

道教世界觀下安樂死是否可行？

Would Daoism Prohibit Euthanasia?

陳 雯 張小星

Chen Wen and Zhang Xiaoxing

摘要 Abstract

作為中國本土宗教，道教對中國人的生死觀有潛移默化的影響。對於安樂死等現代醫學語境下的抉擇，有必要考察道教的可能態度。范瑞平提出：道教“貴生”，期求修行成仙，而安樂死剝奪成仙的機會，所以道教理應禁止安樂死。本文試圖說明：道教並沒有明確禁止安樂死的動機或理由。仙法流傳於道教門內。普通人無緣得見，本就沒有成仙的機會。而道門之外，普通人能否安樂死的最為相關的道教設定，或許是“命

陳 雯，雲南大學民族學與社會學學院博士，中國昆明，郵編：650000。
Chen Wen, Doctor of Sociology, School of Ethnology and Sociology, Yunnan University, Kunming, China, 650000.
張小星，雲南大學政府管理學院哲學系研究員，中國昆明，郵編：650000。
Zhang Xiaoxing, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, School of Government, Yunnan University, Kunming, China, 650000.

《中外醫學哲學》XXIII:1 (2025年)：頁 71-81。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 23:1 (2025), pp. 71-81.

數”不可無端更改。然而，命數的考量同樣難以構成禁止安樂死的理由。

Given the influence of religious Daoism on the concepts of life and death in China, it is important to examine the Daoist stance regarding practical issues of modern medicine, such as euthanasia. According to Ruiping Fan, Daoism would prohibit euthanasia as a practice that deprives a person of the possibility of attaining immortality. We argue, however, that Daoism has no clear motivation or reason to forbid euthanasia. The methods for attaining immortality remain a secret exclusive to the Daoist community. Other people have no access to such methods and thus lack the opportunity to become immortal. Furthermore, the prevalent concept of “destiny” or “fate” provides no basis for rejecting euthanasia.

【關鍵字】 道教 安樂死 仙法 隱秘傳承 命數

Keywords: Daoism, euthanasia, immortality, transmission of mystical knowledge, destiny

一、導言

當人受病痛折磨，希望終結生命，能否對其實施安樂死？為緩解痛苦，樸素道德直覺或許支持這個選擇。道德功利主義同樣如此：若能達成“快樂—痛苦”的最優平衡，安樂死便是可行的選項。不過，功利主義並非唯一的道德立場。實在論者認為存在獨立的道德真理，而“不可殺人”為其中之一。“不可殺人”是許多文明默認的戒律，在基督教傳統中尤其影響深遠：上帝說不可殺人，便不可殺人。儘管訴諸上帝已非元倫理學的主流立場，但宗教依然是許多人日常道德抉擇的重要考量。而從文化傳統角度看，不同文明或許會對安樂死的道德可行性給出不同解釋。范瑞平（2024）即認為，儒家框架不允許安樂死——其理由基於對儒家倫理的重構，也源於儒家文化影響地區的問卷調查：反對者則提出，儒家並不禁止安樂死。（Li and Campbell 2021）不難想見，

對儒家視角下安樂死可行性的論證取決於兩點：一是儒家哲學的合理重構，二是儒家文化地區的社會學觀察。作為解釋性框架，儒家的重構須有哲學合理性，才能為安樂死提供說明。而作為應用社會學論題，重構後的結論又應符合儒家文化圈中的普遍判斷。否則，便很難斷定重構後的仍是“儒家”方案。

當然，上述兩點的表述仍過於理想。一方面，儒家傳統未必有現代學術體系下所對應的內核。儒家的重構，更接近文本約束與理論創造間的反思平衡。“儒家是否支持安樂死”也就沒有確定答案。另一方面，我們難以在泛儒家文化圈中精確識別“儒家”影響。儒家文化盛行的地區，往往也受多樣傳統文化的影響。范瑞平便提到：

需要指出，這一結論是基於公共價值觀得出的，而非基於任何具體的宗教信仰，比如東亞社會中除儒教之外的兩個主要宗教信仰：佛教和道教。儘管如此，也不可錯誤地猜測這些宗教將自殺當作一種高尚的行為。事實上，雖然自殺者不會像基督教認為的那樣要下地獄，但佛教和道教都不贊成自殺。對佛教徒而言，一個自殺者正在製造一種惡性循環，使其來生比今世更加困難；對道教徒而言，自殺會剝奪一個人成仙的機會。此外，也許是受到儒家思想的影響，佛教徒和道教徒都注意到，一個人自殺會給家人和愛他的人帶來嚴重的痛苦和折磨。所以在通常情況下，自殺是一種不好的行為。即便在特殊情況下可以允許自殺，人們通常也認為，醫學疾病不屬於這種情況。（范瑞平 2024, 426）。

可見，由於宗教多樣性，我們很難在東亞社會精確定位某具體宗教對生死觀念的影響。

本文旨在澄清道教在此複雜背景下對安樂死可行性產生的影響。如范瑞平所言，道教求肉身成仙，有“貴生”思想。《度人經》中寫到：“仙道貴生，無量度人”。從貴生思想看，安

樂死並不可行。筆者卻以為：貴生理念與安樂死並不衝突。道教所求仙境難以實現，並非現實抉擇的相關因素。對此，本文從道教“門內”和“門外”的差別進行闡釋。成仙的可能性僅對門內道士開放。門外信眾無緣接觸核心技術。無望成仙，也就不會被安樂死剝奪成仙機會。對門外信眾，道教最有可能禁止安樂死的理由，或許是終結生命會無端改變“命數”。然而，命數概念無所謂“貴生”，對生死等同視之。隨著現代醫學不斷延長壽命，也很難確切判斷人的命數究竟多少。據此，道教沒有反駁安樂死的原則性理由。

二、異仙的“現實可能性”：道教的隱秘傳承

作為中國本土宗教，道教對中國文化有深遠影響。道教以道家為根，揉合了方仙道與眾多民間信仰。道教世界觀中，逍遙解脫不僅是哲學理想，也是修行可達的真實境界。道教沒有詳細的本體論，但學界多默認道教以“氣”為基礎構成。(Kohn 2020)氣並非抽象的理論構想，而是可以知覺的經驗對象：通過修煉，道士可感知氣的運行，並積累此能量達成飛昇。(Chen and Zhang 2025; Komjathy 2007)

假定道教修煉真實不虛，則任何自盡——包括安樂死——或都將無端剝奪成仙的機會。葛洪在《抱撲子·內篇》中的確提出人人皆可學仙：“長生之可得，仙人之無種”（王明 1980, 99）。但其實，道教對仙術傳承有嚴格限制，其核心功法只能師徒口耳相傳，不見文字。普通信眾無從瞭解修仙技術。《紫陽真人悟真篇注疏》便講到：“上聖秘重，不許輕洩，傳之者皆口口相授，不記文字，是以難遇也”。由於核心技術隱秘，一些道教門派只有單傳。《大道行》記錄了龍門派傳人王力平的經歷（陳開國、鄭順潮 1991）：根據記錄，王力平是其師父長年以來唯一的徒弟。師父擇徒嚴格，要考察天賦和品格，且很多修行關鍵步驟需師父

親自護法。因此，道教師承有排他性。當某派已有傳人，其他人便可能喪失機會。

綜上，我們可總結道教修仙的一些條件：

- I. 仙法真實不虛；
- II. 個人具備基本資質；
- III. 得遇明師；
- IV. 明師願意傳授，且未有其他徒弟

仙法真實不虛，是討論道教倫理的前置性默認假設，本文對此不再辯護。(Alston 1991, 54)¹ 在 I 的前提下，II - IV 每點都在個人求仙路上設置新的條件。我們不妨問，葛洪的“長生可得”，這個“可”有怎樣的模態呢？葛洪的完整論述為：

抱樸子曰：微妙難識，疑惑者衆。吾聰明豈能過人哉？適偶有所偏解，猶鶴知夜半，燕知戊巳，而未必達於他事也。亦有以校驗，知長生之可得，仙人之無種耳。（王明 1980, 99）

這裡，“長生可得”的意思接近“I”，即仙法不虛，長生有形而上學上可能。而“仙人之無種”，指仙人沒有與凡人不同的潛質。人人皆可成仙。這點覆蓋了條件“II”關於仙法的基本資質。

但顯然，葛洪仙法可學的觀點並未覆蓋“III”和“IV”中師徒的社會關係。由於道教傳承隱秘，絕大多數人都無法滿足 III 和 IV。得遇明師，修習仙道，對普通人而言是一個“極其遙遠”（*extremely remote*）的可能性。

成仙的可能性極遙遠，讓它難以構成“安樂死是否道德可行”現實抉擇的相關可能性。誠然，若一個普通人安樂死，他便

(1) 宗教知識論中，對相應宗教世界觀做前置性假設，是比較常規的研究策略。參見 Alston, William. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

不再能修行而成仙。但既然成仙本就渺茫，那麼安樂死就並沒有剝奪從此人任何“實際”的可能性。該論證的背後，是如下實踐原則：

“現實可能性”——若一可能情形對某人而言極遙遠且不相關，該可能性就並非此人是否應做某事的相關考慮選項。

“現實可能性”是行動的一般原則。比如，當思考是否要出門，只需關注天氣和交通，不必擔心是否會被外星人綁架。經典的懷疑論場景——如被笛卡爾魔鬼欺騙——也完全無需影響我們的行動。安樂死同樣如此。當一個病人身患絕症，希望平靜離去，我們是否應說“堅持一下，萬一醫學界明天就奇跡般地治愈這絕症呢？”這樣勸說並不恰當。合適的勸說，需提出現實相關的理由，如親人的期盼、未竟的事業等。同樣，成仙對普通人遙不可及，也就不成為其是否安樂死的考量因素。我們不應對希望實施安樂死的人說“再忍忍，萬一明天就有師父傳你功法，助你飛昇呢？”

當然，“現實可能性”只是關於理由的否定性觀點，並未指明實踐所應當遵循的理由。“現實可能性”無需主張我們在抉擇中應考慮“所有”相關可能性。一個行動往往有多重後果。某人若在一個比賽中勝出，便會有人失敗。一些人因此欣喜，另一些因此憂愁。然而，此人無需考慮所有這些情形，更不必為所有後果負責。至少，“現實可能性”未正面說明哪些情形必須考量。即便一位道士得了真傳，有望飛昇，“現實可能性”也並不會禁止他安樂死的選擇。或許有人會認為“現實可能性”因正面論點的缺失而有所不足。然而這種缺失體現了該原則的相容性。畢竟，通過“現實可能性”，我們只想說明：為什麼道教中成仙的可能性無法成為大多數人安樂死與否的相關考慮因素。

三、命數不可改？道教的命定論相容安樂死

對多數人而言，道教中與安樂死最相關的要素或是人的“命數”。《太上感應篇》開篇就講到：

太上曰：“禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形。”是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。算減則貧耗，多逢憂患；人皆惡之，刑禍隨之，吉慶避之，惡星災之；算盡則死。又有三台、北斗神君，在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算。又有三屍神，在人身中，每到庚申日，輒上詣天曹，言人罪過。月晦之日，灶神亦然。凡人有過，大則奪紀，小則奪算。其過大小，有數萬事，欲求長生者，先須避之。

作為道教的經典勸善文，《太上感應篇》旨在勵善避惡，但其背後的假設是：人的命數有神監管，且由神轉換為福禍吉凶。道教天命觀不假定命定論。人的吉凶由善惡而來。可見，道教允許“改命”。道士用仙法可逆天改命：“我命在我不在天，還丹成金億萬年”。（王明 1980, 262）普通人也能通過善行趨吉避凶。道教的很多儀式法術，同樣用於為人改命。無論怎樣，道教世界觀中的命數及其吉凶兌現，是在人神互動完成的。命數並不源於神靈之上無法更改的某種“自然”力量。

對安樂死，道教的命數觀會有怎樣的影響？雙方的可能關聯是：安樂死無端更改了人的命數，因此應當禁止。這裡，“無端”不應直接做規範性解讀。即，不應認為：遵從命數是人與自然和諧的條件，故“不應”改。畢竟，道教的改命技術豐富，甚至鼓勵凡人以仙術和善行改命。而我們不應認為求善的改命可接受，避惡的改命不可接受——改命本身在道德上無可指責。既然改命本身屬道德中性，那麼以命數觀反對安樂死，就需要訴諸安樂死在因果實然領域中的影響。對道教究竟採用怎樣的因果和神學觀，本文不會深究。與仙學一樣，我們僅對道教世界觀做假設性探討。下面，我們將分別從兩個假設出發——要麼，安樂死沒有

更改命數；要麼，安樂死涉及命數更改——來說明：無論哪種可能性下，道教命數都很難對安樂死做出實踐或道德上的限制。

1. 不改命數的安樂死：或多餘，或註定

首先考慮靈魂死後“繼續受苦”的情形。設想：一個人在疾病折磨下選擇安樂死，卻仍有受苦的命數未完，所以其靈魂繼續在陰間受苦。

這種情形是否構成禁止安樂死的理由？反對者或許會給出肯定的回答。畢竟，如果安樂死最終並沒有減輕痛苦，又何必終結生命？選擇安樂死，實在多此一舉。但我們認為，“多餘”並不是反對一個行為的充分理由。多餘的行為既然沒有帶來額外惡果，便不必禁止。無謂，無用，不等於過錯。當然，多餘的行為不值得鼓勵。人生苦短，生也有涯，為何不多做有益的事情？即便莊子的無用之用，也有修道求真的“大用”。所以，完全無用的安樂死並不值得鼓勵。只不過，不鼓勵不等於需禁止。不鼓勵是較弱的道德約束，禁止則強得多。前者不蘊含後者。

除“多餘”之外，安樂死不改命數的另一個可能情形，是安樂死本身就構成命數的一環。如果安樂死本身就是病人命數的環節，我們自然也無法從“命數”禁止這一選擇。關於安樂死的主流討論，多把安樂死視為行動或選擇。這與倫理學的傳統主體性視角一致：行動主體，才有善惡可言，也才承擔相應道德責任。但從命數觀點看，安樂死可能只是病人的一個“處境”。病痛折磨之下，安樂死或許可描述為黑暗中的光亮出口。病人所面對的，首先是一個情形，而不是自己作為行為主體的選擇。進行安樂死，或許是“接納”一個情形，而不是做出一個行動。這個被動視角，允許我們更為自然地把安樂死解釋為病人的“命數”，解釋為這個病人過往行為之因果。當然，我們無需主張安樂死始終作為命數的環節。對某些人而言，安樂死可以是行為選擇；對另一些人而言，它又是被動情形。我們僅僅說明：當安樂死作為命數環節出現時，道教毋需禁止。

2. 改命數的安樂死：命數為何？

現在假設：在道教視角下，垂危之際的生死抉擇可改變人的命數。這一假設會帶來怎樣的影響？生死之際的選擇對命數的改變，最直接的方式或許便是以現代醫學手段延續生命。或許，原本病人早已“應當”離去，只不過呼吸機等現代醫學手段延緩了死亡。生命末期，如果生死抉擇能改變命數，那麼現代醫學對生命的延長便是最為直接的情形。而安樂死，則是終止了這種延長。安樂死對生命的終結，與現代醫學對生命的延長，是“改命數”的一體兩面。如果安樂死改變了命數，則呼吸機也將同樣改變著命數。不能只允許後者，而否認前者。

而既然安樂死和呼吸機“均等地”更改命數，雙方的論證權重也就彼此對等。換言之，既然呼吸機已然改命，那麼安樂死是否改了命數，也就是無足輕重的因素了。

在某一類特定情形下，安樂死確實會以非常負面的方式更改命數。即：安樂死構成惡行，帶來額外厄運，讓死者靈魂承受更多苦難。這種情形下，安樂死的確是糟糕的選擇。然而，以此提出道教世界觀禁止安樂死，也並非可信的論證策略。其一，主張安樂死會帶來額外厄運，是對道教世界過於“精確”的解讀。若沒有足夠的文本和宗教人類學依據，很難以此從道教視角禁止安樂死。其二，若強調安樂死是“惡行”，會把論證嫁接到主流倫理學對安樂死內在道德特質的討論。但不僅主流倫理學對安樂死內在道德特質有所爭議，而且以主流倫理學嫁接此處，將抹殺道教視角的獨特權重——之所以探索道教視角，是因為道教或許能提供新的洞見，可一旦安樂死被視為“內在惡”的行為，則道教視角將無關緊要。其三，安樂死對苦難的增減，未必構成道教中原則性的困擾。道教法術，既能改命，也能超度。（黎志添 2007）對生者和死者，道教均有相應的技術來緩解痛苦。因此，即便安樂死之惡會讓靈魂在死後額外受苦，這種痛苦也不同于基督教“永墮地獄”式的裁決。道教持有動態的福禍觀。一時的福禍總

可以在後續補救。所以，即便安樂死實則增加了苦難，也無需構成禁止它的理由。

四、總結與拓展

本文提出了兩個論點：首先，道門傳承內外有別，普通人無緣修仙，安樂死也就不會剝奪其原本就沒有的成仙機會；其次，對普通人適用的“命數”觀，也很難構成禁止安樂死的理由。

關於安樂死，道教的“宗教世界觀”是否是過強的前提？作為具有明確現實指向的話題，安樂死的可行性難道不需要在一個更向公眾開放的框架下討論嗎？對比，我們以為，道教至少在理論上構成了安樂死議題極有價值的視角。安樂死雖然是世俗世界的應用倫理問題，但其哲學爭議性本就有濃厚的基督教色彩。從道教出發，也就提出了重審安樂死的一個基礎性理論視角。更重要的，道教對中國人的生死觀念有深遠影響。許多中國人並非嚴格意義上的道教信徒，但仍會去道觀祈福，或為親人超渡。對民間信仰的雜糅，使道教成為許多中國人在死生大事上最先尋求的宗教。對中國人而言，道教也就是安樂死議題的重要參照。當然，除仙法和命數外，道教還有很多觀念值得探討。例如，對何為“生死”，道教與世俗的理解有顯著差異。一些門派的修行要求為自己立墓碑。《大道行》便記錄了王力平“遊歷陰間”後重生的經歷。王重陽也曾在活死人墓中修行。根據道教的修煉視角，死亡不必是生命的終結，而可以構成修仙歷程中的環節。對凡人而言，葛洪曾以三魂七魄之說講到“魂魄分去則人病，盡去則人死”（王明 1980，19-20），默認凡人的生、病、死之間有著可量化的關係。這些生死觀既與世俗不同，又彼此各異。或許，“死亡”對道教而言是多義詞。我們所謂的“死亡”——無論其醫學還是社會含義——都對應著道教世界觀中多樣的本體論狀態。這樣一來，“安樂死是否道德可行”的問題，對道教而言就並沒有固定的語義內容。

參考文獻 References

- 王明：《抱樸子內篇校釋》，北京：中華書局，1980年。Wang, Ming. 1980. *Commentaries on Baopuzi Nweipan*. Beijing: Zhonghua Book Company.
- 范瑞平：《當代醫療與儒家思想》，上海：東方出版中心，2024年。Fan, Ruiping. 2024. *Contemporary Medicine and Confucian Thought*. Shanghai: Orient Publishing Center
- 張伯端撰、翁葆光注、戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇注疏》，中國哲學電子化計劃。Zhang, Boduan. n.d. *Commentary on Ziyang Zhenren's Awakening to Truth*, annotated by Yong Baoguang, sub commentary by Dai Qizhong. Chinese Text Project: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=895519&remap=gb>.
- 陳開國、鄭順潮：《大道行》，北京：華夏出版社，1991年。Chen, Kaiguo, and Zheng Shunchao. 1991. *Opening the Dragon Gate: The Making of a Modern Taoist Wizard*. Beijing: Huaxia Publishing House.
- 黎志添：《廣東地方道教研究：道觀、道士及科儀》，香港：香港中文大學出版社，2007年。Lai, Chi Tim. 2007. *Guangdong Local Daoist Studies: Temples, Daoists, and Rituals*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Alston, William. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chen, Wen, and Zhang Xiaoxing. 2025. "The Verifiability of Daoist Somatic Mystical Experience." *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 12(26).
- Kohn, Livia. 2020. *Daoism: A Contemporary Philosophical Investigation*. Oxford: Abingdon; New York: Routledge.
- Komjathy, Louis. 2007. *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-Transformation in Early Quanzhen Daoism*. Leiden: Brill.
- Li, Hon-Lam, and Michael Campbell. 2021. *Public Reason and Bioethics: Three Perspectives*. Cham: Palgrave MacMillan.