

自杀可以被允许吗

胡 好 张 莉*

〔摘要〕 自杀在道德上是否可以被允许,首先需要自杀进行界定。满足三个条件才算自杀,其中最难判断的是求死意愿。它又包括三个条件:其一,意愿是自己发动的;其二,行为者的死亡跟最终目的有因果关系;其三,他相信自己的死对最终目的来说是不可替代的。接着需要探讨自杀不能被允许的理由。先反驳自杀最有力的辩护——生命自主权,然后通过普遍化检验正面论证自杀是不被允许的,随后回应一种可能的质疑:既然自杀不被允许,为何对以利他为动机的自杀大加褒扬。最后,我们承认上述结论存在例外,通过三个条件划定了例外情形的范围。

〔关键词〕 自杀 求死意愿 生命自主权 普遍化检验 例外

〔中图分类号〕B82-052 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2017)02-0117-07

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2017.02.019

国内学界对自杀的研究主要采取社会学和法学的视角,鲜有人进行伦理学讨论。本文试图回答自杀在道德上是否可以被允许。首先,对自杀进行界定。其次,先考察自杀最有力的辩护理由——生命自主权,然后通过普遍化检验得出结论:自杀不能被允许,随后回应一种可能的质疑。伦理学不像数学那样具有严格的普遍有效性,任何结论都存在例外,最后给出极端情况下自杀被允许的条件。

一、自杀的界定

界定自杀在法律中是必要的,因为它跟法律责任的承担密切相关。比如在参与自杀的案件中,被害人自杀与否的判定可能决定行为人是否要负刑事责任。同样,在伦理学中界定自杀也是必要的。日常道德对自杀的看法过于宽泛,经常把非自杀的情况看作自杀,因而我们有必要在自杀和非自杀之

间划清界限。而且,生活中存在许多模棱两可的情形,本身就难以判定。比如遭人欺骗而结束自己的生命,它是自杀吗?从自己杀死自己的角度看,是自杀,但从另一个角度看,行为者受人欺骗,没有求死意愿,又不是自杀。所以,这种情况难以判定。还有些两难情形,比如苏格拉底临死前可以逃跑却不逃,在监狱中坐等死刑的到来,这种放任的行为好像是自杀,可他坚决反对自杀,这是否矛盾?只有先界定自杀,才能解答这些问题。

根据常识,“自杀”是指“自己杀死自己”。但这种解释过于宽泛。如果有人误把硫酸当作柠檬水喝下去,结果死了,他确实是自己杀死自己,但我们不认为这是自杀,因为他不知情。另外,如果有人遭歹徒胁迫而杀害自己,他是自己杀死自己,但我们也不认为这是自杀,因为他没有求死意愿。所以,常识无法为自杀和非自杀划清界限。

* 作者简介:胡 好,西北师范大学哲学与政治学研究院副教授(甘肃兰州 730070);张 莉,西北师范大学哲学与政治学研究院助理馆员(甘肃兰州 730070)。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(13JJD720007);博士后科学基金二等资助项目(2015M572160);2015年度西北师范大学青年教师科研能力提升计划骨干项目(SKGG15014)。

王钢主张从主客观两方面进行界定。主观方面包括三个因素:认识因素、意志因素和自愿性。其中,认识因素要求行为者认识到死亡结果,意志因素要求行为者追求或放任死亡结果的出现,自愿性是指致死行为必须出于行为者的自主决定。客观方面,必须是自己杀死自己,它要求“行为者必须客观上亲自控制、支配了直接终结生命的行为”^[1],由此,他认为在安乐死的情形下,病人放弃救助的行为不构成自杀^{[1](156-163)}。

笔者将上述意志因素和自愿性合并为求死意愿,并对客观要求作出修改,提出某人S的行为A是自杀行为,当且仅当:(1)S认识到A会导致死亡(认识条件);(2)S已经做出A(现实条件);(3)S有求死意愿(意愿条件)。

认识条件要求行为者明知某个行为会致死却仍然要做。如果他不知道某个行为致死却做了,则充其量是碰巧死了,不构成自杀行为。误喝硫酸致死即是一例。值得注意的是,它要求这个行为致死,而非仅仅提高死亡概率。吸烟有害健康,但我们并不将吸烟看作自杀行为^①。

现实条件要求上述行为已经做出。该行为的实施分为积极和消极两种类型,前者是主动追求死亡结果,比如跳楼、喝农药等;后者是放任死亡结果的出现,比如明知某个行为会导致自己死亡却不加制止。因此,选择不作为也是一种作为。

求死意愿的判定是个棘手的问题。意愿跟目的息息相关。死亡可能是最终目的,比如对厌世者或追求死亡体验的人来说,死亡本身就是目的。但是,死亡还可能是满足最终目的的手段,常见的是通过死亡来缓解痛苦。由于前者比较少见,因此下文主要讨论死亡充当手段的情况。

某人具有求死意愿,当且仅当:(1)意愿的发动者是他自己;(2)他的死亡和最终目的之间有因果关系;(3)他相信自己的死亡对最终目的来说不可替代。

条件(1)要求死亡意愿是行为者自主发出的,而非受制于外界的规定。很多情况都是自主决定死亡的,比如因失恋而跳楼,因理想破灭而卧轨,但有些情况并非如此。遭人欺骗、被邪教洗脑或被胁

迫而死亡的人,他们若没有外界的诱导或强迫,是不会发出死亡意愿的,此时意愿的发动者不是自己,而是他人。例如,歹徒以张三女儿的性命相要挟,逼迫其从七楼跳下。张三为了至亲之人的安全选择跳楼,当场死亡。在这个案例中,张三知道从七楼跳下会死,他也做出了跳楼的举动,而且他的死亡跟最终目的(挽救女儿的生命)有因果关系,并且对那个目的来说不可替代,但这不是自杀。因为尽管它符合自杀的其他所有条件,但死亡意愿是那个歹徒发出的,不是张三。从绝对的意义看,张三虽然遭受歹徒让其跳楼的威胁,但他还是可以以牺牲女儿为代价而选择不跳的。诚然,这种形而上学的自由还保留着,但伦理学基本上不是对可能性的有无,而是对可能性的程度进行探讨。在此案例中,张三被歹徒用女儿的性命相要挟,已经在极大程度上受到了强迫,所以可以认定他的意愿受制于歹徒。

条件(2)要求行为者的死亡与最终目的有因果关系。如果他的死亡跟最终目的没有因果关系,则说明他没有求死意愿。拿跳楼和某人救落水者做个对比。假设跳楼者因为失恋而万念俱灰,想通过跳楼来缓解痛苦。跳楼的结果是死亡,而死亡是缓解痛苦的原因。某人救落水者可以拆解为以下步骤:冰水中托举—精疲力竭—死亡和群众被救。其中,水中托举产生两个结果:一个是某人死亡,另一个是落水者被救。某人的死亡不是落水者被救的原因,原因是他的托举。他的死亡只是水中托举引起落水者被救这个因果链条的附现象。跳楼和某人救落水者的区别在于:前者的因果链条是跳楼→死亡→缓解痛苦,后者的因果链条是水中托举→死亡和落水者被救。某人的死亡和落水者被救之间没有因果关系。所以,跳楼是自杀行为,而某人救落水者不是,因为前者中行为者有求死意愿,后者中没有。由此观之,苏格拉底可以逃却不逃,这同样不是自杀,因为他并不是以死明志,而仅仅是为了遵守契约。同样是可以逃却不逃的谭嗣同却可以看作自杀,他确实是以死明志。

求死意愿最简单的表述是:我想死。它分为强

^① 有人说吸烟是慢性自杀,这只是日常用语中的比喻性说法。只要仔细想想就会发现,吸烟不是自杀,因为吸烟者吸烟是为了产生某种满足感,而不是为了死亡,换言之,吸烟者没有求死意愿。

弱两种版本。强版本是我享受死亡或者我厌世就是要死,弱版本是我想死,但只是把它当作其他目的的手段,就好比我想把课讲好,以便获得青年教师讲课比赛的冠军。讲好课虽然只是手段,但仍然是我意愿的。这里要做的区分是:如果死亡真的是实现最终目的的手段,那表明行为者有求死意愿,但如果死亡本身不能达到最终目的,它只是因果链条的一个附现象,这就没有求死意愿。

条件(3)要求行为者认识到自己的死亡对最终目的来说不可替代。如果行为者相信为了达到最终目的,他的死亡可以由其他方式替代,则说明他没有求死意愿。回到跳楼和救落水者的案例,它们有两个共同点,其一,死亡作为手段,都有进一步的目的,其二,都是被逼无奈,但凡有别的办法,他们都不会以这种方式结束生命。但除了上述死亡和最终目的之间是否有因果关系的区别之外,还有一个重大区别:跳楼的情境中,为了缓解痛苦,自己的死亡是不可替代的,别人跳楼不会减轻自己的痛苦,但在救落水者的情境中,为了把人救上来,某人的死亡是可以替代的。

综上所述,自杀行为要成立,必须同时满足三个条件:(1)行为者认识到某个行为会导致死亡;(2)他已经做出那个行为;(3)他有求死意愿。求死意愿要成立,也必须同时满足三个条件:(1)意愿的发动者是他自己;(2)他的死亡和最终目的之间有因果关系;(3)他相信自己的死亡对于最终目的来说不可替代。

二、自杀不能被允许

下面讨论自杀的评价问题。这很自然地涉及灵魂不朽。如果肉体毁灭以后,灵魂能够进入另一个欢乐的世界,那自杀或许是明智之举,可问题是不知道人死后灵魂将会上天堂还是下地狱,甚至不知道有没有灵魂。所以,我们把灵魂死后怎样的问题先放一放,暂时接受日常看法:人死了一切都结束了。自杀的现象比较普遍。当听说某大学生因失恋而跳楼时,我们通常会觉得这样做不对。现在要问,假如有人要为那个大学生的自杀辩护,他可以从哪些方面着手。最有力的辩护恐怕是生命自主权,它体现在以下两个方面。

其一,每个人都有自主权尊严。关于自己的最

重要的事情,每个人都有自主决定的权利,生命显然是关于自己的最重要的事情,所以每个人都具有决定生命的权利。我们不能决定自己的出生,但至少可以决定自己的死亡。如果这点自主权都被剥夺,那就失去了一个人的尊严。“一个人‘有尊严地死去’,应该是指他的死在没有他人强行干涉的情况下发生,也就是说,在死亡问题上,他在自然规律允许的前提下自己主宰自己的命运。……如果病人在有效条件下明确地提出了终结其生命的意愿,而这种意愿却受到其他人的蓄意阻挠,那么他的尊严就受到了侵犯。”^[2]

其二,每个人都有身体所有权。我的身体属于我自己,因而我有处置它的权利。就像处置其他私有财产一样,我可以摔碎我的茶杯,也可以毁掉我的身体。这是我自己的事情,不许外人插手。

生命自主权实际上是强调个体自由。我的生命我做主,这是我的自由,别人没有权利干涉。自由是价值中立的。只要不伤害他人,每个人愿意做正确或错误的事情都可以。自由并不只是体现在做正确的事情上,它恰恰在正确和错误的事情之间保持中立。因此,自由主义者反对家长主义的做法。家长主义(paternalism,又称为父爱主义)主要是指把心智健全的成年人当作儿童,为了维护他们的利益,不顾他们自己的意愿迫使或阻止其实施特定行为^[3]。自由主义者认为,不能因为你为我就好就限制我的行动。

这套价值观是原子式的,它斩断了个体与他人、社会的关联,强调个体利益应受到最大限度的保护。并且,它往往是从当事人而非旁观者的视角来审视问题。当有人主张生命具有神圣不可侵犯的价值时,他们会说从自杀者本人的角度看,生命只具有相对价值,跟更高的价值(比如爱情)相比,它是可以被抛弃的。

这种理论在直觉上具有非常强的吸引力。面对极端自由主义,反驳的结果往往是陷入立场之争,很难说哪一方具有压倒性优势。下文尝试着做些分析工作,不敢奢望将对方驳倒。

首先,自主权尊严可以为自杀的正当性辩护,但“尊严”一词有歧义,它还可以指生命的尊严。生命的尊严强调生命神圣不可侵犯,哪怕经受极度的痛苦,也应勇敢地活下去。如果一遇到挫折就寻死

觅活,像动物一样只知道趋乐避苦,那就丢掉了作为一个人的尊严。反之,如果一个人活着痛苦不堪,实在生无可恋,却依然倔强地活下来了,这就彰显出生命的价值,保住了他的尊严。因此,生命的尊严是反对自杀的。韩跃红和李昶达敏锐地总结出“尊严悖论”,他们认为支持方和反对方都以“维护人的尊严”为前提,得出截然相反的结论^{[4]①}。如果强调自主权尊严,注重生命的质量,则支持自杀,因为那是当事人的权利;如果强调生命的尊严,注重物理生命的延续,则反对自杀,因为无论如何也该活下去。既然尊严有歧义,强调不同的含义会导致相反的结论,那不如先搁置一下,都不拿尊严说事。

其次,如果我真的可以像处理茶杯一样处理我的身体,那自杀的正当性也能得到辩护。但是,这个理由在理论上说得通,在现实中却行不通。假设山区有个穷苦的农民,他儿子考上了大学,为了筹集学费,他卖了一个肾。两年后,他的另一个儿子也考上了大学,为了筹集学费,他决定再卖一个肾。对于这个家庭来说,那就意味着丢掉性命^[5]。现在的问题是,这个父亲可以自由地卖掉第二个肾吗?根据身体所有权,当然可以,因为身体是他的,只要他愿意,怎么支配都行。但日常道德告诉我们,这是不允许的,因为他出售肾脏的行为是被迫的,买主有乘人之危之嫌。如何界定被迫不属于本文讨论的范围,这里只想说明,如果坚持身体所有权,行为者在自愿的情况下可以任意出售器官,但事实是在某些情况下(如被迫时)不被允许,这说明身体所有权理论在现实中面临着挑战。

最后,极端自由主义有两个要点:一是某个行为若要被允许,只要行为者自愿且不伤害他人即可;二是自由在价值上中立,哪怕别人认为某个行为明显错误,但只要它满足上述条件,就得允许。如果认可这两点,自杀也可得到辩护。然而,其一,上述自由违背了不伤害原则。诚然,不伤害原则针对的是他人,要求不伤害他人的利益,包括生命、财富、名誉、情感等方面的利益,但我们可以进行再解释。之所以不允许伤害他人,是因为他人具有人格。因此,在自我具有同等人格的前提下,也不许

伤害自己。也就是说,自我和他人具有同等人格,既然不能伤害他人,也就不能伤害自己。不伤害原则同样适用于自己。法学博士钱叶六也有类似的想法,“杀人罪的行为对象是‘人’,根据当然解释,杀人罪构成要件中的‘人’不仅包括他人,而且包括自己”^[6],在他看来,杀害自己也犯了杀人罪。

其二,自由未必都是价值中立的,它也可以是向善的。笛卡尔和康德都主张“向善的自由”^{[7][8]}。价值中立的自由可称为两可的自由,即做某个行为的同时却有可以不这么做的能力,它在对与错之间保持中立;向善的自由是指哪怕行为者只有一个候选项,但只要它符合道德法则,那么这个行为就是自由的。这种自由有价值导向,它要求做道德的行为才是自由的。这里并不想评判两种自由谁是谁非,只是表明自由除了价值中立的含义外,还有其他解释。

所以,极端自由主义的两个要点存在很大的讨论空间,比如我们还可以从自愿的角度进行反驳。其实,这种理论奠基于原子式的价值观。当个体价值被放大到凌驾于社会共同体的价值之上时,很容易得出上述结论。可是,还有种关系网络的立场,似乎更应被伦理学采纳。越是价值高的东西,越应从关系网络的立场进行权衡。生命不只是自己的,它还属于整个共同体。或许我们可以承认,结束生命是他的自由,但他享受这份自由的同时必须付出沉重代价,这种代价就包括法律约束和道德谴责。原子式的个体视角太过极端,自由主义终需家长主义来平衡。处理自杀的问题时,家长主义的适当介入是必要的。如果你的一个朋友年纪轻轻就因为失恋要去跳楼,你知道他是一时冲动,还会忍心让他跳吗?站在当事人的角度,可以理解这种做法,但我们更应站在旁观者的角度,基于保护他的利益的考虑,冷静地加以阻止。

以上是对自杀的生命自主权辩护的反驳,下面论证为何自杀不能被允许。常见的是宗教的论证,不过笔者不想诉诸上帝的旨意,而是借助于康德的义务论。这里只采用普遍化检验。所谓普遍化检验,是看行为准则(不涉及非道德的行为准则)普遍

① 韩跃红和李昶达讨论的是安乐死,但尊严悖论仍然适合对自杀的讨论。此文中悖论的双方是生命尊严和人格尊严,跟我的表述略有不同,但意思一样。人格尊严相当于自主权尊严。

化之后是否会自相矛盾,如果会,则该准则是不道德的,反之则是道德的。那么自杀的准则能否通过普遍化检验呢?康德说:“一个自然,如果其法则竟是通过具有促进生命的使命的同一种情感来破坏生命本身,就将是自相矛盾的,因而不会作为自然而存在了,所以那条准则就不可能成为普遍的自然法则”^[9],意即如果自杀的准则普遍化的话,那么自然将不复存在,因为它在促进生命的同时又在破坏生命,自相矛盾,因而这条准则通不过普遍化检验。它预设了自然目的论的思想。不过,我们发现,根据康德对虚假许诺的普遍化检验的论述,即便不预设自然目的论,自杀的准则也通不过普遍化检验。虚假许诺的准则通不过普遍化检验,是因为它一旦普遍化,就会自相矛盾。虚假许诺的目的是为了使人们相信他的谎言,但如果所有人都虚假许诺,则任何人都不会再相信别人对他做出的任何承诺,这样一来,虚假承诺和它的目的都会变得不可能。同理,自杀的准则也通不过普遍化检验,因为它一旦普遍化,也会自相矛盾。如果所有人都自杀的话,就没人可杀了,既然无人可杀,也就不存在自杀了。我们通过同虚假许诺的类比,构造出了关于自杀的普遍化检验的另一个版本。

不过,对于“自相矛盾”,柴伟佳有异议。“如果每个人都自杀并不会使得每个人都无法自杀,它只是使得再也不会有人存在,但并不会使得只要还有人想要自杀他却自杀不成。所以说因痛苦而自杀这种行为的普遍化并不会产生概念上的矛盾。”^[10]柴伟佳认为,自相矛盾是指概念上的矛盾,即只有当有人存在的情况下,想自杀却自杀不成,才是自相矛盾。但自杀的准则普遍化之后不会如此,所以这条准则可以通过普遍化检验。但是,康德说的“自相矛盾”更倾向于自我取消——如果所有人都因痛苦而自杀,则会连自杀这种行为都将不复存在。他在论述虚假许诺时将这一点说得非常明确。“我虽然可能想要说谎,但是绝不可能想要一条说谎的普遍法则;因为根据这样一条法则,真正说来将会根本没有任何诺言存在了。”^{[9](26)}我们认为自杀的准则通不过普遍化检验。

上文以破立并重的方式进行了严密论证,但可能会遇到一种强有力的反驳:既然自杀不被允许,为什么我们对以利他为动机的自杀大加褒扬?我

们不是一直歌颂那些为国捐躯的战士和以身殉国的英雄吗?

以利他为动机的自杀的确感人,但我们需要分情况讨论。某人为救两名落水者,英勇牺牲。他舍己为人的行为值得高度赞扬,但这也不是自杀,因为他的死不是救出落水者的原因,原因是他在冰水中的奋力托举。他的死不过是整个因果链条中的附现象。所以,许多以利他为动机的死亡都值得褒扬,如为国捐躯、舍己为人,但它们不是自杀,不在讨论范围之内。

还有一些以利他为动机的死亡确实是自杀,比如屈原投江、刘宗周绝食、王国维投湖、海子卧轨,等等,他们的死都是缓解痛苦或表明志向的原因。但这样的自杀值得褒扬吗?他们为国为民,动机高尚,可这能掩饰行为的错误吗?对此,穆勒有精辟的论述:“正确的行为并不必然表示有德的品格,需要谴责的行为也常常来自值得赞扬的品质。但这类情形在特定的场合表现得很明显时,它虽然会改变功利主义者的评价,但改变的是对行为者的评价,而绝不是对行为的评价……对行为者的这些考虑,与行为评价无关,而与人的评价有关”^[11],他主张将对行为者的评价和对行为的评价区分开。动机高尚只表明这些人是好人,却不能表明他们的行为是对的。

由于精神上的痛苦而自杀,这是不允许的。因为精神上的痛苦很可能随着情况变化而消失。许多自杀未遂的人回忆说,自杀前痛苦至极,精神崩溃,坚信活下去只会更糟,但“死过一次”才发现,那只是一时冲动,没有迈不过去的坎。从历史来看,中国的老庄孔孟、西方的柏拉图亚里士多德,这些大思想家都没有到自杀的境地,大概是因为思考的真谛化解了痛苦。

所以,以利他为动机的死亡要么不是自杀,评价再高也不需要讨论,要么是自杀,却不应给予高度评价,因而以利他为动机的自杀不构成对自杀不被允许的反驳。

三、极端情况下,自杀被允许的条件

伦理学的结论几乎不可能是全称命题,因为世界太复杂,再严密的理论也存在例外。笔者承认,癌症晚期病人的自杀在道德上是可以被允许的,但

这是极端情况。下面要做的工作是将极端情况划定出来,凡是在这个区域之外的自杀都是不被允许的。

舍利·卡根(Shelly Kagen)认为,如果“人们理性地分析了自己的处境,觉得死了会更好,他们全盘考虑,并非鲁莽行事,而是深思熟虑后心甘情愿做出一个决定,带着恰当的理由,那么升级版的同意原则就会发挥作用,在这种情况下,同意将会超越或取消义务论禁止伤害无辜者的效力。因此,自杀在某些情况下是可以接受的”^[12]。在他看来,只要满足两个条件——熟虑的同意和经过理性分析的恰当理由,自杀就是可以被允许的。这似乎过于宽泛了,如果一个人好端端地活着,却极端厌世,他自认为有了充分的自杀理由,而且打算实施自杀,这也是被允许的吗?

罗伯特·杨(Robert Young)的意见或许更值得参考。他提出了允许自愿安乐死的五个必要条件:(1)一个人正遭受某种晚期疾病的折磨;(2)在其预期寿命的剩余时间里不大可能受益于一种治疗疾病的发现;(3)作为那种疾病的直接后果,或者正遭受难以忍受的疼痛,或者仅能拥有一种不可接受的累赘生活;(4)有持续的、自愿的和熟虑的死亡意愿,或者在丧失表达意愿的能力前,已经表达了在条件(1)至(3)满足的情形下的死亡意愿;(5)没有协助,无法结束生命。^[13]

不是所有自杀都需要他人协助,故杨的第五个条件不是自杀的必要条件。由此,笔者提出自杀的三个必要条件:(1)主观条件:持续的、熟虑的死亡意愿;(2)现实条件:由疾病带来的痛苦;(3)预估条件:根据目前的条件,活下去生活将不可逆转地变得更糟。

条件(1)的重点是持续性和熟虑性,它们确保了死亡意愿不是行为者一时冲动做出的。持续性除了从时间衡量,还可以从某个事件衡量。比如本来是因为失恋要自杀,结果他再次恋爱后还要自杀,这就表明他的意愿比较持久。熟虑性可以通过反复协商来衡量。一时冲动的自杀往往是陷入自我封闭状态的极端行为。如果行为者跟家人或有类似经历的人,甚至跟更痛苦的人交流后还想自

杀,这就说明他可能像《深海长眠》中的雷蒙(Ramón)一样,不再是冲动了。当然,如果有人已经丧失表达意愿的能力,但他事先提出陷入这种状态后请求死亡,那也算具有持续的、熟虑的死亡意愿。

条件(2)的重点是疾病和痛苦。自杀要被允许,需要以痛苦为前提。不是必须痛苦得死去活来,但至少已经进入痛苦的状态,或者给生活带来了诸多不便。而且,它不是精神上的痛苦,而是来自疾病的。忧国忧民导致的抑郁、绝望的情绪,或者因各种缘由对生活的厌倦都不是这里说的痛苦。只有由疾病(比如癌症、阿尔茨海默症、精神分裂症等)导致的痛苦,才能算作自杀允许的条件。否则的话,就得允许因失恋而跳楼的人往下跳,因为我们虽然知道他们是一时冲动,但他们自己宣称很痛苦。一旦允许自杀的大门被打开,就可能引发不可收拾的局面,所以条件的设置应当偏紧一些。像瑞士的安乐死组织 Dignitas 允许对生活厌倦者实施安乐死^①,在笔者看来,这样做过于宽松了。

条件(3)的重点是不可逆转。不可逆转不是个形而上学的概念,它不要求逻辑上的必然,而是说根据目前的科技与医疗条件,让疾病好转的可能性非常小。精神上的痛苦都不是不可逆转的,即使外部环境不可改变,至少可以改变自己。自杀者出于道义不是必须死,他原本可以选择活下来,因为处于相同处境、抱有相同志向,其他人就选择了活。例如同是复明无望和看重道义,刘宗周选择绝食,黄宗羲却选择著述,这说明自杀不是必须的,它可以通过改变观念加以避免。况且,受各种信息阻碍,个人的理性判断未必准确,因而外部环境也未必如自己想象的那样不可改变。说不定有某股新势力或某种新动态出现,只是自己没有发觉。相反,由疾病带来的痛苦则是不可逆转的,因为预估是建立在具体环节和程序的基础上的,比如医疗条件的评估、专家的认定等,它经过可操作的客观化步骤,是具有确定性的。所以,如果痛苦来自于疾病,我们可以确定地预测活下去会不会更糟,但精神上的痛苦却难以预测。

上述三个条件都主张树立客观化标准,即便是

^① 资料来自 Terry Pratchett 拍的纪录片:《选择死亡》,参见 http://v.youku.com/v_show/id_XMzQ1MzUyNTY0.html。纪录片称,21%的人在 Dignitas 接受安乐死不是因为无法医治的疾病,而是出于对生活的厌倦。

死亡意愿,也需要给出外在的评判标准。因为自杀能否被允许,仅凭当事人的主观感受是不合适的。假如有人因为期末考试某门课程只考70分而对世界绝望,坚称要自杀,这也能允许吗?这一极端的案例旨在说明以主观感受为标准是不靠谱的。如果对此还能给出一些指导性意见,那恐怕必须引入客观化标准。或许这不是最好的情况,但却是没有办法的选择。站在客观化的立场,我们最好同意由疾病带来的痛苦,摒弃精神上的痛苦。目前给出的条件没有考虑对家人和社会造成的伤害,因为在疾病缠身的极端情况下,个人利益相对于共同体利益来说具有压倒性优势。

结 语

自杀在日常生活中很常见,可对它进行道德评价却并非易事。首要的难题是我们或许并不知道自杀的确切含义。这个问题不解决,将影响对自杀的评价,比如如果有些原以为是自杀的行为不是自杀,就不用再讨论了。所以,本文首先对自杀进行界定。满足三个条件才算自杀,其中最难判断的是求死意愿。它又包括三个条件:其一,意愿是自己发动的;其二,行为者的死亡与最终目的有因果关系;其三,他相信自己的死对最终目的来说是不可替代的。接着,探讨自杀不能被允许的理由。从反驳自杀的辩护开始。基于自由主义立场,最有力的辩护是生命自主权,包括自主权尊严和身体所有权论证。本文一一进行了反驳。然后借助于康德的义务论做出正面论证:由于自杀的准则通不过普遍化检验,因此它是不被允许的。随后回应了一种可能的质疑:既然自杀不被允许,为何对以利他为动机的自杀大加褒扬。最后,我们承认上述结论不是

普遍有效的,它存在例外,通过三个条件划定了例外情形的范围。总体来说,本文涉及的内容较多,个别细节来不及深究,比如如何界定被迫,以后会单独撰文论述。

参考文献

- [1] 王钢. 自杀的认定及其相关行为的刑法评价[J]. 法学研究, 2012, (4).
- [2] 翟振明, 韩辰锴. 安乐死、自杀与有尊严的死[J]. 哲学研究, 2010, (9).
- [3] 王钢. 自杀行为违法性之否定[J]. 清华法学, 2013, (3).
- [4] 韩跃红, 李昶达. 安乐死辩论中的“尊严悖论”[J]. 道德与文明, 2015, (6).
- [5] 〔美〕桑德尔. 公正[M]. 朱慧玲, 译. 北京: 中信出版社, 2011: 82.
- [6] 钱叶六. 参与自杀的可罚性研究[J]. 中国法学, 2012, (4).
- [7] 〔法〕笛卡尔. 第一哲学沉思集[M]. 徐陶, 译. 北京: 九州出版社, 2007: 101-109.
- [8] 胡好. 康德哲学中的执意自由[J]. 道德与文明, 2013, (6).
- [9] 〔德〕康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞, 译. 北京: 人民出版社, 2013: 53.
- [10] 柴伟佳. 康德一定反对自杀吗[J]. 道德与文明, 2013, (6).
- [11] 〔英〕穆勒. 功利主义[M]. 徐大建, 译. 上海: 上海人民出版社, 2008: 19-20.
- [12] Shelly Kagen, *Death*, Yale University Press, 2012, p. 360.
- [13] Robert Young. Voluntary Euthanasia. <http://plato.stanford.edu/entries/euthanasia-voluntary/>.

责任编辑: 陈 菊