

# 論自願安樂死合法化之道德基礎

## ——以 Michael Tooley 之論證為中心\*

葉元蓉\*\*

壹、前言 .....	2
貳、支持自願積極安樂死之哲學論證.....	2
一、MICHAEL TOOLEY 之支持論證.....	2
二、MICHAEL TOOLEY 之自我檢視.....	4
參、支持自願積極安樂死之補充論證.....	7
一、死亡符合個人利益.....	7
二、自殺符合個人利益.....	10
三、自殺符合道德 .....	13
四、協助自殺符合道德.....	14
五、自願積極安樂死符合道德 .....	17
肆、結論 .....	17

\* 投稿「2019 第二十二屆基礎法學復活節論文發表」，定稿完成日：2019/04/22。

\*\* 臺灣大學法律研究所基礎法學組四年級，學號：R04A21007。

## 壹、前言

臺灣學界對於醫師協助自殺及安樂死多有討論，如臺灣大學哲學系孫效智教授於〈安樂死的倫理反省〉文中，首先耙梳「安樂死」一詞的來源及觀念之演變；並對各種類型之安樂死加以精確定義作為後續討論基礎；最後介紹當代倫理學對安樂死問題的若干討論與共識<sup>1</sup>。近年來，亦有蔡甫昌教授、劉珈麟醫師、朱怡康共同著作〈醫師協助自殺與安樂死的倫理法律議題〉先是界定醫師協助自殺與安樂死在定義上的區別及目前贊成與反對意見；再介紹荷蘭和美國奧勒岡州醫師協助自殺合法化的情形；並討論英國、日本、澳洲三國安樂死與醫師協助自殺的法律現況；最後提出未來我國可以參考的政策選項<sup>2</sup>。又劉士煒醫師以〈從病人自主權論積極安樂死〉從病人自主權的觀點探討積極安樂死合法化之可能性，並支持積極安樂死合法化<sup>3</sup>。惟本土文獻似乎較乏以哲學論證討論安樂死之道德基礎。又基於安樂死議題的特殊性，難以跳過其道德基礎而直接論述其應否合法化。因此，本文首先將介紹美國哲學家 Michael Tooley 支持自願安樂死所提出之哲學論證。接著，本文將重新檢視 Tooley 之論證並補強其論述，最後再提出本文之結論。

## 貳、支持自願積極安樂死之哲學論證

### 一、Michael Tooley 之支持論證

為替自願積極安樂死 (Voluntary Active Euthanasia) 及協助自殺 (Assisted Suicide) 辯護，Michael Tooley 主張：第一，在適當的情況下，自願積極安樂死與協助他人自殺都不會是道德上錯的行為；第二，法律不應該禁止相關案例中此類的行為<sup>4</sup>。關於「安樂死」的定義有許多種，在此 Tooley 使用「安樂死」(euthanasia) 這個詞指涉：某人有意被殺或被允許死亡的任何行為，且基於相信該當事人死亡

---

<sup>1</sup> 孫效智 (1996)，〈安樂死的倫理反省〉，《文史哲學報》，45 期，頁 87-113。

<sup>2</sup> 蔡甫昌，劉珈麟，朱怡康 (2006)，〈醫師協助自殺與安樂死的倫理法律議題〉，《台灣醫學》，10 卷 5 期，頁 641-651。

<sup>3</sup> 劉士煒 (2018)，〈從病人自主權論積極安樂死〉，《臨床醫學》，82 卷 5 期，頁 681-687。

<sup>4</sup> Michael Tooley, *In Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide*, in Andrew I. Cohen & Christopher Heath Wellman (ed.), *CONTEMPORARY DEBATES IN APPLIED ETHICS* 161 (2005).

較存活更佳或是不會更差的信念而為之<sup>5</sup>。依據個人表示意願的情況，得將安樂死區分成三種：自願安樂死(voluntary euthanasia)、無意願安樂死(non-voluntary euthanasia)及違反意願安樂死(involuntary euthanasia)。無意願安樂死是指：無從得知當事人有無安樂死之意願，像是胎兒或永久昏迷之病患。違反意願安樂死是指：不確定當事人有安樂死之意願<sup>6</sup>。依據施行安樂死的方式，又可將安樂死區分成兩種：積極安樂死(active euthanasia)與消極安樂死(passive euthanasia)，即依據作為／不作為或是直接死因／間接死因區分，然積極與消極之區分仍非常具爭議性。通常積極與消極之區分會導致消極安樂死是道德上許可的，而積極安樂死則非道德上許可的<sup>7</sup>。但不論積極與消極之間的界限應如何劃分<sup>8</sup>，皆不影響Tooley論證自願積極安樂死是道德上許可的<sup>9</sup>。

接著，Tooley支持協助自殺及自願積極安樂死的論證如下<sup>10</sup>（以下簡稱「托利論證」）：

- (1) 若一個人因為無法治癒的疾病而承受相當多的痛苦，則在某些情況下他的死亡符合他自己的利益。

---

<sup>5</sup> *Id.* at 161.

<sup>6</sup> *Id.* at 161.

<sup>7</sup> *Id.* at 162.

<sup>8</sup> 例如：撤除維生醫療措施(withdrawal of life-support systems)究竟屬積極的作為或消極的不作為？

<sup>9</sup> Michael Tooley, *supra* note 4, at 162.

<sup>10</sup> *Id.* at 163. 引文原文如下：

- (1) If a person is suffering considerable pain due to an incurable illness, then in some cases that person's death is in his or her own interest.
- (2) If a person's death is in that person's own interest, then committing suicide is also in that person's own interest.
- (3) Therefore, if a person is suffering considerable pain due to an incurable illness, then in some cases committing suicide is in that person's own interest. (From (1) and (2).)
- (4) A person's committing suicide in such circumstances may very well also satisfy the following two conditions:
  - (a) It neither violates anyone else's rights, nor wrongs anyone:
  - (b) It does not make the world a worse place.
- (5) An action that satisfies conditions (a) and (b), and that is not contrary to one's own interest, cannot be morally wrong.
- (6) Therefore, a person's committing suicide when all of above conditions obtain would not be morally wrong. (From (3), (4) and (5).)
- (7) It could be morally wrong to assist a person in committing suicide only if (i) it was morally wrong for that person to commit suicide, or (ii) committing suicide was contrary to the person's own interest, or (iii) assisting the person to commit suicide violated an obligations that one has to others.
- (8) Circumstances may well be such that neither assisting a person to commit suicide nor performing voluntary active euthanasia violates any obligations that one has to others.
- (9) Therefore, it would not be wrong to assist a person in committing suicide in the circumstances described above. (From (3), (6), (7) and (8).)
- (10) Whenever assisting a person in committing suicide is justified, voluntary active euthanasia is also justified, provide the latter action does not violate any obligation that one has to anyone else.
- (11) Therefore, voluntary active euthanasia would not be morally wrong in the circumstances in question. (From (8), (9) and (10).)

- (2) 若一個人的死亡符合他自己的利益，則自殺也符合他的利益。
- (3) 因此，若一個人因為無法治癒的疾病而承受相當多的痛苦，則在某些情況下自殺也符合他的利益。(由(1)和(2)推得。)
- (4) 一個人自殺在某些情況下可能滿足下列兩個條件：
  - (a) 不侵害任何人的權利或不正的對待他人；
  - (b) 不會使世界更差。
- (5) 若一個行為滿足條件(a)和(b)且不與某人的利益相反，則不可能是道德上錯誤的。
- (6) 因此，若一個人在符合上述所有條件的情況下自殺，則不會是道德上錯誤的。(由(3)、(4)和(5)推得。)
- (7) 只有在下列三個情況中協助他人自殺可能是道德上錯誤的：
  - (i) 該當事人自殺是道德上錯誤的；
  - (ii) 自殺違反該當事人的利益；
  - (iii) 協助該當事人自殺違反對他人的義務。
- (8) 在某些情況下，協助他人自殺或施行自願積極安樂死並不違反任何對他人的義務。
- (9) 因此，在上述情況下協助他人自殺並非道德上錯誤的。(由(3)、(6)、(7)和(8)推得。)
- (10) 每當協助他人自殺被證成時，自願積極安樂死也是被證成的，前提是後者的行為並未違反任何對他人的義務。
- (11) 因此，在某些情況下，自願積極安樂死不會是道德上錯誤的。(由(8)、(9)和(10)推得。)

「托利論證」從自殺推展至協助自殺與自願積極安樂死，似乎很符合邏輯推論。但此論證是否能站得住腳、真確與否？

## 二、Michael Tooley 之自我檢視

Tooley 指出論證不真確(unsound)的方式有兩種：第一，涉及謬誤的推論；第二，包括一個或多個錯誤的前提。因此，若不接受前述支持協助自殺及自願積極安樂死的論證結論，則必須以上述一或兩種方式證明該論證之結論具有缺陷<sup>11</sup>。申言之，任何一個演繹論證，如果滿足兩個條件，即屬真確論證(sound argument)：第一，屬於一個有效論證(valid argument)；第二，每一個前提實際上皆為真<sup>12</sup>。簡

---

<sup>11</sup> *Id.* at 164.

<sup>12</sup> 彭孟堯(2009)，《基礎邏輯》，頁12，臺北市：學富文化。

言之，真確論證是前提皆真的有效論證。所謂「有效論證」是指：在前提皆真的情況下，不可能結論為假<sup>13</sup>。因此，讀者能以真確論證的定義檢視「托利論證」是否有效且真確，而 Tooley 也將一一說明、辯護「托利論證」之前提。

首先，Tooley 從前提(1)：「若一個人因為無法治癒的疾病而承受相當多的痛苦，則在某些情況下他的死亡符合他自己的利益。」開始說明。由於一個人因無法治癒的疾病而產生的痛苦程度，會使其希望死亡來得越快越好。又在此種狀況下死亡來臨時，關愛死亡當事者之人也會認為死亡符合當事人的利益。因此，Tooley 認為前提(1)非常具有說服力<sup>14</sup>。

前提(2)：「若一個人的死亡符合他自己的利益，則自殺也符合他的利益。」有論者認為前提(2)是錯誤的，例如：羅馬東正教的哲學家們會認為自殺並不符合自身利益，因為自殺者將永世在地獄受磨難。Tooley 對此的回應是：羅馬東正教的教條擁護許多主張，如自慰、婚前性行為等行為是有罪的。若以其教條全然反對前提(2)，則其必須同樣地主張自慰、婚前性行為等行為也會永世在地獄受磨難。Tooley 認為這樣的論述很難成功。因此，Tooley 認為前提(2)具有說服力<sup>15</sup>。

前提(4)：「一個人自殺在某些情況下可能滿足下列兩個條件：(a)不侵害任何人的權利或不正的對待他人；(b)不會使世界更差。」Tooley 認為前提(4)非常具有說服力。申言之，當遭受痛苦折磨的自殺者對他人具有義務時，通常他會因為病痛而無法滿足該義務。再者，大部分的義務並非需要不計代價去完成。又在此種受磨難的狀況下結束生命，不僅終結當事人的痛苦，也終結其對所愛之人的情感折磨。因此，Tooley 認為在這種情況下，一個人生命的結束將使世界更美好而非更差。當然有些反對者認為即使自殺不會侵害任何人類的權利，但不能當然推論出條件(4a)能被滿足。因為所有生命皆屬於上帝，所以毀滅任何生命都侵害了上帝的所有權。Tooley 認為至少有三個理由主張上述「神聖所有權」並不真確：第一，世界存在許多惡，包括不應得的痛苦，故似乎全知、全能、全善的上帝並不存在；第二，任何人都不能是他者的財產，因為人有自主權這一種權利，人憑藉其本性能夠進行有意識的經驗並作出理性選擇；第三，若考慮那些非人的生物，牠們能夠被擁有。但對牠們的所有權並不允許強迫這些生物受苦痛折磨。同樣地，若人類被他者所擁有，則不應允許禁止其基於自身利益且合乎道德的自殺<sup>16</sup>。換言之，Tooley 的回應具有三個層次：一是上帝不存在；二是退步言之，即使上帝

---

<sup>13</sup> 同上註，頁 10。

<sup>14</sup> Michael Tooley, *supra* note 4, at 164.

<sup>15</sup> *Id.* at 165.

<sup>16</sup> *Id.* at 165.

存在，上帝也不能擁有人類；三是退萬步言，即使上帝能擁有人類，上帝也不能強迫人類受苦，並禁止符合道德及人類自身利益的結束生命。

前提(5)：「若一個行為滿足條件(a)和(b)且不與某人的利益相反，則不可能是道德上錯誤的。」一個錯誤的行為必須是某人被不正的對待。至於結束一個人的生命，唯一可能被不正對待的人就是自殺者本身。假設某人自殺符合其自身利益，則其自殺行為不可能不正對待自己。因此，沒有任何人（包括自殺者在內）會因為某人的自殺行為而受到不正的對待。然而，有論者認為即使一個行為未不正對待任何人，仍可能是錯誤的行為。申言之，請考慮以下兩種行為：第一種行為為將使未來的世代享受高品質的人生；第二種行為導致未來的世代有高品質的人生，但極少數的人擁有這樣高品質的人生。因此，第二種行為是道德上錯誤的。Tooley 的回應是：當第二種行為被執行時，可能沒有人會變得更糟，因為他們尚未存在，故似乎沒有人會受到不正的對待。但儘管第二種行為並未不正對待任何人，事實是執行第二個行為的世界較執行第一個行為的世界來得糟糕，而只要它導致世界變得更糟，就屬於錯誤的行為。Tooley 對此的回應是前提(5)中的條件「(b)不會使世界更差」便是為了解決這種可能性，故前提(5)具有說服力<sup>17</sup>。

前提(7)：「只有在下列三個情況中協助他人自殺可能是道德上錯誤的：(i)該當事人自殺是道德上錯誤的；(ii)自殺違反該當事人的利益；(iii)協助該當事人自殺違反對他人的義務。」假設某人正在考慮執行一個非道德錯誤的行為，則幫助此人的這個行為何以是錯誤的？有兩種可能性：第一，某人執行一個非道德錯誤的行為，但此行為嚴重違反他的個人利益，故協助他執行此行為是錯誤的；第二，某人對他人負有義務，若幫助他人此行為將違反其義務，故協助他人執行此行為是錯誤的。舉例而言，某人隸屬於某宗教團體，而有義務不協助他人自殺。Tooley 認為除了這兩種可能性以外，很難有其他可能性。換言之，Tooley 並不否認有這兩種可能性使得協助某人執行一個非道德錯誤的行為是錯誤的。但是反面而論，撇除這兩種可能性，前提(7)具有說服力<sup>18</sup>。

前提(8)：「在某些情況下，協助他人自殺或施行自願積極安樂死並不違反任何對他人的義務。」當某人協助他人自殺或施行自願積極安樂死違反其義務，例如：來自宗教團體或專業團體的義務，但 Tooley 認為此種義務通常不是真的<sup>19</sup>。

前提(10)：「每當協助他人自殺被證成時，自願積極安樂死也是被證成的，前提是後者的行為並未違反任何對他人的義務。」假設某人沒有任何義務使得協助他人自殺或施行自願積極安樂死是錯誤的行為，則「幫助某人結束其生命」和

---

<sup>17</sup> *Id.* at 166.

<sup>18</sup> *Id.* at 166-67.

<sup>19</sup> *Id.* at 167

「為他人執行自願積極安樂死」兩種行為之間並沒有重大的道德差異。因此，最後一個前提也經證成<sup>20</sup>。

綜上所述，除結論(3)(6)(9)(11)之外的前提(1)(2)(4)(5)(7)(8)(10)皆經 Tooley 自我檢驗「托利論證」之真確性，而認為其屬真確論證。然而，本文認為「托利論證」之真確性有待檢驗，因為並非每個前提的支持理由充足。因此，以下本文將重新檢視托利論證之真確性。

## 參、支持自願積極安樂死之補充論證

反對托利論證的進路可以分成「宗教理由論證」及「非宗教理由論證」。所謂宗教理由論證可能主張：自殺永遠不可能是理性的行為，因為自殺是道德上的罪惡；縱使自殺有時是理性的，自殺永遠不可能是道德上對的行為，因為它永遠為反對上帝的義務。然而，我們普遍認為在多元的社會中，每個人應該有是否相信宗教的自由，且不應被迫使遵從此種「必須接受某一宗教信仰為真」的禁令。若上述的論述為真，則至少在多元的社會中，任何人都不能訴諸宗教因素支持禁止安樂死的法律。此外，參考美國最高法院對於政教分離之主要審判原則「雷蒙測試」(Lemon Test)<sup>21</sup>第一項測試：法令的制定必須基於世俗目的<sup>22</sup>。本文認為尤其身在政教分離之社會中，更是不應基於宗教理由制定法律。又既然制定法律之目的在於保護人民的世俗利益，則關於每個人皆會面臨的死亡，不訴諸任何特定宗教信仰進行討論亦應屬合理。況本文亦無法深入神學或宗教哲學之探討，故必須將宗教理由論證擱置於一旁，而僅討論非宗教理由之相關論證。因此，本文將以非宗教理由論證補強托利論證之各個前提。

### 一、死亡符合個人利益

首先，本文認為「托利論證」前提(1)：「若一個人因為無法治癒的疾病而承受相當多的痛苦，則在某些情況下他的死亡符合他自己的利益。」所試圖回答的問題是：死亡對一個人而言，真的是一件壞事嗎？死亡究竟是有利還是有害於一個人？若有利，則死亡是如何符合一個人的利益？一般認為如果死亡確實就是終

<sup>20</sup> *Id.* at 167

<sup>21</sup> Kritzer, H., & Richards, M. (2003). Jurisprudential Regimes and Supreme Court Decisionmaking: The Lemon Regime and Establishment Clause Cases. *Law & Society Review*, 37(4), 829-830. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1555154>

<sup>22</sup> *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602, 612, 91 S. Ct. 2105, 2111, 29 L. Ed. 2d 745 (1971); 原文：First, the statute must have a secular legislative purpose.

點，則死亡無論如何會是不好的事。但死亡有什麼不好？死亡如何對亡者有害？為了回答此問題，本文假設「死亡」的形上學觀點為：一個人一旦死亡，則其不再繼續存在。接著，我們需要區分三種有害的方式：第一，本質有害，即一件事在本質上對我有絕對且強烈的壞處，例如：疼痛；第二，工具性有害，即一件事本身沒有不好，但因其所導致的後果而變得不好，特別是導致本質上的壞處，例如：失業本身並沒有不好，但可能導致貧窮、負債，甚至痛苦等本質上不好的壞處；第三，一事物具有比較性的壞處，即得到這事物，而沒有得到另一件更好的事物而欠缺更好的事物，例如：因為在家看電視而未參加更有趣的派對，而在家看電視並非本質有害或工具性有害於我，而只是因為如此而沒能參加更有趣的派對，所以才說看電視具有比較性的壞處。

至於死亡後的「不存在」並不屬於第一種本質有害於人，除非「不存在」令人感到痛苦。可是一旦我不存在，我就不可能會有痛苦的感覺。因此，「不存在」本身不具有本質上的壞處。此外，「不存在」也不屬於第二種工具性有害於人，因為不存在不會導致我在事後感到痛苦，也不會對我造成其他本質上不好的事情。所以「不存在」對我而言不具有工具性的壞處。然而，「不存在」可能對我造成比較性的壞處，因為一旦我不存在，就會欠缺各種事物，即生命本身與生命所能帶給我的各種美妙事物。此種說法被稱為「剝奪說」，其主張：死亡的核心壞處在於剝奪我們要是活著即有可能得到的好處<sup>23</sup>。換言之，死亡對個人而言是壞事，因為它剝奪生命的美好。

然而，古希臘哲學家伊比鳩魯(西元前 341-270 世紀)在其「關鍵學說」(Key Doctrines)曾對死亡提出其見解：

Death is nothing to us; for what is dispersed does not perceive, and what does not perceive is nothing to us.

死亡無法傷害我們；已經消散的東西並無法感知，無法感知的東西無法傷害我們。

伊比鳩魯學派認為：一個人可能受到傷害的唯一方法就是遭受精神或生理上的痛苦。由於死者無法知覺，而無法感受到痛苦與快樂，所以他們也無法受到傷害。伊比鳩魯在《致美諾西斯的信》(Letter to Menoeceus)更進一步說明：

---

<sup>23</sup> Shelly Kagan (著)，陳信宏 (譯) (2015)《令人著迷的生與死：耶魯大學最受歡迎的哲學課》，頁 253-255，臺北市：先覺。

Make yourself accustomed to the thought that death is nothing to us, since every good or bad resides in perception and death is the absence of perception. Therefore death, the most terrifying of evils, is nothing to us, since for the time when we are, death is not present; and for the time when death is present, we are not. Therefore it is nothing either to the living or the dead since it is not present for the former, and the latter are no longer.

讓自己習慣「死亡對我們而言無關緊要」的想法，因為任何的好與壞皆存在於感知中，但死亡缺乏感知。因此，所有禍害當中最令人害怕的死亡，對我們其實毫無傷害。因為我們只要存在，就不受死亡的影響；而死亡一旦來臨，我們就不再存在。因此，活人與死者都不需要擔心死亡，因為前者不受死亡的影響，後者則是不復存在<sup>24</sup>。

換言之，宣稱某事物對我有害的前提是我必須存在，而當我死亡後我並不存在，則死亡不能對已死的我有害。又在我死前，死亡也不能對活著的我有害，因為死亡尚未發生，我們不可能被還沒發生的事情影響。因此，死亡對個人而言並非壞事，當然這並不代表可以隨便對待生命，而是可以平靜或無畏的面對死亡。縱使死亡並非壞事，但它可能是好事嗎？

回答這個問題之前，我們必須先釐清所謂「利益」是指什麼。關於「利益」的解釋，最廣為人所接受的理論是「比較論」(Comparativism)<sup>25</sup>：

1. 一個事件 E 符合主體 S 的利益是指：E 的整體利益有利於 S，使得 S 的生活比未發生 E 時的生活更好，且 E 發生時是在它對 S 的價值為正時就發生了。
2. 一個事件 E 違反主體 S 的利益是指：E 的整理利益有害於 S，使得 S 的生活比未發生 E 時的生活更糟，且 E 發生時是在它對 S 的價值為負時就發生了。
3. 類型事件 E-type<sup>26</sup>的發生符合主體 S 的利益是指它整體有利於 S。E-type 的發生有利於 S，當且僅當它的價值對 S 而言為正。
4. 類型事件 E-type 的發生違反主體 S 的利益是指它整體有害於 S。E-type 的發生有害於 S，當且僅當它的價值對 S 而言為負。

---

<sup>24</sup> James Warren(2004), *FACING DEATH: EPICURUS AND HIS CRITICS*, Oxford University Press 18-19.

<sup>25</sup> Luper, Steven, "Death", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/death/>>.

<sup>26</sup> 相較於指涉確切的具體事物的事件 E，例如 921 大地震；類型事件 E-type 則是抽象事件，例如：地震。

5. E 有利 ( 有害 ) 主體 S 取決於：S 在現實世界中的生活比 E 若未發生的世界有多好 ( 有多糟 )。S 的生活越好 ( 越糟 )，E 的有利 ( 有害 ) 程度越高。同樣的，類型事件 E-type 有利 ( 有害 ) 主體 S 取決於：S 在現實世界中的生活比 E-type 若發生的世界有多好 ( 有多糟 )。S 的生活越好 ( 越糟 )，E 的有利 ( 有害 ) 程度越高。

換言之，評估一件事有益或有害於我們時，直觀的方法就是比較此事「發生」與「未發生」對我們整體的好壞。若此事的發生使我的人生比沒發生時更好，則整體而言它對我是好事；反之，若此事的發生比沒發生時讓我的人生更糟，則整體而言它對我是壞事。所謂「整體」相對「部分」，例如：遭遇海難而需要水分時，飲用海水可能會舒緩一些不適，但整體而言會更惡化脫水的情況，故飲用海水只是部份有益。因此，死亡究竟有害或有益於個人應決定於：死亡的發生與未發生兩種情況比較下的整體好壞。至於何者對個人是善或惡，則涉及我們對於「幸福」或「福祉」的看法。本文在此並不討論何種特定價值觀才是我們應該採取的觀點，故本文僅暫先以「多元主義」(Pluralism)說明福祉(welfare)，同意多種價值觀作為對一個人而言屬「內在善」(intrinsically good)，即本身為善而非偶然地善。舉例而言，假如我們認為福祉就是快樂極大化、痛苦極小化，即同意快樂作為內在善，則死亡對於持續承受嚴重身心折磨且無法治癒的人，整體而言是有益的或符合其利益；假如我們認為福祉就是自我決定，則死亡對於一個自己選擇了如何死亡的人，整體而言符合其利益。綜上所述，死亡在某些狀況下能夠符合個人的利益。

## 二、自殺符合個人利益

接下來的問題是：若一個人的死亡符合他自身的利益，則自殺是否也符合他的利益？而這正是「托利論證」前提(2)：「若一個人的死亡符合他自己的利益，則自殺也符合他的利益。」試圖回答的問題。同上所述，在某些情況下，自殺對於持續承受嚴重身心折磨且無法治癒的人，整體而言是有益的或符合其利益。換言之，對於處在痛苦處境下的人而言，「活著」的利益可能是負值，而他們需要透過死亡將這負值歸零。在這意義上，若不可能讓活著的利益大於零，則從負值歸零或許算是符合最佳利益<sup>27</sup>。又 Prado 區分兩種自殺：終止現狀(surcease suicide)與預先避免(preemptive suicide)。前者是為逃離現在無法忍受的狀況；後者是為避

---

<sup>27</sup> 張智皓，〈安樂死：我們可以決定自己的死亡嗎？〉，沃草烙哲學，  
<https://opinion.udn.com/opinion/story/6685/2919527> (最後瀏覽日：03/12/2019)。

免將來預期會陷入不可忍受的末期狀況。Prado 認為兩種自殺都能符合我們的利益。當然是否符合利益取決於自殺時間點之選擇，若疾病仍處於前期階段且可忍受，則延後自殺才符合我們最佳利益<sup>28</sup>。因此，自殺在某些情況下符合個人利益。

再者，所謂「符合個人利益」也能以「理性選擇」理解之。申言之，若一個行為的作成是出於理性的選擇，則此行為得被認為是「符合個人利益」。因此，上述問題可以改寫成：自殺可以如同其他行為一樣理性嗎？在結束生命的意義下，理性的定義為何？儘管沒有任何行為是全然的理性，或是哲學家對於何為理性並沒有共識，但我們依然能簡易的提出一組理性標準。若個人符合此標準而自殺，則其自殺行為屬理性的行為。這組理性標準共有五個子標準，並且可以細分成兩類。一類稱作「非損傷標準」，即包含三個子標準：理性能力、真實的世界觀與充足的資訊。第二類稱作「滿足利益標準」，包含兩個子標準：避免傷害及符合基本利益，一般認為理性的行為是為個人利益服務，即避免傷害並達成個人目標。這五個子標準構成的理性標準亦能作為評估其他行為理性與否的標準<sup>29</sup>。接著，我們將依據上述五個標準檢驗理性自殺之可能性。

第一，所謂「理性能力」至少包含兩個要件：符合邏輯推論之思考，以及能夠預見行為的可能後果。不理性的自殺至少有下列幾種狀況：出於報復心態、來生觀念、浪漫殉情、以外在觀點認識死亡（例如：死後受親友包圍哀悼），以及未能預見自殺之後果即死亡<sup>30</sup>。至於，理性的自殺應該至少能夠包括以下情況：久病厭世、飽受痛苦折磨之人不欲餘生持續受難而自殺。因為結束生命的同時確實也能結束痛苦，即手段能達成目的，且也認識自殺之後果為死亡即永久失去知覺。因此，在某些情況下，自殺可以是在具備理性能力下的選擇。

第二，所謂「真實的世界觀」是指對於世界或自身生命狀態（包括人格同一性、特殊才能或缺陷等）的認知是正確的，例如：不會認為跳出窗外就能變身成一隻鳥<sup>31</sup>。

第三，「充足的資訊」才能避免因為錯誤的資訊而自殺，例如：誤以為自己罹患絕症而自殺。儘管未來的事情我們永遠不得而知，或許有一天可能出現新的治療方式，但這並不能反駁自殺皆是不理性的。對於目前罹患重大疾病或不可治癒的患者而言，期待完全痊癒的一天或微薄的治癒可能性反而是不理性的，因為這很可能不會發生。「總是有希望」的說法必須承擔提供不切實際的希望之責。當然，「總是有希望」的主張者可以反駁：即使相信很可能不會發生的事件發生

<sup>28</sup> Luper, S. (2009). THE PHILOSOPHY OF DEATH. Cambridge: Cambridge University Press 179-80.

<sup>29</sup> Battin, Margaret Pabst (1996), THE DEATH DEBATE: ETHICAL ISSUES IN SUICIDE, Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall 114-15.

<sup>30</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 116-18.

<sup>31</sup> *Id.* at 118.

是不理性的，但與該信念一致的行為仍是理性的。舉例而言，雖然贏得樂透的機率微乎其微，但我們仍然可以花新台幣五十元下注。下注五十元確實有可能贏得千萬大獎，而千萬大獎也確實吸引人，故下注五十元的行為是理性的。同樣的，在絕症患者的情況下，重獲新生確實比死亡更吸引人，故保持希望繼續存活是理性的。然而，上述賭注論證在買樂透彩券的情況下只是損失五十元；在絕症患者的情況下，卻是以巨大的身心痛苦作為賭注，而這遠遠超過五十元的損失。因此，當賭注是嚴重的身心痛苦時，自殺作為結束現有痛苦或預防未來痛苦的手段並非不理性，反而是合乎理智的行為。

第四，「避免傷害」是指理性的行為必須與個人的利益一致，即至少保護個人免於傷害。關於自殺是否對個人造成傷害的問題有正反之說。如同前述伊比鳩魯學派認為死亡不可能傷害個人。然而，反對者認為生命是個人所擁有的全部，故一個人最大的損失便是失去生命。死亡即剝奪生命所能容納的各種善<sup>32</sup>。換言之，所謂「傷害」不僅限於生理上的傷害，而應被理解為剝奪快樂、滿足等善。儘管我們能讓一個人無知、無懼、無痛的死去，殺害一個人仍然是對他最大的傷害。又既然傷害自己的行為是不理性的，故自殺也是不理性的。然而，「傷害」也能被理解成包括痛苦、折磨、恐懼等，而避免這些不好的事物並非不理性的。因此，為了避免上述傷害的自殺並非善的剝奪，且亦非不理性的行為。當然，避免傷害的自殺是否理性，有賴於痛苦與死亡兩者孰輕孰重。為了解決此困難，暫先假設無論屬於何種人生，生命本身具有內在善，即絕對的價值。因而，拯救生命永遠皆有利於被拯救者，儘管他的生命將懷有痛苦。但在某些情況下，我們並不認為保存性命總是好的<sup>33</sup>。舉例而言，假設某人被疾病折磨瀕死，給予他一顆藥物只是延長其痛苦，而非有利於他；假設在納粹德國的時代下，醫生若拯救一名受疾病威脅性命之病患，且一旦該名病患痊癒將會被遣送至集中營，則該名醫生可能會因此希望該名病患寧死於疾病<sup>34</sup>。因而，我們只能說生命通常有利於一個人，但並非總是有利於他。換言之，有時候一個人早死會比晚死來得好。可想而知，當一個人的生命充滿傷害或苦痛的經驗，且若避免傷害是理性的行為，則有些時候自殺是理性的<sup>35</sup>。

第五，「符合基本利益」是指理性的行為必須與個人基本價值觀或人生計畫所衍生的基本利益(fundamental interests)相符。在此定義下，自殺阻撓一個人滿足其所有基本利益的可能，故似乎所有狀況下的自殺都是不理性的。然而，並非所

---

<sup>32</sup> Nagel, Thomas (1970). DEATH. *Nous* 4 (1):73-74.

<sup>33</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 126.

<sup>34</sup> Foot, Philippa (1977). EUTHANASIA. *Philosophy and Public Affairs* 6 (2):88.

<sup>35</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 126.

有基本利益都必須以一個人繼續存活為前提，像是利他的基本利益則不必以繼續存活為前提。舉例而言，父母可以捐贈器官以確保他們的孩子存活<sup>36</sup>。但如果一個人的基本利益是利己的，則他的自殺能夠是理性的嗎？本文認為當一個人的基本利益中有「自我決定」或「活得有尊嚴」時，對於一個久病臥床、疼痛難耐、不能自理生活起居或是因為止痛藥物而經常昏迷的病患而言，自殺可以是理性的，因為自殺能夠符合其基本利益。

此外，為顯示自殺是深思熟慮的決定，除了必須符合個人利益，其所選擇的自殺手段也必須納入考量。一般認為選擇緩慢、疼痛、不可靠的自殺方式是不理性的。理想的自殺方法是短暫、無痛且可靠的，故最好自殺方法是在專業醫療人員的監督下結束生命，以免無法預期的情況發生並能夠緊急處理，使該病患順利的結束生命<sup>37</sup>。綜上所述，自殺在某些情況下能通過一組理性標準，故自殺在某些情況下能作為理性的選擇而符合個人利益。

### 三、自殺符合道德

再者，當自殺符合我們的利益時，選擇自殺是否合乎道德？「托利論證」前提(4)(5)主張：「(4)一個人自殺在某些情況下可能滿足下列兩個條件：(a)不侵害任何人的權利或不正的對待他人；(b)不會使世界更差。(5)若一個行為滿足條件(a)和(b)且不與某人的利益相反，則不可能是道德上錯誤的。」有論者認為自殺有害於社群，因為它剝奪個人對於社會的貢獻，如勞力或技藝。但是我們並未譴責對社會無貢獻者，像是小孩、退休者或和尚。又個人自殺會傷害社會整體的前提是：在一個社會成員高度互賴且每名成員皆不可取代，但我們並非活在這樣的社會中。況且現代社會的經濟結構中亦持續存在顯著的失業人口，失去個人的勞動力並不會傷害社會整體。因為若自殺者本來即失業，則社會並未失去什麼；若自殺者本有工作，則會有其他人取代他的工作<sup>38</sup>。再者，個人有義務從事有益於社會的主張似乎建立在：因為我受惠於社會，故我應該增益於社會。但當我停止存在而不再受惠於社會時，我對於社會的責任也應隨之解除。自殺並未傷害社會而僅是停止繼續為善。何況個人並沒有義務為了增益一點善給社會而付出極大的代價有害於己，例如：延長悲慘的人生。因此，我們不應該譴責未繼續服務社會的自殺者<sup>39</sup>。

---

<sup>36</sup> *Id.* at 129-30.

<sup>37</sup> Luper, S. *supra* note 28, at 180.

<sup>38</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 71-74.

<sup>39</sup> Hume, D. (1799). *Essays on suicide and the immortality of the soul* By the late David Hume, Esq. With remarks by the editor. To which are added, two letters on suicide, from Rousseau's *Eloisa*. (A new edition.). Basil: printed for the editor of the Collection of English Classics. Sold by James Decker, 12.

然而，縱使自殺並未傷害社會整體，自殺仍有害於親屬與好友等他者。因為自殺可能使他人頓失所依或帶給他人嚴重的情感衝擊等。但是自殺帶給他人的情感衝擊並不表示自殺就是道德上錯的行為。況且這般嚴重的心理傷害是社會所建構，即根本的認為自殺是壞事，但這個信念是可變動且可能錯誤。再者，有些人也未必擁有照顧他人的義務，而且照顧義務可以經妥善安排交付給其他人。更甚者，當一個人失去存活意志或因病痛無法行動時，要求超過其能力所及的義務並不合理，就如同要求癱瘓者行走是強人所難<sup>40</sup>。綜上所述，自殺並未侵害任何人的權利或不正的對待他人，更未使世界更差。因此，自殺在某些狀況下能夠符合道德。

#### 四、協助自殺符合道德

若自殺在某些情況下合乎道德，則協助他人自殺是否也合乎道德？「托利論證」前提(7)主張：「只有在下列三個情況中協助他人自殺可能是道德上錯誤的：(i)該當事人自殺是道德上錯誤的；(ii)自殺違反該當事人的利益；(iii)協助該當事人自殺違反對他人的義務。」本文認為此前提的基本想法是：假設某甲想服用維他命，服用該維他命符合某甲的利益且不違反道德，此時若某乙協助餵食某甲維他命亦不違反某乙對任何人的義務，則某乙餵食某甲維他命的行為不違反道德。換言之，甲、乙共同完成一件事，只要雙方的行為各自不違反道德義務，則此事也不會違反道德。但若案例改成：某丙想要服用的是致命藥物，且服用致命藥物符合某丙的利益且不違反道德，此時若某丁協助餵食某丙致命藥物亦不違反某丁對任何人的義務，則某丁協助餵食某丙致命藥物的行為同樣不違反道德嗎？在餵食維他命的例子下，前提(7)似乎符合直覺。但在致命藥物的例子下，前提(7)似乎比較不符合直覺。又上述兩個例子的不同之處僅在：餵食維他命和餵食致命藥物，因而我們需要進一步思考這兩個行為的差異為何？一般認為餵食維他命單純是一種進食行為，但餵食致命藥物則是一種殺人行為。倘若我們對於殺人行為是否合乎道德有所疑問，則我們也會難以接受前提(7)。具體而言，我們可能根本的質疑：殺人行為能夠合乎道德？因為一般認為殺人行為總是道德上錯誤的。

然而，殺人並非總是道德上錯誤的，例如：正當防衛、戰爭。再者，有一種論證主張：沒有人應該忍受無意義的末期痛苦折磨。如果醫師無法以其他方法減輕病患的痛苦，且唯一能避免如此痛苦的方法就是死亡，則醫師應該基於憐憫

---

<sup>40</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 67-70.

<sup>41</sup>(compassion)而協助該病患結束生命<sup>42</sup>。所謂憐憫是指「感受他人的感受」的一種情感反應，其包含三個要素<sup>43</sup>：

1. 同情(empathy)：理解並認同他人的痛苦；
2. 善意(benevolence)：關心他人的福祉(welfare)並試圖減緩他人的不幸或痛苦；
3. 尊重(respect)：表達對他人福祉的關心並試圖理解、協助他人。

因此，上述「憐憫論證」認為在特定情況下的殺人行為可以例外的不屬於道德上錯誤的行為。

但是反對者依舊能堅持：自殺、協助自殺及安樂死等殺人行為總是錯誤的，其論證預設兩件事：第一，人擁有主體價值(subject value)，即絕對凌駕於其他價值之上之內在價值(intrinsic value)；第二，那些參與自殺或安樂死的人預見或想要其行為促進被殺者的最佳利益。在這兩個預設下，為了個人的福祉而自殺或安樂死，犧牲了一個人的主體價值，這已違反作為絕對價值之主體價值原則，故自殺與安樂死是直接錯誤的。Luper 稱此論證為「絕對論」(Absolutist Argument)：

1. 自殺及安樂死為了個人的福祉而犧牲一個人的主體價值。
2. 為了其他價值而犧牲一個人的主體價值是直接錯誤的。
3. 因此，自殺及安樂死是直接錯誤的。

德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)基於類似絕對論的理由反對自殺及安樂死。依據康德，我們必須避免所有會抵觸我們身為一個道德行動者(moral agent)的行為(包含作為或不作為)，因為道德行動者具有絕對的價值。任何威脅我們生命的事物，同時也是對行動者的威脅。因此，康德譴責任何將絕對價值與其他非絕對價值交換的行為，例如：將自身生命陷入危險，以獲得跳傘的愉悅。康德認為所有自殺的行為皆是為了其他非絕對價值而放棄某種絕對價值。又康德想像典型的自殺是為了逃避不快樂，此即缺乏絕對價值。因此，自殺本身總是錯誤的<sup>44</sup>。

---

<sup>41</sup> 有學者也稱作仁慈殺人(mercy killing)，例如 Battin, Margaret P. EUTHANASIA AND PHYSICIAN-ASSISTED SUICIDE, in Hugh LaFollette (ed.), THE OXFORD HANDBOOK OF PRACTICAL ETHICS 686-690 (2003).

<sup>42</sup> Battin, M. P. *supra* note 29, at 181.

<sup>43</sup> Van Zyl, L. (2000), DEATH AND COMPASSION: A VIRTUE-BASED APPROACH TO EUTHANASIA, Burlington, VT: Ashgate: 75.

<sup>44</sup> Luper, S. *supra* note 28, at 184.

然而，主體價值是否永遠凌駕個人的福祉？請考慮下列兩個例子<sup>45</sup>。

1. 無意識：假設我哄騙某甲喝下神奇的魔藥，使他的餘生都處於無意識狀態，並且他將活的跟未服用魔藥時一樣久。又我可以解毒劑喚醒他，但我並未這麼做。某甲便在睡夢中度過他的一生。

我對某甲所做的行為等同於殺害他一樣令人反感。但若某甲擁有生而為人的絕對價值或具有自我決定的能力，則使他的餘生處於無意識狀態和殺害他相比仍微不足道<sup>46</sup>。接著，請考慮另一個例子。

2. 兩種魔咒：假設我知道如何使用兩種魔咒。某乙希望我對他施以第一種魔咒，即能夠使某乙的生活遠比原來的生活更好，且會比他原來的死期更提早一天在睡夢中無痛的結束他的生命。至於第二種魔咒將不會殺害某乙，但會確保某乙的生活遠比原來的生活更悲慘，故某乙禁止我對他使用第二種魔咒。

對某乙施以第一種魔咒顯然不會令人反感，並且比施以第二種魔咒還來得好。但若某乙作為主體而具有絕對價值，則我們必須反對上述宣稱。因為第一種魔咒摧毀了凌駕於其他價值的絕對價值。某乙的福祉不論變得再好或延長多久，皆無法提供我們在他原來死期前一天殺害他的正當理由<sup>47</sup>。若比較上述兩個例子：我們可能傾向同情某甲的遭遇，因為某甲在睡夢中度過一生不像是「活著」；我們可能會羨慕某乙用一天的壽命換來更好的一生，因為這樣的交換似乎非常值得。換言之，我們直覺會肯認：有些時候，個人福祉或好的生活品質比僅僅單純存活來得重要。儘管那些我們重視的價值，例如：尊嚴、自主與幸福等，都建立在生命延續的前提之上。但若一個人失去尊嚴、自主或幸福時，生命的價值就僅剩下生物性的內涵，反而無從維護生而為人的主體價值。因為生命的價值更可能彰顯於尊嚴與自主。綜上所述，本文認為「憐憫論證」此種基於憐憫（同情、善意、尊重）而結束他人痛苦生命的行為，才實質地妥善對待作為主體、活生生的人，而不流於形式地疾呼「活著最重要」的口號。「活著」固然重要，但既然人終有一死，選擇怎麼樣活著更重要。又當我們思考應該怎麼活著時，不免也必須面對應該如何結束此生。因此，當生命的價值並非絕對時，在某些情況下，協助他人自殺能夠合乎道德。

---

<sup>45</sup> *Id.* at 185-86.

<sup>46</sup> *Id.* at 186.

<sup>47</sup> *Id.* at 186.

## 五、自願積極安樂死符合道德

最後，當協助自殺能合乎道德時，是否自願積極安樂死也不違反道德？「托利論證」前提(10)：「每當協助他人自殺被證成時，自願積極安樂死也是被證成的，前提是後者的行為並未違反任何對他人的義務。」本文認為 Tooley 基本上覺得協助自殺與自願積極安樂死之間的差異，主要只是幫助方法的不同，後者是被協助者無法自己完成自殺的動作，而有必要由他人完成所有的步驟。舉例而言，請求自殺者若無法自行吞嚥或無力行動，而無法自行使用致命藥物時，就必須透過醫生施予致命藥物協助其自殺。換言之，假設某人沒有任何義務使得協助他人自殺或施行自願積極安樂死是錯誤的行為，且當安樂死的施行具有必要性時，醫生協助自殺與安樂死的差異僅在於方法的不同，而不會有道德上重大的差異。

## 肆、結論

關於自願安樂死之議題，由於本土文獻多以介紹倫理爭議及外國比較法制為主，並多訴諸生命權或自主權等權利論述，似乎較乏以單純哲學論證討論安樂死之道德基礎。但本文認為無法繞過倫理學或哲學等直接去討論自願安樂死應否合法化，故本文首先將介紹美國哲學家 Michael Tooley 支持自願安樂死所提出之哲學論證。接著，重新檢視 Tooley 之論證並補強其論述。然而，經本文補強之托利論證是否足以成功支持自願積極安樂死，仍有待更多討論。因為還有許多方式能夠支持自願安樂死，例如：比較消極安樂死與積極安樂死的道德差異。因此，本文僅是初步的增強支持自願安樂死的一個論證，關於此議題的其他面向有待日後深入討論。

## 參考文獻

孫效智 (1996),〈安樂死的倫理反省〉,《文史哲學報》,45期,頁87-113。

張智皓,〈安樂死:我們可以決定自己的死亡嗎?〉,沃草烙哲學,  
<https://opinion.udn.com/opinion/story/6685/2919527> (最後瀏覽日:03/12/2019)。

彭孟堯 (2009),《基礎邏輯》,臺北市:學富文化。

劉士煒(2018),〈從病人自主權論積極安樂死〉,《臨床醫學》,82卷5期,頁681-687。

蔡甫昌,劉珈麟,朱怡康(2006),〈醫師協助自殺與安樂死的倫理法律議題〉,  
《台灣醫學》,10卷5期,頁641-651。

Shelly Kagan (著),陳信宏(譯)(2015)《令人著迷的生與死:耶魯大學最受歡迎的哲學課》,臺北市:先覺。

Battin, Margaret Pabst (1996), *The death debate: Ethical issues in suicide*, Upper Saddle River, N.J: Prentice Hall.

Foot, Philippa (1977). *Euthanasia. Philosophy and Public Affairs* 6 (2).

Hume, D. (1799). *Essays on suicide and the immortality of the soul* By the late David Hume, Esq. With remarks by the editor. To which are added, two letters on suicide, from Rousseau's *Eloisa*. (A new edition.). Basil: printed for the editor of the Collection of English Classics. Sold by James Decker.

James Warren(2004), *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford University Press.

Kritzer, H., & Richards, M. (2003). *Jurisprudential Regimes and Supreme Court*

Decisionmaking: The Lemon Regime and Establishment Clause Cases. *Law & Society Review*, 37(4), 829-830. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1555154>

Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602, 612, 91 S. Ct. 2105, 2111, 29 L. Ed. 2d 745 (1971).  
Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luper, Steven, "Death", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/death/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/death/).

Michael Tooley, *In Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide*, in Andrew I. Cohen & Christopher Heath Wellman (ed.), *Contemporary Debates in Applied Ethics* (2005).

Nagel, Thomas (1970). Death. *Noûs* 4 (1):73-80.

Van Zyl, L. (2000), *Death and compassion : a virtue-based approach to euthanasia*, Burlington, VT: Ashgate.