是人道主義喪失的特徵之一。

目前的人們是生活在文明與野蠻混雜的危機之中，人不再有自然流露謙恭之行，競爭與爭奪日漸成為一種被社會允許的價值，人在比較財富、名望、地位、權力等等事實之事物中，證明自己的存在價值。於是一切無意義殘暴不公正或惡劣的事情，都變得容易被容許或原諒，正意謂著當人將經濟的發展與物質的獲得，視為文明的進步時，社會卻正式在文明的外衣下，從事著野蠻的行為，而個人道德的淪喪也正是由不再流露自然謙恭之行，而顯出端倪。

將個人看成不過是附屬於物質世界的數目或物品，日常社會的交往中，人對於陌生者的冷淡竟然被看成是一種可被允許的行為，戰爭和侵略變成言語閒談之間的話題，物質資產的競逐成為都市人生活的目標，這種種情況都顯示著「人」在人的心中愈漸成為一種附屬於世界的數目與物品。當人默許戰爭的爆發，非人道的精神就已經在人類心中滋長。

儘管在史懷哲的年代由於殖民文化的繁盛，而突顯出有色人種不平等待遇，但是史懷哲所關懷的重心，卻不因為時代的變遷而失去價值。事實上不同膚色的人種之間的密集接觸，在全球化的時代中是有增無減的，文化與文化之間的差異

與衝突，以及文化霸權的侵略與獨斷，都是當今社會正在面臨的問題，而對於其他文化的輕視，正如同史懷哲當日所指出的對於人的不尊重，只有當人狂妄的將異於己的文化視為非人的文化時，才會以輕視的態度看待彼此的差異。這正是人道精神喪失的另一特徵。人道精神之倫喪，是當前人類所面臨的一大危機，而如何重建人道精神就是一項值得深思的任務。

三、人道精神之重建

前述論及人道精神倫喪的四項特徵，都以當代人看待文明的態度有關。因此，史懷哲指出要面對人道主義衰微的危機，就必須從探究文明的真正本質開始，在史懷哲思想中，所謂文明，在本質上是倫理的。（文明，P15）文明的本質並不來自於物質知識累積或物質力量的驚人擴張，文明的本質是依照這個世界上的人們與國家的心智、傾向而定。其他的事物都只是伴隨文明而存在，並不是文明本質自身。這樣的一個心智包含著兩個前提：我們必須願意與肯定的態度，對世界與生命而行動，我們必須變成倫理。（文明，P17）

只有我們重視自身的存在以及生命的價值是在於賦予這個世界價值時才是真正有意義的，文明的進步並不是在於我們對於物質世界有多細緻的觀察，多有利的操控，而是在於我們願意奉獻自己為一切存在的生命與世界服務時，文明才正式的產生，正因為人對生命的肯定與自我奉獻的熱誠關聯在一起，人在這個世間的一切活動，才是為了有價值而創生的，當肯定世界與生命的心智傾向衰微時，人類活動的頻繁就只是對於地球的破壞而已，為了重整人道主義的衰微，史懷哲從兩方面提出了建議：

首先，由肯定生命克服人們思想上的無意義與絕望感。史懷哲認為，人之所以對待他人缺乏同情心產生冷漠感，甚至輕視他人文化，僅將人視為某種數目或物質的附屬品，這種不再以待人之道對待他人的態度，是出於人類思想上的絕望感與無意義感，由於現代人幾乎是在各種媒體與社會價值充斥的環境中成長，人已逐漸喪失了對於自身本性的關切，而盲目的接受各式各樣的宣傳與信念，這種失去精神獨立的狀況使得人屈服於社會的價值，聽任各種不同的集團決定自己的方向，當個人自主性消失的同時，思想的獨立和對於真理的信心同時從日常人們的生活中逐漸隱去，當人放棄了自己的意見，也就如同放棄了自己的道德感，對於人的冷漠就如同容易原諒一切無意義的事一般，在生活中得到了默許。因此，史懷哲認為，要重建人道精神必須由肯定生命來克服現代人心理對信念的絕望感與無意義感。

其次，史懷哲認為，敬畏生命和信念與所有生命的生存意志息息相關。正因

為這個世界上所有的生命總是展現著旺盛的生存意志，所以倫理學上的「善」就在於肯定生存意志並且促進之。史懷哲認為：

「人從敬畏生命的信念中，得以獲得一種樂觀的倫理世界觀與人生觀，用以建立一種肯定世界的倫理價值。」（文明，P7）

這種觀點有助於打破人對於價值的絕望感，以及粉碎人與人之間的疏離感。使人重新將他人視為一個與我相同有價值生命的存在，以及肯定一切其他生命的生存意義。這種由尊敬一切生命，肯定一切生命存在的價值觀出發所建立的倫理思想，正逐以克服人道精神淪喪的危機。

人對於生命和世界的瞭解，不應該只從有限的知識上出發，而應該從自己的生存意志找到各種生命力，因為我從自己的生存意志中所得來的知識，包含了我與世界生命的關係所產生的價值，因此，遠比我僅存觀察世界所得來的知識要豐富的多，這種由生存意志對於人世與生命的肯定，乃是生存意志的本質。當人不再侷限在有限的知識中，而根據自身的生存意志，人所獲得的是一種樂觀的世界觀，因為在這種世界觀中，人對於人世與生命的肯定，更已然具備意義。（文明 P98）由此，人可以克服知識悲觀主義對生命的不確定與無意義感，進而重建人道主義的精神。我們都是一個具有生存意志的人，所以我們的內心就自然會產生肯定生命、敬畏生命的理念。

第二節 生存意志與肯定生命

生存意志它是一種本能的在於我們的內心對於生命的尊重，亦即生存意志就是一種尊重生命信念的根源。「只有深深地獻身於自己的生存意志，並且從外在的變動體驗到內在自由的人，才能以深刻穩定的熱誠為別人的生命獻身。」（文明，P138）我們必須以熱誠的態度去肯定生命，以誠懇的態度去對待自己以及別人，對別人所發生的不幸或所造成的傷害，要以同情心來對待別人，以無限度地寬恕及憐憫別人，進而轉變成為別人的生命熱誠的來獻身，並樂意採取積極自我奉獻的行動來服務別人。首先來談何謂生存意志之生命？

一、生存意志之生命

何謂「生存意志」？史懷哲認為，

「生存意志就是一種本能的在於我們的內心對於生命的尊重。」（文明，P95）

例如在火車站看到一個肢體殘障者，很費力的走過來伸手跟我要錢，他雖然是一個殘缺者，我們對他的生命還是要很尊重的，我即刻生出同情心及憐憫心，很甘心樂意的奉獻金錢給他，並囑咐他要小心照顧自己。

敬畏生命的倫理認為，所有寬容與饒恕的行為都是產生自個人「待己以誠」的態度。當別人做錯事時，我們若能原諒與包容別人，這是最好不過了，這些都是出於以真誠的態度來對待別人的方式。我們若有機會為別人奉獻出自己的生命時，則應該以真誠的態度並且無私的把愛散播出去。

我們必須對生存意志忠實，發揮生存意志的最大力量，去服務別人。史懷哲認為，一個人的最高知識就是我必須對生存意志忠實，...順著這個知識所指引的方向去完成人生的旅程，發揮生存意志的最大力量。...生存意志的本質就是圓滿實踐自己的決心，它有盡可能完美地表現自己的衝動。（文明，P98）例如一個基督信徒，她有一個虔誠的信仰，有願意服事神及人的決心，她發揮了生存意志的最大力量，到神學院深造並接受各種考驗，以後成為一個牧師，發揮其基督博愛服務與助人的精神。

生存意志只是一種對生命的信念，單有信念還不夠，必須立下決心去行動，這種行動的意志才能使生命有意義、有價值。史懷哲認為，「我們欲達到對世界

與生命的深刻肯定，必須先立定志願，維繫自己的生命，以及我們影響所及的每一種存在的生命，並引導他們抵達其最高的價值。」(文明，P93) 例如台灣的替代役男連加恩醫師，他生長在一個基督教的家庭，平常即熱心助人，故在其醫學院畢業後，就選擇到西非布吉納法索服役，他將他的薪餉做兩個用途，一個是幫當地的孩子繳學費，另一個是打電話回台灣求援。在大家共襄盛舉之下，募到一千五百箱的衣物，用當地的垃圾來換取衣物，使布國環境煥然一新。接著他匯集從台灣寄來的金錢，出錢出力的，在當地造了三口水井，養活了九百人。⁴ 目前他繼續在當地蓋孤兒院，照顧孤兒等等義舉，這就是行動的意志，對連醫師而言，他不只忠實的面對生存意志，按照生存意志去做最好的人生規劃並完成人生的每一個旅程，並發揮生存意志所帶來的最大的力量去服務別人。同時他立定了志願，如此這意志便帶領著他肯定世界並朝向自我實現的最高境界。

生存意志使肯定人世與生命之信念有意義，也使一個人發展對生命的敬畏及存在的意義。史懷哲認為，

「在我對於人世與生命的深刻肯定裏，我表現了對於生命的尊重。我懷著自知與決心把自己奉獻給最高的存在 (Being)。我開始為生存意志從我身上發掘出來的觀念效勞；我變成想像的力量，有如那天在大自然發揮神秘作用，於是我從外界賦與我的存在以意義。」(文明，P99)

史懷哲藉著肯定人世與生命的信念，從中去體會生命存在的意義，進而去敬畏生命、愛惜生命，把自己的一生交給最高的主宰者 - 上帝來帶領，並為自己的生命努力的去奮鬥、去奉獻，使其生命發揮至最大的價值。

生存意志可以促使我們從自己身上找到各種活下去的生命力。史懷哲認為，「生存意志並不只限於在世界給予它的有限知識上維繫它的存在；它可以仰賴從自己身上找到的各種生命力。」(文明，P97) 例如一個教會的師母，罹患肝癌數年，雖然身體生病，但她不怕辛苦的，甘心樂意的在教會裡服事，講道、輔導弟兄姊妹、帶領團契等等，她認為在世的日子已不多，所以能做多少就算多少，顯然她已找到生命力，戰勝她的疾病，盡力的在服事神及弟兄姊妹，犧牲奉獻自己照亮別人，並將生存意志發揮最大的功效。生存意志是肯定生命的原動力，下面就探討如何肯定生命。

二、肯定生命

生命的肯定就是要以敬畏之心為自己的生命獻身，同時也必須敬畏自己以及

⁴ 參考聯合報 2003 年 08.05，B3 都會萬象版。

敬畏具有生存意志的生命，最後要提高生命真正的價值。史懷哲認為，

「生命的肯定就是不在迷迷糊糊過日子，那是一樁為提高生命真正的價值，而開始以敬畏之心為自己的生命獻身的精神事業。肯定生命就是去深化、內在化和提昇生存意志。」⁵

一個人要肯定生命，首先必須先反省自己，徹底瞭解自己的存在的意義，如此才能接受生存意志的指引，為生命的最高價值而奮鬥。也就是說，我們要不斷的去反省個人一生的生命歷程，以最正確的人生方向來實現自己的理想與目標。史懷哲認為，「走向反省性和深刻的肯定人世與生命的信念的生存意志，也嘗試獲取幸福與成功，因為實現理想乃是它的意願。」（文明，P100）例如一個人原本是一個大流氓，為非作歹，無惡不作，後來受到神的感召，放下屠刀立地成一個牧師，之後他非常具有愛心、熱心的成立「晨曦會」，以幫助吸毒的人戒毒，他即是一個能反省生命，實現人生理想的人。

一個人最根本最深沉的虔誠就是對生命的尊重。史懷哲認為，「一切活生生的虔誠都來自對於生命的尊重，以及由之而生的追求理想的熱誠，尊重生命包含了最根本最深沉的虔誠。」（文明，P100）例如一個基督徒，有一個虔誠的基督教信仰，聖經教導他要愛人如己，不可殺人，不可作假見證陷害人等等，也就是要基督徒愛護及尊重別人的生命。也因為這個人有虔誠的信仰，所以他能以熱誠的態度去追求人生的理想及目標，願意奉獻自己服務別人，志願的到傳愛協會當志工，發揮他的愛心，去幫助個案或家庭解決問題。

一個人要能夠持續的維持生命，必須讓生存意志之火常常燃燒著，生命的意志是一種積極的意志，當人們遇到痛苦或挫折時，要以積極的意志力去面對。要保護我們的生存意志，以及敬畏生命，維護我們的自由，所以要真實地活下去。真正的「忍從」，是指一個人在生活當中遇到失敗或挫折時，有衝破逆境，不向命運低頭的決心，要堅持一個信念就是無論如何都要堅強的活下去，只要忍耐到底就必定能成功。（文明，P100）每個人必須活著，將每一個活的存有者都視為天生有價值的生存意志。並且只要是活著本身就具有它存在的意義，所以我們要去珍惜生命，並且將生命的意義發揮至極致。

⁵ 參見史懷哲著，梁祥美譯，《史懷哲自傳》，台北市：志文出版社，民國 81 年，頁 179-180。

第三節 敬畏生命與生機論

「敬畏生命」是史懷哲倫理思想的核心，所要敬畏的是存在的一切生命。換句話說，一個人的一生並不只是為自己而活著，而是與自己所接觸的一切生命成為一體，與他們患難與共、真誠相待。他設身處地去為別人的命運著想，別人若遇到困難時，他會克服一切的困難，及時的伸出援手；如果自己有能力的去幫助或拯救別人的生命時，他會認為這是人生最大的幸福。不只對人如此，對待其他生物也一樣。所以史懷哲以同情動物的心主張人類應該不殺生，並儘可能以平等的心對待所有生物。在此生命不只是自然現象，也是道德現象，透過道德意識才能展現所有生命的意義。

對於生命，史懷哲認為，必須透過人的覺悟與超脫，才能使所有生命擺脫黑暗看到光明。因為「只有人能夠認識到敬畏生命，能夠認識到休戚與共，能夠擺脫其餘生物苦陷其中的無知。」⁶ 人與世界的關係雖然受外在的自然界的支配，但是一個人卻可以擺脫被決定的命運，從而影響在他能力範圍內的生命，這就是真正的覺悟與超脫，使自己與世界之間從自然關係提升至精神關係的層次。

一、 敬畏生命之起念

從小史懷哲對於動物如貓、狗或小鳥均有愛惜、憐憫之心。史懷哲在七、八歲時與同學用橡皮筋作了彈弓，它能用來彈小石頭。正值春天耶穌受難期，同學邀史懷哲到雷帕山打小鳥，史懷哲聽了很吃驚，但因害怕同學取笑他，所以就不敢反對，和同學一起去山上打小鳥。沿途樹上小鳥毫不畏懼他們，很高興的在樹上唱歌，史懷哲和他的同學準備打小鳥了，將彈弓裝上了小石頭並拉緊了它，準備發射。史懷哲順從著同學的命令，也照樣著做了，但史懷哲由於受到極度的良心譴責，他就故意把小石頭射向旁邊，內心正在掙扎的這一瞬間，剛好教堂的鐘聲響了，對史懷哲來說，這是來自天國的聲音，他就扔下了彈弓，驚走了鳥兒，鳥兒們也因此免受史懷哲和同學的彈弓之擊，飛回了自己的巢窩。從此，每當耶穌受難期的鐘聲響起，史懷哲總是想到神向他宣告的誡命：「你不該殺生」，要其遵守。⁷ 對於動物不只不該殘殺，而且人們應該保護動物，因為同情動物才是真正人道的表現。敬畏所有的生命，承認它們具有平等而崇高的價值，才能落實敬畏生命的心。

⁶ 參見史懷哲著，陳澤環譯，〈敬畏生命〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 20。

⁷ 參考史懷哲著，陳澤環譯，〈敬畏生命理論的產生及其對我們文化的意義〉，摘錄自《敬畏生命-五十年來的基本論述》，史懷哲著，陳澤環譯，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 001-002。

另外，史懷哲以一種「將心比心」的心態，他將萬物各類的「生命」都列為關心的對象，以「敬畏」的態度對待之。史懷哲在一九一五年九月被邀請去為生病的佩羅夫人看病，在第三天落日的時候，船正從一群河馬中間走過，牠們親切而率真地群居時，成群戲水時，他想到人類為什麼要為了本身的私利去濫殺無辜，去刻意破壞這天倫之樂呢？於是他心中突然閃現「敬畏生命」(Reverence for Life) 這幾個字。他終於找到一條道路通往對世界的肯定以及倫理都包含在內的理念，那就是關心所有生命的命運，在自己能力所及範圍之內，避免去傷害他們，並且在危難中要去救助它們。

二、 生機論

對於萬物皆有生機，史懷哲提出一段有名的經典論述。他將基督教的觀點和萬物有靈論結合在一起，提倡敬畏生命的生機論，在他有名的「生機論」中他提到，

「我是一個希望生存的生命，存在於一個希望生存的大生命體中...。一個活著的世界，一幅生命景象，傳達所有生的訊息，生機不斷湧現，有如來自永恆之權。生存與道德息息相關，而且這種關係不斷地成長...。因此其中包含了倫理。我感覺到必須敬重所有即將出現的生命，有如敬重自己，這就是道德的基本原則。維持並珍惜生命是善，而破壞或阻止生命是惡。真正有道德的人會遵守這個規矩，幫助所有亟待救援的人，它會避免傷害任何活著的物體。它不問這個生命的價值是否值得同情，或是它是否有感覺能力。對他而言，生命是神聖的。他不會搖撼陽光中閃爍的水晶，不會將樹葉從樹上摘下來，他不摘花，也盡量小心不要踩死路上的昆蟲。在一個炎熱的夏夜，它寧可將窗戶關上，讓自己呼吸悶熱的空氣，也不要看見昆蟲一隻隻墜落在他的桌上...。假如他經過一個池塘，看見一隻昆蟲掉進池裡，他會花時間拿一片樹葉或樹枝救牠上來。倫理本身就是要無限延伸對所有生命的責任」。⁸

在此，我們感受到一個充滿生機的世界，有如一場生之交響曲，世界是非常美好的，世界處處充滿旺盛的生命力，所有的生物所展現的生命都是生生不息的，連

⁸ 參見艾柏特·史懷哲 (Albert Schweitzer) 與 諾曼·坎特 (Norman Cantor) 原著，江麗美譯，〈生命尊嚴與生命品質〉，摘錄自波伊曼 (Louis P. Pojman) 著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 21-22。參考史懷哲著，鄭泰安譯，《文明的哲學》，台北市：志文出版社，民國 62 年，頁 133-134。

綿不絕的延續下去，所以我們要敬畏各種生物的生命。有道德的人會盡力去幫助所有需要幫助的生物，他會避免去傷害任何活著的生物。它不問這個生命的價值是否值得同情，或是否有感覺能力，對他而言，生命都是神聖的。例如一個植物人，雖然他生命的價值不大，也沒有感覺能力，但是他仍然是一個活生生的人，生命只要是活著，他的生命仍然是神聖的，我們還是要去尊重他。

史懷哲敬畏生命生機論的精隨：「它認定我們和大自然共生共棲的關係，要求我們要對萬物慈悲。」⁹ 換句話說，人們和大自然是一種共依共存、共生共棲的密切關係，人們要愛護、珍惜大自然的一切資源，大自然才能提供豐富的資源給人們來使用、享用。萬物都是我們的同類，我們要尊重、愛護它們，以慈悲的態度來對待它們。例如一顆樹木，它雖然是一種植物，它也是有生命的，我們要每天給予澆水，定期的給予施肥、修剪樹葉，它才能長得茂盛。

根據史懷哲的原則，眾生都是一樣神聖的。眾生包括人類、動物、植物等等的生命都是一樣神聖的。人類不管是白、黃、黑種人，每一個人的生命都是神聖的。不管是高等或低等的動物，每一個動物的生命都是神聖的。不管是那一種類的植物，每一個植物的生命也都是神聖的。眾生的生命都是神聖的，我們都一樣要去愛護、尊重它們。

珍惜保存生命是善。然而生活的實踐上，卻有一些誘惑讓我們的行善面臨阻礙與困難。當我們同情動物時，走在路上時似乎意謂著某些生物的死亡。我們可能踩死了螞蟻或一些昆蟲，或者折損了一些花草，這些無意的罪過我們實在無能為力。另外，若心存同情心就會帶來自我的痛苦。例如當我們看到貧窮之人，或是病重的病人，命運在他們身上所帶來的殘酷讓人不忍，如此我們體驗到的是他人的痛苦取代了原本自身的幸福。顯然如果人們對其他人類或動植物不要這麼具有道德敏感，那麼我們也可以自在的活著。

這種萬物都有靈，都有生存意志必然會產生衝突。換句話說，我的存在在很多時候會與他人的存在，甚至動植物的存在發生衝突。人們無可避免的會犧牲某些生命以保存自己的存在，但傷害生命的限度有多大？人必須透過對其他生命的責任心來引導。史懷哲認為，「當我傷害了任何一種生命時，一定很清楚這樣做是否必要。在並非不可避免之範圍內，即使做了無關緊要，也應該永遠不要做。」（文明，P144）例如醫師為了醫治病人的疾病，必須給予病人施行手術，或給予病人吃抗生素，以殺死細菌，雖然也因此傷害了生物的生命，但是在「兩權傷害取其輕」的原則下，還是以救助病人作第一的考量。或醫師為了研究新的治療

⁹ 參見艾柏特·史懷哲（Albert Schweitzer）與諾曼·坎特（Norman Cantor）原著，江麗美譯，〈生命尊嚴與生命品質〉，摘錄自波伊曼（Louis P. Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 22。

方法，在動物身上動手術或給予作各種的藥物測試，像這些的行為都會傷害或毀滅動物的生命，所以除非不得已最好不要去執行。

顯然為了能保存自己的生命和整個人類的生命，必須以犧牲其他生命為代價。所以敬畏生命的理念告訴我們的，只有在出於不可避免的必然性才傷害或毀滅生命。例如人類為了享受豐盛的筵席，山珍海味，無所不吃，也因此要砍殺無數的家禽、家畜的生命，來飽餐一頓，大享口福，殊不知要犧牲了多少生物的寶貴生命，人們的享樂是建築在生物的痛苦上，這是不人道的行為。但是一位醫師，他為了醫治熱帶瘧疾的病人，而必須使用砒素劑與奎寧的特效藥，以殺死瘧原蟲，或為了治療睡眠病，而使用藥物殺死錐體蟲等。這些都是在不可避免的情況下才傷害或毀滅生物的生命，這是可以被接受的行為。敬畏生命的理念，讓一個人發覺在世界上互助與休戚與共，才能賦予一個人生命的意義。人實際上無法對痛苦的生命麻木不仁，對所有的生物行善，才能共同體驗在我們周圍的其他生命的幸福。

第四節 敬畏生命的倫理與愛的倫理

敬畏生命的思想除了肯定生命外，它包含著倫理，這種倫理，史懷哲強調的是他不同於歐洲傳統的倫理觀，「倫理只適於關切個人與其人類同胞、社會之間的關係。」（文明，p118）這種倫理觀是史懷哲所不能認同的。他反對康德認為，倫理只涉及人對人應盡之義務，同樣的他也不認同馮特對動物的倫理觀念，「唯一值得同情的對象是人...動物是我們的同類。」（文明，p117）史懷哲認為，對動物的同情，是會思考的人類所不能逃避的責任，所以敬畏生命的倫理是一種敬畏自然的倫理。另外，敬畏生命的思想具有宗教性質，它的世界觀本質上類似基督教的世界觀；基督教所要傳播的是愛的精神，所以敬畏生命的倫理也是一種愛的實踐倫理。

愛的倫理是包含自我奉獻與自我完成的倫理。向來倫理的焦點只放在人與人，人與社會的關係上，對於動物，面對動物與人的問題時，人的心胸變狹窄了，不是忽視了對動物的同情，就是對於動物問題不知如何作答，顯然對於動物的同情並未涵蓋在倫理的範圍之內。史懷哲認為，自我奉獻的倫理只觸及人與人及人與社會之關係，必須把視野放在人與世界之間擴展成自我完成的倫理，如此倫理才能形成廣泛而完全的。

一、敬畏自然的倫理

出於對於動物的天然同情，史懷哲認為，有自由思想的人，不僅愛人，也要愛動物，所以他提出「把愛的原則擴展到動物，這對倫理學是一種革命。」¹⁰ 基於人與世界共在的事實，我們不難發現一切精神的生命離不開自然的生命，所以人越是敬畏自然的生命，也就越敬畏精神的生命。

當我們嚴肅面對所有生命時，發現所有的生命都是具有生存意志的生命，如此在每一個生命保存與犧牲之間如何取捨，卻是倫理的難題。人與人之間以及人與其他生物之間，我們要根據什麼原則來作決定，到底那一個生命值得存活，而那一種生命必須犧牲？從敬畏生命的觀點，只有保存生命，促進生命才是善，任何境況的傷害或毀滅生命都是惡的，所以實際上所有生命沒有價值的區分，也沒有高等低下的分別。若是有所差別，那純粹是一個人主觀的感受，若是人們判斷有毫無價值的生命時，那麼直覺的狀況下有可能是昆蟲或微生物，然而也有可能會是重度殘障者、原始部族或是植物人。

¹⁰ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 76。

所以面對自然生命的原則，史懷哲認為，必須揚棄個人主觀及隨意的做法，對所有的生命承擔起無限的責任與義務，一個人必須深思「什麼時候一個動物的生命或幸福可以為人的生存和需要而犧牲掉」，如史懷哲所提，為了拯救小鳥，捉昆蟲餵養，結果是救了小鳥犧牲了昆蟲，為了救幼小的魚鷹，殺死許多小魚來餵養它，結果活了魚鷹死了小魚。如何才是合適的？史懷哲認為，沒有一致性的規則可依循，但是可確定的是，

「當我們逼迫一隻動物為我們效勞時，我們每個人都必須關切牠，因此必須遭受的痛苦。若不是因為責任所在，每個人都不應該隨便製造痛苦，尤其是在能夠盡力阻止的時候。他不能藉口說每個人都會無端地被捲入與他無關的事情裏，而拿它來安慰自己的良心。」(文明, p117)

敬畏自然的倫理教導我們，同情動物的具體實踐不只是不殺生。還要幫助拯救其他生命，唯有「對其他生命負責」實現所有生命的最高價值才是真正倫理的。

二、愛的倫理

對史懷哲而言，愛的倫理就是耶穌倫理，所以本質上敬畏生命的世界觀與基督教的世界觀是相通的。對於宗教的信念，史懷哲認為，

「根據耶穌所告訴我們的，以及憑我們的思想所瞭解的基督教的本質就是：唯有通過愛我們才能與神交流。對神的真正的認識不外從我們內心去體認神就是愛的意志。」¹¹

換言之，基督教的信仰帶給人們的就是發自內心的愛的意志，藉由愛的意志啟示人們，喚醒人們自我反省與悔悟，而敬畏生命的倫理包含的也是愛、同情、同樂等。

其次，愛的倫理學是一種積極的自我奉獻的倫理，也是一種利他的倫理。愛的倫理要求人們對於共同相處的鄰人與社會自我奉獻，不只維護自己的自由，真實的活下去，也關懷我們周圍的人類、世界，如此以樂觀的態度對待社會。生活在社會中，當一個人反思自己與他人的關係時，就不自覺發現其他人是他的同類或同胞。在人際關係互動的過程中，人類彼此是應該互助的，如此不僅為自己的幸福，也促進他人及所有社會的幸福。早在公元一至二世紀斯多葛學派即倡導人

¹¹ 參見史懷哲著，梁祥美譯，《史懷哲自傳-我的生活和思想》，台北市：志文出版社，民國 81 年，頁 265。

類應秉持博愛的美德，功利主義者則論證「個人以及社會的福利只有通過樂於奉獻一人在與其同類交往中必須實行的奉獻—才能得到保證。」¹² 休謨則認為，倫理是先於一切事務的一種同情、同感的事實，自然授予我們與他人有共同的體驗，這種天然的善意促使我們，為他人而生存，為他人和社會盡力。¹³ 所以自我奉獻的倫理，所展現的即是對他人以及對社會的愛與同情。

顯然自我奉獻強調的不只是尊重自我的生存意志，也要尊重他人的生存意志，在自我的生存意志中實現自己，體驗自己，發現自我的生命價值，如此才可以在生命中找到自由。史懷哲認為，唯有內心體驗到自由的人才能夠熱誠的為別人的生命獻身。

史懷哲認為，一個人必須「待己以誠」才能夠為別人獻身。誠實的對待自己的信念，如此才能以寬容的心，饒恕的態度對待他人。每個人在內心深處都存在著缺乏愛心、憎恨、詐欺、傲慢等罪行，所以認真反省自己時，就能坦然的寬恕別人，一個人需要批判的是自己，而不是別人。如史懷哲所言，

「要求人們盡可能充分發揮自己的能力，而在物質與精神的最廣泛的自由之上，努力做到待己以誠，並且對於存在於他四周的生命寄以同情與幫助。」（文明，P163-164）

再者，愛的倫理不僅是自我奉獻的倫理，它還必須擴展為自我完成的倫理。自我完成的倫理所關心的不只是人與社會，還包括生活周圍所有存在的生命。自我完成的倫理強調的就是倫理的普遍化，它要求的就是有價值的世界觀與生命觀。要體現這種世界與生命觀，史懷哲認為，必須要有樂觀的生存意志，這種生存意志來自自我的抉擇。首先一個人必須對其他生命的痛苦能「感同身受」，如此才能激發敬畏生命的情懷。

「對於發生在我周圍的一切痛苦事實，即不僅是人類的痛苦，而且也包括動物的痛苦，我不能總是視而不見，我從不試圖去擺脫這種對痛苦的共同體驗。我們大家所有人必須共同承擔起這個世界中痛苦的重負。」¹⁴

¹² 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 87。

¹³ 參考史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 87。

¹⁴ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 137。

對其他生命痛苦的體認，才使我們試著去消除或解救一部份的痛苦，隨時反省可能看到的或想到的苦難，如此才可讓自己保留慈悲與不安。其次，自我完成的倫理要求一個人服務社會。如史懷哲獻身慈善事業，或以自己的財富救助他人。對此一個人必須衡量自己的能力，在自我維護的允許程度去貢獻自己，回饋社會。在自我維護上，一個人必須先保存並促進自己的生命，保持健康的身體，並讓自己精神與心情處在平衡和諧的狀態，如此才考慮犧牲多少奉獻給他人。自我完成的倫理在乎的不是犧牲多少或奉獻多少，重要的是堅守敬畏生命的信念掌握自己的命運，始終抱著樂觀主義的意志，那麼儘管只犧牲自己一些時間或花自己一些心力，在倫理上一個人才真正維持了作為人的尊嚴。

第四章 敬畏生命與安樂死

我們要敬畏自己以及別人的生命。史懷哲說：「我們固然需要社會、信仰以及教會，但它們必須是尊重並提高個人、喚醒個人的倫理思考，以及引起敬畏所具有的一切力量。」¹ 也就是要敬畏生命即是對生命的敬畏，當人在默想自己以及周遭世界的每一瞬間，我們便要有一個使命，就是要努力去維護有生存意志的生命，使其正常的生存下去。所以早在學生時代，史懷哲就滿懷著愛心，參加各種學生的團體，定期的去訪問貧困家庭，並給予實際的幫忙與援助。

我們要以愛心及盡力的去拯救一個人的生命。史懷哲為了照顧一名嚴重的心臟衰竭的病患，他曾經整晚親侍左右，試圖用盡各種方法來挽回他的生命。史懷哲說：「我的醫院為苦痛者敞開大門，即使無法將患者從死亡邊緣挽救回來，至少能讓我對他們付出愛心，讓他們能安詳的離去。我出去應診時在路上發現，一個剛出生的嬰兒沒有呼吸，所以我就為這個嬰兒作人工呼吸，嬰兒赤裸裸的身子冷得像湖水，我立即搜集樹葉，包裹妥當後才將他交到老婦人的手中；一個半小時後，嬰兒終於有規則地開始呼吸。」²

由上述可看出，史懷哲是一位敬畏生命的人，他愛惜、珍惜每個生命，即使是一個嚴重無藥可醫的病患，或是一個小嬰兒的生命，他都發揮愛心，盡力去減輕他們的痛苦以及拯救他們的生命，當然對於植物人也不例外。從史懷哲敬畏生命的精神，是不可能贊同植物人安樂死的。以下就從三個向度來探討（一）生命的內在價值與絕對價值（二）死亡的權利與生存意志（三）避免殘忍與愛的倫理。

第一節 生命的內在價值與絕對價值

對人類生命而言，我們的共同信念是「人類生命具有內在價值」。然而這內在價值是絕對的嗎？它是神聖不可侵犯的嗎？如前所述，有些學者認為，這「內在價值」是有條件的，有內涵的，而非絕對唯一的，如在安樂死的議題上，對於腦死者或不可逆之長期昏迷如植物人等，有些學者主張這生命價值是有爭議的，如邱仁宗指出，「安樂死的對象僅局限於腦死或不可逆昏迷病人或死亡已不可避免、治療甚至飲食使之痛苦的病人。對於這些病人來說，或者作為社會的人已經消失，或者生命價值或生命質量已經失去，有意義的生命已不存在，延長他們的生命實際上只是延長死亡、延長痛苦。因此，實行安樂死是符合他們的自身利益的。」³ 換句話，當生命的質量已經喪失，即應實際上就已經喪失生命的意義，其生命價值也就不是絕對的。

¹ 參見史懷哲著，趙震譯，《非洲故事》，台北市：志文出版社，民國 66 年，頁 155。

² 參見史懷哲著，林妙鈴譯，《非洲行醫記》，台北市：志文出版社，民國 66 年，頁 36、48、64。

³ 參見邱仁宗著，《生死之間-道德難題與生命倫理》，台北市：中華書局，民國 77 年，頁 180。

這裡生命的價值牽涉到的是生命的品質，對恩格哈（H.T.Engelhardt）而言，「人格」的概念，是生命品質的條件，只有人格人才使得生命有絕對價值。另外葛樂弗（Jonathan Glover）提出「生命值得一活」的概念，也就是說當這個人覺得這條生命值得一活時，其生命才具有絕對價值。在此對於生命從史懷哲的觀點，生命不只是神聖的，而且有絕對的價值，不只人類生命如此，所有生命均是如此，在史懷哲的自傳中他就提到，

「問題乃在人對世界以及對他所接觸的所有生命應採取何種態度。只有當一切有生命的東西—無論動植物或人類，對一個人是神聖的；只有當一個人對一切需要幫助的生命都能盡力予以幫助，他才是合乎倫理的。」

4

在此，生命的絕對價值僅止於「它就是存在的生命」，單單存在就具有絕對最高的價值。在世界之中，一個人無法無視於其他人（包括生物）的存在，每一片刻彼此都互相連結，息息相關。

人類生命的存在可以從三個層面來討論，第一層次為作為生物的存在，第二層次為人身體的存在，第三層次為人格的存在。對腦死者而言，他只具有第一、第二層次的存在，只靠機器維生，顯然不是人格人的存在，而植物人呢？他具有第一、二層次的存在，但他是否具有人格？顯然他不是理性的存有者，不具有自我意識，顯然按照恩格哈之分析，他不具有人格的存在，不是嚴格意義下的人格人。所以他認為，植物人是處於「活人」與「死人」的中間地帶，若是停止一切治療，如停止餵食，似乎也是合理的，並不會因此造成植物人的痛苦或不快樂。

5

然而，反對植物人安樂死者卻不這麼認為，他們主張儘管植物人不具人格，但他對家屬及朋友而言，卻具有社會意義，所以從社會意義的角色，植物人的生命還是有價值的。他們曾經在社會生活中扮演了某些角色，有其社會關係，所以他們的生命仍有其價值，應受到尊重。如植物人雖然無意識的躺著，但對家屬而言，他仍是先生或太太，是其子女的父母親，或是作為父母的子女等，所以從生命存在的本質上而言，如史懷哲所主張，就因為它是生命，所以是神聖的。

由於生命是神聖的，而且有限的個體往往互相依存，在社會這種基於人與人相互依存的結構中，人必須遵循著幫助其他生命以及避免傷害其他生命，才是稱為道德的。換言之，生命之所以是應該受到保障並且避免傷害其他生命並不來自於生命值得多少價，而是基於生命的神聖性，以及人的道德性，本然的就應該保障所有的生命。

⁴ 參見波伊曼（Louis P.Pojman）著，梁祥美譯，《史懷哲自傳-我的生活和思想》，台北市：志文出版社，民國 81 年，頁 181。

⁵ 參考恩格哈（H.T.Engelhardt）著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民國 85 年，頁 264。

真正有道德的人，就是盡己所能的幫助所有的生命，避免傷害任何生物的生命，並尊重每一個生命的存在。例如一個植物人，對於外界他沒有任何的感受，他對社會也沒有實質的貢獻，但是他確實是一個活生生的人，我們還是要尊重一個植物人，因為植物人生命自身就是神聖的，不容許任何人去危害他們的生命。

美國醫學協會（American Medical Association）的一位發言人說：「我們不應該讓病人擔心我們將對他們的生命做出價值判斷，認為他們不值得再活下去。...一個人可以長期陷入昏迷狀態，一輩子是個植物人，或是失去活著的大腦皮質，而在法律上他或她還是活著的。」⁶ 這意謂著從醫學和法律兩個層面而言，植物人在法律上還是活著的人，我們不可以對他們的生命做出價值判斷，我們不應該對植物人或其家屬說，植物人活著沒有任何功能，生命活著沒有意義，甚至認為他們不值得再活下去等等之類的話語，以免造成他們對生命的擔心及恐慌。如前所述，史懷哲認為，

「每一樣生物都是神所創造的，它們都有生存的權利和意志，所有的生命都是神聖不可侵犯的。」⁷

葛樂弗主張，生命的有價值並不表現在形式上，主要的是生命的內涵。換句話說，當一個人覺得他的生命值得一活時，此生命才有價值。然而怎樣的命才值得一活呢？史懷哲認為，一切生物生命都是平等的，當然人類生命也是平等的，應平等對待，不應存在有高級的，低級的，富有價值或缺少價值之區分。也因為如此，所以史懷哲認為，一個人對於他周遭所有的生命都負有無限的責任，對於植物人也是如此。實際上價值觀因人而異，並沒有客觀的判準。美國泰勒（Paul Taylor）教授也曾提出，「每一個體生命，都是無可取代的獨特生命。每一個體均深具生命意義，不應只被視為工具而已。若從人種而言，各人種應一律平等。若從環保而言，則眾生各類也應一律平等。」⁸ 例如不管是白種、黃種或黑種人，每一個人種及各式各樣的生物，都應該一律平等的被對待著，不應只被視為一種工具而已。例如台灣這幾年請了很多的外勞，有菲律賓、印尼、越南等不同國籍的人來幫傭，來照顧生病的老人或看顧幼小的小孩，雖然他們是一個傭人，我們仍然要尊重他們的生命，以禮相待，該給他們的福利仍應給予，不應只視他們為一個奴隸或工具而已。

從生命平等的角度延伸，每個生命都值得珍惜，生命的價值並不需要任何條件，每個生命都是「值得一活」，對史懷哲而言，我們能敬畏人類的生命，及具有同情心及能共同體驗我們周圍受害的生物，就是一種德性的表現。我們絕不放棄看似毫無意義或滿懷痛苦的人生，即使我們的生命只有痛與苦，我們的存在還是有意義的。正在遭受苦難中的人們，即使我們知道他的存在只是苦難，我們也不能結束他的存在。我們可以盡力幫助他們超越苦難，盡己所能的協助他們減輕痛苦及苦難。史懷哲說：

⁶ 參考波伊曼（Louis P.Pojman）著，江麗美譯，《生與死-現代道德困境的挑戰》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁引言 xii-xiii。

⁷ 參見施義勝著，《非洲之父史懷哲》，台北市：長青文化，民國 63 年，頁 60、72、76。

⁸ 參見馮滄祥著，《環境倫理學》，台北市：學生書局，民國 80 年，頁 611、654。

「德性就是這樣子，自己的存在與每個人的存在，在我看來都是神聖的。我無所損害地去干涉一個人的存在，而不侵犯屬於他的財產、地位、幸福、名聲等等，這是德性消極的說法。我們不可以去侵犯一個人的社經地位、個人的財產，或去破壞一個人的名聲及家庭幸福，因為自己的存在與每個人的存在，都是神聖的，我們不可以去損害任何人存在的意義及方式。」⁹

例如一個單親的婦女要撫養四個年幼的兒女，加上自己罹患了尿毒症，每週要血液透析三次，又沒有穩定的工作及收入，還好她有一個良好的基督教信仰，她雖然行過死陰的幽谷，但她相信神必與她同在，會帶領她超越人世間的苦難，她也知道她的存在，她的這些遭遇及苦難，對她而言都是有意義的。我們也要同情正遭受苦難的人們，例如看到剛遭受喪夫之痛的婦女，心情非常沮喪，我們要及時的安慰她、陪伴她、支持她，鼓勵她勇敢的生存下去。同樣的面對一個植物人，我們還是不能忽視他的存在，不能任意去剝奪他的生命，因為他的生命具有絕對的價值與意義。

另外，生命平等的絕對價值也包含著生命的尊嚴，對植物人而言活著有尊嚴嗎？無意識的躺著，全身插著恐怖的管子，依賴著照顧者幫其餵食、翻身，處理排泄物，日復一日。在這種情況下主張植物人安樂死者認為，這樣的生活是沒有品質的，這種生活方式是毫無尊嚴，很糟糕的事情，有些人覺得有羞辱的感覺。如此造成家人或他人的負擔，必須依賴他人而活的生命是無意義的。如恩格哈提出，「一個全腦死亡或除腦幹之外全腦死亡的人體不能支撐一種精神生命，更不能支撐一個人的生命，...這種只剩單純的生物生命本身，具有很少的道德價值。」¹⁰ 在此對史懷哲而言，生命的尊嚴不是從殘餘的價值來做思考的，如康德的目的是目的的原則，人類應該被視為目的的原則，而非僅只是手段而已。相同的，史懷哲認為，一個人從來不應當作為祭品，而犧牲於現實狀況，一個人應該儘可能在合乎人類尊嚴的條件狀況下生存下來。所以史懷哲對人性尊嚴提出的信念是，

「任何人都能從別人那裡獲得幫助，以保衛人的價值和生活要剝奪他的人的尊嚴。」¹¹

總之，植物人雖然處於困頓之中，但作為一個生命的存在，從史懷哲的觀點他就足夠擁有生命的神聖，生命的平等對待以及生命的尊嚴。所以生命的價值是不需要各種條件來作為判準，只要生命存在，就應該儘可能的發展他的所有能

⁹ 參見史懷哲著，宣誠譯，《我們該作甚麼》，台北市：長青文化，民國 63 年，頁 22、34-38。

¹⁰ 參見恩格哈（H.T.Engelhardt）著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民國 85 年，頁 257。

¹¹ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 37。

力，人們應該為擺脫植物人的困境而努力，替別人思考的時候，能夠去顧及其被生活環境所否定的價值，如此其生命的內在價值才能與人性的尊嚴統一起來，生命才具有絕對的價值。

第二節 死亡的權利與生存意志

贊成安樂死者認為，人有生的權利，也應該有死亡的權利，當然這裡要說明的是人當然會死，所以死亡的權利指的是，有權處理自己的生命，也可以說是選擇死亡的權利，若是我們承認這種死亡權，但是如果像植物人一直處於無意識狀態呢？是否會要求死亡權？贊成者認為，當一個人處於像植物人狀態，所具有的只是生物狀態的生命，那麼最佳的選擇就是離去，如尼采所言：「在某些情況下，苟延殘喘是很下流的行為。只能怯懦地依賴醫師和機器，在生命的意義已然消失之後，在生命的權利已然喪失之後，像個植物人般地活下去，這種行為應該受到社會嚴厲地輕蔑、嚴厲的譴責。...若已經毫無指望可以光榮地活下去了，他寧可選擇光榮地死去。」¹² 這裡要存疑的是家屬對植物人的推定意願，或許有人認為這樣植物性的活下去毫無價值，不具任何意義，所以認為選擇安樂死對植物人而言是最好的結局。

從史懷哲的觀點，「我是意欲生活的生命，而且我存於意欲生活的生命之中。」¹³ 這一經典的陳述道出史懷哲對生命的敬畏，當然這意欲生存的生命包括所有生物生命。既然萬物均表現出生存意志，也就是說這種生存意志，涵蘊於所有生命之中，這是一種活生生的世界觀，沒有一樣生命不是在「求生存」的情況下努力著，那是一種對生命的渴求，展現出來的敬畏生命的力量。史懷哲說：

「圓滿實踐自己的決心乃是生存意志的本質。它有儘可能完美地表現自己的衝動。不論是在開滿花朵的樹上、在奇形異狀的水母身上，在綠草的葉片上、或是在結晶體裡，它到處都努力要達到天賦的完美境界。存在的一切事物都具有產生自理想的想像力在發揮著作用。在能夠自由自在地活動 而且種種行動都含有目的，並能經過事先的考慮才採取行動的人類身上，表現這種渴望的方法便是追求物質與精神的最高成就-不但是為我們自己，也為每一個受到我們影響的存在事物。」（文明，p98）

換句話說，生存意志就是讓自己的人生充分表現達到最高成就，不只為自己也為存在的所有事物，所以對植物人的生命而言，儘管生命活得有些困難，自己的生命必須依賴他人來維繫，甚至看起來他對生命的渴求是隱藏的，可能被忽略的，甚至被曲解。但無可否認的，他的存在就代表著一種生命的活動，代表著「目的自身」。作為目的自身的存在，如康德所言，它體現了人的尊嚴，他是無價的，他的價值超越所有價值之上，是無可取代的生命，也就是說，他在渴求的背後仍舊是一個「意欲生存」的生命，它希望展現生命的潛能，以追求完整的人生，這種意欲不容我們去漠視它，所以史懷哲指出，

¹² 參見朗諾 德沃金（Ronald Dworkin）著，郭貞伶、陳雅汝譯，《生命的自主權》，台北市：商周出版社，民國 91 年，頁 244。

¹³ 參見史懷哲（Albert Schweitzer）原著，蔡偉鼎譯，〈尊重生命〉，摘錄自波伊曼（Louis P. Pojman）著，陳瑞麟等譯，《今生今世-生命的神聖、品質和意義》，台北市：桂冠圖書公司，民國 86 年，頁 37。

「生存意志之火並非只在事實供給適當燃料時才燃燒；當它被逼得必須靠自己維持生命時，它便燃燒起來而發出最純的光。因此當事實似乎只會給它帶來痛苦時，它依然堅持著「積極的意志」之本來面目。在深刻的對生命的尊重裏，它維繫著一般觀念認為絕對不值得的生存。因為其然是在這種生存裏，它也體驗到從這個世界得到自由的意義。安詳與和平從這樣的存在投射到從他的存在身上，使後者也接觸到這個秘密：不論是以積極的或是消極的態度，我們都必須維護我們的自由，真實地活下去。」（文明，P100）

對植物人而言，生命也許是痛苦的，甚至有人覺得此生命不值得生存，但實際上史懷哲認為，生存意志並不活在幸福與成功裡，即使沒有這些，仍應以「積極的意志」真實的活下去，因為唯有活下去，生命才能獲得安祥與和平，唯有如此，才能體驗真正的自由。

然而對植物人而言，這生存意志不只應存於植物人身上，更應存在於家屬心中，顯然我們期望家屬對於此植物人抱持著「生存意志」之光，那麼就不存在著植物人安樂死的議題。但是如前所述，我們發覺贊成植物人安樂死所持的主張是利他的主張，認為植物人安樂死有利於家屬，如邱仁宗所述，「家屬對家庭成員負有照料的義務，但是為了一個無意義的生命去消耗有意義的生命，是過份的要求。對於腦死或不可逆昏迷的病人或死亡已不可避免、治療甚至飲食都使之痛苦的病人，家屬已承受極大的感情或經濟壓力，他們處於十分為難的處境。安樂死可把他們從這種壓力和為難處境下解脫出來。」¹⁴ 換句話說，若讓植物人安樂死，則可解除家屬的負擔。的確，植物人對照顧者的依賴，會讓某些家屬覺得形同無期的枷鎖，但是對敬畏生命的人而言，那卻是一種休戚與共，對生命的肯定。如史懷哲所言：「如此，我們的生命開始了解我們的生存意志與世界之間的關係；有了這種了解之後，我們便能夠繼續保護我們的生存意志，以對抗一切使它墮落惡化的不良企圖。」（文明，P101）換言之，人們不只保護自己的生存意志，也保護他人的生存意志，以免讓它墮落或惡化。因為生存意志常在一個人處於悲觀時被征服了。例如當一個人處於憂患之中，或是在極端痛苦與與精神徬徨時，生存意志便受到壓迫，若無勇敢的堅持，可能會失去重心。保護自己的生存意志可能須如此努力，更何況是保護他人的生存意志（如植物人），更須有最深沉的虔誠，以免它墮落甚至被摧毀無餘。

由於植物人的無意識，家屬對植物人生命的態度顯然舉足輕重，對大多數家屬而言，就是苟延殘喘的生命也具有獨特的價值。當他們去探望植物人時，儘管只是些微的氣息，對家屬而言都是一種生命的火花。同時植物人是他們深愛的人，若是因此安樂死，那是無法接受的。德沃金（R.Dworkin）提出二種家屬要植物人活下去的理由，第一種理由是「在病人還未真正死去、還未埋葬或是火化之前，就關上最後一扇接觸之門，是對病人最嚴重的背叛，是一種撇清彼此關係

¹⁴ 參見邱仁宗著，《生死之間-道德難題與生命倫理》，台北市：中華書局，民國 77 年，頁 180。

的聲明，這完全無法表達他們對病人依然抱有的強烈關懷。」¹⁵ 換句話說，某些家屬認為，提早死亡是違反植物人的生存意志。讓家人與植物人親密的社會關係不自然的割裂，這種割裂也中止了家屬對植物人關懷的表達，造成家屬對植物人內心的罪惡感，所以安樂死對植物人而言，是阻礙了向前推進的生命意志，是「惡」的行為。

另外，德沃金提出家屬希望植物人活下去的第二種理由是，「就算病人早已失去了意識，但是盡其所能地活下去完全符合病人的最佳權益。」¹⁶ 在此，最佳權益指的是什麼？結束一個人生命的最佳權益攸關其自身生命的完整性。儘管有些人認為，「安樂死」是幫助植物人及家屬由痛苦中解脫的方式，是符合其最佳權益，但是由維護生命乃是人作為道德理性主體責無旁貸的義務而言，安樂死仍然不能被視為倫理學上屬於善的行為。對於生命的維護與完整性，史懷哲的看法是，

「善是保存生命，促進生命，使可發展的生命實現其最高的價值。惡則是毀滅生命，傷害生命，壓制生命的發展。這是必然的、普遍的、絕對的倫理原理。」¹⁷

例如有一對父母從小栽培他的兒子，給他最好的生長環境，接受最好的教育，他兒子也不負眾望考上一所醫學院，在那兒接受七年的醫學教育，最後成為一位有愛心的良醫，濟世救人，這就是「善」的最高表現。另外一例是，一對父母一直忙於自己的事業，沒有時間陪孩子，從小讓他四處遊蕩，成為幫派的一份子，時常偷竊、搶奪、吸食毒品，為非作歹，無惡不作，成為社會的敗類，最後因案被關入監牢，這就是「惡」的表現。顯然維護生命的完整性，就是發揮「善」的行為，而避免「惡」的行為。

如史懷哲曾經講述他的一個經歷，史懷哲說：「我在病房門口發現一個老人光著身子，餓著肚子，沒有攜帶毯子和蚊帳躺在地上，我趕緊為他看病，知道他罹患嚴重心臟病，...我們現在唯一能作的就是好好照顧他的吃住，一直到他解除痛苦，生命的結束為止。我們雖然無法挽救他的生命，但是以愛心讓他安然離開人間卻是我們做得到的。」¹⁸ 由史懷哲的敘述，我們可以感受到史懷哲深具愛心及憐憫之心，史懷哲盡其所能的去解除病患的痛苦，並維護及挽救一個人的生命，即使無法挽回他的生命，也幫助他能安詳的離開人世間，這是倫理學上「善」的表現。

¹⁵ 參見朗諾·德沃金（Ronald Dworkin）著，郭貞伶、陳雅汝譯，《生命的自主權》，台北市：商周出版社，民國91年，頁244。

¹⁶ 同上註，頁244。

¹⁷ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國92年，頁9。

¹⁸ 參見喬·曼頓（Jo Manton）著，梁祥美譯，《非洲叢林醫生-史懷哲愛與實踐的一生》，台北市：志文出版社，民國88年，頁196-197。

促進生命不只針對老人，也包括小孩，例如產婦因分娩而去世，我們要幫其餵養小孩，使其能正常長大。就誠如史懷哲所說：「告訴原住民，如果有產婦在分娩時死了，便趕緊將嬰兒帶到醫院來，我們用奶瓶來給孩子們餵牛奶吧！等孩子長到三歲，可以吃一般食物，即送回村子裡去。」¹⁹ 生產時不幸去世的母親，我們要幫其嬰兒哺餵牛奶，使其順利長大。所以維護一個嬰兒的生命，也就是倫理學上「善」的行為。

顯然生存意志所關懷的重心是對於生命的保存與促進，一切會導致傷害生命或毀滅生命的行為，無論最後能帶來多大的利益，或者誇言能為當事者減少多少痛苦，就敬畏生命原則而言，都不可以被視為是倫理學上「善」的行為。相對的，傷害一個人的生命或者破壞一個人的生命，甚至阻礙一個人生命的發展，都是稱為「惡」。例如一個小孩從小在父母的虐待及鞭打下長大，他的人格早已就扭曲變形，以後就容易成為暴力的份子，在社會上為非作歹，成為社會的公敵。一個植物人，我們如果不去照顧他，不餵他食物，不幫他料理一切的生活，就是傷害他、破壞他的生命，甚至會造成他生命的結束，這是一種「惡」的行為。

如果說積極的生存意志是保存生命，那麼消極的生存意志就是「不殺生」。佛家的戒律不可殺生，認為殺生是傷害生命，對篤信基督教的史懷哲而言，同樣的有不可殺生的念頭，如史懷哲在他的回憶錄中提過，史懷哲說：

「無論釣魚、打鳥、或其他任何殺生的遊戲，我都不願意參加。終其一生，每當復活節的鐘聲響起，我便會想起那個春天的早晨，腦中浮現「不可殺生」這句箴言的往事，並心懷感謝。」²⁰

對史懷哲而言，敬畏生命的信念決不容許個人放棄對於生命的關懷。他不斷催促個人去關懷環繞著他的一切生命，並感到對一切生命負有責任。敬畏生命的信念要求人們盡可能充分發揮自己的能力，而在物質與精神的最廣泛的自由之上，努力做到「待己以誠」，並且對於存在於他四周的生命寄以同情與幫助。「敬畏生命」的信念進一步幫助為了維護人道精神，而必須作艱苦地奮鬥，且不惜以任何代價以保存活生生的人性概念的人。

史懷哲看到動物受苦，油然產生憐憫的心，史懷哲說：

「可憐的動物得忍住許多痛苦與困窮。一頭被帶到可爾馬爾屠宰場的跛腳老馬，從我身後經過，我看到一個手持棍子的人鞭打牠，另一個人硬逼他走。接連好幾個星期，我腦海一直為這景象糾纏著。」²¹

¹⁹ 參見喬·曼頓 (Jo Manton) 著，梁祥美譯，《非洲叢林醫生 - 史懷哲愛與實踐的一生》，台北市：志文出版社，民國 88 年，頁 234。

²⁰ 參見喬·曼頓 (Jo Manton) 著，梁祥美譯，《非洲叢林醫生 - 史懷哲愛與實踐的一生》，台北市：志文出版社，民國 88 年，頁 64。

²¹ 參見史懷哲著，余阿勳譯，《原始森林的邊緣》，台北市：志文出版社，民國 64 年，頁 152。

當我們看到一頭老牛，費力的要拉著那麼重的貨物，或炎炎夏日拖著疲憊的身軀在田裡耕田，有時動作太慢還要遭受人們的一頓毒打，若是年紀更老時，則要被送去屠宰場宰殺。有的遊樂場還安排老馬或小馬，去載那麼多的遊客到處遊玩參觀，這些馬兒也因此體力負荷不了而生病。像這些都是傷害動物的生命，都是「惡」的行為，我們都不可去做。人類應該具有憐憫之心去保護這些動物，使牠們的生命也能得到應該有的尊重。

另外史懷哲又引了另外一個故事，史懷哲說：

「看到鳥撲在水面上激起漣漪，我便捨不得射牠，看到猴子在樹上跳躍，更不忍心射殺，但一般人總是一打就是好幾隻，有的受傷掉在樹林裏，有的斷了腳墜落河裏，看到那屍體和聽到那悲慘的叫聲，我衷心感到難過，尤其是圍著母猴的屍體在傷心的小猴，怎不叫人同情之心油然而生？」²²

由以上的故事可看出，「惡」就是傷害生命的行為。我們對所有生命皆負有無限的責任，不可去傷害它們。例如民間流行一個錯誤的觀念，為了補身體，就殺了可愛的麋鹿，吃牠的鹿茸；還有人們為了吃魚翅，漁夫就要去海裏捕魚，把牠殺掉，成為盤中飧等等，人類真是殘暴到極點，這些都是不敬畏生命的做法。敬畏生命是要我們對一切生命負有責任，關懷一切的生命。我們也應該對人們付出關懷、盡力的幫助、以及同情別人的遭遇，對待別人要真誠，如同對待自己一樣。為了維護人道精神，必須保存人性美好的一面。像一個植物人，我們要同情他、關懷他、盡心盡力的照顧他，如同自己的親人一樣的愛他，還是要把他視為一個人來對待他。

在史懷哲敬畏生命倫理學當中，維護生命是一切價值的根本，倫理學上的「善」在於促進保障人的生命，相對而言，倫理學上的「惡」其在於傷害生命。安樂死是一種基於利益的考量而主張終結生命為必要的行為，亦即是將生命視為可以量化評價的對象物，一旦生命失去了某些功能，也就失去了相對的價值。主張安樂死者，即往往將植物人失去理性的能力，也就認定他已失去其生命價值而主張給予安樂死。就史懷哲敬畏生命原則而言，這是忽略對生命自身的神聖性，而且試圖將殺害生命的行為轉成為合理化的手段。若殺害生命是倫理學上「惡」的行為，則安樂死這種以終結生命為必要手段的行為，顯然也是倫理學上「惡」的行為。

總之，根據史懷哲敬畏生命的主張，對於植物人存在的只有生存意志，無所謂的死亡權，史懷哲說：

²² 參見史懷哲著，余阿勳譯，《原始森林的邊緣》，台北市：志文出版社，民國64年，頁60。

「我們的直覺意識到自己是具有生存意志的生命，環繞我們周圍的，也是具有生存意志的生命。這種對生命的全然肯定是一種精神工作，有了這種認識，才開始敬畏自己的生命，使其得到真正的價值。同時也需要對一切具有生存意志的生命採取尊重的態度，就像對自己一樣。」（文明，P1）

儘管植物人無法意識到自己是具有生存意志的生命，但是從史懷哲的觀點，在任何時候，沒有一個人對另一個人而言是始終的「外人」，畢竟人是群體生活的社會性產物，人屬於人，所以人與人之間必須消除無謂的疏遠性，不只在乎自己的生存意志，也應該敬畏他人（尤其植物人）的生命，畢竟植物人的存在就是生存意志的存在。「人只知道世界像他本身一樣，存在的一切都是生命意志的現象。」

²³

另外，對於生存意志，史懷哲認為，一個人不是明知命運之死亡之神在向我們招手時，毫無反抗的接受，換句話說，看著植物人無奈的捲曲在床上，依賴他人照顧，便直覺的認為，在捲曲的身軀之下等待的就是死亡，應盡快走向它以趨善避苦。實際上史懷哲認為，人應順從命運。所謂順從命運不是消極的接受命運的安排，而是積極克服生命歷程中的各種困難。對植物人而言就是與疾病現實共存，從生存的過程中獲得積極的生命意義。史懷哲說：

「作為受動的生命，人通過順從命運建立與世界的精神關係。但是，真正的順從命運則是：人在其對世界過程的從屬地位中，內在地擺脫決定他的外在存在的命運。內在的自由要表明，人找到了能對付各種困難的力量，並因此變得深刻、內心豐富、純潔、安靜和溫和。然而，順從命運是對自己存在的精神和倫理的肯定。」²⁴

²³ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 130。

²⁴ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國 92 年，頁 130。

第三節 避免殘忍與愛的倫理

贊成安樂死者認為，讓植物人安樂死是基於行善原則，避免殘忍的看著病人苟延殘喘的活下去，威廉（G.Williams）在支持安樂死的論證提到，「儘管人們對於倫理道德的評估不盡相同，但所有的人都同意殘酷的行為是不對的，差別只在於殘酷的行為如何判斷。支持安樂死合法化的人們認為，讓病患在病痛、衰弱及衰竭的最後階段苟延殘喘，並且拒絕他們尋求慈悲的解脫的要求是殘酷的。另外一種可以稱為殘酷的行為的是一也許不那麼具有迫切性，但仍然值得加以考慮：家屬在看到他們所愛的人陷在絕望痛苦中的心痛。」²⁵ 換句話說，安樂死是讓病人及家屬從痛苦中尋求解脫，這種痛苦不一定是生理上的痛楚，還包括心痛。對植物人而言，家屬所要承擔的是無止境的絕望，而實際上人的忍耐能力是有限度的。

在此避免殘忍對植物人而言是一種預設的立場，也就是說從家屬的角度來假設，植物人這樣的活著喪失尊嚴，是對他人性的一種侮辱與殘忍。例如昆蘭（Quinlan）案例，其養父母希望醫院拔掉呼吸器，讓變成植物人的養女昆蘭可以安樂死，因為他們不願看到養女身體扭曲變形的模樣。這種代他人決定的安樂死是行善嗎？從史懷哲敬畏生命的觀點，「面對倫理的衝突，人只能自己做出決定。沒有人能為他確定，保存和促進生命的可能性的極限在哪裡。」²⁶ 也就是說每個人的生命都是獨一無二的，沒有人有權利代他人決定死亡。儘管家屬認為，安樂死是符合此植物人最佳利益，揣測他如果有知覺的話一定會同意他們這麼作的，但這永遠只是猜測，實際上無法確知是否違背了病人的意願。

另外從愛的倫理出發，史懷哲認為，敬畏生命的原則不允許一個人放棄對世界的關懷。換句話說，必須感受到對所有生命負有責任，盡量保存及促進生命的生存，並努力實現其最高的價值。所以史懷哲說：

「一個人唯有在順著助人的推動力，而去幫助他能夠幫助的所有生命，並且避免傷害任何生物時，他才真正是倫理的。」（文明，p134）

愛的倫理所要展現的就是人道的關懷與社會的責任，儘管贊成安樂死者認為，避免殘忍也是一種愛的關懷。然而對史懷哲而言，傷害生命、毀滅生命就是「惡」的行為，它壓抑了生命的發展，所以史懷哲愛的倫理強調的是尊重生命、保存及促進生存的義務。史懷哲說：

²⁵ 參見威廉（Glanville Williams）原著，張忠宏譯，〈贊成安樂死合法化：一個答辯〉，摘錄自波伊曼（Louis P.Pojman）著，魏德驥等譯，《解構死亡-死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北市：桂冠圖書公司，民國86年，頁168。

²⁶ 參見史懷哲著，陳澤環譯，《敬畏生命-五十年來的基本論述》，中國，上海：社會科學院出版社，民國92年，頁26。

「尊重生命的信念進一步幫助為了維護人道精神，而必須作最艱苦地奮鬥，且不惜以任何代價以保存活生生的人性概念的人。」（文明，p165）

另外贊成安樂死者認為，維持植物人的生命等於是延長一個已經無可救藥或早已失去意識的人的生命，這種延續的生命只是靠著科技的投注，靠著人為或機器而維持有如行屍走肉的肉體，無助於奇蹟的發生，也毫無生命品質可言。如恩格哈指出，

「一定要強調的是延長生命並不總是符合一個人的最佳利益。當生命狀況可能變得如此困難下，也可以拒絕治療，因為治療將造成更多的傷害而不是好處。」²⁷

生命的延長是善或是惡？若符合病人的最佳利益則是善，但就如德沃金所言，「生命的價值沒辦法由外在賦予，它必得從生命內在當中生起；...我們考量的就是他們的整體人生，而非他們那令人傷感的最後階段。」²⁸ 換句話說，每一個生命都具有內在價值，所以必須視其生命為整體，以他的整體人生來對待他現實情境的尊嚴，如此我們發現沒有普遍而又一致性的決定可適用於無意識的植物人身上。甚至若此植物人的一生根植於家庭，那麼他的存在對家屬而言就是莫大的意義，所以史懷哲認為，

「敬畏生命的倫理都會一刻不停地迫使我衷心關懷全人類的命運，以及在我四周生活著的所有其他人的命運；並且使他以「人」的身分，奉獻自己於需要友伴的人。...它要求的是他們把自己生活的一部份奉獻給同類的人。...凡失去生命的必將找到它，我們的存在才具有真正的價值。」（文明，P149-150）

敬畏生命的精神提醒我們，一個人永遠不能只為自己的生命而生活，應該時時意識到在我們四周的生命。別人認為你是幸福的，你就必須給予別人付出更多。你在健康、天賦、工作能力、成就、美麗的童年、和諧的家庭環境方面無論比別人好多少，你都不能當做本來就應該得到的而接受下來。你必須為這些付出代價，你必須對生命做更大的奉獻。要隨時想到並關懷在我們四周的生命他們過得如何？我們要因為自己擁有一個良好的天賦，富裕的家庭環境，美好的童年生活，一個健康的身體，良好的工作能力而珍惜，要為多人對我的協助，才能成就我助人的志業而心存感恩，所以每個人要對生命作更大的奉獻，不只為己，也為他人。

²⁷ 參見恩格哈（H.T.Engelhardt）著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民國85年，頁257。

²⁸ 參見朗諾 德沃金（Ronald Dworkin）著，郭貞伶、陳雅汝譯，《生命的自主權》，台北市：商周出版社，民國91年，頁267。

愛的倫理強調的是人道的觀念。人道的精神要求我們要對他人行善，為社會盡力。如果我們擺脫自己的偏見，拋棄我們對其他生命的疏遠性，與我們周圍的生命休戚與共，那麼我們就是道德的。只有這樣，我們才是真正的人；只有這樣，我們才會有一種特殊的、不會失去的、不斷發展的和方向明確的德性。所謂道德，就是我們不可以對人有偏見，我們要去關懷周遭的人，我們也不可以去剝奪人的尊嚴，要保衛人的價值和生活。敬畏生命的信念要以人道觀念來維護寶貴的生命，並要幫助捍衛人性的人。

一個人若能具有悲天憫人的精神及心腸，去服務眾生，則他的靈魂是最高貴的及最偉大的。如史懷哲所言：

「我從心理同情患者的痛苦，而且努力成為一個能把必要的工作井然有序的做完的有氣概的醫師。我們不要把為黑人服務的事看做行善，而應該視為不可逃避的義務。...我充滿勇氣，我親眼所見的悲慘賜給我力量，對人類的信賴支持我的希望。我相信，從肉體的痛苦中被拯救的人們，情願毫不吝嗇地獻出感謝的供物給同樣飽受苦難的人。」²⁹

人是身心靈的動物，如醫護人員要用心的去關心，傾聽每個病人的心聲，對病人真誠的對待與付出，病人是可以感受得到的。一個病人真正要醫治不只是肉體，還要注意他的心靈，內心的痛苦和壓力，盡力去解決他的問題。每個病人都非常渴望接受醫護人員的關心及愛心。據統計，一位護士若在床前多和病人講十分鐘的話，病人就可以提早一週出院。在醫院幫助病人身體康復的因素是，除了藥物、高科技、手術等等的檢查或治療外，另一重要的因素是醫護人員對病人的關心。

《聖經·約翰一書》提到，我們應當彼此相愛。這是一種良好的德行，也是一種社會責任。我們要以愛心與耐心來接納人們，同情所有的人類，盡我的力量來服務人類奉獻社會。奉獻是一種幸福，如史懷哲所言，「活動時間長過探尋與等待時間的人是幸福的，能真正地完全地奉獻自己的人是幸福的。但在未來新的工作中，我則不能以講「愛的宗教」來表現自己，而只能以實際行動來實踐它。無論這條服務的道路將把我帶往何處，醫學知識卻可以使我以最好最完善的方式去實現我的意願。為了將來有一天成為這可憐的人所需要的醫生，現在先當醫學院的學生是值得的。每當覺得自己所要犧牲的時間未免太長時，我就提醒自己，哈密爾卡與漢尼拔為了準備進軍羅馬，也經歷了長久的時間先征服西班牙。」³⁰我們每天能為別人服務，奉獻自己的人是幸福的，要以實際行動來實踐愛的行為。例如某一家醫院的基督徒醫師及護理人員組成一個團契，利用下班時間及星期日到各個病房探訪病人，唱聖歌給他們聽，為病人祝福禱告，他們為病人帶來歡樂與祝福，使住院的病人及家屬備感溫馨及安慰，使病人達到靈性的安適，

²⁹ 參考高橋功著，邱信典譯，《史懷哲言論集》，台北市：史懷哲之友雜誌社，民國86年，頁117、122、125。

³⁰ 參見史懷哲著，梁祥美譯，《史懷哲自傳》，台北市：志文出版社，民國81年，頁114。

進而身體康復早日出院。這群醫護人員的愛心以實際行動表達出來，他們覺得他們是最幸福的一群，因為「施比受更為有福」，能為生病的人服務，是一件很有意義的事。

愛的倫理所呈現的是對人主動的關懷。如史懷哲曾說過：

「我就有充分機會確認原住民中肉體上的痛苦，比我所料想的，不但沒有少而且更多。我多麼高興自己能不顧一切反對，實現了到此地行醫的計劃。...世界不僅包含現象（事件），也包括生命；而且對於世界上我接觸範圍內的生命，我跟他們的關係不僅是被動的，同時也必須是主動的。藉著對一切生命的服務，我個人的行為便能到達對世界具有意義和目的的境界。」³¹

憑我們的思想所了解的基督教的本質顯示出，唯有通過愛我們才能與神交流。史懷哲認為，對神的真正的認識不外從我們內心去體認神就是愛的意志。他同情自己周遭所有的生物所遭受的種種痛苦，他的內心感到悲傷與難過，願意跟他們一起受苦，我們必須共同背負世界所帶來的痛苦的重責大任。能懷著悲憫之心奉獻自己，也為上帝所賜的一切福祉，懷著謝忱及感恩的心來接受它們。³² 當我們看到周遭人類及生物的種種痛苦，同情之心即產生出來，跟他們一起受苦，我們要懷著悲憫之心發揮自己的能力奉獻自己，去幫助他們脫離痛苦。

總之，從愛的倫理出發，維護生命、促進生存才是善的行為。史懷哲認為，這種善的行為促使人們不只為自己而活，更要為他人而活，富有同情心與自我奉獻的精神，如此才能為他人及社會盡力。避免殘忍不是放棄生命而是竭力救助，如史懷哲所說：「誰都會為可愛的生命擔憂著，所以不願聽那些從遠方趕來的傷者的呻吟聲、垂死之人的最後聲息。」³³ 安樂死帶來的只是死亡，而愛的倫理卻是對人行善，對史懷哲而言，這是一種不可思議的恩寵。

³¹ 參見史懷哲著，梁祥美譯，《史懷哲自傳》，台北市：志文出版社，民國 81 年，頁 161、256-257。

³² 參考同上註，頁 265、268-270。

³³ 參見史懷哲著，余阿勳譯，《原始森林的邊緣》，台北市：志文出版社，民國 87 年再版，頁 98。

結 論

本文從生命神聖的角度，探討史懷哲敬畏生命與反對植物人安樂死之相關性。因為生命是神聖的，所以植物人的生命也是神聖的。史懷哲的敬畏生命強調的是內心對於萬物的慈悲、生命的敬畏，進而肯定生命；其次，去發揮善的本質：保存生命、促進生命、生命實現最高的價值，最後，以愛的倫理，達到敬畏生命的實踐，而願意為生命獻身。所以要敬畏任何生命，更不容許植物人給予安樂死。

一、因為生命是神聖的，所以敬畏生命

一個人的生命是一種生存的過程，也因個人存在的理由，才顯出生命的意義，每個人的存在都具有價值及人的尊嚴。生命是神聖的，生命也具有至高無上的價值。每個人都具有天賦的權利與價值，因此有被平等尊重及保護生存的權利。史懷哲敬畏生命的原則，包括愛、熱情、慈悲、協力、同甘共苦、無止息的生命力、獻身、對四周的生物寄以同情與幫助。史懷哲以愛人、熱誠、慈悲、同情的心，人溺己溺、人飢己飢的精神，去幫助需要幫助的萬物，進而獻身蠻荒的非洲。從他對所有的植物、動物、人類生命的敬畏，可以看出他是一個生命神聖的遵行者及敬畏生命的人道主義者，他的善行值得大家效法與學習。

對虔誠之信仰基督教的史懷哲而言，我們的生命是由神創造的，都有生存的權利和意志，所有的生命都是神聖不可侵犯的，所以不容許任何人去傷害或毀滅，否則就是違反神的旨意，也違背聖經的原則。在醫師的希波克拉底誓言中，也提到對病人有害的都要被禁絕，「我將不會開給病人任何他所要求的致命藥物，我將終生以純潔及神聖的態度，來執行我的醫術，不會藉故危害自由之男人或女人的身體。」¹ 而在護士鼻祖 - 南丁格爾女士之誓言中，也有提到，

「要盡力提高護理專業標準，勿為有損之事，勿取服或故用有害之藥，務謀病者之福利。」²

由此可見，醫護人員之誓言中，均有特別強調要敬畏人類的生命，要善盡職責去保護病患的生命及為病患謀求福利，凡是對病患有損傷或損害的藥物或事情，絕

¹ 參見戴正德著，《基礎醫學倫理學》，臺北市：高立圖書，民 89 年，頁 187。

² 參見馬鳳岐著，《南丁格爾的精神與志業》，臺北市：華杏出版，民 76 年。

對禁止使用或去執行。我們也應妥善地保護我們的生命。儒家也強調要盡力去維持、保護身體與生命的完整性，以達到維護人權，敬畏生命的境界。

醫學倫理基本上提出兩個重要理念，「生命的神聖性及利益（行善）病患切勿傷害兩個原則。」³ 生命的神聖性是指一個人的生命是非常寶貴的，所以醫師要格外珍惜病患的生命，盡一切醫術救助病人。醫師所從事的醫療工作，是一種社會所賦予他的神聖任務（Sacred Trust），他應該盡心盡力的來醫治病患。而利益病患切勿傷害的原則為，身為醫師要愛護、保護病人，凡是以病患的利益來考量，會傷害病患的任何事情均不可作，以確保病人的生命安全。

敬畏生命正是史懷哲醫師倫理思想的重心，對醫護人員而言，在作重大的醫療與倫理決定時，自須將尊重病人的生命列為最優先考慮。「生命神聖或敬畏人類的生命只是維護人權的一種內涵，意示一個人的生命與身體的完整性應予妥善地保護。」⁴ 例如一個罹患膽囊結石的病人，醫師為了要治療他的疾病，若要將他整個膽囊作切除，要事先經過病人的同意才可施行。一個罹患糖尿病的病人，因為右腳趾壞死，醫師若要將其患腳作切除，也同樣的要事先經過病人的同意才可施行，這才是尊重及保護病人生命與身體的完整性的做法。

二、植物人的生命同樣是神聖的

只要是一個人，他即使是個植物人，就應享有生活的權利，在道德上應享有與人類相同的對待。李瑞全認為，「我們不應製造罪惡或傷害。不可作出對人或物有所傷害的行為。對一個人的傷害包括對他人格的貶損，使他受制於外在的暴力，由是淪為一種工具，被他人情欲或權力宰割的對象。」⁵ 植物人因為腦部受損，儘管他無意識，無法表達言語，無法產生任何價值，我們不可作出對他有傷害的行為。植物人也是一個活生生的人，更應該受到別人的照顧及保護，若親人夠多則可以輪流照顧他，一方面可以減少醫療費用的支出，另一方面較能接受妥善的照顧。家中若無人力照顧，則可以送往安養機構，如醫院附設的護理之家或私人的養護機構去安養，這則需要家人負擔一筆開銷。還有，若是中低收入戶的家庭，則可以將植物人送往「創世基金會」去住院安養，依家庭收入的狀況，政府有一定比率的安養費用補助，如此就能減輕家人的經濟負擔，而植物人也能受到良好的照顧。除了經濟的考量，身體上的照顧也很重要，要以一個「人」來對待他，使他生命能夠延續下去，直到生命終了為止。

³ 參見戴正德著，《基礎醫學倫理學》，臺北市：高立圖書，民 89 年，頁 102。

⁴ 參見嚴久元著，《當代醫事倫理學》，臺北市：橘井文化，民 88 年，頁 167-168。

⁵ 參見李瑞全著，《儒家生命倫理學》，臺北市：鵝湖出版社，民 88 年，頁 39-40。

醫學倫理的首要原則為不要傷害病人。例如沒按時幫植物人灌食，以致引起他營養不良甚至脫水，而造成心肺功能衰竭而致死。或是復健師在幫植物人做四肢復健運動時，用力太大造成植物人關節脫臼或骨折，引起他關節腫脹疼痛，甚至還要接受另一次的手術，這些都是傷害植物人的行為，應接受法律的制裁。我們在照顧植物人時，給藥時要正確，不可以給錯藥，不可以打錯針；使用熱水袋時不要燙傷植物人；對待植物人要親切、態度誠懇，不可以欺負或凌虐植物人；替植物人作各種檢查或治療時動作要輕柔熟練，不要讓植物人感到不適或弄傷他；也要定時幫他翻身、拍背，以免造成褥瘡或肺炎。我們應善盡職責的好好照顧植物人，他存在即是目的，不可以把他當成工具來看待。

對於植物人，人們的愛心與耐心要持續多久？如前所述，若只是屬於植物人狀態，則應該盡力醫治與照顧，因為植物人可能會甦醒過來。然而若是變成永久性植物人呢？可以直接促成安樂死嗎？顯然我們無法得到他本人的認可。如湯瑪斯瑪和布倫理克（Thomasma and Brumlik）所說：

「醫護人員要時時考慮病人的權益，如果病人為一成年人，經測試結果已證明其為永久性植物人時，在無法徵求其本人同意的情況下，寧可繼續保存病人的生命，直到以後證實病人的情況愈來愈差時才決定是否放棄治療，因為臨床上的確曾有過病況好轉的病人。」⁶

換言之，植物人有發病幾個月或幾年之後恢復意識的，所以我們還是要妥善的照顧他，但是對於永久性植物人，雖然他不再醒過來，但是他仍舊是存在的，所以從敬畏生命的觀點，仍應該繼續保存植物人的生命，直到有一天自然死亡為止。

一九八七年三月，梵蒂岡（Vatican）一份四十頁的聲明，強力反對任何違反尊重生命的舉止。美國醫學協會確認的指導方針，「醫師應致力於無瑕疵之醫療，並以憐憫、尊重的態度敬重人類的尊嚴來全力提供充分的醫療服務。醫師應尊重病人、同事和其它醫學從業人員的權利，並且應在法律的約束下保護病人。」⁷身為一位醫護人員，要以憐憫的心去保護病人、尊重病人、敬重人類的尊嚴，以最好的醫術來醫治病人，以最好的服務態度來護理病人，才能促進良好的醫病或護病關係，進而才能提昇醫護的品質。所以我們在照顧植物人時，不管他是否有感覺，但他總是一個生存於世的人，我們還是要以真誠的態度、愛心、耐心去照顧他、護理他。我們還要敬畏他的生命，把他視為一個人來對待，讓他活著時還能獲得該有的尊嚴，要持續的照顧他，直到他嚥下最後一口氣為止，如此才是發揮

⁶ 參見盧美秀著，《護理倫理學》，台北市：匯華圖書，民80年，頁395。

⁷ 參見戴正德著，《基礎醫學倫理學》，臺北市：高立圖書，民89年，頁132、162、28、24-25。

人道的精神，符合敬畏生命的原則。

植物人的家屬也是醫護人員護理的重點。植物人的家屬往往只想安靜的過日子，不願曝光，因為每次被問到植物人的種種，內心就又難過一次，又會勾起傷心的回憶。一方面，自己的親人成為植物人之後，親戚朋友就遠離他們，因為怕被牽連，因而影響他們的人際關係，也因此造成植物人的家屬更孤軍奮鬥，要很辛苦的去面對一切的苦難，所以醫護人員要多關懷植物人及其家屬，並幫助他們解決一切的困難與問題。最好能讓植物人「達到善終的境界，就是讓他身體平安、心理平安、思想平安的走完人生全部的旅程。如泰戈爾所說：且讓他生燦如夏花，死美如秋葉吧！」⁸

三、植物人生命維護的問題不能由社會成本來考量

維護植物人的存活問題不能由社會成本來考量。有學者以為，植物人是社會和家庭的負擔，照顧植物人的龐大醫療費用，是拖累家庭經濟重擔。尤其植物人治癒的可能性不高，但存活的時間卻是非常的長久，如有好的醫療照顧之下甚至可活三十年以上，這顯然不符合社會成本效益。有些學者認為，基於社會成本家庭經濟考量，應贊成植物人安樂死，然而本文以為，個人與社會的關係並非以成本考量來衡量。個人並不僅是社會成本中的一份子，個人與社會還包含著義務與責任的關係，基於前述可知，人不應該貿然結束自己的生命，因為這有違個人對社會所應盡的義務。同樣的，社會也無權要求人為了社會整體的利益而犧牲生命，因為社會也對個人負有相同的責任。社會有照顧社會中每一個體的责任，因此，植物人是不該安樂死的。

如前所述，史懷哲認為，「我衷心關懷全人類的命運，以及在我四周生活著的所有其他人的命運；並且使他以人的身分，奉獻自己於需要友伴的人。」（文明，p149）從史懷哲的觀點，生命是上帝所創造的，是非常神聖的。史懷哲的倫理觀念就是耶穌所提倡敬畏生命的倫理觀念，也是一種博愛的倫理觀念。愛的倫理學認為，所有的生命包括植物人的生命都是神聖的，因為每個人的存在都具有人的價值及尊嚴。具有敬畏生命倫理觀念的人，對於植物人的生命，也同樣要以愛的倫理以及犧牲奉獻的精神，無論如何讓他繼續活下去。我們好好的尊重、愛護、關懷、維持並幫助植物人生命的成長及延續，所以我們不應該給予植物人施行安樂死。

⁸參見戴正德．李明濱著，《醫學倫理導論》，臺北市：教育部，民 89 年，頁 121。

參考資料

一、中文主要參考書目

- 1.尹裕君著，《護理倫理概論》，台北，華杏，民88。
- 2.史懷哲（Albert Schweitzer）著，陳澤環譯，《敬畏生命五十年來的基本論述》，中國，上海社會科學院，民92。
- 3.史懷哲（Albert Schweitzer）著，梁祥美譯，《史懷哲自傳 - 我的生活和思想》，台北，志文，民81。
- 4.史懷哲（Albert Schweitzer）著，宣誠譯，《我們該作什麼》，台北，長青，民63。
- 5.史懷哲（Albert Schweitzer）著，趙震譯，《非洲故事》，台北，志文，民66。
- 6.史懷哲（Albert Schweitzer）著，林妙鈴譯，《非洲行醫記》，台北，志文，民66。
- 7.史懷哲（Albert Schweitzer）著，余阿勳譯，《原始森林的邊緣》，台北，志文，民64。
- 8.史懷哲（Albert Schweitzer）著，鄭泰安譯，《文明的哲學》，台北，志文，民62出版，民79再版。
- 9.朱福銘著，《安樂死的倫理向度》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，民86年。
- 10.布萊爾（Edward P.Blair）著，陳南州譯，《聖經手冊》，台北，人光出版，民89年。
- 11.尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）著，《西方哲學英漢對照辭典》，中國，北京市，人民出版社，民90。
- 12.李素貞著，《死亡的尊嚴與本真的向死存在 - 安樂死與海德格的死亡觀》，南華大學哲學研究所碩士論文，民92。
- 13.李小璐著，《護理倫理學》，台北，永大，民91。
- 14.李瑞全著，《儒家生命倫理學》，台北，鵝湖，民88。
- 15.弗蘭克（Frankl, Viktor Emil）著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，台北，光啟，民84。
- 16.弗蘭克（Frankl, Viktor Emil）著，游恒山譯，《生存的理由》，台北，遠流，民80。

- 17.邱曉芬著，《動物保護思想：彼得辛格之「動物解放」倫理探討》，國立台灣師範大學環境教育研究所碩士論文，民88。
- 18.林綺雲著，《生死學》，台北，洪葉，民89。
- 19.邱仁宗著，《生死之間—道德難題與生命倫理》，台北，中華書局，民77。
- 20.克莉斯汀·龍雅可（Christine Longaker）著，陳琴富譯，《假如我死時，你不在我身旁》，台北，張老師文化，民88。
- 21.呂如分著，《中風病患主要照顧者生活品質及其相關因素之探討》，國防醫學大學護理研究所碩士論文，民89。
- 22.洪祖培、邱浩彰著，《認識您的頭腦》，台北，健康世界，民80。
- 23.波伊曼（Louis P.Pojman）著，魏德驥等譯，《解構死亡 - 死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北，桂冠，民86。
- 24.波伊曼（Louis P.Pojman）著，陳瑞麟等譯，《今生今世 - 生命的神聖、品質和意義》，台北，桂冠，民86。
- 25.波伊曼（Louis P.Pojman）著，楊植勝等譯《生死的抉擇》，台北，桂冠，民86。
- 26.波伊曼（Louis P.Pojman）著，張忠宏等譯，《為動物說話》，台北，桂冠，民86。
- 27.波伊曼（Louis P.Pojman）著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北，桂冠，民86。
- 28.浩彰著，《神經學新知》，台北，台灣醫學會，民88。
- 29.姚開屏、王榮德、林茂榮、林淑文、施富金、曹昭懿、游正芬、黃景祥、劉鳳、鍾智文著，《台灣簡明版世界衛生組織生活品質問卷之發展及使用手冊》，國科會專題研究，NSC87-2312-B-002-001，民89。
- 30.若望保祿二世著，《「生命的福音」通諭》，台北，天主教中國主教團秘書處，85。
- 31.徐念懷著，《生命權侵害之損害賠償研究》，輔仁大學法律學研究所碩士論文，民91。
- 32.徐宗良、劉學禮、瞿曉敏著，《生命倫理學—理論與實踐探索》，中國，上海，人民，民91。
- 33.施義勝著，《非洲之父史懷哲》，台北，長青，民63。

- 34.恩格哈 (H.T.Engelhardt) 著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，中國，長沙，湖南科學技術出版，民85。
- 35.亞里士多德 (Aristotle) 著，苗力田譯註，《亞里士多德倫理學》，台北，知書房，民90。
- 36.康德 (Immanuel Kant) 著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，台北，聯經，民79。
- 37.陸娟著，《生死教育對綜合高中學生生命意義感教學成效之探討》，南華大學生死學研究所碩士論文，民91。
- 38.陳五福著，曹永洋編選，《史懷哲愛的腳蹤》，台北，志文，民85。
- 39.陳南州著，《基督徒的倫理生活》，台北，常春藤出版社，民81。
- 40.高橋功著，邱信典譯，《史懷哲言論集》，台北，史懷哲之友，民86。
- 41.黃伯和著，《生死不由人 - 從基督教信仰看安樂死》，台南，出頭天，民86。
- 42.黃登煌著，《生命倫理》，台中，中台神學院，民89。
- 43.傅偉勳著，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，台北，正中書局，民82。
- 44.陳五福等著，施義勝編，《曠世奇才史懷哲》，台北，長青，民64。
- 45.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，民91。
- 46.馮滬祥著，《環境倫理學》，台北，學生，民77。
- 47.赫曼·哈格頓 (Hermann Hagedorn) 等著，鍾肇政譯，《史懷哲傳》，台北，志文，民60。
- 48.郭靜晃等著，《生命教育》，台北，揚智，民91。
- 49.野村實著，邱信典譯，《史懷哲的心靈世界》，台北，雅歌，民86。
- 50.張曼萍著，《第一型糖尿病病患健康生活品質的探討》，慈濟大學護理研究所碩士論文，民90。
- 51.喬·曼頓 (Jo Manton) 著，梁祥美譯，《非洲叢林醫生史懷哲 - 愛與實踐的一生》，台北，志文，民88。
- 52.蒂·夏倫 (Judith Allen Shelly) 著，江其蕙譯，《困境 - 護理倫理指南》，台北，護士福音團契，民81。

- 53.瑪麗·德·翁澤 (Marie de Hennezel) 著，吳美慧譯，《我們並未互道再見》，台北，張老師文化，民90。
- 54.路燈照著，《植物人與安樂死》，台北，時報，民74。
- 55.鄭雪英著，《台北市植物人居家主要照顧者的社會支持、壓力與健康狀況之探討》，陽明大學社區護理研究所碩士論文，民86。
- 56.鄂爾 (Robert D.Orr) 著，章福卿譯，《認識生命倫理學》，台北，校園書房，民86。
- 57.戴正德、李明濱著，《醫學倫理導論》，台北，教育部，民89。
- 58.戴正德著，《基礎醫學倫理學》，台北，高立，民89。
- 59.盧美秀著，《護理倫理學》，台北，匯華，民80。
- 60.羅素 (B.Russell)、史懷哲 (Albert Schweitzer) 等著，《廿世紀命運與展望》，台北，志文，民60。
- 61.嚴久元著，《當代醫事倫理學》，台北，橋井，民88。
- 62.蘇美靈著，《基督徒的生命倫理觀》，香港，天人，民79
- 63.蘆部信喜著，李鴻禧譯，《憲法》，台北，月旦，民84。

二、中文次要參考書目

- 1.大衛·克拉克 (David Clark)、彼得·艾密特 (Peeter Emmett) 著，蘇妍姿譯，《怎麼辦？家人正面臨死亡》，台北，宇宙光，民90。
- 2.王麗姬著，《安樂死立法可行性的研究》，中國醫藥學院醫務管理研究所碩士論文，民88。
- 3.王臣瑞著，《倫理學》，台北，學生書局，民69。
- 4.王振軒著，《人道救援的理論與實務》，台中，必中，民92。
- 5.小田晉著；蕭志強譯，《生與死的深層心理》，台北，方智，民87。
- 6.王志傑著，《病患自主權理論基礎之研究 - 兼論病患自主權對我國安寧緩和醫療之啟示》，國防管理學院法律學研究所碩士論文，民91。
- 7.王峙松著，《透過醫院思考人生》，台北，一葦國際，民84。

- 8.甘麗華著，《依賴呼吸器不可治癒之老年慢性病患家屬於照護過程之心理歷程、處理方式及其省思》，南華大學生死學研究所碩士論文，民91。
- 9.史考特·派克（M. Scott Peck）著，魯宓譯，《誰來下手？一位心理醫師生死探索旅程》，台北，張老師文化，民88。
- 10.史密茲（Lewis B.Smedes）著，柯美玲等譯，《祇是道德》，台北，中華福音神學院，民87。
- 11.李苑芬著，《安樂死之研究》，中國文化大學法律學研究所碩士論文，民80。
- 12.何畫瑰著，《科技倫理》，台北，韋伯文化，民88。
- 13.《身心障礙福利資源暨法規彙編》，台中市政府社會局，民89。
- 14.弗里德里希·包爾生（Frank Thilly）著，何懷宏、廖申白譯，《倫理學體系》，中國社會科學，民86。
- 15.弗蘭克納（William K.Frankena）著，黃慶明譯，《倫理學》，台北，有志圖書，民61。
- 16.帕朵瑞西亞·威諾森（Patricia Weenolsen）著，吳憶帆譯，《死的藝術 - 坦然面對死亡》，台北，新潮文庫，民88。
- 17.何懷宏著，《倫理學是什麼》，台北，揚智，民91。
- 18.林衡哲譯，《廿世紀代表性人物》，台北，志文，民59。
- 19.林輝雄著，《人性尊嚴與自由民主憲法秩序關係之研究》，中正大學法律學研究所碩士論文，民90。
- 20.邱秀渝等著，《臨終護理》，台北，匯華，民87。
- 21.阿魯豐斯·德肯（Alfons Deeken）著，王珍妮譯，《生與死的教育》，台北，心理出版社，民91。
- 22.保阪正康著，編輯部譯，《安樂死與尊嚴死》，台北，建宏，民83。
- 23.柏木哲夫著，曹玉人譯，《用最好的方式向生命揮別》，台北，方智，民89。
- 24.波伊曼（Louis P.Pojman）著，楊植勝等譯，《生死的抉擇》，台北，桂冠，民86。
- 25.吳麗芬等著，《當代老年護理學》，台北，華杏，民89。
- 26.段德智著，《死亡哲學》，台北，洪葉文化，民83。
- 27.Ezekiel J.Emanuel著，柳麗珍譯，《臨終之醫療倫理》，台北，五南，民88。

- 28.尉遲淦著，《生死學概論》，台北，五南，民89。
- 29.紀玉足著，《生死教育對某技職校院學生生命意義感教學成效之探討 - 以商業設計系為例》，南華大學生死學研究所碩士論文，民92。
- 30.崔以泰、甘蘭君著，《臨終的關懷》，台北，立得，民83。
- 31.奚淑芳著，《重症患者拒絕維生醫療之法律研究》，南華大學生死學研究所碩士論文，民92。
- 32.唐福春著，《死亡教育課程對毒品犯生命意義感與死亡態度之影響 - 以某戒治所為例》，南華大學生死學研究所碩士論文，民92。
- 33.尉遲淦著，《生死學概論》，台北，五南，民89。
- 34.莊乙雄著，《安寧護理人員靈性成長的研究 - 以南部某教學醫院為例》，南華大學生死學研究所碩士論文，民92。
- 35.馬特生著，謝受靈譯，《基督教倫理學》，台北，道聲，民84。
- 36.許豐楷著，《從人性尊嚴具體化論安樂死的立法規範》，中國文化大學中山學術研究所碩士論文，民87。
- 37.麥欽納力 (Peter K.McInerney) 著，林逢祺譯，《哲學概論》，台北，桂冠，民85。
- 38.馮滄祥著，《中西生死哲學》，台北，博揚文化，民90。
- 39.傅佩榮著，《中西十大哲學家》，台北，台灣書店，民86。
- 40.黃應航著，《護理倫理學》，中國，浙江大學，民86。
- 41.范涵惠著，《長期照護機構老人健康狀況、生活適應及生活滿意度相關性之探討》，中國醫藥學院醫學研究所碩士論文，民91。
- 42.黃慶明著，《倫理學講義》，台北，洪葉，民89。
- 43.陳五福、約翰、根室等著，《史懷哲的世界》，台北，志文，民77。
- 44.黃伯和著，《本土神學的倫理關懷》，台南，教會公報，民88。
- 45.傅偉勳著，《生命的學問》，台北，生智，民87。
- 46.裘蒂·夏倫 (Judith Allen Shelly) 等著，江其蕙譯，《靈性照顧 - 護理人員的角色》，台北，護士福音團契，民83。
- 47.張永雋著，《人生哲學》，台北，匯華，民87。
- 48.楚冬平著，《計劃死亡》，台北，台灣商務，民80。

- 49.紀靜惠著,《各類人士對醫療倫理觀點差異之探究》,中山大學人力資源管理研究所碩士論文,民91。
- 50.董芳苑著,《宗教信仰與安寧療護》,台北,長青,民90。
- 51.劉作揖著,《生死學概論》,台北,新文京開發,民92。
- 52.楊克平著,《安寧與緩和療護學》,台北,偉華,民88。
- 53.張志全著,《安樂死社會態度及政策意涵的實徵研究》,中正大學社會福利研究所碩士論文,民89。
- 54.賈詩勒(Norman L. Geisler)著,李永明譯,《基督教倫理學》,香港,天道書樓,民85。
- 55.蒂洛(Jacques P.Thiroux)著,古平、肖峰等譯,《哲學 - 理論與實踐》,中國,人民大學出版社,民78。
- 56.葛培理(Billy Graham)著,《如何面對死亡》,香港,浸信會,民79。
- 57.潘美惠著,《面對死亡 - 臨終教牧關顧》,台南,教會公報,民87。
- 58.鄭志明著,《生命關懷與心靈治療》,嘉義,南華大學,民89。
- 59.鄭曉江著,《穿透死亡》,台北,華杏,民90。
- 60.鍾春枝著,《臨床醫學倫理議題之判斷與處理方式的探討 - 比較醫護人員、宗教界及法界人士的看法》,台北醫學大學醫學研究所碩士論文,民90。
- 61.鍾昌宏著,《安樂活 - 活出生命的尊嚴》,台北,基督教文藝,民91。
- 62.戴宇光著,《臨終病人自律與自主權探討》,中央大學哲學研究所碩士論文,民88。
- 63.戴正德著,《生死醫學倫理》,台北,健康文化,民90。
- 64.謝文祥著,《由安寧照顧、安樂死與自然死探討臨終病人的醫療困境》,中央大學哲學研究所碩士論文,民88。
- 65.蕭宏恩著,《護理倫理新論》,台北,五南,民88。
- 66.謝順道著,《基督徒的社會關懷》,台中,腓利門,民86。
- 67.羅伯·保羅·吳爾夫(Robert Paul Wolff)著,郭實渝等譯,《哲學概論》,台北,學富,民90。
- 68.蘇秋雲著,《安寧照顧志工照護經驗及其生命意義之探討》,慈濟大學社會工作研究所碩士論文,民90。

- 69.羅秉祥著，《黑白分明》，香港，宣道，民81。
- 70.顧伯特（C.Everett Koop,M.D.）著，陳永成譯，《誰能剝奪我生命》，台北，中國主日學協會，民66。
- 71.龔漢芸著，《從法學與倫理學觀點探討緩和醫療問題》，東吳大學法律學研究所碩士論文，民88。
- 72.蔡維民著，《心靈哲學》，台北，揚智，民89。

三、參考期刊

- 1.王道仁等，〈安樂死是什麼？〉，當代醫學，第24卷第6期，民86.06，頁79-86。
- 2.史考特·派克文、魯宓翻譯、王永泰圖，〈安樂死的靈性觀點〉，張老師月刊，第262期，民88.10，頁135-137。
- 3.李震山，〈從憲法保障生命權及人性尊嚴之論點論人工生殖〉，月旦法學雜誌，第2期，民84，頁20-21。
- 4.李佳玟，〈安樂死(Euthanasia)〉，生物科技與法律研究通訊，第5期，民89.01，頁13-21。
- 5.李瑞全，〈儒家論安樂死〉，應用倫理研究通訊，第12期，民88.11，頁17-22。
- 6.李瑞全，〈「安樂死」之語意分析〉，應用倫理研究通訊，第4期，民86.10，頁1-6。
- 7.李泰花著，〈長生老人長期照護中心護理常規〉，台中，長生老人長期照護中心，民89年，頁1 - 10。
- 8.李震山，〈從生命權與自決權之關係論生前預囑與安寧照護之法律問題〉，國立中正大學法學集刊，第2期，民88.07，頁325-350。
- 9.沈清松，〈倫理學理論與專業倫理教育〉，通識教育季刊，第3第2期，民85.06，頁1 - 17。
- 10.林綺雲，〈我們需要安樂死嗎？〉，應用倫理研究通訊，第12期，民88.11，頁23-25。
- 11.林美珠，〈由美國「殺人醫師」錄影帶談安樂死合法化之可行性〉，全民健康保

- 險，第19期，民88.05，頁25-27。
- 12.林谷燕，〈安樂死、尊嚴死在臺灣〉，弘光醫專學報，第29期，民86.04。
- 13.林克炤等，〈台灣省植物人罹患人數及其照護需求之調查〉，公共衛生，第19第2期，民80.08，頁133 - 143。
- 14.吳建昌，〈安樂死法理學基礎之探討〉，醫事法學，第7卷第2期，民88.06，頁7-26。
- 15.吳庶深，〈醫療人員生死教育的意義 - 從安寧緩和醫療條例談起〉，台灣安寧緩和醫學學會、台灣安寧照顧協會聯合年會暨安寧緩和學術研討會講義集，民89.06，頁23 - 24。
- 16.時國銘，〈打開潘朵拉的盒子：安樂死在荷蘭〉，應用倫理研究通訊第22期，民91.04，頁1 - 12。
- 17.許曙顯，〈安樂死的探討〉，醫學教育，第4卷第2期，民89.06，頁101-107。
- 18.章瑞卿，〈從日美歐安樂死判例探討安樂死法案之趨勢〉，立法院院聞，第25卷第6期，民86.06，頁77-92。
- 19.許英昌，〈安樂死在荷蘭〉，健康世界，第124期，民85.04，頁28-30。
- 20.尉遲途，〈從傅偉勳觀點看尊嚴死〉，哲學、生死與宗教國際學術研討會，民87.10，頁350 - 360。
- 21.陳宏易，〈生活品質與生命品質的衡量〉，生活品質，第1卷第2期，頁8-15。
- 22.陳明進，〈安樂死問題初探〉，臺東師院學報，第12期(上)，民90.06，頁211-241。
- 23.陳榮基，〈安樂活或安樂死〉，安寧照顧基金會，第25期，民86，頁4-5。
- 24.黃宗煌，〈論安樂死〉，應用倫理研究通訊，第12期，民88.11，頁33-37。
- 25.孫效智，〈安樂死的倫理省思〉，哲學雜誌第19期，民86，頁88。
- 26.孫振青，〈安樂死〉，東吳哲學學報，第2期，民86.03，頁1-16。
- 27.孫效智，〈安樂死的倫理反省〉，文史哲學報，第45期，民85.12，頁85、87-113。
- 28.程呈之，〈安樂死 - 人性尊重〉，新觀念，第94期，民85.08，頁14-15。
- 29.董芳苑，〈安寧療護的基督教倫理初探〉，中華安寧照顧協會，創刊號，民85，頁51-58。
- 30.黃剛、張小雷，〈嚴重缺陷新生兒處理的倫理學思考〉，應用倫理研究通訊，第23期，民91.07，頁5 - 12。

- 31.黃藹，〈應用倫理學的基本課題與方法論 - 以「倫理委員會探討法」為例〉，中大社會文化學報，第4期，民86.05，頁45 - 65。
- 32.廖義銘，〈安樂死立法問題芻議〉，立法院院聞，第25卷第6期，民86.06，頁93-96。
- 33.廖宏彬、車小蘋，〈試析「安樂死是一種以生命品質為依歸，對死亡狀態自主，所主張的權利」〉，應用倫理研究通訊第23期，民91.07，頁68 - 72。
- 34.劉修全，〈宗教的生死觀與臨終輔導〉，學生輔導，第54期，民87，頁52-61。
- 35.劉久清，〈論自主性與安樂死〉，應用倫理研究通訊，第12期，民88.11，頁9-12。
- 36.劉桂光，〈從儒家生命倫理學的觀點討論自願安樂死〉，應用倫理研究通訊，第13期，民89.01，頁41-45。
- 37.劉湘吟，〈安樂死,是人道還是謀殺？〉，新觀念，第127期，民88.05，頁36-37。
- 38.臧聲遠，〈安樂死,死不安〉，遠見雜誌，第120期，民85.06，頁152-155。
- 39.蔡昭明，〈擁有生存權之餘該不該也有死亡權 - 理性探析對安樂死應有的迎拒〉，社會建設，第95期，民85.07，頁118-122。
- 40.慧開法師，〈生死學有關宗教層面之探討〉，全國大專校院生死學課程教學研討會，民89，頁5-1-5-10。
- 41.蔡振修，〈從法律看安樂死與自然死〉，安樂死與自然死的迷思研討會，民89年，頁19-28。
- 42.鄭維理，〈植物人有可能甦醒嗎？會復原嗎？〉，健康警網，www.trustmed.com.tw
- 43.張瓊方，〈生死兩茫茫 - 安樂死的迷思〉，光華（中英文國內版），第21卷第9期，民85.09，頁40-47。
- 44.趙可式，〈精神衛生護理與靈性照護〉，護理雜誌，第45卷第1期，民國87年，頁16-19。
- 45.趙可式，〈臨終病人照護的倫理與法律問題〉，護理雜誌，第43卷第1期，民85.03，頁24-28。
- 46.趙可式，〈可以除去病人的食物與水嗎？ - 安寧療護的倫理觀〉，台灣安寧緩和醫學學會、台灣安寧照顧協會聯合年會暨安寧緩和學術研討會講義集，民89.06，頁77 - 83。
- 47.楊樹同，〈論安樂死〉，中央哲研所，民86.09，頁256-257。

- 48.賴明亮，〈意義治療法簡介〉，安寧雜誌，第7卷第2期，民91，頁153-163。
- 49.賴明亮，〈論植物人安樂死之不合醫學倫理：由死刑及腦死談起〉，現代生死學理論建構學術研討會，民90.10，頁1-8。
- 50.賴明亮，〈死於安樂乎？〉，通識教育季刊，第3卷第3期，民85.09，頁53。
- 51.簡良機，〈從「安樂死」談「植物人」與「植物法」-合法化「有尊嚴死亡」〉，卓越雜誌，第147期，民85.11，頁174-177。
- 52.戴正德，〈幫人安樂死，有罪嗎？〉，健康世界，第184期，民90，頁100-104。
- 53.謝青龍，〈自由意志在生命倫理中的重要性--以安樂死與複製人的爭議為例〉，哲學與文化，第28卷第10期，民90.10，頁908-924+974。
- 54.蕭宏恩，〈由儒家的觀點來看寬容與臨終關懷〉，哲學與文化，第27卷第1期，民89.01，頁67-81+103。
- 55.蕭宏恩，〈馬里旦倫理之醫護向度 - 以「安樂死」為例〉，哲學論集，第31期，民87.06，頁63-89。
- 56.顏厥安，〈生命的意義不必然在繼續活下去 - 由彼得辛格（Peter Singer）的觀點談安樂死問題〉，當代，第8期，民87.02，頁86-96。
- 57.鄺承華，〈澳大利亞安樂死法律之探討 - 病患「權利」之行使？醫療行為之規範？〉，國立臺灣大學法學論叢，第27卷第4期，民87.07，頁293-332。
- 58.釋昭慧，〈動物權與護生〉，應用倫理研究通訊，第13期，民89.01，頁26-28。
- 59.魏忠義，〈死的革命 - 對「安樂死」的幾點思考〉，臺灣醫界，第41卷第4期，民87.04，頁39-40。
- 60.魏忠義，〈死亡觀的歷史發展和「安樂死」的哲學思考〉，臺灣醫界，第41卷第3期，民87.03，頁64+69-71。