

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 介紹 印順導師

doi:10.29665/HS.199904.0001

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：昭慧法師

頁數/Page：1-8

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0001>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



介紹 印順導師

演 講：昭慧法師

紀 錄：釋法聞、陳瑞蓬

修 訂：釋傳法

時 間：八十七年十月二十五日

地 點：香港妙華佛學會

慧瑩法師，諸位法師居士：

大家好！我是非常感恩慧瑩法師的。記得我三十歲時出第一本書《如是我思》，就是慧瑩法師集資幫我印出來的。還有，認識慧瑩法師的時候，我正在南部一家寺院做典座，非常忙碌。慧瑩法師雖然是長老尼，卻不棄後學，從香港返台看望印順導師時，還特別老遠從台中跑來高雄看我。看到我的忙碌，心生不忍，回去向導師報告我的生活情形，因此導師便介紹我到福嚴佛學院教書。這是我生命中很大的改變！如果沒有導師的推薦與慧瑩法師的提攜，我不可能有今天的成就。第一次見面那年是 1984 年，現在已是 1998 年，整整十五個年頭過去了。十五年的人生歷練非常的多，可是如果沒有慧瑩法師慈悲護念，就不會有今天！所以我在此先要向慧瑩法師表示深切的感恩！

印順導師畢生的成就，廣大而精深，實在不容易做完整的介紹。個人就先從最近在臺灣的一個小小法案的成就，做一個引子，來介紹印順導師「人間佛教」思想的實踐成效。

人間佛教實踐舉隅——反賭馬條款

這個法案叫做「動物保護法」，才剛在兩個星期前（十月十三日）通過，這是經過一群「關懷生命協會」的佛弟子們，秉持著「建立人間淨土、拯救苦難眾生」的信念，努力爭取改善動物處境的成果。其中最大的特色是「動物保護法」第十條規定：禁止做人與動物或動物與動物的賭博性競賽。這條法案的通過，具有重大意義，因為：臺灣是全世界第一個透過民主程序立法禁止賽馬的國家。在這個法案推動的過程當中，協會與財團進行了近四年的拉鋸戰，因為財團已經不惜投資鉅額四十億的新台幣，要以開設賭馬場的方式賺錢。

在臺灣這財團與政權嚴重掛勾的金權社會裡，不過是一些佛教徒以「建立人間淨土」的信念努力不懈，最後竟可成功地促成動物保護法案的通過，相當程度地減輕了臺灣人民與動物的深重共業，不但緩解了可憐動物的部分痛苦，也在無形中挽救了許多可能因沉溺在賭馬遊戲中而破碎的家庭。

這個重大的成就，協會同仁不敢把功勞攬在自己的身上，因為，在佛教徒最多的臺灣，如果沒有印順導師「人間佛教」思想的啟發和促進的話，大乘佛教可能還是停留在救濟急難、臨終助念的傳統格局。這只是「人間佛教」實踐的一個小小側影，從這樣一個小小的側影，就可以知道：印順導師的思想對臺灣社會的影響有多麼的深刻！

從「人生佛教」到「人間佛教」

其次，再簡要地介紹印順導師在學術上、在佛教界的成就，乃至於他對佛教的影響力。

印順導師在自傳裡提到¹，他從小在家鄉所看到的，是為死人念經的佛教；他所看到的出家人，讓一般人不會生起很大的尊敬心。所以從他發心學佛、出家開始，為了中國佛教的發揚、復興，就一直想要了解一個問題：佛教傳到中國，到底為什麼會演變成現在這個樣子？他出家後不久，到閩南佛學院讀書，做了半年學生，就受命開始授課。這可見他在佛學方面宿根深厚，智慧高超，所以受到院長大醒法師如此的肯定。

在閩南佛學院，他開始接觸到太虛大師「人生佛教」的思想。太虛大師看出中國佛教變質的原因，是來自於太過「鬼化」，也就是重視「度鬼」而不重視「度人」，重視「度死人」而不重視「度活人」。印順導師接受了太虛大師的思想，其後在研讀藏經的三年當中，他深切地掌握了佛法的本質，以及佛法在歷史上的流變。他察覺佛教的問題不祇是「鬼化」的傾向，從印度部派佛教時代，就已有明顯「神化」佛陀的傾向；也就是說，把佛陀理想化為一個「無所不知、無所不能、無所不在」的神，失去了佛陀原來的人間性與親和性。

在全盤地掌握佛法本質與佛教思想史的流變之後，他著書立說，提出了非常多特殊的見地。這些質精量多的著作，總的來說，可以用「人間佛教」四個字來握其綱維。換言之，他從佛教本質，以及佛教從印度到中國的流變之研究中，歸納出一個結論：佛教原就是「人間佛教」，佛陀誕生在人間，成道、說法、涅槃，無一不在人間。佛教未來的前途，也必然是要回歸到「人間佛教」；「神化」、「鬼化」，皆非正途。

除了中國佛教的現況給他深刻的刺激與反省之外，還有來自中國的儒家社會對於佛教當時的遁世傾向嚴重不滿的危機感。「廢寺興學」的呼聲甚高，而撰寫《東西文化及其哲學》的儒家學者梁漱溟有一次到訪漢藏教理學院，就向導師提出應該重視「此時、此地、此人」的看法。梁先生本是一個佛學研究者，後來轉入儒家，他非常不滿於中國佛教重視來世、他方的現況，從其著作可知：他以為是佛學導致這樣退縮、遁世的佛教現況，不能面對這個急劇變化中的世間。

從「緣起」到「三法印」

印順導師從原始經律，也就是《阿含經》和各部廣律裡，深切地掌握了佛陀的慈悲精神，以及佛法的基本原理——「緣起」。「緣起」的定義就是：任何一個現象界（人事物等），都不脫於因緣法則，會隨著因緣條件的改組而變化，隨著因緣條件的離散而銷毀。印順導師掌握了佛法的本質——「緣起」，從這裡開展出一系列的學術研究，並有豐碩的成果，連方法論都是從「緣起」的基本理則——也就是所謂的「三法印」——發明出來的。

「印」有印證的意思，三法印可以說是佛法的骨幹；在印度，佛滅以後，佛弟子面對著陸續結集出來的經典，為了抉擇它到底是不是佛法，而以此三原則印定之。三法印就是：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，都是從「緣起」法則推演出來的。因為，既然一切法都是因緣生、因緣滅，受到因緣的左右，它就不可能永恆不變，這就是「諸行無常」法則。每一個人都能地錯覺自己是真實存在的，但是緣起法則讓我們很深刻地體會到：其實你我他都是相對存在體，絕非不靠因緣組合就可以永恆而獨立自存的實體，這就是「諸法無我」法則。

聖者瞭然於此，也就能安常處順，哀樂不入於胸次；可是一般眾生的「自我」（薩迦耶見）很強，無法習慣作「諸行無常、諸法無我」的觀照，總是給自己一個錯誤期待，希望生命永遠保持在一個不受惡劣情境影響的最舒服狀態，因此生命就老是在期待落空的痛苦之中打轉。生命要解脫這樣的痛苦，就必須要破除無明所導致的我執（薩迦耶見）。如果破除了我執，體會無常無我，契入緣起法性，就可以達到解脫的境地，是為「涅槃寂靜」法則；那是可以「現法涅槃」，當下受用，而不須待諸渺不可知之來世的。

從「緣起無我」到「真常大我」

把三法印充份地活學活用者，莫過於印順導師。中後期的大乘經典，從「緣起無我」的根本原理，演變成追求「真常大我」的教說，就連導師的恩師太虛大師都認為：真常唯心論（法界圓覺宗）才是最究竟圓滿的。可是導師本著「緣起」的三法印——三種法則，斷定這「真常大我」、「常樂我淨」的思想，是絕對違反「緣起」的，不究竟的方便說。所以他雖尊敬師長，可是「吾愛吾師，吾更愛真理」，他甚至和太虛大師為此做過辯論。

太虛大師在當時還是開明派的領袖，可以想像得到整個傳統佛教，被印順導師這樣一個思想大革命震撼一下，對於印順導師是多麼的不諒解。不諒解，是由於中國傳統的宗派思想深刻地影響著佛教，在訓練弘法人才時，都受限於宗派思想的框框。太虛大師是開明派的大師，要打破宗派的藩籬，宣示「不做一宗一派的徒裔」，因為他的心胸寬大，不喜歡宗派與宗派之間，因為見地不同而入主出奴。印順導師則更進一步，從三法印導出的三種研究法則著手，告訴我們：要從流變的佛法中把握本質的佛法，宗派思想是可以參考，但不可以完全依賴的。

三法則之一——「諸行無常」

印順導師怎麼把三法印應用到佛學研究呢²？他認為，第一義諦是不可言說的，但超越言說與思維的聖證境界，依然要借助於世諦流布的語言文字。從世俗諦來看，任何的思想或制度，只要一落入言語和思惟的範疇，就都是世俗諦；只要是世俗諦，就不可能不隨著「諸行無常」法則而產生演變。所以在制度方面，他提出非常革命性的看法：他不認為言行隨便而不守戒律是正確的，但是他也不認為一成不變的教條主義就是佛陀制戒的原意。戒學原理的「一種理想，十大利益」不可改，但條文則在此一原理的考量下，可以「隨方毗尼」。在思想方面，從佛陀時代一直到今天，由於佛弟子們素質不同，必須考慮「契機」的因素，再加上時代、地區或師承不同，對教法的詮釋也不可能一成不變，所以佛學思想也是在時空因緣的條件下不斷地在演變著。吾人從種種部派、學派或宗派思想的研究中，可以看到思想演變與規制歧異的脈絡。因此導師思想給我們一個很大的啟發，那就是：從十九世紀以來，歐美和日本佛教學界所重視的史學研究法，其實是有相對價值的，雖然不盡完美，但它不妨是突破傳統研究框架的另一途徑。

而且從這裡，也給我們一個很好的提醒：不要完全用橫切面的方式去研究部派、學派或宗派思想。因為思想像一個植物有機體，從樹根、樹幹到分叉的枝葉，它吸收外在的空氣、陽光和水，它也依光合作用，而給大自然帶來豐富的氧氣與活力。佛教思想在與外在的異部或他教對話之時，有其相拒相攝的過程。學派思想，要從根源看到它的枝葉，而不能只從橫切面看到它的年輪，或只注視它微組織的細胞。

思想一直在演變之中，我們如果認為哪個時代哪一學派的思想是佛陀時代的翻版，絲毫沒有改變，那麼我們就無法運用「諸行無常」法則來作思想史的正確研究了！

三法則之二——「諸法無我」

其次就是「諸法無我」法則，這可分兩個部份來談：一是「人無我」，一是「法無我」。所謂「人無我」，是要拋棄主觀的偏見，也就是把「放下我執」的修行，用在學術上——放下自己的宗派或學派偏見，或放下民族主義、文化情感的情緒因素，儘量客觀地看待自己所研究的論題。過去中國的佛學研究者，由於固執宗見，在研究講說時，不問經的內容如何，只將自己所學的那一套湊上去。導師曾經很幽默地說：「等於不問對方的頭大頭小，就拿自己頭上的帽子去套。」導師教導我們一個對治宗見的方法，那就是：

「在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。」³

立足於「人無我」的態度，而作印、中佛教思想史的解析，這是導師的重大成就。以部派佛教譜系之研究為例：部派佛教是佛滅百年以後，因為戒律或思想的理解不同，或地區與師承的隔閡而形成的。部派譜系怎麼分支，北傳有北傳的說法，南傳有南傳的說法。中國傳統的佛學研究者，依據北傳的文獻，重視北傳系統的說法；而當代許多學者因為輕視中國佛教，重視南傳，以此為「原始佛教」，所以認定南傳的部派譜系才是正確無誤的。

印順導師面對這兩種說法，既不會基於民族主義的情緒而選擇北傳（依「人無我」原則），也不會盲目地推尊南傳為原始佛教（依「法無我」原則，原理後詳。），他從這二邊找出了一條中道的研究道路。原來，部派雖然複雜，但它們還是從大眾部和上座部二個根本系統陸續分支出來的，北傳的文獻比較傾向於上座部裡的說一切有系統，但是它也傳進了大眾部所說的譜系，南傳則屬於上座部的分別說系統。

印順導師認為：每一個部派談到自己的時候，都難免「獨尊己宗」，把它所屬的部派抬在比較高的位階，所以講自己的比較不客觀，但當講到對方時就比較客觀。如現在的南傳佛教，他們認為自己才是上座部，可是如果從北傳的眼光來看，他們不過是上座部裡分別說系的其中一支。所以導師認為：當整理譜系的時候，談到上座部譜系時，不妨依大眾部所說；談到大眾部時，不妨採取上座部的看法。同理，上座部的說一切有系與分別說系，談到分別說系的時候，不妨依說一切有部所傳；談到說一切有系的時候，就不妨採取分別說部的看法。這就是「人無我」法則的運用。也就是說，導師洞觀演變中的佛法，可能來自部派、學派或宗派的自我主觀，而會有所扭曲。他自己很謹慎地避免墮入民族主義的主觀，或是「南傳為原始佛教」的另一種主觀，根本立場是不帶主觀的「人無我」立場，又能洞悉人性中的我執在「部派譜系」傳說中所產生的微妙情結，這是鮮活的「人無我」法則之應用。

「人無我」原則，是指研究主體避免偏見；「法無我」原則是指：一切都在展轉的相拒相攝之中成立；佛法也不例外。這些學派思想的展轉相關，不但是異時的，內部的，也與同時的其他的學術，有著密切的關聯。

在研究的對象上，要了解到它因緣和合的特性。例如，導師也研究戒律，但他不認為：當今已可完全沿用佛陀時代的所有戒條，因為當今所面對的因緣條件，已經跟佛陀時代的因緣條件不同了。比如說，在佛陀時代的印度，托鉢的生活方式非常自然，不但有修道上的利益，而且在印度文化中，本來就有「沙門托鉢」這樣的傳統：印度人認為托鉢的修道人值得尊敬的，供養修道人可以生天得福的。但是佛教傳到中國以後，中國將托鉢視作乞食，無法對托鉢者產生敬意；因緣條件不同了，所以中國佛教改成寺廟炊食。這又有什麼不對呢？即使是佛陀，何嘗沒有面對當時印度文化的背景，而在規制上做適度的調整？重要的是，佛陀當時制訂戒律，是為了要讓正法久住，要讓出家修行者的梵行久住，這是最基本的原則。如果死守教條，使得正法不能久住，使得社會誤解佛法，輕慢出家，那又有什麼好處？

所以在制度的研究上要掌握「法無我」原則，是要抓住根本精神，知道在時空因緣改變的時候，怎樣使根本原則做到更大的發揮，而不是死守教條，讓佛教更形萎縮。同理，在思想上做研究，導師更是運用「法無我」原則，看到佛教思想在每一個時代，除了個人的個性特質、聰明才智等因素之外，還受到當時佛教的各個學派，乃至印度社會其他宗教的影響，這是一個「相拒相攝」的過程。

三法則之三——「涅槃寂靜」

最後談涅槃寂靜法則。依導師來看：不論是大乘、小乘，不論是聲聞、獨覺，都是講「究竟解脫」的；大乘只不過是心量更加廣大，幫助更多的眾生達到究竟圓滿的解脫境界。因此，雖然別人推崇他在佛教學術界的成就，認為他是一

個很傑出的學者，但是他不承認自己是「學者」。他認為許多學者把佛學純粹當作客觀的知識，從來沒有投入生命去體現它，這是不夠圓滿的。

導師以此三法印的基本原則，著述等身，包括妙雲集二十四冊、華雨集五冊，還有非常多的專書，目前還有一些零星的著作沒有結集出版。從這些書籍裡，我想歸納幾個重要的成就：

尊重原始佛教，抉擇南傳佛教

首先是他尊重原始佛教，而且強調《阿含》與律的重要性。因為過去中國佛教認為《阿含》是小乘，戒律也不過是小乘律，什麼都要是大乘的，所以他們對於原始經律（尤其是《阿含》），並不那麼重視。可是經印順導師提倡以後，到現在，幾乎只要是學佛的知識青年，沒有人不讀《阿含》的，對整個台灣佛教，影響非常深遠。

《阿含經》對於「緣起」的講述是最充分的，它所教的修道方法是最素樸、最真實的四念處與諸道品；律裡所載，最反應出現實僧團的需要；而且《阿含》與律當中所呈現出來的佛陀是人間的、親切的，並不是高高在上摸不著的神。原始經律的重視，使得漢傳佛教界開了一扇窗子，重行解讀並抉擇佛教思想。這樣的影響，使得現在的台灣，有大量人在追隨南傳佛教的法師，學律、學禪，或是學經、學論。

但是印順導師並不盲目崇拜南傳佛教，因為他從「緣起」的基本原理，深深地知道，並不是南傳佛教整套硬生生搬到中國，就可以實現，因為因緣條件是完全不一樣的。而且南傳佛教自稱他們代表原始佛教，是上座系的正統，認為所有的巴利經律原典是佛親口宣說，而排斥大乘佛教為「非佛說」。在這點上，印順導師倒不是基於民族自尊心，而是基於緣起法則的體會，覺得他們有所偏見。他認為，南傳巴利聖典也經過了世代傳承，不可能是一字不漏的原始佛教。相對於北傳佛教，固然是表現了一個部派完整的傳承，可是那也只是一個部派而已。他反而覺得漢譯的佛教聖典來自多個部派，如《阿含經》，有大眾部的《增一阿含》，有說一切有部的《雜阿含》、《中阿含》，還有法藏部的《長阿含》。律更是複雜，有化地部的《五分律》，有法藏部的《四分律》，有說一切有部的兩種律：《十誦律》和《根有律》，還有飲光部的《解脫戒經》等。總的來說，就以部派佛教的呈現而言，漢譯的原始經律呈現多面性，有利於作版本的比較研究，吾人可從這裡耙梳什麼是本質的佛法？什麼卻融入部派的思想⁴。

他老人家這麼超越的見地，其實在現今已見到一些印證。例如去年我們請南傳的帕奧法師，他道德非常高深，而且禪修非常高明，也非常重視戒律，這也使得他起先很不願意出國，因為他怕國外的環境使他持不好戒。他不能捉持生像金銀，於是出門就一定要有人陪他；本來只要買一張飛機票，可是為了這條戒，就要另買一張飛機票給一個在家居士隨行；他必需要持午，而且必須有人「手授」，否則即使食物就在手邊，也不得食用。十二點以前，一定要把所有他的飲食打點完畢。

他來台灣弘法，就沒有這重顧慮，因為北傳佛教的我們，有能力，也有這個恭敬心，儘力配合他的需要。有了北傳佛教的成果，南傳佛教的高明禪法，才有可能在台灣這樣的地方弘揚開來。他有沒有可能單槍匹馬去到歐美那種地方？如果那些地方沒有人有這樣良好的佛法信心作為基礎，怎麼去接納像他這樣的生活方式呢？資本主義的社會裡，經濟效益的觀念，怎麼能夠接受本來只要一張機票，卻變成兩張機票的事實呢？

前幾期的《人生雜誌》，聖嚴法師提到：他去歐洲時，碰到一位還俗的南傳比丘，他告訴聖嚴法師：假使要他過完全南傳方式的戒律生活，他根本沒有辦法在當地弘法利生，所以他想來想去，覺得弘法利生更為重要，他寧願放棄比丘的身份。由此我們就可知道，一成不變地看待一個制度或思想，是違反「諸行無常」與「諸法無我」法則的，那是一定有問題的。如果一個堅持比丘戒律的人，只能夠在他自己的國家生存，他的國家佛教又已經非常興盛，照理說，為了讓法輪常轉，使正法久住，應該要把佛法帶到沒有佛法的地方，可是因為死守教條，卻使得他反而只能在他的國家呆著，

不能把那無上甚深微妙法，讓百千萬億人聽到，這豈不是違反了戒律制定的原始精神——要「令正法久住」嗎？從親見的事實可以證明，印順導師在思想或制度的教史研究中，所獲得的結論，是很有遠見的。

除了前述對部派譜系所做的整理之外，他對印度佛教史各個階段的整理，也都有相當大的貢獻。印度佛教史，從原始佛教到部派佛教的流變，這是不能不知道的，否則吾人無以明白：大乘佛教是怎麼產生的。導師可以從錯綜複雜的部派佛教，整理出幾個脈絡來，讓我們了解到大乘三系是怎樣從原始佛教，經過部派佛教的演變而出現的。換句話說，對於初期、中期、乃至於後期大乘，他都可以從佛教史的演變之中，找到它出現的思想脈絡，這是他非常鉅大的貢獻。

「大乘三系」的判教

還有對於「大乘三系」的抉擇。傳統的中國佛教認為：大乘就是真常唯心論，一定要講「常樂我淨」的「如來藏」；又如天台、華嚴的判教方式，往往不符合實際佛教史的發展。到太虛大師的時代，雖然看到大乘有三種不同的思想，但是他又認為：真常唯心才是最高、最完美的教理，其次是性空與唯識，他還是沒有擺脫中國傳統佛教的影響。當時支那內學院歐陽竟無的系統，認為大乘只有中觀與唯識，真常唯心非佛說；而太虛大師卻捍衛真常唯心，認為那是最究竟的佛法，而且是正統的大乘。這引起印順導師的思考，使得他後來到普陀山閱讀藏經的時候，特別注意這個問題。經過閱藏之後，他做了如下結論：第一，不管我們認不認為真常唯心思想是對的，也得承認它是佛教的一部份，不能不承認它事實上在佛教中是存在的。因此他反對支那內學院把真常唯心排除在大乘佛教之外。另外從歷史的眼光來看，他認為太虛大師講的不對，應該是性空大乘先出現，其次才是唯識，最後發達的才是真常。

第二，在了義不了義的抉擇方面，他也跟太虛大師不同，因為他認為性空大乘才是最究竟、最了義的⁵，尤其是龍樹，一方面把握了《阿含經》的緣起論，一方面把握了般若的性空思想，把「緣起」與「性空」結合，非常正確地掌握佛法精義，而且有關「緣起性空」的辯證，利不可當，任何外道或不脫自性見的佛教部派，都沒有辦法做有力的抗辯。所以導師認為中觀性空的思想是大乘三系中最究竟的了義教；其次的唯識思想，還能夠大部份把握「緣起」，但已經屬於有宗的領域，終究要將「諸法皆空」建立在「假必依實」的方法論上；最不究竟的就是真常思想，因為那已經脫離「緣起」而陷入「本有論」了。導師提醒我們：「緣起」與「真常」之間，是完全不相應的，既然講「緣起」，就不可能有一個什麼樣的東西是本來的存在，不需要因緣條件的存在，而且永遠不改變的存在。可是「真常」的如來藏是本來如此，真實如此，過去如此，現在如此，未來也是如此，不需要因緣條件的組合就如此的，這怎麼還算「緣起」呢？而且如果有是真常不變的佛性，又怎麼會「無始無明一念妄動」，一動就變成了凡夫眾生？這樣「去妄歸真」以後，會不會有一天「一念妄動」，又轉真成妄了？那豈不變成無始循環、沒有窮盡的努力？證得佛果到底有沒有保險啊？所以印順導師抉擇三系，做了非常清楚的教判。這個判教方式迥異於傳統的天台、華嚴，甚至跟太虛大師也不相同。而當今不管是佛教界或學術界，一般都已經公認，他的教判比較符合歷史的事實。

大乘重在悲願大行

從這樣的基礎上，導師看到逐漸發展出來的中國淨土宗或禪宗，或者是西藏的密教，他都提出一些不同的見地。對於禪宗，導師認為這「不立文字」的「教外別傳」，越傳越偏，不能夠把握佛法的精髓，只能夠稱性而談，說一些無頭公案，這種不重義理的傾向，使得義理的研究慢慢衰微，導致佛教面對外道各種尖銳思想攻擊的時候，沒有辦法做強有力的抗辯；還有，明心見性，桶底脫落，到底怎樣循序到達那樣的境界？好像沒有次第可言；次第不明確，完全靠師徒之間彼此的自由心證。

還有，「淨為三乘共庇」，淨土宗也不是不好，但是過度發揚以後，很多人認為這是「三根普被、利鈍全收」的唯一法門，因而貶斥義理研究的佛教，貶斥學術型、知識型的佛教，他覺得這也是不公道的。他無形中挑戰了中國傳統淨

土宗根深蒂固的觀念，因為他認為淨土法門不見得是「三根普被」的，反而是龍樹《十住毘婆沙論》的看法，認為淨土法門是對那些「志性怯懦者」所開的方便道，而不是大乘正常道⁶。

對於密教，他很反感，因為他覺得印度的後期大乘佛教，「天化」傾向非常厲害，遠離了純正質樸的佛法，這可以從密教的修持法門之中看出來，比如重視低級天的咒語，兇暴的本尊，欲念意含強烈的歡喜佛——兩佛交抱的偶像，揉和了印度民間「性力崇拜」的味道在裡面，他們希望透過本尊的修法「即身成佛」，即身可以轉化成「天色身」而成佛。所以總的來說，他認為那是一種嚴重的天化思想，導致於他們從不貪不瞋不慢的佛法中，變成大貪大瞋大慢。大貪——從梵行清淨的佛法，變成出現男女欲合的雙身法，甚至有所謂的「明妃」、「歡喜佛」；大瞋——從慈悲柔和的菩薩形相，出現了各種本尊的兇暴形象，那是夜叉形相的菩薩化身；大慢——希望以人道的肉身直接轉成天色身，懷藏著深刻的「天慢」⁷。

除了這些批判，導師對佛教思想有一個非常重要的建立，那就是，他認為初期大乘的菩薩願行是最偉大的，而且初期大乘還保留了原始佛教的那份質樸，比較沒有嚴重的天化傾向，而且比較不會把質樸的、修行的、成道的佛學，講成高妙不可攀的玄學。所以他提出的「人間佛教」，是符合「緣起」的佛教本質，本於原始佛教質樸、親切的人間性、親和性，行初期大乘兼顧慈悲心、菩提願與空性慧的菩薩願行。但對於後期大乘的一些長處，導師認為還是不妨加以吸收，但是要讓菩薩「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」，「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的精神，徹徹底底地發揚；在往生他方淨土的法門之外，能夠發揚「成熟眾生，利樂有情」，從而建立人間淨土的精神。所以導師畢生的佛法研究，以及研究結論的「人間佛教」之提倡，不但還原了佛教史的原貌，掌握了佛法的本質與精髓，而且還能夠適應乃至主導此時此地的民情風俗和社會習慣。

印公思想在台灣

我們應該要覺得非常幸運！生在印順導師之後，使我們少走了許多迂迴摸索的道路。導師的思想不但改革傳統佛教專度死人或隱遁山林的風貌，而且很坦然地回應了那些重視現實功利的儒家學者的質疑，所以台灣佛教能夠從傳統被認為是「逃塵避世」的佛教，到今天轉變成人人都認為是大菩薩的宗教，是救世型的宗教，不能不說印順導師「人間佛教」的思想革命，是非常徹底而成功的！

我們也不妨想像一下：以前的佛教徒甚至都不敢對人承認自己是信仰佛教的，出家人面對社會大都是很畏縮的。一九九二年，我和另外三位法師，到天津參加一個論文研討會，一位文化局的官員就對我說：「奇怪，為什麼你們臺灣的出家人流露出來的，是這麼大的自信，這麼活潑，這麼果斷，跟我們在本地所看到的出家人不一樣？他們總是很畏縮的。」現在我們可以很坦然地以做佛教徒為榮，我想，如果我們沒有經過印順導師思想的洗禮，我們不會表現出那麼大的自信和果敢的。今天臺灣的佛教學術，有非常多佛學論文的成就，其實也是奠基在印順導師思想成就的基礎之上，起碼我個人就是如此。

以前我在「妙雲集」看到默如長老所寫的文章談「大乘三系」，總覺得：這位老人家也是飽讀經書的人，為什麼談到這個問題就攪不靈清呢？後來，我意會到：我們很幸運，較默如長老晚了一個世代，長老和印順導師是同時代的人，所以他當時弄不清楚的問題，今天我們經過印順導師的教導，都能非常清楚簡潔地掌握重點。

印順導師已經九十四歲了，願今天在這裡聞法的所有功德，迴向印順導師：讓我們共同祝願印順導師能夠長久住世，以佛法的無量光壽照耀世間，使得正法久住，法輪常轉！謝謝大家！

- 1 詳閱印順導師《平凡的一生》，「妙雲集」下編第十冊，或增訂本《平凡的一生》：「沒有莊嚴的寺院，沒有著名的法師，有的是香火道場，有的是經懺應赴。」（頁四）。
- 2 詳閱妙雲集下編之三，《以佛法研究佛法》：〈以佛法研究佛法〉，頁一～十四。
- 3 詳閱妙雲集下編之三，《以佛法研究佛法》：〈以佛法研究佛法〉，頁九。
- 4 詳閱妙雲集下編之三，《以佛法研究佛法》：〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉，頁二六三～二六六。
- 5 筆者曾為文探討有關太虛大師與印順導師對於大乘三系判教之主要差異，詳閱《如是我思》第二集：〈印順導師「大乘三系」學說引起之師資論辯〉，法界出版社。
- 6 詳閱妙雲集下編之四《淨土與禪》：〈淨土新論〉，頁一～七五。
- 7 詳閱妙雲集下編之三，《以佛法研究佛法》：〈密教之興與佛教之滅〉，頁一三一～一五二。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 佛誕放假運動之意義

doi:10.29665/HS.199904.0002

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：11-12

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0002>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



佛誕放假運動之意義

釋昭慧

最近的「佛誕放假運動」，愈來愈受到佛教的重視與社會各界的善意回應，簽署者中，不乏基督教的牧師與道教的道長，還有許多工商業界的領導人，這給我們很大的信心與鼓勵！

為體念佛陀慈悲眾生的胸懷，吾人發起以佛誕作為「慈悲日」，現已獲肉品發展協進會支持，於四月六、七、八三日全面禁屠，使令普天下之蒼生，皆得免於死亡的痛苦恐懼。

為弘揚佛陀慈悲濟世之精神，「慈悲日」一旦獲准成為假日，吾人將籲請佛教界年年於浴佛法會上，發起「慈善捐款」運動，所募款項，挹注各地方政府之社會福利與急難救助基金，或轉捐各種弱勢團體。

必須要強調一點：我們並不反對耶誕放假，因為：無論是佛陀的慈悲，還是耶穌的寬恕，都是台灣人民值得學習的美德。我們反對的只是「行憲放假」，因為，全世界都沒有所謂的「行憲紀念日」，這只是過去的執政當局獨厚單一宗教，又為避免其他宗教要求「比照辦理」，才會運用政治勢力，巧妙地把耶誕日訂為「行憲紀念日」。此所以三十餘年來，佛教長老屢次爭取佛誕放假之「宗教平等」待遇而未果；不但如此，自民國十八年以迄於今，佛道二教是「唯二」被「監督寺廟條例」這種「不平等條約」束縛的宗教！可以說，這些都是本土宗教受到政治勢力微妙打壓的，不公平、不合理的待遇；而這也證明了：號稱「信徒近千萬」的最大宗教，其實是一個不折不扣的「弱勢團體」。

特別是去年在周休二日制實施之後，原已取消此一假日，不料又宣布行憲放假，當時輿論大譁，工商界反彈，可是行政當局竟以「順應國際潮流」為理由，迫使全民一起放假。「順應國際潮流」這句話讓真相大白！原來此一假日的本質，是「國際潮流」的耶誕假，而非行憲假！沒想到等最近佛教界一要求「佛誕放假」，行政院人事行政局又宣稱那是為「行憲放假」。這種發言版本不一，辭令反覆無常的政府，怕是會失去人民對它的信賴吧！

許多人擔心：佛誕放假，各宗教會要求「比照辦理」，老實說，如果不是顧慮這重因素，執政當局早就會直接以「耶誕」為名而放假，犯不著以如此遮遮掩掩、迂迂曲曲的方式，放那舉世絕無僅有的「行憲假」了。但請放心！如果本土其他宗教有意見，我們會和他們共同協商出一個節日！因為佛道二教向來親近，民間信仰者更是普遍佛道不分，不管他們拜的是王爺還是媽祖，家家還是供奉觀世音菩薩。

又有人說說：放假會造成經濟的嚴重損失！但是去年硬塞進來的所謂「行憲假」，不也已造成經濟的嚴重損失嗎？吾人果真如此在意企業界的蕭條，工商界的損失，似乎不是要佛門長老繼續忍受這種不平等待遇！因為忍受不義，不是「慈悲」，而是懦弱！以此質疑佛教之放假訴求者，應先質疑不公平、不正義的政策，因為那才是導致今日佛教「不平而鳴」的後果之罪魁禍首。

至於真正的工商業界，請他們放心！爭取「佛誕放假」，不是要讓假日多一天，工商業界若介意放假所帶來的損失，我們可以聯合工商業界，要求相對取消一天的「政治假日」！我們認為：假日應是來自人民的需求，而不應是執政者對人民的「恩賜」！

宗教多元並不構成不放佛誕假的理由，香港、新加坡、韓國等「宗教多元化」國家，佛誕就有放假；馬來西亞以回教為國教，也一樣給佛誕一個假期！佛教界爭取佛誕放假的口號是「佛誕耶誕，統統放假」，而不是「取消耶誕放假」，

這樣對基督宗教未嘗不是好事——既可保有五十餘年來「耶誕放假」的現況，又不用永遠背上「宗教特權」的汙名。但是在「順應國際潮流」而放耶誕假的同時，政府是否也能「順應亞洲潮流」而放佛誕假呢？是否也能「順應民意潮流」，而讓本土宗教保持一個象徵性的節日呢？不但是佛教徒，民間佛道綜合教的廣大信徒，也都正在引領企盼！

八十八、四、二 于弘誓學苑

於八十八年四月三日《自由時報》



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 佛誕耶誕，通通放假！佛誕（慈悲日）放假促進會資料

doi:10.29665/HS.199904.0003

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author :

頁數/Page : 13-17

出版日期/Publication Date :1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0003>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



佛誕耶誕，統統放假！佛誕（慈悲日）放假促進會資料

一、運動名稱：「佛誕耶誕，統統放假！」

二、運動團體名稱：佛誕（慈悲日）放假促進會

三、運動緣起：

長久以來，所謂「行憲紀念日」放假，原無任何正當性可言，因為全世界從來就沒有因行憲而放假的先例。說穿了，此一假日，不過是政府變相獨厚基督宗教之舉——以「行憲紀念」之障眼法，塞國人悠悠之口，使其他宗教無法要求比照基督宗教而放宗教假！

行政院人事行政局自前（民國八十六）年起宣佈調整假期，原已取消此一無正當性可言之假日，詎料在相關人士運作之下，又於去年十月公佈「行憲紀念日」放假！用如此迂曲的手法來獨惠單一宗教，與現代國家「宗教平等」的精神，實乃背道而馳。更何況基督宗教在台人口，只佔百分之四弱，對於少數人口的外來宗教紀念日，依然用遮遮掩掩的方式，給予特殊優惠，並強迫全民跟著放假，以營造「普天歡慶」的氣息；而本土性宗教，特別是號稱「人數八百萬」的佛教（與佛道混合教），反而沒有一個宗教假日，這真是全世界「行憲」國家所絕無僅有的「台灣經驗」。

環顧亞洲，連奉回教為國教之馬來西亞，佛誕都有放假，新加坡、香港、韓國亦然——佛誕耶誕通通放假，其它佛教國家就更不必說了！只有台灣，政權長久獨厚基督宗教，耶誕放假而佛誕不放，實欺佛教太甚！

吾人對於耶穌誕辰放假，並無特別之意見，反而覺得，行政院大可以宣佈：是日非為「行憲」，而係為「耶誕」而放，以讓基督徒更有尊嚴而無須遮遮掩掩地受用這個假期。

但是依公平起見，亦請政府比照亞洲各國，宣佈「佛誕日」（國曆四月初八日）放假一天。且台灣民間宗教多兼供奉「佛祖」，「浴佛」已為民間宗教信徒之共同習俗，故此一假日，會是本土多數宗教之共同假日。在「本土化」呼聲日亟的台灣，「佛誕比照耶誕放假」的要求是否將受到重視？政治人物面對佛教的呼聲，是否會有友善的回應？勢必會成為廣大佛教徒乃至本土信仰者決定投票行為的指標，時值明年總統大選，當政者實不容小覷！

四、運動宗旨：要求比照耶誕節之放假待遇，促成國曆四月初八日佛誕節放假一日，俾便所有在學、在職之佛弟子皆得歡慶佛誕。是日並取名「慈悲日」，舉辦利濟眾生之公益活動，用以緬念佛陀仁憫蒼生之精神。

五、運動目標：

為歡慶佛陀降誕世間，成道說法，破長夜之暗冥，示此岸以正道，度化人天，利濟群萌，故爾發起「佛誕放假」運動，俾便佛弟子無論男女老少、在學、在職，皆得以於是日闔家歡慶，並到臨各寺院之浴佛法會道場，灌沐如來，掃除心靈塵垢。

為體念佛陀慈憫眾生之胸懷，故爾發起以佛誕作為「慈悲日」，已得肉品發展協進會之支持，於四月六、七、八三日全面禁屠，廣施無畏，使令普天下之蒼生，於是日皆得免於痛苦恐懼。

為弘揚佛陀慈悲濟世之精神，「慈悲日」一旦獲准成為假日，籲請佛教界年年於浴佛法會上，發起「慈善捐款」運動，所募款項，挹注各地方政府之社會福利與急難救助基金，或轉捐各種弱勢團體。

呼籲全民素食一天，以免禁屠時私宰猖獗，反增動物苦難。

六、運動辦法：

春節之前，先請諸山長老簽署，為本促進會之發起人。

於諸山長老法師聚會（如新春團拜、各級教會開會、齋僧大會）之時，籌委分別到場進行說明，並勸請長老法師聯署。

於諸山長老法師聚會（如新春團拜、各級教會開會、齋僧大會）之時，籌委分別到場進行說明，並勸請長老法師將聯署書帶回，或是廣為影印，於法會時發動信徒聯署，乃至發動信徒將聯署書帶回（或廣為影印），給家屬、親友、同事聯署。

依寺院名錄，將文宣及聯署書寄至各寺院及佛教社團中，籲請擴大聯署（但不得重覆聯署）。

將本次訴求之文宣品及聯署書英譯，透過世界僧伽會、國際佛光總會及世界佛教徒友誼會、世界華僧會之在台佛教法師居士，央請世界各國佛教高僧及教會團體予以聲援。

徵募義工，於佛教界大型活動場合（如二月十九日之觀音誕、四月五日之清明節），至各寺院法會現場，設定攤位，展開聯署活動。

定期撰新聞稿給教內各刊物，俾其報導本次活動內容及動態。

特請佛音時報、法界衛視、佛教衛視等持續報導本活動之內容及動態。

分配名單，各自找政要（總統、副總統、行政院長、各級市縣長、立委）及社會菁英聯署支持本項活動。

針對教內教外之不同人士，製作不同內容之說明書。對教外強調「慈悲日」之利濟眾生意義，對教內強調「宗教平等」，使教界明瞭如今年輕一代趁耶誕假日「歡慶聖誕」，卻對佛誕一無所悉，喚起教界之危機意識。

本年度佛誕日，七日晚促進會於青年公園音樂台舉辦傳燈大會；八日，台北市佛教會擴大舉辦大型浴佛法會與花車大遊行於中正紀念堂。

籲請各寺院今年配合，全力動員信徒闔家參與農曆四月初八之「慈悲喜捨」全國浴佛法會或地方浴佛法會，以展現佛教徒大團結之新氣象。

擬訂全國浴佛法會邀請參與及邀請致詞之長老、政要名單，分頭展開拜會邀請，並分配租借場地、籌備法會之工作。

於新春團拜期間因記者採訪，提出本運動之訴求：「佛誕耶誕，統統放假」，公布教內聯署長老名單，並擴大徵求聯署，發起週六、週日於北、中、南三區之鬧區定點聯署活動。

於促進會成立大會時發出採訪通知，公開破斥異說，並公布政要及社會菁英聯署名單。

於法會前四日召開第一次記者會，公布目前已統計之聯署人數、政要及社會菁英聯署名單。

於法會前一日召開第二次記者會，報告浴佛法會籌備情形及節目計畫。

擬訂兩次記者會之出席名單，並分配記者會工作事項（要有反對者輿論攻擊之心理準備，把握時機，投書或應邀參加各項廣播、電視節目，俾便減低反對聲浪）。

七、運動進度(大法會改在國曆四月初八，故進度須要配合變更)：

時 間

事 項

備 註

88年2月8日

下午2時

召開第一次籌委會，擬訂文宣及聯署名單格式，並加緊製作。

地點：新莊佛教圖書館

88年2月24日

下午2時

召開第二次籌委會，分派各組工作，加緊聯署步調。

地點：慧日講堂

88年春節期間 1.各籌委發起新春參與法會信眾簽署。

2.各籌委分別走訪大老，禮請大老為運動發起人。

3.分配籌委至新春團拜場合，發起教界長老、法師簽署。

依運動辦法第1~3項及第12項進行。

88年2~3月

1.發起教界聯署運動。

2.分頭邀請政要及社會菁英聯署。

3.徵求各道場之義工，分配推動聯署工作。

4.邀請世界各國聲援。

依運動辦法第3~10項及第12項進行。

88年3月3日

執行長淨耀法師見連副總統與國民黨章孝嚴秘書長，表達佛教爭取佛誕放假之意。

88年3月17日

為促進會成立大會發出採訪通知。

依運動辦法第15項進行。

88年3月18日

於蓮池閣舉辦北部說明會。

88年3月19日

於高雄縣光德寺舉行促進會成立大會。

88年4月4日

召開第一次記者會。

依運動辦法第16項進行。

88年4月4~5日

全國義工赴舉行觀音誕及春祭法會之各道場，擺設攤位，進行聯署。

依運動辦法第6項進行。

88年4月6日

召開第二次記者會。

依運動辦法第16項進行。

88年4月7~8日

舉行全國「慈悲喜捨」浴佛法會。

88年4月15日

運動告一段落，召開檢討會，擬訂未完成任務之下一階段計畫。

八、工作分配：

擬請佛教領袖、大德長老擔任本活動之發起人

榮譽總召集人：印順長老、悟明長老

榮譽副總召集人：教界各有聲望學養之耆宿大德

總召集人：淨心長老（中國佛教會理事長）

星雲長老（國際佛光總會會長）

淨良長老（中華佛寺協會理事長）

了中長老（世界佛教僧伽會秘書長）

開證長老（中華佛教護僧協會理事長）

聖嚴長老（法鼓山領導人）

副總召集人：中佛會屬下各級教會理事長（包括法智長老（台灣省佛教會理事長）、北高二市佛教會理事長與各縣市理事長）同列副總召集人

召集委員：各響應或贊助本項活動，帶動所屬單位成員聯署並參加全國或地區浴佛大法會之諸山長老與法師。

護法委員：各響應或贊助本項活動，帶動所屬單位成員聯署並參加全國或地區浴佛大法會之居士團體領導人。

執行委員：分組推動本項活動之法師。

執行長：淨耀法師兼秘書組組長、危機處理小組組長

總策畫：自圓法師

發言人：昭慧法師兼新聞組組長

秘書組：文德法師、性廣法師

義工組：蓮海法師

總務組：蓮懺法師

財務組：自性法師

文宣組：海濤法師、聰慧法師

北部總聯絡人：明光法師、蓮海法師、聰慧法師、蓮懺法師

中部總聯絡人：印德法師、悲願法師、自得法師、聖輪法師

南部總聯絡人：會本法師、法光法師、如本法師

工作內容：

- (一) 秘書組：駐守辦公室，負責對內對外聯絡、文書處理、聯署表格及文宣之印製與發放、信件收發等等常態性工作。
- (二) 新聞組：負責對媒體發佈新聞、召開記者會、接受媒體採訪、請法師居士支援媒體投書、上 call in 節目或辯論、將聯署表中有代表性之人物彙總列表以利宣傳等工作。
- (三) 文宣組：製作各項文宣品與海報，發送各寺院團體。
- (四) 國際組：負責向海外尋求聲援、為全國浴佛法會邀請高僧貴賓來台、招待膳宿、參觀訪問等工作。
- (五) 義工組：負責集訓義工，視各組之需要，統籌分配義工工作。
- (六) 總務組：負責促進會總務工作，並協助浴佛大法會之相關工作。
- (七) 財務組：負責會計、出納相關事宜。
- (八) 危機處理小組：由執行長、各組組長不定期召開會議，緊急因應各項危機。

九、經費來源：接受教界捐款，並公開徵信，公布收支表於促進會不定期之會訊中。

十、其他：

(一) 疑難答問：

問：全國各工商業界肯定會反彈，怎麼辦？

答：我們可要求政府：全年總假日數不增加，但是取消一個政治性假日。

問：其他宗教群起要求怎麼辦？

答：我們會與其他本土性宗教協調出一個共同的本土宗教假日。

問：基督教會或教徒反對的話，怎麼辦？

答：我們促使耶誕光明正大地放假，使其避免「享受特權」之社會譴責，他們沒有理由好反對；再反對，就未免太沒度量了。

(二) 於佛音時報開闢「佛誕放假疑難答問」專欄，歡迎各界投書。

八十八年三月十九日成立大會(部分內容因計畫變更而於 88.04.12.再做修訂)

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 為「佛誕耶誕，通通放假」全民簽署運動

doi:10.29665/HS.199904.0004

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：佛誕（慈悲日）放假促進會

頁數/Page：19-20

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0004>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



為「佛誕耶誕，統統放假」全民簽署運動

敬告全國佛弟子書

五十餘年來，「行憲紀念日」放假，原無任何正當性可言，因為全世界從來就沒有因行憲而放假的先例；此一假日，不過是政府變相獨厚基督宗教之舉。

行政院人事行政局自前(民國八十六)年起，原已取消此一假日，詎料在相關人士運作之下，又於去年十月公佈「行憲紀念日」放假！基督宗教在台人口，只佔百分之四弱，長期擁有變相假日，而本土性宗教，特別是號稱「人數近千萬」的佛教，反而沒有一個宗教假日，故此吾人於今年春節期間發起「爭取佛誕放假」運動，以全民聯署的方式，爭取宗教間之平等待遇，並已獲得教內、教外各方人士之熱烈迴響，教界領袖印順導師、悟明長老、淨心長老、星雲長老、了中長老、淨良長老、開證長老、聖嚴長老，慈允為本會總召集人，妙蓮長老、戒德長老、成一長老、蓮航長老、道海長老、菩妙長老、法智長老、圓宗長老.....等長老上座及各市縣佛教會理事長為本會副總召集人！

有人以「宗教多元」為理由，擔心其他宗教會有同樣要求，然而「宗教多元」的新加坡、香港、韓國等，佛誕不也可以放假嗎？連奉回教為國教之馬來西亞，佛誕也都放假！更何況，台灣民間宗教多兼供奉「佛祖」、「觀音」，「浴佛」已為民間宗教信徒之共同習俗，故此一假日，會是本土多數宗教之共同假日；退一步言，吾人也可與其他本土宗教共同協調一個宗教假日！

也有人說：放假造成經濟的嚴重損失，工商界會反彈！但是同樣的反彈，不也沒能阻卻「行憲放假」嗎？我們爭取「佛誕放假」，不是要讓假日多一天，工商業界若介意放假所帶來的損失，我們可以聯合工商業界，要求相對取消一天的「政治假日」！

本活動已獲得教內長老德之一致聯署，但是在民意的時代，一份簽署，就是一份力量！請各位法師居士共同締造當今的台灣佛教史：發揮您所有的影響力，尋求您的信徒、道友、親眷、同事、學生之共同支持，擴大簽署的層面，以廣大的民意，獲取當局的重視！

今年國曆四月八日，我們會在台北市中正紀念堂舉行全國性浴佛法會，也請您發動人員，儘量撥冗前來，共襄盛舉，讓政府當局不敢忽視佛教的力量！

我們的運動目標是：

為緬念佛陀降誕世間，悟道說法，廣度眾生之恩德，故爾發起「佛誕放假」運動，俾便佛弟子無論男女老少、在學、在職，皆得以於是日闔家歡慶，並到臨各寺院之浴佛法會道場，灌沐如來，掃除心靈塵垢。

為體念佛陀慈憫眾生之胸懷，故爾發起以佛誕作為「慈悲日」，現已獲肉品市場發展協進會支持，於四月六、七、八三日全面禁屠，使令普天下之蒼生，於佛誕之「慈悲日」，皆得免於痛苦恐懼。

為弘揚佛陀慈悲濟世之精神，「慈悲日」一旦獲准成為假日，籲請佛教界年年於浴佛法會上，發起「慈善捐款」運動，所募款項，挹注各地方政府之社會福利與急難救助基金，或轉捐各種弱勢團體。

呼籲全民素食一天，以免禁屠時私宰猖獗，反增動物苦難。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 那一天 讓我們一起坐下

doi:10.29665/HS.199904.0005

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：林建隆

頁數/Page：21-22

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0005>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



那一天 讓我們一起坐下

林建隆 (東吳大學英文系教授)

四月八日佛誕

那一天，讓我們一起端坐

成青蛙一般的佛

雙手合什，膜拜自己

內心深處的空

那一天，讓我們跏趺坐成遍地的小草

如佛遺落的手絹

讓開花成為明日

結果成為後天的煩惱

那一天，讓我們登上大山

學山貓的坐姿

打盹，不理會

盤旋半天的老鷹

那一天，讓雲豹高坐總統府

黑熊舉起立法院

的議事槌，讓山豬修憲

對坐草山的是梅花鹿

那一天，讓捷運盤腿

問道對岸的觀音

讓禁足的火車看守隧道



入定的飛機忘了機坪

那一天，讓我們自動休假

不為狂歡，更不為飄舞

讓我們一起坐下

伴著屠夫低吟的悲咒

屠刀刀柄敲響的木魚

(4-6-99)

作者簡介：林建隆教授係人道主義者，學界與藝文界之動物權代言人。其詩作張力極高，意蘊深刻，廣受讀者喜愛。最近林教授將其動物詩《動物新世紀》授權法界出版社發行，預計七月初出書，敬請期待！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「爭取佛誕放假」面面觀

doi:10.29665/HS.199904.0006

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：23-26

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0006>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



「爭取佛誕放假」面面觀

釋昭慧

拜讀元月三十日《佛音時報》之後，對於教內輿論普遍支持筆者建議「爭取佛誕放假」，特別是《佛音時報》以社論表達支持之立場，深深感謝！

「行憲紀念」確屬耶誕假

當然，也有今能長老與慧明法師的不同意見，但筆者相信：那只怪筆者沒有充分把「爭取佛誕放假」的意義與作法說清楚，以長老與法師過往所作所為對佛教的愛護與對三寶的信念，如果充分了解個中意涵，筆者相信：他們一定會大力支援的。經過溝通之後，慧明法師相當鼓勵筆者將這些背後的思考過程和盤道出。幾經考慮，決定接受法師的建議——針對教界的幾個疑慮，再作說明：

一、誠如法師所提醒的：如果放假是為了行憲紀念日，我們就沒有理由要求佛誕放假！但是我們可以肯定地說：絕對不是為了「行憲」而放假。因為全世界都沒有「行憲放假」的先例。而且，在實施週休二日制之後，人事行政局本已取消十二月廿五日的假期，但筆者所知道的是：國內基督宗教透過政壇勢力暗中施壓，所以去年才又以「順應國際潮流」為理由，重新宣告放假。試問：「順應國際潮流」，有可能是「行憲放假」的國際潮流嗎？當然是西方國家耶誕放假的「國際潮流」！

西方殖民痕的亞洲悲情

二、從更大的範圍回顧長期以來我國所行曆法與假期的問題，我們就更清楚：所謂的「順應國際潮流」，其實充分顯示西方殖民帝國強勢同化亞洲民族遺痕的歷史悲情！時至今日，你只要問任何一個佛教徒：今年是西元幾年？他可以不假思索回答出來；若再問：今年是佛元幾年？肯定多半會說「不知道」！不要說是別人了，就連治佛學而又兼為比丘尼的筆者，也得用西元換算個半天，才能勉強回答出來。這不是佛弟子不緬念佛陀，而是在「順應國際潮流」（說穿了就是「順應西方潮流」）的大趨勢之下，使得佛弟子被迫同化，於是，才會出現知道「耶穌誕生迄今已幾周年」，卻不知道「佛陀涅槃迄今已幾周年」的荒謬現象！

三、問題還不祇於此，「一星期七天，星期天放假」這個「國際潮流」，其實也是典型的西方基督宗教文化產物；有《舊約》為證：「創世紀」第一章先敘述耶和華上帝在前六天分別創造了些什麼，第二章一至四節中記載：

「這樣，整個宇宙萬物都創造好了。在第七天，上帝因完成了他創造的工作就歇了工。他賜福給第七天，聖化那一天為特別的日子；因為他在那一天完成了創造，歇工休息。這就是上帝創造宇宙的過程。」

所以，連「每週七天，第七日放假」，都是西方宗教的產物。否則，依中國民情風俗，應是「十日一休」；依佛教慣例，照理說應訂成「每週十四或十五日，初一、十五放假」，這樣會更符合亞洲人的生活習慣。

假期後遺症：「信仰人口老化」危機

四、不要以為這只是「小事一樁」，事實上，現行週休制是為了方便基督徒上教會教堂做禮拜而訂定的；而佛教信徒「於半月布薩時至寺院受八關齋戒」的良好宗教傳統，就因為無法適逢假日而沒落下來。時至今日，一般寺院尚有堅持「初一、十五辦法會」者，多半會因無法適逢假日，而產生「只有老人或家庭主婦才有福氣參加」的現象。這又惡性循環到讓許多人批評佛教是「老人的宗教」。論議者哪裡知道：這是因為小孩、少年、青年、中壯年人都在學、在職，無法參加法會使然？

五、不但是「初一、十五」，傳統佛教的佛菩薩聖誕日，莫不依農曆而訂。時至今日，佛誕、觀音誕、彌陀誕……，一切佛教聖日，只要依原訂日期舉行法會，莫不同樣遇到「信仰人口老化」的問題，寺院為了適應老人，所以活動內容也儘量朝「老人適合」的方向設計，久而久之，「新新人類」也好，「Y世代」也好，那些明日佛教希望之所繫的下一代，莫不因不喜歡「LKK」型態而與佛教道場漸形疏離。「信仰人口老化」，這不能不說是佛教一記強烈的警鐘！令人傷心的是：這並不是佛教教義使然，而是隱在背後的「政治力操作假日」的後遺症使然！

六、筆者無意嘲笑任何人，其實就連愛教至深至切的筆者，也都一樣被迫同化了。猶記得民國八十五年，台南接天寺的法光法師請筆者為安居尼眾講授「比丘尼戒經」，講好日期是六月二十二日至二十八日，筆者依約於國曆六月廿二日清晨南下，法光法師一臉錯愕，一比對之下，才發現到我們兩人「雞同鴨講」——兩人都沒記錯日期，但他指的是農曆，我卻意會成國曆。依寺院慣例，他用農曆訂日有何不對？但是對於在學校教書的筆者而言，農曆卻是多麼遙遠的歷史啊！試想：如果沒有佛教寺院與民間「看日子辦事」的習俗在堅守最後堡壘，本土人民早已把本土曆法連同本土節慶拋到九霄雲外去了！

佛誕已被台灣社會悄悄遺忘

七、行政院既然承認「行憲放假」是依「國際潮流」，我們就索性打開天窗說亮話：承認那是個「耶誕假日」吧！讓我們先拋開民族情感不計，回頭從現實面審視這個「國際潮流」對台灣社會的深刻影響：

五十多年來，「耶誕放假」同化本土人民的層面已相當廣泛。都會地區的商店、公司或大廈，每逢此日，一定會放置「聖誕樹」應景；各種「聖誕大餐」與「聖誕禮物」充斥在商店櫥窗與媒體報導之中，連帶也感染了青少年與小孩的心情。有了「放假」的利多因素，經過商家炒作之後，耶誕不但對基督徒深具意義，而且業已成為全民同歡的大日子。相形之下，佛誕已被年輕人與社會民眾悄悄遺忘！一個「家家彌陀佛，戶戶觀世音」的民族被西方宗教同化得如此厲害，這不能不說是蔣宋政權所創造的「台灣經驗」！

土教洋教，此消彼長

八、基督宗教對於這樣的「利多」情勢，相當明瞭，所以雖然口口聲聲強調「公義」，但是對於獨享宗教假日這個「不公不義」的現象，卻是噤若寒蟬，從來沒有自動要求因「公義」而「取消假日」的呼聲，反而在前年週休二日制宣布後，積極運作，讓被取消的「行憲紀念日」敗部復活，使得政府單獨承挑社會各界反對聲浪的壓力，自己卻趁勢推廣「二〇〇〇年福音運動」，於前年與去年積極擴大「平安夜」活動，使得這種慶祝活動從教會與教堂延伸到公共領域，與台北市政府及各縣政府聯合舉辦「平安夜」慶祝活動。這樣一來，原先不走動教會教堂的民眾，也在如火如荼的節慶氣氛中歡欣鼓舞！去年耶誕，台北市新舊任市長陳水扁與馬英九，外加「傳教士候選人」王建瑄，三人一齊高唱耶誕歌曲。連我教書的「玄奘人文社會學院」，雖是佛教所創辦的大學，學生趁「明天放假」之便，也同樣顧著「平安夜歡慶聖誕」，誰還去理會佛誕是「什麼碗糕」呀！與農曆四月初八「佛誕」參與者年齡層普遍老化，而且局限於「寺院範圍」的現象一相對比，就可明顯看出「順應國際潮流」所導致的「土教洋教，此消彼長」之後果！長遠而言，對佛教乃至民間宗教，這會是多大的傷害！

亞洲潮流與民意潮流

九、爭取佛誕放假，絕非器量狹小，見不得人家好。筆者一向主張，爭取佛誕放假的口號是「佛誕耶誕，統統放假；行憲紀念，不必放假」，而不是「取消耶誕放假」，這樣對基督宗教未嘗不是好事——既可保有「耶誕放假」的既得利益，又不用永遠背上「宗教特權」的汙名。筆者只是真誠希望，政府也同樣能「順應亞洲潮流」而正視佛誕；「順應民意潮流」，而在「全盤西化」的假期之中，讓本土宗教保持一個象徵性的節日。

十、筆者知道：很多人會與今能長老有同樣的疑慮：「如果每一個宗教都要求比照同等待遇，如何是好？」老實說，這正是五十餘年來，耶誕節會以「行憲紀念日」的障眼法放假的主要原因！沒有這層顧慮，我們的政府早就會明訂十二月廿五日為「聖誕節」了。而勢到如今，會演變出吾人「爭取佛誕放假」的情勢，這本來就是政府在週休二日制實施後，執意違反輿論潮流而要「順應國際潮流」，自己要付出代價的麻煩事，我們不必先為政府著急！

本土宗教大團結之契機

十一、如果佛教界慈悲，同情政府「自貽伊戚」的下場，也大可不必因此而放棄「爭取佛誕放假」的立場，我們大可以回答：「請放心，我們會和本土宗教協商出一個共同的節日！」筆者的看法是：假如民間宗教與一貫道果真有意見，我們大可以協商「觀音誕」為共同假日，因為「觀音」不但是大乘佛教的象徵，也是民間宗教與一貫道膜拜的對象。過去爭取七號公園觀音像免被拆除之命運時，我看佛教界滿口「不必執著」、「不垢不淨」之論調時，不得不傷心地呼籲民間宗教人士起而捍衛「本土宗教象徵的觀音媽」，這才激起了不少本土意識強烈的學者與草根民眾奮而力挺，宗教迫害觀音像的命運才有了重大轉變。所以我相信，沾有佛教氣息的民間宗教不會構成「爭取佛誕放假」的障礙，而且本土宗教人士與重視本土文化的學者，會是「爭取佛誕放假」的良好助力！

解除工商業界疑慮之道

十二、我們也不用害怕「工商業界反彈」，因為他們同樣對行政院「順應國際潮流」的「行憲假」非常反彈，還不一樣被迫接受了全台灣人口百分之四弱的宗教假！更何況，我們可以要工商業界放心，我們爭取「佛誕放假」，不是要讓假日多一天，工商業界若介意放假所帶來的損失，我們可以聯合工商業界，要求相對取消一天的「政治假日」！

我們向歷史負責

筆者相信：只要佛弟子團結一致，展現實力，「爭取佛誕放假」的成功率很高！因為政治人物是「民意的風向球」，倘若數百萬佛教徒產生強大的共願，「民意如流水」，他們不敢因個人宗教信仰因素而與佛教公然為敵。所以在總統大選之前，為了贏取佛教徒的選票，他們一定會順水推舟，賣一個大人情給佛教。這對政治人物，其實是惠而不費的事情！最怕的是佛教界自己發出「沒假日也無所謂，我們不與人爭」的論調，那就正中他人下懷了！因為他們會說：「佛教界根本不在意佛誕放不放假，那是一小撮人在胡鬧，我們別理他！」這樣，「爭取佛誕放假」的難度會增高很多！

總統大選前，是爭取佛誕放假的最好時機；一錯過這個時機，未來要再爭取，希望就很渺茫了！縱使因佛教界的不團結，而使明顯可以獲致成功的局面，遭到慘敗的命運，留下佛弟子永遠的遺憾，筆者相信，套句基督教聖經的話：「那美好的仗，我已打過！」我們每一個已盡過心的佛弟子，都可以無愧於三寶，向歷史負責！至於「爭取佛誕放假」，要賦與什麼樣符合佛陀慈悲精神積極的意涵？筆者的雛型意見是：

運動宗旨與目標

一、運動宗旨：要求政府比照耶誕節之放假待遇，促成農曆四月初八日佛誕節放假一日，俾便所有在學、在職之佛弟子皆得歡慶佛誕。是日並取名「慈悲日」，舉辦利濟眾生之公益活動，用以緬念佛陀仁憫蒼生之精神。

二、運動目標：為歡慶佛陀降誕世間，成道說法，破長夜之暗冥，示彼岸以正道，度化人天，利濟群萌，故爾發起「佛誕放假」運動，俾便佛弟子無論男女老少、在學、在職，皆得以於是日闔家歡慶，並到臨各寺院之浴佛法會道場，灌沐如來，掃除心靈塵垢。

為體念佛陀慈憫眾生之胸懷，故爾發起以佛誕作為「慈悲日」，籲請屠宰公會支持，於是日全面禁屠，廣施無畏，使令普天下之蒼生，於是日皆得免於痛苦恐懼。

為弘揚佛陀慈悲濟世之精神，「慈悲日」一旦獲准成為假日，籲請佛教界年年於浴佛法會上，發起「慈善捐款」運動，所募款項，挹注各地方政府之社會福利與急難救助基金，或轉捐各種弱勢團體。

我們卑微地期待：在舉國又狂歡慶祝耶穌降生世間二千年的所謂「千禧年」，佛教能「討」到一個「遲來的正義」，那就是：

「佛誕耶誕，統統放假；行憲紀念，不必放假！」

南無本師釋迦牟尼佛！阿彌陀佛！阿門！

八十八年二月五日，于弘誓學院

後記：本文中有兩個部分，承上印下順導師指示更正。其一、原文寫初一十五為印、中古代之假日，導師更正：「古代十日一休，各朝代不盡相同」；其二、原文建議外來宗教與本土宗教各協調一天假日，導師認為：「基、回二教不可能協商一天共同假日，不必如此建議。」老人以老病孱瘦之身，不但率先簽署支持，而且於四月七日「慶祝佛誕傳燈大會」中特別委由明聖法師代表來到大會現場，致贈促進會十萬元經費。此恩此德，弟子銘感五內，永誌弗諼！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 為昭慧法師到訪向象山社區執事講話

doi:10.29665/HS.199904.0007

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：李元松

頁數/Page：27-27

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0007>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



為昭慧法師到訪向象山社區執事講話

李元松

這次昭慧法師來訪，上師蠻敬慎其事的，為什麼？因為上師認為他是台灣佛教比丘尼第一，對他這樣的讚譽不為過，理由是：

第一，他是當代最偉大的佛教思想家印順法師最得意的門生，可以說昭慧法師盡得印順法師的真傳，昭慧法師來訪，坐在你前面的，幾乎宛然就是印順法師在這個地方。

第二，他是當今佛教人物中深入世間學術最深、最廣的一位出家人，他所研究涉獵的範圍涵蓋了政治、社會、文化、生態、保育、護生、法律、人權、邏輯、心理、宗教、哲學等等學術領域。他坐在這裏，等於有十個教授學者坐在你前面。

第三，昭慧法師富有強烈的正義感和道德勇氣，十年來凡遇有不公不平不法不義的事，無論是教內或教外他都不畏強權與惡勢力，主動介入，口誅筆伐訴諸輿論，無論是平面媒體或電視媒體，所以他的角色和形象，在這幾年來實際上已成佛教的發言人。

第四，尤其難能可貴的是，他對佛教的貢獻並不像證嚴法師是時勢造英雄，是人力和財力的積聚完成慈濟的事業，相反的，他是以一介比丘尼，沒有人力財力作奧援，而英雄開創時勢，為佛教開創一股陽剛雄健、顯正破邪的學風。不僅如此，他還曾經跟隨南傳的大修行人「帕奧大師」學禪，可以說，昭慧法師縱然在修證道上尚沒有消息，但至少他看過修證的大海。另外，他這幾年來一手創辦的弘誓學院比丘尼僧團，也是一步一腳印一路艱辛走過來，而如今，果不然應驗上師三、四年前的預言：將成為台灣佛教日後的典範學院、楷模僧團。你們想看看，招待或面會這樣的修行者、宗教家、思想家，你們可以不懷著讚歎敬佩的心理嗎？

昭慧法師今天到訪，上師的態度就好像在面會三個大師：印順法師、帕奧大師，還有昭慧法師本人；如果不是上師知道自己現在走到什麼地方，知道自己住在哪裏，那麼上師應該做什麼事你們知道嗎？那就是拜他為師或者請他代為引薦大善知識。

(八十八

年三月二日，禪龍 筆錄 / 玉萍 打字)

現代禪在本次「爭取佛誕放假運動」中，出力匪淺！師兄弟姐妹們紛紛找人聯署，五天之內，聯署人次高達三千多人，算是初期運動中人數最多的團體，給促進會極大的鼓舞。李元松老師本身的攝眾力極強，態度卻非常謙虛，在交談中，給人迥異外界的印象。三月三日之晤面，談話過程極為精采，但由於兩造皆未錄音，無法與讀者分享。事後想起當日李老師對昭慧法師之讚語，頗有英雄相惜之情，內心非常感動！因此徵得李老師的同意，刊出本文，以饗讀者。

性廣謹識

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 讀《大毘婆沙論》笱記 論師的聖果觀（四）

doi:10.29665/HS.199904.0008

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 29-35

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0008>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



讀《大毘婆沙論》筭記 論師的聖果觀 (四)

釋悟殷

伍、經部師之預流果無退，阿羅漢亦無退

經部師之前身，是有部持經譬喻師，於西元二、三世紀間，脫離了有部，獨立成為經部譬喻師學派。此一學派主張：預流果無退，阿羅漢亦無退（大正 29.129 下--130 上），會退的是二、三果聖者（711 下）。

經部師的「定無退預流果」，是說聖果位不退，但還是承認根性會退，因為退法種性者修練根，所得思法、護法、安住法、堪達法之種性會退；原先即住思法等者則不會退（大正 29.129 下）。這種說法，同於有部論師。而「阿羅漢亦無退」，是說阿羅漢不會退失阿羅漢果位，但會退失「現法樂住」。如《俱舍論》言：

經部師說：「從阿羅漢亦無退義。」彼說應理，云何知然？由教、理故。如何由教？經言：「苾芻！聖慧斷惑，名為實斷。」又契經言：「我說有學應不放逸，非阿羅漢。」雖有經言：「佛告慶喜：我說利養等亦障阿羅漢，而不說退阿羅漢果，但說退失現法樂住。」經言：「不動心解脫身作證，我定說無因緣從此退故。」若謂有退，由經說有「時愛解脫」，我亦許然。但應觀察彼之所退，為應果性，為靜慮等。……由此證知，諸阿羅漢果性解脫必是不動，然由利等擾亂過失，有餘所得現法樂住，退失自在，謂諸鈍根。若諸利根則無退失。……如何由理？若阿羅漢有令煩惱畢竟不起治道已生，是則不應退起煩惱。若阿羅漢此道未生，未能永拔煩惱種，故應非漏盡；若非漏盡，寧說為應[指阿羅漢]！是名由理。（《俱舍論》，大正 29.130 上—下）

由上引文，可知經部師說「阿羅漢亦無退義」，是指不動種性阿羅漢而言。因不動種性阿羅漢已斷盡煩惱，已拔除煩惱種子，不會再現起煩惱而退了。但是時解脫阿羅漢（退法乃至堪達法）有退，退的是「根本靜慮等持」，也就是「所證之現法樂住」未常時現前；然「諸阿羅漢果性解脫必是不動」，所以聖果位是不退的。

雖然經部說阿羅漢無退，但是細分來說，亦可以說阿羅漢有退；因時解脫阿羅漢有退故。如此，似乎和有部相同：他們同樣認為不動種性阿羅漢不退，會退的是時解脫阿羅漢；時解脫在三種退中，有已得、未得、受用退（大正 27.315 下，大正 29.130 上）。但是，有部是「三世實有論」者，所以認為時解脫阿羅漢若遇退緣，已斷的煩惱還會現起而退。經部師是過未無體的「現在實有論」者，阿羅漢已斷盡煩惱，煩惱種子已去除，所以不可能再現起煩惱退。退，是退失根本靜慮——所證之現法樂住，因現法樂住要待時方現前故（大正 29.130 上）。有部說「時解脫有退」，是還會現起煩惱退；經部說「時解脫有退」，是退失現法樂住，這是他們思想上最根本的不同點。無怪乎《順正理論》主要以甚多篇幅破斥經部師說（大正 29.711 下--716 上，破上座說，716 上--718 中）。

經部師認為預流者無退，阿羅漢亦無退，一來、不還果有退。為何有此差別？《順正理論》說：

經主意作如是言：「阿羅漢果亦無有退，一來、不還，世俗道得，容有退義。」引經證言：「聖慧斷惑，名為實斷。」初、後二果，但由聖慧斷惑而證，故無退理。又契經言：「我說有學，應不放逸，非阿羅漢。」（《順正理論》，大正 29.711 下）

經部師認為：二、三果是由世俗道所證得的，故容許有退；初、後果由聖道力得（聖慧斷惑），所以無退。世俗道所證得的二、三果，也稱為「假名果」；初、後果由聖道力得，故稱「實義果」（大正 27.340 下）。何以世俗道力能證

得二、三果？據《異部宗輪論》，有部認為「若先已入正性離生，依世俗道有證一來及不還果」（大正 49.16 中）。這是說，行者入正性離生——見道（初果），由聖道力，已離三界見所斷斷（見道所斷煩惱）。若以聖道力，離三界見所斷斷，及以世俗道力，離欲界修所斷斷（修道所斷惑）前五、六品染，名一來果；若以聖道力，離三界見所斷斷，及以世俗道力，離欲界修所斷斷前九品染，名不還果（大正 27.340 中--下）。然則，二、三果雖說是世俗道得，實是由聖道力和世俗道力相雜的作用。依偏重而言，二、三果由世俗道得；實際上，證二、三果還是要具足無漏聖道力的。

陸、阿羅漢與業

《異部宗輪論》說：有部主張「有阿羅漢猶受故業」，「有阿羅漢增長福業」，「亦有緣起支隨阿羅漢轉」（大正 49.16 中）。證得阿羅漢者，應斷的煩惱已斷，應證的智慧已證，所以經上說阿羅漢是：「得無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」（大正 2.10 下）。然而何以煩惱已盡，已捨罪福，自知不受後有的阿羅漢，還會受故業報？又如何使其增長福業？復次，十二緣起支中，那些隨阿羅漢轉？以下擬分別探討之；至於詳細的「業」說，將於拙作〈論師的業力觀〉中進一步作討論。

一、有阿羅漢猶受故業

有情造業，自作自受。「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」（大正 24.94 上），這是最一般的說法。但是何以斷盡煩惱，不受後有的阿羅漢，也如一般有情，猶受故業？《大毘婆沙論》卷一二五，有二則阿羅漢猶受故業的事緣〔註 26〕。有部律典，亦多處說到證得阿羅漢果之佛弟子，仍遭受故業罪報，乃至世尊都不例外〔註 27〕。類似於有部「阿羅漢猶受故業」的說法，分別說部系的化地部，亦說是「宿對因緣」（大正 22.1 中）。而大眾部則解說是示現世間，啟示後學。如世尊身體不和，耆舊童子曰：

聞世尊不和，可服下藥，世尊雖不須，為眾生故，願受此藥。使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福。（大正 22.481 上）

不過，值得注意的是：雖然阿羅漢猶受故業，但是由於阿羅漢已得聖道，縱使身體受苦，也不同於凡夫眾生所受業苦。如目犍連尊者被外道毆打，遍體鱗傷，肢節爛碎，僅餘殘命，是時尊者尚能「以神通力，息除苦痛」（大正 24.288 中）。嚧鉢羅色尊者（蓮華色），被提婆達多打破頭顱，然尊者體悟諸法無我，寂靜涅槃，遂以種種神變，入無餘依涅槃（大正 24.148 上）。又世尊於鞞蘭若安居，三月食馬麥，阿難悲苦啼泣，念言：世尊三大祇劫，修諸善品，何以食斯馬食粗麥？世尊云：「如來凡所入口，皆為甘美，百味中勝」（大正 24.47 上，大正 23.99 中）。如上所述，可知已證聖果的阿羅漢，內心解脫自在，俱解脫阿羅漢如目犍連者，甚至具足深定神通之力，雖然仍受故業罪報，但是已不同於凡夫眾生所受苦楚。如此解說，方符合「自作自受」的業報理論，修道解脫也才不至於唐捐其功。

二、有阿羅漢增長福業

部派之中，有部主張「有阿羅漢增長福業」，安達羅派也說「有阿羅漢積集福業」（南傳 58.311）；但是化地部就主張「無阿羅漢增長福業」（大正 49.16 中，17 上）。

阿羅漢如何使福業增長？據《大毘婆沙論》說：

阿羅漢成就神通，得心自在，以資生之具等布施，施已發願，即入邊際第四靜慮。從定起已，心念口言：「諸我能感壽異熟業，願此轉招富異熟果。」時彼能招壽異熟業，即能轉招富異熟果。（大正 27.656 下）

據論文，阿羅漢由布施、發願、入定的思業力量，「能招壽異熟業，即轉能招富異熟果」。這即是阿羅漢「增長福業」的情形。何以由布施資身具、發願、入定，能轉招富異熟業？論中引契經證成：

為捨壽行，以衣鉢等施僧別人，依契經說。謂世尊說：諸福業事略有三種：一、施性福業事，二、戒性福業事，三、修性福業事。於施性事，若習若修，若多所作，感大富果。……彼審觀察，為施僧眾當獲大果？為施別人？若見施僧當獲大果，便施與僧；若施別人當獲大果，便施別人。故於僧眾或別人所，以衣以鉢，或以隨一沙門命緣眾具布施。施已發願，即入邊際第四靜慮。從定起已，心念口言：「諸我能感壽異熟業，願此轉招富異熟果。」時彼能招壽異熟業，即轉能招富異熟果。（大正 27.656 下）

三種福業事中，由布施之功德，可以感富果；而阿羅漢由布施、發願、入定之力，能轉去壽異熟業，變為富異熟業。此富異熟業，是由什麼力量引發呢？有說由施，有說由定，論主說：

俱由二種。雖多行施，若不入定，彼終不能引富果故。雖數入定，若不行施，彼終不能引富果故。然施力能引，定力令決定，由此故言：俱由二種。（大正 27.657 上）

有部論者認為：諸阿羅漢由布施、發願、修定的思業力量，「能招壽異熟業，即轉能招富異熟果」，所以說「有阿羅漢增長福業」。同樣的，由布施、發願、修定的思業力量，「能招富異熟業，即轉能招壽異熟果」，所以阿羅漢也能增長「壽業」（大正 27.656 上）。

與有部相反，化地部認為：「無阿羅漢增長福業」，如《婆沙論》所說的布施、發願、修定等思業力量，是不能增長阿羅漢的福業的。羅漢的留壽、捨壽，是由過去的業力，不是現在的思業力量，因為阿羅漢已斷盡一切煩惱，不再能令福業增長。

安達羅派說「有阿羅漢積集福業」，是就阿羅漢若布施衣食等資身之物，禮拜支提（塔）、獻華鬘、塗香、乃至右繞支提等而言，認為這都是積集福業的事。而《論事》論主則認為：若阿羅漢猶有積集福業事，那麼，也應有積集非福業事；而阿羅漢是已捨離罪福者，所以不應說阿羅漢有積集福業事（南傳 58.311--313）。

有部說阿羅漢由布施、發願、入定之力量，能增長阿羅漢的福業，這是阿羅漢可轉異熟業說。阿羅漢可轉業，《婆沙論》中引《施設論》云：

頗有不受順後次〔次來生〕受異熟業，而受順現法〔現生〕受業及順次生〔來生〕受業異熟現前耶？答：有。謂順後次受業異熟不現在前，順現法受業及順次生受業異熟現前。此要證得阿羅漢果，方有是事，非不得者。

問：有學、異生，亦應有如是事，何故彼〔施設〕論但說阿羅漢耶？答：唯阿羅漢有勝定慧薰修身，故有如是能，有學、異生無如是事。復次，唯阿羅漢能善知自業有近有遠，有可轉有不可轉；諸可轉者，以修力轉之，若不可轉者，引現前受，無後有故。……有餘師說：有業前生雖受異熟而有餘殘，今時證得阿羅漢果，以勝修力及決擇力，引現前受。唯阿羅漢有如是能，故彼偏說。（大正 27.103 中--下）

論者說唯阿羅漢能善了知業力可轉、不可轉，「可轉者，以修力轉之，若不可轉者，引現前受，無後有故」。世友尊者也說：若證得阿羅漢果，由殊勝定慧薰修身故，能引地獄苦事人中受，此非諸有學及諸異生之所能（大正 27.100 上）。這都是「有阿羅漢猶受故業」的另類說明。然而阿羅漢何以能知業力可轉、不可轉呢？論主說：因為阿羅漢已成就「願

智」〔註 28〕的緣故。而願智唯有不時解脫阿羅漢，已「於定得自在，及相續不為煩惱所持」（大正 27.896 中），方能現起。所以，唯不時解脫阿羅漢可轉業力，時解脫者不能。然論主說業力有可轉的，有不可轉的，與譬喻師「以一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」（大正 27.593 中，359 中，774 上），有程度上的不同。

阿羅漢已斷、已證，已捨罪福，何以須求福業增長？據《增一阿含經》記載：阿那律聽法時睡眠，被佛呵斥，發憤精進，終日不眠，致雙眼失明。由於眼根已壞，雖得天眼，而欲以凡常之法縫衣時，因無法穿針引線，故呼求幫助。是時，世尊慈護，與縫衣服。阿那律言：「向所稱說者，謂諸世間欲求其福者，與我貫針。」世尊言：

「世間求福之人無復過我，如來於六法無有厭足。云何為六？一者、施，二者、教誡，三者、忍，四者、法說義說，五者、將護眾生，六者、求無上正真之道，是謂六。阿那律！如來於此六法，無有厭足。」阿那律曰：「如來身者，真法之身，復欲更求何法？如來已度生死苦海，又脫愛著，然今日故為求福之道。」世尊告曰：「如是，阿那律！如汝所說，如來亦知此六法，為無厭足。若當眾生知罪惡之原、身口意所行者，終不墮三惡趣；以其眾生不知罪惡之原，故罪墜墮三惡趣中。」爾時，世尊便說此偈：「世間所有力，遊在天人中，福力最為勝，由福成佛道。」（《增一阿含經》，大正 2.719 中）

世尊為盲比丘穿針縫衣，龍樹《大智度論》亦有記載。世尊說：功德果報甚深難量，我向求無厭足，故得以成佛，於今雖更無功德可得，我欲心亦不休。論中問：

問：如佛嘗斷一切善法中欲，今云何言欲無減？答：言斷一切善法中欲者，是未得欲得，得已欲增。佛無如是欲，佛一切功德具足，無不得者，亦無增益。今言欲者，如先說佛雖具得一切功德，欲心猶不息……佛智慧火亦如是，燒一切煩惱，照諸法已，智慧相應欲亦不盡。復次，佛雖一切善法功德滿足，眾生未盡，故欲度不息。（《大智度論》，大正 25.249 中）

綜合以上諸說，有部「有阿羅漢增長福業」，是否可能演變成如《增一阿含》所說的「福力最為勝，由福成佛道」？或是否有演變成如《大智度論》所說的，「佛雖一切善法功德滿足，眾生未盡，故欲度不息」之可能？筆者不得而知，不過，當時部派中的說假部，已說「由福故得聖道」（大正 49.16 上），安達羅學派也已以布施、禮拜、供養佛塔，為積集福業事了！

三、亦有緣起支隨阿羅漢轉

《婆沙論》說：「一切有情皆具有十二支緣起，從無始來乃至證得無學果位」；「三界皆具十二有支」（大正 27.118 上，下）。所以，緣起遍三界，三界有情皆具有十二支。凡夫眾生，流轉生死，具有十二支，然而無學聖者斷盡一切煩惱，不受後有，是否仍具足十二緣起支？有部說「亦有緣起支隨阿羅漢轉」（大正 49.16 中）。那麼，是那幾支隨阿羅漢轉呢？

據窺基法師《異部宗輪論述記》云：

「亦有緣起支隨阿羅漢」者，幾支隨轉耶？答：無明、愛、取是，或生、老死，在未來定無。若中有中得阿羅漢果，是生支方便，容許有生；若於識支不得果者，以一念故，其受支中亦得果，定不隨轉。名色、六處、觸三支中，有說：亦得果，先生已修習，今至名色識容起聖道故。若作此說，名色、六處、觸中入涅槃，名生般；受中，分有行、無行。有說：名色、六處、觸三支，猶根未明，即非但不能起聖道，無得果理。唯在受愛支之中，分三種般。若依前釋，即四

支隨阿羅漢轉；後釋，即一支。其業已得果，行分攝，未得果，有分攝，更無異有支隨阿羅漢轉。（窺基《異部宗輪論述記》，卍續 83.457 上--下）

窺基法師意說：阿羅漢已斷盡煩惱，不受後有了，所以，定無有「無明、愛、取」三支。若有情在中有位，證得阿羅漢果，此中有是生支方便，這樣就有「生」支；又阿羅漢未涅槃前，有「老死」支，因為不受後有，所以未來定無「生、老死」。識支，是轉世投胎的主體，只是一剎那，所以無得阿羅漢果，由受支方得。所以「識」支不隨阿羅漢轉，「受」支隨轉。「名色、六處、觸」三支，有二說：一、「名色、六處、觸」，隨阿羅漢轉。因為過去生中，已修集資糧，現生至名色、六處，或觸支時，生起聖道而般涅槃——生般涅槃；在「受」中，分有行般、無行般涅槃〔註 29〕。二、名色、六處、觸三支，根尚闇混昧鈍，不能起聖道，以證阿羅漢。唯有在「受」支分三種涅槃——生般、有行般、無行般，所以「受」支隨阿羅漢轉。

至於「行、有」二支，則分為已得果和未得果二種。如《婆沙論》說：

問：阿羅漢所造業，為名無明緣行，為名取緣有耶？答：不名無明緣行，不名取緣有，阿羅漢無「無明」，亦無「取」故。然彼業已與果者，當知攝在「行」支分中；未與果者，當知攝在「有」支分中，是彼類故，然非十二有支所攝。（大正 27.126 下）

如此，已招感今羅漢身的與果業，攝在過去行支中，故不在現身中轉；未與果業，則攝在感未來果的有支中，阿羅漢已得無生，不受後有，故亦不隨轉。如此，可說「行」、「有」二支都不隨阿羅漢轉。

總之，「亦有緣起支隨阿羅漢」，有二解：一是說十二緣起支的「生」一分、「名色、六處、觸、受支」，隨阿羅漢轉；一是只有「受」支隨阿羅漢轉。

柒、齊頂阿羅漢

四禪八定中，經說：依七依定——初、二、三、四靜慮，空無邊、識無邊、無所有處，能盡諸漏。又說：比丘依四靜慮，乃至三無色定，能起智斷煩惱，修道盡漏（大正 27.929 中）。於是有部說：修道斷煩惱必依定滅。然而化地部卻說：「亦有齊首補特伽羅」（大正 49.17 上），「有諸煩惱不依定滅」（大正 27.310 下）。

何謂「齊首補特伽羅」？齊首補特伽羅，即是齊頂阿羅漢。如《舍利弗阿毘曇論》云：

云何（齊）首等人？若人未行道，若有漏、若壽命，一時俱斷；復次，斷漏無間命即斷，是名（齊）首等人。（《舍利弗阿毘曇論》，大正 28.589 中）

《大毘婆沙論》云：

分別論者：有諸煩惱不依定滅。彼作是說：「若有聖者生在非想非非想處，彼無聖道現在前義，壽量盡時，煩惱亦盡，成阿羅漢，名為齊頂。」（大正 27.310 下，929 中）

分別論者——化地部，認為：斷欲界九品修惑的三果聖者，若生在非想非非想處，彼處無有無漏聖道生起，用以斷惑證無學果，但是將命終時，自能拔盡一切煩惱，得阿羅漢果，入般涅槃。亦即：三果聖者不由聖道，亦得阿羅漢果（大正 27.929 中），因煩惱不一定依七依定方能滅除故。

有部論者則認為：無有「齊頂阿羅漢」。三果聖者生在非想非非想處，是依「無所有處」之無漏聖道，得阿羅漢，因無所有處最靠近有頂故（大正 27.929 中）。亦即生在非想非非想處的三果，必須依無所有處起無漏聖道，斷煩惱，方能證得阿羅漢果，因煩惱必須依定才能滅除故。論中問：七依定中，以下諸地亦有鄰近下地無漏，何故不說依之盡漏，而但說生有頂者耶？論主答道：

答：下諸地中有自地惑，上地聖道易可現前，非於下地，以下地繫善皆已捨故，聖道難起，由此無有起現前者。生有頂不爾，自地無聖道，又無上地可依，不可不由聖道而能盡漏。是故下地雖難而起，然彼聖道由因力強，非加行，暫起現前斷餘煩惱，得阿羅漢果已，設更住壽經八萬劫，終不重起，以無用故。（大正 27.929 中）

分別論者有「齊首（頂）補特伽羅」，是說煩惱不必由無漏聖道及根本定，才能斷除；而有部論主則認為：一定是要由無漏聖道及根本定，方能斷除。他們的歧異點，在於定、慧偏重不同的緣故。有部論師中，亦有這種情形。如

尊者侍毘羅作如是言：……如是永斷，是聖者，非異生；是聖道能，非世俗道。所以者何？因《七依經》造此論故。彼經唯說七根本地，謂四靜慮、下三無色。非根本地有世俗道能斷煩惱。故知唯聖者用無漏道斷。

尊者瞿沙伐摩作如是說：……如是永斷，是聖者，亦異生；是聖道能，亦世俗道。……聖者及諸異生，依七根本及八邊地，起聖、世俗道，俱能永斷結。

〔婆沙論者：〕如是二說，俱得善通；此本論文，容二義故。（大正 27.311 上）

此中，侍毘羅說：聖者唯依七根本定，無漏聖道，才能斷盡煩惱，顯示尊者是重慧者。瞿沙伐摩主張聖者、異生依七根本及八邊地，聖道、世俗道，都能盡除煩惱，表示尊者是重定者。而《婆沙論》者的意見是：「如是二說，俱得善通；此本論文，容二義故」。如此，何以有部論者質問難分別論者「齊首補特伽羅」之主張呢？從另一則來看：

尊者時毘羅，偏稱讚慧；尊者瞿沙伐摩，偏稱讚滅定。時毘羅作如是說：慧勝非滅定，慧有所緣，滅定無所緣故。瞿沙伐摩作如是說：滅定勝非慧，滅定唯聖者有，慧通異生有故。……〔婆沙論者：〕此二所說，俱唐捐其功；於文無益，於義無益。（大正 27.734 下）

此二尊者，被論主批評為「唐捐其功」，主要因為：定、慧都是佛法中的重要項目，偏於任一邊，都非所恰當。然而，若以此一角度來看分別論者之「齊頂阿羅漢」：二百卷的《婆沙論》中，破斥分別論者之「齊頂阿羅漢」的，有二個地方：一、「為遮彼執，顯無煩惱不依定滅」（310 下）；二、「為止彼意，顯盡〔煩惱〕非俱，必由聖道」（929 中）。此二說「無煩惱不依定滅」、「盡〔煩惱〕非俱，必由聖道」，近於侍毘羅說。如此，分別論者和有部論主，亦只是各得一邊而已。所幸《婆沙論》主是「此本論文，容二義故」（311 上），採取二義並容的態度，否則豈不是自相矛盾！不過，由此亦顯示所謂「無煩惱不依定滅」之「定」，是有漏，還是無漏？從《發智論》至《婆沙論》以來，並未給于明確界定〔註 30〕，致有如上情況出現。

註釋

註 26：1.有一阿羅漢在寺自染袈裟，城中失牛犢者，見衣似牛皮，染汁如血，煮札似肉，器如牛頭，以為偷牛賊，加以鞭撻，縛送王所，禁閉牢獄。由彼業力故，囚禁多時，門人無人知曉，待業力盡，方省救出。

2.有一阿羅漢未關門戶而入深靜慮，城中有離家出走之婦女投寺，藏匿彼床下，為夫捉得，疑其共作不淨，與以鞭撻，縛

送王所，由業力故，囚禁多時。(大正 27.654 下--655 中)

註 27：1.阿羅漢受故業報，如神通第一之目犍連，被外道毆打(大正 24.287 上--289 下)。

2.世尊還受故業報。如《十誦律》，大正 23.98 下，98 中--99 中，187 中--188 中，263 上--264 中。《根本說一切有部毘奈耶》〈藥事〉，大正 24.45 上--50 中，94 上—97 上。

註 28：問：願智云何？答：如阿羅漢成就神通，得心自在，隨欲知義，發正願已，便入邊際第四靜慮；從定起已，如願皆知隨欲知義者。(大正 27.895 上--中)

註 29：中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、無行般涅槃、上流往色究竟，見《大毘婆沙論》，大正 27.874 中--875 中。

註 30：1.《發智論》：問：三結乃至九十八隨眠，依何定滅？答：三結或依四，或依未至滅。……九十八隨眠中，欲界三十六，依未至滅；色界三十一，及無色界見所斷，或依四，或依未至滅；無色界修所斷，或依七，或依未至滅。(大正 26.939 中--下)

2.《大毘婆沙論》：問：三結乃至九十八隨眠，依何定滅？問：何故作此論？答：欲顯諸佛出現世時有勝事故。……為遮分別論者「有諸煩惱不依定滅」。……為遮彼執，顯「無煩惱不依定滅」。此中「定」者，顯對治道。謂對治道，或說為定，或說為道，或名對治，或名作意，或說為行。言雖有異，其義無別。(大正 27.310 下)



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 宗教學、佛教學研究方法之探討—以佛法中禪觀問題為主

doi:10.29665/HS.199904.0009

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：36-44

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0009>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



1.前言

1.1.研究動機

禪定之學出於《阿含經》教，是佛陀教授弟子邁向智慧解脫的三學之一，又稱「增上意學」、「增上心學」（梵語 *adhicitta-wiksa*·巴利語 *adhicitta-sikkha*），在實踐佛法的修道過程中，有其重要的份量。縱觀千百年來各家佛教學派，在教理的體會上容或不同，所開展出來的禪觀次第，以及禪觀的所緣內容固然有異，然而在行門的施設安立中，皆須輔以禪法的修持，由此可見其重要之一斑。

作者早年即雅好佛門禪法，並學習過數種修持法門。近年來更因《阿含》教學及個人實修之需要，研讀部派佛教與大乘佛教中與聲聞禪法相關之漢譯論籍，並旁及當前南傳佛教國家較為通行的禪修典籍。在身心投入的實修過程中，對於佛教禪修教法的體會漸覺清晰深刻，而對於諸如各宗教中神秘經驗、靈修境界的理論基礎和體系特色，也有了一些自成的心得。然而近日研讀宗教學的相關研究資料時卻發現：原本自成認知系統，再熟悉不過的事物，在學者的觀察中，卻呈現出另一番截然不同的風貌。

本學期研讀宗教學研究方法，兼及研究者本身之價值取向、信仰經驗等問題，有感於學者們對於宗教信仰中「宗教經驗」的領域——尤其是東方宗教中的靈修經驗與境界——之研究，大都根據文字資料，以歷史學、文獻學等研究方法而作結論。故特捻出佛法修道體系中的「禪修」議題，嘗試探討宗教學（更擴及佛教學）的研究方法，研究對象的個別差異或特殊性質，以及各種研究方法在運用上的優缺點和局限等問題。

1.2.研究方法

在廿世紀之前，知識與人類生存這二大課題，一向是分開處理的；前者是哲學中「認識論」或「知識論」的範疇，後者則形成「歷史社會學」¹而知識社會學則嘗試結合這二者。從知識社會學的角度看來，每一個人類社會都在進行建造世界的活動，其社會關係實際上影響了思想的方式，而對於社會與思想之間相互關聯的探討，就成了（社會決定的）認識論上的探究。以此而廣義地引伸，對於被觀察、研究的對象，學術研究所得的成果，也只是在限定的範疇，立足於某些觀察的角度，依於特定的研究方法所得的推論；所以研究方法不同，對於同樣的研究對象，也就會得出不同的結論，故曼汗認為：「任何知識終歸屬於某種角度的知識」。²

「宗教現象」³存在於人類的歷史中，相對於西方近百年才開始發展出來的宗教學研究而言，實屬亙古而久遠；學術研究為我人提供了一個了解宗教的方法，然而近代各家學派之研究方法紛呈，也凸顯了人類「宗教現象」之作為研究對象的複雜、多樣與泛學科性。以此檢視諸學者之立論，可明瞭研究者在運用方法的同時，也顯示了（方法）自身的範疇和有限性。

人類歷史在時空演變中，我們可以將科學（學術）的方法與成果，視為人類「建造世界」行為中所有的「辨證」與「認知」過程⁴，研究方法是時代的產物，也反映了時代思潮的特色和趨向。

針對佛法禪觀中超越意識運思的修持特質，本文在宗教學多樣的研究方法中，選擇與佛法同樣探討人類心理活動的「心理分析法」，和以「直觀方法」來研究宗教現象的宗教現象學方法，來討論後二者與佛學研究法間的差異。而因為佛教學的研究方法與佛法間仍有類似上面所說的不同，故於文中亦順帶提及。

2.宗教學與佛教學研究方法

2.1.宗教學方法簡述

要對西方百年來的宗教學研究方法，做完整的回顧是不容易的。總括而言，它的發展因兩種不同精神，而產生兩種不同的研究方向，即「科學的」精神和「宗教的」精神。前者注重將特定的方法運用於一些材料（這些材料通常被認為僅與人類的精神活動有關，而不涉及任何超驗的實在），後者則強調以信仰一種超驗物的實際存在，做為根本的出發點，因為儘管比較宗教學材料的出現，可能與宗教權威的某些傳統答案發生衝突（或許存在著虛假的神靈，或許存在著對於上帝不適當的信仰），但沒有先驗的理由懷疑整個宗教信仰本身。

自 1870 年麥克斯·穆勒 (F. Max Mueller) 寫下宗教學奠基文獻後，約有三十多年的時間，「進化論」在宗教研究中佔有主導的地位，它標榜科學的歸納法，不信任先驗理論而相信普遍的因果律。進化論的宗教學研究方法，是想要從歷史的觀察中，在過去發展到未來的時間序列裡，尋找諸多宗教事件的關聯性；並且認為「比較的方法」是一切知識的基礎。

學者們按照真正科學精神來作考察的工作：一、將已知者和未知者加以比較；二、將出現在時間系列中的現象加以比較；三、將屬於不同領域但卻有共同特性的現象加以比較。他們以「宗教」做為歸類的大項目，進而蒐集從屬於它的種種次要教派和現象。早期比較宗教學的主要人物，大都是一些把宗教起源問題作為首要問題的人類學者，他們幾無例外地都信奉進化論。

比較宗教學的產生和多年來的發展，無論明確或盲目，大都建立在對「人類一元發生說」的信念上。而隨著第一次世界大戰的發生、區域文化的傳播和民族主義的興起，學者有了反思。此後人們才轉移到各個獨特的宗教傳統問題上，多注意它們的獨特性，而較少注意「宗教本身」的各種問題。其次，宗教研究出現了較新的專門化傾向，傾向於在一個有限的領域中進行細密的研究，而不是作廣泛的比較和綜合性的模式構造。

從 1905 年以來，許多新的研究方法爭相競起，此後沒有一種方法是所有人都能接受的；每一門學科都嘗試尋找一套適合於它自身的方法，也都有它獨特的研究途徑。

宗教學的學術標準，是在上世紀末、本世紀初建立起來的語文學的和歷史學的標準，在某種程度上是針對神學說明所作出的反應；但是宗教學研究在方法論上一直沒有一致的看法，學術界也不能在應當採用的術語和條件方面，取得一致的意見。

2.2.佛教學研究方法簡述

佛法本於釋迦佛陀的體證，而形諸身語的教化，爾後傳佈人間，追隨者眾；經人類歷史二千餘年，其演變遞嬗自成體系。晚近佛教學之研究，乃源自西方語言、考古、文獻之學。西人於接觸印度文化之初，以翻譯和研究梵文、巴利語之佛教文獻為始，後則有以西方哲學中與佛典中某些相類似的專門問題，作一比較研究，例如邏輯學或知識論等。而日本因與佛教有較長久與廣泛的接觸歷史，於百多年前力圖西化的明治維新時期，學習了西人治學的方法與特色，故較諸西人在佛教學的研究方面，有更普遍與優越的成績。

日本在明治以前，皆透過漢譯文獻以進行佛教研究；然而自接觸西歐梵語和巴利文的校訂本後，就改變方法，直接根據印度的原典進行研究，甚至多有尚缺乏原典文獻研究即無法研究之局面，如《俱舍論》研究的歷史即是。

現代的學術研究多服膺所謂「客觀的科學精神」，其方法是科學的分析方法，目的是追尋事物的客觀真相；宗教學研究是如此，循此精神而發展的「現代化」佛學研究，也多運用此法以整理第一手文獻資料，以為探尋佛法真理的依據。以語言學和文獻學為基礎的學術研究，面對研究對象的個別差異性，當然有一些方法上的斟酌，然而無論是文獻式的考察，或是進一步做哲學式⁵的思維，仍然是以理性為主的，知性上的腦力推究和思維。

這其中較為特出的是有關「禪學」或「禪宗學」⁶的研究，目前的禪學研究，在歷史、文獻和思想等的研究方法中⁷，加上所謂「親身參與式」⁸的研究。「親身參與式」的研究，重點在於修習禪的種種功課，透過實證經驗，而獲得結論。這種研究法相當特殊，雖然是最契合於禪修精神的「禪學方法」，但因其「研究成果」不具一般（學界研究的）普遍性，故仍不算是一種嚴格定義上的學術研究。

3. 宗教學與佛法——有關「禪觀修持」領域之研究

3.1. 詞語釋義

有關禪修領域的研究對象與範疇，有事先說明的必要。佛陀教導戒、定、慧三學的修道項目中，禪定居三學次第的中介，具有「依戒生定，因定發慧」的功能——即依於清淨如法之身口二業，輔以心念專注的禪定修習，進而開發體證諸行無常、諸法無我的慧觀能力。其同義詞，諸如禪那（梵語 dhyana，巴利語 jhana）、奢摩他（梵語 wamatha，巴利語 samatha）、三摩地（梵語 samadhi，巴利語同）等，皆指向心意的專注（對於一個目標保持長時間的唯一注意力）、等持（以一個目標，讓心念維持於平和的狀態）等意義；這其中並不牽涉到對於專注目標的究竟特質（不安定相、無獨存性）的覺知，因為那是慧觀的內容與範疇。直至修持者的定力成就之後，再進而次第抉擇諸法的別相與總相，達到現見諸法無常、空、無我性的無漏解脫慧。故禪定之學容或因學派思想不同，而有所緣境的不同或觀門上的差異，但皆是含攝在明確完整的三學次第中。即便是重視奢摩他、毘鉢舍那（梵語 vipasyana）的瑜伽行派，禪觀修學之體證，亦僅為學派思想發展的部份內容而已。

而特標舉「禪」為宗派名稱的中國「禪宗」，是佛教中國化的典型，遠離了「先得法住智，後得涅槃智」⁹的佛陀教誨，而多高蹈、空明，屬於靈光乍現，孤明獨發的意境。它將「禪那」的意義範疇擴大，對於修學與開悟的要求，不重視教理依據與道次第的循序漸進，只傳達個人的修持經驗與體會。

本文以佛陀所傳之禪觀教法為論究的對象。

3.2. 從心理學方法看「宗教經驗」

3.2.1. 宗教信仰的心理活動

雖然心理學和比較宗教學都認為，宗教是人類心智活動中的重要內容，也各自說明了它們的起源和性質，但是二者仍有方法論上的區別：比較宗教學家完全侷限於他所能夠觀察到的，正在發生的事物；而心理學家則開始嘗試從某種程度的「實驗室方法」中，運用特定條件的方法來進行觀察，以此而對心理上的性質與特徵進行測定，俾減少個人臆測的問題。

宗教心理學開始（以美國為主）的最初階段，多注意「宗教體驗」的問題——如歸依、祈禱、與信仰對象（超驗者）接觸的體會等行為的觀察，這種體驗與人腦的明顯功能有關。

3.2.2. 信仰動力存在於無意識¹⁰

早期宗教心理學家作了一個假設：對於宗教本質和意義，可以透過考察個人心靈意識活動，而得知其內容。他們對於宗教材料的理解和同情，特別集中在個人的「宗教經驗」上。最顯著的成果是對於「神秘主義者」所作的一系列研究；關於神秘主義者的經驗——如幻象、出神、聽覺等，也得到了學術界極其認真的看待。

而這是心理學嗎？個人經驗的完整性和真實性，被認為是很有問題的。在本世紀初，人們開始發問：有意識的心靈是否真是人類思想機構中最重要的部份？

弗洛伊德 (Sigmund Freud) 和榮格 (Carl Gustav Jung) 二人都得出結論：「意識」可以說僅是一座精神冰山的頂峰，在有意識的心靈下面還存在著「下意識」或「無意識」的心靈。要對它們作直接的考察，一般是做不到的；但訓練有素的研究者卻能將之召喚出來，這可以經由病人的夢——它是「意識」幕簾中的縫隙——而作解；分析工作者對於「無意識」的掘發，正是從夢的解釋中開始的。他們二人從精神分析 (psycho-analysis) 出發，建立了描述各種人類心靈活動的通用術語，並以之建立理論；在此過程中，宗教起了一種突出的作用。二人的研究動力，最初都發自於在職業上，對於病人的精神健康和思想健康的關注。

弗洛伊德重要的影響是：認真地將宗教衝動置於有意識的思想層次之下，將抑制、精神病、象徵和原型等與宗教心理活動劃上等號，認為宗教信仰的需求就是精神病理的問題。而榮格則認為：宗教曾經是，現在仍然是當前的固有現象；誠然，宗教有其歷史，但這歷史是為了說明當前而服務的，不是用來充當現代的進步幻覺的一塊黑暗背景。神話與象徵在榮格看來，是理解人類極其重要的鑰匙。在神話領域中，榮格的心理學與比較宗教學較接近 (然仍有差異處) 。Sharpe 認為：「榮格賦予『無意識』以較大的意義，並且認為宗教是一件頭等重要的大事。宗教不再被看作是一種精神疾病，而是一種用不朽的象徵表達出來的古老而神秘的生活經驗和工作經驗。」¹¹

3.2.3. 心理分析法與理性運作

心理分析法是西方人道主義與理性主義的結晶，標榜科學的方法，是對精神疾病的治療之學。雖然後來衍生出很多不同的派別，但心理分析仍以弗洛伊德所提出的基本概念為主。

心理分析方法中最為特殊之處，在於想把無意識變成意識。心理分析學者認為意識的內容大部份是虛構、幻象的，而這樣的意識 (內容) 是沒有價值的，只有當隱藏的事實 (即未被意識到的內容) 被揭露出來——即被意識到——才是有價值的。至於無意識的內容是什麼？卻無法做一般性的界定，總括而言，它包含了個人全部的光明與黑暗的潛在性。¹²

使無意識變為意識，需要洞見與知識的能力，這能力的性質為何？分析者 (無論是自我分析或分析他人) 是一個旁觀者，患者是他觀察的對象；在分析過程中，分析者以理性分析的方法，帶引患者陳述內心的想法，以其內容來做潛意識的分析。這些解釋內容仍離不開分析者自身的體驗，也都是知性和理性的知識。

3.3. 「旁觀洞察」與「直觀理解」能作為統一的研究方法嗎¹³

宗教現象學學者范·德·萊烏 (Gerardus van der Leeuw) 認為：「徹底的經驗主義 (empiricism) 是二十世紀病中最重要的徵狀，現代思維中相當強調研究主體應盡可能地遠離被觀察的對象，然而若不順從於人類心中的『原始』結構，又如何能理解任何宗教現象呢？」他並非輕視經驗主義，只因為狹義的排他經驗主義態度否認了一個人自身的整體性，會使研究者喪失「真正的理解」的特徵。

宗教現象學希望能消除價值判斷，在「客觀洞察」的研究初步，採納信仰者所作的描述，從而作出直觀式的解析，以對於宗教在人類生活中的作用做出客觀的評價」。

它的研究方法以幾個獨立部份構成：一、懸擱 (epoché)：意為「停止判斷」，它強調避開各種的價值判斷，排除心中任何可能的預設，以無偏、不預設真假、純粹客觀者的態度，出現在研究對象的面前。這是為了理解宗教，把握宗教本質所應採取的態度。二、本質直觀 (eidetic vision)：這是觀察者察知「情境的實質」或「現象的實際本質」的能力，注重在獲得客觀、無失真的材料的前提下，對當下整體情境的實質作直觀的把握。宗教現象學家強調必須尊重信仰者人格的完整，切誠把自己的價值判斷強加於信仰者之上；經歷了百年來宗教學研究中的許多預設立場後，這是對於「先預設立場，再尋找合適之資料以證明」的研究法態度的反省。

然而按「客觀的本質直觀」的字義來說，這是一種語詞的矛盾，它可能會引起某種方法論上的爭議與難題，尤其是「學術客觀性」的問題。因為當科學地獲得「事實」之後，又如何對它做直觀的了解呢？在現象學的解釋過程中，我們很難分辨「預設立場」或「先驗直觀」間的界限，這也就難怪美國的拉德·奧克斯會評論道：

「現象學作為一個研究方法是能夠被刻劃出來的，但若是用它來呈示現象，則看來有多少個現象學家就有多少種現象學。」¹⁴

宗教現象學並沒有進一步就著人類「本質直觀」能力與人類心識的思維運作這二者間的互動關係做分析，這也就不免讓人想起哲學認識論中種種紛歧的討論。

3.4.佛法「禪觀」境界的特質

佛陀教導解脫道的重點，在於以觀慧力引發如實覺證，也就是親證諸行無常、空、無我性的實相而得解脫。諸法，是緣起假名而本性空寂的，只因人類無始來的愚昧，總是內見我相，外取境界，而不知它的空無自性；故由此而成我癡、我見、我愛、我慢的錯誤心理，這必須從智慧的觀察現見中斬除這些幻感情識，才能證見法性，離一切顛倒妄想而得解脫。

在禪觀修學次第中，住心凝神的定心專注次第是：

「初禪正受時，言語寂滅；二禪正受時，覺觀寂滅；第三禪正受時，喜心寂滅；第四禪正受時，出入息寂滅；空入處正受時，色想寂滅；識入處正受時，空入想寂滅；無所有入處正受時，識入處想寂滅；非想非非想入處正受時，無所有入處想寂滅；想受滅正受時，想受寂滅，是名漸次諸行寂滅。... (漸次諸行止息亦如是說)。」¹⁵

可見在定心漸次增強的過程中，人類心理的思維、分別、認知等活動是由粗而細的漸次止息了。佛法指出：人類的知性思維，本質上是顛倒不實的，而且心識對外取境，妄生分別的慣性又非常活躍；若能透過禪定的修持，就能讓妄動的意念、紛亂的思緒專注安止下來。定心在漸入漸深的增進中，也就漸次止息了心緒浮動的波濤。這是以上所引經文中的意義。

然而欲從錯亂認知和情意染著的苦惱人生中解脫出來，只有禪定的功夫是不夠的，因為禪定雖有伏止分別意識的力量，卻沒有正見事物本質為何的功能，所以應該進修慧學。這因為：「諸有眾生，生受皆有因緣，非無因緣，云何因緣？欲...、覺...、觸是因緣.....」¹⁶；所以必須「我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」¹⁷。也就是必須於一切都無取執，必須斷除心識的活動，進而由慧觀而契入法性。這已不是取相的分別意識活動——也就是一般所謂的感知和理性思維——的觀察，是從無自性分別離一切取相妄執，而達到真實、正確的證見和解脫：

「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃。」¹⁸

「意生觸斷已，攀緣斷；攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣；不生長故，不作行；不作行已，住，住已；知足，知足已；解脫，解脫已；於諸世間都無所取、無所著。……」¹⁹

定學與慧學在修道而得解脫的過程中，其性質與功能差別很大，因為禪定唯有安住攝心的功能，並不能現見諸法的總相（也就是空、無常、無我性），只有在輔以定力的勝義空觀中，才能現見諸法空性，才是定慧等至的「真實禪」義：

「爾時世尊告銑陀迦旃延：當修真實禪，……比丘於地想，能伏地想；於水、火、風想，無量空入處想、識入處想、無所有入處、非想非非想入處想，此世、他世，日月、見聞覺識，……悉伏彼想。……如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪。……」²⁰

覺證者的境界是真實、清楚地看到了萬物真相的生命境界，這不是心智上的變態或恍惚，也不是見之於某些神秘經驗中，自我迷戀或催眠的心智狀態，這絕非意識的分裂，也不是在沉睡之際，而自以為覺醒。由於這種「智慧」的狀態，不是現代西方心理學家的「科學」知識，不是那種把自己當做客體來認知的知性者的知識，所以常被心理學者認為是一種主觀狀態或自我催眠²¹。其實「見法得證」和「自以為見法」是天壤之別的境況，因為前者的新觀點是真實且符合於實相的，而後者則仍落入心識觸境運作時，對於觀察對象的想像和尋思。佛經中亦有記載關於「增上慢」者（梵語 *abhi-mana*）²²的情況，就是高估了自己的修持成果，而產生的「未證言證」、「未得言得」的錯誤現象。

由上可知，這一種由實踐體驗而得到的智慧，其特殊點在於它超越了主客對立的知識與覺察²³，所以也就超越了西方對理性認知的概念²⁴。雖然宗教現象學也提到以「直觀」來獲得所觀察現象的知識，但並沒有進一步說明「直觀」的性質與人一般的分別意識有何不同？也沒有提到如何才能擁有「直觀」的能力？所以它與透過佛法禪觀修持後所得的「無分別智」（梵語 *nir-vikalpajbana*）²⁵，顯然是不同的。

4. 結論

一、學術與佛法的比較

經過以上的論述，我們可以得知學術研究與佛法修學二者間的差異很大。在目的上，「學術」力求建立理論以了解所觀察的事物，「佛法」則以整治缺陷人生使之臻至究竟解脫為理想；所以學術的研究對象可以包山包海的涵蓋各類領域，而佛法則針對人的問題（尤其是心識活動方面）提出解決之道。在方法上，學術高舉科學研究之旗，運用縝密的理性思維和蒐證功夫來處理材料，以達到理論的證成；佛法亦有經籍之纂集、著述，然而皆本於諸法實相的親證，而有指歸修道的意旨，故需親身參與和實踐，才能得到覺證的境界。

對於意識思維所得的知識，二者看法也不同：學術研究的過程，在在依靠腦力推敲、理性運思；就連提出「直觀」解釋的宗教現象學，也並沒有對於直觀能力的特質和如何獲得直觀的能力多做說明。在西方傳統學術思想的氛圍中，現象學的直觀方法，與佛法認為「人的意識運作是殘缺不全，充滿自我意識」的看法不同。佛法徹底的否定靠人類意識思維能達到了知萬物真相的可能，所以真正的了知是依智慧覺觀而不是依意識分別的。

在研究的心態上，學術本著好奇、求真的精神，為人類文明的累積貢獻心力；而研修佛法，則是欲促進個人對實相的領悟，和情識妄執的改善淨化，假如無助於研究者生命和生活的改善，那麼它是沒有意義的。

有關於研究成果方面：學術研究的結論須能接受一般人的檢驗、討論和證明，而佛法的覺證境界則深密玄奧，若非同是實修實證的過來人，其證境內容難以與外人道，所以不具普遍性。佛法的證境不能以知性的意識思辨觸及，也更難以用現代的學術研究方法來辨別高下，證明真偽。

二、學術與佛法間的互動：

對於學術研究而言，縱然不賦予求善求美的價值，然而「求真」卻是高懸的理想和目的；宗教徒之於所信對象能深信不疑的關鍵，來自於對所信之內容有深確不疑的信心，信仰內容的「真實不虛」，是教徒死生以之的信仰動力。從這一點來看，宗教與科學（學術）的求知本質是一樣的；佛法的禪觀修持，直接越過「神」的媒介，以自身修持的親證能力，印證「諸法實相」（萬事萬物的真實情狀）的真義，無寧是更符合於求真精神的。人類的活動事蹟在千百年歷史遷流中，多有被忘失、錯知或湮滅者，學術研究中文獻的校注、古跡的發掘等研究工作，對於佛法教義的再釐清是有貢獻的，許多遺失了的文獻陸續出土，靠著文獻資料所做的排比、說明，也幫助我們重建了某些歷史上支離模糊的片段。

本文討論學術與佛法間，因不同的求知方法而有認知上的差異。當學術研究涉入了人類宗教信仰的領域時（尤其是佛法），若能清楚的認知所使用的方法論中，其立場和預設的範疇，時時留意己身所能處理的範疇和界限，避免一些假藉科學、學術的主觀臆測，那麼學術的求真成果，絕對有助於佛法外圍知識的括清。而佛法中對於清淨智慧的說明，亦提供西方學者另一個思考的面向。

【參考書目】

1. 大正大藏經第一、二冊「阿含部」。
2. P.L. Berger & T. Luckmann 合著·鄒理民譯·《The Social Construction of Reality: A TREATISE IN THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE》（《知識社會學：社會實體的建構》），臺北：巨流圖書公司，1997年7月。
3. Peter L. Berger 著·高師寧譯：《The Sacred Canopy Elements of A Sociological Theory of Religion》（《神聖的帷幕——宗教社會學理論之要素》），上海：人民出版社，1990年。
4. Eric J. Sharpe·《Comparative Religion A History》（《比較宗教學》），呂大吉等譯，台北：聯經出版社，1990年。
5. 呂大吉主編·《宗教學通論》，台北：博遠出版有限公司，1993年4月，初版。
6. 卓新平編著·《西方宗教學研究導引》，中國：中國社會科學出版社，1990年7月，初版。
7. 蔡彥仁著·〈晚近歐美宗教研究方法評介〉，《世界宗教研究》：1991：1·pp.265—289。
8. 蔡彥仁著：〈中國宗教研究——定義、範疇與方法學芻議〉，台北：政治大學·《新史學》雜誌第五卷第四期，1994年12月·pp.125—139。
9. 平川彰等著·許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年5月初版。
10. 吳汝君著：《佛學研究方法論》上下冊，增定版，台北市：臺灣學生書局，1996年。
11. 鈴木大拙、Erich Fromm 合著·孟祥森譯：《禪與心理分析》，台北：志文出版社，1998年4月再版。

註釋

- 1 對於歷史上某一時期，社會生活與結構之研究。
- 2 P.L. Berger & T. Luckmann 合著·鄒理民譯：《The Social Construction of Reality: A TREATISE IN THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE》（《知識社會學：社會實體的建構》），臺北：巨流圖書公司，1997年7月·p.18。

- 3 有關「宗教」之定義、研究之範疇及研究對象之認定，歷來各家說法不同，難有定論，今姑以「宗教現象」稱之。
- 4 以上觀念引自 Peter L. Berger 著·高師寧譯：《The Sacred Canopy· Elements of A Sociological Theory of Religion》（《神聖的帷幕——宗教社會學理論之要素》），〈第一部分 體系的要素〉，上海：人民出版社，1992 年 5 月再版。而對於「學術研究」的看法，則為筆者之所引伸。
- 5 有關佛教學的研究方法，大要歸類有語言學、考古學、文獻學、思想史及哲學等方法；西方佛學界在語言、文獻學上有較大的成果，日本則有東京與京都兩種明顯不同的學風，前者多承西方佛學研究之風，而後者與德奧的維也那學派（與哲學上之維也納學派不同）則多採哲學方法。
- 6 有關「禪定」與「禪佛教」的區別，於本文 3.1 章節中簡述。中國佛教於明清以來，禪宗與專念彌陀佛的淨土宗有合流的趨勢，故隱而不彰；在日本則參究公案的「臨濟禪」與寂然默照的「曹洞禪」，至今仍有本山道場以維繫自家禪風，故「禪宗學」亦是研究的對象之一。
- 7 平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990 年 5 月初版，pp.447—482。
- 8 此名詞由筆者自擬，它與「Insider and Outsider（局內人與局外人）」研究觀念的意義稍有不同，此「親身參與」無涉研究者是否是「信徒與非信徒」的身份，也無關對於研究對象（禪）是否有接納或同情的心態，只因為研究對象（禪）的性質特殊，其修持過程中會發生的身心變化，唯親身嘗試，方可得知，故名。
- 9 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十四，大正大藏經第二冊「阿含部」，p.97。
- 10 有關於「意識」與「無意識」有幾種不同的含意，此中依 Erich Fromm 之解釋，即就其功用而言，「意識」與「無意識」是指一個人內在的主觀狀態；「意識」是指覺察到自身的某些情感、欲望或判斷等，「無意識」則並不意謂沒有衝動、情感、欲望等，而只是說沒有覺察到它們。參考鈴木大拙、Erich Fromm 合著，孟祥森譯：《禪與心理分析》，台北：志文出版社，1998 年 4 月再版，p.152。
- 11 Eric J. Sharpe 著·呂大吉等譯：《Comparative Religion A History》（《比較宗教學》），台北：聯經出版社，1990 年，p.277。
- 12 同註 10，pp.154—164。
- 13 本節參閱 Eric J. Sharpe 著·呂大吉等譯：《Comparative Religion A History》（《比較宗教學》），台北：聯經出版社，1990 年，第十章「宗教現象學」，pp.293—331。與卓新平編著：《西方宗教學研究導引》，中國：中國社會科學出版社，1990 年 7 月初版，附錄四〈宗教現象學的歷史發展〉，pp.242—258 所整理。
- 14 Eric J. Sharpe 著·呂大吉等譯：《Comparative Religion A History》（《比較宗教學》），台北：聯經出版社，1990 年，p.325。
- 15 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十七，第四七四經，大正大藏經第二冊「阿含部」，p.121b。
- 16 同上：《雜阿含經》卷十七，第四八一經，p.122b。
- 17 同上：《雜阿含經》卷一，第二三經，p.5a。
- 18 同上：《雜阿含經》卷十，第二七二經，p.72b。
- 19 同上：《雜阿含經》卷二，第三九經，p.9a。
- 20 同上：《雜阿含經》卷三十三，第九二六經，pp.235c—236b。
- 21 縱然有一些較願意同情的學者，至多也只是持相對論的態度，將修持經驗的「真實性」，認為是個人的主觀心態而已。如榮格認為：「想像作用，其本身是一種心理事件；因此，開悟不論是真是或想像的，都十分無關重要。一個開悟的人，或自以為開悟的人，都相信自己是開悟的……即使他是在說謊，他的謊也是一種精神的事實。」引見鈴木大拙、Erich Fromm 合著，孟祥森譯：《禪與心理分析》，台北：志文出版社，1998 年 4 月再版，p.178。
- 22 「增上慢」意指因個人對於自身修道過程中身心境界的稍許變化（或定心增強，或感官較平日敏銳等），就錯認自己已經得證真實境界的慢心。
- 23 西方由心理分析所得的知識，是主客對立的知識與覺察，是以自己做為知性主體，來觀察做為一個客體的自己而得來

的了解。

24 西方對於「體驗性知識」的討論較少，少數如斯賓諾沙的最高認知形式——「直覺」，費希特的「知性直覺」和柏格森的「創造意識」等，才類似提到了超越了主客分裂知識的直覺範疇。參考鈴木大拙、Erich Fromm 合著，孟祥森譯：《禪與心理分析》，台北：志文出版社，1998年4月再版，p.171。

25 又作無分別心。指捨離主觀、客觀，斷離能取識與所取境之差別而境智冥合；亦即遠離名想概念等虛妄分別之世俗認識，而達平等之真實、無分別之智慧。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 試論安樂死的倫理問題

doi:10.29665/HS.199904.0010

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋見岸

頁數/Page： 45-55

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0010>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



壹、前言

貳、何謂安樂死？

參、安樂死爭議形成的因素

肆、病人是否有選擇死亡的權利？

一、從法律方面言

二、從醫學方面言

三、從佛法方面言

伍、病人家屬或代理人可否代為決定要安樂死？

陸、家庭及社會因素

柒、結語

壹、前言：

1997年3月24日澳洲參議院表決通過，推翻北領地於1996年7月1日開始實施的「末期病患權益法」，這項法律是全球第一項安樂死合法化的法律。雖然民意調查顯示全澳洲有75%的人贊成安樂死，但是國會以表決推翻了北領地法律，再次表示「安樂死」的受爭議性。在實務上，尤其是針對植物人或愛滋病患是否可用安樂死而產生爭執的案子最多。

世界各地皆有為數不少的植物人，以台灣為例，依省衛生處的調查報告，目前全省約有七、八百位植物人，王曉明是否應予以安樂死曾數度被提及，但是植物人的鑑定問題卻一再被質疑，尤其今年一位英國的植物人，在昏迷七年之後甦醒過來，令人不得不重視這個問題。而美國則出現二個請求醫師協助結束生命的愛滋病患，二位醫師採取相反的作法，一位促成安樂死，一位則拒絕這麼做，因而引起大眾對安樂死的爭議。

儘管安樂死目前尚未在法律上取得合法的地位，但是事實上，安樂死在道德、人權等光環的障蔽之下，一直被悄悄隱密的進行著。於是本文嘗試從法律、醫學、戒律、緣起等角度，去分析安樂死的幾個相關問題。¹

貳、何謂安樂死？

安樂死是一種達到死亡的方式，因此在談安樂死之前必須先對死亡有所瞭解。「根據 Dorland' s 醫學辭典的解釋，死亡是『由心跳和呼吸之停止所顯示的外表生命的消失。』」。1982年，Russell 更將定義死亡的標準，從「臨床上的死亡」—自然的呼吸及心跳停止，進步到「生物性的死亡」—當呼吸、心跳停止之後，大腦的死亡。²前者為「心肺功能喪失」，後者則為目前所採用的「腦死」。以「腦死」為定義，產生的結果是：一個心肺功能尚且存在的腦死病人，可以宣佈其死亡。³而在佛教中，死亡係指一個人喪失了壽（命）、煖（體溫）、識（心）三者，以致身體變壞。此定義比醫學上的「心肺判準」或「腦死判準」都來得嚴格。⁴

今日眾所討論的安樂死（Euthanasia），是指從活著狀態到死亡狀態的一種轉變。然而安樂死一詞最早語出希臘，原是希臘文 Good 及 Death 二字根所組成，意謂「好死」或「善終」。它本是一種死亡狀態的描述，指一種舒適、無痛、

幸福的死亡。十九世紀時，安樂死有了新的意義：藉著醫生的幫助，減輕死亡過程的痛苦，這是屬於狹義的安樂死。二十世紀初，因為減輕痛苦所引起的副作用_「縮短壽命」也被納入安樂死的意義。至死就有明確的定義：

為了消除一切痛苦而有的『作為』或『不作為』意圖導致死亡；或作為（不作為）本身即導致死亡。」⁵

在這定義中，可以明顯看出安樂死的目的是在「消除一切痛苦」，方法有積極的作為與消極的不作為二種，結果則是「導致死亡」。所以依據當事人對安樂死的接受與否可以分為「自願性安樂死」(Voluntary euthanasia) 與「非自願性安樂死」(Non-or Involuntary euthanasia) 二種。「自願」是指當事人自己願意接受安樂死。「非自願」則是指當事人沒有表示或無法表示其意願者。這又可分成二種情形，一是違反本人的意願，二是意願不明確。在當事人意願不明確時，就會產生家屬與醫生是否能代為決定的問題；如果是違反當事人意願者，不僅嚴重違反道德及醫學倫理，在法律上也構成犯罪行為，這是無庸置疑的，也是世人所不許的。

還有，由於方法的差異，安樂死又分成三種：第一是積極（主動）安樂死 (Active euthanasia)，指醫護人員為了解除病患痛苦的延續，而依病患之要求刻意的給予處方或藥物，以結束病人的生命。由於積極安樂死的對象通常並非只是需要維生設備的瀕死病人⁶；對疾病疼痛難當、無法忍受的病人；或是預期病況必將惡化的病人也包括在內。因此，積極安樂死的爭議性很大。第二是消極（被動）安樂死 (Passive euthanasia)，是指醫護人員在病人或家屬的同意下，以不作為的方法，導致病人死亡。此法與現今歐美國家普遍合法的「自然死」不盡相同，容易混淆。依美國加州於 1978 年 6 月通過的「自然死法案」(Natural Death Act) 來看，自然死是指：「按照病人的意願，不使用高科技的維生方式來拖延不可治癒病人的瀕死期，而讓病人自然死亡。」所以，消極安樂死是讓病人積極結束生命，自然死則是順其自然發展。我們可以這麼說：自然死和消極安樂死的差別在於，前者的病人必須是瀕死而且無法治癒的，後者則不一定（例如植物人或愛滋病患）。第三是雙重效應安樂死 (Double-effect euthanasia)，又稱為「間接安樂死」，是指為了減輕病患的痛苦，而給予止痛或其他藥物，但其結果是造成病人死亡。這種方法與積極安樂死並不相同，因其目的是為了減輕病患的痛苦，加速死亡是副作用，故明知如此卻不得不為。此作法雖仍有爭議，但是大部份倫理學家已經可以接受⁷。

以上詳細地將安樂死之定義及種類逐一說明，是因為往往由於對安樂死的概念或意象不同，而造成在論辯上的差距，無法對準焦距加以釐清。由於自然死的理念人們已能接受，在台灣雖未能以立法來保障，但事實上醫學界已多人在提倡，故本文之討論將不包括自然死的問題，僅就安樂死之可行性做分析、思考。

參、安樂死爭議形成的因素：

醫藥的進步，使以前許多束手無策的疾病能得到解決的方法，尤其在 1929 年抗生素的發明開始，使許多疾病不會立即導致人們死亡，並且會緩和病情的發展；另外，高科技的醫療的發明，使一些惡化性疾病拖延了死亡的時間，例如：呼吸器、維生系統、心肺復甦術、電擊、升降壓藥、強心藥物等，這些方式雖然可以延長病人的生命，但也增加了許多痛苦，使末期病人延長了「瀕死期」，卻無法治癒疾病。這種不顧一切代價去延長末期病人生命的作法，引起很多爭議。人們覺得這樣的作法妨礙有尊嚴的死亡，田立克 (H. Thielicke) 稱之為「恐怖的仁慈」。

因此，很多美國人目睹了這種高科技但殘酷的醫療方法去延長死亡過程，於是希望能找到幫助他們死亡的醫生更甚於找到幫助他們活下去的醫生⁸。根據 1996 年蓋勒普的調查，有 75% 的美國人認為：當一個人罹患一種無法治癒的疾病，醫生可以有權利依據病人或其家屬的要求，用無痛苦的方法來結束病人的生命⁹。因此一些贊成安樂死的人士，他們主張：心智正常的垂死病人，有權利去選擇、要求醫生的幫忙，來加速死亡的過程。更何況他們認為生命絕對的價值觀，只不

過是一種形上學的理念，當人之軀體痛苦劇烈且毫無希望恢復其健康時，無論對本人、家屬，甚至國家、社會均毫無助益，這種失去價值後的生命，為何不能結束？

大多數的澳洲人，贊成安樂死的理由就是：不願意他們的死亡是由醫生決定，尤其是當他們失去知覺或溝通能力的時候。他們希望當病情變遭時，能像 Bod Dent¹⁰ 一樣，有機會去安排自己死亡的時間及方法。就如同一位 90 歲澳洲籍的老人說：「我不怕死亡，怕的是死亡的方法。(I do not fear death. I fear the way death will come.)」

反對安樂死的人士，有殘障者，有宗教信仰者，有人權協會等。殘障人士宣稱：安樂死的合法將使他們受到威脅，他們擔心醫生會濫用這行為，對老人或殘障者實行非必要的加速死亡，這是一種歧視。梵諦岡則認為這是一種不道德的行為，這方法是殘忍、荒唐的，而且是一種謀殺¹¹。認為人的生命是可貴的、無價的，沒有任何人有權奪取另一人的生命，一直是人權協會致力的主張。

一般社會輿論及風俗的意見，也通常是安樂死遭到排斥的主要原因。一般社會輿論皆傾向於支持道德的光明面，而中國人「好死不如賴活」或「壽終正寢」等傳統觀念，也支持生命的自然終結而非人為終止。

安樂死之問題，能在世界各地引起廣泛性的討論，自有其因素。除了上述醫學進步是主因之外，還有醫生的地位從以前的父權主義（為病人做決定），到今日的商議角色，人們的自主權增加了；另外，逐漸老年化的社會；較少的宗教權威；加上日漸增加的癌症和 AIDS 死亡的例子，都讓人們開始或重新思考一個問題，那就是：一個病人可不可以決定自己在那裡死、什麼時候死、如何死？¹²。在歷年的安樂死是否合法化的爭議中，這是一個很重要的問題，例如 1997 年 7 月，佛羅里達州 Ocala 地方法院的法官，就認為一位愛滋病的末期病患，得自由選擇死亡，故對一件醫生協助病人自殺的案件判決緩刑。但是也有法官持相反的意見¹³。

在許多贊成與反對安樂死的許多論辯當中，筆者認為有二個問題很重要：病人是否選擇死亡的權利？以及他人是否可以代為決定安樂死？以下就試以這二個問題為範疇加以討論。

肆、病人是否有選擇死亡的權利？

一、從法律方面言：

首先必須先說明權利的觀念。在法律上，權利觀念的形成，是在十六、七世紀以後，學者提倡對於個人的意思及利益，應該給予法律上的保護。十八、九世紀時，則認為權利是天賦的、絕對的，於是有「天賦人權說」。到了二十世紀，權利的觀念有所改變，認為權利是相對的、社會的，權利的產生是由於社會生活的必要；權利的行使必須顧及社會的公義、國家的利益¹⁴。死亡的權利就在這樣的學說背景之下逐漸浮現出來，在討論是否有死亡的權利時，往往也要考量到對社會的影響，以及國家的責任。

自殺，在各國的法律中並不構成犯罪行為，囑託他人殺害自己也是一樣。但是受囑託而殺人者則不然。以美國而言，沒有一州的法律是禁止自殺的，或是禁止嘗試自殺的。但是有 34 州的法律明白表示，協助自殺是犯罪的行為，有五州未明確規定，只有 Oregon 州明顯允許醫生協助自殺。在美國，1996 年 5 月 6 日上訴法院提出有說服力的證據，認為美國憲法有言----在人們控制自己死亡的方法和時間上，有適當程序自由的利益。這就是有一個憲法承認的「死亡權」存在¹⁵。依此，1990 年美國最高法院的一個案件[Cruzan v. Director, Missouri Department of Health]就支持這一個論點，說明了人們有適當程序的自由利益，可以拒絕不需要的醫療，包括用人工方法供給食物和水。一些贊成安樂死的人士，

即引用這個案例，來爭取安樂死的合法化。但是筆者認為，這個案例所允許的是一種消極、被動的不予使用或停止使用維生系統，或是其他的醫療照顧；並不是積極的給予藥物或處方，令病人加速死亡。這二者之間還是有差距的。而且，1997年6月26日美國最高法院以否定憲法允許病人有死亡權。也就是說：病人沒有權利，在醫生的協助下結束生命。

唯一例外，令醫生協助自殺合法的 Oregon 州，是在 1994 年 11 月，州議會投票通過 Death With Dignity Act. (尊嚴死亡法案)，規定「允許合格的病人，接受參與的醫生寫下藥方或處方，以有人性、尊嚴的方法，結束病人的生命。」¹⁶ (1995 年 8 月聯邦地方法院稱這個法案並非憲法，只是地方法律。) 除了 Oregon 州之外，醫生積極的給予藥物或處方，幫助病人加速死亡的安樂死，在法律上還是屬於犯罪行為。

荷蘭所通過的是部份安樂死。在 1983 年開始，國會就訂定了安樂死的施行準則，醫生若遵行此準則為病人實行安樂死，還是犯罪，但是可以不被起訴。這可以說是條件的安樂死。

在我國，因為與文化的衝擊太大，安樂死的觀念還不能為國人所接受，甚至對瀕死的病人消極的停止維生設備也是與法不容。例如，一位企業界出身的八十歲老人，癌症末期，死前身上插了十七條管子，雖掙扎拔管，手腳卻被家屬及醫護人員捆綁，打過一千多支的強心針，經過十幾次的搶救，死的時候因為 CPR 造成肋骨斷裂，體無完膚，含恨而終。何以如此不堪？實與我國法律有關。

我國憲法第十五條規定：

人民之生存權、工作權及財產權，應予保障。

依本條看來似無保障死亡的權利，但是在同法第二十二條有言：

凡人民之其他自由及權利，不妨害社會秩序公共利益者，均受憲法之保障。

因此，一個人若是以自己之意思，願意結束生命，沒有侵犯到他人者，並不違法。但是人民的自由與權利是否包含了死亡的權利呢？而且在民法第六條規定：

人之權利能力，始於出生，終於死亡。

權利能力是無法拋棄的，既然無法拋棄，如何能選擇死亡呢？這個問題是在談死亡權之前必須先解決，得到合理的共識或結論的。¹⁷

至於協助自殺則大不同。刑法第二百七十五條助長自殺罪規定：

教唆或幫助他人使之自殺，或受其囑託，或得其承諾而殺之者，處一年以上，七年以下有期徒刑。

另外，醫療法第四十三條規定：

醫院、診所遇有危急病人，立即依其設備予以救治，或採取一切必要措施，不得無故拖延。

對此，78 年 3 月 16 日衛署醫字第 786649 號說明：

有關罹患不治之症病人，如經本人或家屬同意，立同意書後，醫師可否放棄心肺復甦術之處置疑義，因事涉生命尊嚴、宗教信仰、倫理道德、醫藥技術及病人情況等複雜問題，目前尚有不宣。

這項說明在 85 年 11 月 8 日有最新的補充：

按安寧療護為醫療方式之一，對於癌症末期之臨終病人，醫療人員如已善盡告知義務並尊重病人意見，提供緩和醫療之安寧照顧措施，並無違反醫療法規之相關規定。（衛署醫字第 85058854 號函）

由以上法規看來，病人不但不可能要求安樂死，即使只是希望不要用侵入性治療方式（人工復甦術），想要以最自然的方式讓生命結束，除非是安寧照顧的癌症末期病患，本人或家屬有簽署拒絕人工復甦術（Do No Resuscitation, DNR），否則也是無法滿願的，因為在法律上規定醫生必須盡一切力量醫治病患。所以，在台灣的病人沒有要求醫生令其提前死亡的權利，但是癌症病人有選擇自然死亡的機會。

在現今法律上，除了挪威、哥倫比亞、澳洲、荷蘭及美國少數幾州對執行安樂死有減免刑責（但仍有嚴格限制以防流弊）之外，並不能得到支持。法律的制定，是在使其能適應人類共同生活的需要，保障人類正當的生活利益，任何侵犯到他人權利的行為，必須有所制止，而人的生命是必然的利益。在法律倫理中，國家的利益與社會公平是不可忽略的必要條件，因此，雖然人們對其生命有決定死亡的權利，在法律上無法強制干涉，甚至有其自由性，但是各國也不敢以具強制力的法律來承認安樂死的合法性，因為在這當中有很多的倫理課題未能得到解決。法律的意義，是其為社會的生活規範，在不違反道德之下，以公平、正義為其存在的基礎；法律最大的功能，在於維護個人的權益，在此基礎下，維繫社會的平等與和諧。因此，個人對死亡的抉擇，在道德上是不允許的，但其並未侵害到他人的權益，故不為犯罪行為。換言之，在法律上人們有選擇死亡的權利（此處是指自殺而言），但是並無選擇安樂死的權利。因為安樂死不只是個人願意死亡的問題，還牽涉到家屬與醫生的行為關係、社會的意識與利益問題，這些倫理課題是談安樂死是否可以合法化的前提。

於是，認為安樂死是一種權利的人，希望透過立法來保障這項權利，讓病人多一種合法性的選擇，而且保護醫生、病人和其他人員行為的合法性，因為這種死亡方式必須在醫生的協助下才可完成。他們認為這種「死的權利」和「生的權利」應該是平等的。

接著，我們暫且把法律是否允許的問題放下，再試著以醫學、佛法的角度談談安樂死的可行性。

二、從醫學方面言：

在醫學倫理中，有「自主原則」（Autonomy）—病人的自主權應受到尊重。所謂自主權，是指「有決定能力的成人，有權對與自身相關的事務做出抉擇，而不受制於他人。」所以，瑞士醫學會有一項意見是：「有判斷能力的病人的意願應該被尊重，即使他的意願不完全符合醫學專業的結果。」¹⁸但是當這個自主權牽涉到生命的存否時，就會引起許多爭議，而醫療人員的為與不為，都產生了倫理上的矛盾，因為在醫學倫理的六大基本原則中¹⁹，有一項「行善原則」（Beneficence），醫療人員必須以延長生命、治療疾病、減輕痛苦等方式來幫助病患，但是在現今高科技醫學的發達下，「延長病患生命」的同時，也會相對地增加痛苦，在這情況下，醫護人員要如何抉擇？另外，依照「自主原則」，醫護人員必須遵照病人的自主權，如果心智正常的末期病人要求安樂死，認為安樂死才是對他最好的對待，才能減輕他的痛苦，這時醫護人員可否秉著行善及病人自主原則，給予醫藥或處方，協助病人結束生命？這些有關價值衝突的倫理難題、道德選擇，要醫護人員作一個最完善的決定並不容易。在這裡，有個問題是醫護人員必須審慎思考的：如何判斷病人的決定是理智、不受其他因素影響、非沮喪的？在臨床上判斷決定能力有幾項依據：

1. 病患能夠瞭解訊息，如疾病的本質，某種治療方式的危險、好處、其他選擇，或拒絕此治療的後果等。
2. 病患應有做決定的能力。

3.病患應有做「正確」決定的能力。

4.病患應有「推理」的能力。

5.病患應有溝通的能力。

如果病人的心智正常，也具有符合上述條件的決定能力，當他提出要安樂死時，醫護人員為與不為，就與其個人的道德、思想有極大的關係了。但是，醫學倫理並不只有醫師與病人的關係，還包括：醫師與病人家屬、醫師與同業、醫師與所屬單位、醫師與社會等五種關係²⁰，尤其在做這種生與死的決定時，就不能不考量對家屬、對社會、對文化的各種影響。

三、從佛法方面言：

在律典中，有二個例子值得一提。第一例是在《摩訶僧祇律》卷四載：

佛住毘舍離，時毘舍離有一病比丘，嬰患經久不治不時差，看病比丘心生疲厭，便語病比丘言：『長老，我看病久不得奉侍和上阿闍梨，亦不得受經誦經思維行道，長老疾病既久治不可差，我亦疲苦。』病比丘言：『當奈之何，我亦患厭苦痛難忍，汝若能殺我者善。』是比丘即便殺之。²¹

此例中，病比丘因難耐病痛之苦，要求照顧他的比丘殺他，佛陀並未對這位病比丘做任何明確告誡，而是對看病比丘嚴厲呵責，責其有違修行人之身口意行慈，如此做不能長養善法，非法非律，非佛所教。並因此而制戒：若比丘親手斷他人性命，此比丘犯波羅夷不共住（重罪不可悔）。後來又因數例，佛陀再增制戒：親手斷他人性命，或持刀（或任何方法）幫助自殺者，乃至教唆自殺、讚歎自殺等，這些行為皆犯婆羅夷，不應共住。

第二例是在《五分律》卷二中所記載：

因諸比丘修習不淨觀故，深入厭惡恥愧此身，其中或有自殺，輾轉相害，後索刀繩，或服毒藥。佛陀得知，種種呵責：『汝等愚癡，所做非法，豈不聞我所說慈忍護念眾生，而今云何不憶此法。』呵已，告諸比丘：『若自殺身，得偷蘭遮罪。』並以十利為諸比丘結戒。²²

上例是因病苦，此例則是因為修習不淨觀法，對色身生厭離心，不耐久活，而有自殺之事。

從此二例中可知，自己結束生命者，為佛不許，而以種種方法協助他人自殺者，更是不可以。以病人而言，雖對自己生命有自主權，但依佛陀的教示，所謂生命的自主，並非決定是否結束這一期生命，而是能決定如何透過作為與不作為，使生命的內涵變得更真、更善、更圓滿。結束生命並不會使生命的內涵更圓滿，也不可能從此終結一切。況且自己結束生命，依緣起論而言，已經不是「自己」的問題而已。

佛教的生命觀，包含了生命的流轉與超越。老死只是一期生命的終止，也是另一期生命的即將開始，生命像是一條連環的鎖鍊，使有情不得不順著它在無限生命流中流轉。唯有解除無明與貪愛的繫縛，才能超越生命的鎖鍊，不為所拘。所以，解決生老病苦的方法，是在內心煩惱的止息與淨化，而非色身的結束。再說，當自殺的行為造作之後，又在自己生命中添加了「傷害生命」的惡業逆緣，減少了超越生命的善業順緣。更重要的是在整個有情界中，因著業力輾轉相依的關係，以及三世時間的遷流，個己之間並非毫無關係。《梵網經》云：「一切男子是我父，一切女人是我母。」²³自己與他人在今世或生生世世的生命圈中，是互為父母的。準此而言，決定用安樂死的方法結束自己的生命者，也是結束了他人父母的生命，不僅無法解決自己的痛苦，反而會增加他人的痛苦，嚴重違背了「慈忍護念眾生」的精神。

若是病苦遍身，不能忍受，應當如何呢？《善見律毘婆沙》卷十一有說：

是故有智慧比丘，往看病比丘慎勿讚死，正可說言：『長老持戒具足，莫戀著住處及諸衣物、知識朋友，但存念三寶及念身不淨，三界中慎莫懈怠，隨壽命長短。』若此病比丘，因語而死，如是因說法死無罪。²⁴

由經文中可知，佛陀教法的目的，在於人可以透過精進修持，解除痛苦煩惱，超越生命藩籬。因此，疾病纏身時，在色身上當可不利用高科技的維生設備，延續無意識或瀕死的生命；在心靈上不要戀著世間的物質或人事，而內心存念三寶及色身不淨，依著平日修持的法門，精進用功。在所餘的生命裡精勤修持，這才是自主的意義。

反之，如果能超越生死輪迴，心中不存任何煩惱，此生命和其他有情將無任何糾纏，換言之，此生命並不構成另一生命的因緣，此時，結束生命並無大過。這在《雜阿含經》卷四十七中有記載：

若有捨此身，餘身相續者，我說彼等則有大過；若有捨此身已，餘身不相續者，不說彼有大過也。²⁵
但是，在所有佛之教法及弟子修持中，這種情形畢竟是極微之數。

值得思考的另一問題是：病人的意願有沒有改變的可能？就是當末期病患覺得苦痛難堪時，覺得「生不如死」時，如果一旦外在的人事、環境讓他感覺溫暖與光明時，他會不會覺得生存的可貴？而反認為「死不如生」呢？每個人的想法時時刻刻都會受到外在因素的影響而改變，所以即使是贊成安樂死的人，也不得不慎重考慮這個問題。例如，澳洲北領地議員 Marshall Perron（最初提出安樂死法案的人）認為要有安全措施加以確定病人的意願，於是規定：要有二位以上的醫生及專家評估、書面及口頭的申請、三個月的冷靜期等，如此即可防範短暫、沮喪或被強迫之情形。美國 Oregon 州的「尊嚴死亡法案」也有明確的規定，例如：

1. 病人要年滿 18 歲；
2. 必須是無法治癒的，經合理醫療之判斷，六個月內會死亡的末期病患；
3. 病人要有口頭上或書面上之要求，15 天後不斷重複口頭要求，在第二次要求後，可以撤銷之；
4. 書面要求必須病人簽名，而且有二位不同的證人簽名；
5. 二位證人必須是：A. 不是病人的親屬，B. 不能因為病人死亡而擁有財產，C. 不是病人接受照顧之機構的所有人、執行者或員工；
6. 病人最後一次提出要求和實際下處方之時間至少要間隔 48 小時；
7. 若沒有得到病人有意志地授權，而更改或偽造醫療要求，或隱藏、毀滅要求的撤銷，而蓄意造成病人死亡的結果，是犯了 A 級謀殺罪；若對病人給予不適合的影響，而使病人要求醫療的方式來結束生命，或毀滅要求的撤銷，也會被定為 A 級重罪²⁶。

這種條件，不論是年齡、疾病的認定，病人表達意願的方式及時間，會診醫生及證人的意見，都是想要明確肯定病人的意願是堅定的、自主的、正常的、不是受到其他因素所影響的。然而人類有三種特勝——憶念勝、梵行勝、勤勇勝，是超越其他眾生的。當病人明瞭生命的相依相存性，知道每個生命有其無法替代的價值，每個心念、行為都會對自我構成某種程度的影響，有了這個信念後，在內心的那股自覺的道德意識——梵行勝，以及想要突破生命限制的意念難保不會升起，進而引發堅毅的堪忍勇氣——勤勇勝，以至於改變了原本想要死亡的意願。這種轉變豈是短短 48 小時或 15 天所能評斷的。

伍、病人家屬或代理人可否代為決定要安樂死？

前述自主權中之決定能力，係指病人的意識清楚，且有表達能力的情況而言。若是病人已經昏迷、痴呆或智障，那麼由誰決定他的醫療方式呢？在西方的醫學倫理中，對於醫療方式的決定有所謂的優先順序。

由此表可知：病人無法決定的話，是由家屬或監護人代為決定，決定的原則有二個。以下就此二原則稍加分析，以說明安樂死的可行性：

1. 「取代判斷原則」(Substituted judgment)：代為決定者試圖以病患本人的想法，設想其在這樣的情況下，最可能做出的決定為決定。這是一種必須能充分瞭解病患的個性、思想，而且在以前曾有蛛絲馬跡之證據可以推論為基礎的方法。然而從佛教倫理來看，這個方法有相當的不確定性。前面說過，人之意念會隨著環境的變化而改變，代為決定者所依據的是當事人人生的哪一個階段的想法呢？這個想法在當事人身遭病苦時，會不會改變呢？人都有求生存的本能，他人如何能在其最困苦的時候，代為決定以安樂死來結束生命呢？以「護生」的精神而言，任何不論痛苦或快樂的生命，都有值得生存的價值，為了尊重這個體的價值，旁人豈能斷然扮演上帝的角色。

2. 「最佳利益原則」(Bestinterests)：當病人從來沒有留下過去想法的任何證據，或病人本身從來沒有決定能力(例如智障)時，代為決定者必須評估醫生所提供的病情現況及預後，判斷何種方式對病人最有利益，決定後請求醫生配合執行。這個方法，最困難的是如何在「延長生命」及「減輕痛苦」之間做取捨。一味地延長痛苦的生命，不見得就是慈悲的護生精神，假如結束生命不是增加病患的痛苦，而是現世痛苦的解除，那麼是否可以接受？是否也是一種「拔苦」的慈悲？在做這二選一的困難抉擇時，決定者相對地也背負了某種程度責任。

姑且不論決定者本身勢必承受的殺生業報，我們先思考現世痛苦可否以結束生命來解決？以一個病人而言，身體的苦痛確實會因色身的不存在而消失，但是緣起的法則，在時間上必是超越三世的，在空間上必是包含群體的。今日的痛苦是過去業因的果，在所承受的果報還沒有結束之前，就給予外在的因素中斷其因果，將使這外緣(做決定者或協助安樂死者)牽扯進入這複雜的因果網路中，在來世繼續糾纏不清。反之，若因此就冷言看病人痛苦的活著，而言其「自作自受」、「自己消業」豈不違背慈悲之精神又落入宿命論的窠臼中。因此，個人以為：與其做生命的中斷者，不如做生命的環保者。真正的慈悲護生必須依著利他之心，用「以己度他情」之法，同理病人的心情，引發那份向上、向善的本性。以現今的醫療科技而言，要舒解病人的疼痛並不困難，所以我們應當給予病人最好的環境、最好的照顧，增長病人與家屬內心的光明與愛，共同透徹生命的本質，以寧靜、勇敢的心情去面對生死大事。而且在最後的時間裡，盡己之力積下些許善業，為未來的生命留下善因種子，依此增上善緣，改善自他業力，這才能真正解決人類生命的苦痛，這也是佛陀所言「三界中慎莫懈怠，隨壽命長短」之真義。

陸、家庭及社會因素：

考慮安樂死的可行性，除了從病人個人的倫理立場去思考外，對於個人與家庭的關係，以及個人和國家、社會的關係，都是必須加以考量的。

在許多論辯當中，贊成安樂死的人，除了主張要有尊嚴的死亡之外，也提出醫療資源的浪費與分配問題。其實社會是由個人所組合，每個人都有他應受保障的權益，在生命末期的人，不表示他所得之醫療福利就必須減少，老死對於每個人而言，機會都是均等的。筆者認為，這應是社會福利制度優劣的問題，而非醫療資源重新分配的問題。

至於家庭的考慮，就比較具有衝突性了。有許多家庭因為成員中有人罹患重病且耗時長久，不僅在經濟上陷入困境，精神、體力也承受著極大的重擔。就如同看病比丘也會心生疲厭；或者如王曉明的母親，為了女兒及家人，主動申請為王曉明安樂死。如此情況，若病人意識清楚、且具決定能力，他決定要用安樂死的方式結束生命，願意承受自己的業力，來解決家屬的重擔，以病人而言，是否就是一種利他的行為？其實上，這是個倫理上的陷阱。試想，如果家屬亦同意，勢必共同捲入殺生的共業之中；如果家屬不同意，病人的決定反將是對家屬的另一種傷害，加諸了情感的痛苦，讓家屬

產生「為了我們而令你提早死亡」的罪惡感，終生愧疚不已。如此想來，豈是因為經濟、體力上的負擔減輕，就是利他行為？

以上是指病人意識清楚而言，若是病人陷入昏迷，痴呆或是未成年病人，家屬因為經濟負擔過重，或是與病人間可能存在著利益衝突，在此情況下，家屬有決定安樂死的權利，將有極大的道德危機。若是人人皆可體會到每個生命的環環相扣，也能認識到社會的共同業力問題，社會、國家對經濟負擔過重的病患家屬就不會漠然不顧，這不是比提早結束或犧牲一個人的生命還要正確？

柒、結語：

人既已生，必有老病死之苦。如何解除不能免的病苦，的確是一大挑戰。若能夠承受苦痛，而且從中顯發出生命的價值與意義，在生命環環相扣的世間，引發良性循環，這是對自他生命的慈悲。有因有緣才有生命，所以生命的本質是相同的，而且是互為因緣的，如果對每個接近終點的生命，給予對剛踏入生命之旅的新生命同樣的愛與關懷，那麼才是對自他生命的平等。所以用安樂死的方式結束生命，未必能符合緣起的意義和慈悲平等的精神。筆者認為，病苦既不能免，死亡也必然會來臨，如何減輕病人身體上的疼痛、心理上的恐懼無助，以及在心靈上找到一個依靠，使內心升起安詳與喜悅，令生死兩無憾，這才是病人與家屬應該認真、主動去思考的問題。

台灣醫學界於 86 年 5 月 18 日首度在台北醫學院舉辦對安樂死的公開辯論，雖然各自提出贊成或反對的理由，但是最後的共識是先推廣安寧照顧（又名緩和醫療），做好預立遺囑、臨終拒絕急救等措施。因為事實上，在醫院裡的重症患者，由家屬拔除呼吸器的情節天天上演，先做好這些措施及立法，不僅可以讓患者更有尊嚴的死亡，也能減少一些不必要的醫療費用。

令人心憂的是，在「自然死」與「安寧照顧」的觀念尚未建立且未有完善法律規範之前，立法院竟然在 86 年 5 月 23 日將李慶華立委提出、二十人連署的「安寧死條例草案」送交司法委員會審查。在表面上好像我國的法律向前跨近一大步，實質上這個草案隱藏著許多危機。第一：在內容上不僅包括了「自然死」，也包括了「積極安樂死」。在「尊嚴的死亡」觀念行之有年的歐美國家，尚且不敢直接實行積極安樂死，都是先通過緩和醫療、預立醫囑等措施，才會再考慮安樂死的問題。而我國對死亡的尊嚴觀念還在幼稚園階段，而且現今社會普遍對生命關懷的意識還尚加強之時，就已經談到積極的安樂死，是非常不恰當的。第二：條例中許多規定都太含糊、草率。例如病情的認定只有「罹患無法根治的絕症」、「不可回復的昏迷」等模糊的字眼，在現今有許多慢性病的社會中，必會產生許多爭議甚至誤導。而對於申請及執行的程序更是「不安全」，如醫師、專家的會診，本人意願的表達等，都很不嚴謹。第三：條例中賦予親屬會議極大的「生殺大權」。草案第四條規定，病人及昏迷病人（含未成年病人）的親屬會議成員，得檢具安寧死意願書及醫師診斷書，聲請管轄法院許可安寧死。如此一來，與病人有遺產的利益衝突者，難保其不會拿著「道德的擋箭牌」，藉著「安寧死」的大刀，而行謀殺之實。若真如是，豈不帶給社會、人民更大的「不安寧」？而且，一個人的生死怎能輕易的由他人加以決定？台北榮民總醫院張家琪醫師說得很好：「生命的尊嚴很難是某個時代，某一群人能決定的，誰有權替他人決定生死？」²⁸

所以，在對於與安樂死相關的道德、法律、倫理課題尚未能得到嚴謹的思考之前，我們不妨先從事另一方面的努力，就是：令「自然死」的觀念得到社會的認同與立法的保障，加強「安寧療護」的觀念與措施，讓瀕臨死亡的人，能免除侵入性急救方式的折磨，醫護人員能避免不必要的醫療糾紛，家屬能陪伴病人走完人生最後的一程，留下溫暖、愉快的回憶，令活者安心、死者尊嚴，這才是目前最重要的事。這樣殊勝、莊嚴的生死之事，也才真正符合佛法中慈悲利他、緣起護生之精神。

註釋

註 1：本文於討論時承蒙郭忠生老師、心宏法師、道興法師等多人提供寶貴意見，僅於此敬致至誠謝意。

註 2：黃中天：《死亡教育概論》I（臺北：業強出版社，1991年11月三版），頁2。

註 3：波伊曼編著，魏德驥等譯：《解構死亡》（臺北：桂冠圖書公司，1997年），頁2—4。

註 4：此段對醫學上死亡定義的說明與佛教中的死亡觀念，感謝心宏法師的意見。

註 5：天主教信理部「安樂死聲明」之定義，1980；中譯，金象達，1993，P60。

註 6：所謂瀕死是一種即將到達死亡的生命過程。根據醫學界的解釋，「瀕死病人」是指意識清醒的病人，接受「治病性」（Urativ）或「緩和性」（Palliative）的醫療後，病情依然惡化，各種生命跡象顯示出生命即將結束。

註 7：姜安波：〈重症醫療倫理綜論〉，《中華民國安寧照顧會訊》第23期（1996年12月），頁13。

註 8：出自：Hemlock Society Challenges Disabled on Opposition to Assisted Dying。

註 9：出自：Why the Supreme Court Should Say YES to Physician Aid in Dying。

註 10：Bod Dent，澳洲人，是世界上第一位合法地獲得醫生協助而死亡。

註 11：ADDRESS BY MARSHALL PERRON NATIONAL PRESS CLUB, CANBERRA, 16TH, October, 1996.（1996年10月16日 Marshall Perron 在坎培拉的演說）

註 12：同前註。

註 13：1997, 2, 11, U.S. News. Bulletins：「February 7, 1997: Ocala, FL：Judge lifts stay in physician-assisted suicide case:--Charles Hall is free to die when he chooses.」

註 14：曹競輝：《法理學》（臺北：五南出版社，1983年8月初版），頁52。

註 15：詳情參閱 SUMMARY OF MAJORITY OPINION OF COMPASSION DYING V. STATE OF WASHINGTON ___F.3d___ (9th Cir. 1996) No. 94-35534, filed March 6, 1996（1996年5月6日第九上訴巡迴法庭訴訟事件的意見簡述）

註 16：Oregon Law：Permits a qualified patient to receive, and permits an attending physician to write, a prescription for medication to end the patient's life "in a humane and dignified manner." (2.01 and 3.01-9)

註 17：本段之觀點，感謝郭忠生老師的指導。

註 18：Schweizerische Akad. Der med. Wiss., 1976, 5

註 19：醫學倫理的六大基本原則：

1. 行善原則（Beneficence）：醫療人員應秉持行善原則，以延長生命、治癒疾病、減輕痛苦等方式幫助病患。

2. 不傷害原則（Nonmaleficence）：醫護人員應避免讓病患的身體與心靈受到傷害。

3. 自主原則（Autonomy）：病患自主權應受到醫護人員的尊重。

4. 誠信原則（Veracity）：醫護人員對病患負有誠信的義務。

5. 保密原則（Confidentiality）：醫護人員對病患之病情有保密的責任。

6. 公義原則（Justice）：醫護人員在面對有限的醫療資源時，應以公平正義的原則來對待病患及相關的第三者。

註 20：醫學倫理的起源是在西元前 400 年，希波克拉底（Hippocrates）領導希臘醫師們向老師宣誓，要求能在其一生中發揮對其師長、社會、病人、同事及自己負起五種倫理道德責任，是為「希氏誓約」。

註 21：大正藏第 22 冊，頁 253 下。

註 22：大正藏第 22 冊，頁 7 下。

註 23：大正藏第 24 冊，頁 1006 中。

註 24：大正藏第 24 冊，頁 752 中。

註 25：大正藏第 2 冊，頁 348 中。

註 26：Oregon Law：1.01-2 1.01-12 2.02 3.06 3.07 3.08。

註 27：同註 7，頁 20。

註 28：《聯合報》第 3 版，1997 年 5 月 24 日。

參考書目：

- 1、大正藏：第 22、23、24 冊。
- 2、昭慧法師：《佛教倫理學》(臺北：法界出版社，1995 年初版)。
- 3、曹競輝：《法理學》(臺北：五南出版社，1983 年 8 月初版)。
- 4、中華民國安寧照顧會訊。
- 5、《哲學大辭書》(輔仁大學，1995 年 8 月初版)。
- 6、U.S.News.Bulletins



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 從佛教觀點看器官捐贈

doi:10.29665/HS.199904.0011

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：釋德嘉

頁數/Page：56-72

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0011>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



壹、前言

貳、器官捐贈在一般宗教信仰中的意義

- 一、中國文化民間信仰
- 二、基督信仰
- 三、簡述器官捐贈在佛法中的意義

參、佛法與世間法對死亡認定的差異性

- 一、世間醫學
 - 1.重新定義死亡
 - 2.反對的聲音及其發展
- 二、佛教的觀點

肆、器官捐贈所產生的道德倫理問題

- 一、器官移植對捐贈者的危害問題
- 二、器官分配的問題
- 三、器官可否買賣問題
 - 1.贊成理由
 - 2.反對理由
 - 3.另一種聲音
 - 4.佛法觀點
- 四、胎兒組織應用問題
- 五、複製人問題
- 六、動物實驗問題

伍、勸捐器官的難題與因應措施

- 一、目前台灣在器官勸捐上的十大難題
- 二、因應措施

陸、結論

柒、註釋

壹、前言

縱觀人類歷史，移植人體肢體、器官、骨骼和組織，一直是令人們心動不已、充滿幻想的話題。《創世紀》描述了夏娃由亞當肋骨創造出的過程，甚至在古代文學和藝術作品中，也能找到幫助病人移植死者器官的記載。這方面最著名的作品，是十五世紀署名為克雷莫納 (Ciriaco de Cremona) 的一幅油畫。這幅油畫講的是一位修女因為患癌症被截掉了一條腿，兩位聖徒幫修女移植從死者身上鋸下的腿，白鬚飄飄的上帝在一隊天使的陪伴下，神情肅穆而又贊許地注視著手術的場面¹。

根據醫學史學家指出，早期人體組織移植不僅僅是神話而已，有報告說「印度醫生在 2000 年前就利用前額和臉頰上的皮膚進行移植了，主要是進行移膚手術」，甚至在更早 2500 年前的釋迦佛，本生為王“月明”時，自取兩眼施與盲者使病癒²，然而到了十九世紀，西方才大量利用皮膚進行移植，最早的成功記載是 1804 年在動物身上進行……至十九世紀末，人與人之間的皮膚移植開始大量進行，而器官移植在本世紀前十年才開始，最早的嘗試是將動物的腎臟移植給人類，而在取得真正的突破是在 40 年代，梅達沃和伯內特解釋了免疫系統的如何發現，和排斥外來組織，而獲得 1970 年諾貝爾醫學獎。往後器官移植慢慢發展，由腎、肝、肺、心臟……直到 80 年代器官移植技術才成熟起來。由於手術進步，醫藥的出現，使移植患者存活率大大的提高，這又大大促進器官移植手術的發展。隨著科學昌明，百病也跟著叢生，而在一臟難求的情況下，要求擴大大腦死亡定義的呼聲越來越高；如那些喪失高級大腦功能，但是仍有低級大腦功能的人（植物人），會被宣布死亡。或第三世界的人將成為富人的零件工廠。又科學家為免移植後可能引起的排斥作用，而活用胎兒組織進行移植。又有部份組織被打入老鼠體內，使這些具有人類基因的老鼠，更易於研究、實驗。而近以複製人的問題，將使整個社會結構產生巨大轉變。人體商場也將即日可待而使得功利主義與尊重生命形成鮮明對比，都將引起棘手的道德問題，且也將帶來如何定義生和死的問題。而佛教徒面對此種種問題，又要如何作倫理價值判斷呢？

貳、器官捐贈在一般宗教信仰中的意義

大體而言器官移植肯定有它實質的效益，但根據統計，台灣去年有三千零六十五人，在交通意外中死亡，其中不乏可捐贈的腦死病人，但當中只有七十三人把器官捐出，不少可用作移植救人一命的器官就白白浪費了，而每年約有三千人等待移植器官，但只有不到二百人得到他們需要的器官，很多病人就在苦等中失去了續命的機會，究其原因，無非是觀念、信仰、制度的問題。無法打開，故器官捐贈無法廣為推行，現就宗教信仰觀念來談。

一、中國文化民間信仰

中國一向受儒家思想影響很深，而儒者「身體髮膚、受之父母」更是孝道的具體表現，又如《論語》〈泰伯篇〉中，曾子有疾，召門弟子曰：『啟予足！啟予手！詩云「戰戰兢兢，如臨深淵、如履薄冰」而今而後，吾知免夫！小子！』此孝道的倫理思想，給予死後“「全屍」”很大的影響。又如，民間信仰擬想的死後世界，只是第三度空間國度的不同，；此生活狀況與現實人間相仿，其從古代帝王的陪葬物、及殉葬的嬪妃可看出端倪，又如現代為死者所燬燒的紙車、衣、物…等各式的人間物品，可看出中國民俗信仰，對死後世界的揣想，若果黃泉路上少了兩隻眼，怎可看清來時路？怎可無完整的身體去享用死後世界的種種呢？況且、此不孝（髮膚屬於母）、不祥（無全屍之橫死觀念），可是民間信仰最忌諱的，且更由於無知的觀念，以為死後割器官會引起痛覺，此更可以從傳統民間信仰中，拒絕為親屬舉行火葬的儀式，而略知端倪，是故器官捐贈在傳統民間信仰中可說是窒礙難行。

二、基督信仰

基督信仰者對器官移植的問題，抱持著何種態度呢？且來聽聽任教於文藻外語專校人文科尉遲滄教授如何分析。

首先，基督宗教質疑的是，人到底有沒有決定器官移植的資格？根據基督宗教的觀點，上帝所造的世界是最自然的世界，其中的一切都依照上帝最初的旨意運行，因而人類沒有必要按照自己的私意改變自然的規定。倘若人類刻意要以自己的方式改變自然的規定，那麼人類不免就會忘卻自己受造的身分，誤以為自己擁有絕對的主宰權，儼然以上帝自居。這種代上帝為造物主的作法，自然是一種僭越。難怪基督宗教會對主張人有決定器官移植資格的事產生那麼強烈的反彈！不過，幸好這種衝突只是表面的。因為，這種衝突是來自混淆器官可不可以移植和移植到什麼程度兩個問題的結果。就第一個問題而言，人體器官的移植若目的只在維護人的生命，就跟食物維持人的生命一樣，那麼器官移植的結果並沒有改變任何自然的規定，只不過從旁協助實現上帝既定的旨意。因此，自然不會產生僭越上帝的問題，基督宗教當然不會

持反對立場。這點可在鄒保祿所著的教會小辭典中有關器官移植同意的立場上得到證實。(鄒保祿,頁二四二)就第二個問題而言,如果器官移植只是一般性的移植,像心臟、腎臟、肝臟.....的移植,而不牽扯到腦的移植,那麼基督宗教也很難有反對的理由。基督宗教最大的反對是對於沒有任何限制的器官移植。因為,這種移植一定包含腦的移植。而腦的移植就不單是器官的移植而已,還牽扯到人格的移植,產生人格認同的問題,究竟這個人是供體的人還是需體的人?所以,對於這種造人的作法,就有點像是上帝造人一樣,自然無法得到基督宗教的首肯。從上述兩個問題的探討,我們知道基督宗教反對器官移植的主要關鍵在於擔心人類的僭越。這樣的擔心表面看來是為了維護基督宗教的基本教義與尊嚴。其實,深一層反省可知是為了擔心人類狂妄自大所帶來的不幸後果。因為,人一旦自居為上帝,就會忘卻自己的有限性而為所欲為,像科技發展帶來的環保問題一樣,可能為人類帶來毀滅的命運,所以,在上帝的信仰限制下,人類以管理者自居,透過上帝的指引,從事協助自然的任務,不再為自然產生過多的問題,這樣不是會更好些嗎?

其次,基督宗教質疑的是,器官如何移植的問題。其中,包含三個主要的問題:(1)器官的來源、(2)移植的時機、(3)移植的目的。就第一個問題而言,所移植的器官主要有兩個來源:一個是活人、一個是死人。從活人來看,移植所遇到的主要問題是,人對於自己身上的器官到底有沒有自主權?倘若人沒有自主權,人又怎樣有資格去同意捐贈自己身上的器官呢?這在人是上帝的受造物的基督宗教的觀點中自然會有所質疑。不過,這種質疑畢竟只是表面的。相反地,我們若從「人是上帝的肖像」與「人是自由的」兩個立論點來看的話,就可以承認人有相對的自主權。在不影響生命持續存在的條件下,人在必要的時候是可以自主地同意捐贈自己身上的器官。不但如此,在天下一家親的博愛理念下,人更有義務在維護自己生命的條件下奉獻自己身上的器官。由此可見,基督宗教在捐贈器官的問題上,立場不但不消極被動,反而是積極主動的。從死人來看,所遭遇到的最大困擾是來自死而復活的觀點。因為,為了避免死而復活時找不到自己的身體,或找到的只是殘缺不完整的身體,所以大家不太願意有所謂的屍體捐贈。不過,這種抗拒是來自於對基督宗教觀點的誤解。因為,人死而復活並不表示人依舊以舊的形態存活,而是以新的形態生存,才有所謂「新人」的說法。所以,舊的身體對於新的生命而言,不再具有任何意義,反倒是透過捐贈的方式,無形中又做了一件發揮基督博愛精神的善事,對於自己新生命的誕生,更有無限的助益。

就第二個問題而言,移植的時機依各個不同的移植器官而有不同的需求。其中,心臟的移植是個最大的困擾。因為,根據傳統的標準,死亡的認定是心肺功能的完全停止,而心臟的移植必須在極短的時間內完成。倘若等到心肺功能完全停止,心臟移植手術也就沒有進行的必要了。因此,死亡的認定標準變成很關鍵的問題。根據傳統基督宗教的觀點,人的存亡是以有沒有一口氣來決定的。但是,如果我們不從生理上來了解這口氣,而從心靈上來了解這口氣,那麼,腦死就變成比較有用而可接受的死亡標準。換言之,腦死反而是比較符合基督宗教原義的死亡觀點。由這個新的觀點,器官移植的時機就不會再造成殺害生命的指控,也可以讓器官移植的作為具有更大的效益。就第三個問題而言,器官移植的目的絕對不能為實驗而實驗,也不能為金錢而買賣,它必須以生命本身的救治為目的。也就是說,在基督宗教的立場下,器官移植既非單純為了滿足好奇心而作,亦非為了名利的需要而作,而是為了協助上帝完成生命的自然歷程而作,因此,基督宗教尊重生命,愛護生命,不把生命當成手段的論點,是有助於器官移植防弊功能的發揮的。綜合上述的探討,對於器官移植的問題,我們發現基督宗教未必像表面看的那樣堅持反對的立場,其中的關鍵在於如何詮釋、理解基督宗教的界定觀點³。

三、簡述器官捐贈在佛法中的意義

為了解器官捐贈在佛法中的意義,就不得不追本溯源,直探佛陀出家的本懷。

佛法,源自於印度,由釋迦牟尼佛所創立,依經典記載,佛陀之出家動機,乃為不忍眾生的疾苦,種族的互相殘殺.....,而放棄世樂,為這苦難的世間尋求出世解脫之道。其三大阿僧祇捨身飼虎⁴,割肉餵鷹⁵,克己利他的菩薩精神,那種大

悲大智的平等心，在本生經典中都充份展露；又如《小品經》卷二十七中，薩陀波崙為聞正法而賣心髓⁶；以及雪山童子，為聞「生滅滅已，寂滅為樂」半偈⁷而捨身羅剎.....。在利益眾生的前題下，揭示無常、苦、無我，萬事萬物是相互依存而無一真實自我，而眾生之所以痛苦，乃迷於有「我」而不捨得，以是故，執著貪愛，才引生種種苦迫，輪迴不已。

由此可知，痛苦由何而來，云何而滅？唯有放下執取，才能得自在；然而器官捐贈，更可使我們以此善巧觀察身心為因緣和合所生成，不宜執著，而以這無常的身心來幫助眾生延續的生命。如此不但實踐佛法無常、無我之理，更為無緣大慈、同體大悲的菩薩心行，所以器官捐贈完全與聲聞、菩薩道的理念相吻合，為佛弟子應以「難施殷勤施，聞施心歡喜，勝於寂滅樂」之心行為之。

參、佛法與世間法對死亡認定的差異性

如上述宗教信仰的因素分析可知，器官捐贈在佛法中的意義是：不但合理而且宜廣推行的人間大愛的表現，但何以在擁有五百萬佛教信徒的大乘菩薩道的台灣佛徒們卻裹足不前呢？主要是，中國佛教淨土思想法門深遠的影響。為何會產生如此大的差異？這可從佛法與世間法，對死亡認定的差異來論。

一、世間醫學

1.重新定義死亡

隨著國際上器官銷售問題的爭論越來越激烈，人體器官這種稀有而又寶貴的醫療商品，挑戰了「死亡」的法律定義，而且是具有歷史意義和不容易忽視的挑戰。早先，西方傳統上認為，靈魂離開軀體即為死亡。在早期猶太人的觀念中，呼吸存在與否是判斷生與死的標準，停止呼吸即表明靈魂出竅了，這種看法在人類歷史上佔據著主要地位。祇是哈維於十七世紀發現了血液循環和十八世紀知道如何測聽心臟跳動以來，人類的死亡判定才用生物學標準取代了原始的靈魂論。

到了二十世紀，判斷死亡的標準就一直是心跳和自然呼吸。臨危病人床前常常出現這樣的一幕：醫生拿著聽診器在病人前胸上急速移動，聽心跳的聲音；而在沒有醫生出現的場合，病人的親戚將一面小鏡子放在病人的鼻子下面，以便能測出是否有微弱的呼吸跡象。

然而，到了六〇年代末，由於搶救瀕危患者的技術有了長足的進步，死亡的場景也今非昔比了。似乎喪失了一切大腦功能的患者，在靠人工呼吸器和生命維持系統的輔助下也能存活。然而這些患者的家庭卻面對他們所愛的人，成為「二十世紀末的屍體」(late-twentieth Corpse, 植物人)而不知該如何是好。這是一種新的死亡，有時也被稱為「心臟跳動的死屍」(beating heart cadavers)。這是一些大腦停止了活動，而還能靠機械來維持呼吸和血液循環的人。棘手的是，「可不可以」與「在什麼時候」拔去插管，以便讓病人死去，這在個人和法律上都是挑戰。這類病人給家人造成令人傷心的兩難情境，然而也令那些尋找器官的人心動不已。這種人工維持生存的手段可以延長器官保存的時間，可以保證器官在取出之前一直保持良好的狀態。

但是，要從這些病人身上「取出」器官，就須要重新定義死亡。根據呼吸和心跳來判斷死亡與否已經不再適用了。為了取得活器官，醫生要在呼吸和血液循環系統仍在運作的情況下，從病人體內取出器官。面對這種兩難境地，哈佛醫學院一個委員會於一九六八年作出了具有歷史意義的決定，他們建議以大腦活動為判定死亡的標準，這種標準所說的大腦活動是指「整體大腦活動」(Whole brain criterion)。腦死是指大腦和腦幹出現了不可復甦和完全停止運作的狀態，而這種狀態會導致呼吸和血液循環系統永遠不能復甦。這種新標準的死亡判定方式有三個顯而易見的優點。1.在本領高強的

醫生手中，大腦出現不可復甦、全部死亡的診斷結果是可靠的。2.病人在當前醫療條件下起死回生無望，至今還沒有關於這類病人復甦過來的報告，而且在心力衰竭的情況下，病人心跳祇能維持幾個小時或幾天，極少能維持幾個星期。3.上面曾提到過，這種病人是極佳的器官來源，在以大腦活動為基礎的死亡判斷標準下，醫生可以從那些已腦死，然而在人工維持系統的支持下，心仍在跳動和肺仍在呼吸的「活屍」身上取得器官。

一九八一年，美國醫療協會、美國律師協會 (American Bar Association) 和白宮委員會，聯合批准了這種大腦全部死亡的概念，美國大多數州也很快就通過了有關的正式立法。現在的生命維持系統也比以前大有進步了。這種「活屍」能夠被保存足夠長的時間，直到取出器官。

隨著技術的進步，許多人都認為這類「死屍」可以在人工維持下「活」幾個月，甚至幾年。這些「新屍體」可能會用作寶貴器官和血源的「存儲系統」，也可能會用作試驗藥物和實驗性醫療方法的研究「工具」⁸，而法律與道德倫理也將面臨兩難。威拉德·蓋里 (Dr. Willard Gaylin) 一九七四年在其革命性影響的文章——「採收者」 (Harvesting the Dead) 提到「如果 (大腦) 賦予人拔掉插管的權利，那麼它也賦予人以不拔掉插管的基本人權」。

2. 反對的聲音及其發展

根據一些抽樣結果表示，美國人接受和反對新屍體概念的各占一半。雖然存有爭議，但是死亡的新定義大大增加了器官的來源。目前，用於移植的器官中，有百分之九十八來自這類新屍體。事實上，大腦死亡者是心臟和肝臟器官移植的一來源，也是腎臟的主要來源。目前，用於移植的器官中，有百分之九十八來自這類新屍體。

腦死判定的概念對診斷本領高強的醫生而言並無懈可擊。儘管已經施行了十年之久，但是公眾仍對該概念存有異議。許多人認為，大腦死亡也包括那些無論大腦有多少活動功能而仍處於昏迷狀態的人。更為重要的是，大腦完全死亡還令醫學界莫衷一是，甚至在那些最有可能握有「生殺」大權的醫生中，也難找到一致的標準。最近一次對一百九十五位很可能會參與從新屍體中取出器官，並用於移植的醫生和護士進行的調查，結果祇有百分之三十五的人能準確無誤地說出判斷大腦死亡的法律和醫學標準。另外，其中一大半的人回答「所使用的關於死亡的概念不一致」。這些人當中，將死亡概念弄錯的占五分之一，這份調查結果十分令人吃驚和震驚。

在對這種濫用死亡概念深感震驚之餘，人們還反對一味為了增加器官來源而擴大死亡定義的範圍。許多宗教界人士認為，病人在自然死亡之前，都應算是活著的，但是醫學界中，也還是有許多人堅持認為，應該允許改變關於死亡的定義⁹。早在民國 76 年 06 月，台灣就通過「腦死即人死」的臟器移植法，當時並沒有引起廣泛討論。而日本於今年 86 年 05 月眾議院通過議案，對於腦死是否應以法律加以定位，發生了一次全國性的大辯論。日本人對於腦死即人死的排斥，除了因為對於現行的醫療體制不信任外，執著於「死亡自我選擇性」也是原因之一，他們認為所謂的「腦死」，是因氧氣呼吸器發明之後，隨醫學技術進步而產生的新「死亡」形態，在此之前「心臟停止即死亡」才是法律上對死亡的定義，有人因此質疑，再過幾年，因腦醫療技術進步「腦死即人死」是不是也會被推翻呢？此際強制規定死亡定義，顯然漠視了腦死者及家屬的人權。「腦死即人死」的法律規定，除了強迫家屬接受仍有「一線生機」的「死」之外，也影響醫療制度對腦死者的延命救助，此外也是為了確保「臟器提供者」的存在。長期報導腦死治療及臟器移植問題的作家中島美智表示，腦死問題除了包含生命倫理之外，還有因貧富差距引起的「差別醫療」問題，判定腦死及提供臟器移植的手術，與醫師的技術及道德息息相關，但法律上對這一點並無任何保障，他進一步批評指出，最近有醫療單位主張，善用複製技術，以複製的「人體」來解決一臟難求的問題，事實上，臟器移植技術愈進步，臟器提供者只會愈缺乏，在這種只要有錢，就可利用技術延命的醫療倫理觀下，個人的死亡絕不能交由政客來決定。

而在美國方面，為了增加器官來源，有人建議把那些喪失高級大腦功能，但是仍有低級大腦功能的人定義為死亡，這包括了植物人與無腦畸形兒。站在畸形兒父母立場想，「他們希望自己的悲劇，能為別人帶來幸福」專欄作家查爾斯·克勞特哈默寫道：「不能用生存無望的孩子器官，來挽救其他孩子的生命，是倍加悲慘的事情，但是為了其他人的生命而扼殺無辜，則是未開化的表現，甚至以縮短康復無望的病人的生存時間為代價來延長另一個人的生命，也是走向野蠻的開始，事情的發展不會到此了結，無腦畸形兒祇是開始，接下來就是不能復甦的成年人了.....。然後是老年性痴呆症患者，為什麼不能從其他人的悲劇中得到一些好處呢？」許多人反對將來各醫院把成千上萬個會呼吸的新屍體，當作移植和試驗的器官庫，且在判斷永久性和暫時性失去高級大腦功能方面，並無肯定的診斷標準（植物人復甦的報告），而易造成草菅人命的情形。1987年「歐洲衛生部長會議」發表聲明說：「迄今為止，為人類未來生存計，放棄器官移植是上策，而不能同意從那些尚有鼻息的人身上獲取器官。」

即使能準確無誤地診斷出「高級」大腦死亡，而將不可復甦的植物人當作屍體來看待，也會產生棘手的道德問題，倫理學家戴維·萊姆說：「會呼吸的屍體法案令人極為反感，比方說人們該如何處置他？是埋葬？還是火化？扼死這具「屍體」的人，要不要為此負法律責任？」

二、佛教觀點

從佛教生命觀來看器官捐贈，主要矛盾的地方，是根據現行的、流行的說法：臨終及死後八小時內，亡者神識尚存而且具有知覺作用，所以，死後妄動身體將帶給亡者極大的痛苦，引發無限的瞋心，而墮入惡趣，生起無量的罪業¹⁰。因此主張人死之後，必得待全身冷透，乃至冷透二小時之後，方可移動身體，此思想與作法是近代的，大概是在明、清之後才逐漸流行起來，明、清之前，佛經中並無此記載。此思想應是從人的臨終至死亡的安置與死後往生的觀察而來，在近代淨土行人間受到有力的弘揚，主要的弘揚者為印光大師與弘一大師，印光大師在其《臨終三大要》揭示：對臨終者要一、善巧開導安慰令生正信。二、大家換班念佛。三、切戒搬動哭泣，以防誤事。這三要中的第三要在《臨終舟楫》中，更加說明：「夫人之生也，惟此第八識，其來最先。七、六、五識，次第後來。及其死也，亦此八識，其去最後。餘識，次第先去。蓋第八識，即人之靈識，俗謂靈魂者是也。然此識既靈，故人初受母胎時，彼即先來。故兒在母胎中，即為活物。至人死氣斷之後，彼不即去，必待至通身冷透，無一點煖氣，彼識方去，識去，則此身毫無知覺矣。若有一處稍煖，彼識尚未曾去，動著觸著，仍知痛苦，此時切忌穿衣、盤腿、搬動等事。若稍觸著，則其痛苦最為難忍，不過口不能言，身不能動而已。考經云：壽、煖、識，三者常不相離。如人生有煖，則有識在，識在則壽尚未終。古來多死去三五日而復生者。詳載典章，歷歷可考。」

他並引述阿耨達王的故事，來證明臨終妄動之非：

「阿耨達王，立佛塔寺，功德巍巍。臨命終時，待臣持扇，誤墮王面，王痛起瞋，死墮蛇身。緣有功德，後遇沙門，為其說法。以聞法故，乃脫蛇身，而得生天。觀此可知亡者識未去時，即行穿衣搬動，及即焚化，使其因痛生瞋，更加墮落，寧非忍心害理，故施慘毒？應思我與亡者，何仇何恨？乃以好心而作惡緣。」所以，他認為臨終要：

切勿在病人前談說安置後事。只宜擊引磬高聲念佛，必使句句入病人耳，使彼心中常不離佛。木魚聲濁，臨終助念斷不宜用。任彼或坐或臥，切莫移動，大家專心念佛，待至通身冷透，則神識已去，再遲二時，方可洗浴、穿衣。如身冷轉硬，應用熱湯淋洗，將熱布搭於臂肘膝彎，少刻即可回軟，然後盤腿入龕。至諸事齊畢，尤須常為念佛。

這樣的說法，成為臨終之時，不能妄動身體的主要依據。而弘一大師，更在〈人生之最後〉一文中，說明命終之後，方可哭泣及觸及亡者：「既已命終，最切要者，不可急忙移動。雖身染便穢，亦勿即為洗滌。必須經過八小時後，乃能浴身更衣，常人皆不注意此事，而最要緊。惟望廣勸同人，依此謹慎行之。」「命終前後，家人萬不可哭。哭有何益？能盡力幫助念佛乃於己者有實益耳。若必欲哭者，須俟命終八小時後。.....」

「命終之後，念佛已畢，即鎖房門。深防他人入內，誤觸亡者。必須經過八小時後，乃能浴身更衣。（前文已言，今再諄囑，切記切記。）因八小時內若移動者，亡人雖不能言，亦覺痛苦。」

這樣，形成了死後八小時神識尚存於身且有知覺，所以妄動身體，將使亡者產生極大痛苦的說法，如印光大師所比喻：「如活龜脫殼，死如螃蟹落湯」，瀕死之際，苦不堪言，只是口不能言說，是故不得不慎。然則是否果真如此呢？

當代佛學大師印順導師說：「但憑呼吸停止是不能確定為死亡的，如修習而得禪定，前五識是不起的。從前釋迦佛在田邊入定，當時雷電交加，田裏的人與牛，都被電殛死了，那種近距離的霹靂聲，佛也沒有聽見。五根（『五官』）的沒有引起知覺，當然不能說是死的。還有意識，是內在的了別作用：（依五識而引起的）知外物也知內心；知事也知理（法則、規律等）；知有也知沒有；知當前也知過去、未來。這樣的意識，一般人是沒有中止的。但在『悶絕』一昏厥得不省人事，『熟睡』無夢時，意識也是不起的。特別是修無心定一無想定、滅盡定的，六識都長時沒有了，但只定中不起而不是死了，所以也不能但憑沒有知覺而認定為死的，人類因疾病而瀕臨死亡邊緣，近代醫學界以「腦死」來決定。如腦幹死了，不能自己呼吸，即使心臟還在跳動，但不久就要停止，所以腦死了不能再生存下去，就可宣告死亡。然依佛法說，這不能說是死，這是在向死亡接近的過程中，不能因為不久一定死，就宣告已死亡。佛法說，死是一期生命的最後結束。

經上說：『壽、暖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如不無思覺』。壽、暖、識——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。倒在地上的身體，與砍斷了的樹木，落地的蘋果一樣。「識」，不但沒有六識，內在的細意識，十八界中（六識界以外）的意識，也不再生起了。「暖」，人是熱血動物，如體溫下降，全身冷透了就是死。因病而死的，體溫漸漸消失，以全身冰冷為準。「壽」也稱為命根，指從業力而受生的，生存有局限性，因業力而決定的生存期限，稱為壽命。一般人，或酗酒，縱欲，飲食沒有節制等，不知維護身體而受到傷害；或受到疾病的傳染等，早衰而早死；或受到水、火、戰爭等而橫死的，大都不能盡其壽命。無論是病死或橫死，如沒有識與暖，壽命也就完了。這三者，是同時不起而確定為死亡的。這樣，如還有體溫，也就是還有意識（識）與壽命，而醫生宣告死亡，就移動身體；或捐贈器官的，就進行開割手術，那不是傷害到活人嗎？不會的！如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意識—唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。所以，如醫生確定為腦死接近死亡，那末移動身體與分割器官，對病（近）死者沒有不良後果的。」¹¹

以上正反兩面的聲音，姑且不論誰為了義說，誠如佛光山慧開法師言：「我們換個角度來看，死後八小時念佛號，應是心裡需求，反應，而不是把它當作邏輯定義。」確實，我以為以淨土行者怕墮落的心態，實也非大乘菩薩道的精神，而如果真有痛覺，我們應反思，「問自己是否有不捨得此四大假合之身的念頭，如果以輪迴流轉來說，眾生生死、死生、哪一個不曾是我父母、姊妹呢？我們將死後身體器官在他人身上生存，使生命最後尚能點燃生的喜悅，這不就是圓成更偉大的人間遺愛與大孝嗎？而為大乘菩薩無遠弗屆的生命關懷嗎？如果真的因此善心而墮惡趣，也只能怪我們自己福、慧資糧不夠，所作未辦，而應更思，「苦樂隨業盡，修善宜積極」。

肆、器官捐贈所產生的道德倫理問題

器官捐贈行之多年，救人無數，因此，問題不在要不要器官移植，而在為達成器官移植救命的前提下，如何避免可能衍生的問題，這些問題包括對捐贈者的為害；器官分配與買賣的問題；胎兒組織應用問題；以及最近熱門一時的以複製人作為器官來源的問題等等……。

一、器官移植對捐贈者的危害問題：

器官移植對捐贈者，所可能產生的道德問題，比方說，為了搶時間，放寬了對腦死的判斷。其實「腦死」就是為了要做器官移植才發明出來的字。因為法律規定，當一個人尚未死亡前，不能毀損他的屍體，更不可以在尚未死亡前拿出他的器官造成死亡。若按照目前法律的定義判定死亡，是很嚴謹的定義，必須要心臟停止，必須要真正的死亡。但到這個地步，器官也就不能用了，所以為了要提高移植的可行性，我們就必須在病人大概已經確定會死，但又還沒有到法定死亡的階段拿出器官，所以才提出「腦死」視同死亡的觀點，如此一來就替移植科技去掉一個法律的障礙。「腦死」是死亡和生存的交界，比方說，可能已判定腦死了，但心臟仍在跳動。因為要取得心臟，有些人不免疑慮，是否還未到腦死的地步。這些人的疑慮並非空穴來風，比方說今年年初就有投書指責某醫學中心，「腦死判定偷工減料」導致該中心召開研討會，向社會交代(民生報 86.01.18)。但一般認為在處理上還算嚴謹，但到底嚴謹到什麼程度，還是待討論的，同時這也牽涉到一基本問題，即生命到什麼時候才算結束？病人要到什麼情況醫師才能鬆手？嚴格地說，醫師在不考慮經費成本的前提下，應該盡他所有的力量，救治他手上的病人，一直到他確定死亡為止。所以這就觸及到倫理上兩難的問題；目前是用「腦死」來解決，腦死在器官移植規範上也有很清楚的定義，所以爭議不算太大。

二、器官分配的問題

根據器官捐贈協會指出，去年國內總計有 73 位腦死者捐贈器官，而有半數以上腦死患者所捐出的器官，或因未找到適當的受贈者或因器官醫學條件不符及醫療人員時間無法配合等因素而未發揮功效，中華民國腎臟基金會秘書張書光也表示，以腎臟移植為例，人類的腎臟在四、五千個人中才能找到一個組織配對幾近完美者，這樣幸運的患者移植後比較不易排斥，則抗排斥藥量可以吃得較少，但目前各大醫院都是只要一有腎臟，就先從自己醫院排隊等待的幾十名或二、三百名患者中，選取「比較相配」者進行移植，而不是在四、五千個患者中找到「最相配者」移植，這樣的分配不僅不公，也降低了捐腎原本能發揮的最大功效。

造成器官浪費的癥結所在，即是目前國內欠缺一套完善的器官分享網路，雖然有些移植醫院遇有腦死患者時願意坦然與各家醫院分享器官，但是也有部分醫院自成派系，或是總要等到最後一刻，院內實在找不到合適的受贈者時，才會通知其他醫院，以致延誤了移植的最佳時機，得之不易的器官最後也只能平白浪費掉.....，這些現象絕非患者之福。

在國內現行器官來源得來不易，又未妥善分配的情況下，儘速設立一個超然單位，統籌器官捐贈分享、連絡網路，更顯必要。

三、器官可否買賣問題

在「人體器官移植條例」第十二條中，明定「提供移植之器官，應以無償捐贈方式為之」，全世界很多國家都立法通過，禁止器官交易買賣(印度除外)，然而全世界每年有成千上萬個器官交易，在亞洲、非洲、拉丁美洲、和東歐都有器官銷售，有人靠賣器官解決溫飽問題，有人靠它還債.....而贊成與反對器官買賣的各個立足點又為何呢？

1.贊成理由：

1.為什麼不可以呢？比方，在大陸有很多地方很窮，為什麼不可賣一個腎臟，為他家賺取十年或五年所需的生活費或小孩的教育費？為什麼社會有這樣的力量，去限制一個人為了謀取其自家的福利，所做的犧牲？他捐出一個腎臟似乎也沒有對社會造成傷害，他幫助了一個人，也幫助了他的家人，這為什麼不可以呢？

2.有償使用屍體的做法，能發揮單純強調利他主義所不能發揮的作用。

3.身體器官是財產，人們擁有它們，並且在任何時候都有權利支配它們。

4.出售器官是窮人改善其自身生活條件的合法途徑。

5.現代人信奉的市場供需法則，會在供與求之間，找到一個平衡點，這也許是解決目前進退維谷的器官交易問題的辦法。

2.反對理由：

1.這種急功近利的代價是喪失了人格。

2.我們不能把人當作汽車零件似的進行買賣。

3.捐獻器官毫無疑問屬於人道行為，但若不嚴格限制的話，人類就可能面臨有史以來最大的危險之一：身體有價、生命有價！

4.人體器官從一開始就不是偶而為之的，也不是可有可無的；人體器官的移植建立在這樣一種信念的基礎上，即人體和無償捐贈器官都是難能可貴的，不能將它們商品化.....儘管器官移植有時可能會觸犯禁忌，但是以無償捐贈為基礎的移植，仍不失為一種道德而富有意義的做法。這種移植的合法性及其意義會促進利他、團結和社群的價值觀的發展。這不僅是醫生職業的境界，也是人類社會的境界。

5.所謂的市場，其實就是窮人向富人出售器官的一種婉轉說法：這些貧窮的，家境寒酸的無助之人，他們活著的價值，還不如一具死屍值錢。

6.我們不給人們在最低工資水平線以下工作的「權利」，例如，禁止賣身為奴，禁止賣淫，也不允許雇主以種族、信仰、性別或殘疾為理由，而施予在法律之外的工作歧視。

7.如果我花錢買諾貝爾獎，那麼我就玷污了諾貝爾獎的名聲，如果我從政府那兒買豁免權，那麼我就損害了市民的人格，如果我買賣兒童，我就不配為人父母，如果我出賣我自己，我就失去了做人的尊嚴¹³。

3.另一種聲音：

I、賣方：

·我們很窮.....我冷得發抖.....我一直很疲倦，我每來捐一次血就更感疲倦.....我體重下降了許多，這裡祇對你的血液感興趣，而不關心我們的死活，真難以置信，他們竟是醫生.....你去捐血，然後死在貧民窟中，沒有人會注意到你，他們感興趣的祇是抽血¹⁴。

II、捐贈者：

·「我知道我也許能拯救某個人的生命。」

·「你不能從超級市場和連鎖店中得到血液，必須有人自告奮勇。」

- 「我認為作為一個盲人，這只是幫助他人的一點小小的表示，能幫助他人的機會不多。」
- 「簡而言之，我一輩子都很健康，作為一個小小的表示，即說聲謝謝你，這是對不幸者的一點小小貢獻。」
- 「我努力以這種微不足道的方式回報那些不知姓名的人，他們的血幫我度過了兩次手術的難關。」

對捐獻器官的人的調查結果表明，這些人同樣沒有考慮私利，沒有褻瀆所捐獻的器官，在日益商業化的醫藥市場和越來越官僚化和人情味漸淡的社會裡，捐獻人體器官的做法，證實了我們彼此之間仍是相互依持的關係，即使互不相識，我們仍尊重對方的需要，並相互取長補短¹⁵。

4.佛法觀點：

以佛法緣起而輾轉開演的護生觀—“身體無價，生命亦無價”，器官捐贈應是站在一個於眾生苦的不忍，而同身受所展開的救治行動，在“無我”的觀照下，圓成自利、利他的布施度，更藉此善心、善行，在複雜的因果網路輾轉交替下，慢慢淨化人心，為這穢惡的世間注入些許的祥和之氣，所以器官的取得不應以金錢買賣為由而行之，但站在現前人間救治的角度上，不妨明令條款，給予家境貧寒之捐贈者家屬，優渥的撫恤金，並協助其喪葬事宜，俾使自、他、兩方皆能站在和樂的心行上，完成對生命崇高的救治。

四、胎兒組織應用問題

胎兒的器官，從完整的心臟到大腦薄片以及其他器官組織，任何胎兒組織對醫生和研究人員來說，都有極其重要的使用價值，所以新研究和移植行業都離不開胎兒器官。胎兒器官行業得以發展的基礎是，這些器官可以給人或者其他動物進行移植，雖然尚存爭議，但利用胎兒組織進行研究和移植，在生物醫學界卻形成一股熱潮。許多科學和研究人員都將胎兒組織移植當作人類生物技術最有前景的領域來進行開拓性研究。著名移植科學家安東尼·斯科曼 (Antorin Scommenga) 曾聲稱，使用胎兒組織「可以帶來一場革命，其重要性不亞於物理學領域中的核技術革命」。

倫理學家們還注意到有越來越多的人為了得到合適的胎兒器官和組織，而有意懷孕和墮胎。醫學倫理專家阿瑟·卡普蘭 (Arthur Caplan) 提到這樣一個例子：一位婦女要求用其父親的精子進行人工受精，以便能利用這種遺傳方法，得到的胎兒組織細胞治療其父親的老年癡呆症。卡普蘭在報告中提到的另一個例子是：一位患有嚴重糖尿病的婦女想要懷孕，然後流產，以便能用胎兒的胰腺細胞來治療她的糖尿病。雖然大多數醫生都拒絕了如此使用胎兒組織的請求，但是醫學界至今還沒有關於這方面的倫理學規章制度。事實上，許多專家都感到現今對「愈來愈多」供作醫療用的胎兒所持的否定態度並不會長久。有人說：使用胎兒的做法不可避免地會導致以流產為目的的懷孕事例有增無減。

我們已經站在十字路口，一九九一年六月，一年零兩個月大的嬰兒瑪麗莎·阿亞拉 (Manissa Eve Ayala) 給十八歲患有白血病的姐姐阿尼莎 (Anissa) 移植骨髓。阿亞拉夫婦宣布，他們再要一個孩子的目的就是給阿尼莎提供合適的骨髓時，在全美引起了關注。幸運的是瑪麗莎的骨髓正好適合移植給姐姐，醫生因此進行了移植手術。

雖然這種移植手術對瑪麗莎幾乎沒有什麼不良影響，但是這件事可能是將來「胎兒養殖業」的開始，因而提出了一個史無前例的倫理問題。如果阿亞拉夫婦發現尚未出世的瑪麗莎的骨髓與阿尼莎的不符時，又該怎麼辦呢？是流產後再孕嗎？（這樣做的結果有可能是經過好幾次懷孕才能碰上合適的人選）；一些著名的開業醫生和倫理學家認為，反覆懷孕直至找到合適的胎兒組織是完全可以接受的。在此事例之後所進行的調查中，發現美國已經有幾十位婦女為了得到骨髓和器官而懷孕。這使那些反對使用胎兒組織的人更加不安了。

而把胎兒組織，如肺、腸、胰、腦下垂體，皮膚、腦細胞和胎盤等移植到老鼠體內，使具有人類基因的老鼠更適合作病毒藥物試驗，而雖具鼠身的老鼠，難保牠沒有人類的特性，此一道德倫理問題，該當如何？

與其他人體器官形成對比，胎兒組織另一個顯而易見的優點是有豐富的來源。美國每年流產一百六十萬人次，全世界超過三千萬人次。這些胎兒可能會成為生物技術行業寶貴的資源。大多數胎兒組織都用於獲取器官，這極大地改變目前的流產做法，包括在流產方法、妊娠時間等方面的整體變化。為了「獲取」胎兒組織，還可進行引產。大量的研究表明，祇有活的胎兒組織才有用；目前正在研究胎兒組織的冷凍庫。因為流產手術是預約的，所以研究人員可以在最短的時間內得到胎兒組織器官，因而更可能在其活的時候進行移植。

既然胎兒組織有這些重塑人類和進行有效動物研究的優點，以及可能用於胎兒組織移植的巨大市場，那麼為什麼還有人企圖阻止利用胎兒組織進行研究和移植呢？聯合帕金森基金會 (the United Parkinson's Foundation) 主席朱迪·羅斯納 (Judy. Rossner) 說，如果胎兒組織適合利用的話，就不妨利用。

不過，對那些想在醫院中或在市場上，利用胎兒進行研究和移植的人來說，利用胎兒組織的每一個優點，都帶來了棘手的道德問題，這是一個總也揮之不去的問題。事實上，利用胎兒移植，使得功利主義和尊重生命形成鮮明對比，市場價值與傳統習慣，也形成反差，而且還帶來了如何準確定義生和死的問題。

反對利用胎兒組織的人確實有他們自己的考慮，而首要的問題可能正是流產本身。很顯然的許多反對人工流產的人也將反對以任何形式利用流產的胎兒。一旦胎兒組織穩定供應，成為不斷發展壯大和利潤可觀的移植行業中的主流，那麼醫療單位很可能因為切身利益的原因，而推波助瀾地利用人工流產，且生活在窮人國度中的婦女，可能會因為錢而有意出售胎兒，女權主義者，拉蒙德說：「我擔心會出現國際走私活動，而這是非常現實的。」

圍繞胎兒器官移植最棘手的問題，是對活胎兒進行器官摘除的爭議。七〇年代初時，美國和其他一些國家都有過利用活胎兒進行研究的報導。美國和芬蘭聯合研究小組於一九七三年利用剖腹生產手術，對發育長達五個月的胎兒進行了殺戮性研究。研究人員將這些活胎兒的頭割下來，並且通過頸動脈輸液維持大腦的生命，以使用來研究大腦老化的機理。這項實驗部分得到了國立衛生研究院的資助。由於此類實驗引起公眾的不安，國會遂於一九七四年決定延遲進行活胎兒研究。此外，許多州立法機關還通過決議，禁止利用活胎兒進行研究。

但是，仍然有一些研究人員我行我素。甚至有報導說，瑞典研究人員在胎兒流產前就在母體子宮中摘取胎兒器官。上面提到的國際醫學促進協會的巴德利公開承認說，國際醫學促進協會招聘能使用某些抽吸法來獲得胎兒完整器官的醫生，而其他流產方法則會使胎兒在流出以前就死掉。

從活胎兒身上摘取器官的做法並非都是有意的，這在一定程度上是由於很難斷定胎兒是死是活。且不說胎兒，就連一個星期大的嬰兒，也很難判斷是否出現大腦死亡的情況。有位神經科專家甚至說，現在判斷胎兒是否死亡的標準.....尚不能確保活著的胎兒被送上解剖台。另外，參與收購胎兒器官的醫生，大都不介意流產的胎兒是否還活著。按規定，斷定胎兒死亡時，應有兩位醫生來監測胎兒的心跳或其他生命跡象，但是人們並不是總會按部就班；而那些利用胎兒器官進行移植手術的醫生，更是對器官是從活胎兒還是從死胎兒身上獲取的問題，置若罔聞。雖然人們紛紛投書要求調查，但是國立衛生研究院以及聯邦政府其他監督機構實際上對該問題採取聽之任之的態度。

一般說來，利用胎兒組織進行研究的研究人員，不大過問解剖活胎兒的棘手問題。但是在過去五年裡，有一些研究人員卻開始公開表示，應該允許從活胎兒身上獲取器官。他們建議儘管在流產後，心臟或肺仍然具有一定的功能，但是也應該將這類胎兒認定為死亡。還有一些人說，應該認為胎兒是一些「尚不具備生命」的有機物，這樣就可以將這些仍

然在呼吸的胎兒當作器官來源。持這種觀點的人，常常用這樣的事實做證據，那就是流產方法常常導致胎兒死亡，即使胎兒在流產後仍然活著，但是也不會存活下來。但是不管怎麼說，沒有存活機會與死亡總是有區別。正如一位醫生所說的：「如果以活得長短時間作參考的話，那麼不就是都沒有生存價值了嗎？」

許多人還認為，前一章中述及的「高級」大腦標準也不適於用作胎兒是否死亡的判斷。他們說，流產的胎兒即使有心跳等生命活動，但是這些胎兒肯定不可能具有「意識」，再加上這些胎兒也沒有生存下來的機會，所以可以用於摘取器官。還有一種觀點與這種看法極為相似：在大腦發育到成為身體功能控制中心以前，胎兒就不能等同於生命。

有更多的人主張利用胎兒器官，一則可以提高胎兒器官使用價值，二則可以獲取利潤。國際醫學促進協會主席巴德利說過，祇要在胎兒流產後的最短時間內，獲取具有醫學價值和有利可圖的器官，那麼就不可避免解剖活著的胎兒¹⁶。

五、複製人問題

在經過多年的科幻想像之後，這一切終於來臨了——但是卻如此的平靜和機密，以致於幾乎不為世人察覺。一九九三年十月的蒙特利 (Montreal) 美國生育學會 (American Fertility Society) 的一次會議上，傑里·霍爾 (Jerry Hall) 醫生報告了他具有歷史意義的實驗。在這份報告中，霍爾解釋了他和史提曼是如何利用十七個受精卵開始實驗，並利用普通的無性繁殖技術 (cloning technology) 來將這些受精卵複製成四十八個。霍爾和史提曼是最見以細胞株 (clone 亦即無性繁殖，在培養皿中又稱細胞株) 製造人類的人。

在這次會議結束後不久，霍爾和史提曼捲入了一場沸沸揚揚的生物倫理爭論中。雖然這兩位科學家的普通無性繁殖技術實驗對他們自己來說並沒有什麼特別，但是其他人卻將這種做法視為社會發展過程中劃時代的和危機四伏的事件。《紐約時報》頭版赫赫然出現了這樣的標題《科學家無性繁殖人類受精卵，引起倫理挑戰》。日本醫療協會 (Japan Medical Association) 發言人發現這項實驗是「不可思議的」；法國前總統密特朗聲稱感到「可怕」；而羅馬教皇則警告說，這項實驗可能會導致人類走入「瘋狂深淵」中。美國《時代》雜誌和有線電視廣播網所做的抽樣調查表明，百分之七十五以上的美國人不贊成這種無性繁殖實驗，並且認為應該臨時或永久性地禁止這類實驗。

一些人的主張更為積極，許多生育領域的研究人員聲稱，他們現在就能申請「超級受精卵」 (superior embryos) 專利，並且向那些不能自己製造受精卵的夫婦們出售這種超級受精卵。一些用戶最終還能看到一些長比較好的和經過改良過的孩子或者成年人的照片，然後被肯定地告知，他們看到的是他們自己受精卵體外受精的複製體，以備將來作器官和組織移植時用的器官或組織的來源。如果一個人得了病，與他對應的受精卵就會由一個代理母親有償地懷孕，然後墮胎，以此獲得能用於進行移植的組織或骨髓。

無性繁殖 (cloning) 的歷史有一百多年了，研究人員一個世紀以前就開始控制一種自然形式的無性繁殖 (又名單性生殖)。單性生殖是植物和動物中偶然出現的一種罕見和不尋常的生殖方式，單性生殖的英文是 Parthenogenesis，是從希臘文 Parthenos (意即處女) 衍生來的，意思是在單性生殖中，沒有父母基因的混合——所有的基本都來自單親，這是一種「處女生育」，單性生殖是通過一個單一細胞內的反應來生育後代，這些單性生殖方法包括細菌中的細胞分裂 (cell division)、酵母中的細胞芽植 (cell budding) 以及植物剪枝的再生，而在他們開創性實驗中，霍爾和史提曼首先利用含有二至八個細胞的十七個人體受精卵開始進行研究。他們將細胞從受精卵中分離出來，並塗上伊氏設計的人工塗層。這些新加了塗層的細胞——此時已經變成受精卵放置在營養液中，於是受精卵細胞又一次開始分裂了，結果就得到了四十八個新受精卵。此乃複製科技的一大突破¹⁷。

由此複製科技的進步如上所述，可能牽涉到墮胎以及胎兒組織等的人道問題，更可帶來複雜的法律與道德等諸多問題，所以，美國「國家生物倫理諮詢會議」在西元 1997 年六月七日建議美國國會立法，禁止科學家在三到五年之內從事

複製人類的活動，不過卻容許複製人類胚胎，以進行私人的實驗研究計畫，不過，這項報告並未完全禁止複製人類，也招來許多批評。共和黨參議員龐德就表示，這項報告向未來人類複製敞開了大門，他認為生物倫理諮詢會議的專家們，應做出強烈的道德宣言，那就是，複製人類根本就是錯的並且應被禁止。

我們現在來看複製人，所可能引生的一些道德倫理問題：

- 1.複製人要不要規範？複製失敗的畸形人怎麼辦？
- 2.基因工程很可能製出前所未見的生物出來。
- 3.複製人自身的權益和身心成長，不免受到侵蝕和具有不良的心理反應，也有可能發生濫製情形？
- 4.複製人自我認同的問題，其獨立價值的自我肯定更難，因複製體本是可以多的。
- 5.複製人的社會倫理身份，是其原型人的子女，還是其複製品？與其原型人的子女關係又如何？
- 6.複製人將給人類家庭組成的方式，和權力分配帶來鉅大的衝擊和改變。
- 7.種族歧視，將趨明顯¹⁸。
- 8.將人類的傳宗接代變成機械化生產，將會出現什麼後果？

若以人類觀點來看，複製人尚且會有以上諸多倫理問題，而以佛法觀點來論，繼如法師認為：「複製人類的發明，儘管打破了父母子女親緣關係的傳統習慣，但並未消除人性自我執著及私欲的擴張，自我，才是痛苦、煩惱的根源。換言之，人類總是以著“轄制自然”者自居而執著操控一些根本無法控制的自然規律，因此矛盾和對立產生，痛苦與煩惱就有增無減。複製人的發明儘管表達了現代基因工程學的研究進入了一個高峰。但它並沒有跡象改變人類精神境界和德行領域。「生」是眾苦之本，生而無苦是永遠找不到的，複製人亦如是，所以唯有接受正法的熏陶，教育和啟迪，提高德行、淨化自己，淨化人間，諸惡莫作，眾善奉行，這才是人生的正道。」

六、動物實驗問題

我們來看看妄自尊大的人們，如何對生命持有一種以人為中心而加以利用的態度。對所有地球上的生物，企圖改變其基因，以便能創造出超級動物，滿足人們不斷增長的欲求，從而使這些動物成為更有價值的實驗研究工具，生產高價值的人體材料的生物工廠；甚至利用基因移植，以製造出一怪異的雞；可以在受到污染了的水中生長的牡蠣和怕羊的狼，甚至為動物申請專利權.....。如此顛覆自然，讓動物王國的傳統定律不復存在，而這些以為可以引導進化過程而主宰一切的科學家們，怎也始料所未及的，不知如此的違逆自然，將使人們生活在災難性的共業海中。

從安德魯·金柏利〈器官移植工程〉一文中得知，在愛滋病開始肆虐的時候，科學家急著尋找用於對付這種致命性疾病病毒的「完美」研究動物。利用黑猩猩進行試驗不僅引起公眾的不滿，而且成本高；此外，雖然一些黑猩猩可以染上愛滋病病毒，但是它們不會染上愛滋病。普通老鼠不是好的研究工具因為它們不會染上愛滋病，因而也就不會為研究人員提供與人體相似的模型，遺傳工程師馬爾科姆·馬丁 (Malcolm Martin) 改變了這一切，他開始著手進行一項雄心勃勃的試驗，創造出一種遺傳密碼中含有人體愛滋病病毒的轉基因老鼠。剛開始時，馬丁和他的國立衛生研究院的研究小組，

將一小片愛滋病遺傳密碼片斷插入老鼠體內，在取得初步成功後，馬丁提出了這樣一個問題：「為什麼不在每個老鼠細胞中複製（愛滋病病毒的）整個遺傳密碼？」

一九八七年秋，馬丁開始著手進行攻克愛滋病的研究工作，他將整個愛滋病病毒基因圖譜的遺傳密碼片斷插入實驗室老鼠體內。他的研究小組首先從雌性老鼠體內取出受精卵，然後利用顯微鏡技術，用細針將愛滋病基因注射到受精卵中的細胞核中，再將受到愛滋病病毒感染的受精卵移植到代理老鼠母親的子宮內使其成長。大約有百分之十的後代在遺傳結構中含有愛滋病病毒的基因圖譜；也就是說，在這些老鼠體內，每個細胞中都含有愛滋病病毒，它們已經發生了永久性遺傳變異。馬丁的實驗表明，人們第一次將致人於死命的疾病病毒完整的遺傳密碼插入到另一種動物的體內。

第一代愛滋病老鼠看上去很正常，感染了愛滋病病毒的老鼠並沒有出現相應的症狀。當這些老鼠長大後，讓它們與其他種類的小鼠進行交配，看看愛滋病基因能不能遺傳給後代。研究人員在幾次試驗之後宣布說，他們成功了，在進行交配的幾對老鼠中，研究人員發現有一對老鼠的某些後代遺傳了愛滋病病毒，與父母輩的老鼠不同，第二代老鼠表現出了與人類愛滋病患者相似的症狀，研究人員似乎創造出了有用的愛滋病試驗模型。

新聞界和許多科學家都將這次愛滋病老鼠的誕生稱為歷史性突破，然而，有些研究人員，甚至國立衛生研究院內部的一些科學家卻對此次試驗感到不安。沒有制定保證愛滋病老鼠安全性的規章，國立衛生研究院的重組 DNA 顧問委員會也沒有審查過這類實驗的研究申請。許多人最擔心的問題是，利用其他動物來進行像愛滋病一類的嚴重疾病的研究工作，可能會造成可怕的後果。如果這些遺傳工程培育過的老鼠從實驗室中逃出去，並且和其他老鼠進行交配，就可能造成愛滋病瘟疫。紐約凱特琳癌症研究所的科學家及生物技術專家利伯·卡瓦列里（Lieb F. Cavalieri）說，這種實驗引起他本人以及科學界其他人士的擔心。曾經是重組 DNA 顧問委員會的謝爾登·克里姆斯基（Sheldon Krimesky）預言：「當你開始將一種病毒放進不同的物種上，你並不能保證它們傳播方式和感染方式不會發生變化。」里夫金和經濟趨勢基金會立即對國立衛生研究院提出起訴，要求該研究院起草一份關於愛滋病老鼠實驗對環境和人類健康影響的評估報告，里夫金還對將愛滋病病毒宿主範圍擴大至其他物種表示嚴重關切。

在剛開始就愛滋病老鼠進行爭論時，馬丁和其他科學家對批評者進行了回擊。哈佛醫學院從事遺傳工程培育愛滋病老鼠的研究人員Philip Leder認為，里夫金「小題大作」，並且認為完全沒有必要對這項實驗感到憂慮和不安。另一位研究人員Ann Kiessing則說，這種老鼠根本不可能像病毒一樣傳播。馬丁認為，他的實驗是在嚴格的生物拘束環境中進行，並保證不會出紕漏。

在這項實驗開始一年後，終於發生了災難性後果。據國立衛生研究院的消息靈通人士指出，一九八八年十二月三日（星期六），一位維修工不慎關閉了提供愛滋病老鼠提供空氣的電源，當研究人員第二天上午上班時，他們發現實驗室斷電了，還發現一百三十隻愛滋病老鼠中有三隻老鼠還活著。當馬丁聽到這個意外事故時，還躺在床上，他在隨後發表的評論中稱這次事故「大大延遲了我的研究計劃」。他沒有解釋國立衛生研究院歷史上最為精心照料的實驗，何以會出現這種事。

對於馬丁和其他參與創造作為人類疾病模型的轉基因老鼠的研究人員來說，更頭痛的問題還在後頭。《科學》雜誌（Science）一九九〇年三月發表了一篇文章，報導了一個聞名遐邇的科學家小組（其中包括愛滋病病毒發現者之一的羅伯特·加洛（Robert Gallo）進行的一項實驗，這項研究調查了利用轉基因鼠進行愛滋病研究的可行性。調查結果卻令人不安，加洛小組在報告中說，利用轉基因鼠於愛滋病研究，可能會導致愛滋病病毒相互作用，並且進而與老鼠自身的「天然」病毒相結合。這份調查報告還描述了愛滋病病毒與老鼠體內的病毒相互作用，會如何形成新的和可能是更危險的「超級」愛滋病病毒的情況。報告指出，這些「超級」愛滋病病毒變體可能會使更多的細胞受到感染，從而以一種新的途徑進行傳播。評論家Jean Marx說，其中一種新的傳播途徑可能是通過空氣感染。

有了這項發現，加洛小組也沒有提出其他更好的解決問題辦法，只是在報告中再次呼籲，在創造含有愛滋病病毒遺傳密碼的轉基因老鼠模型時，要注意實驗安全，但是加洛小組在報告中提到的不僅僅是實驗的安全性。很顯然，愛滋病病毒通過與老鼠本身體內原有的病毒相結合而改變了特性，利用這些老鼠做類似疾病試驗模型也就不可靠了。如果是這樣的話，試驗結果無效可能還是最好的結果，而糟糕的結果是對研究人員起了誤導作用。在用聯邦資金進行了幾年研究之後，馬丁的研究工作似乎出現了致命性的缺陷。愛滋病老鼠不僅是一種傳播愛滋病的全新危險媒介，而且還可能創造出危險的愛滋病病毒變體。此外，這些轉基因老鼠還可能是研究人類致命性疾方面，不合格的甚至誤導性的研究模型。

加洛小組的發現證實了那批評馬丁的實驗是不成熟的和危險的人們所擔心的問題，將愛滋病病毒插入老鼠遺傳密碼中，可能會加劇病毒毒性的猜測不是無中生有，從科學觀點上看是完全可能的。那種認為可以將動物改造成完美的或有用的研究工具的想法，已經大打折扣了。

創造轉基因動物以及它們在人體商場方面的利用方式，引起人們深深的不安。遺傳工程方法對動物永久性遺傳密碼的改變，是對動物地位以及生物完整性史無前例的踐踏。雖然在養殖業和實驗室中經常發生虐待動物的事件，但是對動物王國的轉基因研究會使動物受虐待的程度和範圍進一步加大。如果我們在未來幾十年中繼續按我們的需要以及以獲取商業利潤為目的混合和拼接動物基因，那麼我們所瞭解的自然界就會消失。

在過去五年間，創造轉基因動物的研究人員和公司又取得了新的成果，進一步破壞了動物世界的遺傳完整性。這些研究人員和公司正在試圖獲得對轉基因動物的商業專利，就像這些轉基因動物是機械發明或化學發明似的。報請專利的生命項目不僅包括轉基因動物，而且還包括人體基因、細胞和受精卵。對生命申請專利已經成為人類商業化爭論中的焦點問題¹⁹。

伍、勸捐器官的難題與因應措施

一、目前台灣在器官勸捐上的十大難題

據葉高方博士在中華民國器官捐贈中心民國 80 年 11 月 15 日所舉辦的研討會中表示，目前台灣在器官勸捐上的難題有以下十項。

(一)傳統的信仰：中國人由於受傳統宗教和文化的影響全屍觀念及應死在家裡的觀念，根深蒂固，無法接受捐贈器官的建議或要求。

(二)感情因素：病人死亡時，家屬悲傷至極，加上不忍心、捨不得、導致勸捐人員不敢開口。

(三)愧疚不安：若因家屬個人疏忽導致的意外死亡，則由於個人愧疚之心，往往不願意同意捐出器官，常認為造成其死亡已非常不對，怎可再任意捐出其身上器官。

(四)否認事實：若由於意外導致的腦死，家屬常會否認腦死的事實，一心一意想追求或等待奇蹟出現，即使開口勸捐，對方也不可能同意。

(五)耽心不能獲得救助：家屬常擔心在其簽下捐贈器官之同意書後，醫護人員即會棄病人於不顧，不會盡全力救助。

(六)不敢做主：在醫院陪病人的家屬，本人雖不反對捐贈，但無法簽下同意書，主要一方面由於病人在生前並未表明心願，不確知其捐贈之心意，另一方面也怕其他家屬不會同意，所以不敢做主。

(七)親友反對：雖然在場的家屬同意捐贈，但家族中的長輩親友反對，怕被譏為不孝或缺乏人性，因此也不敢同意捐贈。

(八)家屬同意捐贈，但有額外的請求：有些家屬同意捐贈，但要求應給付相當的代價，此有違我國法律之規定，只好放棄。

(九)法律的糾紛：若為意外事件所導致，其理賠與否仍在處理中，若貿然答應捐贈，怕對方將病人的死，推諉為摘取器官而死，而不予理賠。

(十)醫療糾紛：如果病人在送醫治療之後，醫病或護病之間發生醫療處理上的誤會，產生醫療糾紛，或醫護人員、社工人員在接觸病人時，與家屬產生敵對行為，則勸捐器官之事，不可能提出，即使提出，勸捐也不可能被接受。

二、因應措施

- 1.積極做教育宣導，從醫學、信仰著手，讓民眾了解腦死的意義，及等待者的心聲與感恩的故事。
- 2.提高醫護人員的醫術、道德水準，以人道立場確實做好腦死判定標準，以取得民眾信任。
- 3.醫護人員面對意外事故之重傷病人，應全力搶救，應該做的，能夠做的，都應儘量做，讓病人家屬能感受到醫護人員確實已盡全力²⁰。
- 4.將病人病情惡化或腦死的訊息，透過醫護人員的關懷，使家屬了解，並協助家屬做妥面對病人死亡的準備。
- 5.授權主治醫護人員勸募器捐的責任與義務。
- 6.醫護人員應主動響應器捐，因根據「南部某準醫學中心急症加護單位」問卷調查統計，醫護人員確定自己死後會捐贈器官者僅 30.5%；此外，護理人員常是第一位發現可捐贈者，但他不是最常決定要去連絡移植小組或進行勸募的工作人員。（為何站在第一線的醫護人員，反應如此冷淡，似乎值得我們去分析與瞭解）²¹。
- 7.實際發揮器捐卡的功用，可參照國外方式。
- 8.以同理心處理病人的哀傷情緒。
- 9.評估病人的家庭功能，必要時提高撫恤金並協助其喪葬事宜。

陸、結論

世間本就不圓滿，而佛法就在於這不圓滿中，儘量求其相對圓滿，器官捐贈有它隱藏的危機與罪惡，但不可否認，有它相對的積極意義，所以，以尊重生命的佛法觀點是十分讚揚器官捐贈的，而以倫理角度，尚待各專家、學者、政府與宗教師的教育，使其統合、健全。然就探究到內心深層，種種的科學，醫術的發明進展，無疑來自於人類對“「死」”的恐懼，對“「死」”的無知，而這恐懼、無知，又來自人類內心的無明，無明於不知因果、不知業報、不知前後生、不知凡聖等，人類處處以著“「轄制自然」”的自我愛為出發點，怎能體認每一個醫藥的實驗、研究發明，背後隱藏著無數卑微生命的被殘殺與凌辱，而在這複雜的因果網路當中，醫藥再如何進步，怎也追不上日益突展的新疾病。當知因無明造作，使人類生活在這充滿瘟疫的共業圈中，科技怎可敵得過業力呢？

佛陀是大醫王，能療眾生病，這個開悟之後的覺者告訴我們，眾生的病來自於內心的貪、瞋、癡、煩惱，而要解除此疾病，唯有自內心洗滌這無始來所造作的身、口、意業行，且先從身、心、靈的健康著手，煩惱一天天淨除，疾病困苦一分分解脫，人壽一歲歲增長，直到人壽八萬，彌勒淨土的圓成，這才是根本“「長生之道」”，哪還需要器官捐贈呢？

柒、註釋

1. 安德魯·金柏利〈器官移植工程〉，摘自《器官量販店》大世紀系列，新新聞編譯中心編譯，一九九六年七月二十初版一刷，頁三四。
2. 《彌勒菩薩所問本願經》（大正十二頁一八八下）。
3. 尉遲淦〈從基督宗教的觀點看器官移植的問題〉，摘自國立中央大學哲學研究所《應用倫理研究通訊第一期》頁二、三。
4. 《金光明經》（大正十六，頁三五四）。
5. 《六度集經》（大正三，頁一）。
6. 《摩訶般若波羅蜜經卷二十七》（大正八，頁四一八）。
7. 《大般涅槃經》（大正十二，頁四五〇）。
8. 安德魯·金柏利〈器官移植工程〉摘自《器官量販店》大世紀系列，新新聞編譯中心編譯，一九九六年七月二十初版一刷，頁三四。
9. 安德魯·金柏利〈器官移植工程〉摘自《器官量販店》大世紀系列，新新聞編譯中心編譯，一九九六年七月二十初版一刷，頁三四。
10. 印光大師《臨終舟楫》〈臨終三大要〉，台北：佛教出版社，頁一七七二、一五三九。
11. 印順導師《華雨選集》〈中國佛教鎖談〉頁二八〇～二八一。
12. 同 頁二六～二七。
13. 同 頁四六～四九。
14. 同 頁二三。
15. 同 頁三九四。
16. 同 頁六二～六八。
17. 同 頁二六九～二八二。
18. 同 頁四六。
19. 同 頁二二七～二三五。
20. 盧美秀《護理與法律》華杏出版社頁二六四。
21. 長庚護理第七卷、第三期。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 無聲的哭泣……從佛教倫理學觀點論墮胎

doi:10.29665/HS.199904.0012

弘誓雙月刊, (38), 1999

作者/Author：傳法;空寂

頁數/Page：73-80

出版日期/Publication Date：1999/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199904.0012>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



一、緒論

墮胎是當代應用倫理學的一個熱門話題，贊成與反對雙方各有種種的理由與論據支持其立論，我們可以在世界各國的相關立法與判決案例當中，看到墮胎的正反兩造互相角力而各有輸贏，其「戰況」之熱烈與結合之壓力團體，甚至逼使美國共和黨與民主黨之總統候選人，得於選戰中清楚表明其政綱——「二中選一」，絲毫曖昧不得。這充分顯示墮胎這一個具爭議性的問題，可能不是簡單的「非 A 即 B」的零和遊戲而已，它充滿不確定性，敗訴的一方所持的理由，可能在另一時空背景之下使其反敗為勝。

姑不管墮胎在倫理上是否站得住腳，全球性墮胎行為之氾濫，的確已是個相當嚴重的事實。一般而言，導致個人墮胎行為之因素包括：一、基於醫學或精神健康上的理由，如不明因素或遺傳所造成的畸形胎兒、為救母體生命所實施的妊娠中止、強暴所致的非意願懷孕.....等，這是屬於難以抗拒的因素，所面臨的爭議較少；二、基於個人、家庭或社會的理由，諸如家庭經濟的負荷、未婚生子的困境、「不要小孩只要性」的頂客族、重男輕女的價值觀所導致的胎兒性別爭議.....等，這多屬於道德與價值觀方面的因素，也是最遭到衛道人士非議的。另外，胎兒組織移植技術與基因工程的突破，結合「人種優生論」，使得墮胎問題更加雪上加霜。

當此墮胎合法化逐漸成為世界性潮流之時，佛教面對這複雜的倫理課題，不能只停留在從「不殺生」的誡命，來下簡單的倫理判斷。因為，墮胎除了直接牽涉到「胎兒生命權利」之論辯以外，還牽連到諸如子宮自主權、母親權益優先、人種優生論，以及生命品質理論等倫理觀。並且，墮胎合法化與否，是在為情慾解放、代理孕母、活用胎兒組織甚至複製人等潮流「把關」，其重要性值得吾人審慎對待。由於墮胎所牽涉到的倫理課題可說是盤根錯節、錯綜複雜，本文擬先就墮胎議題的主要諍點，從佛教倫理學的角度一一予以解析，希冀提供世人更深刻且多層面的思考方向，使面臨個人與社會的道德混淆或倫理困境時，得以避免人云亦云或角度偏差，能從更宏觀的視野週延考慮諸多因緣，作更圓熟無私的倫理判斷與實踐。

二、生命起點的判定—羯羅藍

在墮胎合法化的長遠爭辯史當中，最基本的論辯焦點是，墮胎——拿掉一個受精卵，算不算是殺「人」？到底，要到懷孕的哪個階段，胎兒才算是一個人，享有一切為人的權利？換言之，這是「墮胎與殺嬰」分際之界定，直接衝擊到對墮胎行為的道德譴責，以及司法上、醫學上允准墮胎的尺度。除了基督教的「生命神聖論」——胎兒從受孕開始就擁有人的一切權利——之外，目前所流行的區別胎兒為人的判準，包括：

- 1.生存能力(viability)：若胎兒必須絕對地依賴母體方能存活，它就不算是人。(我國優生保健法第四條即採此認定標準)
- 2.經驗：對經驗與刺激有反應或擁有記憶，才算是人。
- 3.成人對胎兒的情感(sentiments)：要雙親充滿對胎兒的情感，才算是人。
- 4.父母對胎兒的感覺(sensations)：可以被感覺到、觸摸或看到，才算是人。

5.社會的可見性(social visibility)：能為社會所知覺、溝通與互動，才算是人。

本文限於篇幅，在此不擬對這些判準之合理與否作分析或批判，詳細內容讀者可參閱《生死的抉擇》一書。筆者於此僅就根本佛法之義理來探討「生命的起點」，以辨明懷孕要到哪個階段，胎兒才算是一個人，墮胎才符合「殺生」要件之一——「對方是有情」。

有情，是有情愛、有情識的生命，佛法的十二緣起支中，有「識」與「名色」二支，「識緣名色，名色緣識」，彼此輾轉相依而有生命的延續，這是緣起法則在生命論方面的重要說明。如《長阿含經》（大緣方便經）所說：

「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。……若識出胎，嬰孩敗壞，名色得增長否？答曰：無也。……若無名色，寧有識否？答曰：無也。」¹

所謂「識」與「名色」二支，名指精神作用，色指生理物質，合而言之，「名色」即是有情的身心自體。識是「有取識」，為執取身心而與自我染愛相應之識，在離欲之前，有取識不會停止執取，一期身心結束，立刻又會重新執取另一身心，展開新一期的生命。如果下一期的生命形態是欲界胎生，在識的執取下，會有父精母卵的結合，梵文名之為「羯羅藍」(kalala)，也就是受精卵。從這以後，賴有取識的執取資益，名色才得以增長廣大，也就是唯識學所謂「結生相續」的功能。這在《瑜伽師地論》有很詳細的介紹：

「云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅，與滅同時，即由一切種子識功能故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根同分精血和合搏生，於此時中，說識已住，結生相續，即此名為羯羅藍位。……又此羯羅藍，識最初託處，即名肉心；如是識於此處最初託，即從此處最後捨。」²

原來，「有取識」是核心的生命中樞，它有維持生命延續、幫助身心發展的力量，使成為身心統一而靈活的個體。從入胎以後，胚胎逐漸成形，然後出生、成長到死亡，這期間，它都會牢固地執受根身，共同安危。一旦識停止執受的作用，身體中一切的免疫系統、新陳代謝作用就會停止，一期生命才宣告死亡，肉體即成為死屍。由此可知，生命之生與死的界線，就在於有取識執受或放捨身心自體。一期生命的開始，就在這有取識的執取父精母卵，在精卵合成的剎那，成為有機體的生命而展開。

所以，且不論墮胎所牽涉到的其他倫理困擾，單要以生存能力、經驗、情感、感覺或社會的可見性等等標準(事實上，這些標準大都是由贊成墮胎的人所提出來的)，來界定胎兒「何時才算是個人」，在以「不殺生」為根本五戒之一的佛教來看，都可能犯上「殺嬰」或「殺人」的嚴重罪行。

三、檢視「子宮自主權」論

女性主義者積極爭取墮胎權力，是基於對抗父權社會對女體子宮之宰制，以及對女性單方面道德要求之不公平，因而強調女性本身擁有對身體的自主權，對於要或不要這個胎兒有充分的選擇權。母親是胎兒來到人間的媒介者，胎兒是母親身體的一部分組織，似乎是為母親所屬，那麼，如果主張婦女對自己的身體擁有絕對的自主權，就表示她對未出生的胎兒生命，亦擁有自由的支配權力。

婦女對自己的身體享有絕對的自主權嗎？這其中含有某種弔詭：如果她珍愛她自己的身體，她就不應容許自己遭受墮胎的戕害；如果墮與不墮，於她而言皆是一種負擔或傷害，那麼她當初就應極力避免懷孕。如果有避孕而意外懷孕，

這「意外」不正是對她所謂的「自主權」的一記棒喝嗎？又如果能避而不避，這不也顯示出她對自己身體的輕忽與不珍惜嗎？或者，她對自己身心的摧殘、任性而為，目的就是在作「絕對自主權」之宣言？這無異是拿自己與胎兒生命開玩笑，是對自己身體、人格乃至生命尊嚴的嚴重輕忽與不負責任。縱容自我踐踏，卻美其名曰「自主」，掩蓋其缺乏自尊自重與自制力低弱之真相。

再者，就佛法來看，「對身體的自主權」乃至所延伸的「對胎兒的支配權」，都是源自「無明」——不能如實了知緣起事相的無常無我性，從這深細的自我感發展為「我我所愛」，以為對我我所的一切能作得主、能自由支配，於是若非「想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸」，就是「痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在」³。試問，當她強烈地被情欲與煩惱的熱惱所驅使奴役，故意或意外地懷孕而導致墮胎，她還能宣稱自己對身體有「絕對的自主權」嗎？

更何況，懷孕絕非單靠女性可以獨自完成，有賴眾緣的成就——父緣、母緣與業緣，這是有情結生相續的增上緣，就是父母與受生有情之愛力、宿緣所促成。除此之外，有情在中有位強烈的自體愛，才是最重要的親因緣。沒有它，縱使有父母的愛力驅策，精卵也不會結合；沒有它，也無從發業潤生。《中阿含經》就如此說：「三事合會入於母胎：父母聚集一處，母滿精堪耐，香陰(即中有)已至」⁴。這也就是在前一節所說明的，羯羅藍是自體愛在結生相續位中，對物質體(父精與母卵)的執取。因此，以為對自己的身體或生育有絕對的自主權，不過是不解緣起而妄自尊大的愚癡相；如果自認擁有對胎兒生殺與奪之大權，那更是自命為「神聖的上帝」了！

四、檢視「母親權益大過胎兒生命」論

問題是，當胎兒生命與母親權益相衝突時，該如何抉擇呢？最常見的情況是未婚生子、為救母體生命所實施的妊娠中止、強暴所致的非意願懷孕等。贊成墮胎人士所持的觀點是，如果胎兒的生存「威脅」到母親的生命或生活，母親身為被威脅者，當然可以基於「自衛」而墮掉胎兒除去威脅。也就是說，在必須救母親的情況之下，墮胎是為人所允許的「自衛殺人」的行為，也是醫師或旁人應盡的「義務」而非罪惡。

這樣的論點避開了「胎兒何時變成人」的麻煩問題，訴諸人們對強凌弱的正義感，把胎兒形容為對母親生命的「威脅者」，母親是該被同情、被保障的「弱者」。可是，胎兒並不具備任何行為能力，也沒有任何脅迫之意圖，他甚至根本無意識於自己或母親的存在，這樣子的他何來威脅？在此方絲毫不具傷害之意圖與行為能力之下，彼方所謂的「自衛」當然不得成立，反而有「防衛過當」之嫌疑呢！因此，把墮胎混同於自衛殺人，在道理上是絲毫站不住腳的。而且，當母親並非因為不可抗拒因素，而是因為疏忽、放縱或功利性目的而懷孕，讓無辜的胎兒面臨生命倏忽即逝的處境，到底，誰是強者？誰是弱者？誰是威脅者？誰是受迫害者？

可是，當胎兒與母親皆是受害者時，又該怎麼辦呢？強暴，是最典型的例子，也是最受爭議的議題之一。貞節被奪、未來幸福斷送，社會的訕笑、唾棄與鄙夷，難以抹殺的身心創痛，在在使受害女子對施暴者恨之入骨，轉移成對肚中胎兒的瞋恨，必欲除之而後快。再者，當整個社會看待女性的尊嚴，是建立在她的「清白」之上時，對她受暴行殘害的同情，遠不敵她「不清白」之事實帶來的震撼。這種價值觀、被制約的反應，對女性而言，是非常殘酷的非理性、不公平待遇，也相當地不人道。更且，受害女性、其家人與社會，普遍在此價值觀之制約下，把無辜的胎兒視為施暴者的延伸，他的生命被貼上「恥辱」的標籤，不應該存在。墮胎，惡緣的輾轉相結，無疑是對受害者再一次的「強暴」！

但是，我們又怎忍讓受害女性一輩子背負著這沉重的痛苦負擔呢？這對她豈不是延續至終身的不公平待遇？難道這樣就符合佛教的「護生」精神？在無法兩全其美之下，我們不妨嘗試其他的折衷辦法，比如胎兒生下後由社福機構收容再交予其他家庭認養，在懷孕期間政府給與完整的福利與照顧，包括母親及其家屬的生活、心理輔導，輔以正確的尊重生命的倫理觀念等。而且，心念無常，當受害者感受到社會的溫情而非鄙夷時，也許她反而更早撫平身心的傷痕；某些

堅毅的女性也許更能進一步在佛法緣起智慧的觀照下，放下內心的瞋怨，寬恕對她施暴的暴徒，憫念肚中無辜的胎兒生命，讓自己從惡業惡緣當中超脫出來，乃至契入菩薩的慈悲心行。

另一個可能面臨的兩難情況是，當胎兒生命與母親生命僅能二選一時，該如何抉擇？這的確沒有兩全其美的答案，任一種選擇都是造成另一方永遠的遺憾。一般而言，多半還是寧可選擇犧牲掉胎兒來保全母親的性命，一則因為「還可以再生」嘛！再者，未出世的胎兒畢竟與世間結緣未深，不管是情感、人事因緣或是已花費的教育、社會成本，都比不上已存在幾十年的母親，就「機會成本」來看，當然保全母親較具利益、損失較少。這種心情，把胎兒當做「無特徵」的「物品」來看待，這一個與下一個沒什麼差別；並且，看似以母親權益為優先，其實是把母子雙方的生命，放在「成本/利益」的天枰上衡量得失。這種思維模式，似乎顧全母體之權益，其底裏卻隱含著將生命「物化」、「量化」的嫌疑與危機。

就佛法來看，這是二選一的「無可避免之惡」，對於世人選擇墮胎以保全母親，也只能抱持著「哀矜而勿喜」的同情，並提醒世人，莫把「母親生命優先」當作「想當然爾」的倫理判斷，忽略其背後隱藏錯誤的價值觀而未察，並應對於為了母親而放棄的胎兒生命，懷抱深深的感恩、哀悼與懺悔之意！

五、檢視「生命品質理論」

生命品質論的原則是——「生命的內涵重於生存本身」，有些生命不值得活下來，換句話說，某些生命比另一些生命更值得活下來。例如不明因素或遺傳所造成的畸形兒、某些先天性功能障礙的胎兒，他們即使勉強存活下來，勢必遭受終生的病苦或肢體殘缺，也帶給家人生活、精神與經濟上的負擔，這樣的生命，有何存在的意義與價值可言？確實，對於他們所承受的痛苦，我們不能替代，但是，成人又怎能替未出世的胎兒發言呢？畢竟，每個人對痛苦的承受度不同，生命品質的認知標準不一，隨生活的時空與生命的階段、層次而變。即使此時藉墮胎「消滅」了先天殘缺，但人性深固的「趨樂避苦」本能與愛慢煩惱，勢必永無止境地爭競追逐更高的生命品質，容許墮胎的「關卡」必如水就下，人類胎兒將面臨大量被撲滅的浩劫。

當然，也有人會質疑，如果他們知道自己的命運，他們會想要出生嗎？我們又怎能代他們決定？這難道就符合佛法的人道精神？但是，誰知今日醫藥罔效的病症，未來會不會因醫學科技進步，使其生命品質獲得大幅度的提昇？墮胎，會不會消滅了在這方面努力的企圖呢？沒錯，佛法也說世間是苦，但這是娑婆世間的真實，沒有人例外的「無奈」，死亡並不能規避這個事實。要求現世來世的福樂——生活品質，要靠種下「正因」而來，即布施、持戒、禪定三福業，靠墮胎或自殺來「趨樂避苦」，不異痴心妄想，徒增殺業的果報。但是，佛法也不是冷酷地無視於其痛苦，畢竟眾生因緣各個不同，對於父母不忍胎兒的生命苦境而選擇墮胎，仍抱持深刻的同情，但距「支持墮胎合法化」是仍有一大段距離的。

而且，許多的肢體殘缺與嚴重疾病，是後天因素所造成，難道他們也沒有生存的價值與生活的權利嗎？如果先天畸形兒沒有生存的空間，那麼後天因素造成的肢體殘障者，也勢必等而視之遭受嚴重的歧視與忽略。如果社會可以給與後天的肢體殘障者平等而良善的生存空間，那麼又何必排除先天的畸形兒呢？可能，「社會成本」是一大考慮因素吧！畢竟，墮胎是太方便、一勞永逸的辦法了。

「財產權大於生命權」的價值觀，把生死與經濟成本放在天枰的兩端，把生命物化、量化，殊不知生命不得存續，生命品質有何意義？而且生命品質不只是肢體健全、物質水準，還包括健全的人格與善良的心靈；也不是僅由各人身心來考量，還含蓋了我人之間，乃至與自然、其他眾生之間；甚至，也不僅只限於今世，還須延伸考量未來的生生世世。因此，就此生的相對意義來說，我們不應只追求器世間(醫學科技、物質生活與山川大地)的品質，還應致力於有情世間的

改善，包括人類知情意的提昇，與自然、眾生的平等和諧共處。就絕對意義來說，生命品質的意義，是心靈的不斷淨化，逐漸脫落煩惱的繫縛，解脫生死的鎖鏈，這是解脫道的生命品質；就菩薩道的境界來說，是「莊嚴國土，成熟有情」，生生世世不捨眾生、救護眾生，經無量劫的修行而圓成佛道。

六、檢視「人種優生論」

支持墮胎合法化者大力鼓吹的另一項「利基」是，墮胎不但可以控制人口成長、維持經濟水準與人口的平衡，而且能夠保證「人種的品質」；透過基因工程和基因療法的臨床技術，未來將可以從技術上要求特定遺傳性狀的受精卵——「積極優生學」，淘汰可能罹患遺傳性、傳染性疾病或有發育畸型之虞的胎兒，避免繁衍具有不良基因的下一代，未來，將是「優良人種」組成的「美麗新世界」。多麼美好的遠景，但是，它真的可以實現嗎？

可以想見的是，為了這未來的虛幻美夢，在實驗室中平添了多少胎兒與動物的冤魂。而且，我們不能保證，所植入的基因是否會影響其他基因原來的功能，或是使本來不具功能的基因活化，結果產生變異的後代？如果說生殖細胞基因治療是為了矯正「不正常」的基因，那麼，正常與不正常的分野何在？何謂「理想的人類」？可以基於胎兒未來「可能」發生的疾病，或是不具某些「好的」基因傾向而把他墮掉嗎？這涉及了人種、血統或性別的優劣取舍，加上有權有勢階級較易獲得乃至掌控基因資訊與科技，勢必更加刺激人類之虛榮心與不平等的階級意識，盲目追求沒有止境的「菁英基因」，形成「優勝劣敗」、「物競人擇」的叢林世界。我們無法想像，如果重下的是大量殺生的業因，「如是因，如是果」，又怎能期待未來會是美麗的「人間淨土」呢？

同時，基因決定論——我們的命運掌握在我們的基因中——的論調，過度簡化了生命的複雜性，使人們將關注焦點錯放在找出「錯誤基因」上，而不是放在改善後天環境的努力上。一者，某些疾病之所以發病率激增，正顯示了可能是環境的改變所導致，因此，應該致力於環境生態保護或是從阻斷疾病的傳染途徑下手。再者，基因的良窳不能與人格的健全程度畫上等號，我們可以在重刑監獄中看到許多犯下嚴重惡業的智慧型罪犯，也可以在升斗小民當中發現人性的光輝，因此我們不能忽略後天的教育，無論是家庭、學校或社會教育，也是形塑個人人格整全相當重要的因素。如果過分誇張了先天的決定因素，而忽略了後天環境的複雜影響，那麼，除了更加深以及合理化社會已有的根深柢固之歧視外，因為把他們的異常歸咎於無可改變的先天基因，公共政策的著眼點可能是更傾向於如何有效的「隔離」或「消滅」這些異常行為者，而不是投資相當的經費來研究與改善環境，或是建立完善的教育與社會福利支援體系。

基因決定論高估了人類對命運的掌控性，就佛法的「緣起論」來看，基因只是「滿業」所感得的果報之一，此生的命運除了個人宿業與身心交感所成的一切外，還包括物我、自他之間輾轉相關、互相緣成的「共業」網絡，這絕非個人基因所能預測掌控以期能「趨吉避凶」的。業感緣起，既不是命中註定的宿命論，也不是無因無緣的偶然論，而是：命運是宿作與現作的綜合。雖然宿世的造作能影響到今生的命運，但今生的努力還是會形成相當的影響力。然而，如果以為人類可以完全主宰命運，而且是藉由控制受精卵的基因來達成，結果是有如宿命論的變型：抹煞現世努力的價值，使人產生坐以待斃的懈怠心態，消解了人生向上向善的意志力。試想，若凡聖差別可經由基因來決定，那麼一切的世出世善法有何存在的必要？人類是知、情、意的複雜綜合體，一切唯是無常、無我的業感緣起，豈能化約地說基因決定一切？

七、結論

墮胎議題內容之複雜性，除了「胎兒何時才算是人」的爭議，還涉及前述種種支持者的倫理判斷立場，本文已就佛法觀點一一解析其謬誤。不僅於此，墮胎更是當今許多社會潮流的關鍵「防線」，諸如情慾解放、代理孕母、活用胎兒組織、複製人等當代倫理議題(參考《「人生佛教」的試煉場》)，若果墮胎合法化，等於法律為其「背書」，勢必將帶給生命倫理、兩性倫理與醫學倫理等相當強烈的衝擊，吾人不可不慎。

墮胎造成生命價值觀的混淆，對沒有任何發言能力的弱勢——胎兒，輕忽他的生命並無異於已誕生的人，結果可能把胎兒視同於動物，草菅其人命，混淆了醫師救護生命的角色，有違佛法「不殺生」的根本戒律。如果認同「生命品質優於生命尊嚴」、「財產權大於生命權」而贊成墮胎，那麼諸如植物人、絕症病患、畸形兒與智障殘障等弱勢生命，他們的生活品質與生存權利也必將遭到嚴重的歧視乃至剝奪，有違佛法「眾生平等」的精神。更且，由於墮胎合法化與墮胎醫術的進步，將使得女性與胎兒更得不到男性應有的尊重與護念，兩性交往當中更容易輕忽感情的品質，或者因為不必擔心生育而流於縱慾享樂，這對於男性來說不啻為一大「福音」，積極爭取「子宮自主權」的女性主義者豈能不憤思乎！

佛法說「人身難得」，在修道的過程中，人類生命之尊貴是非常受肯定的。為何人身如此珍貴？因為人類具有三特勝：憶念的智慧、道德的向上心、堅忍的意志，不但非三惡道所能及，還勝過諸天許多。《增一阿含》中也提到：佛說「我今亦在人數」⁵，「諸佛世尊皆出人間」⁶，佛是人，是現實人間的佛，故唯有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在。在《阿含經》裡佛陀有說過一則譬喻：

「猶如此地，滿其中水，有一瞎龜，壽命無量百千之歲，彼水上有小輕木板，唯有一孔，為風所吹。比丘！於意云何，彼瞎龜頭寧得入此小輕木板一孔中耶？比丘答曰：世尊，或可得入，但久久甚難。」⁷

眾生於五趣中流轉生死不已，能夠投胎人道，就有如盲龜百年冒出水面一次，其頭恰恰伸入一浮木孔中般那樣的難，如果將胎兒墮失了，那麼再投胎人身的機會恐怕很渺茫了，這是多麼遺憾的事！

就「因果律」來看，人必須為他的行為、言語與心念（身業、語業與意業）的善惡付出代價——「如是因，如是果，自作自受」。以墮胎為例，個中動機不管是放縱或是情非得已的苦楚，終究是種下惡因與胎兒之間的惡緣，而且，以墮胎做為解決問題的方法，養成理所當然的心理與不在乎的個性，內心縱容罪惡感，對生命缺乏敬重，這樣的意念與行為是勢必要付出苦果代價的。如果不得已非得墮胎，內心也要為如此不理想的因緣至誠懇切懺悔，不再重蹈覆轍為是。佛教的倫理價值講「緣起」，世間沒有甚麼是永恆不變，即使是遭逢到再多的不幸事故、抑或難以抗拒的因素，只要注入善因善緣，生命處境的改善仍是可以達至圓滿的。深觀緣起者，知道萬事萬物皆由眾緣和合而成，深刻瞭解緣起法相的關聯性與緣起法性的平等性，從而發起對眾生「無緣大慈，同體大悲」的護念之情。佛教徒面對著社會所發生的種種困境，都該伸出援手予以關懷救助，以「護生」為最高之道德準則，極力匡正目前已經變異的倫理觀、價值觀，防堵墮胎之合法化，讓無聲的胎兒不再哭泣！

【參考資料】

- 一、大正藏。
- 二、印順法師著，《佛法概論》，台北：正聞出版社。
- 三、印順法師著，《學佛三要》，台北：正聞出版社。
- 四、昭慧法師著，《佛教倫理學》，台北：法界出版社。
- 五、昭慧法師著，《燃燈與熄燄》，台北：法界出版社。
- 六、昭慧法師著，《戒律之原理-以不殺生戒為例》，台北：東方宗教研究，民國 85 年十月。
- 七、昭慧法師著，《「人間佛教」試煉場》，台北：法界出版社。
- 八、李明芳著，《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光出版社。
- 九、《護理與法律》，作者待查。
- 十、《醫學倫理》，作者待查。
- 十一、吳秀瑾著，《人類基因組圖解計畫的倫理課題》，國立中央大學文學院哲學研究所應用倫理學區議會議。

- 十二、路易斯·波伊曼原著，《生與死：現代道德困境的挑戰》，臺北：桂冠出版社。
- 十三、路易斯·波伊曼編著，《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，臺北：桂冠出版社。
- 十四、賴月英著，《從尊重生命再出發》人生雜誌，第一二五期。
- 十五、劉淑美著，《激發向善的生命契機》人生雜誌，第一二五期。

〈附錄一〉法律方面對於墮胎的尺度

可合法墮胎的期限—根據優生保健法施行細則第十五條之規定如下：

- (一)人工流產應於妊娠二十四週內施行。但屬於醫療行為者，不在此限。
- (二)妊娠十二週以內者，應於有施行人工流產醫生之醫院診所施行。
- (三)妊娠十二週以上者，應於有施行人工流產醫師之醫院住院施行。

實行墮胎術時同意權的行使—依優生保健法第九條之規定，若為可合法墮胎的情形，則：

- (四)未婚之未成年人或禁治產人，應得法定代理人之同意。
- (五)未婚之成年人，可依其自願，由本人填寫同意書即可。
- (六)已結婚有配偶者，若以「因懷孕或生產，將影響其心理健康或家庭生活」為由，應得配偶之同意。但配偶生死不明或無意識或精神錯亂者，不在此限。
- (七)已結婚有配偶者，若以優生或醫學之理由施行墮胎，可依其自願，由本人填具同意書即可。

〈附錄二〉醫學方面的尺度

孕婦若繼續懷孕可能會危害生命，或若懷孕至分娩，將嚴重損害該婦女身體上或精神上的健康時，是可以墮胎的。

依優生保健法施行細則第十條，認定懷孕或分娩有招致生命危險，或危害身體或精神健康之範圍如下：

- (一)產科方面：如子宮破裂、子宮穿孔、子宮出血、子宮肌瘤切除或前胎剖腹產、復發性妊娠高血壓、高齡(三十五歲以上)、多產等。
- (二)外科、婦科方面：如膀胱與陰道瘻管縫合、子宮脫出矯正、腎臟移植、尿道轉向等。
- (三)骨科方面：如嚴重脊柱後側凸(彎)、軟骨病等。
- (四)血液科方面：如血栓性異常、紅血球素病變、丙球蛋白病變、凝血不全等。
- (五)心臟血管方面：如復發性心臟衰竭或心肌炎、風濕性心臟病、曾有中風病史、高血壓或腦性高血、動脈瘤等。
- (六)胸腔科方面：如肺結核(使用抗結核藥物)、嚴重氣喘、支氣管擴張、肺氣腫、復發自發性氣胸、纖維性囊腫等。尿科方面：如急性及慢性腎絲球炎、腎性高血壓、多發性腎囊腫、腎盂炎、任何引發腎功能不全之腎臟病變、單腎等。
- (七)眼科方面：如眼球後神經炎等。
- (八)內分泌科方面：如嚴重糖尿病、嗜鉻細胞瘤、腎上腺、甲狀腺或副甲狀腺之功能過高或不全、眼球突出等。
- (九)腸胃科方面：如懷孕引發之黃疸、肝功能異常、潰瘍性結腸炎、隔(肌)汕氣等。
- (十)免疫科方面：如免疫缺乏疾病、RH 同族免疫、類風濕性關節炎、紅斑性狼瘡、結節性動脈性脈炎等。
- (十一)神經科方面：如嚴重中樞神經病變、多發性硬化症、肌肉萎縮症、大發作行癲癇。
- (十二)先天性疾病：如唐氏症、基因病變。
- (十三)腫瘤學方面：如何杰金氏症、白血病、乳癌、所有孕期併發活動性癌症等。
- (十四)慢性病方面：如全身性黴菌感染、布氏桿菌病等。
- (十五)精神科方面：
 - 1.經醫師鑑定達心神喪失或精神耗弱之功能性、器質性精神疾病或智能不足者。
 - 2.引起重度智能不足之遺傳性疾病。
- (十六)耳鼻喉科方面：如耳骨硬化症等。

依優生保健法施行細則第十二條之規定，有醫學上的理由，認定胎兒有畸形發育之虞之範圍如下：

(一)關於母體者：

- 1.化學方面：如孕婦服用沙利竇邁度或誤食多氯聯苯等。
- 2.物理因素：如骨盆診療時接受過量之放射線照射等。
- 3.生物因素：如德國麻疹病毒、小兒麻痺病毒之感染等。

(二)關於胎兒者：由下列產前診斷方法，可確知胎兒為畸形者：

1. 羊膜腔穿刺術：

- a.羊水中胎兒 α 蛋白定量，發現開放性神經管缺損者，如先天性無腦症及脊柱裂等。
- b.羊水細胞培養後，經細胞遺傳學鑑定，發現有染色體異常者，如唐氏症等。
- c. 羊水細胞培養後，經酵母分析發現有先天代謝異常疾病者，如半乳糖血症、戴薩克司病。

2.超音波診斷術：如水腦症、無腦症、脊柱裂、尾骨腫瘤、裂膜畸形等。

3.胎兒內鏡術：發現胎兒外貌畸形者。

4.子宮內胎兒血液取樣檢查術：

- a.血紅素病變，如：地中海型貧血等。
- b.血友病。

87.12.26

- 1《長阿含經》卷十(大正一·頁 61 中)。
- 2《瑜伽師地論》卷一(大正三十·頁 283 上)。
- 3《佛法概論》頁 86。
- 4《中阿含經》卷五十四(大正一·頁 769 中)。
- 5《增一阿含》卷十八(大正二·頁 637 中)。
- 6《增一阿含》卷三十(大正二·頁 694 上)。
- 7《中阿含經》卷五三(大正一·頁 761 中一下)。