

在自殺公案的因緣檢視中呈現緣起倫理學

台大造船及海洋工程學碩士 張蘭石

提要

如何參究自殺問題？自殺可能是一個理性的決定嗎？這個使存在與其自由性產生根本矛盾的疑題，彷彿一則禪宗公案，一則隱埋在所有眾生心中的生命公案，正能激起疑情、啟發智慧——

愈是實際面對衝突性、難思議的公案，愈能顯露一套哲學或宗教在生涯導引上的真切性。本文以「公案現象學」來開展、比較各宗教的自殺觀，而在倫理學的辯證中，客觀地發現佛教倫理學的殊勝——竟能導引人心直觀現象，而體解自殺問題，並發現Wittgenstein所謂「根本的惡」在空性中也可轉為「菩提」。

本文藉著反思各種倫理學，來「參自殺公案」。以範例來檢視宗教自殺觀的形成、推演，藉以還原這些範例中的價值哲學，否證形上倫理學的恆常，呈現異於一切宗教哲學的「緣起法」；藉經典中的菩薩行作為公案，而以直下的自殺因緣作類型分析，驗證緣起法則，而體會圓融自殺觀。以諸種因緣類型說例，在「公案」中試探這種「緣起」倫理學的可能性。

關鍵詞：1. 倫理學 2. 自殺 3. 公案 4. 緣起 5. 現象學 6. 還原

一、緒論

(一) 研究動機：自殺是「當下人生正在作答」的「生命公案」。

《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》¹中，描述彌勒菩薩某世為一切智光明仙人，因聞「慈三昧經」而發菩提心，一心持誦該經。後來遇到飢荒，有母子二兔見仙人絕糧，為護持佛法而投身火中，以身供養。仙人見此而發願：「吾誓世世不起殺想，恆不噉肉。」亦投身火坑。這章經文，令人疑惑：「彌勒菩薩何必自殺？」「如何看待大乘菩薩的捨身？」

對自殺的觀點，或許不是宗教的重點，卻能使吾人思考存有，而深入宗教的生命體悟。自殺觀凸顯著佛教倫理學的關鍵教義。卡謬：「只有一個哲學問題是真正嚴肅的，那就是自殺。」自殺，已不僅是一則古來最受爭議的「特殊倫理學」²議題，近年來新興宗教的集體自殺事件³，更震撼人心。「自殺觀」不僅是充滿根本詭論(paradox)的疑題，更是人們以生命實踐出的作答。「何不能自殺？」這疑情牽動了「實存」的意義。彷彿一則禪宗公案⁴，一則隱埋於所有眾生心中的生命公案，正能激起疑情⁵、引入深觀、啟發智慧——

菩薩的犧牲和世俗自殺，應該同等受譴責嗎？

而彌勒投身火坑，其悲願所成就的「亡身說法」，豈不超越一個凡夫(仙人)身終生持誦「慈三昧經」所能成辦的！

¹大正3，頁457。

²「特殊倫理學」相對於一般倫理學，參見鄔昆如《倫理學》，P.360。

³參閱《世紀末的瘋狂：西方邪教透視》(于長洪、張義敏著，北京：世界知識出版社，1996.6初版。)頁34-36。該文並且警示「宗教自殺觀」議題增長中的嚴重性：「自尋死路，以身試死，已成為當今末日教派的一個重要特徵。這些走火入魔的末日教派會更驅極端，更加猖狂地進行自我毀滅活動」

⁴「公案」本指宗門中的隨機示教，是足以啟發參研者的疑情，使透過事件現象而深觀禪旨。卅續藏經117冊，頁438上《碧巖集》卷十 第98則 天平行腳：「古人事不獲己，對機垂示，後人喚做公案。」黃蘗禪師 修心法要：「既是大丈夫，就要看公案」。本文延伸「公案」一詞的意義。

⁵「疑情」就禪宗而言，本無法定義。若定義「疑情」為「辯證的動力」，亦即，疑情是當一個人在未異化的直觀中體會到現象蘊涵更深的脈絡，自己身心靈的舊機制發生解構而對自己進行現象學辯證的動力。「緣起法」中，不僅示現公案的禪師、殉道聖者與其超越時空成見的生死觀，須在此「公案」辯證中證成，一切「心識當下的現實」也無非成立於無始疑情所推動的公案辯證。

（二）定義、範疇

首先對將要討論的「自殺」下一個操作定義：⁶

- (1) 「死亡」本身是當事人的行為意圖之一；
- (2) 由當事人所導致，且非被迫作此決定。

第(1)項定義已排除實無死亡企圖的「慢性自殺」⁷。而自殺認定上具爭議性的，是某些宗教性自殺，如「越南和尚的自焚犧牲」和「耆那教徒的絕食至死」，其行為雖各另有理念、目的，卻是以死的作為手段，則在這個定義裏⁸；此外，禪師「示現自在」的「自主死亡」，也在本文討論的自殺現象之列。

本文由上述的「自殺」定義，而集中討論較具爭議性的宗教性自殺⁹。

（三）研究方法

「自殺公案」挑起了倫理學的「兩層疑義」，一需研究生物生命的實然，涉及自然律所延伸的目的論(teleological)：(1)自殺與生物求生存的本能何關？與族群或社會進化何關？(2)若由契約權利觀點，討論人人（人神）之間藉由「契約」與「權利轉移」而能得到的權利及義務，則自殺是否人所不能定的契約？無法得到或不可放棄的權利？二需對「人格生命」進行應然探討，涉及動機論(或稱義務論deontological)。

本文主要由兩方向來「參自殺公案」，一方面反省種種宗教、哲學自殺觀，終至對比出佛教倫理學的殊異，擱置這些自殺觀及其「兩層疑義」；一方面，視經典所述的自殺案例為人心中具普遍性的「公案」，以之作現象學研究，以因緣類型分析來呈現「自

⁶ 以下定義不涉及「自殺」的本質、意義與倫理價值，只是暫時性的描述型定義，大致上沿襲Loius P. Pojman的自殺定義。

⁷ 指當事人無求死的企圖，卻一步步自取死路的情形。社會學者Ronald Maris：「當一個人知道自已的生活方式可能致死，而也確實因此喪命。這是一種綜合性的自殺定義，它包括各種自我毀滅的方式，例如冒險和許多所謂『意外』。」詳見Ronald Maris, "Sociology," in S. Perlin, ed., A Handbook for the Study of Suicide (Oxford: Oxford University Press, 1975), p.100.。

⁸ Loius P. Pojman說越南僧人的自焚為自殺；神學家Tertullian, (150-220) 和Origin(182-254) 相信耶穌之死是為世人犧牲的「自殺」（利他型自殺）；「耆那教的絕食死亡」則屬於消極自殺。

⁹ 具有宗教性動機、概念、目的或方法的自殺行為。「宗教」一詞本身定義就是多元的，如社會、心理、人類學各學門，都有各種操作型（描述性）定義。宗教性自殺的定義也就隨之多元。

殺現象」，驗證佛典的案例，尋求「緣起法」的倫理智慧。

這「緣起法的現象學」進路是：1.發展或呼應前人的實徵研究成果；2.分析、比較各種宗教、哲學，以無預設的、具普遍性的研究，讓「緣起法的倫理學」自然地浮現；也以這種權設的「現象學」來觀察各自殺公案。茲解說如下：

1. 類型分析時，須呼應各學科實徵研究成果

(1) 倫理學須統合科學，方能由實徵研究達成有效的討論、詮釋。

除了固有的宗教文化之外，由社會、心理學等科學，人類不斷自我證偽，不斷對自殺等「公案」作「實然」¹⁰上的「還原」；而人們在無盡「公案」疑惑中所期待的倫理學，須能統合實然，才能掌握「應然」。

在人類文明接近「真理」的各種還原程序中，會不斷「卡」在某些程序中，那或許是維根斯坦所謂的心靈糾葛，或許是佛教所謂五陰區宇的各種執著。而一套史懷哲所謂「真正普遍、根本的倫理學」，必須能呼應實然，使人心得到統一、和諧的方針。人們所有的科學成果、倫理哲學，都可說是對實存中「公案的疑情」的一種還原程序，因為各學科都是僅以各自學科方法而研究，而擱置方法之外的價值、立場、執見。

(2) 倫理學體系須能顯露其所本的原理（如存有論）才有可否證性，人們才能在倫理實踐中，自覺地辯證。

倫理學體系須能顯露其所本的原理——如存有論(ontology)或感官經驗——才有可否證性¹¹，而人們才能在倫理實踐中，自覺地、「實存」地辯證，發現法則本身的無常，得到（空性的）智慧。因此（如本文第二章）需在各種自殺觀中找到其所本。而此原則應用在「呈現緣起法的道次第、價值」，就是以「只就因緣分析」來回歸心識在倫理學中的主體性，呈現心（存有）的倫理。

在第四章比較自殺現象時，因「類型」本身也隱含假設¹²，所以也須和現有的實證

¹⁰ 參見鄔昆如《倫理學》對「事實與價值」及「實然與應然」的解說。從昭慧法師著《佛教倫理學》頁235~239可瞭解佛教倫理學對應然、實然的統合。

¹¹ Falsifiability是Karl Raimund Popper(1902~)強調的觀念。吾人認為要反省倫理學，只「驗證」並不夠，因為所有的經驗都是個別的；依「緣起」觀點，因緣和合的個別經驗，不足以驗證某套倫理「有常」。而談否證的意義是，當一套倫理學遇到不切實際（被否證）時，其形上架構便能被體會、辯證。

¹² 例如某甲見神時笑而某乙見神時哭，神學家可能區分甲所見的是真神而乙是幻象，於是因成見而不深入直觀兩件事；但某些現象學家雖知將「神」的觀念「擱置」，而只分哭、笑兩種「見神」的「類型」，卻沒考慮哭笑本身可進一步置入括弧，而還原更深的性質。故其分類本身也滲入了個人的成見假設。

（如各學科研究成果）作校正。

2. 讓普遍、究竟的倫理學自然地浮現

(1) 認識各種自殺觀的形成原理、辯證脈絡，尋找在時空演變中一貫的法則

省思特殊倫理課題、解悟當下疑情的方法，首先是檢視各種倫理學的當下性：辨認出它有何根本法則。神律？情緒？而哪些根本法則，確實不曾動搖？哪些是真正當下性的倫理學（教導如何剝去成見，直觀當下問題，使倫理自明），而非推論、詮釋性的倫理學（教導某種律則、文本）？提煉出真正如實、一貫，故而能直下承擔的法則。

事實上，大多數思想、宗教，是由其認識論或天啟，發展出形上學、神律，而相對開展倫理學。而今，吾人可以看到某些倫理體系，或不切實際，而需不斷改進，¹³或陷於「二律背反」的困境，這是本文在第二章所要觀照的。

吾人希望照徹自殺公案，但若倫理學不是直觀自明的智慧，而是詮釋的，則其倫理判準既然基於形上架構，便會隨著形上架構的鬆動而鬆動。所以，我們檢視以「神律」為根本法則的宗教，是否隨著「神學」本身的演變而使倫理規範產生矛盾？又是否隨著倫理規範的不合時宜而屢屢動搖、更改神學內容？而對佛教自殺觀的演變，也由佛典的案例（大小乘自殺觀是否矛盾？）檢視其是否真有一貫的倫理法則¹⁴——「緣起」法則。

(2) 由佛法中的生死知識，知道佛教是以現量實證來超越信條成見。因現觀「緣起」而能開顯「方便」——寓生命智慧於對死的覺悟中

本文初不依於任何宗教，比較研究各自殺觀；而後回歸緣起法則，更是對形上知識的擱置，但（第二章末）談起佛教的死亡中陰神識等知識，是為了說明佛教是以現量實證來超越成見的。因直觀「緣起」了悟「性空」，故展現在自殺觀上，更是別開「生」面。

¹³ 基督教不斷「更正假設」而發展出黑人神學、婦女神學。參見昭慧法師著《佛教倫理學》，頁22。

¹⁴ 當本文將世俗自殺觀與佛教自殺觀作比較時，除發現在佛典中關於自殺的案例與評價呈現較可觀得多的深廣度，也發現佛教因部派、次第不同而展現極大歧異性。而這歧異性，非但不表示佛教倫理學也如倫理神學般隨時空而變動，更因為在如此大的「跨度」（現象歧異性）之上竟都是一以貫之的「緣起」法則，而驗證了緣起法則的普遍、如實。見第四章。

3. 「緣起法的現象學」——回歸事物檢視緣起，直觀現象呈現空性。

(1) 由實然的「因緣分析」（現象還原），到應然的「緣起直觀」

人類需要的是掌握「戒」的悲智本質¹⁵，而非訴諸教條。這種倫理學的精神是：直下承擔因緣，放下妄執，而照現自證自明的倫理智慧。所以由此精神，吾人所需要的不是「回歸」佛教自殺觀，而是「直下建立」。為了穿透吾人對自殺的沈重成見，回歸事物的本來面目，可參考現象學的「還原」與「本質直觀」觀念。一方面檢視佛教與其他思想的自殺觀，一方面擱置這些自殺觀的預設。

(2) 相對於「本質直觀」的「緣起觀」

本文為了解悟「自殺公案」，為了觀察各種自殺現象、各種自殺觀，而直下內省、比較「現象」，直到漸露「緣起」法則的方法，可以暫稱為「緣起法（以「深觀緣起」相對於「本質直觀」）的現象學」：

一切現象都被複雜地外在化而賦予了性質、意義與倫理價值，經由內省才能還原出其複雜範疇；在佛法的緣起¹⁶觀裏，吾人知道事物的發生皆有其因緣，當以類似現象學還原來直觀各種自殺公案的「本質」時，吾人可以到照見的，只是各類的「自殺因緣」。自殺的「本質」也不過「因緣和合」，這一點是法爾如是的觀察，不假手於形上學，不落於「十四無記」。而本文的研究理路即是運用「法爾如是」（不立形上知見）的因緣分類¹⁷，在個別的自殺公案中作比較，深入，以驗證、呈現出依於緣起觀的倫理學體系。

(3) 由「現象研究」（檢視緣起，呈現法則），回歸緣起法則的「倫理實踐」

在明瞭佛典中的「菩薩自殺」與「俗情自殺」因緣的不同之後，佛教倫理學便是不斷練習建立因緣分析，與依於「緣起法則」三法印的倫理判斷（而非熟悉於任何一套形上倫理）。如此，在所有面對自殺公案的當下，只要分析、統觀其因緣，自然得到「應然」的智慧。

¹⁵ 昭慧法師《佛教倫理學》：「戒學，廣義而言，也包含吾人止惡行善的心理——這些，都是要透過學習去增強的。但'siila是自覺性的，屬於無強制意義的道德意志」（p.160）「在家戒法依『護生』精神以開展」（p.162）

¹⁶ 大正2，頁67上，《雜阿含經》卷十：「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」。

¹⁷ 第四章初步建立「法爾如是」的自殺因緣類型。現象學往往在「分類」本身即滲入了主觀，違背「還原」原則。本文並非現象學方法，且相信「因緣分析」確實已盡力擱置了形上學。

(四) 研究背景

前人對於宗教自殺觀的研究，大多鑽研於個別宗教傳統內，如唐明暉的「自殺三類型說」¹⁸現代跨宗教的宗教自殺觀研究，借重於種種科學等方法。近代科學對自殺的「實然」觀點，一直影響著各宗教的倫理觀點。

1. 社會學自殺觀與因緣類型

宗教社會學家涂爾幹(Emile Durkheim, 1858-1917)從宏觀社會學(Macrosociology)建立了自殺的行為科學，他分析不同時期、不同國家的數據，認為自殺是一種社會現象，並發現其與宗教的相關。茲粗略以其“Suicide, a study in sociology”中的四類型來看自殺：

自我型自殺(egoistic suicide): 這一型的自殺即使發生在宗教徒中，其實也是疏離於集體(宗教)意識的，故通常會飽受譴責。

利他型自殺(altruistic suicide): 這種犧牲被以「神意」「愛」等理由包裝，而被多數宗教¹⁹接受。

脫序型自殺(anomic suicide): 集體(社會、尤其宗教)意識本身混淆，或沒有轉化成明確倫理體系，產生自殺。

宿命型自殺(Fatalistic): 宗教徒可能視世界為囚牢，如奴隸或監犯被困在囚室中，感到命運非自主，而自殺。

如此，由社會學方法，竟顯現因緣和合的，在個體生命間假立的「社會」，也能持其體性(已非個人或所有個人總和的性質)，而能輾轉成立個體的自殺。確實，「個人的自殺」與「社會的演變」的關係，有些是可以藉社會學統計法而得實徵的。我們瞭解「一個社會(集體意識及其系統)的病症、問題，常藉由其間的個人表現出來」，所以檢查個人自殺因緣，需看到集體的問題。運用以上觀點在「宗教性自殺」上，即產生「宗教(本身的)病理學」，我們若能整理、呈現出自殺問題的宗教特徵，其實就是診斷一個宗教的標準——這是自殺公案研究中，由社會學方法所特別能反省得到的。

¹⁸ 天臺菩薩戒疏上 將自殺分成“惡心自殺”、“厭身自殺”與“為生為道亡身濟物”三類型。並說前二者有違聖教，而後一類型得福無犯。其論採佛教觀點。大正40，頁588上。

¹⁹ 涂爾幹所指的不只是基督宗教、原始宗教等，也包括印度的宗教，乃至佛教。但其實佛教對於利他型自殺，還是會要求檢視「緣起」！如註206，因不忍辛苦看護者而死，亦被戒所禁。

3. 生命科學自殺觀與因緣類型

「個體會為群體而自殺」已經成為生命科學上的實徵²⁰。而宗教倫理學中所討論的自殺，可以與此理論作比較——如果以「基因」替代宗教自殺觀中的神、上帝等概念。依據本世紀的許多研究進路，吾人似乎已經否證掉「自殺皆是“錯”的！」這教條（其實多數宗教不真的禁絕自殺，下一章將述及），於是本文對自殺因緣便應區分「常態（自然的）²¹」與「病態的」兩類型，但這種分類是難以現象直觀的，²²故在方法論上本文無法繼承。或許，人的自殺——尤其是「應天道」「渡眾生」的——確實有在某些層面（如基因科學）的法則？這有待進一步研究。但以人為出發點的倫理學，卻不能以「某科學法則」為答案而將「自殺公案」放下，畢竟自殺在人類行為中仍是特殊、啟發疑情的。

4. 心理學自殺觀與因緣類型

社會學家由集體意識來探討自殺根源；而心理學家則試圖解開個人內在心理的自殺行為機制。涂爾幹的自殺分析中，人是被動的；但在佛洛伊德角度，自殺是一種主動的侵略行為。²³

自殺涉及「死」，不適於套用「生者」的精神分析詮釋，²⁴卻允許個案地、實際地加以精神分析。²⁵佛洛伊德指出人有死和生兩本能，認為自殺發自憂鬱(Depression)，而屬於「謀殺」。²⁶人是階段地發展自我(ego)，每階段有其發展任務及發展危機

²⁰ 由電腦模擬「賽局理論」配合實例，呈現了一種自然主義形上原理：個體都是由物種基因所製造的機器，而基因會以「利他」來達到物種生存的目的，當基因為了演化、生存而需要犧牲個體，個體就會有「自殺」現象。

²¹ 自殺並不是人的專利，動物也有自殺——甚至是常態的！例如鼯鼠在繁殖過剩時會集體跳海自殺。冥冥中似乎有超越個體求生意志的「上帝」在控制著生命。這觀點似乎符合某些宗教倫理。「超個人心理學」逐漸瞭解到，生命的終極，不止於個體自我實現(Self-realization)，而是自我超越(Self-Transcendence, Maslow晚年提出)——超越個體而產生萬物同體的自覺。

²² 雖然許多學科的實徵研究，認為自殺也可能是社會、物種的自然行為，如認為自殺也是一種「本能」；宗教上也有「犧牲自我能成就眾生」「為神自殺是合於天道的」的倫理。但人類的自殺甚難以常態病態分類，因為不像動物的自殺傾向般有可實徵的普遍、規律性。

²³ 本文考慮自殺者的緣起，需從種種主、被動因素分析中瞭解自殺行為的倫理責任。

²⁴ 精神分析與「依於『緣起法』的因緣分析」不同！因為前者總是預設了某種詮釋理論（自性見），而後者正因為基於「性空」的體會，而允許對現象（包括公案）建立因緣分析。

²⁵ 梅寧哲(Karl A. Menninger)所著的"Man Against Himself"提出了自殺的精神分析，分析宗教性自殘自殺，也盡力呈現了自殺者的宗教倫理學。他闡發佛洛伊德的生、死本能與其他自殺哲學，認為自殺有三種心理因素：殺人的慾望(wish to kill)；被殺的慾望(wish to be killed)；死亡的慾望(wish to die)。

²⁶ 佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939):「我們所相信的本能，把自身分成兩大群——性慾的本能；以及死亡本能」。他視「死亡本能」(death instincts)為「攻擊驅動力」(aggressive drive)的根源，

(developmental crisis),²⁷每階段自我若健康,便能駕馭生、死本能;但太多的心理傷痕(trumatic experience)卻會使自我扭曲(distortion)。梅寧哲發現這「扭曲」可能形成「死(殺與被殺)慾」而自殺。Erich Fromm解說佛洛伊德理論:「對自由的封鎖,使人們的天性轉變而反對自己。」已接近佛教所觀察到的「無有愛」(Vibhava-tanha)²⁸。

29

佛教所說「無有愛」的產生與作用,應作為是心理學的重要方向。「無有愛」,佛教自殺觀的要點,可以在心理學領域發現類比關係。憂鬱者常對自己的依賴(愛著)對象也有敵意,卻因擔心失去這愛著對象,而壓抑了流轉著的敵意。這種被轉向自身的敵意,終於轉為自責甚至自殺意念。Menninger提出「部分自殺」(partial suicide),即個人在不知不覺中慢慢地毀滅自己。某些心身症(psychosomatic illness)病人潛意識中有自我破壞的衝動。

宗教中被尊重的自殺因素,在心理學角度可能只顯其病態面。臨床學家如Robins,認為企圖自殺者必有精神疾患,雖難論定自殺意念本身是否是病。³⁰本文討論宗教性自殺時,在「因緣分析」中也不能拒絕病理角度的辯證。雖然自殺的病理性「因緣」明顯可見,如憂鬱、人格違常及適應障礙,³¹但既以病理視之,相對地便需嘗試分析其「不和合」的複雜因緣。

並指出人們有時候在潛意識裡會有想死或傷害自己、別人的慾望,並經由行為表現出來。

²⁷ 對自我人格的發展,學齡前,父母遺傳是重要因緣;學齡後家庭外的社會影響,是重要「助緣」;青少年階段,心中認同的偶像及宗教理想,常是重要的「所緣緣」;而「等無間緣」則包括在學校培養的學習精神。佛教「四緣」中解說的因素,是研究自殺所需掌握的。

²⁸ 對於死之原欲,正如印順法師所說:「無有愛,即否定自我的愛。凡是緣起的存在,必有他相對的矛盾性,情愛也不能例外。對於貪愛的五欲,久之又生厭惡;對於自己的身心——這樣的出世觀,還是自縛而不能得徹底的解脫。」見印順法師《妙雲集》第八冊,頁87。參閱雜阿含卷十三第336經(大正12 298經),佛為諸比丘度演十二因緣甚深法義:「彼云何名為愛?所謂三愛身是也。欲愛、有愛、無有愛,是謂為愛。」

²⁹ Karen Horney檢討佛洛伊德的動力(libido)理論及死亡本能,而強調:人由於種種複雜情緒(愛著)受到潛抑(repression),而形成焦慮,這焦慮在潛意識支配著行為模式及人格,向外破壞力若受阻,便會轉向自身而導致自殺行為。Karen Horney指出的自殺驅力,其實正像是「無有愛」的機制!

³⁰ 臨床上觀察到:僅20%左右的自殺企圖者有精神症狀。不過精神疾病人的自殺危險率,確實較一般人為高,而且憂鬱(depression)與自殺意念確有不可分的關係。」林憲著,《自殺及其預防》,台北:水牛出版社,1990,頁76。

³¹ 憂鬱使人變得:自卑,動機缺乏,絕望,自責,易怒,自閉,意志薄弱,以致於自殺。陷於憂鬱而走向自殺的人,往往仍希望外來幫助,只是難以表達,在憂鬱情境的「無間緣」中,缺乏正面的「增上緣」。而再析分憂鬱性精神官能症的心理病因,是:失落,自尊受損;怨恨或攻擊衝動內射;負向認知。

5. 生命醫學倫理學³²自殺觀與因緣類型

因為各種不同情形下的安樂死，有不同的醫學倫理意義，「生命醫學倫理學」根據醫學上的各種不同的實際作法，而將安樂死依各種不同情況加以倫理探討，找出統合各種考量的倫理。從中，吾人所看到的是各種自殺因緣類型，且各依主題而被整理了。那些主題即是：自殺行為的積極（消極）程度³³；自願（非自願）程度；自然近似度（或加速程度）；他人介入程度³⁴；等等主題。³⁵

6. 由各學科而得的各種「因緣」類型的主題

依據緣起法的「無常」，自殺因緣也有無限的可能性。從所有學科角度，都可以看到自殺因緣類型，可資本文用來驗證「緣起」法則。種種因緣在科學的實徵下，也能有所交集。這些可作為分類主題的因素，如：

價值觀因素：如：對自身的價值觀，如菩薩「犧牲身命，捨我其誰」；自殺比丘²⁴⁵「我身愧恥」；對生命的價值觀，如墨家「義貴於生」；以及對世界的價值觀，如「世界虛幻」。

心理滿足與否：根據心理學的「心理需求理論」³⁶。另外，Mettanando Bhikkhn 認為「無有愛」（Vibhava-tanha）是自殺根源，自我身心的執取無法滿足，反過來則產生厭世、自殺之念。³⁷這見解幾乎是梅寧哲心理學的佛教版，而更直指自殺者的愛著，可用來檢視、比較自殺者的心理——比如不離三愛的凡夫，其自殺便可能有這因素；而已證悟者的自殺，卻應該是另一類型。證諸阿含經中被佛陀接受的自殺案例，果然都是在心理層面已達到無愛著、滿足狀態（涅槃）的。

失落：心理學上的失落(loss)包括現實或心理的。宗教徒常有因宗教偶像的死亡或宗教目標的失落，而導致認同失諧、自殺的例子。一般成見中，「失落感」是負面情緒，而因「失落」自殺，則是典型的不智³⁸

死亡方法：在「生命醫學倫理學」對安樂死探討成果中，認為「死亡方法」——如有否醫生、維生器材主動或被動的介入，是吾人對自殺案件作倫理判斷的重要關鍵。事實上

³² 生命倫理學（Bioethics, Biomedical Ethics）是應用倫理學的一支，專探討伴隨生命科學（biological/life/medicalsciences）發展所衍生的道德倫理爭議。

³³ 當事人是積極地使用器械、藥物而死？還是消極地撤除維生設備而死。是生命醫學倫理學的討論關鍵。

³⁴ 有醫生協助？或無？也是生命（醫學）倫理學的討論關鍵。

³⁵ 以上主題，見於楚冬平編著《安樂死》，頁50,53,57,60。

³⁶ 「心理需求理論」假設當人有某種需求，就會做出某種行為以滿足之，當這行為無法獲得滿足時，就會感到壓力。當需求一直不滿足，壓力累積到極限，就可能以自殺來釋放壓力。

³⁷ Ven. Mettanando Bhikkhn, "Death: The Ultimate Challenge" -- A Buddhist Perspective In Medical Care of Dying Patients, The Second Chung-Hwa International Conference on Buddhism, 1992, 3B2。請對照上註28。

³⁸ 但（本文第四章）由大愛道等人「因不忍見世尊將入滅，而先入滅」的自殺，看到「失落」雖是自殺所相應的前緣，但「失落」本身卻不見得是相應於負面情緒的。

本文亦認為這因素（所謂「助緣」）。宗教中有各種假他人之助而自殺的案例⁹⁵。佛典中更顯示了一些以「魔」為助緣的自殺最終被佛陀「諸般訶責」；或有著殊勝助緣（如得佛探視）而被授記的自殺案例。

呼應諸實徵科學的理論，故本文假設基本上自殺因緣是需有超越個人心理學因素的超位格分析的。這使本文將「自殺觀」的研究範圍集中在幾個代表性宗教體系中，而非哲學家個人思想。

7. 當代佛教自殺觀文獻

「緣起」甚深，昭慧法師著述佛教倫理學，以倫理議題來揭示緣起法則，除了是應用佛法於淑世，在佛法教學上，也是利益學子的創見。希望本文契於其悲智實踐精神。

當代佛教界專論自殺的文獻較少，本文參考了恆清法師的〈論佛教的自殺觀〉；天真法師由心理面入手探討闍陀(Channa)²⁰⁴等比丘的自殺，³⁹呼應了Damien Keown對雜阿含中相關經文真實性的質疑⁴⁰，值得深究；但其以闍陀與跋迦梨(Vakkai I)²¹⁹的不忍病痛而欲自殺，對照「禪坐能緩病痛」及「於樂不染著，於苦不傾動」⁴¹說，而判兩位尊者為「只瞭解到苦諦的逼迫，而未能進入集諦的證悟」⁴²，甚至懷疑兩位是「狂癡心亂，病惱所纏」，似乎是推想過度。神通如目連尊者，取般涅槃前，不也是一再向舍利弗強調「我今身極患疼痛，故來辭汝取般涅槃」嗎？⁴³聖者因「受報終不可避」而承擔疼痛，超越了「禪坐能緩病痛」；而聖者入滅是「不用戒身、定身、慧身、解脫身、解脫所見身而取滅度」⁴⁴的，故只是「於苦不傾動」？即使阿難也曾不解聖者之死，而「志性迷惑」⁴⁴，聖者境界既如是，吾人以見思惑，更難免「心意煩惱」⁴⁴了。

其他文獻如：1. 巴利原典自殺案例的討論；2. 佛法與當代生命醫學倫理的安樂死探討；3. 以外國佛教徒為對象的倫理觀研究。也是本文參考資料。

³⁹ 釋天真 《雜阿含》中因病痛自殺的心理探究—以Vakkai I 與 Channa 為例 p.11，第九屆佛學論文聯合發表會，87.7.31-87.8.2，華嚴專宗佛學研究所主辦。

⁴⁰ 見Damien Keown, Buddhism and Suicide----The Case of Channa, Journal of Buddhist Ethics(WWW) Volume 3: 1996, pp.6-8.

⁴¹ 大正2，頁269。

⁴² 同註39，p.12。

⁴³ 《增一阿含經卷第十九》，大正2，頁641中，641下。

⁴⁴ 《增一阿含經卷第十八》，大正2，頁641上。

二、自殺觀的形成與辯證

（一）從原始信念到現代思想

1. 須從宗教範例裡尋找出「原始（宗教）直覺」與「詮釋體系」的辯證

(1) 「原始宗教直覺」，彷彿是（個人與族群）存在的前提；自殺形成「禁忌」的核心。

原始人類本能地對生命抱持著神祕、崇高的價值認知；而「宗教」往往都發展於一份生命神聖性的直覺當中，只是那份預設的直覺在某些宗教體系裏被轉化而隱藏了。這種「原始宗教直覺」，彷彿是（個人意識與族群）存在的前提，⁴⁵就像一種與生俱來的契約般，使自殺成了一種「禁忌」。『生命神聖』的觀念基本上是宗教性的，⁴⁶與宗教世界觀往往互為基礎。所以討論「自殺觀」，也需要從宗教範例裡尋找、突顯出這種「原始宗教直覺」，與這直覺在不同宗教裏所寓寄的不同倫理。進而說明宗教自殺觀中「直覺」與「詮釋體系」的辯證。

(2) 「原始宗教直覺」的自殺觀。

史懷哲將基督教觀點和萬物有靈論(Animism)結合，提出他稱為「尊重生命」(Reverence for Life)的生機論——這就是史懷哲在非洲獻身「尋找根本、普遍的倫理法則」，終而得到的領悟。他說：「人類須知的基本事實是：『我是活在一個希望生存的大生命裡，一個有存活慾望的生命。』善思者自覺到要尊重自他的生命。」⁴⁷但這倫理學卻也不一定能否定自殺。

死是人類普遍性的、直覺的恐懼⁴⁸，原始宗教的萬物有靈論相信，一切物體都有靈魂，尊重生命其實便是尊重靈魂。所以對自殺問題的倫理觀，也是以靈魂為主體而非肉

⁴⁵ 由於「自性見」，這種原始宗教直覺是否定「存在先於本質」的。比如「生命是神的財產」觀念，使生命的「神聖本質」先於主體性的存在，於此，難知曉罪福皆由自心緣生；當然，也沒有自殺的自由。

⁴⁶ 例如基督教，《聖經》的第一篇 創世紀 便說：「你將是神聖的(Holy)，因為我是神聖的。」這同時說明了：1. 基督教認為生命是神聖的。2. 生命的神聖性是繼承自上帝的性質。3. 這種神聖性成為根元的「善」，成為一切價值的來源，成為倫理學的終極基礎。

⁴⁷ Albert Schweitzer, *Civilization and Ethics* (Part of The Philosophy of Civilization), John Naish, trans. (London: Macmillan Publishing Co., 1929), p.246

⁴⁸ 馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 從其對一些原始民族所做的田野研究中，得知原始民族對於死亡有強烈恐懼，同時也產生許多複雜的情緒。

身生命。一個巫士不會降服於病苦而自殺，卻可能為靈魂的修練 超拔而自殺。涂爾幹：「利己型自殺在低級社會中較少出現，但是另一種自殺卻以特殊的形式出現了。」⁴⁹自殺原是違背生命神聖的，但為某種「共識」而自殺卻就不違背？這裏「倫理法則的搖擺」源自何處？何因？

印度教和耆那教徒也相信所有的動物都有神性，所以他們尊重生命的存在，卻也會為了淨化自我、實現神性而自殺；⁵⁰至於基督宗教則認為，只有人類有神聖的靈魂，每個人都受上帝賦予一個神聖的靈魂。所以作為「上帝形象的摹本」，當然不能自殺。但卻也有文獻顯示這些宗教徒仍有所謂宗教性自殺，那又是怎樣的倫理學呢？

(3) 自殺「禁忌」最深處即自殺「疑情」，所以古人的「禁忌」即是「自殺公案之存在」的最初「設證」。——「原始宗教直覺」的假設，須隨自殺公案的緣起探討而同時提出，而非在探討任何宗教倫理思想之後推論出。

由上文，既然已知（預設）人類有「生命神聖」的原始直覺，這直覺便既不是來自「經驗」的，也不是來自宗教信念的。所以，探討「自殺公案」之初，吾人便須先肯定「自殺之死，死有（因疑情故而）重如泰山」而斷然不能同意缺乏深思的自殺。

2. 倫理思想中的各類型自殺觀辯證

倫理思想中，反對自殺的各類型觀點辯證，可分三個集合。

(1) 第一個集合，是以上述生命神聖觀點為初始主題的宗教倫理學。

分析其語言、意識型態，可以發現有意識的自殺禁忌，潛意識的本能，集體潛意識的制約。這種以天性直覺為主題的自殺探討，是如下的形式：

當理性掛帥，則對宗教的認知便止於其「合理化」功能，而對自然規律的觀察，也流於形上學的定見。比如說，吾人經由自然觀察，推論：「從生到死，追求幸福的過程中，人有基本的主體性，故而是自己的主人；而從死到生（嚴謹說，是從一生到另一生），人沒有主體性的存在，所以自然不是命運的主人，也就是說，死與重生都是神的工作，人不可插手。」故而反對自殺（因介入了神「使人重生」的工作），這時的倫理學，由

⁴⁹ 《論自殺》P.199。另外，涂爾幹分析「利他型自殺」時，舉出：「在塞奧斯（Ceos），超過一定年齡的人在肅穆的節日裏聚在一起，頭戴鮮花，興高采烈地喝毒芹汁。類似的風俗也在穴居人（Troglydytea）和塞里人（Seri）中出現」，普盧塔克談到婆羅門的卡倫奴思時說：『他用自己的雙手結束了自己的生命，就像這個國家的聖人那樣。』」《論自殺》P.200。

⁵⁰ 在Colette Caillat, "Fasting Unto Death according to the Jaina Tradition." Acta Orientalia, Vol. 33, 1977, pp. 43-66. 研究了耆那教祖師的絕食。

經驗，發展了形上學的「理性觀念建構」（第二集合）或「自然律詮釋」（第三集合）。由此發展出的宗教倫理體系，有基督教等。

吾人若考慮「理性雖能化解掉身、心的善惡業感（在特定層次所展現的善惡辯證、報應），本身卻相應更深層的業感」⁵¹，便知道這只是將身、心（感性）層次的問題，以理性轉嫁到靈性層次而忽略掉，這頂多是有漏善，並非實際地實踐「究竟的」倫理而達成（無漏）善。

第二：當保持經驗主義的直觀取向，捨棄理性方法，而以自他身心的實證法則為倫理依據，則是尋求「真正（無漏）善」的倫理學。這種經驗實證的倫理學，傾向用個別實例的因果來理解自殺。由此發展出的宗教倫理體系，有佛教倫理學。

(2) 自殺觀的第二個集合（上一主題的反省），是倫理學上某些「理性主義」和「觀念主義」的觀點。這純然是在理性面的哲學主題⁵²，其中又可分為「契約」主題、「權利（天賦自由的限度）」主題（及本主題自我反省的）「『理性』即究竟意義？」論題。

「契約」，可以是人間的也可以是神所立的，這形上名詞，是亞里斯多德⁵³等哲人反對自殺的語句的初始字母A。但契約仰賴詮釋，卻沒有終極文本。不管是社會或神，都有個人與非個人因素⁵⁴辯證著，所以這種倫理學主體所論證的自殺觀，自然沒有倫理原理的一致性。

自古以來，許多思想與宗教的自殺觀都由某種形上真理而形成，而這一類大多能明確地反對自殺。倫理學上「權利」之談尤其每每能落實為法律，⁵⁵如康德（Kant, 1724-1804）主張人不能依靠理性而認識天主及道德律，並直陳：「人類是地球的看守者，除非另一隻仁慈的手願意釋放，否則不能任意離開自己的崗位。」⁵⁶這些觀點跳開「實然」的層

⁵¹ 可用一例子來理解這倫理學／心理學的重要論證，設有三姊妹幼時同遭施暴，長女在身體、感性與理性上承受了無法消化的經驗，而對這段經驗完全失憶，則可能終生有官能症；次女當年只在感官上失去意識，所以如今無官能症，卻有感性障礙；幼女因為相信了施暴者所說「這是宗教儀式」而達成了「理性化」（將矛盾經驗合理化），如今看來身心是最健康的，但仔細以倫理學智慧觀照，她卻有了最棘手的「知見」問題，一個人被迫接受了顛覆性的知見，或許她成長後的自我會形成「變態性格」。

⁵² 「理性面的哲學主題」暫許思考者自身的實存不全然投入自他經驗的實踐，不由自身經驗為起點，而發顯形上體系。

⁵³ 亞里斯多德由「公民」觀念而提出「自殺對國家不公正」「自殺會削弱國家」自殺觀，是一種「契約倫理」。參見Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk. 5, Chap. 10, p. 1138a.

⁵⁴ 如涂爾幹社會學所強調：社會有其特性，異於每一個人，也異於所有個人的總和。

⁵⁵ 雖然這些哲學體系，發為「應然」的倫理學稍嫌「笨重」，而難以額外地去合理化特定類型的自殺；但事實上，他們甚少批判「利他型自殺」。

⁵⁶ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Louis Infield, trans. (New York: Harper & Row, 1963, p.154.

次而探索「應然」的倫理秩序，故重視的是行為的動機；也因為對動機的強調，使對自殺的道德判斷有隱藏的弔詭與辯證——當動機亦本於真理而與反對自殺的道德原理產生二律背反時。「若人無權自殺，是造物神握生命權。則我心既然也是神造，則自殺其實是神意。」此詭論之外，倫理神學的基要主義(Fundamentalism)者，根本反對由人心來自行認識倫理價值，而依詮釋聖經來產生「考古」自殺觀。

這時，已經是這理性面主體的另一極端，這開啟了「『理性』即究竟意義？」論題，人生追求倫理境界豈止於理性的滿足。而使某些類型自殺可能得到了「顛覆理性」的意義——如基要主義雖反對自殺，卻不能懷疑如參孫等自殺案例的正當。如此，便不止是「身體」的自殺，甚至以「理性」的自殺，來殉道，來承認「神」。

沿這主題，欲「參悟」自殺公案，先天上有永難「圓融」（顧此失彼）的困境。因為形上學本質上即是無盡辯證的。

(3) 第三個反對自殺的主題（相應前二主題），是以經驗主義、功利主義甚或如入世的、不可知論⁵⁷的實然角度開展的思維，可歸類為倫理學上的「自然主義(naturalism)」，以及其本身（自我反省）所內含的詭論

許多哲人、神學家認為「人性以追求幸福為目的，維持生存才能合乎追求幸福的自然律⁵⁸。」「人最基本的欲求是生命，所以自殺違背最基本的意志」但這類推論本身被後設倫理學家視為是矛盾的，⁵⁹或是「重言」(Tautology)的。大自然的驅力裏也包括自殺；為避免痛苦而自殺更是自然的。自然主義淵源古老，但即使近代自然主義倫理學，實用主義與行為主義倫理學，也以類似自然主義推論法來論斷自殺。倫理學中的自然主義，因近代心理學而受到激發⁶⁰（心理學自殺觀已略述於第一章），弗洛伊德的「死之欲」為自然主義自殺觀另闢新局；而由心理學、宗教現象學的「原型」說，也能推論出人類本來就有自殺的原型。⁶¹

⁵⁷ 儒家的生命哲學，就是入世、不可知論的好例子，因為這種「思想」符合田利克所謂「終極關懷」的宗教定義，所以吾人以「存在先於本質」的架構予以認識，而認為也具有自然主義、經驗主義的精神，即使通常儒家有很明確的本體論，也有理性、觀念主義倫理學的部分。在儒家自然主義精神的部分，自然反對殉教等等的自殺；而在儒家非自然主義（理性主義）精神的部分，又讚揚殺生成仁的自殺。

⁵⁸ Thomas Aquinas《神學大全》(Summa Theologica)反自殺三點理由的第一條，就是自然律(natural law)「萬物皆自然地愛自己，保持自己的存在，這是天性，亦即合於自然律的。」

⁵⁹ 矛盾，因為同樣經驗主義、自然主義間，便可有矛盾的論點。比如英國經驗主義懷疑論者David Hume(1711-1776)在《人性論》(Treatise on Human Nature)便以自然律論證自殺的合理性：「當生命值得保存時，沒有人會丟開他。」當自殺者體認到比生命更重要的，而追求之，與「萬物自愛」表面上雖相背，實際上卻是同一目的，同一原理。

⁶⁰ 如James Henry Leuba(1867-1946),和弗洛伊德的宗教觀與倫理思想，仍是屬於決定論的自然主義。

⁶¹ 原型(Archetypes)是「分析心理學方法」與「宗教現象學方法」的發現，但兩者的定義不同。Carl Gustav

沿這主題，欲「參悟」自殺公案，先天上有永難「真確」的困境。因為「詮釋學」本質上即是「屬人而不屬靈」的。

假如以上兩主題中的反對理由（尤其是「人無權自殺」或「生之欲才合自然」）成立，那麼基督、菩薩也無法「合乎倫理道德」地為了贖世、度人而犧牲自我了。此外，宿命論者也可能反對「為救人而自殺」，因為「不可逾越上帝的工作」「不可介入他人因果」。所幸，隨著倫理學基礎在實踐中辯證，不可逾越上帝工作也能包括「使人自殺」——若以Kant所推論，這（在定義上）就不是自殺；⁶²而不但「自然律」可包括「自殺」，「他人的因果」中也可以包含「被我介入」的宿命。就是這些矛盾，是吾人在倫理學的所有形上命題中，都曾疑惑、辯證而終將洞悉為「無常」的。

(4). 相對於上述諸類型的倫理——荒謬的主題

相對的，存在主義卻認為生命是無意義而荒謬的，於是「自殺」擺脫了罪惡的本質。那麼如何看待「自殺」等等生命現象呢？叔本華(Schopenhauer)為生命的倫理觀點，提供了一種審美的角度。於是，尼采認為超人應該要隨時感覺死亡的存在，不讓自己在迷糊間被它突襲，而使它成為生命的愉悅 勝利與自然；而卡繆(Albert Camus, 1913-1960)卻提出問題：「何不自殺？」生命太荒謬了，活下去的意義何在？無法參悟這公案的人，也許只能以「生命的叛逆態度」來與「生命本質的荒謬」對立。⁶³沙特(Jean-Paul Sartre)《存在與虛無》中說：「首先應該確定的是死的荒謬性。」既然生命是荒謬的，死亡便是荒謬的。根據虛無主義(Nihilism)，我們做什麼都無所謂。但雖然一切是毫無本質意義的，我們卻絕對擁有自由來創造自己荒謬的生命事業。或許生命還是該堅持⁶⁴ 這些觀點，都顯示了倫理學一旦離開神學形上學價值，推演其「自殺觀」是如何的尷尬。

65

Jung的Archetypes是「原初的形象，那是經驗的世代累積。」「神話就是這些形象的語言，表達了生活的真理。」所以本文可由「各民族古老神話中，幾乎都充滿神或人（尤其悲劇英雄）自殺的描述！」推論出「人類由集體潛意識所表達的『生活的真理』中，本有『自殺』的『原型』。」

宗教現象學家Mircea Eliade(1907~)的Archetypes所指的是在「神話時代」由諸神或英雄們完成的那些典範行動，成為了非時間性的仿效的模型。「這種永恆的再現，揭示了一種未受時間和變化之沾染的本體論。」心理原型作為一種自殺因緣，是在自殺者言行跡象中可實徵的，比如自焚前明確發願效法某菩薩。所以本文第四章的類型分析中，繼承宗教現象學上發現的「原型」類型。

⁶² 「為了保護一個人對自己的責任而危及生命 並不是自殺。」Immanuel Kant, Lectures on Ethics (New York: Harper Torchbook, 1963), p. 150.

⁶³ 同上註，p. 39，卡繆回答這「荒謬」問題的方法，是讓反抗而無禮的生活態度去對立這種荒謬。

⁶⁴ 存在主義仍有積極的一面，如Karl Jaspers(1883-1969)在人生哲學上「把命運轉換成使命」；Martin Heidegger(1889-1976)把人的自由定位在塑造個人人格上。

⁶⁵ 面對自殺觀的尷尬，是捨棄神學體系的思想學派的共同點。而在這點上，佛教雖也不設形上本體，卻

(5). 從海德格「向死而生」的倫理消除作為自殺動機的「荒謬」

海德格：「真正的存在是向死而生」。他認為自我之外的整個外部世界是一個不真實可靠的領域。我們——被扔進這個世界——存在著但找不到所以存在的任何理由。唯一真正知道的是沒法逃離的事——人知道人們會死。我們的存在是「註定死亡的存在」。所以只有真正把死作為一種特殊的可能性來把握，才能獲得真正人的存在，獲得存在本有的自由。所以人不應蒙昧、迴避死，要面對死而去積極地思考人生和實現人生。

「此在」被拋射到一定的環境中，處處受到「他在」的限制，陷入「非真正的存在」。人生是在「擔憂」中渡過的，特別是擔心著未來。如此，人只能作環境的奴隸，不會成為自己的生活的主人。但是當那個人面臨「死亡」的時候，他就可以一反常態，在一剎那間變成聚精會神於自己存在的人。也就是說，「死」可提供一項變「非真正的存在」為「真正的存在」的條件，不可能實現「真正的存在」的個人，在「死亡」面前就變成自我孤立的、純粹的「此在」。所以海德格認為「死亡」是對現實生活的否定，也是對「非真正的存在」的否定，是走向「真正的存在」的道路。

「死亡」就是我自己的「存在」的喪失，吾人認為「體會死」就是「主體性的極致——在『微分』實存的『時間』軸上『積分』出實存的『死』」。若一個人真的能擺脫「死有的共業夢幻」，則死亡確實是唯一只能靠自己體驗的「真正的存在」。死亡所以能打開通往真正存在的大門，就是因為「死亡」是私有——極致主體性的——是真屬個人所有的，是唯一別人不能取代的。

雖然海德格認為：任何個人都絕對不能體驗別人的死。然而事實上無法體驗別人的死，就是無法體驗「別的『主體性的極致』」，也就是因為無法體驗自己的死（自己的「主體性的極致」）。

對死亡的恐懼是對存在本身的恐懼。在海德格看來，人的怕死和其他生活中的怕並不一樣，怕死並不是「此在」的軟弱。人要成為強有力的存在，就必然要面對著望而生畏的「死亡」。這種恐懼不是害怕死亡，不是膽小軟弱，而是對真正的存在恐懼。

對待死亡產生恐懼感是我們認識死亡的真正存在性的前提。在這基礎上，我們如果深信自己的創造力，就可以產生一種「不受死約束的自由」或「視死如歸」（freedom toward-death）的態度。如此，存在主義把死亡歸結為人生的歸宿。在死亡中，人獲得了絕對的自由——獲得了重生，成為「真正的存在」。然而，本文反觀時下的自殺問

因為悟見「緣起」而截然不同。

題，現代文明中，生活在浩瀚的存在挫折中，人若覺得自己的存在遭到剝奪，喪失殆盡，因「有愛」而產生「存在恐懼」，容易反過頭來產生「無有愛」，誤解存在主義「視死如歸」(freedom toward-death)的態度，為獲得絕對的自由，成為「真正的存在」，而傾向病態的死亡觀導致自殺行為。都是因為不契入存在主義的真正發現：

「發展自我察覺的能力與經驗，面對自己的限制的同時，仍覺知自己的價值。」

「存在的本質是自由，生活的精華在於面對生存的現實做抉擇，並對其結果負責任」

「對焦慮的開放，雖然必須付出高昂的代價，卻能向新生活開放和邁進。」

「面直死亡並在死中生，逃脫對生的執著與死的困惑，不在像鐘擺般在（欲求）痛苦與（荒謬）煩惱之間擺動，才能夠肯定生的意義與價值」

3. 後設的分析

自殺的行為常被社會視為犯罪，在邏輯上這種倫理當然充滿矛盾，羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)認為把自殺視為殺人是荒謬的，他指出人類既從事戰爭等毀滅行為又以尊重生命為由來譴責自殺，是為偽善，有內在的荒謬。吾人若藉語言分析，來揚棄自然律(Natural Law)或「神律」，則由「後設倫理學」(Meta-Ethics)重新回到認識論，尋找倫理學的邏輯基礎，能檢視各種的自殺觀的悖論⁶⁶，也能在默然⁶⁷中體會「自殺，是主體性的矛盾」。⁶⁸因為個人的「存在」若不是自主的，則自主地取消它，便是「主體性的極致」；而「人在本質上有自殺的自由」則與「存在先於本質」矛盾。（「極致地主體性」的自殺，是生命對實存中的此一根本悖論，經由極致地與荒謬對立而獲得的統一。）不論如何，維根斯坦認為自我滅亡是極恐怖的：「如果允許自殺，就沒有什麼事情不能做了。假如應該有必須限制的事，自殺就是第一個。就倫理學的本質而言，自殺就是一種根本的罪惡(sin)。」⁶⁹

⁶⁶ 「悖論」(paradox)是真理與真理之間的衝突張力，也是Karl Barth (1886-1968)的「辯證」。祈克果認為信仰本身就是一項悖論，人所信仰的超越性內容若是真實的，那信仰本身如何可能？「信仰本身是奇蹟，在悖論裏是實的，就信仰而言也就是真實的。」（見Kierkegaard, Philosophical Fragments, Princeton University Press 1962, p.53）所以信仰的本質，來自辯證。

⁶⁷ Wittgenstein認為，哲學的正確方法是「默然」：不說不能說的。藉證明形上語言的無意義，除去思維糾葛，達到形上學的目的。

⁶⁸ 在緣起觀上，主體性談的是眾生執持為「我」的施為、受報者。就佛的觀照來說，主體性是「如如」——空性、自在、全面的；雖然人是沒有生命真正的自主性的，眾生卻無法如實照見這事實，故而執持自我，而形成對主體性的有性、侷限、片面，故而有無常等苦。主體性的另外一個層次是禪宗所講的心：主體性是心（本來自由、寂樂）的體用。在這層次而言主體性的自由、寂樂是修練來的。

⁶⁹ Ludwig Wittgenstein(1889-1951), Notebooks 1914-1916, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, eds. (Oxford: Basil Blackwell, 1961), p.91e.

所謂「主體性的極致」有二語意，皆涵悖論。一是「主體性所到達的極致處」：個人的「存在」（誕生）若不是自主的，則自主地取消它，便是「主體性」施為的極致。因為具有主體性的自殺者在死後便不存在，所以是自殺是自我認同的主體趨向於極限，這時主體性的存在就如數學上的「分母趨向於極限值 0 的分式」般有著「分母不能為 0」的弔詭；另一語意是「極致的主體性」：當「自殺」愈是具有自主性的，便愈是使其主體性純粹化、遣虛還實，揚棄非自主的身、法執——所謂「離相」。例如第四章中「以死說法」的禪師，既能以此身為唯一存在（而不頭上安頭，將生死當作上帝的作為），而又能「以此身生死作自在示現」且「使自己與自己的擇滅行為能『成立』」，便幾乎已經超過主體性的範疇（意即：其雖有施為卻幾乎已經無「主體性」可言，不能如俗人般以自身或自心意念為自我認同的施為主體），而將神秘主義的主客合一實證於無我證量中。其如此弔詭的辯證性「有施為卻無主體的存在」，便能證成其「超越倫理學的實存」。請比較佛學上的「擇滅」概念。

凡夫生命無法經驗到「死」（不存在）——生命存有的實際經驗中從來不曾有「不存在」，而只能經驗到「他人的死」（「不再存在」）。也就是說，凡夫無法（經驗到）「自殺」，人的「自殺」只是：「對自己『異化』後想像出『自主的死』」；藉由假借實際經驗中的客體（他人）的死，以之為素材，推想出主體（自己）的死，而錯認為存在著能客觀自主的死——自殺。」（自殺者自殺後若仍存在，如何面對這混沌誤會造成的錯亂？）所以，這種自殺根本上就是在弔詭無解中的非理性行為，而且，因為有著根本的存在的（弔詭）疑情，使「自殺的目的」與「自殺的因、緣、果」間的根本落差形成理性所無法明白的「公案」。

人無法經驗到死，也無法自殺。故Stoics學派，Epicureans學派認為害怕死是不合理的。這是荒謬。試問，「怕自殺」而至「反對自殺」，是否也該被那些邏輯所否定？其實無所謂合不合理，只有能否揚棄，能否全觀、攝受、超越？

現代的「醫學倫理自殺觀」，以「實際」角度拆解了「自殺公案」。醫學倫理家Joseph Fletcher基於他所命名的「實用境況倫理」而極力主張：「有必要使人類諸權利合法化，以便在一定的情景下，人類有權結束其自身之生命。何時終止生命之問題應視不斷變化的環境之背景而定。」⁷⁰

宗教如何能教示「自殺觀」？不止「自殺」現象複雜，「觀點」本身也有複雜因素！

⁷⁰ 引自《死亡與垂死》（Understanding Death and Dying--An Interdisciplinary Approach），Wilcox, S. G., and Sutton, M. 著，嚴平等譯，北京：光明日報出版社，1990，頁246-247。

在以下的宗教範例中，我們可以更完整看到。

（二）以基督宗教為例

希臘哲人柏拉圖(Plato, 427~347 B.C.)、畢達哥拉斯和基督宗教、回教、印度教有一共通概念：死亡並非自我意識的熄滅，而只是「心靈外物」—肉體的凋謝。從而由「靈魂不滅」，發展出「復活」神學（復活有條件、次第，須持戒律，或須經過審判，復活的生命仍有神階。有些回教神學家認為包括肉體亦將復活）。這是與（下文將討論的）道教的「形神一如，俱求長生」，以及佛教的「無我，死若炬滅」的重要相異處，也是自殺觀的辯證脈絡相異的基礎。

由於唯一神、位格神等共同宗教因素，使原先有不同死亡觀⁷¹的基督宗教民族，在宗教的統一下有著類似的自殺觀辯證。

1. 倫理神學從「模仿上帝」到「原罪、審判」「從十字架復活」而「解放奴隸、婦女」

猶太教的倫理神學，是以「上帝依其形像造人⁷²」這命題為基礎的。猶太教學者認為，所謂「形像」當然不是指「形軀」，因為上帝不須有形軀；所以「形像」是指上帝的各種精神屬性。於是從神學上，「人是依上帝形像而造」便可詮釋出一個倫理學原理：「人應該模倣上帝」。所以，上帝的精神屬性便成為人類的行為原則。⁷³

⁷¹ 原始希伯來人抱持一種典型的氏族生命觀，認為，生命彰顯、長存之所寄，不在個人而在國族；個人必須認同國族，而透過國族世代子孫，個人雖死，記憶卻會活在族人心裏；但若生前不道德，便有「個人記憶被連根拔除」的處罰（就是被人們遺忘。真正悲慘的死）。這種死亡概念和古希臘的思想很類似，是（較）無「死後世界」、「死後我（身）」的投射的。如Homer說，他寧可活而為奴，也不要死而統治死域，因為在死域如睡夢一般，所有「靈魂」的存在，都像影子。然而，法利賽猶太教（Pharisaic Judaism）到了耶穌基督的時代，就和今日的正統猶太教般接受永生的教義了。希伯來聖經尚未形成具體的「身心二元，靈魂不朽」概念，死亡被視為「原罪的懲罰」：因原始父母亞當、夏娃違背神意偷嚐禁果，被逐出伊甸園，故後代人類便須嚐死的苦果，「因為你是用塵土造的，你要還原歸於塵土。」（創世紀3：19）這死亡觀，在宿命氣息下透著一絲「緣起」的線索——死苦的存在，是緣於禁果的執取而有的。

⁷² 創世紀二章二六至二七節：「接著，上帝說：『我們要照著自己的形像，自己的樣式造人。……於是上帝照自己的形像創造了人。他造了他們，有男，有女……』。」

⁷³ 鄭芷人在《現代猶太教之實踐及其倫理觀》（宗教哲學季刊第三期，1994.7）p.11解說：「由於上帝是公義的，故人類也要像上帝一樣要正直不偏；由於上帝是神聖的，故人類也要效法上帝那樣聖潔。故猶太教的倫理觀的第一個概念就是：「人的責任是效法上帝」，上帝的屬性便是人類德行的標準。」如果只從這倫理學根本原理來觀自殺，則自殺合理與否是一種純然本體論的問題（而不論「僭越了屬於上帝的工作」了）：如果上帝是無私慈愛的，那不是就可以接受佛教菩薩道的捨身了嗎？如果「上帝形

「模仿上帝」，大致也是所有基督宗教（包含東正教、天主教、基督新教等）甚至回教的倫理神學的雛形，再由「神權」與「自由」辯證出原罪救贖、選民、審判等教化觀念，人心隨之異化⁷⁴。而隨現實境遇的無常，更形成各執一端的詮釋文本。所以直觀各宗教自殺觀的本質，藉著擱置相異概念，可在許多宗教間還原出交集，在此嘗試回溯猶太教倫理神學，而還原基督宗教自殺觀如下：⁷⁵

- (1)神即天命：唯一、位格神信仰，都以上帝為命運的主宰，人的智慧活動與命運，都應以神作為向度，所謂：「敬畏上主是智慧的開端，認識至聖者是聰明」⁷⁶（「敬畏上主是智慧的開端」這觀念尤其與「死亡是誤食禁果的懲罰」相對，標示出基督宗教的死亡觀有著不同於佛教「性空」觀的特點：「死」不只是相對於「生」的，而是具有獨立屬性，由神所創立的。）所以包括基督宗教、伊斯蘭教都認同「人無權自殺」。基督宗教認為「禁止殺人」這律條，也適用於「自我謀殺」。而回教穆罕默德說：「人只能按上帝的意願和生死簿的壽算去死。」涂爾幹也說：「自殺與伊斯蘭教的主導思想是水火不相容的」⁷⁷
- (2)愛上帝：亦即「願上帝的名為聖」(sanctifying God's name)。「愛上帝」是十誡中前三誡的基本概念，從而形成基督宗教自殺觀中，對自殺動機的判準（是否為神死？）雖然「人無權自殺」，但「為上帝指派的義務」而得到「授權」自殺的案例，便使倫理學呈現了（作為道德人格的）「存有」久被形上神學遮障了的矛盾與生命力。
- (3)愛人如己：依據「人依上帝形像而造」，詮釋出「人是值得尊敬的」。「愛人如己」就是建立在這概念上。「愛人如己」也被拿來評價自殺。鄭芷人：「『愛人如己』不僅是針對他人與自我之間的倫理關係，同時也涵蘊著自我對自我之態度，例如自殺行為便違背這個原則。由於人性中具有神聖的本質，而人乃上帝之創造品，他沒有理由和權利毀滅自我。反之，人應該保護生命（自己的或他人的），以榮耀上帝。」⁷⁸；因為這強調「動機」的倫理學，不是經驗取向的，所以仍傾向於義務論，而非目的論，所以無法認同「結束個人痛苦」等自殺動機，即使能達成愛己（避痛苦）的目的。

象」是「無相」，那「自殺是褻瀆上帝形象」之說也不成立了。

⁷⁴ 「異化」一詞，佛洛姆的定義是：「一種經驗模式，其中人體驗到自己是個陌生人。」費爾巴赫《基督宗教的本質》的定義是：「人投射出一個上帝，然後把原本應該屬於人自己的種種品質認識為他的展現，不認識自己而將疏離的自己歸之於他。」他把一切思辨哲學，尤其是黑格爾哲學，統統納入人的這種宗教異化中。

⁷⁵ 參見《現代猶太教之實踐及其倫理觀》，P12-13。

⁷⁶ 舊約，箴言 九章十節。

⁷⁷ 《論自殺》P.322。另外，涂爾幹在此也解釋了伊斯蘭教義反對自殺的其他理由，值得參考。

(4)人是被賦予自由的道德主體：「人是依上帝形像而造」這命題，在猶太教詮釋裏，推論出人性中具有神聖火光，這種火光使人能效法上帝。這時「生命神聖」的宗教直覺充分發展成倫理學，而以「先驗、內具的善」為一切價值的來源，倫理實踐的終極真實。⁷⁹於是猶太教自然反對「原罪論」，也就是說，猶太教預設人在上帝之下，便能判斷是非，及向善而行。但這種推論在基督宗教卻完全失效，因為，神學文本隨著詮釋體系的改變，便失去對架設於其上的倫理學的效力。在自殺議題上，猶太教對「人依上帝形像被造」這命題的詮釋體系，被「原罪」觀念所顛覆，是導致基督徒苦行殉道的重要因素。猶太教徒被「神聖火光」賦予自由，肯定此身，⁸⁰否定為贖罪或修道自殺；而基督教徒卻是不被賦予自由的道德主體。基督宗教由「生後復活」的神話原型，趨向「死生一如」的神學見地，⁸¹高高在上的神畢竟無助於基督徒的屬世性⁸²，救恩在外，於是人們以死來寄望復活（故殉道者眾）。基督新教雖更讓上帝移近自心，卻更把承擔倫理行為的主體，「就近」異化成自心中的人神密契，而徹底規避自殺等等公案疑情，根據涂爾幹研究，新教的利他型自殺雖少（因為神不在外），利己型自殺卻較多。

若能洞悉基督宗教自殺觀的辯證、開展原理，便可較完整地掌握其他仰賴形上推論的倫理學的辯證原理，與盲點，以下將進一步藉由史觀，來呈現基督宗教自殺觀的辯證。

2. 檢視基督教自殺觀的形成與倫理法則的變改

1997年6月5日，中國主教團全體主教發表反對國內安樂死立法的立場：

「天主教聖經十誡中第五誡為「毋殺人」，人的生命雖由父母所生，但卻由天主所創造。是天主決定我們生與死的時間。人絕不能扮演天主的角色，來決定自己或別人的死亡。」⁸³由此文中提出的生命倫理，則「自殺」也是犯戒的。但諸如此類特定時空的基督教觀點，尚需要作歷史沿革的檢視才能深入其倫理原則。吾人可以只考據「教條」就窺見基督教自殺觀全貌嗎？

⁷⁸ 《現代猶太教之實踐及其倫理觀》，P12。

⁷⁹ 參照註腳46。

⁸⁰ 《現代猶太教之實踐及其倫理觀》，p.11：「根據猶太教對「人」的解釋，認為人的肉體也像人的精神或靈魂那樣，皆為上帝之傑作，肉體本身並無內在的邪惡。人類一方面要保持身心的健康，另一方面人有責任「享受」人生」。

⁸¹ 但因為這裏的「死生一如」只是見地，而非生命的體現，不是「達生而了死」的實證，所以仍落於詮釋之中，終而相應於殉道自殺者的復活概念。

⁸² 比如馬克斯 韋伯也認為基督新教比天主教更能適合資本主義。

總觀基督宗教的倫理學，雖然各教派間因時空 議題因素而小有歧異，但大體相同。其倫理學只是神學文本的詮釋學，以上帝作為倫理的終極價值，而離開宗教就沒有道德、倫理可言。⁸⁴這種依據宗教教義詮釋體系，而以如何推演、實踐為內容的倫理學，有如一座神性建築，是建在一套形上學高山之上的，故而能升起自「離上帝太遠的」人性平地——但也一定程度地離於當下的自然經驗與直觀。⁸⁵即使「在聖經光照下利用自然律」⁸⁶，其法則仍難以直接來自當下的體悟。隨著現實世界的演變無常，其倫理學法則的基礎——對教義的詮釋，能不變動無常嗎？這是以下要檢視的。

首先，雖然神學上有不可自殺的詮釋，但聖經裏確實沒有禁止自殺的明令，舊約裏的四個自殺案例，和新約裡猶大的自殺，都未受譴責。⁸⁷更重要的是，耶穌的那充滿啟示意義的死，也被重要神學家如Tertullian(約150-220)⁸⁸視為屬於「自殺」，指出他是自願「放棄精魂」。而有學者認為，基督殉死時視死如歸的獻身精神，正是深深感動Tertullian皈依基督教的原因。基督教初期受迫害時的殉教⁸⁹，是宗教茁壯的因素，故而也一直被合理化。所以基督教並非一開始就有自殺觀的天啟！易言之，基督教一直以來的自殺者，似乎是受現實（而非上帝）「塑造」的。

《自殺論》中記載：「基督教社會一經形成，自殺就被它禁止，452年阿萊斯的宗

⁸³ 主教團反對《安寧死草案》 一文刊登在《主教團月誌》，民國八十六年六月號。

⁸⁴ 樂峰 東正教倫理學，《宗教哲學》第三卷第四期，1997.10.1出版，P.72：「基督教教義構成了東正教倫理學的基石。東正教倫理學家把上帝視為倫理道德上的善和美的體現者，違背上帝的意志就是罪惡，就是不道德，因此上帝是判斷倫理道德行為的唯一標準。由此引出了神學上的結論，似乎沒有宗教就不可能有倫理道德」

⁸⁵ 雖然所謂「自然道德律(Natural Law)」素來受到倫理神學的重視，但基督教倫理學家仍將自然律抽離於對當下的直觀，而回歸「神律」。鄔昆如《倫理學》P.43解說聖多瑪斯倫理學的重點：「『律』的問題，首先是自然律(lex naturalis) 理性還可以進一步發現，自然律基本上就是神律(lex divina)。」

⁸⁶ 詹德隆《基本倫理神學》P89：「舊約的語言不是以自然道德律為基礎，而是以天主的言語、盟約為基礎。面對自然道德律，我們也可以保持類似的態度：需要它，也在新約的光照下利用他。」

⁸⁷ 聖經記載的自殺案例主要有掃羅和替他拿兵器的人（撒下三十一4-5），亞希多弗（撒下十七23），心利（王上十六18），猶大（太二十七5）。雖有許多解經家相信，這些例子可以詮釋出「聖經反對自殺」，但仍無邏輯上的必然。

⁸⁸ Tertullian(約150-220)是西方拉丁羅馬教會成立之後的第一個護教學家或教父，一般認為他的神學是一種極端的信仰主義。他和Origin(約182-254)認為耶穌的死是一種自殺，並指出他是自願「放棄精魂」。

⁸⁹ 例如以利亞撒(Eleazar)為抗拒羅馬人，而帶領九百名猶太人在梅察達(Masada A.D.72)堡集體自殺。

教會議就宣布自殺是犯罪，只有中了邪的人才自殺。⁹⁰這個禁令在一個世紀以後被布拉格議會正式列入法典（563年）。」「在所有基督教國家裏都有同樣的法律。」⁹¹這裡的法律，指的就是在一般制度上對自殺的禁止。但其實在六世紀前，基督教對自殺行為，不僅有矛盾性的容忍，還有對殉教的公開讚賞。殉教是早期基督徒常態的現象，為了立刻上天堂，甚至會僱請陌生人來殺自己。⁹²在這種遠離直觀、「不思考存有」的詮釋性倫理學之下，難怪守護貞操的處女在遭受誘惑時，自殺能被詮釋為美德。⁹³

讓我們以一個發生在基督教的例子，來與佛教比丘曾「自殺盛行，甚至使法會人數顯現減少」⁹⁴的典故對照，再深入體會倫理學辯證。希波主教奧古斯丁(Augustine, 354-430)教區裡因為殉教之風盛行，導致教徒人數銳減，因而首度聲稱殉教是一種罪，違犯了第六誡：『不可殺害。』⁹⁵依據緣起法則，戒律是緣於事由，才被制定的，所以佛教戒律的形成，與戒律在現實生活中的辯證，用的是一貫的原理；相對地，若依止天啟神律，當倫理規範迫於現實而動搖了信仰詮釋文本，便產生無常之苦。⁹⁶

第七世紀以後，自殺者往往被指為「為撒旦殉難」。聖湯瑪斯(Thomas Aquinas, 1225-1274)認為自殺是一種違背上帝的罪，因為它「違反自然和基督的愛」「冒犯社會」「損毀上帝賜予的生命」。傳統上，猶太人和基督徒認為：「生命不屬於我們，它是上帝的產物。我們都只是在守護祂的資產。」⁹⁷

3. 「倫理基礎」的辯證中，不自覺的人生被異化成為「別人」，生命自身被取消。於是自殺的問題便只限於「規範倫理學」的範疇，沒有深入反省的空間。

如果上帝作為絕對有生命者(《申命紀》第五章)，是生(命)的源頭。那麼，離開他

⁹⁰ 這也是典型的例子：現實中因倫理詮釋的需要，而回過頭來動搖詮釋文本（神學內容）。——於是前天值得為之殉道的神，今天成了魔鬼。

⁹¹ 《自殺論》舉例說明了中古前基督教國家普遍予自殺死者以污辱、懲罰。

⁹² 如基督教殉道者聖伊納爵(Ignatius)的自述。

⁹³ 但到了十三世紀的Tomas Aquinas，在Summa Theologica第二冊第二部分，問題64, A5中，便重申自殺是大罪而提到：「一個女人為避強姦而自殺，是為了避小罪而犯下重罪。」

⁹⁴ 參見《大正藏》卷22, 頁7, 頁253-257。

⁹⁵ 這開啟了基督教「自殺是殺人，有根本的罪性」的公論，見《生與死——現代道德困境的挑戰》pp. 55-56。奧古斯丁認為，即使參孫的壯烈成仁，也算是邪惡（士十六29-39）。

⁹⁶ 故基督教只好走向另一極端：由「文本互設」(intertextuality)加上無盡、無常的註釋而導向超本源的詮釋，或異化為一種詮釋學，走向祈克果所謂「悖論」的信仰，巴特(Karl Barth)所謂辯證的神學。

⁹⁷ 以上這一段文字，參見《生與死——現代道德困境的挑戰》p. 56。

就無從享有生。根據《舊約》，人的生命是一件禮物，因而不是生者的私有財產。這一見地必然地成為倫理學上的根本生命觀：自我——主體性的生存，及存在的條件，不於存在者自己；我最根本的東西——我的生命，不是我所固有的東西。於是主體性被取消了，因為「他不是自己的主人，儘管規定他是大地的主人」（《創世紀》第一章）。生命的存在只能生活在（與神的）關係之中，因為他自身被取消了。

由以上範例，大致可以看出基督宗教倫理學，是對教義的詮釋，而非對現象本身的分析、直觀；而對教義的詮釋，確實也不是一貫的，而是被現實所影響的。於是在每個時代，基督宗教下的倫理人，難免有邏輯錯亂、不契直覺而無所適從的情境。這裡所透露出的倫理學「盲點」，到底是天啟宗教所獨有的「神聖考驗」？還是普遍屬於所有倫理哲學的呢？讓我們反省我國傳統生命倫理思想。

（三）中國傳統思想的自殺觀舉隅

1. 中國人的生死觀——以「終極關懷」（屬世的）建立的終極價值倫理體系

《禮記 祭統》：「祭者，教之本也。」《易經觀卦彖》：「觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣。」古傳的宗法社會，倫理、政治、宗教合為一體，使中國傳統價值觀，奠基於形上的神道。⁹⁸上古「以神道服天下」的「典範聖人」，也是從而衍生的諸子思想的原型⁶¹。在此試反省儒家、墨家、道家的生命倫理觀，以自殺主題來統一，體解其中的價值哲學、因果辯證與終極關懷。

孟子 盡心篇 中對「死」的方式所提出「正命說」，是相應於形上學的倫理學（「盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」）因有形上架構，所以雖然「盡道」與「桎梏」無關於「自殺」，其思考卻仍也可引用作為孟子自殺觀的線索。孟子在此的判準，應該是相應了儒家王道的社會價值哲學，如此，自殺若是利益家國的犧牲，應為它當被社會稱道，所以是「盡了道」的；反之，自縛於小我煩惱而自殺，將受社會倫理所譴責，無別於「桎梏而死」。如此，將基於「正命與否」的自殺觀，來驗證儒者在歷史上的自殺取捨，便可以看到「正命」這樣的「儒家自殺觀還原」出的心理因素。

此外，儒家，乃至中國人多有對「壽終正寢」與「夭折」的深刻價值取向，這裡的「正寢」的正字，其其就和「正命」的正字一樣，其玄學般不可說的抽象倫理，也是建

⁹⁸ 關於中國宗法性社會的宗教倫理，參考呂大吉著《宗教學通論》P.709。

立在一樣的心理質素——社會取向的價值哲學。

再舉一例，中國人觀念中「死」有「死得其所」「死不得其所」的倫理，這也常是中國人看待「自殺」的方法。乍聽之下「得其所」似乎不是有既定價值，而是應時制宜的。然而，吾人可以檢視中國人「如何使用此概念」，來還原「此概念的意思」。戰場上軍士馬革裹屍，被認為適得其所（忠烈祠）；死時不合時宜（例如橫死），或見不得人的地點（例如未盡父道，無法兒孫訣別），則被認為「死不得其所」而否定。這其時不正是同樣以社會價值哲學為基礎（而非單純宇宙觀、本體論）嗎？

總觀上面例子，可知這些「中國人的自殺觀」，同源於以下兩段儒、墨的「仁義價值」，是較接近「契約論的倫理」「功能（目的）論的倫理」，而較遠於「投射出一個可資遵循的有自性的道」的形上學觀念論倫理，雖然中國人看待成仁取義的自殺仍是著眼於動機，但這「對動機是好是壞的判準」仍建立在其行為結果對社會的最終影響之上，仍是「目的」的，而不似康德或多數倫理神學家（因為認為除了神，世俗一切價值——包括熟世目的——都不足以作為生死價值，故）看待自殺時的純然以「非目的性」角度檢視行為動機。

2. 儒者的緘默來自堅持（認為對生命的無限意義堅持不予覺知了別，才能夠保持不予評價，而才能夠不混亂天命的倫理，不遮障世間性——如孝道——的「終極關懷」。）

中國原來就有「人生求個善終」的觀念，「五福臨門」⁹⁹最後便是講「善終」。求善終，即是 1. 求孝道，2. 求善名，3. 求取終極關懷。為求孝道，因為自己是父母所生身，孝道不准許傷害自身；卻也因為為了有「善名聲」來彰顯父母，而准許成仁取義的犧牲。求善名，一方面即是求公眾間的善名聲，另一方面卻也是求終極真實中，「善」此一名的真實義，所以義士面對生死抉擇時，實際是在面對「善的真實義是何？」的創造性的認識論辯證，面對自己人生的終極關懷的辯證。諸子百家依不同的終極關懷，發展出不同的自殺觀。

據《論語 泰伯篇》，曾子臨終時說道：「啟予足！啟予手！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」從這樣死後仍要保全其手的倫理思維，可以直觀已經內化到中國人的心靈深處的孝道，而瞭解何以「自殺」為不孝的。（有著比「死了誰來孝養父母？」更深刻、沒有矛盾的理由）畢竟「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」¹⁰⁰

⁹⁹ 書經·洪範。

¹⁰⁰ 《阮刻十三經注疏（八）》 孝經注疏卷第一 開宗明義章第一 p.10下：「夫孝，德之本也，教之

「生生」的觀念是儒家倫理的本體論(ontology)，天地有好生之德，人也應該效法「生生不息」的道。「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁。」¹⁰¹所以儒家倫理其實也是基於生命哲學的，如今檢視儒家自殺觀，便不能只依據儒家文化的孝道教條。更要從《周易》的「道」，窺探儒者「樂天知命，故不憂」¹⁰²所寄的生死本體論。

孔子認為「君子疾沒於世而名不稱焉。」¹⁰³儒者在個人事跡的千古傳頌中，體會到超越死亡的不朽，《論語 季氏》中孔子指出「伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之」。所以「儒家自殺觀」的關鍵，其實在「成仁取義觀」¹⁰⁴：輕如鴻毛的自殺是「君子所惡」；「留取丹心照漢青」卻能是「仁至義盡的」。¹⁰⁵

存在哲學家雅斯培讚賞孔子「知其不可為而為之」的精神，因為孔子的緘默，是一份自能超越生死的堅持。就這樣，以「誠」的如實，從人性在世實存的一面，也能直贊天地造化，¹⁰⁶印證「死」的玄學面。所以儒者對死後世界保持緘默，不代表儒家就沒有值得討論的自殺觀，相反的，「存而不論」有類似「還原現象本質」的意義。¹⁰⁷所以檢視儒家自殺觀，等於檢視儒者的超越生死的方法，那就是「知天命」。這也是「朝聞道，夕死可矣」的深意。¹⁰⁸

3. 以價值來看自殺——墨者的義貴於身

儒、墨兩家雖然都推崇成仁取義的犧牲，但「儒家成仁觀」限制在倫理的層次，而墨家卻直入倫理的價值基礎，凸顯主體在價值準則選擇過程中的獨立性，以及功利色

所從生也 身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道 。

¹⁰¹ 《周易 繫辭下》

¹⁰² 《易 繫辭上》

¹⁰³ 《論語 衛靈公》

¹⁰⁴ 《論語 衛靈公》：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

¹⁰⁵ 文天祥的「人生自古誰無死，留取丹心照汗青。」「惟其義盡，所以仁至，而今而後，庶幾無愧。」

¹⁰⁶ 《中庸》二十二章：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性 能盡物之性，則可以贊天地之化育 。」

¹⁰⁷ 儒家的緘默，如孔子拒談鬼神而曰：「未知生，焉知死」，是將鬼神等等形上層次「存而不論」，而使吾人（更能直下承擔地）面對現實，「還原現象本質」，而「知生」進而「知天命」，這裏是與現象學的精神相契的；此外，也隱含有自然主義、經驗的主義精神，見註解57。

¹⁰⁸ 《論語 里仁》。朱子解釋：「道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。」（《四書章句集注》）但若依 論語注疏解經卷第四 里仁第四 中刑昺所疏，則意思是若早上知道世上已經有道，就可以放心夕死而無遺憾了。是「言將至死不聞世之有道。」見《阮刻十三經注疏（八）》P.37上。

彩。

在自殺觀上，墨家將這生死抉擇的公案，交與價值哲學。¹⁰⁹為理念而「死」，豈不比苟且而「生」更有價值？而墨家價值體系的終極價值，是淵源於「天志」的「義」¹¹⁰。墨子說：「萬事莫貴於義。」¹¹¹墨學有強烈的功利色彩，而「義」實際上就是為蒼生謀利：「所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人。故曰：義，天下之良寶也。」（耕柱）在這樣的思想下，產生了一頁驚人的自殺史——《呂氏春秋 高義》¹¹²記載墨子之後的墨家鉅子（首領）孟勝，因為無法完成為友人陽城君之託，而要自殺，弟子徐溺勸阻，孟勝不但拒絕，更闡發了捨身取義的道理：「死之，所以行墨者之義，而繼其業者也。」徐溺聽後熱血沸騰，便以自刎來為鉅子開路。於是孟勝請兩位墨者去找田襄子接任「鉅子」，然後便自殺了，一同自殺的弟子竟有百八十三人。更令人驚嘆的是，兩位負責傳遞訊息的墨者，完事之後，義無反顧地也回到原地自殺了。

墨家「義貴於生」的「死亡價值論」，在這段自殺史中徹底地實證了出來，這已不僅是孟勝個人的慷慨赴死，而是一種宗教倫理的現象實證。這種捨命求義的情操，千古以來使人們不敢用一般倫理學來研討他們的「自殺」。¹¹³

由墨者的自殺現象來還原兼愛思想，便可在詮釋學方法上重建墨家靈魂，或許，它能勘破吾人的自殺公案。墨家由關注民生而得到莫大的生命能量，於是創造了一個「利」字成為運作萬物的價值原理。這便可印證墨者之能讓理性實現，非議儒者的厚喪久葬¹¹⁴；又辯證、揚棄「存而不論」¹¹⁵的理性而開展「明鬼論」¹¹⁶，將「死而不亡」的觀念導向跨越生死、孜孜不倦的行義，更使「兼愛」等主張具備了超驗的詮釋體系。

¹⁰⁹ 《墨子 大取》：「斷指斷腕，利於天下相若，無擇也，死生利若一。」

¹¹⁰ 墨子卷之七 天志 上：「天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。」見《叢書集成新編》第20冊，pp.383上-386上。

¹¹¹ 墨子卷之十二 貴義，見《叢書集成新編》第20冊，p.401上。

¹¹² 離俗覽第七第七（凡八篇）卷第十九 二曰高義，見《叢書集成新編》第20冊，p.577。

¹¹³ 如《史記 趙世家》記載公孫杵臼與程嬰為義而犧牲、自殺的故事，這兩位「義士」都是輕死之士，世人禁忌恐懼的自殺，對有大承擔他們而言，彷彿無事，甚至建立「死易，立孤難耳」「吾為其易者，請先死」的千古稱奇的倫理辯證。太史公善於譏評畏難者的史筆，也給予此二人超越自殺善惡討論的倫理學地位。另外，在《史記 刺客列傳》中也評論視死如歸的五人（其中豫讓是自殺）：「此真義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！」先秦以後，雖然「墨學中斷」，但中國人「義士」倫理的終極價值，卻已然建立。

¹¹⁴ 節葬 下

¹¹⁵ 如《論語 先進》：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』問：『敢問死？』曰：『未知生，焉知死？』」

儒、墨都是因仁義的終極關懷¹¹⁷而超越生死，故從「未知生，焉知死？」到「明鬼」都有一致的自殺觀，吾人藉其自殺觀，由大化自然的易理與仁愛等本性價值，來解構「自殺公案」，則消極的自殺喻作「不知生，而妄死！」是君子所惡；也違背「欲生惡死」的天志。而仁人義士的捨身卻是「了知生，自在死」的。（這一點，在佛教更嚴謹的觀照中，將更以無我無常的緣起法則，分辨出殺身者是否是真正的明了、自在。）

4. 「死的價值」哲學，將無自性的「死」返歸為「生」，故「終極關懷中的死」是實現「全然的生」

（四）從道教倫理到「道教自殺觀」

「生」作為道教倫理學的終極價值，亦在本體論辯證中

道家思想認為生死是相對成立的，道法自然而有生，如是（在自在豁達的真諦上）的「生」原來是不落言詮、不被逐求的。隨著人性原欲對「存在」本身的逐求，道教上溯老子¹¹⁸的「深根固柢，長生久視之道。」¹¹⁹，拈出「生」而成為道教倫理的終極價值，因此「自殺」問題對道教而言是具有根本衝突性的。「修道而長生不死」作為倫理行為的目的，在六朝道教中已經充分形成。《道德經》有：「道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。」¹²⁰的命題，而早期道經《老子想爾注》便以「生」字取代了原命題的「人」字。¹²¹這例子不只是透露了道教重「生」的精神，也暗示「得道長

¹¹⁶ 見《叢書集成新編》第20冊，pp.386上-389上，墨子卷之八 明鬼。

¹¹⁷ 德國哲學家Paul Tillich 所談的「終極關懷」。

¹¹⁸ 雖然通常宗教學將道教與道家合併看待，但道教較能溯源於老子，而非莊子。莊子「真人」理念雖在宋後成為對道教長者的尊稱，畢竟是高遠的境界，而難以契於早期道教追求長生的倫理，如《莊子·內篇·大宗師第六》中：「古之真人，不知說生，不知惡死。」「死生，命也」「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」的生死觀，是太超脫於早期修道煉丹的仙家了。

¹¹⁹ 王淮注釋：《老子探義》（台北：商務印書館，1988年），第59章，頁237。

¹²⁰ 同前註119，第25章，頁106。

¹²¹ 參見顧寶田、張忠利注譯：《新譯老子想爾注》（臺北：三民書局，1997年），第25章，頁125。《想爾注》把「生」與道、天、地並列為域中四大之一，認為「生」是「道」之別體，是道之體現。這裡揭示出道教對「生」的態度，不只是追求肉體生命的不死，並且寄予道教倫理的終極真理。即以老子所說的「死而不亡」的狀態為理想。

生」是道教倫理的終極價值之所寄。

為瞭解道教自殺觀的基礎，首先檢視《道藏》中倫理基礎的辯證。可發現諸多「貴」字，暗示了道教倫理學是以價值哲學為基礎的；而隨本體論的辯證，所貴者亦逐漸開演、質變：

「真道好生而惡殺。長生者，道也；死壞者，非道也。死王乃不如生鼠。故聖人教化，使民慈心於眾生，生可貴也。」¹²²這使萬物的「生」，皆具有倫理學上的至高「普遍價值」。

「一切萬物，人為最貴，人能……即與道合。」¹²³這使人的「生」，產生「特別價值」。

「人所貴者，蓋貴為生。生者神之本；形者神之具。」¹²⁴形神不二，原也是早期道教「長生不死」的要求；近世道教本體論中的「生」，則妥協於「形銷神存」。

「天尊言：道尊法妙，人身亦貴。故道開法遣戒經文，以度人身；人身既度，上與道同。」¹²⁵

早期（六朝）道教群經中，相似意涵的訓誡相當多。建立在「得道長生」的價值體系上，而開展出的「貴生」倫理，在根本價值上就是反對任何形式「自殺」的！因為不管有何善意或苦衷，一旦死亡就是生命終極理想的破滅。¹²⁶

在根本價值上「好生惡死」，當然否定任何類型的自殺；在實踐倫理上，道教也戒自殺。道教甚且反對任「五色」「五味」等情欲賊害身心，何況自殺的刀或毒藥（然而卻有食餌自殺的矛盾，見下文）；欲以清靜無為的工夫來實踐「追求長生」的倫理，便自然發展出反對殺害自、他生命的戒律。如六朝道教《老君說一百八十戒》中，「第四戒，不得殺害一切物命。」¹²⁷《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》中「十戒」的第一條，

¹²² 徐氏撰：《三天內解經》，道藏28，頁416。

¹²³ 洞真九丹上化胎精中記經 《無上秘要》卷5，道藏25，頁14。

¹²⁴ 陶弘景撰：《養性延命錄·序》，道藏18，頁474。可見此時道教視肉體和精神為一體兩面！如何接受自殺而能尸解？長生不死，原本是生命全體的煉化昇華，而非以分裂開肉體之後的精神來稱為仙。

¹²⁵ 陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，道藏9冊，頁823。

¹²⁶ 雖然《道藏》中關於六朝道教的文獻資料，亦有讚揚「利他型自殺」，如道藏第6冊，洞玄部戒律類，頁866-869的《太上洞玄靈寶上品戒經》中，十「上願」便包含「發願捨身肉施餓禽獸」「欲以身魯燃燈續明」。然而，應是受到大乘佛教影響；且考其上下文內涵，應非傳承宗教思想心髓者，而只是用來調伏大眾之用；再考諸道教的主要實存人物，在其輩的歷史實徵中，於彼時期，亦無此類思想的實證。所以不影響本文所整理的道教死亡觀的辯證脈絡。

¹²⁷ 《太上老君經律》，道藏18，頁219 221。

就是「不殺，當念眾生。」¹²⁸劉宋陸修靜在其《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中，把「守仁不殺，憫濟群生，慈愛廣救，潤及一切」列為「十戒」中的第二戒。¹²⁹

道教以何哲學統一「求仙」與「持戒」兩極呢？是「西王母賞有德者不死金丹」及「身神」等神話。太平經說人身內住有諸神，若一個人「不善養身，為諸神所咎。神叛人去，身安得善乎？為善不敢失繩 故端神靖身，乃治之本也，壽之徵也。」¹³⁰道教「身中有神」的形上神學，架構出養身靖身的倫理原則，是「義務論」的反對自殺；而「西王母的金丹」則給予堅持不犯自殺戒者「目的論」的理由。那種神話的情節與詮釋，雖隨時空因素而演變，然而，在種種的「身神」感應、「金丹」道術之間，確實是有一貫原理的！那就是超越性功德的物化——由「積德」來「成仙」。

道教倫理的終極價值，一開始就不斷辯證著。尤其當教徒看到一個個偶像亦有死，想到自古不死者稀，根本信仰難免產生辯證，於是由量變而質變，神學文本便有了截然不同的詮釋。比如，「尸解成仙」觀念的產生。北魏寇謙之的《太上老君經律》：「人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異？寧一日持戒為道德之人而死，補天官，尸解升仙……從古至今，誰能長存者？唯道德可久耳！」¹³¹透露出，六朝道教的賞罰觀與戒律，出自正從「得道長生」質變為「升仙合道」的倫理學：真正的「金丹」，就是「德」。

在現實演化中，道教必然地走向極端：在一端，金丹變成了德行，而金丹所致的「不死」變成了「精神的不死」，這時，其實原本的道教倫理學基礎便已被抽換了；這時，如何使傳統中求肉體不死的修仙倫理，仍能架構在「新版」神話之上？在另一極端，保守舊說者仍堅持「修仙終極是肉體不死」，但堅持終極理想或許不難，如何在現實中保持整個倫理生活才是困難！如何在今天的文明生活中維持一套猶如古裝電影中的武當山生活方式？這是為保倫理終極原理的「一貫性」，而失去「實踐意義」的倫理哲學

在神學與現實間的無常辯證中，往往導致倫理學上的弔詭（人們不斷「重新詮釋教典、教義」的結果，往往衍生荒謬的倫理價值。例如為了不違背「聖經自然律」，寧可犯姦淫亦不可自瀆。）當「生」的意義被一再演化，人們甚至迷失在宗教倫理成見¹³²的

¹²⁸ 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，道藏5，頁890。

¹²⁹ 陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，道藏9，頁823。

¹³⁰ 王明《太平經合校》，中華書局，1960。頁12。

¹³¹ 《太上老君經律》，道藏18，頁218。

¹³² 戒取見和見取見，類似俗稱的「成見」。戒取見（非因計因）例如在禪定中，看見斷食聖者死後生天，

錯亂堆積裏，而失去對當下現象的直觀判斷力。

還原道教自殺觀本質：即可見到人們由對「生」的演變中的體認，相應出「金丹辯證」與「尸解辯證」¹³³。追求不死外丹的道家-道教倫理，因「本體」（存有）自身也隨著現實而展現「無常」，在終極關懷上歷經「生」、「死」概念間的辯證，在倫理實踐（修練方法）上也歷經由漢（外丹奇藥）¹³⁴、而隋唐（轉向內丹）¹³⁵到宋（否定外丹）180度的質變。在大陸道教學者姜生的見解中：「道教的白日升天、尸解等等升仙形式，都是以俗人看到和認為的“死”去作為基本的表現形式，而嫁接以神仙思想中所謂人可以通過修煉和服食“不死藥”而得成仙的信仰，從而使人的肉體死亡不復成為生命存在過程的終極點，相反，卻被認為是人雖死不亡、化而為仙的轉折點，是生命進入永恆狀態的開始。因此，肉體之死成為生命的轉化，而不是生命的結束。」¹³⁶如此，生與死的形上意義愈抽象，要如實以緣起法則直觀現象就愈難了。而吾人清楚看到道教本身對「修得不死身」的標準，隨著現實而變更。而道教自殺觀從「死王乃不如生鼠」到「尸解升仙」，不同倫理判斷間沒有一貫的直觀法則，只憑不同的詮釋（雖可能是相同經文）、不同的形上體系。

姜生指出：「前期（漢魏兩晉南北朝）道教信仰者們，以近乎痴迷的精神從事於還煉金丹活動，不惜以生命為代價，服餌“金丹大藥”，甘之如飴，把許多服丹者之毒而死，視為升仙之始，謂之“尸解”成仙，適彼仙境樂土，而思之若渴，事實上，『尸解』信仰的實質，就是從極端的愛生惡死的觀念出發所導致的用「生」的觀念來抵抗和詮釋死亡現象，導致以使生命永恆為目的的對生命的極端自我控制操作——自殺，是從對於內在生命的執著的這一極端，走向放棄肉體生命這一外在形式、並否定死亡的另一個信

就以為禁食能生天，於是也勉強學禁食，終而自殺；其實自殺導致諸苦，豈能生天？其不知斷食聖者可能已具備某種因緣資糧，或曾造作生天之因。見取見（未證謂證）例如這裡的仙道說尸解生天可得永生，不會再墮落，恐屬大謬。就算尸解真的昇仙，天人壽命雖長，以無常故，命終仍入輪迴。

¹³³ 尸解定義，不只是由宗教經驗來定義，而可能也隨宗教之外的因素而變。新校本後漢書/列傳/卷四十九王充王符仲長統列傳第三十九/仲長統：「王充論衡曰：『螻蟻化為復育，復育轉為蟬。蟬之去復育，龜之解甲，蛇之脫皮，可謂尸解矣。』」

¹³⁴ 《道藏源流考》下冊 中國外丹黃白術考論略稿，北京：中華書局，1992.4一版四刷，P.371：「我國之金丹術與黃白術，可溯源至戰國時代燕齊方士之神仙傳說與神仙仙藥；蓋戰國時代先有神仙傳說與求神仙奇藥，及前漢始有金丹術與黃白術之發端也。」

¹³⁵ 《道藏源流考》下冊 中國外丹黃白術考論略稿，北京：中華書局，1992.4一版四刷，P.389：「至隋代行氣導引，稱為內丹，此蓋始於隋代的蘇元朗。」其實內丹修練，至魏伯陽的參同契已經相當成熟，而從外丹、內丹間的「由量變，質變而否定」，則是在時間推進中相應著「生生之道」本身的無常演變。

¹³⁶ 姜生，論《道德經》“死而不亡者壽”之命題對道教倫理的影響 宗教哲學季刊第一卷第三期，1994.7.1

仰化的極端。』」¹³⁷

後期道家，已經漸漸以「錯誤詮釋金丹大道」的指控，否定了外丹的觀念，¹³⁸於是，也終於能再度明確地否定自殺。

老子第38章亦云：「失道而後德，失德而後仁，失義而後禮，夫禮者忠信之薄而亂之首。」道家自己的哲學意識中，意識到規範倫理學的異化（失卻緣起的自覺，執為外在的神律、自然律）傾向。其認識論雖知一切異化倫理不免於變失、無常，卻仍與佛教「緣起」觀的不同，因其「反歸」的目標，道，仍是本體論的，而非經驗實證的。或墮於消極虛無，或流於世俗狂禪，道家倫理學所投射的本體的虛空，對直觀緣起的倫理實踐者而言，只是戲論，而非緣起還滅的如實經驗。道家崇尚玄學的辯證（如「道可道，非常道」），而當道家以「弔詭」哲學作為所執持的辯證法，在現實所遭遇的弔詭情境中，獲得統一矛盾的義理，¹³⁹同時，也因為揚棄相對性的哲學本身（仍是形上學）揚棄善惡思維能力，而失去了倫理學上的實踐意義。

（五）佛教方便教法（實證死亡學）能理性地面對自殺

1. 「死亡（死後）的學問」雖非佛法的核心，卻確實是緣起法的「方便」

就核心精神而言，佛教以緣起法則建立自殺觀，並不（如世俗佛教徒）旨在檢視死後的境界。佛陀甚至對於死後世界「有無」等問題，皆採取默然、無記¹⁴⁰的方法來對待。因為佛的教示是離諸戲論的，由緣起法則而直下檢視自心貪瞋痴時，苦集滅道都在當下，淨土、果位也在當下，未來心的種種推敲都不必要。因此在趣向解脫的倫理觀中，吾人對自殺的檢視集中在三法印，關於死的諸種形上問題不是直下所關懷。對於達到解脫界者而言更是不必談了。

然而，同樣也是依據緣起法則，佛法觀照眾生的因緣，還是會得到對眾生離苦有增

¹³⁷ 《宗教與人類自我控制—中國道教倫理研究》P.125，姜生，中國成都：巴蜀書社，1996。

¹³⁸ 《道藏源流考》下冊 中國外丹黃白術考論略稿，北京：中華書局，1992.4一版四刷，P.391：「及金元（南宋）道教之南北宗興，專講內丹，斥外丹黃白為邪術。故自宋代起，外丹乃降」。這就是依賴詮釋文本的倫理學的無常。

¹³⁹ 莊子 齊物論：「詭詭譎怪，道通為一」。

¹⁴⁰ 在十四無記中，對這種形上問題不解答。

上緣效果的「方便法」的！所以對尚未解脫者而言，卻又得開示「死後的世界」以及建立「次第」的倫理觀。如佛典中布施、持戒……種種六念法。這仍是開展自緣起觀，且以超越死亡為終極目的，並不是無意義地戲論死亡。

所以佛教徒關心死亡過程，也關心死亡後的趣向。¹⁴¹於是經論中也教導了依據死亡過程的徵相，判斷往生或轉世情況。¹⁴²這種「相應論」其實是有其科學性的一一

2. 「方便」——緣起法所必然成立的究竟「果」，是科學的、有效的。

佛典裏，有充分關於死亡、心識問題的解脫學。死，梵名為 marana，即壽命終盡的意思，就佛教的看法是喪失壽（命）、煖（體溫）與識（心）三者，¹⁴³而使身體的諸根變壞的現象。佛教認為生命的存有是相續存在的，¹⁴⁴故而視死亡為生命的轉換歷程，也是重要樞紐。藏傳佛教更發展出利用死亡過程修行的方法，認為死亡過程的「善念」¹⁴⁵，是好的往生的緣起，而自殺死亡者，往往被負面情緒所淹沒：

「即使我們曾經造惡業，如果死亡時是處於善的心境，將可改善我們的下一世這表示：死亡前的最後念頭和情緒，對於我們的立即未來，會產生極端強有力的決定性影響。最後一個念頭或情緒，會被極端放大，淹沒我們的整個認知。」¹⁴⁶

¹⁴¹ 如智者大師入滅前親自叮嚀弟子臨終助念的重要。而其入滅後顯瑞相：「未時入滅 至於子時，頂上猶煖！」（章安編著，四明原註《天台智者大師別傳輯註》，台北：中華文獻編撰社，1983年，頁134。）在此，四明大師特別談論死後徵相的「相應論」：「歿後頂煖，成聖之驗也。」

¹⁴² 又如《俱舍論卷十》：「漸死足齊心，最後意識滅，下人天不生，斷末摩水等。…於命終位何身分中識最後滅。頓命終者意識身根欬然總滅。若漸死者，往下人天，於足齊心如次識滅，謂墮惡趣說名往下，彼識最後於足處滅。若往人趣識滅於臍，若往生天識滅心處。諸阿羅漢說名不生，彼最後心亦心處滅。有餘師說：『彼滅在頂，正命終時於足等處身根滅故，意識隨滅。臨命終時身根漸滅，至足等處欬然都滅。』」（大正29，頁56）。

¹⁴³ 在《雜阿含經卷二十一》伽摩尊者的話，可視為「死亡定義」：「壽、煖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」（大正2，頁150。）而《阿毗達摩俱舍論》卷五（大正29，頁26）解說壽、煖、識三者的關係：「故有別法，能持煖識相續住因說名為壽。若爾此壽何法能持，即煖及識還持此壽。若爾三法更互相持，相續轉故。何法先滅，由此滅故餘二隨滅。」

¹⁴⁴ 基本上，有「輪迴轉生」概念的人的自殺觀，較之不信輪迴者有不同的情緒因素，因為「一切可以重來」；相信「靈魂不死」的宗教，自殺觀的情緒因素也迥異於虛無主義、斷滅論、唯物論等思想。因為死亡不再象徵一切終結，而且死亡的形式（例如自殺）並不動搖靈魂不死的事實。但相信輪迴或靈魂不死的人，未必較會自殺，因為既然「一死了之」並不成立，便多出了業、懲罰等概念。

¹⁴⁵ 一般倫理學對善惡還難下標準定義；佛法卻善巧、科學地予以分辨，所以一個有聞思二慧的佛教徒，善惡是了然於心的。善惡之法在小（75法）、大（百法）兩乘都有辨識。但真正的倫理精神還是要依於緣起法則，實踐無漏善而非有漏善。

¹⁴⁶ 見《西藏生死書》頁285。然而由「緣起」來思維，則死亡形式，乃至「死有」的心識狀態，也都源於平生的修持熏息，亦即，來生不是只以死亡時造作之因來決定，包括往生時心識都是因果相續。這角度顯示了「死亡形式」並不絕對地關係著來生，而只是諸多的因緣之一。淨土佛教認為平時未具淨願及

因為相信在死亡時的心境關係到來生，藏人甚至發展出協助臨終正念的密續¹⁴⁷，進而發展出死前的備死——比如「頗瓦法」¹⁴⁸，可說是「練習自主地死亡、成就」。

有情眾生的輪迴轉生，一般分為四有，即《俱舍論》中所說的中有¹⁴⁹、生有、本有、死有四期¹⁵⁰。此四有的相續輪轉構成了生命相續。而前面提到的死亡中的善念，依《顯揚聖教論》¹⁵¹所說：「命終時有三種心，謂善心，不善心，無記心，此在分明心位。若至不分明者位，定唯無記。又命終後或有中有，謂將生有色界者，或無中有，謂將生無色界者。」就是說「死時」到不分明時，便會從「死有」移至「中有」，然後又移至「生有」。瑜伽士一方面致力開拓在死亡中的明覺，一方面在明覺中保持善心、菩提心，乃至無漏的空慧。而凡夫在死有、中有受種種苦，如何不現前煩惱便是參悟自殺倫理——「反省死」的重要課題。

吾人發現這些經論與語錄的內容，即使細節略有出入，但大體上確實都相契，故知「源於經驗實證所得的倫理依據」的普遍性，這一點，是多數其他宗教自殺觀所缺乏的。

152

3. 唯有「緣起法」中的倫理人，擁「方便智」的智慧人，才能流露那種完美智性的生死態度。

在阿含經裏，佛陀對於自殺者的倫理評斷，流露一種客觀、智性的生命態度，那絕非世間哲人面對死亡（尤其自殺）的反應。若問佛教自殺觀為何能夠那麼明確、自信，不流於「由個人詮釋教義」「由觀念推敲現象」，那是因為佛教倫理學的根本法則不是「對生命神聖的直覺」，而只有從緣起法則檢視當下。除此，我們更可以看到佛教徒對

功德者，臨終時即使教他念佛，很可能有種種因緣使之無法提起正念；《雜阿含經》卷33中，居士摩訶男問佛陀：意外事故喪生是否會墮生惡趣。佛陀回答說，如果平生修正念，神識為戒施聞慧所熏，不會因意外死亡而影響來生。

¹⁴⁷ 見徐進夫譯《西藏度亡經》頁1-2。

¹⁴⁸ 在《大樂光明（增訂版）》頁148-156中，有藏傳佛教「死時修三身」的具體修法，應是目前台灣所有藏密經論相關主題中最詳的。

¹⁴⁹ 關於死後的神識中陰問題，依《大毗婆沙論》卷69，北本《大般涅槃經》卷18，《成實論》卷3等記載，諸部派對中有的存在與否有論爭。應理論者依說一切有部之說，主張中有實存。分別論者依《異部宗輪論》之說，認為中有不存在。

¹⁵⁰ 《阿毗達摩俱舍論》卷十，大正29，頁54。

¹⁵¹ 《顯揚聖教論》卷十九，大正31，頁574上。

¹⁵² 比如檢視基督宗教的自殺觀，雖然有神秘主意教派多多少少對死亡有所實證，但似乎離佛教的深度尚遠，更重要的是基督宗教的倫理法則根本就不允許以個人的實證經驗來「自明」倫理。而西方倫理學家建立「自殺觀」時，更是難以想見、不曾開發對於「死」的經驗實證法則。

深奧緣起現象——如死亡——依經驗實證而建立的觀察，使在作倫理判斷時，有著超越世俗感官經驗的智慧。所以當佛教徒面對禪師示現自在的「座上自殺」時，當然沒有「道德律上的譴責」與「對死的悲憐」。因為亡者的善惡因果，是可以依據緣起法則而分析的。不唯佛陀的法眼能洞悉因果，甚至吾人觀察事相的緣起，也可能看出亡者生天與否甚至是否涅槃，也可能是能驗證的。¹⁵³尤其在藏傳佛教，甚至有同類而更詳細的教法。

154

¹⁵³ 除了佛陀能洞悉自殺者是否成就涅槃，吾人也可能依據事相的緣起而檢視亡者。唐道世《諸經要集》卷十九（大正 54冊，第2123部，頁180）：「諸師相傳：『造善之人，從下冷觸，至臍已上煖氣後盡，即生人中。若造惡者，與此相違，從上至腰，熱後盡者，生於鬼趣。無學之人入涅槃者，或在心煖，或在頂也。』」這是他引自《瑜伽師地論》（見卷一，大正藏30冊，第1579部，頁282）與《俱舍論》，以及諸師相傳的觀察。

¹⁵⁴ 《顯明大密妙義深道六法引導廣論》（吉祥大師造，貢噶上師傳授，釋滿空譯，台北：金剛贈經會，1979年）p.93裏甚至由身中細分十八竅來判斷往生處。元薩迦派莎南屹囉集譯的《大乘要道密集》（台北：自由出版社，1986）p.146中，「轉相臨終要門」也有這種教導。

三、「佛教自殺觀」與其他自殺觀的不同：

上一章在基督教、道教等範例中，顯示自殺觀是隨著時空——隨著形上學、認識論的變遷——而流轉的，這容易使信受奉行，因對其「倫理依據」（如某段經文的選用及詮釋）發現疑義，而無所適從。因為其「倫理依據」不是現實的直觀，而是未出「見惑」的「真理、神律」。印順法師：「在緣起的正見中，知一切法依緣起，也就知一切法的無常性(anityata)。無常的，所以是不可保信，不安穩的，也就是苦。」¹⁵⁵便解釋了何以第二章中的自殺觀都是變動的；更揭示了這變動性本身，確實就是苦！——這就是吾人接著要更進一步探求「如實、究竟的倫理學」的理由了。

雖然也有學者說「佛教倫理學也隨各部派、時空不同而有不同的形上學、認識論」¹⁵⁶但本文相信「佛教倫理學」的精神，早已揚棄形上學，現觀「緣起」而始終如一的。誠如昭慧法師著《佛教倫理學》所彰顯的精神：佛學有部派之別，而「緣起」法則總是共通的！佛教倫理學應建立在緣起法則上。¹⁵⁷

這一章就要說明緣起自殺觀是如何不同，而能直下承擔「自殺公案」的疑情。

（一）批判倫理：形上學的生命倫理中，無所謂「生命公案」——

中古世紀的神學大都使用演繹法，而現代不論是科學、哲學或神學則大都使用歸納法。歸納法是由特殊的、具體的事實開始，而建立一個較為普遍的判斷或原理。但兩者都侷限於思量與經驗，而這些理性思量與經驗推論，不是屬於個人意識的（或是許多個人意識的總和），就是屬於疏離於個人的「社會意識」的。所以對一個倫理的實踐者而言，這種思量與推論不是當下承擔的如實直觀，而是詮釋體系的產物，故而並沒有真正地碰觸到「普遍性」「真實性」的問題——無所謂「公案」的疑情。

聖經 創世紀 中上帝禁止人類的原始父母吃使人辨別善惡的果實。若產生善、惡

¹⁵⁵ 《印度佛教思想史》P. 25

¹⁵⁶ 「當人們談及佛教倫理學時，傾向於認定佛教倫理學有一確定而普遍的倫理；事實上，不同的佛教宗派於不同的時代與地區呈顯著不同的形上學及認識論的觀點；」見鄭學禮著，李明芳譯，〈佛教諸種道德之現代詮釋〉，東方宗教研究新一期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1990.10，頁369

¹⁵⁷ 印順法師《印度佛教思想史》P.24：「在『佛法』中，緣起是最普遍的法則。」佛教倫理學的闡發，正須要一種「只需依於緣起法則，則共通、如實、無疑義」精神。

執著，陷入所有的善惡法中，而被這種執著繫縛在其有限範疇（輪轉的三界）中，因為善與惡成了心靈的遮蔽（無明緣起），於是憂悲苦惱等問題便不斷產生。因此這種對善惡的見思惑被稱為「原罪」(original sin)、「永久的罪」(perpetual sin)，它變成了最初、永恆的束縛，¹⁵⁸（其實相應於形上學的倫理學，以及其終極本體本身，就是其信徒的枷鎖）而非解脫的分別智。由於心靈受遮蔽，與生命根本的愛執對立的萬法，包括倫理原理，便時時有令人無所措手足的無常辯證；也由於心靈受遮蔽，沒有開放，便只能使來自智慧本能的疑情早夭，又一概退為煩惱而輪轉。如是吾人發現，無常與無我若不作為一「倫理學」原理，則成為此「倫理學」的盲點：

1 終極原理的無常——心靈糾結在哲學、語言問題中，而讓倫理價值的基礎，被其他世俗因緣暗渡陳倉。

幾乎所有（宗教）倫理學都是相應形上學而開展出的。鄔昆如探討自殺問題時說：

「雖然因『自殺』的種類繁多，倫理學不容易給予任何一種肯定的是非善惡判準。但是，總也有一些基準可以提供；首先就是『人是自己的主人』的命題；這命題是可以分析的，也就是『主人』可有兩種不同的含意：一種是真正的有所有權的主人；另一種是使用權的主人。」¹⁵⁹

這命題也是多數宗教自殺觀的推論基礎。基督宗教（及多數西方中世紀哲學家）認為上帝才握有生命的所有權，人只有使用肉體的權力而沒有取消此生命的權力，所以自殺是惡的；但若為愛、為神而犧牲，是否就是善的，因為這行為是出自於（有所有權的）愛與神，而非（只有使用權的）個人？「上帝」「愛」等等倫理學的終極原理，是否真的是恆常不變的？

儒者、墨者、道教徒能為終極價值而捨命，但終極價值本身是否恆常不變？義士捨身取義，義本身會不會矛盾否定自己，此之義成為彼之不義？道士追求尸解，其生命所寄託的丹藥，會不會變成迷幻藥？不死尸解的大願會不會變成妥協的死亡？關於這疑題，在上章中我們已經看到其推論基礎的無常、無法一貫。甚至將倫理價值的終極原理，混淆於其他世俗因緣，有時適應了世俗性卻因而犧牲了體系完整性，有時甚至造成宗教初始精神的失落。¹⁶⁰

¹⁵⁸ 參考《生命之囚》 善是囚牢，佛使尊者著，1988：「人們一旦執著善，便為善所繫縛，就會向著至高無上的善前進，那時，無上的善也會變成無上的囚牢。如果是這樣，那麼上帝將變成至高無上的囚牢。」

¹⁵⁹ 鄔昆如《倫理學》，五南圖書出版公司1993.4 P. 365

¹⁶⁰ 比如，「創造論」使基督教無法接受進化論，但當神本身成為進化的動力，甚或進化本身，則又形成了顛覆舊信念的新本體論。近代的進化論學說所引起的本體論/倫理學辯證，是吾人要洞悉倫理原理之

2 詮釋者的無常——若價值、本體無法從二律背反的困境中解脫，自證自明。則倫理實踐的終極意義（目的）何在？

中國人常提「死有重於泰山，有輕於鴻毛」¹⁶¹這一類正氣凜然、犧牲成仁的價值哲學，然而「終極原理」卻無絲毫優勝於「詮釋體系」處，在人心的扭轉在動人的教訓反而成為「明哲保身」倫理的基礎原理，成為懦夫的保命咒。

所謂倫理學，凡是訴諸本體論的，難免於二律背反的困境，對倫理價值的建立沒有幫助¹⁶²。長遠地看，這樣的倫理學，無法為抉擇者點燈而使之自明，只是在戲論中讓人自我催眠，得不到真實的道德價值——所謂「菩提」。無漏解脫，不是表面的「善」、「惡」。所以華嚴經言：「忘失菩提心，修諸善根，是為魔業。」¹⁶³盲目依從，或有所求的有漏善，到頭來還是在無明裏打轉。趣向解脫的佛教倫理學，除了明辨俗諦的善惡，更要求發起修證無漏善的菩提心。求得覺性（菩提）的方法還得是自覺的，發自深心自願的，沒有教條可以讓人盲目行善而成佛，唯有在對緣起還滅的自見、自證中，才能真正趣向解脫。

3 當下直觀力（生命力）的缺席——倫理學訴諸由神律、形上學，生命的公案、疑情便一起消失。

對於信受、服從於一套天啟宗教或形上哲學的人來說，一切現象，包括生死疑情，都由「天啟」或「理性邏輯」來解答，而無所謂的「公案」——萬事既觸不到深心疑情，也激不出「悟」。只有直下承擔因緣，而不訴諸成見、信念的人，才能對「生命公案」感受到莫大疑情，感受到求「悟」過程中的「所知障」及「煩惱障」，以及感受到「深觀緣起、親證實際」的透澈喜悅。

無常的最佳範例。那種強調自然淘汰的倫理假設，與自然主義結合，竟然也能成為基督徒的「神」。（本世紀極知名的遺傳學家、進化論者、基督徒（然而他所信奉的實際上是泛神論而非聖經中的神）Dobzhansky：「自然淘汰可以主張自我主義，快樂主義，欺騙利用別人，及可以用膽怯取代勇敢，而所有社會中的道德，都傾向於反對或禁止這種『自然的行為』，並傾向於其相反的一面：仁慈、慷慨及為他人、民族、國家及人類所作的自犧牲。」他認為，在本質上，「神」就是偉大的進化過程。「宇宙級，生物級，人類級的進化，都是大宇宙進化的一部分。」這種代表性的「進化論的有神論」，使科學上的研究成果（進化論）在神學、倫理哲學的辯證中滲入了一切，並實際上變成了一切。（見Dobzhansky, "Ethics and Values, "p.6 ,）

¹⁶¹ 【二十五史】/新校本漢書/列傳/卷六十二 司馬遷傳第三十二 司馬遷《報任安書》：『人固有一死，死有重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。』

¹⁶² 昭慧法師《佛教倫理學》P. 54。

¹⁶³ 「佛子。菩薩摩訶薩。有十種魔業。何等為十。所謂忘失菩提心修諸善根。是為魔業。惡心布施瞋持戒者是為魔業。」《大方廣佛華嚴經卷四十二離世間品》大正9，頁663上。

所以，當倫理學訴諸由神律、形上學，生命的公案、疑情便一起消失。例如建立在絕對心物二元論的倫理學，根本看不到自殺是「存在主義者」所謂的根本哲學問題，因為認為『肉體的毀壞並不影響靈魂的存在。』西方如此，印度亦然。梵書(Brahmana)重視祭祀，¹⁶⁴相對於超越性價值，肉身價值變得有限，而非無限的佛性（見本章（三））——當人身成為祭禮中被分等級的獻祭品¹⁶⁵，那麼對於自殺，也可以用神律價值來評量得失了。檢視那些本體論、尊祐論本身，確實會隨其他因素而「無常」，而常見的「不幸的」演變就是逐漸矮化生命的存在價值，人本身既非決定善惡的主體，終也失去「死有重於泰山」的地位，所以只要是契合本體、神律的自殺，都可被輕易的接受、實行，因為神律、本體的價值高過虛幻的人生。其實相對於「照見人人皆有佛性」的佛法，其他宗教設立「神律、本體」作為倫理的終極基礎，是忽略了人心深度，而探不到禪宗所謂能生疑情、能解公案的「本心」了。

宿作論者，則更加對形上架構臣服，而任「佛性」潛能蕩然無存。¹⁶⁶而即使比較對自己負責的苦行論——耆那教，也支持為修道目的而自殺，道理其實都一樣。本文不討論耆那聖者的自殺是否能成道，而是要指出因為預設了某種本體論，人便失去了當下的自覺，即使「善惡施為及受報的主體」在人，但「設立善惡標準的主體」仍然在天，仍然把「生命的無限意義（佛性）」隨著這則「生命公案」一起忽略掉了。¹⁶⁷

（二）建立倫理：由緣起法則勘破成見，重建「自殺觀」，承擔「生命公案」的倫理學。

1. 探討佛教自殺觀，需基於佛法核心精神

有人說「佛教既說空，自殺或殺生何來惡業？」對於佛教，人們常混淆了勝義諦與世俗諦，而不明白「諸惡莫作，諸善奉行」¹⁶⁸的倫理，是與「緣起」的覺悟並行不悖、相得益彰的。一般人難解「緣起性空」的中道¹⁶⁹，往往落於兩邊，難怪「三歲孩兒都道

¹⁶⁴ 參見呂大吉《宗教學通論》，頁568。

¹⁶⁵ 據《百段梵書》記，古印度的祭典，其初原以人為祭。參見呂大吉《宗教學通論》，頁390。

¹⁶⁶ 關於尊祐論、宿作論、祖承論等分類架構，請見昭慧法師《佛教倫理學》P. 37 P. 50

¹⁶⁷ 但佛教不曾忽略掉這個，佛陀證悟緣起，便知悉無神我、神律，見眾生皆有佛性。本章（三）將繼續討論。

¹⁶⁸ 《法句經》下卷述佛品第22，大正4，頁567中。

¹⁶⁹ 《中論》卷四，（大正30，頁3中）：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」參

得，八十老翁行不得。」¹⁷⁰只有當真正具有倫理辯識的能力¹⁷¹，才會願意行善、能夠行善。倫理學的重要性也就在此！所以本文談「佛教自殺觀」旨在掌握倫理方法，不在倫理規範。誠如James J. Hughes 和Damien Keown所言：「慈悲倫理與無我空見的矛盾，一直是大乘佛教的核心公案。密宗與禪宗認為一個見到無『我』的人，是超越善惡的。」¹⁷²可見佛教倫理學本身就像個值得參悟的公案，應與「佛教文化中的道德觀」區別開來。

多數宗教的信徒大眾，都反對自殺，但解讀其理由，卻竟然是相似的。¹⁷³他們所反應的恐只是世俗之見。「緣起」是智觀所得，不是一般流行性的主義、信念，所以，世俗大眾因為未能契入「性空」，所以雖能吸收護生信仰¹⁷⁴，卻難以掌握緣起法則。¹⁷⁵所以本文要瞭解佛教的自殺觀，要掌握「緣起法的觀點」，擱置「只代表民俗的教眾觀點」。

以下所談的佛教倫理學，便是基於性空（緣起）精神的。

2. 承擔、面對「生命公案」的佛教倫理學

神學信仰中，「超然倫理」的行為主體，從個人而逐漸異化成神或本體。¹⁷⁶相映成

看妙雲集《中觀論頌講記》P469-475。

¹⁷⁰ 見《景德傳燈錄》卷四（大正51，頁230下），關於鳥巢道林禪師與白居易的對話。而這段語錄正拈出了「體悟佛教倫理學」的重要性。本文關於這段對話的想法，來自昭慧法師《佛教倫理學》P.3。

¹⁷¹ 身、語或意的任何行為，導致一己或他人或自他二者之痛苦，則此行為是惡的；身、語或意的任何行為，不導致一己或他人或二者之痛苦，此行為則為善的，參見David Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1976), pp.56-90.而這種行善避惡的倫理，除了賴戒律維持，更要緊的是見思惑的銷解——因果觀照力的建立。

¹⁷² James J. Hughes and Damien Keown, *Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction*, *Journal of Buddhist Ethics* Vol. 2 1995, P. 107

¹⁷³ 例如以下的報導：「Kapleau 認為佛教會拒絕安樂死與自殺。Ratanakul 同意這一點而報導：『泰國民眾愈來愈一致地認為（消極或積極）的安樂死是不合於道德的。』Keown and Keown (1995) 探討了佛教徒和基督徒對安樂死的態度，而認為兩者都為類似的理由而反對。」譯自James J. Hughes and Damien Keown, *Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction*, *Journal of Buddhist Ethics* Vol. 2 1995, P. 112

原文中所引用的是James J. Hughes and Damien Keown, *Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction*, *Journal of Buddhist Ethics* Vol. 2 1995, P. 105-124；和Ratanakul, P.(1990) "Thailand: refining cultural values." *The Hastings Center Report* 20:27.。

¹⁷⁴ 然而，對佛教而言，「護生」的觀念是「緣起法則」的必然開展，不應止於作為一種信仰、民俗。參照註腳280。

¹⁷⁵ 《阿含經 長部 五五》《大德經》(mahapadana Suttanta) 中，聖阿難陀以為緣起法易懂，佛陀卻指正他說：緣起法確實是深奧，看起來也深奧，正由於難懂它，眾生才難脫輪迴的。

¹⁷⁶ Thomas Aquinas(1225~1274)以為「自然倫理」可依實踐理性去處理，而「超然倫理」需要信仰與恩寵。參見於鄒昆如《倫理學》P. 43。另外，詹德隆《基本倫理神學》P. 58指出基督徒的倫理生活有「肯

趣的，佛教倫理學開宗明義即是：

「佛教倫理的行為主體是『人』」——這標舉出了「人」的完整定義¹⁷⁷，也定位了緣起法則之下的倫理實踐意義：「佛法直下從當前因緣而作承擔，倫理實踐之得以純淨圓滿，不靠外在的救贖，而是將人類特勝的性格發揚光大——這種對行為主體之無限潛能的高度肯定，彰顯迥異於他力救贖論的倫理學特色。」¹⁷⁸

在直觀緣起、直下承擔之中，行為主體是人，倫理也是建立於「皆有無限佛性」的人心。

正因為承擔為「行為主體」，人們才開始面對我執與法執而致力「深觀緣起」，以得到行止修為的倫理智慧。這道途中，「由人性到佛性」的倫理實踐不止需要對治「我執」，也要對治法執，所以，一味執持一套道德形上學與倫理規範，並不究竟；而隨個人角度詮釋、執持教義，更淪於思想的葛藤。在緣起法則中，人們終於能離諸戲論，除了不再受本體論的制約與變動之苦，¹⁷⁹也不再為了擱置成見，而無所適從（即使後設倫理學¹⁸⁰，其實本身也有形上學基礎，而佛教倫理學卻能不流於無盡的認識論循環。）

佛教倫理學基於經驗實證法則，而非成見、形上學，故原先是理性、自律的，從而將（制戒的佛陀或持戒的佛子）清明自覺的經驗法則，由自律性的倫理智慧，「方便」（而非妥協）¹⁸¹地轉成為有他律性的的信條。

直探生死公案的特殊倫理學——佛法的自殺觀，便是拋卻形上學成見，而由「緣起」

定」和「否定」的兩面，其所謂「否定」意指另有人的努力所無法達成的目標；P. 63更指出「『善』來自天主」。

基督宗教的思想史上，被稱為中世紀密契主義(mysticism)之父的伯納德說：「好思想、好意願、好行為，都是上主在我們身上完成的——我們自己絕不能發出良好的意願。」（任達義編，《論聖寵與自由意志》，《聖伯納德著作第三卷短篇論著》（上冊），出版地不詳，1990，頁46-47）伯納德論恩寵與自由意志的學說上承奧古斯丁思想，下啟宗教改革時期的路德、加爾文（J. Calvin, 1509-1564）「因信稱義」之神學（強調唯獨上主恩寵）。

¹⁷⁷這裡的「人」，意義上是迥異於基督宗教的「人是上帝形象（上帝器皿）」義，與「人是上帝財產」義的；也超越於哲學家（尤其多數存在主義者）所認知的「荒謬、多餘的人」，而是「由人性到佛性」的。參見《佛教倫理學》P.111。

¹⁷⁸節錄自昭慧法師《佛教倫理學》P.112。而該章節標題(P.85)就是『佛教倫理的行為主體——「人」』

¹⁷⁹一般「神律」或自然主義倫理學，往往採取制約原理；而且由緣起「無常」觀，吾人確實看到詮釋文本終究變異，詮釋角度更因個人習染而變，以致造成奉行者的不安，此即是苦。

¹⁸⁰「後設倫理學」(Meta-Ethics)藉語言分析，重新回到認識論，尋找倫理學的邏輯基礎。（見鄔昆如《倫理學》，P. 105。）本文認為這顯示當代從規範倫理學走向另一極端，無所適從。

¹⁸¹「戒」'Sila，意即數數隨習，將理性自覺的經驗法則記下，持守成習。這不是「自律原則」對「他律原則」的一種妥協，而是一種統合身心、導歸自性的心理學智慧。強調自覺確是佛教戒的獨特重點，如飲酒之為基本戒，在諸大宗教中是很特別的。畢竟諸如倫理神學的規範，是不講直下自覺的。請見昭慧法師《佛教倫理學》P. 115-177；詹德隆《基本倫理神學》P. 161-173。

法則，深觀「自殺公案」。

3. 由緣起法則勘破「自殺觀」成見

佛教不設本體，不作「神律的詮釋」。佛教倫理從第一課到最後一課，都是在直下印證「緣起性空」。「緣起」不是形上學！¹⁸²性空緣起是佛法的實證。「爾時菩薩逆順觀十二因緣，如實覺知如實見已。」¹⁸³這經文不但顯示「觀察緣起」並非以哲學詮釋、投射，而是如實的覺知；也顯示了逆順二門的緣起觀，就是佛教的「倫理學」方法。緣起的觀察可從「順」、「逆」角度，還原出覺與迷的實相；而倫理實踐，寓於緣起的「還滅」門，是智慧取向的慈悲實踐。¹⁸⁴阿含經中¹⁸⁵教導緣起觀察的經文不勝枚舉，對自殺者，則檢查其是否還有焦慮、幻想或「過咎」，因為那顯示心還是動搖的、有所趣向的、不休息的、隨趣往來的、有未來生死，而仍將有憂悲苦惱的「如是純一苦聚」，如此自殺便是造業流轉。

依據緣起法則來檢視自殺現象，直觀公案因緣，所呈現的倫理學不只是感性的取向或理性玄理，而是直下承擔、明瞭倫理行為對自他（包含行為主體與共業體系）的因緣果報。在主體與客體相對而實存的每一剎那，若非無漏的念、智，就會出現「有」（bha va）和「生」（jati），所以，與無明相應的實存，在剎那間造作著，一方面自殺行為自有其前因後果，另一方面在自殺前、中（、後）的每一剎那，也都是共時性緣起，這些緣起法，每一剎那的各種因緣（種子），都是「佛教自殺觀」觀照對象——要深入觀察此諸緣起尚且需要無盡的觀智鍛鍊，哪裏還有閒工夫去揣測推論形上學？除了必要性的理性

¹⁸² 《雜阿含經》卷14，大正2 93下：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異，是名緣起。」印順法師對上文解釋說：「法性，緣起是自然（客觀性）如此的；」見印順法師《印度佛教思想史》P.24

¹⁸³ 北傳的《長阿含·大本經》，大正10，頁7中。

¹⁸⁴ 由「緣起法則」所開演出的倫理學，是以斷無明來引導菩提心的。因十二因緣原始教義強調「斷無明支」，然亦有「斷取支」的緣起法則。參考葉均譯，《清淨道論》下冊152頁，華宇出版社。世尊有四種緣起的說法，猶如四位採蔓的人相似，從最初或從中間開始而至於最後，及從最後或從中間開始而至於最初。即（一）順說緣起。（二）世尊亦這樣從中間開始而至最後說緣起。（三）世尊亦這樣從最後而至最初說緣起。（四）世尊亦從中開始而至最初說緣起。另第五種說法，記載於《相應部》因緣篇，因緣相應，家主品。（請參見《漢譯南傳大藏經》第14冊，85-87頁。）「集」已發展到一半，也就是到達了愛，然後又倒轉回「滅」——愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。因正念生起，不再隨緣起而流轉下去，因此在中間階段生就變成滅，中間的愛滅了，苦就不再生起，這就是緣起中不完整的苦。因為從「集」轉變成「滅」，在中間就滅苦了。

¹⁸⁵ 見《長阿含 十上經》，大正1，頁54下，與《雜阿含 二二八經》，大正2，頁55下：「云何增長法？謂緣眼色……廣說及至純大苦聚集，是名增長法……云何損減法？緣眼色……，廣說及至純大苦聚滅，……是名損減法。」

層次工作之外。如禪宗關於生死等公案的哲思，只是禪師在「經驗實證」到倫理公案的緣起法則之後，在（自他）身心上開展出方便，自然解悟（將渾然一體的經驗性契悟，以理性邏輯解釋開來，而使公案合理化）出的理性邏輯。（若以為這些禪師公案，是禪師要留給世人的「生死公案的解答」，就大錯了。尤其是禪師的遺偈，不是給眾生的答案，而是要與經歷到同等境界的禪者「印心」用的。）

佛教參悟三千自殺公案，只有二字：緣起。

緣起的三法印，便是無常、無我、空。既然一切都是因果相依而存在的，當然是無常的，「我」也是不可得的。「洞見非我、非我所，則無所著，便得解脫。」¹⁸⁶

首先，由「無我」¹⁸⁷出發，便破斥了「我是絕對自由的（故可自殺）」的自我意志論，以及「我是依上帝形象造（故不可自殺）」這兩種主要倫理觀；自我既空，又何來「上帝形象」來作為生命倫理的根本執持呢？在此我們看到，「緣起」倫理學的自我觀，有著完全不同於神學或道教自殺觀的眼界。由此，重新來看菩薩的「慈悲捨身」，則不見所謂「殺上帝形象」之「罪」，反而可瞭解到菩薩確實是契合「無我」的緣起法則的。

再由「無常」出發，便破斥了「犧牲是法性義務；殺生成仁（故可自殺）」或「生命神聖；上天有好生之德（故不可自殺）」兩種以形上學、神學為基礎的倫理觀，因為那些天命、神聖都是自我的無常投射；

而第三法印「涅槃寂靜」，由照見苦、集諦而實現滅、道。印順法師：

「如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入『空相應緣起』。而能離一切煩惱。」¹⁸⁸

這第三法印，以超越性的向度，否定了由邏輯為推論的倫理學的有效性。¹⁸⁹也打破了不可知論、實證論等倫理學的沈默。

所以佛教觀「自殺」，不僅不取形上學見解，也反對自然主義；因為眾生須要的是

¹⁸⁶ 《雜阿含 三一經》，大正二，頁225中。

¹⁸⁷ 印順法師《印度佛教思想史》頁26：「我(atman)是主宰的意思；主是自在的、能控制處理一切的。」
「眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。生死不已的根源在此，」

¹⁸⁸ 印順法師《印度佛教思想史》，頁26。

¹⁸⁹ 回頭重審第二章談到維根斯坦所推論的「自殺是最大的惡」，便是「不圓融契機」的成見了，因為其邏輯的成立其實仍有預設的限制。而菩薩與阿羅漢道已超過其限制之外，既然離一切煩惱，那麼的捨身也就沒有倫理上的錯可言了。

學習如實觀察因果緣起，而非在見惑中打轉。自然主義反對自殺的理由——「生」是原欲——只是執持愛著（以愛著為自性）；而近代承認「死之原欲」²⁶的自然主義，也是對愛著的執持²⁸。檢視自殺者的苦，不就是緣起於無明愛著的招感？以種種苦因作為執取苦果的理由，是不合邏輯；而誤解佛教「離愛著」為消極、認同自殺，更是大謬。印順法師所說：「佛法說無生，不是自殺，不是消滅人生，是徹底洗革染愛為本的人生，改造為正智為本的無缺陷的人生。」¹⁹⁰也印證了「將倫理學返歸緣起法則」的積極性。

總之，「緣起法的倫理學」不但不取「佛教世俗大眾」的觀點（如本節第一段所說），也要擱置方便教法中的定見，因為這些形上命題雖易於指出重點，卻往往被執著為「普遍性原理」。而緣起法的倫理學不但是離於形上學、觀念主義的，也是離於一般經驗主義定見的，例如前一章提到，藏傳佛教認為死有一中有的境遇決定了來生，然而《雜阿含經》卷33中，一位叫做摩訶男的居士詢問佛陀萬一因為意外事故而喪生，會不會墮生惡趣。佛陀回答說如果平日修正念，神識為戒施聞慧所熏，就不會因意外死亡而影響來生。可見佛陀的倫理學，不是「經驗統計式的經驗主義」，而是「承擔、直觀的經驗實證」！直下的因緣有太多太多的因素，這些因素只齊備於一心而非能概括於一時！——只能（以直觀緣起法則的現象學）呈現在直觀者的心中，而非當時外在的流轉境遇所能呈現。所以要作倫理判斷，需要「檢視其心，直觀三時因果」而不是「由一時的境遇來決定」。

第四章便是依「緣起」法則，由不同的因緣「類型」來整理佛教自殺觀。

¹⁹⁰ 印順法師《妙雲集》第八冊，頁88。

四、由自殺公案的因緣類型來印證緣起、體悟倫理

若能擱置成見而直觀自殺現象，終不得見自殺本身有善或惡的本質，而只見到因緣和合的緣起法，「緣起性空」。而這由緣起法則「現象還原」了的因緣和合，便是原本甚難直觀的「自殺公案」的「本來面目」。於是吾人可以用各種因緣類型的呈現、比較來從這生命公案中開啟「緣起」倫理學。

每個「自殺公案」都是個別的，實無類型可言；然而在經驗實證上，由研究案例間，研究者漸漸會找到一些類型，這些類型是客觀地以一定標準而區分的，而不帶有任何價值評斷。前人在各個學門的科學實徵中發現的許多自殺類型，正可以讓後續研究者作為比較、驗證的架構。如涂爾幹的利己、利他、脫序三類，就是值得引為驗證的。

每一個別的自殺公案，都可層層解析出諸種因緣；每一個「因緣」，都可以作為思維的主題，每個主題，就是這「因緣」所攝的各個個案。其實每個自殺都是其諸種因緣的「交集」；而所有個案內牽涉的所有因緣，便以此一主題形成一個「聯集」。經由觀照、整理這因緣的連集，將發現某些個案可視為一種類型來討論。

本文整理種種因緣所和合的「自殺」，直接將各種因素集合，以型態為主體分類，而變項可包含親因緣、等無間緣、所緣緣、助（增上）緣¹⁹¹等。四緣據所依處的十種分類，建立用以說明一切現象得以產生的十因¹⁹²。此如說，有一僧人發願燒身往生兜率，其決心就是親因緣；法器或助念法侶就是助緣，使之速疾相應達成往生，如果缺了助念因素，多生磨障，就是缺乏助緣；彌勒淨土是他的所緣緣，如果沒有該淨土，也就沒有燒身往生這事了。燒身往生過程中，他一直保持往去兜率的念力，這就是等無間緣，如果他中途退心，或在半途忽然一念流轉，就無法往生了。在此例中，若用吾人直觀可得的因緣——「發願」來作主題，以整理各種類型，便可以比較各種情形的自殺，呈現其間的善惡差別，並以直觀的分析來檢驗其緣起（這是對「緣起法則」的理證）；之後，還要依佛陀的垂教來作教證。

¹⁹¹ 比如一切事情的完成，最密切相關而有決定性的基本條件就是我們的意念與決心，所以意念決心就成為親因緣。等無間緣的「等」是平等、均等意，「無間」是不間斷之意，比如說一切事情的完成，必須靠均等無間斷的身心努力。所謂所緣緣，上「緣」作攀緣、追求解，下「緣」作對象、境界解，合起來說就是所攀緣、追求的對象或境界。所謂增上緣的「增上」是增進、輔助之意。比如完成一切事情必須依靠一些增進、輔助的因素。參考龍樹菩薩《十二門論》（大正，30冊，1568經）觀緣門第三；彌勒菩薩《瑜珈師地論》攝抉擇分五識身相應地意地（第52卷）。

¹⁹² 唯識學中十因是：(1)隨說因。(2)觀待因。。(3)牽引因。(4)生起因。(5)攝受因。(6)引發因。(7)定別因。(8)同事因。(9)相違因。(10)不相違因。於諸法之生等無障礙。此十因說明阿賴耶識種子於生起世界各種現象之作用。參見《成唯識論》韓廷傑譯，台北：佛光，1997初版，頁568-569。

在每個公案中，依緣起觀而開啟的倫理學裏，我們都要看到其生死心法：親因緣、等無間緣是內在、主導性的條件，所以操之在菩提心。助緣是輔助性的條件，雖屬外在，卻不是由宿命注定的，比如常修普賢行，自然有善之事的助緣。至於所緣緣，更是需加嚴格檢視的，比如一個殉教者對其所緣不先清楚認識、覺知，只一味依據（無常的）教示去追求，也是很危險的。所以任何事，由四緣看來，都是能去致力轉惡向善的，這就是佛教倫理學能「激發人心、開展出護生²⁸⁰倫理」的積極性了。¹⁹³（所以，消極「隨緣」的姑息態度，儒家尚且視為狷者，更不是佛教徒的典範。）

這四種緣當中，「因緣」是為「所生法」的生因，其他三緣為方便因。所以，自殺這無自性的生滅法，當生緣、方便緣具足時，其現象便能生起、成就。故知自殺亦因緣所生法，非自、他、共生，無同時頓生起義。——「非自生」揚棄了本性原罪觀；「非他生」揚棄了不承擔倫理行為主體的「被支配」自殺說；非共生揚棄了種種化約論形式的自殺因素的病理分析；「無頓生起義」揚棄了存在主義者質問的「何不自殺？」。

不同因素形成不同「自殺」類型，必須對每一件自殺個別分析因緣，才能作倫理判斷。每件自殺都有其親因緣，比如：1. 受脅迫之決定。2. 重鬱症，甚或瘋狂。3. 身、心的苦痛。4. 對俗世的厭離心。5. 慈悲捨身之願。8. 為修持、獻祭 等，既然「諸行無常」，自殺也會有無限多種的親因緣。與所緣緣有關的變項，比如：不死之身；淨土、天堂 等。與增上緣有關的變項，比如魔障、或善知識的開示、加持。

以下，以「心願」「助緣」等因緣主題作為類型聯集，並不是說這是「本文推薦的」自殺類型學，而只是作為說例，初步試探這種「公案」倫理學的可能性，示範每當我們更再以另一個主題統整個別案例，總是能更再引出「自殺公案」中蘊藏的法義。如此一再進行個別「公案」的主題討論，便能以凸顯出的主題來驗證「緣起」法則（理證）；並對照佛陀的垂跡示教（教證），且讓所有的類型回答「佛教自殺觀」是否有一貫的法則¹⁹⁴。回答「自殺」乃至「生命」一則則嚴肅的公案，本文只是一個開始。

在一切現象還原成性空緣起時，自心終將悟見出圓融自殺觀。

¹⁹³ 緣起觀以此「倫理學上的積極意義」，而超越了宿命論；完整地說，緣起之能直接開展為有積極性的「寂滅之道」，便已超越世間所有無法肯定地定義「善」，或無法讓人自發地、無諍地得到倫理秩序的哲學了。

¹⁹⁴ 如第二章所呈現，其他宗教、哲學倫理學雖著時空因素，面對自殺觀，並無一貫的倫理原則。

（一）所緣緣：

凡夫「求不死」「求真我不死」的自殺公案

隨著「心願」主題，吾人看到凡夫大願—「願求不死」這一類型。這一族的案卷，自古至今都有。比如道教（至少在漢魏兩晉南北朝時期），便是同意服丹「自殺」以「尸解升仙」的。「尸解升仙」和60年代美國嬉皮服用LSD自殺（在幻境樂受中死亡），在現象學上是類似「型態」¹⁹⁵，而隨所服用毒品的不同，不只是「助緣」不同，也涉及動機、親因緣上的差異，故而可以再依此二緣而整理各種類型。

由現象實徵來順觀緣起，則首先肯定：他們確實死了（願得長生者，沒有不死），也不都有瑞相^{141 142}（有的服毒者七孔出血）；至於有否實際表現出貪欲的減輕（願生天界者，應該有貪欲的減輕），則有待檢證。自殺者秉持其「自我」對生存的執著，投射出形上學的世界，竟致死而不悔。¹³⁷這些自殺者臨終時，有的執持強烈的「自體愛」竟致以為吞金含玉便是不朽，¹⁹⁶那該是多顛倒的幻想呢？有的對於當來生處有強烈的愛著心，這種「當生愛」也是源於「我執」的，也就是說（依緣起法），尚處在一種虛望幻想的逐求中。這和修不淨觀的厭世比丘（厭惡此一生命的存在，誤以為自殺之後，便可得到解脫），是相同我愛的兩個極端，這些類型自殺都是被佛教戒律禁止的。因為尚未證悟諸法實相的人，若不願繼續刻苦實修到自證解脫生死，即使自殺，因為業報未盡，也必須再接受另一期的生死。所以，自古佛教便向大眾鼓勵積極人生，善用此生的存在，以改造現實，掌握命運。

將這一類型的自殺，由主題「心願」可發現另一種類型：耆那教苦修聖者有計劃的長期慢性自殺。他們所緣的涅槃並不是阿羅漢所證的，因為他們以死相逐的形上學理念仍在凡夫見惑裏；而阿羅漢從「見道」開始便不是去執持一套形上學，「道」是緣起的如實見，所以「修道」更不是去逐求「所緣」、執持戒禁取。

殉教者以自殺鋪陳的「天路」，沿途有哪些「苦」相呢？——「云何死苦？當知此

¹⁹⁵ 《西方社會病——吸毒、自殺與離婚》，（美）柏忠言編著，張蕙蘭助編，北京：生活、讀書、新知三聯書店，1987.5初版二刷，pp.457-458分別出「烈性的“避世”毒品」（如海洛因）與「迷幻劑」如LSD的不同效果，不同使用族群與使用動機。作者整理出前者「都是試圖逃避痛苦的人」；而後者族群上是「特別是和靜坐修行法有關的人」，動機上「總想通過溶進“宇宙意識”中去的辦法來消滅他們個別的存在。」「服用LSD的人 是想消滅自己」而那些服用「烈性的“避世”毒品」者則「是要達到完全無知無覺的狀態」。

¹⁹⁶ 葛洪《抱朴子內篇 金丹》：「金玉在九竅，則死人為之不朽。」是食餌丹藥以求成仙的思想。

苦亦由五相：1、離別所愛盛財寶故，2、離別所愛盛朋友故，3、離別所愛盛眷屬故，4、離別所愛盛身故，5、於命終時備受種種極重憂苦故。」¹⁹⁷自殺的人，能不能在「死時」不現前這些苦，或能否不因此而墮落，是需要檢查的。

凡夫「求往生」的自殺

檢視本類型，為了跳開宗教徒投射予「往生」的莊嚴價值，先以一個較離題的「神話原型」（嫦娥奔月）為案例，呈現流轉於「求不死、淨土的終極關懷」的複雜質素。張衡《靈憲》：「嫦娥，羿妻也，竊西王母不死藥服之，奔月。將往，枚占於有黃。有黃占之曰：『吉，翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌』。嫦娥遂托身於月，是為蟾蜍。」¹⁹⁸將這嫦娥神話，還原為「以『奔月』來拒絕『存在此世』的自殺」，吾人便更直觀到自心中「後有愛」與「所緣緣」的心理機制，看到無論「月」或「淨土」往往必然因「後有愛」（蟾蜍？）為所緣緣而展現——此並非初衷（嫦娥一開始豈求生月？故而吾人想到，往生某境界者，其所緣、所往生的境界啟必然是初心所嚮往的淨土！）。要如何才能直觀到嫦娥的神話是否識某類型的自殺？應該還原其「藉死求不死」類型或「往生」類型的因緣出來——尤其是動機、心行與結果。能還原至此層次，便使吾人直觀到嫦娥與淨土菩薩的「往生事件」間的內面差異——這便是「與大悲願的相應與否」。

以上呈現了本類型所還原出的「較低層次的往生自殺」，而淨土佛教的形成、辯證，可以說是呈現本類型「較高層次」的主要緣起。以下就來談淨土佛教的因緣：

超越個人道德實踐的解脫道

由「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」¹⁶⁸一偈，直接可論證原始佛教徒認知中的「解脫道」，是（善惡）道德取向的；而「自淨其意」意即解脫道是由個人而非外力來展開。但龍樹(Nagarjuna, 113~213)更再深入緣起法則，而對種種知見提出歸謬辯證，展現了佛教倫理學的另一面貌。龍樹說(中論，17:33)：

「諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如焰亦如響。」

卻使因果律不能成為道德法則。因為因果律既非理性可證成的邏輯實徵，亦非可以經驗檢證的，所以只是主觀的投射。站在俗諦的相對性觀點才有善惡；在真諦上，善惡本空。

¹⁹⁷ 《瑜伽師地論》卷六十一，大正30，頁642中。

¹⁹⁸ 上文引自《全上古三代秦漢三國六朝文》卷五五輯張衡《靈憲》。關於嫦娥奔月的文獻，漢代前另有二：《文選》卷六。祭顏光祿文 注引戰國《歸藏》說：「昔嫦娥以西王母不死藥服之，遂奔月為月精。」《淮南子》「覽冥訓」說：「羿請不死藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」¹⁹⁸

大乘道的存在，是「於眾生中發心求大乘果的人」由「大悲」而得到存在的理由、銜接無盡的能量，故而茁壯、開展的，進而，更以開展出「仍回歸眾生大乘道」的「方便」為究竟成「果」——這「究竟果」就是「超越道德律因果律 的方便道」。其中，淨土佛教宣稱，除了小、大乘的「道」之外，佛陀的大悲願已經另闢了一條通往涅槃的「方便道」，所以佛教教義便分為難行道與易行道，難行道即是藉由戒德自律以滅無明，易行道則是經由信仰、奉獻契入佛力、趣入涅槃。並宣稱這才是佛陀的出世本懷、原始教義。雖然龍樹不是淨土運動的始祖，卻成為中國淨土祖師曇鸞(476—524 A.D.)的哲學基礎。曇鸞批評自力解脫的觀念，且對傳統佛教的德性之意義加以重新評估。觀照大乘佛典的「罪人受記」，縱使那些惡業如山的人，在無邊際的悲願下，善惡間如山的差距也成了零，惡人也能被救。所以自求解脫，不如念佛求攝受；而在接受、奉行這易行道的同時，單單藉著念佛一念所蘊含的慈悲、懺悔，自我已經純化，乃至契入空，這就是易行道批判難行道而建立的倫理學。善導(613—681 A.D.)認為相應佛道的，並非只有聖者的善持戒律，而更有凡夫的真誠自知下根、易退墮。親鸞(1173~1262 A.D.)寫道「當德行雜染了毒藥，我們便稱其為錯誤、虛榮的。」¹⁹⁹因為人性實在難以深觀善與惡緣，所以親鸞強調任何修持都是徒勞，唯有佛力才能使人趣入涅槃。解脫是佛的主動恩賜，念佛甚至不當作解脫正因，而只是人們對佛恩的表達。如此，在淨土真宗倫理學裏的「念佛」，竟然已經不是一種倫理行為、解脫方法，而是解脫的結果。由這種觀點看來，歷史上便充滿了僧侶「求往生而自殺」的悖論現象。若「念佛」是作為求往生的因，自殺豈也是與諸往生勝因相應的？若「念佛」是佛力的果，則同樣的論證，也可論證求往生的自殺也是佛力的果？（則同為勝果的無憂淨土如何安立？）必須離於自力、他力觀點中隱涵的「自性見」（自生、他生論），才能擺脫這矛盾。

似乎，往生除了以行者善根、淨業願力為親因緣，仍須相應（神）佛的願力²⁵³而為助緣。迦才在其《淨土論》中說：「一、一切眾生修行以為因緣。二、彌陀本願為增上緣。二義若具，即得往生，故起信論云：『有諸佛法，有因有緣，因緣具足，乃得成辦。』」²⁰⁰所以，若自殺者的行持、心境，未與淨土（即使外道所述生天者，也多是情慾淡薄者，所謂純想即飛）相契，未與「神的允諾」「彌陀大願」相應，如何真得往生？依據緣起法則，能否真的往生？是一個問題；而那「往生」能否究竟實現「自殺」目的（離苦得樂）？是省思這型自殺時的另一問題。

¹⁹⁹ Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace* (Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1977), pp.28-29.

²⁰⁰ 《淨土論》，大正47，頁91上。

《百喻經》中有兩則譬喻，即善巧地以緣起觀點——分析自殺的癡因以及苦果——來說明執迷外道見的自殺。而其中自殺者都是因為對事物沒有依於緣起觀照，才會錯誤地執取自殺為生天之因。²⁰¹

另一個值得一提的主題是生活的態度。由對此類型自殺的觀察，提醒吾人淨土佛教思想須離於消極生命觀。印光大師曾將一死字掛在寮壁上，並謂「學道之人念念不忘此字則道業可成」應是要由對死的了然激起精進之心，而非讓死的「妄念」引現「生涯」的無明矛盾（畏死，念死，則不也是「凡夫死千回」）。

聖者願往生

虛雲禪師的弟子「具行禪人」，在某日午參後，到後殿念佛自焚。²⁰²焚後，身上的鞋等物品已經燒成燼，卻竟然仍「身形如生」，端坐不倒，人見此奇異事，便通知當時的（雲南）總督唐濟堯，「唐率全家觀看，巍然不動。近至身前。取引磬，忽爾全身倒下。成一堆骨灰。眾感大生信心」，從焚後「身形如生」到唐繼堯來後化為灰燼的過程，可以說是相當戲劇化的。若非有淨願相應、悲願相應、長久禪修的善根相應與道侶間宏法誓願的法緣相應，如何緣起如此殊勝的「死亡異象」與「宏法緣起」——他以一己自在之死，感動居上位者發起護持佛法之心，也得到虛雲禪師的印證。在「追悼具行禪人自化身生西記詩二首」中有「助興梵刹同艱苦，密行功圓上品蓮，燃背藥王真供養」等句。若果真是「位證上品蓮」的聖者，或許已經如實觀照到自我、世界、自焚等等的緣起了，而這時的決定便是理性的——這一點便與凡夫自殺有根本不同了，更何況在其死後的（使其死更具「價值」，且更印證其「緣起觀照」的正確如實的）「善緣相應」。

²⁰¹ 百喻經(4卷)，尊者僧伽斯那著，蕭齊天竺三藏求那毗地譯，大正4，209經，頁543-559。 § 29. 貧人燒粗褐衣喻：昔有一人，貧窮困乏。與他客作，得粗褐衣，而被著之。有人見之，而語之言：“汝種姓端正，貴人之子，云何著此粗弊衣褐？我今教汝，當使汝得上妙衣服。當隨我語，終不欺汝。”貧人歡喜，敬從其言。其人即便在前然火，語貧人言：“今可脫汝粗褐衣著於火中，於此燒處，當使汝得上妙欽服。”貧人即便脫著火中。既燒之後，於此火處求覓欽服，都無所得。世間之人，亦復如是。從過去身修諸善法，得此人身，應當保護，進德修業。乃為外道邪惡妖女之所欺誑：“汝今當信我語，修諸苦行，投岩赴火，捨是身已，當生梵天，長受快樂。”便用其語，即捨身命。身死之後，墮於地獄，備受諸苦。既失人身，空無所獲，如彼貧人，亦復如是。

§ 39. 見他人塗舍喻：昔有一人，往至他舍，見他屋舍牆壁塗治，其地平正，清淨甚好。便問之言：“用何和塗得如是好？”主人答言：“用稻穀麥弋水浸令熟，和泥塗壁，故得如是。”愚人即便而作念言：“若純以稻麥弋，不如合稻而用作之，壁可白淨，泥治好平。”便用稻穀和泥，用塗其壁。望得平正，返更高下，壁都坼裂，虛棄稻穀。都無利益，不如惠施，可得功德。凡夫之人，亦復如是。聞聖人說法，修行諸善，捨此身已，可得生天，及以解脫，便自殺身，望得生天及以解脫。徒自虛喪，空無所獲，如彼愚人。

²⁰² 見於《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》岑學呂原初編輯，樂崇輝增訂，台北：大乘精舍，頁78-82。該事是發生在民國十三年夏曆三月二十九日，許多關於虛雲大師的文獻都有此事的記載。

聖者願歸道體

在後期「奧義書」中，有苦行者「已領悟至上本體」，而自行以自焚、絕食、跳水等等方式自殺。²⁰³

凡夫希望解除自身的愧恥、苦痛

在「心願」的消極面，便看到願避痛苦的類型。只為逃避病苦而自殺，與因觀身心不淨而尋死，和純粹因恥辱而尋死，這三種案例集合因為有較多因素交集，我們可以視為一種類型。

噶舉派卡盧仁波切曾評論「為求脫病苦」的自殺：「人們如果自己認為受了夠多的痛苦，希望獲准死亡時，就是處在不能稱為善或不善的情況下。我們絕對不能責怪任何人做了那個決定。這不是一種惡業，它只是希望避免痛苦而已，這正是一切眾生的基本願望。這不能算是結束生命的願望，而是結束痛苦的願望。因此，它是無記業」語中流露的還是形上詮釋的倫理學，而在此，我們期許的是對緣起的如實觀照。

只為逃避病苦而自殺，可曾觀察苦從何來，難道一死就可以斷除這苦嗎？不能「於意識及法，見滅知滅」（闍陀²⁰⁴已見，故不在此類型）所以，他們是不曾仔細覺察緣起的，而既忘失這根本心法，難怪有不善的心行；而因為身心不淨而尋死，也有上述的盲點，恥身自殺不是正精進，而是失卻了佛陀所教示的「緣起」八正道的積極意義。

而純粹因恥辱而尋死，亦然。阿含經中有位比丘²⁰⁵因自慚「惡名聲」而想自殺，幸而天神為他開導「仁者當堪耐，不中住惡聲，執心堅住者，是則出家法，不由他人語，令汝成劫賊，亦不由他語，令汝得羅漢」幸而未死。看天神所說的話，也是透露者佛法的緣起觀的，凡事都是依其緣起而成就的，寂滅的道果亦不例外，是緣於道因。我們今天若是惡人，豈是外在惡名所導致？是惡行導致的！一樣的道理，求道者若能不妄執成道之因（見取），則可以「令汝得羅漢」矣。果然，這位比丘或許正是從偈中悟解了「緣起」法義，竟在其後證阿羅漢。

以上倫理皆有教證。只為逃避病苦而自殺，佛陀制以嚴戒；自思身心不淨而尋死，佛予種種訶責；純粹因恥辱而尋死，上例也被阻止。

²⁰³ 如Kantha'sruti Upanisads。參考F.O.Schrader, The Minor `Upanisads`, Madras, 1912, p. 390f.

²⁰⁴ 參閱《雜阿含經》卷47，大正2，頁347中-348中。

²⁰⁵ 《雜阿含經卷第五十》大正2，頁370中。

凡夫希望解除照顧者的苦痛

自殺的「心願」，在上一類型後，隨增上緣的不同，吾人又看出自殺類型：希望為看護者（如親人）脫苦。律典也談到「若比丘病極，若見眾僧及看病比丘料理辛苦，而自念言，此等正為我故、辛苦乃爾。自觀壽命不得久活，而不食不服藥善。又有比丘我病極苦，我壽命亦盡，我道蹟如在手掌，若見如此不食死無罪。」²⁰⁶在佛典中的公案裏，乃至現實社會中，這種令人悲憐的局面時有所聞。吾人除了同情這些自殺者，也應在這類型裏，檢證緣起法則的一貫性。

但是若只是停留在個人倫理，只在個人道德意識上打轉，將無法直觀緣起——更詳細地檢查這個整個因緣。確實，在道德意識上，比丘自殺是「體諒他人」，但撇開個人性「我體諒他人」角度，實際地體會他人的感受，就知道自殺帶給人的是比「辛苦」更苦的罪惡感，遺憾自己未盡力照料，或懷疑自己言語不慎，露出疲憊、不耐。所以，佛陀的「嚴戒」都是建立在緣起的實證上的，一個自殺比丘若真的已經能突破自我的限制，就應該自然生起如上的觀察智，而不該把貪瞋癡的檢查定義在自我裏。

印證律典：《善見律毘婆沙卷第十一》²⁰⁶中明文，若是比丘不忍看病人料理辛苦，自知不久活，因此不食、不服藥而死，得突吉羅罪。

聖者不樂苦活：

願避病苦而自殺的類型，已在上面談過。一樣是深受病苦而自殺，但已經修證到悟知無我的聖者，卻展現不同類型的後果。

闍陀身罹重病，不願再忍苦而活，也不接受舍利弗等智者的勸阻。於是就像禪師間勘驗悟境一般，舍利弗問他：

「汝於眼耳鼻舌身意意識及法，何所見何所知故，於意意識及法，見非我不異我不相在。」²⁰⁷闍陀便答：「我於意意識及法，見滅知滅故，於意意識及法，見非我不異我不相在。然我今日身病苦痛不能堪忍，欲以刀自盡，不樂苦生。」²⁰⁸這表示他確實已悟無常、無我。所以摩訶拘絺羅便印證說：如果真的無所執著，正念不動搖，死後也不會墮諸趣，無明循環也就能還歸寂滅。²⁰⁹這種法理的印證，對自殺者來說也是很好的助緣。

²⁰⁶ 《善見律毘婆沙卷第十一》，大正24，頁752上。

²⁰⁷ 大正2，頁347下。

²⁰⁸ 大正2，頁347下。

²⁰⁹ 大正2，頁348上：「無所依者則不動搖，不動搖者得無趣向。無趣向者則有止息，有止息故則不隨趣往來，不隨趣往來，則無未來出沒。無未來出沒者則無生老病死憂悲惱苦，如是純大苦聚滅。」。

闍陀自殺後，舍利弗向佛陀請示，佛陀回答：「舍利弗。我不說彼有大過。若有捨此身餘身不相續者，我不說彼有大過。」²¹⁰佛不訶責闍陀自殺，甚至授予「第一記」。當時佛陀看待自殺的標準，是以自殺者本身死前的心境和死後的去向來決定。

雖然在闍陀案例中，佛陀「不說彼有大過」。我們知道，這不表示佛陀認為聖者自殺在緣起法中完全無過失（因為「不說有過失」與「說無過失」是不同的），而是表示佛教倫理建立在解脫道，只要是趣向解脫的，就無須多作善惡之辯了，因此學者多數認為已經離三愛²¹¹的聖者，自殺是無需批判的。²¹²對證悟者而言，身體只是因緣和合的法器，如果這臭皮囊已破敗而失去自利利他的作用時，自殺行為雖不須鼓勵，卻也不須否定。

吾人也可以藉著研究佛陀（或長老）對欲自殺者的建議，看出「緣起觀」倫理學的智慧向度：在聽了闍陀的自殺決定時²⁰⁴，阿羅漢智慧的舍利弗，其反應是先（未審有無悲願等因緣）勸止，然後才依緣起法則檢查；而具一切種智的佛陀，在剛聽²¹³跋迦梨提出自殺之想時卻沒有「餘習」的反應，直接就勘驗悟境「我今問汝，隨意答我」可見佛陀的生命多麼高度地融合於其緣起見地。

不願退失²¹⁴

在《阿含經》中有一個被天魔阻止，卻反而被佛陀接受的自殺類型。瞿低迦²¹⁵的自殺因素，不是「身體」上的病痛，也不是「心理」上的無有愛，而純然是「道」上的因緣；而佛陀對他的自殺，也以超越身、心世俗的道果來看待！

瞿低迦自殺，是在已證得「時受意解脫」之後！²¹⁶因為已經有六次的退失經驗，不願再退失，所以由「經驗法則」而決定自殺。其實在瞿低迦自殺前，天魔波旬（為了怕

²¹⁰ 大正2，頁348上。

²¹¹ 指「欲愛」、「有愛」和「無有愛」(Vibhava-tanha)。請參照註37。

²¹² 如 Etienne Lamotte發表的Religious Suicide in Early Buddhism, Buddhist Studies Review, 1987, 4:2.

²¹³ 大正2，頁346下。

²¹⁴ 除了瞿低迦案例，本類型尚有「居士證果而自殺」。《彌蘭陀王問經》(Milindapan~ha)聲稱，居士若證羅漢果，必須加入僧團，否則就死（那先比丘經264以下）。然而，吾人若要「如實」地驗證緣起法則，應注意案例的如實（真實性）。上述的「居士自殺」與《四分律》卷23中耶舍以在家身而證阿羅漢，《增支部》，iii. 451亦提到21個居士阿羅漢（也提到淨飯王Suddhodana王）的存在，顯然矛盾。

²¹⁵ 參閱《雜阿含經》卷39，大正2，頁286上-中。

²¹⁶ 時受意解脫在《大毘婆娑論》101卷（大正27，頁524）的解釋中，仍是有漏有為的。是相對於「不動阿羅漢」（證不時解脫）的其他五種阿羅漢所證的。

他自殺而超脫其魔境)已經去請佛陀勸阻。可是佛陀深觀瞿低迦的大事緣起，知道他將證阿羅漢，不但不阻止，反而先行給予授記！²¹⁷事後並帶領僧眾去看遺體，印證了「瞿低迦證涅槃」的預言。

這個戲劇化的案例，一方面驗證了諸行無常：佛戒所禁止的自殺，也可能成為悟道的緣起。在緣起法則中，犯戒自有果報，卻也不否定「自殺」可能是其他善法的助緣；另一方面也呈現了佛陀對緣起的超越觀照力：佛教倫理學雖也具「經驗法則」的精神，但依三學而生起的智證，卻比西方經驗主義的認識論，更究竟。

不受後有

由前面有天生、不死身、淨土、天境為所緣緣的各類型，對比出了聖者無求的極致：不受後有；而由上一類型中瞿低迦「以不住心執刀自殺」，便開啟了吾人對「無求之求—不受後有」類型的深觀。

人無時無刻不是活在對未來的投射中，生命中一股動力推著人往前走，成為各種由自己的行為（而非上帝）塑造出樣子；觀察「緣起」的十二支，因為「有」的執著，所以不斷在生命中輪轉，而在那背後的動力，就是「愛」。而阿羅漢，則是斷除了「愛」的。

阿羅漢既已「不受後有」，不再取欲有、色有、無色有之身，不再有無明所帶來的生死（沒有錯誤的生，就沒有錯誤的死），其死亡只是生物反應的完結而已。這種自殺，不是煩惱，而可稱為緣起法則在倫理學的「方便應用」。但要說「自殺只是脫下衣服而已」，前提是必須已達到「不受後有」的無漏證量，否則焉不知在死時²¹⁸中會感生什麼業緣。

印證雜阿含經中跋迦梨²¹⁹的自殺公案，他是因「心外」的身苦難忍（並非心苦！）而自殺，而佛陀開示說：「若於彼身無可貪可欲者，是則善終。」也是說他若已不受後有，則可自殺，不以一般自殺犯戒的標準來看待。

²¹⁷ 《大正藏》冊2，頁286上-中。

²¹⁸ 《俱舍論》卷十（大正29，頁564中）說死時有斷末摩之苦：「漸命終者，臨命終時，多為斷末摩苦受所逼，無有別物，名為末摩。然於身中有異支節，觸便致死，是謂末摩。若水、火、風隨一增盛，如利刃觸彼末摩，因此便生增上苦受。」然而，有定慧神通的阿羅漢，死時不一定會受此苦。

²¹⁹ 參閱《雜阿含經》卷47，大正2，頁346中-347中。或大正2，頁642中-643上。

全心觀修願證悟

罪性本空、諸法無常，「自殺」也可能是證果的緣起。禪宗啟悟的方法中有所謂的「大死大生」，進入「剋期取證」的禪堂猶如進入死生不惜的觀修戰場中，在毫無羈束的「大機大用」中，「自殺」也可以成為悟道的契機、方便。

其實就佛教而看，便可知這「自殺而悟道」也不會只是是禪宗「專利發明」的法，而仍是「緣起法」，既是具有普遍性的緣起法，在趣向還滅之道的各部派應該也不會有否證，應該甚至也會有相似因緣類型而緣生相似的意趣。《長老尼歌》中的無垢比丘尼，在修道上長期累積了挫折感，而決定自殺。而就在她上吊剎那，竟然豁然證入阿羅漢果。²²⁰所以，執持戒律主義而認為自殺犯戒一無是處，是不合如是因如是果的緣起觀的，自殺犯戒，自有果報，然而也不能否定可能有善法相應於自殺而生起；但若有人就此例而以為，諦觀其理，詳看經文中敘述她七年的用心，就知道不能用幸運來體解這類型自殺！阿羅漢果是如實的緣起，有「幸運」一念便不是緣起的如實智了！所以，上例中的證果，並非只是因為自殺時一心不二的解脫願力，而是悟道的因，所以無垢比丘尼悟道的一瞬繩索便從她的脖子落下了，主要親因非死苦，果便不是非死不可了（若凡夫，則更可能堅持死，而繼續上吊）。沙拔達沙比丘的自殺情形與無垢比丘尼大同小異。他也是在行將自刎的瞬間得道的。²²¹；常被視為負面心理的「自殺」心境，也可能是專注、離於負面心理循環的。

以「死」說法

消極的自殺帶給人們的，除了種種煩惱以外，都能對人們有所教訓——那就是由種種類型所驗證的緣起法則，以及所呈現的倫理智慧。然而，世間大多數的自殺都是「無謂的」死——「無言」的自殺；有些自殺者則確實有遺言。遺言中多半是想說「世間真是苦」（如厭世者、厭自身心者、厭病惱者的遺言）。但自殺遺言中，也有積極、樂觀地訴說道諦的。如果在以上各個主題、各個類型中，整理那些菩薩留下的「遺偈」，吾人便又可分辨出許多的類型。

特別需要一提的是禪師的「自殺遺言」。禪宗有不立文字的風格，所以「遺言」也常是不藉語言文字而能說出的！但他們到底說了甚麼呢？站在現象學的立場，吾人不多作「臆測」。只由以下幾例，說明這種「無生」且「無聲」的說法：

²²⁰ 見《長老尼歌》77。《南傳大藏經》卷25，頁348。

²²¹ 見《長老歌》408。《南傳大藏經》卷25，頁194。

唐朝的隱峰禪師，參馬祖、石頭、南泉、滄山等祖師而得印證。他曾「擲錫空中，飛身而過」以化解一場殺戮，事後他觀照緣起，深知顯神通對愚癡眾生的影響，「師既顯異，慮成惑眾」便決定「自殺」，以更徹底的「亡身說法」示現真正究竟的神通，善巧地轉化「惑眾」的緣起。又因為坐脫立亡的入滅前例已多，恐落常見，以此慈悲因緣竟開創了充分證明「自在」的倒立而化。²²²禪家認為神通不究竟，每每惑俗，而欲以「自在入滅」來顯示空性上的證悟；「自主生死」甚且成為禪師之間最常用的互相印證方式。可見，禪者已經藉「自在入滅」為語言而說出生命所難言（擬議即乖；即成悖論⁶⁶）的義諦。

唐代大禪師丹霞天然宣布要走了，竟然要「戴笠、策杖、受履」，好像真要出門的打扮，而他不但不以戲劇化方式的示現生命觀²²³，且以涅槃般「寂靜」得驚人的證量，在一隻腳還在穿鞋時便「走了」。眾生若能聽到那一悶如雷的法意，對這種公案的疑情，便也即時消散。²²⁴龐蘊全家瞬間入滅的示現，甚至以說走就走的情調超越了「示現」的「多餘」，²²⁵誠然已經實證了當年所疑的「不與萬法為侶者」。²²⁶這類自殺例子，無非表示生死自在。從這類型來驗證緣起法則，也說明了緣起的無明既斷，則在隨緣行中，一切行持都將契合苦空無我，而確實也能從死魔中解脫出生命菩提。

《指月錄》中有一則感人的禪心傳承的公案，敘述夾山善會參船子德誠禪師的事蹟。傳心印後，自心已經超越生死的禪師，為了弟子的信受，竟以生命來說法——

「師曰：『釣盡江波，金鱗始遇。』山乃掩耳。師曰：『如是如是』遂囑曰：『汝向去直須藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。吾三十年在藥山，祇明斯事。汝今已得，他後莫住城隍聚落，但向深山裏鑊頭邊覓取一個半個接續，無令斷絕。』山乃辭行，頻頻回顧。師便喚闍黎，山乃回首，師豎起橈子曰：『汝將謂別有』乃覆船入水而逝。」²²⁷

228

²²² 《指月錄》、卍續藏經143，頁206上-207上。

²²³ 參考註腳63。丹霞的戲劇化，可對比卡謬解決「荒謬生命中唯一嚴肅的問題」的「呼應法」。

²²⁴ 卍續藏經143，頁206，頁219下-222下。

²²⁵ 卍續藏經143，頁206，頁212上-215上。

²²⁶ 《公案禪語》，吳怡著，台北：東大圖書有限公司，1984.8再版，P.67。該書引自《傳燈錄》。

²²⁷ 《指月錄》，明 瞿汝稷編集卷十二，秀州華亭船子德誠禪師。相近的記載亦見於宋 釋道原編著《景德傳燈錄》卷十四，台北：新文豐出版公司，1993.4一版六刷。類似記載另見於五燈會元卷第五；《古尊宿語錄 卷第四十八 佛照禪師奏對錄》（Z118-0833a,b）。

²²⁸ 《古尊宿語錄 卷第四十八 佛照禪師奏對錄》中，佛照禪師頌船子德誠禪師：「鶻口一橈全殺活，點頭三下鼻遶天；至今千古風流在，誰道華亭覆一船。」此頌中第一二句描述「船子 殺活法門，超越生死」與「夾山三番受法，一悟承當」，語言銜接間便是對一個殊勝緣起（因果關係）的肯定，便是肯

這種深刻感人的解脫證量，與言語道斷的慈悲示現，使「自殺」²²⁹美如詩般。在緣起的觀照上，船子禪師的「入水而逝」是先已斷無明而不緣憂悲苦惱的（事實上，他的自殺，正是要使禪心印在教學間完完全全地傳承，所以，是明了緣起，而展現的「無我」法布施——「無常」的教學方式。除了囿於神學或哲學邏輯的觀點，會否定船子禪師之外，不僅以「緣起」法則可以領會禪師的自殺，即使在西方存在主義者的眼中，大概也是符合「以美作為倫理觀點」和超人哲學的吧！

較後出的景德傳燈錄，說船子禪師翻覆其舟之後只是不知所蹤，不知是否死了。然而，個人認為這種猜測是不符合緣起的。因為若在這種猜測下，則「船子禪師」本身就是「不成立」的。

——筆者認為「談其位格能不能成立」不失為觀察緣起的下手方便，位格能「成立」，需每一面向每一因緣皆能自圓其說、自我印證。因為根據緣起法，禪師自己的成立也是眾緣和合的，故在此例中，其判斷法是：

考慮其作為一個禪師的一貫性，其相應於後世的深遠禪機遠超該設身肉體的價值；且考慮其當時所要向夾山善會「示說」的法，正是以死的諷刺來導入真如與我執的辯證。因為，「生涯中示現的任一施為，唯有能夠以統一的禪境『自圓其說』的，才是能在俗諦中成立為禪師的！才是能通過內、外緣起的檢視而許為『有道』的！」所以，唯有那「覆舟入水而逝世」的船子禪師是（能依待於其「道」而有假名）「成立」的。

在緣起法當中，位格與主體性是相互成立的。在眾生位，我執是主體性的發端，而其超位格（應化的佛或全在的神）則是主體性的極致。如此觀察緣起，就能達後設倫理學(Meta-Ethics)所達致的自殺觀邏輯，而又不陷於其悖論：「默然的語言，自殺，是主體性的極致矛盾。²³⁰」因為，在緣起的倫理學中，不說「人的存在，本質上有自殺的自由」（而「本質的自由」卻與「存在」矛盾）。禪師們開示著「人與死都是緣生的、

定了師生禪心間絕待的傳承；而第三四句印證船子禪心的緣起不滅。

229

²³⁰ 見第二章之「後設的分析」：所謂「主體性的極致」有二語意，皆涵悖論。一是「主體性所到達的極致處」：個人的「存在」（誕生）若不是自主的，則自主地取消它，便是「主體性」施為的極致。因為具有主體性的自殺者在死後便不存在，所以是自殺是自我認同的主體趨向於極限，這時主體性的存在就如數學上的「分母趨向於極限值0的分式」般有著「分母不能為0」的弔詭；另一語意是「極致的主體性」：當「自殺」愈是具有自主性的，便愈是使其主體性愈加純粹，揚棄非自主的身、法執——所謂「離相」，比如禪師既能以此身為唯一存在（而不頭上安頭，將生死當作上帝的作為），而又能「以此身生死作自在示現」且「使自己與自己的擇滅行為能『成立』」，便幾乎已經超過主體性的範疇（意即：其雖有施為卻幾乎已經無「主體性」可言，不能如俗人般以自身或自心意念為自我認同的施為主體），而將神秘主義的主客合一實證於無我證量中。其如此弔詭的辯證性「有施為卻無主體的存在」，便能證成其「超越倫理學的實存」。請比較佛學上的「擇滅」概念。

無本質的」，而禪師的自殺，是生命的根本悖論「自由與存在」，經由極致地與荒謬對立而獲得的統一（中道）。

晉朝性空妙普庵主，要死卻須請禪師來作證，召集四眾弟子，並說「坐脫立亡，不若水葬」，所以是刻意以灑脫的自殺來說法²³¹。他以水葬之死來「真風遍寄知音者」——以無聲地死，說無生的禪——而追船子遺風，提點出與千古禪師所共的用意。而後世你我，唯有無盡地深入宏觀其死對當下禪心的緣起，來驗證禪祖師對緣起是否如實照見。所以若質疑禪師的死只是小乘自在，也未免武斷，因為慈悲是緣起法則自然的開展，禪師以心傳心，而教導弟子時，慈悲不見得有慈悲相，一切都寓於對緣起的直觀裏。這也是其所以「見佛不拜」²³²的「公案倫理」吧！

（二）外在人事物等助緣：

魔

嘗試拈出「助緣」主題，吾人竟看到上面主題所忘卻的「魔助」類型。不止基督教有「自殺者是為撒旦殉難」的說法，《雜阿含經》²³³中，確切地描述了「魔」如何成為六十比丘「被動的自殺」的關鍵性因素。當時許多比丘因修不淨觀，厭惡己身而自殺；有些自己無法下手，請求協助自殺，旃陀羅受魔嬈而生惡邪見，以為這是慈悲，竟連殺了六十人。

在這類型中，我們要特別藉由檢視「天魔波旬之語」，因為那正是這公案裡的疑情。在「汝今所作，脫人苦患，未度者度，功德無量」命題裏，雖運用了「度脫」「苦」等觀念，仔細檢視，卻不是真正依於緣起法則的，因為旃陀羅從本來的「甚大憂惱」到取魔知見，並沒有如時觀照苦因苦果，而只念「我殺比丘乃獲大福」。所以他並未體悟苦諦；且他的境界也未及「度脫」的緣起觀，而只是執持惡邪見。以此例驗證佛教倫理學至此，令人感觸：依於成見推敲的倫理學，怎可決定六十比丘的生死？

²³¹ 其遺偈有言：「真風遍寄知音者」可見不是故弄玄虛，而是用心良深，以俗人所不能識的奇行，而傳承真禪風骨。他請來雪竇禪師作證。見《五燈會元》卷十八，卅續藏經138，頁693下-694上。

²³² 禪師生平「逢人則喜，見佛不拜」。見《五燈會元》卷十八，卅續藏經138，頁693上。

²³³ 大正22,頁7的記載中，協助自殺連續60人的著魔者名「旃陀羅」；其他處或稱「鹿林梵志子」、「鹿杖外道」。參見大正22,頁254上中；大正2，頁207中-208上。

事後，佛陀果然是訶責的，並成為說法、制戒因緣。

西藏也重視魔鬼對自殺者的影響，它可能是造成自殺的助緣，更可能是自殺後可怕境界的親因緣。頂果欽哲仁波切說：「當一個人選擇自殺時，神識除了跟隨它的惡業之外，別無選擇，很有可能會有厲鬼控制和擁有它的生命力。在自殺的案例裡，法力強大的上師必須修特別的法門，如火供和其他儀式，才能解脫亡者的神識。」

佛經中也點出了現代精神醫學所困擾的禪修者精神病。不當禪修常導致重鬱，甚至自殺。這類型自殺應該可由五蘊的緣起來觀察。楞嚴經²³⁴：「見色陰銷 於心忽然生無盡憂。如坐鐵床，如飲毒藥，心不欲活。常求於人令害其命，早取解脫。若作聖解，則有一分常憂愁魔，入其心腑，手執刀劍，自割其肉，欣其捨壽。是受陰用心交互，故現斯事。」可說是人們依據緣起直觀而體解「宗教性自殺」的最重要經文，說明了這類型禪修憂鬱自殺的因緣、機制，更重要的是顯示了依於緣起法是如何看待那種「受陰現前」的因緣的，這展露了這套倫理學的積極意義（能轉自殺危機為道，而非止於善惡判斷。）

可見，在面對「禪修者的消極自殺」時，若不能依據「緣起」法則而洞察因緣和合的五陰十魔，是容易「逢此因緣，迷不自識」的。「汝等亦當將如來語，於我滅後傳示末法，遍令眾生開悟斯義。無令天魔得其方便，保持覆護，成無上道。」建立依於緣起觀的倫理學智慧，不也是佛陀的殷殷託付？

以上不過是藉由類型分析，讓對「魔」的觀照浮現出來，類型學本身並非吾人所關心。故種種案例中自殺真是「著魔」否？所謂的「魔」是何屬性？²³⁵吾人也無須追究。——要緊的是如何獲得「緣起」法則的倫理學智慧，來面對吾人現實生活中的無盡公案，比如安樂死議題。若執持「因為魔惑人自殺，自殺必是惡的。」並不合理，因為，別忘了，在瞿低迦自殺案例中，是「魔」扮演積極阻止者角色！呵斥魔意而肯定自殺者的，

²³⁴《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(10卷)，唐 般刺蜜帝譯，卷第九。大正19，頁105-155：「見色陰銷，受陰明白。新證未獲，故心已亡。歷覽二際，自生艱險。於心忽然生無盡憂。如坐鐵床，如飲毒藥，心不欲活。常求於人令害其命，早取解脫。此名修行失於方便。悟則無咎，非為聖證。若作聖解，則有一分常憂愁魔，入其心腑。手執刀劍，自割其肉，欣其捨壽。或常憂愁，走入山林，不耐見人。失於正受，當從淪墜 是受陰用心交互，故現斯事。」

²³⁵ 要深入觀察「著魔自殺」的緣起，其實當然要談所著的「魔」有無「位格」。例如在精神醫學家可能認為魔只是內在意識的病態投射；宗教社會學家如Berger則認為是宗教對邊緣情境的合理化辯證所產生的一種異化；然在基督教信仰中，撒但雖是一種的靈氣，但牠也是有位格的。牠在地上走來走去，又用心察看神的僕人（伯1：7-8），『起來攻擊以色列人，激動大衛』」（代上21：1）；又是殺人和說謊話的（約8：44）。這都證明撒但是有位格，有思想，有詭計的東西（林後2：11）。

反而是佛。龍施女為修大乘法，跳樓自殺而得佛授記，²³⁶其間，龍施女從「初見佛顏」到最後「決志發心」，種種思維辯證，都有魔作為助緣，甚至自殺之念也始於魔的惡毒激勵，但龍施女仍然證明了緣起法則——無漏因，必然緣起道果。而檢驗以無我等等緣起法則，正是一一析分自殺類型的用意。「參」過這些案例後，吾人更深地領悟到一切倫理智慧，實際上也唯能依於緣起法則；而諸如「魔」的因素，在未能如實徵見的情況下，就不多慮了，否則必淪為概念的投射。

安樂死的因緣，撇開「魔」因緣不談，表面上和許多類型的情況都極近似，但吾人卻不能就佛曾在某場合禁誡助死，就認為「幫助自殺是佛陀所禁戒的」，因為諸種因緣不可能完全一樣，阿含經裡面的「佛陀分判自殺的案例」就像公案集裡頭的祖師示現，不可當作類比推論用的教條（否則就失去觀察緣起的本意了）。

以佛法為助緣

阿含經中對於因病苦而想自殺的案例，有許多得到了佛陀或其他長老親自開示。善知識對自殺者問答測試，是為了確定他們對無我的證悟程度，而同時地，若欲自殺者「過關」被印證，也等於是強化信念的一種助緣。此外，道侶若肯定地受「菩薩發願」（已列於以上類型）自殺的激發，其感動回饋給自殺者，也可能是一種鼓舞，比如使燒身者使念法之力或禪定力增強，竟而「不覺痛苦」。總之，正面的法緣即使無法打消死意，卻也使亡者心念調整得更準確，圓成心法的所緣緣、等無間緣，甚至終而解脫。

跋迦梨²¹⁹自殺前希望見佛陀，於是佛陀親自來向他開示。於是他的自殺很幸運地，有了佛陀的助緣——因為佛陀不著於世俗的「一昧忌人尋短」，所以作為一個探視「自殺傾向者」的人，佛陀卻並不是進行勸阻，而是進行檢證。佛問跋迦梨是否已瞭解五蘊無常、苦、空的道理。跋迦梨皆一一回答而無疑。於是佛陀確實答應了他自殺的請求：「若於彼身無可貪無可欲者，是則善終，後世亦善。」跋迦梨自殺後，也果真沒有會被魔發現的「識神」，而證明了佛陀的判斷是正確的。²³⁷

以讚嘆自殺的假經書為助緣

佛教制戒總有其緣起，而我們在律典中便讀到以下例子：

「若有殺心，自假造經書，種種讚死，有人讀此經書 隨經語種種死者得波羅夷罪。」

²³⁶ 《佛說龍施女經》，大正14，頁910上。另參見註272關於龍施女跳樓動機中，「轉女成男」概念的評註。

²³⁷ 大正2，頁346下-347上。跋迦梨自殺後，佛陀也為他說了第一記。

若眾多比丘共作讚死經，若有讀經有死者，眾多比丘悉得波羅夷。」²³⁸
廣律中禁止「歎死讚死勸死」。另外，戒律也禁止請求別人結束自己的生命。

生死大事，即使像儒家、墨家用「仁義」等等終極價值來作為抉擇標準，都還不符合佛教「依於緣起觀察」的原則，更何況不知自殺有極複雜、極個別性的因果，只憑某種理由就武斷地「寫經勸死」「相信讚死之言」，當然是魯莽至極，與佛教倫理學背道而馳的。所以讚嘆死的人，和由「讚死」助緣而自殺的人，都是得重罪的，完全失去稱為佛教徒的資格。

其他各種外在人物助緣

繼續由其他各種助緣，可以不斷分析自殺。比如：「自殺」是否藉助於工具或外力？就是自殺現象上一個相當明顯的分類變項。若同樣是阿羅漢，藉助外力而自殺與「坐脫立亡」，在倫理學上有何不同意義？

在得到佛陀印可的自殺案例裏，有難忍身心之苦，且利用工具自殺的，如闍陀和跋迦梨；有難忍身心之苦，卻可以自在取般涅槃的，如目連尊者；有身心無苦，且自在取般涅槃的，如大愛道比丘尼等阿羅漢，和丹霞天然等禪師。

在生命倫理學³²的理論上作分析，可能會認為「使用工具（或借他人之助）的自殺，較有主動性；而不藉助工具的自殺，比較合乎自然（不造作）的判準。」²³⁹但其實不然，比如在瞿低迦²¹⁷案的最後，有一句佛陀親口印證的話：「比丘瞿低迦，以不住心執刀自殺」²⁴⁰——這句話是反駁上述說法的關鍵！因為，既然是「以不住心執刀」，則較之大愛道等「以定慧力自取滅度」，有比較「造作」嗎？不管是「執刀」或「騰空」，既然都是超越有漏的「聖者功用」，就應該都可以歸類為無造作的。

再看看本文中，受到佛陀禁止的自殺案例，雖然都有藉助工具、藥物或外力，但即使外道中，也有可以不藉工具而自盡的，難道他們就能因「合乎自然死亡的現象」而免於自殺之戒。若是藏傳佛教瑜珈士，未斷無明貪愛，卻能行「轉識法」²⁴¹而自取死亡，

²³⁸ 《善見律毘婆沙卷第十一》，大正24，頁752。

²³⁹ 雖然類似大愛道比丘尼，丹霞天然禪師這類型的入滅，仍在本文一開始的「自殺」定義中，但若依據生命倫理學（見註32）的理論，則認為是一種自然死(natural death)。參見釋天真《雜阿含》中因病痛自殺的心理探究—以Vakkaii 與 Channa 為例，頁3。

²⁴⁰ 大正2，頁347中。

²⁴¹ 亦參見註148。

依據緣起法則，也是無法契入涅槃的。而且也犯了嚴重的自殺之戒。

此例提醒了我們佛教倫理學的如實，若逾越了自己的觀照力，作過當的推演，徒為「戲論」；若只依於對「緣起」的如實知、如實分析，就不致產生「藉助工具比較不自然」的推理了。相對地，此例也呈顯了一般倫理學容易違犯的武斷。吾人對「聖者藉工具自殺」的公案，依然是一貫地「檢視貪瞋癡」，無須其他哲學預設，便能驗證三法印：無我則無咎，有我則有咎。至於「阿羅漢尚須藉助工具自殺嗎？」這類的爭議，吾人雖然無解，卻已能明白那都不是「自己該思維的」了。

（三）前緣

精神病變

雖然吾人相信多數「自殺公案」，有其值得觀照的緣起，對這些自殺案例，精神醫學也尚未能完全理解為「病理學現象」；但有些自殺，是醫學上明確可辨認為器質性（或功能性）²⁴²精神病變的！這一集合的自殺，在佛教倫理學上是絕對不會投射以正面價值的；但基督教對殉教者的自殺，或奉為神聖，或辱為「為撒旦殉難」，都未曾如實檢視這因素。

一個人會發生精神病變，或有其宿世因果，吾人若能由更深廣的智證來洞見其緣起，當然最好，但不能投射以哲學幻想。若無法如實見到「前世因果」，就不能隨便指自殺者「惡業深重」（如基督教曾對「為撒旦殉難」者施辱；也曾把「神聖瘋狂者」奉為模範）。這也是以緣起法則，來開展「自殺」的特殊倫理學，先須「回歸事物本身，而不追逐成見」的相同道理。當一個人已經精神喪失而自殺，則其行為在倫理學上如何追究善惡？考諸律典，則「癡狂心亂，痛惱所纏」²⁴³的人，若是在僧團中犯過，也不是依照一般的戒律來責懲的！

不淨觀與安般隨念的大事因緣

在「前緣」主題中，吾人重新的角度「不淨觀」緣起，歎見各部廣律所記，僧團內

²⁴² 比如精神病患者有「外傷、腦部萎縮、腦瘤導致的神經傳導化學失衡」（器質性），或「無法直線行走；視覺扭曲」（功能性）現象。

²⁴³ 見《四分律》卷二，大正22，頁575下。

竟至發生一種「大規模自殺」類型²⁴⁴。「不淨觀」是佛陀教示的禪法，比丘對治貪欲（愛著自身或人生）而修不淨觀，結果許多比丘沈入這修習中，「深入厭惡恥愧此身，其中或有自殺，輾轉相害」²⁴⁵而紛紛自殺。於是佛陀制戒，比丘不論殺人或自殺，皆犯「波羅夷」，而自殺未成功者犯「偷蘭遮」²⁴⁵；更開示了安般隨念法門。

這類型自殺公案，引入回溯「修習不淨觀」的緣起，體會不淨觀其實該有的積極意義：對治貪欲，才能破除身見等妄執，而如實見緣起法；而見緣起，自能開展勤、安等善法的積極面。這才契合於佛教反對消極苦行、厭世的中道精神。

檢查自殺者的「執身不淨見」「執著不樂的心情」與「信讚死之說」，是否合乎緣起的無我、無常法則，便稍能瞭解佛陀何以制止自殺。

但當練習將對緣起的觀察擴大，吾人也應注意到：「集體不淨觀自殺」案卷，也正是佛陀教示「安般念」法門的緣起。表面上，這些自殺是不謀而合的個別決定，但推究起來，卻有集體意識的作用，甚至與「大事因緣」相應。或許種種示現中，有吾人尚難臆測的意義。就像法華經中甚且為提婆達多受記，強調他的愚行其實相應於佛陀的「大事（說法）因緣」。

教難²⁴⁶

「教難」也成為菩薩道「自殺」的一種「前緣」。為對抗外來迫害而殉教，是各宗教所共的。⁸⁹其實相應於大乘教發展的歷史背景中面對的外在壓力，較後期大乘經典中已昭示了「為護正法，不惜殉教」的倫理。《央掘摩羅經》指出為了「任荷正法」應「不惜身命」²⁴⁷；勝鬘夫人發三弘願，得到佛陀讚嘆，更示範了菩薩當以「護持正法，不惜軀命」來作願。²⁴⁸

既有經典的啟發，又有對宏法利生的緣起觀照，使中國佛教有許多高僧有為「教難」而自殺，以謀相應正法的善緣起，轉眾生的共業。這些僧人的「自殺」，實有瑞應來印

²⁴⁴ 《五分律》大正22，頁7。或見大正22，頁253下-257下，頁576中-577中。

²⁴⁵ 《五分律》卷二中記載：「因諸比丘修習不淨觀故，深入厭惡恥愧此身，其中或有自殺，輾轉相害，或索刀繩，或服毒藥。佛陀得知，種種呵責：『 』呵已，告諸比丘：『若自殺身，得偷蘭遮罪。』並以十利為諸比丘結戒」見大正22，頁7下。

²⁴⁶ 因為「教難」是歷史事實的，可在現象分類上視為一種獨立的「前緣」。因「教難」而興起的自殺類型分析有別於「預見世將大亂」而興起的自殺，因為後者的「預見世將大亂」是一種主觀心理。

²⁴⁷ 大正2，頁542上。

²⁴⁸ 《大寶積經》卷119，勝鬘夫人會第四十八，大正11，頁673下。

證他們的修證（唯有有所證悟的人才能深觀正法的廣大緣起），說明了他們的自殺並非「昧於緣起，只知愚忠」的護教，而為所堅持的佛教種下了有力的緣起，給予世人省思的機會。例如《續高僧傳》中，記載北周武帝所主導的滅佛教難中，沙門道積等七人，為挽共業，竟在絕食禮懺七日後同時而死。²⁴⁹

佛將滅度

相應於「諸過去當來今現在，諸佛上足弟子先取般涅槃，然後佛取般涅槃；又最後弟子亦先取般涅槃。」²⁵⁰的前緣，兩千多年前，許多已證阿羅漢的聖者，因「佛將滅度」而「先取滅度」。舍利弗、目連、大愛道等阿羅漢，都因「不忍見世尊取般涅槃」而先取滅度。²⁵¹同大愛道一起，以「我等不忍見世尊及阿難先取滅度」為由²⁵²而受佛陀默可先行滅度的阿羅漢比丘尼，竟有五百位。這類型的自殺，雖然合乎本文第一章的「自殺定義」，卻從不曾被擺在自殺的各種主題中討論。

沿者「前緣」主題驗證緣起法則，即使在這「難以論其現象」的類型裏，我們仍然看到這些「以涅槃為果」的自殺，確實全部都沒有貪瞋癡慢等無明理由；而以無漏心，相應「不忍佛先滅度」的前緣而取般涅槃，正是所謂「隨緣」的表現。比較佛陀對這類型自殺的反應，不但仍能驗證緣起法則，也能呈現緣起法則的倫理智慧。對大愛道等阿羅漢比丘尼，佛陀直接默許她們的自殺請求；而舍利弗、目連兩位聖者，已經能夠深觀緣起，承擔大事因緣，卻在無迫切理由下，向佛請示要取滅度。佛陀「以沈默回答」三次，才說示：「此有為諸行法，應如是。」說出了對他們個人解脫成就的肯定，但也暗示在緣起上該有更多考量（何況兩大弟子是僧眾榜樣），不該限於個人。對戲論沈默的佛陀，一句話便能勾陳了「緣起自殺觀」：「若有捨此身已，餘身不相續者，我不說彼有大過也。」我們要注意「無大過」並不等於「無過」，因為自殺對不知情者仍然有誤導之慮。我們仍應同阿羅漢聖者一起繼續更仔細觀察

²⁴⁹ 《續高僧傳》卷第二十三，護法篇上，大正50，頁626下。

²⁵⁰ 《增一阿含經卷第十八》大正2，頁640上。

²⁵¹ 目連雖已先重傷，但在他向舍利弗說的話中，亦是「我不忍見世尊取般涅槃」（大正2，頁639下）；舍利弗案見大正2，頁639下；目連案見大正2，頁641中。

²⁵² 《增一阿含經卷第五十》大正2，頁821中-822中。

為眾生除罪²⁵³而自殺

同依緣起法則，小乘佛教的「道」是由個人自修、自證的，一個人須獨自承受業的回報，也須依其自身悟道、修道才能終至涅槃。任何善惡業報均不能迴向他人，縱使去慈悲他人，也只能勸人入道，使他契入空相應緣起，而非直接迴向修行功德給他。因此，即使釋尊，也只能教化弟子如何修道滅苦，不能「擔弟子的苦」。但大乘佛教的慈悲(karuna)並不止於仁慈對待眾生，而是大可施身以渡眾。相對於小乘道涅槃，菩薩的正覺大願不但不使他入於涅槃；反而使他留在此五濁惡世且實現更深的悲行，協助眾生脫離無明痛苦——因為他知道善行功德可以迴向他人，故願以其自身大善業的迴向來減輕此世的惡與苦。

基督宗教中，也有聖者為世人受苦的「贖罪」觀念，這是源於「耶穌被釘十字架，為世人贖罪」的詮釋文本，其後辯證出的，是「原罪」倫理觀；佛教雖也有類似說法，但緣起相當不同。菩薩為世人的共業而捐命，前提是對「眾生皆有佛性」的肯定！（相對於「原罪」與上帝造人之說。）且導向罪性本空的見地。（故菩薩可「擔他人之業」，見下文傳大士例）

南北朝時代，傳大士²⁵⁴「預知世將大亂」，而想藉由燒身來以悲願、智證²⁵⁵的功德「為眾生除罪」，致使弟子多人師法禪師，為眾生共業苦行懺罪、甚至自殺。²⁵⁶對未來的預知是否是「未來心的投射」？如果不是對緣起的如實知，竟執著「世將有亂」而愚悲、造次，則不合於「諸行無常」；但若是菩薩大士以此機緣激勵眾生發菩薩心，修持無我布施、無我懺悔，則不但確實能轉眾生共業，更是契合於緣起的道諦的。得能深觀正法緣起，才能為眾生除罪（那不就是大事因緣？）否則若如某些宗教以「末劫論」「最後審判」來引起宗教狂熱，那不但「贖罪」不成反而是造作共業，終將「空嬰萬苦」²⁵⁷

²⁵³ 「倫理行為的『罪福』如何可以迴向給他人？」可說是大乘倫理別於小乘的關鍵觀點，衍生了不同次第的佛教倫理學。

²⁵⁴ 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁823。參見道宣《續高僧傳》 感通門 慧雲傳，大正50，經2060。

²⁵⁵ 傳大士作為大乘禪祖師，是強調空性的（心王銘：「欲求成佛，莫染一物，心性雖空，貪嗔體實，」），所以他的「為眾生除罪」所寄語的，不是「基督教聖者為世人贖罪」所詮釋出的原罪倫理，而是緣起性空的法則。誠如後世相應於這公案，所能生出禪的體悟，傳的墓誌銘（陳朝徐陵奉勒撰）：「我有邊際，隨機延促，誓毀身城，當開心獄」所示的緣起法則（無常苦空），是根本地顛覆「外道」的「永生天堂；地獄」概念的。

²⁵⁶ 《續金華叢書》 善慧大士傳錄卷第一 記載傳大士預告世有大難，激勵弟子：「誰能普為一切眾生不惜身命 燒身滅度，以此身燈普為一切供養三寶」而得弟子芒難陀、比丘法曠、優婆夷子嚴、等人紛紛自行燒身滅度。其餘弟子或持「不食上齋」，或割耳、燃指等等捨身者甚多。

²⁵⁷ 高僧傳作者慧皎法師，對盲目跟隨捨身之風者的批評。見註281。

了。

傳大士曾頌金剛經：「施命如沙數，人天業轉深，既掩菩提相，能障涅槃心。法性無前後，無中非故新，蘊空無實法，憑何見有人。」顯示他亦強調，在捨身等悲行中，若非無契悟性空，是徒增有為法的業緣。而這非但不表示大士反對悲行，更表示大士嚴肅看待菩薩道心法，肯定「懷深智」的菩薩悲行是契入佛智的勝因：「菩薩懷深智，何時不帶悲，投身憂虎餓，割肉恐鷹飢，精勤三大劫，曾無一念疲，如能同此行，皆得作天師。」

（四）菩薩原型

大乘經典指出了人心中具普遍性的菩薩原型，所以那些描述本身談的其實不是神蹟、特例，而是在宗教徒心識中的超越性的倫理現象學建構，所以以下也視這些描述為「現象」範例。

藥王菩薩²⁵⁸ 及其存有²⁵⁹

為了讓大乘教義實踐在世間，中國僧人以本生經的菩薩為「宗教自殺者」原型，更發展出動機為護教或供佛等等的殉死。

法華經中敘述藥王菩薩於過去生中，為了供養佛，他「以天寶衣自纏身，灌諸香油，以神通力願而自燃身……其身火燃千二百歲。」²⁶⁰這經典中的「神話語言」⁶¹，使「藥王菩薩」成為在大乘菩薩抽象玄妙而難以模仿的無限型態中，較可模仿的一種原型；進而在中國祖師僧人（尤其真常唯心系的禪者）的體悟中，將這種「神話真理」實證出來。所以中國僧傳的「亡身篇」「遺身篇」，有其他佛教國家所沒有的氣象。²⁶¹

高僧傳中，對釋慧紹²⁶²、釋僧瑜²⁶³、釋慧益²⁶⁴等人的記述中，都有「誦藥王品，燒

²⁵⁸ 因為「原型」是有「神話文本」為依據，而受「自殺者的遺言或誓願」呼應，所以可以在此視為一種前緣。關於「原型」定義參見註61。

²⁵⁹ 下文中，直觀大乘原型「藥王菩薩」的公案緣起，亦有所證成的「存有」，正如宗鏡錄所言：「又藥王菩薩云。我捨兩臂必當得佛金色之身。兩臂即是斷常二法。若捨生滅斷常之見。則心佛現前頓成佛體。T48-928b故云必當得佛金色之身。」

²⁶⁰ 大正9，頁53上。

²⁶¹ 比如同為大乘的藏傳佛教，也沒有這樣的特色，見下一章的討論。

²⁶² 《高僧傳》卷第十二，亡身第六，大正50，頁404下-405上。

身顯異」的共同處；北周釋僧崖，自焚而示現「身無痛苦」及「心再燒而不壞」；²⁶⁵釋會通，讀法華經至藥王品，便即立誓一定要師法藥王燃身，而後如願燃身之時，也現出異象：「煙火俱盛，卓爾加坐，聲誦如故。尋爾西南有大白光流入」²⁶⁶許多這類燃身者的僧傳中，描述了他們彷彿真的得到「菩薩原型」的加持，而示現「在火中端坐誦經不斷」及種種感應、異象。這顯示他們的自殺，不但是大乘經典所鼓舞，在實際修證上，也有相當的程度。然而阿含經中佛所接受的自殺類型，都是通得過三法印考察的，但對這些中國祖師，卻難以洞悉其緣起。究竟燃身供養者的體證是如何的境界？

對這點，天臺智者大師曾由契悟「真精進是名法供養」而得到（可能）與實際燃身供養者相同的領會，他由內在的契悟而說：「觀若身若火，能供所供，皆是實相。誰燒誰燃，能供所供，皆不可得。」²⁶⁷於是，智顗將常被外化了的藥王菩薩原型，返歸內在，融入於天台的觀法之中。由空觀的智火燒蕩煩惱身，「能所皆不可得」而契入中道實相觀。透過這契悟，在回來看這類型的自殺，則燃身的意義，已不再止於肉體、個人（否證了「自燃自身豈能供佛？」）；而燃身者的境界，果真如智者所內證，也契合於緣起法則的一實相印。

中國古代僧人的燃身，除了有《法華經》裏的藥王菩薩作為「公案原型」而效法；「自燃自身竟能供佛？」也有依於緣起法則的理證；教證上也有《梵網經》等大乘戒的六度教法。《梵網經》中有一戒是：「見新學菩薩有從百里千里來求大乘經論，應如法說一切苦行，若燒身燒臂燒指。若不燒身臂指供養諸佛非出家菩薩。乃至饑虎狼師子一切饑鬼，悉應捨身手足而供養之。若不如是，犯輕垢罪。」²⁶⁸

大智度論引述佛說，而印證了菩薩捨身的無憂自得，並且解說了其中的道理，在在印證著緣起法則——若言「自殺」非惡是善，必觀其緣起——論時空情境、整體因果、當事人道次第等等因緣，而非只問動機或目的。²⁶⁹

²⁶³ 《高僧傳》卷第十二，亡身第六，大正50，頁405上。

²⁶⁴ 《高僧傳》卷第十二，亡身第六，大正50，頁405中。

²⁶⁵ 《續高僧傳》卷第二十七，遺身篇第七，大正50，頁678中-679中。

²⁶⁶ 《續高僧傳》卷第二十七，遺身篇第七，大正50，頁683下-684上。

²⁶⁷ 《法華文句》卷十下，大正34，頁143中。

²⁶⁸ 大正24，頁1006上。《梵網經》雖然被認為是偽經，但其受中國祖師所重視，則是事實，不應忽略。

²⁶⁹ 《大智度論》卷八十八，大正25，頁682：問曰：「菩薩身非木石，云何眾生來割截而不生異心？」答曰：「有人言：『菩薩久修羼提波羅蜜故能不愁惱，如羼提仙人被截手足，血皆為乳。』有人言：『菩薩無量世來深修大慈悲心故，雖有割截亦不愁憂，譬如草木無有瞋心。』」

基督教裏的各類型殉教，在大乘精神裏都可依「現象學的類型學」找到對應的類型，然而若依「因緣類型」而言，卻往往可由緣起法則檢驗出明顯不同。

比如基督教的懺悔自傷，源於「原罪」見。且著重於肉體的受苦，並且動機是個人性的，目的是有漏法；而大乘對燒身懺悔，則要求洞悉善惡因果，著重的是「罪由心生將心懺」，先破的是緣起的無明支，故而不取有漏法為所緣緣。許多高僧是因宿命智而為「無始以來貪瞋癡」懺悔，他們個人的燒身，是為眾生共業而懺罪。

佛陀一證悟「緣起」，轉法輪，就教導眾生求斷流轉，應該修八正道來趣向苦滅；早期比丘的「修道」可說是由「見道」嚆矢，斷十二因緣「無明支」的智慧取向取代了「斷取支」¹⁸⁴的禁欲取向。但眾生根器、因緣各異，上座比丘尚且未捨苦行，大乘菩薩更常有燃指立願，雖本意上仍不失八正道精神，但難免遭到「心外求法」的懷疑，所以古德強調「斷惑豈由燒己。」²⁹⁶，來提醒大乘行人返歸心地。

由本章所有的比較、討論，已顯現了自殺——尤其是宗教性自殺——有著複雜因素。而因為看見種種因素中的一貫原理——「緣起」，所有自殺類型便都可以被逐步體解了。

菩薩願為求法捨命

藥王菩薩燃身供養《法華經》²⁷⁰；薩陀波崙為聞正法而賣心血髓²⁷¹；龍施女更為證

有人言：『菩薩深修般若波羅蜜，轉身得般若波羅蜜果報，空心故了了知空。割截身時心亦不動，如外物不動，內亦如是，得般若果報。故於諸法中無所分別。』

有人言：『是菩薩非生死身，是出三界法性生身，住無漏聖心果報中，故身如木石，而能慈念割截者。是菩薩能生如是心故，割截劫奪內外法時，其心不動，是為菩薩希有法。』復次希有法者，如經中說：『我以佛眼見十方如恒河沙等世界中菩薩，入地獄中令火滅湯冷以三事教化眾生。』一有菩薩於無量阿僧祇劫深行慈心，外物給施眾生意猶不滿，并自以身布施，爾乃足滿如法華經中，藥王菩薩外物珍寶供養佛，意猶不滿，以身為燈供養於佛，爾乃足滿。復次人得外物雖多不以為恩，所以者何？非所愛重故，得其身時乃能驚感，是故以身布施。』。

²⁷⁰ 《妙法蓮華經》卷六，藥王菩薩本事品第二十三，大正9，頁53上-54。頁53上，藥王菩薩所說偈：「捨所愛之身，供養於世尊，為求無上慧」。

²⁷¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷二十七，大正8，頁418--419。《小品般若波羅蜜經》卷第十，〈薩陀波崙品第二十七〉：「爾時釋提桓因作是念。我今當試是善男子。實以深心為愛法故捨身不。即化作婆羅門。在薩陀波崙菩薩邊行。問言。善男子。汝今何故憂愁啼哭。薩陀波崙言。我以貧窮無有財寶。欲自賣身供養曇無竭菩薩。為聞般若波羅蜜。而無買者。婆羅門言。善男子。我不須人。今欲大祠。當須人心人血人髓。能與我不。薩陀波崙自念。我得大利。定當得聞般若波羅蜜方便。以婆羅門欲買心血髓故。即大歡喜語婆羅門。汝所須者盡當相與。婆羅門言。汝須何價。答言。隨汝所與。薩陀波崙菩薩即執利刀刺右臂出血。復割右髀。欲破骨出髓。」

明大乘的殊勝，向佛作願：「我今自歸天中之天，以一切愍念知我所求請棄軀命不捨菩薩。」發願轉女成男以行菩薩道，而跳樓。²⁷²這絕不只是自求佛道的捨命，而更是作為鋪陳大乘佛法之殊勝的大事緣起。

以上面所舉例的薩陀波崙來談，窺基撰《金剛般若經贊述》：「謂如薩陀波崙菩薩，於曇無竭菩薩所，求般若波羅蜜故打骨出髓而行供養，是苦得福應少。今答意：若為慧行而捨身，得福即多；若雖捨身，不行慧行求菩提者，生死因故，其福下劣也。」便是「不落「捨身即是聖人」的成見，而只就緣起實相來論斷罪福，若能相應於慧，就是「得福即多」；若只是「有所取相」的（基於成見的）犧牲，則仍說是意義不大。

佛陀本生中，雪山童子為聞「生滅滅已，寂滅為樂」半偈，捨命予羅刹。²⁷³在經文字表上，雪山童子的自殺似乎是「有所求」！²⁷⁴對羅刹也是先講條件，聽到那「半偈」才願施食的。但若仔細考其緣起，則知菩薩的行為本身，已經契合於無我，所以「以身求法」當然不因自我的貪求，而是為眾生的佛法緣起而求。

所以在這類型公案裏，除了仍依無我無常的標準來檢查自殺者的心境，更需要有超越一時一地的洞察力，才能分析這公案所涉及的緣起——正法的久住。否則難免懷疑「當時情況，一死有益眾生嗎？」而那深意正如本文前言「研究動機」裏「彌勒自殺」般，蘊藏能啟蒙人心的疑情。菩薩雖然犧牲了生命，卻成為正法久住的緣起，若看得到這份緣起，則知是功德無量的。相應「大事因緣」的自殺行為不止需要智慧，在面對死亡的冷靜「絕情」裏，更有超越感性的大悲。藉此自殺類型的凸顯，那份心髓吾人真的體會到了嗎？只有繼續以種種主題更再透視菩薩示教的種種垂機。

菩薩作願成就阿耨多羅三藐三菩提而自殺

由「原型」的省思，沿上一類型的系譜，漸漸契入這一類型自殺的緣起本質。《銀色女經》²⁷⁵中記載：釋迦前身「銀色女」，為求成就阿耨多羅三藐三菩提，割乳施食。

帝釋化身為婆羅門來考她：「若布施已，而生悔心，彼乃是檀，非波羅蜜。汝當

²⁷² 《龍施女經》，大正14，頁909下。關於轉女成男的倫理觀，詳究之，既非緣起法則的如實見，也有違聖教的平等精神，有以佛教倫理學與文獻學立場提出質疑的必要。但此經用意是在彰顯大乘的殊勝，而非男子身有何特勝。

²⁷³ 《大般涅槃經》卷13聖行品，大正12，頁691中-693上。

²⁷⁴ 如說：「我今為求阿耨多羅三藐三菩提，捨不堅身，以易堅身。」「我為八字故，捨於身命。」見上註，頁692下第13-15行，第21-23行。

²⁷⁵ 《銀色女經》（1卷）大正藏，3冊，179經，p.450-451

施時，歡喜以不，當割時苦，生異念不？」銀色便說：『我今立誓 割此二乳，實不生悔。若不悔者，令我女身變成男子。』銀色女誓句一出，便真的變成男子了，後更被請作教導人民善法的王者。這不只示現了大乘精神不以自殺禁戒而限制無漏（超越了惡緣起）大悲，更以「頓時轉女成男，成就轉輪善緣」驗證了大乘行的證量。

其後，他又轉世為「為諸鳥割捨身者」。之後再轉世，成為一個婆羅門子，這一生他仍然「捨身飼虎」，並且仍然說了和所有前世一樣的誓句：『我今捨身以濟餓虎，願令我身以此因緣，必得阿耨多羅三藐三菩提。』——可見大悲菩薩身身世世的發願、實踐，所成就的「阿耨多羅三藐三菩提果位」，就寓於更加感人的大悲犧牲裏！而非世人幻想的妙勝國土；因為「心淨則國土淨」²⁷⁶，從銀色女的慈心「自割」到其後的捨身「自殺」，「無住涅槃」的不可思議境界就在其中。

六度是大乘菩薩道最基本的實踐倫理。若吾人只是把菩薩的自殺施身，視為一種「布施」²⁷⁷，那就與世俗價值哲學無異，而失去「緣起」觀點了。無我悲願的布施本身，就包涵了六度的相應，前面說過藥王菩薩，其燃身便被諸佛同聲讚為「真精進」、「第一之施」；其「以神通力願而自燃身」，也是「禪定度」的功德；而有限的生命，能超越時空地鼓舞世人，更是藉深觀「性空緣起」而得「智慧度」。大乘佛典中充滿本類型——慈悲緣起——的自殺案例，尤其本生經中，釋尊無數次犧牲性命以救度人畜。如「捨身飼虎」²⁷⁸、「海上殺身，救賈人命」²⁷⁹等等大悲行例，都是佛教「菩薩行」——包括宗教自殺——的原型⁶¹。

還原這類型以自身供眾生的自殺公案，吾人看到的不是規範倫理學上的「自然律，神律」，也不是後設倫理的「荒謬，偶然」，而是「護生」倫理的極致（由護生的「菩薩行」而實證「緣起性空」）。而護生則是大乘緣起法則必然的開展。²⁸⁰佛教倫理學以緣起法則安立正見，這因緣和合所集聚的世間，對於自身的正觀，可得觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我等四念處，而更進一步印證天地萬法於三法印。十二因緣、四聖諦的教觀，引導人們深入觀察五蘊身心世間，愈能察覺其「性空」，就愈能產生不執著的心；愈察覺「緣起」就愈能精微感受眾生因緣網的互動，而生出同體大悲。以這

²⁷⁶ 《雜阿含 卷十，二六七經》（大正二，頁69下）：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」

²⁷⁷ 布施包括財施、法施、無畏施。龍樹在《大智度論》裏，把財施分為三類：飲食鹿物為下布施，衣服寶物為中布施，頭目血肉國財妻子為上布施。大正25，頁150上。

²⁷⁸ 《菩薩本生鬘論》卷第一， 投身飼虎緣起第一，大正3，頁332下-333上。

²⁷⁹ 《六度集經》卷第六，《殺身濟賈人經》，大正3，頁36中-下。

²⁸⁰ 請見昭慧法師所著《佛教倫理學》，或 戒律之原理——以不殺生戒為例，東方宗教研究第五期頁71-92，1996.10出版。

無常的身心來幫助眾生延續生命；不僅能實踐佛法最根本的無常、無我正觀，又能奉行大善、示現大悲，在這觀點上是如理如法的！由以上的理證，可知這類型的自殺，在佛教中應是極為自然合理的。

「緣起」不是宿命論，我們不能只會說「眾生的苦是自作自受」，而要看到其無明輪迴正待你我依緣起智觀來打破。所以佛教的護生觀念，不是至上本體的天啟，而是緣起法則的自然開顯。觀眾生苦而生起大悲，則眾生病即是我病。菩薩行者既觀自身性空如幻，只是相應於悲願才有此因緣和合身（所謂「只為大事因緣而來」），故能自在、毫無吝惜地犧牲身體。雖然在「法次」的考量上用自已的身體來布施眾生，使他們延續安住生命，是每一個菩薩行者，應所當行的。而菩薩行者在布施身體時，對對象並沒有分別心，自王者、下至牲畜，更能夠助益無緣大悲的增長。因此，完全與菩薩道相吻合。

可見，依於緣起法則，自殺供養需要是高度理性自覺的！而不止是當作一種「宗教行持」「終極價值」而被奉行推展。如果只依世間善道的倫理學，只問是否「為愛而犧牲」或「眾人而犧牲」，而未兼而瞭解菩薩道「三輪體空」的深意，執持「仁義」等終極價值，不但是檢查不到仁人義士本身的無明緣起，也將勝義的「菩薩捨身」矮化成了世俗的「義士的犧牲」，甚且失去了大乘佛教超乎世俗「善心」的「大悲」，與超乎「慷慨就義」的解脫智慧（菩薩那宗教層次的同體大悲，不只是人文層次的善心而已。）因此，大乘佛教的立場，認同的是菩薩示現，而不是「自殺」！乃至於基於世俗仁義而殉教的「烈士型自殺」²⁸¹，都不是能用大乘緣起法則（三法印）印證的！

在此，除了體會這些菩薩的思維角度，也依據「宗教現象學」的進路而嘗試還原各類型「菩薩捨身」的本質，層層辯證深涵其中的義諦。吾人唯有真實地面對佛法與世間「捨身觀」的差異，在一則則「生命公案」中參悟（相對於現象學「本質直觀」），才能對生命更深廣的見地中，顯出佛法超特的勝義。

若捨身者有取相心，則殺身的意義便有限；然而菩薩向外施身，往往正是向內參修勝義菩提心的契機，故不止於布施度，而相應般若度，所以自殺便是意義無窮。《金剛經》的一段經文（持經功德分第十五），正好表現了「大智度」與「大乘捨身」間的辯證：「若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分復以恒河沙等身布施，如是捨恒河沙等無量身，如是百千萬億那由他劫以身布施。若復有人，聞此法門，信心不謗，其福勝彼無量阿僧祇，何況書寫受持讀誦修行，

²⁸¹ 對這類型有所虛妄的捨身自殺，《高僧傳》作者慧皎既然有廣泛的觀察，則他提出的批評應該頗中肯：「凡夫之徒，鑒察無廣，竟不知盡壽行道，或欲邀譽一時，或欲留名萬代，空嬰萬苦。」（大正50，頁406中。）而吾人注意到，緣起觀察裏「空嬰萬苦」的自殺，其實包括了世俗仁義思想的殺生成仁！

為人廣說。」由這經文吾人可知，同樣是為眾生捨身自殺，捨身福德仍有勝劣之別。「云何勝？以事勝故，以時大故，即一日時多捨身故，復多時故。」²⁸²

為對治眾生貪著之心，大乘相當強調四無量心中的「捨」，談到捨，則「捨身命」比「捨外財」更有功德，²⁸³因為較能磨練心智——較能觸動生命「公案」——凸顯出捨者「取相心」的有無！因為捨命者若還是執著我相人相眾生相壽者相，則同樣的捨身自殺動作，卻將與經中的菩薩典範分歸於迥異的因緣類型。

世親菩薩《金剛仙論》：「有疑難云：若捨恒沙身命者，得福甚多，何故不及持經一偈之福也。即釋云：彼捨身命，苦身心故。明此人當捨身時，有取相心，故身心苦惱，後得果亦苦」

而對金剛經接下來的經文「爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣，而白佛言：「希有，世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。」宗密特別注意到其深意：「捨身之苦已感人心，何況更聞不及持說，是故悲淚。論云：念彼身苦尊重法故悲淚。慧眼人空也，未聞法空也。」²⁸⁴所以「菩薩捨身」的自殺類型，在「慧眼人空」的層次觀照緣起，是契合於無我，但在更深刻的緣起觀照中，才見到能否契於「法空」是更關鍵的，若不能契悟「法空」而有所「取相」，則布施身命所證，仍遠非般若覺性。

呈現「菩薩捨身」原型，所證成的「菩薩道」存有

宗鏡錄：「持戒為皮，禪定為血，智慧為骨，微妙善心為髓。為他說戒是施己皮也。說諸禪定是施己血也。說法皆悉到於一切智地者，是施己骨也。檀忍等應是肉也。說甚深法相是施己髓也。將此充足飢餓眾生。能說此法門者。是徹佛真心施於己髓矣。」

呈現「菩薩或契合或不契合勝義諦的捨身」等等類型，所證成的「菩提心」存有

而佛法的大事緣起是：眾生若得「菩提心」為親因緣，「大悲」為增上緣，則能緣起「究

²⁸² 天親菩薩造《金剛般若波羅蜜經論》：「〔論曰〕 偈言：此為自淳熟，餘者化眾生；以事及時大，福中勝福德。此義云何？彼名字聞慧修行為自身淳熟故，餘者化眾生廣說法故。得何等福德者，示現勝校量福德故？偈言：以事及時大，福中勝福德故。此捨身福德勝於前捨身福德。云何勝？以事勝故，以時大故，即一日時多捨身故，復多時故。如經：須菩提！若善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，乃至若復有人，聞此法門信心不謗，其福勝彼無量阿僧祇，何況書寫受持讀誦修行，為人廣說故。」

²⁸³ 世親菩薩造，金剛仙論師釋《金剛仙論》論校量分中第七段經文：「菩薩大士，捨有二種：一者內捨，所謂身命；二者外捨，謂財寶等，今明何但捨外財布施不及持經之福。捨中之難，不過身命，假令捨恒沙身命，苦惱身心，亦不及持經一偈之福，故次明也。雖云此經明以捨身福德不及持經之福，未知何者為是，故就此經顯出也。」

²⁸⁴ 宗密述《金剛般若經疏論纂要》

竟解脫方便」而證佛果。這正是大日經所謂「菩提心為因，大悲為根，方便為究竟。」而漢譯《大乘莊嚴經論》(大正31，頁395下。)也說：「釋曰：菩薩發心以大悲為根。」可見菩薩道中的菩提心，是與大悲相伴隨的。

彌勒菩薩本事中，當仙人初聞「慈三昧經」，了解無上菩提的意義，並且在分別意識上認同其「善」價值。這時，「思心所」便驅使「心識活動」緣向正等菩提的意象，並且在第六意識心海上，激發起「欲正等菩提」的波浪，欲心所。由此發「菩提心」後，因「思」是「遍行」的，彷彿心海波浪下的暗流，在隨緣的菩薩道途，便能進一步緣引出一連串的願求菩提的實際行持，乃至最後的圓成菩提果。這無上正覺菩提對發心主體——吾人的意識——而言是三大阿僧祇劫的未來，在緣起性空的真諦上是與初心的欲願同在的。

總之，究竟清淨的「菩提心，悲願」，就其體性而言，其實也是遍行於一切眾生處的欲求心呀！這不僅印證了「煩惱及菩提」，更顯出支持著「菩薩發心，即登正覺」的理趣：「發大悲願」本身，正是「轉煩惱為菩提」的最佳示範，一念「發心」，此緣起法，即涵蓋佛法四諦。

那能「轉煩惱為菩提」的、既平實又奧妙的緣起，正是真正「方便」（方便不是執煩惱為菩提）。

既然「一念『發心』」，此緣起法即涵蓋佛法。」吾人更須把握使「苦集滅道」倫理學中的「菩薩道」成立的實踐要素：正確地把握菩提心種子（因緣）的次第緣、增上緣與所緣緣——以禪觀（依圓覺經的「禪」定義）的除幻向上，大悲增上與佛之知見，來相應圓成菩提的正道。

這其中，是「菩薩的思」替代了眾生的自我，而牽繫諸法。而在「菩提悲願緣起」中，欲求心也是繫於這「思心所」意志。禪宗繫心一處，無事不辦；菩薩繫心於正念善思，則煩惱欲盡成菩提願。

佛教的自殺，即使是「施身」，其行為主體（菩薩）其實也是依於深觀「緣起法的自然開展」，才成立那「超越了個人，也就超越了自殺罪」的實踐；而非「堅持某種信念」就能在「犧牲小我（生命）」與「完成大我（某理念）」間自圓其說的！這道理，也徵之於龍樹所造「菩薩廣行論」論著。吾人於《十住毗婆沙論》卷第六分別布施品第十二諸偈中，可看到菩薩布施的心境養成，是依於緣起的，是有著嚴密次第的！具足福德而緣生深信，福德、信與對眾生苦的觀察都具足了，才有因緣和合的「悲」心，這種悲心，是不著於「自性見」的，自然實踐為「慈」。這時，自然不會有「引起煩惱的布施」（若相應煩惱者便非布施）；這時，布施只有與不執著的空性相應。這種「淨施」

的極致實現，便不落於煩惱。因果，便已超越有漏善惡的緣起，又怎落於何況自殺罪呢？

五、（結論）自殺公案的倫理學

（一）倫理學的困境

1. 見到兩類型倫理學

全體即是實然，而個體在應然中安立了倫理。下面是倫理學「由實然到應然」的兩類邏輯型態：

	緣起倫理學	形上倫理學(Metaphysical Ethics)
大前提	（無自性。二諦中）基於經驗觀察，「實然」成立於特定因緣脈絡中——人心安立了對「因緣」的洞察。例如： A1. 若如菩薩自殺而不取相，則殺罪性空。 A2. 因執我而有苦；即使自殺意念仍是強烈自我愛著。 A3. 自殺意圖，流轉自無明矛盾情結。 A4. 表面很合理的捨世之想，其實起於顛倒夢想。	（自性見。悖論中）基於超驗論證，「實然」本身蘊有諸多本體真理——人心形成了對「真理」的詮釋。例如： B1. 因果律說殺生者被殺；殺罪罪性實有。或 B2. 唯物，故自殺可止一切苦。 B3. 自殺意圖本質上即是罪。 B4. 天堂實有（無）故捨世之想來自神（魔）。
小前提	實存情境（當下自我）的體認。例如： A1. 此時我面臨了性空緣起的善惡。 A2. 我受病苦。病既性空，何因緣生？ A3. 我有自殺欲。 A4. 我想捨世。	實存情境（當下自我）的體認。例如： B1. 此時我面臨了絕對的善惡！ B2. 我受病苦。病是自有或神賜或無因？ B3. 我有自殺欲。 B4. 我想捨世。
結論假設	推導出「應然」的倫理命題。例如相對上面三例： A1. 考量眾生整體因果，便知犯殺戒嚴重與否。 A2. 自殺無法對治我苦。 A3. 我有無明，需對治。 A4. 我之想，虛幻無實；我真正想捨的是顛倒夢想。	推導出「應然」的倫理命題(moral proposition)。例如相對上面三例： B1. 此時我不應殺生。 B2. 自殺可止一切苦。 B3. 我有犯罪欲；需贖罪。 B4. 我受神（魔）召。
反省辯證	觀察倫理行為，若其因緣脈絡發展不符合此基於觀察的假設體系，則否認舊倫理假設，大、小前提均可更正，重新觀察，重建倫理假設。造成緣起觀的加深（如深觀殺戒緣起而知其為性戒）而得到moral imperative。	觀察倫理行為，若現實中出現倫理假設所無法合理化者，則否認舊倫理假設，重建倫理假設。若更正大前提，則造成本體論上的無常苦。其戒律因抱持特定神學故非具普遍性的moral imperative。

所以，人心中精密繁複的倫理思維、律則，都只是假設體系（可能無明確邏輯型態），只是成立於當時情境而非恆常真理。倫理學的問題是在形成倫理假設時，如何正確地見到「實然」。倫理學的問題不在於已應用於人們倫理抉擇中的假設體系，而是背後的大前提，所以需要顯露出這種假設的基礎，最根源的假設。²⁸⁵有的倫理學採取經驗原則，觀察因緣；有的採取某種形上學，進行詮釋。「緣起倫理學」屬於前者，但這種倫理學並非要倫理人隨時都主觀權衡、試誤！因為它只是揚棄了形上原理的執持，卻不是揚棄倫理學本身。

2. 自殺觀中，不能論及上帝

生靈之中或許只有人類有所謂的自殺觀，自殺觀的存在來自心智的：1. 非主體性辯證、2. 主體性辯證與3. 「徹底的辯證」。而三者決定了「自殺行為」對倫理行為主體的意義。

種種自殺觀由種種倫理學、哲學的形成的歷史過程，雖言都是辯證的，但大多數是人們無自覺的異化（人心異化為神律）與演化（詮釋體系的演變），是將主體性付諸於神的。——這是非主體性的辯證。只有少數自殺觀是來自自覺的、主體性的辯證。

形上倫理學難以形成史懷哲期許的「根本、普遍」的倫理規律(moral sentence)，因形上概念缺乏普遍性。多數倫理思想最後無法不訴諸上帝，而「談論上帝」本身就是悖論，這種「被動辯證的悖論」²⁸⁶隱藏了辯證的主體（取消了人心的直觀），所以在人們無意識中演變、無常。

「人不能談論上帝」這命題也是談論上帝，也是悖論，卻取代了「被動辯證的悖論」而開始了返歸主動辯證的智慧；人的主體性雖限於悖論，卻在神律文本的無盡詮釋中，在「得魚忘筌」當中安立了「辯證」本身，揚棄自心投射的成見，回歸辯證的主體性。而「徹底的辯證」，唯有對緣起的「悟」能完成。

²⁸⁵ 倫理抉擇往往總是蘊涵了某種假設，倫理神學上有所謂Methodological presumptions, J. Philip Wogaman, ("A Christian Method of Moral Judgment", London: SCM Press Ltd. 1976) 定義為：依靠教會、文化的基本傳統所達到的一些結論，而這些結論可以說明何種行為、態度較能表達我們的價值觀。

²⁸⁶ 若人能「談論上帝」，那上帝豈是超越性的「上帝」？所以「談論上帝」本身是悖論。在悖論的倫理神學，倫理行為的主體性被異化為「神」。

（二）所謂倫理學，由面對自心公案開始

1. 「自殺公案」的疑情，召喚著統合實然與應然的倫理學

正如第一章「研究方法」所說，本文並非一開始就設定接受佛教觀點來對種種自殺作倫理判斷（如果這麼作，根本也已失去佛教倫理學的精神），而是設法客觀掌握「自殺現象」。所以，對於各種學科、各種哲學角度的洞見都必須繼承，建立科學性的起點；並且反省批判，試圖「尋找根本、普遍的倫理法則」而趣向「公案疑情」的終點。

藉由面對啟人疑竇的自殺「公案」，吾人凸顯了宗教、倫理在眾生生涯導引上的重要性。為了讓「倫理學」真正有效，而不只是藉著人心的異化來集體催眠、逃避自心公案，自然地我們展開這番「對普遍、真實的倫理學的探索」，而不願再陷於「人生哲學本身亦無常」的苦中。

2. 佛教倫理學的精神，在於先擱置所有立場、預設 包括「倫理學」本身

佛陀拒答形上學問題²⁸⁷，不落「戲論」，故佛教不是藉由形上學去解釋倫理價值終極原理，不談「自殺是否有罪性」²⁸⁸，而是直觀緣起。人類須要的是掌握「戒」的悲智本質²⁸⁹，而非訴諸教條。這種倫理學的精神是：直下承擔因緣，放下妄執，而照現自證自明的緣起法則。所以由此精神，吾人所需要的不只是「回歸」佛教自殺觀，而是「直下建立」這一份智慧。

3. 由全面考察各種「自殺觀」的「辯證脈絡」，必將發現佛教倫理學精神

本文藉由「自殺」公案來比較、開展各宗教的自殺觀，藉著還原倫理學，來直觀「自殺公案」。以幾個範例來檢視宗教自殺觀的形成、推演，藉以否證形上學倫理的恆常。而在對基督宗教、道教、儒家哲學、西方哲學等等體系的比對中，發現幾乎所有倫理學體系，都在成見的無盡辯證中，帶給人們無常的苦（即使悖論的辯證，雖現前了還原的主體性，亦無法現前緣起法的究竟方便，所以佛陀當作戲論）。而藉由浮現這些倫理學本身的盲點，我們客觀地「發現」佛教倫理學的殊勝。

²⁸⁷十四無記見《雜阿含經》卷十六（大正2，頁109上）。

²⁸⁸ 緣起法則中，罪業的本性空而不可得。須審察的是苦業的緣起，與還滅之道。如自殺有無惱他障道。

²⁸⁹ 昭慧法師《佛教倫理學》：「戒學，廣義而言，也包含吾人止惡行善的心理——這些，都是要透過學習去增強的。但'siila是自覺性的，屬於無強制意義的道德意志」（p.160）「在家戒法依『護生』精神以開展」（p.162）

而後擱置了上述的宗教、思想，而以直下的自殺因緣作類型分析，呈現異於其他宗教哲學的觀點——可如實知的緣起，藉由用佛典案例驗證這「一貫法則」，而體會圓融自殺觀。

因為資料、篇幅的限制，本文尚非諸種自殺觀的統整；因為重點是「法義」而非「方法」，所以第四章中諸種因緣類型的自殺現象綱目嘎然而止。不論如何，那已經足以充分驗證緣起法則，體會佛教自殺觀了。

佛教倫理學是實證「緣起性空」的，法性既空，本無「自殺哲學」——不落入十四無記，然而菩薩仍憑著對無常生涯的深觀，面對包括自殺等等令人激起「疑情」的生命公案，而生出自覺、自知、自作證的「後得分別智」，形成在佛典中多處可見的豐富圓融的自殺觀。

只是，佛陀隨機演教，「佛教自殺觀」本身隨機緣的不同，而呈現的多元歧異性，若無一貫心法來體悟，往往會誤會佛陀隨意制戒、誤會菩薩祖師愚癡尋死，甚至武斷地否定佛典的可信度。由大乘悲智雙運的示現、小乘對捨世「自殺」的理性檢證，到大小律典不同制戒原理中一貫的心法，充分展現了緣起法則的方便圓融。

4. 對自殺者的倫理評斷是有意義的——由案例的反省，建立當下的緣起觀照力

有人認為自殺者既然已經不存在世間，則在世間的戒律仍予以譴責是無意義的。但許多宗教，包括佛教，對於自殺者本身，其人雖已經死了，但戒本身還是須要加諸自殺者譴責的。這不是無意義的。因為撇開各宗教「戒」的內容、性質不說，戒的「存在」是倫理學的（它因倫理學原理而存在），戒文的意義是在顯示行為法則，而非「責罰」本身；更何況根據無明緣起、業報隨身的法則，自殺行為既然有了苦的緣起，則其死後仍要擔負違戒的後果，是如理的。

（三）緣起法則的前提仍是護生，彰顯佛性的。「反省自殺公案」的前提，即是對自殺的質疑，故反對自殺是吾人契悟「公案」前的倫理學前提。

即使在「公案緣起」現象學檢視中，呈現了某些類型自殺的正面意義，仍須注意這是不能推論導到「依據緣起法則的倫理學，不反對自殺」的，因為，別忘了，公案的前提是疑情，「反省自殺」的初心本身，就是「生命的存在」對自殺的反對與質疑。即使公案超越了道德譴責，也是在最終才獲得體解，而對未達到那最終契悟的人而言，自殺

公案始終仍是一團無明，而自殺便是自溺於無明輪迴的淵藪。

「緣起法則的前提仍是護生，彰顯佛性」意指在緣起法中，依苦集滅道四聖諦，人人可以相應於聖道，所以，緣起法的倫理學，一方面悲心自然開展，故而護生；一方面智慧珍視每個生命的成佛之道，故而護生。

1. 佛教徒對「自殺」的觀照，仍應採取理性、懷疑的角度

吾人依據「緣起」教義來建立自殺觀，可以確定佛教徒對於自殺，基本上仍應該要保持嚴格檢視，（依據緣起法則）予以批判的態度。因為「自殺」這命題本身就牽涉了自我、殺業、無明之苦與解脫之道。茲分述之：

(1)自我與貪：自殺的動機即使與宗教有關，通常仍然是很自我的，比如急於生天，或厭世間苦而興起對離苦樂境的不當貪求，²⁹⁰所以「有貪欲之咎」²⁹³。（而菩薩將自我貪根轉化為渡盡蒼生的大願，其肝腦布施，當然不違道諦。）

正如《大智度論》²⁹³的倫理原則，若緣於「無有愛」(Vibhava-tanha)等愛著而自殺，亦有「貪欲之咎」，對自殺者是否已斷除愛著，是緣起倫理觀的第一重點，因為直接關係到死時的心境。故在解脫道的倫理學上，已斷無明的聖者自殺是無需批判的，即使各部派佛典談聖者自殺仍有歧異，但只限於對「證悟者尚有自殺因緣？」²⁹¹質疑，而非在倫理學層次批判聖者自殺。

(2)殺與瞋：自殺如果夾雜了自棄自懲的動機，則是對自然生命的暴力行為，本身是否就是犯了不殺生的戒律？（自我的瞋根難斷，需要常養慈悲而戒殺。而禪師們所示現的已轉為菩提的瞋，便是斬斷煩惱、降服心魔。）

雖然多數律典認為自殺是犯波羅夷罪的，但仔細考慮緣起法則，佛教制戒是先有事緣而相應的，「自殺犯殺戒」的命題，是相應於比丘們修不淨觀不樂生的緣起而成立，不是就自殺行為本身而宣說的形上真理。雖然許多哲學或宗教認為自殺也是一種「殺人」^{75 95 292}，但關於自殺是否算是犯「殺生」，在緣起觀照裏，只是多餘的形上學分判。畢竟當下所關切的是能否契合解脫道，而非名相葛藤。所以在佛陀親判的自殺案例中，皆不談自殺有無根本上的罪性（如維根斯坦所言），而是就死後是否餘身相續

²⁹⁰ 如Ven. Mettanando Bhikkhu以無有愛(Vibhava-tanha)為自殺根源，參照註37。

²⁹¹ 比如懷疑當事人在自殺前未證阿羅漢？若是，則阿羅漢是否有退？

²⁹² 例如一般非宗教性的自殺，不為耆那教所容許，因為「不殺生」是耆那教的重要教義，而「自殺」若是由一次頓然行動而結束生命，便被認為違反自然運作法則。

來抉擇；而在《大智度論》²⁹³中進一步檢查自殺緣起時，流露出的精神亦然——都不為「自殺」別立出「殺人、殺生」的聯想。正因為放下「根本罪性」的戲論，故能著眼於更細密的緣起觀照，更細密地察覺自殺者的貪瞋痴，以及自殺行為對他人的影響。

- (3)苦與痴：在四聖諦中，「死」是最基本的「苦」之一。「苦諦」告訴我們「死」是一種苦、一個問題，而非一種解脫之道、一個解答。所以，以為「死」可以解決「苦」，是不瞭解苦諦。（而禪師的自殺，卻屬於經典中被佛接受的類型。因為已破無明。眾生根器、因緣各異，上座比丘尚且未捨苦行，大乘菩薩更常有燃指立願，雖本意上仍不失八正道精神，但難免遭到「心外求法」的懷疑，所以古德強調「斷惑豈由燒己。」²⁹⁶，來提醒大乘行人返歸心地。）

- (4)犯戒與障道：戒是佛教法幢的根基，僧團已有明確的戒律禁止自殺。至於中國佛教，因為相應了梵網經的大乘戒以及大乘經典中菩薩行原型，不但以身體實證了「上供下施」的大乘行果，更開出了禪宗公案的絕世花朵。但戒律本位的否定觀點還是要考慮，不能說「只要依緣起法則檢查行為，自利利他即可；戒律只是概念教條，可以不管！」因為戒律本身，就是佛法久住的重大緣起！²⁹⁴而不止是善惡概念的提點。即使對「得在忘身，能忘我濟物故」²⁹⁵的祖師，慧皎在僧傳中仍標記了「失在違戒」。可見佛教徒在作倫理抉擇時，不能不知「犯戒」本身是有因果的！因為「戒」雖只是緣起法而無自性，卻是眾生解脫道的緣起。也因此故，沙門與菩薩應持的戒—應承擔的因緣—確實不同。所以義淨說：「投體饑虎是菩薩之濟苦，割身代鴿非沙門所為。」²⁹⁶

除了瞭解違戒與障道的關係，宋元照律師也經由戒學，探入其倫理學精神，詮釋了大、小乘行人的生命觀。他說小乘是：「急於自行期盡報以超生」。相對而呈現了「為法忘身」的大乘戒的生命觀：「大士專在利他歷塵劫而弘濟。是以小律結其大過，大教歎其深功。」²⁹⁷倫理方法上，作為一個律師，他仍是戒學本位的，他會通了小大乘戒，而認為受菩薩戒的人，燃身不但可取定慧之功，在戒上也是無違犯；而只

²⁹³ 見大正25，頁149上。「若殺身有殺罪者，毘尼中言自殺無殺罪，罪福從惱他、益他生，非自供養身、自殺身，故有罪有福。以是故毘尼中言自殺無殺罪，有愚癡、貪欲、瞋恚之咎。」

²⁹⁴ 參見《從戒律所見的佛教真理觀》，平川彰撰，法光學壇 創刊號，頁52 作為佛教自覺根源的戒。

²⁹⁵ 大正50，頁406上

²⁹⁶ 《南海寄歸內法傳》大正54，頁231中。

²⁹⁷ 《四分律行事鈔資持記》，大正40，頁285上。

受小乘戒的比丘，卻「不燒則順本成執，燒之則依篇結犯。」²⁹⁸

2. 但是如何看待「特例」呢？

以「緣起法則」尋求理證。檢視因緣，印證緣起法則（三法印），仍是公案所一貫啟示著的原理

如何看待那些能不相應於苦果，而相應於滅、道的「自殺」？佛教倫理學並不以死板的教條來判斷善惡，而是將事件「還原」其本質——觀察該「自殺」的緣起。就像大乘菩薩能示現「煩惱即菩提」般，對某些阿羅漢而言，「自殺」確實能相應於道，對這些公案，釋然的佛陀，採取接受的態度。畢竟眾生的究竟歸向，是涅槃，而倫理的存在，是相應於「終極關懷」(Ultimate Concern)而存在的，否則就是教條²⁹⁹。當佛教判「自殺」犯性戒，是因為自殺違背終極關懷；但如果某類型自殺反而契入涅槃，「性罪」就從根處消失了；又若某人已於緣起有所證悟，只剩肉體受苦，若「自殺」果真能斷除身苦的招感，停止心念的外擾，或許是進階證悟的契機。這種「特例」，佛陀總是觀察過緣起後，才決定是否可以接受——這一幕幕佛陀親演的倫理劇中，他圓融的「直觀緣起、不假德目」所揭示的「人是承擔倫理（苦集滅道）的主體」，正是佛教倫理學的獨特處。

「戒性無盡」

根據《瓔珞經》的經文：「一切凡聖戒，盡以心為體。」「舍利弗！當知菩薩心者，猶如種子，諸佛如來戒行無盡。是修行菩提持戒，故戒行無盡。」³⁰⁰是以延壽³⁰¹說菩薩戒是「戒性無盡」。面對當時受爭議的「為法燒身捨身」倫理公案，以及其引出的破戒問題，延壽為這些小乘戒律所斥的「背道修道」提出辯解。他依據《梵網經》「若不燒身臂指，供養諸佛，非出家菩薩」經文，引證佛經所言「聲聞持戒，是菩薩破戒」，而論證了「了義經」的精神——戒之行持是「諸佛悅可，執隨宜說」「豈容執權滯小，本跡雙迷？」³⁰²依照這種理解，延壽接受了《菩薩戒本》的規定，同意：「略有二事，

²⁹⁸ 《四分律行事鈔資持記》，大正40，頁285上。

²⁹⁹ 「終極關懷」哲學是藉由「存在先於本質」思考的：因為終極關懷先存在，才有行為倫理學的，因此終極關懷（證悟）是先於倫理的，善惡應該是隨著緣起還滅的道而定義的。反之，若如在「見取」「戒禁取」兩種成見下，執持某種倫理而違背緣起法則，就叫做「教條」。

³⁰⁰ 《續藏經》105冊，頁10c

³⁰¹ 延壽禪師的律學思想以大乘律為基礎，以弘揚大乘為立場。他引《梵網經》《瓔珞經》《菩薩戒本》乃至《大涅槃經》及祖師言，對菩薩戒作了新詮釋。

³⁰² 見大正48，頁969下。

失菩薩戒，一捨菩薩願；二增上惡心。除是二事，若捨此心，或終不失。」³⁰³

3. 罪性雖空，緣起是實

殺生、不與取、欲邪行，與妄語，通常起於貪瞋癡雜染，而造成自他的苦惱。佛教依於緣起法則，檢視其動機及結果，故說這些行為的性質是惡——不待佛制，依緣起法即知感召罪報——屬於「性罪」³⁰⁴。但若根據《瑜伽菩薩戒本》的 第九、性罪不共戒：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」所以稍犯性戒的禪師機用，如果緣起動機是憐愍 (anukampa)，而有「利他」的善果，不僅「生多功德」，在攸關正法久住的戒輪，也不致有不好的緣起。再次我們在《瑜伽菩薩戒本》對行為善惡的倫理判斷中，驗證了緣起法則。領悟它還是在談動機、因緣，而不執著「絕對的善」「絕對的惡」等哲學預設。³⁰⁵此外，《菩薩戒二十攝頌》11頌也說：「由具悲愍非為惡。」畢竟，「慈悲」才是由「緣起」的覺悟所開展的終極倫理。

贊寧集燃身、飼虎者入「(宋)高僧傳」，說「大善之克成，非小愆之能絆 須知三世諸佛同讚此門是真實修。」³⁰⁶也彰顯了佛教倫理學並不像一般形上學倫理學先須定義善、惡，也不像西方經驗主義倫理學只有相對性、目的性的善惡，而是完全以「空性」將倫理學寓於「緣起」。在緣起還滅的道途中，以菩提心直下承擔而「不昧」有漏的善惡（小愆），³⁰⁷更發起無漏（大善）的善心。

佛教倫理學的終極向度不是真理、永生或極樂淨土，而是寂靜的涅槃。深入觀察緣起法，便能明白生與死只是一組對立概念。人們真正要超越的不是生死，而是對生死的執取，以及執取生死的「我」。當人們尚困在無明的因緣輪迴之中，「自殺」既是苦果也是苦因；反之，當人們在緣起法展現的「正道」中超越我法二執，或證涅槃，或往生，或行菩薩道，便只是個別緣起的不同展現。

³⁰³ 因菩薩戒以心為體，戒行無盡；重心在於不捨菩薩願，不增上惡心，此外就不算失戒。見《續藏經》105冊，頁10c。曇無讖所譯的《菩薩戒本》，收於《大藏經》，第24冊，頁1107以後。討論此書內容及特點，見任繼愈主編《中國佛教史》第三冊（北京：社科，1988年），頁164-167。

³⁰⁴ 《瑜伽師地論》卷99，大正30，頁869下：「云何性罪？謂性是不善，能為雜染惱損於他，能為雜染惱損於自，雖不遮制，但有現行，便住惡趣，雖不遮制，但有現行，能障沙門。」

³⁰⁵ 某些神學主張自殺的本質即是惡，不論動機是否善，結果是否利他。

³⁰⁶ 《宋高僧傳卷第二十三 遺身篇》大正50，頁861上-861中。

³⁰⁷ 參考「百丈野狐」公案。無門慧開評唱這則公案言：「不落不昧，兩采一賽；不昧不落，千錯萬錯。」不昧或不落正如骰子的兩面，若無真修實證與菩提心，狂禪、口頭禪徒然障道。參見《無門關》第二則。

（四）「倫理學」不是一套文字思維，而是「生命實踐」，實存。

1. 「生之中最好的事物」怎是死？

尼采《悲劇的誕生》收錄一篇Sophocles古老希臘寓言，King Midas問睿智的森林之神Silenus「對人類而言，什麼是最好、最值得追求的？」Silenus本來不答，直到最後才道：

「啊！可憐的朝生暮死，命運和悲苦的產兒，為何強迫我說出你們最不愛聽的話？什麼是你們所能得到最好的事物？這是你們所追求不到的，那就是：不要出生，不要存在，變成nothing，次好的是早早死去。」

哲學家以為這個寓言中「人類所追求不到的」是肉體的「未出生」，在這寓言裏存在主義歎：「我們是被拋擲在世上。當能夠意識、反省存在時，已經非我所願地既在於世³⁰⁸了。」然而事實上，正如「自殺公案」的緣起現象，所呈現出的「禪師以死所超越、說示的生死」，吾人知道「不要存在」不是後悔出生，而是放下「對存在的執著」；而「早早死去」的真意只能是「早早經由悟死而使人生的實存綻放自在」，因為（雖然「此在在世的本質是煩(德文：Sorge)」），若只是早夭甚或自殺，依據緣起法則，根本也不能停止「生死、命運、悲苦」悲劇。（由Silenus「朝生暮死」一詞已經訴說人生短暫，所以若將「次好」的「早早死去」只解釋為早死，則前後矛盾。）人類以執著的成見解釋Silenus，企圖使「值得追求的困難」變成「純粹邏輯上的矛盾」，這人類的惰性使「難以追求的」變成「邏輯上否定的」，而變成不需要去努力的，追求不到最好事物的責任，變成邏輯上的不可能，而直接丟回給睿智者。

其實「既在於世」，不是始於「父母生身」，也不始於「我思故我在」，而是始於「無使以來的執有」。只要對存有執著，存有就會變成無常萬法「勢速（朝生暮死）、業報（命運）、苦」加諸實存的囚牢³⁰⁹，這貫通了Silenus的語詞邏輯，「既在於世」是生命的囚牢，所以最值得追求的是不入囚牢，次好的是早早出獄，而兩者根據緣起的倫理觀，都是難行的大事，是需要精進修行「倫理之道」（正道）而追求證悟的「解脫」。若如禪師宏觀生死而超越對生死的煩惱、成見（大死大生），對生命沒有執著，生命就

³⁰⁸ 此處，「既在於世」的觀念是海德格的 das In-der-Welt-sein(being-in-the-world)。

³⁰⁹ 參考《生命之囚》 生命是囚牢，佛使尊者著，1988：「從另一個角度來看，生命必須隨順自然法則，或者說我們必須遵守自然法則來履行責任。我們必須覓食、運動、休息及鬆弛身心，必須靠工作維持生計，不去做這些，根本不可能！而被迫使去做，也是一座囚牢。我們得隨時遵循自然法則，這樣的事實就是一種囚牢。然而要如何打破這座囚牢呢？」

不再是囚牢。³¹⁰

如果不再對生命執著，產生「我」「法」執，就不會被禁錮在對自然法則的「服從」束縛裡。因為我們對自身或對生命產生執取，主體性一旦生起執取，便失去自由，自外於「自然律」的「我」便產生，便開始對立於外在的自然「律」（束縛），對生命感到不安、焦慮、害怕和恐懼。其實所謂「自然律」只是相對於「我執」而被意識，成為無常、苦；當體悟無我，便也體悟到「自性造化著自然」（自性即是自然律，陽明：「心即理」），一切對立的自然律變成了自心流露，自在不拘。³¹¹

2. 由宗教的死亡觀，可以照破死（之欲、想）

一再審思宗教死亡觀，卻令人一再地洞悉宗教對生命存在意義的辯證，與生之哲學。死與生是相對的概念，若不能澄澈地安視死亡，生命的意義也將存在憂苦荒謬³¹²。

基督教也有諸種「死的原型神話」：原罪，耶穌基督的死與復活，到愛的永生（洗禮）與天堂觀。基督教的生死觀，從某個角度看，竟也是「生死一如」的。在比較過程中層層深入，發現幾大宗教的生死觀，在人心深處，超越死亡恐懼的深處，似乎有所交會。

對「死」的意識，與人生的存在同在。比如，人生中的經驗，往往在觀念中「穿透生死藩籬」，被宗教家投射為「死後的存在」。在「死後的空間」裏，靈魂則展開了它的冥世或來世之旅。人們無法經驗死，於是（由經驗所形成的）想像力便將「死」意識為經驗中的「沈睡」。所以，在死後——生死大夢間，靈魂將面臨天堂、審判。可見，人們對「死」的意識裏，是生（的投射），而非死。故而即使沒有「生死一如」的體悟，死的意識仍然「穿透生死藩籬」而存在於人心。這是不談死的儒者、禪師所不樂見的，他們不喜歡對死抱持不如實的投射，而反而忽視能投射出死的生命現實。而在某些宗教中，某些深思的神學家則允許投射，進而將那被投射出的來世折返回現世——天國不再

³¹⁰ 《雜阿含 卷十，二六七經》（大正二，頁69下）：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」也傳達出：「眾生」世間之所以作為「惱」，實因自心有惱，有愛染執著，而非世間本質是惱。

³¹¹ 亦參考《生命之囚》 生命是囚牢，佛使尊者著，1988：「如果我們對生命沒有任何執著，這些便不會像囚牢一樣繫縛我們，而我們就可在沒有苦惱的情況下，尋找自己的需求，如去謀生、運動或照顧身體。如果生活中的每一件事都能遵行自然法則而不起執著，那麼不論做什麼都不會感到苦。」

³¹² 亞理斯多德Ethic. iii.6：「生命最終極和可怕的罪惡是死亡。」存在主義正是由「死」這一概念的執取而發展出「荒謬」的概念。如卡謬提出的問題：「何不自殺。」就從這哲學議題，可進一步體悟到，除了形而上地談論無法被「活著經驗到」的「死」之外，對生命意義（或「繼續活下來的理由」）的體認與思維，才是積極的死亡觀。參見Albert Camus著The Myth of Sisyphus。

只是一個人們要去的他方世界，而是在人們要在現世生命當中體驗得到的天國，在現實中超越現實限制的天國。³¹³但這仍是見地更究竟的禪宗在對治愛欲緣起時，所要斷除的顛倒夢想，也是纏繞「自殺公案」的第一疑情——一生之欲所投射出的死之欲。

3. (1)由「知生」來照破「死」。(2)觀自殺，而體會（禪學的）自在自生與（神學的）永恆創造。(3)實現當下的生命哲學

自殺泰半不通往生死（實存）之外的空無，而是通往人世慘劇的加深，「死」的陰霾更加使「生」因無明而矛盾；然而心理學仍發現許多經歷瀕死經驗的人，統一了生死疑情而更「活在當下」，得到更自覺的「生」；禪師的示現使「自殺疑情」化為戲論，完成了儒家「未知生，焉知死？」問號後所懸的無言默答。³¹⁴實際上，死和生是「息息相關」的——禪師們強調在每個呼吸間都是生死，所以在那「宏觀無量生死」的心上看待自殺，自有一番不同的意義（金剛經亦不諱言地把「價值觀」³¹⁵加諸菩薩的犧牲）或態度（如依於緣起觀而看破、否定死，以「如幻之死」來示現禪機，利生³¹⁶、趨滅）。這份「禪的生死觀」不僅存在佛教中，其實是所有宗教心靈中皆有的對生命公案的辯證與覺悟，可見多數宗教並不是把「獲得最後平靜」「善終」看成是完美的句點，而是更進一步指向永生、美好來生或眾生淨土，因為生、死這兩語符在人心「禪觀」中，是直接相詮的。

作為「實存」之辯證的兩面，生、死兩現象有共同的體性，也有個別獨立的意義。那使生、死意義有別的倫理學（及存有學）終極原理，顯現了基督教與佛教的重要相異處：對具有神我觀的思想、宗教而言，「生」「死」是實際存在的靈魂所分別經歷的獨立經驗；對否定神我觀的思想、宗教而言，生死則是一個現象的兩種詮釋。在自殺主題

³¹³ 參閱《路加福音》第十六章。

³¹⁴ 「未知生，焉知死？」一言除了有類似佛陀拒答形上問題的「離戲」用意，在孔子問號後的緘默，其實此一言的邏輯已寓示了「藉知生，而知死」，而寓「死亡教育」於「生」之教示。體會此，才見到儒者生死間一以貫之的道。從儒、墨義士到大乘菩薩，獻身者思維、關懷與實現的都是積極面的「生」，而非與恐懼、逃避等消極面的「死」。莎士比亞名句：「勇者死一次，懦夫死千回！」（莎士比亞，Julius Caesar）也道出凡夫心囚於「死」的惑苦，反倒活不出圓滿與寂滅，因為若「實存」是必然通往空無的「存在」（海德格語），則實存生命的圓滿實現也必然是死的正軌，不管是不是自殺。這也是本文的結論：畏死、尋死、臣服於死的消極自殺，與實踐生命、圓滿生命的自主而死，在倫理意義上有天壤之別。

³¹⁵ 佛教各部派的死亡觀點，雖然都源於「緣起法則」，確有了不同的結論。比如大乘經一再提到「極有意義的死」——以施身飼虎等形式為眾生而捨身，這種死亡價值被高舉（經文中多稱讚為「獲福無量」，所以背後其實是有價值觀的）；而緣起觀——尤其阿含經中佛陀的教誨——所顯現的倫理學精神，卻是揚棄「價值觀」的，阿含佛典中對自殺聖者的倫理檢討，也揚棄了價值評價，而直下直觀其緣起觀，檢視其心行與因果，而予以評論。

³¹⁶ 比如以自主的死示現自在空性，比如禪法上的「大死大生」。

中，前者（如基督教）透過神而體會生命的榮光與喜樂；後者（如佛教³¹⁷）則直觀緣起而體現「實存」的真面目——體會緣起的倫理，展現直下的承擔，「別開生面」地實現生命。

（諸子思想、宗教）「死亡教育」對死思維辯證，統一了人心公案中的矛盾，也就打開生、死的時空，從生物性的「生的思維」的限制中初步解放³¹⁸；在層層深入宗教智慧而於生死間辯證的同時，也解開了心的疑情，揚棄了心理的哲學葛藤；大乘佛教更在「生死一如」概念中，將「慈悲犧牲」的生命力融入死亡。³¹⁹這在當下只是由原點（對死思維）到達原點（死生一如）的生命史詩，竟就是無盡生命的旅程，就是宗教人、倫理人不斷辯證、揚棄、上達，不斷修行臻至「圓滿菩提」的公案展演。

（五）在事事中參公案倫理學

在這「緣起的倫理學」嘗試中，必然地導向了無邊的問題，如筆者規劃了「死的本能」「死的懊惱」研究，³²⁰甚至戒律學的思考。³²¹自殺公案不需要一個「結束」，只需要一個智慧的開始。

禪宗寓大生於大死，雖然揚棄了生死概念的執著，其精進「向上一著」的生命情調卻凸顯著「生」的倫理，所以禪宗其實是充分體認自身實存，而充滿生機意趣的。禪師的殺身公案仍是教示者「生」之道，而非表相上的「崇尚死亡」「證明死的自在」——

³¹⁷ 佛教導「念死」。參閱增一阿含廣演品第21經，世尊告諸比丘：「當修行一法，當廣布一法，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。云何為一法？所謂念死。」

³¹⁸ 人的思維被來自根本我執的「生的慾望」環環相扣地制約，不得休息，即使死亡，「識」也會立即取下一生，而意識思維也將在業力影響下有一定窠臼。這種「被完全制約的自由思維」，以存在主義來說，是一種荒謬的自由。而這種荒謬，吾人可以用「對死的思維」——死的哲學——來對立，藉以使心靈在「主體性的矛盾」中得到統一。

³¹⁹ 「生死一如」並非只是一種見地，而是體現在菩薩「以死度（眾）生」、禪師「別開生面」的一種生命狀態，一種解脫自我的、當下永恆的實存。這種生命力使禪師以「無生」統一了「存在」的矛盾，導引出更高的生命力；由「空相應緣起」的「自在；自生」來對立「自殺」，揚棄了一切死亡構念。

³²⁰ 包括：1. 如何更瞭解死的本能，與「無有愛」緣起？2. 「備死」是恐懼錯愕中的動物的本能，亦即是自殺傾向。（當動物面臨無法體解的境遇，基於我執，他傾向離棄這樣的內、外在境遇，這是我愛的流轉展現。）備死與死亡哲學的發展，其關係如何？3. 檢視「備死」的宗教學，與人格理論。4. 死的懊惱（螻蟻尚且偷生，備死時，生之欲卻反抗。）5. 當下實存的苦、迷惑與混淆。

³²¹ 探討：1. 佛教戒學能否開展出一種具緣起智慧、利益當代的法學？現今佛教對比丘尼的不平等、僵化的戒律，雖源於佛法，卻在緣起法流轉中必然地鍵結了眾生根深蒂固的執著，既不易自見荒謬，就更不易改革了。如何能以善緣起來突破？

「教示死亡」。六組壇經：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」畢竟無限的生命意義（佛性）仍是生死疑情所唯一指向的；「生」的體認、實現，仍是「有情生命」透過萬般生死公案才能回歸的唯一究竟。如果以「輪迴」來思考，則萬物經歷無數生死的正面意義，在於參透生死，透過存在與虛無而實現「實存」。作為一個「實存」的人，其「菩提心」的「究竟」（終極目的）是「方便」，是「生生之道」，也就是發揚生命、佛性的無限意義，而不只是「死」的虛無。所以自殺除了不幸與愚昧之外，雖也可能有禪悟上的意義，但終歸不是禪宗的究竟。

而在對現象萬法（實存經驗）「緣起」的覺察悟見中，真正懂得承擔生命珍惜生命的同時，一個人也必然了知「生」「死」唯名，而這悟見竟是不須假於——亦不可假於「言語思維」的！³²²

「自殺公案」由直觀現象所展開的考察，終於帶領吾人得到澄然的倫理智慧。一旦初步體會到緣起法則，倫理就在四諦、三法印中自明了，何自殺疑情之有？曹山禪師³²³被問起「何不自殺？」時，回答「無下手處。」就是這般無疑。

³²² 有別於佛陀十四無記的精神，後期佛教漸以本體論生死，甚至作為「不落文字」的禪師，永明延壽，以其旁徵博引、博開方便的教法，亦在宗鏡錄：「楞嚴經云：生滅去來本如來藏。如今世人只信有生滅。不信有如來藏。不知生死有名無體。如來藏有名有體。只可從實不可憑虛。憑虛則妄執所宜。從實則佛。」

³²³ 《五燈會元》卷第十三：「問：『國內按劍者是誰？』師曰：『曹山。』曰：『擬殺何人？』師曰：『一切總殺。』曰：『忽逢本生父母又作麼生？』師曰：『揀甚麼！』曰：『爭奈自己何！』師曰：『誰奈我何！』曰：『何不自殺？』師曰：『無下手處。』」

參考資料

- 《大正新修大藏經》台北：新文豐出版公司，1983修訂版。
- 《卍續藏經》台北：新文豐出版公司，台一版。
- 《妙雲集》，釋印順著，台北：正聞出版社。
- 《如是我思》第二集，釋昭慧著，台北：法界出版社，1993.2。
- 《宗教學通論》呂大吉著，台北：博遠出版有限公司，1993.4初版。
- 《宗教與人類自我控制——中國道教倫理研究》，姜生著，成都：巴蜀書社，1998.8。
- 《宗教學通論》，呂大吉著，台北：博遠出版有限公司，1993.4初版。
- 《阮刻十三經注疏》台北：新文豐出版股份有限公司，1988.7台一版。
- 《佛教倫理學》，釋昭慧著，台北：法界出版社，1995.12初版二刷。
- 《佛法概論》，釋印順著，台北：正聞出版社，1982.3。
- 《倫理學》，鄔昆如著，台北：五南圖書出版公司，1993.4初版。
- 《道藏》中國文物出版社、上海書店、天津古籍出版社共同出版，1992。
- 《道藏源流考》下冊 中國外丹黃白術考論略稿，北京：中華書局，1992.4一版四刷，
- 《臨終關懷——死亡態度之研究》，黃天中著，台北：業強出版社，1988.12再版。
- 東正教倫理 樂峰，《宗教哲學季刊》第三卷第四期，1997.10.1出版，P.70。
- 戒律之原理--以不殺生戒為例，釋昭慧，東方宗教研究第五期頁71-92，1996.10出版。
- 現代猶太教之實踐及其倫理觀 鄭芷人，《宗教哲學季刊》第三期，1994.7.1出版。
- 從戒律所見的佛教真理觀，平川彰撰，法光學壇 創刊號，pp.42-63。
- 從佛教人倫理精神對中國當代社會之反省，李志夫，中華佛學學報第九期P. 291~308，1996.7。
- 瑜伽菩薩戒本之心理與倫理觀，釋惠敏，中華佛學學報第十一期，pp. 9~47，1998。
- 論佛教的自殺觀，釋恆清，台大哲學論評第九期 台北：國立台灣大學哲學系，1986.1。
- 論道德經死而不亡者壽之命題對道教倫理的影響，姜生撰，《宗教哲學季刊》第一卷第三期，1995.7.1出版。
- 《雜阿含》中因病痛自殺的心理探究—以Vakkail 與 Channa 為例 釋天真，第九屆佛學論文聯合發表會，87.7.31-87.8.2，華嚴專宗佛學研究所主辦。
- Becker, Carl B. (1990) "Buddhist views of suicide and euthanasia," *Philosophy East and West* 40, pp. 543-556;
- Becker, Carl B. (1993), *Breaking the Circle: death and the afterlife in Buddhism*. Carbondale: Southern Illinois University Press;
- Durkheim, Emile. (1952) *Suicide, a study in sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson, edited, with an introd., by George Simpson. Glencoe, Ill. : Free Press.
- Etienne Lamotte, Religious Suicide in Early Buddhism, *Buddhist Studies Review*, 1987, 4:2.

- Harvey, Peter (1987) "A Note and Response to 'The Buddhist Perspective on Respect for Persons'," *Buddhist Studies Review* 4, pp. 99-103;
- Hughes, James J. and Keown, Damien (1995). *Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction*, *Journal of Buddhist Ethics* Vol. 2 1995, P. 105-124
- Keown, D. and Keown, J(1995). *Killing, Karma and Caring: Euthanasia in Buddhism and Christianity*, *Journal of Medical Ethics* October.
- La motte, E. (1987) "Religious Suicide in Early Buddhism," *Buddhist Studies Review* 4, pp. 105-126 (first published in French in 1965);
- L. de La Vallee Poussin "*Suicide (Buddhist)*" in *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh, Clark: 1922) XII, 24-26;
- Kapleau, Philip(1989). *The Wheel of Life and Death: a practical and spiritual guide*,.New York: The Zen Center.
- Rahula, W. (1978), "Self-Cremation in Mahayana Buddhism," in *Zen and the Taming of the Bull*, Gordon Fraser, London;
- Suicide in Different Cultures*, ed. Norman L. Farberow, Baltimore: University Park Press, 1975
- Van Loon, Louis H. (1983) "Some Buddhist Reflections on Suicide," *Religion in Southern Africa* 4, pp. 3-12;
- Ven. Mettanando Bhikkhn (1992). "Death: The Ultimate Challenge"-- *A Buddhist Perspective In Medical Care of Dying Patients*, The Second Chung-Hwa International Conference on Buddhism, 1992, 3B2.
- Woodward, F.L. (1922) "The Ethics of Suicide in Greek, Latin and Buddhist Literature," *Buddhist Annual of Ceylon*, pp. 4-9;