

西方社会如何看待自愿死亡

自杀的历史

HISTOIRE DU

SUICIDE



经济日报出版社



乔治·米诺瓦 著 李佶 林泉喜 译

自杀的历史

乔治·米诺瓦 著 李信 林泉喜 译



200860598

340066

经济日报出版社

图书在版编目(CIP)数据

自杀的历史 (法)米诺瓦著: 李佶, 林泉喜等译.
北京: 经济日报出版社, 2003. 1
ISBN 7-80180-153-9

I. 自... II. ①米... ②李... ③林... III. 自
杀-历史 IV. C913.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 109771 号

Histoire du Suicide

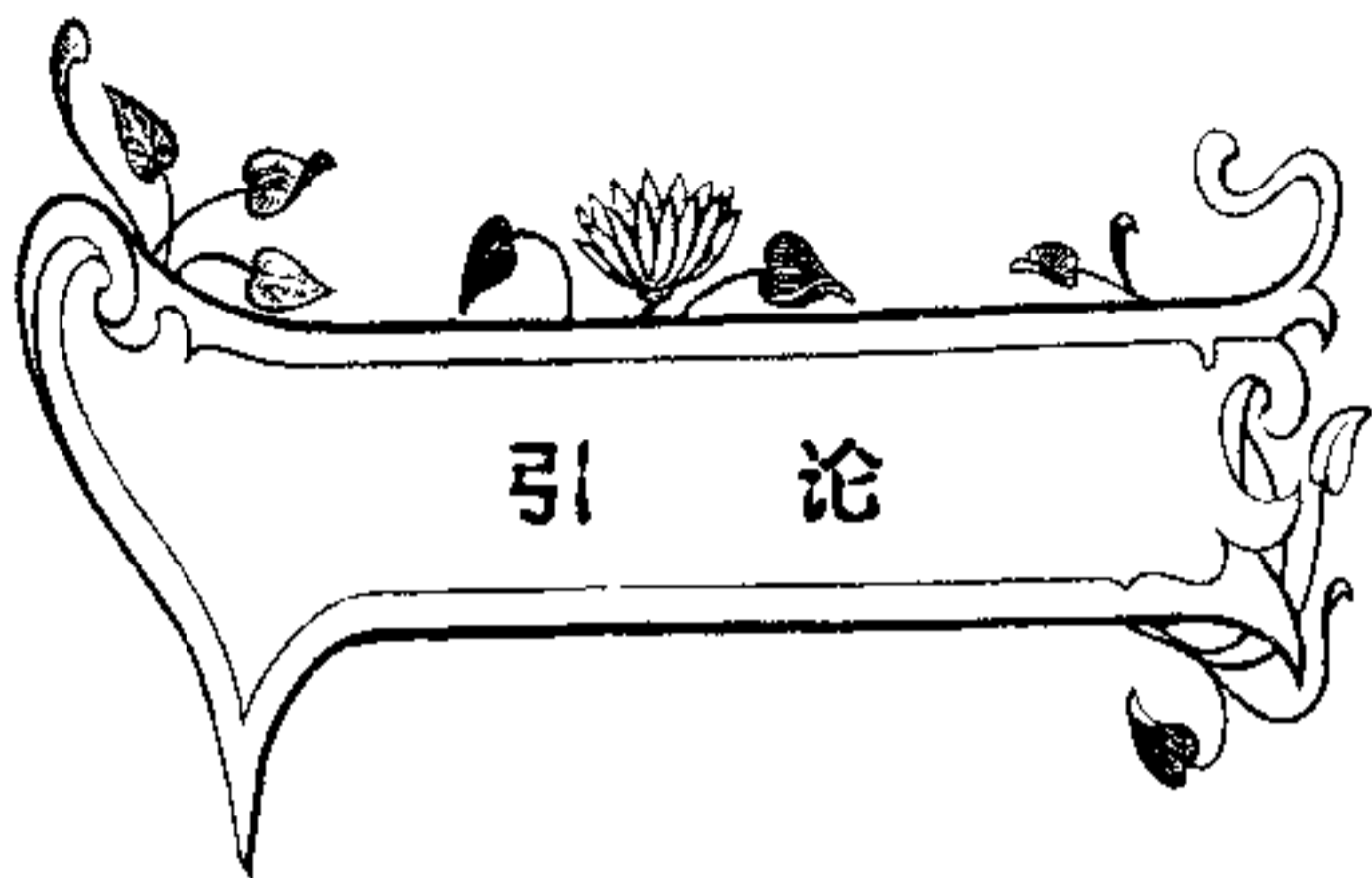
© Librairie Arthème Fayard, 1995

本书由法国 Fayard 出版社授权, 贝塔斯曼亚洲出版公司转授权, 由经济日报出版社在全球范围独家出版中文简体字版。

自杀的历史

著者	(法)乔治·米诺瓦
译者	李佶 林泉喜等
责任编辑	傅源 汤雪梅
出版发行	经济日报出版社
地址	北京市宣武区白纸坊东街2号(邮政编码: 100054)
电话	010-63567690(策划部) 63567683(发行一部) 63567687(直销部) 63588447(发行二部)
网址	edp.ced.com.cn
E-mail	edp@ced.com.cn
经销	全国各地新华书店
印刷	上海市中印刷装订厂
开本	787×1092mm 1/32
印张	12.625
字数	270千字
版次	2003年1月第一版
印次	2003年1月第一次印刷
书号	ISBN 7-80180-153-9 G·025
定价	25.00元

版权所有 盗印必究 印装有误 负责调换



二十世纪七八十年代,米歇尔·沃维尔、弗朗索瓦·勒布伦、皮埃尔·肖尼、菲利普·阿里耶、乔治·麦克曼纳斯以及其他一些学者都曾经写出了关于死亡的研究论著,然而在他们的研究中,存在着一大片空白:关于自杀。在《1300年至今的死亡和西方》、《十七世纪和十八世纪安茹地区的人与死亡》、《巴黎的死亡(十六世纪至十八世纪)》、《面对死亡的人》、《死亡与启蒙运动》这些厚重而杰出的著作中,自始至终几乎没有提到过自杀。

首先,这片空白的出现有其资料方面的原因。关于自杀的资料和自然死亡的资料有所不同。教区记录簿上最著名的丧葬记录上没有任何一条对自杀研究有帮助的记录,因为自杀者没有权利得到宗教的埋葬。由于自杀被看作是一项罪行,因此,历史学家便可以查阅司法档案。然而,这些档案本身记录不全,他只得求助于各种各样的、不正规的、而且为数不多的资料:回忆录和编年史、报刊、文学。自杀事件同样也可能出现得不多;比



如说在法国,每年有几百例,这对分类、人口统计和社会研究来说就显得微不足道了。

除了方法方面的原因,还有一个重要的原因:对自杀的研究不可能像对鼠疫或是结核病的灾害研究那样进行,因为自杀是死亡的一种,它的意义不被列入人口统计的范畴,而属于哲学、宗教、道德、文化的范畴。长期以来对自杀闭口不谈和隐瞒事实,让关于自杀的研究处于尴尬的境地。

自从1897年图尔甘著名的论文《自杀论》发表之后,运用当代统计学的社会学家、精神分析学家,医生们都把自杀列入自己研究的学科范围。在封建王朝末期以前,对自杀的历史研究主要用于专业的工作或者是那些专注于几个著名案例的出版物。我们尤其要提到的是,约兰德·格里泽对古代的非常成功的研究,即《古罗马时代的自杀》,它取材于文学作品。在对中世纪的研究方面,让-克罗德·斯密特在一篇非常优秀的文章,即《关于中世纪的自杀》中,指明了方法论的问题。在对文艺复兴时期的研究方面,贝尔纳·保林的论文《从刀到文字,文艺复兴时期英国文学中的自杀(1580-1625)》跳出了题目所限定的狭窄的范围。在1990年出版了一部关于整个现代时期(十六世纪至十八世纪)的英国的研究作品,这也许是证据最有力、结论最深刻的作品,由迈克尔·麦克唐纳和特伦斯·墨非写就,名为《不眠的灵魂,近现代英国的自杀》。目前仅有一部作品是关于从古代至二十世纪的自杀的历史的综述:作品很早就面世了,但仍然是一部资料非常丰富的书,作者是阿尔贝·巴耶,1922年出版,名为《自杀与道德》。

今后人类活动的各方面无一例外都在研究者的研究之中。人类所做的一切难道不应该无成见无忌讳地得到研究吗?正如

让·贝克尔所说的,人类行为中还有什么比自杀更特殊的呢?动物的“自杀”是荒唐的,只有人类才会对自己的存在进行思考,而后决定该延续生命或是结束生命。正是因为人类找到了足够的理由生活下去,所以现在人类仍然存活于世。然而,有一部分人做出了不值得生存下去的决定,于是便在疾病、衰老或战争到来之前选择了离开人间。有人会说他们是疯子。卡顿、塞内克、蒙泰朗、贝特海因等人却认为自杀是人类的特殊行为,是自由的最高证明,即决定自己生存或死亡。面对他们的选择时,应该像雷蒙·阿隆那样自问:“自杀,到底是在这证明之前投降,还是获得了对自己生命的最高掌握权?”

1600年,莎士比亚在《哈姆雷特》中简单明了地提出了这样一个最根本的问题:“生存或是死亡?这就是问题所在。”正是这个问题作了我们的向导。为什么在这样的时代里,有一些人会选择了死亡?每个人都有自己的理由,关键是要尝试着去理解他们,因为他们的这种态度揭示了社会中生命的价值问题。这种态度既与个人相关,也与集体相关。阿尔贝·加缪的解释最为透彻:“只有一个哲学问题是真正严肃的:那就是自杀问题。判断值得或是不值得生存下去,便是回答了哲学的最根本的问题。假如世界有三维,假如人有三六九等,剩下的问题也会随之迎刃而解。这就是游戏规则;必须得先回答这个问题。……这个答案的小虫就在人的心里。必须把它从人的心里找出来。必须探究这个将人从在光明中的生存带到对人世逃避的死亡的规则,并且理解这条规则。”

从远古时代一直到今天,都有一些男人和女人选择了死亡。这种选择绝非无足轻重。除了一些少见的场合下英雄式的自杀行为让人称赞拥护之外,自杀常常是社会谴责的主要对象。因





为一方面,自杀被认为是对赋予了我们生命的上帝的侮辱,另一方面,自杀也是对为社会成员提供福利的社会的侮辱。在生命的大舞台上拒绝了上帝的恩赐,拒绝了我们同类的陪伴,是两个错误,因此掌管善行的宗教负责人和管理社会大舞台的政治负责人是不能够忍受自杀行为的。

生存或是死亡:这不是问题所在。他们如是说。如果我们生存下来,是因为我们必须生存,以此来颂扬上帝并造福社会。那些自杀的人将会受到重罚,一方面是在冥土之中,另一方面是在他们的尸身之中。这种态度在中世纪末以前的欧洲社会中没有异议,也无人质疑。十五世纪末的第一次文艺复兴开始,对待自杀的态度开始有了变化。通过傻话和玩笑的方式对这种态度第一次进行质疑,而且质疑很快就变本加厉,直到1600年正式将这个问题提了出来,在欧洲意识形态发生危机之际展开越来越尖锐的讨论,并成为启蒙运动时代公开的挑战。

在将近1700年时提出的代替之前所使用的“对自己的谋杀”这一表达方式的“自杀”一词,便是这场变化的标志。当然,来自官方的阻力并未消失,然而在十六至十八世纪时,自杀问题已经公开地提出来了,而且有些人敢于讨回自由,让每个人都做出答复,这一切使得官方转变他们的态度。到目前为止,仍然很少有人留意到这个在西方的意识形态中的关键的转变,而这个转变便是我们将要研究的内容。

引论	001
第 一 部 分	
历史的沉淀 一个被压抑的问题	001
第 一 章 中世纪时自杀的细微区别	001
中世纪时一般自杀编年表	001
自杀的贵族式替代品	005
文学中的自杀	008
每个阶层各自不同的自杀	012
犹太人和异教徒的自杀	015
希伯来世界中的自杀	017
第 二 章 中世纪的遗产：在疯狂和绝望之间	001
“为了我的教徒我舍弃我的生命”	023
自愿的殉道者	025
圣·奥古斯丁和自杀的禁止	027
自杀的社会政治背景(第五至第十世纪) ...	028
禁止自杀的理论基础	032
罪魁祸首：无可救药的绝望	034
教会和世俗对自杀者的惩罚	035
发生在中世纪的自杀	038

自杀的历史

Histoire du Suicide

	广泛采用的托辞：疯癫	039
	端倪初现的宽容	041
第二章	古代遗产：学会及时脱身	045
	希腊人的多元观点	046
	柏拉图的微妙和亚里士多德的拒绝	048
	古罗马人的担忧	050
	面对自杀的公民自由	052
	厌世	054
	衰老与自杀	056
	涉及政治的自杀	057
	敌视自杀	059
	第三部分	
第三章	文艺复兴 形成后又被窒杀的一个问题	063
第四章	文艺复兴初期：自杀之谜的再发现	063
	数字的问题	063
	英国案例	066
	文学重返古代自杀	068
	自杀成为解决人类痛苦的乌托邦手段	072

绝望之触犯和天主教的反击	074
天主教谴责自杀是魔鬼所为	078
法律的滞后	081
自杀：疯癫抑或智慧？从勃朗特到伊拉斯谟	083
新式自杀：渴求绝对(浮士德)与荣誉	085
上升的个体主义和遭受反对的传统价值构成 忧虑的因素	088

第五章 生存还是毁灭？

欧洲第一次意识危机(1580—1620)	094
莎士比亚, 哈姆雷特, 1600	094
锡德尼和蒙田的问题	097
从沙朗到培根：研究中的自杀	101
多恩的《论暴死》	103
多恩, 伽利略的同代人	106
迪韦吉耶·德·豪兰纳为某些自杀正名 ...	107
忧郁降临世界：伯顿	108
小说中的自杀争论	112
戏剧中的自杀	116
莎士比亚与自杀：从发问到嘲讽	119

	文学中的自杀,动荡社会的自由象征	122
	对自杀的兴趣	124
第六章	十七世纪的官方态度:抑制自杀	129
	决疑者与自杀	131
	天主教道德家们的犹豫不决	137
	让-皮埃尔·加缪的模糊道德观	141
	神学者及新教道德家们	144
	托马斯·布朗与自杀中存在的问题	148
	总是魔鬼在作怪	150
	法学家间的细微差别	154
	医学和精神错乱性自杀	157
	镇压方式逐渐灵活及 1670 年的法令	160
	自杀:教士和贵族的特权?	163
第七章	十七世纪自杀问题接连不断发生及其	
	替代方式	170
	自杀数量趋于稳定	170
	自杀和瘟疫	174
	替代品:决斗	176
	一处庇护所:文学	178
	哲学和道义的争论	183

	宗教自杀：“颓丧”的精神	187
	一个补救办法：虔诚的人道主义	192
	冉森教派教义的模糊性	197
第八章	“英国病”的诞生(1680—1720)	203
	从托马斯·克立奇到乔治·切恩：英国病	203
	“自杀”一词的诞生	206
	统计与报刊	208
	新原因和旧原因	210
	英国贵族与自杀	212
	反对自杀的论著	216
	英国和法国的宽容呼声日益增强	218
	“自杀病”在法国贵族和教士中的复发	221
	自杀想法的平庸化	226
	狱中自杀和政府忧虑	228
	决疑者的强硬	231
	精神上的代用品和实践中的宽容	234
	日益明显的困境	237
第九章	启蒙运动时期关于自杀的争论	239
	揭示：反对自杀的论著增多	240

宗教的反对	244
英格兰反对自杀的文章	248
哲学家们：他们支持自杀吗？	251
文学中的自杀：享乐之上的文雅还是驱除魔鬼 的咒语？	255
孟德斯鸠的解释	261
伏尔泰：“自杀不会发生在可爱的人们身上”	264
哲人们的犹豫	271
自杀和疯狂	278

第十章 精华选摘：从哲学主义式的自杀到浪漫

主义式的自杀	286
史密斯一家的自杀(1732年)	287
大卫·干墨的论著	289
奥朗巴赫与尚福特：“死亡是治疗绝望的惟一 药方”	294
自杀哲学的年代	298
1773年的圣诞：“我们对世上的一切感到厌倦”	301
英国贵族式的自杀，哲学抑或是游戏	306

浪漫主义的自杀：里昂的情侣和卢梭	310
歌德——浪漫主义自杀(维特)及哲学主义自杀 (浮士德)的大师	313
夏戴尔东及维特和浮士德的竞争者	319
德·斯塔尔夫夫人以及关于自杀的研究	324
第十一章 平民世界：日常自杀事件长期存在 ...	328
布列塔尼乡村地区历年自杀事件	328
刑罚风潮的衰退	333
该不该谈论自杀?	344
政府对自杀免除刑罚在司法上的谨慎态度 ...	347
宗教生活和军事生活：从死亡的意图到死亡 的行为	351
战	357
从法国大革命到二十世纪或从自由辩论到缄默	357
从自杀角度看对资产阶级革命政府的不信任	357
卡顿和维特的综合分析	360
革命性的自杀和反革命性自杀：布鲁图 and 磨难	

的回归·····	363
自杀的不变性·····	369
十九世纪和对自杀的定罪·····	372
社会学,精神分析学,医学和自杀·····	381
争论的必要性·····	383

 总结·····	387
---	-----



—— 第一章 ——

中世纪时自杀的细微区别

中世纪时一般自杀编年表

1249年：皮埃尔·德拉·维尼亚，法学家、诗人，弗雷德里克二世的总理，自杀。在但丁的《地狱》一书中可找到其人。

1257年：一个巴黎人投身塞纳河中，由于及时被人从水中抢救出来，他在临死之前还领了圣体。他的家属要求收回他的尸体，因为他是以平静的状态过世的。然而又因为他曾经自杀，而且当时神志清楚——事实上他已经表示过忏悔了——法院判处他的尸身受刑。



1238年及1266年：两个女人在巴黎的圣-日内维耶夫修道院的司法部门辖区中自杀，她们的尸体被“埋藏”起来。

1274年：皮埃尔·克罗歇，布瓦希-圣-雷捷人，涉嫌谋杀，便自杀了。圣-摩尔-德·弗塞修道院的司法部门判处将其尸身拖拽并上绞刑架。

1278年：一个男人在兰斯自杀了，圣-雷米的修道士们让人将其尸身拖拽并上绞刑架。但巴黎最高法院却勒令修道士们将尸首交由大主教处理，因为大主教是唯一有权力判处绞刑的人。

依然是在1278年：菲利普·特斯塔尔，曾为巴黎大主教手下的司法官，一天夜里起床借口往窗外小便，结果纵身跳到街上。他被人搀扶回到床上之后，领了圣体使用匕首自刺身亡。他的继承人为了避免财产被没收，便声称其精神失常。在公开审判会上，十二名证人肯定了他的古怪动机：“他这个人做过很多傻事，司空见惯了，他已经神志不清了。”

1288年：一个男人在圣-日内维耶夫修道院的司法部门辖区中自杀，尸体被送上绞刑架。之后不久，皇家司法官判处修道院重新执行并“将上述谋杀者拖在一匹马后”走过大街小巷，因为修道院少执行了这一条。

1293年：亚当·勒·耶，沃尔塞斯特斯尔伯爵领地中的自由佃农，因为家境贫穷而分到一块奴隶耕作的租地。他拒绝就这样被降低社会地位，便自溺于塞维尔河。

1302年：在库尔特莱战役中，拉乌尔·德·奈斯勒冲到混战之中让人将其杀死，以免战败受辱。

1358年：雅克·德·弗朗苏尔，起义农民，入狱服刑，“用肩膀上系着的绳子上吊自尽，绝望而死”。

1382年：在查理六世返回巴黎之后，处决了好几个男人。



“其中一个男人的妻子”，让·朱维纳尔·德·乌尔辛如是说，“怀着身孕，从住宅的窗户跳下自尽”。

1387年：让·鲁尼东，查阿里修道院的农场主，由于士兵们的敲诈勒索而绝望地上吊。法院决定没收其家产，然而最终却允许其妻了继承家产，“该案件的了结是否与其妻子因丈夫的离去或者是其他的原因而绝望有关，人们无法详尽地知晓”。

1391年：让·马斯特瓦埃，在生了好几天的病之后，决定投河自溺，及时获救。然而从此一直“郁郁寡欢”，最终还是投井自杀身亡。

1399年：斯特拉斯堡的一位虔诚而富裕的市民，乌基里努·里切特，在忏悔、领过圣体之后，跳进了布鲁什河中。

1418年：沙尔塞勒市曾做过屠夫的皮埃尔·勒·瓦什埃，在内战中失去了两个孩子，其妻患重病，他本人则心力交瘁，受人遗弃，无以维持生活，“自悬于某棵树上，上吊身亡”。编年史上写道：显而易见，他是“被敌人(魔鬼)俘获了”。

1421年：“被敌人俘虏、精神错乱、身患重病共同导致的结果”，使巴黎的面包师德尼索·宋索戈上吊自尽了。他感染了一种传染病。假如他的行为是由魔鬼来指使的，案子可以就此了结，在这种情况下，他的尸体必须被拖上绞刑架，还不可以按照基督教的方式被安葬，他的财产则要被没收。如果他的行为是因为精神错乱的话，他则被判无罪。寡妇是一个孕妇，也是一个一岁小女孩的母亲，以他精神错乱为理由起诉，“因为对于这寡妇而言处境非常艰难……如果丈夫的尸首被处罚的话，那么她就会失去所有的财产，而且颜面无光，还会遭到出身显赫、社会地位高的亲属朋友严厉的责骂”。

1423年：米什莱·勒·卡维利埃，巴黎的刺绣工，感染了一



种发病时会令人痛苦不堪的病症,跳窗自杀。

1426年:让娜特·玛雅尔,一个制绳工人的妻子,虔诚的天主教徒,因为饮酒过量和猜忌丈夫而悬梁自尽。

1447年:一个女人,发了疯,半夜起床。“她丈夫问她想去哪儿,她说她要去小便。于是这个女人便全裸走出家门,投进了一口深达十三英寻的水井中。”

1460年:菲利普·布拉克,巴黎最高法院顾问,约有五十岁,在白家的酒窖中自杀。

1484年:梅斯的一个同伴在为一个女人争吵之后上吊自杀。

这张描述中世纪一般自杀的简单编年表是从神职人员和市民的回忆录、报刊,以及一些现存的司法记录中取证而来的。尽管它的内容不甚完全,但是却证明在所有的社会阶层中,在两性之中都存在着自杀的现象。自杀被看作是失望之余受到魔鬼引诱的结果,或者是发疯的行为;自杀行为被判决为谋杀罪,尸身受到残酷的制裁,财产则被没收。然而法官们根据当时的情形和家庭情况,有时候也表现得很宽容。世俗的司法部门和教会的司法部门共同镇压自杀者。至于自杀的动机,则是各种各样的:悲惨境遇、疾病、身体的疼痛、对受罚的害怕、荣誉、对侮辱的拒绝、爱情、嫉妒。

然而,编年史和司法记录也只是记载了关于自杀的少之又少的案例。尽管让-克罗德·斯密特在他那篇开拓性的文章中已作了诸多考察,但是他也只能在一个总共有三个世纪的时代中汇集了五十四个案例,对于这个样本,他指出,“这个样本内容有限且案例混杂,不足以为社会学家提供细致的统计资料”。没人想得到有一天能够得到一个中世纪时代的自杀率,可以与其





他时代的情况进行比较。

只要听听布尔克罗在 1842 年说到十三世纪时的话语，“自杀的癖好渗透在社会的每个阶层”，就没有什么可以让人认为自杀在其他时代会是稀罕事儿。恰恰相反，法律的、正规或世俗的文本的反复出现、在这个主题上哲学家和理论家们所采取的各种立场，以及在编年史和关于预谋杀人案件的判决笔录中找不到对自杀感到丝毫的惊诧的表达，这表示自杀是某种常见的现象。此外，最新的社会学研究表明，无论在什么样的社会中，自杀率是稳定不变的。

自杀的贵族式替代品

尽管在中世纪中几乎没有著名的自杀事件——这与不信教的古代形成了强烈的对比——但中世纪的社会不可能是个例外。在这个时代中，没有吕克雷丝，没有布律蒂，没有卡顿，也没有塞内克。在一千多年中，没有著名的自杀事件。无处不在的天主教让这种懦夫的行为失宠，天主教在那些保持强烈的自制力且深受教权影响的上层人士中有一定的影响力。然而好战的贵族们的生活模式中包含了等同于间接自杀的替代行为：骑士比武大赛在很大程度上可以看作是“自杀游戏”，中世纪的裁判决斗和各种各样的由上帝决定存亡的活动都属同一性质。无处不在的战争同时也是一种解决自杀冲动的基本的发泄方式，是对直接自杀的一种保护。然而我们知道，在战争时期，当人们所形成的凝聚力、团结一致、热情和对胜利的渴望重新赋予生存意义和希望时，自杀率会大大地降低。

对于自杀的一个传统的精神分析学解释是，在大多数情况

下，当个人在法制社会中不能将一种好战性释放在别人身上时，他便将这种好战性发泄到自己的身上。墨洛温王朝的战士、中世纪的骑士和之后的国外雇佣兵完全不受和平的限制；对同属采用自由的暴力宣泄同样也降低了他们的自残倾向。

这种有着对外好战性的、而且对自己的生命有着持久而自愿的冒险性的复杂行为变成了直接自杀的一种有效的替代品，以下几个例子便是证明。根据傅华萨记载，在十四世纪中，九十个骑士在一场战役中不愿退缩，齐齐自杀。同样的，拉乌尔·德·纳斯勒在库尔特雷战役中自杀；按照《弗兰德编年史》的记载，他说道，当他看到基督教的整朵花儿枯萎了，他不愿意再活下去。让

世所组建的爱斯瓦勒骑士的规则中还规定了不准逃跑这一条。在十字军东征时有一系列的同类事件发生。吉贝尔·德·诺让指出，许多基督教战士与其在土耳其人手里投降，情愿自溺，“情愿选择他们死亡的方式”。儒安维尔见证了类似的事实，同样也与教士有关：斯瓦松的主教，不愿意接受失败，便奔到土耳其人面前寻死；圣路易的妻子，即皇后，要求一位老年骑士砍掉她的头，假如撒拉逊人要占有她的话。当儒安维尔和他的同伴们正要成为阶下囚时，他的一名文书叫道：“我希望我们都自杀；我们要去天堂。”没有人响应他的号召，然而却表明了鼓励着骑士的思想，即人们拒绝将自愿殉难看成是自杀。同样的思想状态可以在某些宗教人士身上体现出来，比如说十三世纪在塞维利亚大声辱骂穆罕默德挑衅穆斯林人的方济会的教士们。

中世纪的编年史充满了这些战争类型的间接自杀。甚至有时候自杀是直接的。因此，根据《圣贝努瓦的传说》的记载，布尔日的大主教和他的同伴们被欧德人打败之后，用佩剑自刎身亡。有时候，囚犯们情愿死去而不愿受辱，正如布罗尼的公爵雷尼奥



或是日维埃尔的让,后者声称:“不,我决不会让巴黎的流氓们用我屈辱的死亡来找乐子。”

编年史的编者还提到了因为被强奸而自杀的案例,这些案例中有关于鲁克莱斯,也就是让·德·卡兰吉的妻子之死,以及许多因被诺曼底人强奸而自尽的妇女们的案例;有因为忠于丈夫而自杀的案例;还有因为孝顺,为了挽救父母生命而自杀的案例。加莱市民的献身行为也具有利他主义者自杀的种种特征。忠贞的布朗什·德·卡斯蒂勒在丈夫路易八世死后也有自杀的企图。1461年,对于查理七世之死有许多自杀的传说,他可能是绝食而死,也有人说他服毒自尽。得了蜂窝织炎和脑软化的国王,健康状态如此糟糕,也许他不需要去自寻短见。

更令人困惑的还有:圣女贞德做了囚徒之后,从塔顶纵身而下,动机不明。在审问时,她曾宣称“她情愿死去也不愿在这么多好人被杀害之后活着”,影射的是对宫皮埃尼市民的屠杀。然而有一次她回答道,她情愿死去也不愿落到她的敌人英国人的手中。而后,她肯定地说她不想自杀,并否定了之前的言论。其中一项起诉就指称她犯了“自杀”未遂罪。

因此,在中世纪已经有了自杀的做法,不过自杀的动机却因社会阶层的不同而大相径庭。农民和手工艺者为逃避悲惨而痛苦的生活悬梁自尽;骑士和教士因为避免受辱或得不到成功而走上绝路。第一种情况是直接自杀,按照社会学的分类来说是一种“自私”的行为;而第二种则是间接自杀,是一种“利他”的行为。尽管自杀的方式与动机不一致,而结果却是相同的。

占着主导地位的伦理,即上流社会的伦理,确定了这种动机与方式的不同之处:第一种自杀,被看作是一种怯懦和逃避,是被严厉禁止的,其尸体要受惩罚,不得埋入神圣的土地之中,永

受地狱之苦，其财产则被没收。第二种类型的自杀，则被看作是一种与骑士的荣誉相符的英勇举动或者是一种殉道者矢志不渝的表现，并被奉为模范。中世纪的社会，主要以尚武的圣职的等级制度来划分。与之相应，骑士的理想和基督教士的献身追求便成了这个时期的道德标准。

文学中的自杀

文学记载了自杀的这种两面性，一面是受人唾弃的自杀，另一面是备受推崇的自杀。身为神职人员或行吟诗人的文学作者一般说来会以基督教义的名义来谴责自杀的行为。此类记载并不少见。阿尔贝·巴耶收录了大量的文学案例，我们来看看其中的几例。在《美人玛格罗恩传说》中，普罗旺斯的皮埃尔因为失恋而产生自杀的念头，“然而他是个真正的天主教徒，他便不再坚持自杀，而接受了道德的武器”。在散文体的《朗塞罗》中，加勒沃绝食而死，教士们曾警告过他“如果他以这样的方式死去的话，他的灵魂将会迷失并受到谴责”，都拉克贵族小姐告诉加勒沃，如果他自杀了，将是“极大的罪恶”。在《费尔古斯》中，当加利埃尼因为不愿嫁给自己不爱的王子而将从塔顶跳下时，上帝制止了她，因为他不愿意失去一个灵魂：“您的灵魂将会消失”，鹰派的纪尧姆想为一位女士而死的时候，他如是警告道。对于自杀的恐惧在诸如《夏莱特》、《伊万》、《波渡》、《弗洛里昂与弗罗莱特》、《伊波梅东》、《艾拉克勒》、《莱斯古弗勒》、《玛尼金》、《阿马迪与伊德瓦娜》等骑士文学中多次提到。

将宗教道德直接搬上舞台的神秘剧和圣迹剧无一例外地谴责自杀行为。自杀表现为因受魔鬼引诱而绝望的后果，如《圣母

的奇迹》一剧中所表现的。在《杀热纳维埃人的奇迹》一剧中，一位教徒宣称道：

“我要走上绝路，
可这是通向地狱之途。
上帝啊，别让我为绝望所误！”

在儒特伯的《特奥菲勒的奇迹》一剧中，恶人特奥菲勒自问：“我该去自溺还是悬梁？”坏人、平庸的人以及受苦的人的典型人物在这些戏剧中都是自杀的人，或者是想自杀的人：朱达、海罗德、彼拉特。在《激情的秘密》中，大天使盖布耶勒宣布，用匕首自尽的海德罗的死是“冲动、丑陋、可憎和可耻的死亡”。

武功歌的创作环境是相当不同的。当然，无论出于什么理由，处于何种环境，自杀一向是由失败而引起的：自杀是因为情场失意，悲痛过多，受到谴责，感到耻辱，希望逃避失败后的侮辱，简而言之就是失败了，无法承受失败便自杀。致命的行为是由嫉妒或绝望产生的愤怒而引起的，所以也是罪恶引起的。此外，主要是坏人们自杀，如《蒙格拉的盖林》中的高马德鲁，自杀时还呼唤着撒旦。这也是非基督教徒面对失败时最经常采用的死亡方式，因此不需要对他们有丝毫的崇敬。例如在《安提约什歌》或《勃艮第的居伊》中，为了逃避被囚禁的命运而自杀的穆斯林便是下流可耻的人物。有一些武功歌甚至建议基督教的骑士宁可逃避，也不要作绝望的抗争。在巴黎的杰弗洛伊的《合韵编年史》中，英雄的品行却恰恰是自杀：“相反地，我认为这是自杀。”在《弗洛伦与奥克塔维安》的故事中，神职人员肯定了战争是自杀的一种形式。在其他的故事中，如《维尔吉的夏特莱》，投

奔十字军的行为便可看成是自杀的一种替代：在杀死自己的妻子之后，绝望的公爵就前往圣地参战了。在现实生活中，这个漫长而冒险的行程，对于远离了家人与财产的封建主而言，相当于某种“死亡”，而且这种行为肯定常常出现，并且也因此降低了骑士们的真实自杀的人数。

因此，武功歌的侧重点看起来似乎是反对所有形式的自杀。然而，这必须得更加深入地考察。所以，阿尔贝·巴耶肯定地说：“在最著名的武功歌中，最有声望的英雄们，没有哪一位是自杀而亡的。”他收集了许多例子证明这一观点，诸如罗兰坚持战斗而死而不曾考虑过自杀；欧吉耶成为阶下囚之时，要求图尔滨砍下他的头，因为他不愿意自杀；布拉米农德恳求别人将他杀死；弗洛伦斯曾向麦尔斯请求过：“砍下我的头吧”；热罗姆因为无意中伤害乌翁而羞愧不已，便对乌翁说道：“拿起我的剑，砍下我的头吧”；加尔逊在杀死自己的兄弟之后也曾如此要求过别人；加里良曾经对查理曼吼道：“杀了我吧。”这些人中没有谁是直接自杀的，然而，在要求借别人之手给予自己死亡的同时，是不是也因此完成了一种间接的自杀？与直接自杀相比不过是有形式上的区别；意图是相同的，结果也是一样的；只不过是借了别人之手来完成自杀的过程。然而，所有这些情节都引起了中世纪作者和读者的崇敬。

武功歌甚至还包含了直接而光荣自杀的例子：高特龙，在《晨曦》中，替父上吊自尽；《多雷勒与贝通》中的贝阿特里丝在儿子夭折和丈夫被流放之后，从一座高塔上坠地而死；《秃头查理》中的迪厄多纳自溺身亡；《艾尔诺·德·勃兰德》中的弗洛伦从窗口跳下而死；《秃头查理》和《艾·德·阿韦尼翁》中的多兰尼和艾·德·阿韦尼翁为逃避耻辱而自杀；还有更多的英雄豪杰

们表示了情愿自尽而不愿接受失败

在骑士文学中,许多自杀都带有利他主义的色彩,比如兰贝格骑士舍身解救了一座被围攻的城池;佩尔斯瓦的妹妹在用自身的鲜血救活了一个女麻风病人之后死去。在《朗塞罗》中,加勒沃在获知朋友自杀之后使绝食而死,作者则将他的死尊为英雄之死。朗塞罗打算拔剑自刎之时被一位都拉克夫人的侍女救下。同样地,关于圆桌骑士的小说中的人物说每次遇险都会很自然地想到自尽一事。特里斯丹不愿意承受痛苦而从悬崖绝壁上跳下,而伊瑟则要求桑德雷将她本人杀死,而不愿意感染麻风病。每当面临着一个无法逾越的障碍时为爱而自杀便成了必然的选择:伊万,被自己的女人抛弃之后,有了拔剑自刎的念头,他说道:

“只因为自己的差错自己的失误,
丧失了快乐丧失了欢愉,
不要因为死亡而痛恨自己,
而要把痛恨和死亡留给自己。”

奥卡生宣布,假若有人想从他手中夺取尼可莱特,他将撞墙而死。在《特里斯丹》中,格罗里昂德琳因不愿嫁给克罗多沃的儿子而从窗口跳下;皮拉姆和蒂斯贝演绎了罗密欧与朱丽叶的爱情故事,结果不言而喻;德库茜夫人绝食身亡;在《朗斯罗》中,一位夫人因不愿在情人死后偷生于世,便从悬崖跳下而死;朗斯罗认为吉妮耶芙已死,便想自尽,于是他在马鞍上系上绳子并套在自己的脖子上。最后要提到的是,无数选择自杀的人都是不愿意生活在屈辱之中的女人。

当然,所有这些自杀都是些失败的举动,正如让·克罗德所说的,人们应该承认:“在文学中也一样,自杀是令人沮丧的行为,也是人们能够逃脱无法逾越的痛苦的唯一方式。”然而,在所有的中世纪文学中,自杀却是一种英雄的行为,令人敬仰,同时也是无罪的。英雄们作出最崇高的牺牲,这也是弥补侮辱性错误或者是非人类的力量所能弥补的过失的唯一方法。通过自杀,他们超越了死亡的限制条件,并且升华到了非常人可以比高的境界。丢盔弃甲逃走的,或者是向萨拉逊人缴械投降的罗兰,无论如何永远也不会成为中世纪水垂不朽的骑士的化身。现实生活中的行为与文学之间存在完全的对应关系,这一切将令人尊重的自杀与叫人鄙视的自杀区分开来。自杀除了作为一种行为之外,自杀者的人格和动机在这之中更为重要。在小说中,如同在生活中一样,一个为了逃脱痛苦而自杀的农夫无疑是一个懦夫,他的身体应该遭受百般折磨,他的灵魂定会堕入地狱;而一个骁勇的、宁可自杀也不愿意向敌人投降的骑士就会成为英雄,他将接受人们的世俗的和宗教的敬意。在中世纪期间,我们查找不到任何一件对自杀的贵族的尸体进行审判的案件。

每个阶层各自不同的自杀

中世纪的自杀具有两面性的特点。仿佛只是发生在平民百姓身上的自杀才会受到严厉的惩罚,而这不会发生在贵族们的身上,因为一些替代行为让他们得以逃避“自杀犯”的罪名:如骑士比武、围猎、战争,还有十字军东征,都为他们的自杀或升华他们的自杀动机提供了许多机会。相对而言,农民和手工业者们却只能用绳索或者用溺水的方式,带着他们的痛苦,结束自己的

生命。直接自杀发生在他们身上的情况要多得多。

这种差异既表现在法律中,也表现在伦理道德中。贵族的间接自杀要么是为了自己所捍卫的事业而自我牺牲的利他主义的典范,要么是由爱情、激愤或冲动而引起的;所有这些情况中,他们都是可以被原谅的。无论如何,这都是-一种与贵族的社会职责相联系的自杀。无论是由于爱情或者是战争而引起的自杀,都会控诉自杀的贵族周围的人们,因而使他们的责任消融。作为一种社会行为,贵族的自杀,在某种程度上,是令人尊重的。而粗野的俗人的自杀则是孤立的、自私的和懦弱的行为:他们逃避自己的责任,选择偷偷摸摸地自杀;他们自杀的动机便是失望,是魔鬼将这一致命的弱点附在他们的意识之中。相反,贵族却是始终面对他们的责任,直到荣耀地死去。

带有寓意的艺术作品——彩绘书法、彩绘玻璃窗、教堂的雕塑、壁画——表明了这种对事物的认识。这种情况在五世纪出现的普鲁顿斯的寓意诗《与灵鬼的交流》的绘图中最常见。在这首诗中,伊拉,即愤怒,因为无法战胜帕凶西亚(耐心)而拔剑自刎。然而在中世纪的代表作中,引发自杀的最主要罪因,是绝望。愤怒要么被耐心所制服,要么只好通过暴力如撕破身上的衣服来发泄,而不会引起自杀。吉尔多的一幅绘于1303年至1308年间,在帕杜的拉玛多纳·戴勒阿尔纳小教堂的壁画最具代表性。画中绝望悬梁自尽,而愤怒在撕破身上的衣裳。在关于道德的论著中,或是在彩绘书法中,愤怒是“高贵”的罪恶,极少会引起自杀事件。而自杀往往都是绝望的结果,发疯或“发狂”的情况除外。

自杀的神职人员构成另一个特殊的种类。一位神甫和一位僧侣的自杀,根据文献统计是极为罕见的事情。但是对这些自



杀的事件进行掩饰的情况无疑是屡见不鲜的，将他们乔装改扮成出于意外或者是自然死亡，其目的便是为了避免舆论的轰议。“人们谈论过寺庙里的自杀风气；要么是由于神秘主义的思想，要么是因为绝望——著名的漠然忧郁症，一些信教男女都是为了逃避这个纷乱喧闹的世界而自杀的。这种现象无疑是存在的，但是没有任何证据可以证实到底它占据了多大的比例。”贝尔纳·保兰这样写道。宗教的孤独，强大的团体力量和他们相对有特权的特征可能是更大程度上限制神职人员自杀的因素。然而，一定数量的此类例子被证实是真实的，甚至有一些主教的自杀，例如圣路易时期斯瓦松的主教雅克·德·夏斯特勒的自杀事件。

自杀的神职人员的尸体可以避免受到世俗法律的惩罚。十四世纪末期，皇家律师让·勒·格克宣布，如果一个教士，即便是圣教徒，一旦他们自己结束自己的生命，他们的尸体应该交给该地区的主教，并且他还就圣克鲁瓦地区的一位祈祷者刚刚自杀一事补充道：“既然他是神甫，就不应该自寻短见。”1112年，鲁昂发生的一件特别的事件震惊一时：教士让·米尼奥自杀了，宗教审判官（主教法庭的法官）命令在夜里将死者尸体悄悄地埋葬到公墓之中。最终事情还是败露了；自杀教士的尸体不得不被挖了出来，而且公墓也因为受到这样的亵渎而不得不再次接受洗礼。但是人们还要将死者的尸体埋在一块未受洗礼的土地上、不闻不问才感到满足。

事实上，世俗的裁决与宗教的裁决也时有矛盾产生，尤其是涉及到是否遵循惯例没收自杀者的财产问题时。因此，在安茹的蒙特尔-贝莱地区的一个神甫让·安布瓦拔刀自杀时就产生了这个问题。布瓦蒂艾主教和唐卡维尔公爵争夺其财产。在

《安茹旧例》的 1463 年记事中,似乎认为公爵更有道理:“所有自杀者都必须被拖拽并处以绞刑;其全部财产必须交由领主、男爵、教会或其他有没收财产权利的司法机构没收,如果自杀者为官员或犯人,则由其辖区的人没收财产。无论是谁,无论是否立过遗嘱,一律按惯例处置。唐卡维尔公爵先生是蒙特尔-贝莱的领主,而其辖区蒙特尔-贝莱地区中的让·安布瓦神甫拔刀自杀,因为该神甫是神职人员且未立过遗嘱,布瓦蒂艾主教便认为其财产应该由他来没收。”

犹太人和异教徒的自杀

中世纪时期还发生过其他几种类型的自杀:犹太人的自杀和异教徒的自杀。犹太人的自杀同样也是由于基督教徒的折磨,尤其是在十字军东征前和其间的光荣时期发生的。因此 1065 年在美因茨,编年史学家阿尔贝·代克斯说道:“当犹太人看到基督教徒拿起武器视他们和他们的子弟如敌人一样杀戮,没有丝毫对弱小的怜悯时,他们也拿起了武器,对着自己的同教中人,他们的妻子、他们的孩子、他们的母亲、他们的姐妹,甚至相互之间屠杀。真是说起来都觉得恐怖!母亲们拿起凶器,割断了正在吃奶的婴儿的喉咙,她们希望孩子死于自己之手,而不是屈服于外族的刀枪之下。”像马萨达屠杀这样的另外一些集体的自杀分别在 1069 年、在十二世纪的英格兰,既而在 1320 年和 1321 年都发生过。

对于异教徒而言,自杀的原因是由于遭受到折磨或者是他们自己的信仰所导致。许多自杀者不愿意弃绝原有的宗教,也不忍遭受磨难。拉乌勒·格拉贝指出在十一世纪时有诸多案

例，如一群异教徒在奥尔良燃材自焚。在十字军攻打阿尔比人时，同样的一幕多次重演。71个纯洁派的骑士纵火自焚。十字军的首领被骑士们对自己的信仰坚定不移的精神所感动，便毫不犹豫任由他们自杀，而不必承担杀死他们的责任。西多的修道院院长阿尔诺·阿摩尔也遇到过类似情况，在擒获米耐瓦的异教徒之后，“迫切希望基督的敌人死去；然而他既是修士又是神父，他不敢亲手将他们杀掉。”编年史学家皮埃尔·德·西尔耐如是说道。所以他让他们在死亡与改教之间做出选择，而他本人却深知——正如他亲口对西蒙·德·蒙特福尔所说的这些人只会选择前者。然而，如果说基督的殉道者数世纪以来的自杀行为是英雄的、值得称道的行为的话，那么这些兴高采烈地完全自愿地走向火堆的阿尔比人的行为则毫无价值可言，因为是魔鬼驱使他们这么做的。无论如何，同样是自杀，基督的殉道者会获救，而后者则遭到谴责。

纯洁派的人也有习惯的自杀行为，绝食，即在被异教徒接纳之后必须绝食。为了变得“完美”，纯洁派的人必须自绝之后灵魂才可以得到永恒的拯救，不会因生命在人世中延续而掉进邪恶的势力之中。一般说来，他们的自杀只有在患了重病，极可能死亡时才进行。艾马纽尔·勒·鲁瓦在十三世纪末时，曾给蒙塔鲁举了数个例子。他还指出，这种自杀行为没有系统性，而且很多人最后退缩了，或是放弃了：“哪怕是世界上最坚强的意志，最纯粹的纯洁派人士，即使自杀为的是美好崇高的目的，也终究不是件快事。”他如是总结道。

古典的中世纪对自杀的看法也有些细微的差别，远非不变的遗产。除了行为本身，重要的是自杀者的动机、个性与社会出身。当然，理论与法律是非常严密的，然而它们在应用的时候却



有惊人的灵活性。在基督教的文化中,对自杀的原则的谴责既不是明显的,也不是一开始就出现的。因此,基督教义的原始资料对这个问题缄口不提,或者说其态度是模棱两可的。

希伯来世界中的自杀

《旧约》中曾以非常中立的态度提到数例自杀行为。扫罗在对抗非力士人的战役输了之后以剑自刺:“扫罗拿起一把剑,朝自己刺去。”《萨姆尔记》中有这样简单的记载。阿比梅莱克,被一个女人用石磨投中脑袋之后疼痛难忍,便对仆人喊道:“拿出你的剑把我杀了吧,不要给别人留下话柄:是一个女人杀了他的。”桑松让宫殿在自己和非力士人的头顶上倒塌下来,从而结束了他的生命。以利亚撒,即马塔塞阿斯的儿子,在对抗安条克五世的贝特扎克利亚战役中,冲向一只大象,“为了人民,为了获得永恒的名字而牺牲”。拉兹,被尼卡诺的军队擒获之后,以壮烈的方式来自尽:“拉兹浑身是伤痕,拔出长剑对着自己,他情愿高贵地死去,而不愿落入罪人的手中遭受有悖于他的高贵的凌辱。然而,仓促之间,他未能一刀结果自己的性命。……他深吸了一口气,重新有了力量,站了起来,鲜血流遍全身,他忍受了伤口的巨大痛楚,跑着穿过人群。他站在一块陡峭的岩石上,已经活力尽失了,他掏出了自己的内脏,托在手上,抛向众人。他成了自己生命与精神的主宰,因而死去。”津日被捕后,纵火烧毁了皇宫,葬身于火海之中。在大卫王时代,阿伊托弗勒在明白了别人不听取他的建议之后,“遗言家人而悬梁自尽。咽气之后则掩埋在其父的坟墓中”。普脱雷梅·马克隆因被控叛国而服毒自尽。拉谷埃勒的女儿撒拉,因遭恶意重伤而想上吊自杀。

此类自杀行为的很大一部分被认为是英雄的行为。这种传统在一世纪和二世纪间的犹太人战争中层出不穷且被发扬光大,结果是个人与集体的自杀大大增加。弗拉维约·约瑟夫的作品中提到过这些英雄的行为。法扎埃勒成为帕特人的俘虏,正在被拖拽之中,“他把头撞到一块石头上,让人看到这个堪称他生命的荣誉的行为,以证明他是希律王真正的兄弟,而非像伊尔康似的懦夫”。当罗马人攻击耶路撒冷的一座宝塔时纵火烧毁该塔,而犹太人“宁愿拔刀自尽而不愿葬身火海”。在这些战役期间,扫罗的儿子西蒙,亲手杀死了自己全家的人,然后“站到了尸首堆积而成的山上,举起双手让众人看见他,接着拿起剑朝自己身上狠狠一刺,不一刻就死去了”。罗马人亦不例外:朗古自刎而死。

与其罗列案例,不如让我们来到马萨达,按照约瑟夫所言,这里是这些“英雄行为”的巅峰。公元73年,一千个犹太人在他们的岩峰上激烈地抗击罗马的攻击,犹太人已经支撑不住了。他们的首领伊利亚撒发表了一通冗长的超越当时情形的演说之后,要求大家集体自杀。这通演说是一篇为自杀而进行的真正的辩护辞,把自杀说成是禁欲主义、新柏拉图主义以及印度主义融为一体的行为。可以说在此番话中找到了关于自杀哲学的经典论据:死亡犹如睡眠,它把我们带离短暂而不幸的存在;当我们眼前只剩下痛苦时,没有理由再继续生存下去;既然我们终有一天要离开人世,我们为什么不能为自己选择一个最佳时机呢?我们的灵魂渴望逃离躯体的监狱,在度过了可恶的人间生活之后获得无尽的幸福。自杀是我们自由的最高标志,使得我们能够战胜所有的邪恶。因此,上帝希望我们受惩罚。其中一些话语已经超越了犹太人的意识形态而引起他人的共鸣:

“不要认为我们没有资格享受上帝赐给我们的能够在活着时就自愿而光荣地死去的权利。这是无法抗拒的希望带来的幸福。我们的敌人只渴望将我们活捉；然而，无论我们如何抵抗，我们也不知明日如何逃脱；但是他们却阻止不了我们以慷慨的死来回应他们，来结束与我们最亲爱的人共同生活的时光……我们给自己施加的这种惩罚远远小于我们所应承受的惩罚，因为这样我们保护了我们的妻子不被侮辱。我们的孩子不会失去自由，而我们自己尽管命运不幸，却能够光荣地掩埋在我们国土的废墟之中，而不至于忍受被捕的侮辱，我们死而无憾。”

“……在如此可怕的不幸面前，有谁能够再看得到太阳的光芒？尽管他可能被告知可以无忧无虑地生活下去；或者说得更明白一些，有谁能够与自己的祖国为敌，在巨大的不幸前表现懦弱、苟且偷生，而丝毫不羡慕那些在我们神圣的城池大翻地覆、我们的社稷被一场亵渎神圣的动乱完全摧毁之前就死去的人们所拥有的幸福呢？就算我们希望能够勇敢地抵抗敌人，我们的抵御也只能到此为止了，这种希望已经消失，现在难道不过是在我们尚有自杀权利、尚能让我们的妻子也有自杀权利——因为这也是我们赋予她们的最大恩赐——之时，延迟我们奔向死亡的进程吗？我们是为死亡而出生的；这是不可逆转的自然规律，所有的人，无论他如何强健如何幸福，都必须遵从这条规律。然而，大自然毫不强迫我们去忍受凌辱和奴役，不强迫我们在依然有能力以死亡来维护妻子的荣誉和孩子的自由之时，眼睁睁地看着由于我们的懦弱而让别人将其掠夺。”那一天，960个犹太人自尽了。

有了毒药，便会有解毒的药。事实上，《犹太人的战争》一书收录了与伊利亚撒的演说相悖的言论。这些话，是弗拉维约·

约瑟夫本人在某些特殊的场合中表达出来的。当他的战友被许诺给他们一条生路的罗马人俘虏时，他想劝说他的朋友们不要自杀，他的演说也超越了当时的背景，而具有普遍的哲学与宗教的意义。的确，这场演说包含了许多至今仍为自杀的反对者所引证的论据：这种行为是懦夫的标志，与叛逃无二；这是一种违背自然规律的行为，因为自然规律反映着我们生命的本能；这是对上帝意志的背叛，因为上帝赋予我们生命，而且仍然是我们余生的主宰；我们没有权力去毁灭上帝的任何一件造物；自杀的人将会下地狱，他们的尸首也将会被展示于众。

“当没有任何事情迫使我们自寻短见时，面临危险自杀就是一件比害怕和逃跑更为懦弱的行为。如果不是因为害怕死亡，那么是谁阻止我们向罗马人投降呢？可以选择某一种确定的方式来保证另一种不确定的方式吗？如果有人说是为了避免成为奴隶，我就要问问我们沦陷的国家是否能变回自由。如果有人还说自杀是一种英勇的行为，我依然坚持说这是一种懦弱的表现：这是模仿一个胆怯的首领的行为，他知道将有的风波却在成功地逃脱死亡之前就让自己血管里的鲜血将自己淹没了；说到底，这是出于对上帝的蔑视和亵渎而做出的、与一切动物的本能相违背的行为。上帝在创造了万物之时赋予了它们本能，对于那些自杀的人而言，渴望生存不就不再是不可侵犯的自然规律了吗？难道我们不该把这种观念看作是敌人，不该惩罚侵犯我们生命的人吗？既然我们归属于上帝，我们能不能想像得出上帝正在忍受着侮辱，因为有人胆敢藐视他的馈赠？……我们赞同大家终有一死的说法，而且我们也赞同惩罚从主人身边逃走的奴隶，无论他的主人是否是阴险恶毒的；那么想像一下我们抛弃了上帝——他不仅是我们的主人，而且是至高无上的善

主——而问心无愧！……这些大逆不道的人犯下了罪行，用自己的双手结束了自己的生命之后，就立刻被遣送到地狱中最黑暗的地方去。……这就说明了为什么我们的英明的立法者知道有这么一种骇人的罪行，而命令在太阳落山之前不得埋葬那些自杀的人的尸首，尽管在以前的时候那些在战争中死去的人可以被掩埋；甚至有些国家还会砍下那些鲁莽地拿起武器杀死自己的人的手，因为这些国家认为将自杀者的手与身体分离是正确的，正如把他们的灵魂与躯体相分离一样。……我不愿意成为我自己的敌人，不愿意给我的忠诚抹上难以解释的背叛。”

这场演说没有说服约瑟夫的战友。自杀开始了，每个人都让抽到签的战友将自己杀死，直到只剩下两个人：约瑟夫劝说了他的朋友活下来，双双向罗马人投降了。

到底该相信谁？当自杀一事被提出之时，约瑟夫是持反对态度的，然而很明显，约瑟夫也撰写了为自杀而辩护的演说，通过以利亚撒之口说出。这个问题是次要的。关键是证实了在一世纪下半叶犹太教与基督教分离之际，在直接出自《旧约》的犹太人世界中，对自杀问题没有一个明确的表态。所有的反对或赞成自杀的论据都出自弗拉维约·约瑟夫之口。在二十世纪到来之前，伦理学家、理论家和哲学家几乎没有在这些言论上添加其他的内容。这就是历史的因素使得对自杀的态度的天平时而倾向宽容一边，时而倒向激烈的一边，因为从《圣经》的篇章中找不出对自杀反对或者是赞成的不容置疑的论据。

摩西律法已经明确地通过第五条戒律来禁止杀人，然而对于结束自己生命的行为却没有特别提及，正如我们所见到的，在《圣经》中所列举的自杀从来都不会像杀死他人那样受到明明白白的指责。此外，第五条戒律还列出了无数例外，如在战争中杀



死敌人或在法律规定的自卫中杀人,或者处死犯人等。因此,中世纪的基督教义中没有什么文本可以用来正确地判断那些关于自杀的各种各样的阐述。

—— 第二章 ——

中世纪的遗产：在疯狂和绝望之间

在自杀问题上，中世纪似乎开始时是持犹豫的态度的。这是因为基督教最早的文章中并无明确的记载，教会也只是到了后来才慢慢地有了明确的表态。

“为了我的教徒我舍弃我的生命”

将基督教徒与原来的犹太人区别开来的《新约》从未直接涉及这一内容。基督之死难道不是一种真正意义上的自杀吗？这种令人震惊的事件能带来非同一般的反响。然而，当教徒约翰告诉基督：“我的生命，任何人都不能掠夺，可是我自己要将之舍弃”，“我为了我的信徒舍弃我的生命”，这难道不是自愿死亡的声明吗？不正是我们所说的自杀吗？这种标准的约翰信徒式的语气使得中世纪的理论家着实为难。于是奥利金也宣称：“如果我们不惧怕流言蜚语而去关注事情的本身，我们也许会问，难道我们不能找到另一种解释吗？可以说，耶稣是在神力的作用下美好地杀死了自己。”

当基督为复活而前往耶路撒冷时，他知道有什么事情在等他；他坦然地走向死亡，并且在途中并没有设法挽回这一死亡结局。如果从耶稣基督的出身和救世这个角度来看，基督的自杀就有了另一种意义和另一种普通层面上的理解。不过，这种理



解仍然存在歧义。基督徒应该在任何方面都效仿基督，尤其是要能为之牺牲生命：“任何想要挽救自己生命的人反而会失去它，相反任何愿为我舍弃自己生命的人反而会得到生命”；“如果一个人爱我并不比爱他的父亲、他的母亲、他的妻子、他的孩子、他的兄弟、他的姐妹，甚至他自己的生命多些，那么他就不能成为我的弟子”；“在这个世界，热爱自己的生命人会失去它，而厌恶自己生命的人才会得到永生”；“没有任何爱比那些宁愿为自己爱的人舍弃生命的人的爱更伟大”。

在《新约》中关于保罗、雅各、彼得、路加、约翰等人教诲那些厌倦人世生活的信徒的例子举不胜举。他们的教义只有一个主题：生命是可鄙的，它只不过像是一次放逐，而我们应该希望它越短越好。“我不赋予我自己的生命任何意义”，保罗曾这么说，《旧约》中他也反复说过。

第一代基督信徒对此极其虔诚，在遭到迫害时都自愿作出牺牲。“他们直到担心会死时才去爱自己的生命”，约翰在一世纪末时这样说道，并将“那些见证了基督的死亡和听从上帝教诲的人”送入天堂。在二世纪，圣·朱斯蒂安在《赞美诗》中颂扬了这些自愿去死的基督徒，在三世纪初德尔图良和蒙唐主义者也赞美了这些自愿殉教的死亡者。《使徒行传》中有许多这样的基督徒，他们或是自己选择死亡或是服从传教者的号召而选择死亡。

基督教的教义从产生到发展一直处于一种矛盾之中，它声称人类俗世的生命是可憎的，应该向往死亡，那样才能接近上帝达到永生。这种思想在教会成立之初占绝对的上风。在圣·约翰看来，这种矛盾不仅体现在基督的传教中也体现在犹太人认为基督要自杀的几个时刻：“基督再一次向他们重复：‘我要走

了,即使你们会找寻我,也还是会负罪而死。我去的地方你们不能去。”于是犹太人自问:“难道他要自杀么?他刚才说:‘我去的地方你们不能去。’”

但是基督徒的死应该是一种对上帝尽忠的体现。而不是出于其他原因或是绝望的表现。殉道者快乐的死与有罪的人绝望的死形成鲜明的对比。于是犹太的死就成了可耻的大逆不道的死的原型,不仅是因为他出卖主人这一行为本身,而且因为这是一种绝望的死。只有使徒马太肯定犹太被绞死。其他的使徒都什么也没说,《使徒行传》中却说犹太死于原罪:“他向前倒去,身体被从中剖开,所有的内脏都迸溅出来。”中世纪的一些画家把犹太画成绞死,而另一些则把他画成剖膛而死。同样,当保罗和他的同伴神奇地逃离监狱时,他们的看守知道自己将因疏忽而受到惩罚,他“握住他的剑”要“自刎”。保罗制止了他,这个看守于是就成为了他的信徒。保罗认为出于纯粹的人类的原因或因为绝望而死是一种“不幸”的行为。

生命是可憎恨的,但是应该容忍这一点;死亡是值得期望的,但是不应该自己谋求:这就是基督信徒遵守的困难的生命实践哲理。其基本的教义,如《新约》中和后来门徒们传授过程中又发展的教义,都预先设定了自愿死亡的倾向。基督教的思想者必须精于构建一种理论,这种能力必须基于宗教力量的威慑,才能创造出一种禁止自杀的思想。

自愿的殉道者

基督教的开创性事件是一起自杀事件,教义中也宣扬自愿殉道。众多的信徒仿效基督为信仰而殉道,以至于教会的教皇



在二世纪当中为此担心不已并担心自问这种做法是否恰当。

圣·亚大纳西在想到耶稣基督自杀殉教时，他拿不定主意是否应责备那些自愿为教献身的信徒。纳兹扬兹的圣·格雷古瓦在责备普通意义上的自杀时却赞扬马加贝的母亲自杀行为。尼塞的圣·格雷古瓦为泰奥多尔的殉道叫好，圣·巴齐尔为朱丽叶的死叫好。圣·热罗姆在矛盾面前并不踌躇：他责备那些愿意为教而自杀的基督教徒，但是却赞成那些因为要重婚而寻死的寡妇。皮埃尔·德·亚历山大责备那些愿意为教自杀的基督教徒，却赞成那些身体并不衰弱的人去死。奥利金和德尼斯·德·亚历山大都肯定耶稣基督是自杀而死的，却建议基督徒在不该受牵连的时候逃走而不是去死。圣·西普里安突然退隐。圣·昂布鲁瓦兹斥责自杀并写道：“如果有机会得到一个值得嘉奖的死，应立即抓住它”，“不要逃避死亡，圣子基督是不厌恶死亡的”；他赞扬柔松的自杀。圣·克莱芒·德·亚历山大可能是唯一一个坚决责备基督教殉教的人；他说，那些殉教的人对殉道的看法是错误的，他们将神的意志看得过高。相反，基督教教义的一些文章例如《至上的荣誉》、《教皇法》中都对该赞扬决心殉教的美好还是该赞扬被视为可耻的对死的怯懦而犹豫不决。历史学家优西比不贬不褒地讲述诸多自愿殉道的情况，其中一些殉道者，如三个女基督徒东尼娜、贝蕾尼斯和普罗多斯，非常崇拜这种殉道的方式。

这种对自杀犹豫不决的态度也涉及到其他类似于殉道的情況。311年在安适尔的第25次教会会议上赞扬了一个女子，这个女子在被爱人引诱并抛弃之后，因知道自己怀孕而绝望自杀。在那个时代，大多数时候，基督教的道德家在信奉新柏拉图思想的同时也不赞成自杀的观点，他们会接受一些例外，例如为了国

家的利益(如苏格拉底的情况),为了不受凌辱,或为了躲避一种过于残酷的命运而自杀。事实上,教条并非是一成不变的:教会的法令中并没有赞同企图自杀者的规定,然而惩戒却是极其严格的,并且对诸多的罪行要进行公共调解。

由于在很多情况下,对一些异端邪说的斗争使得教会的态度变得强硬起来。从318年开始,卡尔塔热主教会议上由于多纳教派的诞生,人们已经责备这种自愿死亡,并将这种思想推广至实践当中。381年,迦模泰的亚历山大主教宣布不再为自杀者祈祷,除非此人被证实是疯了,这就意味着自杀者本人也是有罪的。

圣·奥古斯丁和自杀的禁止

在圣·奥古斯丁时期,这种对自杀的强硬态度更加突出。在《上帝之城》中他宣布这种严格的学说将成为教会正式的教义:“我们以各种方式来说、来宣布并来确定:任何人不应该为逃避一时的痛苦而自寻短见,这样会坠入永远的痛苦;任何人不得为他人的罪过而自我了断:这将会构成最严重的罪过,他人的罪过不应将我们玷污;任何人不得为过去的错误而自杀:他们通常是那些有过错的、需要用生命来忏悔和补救的人;任何人不得为幻想死后可以得到一个更好的生活而自杀;他们将是有罪的,并且无法获得这种更好的生命。”

这些各种各样的禁止自杀的教规无一例外是基于十诫中的第九诫。主教议会又把这样的禁令加强了:自杀的人是无法忍受痛苦折磨的懦夫,是过于注重别人对自己看法的爱慕虚荣的人。卡顿将这两个恶习联系在一起。没有任何的境况可以为自

杀提供借口：偷盗，就像吕克莱斯的情况（如果她的灵魂是无辜的，她为什么要自杀呢？如果她经历过快乐，即使不是自愿的，也应该活着赎罪），逃避欲望（因为人们在逃避可能会犯下的罪过时往往会犯错，并且不会去想忏悔），逃避痛苦和折磨（这是一些懦夫），对自己犯下的弥天大错的绝望（比如犹大，他犯下了第二条罪）。我们在任何情况下都无法打开通向永生的大门。

这种对自杀的绝对的禁止归因于柏拉图思想的影响和多纳教派的激进行为。柏拉图主义者几乎无一例外地认为自杀是一种违背上帝意志的行为，帕罗丁、珀尔菲尔、马克布、阿普雷也这样认为。圣·奥古斯丁将这种思想发展为“你不能杀”。生命是上帝赐的，他说，上帝是惟一有权处置它的。多纳教派为殉教者辩护也是有罪的。

奥古斯丁既不回避尴尬也不回避反对。桑松有罪吗？圣·佩拉吉为了保住自己的纯洁和教会的尊严而自杀身亡也有罪吗？对于这样的特例，奥古斯丁承认这些人一定是得到了上帝的特殊的召唤。至于耶稣，不能否认他的死是自愿的。第五诫也不是绝对禁止杀害生命，因为它允许处决死刑犯和在战争中杀死敌人。在几个世纪以来，非宗教的权力和宗教的权力都逃不过这个悖论：为缩短自身和亲人的痛苦而自杀的人是一种罪过，而在战场上那些正当壮年便被迫战死的成千上万的年轻人却成为了纪念的对象。最终，圣·奥古斯丁自己宣布道：“宁可饿死也不吃供奉给伟人的肉。”至于磨练，主教也免不掉。

自杀的社会政治背景(第五至第十世纪)

如何解释五世纪初宗教思想对自杀看法的强硬态度？阿尔

贝·巴耶认为是民众舆论影响的结果,民众对自杀从根本上的敌视,比那些受过良好教育的精神空虚的精英人物对此的敌视更大。这种看法仿佛不太可信。这仅仅是一种情况,在这种情况下,教会的领导人听从民众信徒的情感影响。确实,教会规定了很多刑罚,而且基督徒的行为中有很多迷信的思想,但是从未涉及到如此根本的境地。此外什么都无法证实普通民众对自愿死亡的敌对比精英人物对此的敌对更大

教会法令和民法当中对人的生命的着重保护是与四世纪末五世纪初帝国的演变紧密相连的。当时国家面临着政治和民主危机,罗马的国家从戴克里先和君士坦丁起就变为一种独裁,个人丧失了一切自由。在乡下实行的是隶农政策。隶农是自由人但被限制在土地上,隶属于主人;没有主人的允许,他不能结婚,不能从事其他工作或参军。从332年开始,君士坦丁确定所有逃跑的隶农必须被遣送回各自的主人那里。行会的数量要视情况而定。劳动力和士兵的极度缺乏要求统治者不得不重视每个生命以确保经济发展和国家稳定。突然间,对自杀一向宽容的罗马民法一下变得严格起来。从此,自杀便可逃过罪责不再被允许,而且自杀逐渐被视为禁止和有罪。

教会方面也正在努力协调那些主张给予在性行为方面出轨者惩罚的人和那些极力主张贞操的人之间的矛盾。一切形式的避孕和流产都是禁止的,而且374年底通过法令明确禁止杀害儿童。抛弃儿童也被认为是不道德的。这些规定都完善了法律、保障了人们的生命;这是出于社会保障和对出生率下降的考虑。宗教的力量和民间的力量从君士坦丁起就紧密连接在一起了。

教会,从根本上讲,丝毫不会试图解放隶农和奴隶的。这些



人的生命操纵在他们的主人手里；452年，阿尔勒主教会议谴责了所有的奴隶和佣人的自杀。佣人的自杀实际上是对他的所有人即主人的一种偷盗行为，这种行为近似于反抗，而且它本身“充满着魔鬼般的狂热”。533年，奥尔良的主教会议上，批准了罗马法条，禁止向那些不明缘由自杀的人供奉祭品。各种镇压和禁止自杀的手段逐步出台。政治经济和社会方面的压力将自杀归为一种道德上的犯罪，对上帝、对自然、对社会的一种犯罪。在帝制改革后，教会认为惟一值得提倡的殉教志愿死亡行为也过时了。任何宗教的动机都不能再成为自杀的借口。社会上和宗教界一样，只有主人有权决定附属于他的生命和一切。

这种态度在未开化的王国尤为盛行，那里民间的权力机构和宗教的力量同时统治着国家。这样，在六世纪初，西哥特人的罗马律法中有着明显的记载：那些畏罪自杀的人的财产将被没收，那些由于对生活厌倦、为躲债或生病而自杀的人则不会受到这样的对待。什么罪入地狱也并无明确的规定；在圣·马丁的记叙中，他曾使一个自杀的奴隶和一些投井自杀的人复活。这些对自杀的不同态度在六世纪后半叶便不存在了。563年的布拉加和奥塞尔的主教会议谴责所有形式的自杀，并禁止一切为自杀者进行的祭祀和供奉活动。自杀被认为比他杀还严重，他杀只需交付罚款。

在有名的八世纪和九世纪的盎格鲁萨克逊的赎罪中，惟一被原谅的自杀者是一些疯子或“魔鬼”，条件是他们在被恶魔抓住之前过着一种值得纪念的生活。因绝望而自杀被认为是最有罪的。在当时，教会要求个人对所犯的罪进行忏悔，在精神上加强自己的统治力量。那些绝望的人自杀是因为他们认为他们的罪责无法饶恕。他们对上帝也犯下了罪责——他们怀疑上帝的

仁慈,就像犹太一样——并且与教会对抗——怀疑教会代人祈祷的功能。这种绝望被视为最大的罪,因为他们对教会调解和替人请求宽恕的角色产生了怀疑,而从此教会更加强调了它的这一功能。

忏悔规条和民法都不允许对那些因害怕刑事处罚而自杀的人进行祈祷,甚至对那些因不明原因而自杀的人也不例外,因为这些人被疑为没有自制的能力。法兰科教区会议对此作了尤为严格的规定:813年的夏洛尼议会,829年的巴黎议会,855年的瓦伦斯议会,将决斗也视为一种自杀,并禁止埋葬决斗身亡者。九世纪后半叶,教皇尼古拉一世在回答新人教的布勒加尔的问题时颁布法令说,禁止一切自杀行为,任何原由都不能阻止自杀者受到惩罚。对自杀者的追捕开始了:十世纪初,普鲁姆地区要求教会提供教区的一切情况。当时,在十字军东征前一些基督徒使殉教又死灰复燃,这自然受到了人民议会势力的反对。

在经历了基督教长达四个世纪的犹豫不决后,西方社会明令全面禁止自杀。这种鲜明的对比不得不令人惊讶,一方面是在五世纪到十世纪血腥暴力和对人的生命的轻视,另一方面是权力机构对自杀的严厉禁止。这种互相矛盾的情况是与当时的历史背景有关的,人们一直在思考上帝与人的关系,主人与仆人之间的关系。从罗马的后帝国时代起,附庸关系变得复杂了,上帝的利益就像地主的利益:对生命的支配就像对土地的支配一样不可侵犯。世俗权力机构和宗教机构同时反对自杀,他们的力量通过权力体现:没收财产和判以刑罚。在这两种情况下,对自杀的禁止都破坏了人的自由:在教会的统治下,人失去了基本的支配自己生命的权利,在属于人民议会的领地地主的管辖下,他们因劳动力严重不足——并且这些劳动力总是经常受到饥饿

和流行病的威胁——急需保持和增加人丁。

禁止自杀的理论基础

从十一世纪到十四世纪的中世纪，禁止自杀被系统化和固定下来。经院派的合成、教会和民间法令造成一种事实，既有理性的基础又有司法的依据，这就强加或赋予这种禁令一种意义，使其区别于过去历史上对自杀的禁止。这种禁令赋予自杀一种可耻的特性。从文艺复兴到启蒙运动，企图将自杀合理化的难点就在于穿越这堵被中世纪的理论家、法学家和伦理学者设置的“羞耻的墙”。

理论家对此的认识是一致的，从十二世纪的阿伯拉尔——他曾在《质疑与否定》中引用柏拉图的观点证明自杀是可憎的，到十四世纪的邓斯·司格脱，他曾写道：“任何人没有上帝的命令都不能杀死自己”，还有将自杀比为“撒旦的祭品”的圣·布鲁诺、认为自杀是对本人过分的爱的圣·伯纳万图尔、让·德·索尔兹伯里和让·布利丹。

在十三世纪，两个博士用经院派理论解释这个问题：赞同、不赞同和可解决的问题。亚历山大·德·阿列斯找到五个自杀合理化的论据，是《圣经》的五段引言——两句是圣·保罗的话：“死亡是我的一种财产”，另一句是：“谁赋予我这死亡之身？”；一个论据是约伯的话：“人为了灵魂会抛弃他的一切”，当然包括生命；赞美诗中的话：“身体就像一个监牢”；马蒂厄的话：“因我而舍弃生命的人会得到拯救。”另外，他还举了桑·拉兹光荣自杀的例子。然后他又举了八个相反的例子，都出自《圣经》和异教徒的哲学作品。圣·保罗声称人们不能为了某个好处就去做坏

事；被强暴的女子是无辜的，所以如果她自杀就是杀害了一个无辜的人；第五诫禁止一切谋杀行为；帕罗丁认为，那种使灵魂与肉体分离的行为只能是出于恶意；只要活着，人总是可以自我提高；有罪的人应该活着忏悔；是欲望使人们企图尽快地结束自己的生命从而享受永远的幸福，而这种欲望是一种罪过。

亚历山大提出他自己的判断。应该解释一下那些引自《圣经》中的句子：人类只能给予不会带来罪责的东西；如果肉体是囚牢，我们也并无权利走出去；失去生命只是意味着放弃肉体的快感；对死亡的渴望也只是渴望消失在俗世中；人类有自爱的义务；“你不可杀害生命”是不能违背的。总之：“在任何情况下，以任何借口采取自杀的行为都是不合法的。”

圣·托马斯·德·阿金，在《理论概述》中重新提到这一问题，他的观点更加哲学化，他的看法为反对自杀的观点提供了论据。赞成自杀的观点：自己杀死自己并无过错；既然公众的力量可以处死罪犯，那么蔑视公众力量的人如果是罪人也可以杀死自己；杀死自己可以避免犯更大的罪；萨蒙和拉兹的自杀在《圣经》中就得到了赞颂。反对自杀的观点认为：第五诫禁止杀生。结论：五个支持自杀的论据是不可信的；自杀对于上帝和社会来说是不对的；任何人都不能进行自我判断；自杀并不能避免大的罪恶，因为这种行为本身就是一种最大的恶，它不允许我们后悔和进行忏悔。于是就有三个根本的原因支持绝对禁止自杀：

它是一种对自然和仁慈的杀害，因为它与人们自然的生存愿望和自爱的义务背道而驰；

它是对社会的一种谋害，因为我们是集体的一份子，在这个集体中我们都要扮演一定的角色；

它是对上帝的一种谋害，而上帝是我们的主人。对比



是非常鲜明的：“自己剥夺自己的生命是对上帝的一种犯罪，就如同杀害奴隶的人对奴隶主有罪一样。”

萨蒙和拉兹，他们都收到上帝的特殊召喚。亚里士多德、柏拉图、圣·奥古斯丁和《圣经》都致力于禁止自杀。

罪魁祸首：无可救药的绝望

伦理学家和诗人都知道如何增加自己的才能。樊尚·德·博韦不赞成“厌倦生命”，而但丁则在《地狱》中专门论述自杀。他们身处于七世纪下半叶，即暴力的年代之中。对自己不敬，他们失去了人形；他们变成了一片黑暗的大森林中的树木，长着多彩的叶子。由于拒绝生命，他们永远不能移动而且要接受折磨，遭受风的卷曲。他们的代言人是因绝望而自杀的弗雷德里克二世的大臣皮埃尔·戴拉·维尼。绝望不是一种心理状态，而是一种罪，是受到魔鬼的指使，魔鬼使之相信他犯了不可饶恕的罪，使他怀疑神圣的仁慈。

为了说服基督徒放弃死亡，教会求助于一些虔诚的文学作品，这些文学作品可以说是说教词的典范，也可以说是神秘剧。主题就是永远都不应绝望，因为奇迹永远都有可能出现，就像朝圣者圣·雅克·德·龚泊斯泰勒的不幸遭遇中所遇到的：被扮成圣·雅克的魔鬼的欺骗，他割喉自尽，但是被圣母玛利亚救活，把他的灵魂从撒旦手中夺了回来。在其他的故事中，绝望的人在最后的时刻得救，或是被圣母玛利亚救活，或是出现了一个十字标记，或是被圣水救活。

在十四世纪，英语的神秘主义文章《未知的云》就指出应提防那种邪恶的、引诱忧郁的灵魂走向“非存在”的力量，威廉·朗

格兰在他的讽刺作品《耕者皮尔斯》中，指出绝望的阿瓦里斯企图上吊自尽，然后就被雷潘梯尔救活。同样，在约翰·斯克尔顿的叙述中，马格尼非森斯绝望之极，认为他的罪责难以宽恕，选择用匕首自尽，后来还是被希望救活。

对付绝望和自杀的最好的办法就是忏悔，因为忏悔可以求得宽恕，得到上帝的谅解。十一和十二世纪对于忏悔说的理论形成具有决定意义。1215年，在拉特兰举行的第五届主教会议上，做出了决定性的规定：“一切教徒，无论男女，到懂事的年龄后，都应该忏悔自己所有的罪行，至少每年应向自己的神父做一次这样的忏悔……”在十二世纪，圣·贝尔纳劝告教徒在他们认为有罪时要坚持忏悔，并不要放弃希望。“告罪亭”的程序简单化和温和化：只是到将近1600年时罪责的忏悔才和重新祝圣的活动分开，后者对于有很多罪的信徒来说一年只有一次（星期四），认罪、判决和赦罪从十一世纪起就合起来了。忏悔者于是会受到上帝的宽恕，甚至在完成他的忏悔时就已得到了宽恕，因为教士按照“教皇的权利”有可能立即宽恕他了。所以应相信毫无理由再绝望。对于一个健康的灵魂来说，在忏悔之后自杀几乎是不可能的。如果有自杀行为，在教会看来一定是妄自尊大的表现。

教会和世俗对自杀者的惩罚

宗教忏悔的方式可以有效地阻止信徒自杀，可是心智健全的人一旦踏上不归之路，就再也难以获得世人丝毫的同情。十三世纪，布尔夏德、伊夫·德·沙特尔、格拉蒂安和格雷古瓦九世的论著已经确立了严厉的教会法，教会也许是从这个时期开

始拒绝埋葬自杀死者。不过,确凿的书面证明材料在1281年的尼姆主教会议记录里,主教大会拒绝为被逐出教会者、异教徒、决斗者和自杀者举行葬礼,除非死者咽气之前确实对自己的致命行为进行了忏悔。类似的观点也可以在雷蒙·德·佩尼亚福特的《全书》中找到。十三世纪末,芒德主教纪尧姆·迪朗在《司法管窥》中发出呼吁,要求挖出违规埋在教会墓地的自杀者尸体。

较之教会法,民法有更多更严厉的惩罚办法。地方行政处理自杀案件时,从习惯法中汲取用之不尽的借鉴方法。对自杀问题,法兰西王国的北部地区采取特殊的处理方式,当地法律显然吸收了用以阻止自杀者阴魂不散、骚扰活人的具有迷信色彩的习惯做法。里尔市十三世纪的法律条文当中有这样一项:如果自杀者为男性,尸体将拖至绞刑架再施以绞刑;如果自杀者为女性,尸体将施以火刑。安茹和曼恩也采用同样的做法。十四世纪,布列塔尼的习惯法特别写明:“无论谁故意杀死自己,都以谋杀罪论处,将被倒吊着拖走,动产也将被没收。”博蒙法严厉尤其:自杀者的尸体应“以最残酷的方式”拖走,以儆世人,拖尸体所经之路还要被打干净。在梅斯市,尸体从在门槛下挖出的洞中拖出,然后用酒桶密封,扔入河中,酒桶上还贴上这样一句话,警告别人不要接触,任其漂流:“离它远点,让它走吧,大理为由。”受到诅咒的尸体被抛弃到远处,这样既不污染当地的河水,也不会带来传说中类似彼拉多一类的厄运;据说彼拉多自杀后,尸体被直接掷入台伯河,后来当地因此遭受恐怖的洪灾。斯特拉斯堡的一位主教上吊自尽后,尸体也遭到了同样的侮辱。

苏黎世人则依照死者的自杀手段来采用处罚的方式:如果使用匕首,就把一块削尖的木头插进死者的头颅;如果投水溺死,就把死者埋在距离河岸五尺远的地方;如果落地摔死,就用

三块大石头分别放在死者的头、腹和脚上，埋在深山里。里尔和阿布维尔人把自杀者的尸体抛出窗外或者将“尸体脸朝下从门槛底下的洞拖走”，这样做或许能让不吉利的死尸认不出路，无法重回故地。在德国的有些地区，尸体或被放在柳条筐里，或倒吊起来，直至腐烂。尸体被倒吊起来之前往往要先被头下脚上地拖走示众。

英国人埋葬自杀者的地点选在行人较多的十字路口，并用木桩子刺穿死者的胸膛，也就是说，自杀者既然这样被牢牢钉死，然后又任人践踏，就几乎再也没有办法离开地面去纠缠活着的人。自杀属于不吉利的死亡，是基督教认为的魔鬼和邪恶力量作祟的结果。惩罚自杀者的尸体，其用意既在于驱魔除怪，又在于警慑世人。死者家属还要被迫参加这种给家族带来莫大羞辱的公开仪式，承受残酷的折磨。

等待死者家属的还有另外一种折磨：财产没收。这在法国始于1205年，王室调查委员将“自杀者的动产献给国王或大贵族”。据1270年的《圣路易习惯法》记载：“如果发生上吊、溺水及不论何种原因的自杀行为，造成死亡后，死者及其妻子的动产归男爵所有。”自杀案件属于法院的管辖范畴，没收财产的方式可以有所不同：比如在安茹、曼恩、诺曼底、普瓦图、布列塔尼、博韦等地，习惯的做法是没收动产；在波尔多，没收的是一部分动产。而1397年鲁昂最高法院的法令规定，死者财产的三分之一交给国王，三分之二留给遗孀和孩子。

财产没收的方式有时非常特殊。在某些省份，如曼恩和安茹，还有一种被称为“ravaire”或“ravoyre”的习惯做法，即摧毁死者房屋靠近大路的那堵墙，烧毁牧场，砍倒与人齐高的葡萄园和树林。

众所周知，英国法学家从十三世纪中叶起就在“普通法”的立法方面作出了巨大的努力。十二世纪，哈福德教规禁止为自杀者举行基督教葬礼。而十一世纪初，埃德加国王的法律就已规定了对自杀者的这种惩罚。十三世纪三十年代的法律条款表明：萨里郡对自杀者执行财产没收。1250至1260年间，亨利·德·布雷克顿法官在编撰英国律书时记载了法院所区分的两种自杀者：一种人精神不健康，一种人对自己不忠，后者的动产和土地将被没收。十四世纪末期，理查二世还将自杀者的财产赐给廷臣。

发生在中世纪的自杀

由于资料奇缺而且描述寥寥，研究中世纪的自杀问题，要比研究同时期的法律更为困难和复杂。因此，学者既要有更宽容的研究态度，又不能受严厉的法律条文的影响。

让·克劳德·施密特收集分析的54宗自杀案例，让人们逐渐了解到中世纪自杀的具体情况。从中可以发现男性自杀人数当时是女性的三倍；上吊是最常用的方式（34宗），比自溺（12宗）、割腕（5宗）和跳楼（4宗）要普遍得多，这跟二十世纪的情况惊人地相似。自杀的发生还具有季节性：常常在二月、四月和七月。导致自杀的主要原因跟当时的农业社会和基督教社会有密切联系，首先是斋戒期间的过分节食引起器官衰弱；其次是繁重的农业劳作。

星期五和星期一的自杀案件居高不下，这很难解释：是不是因为人在星期五受到忏悔和愧疚气氛的影响特别大？在星期一则想到新一周的工作就要开始而十分沮丧？中世纪的自杀往往



发生在夜晚，其中三分之二在午夜和黎明。尽管能够找到的数据很少，从中很难得出令人信服结论，但是黑暗、绝望和孤独的冥想相结合似乎起了重要的因素。总之，自杀往往发生在自己家中。

每一个社会阶层都有人自杀，但是各阶层自杀的比例是不可信的，因为资料来源于司法和市政部门。在城里，大多数的自杀者是手工业主。贵族当中的自杀者为数不多，可以从他们的生活方式找出原因：他们的生活动辄使用暴力，有很多机会用近乎自杀的方式拿自己的生命冒险，这一点我们先前已经看到了；另一个原因是，贵族操纵着司法，可以利用家族的势力打通世俗与教会当局的关节，他们要把自杀掩盖成意外死亡或自然死亡，显然轻而易举。

教会内部同样也会隐瞒自杀事件，神职人员自杀的比例高达19%，这更令人费解。一种解释是：他们自认有一种不可饶恕的强烈负罪感和罪恶感。脆弱的心灵使他们极易深陷绝望，教会尤其强调这一点，视之为神职人员自杀的原因。

广泛采用的托辞：疯癫

自杀往往源于人在生存过程中所遭遇到的过度的困难与痛苦：饥饿、疾病、破产、亲属去世、极度贫困、监禁、害怕极刑和嫉妒等等。显然，享誉文坛的人还没有哪一位因为荣誉而自杀的。总之，自杀总有确切的原因，肉体和精神上的负重常会诱发这种行为。布雷克顿在他的论著中明确指出，把仅仅因为厌倦生活而自杀的情况列入疯癫的范围，是非常令人吃惊的做法。中世纪的人们根本无法想像居然有人会质疑生活的美好，他们也尤

法预见二十世纪会出现“达观自杀”，无法想像心智健全的人竟会冷静地思考值不值得活下去的问题。随意而为地思考自杀，这本身就会被认为是疯癫，精神失常的征兆，人们最早称之为“忧郁”。这个术语来自希腊文，意思是“黑色心情”，意指分泌过多的黑色胆汁将大脑染成黑色，从而引起忧郁的想法。中世纪的布鲁内托·拉蒂尼大约在1265年成为最早使用该词的人之一。

这种类型的疯癫表现出一种沮丧或忧愁，还有另外一个类型，特点是作出过激行为，即“狂乱”或“狂怒”，表现形式是幻觉、胡话、粗暴行为、不停指责，有时是酗酒。最细微的反常举止都会被调查员记录下来，用来作为指控死者生前精神错乱的证据。在圣马丁德尚的犯罪登记资料中，五例自杀案件附有描述，其中四例的罪行被赦免，解释的理由为“愤怒与丧失理智”、“疯癫与精神错乱”、“幻觉与精神错乱”。在让-克劳德·施密特研究的54起案例中，16起归结于疯癫，有的似乎是事实，有的却很让人怀疑。

在英国，如果发生可疑死亡，任何人在城市助理法官、乡村法官和验尸官来到现场之前不得碰动尸体。官方人员要起草报告，进行调查。其间，死者的亲属及认识死者的人将作证，这说明公众意见在该程序的操作过程中具有关键性的作用。亲属为家族利益着想，自然竭力要将死亡归结为事故、谋杀或疯癫的结果。这样做并不是很难，只要村民团结一致就行了。英国人巴尔卡拉·哈纳沃特的研究指出：十四世纪，家族间相互支持，更有甚者，连负责调查与裁决的当地陪审员也成为同谋，因此假判了很多案件。验尸官的工作没有酬劳，所以也很容易被死者家属收买。即便死者被判有罪，其实际财产也会被远远地低估。

十三世纪,博韦的菲利普·德·博马努瓦尔指出:只有完全证实死者是因自杀而亡,并具备完全责任的时候,才能执行财产没收。因此,如果在井底发现了死者,必须调查死亡场所,死者去往该场所的动机及其当时的身体和精神状况,是否会有因昏迷而坠井的可能性。1278年4月,贝德福德郡的陪审团对一桩死亡事件作出这样的结论:死因是体弱生病。但不久之后,皇家调查组就证实死者是自杀而亡的。博马努瓦尔还指出,如果有人死在生前听他说过“有一天我会自杀”,这就可以作为证据,当然,这类话应该写入报告。财产没收的频率仍然居高不下,因为法庭还可以找到这样一个借口没收财产:死者没有立过遗嘱。

尽管如此,财产还是能够避免被没收,特别当自杀者是已婚女人的时候。国王有时也会开恩特赦,例如1418年,有一个男人连遭丧子和破产的打击后,毅然决定撒手人寰,撇下尚在病中的妻子。1278年,菲利普·泰斯塔的案子尽管证明其疯癫的证据并不充分,议会还是做出了无罪的判决。在法国南部的习惯法对自杀问题保持缄默,阿尔贝·巴耶解释说,这也许表明当时缺乏对自杀的定罪,至少在显要人物身上情况是这样的,也表明十二世纪以后罗马法的复兴带来了影响。

端倪初现的宽容

十四世纪,有些法学家希望放宽对自杀事件的处理。让·布蒂利耶(卒于1395年)在其《农村大全》中呼吁重新实行罗马法。他写道,自杀发生时,领主属地的司法机构必须进行调查,并且只有在认定死者的自杀动机是逃避法律制裁时,他的尸体才能受到活着时本应受到的惩罚。至于其他情况导致的自杀,



比如疾病，死者应该被正常埋葬：“如果因为疾病和疯癫，或者因为突如其来的不幸，如丧妻亡子和丧失财产，不论是谁都可能陷入绝望，即使他失去自己的生命也不能因此失去自己的身体。他死后不应该受到惩罚，比如在公众场合倒吊起来，因为他的身体根本没有损害司法。”从此仍可看出，厌恶生活而自杀还是被隐晦地列入疯癫一类。

需要注意的是，即使严厉批评自杀的神学家和道德学家，有时也不得不承认古人中确有伟大的自杀事迹，譬如加图^①、第欧根尼和芝诺以及持有同样立场的阿兰·德·利勒和文森·德·博韦，他们特别赞赏自殉烈士的勇气。有的人在其作品中提出的观点跟十六至十八世纪的决疑者相似，认可基督教徒极特殊情况下的自杀。布鲁内托·拉蒂尼觉得，与其偷面包，不如让自己活活饿死；于格·德·圣-马里认为，为避免让异端分子得逞，自杀更为值得；让·比里当与邓斯·司各脱间接指出，战争与十字军东征可以起到替代自杀的作用；让·比里当说战士有时更应该选择死亡，而不是逃跑；邓斯·司各脱认为，牺牲是自赎行为，战士可以“将生命献给正义的事业，献给打败教会敌人的斗争”。其他人，如纪尧姆·勒·克莱尔和菲利普·德·维特里重新引用耶稣自杀的例子。总而言之，对于惩罚自杀者尸体和拒绝以宗教方式埋葬死者的做法，中世纪的神学家和道学家既不存心要求也不刻意论证。

中世纪对自杀采取的态度更为微妙。不能只看到鞭尸的恐

① 小加图，公元前96—公元前16，古罗马政治家，大加图的曾孙，斯多葛派哲学信徒，支持元老院共和派，反对恺撒。法萨罗战役后（公元前48年）去乌提卡，得悉恺撒再胜于塔普斯后，自杀身亡。

怖仪式和圣奥古斯丁和圣托马斯的在习惯法方面的文章。中世纪的确对自杀并不温和。民间信仰、官方宗教、世俗权力都对自杀这种反自然、反社会、反上帝的罪行感到恐惧。荒谬的是，自杀是再明白不过的人为行为，而人们却只借用魔鬼和疯癫来对它加以解释。人因被魔鬼迷惑而深陷绝望，成为牺牲品。对这种情况，教会试图通过促其忏悔达到拯救的目的，如果仍不奏效，人自杀后还是注定要下地狱。至于疯癫，不幸的人对自己的自杀行为可以不负责任并得到拯救。当时，死者亲属的同情和忧虑使疯癫原本就很宽泛的概念又加以扩大。而且，文学肯定了为爱情和荣誉而死的伟大，因此贵族们也有办法找到代替直接自杀的方式。

中世纪的普通自杀，首先涉及劳动人民。农民和手工艺者在生计急剧恶化之后，往往选择自杀。骑士、贵族不直接自杀，演讲家有时也这样做，疯癫总是被用作开脱罪责的借口。糟糕、卑鄙、自私、懦弱的自杀总是那些乡下人、苦力和手艺人的行为。这样，在很大程度上自杀受到世人的鄙夷。

中世纪只能用魔鬼和疯癫来解释自杀，将自杀完全归为不理智的行为。人在深思熟虑后，发觉厌恶生活，于是杀死自己，这就只能归咎为疯癫或忧郁症的发作。中世纪偶尔会宽恕自杀，但即便如此，也是为了更严厉地谴责自杀者是精神错乱和魔鬼附体。心智健全的自杀者是不可能存在的。

从十五世纪开始，最初的人文主义者开始思考古人的思想遗产，自杀截然不同的一面被呈现出来。卢克莱修、加图或塞内加为经院哲学家所熟知，但并没有收到上天的神谕，所以他们的行为不能作为阐述道德时引用的榜样。人文主义者对古典作品价值的认识和欣赏的不断深入，使人们后来对自杀的看法渐渐



地发生了改变。有必要回顾古代遗产，这能更好地理解文艺复兴时代的人们如何在半遮半掩却又不乏胆识之中，率先重新评价白杀。



—— 第三章 ——

古代遗产：学会及时脱身

十五世纪，现代的迹象开始出现。在经济、政治、军事、宗教与文化的社会动荡中，最早的人文主义者表现出担忧与好奇，开始着迷地重释古希腊罗马浩瀚的文化遗产。传统的知识与道德准则从十四世纪的奥卡姆革命就开始被质问，而且范围不断扩大。惟名论的运动、约翰·威克利夫和让·于斯的异教抗争、基督教的教会分裂、屈斯和尼古拉·奥雷姆红衣主教大胆的科学精神、封建秩序垂死无力的挣扎、人口危机和战争创伤，这一切都使欧洲知识分子把目光转向被忽略了太久的珍贵的古代智慧。

的确，基督思想对一切事物都给出了答案：中世纪的教父、教士和神学家越来越明确地定出知识的规律和行为的准则。道德领域形成更为牢固的整体：十戒构成明确的基础，当局强加义务与戒律，信徒亦将其内在化。出格的行为立即受到普遍的谴责；世俗与宗教的权力机关协同镇压，得到整个社会的赞许。但是，在分辨善恶是非的道德领域中，发生明显与基督道德相背情况时，受到古人思想启迪的人文主义者就提出疑问：神学家不是宣称上帝在每一个不论信教与否的人身上都置入了行为的普遍原则吗？其中，尊重生命最为突出，杀戮是绝对禁止的。除非严格定义的几种情况，禁止杀戮延伸到个人的自身行为。然而，古代文明展示给基督教思想家的有英雄的自杀史迹和论证英雄自



杀行为的哲学思想。文艺复兴提出的自杀权利就源于对古代做法的思考。人们欣然地重新发现辉煌的古希腊罗马,想对古人伟大的自杀探个究竟:阿里斯托代莫、克利奥蒙尼、地米斯托克利、伊索克拉底、德摩斯梯尼、毕达哥尔、恩培多克拉、德谟克利特、第欧根尼、赫热西亚斯、芝诺、克利安瑟、苏格拉底、卢克莱修、克拉狄乌斯、克拉苏斯、格拉古斯、马略、加图、诗人卢克莱修、安东尼、克娄帕特拉、布鲁图斯、卡西乌斯、瓦罗、披索、科凯乌斯·涅尔瓦、西兰努斯、塞内加、卡尔普尼乌斯·披索、奥托等等。这些令人尊敬的人物能不加区别地被冠以软弱的罪名而下地狱吗?

希腊人的多元观点

古代面对自杀的不同态度,体现多元的观点,而基督教恪守的是惟一性原则。古人远不能一致赞同自杀,古希腊的每一个哲学大流派都有各自特殊的立场,从毕达哥拉斯主义的完全否定到伊壁鸠鲁和斯多葛的欢迎、赞许,思想和观点纷呈各异。

多样性的特征体现在法律上,有些城邦规定对自杀者的尸体进行惩罚,如雅典、斯巴达、底比斯,其他城邦没有这种律法。但是,自杀看来处处受到很宽容的对待,而且,希腊的历史上有出于各种动机而导致的自杀事件,它们不论真实还是具有传奇色彩,都成为影响深远的里程碑。爱国自杀者有梅内塞、地米斯托克利、德摩斯梯尼;愧疚自杀者有阿里斯托代莫;荣誉自杀者有克利奥蒙尼;忠教自杀者有毕达哥尔;逃避衰老的自杀者有德谟克利特和斯佩西浦;为爱情自杀者有潘特、海罗、萨福;为贞洁

而死的有希波；为公民荣誉而死的有卡龙达斯；鄙视生活的哲理自杀的有芝诺、克利安瑟、赫热西亚斯、第欧根尼、伊壁鸠鲁。对苏格拉底之死的争议最大，不管怎样，根据在审判时他挑衅的应答和对逃跑的拒绝，可以认为他是自杀。

从最古老的时代起，希腊思想就提出自杀哲理的基本问题。克兰尼主义者、犬儒主义者、伊壁鸠鲁主义者和斯多葛主义者承认个体有至高无上的价值，自由也就是自己决定自我生死的权利，在他们看来，生命只有存在于快乐的事中时，也就是说，如果生命符合理性、符合人类尊严并且带来的满足多于痛苦时，才值得被保护。否则，维持生命就是疯癫之举。

在这样的大框架内，每个学派根据其敏感的主题，强调这样或那样的方面。十分推崇个体主义的克兰尼学派持悲观的态度，他们的大师 Hégésias 因在亚历山大国导致几起自杀而被驱逐出境。犬儒主义倡导，如果生活不理智，就应该为安全而与之断绝；安提斯特那认为，那些智力不足的人最好上吊自尽。他的弟子第欧根尼把这个原则推向极致。他认为，死亡到来时，人们感觉不到它，所以死不可惧。因此，他还说，如果不能理智地生活，就要毫不犹豫地去结束自己的生命。要活得好，就需要正常的理智或一根绳子，第欧根尼在这层意思上说过无数的言论：“如果你不努力去过得更好，为什么还要活在世上呢？”有人对他说：活着是一种痛苦。他说：“不，是痛苦地活着。”他不断地重复说：“应该用健康的心灵对待生活，要么就去上吊吧。”安提斯特那感叹道：“啊！谁会把我从痛苦中解救出来？这个第欧根尼边说边把刀子给他看。”

伊壁鸠鲁主义认为，倘若生活变得令人无法承受，智慧就劝人用缓和的方式自杀。要深思熟虑，不要赶、不要急，无声无息



地离开人世，“走出充满烟霏的屋子”。斯多葛学派宣扬的也是思考过后的自杀。当理智告诉我们，这是最值得去做的解决方法以遵循事物的守则，或当我们无法跟随划好的行为路线时，生与死是无足轻重的，因为一切都将带到万有的、神的宇宙中。“智者有理由将生活献给他的祖国或朋友，甚至可以自杀，如果他身处艰难的苦难之中，如果他失去了肢体或患有不治之症”。第欧根尼如是简述斯多葛派关于自杀的思想。由芝诺的死得到启发：他98岁时，一天从学校出来时，摔了一跤，折伤一根手指，他用手击打土地，说出尼俄柏的诗句：“我就要来了，你为什么召唤我呢？”很快地，他就割喉自尽。

毕达哥拉斯派却反对自杀，主要原因有两条：灵魂既然承受污点之后落入人的躯体，就得将赎罪进行到底；灵魂与肉体的结合是由数学上的联系决定的，而自杀会打断这一和谐，按照赫拉克利特的想法，这并不能阻止毕达哥拉斯因厌倦生活而绝食而终。埃尔米普认为，他是在逃跑时被锡拉库萨人杀死，他宁愿被捕也不践踏神圣的蚕豆地，这应算是自杀的方式。

柏拉图的微妙和亚里士多德的拒绝

影响西方思想最深的剩下两位希腊巨人：柏拉图和亚里士多德。跟先前的学派相反，他们认为人首先是社会的人，插入社会群体的人，所以个体不能依据个人利益去推理，而必须考虑他对神应尽的义务（柏拉图），考虑他对城邦应当扮演的角色（亚里士多德）。

柏拉图的立场最灵活但也最不确定，仿佛是在犹豫什么。他有关自杀的思想被歪曲，是基督思想利用和控制的结果，但是

这个思想是非常细微的。在《法律篇》的一段文字中，反对自杀的人对篇幅作了删除，根据这个段落，他宣称：必须拒绝公开埋葬“那些自杀的人，他们触犯自己的命运之神……”必须将死者葬在荒野之中，不让人知晓，并且不立墓碑。然而，柏拉图明确指出，这不适用于那些“因为城邦的法令，因为意外造成的无法逃避的剧烈痛苦，或因为命运给他带来无休无止和无法战胜的耻辱”的自杀。所以有三种例外情况：判决（苏格拉底的情况）、痛苦的不治之症和悲惨的命运，其中包括从悲惨到耻辱的各种情况。在同一个对话中，柏拉图谈到神殿抢盗者时说：“如果你无法挽救身上的罪恶倾向，你一旦觉得死亡是最好的出路，就立即摆脱生命吧。”

柏拉图在第二篇对话录《斐多篇》中谈到自杀的问题，其中有苏格拉底饮鸩自尽前与朋友的谈话。至少可以看出，他的思想绕向极端；这句话晦涩难懂，让同苏格拉底谈话的人不知所措：“但愿宙斯再度降临！”塞贝突然这样说。苏格拉底要喝下毒药，实际上想告诉他们，自杀也许不是城邦人民所希望的，但作为哲学家，他是如此渴求死亡，只有自杀的愿望。他先赞颂官方的态度：我们的主人是神，我们属于他，所以我们没有不辞而别的权利。他对自杀的“反对”是用委婉的话语来讲述的，说明他的信念之深：“在神给我们下像我今天收到的旨谕之前，说人没有杀死自己的权利，这也许没有任何不具情理之处。”这种对自杀的谴责非常闪烁其辞，更何况，紧接着谴责的是关于死亡好处的诗意描述以及死后会发生的一切事情！

加图在自杀之前应该读过两次《斐多篇》，因此其中的含义对他来说，并不十分明显，而且反对自杀的论据也不很具有说服力。如果死亡是那么让人向往，如果它敞开了如此幸福的大门，



那应该有一个有力的理由,来说明不应该自杀。在基督教的大环境下,柏拉图主义诞生了人们所说的神秘主义自杀,在此世自杀以到达彼世的极乐世界。后来的神秘主义者采用的是精神自杀法,而不是肉体自杀。

跟柏拉图含糊其辞的观点相比,亚里士多德的特点则是非常果断的:自杀彻头彻尾就是一件受人谴责的事,是一种对城邦、对自己的不公正行为。因为这是面对我们责任采取的软弱的态度,因为它跟道德相违背。我们必须待在我们的位置上,并且从容地面对兴衰成败。然而亚里士多德同时在他的《伦理学》一书中宣称:宽宏大度“不是善待他的生活,因为他认为生命并不值得人们不惜一切代价保护它”

古罗马人的担忧

在所有的西方文明当中,罗马文明被认为是对自杀最为有利的。斯多葛主义在精英界中的重要性及著名人物为数惊人的自杀事件,更加巩固了人们对此的看法。约朗德·格里塞在其著作《古罗马人的自杀》中,用20页的篇幅引证了公元前五世纪到公元二世纪的314起名人自杀的案例,可以说,这一比例高于欧洲1300年至今的水平。

跟希腊一样,罗马世界面对自杀的态度远远不能统一。不同时期、不同社会政治阶层都存在许多细微的差别。从很早开始,罗马社会对此就有分歧,有人敌视这种反社会的行为,有人赞赏这种个体自由的表现,自杀的自由使个体得以逃脱强权的泛滥和暴君的倒行逆施。

自杀是极具悲剧色彩的死亡,似乎有意扰乱命运与自然的

安排,还让人对自杀者的死尸产生担忧,因为人们认为死尸被恶魔附体,很可能重返世间打扰活人。可以注意到,所有的初级社会都能找到旨在肢解尸体以摧毁其能量的风俗与仪式。约翰·弗雷泽与路易-维克多·托马斯提供了大量非洲的例子:中非的巴干达人在十字路口焚烧上吊自尽者的死尸和上吊用过的树,女人们经过灰烬时要加土填埋,避免让死者的魂灵钻进身体获得重生;多哥的埃维族人把上吊自尽者的尸体捆绑在树枝上,拖过密布尖刺的小路,直至尸体支离破碎,然后再分开埋葬;有的情况下,用小木桩插进死者的胸脯;另外,尸体被撕烂:股骨破碎,耳朵脱落,双手砍断,遭受羞辱和惩罚,死者的能量被摧毁后就不会让活着的人再担心害怕;再者,尸体埋在十字路口地下。古希腊也采用类似的做法:雅典人砍掉自杀者的右手,阻止他犯罪,正如我们已经看到的,这种做法仍会招致各种各样的评论。使用净化礼仪,把支离破碎的尸体拖出社区,抹清路上的拖痕,以避免死尸重返旧地。在中世纪可以找到所有这些做法,它们造成大众毫无根据的担忧,自杀既然是超乎寻常的行为,所以也就是超自然的行为。

在罗马,虽然没有这些做法的原始证据,“十二铜表法”也对此缄默,但根据老普林尼的说法,塔奎王朝采取的一些措施证明了此类迷信的存在。塔奎下令严惩以自杀反抗国王暴政的人的尸体。实际上,目的是防止死者对国王报复:在空地上,把尸体钉在木头上,脱离地面,邪灵被弄瘫,啄食死尸的鸟以不善的行为反治自杀者其身。

除了这种情况,资料来源并没有提到法律禁止自杀。跟有些阐释相反的是,约朗德·格里塞提出,“十二铜表法”不禁止自杀,自杀者的葬礼可跟正常情况无异。以前使用过的自杀



手段中，上吊尤其被认为很不吉利。原因很难查明：是因为尸体双眼暴突，舌头外伸，眼神固滞，肢体扭曲，形状恐怖吗？更有可能的是，这种死亡具有渎神的特点，事实上，古罗马宗教祭祀时奉供给土地神灵的是闷死的、不出血的牺牲品。上吊自尽一直到现代社会都附含明显的贬义，比不上使用铁器的自杀“高贵”。

由于明显的经济和爱国的原因，有两种社会阶层在罗马却被禁止自杀：奴隶和士兵。对于奴隶，自杀触犯私有财产，这是中世纪农奴制的一个基本点；对于士兵，军队对那些自杀未遂的人施以刑罚。

面对自杀的公民自由

没有任何法律或宗教上的限制来禁止自由人自杀。因为生命既不是神的赐予，又不是神的气息，也不是人的一项权利，罗马人可以随意处置生命。西塞罗认为，自杀本身非善非恶，是“中庸”的行为，它的价值取决于动机。比如说，小加图的自杀就是完整自由的典范，因为他的生命并没受到威胁而采取自杀方式，将其置于命运之上，但西塞罗根据他阐释的柏拉图主义谴责其他自杀：他引用《斐多篇》，说明柏拉图认为只要神不强加于人自杀的必要，就应该禁止自杀；在《共和国》一书中，他宣称，人没有权利逃弃神指派给自己的职位。同样细微的差别也存在于罗马历史学家中，他们谴责某些自杀行为，又颂扬另一些自杀，比如不愿屈服于丈夫或强暴、不愿苟且偷生的女人的自杀，比如想逃脱侮辱人格的审判，逃避敌人、衰老和耻辱的男人的自杀。

维吉尔（公元前70—公元前19年，古罗马诗人）同样根据

自杀动机,把自杀者的归属分在地狱和福地^①;有些人自杀是出于爱国主义、勇气和对自由的坚定追求;有些人自杀是出于厌恶生活,就只能在来世继续过悲惨的生活。夭折的孩子,被含冤处死的人,为爱殉情的女人,战死沙场的士兵,以及命运坎坷的人和与其说是罪人不如说是不幸遭遇的牺牲者都会进入地狱的中间地带。

古罗马的历史记载了多起自杀案例,除了一些著名的自杀案例外,还有许多无从查考的自杀案例。塞内加在给吕西里厄斯的信中写道:“不同阶层的人,不同命运的人,不同年龄的人都以死来结束他们的不幸。”自杀的方式好像并不比其他死亡方式高明,而这种自杀浪潮或自杀瘟疫在罗马迅猛蔓延。公元前一百年和公元后一百年之间,名人自杀的频率达到空前的规模,但一定不能忽略这种现象与当时的环境有密切关系,自杀的主要原因出于政治,这一点大家都很清楚。

此外,约朗德·格里塞根据历史记载编成一本讨论自杀原因的小册子:古代犯人在接受神意审判的同时也将自己放置到一个致命的境地,因此会产生神意裁判的自杀;自愿的决斗会导致游戏性的自杀;因杀人而自杀是有罪的自杀;还有因报仇、敲诈的自杀;因救人引起的利他主义的自杀;为神献身的自杀;自虐式的自杀;还有因逃避无法忍受的情况而引起的逃避自杀,这些情况有肉体的折磨,战争的灾难,法律的审判;因恐惧、厌恶、羞耻和利益的政治性自杀;因遭受强暴而蒙受耻辱的自杀,比如卢克莱修的自杀。蒂特-利弗讲到科拉蒂努斯的妻子被塔奎强奸后,自刎身亡。对自杀的争辩常常会引起一些小插曲,这也为

① 受神恩宠的英雄死后进人的乐土。



众多的画家提供了素材,比如卢卡·克拉纳赫·阿·伦勃朗、约斯·范·克莱韦、提香、卡尼亚奇和另外一些艺术家。



厌世

054

西方社会如何看待自杀

另一种类型的自杀与众不同,也引起了人们的注意。这种自杀在中世纪不被认识,但文艺复兴又将它搬上了舞台:因厌世而自杀。人文主义者对这种自杀持批判态度。比如年轻、俊美、富有且充满爱心的克莱奥姆布罗特在读完《斐多篇》之后,怀着想到另外一个美好世界去生活的愿望而自杀。这也表明,人们还没能真正理解柏拉图式的对话是反对自杀的。

这种自杀真正出现在内战和帝国时期。似乎这种自杀与文明的危机、公众精神的动荡、对传统道德的可靠性以及对宗教、科学、文化领域中真理的否定联系在一起。在文明平衡这一伟大阶段的过渡过程中,思想领域转变时期的自杀和文化革命时期的自杀产生的影响就像文艺复兴、1580—1620年和1680—1720年欧洲的第一次和第二次意识危机和革命时期以及二十世纪末的影响一样伟大。

少数知识分子对人类命运的思考最终导致对人的本质彻底悲观的态度。在公元前一世纪的罗马,这种慌乱造成了厌世,对生活感到厌倦;认为世界末日终会降临的观点威胁着罗马和她最优秀的市民,其后果就是无限的失落占据了人的思想和灵魂。于是,出于对已发生的内战的失望和气馁,以及对将要发生的更为可怕的内战的担心,一些寻求没有苦涩梦境、也没有忧郁未来的人们,在一种病态且焦虑的烦恼中郁郁寡欢。

诗人卢克莱修就是饱受忧虑困扰的人类的代言人。他孤



独、悲观，同情人类承受的对死亡、神鬼、惩罚、疾病的恐惧以及良心的折磨：“每个人都在寻找逃避自己的方法，但每个人又都被自己所束缚，能做到的只能是自我怨恨。”我们只能与这种忧虑共存亡。45岁的卢克莱修于公元前55年自杀。

120年之后又发生了另外一桩著名的自杀事件。自杀者是一名受压抑的、屈从的悲观者塞内加。他对厌世进行了分析。他认为无论是在公众生活还是在孤独的探索中都不能找到感情、实现完满人生，人们深受厌世之苦。他们的愿望永远都是飘渺的，对逃避的探寻是徒劳的。

“烦恼从此产生，厌恶自己，混乱不堪、无从依靠的灵魂，无所事事造成晦暗的不耐烦，尤其当我们承认原因，感到脸红的时候，当人的尊敬把我们的焦虑压抑在身上的时候，我们的情感被紧紧地禁锢在没有出口的监狱里窒息而死。”

“人们毫无目的地沿着海边旅行，永远到不了海上也上不到陆地……旅行接下来还是旅行，风景一个又一个。正如卢克莱修所说：‘每个人都在逃跑。’但是又有何用呢？我们是逃不掉的。我们逃避自己，我们又不能摆脱这个难以忍受的群体。我们也说服自己，我们所承受的不幸并不是来自上帝，而是来自自身，这种不幸我们又无力承担：工作、娱乐、我们自己、世上所有的东西都压在我们肩上。所以有些人自杀了：就像他们不停地改变却仍在同一个圈子里永远地旋转下去，他们屈服于所有的新事物，于是他们对生活、对世界失去了信心并感觉到发自内心的呐喊：为什么还是老样子？”

以相对主义、普遍的怀疑主义、神学精神和模糊的价值观为特征的忧郁在古典的中世纪未被定义，不为世人理解，并由此被归类于精神错乱。对那些有能力判断自己的行为、自己的将来

和世界的人来说,病态的忧郁是无法理解的,并且只存在于混乱的精神中。

厌世似乎并没有引得很多罗马人去自杀。这是一种使文人感到满足的精神状态,但是由于这种状态缺乏活力和决断精神,所以很少会达到它在逻辑上的必然结果。人也一直在生与死间漂浮不定。塞内加是因尼禄的命令而自杀的,并不是因为厌世。他在作品中尽力使读者对死亡有所准备,而不是推动读者去死;相反地,他一直劝告人们警惕死亡的念头。不要畏惧死亡,但也不要无谓地去死,要记住生命带来的理智。跟塞内加同时期的自杀的著名人物中,几乎找不到因厌世而了断生命的。他们的自杀总是有一个属于“生活烦恼”的明确动机。

衰老与自杀

塞内加说,如果我们的肉体 and 灵魂都各尽其能,允许我们过上一个惬意的生活,那么我们无理由自杀。我们会在逐渐衰老中,在忍受未老先衰中继续活下去,如果我们还要去摆脱它就是愚蠢至极:“安静地等待死亡与畏惧死亡几乎没什么差别;就像酒鬼一样,喝下了酒,也咽下了生命的残渣。但是这是一个涉及到生命的最后一幕是不是残渣的问题,或者说没有损伤的、精神和感官都正常发挥作用的 身体是不是最纯洁的问题。如果肉体已不能做任何事情,为什么不把它所禁锢的精神释放呢?”

人们不会发现人在年迈去世时,没有任何的改变和耗损。但是,许多人还未享受生活就已去世。那么,为什么知道生命终会结束,还认为截去生命的一部分是很残酷的呢?对我来说,我会让衰老陪伴我,只要它使我完整,我就会感觉到身上最美好的

部分。但是，如果它动摇我的意志，失去它的作用，如果它破坏我的灵魂，我就会离开这个摇摇欲坠的躯壳。

“如果知道自己要永远忍受，我会逃避生活，并不是因为痛苦，而是因为在生活中它给我带来了不适。事实上，我认为因惧怕忍受而寻死的人是懦夫，而为了忍受而活着的人是傻瓜。”

“这种观念在公元一世纪末、二世纪初的罗马贵族当中被广为接受，由此形成了禁欲主义哲学理论。小普林尼在他的书信中怀着极其仰慕的心情，提到了多个年老的病人决定走出这种生活的例子。他的一个朋友 67 岁时患痛风瘫痪，忍受着一种“不可想像，也是最不应得的痛苦”，想一死了之。普林尼写道，他伟大的灵魂令我仰慕。在另外一封信上他提到了提多·阿里斯托，他权衡生与死的理由，然后断然自杀。此外，还有一位 75 岁的人得了不治之症，为生活所困，最终自己了结。他还讲述了阿里亚的情况，一个罗马妇女为了鼓励他年迈且疾病缠身的丈夫自杀，死在丈夫面前，以身为例；历史上一直歌颂一对年迈、谦逊的罗马市民：一位老人得了无法医治的溃疡，妻子建议跟他一起结束生命，她把想法告诉他后，与丈夫捆绑在一起投湖自杀。

涉及政治的自杀

由政治原因引起的自杀在内战和帝国初期的罗马十分普遍。塔西佗的记叙让这些自杀广为流传。有因命运多舛和渴望自由引起的自杀，其中最著名的是公元前 46 年加图自杀；有因王权与领主的矛盾造成的自杀，如玛利努斯·优利乌斯在公元 32 年自杀；有逃脱斥责的自杀，如卡尔普尔尼乌斯·披索在公元 20 年自杀；有因对大众的不幸感到厌恶而引起的自杀，如科



凯乌斯·涅尔瓦于公元33年自杀；有因做错事导致的普遍自杀，像瓦罗在公元9年自杀。有些年份，政客自杀的人数是非常庞大的：公元前43年19人，公元前44年16人，公元65年16人，公元66年12人。自刎和割腕被认为是英雄气概的自杀，这些死被罗马历史学家怀着敬仰的心情记录下来，就像高层人物至高无上的自由和荣誉一样。加图、卡西乌斯、布鲁图斯、卡斯托、安东尼、克娄帕特拉成了富有传奇色彩的典范；甚至历代帝王如尼禄和奥托都为他们的自杀和不幸生活平反昭雪。文学经常以路卡尼亚、塞内加为题材。历史学家们写了许多关于这些人的英雄业绩和历史名言，以后代的眼光歌颂他们的事迹，如从阿里亚的《帕埃特，non dolet》到尼禄的《Qualix artifex pereo》，还有布鲁图斯的“美德，你只是一句空话”。斯奇皮奥将剑刺进自己的胸膛时对士兵说“我没事”。关于一个众所周知的酒鬼博诺斯自杀的喜剧融入了黑色幽默的成分：“这不是个疯子，他是个酒鬼。”

十六到十八世纪的人文学家和哲学家也经常对这两个世纪里的著名自杀事件进行思考。帝国时期，罗马人有权对死进行选择。在加里森和阿尔贝·巴耶看来，有七到八种情况的自杀可以避免财产没收：厌世、失子之痛、对凄美死亡的向往、精神病、痴呆、摆脱病魔和痛苦、因无力还债而产生的羞耻。换句话说，所有各种自杀都是允许的，除了被告发和犯人企图使家庭避免没收财产。塔西佗认为在提比略统治时期，实际上这导致更多的人畏惧司法审判而自杀：“有罪的人经常求助于这种死亡。原因在于对处决的恐惧，被判死刑的人被剥夺财产，不能举行葬礼，而自杀的好处在于通过葬礼和对遗书的确认可以加快诉讼程序。”

这一时期在上流社会颇受欢迎的禁欲主义有助于自杀行为的平庸化：“你进入冥府的路有什么重要呢？它们的分量无足轻重”，爱比克泰德如是写道。马尔克·奥雷勒皇帝认为当人们不再适应生活方式时有权逃离。你想要神仙般的生活，在尘世也可以得到。如果所有的自由已不复存在，你可以放弃生活，但不管怎样人们不会忍受任何不幸。“我会像一缕轻烟飘然离去。为什么还把这当一回事呢？只要万物不放弃我，我就会保持自由，什么都无法阻止我去做想做的事。”

敌视自杀

二世纪，罗马的立法变得强硬起来，同时禁欲主义开始衰落。从安东尼王朝开始，人们参与到了一个对权力和哲学思想的空前演变中。新柏拉图主义如东方宗教信仰一样开始斥责自杀。柏罗丁认为是自杀扰乱了灵魂，而使之不能离开肉体升入天堂；但是他认为当处于肉体的痛苦、年迈多病、被俘的痛苦时可以通过自杀结束生命。波菲利曾企图自杀，但被他的主人所救，他对各种形式的自杀都进行了斥责。在帝国风行的神秘宗教认为人的灵魂困在肉体上是神的决定，只有神的旨意才能使之离开。

同时，世俗当局的干预越来越多，因为他们担心自杀这种野蛮的行为会对本身就人口不足的帝国产生影响，他们希望对那些企图以死逃避税收的人予以法律诉讼，使国家重新考虑对自由死亡权的控制。军队里对自杀的压制更为严厉。安东尼时期出台的一则法律，认为怀疑者的自杀是有罪的，其惩罚就是没收财产。从三世纪开始，无端自杀应受惩罚，而上吊自杀的人应受

到侮辱性的惩罚。

在基督教取得胜利之前,对自杀的谴责就已经在罗马帝国渐渐确定下来。当教会接手自杀的问题时,对自杀的谴责处于犹豫不定的状态,而且正如我们前面看到的,教会的知识分子投入关于自杀的争论当中,用烈士般的自杀使问题变得更加复杂起来。圣奥古斯丁系统反对自杀的胜利,更应归功于当时的历史背景,而不是因为阐述清楚了最初教义的基本原则。天主教神学至少投入五个世纪的时间来反对自杀,这就是这种反自杀的观念不是产生于天主教的有力证据。

对自杀的绝对禁止在原始蒙昧时期牢固地建立起来,被中世纪的经院哲学家立成体系,最后融入基督教思想的基本构架中。这种文化现象很大程度上是因为中世纪基督教思想家对异教的质疑。古希腊罗马的遗产,一部分消失,一部分遗忘,一部分变形,却总是为科学和哲学提供范例,但人们仍然否定道德遗产中的一切参照价值。中世纪在谈到天文学时,可以接受亚里士多德和托勒密的理论,但自从基督教启示后,则仅仅接受道德权威:教父、神学家、宗教评议会和教皇这些传统权威阐释的《圣经》。人们相信古人的科学,但不相信他们的道德,道德是经院哲学家和教会法说了算。

十四到十五世纪,在所有领域都发生了文化的革命。哥白尼的时代也是路德和蒙田的时代。他们三人共同摇撼旧真理的基石,却没能将旧真理的大厦彻底推倒。他们死后,大厦虽然还立在那儿,却已在科学、教理和道德上留下不可弥补的裂痕。日心说最初仅是假设,路德派最初仅是异教,怀疑论最初仅是发问。但是,原本“真理”的时代已经发生了改变。

并不是说所有的东西都已经重归古典。科学领域和道德领

域里的对立仍然相当明显。当古代科学受到致命打击时，古代的道德却反而引起人们的兴趣，削弱了基督教的传统价值观。如果说人们不再借用古人对世界的解释，实际上人们越来越多地在古人身上寻找崇高和英雄举止的典范。从马基雅弗利、卡斯蒂格里奥到蒙田，人们不断积累着可作参照的伟大人物。文艺复兴时期，对古代文明的价值取向发生逆转：古人的伟大之处在于其思想家的道德智慧，在于其政治家的高贵灵魂，而不在学者的错误认识。在那些行为典范中，古代自杀让人们产生越来越无法抑制的景仰。在这方面极具象征意义的是后来兴起的以卢克莱修自杀艺术为主题的浪潮。女性的身体美与死时的姿态美相结合，成为新时代让人琢磨不透的事物之一。





第二部分 文艺复兴 形成后又被窒杀的一个问题

—— 第四章 ——

文艺复兴初期：自杀之谜的再发现

数字的问题

有些人认为文艺复兴时期自杀人数剧增。十四世纪下半叶，薄伽丘就对佛罗伦萨人自杀之频深感震惊。很久之后，伊拉斯谟在其《辩论》中提出这样的问题：设想没有人畏惧死亡，人们纷纷赴死，那会是一种什么样的情况呢？不久后的1542年，路德认为自杀在德国已然成为了势不可挡的“瘟疫”。1548年，梅因兹的主教也认为当地出现了“自杀瘟疫”。但在1569年，纽伦堡仅仅发现11例自杀事件。埃蒂安纳也说：“本世纪男男女女

的自杀事件,都让我们的耳朵听出了老茧。”蒙田的笔下提到过,在他父亲逝世后仅仅几个星期的时间内,米兰就发生了25起自杀。

十九世纪,某些历史学家依据那些为数不多并且描述模糊的史料,得出自杀数日惊人的结论,这使人们更加认为有一股自杀潮流伴随着文艺复兴。1841年,菲利克斯·布尔克洛在谈论该时期的时候,这样写道:“自杀者数量猛增,这是偏护自杀的结果……自杀越发频繁。”1877年,威廉·莱基说:“不胜枚举的事实证明自杀人数的增长之快令人震惊,而人们看待自杀态度的改变更令人震惊。”1882年,詹姆斯·欧德亚认为事实就是既得证据:“将感官体验、精神智力看得高于生命的异教信奉影响一时,加之当时政治与社会的混乱,自杀数量得以迅猛提高。更有甚者,文学竟然以古代文化为依托,扮演起袒护自杀的角色。”翌年,加斯东·加里松在文章中写道:“十六世纪崇尚古代文明,给自杀冠以荣誉之名,这种例子举不胜举。”1928年,甚至连路斯·卡文的《自杀》也阐述了同样的观点。

后来,历史编纂学的取向发生了改变:1887年的阿尔贝·德雅尔丹,1897年的杜克海姆,1938年的亨利·费登和1961年的S. E. 斯普罗特都认为,没有任何有力的证据能够说明文艺复兴时期自杀率偏高。最近的研究受年鉴学派的量化理论影响,一直抱着非常谨慎的态度。1961年,罗伯特·芒德鲁写道:“如果缺乏统计数据,就必须放弃衡量自杀影响的做法。”让·德吕莫也对此表示肯定,还说:“历史学的研究将证实这个观点。”

尽管史料七拼八凑,来源五花八门,描述往往是只言片语还带有主观臆断,但也许史学研究有一天最终能衡量自杀的影响。日记和回忆录不足以充当有力的论据,其中提到的自杀跟事件

的轰动效果和作者个人感受有很大的联系,作者的记录是有选择性的。弗朗索瓦一世时期,一位不知姓名的巴黎有产者只提到两起显要人物的自杀:1525年,小城堡年轻的蓬塞,抛下妻儿,毅然投井,“他也许被代理的诉讼事件纠缠不已,也许对同行怀有极大的妒意。”1534年,鲁昂的议事司铎奥恩维尔“败诉后因欠债1400至1600英镑而极度绝望”,最终自缢。

十六世纪的最后25年,皮埃尔·德·莱斯图瓦勒的报纸有点过于冗长罗嗦,根本不能作为统计信息的来源。但其可取之处在于分析案例并得出结论,能够反映显要人物较为普遍的想法。中世纪以来,无论自杀的动机、手段,及其涉及的社会阶层都没有变化。对于显要人物的自杀,绝望被认为是主要原因,有时除了绝望,甚至没有指明任何细节。譬如1576年的这位新教徒医生:“屈斯托医生学识渊博,贤明正直,为教会高度赏识并担任公职。他在拉赫迪村自杀,原因为绝望。”1584年,埃当普附近的一位医生因巨债缠身而割喉自尽。皮埃尔·德·莱斯图瓦勒不赞同他的做法:“这种死法配不上他这样一位伟大的医生和哲学家。”

第三例,加尔领主弗朗索瓦·德·赛涅,议会上议院议员,45岁时投河自尽以逃脱病痛的折磨,“严重高烧、患尿潴留、痛苦持续不减、心情极度烦躁、几近生命尽头”。死者只被判定为精神病,莱斯图瓦勒对当局宽容的做法感到气愤。自杀者遗留给当议长的儿子的财产得以免于没收:“下葬场面伴有唱诗班肃穆的歌声,图议长的首席助理和众多达官显贵出席仪式,这样做无非出于一个目的,让人确信人上者死于热烧,并已立下遗嘱把财产留给了议长雅克·德·图一人。”

从莱斯图瓦勒记载的案例中可以看出,自杀者生前的社会

地位不同,对尸体的处理方法也就不尽相同,甚至存在明显的歧视。比如明显由于精神问题而自杀的死者却逃不脱死后的惩罚:1581年,蒂昂纳特·珀蒂修女割断另一名老修女的喉管后,溺水自杀,可还是受到惩罚,尸体被吊在蒙福贞。1586年,皮埃蒙特的一名医生因犯鸡奸罪进了巴黎裁判所附属监狱,有一天突发狂怒,将同室的一名犯人打死,将另一名打伤。后来,他被禁闭在单人囚室时,找到机会用衬衣把自己活活闷死。他“被马拖到垃圾场,再倒吊起来”。最后,莱斯图瓦勒还报道了一名意大利刺客头目巴尔杜因的自杀,此人因企图刺杀阿朗松公爵而被捕:“因惧怕审判之后的酷刑,他往小腹猛刺数刀,不久伤重致死。”

这儿起自杀并不能让人看出自杀的频繁。自杀的记载零星散乱,比如1131年,一位名叫若弗鲁瓦·克卢埃的教士在巴黎圣杰曼努斯大街自缢,这一事件交由上级教会机构处理。埃蒂安纳认为教会人员中的自杀情况跟其他社会阶层的人一样。

英国案例

英国的统计信息价值极高,麦克唐纳和默非因此得以完成一项空前的研究,著有《不眠的灵魂》和《英国摩登时代早期的自杀》。欧洲大陆的信息资源贫乏,人们频繁引用发生在英国的自杀事例,这让人认为自杀在英国更为普遍。孟德斯鸠及一些十八世纪的哲学家也受到这一假象的影响,客观上为“英国病”之谜的传播推波助澜。

麦克唐纳和默非指出,必须谨慎对待文艺复兴时期1510-1580年间激增的自杀人数。根据皇家司法部门“王家法院”判

为可疑死亡的资料，1500—1509年61例，1510—1519年108例，1520—1529年216例，1530—1539年343例，1540—1549年499例，1550—1559年714例，1560—1569年798例，1570—1579年940例。其中95%以上的案子中，自杀者被判“对自己不忠”的行为责任，并罚没财产。数目的显著增高是1487年、1509年、1510年颁布的法律所带来的结果。这些法律改革了可疑死亡的处理程序，新措施得以有效地执行。从此，验尸官成为调查组的负责人。每判处一起谋杀案件，调查组就可以得到一马克；每年财产没收后交付给国王和司祭的金额达到几百英镑。富商的自杀更让他们捞到好处；1570至1600年间，十位富商每人被没收了一百英镑。因此整个行政机关，从验尸官到国王的司祭都受到利益驱使，而去严格地执行针对自杀的法律条款。除了这个原因外，还要考虑当时的宗教敌对环境，从十六世纪四十年代起，自杀具有魔鬼性的看法更加普遍。

仔细审看案件报告，我们可以发现，许多被判“对自己不忠”的案子并没有任何有力因素证明自杀成立；溺水而死却无证人的情况在总数中居第五位。有时，从中可以发现陪审团不可告人的用心。比如金斯林的托马斯·斯普赖戈尔德之死，有十位证人证实他生前有精神病史，但他在1560年自杀后，仍被判为“对自己不忠”。从精神病造成自杀的比例异常之低（不到总数的5%）本身，就可以看出审判具有不公正的特点。这些数据不能真正表明文艺复兴时期自杀率呈现的趋势。英国的例子并不能有效地说明欧洲其他国家的情况，因为各国的条件极不相同。

不管怎样，压制自杀的法律措施更容易让人了解到当时的情况。瑞士、日内瓦和苏黎世跟英国一样采取严厉的态度。不过，这些国家是从十七世纪才开始这种做法，更何况跟英国相

比,它们在实际操作上,更为宽容

文学重返古代自杀

变化虽然缓慢,但迹象不能否认。最关键之一就是文学,它表述着知识精英们的梦想、追求、忧虑和最尊崇的价值观。文艺复兴时期的知识精英得益于印刷革命,队伍壮大起来,文学作品不再只限于教会阶层的拉丁文作品,或者骑士阶层的武功歌和宫廷诗。文字印刷为既可以是读者又可以是作者的新兴少数资产者和小贵族敞开了文化的大门,更多的书籍反映出更广泛阶层的人们的感情。特别是飞速发展的戏剧艺术,不仅接触它的人众更加广泛,它还可以向不识字的人传播精英的理性。

文艺复兴最显著的特点就是回归古典文学。通过普鲁塔克、蒂特-利弗、塔西佗、普林尼的作品和译作,大众又接触到古希腊罗马英雄的伟大自杀;斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义的哲学作品以及塞内加戏剧的改编都丝毫没有借助基督教的界面,而是展示出另一种与之平行的道德观念,这些作品因为环绕着谜一般的史迹光环而更加吸引读者和观众。人们对自杀的看法得到升华,一直伴随自杀的耻辱和恐惧在人们的观念中逐渐消散,而同时卢克莱修,加图,布鲁图斯,塞内加的可敬形象越来越深入人心。从十四世纪开始,价值观的冲突就已经表现在最初的那一代人文主义者身上。彼得拉克在《De Remediis》中借古代文明来反对自杀,书中多洛尔跟拉蒂奥两位教士在含有寓意的讨论中,援引古代论据来反对自杀:我们无权进行毁灭,我们必须面对困难,生命是由上帝恩赐,杀死自己就是忘记自己的天性,厌恶生活跟人不相配,加图缺乏的是勇气。这部写于1366

年的拉丁作品，当时只限在知识分子圈里流传。20年之后，人们可以找到乔叟的伟大诗篇《好女人传奇》，他颂扬为爱情而自杀的狄多、克娄帕特拉、皮拉姆和蒂斯贝，这种死亡的确是骑士小说的重要成分之一；薄伽丘在《十日谈》中讲述了许多殉情的例子，从此以后，历史故事超过小说故事，这更有利于促进新道德价值观的形成。

乔叟想告诉世人的是，妇女跟男子一样能具备极高的勇气。也是出于同样的目的，巴尔塔扎·卡斯蒂格里奥在1528年再次提到撒贡特女性的自杀，举了古代及当代的许多事例。在她看来，如果自杀动机高尚，其行为和情感之美就能够充分绽放，体现的就是积极的道德观。文艺复兴时期，真正算得上贵族行为手册的只有《宫廷》，自杀从小说领域走到了真实的贵族生活当中。

仍然是为了颂扬女子的勇气，十六世纪三十年代，托马斯·埃利奥特在作品《保护好女人》中，极力褒扬布鲁图斯的妻子波尔蒂亚和塞内加的妻子波丽娜，以及所有为爱至死不渝的女子。1562年，亚瑟·布鲁克的《罗密欧与朱丽叶》对两位情人的自杀既谴责又同情。中立的态度也表现在威廉·佩因特1566年的《快乐宫殿》中，作者并没有谴责卢克莱修、穆西斯·斯卡埃沃拉、克劳狄、潘特、特奥克塞纳和波丽斯的自杀。如果说法国诗歌主要表述的是死亡之恐怖，那么英国的诗歌往往涉及以古代例子为基础的自杀，如1559年的一部集体作品《执政官之鉴》，以维吉尔式的地狱游历为主题，严厉地批判自杀这种死亡行为。

自杀用于戏剧，成了一道出名的主菜，总能打动大众的心。保林为此在英国作了透彻的研究，并得出不少结论。第一个结



论是自杀主题出现的频率极高,在1500—1580年间,就有30多部剧目包含一个以上的自杀;第二个结论在于对自杀的处理方式,往往在舞台氛围中极显宗教色彩,在“思想”上特别严厉地谴责自杀;自杀常被认为是不道德的生命终结,自杀开启的是通向地狱之门,导致自杀的直接原因是绝望。但是,在以古代故事为主题的剧目里,对自杀的评判更为多样:阿皮厄斯的自杀在《阿皮厄斯和弗吉尼亚》(约1560年编剧)中遭受谴责,但在《塞鲁斯的战争》(约1576年)里则受到肯定,在《卡里斯托和梅里勃埃阿》(约1520年)中的自杀因为动机是荣誉和爱情而备受赞誉。自缢总是卑劣的,自刎总是高尚的。文艺复兴早期的这些剧目远不能说是在赞扬自杀,但是自杀在舞台频繁出现和古代的自杀大受褒扬,这些都给人们的思想带来了一定程度的混乱。

身处两种道德观中间的作家左右为难,处境极其尴尬,无法逃避矛盾的煎熬。皮埃尔·勃埃斯图在1560年的《神奇的故事》中谈到安东尼的自杀罪不可赦,在1578年的《谢里冬尼厄斯的历史》中则赞许柏拉图的追随者以自杀解救灵魂的做法。1580年,新教徒皮埃尔·德·拉·布里莫达耶的《法兰西学院》一方面称赞屈蒂厄斯和奥托的英雄行为是“热爱祖国的榜样”,加图、布鲁图斯、卡西乌斯的行为是“宽容慷慨的气度与不可战胜的勇气相匹配”,还有地米斯托克拉等等;另一方面,作者提及基督教的要求,认为必须呼唤人们转而颂扬古人“宁愿选择自尽(基督教徒永远都不应该这么做,无论什么情况,都要抑住自杀的想法),也不去做与他们的道德品质不相称的事”。他在其他作品中说:的确,在人世的生命中,灵魂是肉体的囚徒,“但是我们不能因为要肉体走到生命的尽头,才一直用它来保存灵魂。只要上帝高兴,我们的烦恼就能远离犹豫和烦躁”。他还说,占

人的先例体现了“极大的宽容”：“如果惧怕并愿意服从上帝的人如此地忘我，他可以利用任何机会提前结束在人世的日子。”事实上，跟基督教平行的道德观已然确立，它的传播只是被特别指明而不是被恶意指咒。

博物学家在极力赞颂古人的自杀时，许多人也不自觉地破坏着传统的道德价值观，值得一谈的是拉维修斯·泰克斯托于1520年在巴黎出版的《Officina》。这本堪称古代自杀的名录不局限于讲述150多例名人自杀的故事，有时还添加赞颂的评语。对卢克修斯、特拉塞亚、阿提库斯、加图、克娄帕特拉更是褒扬有加，但对尼禄和彼拉多则加以指责。半个世纪后的“古典”博物学家西奥多·茨威格继承了同样的精神，在他的《Theatrum vitae humanae》中引用并补充了泰克斯托的名录。

十六世纪的法国小说受到自传式文体的影响。因此，在瓦伦蒂尼安1555年写的《复活的情人》中，女主人公以加图、卢克修斯、德修斯为效仿的榜样，发问道：“因为名誉受到一丝的玷污，你们中有谁愿意选择死亡，甚至死一千次？”

1570年以后，例子越来越多，声调越来越偏向自杀。1578年，一篇题为《人自杀后会下地狱吗？》的匿名英语手稿以法庭对萨乌尔的控诉情景来阐述作者对自杀的看法。原告茨姆埃尔根据传统论据，认为被告萨乌尔必须在地狱接受火刑。萨乌尔为自己辩护时，引用萨姆森、苏格拉底和加图的例子，呼吁人不要给同类的行为下定论；主持审判的所罗门最终宣告萨乌尔无罪。第二年，伦理学家皮埃尔·德·罗斯达尔在《哲学论稿》中直截了当地表述了对古代自杀的崇敬之情。虽然这些观点在当时仅限于知识精英中的极少数人，但是，从这些目前能够找到的1570—1580年间的言论来看，它们在文艺复兴初期走过的路已

经是何等的重要了。

自杀成为解决人类痛苦的乌托邦手段

在演变中的思想界里出现的另一个文学迹象就是力图描绘一个完美的想像之国——乌托邦。借助这种有效的方式，大胆的想法不仅得以阐述，还能避免遭禁的命运。十六世纪的这些作品建议理性的社会组织应该包容自杀的权利。让我们再仔细看看托马斯·莫尔的例子，作者是多么的矛盾，既不敢打破其成长环境中的道德禁令，又不得不依靠大胆的创作在虚幻中实现愿望。他在1515年写道，乌托邦理想岛上的居民在遭受痛苦的不治之症时，如果得到教士的允许，就可以选择自杀来了结性命。从中可以找到斯多葛式的语气：“如果一个人被剥夺了生活的所有乐趣和权利，如果他带给别人的只有麻烦，这对他本人也是害处。成了真正的活死人，他就不该再让痛苦延续下去，想到生命对他只是折磨，他就不该害怕死亡；相反，他应该重拾希望，靠自己去摆脱痛苦悲惨的生命，这好比摆脱监狱的禁锢，生活像一只大马蜂总是不停地蛰他，令他痛苦不堪。如果他愿意，也可以让别人来帮自己解脱。这样，他的死摧毁的不是他的财产，不是他的享乐，而是他的苦难……这才是既虔诚又神圣的行为。”从这里，人们好像又听到了塞内加的话：“如果知道要承受漫无止境的苦难，我就会摆脱生命。”

这段话意思明晰，却令人难堪，以致圣徒传记的编撰者认为应该予以删除。莫尔出于谨慎，严格定义了死亡权利，以显示其建议的严肃性：在乌托邦，对于所有未经教士和议院批准的自杀，死者的尸体都会遭受惩罚并被扔到公共粪池。个人在这个

集体主义的社会里不能独自决定是否了结自己的性命，而必须以“用宗教和神圣的方式”谨慎地做出选择。在极端的情况下，自杀是用以缩短无法挽救的痛苦理智措施。乌托邦人执行安乐死。没有任何理由认为莫尔对待这个问题不严肃。的确，亨利二世时期的大法官保林在书中借用海斯罗达厄斯之口表达这样的观点：“上帝取走了人剥夺生命的权利，所以人不仅不能剥夺别人的生命，连自己的生命都不能剥夺。”但是，这个观点并不被乌托邦采纳。

托马斯·莫尔生活在基督王国的大环境中，所以他的道德观跟同时代的基督理想一致。1534年，他被关在伦敦塔上，并克服了一度想自杀的念头，写下了《慰藉对谈》，宣称：所有想谋杀自己的想法都是受到魔鬼诱惑的行为。他跟圣·奥古斯丁一样，认为萨姆森应该受到上帝的召唤。他的《乌托邦》展示了安乐死那种极其理智的特点。他本人在生活中并未曾经历这种境地，所以后人无法知道他在理智和传统道德之间，会作出怎样的选择。

十六世纪下半叶，卡迪克斯主教安东尼奥·德·戈瓦拉的论述更令人吃惊。在1577年的《烫金的信札》中，他赞扬加图和艾莱阿扎尔；而在《殿下们的钟》中，他说在一个乌托邦式的社会里，生活着来自印度的野蛮人，他们也许在庞培的军队中服过役，却仍然保持一种习俗：人到了五十岁就自杀，以免遭受暮年的悲惨：“这些野蛮人有这样的习俗，不让自己活过五十岁，一到这个年龄，他就生起一堆烈火，纵身跳入，活活烧死，献身给神。”主教对这种不折不扣的鄙视此世生命的习俗感到欣喜万分：“每个人都可对此持有自己的看法，要是乐意也可以谴责这些野蛮人，我不会让人只说我的想法。哦，拥有这些人的世纪多么辉



焯！哦，这些幸福的人在所有理智的时代都将被永远铭记！多么蔑视这个世界啊！多么忘我啊！对财物和肉体的鞭挞之深！多么藐视生命啊！哦，且恶者为之止步！哦，有德者为之鼓舞！哦，热爱生命者多么困惑！哦，真是让我们不畏惧死亡的伟大典范！”

绝望之触犯和天主教的反击

十五世纪的“现代虔信”披露早已存在的对立情况，天主教改革的神秘气氛使对立更为紧张，一方鄙视世界——渴望死亡和死后的极乐世界，一方严禁结束此世生命。紧张的萌芽出现在基督教的基本教义中，尤其是《福音书》和保罗的《使徒书信》。因此，新教也感到这种紧张并不是为奇。菲利普·德·莫奈的《生死妙论》竭力让世人相信生命不过是“死亡的延续”，死亡是令人向往的，因为它结束了人在生命中受到的悲惨折磨。然后，他意识到按照自己的逻辑应该得出什么样的结论，写道：“死亡是合乎愿望的事，可以让人摆脱痛苦，进入美好的世界。人们应该赶快结束生命。不，我们没有这个权利；基督教徒应该自愿地摆脱生命，但他不应该软弱地逃避生命。”面对这种前后的不连贯，只有一个解决方法：“让我们的肉身死去，让我们的肉身摆脱世界。”也就是说，通过完全脱世，自绝于人亦自绝于己，这是一种精神自杀，在许多方面可以替代无法做到的肉体自杀。

文艺复兴早期的宗教混乱丝毫没有减弱对自杀的谴责。正相反，谴责有过之而无不及。天主教、路德派教、卡尔文派教和英国圣公教都认为自杀是邪恶的行为，他们都将自杀当作宗教斗争的武器；用敌对教派中的自杀数量来证明对方的事业是邪

恶的；对方的教徒被魔鬼附体，并被推向绝望的境地。因此每个宗教团派特别警惕并镇压己方教徒的自杀，同时大肆渲染和攻击敌方的自杀。

在天主教社会中，中世纪使用绝望解释自杀的做法得到加强。在罪恶的排序中，绝望列为最严重的错误之一。早在宗教改革爆发以前，绝望就一直为文学提供素材。十五世纪，阿兰·查尔蒂耶把绝望塑造成寓意人物，《三个美德之希望或慰藉》描绘法国饱受百年战争摧残的悲惨景象，提出用自杀来逃避一切痛苦的建议：“你已日渐苍老，可是国家的不幸才刚刚开始。亲朋已故，财产全无，田野一片荒芜，城镇满目疮痍，领主横征暴戾，国家残破不堪，民众惨遭奴役，你还能活下去吗？……国家在眼前败落，命运掠走你的希望……”此时，“希望”降临，对行将自杀的作者劝阻说，他无权这样做，否则就是恣意摧毁上帝的作品。

维庸也深晓绝望的坏处，他通过曾经貌美、现已垂老的妇人俄蜜埃尔之口说：“昔日引以为豪的年华已逝，何不利索地了断自己？”在《遗书》中，维庸承认，他有时仅仅因为惧怕上帝，就苟且偷生：

“伤悲啊！心有多闷！
何不自杀？”

绝望是文艺复兴时期的诗人最喜爱的主题之一，从杜伯雷的《绝望者之怨》中的希望诞生即死到龙萨的《颂歌》：

……我们什么都不是



热闷的大地，活着的影子
疼痛、悲惨、哀怨的人……
肺病的蠕蠕，日日苟且
承受的痛苦，万万千千。

1538年，特雷什尔的一位老农妇在“死亡的幽灵”中哀叹：

长久经历的巨大苦痛
我不再想继续活下去
我肯定
死比生好。

当时，史学家们把大多数普通人的自杀归咎于绝望，只有最伟大的神秘学家才感觉得到自杀的诱惑。圣·伊格纳斯在强烈的罪恶感中煎熬，认定自己无法得到神的宽恕，多次想跳窗自杀。卒于1569年的让·达维拉曾解释过魔鬼是如何让人产生绝望，再把人推向自杀的：“魔鬼把我们犯下的所有罪过放大到极致，再把它们重新展现给我们，让我们震惊不已，进而失去承受罪过的勇气，最后掉进绝望的深渊。魔鬼也就是这样在犹大身上起作用，魔鬼蒙蔽他的双眼，让他在全然不晓后果的时候犯罪。然后，魔鬼再让他亲眼看他犯下的罪有多么严重，有多么恐怖，并且阻止他想到上帝的无限慈悲，使他陷入绝望，再因绝望而掉进地狱。”

为了防止绝望的产生，教会一直提供忏悔的帮助和有关死亡艺术的手册，这些书在十六世纪大量发行，特别关注绝望的危险。1470年，德语版《死亡的艺术》提及绝望的诱惑，六个魔鬼

绕着垂死的人，把他一生犯下的所有罪孽重现在眼前，向他建议：“杀了你自己吧。”天使来了，用宽容大度的话语安慰这个可怜的人：“为什么要绝望呢？你犯过的抢盗杀人能像大海的水滴，沙漠的沙砾那么多吗？你一个人就犯下了全世界人的罪吗？你难道现在还没有赎完其中任何一个罪吗？你难道不曾忏悔过吗？你难道连忏悔的机会都不会有吗？你不应该绝望，对于这种情况，你内心的忏悔就已足够了。”

不能说自杀是所有罪中最严重的，传教士与神学家坚持这一点并不断地重复，这种坚持本身就揭示了忧心程度的增长。十五世纪，在布道词中几乎没有提到自杀。赫尔维·马丁从1350—1520年的研究资料中仅仅发现一次；西蒙·屈伯西、巴约的奥古斯汀教徒在其第41节布道文中，提出这个问题：“自杀是合法的吗？”他的回答隐晦复杂，首先引用马修（《为我献命者获救》），做出肯定回答，然后又使用传统论据得出否定结论，说自杀是一项大罪。

十六世纪的天主教神学家一致对自杀采取不妥协的态度。多明哥·德·索托在1533年的《裁判与誓言》中，拓展了借用圣托马斯的3条古典论据：自杀触犯自然和自爱、国家和社会以及赋予我们生命的上帝。《圣经》记载的自杀被解释成神灵的特殊召唤。1554年，巴尔特莱米·福莫斯在《Summa aurea》中把自杀、决斗和分尸列为大罪。1557年，弗朗西斯科·德·维克多利亞重新整理对自杀的谴责材料，他的决疑精神比同时代的大多数人更为细腻，更为聪明，他承认谴责会引发棘手的问题：“如果禁止将自己的生命献给别人，医生在疫病爆发时就不能行医，妻子就不能冒着被传染的巨大危险照顾患鼠疫的丈夫，落水者就不能把救生木板让给他人，而这些本应是多么值得称颂的行

为啊！”

特伦特的教士根据第五戒，重申绝对禁止杀生：“任何人都没有权力处置自己的性命，所以律法不说：你们不能杀别人，而说：你们不能杀人。”

决疑论者纳瓦鲁斯走得更远，从他 1581 年在昂韦尔出版的忏悔手册来看，十六世纪七十年代末的人们对待自杀的态度变得更强硬。他认为，哪怕动过后悔投胎出世的念头，极度愤怒时想到过自杀，哪怕故意身临危境，比如决斗或者自残以及出于个人动机故意使自己丧命，这些行为都必须受到谴责。

天主教谴责自杀是魔鬼所为

天主教世界的严厉程度更甚。路德认为，自杀就是魔鬼直接附着人身而犯下的谋杀罪：“魔鬼拧断人的脖子，让他失去理智；有些人被它溺死在水里，更多人则被他推向自杀和极度的不幸当中。”自杀者魔鬼附体，因此不对自杀负责任。1544 年 12 月 1 日，路德在信中提到一位着魔女子自杀时说，为她举行葬礼的教士不应受到责备，因为这个女子可以认为是被撒旦谋杀的受害者。他又说，尽管如此，仍必须执行严厉的惩罚，否则魔鬼有可能更加嚣张妄为：“我知道很多类似的例子；不过，我认为他们仅仅是被魔鬼杀害而立即致死，就如同被匪徒杀死的路人。因为，自杀显然不可能突然而至，如果使用绳子、腰带或者（像你跟我说的那个情况）连苍蝇都杀不死的网兜，请相信，是魔鬼迷惑住了人，使其不知所为，使其以为正在做其他事情，比如祈祷；但是，是魔鬼杀死了他们，而执法者仍然严厉地惩罚死者，这做得好，至少可以避免撒旦大胆妄为，又钻进其他人的躯体里再次

作恶。世人应该心生警戒,他们常常放荡不羁,以为魔鬼没什么可怕。”

从苏黎世人亨利·巴林格的布道词到阿格里巴·多比格尼的自传,所有的天主教神学家和道德家都谴责自杀,加尔文跟他们一样,仅仅重申禁止自杀而已。1566年,亨利·埃蒂安纳则不满古代自杀的异教徒,认为自杀者不配当基督徒,不应该被看作人:“大部分异教徒根本毫不知晓在毁灭自己,甚至从那些哲学家的言论(一些哲学家的行动)可以证明这点。相反,基督徒从来没有像他们那样腐败到要做自己的杀手,要彻底地下地狱,否则不但不配做教徒,而且不配做人。”

在英国,圣公教徒和清教徒将自杀视若魔鬼,以此作为护教的武器。也有人认为,自杀是神灵附体的结果,是对负罪的生命或不好的行为的一种惩罚。1577年,一位伦敦老人剖腹自杀,埃德蒙德·比克诺尔认为这是因为老人对多年前犯的偷盗深感愧疚。其他人看来,自杀是魔鬼造成的。休吉斯·拉蒂莫就这样认为,他写道,有的人受魔鬼控制太深,致使“他们摆脱自己的生命”。亨利三世的医生安德鲁·布尔德认为,那些着魔的人“精神错乱,表现出来的特点就是自残或自杀”,唯一的治疗途径就是驱魔法。罗马天主教徒中的耶稣会教士最经常使用这种方法。很快,新教徒也纷纷效仿。1574年,福克斯就曾给一位多次企图自杀的法律专业学生驱过魔。再后来,清教徒约翰·达热尔也热衷于这种做法,还有人用火柴或圣油保护那些企图自杀的情绪低落者。

直到十七世纪,魔鬼在自杀中的作用甚至还记录在官方的文件、证人的证词和验尸官的调查报告中。因此,神学家一致谴责自杀:克兰恩莫主教的司祭托马斯·贝肯就认为,绝望是自杀

的根源所在；而克兰恩莫本人认为，自杀者毫无疑问会下地狱；约翰·胡珀人主教认为，绝望者的自杀跟圣人的自杀有天壤之别；前者辜负神的慈悲和怜悯，更违反了自然律法对我们的自爱要求。1563年，福克斯在《法案与丰碑》中谴责自杀时，认为只有上帝才能对这种行为做出审判。1577年，约翰·毕肖普在《美丽之花》中写道，自杀没有任何理由。

这些作者都用自杀证明上帝肯定他们各自所信奉的宗教。福克斯从罗马天主教徒和叛教者的自杀中，得出英国教会受到上帝祝福的结论。律师亨利·史密斯背弃新教后于1559年自缢，福克斯指出，罗马天主教徒的偶像崇拜可以说是引起绝望的一个因素，他轻率地补充：“相反，没有人能找出任何一个自杀或者有绝望迹象的福音教徒。”

在福克斯写作的年代，英国正上演着一场围绕自杀的宣传战。比如，著名的詹姆士·黑尔身上就充满着狂热，作为加尔文主义的积极分子，他曾是爱德华四世统治时期新教的主要宣传者之一。1553年，情况急转直下，懦弱的玛丽·都铎登基，黑尔被捕后遭受迫害直至弃教。后来，他愧疚万分，感叹造物弄人，于是企图自杀。他的对手史蒂芬·加迪内借此宣称，新教是“绝望之教”。圣公教的主教约翰·胡珀在一份手稿中确认，黑尔是在弃教后才向撒旦让步的，所以天主教才是导致绝望的因素。获释后，黑尔终于得其所愿，将自己溺死。新教作家们马上努力挽救他的声誉。福克斯觉得，他自杀也许是为了逃避“弥撒的污染”，但他的自杀并非义无反顾。有的人则把黑尔当作新教当之无愧的烈士。

几年以后，另一起反响极大的自杀事件让新教徒找到了复仇的机会。伊丽莎白统治时期，天主教徒诺森伯爵亨利·珀

西因企图解救玛丽·斯图尔特而犯下同谋罪，被关押在伦敦塔。六个月后，即1585年，他饮弹自尽。天主教徒声称是有人谋杀了他，而新教徒发表《一份真实的总结报告》，下结论说，这起自杀是神的惩罚：“因他罪孽深重，忘恩负义，上帝收回赦罪令，把他抛弃给了灵魂的敌人，最终导致这一恐怖的结局。”

法律的滞后

民众很容易接受自杀源于魔鬼的观点。实施于死尸之上的古老而神秘的习俗让他们感到万分恐怖并联想到邪恶的力量，这就使得这种观点更加深入人心。民间信仰与宗教在这里找到了共同点，并且相互支持。宗教当局尽管谴责习俗的迷信特点，但仍采用容忍的态度，因为这些习俗能够加强宗教的教育作用。比如，民间风俗中的逆转仪式本身就很容易让人想到撒旦占据了死者的尸体，打乱了造物的秩序。在这种仪式中尸体面目朝地，头脚按南北方向放入墓穴，而通常的墓葬是按东西方向的，据说来自东方的神奇力量有利复活；穿透尸体的木桩也可以阻止自杀者复活，使死者无论如何也不能返回人世，打扰活人；把死者埋在岔路口，既能起到同样的效果，又可以震慑信徒，让他们不敢自杀。1590年，伦敦城的验尸官下令将钉住艾米·斯托克的木桩露出地面，以儆世人。有的时候，自杀者的尸体被埋在墓场北部，跟被驱逐出教和未受洗礼者在一起，所有这些人都会被排除在永恒的拯救之外！

中世纪的刑罚在法国继续沿用，严厉更甚。在逆转仪式中，自杀者的尸体被头上脚下地拖曳。1524年，鲁昂的议事司铎，纪尧姆·勒·孔特的尸体被翻出墓穴，棺材也被砸烂。从许多

案例中可以看到,未被没收的财产还会遭到巨额罚款,再分给高级法官和穷人。

在自杀问题上,法律一直停滞不前,重要的刑事法令对此更是不予理睬。在编制地方习惯法时,法学家们曾信誓旦旦地说过,要如实地记录下古老习惯法中那些哪怕是很粗鄙、残暴、不理智的东西。阿尔贝·巴耶强调,这些内容其实根本就没有被如实记录下来。

自杀案件的执法则更为谨慎,尽量避免不公正的判决。1544年,在图鲁兹竟然有一名法官、一名中尉和一名公诉人被罚款,因为他们让人将一名为逃避司法而自杀的死者吊起来惩罚。1586年,还是在图鲁兹,都佛尔主席推翻了对一名“根本无犯罪意识”而自杀的男性死者吊起惩罚并没收财产的判决。十八世纪的《百科全书》这样记载:图鲁兹议会以宽容著称,人们区分“那些因惧怕罪罚而自杀的人和那些因缺乏耐心和由于生活烦恼、过度气愤和精神错乱而自杀的人”,只有前一种情况的人被惩罚。但是在巴黎,法官铁面无情:1576年,议会授权拉·佛尔皮耶尔的遗孀为被诬告入狱而自尽的丈夫证明清白。布尔高涅的法学家布佛以1502年和1587年的法令为依据,认为对于溺水死亡的案件,只有在证据确凿的情况下,才能判罚没收财产。

调查程序在十六世纪显得更加严格。大多数法学家明确指出,调查报告应该详细记录死者尸体被发现的地点,剃须匠必须仔细检查尸体,调查人员必须了解死者生前的情况和习惯,找出导致自杀的原因;必须任命死者的财产管理人出庭为死者辩护,同时要召集死者家属和继承人到场。不符合这些要求的审判是没有效力的,法官可以因此被罚。法学家巴克盖明确说过,法庭

对因“迫于无奈、劳累、贫穷”而自杀的人很宽容。但是，罗伯特指出，“不能忽略民众的愤怒”，特别当自杀者是显要人物时，这跟莱斯图瓦勒的报纸主张的一样。此外，1551年的查尔斯·奎因法区分了由“肉体疾病、忧郁、虚弱或其他类似的缺陷”而引起的自杀和逃避法律制裁的自杀，出现后一种情况时，死者的财产将被没收交给领主。

涉及自杀的法律条文和司法应用一直到1570年左右都没有多大变化。但英国是个例外，1487年、1509年和1510年的法律加大了压制自杀的力度，不过显要人物总能够逃脱惩罚，而平民百姓以精神病为借口也更为频繁。由于有为数众多的审判引起人们对自杀的更大关注，英国已经成为了一个特例。这不足为奇，在1580—1620年间的英国，对自杀问题的系统思考空前高涨，思考者有马尔劳、莎士比亚、多恩、伯顿等等。

自杀：疯癫抑或智慧？从勃朗特到伊拉斯谟

古人自杀的典范深入知识精英群体当中，后者尽管还没有质疑基督道德，但至少将古人与基督教对待自杀的态度进行了尴尬的比较。

因此，通过从十五世纪末到十六世纪中叶流行一时的议论主题——疯癫，自杀问题又一次以新的方式被提了出来。从1494年塞巴斯蒂安·勃朗特的《疯人之舟》，1511年伊拉斯谟的《疯癫颂》到热罗姆·伯什和布鲁厄格尔的油画，疯癫成了知识分子和艺术家青睐的主题。民间历史悠久的愚人节和狂欢节使民众对疯癫有更深入的了解，而在这方面思想精英们显得落后于民众智慧，但是他们发现了这一主题的丰富内涵，于是在民间传

统中寻找题材,借以从中提取深层的意义。十五世纪末,疯癫成为知识界的主调,可以跟二十世纪二十年代出现的超现实主义相提并论;这两种情况都涉及面对生存忧虑的绝望反应。安德莱·布莱顿和他的追随者宣称荒谬世界的虚无性,这种荒谬在1911—1918年爆发;热罗姆·伯什和塞巴斯蒂安·勃朗特用他们的方式驱赶横扫整个欧洲的、由黑色鼠疫与残酷战争带来的恐慌。疯癫既是一种逃难,又是一种躲避,并且能够向世人解释世界只不过是虚无和荒谬。疯癫史的大师级学者米歇尔·福柯这样描述十五世纪九十年代的这场大运动:“世纪末的最后几年,这种极度的忧虑无处不在;疯癫接替了死亡及其严肃的一面。人意识到人沦为渺小的必然之后,发现生命本身就是这么渺小,于是就轻蔑地对待生命。在死亡来临前的恐慌内化成一种持续的漠然:人被提前卸掉武器,人将自己变得无足轻重。”

疯癫也是死亡的面具之一。从伯什及布鲁厄格尔的油画中可以看到1563年的一幅《疯女玛歌》,疯子在人世上的肉身已经死去。此外,疯癫在罪贖前既是托辞,又是逃避,这让路德派教徒如坐针毡。人类难以摆脱悲惨、死亡、罪孽与地狱,终于登上疯子之舟。

但是,疯癫从对人类生存问题的荒谬回答,很快变成对人类荒谬举止的理性批评。从勃朗特到伊拉斯谟,观点倒转了过来,在前者“寻求死亡,是种疯癫,因为死亡不用我们去找,迟早会来找我们”;而后者自问:“因厌恶生活而自杀的人,他身上有哪些特殊的东西呢?他们离智慧不是很近吗?”勃朗特认为,要自杀就必须疯癫;伊拉斯谟认为,要生活就必须疯癫。伊拉斯谟为了让人理解这一点,说道:“看看人们屈服于灾难而生活,人在痛苦和秽物之中诞生,遭遇艰难的教育,童年的暴力,成年时汗流浹

背,劳苦奔波,年老时成了别人的负担,等待难熬的死亡,在整个生命过程中,难耐的病痛攻击他,飞来的横祸威胁他,不幸的遭遇践踏他,不尽的辛酸浸渍一切事情,还不算上人施加于人的痛苦:贫穷、监禁、诉讼、欺诈……我想,你们都明白将要发生什么,如果所有人都聪明,就应该知道:必须要有一个新的避难所,而且是由一个新的普罗米修斯^①来建造它。”

“通过无知、无思,或忘记痛苦,或希望幸福,或在快乐之上再加点蜜糖”,疯癫将人绕过自杀。伊拉斯谟还补充说,看看真正智者的榜样,像加图、第欧根尼、布鲁图斯这样伟大的先人。疯子语调轻率,故作讥讽,表现极度大胆,其实是虚假的道德反思。伊拉斯谟在其极力颂扬古代自杀的《名言辩异》中,认定疯癫只是心血来潮。

新式自杀:渴求绝对(浮士德)与荣誉

文艺复兴时期同时出现绝望的另一种新动机,这是中世纪不为人知的自杀潜因。颇显悖论的是,这一动机来自人文主义的过度乐观。从画家杜海尔身上可以找到这样的一句话:“我们迫切想要洞悉和享有一切事物的真理,可是我们有限的智力无法达到艺术、真理和智慧的完美结合。谎言藏在我们现有知识的深层,黑暗无情地包围我们,即使我们谨慎前行,可每一步还是可能失足。”人文主义者具有强烈的求知欲,具有拉伯雷式的认识万物的渴求,最有远见的人因察觉到人类精神的狭窄局限而深感焦虑。中世纪把一切科学都留给上帝。文艺复兴让一些

① 宣扬人与人之间充满相互信赖的神。



人以为人文主义者有掌握科学的能力。幻想的破灭让人非常痛苦：浮士德的时刻敲响了。马尔劳在1588年将十六世纪最有影响的作品搬上了舞台。“是人类感受到生存条件的局限让浮士德心情沉重”，保林如是写道，“马尔劳搬上舞台的浮士德并不否定上帝，而是要在上帝的面前让自己得到肯定和认可”。失败导致自杀诱惑的出现。浮士德是企图通过学识追赶上帝的另一个亚当，学识的虚荣心使他转向了魔鬼。对魔鬼感到失望后，他剩下的就只有死亡：“我心已决，再不反悔。好不容易理解拯救、信仰和上天，就听到可怕的回声在耳边轰隆作响；浮士德，你被诅咒了。这时，剑、刀、毒药、火枪、绳索和毒刺摆在眼前，好让我毁灭自己。”孟非斯托趁他绝望之时，递给他一把匕首，“愧疚”对他喊道：“你在哪里，浮士德？可怜的人，你做了什么？你被诅咒了，浮士德，你被诅咒了。绝望吧，死去吧。”在此又能找到认为撒旦是挑起绝望的中世纪观点。只是使用的手段不同：魔鬼的狡诈之处在于利用知识作诱惑，这个陷阱具有典型的人文主义特点。十六世纪八十年代的黑暗时期已经到来。

文艺复兴初期的社会与文化动荡创造了有利疏通思索自杀的环境。除却崇尚古代文明，军事思想的发展也给贵族强加了新的行为准则：1523年，王室或诸侯军队的荣誉在于成功完成托付于己的职责。战争失去了原先逮住敌方骑士以索取赎金的意义，目的不在于杀死俘虏。现在，被俘和失败成为了耻辱，不乏有人宁愿选择死亡，用这种行为感到自己的态度跟古代英雄一致。十六世纪时，这样的事例成倍增多：1523年，时任法国元帅的邦尼维领主纪尧姆·古夫耶在帕维埃的战场上深感重责难咎，毅然冲到敌人阵前送死；1511年，英格安公爵在塞里索尔也处于同样的情形；1513年，方洛各会修士哈维·德·波茨莫占

埃也同样做出了真正的自杀举动,在跟勒让的激烈作战当中,他带领一千一百名士兵宁愿战死沙场,也不投降偷生;1591年,理查·格伦维尔在跟西班牙人作战时,也想这样做,但是他的部下并没有顺从;十六世纪初,巴亚尔的朋友阿莱格尔伯爵,故意让敌人杀死自己,以便跟两个刚刚在战场上牺牲的儿子死后相聚。

同样,菲利普·斯特罗齐 1538 年因秉持廷臣荣誉感而自杀。他在遗书中这样写道:“因为我自觉必会伤害朋友、家庭和荣誉,我别无选择,只能做出这个辞别人世的决定(尽管这个做法对我的灵魂最为残酷)。”1453 年的卡斯蒂隆战役中,什鲁斯伯里伯爵约翰·塔尔伯特向敌人发起绝望的进攻,最终跟儿子双双战死。布朗托姆提到一个事例,一名军事教练在练习中被学生两次击中,后来他因此羞愧而自杀,同时正式提醒人们不该自杀,宣称“勇气和大度的灵魂才值得所有的赞颂”。1541 年,画家罗索·非奥伦蒂诺对朋友因自己而受到的折磨深感愧疚而自杀。

在女人身上也能找到对荣誉的要求,这是文艺复兴的另一个特征:妇女在上层社会享有更大的尊严、拥有更强的义务意识,这跟她们的权利要求一致,在举止行为上尤其有更大的自主。男人欣赏加图,女人赞扬卢克修斯。在《宫廷》手册中,卡斯蒂格里奥列出许多榜样,其中不乏平民之女:一位意大利女农民被强奸后溺水自尽,另一位女子受到加斯科尼士兵的强奸威胁,也采用同样的方式逃避屈辱。埃蒂安娜提到一位被鞋匠强暴后自缢的妇女。耶稣会教士马里安那对一位用自杀来逃避引诱的西班牙女人表达了敬仰之情。布朗托姆显然也有许多类似的例子,这位总爱讥讽的道德家如是说:“女人即便再害怕被强奸或者遭到强奸之后,都不应该自杀,否则罪孽更深。”但是,他并不

责备自己所叙述的许多自杀。布朗托姆注意到,那些因丈夫逝世而自杀的女人为数很少,她们往往以第五诫和养育孩子为由继续活着。在讲述玛德莱娜·德·索齐亚杀害丈夫后自尽时,他不满地写道:“她最好迟些时候再自杀。”

上升的个体主义和遭受反对的传统价值构成忧虑的因素

文艺复兴时期,有产者的个体主义在贸易、宗教、文化领域都有增长。新兴的资产者要求更大的选择自由,渐渐开始反对行为方面的约束;他们希望内化和深化对神的感悟,跟上帝有更为直接的接触。他们用品位、住宅、动产、阅读和穿着来肯定个性。可是他们自食其力赚取到的却轻而易举地失去。杜克海姆指出,自杀频率跟社会融合程度成反比。手工艺人依靠建立团体和关系保护自己;行会、家庭、宗教社团都是阻止自杀诱惑的保护墙。文艺复兴时期,商人割断了行会的联系,农村新贵用围栏隔绝自己,社区宗教活动日渐减少,新教的影响使宗教趋向个体反思,放松横向结构,而纵向结构中的个体通过对《圣经》的个人阐释,更能达到跟上帝的直接联系。实际上,当时还不比十九世纪,家族、教堂、家庭把框框条条限得很死,中世纪末开始,这些渐渐分崩离析;人文主义者、文人、商人面对他们的问题、担忧、烦恼时感到孤独无助,毕竟书籍不能取代人际关系。

喜好秘密的行为方式加重个人的孤独感。学者闭门不出,与书为伴,孤独地研究,孤独地探索,保留自己的心得与发现:伦纳德有一本倒写的秘密笔记;费内尔坚持单独做研究,不愿意欠人什么;塔尔塔利亚拒绝把解决三次方程式的方法寄给卡丹;开

普勒最终没能从第谷那里得到任何资料,后者明确地说没有依靠哥白尼的任何帮助;哥白尼发表著名的学说也经历了许多年的犹豫。为了避免受到不公正的批评,避免受到谴责非难,还因为无法证明自己结论的正确性,学者们各行其是,各自挖掘真理,不乏妒才之心,有时甚至恶意攻击对手。在科学界,失意落魄的学人并不是少数,如卡丹、帕拉塞尔斯、利内利厄斯·阿格里帕。研究不畅和情绪不稳有时促使他们走向自杀的不归之路,比如生性古怪的天体数学家卡丹就非常仰慕古人,曾经多次思考古代的自杀,他在1542年写道:“那些不相信来世更美好的自杀者不一定不比那些相信灵魂不死的自杀者勇敢。”他的父亲1524年自杀,他1575年仿效父亲,原因只是数学计算中出现的一个错误。

除去孤独,跟自杀有联系的还有文化与物质的不确定性。文艺复兴重新质问一切价值观。人们反对一切标准,人们试验一切假设。确凿的事情被怀疑,确立的知识被推翻,不论地理、天文、经济、政治、宗教还是艺术,还有美洲大陆、地心主义、通货膨胀、绝对主义、新教等等;在运动的文化宇宙中,只有最伟大的人物才能洞察出其力量的脉线。其他人不确信,躲进相对主义,甚至怀疑主义当中,他们还得为理论作掩饰,提防随时压制新生事物的当局。孤独、茫然的知识分子往往不名一文,几近悲惨,被迫向富商讨些生计。这就是1544年人文主义者博纳旺蒂尔·德佩里耶自杀时的环境。他思想自由,崇尚自然神论,跟玛格丽特·德·纳瓦尔周围的新教徒有往来,欣赏古人特别是塞内加,还翻译过其作品。这位非凡的知识分子被保护人玛格丽特·德·纳瓦尔抛弃后,变得悲观、多疑,并陷入了绝望,最后举起了自己的剑,人们在他的尸体上发现多处刺穿的地方。

最后,文艺复兴把宗教担忧看成自杀的另一个原因。的确,路德与加尔文都反对自杀,两人都有足够的智力与精神资源保护自己,但是将信徒从教会严密的监管下解救出来后,他们没有让信徒再承受责任,是有人不堪此负?自由的审读,自由的阐释,对人类末日的尖锐意识及其不可挽回的特征,命运预定论,取消忏悔的援救手段,这些不都是可以令脆弱的人掉入绝望之中吗?在苏格兰,长老会预言一出,多起自杀就接踵发生。

宗教对立营造出更利于自杀的局势。首先,从弃教背信转而自杀绝命。1553年,英国法学家詹姆士·黑尔和1559年,英国律师亨利·史密斯,这两个上文提到过的人即属于这种情况。然后,在宗教战争的大气候中也诞生了愿意牺牲自我的神秘学人士。丹尼斯·克鲁泽最近指出,十六世纪二十年代发展起来的末世论焦虑是导致人们以解救为目的的残戾谋杀的因素,人们寻求别人的死亡和自己的死亡。天体学的影响潮流狂卷欧洲,这对当时的自杀也起到作用;亨利·德·菲纳预言1524年会发生雨水灾难;查理·罗萨在1550年出版《存在与时间变化,地球末日在即,有圣经和天体学为证》;有人预言毁灭行星会在1564年撞毁地球;诺斯特兰达姆斯发出许多有关不幸的预言。这些作品被某些教徒在布道中利用,宗教紧张的势态更为严重,只能用日益剧烈的暴力去解决,自我牺牲和屠杀异教徒结合在一起:“如果我们当中有人死去,他的血将为我们作第二次洗礼,将跟其他烈士一道走上直通天堂的大路”,这是天主教十字军1568年在勃艮第发出的誓词。“十字军远征”,按照克鲁泽的说法,是加速他人和自己浸泡在涤罪的血泊中的死亡方式。

对古代异教徒自杀的仰慕之情,加上献身上帝的基督情感和信仰,这就产生有趣的混合体。有位男子在割喉自杀的前一

天晚上,写下这样的遗嘱:“我将灵魂献给上帝,哀求他让我的灵魂跟加图及所有具备同样品质的有德之人待在一起(哪怕这样会以失去其他恩赦作为代价)。”

同样不可思议的事也出现在性格怪癖、情绪不稳的大才探险家本韦努托·塞利尼的身上。此君杀过人,生活放荡,吸毒成性,命运坎坷而且无所建树,其论述跟当时的道德根本不符。他被判终生监禁,1539年在狱中读完《圣经》后试图自杀。正如他在回忆录里讲述的:“我开始虔诚地阅读和冥想《圣经》。《圣经》让我热情高涨,如果以前有能力的话,我应该不间断地把它读完;现在,如果光线不足,所有的不幸就来攻击我,把我逼进极度的绝望,让我决心了结自己的性命。别人根本不把刀子留给我,我很难完成意愿。一旦有办法,我会找到一块砧板,想办法让它从类似断头台的高处落下来,顷刻之间砸烂我的脑袋。一旦做完这个机关,我就立即付诸行动。”

这个行为在他看来很自然,他从来没考虑教会的禁令。狱卒把他及时抢救过来,他很坦率地懊悔了:我想应该是我的守护天使阻止我的企图。第二天晚上,一位俊美的少年来到我的梦中,他用责怪的口气对我说:“你知道是谁给了你这个躯体,你竟然赶着要摧毁它?”好像我回答说是万能的上帝。“所以说,你蔑视他的作品”,他接着说,“跟随他的指引吧,不要对他的仁慈感到绝望”。他又说了许许多多令人欣赏的话,我的记忆仅留住了千分之一。我坚信,这位天使跟我说的是真理。

人的行为还保留中世纪的自发性质,几乎像孩子令人难以对付,同时说明在那个时代传统价值观的重要性变得相对化。苏醒过来的本韦努托着手写灵魂与肉体之间关于自杀的一篇对话。“我在《圣经》的白页上尽量把对话写得精彩,对话中我的肉



体指责我的灵魂不应该放弃性命。肉体以痛苦为借口，告诉灵魂更美好的未来在等待灵魂。对话的结尾如下：

我受苦的灵魂，生命令你烦恼吗？

如果上天抛弃你，谁能支持你，帮助你呢？让我们等待一个更美好的生活吧！

别再说了！因为上天给你这个希望，你将比什么时候都更幸福，更快乐。

我们再待长一会儿，只要万能的上帝给予你恩泽，不掉进更糟的不幸中。

“我从自身汲取心灵的安慰后，重新振奋，阅读《圣经》。”1795年，即两个半世纪后，另一个迷失的孩子失去了道德的指向，遭遇相同的境况，不过在狱中自杀得逞，他就是卡廖斯特罗。

文艺复兴时期还有各种平民的自杀，原因为苦难、悲惨、激情、妒忌、疯癫和惧怕折磨。自杀率也许并不比中世纪更高，但是人们谈论和撰写自杀比以往更多。公众的主要观点之所以表现出对自杀的敌意，是因为很多作家认定有必要谴责自杀。圣·奥古斯丁之后的时期，自杀不再引发争论，而被列入受魔鬼挑唆的大罪，只能用疯癫作为借口，在实际中，疯癫常被用以解释为自杀原因，让死者逃避财产没收和尸体惩罚。总体而言，自杀受到谴责是普遍和绝对的。

文艺复兴初期的人们发现自杀表面看来脱离常规，实际上却异常复杂，自杀可以揭示个人行为的重要性。这还算不上为自杀平反正名，但是开启了发问的开端。在昨天还显得顺理成章的事情，今天就已经成为问题的对象。基督教徒无权自杀，准

都对此没有疑问；可是，古代伟人的自杀不能说是令人敬仰的吗？如果是，他们的智慧有别于我们，又是以什么为基石呢？知识分子比道德家更留意这个问题，后者感到的是危险，反复认定自杀的魔鬼性质；英国对自杀加强压制。

有些作者甚至制作名录，分门别类，记录离奇的案例。他们有时利用自杀抨击敌手：声称亚历山大四世和路德是自杀而死的谣言纷起。自杀从遗忘中走出，一直到1580年左右都是学界争论的对象。“存在还是毁灭？”问题在近1600年的时候提出。加缪说，这是惟一值得思考的问题。从蒙田到多恩，人们一直为之思索，却找不到答案。但是对于世俗和宗教当局来说，提出这个问题本身就是罪行和渎圣，将把人类和人类创造的社会置于危险境地。他们必须掐死这个问题，因为人们自问这个问题的时候，就已经开始服毒药。教会和国家必须作出反应，必须压制自杀，必须找到别的东西替代自杀。



—— 第五章 ——

生存还是毁灭？

欧洲第一次意识危机(1580—1620)

094

西
方
社
会
如
何
看
待
自
身
死
亡

莎士比亚,哈姆雷特,1600

“生存还是毁灭,这是个问题。有比忍受多舛命运更高贵的灵魂吗?有比反抗苦难人世更高贵的灵魂吗?死了:仅仅是睡了。终于在睡眠中停下可恶的心跳,有什么结局能比这样了结传承而下的痛苦更让人渴求呢?死了;睡着了;睡着了……也许还会做梦。问题的关键就在这儿!因为当我们摆脱了肉体后,如果在死亡的睡眠里出现一些梦……赶快就此停住!这种想法会延续生命的苦难。因为谁忍受得了压迫者的凌辱和暴政、傲慢者的冷眼、爱情遭到蔑视的惨痛、公正的迟延、官吏的横暴和小人的鄙视,而只要一柄小小的刀子就可以结束这一切?谁愿意负着这些重担,在生命的压迫下呻吟流汗,倘不是因为惧怕死后那个从来不曾有一个旅人回来过的神秘地方?就是这个谜使我们宁愿忍受目前的折磨,而不敢摆脱它们去投向另一些未知的痛苦。因此,这些意识将我们全变成了懦夫,将我们炙热的决心变得黯淡下来,也使我们具有伟大意义的事业逆流而退,使我们在行动面前退却。”

这段世界文学史上最著名的文字写于1600年。莎士比亚通过这几行字向我们揭示了一切：人在生存状态中的约束和限制能作为延续生命存在的理由吗？哈姆雷特的内心独白使这一作品超越了时空；作者神秘的个性深深隐藏于显赫的名声之后，无人洞悉；几乎不可能作出的决定让人陷入两难的窘境；戏剧本身波澜起伏，淋漓尽致地表现了人在生存过程中接连不断地遭遇到的希望与失望。难道生存不就是痛苦和失望的交融吗？耻辱和不公正，心灵苦难和身体辛劳，不应遭受的失败，鄙视和冷漠，这一切都是达官显贵和傲慢之徒所赐。痛苦和失望的积累使每个人都成为了“行走的幽灵，可悲的小丑，在生命舞台上都只有短暂一刻的表演，而后便销声匿迹”。“这是一个痴人讲述的故事，充满骚动和狂热，没有任何意义”，麦克白斯如是说。这样的生活，如此荒谬，如此艰难，我们为什么不立即结束它，沉入永恒的睡眠中去呢？原因很简单：我们害怕陌生的事物。我们不是害怕死亡，而是对死亡之后可能面对的事物心存畏惧。意识和想像力将我们和自杀对立起来，我们被悬在生死之间。

从来没有足够的事实向我们表明什么是自杀的主要诱因。哈姆雷特就是莎士比亚吗？这并不重要，重要的是莎士比亚所提出的人生课题产生了巨大的反响，而且这种共鸣一直延续至今。哈姆雷特是一个角色，我们每个人也都是；他处于癫狂和清醒之间，我们每个人也都一样。哈姆雷特的问题也就是全人类的问题。

这部作品能够超越时空，流传至今，证明了它的成功。然而，它无论在时间还是空间上都有很大的局限：那就是1600年的英国。要想更好地体会那种如剑刃般犀利的语言，要想更好地感受到那种强大的穿透力，要想更好地理解那种对失望的冗

长叙述以及对进退两难的焦虑不安的感受,就应该去阅读作品的原文。铿锵掷地的古英语极富表现力,这一点世界上任何一种别的语言都望尘莫及:“To be or not to be [...] to die, to sleep; no more [...] who would fardels bear, to grunt and sweat under a weary life, but that dread of something after death, the undiscovered country, from whose bourn no traveller returns...”

《哈姆雷特》中讲述的自杀诱惑是对忧虑最完美的表达,代表着1580—1620年间的英国乃至整个欧洲的思想。四十年间,英国的一百多部舞台作品中共出现了两百多起自杀;仅仅这个数字就折射出了一种“社会现象”,公众对自杀表现出一种既好奇又担心的态度。凡此种种都表明十六世纪末十七世纪初的观众对自杀的情节的确情有独钟。

这个事实在接下来的过程中得到了进一步的证实。一系列把自杀作为思考中心的作品第一次出现,它们常常根据自杀原因和古代例证,来分析和研究自杀这种传统禁忌的动机和价值所在。在菲利普·锡德尼1580年的那部小说《哲学》中,潘布鲁克斯·阿卡蒂亚女伯爵在自杀的支持者和反对者之间组织了一场讨论。从1580年到1588年,蒙田的《随笔集》用很大篇幅来阐述自杀的问题,特别是其中的《西阿岛的风俗》这一整个章节。1588年,马尔劳出版《浮士德》。1601年,皮埃尔·沙朗的《论智慧》汲取蒙田和斯多葛主义的思想,为理智的自杀辩护。同一时间,意大利的皮丘洛米尼也组织了关于自杀主题的公众辩论。1604年,贾斯特·李浦斯在《Manuductio ad stoicam philosophiam》中探讨斯多葛主义的自杀,并撰写出赞颂自杀的论文《Thraéas》,但最终由于担心可能引起的反响而将其销毁。

1607年，弗朗西斯·培根在他的关于死亡的论文中谈到自杀，对其不持反对态度。1610年，多恩用了《论暴死》，一整本书的篇幅探讨自杀。从1609年开始，迪韦吉耶·德·蒙兰纳在《皇室问题》一书中也涉及到这个主题，令人惊奇的是，后来成为教士的圣-西尔也为某些类型的自杀进行辩护。1621年，伯顿在《忧郁之解析》中着重分析由于宗教绝望而导致自杀的过程。甚至还有大量的悲剧、小说、幻想作品和社会伦理的论文涉及到这个问题。自杀引起了人们极大的兴趣，这在西方史上是第一次。

文艺复兴晚期并没有过多地关注自杀问题，跟以前相比，自杀的人数没有增多也没有减少，尽管关于自杀的作品在出版物的总数中占很小的分量，但这已是非同小可，因为一直到那时，自杀没成为任何讨论的对象，自杀和谋杀在伦理和法律上受到同样的谴责。原本确定的事实成为人们质疑的对象。当时正是蒙田“我知道什么？”的时代。宗教界、政治界、司法界对谴责自杀行为的原因和引起的反应提出质疑，在重新审视这些质疑之前，我们来看看对自杀谴责的表现。

锡德尼和蒙田的问题

自杀问题在哲学评论家、伦理学家和世俗思想家中间引起最大的反响。自从文艺复兴时期这个问题首次被提出来以后，随之产生了一门系统的学科，决不是颂扬自杀，而是试图理解这种行为。自然而然，这要求对自杀进行分类，区别对待。总体来说，怀疑的态度占了主导地位。人文主义者没有能确定立场，他们不厌其烦地列举支持和反对的大串理由，但最终仍没有得出定论。

在非利浦·锡德尼的小说《阿卡获亚》中，主人公茈洛克勒

斯和他的情妇菲罗克莱亚在床上偷欢时被人发现,之后陷入非常棘手的困境,于是他准备以自杀直接了断预见得到的所有烦恼。他和菲罗克莱亚之间进行了一场关于自杀的辩论,其中囊括了所有著名的观点。对于斐洛克勒斯当时的处境,自杀可以解决所有问题,而且痛苦最小。这体现了斯多葛主义的观点:“共性”的利益高于“个性”的利益。他补充道,我的死是为你着想,所以我是幸福的,我无所畏惧;不惧怕死亡,我们就可逃离绝望;生命是短暂的,再缩短几年也不会改变什么;为了一个很好的理由而死亡是值得赞扬的。有趣的是,菲罗克莱亚的回答更接近亚里士多德或柏拉图,而不接近基督教徒:上帝赐予我们躯体,我们就像守卫堡垒的士兵,不应该擅自离岗;自杀是一种懦弱行为,能够掩盖卑劣的情感。斐洛克勒斯最终没有自杀,是因为被菲罗克莱亚的爱情征服,而不是被她缺乏力度的论点说服。传统道德受到了捍卫,但方式缺乏说服力。

蒙田将自己置于另一层面。作为人文主义者,他仔细研究将自杀作为解决的方法时尽力避免成见。人们知道,死亡总是不停地让人挂虑,死亡同时给生存带来价值和空虚。对于死亡,人可以等待,也可以提前,蒙田试图解释“几个世纪来那些生活条件较为优越的人,不论性别、身份和宗教,他们或者死亡或者等待死亡又或者选择自杀,但不都仅仅为了逃避生活中的痛苦,有一部分人是为了躲避令人腻烦的生活,有一部分则是为了寻找别处更好的生活环境”。这个问题使他很困惑,他在《旅行日记》中涉及到了这一点,在《随笔集》的《西雅风俗》一章中还用了二十多段的篇幅来加以阐述,1588年加了九个例证,1592年加了十九个例证,在1595年死后发表的版本中又加了两个

很显然,作者是以独立的精神完成了一次结构紧凑、形式合

理的系统研究。尽管如此,作者出于谨慎的考虑,在书的开头宣称其研究是按照“神的旨意”进行的。在第一部分,他以很强的说服力和令人印象深刻的语句,列举了赞同自杀的古代学说:“智者活到他应该活到的时候,而不是活到他能够活到的时候”;自然给予了我们一份很好的礼物:“它只给了我们一个生活的入口,却有无数个出口”;“如果你痛苦地活着,那是你的懦弱使然。对于死亡,需要的只是一个意愿”;“死亡是所有罪恶的处方”;“最美的死亡是最心甘情愿的死亡”;“生存要依靠别人的意愿,而死亡,只需要依靠自己”;“最严重的疾病需要最强效的药物”;“当我们处在这样的境地中,当活着比死去还要痛苦的时候,上帝给了我们足够的权利了结一切”;既然我偷盗自己的钱物或放火烧自己的房子时,不会被当作小偷或纵火犯,那为什么当我取走自己的性命时,却要当作杀人犯而受到惩罚呢?

按推理的顺序列出主要从古人那里借用来的观点后,蒙田概括了反对自杀的理由:在宗教方面,上帝是我们的主人,我们在世上要为他的荣誉和为别人服务而活着,我们不是为自己而生,所以也就没有权利抛弃肉身;在社会方面,法律不允许我们自己结束生命;在道德方面,勇敢的美德要求我们直面痛苦;在哲学方面,本性要求我们学会自爱。为了逃避世间的痛苦而选择自杀,会让我们落入更大的痛苦,即使是躲进虚无之中也仍然无济于事,因为到那时自己就再也不能从中受益了。死亡不是解决问题的办法,而只是对一切的否定:“不存在了,谁又能感受到或是享受到自身境遇的改善呢?我们用死亡换取的安全、麻木、无动于衷和解脱实际上并没有让我们获得任何的益处:为了躲避战争而死亡,可活着的人能够享受和平,为了逃避痛苦而死亡,就永远不能享受安宁。”

在那些怎么都解决不了的争论之后,蒙田又举出具体的事例。他很清楚,自杀不是一个抽象的伦理问题,不能把它孤立地拿出来讨论并得出结论;它是一个在特定情况下的伦理问题。当事人面对着不同的复杂情况,只有他自己才能从人身存在的最深层次全方位地感觉事物,因此解决的方法也应该是个人的。外界有些言论也认为自杀或多或少有可以理解的因素。蒙田在杂志上发表了大量的著名例证之后,并不只是给出一个一般性的建议,而是分别表述了他对基督教徒和异教徒的看法。除非是你自己身处那种情况下,否则不可能作出任何判断:这是《随笔集》的忠告。

在研究之后,蒙田对著名人物的自杀,总体上表现赞赏之情,但有时也很挑剔,甚至还有挖苦讽刺。布鲁图斯和卡西乌斯如果还活着就最好,这样他们就可以为自己的观点辩护;塞利索勒斯的英吉安公爵操之过急,甚至都还没有确认他真的失败了。说到由强暴引起的自杀,蒙田的看法带有大男子主义,甚至令人不齿。他认为,受害者在被强暴的过程中不可能感受不到快感,他说女人“被几个士兵轮流施暴”后,不应去自杀,而要一边利用机会,一边感叹“仁慈的上帝啊,我在生命中终于有了一次没有负罪感地享受快乐的机会”。

我们不该为了一些无关紧要的理由自杀,而是应该最大限度地享受生存的乐趣。“任何麻烦都不值得让我们用死亡去逃避,这会给人世造成太多的突变,我们很难确定什么时候,我们是真的走投无路了。”自杀只是在最后的关头才能采用,或由于无法忍受强烈的生理疼痛,或为了避免令人痛苦的死亡:“疼痛和一个比疼痛更苦的死亡是自杀最应得到宽恕的动机。”这是一个集斯多葛主义和享乐主义于一身的结论。

蒙田本人患上结石病，非常痛苦地等待死亡。他是像哈姆雷特一样害怕“那个从来没有一个旅人回来过的神秘之国”吗？我们可以忽略这个问题。跟那些写过自杀论著的人一样，蒙田也犹豫不已，但最终没有自杀。似乎谈论自杀本身还可以有驱魔的效用。

从沙朗到培根：研究中的自杀

蒙田的朋友沙朗在1601年发表的《智慧之书》中回答了蒙田提出的问题。这位崇尚斯多葛主义的传教士对塞内加的引证和对耶稣的引证一样多，并在后来的研究中重复了他于1589年所结识的波尔多市长的观点。作为神学家，他提出这个命题：自杀可以被允许，但它必须经过深思熟虑这一前提过程。“缺乏足够理由的自杀行为不应得到赞成……透彻地把握事态，恰当地选择死亡时机才是明智之举；每个人自己都有特定的理由，要么提前，要么推后主动死亡的时间，两种选择都有可能由于懦弱或是勇敢，关键的是需要慎重……就像采摘果子一样要掌握时间：如果错过收获时节，果子一直留在树上，那最后就只能掉到地上腐烂，到时候你也就只能因没能适时采摘而遗憾了。”

1603年，沙朗中风去世，也就再没有机会深入探讨自己的命题了。但是，他的书在教会中引起了极大的愤慨。蒙田个人的思考和疑问可以被容忍，但对于这位著名的卡奥尔主教，情况就另当别论了。1605年9月9日，他的著作被列为禁书，而蒙田的《随笔集》则要到1676年1月28日才得到这个“待遇”。

1595年，皮埃尔·德·丹普马丁也在《宫廷的财富》中反映出了他身处的时代的问题。他没有劳神去进行推理，所说的话时

常前后矛盾，他这样批评加图：“我告诉你们，有些所谓勇敢的人其实是等不及事物的变化而匆忙赴死……我不赞同他们的勇敢，我认为他们的做法是因为缺乏勇气和信心的缘故。”另一方面，他又举出珀塞和铎顿的例子说明他们用自杀弥补过错的英勇气概。

在大主教和加尔文派间摇摆不定的贾斯特·李普斯是弗朗德勒的人文主义者，在自杀问题上他明显拥护斯多葛主义，1601年就曾对自杀表现出极大的同情。在论证的形式上他运用旧式的繁琐哲学方法，表面否定自杀，实则正话反说。但他的掩饰伎俩没能奏效，著作仍未躲过被禁的厄运。在信中，他表达的观点更为自由大胆：“忍受着极度痛苦却不选择死亡的人是多么的懦弱啊！”但他又为自己的露骨表达感到惊恐，自愿销毁了《Thraseas》一书的手稿，否则这本书极有可能是第一部从哲学角度赞颂自杀的著作。

1606年，西奥皮乌斯也在斯多葛主义哲学中找到了迷恋英雄主义自杀，特别是加图式自杀的理论依据。同一时期，小说家和伦理学家奥诺雷·杜尔费于1598年在《道德书简》中也谈到了胆怯懦弱的自杀和英雄主义的自杀。他对前者只有鄙视：“既然灾祸带来的痛苦对你甚于死亡，那就用死亡去逃避吧！既然屈服对你比反抗更值得赞赏，那就去做奴隶吧！”他觉得以加图为代表的后者是“勇气和高尚”的象征。奥诺雷·杜尔费代表整个贵族阶级的道德观，代表那些将“荣誉”看得高于生命的“有教养”的朝臣。人的生存中包含很多约束和禁忌，但没人强制我们去忍受。人们没有“被强制去忍受所有遭受到的或将要遭受的凌辱”。我们应该学会说不，学会从有损名誉甚至是丧失人性的侮辱中走开。1607年，气势磅礴的小说《明星》横空问世，作者奥诺雷·杜尔费更是将这种伦理观表现得淋漓尽致，带着祝福

描述书中不少人物的殉情自杀。

伊丽莎白一世和詹姆士一世时期的英国也接受了类似的观点。亨利八世统治时期，敌对的加尔文教派和英国国教开始公开对自杀行为和王室没收自杀者财产的做法进行辩论。当然，传教士们把自杀说成是魔鬼驱使的行为，其动机之一是吸引知识分子的关注并刺激他们作出反应。十七世纪初，一些法国经典著作被翻译成其他语言：1603年的《随笔集》和1608年沙朗的《论智慧》。1607年，后来成为大法官的弗朗西斯·培根在一篇关于死亡的散文中，没有提出任何反对自杀的意见。1623年，《生死的历史》以中立和科学的观点研究自杀行为，该书的作者为了体验离开人世那一瞬间的感觉，甚至尝试自杀：“没有感到任何痛苦，首先看到一团火，然后深绿色的云雾渐渐变成海蓝色，最后就什么都看不见了。”

多恩的《论暴死》

1610年，根据一系列探讨自杀的著作编撰而成的《论暴死》问世。作者多恩是为英国宫廷管理教堂的神甫，还是剑桥大学的理论博士、伦敦法学院的神学讲师。作为人文主义者、传教士和理论学家，他了解那个时代的所有观点。他不是脱离社会的边缘人士，也不是理论的独创人，而只是个有地位和受人尊敬的牧师，这个身份无疑使他的作品带有一定的严肃性。

从该书的副标题使用的双重否定可以看出主题的尴尬：“自杀不见得非要算作是罪恶不可”，换句话说：自杀可以是正确的行为。这本书的整个篇幅都在为自杀平反。多恩意识到自己的大胆和可能承担的责任，但是他没有像李普斯那样销毁手稿。

1619年他在给罗伯特·柯爵士的信中写道：“我永远不会销毁我的手稿，我没有什么要销毁的。”他坚决不发表这本书，只是让几个可靠的朋友抄本传阅。他在留给儿子的书里写道：“不要发表也不要销毁”，在留给罗伯特·柯爵士的书里写道：“该书是杰克·多恩而不是多恩博士所写。”这本著作在1647年，即他死后十六年时才得以出版。后来，十八世纪的大卫·休姆同样非常谨慎地对待自己所著的关于自杀的文章。

显然，说这是谨慎的态度并不准确。多恩知道自己触犯禁忌，害怕对因其导致的自杀承担责任。因为公开表明对布鲁图斯和加图的赞赏是一回事，证明自杀没有违反天性和神意不应该受到处罚又是另一回事。多恩更加谨慎，申明他不是赞颂自杀，并反对将自杀的情况具体化：“我不愿引用例证或表明具体的判断界限，因为我不敢自诩为这门如此特殊的学科的大师，也因为这门学科的边缘是那么黑暗、陡峭、狭窄并且容易打滑，任何一个错误都将是致命的。”

然而，他又补充说该到了勇敢地“用烈火试真金”的时候，“我们应该从专制和偏见中解放出来”。他的话反映了当时的文化焦点，同时也体现了个人的痛苦。多恩的婚姻很失败，个人处境和生活状况都很艰难，所以在字里行间体现出忧郁，甚至考虑过死亡。《论暴死》是以经院哲学的文体写的，并不显露他的文采。难道多恩花那么大的力气写这本书，又把它藏起来，只是为了一个学术研究吗？著作植根于他的现实生活和时代环境；同一时期早些时候，圣-西兰修道院年轻的天主教院长迪韦吉耶·德·蒙兰纳也在自己的书中婉转表述了自杀合法的观点。

多恩与前人的不同之处在于从基督教内部研究自杀问题。他没有在加图、卢克修斯和塞内加的问题上过多纠缠，而是从宗

教和理性的视角直接研究基督教教义。他的抨击露骨大胆：我们一贯想当然地把自杀看作万恶之首，但是如果仔细分析这个“显而易见”的观点，我们就可以得到这样的结论：自杀有时并不是一项很重的罪恶，甚至可能根本不是罪恶。不管怎样，《圣经》告诉我们，任何人都没有权利判断别人是否因为自杀而该下地狱。

多恩的书包含三个部分：自杀是否违反自然规律，是否违反理性，是否违反神意？

自杀违反自然规律吗？我们应该谴责一切“抑制”本性的行为。人类的自然本质在于理性，理性使我们区别于动物，也帮助我们辨别是非。其实在某些情况下，自杀甚至是更为理性的一种选择；更何况，每个地区、每个时代都有人自杀，说明这种行为并非违反自然规律。

自杀违反理性吗？理性指引人类法律的发展。罗马和其他一些地方的法律允许自杀，教会法也并不总是对自杀者进行惩罚。以圣托马斯为代表的理论家，认为自杀对国家和社会造成损害，因为它夺走部分社会成员的生命，而每一个成员对社会都是有用的。按照这个观点，对隐居教堂或离开国家的将军也能使用这样的解释吗？过度的禁欲事实上是一种潜在的自杀，而没有任何一项法律予以惩罚。我们因此可以放弃生命去寻求更高境界的幸福。

自杀违反神意吗？教士们并不能在《圣经》中找到任何一处反对自杀的观点。当然里面有“不要杀生”的戒律，但是既然我们可以将战争和死刑造成的死亡作为例外，那为什么不可以将在死亡数量上远远少于前两者的自杀也作为例外呢？自愿的殉道者不是自杀吗？耶稣的死，难道不是英勇的自杀吗？至于奥



古斯丁论证撒蒙受到神的召唤,这纯属假想。

多恩那种沉重而枯燥的推理并不是十全十美,如他过度使用形式上的推论和类比。尽管如此,他的著作仍然非常具有深度,这一点不可否认。

多恩,伽利略的同代人

多恩想证明人们对待自杀的态度自始就是错误的,是带有成见的,自杀远远不是中世纪和现代神学宣扬的绝对罪孽,它“要么是治疗绝症的一副良药,要么就是夺人性命的毒药”。然而《论暴死》并没有获得很大的成功,既因为其形式繁琐枯燥,更因为其内容的缘故:很少有人愿意花力气去阅读这部声名狼藉的作品,跟他持相同观点的人都害怕受到牵连,而只有寥寥几名不信教者敢于顶住压力,引用其观点。

生存还是毁灭,仍然是个问题,就像万丈深渊上缭绕着重重的迷雾,任何明确的回答都会破坏问题本身的魅力。多恩在他的时代里走得太远,但他的著作仍然可以带有那个时代的传统价值观和新观念留下的印记。跟同时代的皮埃尔·德·伯鲁尔一样,多恩也为新兴的人文学作出了贡献,哥白尼、布鲁诺和伽利略都受到他的影响。天文学的革命给十七世纪初的宗教世界带来极大的震撼,动摇了传统的体系,促进了新理论的诞生,这很像二十世纪初时空相对论所引发的那场文化和伦理的大地震。十七世纪初,生于1564年的哥白尼建立了日心说;生于1575年的伯鲁尔转变了以人类的虚空为基础的基督神学;同样生于1575年的杰考伯·伯荷姆将“存在”与“虚无”相对,进一步完善了基于“深渊”的神秘主义。生于1572年的多恩认为以人

类的自决能力,完全足以在生与死之间做出自由的选择。文化危机暂时解决下一代人的问题,其中包括笛卡儿、帕斯卡和霍布斯,这不只是一个巧合。

迪韦吉耶·德·豪兰纳为某些自杀正名

思考自杀问题是这次文化危机的一个征兆。这还需要证明吗?1609年,亨利四世问周围的人:臣民可以献出自己的生命来挽救国王的生命吗?迪韦吉耶·德·豪兰纳是一个刚进朝廷的年轻贝亚恩教士,当时正着手撰写关于《皇室问题》的论文,他确定在某些情况下献出生命不仅是合法的,甚至还是义务。

为了得到这个结论,他开始论证自杀本身不一定要受到惩罚。像多恩一样,他首先要“去掉被人们所认为的与自杀行为密不可分且恶”。自杀和凶杀只有在我们把它们孤立起来看,抛开一切关联的时候才是丑恶的。或者也可以说,我们要在具体情况下看待自杀,而不是在绝对孤立的情况下。在任何情况下的自杀都不是合法的吗?既然对凶杀来说可以有这么多的例外,为什么对自杀就不可以呢?特别是为了挽救一位对国家很重要的人物的时候。这样的行动既没有反本性也没有反理性,正像一个士兵引爆了他本应守卫的城堡。为国王而献身对社会来说甚至是一种义务。

他善于利用从耶稣会学来的决疑论观点作论据,写出了这部合乎时宜的作品,但其中阐述的是自己那年轻而又鲁莽的思想吗?这一点部分属实,因为他后来让人将此书从书架上拿掉。但是我们也应该考虑他的心理问题,布莱蒙教士曾说过:“我很难忽视他的病态迹象,很明显他受到病态心理的遗传。”这位杰

出的作者遭受“精神失衡，直至病症显示出来”。1617年，他重犯错误，写出认为教士有权携带武器的一篇论文。他忧郁的心情，被迫害的幻想和神志不清的状况使朋友们很担心。他后来把精神失衡“升华”到虚无和仇恨生活的境界中：“只有心灵扭曲有怪癖的人才会热爱这该死的生活。”我们都在走向死亡，应该让我们的精神彻底消亡。“每个人的最终结果都是火亡，我们应该勇敢地走进虚无，这不仅是我们的本性使然，而且也是上帝对我们的最高指示。”从生理上的自杀到精神上的自杀，同样都着迷于虚无。从某种意义上说，十七世纪的法国宗教用逃避社会生活替代了自杀。这是1580年至1620年间那场深刻的基督教意识危机的直接结果。

忧郁降临世界：伯顿

这场危机的另一表现形式，是自杀的平民化。不同教派的教士们由于绝望相继自杀，一些医生和知识分子开始对其心理变化过程进行分析研究，并定名为：忧郁症。绝望是一个精神上的概念，是一种罪孽；而忧郁症是一个心理上的概念，是一种大脑失衡。自杀作为医学研究的对象而走向了世俗。

但我们不能夸大它们之间的区别：1586年，蒂莫提·布莱特在《论忧郁》中指出自杀的原因是神的报复和恶魔的诱惑。长期以来忧郁症都被视为精神问题，生理方面的解释总是模糊不清或不合实际的。1607年，费尔纳把“忧郁情绪”定义为与土地和秋季相关联的“像一种黏稠物质，在性格上体现于冷”。韦尔在他的书中认为，大脑里过度的情绪产生阴暗的想法，而后感染忧郁症患者，使他们的注意力萦绕不散地集中在一件事物上：

“所有的感觉都被他们满脑子的忧郁情绪败坏掉。”希登汉姆认为这种忧郁会促使某些人自杀；他们“害怕死亡，然而事实上他们往往会选择死亡”。1583年英国的彼得·巴洛夫医生就已经提出患忧郁症的人“渴望死亡，而且常常向往以自杀结束生命”。1580年，拉·布里莫达耶在《法兰西科学院》中写到忧郁会使一部分人自厌，绝望，然后自杀。1609年，布拉特把忧郁症列入了《功能损伤目录》。

忧郁症被认为是导致自杀的疾病。那这种疾病的起源是什么呢？1621年，伯顿在著名的《忧郁解析》中对这个问题作了探讨。他认为，忧郁症常见于钻研学术的人群，过度的思考极有可能转变成不健康乃至病态的冥思苦想。他本人就很容易遭遇这种情况，“我研究忧郁症，并把它拿出来探讨，是为了避免让自己也患上忧郁症”。

他对于这种疾病的描述是很传统的：从生理方面用类比的方法使其具有广泛性；过度的忧郁是和特定事物相关联：凄悲的土地和罗马神话中的农神。忧郁的性格是生来就赋予在某些人身上，并且受社会环境和个人行为影响，症状要么减轻，要么加重。采取的办法可以是身心的全面治疗，甚至让忧郁具备超凡的思想深度，正如那些伟大的人物和宗教预言家一样。

马西尔·费桑是新柏拉图学派的信奉者，他认为治疗忧郁症的基础是音乐、阳光下纯净的空气、清新的气味、美味的菜肴和葡萄酒。伯顿也提到了前人介绍的几种植物和有助于重新达到平衡的心理疗法：丰富生活，减少钻在书堆里的时间。对于忧郁症没有普遍的治疗方法，每个人都应该寻找适合自己的生活方式：孤独者应该多接触世界，信任所亲近的人；热衷于社交者有时候要学会独处；常常与赏心悦目的女性接触，保持有规律的

性生活,因为这方面的挫败感也是忧郁的原因之一,当然也要避免荒淫;应该练习数学和其他可以让人全神贯注的学科,比如年代学。总之,需要保持生活的平衡协调。同时伯顿还认为社会组织的无聊活动也间接造成了精神问题。从各个方面来说,他的理论比同时代教士们用超自然的驱魔法和占星术治疗忧郁症的方法超前了许多。

如果这种疾病可以被治愈,那它也会因为特定情况的发生而加重,忧郁地寻求死亡。患者“灵魂受到毒害,忧郁,闷闷不乐,厌世,急躁,焦虑,失衡,优柔寡断。他们陷入苦海不能自拔。他们不能忍受同伴、阳光甚至是生活……他们往往最终选择毁灭自己”。患者“会突然改变,他的心变得沉重,过重的思虑折磨着他的灵魂,或许就在下一刻,他将被击败或厌倦生活,他想要自杀”。许多的情况都会导致这个结果:不幸、疾病、亲朋的死亡、失去自由、教育问题、恶意中伤。但其中两个因素最为有害:爱情的嫉妒和宗教的恐惧。前一种情况下,患者往往先杀死他嫉妒的人,然后自杀;而后一种,他认为不能拯救自己的灵魂,所以自杀。

伯顿认为不管是天主教徒还是清教徒,都可能因为宗教上的绝望自杀。前者出于迷信和偶像崇拜,后者则用有关世界末日的冗长说教来散布恐慌。作为循规蹈矩的圣公会教徒,伯顿的思想稳定温和。无论是宗教还是其他学科,极端的观点总是不能被人接受。无神论无疑是应该避免的,因为魔鬼是惟一的罪魁祸首,但是过度的信仰同样不利。禁欲主义使人神经错乱,对《圣经》的随意阐释能够把人带向绝望之境。加尔文派主张上帝对人类的意志早有预定,一部分人无论如何都要下地狱,显然这是导致绝望的一个原因。那些不幸的被判为意志脆弱的人,

终将落入地狱，“他们闻到地狱的硫磺味道，他们跟魔鬼对话，听到和见到吐火的离奇怪物，各种恐怖的影子，黑熊、猫头鹰、猴子、黑狗、怪物、恐怖的嚎叫、令人担忧的声音、叫喊和哀怨”，其中一些人由于恐慌而自杀。

伯顿接下来直接谈到自杀问题。可以感觉到，他的观点取的是中庸之道。既然他认为外在环境和逆境加重精神疾病并导致自杀，那他又如何谴责对自杀行为不负责任的精神病患者呢？他使用经典的那一套，先总结前人有利自杀的观点和言论：从认为自杀是自由和勇敢的行为的古人到诸如托马斯·莫尔的现代人。他有偏见地把奥古斯丁列入原谅自杀的一类人。在提到古代著名人物的事迹后，他不加论证地写道：“这些都是异教徒错误的观点和斯多葛主义的世俗悖论，都是糟糕的例子。”这纯粹是形式上的收回前言。实际上，伯顿为宽容和怜悯辩护。没有人知道自杀者是否会下地狱，这是上帝决定的问题。我们只能给予同情：“对伤害自己，发生危机时也偶尔对别人造成伤害的人，我们应该视情况减轻对他们的严厉贬责。对于精神病患者和长期的忧郁症患者，他们不清楚自己的所作所为，缺乏个人理性和判断能力，就像是没有驾驶员的船只，必定触礁沉没。”

忧郁症造成的自杀诱惑，是一种疾病，而非恶魔的作用：伯顿的著作标志着人们对自杀看法的转变。但这显然不代表同一时期教会的观点，他们仍然坚持对自杀予以伦理上的处罚。从此便产生了敌对的两派，并且这种对立一直延续到了十九世纪。1620年，宗教一派的观点占了绝对优势。伯顿本人并没有被那些魔鬼般的干涉击溃；在他的疗法中还包括一些植物，如芍药、当归属植物，特别还有金丝桃科植物和 saint John's wort（俗名叫 *fuga daemonum*），它有驱魔的功效，就像前人置于墓地的药

水苏。

不管怎样,用忧郁症解释自杀,是首次尝试用非宗教手段为其免除罪责的做法,为后来的支持容忍态度的人提供了先例。十七、十八世纪,医学界和哲学界都把自杀诱惑归咎于心理失衡和忧郁症:1635年拉·麦斯纳迪埃著《论忧郁》,1644年琼斯顿著《医学的普遍概念》,1672年穆里略著《la Novissima hypocondriacae melancholiae curatio》,1672年威利斯著《le De anima brutorum》,1726年布莱克莫著《论忧郁和忧郁病》,1763年布瓦西耶·德·绍瓦热著《疾病分类法》,1763年林纳著《Genera morborum》,1765年洛里著《忧郁和忧郁症》,1785年福塞特著《论忧郁》,同年安德里著《关于忧郁的研究》,1790年魏克哈特著《哲学艺术》。《百科全书》中对忧郁症有这样的解释:“对一两件确切的事物具有奇特的妄想,不狂热,跟怪癖与偏执有别。这种幻想常常表现为不可克服的忧伤,情绪忧郁,愤世嫉俗和孤僻的倾向。”

对于这种由宗教引起的特殊忧郁症,当时的医生开始使用心理疗法进行治疗。1637年,路西塔努在《Praxis medica》中描述了一种颇具“戏剧性”的治疗方法:对于总是臆想负罪深重进入地狱的病人,医生有办法让他在幻想中看到一位身着白装的天使来到他面前并且宽恕他的一切罪行。

小说中的自杀争论

哲学的思考主题,医学和心理学的研究主题,以及“存在与毁灭”的问题都渗入到1580—1620年间的文学领域。自杀在小说、诗歌、戏剧中出现得越来越频繁,虚构的故事可以绕过官方



的谴责。从自杀在想像世界的任意驰骋可以得出两个结论：自杀主题深入人心而作者对自杀行为并不排斥。他们的作品中没有表达出任何谴责自杀的道德教条，自杀者有好有坏，自杀的动机与情形各有特点，有时勇敢而有时懦弱。

自杀是风行欧洲的矫情小说中不可或缺的成分。这种文体做作的小说，称法因地而异：在西班牙叫贡哥拉，在意大利叫马里尼，在英国叫浮华体。在爱情世界经过雕琢的故事情节中，投水自尽是受人称赞的，比如《明星》中为情所困的塞拉东。自杀是优雅而又实用的出路，作家在将这种题材发挥得淋漓尽致的同时，将传统的道德观念和单一的情节逻辑统统抛于脑后。《历险世界的故事》的女主人公宣称“自杀者下地狱”，可后来还是选择了自杀；1597年的《克莱安德和多米菲尔的爱情》中，克莱安德将自杀看成罪恶滔天，可在他决定要自杀时，又称那是一件荣耀的事；1617年，《爱情》的作者纳维兹笔下的女主人公玛丽泽虽然后悔自杀，但已经是身处天堂。阿尔贝·巴耶统览该时期的法语著名小说后，写道：“我没有看到有哪个人物因为自杀变得可憎可恶，那些由于懊悔或爱情而以自杀来挽救荣誉的人是亲切可爱的。”他的话是可信的。他还把小说中的自杀整理成一个很长的名单，其中爱情的绝望、懊悔、贞洁、荣誉都是自杀的原因。

我们别进入那些没完没了的小说的曲折情节中去，先思考一下那些主人公为自杀辩论的段落。1572年，在伊韦的《春天》中，主人公认为，如果自杀是因值得赞扬的原因，哪怕自杀者是异教徒，也应该做出赞许：努力去挽救贞洁，想知道另一个世界的样子，目的在于服务社会，厌恶此世的生活等等都不该受到太多的指责和非难。1586年，布瓦森诺在其《新悲剧故事》中提出



允许两种道德观点的存在：一种认为是认为自杀是高尚行为的异教徒观点；另一种是认为自杀应当禁止的基督徒观点。奥伦尼亚斯·都·蒙-萨克雷的小说里有大量的类似讨论。1585年出版的《朱丽叶的牧歌》中，主人公阿卡用雄辩的口才赞颂自杀的伟大，他认为自杀是人们结束尘世痛苦的好方法。大自然“将治疗悲痛的一剂良药放到我们手中，而它同时也是离开此世的快捷出口”。既然我们可以支配这个出口，那么向别人乞讨任何无论是物质还是精神的施舍，都极不光彩：“这种良药就是死亡。”有人会说，我们的国家，我们的家园不会因此受损，因为在绝望中自杀的人对世界已毫无用处，他们一无是处。有人会说，自杀者也可受到世人的赞扬，古人就是通过这种方式证明他们是顶天立地的强者。除了拿出这两个苍白的论据，不应该摧毁造物主的作品而且应该有人活下来歌颂上帝，与阿卡对话的斐利其实“无言以对”。阿卡最终没被说服，毅然决定自杀。在同一本小说中，朱丽叶认为自杀冒犯上帝，可是她却对绝食自杀的布兰西尔赞不绝口。

1595年，在《贞洁的杰作》中，奥伦尼克思思考人成为爱情的牺牲品的问题。他这样想道：“当痛苦使人成了自己的敌人时，他根本不会再去忍受比死亡更残酷的生活，逃离这个世界的时候，垂死的他心里默默抱怨上帝，正是上帝造成他的绝望直至自杀。在这两种痛苦中，要选择较轻的一个，跟为了让有罪的灵魂死去而活着相比，死亡更可取。”

小说给人提供自由提问的机会，可是仅仅提问又让人倒回来反对传统道德。1594年，在托马斯·纳什的《不幸的旅行者》中，女主人公埃拉克利德长期赞颂自杀的伟大，反对基督教禁令，结果跟罗马女子莱克修斯一样，最后用匕首自杀。1596年，

《La Marianne du Philomène》的主人公面对自杀时的勇气，让人想起了保西娅、克娄帕特拉和索佛尼斯柏的胆量、刚毅和高尚。在1597年的《克莱安德的爱情》中可以找到同样的激励之辞。1607年开始撰写的《L'Astrée》中则充满着殉情自杀，自杀被认为是起因于人自身的行为，因为意中人不爱他，而他又不愿改变对意中人的死心塌地，或者他认为不被爱的侮辱达到极限后，生命就再也不能忍受。1609年，《夏里克莱的名誉之床》的作者让·丹特拉，通过笔下的主人公挑起关于自杀合法性的争论。书中，梅丽梅遭到夏里克莱的拒绝，思考了各种可能性，并得出反对自杀的四条理由，即：神圣的法律、自然的法则、自爱和后人的评价。但是，对自由的追求还是让他放弃了这四条理由，因为追求自由才是人的最伟大之处。在书的结尾，女主人公也下了同样的决心。作者对她的死给予了赞赏性的评价：“她的死对世人来说可能不符合我对她的赞赏。”1620年，《祭祀堂》的主人公在讲述情人自杀时，表述了这样的观点：“我不会谴责证明真爱的自杀，相反，我会大加称赞这种只存在于最美的灵魂的自杀意图，因为只有灵魂才有能力去真爱。”

那一时代的讽喻诗歌也包含关于自杀的争论。在爱德蒙·斯宾塞的诗歌《仙后》中，十字军中一名圣洁的骑士受到绝望的打击，尤其是对宗教深感绝望后，最终自杀。战败的骑士只有借助真理的作用才可逃避死亡，但是绝望却带来了怨恨。传统道德安然无恙。但是由于战争，长此以往它也难逃厄运。斯宾塞是个悲观者，曾试图自杀，跟伯顿一样，他在作品中表露出自杀的恐惧，但同时也在寻找驱散忧郁的办法。

中世纪的小说和诗歌也涉及自杀，但往往是在骑士道德的框架中把自杀描述成英雄行为，并且不做任何的评论。不同的



是,1580—1620年间的小说家在他们的作品中安排复杂的辩论,作品的主人公们各持己见,用赞同自杀或反对自杀的论据相互反驳。不能说围绕自杀的辩论成了真正的潮流,但是辩论使自杀这个问题让作者与读者都感兴趣。自杀显而易见地成为意识问题里经常引起争论的部分。人们讨论自杀的合法性,说明政府和宗教当局尽管大量谴责自杀,但是人们仍然产生了怀疑。

戏剧中的自杀

哈姆雷特的问题,在那些取得巨大成功的悲剧乃至整个欧洲的戏剧中都引起了强烈的反响。以各种语言和各种形式展现在公众面前的戏剧中,回荡着这个重要的问题:存在还是毁灭?1600年左右的法国,有自杀情节的剧目卖座极好,各地的人们能听到这样精彩的朗诵片段:

当自由的生活被禁止
勇敢地死去就是一件最美好的事情。

你最后的努力终于一下战胜了
两个曾经占于上风的肮脏东西:
心中的妒忌和残酷的死亡。

你害怕用匕首将身体划开吗?

死,必须死,必须死得漂亮,
慷慨的死,我称之为自救之举。

孱弱低微的人们
心浮气躁，
害怕死亡，软弱胆小，
谁敢用自杀去救赎他们的奴役。

哦，你们将得到世人多大的羡慕，
你们勇敢地结束生命，
你们用死亡赢得声誉，
你们的名字必将流芳永世。

贝尔纳·保林对 1580—1625 年的戏剧进行了研究，发现自杀几乎是英国戏剧中一个必不可少的组成部分。从《罗密欧与朱丽叶》到那些以古代事件为题材的戏剧，对自杀的描述越来越多：某些悲剧甚至涉及到五起自杀，而这一趋势还急剧地膨胀起来：1580—1600 年的戏剧中有 43 起自杀，1600—1625 年有 128 起，而且还没把莎士比亚戏剧中的 52 起自杀包括在内。自杀的动机也经历了一些变化。在这一时期，虽然爱情仍是自杀的主要原因，但是以荣誉为动机的自杀渐渐让位于愧疚的动机，中世纪式的绝望仅列第四位，而跟当时处于上升阶段的资本主义相联系的社会经济动机越来越重要：破产引发自杀。伯顿在作品中对自杀的社会学解释开始悄悄地挑战心理学解释，而对自杀的超自然解释逐渐减弱。只有在最后那些反映中世纪道德的剧目中才能找到这种超自然的解释，比如纳撒尼尔·伍德 1581 年的《信念的冲突》，其中的意大利新教教徒斯毕拉弃教改宗，后来受到魔鬼的怂恿，最终因为内疚而悬梁自尽。



作者没有进行评论,但是他们将自杀当作一种令人仰慕的行为,在适宜的时机搬上了舞台,而从不去考虑传统的道德:关键在于环境、动机和审美标准。使用刀具的自杀占绝大多数,说明这种方式被视为高贵。自缢、溺水和服毒越来越少见于舞台。

在贝尔纳·保林研究的上百部戏剧中,塞内加的悲剧充满可怕的礼仪,情节都围绕残酷展开,就像罗伯特·威尔莫(1591)的《唐克莱德和吉斯蒙的悲剧》一样。其他模仿罗伯特·加尼埃的作品,主要侧重自杀辩论,比如玛丽·锡德尼、撒缪尔·丹尼尔和托马斯·济德的剧目,但马尔劳的特别之处是常常从自杀挑唆者的角度去思考自杀。撒缪尔·丹尼尔、本·琼森、约翰·马斯顿、托马斯·海伍德、弗朗西斯·布蒙和约翰·弗莱彻的悲剧都取材于古代主题。其中39起自杀的动机涉及到荣誉和政治。威廉·罗利的作品《因奢侈失去一切》让人看到的是无动机自杀,那只是纯粹的漠然和无理由的行为。在这部戏剧中,主人公迪奥尼西亚在自杀前声称:“有一天我必须死,说不定哪一天,或许是明天,或许是今天。”

在耶稣会教徒托马斯·德克的悲剧中自杀是坏人的行为。同样,菲利普·马辛格的作品也强烈反对自杀。总体而言,跟伊丽莎白女王时期相比,雅各宾时期的戏剧显示对自杀看法的混乱不明。“人们越来越多地自问,这些剧作家到底是要我们赞同还是指责自杀;雅各宾党人的道德混乱在此无可争辩地体现出来了。”贝尔纳·保林如是写道。而且,自杀动机、自杀方式和自杀目的都出现多样化:敲诈的自杀、假装的自杀、报复的自杀、欺骗的自杀。自杀成为社会关系的游戏中施加压力的工具,导致平庸化并且在道德的辩论中逐渐失去了力量。

莎士比亚与自杀：从发问到嘲讽

莎士比亚的作品从 1589 年一直延续到 1613 年。他对涉及到各种情况、各个方面、各种动机的 52 种自杀进行分析。他那大气磅礴的作品记录了“存在还是毁灭”的主题的变化，他所利用的二难推理法使他达到了艺术的颠峰。

莎士比亚并不是伦理学家，他只是人类生存条件的观察者。他对自杀没有予以赞扬。他最敏锐的观察之一就是将对立起来。哈姆雷特多次重复过要自杀，但是却没去自杀。而那些真正自杀的人会毫不犹豫，也不会发表任何言论。在卢克莱修无休止的独白中，他知道如果对自杀的理由权衡太长时间的话，他会改变决心：“这些虚无飘渺的词句，不会让我承认错误。”过多谈论自杀会软化决心；也就从此开始了一种旨在认清自杀的真正动机的治疗方法，这些动机基本上都是利己性的。

在这方面，莎士比亚远远超越了同时代的人，他的分析具备超越时间的维度。他给出的结论只有一个，就是谦卑，用谦卑化解一切知识的秘密，用谦卑揭示一切确定的事物。所有这些智者的作品中包含的是什么呢？哈姆雷特回答：“空话，空话，还是空话。”可笑和可憎的人，就是那些自以为得到真理和攻击别人的真理的人。有什么比自杀更难以洞悉呢？亨利·德·蒙德朗说：“当历史不务陈述事实的正业，倒去掺搅其他事情，比如让人热衷自杀什么的，这个时候历史就被捏造成天大的玩笑。”莎士比亚之所以对自杀谈得很多，是为了理解自杀的秘密。

各种自杀使各种可能的观点变得更加有力，但自杀也使它们化为乌有。我们可以看到许多古人的伟大自杀，比如布鲁图

斯、卡西乌斯、安东尼和克娄帕特拉；可怜的殉情自杀，比如罗密欧与朱丽叶；命运造成的阴郁的自杀，比如麦克白斯；可怜的愧悔的自杀，如奥赛罗。所有这些都成了时势玩弄的对象，被外部的残酷机制推向了死亡，而忧郁的哈姆雷特在坟头审慎思考着是生是死的问题，他什么也没做，也就是说他还活着。奥菲丽娅只字不语就自杀了。观众听不到她的任何解释。她的悲情自杀是因为像罗密欧与朱丽叶一样受到鄙视，最终她也为荣誉而死，跟别的自杀者甚至最伟大的人物一样。

名誉：“什么是名誉？一个词。在名誉这个词中存在什么呢？名誉是虚无和飘渺的。而它的魅力之处就在于它像利益一样！那么谁拥有名誉呢？是星期三死的人。那么他感觉到了吗？没有。他听到了吗？也没有。它是个不可感知的事物吗？是的。对死人来说是是的。名誉能与活着的人一起存在吗？不。为什么？诽谤不允许它存在。我也不想要名誉。名誉只是一个简陋的盾牌，它会将我的信条毁灭。”这是法尔斯塔夫讲的话，这个粗俗怯弱的陪衬角色，令人生厌的小丑行为就比不上高贵的哈姆雷特吗？每个人都有自己的方式，王子与强盗都拒绝自杀，前者害怕下地狱，后者是被世上的快乐所吸引。“你欠上帝一条命。”亨利王子对法尔斯塔夫说，而法尔斯塔夫回答说：“现在根本办不到；我讨厌提前偿还我这条命。我有必要去找一个从没与我交谈过的人吗？”哈姆雷特问自己：活着的理由充分吗？而法尔斯塔夫问自己的是，死去的理由难道不是没有任何意义的吗？就为了几句话，所谓的理想和荣誉，为了那些飘渺的东西去死吗？也许只有认识将来才能为自杀提供一个好理由。如果他能在未来之书读到这个理由就好了，亨利四世这样说，“最幸福的年轻人，看到要走的路，经历的危险和未来的挫折，就会合

上书本，坐下来等待死亡。”

即使那些最著名、最具荣耀的古人自杀也包含部分的幻想和盲目，比如《尤利乌斯·凯撒》中的布鲁图斯和卡西乌斯。至于罗密欧与朱丽叶，他们的行为是致命的命运注定的，不在人们的评判范围内。贝尔纳·保林写道：“莎士比亚不是要证明而是要表明，自杀可以表现戏剧和诗歌的整体运动的意义。这也是莎士比亚之所以不主张赞美自杀，而赞美爱情，或更确切地说，赞美罗密欧与朱丽叶的爱情的原因。在这种存在的观点里，自杀并不仅仅圆满了结生命，而且延续了生命。”

莎士比亚的作品《李尔王》中的葛罗斯特之死是一起特殊的自杀事件。长时间以来，这起自杀事件所具有的象征性影响受到了舆论界的关注。在这一章节中一切都是歪曲的，葛罗斯特是一位不抱幻想的老人，也许，以前他是一个热爱生活，一个依恋人世的人，后来对自己失望，对无限的不幸感到厌倦。生活令他疲惫不堪，他想自杀。但是他真的想自杀吗？他选择了一种非常消极的自杀方式：他想在多佛悬崖坠崖。但是他是个盲人，需要一名向导把他带到悬崖边；向导就是他的儿子埃德加，当时被认为是疯子；一个盲人，由一个疯子引路；人性在悲惨凄凉中前行。“疯子为盲人引路，这是时代的创伤。”葛罗斯特这样说。“自杀”本身变得怪诞滑稽。埃德加把葛罗斯特带到一个很小的土丘上，不幸的人从那里往下跳，当然没有感到丝毫疼痛，他听信人们的话，以为是魔鬼将他带到那里，而他从高空摔落到地上时，竟奇迹般逃过了死劫。痊愈后的葛罗斯特宣称：“今后我要一直忍受痛苦，直到痛苦喊道：‘够了够了，去死吧。’”

这个章节的一切都是荒谬的，人们对个中阐释大相径庭。威尔森·奈特认为，这些要告诉人们的是一种道德观：人要警惕

掉入绝望的深渊，不要被撒旦引诱，要等待上帝为他决定的死期。扬·柯特认为，这实际上是一种很摩登的虚无主义，通过完全地剖析这场戏，他坚定了想法：一切都是虚空，包括天堂；一切都是幻象，包括生死。任何阐释都不是为了排除先验。如果再仔细考虑葛罗斯特“错过”的自杀，哈姆雷特的“不自杀”，罗密欧与朱丽叶“阴差阳错”的自杀，奥赛罗的“误会”自杀和古代政治家的“失败”自杀时，人们就会发现莎士比亚真正想提出的问题，就是：自杀有意义吗？没意识到这个问题的盲人葛罗斯特由疯了领路去自杀，失败后又决定活下来；这是个荒诞的悲剧。对哈姆雷特“存在还是毁灭？”的回答也许是：这个问题有没有意义？

文学中的自杀，动荡社会的自由象征

莎士比亚式的阐释令人眩晕，让人对本应简单明了的道德敬而远之。约在1600年，戏剧舞台提出自杀的问题，观众奔走赶场，这个现象并非无关紧要。关于自杀的讨论成为课堂和早期沙龙里的话题，这揭示了一场文化意识的危机。从经院哲学到分析理性，从封闭的世界到无限的宇宙，从人文主义到现代科学，从品质的描述到数理式语言，从天生的真理到方法论的怀疑，从确认的公理到严厉的质问，从单一的基督教到各种教派的对立，这些过程不能不动摇整个价值体系。1580-1620年是向现代思想转变和过渡的时期，这时出现了分裂的情况：一部分充满激情的精英气势汹涌地冲向一个新世界，另一部分人则和政治与宗教领袖一起屈从于传统的价值理念，而大部分人虽然加入冲突，但是心存犹豫和顾虑，想望风行事，附和强势一方。在这类危机当中，道德的相对主义总是在前期发展迅速，主要表现

在质疑道德的标准,其话语的特点跟审查机构、当局权威和公共道德的当权者的说法相去渐远,而后者则不得不加硬语气。

当权者们以放之四海而皆准的话语和原则来推理和立法,而文学展示的是具体个人的情况并置之于价值冲突当中。正是这些冲突创造了戏剧的深度:具有过渡和危机时代之特征的高乃依式的戏剧正在诞生。从神秘的中世纪到美国征服西部的现代,不论在其间的哪个稳定时期,善恶总是相对而立,因为它们都为世人所知,而且善必胜恶。在有序和自信的文明时代,戏剧总是用善恶二元论。怀疑时期正相反,善被分裂,正道对正道,价值对价值,相互谩骂和攻击,一切成了捣蛋者的游戏。在这些没有结局的对抗中,不论英雄还是其他人,有的只是失败者,而死亡往往是唯一的解决办法,对英雄而言,更是如此。平庸和次要的人们总能找到理由妥协地活在世上。世人敬仰的伟大灵魂具备英雄的气概,都陷入责任的冲突,就几乎只有自杀一条出路,因为它拒绝中庸和妥协。莎士比亚戏剧与高乃依戏剧,形式迥然不同,实质却如此的相似,都是为死亡而设计,都是从一开头就让人感觉到无法避免的死亡结局。有自杀情节的戏剧数量之多表明时代的价值冲突之大。

作家们升华了时代的冲突。观众们从中释放了郁愤。审查机构施加的压力仍不能阻止印刷品的流通,采取镇压态度的当局将价值观强加于民,在这种情况下的人们被各种舆论左拉右扯,茫然不知所向,他们在悲剧的自杀中找到各自对生存冲突的抗争。在稳定的社会中,观众在剧院里看到好人战胜坏人,可以很舒服地得到道德认同感;而在动荡的社会中,他们在其中看到价值的冲突和主人公的自杀,从中确认自己的怀疑,并通过同一位主人公的自杀找到自己象征性的解脱。观众自己虽然因为害

怕下地狱不敢自杀,但在精神上与主人公融为一体,融入他的一言一行当中,因为主人公完全不会有错。

文学作品和戏剧中出现自杀的频率和比例达到 1580-1620 年间的高度时,也许能起到社会治疗的作用,情节使用的自杀数量少于实际,帮助遭受动荡年代的一代人渡过难关。在价值冲突时代里蓬勃发展的决疑主义以及在许多方面与其相反的虚无主义,都具有类似的功能。

对自杀的兴趣

实际上,自杀的数量在欧洲第一次信念危机时期丝毫没有增长。当然,数据总是残缺的。但是那些至少能让人看出趋势的指数,却没有任何令人警觉的迹象。在英国,“国王之凳”法庭所裁定的自杀数量保持着稳定:1580-1589 年 923 例,1590-1599 年 801 例,1600-1609 年 894 例,1610-1619 年 976 例。

这些数字很显然远远不能表明自杀的总量:资料丢失,法官或验尸官的疏忽,判定标准的改变使人们大大低估了自杀率,并使历史学家们产生了矛盾的解释。1970 年,P. E. H. 海尔估计:十六世纪,埃塞克斯伯爵领地的自杀率为 10 万居民中有 3.4-4 人自杀,从而认为这跟中世纪相比有很大增长。S. E. 斯普洛特则引用伦敦始于瘟疫时期创办、之后定期记载死亡及死因的“死亡率报告”,在 1961 年的一本书中,肯定清教主义是自杀数日急剧增加的原因。1986 年,据迈克·泽尔估计,十六世纪末肯特地区的自杀率为 10 万人中有 10 人,而其他人估算的数字要低得多,10 万人中有 1 至 6 人。

近年的研究要谨慎得多,从一部分可靠的资料来源中来研

究演变。1990年,迈克·麦克唐纳德和特伦斯·墨菲以1510—1610年间王座法院所记载的自杀事件为基础,制定了一张图表。从中可以看出跟收成差和工资低的年代对应的点:1574年、1587年、1597—1600年,但自杀跟收成程度、价格、工资程度之间没有任何严格的对应。1595年左右和1620年之后的艰难年份,并不见得自杀率就升高了,1580—1620年的趋势较稳定,年平均数在大约2.1人/10万,甚至比1555—1580年更低,那时将近2.8人/10万。

从表面上看,自杀更加频繁。有所不同的是,人们对自杀表现出比以往更大的兴趣,更加留意和分析自杀案例。很快,伦敦的手工艺人纳汉米阿·瓦林顿细心地用一个特别的本子专门记录“自杀的人们”。他本人则曾受到自杀念头的困扰,曾11次企图自杀。作为虔诚的清教徒,他将此归咎于魔鬼:“撒旦又来引诱我,我仍然尽力反抗。他第三次引诱我时,我让步了,拔出刀,架在脖子上。这时,仁慈的上帝让我想像一下自杀后可能会发生的事……一想到这,我就瘫坐在地,泪流满面,扔掉了刀子。”

约翰·迪在他的日记中也记载了不少类似的例子。医生和天体学家理查德·纳皮埃则详细记录了1597—1634年间139例自杀企图的来龙去脉。自杀死者从卑微的农民到伊丽莎白王后的儿子约翰·哈灵顿。大多数人把他们的举动归罪于魔鬼,有时归咎于巫师。比如理查德·纳皮埃在1618年记载了一位叫阿格涅·巴特的女人,她宣称:正是那些险恶的巫师给她算出悲惨的命运,致使她投河。

这些企图的真正原因,据纳皮埃记录,既有多多样性,又有共同点。平民百姓日常生活中的绝望仍然是自杀的主要原因,远远够不上形而上的大问题。平民的自杀理由包括家庭的不幸:



或是被丈夫虐待、鄙夷的妻子，如凯瑟琳·韦尔斯，丈夫把她的嫁妆挥霍一光，给家庭蒙上了毫无信用和耻辱的阴影，她一见到刀了，就想自杀；或是因配偶去世而陷入绝望的，如玛格丽特·朗顿，5年时间里一直处于死亡的冲动之中；亦或因失子之痛，如玛格丽特·惠潘；再有的则是对爱情失望后自尽，如托马斯·梅、多萝西·吉亚利、理查德·马林斯、伊丽莎白·丘吉都死于爱的忧郁；伊丽莎白·劳伦斯或罗伯特·诺曼等人则在遭遇痛苦的疾病、突然的破产和悲惨的境地后自杀。

加尔文派的教士认为，自杀的企图也伴随在改宗弃教的过程当中。刚刚改宗的人对先前的罪孽深感愧疚，他重新选择的神圣生活看来又很难做到，所以被逼入绝望。纳汉米阿·瓦林顿和长老会教士乔治·特洛斯的情况证明这个过程确实存在。十六世纪七十年代，约翰·班扬则在《天路历程》中对这一过程予以文学上的认可。另一方面，清教徒的自杀仍被圣公教徒和天主教徒渲染，被当作该教派绝望的特征：1600年发生了轰动一时的威廉·多廷顿自杀事件。多廷顿是加尔文派的富商，很有知名度，有很多朋友是政府成员，可是后来他从伦敦圣-塞普尔克教堂的钟楼上跳下摔死，引起了激烈的争论。

这些争论使当时的人们觉得自杀事件增多了。卒于1594年的理查德·格林汉姆，生前曾呼吁世人当心过高的自杀频率。1600年左右，乔治·阿伯特指出，“几乎每天都会听到有人自杀的消息”。1637年，威廉·古奇写道：“我认为，以往没有哪个世纪比我们这个世纪有更多的人因绝望而自杀的事例，自杀见于所有人群，教职人员、世俗人、知识分子、文盲、贵族、平民、富人、穷人、自由人、奴仆、男女、老幼。”

1605年，亨利四世国王在躲过一次暗杀后说：看来疯癫已

经附着上越来越多的人,前一个星期天,就有一名举止优雅的男子投入塞纳河自杀。在宫廷,自杀成了谈话的主题。但是,没有什么可以证实自杀增加的真实情况。那个时代最有名的自杀是被关押在监狱的人为逃避折磨或挽救荣誉的自杀。莱斯托瓦尔的日记指出许多起类似的例子。1595年,南希的法官尼古拉·莱米炫耀,曾经有16名“巫婆”害怕受到他可怕的惩罚而自杀。

在英国,除了1585年的诺森伯兰公爵,著名的航海家兼诗人沃尔特·雷莱爵士被关在伦敦塔里,1603年他曾试图用刀自杀。他在给妻子的信中这样为自己的行为解释:“一个无耻之徒的话把我诬蔑成敌人和叛徒……哦!无法容忍的耻辱!哦,上帝,想到这个,我就受不了;想到被羞辱,我就无法活下去……哦,死亡,穿透我的胸膛,摧毁一切记忆,将我埋葬到黑暗的遗忘中吧。哦,死亡,摧毁折磨我的记忆吧,我的思想和我的生命不能再呆在同一个躯体里……别为我担心,即使我在对神的仁慈的绝望中死去,别为此讨论,请相信上帝并没有抛弃我,请相信撒旦并没有引诱我。可惜,希望与绝望不能并存。我知道自杀是被禁止的,但我更知道因对神的仁慈感到失望而毁灭自己才真正是禁止的。”

这封信写于《哈姆雷特》问世的三年之后,这个人用行动回答“生存还是毁灭”的问题。在某些情况下,自杀是合理的,人相信神的慈悲的同时,还可逃避在世上受到羞辱。这样的回答虽然根本不能为神学家接受,但是反映了当时思想的演变。围绕自杀的讨论,精英们更加理解这个含义,最好完全洗掉自杀的罪名,否则也要减弱对自杀的谴责。

宗教信仰的观念仍然没有改变,自杀还是声名狼藉、邪恶恐怖。人们反对没收财产和惩罚尸体,以疯癫为借口逃避惩罚。

1580—1620年的危机在有阅读能力的主流阶层，知识精英、封建贵族和资产阶级中最为明显。

承担社会组织责任的当局对任何自杀合法化持双重敌意。一方面，自杀毁灭社会成员，散播怀疑、忧虑、反对，威胁本已不稳的社会机体。另一方面，自杀构成对社会政治和宗教负责人的间接控告。他们曾向人民允诺过公正和优裕的生活，而自杀正好说明他们的失败。自杀唤醒社会机体的愧疚意识，没能够为社会成员保障幸福，安慰不幸。自杀是指向社会及其负责人的控诉，因为自杀者表明，他更愿选择另一个世界的虚无与风险，而不愿呆在对她而言已成地狱的现实世界。自杀是对生者的责备、控诉甚至侮辱，尤其是对那些承担着集体幸福之责任的人而言。

因此，后者不能容忍自杀这种行为，它是对所有政治与宗教当权机构的咒骂。宁愿离开人世，勇赴死后未知世界的人，自然也就根本不会再信任理论、神学、信仰和当权者的计划和允诺。当权者能做的只是让他被别人当成疯子，这样可以开脱一切责任；自杀者，或许更应该是活着的人的责任。连最自由的社会都不愿承认自杀，不能容忍有关自杀的自由言论。自杀也许成了人类所剩无几的重大忌讳之一。十七世纪初的宗教与政治头目，面对被意识危机搅乱的欧洲着手进行文化整顿，阻止关于自杀的讨论发展下去。不论生活怎么样，都应当去接受，这就是当权者的看法。对于那些试图逃避的人，就应采取压制或者诱导，比如精神自杀。活在世上，是屈服权势还是精神隐退：这就是伟大的世纪留给忧郁的灵魂们的选择。

—— 第六章 ——

十七世纪的官方态度：抑制自杀

哈姆雷特自杀的问题一提出，就引起了宗教界、非宗教界及司法界人士的强烈反映。新出现的忧虑与这种对传统价值观的反抗方式虽势不两立，但却在同一个背景之下产生，那就是宗教改革。事实上，新教教义与天主教改革也在进行着同样的斗争，即他们要重新掌控文化。而正是通过文艺复兴时期对文化所提出的那些疑问、经验及假设，为欧洲动荡的社会重新打下了坚实的基础。文艺复兴这个“有无数伟人的伟大时期”是在聚集了众多理想的人道主义者财富的基础上兴旺起来的。它以亚里士多德的哲学为指导，认为社会准则、社会秩序及明晰度、传统观念及人的信仰等的基础都应该是：理性。于是从那之后，信仰、文学、建筑、绘画、音乐、政府及经济，所有这一切都应从属于集权的君主性、等级性的理想，并且以亘古不变的“传统”为指导。

为了避免观念偏航，人们对各个方面都进行了大规模的规范活动：从规范的戏剧三一律、对商业活动立法规、一直到对意识方面问题的深钻研究，都有了以宫廷为标准的语法及拼写规则。所有这些都循规蹈矩地进行。在经历了充满忧患意识而繁荣发展的文艺复兴之后，这些条款在古典主义时期都不再变动且得到采用。在这样的情况下，人们无法再提出疑问了，因为一切都有了现成的答案：看看那个世纪初的教理书就可以得到

证实。那是个明确、稳定而不变的时代。若是有人表示怀疑，如笛卡儿，那也只是个幌子，一种为了更好地论证那个时代的确定性的方式方法罢了。甚至就连阴曹地府也不再有任何神秘之处，因为神学家们已解释出这其中的所有秘密。当一个人死后，无论是皇族的隆重葬礼还是囚犯的极刑，一切都是有规律可循的。任何人都可以通过自己已犯下的罪清楚自己死后是要下地狱还是下炼狱。几乎所有的布道中都曾反复地提起过“上帝的最后审判”这一问题。

每个事物和每个人都有其位置，而且这个位置是稳定不变的；事物的完美就在于其不变性。人们被教条困缚住，受其指使及监督，于是自己就无法提出疑问，也无法对自己的境地产生忧患意识了。自始至终，所有一切都已是事先确定好了的。这样一来就达到了稳定。在这种观念下，只有每个人呆在事先为他设定好的位置上不再变动，才可以保证整个群体良好的稳定性。人最大的罪过即是想要摆脱其处境，拒绝本来就设定好的位置及角色，那便是对上帝公开表示不满，是对君主制、对神权教会的反对。难道上帝赐予人的首件幸福之事不就是生命吗？所以，拒绝这一赐福就是对上帝最大的亵渎。脱离社会、脱离家庭而舍弃自己生命的行为，也同样是对道德、对国家的亵渎。

因此，在十七世纪，国家、教会及道德舆论三方面都强烈反对将自杀合法化，任何试图让自杀行为合法的举动都受到压制。最严厉苛刻的判决都源出神学家、天主教徒及新教徒们之手，他们对自杀丝毫也不能通融；相比之下，道德家们就稍微变通些，允许在某些极端情形下可以有自杀的特许；至于司法者，他们就更加宽容一点了。

决疑者与自杀

神学者们对自杀的判决具有整体性和一致性。在原则上，只可以遵守当时仍颇具盛名的圣·奥斯丁的教义。惟一有点新意的是耶稣会会士们的决疑论的发展。当时的文明便是致力于让信教者及人们群众毫不犹豫地接受指导、找到存在的模式，而决疑论的发展正是这一文明的典型表现之一。决疑论是对生命质疑、对灵魂状况及意识问题的解药，是对由于大的教条原则的模糊与不确定性所造成的忧患心理的治疗良方，是抵御各种道德陷阱的护栏，是对自我意识的个人研究及自愿忠诚的终结。人们身在处处充满导航标记的世界，连最为不可能的情况都早已被规范了。既然有了大规模的非宗教化举动，同时也有许多与精神有关的活动。决疑论预见种种情况，引导人怎样去做，并且保证和限制了情况的范围。在这点上，决疑论与始于十六世纪末的文化限制如出一辙。

至于自杀问题，尽管它长期被排斥在讨论之外，但人道主义者倒是打开了突破口，并且引起了自杀与多方面价值观问题的冲突，如：自杀与尊严，自杀与爱情，自杀与慈悲。这些不都已为在某些情况下的自杀行为的合法化创造了可能吗？但决疑论者们掌握了所有的资料，对所有可能的情形进行了查看，然后把一个又一个的可能封杀掉。

例如，红衣主教卡日丹在其作品《对圣托马斯的评述》中，重新考虑了那些为了挽回自己尊严自杀的女基督者的情形。难道说她们没有自杀的意图吗？难道说她们不知道清规戒律吗？没人会不知道这条清规戒律，因为这是自然的规律。在1581年，

诺阿如斯医生在《手册》中,就想要把自杀的所有出路都给断掉,基于以下情形的自杀都是被禁止的:生气、不安、耻辱、贫困、不幸、有作牺牲的念头或是对生活产生厌倦。想自己结束生命,或是希望自己从未出生过,又或是故意身处险境,如未经训练就在一根绳上行走、决斗式对打、自残身体、过分投入于节制生活等等这些同样被看成是致命的罪过。1587年,在《意识导航》一文中,路易·洛佩斯还列出了一些可能出现的情况,来抑制自杀之风:被判处服毒芹死之人,应该拒绝完全自愿地喝下毒芹汁;被判处饿死的人应当想尽办法来不让自己饿死。所有古时候的那些伟大的自殉行为本身就是邪恶的,而所有古典时期的自杀例子显然都是被禁止的。除非是在非自愿的情况下而死:如妻子在照顾丈夫时感染了瘟疫。这种情况不是都能预料得到的。

在1595年,让·本纳迪科蒂明确地对“那些教唆他人自杀或因言辞导致他人自杀,或是使他人有自杀危险的人”及“那些由于自负、轻率、无意义的荣誉感或是由于有不愿再活下去的念头而自杀的人”判罪。萨与尔、卡顿、吕克埃斯等人是该受谴责的;桑松和圣·萨宾娜可能受到自私的引诱。本纳迪科蒂对于那些不听医生劝告、不遵医嘱、拒绝“吃药、自残或是吃其他药”的病人也做出了判决。这也从某个角度表明人们对当时医疗水平持过分信任的态度。就像不允许随便学人走钢丝一样,如果“对生命进行抱怨不满”也一样是要被判刑的。但是对出于修正自我而且无任何危险的鞭笞派教徒的自笞行为,本纳迪科蒂却是宽容的,他说:“因为皮肤总是在不断地更新的”。

耶稣教会红衣主教弗朗索瓦·多列,在其1599年的伟大著作《一些意识状况》中,提到了一些可能导致直接自杀或间接自杀的极少情况。被判处绞刑的囚犯可以从容走上绞刑台,自己

把绳圈套上脖子,但他不可以自己从绞刑台上跳下去,因为那样就成了自杀;他得等着别人把他推下去。被判处饿死或是喝毒药死的囚犯应尽其可能避免死亡,但多列也承认某些决疑者们是持相反意见的。甚至还讨论了一个被判处死刑的监狱囚犯是否有权试图越狱。在紧要关头,迫不得已时,可以不顾自身安危以捍卫信念、国家,救他人于危难中,拯救友人,但在其他的情况下,如“故意地,或是为了避免更大的错误,出于饥饿,或是犯了一条罪,亦或是害怕犯罪,这些情况下,无论如何都不允许自己了结生命”。多列重引了托马斯主义的论条:任何自杀行为都是“一种反对神圣、自然及人类法则的行为”。在英国的本纳迪科蒂派决疑者罗贝尔·塞伊尔(1560—1602)的观点中我们也可以发现相同的论断。

另一个耶稣教会会上雷奥纳尔·乐西尤斯于1606年出版了一部法律论著,其中他以决疑论同僚们的不同回答为依据,重新考虑了所有自杀的可能情况。由于决疑论只是看到了作者们对那些回答显而易见的大问题的一致性,于是便损害了论点本身的有效性。当谈到极复杂、极端而又极特殊的情况时,大家总是无法取得一致,而这又导致了不确定性,引起了对意识和自由选择的争论。在阐述不同观点时,乐西尤斯也加上他自己的观点:例如,在火灾时,从高塔顶端往下跳的行为,即使是肯定要死掉的,但就他看来便不是罪过;因为当人在做这件事时是没有想要自杀的念头的,相反,是想要逃离一种比这更严酷的死亡。在一场海难中,是可以离开自己的位置而浮仰在水面上的,因为只是想要避免被淹死,而非自寻死路。在一场饥荒中,把自己的面包分给同伴并非罪过;为了救王子及他的船只免受被俘,是应该可以不顾自身安危的。相反,被判死刑的囚犯是无权在判决执

行前自杀的,因为这违背了“大众的意愿”。而圣人们为表明自我清白自杀的行为是出于无知或是出于神的感召。一般人的自杀举动是对国家对上帝权力的侵犯,因为只有上帝才有权决定我们的生死。另一个决疑论者科米多律斯也以不同的观点为论据,尤其是对于死囚犯者的自杀问题。

耶稣教会会士弗朗西斯科·苏阿雷在其1613年的一部论著中把这些观点又向前推进了一步。又举海难者和浮在水面上的木板的例子,他提出了两种可能:一种可能是如果还没有人呆在木板上时,我当然可以让另一个人占据那木板;但另一种可能是我已经在木板上了,那么如果我把位子让给另一个人时就犯了一个死罪。“在这种情况下,把位子让给其他人,那就是相当于自己投入人海,自动地让自己淹死,那便成了不合法的行为了。”像这样,这个问题就可以无穷无尽地假设下去。至于被处饿死刑罚的囚犯,苏阿雷只是列举了前人的观点,而没有提出其个人的解决办法。

尽管米歇尔·罗达尔杜斯于1615年从整体上判定了所有的自杀情况,但是,费利尤西尤斯,在其1626年的《道德问题》一书中明晰了与自杀相关的十种情况,落实到了所有的甚至是连他自己认为都几乎是不可能的情形,以便把所有自杀的可能都给断绝掉:

第一种情况:一般原则上,自杀是不合法的,除了为神命而自殉。

第二种情况:禁止为维护自己的纯洁清白而自杀,圣人的这一举动是出于无知。

第三种情况:禁止自主意愿上的自杀;死囚可以自己登上绞刑台,但不能自己跳下去;但可以出于捍卫信仰、国家、救助友人

及王子的意图不顾自身安危

第四种情况：被判饿刑的人可以拒绝不吃饭；士兵可以冒着被杀死的危险坚守岗位；海难者可以让出载人的木板

第五种情况：死囚犯可以有权不逃跑。

第六种情况：人们不可以为了救他人性命而犯罪。

第七种情况：宗教人员不能为了救一女子而娶其为妻。无论如何，费利尤西尤斯称不能出现左右为难的情况。（但在法国大革命时却出现了这种情况）

第八种情况：也许是为了自救，但也不可以自断其臂或是过于限制饮食。首先要采用普通的治疗方法。

第九种情况：不能为了自救其命而饿瘦自己。

第十种情况：可以探访病人或是瘟疫患者。

这样的论断几乎可以同样在波纳西那、于尔达多、布让波姆等人的论述中发现，至于卡拉木埃尔，他却被认为是一个“纵容者”，因为他承认一个死囚犯是有权自杀的。在他 1652 年论著中，人们发现他第一次提到了拉丁词汇“Suicidio”，他甚至认为自我毁灭也许要比谋杀他人罪孽轻些，他讲了个关于一个僧侣的令人尴尬的故事，他犯了大罪后，在自我忏悔后上吊自杀了，最后也获得了赦免。神甫将其尸身扔入了河中。一群农民发现尸体后就把他下葬了，而他们并不知道这是个自杀者，而且那时他们的田地已做好了防雷准备。卡拉木埃尔并没有下结论，但这还是引人深思的。

对于一些特殊情况下的自杀行为，某些决疑论者之间也存在着明显的分歧。例如，迪安娜写道，不仅是一个可判死刑的罪犯能主动向法律自首，而且一个无辜者，为了免受死于酷刑的折磨，也能对自己未犯下的过错俯首供认。但是，在 1653 年，荷日

纳勒杜斯认为一个无辜者认了罪,即使有可能会对其裁决,但他绝不会有死的危险。此外,他还谴责为了救一个人而奋不顾身的行为。相反,“在我们这一时代中深受异端学说蛊惑的天主教徒可以被起诉,而这些异端学说包括喝毒药,从高地跳下来,为了不忍受更严酷的刑罚而自杀的行为”。最后,一个因照料其丈夫而染上瘟疫的女人,即使她只是为了照顾他,也是可以被起诉的。顶多一次,也应该避免相反的情况发生。

我们还要提到耶稣教会会上安东尼奥埃·斯多巴尔,于1659年又重提了判喝毒药刑罚的囚犯自杀的问题,他认为除了张开口之外,囚犯什么其他的都不可以做。决疑论者又举出了另一个例子:一个未婚先孕的少女为了免受耻辱而决定自杀,如果说为了阻止她这一行径,那么她是否可以采取流产这一惟一的方式呢?回答是的,因为权衡两害而取其轻。当人们回想起教会自成立起就一直为反对流产而进行激烈的斗争时,就可以衡量出自杀行为的可怕性比之有过之而无不及,不然不会出此下策的。

决疑论固然有其不足,但它的一个很大的优点,那就是:凭人的意图来判定人的行为。所以这使得它不得不使行为发生的情况复杂多样化,这种过分之举受到思想家帕斯卡的狠狠嘲讽。在原则上,决疑论是最具人性的道德观念,尽管它把对特殊情况的研究取代整体性的判决,考虑价值观间的冲突问题。其错误在于想要规范一切,而这一毫不现实的乌托邦举措却是与其最初的原则相悖的。如果要采取区分原则,那么就得承认每一个人的举动都是惟一性的,两种环境是不可能完全相同一致的,所以这样一来,任何的划分方法都是无用的,此外,决疑论为了证实自杀只可以在完全除外的情形环境下才是合法的这一论点而

增加多种情况的可能性,还远远不能使争议停止,反而是使争议延续下去。这是因为,首先,决疑论者们无法取得一致,其次,他们为最终产生可能更为精炼的结论而开辟了道路。最后,从决疑论中得出的教训便是:一切都有待讨论,而且因为头脑中有足够的敏捷灵活性,所以许多不合法之举可以成为合法的。决疑论并未能有效地阻止自杀的观念。

天主教道德家们的犹豫不决

天主教会神职界及世俗界的道德家们都不提倡自杀行为,虽然与严格的圣·奥古斯丁教义相比,他们会较为宽容。1597年,拉莫特麦瑟内的领主弗朗索瓦·勒布尔可勒,在《消逝的时光》中声称反对自杀,批评加图,认为“真正的力量是通过对理性的评判在自我身上保持一种贪婪性,并且以受人非难的热诚来净化自己的灵魂”。同一时代中的诗人沙西尼埃把他和受人尊敬的自杀象征人加图相提并论。

马赛的主教、多明我会的修士尼古拉·科埃非多却认为可以宽容以前的异教徒的自杀行为。在其1620年的《人类的激情一览》一书中,他宣称“基督教还没有从异教犯的错误中觉悟过来,挥去虚荣心,也没有从病人的自杀行为中感受到耻辱。克娄巴特拉以及其他一些著名的自杀者们的导向是证实了灵魂的伟大性,但他也毫不犹豫地 把苏格拉底与烈士们一并赞美。这正是一位过时的人道主义者的证明。另一个在其主教期间的著名的神职人员,红衣主教黎塞留可和他想法不一样。在1626年出版的《教科书》一书中,黎塞留态度强硬地斥责了自杀行为。确实,他以神的名义写作,而对于他来说每个主题都应为其存在而

服务。该书的体裁断然得像是刑法中的一条条款：“不想活而想要自杀，结束自己生命的人，在违反法令的情况下力图寻死的人，比那些因杀了人而想自杀或是毫无理由地被置于迷失之地的人，更为有罪。同样，每个人都负有一定的责任，但没有人是自己的绝对主人，尽管他是想要掌握一个真正的自我。他只能是一个自我的看守者而且他的职责也只能是守住这份自我。”

十七至十八世纪的所有教理书都只限于明确表示对谋杀的第五项判决适用于自杀，而很少会有明确的解释。例如在神甫克瓦萨尔 1618 年的教义中，可以看到以诗写成的对自杀者尸体命运的描述：

把它们吊起来，砍下它们的手，装备它们，
他们由于本性的困惑，不人道犁辕的趋使，
他们放弃了自己的生命，这比于尔卡尼的残暴之
人更为过分。

在杜·伯斯科神甫的道德书经中，伯西亚和布鲁图被当作“妖怪”，犯了能与卢克莱修和加图相比的“罪行”。应该把这两者的死都看作是谋杀，或是自我的毁弃。他还写道：“自杀的这些人并不勇敢，而是绝望的人。”但是，就同样的一些人物而言，伯斯科又说到了他们的高尚，灵魂的伟大；至于卢克莱修，他承认：“如果不曾是个女基督徒，那么就不能谴责她，因此对她进行合理的斥责也是不合适的。然而，她就不能依教义而行吗？……难道她就不能遵守一下为她所忽视的耶稣教义吗？”对于台奥克塞娜的自杀之举，他写道：“难道不该承认在这种情况下勇敢与坚持显出了美好的光芒吗？”此处的矛盾可以解

释为,杜·伯斯科力图表明妇女和男人们一样英勇,在对待同一极端行为上她们是一样有能力的。在他的观念中,自杀是应完全被禁止的。

十七世纪四十年代关于颂扬妇女勇敢的作品极为丰富。在价值上,这比拉艾伊的行为好不到哪里去,尽管拉艾伊的故事并非真实。杜·伯斯科写了《诚实的妇女》(1643年)及《英勇的妇女》(1645年)的同一时期,还有弗朗索瓦·德苏西写了《女士们的胜利》(1646年),斯居贝里写了《著名女子与其英勇言辞》(1642年)。稍后,在1663年,神甫勒莫瓦纳写了《坚强女性之画廊》。这些赞美美好之性的书籍显然是尊敬所有那些做了超常之举的妇女。对于这些妇女中的某些人,由于她们在传统社会中的弱势地位,使她们出名的举动便是她们的自杀行为。如,卢克莱修、伯西亚,当然还有那些自愿献身或是为维持自身清白而自杀的女基督徒们。在此这些作者就显出其尴尬来了。斯居贝里更是希望读者自己去判断,他把卢克莱修的言辞写在前面,然后是一段警告之语:“尽管她在不幸境况下自杀是对的,但我们仍不能自杀……读者们,除去她的理由,说出你们自己的心声吧。”苏西重提了一下圣·杰罗姆出租自己的妻女,而后者却因失去尊严而宁可自杀的事情。勒莫瓦纳神甫则对保莲娜、伯西亚、卡玛、班德、布朗什·德巴维等妇女大为赞赏;保莲娜由于其自尽之举成为一个典范,力的代表:

智慧虽然把我们的美妙激情剥夺了,
 但却教会了一个女人如何变得坚韧不拔。

吞热炭块而死的伯西亚获得了“永恒的光辉”,卢克莱修“值

得我们赞颂。这个古罗马女子是本性及异教伟大英雄们最高美德的支柱。再也没有人能比卢克莱修更高更伟大,更强更宽宏大量的了”;“班德的纯洁与慷慨”也同样受到赞扬。

而这些没给勒莫瓦纳神甫少出难题,他一边想要防止教唆妇女自杀之嫌,一边又要试图重建平衡,他写道:“我不会把剑递给女人们,也不会叫她们去喝毒药、上吊或是投火坑。”他还细细回顾了异教徒道德中最应受到推崇的是在“有最多杀戮行为的最人的”基督教中推行“广泛而极端”之举;“对于一个女基督徒来说”,自杀是“邪恶而可怕的”;在我们的宗教中,自杀的寡妇们是“对婚姻之爱的一种造孽,是对她应对自己丈夫保持忠诚的态度的一种亵渎”。由于处境为难,而使得勒莫瓦纳神甫在对卢克莱修问题上批评圣·奥古斯丁过分苛刻:“我看了《上帝之城》一书中的评述和词句。我承认,如果按照基督教的权法和耶稣教义的法律来看,她是很难为其无辜而辩解的。然而,如果她被拉出了这个毫无任何异教优点而言(而这优点将有被斥责之险)的严厉法庭后,如果她被她那个时代的宗教和国家法律审判,那么她将是她那个时代中最纯洁的,她国家中最坚强的代表;时常控诉她的贵族及高尚的哲学家们使其摆脱了困苦,反而会与她达成和解了。”

无论如何,对于所有这些道德家来说,自杀行为是不再被允许的事,除非像1651年奥尔良公爵的布道牧师塞尔日耶先生写的“在某些公平的情况下”或是“当我们有许多合理的理由可以让我们间接地结束生命”。直接自杀一直都是被禁止的。1656年,舍伏霍致力于区分古时的自杀行为与现时的自杀行为。前者是受人尊敬的,但“这种异教徒的优点如今却是我们的一项罪行”。盖兹·德·巴尔扎克在他的1657年的《会谈》中没有提到



别的,而只是说了菲力普·斯特罗吉的自杀行为:“但是,耶稣教义是与这种信仰相悖的,而古人称为伟大而勇敢的行为被新罗马认为是绝望的表现。以前被奉若神明的人今天却会被逐出教会。”不知人们是否可察觉藏在这种矛盾之后的一种指责之情。寺庙中镌刻的铭文也一样具有神秘性,例如人们可在多比尼亚克(1664年)小说中读到,“一个高尚人应持有的所有特点”是“尽管幸运但也可以死去”。这段铭文刻在了一座代表自由死亡的雕塑之下,真是碎人心肺啊。

让-皮埃尔·加缪的模糊道德观

在某些其他的道德家头脑中,对于自杀的谴责方式就更为模糊了。例如让-皮埃尔·加缪的观点特别含糊不清。加缪生于1584年,于1608年24岁时当上了百雷的主教,他是弗朗索瓦·德·萨勒的徒弟,也是个虔诚的高级教士——他的观点与黎塞留的极为相似——他醉心于其所管辖教区的改革,还留下了达130多卷的长篇巨作。在他1629年辞职后,回到奥尔奈修道院休养,歿于1652年。他是十七世纪转折时期那代人中的一员,在他的道德作品中,其观点不但是过分无度的,而且几乎是近于病态了。在他的名为《恐怖场景》的集册中,可以数出不下126种死状,而且一种比一种残酷。由于他热衷于描写令人毛骨悚然的、血腥的、恐怖的场景,这使得他的作品如《葬后的死尸》、《血淋淋的罗马竞技场》、《西西里的殉道者》等,为日后普雷沃斯特神甫及萨德侯爵作品的产生起了先决影响。

的确,让-皮埃尔·加缪是出于道德教义目的的。他首先想要说明的是没有人可以逃过上帝对他的审判。布尔蒙神甫把他

列为众多虔诚信教的小说家之一，而他们的目的就是要用具体的方式方法来向众人传布一种严守戒规的道德标准。但还是应自问一下，赋予他“和蔼可亲”这个形容词是否合适。在高级教士们强烈抨击的罪行中就有“自杀”一项，并且还通过许多富有教义的故事来表现自杀。如《忏悔的母亲》，讲述了一个弃妇把四个孩子剁成肉块，然后刎颈自杀的故事；又如《绝望下的轻率之举》，说到一个农夫出于愤怒杀了自己的儿子，而听到这个消息后，其妻把怀中婴儿扔入火中，并且想上吊自杀。在《悔恨的力量》中，一个遭拒的情人告诉妇人之夫，说他的妻子背叛了他，以至于该妇人由于悲痛而死，而这个情人也承认了他的背叛之举，饮毒药自杀了，然后妇人之夫自认为有罪，就去自首了。《匆忙而至的嫉妒》是讲一个女子杀了其夫然后又切腹自杀的故事。《虔诚妇女朱丽》取材于真实故事，是讲蒙田男爵为了自己深爱的女子归隐修道院而差点自杀。在《血淋淋的纯洁》中，一个青年人想要遁入空门，其父不答应，为了阻止其行，就把一个裸女放在儿子的床上以肉欲来引诱他，但儿子却为了表示清白而用刀在自己身上乱刺。主教还在书中别处展现了绞刑架下自杀者尸体的恐怖状：“依照法律规定，这两具尸体被倒挂起来，让世人引鉴，以示警戒，而且死者也不会有比阿斯奈斯墓地大多少的墓地。”

启示：邪恶导致绝望，绝望又导致自杀，而自杀正是致命的罪过。尽管这种启示是在道德教义的前提之下，但《恐怖场景》一书中描写的那些残杀场景还是令人不舒服。而且越是看那些配在大屠杀描写下的评述，越是让人产生怀疑。例如，主教毫不隐瞒地表示认同那个宁愿自杀也不愿和裸女发生关系的年轻人的行为，他写道：“对此行为争议颇多。有人斥责他对神的盲目

虔诚崇拜，有些人认为他这一举动很残忍，把他称为对自我的谋杀者。但还有一些人却把他捧上了天。至于我，更趋向于赞扬他而非斥责他。我会投他一票，并且认为那些反对他的不利评价只能是轻率之言。”

在书中，他还对一个为防止受辱而自杀的女子的操行表示崇敬。在《值得尊敬的绝望》中，他先讲述了一个故事：村庄被困后，一个男人先把自己的妻女们杀死，然后自杀了。而后他对此下了一个令人惊讶的结论：“当一个人受困于绝望和饥饿时，出于骄傲，他是宁愿立刻死上一千次也不愿意带着屈辱再继续活下去的。我知道我要展现的场景的确会冒犯基督教的箴言戒律，但假如您能从另一个角度来看这件事，那么您将会发现，假如害怕受辱使得一个勇敢的人失去本性、失去其责任感的话，那么接下来的就只会产生绝望这种如此受人尊敬的行为，这就像是那位伟大的加图，尽管自杀了，但却仍能名留青史。”

最后，在《西西里岛的殉难者》中，一个年轻的女异教徒，由于不能嫁给她所爱的基督徒阿卡顿，决定自杀。而后者宣称尽管他十分遗憾，但却不能阻止她，因为这与他的宗教相违背，他说：“一个女子虽对你表示慷慨、谦恭，却要因这羞耻而去死！”最后，阿卡顿决定说：“与其逃跑，不如大家死在一块吧。”

这些故事的教义除了要表明死比其他任何形式的罪过要可取之外，更重要的是让教徒更为虔诚，有了教徒这种过分的虔诚后，主教就可以在其教区扫除一切异端邪说和工作懈怠的状况。他对情欲罪过的病态仇视心理使得他甚至提倡为保纯洁而自杀的行为。但不管怎么样，他书中血淋淋故事中的模糊态度是在当时巴洛克时代对纯洁的新要求下，反映某些人心中不平衡心态的标志之一。

神学者及新教道德家们

在对待自杀问题上，神学家及新教的道学家们比起他们的天主教同僚们来说，却更为保守。在英国和苏格兰，英国国教教徒、清教徒及长老会教徒们都一致谴责自杀行为，而且比起天主教的决疑论者们来毫不通融。在1580至1680年间写了关于自杀问题文章的神学家及宗教人士的名单大得吓人，从而也表明了当时在莎士比亚、弗朗西斯·培根和约翰·丹纳等人所处的英国，自杀问题的尖锐敏感性。

1583年，威廉·弗尔克认为所有的自杀者都该下地狱。1585年，牛津大学教授约翰·卡斯认为自杀是怯懦之举，其中包括加图、布鲁图和安托万的自尽之举。甚至是自杀的孩子或疯子也是应受到谴责的：“自杀的孩子不能把其罪完全归因与年幼，傻子自杀也不能归因于无知，而疯子自杀也不能归咎于他的病态精神状况。”1586年，特姆蒂·布莱特认为自杀不该有任何借口，甚至借口是忧伤也不行。1591年的亨利·史密斯也持有同样的态度，但1593年，里查尔·胡克却显得稍微有点变通。1591年，约翰·金认为自杀是违背本性之事；1596年安东尼·克布莱写了一首长讽喻诗来反对自杀行为，然而尽管威廉维·退克表示支持圣·奥古斯丁的观点，并对《圣经》中的自杀行为表示反对，但他却拒绝其名出现在罗列众多著作名单的《死亡者》中，因为在那里面对埃雷扎尔和拉日的自杀行为表示赞颂。他写道：“拉日并不能因其勇敢而受人称赞，因为他为了摆脱独裁者的统治而选择了自杀，他死得不英勇，而是死得很懦弱。”圣·埃斯普里衡量勇敢这一问题的标准与世人不同，对于因害怕



落入恺撒大帝手中而自杀的加图，他是极力吹捧的。因为，他或许是害怕，或许是无法经受这一情形，又或许是出于想要为这一极为吓人的举动求得个好名声吧。因此，加图要么毁于绝望，要么毁于悲痛，或是受到精神上的其他困扰，而无论是上述哪种动因都与真正的勇敢相去甚远。所以圣·奥古斯丁做得对，在他的教规书中排拒了一些书，这些书都写到了这样一种罪行，并附带一些作者的责言。

1600年，继任坎特伯雷大主教的乔治·阿伯特，谈到了乔那斯的例子，又重申了传统的言论：没有得到上帝的允许，是不该结束自己生命的，因为上帝禁止杀戮。同样是在1600年，威廉·沃格翰出版了《金手套》，第一版中只有一个章节讲自杀，而到了1608年的第二版，却有十六个章节讲这个问题，这又是十七世纪初对自杀问题争论的一个重要标志。威廉·沃格翰采用这一大堆反对自杀的论据是想要在如此多的见证以及面对自杀这一行径而引起他内心恐惧后，表明他的忧患之心。他说，自杀是一个脆弱灵魂因绝望而产生的结果，是对上帝的一种侮辱，是弃国家于不顾；在《圣经》中自杀是被禁止的，如果说在《圣经》中有那么几段似乎是赞同自杀的，那也是假而不可靠的；教会的神甫、道学者，法律都是斥责自杀行为的；卢克莱修和加图都是些弱者，对于加图，最好是让他“受法拉里斯的残酷铁牛的折磨，而不是让他由于绝望而自杀”；桑松和乔那斯的审判较为特殊，但为了保持童贞而自杀的处女们是有错的，同样那些结束自己生命的人也错了，因为他们害怕不能忍受痛苦的折磨，又或是害怕有损神的尊严。简而言之，“对于一个人来说，再也没有什么比自杀这一行为更该遭天谴，更为亵渎宗教的了”。自杀者的最终命运，是应由上帝来决定的。

在1608年这同一年中,同瓦格翰一样,清教决疑论者威廉·伯金斯也禁止任何出于绝望而自杀的行为,因为再也没有比怀疑神灵的仁慈心更严重的罪过了。1614年,安德烈·维叶谴责所有自杀的行径:自杀的异教徒们不遵从信仰,毫无价值,这比拉日的行为好不到哪里去,尽管拉日故事的真实性仍十分可疑;由于绝望而自杀的阿西多菲尔,只是个于达斯、萨于勒等人的被效仿者罢了;自杀的那些人都是懦夫。

但是,1618年,乔治·斯托厄德却有不同的看法。的确,在所有已知的情况下,自杀是受谴责的;是骄傲和残酷的一个标志,假如想要通过自杀这一方法来自我惩罚,或是对生活厌倦了的话。连自己都不爱的人不会去爱他人,《圣经》中关于萨于勒、阿西多菲尔、赞里、于达斯自尽的描述表明了自尽的都是些坏人。相信能通过自杀摆脱不幸的异教徒只是幻觉下的一个受害者;而如果是基督徒呢,那就更加无法原谅了。但是,的确是在某些情况下,人们如果不是自杀,那么至少是想死过的:当不再有天主的荣耀时,当想要拒绝与反上帝的坏人为伍时,当承受生命中的灾祸及不幸而想要与基督完全合为一体之时。这些动机都可以在信奉神秘主义的教徒中找到,他们有“毁灭”的信条,并且表现得与自杀行为或是那些憎恨人世的精神状态有一定的关系。

谴责自杀的人的名单还很长。1620年的约翰·万和1621年的乔治·哈克维尔拒绝接受自杀行为,甚至是像丈夫受不了妻子的暴躁而自杀这样的悲惨状况也不接受。至于约翰·阿贝尔奈提,在看待那些出于对宗教绝望的人时,他也认为这是不可原谅的罪过。他认为,在对神明的仁慈心绝望后,正是由于脆弱的精神无法承受这巨大的悲痛,才导致了灾难性的后果,而且后

悔也来不及了。无论如何，死让人对自我认识更清楚了。苏格兰主教阿贝尔奈提的证据使人了解到在他的教区内由于对宗教绝望而自杀的人不在少数。1629年，纳达尼埃尔·卡本特确认了这些懦弱的自杀行为，其中也包括了异教徒们的自杀。只有在捍卫信仰、法律及国家时才可以拿生命冒险。1633年，里查尔·贝尔认为撒旦是自杀的罪魁祸首。同年，彼德·巴克及以后的威廉·古日，感兴趣于能够导致各种极端行为产生的间接自杀行为，如：饮食过度、暴怒、禁欲过度，这一点尤其是针对某些天主教徒的警告。直接自杀的行为是被严厉谴责的，因为它是受了魔鬼的唆使。1631年，清教牧师约翰·丹宁在其《基督徒争战》中提到了自杀的问题。他解释道，人们已属于神旁的兵将中的一员，所以应该坚持到底，重新振奋。只有两个选择，要么忍受生命中的众多苦难与不幸，要么就下地狱，永世不得超生。圣人们为人们指出了道路。在《圣经》中，除了桑松，只有受指责的人才自杀。上帝、教会、社会和家庭都是禁止自杀的。1638年，里查尔·扬格提醒人们要警惕由于过度放纵而导致的堕落、绝望和自杀行为。

传道者及神学家们不知疲倦地一再重复那些反对自杀行为的话。如1642年的朗瑟罗·安德鲁斯；亨利·翰蒙1645年的一本教理书在半个世纪中再版了十四次；清教牧师威廉·芬纳，在他1648年的书中认为自杀是十恶不赦的；还有1653年的托马斯·富雷；爱德华·菲利普于1668年在其编纂的一本字典中，把自杀描写成一种野蛮行为；1660年，杰雷尼·泰勒衡量了人们对自爱的慈悲程度；1674年，托马斯·菲利伯特指出了一些能避免染上悲痛情绪以致自杀的方法。

这些著作都缺乏创新，仅仅是对自杀行为的老调重弹。但

是这些著作不断增多,却反映出存在的一个现实问题。这一点在1652年威廉·丹尼的名为《基督教反对自杀行为的劝告》一书中有提到。作者表示对自杀行为的频繁度以及近日约翰·丹纳出版的《比亚塔纳托斯》一书深感不安。他说,他之所以要写这部书,就是因为害怕随着时间推移,类似自杀的行为会变得日益频繁,而由于人们司空见惯就变为合法的了。或者,人们会利用近日出版的丹纳的这部书大做文章,因为书中认为自杀行为应是合法的。”威廉·丹尼查阅了最常见的自杀理由分别是:爱情、嫉妒、悲伤、放荡、破产、悔恨以及宗教狂热分子意识的极度放任的结果。但是,丹尼反自杀的观点还是因循守旧的:上帝、理性、

本性、国家、家庭都是不允许人们自杀的。基督死后,就赎回人类所有的罪过了,所以不存在什么绝望不绝望的理由。

托马斯·布朗与自杀中存在的问题

对自杀问题思考最深入的英国作家之一就是托马斯·布朗。他从1635年的《医学宗教》到1670年的一封信中都提到这一问题。他的阐述基于个人、长辈、理论三个层次,与前人相比有着前所未有的一个人道主义及存在价值,从纯神学家和抽象道学家的角度来说理论证。这种观点的多样性尤其强调了个人在人生中面对他书中提到的一些问题时的矛盾心理和变化发展状况。

大众媒体观点认为情理、智慧应高于英雄主义,而托马斯·布朗正是个稳重的大众观点的信徒。在《医学宗教》中,他对待自杀,甚至是异教徒的自杀行为持保留意见。卡顿不是他提倡

的英雄；他觉得卡顿最好该正视存在的问题；相对于像斯卡尔沃拉和科德鲁斯一类人的不耐烦之举，约伯的耐心更值得提倡。但是，在斯多葛派的宗教信仰中，当处于某种情况例如染上不治之症时，选择自杀是没有错的。但对于基督徒来说却是不允许的。至于那些为了自己的信仰而殉教的人仅仅是些狂热分子罢了：“毫无疑问，有许多在世间被尊为圣人的人从未被称为天上的圣人，虽然在历史上，在殉教圣人名册中有一席之地，但在上帝看来，他们并不像异教智者苏格拉底那样是完美的牺牲者。”首先要有的是智慧和稳重。

二十年后，1658年，在他的《乌尔尼·布利亚勒》中，可以感觉到他更为先人的例子所吸引，也许是更为厌恶生活了吧。到了53岁时，布朗依据同事盖·派庭医生的证据，指出了一些悲痛情绪的征兆。当他提到“活着的折磨”时，人想到的是死后到另一世界的幸福，从而他证实了关于神秘而又理智的自杀行为的某些动机。他也责备丹特把蔑视苟活、不主张永生的伊壁鸠鲁打入地狱的观点。

但1667年，当他那当海军军官的儿子汤姆把自己对宁可自杀也不愿投降的罗马人的崇敬之情告诉他时，布朗却一反常态，表示不宽容这些先人的举动。他对他儿子说：“你是绝对不可以效仿他们的，我会不断地祈求上帝让你能消除这一念头。”并说在普鲁达尔克，有许多关于士兵军官有尊严地投降的例子。自那时起，托马斯·布朗又重新走回了传统的老路：他放弃了对先人自尽之举的赞美之辞，认为斯多葛派操行中是有“轻率”一项的。

布朗的态度拉大了以下两种对自杀看法的距离：一是认为自杀属于理性神学的普通道德问题；二是认为自杀是一个具体

存在的问题。前文已说过,这不是指那些对自杀问题说得最多,或是公开提出这一问题,又或是那些自杀的人。蒙田、沙宏、莎士比亚、培根、多恩都认为自杀是一个危险的问题,是一个炸弹,只有在人还在犹豫的时候就把这一念头消灭掉,才可以防止它的爆发,尤其是自杀行为对于那些不光想想更会去实行的人来说是致命可怕的。于是便有了一个问题,这便是关于自杀言论的责任问题。作为医生同时又是哲学家的托马斯·布朗,以自身文化背景及思考,认为自杀是具有相对意义的,而他的儿子,作为一名军人,心醉于英雄们自杀的某些具体事例,结果就有可能因此而死,因为他并不把这些行为当成是不可实现之举。于是,这样,自杀便成了一个纯个人的问题,是绝对由个人来决定事情,同时它又是一个能通过与他人交流才能得到解决并改变现实状况的问题。

总是魔鬼在作怪

十七世纪的英国神学家和传道者们并不满足于仅靠神学及古典道德的论点来驳斥自杀论。他们还发起了一场反对自杀的邪神论的运动。在1599年里查尔·格林翰姆的书中写道:“如今,有许多人受撒旦的诱使而结束自己的生命。”持同样观点的还有约翰·米尔克、托马斯·彼尔德、乔治·阿伯特、朗瑟罗·安德鲁斯、约翰·新、里查尔·吉尔班。1677年,吉尔班写道:“撒旦为了摧毁我们的肉体 and 灵魂,常常就唆使人们自杀”,而且他还列举了八条关于魔鬼教唆人自杀的罪状。许多清教徒的忏悔和自传也成了有邪恶倾向的代表。如有名的耐尔米亚·沃林顿,还有翰纳·阿兰,在她1683年的一本书中写了撒旦是如何

“利用她深切的悲痛”而诱使她自杀的事。1652年，施洗神甫亨利·沃克收集了许多人的例子来表明他们都曾说受到魔鬼的诱使才自杀的。

查尔斯·翰蒙在他关于“魔鬼对人性的残忍”的叙事诗中，导演了一幕自杀剧，剧中乔治·吉布斯于1663年剖腹自尽。这不幸的人，在垂死前的八小时中，讲述了他是如何在魔鬼引诱他多次后终于抵抗不住而自杀的经过。1678年，在《皮勒格利姆的进步》中约翰·本扬写了一些关于受困于狱中的“基督徒”和“希望”被巨大的绝望所折磨的寓言故事。“绝望对它们说，既然永远也不能走出这个地方，那么惟一的解脱办法就是用一把刀、匕首或是毒药结束自己的生命，还说，既然生命中伴随着如此多的苦难，那么你们为什么还要选择活下去呢？”1685年，一个关于罗耶·隆加入吕昂起义后自杀的故事，说明了那些自杀的人是魔鬼利用机会把他们推向毁灭，而且不断地增强他们的罪恶感，直到他们完全地绝望，走上自杀之路。

十七世纪，无论是新教还是天主教的布道者，都描绘了未来的景象，那么怎样才能不在这种前景下变得绝望呢？如果说有一点能让大家达成一致的话，那一定是一小部分上帝的选民。马西龙并不比最苛严的加尔文派教徒乐观多少，在《对少数上帝的选民》一文中他称道：“谁能自救？我亲爱的听众们，几乎是没有人能自救的：不会是你，至少你不改变的话；不会是与你相似的人，也不会是大众。”在60万希伯来人当中，上帝救了若苏埃和卡勒伯两个人。那为什么如今却没有了呢？弟兄们，我们几乎是输定了的。”马勒伯朗什更加宽容：“在一千个人当中都不会有一个真正被上帝拯救的。”耶稣教会会上与詹森教派教徒也被劝服了，尼可尔写道：“在基督教中再也没有什么比‘少数上帝选

民’这一现实更令人震惊的了。”

所以,不必惊讶在十四世纪自杀动机中对宗教信仰绝望这一动机的重要性。由于过分强调了对宗教的改革或反改革的害怕程度,从而导致了预料中的一个相反的后果,那就是:因绝望于得不到上帝的救赎,某些脆弱的人或是暂时陷入困境的人立刻就去自杀了。既然是肯定会被罚入地狱的,那么什么样的出发点又有什么重要的呢?我们可以看到,在启蒙时代的许多伟人都差点因绝望而自杀了,而且想在神秘论中找到忘却这种自杀冲动的方法。又有多少基督徒,由于精神不够坚强,而结束了自己的生命呢?

约翰·新对自杀问题的研究角度要合理多了。他是埃塞克斯的雷吉地区的塔密斯港湾边上一个小渔港的牧师。他认为自己于1637年出版的一本书是第一部完全论述自杀问题的著作(多纳的《彼亚塔纳托斯》一直都是手抄本,而印刷本是十年后才出的),书名为:《保护生命,防止自杀》或《有关生命与自杀问题的论著》。书中的宗旨仍是反对传播利于自杀的言论,并肯定前人提到的观点。但此书还是有新颖之处,尤其是概述了自杀者的心理状况。

约翰·新说,自杀的人并不希望找死,相反,他是想找到解脱的良方;激情与幻想比起纯理性来说对他的决定更有重要作用。某些出于报复心而自杀的人,是想让压迫他们的人在心理上有对此负有责任的感觉。就像有些人,“被某些人极度压迫,但除了受歧视外,无法从这些人那里得到任何赔偿或补偿时,他就像,至少他自己自杀这件事,可以对欺压他的人造成损害,或是令他们蒙羞。那些脆弱的、弱体质的或是生活在下层的人尤其会出于这种动机而自杀,如妇女、仆人或是与他们同类型的人

们”。

约翰·新还说许多自杀的人并非要对其行为负全部责任：不仅可能发生在疯子、孩子、痴呆症患者身上，而且还有可能是受到不公正待遇折磨的贫困的人。因为在小渔村中牧师经历了一些令人同情的事，因此他的口气比那些纯神学家们要有人性多了。在谴责其行为前，应当了解行为的原因和动机，还有精神状况，因为只有完全故意而且了解行为后果才去做的人才可算是罪人。因此，对抗自杀的有效斗争应是看到以下的原因：“为了要阻止自杀的情况，除了要讲出反对这一行为的缘由来之外，还要发现并消除导致自杀的原因和动机。”

但约翰·新还远未能对自杀行为采取一种变通的态度。神学家采用了约翰·新以上所用的材料，给自杀行为做了一个毫无挽回的判决：“通过归纳那么多遭到谴责的人的自杀案例，现可确实地下结论了，任何自杀者都未被救赎，也没有可能被救赎。”

事实上在这些似乎用于控诉自杀的动机和原因背后，有的就是撒旦与它的教唆手段，即骄傲、绝望和不信任。是这些罪过导致了自杀。约翰·新反自杀的观点还是传统式的：自杀是反上帝、反社会、反个人的行为；除非是为了救一个对于社会团体或皇族更为有用的人，这时自杀才是可接受的。约翰·新的想法，虽对新观点的设立有些许作用，但还是加强了神学者和道学者筑起的反自杀的高墙。

在教务会议体系具体法规和教会法中都体现出理论著作对自杀的口气逐渐强硬。1577年里昂的地区性主教会议，还有1583年在R. 汉斯和波尔多，1586年在堪布莱，1587年在查尔特的地区性主教会议都重申禁止将自杀者下葬。在汉斯的主教



会议甚至还称，如有人把自杀者的尸体秘密埋葬，就会被开除教籍。尽管自杀者是立刻被判入地狱的，但仍不允许为其念祷文。教会坚持查找埋下的尸体，并会将之发掘出来，于是在这种情况下，1596年在雷斯多瓦尔，一个因官司败诉而自杀的男子只得靠其子女的极力掩盖，才得以葬在了圣·纯洁者墓地。

法学家间的细微差别

尽管世俗法律对自杀行为是严厉的，但十六世纪末至十七世纪的法学家受天主教会法规的影响逐渐增强，而且有对它们的位置进行细微区别的倾向。以至于某些人如1572年的杜莱和1573年的沙斯那都极力遵循纯正的天主教会戒律。沙斯那宣称只没收那些在犯了罪后自杀的人的财产，只有这才是例外。对于像1573年的科拉斯这样的法学家来说，自杀是件“极为丑恶、懦弱之事，自杀者不配做基督徒”，但是他丝毫不隐瞒对于制裁自杀者尸体举动的反感，他认为那真是件“很奇怪的事，我感到这无比野蛮，不人道”。贝尔特兰·达尔让特雷于1580年在《英国新习俗》中评论英国的法律时，可就不像科拉斯那么肆无忌惮了。他认为，甚至异教徒也该谴责自杀者，因为即使有借口，这些借口在当今的基督教国中也不再行得通了。应该坚持没收财产，惩戒自杀者的尸首。

相比之下，他的近邻安茹人埃罗尔态度可就不那么明确了。如果自杀确实是应受指责的举动，那么惩戒其尸首就合法吗？这便是他于1591年在他的论著中提出的问题，书名叫《对尸首、骨灰、记忆、贝尔特死物的缺席审判》。他自问“如果”与阴影战斗不是可笑而荒谬，甚至残忍、野蛮的，那么为什么我们就不说

死亡抹掉并掩盖了罪行呢？你能要求这些死尸做什么呢？我们既不能和它们对话又无法与它们交易。这今后都将只是上帝的事……表面上，他是以至高无上的权力将它们召回，也就是说，上帝洞察这一切，假如我们已开始这样做了的话，又或者，刚刚开始做，就被我们阻止了。“死了的人能再死一次吗？难道为了让这些追债者停止对他所犯的罪行进行追讨，不仅要赔上财产，还得赔上性命吗？任何人都会说对我们的人道主义精神如此无力，如此微弱，还要嘲笑悲惨的境况，真是太过分了，而且在这一切结束后，还要对之再声称一次死亡及法律无效吗？……如果责备并惩罚死尸这种不可能有的事存在，那么就会有追捕死尸的无耻言行了。”

1603年，法学家沙罗达斯在《农村简论》中，并未对毁伤尸体及没收财产提出质疑，但也声称当遇到因生活受困或因悔于犯了罪而自杀的人的情况时应对其有所保留，而且还应豁免因不幸和疾病而自杀的例子。此外，许多欧洲法学家，如1604年的若莫齐奥·德·阿莫斯库阿，1609年的厄拉斯姆斯都称对待自杀行为应注意到天主教会法规和教会法规的对立之处。

另一个当时关于自杀的讨论及而后引起争执的标志，便是1611年由法学家安娜·罗贝尔提出的安茹议案，表明了在法律程序中可采用传统的关于支持或反对自杀的论据。其中可看到，律师阿尔诺为一个自杀后财产被没收的男人的继承人进行辩护。阿尔诺，为了重塑自杀人，超越了他所要辩护的缘由的严格界限，援引了加图、斯多葛派人及塞日格的例子。他肯定，自杀是伟大与勇敢的证明，“当一个人有了不可抗拒的勇气与决策后，走到厄运与不幸的尽头后，就会选择自我了断”。他还确定，即使是基督教在认定自杀是一种绝不可容忍的罪过前，也已接

纳了某些特例。再回到他的案子上来,他声称无论如何安茹是不存在没收财产的,而且情况表明自杀者很有可能是个极端暴戾的人。

相反,在安娜·罗贝尔的辩护词中,她为了要树立自杀者的犯罪特征,使用了许多著名的论据,尤其是一个关于士兵不该擅自离守的论据。我们就好像是农奴,是领主的所有物,她说:“力图破坏灵与肉的完整主体与和谐而匆忙就死的人,不就像是个逃跑的奴隶吗?”安娜·罗贝尔汇集了许多异教和基督教作者的言论用于反驳自杀之举,以证明要对犯人的财产进行没收的正确性。

1616年,卢瓦塞尔和丹几戴尔同样也支持最为严格的观点,即:应该掘出自杀者的尸体并将之吊起,惩罚想要自杀的人。1629年,勒布伦·德·罗歇特也表明了同一观点。世纪中期法学家戴派斯不仅支持这一观点,而且还描绘了法国大多数省份中遇到可疑死亡情况时的裁决情况。外科医生,在做了一份关于对找到尸首地点的现场记录后,又做了一份报告。然后开始对死者生活及习惯进行实地调查,还有推测可能导致死亡的原因。然后,把结果寄给亲属,如果确属自杀,那么就要任命一个财产管理人为受害者辩护。在审判期间,为了避免在裁决前尸体过度腐化,尸体会被储存在沙中,用盐腌,或是灌生石灰。一旦判决定下来后,就要把尸体找出来,用柳条蒲把他拉出来,面朝地,列队前头是个探长,宣读裁决的缘由。尸体被倒挂吊在绞刑台上,示众后会被扔入垃圾场与马儿的腐尸在一处。戴派斯认为,应该要对那些“竟然会投身于一件如此恐怖而邪恶的事情”的人采取极为严厉的措施。可以被原谅的人只有那些疯子,或贫民,以及其他受可能会影响其理性判断的极端不幸所困扰



的人们。

所有的法学家都区分有罪自杀和可原谅的自杀两种行为。例如，1662年，肖邦声称除了发疯的情形外，对于那些因厌倦生命或羞于不能归还其债务或不愿再受病痛困扰而自杀的人的家庭，可以免于没收财产，尽管自杀是一件比谋杀他人“更为巨大”的罪过。1667年，戴麦松认为自杀甚至是人性中最为可憎的一项罪过。

勒布莱认为，自杀者比“任何其他的罪犯都要可怕得多”。但他也通过一个细微但极人性化的举动来使这一普遍强硬的论点有所缓和。他举例，在一场审判中，他原谅了一个由于败诉而自杀的人。他写道，一般情况下，不该没收那些由于受了极大不幸，精神脆弱或困苦而自杀的人的财产：“因此，对那些由于悲伤和不幸干扰了对之的判断，从不耐烦到狂怒，以至于自杀的人，如果还说他们无耻下流并没收他们的财产，这的确不人道。人不光是苦难的一种象征，而且还是无力和脆弱的象征；所以，我们应该让我们的判断和观点变得更温和些，变得更富有人性些。”

医学和精神错乱性自杀

1665年，沙林那尽管也做出了几乎一样的区分方式，但他觉得对由于生病、发疯或是另一种“意外”而自杀的人的谴责是应排除的。因为这种一贯的说法可能会让所有的自杀者都逃脱处罚，哪一个自杀者不是死于一种或另一种形式的“意外”呢？同样的结论也可以从用来定义狂热或疯狂征兆的预期理由中推出。因为，沙林那说，最好的证明莫过于自杀这个事实了，那也

就成了以前的说法,说所有的自杀者都是疯了

至于那些为免受自己罪行惩罚而自杀的人,布歇尔想保留对他们的惩罚意见。他还希望只对自杀者的头像施刑。1665年,法学家科齐伊也对惩罚这一行动不太感兴趣。他宣称这一刑罚之所以要施行只是因为教会不让自杀者的尸体下葬,然后可以说这样又造成了其他犯罪情况的发生。对于那些掌握世俗权力的人,他写道:“我认为应该把人们当谋杀犯一样送上法庭,并没收他们的财产,”因为自杀“并不属于犯罪的一种,不至于人死了还要调查,并对其名誉进行谴责。”最后,还有西普雍·杜贝西耶同意沙林那的观点即:只应该对那些为逃脱惩罚而自杀的人进行审判,其他的都是些忧郁症患者,而忧郁症是疯狂的形式之一。

就此而言,当时医学方面的理论是与之一致的,而且这些精神病理学的论著还可能已经影响了十八世纪的司法论断。著名的医生托马斯·威利斯(1621—1675)阐明了“躁郁症”周期,并指出抑郁症会逐步恶化,导致自杀的危险。他写道:“染上抑郁症后,就应考虑一下躁狂症,因为这两种病症相似性太多,所以常常会相互转化。”其他的大多数的医生却都只认为这两种病症经常是并行存在的,而不把两者联系起来考虑。

威利斯的见解在科技界乃至司法界想起了极大反响。他认为,抑郁症是“一种既不狂也不躁,反而有着恐惧和悲伤的疯狂状态”;是“妄想”的一种形态,可解释为脑中动物思维的一种紊乱运作;这些动物思维方式并不遵循正常的渠道,而是在脑组织中制造孔隙,导致轻微的骚动。在这种不正常的循环下,思维就变得“晦涩、昏暗、难懂”了。此外,它们就像一种腐蚀性的气体,扰乱脑部的正常运作,让人只专注于一个事物,使脑中充满悲伤

和恐惧。

因此,渐渐地出现了医学上说的一种人身体上产生的、有自杀趋向的念头,这与自杀者的死毫无关联,尽管这些自杀者,与其说他们是谋杀犯,不如说是受害者。至少对这种病症的来源,众说纷纭,但却逐渐地舍弃了导致疯癫、自杀的超自然而疯狂的理由。自杀者开始以一个病人的形象而非撒旦受害者的形象出现。想要自杀的人逐渐被关闭起来,且在曾关过精神病者的房屋登记簿中,有“脱手房屋”的意向日益增多的趋势,正如米歇尔·福柯所写的那样,于是自杀这一罪过被归入了不理智的范畴。为了避免自杀者的进一步举动,他们的手都被捆绑起来,关入柳条笼中。

但还有一些针对先进见解而生的抗抑郁、抗自杀的精神疗法。许多医生认为抑郁症性情应归因于血液悲伤的黑体液过多。因此,1662年,莫里兹·霍夫曼提出以输血法治愈神经性抑郁症。几经犹豫后,该提议终被采纳,并在伦敦一个患上爱情抑郁症的病人身上首次进行了试验,病人身上的血被抽出了十盎司,并“代之以小牛血,结果似乎能将抑郁症完全治愈。1682年,埃姆雷仍建议采用这种方法,但很快人们就放弃了,而提议用一些以金鸡纳为基础的药物治理,而其他人建议沐浴疗法、旅行疗法或音乐疗法。这么多的治疗法尤其在十八世纪得到发展”。

对于神学者、法学者和决疑论者们而言,灵魂并不受疯狂想法所影响;对于一个“狂躁之人”,无论他举动如何,都应归咎于道德因素。笛卡儿派主张机械论,强调了焦虑的生理来源。笛卡儿认为,焦虑因动物思维方式动作缺乏平衡而产生,而马勒布朗什,他运用了当时对惯性原则的发现,认为,上帝驱使人不断

地朝善举前进；而当灵魂停止了往“善”方向前进的脚步后，漫无目的的举措就会引起焦虑。

十七世纪的法学家虽对这些医学哲学派不感兴趣，但在他们的作品中却明确表明，不应对归咎于一种或另一种精神生理形式的自杀案例进行任何刑罚制裁。他们放弃了对因魔鬼引诱而自杀这一说法，并日益趋向于摈弃追究因悲痛而自杀者的道德或刑法责任的想法，但是他们仍然坚持对自杀行为进行谴责的原则。

镇压方式逐渐灵活及 1670 年的法令

随着科学、哲学及风俗的发展变迁，始终极端保守的宗教观念与世俗法审判之间的差距日益拉大明显。一个明显的例子便是 1661 年，法学家戴麦松所讲到的：沃克塞尔教会辖区中的一个农妇自杀了，而其家人谎称是一起事故，从而取得法律许可，将之埋葬在墓地一角。戴麦松说，议事司铎起了疑心，认为不同寻常，于是向主教法院提出申诉：“不管自杀者留下的六个未成年孩子，还要剥夺其财产。”法院宣称墓地遭受污染，并发布惩办手续。

教会称尽管同情孩子们的困苦，但自杀者就是个自杀者，是永不可原谅的。但家属为了讨回公道，仍向议会提出了申诉。

这是当时天主教改革的文化氛围下的一个典型事例。自 1580 年至 1620 年的危机以来，教会便下定决心，在整体保持稳定的情况下，对各个方面的所有教理、教士、道德的基础重新进行定义。面对教会这种强硬态度，判例却相对变得灵活些和广泛些了。法律上对没收财产的执行手法也常常有所缓和，为了

不让更多的寡妇或是遗留下的孩子们的生活困苦。勒布莱却就某些更为严重的自杀案例提醒议会，采取的办法始终都太纵容了，他说，“直至现今，一直都对某些类似的情况采取了过于纵容的态度”

这样的例子很多。1630年，在皮卡尔地的拉菲尔附近，一位七十四岁的老人，由于无法适应与二十岁年轻妻子的婚姻生活，出于绝望便把自己勒死了。3月16日判决下来后，财产被没收了，但遗孀却能留有1500占法郎，而规定的继承人，也能留有1000占法郎。

1631年，在图鲁兹，一个女子自杀后，却依照罗曼法律没有没收其继承人的财产。1670年，法学家伊阿桑特·德·波尼菲斯谈到，普罗旺斯最高法院取消了对一个由于不满而自溺的女子的财产没收的判决。这一判决，不光是由于法律形式上的不足，而且还有一个深层的原因。这种原因便是：“那些由于法律诉讼失败或是由于疯狂而不想活下去，从而提早结束生命的人们，鉴于他们已无法享受到世间美好的事物，而且还被剥夺了作为基督徒可下葬于墓地的权利，所以不应该再受任何惩罚了。”法学家还说，应由上帝来惩罚这一罪行，没收财产只会给继承者提供一个自杀的理由。

但是，就在同年，却通过了一条刑法大法令，而大多数的史学家都认为这一法令的颁布表明了反对自杀的态度更加强硬了。一般看来，这是阐释有些过分。首先，在这篇法令的众多条款中只附带地提到了自杀，而且只在第十二章的第一条条款的偏远处出现了几个词，与“对尸体惩戒或对死人的名誉提出诉状的方式”有关联。第十二章的条款如下：

第一条 当死者由于决斗、自杀或是出于有公开强烈与法庭对抗而致死的行为时，如果不是犯了亵渎神圣君主之名之罪或是犯了侵犯到君主本人的罪，那么就不应对其死后的尸体或是名誉进行审判或惩罚。

第二条 如果死者没有亲属，法庭将指定一名财产管理人，对死者尸体负责，如果死者有家属的话，最好是由一名家属来做这一工作，监护一切，包括死者的名誉。

第三条 财产管理人要会谈会写，并郑重发誓，法庭将依常规对其进行询问；在最后的讯问期间，他只能站立而不能坐在凳子上。审讯过程中要有他的名字，但审判只应针对死者尸体或是死者的名誉。

第四条 财产管理人可以对法院给死尸或死者名誉的判决提出上诉，或者家属中有人可以强迫他这么做，只要事先出借一笔费用。

第五条 除了受审法院的法官有权给派一名财产管理人之外，法庭也可以另外选出一名财产管理人。

法律只是汇集了所有在不同习惯之下引起对自杀者尸体控诉的案例。即对自杀的案例，没有任何新意可言。第一条条款仅仅是说了在所有这些情况下可以对死者尸体或者对死者的名誉提出控诉。这一点几乎没有暗示说日后可以对自杀者的名誉提出控诉，让死者的名誉受到法律的谴责。这与阿尔贝·巴耶的想法背道而驰。

阿尔贝·巴耶认为对轻罪的定义表达太广泛了，即轻罪定

义只针对“自杀”行为本身,却没有具体说明是什么样条件下的自杀。他写道:“表达上的宽泛性导致人们对自杀概念怀疑不定。”但人们却不那么认为。几个世纪以来,很显然,对由于例如疯狂而导致的自杀行为,无论宗教还是世俗法律均表示宽恕和容忍了,所以也没有必要再对之提出控诉。1670年人们开始认为对因疯狂而自杀之人的尸体进行惩罚的举措真的是很荒谬。

此外,法令绝对没有说到任何关于惩戒的事。它只是说了一下有关的审判程序,而且它的一些明细条款对于维护被起诉者有一定的保证作用;首先,条款形式上就是十分有限制性的(如“如果不是因为……那么就不能进行审判”);然后,如果有可能的话,它事先选择一位死者家属作为财产管理人,也就是找一位对死者了解很多而且对死者表示宽容的人来做财产管理人;对他将保证一切,包括尊重他的尊严;他可以继续上诉,或是受托于另一位家属提出上诉。总之,如果考虑到了1670年当时的司法及执法情况,就可以知道这部法令既没有添新也没有让事态更严重化,它只是记录了最常见的审讯办法,并详细地定义之,目的在于控制权力滥用,更好地保证权利,维护权利。这部法令的颁布既不是一次革新也不是一次倒退,而仅仅是将法庭上的审判办法编成法典。尽管法学家们更趋向对自杀行为采取宽容的态度,但正如教会法规一样,判例仍是始终如一,毫无变化。

自杀：教士和贵族的特权？

自这部法典之后,对于压制自杀就没有再颁布更严厉的法令了。和以前一样,人们仍是时常对此采取原谅和妥协的态度。

贵族阶层也不再重视对自杀的审判了。法令颁布后一年即1671年,法国宫廷中发生了一起引起轰动的自杀事件,在一段时间内,人们四处打听这一新闻,而且成为人们茶余饭后的话题。自杀事件是关于宫德王子的酒店老板瓦戴尔,在此之前他是富凯丁下的酒店老板。有一次,皇上驾临其主人位于香第伊的寝宫,由于他办事不利,自己倍感名譽受辱,于是自杀了。因为有两桌少上了烤肉,而原先叫了鱼却没有送上来。这除了给庆宴安排造成一点干扰之外,回忆录作者们并未对他有任何责备之言。

塞维尼耶夫人对此事写下了一篇有名的文章,文中透露出从上流贵族角度看的某种崇敬之情,认为一个仆佣,甚至是高层的仆佣,也可以有尊严感,的确令人有些惊讶。人们尊崇姿势之美,但一旦这种事情发生了,才过了几分钟,庆贺和宴会又照旧进行,仿佛什么也没有发生过一般。人们之所以会纷纷表露出遗憾,那是因为瓦戴尔的死在一段时间里给杜克先生的行程安排造成了困扰。至于皇上,他为给王子殿下造成了这一不幸而表示遗憾。“瓦戴尔上到房间里,把剑靠在门上,然后用它刺入了心脏,但这是第三下,因为前两下他刺了却没有马上致死,然后他倒下死了。血溅得到处都是。此时人们要找瓦戴尔来安排分菜一事,跑到他的房间。把门冲开后,才发现他倒在血泊之中。人们将此事报告王子殿下后,他感到很沉重,杜克先生潸然泪下,因为为布尔戈尼之行作安排全靠瓦戴尔,王子殿下以无比悲痛的心情将此事禀告皇上。瓦戴尔之所以会有自杀这一举动是出于维护自己的尊严,所以大家都极力颂扬之,既赞扬也责备他的这一勇气。皇上说,他推迟了五年去香第伊,因为他明白过分奢侈会造成诸多不便。他吩咐王子殿下只备两座酒席就可以

了,而且不用管其他的人;而且他还保证说如果王子这么做了他也不会有什么不快。但对于可怜的瓦戴尔来说,已经太迟了。但古尔维伊试着弥补瓦戴尔的过失,她做得很好。人们晚餐吃得好,点心吃得好,夜宵吃得也好,还散了步,玩得开心,去打了猎。黄水仙的香气四溢,一切都令人欢欣喜悦。昨天,也就是星期六,一切还是照旧的。”拉嘎泽特还用了好几页的篇幅来讲这些盛宴,却只字不提瓦戴尔之死一事。

除了贵族之外,还有一个社会阶层的人一直都能避开法律的惩罚,那就是:教士。如果自杀者被执拗地认定为是精神不正常,那么尸体就可以按基督教方式下葬。于是,为了避免闲言闲语,教会毫不犹豫地将自杀者葬入墓地,尽管明知道这是对墓地的“污染”,这样做会让人不免怀疑起教会对自杀者的一套理论的忠诚度。

在该世纪初,对于一宗有关于教士的死亡的案例仍是要进行审判的,因为教会有自己的法庭,即宗教裁判所,用以裁定教会内人员的行为。但若是遇到死亡事件,则只有皇家法院才可审理,于是这便导致了一定的冲突。例如,1635年,在图鲁兹,议会没收了一位自杀神父的财产,而教会却撤销了判决,硬说事件应由教会法官来裁决。

议会表示反对,说这真是“前所未有的稀罕事”,还表示他们不满,声称“教会不应对那些懦弱的背叛自我而自杀的人,小心翼翼地维护他们的利益”。但无济于事。

可是,自世纪中期起,在《关于法国教士行为、职位及回忆录的合集》一书中,却记载了教会的一些妥协行为:如把自杀教士的尸体伪装起来,以“避免人们议论其圣职,导致在人们心目中对教士及宗教的地位引起反感”。引证的一个例子就是关于一

个住在学校中的神甫自杀一事。他被发现时已死亡，是脖子上套着绳索吊死的，在这之前还自己用小刀在身上捅了几刀。很明显是自杀，而且更让人尴尬的是，没有任何显示出死者精神失常的迹象。为了避免张扬出去，学校官员就把教会法官、政府官员请来，还有教会法庭上陈述死因的人员。政府官员带了一名御医过来，记录报告，并告诉陈述员。然后后者就传召证人，对“死者的品行，日常精神状况以及可能导致这一事故的种种情形”进行调查，然后就某一个极无说服力的证据，断定自杀者精神是失常的，并同意将死者葬入公墓，但为了谨慎起见，那晚还是没有为死者鸣钟。《文集》还列举了其他一些类似的例子。

因此，十七世纪的世俗与宗教界权威均回应了1580年至1620年间的自杀问题，不是通过审判谴责就是压制。但这种极度保守的政策，只是吓唬人们的，在一些精英人士看来，它在无数的言外之意、无数的例外和相当数量的不一致意见存在的情况下逐渐削弱下去了。

决疑论者们对自杀的区分引出了自杀的犯罪性要取决于环境和动机这一概念；法学者们的迟疑揭露了惩尸这一行径的野蛮性，而对于“精神失常”这一日益宽泛的概念也打开了刑法铁墙的缺口；对自杀教士的坚决包庇掩藏引起了人们对关于自杀的永恒谴责定论严肃性的怀疑；最后，对于自杀贵族能享有的豁免权，它只会削弱自杀禁令的基础，使得镇压之举成为阶级审判的另一表现形式。

难道自杀是贵族阶层的一个补充的特权吗？人们可在法律上提出这一疑问；而且还可看到法国十七世纪并没有对贵族自杀者尸体进行惩戒的这一举动。例如那件著名的瓦戴尔案例，就忽略了1670年颁布的法令对宫廷的判决。第三等级自杀是

被禁止的,但在贵族和教士阶层中自杀却总是被容忍和宽恕。同样的情况也可在英国找到,并且有可靠的数字加以证明,在1485年至1711年间,迈克尔·马克多纳和特朗斯·幕尔菲对6701宗自杀案例审判进行了研究。得出的结果表明:对自杀绅士的审判达67.2%,自杀侍者和学徒是99%,贫农91.1%,手工业者93.5%,富农92.3%,而小贵族阶层是86.6%。又如,几乎所有自杀的学徒和仆佣们都被判定明白自己的行为并对之负责,而三分之一的自杀绅士却被判定为精神失常。除了从中可看到少数几个对贵族精神状况的结论之外,人们只能发现在十七世纪对自杀裁决上的不公正正是愈演愈烈,到了1650年之后,对绅士的裁决率居然下降至51.1%。

某些案例断然的不公正性是明目张胆的。1610年1月5日,莫多恩领主的女儿从窗口跳了出去,只是受了伤;不久,她又试图自己淹死自己,并终于在第五天如愿以偿了。法院把她的死归入了自然死亡,拒不承认她是自杀死的。1622年,伯克什尔伯爵用弩自杀了。皇族介入了此事,并叫来了验尸官,以认定其自杀是由于精神失常,而后来也就不了了之了。1650年,约克参议员及议会成员托马斯·华尔的自杀事件同样由于其有影响力的朋友的干预得到了宽恕。

自杀面前的不平等性,众人皆知,而且令人难以接受。所以对于自杀事件严格规定要极度慎重,正像1668年那件有名的案例,它是关于名道学家撒姆埃尔·佩彼的侄子威尔·卓伊斯的自杀事件。那年一月,卓伊斯自溺,被捞起后,“他承认自己自杀是受了魔鬼的诱使,而且是由于悲痛自己忽略了对天父的责权而导致失去理智”。但回家后,他便病倒了。“现在就害怕家私会被没收了”佩彼写道。家里人均陷入了恐慌:“我侄媳试图尽

可能地把家中的银器弄出来，而且求我保管它们。我当然乐意，而且也这么做了，可是走在路上我还是很害怕人们会来把它们夺走，虽然这样想毫无根据，因为我作了并没有死啊，但我很害怕。”他去向伦敦的市政府勒居达尔进行咨询，对于这种类似情况下的处理办法，据说如果出现了自杀情况的话，那么就会没收财产。正在这个时候，卓伊斯死了。撒姆埃尔·佩彼立刻又四处奔走了：“我立刻乘上四轮马车赶到怀特宫，找到了孔文特里伯爵；他带我去见了陛下，那时他正由约克公爵陪着。我跟他们讲了我的事，陛下马上向我保证，即使是在认定自杀的情况下，财产仍可属于寡妇和孩子们的。我回到了儿媳家中，发现她正处于悲伤之中，但当她和其他人得知我为他们做的一切之后就较为好受些了。的确我帮了他们一个大忙，因为大家都盯着财产呢。我把验尸官及法院人员叫来，对死亡进行调查。”最后，多亏皇上的干预，一切都妥善安排了。卓伊斯被正常地安葬，而且没有没收财产。这件事一方面表明了自杀不会招致亲朋好友的任何道德谴责，另一方面，表明了为了避免某些敌视者或好事者的闲言闲语，谨慎行事是十分必要的。

对于自杀者的惩罚，贵族的相对豁免权早在1600年就众人皆知了，莎士比亚在《哈姆雷特》中就通过一个挖掘奥菲丽娅墓的盗墓人之口说明了这一点：“如果她不是个贵族，那么就会被葬入异教徒的墓地之中了。”一个半世纪过后，1755年，可以在一本名为《鉴赏家》的杂志中读到一篇关于自杀的讽刺文章：“一个身无分文的穷乞丐都可能不被允许葬入墓地，但一个身佩精细雕镂手枪或是皇家宝剑的自杀者却配拥有一个豪华的葬礼，而且还能被葬入维斯特敏斯特修道院中，墓碑上还吹嘘、颂唱他生前的美德呢。”

因此,对自杀的压制却还有着各种例外。十七世纪法律和宗教方面权威人士们的反应表明,在原则上对自杀是严厉苛刻的,但在实际操作上又是有选择性的严厉了。这是因为从1580年至1620年间对自杀的争论持续不休,而同时还发展出了许多自杀的精神方面的代替物和派生词。





—— 第七章 ——

十七世纪自杀问题接连不断 发生及其替代方式

尽管严厉禁止过,出于道义严厉谴责过,然而十七世纪的男男女女不停地自杀,这个自杀率看起来和前面那个时代的相差不多。从对自杀的评述看来,几乎不是出于任何事端。人们自杀并非由于理论上、道义上或法律上的某些协定,而是由于难以忍受、恐惧和遭受了挫折。这个伟大的世纪(法国人指十七世纪)和其他世纪一样并没有免遭此难。从十六世纪八十年代以来,人们更多地提起自杀事件,以至于现代人总觉得自杀数量在增长。1617年,一种匿名的英文小册子宣称被淹死的以及上吊死的现象频繁发生,以至于人们对此不再关心了。几年之后,威廉·丹尼写道,他能获悉在伦敦发生的所有自杀事件。

自杀数量趋于稳定

伦敦事件使人们进一步掌握了谣言所夸张了的记录名册。自从十七世纪初,由于担忧而死亡的比率在增长,市政当局每周公布一次死亡名单,起初和瘟疫死亡有关,渐渐地,从死亡的原因看来,这种死亡很有规律性:这些是死亡名单。这样,从一个地方到另一个地方,人们都提到疯狂致死的案例,有时是受害者惨死事件,随着每年一度的小结和汇总,每周的自杀名单在各地

流传起来。这些名单印在首都甚至是外省的报刊上。单单是这类现象的客观存在已足以让人觉得自杀事件的频繁性，更不必说那些真实的数据。自杀变得太熟悉了，由于它的规律性深深震撼了读者，它看起来像是伦敦的一种习惯。这种现象在十八世纪得到了发展，这个世纪就是“病态英国人”神秘的起源。因为这样的数据统计在其他地方从来没有过，而这些也给英格兰的一些特殊群体留下了深刻的印象。十六世纪在意大利的一些城市，从1670年到1684年的法国，1676年在莱比锡，1692年在斯图加特，都出现过一些统计表，但是死亡的原因却从来没有指明过。

从十七世纪中叶起，这些死亡名单就被第一位真正的英国人口统计学家约翰·格若考证过了，他对其准确性做了些评判。根据他的观点，有一个对死亡的更进一步记录，其中包括那些未埋葬的人：死产儿和自杀者。这种观点在1726年得到伊扎克·瓦特的肯定并推广至溺死者这种情况：在827名溺死者中，有243名发现是死在大街上，14名服毒，51名死于营养不良，158例被格若归于疯狂致死，有多少是自杀而死的呢？在溺死者中，其比例当然很高。然而家庭的隐瞒，宗教托嘱的不明了关系增加了其不确定性。有一件事是肯定的：公布的数据远远低于实际发生了的事实。

约翰·格若统计的是1629到1660年的数据。在此期间，伦敦平均每年有15起自杀事件，有时出现难以解释的高峰，比如1660年，有36起自杀事件。这种情况与当年实行的体制改革有某种联系吗？当年君主专制复辟，从而彻底摧毁了某些清教徒的希望。不可能知道其真正原因。对伦敦全体居民报导说，自杀率是每10万人中有3个多一点，无论如何，这个数据很



有可能远远低于事实。尽管这些死亡名单有缺陷，但它至少证明了，一直到1680—1690年，平均每十年，自杀率差不多保持恒定不变。直到第二次欧洲信仰危机期间，达到了一个惊人的飞跃。

其他的数据来源纯粹是轶事的（不正规渠道得来的），只是对其自杀动机做了些指点。对于英国来说，构成主要信息来源的，也就是经英国高等法院受理过的自杀事件，这样的数据报导就失去了可靠性，从1660年以后彻底终止。这些报导的自杀数据受着政治生活起伏不定的影响：1620年至1629年，最后安定的十年，有780起自杀事件，期间，君主专制对验尸官和陪审团的压力还相对有效；1630到1639年，有532起，1640到1649年有356起，内战期间，君主专制土崩瓦解，经过进一步统计，在1650年到1659年间，达到720起，在克伦威尔统治时期，有一小部分是被判死刑的。

一个世纪以来，陪审团不断反对皇室没收充公自杀者的财产，他们对此不满，认为这是不公正的抢劫。陪审团由乡下人或当地人组成，在皇家司法想借助受害者直系亲属和验尸官来查明重大案件时，他们经常串通一气隐瞒受害者主要财产。最常见的是大幅度低估自杀者的财产，给其确定一个高于其财产额的债务，这些债务须在没收之前解决。有时宣判为自然死亡，从而否认任何事实。1598年，在诺维奇，当杂货店主约翰·韦尔肯割断自己的喉咙，一周之后惨死；三个外科医生与一个医生诊断说，这个伤口不是致命的，这个人死于疾病，这个病在他自杀前就已经得了。一个极端的案例是一个人的自杀被一场意外事故所掩盖：踢足球时摔倒在他的刀上。皇家代表团为了统治者的利益而实行没收政策时，地方团体的不满更加强烈了。皇家代

表团更加肆无忌惮地让自杀者的家庭陷入极度匮乏之中。1666年，在埃森市纬丹镇，皇家司法团判决地方团体支付15英镑的罚金，因为该地方团体隐瞒了已给自杀者的寡妇15先令6便士的事实。

在雅克一世和查理一统治之下，因为有皇家制度的监督，自首的囚犯比例很低。在1650年到1660年，专制统治解体后的这十年间，这个比例急剧上升。很多意见都要求废除财产没收制。1651年，约翰·马奇写道：“我认为世界上没有比其更严厉、更专横的法律了，它让孩子们由于父亲的罪恶而遭受痛苦，让无辜的人遭受牵连。”在复辟时期之前，一系列改革法令都没有达到预期目的，无法限制对刑事被告和囚犯自杀身亡者的财产没收政策。

这个世纪相对来说有名气的自杀者并不多，他们的自杀动机多种多样。多米尼甘说，在1641年，画家梅尼格·赞比尔为摆脱敌人而服毒自杀。1647年，葡萄牙犹太人乌里埃勒·阿高斯达在阿姆斯特丹建立了不安定神教，被宗教怀疑侵蚀，多次在犹太教与基督教之间摇摆不定，或多或少被他们的教友纠缠迫害，而后开枪自杀。1654年，西蒙·布尔纳被处以驷马分尸刑，终于在沃尔塞斯特城堡的狱中服毒自杀。1657年，米勒·辛德龚博试图暗杀克伦威尔，模仿他并在一张便条上解释他的手势：“我这样决定是为了让我的身体免受耻辱。”他的拥护者尊称他为另一个加图，另一个布鲁图斯。1664年，作家尼克拉·贝霍·达布朗古尔，拉丁作品的译者，因内心痛苦不堪而绝食身亡。对生活的憎恶是他自杀的基本动机，属于理性自杀中的一例。

1667年8月2日，意大利伟大的巴洛克风格艺术家弗朗塞

西科·博霍米尼焚烧了一部分自己的作品后,饮剑身亡。“独自、忧郁、骄傲、偏执的神经过敏性,博霍米尼对艺术有着很高的领悟性,”克洛德·米诺写道,并把他的行为归因于“达到偏执的疯狂”。深感内心痛苦,着迷于对自然和谐的研究,由于妒忌对手尤其是贝尔南而拼命工作的伟大艺术家自杀了。1671年,正处于荣誉之巅的宾馆老板瓦戴尔自杀了。亨利·诺尔斯,出生于英国一个有名望的家庭,性情忧郁,另外又笼罩在妻子死亡的阴影里,同样也自杀了。

自杀和瘟疫

1638年和1639年,收成不好,食品价格急剧升高,这些年间,英国自杀人数显著增加,尤其是瘟疫盛行时期。恐惧、失望、感染疾病而精神失常,大量的人结束了他们的生命。1630年,在米兰瘟疫期间,这一现象已被肯定。在世纪中叶马拉嘎瘟疫期间,一位医生论述说人们产生了“一种空前的恐惧。有一位妇女为了不和牲畜呆在同一牧场上,把自己活埋了;有一位男子把女儿埋了,给自己打制了一口棺材,女儿死后,自己也死在棺材里了”。

戴尼尔·德尔分析了1665年传染性瘟疫流行到伦敦后的自杀反映,在《瘟疫年日志》里明确地说这不是一种历史传言,而是人们处于由流行性传染病侵袭的城市而组建成的死亡地带的行为。几天之后,气馁和宿命论就使很多人放弃了任何预防措施,这就等同于间接自杀。

人们对生活极度失望,自暴自弃,三、四周内就会有一种奇怪的反应,这就是说这种极度失望让他们变得轻率而喜欢冒险。

他们不再相互害怕,不再呆在家里,而是到处乱走,互相攀谈。人们认为:“我不问你身体怎样,我也不说我身体如何,因为大家都会死的,谁有病谁没病不是很重要”。不管什么地方,不管谁陪同,他们拼命地四处乱跑。

“就像人们被促使集合一样,可以惊奇地看到他们是如何蜂拥进入教堂,不管谁在身旁边就各自落座了……似乎都认为自己只是一具尸体,他们来到教堂,没有任何预防,聚集在一起,似乎他们的生命并不重要。”

其他人采取直接自杀,尤其选择溺水。这在自杀名单上并未显示。德夫总结说:“我认为没有人知道,到今天为止在极其兴奋中溺水于泰晤士河的有多少人……;那些被记录进周死亡名单上的太少了;因为人们无法知道他们溺水死亡是不是出于意外事故,然而我认为还有更多的人不在名单上。就我观察所知,有些主动跳水自尽的人并未全部记录在名单上,因为有很多尸体没有找到,尽管大家都知道他们是跳水自尽的。同样,有些人用另外一些方式自杀。有一个男子,住在白十字街上,或者就在附近,他在床上放了一把火,自焚了。”

德夫同样讲述了集体狂热兴奋导致自杀的场面:“一些人,由于绝望而发狂,或是不堪忍受鼠疫的折磨,故而变得偏执,失去理智,发狂得不能控制自己,经常自己扇自己耳光、跳窗、饮弹自尽,等等……有些人蜂拥上街,赤身裸体,径直跑到河边,如果保安人员或其他官员没有阻止他们的话,他们就会跳入河里……我们都知道大量绝望了的可怜的生命,由于不堪忍受痛苦而变得愚蠢、忧郁。这是很多人都有过的情况,他们流浪在乡间、树林,直到找到隐秘的地方,无论在哪里,他们溜进灌木丛或篱笆丛,只求一死。”法律并没有因此减弱其严厉性。没收财



产这一法令威胁着死者家属,尤其有巨额遗产时,更是警惕。一位富商,市政参政员,上吊自尽了,德夫写道:“尽管我认识这个人,但我不能提到他的名字,因为这样会摧毁他刚刚兴盛起来的家庭。”

具有如此多模糊点的自杀事件显然是些例外,也是因为一些极端的情境造成的,这几乎肯定是可怕的死亡。大约 1666 年,在俄罗斯一些地方由于害怕世界末日的到来而集体自杀,这也实属罕见。

替代品:决斗

在十七世纪,有一种自杀方式同样很罕见。这是一种由于恐惧而采用的高雅的自杀方式,这看起来违背了上流社会中有教养的人的伦理。事实上,贵族阶级的规则预备了一种有效的替代方式:决斗。神学家和伦理学家们没有分析错误,把这种行为和自杀一样加以诅咒。特朗特主教会议第 25 届会议第 19 条规定禁止决斗,拒绝决斗者的非人道主义进入基督圣地,因为有可能在圣地发生自身或对手伤亡的危险,也有可能造成不必要的死亡。1574 年,贝那第克蒂在《罪恶数额与挽救此人》一书中,把决斗称作“与希望抗衡的罪恶”。常常人们在决斗中被杀死的同时也就从自己的恐惧中解脱出来。就像拉·萨泰涅埃那样,在结束与雅尔那克的争斗后,扯掉自己的绷带,终因出血过多而死亡。

1600—1660 年间,尽管颁布了各种民法和宗教法规,对决斗的狂热仍然达到了顶峰。人们统计在法国每年有 30 到 40 次决斗,在英国也有同样多的决斗,而这个统计数字远远低于实际

发生的次数。弗朗索瓦·比拉哥瓦写道：“在决斗中，那个自行排除出局的人就是自取灭亡。”同样在这个时期，产生了大量的决斗指导手册，由于对手双方相似的思维方法，很多参与者更加接近自杀；在荣誉问题上，只有心甘情愿地洒热血，才能洗清耻辱。决斗就如自杀，是一种绝望的、傲然的解决方式，是拒绝在人前承认软弱、错误或任何过失。1610年，P·博沙在《在对决斗的研究》一文中，把决斗称为“绝望的家伙”。1618年，查理·波丹在他的《关于反对决斗的评述》中，提到“疯狂而绝望的激情”。1670年法规对决斗中死亡的一方采取了等同于自杀者的处理方式。在十六世纪和十七世纪的决斗中，1000多名因决斗而死亡的人大都采用了这个方法，消遣性自杀，这样比自杀更优雅、更高贵。

归根结底，教会的、公众的、司法的演说都很少能控制思想。教会的和道德的约定，立法甚至是刑罚条例，都很少能影响自杀的比率。然而判决、镇压的措施，对自杀者的永久处罚像雨点般纷纷而至。人们不停地给死亡抹上不幸、悲伤、痛苦、挫折、内疚、耻辱的色彩。当人们认为活着比在地狱都糟糕的时候，地狱的威胁又能怎样呢？当自杀的原因消失后，自杀就消失了。也就是说当人间是天堂的时候，幸福就会无处不在。从这里可以看出，认为法律法规能对绝望的人有任何影响，这只是一种幻觉。用哪种推理来说明，最后的结果就是最好不存在呢？自杀不同于其他行为，采取这种行为的人将不能行使人力本身能达到的事情。保留这种神授的权力；但是，绝望却占了上风，那些决定自杀的人要么不再思考，要么不能想像会有比他的情况更糟的事情，要么被说服放弃那种神授的权力，要么认为无论如何也会入地状，要么就发疯了。自杀逃脱了规范。法律、诅咒无力

的规则与咒语，就像是机器朝自己转动，就像剑在水中划过，就像朝幻象开了一炮，徒劳地无法控制现实。

一处庇护所：文学

178

西方社会如何看待自杀死亡

一场官方早想结束的争论，尤其在文学界，始终在继续，它使自杀问题提上了日程。传统的悲剧常常解决那些主要人物英雄般的自杀而引起的价值冲突。高乃依在这个问题上用波利俄克特这个角色进行了多次掩饰（这个人愿为信仰而死）；梅内瑟在《僻居》中，德里瑟在《俄蒂普》中，他们都为别人牺牲；阿尔西诺在《尼格麦德》中为了逃脱酷刑；昂第奥史，在《罗多格那》中，更喜欢“带着铁链死的那种光荣”；芒达尼，在《阿让兹拉》中，为了不落在敌人手里。奥东和他的女儿普罗蒂娜，为了追回“贵族般的绝望，如果与罗马人身份相配的话”。至于《熙德》中的决斗，用他们的相遇代替了自杀。东·迪也格，委托他儿子复仇，向他说道：

“只有在血中才能洗清这样的凌辱，死亡或杀死对方。”

罗得尔格，斟酌这些资料，一下子想到了自杀：

“最好奔向死亡……”

好了，我的灵魂：既然该死；

至少在不冒犯施麦那的情况下，我们死去吧。”

然而，他改变了主意，选择在战斗中献身：

要么在战斗中死亡，要么悲伤而死。

我要抛洒我鲜红的血液，就像我当初拥有它一样。

在高乃依的作品中，自杀等同于一种赎罪手段，西拿违心地被迫暗杀奥古斯都，宣称说：

但是我的手一靠上我的胸就收回了……

胁迫促成的罪恶一定会得到惩罚，

在那些狼狈的行为中，通过这一次，

我迎回曾经失去的光荣。

在不可实现的爱情境遇里，自杀也是一种求助手段。熙德杀了伯爵之后，决定让东·沙上杀死自己，因为他不再希望得到施麦娜。在所有的情境里，自杀被认为是有勇气的解决办法，它使英雄形象更加光辉，并且挽救了那些坏人。十七世纪的法国悲剧，主要提供给贵族阶级，肯定了与基督教教义和法律完全矛盾的道义。阿尔贝·巴耶从克里斯帝安、甘地、拉弗斯、麦还、罗突、本兹哈德的拉·萨贝尔、拉·格朗日桑塞勒，伯哈东、特里斯坦、斯居德尔、那达勒、博瓦桑、比亚尔、冈比斯特的作品中选出例子，阐述了这一观点。这些罗列是有说服力的：在剧中，自杀是种光荣的行为，对自杀的咏叹用强劲的亚历山大体诗来表现：

既然不幸扼杀了希望，



尽管命运极不公正，人们还是该有勇气，
在此，就是在死亡之中找到他所能做的，
当希望不复存在时，就该结束生命。

确实，对于那些高尚的人，当他们不幸时，就不适
合继续活着了。

对于那些有勇气的人，当他们愿意时就可以死去，
死亡降临到那些被恐惧折磨得苍白的人，
确实是他们自己自取灭亡。

……人们该放弃生命，

当人们零趾辱地保存生命时，

当人们失去所爱时，就该结束生命。

确实，对于那些高尚的人，当他们不平时，就不适
合继续活着了。

除了几十个明显被作家赞赏、公众钦佩的光荣自杀的例子
外，一些关于“疯狂计划”、“耻辱绝望”、“犯罪活动”的词语并没有
重要的影响。

在拉辛的作品中，自杀达到了它最强烈的悲剧效果，它与詹
森主义思想相联系，建立了宗教的极端严厉和绝对失望之间的
含糊性辩证法。安托马克、于尼、贝黑尼斯、拜德是詹森主义的
真实英雄，他们拒绝任何妥协、任何瓜分、任何人性的限制，这些
个性只能导致他们死亡。宗教的严厉被推至逻辑极限，最终通
向死亡，世界的回撤是一种权宜之计，是一种临时替代。我们应
该重新回到拉辛式的悲剧氛围中，它完全不同于上流社会的
戏剧。

从十七世纪的小说中，可以得出同样的结论。在贵族历史

中,对于所有没有前景的人来说,自杀是种道义上的手段。在戏剧中更能唤起基督式的禁止,要么为了原谅某些被贵族判处死刑然而仍活在世上的人,要么为了礼貌地把他从英雄的称号中排除出去,要么为了显示上帝般的仁慈,确实原谅不幸的英雄。小说式的生活充分表明双重道义的概念,这在旧体制的社会中已经默认了。一方面是对人民的普通的、严格的和谨小慎微的道义,在这种道义之下,人们被指导,被控制,被监督,不能够自己评判,他们被限制在一些狭窄的范围之内,惟恐出界。另一方面是贵族的道义,超越了一般限制,这是为了“出身高贵的灵魂”,这高贵的灵魂能够在每一个特殊情况下区分好与坏。他们的行为具有高贵的意图,超越了一般的限制,因为他们具有高尚的动机,那些凡俗之辈是无法理解的。比在现实生活中更为突出,小说中有很多自杀情景:农民自杀,他上吊是为了结束他贫困的生活,这是一种受人责备的无耻的软弱;一个贵族用剑刺穿身体而亡,在贵族们的眼里,这是一种英雄行为,配得上一个高贵的灵魂,甚至上帝都不能惩罚他。德·斯古德里小姐的小说中阐述这种二重性,不计其数的人表达了自杀的意愿。在《依伯拉安》中,女主人公伊利莎白清楚地知道基督教禁止自杀,但她没有一刻想顺从这一禁令,她宣称,如果她失去她的爱人,她就结束自己的生命。这是贵族气的典型反映:她超越了惯常禁令,她不该被上帝惩罚:“如果我的绝望是一种过错,看在我巨大的不幸,纯真的情感,极度的虚弱的份上”,我希望上天能原谅。

在很多小说里,贵族阶层的主人公自杀,总伴随着美好的情感,为了各种让人叫好的理由。就如佛罗里尼斯在沃莫里尔于1638年写的《无辜的乱伦》一书中所说:“女人为挽回名誉,贞洁的死亡比失宠后耻辱地活着好一千倍”;无罪之人为免遭被判决

的耻辱；战败者为逃避羞耻；夫妻情感的受害者为避免内疚的吞噬；情人面对无望的爱情；高贵的灵魂为了挽救他们的双亲。还有，让我们看看阿尔贝·巴耶的研究，他收集了不少例子。

一些作者甚至为作品人物的行为作了详细辩护，一小段评论解释了为什么在某种情况下自杀是最高贵的。1645年，在德·芬丹的《阿马拉松特的幻想》中，马赛国王用上页纸阐述了苟且偷生是一种卑鄙的行为。在1630年，梅里尔，《波利克塞娜》的作者，通过女主人公之口解释了当没有希望时，自杀是一种合理的行为而不是绝望的冲动：“为了让所有人都不相信在我身上绝望已超越理智，我请求所有听说我死讯的人想一想，我是否能在如此悲惨的生活状况下继续我的生命。”她说道。1661年，在《克勒奥帕特尼》中，拉·卡尔珀耐德给女主人公提供了雄辩的台词来为自杀辩护；清除“关于对上天无法挽回的冒犯”的异议，清除“对整个自然界”残酷的行为，她断言：人们促使我活下来，只是“为了冒犯我，相信我有能力自我安慰”。1627年，在龚贝尔威勒的小说中，希德赫不屑一顾地摆脱了父亲强加于自己的宗教禁令；用主观臆想的令人心惊胆颤的不幸作为卑鄙行为的借口，要以此战胜我内心的绝望，这一切是徒劳的，我想死，我有权这样做。公正的神灵不可以指责正义对我的劝慰。“人们不能以为自杀禁令只是针对普通的民众。这种标志是非常莎士比亚式的，”瑞彻尔德三世说：“道德只不过是胆小鬼为了获得强者敬畏而使用的一个词。”

然而宗教的理论又能把这些人物置于自杀的边缘，使他们顺从地活着总是没有激情。如果事情只发生在自己身上，他们将毫不犹豫地选择死亡，他们总是能找到足够的理由对读者如是说。宗教禁令的存在，就像是个不容置疑的障碍，对于英雄主



义来说是不可理解的,是异教徒们争相逃避的耻辱。啊!如果我不是基督徒,我情愿自杀!1646年,梅泽雷的小说中骑士奥哈兹大体上这样说道。1651年,在卡尔珀耐德的《勒·法拉蒙特》一书中,当珀拉西帝被迫嫁给她不爱的人时说道:正因为我是基督徒,我才没有自杀;至于她的情人,宫斯坦斯,也证实说他将会自杀一千次,“如果他不害怕上天,如果他不是受人尊敬地活,没有什么可以挽留他”。基督教的禁令就像弱者的道义,完全以一种否定的形式展现,这是很少见的。英雄该勇于违抗禁令。这是尼采式的态度。

哲学和道义的争论

小说家和剧作者在心理学范畴上比在社会学范畴上作了更多的解释,因为他们把人物放在一些特定的情形里处理,刻画了高于一般的主人公,并要求收回超越人类的道德,给了主人公自杀的权力。一返回现实生活,这些观点就得保守几分了。其他作家、哲学家、随笔作者、伦理学家,远远偏离传统神学观点,在自杀方面与教会采取了敌对态度。他们的理由听起来各不相同,但他们的结论却都归结到宗教机构和民政当局,为了论证其观点,他们毫不犹豫地借用神学武器。

托玛斯·奥博,在与教会面对面的微妙处境中,是自杀的坚决反对者。他仅仅参照了自然法则就在1651年的《勒维阿丹》中写到这样的理由:“自然法则是一种告诫,是建立在理智上的通常性法规,通过自然法则,禁止人们做有损于生命的事情,或是取消保留生命的条件,或忽略那些能保护生命的条件。”奥博只是触及这个问题,作为国家绝对权力的理论家,他没有提任何



问题。国家不能容忍民众团体成员的背叛,如果这种背叛被接受,将会导致整体的瓦解和毁灭。这个理由完全是服务于《勒维阿丹》的。

德斯卡尔特,奥博同时代的人,像奥博一样与政府当局有着微妙的关系,同样是自杀的反对者,然而却是出于完全不同的动机。那是在1645年和1647年,在与伊利莎白的书信中,他表达了关于自杀的看法。他的看法与我们所知的人物相符合,他整个一生都被谨慎和理智所引导。哲学家更喜欢在自己的文字中收集一些关于宇宙的论文,当他们得知伽利略被判决后,较之于争取科学的见解,他们更爱那份恬静,他们自我诠释为强烈爱好安宁的人,他们甚至想要逃避可能影响他们的任何阴影。他们的确不是那些还没有清楚地知道人生的彼岸等待他们的是什么呢就冒冒失失地奔向死亡的人。总之,德斯卡尔特与哈姆雷特很接近:“向着无人能生还的未经勘探的地方”冒险旅行,这合理吗?“当我们离开这致命的肉体时,这种梦境值得我们深思”。这种生活的不总是幸福的,但它也带来一点安慰,甚至可能好的方面占了上风;尤其,我们大家心中都明白,更远些看,这是一个完整的谜:处于美好命运的憧憬中而自杀,这就像是把猎物扔进虎口,使确定的事情不确定而疑虑顿生。当然,教会肯定说有一部分事情是超越其他的,但是其理由,却没有对我们说起过。当没有确切的证据时,最好呆在社会底层忍受我们的痛苦。这些是哲学家在1645年11月3日的一封信中给他的仰慕者提出的建议:

“对于这些在人生背后看灵魂的人来说,我比德·义格毕先生认识的少些,因为如果把信仰教给我们的东西放在一边的话,我坦白,仅凭一个自然法则,我们就能对我们的优势有所推测并

有一些美好的希望,然而并没有任何保证。同样一个自然法则也教育我们,在一生中我们总是好多于坏,我们不该把确定的当作不确定的丢弃,这一个法则教育我们不该真正地害怕死亡,同样我们也决不该研究它。”

同年10月6日,德斯卡尔特在他的书信中断言说:“确实认识到此生能超越灵魂的不道德和幸福快乐,将给那些对生活感到厌倦的人摆脱生命一个很好的理由,只要他们确保死后能享受一切幸福;然而没有任何法则能确保幸福,只有俄热兹阿的错误哲学……他竭力说服人生是邪恶的;真正的情况,恰恰与其相反,该是甚至在最痛苦的事故中,最急切的痛苦中,人们能始终高兴,只要人们知道如何使用法则。”

现在我们不具有甘愿死亡的贵族所具有的高贵道德准则和热情奔放或者没有接受上帝所赋予的考验。根据德斯卡尔特,自杀似乎变成了小店主的精打细算;为了祈求平衡,他回答了哈姆雷特问题:运行法则给我们提供的世俗的快乐的总和比悲伤总和更占上风;另一方面,我不能在大平的托盘里放任何东西,因为这是最不确定的,那么,还是继续活着吧!这是法则和情理决定的。但是,伊利莎白强调说:有人自杀了,“这是由于他们理解的错误”,哲学家于1646年回答“而并没有合理地判断”。

对于德斯卡尔特来说,即使他不这样说,卢克莱修、加图、布鲁图斯和其他一些人也是些傻瓜。为了一些思想观念而死不值得。说实话,直到现在所遇到的反对自杀的人,德斯卡尔特是最谦虚、最让人信服的,也是最让人安心的。因为他从已知的、可核实的资料查证说理,而并不是根据靠不住的、会引起诉讼的抽象原理,这些仅仅能通过道德的行为导致同意,而往往也是偶然性的。争论持续进行,以上帝的名义,以自然的名称,以国家的



名义,以社会的名义,以荣誉,以甚至专家都不同意其意义的言词为名义。德斯卡尔特根据每个人看到的和感觉到的进行说理。“显而易见的事”,就如他所称呼的那样,——从中总结出不自杀更为合理。他推理的方法丝毫没有考虑宗教教义,它们一开始就由于缺乏证据而被排除在外。对他而言,自杀不是一个道义上的问题,而是一个理智上的问题。自杀,是犯错误,而不是犯罪,它显然排除任何处罚;犯错的人在自我处罚。

奥博以国家的名义,德斯卡尔特以理智的名义,反对自杀,这在他们的作品中只提到几行。反对自杀的阵营出乎意料地收到来自不信教领域人士的支持。在此,人们以自然的名义提及它。这样,主张原子学说的伽桑帝毫不犹豫地反对他的老师爱比居尔,当爱比居尔断言说给予我们对生活的爱的自然禁止自杀时,这就显示出邪恶,对自然和创作者进行凌辱,而不只是自杀。拉·毛特·勒·瓦耶在希比翁、杜伯莱克斯、雅克·德·卢尔、布茹、巴尔丁、巴尔、杜·木兰的哲学册子中阐述了同一个道理。

其他人坚持一些差别很大的观点,尤其在英国。在国内战争前,斯多葛派哲学的复兴甚至影响了传教士,正如托马斯·布若那悲哀地说:“据他而言,他们允许人们刺杀自己,大大夸奖加图的自杀身亡。”国内战争及王位空缺期间,当局的退却允许大胆写作兴盛起来,一些作品对自杀的判决提出了质疑。

1656年,华尔特·查勒顿,不很正统的教士,查理一世的医生,奥博的朋友,出版了《享乐主义的道义》一书,书中虽没解决问题,但却暴露了两种道义的冲突。作为基督徒,我认为在自杀之上的享乐主义道义“就像上帝的抉择明确厌恶的观点,是残忍的,可憎的”。但是,作为哲学家,我认为人们是自由的,“在不可

宽容和无法避免的困难情况下,可以结束自己的生命”。自然法则要求我们寻找善良的,避免邪恶的;然而当生活变成一种邪恶,自杀是自然规则的最后一步。

1665年,乔治·马肯兹,在关于斯多葛派的协约中以一种相矛盾的理由宣称反对自杀。他说,上帝在《圣经》中没有禁止自杀,因为上帝认为人们对死亡的憎恶是为了保护生命。然而,他同时又写道,上帝不提自杀,是建议人们不去自杀。最后,他宣布任何《圣经》式的自杀都不该被判决。

讨论继续进行着,有时甚至公开进行争论,这仍然是足够惊人的。《问讯会中处理问题》文集指出,在1635年进行了关于自杀及其合法性的官方讨论。反对方和自杀参与方的观点并无新意,然而争论是热烈的。第一方认为自杀是对自然的一种罪恶,士兵不该离开自己的岗位,勇气要始终支撑不幸。第二方认为,人们加强对荣誉的要求,人们树立过去的罗马英雄榜样,船长与船共存亡;这样正是我们所钦佩的,而不是苟且活着的胆小鬼;至于有些人认为他们的自杀将削弱国家的势力,那是他们对自己评价过高;没有人是必不可少的。讨论持续了好几个小时,没有任何结果。这次讨论的进行表明这个问题已适时提上日程。

宗教自杀：“颓丧”的精神

世纪之初,宗教生活就被自杀欲念所影响。正如贵族间的决斗、某些精神方式,由于想要自杀而呈现出令人不安的情形。这可以在一些方面显示出来,就像是自杀的替代物或衍生物。精神的特殊方式产生于十七世纪初的宗教改革,充满信仰危机。当时出现了自杀问题,一些模糊性概念也相继产生了。被世界

所抛弃,在文化混乱时期影响了诸多敏感的心灵,导致一些人自杀,其他人遁向神秘主义或彻底退隐。追究逃避行为的实质,是对世界同样的仇恨,这在宗教作家的作品中强烈地表现出来:“在尘世中,有什么让你喜欢?”诺埃先生问道:“再问一次:你为什么热爱生活?”圣·西翰更进一步说道:“为了这个终将消失的生命,灵魂该是病态的,要热爱生活,需拥有某种邪恶的情感。”逻辑归纳出来,我们能想到的最好的,便是死亡:“对于一个真正的基督徒,热爱死亡并从中得到乐趣比热爱生活并从中寻找到欢乐要更容易些……死亡较之于我的欢乐来说,不很好,不很有益”格斯耐勒写道。

这一类的论调在十七世纪的精神性文章中大批地出现,它把理想的基督教生活放在极度不稳定的平衡之上:教权讨厌尘世,讨厌生活,渴求死亡,渴求超脱,同时又在禁止跨越死亡。生活在尘世中,却拒绝尘世所给予的快乐,就像是一种喘息的死亡:应该最大可能地接近死亡,却不要放弃生命。事实上他的精神性建立在自杀的替代物之上,建立在真正的精神死亡的基础之上:这是“颓丧”的教义,人们能在世纪之初所有庞大的宗教神秘主义和教权中找到,有关作品有时产生令人不安的反响。

伟大的皮埃尔·德·欠璽勒(1575—1629),法国精神学的创建人之一,他鼓吹心灵死亡,鼓吹说所有造成我们个体生命的东西已毁坏,我们所有的智力和精神力已毁坏,这一切是为了让位给上帝。他写道:“人应该被剥夺所有权,使其颓丧,使其归于耶稣,靠耶稣维持生活,靠耶稣相互联系,靠耶稣继续生存,靠耶稣实现其效用。”为了耶稣能像自己一样生活,人们应该停止自我生存,变成一具真正的“尸体”,无活力的器具,只有神的力量才能赋予其生命。他还写道:“我们的生命,上帝想用他的生命

摧毁我们的，他想让我们走出自己的生命融入他的生命……想让我们自我死亡；在死亡来临之前，他想让我们的精神死亡，从我们自己及这个世纪来看，我们应该在死亡的意图支配之下”

贝儒勒描述了他自己的“自我颓丧”经历，决定放弃自我的任何用途，灵魂的精神能力和理智，到这个程度，已不能继续感受自己的灵魂，灵魂没有、也不愿再有自我，甚至不会用司法权和职权来支配自己已获得的财富。经过这一过程，自我就真正消失了：“我们不存在了，我们像耶稣一样和上帝一起过着一种真实的生活”

放弃尘世，放弃个人生活，放弃个人道德，甘愿融进一个大的整体中，一些人称为虚无，另一些人称之为神，不再是自己。把自己彻底地抹掉；肉体自杀，出现了同样多的共同特征。查理·德·恭得翰神甫(1588- -1641)，贝儒勒的弟子，持有相似的观点。十二岁时，他就想自杀，就像伊沙克被亚伯拉罕杀死那样献出自己的生命，他整个一生就被颓丧的意愿困扰着。《他的教权文学》一书中充满了如下的表达：应该“自我摧毁”；“要有摆脱全部自我的意愿”，“丢掉所有生存和保持自我的想望”；“这种死亡……让上帝像自己一样生活……这种虚无……把他的生命赋予你”，布尔蒙写道：“这些不是些简单的文体上的描绘或夸张，恭得翰向我们宣传的死亡是更真实的，或者，更确切地说，这个词在这里只是指用一种不很完美的方式来处理自杀，是禁欲所困扰的彻底颓丧……确实，这种摧残，甚至该给受害者一种全新的、优于他已经丢弃的生命；但是，确切地说，全新的、优越的生命，又是指什么呢？是否是完全区别于过往的一种生命？精确地说，是否是自杀者寻找的那种：全新的、美好的、完全不同于现在的那种生活？”

我们处在刀刃上,肉体死亡与精神死亡具有相似性、类比性、比较性、符合所有的含混的模糊性。神秘主义处于一种少有的深层道义水平上,超出那些上层的、普遍的道义。在这个水平上,界限变得模糊不清,不道义出现在道义中,具体融入抽象,禁令在炽热的欲望中日趋衰竭,灵魂在天地之间浮起,超越了道德和智力的障碍。理智被分隔得模糊不清。神的爱情混杂在女神狂热的人类之爱中,是何等地令人不安,使人迷失。用同样的方式,对于一些易受干扰的、脆弱的灵魂,颓丧的教义形成一种令人不安的迷惑,陷入其中,人们不能区分开肉体自杀和精神自杀两种趋势。

让·雅克·奥利维尔(1608—1657),恭得翰的弟子,经历了一场严重的精神危机,在这期间,他停止进食,他认为自己已经死了:“我不知道怎样吃东西,我几乎失去了吃的功能,在我看来,似乎是给一具死尸喂食。”自认为已被判决,他和儒丹相比较,想像自己在地狱中:“当人们提起上帝,我就不再思维,就像一个讨厌的、严厉的、十分残酷的家伙……我沉浸于地狱的幻觉中,那种迫近让我欢心,就像我注定在那个地方一样。”让·雅克·奥利维尔的神经衰弱以及其引起的危机迫使他向布尔蒙神甫说:“这确实是些不健康的现象,它们不远不近。”没有任何神秘性也没有任何侮辱性,上帝为了某些目的而使他受难,就像他允许雷电焚烧教堂一样。

黑哥洛克老头儿,他也是五年间一直认为自己要入地狱。至于耶叙特·徐翰神甫(1600—1663),他疯了一阵,并得了自杀性神经病:“七八年来,我总是想自杀”,他写道,他甚至有过很强的冲动,跳窗自杀。耶稣的同行,被彼此的差距弄得尴尬万分,反对一些尤其是很怪的著作发表。二十年间,他因确信要被打

入地狱而沮丧万分。

颓丧的精神,以不同的方式,激起了几乎是自杀性的态度,延续了整个十七世纪。让·克利索斯托玛(1594—1646),纯真爱情的使徒,“卑劣女神协会”的创始人,苦修磨练,宣传应该自杀。彼尼老头,又一个纯真爱情的使徒,鼓吹剥夺一切,接受一切,其中包括罚入地狱的思想,哪怕会失去最后一线希望。1617年,在《耶稣的十字架》一书中,查尔顿神甫建议净化《有神论者》一书:关于熄灭我们自身的智力和本能的兽性力量,记忆力、想像力、认知力、意愿,这样直到乌有,达到一种精神昏迷从而接受耶稣。

马丁夫人,年轻的寡妇,于1630年进入圣于尔絮勒会,成为圣母玛丽亚的化身,显示出哀悼之后,归入宗教可以替代自杀。她与世界诀别的意愿是如此强烈,尽管她内心激烈冲突,还是决定抛弃她年仅11岁的儿子克罗德。后来她写信给儿子说:“现在我要离开你了,我其实已经死了。”当克罗德,他自己也变成宗教徒后,苦行修炼,她征服了母亲本能对他说:“我怀疑您肉体能力并没有减弱;您的彻底隐退,潜心研究,关心理事,苦行修炼就是原因;但我们活着只是为了死去。作为圣母玛丽亚的化身,我的颓丧达到一种完美的清静状态。灵魂完全依赖于上帝,就是去除不安。”1666年她写道。也就是说,有更多的愿望,经过经验证明是经久不变的,而且能保持一份内心的平静。那些信仰上帝而从俗世消失的人们,保持一份安宁,可以这么说,因为他那么自然地死亡,没有什么可担心的。

颓丧的精神,部分是一种逃跑的行为,一种逃避不安与绝望的方式,而这种不安与绝望时时窥视着基督教的道义,这种精神在宗教改革的气候下高雅起来。这种不安,导致焦虑惶恐,致使

一些人自杀。恭得翰甚至说，一些人选择在颓丧精神的控制下被遗忘，选择自我毁灭。坚信会入地状，有时使很多人都处在人生的十字路口，所以圣·弗朗索瓦·德·沙勒，青年时拥有不安的、忧郁的气质，渴求完美，十八岁那年经历了一场严重的绝望危机。对自己的幸福感到绝望，他寝食不安，急剧衰弱，直到他在戈亥圣母院教堂骤然恢复。圣女让娜·德·尚达尔，她也经历了一段时期的绝望。加尔默罗会修女玛德琳娜·德·圣·若瑟夫曾经被她昏迷中经受过地狱中的苦难惊吓过度。

一些人甚至准备好用以往的自愿殉教来代替自杀。于是，1601年，六个来自西班牙的加尔默罗会修女来法国等候死亡，途经西南部加尔文派地区，“当代备忘录”中写到这种挑衅态度：“我们的宗教圣女们，为了大胆地向耶稣·基督忏悔，为了赢得殉教所带来的无法估量的幸福……把她们的手从铐链中解脱出来，手持带有耶稣像的十字架和念珠，以便让世人看得见。”

宗教不安有两个方面：它可以是一个刺激物，引发“对支配者本能的热爱”，弗朗索瓦·德·沙勒说道，但是，如果被魔鬼使用的话，她同样能导致绝望。为了反对这种能导致自杀的不安，建议有两个补救办法：依靠上帝的精神性，这样可以达到安宁，或者行动的精神性，包叙埃和耶稣会的会上尤其推荐：精神，被能促进善良的能量所占有，能够重新找到平衡。一些冉森教派教徒，如尼古拉，分割开这个观点，对他来说，要么是关于罪恶，要么是关于欲望，应该始终避免不必要的烦恼。

一个补救办法：虔诚的人道主义

十七世纪前三十年间，一股宗教潮流尤其反对不安和绝望：

这就是虔诚的人道主义,它是微笑的、乐观的、精神性少有的例子,是地狱和前世注定的令人绝望的教义所引发的自杀趋势很好的解毒剂。虔诚的人道主义者恢复了欢笑,而这种欢笑可以驱逐魔鬼。继哈伯雷之后,他们又重复道:“欢笑是人类的本性”;它是有益的、健康的。基督们该欢笑,1624年伽哈斯写道:“在这个世界上,有一些邪恶的人,当他们看到一个基督徒欢笑,就认为他是一个被社会抛弃、被社会排斥的人……但是,上帝啊,我们中的这些人到底想怎样?我们要总是泪流满面吗?”皮埃尔·德·贝斯,至于他,是个不知悔改的爱笑的人:“我应该大声地笑,嘲弄地笑,讲一些滑稽话,取笑任何事情。”但是人们不能笑死或者至少也是快乐地死去吗?这就是耶稣会会士安东尼·庇耐想要的,当他一听到上帝之爱时,已迫于心脏病危险的他说道:“最好在我的心脏上刺一剑,同时只用爱、天堂或者我主耶稣这类词给它命名。”1620年,在《让病人和被受折磨的人得到安慰和欢欣》一文中,这个耶稣会会士尽力虔诚地讲一些带有嘲讽意味的趣事来驱除忧郁的气质,听到这些,神父,一位爱开玩笑的、性情粗暴的长者,用劲地敲了几下背就把我们带入天堂:“在法国,神甫为新人们主持婚礼时,我们的高声祖先就守候在教堂门口,习俗规定要捶打新人,在捶打和鼓的敲击声中,把新人牵向婚礼的殿堂。这就像进入大堂一样。”

这些捶打,是生存的不幸,是我们应该欣然接受的亲热的拍打。甚至原罪都是一种幸福的罪恶,因为如果没有原罪,就决不会有救世的功绩。虔诚的人道主义那难以改变的乐观主义崇拜人性的善良,古圣人的伟大,以及现代科学非凡的发现。这股潮流在1586年到1620年信仰危机时确实又发生了。人类的思想该欣然接受无限世界的新发现及其展示出来的前景,而不必畏

惧它。

现代科学使我们热爱生活，对科学革命带来的新奇发现而自发产生的虔诚的人道主义热情，是极度忧郁绝望以及对自杀的沉思的真正解毒药。比起因反对自杀而制定的禁令、判决来说，这无疑是一种更有效的补救办法。来自巴黎的嘉布遣会修士沃取笑忧郁而悲伤的基督徒，鼓吹要有好的情绪，要乐观，要欢笑，要像梅尔萨那神甫那样。他断言应该了解世界，知道我们正向上帝靠近，而不是苦行修炼。1639年，安东尼·比耐出版了《论自然的功绩与最伟大的人的创造力》，一本包含文学、科学的百科全书，用来给讲道者提供具体的、确切的例证。面对科学词汇丰富的表现力，他赞叹不已。加尔默罗会修士雷恩·德·圣·让描述了用科学的一般思想造就通用的才智。虔诚的人道主义者创作了诸多让人安心的虔诚的作品：1610年，议事司铎纪尧姆·伽仔写了《寻找灵魂的慰藉》，1645年，来自巴黎的嘉布遣会修士沃写了《上帝的慈悲对人类行为的影响》，1649年，嘉布遣会修士雅克·德·欧丹写了《反对世纪性绝望，寻找解脱的公正希望》。1652年，耶稣会会上勒·莫瓦那写了《受助的虔诚》；还有其他一些作品。

耶稣会会士路易斯·希什奥么(1544-1625)宣告虔诚灵魂的喜悦。虔诚是一种喜悦，欢笑是上帝的赠礼。我们应当热爱生命，热爱我们的身体，它是美好的，同时反映了灵魂的美丽。两者像恋人一样结为一体，死亡将它们分开，这是由这个耶稣会导演的一出对话体的、寓意深刻的、感人的悲剧，《告别虔诚的灵魂，徒留下肉体》。死亡是一个不令人喜悦的破坏者，即使它给我们准备了一个幸福的将来。自杀是一种疯狂的、卤莽的、傲慢的行为，就像加图自杀那样，他“自杀了，被他的傲慢弄得筋疲力

尽。因为他的灵魂总是溢满虚荣和大众拥戴，这些使他无法面对现实的困境，无法预见是否会掉在他的敌人瑟扎尔的手里。由于不能容忍对手，过分的气恼和绝望，他的名誉将被减弱。他用胆小的灵魂作为补救方法，去争夺肉体的存活，尽管当他撕扯肠子时看起来很英勇”。

弗朗索瓦·德·萨勒(1567-1622)，虔诚的人道主义代表，在征服他的绝望危机之后，在他整个作品中，显示了坚定的乐观主义。在《论上帝之爱和引入虔诚生活》中，他更进一步发展了那种不安和悲伤。对他来说，除了罪恶之外，不安是进入灵魂的最大不幸。因为，就像共和国内的叛乱和内乱能彻底毁灭共和国，并且阻止尽所能抵御外来势力，就如我们的心，当它焦躁不安时，它就失去了维持已获美德的能力，同时失去了抵抗外来诱惑的能力，正如人们所说，这个家伙在尽全力浑水摸鱼。不安，来自于对从痛苦中解脱和对获取利益的不满，这很可能被魔鬼利用而导致绝望。于是该立刻通知听他忏悔的神甫。

至于悲伤，它是模糊不清的，同样该严格戒备。因为，有一种好的悲伤，这是上帝给予的，可以通过罪恶的遗憾而忏悔：“悔悟者总是那么悲伤，但也总是从悲伤中得到乐趣。”相反，“对世俗生活的悲伤也引起了死亡”。援引教士的话，弗朗索瓦·德·萨勒写道：“悲伤扼杀了很多，人们并没有从中受益。这种有时导致自杀的悲伤，可能源于三个原因：

来自可怕的敌人，通过悲伤的、忧郁的、令人不快的意见，使理智模糊不清，使意志衰弱无力，搅扰了整个灵魂……这可怕的敌人给他无尽的烦恼，使他极端气馁，就是让他绝望、丧失自我；

来自自然的条件，当忧郁的气质困扰我们时，这样的自

然的条件，不是显而易见地对我们有害，但是我们的敌人最大限度地利用它，对我们的灵魂，策划了一次又一次的诱惑：

“有一种悲伤，是由事故的多样性带来的”对于虔信者，这种悲伤是有节制的，然而对于世俗之徒，这就变成了绝望的悲伤。它是一种魔鬼的工具，因为“魔鬼喜欢从悲伤和忧郁中找乐趣，因为它是悲伤的、忧郁的，并且会永远悲伤忧郁，于是它想要每个人都和它一样”

对于弗朗索瓦·德·萨勒，对自杀的惟一辩护就是“真理的荣耀”。以往的自杀对他来说没有任何价值。为此问题，他专门写了一章“论上帝之爱”，文中展示了对禁欲主义美德的怀疑：怎么能说这些人有德行呢？当生活变得不堪忍受时，他们就建议人们自杀。塞内克和其他一些人因骄傲、虚荣而自杀；吕克尔斯，正如圣徒奥古斯都所说，他的自杀是有错的，至于加图，他不是一个人有理智的人，而是一个绝望的人，只有基督的自愿殉教者，是可敬的，因为他们不是为虚荣心、为利己主义而死：“特奥帝姆，我很想让加图拥有坚定的勇气，这种坚定附于人体是值得赞扬的；但是如果利用这个例子，就应该是个公正的、好的主题；当真正的美德使其不安时，应该忍受而不是自杀，要为了真理的荣耀而不是为了获得荣誉的虚荣心，就像突然发生在殉教者身上那样，他们用顽强的勇气创造了坚韧、价值的奇迹，相比而言，加图、贺拉斯、吕克尔斯、阿黑尔之流是不值得考虑的。”

然而，弗朗索瓦·德·萨勒并没有逃脱狂热信仰的这种精神性的不健康的模棱两可。他承认，这能导致死亡。他经历了一定程度的尴尬，就为了解释这与自杀无关。这些神秘主义者，他写道，不是抱憾而死，而是因遗憾而死，这种细微的差别不是很有说服力：“有一些求饶者，他们完全信赖于神之爱的修炼之

中，圣火折磨他们，使他们的生命日趋衰竭。遗憾有时长时间地让他们苦恼，不吃、不喝、不能入睡，最后使他们衰弱无力，疲惫不堪，他们死了。通俗地说，他们抱憾而死；但是，这不是事实，因为他们是体力衰竭而死。于是，我亲爱的特奥帝姆，当圣爱热情高涨时，就会多次撞击心脏，让它经常受伤，让它衰弱不堪，这种热情又很容易消失，它把心脏频繁地推向狂热的欣喜中，就这样，灵魂几乎都充满了上帝，不再能支撑天性所需，不能适时地消化、进食，维持生命所需的力量开始一点点地丧失，生命缩短了，死亡迫近了。上帝啊，特奥帝姆，这种死亡是多么幸福啊！”

不提及自杀的衍生物或替代物，还是很困难的。后来，马勒布朗什同样尴尬地回到神秘行为的模糊性问题上，他承认：“如果不放弃肉体的利益，不鄙视它，不牺牲它，不放弃它，人是不能和上帝完美结合的。”怎么回避对自杀的指控呢？马勒布朗什没能回答。如果不放弃肉体，我们不能与上帝结合；或者说我们没有权力抛弃我们的肉体。奥拉托利会会员只能看到并转向另外一个完全不同的问题上：“不允许自杀，甚至不能伤害身体，因为我们的肉体不属于我们：它属于上帝、属于国家、属于我们的家庭、属于我们的朋友。我们应该保持体力，保持精力充沛，我们不得不根据用途而运用它。但是我们不应该让它违抗上帝的旨意，损害他人的利益。应该让我们的肉体为国家的利益而努力，让它执行上帝的命令，不必再担心它被衰竭、被迫害、被摧毁。”

冉森教派教义的模糊性

在1580—1620年危机期间萌发的宗教思潮中，在关于自杀这一点上，冉森教派教义或许是最模糊的。明确禁止自杀，用一

种理想的生活取而代之,而这种生活以对死亡的强烈要求为基础。这就是在拉辛式的悲剧中明确阐明的。在这种意义上,冉森教派教义是自杀并不令人满意的替代物,拒绝自杀却有死亡的念头,简直就是长久痛苦的发生器。

就像基督徒那样,异教徒断然拒绝自杀。阿尔诺,他不能想像一个人如果没有信仰,会有什么大作为。他大体上说道,异教徒只是一些骄傲的家伙,不值得任何崇拜。关于迪奥热那的死,他写道:“这件事让我们所能看到的,就是这个家伙至死都那么骄傲。”至于阿里斯多德,确实是自取毁灭,因为“在那个黑暗、盲从的世纪里”,这是一种流行。他必然要入地狱。另一方面,尼古拉猛烈攻击加图:“用几句浮华的赞颂之间,哲学家们就与加图的死相抗争,这只是把这种抗争推向粗俗化的一种确有的脆弱,哲学家们把这种脆弱的人类的高贵灵魂推向了极点。”尼古拉试图用幼稚的方式对其进行嘲讽:“加图是个胆小鬼,他因为害怕看到撒旦的面孔而自杀。”“应该说,他脆弱得令人怜悯,抵挡不住连妇女和小孩子都能轻易忍受的困难;他万分恐惧,就是这种恐惧让他带着最严厉的负罪感离开了人世”。

冉森教派教徒同样反对虚伪的决疑者,在这一点上和其他方面一样,指控其松懈的道义,正是过于考虑,而使得某些自杀合法化了。用倾向性的方式,在《巴黎神甫的第三本论著》中暗示说,对于耶稣会会士,这是惟一的理由,决定是否人们可以自杀。从这之后,“人们将不能再有托辞说,所有的异教徒自杀了,尤其是这些已获地方行政长官批准的异教徒自杀了,就像在某些城市中那样,难道异教徒也不能违抗这个命令了吗?……我们不喜欢发现继这一原则之后的奇怪的延续。1672年,尼西尔斯指责这些为自杀辩白的“松懈的观点”。

事实上,细微差别并不是冉森教派教徒的标志。在寻求绝对的过程中,他们拒绝卑劣尘世的一切要求。人们认识到了巴斯卡尔面对蒙泰涅犹豫的震惊:蒙泰涅的缺点太多了……他那对自杀对死亡的崇高情感;因为如果人们还不愿以基督徒的方式死亡的话,就应该放弃任何怜悯,或者只是想怯懦地、舒适地死去。在《与德·萨希先生的对话录》中,巴斯卡尔攻击埃比克戴特及他的恶毒的傲慢,使他承认,“当人们备受迫害时,直到一心认为上帝在召唤时,可以自杀”。斯多葛派关于自杀的教义起因于傲慢。

巴斯卡尔很清楚地知道,是对幸福的追求而使一些人自杀,这是所有人所有行为的动机,即便是那些行将自缢的人。

那些确实想成为天使的人,当他明白他变成了一头牲畜时,几乎只能自杀了。如果有人想变成天使,那一定是冉森教派教徒,对他来说,还有什么比在人性上遭到限制更失望的呢?把要求定得过高,他注定陷入永远的失败中。冉森教派教徒把自己放在难以解决的矛盾的中心:拒绝自杀,却要求过一种只有死亡才能令其满意的生活。“生活在尘世中而不融入其中,不喜欢它”,这就是冉森教派教徒反对上帝、反对世俗的最基本的态度。它承认改变世界的可能性以便实现真实的价值,同时又禁止其改变以便自己躲避在神的光辉里。冉森教派教徒的生活处在根本无法调和的两种极端的不断冲突中。他对绝对的基本要求不能满足于人类的价值,这些总是不完全,总含有一个选择。由此冉森教派教徒处于深深的孤独之中,他拒绝从事人类的事业,活着,却隐退出尘世生活。

这部分涉及到阶级现象,从1620年开始,尤其触及到穿袍贵族阶级和大贵族阶级,就像吕西安·格德曼人肆宣称的那样,

非常的相像,但对于我们的主题只附带点一下。对于我们,最重要的是证明冉森教派彻底宣称这个世界那么邪恶,世界末日之前,没有任何希望能改变它,这些带给他彻底的死的欲望:“生活在尘世中,就是活着而不知道人的本性;认识人的本性,就是要明白,只有拒绝尘世,拒绝尘世生活,选择孤独,甚至是死亡,才能挽救真正的价值。”吕西安·格德曼写道,他合理地指出巴斯卡尔和弗斯特态度的深层类比性:对包罗万象的知识的热爱和对全部虚荣心的知觉。这种分裂使前者陷入难以捉摸的上帝之奥秘的折磨之中,使后者甘愿自杀。这两种态度的差别极小,只要一点点东西就会在两者间起举足轻重的作用。

在很多方面,弗斯特对于自杀的解答看起来更逻辑,更令人满意。这是从拉辛式的悲剧中得出的结论。其中,主人公明白了在尘世和自己对绝对的希冀中没有什么可以调和之后,自杀了。安托马克、于尼、贝雷尼斯、费德尔在死亡中解决了这种冲突。生在这个邪恶的、不可改变的尘世中,上帝总是缺席而绝对的欲望又如此强烈,留给女人们的只有一条路:虚无。女性异教徒们匆忙赶赴。这条路是冉森教派的自然倾向,只有奥古斯都派禁止这样做:《弗德尔》是生活在没有让步、没有选择、没有妥协中的希望的悲剧,是对这种希望的必要的虚幻的特征的认知……《弗德尔》大篇幅地提出了生活在尘世中的问题,以及失败必要的理由,这在最大程度上接近了《思想》中的观点。

这样,真实的冉森教派彻底地显现出模糊性。它把对人类条件的逻辑思考推向极端,完全达到一个死胡同:一方面是没有任何行为能改变彻底邪恶的尘世,另一方面,难以捉摸的上帝只施宠于小部分既定的人。中间,只有人类,渴求绝对,却

又意识到不能达到。冉森教派创造了一个存在的情况,惟一的出路就是虚无,以上帝(这个生命的绝对主宰)的名义,拒绝虚无,于是把人们关在尘世的陷阱中。自杀的惟一障碍就是信仰,而冉森教派把这种信仰变得很脆弱。他把上帝变成一种其主要特征是并不存在的神灵,人们坚持去寻找或按照巴斯卡尔的方法已经找到的一种神灵。在这种神灵与那种神灵之间,其界限是不分明的。这一界限一变得模糊不清,哲学意义上自杀的惟一障碍物就被消除了。冉森教派的态度为源于十九世纪绝望的无神论哲学做了直接的准备。这种态度是自杀的潜在因素。

1580—1620年危机间提出自杀合法性这一问题,直到十七世纪在有教养的杰出人物中仍是一个争论的焦点。如果真正自杀的数量没有以一种有意义的方式演化的话,思想就在慢慢变化了。在当局者彻底否定和压制的态度背后,可以看到由这个问题引发的范围越来越大了。

与文艺复兴时期截然相反,这个伟大的世纪(指十七世纪)有着对人类、对世俗悲观的看法,它怀有超越时代的向往。从很多方面来看,这是一个禁令和掠夺的世纪。文化、政治的重振表现为对道义的严峻和严格的形式主义的强烈要求,这在所有领域都显示出古典主义思想。世俗是邪恶的,应该在那惟一的、甚至是超越性的真实生活的期待中,使之更合乎常理。在尘世的生活只是一个简洁的片断,应该在超脱的境界里完成全部的生命,眼睛直盯着盼望已久的极限:死亡和永恒的生命。

日常生活中有一条痛苦的障碍之路,人们不能弄虚作假,不能抄近路通向那种超脱的生活,但对于渴望永恒幸福而受挫的心灵,宗教生活提供了一个权宜之计:颓丧或隐退出尘世。然



而,这些代替自杀的方法只是对于极少数的人。对于人民大众,禁令比比皆是,判决频频发生。人属于国家,属于社会,应该遵守神的法则,自然的法则,而这些法则都不惜任何代价地命令人活着。无论如何,对于极端痛苦和疯狂的情况,法律法规越来越显示它的宽容性。

当1680-1720年,欧洲第二次意识危机时,这种情形就把自杀问题提上了日程。当严重的生存危机和经济萧条加剧了自杀倾向时,批评性思想和理性主义公然攻击业已建立的教会,这就以决定性的方式削弱了现行的禁令、宗教命令。真正关键性的一个时期,它孕育了“自杀”这个词。

—— 第八章 ——

“英国病”的诞生(1680—1720)

从托马斯·克立奇到乔治·切恩： 英国病

1700年,《哈姆雷特》问世整整一个世纪后,牛津大学出版社的编辑和学者托马斯·克立奇,在翻译完吕科莱斯的作品之后就上吊自尽了。这件事在学界造成了巨大的震动,直到现在仍是一个谜。有人对它兴趣盎然,有人对它倍感恐怖。人们把这件事称作达观的自杀行为,谣传克立奇死前阅读《论暴死》时,一手捧着书,一手拿着自尽用的绳索。根据另一件轶事,他在评论吕科莱斯的手稿上写道:“注意:在完成评论时,我应该上吊自尽。”伏尔泰对此曾加以嘲讽:“他履行自己的诺言,是想效仿作者的做法,乐意去了断自己的性命。如果他做的是对奥维德(译者注:公元前43至公元前17或公元前18年,古罗马诗人,代表作有情诗《爱的艺术》)的评论,他应该会活得更长些。”一位不怀善意的观察家指出:“克立奇死时跟在世时一样,是真正的无神论者。”其实,事情的真相非常简单:这位编辑是殉情而死的,他的心上人的父母拒绝把女儿嫁给他。他的同事和对手还认为,是他犯的翻译错误让他陷入了绝望之中。

达观自杀这一说法的出现并不偶然,几年的时间当中,人们一直在谈论它。另外,把立克奇与吕科莱斯联系在一起,似乎会





产生一种新动向,这就使得传统道德的卫道士们把警钟敲得更响了。大约从1968年以来,有关自杀的辩论在英格兰形成了新的规模,赞同派之间与反对派之间相互攻击的论文成倍增长,石干浪的自杀事件不断激起广泛的大讨论。1683年7月13日,因同谋罪被捕的埃塞克斯伯爵在伦敦大钟楼上割喉自杀。1684年10月,著名的浸礼会传教士约翰·柴德自杀身亡,死前他刚刚放弃了宗教信仰,并且把教友召集到英格兰国教教堂。同年,柴什尔郡的神甫托马斯·劳失去职务后结束了自己的生命。1685年,蒙茂士公爵的部下、一位名叫罗伯特·朗的中尉在新门监狱中自杀。1689年,战时国务秘书约翰·汤普从伦敦桥的高处跳入泰晤士河自尽。他是声名卓著的政治家威廉姆·汤普爵士的儿子,但是在爱尔兰谈判的失败使他蒙受了羞辱。有人在他的衣袋中找到这样一张字条,上面写道:“我的失败让国王遭受莫大的偏见,除了死,我再也无法弥补自己的过错。愿国王事业昌盛,祈享上天福祉。”

1700年,托马斯·克立奇自杀。不久之后的1701年,帕特伯爵自杀,而他的儿子竟然也效仿他,在两星期后离开了人世。1702年,财政大臣的表兄弗朗西斯·哥德芬割喉自尽,他家庭富足,婚姻美满,本应尽享天伦之乐,所以人们找不到他自寻短见的明显原因。1704年1月4日,埃塞克斯郡的富有资产者乔治·爱德华精心设置了自杀机关,同时扣动三把火枪的扳机,饮弹而亡。这件事的震动余波迟迟不曾消除,因为英格兰国教的牧师约翰·史密斯,从当年出版的一本小册子上得出结论,认为爱德华(与后文一致,避免读者困惑)是无神主义带来灾难结局的一个象征。事实上,可怜的爱德华更是周围人的不宽容的牺牲品。他原本非常虔诚,在阅读哲学著作之后,转向理性主义宗

教。后来,他对《圣经》的内容是否真实产生了怀疑,还宣称宗教信仰的普遍性根本不能证明上帝的存在,况且既然黑人和白人都存在,正说明并不是所有的人都是亚当的后裔。教区居民对他避而远之,妻子离他而去,四十多岁的爱德华选择了自杀。约翰·史密斯认为,这是广为流传的新伊壁鸠鲁主义原则带来的后果。

经过报刊的广泛报导与评论,这些自杀事件都给世人留下深刻的印象。1702年,约翰·依弗林在日记中写道:“一想到十五六年间在这个国家自杀的那些人,就让人难过。”他这句话正巧与《死亡率告示》提出的自杀数目上升情况相符,后来《死亡率告示》一直被各家报纸转载刊登。名人自杀,似乎成了对英国特有的主潮的反映与写照。

“英国病”之谜因此诞生了。“英国病”这一说法,最早由英国医生乔治·希恩在其1733年出版的《英国病,还是各类神经疾病》中正式提出的。作者解释说,他是在几位对“日见频繁的离奇古怪的自杀事件”深感忧虑的朋友的推动下才完成这部论著的。显然,他没有读过方特耐的《金牙》,即便读过,也未能从中得出要义。就这样,约翰·依弗林医生着手分析了导致英国人的自杀比别国人频率更高的原因。在此之后,“英国是自杀的国度”的确成为人们特别是学界精英们所公认的事实。这个谜于启蒙时代出现,只是到现代统计学发展起来时才渐渐淡出人们的记忆。

约翰·依弗林解释,英国人有自杀的倾向,部分原因在于无神论主义和哲学精神的进步,部分原因在于岛国不利的地理气候条件,造成了居民的忧伤性格。气候决定论在当时很时髦。这一理论被孟德斯鸠广泛地运用,已经深深地影响了学者们的

—文艺复兴形成后又被宰杀的一个问题

潜意识。1727年，塞萨·德·索绪尔刚到伦敦就宣称无法忍受那里的天气，还说，如果他是英国人，也许有一天他也会自杀的。

“自杀”一词的诞生

用以指代这种罪恶行为的名词也来自英国。十七世纪诞生的“自杀”一词可以解释当时与之相关的思想演变和日渐激烈的争辩。直到今天，为了简化表达方式，我们仍然不合时宜地使用着这个词。实际上，法语在此之前只用婉转的词语指代这种自杀的行为，我们从中可以看出它是何等地受到谴责：“自己宰自己”、“自己杀自己”、“自己是自己的杀手”、“自己是自己的谋杀者”、“自己毁灭自己”。

新词的出现，表明人们想将该行为与第三方的杀人行为区分开来。它最早出现在英国人托马斯·布朗爵士约于1636年完成、1642年出版的拉丁文著作《*religio medici*》中。作者希望以此区分不信教者的自杀与备受谴责的基督教徒的自杀。自杀以拉丁文的 *sui*（自我）和 *caedes*（谋杀）为词根构成，独立地使用在决疑者身上（译注：他们从意识角度研究道德方面的问题）：1652年，卡拉缪尔的《*Theologia moralis fundamentalis*》中的一个章节的标题就是《自杀》。十七世纪五十年代，通过词汇学家托马斯·布伦特和伊壁鸠鲁作品编辑者沃尔特·查尔顿的作品，新词得以在英语中被广泛使用。由于使用频率高，在1658年，弥尔顿的侄子爱德华·菲利普斯把它收入所编写的《普通词典》中，但是他用诙谐的词源学知识作出评论，表达对新词的谴责之意：“这个词，我倒希望它是从 *sus*（母猪），而不是从代词 *sui*（自己）衍生而来……人把自己宰掉，就跟把自己当作动物

一样。”

该词在法语中第一次出现是在1731年。当时，一位名叫普雷沃斯特的教士在英国撰写《赞成与反对》时使用了该词。此外，他还讲述了一些诸如切尔西亚教士的故事，客观上为“英国病”之谜的传播起到了推波助澜的作用。切尔西亚曾企图上吊自尽，后被一个绅士救了起来。切尔西亚在被问及自杀的原因时，说：“我承认自己怯弱，要承受生命及其所有的苦难比自杀需要更坚定的意志。但是，承受生命，就必须去维护它，这正是我所缺少的。我三天后会绝食死去。我这样做只是为了提前顺应天意，并不是改变天意。”绅士把教士带回家，还是没能阻止他溺水自杀。教士是个值得尊敬的人，普雷沃斯特说，廷德尔（译注：廷德尔，1820—1893，英物理学家；廷德尔效应是一种微粒子对光的散射现象）和科林斯都非常欣赏他，可他轻率地毁了自己。普雷沃斯特还说，英国人会为他举行纪念活动。

普雷沃斯特教士读到了当时刚刚出版的乔治·切恩的《英国病》一书，作者对此病原因作出了解释：英国人之所以自杀，是因为他们烤木炭取暖，食用半生不熟的牛肉，而且，他们太淫秽下流。普雷沃斯特并不相信这个观点。

在法国，“自杀”一词直到十八世纪中叶才有了立锥之地，动词的使用形式是同义迭用或冗长赘言：“se suicider（自己自杀）”显示了人为摆脱在自身所犯下的罪行而作徒劳之功；正确的形式本应为“je suicide（我自杀）”，却从来没有被使用过。在英语中，“自杀”作为动词的形式不存在；suicide（自杀）作为实质名词必须有一个动词与之搭配：to commit suicide（犯下自杀）。在其他语言当中，都用迭义结构，甚至使用婉转语，如 sich den Tod geben 或 sich töten。同时，这个英语词也在十八世纪进入了西

西班牙语、意大利语和葡萄牙语

统计与报刊

如何解释自杀在1680—1720年作为“英国病”出现这一现象呢？现在看来，主要是统计的发展，贵族社会文化的演变、紧张的宗教敌对气氛以及报刊的飞速发展所共同作用的结果，传统价值在一个世纪中第二次遭遇危机是当时的大环境。

从1680年开始，有报导的自杀人数迅速增长，英国舆论对此惊讶不已。伦敦死亡率告示是消息的主要来源，上面发布了年均自杀人数：1680年至1690年平均每年10人，1690年至1700年每年20人，1700年至1710年每年25人，1710年至1720年每年30人，1720年至1730年每年42人，1730年至1740年每年超过50人，有时达到60人。在这些条件之下，观察家们表达了他们的忧虑，这并不令人感到奇怪。1698年威廉姆写道：“在一年的时间里，我们听说的在英国发生的自杀事件要比欧洲大陆其他任何一个地方还要多”，约翰又写道，“近几年，我们发现人们自杀的数目如此之大，不管是品格高尚的人，还是其他人”

这些数字公布后所产生的效果，远远不如飞跃发展的媒体所带来的影响大。媒体在十七世纪接触到的大众越来越广泛；主要的几家媒体报纸每天的发行量都在15000份以上。在1704年之后，每个星期的发行量以2到3倍的速度增长。这些报纸不仅公布了死亡率的报告，而且还对那些最稀奇古怪、最出人意料自杀案件作出分析、评述，并对自杀的情况和原因作出调查。就这样，大众渐渐熟悉了这些当时所谓的不同寻常的花

边新闻。除了这些数字以外，人们还发现了这些事件的持续性，书面或口头的评论则都加重了事实的严重性。

另外，媒体也有助于世俗化人们对自杀的看法。总有一天，自杀被认为仅是人的行为而已。经过调查的报道往往表现的是中立的态度，使人们习惯于把自杀仅仅看成社会和心理状况的结果。自杀在公众舆论中渐渐地摆脱了罪名，而且还慢慢融入到日常生活的普通灾难事件当中。自杀行为的执行者被认为更应该是牺牲者，而不是罪人。

然而，人们将死亡率报告的数字最小化的做法也许是错误的。的确，必须考虑到伦敦居民总数在1650到1750年之间至少增长了1倍，可能人口数量的登记也更完整。但这些能解释1680到1730年之间自杀数字上涨了3.5倍的情况吗？这不可能。特别要注意到1730年之后在自杀人数增长的同时，伦敦的人口总数也在继续增长。然而，这个曲线慢慢趋于平稳，甚至渐渐趋于下降。一直到十六世纪八十年代，每年的自杀人数还在30人左右。

现代人对这一点的印象并不完全是错误的。可以肯定的是，在1720到1730年之间，自愿死亡的人数在不断地增长。由此也让人们产生了一个错觉，觉得这种现象只是发生在英国人身上。因为，与此同时，欧洲大陆的许多观察家得出了同样的结论，其中包括芭拉泰公主。1696年，她再次提到流亡在外的英国女王跟她说过的事：“英国人的自杀很普遍；英国女王说她在英国期间，没有一天不发生男人或女人用匕首自杀、上吊或自焚的事件。”但是在1699年，她观察到法国也受到了这种影响，并像许多人一样将原因归于无神论精神的进步：“在这个国家，信仰已经熄灭了，以至于再也找不到一个人不愿意成为无神论者。

但是更奇怪的是,同一个人在巴黎是无神论者,进了宫廷就来了个180度大转变。人们也一度认为自杀数目之大是来自于无神论。就在上个星期,巴黎的一位律师在他的床上,开枪结束了生命。”

这些消息尽管比较笼统,但很符合1680到1690年的情况。这场自杀的运动在十八世纪初迅猛发展,在1720年达到了高潮,公主当时写道:“巴黎目前的时尚就是摆脱生命,大多数人溺水自杀,许多人跳窗户摔断脖子,另外一些人用匕首自尽,这些都是应该受到诅咒的钱财所造成的结果。”的确,当时,法律制度的崩溃导致自杀人数成倍增长。但是拉米神甫确定地认为,从十七世纪末以来,与阿蒂库斯相类似的自杀成倍增长:“这是伊壁鸠鲁主义酿成的恶果。”

新原因和旧原因

自杀现象看似普遍,但并不能因此被说成瘟疫或潮流。自杀出现过几次史无前例的增长,仅仅是因为最初的金融危机对有失谨慎、准备不足的资本主义世界造成了强烈的震撼:1720年到1721年,法国正值洛危机(译注:洛被认为是危机的主要负责人),英国正发生南海破产危机(译注:南海是一家公司)。所以,伦敦的自杀人数很快从1720年的47人增至1721年的52人。其中,1月份的某个星期中就有6人自杀,报纸报道了这些悲剧的发生:据1721年1月22日的《每周一报》报道,一位贵夫人因南海公司破产的损失而跳楼自杀;5月20日,一位商人因想到日后的贫困潦倒而忧郁不堪,最后自杀了。11月,伦敦商人詹姆斯在社区法庭上激烈地批评南海公司后,用手枪打破脑

袋自杀。当时在英国,投机活动更是猖獗,因危机导致破产的情况也更多,所以在一定时期内,自杀的事件层出不穷。例如财政部的一位高级官员 1720 年 3 月由于遭受巨额损失而上吊自杀。看到破产在即,足以引发人做出致命的举动。如一位据估计资产达到 6 万先令的富商,于 1721 年 1 月上吊自尽。

可以肯定的是,资本主义发展时期是自杀数量居高不下的重要背景。建立在个体主义基础之上的冒险、竞争和赌博是造成不稳定和不安全的重要因素。中世纪的同业工会和行会团结体制消失了,尤其是经济体制监控在当时还处于初级阶段。在错误连连发生的情况之下,个体必须独自面对破产,自杀事件也就接连不断地发生。破产的情况众多,而且从不间断,破产者得不到同时代人的怜悯和同情。于是,英国进入了一个“放任自流”的时代,其间充满着各种冒险,也充满了各种机遇。在公司数量成倍增长的同时,破产的数目也因希望的破灭而成倍增加。这场运动波及到了整个欧洲大陆。在法国,银行和金融机构从 1715 年开始向世人提供各种最快捷的暴富机会,但在这些领域,祸福总是旦夕之间的事。因为缺乏担保和稳定的结构,十八世纪初的生意人非常脆弱,他们也加入到传统自杀者的行列之中。

1680 年至 1720 年间那些悲剧和灾难的发生,使得破产自杀者在传统自杀者中的比例迅速增长。此外,生活物资在当时极度匮乏,严酷的冬天,严重的痢疾,斑疹伤寒、疟疾和战争摧残着整个欧洲。其中有两个灾难波及的范围很广,一个是奥德斯堡战争,另一个是西班牙战争,它们持续了二十多年。1693 至 1691 年的饥荒;1697 至 1698 年的危机;1709 至 1710 年的“严冬”;1713 至 1714 年的危机;1719 年的痢疾 这些都记录在

马歇尔·拉什维的《悲惨的年份》之中。即使悲惨没让人落入饥饿而死的境地,它也大大加快了人们自杀的步伐。英国报纸报道了很多的例子,比如1717年的一位伦敦妇女在拿不到生活津贴时,将她的两个孩子活活溺死。

媒体报道了各种普通的自杀事件,比如殉情、家庭矛盾、家庭悲剧、巨大的悲痛、强奸、羞愧、愧疚以及人类常见的各种悲剧。但是,现代大家庭分裂之初的家庭关系疏远不可能使自杀成倍增长。即使如此,传统的家族纽带渐渐被消解,城市化的进程加速了自杀的发生。个体的孤独感甚至在城市的混居和群居中也不断增长。在英国,当城市化进程刚刚起步时,自杀现象尤其引人注目。人多数报纸报道的案例都是发生在城镇之中。1718年4月28日的《每周一报》报道,一位伦敦妇女在与丈夫争吵后上吊自尽;1717年10月5日同一份报纸刊登了一位用刀自杀者的报道,还有在骚斯沃克城一个强奸儿媳的牛奶制品商上吊自杀的事件。农村的自杀事件往往发生在突如其来的不幸之后。1718年5月1日,在《每周一报》上人们可以读到:威特叙尔的一位破产农场主突然杀死了他的儿子,他妻子惊悉噩耗后跑出家门,把18个月大的小孩放在桌子上,而这个可怜的孩子跌下来摔死了。接下来,这个农场主也自杀了。1681年,还有另外一个相当普通的例子,芬什莱的一位男子因为未婚妻背弃了婚约,在杀死未婚妻的企图破灭后了结了自己的生命。

英国贵族与自杀

1680至1720年间,贵族的自杀人数出奇的多,自杀甚至被当成真正的时尚。这个情况大大刺激了该时期有关自杀的

辩论

在查尔斯二世(1660年)复辟后,自该世纪中叶出现的剧烈宗教斗争慢慢减缓。人们发现,贵族和伦敦上流社会以及“乡间宅第”(译注:富人在乡村购置的地产)出现了宽容对待自杀的潮流。1672年,威廉姆写了一本绅士读物《绅士的伙伴》,其中宣扬了对自杀者的同情。“我们不应该谴责他们”,他写道,“因为即使是上帝选出的精英,如果因为精神病而失去正常的思维和理智,就有可能导致沉重的忧郁,接下来还会被各种疾病所侵袭,使自己成为自己的刽子手”。1671年,罗杰律师的堂兄亨利爵士自杀,1690年,罗杰声称司法对自杀的态度过于严厉。名人的死亡被报刊广泛传播,自杀的流行使得世人相信:自杀是服从于荣誉的守则,并跟决斗相近。因为无论自杀还是决斗,使用的工具都是手枪或者是刀剑,但是上吊自杀却被人们深深地蔑视。查尔斯摩尔在1790年的《fallu into》一书中收集了有关自杀的轶事,并且引用了一位贵族对一位绅士上吊事件的评论:“选择自杀,这是多么可怜的家伙!如果他是把子弹射进脑袋,我会原谅他的。”

据史料记载,1660至1714年,皇室成员中剑客、骑士、绅士的自杀人数占了英国自杀总人数的10%,其中70%使用火枪,20%采用上吊;其他社会阶层中自杀的比例高达65%。加图的知名度不断增长,这更促进了从十八世纪初开始的使用匕首或刀剑的自杀。1709年,乔纳森·斯威夫特的《它塔勒》对加图的赞誉比任何异教徒都要高。1713年,约瑟夫·阿迪森的悲剧《加图》将加图之死奉为神话,并取得了巨大的成功。1737年,诗人乌斯塔什跳入泰晤士河溺水自尽,他死前说过:“加图的所作所为和阿迪森对他的人肆赞颂都只能是罪恶。”同年,这句话

被《绅士杂志》登载和传播。

1711年，威廉姆用辛辣的讽刺和幽默谈论到这个问题，并且建议写一本关于自杀艺术的书，用以指导上流社会人物的自杀。我们在其中可以找到有关“英国病”的信息：“我们的国家以英勇死亡而著名，没有哪一个邻国敢与之媲美，可惜我们还没有人对在这种严肃的事情中经常出现的错误作出考虑，这仅只是因为缺了一本用来指导我们那与生俱来的勇敢行为的指南。”指南的基本规则是：选择一个有效而利索的方法，然后留下遗言，让失去丈夫的遗孀们时常读到它。

如果对贵族宽容自杀的态度追根溯源，似乎可以上推到以前的上流社会想要摆脱过度的宗教狂热的思想。在克伦威尔死后的一十年，清教主义开始泛滥，持怀疑论的新一代人表现出对任何介入人世的超自然作用都漠不关心的态度。约翰·洛克那一代人经历了宗教冲突和各种极端狂热主义的苦难，故而采取了更为温和的宗教态度，而不是对所有的过激行为表示出不满。在这一时期形成了英国国教“高派教会”的精神。1666年，教堂遭遇大火，后来由克里斯托夫·雷恩重建。“高派教会”的叫法可以从这些城市新建造的教堂中找到理由：富裕舒适的宗教生活，人们衣食无忧；高大的门窗，柔软的坐垫、绸缎和装饰，洋溢着香蜡的芳香。而信教的有教养的人在平常的谈话中则避免谈及上帝和超自然的事物。1680—1720年，伦敦的上流社会开始猛烈抨击这一现象，把它当作邪恶的行为。在那个狂热盲信的时代，自杀多么令人震惊和鄙视。它与魔鬼根本毫不相干，何况在某些情况下，自杀也可以是光荣的选择。1790年，查尔斯·莫尔将贵族对于自杀的思想变化，归咎为反对“克伦威尔时代的同情心和清教的过分虔诚”的反应。

自杀问题实际成为了英国国教徒与清教徒争执的中心。原为洗礼教徒的约翰·查尔德改宗为国教徒后又自杀,1684年,流行的小册子说他是因为遭受迫害才改宗,他是被魔鬼害死的。1688年,洗礼教教徒本杰明·丹尼斯与托马斯·普朗特用50多页的篇幅阐释了这个观点,他们的小册子在1715、1718、1734和1770年得以再版。他们的目的是加强正遭受教会镇压的清教徒间的团结,指出背教弃义是魔鬼引诱的结果,因此其结局惟有自杀。

其他事件也为争执提供了辩题,并被政治利用。比如1683年,辉格党的杰出人物艾塞克斯公爵的自杀。由自杀事件引发的讨论,更是使英国蒙上了自杀之国的声名。对自杀持赞同宽容态度的论著成倍增多。1680年,自然神论者查尔斯·布伦特赞美了《论暴死》一书,四年后即自杀身亡。他的论著《Philostratus》于1700年再版,这证明这类文学作品仍拥有不少读者。蒙田1685年的新译著和沙龙1697年的新译著给怀疑论提供了论据。1695年,自由主义思想家查尔斯·吉尔顿为他死去的朋友查尔斯·布伦特辩护,将辩论扩展到原则的高度上来。他写道,布伦特作为哲学家死去,并没有违背自然与理性的箴言。他被不可能的爱所折磨,与永远忍受痛苦相比,他更情愿了白了。自然与理智从来没有要求人们热衷于受苦;这是伊壁鸠鲁主义的原则。说我们像不战斗的士兵是荒谬的;士兵可以选择当士兵,而我们却不能选择出生。最终,反社会罪的论据也完全是空洞无聊的;移居国外的人照样可以削弱国家;与之相比,自杀者对国家造成的损失更小。

这样的推理让卫道士们愤怒不已。他们也写出了连篇累牍的文章予以回应,其影响却反而使得“英国病”在海外继续深入

人心。1671年，托马斯·菲利波特在他出版的作品中严厉抨击了《论暴死》的影响。1699年，杰尔斯·莱斯利指控自然神论者“将自杀树立成准则”，还谴责了布伦特和吉尔顿。

反对自杀的论著

1700年，亚当斯在托马斯·克里奇逝世的同年发表了题为《论自杀》的著作，从此揭开关于自杀的规模空前的论战。此书的独到之处，在于只从哲学角度讨论自杀，摒弃从圣奥古斯丁时期以来人们反复运用的宗教和神学论据。此书开创了崭新的策略，使英国国教徒在其本上用以反击异己。这本身对自杀的辩护者来说就已经是一个重大的胜利，自杀从此被纯粹地当作个体的事情来考虑。

那时，教士们的立场特别脆弱：在放弃将神谕禁令作为挡箭牌后，就很难再用严格的人义词语证明人无权处置自己的生命。亚当斯致力论述的第一点是：自杀侵犯了人对上帝乃至对有神论者的义务。他使用了约翰·洛克那被折衷过的观点：上帝造人，人是上帝的财产，因此，人只有生命的使用权，而没有绝对的财产权。第二点：自杀违反自然之法。为了让这个观点站得住脚，亚当斯不得不跟魔鬼联盟：他把被怀疑作无神论者的托马斯·霍布斯作为自己的权威。第三点：自杀违背社会权利，因为自杀者不对公共福利作贡献。亚当斯使用了理查德·康伯兰1672年发表的拉丁文论著中的推理。最后，他加入当时很实际的观点：允许自杀就等于践踏人类所有的法则，因为自杀，原本对触犯法律最重的刑罚（死刑）将会失去其震慑力。另外，也正是由于这个原因，1728年一篇反对自杀和决斗的匿名论文主张

保留对自杀者的死后惩罚。

最具影响力的宗教哲学家们对“英国病”迅猛蔓延的势头深感担忧，于是纷纷诉诸笔墨，努力维护传统道德。1706年，萨缪尔·克拉克撰文攻击吉尔顿。文章中，他引用了各种权威的论据，并阐明理论不能脱离实际，就像士兵不能离开岗位，以证明吉尔顿理论的脆弱和幼稚。勒·格兰特·伯克利怒斥那些“小哲学家”，认为他们多多少少染上了无神主义的论调，竟然散布宽容自杀的言论。在他看来，这些“小哲学家”都缺乏勇气实践自己的理论，更不敢自杀。1709年，地位更低的普通牧师约翰·普林斯也写了一篇驳斥多恩和吉尔顿的文章。

对自杀采用宽容态度的文学作品在知识阶层几乎没有取得成功。1705年，托马斯·哈恩说有位牛津教师想找出版商发表他那驳斥自杀的著作《论暴死》，同事们都嘲笑他，认为没有任何人会读这样的作品。当时风行的新思想认为加图、伊壁鸠鲁和卢克莱修的自杀是英雄行为，正确的论调应该对自杀采取宽容的态度，并且对教士阶层形成了冲击。圣·伊夫蒙德在1703年去世以前，一直在伦敦非常著名的不信教圈子里主张并传播伊壁鸠鲁主义的宽容思想。

自杀的反对者曾取得零星的成功，比如1705年查尔斯·吉尔顿就被迫收回了自己的观点。1699年，查尔斯·莱斯利抨击吉尔顿对自杀的赞扬，使后者受到动摇。反对自杀的人经常利用隐晦的非难，迫使对手沉默下来。维护自杀的权力并不意味着要鼓励自杀。卫道士们经常不分青红皂白地影射那些对自杀采取宽容态度的人，指责他们有鼓励自杀的倾向；卫道士们认为这些人的所作所为跟他们应履行的责任是南辕北辙的，从而让他们背上沉重的思想包袱，对做过的事感到后悔，保持沉默。这

一策略的成功之处体现为：社会上关于自杀的言论骤然下降，即使偶有出现也十分谨慎。这一策略也使那些声援、宽容自杀的学者向外来的巨大压力屈服，他们或像贾斯特·利普斯那样将作品毁掉，或像约翰·多恩和大卫·休姆那样放弃出版作品，所以他们涉及自杀主题的著作都是在去世后才出版的。而吉尔顿甚至正式收回观点，1705年他写道，他今后“彻底相信自杀是不允许的”。

英国和法国的宽容呼声日益增强

1680年至1720年间，司法领域没有取得任何改进。法律仍旧十分严厉，认为魔鬼介入自杀的想法还没有彻底从世俗与宗教社会中消除。英国非圣公教的阶层对魔鬼介入的想法最为笃信。1677年，理查德·吉尔平在其《神鬼学》中的《论撒旦的诱惑》一文里重新肯定了人的自杀行为是中邪着魔的结果。1709年，约翰·普林斯写道，撒旦“往往是自杀这种可恶的罪恶的祸首（或主要起因）”。1712年，一位名叫托马斯·巴里奇的学徒自杀未遂，他所在的社区教堂认为他自杀的原因是精神已被撒旦控制，所以他在宗教审判中逃过一劫。同年，吉·思文翰因使用巫术而被惩罚。在她供认的罪行中人们注意到，她用一种超自然的方式来诱使两名女孩投水溺死。1726年，艾萨克·瓦茨认为魔鬼是所有自杀现象的罪魁祸首。一些作家甚至认为自杀者罪不可赦，他们的尸体也应该受到惩罚。1715年，查尔斯·威特利也持同样的观点。

后来，法庭开始承认由精神错乱引起的自杀。1680年至1720年间，这一情况的发展相当迅速，且不同地区也情况各异

例如,1675—1679年间王座法院赦免的因精神错乱而自杀的人占自杀者总数的10.5%,在1705—1709年间占14.1%。在某些城市,如在诺克非市已超过90%。

这一变化的产生有多种原因。在英国,陪审团的裁决毁灭了许多家庭,日益遭到人们的反感和厌恶。为此,1693年制定了一部法律,其中规定可以给予“对自己不忠”的自杀者较为宽大的处理。事实上,也只是转让死者家产,即从原来的王室转归于地方领主。这产生了两个后果:当地教会对地方领主深表不满,因为他们没有从农民的损失中捞到好处,而没有从中受益的王室也不再干预审判,从而失去了对审判公正性的监督。陪审团和检尸官就自主多了,他们可以从大部分的自杀案件中得到好处。

1698年,在桑莫塞公爵的领地康伯兰地区就发生过一次公然渎职的情况。约翰·阿金森在宣布被上帝抛弃后不久就自刎了。经过一个敷衍了事的调查后,法庭裁定他是自然死亡。为此,桑莫塞公爵大发雷霆,他下令进行重新审理此案。人们将约翰·阿金森的尸体挖掘出来,并且重新组织了一个陪审团。我们可以注意到,新陪审团的组建无疑是要体现公爵的权威和证明“对自己不忠”的可能性,也使约翰·阿金森之死归入这一范畴。审理程序中甚至根本未涉及到“精神不健全”的可能性,因此,受到外界影响的陪审员,更倾向于作出“对自己不忠”的裁决。

此外,即使陪审团判定“对自己不忠”,他们常常也会过低估计犯罪者的财产,使受牵连的家庭不致破产。1670—1674年间,在所有被没收的财产中,仅有30%多的家庭财产超过1英镑。而在1710—1714年间,这一比例下降到6.7%。也就是说大部分被裁决为有罪的自杀者都是一贫如洗。1704年,丹尼

尔·笛福观察到公众对没收自杀者家庭财产的做法持有异议，他写道：“孩子不该因父亲的自杀而挨饿。”

贵族阶层的自杀都被认定为因精神失常或意外事故。例如，1701年巴思伯爵的自杀被鉴定为手枪不幸走火造成的悲剧。新出现的一个趋势是对自杀的宽容越来越为人们所接受，陪审团对自杀的判罚也越来越轻。

同样的进步在欧洲大陆以多种不同的态势呈现出来。在法国，法学家们仍然在为宽容地对待自杀而努力：1715年，布鲁诺认为，应该宽恕那些因精神失常和不幸而自杀的人，惩罚只针对那些因厌世而自杀者。1719年，伯尼埃再次使用艾洛尔特反对鞭尸的论据。认为自杀是疯癫的直接后果的观点被广泛接受。后来，福柯把这一时期的疯癫看成是一种社会现象，它引起监禁人数的增加，也导致疯人院数量的增长：“那一时期，必须重视对精神病患者的控制，从1680年一直到1720年这类人数增长相当快，甚至超过了当时的人口增长率。”1690年，在萨尔帕特里埃尔有3019名精神病患者被监禁，1790年达到6704人。而在比塞特尔这一时期被监禁的精神病患者从2000人增长到3871人。

与此同时，威利斯医生在医学中的忧郁与精神错乱现象之间建立了联系。1681年，他的一些涉及到这一课题的著作相继问世。在书中，他写到忧郁症“是一种既不亢奋也不狂躁，但伴有恐惧和忧伤的疯癫”。人的神经一旦被焦躁控制就会变得很脆弱，从而变得阴郁起来，所以常被忧伤困扰的人就会产生病态或自杀的反应。

文学作品继续对古代自杀大加称赞。例如，坎皮斯特隆的悲剧《安卓尼克》(1685)和《蒂里戴特》(1691)中的主人公意识到

他们的爱情其实是一种乱伦时，双双自尽。巴耶想建立不基于宗教的道德，肯定卢克莱修自杀的伟大：“卢克莱修的行为能激起人们的同情和敬慕”，他在《词典》中写道。而圣·奥古斯丁以基督教的名义对他的行为进行审判是不公平的。巴耶甚至拒绝接受都隆德尔在1685年对他的劝告，即承认卢克莱修自杀是因为与异教有染，最后他为厄梅尼德献身。是不是英雄的行为是由基督教决定的。

而圣·埃夫蒙德认为裴特隆的死名符其实，因为他是简单、从容、情愿地死去。“我对他的死作了认真的研究。我可能弄错了或者说他的死是古代传说中的那种最凄美的死。加图的死是充满忧伤和愤怒的。我们相信，对共和国各项事务的绝望，自由的丧失，凯撒对他的憎恨，是使他痛下自杀决心的根源。很难想像当他刺破自己的内脏时，他懦弱的本性竟然也会达到疯狂的境地。苏格拉底的死是庄肃的，同时也是冷漠的。但是，他一直在寻找自己能保证的生活，却没能做到。在狱中，他也曾不停地与朋友进行推理，这说明他对死亡已经深思熟虑过了。裴特隆的死是软弱的和懒散的。他没有尽到他的职责，没有释放奴隶，也没有惩罚他们。他随心所欲地做事。他灵魂深处受到的诗歌那简练而柔美的触动远远多于那些哲学思想对他的影响。裴特隆的死留给我们的只是一幅生活的画面。没有任何行为、任何言语、任何情形来表明他临死前的尴尬。对他来说，死只是生活的停止。”

“自杀病”在法国贵族和教士中的复发

在这一时期，法国与英国的贵族自杀的人数都急剧增加，回

回忆录作家有所记载,但不加以任何的谴责或评论,仿佛自杀在贵族阶层已成为不足为奇的事了。许多回忆录用中立的笔调记录贵族自杀和自然死亡,却没有提到没收财产,或者对尸体实行辱刑的可能性。葬礼在所选墓地郑重举行。这种情况下,已无任何迹象表明自杀是非法的、是宗教所不能容忍的,自杀就好像是贵族的一项特权。

圣西蒙公爵是一个严格遵守戒律而且对冉森教义很感兴趣的人。在他的《回忆录》中记载了十二起自杀事件。在诸多死因中,最主要的就是欠债。以死来解决因赌博欠下的债务被认为是最有荣誉的。这也是1699年路易·德·贝尔卡斯特饮弹身亡的原因。他当时是珀米拉克的领主,洛海纳公爵的贵宾。“所有人包括我本人在内,都对此事深感遗憾”,洛海纳公爵在悼词中写道。这个可怜的人,为了自己不可能改变的事情——作为一个不可救药的赌徒而自杀了。同样的事情发生在另一个死不悔改的赌徒身上,裴乔·德·圣·安东于1206年在布鲁塞尔自杀。丹古认为他是因吸食了过量的鸦片而身亡的:“所有的人对此都感到遗憾,因为他是一个举止文雅,非常正直的人。”王室认为那些因赌博而倾家荡产的人是值得同情的,而宗教界认为赌徒的行为是应受指责的,他们的自杀应受到永远的惩罚,这就是宗教信仰和贵族思想的差别。

圣西蒙对1718年自杀的蒙纳斯特罗伯爵同情甚微。但是,对后者的审判并不是针对他的自杀,而是因为他欺骗了国王,私自挪用选举基金进行赌博,当事情败露而又无法弥补时,“陷入绝望的他在自己的房间饮弹身亡。他留下了不计其数的无法偿还的债务,从那些混乱的账目上可以看出他践踏和欺骗了选举者的信任和忠诚。爱戴他的王子还打算平息此事,放出风来说

蒙纳斯特罗是猝死。”

宫廷里的情况也十分严重，朝臣们因为各自膨胀的野心而相互倾轧。甚至，当自己的野心得不到满足时，他们会以死相拼。西利侯爵是“一个狂妄的野心家，也是个极其危险的人物，而他的真面目隐藏得很好”。1727年，因一些愿望没得到满足，他在自己的城堡跳楼自尽。他的死也没导致财产没收。他姐姐得到了他所有的遗产。同样的悲剧发生在1706年，莫莱弗利埃侯爵因名声不好而受到排挤，“狂怒使他的思想歪曲，他认为这种舆论彻底地击碎了他所有的雄心壮志。在这种情绪支配下，他开始变得绝望。妻子对他的无微不至的关怀，密友们的关心，仆人的照顾都无济于事。这年的耶稣受难日，早上8点，他离开了他们一会儿，走进他的房间，打开窗子朝院子里跳了下去，头部碎裂，不治身亡。这是一个野心家因疯狂、危险的思想而造成的灾难。他爬上屋顶头朝下跳了下去，失去了生命，悲剧的牺牲品就是他自己”。

圣西蒙记载了其他因精神错乱引起的自杀。1693年，“9月29日星期日，当国王走出客厅时，布韦男爵向他报告，早上拉·瓦古容伯爵向自己的咽喉射了两枪，死在了自己的床上，这一幕是在他以做弥撒为借口让所有的人都退下后发生的。”圣西蒙指出了这位伯爵的荒诞之处，他好像知道头很容易碎，所以没射自己的头部。生前他还经常以此来威胁仆人。尽管他已有精神紊乱的迹象，他还是被任命为外交官和驻西班牙人使。1716年，“大脑失常”和“精神错乱”的修道院长布兰卡在塞纳河投河自尽。船工们将他救起，但数小时后他还是死了。1736年，Pellevé侯爵也用同样的方式在moulin de Javel自杀。

在圣西蒙的回忆录中，还提到了1692年洛瓦的医生塞容

的自杀,他曾暗示过他会杀死他的主人。1714年副法官阿伦松——失败的诉讼人,以具有戏剧性的方式,在大法官刚要上马车的那一刻拔出匕首刺向自己:“阿伦松向大法官要求重审一桩诉讼案,并要求审理现场并配备一名速记员。大法官耐心相善地向他解释道:撤回原判是可能的,但是,还没有重审的先例。说完他登上马车。就在这时,这位不幸的人说只有一种简单的方式可以使他摆脱尴尬的境地,说完举起匕首向自己连刺两刀。听到随从们的惊呼,大法官跳下马车命人将他拖进一个房间里,并派了一个心腹去找外科医生。阿伦松平静地向上帝忏悔,一个小时后死亡。”

此外,巴布耶在他的日记上提到了拉·古皮耶尔先生的自杀。他是巴黎最高法院顾问,于1721年5月11日自杀,年仅34岁。他是在与法院的检察官发生争执时饮弹身亡的。“他在死前就已出现了精神紊乱迹象,一些人认为这是他的家庭遗传的结果。他的母亲因精神病而被停止职务。他还有一个也该被停止职务的哥哥……一些人认为他的精神失常是由他的生意压力所致;另一些人则认为原因在于他的情妇——一个小木匠的女儿,他曾答应与怀孕的情妇结婚,但是他却从未登过她家的门槛,并且还曾威胁要杀死她。”无论如何,5月13日他被正常地下葬。同样地,在1685年,一个贵族因国王没有对他的请愿书给予答复而自杀,洛瓦写信给夏特雷要求不要对尸体实施绞刑。

在1690年去世的塔尔芒·德·莱欧描述了几起贵族自杀事件,其中甚至还有大资产者的自杀,而这些自杀没有遭到任何制裁:蒙培耶地区的一个财团主席在他的情妇去世后自杀;伯斯的一个贵族千金因其父亲反对她的婚事而投河自尽;一个调查中心总裁因妻子去世而跳楼自尽;阿古什的一个贵族因失去了

他那位有着销魂眼神的情妇而投河自杀。自杀往往是失恋者进行威逼的惯用伎俩,但有时很难奏效:马修·马莱描述道,奥特雷爱上了荷尚的前情妇阿芙纳夫人,并在给她的信中写道,如果对他的感情置之不理的话,他将会自杀:“阿芙纳夫人的回答就是派去了一名嘉布遣会修士,说服他打消自杀的念头,以便使他既不自杀也不后悔。”

教会人士也没有躲过自杀平庸化的影响。有些教士承认仰慕一些自杀者,比如贝尔加德修士就写道:“在公众眼里,卢克莱修是所有妇女的榜样。”又如圣·荷阿尔修士从名人的自杀中发现“一些人真正表现出了伟大和无畏的气概”。其他一些人还以身试命,尤其是那些为情所困的教士。在那一时期,这种现象已经是屡见不鲜了。塔尔芒还提及了教士多特,他是兰开特小姐的情人,他发誓如果他的情人不原谅他,他就会自杀;还有教士卡尔维埃尔,在他的情人古弗伦小姐死后,也绝食而死。

律师马修·马莱在他的日记中讲述了一例自杀。1723年2月1日,拉涅耐教士用剃须刀割喉而死。《克伦威尔的一生》的作者是一位富有而有教养的人,他的精神很健康,对他自杀的合理解释就是厌世。这涉及到了这一世纪里最初的哲学概念上的自杀。人们没有对他的死实施任何惩罚:“他的精神健壮,可以定期得到10至12,000英镑的佣金。虽然他又有钱知识又渊博,只是哲学思想相对欠缺,但他却一直幽居在他的小房间里。吃完晚饭,他让他的两名侍从回房休息,把钥匙放在衣袋里,穿上睡衣,戴上睡帽,然后在那间让他厌烦的房间里结束了生命。对于一个有修养的君子来说,这可是个可耻的下场……人们把他匆匆埋葬,把他的遗产分给继承人。”

同样,1707年一名神学院学生自杀,人们认定他是疯了。

1719年,奥尔良的一名教士弗勒里在一次考试中失败,他对信仰的虔诚已不能再平衡他那绝望的心情。于是,他自杀了。还有一位令人尊敬的深受教区人们爱戴的教士,在1718年1月21日晚被捕,关在巴士底狱,他的罪名是對抗教皇尤尼金特斯的谕旨。有人投诉了他,因为他以主教的名义写给荷尚的信中有一个错误。他是无辜的,但是当局却剥夺了他的自由。绝望之下,他于1719年1月16日因绝食而死。他未受到任何惩罚,相反,他的死使他远近闻名;一些赞美他的四行诗中写道:“他的生命在临近死亡时绽放;在生命结束时灿烂。”当局因为害怕他的死会激起游行示威,宣布将他的尸体运往奥尔良。

自杀想法的平庸化

对自杀意图问题的研究在人们的精神世界获得发展。根据当时的法律原则,自杀一直是被严格禁止并受到审判的。而事实上,这受到具体情况的制约,如社会出身和自杀动机。相对主义开始被人们所接受。许多迹象表明社会精英和知识分子不再对自我谋杀的概念反感。人们对这种事件不再持有保守的态度。拉辛说,有一天,布瓦洛、莫里哀和夏培尔一起愉快地去投塞纳河自杀。他还提到一位性情过于刚烈的少女因被无端指责怀孕而服毒自杀。他认为这是不理智的做法,并总结说:“这个国家的人们就是有这样的心情,而且要把强烈的情感推向极致。”吉·帕丁在信件中谈到5起自杀,语气十分轻率。在谈到一位自杀的少妇时,他这样写道:“如果她使用了宫廷风行的含铊的用品,她就可以走得更早。”1699年,帕拉泰公主敬佩因为任性、不得意而企图撞墙自尽的伯里公爵,但仍然谴责了自杀的

做法。

甚至德·塞维涅埃夫人也有过这种轻率的言行。她对瓦德尔无心非难，只是想逃离劳赞家，“你不相信他会碰壁自杀吗？”已到暮年的她仍然优柔寡断。1689年，63岁的她在给格里南夫人的信中写道：“我经常思考和推测，我发现生活的条件非常恶劣。我感觉倍受煎熬，而且还要忍受衰老。但我找到了解决途径。我想尽快走完这条路，这条衰老、痛苦、记忆丧失、娇容不再、自欺欺人的路。我听到了一种声音：‘走不走由不得你，不想走了就用死来结束痛苦吧’，这是厌世的过激主张，也是过激行为的最终下场。但是我们还是要回到上帝的意志和普遍的法则中受到谴责，这使理智重新占据位置，使人们拿出耐心。”七年后的1696年，这位上了年纪的侯爵夫人开始考虑自杀：“一切对我都已失去了意义，我只想按自己的意愿扮演自己的角色；我从未希望长命百岁；生命的终结和残渣是令人感到羞耻的。但是让我们感到幸福的是，上帝的意志像规定世界万物那样规定我们的生命：上帝手上的一切都比我们的好。”

屈从是痛苦的。侯爵夫人痛苦地接受了生命的终结和残渣，接受了这些羞耻的东西；她委屈地喝完人生的苦酒。这是每个人必须接受的。我们还可以回忆起塞内加的名言：“我们都是酒鬼，当我们喝下了酒水的时候，我们也喝下了残损的生命。”里奥特莱就是这样死的，塔尔芒记述道：“当他上了年纪时，对他来说，生命已成了一种负担，他用6个月的时间来慎重考虑他的死法，那是一个美丽的上午，他读着塞内加的名作，用剃须刀向自己的咽喉割去”。这是一个精神已超负荷的证明，也是道德理论与实践之间存在着沟壑的证明。6个月里，里奥特莱公开地宣称他死的方式，却没有引起公众的任何反应。

塔尔昆还记录了其他自杀事件：一个手工业者的自杀，他是泰里纳元帅大人的情夫；一位男子因得知他的情人做了修女而自尽；一位被未婚人抛弃的姑娘投河自尽；一个叫托马斯的人是他姐姐的情人，在杀死他姐姐后自杀；一位本堂神甫因情妇死于难产而自尽。1672年，在《Mercure galant》报上发表的一篇文章旨在声援一名悲惨的妇女，她杀死丈夫后自尽。马修·马莱在摄政时期记载了多起自杀事件，尤其在1722年。1722年4月11日，他写道：“不幸降临到所有人身上。一位非常美丽的歌剧女演员拉·马泽，在这座城市里拥有3000英镑佣金，受到制度的迫害后，光天化日下在格莱努耶埃尔跳水自杀。她死的时候穿着红色的衣服，额头上点着假痣，胳膊上披着肉色的丝绸披肩，就像要参加婚礼的人一样。”5月7日，奢赌成命的吉斯卡德伯爵投河自杀；还有另外一个人写了简短的遗书悬梁自尽。他在遗书中写道：“我把我的财产交给摄政王（奥尔良公爵）而把灵魂送给了魔鬼。”蒙马特街的小酒馆老板，因他的情人不忠而向自己的腹部连刺三刀。当医生把第一件治疗仪放进他的身体时，他立即拔掉说：“是为了死去，我才自杀。”

狱中自杀和政府忧虑

意识与心理发生了紊乱，自杀病也蔓延到了监狱。这个充满绝望的地方。面对暗无天日的终生监禁和严刑酷罚，犯人们更喜欢自杀。我们所提到过的教士的死，只是冰山一角。圣西蒙记述了一个被冤枉入狱的人，1711年，他在巴士底狱的单人牢房里撞壁自杀。1717年，一名士兵杀死邦努伊尔教士后，眼看要被人逮住，将匕首刺向了自己。

从1690年起,路易十四政府就对犯人自杀事件开始感到担心。因为它引起了对狱中条件不满的传闻和愤怒的呼声。放逐和苦役制度日益不得人心,应该不惜一切代价来遏止这种破坏政府声誉的言论。1702年,国王的教父拉·夏泽,委派一个基督教士负责调查巴士底狱犯人自杀的暴力事件,而他却被巴士底狱拒之门外。于是他把自己想像为一名犯人,用七个月的时间写了一篇调查报告,又将这份报告寄给了国王和大法官彭夏特安。于是,大法官向巴士底狱的监狱长圣-马尔提出质疑,要求巴士底狱的行政机关给他一个说法。圣-马尔向大法官保证,监狱运转一切正常,没有犯人抗议的事件发生。彭夏特安还是很担心,并不是担心犯人的命运,而是那些机密竟能穿墙而出。是看守们不够谨慎吗?大法官开始调查谁是泄密者。他在给拉·夏泽教父的信中写道:“被禁止进入巴士底狱的贵教会的这个修道士,他是如何在短短七个月内调查到所有的那些秘密,而且记录到他的文章里的呢?陛下命我向你提这个问题,他也很想知道究竟是什么人泄密;这可不是小题大做,因为会有人去找比这个修道上行事更不谨慎的人,以用于不法之图。”

政府采取一切措施来阻止可能会激起民愤的消息。1691年,巴士底狱的一名犯人企图用匕首自杀,行政机关立即干涉进来“以使他重入正道”。1696年,一位资产者因拒绝交纳人头税而被捕,他在狱中自杀;行政机关很尴尬:是否判定他的死因是精神病。拒绝交税难道不是一个精神失常的迹象吗?总督担心会引起公愤。他写信给检查员说:“我已向钦定检查官和法官作了通报,如果真的需要对这一悲惨事件进行诉讼的话,那么他们应该和市政官员慎重考虑时间和方式,否则,他们就无法避免他们最害怕的抗议的发生。”于是检查员在诉讼过程中宣布“对

因精神病而自杀者，不予追究”。他们将他的尸体秘密埋葬。1702年，一位年轻的美发师悬梁自尽，他没有得到赦免，尸体被放在筐子里拖着示众。大法官彭夏特安对此事很不高兴，写信给检查官：“你原本不让调查员记录不幸的死者拒绝赦免的请求是对的。但请你告诉我，你在决定执行尸体惩罚前又是向谁咨询的。”

1701年，巴士底狱的一名犯人维那什割喉而死。身为警察总监的阿让松侯爵马上介入：要避免立案，秘密地将此事了结。“就像以前巴士底狱处理类似事情一样”，他在给检查官的信中写道，这也是为了避免公众的抗议：“我总是认为他的这种死法对不引起公众舆论注意是有好处的，对这类事，我们都像以前那样处理。我建议应该消除公众对这类事件的夸大和他们把这类事故归咎于政府的错误想法。”这句话也暴露了犯人频繁自杀的事实。

即使政府想要掩盖发生在监狱里的“意外事件”，但仍然希望惩罚一般自杀的做法能得到执行。1712年的一份皇室声明中指出，事实上，“导致这些死亡的罪行通常没有遭受惩罚，或是因为司法官缺少相关文件，或是因为这些司法官无意疏忽或有意隐瞒。有人想要阻止别人知道死亡原因和情况，就让人很快偷偷地埋掉尸体，故意向教会隐瞒事实的真相”。所以每个可疑的死亡都必须有法官的笔录证明和死者额头上的印章，以及外科医生的证明和死亡证明。

较之1670年的法令，这一声明更能体现当权者更加担心面对“自杀病”的问题。在法国没有任何一个数字可以证实那些回忆录作者记载了多少传闻和感受。在1680-1720年间的英国可观察到的事实除外，许多隐蔽情况出现的频率之高也令人不

安。国家隐瞒狱中发生的自杀，对教士和贵族的自杀视而不见，但又想减少平民自杀的人数，否则会对民族的力量和士气造成损害。为了减少自杀的发生，国家只有一个办法：通过残酷惩罚“罪人”来产生威慑。司法对自杀的宽容程度加大，使越来越多的自杀人数被隐瞒，这只会起到鼓励自杀的作用。如果说教士和贵族因为责任和荣誉的原因处于公共道德之上的话，那么平民应该明白自杀对他意味着财产没收、尸体惩罚和恐怖的地狱。

此外，尽管有一些例外情况，但在巴黎以外的各个省里，对庶民自杀的残酷惩罚仍然十分普遍。以下事实给我们提供了有力的证据：1684年4月，安格斯的一个鞋匠因绝望而在家中自杀，对他的惩罚就是荆荆和砍掉双脚；1718年，夏多-贡提耶的一个可怜的姑娘夏古林怀孕6月，为了逃避丢脸而服毒自尽。这位不幸的姑娘不知道只有贵族的自杀才不会受到惩罚。她的尸体被挖出来，受到斥责、侮辱。在公众面前，刽子手剖开了她那已经腐烂的肚子，扒出了胎儿，然后将她未经圣洗就埋在了公共墓地的一个角落里。而另一桩自杀事件的当事人玛丽的尸体则被倒悬起来，尸体被肢解，侮辱性地暴露在公众面前，最后尸体被火化，骨灰被抛在田野之中。

决疑者的强硬

同时，教会维持对自杀的严厉谴责。决疑者继续探索可能发生自杀的任何情况，以便关起所有出口的大门。人们不能自己决定或借用后门来逃避生活。逃跑是禁止的，万万不许，请原谅使用这个短语，“像英国人一样悄悄溜走，不辞而别”。决疑者

急于完全彻底地解决这个问题,有时面对特殊的自杀情况陷入近乎可笑的境地。在普遍强硬的态度和斥责背后,他们感觉到有必要加强防御堤坝以对抗与日俱增的威胁。

1680年,英纳森·勒·马松在他的《道德理论》一书中确认一个因屈打成招而自杀的人有罪。1687年,弗朗索瓦·德·可在他的《De jure et justitia》中甚至排除了以前的决疑者对几种无罪死亡的判定,即:从着火的楼顶跳下,从危船上跳水,跳入水中挽救溺水儿童。1690年,都阿姆尔在《Theologia Speculatrix et practica》中,认为所有自杀都是有罪的。1694年,他在《Theologia dogmatica et moralis》中写道,“所有这些自行了断的人都会永世不得超生”。他还针对失事船只的船员的案例表明了自己的观点,即:禁止从快要沉没的船上跳入水中;被判死刑去饿死的人,要秘密地给他喂饭;放纵者毫无节制地人为缩短生命同样是有罪的。1695年,格莱诺贝尔主教在他出版的《道德玄学》一书中坚决肯定自杀以及自杀行为要比杀人罪更严重。因为自杀是对人道、人性的污蔑,自杀者是所有人的罪人。此外,自我谋杀是对其他谋杀的仁慈性侮辱,因为仁慈总是从自身开始的。1703年,雷曼在他的《道德玄学》中像1706年葛耐的同名作一样认为自杀有罪。同年,安诺在《Tractatus moralis》中重新对未行洗礼的落水儿童的情况进行解释:如果我们没有办法让他活下来,那么跳入水中去救助孩子是不允许的。其他类似的情况则如一艘船上一个致命疾病的携带者,即使是为了挽救其他乘客也无权跳水。

1638年在诺曼底出生,后来获得双博士学位的让·波恩塔是巴黎圣母院的神甫,著作极丰,一度是极负盛名的决疑论者。他在1715年出版了一部权威著作《心理状态宝典》,这部作品分

别在1721年、1726年和1730年再版，又分别于1731年和1732年在日内瓦、1733年在奥格斯堡、1738年在威尼斯被译成拉丁文，而且还在1817年被米涅教父再版，并带有柯莱的评语。波恩塔不允许任何理由的自杀，并且大量列举特殊的情况：拥有至高权威的执政者哪怕犯有死罪也无权自杀；哪怕杀死一名受了致命重伤并哀求别人帮他了断的士兵也是不允许的。

极其严厉的举措都是由教会法、教区法规和教会会议所规定的。例如教士弗勒里曾写道，禁止为自杀者举行葬礼有助于引起“其他人的恐惧”，而使人们恐惧则会更好地防止自杀的发生。统治阶层到最后只能用如此极端的办法来迫使人们活下去！这种心态暴露出了他们内心深处的失败感。如果世界对人们来说只是一个痛苦的深渊，那只能说明管理者的无能。由于无法改善这种恶劣的社会状况，他们更愿意说服那些企图逃避的人们，逃避只会使他们的命运更糟，每个人都应该耐心地等待命运的安排。

因为问题的关键并不在于放弃在这个世界上生存。死亡令人向往，似是而非的东西永远都在：一方面，应该让信徒相信，因为世界是苦海（所以没必要让世界变得更美好），所以会希望死亡；但另一方面，信徒绝对要拒绝自杀。这种持续几个世纪的不断平衡的过程越来越难以实现。标志现代精神降临的两次信仰危机，强烈动摇了传统观念：1580—1620年，人们开始自问，保持或放弃这种生活是否值得；1680—1720年，经过一个世纪的反复思考，许多人开始以他们的选择对这个问题做出解答：一些人马上选择了地狱，另一些人选择了对生存条件的改善。“抱着死的希望活在世上”这一思想的出现使希望维持现状的教会感到担心。



精神上的代用品和实践中的宽容

某些精神上的趋向成了自杀的代替品。经受了毁灭性打击的灵魂开始舒展,也被允许最大限度地但不能跨越式地接近死亡;让死的念头暂时休眠或是用表面的满意来自我欺骗。这些正是我们在耶稣教教父克劳德·弗朗索瓦那虚无的思想中找到的。1688—1720年,他在欧洲的信念危机中辗转,最后在马赛染上鼠疫而去世。在1709年他写道,“生命短促,我们每个人都会死”,“应该放眼天下,而不应该目光短浅”。我们什么都不是,几近于虚无,让·德普朗说,应该将自身的虚无变成自身的毁灭。应该相信我们什么都不是,我们毁灭自己吧,米利教父写道:“在上帝面前,我们这些渺小的东西除了自我毁灭,还能做些什么呢?我们难道不是这样吗?虚无的我们只能相信我们只是虚无,不要去相信我们是其他什么。”

人们对梅斯利埃教父的遗言进行评定,斥责遗言的最后一句带有无神论的色彩,并认为他的这番话是很模糊的。这使得梅斯利埃差点绝食自杀:“人都是要死的,我不担心自己只是虚无也不畏惧虚无。我的生命在虚无中结束,我只是虚无。”虚无,也是米利教士一生的追求,而唯物主义教士梅斯利埃也为此献身。他们的信仰几乎是一样的。于是,虚无的思想成了自杀的替代品。

寂静主义在1680—1720年间发展到极致,并没有消除模棱两可的特点。在纯洁爱情的源头,需要自己的彻底毁灭。这种态度是伴随着痛苦和绝望的,“最痛苦的自杀方式就是心死”,曼恩·德·比朗写道,“精神上 and 道德上的死亡才是最痛苦的死

亡” 费纳隆深受毁灭的吸引,生性敏感的他对自身感到了厌恶。“灵魂遭受折磨,心又被忧伤和烦恼攫住,他痛苦地看到自己精神的‘不可名状的底处’;他马上有了厌恶的感觉”,保罗·哈扎德这样说。这就是为什么居容夫人建议他彻底地放弃、完全地毁灭和对万事冷漠无情,会具有如此吸引力的原因。

但是寂静主义有令人警觉的一面,警惕的勃苏埃在《圣人准则》中赶紧将它提了出来。因为在费纳隆看来,走向彻底的毁灭和完全的放弃,将经历完全的绝望。他以遭受一次深刻危机之后才找到精神平衡的圣·弗朗索瓦·德·萨尔斯为依据,断言,让苦修者相信已被打入地狱并且上帝不想拯救他,会对苦修者有好处的。而勃苏埃认为这个观点非常邪恶,因为不说上帝会拯救世界,人就会盲信邪说;这个观点非常危险,因为它极有可能“让人的灵魂屈服于绝望的诱惑。绝望的诱惑在于诱使灵魂坚信根本不可能受到拯救……这是绝望的最高程度,因为灵魂是如此的执迷不悔”。费纳隆认为,确信永下地狱的惩罚表明自我的绝对牺牲的最高境界,将打开通向寂静的大门;而勃苏埃认为,这是“真正的绝望所为,是对宗教的极度亵渎”。在这种情况下,莱格尔·德·莫克斯对一些宗教派别模糊感到担心,因为它们总是在绝望、毁灭、死欲上纠缠不清。

勃苏埃试图维持这种为基督教徒的生活提供依据的平衡。我们处在痛苦的深渊,在那里我们应该在对死后永远幸福的期盼中为我们现在的痛苦感到庆幸。我们活着并不仅仅为了死亡,他在《奥地利的马莉·特蕾莎的葬礼悼词》中写道:“在这个世界上教徒根本不可能有出路,因为他总是被凌辱的对象,而凌辱正是对死亡的尝试,是适应和死亡的开始。”我们期盼这种死亡却从来得不到。但是,要想在残酷的现实中生存,健康的思想

是必不可少的

勃苏埃与费纳隆对《圣经》中的某些自杀一致赞同，比如桑松的自杀。他们想到的甚至更远，因为勃苏埃曾经赞同为荣誉而自杀：“我不怀疑，君子会看重自杀胜于生命，并且有不止一次机会做这样的选择。”至于费纳隆，他对基督教中的自杀殉道者大加赞扬，他在《亡者的对话》一书中，用极具文采的篇章赞颂加图的自杀。

十七世纪末的修道院建立了相当完整的联系网，试图根据天主教改革的基督理想培养教士：在世又不入世。传教士应该让自己受苦，让自己受辱，杀死自尊而自行死去和渴求死亡。圣·苏尔皮斯修道院院长特隆松劝告学生这样检查信念：“检验一下我们是否自恨，是否厌倦我们的肉体，这样才会成为一位真正的苦修者。难道我们不应该以冒犯上帝的深重罪恶为鉴，不应该因反叛罪行而严格自律吗？难道我们就安于吃不饱、穿不暖，安于卑微的职业，安于缺点和无能，安于只做一个让人讨厌、看不起的人吗？难道我们就应该处于这种永恒的罪恶之中、这种对那些惯犯与我们受到同样惩罚的罪恶之中、这种所有的人都深恶痛绝的罪恶之中吗？我们不憎恨我们的肉体，没把它当成我们的夙敌、没有控制它的行为、没有对它进行无休止的残害吗？我们没有对传教者进行惩罚并强烈希望将他处决吗？”

教士们会在教区与自杀者进行对比，对此要早有准备。1701年，马修·布弗莱在里昂出版了一本名为《准备参与教事管理的修道院学生手册说明》的书。这本书在很长时期一直是权威著作。从中可以惊奇地发现，该书列举决疑论者的强硬观点和道德的神学理论，建议在实际中宽容地对待自杀。应该拒绝为“那些因绝望或狂怒（疯癫除外）而自寻短见的人举行宗教

葬礼，除非他们在临终前有忏悔的迹象”；对此，一个证人就是足以证明，并且不应对证词表示怀疑。这段话特意强调必须采用最宽厚仁慈的态度，只要自杀者死前有一点点后悔的迹象就可以同意给予基督教仪式的葬礼。仅仅这些就足以让成堆成堆的深奥理论和决疑论著变得过腐失效，因为在任何情况下，都有认为自杀者是精神病或忏悔的可能，这一可能性使自杀者不但极少受到惩罚，而且还可以得到正规的葬礼。惩罚只在个别极端绝望的情况下存在。所有的篇章只是遇到实际情况的人想要做的而已。对于威慑的目的，理论的严厉性往往是必需的，但在实际操作中就变得灵活了。

日益明显的困境

1680—1720年间，欧洲的第二次信念危机更表明了自杀这一问题开始浮出水面。1580—1620年就已经提出了“存在还是毁灭”的问题。到了十七世纪，尽管当局为否定这一问题做出了种种努力，人们还是在思考这个问题。最初的回答出现在1680—1720年间，这些回答开始让当权者感到担心，影响的规模在十八世纪时更广。

大部分知识分子选择了存在。尽管他们认为存在是值得的，仍然还有不少人这么想。在巴耶和方特纳之后，响起了重组世界、让世界更适合大多数人生存的最早呼声。反对特权、不公正和旧体制的人认为有可能把现有社会改造得更好。建造美好生活的想法出现了，并且吸引了思想家们。从人文主义中得到一些启示的英国夏夫茨伯里伯爵写道，让我们开始将基督教变成温情的宗教，让我们都有愉快和幽默的心情：“我认为宗教

染上悲剧色彩是由于我们对它采取忧郁的方式,也正是这种方式使宗教造成了人世上无数的悲剧。我的观点就是:只要用正确的方式对待宗教,我们就永远不会在宗教上糟蹋太多的好心情。”

人们是在轻松的心情当中去批评国家制度的:1721年的“波斯人信札”相对于后来出现的伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫以及其他作家的作品来说,只不过是小菜一碟。我们想要幸福,但必须重组这个世界,必须把悲惨的世界变成极乐的天地。这是哲学家们给出的信息。

另一小部分知识分子做出了别的抉择:毁灭。他们喜欢一下就走痛苦的世界,或是当生活变得难以忍受时,他们就会产生立即去获取彻底自由的念头。一些人开始要求的就是选择的权利,即回答“存在还是毁灭”这一基本问题的权利:这种选择的自由是十八世纪的中心。

当权者,尤其是修道士们认为这种自由不存在。但他们的观点完全站不住脚,因为他们的理论既排斥了存在主义拥护者的观点,也否定了虚无主义的观点。将苦海改造成乐土,把在冥界获得永远幸福的愿望和传统道德的原动力击碎,给人们自己处理生活的权利,改变了神的安排,解除了那些要进入天堂所必经的痛苦。除了承担职责外别无选择:“在对幸福的希望中过着不幸的生活,活着的人们要处理好这种暂时的不幸。当时,接受这种解脱方式的人越来越少,而那个世纪人们的愿望则表现在被改动过的关于哈姆雷特的问题上:幸福还是痛苦。

—— 第九章 ——

启蒙运动时期关于自杀的争论

生存还是死亡：这个历史的文艺复兴时期所提出来的问题，在十七世纪的沙龙和知识分子阶层中继续受到关注，并在十八世纪变成了公开争论的话题。摆脱了用拉丁语撰写的论著和私下讨论的境地，它终于得见天日，尽管政府想努力去扼杀它。人们从来没有如此频繁地谈论自杀，写关于自杀的文章；公众所采取的立场变得多种多样；人们为此发表整篇文章，或者是赞同或者是反对。它成了一个社会现实，也有了自己的名字：自杀。对于某些人而言，它甚至成为了一种标新立异的时尚，就如同所有被认为来自英格兰的事物一样。在十八世纪八十年代的伦敦，人们就此主题组织了多次的公众讨论。1786年2月27日的《时报》公布了一个讨论的主题：“自杀是一项勇敢的行为吗？”人们只需花六便士便可以参加讨论。1789年，还是《时报》宣布，自杀是“现今所有社会阶层谈话中的一个大众的主题”。在一位法国人自杀之后，另一次讨论在格林威治公园举行；这次讨论汇集了众多参与者，以至于讨论时间不得不延长。

位于宗教、司法和道德情操的十字路口，自杀问题不能让哲学家们无动于衷。所有的哲学家们都将在某一个时刻谈论它，他们的文章将极大地刺激讨论，以至于他们的敌对者们要他们对可能增加的自杀案件承担责任。“自然社论”、“自由思想”、“哲学精神”的进步将成为因自杀威胁增加而变得紧张和丧失方



向的恪守传统伦理的人的缺乏理论依据的替罪羊。

揭示：反对自杀的论著增多

从十八世纪中叶开始的反对自杀的论著潮揭示了这一忧虑。这一潮流从1751年发表的《被竹道征服的波斯人文学》一书开始，该书的作者哥尔蒂埃抖出了一些陈旧的论据：自杀是违抗上帝的罪行、违抗社会 and 法律的罪行。同一年，一篇匿名发表的名为《人们》的论著宣称，与那些支持自杀的人“有某些同样的行为”是可耻的。1755年，C. 奈特在《荣誉本身》一书中将自杀者贬为三种类型的人：被人蔑视的伪勇敢者，精神绝望者和忧郁者，他们都令人作呕。作为优秀的士兵，我们应该自始至终坚守我们的岗位，上帝像“一道密令”一样赋予我们对生命的热爱，为的就是让我们务必保存它。1756年，戈查在他的《批评文学或对现代反宗教文学的分析》一书中称，允许自杀就等于纵容谋杀；自杀毁灭家庭和国家，自杀不是有勇气的行为；因为自杀“太容易了”。在这一点上，应该绝对维护法律的严厉，尤其是对自杀者尸体的处罚。这同样也是杜班在他那本鼓吹“严厉的法律”的《法律精神观察》一书中所认为的。

同一年，一篇以“呼唤者”名义发表的名为《报复宗教》的集体论著长篇累牍地反驳了对自杀的支持，论著分两次阐述了十个观点。首先，书中列举了反对自杀的十大理由：自杀玷污了人性；既然我们没有权力杀死让我们遭受痛苦的人，我们也就没有权力因为遭受痛苦而自杀；自杀违背了对幸福的向往，因为它导致了下地狱之罪；我们不是自己生命的主人；我们不应该放弃上帝和人性赋予我们的岗位；如果人们允许那些饱受苦难的人自

杀,那么人们会纵容所有的自杀行为,因为无法承受的痛苦对于每个人都是相对存在的;统治者对我们的生命有所有权;社会因为自杀而遭受苦难;自杀在所有开化的国家都是被谴责的;人性要求我们热爱生命。

根据自杀的赞同者可能会提出的异议,他向他们做出了回答。1) 法律不赞同自杀,但是总会有些例外的情况。回答:这些例外的情况正是为了保卫生命。2) 对幸福的追求胜过对生命的热爱。回答:自杀将招致永恒的痛苦。3) 我们的身体是微不足道的。回答:保存身体,我们才有机会承受痛苦,也因此才能在美德方面取得进步。4) 一个人自杀并没有损坏他的灵魂,因为灵魂是永存于世的。回答:但他却剥夺了灵魂追求美德的乐趣。5) 生命固然好,但人们可以放弃好的东西,如果这需要付出太昂贵的代价。回答:永恒的幸福从来都不是代价昂贵的。6) 自杀可以避免罪行。回答:那样我们可以说人们可以通过服毒来避免疾病啰。7) 所有国家的人民中都有人自杀。回答:所有开化的人民都会谴责自杀。8) 人的天性促使我们逃离痛苦。回答:如果上帝再次召唤我们回到他的身边,我们才应该一死了之。9) 自杀是一种勇敢的行为。回答:这是一种软弱和疯狂的行为。10) 当上帝,我们的身体这座房子的主人,通过毁灭我们的健康来毁灭这座房子,这就意味着房客应该搬空这里的一切。回答:我们并不是我们身体的房客,而是看守者,负责保护房子。作者利用这种拼凑的罗列得出了结论:自杀总是一项罪行,甚至是在那些著名的异教徒身上,而且他还宣扬他认为有效的刑法上的惩罚:“立法者的意图受到了破坏,直到达到某一程度成功满足他们愿望为止。”

1751年,卡拉希奥利在《灵魂的伟大》一书中认为,在自杀

中寻找某种伟大是绝对愚蠢的,它只会将我们推下地狱。即使在这方面没有完全的确信,至少冒这个险也是愚蠢的。1763年,在他的《关于现在无神论者所谓的哲学的教士训言》中,勒弗朗克·德·逢皮尼昂批评哲学家们对古代自杀的推崇。1765年,东正教徒弗尔梅在他的《伦理原则》一书中,以自然法的名义斥责了所有的自杀行为。他认为,天主教的士兵应该坚守岗位和应该遵守第五条戒律的论据并不有效,因为人们可以将这些理由用于支持自杀。只有那样,他说,“因为忍耐已经耗竭,疾病或痛苦将他们置于绝境”的自杀者才是可以宽恕的。1767年,拉克鲁瓦在《论伦理和人类对上帝、社会和自己的义务》一书中,赞同了加图的立场和布鲁图“傲慢的傻瓜”的观点,并将自杀归入软弱之列。

1771年,弗莱克谢向试图原谅所有自杀的“快乐儿童”发起挑战。与此同时,西蒙·德·拉布瓦西埃尔在《论天性哲学》中的矛盾》一书中否定了良性自杀和恶性自杀的区别;这些区分只能够用以“降低某种妨碍自我的行为的恐怖”。自杀始终都是一种“灵魂卑俗”的表现。巴鲁埃勒神甫和《小白科全书》则揭露了当时人们面对自杀的得意。还是在1771年,卡缪赛在《纪念天性系统》反无宗教论原则》一书中,加斯蒂翁在《对〈天性系统〉一书的观察》一书中向多勒巴奇发起了挑战,并再次断言,自杀是对上帝和社会的攻击。

1772年,奥蒂埃尔尼主教在《军事训言》一书中斥责了任何形式的自杀,直接的或是间接的:与自己的战船一起爆炸自尽或是为了避免战船落入敌人手中而同归于尽都是一种违背上帝、国家、天性、民法和教会法的罪行。我们甚至不应该为了拯救他人的生命而牺牲我们的性命,更何况是为了避免灾害、逃脱邪

念、拯救自己的荣誉而自我牺牲。

1773年，东正教徒杜马在阿姆斯特丹发表了《论自杀和自愿被杀》一书，控诉了所有形式的自杀行为。杜马企图反驳一切支持自杀的哲学论据并向要求不予自杀者刑法处罚的法官拜卡利亚发起了挑战。杜马以及与他同一宗教信仰的弗尔梅认为，自杀作为一种罪行应该受到惩罚，而且所遭受的痛苦应该给人们的精神以深刻印象，以达到避免传染的目的。1775年，里察德在《保卫宗教》一书中向古代的自杀发起了挑战，尤其是针对古希腊哲学家、数学家皮塔戈尔的自杀。1785年，《现代哲学家一览》一书将自杀与弑父罪和弑君罪同等看待。

字典和百科全书在“自杀”这一词条中加上了非常敌对性的观点。《特雷弗克斯词典》是这样评价自杀的：“自杀是那些既没有自我痛苦的忍耐心又没有承受痛苦的勇气的懦夫们的表现，自杀的加图是精神失常第一人，而不是古罗马的先驱。”由于害怕受到永恒的惩罚而自杀的基督教徒是狂人，而被哲学家迷惑而自杀的人则是疯了，这本字典继续评价道，它还抨击了文学、戏剧和伟大人物在此方面的坏例子。

《系统百科全书》对自杀也没有好态度。更加确切地说，这本书阐述了两种不同的观点，再一次突出该书东拼西凑的特点，因此它经常被认为是哲学宣传的独白。因此，“自杀”这一词条在这本百科全书中出现了两次，而且是不同作者定义的。在《司法学》一卷中，作者很得意地通过突出自杀者的暴力和荒谬提到了他们所遭受的痛苦。在这表面上看似中立的评价之后，批评接踵而至：“今人，人们惩罚那些因为自杀而自取其辱的人的尸体，将尸体面朝黄土然后四脚朝天吊起；还要剥夺这些尸体的埋葬权”在这一切的可能之后，人们将对其进行审判，“为了留下

一个严厉惩罚的例子”但是,所有这一些都只是用于“那些由于害怕受苦而理智清醒、神情镇定的自杀者”。那些“精神错乱”或“被认为理智失常的”自杀者并不那么令人担忧,人们可以猜测其中的疯狂因素。该词条中又说道,在古罗马时期,由于厌恶生命而自杀被认为是“哲学的和英雄主义的行为”,而且只有当被判刑的犯人自杀时,人们才没收自杀者的财产,对当时的做法的批评便不言而喻了。

宗教的反对

在《神学》一卷中,语句就完全不一样了。该卷的作者贝尔吉耶神甫是巴黎圣母院的议事司铎,又是负责听取法国国王王弟忏悔的神甫,已经发表了好几篇哲学作品,例如《唯物主义研究或天性系统反驳》(1771年),在这些作品中,他表现为一个对自杀者采取最严厉的——以威慑为目的的——惩罚的主持者,撰写了完整的针对自杀的控诉书。

他的态度一下子就完全摆在那儿了:事实上,自杀就是“为了逃避自己没有勇气去承担的痛苦而自我牺牲的行为”。这一行为的发生在当今世界上越来越频繁:“我们的公文已经反映出自杀在本世纪大量地发生;人们很难从自杀中找到哪怕只是一个或多或少不与不信宗教有关的例子。”至少古罗马人是为了一些有价值的动机而采取自杀行为的;而我们,是因为失去了金钱,或是在一种疯狂的过剩冲动中为了一个一文不值的目的。自杀这种灾患的增加源于哲学精神:“当今,哲学的泛滥已经到了为这种罪行歌功颂德的地步。”“一些无神论者”声称,自杀既不违背自然法,也没有遭到神法的禁止,他们甚至以某些被神甫

们赞扬的殉道者的态度为依据来肯定自杀行为。

这正是贝尔吉耶力图反驳的。上帝赋予我们生命，生命是美好的事物，“无论那些易怒的争辩者如何评价它”，只有上帝一个人能支配人的生命。我们接受生命是为了服务社会，每个人都有他的作用。“当一个人的奉献只是为了成为坚韧力的典范时，这样的情况很多，那么什么也无法夺走他的生命。”自杀的人缺乏美德，因为他没有承受痛苦的能力。而且，如果他自杀，他很有可能杀害其他人：这是一个潜在的罪犯。我们忍受的痛苦总是值得的；我们没有权力逃避它。

接下来，贝尔吉耶神甫回驳了异议：自杀夺走了社会的员，这比教会的独裁政策夺走了社会中可能有的新生命更为严重。那么耶稣呢？他难道不是自杀的吗？这个古老的问题，早在天父时代就被提出，而有些哲学家们不失时机地再次提出这个问题就是为了让教会难堪。因此，多尔巴奇在他的《天性系统》一书中曾这样说道：“基督教和基督教徒的民法对自杀进行指责是不合乎逻辑的。基督教徒心目中的基督或神子，如果他是真的心甘情愿地死去，他的死显然是应该算作自杀。同样应该说，那些大量的心甘情愿地承受痛苦的殉道者以及一些因为自我毁灭而受到赞许的苦修者也属于此类。”巴尔贝拉克·达兰贝尔、德斯勒·德·萨勒、罗什弗尔、梅里昂也同样提及了这个问题，对此贝尔吉耶神甫尽其所能地进行了回答。耶稣，他说，是为了拯救所有人类的生命而献出了自己的生命；这不是自杀而是一种牺牲，尚且不谈他清楚他将重获生命。在他的《唯物主义研究》一书中，贝尔吉耶还补充上了一个不合适的答案：耶稣没有自杀，“至少我们不愿意以自杀的罪名来控诉苏格拉底”，这正是许多传统伦理维护者们所认可的。

对于那些殉道者的所为,我们从来就不应该认为是自杀,因为他们的愿望并不是自我毁灭,而是为了向迫害者们证明他们的努力毫无用处;这是“英雄的怜悯”,它全是为了结束折磨。至于圣女,例如圣佩拉吉,她们自我献身是为了逃避被奸污,她们做得很对,因为如果被人强奸,就有“纵容原罪和屈从于天性的脆弱的危险”;死亡总是要比冒着哪怕最少的一点肉体快感的危险要值得。

而圣经中提到的那些自杀呢?对此,也有一些区分。阿比梅勒奇、萨乌尔、阿什托非勒、赞利,他们都是被天主所摒弃的人;拉济则属于殉道者之列;桑松和埃雷阿扎尔是为了他们的民族而牺牲自己的生命,他们的死并不是真正意义的自杀。除了一些特殊的情况之外,第五条戒律拥有绝对的权威:“你不应该自杀”……除了社会需要你这样做,如在战争的情况下或者出于司法的决定之外。

在决疑者中,对自杀的反对同前一时期一样司空见惯。然而人们可以在圣阿尔封斯·德·利果里身上发现一些例外,但是这些例外仅仅涉及一些非同寻常的情况。在他的《忏悔者实用指导》一书中,他重申“不允许任何人直接地、故意地自杀,除非有神的允许或指示,正是因为有了神的允许和指示,许多殉道者选择了死亡而没有触犯原罪。因此,那些走钢丝的杂技演员(也就是那些在悬于高处的绳索上以求平衡的表演者),那些服毒自杀的人或者那些自愿让蜂蛇啃食的人,他们冒着生命的危险,却犯下了原罪”。

接下来,谈到十六世纪和十七世纪的决疑者时,他补充道:“有时候,在听从了许多教会圣师一致认可的教义时,为了正义事业而以生命为代价去面对危险是允许的。因此,不应该放弃

他的岗位,即使他预感到死亡正在逼近,这个道理是显而易见的。允许把食物让给一位正处于困境中的朋友,这好比是给了他人最后的希望一样……自杀和让生命受到威胁有很大的区别,当有了正确的原因时,自杀是合法的……当火灾发生时为了逃脱已经临近的死亡而从窗子跳出去是允许的。”同样地,“当公共利益要求不要让战船落入敌人之手而点燃自己的战船,即使战士的生命受到危险,也是合法的……当面对被奸污的威胁时,一位姑娘即使不能够为贞节自尽,至少也应该能够自置于死亡的危险面前;如果出于对贞节的热爱以及面对产生各种原罪的危险时,这种情况并不是不可信的。当罪犯有机会逃走时而没有逃走是正确的,即使他要面临审判而受到刑罚,甚至所受的刑罚可能是死刑的时候。”

至于屈辱,阿尔封斯·德·利果里写道:“出于对美德的热爱而通过禁欲或苦修的方法受到屈辱是正确的,即使这样会缩减好几年的寿命(只要这些苦修不是不合适的),因为在主动缩减生命和为了对美德的热爱而允许生命缩减之间有着很大的区别。”由于这一言论,他招致了哲学家们,尤其是多勒巴奇的批评,他们不失时机地提出自杀和屈辱之间的各种相近的关系。最终,阿尔封斯·德·利果里承认,“人们没有必要通过一些非常的或痛苦的方法来保存生命(除非他的生命对于公共利益有利),例如截去一条腿、从身体中取出结石或者其他一些类似的方法”

理论家和伦理学家通常习惯将毁坏肢体的问题同自杀的问题联系起来。对于这一点,在关于阉割的问题上,存在着很大的分歧,这种阉割往往是在主教们的要求下为了组成他们的教堂的唱诗班而进行的。数量最多的是大主教的教堂中为唱圣诗而

被阉割的儿童,而且这一习惯直到十九世纪末才结束。阿尔封斯·德·利果里也承认是这样,虽让凭借着苦修,“但只要孩子们对此也赞同,而且没有拿生命来冒险,因为保存嗓音对那些生活在苦难中的孩子们来说,有极大的重要性,并且能够改变他们的命运;因为被阉割的孩子们能够通过奉献他们的歌声将信徒们吸引在教堂中面对公共利益有用;简而言之,这一手术已经转变为一种习惯而且受到某些高级神职人员的认可”

英格兰反对自杀的文章

无论是坚决的,像贝尔吉耶神甫那样,还是灵活的,像阿尔封斯·德·利果里那样,天主教总担心支持自杀的观点的扩张。在新教世界中,同样的反应也是可以觉察得到的。在英格兰,非国教徒继清教徒之后也谴责自然神论者破坏社会的道德。理查德·斯蒂勒和托马斯·比奇便反对上层社会中对卡顿的崇拜。1730年,亨利撰写了《受到惩罚的卡顿》一书,而贝科利则将自杀现象的增多归罪于“渺小的哲学”：“只要那渺小的哲学占据上风,我们每天都将看到更多的自杀情况”,他在《Aleiphron》一书中这样写道。《英国病》一书的作者,乔治·谢尼也将自杀的责任归在古代哲学的宣传者们身上。约翰·威斯莱,卫理工会的创始人,主张加重对自杀者的惩罚,让自杀者的尸体长久地放在绞刑架上,还有其他一些惩罚手段如将他们的尸体用于解剖等。某些牧师拒绝为自杀者下葬,甚至他们被认为是疯子。对于许多人来说,撒旦总是被提到,他唆使越来越多的男男女女去自杀。1726年,伊萨克·瓦特在撰写《反对自杀企图》一书中也重复了这一观点。1754年,一位匿名作者写的《对自杀的讲话》一

书建议用苦修和祷告来反对自杀的企图,而1755年,弗朗西斯·埃古斯也发表了《对自杀的讲话》,他认为“魔鬼是这一罪行的责任者”。

一些灾难事件加固了这一看法。1760年9月11日的《伦敦邮报早报》讲述了一件著名的谋杀案,弗朗西斯·大卫·斯蒂尔在监狱的墙上写下了下面的文字后自杀身亡:“噢,卢西弗尔,黎明的儿子!你是怎样地冲向地狱,接近这个坟墓的呀。”1765年,一位马车夫以警训的形式留下了一篇自杀的笔记:“不要让魔鬼在您身上复活。”1783年,一位妇女在自溺身亡之前写到了她和魔鬼进行的打斗。1792年,在约翰·阿伯特服毒自杀之前,有人听到他在夜里起来大喊:“哦!是魔鬼夺走了我的生命,为我祷告吧,为我祷告吧。”另一些时候,人们讲到看见自杀者的灵魂到地狱中遭受毒打而悲嚎的样子。

卫理公会信徒们尤其相信撒旦在自杀中扮演的角色。约翰·威斯莱在他的日记《阿尔明尼教派杂志》中讲述了许多这样的情况。同样地,1763年,理查德·罗达宣称:“魔鬼唆使我毁灭自己。有一天,当我手中拿着一把刀,魔鬼对我说这是自杀最好的工具。他还补充说如果我自杀,我将永远地幸福。但我生命中的某种物质回答说,任何杀人者都不会有永恒的生命……最后,我把刮刀扔在地上,双膝跪下。上帝听到了我的祷告,它赶跑了毁灭者。”

《阿尔明尼教派杂志》是这类故事的非常丰富的资料来源。一些卫理公会的传教者在他们的自传中,也讲述了他们与魔鬼的斗争。约翰·瓦勒东,这位天主教徒和法国移民的儿子就属于此列,他曾好几次受撒旦的唆使试图自杀,同样的情况也发生在诗人威廉·库佩尔身上,他是一个思想狂热的福音传教士。

但是,另一方面,英国国教徒指责卫理公会教徒大肆宣扬地狱的恐怖,他们才是自杀的制造者。1713年8月,《诺维奇报》认为传教者巴尔应该对一位妇女的死负责。英国国教徒约翰·琼斯指责卫理公会传教士约翰·贝里吉让他的听众因为绝望而发疯,并导致其中8人自杀。《时报》也发表了同样的控诉:正是由于卫理公会教徒的教唆,我们可以在1788年5月3日的该报中读到,“人们应该将发生在伦敦及其周边地区的许多自杀归责于它”。同年1月1日,《时报》发表了达维希尔的一位卫理公会传教士的一封信,他抱怨因为一位自杀的妇女曾向她的教会组织说如果他们不听取他的教诲,他们都将下地狱而被指控。好几位精神病医学专家也这样认为:在亚里桑德尔·科利克冬和威廉·帕尔杰特眼里,卫理公会教徒对地狱和永恒的幸福的胡乱说法加剧了自杀忧郁症。

宗教方面的复杂情况使得争论在英格兰更加激烈。《英国病》一书中的虚构已经根深蒂固了,它也引发了旨在找到自杀现象的责任者的批判的文章的增加。而且,这些文章维护了这一虚构:既然人们在这个国家争论自杀现象,就证明了这个国家比其他国家更加深受自杀的影响。人们实际上可以在英国找到比在欧洲大陆多得多的专门讨论自杀的著作。这些作品,问题已经越出了伦理作品或社会批评作品范围,其范围要广阔得多。自杀或自我谋杀的字眼在关于欧洲大陆的印刷书籍的题目中很少出现,因为自杀在那里从整体上说是一个特殊的观点。在英格兰,自杀则是人们惟一关注的中心。

另外,英国的指责是两面性的,自相矛盾的。人们一方面将自杀现象的增多归罪于自由思想、哲学精神和一部分贵族的无神论,这被认为是社会道德沦丧的原因;另一方面归罪于过分的

宗教虔诚、非国教徒和混合信仰者的狂热和幻想，这被认为是末世学的绝望的原因。在这两者之中，英国国教教士装出一副平衡者的模样，主张建立一个理智的和国家的宗教，反对过激，成为心理和社会和谐的动力，成为反对自杀的更好的保障。

哲学家们：他们支持自杀吗？

在欧洲大陆，尤其是在法国，表面上看起来情况要简单得多，更为摩尼教一些。然而，两大阵营针锋相对：传统伦理阵营，它受到天主教会和专制政府的共同保护，和激进的、灵活的、批评的伦理阵营，它以比宗教更人道的价值观为依托，得到了“哲学精神”的拥护者的支持。第一阵营的支持者指责第二阵营的人颠覆伦理的神权基础，是伦理败坏和情操沦丧的罪魁祸首，并且鼓励随意自杀，是社会解体的根源。

这一讽刺的看法经不起事实的检验。那些被人们称为启蒙时期的哲学家的人们事实上远远不是自杀的卫道士。他们对于这一问题的态度是动摇不定的，而且他们的态度避开了任何系统化的企图。而且，他们拒绝被看作是自杀现象的祸首。如果一些人自杀，这并不是因为哲学的说理，而是由于他们在生理上或心理上承受着痛苦，哲学家们这样宣称。“没有任何的准则决定人们采取如何激烈的解决方法”，多勒巴奇（对自杀态度最宽容的哲学家之一）这样写道：“这是一种被悲伤刺激的性格，一种焦躁不安而抑郁的个性，一种机制的缺点，一种机器运转的紊乱，一种必要性，而不是合理的思辨，这使得在人的思想中产生了自我毁灭的意图。没有任何东西要自杀者这样做，如果他理智尚存，或还有希望，这是拯救所有痛苦的慰藉。”

有必要考察一下这些“思考大师们”的个人行为来证实他们完全不是自杀态度的典范。有多少哲学家死于自杀呢？在那些著名的哲学家中，一个也没有。直到1791年，才有了尚弗尔的自杀，这还是由于跟哲学无关的原因；其他人，少之又少，而且都没有名气，如皮当萨·德·麦罗贝尔。皈依天主教并且试图加入耶稣会的瑞典哲学家约翰·罗贝尔的自杀曾引起了很大的反响，但他是惟一的情况。而且这个人一点名气都没有。卢泰里安显然被认为是脆弱的人。1735年，他用拉丁文撰写了一部评价自杀的论著，(De morte voluntaria philosophorum vivorum et honorum vivorum)。刚写完这本书，他便穿上了自己最漂亮的衣服，在不来梅租了一艘小船，摇着桨远离海岸，然后消失在茫茫的大海之中。几天之后，他的尸体漂回到了岸边，而一年之后，他的著作被发表了。

这一案例轰动一时，但人们能够把它当作是哲学态度的典范吗？启蒙运动时期的哲学家其实太热爱生命了，他们不会效仿这一绝望的行为，甚至通常都被看作是悲观主义者的卢梭也没有尝试过这样的生命冒险。绝大多数情况下，面对哈姆雷特的两种选择，哲学家们自己都选择了“生存”。他们中没有人因为一些观点而决定死亡，殉道和牺牲更确切地说是宗教狂热的标志，也正是哲学家们所反对的：“我希望成为真理的忏悔者，而不是殉道者，”孟德斯鸠这样写道。伏尔泰也断言：“我不想增加殉道者的数量。”哲学家费尔内对那些形形色色的通过自杀来维护自己的观点的思想狂热者有的只是讽刺和挖苦：珀利鄂科特是个“傻瓜”，他同那些无信仰的狂热者一样，“这些失去理智的人应该被关进小屋”。古代那些著名的自杀者也没有得到他的崇拜：卢克莱修的故事是古内龚德避免效仿的无稽之谈。对于

其他人，如雷尼亚尔，她是放肆的笑话的对象。

苏格拉底自己也曾逃避批评：1763年，观看一部悲剧的观众为他的朋友科里东鼓掌叫好时，科里东建议苏格拉底逃之夭夭。十八世纪也是这样：当哲学家沃尔夫受到普鲁士国王的威胁，说如果他不离开他正在教授无宗教课程的哈雷大学的话，他将会被绞死，沃尔夫匆忙地逃走了。流放到英格兰的意大利哲学家拉迪卡蒂写道：“有这样一条被这个开化的世纪所接受的准则，那就是智者为了启迪愚弱的大众或是为了反驳一种统治性的观点，哪怕这一观点对社会有害，都不应该面对任何哪怕是最小的危险。因为在人们眼中，古代英雄引以为荣的公民思想是荒诞的和空想的。那些古希腊和古罗马的伟人……现在都被视为是失去理智的人，也不值得以他们留给后人的坏典型而存活于世。”

总而言之，哲学家们出于各种各样的理由，宣扬着与教会同样的实践理性的态度：保存生命。同教士们一样，哲学家们同样也谴责这种死亡决斗的代替品，而且针对这种贵族的缺点没有足够激烈的言辞。正如多尔巴奇所说，这种缺点同人类的牺牲有相同之处，阿尔根也认为这同吃人肉有相似之处；迪德罗抨击血腥的法律没有任何的荣誉，反对这些法律甚至要采用宗教的偏见。伏尔泰、卢梭、贝尔纳丹·德·圣皮埃尔、塞丹尼坚决反对这种决斗，并且控诉教士对此过分的得意。他们很高兴看到，由于胆怯，这些宗教式的谋杀的频率降低了，他们提出了一些更为严厉的措施，正如同巴黎的一位法官高尔格罗在1791年的一篇文章中系统地列出来的那样。

哲学家与教会另外一点共同之处（但总是处于不同的理由），便是即使不应该追求死亡，但至少也不应该害怕死亡。哲

学家们指责教士在人们心中种入对死亡的恐惧,因为死亡之后紧接着的东西,如审评,在田园歌中有描述地狱的恐怖的段落。因此,哲学家们努力地同毛骨悚然的想像进行斗争。“死亡算得了什么,”1757年,格雷纳在《反对死亡恐惧》一书中这样写道。在这方面,多尔巴奇在《对死亡恐惧的思考》和《天性系统》等书中试图破除人生最后一关的神秘色彩;1766年,伏尔泰在《索伏罗尼姆与阿德洛斯》一书中也做过同样的尝试。多尔巴奇主张用死亡的“理念”来代替死亡的“形象”,用理智的概念来代替恐怖的不正确的看法。天主教的死亡才是恐怖的、不人道的:“在死亡的床上,有点像一个罪犯一样,他颤抖着接近最高法官。充满报答者和拯救者的上帝的观念让他无法表现出最后一点人性的流露。他冷酷地离开家庭、朋友,为的就是置身于最高法庭之上。”西尔万·马雷夏勒这样写道。

然而,教士和哲学家们却一致宣称,死亡能够将我们从生存的苦难中解脱出来。还是多尔巴奇,他在《对死亡恐惧的思考》一书中试图说服我们,“应该建立几条减少对生命的依赖的原则,因此让我们更为坦然地面对死亡。死亡,他说,将衰老和苦痛一刀切断;人一生中痛苦的数量总是多于幸福的数量;甚至那些富有的人和荣耀的人也都是不幸的,因为他们也要面对欲望和冲动;在所有的人类中,人们只能从‘一万人中找到一个人’是幸福的。因此,死亡通常只会产生一种有利的变革”。

对于冥世中的事情,哲学家们的意见并不统一,但是他们都自认为有说服力。那些相信上帝的人说自己被仁慈所说服:“我追求永存,我自身中的永存。我的灵魂啊,茁壮成长吧!你奔向无限的空间吧!你回到伟大的生命中吧!”孟德斯鸠这样写道。自然神论信奉者心目中的上帝并没有预见到永恒的地狱,这不

是拯救者上帝；我们于是可以自信地跨越生命中的这一关，就像我们要求卢梭这样做一样。唯物主义者都信心满怀：“死亡是一切的终结，梅特利这样写道；她认为，我再重复一遍，一个深渊，一个永恒的虚无；该说的都说了，该做的都做了；幸福与痛苦的数量均等；不再有关心，不再有需要介绍的人；人生的闹剧演完了”的的确确地，死亡是虚无的入口，但最让人心安的比较是将它同长眠相比，一次不必担心噩梦的长眠，这曾让哈姆雷特迟疑不决。

在这些情况下，为什么还有迟疑呢？最终，哲学家们的态度还是显得含糊不清，一边表现出对自杀兴趣索然，一边又拿掉死亡的令人生畏的特点，哲学家们只有在对生存进行积极的总结时才能够评价生存的欲望，但并不是所有的哲学家都是这样，如我们见到的多尔巴奇的例子。事实上，每一位哲学家在寻找合适的态度时都面临了许多困难。在表面的自信身后，在颇为乐观的表情身后，在讽刺和漫不经心身后，哈姆雷特情结依然在那儿。

文学中的自杀：享乐之上的文雅还是驱除魔鬼的咒语？

这个表面上看来如此无忧的世纪的一个非常有震撼效果的特点便是文人们所感受到的死亡的诱惑，罗贝尔·法弗尔在他的论文《启蒙运动时代的死亡》中突出了这一点。令人毛骨悚然的事件在文学中处处可见，尤其是在关于自杀的故事中，其场景往往是恐怖万分的。然而，这些自称已经摆脱了迷信纠缠的、无休止谈论自杀的作家们却几乎没有一个人自己结束自己的生

命。在这种吸力与斥力的辩证关系中,应该看到某些作家身上的一种驱除自杀动机的方法,还是在另一些作家身上的一种正如罗贝尔·法弗尔所提出的,为了体会生命的乐趣而自我恐吓的方法、一种至高的享乐主义的文雅呢?这并非不可能。

第一种看法:文学作品中成百上千的自杀,毫无任何斥责的言辞。这里不可能回顾巴斯蒂德·贝尔纳、丹·德·圣皮埃尔、夏尔邦杰、德·夏勒埃尔夫夫人、狄德罗、杜博瓦-封塔尼拉、弗洛里昂、拉·迪斯梅利、拉·阿耶、雷奥纳尔、萨勒热、洛埃塞勒·德·特雷奥加特、卢维、卢桑小姐、马里沃、马尔蒙泰勒、穆伊、普雷沃神甫、莱尼亚尔、莱斯蒂夫·德·拉布莱通尼、利克波尼夫人、唐森夫人、维勒蒂厄夫人、伏尔泰这些作家作品中所有的自杀。阿尔贝·巴耶曾做过一个小结,将这些自杀根据动机分为几类:利他主义的自杀、为挽救荣誉而自杀、由于内疚和出于补偿心理的自杀、爱情自杀。他还对戏剧中的自杀进行了同样的分类,并得出了这样的结论:“同样地,奄奄一息的自杀悲剧教授了伦理道德,正如同人们教授给新生儿的一样。理所当然地,德斯封丹降低了‘自杀的恐怖’。不仅仅是人们刚刚看过的戏不把自杀作为一个恐怖的主题,而且这些戏在确定的情况下介绍了自杀,就像是正常的、高雅的或必然的解决方法。”

同十七世纪一样,悲剧提供了一些文字优美的歌颂自杀行为的格言:

当人们失去一切,当人们不再有希望,
生命只是一种耻辱,而死亡则是一种义务,
没有武器的英雄,这是最后的决定
……死亡只是一瞬,

伟大的心发起挑战，而懦弱者只有等待
当不堪重负的危险让我们毫无依靠，
死亡比等待其他更为荣耀。
不要让他人成为我命运的评判，
更应该用基督的方法面对死亡。
罪犯颤抖着被拖向苦难，
死亡者却掌握自己的命运。
为什么大师的双手在这里等待死亡？
人的出生难道就是为了如此多的依赖？

正是伏尔泰，在阿勒奇尔的台词中简要概述了这一从启蒙运动时代的悲剧中得以解脱的情感：

什么，这个我所侍奉的上帝让我如此无助！
他禁止我的双手结束我自己的生命！……
哦！这是怎样的罪行面对如此嫉妒的上帝！
匆忙奔向那个他为我们安排好的时刻
什么，如此没休没止的苦难，
无法忍受还要大口大口地品尝？
这毫无意义的要死的身体如果神圣，
还要让谋害身体的精神不会随意离去？

甚至那些没什么名气的作家有时也会绝望地思考，正如马里沃在《法国观众》一书中表现的那样。一些取乐的作品，如《波斯人信札》中就充斥着屠杀的情节和病态的言语；罗贝尔·法弗尔就这些主题谈到了“疯狂的痛苦和血腥”。一些故事还以真实

的人物为对象讲述了假想的残酷的死亡：卢梭的自杀、普雷沃在解剖中死去、吉勒贝尔的疯癫、伏尔泰临终前的痛苦。

文学同样也对死亡的幻想进行了许多的描述，仿佛是因为作家们想要自我恐吓：“这只是一些伪自杀，特技效果的危险，失败的谋杀，令人惊奇的预想的埋葬，神经的麻木，断断续续的痛苦，一点也不逼真的永福和虚构的幽灵”伪自杀的行为不仅用于文学作品中，而且也有某些艺术家和作家亲身经历过：于贝尔·罗贝尔喜欢爬上古罗马竞技场的废墟或迷失在地下墓穴中而自我惊吓。另外一些人则伪装上吊，这正是被例如彼查和卡也尼等医生指明为刺激性的性格，这也是萨德侯爵在他的小说中，如《新于斯蒂娜》中所运用的手段：“体会死亡的滋味也为了加深对生存的感情和与生存相联系的快乐，这是文学给每个人的经验……说实话，奔赴死亡的国度又从那里返回难道不是十分古老的愿望吗？”罗贝尔·法弗尔自问。

所有一切对于追忆死亡都是有益的：正如在英格兰式的公园中点缀废墟、坟墓、丧葬建筑物的时尚，促使了对于时光流逝和生命的虚无的享乐主义的思考；隐居在阿尔卑斯山深处的塞纳古尔所主张的隐居荒野的幻想的实践，这使得人们可以与“这种为了解体而形成的恐怖的必然性进行交流”，正如秋天所意味的那样，使得人们可以对所有暗淡人类命运的痛苦进行思考，在费切尔·达尔泰泽看来，这是为了“让死亡变得不那么丑陋”。“对死亡的向往”是十八世纪知识分子阶层中最经常表达出的情感之一，这是从巴尔特勒米神甫开始的，他在1763年曾写道：“我向您承认，我对于生存已经感到非常疲惫，而且我认为结束生命没有任何的痛苦。”直到卢梭在1770年宣布：“人们在人世间接为我提供了我希望生存的选择，而我的回答却是：死亡。”

还要补充的是,因为他的出生,进入这个痛苦的世界而悲哀是有充分理由的:“生我的那些人的痛苦,”吉尔贝特曾这样写道,他同其他许多人一样,重复了乔波的话。于是,最微不足道的事情就是自己拒绝传递生命:“为什么要将生命赋予一个与您相似命运的人?”斯塔埃尔夫夫人这样问道,还有狄德罗作品中的一位主人公——多尔瓦勒,他一想到将成为父亲,“在充满偏见、荒谬、缺陷和苦难的混沌”中留下一个生灵便苦恼不已。狄德罗,尽管他本人反对自杀,却仍然在写给苏菲·沃兰的一封信中概述了一种似乎被他同一时代的人们所认同的对生命的意义:“在愚蠢中、在痛苦和哀号中出生;成为无知、错误、欲望、疾病、凶恶和激情的玩偶;然后一步步回到愚昧的状态;从呀呀学语的时候一直到反复罗嗦的时刻,生活在各种各样的无赖和骗子当中,在一个为您诊脉与另一个混乱您的头脑的人之中慢慢死去;不知道人们从哪儿来,为什么来,也不知道人们将去往何处:这就是人们所说的我们的父母和大自然最重要的馈赠:生命。”

这样的证明令人震惊,并且正在推翻启蒙运动的传统形象:十八世纪是悲观的,人们从罗贝尔·法弗尔的论证以来便认识到这一点。为浪漫主义准备了基础,这个世纪与死亡的理念纠缠不清,而且自杀也应成为这个世纪谈论得最多的主题之一。这能够使得受那些因模仿从英国传来的潮流而自鸣得意的高雅者所推崇的模糊的文学游戏得以发展。即使是那些公开表示要严惩自杀的作家们也无法逃避这种传染。

普雷沃神甫的情况就是一个好的例子。说到底,这是一位特别的、过着毫无宗教生活的神甫,同那个世纪中许多神甫一样,从梅斯利耶到西埃艾。这位最早投身行伍,然后加入耶稣会的老耶稣会成员,在再次进入军队之前,因为一桩爱情经历而离

开了耶稣会。在经历了一段放荡的生活之后,他成为了本笃会的修士,做了一段时间的神学传教士和教师,他离开修道院逃到英格兰,为的是躲避一封国王的放逐令;在那里他成为了家庭教师,却又因为女性问题而被放逐,他再次离开,去了荷兰,之后又回到了英格兰,同一位美丽的恋人共同生活。由于贡蒂亲王的保护,他回到了法国,成为贡蒂一座小教堂的主持神父。由于债务缠身又受到巴士底狱的威胁,他被迫逃亡布鲁塞尔,再到法兰克福。由于在文学领域的荣誉,他又回到了巴黎,过了一段时间的宗教生活,最后在1763年中风,死于香蒂莉森林。

在这个性格复杂、让人难以应付而且被死亡所震慑、迷惑的人物的小说和故事中突出体现的阴森的、血腥的特点强烈地震撼了他同时代的人们。在他的作品中,人们极其恐怖地、随意地杀人,相互屠戮;自杀的情况屡见不鲜,好像是不可避免的、必然的,而作者却在他的伦理作品中对自杀这一行为给予了最严厉的惩罚。他的日记,《赞成与反对》中收集了一些故事,往往是悲剧故事,从中得出了一些完全传统的伦理教训,这些出自《马农·莱斯寇》一书的故事丝毫不让人感到惊讶。

1734年,一个英国教士的自杀使他有“思考自杀”的机会。他表示,自杀在任何情况下都是严重的错误。对于天主教徒来说,他写道,“应该害怕堕入地狱,而自杀是失去理智的行为”,“自杀的天主教徒是丧失理智的疯狂者”。如果说人是有理智的,那么亲手结束自己生命的人就是疯子。实际上在自杀的时候还能指望什么呢?“这种自杀的念头本身就是一种荒谬,与任何理智无关。”难道是想提高自己的肉身快乐?如果他只是坐等快乐的到来,他很少有机会能够成功,所以他放弃了确定的事情而去追寻这种不确定的快乐;如果他希望从上帝那里得到肉身的快乐,他

则半点机会也不会有，因为这样做是违背上帝的意志的。难道是想解脱自己的痛苦吗？这一切都是虚幻的，因为这就要求了死亡能将人带向虚无，“这简直就是最远离现实的异想天开”。等待他的应该只有加深他的痛苦，正如受罚一样。“进行了此番思考的作者得出了一个结论，凡是为自杀者歌功颂德的人，不是疯子就是傻子。”

行为怪异的人，仿佛是漫游于不协调之中，不禁让人自问，既然他把另一个世界看成是虚无，那么他期待得到些什么？他在自己的小说中对自杀的颂扬和在《赞成与反对》一书中对自杀的谴责，哪一方占了上风呢？也许应该接受当年徘徊于生与死、精致与粗糙、宗教与无神之间的普雷沃的那种模棱两可的观点。

孟德斯鸠的解释

所有的哲学家都对自杀感兴趣，但是假如有那么几个哲学家明明白白地谴责自杀的话，就会有另外一些哲学家在引起争议的同时以生命的全部自由为代价来表示反抗，绝大多数的哲学家及最著名的哲学家则在这个问题上或质疑，或徘徊不定，或自相矛盾，或进行细分。

孟德斯鸠的态度就体现了这些差别。他从不同的角度出发，三次提到过自杀的问题。1721年，他在第66封波斯人信札中严厉地批判了法律对自杀的压制：“欧洲的法律在反对自杀者方面走了极端：可以这么说，这些法律让自杀者又死了一次；他们被拖拽着穿过大街小巷，尊严扫地；他们背上了无耻的罪名；他们的财产遭到没收。在我看来，伊本，这些法律是极不公正的。当我为痛苦、歧视所困扰，为什么人们要阻挡我结束自己的

痛苦？为什么要残忍地剥夺我手上的解脱良方？”

孟德斯鸠一再表明自杀既不会对社会也不会对上帝犯下错误。他说道，社会是在双方受益的基础上建立起来的；如果我从社会的契约中不再得益，那么我就有自由退出这项契约。生命是我生而有之的财产；如果我不再将其看成我的财产，那么我就可以把它物归原主了。第一点反对意见：你们在将上帝所维系在一起的灵魂与肉体分开的同时，便是混淆了天意与自然规律。回信是：“当我的灵魂与肉体分离之时，宇宙会更无序更混乱吗？您认为这种新的组合不够完美不够合乎规律吗？难道世界因此损失了某些东西？难道上帝的作品就不够杰出了，或者说规模变小了？难道您认为我的肉体变成了一弯麦穗、一条蠕虫、一根细草，变成自然界中的一件作品之后会玷污他的声名？难道我的灵魂因为摆脱了尘世而不够崇高了吗？”事实上，是因为我们的骄傲，让我们觉得自己是如此的重要，以为自己的死会改变世界的规律。

因此，这封信并非就自杀的动机而作，而仅仅是表明自杀不是犯罪行为。然而，在1754年的出版物中，孟德斯鸠又小心谨慎地添加了第77封信，即一封简短的回信，是伊本从乌兹别克寄出的含蓄而正式的回信：我们的不幸是为了替我们的冒犯而赎罪，我们必须服从将我们的灵魂与肉体维系在一起的主。

1734年，孟德斯鸠在《关于罗马帝国兴衰的反思》中又提及了自杀问题。他研究了罗马人的自杀事件，但不像古代崇拜者那样表现出同样的激情。至少他的做法有所不同：“布鲁图斯和卡西乌用一种不可宽恕的仓促来结束了生命；当人们读到他们生命的这一段时，无一不为那因此而废弃的国家扼腕叹息。加图在悲剧之末亦自杀身亡；这些人，从某种角度而言，以他们的死

来让悲剧上演”为什么这么多的古罗马人要自杀？这是由于禁欲主义、胜利的传统以及奴隶制度的影响，使得领主们无法承受对逃避裁决逃避没收财产、“某种荣誉”、“某种英雄主义的惬意”的希望破灭。此外，由于一时兴起，他们便采取了自杀的方式而不考虑死亡的因素。这时并不能因此而判断其价值。孟德斯鸠以一篇对自杀者态度的精神分析来结束这段研究，他解释道，自杀者根本不是要寻求死亡，而是一种自恋的极端行为：“自恋、自卫的方法有许多种，而其表现出的原则是如此的相悖，使得我们以牺牲性命的方式来维护对我们生命的眷恋；这就是我们对付自己的方式，某种自然而隐讳的本能使我们同意结束自己的生命，让我们热爱自己胜于热爱自己的生命。”

11年后，孟德斯鸠又在《论法的精神》一文中加上了一则分析“英国病”的医诊，这一次他对现实不加任何争辩，而是侧重于气候所引起的精神因素：

“我们在故事中没有找到任何毫无因由而自杀的古罗马人，然而英国人自杀起来却让人想像不出能让他们走上绝路的原因，他们甚至在幸福的怀抱中自杀。自杀，于古罗马人，是教育的结果，是符合他们的思维方式和习俗的；于英国人，是病态的结果，是符合机器的物理状态的，独立于其他所有的原因之外。看来这是对脑髓过滤的一种失败；机器的马达动力随时都有，而机器却运转不动了；灵魂感觉不到痛苦，却感觉到了生存的某种困难。痛苦是一种地方病，让我们渴望见到痛苦的终结；生命的沉重是一种没有地域性的病，让我们渴望见到生命的终结。”

在这一则分析中渗透着孟德斯鸠的某种社会批评，他提到如果“某些国家的民法有理由压制自杀”的话，在英国就有所不同，因为所有的自杀者都被看成是疯子。正如我们所见，这是

不完全正确的。孟德斯鸠并非在颂扬自杀，而是仅仅限于分析在特定的社会文化中促使个人走向自杀的原因，并且要求废除对自杀行为的压制。

伏尔泰：“自杀不会发生在可爱的人们身上”

伏尔泰曾公开嘲笑卢克莱修。对于涉及惩罚尸体和自杀者家属的宗教和世俗的做法，他持嘲讽挖苦的态度。自杀行为本身使他惊讶，然而在他身上激起的好奇远远超过同情。他经常谈论这个问题，并且查阅了不少资料以图找到促使某些人抛弃生命的原因，因为他对生命是无限留恋的。其实，他的秉性使他不会倾向自杀，除了有几段时间他对人类的愚蠢太为沮丧了：“我想去死”，1753年他这样写道。在悉数历史和社会中不断出现的丑闻丑闻中，他对生活感到恶心，生活是如此荒谬，“充满了嘈杂和愤怒，然而什么意义也没有”。他有时用莎士比亚的口吻来揭露这个陷阱，人们无法忍受却又难以逃脱。人类只是“一个可怕的集合，它由无数倒霉的罪犯组成”，他们生活在这个小小的地球上，“放眼望去，满目都是行尸走肉”。人类只是一个蚁穴，只有群体的生存才是有意义的，“我们就像一群蚂蚁，不断地被践踏，被蹂躏，然而我们不断地更新繁殖，为的是让这些蚂蚁们重新建造它们的家园，让它们创造诸如警察、道德之类的东西。野蛮持续了多少世纪呀！”

对人类有如此清醒的认识，又不为虚无主义引诱，就是他特殊性格的明证。伏尔泰有时自己也感到非常惊奇。1764年，他援引拉封丹的话写道：

吃苦要强于死亡，
这是人类的座右铭。

这个座右铭表面看来将荒谬推向了登峰造极的境地：为什么偏偏要做观众收看这部可怕的戏剧，甚至还时不时地参与其中呢？如果世上有这么个人有千百条理由去明智地自杀，这个人就是伏尔泰。然而他却从未想过用这种方法来结束自己的生命，存在主义者也没有想过。选择自愿离开这个世界的，不是极力抨击这个荒谬世界的人，而是那些最为重视自己的价值体系的人。也许清醒使得前一种人避免了绝望之源：幻想破灭。据弗雷德里克二世说：伏尔泰曾有一次想自杀，不过很快就忘了这事，“可能是因为坚贞，可能是因为胆怯，可能是因为理智”，这位费瑞的族长这样写道，他一直活到了81岁。刺激他生存的主要是讽刺和挖苦，揭露世界历史这一可憎的闹剧，“使人们回归自我，让他们感觉到自己不过是死亡的牺牲品，至少在他们之间应该相互安慰”。嘲讽人类，这是不使自己陷入荒谬的漩涡的最好方法：“我一直在希望中入睡，希望我醒来时又能够嘲讽人类。当我丧失这一才能时，那就意味着我可以离开这个世界了。”用这个方法反对绝望十分有效，狄德罗这样承认，他在《论道德》一书的结尾部分感谢伏尔泰教会了他“愤怒”。

在《哲学辞典》的《论加图，论自杀》一文中，伏尔泰用了大量的笔墨来探讨自杀这个问题。他从具体的事例出发，对某些人的自杀做了一番分析。这里面难道不会有些遗传的因素吗？1769年10月17日，他写道，我“几乎目睹了”一名男子的自杀，他生活态度严肃，达到了成熟的年龄，没有不良嗜好，生活也不算贫困；他死时留下一张纸条，为自杀行为辩解，只是害怕人们

纷纷效仿，才没有将这份辩解词见诸报端。而他的父亲和兄弟也在同一年龄选择了自杀。“大自然摆布着整个家庭的每一个组成部分，安排得如此天衣无缝，以至于在某个年纪上，所有的家族成员都会想方设法自杀。这个问题，哪怕最为细心的解剖人员，用尽他们的洞察力，都无法解决。哎！这个不算玄妙的秘密原则究竟是什么呢？”显而易见，这玄奥的东西就是对基因密码的预感。

其他例子不胜枚举。菲力普·莫登，德柏勒伯爵的表弟，是个27岁的年轻人。他长相英俊，家产殷实，赢得了不少女子的芳心。他具备了幸福所需要的一切条件，然而他却将子弹送入了自己的脑门，因为“他的灵魂厌倦了他的身体”。理查德和布里其特·史密斯这两个穷人上吊自杀并留下一张纸条，表达对上帝的信任，相信上帝一定会原谅他们；斯卡柏勒阁下自杀是因为他处于非常为难的境地：一边是他深爱的情妇，而他却无法和她成婚；另一边是他即将迎娶的未婚妻。对生活的厌恶、贫穷、受挫的激情，这些看来是造成自杀的最司空见惯的原因了。以上的例子均来自英国，然而伏尔泰比孟德斯鸠来得英明，他不相信“气候论”的解释和“英国病”的无稽之谈。“这种错觉是由这一事实造成的”，他写道，“即英国的报纸可以自由地报道自杀事件，而法国的报纸经过严格的审查，不允许涉及这一主题。如果将所有的案例全部报道出来，那我们在这一点上丝毫不逊于英国人”。

然而恐惧是没有来由的，自杀不会蔓延形成气候。因为“在这点上，人的天性中提供了太多好的性格来与之抗衡。希望和恐惧是强有力的原动力，经常能阻止可怜的人们自寻短见”。人就是这样，比起杀死自己，他更情愿把所有的苦水往肚里吞。

“自杀的信徒们对我们说，当人们厌倦待在家里时，离家出走也未尝不可。这是对的。但是大部分人与其在外露宿，他们会更情愿待在丑陋肮脏的房子里躺着。”这正如《老实人》中的老妇所说的：“我有一百次想自杀了，但是我当时还是热爱生命的。这个可笑的弱点可能是我们最为致命的习性了。还有比明明想扔掉却还一直将重担压在肩头更愚蠢的吗？”

人类自卫的本能十分强大，要自杀，需要异常坚强的性格。因此，伏尔泰竭力抨击指责自杀者懦弱的说法，“要克服人性中最强大的本能，需要一个坚强的灵魂。这种力量有时仅仅存在于疯子身上，然而这个疯子绝对不是软弱无能之辈”。伏尔泰也承认罗马时代著名的自杀者们具有不可思议的伟大灵魂，伟大到使得人们对历史事件的真实性提出了质疑：“假设一切是真实的话，没有人否认高杜斯的牺牲精神是美好的”，如果说加图是“罗马永恒的光荣”的话，那卢克莱修的故事更是一个寓言。对于哲学家卢克莱修，伏尔泰用迈缪斯的话来赞扬他：“他可能曾经痛苦，现在他不再痛苦了。他行使了自己的权利，从即将倒塌的房子里走了出去。只要还勉强有着希望，就应该活下去；失去了希望，就去死；这就是他的原则，也是我的原则。”阿里亚的行为是“崇高的”，当他听说里昂的情人们自杀的消息后，他写道：“这比阿里亚和贝图斯还要厉害。”相反，他也记述了人们听到杜伯瓦红衣主教对自己说：“自杀吧！你不敢，懦夫。”

然而，伏尔泰同时也认为某些人自杀是眼界窄小、胸襟狭隘引起的，特别是那些“为爱而上吊或投水的”女孩子们，她们应该去“听听转变希望的声音，这个希望无论对生意还是对爱情都是适用的”。在1754年给杜德芳夫人的信中，他谈到了一个“被耶稣派信徒弄得不知所措的女孩子，为了摆脱他们，女孩毅然去了



另一个世界”，他写道，“我是不会作出这样的决定的，至少不会这么早，这是因为我有两个君主付给我终身年金。如果因为我一死，这两个国王都着实富了一把，我在九泉之下都会伤心痛苦，难以安慰的”。他对卢梭的《新爱洛伊斯》中的自杀用的也是同样轻巧的态度，“他的教义倒是挺可爱的，他先建议我们自杀，然后号称圣·奥古斯丁第一个想到自杀是不好的。根据他的意思，人一旦烦恼无聊了，就应该去死。不过，让·雅克先生，您要知道，让别人烦恼无聊更不好。那这时候该怎么办呢？告诉我。如果大家相信您的鬼话，那全巴黎所有的小市民很快都会和尘世作别的。”

在伏尔泰看来，许多自杀同样是由精神病引起的，而其他人则认为有一种“病”能促使人去为一些鸡毛蒜皮的小事自杀。其中有个推动自杀的因素就是无所事事。因而“有个有效的方法使你不要听任自杀欲望作祟，那就是手头总有些事做”。就是因为这个，所以自杀现象以城市居多，“农民根本没有时间忧郁，自杀的全都是些游手好闲的人。……治疗的方法无非就是做做运动，听听音乐，打打猎，看看戏，有个可爱的女人做伴”。无论如何，当您决定要自杀时，在付诸行动之前一定要留出一星期的时间。您会惊奇地发现，自卫的本能在这一期限到来之前会复苏，并重新占到上风。

对于他那些试图结束自己生命的朋友，伏尔泰不断地勉励他们“可爱的人们不会去自杀，自杀行为只会发生在离群索居的人身上，比如加图、布鲁托斯，等等。然而合群的人应该活着”。他给英国人克劳夫德的信中这样写道。有好几次，他不厌其烦地安慰有忧郁倾向的杜德芳夫人。当得知一个熟人自杀后，他对此表示深深的哀悼；惊闻他的朋友让·罗贝尔·童山的死讯

时,惊愕之余他还是试图去理解。“一般来说,我不会指责任何人。”他这样写道。当他不加掩饰地避免去批评他过去的一位耶稣派老师时,其中的狡猾显而易见:“我从前的耶稣派学监本纳塞斯神甫,晚上同我们告了别,第二天早上,做完弥撒,封好几封信后,从四楼一跃而下,对此我不愿意去剖析他的动机,每个人的行为都有自己的道理。”

在这一领域和其他领域中一样,自由最终是智慧中最重要的一环。“有一天,我收到一个英国人发来的信函,其中给能够最好地证明应该及时自杀的人提供了一份奖赏。我没有回信,我没有任何东西可以证明给他看,他只需要弄清楚自己究竟更喜爱死亡还是生命就可以了。”

自杀是涉及个人自由的事,它既不损害上帝的利益,也于自然和社会无碍。安吉努绝望地问道:“您认为这天地之间还有人有权利、有能力阻止我结束生命吗?这个时候,加图竭尽全力,没有向他悉数令人厌倦的陈词滥调,通过这些话,人们想说的就是:哪怕极为痛苦之时,用自己的自由去结束生命也是不被允许的;即使房子里面已经不能住人了,也不允许走出房子半步;人生在世就像战士在岗位上一样,对万物之灵来说,似乎在一个地方或另一个地方,总是应该把物质的几个部分连接起来;这种解释不是很站得住脚,当绝望已经十分坚定并且仔细考虑过后,人们多半不屑去听从它,对此,加图就用匕首当胸一刀对此作出了应答。”

自杀对社会不造成任何损害,或者“如果说自杀危害社会,我倒想问问在战争中故意杀人为所有国家的法律承认为合法,是不是这对人类的损害要稍微更大一些呢?”毕竟,共和国现在不需要我,就如同在我出生之前就没有需要过我一样。“回到蒙

田和帕斯卡在自杀问题上的对立观点,伏尔泰又更进了一步。“从哲学的观点来看,当一个人不能再为社会服务时离开它,对社会能有什么损害呢?一个老人家结石病缠身,受着难以忍受的痛苦,人们对他说:‘如果您不开刀,将会必死无疑;假如开了刀,您还是会说话颠三倒四,流口水,撑个一年半载,自己受苦,也增加家人的负担。’我猜想这么一来,这老人将会打定主意不给任何人添麻烦了。”这就差不多是蒙田举的例子的意思。

最初的基督教经文和罗马法律都没有禁止自杀。伏尔泰在针对贝卡瑞亚的论文撰写的《论不法行为及其处罚》中,他又回到了这一观点。在文章末尾,他引用了图维古埃·德·奥哈那的论文,这篇论文中指出:禁止杀戮容忍所有可能的例外,只要社会的负责人认为有必要的话。如果牺牲自己的生命是为了拯救国家、祖国和君主的话,那人们也是同样赞成的。为什么禁止为了个人准则而自杀呢?“我在这里不想为一种被法律谴责的行为辩护,不过无论是《旧约全书》还是《新约全书》中都没有禁止人们在不能承受生命时离开它,也没有任何罗马法律谴责自己谋杀自己的行为。”

这样看来,对自杀者的尸体及其家庭的惩罚显得尤其可憎。“我们侮辱他,我们将木桩穿过自杀者的尸体;凡是对他的回忆,我们一概认为是可耻的;我们羞辱他的家庭就像教训自己的孙子;我们惩罚失去父亲的儿子和被夺去丈夫的妻子。人们甚至还将死者的财产没收充公,这其实是抢夺活人的财产。这一习俗,如同其他的习俗,是从我们的法律规范演化而来的,这一标准使得自杀死亡的人死无葬身之地。从中人们总结出:不能从上天那里继承任何东西的人,他的家人也不能从他这里继承任何东西。以德·伯尔尼当斯亚为名的法律教规中强调犹太自缢

所犯下的罪行比出卖我主耶稣的罪过更大。”

在此，伏尔泰如鱼得水：他揭露旧制度刑法的荒谬之处，对其不公正性描绘得游刃有余。他在《司法和人类的代价》中又提到了这一点，文中宣称自杀者“已经死去，得到了解脱，然而英国的法律仍规定在他们的尸体内插入木棍游街示众；在其他国家，好的刑法专家兼法官叫人把尸体捆脚吊起，没收他们的财产，然而他们的继承人却把这事放在心上。仅仅因为一个孩子是孤儿，就剥夺他继承父亲遗产的权利，是不是看起来很残酷很不公正呢？”

与此一脉相承的章节不胜枚举。不过伏尔泰并不为自杀辩护；尽管对自杀抱着理解的态度，他还是规劝友人们不要自杀。

哲人们的犹豫

狄德罗干脆地对自杀持有明显的敌视态度。诚然，他在《百科全书》中曾提到《圣经》中列举了一些自愿死亡的正面例子，比如圣·贝拉其和圣·阿波罗尼的殉难是“真正的自杀”，耶稣的死是自愿的，备受凌辱会缩短人的寿命，约翰·多那找到了为这种行为开脱的方法；他也承认几位古代罗马人英勇的自杀，在塞内克之后，他写道，“从卡顿手里夺走匕首，是因为妒忌他能永垂不朽”。

《百科全书》中有一篇文章的作者可能就是他。文中重新用了古代的论题：上帝给予我们生命，并赋予我们自卫的本能，自我作践就是践踏上帝的作品；在社会中没有人是无用之辈，我们不能肯定生活是否是个比死亡更大的不幸。这篇文章以解析信仰操行疑难问题的神学家的方式狠狠地谴责了所有的自杀案

例,其中包括愚昧的自杀,因为这是控制不好感情的结果。

如果说这篇文章的归属尚存疑义,其中罗列的观点都曾出现在两篇毫无疑问由狄德罗签名的作品中。在《克莱耶侯爵与圣·阿尔邦》中,他毅然鄙弃了明智自杀的引诱,“对生活的厌倦是错误的,它只存在于错乱的或是不清醒的头脑中,而且这还是暂时的”。此外,他还认为每个人同时也应对他的家庭、朋友履行责任和义务,这一论点在他的《论克劳德与尼禄统治时期》中也有所提及:“只伤害自己,不伤害他人是很少见的。”狄德罗对其他哲学家赞成自杀行为的辩解十分反感,他要求这些人采取负责的态度。在他看来,加图和塞内克并未对哲学事业作出任何贡献。他尽可能地规劝那些流露出自杀念头的人不要做傻事,这些人中就有年轻的戴步罗斯,使他深深地不安。他的小说中安插的自杀情节都是些绝望的例子,它们或是使人迷失自我,或是面目可憎,总之会引起人们对这一行为的强烈憎恶与反感。

为了减少自杀的数量,应该提供良好的社会环境、政治和文化条件来鼓励乐观精神、信心、生活的乐趣和希望,与苦难、不公、暴政、愚昧、迷信和对死亡来世的颂扬作斗争。“这些是自杀的主要诱因。如果政府的行为使许多人纷纷陷入悲惨的境地,那这样就预计会有许多人去自杀。人们时时处处会摆脱生命,只要存在过分的快乐导致郁闷无聊,只要奢华的生活和恶劣的国民道德使人感到工作比死亡更可怕,只要关于死亡的迷信和阴冷的气候争相导致产生和保持忧郁的心情,只要那些半哲学半神学的观点左右人们的思想,使人同样产生对死亡的蔑视。”

达朗贝对此的理解中也有同样的谴责。他以“纯人性”的道德名义来思考,将自杀反社会的方面突显得淋漓尽致。这就是说,“人们要问,当一个人不幸所压,不幸与苦难将他的生命变

成负担的时候，是不是保住性命这一理由足够对这个可怜的人起到作用呢”我们这时会回答说事实证明，这一理由必须由其他更强劲的理由来加固”

无论如何，“这种行为的人性离我们相去甚远，对这种行为处以刑罚是徒劳无益且极其不公正的”，更何况，犯下这种罪行的人也无法承受这些刑罚。自杀从本身来说是应该指责的，但不应该受到惩罚，因为这有时该被看作“纯粹的精神错乱。去惩罚这种病态的行为是极其不公正的，因为患这种病的病人灵魂处在不再能服务社会的状态；有时则被看作是种有勇气的行为，从人的角度来讲，它折射出这个人与众不同的坚强灵魂”。说自杀是种懦弱的行为十分荒谬，就像把一个面对敌人，用死亡来避免逃跑的耻辱的人说成懦夫一样可笑。从他的话中得到的信息十分模糊，但是可以肯定的是，他在劝戒别人不要自杀的同时，也在为自愿的死亡开脱。

拉·麦特里的见解则更令人不解，因为在《反塞内克》中，他看来是同意斯多葛学派的观点，宣称“留着生命，苟延残喘只是为了折磨它，这是对天性的扭曲……当生命已毫无益处，相反它被一堆可怕的痛苦围绕的时候，难道应该等待屈辱地去死吗？”然而在《伊壁鸠鲁的体系》中，他对挣脱一切束缚，寻求自杀的“怪物”又显得怒不可遏，“不，我不会去贿赂人们对生命的内在喜好的……我让头脑简单的人去向往那宗教许给耐心承受的人们的大恩大德，有个伟人称之为生活的苦痛……对其他人来说，宗教只是纯粹意义上的宗教，是个寓言，不能用断掉的关系来系住它们，于是我试着用宽厚的情感来吸引他们，我将塑造一个流泪的妻子或情人，忧伤的孩子……只是趁着一时之痛，便一心想要逃避这神圣的义务，摆脱家庭、朋友和祖国，这是怎样的

怪物呀?”

至于阿尔让斯侯爵,他的思想比较一致。他认为“自杀的人们犯下的罪行是不可饶恕的,使得人们怒目而视”,自杀将社会推向危险的境地,人们应该“厌恶这样一种给所有的罪恶打开方便之门的罪行”,并且“将对自杀者的回忆烙上羞耻和侮辱的印记”。

梅里安也同样果断地拒绝了它。在一份由柏林学院出版的研究报告中,他确定所有的自杀都是一种精神病的结果。他认为,世上没有所谓的“明智的”自杀,如果说有自杀存在,是因为绝望在作祟,绝望是“狂热”的一种形式,和受虐狂是同一性质的。无论如何都不能向宗教寻求出路,因为这方面有不少反例:一些“黑胆汁的傻瓜们”由于惧怕进地狱而不敢自杀,相反地为了自寻死路而去犯罪。最好的解决方法仍然是现行的刑法处置,这是防止自杀的最好方法。诚然,这触及了家庭,即一群无辜的人,但是比起整个社会来说,“一个个人,一个家庭并不算什么”。这些言论出自哲学家之口,多多少少令人感到意外。

这些言论的立场与德里斯勒·德·塞尔斯完全相反,在后者看来,人们惩罚自杀者及其家人的方式是极为可憎的。在他的《一个因自杀罪而受罚的公民遗孀致立法者的论文》一文中,他狠狠地抨击了荒谬的法律,不允许任何人自杀,然而却让无辜的人们流离失所,备受他人的歧视:“人们若能实行一些政策来预防自杀而不是惩罚自杀那该多好!至少无辜的人们不要遭受酷刑那该多好!”至于这一行为的本身,德里斯勒·德·塞尔斯宣称不该将“所有这类行为归于犯罪或道德堕落的范围之内”。一般来说,古代的自杀行为往往有着具有说服力的动机,而且“这些著名的爱国者们的骨灰受到了大家,甚至是不赞同他们的

哲学家们的尊敬”，而且，从这些格言的后面可以察觉到其中包含了不少“狂热的爱国精神”。

好的自杀的标准是什么？“一般来说，必须由公众利益来导致自杀，至少由它来为自杀开脱。”这一原则远未能够使形势明朗化，恰恰相反，它把德里斯勒·德·塞尔斯引入了模糊的解析信仰操行疑难问题的神学中，难以自拔。如此，德蒙斯坦那和加图尽管是“高尚的公民”，但他们也犯了错误，就如同一名寡妇自杀是为了让自己成为别人的谈资一般，但如果她这样做是出于爱情或者出于痛苦的话，“我虽然不会为这么一种自杀行为辩护，但是我敏感的心会对将爱情故事的女主人公和罗贝克和盲目崇拜英国人一族相提并论而感到无比愤慨。”

赫尔维特斯和达让松的处境也没有好多少。对他们来说，一切同样取决于动机。“假设有两个人都跳入万丈深渊”，前者这样写道，“萨夫和克丢斯同样做了这种举动，不过前者跳下去是因为挣脱爱情带来的不幸，而后者则是为了拯救罗马；由此我们可以说，萨夫是个疯子，而克丢斯是个英雄……当一个人为了人民群众的利益作出疯狂的举动，大家不会给他冠以疯子的恶名的”。至于那些厌倦了生活而自杀的人，“他们堪称勇气可嘉，也完全称得上是智者”。在达让松看来，古代人遵循斯多葛学派的教义而自杀是值得钦佩的，而如今的自杀“几乎总是”为了一些不怎么样的原因。

沃夫那格从来都是蔑视死亡的。他认为“绝望是我们最大的错误”而且“比希望更容易给人制造假象”。莫班丢斯反对自杀的态度和平常的基督教徒没有两样，他将自杀看作是犯罪。然而在基督教之外，有着各种各样的方式提出这个问题。斯多葛学派用这种方法来摆脱命运的摆布，而为自己同类迫害的人

们永远可以使用这种方法：“一艘从几内亚归来的船上满载着加图这样的人，比起自由自在地生活，他们会选择死亡。”自杀可能是最为理智的出路了，因为为痛苦所折磨，“既没有值得荣耀的地方，又没有任何理由，既然摆脱痛苦只需忍受一时之痛”对生命的眷恋使得自杀的行为不可能成为懦弱的标志。至于基督教徒们，如果他们真的相信自杀会被打入地狱，永世不得翻身的话，那他们只有惟一一种选择：就是活着；如果他们去寻死的话，这就证明他们疯了。

1757年5月，《保守者报》上刊登了一篇题为《论老年》的文章，文中比较了基督教的态度和“惟一由人的理性引导的”人民的态度。作者表面上对基督教毕恭毕敬，却竭尽揶揄挖苦之能事，更好地揭示宗教言论的不合理性。这是哲学家们的惯用手法，总是能够激起传统道德卫道士们的勃然大怒。果不其然，这篇文章引起了轩然大波。自杀或是忍受老年所无法治愈的痛苦，哪个更明智些呢？作者写道。国家本身如果真的为我们的幸福着想的话，是不是不应该强迫我们忍受痛苦？“如果在80岁上还能像30岁时一样结实的话，那很少有人会在这个年纪打定主意，一死了之。我这里说的不是天道，让每个人都履行自己的义务，监守在自己的岗位上，直到至尊无上的上帝满意，让他离开为止；这是一种特殊的思考方式，在我这类人的言论中，我们应该尽可能只用人之常情来思考问题……政治，一直被用来保证我们生活在和平和幸福的状态中，当世上只有一种方式来结束我们的苦难时，如果因为人的弱点而将它弃之不用的话，政治能不能强迫我们一定要采取这种方式呢？”

无论如何，上帝不是这样决定的。希望他的意志可以达成：“他的大慈大悲把我们带到这个世界，只要他高兴，我们就一直

活在世上,等待老之将至,就像等待生活中最大的一个苦难的降临,又像是等待赎罪和用一种短暂的感觉摆脱永久的折磨的好机会”

杜伯瓦·封大内尔看待自杀的方式更为普通,同时他也努力寻求最为有效的方法来减少自杀的数量。目前实行的野蛮法律没有任何效力,他写道,正相反,它还为这些行为大肆宣扬,这对社会公德有百害而无一利:“它也许更倾向于用这些既不能医治过去又无力医治未来,只会落在活人身上的手段,来扼杀那些使人类痛苦的事件,不对此做任何宣传,”捂住案例、把它们掩盖掉、闭上眼、竖起沉默的高墙;这种态度为王室政府采取,后来在十九、二十世纪非常盛行;这一做法的宗旨就是设法使人们遗忘自杀,如同在文艺复兴之前的好几个世纪中一样,将自杀划为现代社会为数不多的禁忌话题之一。即使这种方法不是十分有效而且不够勇敢,至少它是个实用的方法。但是它还能做些什么呢?杜伯瓦·封大内尔自问道。在某些“多少有点怪异的病态错乱的头脑中”,所有的道德箴言和思考,都是不管用的。惟一真正的解决方法就是“让人们幸福”,这样说是不是承认世上没有任何解决方法了呢?无论如何,在形式上,道德家们还是开出了一付解药,“解决自杀问题的关键还在政府身上,政府的职责在于关心道德,制止过度的奢华,终结增加个人苦难的社会灾难”。

许多其他的哲学家和道德家也投入了自杀论战,有的站在赞成自杀的阵营中,有的为反对自杀而摇旗呐喊,最常见的是他们同时为两方而战。马门坦颂扬加图的行为,在其他地方又揭露孟德斯鸠“骗人的诡辩”,并认为这是“最盲目的疯狂导致的无聊的权宜之计”,贵族们分出“上流社会的道德”,以此标准衡量,

加图的行为是懦弱的；而“人性的道德”这一标准可以赋予自杀行为道德的一面。罗比耐承认人可以为了他人的利益牺牲自己的生命，不过他又宣称自杀冒犯上帝、自然和社会。迪耐斯勒写道，为自杀而辩护的人们“和谋杀犯一般无二”，那些“自爆和饮鸩”的情人们都是疯子，而加图、布鲁特斯、沃顿都是有罪的；然而他也不否认沃顿是个英雄，前提是如果他的自我牺牲的确是避免了罗马人的内战的话。达尔特斯宣称“自杀只不过是没勇气的懦弱表现”，但他也承认“这虽然可怕，但却对我们的自我完善，对自由的提炼不无裨益”，他赞扬阿瑞亚和加图，而他在自杀之前反复试验，次数过于频繁。图森认为当人有行善的动机时，自杀也是允许的；巴比拉克从自杀中看到了一种自身的勇气，但同时还有道德上的弱点；加谬塞特认为加图是智慧上的“侏儒”；勒维克用生理因素解释自杀，即神经流中缺乏活跃的精神；而施维那从中看到了疯狂，“自己将自己杀死的行为将疯狂推向了极致。它的动机究竟是什么？绝望还是懦弱？”

自杀和疯狂

然而有许多哲学家发展了这样的理论，认为自杀是疯狂或是生理机能不全的一种表现，这属于医学的范畴而不是法律和宗教的范畴。当时的科学工作对逐渐消除自杀行为的罪恶感起到了一定作用。

气候类型的解释就在往这个方向努力。孟德斯鸠不是对该理论的发展唯一作出贡献的人。乔治·切那认为，海洋性气候凉爽湿润、不稳定，使得小水滴渗入人体组织纤维，使之丧失坚固的特性，容易感染上导致自杀的疯狂。假设中的月亮的影响



应该同样归于这一原因。月亮影响论这一主题在十六和十七世纪极为盛行,十八世纪有所减弱,而在十八世纪八十年代又以一种与气象学有关的形式重新出现。在托尔多(1784年)和达甘(1792年)的论文中,月亮对大气的影晌被介绍成感染人体,使大脑错乱的一个原因。

除了生理原因之外,过度的激情、生理及精神活动都被认做是干扰大脑活动的现象,它们会使人产生忧郁和自杀的癖好。《百科全书》中在“怪癖”词条中记录了该词原先的意思,如“灵魂的激情、思想集中、强迫学习、沉思默想、生气、忧伤、恐惧、长期剧烈的忧愁、受到鄙视的爱情”。在阅读让·弗朗索瓦 1770 年发表的《论人类智力的机能》一文时,人们不禁要想,既然人的每个生理机能都应该对臆想、忧郁、怪癖、歇斯底里和疯狂负责,那世上哪里还有正常人存在?

“所有能够使人的精神活动停滞、衰竭和紊乱的东西都是引发忧郁症的显著原因;比如突然间的极度惊吓,由于狂喜或强烈的情感引起心灵猛烈的震颤,对一件东西长时间的沉思默想,强烈的爱情,熬夜,充满激情的,特别是夜里萌发的精神活动,孤独,恐惧,歇斯底里的情感,所有阻止血液生成、修复和循环的东西,血液在不同器官中的分泌和排泄,特别是在脾、胰、网膜、胃、肠系膜、肠、乳房、肝、子宫、痔疮管中,因此,臆想的痛苦、没有痊愈的急性病,主要是狂热与剧热、过多的或没有及时控制的治疗措施和排泄,这些造成了汗液、奶水、月经、恶露、流涎和散发不出的疹子。双受精现象一般形成了色情乃至色情狂的热度;那些冷的、陆生

的、有毒性的、硬的、清淡的、收敛性的食品，同样的饮料，生食的水果，没有发酵的淀粉类食物，长时间高强度使血液沸腾的热气，以及阴沉发臭散发着沼泽气息的空气”。

过度的学习，过分的虔诚，过多的沉思都是深层原因，它们通过人体体液中的某些元素，造成抑郁忧愁。詹姆斯的《医学大辞典》有六卷在1746年至1748年间被译成法语，其中就有对此的很好的描述。大脑是所有想像和智力活动的场所，如果血液和体液循环不正常，无论是太快、太慢还是太剧烈，都会使它运行失常。劳瑞1765年发表的《论忧郁和忧郁症》中也记载着同样的理论。这种情况很可能会导致被动自杀，方法仅仅是简单的惰性和沮丧的木偶，在1763年3月17日的《保健报》中报道的病例，“一名士兵由于疯狂爱着的女孩父母不同意他们的恋爱而变得忧郁起来。他爱做梦，经常抱怨头非常痛，这个部位长时间的麻木。人们眼见他一天天地消瘦，脸色渐渐苍白；他后来变得十分虚弱，大小便失禁……这里面没有任何妄想的成分，尽管病人没有任何积极的反应，而且看起来总是全神贯注的样子。他从来都不要请求给他吃喝”。

另外一个解释就是忧郁症患者和外部世界脱节，因为他感情松弛，或者恰好相反，被极度的紧张绷紧，一动不动。布封对此另的心得，他认为自杀者是他自身生理特征的牺牲品。在《人的双方面》一文中，他指出我们的情绪是由两种互相矛盾的要素作用而成的，“第一种是纯粹的光明，伴随着宁静和安详，这是由知识和理智发出的，是健康的源泉；而另一种是假的光线，它只在暴风雨和黑暗之中才会闪光，这是激流在汹涌澎湃，在它身后

引发了多少激情和错误”。当第二种要素占上风时，就会产生被人们称做“眩晕”的症状。当这两种要素互相对峙，势均力敌之时，自杀的欲望就会觊觎这个人了：“这就是最深层郁闷的症结所在。这是可怕的对自我的憎恶，这种感情在我们身上只会引起结束生命的欲望，只允许我们以行动来毁灭自我，冷冷地将愤怒的武器指向自己。”在这种情况下，意志会显得尤其薄弱，人成为“万物中最不幸的动物”，无法抵抗，走向自杀的不归路。唐德里在他的那篇1785年在巴黎出版的《忧郁研究》中，也用了同样的方式，他区分出忧郁的三种状态，其中有两种最终会导致自杀：一种是狂躁妄想，另一种是臆想症。

臆想这一诊断在十八世纪受到了广泛的重视，用来解释自杀倾向。特别是1725年里查德·布莱克莫的《关于脾和眩晕，或者臆想和歇斯底里情感的论文》中将臆想和歇斯底里定义为“心灵的病态结构”，在这个世纪的中叶，惠特将“丧失勇气、虚弱、忧郁甚至疯狂”列为其症状。1755年，阿尔贝第在哈雷发表了《论病态的狂想症与臆想》，文中确立了臆想和死的欲望的关系。

如果说自杀倾向是由生理心理疾病造成的话，那就应该对此进行治疗，就像伏尔泰提议的那样。惠特推荐金鸡纳酒，它是治疗体虚、丧失勇气和精神不济的良药。酒石同样也有清洗循环系统通道，保持其畅通的疗效。“据我的观察所得，”惠特写道，“可溶性酒石对治疗偏执或有害情绪的忧郁情感更有疗效”。谬则尔开出这个处方来治疗“疯狂和忧郁”，而罗林则认为火山灰、鼠妇、螯虾钳子粉末和毛粪石有溶解的本领。杜伯莱对淋浴加盆浴青睐有加。在这里我们应该加上驱走一成不变观念的旅游，乡间小住和音乐。戏剧与小说的作用有所争议，但经常被

认为是有害的。戏剧使人们的想像能力失常,特别是妇女,她们往往为虚构出的激情长嘘短叹,激动不已。然而,我们已经说过,文学颂扬自杀,在文学作品中,自杀往往被描述成一种高尚的英雄行为。基督教的道德家们很久以来就在指责这些虚构的情节的负面影响。在十八世纪末,为数不少的医生和心理学家开始给它们正名。人世间的戏剧难道不也是充满恐怖,它不就是打着描绘激情的幌子来制造恐怖?戏剧和小说使得道德沦丧,这是伯舍那1783年发表的《论灵魂情感对妇女神经疾病的影响》一文观点。

过度的脑力劳动也会使大脑变得迟钝,对人的精神状况也会有负面影响。1778年,提索在他的《敬告文学界朋友注意健康的建议》中,提醒他的同行们要重视面临的危险。在医生们看来,宗教同样也越来越应该遭到控诉,尽管在这点上有不少作者意见仍有分歧,就像德国作家莫森在1781年强调传统宗教有治疗和安慰的特性,围绕着忠诚,通过忏悔和赎罪,使得人们确信错误会得到宽恕,并能在他的一生中重要的阶段里陪伴着他,这些思想不再和头脑清醒的思想家们合拍了,后者揭露传教士守则作用于脆弱的灵魂吞噬性的后果。在《百科全书》中“忧郁”的词条中有这么一段话:“某些过分的传教士给人留下的太过深刻的印象,对我们的宗教对触犯其法令的人们的威胁的过度惧怕使得在一些脆弱的灵魂中产生了令人惊异的革命。在蒙特利马医院里,有几名妇女,在城里参加了一次布道之后,患上了偏执和忧郁症;她们不停地受着当初人们冒失地给她们看的画面的折磨,她们只会谈论绝望、复仇、惩罚,等等。其中有一名妇女不愿意服用任何药物,整天想像自己身在地狱,没有任何东西可以扑灭那团吞噬了她的火焰。”

在医生皮耐尔看来,宗教会把人们推向绝望、疯狂甚至自杀的境地。他指责宗教的证据就是“在查阅比赛特精神病收容所的患者名单中,人们发现许多神甫和僧侣的名字,还有受到未来可怕的景象惊吓的乡下人”。对哲学家的控诉也许应该有所区别,因为在十八世纪下半叶,虔诚的教徒对地狱的恐惧有所减弱。然而在复辟时期,这一主题又重新有了市场。

不过,无论是什么原因,十八世纪的人们明显地感觉到疯子的数量在剧增。米歇尔·福柯充分地证明了这一点。在法国,许多专门拘禁精神病患者的精神病院在十八世纪中叶陆续开张,被拘禁的患者数量在十八世纪七十年代之前一直在上升,然后逐渐稳定下来。在帝国时期,1728年在法兰克福;1761年在不来梅附近,1784年在布里格的斯来斯微,1791年在贝鲁特,也有同类机构开张或重新开张。1743年奥地利的维尔茨堡开了一家精神病院;在英国,“1700年前后,正当精神病院和精神病医生如同雨后春笋般出现之时,人们开始收集证据,调查一名关在精神病院或由一名精神病专家治疗的病人之死,证明他是死于自杀。由于见证的关系,使得死者可以免受自杀罪的裁决,但是尽管有不少证据,这还是有可能是个自杀事件。利物浦、曼彻斯特和约克在1777年都建成了自己的精神病院,伦敦的圣·昌克医院在1782年重建后,计划收容220名精神病患者,然而在世纪末这里的床位已经供不应求了。医疗队伍和公众舆论认为,住院病人的定期检查和护理使得疯狂和自杀关系更为密切。威廉·不莱克认为贝德兰有15%的住院精神病人至少有过一次自杀的尝试。对大部分知识分子来说,大部分的自杀事件同疯狂的程度有关。这就是沃尔浦的观点。

这一事实只能鼓动人们去参加运动,为取消对自杀的惩罚

而斗争。亚当·斯密尽管竭力反对为自杀开脱,但他也承认“的确存在着一种忧郁的情绪,这种情绪好像由一种难以抗拒的欲望相伴左右,这就是我们所说的毁灭自我的欲望……通过这种悲惨的方式死去的人们不应该受到谴责,相反,人们应该对他们寄予深深的同情。当他们已经不能接受人世间的责罚时,还仍然试图去惩戒他们,这种做法不但荒谬,而且也是极其不公正的”。1788年,威廉·罗列写道:“不容质疑,自杀的人身心是不健全的,因此,自杀行为永远都应该被视作疯狂的行为。”

呼吁不一定得到响应,但重要的是已经发出了呼吁。它见证了十八世纪末完成的关键的演变,这个过程同时受到了两方面的压力:人民的监督与哲学家论战,通过沙龙、报刊和图书得到广泛的传播。启蒙时期有关自杀的辩论几乎触及了每位思想界的精英,然而他们的意见各不相同。在任何情况下,哲学家们都没有为自杀辩护,几乎所有人都表达了他们犹豫和尴尬的心情。如果说他们对世界、对社会持有悲观的态度,那他们则更乐意号召人们改造和逃避这种态度。“哲学家们只是表达了他们对生活悲观的思索,然而他们没有保持这种心情,反复地思考生活的痛苦,直到恶心和绝望的地步。”罗伯特·法福尔这样写道。

虽然如此,他们的争论对消除自杀的负罪感起到了一定的作用,使自杀的念头成为普通的现象,通过什么方法呢?首先肯定自杀主要是属于疯狂的范畴;其次,寻求消除对自杀的惩罚。所有的人在这一点上达成一致:即惩罚尸体并且使无辜的人真正受到制裁是可憎的、野蛮的,至少也是荒谬的。以这一主题发起的运动倾向于让自杀不再属于犯罪行为。另一方面,肯定自然神论也间接地减轻了对地狱的恐惧心理,而这种恐惧是许多基督教徒不敢自杀的最大障碍。但是这是一柄双刃剑,因为确

信存在地狱也可能是促成自杀的因素。最后,大部分哲学家都将古代自杀和基督教自杀分开,不遗余力地赞扬前者的英雄主义精神,为祖国为自由作出了同等的牺牲,抛弃了基督教的信仰,这样自杀就可以是种高尚的行为,这种环境,正是哲学家们想要创建的。如此,他们便直接为革命的政治自杀浪潮的到来作了一番铺垫。

诚然,哲学家们不是真的喜欢殉道,但这是因为直到当时殉道仍是和狂热的宗教迷信密不可分的。如果事关人道主义的主要原则,他们则不会对牺牲无动于衷。在给苏菲·沃朗的一封信中,狄德罗表达了这种勇敢的谨慎,“当不能承认自己说过的话时,只需要缄默不语。我不希望别人去寻死,但我也并不希望看到人们逃避死亡”。1770年之后,美德成为主流话题,它和复古的倾向紧密相连,《荷拉斯们的宣言》写于1785年,在当时先浪漫主义的氛围中,有大批的加图、卢克莱修、布里丢斯和达瑞斯涌现。让我们在政治动荡的背景中,加上祖国和自由的主题,这样,罗兰、夏洛特·考代、吕西尔·戴斯穆兰、伯尔贝、路克斯、罗姆和其他巴伯夫的时代来临了。

—— 第十章 ——

精华选摘：从哲学主义式的自杀到 浪漫主义式的自杀

286

西方社会如何看待自杀

十八世纪,伴随着哲学运动的发展,受那一时代的教义,尤其是享乐主义盛行的影响,产生了一种倾向于认为自杀是无罪的哲学思潮,这种思潮在贵族圈子里广为传播,并成为当时贵族们自杀的新动机。这种思潮把死亡看作是理所当然的一种选择:当现实的生活为我们带来的苦难远远多于快乐的时候,死亡是逃离这种生活的必然手段。抱有这一想法的首先是贵族和仰慕英国文化的知识分子,而当时推崇英国文化的时代背景又助长了这一思潮的发展,哲学主义式的自杀被看成是一种文雅的行为。随后,从1770年开始,青年人都迷醉于正迅猛发展的浪漫主义式的自杀:从1770年英国诗人托马斯·夏特顿到1774年维特的自杀,这些自杀表现出的是绝望,由爱情、孤独、淡淡的哀愁以及因生活窘迫而引起的绝望,甚至是害怕年华流逝而产生的绝望。

然而尽管曾有一些轰动一时的自杀事件,但实际上人们口头上谈论自杀的多,真的会去自杀的少;而真实的自杀事件中,导致其自杀的通常不是什么理智的理由,不是沙龙里通常会谈到的自杀的理由。真正意义上的自杀,通常是发生在茅草屋或棚铺里面,而导致自杀的原因也很简单:痛苦。

史密斯一家的自杀(1732年)

关于自杀的哲学理论并不是微不足道的,不同的作风、教育背景以及在社会上所处的不同地位,可能只是些极其细微的不同,但足以造成人与人之间的差别,而这些差别就足以支撑这种哲学理论的存在。不同的人听到、看到的是同样的事物,却会产生不同的感想。在1732年,一个名叫哈迪卡蒂的皮埃蒙特(位于意大利北部)的贵族流亡到了伦敦,在那里出版了体现他享乐主义主张的作品《论死亡的哲学》。他在书中强调,世界仅由物质和运动的规律所支配,而死亡,只不过是自一种生命形式到另一种生命形式的转变。自然统治下的世界为我们提供了获得幸福的一切必需,直到我们再也无法碰触到幸福的时候,我们就有了死亡的自由,因为此时幸福对我们而言已成为了一种负担。

几个星期之后,在4月,一个伦敦的装订工人理查德·史密斯和他的妻子布理奇特在杀死了他们2岁的女儿后在房间里上吊自杀。他们留下了三封信,其中一封是写给他们的堂兄弟布伦德理的,解释了他们的自杀行为。

“我们选择自杀的原因是苦难生活中积聚下来的深深的恨,在一连串的灾难后,我们再也无法忍受不幸的一切,所有认识我们的人都可以为我们作证:我们不是懒惰的人,也不是行为不检的人,跟我们周围的人一样,我们同样也曾尽一切努力来维持我们的生活,但是,我们的努力却从来没有过相应的回报。我们得出这样的—个结论,如果没有上帝,也就是说没有一个万

醒的神明的存在,这个世界不知会变成什么样,但在感受上帝强大的力量的同时,我们不知道怎样阻止自己不去相信上帝不是冷酷无情的,上帝一点也不像居心叵测之人,上帝从来不会以他所创造的生命苦难为乐。出于对上帝的信任,我们让我们的灵魂听任上帝的支配,而没有被这些可怕的想法所捕获。我们将由衷地顺从能使上帝快乐的一切。我们将顺从地等待上帝仁慈地吩咐我们死亡的那一刻。最后,我们也知道了一些专门为引起人们恐惧而设的人类应遵守的规章,例如对死亡的恐惧;然而,我们已不在乎死后我们的身体将变成什么,我们把一切都留给智慧的人们来评判。在自然主义者看来,一切物质包括我们的肉体在生命的某些阶段都会经历自我消亡和重新开始,这样,很大一部分人,他们肉体的更新比其衣服的更换还常见。因为神学家们从来没教过我们在各类型的肉体中应选择哪一种重生,所以很有可能我们在重生时选择了一个我们已经拥有过的死亡的肉体而不是其他的任一个,或者会不断地选择那些不健全的、聋的或哑的肉体。”

这一自杀事件是纯粹偶然,还是哈迪卡蒂这本书所造成的直接结果?史密斯先生的自然主义与享乐主义思想与《论自杀哲学》这本书有些似真似假的相似。这件被媒体广泛报道的事件在整个欧洲产生了巨大的回响:伏尔泰在他的《哲学大辞典》,狄德罗在他的《百科全书》中都提到了这件事情。保守派人士警告:一个简单的装订工没有可能单独地产生这种思想;普通的老

百姓也受到了这些哲学主义、自然主义、享乐主义的影响，而其中大部分的影响都是消极的。而后的一个世纪里的出版物都想加入一些哈迪卡蒂这本书中的一些东西，都在歌颂那些有古代风格的自杀。例如1733年出版的《光明正大的自杀》一书里的亚历山大·波普的悲歌，连历史学家爱德华·吉邦的作品《罗马帝国的没落与崩溃》中也歌颂了罗马人的自杀行为。1726年乔纳森·斯威夫特在其作品《格列佛游记》中表达了他对人类生存现状的厌恶。面对荒谬和丑恶的人性，永恒的生命只会把我们折磨成丑陋的令人恶心的碎片，如同《格列佛游记》一书中主人公在旅途中遇到的斯特拉博格斯似的怪物。

大卫·于墨的论著

在哲学领域持赞成自杀观点的作品中引起反响最大的是大卫·于墨的论著。这部论著与另一部名为《关于自杀与灵魂不灭的随想》的作品分别于1770年和1777年在法国与英国两地出版。最近重印的这部作品基本上参照了1783年出版的版本。它以生动起伏的故事，重现了围绕自杀这一主题产生的种种争论。

这一部仅有22页的著作，除当中关于社会问题方面的观点外，并没有很大的新意。作品用三大部分来说明自杀并非与我们所背负的对上帝、对我们的后辈子孙，乃至对我们自己的责任背道而驰。

1. 自杀并非对上帝的不敬，因为人类“有权运用上帝给予他的一切去保护他的安逸、他的幸福与他所拥有的一切。已对生存感到厌烦的人类，一直被各种的痛苦和苦难追逐着，一边在



勇敢地克服与生俱来的对死亡的恐惧，一边在逃避残酷的死亡那一天的到来；这样可怜的人，比如我自己，一直在遭受伟大的造物主的怒火，是因为他占领了上帝神圣的领地还是因为他搞乱了这个世界的秩序？这种人类的生存状态说明了什么？”这种情况实在是太荒谬了。为了保证自己的生存，人类被赋予了改变自然事物发展的能力。然而实际上我们的一切行为对自然界的发展都毫无影响，而自杀这一行为也不比其他形式的自愿行为产生更多的影响。“如果我避开了一块要掉在我头上的石头，我就改变了自然的进展”，所以“如果生命的一切早已预定好，这一切早已为万能的上帝所主宰，那任一违背神意的行为，不单单是自杀，对人类的兴衰发展都是一种犯罪的行为”。

每个人都必须臣服于上帝，但是“当我倒在我自己的剑上，我会死去，但其实如果那把剑一下子变成一只狮子、一面悬崖或者是发热病，我同样也会死去。你要求我对上帝必须服从，因为那将会降临在我身上的一切也并非完全不受人类的才干和行为所影响，其前提是我能运用自己的才干去避免或逃脱不幸。那为什么我不能用自杀这个和其他方法并无差别的方法呢？”

法国的迷信思想认为，疫苗接种是大逆不道、亵渎宗教的行为，因为接种产生的细菌不在上帝造物的范围之内。“欧洲的迷信思想认为自作主张地结束自己的生命，或以类似的方式去反抗上帝都是大逆不道的行为。那我就要说了，为什么造房子、耕种土地、在海洋里航行等就不是大逆不道的行为呢？在这种种行为里面我们都运用了我们的智慧和身体的力量更新了自然界的发展啊。”

至于有的观点认为士兵不应该擅离职守，那就更可笑了。构成我们身体的各个部件绝对不适合除本人外的其他人，而且

一旦离开了本主,它们也将不再起任何作用。“认为个体能够干扰世界秩序,能够侵犯上帝神圣的能力的说法,都是亵渎神明的话。”

2. 自杀对社会并没有产生任何妨害。“放弃自己生命的人并没有对社会构成任何的危害;他只不过是停止再做任何事情而已;如果这样做他真的有错的话,那也只是最无足轻重的小错。我们对社会的责任似乎仅要作些互惠互利的贡献。我从社会那儿得到了好处,那么我就要为社会创造些有益的价值。但如果社会所给予我的仅仅是些巨大的痛苦,那我也就无须为社会做任何事情;倘若我仅能为人们做那么微不足道的一点小事,那为什么我却还得苦苦地活下去呢?”更何况,“试想一下,如果我是社会的负担,如果我的存在会妨碍到其他对社会更有用的人,在这些情况下,我放弃自己的生命就不单是毫无罪过,而且是值得赞扬的行为了”。

3. 自杀并非对个人的侮辱。“我相信,只要生命中还有可以支持我们忍受苦难的动力,没有一个人会主动地放弃自己的生命。”自杀是解除苦难的终极药方。“那是我们最后惟一能为社会做一点事情的方式,举个例子吧,如果一个人的自杀还能为他人带来更多获得幸福的机会,还能使其他人远离各种灾难的侵袭,那么他的自杀,就是对社会有用的,他还是个对社会有用之人。”

在注解里,于墨又提到,他的这本书,并没有唆使人们去自杀,也没有叫我们屈从于命运的摆布,当然除非是到了实在不能摆脱残酷的悲苦的地步。“你不能自杀”这句话纯粹是对别人说的,我们不能干涉其他人的生命;而无论如何,摩西的戒律现在已经被废除了。



以上这些就是大卫·于墨 1755 年出版的那部小小的论著中的一些主要观点,同期,他还有一部作品谈论的是灵魂的不朽。然而就在他的书出版发行的阶段,于墨却收回了他的书并将之毁坏,就好像半个多世纪前利普斯和约翰·多恩做过的一样。于墨在最后一分钟态度的突然转变使评论界非常惊讶。他一点不像会迫于压力这么做的人,更有可能是于墨意识到他大部分的观点是多么的不堪一击和平庸。再加上其认真负责的态度及出于他将难以攻破公众将给予他的长期、普遍的批评的考虑,致使于墨做出这么异乎寻常的举动。一般的道德观念认为,自杀是禁忌的行为,甚至是违背伦理的行为。硬要去碰这个禁止的行为,必须冒着被当权者排斥、被社会大部分人所遗弃的风险。为了这一本意料中根本不会得到任何赞美而只会带来麻烦的书,冒这么大的险值得吗?于墨既然没有堂吉珂德那种与永远都不能打败的风车作斗争的非常之勇气,他又怎敢去跟人们惯有的偏见作斗争呢?

但他的作品仍然有一部分外流了。人们曾传言于墨把他的作品借给了朋友,他的这位朋友在往自己脑袋开枪自杀前还大大地庆祝了一番。这个故事当然只是纯粹的恶意中伤,但它却正反映了自杀问题在当时引起的关注。这本书的一个版本流传到了法国,在 1770 年,它被奥朗巴赫以不标明作者姓名的方式翻译出版。1776 年于墨逝世,他的两部作品在 1777 年再出版的时候,仍然没有署名。1777 年的版本在 1783 年出版的版本内仅出现在开头部分,而 1783 年的版本同时还包括了从《新爱洛伊丝》一书中节选出来的卢梭关于自杀的两封信。

文学界对这本书的出版表现出强烈的敌意。1783 年的《评论回顾》把这本书形容为“背叛宗教的小册子”,里面包含着腐蚀

社会、宗教，摧毁“我们最神圣的思想和灵魂”的东西。《每月回顾》同时也把矛头指向了出版者，尽管该书的出版者在书中已经谨慎地加入了一些可以看作是反驳于墨观点的注解。而直到1784年《绅士杂志》还在抨击这个可怜的出版者，认为他所作的反驳仅仅是让人们早死的毒药。同年，乔治·奥赫良主教在他《关于不忠的研究》中也以自己的身份批评了于墨的著作。

其实，出版者对这本书的评价是相当有趣的，或者说是相当令人信服的。出版者确定地说，其中流露出来的秘密，是对人类心灵的惟一的、真实的慰藉。但如果每一个人都应用于墨的想法，那人类很快将不再存在。这也是卡恩特早就提出的论点：“不单是人类不再由其本身决定人类生命的进步或对社会作出贡献及影响；而且由于缺少预知的能力，人类再也不能在未来纷繁而变幻莫测的变革中猜中命中注定要实现的目标。最后，一个很重要的观点是，如果每个人都是生命的主宰，他就可以把自己生存的权利转送给他人，而这又将会带来难以估计的一系列变化。

写一本理论论著去为自杀辩护或批判自杀与直接面对一个真实的知识事件是完全不同的两种经历。当伯爵夫人布法蕾丝在抱怨自己悲惨的命运并威胁要自杀时，于墨在1764年7月14日写给她的信中，却没有庆祝她找到了这么一个勇敢的解决方法，而是为了把他的恐惧告诉她：“如果你在追求幸福的时候碰到了困难和障碍，我期望这些困难和障碍都是可以解决的，而并非非得用到你有时会提到的那个办法，而对这个办法我能想到的就仅仅是恐惧。”

1764年，于墨亲眼目睹了亚历山大·福尔伯亲手割开自己的静脉自杀。他亲眼看到了，正如他在10月4日写给他兄弟的



信里提到的一样，亚历山大“浸泡在自己的血中”，但却仍然活着。于墨叫来了一个外科医生，医生把伤口都包扎好，在接下来的21小时内，于墨和亚历山大的谈话使得于墨不禁感叹道：“从来没有一个人表现过如此坚定不移的对生命的鄙视，也不曾有人对死亡抱有如此达观而坚定的哲学理论。他恳求我解开他的绷带，加速他的死亡，以此作为我们真挚友谊的最后证明。但，唉！我们又不是生活在古希腊罗马时代，现在的文明时代不允许我做这种事情。”

这样，于墨在被要求为自己的理念作解析的时候，不得不承认自己的理念在他所处的时代是站不住脚的。据说，他自己也在对可能下地狱的无声恐惧中工作，这也许可以解释为什么他最终拒绝出版他的著作。自杀毕竟仅仅只是一个个人问题，一个对生命存在的个人看法问题。

应注意到，除了罗贝克以外，以自杀作为题材的作家们都没有自杀，但他们的作品决不是仅仅是为自杀辩护那么简单。他们一直想指出的是，既然生命变得万分艰难，无论是肉体上或是精神上的艰难，自杀就显得理所当然。

奥朗巴赫与尚福特：“死亡是治疗绝望的惟一药方”

这是与于墨同时代的奥朗巴赫所坚持的思想。因为奥朗巴赫所处的是唯物主义的时代，所以他从来不曾被带有宗教色彩的神秘事物所迷惑：他在其作品《自然体系》一书中写道：“为了使自杀的人在来世得到惩罚，就必须让自杀者永远地记住自己，来世的他依然有着与现世一样的身体器官、感觉、记忆、思想，甚

至生活与思考方式。”

他的这部作品在 1770 年出版,同时,于墨的作品也在法国出版了,毫无疑问,于墨的作品是由奥朗巴赫亲自翻译的。而奥朗巴赫的作品受英国哲学思想影响的痕迹非常明显。他的书中写道:自杀对社会毫无妨碍,因为我们与社会仅仅是由这么一条契约联系起来的,“必须以此契约下的团体所共享的利益为前提条件。一个公民不能容身于一个社会、一个团体、一个组织,除非他能与这些社会、团体、组织建立一种互惠互利的关系。一旦这种关系被割断,那么他就重获自由了”。无论如何,对于一个深陷于绝望中的人,一个因悲苦而变得愤世嫉俗的人,一个被内疚折磨得痛苦万分的人,一个再也不想要成为有用之人的人,一个自己都放弃了自己的人,一个已毫无生趣的人,社会又能承诺给他什么样的好处或帮助呢?

反对自杀如同一切违反自然的行为一样都是站不住脚的。有人说,自然中铭刻着对生命的爱。但如果因为这样或那样的理由,自然赋予我们的天性中也包含了对自己生命的憎恶呢?“如果同样的力量——自然,硬性地给予每一个有智慧的人都必须珍惜他们的生命的认知,这就会使一个认为生命对他而言是可恨而且难以忍受的人变得更加痛苦。他要逃离自己的同伴,舍弃自己的生命,从而破坏了自然的秩序。而这暂时的混乱会使得自然本身想去放弃这个扰乱秩序之人。自然几千年来一直致力于维持它那铁一般的规律。”

自杀更不是一种怯弱的行为。不到世界上已再也没有任何东西能给他带来快乐,或者再也没有任何人会以他的痛苦为乐时,人决不会任意地去自杀。他的不幸,不论是何种形式的不幸,对他自己来说决不是虚幻的,而是赤裸裸的真实。就是这个



不幸使得我们有了克服死亡恐惧的力量。此外，自杀被看成是一种会带来不幸或者暴力的行为；那并不是一种顽强的表现，也不是一种软弱的表现，不是有勇气的象征，也不是懦弱的象征，那是一种病，不是急性的，就是慢性的。那就是为什么任何的理论都无法促使自杀的发生，也没有足够的力量去阻止它发生的原因。任何道德准则都无法使人们决定使用如此激烈的方法。那是一种由忧愁而引起的易怒脾气，一种凄凉忧郁的体质，一种有缺陷的肌体构造，一种机器的混乱，一种必要却不是有目的的表演，使人产生了一种自我毁灭的念头。

实际上并不存在自杀的哲学。那些为自杀辩解的理论仅仅是在不知不觉中，为了掩盖自杀这一问题给他们带来的精神或肉体的痛苦。奥朗巴赫首先反驳了认为理论会导致自杀的指责。他认为，要是人们没有好的自杀动机，种种关于自杀的理论决不会导致一个额外的自杀的产生，相反的，如果人们能从这些理论中知道死亡并不可怕，那么这将是一件很好的事情。实际上，是种种暴政和不平等的事实使对死亡的恐惧不断扩大。只有不畏惧死亡的人，才是能获得真正自由的人。

摆脱了奥朗巴赫及其追随者所描绘的可怕的情景带来的惊吓，死亡就变成了平静的避风港。“死亡就如同睡眠一般，就这样而已。”不幸的人们也能感受到平静：尝试过这些不幸吗？当你处于逆境时，你的朋友背信弃义地离你而去，一个女人违背良心地做下了不贞的行为，一个年轻时曾忘恩负义的人在他年老时痛苦不堪，你曾经把你所有的幸福都寄托在一些你永远无法获得的东西上面……最后，这种种的不幸，会使得你变得忧愁、忧郁、失望，会使得你对世界上的一切事物感到绝望，如果你再也不能承受这种种的痛苦，你又会怎样做呢？如果你要离开这

个最近变得像荒漠一般恐怖的世界,如果你的孩子不再需要你的家园,如果你要离开随时可能倒塌在你头上的那个家,如果社会已经遗弃了你,因为你再也不能制造一丁点的幸福,如果你已经觉得你自己的幸福已变得遥不可及……这一切足以让你陷入绝望,那么此时死亡就成了治疗这种绝望的惟一的方法,对于一个不幸的人来说,死亡是惟一的朋友,残存的惟一一点慰藉。当一个人再没有任何的东西能支撑他的生命时,生存本身就成了最最残酷的不幸,而为了逃离这一不幸的境地,死亡成了必须。

可以相信,奥朗巴赫男爵本人有着良好的身体状态,而且他一点也没受他自己的那一套自杀理论的影响,因为在1798年,66岁的奥朗巴赫在巴黎自然死亡。相反尚福特却自始至终都在推广他的悲观主义哲学的逻辑。对于他来说,生命是一个圈套。每一个人都被抛弃在这个充满泪水的山谷中,在那里,“肉体和精神所受的灾难被看成是社会需要。社会又把灾难抛给自然,社会的种种弊病带来了政府存在的必要性。而政府却又把这些灾难抛给了社会。这就是人类的历史”。

他还认为生命就是一连串的不幸。“生存是一种病态,死亡是其相应的药方”。但使得这个生命圈套更狠毒的是“自然在我们身上放下了如此多的不幸,但同时又给予我们一种对生命百折不挠的依恋,它是如此的捉弄人,就如同一个纵火者在我们的面前安排了准备救火的人员后,才在我们的房子里面放火一样。必须要有比跳下窗户更大的危险在迫害我们时,我们才不得不跳下窗户逃生”。求生存的天性成了我们自己的狱卒,让我们产生害怕自我解放的方式——死亡。这个天性是我们最坚实的看守,因此统治者把自杀列为一种禁忌:“国王和主教们要禁止关于自杀的学说的传播,是想把我们一直关在一个没有出口的监





狱里。就这样通过自然给予我们的天性及社会的偏见控制人们,使人们这样一直痛苦地活下去。”在死亡面前,我们需要很大的勇气追求我们的自由,而这种勇气会在不同情况下得以增长。在1794年4月13日,尚福特终于有了这种勇气,但它的生命却拼命地要挽留他活下去,他给自己的那一枪仅仅损坏了他的一个眼睛,他在好几个星期后才死去。

自杀哲学的年代

尚福特的情况是一个极端的例子。我们一直重复强调:极少的、极个别的和不确定性才是真正的自杀哲学,也就是以对生命的厌倦、对生命只剩下荒诞与不幸的感觉作为自杀动机。梅西里莱教士可能是这类人其中的一个,他在他的遗嘱里表达了自我毁灭的倾向:“以后,人们会怎么想,怎样评判,怎样谈论,怎样做他在世界上想做的一切,我都不会再介怀了,其他的人是随心所欲地过着和平的日子或是互相倾轧,其他的人是聪明还是愚蠢,其他的人是心地善良或是心术不正,其他的人在我死后怎样评判我,怎样处理我,我一点都不会在意。我已不会跟这世上任何的人或事打交道了。”

梅西里莱的自杀,并不是一个绝对的事件,但却很可能与这里要表达的精神状态有关。梅西里莱的朋友,奥布理主教及其他人都肯定,在1729年,65岁的梅西里莱企图以绝食自杀:“梅西里莱,在倾注了所有的努力去反抗自己的祖祖辈辈所信奉的宗教后,已失去了视觉,他仅能想到的就是结束这一已经开始让他厌倦的工作。厌倦了生命,拒绝强迫自己再根据他的身份光鲜地活下去。他已经被自己内心的呼唤所撕碎,已经被死亡产



生的恐惧与死亡勾起的相应的痛苦折磨得粉碎。他躺在床上，已决定了除非死去否则不下床一步。这样，他在床上苟然残存了好几天，不断拒绝能让他活得久一点点的帮助，最后，就这样结束了他的生命。

回忆录作家、文学评论家、各类型的作家及新闻从业员都一直窥视着等待时机攻击这些自杀的哲学，尤其是在1760到1770年间。著名的杂志《秘密回忆》谈到了巴肖蒙这位在1762到1787年间担任一个专门报道整个文学界及当时所有新兴团体大事的专栏作家。他列举了上流社会中众多因为厌倦生命而自杀的事件，他把这些自杀和当时英国方面的自杀风潮联系起来。他认为，那些成功的大作家们对自杀所表现的好奇不自觉地泄露了这一点；在他们公开谴责自杀的背后还隐藏了一种不光是羡慕而且主要是困惑的关注心态。

1762年5月21日，《秘密回忆》杂志报道，几年来，众多的人是死于“过度消耗”，也就是说由于绝望而自杀。“人们喜欢把自己的不幸埋藏起来，这样一旦它们发作起来时就会不堪设想。两个月以来，有超过十个知名人士都成了这一疯狂风潮的牺牲品。这‘厌倦生命’就是现代所谓的哲学。这些哲学里都是些脆弱得不堪一击的腐烂的思想，根本够不上称之为哲学。”

1769年5月5日，一个年轻人因他戏剧生涯的首次登台出师不利而上吊自杀。就这一事件，《秘密回忆》再次发出警告：“我们不能够认为这一从英国传来的自杀潮流仅仅只争取到了这一部分的市民。同类的事件正在不断地增加，这种情况已持续了好一段时候了，而且我们还没有计算那些没有引起公众注意的事件，考虑到死者家人的情绪以及为了阻止这一违背公众意愿、违背理念、违背真正的英雄主义的所谓的死亡哲学所带来的

灾害的进一步扩大,当中有很大一部分的自杀事件被隐藏起来。”

1770年9月26日,《秘密回忆》报道了一个德国男爵,安哈尔特兵团的一位军官,由于极度厌倦生命先开枪打死了他的狗后,用剑,他认为更符合他身份的死亡工具,刺死了自己。这股风潮的另一个受害者在《秘密回忆》中指出对生活的厌倦感已抓住了这个城市相当多的一部分人,而且已经成了自杀的一个主要因素。从这里我们可以看到,即使是那位军官的疯狂行为也是有计划并经过思考的,并非一时的冲动行为。我们不能再试图为这一如此不同寻常的冷血行为找理由,我们谴责今天的这种所谓的哲学,因为它正以相同的罪孽作为借口,因为它正鼓励人们使用这种已经有过无数经验教训的冲动的行为。

1770年,古勒曼先生,皇家乐队首席小提琴手,因为负债累累面对人生彻底绝望,用一把小刀自杀身亡。1772年1月26日《秘密回忆》披露了一个纯粹出于哲学动机用手枪在外省自杀的事件。在此人留下的一张纸条上写道:“没有人征求过他的意见,他就成了启蒙运动的牺牲品,连当局也从来没有征求过他的意见就放弃了他。”1774年7月12日,人们又在传播另一件更加典型的自杀事件:萨利斯先生,御林军中一名年轻的军官,在他年轻的妻子死亡后,绝望伤心过度,掐着自己的脖子自杀。1775年6月6日,两个英国人最后专门选择了在我们这样的国家自杀,仿佛是在向世人宣告如此的一个疯狂想法:法国人从英国人那里吸取了他们的哲学思想,今天他们就要亲自做一个真实的榜样。这不仅仅是在相互交流哲学思想而已,因为在同一时期,各处的大陆贵族们奔赴英国自杀,像一个朝圣者似的来朝拜这个“自杀”之国。1789年,英国的报刊也报道了一个法国贵族自杀于克里维奇和一个德国将军的儿子自杀于海德公园等诸

如此类的事件。1797年“科西加国王”的儿子维斯敏斯特·阿贝伊往自己的头部开枪自杀；一年后，一个索伦蒂诺的公爵在一家咖啡厅里以同样的方式结束了自己的生命。1789年最轰动的是首相毛珀欧的幼子携带一笔巨款到达英国后在布利敦开枪自杀，只留下一张没有人能明白其中含义的短短的纸条：“我清白而死，我请上帝为我作证。”

再回过头来说法国的情况。1775年月6日，两个英国人自杀的那天，《秘密回忆》报道一个有名的妓女，德·基尔曼丝小姐，因被情人抛弃而选择了服食鸦片自杀。但是由于用的分量不足以致死，被人们抢救过来。而后，这位小姐开始到处兜售她的冒险经历，“最令人恼火的是，她教导她的同伴们死亡并不可怕，她告诉他们她选择了一种非常舒适的死亡方式，当她因服毒而昏昏欲睡时，体现的是如何如何一种飘飘欲仙的感觉。她的这种死亡经历在妓女及小商人中广泛流传，这足以导致成千上百类似自杀悲剧的产生”。

1781年4月2日，一位天主教的公证人，富有而没有任何烦恼的他的自杀，使得《秘密回忆》感到十分为难。“人们大量谈论著名的公证人布努罗先生自杀事件，他割断了自己的脖子自杀。人们都认为他这个反常的自杀行为是没有原因的。同样令人惊讶的是，他是同事中最富有的一个，他留下了一大笔遗产，他的业务一直繁忙，他从事的一直是些重要的工作。”

1773年的圣诞：“我们对世上的一切感到厌倦”

那个时代反响最大的哲学式的自杀无可争议的是发生在圣-丹尼斯一家小旅馆中的自杀事件。《秘密回忆》理所当然地



也一直关注这一事件的发展。其他一切有良心的团体在好几个星期内也一直议论着这一事件,同时还可以在—些作家们,例如格里姆与伏尔泰的通信中找到对这件事的感想。直到今天,他们的故事仍相当惹人关注。

事情是这样的。1773年12月4日,两个年轻士兵,一个24岁的军士,他的名字很有意思,叫于曼(法语中与“人道的”一词同音),另一个是20岁的骑兵,叫布尔多,他们下榻在位于附近的名为“皇家之剑”的小旅馆。他们从巴黎乘邮车来到这个地方,人们还曾向他们询问过他们来这里的目的。他们看上去肯定是一对同性恋伴侣。报刊指出,“他们在登记本上漫不经心的登记实在与他们的行为举止和作风不相符”。两个人中的领头布尔多较年轻,他曾就读于教会学校,尽管年纪很轻,但已从事过不少工作,当时他属于卑斯勒舜斯军团。

他们要了晚餐和—间房。人们留意到他们没有参加午夜的大弥撒。25日那天,他们早晨在城里散步,中午的时候,他们把—个奶油圆球蛋糕、—瓶酒以及—些纸带上他们楼上的房间,然后布尔多在长长的遗书和信中写下了他们的死亡原因。最后,他们分别坐到桌子旁边,拿起手枪,往自己的嘴巴里开了一枪。在桌上,放了—封遗书和—封写给布尔多在卑斯勒舜斯军团的副长官德·克莱拉克先生的信。首先我们先看一下这封信的内容:

“我想你曾经好几次对我说过我目前的状态会使我自己痛苦不已……经过最严肃认真的自我反省后,我发现我的厌倦情绪已经蔓延到所有地方。我已经厌倦所有可能出现的情况,所有的人,整个世界,甚至是

我自己本人；有了这样的-一个发现后，我必须得做点什么。

当一个人对一切感到厌倦时，他就应该抛弃一切，我有这样一个打算的时间并不长；我也没有仔仔细细计算过就做出了这个决定。最后，我将要抛弃我的生命，这个我拥有了20年，但真正由我掌握了才15年的生命。

如果死亡后我们还得存在下去，如果我们的擅自离开会是件很危险的事情，我必会争取哪怕是最后一分钟的时间告诉你们。如果这些事情都不会发生，那我建议所有不幸的人们，也就是所有的人，也可以像我这样做……

我不需要任何人的原谅，我已经抛弃了；这是一种罪孽，但我会自我惩罚的，而我的这种惩罚方式将会连法律也会感到满足。永别，我尊敬的长官……繁忙而精彩地生活下去，继续地享受知识和快乐的甜蜜吧！

当您收到这封信的时候，我将不在这个世界上最多不过24小时而已吧，献上我最诚挚的祝福，您最忠诚的仆人；布尔多，您以前最爱卖弄的学生，将不再惹是生非，不再游手好闲，不再当骑士，不再存在。”

- 而那封由布尔多和于曼共同署名的遗书，列举了两个年轻人自杀的大致理由：

“没有很迫切的理由迫使我们中断自己的生命，即使不是永远，要我们多存在一分钟都会使我们悲伤不





已,因为我们要在一起的想法是我们必须提前一起走我们命中注定的如此独断专行的一步。我们已经体验过所有的快乐,甚至连那些禁忌的同性之间的快乐我们也体验过了;我们还可以继续获得这些快乐,但所有的快乐都有一个期限,而这个期限正如毒药一般。我们厌倦了世上的一切。我们的帷幕已经落下,我们把角色让给那些想继续多玩乐几个小时而却又相当脆弱的人们。

子弹摧毁我们的血肉之躯时发出的声音,在我们的耳朵里将仿佛是上帝的呼唤。

正义的人们,我们的身体就听任你们的处置了,我们一点也会在意它们将会面临怎样的命运了……

这家小旅馆的女仆可以拿走我们的手绢和围巾,还可以拿走我穿的袜子和其他衣物。我们剩下的财产应该够付报信费和其他人们将就我们的死亡展开的无用的口头调查的费用吧。放在桌上的钱用来付我们所喝的酒。1773年,圣诞节,于圣德尼斯。

布尔多 于曼”

这件事情引起了极大的反响,但人们对这件事的反应更多的是反映出他们的惊讶而不是他们对这件事的批判。对于这起自杀事件,《秘密回忆》是这样评价的:“从5岁开始,他就对生活感到厌倦。他的遗书,有着很好的语言结构和逻辑思想,反映出了作者良好的教育修养。”德方夫人在写给伏尔泰的信中陈叙了自己的观点:“您对两个年轻士兵在圣德尼斯自杀的事件有什么想法呢?我觉得应该辩证地去看。只有自然有这个能力回答为

什么他们要这样做。”格里姆在《全部》杂志中引用了那封信和遗书作为结束，他提到了另一个例子时感叹道，“由激进的哲学所产生的破坏是可以引起我们的反感”，尽管他如此说，但却掩盖不了他对这件事的兴趣。他非常惊讶地发现，没有人影射这两个青年的同性恋感情，而这却恰恰是导致他们自杀的主因，因为在这样一个视同性恋为不可告人的罪恶的社会里，他们不能保持他们的爱，在事情难以隐瞒下去的极端情况下，他们只好以死惩罚自己。两个年轻人的尸体，被拖曳过、戳穿过、悬挂过、焚烧过，最后，连骨灰都被扔在垃圾堆里。

令人惊讶不已的是，阿尔伯特·巴耶 1922 年在他著名的作品《自杀与道德》中谈及这件事的时候突兀地改变了他个人的想法。他这伟大的著作是历史上第一本真正反映自杀历史的作品，以其详尽的内容，广阔的视角，在论及其称之为道德的微小“偏差”及其中的历史表现时采用的严守中立的态度，都使得这部作品成为这一方面的经典必读著作。此书充分表现了他对两个年轻士兵自杀事件的义愤。在书中，他整整用了一个注释页努力地想把这件事形容为一件值得引起注意的意外事件。在与罗贝克谈话后，他在此书的介绍中说，人们对这件事已不再那么感兴趣了，“那不过是件无聊的社会新闻”，而在引用了布尔多信中一些内容后，他甚至用了比较愤怒、激烈的语言：“居然有人在欢笑，这件事还没结束”，这不过是“幼稚的吹牛”，还说到格里姆的观点在他看来是过于宽容的，两个年轻人的自杀跟“他们那个时代的哲学”挨不上边。在这本 800 多页的书中，他以独特的语言，不加任何个人色彩地插叙了众多其他的自杀事件。从中指出，布尔多和于曼在 1773 年勇敢地把他们的所想付诸行动，这件悲惨的事件却正触及了问题的核心所在，“厌倦了世上的一

切”。世上的众生相在他们看来都是荒诞愚蠢的，他们离开了这样的—一个世界，是符合逻辑的，简简单单的。

毫无疑问，这本书也提到了1761年卡拉斯儿子的自杀事件。但是他的死亡却完全失去了意义，因为人们把他的上吊仅看作是一件著名的事件而已。在发现自己的儿子马克·安东尼上吊自杀后，卡拉斯家族想尽一切办法去掩盖他自杀的原因，“不能够让你哥哥自杀的消息传出去；这样做至少可以维护一下你们家族已所剩无几的荣耀”，在亲眼目睹了他前—一个儿子的死亡后，父亲如此要求他另外的一个儿子，皮埃尔。从这一举动我们可以衡量—下在—般人看来，自杀带来的耻辱是何其之大。这件事最后的结局是卡拉斯家族被指控杀死了要皈依天主教的儿子。

我们要谈论的问题的核心可以在马克—安东尼的妹妹关于她哥哥自杀的证词中体现出来：她哥哥忧郁的性格，他在工作方面的失败，及其深受普鲁塔格、塞尼格、蒙田以及莎士比亚等人影响，他—一直在研究和思索哈姆雷特自言自语式的作品。马克—安东尼的爸爸这样说：“你们的大哥，是造成我们一切不幸的根源，他是一个性格阴沉、忧郁的人；他有一些才能，但却从没成功过，也没有拿到法律的文凭，因为他在忙着进行宗教的修炼；他做不成一个商人，因为他根本没有这方面的才能；他在追求财富的路上处处碰壁，他常常沉浸在深深的悲痛之中。爸爸经常看到他阅读各种支持自杀的作家写的书，有时是普鲁塔格，或者是塞尼格，有时是蒙田；他能背出在英国非常著名的哈姆雷特的自言自语式的诗歌的译本及名为《锡德尼》的悲剧戏剧中的好几段。”

从这里我们可以很清楚地看到，如同其他自杀事件—般，哲学的动机并非是引起自杀的惟一理由。他们不会仅仅模仿古人

或者在熟读了哈姆雷特的对白后自杀,事实上,哈姆雷特本人也认为对生存应抱有更谨慎的态度。

英国贵族式的自杀,哲学抑或是游戏

同样,在英国,评论界指出,认为哲学是引起贵族们自杀的原因只不过是为了掩盖真实理由的借口罢了。查尔斯·摩尔在他的《自杀全面调查》中把自杀看成是一场游戏,自杀与决斗都只是那些纨绔子弟们闲极无聊或仅仅为一点点愚蠢的虚荣而随时准备自杀,简直如儿戏一般。例如,1711年一个叫努尔斯的人在伦敦的一家俱乐部向一个名叫罗德·温德索的人提出决斗不成而跟他争吵起来,罗德拒绝与他决斗的原因是他们是身份、地位不同的人,努尔斯为此就割断了自己的喉咙自杀。1757年“最后的”俱乐部的绅士们在挥霍完他们的财产后发誓要自杀,到最后竟然也都真的这么做了。1757年约翰·布朗曾戏言“所有的罗马人都应该自杀,因为他们曾遭受过如此惨烈的磨难;英国人都应该自杀,因为他们很不幸地在惠斯特牌戏(桥牌的前身)中输掉了;古代的英雄们都应该自杀,因为他们损坏了国家的名誉;新派的人也应该自杀,因为他们不敢出现在亚瑟中(一个专门玩游戏的地方)”,《鉴定家》指出贵族自杀的真正原因是“由随便浪费与荒淫无度而产生”的绝望。在1774年,约翰·海利写道:“那一个时代的奢华与堕落已经到达极点,正如自杀,地狱的儿子,犯罪及其带来的可怕感,内疚,绝望都开始发臭,及其他不祥的、阴森的影响,从来都没有如此持久、明显。”卡勒布·弗拉民在其作品《论妨碍自杀天性的罪过》一书里,也把自杀与游戏相提并论,都是荒淫放荡与奢华的行为。



在1756年9月16日的《世界》杂志上,爱德华·摩尔用一种嘲讽的口吻提议在这美丽的世界上建造一些专门为要自杀的人准备的设施建筑,建一个“自杀者汇集点”。在这些汇集点,想自杀的人可以找到许多提供“精致而庄重”的自杀道具的公寓,比如说:有提供源源不断纯水的浴缸、有为演员们准备的匕首和毒药、有供士兵们使用的剑、供赌徒们使用的装满子弹的手枪,还有为中产阶级准备的绳套。

十八世纪中叶在英国自杀的贵族的数量是惊人的。1798年布坎汉姆郡伯爵清点了一下,自1750年以来自杀的贵族共35个,其中17个用手枪了断了自己的生命,2个用剑,8个用小刀或是刮胡刀。每个人的死都有争议。1731年一个赌界的高手凡尼·布拉德克在英国珀斯自杀。1740年斯卡布鲁夫伯爵用手枪结束了自己的生命,和1755年的罗得·孟伏尔一样。1765年轮到波尔东公爵及1766年罗得·米勒东的儿子约翰·塔玛尔。塔玛尔在挥霍掉了所有的家产后,在克文花园租了一套豪华套房,在过完最后一个奢侈之夜后,他用一颗子弹让自己永远地闭上了眼。1767年托马斯·大卫毒死了自己,他留下了一首四行诗,在诗中他抱怨自己没能死得像个绅士——因为没有手枪。1771年,詹尼森·沙伏特,这个在赌博中发家置业并成为议员的人,输光了一切,自杀了。1783年,威廉·史瑞克,既是名议员亦是个大赌徒,在一家小酒馆用枪自杀了。1784年,《年度注册》中有这么一句话:一个年轻男子挥霍完所有的家财后非常非常镇定地结束了自己的生命。1785年,因为决斗而被捕的詹姆斯·巴特斯彼船长用一把匕首自杀。1788年德高勒王子的朋友及赌友乔治·汉斯在俱乐部输了一大笔钱后自杀了。《时代》杂志还为他写了颂词。同一年,罗得和塞勒自杀了,

第二年，盖施尼斯伯爵自杀，1797年，芒特摩尔子爵自杀。

当然，验尸官们声称这些大人物都神志不清，他们的死与那些所谓的建立于理论和智慧原则并自称富有哲理性的自杀完全不同。很明显这种“神志不清”的说法没人会相信。这种结论通常是怎么得出的呢？比如说通过贿赂，就像1759年爱德华·沃孙汉姆的案子；或是做假证，就像1783年约翰·泊卫尔的案子；这也同样是药检的调查结果。对于那些大家庭来说，没什么比和医生合作更容易的事了。1765年，就有一个医生证明波尔东公爵在死前发着高烧，足以使他神志不清。

要员的自杀震动了英国政界：十八世纪就有21个议员自杀，我们可以看到其中许多人的死出于各种奇怪的政治原因。最大的一个受害者是罗伯特·克里伏先生——印度的征服者。因对东印度管理不当而饱受批评，于1774年自杀。

无论被掩盖的事实是什么，哲学主义自杀总让人想到启蒙运动时的思想，使人想到一个有理念的人的至高无上的自由——如果生活不堪重负，我们可以选择离开生活。普鲁士弗雷德里克二世是一个开明专制主义的楷模，是许多哲学家的朋友。他总是随身携带一个金盒子，盒子里装有18粒鸦片药丸。“这么多的药丸足以使人跌进那个让人有去无回的无底洞”，他自己这么写道。如果遇上军事不顺利，他总是表现出一种要自杀的意向。在肯那斯多伏战败后，弗雷德里克接连两天萎靡不振。“诞生到这个世界有什么意义吗？……要是我再活下去的话，或许是件很愚蠢的事。……噢！死去的人比活着的人要幸福得多！”马阁臧投降后，弗雷德里克写信给阿尔让斯：“一连串的失败和挫折向我袭来，我快崩溃了。我不止一次想到了死，我厌倦了每天毫无生气、行尸走肉般的生活，我是注定要受苦

了。”他也写信给他姐姐：“国家破灭了，民族荣誉没了，自己的声望也毁了，我这个王子活着还有什么意义？不，不，我亲爱的姐姐，看你给我出了个什么主意，你把我想得太高尚了。比起罗马贵族，自由——多么珍贵的权利，是否对十八世纪的统治者来得更重要？是谁说过的布律蒂斯和噶东比国王、王子更骁勇善战？……实在是没有必要为了生活让自己精神紧绷。”

弗雷德里克二世是那种好了伤疤忘了疼的人，他很容易忘记自己的沮丧时期，他还曾在自己很失意的时候声称：“人生最美的时刻就是他离开人世的那一刻。”但是，他性格中积极向上的一面很快又占了上风。他不停地工作学习，以此来缓解心中的忧郁。他说：“没什么比专心工作更能减轻压力。”他全身心投入到无边无际的书海中，他读了36卷弗勒里的《教会历史》，16卷德多的《通史》。一个能完成这么大学习量的精力充沛的人是很少会想到自杀的。

浪漫主义的自杀：里昂的情侣和卢梭

从表面看来，哲学主义自杀和浪漫主义自杀两者差别很大，其实不然。就理论上而言，前者是在理论的驱使下做出的决定，而后者则取决于情感因素。但事实上，人不可能就因为几个纯粹的理论而自杀，只有机器才会那样做，先进行一番计算然后自动销毁；人也不可能仅出于纯粹的情感冲动就自杀，只有傻瓜才会做出这样的举动。对于圣德尼斯的士兵来说，他们认识到了生活的困苦，这使他们更深切地体会到了人类生存环境的恶劣。对于在里昂的那对情侣来说，不幸的未来反而使得他们的爱情

变得更加坚定。1770年，他们双双自杀，这一带有浪漫主义色彩的自杀成了当时最轰动的事件。

那年，击剑教师法尔东尼从医生处得知他将不久于人世。他所深爱以及深爱他的那个年轻女子泰蕾兹向他表明：若法尔东尼死了，她也不愿再活在世上。这对情侣决定以一种极具浪漫色彩的方式结束各自的生命。他们来到一个小教堂，左手臂相互绑着，各自手里都有一把枪顶着心脏，用一根细绳连着两把枪的扳机，这么做是为了能一次成功减少痛苦。对于这件事，舆论给予更多的是同情而非指责。各家报社及文学界都在议论这件事，众说纷纭，甚至还出现了一篇题为“泰蕾兹与法尔东尼的悲情故事”的报导。1771年，莱奥纳尔和帕斯卡尔的拉古斯以此事为素材写了一本小说。德利尔·德·萨勒很欣赏这本小说。至于卢梭，他本人也就此事发表了看法：

一颗纯洁而虔诚的心只能从中看到罪恶，
这种情感令人赞叹，但却毫无理论依托。

浪漫主义自杀首先是为情所困，有着各种各样不同的解释；让·雅克-卢梭也就这一主题写了两封非常有名的信件收录于《新爱洛伊丝》。当然，要想了解作者本人的感想并非易事，因为卢梭是借小说中两个人物之口来发表言论的。这两个人物中，圣·普赫持肯定态度，致信给爱德华——一位英国绅士，爱德华在他的回信中发表了反对意见。

圣·普赫给爱德华的信是这样的：圣·普赫觉得自己生活得很累，不想让这无聊的生活再继续下去。他认为如果生活对于个人而言是一种痛苦，对于别人而言又是一种负担，那么这个





人完全可以随时结束自己的生命。既然人可以牺牲自己的手臂来保全自己的性命,那么他同样也可以牺牲自己的性命而使自己免受不幸。当我们发现生活中充满了错误、痛苦、罪恶时,我们有这个权利决定何时离开人世,这个权利是上帝赋予我们的。宗教只教会了我们如何与这个世界隔离,循规蹈矩地过日子,等待生老病死。卢梭也没忘了在此指出颓废精神的模棱两可性。当一个人变得非常痛苦,当这痛苦甚至超过了死亡的痛苦时,这是否暗示着离开人世或许会更好?圣·普赫又指出那些传统精神理念的拥护者们本身是自相矛盾的:他们承认生命是一笔财富,但又认为面对生命比面对死亡需要付出更大的勇气。只有傻瓜才会心甘情愿地去承受那些完全可以避免的痛苦。一个孤僻的人,若是他一无是处,又无法为任何人做任何事,而他的抱怨却让所有的人都觉得厌烦,像这样的一个人难道没有理由离开人世吗?《圣经》从来都没有禁止过自杀,教会在阐述对立事物时还借鉴异教徒的哲学理念。为什么要禁止自杀呢,实在是有许多令人费解的地方:既然自杀涉及的只是个人自己的生命,那为什么不能视自杀为一种逻辑的举动,一种最有逻辑的举动?难道到了老态龙钟、步履蹒跚、令人厌恶、颓废堕落、残酷无情的时候,还该苦苦等待,然后非常被动地被一步步逼向死亡?若是死意已决,为什么不走得像个真正的男子汉,这不是更值得吗?

爱德华,这位英国绅士在回信中这么回答:我是英国人,我知道自杀意味着什么,就这点您不必跟我说教。您是一位教徒,您怎么可以认为上帝把您派遣到地球上只是出于偶然,只是简简单单地让您生存、受苦、然后死亡?没有一点目标吗?没有一点精神寄托吗?您之所以降临到这个世界,是因为您有使命要完成。您满眼看到的只有生活中的痛苦,然而事实上幸福与痛

苦本来就是——对孪生兄弟，千丝万缕纠结不清。目前您是很不幸，但总有一刻您会得到宽慰的。我们总是想像自己的痛苦毫无尽头，但这想法是完完全全错误的。我们应该懂得区分肉体上的痛苦和精神上的痛苦。肉体上的痛苦很难医治，是容易让人走极端的，它会摧毁我们的各种能力，扰乱我们的正常思维。这样一来，我们就不再是一个真正意义上的人了，那么也就容易接受自杀了。但精神上的痛苦总会有医治的办法：时间就是关键。时间是过得很快的，且只有令人满意的事物才会沉淀下来。我们没有权利反抗我们的造物者，不能改变我们的属性，无法扭转早已注定的命运。我们不仅是属于自己的，还属于社会，属于我们的国家。

这就是两封信的内容。那些评论家大多都更重视圣·普赫的看法，并把卢梭描述为自杀自由权的支持者。但毫无疑问这与事实是有偏差的。首先，向那位英国绅士爱德华大谈道理的是小说中的人物圣·普赫，而且圣·普赫并没有自杀。爱德华的一席肺腑之言也让他感动。他也向爱德华表达了感激之情。再者，尽管在1761年、1763年、1767年卢梭本人承受了很大的压力，他也没有自杀。有关卢梭自杀的传闻纯粹是谣传。好像卢梭惟一能接受的一种自杀是圣·普赫在信中提到过的，那些无法忍受绝症折磨变得毫无人性的人的自杀，但这也只是仅有的一个例外。所以将卢梭推崇为浪漫主义自杀之父是不确切的。

歌德——浪漫主义自杀(维特)及哲学主义自杀(浮士德)的大师

毫无疑问，比起别人歌德有更充分的理由冠以自己大师头

衍，若是换了别人这么做可能会引起非议。1774年他出版《少年维特的烦恼》一书时只有25岁。他的一位交情不错的年轻朋友卡尔·威廉·热胡撒姆的自杀引起了歌德的关注。卡尔·威廉·热胡撒姆是布伦斯维克公使馆的秘书，是因为被一位他心仪的已婚妇女拒绝而自杀。而当时，歌德也正与一位已婚妇女罗特热恋着。在《哈姆雷特》、里夏尔逊的《帕么拉》、《新爱洛伊丝》的启迪下，歌德的个人悲剧也逐渐成熟，这就构成了《维特》的人物雏形。

小说引起的反响同时揭示了当时人们的敏感问题。维特并没有创造一种时尚。他只是描述了一种风气，并给了这抽象的风气一种具体的形态。自这一世纪中叶开始，那些学识界的人物对于有关自杀的一些争辩十分地敏感。1761年圣·普赫的信，夏黛冬的自杀，里昂那对情人的死，1770年于姆论文法文版的出版，1770年圣德尼上兵的死，所有这一切都使人们对于自杀合理性的呼声日益高涨，维特的出现正赶上了这一时期。年轻男子与贞洁夫人之间不能发展的爱情故事总是以动人心弦的自杀为结局，这就是人们高涨的热情及困惑的主要集中点：爱情、死亡和人与人之间难以消除的不相容性。淫秽的思想内容、道德贞洁、不可抗拒的命运、青春年华、死亡，所有这些涉及到旧制度时期人们的敏感话题都能在维特身上找到缩影，找到诗情画意般略带伤感的描述。欧洲的年轻人都喜欢引用维特的言语，就如同我们当年模仿哈姆雷特一样。“死！意味着什么呢？你看，当我们讲到死亡时我们还在幻想着。我看见过好几个人的死，但人是那么渺小，完全不知道生命始于何处，又会终于何时。现在轮到我，轮到你了！轮到你了！我亲爱的！这是一个……一个更孤独的时刻……一个更不和睦的时刻，也许永

远都会这样下去！不，夏洛特，不……我怎么可能这么沮丧？你也怎么可能这么沮丧？我们……对，我们正在慢慢地消逝！这意味着什么？还是那个字，那个我无法理解的空空洞洞的音节……是死，夏洛特！埋葬于地球的某个寒冷的角落，那么狭窄，那么阴暗！”

这本书在1775年被翻成了法语，之后的十年内共出现了15种版本，还有数不清的改编版。1779年到1799年，被译成英语，共4种版本，1810年以前又出现了3种其他版本。很快维特就有了效仿者：1777年，一名瑞典男子卡斯顿用手枪结束了自己的生命，他的身旁放着一本打开着的《维特》；1778年，克里斯蒂阿娜·冯·拉丝贝尔自认为她所爱的人抛弃了她，投河自尽了，她的口袋里放着一本《维特》；一个鞋匠学徒跳窗自杀，在他的背心里夹着《维特》；1784年，一个年轻英国女子死在自己的床上，枕头下压着《维特》，就这样一直到1835年卡尔·冯·奥昂奥斯的死。斯塔尔夫夫人曾这么写道：“维特造成的自杀人数比世界上美丽的女人还要多。”

“维特癖”的发展令人担忧。在一些地区这本书被禁销，而这本书也到处受到攻击。单在1775年就有诸多人提出批评。牧师高滋指责歌德把“无耻的人”的举动美化成了英雄之举。教授斯克莱特温视这本书为“公众的毒药”。牧师笛勒代也谴责这本书。1804年《法国信使》这本杂志中有这么一句话：“歌德是不可被原谅的，他在作品中描述的东西显而易见是伤风败俗的。”

这些无端的指责实在是可笑。歌德写的只是一本小说，不是为自杀写颂词。指责歌德并认为他该为所有年轻人的自杀负责，其实就是在指责所有的文学。长期以来，有数以千计的小

说讲述了与自杀有关的故事,但并没有引起伦理学家的怒斥。那些针对《维特》的反应之所以如此剧烈是因为许多人都认为自杀变成了一种“社会现象”,是一个可怕的大灾难,我们不能玩火自焚。

由于担心自己的作品会引起不必要的麻烦,1775年,歌德在第二本《维特》的前言中写了一首四行诗,结束部分有这么一句话:“想做个真正的人,就别效仿书中的人物。”1777年,一位男子在给歌德的信中写道,他正忍受着世纪痛苦的煎熬,于是歌德亲自登门拜访,与他讲道理。1779年,歌德声明:“上帝做我的见证人,我再也不写任何‘维特’了。”有好几次,歌德都在自己的作品中影射到维特,想纠正他在人们头脑中原有的印象。在歌德生命弥留之际,他采取了更公正的方法看待事物。当德比主教罗尔·布里斯多勒指责他的书为“彻头彻尾的伤风败俗的、该死的”时候,歌德反驳道:将无数人逼向死亡的是那些政客,而他们还自认为问心无愧。

歌德也研究了哲学主义自杀,发表了不少文学作品,大部分都重新阐述了浮士德的理论。浮士德是德国诗人,他的作品也体现了十八世纪两种最主要的自杀欲念。由于无法成为全才像上帝那样睿智,浮士德很失望,他觉察到自己的研究非常空洞,自己的学识很浮夸。新亚当有一个疯狂的梦想要成为万物的主宰者,这不就是永不向神灵妥协,并为自己的学识自豪,且认为能把命运掌握在自己手中的,尤其是启蒙运动时期的人类吗?当人类突然发现自己的失败、脆弱、渺小时,这种想法会使人感到绝望,会使人有自我毁灭的欲望。浮士德想成为上帝,若是做不到,则一切对他而言就都失去了意义。浮士德用伤感的言语道尽了那些参透生命虚无的人的悲哀。

“哲学，哎！法律学，医学，还有你——忘伤的神学！我满怀热情，极具耐心地钻研过你们，但现在呢，看看我——一个可怜的疯子，一切都仍和原先一样。确实我自认为是个博学者，是个大师，且十年来，我一直引导着我的学生到处游历。我很明白，我们不能一无所知！这想法让我血液沸腾！我比别人都更清楚地知道这世界上有傻瓜，有博学者，有大师，有作家，还有僧侣——顾忌、疑虑再也不会让我感到痛苦！我一点也不怕魔鬼，不怕地狱，但同时所有的欢乐都离我而去。事实上，我不相信对于美好的事物我们一点概念都没有，也不相信什么都不能教会人类去改善生活，改变信仰。我自己，既没有家产，也没钱；既没有荣誉，也没地位：一只狗是不会为了生活而付出代价的！……”

“啊！我又在我的禁闭室里无精打采了！从墙上那个可怜的洞里透出的温和的阳光再怎么费劲也无法穿透那些着了色的玻璃窗，无法穿透那堆沾满了灰尘、虫蛀斑斑的书及那堆得像拱穹一样的纸张。一眼望去，只能看到些玻璃器皿、箱子、器具、腐烂的家具，还有我祖上留下的一些遗产。这就是你的世界，这就称之为一个世界！”

“你又问为什么你的心脏紧贴着你的胸膛不安地跳动着，为什么有一种莫名的痛楚束缚了你所有的生命活动！你会这么问的！上帝将你创造在一个充满生机的大自然中，但你并没有生活在这样的环境中，你的周围只有烟雾、霉、动物的尸体，死尸的骸骨！……”



“这是什么景象？不过，哎！这只不过是个景象！无边无际的大自然，是哪儿将你扣住了？我触摸不到你的乳房了吗？那儿可悬挂着天空和大地呢。我好想尽情畅饮你那源源不断的乳汁……”

“在我们内心最深处，不安正漫漫滋长。这不安在我们心中引发了一种难以名状的痛楚，这不安一刻不停地蹂躏着我们的欢乐与安宁，这不安总是以不同的面貌出现：一会儿是幢房子，一个院子；一会儿是个妇女，一个孩子；还可能是一团火，一滩水，一把匕首，或是毒药！在所有那些并不伤害我们的事物面前我们颤抖了，为那些根本没有失去的东西我们哭个不停！……”

“这堵墙所留给我的不就只是那些积在记事本上的厚厚的灰尘吗？妨碍我走进诗歌世界的不就是那一文不值的破烂衣衫吗？我该在这儿找回我所失去的吗？我可能应该多读点书，然后才会明白在任何事情面前人都会焦虑不安，地球上到处都可能出现不幸！你啊，可怜的空洞的头颅，为什么你看上去像是在对我发出冷笑？是不是想要告诉我，曾有一段时期你的头脑也和我一样塞满了乱七八糟的念头？是在寻找伟大的时刻吗？是为了不虚度年华而在寻求真理的道路上艰难地流浪吗？”

两个世纪之后，浮士德回应了哈姆雷特。在谈到这些问题时，浮士德也把自己说成是个“可怜的空洞的头颅”。是生存还是死亡？无法做到十全十美，无法洞悉一切事物，无所不能的生

命又能算是什么？虚无、飘渺。但是现在，浮士德明白了，人不可能精通世上所有的知识，所有的真理。因此，他做出了抉择：不再苟活于世上。他摆脱了哈姆雷特的阴影，选择了自我毁灭，不畏惧地狱，不畏惧死亡：

“这令许多人惊叹的生命，这令许多人神往的愉悦就像弱小的蛆虫，你想要吗？别再懒洋洋地躺在地上享受温和的阳光了，大胆地去冲破那让所有人都颤栗的峡道，用实际行动来证明人类是有尊严的，决不会因为上帝的强盛而屈服！不要惧怕这幽暗的无底洞，无谓的想像只会带来更多的痛苦；在这条崎岖的道路上地狱之火正熊熊燃烧着！迈出你的脚步，勇敢地踏上征程，哪怕是碰上死神也别回头！”

夏戴尔东及维特和浮士德的竞争者

1770年到1780年间自杀的年轻人更多的是效仿维特而不是浮士德。自1770年开始那些年轻人又有了另一个模仿对象，这个人不是文学作品中的人物。那年，托马斯·夏戴尔东，一个年仅17岁的青年诗人将自己毒死在伦敦宏波某个街区的一间房间内。夏戴尔东是个青年天才，从10岁开始就创作诗歌。他的作品具有中世纪的风格，在一开始很受欢迎。因无法在短期内得到自己一心向往的辉煌成就，他沉沦了，最终变成了一个可怜的穷光蛋，自杀了。很快，他就被视为被时代抛弃、不被众人理解的天才的象征。

在他死后的几个月内，许多首颂词相继问世。其中一篇是

1780年由艾尔贝尔·克洛夫出版的《爱与狂》，将夏戴尔东刻画成了一个神话人物。艺术家们也用自己的方式描述他的死：1775年，约翰·伏莱克斯门完成了一座雕像的初稿，取名为“品尝绝望的夏戴尔东”，不久之后，纪念碑的草图也完成了。1782年出现了纪念手帕，手帕上印有夏戴尔东在顶楼写作的图案，还有一段很长的评语，赞扬他是“生来就是为了装点他所生存的时代，但是骄傲和贫穷使他成了时代的牺牲者”。那些观看《风暴和激情》的罗曼蒂克的年轻男女就是用这种纪念手帕擦拭他们如泉涌般的泪水的。克慈、高勒瑞志、瓦尔滋沃斯、唯戈聂，这些诗人或是作家会使这个神话一直留传到下个世纪。非力浦·斯克尼斯在他的花园里放置了一座青年男子的雕塑。1856年，画家沃里斯在一篇新古典主义的文章中又一次诠释了“夏戴尔东的死”。

夏戴尔东与维特一样很受欢迎，所以难免会有些效仿者。1789年，《泰晤士报》刊登了一篇悲剧性的故事：年轻漂亮的爱莲娜年方十七——和夏戴尔东同龄，因为一段不可能的爱情而变得十分绝望——和维特遭遇一样。她的最爱是个黑人——托马斯·咖冬，这个名字很适合当时那个年代。

自认遭到了拒绝，爱莲娜服毒自杀并给咖冬留下了一封长长的情书。陪审团判咖冬无罪，因精神失常不负法律责任，这使《泰晤士报》欣喜万分，因为它对这一现代版本的“奥德塞与苔丝狄蒙娜”深表同情。这一事件在伦敦引发了两场公开辩论，辩论的主题是自杀以及自杀与失恋之间的联系。

在法国也发生过类似的情况，格林在他1784年到1785年之间的通讯中报道了许多这样的事件。比如一位年轻人由于他恋人的父母不同意他们的婚事而投水自杀。另有一位神父爱上

了未成年的被监护人,按照阿贝拉尔与茱莉·德坦吉的情况他决定自杀;他写道:“对一位可爱女子的爱恋是如此强烈而又无法抑制,但我又害怕有损于她的名誉,面对犯罪与死亡二者的抉择,一切都决定了我必须死去。”

在德国,《斯特姆与德朗吉》使自杀在年轻人中成了一种流行。浮士德是德国的一位模特,与维特一样是人人仰慕的对象。H. 布鲁斯韦在他对十八世纪末普鲁士的宏大研究巨著中这样写道,通过自杀这一被认为是解脱而不是毁灭的手段,“这些梦想者们力图找寻到解决认知问题的方法,去发现外部世界背后的情况,就像用他们的感官所察觉到的一样。”

1792年2月,弗雷德里克·切勒格勒,在感到生活得很不如意时写信给其兄弟道:“为什么要活着?如果你想找到除了怜悯以外的其他理由来劝解我的话,那么,你既回答不了我的问题也不能说服我继续活下去。三年来,自杀成了我每日必有的念头。如果我还像在格艾丁格时那样继续下去的话,我早就自杀了事了。”

但是,如果说这一时期自杀在德意志国家中愈演愈烈的话,真正带有浪漫性质的自杀却很少见。所有的年轻人都在谈论自杀,但很少有人真的这么去做:那些真正将自杀付诸实行的人大多数是离群索居的,或失意的,亦或是心灵受了重创的,如为情而死的卡罗利娜·德·刚德罗德,或像昂力齐·冯·克莱斯特一样。另一个典型例子是一位拥有传奇一生的作家兼剧作家。他父亲是一名军官,而他自己曾在法国军队中当过志愿兵,其后又成了逃兵,鼓吹德意志民族独立学说,于1801年时曾嘲笑过维特的自杀事件,但自己却在1811年即将34岁之时与一位身患绝症的年轻女子双双自杀。

在当时的普鲁士,自杀问题相当严重,埃马纽埃尔·康德就在1785年的《道德形而上学之基础》中对这一问题做了展开论述。对于这位哲学家来说,自杀的自由无论如何不能被当作一种原则,因为它无法满足责任的普遍要求。“你的行为应该以人性的普遍规律而决定的意愿为准则。”整个推理如下:自杀是由于自尊这一情感而引发的;但是,以自尊为名义毁灭生命与自尊的本意相矛盾,因为自尊就是为了生命的继续。这是个有力的推论,但是它的有效性令人怀疑,因为自杀的决定之有力远在这逻辑矛盾原则之上:

“在经历了一系列让人最终感到绝望的痛苦之后,一个人会对生活产生厌倦感,但他仍能够保持自己的理智并自问,企图自杀是不是对自己责任本身的一种破坏。他所找寻的是,他的行为准则是否能成为一种人性的普遍规律。但是他的行为准则是这样的:由于自尊,我制定了一个原则,如果我的生命继续下去能期盼得到的满足还不如可能遭受的痛苦多,我就提前结束我的生命。问题就变成只要知道这个自尊的原则是否能成为一种人性的普遍规律。但我们马上可以看出,当一种天性的准则是因为一种以推动生命发展为特殊职能的情感而毁灭生命本身,那么这种天性本身就是自相矛盾的,也因此不能作为一种天性而存在;我们也看到这一行为准则无论如何不能作为一种天性的普遍规律而存在,因此它与所有责任的最高原则是相抵触的。”

在诸多对自杀的奇思妙想中,有一个主题一直扮演着重要的角色,那就是时间的流逝,它偷走了我们的青春并将我们引向了令人畏惧的老年。在这一方面,莎士比亚开创了先河,他将时间的流逝与生命的荒诞结合融入了麦克白的独白中:“明天,明天,明天,一天一天缓步靠近时间的最后一个音节,我们所有的昨天向疯子们展示了一条死气沉沉的死亡之路。熄灭吧,可怜的蜡烛;生命不过是一个逼近的黑影,一个可怜的演员,整个小时都在舞台上东奔西跑,之后便销声匿迹了。时间不过是一个白痴讲的故事,吵吵嚷嚷,疯疯癫癫,没有任何意义。”

拒绝衰老的表现在浪漫主义前期尤为明显,人们抗拒衰老这一大敌的惟一出路便是自杀。“既然我是要死的,为什么不自杀算了呢?人生对我来说是种负担,因为我体会不到任何乐趣,一切对于我来说都是苦难;人生对我来说是种负担,因为那些和我一起生活而且很有可能继续和我一起生活下去的人们有着与我截然不同的道德观,就好比月光之于阳光。”这是波拿巴在25岁时所写下的。同一时期,早于诗人拉马丁之前,诗人安东·莱奥纳尔·托马(1732—1785)召唤着可以使他免于衰老的死亡:

“如果我感到我的心必将衰竭,
啊——时间!我会对你说:——预知我的最后一刻吧,
你行进得快些好让我死去;
我宁愿死去也不想活着受人鄙视……
啊时间,暂停你的飞逝,尊重我的青春吧。”

1806年,费琴在《对浮士德第二的评论》中描述了他年轻的

同胞们过早表现出的衰老：“当他们过了30岁，我们就应该为了幸福也为了大家希望他们早些死去，因为从那时起，他们活着就只是让自己，甚至周围的人逐渐衰老腐败。”

意大利也有它自己的维特，那就是亚克伯·奥迪斯，雨果·弗斯克罗于1799年创造的人物形象，他为了爱也由于对国家的失望而自杀。

德·斯塔尔夫夫人以及关于自杀的研究

一位女性，德·斯塔尔夫夫人，在浪漫主义前期对自杀做了分析与总结。她父姓内克尔，1766年出生，在《维特》一书面世时仅8岁，自幼聪颖，是在精英云集的沙龙中受熏陶成长起来的。她被那些为情自杀的事件所吸引，这在她1796年的书中可见一斑，书名是《情感对个人与国家幸福的影响》。

她生性有条不紊，而又敏锐感性，发现了自杀的三个主要类别。为情自杀是最容易理解的一种，而且这种死亡是“最不令人害怕的一种：当深爱着自己的人已死，人又如何继续生活下去呢？”而哲学家式的自杀较为少见，它意味着长时间的思索，“经过深思熟虑，反复长时间的对自我的反思”。只有那些有能力泰然地剖析人生的精英才有可能产生那种真正的对生存的厌倦，并不是浮士德想这样；但他说到底并没有自杀。第三种情况是针对罪犯的。自杀对于他们来说是赎罪的开始，因为这种“崇高的方法”并不是所有的罪人都能做到的：“那些因为悔恨而自杀的人，人们很难怀疑他们的慷慨之举。”想到这三类自杀——绝望的恋人的自杀，悲观的哲学家的自杀以及悔恨的罪人的自杀，德·斯塔尔夫夫人写道：“自杀这一行为中有一些感性或达观的东

西,这与那些道德败坏者是毫不相干的。”

继利普斯、多恩、于墨、歌德之后,德·斯塔尔夫夫人后来也为自己提出的关于自杀的言论感到后悔,并意识到在这个领域里,每个人几乎都只能为自己说话。她因为写下那部分会被别人当作自杀辩白的言论而后悔,于是17年之后,她写了一部论著——《对于自杀的思索》,出版于1813年。这部论著不再是自杀的辩护词,而是一份“科学”论文,文中她以尽可能透彻详尽的方式,中性而不带偏向地处理自杀这一问题。从这部短小的著作之后开始了十八世纪作品向十九世纪心理学与社会学的过渡。

第一点:避免对自杀者进行评价;他们是些不幸的人,应该同情他们,而不是憎恨他们,称赞他们或是鄙视他们:“极大的不幸使人产生了轻生的念头……不要憎恨那些由于不幸而厌恶生活的人;不要称赞那些不堪重负而屈服的人;因为倘若他们可以肩负着这重担继续前行,他们的精神力量将会更加强大。”

从心理学角度来看,自杀行为中总有一部分不合理性会伴随着感情的极点而出现:“一直有一种说法错误地把自杀当作一种懦弱胆怯的表现;这种强加的说法没有使任何人信服;但我们在这种情况下应当把勇敢与坚定区分开来。要自杀,必须不怕死;但不懂得忍受却是因为不够坚定。要压倒人求生的本能,除了那种要求人牺牲生命的宗教情感,必须有一种狂热。大多数企图自杀却没有成功的人并没有改变他们的意图,只不过自杀与所有单纯根据意愿而无节制的行为一样带有某种疯狂的特性;而这种疯狂在离最终目的太近时都会有所缓和。”

自杀的原因是人类精神受到折磨,通常是由于破产或名誉受损才表现出来的。自杀的决定总是下得太仓促;名誉受损从

来都是暂时性的，悔恨也可以鼓励我们活下去以弥补自己的过失，真正的爱情不会把人推向自杀的深渊，因为这不是所爱的他或她愿意看到的。肉体上的折磨很少成为自杀的理由，因为它不会引起人们对生活的反抗情绪。因此，最常见的原因就是自尊。

在另一部分，德·斯塔尔夫夫人审视了自杀与宗教信仰之间的关系：“因宗教信仰而形成的顺从是一种精神上的自杀，而就是在这方面使得它与真正意义上的自杀有很大差异；因为这种自我牺牲的目的是为了自己的同胞作贡献，而由于厌世引起的自杀只不过是个人幸福的深切哀悼。”

决疑者的猜测是无用的，因为它们是完全靠不住的，但是哈姆雷特那个古老的疑问却一直很严谨：我们能肯定死亡能结束一切的苦难吗？要慎重。再谈到哲学家式的自杀，必须分清两种情况：那些将自杀视为自己的责任而自杀的人是令人仰慕的，就像加图，他证明了自己仍是个自由人；而那些屈服于感情而自杀的则应该受谴责。

论著以根据各国国民不同性情而划分的自杀社会学梗概收笔。英国人最有自杀倾向，虽然外表看来不像，但他们很易于冲动而且对于公众舆论很敏感。天气在这里没有起任何作用。德国人会出于“空想(形而上学)的热情”而自杀，他们的素质很高，但在当时的1813年他们应该多考虑解放自己的祖国：“再也不能只关注文学作品中病态、多愁善感的自杀了。”德·斯塔尔夫夫人批评某些德国人“误入歧途”，在波茨坦的一家小旅馆中一男一女在进食并唱过赞美诗后自杀，这一事件居然激起他们的狂热崇拜。法国人的自杀既没有浪漫色彩也不是哲学家性的；那是些无所畏惧的自杀，与伤感或思想沾不上边。而地中海一带

很少发生自杀事件,得益于“美丽的大自然给人们带来的享受”。

《对于自杀的思索》引领我们从精神研究过渡到社会学。这个过渡为时过早,缺乏数字的旁证。德·斯塔尔夫人是个浪漫主义者,她只考虑那些高尚的自杀。而在平民小人物中,日常生活中的自杀真相却没有那么伟大,它更加实际一些。几个世纪以来,人们因为一些相同的最简单的痛苦而自杀,却从未发表什么言论。但这些自杀引发不了人们的热情;因为这些不是由非凡的思想引发的,不符合英雄主义的标准,而且自杀的方式也很粗劣,比如用绳索自缢,德尼斯勒在1766年时描述过这种死法:“自缢是一种注定要受到鄙视的死法,走投无路的人(除非是社会的败类)选了它,他的名誉不可避免地会在有教养的人中间受损,要自杀也要用毒药、刀剑或是火。投水自尽仍是一种平民的自杀方式。”

哲学家式的自杀者(或自杀的哲学家)归于虚无,带有浪漫色彩的自杀者(自杀的浪漫主义者)升入天堂,平民中的自杀者(自杀的平民)坠入地狱。但是,就算教士们如此肯定,法学家的疑虑却越来越深,是梅西埃谨慎地把这些平民的自杀事件纳入了社会学研究的范畴。



——第十一章——

平民世界：日常自杀事件长期存在

远离沙龙，与人生意义的思索无关，也没有浪漫激情的迸发，这就是十八世纪布列塔尼乡村地区小人物的自杀事件。雷恩初等法院的档案室中保存着 20 多份从 1715 年到 1788 年的诉讼案卷。其中 17 份是关于农民的，3 份是关于市民的。尽管文字枯燥贫乏，却也揭露了地方百姓身体与精神上的痛苦。

布列塔尼乡村地区历年自杀事件

1715 年 7 月 13 日，斯佩洋的布里吉特·埃文，因儿子抽中等参军入伍与她分离，最终带着痛苦上吊自杀。

1720 年 2 月 13 日，一名 35 岁的流动商贩马尔凯由于生意不景气而用刀自残，之后在南特跳入卢瓦河自杀。

1721 年春天，朱利安·德祖参加了当时在夏多基隆男爵领地索勒尼埃尔进行的一次封斋期的讲道。他的财产管理人说：“讲道引起的恐惧心理使得他的神经错乱了”，对地狱的联想让他发了疯，之后便自杀了。

1725 年 1 月 3 日，在靠近卢维尼耶-德-拜一个叫佩莱的地方，雅克琳·于埃，长期不与宗教接触，上吊自杀了。

1728 年 1 月 23 日，10 岁的安德烈·特律默，曾是商人，犯过小罪，在夏多堡附近上吊自杀。

1728年9月30日,农民约瑟·卡斯蒂耶在多马尼附近的一棵苹果树上上吊自杀。酒精显然已使他精神崩溃。见证者一致认为:“他不停地喝”,“他神经错乱了”,产生了幻觉,在衬衫上跳舞,与鸟说话,用圣水洗浴,并且过分嫉妒。他自杀时已经精神失常15天了。但他仍被认为有罪,他的尸体被绑在柳条网上游街示众。

1732年2月2日,另一位精神失常者,勒内·萨利冈,曾是屠夫,在安特兰上吊自杀,酗酒让他变得狂暴,抛妻弃子。他也被判有罪。

1736年10月21日,一个农场的佣人弗朗索瓦·勒盖在巴安上吊自杀。自杀前他卖了别人的绵羊而且把得来的钱财花光了。他也因酗酒被判有罪。

1742年2月20日,一名农民在普勒达维附近的克尔维尼科上吊自杀。自杀前夜,由于他负债累累,其所有财产都被夺走用于抵债,他因此一贫如洗。此人也被判有罪。

1743年3月1日,让·博布拉在弗格莱自杀,原因不明。

1769年11月29日,一个15岁的年轻女孩弗朗索瓦兹在弗热尔投水自杀。她长时间以来都是她母亲的出气筒。母亲让她去乞讨,很少给她东西吃,半夜里把她当妓女一样丢到街上,还用棍棒打她。但她母亲对于女儿的死没有表现出丝毫的歉意:“是魔鬼让她摔断了脖子,不过她已经不止7岁了,不用再让我照顾了……现在好了,这个女魔鬼,自己找死,现在终于找到了……她是个倒霉蛋,她自己是对我说过,她是撞了鬼了。”

1773年2月1日,米歇尔·塔鲁阿,由于忍受不了风湿痛与坐骨神经痛的双重折磨,在格朗德附近上吊自杀。

1773年5月9日,一名叫做克里斯托夫·科的农民,发烧



十分严重,便在维尔加勒上吊自杀。他也被判有罪。

1778年10月底,一个圣-克里斯托弗-德-瓦兰的检察官办事员,21岁的让·弗朗索瓦·巴代在树林里上吊了。他也是父母行为的受害者。父母亲因他在婚礼上逗留的时间太长而把他送进了监狱。出狱后,他感到羞愧,开始乞讨,家庭也不肯救助他。他曾请求一位朋友杀了他。

1784年3月11日,拉尼翁附近的一名农民弗朗索瓦·格雷古瓦在他自己的谷仓里上吊自杀了。由于无人知晓其自杀的原因,他也被判有罪。

1785年11月4日,圣马洛的一个门房看守者,纪尧姆·勒莫内,在自己床上用手枪结束了自己的生命。他也精神失常,因此,这有可能是场事故,于是他被免于判刑。

1786年,玛丽-让娜·洛贝尔服毒自杀,起因不明。

1787年3月7日,伊夫·巴尔古伊,一个精神失常者,数次企图自杀,最终在甘佩勒附近自杀了。长期以来他宣称自己要自杀,人们认为他像他母亲一样也疯了。酒精让情况更加糟糕,他妻子不得不藏起所有的绳索并把谷仓关好。

1787年9月初,40岁的纪尧姆·比夫头疼缠身,且有时失去理智,在圣苏勒皮斯上吊自杀。

1788年1月22日,一位19岁的农场佣人,樊尚·卡迪克,由于无法忍受与其父母分离而在蓬克鲁瓦附近上吊自杀。

从中世纪到当时什么也没有改变。贫困不幸、身体与精神上的衰退仍是乡村百姓自杀的主要原因。只有一个新的起因,那就是酗酒,它使得本已脆弱的神经更加不堪一击。自杀方式也没有什么改变:男性采用上吊的方式,女性采用投水或服毒的方式,且女性只占自杀者人数的五分之一。自杀多发生在早期

二早晨8点到10点之间,最常见于二月,九月最少。

自杀事件在死者的团体、社区中总会造成不小的震动或不安,引来人群聚集围观。勒内·萨利冈的尸体周围就聚集了一“堆”人。其亲友的第一反应多为害怕,由于证人对于法律机器存有戒心,调查的展开总会遇到困难。

对于自杀者最主要的感情就是怜悯。一般说来,证词中强调了自杀者由于月亮的影响而产生疯狂表现;其中一份证词提到“在每次新月时精神发狂”,另一份提到“精神错乱的程度随着月亮的变化严重或减缓”,还提到“在每一次新月时”的变化。在伊夫·巴尔古伊事件中,一名证人宣称“在满月时,大家都知道他的精神错乱会比以往更加严重;他不准别人盯着他看而且他的样子让人看了也害怕。所有发疯的特征都被详细地记录下来:烦躁、暴露癖,还有奇怪的举动。

自杀者的家人与朋友随时都愿意用尽一切办法掩盖自杀这一事实或找借口为自杀者开脱,有时也能成功,像樊尚·卡迪克的自杀事件,调查结果就是这个19岁的年轻人有可能在荡秋千时不小心把自己给勒死了,因为假如他想自杀,完全可以选更高处的树枝。“这种情况也不是完全不可能;”樊尚由于动作不利索在舞动时没注意到套索已经套在自己的脖子上了;另外尸体悬挂的高度更让人相信上述意外的发生很有可能,因为如果卡迪克抱着求死的决心,那儿有大量更高处的树枝可供他挑选。”但是同样的理由在克里斯托夫·科自杀事件上却被否决了。

人们为了掩盖自杀这一事实做了不少努力,甚至不惜做假证,与别人串通。让-弗朗索瓦·巴代自杀之后就发生了这样的事。这个年轻人就是被其父母以及与他们串通好的叔叔,一个神父,赶出家门的。死者的家人自觉对自杀有责任,于是说服了

圣-苏普利斯-德-瓦兰的本堂神甫为死者举行了葬礼,就好像这是一场意外或者一桩谋杀。调查表明,死者的父母在家中发现尸体之后使用棍棒击打尸体以造成被谋杀的假象,之后再把尸体吊到树林里。

这一诉讼程序,在长期实践中运用,并持续施行到旧体制结束。让我们通过克里斯托夫·科的案例来看看这种诉讼程序吧。1773年5月9日,星期日下午1点,这名55岁的农民被发现吊死在埃斯库尔村的家中。当地官方立即得到报案,相信是通过本堂神甫。5月11日,在司法总管、财政检察官员以及其他官员在场的情况下,外科医生检查、解剖了尸体,并做了笔录。当天,尸体在两名警察的押护下送往维特的监狱。尸体的额头上盖上了印章作为记号。翌日,5月16日,尸体用防腐香料保存以等待审判。死者的财产管理人雅克检察官分别于5月11日、13日与21日听取了证人的陈述,尸体也被当场陈列着,但让人们几乎无法辨认出死者面目,“由于尸体已经开始腐烂了”。直到自杀事件发生2年4个月之后,即1775年9月2日,案件才以指定检察官路易-艾洛瓦·雅克的最后询问结束。最终审判宣读如下:

“法官根据国王子民的结论做出审判,宣布已故的克里斯托夫·科依据法律被证实犯罪,用一条平纹细布领巾勒住自己的脖子并挂在一架位于房屋中平时用做面包铲的梯子上自杀了。为了补偿必须给与公众的利益,法庭命令取消并终身剥夺他的名誉权(强制他人遗忘此人),其尸首将被绑在一张柳条网上,在街道及十字路口上拖行示众,之后将在里斯广场上缚住双脚



倒吊于支起的绞架上，悬挂三小时后再将尸首抛入垃圾场。法庭还宣布没收其财产，为了收益人的利益充公。死者的法律费用已预先从其财产中扣除，此外，为了国主陛下的利益，已从其他部分的财产中征收相当于三古片银的罚款，并判犯人负担诉讼费。”

几天之后，在雷恩的街道上对残余的尸体执行了判决。时值路易十六统治，启蒙运动鼎盛时期，《百科全书》第一卷出版24年后，《新爱洛伊丝》问世14年之际，《贝卡利亚条约》签订11年，《于墨条约》签订5年，《维特》问世一年之时。这桩案例并不是这一类中的最后一件；十年之后，在拉尼翁附近的一具不幸农民的尸体也遭受了同样的命运。他的存在（别人对他的记忆）被“抹去”，财产被充公。

刑罚风潮的衰退

现在必须对照当时人们以及断言这些野蛮传统在旧体制末期已不再实行的历史学家的话语。他们所说的并不完全符合乡村的状况。当1777年伏尔泰写到这些旧传统已“在今天被遗忘了”时，杜布瓦·方丹耐尔宣称执政官“对此已经视而不见，因为这种对一具完全没感觉的尸体施行的惩罚是无用的”时，当1782年梅西埃断言“再也不会有人把那些死后被荒谬古老的法律判刑的人绑在栅栏上示众”时，他们所说的都是巴黎。梅西埃还补充道：“这也是恐怖恶心的一幕，在一座孕妇众多的城市里很可能会引起灾难。”

阿尔贝·巴耶提到：“本世纪上半叶起，对自杀提起诉讼已

经很罕见；在法国大革命的前夜，情况就更不言自明了。”他审查了二十多个包括从塔尔到埃斯尼的大法官辖区及从马耶尼到萨奥尼和卢瓦尔的司法官吏管区里的自杀档案，其结果也证实了他的断言。他查询到 1700 年到 1760 年中有 15 起自杀诉讼，1760 年到 1789 年只有 3 起，明显比以前少得多了。在 18 起诉讼中，5 起发生在审查中最西部的地区；拉瓦勒与克拉翁的法律机构更显示出当时法兰西王国西部传统残酷法律的影响十分强大。光是布列塔尼地区，对尸体的诉讼就比阿尔贝·巴耶审查过的 30 个司法总管辖区的总数还多；30 个司法总管辖区为 18 起，而在布列塔尼地区有 20 起，而且大部分诉讼都是以判刑处罚结案的。在大革命的前期，在甘贝发现一具用盐浸渍过五六年等待裁决的尸体，在圣马洛也发现了 20 具。

有许多自杀事件并没有经过任何诉讼。在维尔芒多瓦，我们甚至可以从 4 个案例中看出向宽容的逐渐过渡：1725 年，一名自杀者被葬于非教徒的墓地中；1729 年，另一具尸体被很小心谨慎地埋葬在墓地中，当时是夜里，既没有丧钟也没有挽歌；1766 年的案例也是如此；1782 年，对事件的处理不言而喻，只是上报了法官而已。在里昂，法学家普罗斯特·德·罗耶指出在 1760 年，三个年轻女孩由于爱情的痛苦而服毒自尽，他允许尸体下葬，并对上级通报道：“我斗胆阐述一下我对于惩罚尸体的观点，我认为这是无用以及很危险的。”上级放任了他的做法。之后里昂的情人们的境况也因此有了改观。甚至在布列塔尼地区，1785 年，吉奥姆·勒·麦尼的财产管理人宣称：“即使他自杀了，也不能就因此对死者进行裁决（强制他人遗忘死者的存在）。”

1781 年，巴黎的布里索写道，从前，人们对自杀是起诉的，1790 年，帕斯托雷证明说，自 1772 年起就再也未曾见过对尸体

的惩罚。前文所提的梅西埃在其《巴黎见闻》一书中对这种“令人恶心”场面的消失表示欣喜。他还写道，首先要做的就是掩饰，“警察忙着不让大众了解自杀的真相。如果有人自杀，会有警察来到现场，却不着警服，悄悄地做好笔录，命人把尸体埋进土里，不许发出一丝声音”。哈尔迪在日记中记录了如下不合法理的案子：一名男子自缢的案子，其妻曾偷人面包；1769年一名银行家的案子；1771年一位御前秘书的案子，他由于钱的问题而开枪自杀，次日葬于保尼-努维尔教堂；1772年一名育工的案子，他被拒绝给予某项证书（因而自杀），却得到了符合宗教仪式的安葬。同年，梅西埃提到读职者是无权入葬的，但不会惩罚他的尸体。罪犯自杀，则受到更严厉的惩罚：1768年，西蒙·萨拉丁在图卢兹的狱中自杀，人们拖着他的尸体，又挂起来示众，最终抛入垃圾场里。自杀未遂者也会受到制裁，锒铛入狱。

在英格兰，也出现了类似的过渡，人们对没收自杀者财产的做法越来越反感：从1754年的《绅士杂志》上可以读到：“这条法规是如此残忍而又明显引起众人的反对”，1776年的一位法学家也说过同样的话。数字也可以说明问题，我们研究了乔治三世在位时期，从1760年起的自杀诉讼案卷宗，其中97%的被判为 *non compos mentis*，拉丁文，意为神经错乱故不具法律责任，这涉及到社会各阶层。所有自杀者无一例外地被认定神经错乱，这让传统道德的卫道士抱怨不已。一次小小的异常举止，哪怕只有一次，都可以成为证明该人神经错乱的有力证据，对于穷人来说，证明可以来自左邻右舍，对于有钱人来说，一张疾病证明就足够了。1776年的一位法学家指出：“在毫无证据的情况下，法官们凭空臆断，妄下结论……他们的判决不过是任性行事无视公正的结果。”这样的态度往往导致荒谬的论证：试图自杀

的行为也会被看作神经错乱的证据。所有身份不明的溺死者全被判为 *non compos mentis*，然而在十六世纪，此类案件一律判为 *felo de se*（自我谋杀罪）。即使在明显是自杀的案件中，法官也会做出自然死亡的判决：1762年，诺尔维奇郡的威廉·于特松由于无法忍受各种慢性疾病如大腿溃疡造成的痛苦，割喉自杀，法官认定疾病是造成此举动的原因，故而宣布为“自然”死亡。

人们不再考虑宗教因素：与十六世纪不同，不履行宗教义务不再被视为受到了魔鬼的控制。很明显，英格兰的所有居民逐步摆脱了宗教的束缚。陪审团由越来越多的显贵要人组成，他们代表着知书达理的中产阶级，他们不再制裁自杀这一行为，而是站在社会群体的角度考虑当事人的品行。只有那些罪犯、心志不正常者、异常的人、社会边缘人士、无法适应社会的人自杀是有罪的，而对于其他人自杀，陪审团则力求保证继承法的执行，家族名誉不受损失及保持社会稳定。权力机构对将人定罪已无多大兴趣，他们根据自己对案情的了解，畅所欲言，但他们的判决目的只有一个：对社会负责。他们对那些无力偿还债务而自杀的人表示同情，后者也确实渴望怜悯。甚至偿还债务也被视做神经错乱的证据，比如1790年4月9日《泰晤士报》报道的案子：某人在巴茨的家中上吊自杀，“在了解情况后，陪审团却迟迟不肯做出判决认定疯狂行为，其中一人说：‘死者必属神经错乱，因为前夜他付清了二个月前刚欠下的账。’”这被看作是有说服力的证据：此人必定神经错乱。

和法国一样，人们对罪犯或受指控的人畏罪自杀是毫不留情的。1760年至1799年间伦敦15起判为自我谋杀罪的案件中，有10起当事人是受到控告的。1783年，约翰·鲍威尔身为税务官员却被证实犯了投机罪，自杀后被判为神经错乱。《绅士

杂志指出：“如果纽盖特监狱的一名囚犯害怕审判，以同样的方式自杀，陪审团绝不会做出如此判决……自杀已成为一种流行，我们不应该再将其视作月亮作用下的疯癫行为。”1793年1月26日，伦敦人戴维·白德斯被怀疑犯下两桩罪行，自杀后尸体受到了惩罚。同年12月，一个小贼在纽盖特监狱的单人牢房中自缢。人们拖着他的尸体在城里游行，当地的郡长、治安官以及五十来个要塞长官（拥有要塞指挥官的头衔的人）跟在后面，人群蜂拥而至只为一睹这种场面，特别是当尸体被丢入一个坑中，胸口插上一根木桩时；《泰晤士报》报道：“人群的数量极其巨大”。和塞巴斯蒂安·梅西埃不同，城里的居民沉醉于这种“恐怖恶心”的场面。死者的家属若想逃避这一对尸体惩罚的过程是不可能的；1731年，肖斯谢尔郡的一名鞋匠自缢身亡，被判决为自我谋杀罪。他的亲属偷偷地把尸体埋在家里的花园里。但几天后，当局命人把他从地里挖出来重新埋入公共道路底下，供人践踏。

还有一个证据可以证明人们对自杀者态度的转变：一些旨在帮助自杀未遂者重返社会的组织出现了。比起自杀成功者，自杀未遂者要多许多。这些人被关押在收容所、劳教所或监狱里，防止他们再有自杀的念头。1774年英格兰出现了人道主义协会，这个协会最初目的是救助那些溺水者，由于其中大部分人本来的意图是自杀，这个协会很快转变为帮助自杀未遂者的组织；1797年，这个组织成功地帮助了350余人。

此类机构的产生还促使有关当局，道德、政治、宗教方面的权威对自杀事件不断增长现象给予更多的关注。虽然自杀问题日益严重，但人们对此还只有一些模糊和非理性的认识。十八世纪下半叶，人们开始用具体数据来说明问题，虽然这些数据并不连贯，不完全可信，但已足够引起警觉了。

在英格兰,伦敦方面的死亡证明显示 1749 年、1755 年、1765 年、1772 年自杀数量有所上升,有几年达到了五十多例。但总体数量趋于稳定,甚至有所下降,但是由于某些年份自杀者数量过大,公众还是深感不安。男性死者的数量是女性的两倍,一方面是由于男性采用的手段更为粗暴和有效,另一方面的原因则是,男性有更多的财产可以充公,这也增加了判决为自杀案的数量。

在死者中,社会的各个阶层都有所涉及,没有例外。但贵族名流的比率明显过低,因为他们能轻易地获得意外致死或病死的判决。与当今的数据相比较,旧王朝时的数据有一个相当令人震惊的特点,即死者中幼童及青少年占的比率相当高:1541 年至 1799 年英格兰发生的 1001 起可以确定死者年龄的自杀案中,33%的人不足十四岁。10 - 14 岁年龄段的人数最多:159 人,其次是 15 - 19 岁 150 人及 20 - 24 岁 121 人。

造成这种现象的原因是人们把幼童或青少年寄养在他人家里做仆侍或学童,这是一种盛行的风俗,而孩子往往会受到虐待,极端严厉的管教甚至是令人发指的暴行。陪审团对此并不同情,因为他们本身就由财主组成,也有孩童生活在他们的压迫之下,他们害怕对这些还要靠自己养活的孩子表示同情会破坏现有的社会秩序。1779 年,威斯敏斯特的一名学徒托马斯·爱普生在被主人用皮带一顿毒打之后上吊自杀,人们宣布他神经错乱,但这只是个例外。1778 年,一名幼童曾尝试自杀,因为他没能从市场上买回足够多的土豆,主人就关了他禁闭。至于女孩,主人会要求和她们发生关系并导致她们怀孕,这也是促使她们自杀的原因。这些事件报纸是闭口不谈的。家长的极端严厉也是孩子自杀的原因:1729 年,一名儿童向他的弟兄投掷了一小

块碎玻璃,由于害怕父亲殴打,上吊自杀。还有一人,不慎弄丢了一顶崭新的帽子,他也自杀了,因为他父亲威胁要把他活活打死。

除了孩童,老年人在自杀人口中占了很大的比例:英格兰1001例自杀者中的18%超过了60岁。人已衰老的命运和别人的藐视是造成这个现象的原因。许多老人没有收入,受到各种疾病的侵袭。

人生艰难,世事无常,从本质说来,这是中下阶级自杀的普遍原因。这种状况自中世纪以来并无多大改善,但正是越来越多的人在自杀前留下遗书,使我们了解这些,然而这不仅仅是由于识字人口的增加。伏尔泰称自十八世纪中期以来就流行在自杀前写下遗书,1782年,梅西埃写道:“不少自杀者会在死前给当地警察总监留下遗书,以避免死后出现的种种麻烦。这些人死后会享受到人葬的待遇。”如果死者并不纯粹由于个人的原因而自杀,他们会努力把自杀表现成是具有理智的举动,是有意义、有结果的,目的在于对亲人朋友乃至整个社会造成影响。

英格兰的报纸常常把这种信件公诸于众,这也增加了某些自杀事件戏剧化的一面,有时甚至达到了表演的地步。某些人从报纸上读到报导,就模仿别人自杀的方式,比如在泰晤士河里找到的一名可怜的、目不识丁的妇女。有些人模仿当时有名的自杀方式,比如夏特罗和维特的。但总有人希望能主宰自己的死,而不想被错误地报道。死者在信中还流露出对生的留恋,渴望自己的生命在死后能有所延续,这些人活得毫无意义,死要死得有意义。还有些人明确地要求报纸公布自己的遗书。

有时自杀纯粹是一种报复,目的是用良心上的责备使伤害自己的人一生蒙上负罪感。1750年,约翰·斯特拉西自杀前给妻子留下这样一封遗书:“亲爱的,这封信是要让你知道:你正是

我自杀的原因。你对我所做的让我不知所措。如果你能够像我对你一样对待我，我们本可以活得很幸福并受人尊重。我希望导致我自杀的那个男人反思一下这场悲剧。”写遗书是一种自我辩解的简单方式，向世人表明是不公正的命运把自己逼向绝路。为了宽慰自己，死者坚信仁慈的天主一定会拯救自己的灵魂：“我希望我的灵魂能得到拯救，因为我从未伤害过任何人。”1713年刘易斯·肯尼迪如是说，1758年的一位剃须匠也说过同样的话。其他人表示对神的忠贞信仰，甚至是那些唯物主义者

遗书也同样淡化了自杀的宗教色彩，自杀不是一种魔鬼控制下的行为，而是一种理性的、从人性出发可以解释的行为。大众习惯于读到这些遗书，并把自杀看作是件稀松平常的事，一条社会花边新闻而不是一件罪行。自杀前留下遗书这一行为具有启蒙主义色彩，表现了对自我及自由的肯定，也是一种对社会采取行动的方式。

如果研究一下自杀者的动机，我们就会发现它们总是那么几个，令人毫不惊讶的动机。夫妻间的矛盾或家庭内部问题总是一个引起精神失衡和紊乱的原因；妻子的不贞、与家人不和常会把男子逼向绝路。孩子或某位亲人的死亡带来的悲伤、贫穷、负债累累、耻辱、愧疚及受到某项指控后的羞耻感是其他常见的原因。报纸上常可以读到女子被诱奸怀孕又遭抛弃而上吊自杀的例子。为爱情自杀在平民中并不少见，有时这会使报章和当局颇感尴尬，因为他们常把这种动机和高贵的出生联系在一起。1970年的《泰晤士报》曾负面报道一个年轻姑娘的自杀。通常，这样的自杀得到的是人们的嘲笑：与发生在城堡里的爱情故事相比，人们对发生在茅草屋里的爱情故事并不当真。由于社会阶层的差距而无法通婚也是促使自杀的原因，这样的婚姻被视

作对现行价值观念的挑战和对社会秩序的破坏。

需要指出的是,某些旧体制下有害的习俗也会将神经脆弱的人推向绝路。鳏夫寡妇的结婚仪式总是伴随着喧闹嘈杂的冷嘲热讽,甚至演变成人们前来指指点点的节日。在英国这被称为刺耳音乐,有时会引起人群极其凶残的举动。1736年的卡勒多尼·安麦尔古里报道一名妇女在此场合下被人公然毒打,因忍受不了侮辱而自杀。

英格兰的数据显示,春天和初夏自杀者的数量占了绝对的多数:1485年至1715年间12348例案件中,43.8%发生在四月至七月,然而在秋天,即九月至十二月,同样长的时段内,只有25.1%。城市里,这种差距有所减少,因为季节的变化对个人行为及社会行为作用不那么显著,但差距还是明显的:1715至1799年,伦敦共发生过1583起自杀,春天发生的占了40.1%,而秋天发生的只有29.8%。每一个时期,在任何国家,直到今天这样的差距依然存在。自有数据记载的年代开始,即十九世纪上半叶,提供了充分的证明:1812年至1822年柏林记录在案的582起自杀案中,36.9%发生在春季,冬天只占29.2%;巴黎的3181起自杀案中,比例分别是42%和26.4%,1845年法国共发生过3092起自杀案件,比例为39%和29.5%。生理因素和时间对生物的影响不可忽视。加之根据传统文化,春季百废俱兴,订婚,七月是结婚的好日子,这也加剧了孤独的人、被抛弃的人、无人问津的人的绝望。春天是恋爱的季节,也是令人大为沮丧的季节,也是百病侵袭的季节,因为经过一个冬季和斋戒节,人的机体虚弱了。

虽然十八世纪的斯堪的那维亚诸国自杀率似乎相当低,瑞典和芬兰每十万人中自杀的只有1.8和1.2人,但在世纪末时,

这个数字有了显著的增长,从1783年至1813年,分别达到了2.9和1.6。从1712年起,德国出现了一部人口统计学方面的先驱著作《神》,苏斯米其对书中披露的自杀人数不断增长这一事实深感不安。到了十七世纪八十年代,巨大的数字使人们本来模糊的印象变得清晰了。一个专栏编辑从柏林当局处得到了资料,公布了1781年至1786年普鲁士首都共发生239起自杀,占死亡总人数的8%,136人投水自杀,53人上吊自杀,42人开枪自杀,8人割喉自杀。法兰克福-苏尔-勒-曼的数字也叫人心惊。即使是库恩泽劳-昂-科切弗卢斯这样的小镇,二年里也发生了四起自杀。H.布朗斯维格指出普鲁士的社会经济状况加速了自杀率的增长,过快的城市化建设削弱了家庭之间及由宗教联系起来的纽带,也破坏了历经人口膨胀和经济危机后的社会结构。更多的人生活在一个更为动荡不安的环境下,人们失去了那些原本可以依靠的东西而只能指望自己;种种因素促成了自杀率的上升。

旧王朝末期法国自杀人数并不确切。然而,从那时起数量开始增加。这和当时人们的印象相吻合。1771年,格里姆宣称自己生活在一个“自杀癖如此普遍多见的时代”;1773年,费勒在其《哲学课本》一书中谈到,“自杀在本世纪频繁发生”,事实上是由于“不信神明引起的”;1777年,《某男爵的哲学回忆录》发表了同样的意见,而伏尔泰却认为,法国自杀人数决不比英格兰的少,特别在城市里;1772年,哈尔迪肯定了这个看法:“自杀日益增多,在这方面我们已经完全禀承了英格兰人的特点和天赋。”卡拉西奥利也说,这是一个充斥着类似丑闻的时代;弗勒冈茨、布左尼埃尔、卡姆泽异口同声地说:现在自杀的人比从前多多了,这是精神问题引起的。

这些数据不过是推测,有的被低估了,比如伏尔泰所说的1761年巴黎50来起自杀,有的则被高估了,比如巴罗艾勒修道院院长1781年称首都有1300起自杀。如果按照后一说法,那法国在50年里就自杀死了130000人。比较可信的说法应该是塞巴斯蒂安·梅西埃在《巴黎见闻》中所推测的首都每年自杀150人。该数据与每十万人中18至25人自杀这一比率相符,和1990年巴黎的平均数相等:每十万人中有21人。

梅西埃认为,这个比率在自1760年来的25年间不断上升。他认为,自杀者并非知识分子而是那些穷人,“生活的重担压得他们疲惫不堪、喘不过气来,因为维持生计是艰辛而又困难的”。他们自杀本质上可归纳为:过高的生活费用、彩券赌博的盛行及税收机构的横征暴敛,“他们冷酷无情,一心算计着金钱,如同扑向死人的吸血鬼,想从已被剥削得一穷二白的穷人身上再榨出一点汁来”。

巴黎的情况比伦敦还要严重。在伦敦是有钱人自杀,而在巴黎则是穷人:“英格兰的有钱人爱自寻烦恼,他们是最任性的,也最容易忧郁。而在巴黎,自杀者通常处在中下阶层,人们常在粮仓或租来的房子里自杀。”

梅西埃又说,如果有人觉得英格兰发生的自杀比法国要多,那是因为那里的人们可以自由地在报纸上谈论自杀,而在法国,当局则竭力掩盖事实:“所有报纸对自杀都绝口不提;一千年后,根据这些报纸编写历史的人可能会带着怀疑推翻我的观点;但巴黎发生的自杀比世上任何城市都多,这是千真万确的。”“警察忙着不让大众了解自杀的真相。”如果有人自杀,警察悄悄地来到现场,却不着警服,命令神甫把尸体埋进土里,不许做下记录。这也是人们不再当众惩罚尸体的原因。塞巴斯蒂安·梅西埃指



出了症结所在：关键在于政府对自杀的态度。法国和英格兰政府的态度是截然不同的。

该不该谈论自杀？

在法国这样一个君主专政体制的国家，国王是子民生命的主宰，他不能容忍他们随意支配自己的生命，因为这会削弱他的权威；他是人间的上帝，他应该严厉惩罚在大主眼里大逆不道的罪行。同时，不言自明，自杀是国家无力保证人民幸福安康的体现；这也是一种对其统治能力的否定和谴责，这可能引起公众对政府的不信任，使君主不得民心，因此政府不仅严惩同时也掩盖这样的罪行，虽然这样做和旧王朝制定刑法的习惯相矛盾，因为刑罚应具有威吓大众不去以身试法的作用。当众惩罚罪犯，这是向他国表明本国有能力维持秩序。惩罚不仅是一种保证，也是一种威吓，罪犯将大众的愤怒集于一身。公开惩罚自杀者的后果却相当含混：这是向天下表明有些可悲的人在这个国度里宁可死而不愿活；然而由于这些人从未伤害过他人，对社会也没有危害，所以大众的仇恨可能会转嫁给实施惩罚的人而不是那些死者，因为后者更值得人们同情而不是指责。

一直到十七世纪，政府对自杀无情的禁止占了上风，自杀是一律判为有罪的。十八世纪起，大众对自杀者转变了态度，不再把他们看作罪犯而看作英勇的受害者，政府必须考虑到这一变化。于是采取了一面禁止和惩罚，一面掩饰的做法，这也让权力机构颇为尴尬。

最初政府沿用过去禁止自杀的做法。1736年，政府宣布：未经刑事总监许可，不得埋葬尸体。1737年，一名囚犯在狱中

自杀,巴黎的议会意识到,这样的法规不仅没能制止犯罪,反而还引发了新的犯罪,大法官应该采取行动了。1712年巴黎审判法庭颁布了新的法令,即未经正式许可尸体不得入葬。1719年,巴黎议会通过一项决议,“必须根据程式及内容执行有关自杀者尸体的法令、条例和法院的规定”。直到十八世纪中期,政府依然严禁自杀,在一定的时间里确实让农村里的人由于害怕而不敢以身试法。

科尔诺在回忆录里提到:“自杀是罕见的,但对另一条生命实施刑罚所产生的恐惧,自杀后法院令人心寒的判决,以及死者家族名誉上的污点,这一切足以让整个城市目瞪口呆。”1768年,政府重新审定了在科西嘉岛上实施的法规中所有过于严厉的条款。然而在全国各地,特别是南方,人们依然表现出了抵触情绪。1735年在普劳朗斯,一名鞋匠自杀后,尸体被全副武装的卫兵从牢中搬走,同年,在喀斯特莱,人们聚集在一起抗议对一名上吊自杀的工匠的尸体进行惩罚。类似的事件迫使政府采取谨慎的策略。

在第二阶段,政府则致力于掩盖事实。首先查禁所有为自杀辩护的书籍。1757年政府宣布,所有写书反对宗教的作者都将被处死,这是特别针对那些谈论自杀的书籍。有人被处以火刑,比如写《自然体系》的赫尔巴奇,某些书中的章节被删除了,比如马尔蒙代勒在《贝利萨留》中为加图辩解的那一段。1762年,在一部批判耶稣会的作品《某些危险有害之观点概要》中,有关宽恕自杀者的一段也被去除,1770年,出于对自杀的偏好,塞古伊尔指责《自然体系》一书。

不仅如此,政府还要求对自杀事件保持沉默。伏尔泰、杜布瓦·上达奈勒、塞巴斯蒂安·梅西埃回忆道,报纸被禁止谈论自

杀 十八世纪中期,法国报章对这一主题依旧绝口不提。民事和宗教法庭与死者的家属之间似乎有种心照不宣的默契,越来越多的尸体被秘密地惩罚,秘密地埋葬,但报纸绝不会提到自杀半个字。这种自欺欺人的政策为这种忌讳的永久存在和严格执行提供了方便。

而英格兰政府的态度则截然不同。在这里,自杀不过是条社会新闻:所有的报纸都会进行报道,还会有许多相关评论,而这些评论大大淡化了自杀神秘和宗教的色彩。报业的飞速繁荣使得英格兰人民的心胸和大陆上人民的完全不同,这里的人民心胸更为开阔,言论更为自由:1753年,这个国家共售出740万份报纸,在1792年,共售出1500万份。每份报纸在三四个人中传阅,因为许多人在咖啡馆里、小酒馆里和客栈里阅读报纸。似乎每天都可以读到有关自杀的报道,这也加深了人们对“英国病”的印象。1720年《Mercurius Politicus》报宣称英格兰自杀的人数比世上所有国家都多,外国人常对这个国家发生如此频繁的自杀惊得目瞪口呆。1773年普鲁士男爵伯乐尼兹写道:“在这里,自杀过于频繁,死者来自社会底层和良好家庭的一样多。”1737年的《绅士》杂志发表了这样一封外国人的信:“我来到英格兰首府不过区区数月,但已为这里几乎每天都要发生的自杀惊恐万分。”前文提到的孟德斯鸠也是这样的—一个“受害者”。

报纸不仅仅满足于报道自杀,还会介绍事件的背景、起因,公布死者的遗书,甚至在必要的情况下杜撰一份;还会刊登读者的来信,不管是赞成或反对自杀,在某些事件上,报纸也会表明自己的立场。这些文章破除了自杀神秘的一面,把它当作一件相当自然的事件。如果说大部分报纸还是抱着反对的原则报道

自杀,但他们报道的方式在同情死者不幸和解释他们的绝望的同时,引起读者对死者的怜悯。

政府对自杀免除刑罚在司法上的谨慎态度

正是在英格兰这样一个可以自由谈论自杀的国度,政府却是最迟才取消对自杀的惩罚。

法律学家到处辩论是否应对自杀免除刑罚,支持处罚的一直抱着维护国家法规的观点,然而赞成对死者宽容的思潮却很快深得人心。1760年,英格兰法官艾杜瓦尔·恩弗罗耶在其《Lex coronatoria》一书中建议只对罪犯的自杀判以自我谋杀罪的罪行。而对于其他人,如果因为遭受重大打击、感情问题、忧郁、残疾和疾病的原因而自杀,则应判决为神经错乱,不负法律责任。1764年,贝卡利亚在著名的《论不法行为和刑事犯罪》中表达了严禁自杀是无用的、徒劳的、不公正的:“虽然自杀是一种受上帝处罚的罪行”,但国家“并不应该剥夺公民让自己死亡的自由。确切地说,自杀是一种不该受到处罚的罪行;因为惩罚的对象不外乎是无辜的人和毫无知觉的尸体。在第一种情况下,处罚是不公正和残暴的,因为政治自由要求所有的刑罚应该惩罚确实有罪的人;在第二种情况下,惩罚就如同鞭打一尊塑像一样”。

不管如何,1776年英格兰出现了一部类似的论著,由于法医面对的是一具死尸,所以在死者自杀时,没有办法确定他是否对自己的行为有意识。在法国,如果说在1770年左右,法律学家仍在踌躇,但之后不久,他们几乎都大声疾呼要求减轻或免除对自杀的刑事处罚,在法国大革命前的十年,这样的呼声越来越高。1742年,布莱脱尼耶还满意地记录下议会法庭对自杀者的

处罚,人们拖着尸体在街上游行,把死者的财产充公。次年,布塔尼克却对依旧实施如此残忍大逆不道的刑罚感到震惊。1757年,塞尔皮隆描述了惩罚的过程,但没有发表看法。这一年,穆亚·德·弗格朗是仅存的几个赞成禁止自杀、惩罚尸体及财产充公的法律学家之一。他认为,自杀是出于对生命的厌恶,是令人发指的罪行,是不信宗教的表现,应该严厉禁止;这是一种蔑视上帝、君王和家族的罪行。他还指责孟德斯鸠在面对这种行为时表现的宽容。

卢梭·德·拉·贞布持有相同的观点,反对纵容自杀行为的做法。但他指出,可以推想,一个心志健康的人是不会甘于自杀了结一生的,病人、疯子、忧郁而死的人和绝望的人自杀后,尸体很少受到惩罚。1771年,儒斯在其《论法国刑事司法》中,记录了对尸体惩罚的过程并说“如果自杀者神志清醒,或并非神经错乱,或出于对酷刑的畏惧,只有他们的尸体会遭处罚”,“人们总是带着怀疑推测死者是由于神经错乱或犯罪后的愧疚而自杀”。德尼萨、科特罗、艾里古尔、古约也仅仅是记下了这些做法。

从1780年开始,中立政策便不再实施。为了废除处罚制度而施加压力的做法着重体现出来。同年,夏隆马尔那研究院颁发主题为“减缓刑事法律之严酷的方法”这一奖项。第一个获奖者名为布里索,他作了雄辩且热情洋溢的辩护词来论述宽容。法律不应该惩罚这种行为,“因为我们根本不习惯像胆小鬼一样看着别人勇敢到自愿去面对死亡。这种勇敢是一种狂热,并非卑鄙的行为,耻辱只会留给怯懦之人……那些胸中怀有自杀这致命的思想萌芽的人理应获得幸福,而不是在他们不再有用之时给予不见成效的惩罚”。布里索第二年又回到这个问题上,表

示社会应该致力于预见自杀的成因而不是一味进行惩罚。言下之意是让社会与政治团体承担责任。

第二个夏隆奖的获得者贝纳底也明显持有相同的观点：“政府应该更加注重对犯罪行为追究到底，而不是对无生气的死尸施以根本无济于事的处罚，这样的结果只会让清白的家庭蒙受羞辱。”他用一次针对去年的问题声明我们应该像对待疯子一样对待自杀者。1781年还出版了书莫耶的一本论著，在文中要求彻底废除对自杀者的惩罚制度，这个要求在1784年被德弗里西·德·瓦拉泽再次重申。

在布里索的藏书阁中收藏有大量在法国大革命时期占有一席之地之地的作家的作品，其中包括一些强烈批评针对自杀者的法律的立法提纲，指责其“以一种随意捏造、毫无根据的残忍方式针对自杀者，为了增加国库储备并羞辱自杀者的家庭”。这正是“一种‘可怕的专制’”。每个人都应该享有自由的权利：“一个人只有在快乐时才会依恋生命；而当他只有通过痛苦才能感觉自己的存在的时候，已没有人能阻止他自寻死路了。”

在1789到1790年间，至少有五部论著问世，极力要求废除对自杀者的处罚制度。肖萨写道，所有的惩罚都是“虚幻的也是徒然的”。帕斯多莱更是添枝加叶地写，对死尸进行羞辱的行为简直就是“为让食人肉者忏悔罪行而对其施行的折磨”。托里荣，一个同时站出来反对没收财产这一不平等现象的人写道：“这种古老又极其丑陋的刑罚只能让人们对人性的弱点发出呻吟而不是对其进行纠正。对于瓦斯林来说，自杀行为也许是一种弱点或怯懦的表现，更有可能是一种疯狂的行为，但在任何情况下都不能算是犯罪：那些自杀的人“丝毫没有影响到公共秩序，他不会损害道德风化，不会危及财产、安全，更不会使同胞们

的尊严受到损害。也许会使上帝不高兴,但却不会违背宗教那么,我们有什么权力,或者更应该说是通过什么手段来惩罚他们呢?只有我们荒谬无比的法律才会在公民死后对其进行侮辱”。布歇·达尔里认为,针对自杀者的法律是“毫无成效并且十分残酷的”,而菲利普·德·比尔波普则认为,“不管发生什么情况,我们都不应该去追究自杀本身的行为,因为我们明白这是对智力歪曲篡改的结果,或者说这同时也是一种对灵魂的失控发狂状态的歪曲篡改,在失控的同时,一个人是没法思考的”。

最后对垂死挣扎的法律作出的反抗行为也由于官方和家庭的合谋参与而早已变成了一纸空文。教堂的神职人员长期以来一直对教会的葬礼表现出非常随和的态度。1712年的声明对让犯罪者逍遥法外的行为提出申诉,而这些犯罪中有许多是自杀。1725年这些官员为没有合作伙伴甚至没有低层神职人员中大部分人的反对声音而甚感惋惜。在所有处理自杀行为的事务中,最积极的要数非宗教的权力机构。

那些陈情书中很少涉及针对自杀者的法律的问题,表示这些法律不会再像1789年那样惹多大麻烦,其后果是人们甚至没有注意到它们的消失:1791年的刑法典对此不置一词。在这个时期,大多数美洲的英国殖民地很早就不对自杀者作任何的惩罚。1704年在宾夕法尼亚州和特拉华州,没收财产的法律被废除;十八世纪八十年代在马里兰州、新泽西州和弗吉尼亚州先后废除了这些法律。在欧洲,这些法律逐渐被废除:在日内瓦,最后一次对死尸的刑罚可能发生在1732年;1735年,所有的自杀者都被归为疯子,在1792年此项法律被正式废除。在普鲁士,1751年废除了惩罚自杀者的法律。在巴伐利亚,此举延迟到了1817年。而在奥地利,1787年法典仍然禁止基督教徒自杀。

在英格兰,对自杀者的刑罚很晚才被取缔:宗教上的处罚1823年才被废除,而民事刑罚直到1870年才被废除。等到1961年,自杀才不再被看作是犯罪。十九世纪上半叶还发生过对尸体的惩罚行为,十九世纪后期则上演逮捕自杀未遂者的行动。对自我谋杀罪的判罚直到第一次世界大战才终止。

宗教生活和军事生活:从死亡的意图到死亡的行为

在进行关于十八世纪自杀行为的辩论中,辩论双方有一种特殊的阵势:基督教徒作家和军人;两个阶层由于活动、心理结构和面对自杀的态度不同而完全对立。

就像哲学家们公诸于世的那样,基督教上所说的修行讲究的是对死亡的渴望,而这种死亡被苦修升华了。由世俗死亡的教条主义而来的毁灭教条主义出现在十八世纪,并兴起了一种掺合有精神上的归隐和对肉体死亡的向往的奇怪文学:“为了世界而死,为了你的父母、你的朋友、世间万物、你的激情,甚至为你自己而死;不要去喜欢任何会离开你的事物,也不要利用你的生命,如果它会为你的死亡安排好一切。”这些话是布里丹对他的拥护者的忠告,而杜·索阁下表现了他对死亡的眷恋:“啊!死亡,我愿同你结亲……我把你们看作我的姐妹,我的爱人,我的挚友……我将长留在你那实际上是坟墓的屋子里……我将从今天开始为了所有我喜爱的和我在人世间拥有的东西放弃我的生命。”

雅克-约瑟夫·迪盖把基督教的洗礼和死亡作了比较。一个基督教徒应该是一个离死期不远的、表现得像个死人般的人;



“我们甚至不追随耶稣死去，但我们通过洗礼使自己更加陷入与耶稣一同归隐的境界……完全如这样描述的，死亡丝毫不隐藏它的面容和身形，它完全不会把一个人和其他人区分开来……它也完全不会使我们忘记曾经见过的东西；它甚至使一个人对所作的行为和功绩的记忆更加活跃；好像一个赞扬死亡的人从来都不如当他刚刚断气时那么泰然，好像他对死亡不再渴望那样。最后，死亡笼罩了那些参加已经离世的人的葬礼的活人，吸引了在场的每一个人。”

“但人们很快就遗忘了他的葬礼，他完全与世界隔离，无法再回来……过了一段时间后，我们甚至都不知道他是否曾经活在世上过……去探究他曾经做了什么只属于研究的范畴……这是对另外一种透视灵魂的葬礼的想像：……我们的生活应该是隐蔽且私密的，就好像耶稣如今在他父亲的胸膛中的、孕育在黑暗和谦卑之中的生活一样；它只存在于坟墓之中。”

格里尼翁·德·蒙福尔神父在统计到世界上每天大约有140000人死亡时，也思索着他期待已久的死亡：“难道我不应该渴望如此珍贵的时刻到来吗？”这就是十八世纪数以千计的虔诚的著作中不知疲倦地反复讲述的观点，但是降贝和格鲁修道院的神父们的著作是个例外，它们声称这种病态的精神是十分危险的。

我们经常把修道院和坟墓作比较。修道院是让我们离开凡世生活、在宁静和虔诚境界中隐居的地方。结合所有十八世纪的精神和文学领域的资料，罗贝尔·法弗尔感觉到精神和哲学领域深入交汇，超越了对死亡的渴望和对自杀倾向肤浅的敌视：“当信仰变得模糊不清、迷失方向，当头脑中只留下痛苦的经历时，赫尔巴奇男爵对死亡的准备是否离对死亡的恐惧如此之远

呢？那些导致了抛弃生存方式的基督教的痛苦有益论的训诫和许许多多具有哲理性的宽慰敏感地交汇在这点上。生活不需要人们的留恋，对生活的蔑视至少使我们在活着的时候忍受生活，而失去它似乎是完全合乎愿望的：死亡如果不是减轻了痛苦，至少也使我们的生活变得愉悦……但这也暗示了自杀是本世纪的一种巨大的倾向，在这个世纪，对于崇高的追求导致了对自杀的狂热，以及我们很喜欢与之混淆的牺牲。”

但是在宗教人士和哲学家中产生的对死亡的渴望并没有将任何一方推向自杀。对世界和人生的思索虽然悲观，但却是阻止对死亡渴望的一帖解毒剂。就像哈姆莱特那个有名的问句：生存还是死亡？但是，提出这个问题就等于已经选择了生命。思索就是存在。对不幸和生命中做的荒谬蠢事进行思索，已经凌驾于不幸和荒谬之上，统治主宰着它们。也许这是十八世纪几次重大的出乎意料的教训之一：思索死亡，甚至期盼死亡，这等于宣布自己为此献身，因为这体现了人的本质：对死亡本身以及死亡最终的思索。

相反，如果说哲学家和宗教人士甚少自杀，那么在军人中自杀的比率就相当高了。巴肖蒙在《秘密的回忆》一书中除了两位圣德尼的年轻士兵之外，还引用了关于瑞士守卫者中的一个军官和安哈尔特团的一个德国军官的事例。在普鲁士，这种比率是惊人的，因为1781年到1786年的这段时期239个柏林自杀者中有一半是军人，他们更情愿在春天大演习期间自杀。在法国，真正意义上的自杀俱乐部在瑞士皇家军团中，一些军营歌曲比如《在斯特拉斯堡的城墙上》证明了军队里自杀的频繁性。在老战士和残废军人中也发现了这种情况：1772年，在巴黎残老军人院中，15个残老军人在同一个挂钩上吊自杀。

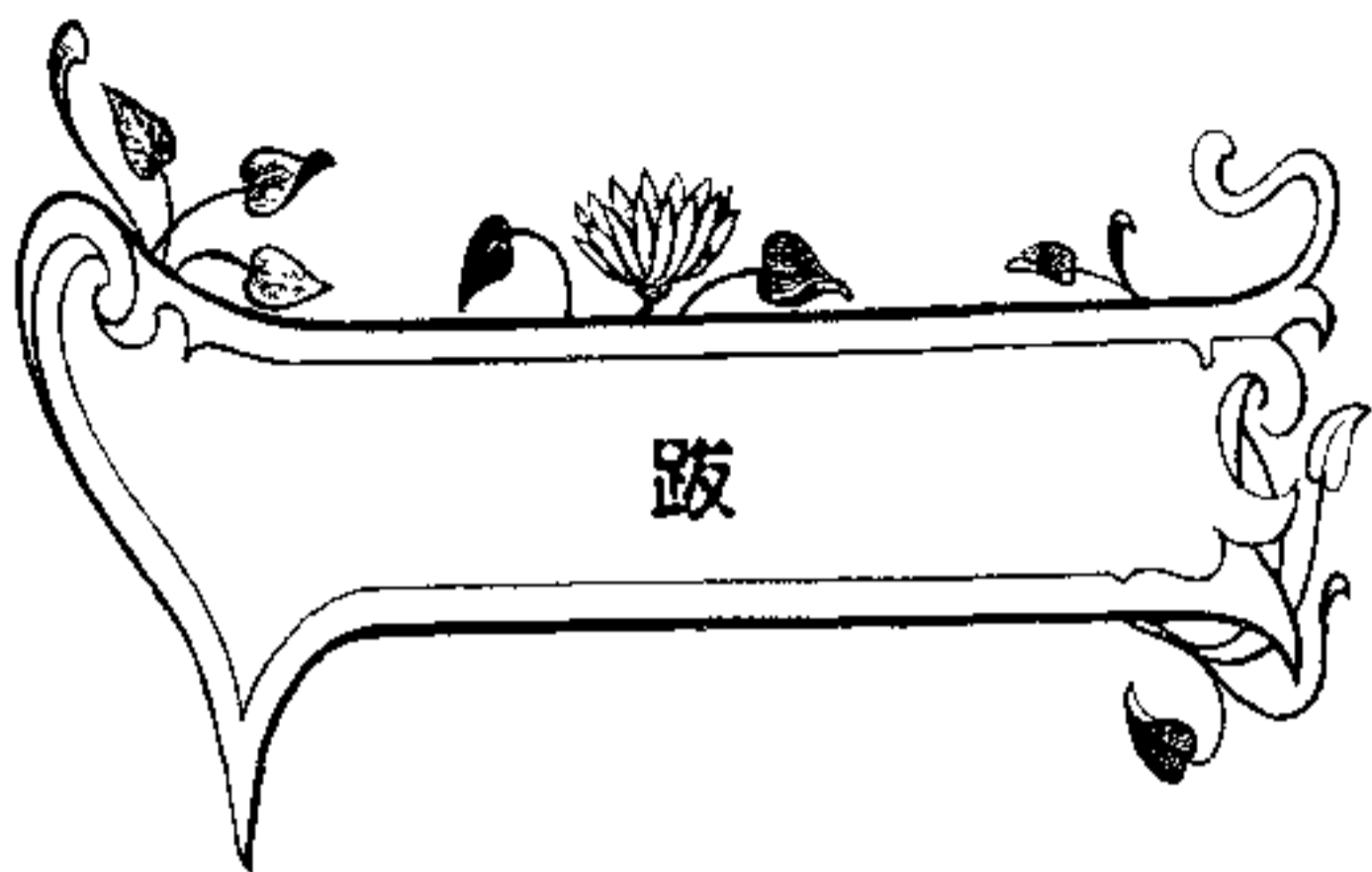
约翰·比埃尔·布瓦在他的论文中详细研究了巴黎残老军人院内的生活，向我们展示了几位老军人自杀的档案。以下是几个例子：1725年5月22日，55岁，37年军龄，原属于古耶尼的约翰·拉瓦雷在医务室割喉自杀；1734年1月18日，55岁，原属于佩尔切的路易·戈德弗鲁瓦上吊自杀，他的右边大腿自从在一次围攻弗赖堡的战斗中挨了一子子弹就一直折磨着他，并且他的左肩还患了风湿病；1743年7月10日，56岁，有32年军龄的雅克·维兰投井自杀；1761年7月29日，48岁，原属于斯特拉斯堡的比埃尔·雷米在监狱自杀，他的腿和脚在勃艾梅战役中被冻伤了；1780年12月2日，46岁的雅克·利贝西在医务室的吸烟室内上吊自杀，他一直受皮肤病的折磨。

十九世纪的统计数字充分肯定了军人中自杀率非常高这一事实。1805年在波伦亚的郊外，拿破仑采取了一系列措施，把自杀当作临阵逃脱来看待。在1875年到1885年期间，对于自杀我们已经掌握了可靠的数据，据统计，在法国，军人的自杀率是市民自杀率的2倍，而前者是英国的3倍，德国的4倍，奥地利的6倍，俄罗斯的7倍，意大利的9倍。这一现象的发生有两个主要原因：由侵占和禁锢的因素引起的军事准则和军营生活的严酷性是其动机；对暴力和持有军火习以为常是其方式。军人总是很轻易就能找到自杀的方法，而这种唾手可得的方法使得他们在意志消沉时期免去了从决定自杀到真正实施自杀行为之间的顾虑，而这种顾虑往往能促使他们再三考虑。哲学家首先提出这个问题然后又以沉溺于思索中而告终，因为他思考得越多，获得的信息对他来说就越显得模糊；随着思考的深入，他显现出怀疑，接着便是毫无作为了。士兵则首先通过专业培训来行动。

法国大革命爆发期间,欧洲对于自杀的辩论正如火如荼地展开。产生了两种主要的论点:一方面,从古至今,自杀被普遍认为是由精神打击引起的一种短暂失控行为的结果,使得自杀者本人无须负责;另一方面,无论自杀是出于何种理由,也不管死者要负何种程度的责任,对他的惩罚都显得毫无用处且缺乏公正。大多数人认为,自杀是一种不祥的举动,或许是该受处罚的,但应该在法律制裁之外。哲学家们表示这属于社会学和心理学范畴,还表示通过医学、精神病学、心理学、社会学和政治来探究纯人性的死因是很有必要的。

在十六世纪,自杀被看作魔鬼和犯罪者之间的交易;这是一个纯宗教道德的问题,由市政当局和教会来判定。这种观念完全没有消失,但已在启蒙运动的末期大大让位于一种世俗化的观念,在这种观念里,自杀被认为是社会和个体心理之间的问题。通过把“犯罪者”转换成受害者的一种复杂的协调,使得自杀者所负的责任减轻了:他是大脑思维的受害者,是使亲人受到打击的不幸事件的受害者,是周围那些阻挠他的爱情或是其他感情的人表现出的态度的受害者,也是促使他陷入不幸和绝望中的政治团体和社会的受害者。

法律远远地跟在文化演变之后。十八世纪末期,基本上到处都实行了免自杀者处罚的法律。这种免刑经常伴随着对之缄默的协议,尤其在法国,政治和宗教负责人尽管仍然态度暧昧,但已开始觉悟到自杀率反映了一个社会的健康程度。



从法国大革命到二十世纪或从自由辩论到缄默

在十年中，一系列革命运动使人们体验到政治统治和社会统治截然不同，并从中吸取某些教训。首先是一种肯定：无论本质怎样，当局总是努力阻止并掩盖自杀行为。臣民应该把生命奉献给国王；国民应该把生命保留给祖国。因此舍弃生命是不被允许的。社会契约要求参与维护国家，而作为交换，国家保障所有人的福利。

从自杀角度看对资产阶级革命政府的不信任

报纸、教材、政治演说，所有这些带有新的道德观念的载体对自杀表现出一种极大的仇恨。但如果引起巨大反响的政治性



自杀登在报纸上的话就几乎不是这样了。至于普通的自杀,得到的总是政府不予解释的沉默。一旦有一本小册子触及了这个问题,政府就走传统的路线。当一个巴黎审判法庭的监狱看守人在被捕后自杀时,他的行为也会被拿来说长道短:“所有相信有来生的人都知道,只有上帝才是人的生命的主宰者;根据上天和人事的法则杀人和自杀都是被禁止的。生命是上天赐予的礼物,而对它的支配权属于社会。”

爱国教材、新章程的教理书,都用了同一种用语。《共和伦理教程》把自杀写作“犯罪”;《人类理智小辞典》禁止自杀;在热莱 1795 年著的《小学使用的健康精神原则》一书中写道:“他不再有勇气去忍受不幸的折磨直到通过死亡来解脱自己。追随勒古吕比模仿加图更高尚。”《慈善家日记》提出了对一个人爱情的传统基督教的观点,并宣称“自杀中不存在虔诚”。

爱国的自杀行为,哪怕是出于正当的理由,也不是总能被各层人士欣赏。当加亚尔 1791 年在里昂市为了逃避反革命者而自杀时,在那些把他看作爱国烈士的人和那些视其为懦夫的人之间的辩论十分激烈。然而,当反革命者自杀时,人们幸灾乐祸地看着他们以这种“可耻”的方式死去。

对于死刑的讨论也同样是个表现对自杀仇恨心理的机会。1791 年,在一次关于制宪会议的演说中,佩蒂翁把对企图自杀的禁令看作是自身活力的体现。1796 年,通报上发表了瓦朗的关于死刑的报告,一份国民公会要求关注并完全赞成的报告,报告中申明自杀是被禁止的,因为它违反天意,因为那些自杀者也必定能杀其他人,因为自杀的无知者表现出疯狂的一面。然后他调查了十个案例,其中利普斯承认自杀过,并把上述观点一一驳倒:为了祖国自杀是不允许的,只可以为祖国表现出

对死亡无所畏惧；为朋友自杀不算自杀；不应该怀着恐惧自杀，不应该在自认为无能时自杀，不应该为了逃避受到耻辱而自杀，也不应该为了摆脱贫困而自杀，因为人人都知道金钱不能创造幸福；我们也不应该为了免受绝症的折磨而自杀，因为活着的时候能够享受人的“温柔”；不应该在被阉割后自杀，奥里热和业贝拉尔为我们作出了榜样；我们不应该为了消除剧烈的疼痛而选择自杀，也不应该为了逃避衰老而自杀。

这段文字事实上证明了打着团队凝聚力的旗号的政治权力机构无法允许自杀。资产阶级革命政府对于政治囚犯的自杀尤其无法忍受，尽管这些囚犯注定是要死的。当然政府的这种态度有财政方面的原因，因为自杀了以后，犯人不但逃脱了死刑，还避免了被没收财产。这就是为什么在好几个纪龙德的富人自杀以后，国民公会于第二年雾月（二月）颁布了法令，规定“所有被指控犯罪的人或者资产阶级革命法庭的检察官将为其填写控诉文件的人以及自杀的人的财产都将由国家以同种方式，按照同种处置死刑犯的规定程式没收充公”。

然而还存在着引起当局愤怒的更深层的理由：自杀了的死刑犯剥夺了当局展示他们威信的权利。否则，怎样解释在恐怖年代内政部长的那些抱怨巴黎裁判所附属监狱的糟糕状态的信呢？在那里，27名死刑犯意图“自我毁灭”，还有，怎样解释一名警长担心看守人无法阻止24名死刑犯自杀的信呢？共和国有着它的象征：断头台就是其中之一，也是最主要的；这是处罚人民的敌人的工具。所以敌人们绝对必须通过这种方式死亡，人们也会毫不犹豫地给断头台送去伤者、垂死者，甚至是死人。罗伯斯庇尔被送上了断头台，他的下颌被切得粉碎；苏伯朗、布尔波特和达尔塔上斩首台的时候就已经是个半死人了，就好像巴

伯夫，他的胸膛还留着 he 意图自杀用的刀子。至于迪弗里西·德·瓦拉则，他在法庭上自杀，被判处第二次从某种意义上来说十分爱国的死亡，把他的尸体送上了断头台。这同样也是古特和盖兰 1791 年 3 月在马赛的命运。

通过对尸体的处罚，资产阶级革命政府自然而然地恢复了旧制度的做法，而且极其不情愿地表明了自杀是对抗无论何种国家集中专制以获得个人自由的最高武器。任何权力和任何法律在这种武器面前都显得无能为力。鞭尸这种做法是国家唯一一种也是极其可笑的回击方式，甚至于在有的时候，比如说在罗兰、佩蒂翁、比佐自杀之后，对于这些他不能再支配其生死的人民的公敌，政府想要通过记录这种“耻辱性”的死亡来对其进行侮辱。

卡顿和维特的综合分析

在暴力日益加剧的环境中，政治恐慌和残酷的形势颠倒为法国大革命期间政治自杀的频繁性作出了解释。十八世纪末期在经历了十五世纪的基督教体制后沿袭了古罗马的传统。但是这些政治自杀或许并不是与旧制度末期的情感自杀这种文学性模式毫无联系的。罗兰和他的竞争对手在某种程度上可以说懂得卡东和维特关于在爱国模式里的古罗马传统和浪漫主义传统的综合分析。

我们怎么会没有注意到一种从旧制度末期到法国大革命期间的文学气氛的延续性，一种以激起自杀尤其是两个人一起自杀的念头为标志的延续呢？出生于 1744 年的瓜德罗普岛小说家尼古拉-热尔曼·奥纳多把这两个时期联系在了一起。由于

被“里昂的情人”故事所感动，他于1771年写了《给一位厌倦生活的朋友的信》，1773年又写了《两个情人的坟墓》，1783年写了《两位住在里昂的情侣的通信集》。而这些作品在十七世纪大革命期间于巴黎被重新出版发行。政治事件并没有终止感情上的冲动，人们在1789年之后仍然写着关于为爱情而自杀的小说和悲剧，比如：杜格雷·杜米尼的《科埃利纳和维克多》和勒梅尔西埃的《伊苏勒和奥洛维泽》。

然而他们的主题却好像贵族阶级中出了爱国的自杀者一样被掩盖了起来，这两者结合在一起有时产生了一种奇怪的结果。所以罗兰夫人1793年10月在监狱里想自杀时留了一份自杀遗言给她丈夫，另一份给了比佐；同样的，勒巴在感觉到热月（11月）9日接近之后，就给他的妻子写道：“如果这不是犯罪，我就烧死你然后再自杀；至少我们可以一起死。”巴特里斯-路易·伊果耐也同样引用了几个事例：索菲·德·莫尼埃，她是1789年自杀的米拉博的情妇；杜乃尔夫妇，他们在牧月起义失败后相互下毒自杀了；布特里，当警察刚逮捕他的妻子后，他就开枪自杀了。珀潘库尔区的一个男子在自杀前用斧子砍死了他的妻子和女儿；还有泰利安、德雷萨·卡巴鲁、洛德瓦斯卡和马丽·瓦斯彤克拉夫特的事例。奥兰普·德·古日在1793年为消除罪孽建议罗伯斯庇尔两人一起投塞纳河自杀。

由于在新的政治背景下这么做是很正常的，革命文学使古老的自杀重新流行了起来。安德烈·歇尼尔写的《卡西乌·格拉楚斯》和《布鲁图和卡西乌》，索布里写的《地米斯托克利》，拉-布鲁埃尔的歌隆和泰尔迪写的《乌蒂克的卡顿》，阿尔诺写的《鲁克莱斯》。

在回忆录中罗兰女士写道：“只要在我们面前有一条道路让



我们行善事并为别人作出好榜样的话,我们就不应该离开这条道路:所谓勇气,就在于要让它充满对不幸的愤怒。但是,一旦一个犯罪的意识诞生于脑海中,我们就可能超过原来的界限而做得更多,尤其是当我们已经有了做好最坏打算的勇气后就再也没有什么能改变我们的意志了。”在她写给比佐的信中,她赞扬并承认自杀是一种极度的自由:“如果不幸像敌人一般阴魂不散地缠绕着你,不要放下你举起的准备行动的手,自由地选择死亡就等于生存,能证明我无罪的那种大无畏的精神将由你最后的行动来实现。”

现在,旧制度和大革命之间仍然有着延续性。许许多多革命者在他们的著作中表现出超前好几年的先进思想。1790年的关于自杀的小说《达蒙合费蒂雅斯或自由的美德》的作者古荣用自身的事例来解释自杀的念头,他在牧月起义失败后企图通过自杀来摆脱敌人的压迫。自杀前,他被关在临近莫尔莱克斯的公牛堡垒里,在《自由的赞歌》中他写道:

为了我们的后人和时代,牺牲了,
 为了我们的兄弟,为了我们的朋友;
 赶在敌人致命的镣铐和枷锁
 锁在他们身上之前。
 为了捍卫真理,
 与敌人的疯狂抗争。
 让我们都为了自由而死吧,
 没有她,这还算什么祖国。

对于帕特里克-路易·伊格奈,“我们也可以把古荣的死看



成是自杀死亡的感召力转换成政治感召力。这种感召力首先是一种文学上的、感情上的，然后才变成了政治上的。1790年，另一个这样的人物的一个女性。1795年，还有一个就是国家本身。

罗马的情况也是一样。马拉整个一生都与自杀有着千丝万缕的联系。1770年到1772年，当他在英国的时候，写了《年轻的伯爵伯托斯基的历险记》，一本有关自杀的情节无处不在的小说；1773年，他编辑出版了《犯罪立法方案》，此书又于1790年再版。在书中，他捍卫了人自杀的权利；1792年9月25日，他用一把手枪顶着脑袋，在国民公会的法庭上声明：“如果根据那些疯子的证据作出有罪的判决，我就马上开枪。”他的报纸，《大众之友》刊登的一些过激言论是他最终在毫无抵抗的情况下被刺杀的首要原因。“夏洛特·科尔代的行为本身难道不是一种自杀吗？”布鲁图女士提出这样一个问题。

革命性的自杀和反革命性自杀：布鲁图和磨难的回归

在法国大革命中，一系列的政治性自杀还是很惊人的。这一系列自杀从基隆丁家族开始，由于受到了哲学家很大的影响，他们家族的精神是尖子主义：他们认为自己自由地死，远胜过被火刑烧死或是被铡刀铡死。让-马丽·罗兰，宣称自己不受法律管辖，逃到了诺曼底。在那里，他得知他的妻子被判死刑后，声明说：“我并不想在这片被罪行玷污的土地上再多待几天。”接着，他就自杀了。贡道塞，由于是基隆丁的朋友而被捕后，服毒自杀了；克拉维埃尔在死前背诵着伏尔泰的名句：



那些发抖的罪犯将被拖去受酷刑，
那些大大方方去死的人掌握自己的命运。

巴尔博鲁、布左和佩蒂森声明道：“我们选择了舍弃生命，是因为我们不愿看到奴役摧残我们不幸的国家。”然后自杀了，就像利顿、杜弗里奇·德·瓦拉泽和雷拜奇一样。

亚当·吕克斯的情况有些特别。这位 28 岁的马耶人，卢梭的徒弟，他对基隆丁的驱逐感到震动，决定在国民公会法庭公开用手枪结束自己的生命。他先对着人民代表作了如下的一番演说：“从今年 6 月 2 日起，我就生活在羞愧之中。我，卢梭的徒弟，我的懦弱使我成为了观众，我还会继续看着自由、美德被这帮家伙镇压吗？不！”他希望自己的自杀作为一种抗议，能唤醒大众的良知。在他写给卡代和佩蒂森的信里，他希望他们成为他计划的一部分，他用以下这几句话解释说：“敌人的胜利使我不得不牺牲我的鲜血，结束我的生命。因为死亡可以达到苟且偷生和逃亡都永远无法达到的效果。这就是我的第一个动机也是最主要的一个动机。另一个动机是为了能通过一次能洗脱对我的怀疑和恶意中伤的爱国行为使我的老师卢梭的思想发扬光大。我的自杀的决定只是我自己思想的决定，也只有我的思想能使我做到这一点。我是属于人民的，不属于任何派别。”

亚当·吕克斯并没有实现他的计划。由于他对夏洛特·科尔代的举止产生的狂热，那天送她去断头台的马车从他面前经过时，他爱上了她。他于是决定和她采取相同的死法。他写好了他的颂词，使自己被捕了，然后在革命者的法庭前与杜拉斯进行了一番简短的交谈。杜拉斯由于指责他的自杀计划不够实际而赢得了审判的好感。他还说：“当我们是好市民的时候，我们

只应该为了自己的祖国和自由而流血。”亚当·吕克斯回应道：“当一个人的死比他的生更能够为他的祖国带来好处的时候，自杀的计划就不是疯狂。我还要说，这种计划属于美德中的一种语言，只有懂得它的语法的人才能听得懂。”然后，他总结道：“我这么做因为我是自由的。”在他为了对夏洛特·科尔代不可能的爱情而毅然走向绞刑架的时候，他就已经验证了加图和韦斯特的分析。

蒙塔尼亚一家人也选择了在特米多尔自杀。他们这么做也是为了逃脱被处以绞刑的命运：小罗伯斯庇尔跳窗自杀了；他们家最大的孩子像卡里埃和古顿一样，在开枪自杀时没有打准，后来奥塞兰对他胸口扎了一刀他才死去；勒拔和细木工匠杜普莱的妻子互相杀死了对方。最后一些人也在1795年牧月起义失败后被捕。罗姆、杜盖斯诺伊、古荣、杜罗瓦、苏布拉尼、布尔伯特，“牧月的受迫害者们”都尝试自杀；前面三个人成功了；另外三人则被送上了断头台。巴伯夫和达尔特的下场也是一样，他们在互相扎了一刀后，也被处以绞刑，而同时，布庞从楼梯的高处跳了下来。所有人都以罗马人为榜样，对他们来说，自杀就是自由的人的避难所。

在保皇派、反革命派的阵营里，人们同样也热衷于奔向死亡的怀抱。不同的是，这里，人们既不称自己是布鲁图派，也不称自己是加图派，而宣称他们的死是为了基督教而受难。宣称自己要为宗教而死的人和只是通过挑衅别人寻求一死的人可以构成长长的一串名单，这些人来自社会各个阶层：从佛斯的一位工人的女儿到一位给杜拉斯写信的弗勒里的伯爵，包括革命审判庭的庭长，他说：“卑鄙的怪物……我发誓我能体会被告者的感受，你能让我也接受和他们一样的命运。”或是那位玛丽-让娜·



科利埃，她在临死前还大叫道：“国王万岁！”还有一群穷人，他们也大喊道：“与其不幸地活着，还不如死去。”要不就是那个声称自己是贵族的夏尔勒·弗耶米埃：“除了恢复皇权什么都不想的人们啊，你们要给我公正。”其他这样的人还很多。有些人直接就自杀了，像夏特莱尼上尉，国王禁卫队的指挥官；朱安党人布瓦夏蒂，在吉拜隆大败后的许多保皇党人。巴士底狱的典狱长罗奈、夏特莱的公爵、森布雷伊伯爵都先后自杀。

许多被激怒的抗拒的教士忘记了对自愿磨难的谴责，他们中的一部分也开始效仿自杀了。艾梅·古塞在1821年的一本名为《法国大革命期间的信义大屠杀》的书中对他们进行了追念。我们应该把那些在法庭上承认罪行并因此而被判罪的人称为烈士，他们宁愿被处死也不愿意对上帝说谎。

有几个反对革命的人还是发表了他们反对自杀的见解，首先是国王：“人们是不是认为我墮落到了把自己杀掉的地步？”夏莱特侯爵也表现出了一种令人不快的态度：“但愿自杀总是远离它的原则，但愿前者把后者看作是一种宽容。”拉弗瓦西埃和维尔基奥也同样拒绝自杀。

从两边，我们都能看到利他性的自杀：夏莱特的一名战士把头发理成前者的发型以便代替他去死，勒皮奈太太的一位侍女代替她走上了断头台，很多的女上和太太都不愿意在情人死后独活。很多卫国的自杀都被看作是一种为自由而受的磨难：年轻的巴拉，在死前大叫道：“共和国万岁！”而不是通常的“法国万岁”。也就是因为没有叫这个口号，利切、皮诺、夏代尼耶、布尔儒上尉的妻子才不是就地自杀就是投河自杀；而那些在外的代表，像夏尔特的特利耶，图隆的拜勒，以自杀的形式来抹去他们的失败；布罗斯将军在保皇派的人冲进格隆底埃城堡的时候也

自杀了。

战士为了不做俘虏而自杀的情况在任何年代都能看到。法国大革命时期，在它的志愿者们被政治热情充分感染的情况下，这样的事件就特别多：他们包括1794年吐热的海军，1798年蔡里德的指挥官，一位把自己和城墙一起炸飞的拜勒卡尔德的战士，为了摆脱吐德恩而自杀的穆兰将军。这些事件中有一件得到了官方的庆祝：尼古拉-约瑟夫·伯尔拜尔，在凡尔登负责抵御奥普进攻的指挥官，他在1792年因不愿被捕而英勇自尽。巴黎公社于同年9月8日，决定以他的名字来命名戴姆·德·于连排，此排从此便更名为伯尔拜尔排；13日，他又被授予进入先贤祠的荣誉，以此来纪念他的自杀：“他宁愿自杀也不愿被暴君俘虏。”在训练营中，德劳奈利用这件事来抨击荒谬的偏见，这种偏见把软弱歪曲成了“布鲁图和加图的勇敢”。9月14日，格尔萨斯在信件中指责“那些笨蛋做这种赞美自杀者的蠢事”，并得出结论：“当一切都已经没有希望，当我们处在逃跑或是被俘的前夜，当自杀是惟一的使自己保持名誉和自由的方法，当我们要在保留这个无用之躯和为国家人民作出榜样之间作出选择，这时候，自杀不是一种美德吗？”

4月21日，勒苏尔的悲剧《伯尔拜尔的特殊荣誉》上演，在剧中，法国自杀这种英雄行为被大大夸赞了一番。

上帝把我们放到地球上是为了我们的幸福，
认为他造出我们是为了使我们不幸
这是对他的好心、他的无边知识的否认。
他为我们创造了权利，我们遵守它；
当人被剥夺了权利，生存就变成了一种痛苦……





这样,当我们狂喜地看到自由,
当暴君征服者拿着镣铐站在我们面前,
上帝啊,你惩罚整个世界是为了什么滔天大罪啊,
对我们每个人说:“结束你的生命吧,
不再自由的人应该放弃阳光”……

伯尔拜尔,被他的祖国安排在凡尔登,
用他的死来更好地为她服务,远胜于一百年的
长生:

他的英雄事迹被全世界人民传颂,
我们看见了一名法国人能为了自由做些什么……
让伯尔拜尔被永世传诵!

他是为了我们大家而死的,他不能做得更好了。
他为我们树立了一个榜样,激励一代又一代的
战士:

他是我们心中永远的英雄。

当法国大革命爆发的时候,整个旧社会达到了它在文学和艺术方面的顶点。新古典主义,庞贝派,在贵族阶级甚至是资产阶级的抵抗中获得了胜利,有着一种与生俱来的严肃、美德、冷冷的英雄主义。这些都有大卫的油画为证,尤其是那《幅塞耐克之死》。加图 and 布鲁图是文化领域的一份子,也是未来的革命领袖,领导崇高的自由打倒暴君。斯多葛主义者,其中有很多人由于政治的缘故自杀,同样也很被人欣赏。一代原本不该受到罗马影响那么深的人,他们之中会不会有更多因为政治而自杀的人出现呢?从某种角度来看,伯尔拜尔、亚当·吕克斯、罗兰、罗伯斯庇尔、巴伯夫和其他一些人的自杀是哲学思想和罗曼蒂克

思想的结合,他们中的每个人都认为自杀是一种高度自由的行为。

自杀的不变性

但是,人民在这场以人民的名义进行的战斗中又在何处呢?首先我们从数字的方面来看,没有任何严肃的数据支持那些一贯紧张兮兮的人。阿尔贝·巴耶驳斥了1793年在凡尔赛有1300人自杀的说法。但直到最近的一些作品中,还经常提到这次事件。1790年8月13日,我们在《宫廷和城市的日记》中读到:“每天,自杀的情况都越来越多:有时候是贫穷,但更多的时候是绝望,这才是使那么多不幸的人为了终结它们的不幸而不得不提早结束它们的生命的原因。”但没有任何数字和这样的报道相呼应,其他的报纸对于自杀的报道则和旧制度的时候没什么区别——保持沉默。直到1796年11月1日才有一份报道指出在巴黎“有许多自杀的人由于人们对他们的悲惨和绝望的处境无动于衷走上绝路”。1797年6月11日,森蒂奈勒第一次估算出五个月内在首都的自杀人数:60人。这个数字和塞巴斯蒂安·麦尔西在1782年得出的年平均自杀人数惊人地吻合:1797年111人,1782年117人。但这并不能阻止《独立日记》在1798年5月写道:在整个巴黎乃至全欧洲的首都,都已经彻底杜绝了自杀。在帝国时期,让·图拉尔估算的年平均自杀人数是150人,而后,这个估算不断增长,到1819年,估算的自愿死亡人数达到了200人。

里查德·古博对巴黎的一份法律材料的研究使我们有机会更深入地了解巴黎从1795年10月到1801年9月的自杀情况。

271人被认定为自杀：男性211名，女性63名。其中，只有25人使用了极端手段：上吊和跳窗；而其余的249人都是在塞纳河中溺死的。或许是巧合，我们好奇地发现：大卫的一名学生也从巴黎圣母院的钟楼顶跳了下来。

对这271个案例的研究使我们确认了一件事：自杀事件大都发生在春天和夏初的时候。45%的自杀事件都是在从四月到七月这四个月之内发生的。周日、周一和周五是自杀事件的高发时间；每天平均有11个左右的自杀者，而周六则只有29个左右。女性自杀的年龄比较小，大部分在二十岁到三十岁，自杀的动机多数是一些单纯的个人原因，和政治没有任何关系。而男性的自杀大多发生在四十到五十岁，用里查德·古博的话来说，这是一个幻想破灭的年龄。对于那些年轻一些的人，对战争的厌恶和对卷入新的战争的忧虑是造成他们自杀的罪魁祸首。和我们前面提到的英格兰不同，在法国很少有年轻人自杀，总共也就十来人。

有一点值得注意的是：在自杀事件中，单身者占了绝大部分——总人数的三分之二，其中包括未婚和离婚的人。孤独是自杀的一个重要因素。即使对于在城市里有家庭的人，情况也是如此：他们深陷于精神匮乏之中，几乎已经断绝了和父母的来往。在职业的构成上，各行各业的人都有。但还是有很高比例的小手工业者：像脚夫、车夫、散工、内河航员、裁缝、洗衣工、磨刀人等。其中战士的比例又更高一点，有23个案例，占到总数的8.5%：在现在这个战事不断的时代，逃兵和不愿到新的战场去的人不得不加入了自杀的行列。我们最后要提到的是在餐饮行业和服装行业也有不少人自杀，但仆人却很少。同样，出身优越的人也很少自杀；我们的研究中仅有两例案例，一位是年轻的

前驻美国费城总领事,另一位是一名富有的床单制造商的儿子。

巴黎的自杀情况向人们揭示了一个很重要的传染效应,无论是从时间上还是从空间上;有些地方甚至以自杀者众多而出名:像在帕西,35人;塞弗尔,15人;残老军人院的岸上,11人;在卢浮宫下游学校港,10人。这些死者中,75%的人都住在离河边不到五分钟路程的地方。在春天,投河自杀的人数更是比平时多:在1796年3月,1797年3月,1798年4月和7月,1799年3月到1月……这简直是成了一场传染病。大部分人的跳河时间都在上午9点到中午12点之间,这应该是经过了一晚上的反复思考。他们的跳河行动很少有悄悄进行的,他们的愿望在人多时候都只是引起别人的注意。最典型的事件就是在一个四月份的上午快到中午的时候,一名男子满脸愁容,穿着他最漂亮的衣服,跳进了珀西河。在某些案件卷宗的记载中,里查德·古博把这点写得相当明确:这种对外表的重视,在最细微的地方也不会被放过。无论是袖子的花边、手套、宽领带的颜色、绣花的襟饰还是把袜子从上方拉出来再卷下来的靴子,他们都一丝不苟。

人们自杀的原因仍然非常神秘。虽然自杀的人大部分都出身贫寒,但是这并不代表经济状况是他们自杀的原因。但这却可以解释为什么在大荒之年,例如在1791年和1795年,总有母亲带着自己的儿女一齐跳河自杀。在里查德·古博的研究中,只有这样的一件案例是有记载的:在1789年,有一位做洗衣工作的父亲抱着自己年仅九岁的孩子投河自尽。对于其他情况来说,由于缺乏详尽的记载,我们无法推定其死因。

对亲友访谈的记载对于我们寻找自杀原因并没有太大的帮助。几乎所有人都说在事前没有任何征兆,当事人离开家的时



候没有任何异常,他们对此不知道更多的情况了。有些时候,也有人称事前当事人有一些反常的行为,但人们总是对能否置身事外很敏感,他们在任何情况下都不想被卷入其中。冷酷无情和经济上的困难是在这些落后地区造成这种情况的首要因素,圣安东尼的一位葡萄酒商在听到了他哥哥跳河的消息之后,第一个反应是他为不用为埋葬他哥哥出钱而高兴。自杀就是在这样的困扰人、扭曲人心理的环境下发生的。由旧制度就开始执行的保密政策,在这种情况下,就使政府、市民、教士都闭上了嘴巴。1791年的刑法颁布之后,自杀就不再是一种民事犯罪。至于教会,它有太多的借口插手此事。1797年的《国家和解》在自杀方面更是只字未提。

各方面对自杀的压力的减轻并没有带来自杀比例的上升。就像我们前面提到的一样,任何法律都不能对一个已经绝望的灵魂造成任何影响,更不能阻止它去自杀。活着的人,那些死者的直系亲属,勉强表现出一些雷同的由怜悯和对于未能为死者做些什么而产生的负疚感组成的复杂感情。自杀,对于整个家庭,甚至整个家族来说,都是一个印记,是一种自己的过错。十九世纪社会学对自杀的研究,为自杀找了许多社会理由,增强了自杀给人的犯罪感,还表达了一种驱散它的愿望。

十九世纪和对自杀的定罪

到十九世纪,我们跳出了对自杀研究时间上的束缚,从另一个完全不同的历史阶段来研究它。于是,这个世纪第一个十年间的一些迹象给了我们新的启示。

由一些笔录可以看出,当时人们致力于破坏前三个世纪以

来逐渐地、艰苦地、未完全地建立起来的理念,把自杀作为一种社会现象不加贬义地来加以讨论。自杀是一个悲剧性的动作,但我们也应该理解它,不应该把它看成是先天产生的。从文艺复兴到启蒙运动,自杀逐渐从禁忌的范畴和针对自然的行为中脱离了出来。它虽然还是—些批评性谈话的题材,但这些争论使自杀这一现象逐渐退去了神秘色彩,使它变得更平常了。在革命插曲之后,思想上,甚至是政治上的当权者带着反映它和保持它的想法,积极采取行动把自杀归入到禁止的反对自然的行为中去。在他们看来,自杀—直就应该属于这种行为。由于这些当权者在精神方面不再有绝对的权威,他们就想方设法在个人的思想中使自杀重新显得神秘起来。他们的行动很有效。但更高的层面上,科学的进步发展在不知不觉中就把自杀中个人罪孽和集体责任之间的复杂性提了出来。刚诞生的统计学使人们能够精确地了解自杀行为的广度。而心理学和社会学则找出了精神状态对自杀的影响以及社会结构上的不平等和不合理。

不断变化的自杀率和统计数据都可以证明这一点:每个地区、每个社会阶层、每个社会经济背景的人群,他们的人数在自杀总人数里的比例总是固定的。而我们的社会学家正一步步地接近这个比例。我们先拿十九世纪上半叶来做分析,1850年,每10000个意大利人中有3.1个人自杀,而在丹麦,100000人中有25.9个人。不正常的地方就在这里。从反方向来看:从1800年统计学产生以来,布列塔尼的自杀率就一直远低于欧洲平均水平。这就说明繁忙和压力在十八世纪就是造成神秘的自杀事件的关键。

在暴力史中,让-克劳德·奇斯耐对十九世纪的自杀的结论作了一个分析。他证明了由于工业革命完成,自杀率有了一个

较为显著的增长：因为革命的一些负面影响像在路易·舍法利埃的著作《勤劳的阶级和危险的阶级》中提到的，人际关系、宗教影响力的减弱、个人努力的重要性和孤独感的增长、经济波动的加大、工人阶级的贫困都是影响到自杀的因素。另外，对于资产阶级和知识分子阶级，影响自杀的因素则是时兴的浪漫主义以及一些流行的哲学家（舍邦奥、巴桑、图贝尔、哈特曼、莱奥巴迪、凯克加）的悲观绝望文学。在这个悲惨的世纪中，发生了不少著名的自杀事件：艺术家、哲学家、政治家、将军，一个个都像疯了——一样为了各种各样的理由自杀：生存的焦虑、失望、得不到的爱情、羞耻、内疚等等都能成为自杀的理由。举一些著名的例子：比歇格瑞将军、格洛斯男爵、樊尚·凡高、热拉尔·德·内尔瓦、弗雷德里克·内兹、布朗热将军、保尔·拉法尔格和他的妻子劳拉·马克思、莫泊桑和他的哥哥埃尔韦和昂利上校。在法国全境，1826到1830年，每年只有1827个自杀者。而1841到1845这五年间，年均自杀人数达到了2931人，也就是说增长了70%。这应该使那些精神学家提高警惕，这也从一个侧面解释了为什么在七月专治中相关题材的作品得以热销。

像往常一样，政府寻找着把这些事件遮掩下去的办法。从1829年起，《卫生报》就写道：“报纸在报道无论什么自杀事件时都应有所节制。我们完全有理由相信，这样的报道曾不止一次地把那些为数不少的原本就近况不佳的人引向了自杀这条路。”在孔代的王子，德·布尔彭公爵1830年8月27日上吊自杀后，《法兰西新闻》没有提及他的死因，而《辩论报》只是报道了个大概，《日报》更是把他的死说成是他杀。1844年，米舒写道：“有可能德·布尔彭公爵是自杀的，孔代的血统就这样断了。这样说可能是对这位王子留在人们心中的回忆的一种不恰当的中

伤”1870年7月19日,普雷沃斯-帕拉得尔自杀了。在《费加罗报》、《局部报》、《辩论报》上,他是由于“静脉瘤破裂”而死的。而卡米尔·卢赛更是说,“他是被雷劈死的”。直到1871年,他的死因还是由内政部长夏尔勒·伯雷亲自认定为是静脉瘤破裂而不是自杀。

同一时期,教会在旧制度结束时重新转变了它的职能,开始更积极地反对自杀行为。拉蒙奈没有把自杀完全说成一种十恶不赦的犯罪,但他还是强烈要求为了保护社会安全,重新对自杀行为立法,因为他认为,无论谁如果认为自己是自己生命的主宰者,如果他做好了随时抛弃生命的准备,也只需要这样,就没有任何法律可以约束他了,他做事就会随心所欲从而危害到社会安全。在复辟时期,教会和政府就曾经为了前者拒绝将自杀者的尸体埋在墓地里而产生了争执。1819年,德卡泽由于不让一名巴那莱克的公证人埋葬在墓地里的事向甘佩主教抱怨过宗教的规定过于呆板。而这只因为他以前说过要自杀。1821年,布雷斯特地区莱古弗朗斯的本堂神甫从他的角度写道:“至于自杀,从我到了这里以后,我曾拒绝过四例自杀的人要求埋葬在墓地里请求。我甚至在他们办葬礼时一件教堂用品(十字架、裹尸布等等)都没有借给他们使用。”

此后,对于自杀的情况处理的成文规定一直没有出台。而各地的处理也是由各教区的本堂神甫来自己把握的。到1917年,新的教规出台,提到凡是自己主动寻求死亡的人都不能得到最后的仪式。这样一来,各地的神职人员在做决定的时候就都有法可依了。那些寻求自杀的人们则不能得到教堂人员作的临终仪式。在1980年,神圣教会组织的宣言对信仰的教义又详细解释道:“所有的人都有义务服从上帝的旨意。而要做到这一

点,最基本的又是要保存自己的有用之身来为上帝服务。自愿的死亡,也就是自杀,和杀害他人一样,都是一种对上帝的权威和他的博爱的一种挑战。而且,自杀经常是一种对自己的不自爱。一种对生命的自然规律的不尊重,是一种对自己的法律责任、社会责任,以及身边的人的一种不负责任的想法。这种想法很容易就导致一个人做出很不负责任的事来。但是,我们不应该把自杀和一种崇高的理由,比如说上帝的荣耀、灵魂的致敬和兄弟义务混淆起来,在这种情况下遭受的生命危险是值得尊敬的。

在这份教规中,还提到了绝对不允许加速饱受病魔折磨的重病患者死亡的做法,哪怕是以放任不管、医治无效的方式也不行,也就是不允许安乐死:“安乐死这种行为的本质,是为了消除痛苦通过主动行事或放任不管导致一名病患者死亡……这里需要非常肯定地表达一个事实:没有任何人和任何事情能够剥夺一个无辜的人生存的权利,无论他是老人或年轻人,成人或孩子,重病患者还是濒死的人,胎儿还是胚胎,没有人能请求对自己或某个他监护的人进行安乐死,也没有人可以明确表示自己赞成或反对。没有任何政府可以允许这样的事情发生。事实上,这种行为是对神权的一种挑战,对人的尊严的一种极大的侮辱,安乐死,是一种对生存权的蔑视和对人类的亵渎。”

我们重新回到十九世纪。神职的、世俗的和信徒的思想学家都对教会反对自杀的态度表示赞成。于勒·西蒙、莱努维耶、巴萨尔、恩方丁,每个人都简短地表达了他们对自杀行为的反对。莱努维耶认为,允许自杀就是允许人们在有自己的烦恼时就放弃对他人应负的责任;卡贝则认为,自杀是过去旧社会残留的恶习;而奥古斯特·贡特则认为这是一种反社会的行为,并应

该被驱逐。

医学本身也对把自杀塑造成一种不道德的疾病作出了很大的贡献。从十九世纪初开始,皮内勒教授的工作就已经在这方面展开。在他的1801年出版的《针对精神错乱或疯狂的医学哲学条文》一书中,他认为自杀的倾向是由于精神上会将他生活中的不快无限放大所引起的:“病患的一般状态就是内脏的严重的病变,一种不断的沮丧将造成一种无望的感觉最终造成病患的自杀倾向。”要对这种情况采取治疗,一次很大的冲击会有较大的帮助。他举了一些例子。一位文学家对自杀非常热衷,有一次他前往泰晤士河准备自杀;路上,他被一群小偷袭击;他被吓倒了,拼命保护自己,事后,他突然发现自己再也不想自杀了。一位钟表匠想用手枪自杀,结果手枪走火吓倒了他,他再也不想自杀了。相反的,温和的治疗方法效果很差,皮内勒说道,在1783年,他曾治疗过一位一心想跳入塞纳河自杀的王人;在将他的想法诊断为一种病态的热情之后,皮内勒给他开了一些镇静剂和牛奶。结果,他还是自杀了。所以,皮内勒教授认为,对想自杀的病人最好的治疗方法还是给予一定的刺激。再从思想方面来考虑一下:“不论采取什么治疗方法,给予一定的刺激都是一种很好的辅助方法。”

十九世纪初的医学尝试像对待其他的不良行为一样来对待自杀的倾向和令人沮丧的忧郁,就是在适当惩罚的基础上辅以精神治疗。作为例子,吉斯兰指出了有一些精神上的镇静手段,像烫水淋浴、旋转椅、关禁闭、饥饿和口渴、威胁,以及对自爱的触动。1831年,勒莱建议道:“不要安慰,因为这没有用;不要尝试说服他们,他们是没有理智的;对忧郁不要抱以悲伤同情,这会加重他们的忧郁;不要对他们笑脸相迎,他们会以为你在嘲笑

他。冷静,冷静,在必要的时候还要严厉。因为只有你们的理智可以引导治疗。对他们来说,只有一根神经还在活动,那就是痛苦;要有勇气去触动它。”

十九世纪的上半叶人们又把十八世纪已经建立的东西给拆散了:蒙田之后,物理、自然方面的解释由于精神上的解释逐渐成熟而渐渐取代了超自然的解释,一些哲学家对英国斯普尔泽安一部分自杀案例的分析使他们得出了一个理论:天气情况也会对人的自杀产生影响,1818年,他们最终得出一个政治心理方面的理论:英国人的自杀比例较高,是因为他们的过分自由使他们产生不平衡和剥夺的心理。意识上的过分自由是尤其不祥的:“所有的人都有权向想听他的人发表见解。如此一来,人们很容易分不清何为真理。”自由能够引起不稳定、不安全和恐惧因素,是疯狂和自杀的源泉。

像这样把自杀和工业革命的精神联系起来的论述在1855年彼埃尔·德·布瓦蒙的论著《论关于自杀文化的影响》中得到了更清晰明确的阐述:“在工业革命给我们带来的最深刻的影响中,首先有由信仰危机引起的现代忧郁,这是由危险的浪潮和对自己行为的无罪意识组成的。然后,还有民主的念头。就是说人们认为自己什么都可能做到,但实际上在一无所成之后心理上造成了巨大的反差。对物质利益的过分夸大,无限制的竞争,奢华的诱惑,私有意识的加强,都是工业革命带来的。而接下去,将是宗教意识的减弱,怀疑和物质的意识的不断加深和政治上的动荡和它所带来的满是废墟的局面。”

对于帝国时期的巨匠皮内勒来说,宗教自由并不是恐惧的来源,相反的,宗教的过分专制和集权才是问题的根源。本质上,这两者是相同的:自杀的倾向总是由精神上的原因引起。此



外,他还写道,“《论法的精神》的作者提到的自杀倾向,这种独立的、强烈的自杀意愿,这种抛弃荣誉、抛弃财产的做法已经不再是英国所独有的病症了,我们甚至可以说,在法国这种情况远远谈不上少。他同时举了一些由过分虔诚引起的忧郁症的病例:“一位传教士在布道时将轮回和死后的世界描绘得如此有声有色,以至于——位虔诚的葡萄农以为自己已经得到了永恒的祝福,一心只想着怎样把老婆和儿子从劳动中解救出来。”推荐的治疗方法,是将他和别人完全隔离开,并远离任何宗教的物品。

不管从哪方面来讲,在十九世纪上半叶,自杀被看作疯狂的一种表现形式。1822年,法布莱宣称“应该被看作一种妄想”;1828年,莱诺写道:“这个想法应该传播到所有治疗疯病的小册子里。”1810年,德布莱尼认为“一般来说”医生都认为自杀的倾向是一种神经错乱;1845年,布尔丁下了定论:“自杀永远是一种病,而且是一种神经错乱的病。”

在于利耶专制时期的艾斯吉罗勒的论述奠定了精神方面的理论。他有时也会自相矛盾:“人只有在妄想的状态下才会想到结束生命。自杀者肯定都属于这一范畴。”他在1838年写道。而在翌年发表的《精神疾病》中,他又把一些精神疾病的发病归结到自杀的焦虑中去:“如果人们不用宗教,精神上的规则,有规律的生活和习惯来充实他们的头脑的话,如果他们不会遵守法律规定,不会担负起他对社会应尽的义务,不珍惜自己的生命,如果他们学会了蔑视自己的同类,轻视他们生活的缔造者,为了自己的欲望而不择手段,那一旦遇到不顺心的事或是忧伤,他们就比别人更容易轻率地早早结束自己的生命。人需要一个信念来慰藉自己的精神,指导自己的行动。如果人由软弱的自己来指挥的话,那一个人就会陷入麻木、无动于衷和怀疑之中;再没



有任何事可以使他更勇敢,面对生活的困难,心里的焦躁,他就会缴械投降。

各地都有民间传说。它们以各自不同的方式反对自杀和由它带来的恐怖。在不列颠,当某人把绳套套上他的脖子的时候,他就不能把它再取下来了。因为恶魔已经呆在了他的肩膀上;自杀者的灵魂将会永远在天地间流浪,使人在他们自杀的地方听到鬼哭狼嚎的声音;那些淹死的灵魂则会在水里把过路人拖进去;在科诺布勒附近,吊死鬼会重新回来,拖生者的脚让他们为自己做弥撒;在科勒斯,自杀者被指控为了保持自己的长生而往河床里丢石头;在波兰,自杀者的阴魂会回到人间,以吓人为乐。在所有地方的民间传说里,自杀者都是坏心眼的。

这样,十九世纪在很大程度上把从文艺复兴到启蒙运动做的思考都抹杀了。在文艺复兴时,人们提过这样的问题:生存或是死亡;十七世纪时,就有人想通过换一种方式来压制这种声音,十八世纪,一场围绕着有几种自杀方式、它们的动机分别是什么的争论展开了。到了十九世纪,争论结束了;生存或是死亡是一种不恰当的令人震惊的提法。所以,不要争论了。当然,自杀的现象还是存在,统计只能证明有越来越多。但如果要去研究它们的根源,根本不用提示合法化的问题。自杀是一种丑恶的行为,无论从精神的角度、道德的角度、身体的角度、社会的角度来看,它都是。政治上、宗教上和精神上的统治阶级至少在这一点上还是一致的。

怯懦、无能、疯狂、腐化,自杀都和它们沾边,唯独不属于一种人性自由的表现——这一观点本身还是由十六到十八世纪一些最大胆的思想家提出来的。他们提出卢克莱修、加图和塞奈克或许应该得到尊敬的时候被认为是疯了。不应该再陷入这样

的迷途了。这一事实已经被盖棺定论：二十世纪的科学发展也没有再重新讨论这个问题。

和对自杀这个话题的讨论归于沉寂不同，这方面的文学作品在十九、二十世纪大量涌现，几千篇文章面世：短文，会谈纪要，小说等等。人们越是对生活中的自杀现象三缄其口，各种各样的关于自杀的文章就越多。这表示自愿死亡还是不断干扰着人们的生活。《哈姆雷特》中那个著名的问题还在不断地从灰烬中重生。人文科学和医学都在试图解释这种现象：不断展开同时不断变化。自杀是一种恐怖，但是它又是一种凌驾于所有手段之上的解决方法：没有任何法律、任何势力可以阻止它的发生。

社会学，精神分析学，医学和自杀

人们为什么要自杀仍旧是一个谜，那些一个世纪以来著名的理论都只不过是把自杀的背景弄清楚。1897年，艾弥勒·杜尔克安出版了他的社会学著作《自杀》。这本书引材丰富，结论都是从他的大量的统计中得出的，虽然此后不断地受到批评，但仍不失为一个很有说服力的结论。在他看来，自杀，首先是有社会原因的。他把这些社会原因总的分成了三部分：自私性的自杀，这部分人都是在他们的家庭、宗教圈子中处得最不好的一群人；利他性的自杀，这些人所处的社会对个人应该为了服从集体而牺牲自己的利益这一点过分强调；混乱性的自杀，这种行为一般是由社会运转的无序性引起，导致有一部分人无法得到日常所需的基本生活必需品，因而走上绝路。他的这个社会学理论在1930年又被莫里斯·哈勒瓦什在他的《自杀的原

因·中加以补充。像所有的关于自杀的书一样,这本书也提到了孤独造成的自杀:“那种深深的孤独感毫无疑问是自杀的惟一原因。”

在1905年,西格门·弗勒给出了第一个他对于自杀的解释:攻击性对自身的作用。因为如果由于社会约束力的原因,人类本身的攻击性不能通过找到一个目标(像其他人)来发泄的话,最后它就只能反作用到本人的身上。但到了1920年,弗勒又抛出了另一个颇受争议的论点:和生存与繁殖相对,每个人的身上都有迎合死亡的本性命运和自由,这种本能在没有升华成更高尚的情感,比如说为他人而献身这样的崇高境界的情况下,会使人失去理智。弗勒的第一个理论被弗鲁贝尔在他1853年给路易丝·科莱写的信中用以下这句话很好地诠释了:“我们不能使别人断气,就只有使自己断气。自杀或许就是这样一种反作用。”用这个理论来看,越是组织结构严密的社会就越是自杀率高。因为在这样的社会里,对极端暴力的约束是最严的,低谋杀犯罪率必将引起高自杀率。

第三大类的解释是让·巴切尔的个人见解。他认为自杀既与基因有关又与心理有关,这一点他在1975年出版的《自杀的人》中提到过。让·巴切尔的《自杀的人》与杰克·道格拉斯在1967年出版的《自杀的社会意义》有许多共通处。在他们看来,人们不该从数据统计的角度研究自杀,而应考虑到个人情况的不同。自杀完全是一种个人的行为。那些家伙的自杀、自杀的成风都令人费解。人自杀既有基因方面的原因,也有心理方面的原因。基因赋予每个人一种好斗的本性及一种适应各种生存考验的能力。而且,某些场合特别容易使人有自杀的念头:小组缺乏整体性、对精神理念过于细致的要求让人更多地犯错或是

受辱。相反,在战争年代远没有那么多自杀的人,因为战争让那些结了婚的人,让那些聚集在教堂里的天主教徒们更团结,更有活下去的理由。医学方面也有不少解释:男性超高的死亡率可能起因于睾丸的分泌物和代表好斗性指数的荷尔蒙激素。

所有的这些解释都是相互补充而不是相互矛盾的,它们强调了自杀这一行为的复杂性。做出自杀这一决定取决于多方面的因素,其中大部分自杀的人都有独立的意志,甚至有些是经过深思熟虑的。“自杀是最神秘的,”亨利·德·蒙带尔朗在《恺撒十三》中这么写道,“当我听到别人试图解释自杀的缘由时,我总有一种被褻渎的感觉。因为这世上只有自杀的人自己最清楚为什么要自杀,也只有自杀的人自己才有可能理解。我的意思不是说让别人理解;自杀的理由总是多种多样的,总是纠结不清的,起码有三分之一的人是无法理解的”。

争论的必要性

既然有三分之一的人是无法理解的,那么他们也不可能做出正确的判断。然而,在二十世纪含沙射影的谴责仍屡见不鲜,就和过去一个样。矛盾一样还是存在着:人们欣赏崇拜文学作品中的自杀者,在战争年代拒不离开自己岗位的自杀者,不畏严刑拷问而吞食氰化物的自杀者;但在同时,人们又指责那些因为不幸而自杀的普通人,认为他们死的动机不高尚。然而二十世纪却有许多知名人士自杀,现代冈东和塞内克的死就赢得了尊严。从史蒂芬·茨威格到亨利·德·蒙带尔朗,从罗歇·萨朗葛霍到皮埃尔·贝黑高沃尔,从詹·帕拉赤到塞扎尔·帕凡斯,从阿尔帝尔·克斯特尔和他的妻子到布律诺·贝特兰睦,从玛

刚逢·梦露到詹·斯波格,从帕特里克·德瓦尔到阿切尔·扎瓦塔,从罗曼·哥瑞到伊夫·米史玛,从马克思·凌德到马雅可夫斯基,还有其他许多人。对所有这些人来说,自杀是一种代表自由的行为,是应该受到尊敬的,就像1990年5月13日祆帝勒·奥度勒就布律诺·贝特阑睦的死发表的言论:“他自杀了,可能仅仅是因为年纪大了,身体机能衰退了,已没有能力自由思考了……他自杀不是因为他绝望了,他只是鼓起勇气走到了生命的尽头。”

他的话又使我们看到了蒙泰涅、多恩、里普斯、于墨、德祆勒巴亦、卢梭的身影,看到了文艺复兴和启蒙运动时期的许多名人的身影,他们都想向世人揭示自杀无处不在,而且自杀可以是一种高尚的行为。从十九世纪初开始,对于自杀的争论已销声匿迹,但现在在那么多名人的侧面影响下,这一争论又卷土重来。对于“安乐死”这个特殊问题也有了新的衡量尺度。这都是些非常基础、根本的问题,不可能被掩盖,不可能消失。社会没有逃避基因实验,也就不会逃避自杀和“安乐死”的争论,因为所有这一切涉及到的仅仅是个人的未来。

但事实是立法者好像并不理解这一切。1987年12月31日出台的法律采取的是镇压的方式,镇压那些他们认为的自杀的挑唆者。《自杀,时髦的做法》出版后,立法者把这本小册子看成——先不论对或错——是对自杀的一种激励,如此一来,立法机构就有了更多的说辞证明这次法律出台得既及时又明智,这是一名参与立法讨论的人士透露的。那些起草立法的议员们认为“从医学角度可证明企图自杀的人都起因于生理或心理上的毛病”——参考一下上文中列出的自杀者的名单,就不难发现,议员们的这种说法完全是夸大其词。而且,他们自己的一些说法

也自相矛盾,就在同一页,他们还指出:经济危机是促使年轻人自杀数量不断上涨的原因,这句话其实就意味着自杀的决定性因素是社会经济条件,而不是他们先前所说的病理。

归根结底,今天的局面就跟十八世纪一样,那些该负责的人都在自杀这个问题上保持沉默。不管怎么说 1987 年 12 月 31 日的法律的威慑性是很强的:当局害怕自杀会愈演愈烈,就禁止人们自由发表对自杀的任何言论。其实也不会有什么愈演愈烈的局面出现,因为当局已采取了公开镇压。“因此,自杀会变成人们忌讳的话题而慢慢消失,因为谁也不知道会发生什么,更不知道会有什么样的下场。”这是 1990 年达尼埃尔·梅尔在仔细分析了 1987 年法律的深层次意义和动机后所写。“自杀是种混沌”,伏·泽纳帝从他的角度分析自杀,他认为自杀扰乱了社会的平衡,颠覆了社会的信任,自杀是有罪的,至少应该受谴责。“因此,”达尼埃尔·梅尔总结道,“从字面意义来看,从结果来看,自杀确实扰乱了社会,而且如果社会不提防的话,自杀还很可能反抗——可以说这是一种本能,自杀会很好地利用对自己有利的自我保护武器,挑起纷争扰乱社会。”

十六世纪到十八世纪的欧洲正处于思想意识低潮时期,这个时候自杀这个问题确实给我们带来了不少的思想家,这一点是可以肯定的。从蒙泰涅到于墨,他们不都表明了一天到晚讨论“生存还是死亡”是不可能发展经济的,而经济是人类生命的基础?这个问题并没有煽动人们自杀,相反它促使智者更深层次地去探索生命的意义,哪怕是冒险产生不合逻辑的想法。不正是这种冒险意识在一定程度上反映出了人类的伟大吗?但是生命的不合逻辑性本身是可以被接受的:“我从不合逻辑性中得出了三点:我的反叛,我的自由,我的热情。”阿尔贝·加缪写道,

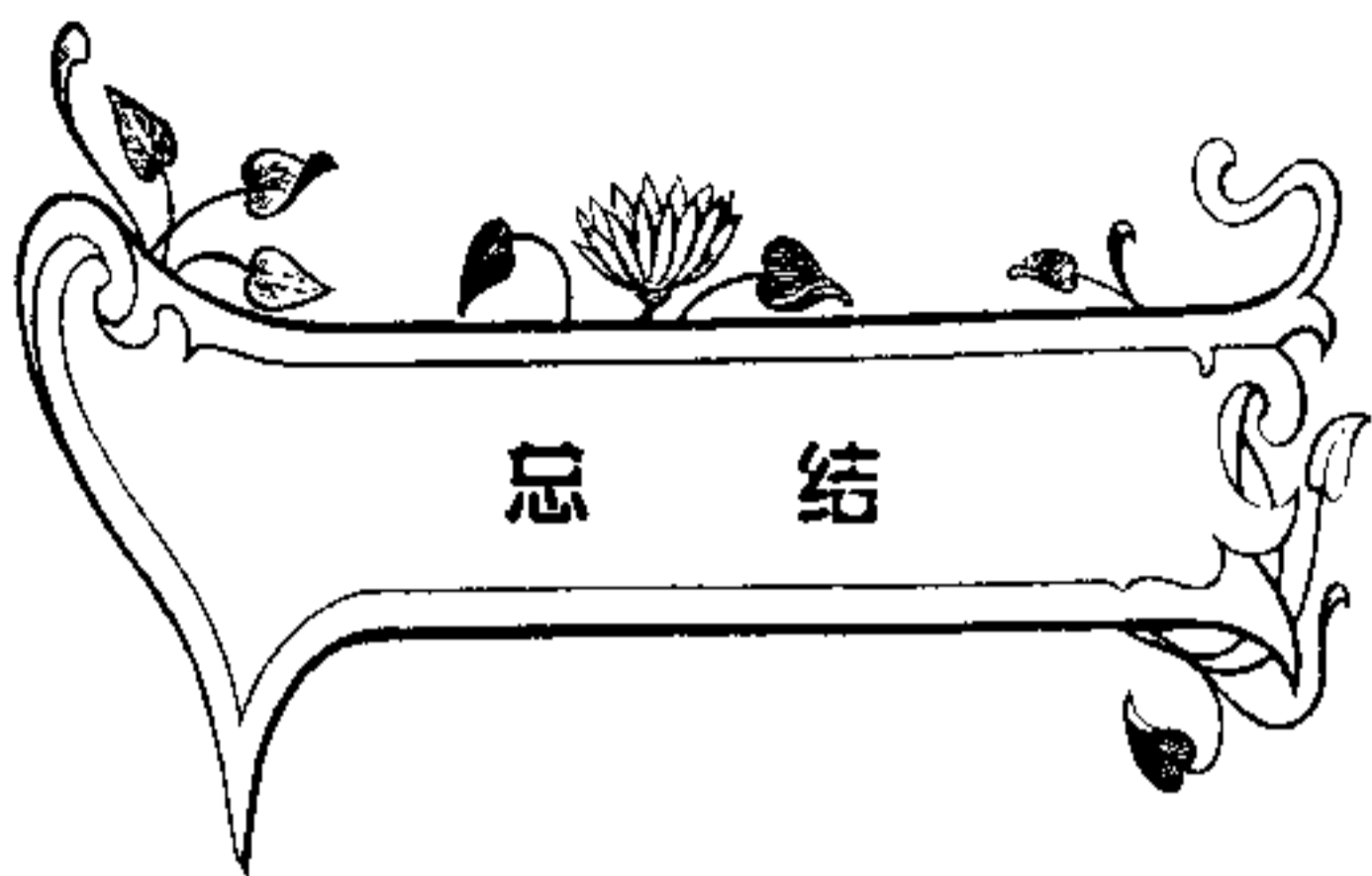
一跋

“人一生长下来就开始走向死亡,我认为这很正常,而且我拒绝自杀”。

十六世纪到十八世纪就已开始讨论这个问题并提出了人类自由。十九世纪到二十世纪,争论消失了,同时还指责人类最根本的自由并用超自然的理论、观念学推动人们,强迫人们生活下去。理论的倒退又重新引起了在启蒙运动末期中断的争论。

386

西方社会如何看待自杀死亡



“我知道”和“我知道什么？”两个问题的交替出现赋予了人类智慧发展史一种别样的节奏和韵味。在平稳安定的时期，智者钻研答辩；在危机四伏的时期，智者提出问题。在寻觅真理的道路上，智者原本确定而后又疑虑，因为那确定是虚无的，是从未接触过的。如果确定能给人安全感，那么疑虑则促动人们思考。交替是严谨的，竞争是永恒的。在思想意识处于低潮时期，疑惑的人越来越多甚至动摇了原本的确信。人们不断地反抗，而当局则不断地使用暴力镇压，因为负责的人、政界的领导人、宗教界的领导人反对任何疑惑。如果当局者是预言家，那么也应该是睿智者。我们不会带着疑惑统治，而是确信。我们凭借什么去改变现有社会的管理规章制度？我们该如何去统治那些连自己是否该生存在这个世界上都不清楚人？我们该怎么做才能控制住这些拥有高度自由而又随心所欲的市民，还有他们那些疑惑？要是他们中的一部分人整天都垂头丧气，满脸绝望，情愿



死而不想活，我们又该怎样鼓舞他们，给他们信心？

然而由于受到思想动荡时期的严重影响，人们对于传统价值观又提出了质疑，与此同时每个人对自己个人生命都掌有绝对自由的问题又一下冒了出来。这一切的发生紧跟着文艺复兴运动，这还是自基督教及基督教徒进入主流文化以来的第一次。哈姆雷特提出的问题表明了一切贫困都与现代社会的诞生有关。

等待一个新的时期，一个新的欧洲思想动荡，原有的价值观会再一次被打破，然后再重新审视历史遗留问题。那些违背逻辑的哲学家无疑应当好好反省一下了。奇怪的是，违背逻辑的哲学思想拒不接受自杀的方式。让·保罗·萨特把自杀看成是一种放弃一切自由的举动，卡尔·雅司佩则认为自杀“完全是一种扰乱社会的行为”。阿尔贝·加缪也拒不接受自杀。现今的知识分子对自杀这个话题所表现出的兴趣远没有十八世纪那么浓烈，然而铁铮铮的统计数据却给人们带来了巨大的压力，争论又重新开始了。宗教信念的衰退，观念学的衰退使越来越多的人处于绝望的境地。法国每年都有 12000 个人自杀成功，还有 120000 个人自杀未遂，这种现象并不少见。死于自杀的人要远比死于车祸的人多；每 50 分钟就有一个人自杀，而且这个数据还在不断上升。

政界、宗教的负责人一如既往地保持缄默，恪守着 1987 年 12 月 31 日颁布的法律。在过去的几个世纪中，他们的想法始终没有改变过，他们认为自杀这种行为应受谴责，自杀是抗议社会组织团体的表现。什么组织团体啊，根本不能确保其成员的幸福。是重新开始争辩的时候了，继续于墨、卢梭尚未结束的话题。

从文艺复兴一直到启蒙运动,我们可以看到,自杀也是一种具有“阶级性”的现象。团体杰出人物的自杀——牵扯到少数个人,都遵循着一定的宗教仪式和这样那样的改宗皈依,这些宗教仪式、改宗皈依同时又受到时代潮流的影响。有人用刀剑自杀,有人用枪自杀,都是些庄重的死法,再带上些庄重的原因:荣誉、债务、爱情。当局在很大程度上容忍了这些自杀,因为社会秩序没有受干扰。蹂躏死者的尸体或是没收已自杀的贵族的家产的做法还是比较少见的。至于那些知识分子,他们会谈论自杀,但不会那么做。即便是那些赞成自由化的知识分子也不会那么做。哲学主义自杀是非常罕见的,这表明对自杀的自由争辩是可以起作用的,就像某些宗教生活的形式,充当了救世主的形象,教你摆脱困难的方法,助你得到升华。

在旧制度下,平民百姓一直是因为一些差不多相同的原因自杀。现代人脑中的印象,回忆录作者讲述的故事,十八世纪英国报刊刊登的文章,还有一些司法文件,虽然这些都存在着片面性,还有些偏见,但透过这些我们已可以发现相对而言自杀率基本上一直都保持不变,除了个别例外,而且大部分情况下人们都是因为生理上、精神上、情感上忍受不了了,快要崩溃了,才自杀的。

对付这些普普通通的甚至有些乏味的自杀,当局采取的镇压可以说是惨无人道的:死者尸体被百般蹂躏,或是被高高倒挂,或是被焚烧再被丢弃在垃圾场;在英国,死者尸体的胸膛处被插进了一根木桩然后被埋在大马路上;折磨是决不会少的,家产也都被充公了。十六世纪到十八世纪,面对这种野蛮行径,人们的敌意不断滋长。自杀被看成是种英雄之举,连农村共同体都反对政府没收家产,害得那些无辜的继承者陷入贫困;也反对

有人把公众行为看成是让完整的家庭因为他们的过错而蒙羞。自文艺复兴以来,个人主义的不断成熟大大促进了道德职责的个人化,同时也反对集体惩罚措施。

像上吊、投河之类常被使用的自杀方式总被看成是一种家庭耻辱而被铭记于心。一贯以来,人们总会用交通事故或是归咎于发疯来掩盖真正的死因。对于团体杰出人物的自杀,人们有许多争议,这也使得十八世纪的当局非常谨慎且小心翼翼地采取镇压措施。为了掩盖自杀,神甫、家庭、当局之间渐渐达成了统一,自杀变成了一种忌讳,对自杀事件保持缄默对每个合作者都有利。

自十六世纪开始,对自杀问题就已展开了论战,但直到十八世纪才达到如火如荼的境地。这些争辩让当局陷入了困境,并逐步促使当局采取行动限制镇压,以便使那些损害集体意识的问题销声匿迹。哲学家们要求不对自杀者进行处罚,对于有些自杀的人,应该重新审视他们的地位和荣耀。不处罚,这点很快就实现了,但随之而来的则是舆论无声的谴责。生存还是死亡:这个问题太迷惑人心了,接触这个问题的人很难不受责罚。就连最胆大的人文主义者和哲学家在发表对这一问题的看法时都会犹豫再三。

我们把研究重点锁定于十六至十八世纪,因为这段时期人们对自杀的思考是最突出的。十九至二十世纪,人文科学飞速发展,这段时期所需列举的统计数据非常庞大,故也特别写了一卷。从启蒙运动以来,尽管有许多社会学著作,但不能就此说哲学家们在对这个问题的理解上有什么突破。如今,我们拥有所有和自杀有关的数据信息,但对最深层次问题的认识却一点进步都没有。如果人们都默认无论花什么代价只要活着就比死亡

有价值,而且都认为这是理所当然的,那思想就不会进步。

沮丧、颓废是个又黑又大的无底洞,让人厌恶又让人害怕。谁要是心甘情愿疾步向它们靠拢,他就会被看成是个疯子。但这些被公众唾弃、被个人排斥的东西不正是由每个人油然而生的反感所引起的不可抗拒的个人命运决定的吗?

尽管当局在伦理上、在政策上都施加了压力,但“安乐死”这一过激事件的出现还是引起了轩然大波。在伦理上,当局固执地认为人们所受的痛苦哪怕是极端的、无法医治的,都隐含着积极的作用;在政策上,当局又害怕局面失控。就因为这些,那些数以百万的、忍受着煎熬过着非人生活的人被宣判要继续活下去。价值观上的转变是困难的,那些聚焦于生物伦理学的争论,难道不该也考虑一下死亡伦理学?

