

在泰山與鴻毛之間——儒家存生取死的價值觀

羅秉祥

摘要

古代中國人對自殺的道德評價，與古代西方人很不同。古代的西方社會（啟蒙時期前的歐洲）大部分對自殺的道德討論，都是關於為己性的自殺，並且大都對這種自殺作一負面的評價。古代（民國以前）的中國社會，也同意為己性的自殺在道德上而言大都是錯誤的。然而，與古代西方社會不同，很少人對為己性自殺的個人權利作出辯護。古代中國人雖然也有對某些特殊的為己性自殺作出討論（例如討論為保持尊嚴而自殺），但大部分道德上的爭論，都是集中於在古代相當普遍的為他性自殺。古代中國人並不認為為他性自殺是犯了道德上的錯誤，所以不需要為這個行動辯護。相反，在某

羅秉祥，宗教及哲學系系主任，應用倫理學研究中心研究員，香港九龍塘，香港浸會大學。

《中外醫學哲學》III：2（2001年5月）：頁5-50。

© Copyright 2001 by Swets & Zeitlinger Publishers.

些情況下如不肯自殺，才需要為不自殺而辯護，解釋為何在這情況下竟然不自殺。本文會分析儒家倫理對中國人自殺觀的影響，並且把這些觀點陳述為六個論題。筆者認為這六個論題，已充分地把儒家傳統對自殺倫理的多元思考陳述出來。

關鍵詞：自殺 儒家 仁義 司馬遷 趙氏孤兒 陳天華 尊嚴死 董仲舒 文化大革命 屈原 管仲 孝

一、引言

1927年6月2日，著名的清華大學教授王國維先生，自沉於北京前御花園（頤和園昆明湖）。他的自殺，引起不少的討論，當中有非常多令人爭議之處。⁽¹⁾ 他的同事，著名的知識分子梁啟超，寫了幾篇頌揚他的輓文。當時中國正處於新舊文化交替時期，知識分子頗受西方文化的影響。於是梁氏在其中一篇輓文內，特地提醒他的學生及同事，切勿用西方的角度衡量王國維的自殺。梁氏在文章中聲明，歐洲人一直以來都視自殺為懦夫的行徑，基督教更視自殺為宗教上的罪。相反，在古代中國，除了有一些平民百姓為個人瑣事而自殺外，很多有名的歷史人物，都用自殺來表示自己的抱負，表達他們有別於世俗的志氣。他在〈王靜安先生墓前悼辭〉中說：

自殺這個事情，在道德上很是問題。依歐洲人的眼光看來，這是怯弱的行為；基督教且認做一種罪惡。在中國卻

不如此，除了小小的自經溝瀆以外，很多偉大的人物有時以自殺表現他的勇氣。孔子說：“不降其志，不辱其身，伯夷叔齊歟！”寧可不生活，不肯降辱；本可不死，只因既不能屈服社會，亦不能屈服於社會，所以終究要自殺。伯夷叔齊的志氣，就是王靜安先生的志氣！違心苟活比自殺還更苦；一死明志，較偷生還更樂。所以王先生的遺囑說：“五十之年，只欠一死。經此世變，義無再辱。”這樣的自殺，完全代表中國學者“不降其志，不辱其身”的精神；不可以歐洲人的眼光去苛評亂解。

梁氏認為，不應草率地用歐洲人的價值觀，判斷叱責這些為中國人所稱頌的自殺（梁啟超，1927，頁75）。

我認為梁氏的意見大體而言是正確的；傳統中國倫理對自殺的評價，與西方的評價（羅馬時期的斯多亞派思想除外）大大不同。⁽²⁾ 正如西方人對自殺的觀點，是受到古希臘哲學家（畢達哥拉，柏拉圖及亞里士多德）及奧古斯丁影響下的基督教思想所洗禮；同樣地，中國人（特別是讀書人）對自殺的觀點，是大大地受到先秦儒家思想所薰陶。因此，本論文將會分析歷代儒家倫理對自殺的各種看法，整理為六個論題，並檢討其內在關聯。

在道德上的討論而言，我們不能對各類型的自殺都作同一道德性質看待；⁽³⁾ 所以，在進行深入的倫理學分析之前，我

(2) 早於新文化運動初期，社會學家陶履恭也提出過類似的見解：“東方人對於自殺與西方人不同，向來是容讓並且獎勵這個自由的。……道德家，史學家更拿殉國，殉夫，殉貞潔，三種事蹟驗一代之風氣。歷史，志書，都特別記載這忠臣烈婦的事蹟。”（陶履恭，1919，頁15-16）

(3) 有關倫理學上，討論人的行為與單純事件之間的分別，見 Donagan, 1977, pp.37-52。

(1) 近六十年來關於王國維自殺的爭論，差不多均收於羅繼祖，1995。

們先對各種類型的自殺作一區分。眾所周知，法國社會學家杜爾凱姆 (Emile Durkheim) 從社會學上的角度把自殺分為三類：利己 (egoistic)、利他 (altruistic) 以及失調 (anomic) 型態 (Durkheim, 1951, 第二卷, 特別是頁 209, 221, 258)。由於本論文的目的並非研究造成自殺的社會因素，所以並不會採用這種分類法。從倫理學的角度，筆者首先會把自殺分為兩大類：為自己的緣故 (self-regarding) 而自殺 (以下將簡稱“為己性自殺”，如因久病厭世、畏罪、或無力償還債務而自殺，以及為他人的緣故 (other-regarding) 而自殺 (以下將簡稱“為他性自殺”，如為丈夫、主公、國君、社稷、朋友而自殺)。(4) 在分析之先，我先對這兩種分類作一解釋。首先，為他性自殺中的“他”，可以是為一個人，也可以是為很多人甚至整個國家的人而死。其次，為他性自殺所包含的涵意比利他性的自殺，更為廣泛。因為“利他性自殺”是後果為本的 (consequence-oriented)，即為他人的利益而自殺。“為他性的自殺”雖然也可以是以後果為本，但不一定是為他人的利益而自殺，而可以是為了表示自己對某人或某些人全然的委身而自殺。

古代的西方社會 (啟蒙時期前的歐洲) 大部分對自殺的道德討論，都是關於為己性的自殺，並且大都對這種自殺作一負面的評價。(5) 反對自殺不需多費唇舌去論證；相反地，若有人要贊成自殺，才必須為自己的立場反覆辯護，而這些為自殺

作辯護的人，大都是集中討論為己性的自殺 (如第一世紀的羅馬哲學家塞涅卡及十八世紀初的懷疑論哲學家休謨)。(6) 換言之，他們的主要道德爭論是：自殺 (特別是為己性自殺) 是否道德上可容許的？

古代 (民國以前) 的中國社會，也同意為己性的自殺在道德上而言大都是錯誤的。然而，與古代西方社會不同，很少人對為己性自殺的個人權利作出辯護。古代中國人雖然也有對某些特殊的為己性自殺作出討論 (例如討論為保持尊嚴而自殺)，但大部分道德上的爭論，都是集中於在古代相當普遍的為他性自殺。古代中國人並不認為為他性自殺是犯了道德上的錯誤，所以不需要為這個行動辯護。相反，在某些情況下如不肯自殺，才需要為不自殺而辯護，解釋為何在這種情況下竟然不自殺。著名的辯護，多是為免於自殺的權利而辯護，為了可以豁免於為他性自殺而陳情 (例如為管仲的拒絕自殺所作的辯護，見下文第六部分)。這裡最主要的道德爭論是：不自殺 (特別是為他性自殺) 是否道德上可容許？(7)

(4) 對古代中國人不同類型的自殺，更詳細的討論，見 Maclagan, 1908; Hsieh and Spence, 1981; T'ien, 1988; Lau, 1989; 郭大東, 1989; Lin, 1990; 黃俊傑和吳光明, 1992; 林元輝, 1992; 何顯明, 1993; 張三夕, 1993; 何冠彪, 1997。

(5) 相對於古代中國而言，利他性自殺或為他性的自殺，在西方較少見，所以在杜爾凱姆認為這只常見於“低級社會” (Durkheim, 1951, p.217)。

(6) 塞涅卡 (Seneca) 在其《道德書信》中，專門有一篇是討論自殺的。他認為生存固然可貴，可是我若願意付出任何代價來生存下去，便是懦弱；當環境不值得我們生存下去時，便應該選擇死。環境要壞到甚麼程度，我們便可決定一走了之？塞涅卡認為，當世事環境使人不能心境安寧，當活下去是會被病魔或敵人殘酷折磨，當禍福無常，造物弄人時，我們便可以提早了斷，釋放自己。我們在生時也許需要為他人而活，死時卻可以完全為己而死，無須理會他人會如何評論。我們所該注意的唯一考慮，是儘快擺脫命運對自己的捉弄 (Seneca, 1920)。十八世紀啟蒙初期的英國哲學家休謨，在其《論自殺》一文中也反覆為個人因自己的緣故自殺的權利辯護。透過多重論證，他認為人只要對人生厭倦、活於痛苦、坎坷、不幸、疾病、恥辱、貧窮之中，都有權利自殺 (Hume, 1965)。

(7) 純粹從道德問題的形式而言，古代的西方及中國社會，對自殺都有著相同的道德爭論，他們都爭論“道德上可否容許不作某一特定的義務？”但從道德問題的內容而言，古代的西方人要面對的義務，是人有不自殺的義務；而古代的中國人要面對的義務卻是人有自殺的義務。

二、早期儒家的觀點及其影響

早期的儒家倫理思想清楚表明，肉身生命並不具有最高價值，正如孔子所說：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（《論語·衛靈公十五 9》）

同樣地，孟子也有相類似的看法：

魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌也。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也，死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。……由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也，是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之。賢者能勿喪耳。（《孟子·告子上 10》）

這兩段話遂成為先秦儒家對生命價值的經典論據，對後世有重大影響。根據這個價值觀，保存肉身的生命是好的，但肉身的生命卻並不具有最高的價值；死亡是人所厭惡的，但並不是最令人厭惡的。既然只有仁與義才具有最高的價值，是至善的，人不可以為求生存下去而放棄仁義；相反地，人要為持守仁義而不惜主動地或被動地結束一己之性命。就道德價值而言，失去仁義比失去生命是更重大的損失。因此，為成仁取義而自殺在道德上不單是可容許，並且是值得讚揚的；成仁取義的自殺並不是一項超義務的行動，而是一項義不容辭的責任。近代西方道德思想有所謂生命神聖（sanctity of life）論，先

秦儒家不會贊成這個論點，因為儒家學說認為仁義道德才是神聖不可侵犯的，肉身的生命卻不然。生物生命本身並不具本然的道德價值，道德生命才具有這樣的價值。人並沒有責任去無條件保存及延續肉身生命，但卻有責任無條件去堅守仁義。西諺有所謂“生死攸關的事”（“matters of life and death”），言下之意，生死是最迫切和極度重要之事。然而，根據先秦儒家思想，生與死雖非等閑事，但也決非是無上重要的事，“仁義攸關的事”才具有至高無上的重要性。為便利起見，下文將以“正論題一”來代表此項儒家的存生取死價值觀：

正論題一：為持守仁義道德，人應在必要時被動地或甚至主動地結束一己的性命。

為了進一步闡釋這項論題的含意，我們可以文天祥的自殺思想作說明。十三世紀時，蒙古人入侵中原，南宋將滅，國家將亡，很多將帥寧願自殺也不投降。文天祥也不例外，他在口袋裡常袋著絕命書，開頭兩句便是“孔曰成仁，孟曰取義。”他在〈過零丁洋〉這首詩中寫道：“人生自古誰無死，留取丹心照汗青。”（見《宋史·文天祥列傳一七七》）。

文天祥這名句指出既然人皆會死，人不應不惜一切去逃避或延遲死亡。長壽本身並不具有最高的價值；仁義的生活，青史留名，才具最高價值。因此在某些情況下，若生存下去會違反仁義，人便應為持守仁義而自殺。（在文天祥的情況中，若要繼續生存下去便要投降蒙古人，而這卻是違反他對南宋朝廷的忠誠。）既然“人生自古誰無死”，那麼人應選擇一個可以使他的生命充滿意義或光榮的死法。換言之，雖然死亡是生命的終結，進入死亡卻是生命的一部分；“怎樣進入死亡”是“怎樣生活”的一部分。由是，進入死亡也應為生命而服務，人若

有義務去照顧安排自己的人生，便也有義務去安排打理自己的進入死亡；人若要活得光榮高潔，也要死得光榮高潔。要活得有意義，意味著要好好處理死亡的時機及方式，使自己的死也要死得有意義。盡其天年本身並不是最值得人渴望的；最值得人渴望的應該是生命的質素，而非生命的長短，而生命質素的高低是由仁義操守的多寡來決定的。在某些情況下，人必須不惜放棄生命，以免苟且偷生，求身害仁，捨義取生，導致生命質素暴降。

古代中國有很多名言詩句都反映了這種古典的儒家生死價值觀，例如：

- “不可死而死是輕其生……可死而不死是重其死。”（李白《比干碑》）
- “君子不為苟存，不為苟亡。”（《三國志·魏書·梁習傳》裴松之注）
- “曲生何樂，直死何悲。”（韓愈《祭穆員外文》）
- “不畏義死，不榮幸生”（韓愈《清邊邵王楊燕奇碑文》）
- “寧以義死，不苟幸生”（歐陽修《縱囚論》）
- “寧為短命全貞鬼，不作偷生失節人”（《京本通俗小說·馮玉梅團圓》）
- “勇將不怯死以苟免，壯士不毀節而求生”（關羽，見《三國演義》七十四回）⁽⁸⁾

這些格言都表達了一個觀點，就是人應嚮往道德的生命，而有些生存狀態是不值得留戀。道德生命的質素比肉身生命的長短更重要。

簡言之，儒家思想教人要“殺身成仁”，“捨身取義”。

(8) 這些格言見於陳光磊，1990，頁559-564，“捨生取義”一條目下。

這種思想不但令不計其數的中國人為一些崇高的目標而冒生命的危險，也推動了很多中國人為一些崇高的理想而自殺。這些人的自殺，不單不會受人譴責，相反地，他們這種嚮往及獻身於仁義的行為，是備受推崇，獲高度的讚揚。這種思想一直到二十世紀初仍為中國人所接納。兩位自殺而死的知識分子，梁巨川（1918卒）及王國維（1927卒）均為人所稱頌，認為他們實踐了仁義。（見羅繼祖1995，頁54,63）甚至在一些中國佛教徒的傳記中，記載僧人自焚供佛，作者仍不忘引用儒家的仁義論，來解釋他們的行為。（Jan, 1964, 260，又見下文第四部分）

還有一個對古代中國人有深遠影響的生死價值論，便是司馬遷的觀點。雖然一直以來，人們都沒有把司馬遷這位偉大的歷史學家視為一位儒者，但是在他的《史記》中清楚可見他對儒家的讚賞，他甚至把孔子列為世家之一。他著名的〈報任安書〉，是他為自殺與否而費煞思量之後所寫的自白書。他在這封信中寫下他的千古名句：“人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。”用現代的話來說，就是人皆會死，這是人人都一樣的，但是每個人的死亡價值卻並不都是一樣的。有些人死得很有價值，但有些人卻死得毫無價值，關鍵是在於死亡的前因後果。假如死於此時此境有重大的意義（重於泰山），便應毫不猶疑去結束自己的生命；假如此時此境自殺只能帶來微不足道的意義（輕於鴻毛），便不應自殺。換言之，根據司馬遷的看法，人的死亡並不只是一個生理事件或自然現象而已，死亡的前因後果會使蓄意死亡帶有意義。⁽⁹⁾ 因

(9) 一位當代法國學者對自殺也有類似的看法：“Dying by accident, or by disease, is just dying-but by killing himself a man can make the very silence of death into an echo from a labyrinth” (Pinguet, 1993, p.27)

此，從司馬遷及儒家道德的角度來看，問題並非在於人可否自殺，因為儒家思想根本從無絕對禁止人自殺，儒家的生死價值觀並不認為任何自殺皆本質上有過錯。自殺的真正道德問題乃是，為何因由而自殺？為瑣碎的事，抑或為重大的理由？自殺會帶來何種影響？若為仁義而自殺，便是重於泰山之死。

因此，緊接的重要問題是：仁與義的內容是甚麼？這些價值如何付諸於具體的行動？何種自殺為成仁取義的自殺？

仁和義都有狹義及廣義之分。狹義而言，仁義是“仁義禮智”中的其中兩個德目，是仁愛和正義。廣義而言，仁與義，特別是當兩者結合並稱時，是指最高的美德或道德，是“全德”或“至德”。就“殺身成仁”及“捨生取義”而言，可從廣義來理解仁義。然而，我們應該注意到，自漢代以降，仁義道德不再是從普遍性或一般性的抽象角度去理解（如仁者愛人），而是透過不同的特定人倫關係來呈現。換言之，對仁義的理解，並非主要透過博愛或對社會的義務來理解，而是透過人際關係中對他人的委身來理解。仁義是表現於忠（就君臣關係而言，臣要忠於君），孝（就父子關係而言，子要對父行孝），貞（就夫妻關係而言，妻要為夫守貞），及信（就朋友關係而言，對朋友要守信）。換言之，仁義是透過具體的家庭、社會及政治上的人倫關係，表現為一為他性的道德。

因此，為到一具體的人倫對象而作出的為他性自殺，大部分都被視為成仁取義的自殺。這些自殺而死的人，都為人所讚賞、歌頌及尊崇；其中比較重要的例子有：

- (1) 為君主或國家（朝廷）而自殺（殉死，或死諫）；
- (2) 為剛逝世的丈夫而自殺；
- (3) 為主公而自殺；
- (4) 為恩公自殺，士為知己者死；
- (5) 為朋友自殺，特別是為結義兄弟而自殺；
- (6) 為確保能為某人保持秘密而自殺；

(7) 為拯救他人的性命而自殺；

(8) 為報父母、丈夫、主公、或結拜兄弟之仇而自殺。

(9) 情郎薄倖，為顯示愛情堅貞自殺。

我們應該注意到，以上這些為他性的自殺，在倫理學上大概可分為兩類：以後果為本及並非以後果為本的。⁽¹⁰⁾ 以後果為本的為他性自殺（即利他性自殺），例子有朝廷命官為喚醒及勸諫自我放縱的昏君而自殺。非後果為本的為他性自殺，例子有朝廷命官在君主死後，或寡婦在丈夫死後，自殺以相隨；因為對某人的全然委身，導致要與對方同生共死，即使自殺並不能為任何人帶來利益，也要為之自殺，因為這是義之所在，義不容辭。不管是否以後果為本，這些為他性的自殺都表達出一種全然以他人為中心的獻身，為之不惜一切，為之生，也為之死。這種自我犧牲的行為，備受高度讚揚，是可以理解的。⁽¹¹⁾

(10) 也就是所謂目的論 (teleological) 及義務論 (deontological) 之不同進路。

(11) 我認為這個先秦儒家的生死價值觀，與西方哲學家康德的意見，非常類似。在有關自殺的講義中，他重複強調“life is not to be highly regarded for its own sake. I should endeavour to preserve my own life only so far as I am worthy to live.... Yet there is much in the world far more important than life. To observe morality is far more important. It is better to sacrifice one's life than one's morality. To live is not a necessity; but to live honourably while life lasts is a necessity” (Kant, 1930, pp.150-152)。雖然康德堅決反對自我毀滅，但他卻高度讚揚自我犧牲的行為。他認為那些願意為他人的好處而冒生命的危險，甚至遭受殺害的人，都是值得頌揚的。再者，為他人好處而主動結束一己生命也是偉大的行為，他引用小加圖 (Cato the Younger, 95-46BC) 作為例子，他“knew that the entire Roman nation relied upon him in their resistance to Caesar, but he found that he could not prevent himself from falling into Caesar's hands. What was he to do? If he, the champion of freedom, submitted, every one would

以上所述的自殺，都可視作是成仁取義的自殺。此外，由於這些行為目的並非為自毀，所以在言辭上通常不會稱之為自殺、自裁、自盡、自經、自戕等等。相反地，這些行為通常會用具有褒義的辭稱之，例如“殉”(殉君、殉主、殉夫、殉情、殉葬、殉死、殉道、殉節、殉國)，或“節”(死節、氣節、士節、殉節、節烈、節操)等。當代新儒家唐君毅先生把這種“殉”與“節”的死亡，與早期基督教的殉道相比較。正如基督徒的殉道者，為堅守信仰，而甘願付出任何代價，甚至甘為保持信仰而死。服膺儒家思想的人，無論男女，亦會為氣節堅守仁義而甘願付出任何代價，甚至不惜為仁義而死。唐君毅認為當中無可否認有一宗教性的信仰(對仁義完全的委身，無條件的獻身，對義的絕對信仰)(唐君毅，1974，頁144)。(12)

say, 'If Cato himself submits, what else can we do?' If, on the other hand, he killed himself, his death might spur on the Romans to fight to the bitter end in defence of their freedom. So he killed himself. He thought that it was necessary for him to die. He thought that if he could not go on living as Cato, he could not go on living at all. It must certainly be admitted that in a case such as this, where suicide is a virtue, appearances are in its favour" (Kant, 1930, p.149)。雖然康德極之讚賞這個利他性自殺個案，但不能忽視的是，康德隨即指出 "But this is the only example which has given the world the opportunity of defending suicide. It is the only example of its kind and there has been no similar case since."

(12) 當然，有很多自殺都不可視為合乎仁義的自殺。大部分的為己性自殺均不屬此類，例如：為補償過錯而自殺，為避免受罰或遭受公開嘲弄而自殺，為解決私人問題，如財政上或婚姻上的困難而自殺，為厭倦生命而自殺。這些都是值得可憐及受輕視的自殺。至於為他性的自殺，也並非所有為他人緣故的自殺皆是成仁取義的自殺。例如古代女子若有婚前或婚外性關係事件曝光後，由於被視為嚴重違反禮教，會導致家庭及宗族名聲受破壞(甚至被認為“辱及祖先”)。就算這名女子想繼續生存下去，她很可能會感到巨大壓力要

在這裡再舉兩個備受讚揚的自殺例子。第一、元代著名的雜劇《趙氏孤兒》(紀君祥編：全名《趙氏孤兒大報仇》)(*L'Orphelin de la Chine*)，是據歷史改編而成，事件最早記載於《左傳》及《史記·趙世家》，(換言之，很多中國人在元朝以前已對這個故事相當熟悉)。在明朝時，中國的耶穌會傳教士把這雜劇帶到歐洲，受到廣泛的歡迎，並譯成英、法、德等語(參Hsia, 1988)。伏爾泰(Voltaire)不但將之改編成為舞台劇，名之為《中國孤兒》，而且成功將之搬上舞台，在巴黎演出。德國哲學家叔本華(Arthur Schopenhauer)在他的文章〈論自殺〉(叔本華，1999，頁439)中也曾提及此劇，予以讚賞。這個故事是講述一個趙氏貴族家庭，為政敵屠岸賈所逼迫，除了一名嬰兒外，舉家被殺。這個家庭的一些朋友，竭盡所能去拯救這一趙氏孤兒。在拯救的過程中，所有參與這次行動的人(如韓厥、公孫杵臼)都為確保行動成功而自殺；這些都是利他性的自殺。故事的尾聲，當趙氏孤兒長大成人，為父報仇之後，整個保護孤兒行動的策劃者程嬰也自殺身亡，為的是要下到陰間，告訴所有為救孤兒而自殺的人，他們的死並非徒然。京劇至今仍保存這戲，可見故事仍為人所喜愛。

第二個的例子是來自中國近代史。在現代中國誕生的過程中，新舊交替的時代，一些中國知識分子的自殺，引起相當多的迴響及討論。梁巨川(1918年卒)及王國維(1927年卒)都以儒者自居；(13)然而，在此我想多談一點關於陳天華(1875-

她自盡以補償過錯，挽回家族名聲。她一天不死，一天都會讓家人活於羞恥及譏笑中。她若自殺，這行動並不會使她因此受讚揚，而只會使她罪咎減輕。因此，這種為他(家庭聲譽)自殺並非出於道德義務，不能算是成仁取義的自殺。(以上這種女子自殺的情節在中國古代民間小說中時有所聞，參本期李詠儀對《三言》中的婦女自殺的分析)。

(13) 對前者自殺的評價，見林毓生，1988；對後者自殺的爭論，見羅繼祖，1995。

1905)的死，因為他的生平及自殺遺言都能清晰闡明上述的儒家“正論題一”。

在清末，無論海內外，都有一些華人在推動革命，策劃推翻滿州人的統治。陳天華熱烈支持革命運動，並編寫了許多小冊子及文章散播革命的思潮，宣揚革命的需要。在他留學日本的短暫時期，他起初認為海外留學生是拯救祖國，免受軍國主義消滅的唯一希望。然而，他稍後發現留日的中國學生有許多卑鄙劣行，此等敗德劣行為日本報章所廣泛批評。陳天華對此深痛惡絕，寫下《絕命辭》後蹈海自沉。

在《絕命辭》中，他清楚解釋他作此驚人之舉的原因。(一)他認為自己只具平庸之才，即使繼續生存下去也不能為國家作出很大的貢獻。(二)他認為將來他可能有兩個發展。一是繼續寫作以警世，有如黑暗時期的先知，呼籲國人團結一致，使中國免於滅亡。一是遇上適當的時機，便把握時機死去。(三)他認真仔細地考慮了後者，因為他考慮到，即使他在中國留日學生中，能成為一個言論上的領袖他也感到不滿意。因他不欲成為一只有空談救國之大言，而少付諸實行之人。(四)他決定耗盡他一生的精力，以拯救國家，因此他要考慮清楚，哪一條人生之路最能達到這目的。(五)他考慮到當時的情況，留日的中國學生缺德敗行，對中國的存亡熱心不足。於是他推斷以自殺去警誡國人，不失為救國的好方法。他希望以一死喚醒 8,000 中國留日學生，團結一致，激勵他們投身於救國事業，拯救中華。(六)陳天華一再重申，他並非一具超卓才能之士，凡是才能稍勝於他的人，千萬不要學他蹈海自盡。^[14]

[14] 陳氏的自殺是為警誡世人，是為死諫，在中國歷史上可溯源至屈原（見下文第五部分）。有認為可與西方的自殺示威，相提並論（參 Battin, 1996, pp.92-93）。

雖然無證據顯示陳天華以儒者自居，但我認為他這種盡責而亡的自殺能清楚闡明儒家“正論題一”。在這個例子中，仁義的具體表現為為救國。他非常投入於救國事業中，甚至願意為之生為之死。換言之，他以救國為人生的目標，救國可以使他決定生存下去，也可以使他決定捨生取死。他是根據國家情況的變化，而非根據個人價值觀的轉變而決定生存或死亡。他把個人死亡的時間和境況視為人生的一部分，所以也是為人生目的而服務。在他看來，肉體生命本身並非具有本然價值（所以自殺本身並不必然是錯誤的），而只有工具價值，是為建立道德人格而服務的手段。因此，假如於某境況中結束生命更能實踐道德目標，人便應捨生取死；這樣的死亡，表面上是毀滅生命（生物生命），其實是建設生命（道德生命）。

陳天華與《趙氏孤兒》中的自殺者有非常重要的相同之處，就是為了實踐人生的目標而自殺。在《趙氏孤兒》一劇中，拯救及撫養孤兒既是公孫杵臼及程嬰生存下去的原因，也是他們自殺的理由。或存生，或取死，視乎哪種方式是實踐人生目標的最有效手段。同樣地，陳天華之生是為救國而生，他的死也是為救國而死；如何更有效實踐人生的目標，是影響存生取死抉擇的最關鍵因素。

以上的大段落是從人生目標的視野來看自殺，以下的大段落則是從人生活質素的角度來理解自殺。

三、尊嚴死

古代中國人通常會認為，大部分的為己性自殺（例如：為補償過錯而自殺，為避免受罰或遭受公開嘲弄而自殺，為解決私人問題，如財政上或婚姻上的困難而自殺，為厭倦生命而自殺），都是錯的，因此也沒有討論的必要。不過有一類特別的

為己性的自殺曾引起過一些討論，用現代的術語來說，這類型的自殺可稱為“尊嚴死”。

西漢時，由於儒者董仲舒的獻策，使儒家思想的官學地位得到大大提升，促成獨尊儒術，罷黜百家的局面。雖然近代中國哲學學者通常都認為董仲舒的哲學思想在哲學史上的地位不高，但他對中國歷史上的影響卻相當深遠。要注意的是，漢代所推崇的儒家思想，並非原始儒家思想。董氏有創意地把其他各家的學說融和於原始儒家思想中，而他的傑作《春秋繁露》是解釋《春秋左傳》之作；《春秋左傳》相傳是孔子所作，董氏視之為儒家最重要的經典。在《春秋繁露》中，他把上述“正論題一”加以發揮，而這個新版本的儒家生死價值觀也是西漢初儒家著作所認可的。

在《春秋繁露》第八章〈竹林〉，董氏討論了一位生活在他數百年前的皇帝及其謀士。事緣齊頃公戰敗，軍隊遭受晉軍包圍，情況危急，頃公隨時會遭受俘虜及殺害，謀士逢丑父湊巧面貌與頃公相似，於是與頃公交換所穿的衣服，好讓頃公能喬裝平民，偷偷逃回本國。晉軍誤認逢丑父為頃公，使頃公得以成功逃出，便殺死逢丑父。

董仲舒卻沒有因而頌揚丑父的急智、委身奉獻及犧牲精神，反而對他的行為加以譴責。董氏認為要一國之尊拋棄尊嚴，穿上平民的裝束，偷偷摸摸的潛回國家，即使能挽回生命，也不應接受此種侮辱。董氏認為“夫冒大辱以生，其情無樂，故賢人不為也，……天施之在人者，使人有廉恥，有廉恥者，不生於大辱。”（董仲舒，1984，頁45-46）他並且引用漢初的其他儒家作品，以示他這個道德判斷，是來自儒家的典籍。“曾子曰：‘辱若可避，避之而已，辱若不可避，君子視死如歸’”（董仲舒，1984，頁46；引自《大戴禮·曾子制言》）。而這又正是《禮記·儒行》所言，“儒……可殺而不可辱也”之意。

既然有尊貴身分的人應捨生避辱，董氏認為逢丑父應對頃公說：“今被大辱而不能死，是無恥也；而復重罪，請俱死，無辱宗廟，無羞社稷。”就當時的情況而言，“當此之時，死賢於生，故君子生以辱，不如死以榮，正是之謂也。”（董仲舒，1984，頁46）。

簡言之，根據西漢時期的儒家思想，肉身的生命是寶貴，但是榮譽及尊嚴比肉身生命更為寶貴。死亡是不可欲的，但有一些事物比死亡更令人厭惡，就是失去榮譽，遭受侮辱。這樣的生存狀態有損人格尊嚴，是不值得人留戀；人應為保持尊嚴，避免受辱而選擇死亡。為保持尊嚴而死是光榮的，甚至是義不容辭的。這觀點是儒家“正論題一”的發展和變奏，因為有仁義者必定有廉恥之心，有廉恥之心必定會惡羞辱過於惡死亡（“所惡有甚於死者”）；焦點重心從為他的角度，轉移到為己的角度。為便利起見，以下將簡稱之為儒家“正論題二”。

正論題二：為避免受辱或為保持個人尊嚴，人應主動結束一己之性命。

我建議用“尊嚴死”來形容這種為保持個人尊嚴而自殺的價值觀；“尊嚴死”的反面並非“有損尊嚴的死”，而是“有損尊嚴的生”。換言之，“尊嚴死”反對人不顧尊嚴地活下去；當一貫以來享有的尊嚴受到剝奪時，人應為避免失去尊嚴而選擇死亡，這個選擇是光榮的，也是道德上的責任。

總而言之，和“正論題一”相同，“正論題二”也反對生物生命神聖論，而贊成生命質素論；為了避免生命質素下降至不可接受的低水平，人可以自殺，正所謂“寧為玉碎，不作瓦存”。

這種“尊嚴死”的行為在古代中國相當普遍，在司馬遷的

《史記》中，就可以找到相當多的例子。太史公與董仲舒同時代，但略為年青；他在《史記》中記載了不少自殺事件，就以七十列傳為例，當中有兩類捨生避辱的自殺特別值得我們注意。

第一類是當事人自知會難逃一死，或因（1）聞悉或預料會受誅，^[15]（2）兵敗拒降，^[16]（3）謀反失敗。^[17]在這三種情況中，當事人都知道會遭他人處斬，而這樣死是非常沒體面，失尊嚴。因此，既是好漢一條，便選擇“與人刃我，寧自刃”（《史記·魯仲連鄒陽列傳 23》），自己先下手為強，自我了斷，以免遭受處斬的恥辱。

第二類是當事人生命完全不受威脅，但因為某些“生命中不能承受的辱”，便捨生取死以避辱。正是“禮不下庶人，刑不上大夫”（《禮記·曲禮》），當士大夫犯罪要受懲治，有廉恥的士大夫便選擇自殺，以避免下獄受刑的恥辱。^[18]甚至有士大夫認為審訊過程本身就已經非常有損尊嚴，所以寧自殺也不肯對簿公堂；^[19]就算是受誣告，也不願接受審訊之辱，而

選擇捨生避辱，保存尊嚴。^[20]對於這個第二類的捨生避辱，司馬遷自己也有很深的體會。因受李陵案的株連，他慘受腐刑，受盡奇恥大辱。在〈報任安書〉中他也自認：“傳曰：‘刑不上大夫’。此言士節之不可不勉勵也！……。故士有畫地為牢，勢不可入；削木為吏，議不可對；定計於鮮也。”

簡言之，上述《史記·列傳》中的兩類型自殺都可視之為“尊嚴死”，這兩類型自殺之常出現於《史記·列傳》中，證實了古代中國人是廣泛接納儒家“正論題二”的。^[21]

值得注意的是，部分當代中國知識分子仍然接納儒家“正論題二”。文化大革命期間很多大學教授、文化界人士，不論男女，均遭受公開的拷問、殘害及侮辱，很多人都因而自殺（例如傅雷、老舍）。^[22]有些人是為了不能忍受肉體上及感情上的逼迫煎熬，有些人則是為了不能忍受此種侮辱而自殺。就老舍之死，至少有二位評論者是以“士可殺，不可辱”來解釋他的自殺（汪曾祺，1986，頁21；蘇叔陽，1986，頁31）。^[23]一位著名的北京大學哲學教授在1993年告訴我，他知道一位同事在文革期間一直默默地，平靜地忍受整肅，但是當有一天早上，他發現有一張貼在他家門上的大字報，是由他的學生

[15] 例如：魏齊《史記·列傳 19》、呂不韋《史記·列傳 25》、蒙恬《史記·列傳 28》、夏侯頗《史記·列傳 35》、晁錯之父《史記·列傳 41》、公孫詭《史記·列傳 48》、羊勝《史記·列傳 48》、王恢《史記·列傳 48》、齊王劉次景《史記·列傳 52》、王溫舒《史記·列傳 62》。

[16] 例如：龐涓《史記·列傳 5》、燕將《史記·列傳 23》、涉間《史記·列傳 29》、魏咎《史記·列傳 30》、田橫、他的兩個賓客和五百壯士《史記·列傳 34》。

[17] 例如：白公勝《史記·列傳 6》、申謀殺高祖十餘人及貫高《史記·列傳 29》、趙王劉遂《史記·列傳 35》、趙午等人《史記·列傳 44》、齊王劉將闔、楚王劉戊、趙王劉遂、膠西王劉卬、膠東王劉雄渠、菑川王劉賢、濟南王劉辟光《史記·列傳 46》、劉長、劉安、劉賜《史記·列傳 58》。

[18] 如漢初丞相李蔡《史記·列傳 49》、太守勝屠公《史記·列傳 62》。

[19] 如漢朝名將李廣（見《史記·列傳 49》）。

[20] 如漢武帝時之御史大夫張湯（見《史記·列傳 63》）。對於整本《史記》中的所有自殺個案，筆者已有初步研究及分析，稍後會整理出版。

[21] 日本武士道精神與剖腹自殺，也與尊嚴死有關，參Becker, 1990, 頁551；布施豐正, 1992, 頁112-120；Pinguet, 1993, 頁80, 86-87。

[22] 有關兩位知識分子自殺的激烈討論，見於汪曾祺, 1986；陳村, 1986；蘇叔陽, 1986；黃子平, 1989。

[23] 蘇叔陽更是透過小說中人，以現代語言來解釋“士可殺，不可辱”的價值觀：“我一輩子追著革命呀，為甚麼要罵我個裏裏外外不是人？人的尊嚴可以隨便兒地污辱，人的價值可以隨便兒地踐踏，這能忍受嗎？……不死，還等甚麼？！”（蘇叔陽, 1986, 頁31）。

所寫的時候，他深深感到傷害，於是留下一便條，寫道“士可殺，不可辱”，然後便去自殺。由此可見，部分當代中國知識分子仍然認同儒家“正論題二”。⁽²⁴⁾

為保持個人尊嚴而自殺，雖然是出於“為己”，而不是“為他”，但仍然得到認同及備受讚揚。然而，這種主流的觀點，也曾遭受到一些異議者所反對。例如司馬遷，雖然他在《史記》中讚揚了許多為“尊嚴死”而自殺的人，但當他自己遭受到極度有損尊嚴的對待——在獄中受宮刑，他仍然拒絕自殺。

(24) 康德對為己性義務的見解，又與儒家正論題二非常相似。“We are in duty bound to take care of our life; but in this connexion it must be remarked that life, in and for itself, is not the greatest of the gifts entrusted to our keeping and of which we must take care. There are duties which are far greater than life and which can often be fulfilled only by sacrificing life.... If a man cannot preserve his life except by dishonouring his humanity, he ought rather to sacrifice it;.... It is not his life that he loses, but only the prolongation of his years, for nature has already decreed that he must die at some time; what matters is that, so long as he lives, man should live honourably and should not disgrace the dignity of humanity..... If, then, I cannot preserve my life except by disgraceful conduct, virtue relieves me of this duty because a higher duty here comes into play and commands me to sacrifice my life” (Kant, 1930, pp.154-157)。據此而言，康德認為若某人被誤判為叛國者，只可選擇死刑或終身為奴的話，他應選擇前者；選擇後者是忍辱偷生，是人所不恥的。同理，女人應寧死也不要遭受污辱。然而，康德就此打住，他雖贊成被動地捨棄生命以避免恥辱，但他卻反對主動地以自殺避辱。因此當代學者Battin正確地指出康德在此處立場不一致，假如人有非常重要的為己性的責任去避免尊嚴下墜，“而唯一可行及道德上可容許避免下墜的方法是捨生取死，人應主動選取這唯一的方法——結束一己之性命” (Battin, 1996, p.109)。換言之，正如另一位出色的當代康德學者所指出，康德倫理學的精神，會容許一些為己性自殺 (Hill, 1983)。

司馬遷曾為兵敗投降匈奴的李陵將軍辯護，事情發展下來，漢武帝認為李陵是叛國者，於是所有曾經為他求情的人均牽連受罰。司馬遷因而下獄，遭處以宮刑，這刑罰為他帶來極度的恥辱。他明白他人會認為他該捨生避辱，然而經過一番掙扎後，他決定拒絕自殺。他拒絕自殺，並不是因為他不顧尊嚴，無廉恥地苟且偷生，而是為了他未完成的傑作《史記》，忍辱負重，甘願忍受這種打擊尊嚴，奇恥大辱的刑罰。他非常明白他有責任要自殺，但他認為有更重要的責任要完成，就是要完成他那偉大的歷史著述。(在〈報任安書〉中他解釋：“亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。草創未就，會遭此禍；惜其不成，是以就極刑而無愠色。”) ⁽²⁵⁾ 他的〈報任安書〉可被視為一個飽受折磨的靈魂，懇求當時的人體諒他的不自殺之自白。⁽²⁶⁾

(25) 正如清代包世臣所言，“史公之身乃《史記》之身，非史公所得自私；史公可為少卿死，而《史記》必不能為少卿廢” (轉引自徐中玉, 1989, 頁341)。

(26) 在《報任安書》中，我們可清楚看到司馬遷就自殺問題所經歷的心靈辯論。贊成他該自殺的論據是：(1) 死節；(2) 士大夫既不應接受審判刑罰之辱，而腐刑又為至辱，更應寧死不屈；(3) “臧獲婢妾，猶能引決”，士大夫之表現當然要優於奴婢；(4) 古時及西漢時人 (見於《史記·列傳》) 不乏寧死不受辱的個案先例。另一方面，支持他不自殺的理由計有：(1) 史官地位低微，“流俗之所輕也。假令僕伏法受涉，若九牛亡一毛，與螻蟻何以異？”他若自殺，將無人理會。(2) 由於他個性孤傲，與“世俗”格格不入，他若以死避辱，別人不會認為這是死節，反而會認為他畏罪而死，“特以為智窮罪極，不能自免，率就死耳”。(3) 為了避免宮刑才決定自盡已是太遲了，因為他在獄中受辱已有一年，“今交手足，受木索，暴肌膚，受榜箠，幽於圜牆之中。當此之時，見獄吏則頭搶地，視徒隸則正揚息。何者？積威約之勢也。及以至是，言不辱者，所謂強顏耳，曷足貴乎？”他的尊嚴已老早受損，現在才來“尊嚴死”，根本缺乏說服力。(4) “勇者不必死節；怯夫慕義，何

簡言之，遭受奇恥大辱時，尊嚴死並不是唯一的選擇。為履行天職而繼續生存下去，仍是活得有尊嚴，而不是苟且偷生。司馬遷在〈報任安書〉中，也引用了很多歷史人物來加以說明這點。（“蓋文王拘而演周易；仲尼厄而作春秋；屈原放逐，乃賦離騷；左丘失明，厥有國語；孫子臏腳，兵法脩列；不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤。”）面對“人生中不能承受的辱”，除了捨生避辱一途外，還有另一選擇，就是忍辱負重。司馬遷拒絕自殺的決定，對後世的中國人有深遠的影響。他的觀點與儒家“正論題二”，成一強烈的對比，以下簡稱之為儒家“反論題二”。

反論題二：當生命不受威脅，而又清楚自己的天職時，雖然遭遇極大不幸，尊嚴受侮辱，仍應活下去，以完成個人的天職。

在當代中國，不少文革的“倖存者”正是以司馬遷為典範，而沒有選擇以自殺來明志。死難，生更難。

可是，另一方面，有些人對於自己的倖存始終有點罪咎感，也感到司馬遷的例子常被濫用來成為人們偷生亂世的主要支撐點（黃子平，1989，頁62）。透過對傅雷自殺的反省，有人認為“在我眼裏，一個生命的尊嚴遠遠高於一櫥最珍貴的書籍。書畢竟只是書。我要完整的司馬遷，寧可沒有《史記》”

處不勉焉？”(5)“所以隱忍苟活，幽於糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙陋沒世，而文采不表於後世也。”(6)古時也有不少受辱而不尋死，忍辱負重，作出一翻大事業的人（文王、仲尼、屈原、左丘明、孫子、呂不韋、韓非）。

（陳村，1986，頁8）。黃子平也提問：“實際上，當猩紅的岩漿湧來，連傅雷也不再執著於他的‘史記’，而如此冷靜從容地棄世而去。即使有某種‘事業’支撐著我們，對恥辱的忍受是否依然有一個限度？”（黃子平，1986，頁62）。張三夕也感嘆：“老實講，中國人像司馬遷那樣不自殺而後確實‘盡了偉大任務’的人是不多的。中國人有太多的忍辱負重，中國人太能夠原諒自己，中國人苟且偷生的耐心與耐力之強是世界少有的，與日本大和民族相比，我們中華民族真正勇於自殺的人實在是太少了！”（張三夕，1993，頁113）。可見“正論題二”與“反論題二”，在當代中國知識分子心靈中仍是辯論激烈，旗鼓相當。

四、佛道思想的影響

儒家的自殺倫理，在古代中國也曾受非議。為更清晰地理解儒家的觀點，最好將之與道佛思想比較。

道家哲學中，老子及莊子都對儒家倫理作出批評。莊子特別批評儒家的成仁取義自殺觀。在《莊子·駢拇》篇中，莊子認為仁與義都是外在於人的本性，是人為，而非出於自然。為仁義而死是殘生傷性的行為，與為名聲、利益而死的人無分別。

自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。……彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，……殘生損性”。（郭慶藩，1974，頁323）

莊子認為人應保持個人天生的本性，生命本身就是目的，不應成為贏取道德美名的手段。（正如在下一部分所解釋，賈誼就用這個道家觀點來嘆惜屈原的自殺。）

道教更堅決的反對各類型的自殺，因為道教的宗教目的是要求長生不死。蓄意結束一己之性命，是違反追求長生這一宗教目的。簡言之，道家與道教都認為自殺本質上是錯的。

另一方面，佛教並不如道家思想般，對自殺抱絕不同情的態度。根據佛教的世界觀，死亡只是輪迴過程中的過渡時期，所以最關鍵的問題，並不是幾時死，而是怎樣死。換言之，該考慮的是，死亡的方式會為來生積聚好業或壞業。所以，佛教會根據自殺的動機來加以評估自殺的正當性（Da La Vallee Poussin, 1908）。^{〔27〕}

早期印度佛教雖然嚴厲禁止自殺，但是印度大乘佛教中的利他性自殺卻備受高度贊揚。為布施而自殺（例如為免飢餓的母老虎吃掉自己的幼虎，而自殺餵虎），肉身布施，正顯示了對眾生的高度慈悲（Dayal, 1932, pp.178-188）。中國大乘佛教徒以另一種形式表達這種利他性的自殺，即燃身供佛，自焚而死。為數不少的佛教僧人以這種方式自殺結束生命，是因為他們受到《妙法蓮花經·藥王菩薩本事品第二十二》所啟

〔27〕正如釋恒清所言：“在輪迴轉生的思想下，死亡並非那麼可怕，因為它代表新生，而死亡方式本身——是否自然死亡，意外喪生，或自殺——並不那麼重要。重要的是在死亡時刻心靈是否澄淨，而這臨終的正念則有賴平日在身心兩方面的修鍊。……不過，這也不是說可以隨便捨棄身體，因為像「弊宿經」中所說，為了自身精神領域的開拓和饒益他人的努力，都有賴於身體的存在。然而……原始佛教很明顯地暗示，當一個人已經達到或即將達到証悟程度，而且其身體無法再有自利利人的作用時（如像得了不治之症），這時候如有自殺行為，即使這種行為不受到鼓勵，至少是被默許的”（釋恒清，1986，頁182，189）。

發。^{〔28〕}（《高僧傳·卷十二·亡身第六》、《續高僧傳·卷二十七·遺身第六》及《宋高僧傳·卷二十三·遺身第七》都載有僧侶用這種方式自殺）。^{〔29〕}

五、屈原

由於儒家內部也有不同學派，古代的儒者對某些自殺在道德上的評價，也有所爭論。屈原的自殺，以及管仲的不自殺，在漫長的歷史中，一直引起歷代儒者的爭論。在此，我先討論屈原，在下一節將會討論管仲。

在古今華人社會中，唯一紀念古人的民族節日是端午節，是紀念屈原自沉汨羅江而死。事實上，他的自殺並未使他的道德人格蒙上污點；相反，自盡為他贏取很大的道德美名，使他名垂千古。（在西方社會，這是不可思議的。）

古人對屈原的自殺有兩種解釋。一、以死相諫。論者認為，屈原自殺之所以可歌可泣，是因為他目睹楚國的衰落，但又因為受楚王誤會而被放逐，進諫無門，愛莫能助，於是便毅然自殺，希望以一死來刺激頃襄王的最後覺悟，這是一個犧牲小我以成全大我的偉大行為。二、以身殉國。秦國看準時機，揮軍進攻楚國，楚軍節節敗退，首都郢都淪陷，楚王遠逃。論

〔28〕“我雖以神力供養於佛，不如以身供養……於日月淨明德佛前以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自燃身，光明照八十億恒河沙世界。”（樓宇烈，1992，頁335）。

〔29〕典型個案如下：“釋慧紹……迺密有燒身之意。常雇人斫薪，積於東山石室，高數丈，中央開一龕，足容己身。……至初夜行道，紹自行香，行香既竟，執燭燃薪，入中而坐，誦藥王本事品。……年二十八”（釋慧皎，頁404下）。其他個案見於釋道宣、釋贊寧所編的高僧傳記；初步的分析，見Jan（冉雲華），1964。

者認為，屈原眼看楚軍兵敗如山倒，亡國指日可待，使用自殺的方式來為國家殉葬。兩種解釋都顯示出他的自殺是為他性的，表示他對國家的熱愛和忠心，是一種成仁取義的自殺，反映了儒家“正論題一”。在中國歷史上很多人都追隨屈原的做法，例如本文開始時提及王國維的投湖自盡，就被視為是仿效屈原的自沉。（見羅繼祖，1995，頁56-57，63，67，70，80）

在漫長的中國歷史中，雖然主流思想是讚揚屈原的自殺，但也有些不同意的意見，認為屈原的自殺，不值得讚賞。當中可分為兩類的原因：第一、從道家的角度來看，是不贊成自殺的，即使是為他性自殺，也不會加以認同，因為這是有害於個人的本性，是違反保存個人生命的責任。例如漢代的辭賦家賈誼在他的〈弔屈原賦〉便說：“鳳漂漂其高逝兮，固自引而遠去。襲九淵之神龍兮，沕深潛以自珍；……所貴聖人之神德兮，遠濁世而自藏。”（賈誼，1994，頁21）。第二、從利益與代價的角度來計算，屈原不應自殺，應保留性命，以對楚國或其他國家，在社會、政治或文化上作出更大的貢獻；為一昏庸的皇帝而死並不值得。例如漢代思想家揚雄，在他的〈反離騷〉中便表達了這種的思想，並提出屈原應效法孔子，周遊列國，尋覓有眼光的明君，“昔仲尼之去魯兮，斐斐遲遲而周邁。終回復於舊都兮，何必湘淵與潯瀨！”（收於朱熹，1979，頁240）。即使是朱熹這位偉大的宋代儒者，也不大認同屈原的自殺。他在注釋〈反離騷〉時雖然批評揚雄對屈原的評價太苛刻，但朱熹自己也承認，“夫屈原之忠，忠而過者也。屈原之過，過於忠者也。……不能皆合於中庸矣。”（朱熹，1979，頁243）換言之，在漫長的中國歷史上，對屈原的自殺，始終是爭論不休（見黃中模，1987）。在儒家贊成自殺“正論題一”的影響下，主流的意見始終認為屈原這種為他性的自殺是值

得表揚的。至於非主流的意見，有認為屈原根本並無責任要死，有認為屈原有其他比死更重要的責任，因此他們皆認為不必把屈原的自殺提升至道德高峰。^{〔30〕}

六、管仲

另一個長期引起爭論的人物是古代傑出的政治家管仲。齊國是春秋時的大國，齊國的公子糾及公子小白在父皇駕崩後，爭奪帝位。當時協助公子糾的有召忽及管仲，而協助公子小白的是鮑叔牙。小白終於奪得帝位，繼位為齊桓公，下令殺公子糾；公子糾死，召忽自盡隨之。管仲卻沒有如召忽般自殺殉主，相反地，在鮑叔牙舉薦下，他改而投靠齊桓公，助齊成大國，成春秋五霸之首，穩定周室，尊王攘夷。管仲亦成一代名相，為後人所讚揚。

後世對於管仲的功過有不少的爭論，《論語》便記載子路詢問孔子，有關管仲沒有殉公子糾而死的事。

子路曰：“桓公殺子糾，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”

孔子另一學生子貢也同樣質疑管仲是否合乎“仁”？他問孔子：

〔30〕進一步而言，我們可用儒家思想中三不朽的觀念來解釋這兩種道德判斷上的分歧，見下文。

“管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也。自經於溝瀆而莫之知也。”《論語·憲問十四 16-17》

換言之，孔子的兩名得意弟子都認為管仲的行為違反仁，因為管仲不但沒有如召忽般殉主，而且還為殺主仇人服務。他們認為管仲明顯是為“求身以害仁”，管仲應為成仁取義而自殺，這才與儒家“正論題一”相符合。但孔子卻為管仲辯護，他認為管仲仍是仁的，因為(1)管仲使諸侯國之間保持太平，平息內爭。(2)他幫助齊桓公成為春秋五霸之首，尊王攘夷，阻止外族入侵。(3)他對周王朝有重大貢獻，因此，不能用衡量平民百姓的區區道德小節，來評價管仲的拒絕自殺。

孔子豁免管仲不受儒家“正論題一”的道德約束，此舉是耐人尋味的。雖然孔子在後世被尊為聖人，有無上道德權威，但很多儒生仍對管仲的不自殺耿耿於懷，認為管仲不隨主公而死，在道德人格上有嚴重的瑕疵。後世的儒生在注釋《論語》時，雖然不少人也認同孔子為管仲的辯護，但亦有很多儒生對此感到困惑，認為孔子無理由會贊同管仲的不自殺；他們堅持管仲在這情形下是需要自殺的，因此用各種的方法去詮釋(其實都是曲解)《論語》中孔子的話，或詮釋為根本沒有讚賞管仲，或為對管仲的道德人格表示懷疑。(詳見程樹德，1990，頁981-996)。理學家程頤甚至把兄弟的出生次序倒轉，以公子小白為長子，以公子糾為弟，由此而把公子小白繼位為齊桓公的事合法化。按照這個詮釋，雖然管仲不隨主公而死是道德上的錯誤，但是因為公子小白是合法繼位人選，所以管仲倒過來協助他，仍合乎政治倫理。相反地，假如小白以幼弟的身分，搶奪哥哥的王位繼承權，管仲還去協助他，便是非常不道德的行為；小白被誅後，他除了自殺一途外，並無其他

選擇。⁽³¹⁾然而，正如後世很多注釋者指出，程頤錯誤地把齊氏兄弟的出生次序倒轉，真實的情況與他的說法正好相反。程頤把出生次序倒轉，“特亂其事……正相顛倒”，因為這是唯一方法，可為孔子為管仲辯護之事開脫(程樹德，1990，頁995，988)。這顯示有些後世儒生如何強烈地認為管仲應該自殺。

關於管仲拒絕自殺，在倫理學的分析來看，重要關鍵是雙方對仁的不同詮釋。主流的儒者只從個人倫理的角度理解仁，認為凡是不全然委身給主公(不死主公，且事二君)便違反了君臣一倫，違反仁，在道德人格上造成極大的瑕疵。他們認為無論建立了怎樣的功業，在政治及社會上作出了怎樣大的貢獻，也不能彌補這種人格上的瑕疵。正如董仲舒的名言，“正其誼而不謀其利，明其道而不計其功”。因此，他們把孔子所說的“如其仁”之褒辭，詮釋為貌似仁而非真仁之貶辭，“管仲乃假仁之人，非有仁者真實之仁”；“仁者，心之德，愛之理。若不論心而但論功，是判心術事功為二。按之前後論仁，從無如此立說也”(程樹德，1990，頁987)。然而，宋代儒學有一小傳統，稱為事功學派，主要的代表人物有陳亮和葉適。他們批評主流的理學過分強調個人的道德心性，而忽視了對社會及政治上的建樹。對於他們來說，在社會和政治事功上有所貢獻，也是仁的其中一個表現；仁並非只是修身，也是治

(31) “程子曰：桓公，兄也。子糾，弟也。仲私於所事，輔之以爭國，非義也。桓公殺之雖過，而糾之死實當。仲始與之同謀，遂與之同死，可也；知輔之爭為不義，將自免以圖後功亦可也。故聖人不責其死而稱其功。若使桓弟而糾兄，管仲所輔者正，桓奪其國而殺之，則管仲之與桓，不可同世之讎也。若計其後功而與其事桓，聖人之言，無乃害義之甚，啟萬世反覆不忠之亂乎？如唐之韋魏微，不死建成之難，而從太宗，可謂害於義矣。後雖有功，何足贖哉？”(轉引自朱熹，1983，頁153-154)。

國平天下。例如陳亮就非常讚賞孔子為管仲所作的辯護（陳亮，1987，頁349）；反觀朱熹，通過書信往還，與陳亮反覆辯論後，仍然對管仲的不自殺感到不釋然。⁽³²⁾對陳亮及事功學派的儒生而言，管仲堅持活下去非但沒有違反仁，而且正是根據仁。從管仲的仁者之功（九合諸侯，不以兵車），可見其仁者之心。“以其仁之顯著於天下，徵其心之不殘忍於所事之人也”（程樹德，1990，頁987）。廣義的仁，要求管仲不要殉死，而要活下去。換句話說，認為屈原及管仲不應自殺的，是贊成儒家“反論題一”。

反論題一：人應擴闊委身的範圍，為更高層次的目標而捨生取死，不應為一些狹隘的對象而自殺。

這項“反論題一”，並非絕對反對任何為他性的自殺，而只是反對把“正論題一”視為僵化的道德教條，反對盲目的殉節及爭取成“烈士”，而要求把為他性自殺限制於極少數的情況中。

最早提出“反論題一”的，並非儒家，而是戰國時代的管仲學派。在《管子·大匡》所記載的管仲言行中，述及管仲的政治抱負時，有這樣一段自白：

(32) 朱子反駁陳亮說：“且如管仲之功，伊呂以下誰能及之？但其心乃利欲之心，迹乃利欲之迹，是以聖人雖稱其功，而孟子董子皆秉法義以裁之，……今乃欲追點功利之鐵，以成道義之金，不惟費卻閑心力，無補於既往，正恐礙卻正知見，有害於方來也”（陳亮，1987，頁367-368）。

“夷吾〔即管仲〕之為君臣也，將承君命，奉社稷以持宗廟，豈死一糾哉？夷吾之所死者，社稷破，宗廟滅，祭祀絕，則夷吾死之，非此三者，則夷吾生。夷吾生，則齊國利，夷吾死，則齊國不利”（湯孝純，1995，頁347）。

這段話表達了一種溫和的死節論——不為君主而守死節，只為國家才守死節；不殉政權，只殉邦國。

正如上述，孔子的兩名得意弟子都反對管仲不殉主公，再加上自漢朝以來狹隘的三綱之說成為天經地義的倫理，於是儒家的主流都以“正論題一”來責備管仲。“反論題一”雖於陳亮思想中出現，但是要到清初三大儒（黃宗羲、顧炎武、王夫之）才得以發揚光大，抗衡“正論題一”。這三大儒大皆贊成管仲的捨死取生的決定，抗拒狹隘的“君臣之義”，理由和《管子·大匡》所記述的相若，這倫理上的突破與他們的時代背景及個人際遇有密切關係。

他們三人都見證了北京淪陷，崇禎自縊，統一天下276年的明朝結束的怵目驚心事件（1644年），並且都加入反清行列，試圖協助南明（1644-1662）扭轉局面，但可惜卻未能如願。正如黃宗羲所言，這是一個“天崩地解”的時代；目睹國破家亡，外族統治，很多讀書人都明白他們有殉君及殉國的義務。事實上，不少已出仕及未出仕的讀書人都的確接受“正論題一”的思想，選擇了自殺，以致明季殉國的士大夫人數為歷朝之冠（何冠彪，1997，頁17-19）。只不過，當時大部分的讀書人並不都墨守“正論題一”，並且對自殺殉國的倫理有非常廣泛的討論（詳見何冠彪，1997）。黃、顧、王三人於生死之間經過一番思想上的掙扎，不單都拒絕自殺，並且對管仲拒絕自殺這個古典個案有很深的共鳴。

首先，正如顧炎武所言，管仲之可貴是在於他的忠誠並非狹隘地限於忠君，而是忠於天下；效忠於政權雖是一項義務，

但更大的義務是效忠於民族及文化。所以他說：

君臣之分，所關者在一身；夷夏之防，所繫者在天下。故夫子之於管仲，略其不死子糾之罪，而取其一匡九合之功，蓋權衡於大小之間，而以天下為心也。夫以君臣之分，猶不敵夷夏之防，而《春秋》之志可知矣。（顧炎武，1990，頁317）。

因此，王夫之為管仲辯護，認為他不單只有仁者之功而無仁者之實（朱熹的立場），而是一個不折不扣的仁者：

春秋之時，諸侯之不相信而唯兵是恃者，已極矣。“不以兵車”，而能志喻信乎於諸侯，便有合天下為一體，疴癢相知，彼此相忘之氣象。此非得於心者有仁之實，而能任此而無憂其不濟乎？……管仲是周室衰微後斯世斯民一大關係人。……管仲不死請囚之時，胸中已安排下一箇“一匡天下”底規模，只須此身不死，得中材之主而無不可為。……管仲是仁者，仁之道大，不得以諒不諒論之。（王夫之，1975，頁412-414）

換言之，顧王二人並不是如陳亮般以事功上的“功”及“利”來為管仲的“失節”開脫；顧王二人都堅守儒家倫理的主流價值觀：正其宜而不謀其利，明其道而不計其功（換言之，是堅持義務論，而不向講求功利效益的後果論或目的論讓步）。只不過，他們認為士大夫的節義並不限於君臣之間的小義，而應包括華夷之防的大義。為了履行大義而不惜犧牲小義，仍是仁義的表現，不可與一般的失節之徒混為一談。因此，他們一方面反對盲目的殉節，而堅持要履行更大的節義；^[33] 另一方面，他們也反對苟且偷生，而堅持為了這更大

的節義有時也需要殉身（這正是“反論題一”的內容）。所以，顧炎武雖然沒有殉明，但當清廷不斷向他施加壓力，要他參與纂修《明史》時，他斷然拒絕，先說：“不為介推之逃，則為屈原之死矣”，其後再說：“七十老翁何所求，正欠一死，若必相逼，則以身殉之矣”（轉引自沈嘉榮，1994，頁100，101）。

顧、王二人，及其他有啟蒙思想的儒生，皆為管仲的拒絕自殺辯護，因為管仲的榜樣為他們提供了人生的方向：雖然在政治上及軍事上受制於滿人，但在保衛華夏文化免於淪亡上卻大有可為，任重道遠，不可以死來逃避此文化責任。因此，有學者評論說：

要之，滿清入關，定鼎以後，文網日密，禁忌繁多，顧、呂、王、李，諸大儒者，身在江海，心存故國，暢所欲言，既非所許，其不得已，乃於詁經釋義之際，以暗寓其春秋之大義，是以往往假諸論語此兩章也，而抒發其種族之思與夷夏之防，而藉之以行遠焉。（胡楚生，1986，頁146）。^[34]

以上筆者只分析了清初三大儒中顧、王二人的自殺倫理，而並未論及黃宗羲的觀點，因為就筆者所知，黃宗羲並沒有直

[33] 王夫之在注解《莊子·駢拇》篇時，也借莊子的思想來批評狹隘的殉死倫理，“以生從他人之死曰殉。……當其殉也，忘天地之廣大，忘萬物之變遷，忘飢疲之苦形，忘憂患之困心，忘刀鋸之加身，督亂奔馳，莫能自止。君子之情亦何異於小人哉！”（王夫之，1977，頁80）

[34] “從經世及延續文化的角度，倡議死不如生”，是清初遺民一個相當普遍的論點；正所謂“身任絕學，責在萬世，正不可輕視一死”（陸世儀語）。詳見何冠彪，1997，頁109-112。

接評論管仲的拒絕自殺個案。可是，黃梨洲反對“正論題一”的立場仍是清晰的，這要先從他的同門儒生陳確的《死節論》說起。陳確有感於明清之間的自殺風氣氾濫，人動輒以死明志，以死求名，罔顧自殺不一定是成仁取義的充分條件，也非其必要條件，於是撰寫《死節論》一文以批評當時之死節之風。在文中陳乾初說：

嗟乎！死節豈易言哉！死合於義之為節，不然，則罔死耳，非節也。人不可罔生，亦不可罔死。……子曰：“志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁”，孟子曰：“生我所欲，義我所欲，二者不可兼，則舍生取義”，皆推極言之。故義可兼取，則生有不必舍；仁未能成，而身亦不必殺也。由、賜不知，並疑管仲之不死。夫子盛推管仲之仁，而終黜匹夫匹婦之小諒。……自此義不明，而後世好名之士益復紛然，致有赴水投繯，仰藥引劍，趨死如鶩，曾不之悔。凡子殉父，妻殉夫，士殉友，罔顧是非，惟一死之為快者，不可勝數也。甚有未嫁之女望門投節，無交之士聞聲相死，薄俗無識，更相標榜，虧禮傷化，莫過于此。近世靖難之禍，益為慘毒。方、練之族，竟踰千百，一人成名，九族搢首，何可說哉，甲申以來，死者尤眾，豈曰不義，然非義之義，大人勿為。且人之賢不肖，生平俱在。故孔子謂：“未知生，焉知死”。今士動稱末後一著，遂使姦盜優倡同登節義，濁亂無紀未有若死節一案者，真可痛也！……古人見其大，今人見其小；古人求其實，今人求其名。人心之淳漓，風俗之隆替，由斯別矣。然則今之所謂死節者皆非與？曰：是不同。有死事，有死義，有死名，有死憤，有不得不死，有不必死而死。要以無愧於古人，則百人之中亦未易一二見也。……果成仁矣，雖不殺身，吾必以節許之；未成仁，雖殺身，吾不敢

以節許之。（陳確，1979，頁152-154）。

黃宗羲非常同意陳確的分析，所以於陳確死後，在他所撰寫的《陳乾初先生墓誌銘》長文之中，特別提及陳確在這方面的建樹：

甲申以後，士之好名者強與國事，死者先後相望，乾初曰：“非義之義，大人弗為。人之賢不肖，生平具在。故孔子謂‘未知生，焉知死’。今人動稱末後一著，遂使姦盜優倡同登節義，濁亂無紀。死節一案，真可痛也。”乾初之論，未有不補名教者。（陳確，1979，頁8）

值得注意的是，陳、黃二人皆是明末大儒劉宗周的門生。劉宗周於南明覆亡後，有感於殉國的義務不容逃避，於是不理部分門生的規勸，絕食而亡。⁽³⁵⁾ 陳、黃二人目睹他們敬仰的老師及其他門人（如祝開類）共十二人相繼履行死節，他們當時非但沒有效法，反而稍後批評時人的泛死節風氣！⁽³⁶⁾

(35) 於《明儒學案·戡山學案》中，黃宗羲詳細記述劉宗周於生死之間的抉擇歷程：“浙省降，先生慟哭曰：‘此余正命時也。’門人以文山、疊山、袁閩故事言，先生曰：‘北都之變，可以死，可以無死，以身在削籍也。南都之變，主上自棄其社稷，僕在懸車，尚曰可以死，可以無死。今吾越又降，區區老臣尚何之乎！若曰身不在位，不當與城為存亡，獨不當與土為存亡乎？故相揚萬里所以死也。世無逃死之宰相，亦豈有逃死之御史大夫乎？君臣之義，本以情決；舍情而言義，非義也。父子之親，固不可解於心，君臣之義，亦不可解於心。今謂可以不死而死，可以有待而死，死為近名，則隨地出脫，終成一貪生畏死之徒而已矣！’絕食二十日而卒，閏六月八日戊子也，年六十八。”（黃宗羲，1992，頁889-890）。

(36) 陳確新死節論之意義略為複雜，有人懷疑這理論是帶有為自己“儒不能死”之合理化傾向，見何冠彪，1997，頁230-248。

所以，儒家的自殺倫理於清初三代儒及其他儒生的思想中有重大突破，以“反論題一”代替“正論題一”，是非常清晰的。⁽³⁷⁾只不過，這自殺倫理的突破為時不久；出於自利的政治考慮，滿清朝廷後來“修《貳臣傳》貶斥明降臣，復以《勝朝殉節諸臣錄》表彰明末殉節諸臣”(陳永明，1994，頁63)，歌頌從一而終，提倡愚忠，再次鼓吹“正論題一”。於是，有些“識時務”的清朝儒生(如陸隴其、李光地等)仍繼續以“正論題一”的立場來抨擊管仲的“失節”(參胡楚生，1986，頁146；程樹德，1990，頁988)。

倫理學上，另一個用以評論屈原的自殺及管仲的拒絕自殺的道德規範，是三不朽，即是立德、立功、立言(見左丘明《春秋左傳》魯襄公二十四年)。按傳統的解釋，那些認為立德最重要的人，會推崇為他性的自殺，他們會褒屈原而貶管仲。而那些認為立功是最重要，或至少認為立功與立德有著同樣價值的，他們會對那些拒絕自殺，保存性命以對國家人民作出貢獻的人，加以稱讚，他們會稱讚管仲而嘆惜屈原。⁽³⁸⁾(由此推論，司馬遷決定拒絕自殺，是為了留下性命，完成《史記》，取“立言”而捨“立德”，垂名千古。)換言之，三不朽中的立德，是與儒家“正論題一”及“正論題二”相一致的，傾向於鼓勵人應為立德(節義)而自殺。三不朽中的立功

及立言，則與儒家“反論題一”及“反論題二”相一致，傾向於鼓勵人善用生命，不贊成人自殺。然而，正如前述，有些清初儒生在詮釋管仲不死子糾時，並不把立德與立功對立起來，因為他們也視抵抗蠻夷入侵為道德義務。於是，殉一姓以盡君臣之分，與存生進取以保華夷之防的分別，並非是節義和失節的分別，而乃是盡小節和盡大節，立小德和立大德之不同。

七、忠孝之兩難

在傳統的中國社會，反對一般的為己性自殺(以死來解決自己人生中的問題，如重大打擊或挫折、久病厭世、無力償還債務、作錯事無顏面見人等)的最重要道德理由，是儒家所極強調的道德規範——孝。常言有謂“百行孝為先”，而成書於漢朝的儒家典籍《孝經》更把孝視為最基本的道德規範。按照儒家孝的倫理，幾乎所有的自殺都違反孝道，因為孝的第一要求是奉養父母，如《孝經》第一章所說：“夫孝，始於事親”(黃得時，1975，頁1)。自殺者再不能奉養父母，這是第一重不孝。其次，所謂“不孝有三，無後為大”(《孟子·離婁上》)，自殺者若是未婚男丁，或已婚但尚未有兒子，未能為父親傳宗接代，則是第二重不孝。再其次，《孝經·第一章》又說：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”(黃得時，1975，頁1)；自殺是自戕受之父母的生命，這是第三重不孝。因此，自殺是違反孝道，其道理是顯淺易見的；這個反對自殺的立場，可稱為“反論題三”：

(37) 清儒顏元於《存學編·學辨一》以下這段話是廣為人知的：“宋、元來儒者卻習成婦女態，甚可羞。無事袖手談心性，臨危一死報君王，即為上品矣”(顏元，1987，頁51)。筆者認為這個對前儒的論斷是片面的，因為它忽略了反論題一的出現。

(38) 於《管子·大匡》中，記載召忽於自殺殉君前對管仲講了這一段話：“子為生臣，忽為死臣。忽也知得萬乘之政而死，公子糾可謂有死臣矣。子生而霸諸侯，公子糾可謂有生臣矣。死者成行，生者成名，名不兩立，行不虛至。子其勉之，死生有分矣”(湯孝純，1995，頁356)。

反論題三：孝道要求子女對雙親則奉養父母，對自己則愛惜生命，對後代則要多子多孫，因此禁止自殺。

在古代中國，“反論題三”幾乎是不言而喻的，因此在這方面的論述著墨不多。⁽³⁹⁾直到明末清初，由於士大夫承受著一連串的自殺壓力（先是京城淪陷及崇禎自縊，繼而是抗清復明的軍事行動兵敗如山倒，及清廷頒行的薙髮令；參何冠彪，1997，頁6-7），因此以孝親為由來反對自殺的言論才突然增多。家中有高齡父母需要照顧，更是最常出現的反對殉國的理由（參何冠彪，1997，頁71-88，105）。既然孝道要求士大夫放棄為他性的成仁取義自殺，放棄“正論題一”，則不能成仁取義的為己性自殺就更加為孝道所禁止，是自不待言。

於明末清初，雖然有很多士大夫以“反論題三”來反對殉國，但仍有不少士大夫於權衡輕重後，認為忠君義務之規範力是大於孝親的義務；既然忠重於孝，便應捨孝取忠，以死節來履行君臣之義。再者，士大夫殉國而名留青史，可使父母“亦稱大賢”，於是“盡忠即所以盡孝”（何冠彪，1997，頁71-73，77，105）。正如《孝經》第一章所說：“立身、行道、揚名聲於後世，以顯父母，孝之終也。”（黃得時，1975，頁1）。

[39] 《禮記·曲禮上》有段話說：“父母存，不許友以死”（王夢鷗，1984，頁13）。既然孝道禁止人為朋友賣命，自殺就更加不容許。戰國時韓國刺客聶政便是一個好例子。當初嚴仲子邀其相助，他回答曰：“臣所以降志辱身居市井屠者，徒幸以奉養老母；老母在，政身未敢以許人也。”後來，聶政母死，他便決定“老母今以天年終，政將為知己者用，”便去刺殺韓相俠累，事成後再自毀面容後自殺。聶政雖欲“士為知己者死”，但必須不與孝道有所衝突才進行（見《史記·刺客列傳26》）。

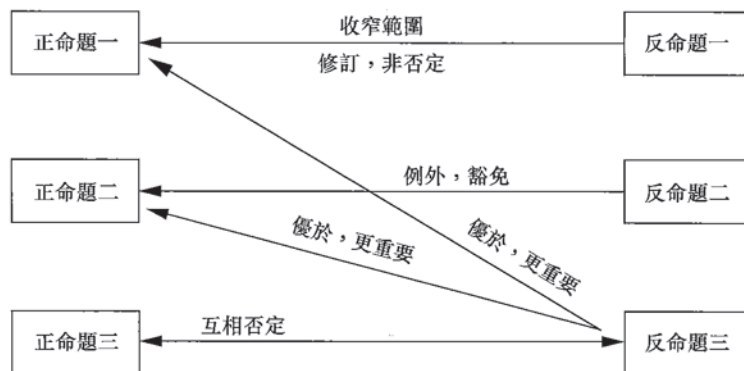
殉國可光宗耀祖，於是可成為孝行之一。因此，針對“反論題三”，明末清初贊成殉國的儒生便提出“正論題三”以抗衡：

正論題三：孝不應成為履行“正論題一”的阻力，且應成為其助力；孝要求人為仁義而自殺。

嚴格而言，“正論題三”並非“正論題一”的平行論題，而只是其從屬論題；但為了說明“反論題三”於儒家倫理思想中並非毫無異議，因此有必要作獨立陳述。

八、結論

(1) 以上列舉的六個正反論題，可說是古代儒家倫理用來規範自殺行為的六個道德法則。透過分析這些道德法則之間的優先次序，我們可以更進一步掌握古代儒家的自殺倫理學（見下圖）。



首先，就為他性自殺而言，儒家思想歷來是以“正論題一”為主調。雖然，“正論題一”曾一度受“反論題一”的挑戰，但是正如前述，“反論題一”並非意圖完全否定“正論題一”，而只想限制其應用範圍。因此，“反論題一”並非與“正論題一”互相排斥。再者，“反論題一”主要是清初一些儒生所提出，很快又再受“正論題一”的聲浪所掩蓋，因此並非儒家傳統的主流。“反論題三”雖曾要求“正論題一”屈從其下（無需盡孝的人才去殉節），對“正論題一”的規範地位有所威脅，但馬上又受到“正論題三”的批判。因此，就為他性自殺而言，儒家倫理學始終是偏重於贊成自殺；這與古代西方的自殺倫理學甚不相同。

其次，就為己性自殺而言，於一般情形中，儒家是以“反論題三”為主調，反對自殺。這立場與古代西方的自殺倫理立場相似，而父母於儒家自殺倫理的地位，是相當於上帝於基督教自殺倫理的地位。古代西方人受著基督教所影響，認為生命是上帝所賜予，因此也是上帝所擁有；所以，自殺是僭奪上帝的主權。古代中國人受儒學所影響，認為生命是父母所賜予，也是父母所擁有；因此，自殺是僭奪父母的主權。孝愛上帝，是基督教反對為己性自殺的最大理由；同樣地，孝敬父母，是儒家反對為己性自殺的最重要根據。只不過，於某種特殊情形中，儒家自殺倫理學卻以“正論題二”為主調，贊成自殺。雖然，司馬遷曾以“反論題二”（忍辱負重）修正“正論題二”（捨生避辱），指出在一些例外情形中，人可獲豁免，不用自殺，但是於儒學思想史中，太史公的地位（史部）始終不如董仲舒（經部）。因此，在“尊嚴死”這個特別的為己性自殺問題上，儒家倫理的立場是異於古代西方的自殺倫理立場。

(2) 要探究中西自殺倫理立場相異的根源何在，已超出本文的範圍。但可以肯定的是，這分別並非源於所謂義務論與目的論的相異。以筆者所理解，古代西方反對自殺的立場，立論

主要是義務論的（如集大成的阿奎那所言，自殺違反對天主、對自己、及對群體的義務）。中國古代贊成自殺的立場，除了少數例外（如屈原及陳天華的死諫是屬於目的論的進路），皆是屬於義務論的進路。因此，不能以義務及目的論之分來解釋中西自殺倫理思考的殊途。

(3) 中國古代受到歌頌的自殺，主要是“理性自殺”性質，而不可視之為精神病患或心理學上的不正常行為。這些自殺並非不由自主，因一時衝動或內外壓力而產生的非一己所能控制的行為。相反地，這些自殺主要是由一套自殺倫理學所指導，當事人經過反覆思量、權衡輕重、再三考慮後的自主選擇。這些經過深思熟慮的自殺是正當地屬於倫理學的研究範圍，而不是精神醫學、心理學、及社會學的研究對象。⁽⁴⁰⁾

(4) 最後，筆者要檢討一下本文所討論的自殺與醫學或醫療的關係。無論中西醫學，都反對人自殺，因為自殺與醫療宗旨（挽救生命）相違背；因此，西方人有“生命神聖論”，中國人有“人命至重，有貴千金”之說（唐朝道醫孫思邈語）。可是，人作為萬物之靈，所欲有甚於生，所惡有甚於死，並不逗留在生物性的保存生命這個層次；人是嚮往至善，追尋美善的更高層次人生。因此，有靈性的人，肉身生命只有工具價值，人活著是要追隨更高層次的人生目標，實踐至善。所以，為了至善，人既為之生，也為之死。常言雖謂“螻蟻尚且偷

(40) 這些成仁取義的自殺之理性成分，最明顯是出現於明末清初期間。正如前述，當時的士大夫就應否自殺殉國進行了一場為時幾十年的反思及討論，正反雙方的理據都發揮得頗為詳盡。這個對自殺的道德思考涉及對互為衝突的道德規範作權衡輕重（如忠君孰重？還是孝親孰重？），對道德規範的應用作處境分析（如人臣雖有殉國的義務，但剛考取功名而尚未受職的士人是否沒有這義務？）譬如前述的劉宗周，他最終選擇自殺殉國是經過長時間與門生辯論，及對處境轉變作評估後而行的（參何冠彪，1997，頁51-56）。

生”，所以不應自殺；但正因為人超越於螻蟻，所以人會為至善而捨生。

本文所討論的受歌頌的自殺，正突顯出醫療事業的侷限。醫療為人提供健康的生命，但健康的生命只是工具性的善，而非本然的善；有了健康的生命，人不會因此而感到完全滿足，而還會去追尋至善。徒有健康身體，但沒有人生目標，找不到人生意義，人的生活豈非如行屍走肉一般？所謂“不自由，毋寧死”，“生命誠可貴，愛情價更高，若為自由故，兩者皆可棄”，都反映了人所欲有甚於生者的更高欲望，反映了人對至善的嚮往。既然是至善，是終極的善，人自然會為之生，也為之死。因此，當人為至善而捨生取死，醫療人員不應以醫療理由而強行阻止。至善是屬於倫理學的領域，醫療人員並無這方面的專長。當然，有些人以為已找到至善，但其實卻不然，這種為假至善而死是不值得的。（這正是上文“反論題一”對“正論題一”的修訂）。但要作出這方面的分辨，卻是屬於哲學或倫理學的領域，而非醫學的範圍。

參考文獻

- 《宋史》〈列傳第一百七十七·文天祥〉
- 《孟子》
- 《論語》
- 王夫之：1975，《讀四書大全說》，北京，中華書局。
- _____：1977，《莊子解》，香港，中華書局。
- 王夢鷗註釋：1984，《禮記今註今譯》，修訂版，台北，台灣商務印書館。
- 司馬遷：〈報任安書〉。
- _____：《史記》。
- 左丘明：《左傳》。
- 布施豐正著，馬利聯譯：《自殺與文化》，北京，文化藝術出版社，1992。
- 朱熹：1979，《楚辭集注》，上海，上海古籍出版社。
- _____：1983，《四書章句集注》，北京，中華書局。
- 何冠彪：1997，《生與死：明季士大夫的抉擇》，台北，聯經。
- 何顯明：1993，《中國人的死亡心態》，上海，上海文化出版社，第五章（頁145-180）。
- 沈嘉榮：1994，《顧炎武論考》，南京，江蘇人民出版社。
- 汪曾祺：1986，〈八月驕陽〉，《人民文學》，第八期，（1986年），頁17-21。
- 叔本華著，范進等譯：1999，《叔本華論說文集》，北京，商務印書館。
- 林元輝：1992，〈賣身買得千年名：論中國人的自殺與名欲〉，《中國文哲研究集刊》，第二期，（3月1992年），頁423-449。
- 林毓生：1988，〈論巨川先生的自殺——一個道德保守主義含混性的實例〉，見林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，北京，三聯，頁205-226。
- 紀君祥：1992，〈趙氏孤兒大報仇〉，見王起主編：《中國戲曲選》上冊，北京，人民文學出版社，頁251-268。
- 胡楚生：1986，〈清初諸儒論‘管仲不死子糾’申義〉，《孔孟學報》，52期，頁137-147。
- 唐君毅：1974，〈中國文化與世界〉，《說中華民族之花果飄零》，台北，三民。

- 徐中玉主編：1989，《古文鑒賞大辭典》，杭州，浙江教育出版社。
- 張三夕：1993，《死亡之思與死亡之詩》，武昌，華中理工大學出版社，頁5-50。
- 郭大東：1989，《東方死亡論》，沈陽，遼寧教育出版社，第八章（頁151-165）。
- 郭慶藩：1974，《校正莊子集釋》，台北，世界書局。
- 陳天華：1982，〈絕命辭〉，見《陳天華集》，長沙，湖南人民出版社。
- 陳永明：1994，〈慷慨赴死易，從容就義難——論南明堅持抗清諸臣的抉擇〉，《九州學刊》，6卷3期（12月），頁61-76。
- 陳光磊：1990，《中國古代名句辭典》，上海，上海辭書出版社及萬里書店。
- 陳村：1986，〈死：給“文革”〉，《上海文學》，第九期，（1986年），頁4-11。
- 陳亮：1987，《陳亮集》，北京，中華書局。
- 陳確：1979，〈死節論〉，《陳確集》，北京，中華書局，頁152-155。
- 陶履恭：1919，〈論自殺〉，《新青年》，第6卷第1號（1919），頁12-18。
- 揚雄：〈反離騷〉見朱熹：《楚辭集注》，頁236-240。
- 湯孝純註釋：1995，《新譯管子讀本》，台北，三民書局。
- 程樹德：1990，《論語集釋》，北京，中華書局。
- 黃子平：1989，〈千古艱難唯一死：談幾部寫老舍、傅雷之死的小說〉，《讀書》，第四期（4月），頁53-63。收入氏著：1991，《倖存者的文學》，台北，遠流出版社。
- 黃中模：1987，《屈原問題論爭史稿》，北京，十月文藝出版社。
- 黃宗羲：1979，〈陳乾初先生墓誌銘〉，收於《陳確集》，頁5-9。
- _____：1992，《黃宗羲全集·第八冊·明儒學案（二）》，杭州，浙江古籍出版社。
- 黃俊傑、吳光明：1992，〈古代中國人的價值觀：價值取向的衝突及其解消〉，見漢學研究中心編：《中國人的價值觀國際研討會論文集》，臺北，漢學研究中心，頁55-75。
- 黃得時注譯：1975，《孝經今注今譯》，台北，台灣商務印書館。
- 董仲舒著，賴炎元注釋：1984，《春秋繁露今注今譯》，台北，台灣商務印書館。
- 賈誼：1994，〈甲屈原賦〉，見孔鏡清，韓泉欣注譯，《兩漢諸家散文選》，三聯書店（香港），上海古籍聯合出版。
- 樓宇烈編：1992，《中國佛教思想資料選編》，第四卷，第一冊，北京，中華書局。
- 鄭曉江：1994，《中國死亡智慧》，台北，東大圖書公司，頁15-46。
- 顏元：1987，《顏元集》，北京，中華書局。
- 羅繼祖主編：1995，《王國維之死》，臺北，祺齡出版社。
- 蘇叔陽：1986，〈老舍之死〉，《人民文學》，第八期，（1986年），見《人民文學》，頁22-34。
- 釋恆清：1986，〈論佛教的自殺觀〉見《臺大哲學論評》第九期（1月1986年），頁181-196。
- 釋道宣：《續高僧傳卷第二十七·遺身篇第七》見《大藏經》二〇六〇，第五十冊，頁678-684。
- 釋慧皎：《高僧傳卷第十二·亡身第六》見《大藏經》二〇五九，第五十冊，頁403-406。
- 釋贊寧：《宋高僧傳卷第二十三·遺身篇第七》見《大藏經》二〇六一，第五十冊，頁855-862。
- 顧炎武著，黃汝成集釋：1990，《日知錄集釋》，石家莊市，花山文藝出版社。
- Battin, Margaret Pabst: 1996, *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide*. Upper Saddle River, New Jersey, Prentice-Hall.
- Becker, Carl B.: 1990, "Buddhist Views of Suicide and Euthanasia." *Philosophy East and West*, 40:4 (October 1990):543-556.
- Dayal, Har: 1932, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London, Routledge & Kegan Paul.
- De La Vallee Poussin, L: 'Suicide (Buddist).' In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.12, pp.24-26.
- Donagan, Alan: 1977, *The Theory of Morality*. Chicago, University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile: 1951, *Suicide: A Study in Sociology: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York, Free Press.
- Hill, Thomas E: 1983, 'Self-Regarding Suicide: A Modified Kantian View.' In *Suicide and Ethics: A Special Issue of Suicide and Life-Threatening*

- Behavior*. Edited by Margaret P. Battin, and Ronald W. Maris. New York, Human Sciences Press, pp.254-275.
- Hsia, Adrian: 1988, 'The Orphan of the House Zhao in French, English, German, and Hong Kong Literature.' *Comparative Literature Studies*. 25:4: 335-351.
- Hsieh, Andrew C. K., and Spence, Jonathan D: 1990,〈近代以前的中國社會的自殺行為與家庭的關係〉, 見林宗義, Arthur Klienmanm 編, 柯永河, 蕭欣義譯:《文化與行為:古今華人正常與不正常行為》,香港,中文大學出版社,頁25-40。
- Hume, David: 1965, 'Of Suicide.' In *Humes Ethical Writings*. Edited by Alasdair MacIntyre. London, Collier Books, pp.297-306.
- Jan, Yun-hua: 1964, 'Buddhist Self-Immolation in Medieval China.' In *History of Religions*. 4:2: 243-268.
- Kant, Immanuel: 1930, *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield. London, Methuen & Co.
- Lau, Joseph S. M: 1989, The Courage to Be: Suicide as Self-fulfillment in Chinese History and Literature. *Tamkang Review*. 19:1-4 (Autumn 1988-Summer 1989): 715-734.
- Lin, Yuan-huei: 1990, *The Weight of Mt. T'ai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture*. Ph.D. Dissertation. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- Maclagan, P. J.: 1908, 'Suicide (Chinese).' In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (eds), volume 12, Edinburgh, T & T Clarks, p. 26.
- Pinguet, Maurice: 1993, *Voluntary Death in Japan*. Translated by Rosemary Morris. Cambridge, Polity Press.
- Seneca: 1920, *The Epistles of Seneca*. London, William Heinemann, pp.56-73.
- Tien, Ju-Kang: 1988, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ching Times*. Leiden, E. J. Brill.