

從佛教與當代倫理學的對談
看佛教對醫助自殺的回應與轉變
Revisiting Buddhist Ethics in the
Context of Physician-Assisted
Suicide: Insights from the
Buddhist and the Ethicist

梁 辰

Liang Chen

梁 辰，中國科協—復旦大學科技倫理與人類未來研究院博士後，中國上海，郵編 200433。

Liang Chen, Postdoctoral Fellow, School of Philosophy, Fudan University, CAST-FDU Institute of Technology Ethics for Human Future, Shanghai, China, 200433.

基金專案：國家社科基金重大專案“實踐哲學視角下的當代生命倫理話語研究” (25&ZD021)

《中外醫學哲學》XXIV:1 (2026 年)：頁 83-97。

International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 24:1 (2026), pp. 83-97.

© Copyright 2026 by Global Scholarly Publications.

摘要 Abstract

本文以釋昭慧與彼得·辛格的對話為線索，探討佛教倫理對醫助自殺與自願安樂死的回應與轉變。佛教傳統上反對主動終結生命，但在面對不可逆的病痛與個體苦難時，釋昭慧提出應以慈悲為原則，謹慎對待安樂死，並宣導安寧療護等替代方案。她強調臨終“識”的清明對來世影響深遠，且主張在極端情況下，若病人在清明狀態下自願求死，應與一般自殺區分。文章揭示佛教倫理在現代醫療背景下的調適趨勢，提供了新的思考路徑。

This paper, framed by the dialogue between Ven. Shih Chao-hwei and Peter Singer, explores the evolution of Buddhist ethics concerning physician-assisted suicide and voluntary euthanasia. While traditional Buddhism opposes the active termination of life, Ven. Shih Chao-hwei, when faced with irreversible illness and individual suffering, proposed that euthanasia should be approached cautiously, guided by the principle of compassion (*karuṇā*). She also advocated for alternative solutions such as hospice and palliative care. She emphasised the profound impact on others' lives of maintaining a lucid consciousness (*vijñāna*) at the moment of death. In extreme circumstances, she argued, a request for death voluntarily made by a patient in a lucid state should be distinguished from ordinary suicide. This article reveals an adaptive trend in Buddhist ethics within the context of modern medicine, offering new paths for consideration.

【關鍵字】佛教倫理 醫助自殺 自願安樂死 釋昭慧

Keywords: Buddhist ethics, physician-assisted suicide, voluntary euthanasia, Shih Chao-hwei

安樂死問題的倫理爭議由來已久，其討論的焦點在於，在特定條件下安樂死是道德還是不道德。近年來，圍繞自願安樂死

(Voluntary Euthanasia, VE) 與醫師協助自殺 (Physician-Assisted Suicide, PAS) 的倫理爭議並未減退，反而隨著民間需求與立法推進經常呈現一定的活躍度。自願安樂死是指在患者明確、自願表達希望結束生命的前提下，由他人採取特定手段使其死亡的一種行為。可以簡單表述為，“Y 自己有能力要求死亡的安樂死，也即一個有行為能力的成人想要死去”（霍普 2015）。自願安樂死的核心在於患者的自主意願，這種意願通常是在病患身患絕症、長期痛苦且無治癒希望的情況下作出的。醫師協助自殺則指醫生根據患者的請求，向其提供致死藥物或其他工具，使患者能夠自主實施自殺的過程，但假如病人沒有執行能力，此方式即失效。簡而言之，“X（一位醫師）有意地幫助 Y 殺死自己”（霍普 2015）。雖然在操作上兩者有所區分，但從佛教倫理的角度看，因為它們同屬主動終結生命的行為，所以在道德評價上並無本質區別。為此，本文也將繼承佛教這一理念傳統而不將二者區別對待。

在功利主義傳統中，終結無法逆轉的痛苦被視為對個體福祉與自主選擇的尊重；而在宗教倫理尤其是佛教傳統中，生命被賦予高度神聖性，其終止涉及深刻的教義與倫理判斷。佛教倫理依據戒律、業報、“識”等學說，傳統上普遍反對自殺等主動結束生命的行為。

然而，面對現代醫學情境、安寧療護制度與患者自主權的興起，佛教倫理是否可能產生一定的立場調適？本文將以新近出版著作 *The Buddhist and the Ethicist: Conversations on Effective Altruism, Engaged Buddhism, and How to Build a Better World* 中的釋昭慧回應為主要線索，探討當代表達中佛教如何回應這一挑戰（Singer and Chao-Hwei 2024）。這部對話體著作由著名倫理學家彼得·辛格（Peter Singer）與佛教學者釋昭慧共同撰寫，內容圍繞利他主義、動物倫理、社會正義及生命終結問題展開多輪深入交流。其中，在安樂死問題上，辛格持續追問佛教在現實情境中

對終結生命的態度，而釋昭慧則嘗試在佛教教義與現代困境之間尋找回應。但是，文章目標並非展開功利主義與佛教倫理的系統對比，而是將辛格的提問視為背景性激發，重點聚焦釋昭慧的回應邏輯，也即佛教倫理內部在“慈悲”與“不殺”之間的張力及其現實調適。

本文包含四部分。第一，回顧佛教倫理在傳統上反對主動終結生命的教義基礎。第二，分析釋昭慧對安樂死和醫助自殺的回應路徑，展現其在慈悲原則引導下所作的倫理調適。第三，討論佛教倫理在現代語境中如何應對現實困境中的倫理張力，並試圖建立一套既不背離教義又具回應性的實踐框架。最後，總結佛教倫理在安樂死問題上的回應與啟示。

一、佛教倫理的傳統立場與規範邏輯

佛教倫理將生命視為跨越過去世、今生與未來世的心識流轉，主動終結生命不僅關乎此生的痛苦止息，更牽動因果業報與後續輪回的深遠影響。

1. 戒律視角：“不殺生”的教義基礎

在佛教根本戒律之中，“不殺生”在五戒之首，更是十重戒之一。佛教倫理重視生命的神聖性，認為殺生¹是一種根本惡行。有經文記載，殺生的方式有六種：1) 親手殺死；2) 發出命令讓別人去殺生；3) 以射擊、投擲石頭、棍棒等等殺生；4) 以挖掘壕溝或陷阱俘獲生物而殺生；5) 用隱秘力量或隱秘的方式殺生；6) 用咒語或秘學殺生（薩達提沙 2013）。無論採取哪一種方式，殺死或毀壞有情之精神生命的人都犯下了殺生業道的惡行。業力是佛教教義中的一個重要概念，認為眾生的差異及命運的形成，

(1) “不殺生”作為佛教“五戒”之一，不僅指禁止殺害他人，也涵蓋協助、勸誘他人自殺的行為。

皆源於其身、口、意所造之“業”（karma）（釋印順 2011）。

《梵網經》菩薩戒之中十重戒²明言：“佛子，若自殺³，教人殺，方便殺⁴，讚歎殺，見作隨喜⁵，乃至咒殺，殺因、殺緣、殺法、殺業，乃至一切有命者，不得故殺”⁶（戴傳江 2010）。《四分律》有規定，成就殺生罪須具五緣：“一、是人；二、人想；三、起殺心；四、興方便；五、命斷，犯。”意即：是人道（若是非人、畜生，不犯重罪）、知道是人（而不是非人、畜生）、起殺害對方之心、作種種準備工作（如找殺具、觀察地形等）、若對方命斷，便犯重罪（釋如瑞 2021）。依此邏輯，主動終結他人生命——即便動機出於慈悲——只要滿足以上條件，仍屬犯戒。故佛教傳統原則上或將否定自願安樂死或醫助自殺。

2. “業力”與“輪回”：行動後果的持續性

“業”是造作的意思，泛指一切身心活動，分為身業、語業、意業三種，其中身業是指行動；語業是指人的言語，又稱口業；意業是指人的思想活動（徐醒生 2019）。這種業力一旦產生，會如影隨形，直到未來果報成熟。佛教“不殺生”的戒律強調，一切有情眾生的生命皆神聖而平等，任何主動終結生命的行為，不僅違背佛陀的教導，也會招致“惡業”（negative karma），對來世造成不利影響。依據《大毗婆沙論》，殺生屬於身惡行。“何者身惡行？謂斷生命，不與取，欲邪行”（徐醒生 2019）。殺生之業為一種“不善業”，也將得到不善的果報。

(2) 重戒，亦稱“波羅夷戒”，若有違犯，會造極重罪業，以及被逐出僧團。

(3) 自殺：指自己動手殺害有情眾生之生命，包括自殺己命，此屬身心造殺業。

(4) 方便殺：指以自己的謀劃主張、物力財力等為行殺業者提供方便，使其能夠完成殺害生命的行為。

(5) 見作隨喜：指自己不去殺害生命，然而見到其他人殺害生命的行為，內心生起歡喜。

(6) 參考譯文：作為佛弟子，親自動手殺害有情生命（包括自殺），教唆他人殺害生命，為他人殺害生命提供種種方便，讚歎他人殺害生命，見他人殺害生命而心生歡喜，乃至於以邪惡咒術殺害有情生命，此等種種殺生行為皆不可做。由無始無明而起的殺生之念，引發殺心促成殺生種種外緣、殺生的各種器具方法、殺生的種種行為，一一皆當遠離禁止。乃至於對一切有生命的眾生，皆不可以故意殺害。

另外，佛教認為死亡並非“終點”，而是“新生的起點”，終結生命並不等於解脫，而是依舊在輪回之中。佛教對生命流程的劃分不只是簡單的由生到死，而是分為十二個階段，名曰十二因緣或十二支，具體內容為：無明→行→識→名色→六入→觸→受→愛→取→有→生→老死，十二個環節依序前者為後者之因。因此，一個人的生命不是出生後才有，也不是死去就算完結，如果沒有達到明心見性的境界，就始終要按照這樣的生命流程迴圈、輪回（海波 2013）。特別是在臨終前動機混亂、痛苦強烈之時死亡，更可能導致心識動盪，墮入惡趣。

因此，即使病苦纏身、求死心切，佛教仍強調以“善終”為旨歸，主張通過修行、助念、開示等方式協助病人以安定心識離世，而非通過人為中斷生命鏈條來“終止苦痛”。這是一種佛教特有的臨終關懷⁷。

3. “識”的臨終狀態與道德評價

“識”（*viññāna/consciousness*）也常翻譯為心識，但在佛教中不僅是心理功能，更是生命連續性的核心載體。有情眾生有八個識，阿賴耶識是第八識。當人死去之後，第八識從身體中脫離出來，隨因緣業報去往不同的地方。普通人一般感覺不到第八識的存在，只能感受到前六識即：眼、耳、鼻、舌、身、意。我們常說人腦是產生意識的物質基礎，在佛教看來人腦與神識是互為存在的（梁辰、鄧蕊 2018）。

“識”的臨終狀態與道德評價在佛教教義中構成了生死倫理判斷的根本準則。根據《瑜伽師地論》卷一所述，“識”作為“能了別境界”的心理活動，其臨終時刻的狀態是決定輪回轉生去向的關鍵之一。《瑜伽師地論》有一種對臨終“識”的劃分，“或由善心、或由不善心、或無記心”（玄奘 2008）。可見臨終之際

(7) 佛教臨終關懷強調身心的安頓，旨在使亡者與生者皆能超越死亡、彼此安然。佛陀所示範的臨終陪伴，是以法施為核心，通過開示佛法，引導臨終者安詳解脫，亦使陪伴者坦然面對生死。具體實踐如助念、守護、誦經等，皆意在幫助病人於臨終之際保持平靜與正念，安住當下，無懼而終。

的“識”的狀態與善惡果報直接相關。因此，臨終最後一念也常被稱為“最後識”，是提高生命品質甚至跳出生死輪回苦海的關鍵點（海波 2013）。

什麼是好的“識”的狀態或者說我們的“識”應當如何做？《雜阿含經》卷十四中有雲：“為善知識故樂見賢聖、樂聞正法、不求人短。不求人短故生信、順語、精進，精進故不掉、住律儀、學戒。學戒故不失念、正知、住不亂心。不亂心故正思惟、習近正道、心不懈怠。心不懈怠故不著身見、不著戒取、度疑惑。不疑故不起貪、恚、癡。離貪、恚、癡故堪能斷老、病、死”（宗文 2011）這段經文指出，如要達到一個圓滿的“識”，首先要以親近善知識為起點，樂於接近賢德、聽聞正法，不專挑他人過失，便能生信、隨善語、勤修行；精進則心不散亂，守戒有正念；正念帶來正思惟與無懈怠，進而破除執著與懷疑；疑盡則離貪、嗔、癡，最終超越老、病、死。換言之，換言之，“識”的理想狀態，是一種清明、穩固、正向的意識流轉，不為邪見、懈怠與煩惱所染，而由善緣啟發，從信與戒出發，最終通向徹底的解脫。

基於此理論框架，佛教倫理形成了對死亡方式的明確價值取向：減少臨終痛苦、維護“識”的清明狀態具有重要的道德意義。

對上述倫理結構的理解，是我們進入釋昭慧調適性回應之前必須掌握的基本框架。

二、釋昭慧的回應與調適

作為當代華人佛教倫理學者的代表人物之一，釋昭慧長期關注生命倫理、社會倫理等實踐議題。在 *The Buddhist and the Ethicist* 一書中，她與倫理學家彼得·辛格關於安樂死與醫助自殺的對話，展現了她試圖在“不殺生”戒律與“慈悲護生”原則之間尋找調適路徑的努力。以下從三個方面分析她的回應邏輯與倫理判斷。。

1. 對醫助自殺的謹慎接受

釋昭慧強調佛教對死亡問題持高度謹慎立場，尤其關注臨終時“識”的狀態，認為其決定個體來世的歸屬。若在混亂、痛苦、執取、貪嗔癡等狀態中終結生命，將導致“識”的動盪與業力延續，帶來更大苦報，可謂苦上加苦。除與辛格的對話外，她在著作《佛教規範倫理學》中也論述了佛教倫理對安樂死的保留立場。書中提到，基於“生命流轉”的核心觀念，佛教認為生命並不因死亡而終結，而是在輪回中延續，死亡只是下一期生命的開端，自殺不僅不能真正解除痛苦，反而可能引發“自殺慣性”，使個體在輪回中反復陷入痛苦（釋昭慧 2013）。因此，佛教整體上反對主動結束生命的行為，她主張通過撤除無效治療、推動安寧療護等方式緩解病患痛苦，以期令其“清淨離世”。

但釋昭慧也承認，在極端情況下，若一切關懷與鎮痛措施皆無效，而個體又在清明、寧靜、無貪嗔癡的識境中，基於慈悲動機自願求死，則此行為應與一般自殺區分開來。她也坦言，如果所有能提供的關懷和鎮痛措施都無法有效緩解病患的苦楚，那麼，“我們認為安樂死是可以接受的。因為在這種情境下，唯一需要考慮的就是，死亡是否能真正減輕病人的痛苦。如果這是唯一的選擇，我們不明白為什麼不能這樣做”（Singer and Chao-Hwei 2024）。正如她所指出：“若你不斷給病人注射嗎啡以緩解疼痛，最終同樣可能導致死亡。因此，若臨終關懷無法阻止痛苦，我們也無法阻止人們選擇安樂死”（Singer and Chao-Hwei 2024）。同時，釋昭慧提醒：“臨終病人的意願有太多可能性和變數”，個體對痛苦的承受力存在差異，有些病人願意忍受痛苦，只為與親人多相處片刻；而另一些則可能難以忍受持久折磨（Singer and Chao-Hwei 2024）。因此安樂死的判斷必須極其慎重，理應由倫理專家在充分討論與評估後決定。

2. 動物與人類安樂死的倫理一致性

對動物實施安樂死的做法在倫理上頗具爭議，然而支持者並不少，其中甚至包括部分動物保護人士。釋昭慧在這一問題上的立場頗具啟發性，她指出，在安樂死問題上，不應對人類與動物作出截然不同的倫理對待。相較於基督宗教中“人類生命神聖不可侵犯、動物生命則具可處置性”的立場，佛教則體現出更為一致的慈悲原則。

釋昭慧在對話中講述了兩只狗——LUCKY 和 MARCO——的臨終經歷。其中一只在完全失去意識、極度痛苦、無法進食的狀態下，她選擇為其施行安樂死，並進行了佛法開示與助念。佛教的臨終關懷，不僅關注個體在生命終末階段的身心安頓，更強調生者與亡者在死亡面前實現共同的超越與和解。其“臨終瞻病”⁸的核心在於通過“法佈施”——以佛法教義的開示與引導，幫助其安詳解脫。佛教發展出一套完整的臨終儀式與喪葬儀軌，旨在通過儀式的實踐，引導生者陪伴並護持亡者，使亡者得以善終，而生者亦在此過程中獲得內在的超脫與安寧（鄭志明 2008）。在佛教的生命觀中，死亡不是終點，而是心識流轉的一個階段。因此，通過安寧、有尊嚴的“善終”，不僅使亡者得度，也成就了生者的慈悲與修行。在此語境下，為不可逆苦痛中的動物實施安樂死，被理解為慈悲心的具體體現，是對其生命末期的護持與關懷。

釋昭慧的立場並非來自於感受能力的對等，而是建立在佛教“生命流轉”與“識”的概念基礎上。在她看來，動物的死亡也應被視為“心識流轉”的一環，安樂死若能協助其識得以寧靜轉化，便是一種“慈悲止痛”的方式。這種看法與辛格的“痛苦平等原則”（principle of equal consideration of interests）形成互補——辛格以感受痛苦的能力為倫理基準，而釋昭慧則以心識狀態和輪回淨化為出發點。

(8) 臨終瞻病，指臨命終時，佛教修行之人對其身體和精神上的照料。

3. 自殺與安樂死的倫理差異

釋昭慧明確指出，自殺與安樂死在佛教倫理中並非可以等同的行為（Singer and Chao-Hwei 2024）。兩者雖均涉及主動終結生命，但其心理動因、意識狀態與業果後果有根本差異。佛陀曾批評一群因厭惡身體而自殺的僧人，並在律典中明令禁止；但《阿含經》亦記載了少數例外：個別已證得“無我”、徹底斷除我執的比丘，在達到涅槃境界後選擇終結生命。由於他們已超越生死輪回，不再造新業，因此此類“悟道者的自殺”並未被佛陀視為犯戒（Singer and Chao-Hwei 2024）。這一區分的關鍵即在於“識”的狀態。

佛教重視臨終“識”的清明程度。若在恐懼、痛苦、迷亂中終結生命，則“識”動盪，必將墮入惡道。相反，若意識充滿平和與光明，生命將走向善趣。普通人的自殺，往往發生在精神極度痛苦和迷惑的狀態下，處在負面的“識”狀態。

她進一步指出，許多自殺行為屬於“習慣模式”（habitual patterns），與前文中的“自殺慣性”意思相近，是心理慣性甚至前世業力的延續。例如在遭遇婚姻、事業或生活挫折時，反復以自殺作為應對機制。佛教倫理強調破除這類執著，以實現生命的真正解脫。

釋昭慧指出，表面“想死”的意願多為短暫反應，背後常隱藏“自體愛”與生存本能。“表層意志”（the surface will）與深層“生存本能”（survival instinct）之間常存在張力。表面上，個體可能宣稱“我想死”，但潛意識中往往仍然留戀生命，這種留戀即“自體愛”的體現，是凡夫執著生命的具體表現（釋昭慧 2013）。臨終時，這種深層識的生存衝動往往會與求死意願發生激烈衝突，導致“識”的動盪，從而陷入更混亂或痛苦的輪回。這正是佛陀勸誡眾生莫自殺的深層原因：不僅為護持肉體，更為引導“識”的清明與善終。

相比之下，安樂死發生在不可逆病痛與一切關懷無效的前提下，若患者在清明識境中自願選擇終止生命，則可能體現慈悲止苦的善巧精神。覺者能斷除“自體愛”與我執，故能在不造新業的前提下平靜面對死亡。這也是佛教允許極少數“覺者自盡”的依據。

這部分釋昭慧的回應，展現了當代佛教倫理內部的調適動力與詮釋彈性。她堅守“不殺生”作為根本戒律，但並未將其機械化或極端化，而是通過慈悲原則、護生理念與識的狀態，建構出一套具有情境判斷力的死亡倫理框架。在她看來，佛教倫理的目標並非保住生命，而是護持生命的清明。面對終末期病患的極端苦痛，她嘗試用“非殺生但也不強行活著”的態度，推動佛教倫理朝向一種更富實踐可能性的關懷路徑。

三、佛教倫理的張力與現代演化趨勢

釋昭慧對醫助自殺與自願安樂死問題的回應，不僅代表其個人立場，更折射出佛教倫理在現代社會中的內在張力與回應模式。佛教倫理不僅強調個體修行，更重視大乘佛教“普度眾生”的慈悲精神。因此，面對因病痛求死的個體，佛教倫理的回應不僅關乎自殺與殺生的戒律，更在於如何以慈悲來減輕眾生的痛苦。

1. 慈悲精神與“不殺生”教義之間的調適邏輯

佛教傳統確立“不殺生”為五戒之一，視主動終結生命為惡業。然而，這一規範並非機械僵化，而是植根於慈悲精神的倫理要求。釋昭慧正是從這一角度出發，在堅持教義基礎上，嘗試提出符合現代醫療情境的慈悲回應。

她指出，佛教倫理並不支持主動結束生命，但在面對無效治療、劇烈痛苦無法緩解的情境中，可以通過“撤除無意義維生手段”、發展“安寧療護”，甚至自願安樂死和醫助自殺等方式，

尊重病患的意願，並減輕其所受折磨。此種做法並非違背“不殺生”，而是以“護生”的方式表達佛教慈悲關懷。根據她的解讀，佛教並不是要保護“活著”這件事，而是保護“不造惡業”與“清淨離世”。這種從教義出發而非教義背離的立場，說明佛教倫理的調適不是對傳統的放棄，而是其慈悲本質在當代表達下的展開。

2. “善巧方便”與情境判斷的實踐智慧

在大乘佛教中，“善巧方便”（*upāya-kauśalya*）是佛菩薩度化眾生的重要手段，即在不同根器、因緣、環境下採取適宜的引導方式，使眾生最終離苦得樂。

安樂死問題的複雜性，在於它不是簡單的“殺”與“不殺”之分，不應機械地落入“贊同”與“反對”的二元框架，而是涉及審慎評估病人痛苦、意識狀態、宗教信仰、家庭背景等多重因素。釋昭慧在對話中明確指出，佛教不應倉促允許安樂死，但在極端情境下，若所有鎮痛與照護方式皆失效，患者內心清明且動機純淨，死亡反而可能成為一種護念其“識”的善巧方式。這種看似矛盾的判斷，正體現出佛教倫理注重動機、心境與後果的整體性考量。

她強調，判斷一個死亡決定是否“犯戒”，應綜合考察動機是否出於慈悲、過程是否伴隨嗔恨或貪執、意識狀態是否迷亂。釋昭慧的觀點印證了，佛教倫理並非只靠戒條判斷對錯，而是透過慈悲與智慧去理解生命複雜的苦難處境，並作出最不造惡業的選擇。

3. 從個體終末照護到護生大願的當代表達

傳統佛教倫理並非僅限於“個體修行”，而是包含“自利利他”的雙重維度。在大乘佛教傳統中，“普度眾生”“發菩提心”是修行者的根本誓願，個體修行的最終目標即是回向眾生、護生

利他。釋昭慧所宣導的臨終關懷與安寧療護，並非一種對傳統的突破，而是落實佛教“大悲利生”教義的現代展開。

她積極參與臺灣“病人自主權利法”的推動，也持續宣導在安寧療護中引入佛教的助念、開示、臨終安頓儀軌等內容，提升患者臨終意識的安定與明淨。這種主張正是“菩薩行”在當代生命照護領域的具體體現。換言之，釋昭慧的調適立場，不是將佛教倫理“世俗化”，而是將佛教的慈悲智慧導入現代制度與實踐中，回應眾生的新苦難。

佛教對“善終”的理解不僅涉及死亡過程的平和，還包括意識覺察、業力轉化與輪回引導，與現代醫療倫理中的“生命尊嚴”“精神安頓”形成一定互補，為多元倫理討論提供了另一種參照。

四、結語

本文以釋昭慧與彼得·辛格關於自願安樂死與醫助自殺的對話為線索，探討佛教倫理如何在“不殺生”戒律與慈悲精神基礎上回應現代生命終結困境。通過分析佛教教義中“殺生”“識”“業報”的理解，梳理釋昭慧的慈悲立場與倫理調適，指出佛教倫理非隨現實變化而變動的動態系統，而是以慈悲與智慧為核心、持續從傳統中尋求應對現實問題之道的價值體系，具備面對複雜社會變遷的思想潛能與實踐能力。面對現代醫學進步及安樂死呼聲，佛教內部出現新的詮釋與調適，釋昭慧的觀點體現了這一趨勢。

釋昭慧堅守“不殺生”根本教義，同時通過重新詮釋“護生”“善終”“識”等概念，試圖為極端痛苦的病患提供慈悲關懷與臨終照護的倫理替代方案。她承認醫助自殺在特定情境下可被謹慎接受，但更宣導安寧療護和撤除無效治療，幫助病患安詳離世，避免倉促求死。這一實踐非傳統的放棄，而是“大悲利生”精神的當代表達。

釋昭慧的回應提示佛教倫理非僵化教條，而是兼具終極關懷與現實回應力的道德體系。當病苦超出理性承受，佛教應以慈悲引導，轉化為減痛的精神資源，其倫理調適也促使我們重新理解“傳統”的生命力，即在忠於教義中回應現實挑戰。

從更廣視角看，佛教“善終”理念與當代生命倫理互為補充：區別於西方強調自主與尊嚴，佛教更注重臨終心識清淨與輪回導引，為醫學倫理注入深層精神關懷。助念、陪伴、靜默等宗教儀軌成為安寧療護中重要的靈性資源。未來佛教倫理在臨終議題上仍有深化空間，如宗派差異對倫理立場的影響、“識”概念與神經科學對話，以及佛教生命教育在醫療與教育體系的實踐。釋昭慧“慈悲止痛”主張體現佛教倫理的動態適應，也反映東西方倫理觀的分歧與交匯。

參考文獻 References

- 梁辰、鄧蕊：〈受苦的心識——從大乘佛教觀點看頭顱移植〉，《中外醫學哲學》，2018年，第16卷，第1期，頁45–59。Liang, Chen, and Rui Deng. 2018. “The Suffering Consciousness: Head Transplantation from the Perspective of Mahayana Buddhism.” *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine* 16(1): 45–59. doi.org/10.24112/ijccpm.161638.
- 戴傳江譯注、賴永海主編：《梵網經》，北京：中華書局，2010年。Dai, Chuanjiang, translator and annotator, and Yonghai Lai, editor. 2010. *The Brahmajāla Sūtra*. Beijing: Zhonghua Book Company.
- 海波：《佛說死亡》，北京：人民出版社，2013年。Hai, Bo. 2013. *The Buddha Talks about Death*. Beijing: People’s Publishing House.
- 霍普著，吳俊華等譯：《醫學倫理》，南京：譯林出版社，2015年。Hope, Tony. 2015. *Medical Ethics*, translated by Junhua Wu et al. Nanjing: Yilin Press.
- 薩達提沙著，姚治華等譯：《佛教倫理學》，貴陽：貴州大學出版社，2013年。Saddhatissa, Hammalawa. 2013. *Buddhist Ethics*, translated by Zhihua Yao et al. Guiyang: Guizhou University Press.
- 釋昭慧：《佛教規範倫理學》，北京：宗教文化出版社，2013年。Shih, Chao-Hwei. 2013. *Normative Buddhist Ethics*. Beijing: Religious Culture Publishing House.
- 釋如瑞：《四分律比丘尼戒相表記教程：上中下》，北京：社會科學文獻出版社，2021年。Shih, Ju-Rui. 2021. *A Guide to the Bhikṣuṇī Precepts in the Dharmaguptaka Vinaya: Volumes I–III*. Beijing: Social Sciences Academic Press.
- 徐醒生釋譯：《大毗婆沙論》，北京：東方出版社，2019年。Xu, Xingsheng, translator. 2019. *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra*. Beijing: Oriental Publishing House.
- 玄奘譯：《瑜伽師地論》，北京：宗教文化出版社，2008年。Xuanzang, translator. 2008. *Yogācārabhūmi-śāstra*. Beijing: Religious Culture Publishing House.
- 釋印順：《唯識學探源》，北京：中華書局，2011年。Shih, Yinshun. 2011. *An Exploration of the Origins of Yogācāra*. Beijing: Zhonghua Book Company.
- 鄭志明：《佛教生死學》，北京：中央編譯出版社，2008年。Zheng, Zhiming. 2008. *Buddhist Studies on Life and Death*. Beijing: Central Compilation & Translation Press.
- 宗文點校：《雜阿含經》，北京：宗教文化出版社，2011年。Zong Wen, collator. 2011. *Samyukta Āgama*. Beijing: Religious Culture Publishing House.
- Singer, Peter, and Shih Chao-Hwei. 2024. *The Buddhist and the Ethicist: Conversations on Effective Altruism, Engaged Buddhism, and How to Build a Better World*. Melbourne: Text Publishing.