

# 休謨論自殺

R. G. Frey

## 摘要

直至今日，任何對自殺道德感興趣的人都會讀到大衛·休謨關於此問題的文章。這有多種原因，但其中核心的一個是，他確立了現代關於自殺道德爭論的出發點，也就是說，生命中某種條件是不是可以？人提供一個道德上可接受的理由，來自主決定結束自己的生命。如果我們認為至少有一些自殺行為是道德的，那麼我們就能夠進行這場爭論，如果我們可以拋棄所有那些神學已經規定好的對自殺的一攬子譴責，那麼我們就能夠思考這場爭論。我注意到在遙遠的十八世紀情境中，這種論證戰略試圖發展出一種沒有神學基礎的倫理學。休謨的案例所得到的結果是關於自殺的一篇很現代的短文，突

---

R. G. Frey, Philosophy Department, Bowling Green State University,  
Bowling Green, Ohio, OH 43403, USA.

原載：The Journal of Medicine and Philosophy 24:4: 336-351, 1999.

《中外醫學哲學》Ⅲ：2（2001年5月）：頁121-140。

出自願性和自主性，以及對人的生活條件以及在這種條件下人生活下去的願望進行的反思。

關鍵詞：Joseph Butler 大衛·休謨 自殺

休謨的文章‘關於自殺’<sup>(1)</sup>仍是關於自殺問題的經典作品中的一篇，每一個聲稱對自殺的本性、德性和合理性認真思考過的人都會去閱讀它。他提出了一系列至今仍陪伴我們的關於自殺合乎道德的後果論和神學論據，他部分努力援引過去的傳統：自殺是可允許的，事實上是一種高貴的行為。

然而，這篇文章真正重要的地方在於，它與十八世紀英國自然神論者對基督教的抨擊是完全一致的，在那個理性的時代，對人類思想中神秘主義和迷信的抨擊盛極一時。自然神論者攻擊的重要之處是，實際上是為道德從基督教或宗教的支柱中解放出來提供了基礎。因篇幅有限，我只能在這裏對一個的道德基礎如何可能產生的一個方面作一個簡短的說明。我選用了 Joseph Butler 的《在羅爾斯教堂的十五次佈道》(*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, 1726*)一書，休謨知道這本書，這是一個例證說明了正統宗教是怎樣部分通過它自己的謀略給自然神論的抨擊提供了根據。

事實上，可以將這一抨擊歸結為一個簡單的問題：一個宗教的懷疑論者，甚或說一個無神論者是道德的嗎？如果回答是肯定的，就是正視一個不相信基督徒信仰的人是道德的；如果回答是否定的，在英國理性啟蒙運動上升時代，就會使道德思考被啓示的累贅（用休謨的話來說就是“迷信”）堵塞。到十八世紀中葉的英國，已經沒有一個舒服的地方留給思考的人們了；因為在那時，那些認為證明基督教真理的東西遭到嚴重的

抨擊。對《聖經》原文批判的出現；對其他宗教傳統的新認識和比較宗教的興起；新的科學及與之相聯繫的方法論；強調實驗和理性及隨之而來的從各種思想領域去除神秘主義的願望；在已成體制的教會內外對奇迹和啓示的廣泛而猛烈的抨擊（休謨及時表達的），對不死靈魂存在和英國自然神者所鼓勵並利用的來世的持續懷疑；對腐爛以後很久身體復活是否可信的重新懷疑；所有這些和其他更多的問題簡直就是起一道障礙，基督教要成為從理性的觀點可接受就必須通過這道障礙。所以，將人們的道德立足於宗教就不再顯而易見地一種可信的論證行動，更不是具有說服力的論證行動，其後果影響到宗教懷疑者是否有可能合乎道德的爭端。

## 1. 關於自殺

〈關於自殺〉這篇文章發表於1777年，但是寫於1755年。很明顯，休謨害怕正統基督教的反應而沒有立即發表<sup>(2)</sup>，今天我們讀到這篇文章就會發現他這麼做是十分明智的。因為這篇文章強烈反對這種觀點：由於自殺侵犯了上帝的領域，所以在道德上是不允許的。文章的第一段設置了這場戰鬥的場景：迷信同哲學的戰爭，仗打得合適哲學將會取得勝利。因為迷信以“謬誤的主張”為基礎（E, 579），它不能阻擋真理之光。哲學通過“展示”迷信的謬誤或“有害的傾向”治療迷信的心，在這裏就像他在《關於自然宗教的對話》(*Dialogues concerning Natural Religion, 1779*)中說的，休謨認為自己在從事影響這種治療的事業。

(1) 下文將文章名縮寫為 E，並給出相應的頁數。

(2) 很明顯，在1755和1756年，印刷和發行了一些。無論如何，休謨關於自殺道德的觀點在他逝世之前就很有名。

事實上，休謨關於自殺的觀點在他 1776 年死前，已經為正統派所瞭解，這些思想在一些神學家中刮起了一陣風暴。可以確信，休謨在 17 世紀 70 年代前就已經很知名了，儘管主要不是因為他對神學觀點的批評。但是對“關於自殺”的反對看起來使人迷惑，無論是它在《休謨全集》(Corpus) 中相對不重要的地位，還是同例如《對話》(Dialogues) 相比焦點較窄而言。然而，這種攻擊不會讓我們迷惑，至少回顧來看如此：因為它代表了楔子的薄的一端，就宗教和道德之間的關係而言，它促進了沒有神學根據的道德的發展。

休謨以這樣一種主張開始他文章中的論證路線：“如果自殺是罪惡的，那必定是違背了我們對上帝、對我們的鄰居或我們自己的義務。”(E, 580) 除了很少的幾段以外，整篇文章都在探討第一種可能性，但它與另外兩種有著很重要的區別。當我們討論自殺是否對我們的鄰居有害，是否同我們的利益相一致時，主要是後果論的關注，並且就後者而言對自願和自主性的關注尤其明顯。例如休謨寫道：“那種自殺也許往往同利益，同我們對自己的義務相一致，沒人能夠對誰允許年齡、疾病或者不幸可以構成生命中負擔，使它比死亡更糟糕提出質疑。”(E, 588) 當代醫學倫理學家們都十分認可這種論證，或正確評價這種論證在關於自殺或協助自殺是否合乎道德的討論中的作用。但是援引上帝是不同的層次，其性質完全不是經驗的或後果論的，也許我可以用這種表達法：它是形而上學的。

當然，後果論的批評者在最後兩種可能性上就是休謨的批評者，而一個人仍然會遇到一種古老的主張：如果後果允許一個人結束自己的生命，那麼取決於後果如何，一個人就有正面義務結束自己的生命。但是這種論證相當於給人提供了一個理由來拒絕“年齡、疾病或不幸可以構成生命負擔，並使它比死亡更糟糕。”充其量是，即使一個人對這種論證沒有提出質疑

或徑直進入案例細節，它也不能表明生命不可能是個負擔，並且在人們自己的眼裏，生命不可能不值得延續下去。另外，即使人們反對由一方對另一方的生命是否值得延續下去加以判斷，這也並不表示一個人不可以判定自己的生命不值得延續。

因此，休謨似乎認為自殺與他人和自己有關的論證更容易屈服，因為它們立足於案例的經驗後果，而不是抽象的、形而上學的宗教主張。有關這些主張，重要的是要看到自然神論爭論的一個方面怎樣構成休謨這篇文章的部分背景。

## II. 自然神論

所謂的理性時代是自然神論的時代，自然神論代表離開天啓宗教的一種退卻。任何從天啓宗教退卻是要基督教付出代價。自然神論在肯定教義方面並不一致，在懷疑基督教故事和教堂方面也不一致，而且總的來說正統派認為傳播這種懷疑，即使仍然信仰上帝是對無神論的恩惠。因為僅僅相信上帝存在(或自然宗教)是不能使基督教站得住的。因此，傳播對基督教教義的普遍懷疑，進一步削弱基督教對個人和國家的控制，也對無神論者有利。因此，一個基督教懷疑論者所造成的危害，同無神論者一樣大，正統派對自然神論的反應十分強烈。但是，就正統派所有的譴責來說，由於他們採取的道德基礎觀點，他們自己為自然神論信仰者提供了一個機會，就象 Joseph Butler 在《在羅爾斯教堂的十五次佈道》(1726) 中所闡明的那樣。這是一種歷史悠久的英國古典道德哲學，而 Butler，就像與他同時的喬治·貝克萊 (George Berkeley) 一樣，是開明的牧師，生活在時代的潮流中，擁有非凡的哲學天才。

在那本書中，道德沒有作為基礎，而是依靠天啓宗教或基督教。Butler，一個生活於那個時代的人，強調說除了相信啓

示外，人的本性具有一種特殊的層次，並且這種本性使人“在一種最嚴格和最正確的意義上服從法律”（1726, III, 3; 原文有著重點）。據此，他說，人“有內在的公正規則”。他繼續寫道：

...讓任何普通的誠實的人，在採取任何行動方針之前，問問自己：我要做的是對的還是錯的？是善良的還是邪惡的？我絲毫不懷疑，在幾乎任何環境中幾乎任何一般人對這個問題的回答是要符合真和善（1726, III, 4）。

在《佈道》中沒有什麼東西阻擋一個基督教的懷疑論者恰恰成為那樣一個“普通的誠實的人”和“一般人”，沒有什麼東西限制（正如Butler所描述的）僅由基督教信徒擁有的直覺力和反思力。（1726, II, 9-11）“如果我們同意，並且行動符合我們本性的構成”（1762, II, 19），我們所有的人都是道德的。道德行動就是符合我們本性的行動。當然，Butler認為創造我們本性的是上帝，但他對那種本性的分析，用的不是基督教術語。他的分析採取內省、觀察和理性，它們中的任何一個都是懷疑論者認為不可缺少的原則。因此，懷疑論者似乎能夠成為道德的人。

但是，這個結果使Butler面臨一派自然神論的壓力。這一派自然神論不是將上帝看作造物者，而是將上帝的創造限於他根據創造自身的規律運作，沒有奇迹與啓示的介入。今天，我們傾向於以這派自然神論為重點，是因為物理科學和天文學在十七世紀的興起和宇宙的機械觀逐漸形成主流。但是除此而外，自然神論中還有更多派別，例如Samuel Clarke在他的論上帝的存在及其屬性的紀念波義耳講演集》（Boyle Lectures, 1705—1706），還有Lord Bolingbroke在他的《未完成論文或論文紀要》（*Fragments or Minutes of Essays*）（《著作

集》[*Works*], 1809, ed.)中談得更清楚。另一派是將宗教等同於道德，並認為道德完全接近理性，這就使我們在理解道德時不要求不受啓示干擾。如果說這一派在John Toland, Charles Blount, 和Anthony Collins的書中已經存在，那麼在Matthew Tindal的《基督教同創世紀一樣古老》（*Christianity as Old as Creation*）就顯然可見了。這本書在1730年，《佈道》第二版後出版。Tindal十分清楚地將宗教還原為道德。結果，很明顯有這樣一個問題：如果宗教不過是道德，而道德完全接近理性，那麼我們還要基督教幹什麼？

如果我對《佈道》的理解是正確的，Butler不能像一些正統派那樣回答說，道德是以天啓宗教為基礎的。道德行動是同人的本性一致的行動，不排斥基督教的懷疑論者理解同那種本性一致的行動。Butler認為人是上帝為了某種目的製造出來的主張也不會解決問題理由有二。第一，僅僅說這些仍然無法證實基督教故事；就是說，上帝作為智慧造物主仍然是自然神論者的上帝。仍然沒有理由說明為什麼我們需要預言、奇迹、啓示、教士和教堂。第二，問題不在於是否Butler對人的本性的分析，以及他對道德經驗得論述，作為一種可能的事實是否有可能起源於他自己對基督教的承諾，而是在於這種分析是否能夠站得住腳，是否能夠獨立於這種承諾而發展。《佈道》表明他相信是能夠的。（很清楚，在達爾文以後，從宗教懷疑論向無神論的轉變更加容易想象了，就像人類的起源和發展進化論形成優勢一樣。）因而，Butler不能為天啓宗教找到理由，顯示它是道德必不可少的東西。

當然，也許有些東西使基督教同道德有聯繫。舉例來說，也許有人主張宗教可以使人更好地理解道德的內容（儘管我們許多人可能不需要這種幫助），或者依靠或不依靠對來世的觀念，宗教提供給我們履行義務的進一步動機（儘管我們許多人可能不需要這種進一步的動機）。這些主張充其量使宗教成為

一根拐杖，而不是“生命的支柱”，只有我們中的一些人需要它。

重要的是，Butler認為沒有必要為了給我們的義務提供一個道德的理由而相信來生。他斷言：“儘管一個人應該懷疑其他的一切東西，...他仍然應該堅持行善是最直接的和最確定的義務”(1729, 序言, 22)。他相信，惡是什麼也得不到的，問題是“為了履行所有內心深處的義務而犧牲那麼點是否是一件驚人之舉”，這是一個“即使假定未來的生活仍然不確定”也迫切要解決的問題(1729, 序言, 23)。因此，義務仍然有效，仍然發自內心，縱然來世尚存疑問。在Butler看來，人是他自己的法律，遵守這個法律的義務有內在根據，不是害怕未來的懲罰，而是如他所強調的，“它是你本性的法律”(1726, III, 6)。相信來生和對神的報應的恐懼是否堅強了人信守義務的決心，這是一個偶然的問題；義務本身並不依賴於對基督教的認可。堅守義務的動機同樣如此：甚至在詳細說明人的本性之前，Butler就表明自我利益是怎樣提供這種動機的；即訴諸“利益和自愛”如何能為下列行動辯護：犧牲小惡真的能帶來履行“所有內心深處的義務”。(1729, 序言, 23)

於是，對天啓宗教的必不可少性有種種答案；但上述那些答案提示，在最深層的意義上，基督教不再與道德有關了。於是，一個自然神論者可以這種古怪的方式真正看到《佈道》在幫助他。

關於道德基礎的觀點有進一步的反響。也許，正統派試圖平息異議的最有力的論據是從不道德中找到的論據：自然神論和自由思想導致宗教懷疑論，並且最後導致無神論；而懷疑論和無神論導致不道德。這個論據的力量在於將宗教懷疑論鑒定為道德墮落和腐敗的原因。因為這提供論據來警告那些否則對基督教故事漠不關心的人：如果宗教懷疑論從根本上導致個人不道德，那麼通情達理的人們就有理由避免它。更進一步講，

如果傳播這種懷疑論並為其他人接受從根本上導致在公共領域廣泛的不道德，那麼我們就離認為攻擊基督教和道德秩序就等於企圖破壞國家穩定的正統派的那種頗為通常的觀點不遠了。最後，自然神論者違反了這個論據；因為儘管他們所有的人幾乎都信仰上帝，他們對基督教的集體挑戰被正統派廣泛認為幫助破壞道德。

對許多人來說，不道德論據為抵禦自然神論者對基督教的攻擊以及一般地抵禦自由思想打下了堅實的基礎，甚至在Collins的《論自由思想》(*Discourse of Freethinking*, 1713)這種較為溫和的形式中也可以找到。但是如果像Butler那樣有效地切斷了宗教懷疑論與不道德之間的聯繫，如果懷疑論者以及最後無神論者是道德的，還留下的什麼爭論呢？人們仍然可以抗議這些人不相信基督教的故事；但是當此時那些故事本身還未表明能為理性所接受，那就不清楚為什麼這種抗議該給理性的人們以深刻的印象。但是即使能夠表明能為理性所接受，重要的一點是如果一個懷疑論者或者無神論者是道德的，為什麼他必須為那些故事所煩擾？為什麼他相信基督教徒相信的東西？

現在輪到容忍的問題了。在《論容忍的信件》(*Letter concerning Toleration*, 1689)中，洛克(John Lock)將無神論者從那些認為容忍應該延及的人們中排除出去，他之所以這樣做是因為他承認不道德的論據。如果無神論者必然是不道德的或無道德的，那麼為什麼容忍的手應該伸及那些例如不尊重諾言和誓言人，以及那些(我們可以假設)會傷害其他人和國家的那些人。一個世紀以後，我們發現Edmund Burke也受這種爭論支配。在《對法國革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*, 1790)一書裏，他在那場革命產生的恐怖中辨認出一種墮落的無神論，這種無神論因反宗教及隨之而來的道德腐敗造成了政治的不穩定。連同他對過去的哀

歎，對傳統及體現、保護傳統的政治／社會制度的讚美，以及對國家的神學基礎的承諾，這使人更加清楚無神論在Burke的保守主義中沒有位置。但是Butler的觀點沒有洛克和Burke那樣僵硬。因為他的觀點不受不道德論據的干擾，本身理由不將容忍延及懷疑論者和無神論者；社會和政治的不穩定性不是切斷基督教與道德聯繫必然或不可避免的後果。

基於其道德立場以及不道德論據，《佈道》一書使Butler易受自然神論的影響。在這裏我不想猜測Butler本來會如何對自然神論作出回應，只是要指出自然神論並沒有因為表明《聖經》故事有理由相信而無效。相反，回顧來看，人們傾向於認為這種自然神論服務於一種更大範圍的目的。因為在Butler和休謨時代的英國，從明確獨立於基督教基礎的道德到沒有上帝的道德是很小的一步。霍布斯（Hobbes）概括了後者的可能性，而自然神論者在一個擁有國定基督教的國家和貫穿基督教歷史影響的社會向基督教挑戰，可以看作朝同一方向的重要一步。

### III. 道德和人性

如果宗教懷疑論者和無神論者可以是道德的，如果容忍懷疑論和無神論不會不可避免地對國家的穩定性產生疑問，那麼就要解釋為什麼所有人必須相信基督教徒所相信的東西。當然，人們可以否認懷疑論者和無神論者可以是道德的，但是上面討論的像Butler一樣的牧師、一個獻身於理性和論證的人上述討論部分表明，正是在這一點上那個時期的正統派開始放棄了。Butler與Shaftesbury、Hutcheson、休謨和亞當·斯密（Adam Smith）完全一樣，將道德立足於人性，而不是將他對人性的分析同明顯的基督教主張糾纏在一起；而沒有理

由認為懷疑論者和無神論者因為他們持有的懷疑論和無神論本身就被剝奪了悟性、理性、內省和觀察力，所有這些讓我們理解我們的本性。我們是怎樣的，我們的本性是什麼，很大程度上是經驗的事情，即使有人要認為（總的來說自然神論者這樣認為的）人是由上帝製造的，這也沒有提示，為了把握人性以及道德或德性，人們必須們相信《聖經》故事。

休謨也是個人性理論家，將道德立基於情感，這些情感是什麼，它們如何作用，它們在多大範圍內起驅動作用都是一個有智慧、有觀察力的人可以理解的。

因此，在我看來，《論自殺》這篇文章很好地符合有關自然神論者抨擊基督教的整個論證，而且我認為從這個角度來看，人們可以更好地理解這篇文章具有永恒的重要性。這樣看的結果是產生了要是自殺沒有違反我們對上帝的義務是否可不被許可的問題。於是對自殺許可性的答案取決於它的效果，於是自殺的許可性或不許可性不是一個神學問題，而是一個實際看看自殺的效果是什麼的問題。換句話說，通過撇開關於上帝的論證，休謨得以集中討論生活條件和自殺的效果。當然，這些效果有時會使自殺成為錯誤；然而同樣，有時自殺是正確的。自殺的正確或錯誤因而取決於根據案例細節整體觀察的效果，而不是取決於上帝或神學。對這些不同的可能性可以順序進行評論了。

### IV. 對上帝、我們自身和他人的義務

#### A. 違反我們對上帝的義務

休謨依照違反自然律來解釋神學之禁止自殺，這種自然律由上帝頒佈並管理著全部創造物。通過結束我們的生命，我們

侵犯了上帝的領土，只有他正確地安排我們的生命。為了撇開這個論證，休謨徑直說，如果自殺打亂了事物的自然秩序，那麼任何同樣打亂這種秩序的事物都應反對。自殺作為一種違反一般規律的行為並沒有什麼特殊之處：

是否我們要斷言，萬能的上帝以特殊方式為自己保留對人類生活的安排，而且並沒有使這一安排服從於統治整個宇宙的一般規律？這顯然是錯誤的。人類的生命與其他生物一樣依賴於同樣的規律，這些規律服從於物質和運動的一般規律。倒塌的塔和施放毒藥可以同樣毀滅一個人和一隻螻蛄；當一場暴發的洪水襲來時，它會不加區別地沖走一切。所以，由於人類的生命永遠依照（上帝建立的）物質和運動一般規律，那麼是否因為人安排他自己的生計無論如何侵犯這些規律或干擾它們的作用是犯罪，人安排自己的生計就是犯罪呢？但是這顯得有些荒謬。所有動物在世界上的行動都依靠它們自己的審慎和技能，在它們的權力延伸之處擁有充分的權威改變自然的運作。不行使這種權威，它們一刻也不能生存（E, 582）。

上帝的創造物生命本身依賴於能干預物質和運動的一般規律，例如岩石的滑動會導致它們的死亡。”

所以，休謨說，爭論的焦點在於自殺對於這些一般規律形成了一個特例或例外。他問道，是否“因為人類的生命如此重要，以至於為了審慎起見要給它進行安排？”（E, 582-3）他在回答中舉出了三條觀察結果。首先，他觀察到“對於宇宙來說，人類的生命並不比牡蠣更重要”，並且即使他更加重要，“自然秩序實際上已經使人類生命擁有審慎判斷力，使我們能夠在每次意外事件中就我們的生命問題作出決定。”（E, 583）

其次，如果對人類生命的處置保留給了萬能的上帝，那麼

“保留生命與毀滅生命的行動是否是同樣的犯罪？”他繼續寫道，

如果我撥開落向我頭頂的石頭，我因延長了自己的生命而擾亂了自然進程，侵犯了萬能的上帝の特權，因為我的生命超過了上帝根據物質和運動一般規律給我的生命規定的時間長度。（E, 583）

如果說我自殺是自然進程的中斷，搶救性命又為什麼不是自然進程的中斷？如果一個上帝創造物運行所遵從的自然規律是不容打斷的，那麼為什麼並不是所有打斷都不容許？畢竟，“改變尼羅河和多瑙河的流向不是犯罪，所以為什麼從自然的渠道中取幾盞司血會被認為是犯罪呢”（E, 583）？事實上，不打斷物質和運動規律就不可能有我們的生命，因為那樣我們的生命將完全受這些規律支配。

第三，上帝並沒有讓我們完全受這些規律支配。我們可以改變河流的流向，接種天花等等，這些事情並沒有絲毫的不敬。使用上帝賦予給我們的力量不是不敬：

當可怕的痛苦壓倒了對生命的熱愛：當一種自願的行動加入到不自覺原因的結果中，它僅僅是上帝植入他創造物中的那些力量和規律的後果。上帝的主權仍然是不可違背的，為受傷害的人類遠不能及。（E, 584）

自願結束生命運用了上帝賦予我們並確認的力量和規律，它並不比使用任何其他力量和規律更違反自然；因為它們都是上帝賦予我們的，是我們的天賦的一部分。

顯然，在上面的論述中，休謨試圖利用基督教信徒會認可的事情，並把它們轉而有利於自己。本質上，他說明了兩點：

消極的和積極的。消極的講，他要求人們說明為什麼自殺應被看作所有創造物遵循的一般規律的例外：如果一次違背規律是可以得到辯護的，為什麼不是所有？如果沒有這種違背，怎麼說一個人度過了的一生？積極的講，所有用於表明自殺並不違反我們對上帝的義務的段落，最終包含有在某些環境下結束生命的暗示。他寫道，“一個厭倦了生命、充滿了痛苦和不幸的人，勇敢地克服了對死亡的所有自然的恐懼，使自己從這殘酷的場面中解脫出來”(E, 582)，並且他感激神恩：他對“痛苦的恐怖”沒有壓倒對“生命的熱愛”(E, 584)，合法地擺脫“威脅我的疾病”(E, 583)。

這些暗示包含的意思並不是說自殺在任何情況下都是可以得到辯護的，而是自殺作為對某些條件(我們發現我們活得太長)的反應才能夠得到辯護。我們會驚奇地發現，撇開上帝，所有這些條件與我們是否可合法地殺死自己的問題有關。這正是休謨需要的，為了表明在道德上反對自殺要求有不同的根據，因為訴諸上帝自殺是絕對禁止的。使自殺正確的是我們發現自己所處的條件和自願擺脫這種條件的我們自願、自主的決定。

如果自殺是錯誤的，那麼它一定是因為非神學的理由。所以，休謨轉向自殺違反我們對鄰居和社會義務的主張。

## B. 違反了我們對社會的義務

這裏，休謨提出了三個簡要的論點。首先，“厭倦了生命的人對社會沒有害處。他只是停止了行善，如果這也算作一種害處的話，那麼這是最低程度的害處”(E, 586)。為什麼人不能永久地退出社會呢？這是一個其他人要求於我的問題：承認那些要求，不管是家庭、友人還是一般社會的，不等於承認它們能絕對壓倒對我自己利益和我生活條件的考慮。這再一次說明我有權將我的生活和我在其中生活的條件與他人對我的要求

加以權衡。

讓需要幫助的人，不管是子女、配偶、朋友或一般社會，依靠我以滿足他們的需求；如果這些需求過多，就像通常關於自殺的爭論中出現的一樣，那麼人們會趨向於認為他人的需求，即使他人合理的需求，超過了對我生活條件的考慮。這一點太過分了：這些需求是重要的，應該重視的，但是它們不是唯一應該重視的東西。

其次，休謨舉了一個例子闡述相反的結論：

……假如我不再有能力促進公眾的利益；假如我對公眾是一種負擔：假如，我的生命使某個人不能對社會更有作為。在這些情況下，我放棄生命不僅是無辜的，而且值得讚美。大多數想結束生命的人就是處於這種境況之下。那些擁有健康、權力或權威的人具有更好的理由心情舒暢地對待世界。(E, 587)

如果他人的幸福生活可以作為要求我存在的理由，它也可以是要求我結束生命的理由。這再一次表明沒有解決自殺的道德性問題，而只是提供了一個必須權衡和仔細斟酌的考慮。

第三，休謨提供了他認為社會也許會很好接受的縮短生命的兩個例子：一個是牽涉到拷打一個人來獲取可能損害公眾利益的秘密；另一個是涉及一個“罪該萬死”的人(E, 587)。再一次，這些案例並不表明殺一個人是正確的，寧可說提出一些與作出決定有關的因素，這些因素可能僅與自殺不應絕對被禁止的推定有關。這就是為什麼 Hume 不必去推敲這樣的主張，例如一位自殺的丈夫和父親欺騙了他的妻子和孩子：這個主張援引的是他自殺的後果，並且一旦人們允許後果與之有關，就要考慮其他的後果，諸如遭受拷打等等。

### C. 違反了對我們自己的義務

正如我們前面所見，關於這部分休謨主張：“沒有人可以質疑”自殺與我們自己的利益和對我們自己的義務相一致，“讓老人、病人或不幸的人忍受生活的重擔，比使它湮滅還要糟糕。”(E, 588) 他甚至同某個人一樣說，“因情緒的不可救藥的沮喪或鬱悶而詛咒，必然破壞所有的歡樂，使他同樣不幸，仿佛他已經承受了最令人憂傷的不幸。”(E, 588) 很清楚，休謨認為除了疾病以外還有許多東西使生命成為重擔。同樣清楚，他認為在這樣一種生活條件下自殺是高貴的：

如果這不是犯罪，當它變成一種負擔時，審慎和勇氣應使我們立即擺脫它。這是我們通過樹立一個榜樣成為對社會有用的唯一的途徑，如果模仿這個榜樣可以保留每個人生命中幸福的機會，並且最終使他擺脫所有的不幸。(E 588)

對這一段幾乎肯定要引起憤怒的是，不是它給自殺以高貴的氣息，儘管無疑這令人不快，因為他完全違抗了過去的論據：自殺總是等於未經授權地放棄自己的崗位。寧可說，引起憤怒的很可能是關於自殺的討論到達圓滿句點的方式，從自殺是其道德性掌握在上帝手裏的行動開始，到自殺是其道德性掌握在我們自己手裏的最後行動。如果我們所作出的結束我們生命的決定是自願、自主的，繼續生活對我們是一副重擔，那麼根據神學和我們對社會義務作出的論證，就沒有什麼能夠絕對阻止我們作出那個決定。在那樣一個生活條件下作出這樣一個決定是高貴的，沒有什麼不體面的，可以說這是對一個人生活條件的合適反應。

以前留給上帝就死亡作決定，現在留給我們自己作決定，這樣，現在發現毫無疑問道德的根據應在別處尋找。休謨最終

會說，那個根據是什麼，應該在人的本性中、在感情中找到，並沒有妨礙宗教懷疑論者和無神論者揭示我們本性中固有的原則和力量，也沒有妨礙同其一致的行動。當然，關於特定自殺行動的道德性，什麼也沒有解決；所有已經確定的充其量是某種特定的自殺行動可能是道德的。但這已經足以證明有理由認為，今天當我們對自殺和輔助自殺的道德進行沈思的時候，我們正在沈思休謨帶給現代生活的問題，其形式與我們大多數人在當代的爭論中所遇到的完全一樣。

## IV. 結 論

當然，有神論者繼續在當代這場爭論中嶄露頭角，儘管表現不同。一種表現是仍然徑直乞靈於上帝，自殺是對上帝領地的入侵，但是建立於自願、自主和對生活質量反思基礎上的現代觀念，削弱了過去經常行使的這種乞靈的力量。在另一種更為間接的表現是，自殺在直覺上被認為是內在地錯誤的行動，但人們沒有說出關於上帝和上帝領地的形而上學觀點實際上形成人們直覺的基礎。因為當問道，為什麼我應該相信你對自殺道德問題的直覺，為什麼它同我對某些自殺行動可能是正確的這種道德直覺不完全一致時，有神論者試圖給他的直覺以權威的唯一途徑，是將他的直覺立基於上帝和上帝的領地中的某一方面。今天無神論者在這個問題上採取的另外一種表現是說，自殺的道德性完全是一個傳統問題，至少在西方社會，有神論者對那種傳統的觀點將自殺看作立基於猶太-基督倫理，並同其有密切聯繫。還有許多其他的偽裝需要考慮。我認為很清楚，休謨會全部拋棄它們。

而且，有神論者必須小心謹慎：他對自殺道德的立場不單是退化為某種形式的道義倫理，不贊成權衡和平衡種種因素，

以支援或反對特定自殺行動的道德性。某些生活條件不僅使某些人謀求結束他們的生命，而且那些條件可以如此極端的形式發生，以致除了關於上帝領地的某些觀點外，似乎不能加以平衡。而在天平的另一端是個人自願、自主地選擇結束自己生命。有神論者以道義論形式抨擊認為在一定條件下這種選擇可能是自願、自主的，它可能是理性的，它可能是一種經過認真考慮、充分知情的選擇，這並非偶然。在這裏，對有神論者的一個潛在危險是：一個人可能是個道義論者，而不是個有神論者，如果一個人的道義論部分認為自殺是一種內在地錯誤的行動，那麼他仍然需要給出論據，證明為什麼道德直覺需要納入有神論內。在我們周圍有許多道義論者，他們並沒有這麼做。

最後，當休謨就宗教談到“神秘”和“迷信”的時候，可能被認為是冒犯的。我想他的談話最終想傳達的是我們需要自己進行道德思考，我們不能讓我們的判斷向某個權威投降，並讓那個權威主宰我們的道德思考。讓這樣和那樣的權威告訴我們某某事是錯誤的，這不僅不言而喻提出了什麼東西使那個人或身體成為他們的權威這樣的問題，而且也終止了那個權威自己的道德思考。讓傳統扮演權威的角色導致同樣的結局：我們為什麼應該用我們的傳統喜歡吃肉這一事實來解決素食主義的道德問題？為什麼我們應該用種族主義和性別歧視的傳統來回應如何看待和對待他人的道德問題？為什麼我們用對自殺的一攬子譴責來解決那麼重要的問題？再者，那些支援傳統在道德爭論中發揮作用這一主張的人往往是有神論者，這並非偶然，因為對上面的問題沒有令人信服的答案，除了那些主張納入傳統的觀點是真的或正確的答案，以及依靠上帝來說明人們怎樣知道他們的傳統——並且不是別人的傳統——傳統使這些觀點成為正確。在其他地方論證來自權威，聲稱就是知道某某事正確的，與之相對照休謨的遺產是質疑和懷疑論的遺產，並且他最不可能允許批准有關自殺道德的當代爭論，包括單方面一

攬子譴責這種行動，不表達他習慣性的懷疑。幸運的是我們有他這篇關於自殺的文章提醒我們這些懷疑。

參考文獻

- Blount, C.: 1695. *Miscellaneous Works*. London.
- Bolingbroke, H. St-J.: 1754. *Works*, David Mallet, est. London.
- Burke, E.: 1790. *Reflections on the Revolution in France*, J. Page, London.
- Bulter, J.: 1726. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, James and Joseph Knapton, London.
- Bulter, J.: 1729. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, with Preface*, James and Joseph Knapton, London.
- Clarke, S.: 1706. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Botham for James Knapton, London.
- Collins, A.: 1713. *Discourse of Freethinking*, London.
- Collins, A.: 1713. *Further Discourse of Freethinking*, London.
- Hume, D.: 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*, London. Reprinted from the original typescript in the Library of the Royal Society of Scotland, R. Popkin (ed.): 1980. Hackett Publishing Co., Indianapolis.
- Hume, D.: 1985. *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.), Liberty Press, Indianapolis.
- Hutcheson, F.: 1725. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, J. Darby, London.
- Hutcheson, F.: 1728. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations upon the Moral Sense*, I S. Powell, London.
- Locke, J.: 1689. *A Letter Concerning Toleration*, A. Churchill, London.
- Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper): 1711. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, J. Darby, London.
- Smith, A.: 1759. *Theory of Moral Sentiments*, A. Miller, A. Kincaid, J. Bell, London.
- Tindal, M.: 1731. *Christianity as Old as the Creation*, W. Innys, London.
- Toland, J.: 1747. *Miscellaneous Works*, J. Peele, London.