

# 死亡學

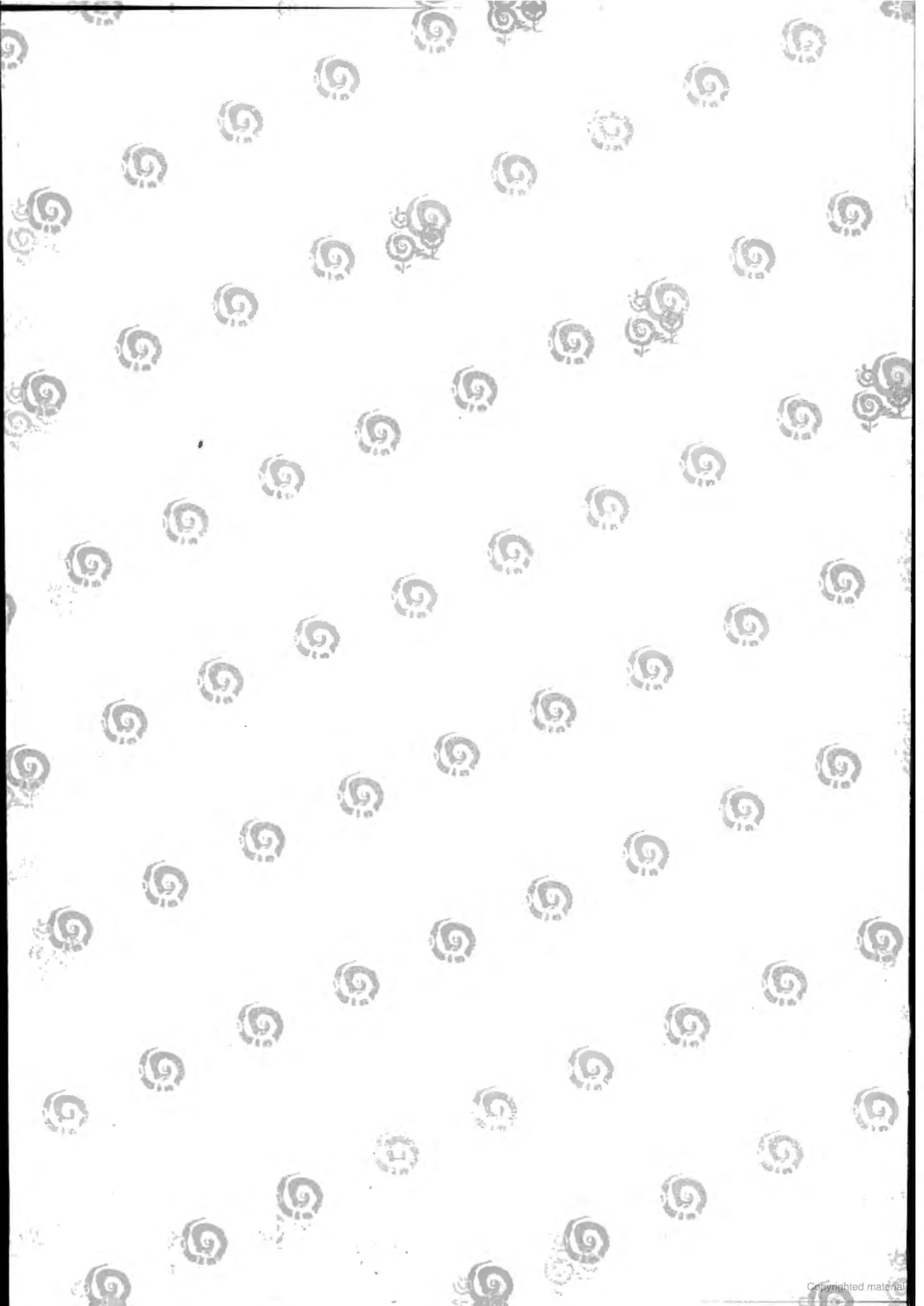
周慶華 著

## 作者簡介

### 周慶華

周慶華，臺灣宜蘭人，1957年生。中國文化大學文學博士。曾任小學教師、淡江大學中文系講師、國際佛學研究中心助理研究員、基督書院講師、空中大學講師及副教授等，現任臺東師範學院語文教育學系副教授。出版有詩集《蕪情》、《七行詩》、《未來世界》，散文小說合集《追夜》及學術著作《詩話摘句批評研究》、《秩序的探索—當代文學論述的省察》、《文學圖繪》、《臺灣當代文學理論》、《佛學新視野》、《語言文化學》、《臺灣文學與「臺灣文學」》、《兒童文學新論》、《新時代的宗教》、《佛教與文學的系譜》、《思維與寫作》、《文苑馳走》、《中國符號學》、《作文指導》、《後宗教學》等。







# 死亡學

周慶華著

中國文化大學文學博士  
臺東師範學院語文教學系副教授

五南圖書出版公司 印行

This One



WFC5-Y97-L1ZK

Copyrighted material



## 序

我第一次見識到死亡，才剛滿四歲。父親服務的礦坑，發生了災變，屍體一具具的被運上來，整齊的排列在廣場上。母親帶著我，守候在坑口，焦急的探詢每一臺煤車上還能講話的人。最後看到了父親烏黑血淋的身影，他站在煤車上攙扶著一個傷得比他還重的伙伴。整夜陪著父親在工寮敷藥，聽他敘述慘劇的經過，而屋外不斷地響起淒厲的哭喊。如今那一聲聲穿透寒夜的哀號，還沒有從我的記憶中褪去。

爾後，又經歷過兩位外祖父相繼辭世。他們一位是母親的生父，一位是母親的養父，對我都疼愛有加。我的童年如果少了這兩位老人家的呵護，不知道會多麼的缺憾無助！只是他們臨終前的衰病狀態，以及喪事中的悲哀氣氛，卻讓我十分的困惑和駭怕：生命的終了，為何總是避免不了痛苦；而生命終了後，又將往何處去安頓？我不相信那個小小隆起的墳墓，就是他們的歸宿；

他們一定會在另一個空間繼續他們生前未完的酒興。母親不也說了：他們都到天上當神去了，以後不會再跟我們一樣吃苦了。

鄉居的日子，幾乎不知道外界的訊息；而成天玩樂，倒也能沖淡對生命未知一面的恐懼。但偶爾傳來附近海上有軍機失事、鄰村某某海釣時被瘋狗浪捲走而下落不明等等，卻又重重勾起猙獰的死亡的回憶，心頭的陰影也再疊厚一層！我想不透是什麼力量促使著大自然要吞噬一個人的性命；彼此都在艱苦的營生，也頗小心地因應著環境的變化，但總有人會在我們沒有察覺的情況下，無聲無息的消失了蹤影！這一點，在我稍後隨父母遷居城鎮，更深感無奈和不解！街上一年到頭都有人在趕辦喪事；只見死者像一陣煙，突然竄起，倏忽散盡，還來不及詢問第一個的遭遇，又有第二個在領受家人的哀泣！生命如此脆弱不定，而周遭環境又是如此的冷峻無情，直教人悲懷難抑！

當中我特別擔心的是父親的安危，他一次又一次的瀕臨礦坑的災難，也一次又一次的攫走我「人可以掙脫生命的悲苦」的信念。每天目送著他去上工，既盼望他平安歸來，又恐怕他誤入變故，心裡無時不湧起家中會頓失支柱的疑懼和驚慌！雖然最後父親安然的離開了礦場，也在無師自通的情況下兼起廚藝的工作，並在家鄉慶雲宮當了幾年的廟祝。但長久積累的塵肺症卻害慘了他，直到晚年都沒有過一天舒服的日子。每次陪著他進出醫院，看著他被施予急救的苦狀，我總會恨上天為何

這般的折磨人。先前內人生產時因腦血管破裂，住院開刀治療，跟母親輪番照顧她的一個多月中，已經感受到疾病的可怕，這次再從父親身上看到了疾病的嫌惡！如今父親撒手西歸了，他並沒有戰勝病魔，而他躺在病床上掙扎受苦的表情，也不時的從我的腦海中慘淡的浮現。

十年前，祖母在一陣昏迷後走了，接著七叔也在工地遭水泥車意外輾過喪生，他們都還讓我留下一段記憶。但常聽到的卻是早在我出生前後棄世的祖父和二叔的故事：父親每每提到他們父子兄弟間的感情，臉上總有奕奕的神采。我不知道父親是用什麼方式在懷念著他們，直到自己失怙後，才凜然驚覺只有一句「刻骨銘心」可以用來形容這日夜縈繞不去的思親情懷。也許曾經藏在父親心中的就是這份痛感，也是他所能藉以渴望克服陰陽阻隔的唯一方式。至於那臉上的神采，就當作是「說得忘形」時自然的流露吧！

到這裏我才領悟到死亡不是一個「肉體生命」的消失，而是更多「精神生命」的誕生：它總是讓我們「思前想後」，也讓我們忖度自己所能承受的「擔負」，而經驗就這樣「代代相傳」，綿延不絕！把這點推擴開來，死亡要有積極性的語言，才能將它「說清楚」，並且賦予它凡事都得一併「想到死亡」的特殊價值。在這個前提下，死亡就無法離開科學、哲學、心理學、社會學、經濟學、倫理學、法律學、宗教學、藝術學等角度的「關照」和「衡量」，而為它建立起一套「可操作」



的理論知識。由此可見，生命即使不是為死亡而存在，至少也是因死亡而成為可懸念的對象，「死亡的計慮」終究要貫串人的一生。

有感於死亡的諸多「魅力」，我寫了這麼一本《死亡學》的專書。一來嘗試宏闊該一學科的規模，以論人所「不及論」或「不能論」來和學界交流對話；二來並以跨向超越界或神秘界的思維，開啟生死兩端的通路，從而彰顯自己特有的深沉的體悟，且冀能有所「回饋」於關心這一議題的朋友。謝謝五南圖書出版公司的接納，也謝謝副總編輯王秀珍小姐的賞愛和特約編輯吳燕萍小姐的編輯。有他們的慨允出版和勤力編務，才使得上述的一點想望得以實現，我衷心的感念。

周慶華

目次

序

第一章 緒論 ————— 001

第一節 一個新學科的誕生 / 003

第二節 為什麼要研究死亡問題 / 009

第三節 怎樣研究死亡問題 / 017

第二章 死亡學的性質 ————— 023

第一節 死亡學的界定 / 025

第二節 死亡學與存在主義 / 029

第三節 死亡學與臨終關懷 / 036

第三章 死亡學的範圍 ————— 043

第一節 死亡科學 / 045

第二節 死亡哲學 / 060

第三節 死亡心理學 / 075

第四節 死亡社會學 / 094

第五節 死亡經濟學 / 111

第六節 死亡倫理學 / 126

第七節 死亡法律學 / 142

附 錄 安寧緩和醫療條例 / 158

安寧緩和醫療條例施行細則 / 163

刑法（第二十二至二十四章） / 164

第八節 死亡宗教學 / 168

第九節 死亡藝術學 / 186

第十節 其 他 / 202

第四章 死亡學的運用 ————— 211

第一節 自我生命的安頓與開展 / 213

第二節 建立與超越界的和諧關係 / 222

第三節 促成整體觀的社會福利的實現 / 232

第五章 既有相關研究成果的檢討 ————— 243

第一節 缺乏周到的「後設」認知 / 245

第二節 未能開拓實際可期的「遠景」／ 253

第三節 「方法論」的反省有待加強／ 261


**第六章 結 論** ————— 271

第一節 主要內容的回顧／ 273

第二節 未來的展望／ 276

**參考文獻** ————— 279





第一章

緒 論

## 第一節

## 一個新學科的誕生

有一則德黑蘭死神的故事說：一個有財有勢的波斯人，有一天和他的僕人在他的花園中散步。僕人大叫大嚷，說他剛剛碰上死神，而死神威脅要取他的命。他請求主人給他一匹健馬，他好立刻啟程，逃到德黑蘭去，當晚就可以抵達。主人答應了，僕人於是縱身上馬，放蹄急馳而去。主人才回到屋裡，就碰上死神，便質問他：「你幹嘛恐嚇我的僕人？」死神答道：「我沒有恐嚇他呀！我只是奇怪他怎麼還在這裡而已。今天晚上，我打算在德黑蘭跟他碰面哩！」〔弗蘭克（V. E. Frankl），1992: 64〕。

從某個角度看，死亡就像上述這則故事所暗示的那麼簡單：「時候」到了，就要結束生命或被帶離塵世，似乎沒有可以商量的餘地。但換另一個角度看，死亡卻又極端的複雜：它不只是單純的肉體生命的消失，還牽連到人為什麼會有死亡、死亡後的世界又是如何以及活著時要怎樣因應死亡等等不可避免要思考的問題，人很難光憑「就讓它一死了之」一個反應，就可以瀟灑或輕鬆的瞑目離去。換句話說，死亡不是一種「自然」現象（如果是

這樣，那麼我們就無由想到死亡或有因死亡而起的恐懼、憂慮、悲傷和憤怒等情緒流露），而是一種「人為」的事實。這種事實，包括著它是由人「意識」它的存在、「界定」它的性質以及「計劃」從中獲得解脫等等（其他生物就「不可能」有這種後設知覺）。而所謂的複雜，就是該人為的「必定」無所止盡或不可預測，導至到頭來連我們自己都不敢自信「已經了知死亡」或「對死亡早有相應的準備」。因此，就有了「死亡學」的需求。

「死亡學」是源自自我內在的渴望而逼迫成形的，嚴格說來它不能由任何人加以「非己意」的限定。但基於相互借鏡或相互攻錯的理由，也不妨將它同置於學術的尺度下檢驗它的功效。這首先是死亡學（thanatology）名稱的源起。據說死亡學是第二次世界大戰後在美國新興的一門學科（參見傅偉勳，1993:18），主要是為了撫平人心因戰爭中死傷慘重所帶來的震撼和悲慟。所謂「死亡學的出現乃是因為當時美國的行為科學家發現多數的美國人無法正視死亡、平和善終，便起而提倡死亡覺醒運動。該運動適時地與興起於英國的臨終關懷運動相互呼應，於是開展出死亡學的主要內涵：死亡教育、臨終關懷、悲傷輔導等」（林綺雲主編，2000:28），就是在說明這種狀況。但也有人說死亡學這門學科才誕生不久：「『人為什麼會生、為什麼會死？』……『為什麼有平凡人、有非凡人？』……『生物基因設計了軀體，什麼東西設計人的靈魂？』……諸如此類的科學探索，在二十世紀結束前的幾年才剛剛開始。這類研究的發源地有二：一個在美國的聖他非研究院；另一個在比利時布魯塞爾自由大學。前者專門研究複雜性和人工生命系統；後者研究『非死亡控制』問題。由此估計，二十一世紀的科學研究，有一個很大的部分將涉及生命與

死亡系統。因此，生死學（死亡學）是一門逐漸興起並有成長趨勢的新學科」（陶在樸，1999:4）。就在死亡學出現的或「早」或「晚」還沒有定論前，許多人又急著要更換名稱，將它改為「生死學」（life and death studies 或 biothanatology）。這最先的倡議人是傅偉勳（傅氏又模仿日本人的翻譯）。他認為死亡學應該放在廣義的生死學探討範圍之內，乃是「由於生與死構成不可分離的一體兩面之故。生命的意義必須假定死亡的意義，才會彰顯它的終極深意，反之亦然。如說孔子所云『未知生，焉知死』，有見於『生』而無見於『死』，固屬一邊之見；死亡學也有偏重『死』而忽略『生』的危險，亦屬一邊之見。因此，我們必須結合『生』與『死』，生、死問題的學理探討一時並了，而讓死亡學在現代生死學的研究領域，發揮它的學理功能與真實意義出來」（傅偉勳，1993:178）；爾後相關的論說，幾乎都以生死學標名（詳見陶在樸，1999；蔡瑞霖，1999；尉遲淦主編，2000；曾煥棠，2000；林綺雲主編，2000）。這種「爭議」自有心理、社會和文化的因素〔如有位論者所說的就是：「無論是『生死學』或『死亡學』，都是以生命關懷為出發，因此這兩個名詞的概念是可以相通的。然而在國際學術交流的研討會中，『死亡學』一詞已被普遍接受並使用；反觀我們國內因受文化、習俗等因素之影響，談論『死亡』一直被視為是個社會禁忌，因此用『生死學』代替『死亡學』可能較易被國人所接受，因為『生』的喜悅可沖淡『死』所帶來的恐懼。」（林綺雲主編，2000：吳庶深序vi）〕，還可以再作討論。這裡為保留這門學科是因「死亡」而起的原意，姑且沿用較早的「死亡學」的名稱而不別作更動。

其次是死亡學作為一門有關死亡（生死）的學問的內在形塑



力和多樣性質。死亡學的名稱只在死亡學作為學科時才有意義，此外它都要貼近人的生命而自由決定取捨。也就是說，它是緣於人自己對「死的憂慮」或「生的困惑」而窮究所得的學問，要用什麼名稱或甚至要不要有名稱，基本上已經不重要。而從這一點來說，有人所辯稱的死亡學「難學」或「深奧」就沒有什麼意義：「（死亡學難學、深奧的原因）第一，『死亡』自古至今一直是神祕莫測，許多哲學家、宗教家與科學家窮其一生探索死亡的神祕，直至今日卻沒有一位能夠給予我們令人完全滿意的答案……第二，此門課程之所以難學，乃是由於有關死亡的知識，涉及極其廣泛的學術學問與問題課題，諸如世界哲學、世界宗教、宗教學、世界文學音樂藝術、一般科學、心理分析、精神醫學、精神治療、民間風俗、法律知識、歷史文化等等；之所以深奧，乃是由於一大半人即使『活到老，學到老』，也無法真正領會死亡的意義，遑論超克死亡了」（傅偉勳，1993: 28）。殊不知前人探索死亡問題都在「自造自得」，何必要在乎別人不能感到「滿意」？再說探索死亡問題所需要的資源也因人而異，又如何說一定得牽涉許多學科才算數（真正領會死亡的意義）？可見論者這種說法，是基於學科建立的需求，而不是人心普遍的渴欲。不過，話說回來，一門學科的建立完成，多少也能深化人對死亡問題的思考。比如說有人推動死亡學，目的在於「改善個人、社區及全人類的福祉」；因為「當今人類許多死亡的原因是由於個人或團體的貪婪、自私、冷漠及偏見所引起，因而帶來戰爭、環境污染、貧窮、饑荒、恐怖活動及種族間嚴重衝突」。至於「如何清除及預防這些『驚恐死亡』的發生，以提升全人類的生活品質，和保護人類生命的尊嚴」，則「需要我們本著互愛及互助的

態度，來努力追求一個祥和地球村的遠景」（林綺雲主編，2000：吳庶深序v引）。如果順著這樣的脈絡而建構起死亡學，那麼它將能提供給人在「獨力」承受死亡外繼續想及「與人共存亡」的嚴肅問題所需的資源。但這一切都只能在理論上「確立」，而把「擇取」的開放性留給實際上的個別人去領受。因此，像「死亡問題是一個與人類同齡的最為古老的文化問題。原始人從幾百萬年前『超出動物界』之日起，面對著同類的死亡，就開始認真地思考起死亡問題了。最初，人類的死亡思考是以原始宗教活動、原始宗教神話、原始宗教藝術和悼念儀式等形式表達出來的。爾後，隨著人類思維能力的提高，社會與科學的進步，於宗教、文學藝術之外，死亡又成了生物學、醫學、心理學、政治學、法律學、倫理學等許多具體科學或精確科學的研究對象。今天，人類進入了核子時代，死亡問題更成了文化的一個焦點。它不僅直接影響到國際爭議和外交活動，還成了現代物理學、環境科學和社會心理學的重大課題。於是一門綜合性的新興學科——『死亡學』應運而生了」（段德智，1994：3~4）這樣的說法倘若可信，那麼它所顯示的是（古來）人人心中都有自己的一套死亡學（不是如文中所述到當今才誕生），彼此相互非難、甚至相互否定，都屬白費且有礙一門新學科的「建立」。

所以說不能正視死亡學的多樣性質，就有礙一門新學科的建立，理由是死亡學在每一個「當下」的建構都是新的（沒有人會純然的拾人牙慧或重炒冷飯），它的功能只能保證自己受用而不能保證他人也同樣受用；因此，當有不同的死亡學理論一併（或前後或同時）出現時，並不代表死亡學已經發展到什麼「高度」，它在相對上都只是個別性的「自我完足」（也就是個別的

死亡學理論自我滿足，不跟其他的死亡學理論形成邏輯上的關聯)。以至各死亡學理論表面的「合顯精彩」，就無法掩蓋內在的「各自為政」或「自成一理」的事實。這麼說來，死亡學在當代的頻被「召喚」，固然有現實的社會背景和世界局勢變遷的促動，最主要還是學科內部的「競勝」心理在起終極性的作用。換句話說，我們所以要有這麼多套的死亡學理論，不是現實界真有什麼「迫切」的需求，而是我們為求自我滿足並可藉以「與人一較長短」（而後坐收榮耀、地位、權力、利益等好處）。雖然如此，多重死亡學理論競勝的結果，還是有知識推衍或繁複上的意義。它內部的異質色彩，對於有心再開啟死亡學「新境界」的人來說，無異成了最好的刺激源（也就是可以融匯再製而生產能顯局部差異的「新」的死亡學理論）。而文化就靠著這一番更新，得以向前推展（這時也沒有所謂的「高度」可說，只表示著文化心靈的精細化或複雜化而已）。在這種情況下，本脈絡所宣稱的「一個新學科的誕生」，就有了理論和實際的基礎。也就是說，每一次第的死亡學的建構都是新生的，而建構者也會努力使它展現出新的面貌；此外，就無法再進一步奢求它是「最好的」或是讀者「最需要的」。

## 第二節

# 為什麼要研究死亡問題

死亡學是對死亡問題的研究所形成的學問，它負有揭開「死亡之謎」和擬訂「因應死亡的策略」等功能。而前節所說的死亡的難知和不好應付等一類問題，其實不是個別人沒有能耐加以解決，而是個別人的解決辦法分歧，在相互「碰撞」或相互「交流」中徒增自己的疑惑（也就是自己會懷疑自己的解決辦法是否妥善或別人的解決辦法是否更好）。這時如果有更多的死亡學理論並呈，也許有助於個別人的吸取以便自我「調適」；以至「新」的死亡學的建構，永遠有它的「可留予人參考借鏡」的意義和價值。然而，這還得從「為什麼要研究死亡問題」這個根本的問題思考起。

正如前面所說的，研究死亡問題是為了解決死亡所帶來的種種疑慮和不便。但這並沒有涉及人為什麼要有這一類的關心或掛慮，實在有必要在一門學科的建構的過程中予以妥適的「交代」。這總說是「為什麼要研究死亡問題」，實際上還可以再分出「如果不研究死亡問題又會如何」一個思考進路。很顯然這有

邏輯學上的「一體兩面」性；也就是解決了前面的問題，相對上就不會再有後面的問題（反過來說，如果解決了後面的問題，在相對上也就證明了前面的問題的重要性），實在不必「多此一舉」的提到它。但基於「多方供知」的立場，這裡還是會分別給予論述（而不僅僅處理其中一面罷了）。

從理論上來說，研究死亡問題是一件很弔詭的事。它不可避免要面對「如果死亡在，你就不在；如果你在，死亡就不在。因此，你無法證明死亡」這類伊比鳩魯式的悖論的挑戰（參見中國社會科學院外國文學研究所《世界文論》編輯委員會編，1993: 128）；以至談論死亡不啻是在進行一場「隱喻遊戲」。所謂「死亡，是生命的絕對『他者』，一個無可想像的他者。死亡盤旋不去，卻又超越了溝通。無論何時談論這個他者，總落得是一場自說自話，好比透過反面的隱喻來談論自己……死亡無從探觸，更難模擬或察看。正如我們從胡賽爾那兒得知，所有的察知活動都有意向在先。主體的察知活動超越了主體，捕捉到主體之外的某些事物，同時創造出客體。此一客體與主體屬於同一個世界。但是並沒有所謂『某些事物』屬於死亡。無論主體再怎麼奮力察知，都無法在死亡之中發現任何事物。死亡是絕對的無；而絕對的無，毫無意義。只有在我們能察知到『察知活動並不存在』的時候，我們才能確定地說『那裡沒有任何事物』。任何的『無』，都是種經驗的、察知的、想像的無。因此，所謂『無』，都不是絕對的——所謂無限的空無。然而，死亡是『活動主體』的停息，也是所有感知的終點。感知的主體無法去知覺到或創造出這樣一種感知終結（死亡）……既然不可能察知到感知的終結，感知主體只好用隱喻遊戲來迷惑自己。而這些隱喻反

而是遮掩了，而非揭露了被感知的對象。結果是這些隱喻模糊掉了死亡的非感知狀態」〔包曼（Z. Bauman），1997: 2~3〕，正深刻的道出這種弔詭性。而依照這樣的理路，自然得終止對於死亡的思想。但也不然！死亡這個他者，可以透過「異己」的考察（也就是對於發生在他人身上的死亡的察覺）而設想它的狀況；也可以透過「死而復生」者的自白或通靈者的轉述而意會它的情境，並非全然是一個不可思議的對象。因此，上面所說的弔詭性，還是可以在藉助別人的經驗下予以淡化或轉移。

那麼我們究竟要如何來思考上述的問題？先前有人將死亡視為生命的奧祕而要加以詢問：「死並非意味一方面是我們最陌生的，而另一方面是我們最切身的。並不因為死被獲悉為我們最切身的，我們就覺得它親近一些了。作為我們最切身的，我們依然對它最陌生。這使死變得神祕莫測。由此可以理解，只要人想理解自己，他就要詢問死的問題。人們不會純粹由於好奇詢問死，只有稚童才這樣做；因為他們還根本不能將死理解為他們最切身的，也不能覺察其特有的生疏，所以他們絕不是詢問死，而是僅僅詢問以這個名字稱呼的某種不明之物。最近身的不是自己好奇心的對象。它太貼近我們，故不能成為我們的好奇心的對象。對死的詢問嚴肅得多，它好像一個謎。它涉及生命的奧祕」〔雲格爾（E. Jungel），1995: 10〕。這是想要理解死亡。而這種理解又可以有不同的面向，如「即使我們能對主宰、死亡、真義這類犖犖大事找出若干解釋，我們仍會在生活中發生其他問題。這些問題都與我們的生命息息相關，無從迴避。我們什麼時候會死？會怎麼死？我該忍受多大病痛，多少折磨？我為什麼要忍受？在我步向死亡途中會對別人有所虧欠嗎？特別是那些很希望我仍能在

他們身邊的人？當我在生存與死亡邊緣猶豫不定時，活下去有什麼好處？求得一死又有什麼好處？我該向什麼人請教以上這些問題？什麼人能為我解答，究竟是掙扎求生，還是自我主宰死亡對我合適？當我想到我的死亡，以及形成死亡原因時，我對整個社會的責任如何？我是不是可以向我的同胞無止境的索求，要他們盡一切所能（包括稅收、保險費等）維持我的生命，只要我（不是他們）決定有理由活下去？同樣地，我該不該向我的家人做這種無厭地渴求？我能拖累家人花費殆盡地保有我的生命嗎？即使錢不成問題，我能要求他們犧牲時間、幸福，陪伴我的痛苦嗎」〔卡拉漢（D. Callahan），1999: 30~31〕，這就頗有現實感；又如「任何人只要一思索自身：『為什麼要有我？』就自然會引發生命問題的追問：作為一個人，擁有生命，但是又為什麼要有生命？『我為什麼要活著？』我在世界上又有什麼重要性？生命在宇宙中又有什麼樣的獨特地位？生命的意義何在？『我為什麼會死？』為什麼要有死亡？是死亡讓生命顯得更可貴嗎？是死亡給予生命『生命』嗎？是死亡才激起了這些生命問題的思索嗎」〔波伊曼（L. P. Pojman）編著，1997a：導讀 2〕，這就別為涉及理想（形上）層次。而由此理解死亡的欲求再進一步，又有所謂的「超越死亡」說：

生死學（死亡學）的首要課題是，關於生命的意義與死亡的意義，或深一層地說，生死的終極意義的探索。我為什麼一定要生活下去？生活下去究竟有何意義價值？如無任何意義價值，則何不自殺，免得拖累我的生命？如說生活有其意義，為何生命又是如此短暫，終究難免

一死？死亡本身又有什麼意義？有了死亡，是否就滅殺如此短暫的人生的意義？還是反能發人深省，體會到生命的可貴？生命的意義與死亡的意義為什麼構成一體兩面互補相成？是否由於一體兩面的生死有其終極意義？如有所謂終極真實，究竟又是什麼？我們在這裡可以看到，生死學與宗教（學）的生死問題探索息息相關；因為宗教源乎對於生死問題的終極關懷，由是探索超越個體生死的終極真實，據此發現生死的終極意義，定立人生的終極目標，開出適當可行的解脫進路，而使每一單獨實存有其信念信仰上的終極承擔的緣故（傅偉勳，1993: 179）。

這種超越說，也常被解釋成非宗教性的。如「所謂『超越死亡』，並非指人肉體上永恆不朽、長生不死，這絕對不可能，它指的是：第一，人們在面對人生時，能夠坦然地面對死亡，在心理上不畏懼死、不駭怕死，從而享有生的歡欣和『死』的尊嚴。第二，人們可以正常地深思有關死亡的各類問題，為面對他人（如病患者和自己的親人），尤其是自我生命的終點作好心理與生理上的準備。第三，人們可以把對死亡的認識轉化為人之生活過程與生命進程的動力，將死亡觀轉化為規劃人生的資源和促進人生發展的動力機制，從而既幸福地『生』，亦坦然地『死』，最後則能超越死亡，獲得生命的永生與不朽」（鄭曉江，1999: 167~168），就是顯著的例子。

以上這些理解說、超越說，都沒有什麼不妥；而說實在的，研究死亡問題也合該廣納這些意見，使死亡學的「內涵」更為豐



富。只是如果只停留在這個層次，可能還顯不出人所以要研究死亡問題的「終極」上的意義。理由是這些道理（指理解死亡、超越死亡）都甚淺；有誰不知道研究死亡問題就是要理解死亡、超越死亡（不然要做什麼）？這樣如何提升一門學科的價值？事實上，人們最想知道的不是死亡能不能被自己所理解或超越，而是死亡能不能被自己所操縱。這種操縱，不但指自己可以「死」或「不死」（前者，如自殺；後者，如長生不老。按：上引論者所說的人絕對不可能在肉體上「永恆不朽、長生不死」，太過武斷；殊不知歷史上就有過長生不老的案例。詳後），更指自己可以把死亡這件事及其相關的觀念「運用」來做什麼。這才能顯出人的能動性和積極性，也才是人所以要探討死亡的終極目標。底下有兩個例子，可以藉來說明這個道理：

有一個古老的故事（古希臘神話故事）說，邁德斯王在森林中長久地追逐著智慧的森林之神，亦即戴奧尼修斯的伴侶息倫納斯，而總不能抓到他。最後當息倫納斯落入他的手中時，這位國王問他，他認為人類最大的善是什麼。這個半人半神一句話也不說，只是站著不動；一直到最後，受不住國王的催促，才發生一聲尖脆的笑聲說：「啊！可憐的朝生暮死的人類，命運的不幸產兒，你們為什麼一定要我說出那些你們最好不要聽的話？對你們來說，最好的事情是永遠達不到的：那就是根本不要出生，不要存在，要歸於無物；而次好的事則是早點去死〔尼采（F. W. Nietzsche），2000: 39~40〕。

在伯格曼的電影《第七封印》中，死神答應跟一個從戰場上歸來的騎士下一盤棋。只要對弈還在繼續，騎士就可以活下去。當中有一幕，死神假扮成教人懺悔的神父，設計套他的棋術。對這種背信棄義的行徑，騎士第一個反應是深感憤慨。但是突然間，他意識到自己的重要性：他好不容易掙扎著活到現在，眼前正玩著這盤棋，而這就是他的生命本身。「這是我的手，」他說，「我能夠使它運轉自如，能夠感到血在裡面流動。太陽正高高地掛在天空，而我安徒紐斯·勃洛克，在和死神對弈！」在自我意識豁然開朗的時刻，背景音樂響起了天堂裡的讚美之聲〔辛格（I. Singer），1996: 185〕。

這分別寓含著「死亡的歡悅」和「存活的狂喜」的意思，也分別預設著「活惡死善」和「死惡活善」的觀念。而不論現實中是否存有這兩種相對立的態度和取向，至少死亡這件事（是關鍵）在這裡都得到了「藝術化」的安置；也就是透過不同的敘事方式（一為敘說式的敘事體，一為電影式的代言體），使它成為可被玩味或可被討論的議題。而就是這種藝術化的安置，死亡一轉而變成人的「掌中玩物」，從此昇華了對死亡的理解和超越。試問人窮搜冥索的想跟死亡「觀面」，難道不就是為了能夠像這樣操縱死亡嗎？反過來說，人如果不研究死亡的問題，就不會擁有這樣的「好處」。而不僅得不到這樣的好處，還可能會因此而喪失「生存的樂趣」（因跟死神搏鬥或自求福祉而顯現的「奇遇」或「尊嚴」）；甚至連構設類似底下這種「不想存在」的笑話的能力都沒有呢：「（有一個猶太人的故事說）兩個多年不見的老朋

友有一次又碰面了。其中一個問另外一個一向可好，回答是：『非常幸福；總的說來，生活對我夠好了。你？』『也不壞。我沒什麼好抱怨的。但是說真的，如果要讓我重新來過，我真希望爹媽沒有把我生下來。』『噢，可不是嗎？』另一個長嘆一聲，『不過誰能有這樣的好福氣？』」（同上，107~108）。而由此也可見，死亡學的建構就是操縱死亡的一種具體成果的展現。它已經不是什麼「隱喻遊戲」（見前），而是通著其他學科共享同歡的實實在在的「權力遊戲」（人不但在這裡可以「操縱」死亡，而且可以藉此贏得別人的「尊崇」以及獲致相關的「權益」）。

### 第三節

## 怎樣研究死亡問題

順著前節的說法，所有對死亡問題的研究，都得相應於「操縱死亡」一點才有意義。因此，緊接在「為什麼要研究死亡問題」後勢必要問的「怎樣研究死亡問題」，也就等於在問「怎樣操縱死亡」。怎樣操縱死亡，已經涉及實務操作（而不只是理論上予以確立而已），所以要有具體的方法。但這還是有層次上的差別：如果是只為自我受用，那麼它就無從別作多餘的要求（只要自己認可的方法就可以了）；如果是還要供他人參考，那麼它就得有經驗或學理的限定（以便可以檢驗）。這裡所要談的，當然是指後者。

這個問題，仍然要從前節所陳列的由「理解死亡」、「超越死亡」到「操縱死亡」這樣的「進程」思考起。所謂的「理解死亡」、「超越死亡」，其實也就是「操縱死亡」；當中的「理解」、「超越」云云，都是人在操縱，才成為可能的。換句話說，沒有非操縱意涵下的「理解」、「超越」這些東西的。因此，所謂「理解死亡」，就是人在操縱使自己能夠理解死亡，所

謂「超越死亡」，就是人在操縱使自己能夠超越死亡。這樣一來，怎樣操縱死亡的問題，也就可以「分布」著談（分別就「人在操縱使自己能夠理解死亡」和「人在操縱使自己能夠超越死亡」來談）。

「人在操縱使自己能夠理解死亡」這部分，可以藉底下兩段在「內涵」或「旨意」上相對反的文字來作說明：其中一段是純論說死亡不可思考：

最令人不安厭煩的知識，莫過於死亡；莫過於想到走向死亡之必然、想到此生寄旅之短暫。尤有甚者，這類知識必然會徹底挫抑人類的思維能力。死亡是理性活動的終極挫敗。理性活動無法「思考」死亡。這並不是說，我們不知道死亡是怎麼一回事。我們雖然無法思考死亡，卻需要一直保有死亡概念（這真是個矛盾語句。梅洛龐蒂說：「我的出生與死亡並不是我的經驗。我只能視自己為已生且活著。只能視出生與死亡為人格前視界裡的事件。」佛洛伊德也有類似的見解。他說：「我們無法想像自己的死亡。即便我們願意一試，也終究會發現，我們只能像個旁觀者。」墨林在研究死亡之人類學意義的開山之作中結論道：「死亡概念，是個不具有內容的概念。」換句話說，是個「空洞的空洞概念。」因為此概念的內涵「無從思索，曖昧不明」。死亡概念就是等於「其實我並不知道」。死亡的恐怖是種空無的恐怖、終極消失的恐怖、對非存在的恐懼。我們對死亡的感受（當）是：苦（包曼，1997: 20~21）。

另一段是以說故事的方式在刻劃死亡的可能形態：

在午夜一點至兩點三十分之間的某一刻，那時我是睡著的，忽然有一股強大的力量襲擊而來，並企圖控制我整個人。但卻只是愈喘愈厲害，而且在這麼危急的情況之下，我卻坐不起來。我的胸膛緊縮，而且開始感到窒息，幾乎快要悶死了。於是我掙扎起來，但那一股力量比我大多了，硬是緊緊的把我按在床上，我甚至無法舉起手臂來，它像根鉛那麼重。當時，如果我還能說話的話，也許我的聲音還能把死亡給嚇走。可是沒用，我連哼都哼不出來。那時只想到：「不，死亡！你絕沒法兒把我給弄走！」唉！此時就好像死亡已經攫住了我。一切都是黑暗的，我的雙腿和胳膊一樣的沈重。突然間，我感到十分的疲倦，只想能永遠的沈睡下去。然後，我感到一切都空虛了，而自己有一種往下墜的感覺。我看了看，下面沒底，只有無盡的黑暗。黑暗完全籠罩著我，但我並不喜歡黑暗的蒞臨。我到底在哪兒？就在持續下墜之時，四周溫度卻一直不斷在上升著。我滿身大汗，雖然沒風，卻打著冷顫。這種事情不應該發生在我身上——「死亡，你甯想逼我就範」，可是我卻連一個字都說不出來；因為喉嚨乾澀，聽到的只有我粗啞、嘶吼的聲音迴盪在陰暗之中。然後，我跌了下來，這一切都已結束了嗎？雖然仍躺在床上，但我卻看得出自己是置身在一個黑洞之中。一點希望都沒了嗎？真的無法逃脫了嗎？也許我已命中註定得回歸永恆了吧！然後，我

感到胸部一陣刺痛，胸口發緊，接著身體便很快速的被投擲了出去——而我的一生也快速的閃過眼前。不，不能這樣，我一定要反抗這一股力量——它別想控制我。我用盡了吃奶的力氣奮力一擊，這也許是最後一擊，把壓在鼻孔的亞麻床單給掀了開來。然後，我呼吸到了夜晚沁涼的空氣。醒過來之後，我立刻坐了起來——還好只是一個夢——感謝上帝〔克拉瑪（K. Kramer），1997:13~14 引〕！

不論死亡不可思考或不可經驗，都關聯到對死亡的理解（說死亡不可思考或不可經驗本身也是一種理解）；而這種理解，就是一種（人為的）操縱。依此類推，我們可以設想各種可能的死亡的狀況（按：死亡不可思考或不可經驗那一理路，如果被接受，那麼接下來就是要「停止」討論死亡，無法再有什麼可以「發揮」；這通常只能「點綴」的出現，不好將它「案例」化），而來顯示我們特別能夠「理解」死亡；然後再以文學的或藝術的或論說的方式呈現，以完成所謂的操縱死亡的程序。


至於「人在操縱使自己能夠超越死亡」這部分，情況也類似。所謂「人類試圖超越死亡的想像力是極為豐富的。舉幾個例子（這些例子均代表著至少一種關於生命可能超越死亡的宗教假想）：如果種子落土便能開花結果，何以生命不能再生；如果同樣都是呼吸（它將最終通過死亡回歸空氣），當我呼出空氣，你可以接著吸進去，我們也許也可以在來世繼續呼吸今世的氣息；如果炊煙可以裊裊飄散於天際，那麼火葬的濃煙也許會同樣地將現實的人格帶向茫茫天空；如果鹽能溶於水而不致消失，何以人

類不能溶於土或火或水中而永不消失；如果水蛇可以蛻去皮殼繼續存活，何以人類不能脫離原有的身體而實現一個新的生命」〔鮑克 (J. Bowker)，1994: 6~7〕，就是相關這類作為的生動的描述。換句話說，我們可以規模各種可能的克服死亡的方案，而來表明我們還有能耐「超越」死亡，然後再以文學的或藝術的或論說的方式呈現，以完成所謂的操縱死亡的另一種程序。

為了使這種理解、超越說能夠成為可被檢驗的對象，必須將它「理論」化，於是而有援引各種學科的知識來「發掘」或「證成」相關死亡的課題。如下列這段話所說的正是道著該一現象的概況：「死亡學的研究課題，對象及範圍極其廣泛。現代醫學對於愛滋病、癌症、心臟病等嚴重病症，尤其絕症的認真探討與解決方法，就是死亡學所關注的首要對象課題，因此為了死亡學研究的發展與充實，必須經常引進最新的醫學突破性發現或研究成果。同時，為了了解死亡現象，為了設法早日釐定『死亡』的界說，為了進一步探索腦死或植物人狀態的真相，死亡學必須與醫學、一般科學、哲學、宗教學以及醫藥倫理學互相配合。其次，我在上節（略）已提過的自殺、墮胎、安樂死、死刑等涉及死亡的種種法律、政治、道德問題，也是死亡學的考察課題；與此相關聯的學科甚多，至少應該包括法律學、宗教學（或神學）、哲學、醫藥倫理學、教育學、心理學、社會學等等……我也提過絕症患者及其家屬的精神狀態問題，此類問題的死亡學探討，必須連貫到（臨終）精神醫學、精神治療學、醫藥倫理學以及宗教的研究……從臨終精神醫學與精神治療學的探討，我們還可再進一步專就死亡與宗教的關聯性問題予以考察，諸如有否『死後生命』的問題、安身立命的問題、生命的終極解脫問題等等，都是



死亡學與宗教學共同探討的一大課題，自然關涉到世界宗教研究、宗教學（或神學）、哲學以及臨終精神醫學與精神治療學等學問……死亡學的另一研究課題，是在文學藝術對於死亡的種種表現，以及文學藝術對於絕症患者所能具有的精神調適或昇華功能……有一項死亡學不能忽略的研究課題是，對於死亡的兒童心理……因此，死亡學必須與兒童心理學、發展心理學、教育心理學等學科相配合，探討兒童與死亡現象相關聯的課題……醫療設備、臨床管理、養老院或絕症患者收容所的設立等等實際問題，也算是死亡學研究有關的一項課題，也關涉到政府的社會福利工作、民間的社會公益事業、勞工保險以及醫藥倫理等項課題……死亡學的另一研究課題，涉及有關世界各地不同背景的人們對於死亡所持有的看法或態度，以及歷史上人類對於死亡的看法或態度乃至對付死亡問題的演變過程。要在此一課題的研究，獲致如實客觀的了解與有益的探討成果，死亡學就必須聯貫到文化人類學、民俗學、宗教學、哲學、一般科學（如社會學）以及歷史學（如風俗史研究）等學科的研究……最後，跳過個別死亡問題，還有集體死亡的問題，涉及自然災荒、核子戰爭的威脅、政治壓制等等，也是死亡學的探討對象；關聯到地震學、氣象學、國際政治學、倫理學等等學科」（傅偉勳，1993:19~24）。這種援引是操縱死亡的最有可看性或最為複雜的一種方式。而所謂的學科意涵下的死亡學，就是在這種情況下出現的，也是本脈絡所致力於另展風華（建構稍為有別於他人所建構的死亡學）所企求的。



第二章

---

死亡學的性質

## 第一節

# 死亡學的界定

**根**據前面的說法，建構死亡學最基本的動機是為了操縱死亡，而該死亡學內涵的殊異又以競勝心理為中介所致（詳見前章第二、三節）。這兩個「準則」，可以用來檢視相關的著作，也可以用來作為後續論述的前提。有關檢視相關的著作的部分，將留待第五章再詳談；至於作為後續論述的前提的部分，則從現在起要實際的施行，以便能有成果接受「考驗」。

這首先得對脈絡中的死亡學的性質有些限定。這種限定，一方面要針對死亡學作為一個概念究竟有多少意涵可以運用來言說；另一面則要針對死亡學所以被期待的現實基礎略作交代。後者，將在後兩節中處理；前者，正是本節所要論述的。這可以總題為「死亡學的界定」；但它實際的意涵是個人所要建構的死亡學名稱的界定，而不是他人已經建構的死亡學名稱的「再界定」或「重新界定」（雖然在文中也會觸及其他人所留下的相關的界定）。

死亡學，粗略的說，是研究死亡的學問；細緻的說，則有三

點實質：第一，所謂「研究死亡的學問」中的死亡，是關聯生命的；而且彼此構成一辯證的關係。一般都只從死亡「回溯」生命，而重新賦予生命意義，如「有些哲學家認為，死亡本身便是人生的另一種障礙，只有過上一種獲得了本己意義的人生，我們才能無視死亡的猙獰面孔。蘇格拉底在柏拉圖的對話錄〈斐多篇〉裡曾經談論過這種方式。我個人覺得，我們必須把死亡當作人生意義極大的毀滅者；因為它畢竟是每一個自然生命的終結。但是人類知道他必將死去，而且這種意識本身可以為人類提供一個意義的源泉。再者，一個人的死，乃是活著的人們生命中的一種事件。對於這些還活著的人們來說，也能呈現出具有創造性的意義」（辛格，1996: 64）、「正是死亡、生命的終結，讓我們駭怕自己的生命只是虛幻的。有限制的生命，才讓我們迫切地想去追尋『這一趟人生究竟是為了什麼？』生命有意義，我們才能回答生命的謎題；而死亡的意義，讓我們看到了生命意義之所在。的確，死生的意義是一體兩面；如果我們知道了死亡的意義，我們就能夠知道該如何生活；如果我們理解了生命的意義（按：論者所說的生命的意義是緣死亡而來界定的，依然是單向的），我們也不用再駭怕死亡，而可以安心地去迎接死亡。因為我們已經生活過，追求過生命的意義，我們不用再擔心生命是一片空無、一個欺騙，或者只是一場徒勞」（波伊曼編著，1997a：導讀 13）等所說的就是；但這還不夠，有時候我們也會或需要由生命來界定死亡（詳後），而使生命和死亡處在不斷地辯證中。

第二，所謂「研究死亡的學問」中的研究，「原」有發掘問題和解決問題（或兼指出一新方向）等兩面性。如「一個敘述能

夠告訴我們研究些什麼？如何去研究？它就是一個重要的敘述；可是它很少告訴我們研究的內容是什麼。套一句摩頓的話：『敘述是告訴我們如何去接近研究的對象，而不是研究的結果』」（荷曼斯（G. C. Homans），1987:4）、「誠如馬克思所言，人類只要能夠指出問題、提出問題，為自己設定職責，那麼遲早總有解決問題和完成任務的一天」（石之瑜，1995：推薦序）等，就是在說前面那種情況；又如「人們總是為解決某一問題而有意識地去研究的。因為存在難解決的問題，才需要進行研究、探討，才有一系列的科學實踐活動」（劉元亮等，1990:91）、「當一時代之人，習於某一種之研究了解之態度，而感其不足，或其弊害已見之時，則宜有一新態度方向之提出。此所謂新，乃相對而言，亦即就其補偏救弊處，而見其為新」（韋政通編，1987:125）等，就是在說後面那種情況。但在本脈絡中，會努力做到後者的要求，也就是設法解決有關死亡的問題。

第三，所謂「研究死亡的學問」中的學問，從學科的立場來說，自然會嚴格自我要求使它成為「有組織的知識」。所謂「（學）是研究事物而得其綱領條目，而為一種有組織的知識之謂。析而分之，可得三要素：一為統括的要素，能將其理，適用於同種類或同性質之事物，不俟直接經驗，而後能推而知之者也；二為組織的要素，依一定方法，整理雜然無章之資料，使成為秩序井然，有條不紊之系統的知識；三為合理的要素，敘述論究，必依一定理由根據，或推理法則，而演繹之，與想像的假定，大異其趣，與神祕的信仰，亦迥不相同。故所謂『學』者必具此三要素，而後能成其為學」（范錡，1987:13），正可據以為自我要求。但不敢自比某些論者所說的可為普遍接受的知識

（如果有的話）：「稱一個研究範圍為一門『學科』，即是說它並非只是依賴教條而立，其權威性並非源自一人或一派，而是基於普遍接受的方法和真理」〔沈威（D. R. Shumway）等，1996〕。這種情況，嚴格的說也只具有相互主觀性（可獲得相同經驗或相似背景的人的認同），而不可能具有絕對客觀性（參見沈國鈞，1987: 93；陳秉璋，1990: 241~246；周慶華，1997a: 64~65）。因此，在本脈絡中就不以它來打破自我節制的「慣例」。

此外，所要「設法解決有關死亡的問題」中的有關死亡的問題，不外有死亡是什麼、人為什麼會有死亡、死亡後又是怎樣的以及活著時要怎麼面對或因應死亡等等（參見前章第一節）。而這可以分別從科學（或醫學）、哲學、心理學、社會學、經濟學、倫理學、法律學、宗教學、藝術學（含文學）等角度來思索，以至有所謂死亡科學、死亡哲學、死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學、死亡宗教學、死亡藝術學等次級稱呼。至於各次範疇所要處理的死亡的問題，或寬或窄（或多或少），或重疊或分立，或深入或淺探，那就視情況（包括論述者的能耐和論述的體例等等）而定，無法再作進一步的限定。

## 第二節

## 死亡學與存在主義

死亡學所以被期待（出現）的現實基礎之一，是人的「存在」問題。在相當程度上，死亡是生命的終結，而生命這種存在又極端複雜，經常困折人心；以至死亡也跟存在聯繫，一併成了困擾人的根源。存在，也稱存有，是（西方）存有學或形上學探討的對象；包括它的本質特性（如單一、真、善、美等等）、存有規律（如矛盾律、充足理由原理、因果原理、目的性原理等等）以及存有者的範疇、實體和附質、潛能和實現等等，都是被討論的重點（參見范錡，1987；唐君毅，1989；黃公偉，1987；曾仰如，1987；傅偉勳，1987；項退結，1981；勞思光，2001）。但有關它一向被賦予的「任何事物賴以成為存有者或存有物的完滿」的涵義〔參見布魯格（W. Brugger），1989: 82〕，到二十世紀初它轉為存在主義者所重視而別為界定，就開始有了語意的「轉向」。

照一般存有學的說法，存有者或存有物所進行的存在活動，是帶有「創造性」的（所謂的完滿，就存在該創造性的活動中）。

所謂「如『賽跑者』進行『跑』的活動，同樣一切存有者也都進行存有的活動，以顯示其內在之豐盈，以更追求存在之完美。存在活動不離存有者，卻必須透過存有者始得以彰顯。存有乃一豐盈與滿全的活動力和創造力，但這活躍的創造力卻必須透過存有者，並透過存有者與其他存有者的關係，更透過存有者和彼此間的關係在時間中的變化，來顯示自己。換言之，存有作為一種創造性的存在活動，必須透過人、物、社會和歷史來彰顯，而人、物、社會和歷史的意義，就在於顯示存有豐盈之創造活動」（沈清松，1987: 13~14），就是在說明這個道理。但這從被存在主義者「重新」立論以來，卻有意剝除它跟造物主以及觀念論傳統的「形上」關聯（也就是該創造力來自造物主的賦予以及先天的存在），而跟西方的「人文主義」支流〔由古希臘哲人所「隱微」開啟，後經文藝復興、啟蒙運動而光大於世。參見佛固生（W. K. Ferguson），1993；漢普生（N. Hampson），1984〕接軌，從此展開了所謂存在主義的世紀〔參見趙雅博，1968；鄔昆如，1973；陳鼓應編，1980；項退結，1986；囑林（M. Grene），1991〕。存在主義強調「存在先於本質」；也就是人「從一個不可知的地方被拋或被棄而來到這個世界」，這命定不可能是一種人生的意義，被拋或被棄的那種迷離感，意味著我們要自己照顧自己，這命定不給予任何意義，表示我們自己要給它一個意義（參見鄔昆如，1981: 202）。有位論者曾藉底下一個奧國人所說的故事來作說明：

一群螞蟻，他們本身在生活裡面去尋找他們的生活。有一天，他們一起掉進一個牛奶瓶裡。奶瓶中有相當多的



牛奶，這群螞蟻掉進去的時候，大多數都覺得非常幸運；因為平常在覓食時，他們很不容易才能找到一滴牛奶，並且一經發現馬上就喝光了。如今他們碰到這種千載難逢的大好時機，所以就拚命地喝，結果大部分螞蟻就這樣脹死在奶瓶裡。另外一小部分覺得這可能是一個陷阱，「怎麼無緣無故就有這麼多牛奶給我們喝？」所以他們嘗試尋找一條出路，開始在瓶中摸索，竟發現無路可走！其中有隻螞蟻大發議論，覺得所謂「蟻生」是沒有意義的，是荒謬的、矛盾的，無論如何難免一死，不如喝飽了再死吧！於是他們把嘴張大拚命吞，最後和前一批螞蟻一樣脹死在奶瓶裡。只有一隻小螞蟻，他不肯苟合第一批的醉生夢死，也不像第二批那樣絕望，他仍抱著希望不斷地尋找。此時，牛奶上結了一小塊乳酪，雖然很小，卻也足夠支持這隻小螞蟻的軀體了。

「人，多多少少有點像這群螞蟻，總是在生活中尋找生活，就這樣迷失了。許多人屬於醉生夢死型，像第一批螞蟻一樣迷失了……另一型稱之為『非常的悲觀型』，他們有思想，能夠對這世界有點解釋，他們像第二批螞蟻一樣，在瓶中摸索發現無路可走，於是自己迷失了不說，還怕別人不迷失，大聲喧囂說人生是矛盾的、荒謬的，結果斷言人生是無意義的……最後的那隻小螞蟻我們稱他是腳踏實地型，他自己腳踏實地把液體的牛奶搭成實地使自己的身體能夠挺起來。換言之，他真正地從他的存在裡面創造了一種本質；『存在先於本質』的意義，就在這隻小螞蟻身上找到一點比喻式的解釋」（同上，201~202）。從這點看來，

存在主義的說法有兩面性：一面是在「揭發」人的存在的弔詭（人莫名其妙的被拋擲到塵世間，卻要自己決定自己的未來）；一面是在「重塑」人對存在的自由抉擇。後者不是說人可以抉擇要不要來到塵世，而是說人可以抉擇自己在塵世的存在方式。而這種抉擇，又以能不能面對死亡為最大考驗。也就是說，人對存在方式的抉擇，是要把死亡包括在一起考慮的；否則死亡一旦倉促來臨，連細審自己存在的機會都沒有，更別說還能計劃生涯了。因此，死亡學在這裡也就跟存在主義掛上鉤了。所謂「我們如從這三十多年在美國及其他歐洲、日本等先進國家逐漸醞釀而發展出來的新近熱門『死亡學』的特別角度重新考察，則不難發現一件耐人尋味而發人深省的鐵定事實：超越政治社會理想意義的『人人生而平等』只指一點，且具終極深意。也就是說，不論男女老幼或貧富貴賤，『人人終必死亡』，皆逃不過死亡關卡……於此一點，人類完全平等，絕對平等。已故本世紀德國哲學家海德格在他的名著《存在與時間》，進行一種『實存分析』，而下定義說：『人是向死的存在』，實可以看成『人人終必死亡』這鐵定事實的哲理深化。我們也可以說，『人人生而平等』是死亡學的事實起點；『人人必能超克死亡』就成為死亡學的理想終點」（傅偉動，1993:3），說的正是這兩門學問的內在聯繫性。從此死亡學更可以對「存在」多方的發言和進行必要的籌劃。

當然，存在主義在前人的形塑下，有它相當可觀的深度；而死亡學在今人陸續的建構中，也有它日漸拓展的廣度，彼此還可以有另一層次的「交集」。比如說，死亡學者所評估出的「我的責任，意指他人的命運，繫於我的所作所為。我的存在大有關係，大有意義。我的存在會發生影響，而不只是物種（成員）生

生滅滅，單音旋律裡的一段插曲。海勒以康德式的範疇（無上）命喻論述道，我當行如『人類苦難之減輕，繫乎我的行為。』唯有如是的生存行動，我的生命才算是生命。唯有如此，生命的終結、不復存有、死亡，才不會是無意義、荒謬、不可知解的事件：死亡不再沈淪至非存在的空虛之中；不再是未曾改變世界一毫的消逝。如果我的生命是為他人而活的生命，我也就是為自己而活，我此世之存有因而有了意義。我拒絕讓這世界認為，我的存有可有可無，沒有意義。我強迫這世界事先注意到我的死亡，憂慮我的死亡；我強迫這世界為我的死亡感到哀傷」（包曼，1997: 337~338）這種倫理的自我完成和絕對意義，就是在存在主義者繼「人是向死的存在」的發掘後進一步呼籲大家要「正視死亡」〔詳見海德格（M. Heidegger），1993〕的基礎上而發揮的。而它又衍生出究竟要如何正視死亡的問題。這就有附和而倡導一般性的「克服死亡恐懼」或「認真過生活」以及更勝一籌而提議以創造意義來「繞過死亡」或「超越死亡」等說法〔詳見拉維（S. Levine），1999；夏普（J. Sharp），1997；翁澤（M. de Hennezel），2000；辛格，1996〕。此外，沿著存在主義原先所揭發存在的荒謬性而宣告「以荒謬對治荒謬」一個理路〔詳見沙特（J. P. Sartre），1990〕，而改向朝比較積極的「意義治療」途徑建構的複合式死亡學（偏重在對生命的思考）（詳見傅偉動，1993: 188~206），也有前後「邏輯一致」的不可分割性〔按：後者逕以「存在的空虛」來指稱該荒謬性。所謂「『存在的空虛』是二十世紀的一種普遍現象。這是可以理解的，因為人類要成為真正的『人』時，必須經歷雙重的失落，由此而產生存在的空虛。人類歷史之初，『人』就喪失了一些基本的動物性本能；而這些本能卻深

深嵌入其他動物的行為中，而使牠們的生命安全穩固。這種安全感就如同伊甸樂園一樣，永遠與人類絕緣，人必須自作抉擇。除此之外，人類在新近的發展階段中，又經歷到另一種失落的痛苦，就是一向作為他行為支柱的傳統已迅速地削弱了。本能衝動不告訴他應該做什麼；傳統也不告訴他必須做什麼，很快地他就不知道自己要什麼了。於是他愈來愈聽從別人要他去做什麼，於是他就愈來愈成為順從主義的犧牲者了」（弗蘭克，1992: 120~121），就是在直指明說。而又因為「『存在的空虛』所表現最主要的現象是無聊厭煩。現在我們可以領悟叔本華所說的：『人類註定永遠在兩極之間游移：不是災難疾病，就是無聊厭煩。』事實上，現時代中所興起的無聊厭煩感，比起災難疾病，要給精神科醫師帶來更多的問題。而且這類問題必定會日益增加，因為自動化機器不斷進步，使一般人增多了閒暇的時間，但可憐的是其中有許多人根本不知道要用這些新獲得的自由時間來做些什麼」（同上，121），以至各種心理疾病就層出不窮了。而這些心理疾病，勢必得透過「藉著創造、工作」、「藉著體認價值」和「藉著受苦」等途徑去發現意義（同上，126~127），以達到意義治療的目的）。至於死亡學在發展的過程中所旁涉的死亡教育、臨終關懷、悲傷輔導和喪葬管理等課題，也不離存在主義的核心：實存體驗。換句話說，死亡學是擴大了存在主義的範圍；而存在主義也因為死亡學的出現而再度被深沈的召喚。

雖然如此，在本脈絡中也不能僅止於作這樣的爬梳，就感到滿足。這還得有一些「前瞻」，才能看出死亡學必要聯上實存體驗的時代新義。理由是西方的人文主義在風行幾個世紀後，已經大為顯露疲態，而直接威脅到人的存在（非西方社會的人既然沾

染了該習氣，就得面對相同處境）！這可以約略概括為：西方社會從現代（由文藝復興、啟蒙運動、工業革命和政治革命等所綜合開啟）起放逐造物主（神）而追求自主性，所藉來代替失落的終極關懷的是哲學和科學；而哲學和科學到了為追求更大自由的後現代（以電腦發明而進入資訊社會為分界線）也一併被放逐了，人們從此生活在一個沒有深度且支離破碎的平面的世界中（這在進入後現代之後的網路社會而達到極致）。為了避免繼續「迷失」，許多人已經看出必須「超越後現代心靈」，重返對造物主的信仰，才能挽回嚴重扭曲的人性和化解塵世快速沈淪的危機〔參見布洛克（A. Bullock），2000；史密斯（H. Smith），2000；威爾伯（K. Wilber），2000；阿姆斯壯（K. Armstrong），1999〕。再說因為科技理性當道〔這一點可沒有被人類（尤其是西方人）徹底的解消，反而是不斷地變形在突越躍進；只是在後現代社會中，批判它的聲音多了一點而已〕，所帶動的物質文明的發達，也已經造成資源短缺、環境惡化、生態危機和核子恐怖等無可挽回的後遺症〔參見雷夫金（J. Rifkin），1988；田納（E. Tenner），1998；費根（B. Fagan）；輕部征夫，2000〕，要不重新思索人的存在意義，恐怕就得眼睜睜看著大禍臨頭了。因此，如果說死亡學還是「奠基」在存在主義上，那麼這種存在主義在現實中就必須是因應人類的絕滅問題（而不只是個別的存在問題）而稱義的，它的「實在感」將要被加倍的看重（詳見第四章）。

### 第三節

## 死亡學與臨終關懷

死亡前，是生命的存在。由於這種存在得接受死亡的考驗，以至如何看待這種存在和規劃這種存在。也就有及早給予解決的迫切性，終於使得死亡學勢必要跟存在主義有所聯結。然而，反觀在存在中預期或面臨到死亡，這卻又是另一番風景；尤其是有「預警」的死亡（也就是病重將死的預想或知覺），常會令人十分難堪而不肯認命，於是而有另一種頗異於「自信營生」的畏逃「擾攘」！死亡學也就在這裡再次的擔荷（滿足大家的期待）而自動的面對臨終關懷的問題。

臨終關懷，曾被界定為「是一種照護方案，與醫生或社區中的巡迴醫護協會互相配合，為垂死的病人及其家屬提供緩和性及支持性的照顧。這個字（hospice）源於中世紀時代，當時是用來作朝聖者或旅人休息、重新補足體力的一個中途驛站。在此地則是引伸其義，用來指一套組織化的醫護方案，以幫助那些暫停於人生路途最後一站的人。這個方案的重點是著重於死亡前病人病痛的控制及死亡後家人情緒的支持。因此，實施的基礎是以全天

候的照顧為原則，整個家屬都包含在團隊服務的範圍內……『臨終關懷』組織的目的，是希望幫助末期病人了解死亡，進而接納死亡的事實，使自己活得更像真正的自己；另一目的，是希望給予病患家屬精神的支持，給予他們承受所有事實的力量，進而坦然的接受一切即將面對的問題。『臨終關懷』組織注重團隊精神照顧，其成員包括醫師、護士、藥劑師、臨床心理學家、營養師、社會工作人員、精神科醫師、神職人員、志願服務人員等專業人士。其形態又可分為獨立經營機構、附屬於醫院的機構、或在醫院中某個病房或某層樓、或由『臨終關懷』組織的成員前往各病房中為臨終病人及居家的臨終病人服務」（黃天中，2000: 251）。它起源於英國桑德絲（D. C. Saunders）所創建的聖克里斯多福安寧醫院。桑德絲早年從事護理工作，在照顧病人的過程中對於癌末病患要忍受病痛而心疼不已，一直期待有好方法來幫助病患克服疼痛。當時有位名叫塔斯馬的患者將他的遺產五百英鎊留給桑德絲，希望能對其他病患的照顧有所助益。桑德絲從此更加用心在癌症患者的照顧上，並在三十三歲時進入醫學院，而以七年的時間完成醫學院的課程成為一名醫師，從此克服了開醫囑用藥上的權限；也從此展開她全方位的照護，為病患營造一個像家般的照護環境，由一個團隊來照顧病患。於是世界上第一個安寧醫院（臨終關懷機構）在1967年落成啟用了（參見林綺雲主編，2000: 430）。這個慈善機構是依靠多種捐贈而建立的，但有關它的教學、研究方案的推動、家庭護理的實施以及大部分病床，都是由全國健康服務組織協會贊助支援的。由於聖克里斯多福在實際奉獻上的成效卓著，不久就成了世界各國仿效的對象；如美國、加拿大、南非、荷蘭、瑞典、挪威、瑞士、法國、印



度、日本、香港、臺灣等地都陸續設置此類機構（參見黃瑜，1993；鐘昌宏，1997；趙可式，1997）。

這種臨終關懷機構（以聖克里斯多福為例），對處於臨終狀態的病人病痛的處理原則是，採取主動的防治，使病痛消失，不再出現，而不是被動的壓抑或控制。而在醫療方式方面，儘量避免用化學療法、X光線照射、藥物注射和導管的插入；導尿管也是在必要的時候才使用。工作人員大多能了解家屬所承受的壓力而提供主動的支持，跟病人家屬建立和諧的關係。而在護理方面，所強調的重點和一般醫院有很大的區別，他們很少進行各種注射或檢驗。死亡被認為是一種自然過程，應當平靜的接受而不必白費力氣去延長壽命；取而代之的是讓病人感到舒適的措施，如常翻身、擦背、沐浴、保持口腔清潔……這些方面的注意等等。用這種形式的照顧，可以使病人及家屬在最後相處的一個階段中，活得更有意義、更有尊嚴。此外，注意保持環境優美，飲食可口，安排一些娛樂活動（團體唱歌、聊天、看幻燈片、做手工等）。由於以上工作符合人道主義的原則，一直受到群眾的歡迎（詳見崔以泰等主編，1994）。至於它的內在精神，則是建立在「以照顧為主」、「尊重生命尊嚴和瀕死病人的權利」和「重視生命品質」等理念上。現代醫療體系中，都以治療為重點，透過各種醫療手段以治癒和延續生命為目的；但在這種治療為主的體系中，容易陷入只診斷病情而不診斷病人，只重視生病的器官發展而不重視病人情緒的變化。此外，也容易使醫療人員和病患變成強者和弱者的關係（也就是前者單方面地給予後者診療，而後者聽從）；而且整個醫療制度也容易忽略個體，趨向整體化（一體化）。反觀臨終關懷機構，則是以照顧為主。對那些癌末病人



來說，治癒的希望十分渺茫，他們最需要的是疼痛的控制和精神的支持；因此，整個照顧體系極為重視個人的需求，並且不以護理人員的想法而是儘量照著病患及其家屬的希望來進行護理。在這個前提下，自然也會尊重病患為一「全然的人」及其應享的權利（包括有權利知道自己的病情發展和參與治療過程的討論等等）；同時還會重視病患的生命品質（也就是讓病患在所剩不多的日子中，能有清醒的頭腦，在可以控制的病痛下，跟家人共度溫暖的生活，接受關懷，享受餘暉）（參見黃天中，2000:257~260）。

有人對於癌末病患的安寧療護，特別重視病患的權益，而洋洋灑灑的為他們列了十七項：(一)臨終病人有權要求大眾，視他們為活生生的人，尊重他們的生命；(二)臨終病人有權心存希望，即使希望的焦點一再地改變；(三)臨終病人有權要求看護者心存希望，即使這份希望可能時時轉變；(四)臨終病人有權懷抱著安詳和尊嚴過世；(五)臨終病人有權以自我的方式，表達對死亡的感受和情緒；(六)臨終病人有權參與決策，決定切身的醫療問題；(七)臨終病人有權要求醫療不可中斷（即使醫療目標可能由積極治癒，轉變成消極安撫）；(八)臨終病人有權要求，所有的問題都能獲得誠實而詳盡的答案；(九)臨終病人有權免受肉體痛苦；(十)臨終病人有權要求看護者，具備同情心、細心和相關知識，並願意嘗試了解病人的需求；(十一)臨終病人有權從事靈性修行；(十二)臨終病人有權以自我的方式，表達對疼痛的情緒感受；(十三)兒童有權參與死亡的過程；(十四)臨終病人有權了解死亡的過程；(十五)臨終病人有權要求死亡；(十六)臨終病人有權不要孤獨死亡；(十七)臨終病人有權要求，死後仍能維持身體的神聖莊嚴〔詳見凱斯勒（D. Kessler），2000〕。這可以看出臨終關懷的課題被「精細」關懷的趨向，也代表了臨

終關懷在生命和死亡兩端的相互銜接中，有越來越被賦予「解脫苦痛」重責的崇高意義。

然而，臨終關懷從被提倡以來，理念及其相關的作為，看來似乎極美好而周到；但其實不可能任何一個人或一個團體，能夠做到對他人的完善的臨終關懷。原因是所有可見的臨終關懷，幾乎都只侷限在較眼前或較易行的部分；而對於較長遠或較難行的部分，不是愛莫能助，就是根本無法計及。且看底下已經被歸結出來的十數項有關臨終關懷的工作內容，就可以窺見一斑：

- (一) 針對病患的病痛及各種症狀而予以專業化的治療及身心全盤的照顧。
- (二) 善於運用適切的工作人員及潛在資源，以提升服務品質。
- (三) 幫助病人維持正常的生活形態。
- (四) 對臨終病人的家屬及所有其他受到死亡陰霾籠罩的親人，提供溫暖的照顧和幫助。不論採取何種行動，都要考慮到他們的處境。
- (五) 在病人死亡後，要對他的家屬進行追蹤式的照顧。
- (六) 對於工作人員也需要表達出適當的關懷及體諒。
- (七) 鼓勵專業的工作人員發揮他的內在資源，對病人的情感、身心施予最大的安慰及最堅強的支持。
- (八) 謹慎選擇藥物，嚴守服用量的規定，隨著病人病情的轉變而做適當的調整。
- (九) 對於生活空間的設計，應該兼顧病人獨立性、隱私性及群居性的各種需要。

- (十)將兒童的生活納入「臨終關懷」組織（機構）的生活形態當中。
- (十一)鼓勵臨終病人間彼此的溝通和互動。
- (十二)鼓勵社區中的義工對病人及其家屬進行連續性的接觸和照顧。
- (十三)充實專業人員處理病患及家屬名項問題的能力，並增強他們跟社區其他機構的協調能力。
- (十四)推行居家護理方案及院外病人的醫護方案，以幫助他們達成家庭和「臨終關懷」組織之間的生活調適，安然通過此一過渡時期。
- (十五)充分運用義工以增加服務技巧的多樣性及擴展社區接觸的廣泛性。
- (十六)建立完善的行政系統以提供完整的評估、研究的相關資料，並發揮本身的教育功能，作為專業人員繼續進修及實習的場所（黃天中，2000: 284~285）。

這不能說「不可觀」，也不能說「不可愛」，只是可能不是那麼深為切合癌末（或其他重病）病人及其家屬的需求。比如說癌末病人可能需要有人來幫忙處理「遺願」（如想將一生的經歷轉化為文字紀錄而留予「子孫存念」或公開「澤惠他人」），而癌末病人的家屬也可能更需要有人來幫忙處理「喪事」、「遺物」、「遺產」等，但有哪一個從事臨終關懷的個人或團體能夠做到，甚至做好這些事？有兩則笑話分別說到：「神父對瀕死的病人說：『你放心，你肯定能上天堂。』病人疑惑地說：『天堂真的那麼好嗎？』神父很有信心地說：『你沒看到，連一個死去的人

都沒有回來，這不證明那裡太好，都不肯返回嗎？」」（曉瓊編著，1996: 110）；「聽說在另一個世界，有兩位婦人在健身房裡聊天。劉媽媽很沮喪地說：『我那個兒子真是不孝，他那麼有錢，居然只有燒這麼一點紙錢給我，這哪裡夠用？你看，我們來健身房一次或到美容院敷個臉就不夠用了！』『哎唷，已經很不錯了啦！』江媽媽一邊搖呼拉圈一邊說：『你不知道我那個寶貝女兒啊，居然燒了一箱的『統一發票』給我，而且都是過期、沒中獎的！』」（略改自戴晨志編著，1997: 116）。如果不以笑話看待，而當它是對於死後世界信仰不同的「信念表白」或「事實描述」（也就是有人希望死後到天堂享永福，有人則相信也期待死後到靈界去仍然是過著類似現實界般的生活），那麼我們應當可以意會到從事臨終關懷者的角色或知識背景的必要「多樣化」；否則就不能給予病患（及其家屬）妥善的「開導」和「安慰」，因為這很可能也是病患的「另一種」遺願（希望能有高人強化他對於所要去的地方的信念）。因此，臨終關懷還有待開展，以便使人從存在邁向死亡的過程中多一重「安全」的保障。至於緣死亡學的興盛而陸續加入的有關死亡教育、悲傷輔導、喪葬管理等課題的討論，都跟這一「關懷」（指臨終關懷）有密切的關係，自然也需要隨著調整作法（容後再作討論）。



第三章

死亡學的範圍

## 第一節

## 死亡科學

前面提過探討死亡問題（操縱死亡），可以分別從科學、哲學、心理學、社會學、經濟學、倫理學、法律學、宗教學、藝術學等角度來思索，而有所謂死亡科學、死亡哲學、死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學、死亡宗教學、死亡藝術學等次學科（見前章第一節）；而這些死亡科學、死亡哲學、死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學、死亡宗教學、死亡藝術學等次學科，就構成了死亡學的範圍。它們都會或集中或分散在處理解決死亡是什麼、人為什麼會有死亡、死亡後又是怎樣的以及活著時要怎麼面對或因應死亡等問題（同上）。現在就依次的重新來建構這些次學科。首先是死亡科學部分。

所以要先建構死亡科學這部分，主要是（如果建構成功）它所能解決和不能解決的問題，都可以通到其他次學科（能解決的部分，可以為其他次學科所援引；不能解決的部分，則可以留給其他次學科去解決）；以至優先處理它，也就有著方便條陳理論和

容易進行思維等作用。至於死亡科學中的科學，姑且以自然科學為典範，可以泛指有系統地獲致知識的方法、活動和結果（而這種情況又可以透過實驗予以測試）；也可以專指一門知識的求知方法（參見歐陽鍾仁等，1980: 3~4；李明燦，1986: 2；魏鴻榮，1984: 108~116；周慶華，1999a: 121~125）。經由科學這種求知方法所獲得的知識（強調它的可檢證性），原則上只具有（高度的）相互主觀性，而不具有絕對客觀性（詳見前章第一節。並參見劉昌元，1998）；而死亡這件事固然可以有臨床經驗，卻是無法重複實驗的，所以它在知識範疇中毋寧要有更多的限制。換句話說，死亡科學只是試著從科學的角度來為死亡建構一種可能的知識，而不能把它類比於物理學、化學和生物學那樣較具有典範意義的知識對象。

一般可「觀察」的死亡，被認為有「演化死亡」、「生態死亡」和「生理死亡」等三種情況。演化死亡是指為達物質和能量轉化目的而出現的死亡；生態死亡是指由於天敵和病原體以及意外而發生的死亡；生理死亡是指純粹因細胞老化和組織器官功能失效等引起的死亡（參見陶在樸，1999: 42）。但這都只是物質性的，此外應當還有精神性的。精神性的死亡，我稱它為「文化死亡」；也就是當一個個體不再能展現創造力，他就死亡了（即使他還有肉體存在）。俗話有所謂「活著的死人」和「死著的活人」，就是針對這一層意義而說的。只是這無法量化以及難有檢測標準，通常不會被列入死亡科學的範疇裡去討論。雖然如此，前面三種死亡，也只是同一種（生理）死亡下的三種不同的解讀而已。其中演化死亡是先有死亡的事實，而後推測該死亡是基於演化的必要性；而生態死亡則是為解釋非常態性的死亡而設定



的。至於生理死亡，它是唯一可以被科學界定死亡的依據。彼此或偏重在因果關係的描述（指演化死亡和生態死亡）或偏重在事件本身的限定（指生理死亡），並不在同一個層次上（雖然前者要基於後者而立論）。因此，所謂的死亡科學，幾乎就只能從生理死亡開始談起。

生理死亡，早期有所謂以「心臟停止跳動」作為認定的標準；後來則改以「不可逆的腦昏迷或腦死」為終極的判斷依據；最近又加入「當記憶和認知程式的實體受傷到不可恢復（不可逆）程度時」一個新的定義（參見黃天中，2000: 1~3；陶在樸，1999: 13~19）。其中「不可逆的腦昏迷或腦死」的死亡宣判，已經為臨床醫學和法律學所採納（法律的訂定又以臨床醫學所宣判的為依據）。它比較籠統的界定是自發性呼吸以及瞳孔反射和意識反應的消失。而此較具體的界定則有(一)判定前的先決條件是病人係遭受原發性的腦部結構損傷以及陷入深度昏迷不能自行呼吸，而必須依賴人工呼吸器維持呼吸；(二)判定時應排除可逆性的昏迷，例如藥物中毒、代謝因素或低體溫等，如果原因不明就不列入考慮；(三)在使用人工呼吸器的狀況，至少須觀察十二小時，病人均呈現持續性的深度昏迷且不能自行呼吸，無自發性運動或抽搐；(四)腦幹功能的測試（符合上述條件才進行下面的測試），在反射上必須完全符合下列六項條件：眼頭反射消失、瞳孔對光反射消失、眼角膜反射消失、前庭動眼反射消失、用導管在氣管抽痰時不能引起嘔吐和咳嗽反射、對身體任何部位施予疼痛刺激顱神經分布區範圍內不能引起反應；(五)再度測試腦幹功能的間隔時間至少為四小時，如果病人仍完全符合上述條件，就可以宣布病人死亡（參見洪祖培，1984；林綺雲主編 2000: 396）。



這種以「腦死」定義死亡，自然比以「心死」定義死亡為可靠〔有人認為心死不算死的現象是可以找到「活」證據的。如美國有一個名叫克拉克的人，也許他是世界上第一個因心臟死亡而換裝人工心臟的病人。當他換了心後，他的太太問他：「你還愛我和家人嗎？」克拉克的回答非常堅定並一如往昔的說：「是的。」他太太看不出他的「心」變了（見陶在樸，1999: 16 引）〕。但有人認為它依舊有不太明確的感覺，因為「隨著醫學和技術的發達，死亡零售的現象發生，個體死亡的全部過程已非以往技術不發達時期一次『批發』掉。死亡從個別器官開始，而器官移植或人工器官都可以把『死亡』一點點買回來；諸如人工腎臟、人工心臟已『買』回愈來愈多的往生人口，只有人工大腦目前還沒有技術保證，可是誰能預料明天、明年，或者下一個五十年呢」；因此，有「許多科學家建議應該用更一般的系統科學的概念來定義死亡。因為生命本是一個大系統，並由許多不同層次的子系統組成，任何一個子系統死亡都不一定是整個生命的死亡」（同上，16~17）。這也就是前面所說的「當記憶和認知程式的實體受傷到不可恢復程度時」那一新的死亡定義的由來。然而，這種「記憶和認知程式的實體」還是物質性的（才可被檢測），它的死亡仍然在生理死亡的範圍內，而生理死亡判定的侷限，同樣存在這種死亡判定裡。換句話說，作為一個「人」〔照卡西勒（E. Cassirer）的說法，人是「文化」的動物或「符號」的動物，遠非一般只能自然存活的動物可比（詳見卡西勒，1989）〕，他有物質性和精神性的存在，而當他的肉體不聽使喚時（姑且稱它為生理死亡），他的靈體還可能繼續在活動〔這可以透過許多死而復活的人的口述或靈異的顯現或靈媒的感應來證實。參見佚名，2000；匠

英一，2001；魏斯（B. L. Weiss），1994a；陳勝英，1999；太風等，1987；依空法師等，1994；賴亞生，1993；黃文博，1992；林富士 1995；李嗣涔等，2000；天外何朗，1999；蔡信健，1996；黎國雄，1995；張開基，1995〕；反過來說，當他的靈體不能發揮應有的創造功能（呈退化或停頓狀態），即使還有肉體的活動，也很難當他是一個「正常」的人（這時縱使不當他存在，也未嘗不可）。可見有關死亡的定義還有得「爭議」，它不可能被科學界定為腦死或全生命系統受傷不可逆，就可以從此「平息」下來。因此，像有人所別為歸結出來的死亡的類型包括(一)生物學及醫學死亡（包括各種生物性的身體機能、器官及所有生命系統的永久的、不可逆的停止功能）、(二)心智或社會性死亡（指人有意義生命的消失；也就是沒有了思想和感覺）、(三)法律死亡（就是根據法律條文所斷定的死亡）、(四)病理死亡及異常死亡或非病理死亡（前者指疾病所導至的生理死亡；後者指外力所造成的生理死亡）等（詳見張淑美，1996: 15~16），而要以此作為我們看待「死亡」這件事的依據，恐怕只是圖一時的便利；從長遠的角度來看，它還是無法解決「死亡實質」在眾人認定上的差異問題（這將會影響各人對生的抉擇以及對死後歸宿的信仰，從而顯示各人在「操縱死亡」上的特殊本事）。不如先在這裡留下「缺口」，以後再詳談。

就在「死亡是什麼」的問題在科學界還眾說紛紜時，另一個「為什麼會有死亡」的問題也一樣的被議論紛紛了。這個問題是關聯著生命的來源的；也就是「為什麼會有死亡」的問題是跟「為什麼會有生命」的問題一起被思考的。而這又牽涉到生命的定義問題。生理學家們往往把生命定義為具有進食、代謝、排

泄、呼吸、運動、生長、生殖和應激性等功能的系統；生物化學家也有定義，說生命是包含儲存遺傳信息的核酸和調節代謝的酶及蛋白質的系統；遺傳學家關於生命的定義，卻是生命是透過基因複製、突變和自然選擇而進化的系統；生物熱力學家目前則認為生命是個開放系統，它透過能量流動和物質循環而不斷增加其內部的有序性。但這些卻不能沒有疑問，如汽車也具備不少功能，而某些細菌卻不呼吸（以此可反駁生理學家的說法）；又如目前已知某些病毒生物就可能沒有核酸（以此可反駁生物化學家的說法）（參見王谷岩，2000:99）。此外，也有人嘗試在理出一段生命的被定義史：「在早期，對於生命的認知與描述受到古典力學的思維影響，他們主張用一種內在的活性物質去取代牛頓的慣性質量來解釋生命世界，這種力可以稱為活力」。但活力究竟是什麼？並沒有人知道。這種「活力論被質疑大概發生在十九世紀的二〇年代，當時德國化學家用人工合成的方法生產了尿素，而尿素原本是動物的排泄物。為什麼用化學的方法可以生產出『活力』物質才能製造的東西？由此推測無機物與有機物『活力』的界線並非明顯」。這到了1838年左右，史耐登（M. Schleiden）等人提出「細胞是生命的基本結構單元」，活力論才正式被宣告失敗。「可是我們能把生命定義為細胞嗎？」不能。因為細胞本身也是「生命」；而且在細胞的組合中，「有些細胞只有犧牲作用，或者說按照某些基因程式的指令進行『自殺』，例如消滅癌細胞的細胞的『自殺』；另一個例子更有意思，人類胚胎形成進入第五週時，手呈扁平的板狀，第六週時，自殺細胞按程式規定集體死亡，手板最後分裂為手指」。可見「我們每個有生命的人幾乎誰也沒有本事把生命二字說得清楚」，也難怪生物學家柯蒂

斯 (H. Curtis) 會說「生命絕非抽象地存在著，事實上可以說並沒有什麼『生命』。存在著的，可以研究的只是個體生命的有機體而已」(陶在樸，1999: 8~10)。所謂沒有人能「把生命二字說得清楚」，其實也沒有這麼嚴重；因為「生命」也跟其他概念一樣，都是界定式用法（也就是由使用者限定它的意涵，並在他的論述脈絡裡擔任指稱和構造命題的功能），彼此意見不同只能說是「各有策略考慮」，而難以再延伸出去論斷大家都無法把生命說清楚。

不過，話說回來，如果一種有關生命的定義含混籠統，很可能有礙它在論述脈絡裡發揮應有的功能，同時也容易遭致他人的質疑和為難。比如說，一般辭典或教科書所給生命下的定義，都只在區分生物和非生物兩大系統的不同特徵，包括有無成長、新陳代謝、繁殖、運動、反應和演化等現象，這就很難避免受到底下這類的批判和嘲弄：「火是符合傳統非生物概念的東西，可是按前面的生命定義卻應該把火視為生物；因為火會增長（例如火勢加大）、會移動、也會繁殖（所謂星火燎原，一個火種傳播為一片火海），甚至火也有新陳代謝（例如火會消耗、傳遞、『排泄物質』，火的燃燒結果產生灰燼），對環境也會反應，諸如火借風勢」、「地球表層的水圈，具有運動性（流入河流），也會新陳代謝（分解和吸納化合物），透過雨而不斷繁殖，對環境也會反應，比如遇到水壩，水圈的運動便受阻。儘管地表的水圈與描述生物的特徵都吻合，但沒有人把它叫做生物」、「另一類有趣的例子還很多，『騾子』便是其中之一。通常騾子被叫做生物，牠是馬與驢的交配物，可是牠不能繁殖，並不符合生物的最基本特徵；也不參與演化中的天擇過程。另外，諸如許多種子、芽孢、

昆蟲，可以不吃、不喝、不動、不繁殖、不新陳代謝而活很長的時間，但是沒有人將牠們（它們）視為非生物」、「最後一樣東西很難歸類於生物或非生物，那就是病毒。如果從『它們不能獨立生存』這個角度來判斷，它不應該是生物。病毒必須依靠寄主『細胞』的新陳代謝機制方可繁殖，也許由此之故，病毒有另一類名稱，叫做寄生物」（同上，11）。如果它被援引去論說，可能也會有不好「自我圓說」的問題存在吧！然而，有沒有一種生命定義禁得起眾人的「考驗」？目前恐怕還不容易出現這樣的定義。如果要說有的話，那肯定已經超出科學的範圍（比如說，人這種生命，是人這種個體所能展現各種符號的創造使用的能力的所在。想必這個常見於語言學、符號學、文化學著作的界定，不會有太多人反對吧！但它已經屬於哲學範圍，而不可能在科學範圍內繼續受討論了）。

雖然如此，大家在談論生命時，還是相當著迷於它的演化機制。也就是說，大家普遍把生命視為一個能自然演化的對象，而它的來源就存在於這個演化機制中。所謂「根據科學家的推論，大約在好幾百億年前，從火熱的太陽中拋離了一團火球，受到太陽引力的吸引，仍然繞著太陽而轉；後來逐漸冷卻，外表形成一層地殼，中心仍是火漿，此即成為地球。地球內層的熔漿奔出表面來，分解出二氧化碳、氫氣、氨氣及水蒸氣，浮遊在外面的水蒸氣逐漸冷卻，凝聚成雨點，雨水注滿了地面凹陷之處，積聚成為海洋；海中的成分受到宇宙輻射及閃電的衝擊，產生了化學反應，化合成為一些有機化學成分如氨基酸、酒精及碳水化合物，稱之為『生物化學進化作用』。最先出現的原始生物只是一個單細胞，簡單得連細胞核都沒有，它形成了細胞內的光合作用，自

己製造能源以利生存；大約在一百億年前，單細胞原生物才進化為複細胞原始植物。在古生代的寒武紀，海中出現了綠藻植物，同時也出現了三葉蟲，然後才漸有龍蝦、烏賊等動物；到了泥盆紀，海中進化形成了許多種魚類。到了一億年前的中生代時期，出現了爬蟲類；此時恐龍之類橫行全世界，後來可能遭受到彗星撞地球的大災難，恐龍一族才由盛而衰，到最後全數滅絕，才有利於哺乳類的發展。進入了新生代之後，靈長類的動物進化快速；其中一支進化成為原始猿人，可以用兩足站立行走，這即是人類的始祖。達爾文進化論認為人類和其他生物一樣，均由低等生命演化而來，經過了物競天擇，適者生存的自然定律，及一連串的基因突變，人類的腦容量越來越大，腦細胞也愈多，思考能力也愈強，因此創造了萬物之靈的智慧」（何世亮等，2001: 12~13），就是在「模擬」這種演化的過程。而它還可以「濃縮」在一個胚胎的成長過程中來得著想像：「由生物胚胎學的研究，我們可以看出人類胎兒十個月的發育過程，就如同經歷了人類十億年的進化過程。這怎麼說？首先一雙精蟲在母體的子宮中，就如同最初的單細胞生物在原始的海洋一樣；然後精子與卵結合，開始產生細胞分裂，一個月左右，很明顯地進化為魚的形狀，也就是演化入魚類時代，此時尾部像魚類一樣平直，喉嚨旁邊有鰓狀的洞，並且有四組裂痕，血管的位置也和魚類一樣，心臟也只是單個心室而已。過了兩個月後，鰓孔、心臟及尾巴都完全消失，變成哺乳器官，開始進入哺乳類的時代；這段期間既不像人，也不像牛或豬，看不出是哪一種生物。到了六個月時，才演變和猿猴相似，足部的構造很像猿猴。到了八個月時，便演變成人類獨特的形態，很像原始人類。由此可見，人類起源至今，

大約有十億年的悠久歲月，好像在胎兒中的十個月中，又重新演變一次；這也就是說，我們每一個人都保存有人類祖先十億年的生存經驗」（同上，14）。只是這究竟是要順著達爾文的演化論而「純粹」說生命是有機物自然機物自然演化而來，還是順著西方神學的神造說以及達爾文的演化論而「融合」說生命先有創造而後才進行演化，就有兩派不同的意見〔前者，詳見奧茲本（H. F. Osborn，1970；紐曼（H. H. Newman），1973；道金斯（R. Dawkins），1997；馬古利斯（L. Margulis）等，1998；泰特薩（I. Tattersall），1999；謝扶雅，1976；李霜青，1981；張文彥主編，1990；高廣孚，1991；祁致賢，1992。後者，詳見摩根（L. Morgan），1967；莫瑞士（H. M. Morris）等，1985；潘柏滔，1984；何天擇，1984〕。當然，還有一派根本不理會什麼進化論，而一逕的說生命就是來自神的創造〔詳見皮柏（J. Pieper），1985；柯拉柯夫斯基（L. Kolakowski），1997；孫志文主編，1984；梁基恩，1996；黎建球，1991；薛保綸，1995；楊紹南，1996；鄔昆如，1999〕。這顯然是不合在這個範疇裡提及（同時它也忽略了東方的中國儒道傳統的氣化觀和印度佛教傳統的緣起觀對生命的看法都有別於創造觀，理當「保留」一個位置給人家才是）。此外，特別針對人部分，還有「來自外太空」這一別樹一格的說法，有陣子也頗為流行〔這前後有兩本書可以為代表：一本是丹尼肯（E. V. Däniken）的《文明的歷程》，它提到「上帝（神）」就是古代的太空人；並從《舊約·聖經》中發現上帝自稱「我們」是複數和某些準確的古代地圖、精鍊的金屬物、穿著白金繫帶太空裝的人物繪像、移動迅速的飛天戰車的記載等遺跡，以及從木乃伊的等待復活樣，而推及是外星人對地球人的再臨解救承諾（終於被記入《聖經》）

等處得到印證（詳見丹尼肯，1974）。一本是巴克萊（D. Barclay）的《揭開幽浮之謎》，它更「進一步」說被人類稱為上帝的外星人恰是古代的恐龍，而人類就是恐龍拳養的寵物；那些恐龍在一場核戰中死亡殆盡，僥倖活存的全是找到地球南北極中空的地方躲避的結果，以至不時要出來活動現身（詳見巴克萊，1997）。二者都肯定上帝是外星人，不同處在於前者認為人類是外星人試驗生殖的劣質品，而後者認為人類和恐龍都是演化而來（只是人類不及恐龍進化那麼快）。但它的臆測和狂想成分，也同樣還得不到科學界普遍想予以「證實」。

生命既然被認為是「演化」而來，那麼生命經由老化過程而後死亡，也就是必然的；以至在科學家的眼裡，人是沒有不死的（反觀在宗教家眼裡，就未必如此。詳後）。這種情況在近來生物科技發達後，稍為有點「改觀」；也就是人可以運用基因複製的方式來「延續」生命。這在二十世紀三〇年代面世的赫胥黎（A. L. Huxley）的小說《美麗新世界》裡，已經有過人可以控制生命的預言：在那個新的世界中，一切強調整潔、秩序和階級化，而人的生命可以像工廠生產線那樣不斷地製造出來。只要控制基因，人就不必透過婦女的子宮而完全在試管中完成孕育的程序。由於人在出生前已經透過基因的控制而決定了他將來的命運（包括他的階級屬性、所從事的行業以及可能的人際關係等等），使得整個社會如同「機械」般在運作；同時因為醫療的進步，人在該世界中不會有衰老和病痛，而且可以在極短時間內經快速的變化而進入死亡。沒有人有自由意志，所有的利益都以社會整體為考量（詳見赫胥黎，1997）。這延續先前烏托邦夢想〔參見摩爾（T. More），1987；凱特布（G. Kateb），1986；諾齊克（R. Noz-



ick），1996〕的構設力固然驚人，但都不及後來人類紛紛在實踐那個夢想那樣令人嘆異！現在的遺傳工程已經可以成功的複製出羊、豬、牛等動物，下一步就是複製人〔詳見科拉塔（G. Kolata），1998；雷夫金，1999；奧利佛（R. W. Oliver），2000；畢修普（J. E. Bishop）等，2000；輕部征夫，2000〕。如果複製人成功（包括可以控制到連性情和思想一起複製。這在電影《魔鬼複製人》中已經作了模擬），那麼人就可以「復活」或「永生」，永遠不會有死亡這件事。這樣一來，「人是會死的」文本就得改寫，而有關演化的觀念也要再加上一條「人可以超越演化」。可是誰敢樂觀？

所謂「誰敢樂觀」這樣的疑問，不僅是針對複製技術的成功率及其相關後遺症的克服（如避免「惡魔化」、「滅種企圖」之類），還針對人不死後又要如何？復活或永生，在宗教裡是帶有超越凡俗性的（也就是從此可以過著「神」般的生活。詳後），而複製技術下的生命復活或永生還是停留在現實階段，它憑什麼值得人來「寄望」？更何況如果人可以「不死」了，那麼人生還有什麼需要努力的地方？它是不是預告著我們活著只是想辦法使自己不死而已？這種種問題，想來的確會教人一個頭兩個大；最後也許還是要實在一點，想想人會死這件事而設法使自己「沒有白活」。如「科學與神奇兩者都代表了自然的一面，因此它們必然有相合之處；可是現代人分裂的心靈卻總是嚴格地劃分日與夜、光與影、天堂與地獄、幻想與實際。所以統一的過程其實是一種治療的行動。它首先發生在心靈層面，而第一步就是針對我們心靈的認知，將所有存在的現象（按：包括生死在內）化為統一。也就是說，要重新以神聖的眼光看待世界，認知世界萬物都是神

聖的。雖然這只是一小步，只要我們準備好迎接它，我們就能進一步明白，神佛所允諾的天堂、極樂世界，將在地球上復興」〔羅內道格 (S. Roney-Dougal)，2000：米契爾序 16〕、「知道自己的死亡，這也是人區別於其他所有存在物的一個特性。這種知識的產生是由於人不僅能夠預期未來本身，而且還能夠從經驗到的世界出發，回顧自身和自身的未來，就像回顧一個陌生的存在物一樣。這樣就從對他人死亡的經驗中產生了自己終有一死的確信。這樣一來，假如死亡就是終結的話，一切希望都顯得是愚蠢的。因為盼望一個即使在最好的情況下也只是使人接近墳墓的不確定的未來，該是多麼愚蠢……只有確信自己的未來的人，才能夠冷靜地面對當前的日子。希望超越死亡，這是人的本性，就像知道自己的死亡也是人的本性一樣。對世界的開放性迫使人去尋找自己的使命，而動物卻毫無疑問地盡情享受著自己的使命；對世界的開放性也迫使人超越死亡提出關於自身的問題」〔潘能柏格 (W. Pannenberg)，1997：41~42〕這類勇於「視死如生」或企求「超越死亡」的說詞，就是在指示一個可能的方向。而人在現階段，還是得多留意這些問題在自己思考「要如何存活」上的比重。

然而，由於科學家的堅持演化說，使得生命「死亡後又是怎樣的」以及「活著時要怎麼面對或因應死亡」這些「後續」性的問題，都難有比較「深入」的考慮。因此，像「(一)我的身體如同一部服從自然律的純粹機械般運行。(二)然而，根據無可爭辯的直接經驗，我還知道，我在支配著身體的行動，並且可以預見行動的結果，這個結果可能是有決定性的和極重要的。假如是那樣的話，我就會意識到，並且應該對行動的後果承擔全部責任。我認為由以上兩個事實得出的唯一可能推論是：我——就『我』這個

字最廣的意義而言，也就是說，每個說過『我』字或感覺到『我』的有意識的心靈——就是根據自然法則控制著『原子運動』的那個人，假使有這麼一個人的話」〔薛丁格（E. Schrödinger），2000: 126〕這樣沒有「通融」餘地的決定論，只有得出一個「列亡也是一件自然的演化」的結論，而不會再有別的計慮（包括該不該對這種死亡感到恐懼以及需不需要為這種死亡預作準備等等）。比較有「自覺」的相關的說法，也不過如下列這種可能的「死亡進化」（包括透過醫療技術或遺傳工程予以改造）所帶來的諸如「高齡化社會的問題」的揭發：

- (一)生物依其種類之不同，配合不同的情況而進化出不一樣的「死亡之道」。吾人今日所見之人類的死亡情形，也是得自於進化的結果。
- (二)進化的結果，悉數說明於DNA之中。包含人類在內的所有生物，都依其DNA之不同而發展出不同的生存方式及死亡狀況。
- (三)在這個部分寫明了容易繁殖的生存過程，也就是從成熟的時機寫到老化的時期，眾多的個體依此程式而成形，從而迎接死亡。幾乎所有的生物，每天都生活在種種的危機之中，而也因為這些危機，生物生存的程式在很多時候便會中斷。
- (四)生物生存的程式並不將無力繁殖的年齡，亦即更年期列入考慮。大多數的生物會在更年期到來之前便結束生命。
- (五)唯獨人類在過了更年期之後，仍能持續幾十年的生

命。因此，更年期之後的生命，便面臨了無生存程式可依據的瓶頸。

(六)高齡化社會的瓶頸，事實上就在這裡。人類伴隨著老年的到來，無可避免的必須面對規範生物生存程式的DNA見棄的事實。但換個角度想想，高齡化的人及社會，未必就不是從DNA的生物規範中獲得解放自由〔品川嘉也等，1997：序7~8。按：上述的DNA，指去氧核糖核酸，為遺傳的分子結構基礎，它是一條由去氧核糖核酸組成的長鏈；而根據華生（J. W. Watson）、克立克（F. Crick）模型，它由鹼基對、磷酸根及五炭糖所鍵架的雙螺旋體。而前面所說的基因（遺傳的基本單位），便是由鹼基對的順序所決定。參見陶在樸，1999：27〕。

然而，就算說明了上面幾個重點，對我們的人生又具有什麼意義？也就是「就算是用進化學說解釋了死亡的意義，卻依然無法消弭人類對死亡的恐懼及空虛」（品川嘉也等，1997：序8）。而且「『死亡』是生物的宿命，但就算是壽命及老化的行程表決定我們傳宗接代多多益善的遺傳基因，也並不代表這就能決定我們的生死觀。生死觀的探求之旅才剛啟程；在死亡跟老化的必然性的基礎上，配合生物學的意義，每一個人人都必須找出自己的生死觀。而這之後的部分，是生物學所無緣參與的」（同上，206）。科學家自己反思後也有這樣的「真情告白」，可見死亡問題還「複雜」得很，不會到前面那些許經由科學式的解析所得出的結論出現，就可以告一段落。



## 第二節

# 死亡哲學

**相** 對於死亡科學專門於探討生命的構成、演化以及死亡的必然性，死亡哲學就比較關心人可以賦予生命及死亡什麼意義或什麼價值。前者在發展的過程中，另有一種嘗試溝通「心靈和科學的橋」的說法：「依據量子論，心智賦予可能態，形式就展現物質的性質。如是，我們走了整整一圈：物質看來是心智所引發的現象。這並不是說電子的存在附屬於人類的心智，而是說要是從某種意味上，將電子視為是『活』的，那麼就有電子自己那個層次的觀測者與被觀測的，電子有自己一種形態的意識」〔傅理德曼（N. Friedman），2001: 32〕。根據這個論點推衍，死亡只是生命形態的變化而已，並不影響心智或意識的繼續存在。這種說法很新穎，也頗可跟一些「靈魂不滅」觀相參照。但在面對人可以賦予生命及死亡什麼意義或什麼價值的問題時，它依然「派不上用場」。因此，有關上述這類問題的解答，還是得讓位給死亡哲學。

死亡哲學起源於對死亡的後設思考；而這種後設思考又是關

聯到生的。以至「從死到生」或「從生到死」一路追問它所能帶給人的觀感、反應及其可能的行動，就構成了死亡學的另一種「深度」面貌。這可以藉底下這段話來展開論述：「對死亡的覺察是我們最鮮明，也是最無法抵擋的命運；我指的是對死亡的覺察，而不僅是死亡這件事。事實上，每樣東西都隨著時間的消逝而凋零，但是人類知道他們會死亡。他們有著死亡的話語，他們預期死亡，他們甚至在想像中經驗著自身的死亡。相像自己死亡的經驗是變化多端的，像是在馬路上看到一隻死去的小鳥，或你橫越過車水馬龍的大街，或當你緊扣上安全帶，甚至在性高潮，你都能想像到死亡的存在。在物理學上以及在道德洞見上同樣具有天分的巴斯卡給這種經驗相當美的敘述：『人只是根蘆葦，事實上是根脆弱的蘆葦，但他是會思考的蘆葦。這整個世界不需要武裝自身來毀滅人：一股蒸汽、一滴水就足以致人於死。如果世界要將人粉碎，人將比殺害他者更為高貴。因為人知道他會死，即使世界佔了人的便宜，世界卻一無所知。因此，人的尊嚴存在於思維裡頭；靠著思維，我們提升自己，而不是靠著我們無法填滿的空間和時間。讓我們努力從事思考吧——道德的原理就存在那兒。』對死亡的覺察是我們熱愛生命的泉源，也是我們創造藝術，甚至是建造文明的主要動力。普遍來看，人類的焦慮不只和終極的死亡有關；相反地，對死亡的覺察同樣為我們帶來好處。其中之一就是說出真相的自由：當我們越覺察到死亡時，就越深切地經驗到我們總用謊言支撐住我們的自尊，但這卻徒勞無功。羅馬已毀，不會再焚毀第二次了，那麼為何要在它焚燒時因為惋惜而蹉跎時光？我們可以和波斯詩人奧瑪齊聲說道：『雖然時光青鳥的振翅微弱短暫，君不見牠此刻正在翱翔。』放眼歷史，智

者在對死亡的覺察裡了解到生命的價值。西塞羅說：『哲學的思考即是要為死亡作準備。』塞內加也明言：『沒人願意去品嚐生命真實的滋味，他總是樂意準備將它拋棄。』」（梅伊（R. May），2001: 147~149）所謂「熱愛生命」、「創造藝術」、「建造文明」等等，就是人所以後設思考死亡的積極性動力所在。它所展現的是人為脫離「終極的演化」的高度自覺和願力；而相關的對死亡的後設思考，正是為採取該行動（也就是「熱愛生命」、「創造藝術」、「建造文明」等等）的「前置作業」。

由於死亡哲學這門次學科，也是處於「建構中」的階段，所以論者及其論說成果還很有限且「各擅勝場」。如有位論者所給死亡哲學的定位是這樣的：「死亡哲學作為哲學的一個分支，是對死亡的哲學思考，它雖然也以人的死亡為研究對象，雖然也十分關注與人的死亡有著緊密聯繫的種種自然和社會現象，但卻旨在憑藉哲學概念或哲學範疇對這些事實或現象進行整體的、全方位的、形而上的考察。換言之，它是以理論思維形式表現出來的關於死亡的『形而上學』或曰『死而上學』。因此，在死亡哲學裡我們討論的是死亡的必然性與偶然性（亦即死亡的不可避免性與可避免性）、死亡的終極性與非終極性（亦即靈魂的可毀滅性與不可毀滅性）、人生的有限性與無限性（亦即死而不亡或死而不朽）、死亡和永生的個體性與群體性、死亡的必然性與人生的自由（如『向死而在』與『向死的自由』）、生死的排拒與融會諸如此類有關死亡的形而上的問題」、（段德智，1994: 4~5）。這就不討論包括「臨床死亡」、「死亡的絕對體症」（如屍冷屍僵和屍斑）、「對垂危患者的高質量護理」、「安樂死的具體措施」、「植物人的死亡權利」、「死亡時間的確定」、「器官移

植技術和器官捐贈手續」、「死刑的廢除」、「死刑毒氣室」、「死亡率和死亡稅」、「核威脅和核訛詐」、「核污染和核擴散」、「我的死和你的死」、「部分死亡和整體死亡」、「死亡過程理論」等等「形而下」層面的課題（同上，4）。但被排除掉的這些形下的課題，卻可能是別人所認為的死亡哲學的重點。所謂「（死亡）哲學作為一門學習與實踐死亡的學問，除了思考生死謎題之外，更關切相關的實際生活中的道德與倫理問題。許多價值判斷、認識論乃至存有學上的爭論，於是捲入諸如墮胎、安樂死、自殺、死刑、動物實驗、素食主義等社會議題中……如何深入解析與思索這些現實議題，進而深度窺探生死謎題的可能究竟，科學的各種研究成果固然是重要佐證，但哲學的反省和分析同樣不可或缺」（波伊曼編著，1997a；莊文瑞序 xiii~xiv），這豈不是在跟前者打對臺？其實，所謂的死亡哲學，只是以死亡作為後設思考的對象，也沒有一定要限定在哪些層面。前者所以要自我設限，可能是受到論者所熟知的哲學知識僅著重在形上學或存有學這個層次的影響。如果放寬哲學的範圍，那麼被論者所排除的那些課題，都可以再考慮把它們收編過來。因為哲學被界定為「探討宇宙人生的真理真相」（參見羅素（B. Russell），1989；范錡，1987；溫公頤，1983；傅佩榮，1989；陳俊輝，1991），「原」就廣及宇宙論、本體論（形上學或存有學）、知識論、方法論、邏輯解析、價值論等範疇；如果是基於論述的方便要自我侷限論域，也只能以「姑且」或「暫時」一類措辭來發端，而不宜以「並不」或「毋須」一類決斷語詞強作區隔。

一般所說的哲學和科學，都以追求知識為目的，自古以來就沒有明顯的劃分；直到十九世紀以後，自然科學的研究興盛，哲



學和科學才逐漸分離開來：「自然科學藉著把我們的注意力有系統地導向某一個現象領域，以培養我們的認知生活；而哲學則是藉著把我們的注意力集中於現存的認知生活本身以及其內涵之上，而加強了我們的認知生活……自然科學不需要詢問知識是什麼、概念是什麼、判斷是什麼等等。科學只從事實開始；事實上人是一個認知存有，人形成概念，並且提出判斷。從其天性上看，哲學不能這樣做，但應提出人造概念和判斷的力量的問題出來」（國立編譯館主編，1989:6~7）。在這種情況下，死亡哲學和死亡科學的分工，就在於死亡科學是在建構有關死亡的對象知識，而死亡哲學則是在建構有關死亡的後設知識。換句話說，死亡科學如果是在處理解決死亡是什麼、人為什麼會有死亡、死亡後又是怎樣的以及活著時要怎麼面對或因應死亡等問題，那麼死亡哲學就是在檢視追問死亡科學所處理解決的這些問題是如何可能的以及是否有照顧不到的層面等等。尤其後面這一部分（指是否有死亡科學所照顧不到的層面），死亡哲學一旦能找出死亡科學所不及處而給予妥善的「彌補」，最後肯定能夠為死亡學開展出韻味獨具的面相。

在檢視追問死亡科學所處理解決的相關問題方面，死亡哲學可以在相當程度上反駁死亡科學的演化說（至少也可以保留一半）。首先，人能意識死亡的存在，而這種意識本身也是演化來的嗎？如果不是的話，那麼人就未必會死亡；而即使會死亡也未必不存在死亡後的世界或不可談論死亡後的世界。所謂「對人類而言，由於我們明知死亡的存在但又憎厭這個念頭，我們需要設法發掘特有的保護方式。正因為我們可以正視死亡，因此我們也等於永遠身處於它的威脅之下，我們必須要用一項大策略來擊敗

它。許久以前我們就找到了答案：我們假想有一個來世生命。我們決定在死亡之後我們不但不停止生存反而進入另外一個可以不同方式永遠生存下去的地方。到目前為止，還沒有人能證明也沒有人能否證這個『另一個世界』的存在；但這對那些相信的人們來說卻有極大的幫助，這個希望巧妙地保護他們，使他們不致對死亡產生恐懼」〔莫里斯（D. Morris），1999: 211〕，這雖然已經跨入了死亡宗教學的領域（詳後），但未嘗不可以藉來提醒大家演化說並非是「金科玉律」。如果說死亡科學的研究者是用那種演化說的方式來操縱死亡，那麼死亡哲學的研究者還可以告訴大家此外不必沒有更好的說詞能夠用來有效的操縱死亡。其次，人會恐懼死亡的來臨，而這種恐懼本身也是演化來的嗎？如果不是的話，那麼人活著就未必要遵守自然律（機械式的活著）。沙特有一短篇小說〈牆〉，敘述一個內戰時被判罪宣告死刑的國際軍，觀看共同臨刑犯友的反應，並提及自己的憤怒、汗濕、疼痛以及到最後的漠然，而實際上是恐懼無從準備應付即將發生的死亡；其中有一段話說：「在這種情況下，如果有人告訴我，說我被饒恕了，可以安然回家，我還是會漠然；當一個人失去永恆的幻覺時，幾小時或幾年的等待，對他來說都是一樣的。」先前杜斯妥也夫斯基（F. M. Dostoyevsky）的中篇小說《白痴》，也有類似的畫面：一個臨刑前的犯人在執行宣告後，經過二十分鐘後又被改判，得以向人述說他的刑場經驗。由於確信自己在數分鐘內即將死亡，時間開始變得永恆無盡又空虛。腦海中盤旋著的僅存意識是：只要沒有死亡，能夠回復生機，它將屬於我的一切；我將把每一剎那化成永恆，不再失落任何事物。結果是這種跟死亡對決的意識變得強烈萬分，甚至希望自己趕快被槍殺〔詳見沙

特，1999: 9~35；杜斯妥也夫斯基，1998: 58~60。並參見菲立普（A. Phillips），2001: 導讀 11~12〕。這雖然只涉及意外死亡或異常死亡（此外還有病理死亡、老化死亡等等。見前節），但對人來說因恐懼而想要逃避死亡的心理，卻跟面對其他形態死亡的情況並沒有二致（甚至由於它是強加在人身上的，除了恐懼，還會多一種「憤恨不平」的情緒）。可見這要人順從自然律而安然的受死，不啻天方夜譚！同樣的，如果說死亡科學的研究者要以演化說來規諫人排除對死亡的恐懼（而間接的操縱死亡），那麼死亡哲學的研究者還可以告訴大家不排除對死亡的恐懼將會對生命有更周到的觀照（而能更有效的間接的操縱死亡）。而所謂的死亡哲學，就是要在這個基礎上展開它的「論述功力」（這將結合下面一個論點來談論）。

至於在檢視追問死亡科學是否有照顧不到的層面方面，死亡哲學可就好比死亡科學有更多的洞見。嚴格的說，生物學上的演化說，也是有待檢證的知識（而不是已經證實了的知識。參見沈瑞良，1993）。這可以透過巴柏（K. R. Popper）的「客觀知識」說來理解。巴柏曾經把世界分為三類：第一類為物質和能量的世界，包括有機物和無機物的世界，如機械和一切生命形式，甚至人類的軀體和大腦；第二類為意識經驗的世界，不僅指人類直接的感覺經驗，如視覺、聽覺、觸覺、痛苦、飢餓、憤怒、歡樂、恐懼等，還指記憶、想像、思想和計劃的行動；第三類為客觀知識的世界，包括客觀的思想內容，尤其是基於科學、藝術而表達的思想，如語言、倫理、法律、宗教、哲學等。巴柏認為第三世界一旦形成，而變成人類生存環境的一部分時，人類常要適應它，受它塑造；當然，人類也可以研究、批評、擴充、修正，甚

至廢棄它（詳見巴柏，1989）。然而，巴柏所說的三類世界在理論上固然可以這樣分，在實際上卻有困難。因為物質和能量必須為人所意識才能「存在」，而人的意識一旦發生，立刻形成客觀知識，這樣三類世界就無從分起了。換句話說，客觀知識的世界，就是意識經驗的世界，就是物質和能量的世界（參見周慶華，2000: 147）。而問題就出在意識經驗並非人盡相同，導至所構設的客觀知識也常大有出入〔這不只受生理上先天結構或質地的制約，更受心理上後天的先備知識或意識形態和權力意志的影響。參見海德格，1993；伽達瑪（H. G. Gadamer），1999；張汝倫，1988；殷鼎，1990；麥克里蘭（D. McLellan），1991；麥克唐納（D. Macdonell），1990；徐崇溫，1988；佛思（S. K. Foss）等，1996〕；而死亡科學的研究者所同意的生物學家所意識到的演化一事，即使當中不摻雜「刻意的偽證」〔參見布羅德（W. Broad）等，1990；拉德納（D. Radner）等，1991〕，也難保能被他人所普遍認同和接受。有個案例說：「在當今，科學能為我們幹的事情越來越多，尤其是在消除一些不幸因素方面。比如現代醫學可以為社會提供控制人口的手段，使計劃生育得以實行，減少因人口的遽增而帶來的貧窮和其他社會問題；現代醫療技術還可以彌補個人的生理缺陷，如為五官不端的人作整容手術，或使沒有缺陷的人變得更令人滿意，消除因生理上的不滿足而引起的心理上的不平衡。現代醫學甚至可以用『人造子宮』來進行體外繁殖，使不育夫婦得到渴望的後代，消除因沒有子女而引起的孤獨與寂寞……然而，在有了這一切之後，人的問題便都解決了嗎？人就完全進入了幸福美滿的狀態嗎？遠非如此！其一，現代醫學（建立在生物學的基礎上）不僅給人解決了一些問題，而且又帶來了一

些新的問題，尤其是『公正』問題，它不能靠醫學本身來解決，如日益複雜的治療設備增加非受治者的負擔；醫學的進展使有缺陷的基因不能從人類基因庫中消除，而將某些遺傳病傳至後代；某些垂死病人延長臨終時間後加重活人的感情和經濟負擔；稀有醫療資源難以合理分配，如此等等。其二，在行為科學看來，影響人的心理和行為的有『保健因素』和『激勵因素』，前者是使人產生積極性的必要條件，無它便會削弱人的積極性，但有了它並不能提高積極性。而『激勵因素』才能產生出真正的積極性。上述醫療手段乃至整個科學技術，大體充當的是『保健因素』的角色，用它可以消除人的種種物質層面上的不滿足，但只靠它又不能真正地激發人之為人的奮鬥熱情、追求精神和仁愛境界，而這些又是維繫人類社會所必須的精神力量；這些精神力量不可能由科學技術給我們提供，只能由在人類歷史中形成的那些優良的人文精神來提供。因此，在維持社會發展的『人類動力』問題上，科學只為其提供必要的條件，而人文的輝煌成就為其提供充分條件；儘管科學在此起到了基礎的作用，但離開了人文精神，它便只能起一種『維持現有精神狀態』的作用。故此，科學並非萬能」（蕭峰，1994: 316~317）。依此類推，贊同或不贊同死亡科學的研究者那一套說法的人，都將繼續分劃為兩個陣營在相互「叫囂詬誶」而無有寧日！反觀死亡哲學的研究者能把意識經驗「開放」，讓人不斷地經由後設的省察而深化對死亡問題的思考。在這裡只預設人對物質性（生物性）的超越，而不預設人對精神性的客觀規範（也就是類似死亡科學那樣總要尋出一些判定死亡、解釋生命的依據），以至人人都可以「依其所需」而構設一套死亡哲學。這滿足了人的意識經驗的不可化約性需求，也避免

了死亡科學的執著於檢證的困擾（總是不勝其檢證）。而最重要的是，死亡哲學必須肯定意識經驗本身的實在性和獨立性，而死亡科學卻把意識經驗本身列為生物的規定性和依附性（殊不知構設死亡科學本身也是一種意識作用），循至死亡科學無法像死亡哲學那樣能看見人為「塑造自己」和「超越命限」等真實的欲求。

基本上，人想「塑造自己」和「超越命限」等，都跟死亡的「挑釁」而讓人心恆久不安有關。所謂「莎士比亞在《哈姆雷特》一書中曾說：『生命就是生者必將死亡，死亡是自然通往永遠的路。』在《凱撒大帝》一書中也說：『膽小鬼經常畏懼死亡，勇士則只有一次面對死亡。然而，令我驚訝不已的卻是這註定要來到的死亡，人們是如此地駭怕。』莎士比亞認為死亡是人類最終的目的，是生而為人必然會有的結果……（那麼）莎士比亞如何描述人類的死亡？舉《哈姆雷特》為例：『沈睡的死亡，這令人厭惡的人生重擔，我們為何要流汗痛苦掙扎、忍受？那是因為駭怕死後的不可知。為何直嚷著好苦好苦卻不自殺，仍忍耐地活下來？那是因為駭怕死後的未知，所以此刻才忍受著。』

『死亡是未知的國度，沒有任何旅人從那國境返回。與其到陌生的國度旅行使自己的意志受挫，倒不如留在淒慘的現世』——寧願留在淒慘的現世是因為旅行者一去不復還，因此或許說是對未知的不安更恰當些」（日野原重明等，1997: 19~20），這（恐懼死亡）只是一端。另一端是人常自覺要去承擔這世界上的苦難：「凱吉提起一個故事，說是他參加友人寫曲的音樂會。這位作曲家已經寫好音樂會的節目單註解，其中提到一點，他希望自己的音樂多少能夠消弭世上的苦難。音樂會之後，他問凱吉覺得音樂

會如何，凱吉答道：『音樂我很喜歡，但是我很討厭節目單上的註解。』『你不覺得世上的苦難太多了嗎？』這位友人問道，顯然他已經生氣了。『不，』凱吉答道，『我認為剛剛好。』」（菲立普，2001: 17）。不論這世界上的苦難太多還是剛剛好，它都以「挑激」或「試探」的方式強向人走來，使得人無可逃避的要面對它，進而主動接受它的考驗且試圖將它減輕或解除。這對一個善於思考且肯擔當的人來說，無異是一種可以視之為「天所賦予」的使命，得毫無怨言的去把它「擔起」並化為具體的行動。於是死亡哲學就有了「展現風采」的理由和「突進奔躍」的出口。也就是說，死亡哲學的立論基礎就在人必須去承受擔負死亡所帶來的種種折騰以及相關苦難的化解；而死亡哲學的發揮開拓就在人有無止盡的見識和擔當的勇氣（足以為死亡哲學「開疆闢土」所需）。

從後面這一點（人有無止盡的見識和擔當的勇氣）來看，也真的為死亡哲學這個次學科增添不少的「色彩」。比如說，死亡哲學可以據此發揮而探索出「高檔次」的克服死亡恐懼的方法：「沒有任何一個存在主義者把握到使我們面對死亡時，不同態度的真正重點。尼采在《愉悅的科學》一書內把握了此點：『有一件事是必須的：就是人們由於自己的成就而獲得滿足——不管是由於創造或寫作。只有如此，人才能忍受死亡。任何對自己不滿的人，都會變得殘暴不仁。我們其他人就成為他們的受害者，僅僅因為我們要阻止他的悲觀。人由於悲觀絕望，才會變得邪惡而焦慮。』或者如詩人霍德林所言：『那生存的靈魂，如果在生前沒有進入神聖的境界，死後也將無法進入另一個世界。』唯有使自己的生命充實的人，才能毫無憂懼地面對死亡：『只要我曾如

聖人般的活著，我就不需要其他了。』」（葉頌壽，1987: 259~260）這樣死亡哲學就能貼近人的生命而成為人脫離死亡陰影籠罩的一大解方。又比如說，死亡哲學可以據此擴大而規模出使生命「增值」的方案：「所謂死亡，必須用組成生命的自然動力加以解釋。如果抽離了生命的意義，死亡也便沒有意義可言。死亡之所以是人類存在的一個極其重要的問題，無非是因為它加入了我們對生命意義的探究。關於死亡的一切思考，都反映出我們對生命意義的思考。」（辛格，1996: 98~99）；而如何使生命有意義，則不外「創造力本身的培養，審美的沈浸，精神和人文理想的追求，個人能量的充分發揮，個人才能的充分實現，追求真理，各種方式的愛的體驗」等等（同上，60）。這都不脫對真、善、美、聖等價值的追求〔參見方迪啟（R. Frondizi），1988；阿德勒（M. J. Adler），1986；陳秉璋，1990；王克千，1989；馮景源主編，1993；李明華，1992；文崇一，1989；沈清松編，1993；楊國樞編，1993〕；而這種對真、善、美、聖等價值的追求，就是人最終要藉來自我定位的依據。這樣死亡哲學就成了再造生命而使人在精神上戰勝死亡的有力指引。

順著這個理路，就可以切入到文化的創造上。從理論界定的角度看，文化是指一個歷史性的生活團體（也就是其成員在時間中共同成長發展的團體），表現其創造力的歷程和結果的整體，其中包含了終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統和行動系統等。而所謂終極信仰是指一個歷史性的生活團體的成員，由於對人生和世界的究竟意義的終極關懷，而將自己的生命所投向的最後根基，如希伯來民族和基督宗教的終極信仰是投向一個有位格的造物主（神），而漢民族所認定的天、天帝、天神、道、理



等等，也表現了漢民族的終極信仰；觀念系統是指一個歷史性的生活團體的成員，認識自己和世界的方式，並由此而產生一套認知體系和一套延續並發展其認知體系的方法，如神話、傳說以及各種程度的知識和各種哲學思想都是屬於觀念系統，而科學以作為一種精神、方法和研究成果來說也都是屬於觀念系統的構成因素；規範系統是指一個歷史性的生活團體的成員，依據其終極信仰和自己對自身及對世界的了解（就是觀念系統）而制定的一套行為規範，並依據這些規範而產生一套行為模式，如倫理、道德等等；表現系統是指用一種感性的方式來表現該團體的終極信仰、觀念系統和規範系統，因而產生了各種文學和藝術作品（包括繪畫、音樂、建築、雕塑，甚至各種歷史文物等等）；行動系統是指一個歷史性的生活團體的成員，對於自然和人群所採取的開發或管理的全套辦法，如自然技術（開發自然、控制自然和利用自然的技術）和管理技術（就是社會技術和社會工程，其中包含政治、經濟、社會三部分——政治涉及權力的構成和分配；經濟涉及生產財和消費財的製造和分配；社會涉及群體的整合、發展和變遷，以及社會福利等等問題）（詳見沈清松，1986: 24~29）。此外，還有所謂的二分法（把文化分為物質面和精神面）、三分法（把文化分為理念層、制度層和器物層）或將文化和文明等同看待〔參見汪琪，1984；傅佩榮，1989；李宗桂，1992；史美舍（N. J. Smelser），1991；簡克斯（C. Jenks），1998；邵玉銘編，1994；張廣智等，1994〕。這些不論所界定的或詳或略、或寬或窄、或管用或不管用（參見周慶華，1997a: 74~76），都展現了文化的人為性和集體性。如果改從發生學的角度看，那麼又會發現文化是人類長期創造積累而成的；而它的內在的淘汰機制，又暗示了只

有表現出高超的或優異的創造，才有可能廣泛和長久的流傳。死亡哲學所能提供給人最大的訊息，應當就在人可以也必須參與文化的創造，才能繼續彰顯「人」的特殊性以及遺忘或克服死亡的威脅。換句話說，人的生命將在創造文化中找到「歸宿」，也將在創造文化中得以「不朽」。

在這種情況下，即使肉體終究不免於一死，也大可覺得無憾了。所謂「有唯理主義傾向的原子論者德謨克利特先是弄瞎自己的眼睛，後又絕食而死；而感覺論者和快樂論者伊比鳩魯卻坐在盛滿溫水的澡盆裡手捧著酒杯『幸福』地走了；道德哲學家蘇格拉底執意避惡從善，不惜飲鴆自殺，臨終前還不忘囑咐他的朋友替他還人一隻公雞；堅信世界無限、實體永存的布魯諾聽到宗教裁判所的判決後，無畏地高喊『你們宣讀判決比我聽到判決更加膽顫』；而相信『知識就是力量』的弗蘭西斯·培根是在對知識的『熱烈搜求』中『靜靜的死去』的；跟封建勢力和宗教蒙昧主義拼搏了一生的狄德羅的哲學遺言是『邁向哲學的第一步就是懷疑』；近代最傑出的批判哲學家康德的最後一句話是『夠了』，而他的墓碑上則刻有他最重要的哲學格言『位我上者，燦爛星空；道德律令，在我心中』；渴求永恆的叔本華的墓碑上遵其所囑，沒有生卒年月，只有『阿圖塞·叔本華』幾個字；鼓吹超人哲學的尼采以『釘在十字架上的人』的身分離開人間；極端強調人之個體性的克爾凱郭爾只要求在自己的墓碑上刻上『那個孤獨者』」（段德智，1994:8），這些有過創造成就的人這般或慘烈或平和的面對自己生命的終了，豈不是深感他們已經「活夠」（活得有價值）了，也知道他們的成就將在文化的長河裡熠熠發光！所謂的死亡哲學。就在這裡展現它的獨特處（其他的次學科

就不擅長這類思考），也使得人操縱死亡的方式又多了一種「花樣」。當然，死亡哲學既然是對死亡問題的後設思考，它可以展延的領域理當無限寬廣（包括它還可以「後設」再「後設」下去，以至於無窮盡），這裡限於篇幅，只能「初為發凡」；其餘的，就留給大家用「想像」去填補了。

## 第三節

## 死亡心理學

對死亡的對象性描述，構成了死亡科學；對死亡的後設性反省，構成了死亡哲學，這可以稱為死亡學的雙翼。此外，就是一些有關個別人對死亡的反應以及死亡對群體所造成的影響。這分別可以形成死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學等次學科，。至於死亡宗教學、死亡藝術學等次學科，則為死亡心理學和死亡社會學所衍生或跟死亡心理學和死亡社會學相呼應，也為死亡學增添了一些可能或必要的面相。因此，接在死亡科學和死亡哲學後，就要分別來敘及。現在先談死亡心理學部分。

心理學研究的是人的個別的行為或集體的行為〔參見宕夕爾（J. E. Donceel, S. J.），1989；張春興，1990；杜加斯（K. Deaux）等，1990；張華葆，1989〕。它被認為「多少對死亡存有實質性的概念」，也就是「視死亡為一陰暗本質的刺激物，足以引發不安的反應」；以至「我們必須略過死亡本身，轉而思考對死亡產生的反應」〔卡斯田葆（R. Kastenbaum），2000: 70〕。在這種情

況下，「大多數『死亡學』研究的心理學研究都集中於死亡引發的認知、情感及行為反應」（包括研究「死亡引發不安反應」以及「死亡為不安情境的警訊」等）（同上）。這無不假定了人都會跟死亡交會。而這種交會將有四種直接而深刻的涵義：（一）它極力提醒我們每一個人都會死亡；（二）它讓我們觀察到生命如何過渡到死亡；（三）人都將變成死的軀體；（四）分離及失去所帶來的哀慟（同上，3~4）。很顯然這跟死亡科學有某種程度的重疊；而死亡科學的侷限（如想不到人未必都會死亡），自然也是它的侷限。不過，死亡心理學所觸及的人對死亡的臨場反應，卻是它的「獨門功夫」，足夠藉來跟其他次學科「並駕齊驅」。

這得從「死亡恐懼」談起。死亡恐懼是人的最實在的心理反應，也是最具恆久性的心理擔負〔它不只體現在個別人的身上，還以「文化基因」的方式代代相傳下去。有關文化基因（memes）部分，參見道金斯，1998；林區（A. Lynch），1998〕。而它常被理解為是一種「自我防禦」：「在我們所有正常功能運作的背後，必須體現出一種對死亡的恐懼，因為那是生物為求自保所呈現出來的自我防禦。但死亡的恐懼卻不能持續出現在心理運作功能之中，否則生物機能就無法完成其作用」〔克拉瑪，1997：18引貝克（E. Becker）說〕。這種自我防禦，主要是人不願面對死亡後世界的不確定性（見前節）；何況死亡本身還常被形容得猙獰不堪：「（在一則神話中）人類面對死亡時所處的情境，被描述成了一個剛從兇猛野獸那兒脫逃的人，卻又立刻跌入了井中，幸而被一根自井壁伸出來的樹枝給截住。因此，幸運的沒有被井底張大了口的飢餓的龍給吃掉。但不幸的，因為有兩隻老鼠在啃噬著樹枝的根部；因此樹枝一定會折斷，而此時已無路可逃了，

死亡乃迫在眉睫」(克拉瑪, 1997: 19)、「死亡就像是關閉一間擺滿引擎系統及巨大鍋爐的工廠, 關閉開關後, 這些東西不會突然消失聲音, 而會慢慢地停下, 同時還能聽到機器吱吱作響。除非是車禍、心臟病發或是其他急症引起猝死; 否則我們的身體, 就像是那些工廠一樣, 一邊關閉一邊發出聲響。就像十九世紀初的威爾斯詩人狄倫·湯瑪士說的, 我們無法平靜地死亡, 不管我們準備得多好, 都不會輕易地放棄生命。引用湯瑪士的話: 我們『憤怒地, 憤怒地對抗著光芒的死亡』」(凱斯勒, 2000: 188)。這如何能教人恬然的面對死亡? 尤其是因病死亡的人在死亡過程中所顯現種種痛苦的症狀(包括食慾不振、吞嚥困難、大小便失禁、呼吸急促、皮膚發紺、四肢痙攣、身體發臭、疼痛瘀血、雙眼失神、聽覺模糊、呻吟吼叫、甚至口吐白沫等), 更讓人在恐懼外增加一種對死亡的厭惡! 因此, 死亡毋乃成了人的相關行為的最大的刺激項。

再說這種恐懼未必全是「觀摩」或「猜想」得來的, 有些有「瀕死體驗」的人, 也能夠為那一會引發恐懼的死亡「描繪經歷」。如「有十位使者過來把我帶走, 我想要逃跑, 然而其中的一位使者卻把我的腳從膝蓋部分切掉, 令我無法行動。接著他們把我帶到一張桌子前, 在那張桌子四周坐著亞姆拉吉和其他四、五十人, 這些人在書堆中找來找去, 結果發現我的名字並沒有列在名單上, 於是要求使者們將我帶回去。這時候我說: 『你們要我怎麼回去? 我的腳都已經被你們切掉了!』後來有一位使者帶著許多切斷的腳過來, 要我從其中找出自己的腳, 之後使者又幫我將腳裝了回去, 並且指示我說: 『以後不要隨便彎曲膝蓋。』接著便讓我回到了人間」(立花隆, 1998: 409~410)、「眼前一

片黑暗，但是我聽得到人聲……我從一個像是天花板的上方看著自己。我看著他們拉直我的手臂，用不銹鋼環套住。護士用褐色的殺菌劑幫我消毒，然後蓋上乾淨的被單。有個人給我注射了點滴。然後有個男人用解剖刀，俐落地切開我的胸骨。他剝開我的皮膚，一位助手遞給他一把看起來像是小鋸子的工具，他將它鉤在我的胸骨下。然後他打開開關，鋸開我的胸膛，在切口上插入了擴張器，我的胸膛也被打開了。另外一個醫生則切除心臟周圍的表層皮膚。在那時，我親眼看到自己的心臟在跳動著。我不記得還看到什麼。我翻身退出了手術室，然後就捲入了一片黑暗中。我聽到鐘聲，三聲為一組，連續不斷地響著。黑暗中出現了一條隧道，隧道的牆壁有著凹槽犁溝。這些犁溝直通隧道的盡頭。它們是銀灰色的，有著黃金色的斑點。在看到自己的胸腔被打開，而且聽到醫生們打賭我的存活率之後，我知道自己絕對活不了」〔白克雷（D. Brinkley）等，1996: 183~184〕等，正可以為證。這種瀕死體驗，是指「因發生事故或生病而瀕臨死亡邊緣的人，歷經九死一生，得以回復意識後，所訴說的不可思議的印象體驗」；而「有人認為藉由瀕死體驗可以窺見死後的世界，可以證實靈魂的存在，及死後靈魂仍然存在。也有人認為瀕死體驗不過是衰竭的大腦所發生的特殊幻覺罷了」（立花隆，1998: 1）。不論瀕死體驗是實情還是幻覺，都不致會使人因此而喜愛上死亡（雖然有過這種體驗的人可能會降低對死亡的恐懼。詳後）；畢竟死亡這一關要「費好大勁」和忍受「很大不便」才能過得了，沒有人敢保證他可以愉快而輕鬆的迎向死亡。

在臨床上，上述這種瀕死體驗，已經有研究者把它歸結出了一些階段，包括(一)安詳的感覺（寧靜、喜悅、快樂的感覺，任何



身體上的痛苦都會消失)；(一)脫離身軀(有離開軀體、上升、沒有重量及飄浮的感覺，能從客觀的位置，也許是靠近天花板，來看著自己的軀體)；(二)進入隧道(不需要花任何力氣就能進入一個隧道，在隧道的尾端是一束光線，它就像是塊磁鐵一樣，會把人吸過去)；(三)靠近光線(白色或金色的光線，非常絢爛，但不會刺眼)；(四)光裡的形體(在光中是個溫暖的、歡迎的、可親的形體)；(五)障礙感(有時候人們覺得自己和光線，或是和光線內的形體有一道障礙，他們感覺自己無法越過那道障礙)；(六)另一個國度(人們說他們看到了另一個國度，或是瞥見了光之外的國度；它有絢爛的色彩，並充滿了光線，它通常是個花園的景象)；(七)會面(瀕死的人遇到其他的人，不管是生者或死者，朋友或親戚，或是陌生人；有時候他們會召喚那個人，有時候則揮手叫他回來)；(八)生命的回顧和瞻望(人們會看生活上的事件急閃而過，或者他們會看到未來，看到他們以後將會發生的事；有時候會有人告訴他們將來的任務，而他們必須回去完成)；(九)決定的時刻(人們想留下來，但他們了解他們必須回去，有時候他們是被光裡的形體送回來，或是被遇到的人送回來，但他們還是無法跨越障礙)；(十)回歸(迅速地穿越隧道，回到自己的身軀上)；(十一)結果(他們認為瀕死體驗是一個轉捩點，是改變生命和提升生命價值的經驗；幾乎每個經歷過的人都會說，雖然他們並不想死，但他們不再駭怕死亡了)等〔布萊德(L. Bright)，1998: 118~119〕。雖然死後世界看來有它的「美好」處，但每一個「死而復生」的人卻不想再死去；何況是還沒有過瀕死體驗的人？這種死亡恐懼又是怎麼出現和累積的？前面所說的人不願面對死後世界的不確定性，應當只是其中一個原因，它還有許多「現實」的考慮。所謂「我們常說這般的恐



懼，全因死亡而起。可是我們的恐懼，其實全因執著於過去的恐懼不放所致（不論這執著是正面還是負面的，是興奮還是憎惡）。特別是在緊張的時刻，我們常不由自主就回到了以前薰染的習性。我們只要不願放空迎納每一剎那，不願放下判斷或是控制，便只會在心裡製造出更多恐懼，更多對恐懼的抗拒」（拉維，1999: 34）、「總的說來，讓人對死亡造成恐懼的原因，不外下列三項：(一)離別的恐懼感；(二)消失於虛無的恐懼感；(三)失去自我的恐懼感」（國立中正紀念堂管理處編，1996: 74~75）、「我以為人們怕死有五種原因：第一是因為貪生……第二，我們怕死是因為死的態度（樣子）可怕……第三，當我們幼年的時候，曾經聽過許多關於死後的故事，這種故事深入於一般人的思想裡面，明知這種故事是不能證實的，但是無意之間仍能引起人一種恐懼的幻覺……第四，死在我們的心頭上給我們一種茫茫不定的飄泊感觸，而這種飄泊虛空的感覺也是我們所不能忍受的……第五，死是在人生中起一個絕大的變化（生的停止），而這種變化我們是不願意有的……」（傳統先，1998: 36~37），這都還說到人無法割捨自己所擁有的一切（包括親情、愛情、生命、財富、地位、甚至從他人處感染來的恐懼等等）以及對人生所應擔負的責任等。後面這一點，在上引幾則論者的說詞中並未明顯點出，但它確實是存在的（參見前節）。且看「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾（增）益其所不能」（孫奭，1982: 223）、「為天地立心，為生民立命。為往聖繼絕學，為萬世開太平」（繆天綏，1985: 168）、「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」（謝冰瑩等，1988: 558）等，人有這樣的「使命」感加被，怎能不對死亡

的突然降臨以減卻他的在世「成就」而感到驚慌？《史記·孔子世家》記載了一代聖人孔子臨終前（兼帶懼意）的慨嘆：「孔子病，子貢請見。孔子方負杖逍遙於門，曰：『賜，汝來何其晚也？』孔子因嘆，歌曰：『太（泰）山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！』因以涕下。謂子貢曰：『天下無道久矣，莫能宗予。夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱間。昨暮予夢坐奠兩柱之間，予始殷人也。』後七日卒」（司馬遷，1979:1944）。這類慨嘆，難道不是人間的「哲人夢」還未圓成所致的嗎？這種情況，對一個有天國信仰的人來說，同樣為真：

請想像你出生以前，還在天堂裡的情形。光輝燦爛的藍天環繞著你，多里亞式的圓柱，一直高聳到遙遠的天空中。你和夥伴的靈魂在等候任命。大天使飛降在那隊伍前，像聖餐儀式的麵包似的，發給每一個人一張細長的紙片，用沈穩的語氣說出祝福的話語和作說明。隨著大天使的接近，你的心情變得複雜起來，要離開這些美麗的、刺激性的、所愛的人，以及這個到處都有許多「下界」所不具備的能力，充滿榮耀的地方，讓你感到很難過。地球上那重力、運動和時間的麻煩定律，以及一切事物的多樣性，或許你還得重新再學習一次。但是作為人的生活是禮物，有著要用某種方法讓你和世界進化的目的。凝視著天使那澄澈的灰色眼睛，你接下了任命書〔威諾森（P. Weenolsen），1999: 286~287〕。

也就是說，人來到塵世是有任務的；而這種任務無法「如期完

成」或當中「尚有遺憾」，就難以面對急速而來的死亡。所謂的死亡恐懼，大抵不出上述這些原因。而很顯然的，這種恐懼無關合理不合理，而是「人情所不能免」〔按：論者有所謂合理恐懼和不合理恐懼的分辨：「(-)合理恐懼某事物必須該事物將會實際地存在：恐懼死亡是合理的，因為我們的確都會死，但恐懼水龍頭裡的魔鬼、櫃子裡的火星人……則不合理，因為缺乏證據來支持這些事物的存在；(二)合理的恐懼總是關乎個人利益的：恐懼是非常個人式的情感，我們恐懼自己或家人的死亡是合理的，因為它傷害了我們的福祉，但若駭怕孟加拉的人民死亡不免相當怪異；(三)合理的恐懼促使人們採取行動來避開危險，如果在面對某物時沒有任何行動卻說恐懼它，無疑也相當不合理；(四)合理恐懼相容於各種重要欲望的滿足：恐懼細菌而採取措施來保護自己免於受到感染，這是合理的，但若駭怕細菌到一天要洗二十次澡，而且以消毒水噴灑屋裡的所有東西，妨礙了正常的生活和慾望的滿足，這就不合理了……因此，合理的恐懼死亡將滿足兩項條件：1.驅使人們努力去過有意義的生活，維持勤奮的心態；2.把死亡保存在適當的地位中，不讓它把我們生命中的好事物變壞。如果一個人駭怕死亡到想費盡生命的一切力量和所有時間來逃開死亡，那他這種恐懼是不合理的，他成為某種情感的奴隸，這種監禁式的激情讓他無法享受現在一切有價值的事物」（波伊曼編著，1997a：導讀19~20）。這在相當程度上化約了死亡恐懼的面相，或者根本就無視於死亡恐懼的複雜性（論者所說的不合理恐懼部分，在人覺得會「妨礙生存」或實為「責任所在」時，對他來說，該恐懼反而都是合理的），自然會不利於「後續」的論說〕。

由於死亡恐懼的存在是不可改變的事實，而人說實在的受它

困擾也「太久太久」了，以至如何免除或減輕死亡恐懼，也就成了人無時無刻所要去關心和探討的問題。死亡心理學除了「揭發」死亡所帶給人的恐懼反應，當然還得進一步提供相關的化解該恐懼的「妙方」。這綜合說來，約略有下列幾種辦法可以規模：

第一是遺忘。人恐懼死亡的優先前提是對死亡的知覺；而且這種知覺有時會轉為潛意識繼續使人起「恐懼心理」。有兩個案例分別說：「三十歲的李小姐不曾在喪家用餐，或食用從喪家拿回來的食物，很明顯地是在刻意避開參加『開桌』的用餐。經了解才發現其原因是李小姐在七歲的時候，第一次參加出殯當天的『開桌』，餐後不久就開始腹瀉，以至於日後就自然的迴避了這些活動」、「新婚的趙太太每次看到先生睡覺時穿著襪子，腳露在棉被外總會反射性的拉起棉被，將先生的腳蓋好或將襪子脫下。追根究柢後發現，趙太太在幼年時第一次看到屍體，竟穿著一雙襪子，腳露在外面」（並見林綺雲主編，2000:90~91）。這正道出了死亡知覺潛藏後仍有使人恐懼死亡的作用力。而人想要掃除這類長覆在心頭的陰霾，「遺忘」也許是一個好辦法。這種辦法，可以是「因死亡不可知而不理會死亡」，如「杞國有人，憂天地崩墜，身亡（無）所寄，廢寢食者。又有憂彼之所憂者，因往曉之，曰：『天積氣耳，亡處亡氣。若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？』其人曰：『天果積氣，日月星宿，不當墜邪？』曉之者曰：『日月星宿，亦積氣中之有光耀者，只使墜亦不能有所中傷。』其人曰：『奈地壞何？』曉者曰：『地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。若躇步跚蹈，終日在地上行止，奈何憂其壞？』其人舍（釋）然大喜，曉之者亦舍然大喜。長廬子

聞而笑之曰：『虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有中之最巨者，難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠為大（太）遠；言其不壞者，亦為未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚為不憂哉？』子列子聞而笑曰：『言天地壞者亦謬，言天地不壞者亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來，壞與不壞，吾何容心哉？』」（張湛，1978: 8~9）；也可以是「純然不去知覺死亡的存在」，如「宋陽里華子，中年病忘。朝取而夕忘，夕與而朝忘；在塗則忘行，在室則忘坐；今不識先，後不識今。闔室毒之，謁史而卜之，弗佔；謁巫而禱之，弗禁；謁醫而攻之，弗已。魯有儒生，自媒能治之。華子之妻子，以居產之半請其方。儒生曰：『此固非卦兆之所佔，非祈請之所禱，非藥石之所攻，吾試化其心，變其慮，庶幾其瘳乎！』於是試露之而求衣，飢之而求食，幽之而求明。儒生欣然告其子曰：『疾可已也。然吾之方密傳世，不以告人，試屏左右，獨與居室七日。』從之，莫知其所施為也。而積年之疾，一朝都除。華子既悟，適大怒，黜妻罰子，操戈逐儒生。宋人執而問其以，華子曰：『曩吾忘也，蕩蕩然不覺天地之有無；今頓識，既往數十年來，存亡得失，哀樂好惡，擾擾萬緒起矣。吾恐將來之存亡得失、哀樂好惡之亂吾心如此也。須臾之忘，可復得乎？』」（同上，37）。雖然在境界上「純然不去知覺死亡的存在」要比「因死亡不可知而不理會死亡」略高一籌（再說不可知論還有它的侷限在），但彼此都一致的指出了一種可能的化解死

亡恐懼的方法，有心人可以權作選擇。

第二是轉移。死亡恐懼也可以透過「知覺轉移」的方式予以化解。所謂「只有在注意力轉移時，人才不會終日思索著死亡。人們一旦知道死亡之無所規避，一生中便不會再忘懷此一知識。只有在注意力轉移的時候，才不會耽溺在死亡思緒裡頭」（包曼，1997:5），說的就是實在話。至於如何轉移，則可以由人視情況而定（比如成為工作狂、沈醉於性愛、光留戀美好的事物之類）。不過，有一種「聽天由命」式的轉移法，可能更容易見效。這來自《莊子》書所述：「子祀、子輿、子犁、子來，四人相與語曰：『孰能以无（無）為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。』四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：『偉哉！夫造物者將以予為此拘拘也。曲僂發背，上有五管，頤隱於齊（臍），肩高於頂，句贅指天，陰陽之氣有沴，其心閒而无事，跼蹐而鑑於井。』曰：『嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也。』子祀曰：『汝惡之乎？』曰：『亡（無）！予何惡？浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉？且夫得者時也，失者順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣（懸）解也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？』俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：『叱！避！無怛化。』倚其戶與之語曰：『偉哉造物！又將奚以汝為，將奚以汝適；以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？』子來曰：『父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪

焉？夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰『我必且為鑊錙』，大冶必以為不祥之金。今一犯（範）人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉？成然寐，遽然覺。』」（王先謙，1978: 42~44）；而在一神教信徒身上也可以看到類似的表現：

「她九十一歲，有十一個優秀的孩子，當主治醫師宣告她的生命僅剩三、四個鐘頭時，所有的孩子及孫子都來到她的病床前，她也已是半昏迷狀態。這個時候晚輩們都很清楚自己的母親、祖母將不久人世，長男是個天主教神父，他對所有的人說：『媽媽已經不能和我們說話了，我們一起向上帝祈禱吧！』正當所有的人圍繞在病床前安靜地祈禱時，母親張開眼說：『謝謝你們為我祈禱！但是我現在想喝一杯威士忌……。』所有的人都納悶不已。無論如何這是母親臨終的願望，於是急急忙忙地準備了一杯酒，攙扶起母親，讓她喝口酒。母親又說：『這酒怎麼是溫的？幫我加些冰塊吧！』原本大家希望母親臨終前能交代一些遺言，或者引用聖經中的名句當成遺囑，但是她現在的表現卻出乎意料之外，不禁令人訝異。孩子們趕忙找來冰塊加進威士忌裡。母親又說：『真好喝！真好喝！』所有的人都呆住了。接著母親又說：『我想抽一根菸。』面對母親在臨終前要求抽菸、喝酒的舉動令大家百思不解，終於有人忍不住，鼓起勇氣說：『醫生說不可以抽菸！』母親立刻回答：『快要死的不是醫生，是我！幫我拿根菸來。』『……』母親慢慢抽一口菸，然後對所有的人說：『我們在天堂見了，拜拜！』接著就斷氣了」（德根（原名未詳）等，1997: 21~23）。這對還在深受死亡陰影困擾的人來說，未



嘗不是一個很好的借鏡的機會。

第三是靈性修行。藉由宗教的信仰或神祕的證悟而把死亡的意識「延到」無止盡的未來，也是化解死亡恐懼的一個頗為有效的途徑。而這種靈性修行法，可以是東方儒釋道式的，也可以是西方一神教式的，任由人選擇（參見鄭曉江，1994；李常受，1998；拉維，1999；布萊德，1998；鮑克，1994）。這透過下面這段曾是一個重病患者的自述可以窺見一斑：「六、七個月前，我躺在醫院病床上，以為自己快死了。愛滋、癌症、肺炎，爭相（要）奪取我的生命，我好駭怕，因為我快死了，墜入地獄；或者就此打住，那兒也去不了。但我的死期未到，這段時間真是一份寶貴的禮物。這份禮物，使得偉大的治癒過程發生了。經過幾個月藥物和身心雙方的治療，再配合靈修，我自由了……那時，我堅信自我的治療力量，可以治癒身體，並且信心滿滿，表露無疑。我現在仍然相信意志力量具有治療能力，但隨著健康狀況惡化，當我發覺對自我健康的樂觀，其實是在否認現實時，我不得不開始面對現實。接受即將到來的死亡，以及身體腐朽的可能性。我也了解，自我同情的意義就是，體認到死亡並非脆弱或是失敗的象徵。這是自我接受的終極意義。為了這份體認，我感謝上蒼……在過去的六個月來，我創辦公司，以自己的攝影作品製作月曆。目前，我致力於工作，提升防治這項疾病的意識。現在的我，與家人、伴侶及朋友之間的關係更加密切，遠勝以往。我以這一切為傲，也心存感恩。最重要的是，我已經能夠完完全全地接納自我。這是最具意義的禮物。而因此，我被治癒了。很快地，我的軀體將棄我而去，就像是一顆繭。而我的靈魂將會遠颺，一如翩翩飛舞的蝴蝶，絢麗完美。我不知道下一站在哪裡，



但我的心告訴我，屆時這顆心將會充滿光芒與愛意。死亡固然是個悲劇，卻敵不過一顆開放的心，這是一份無上的福氣，讓我們都在這個認知中尋得慰藉」（凱斯勒，2000: 162~164）。因此，如果說遺忘法終究還是會再度勾起對死亡的懼意，而轉移法也未必能徹底轉移對死亡的知覺，那麼靈性修行（尤其是對在病痛中掙扎的人來說）也許就可以取代前二者而成為化解死亡恐懼的一大保證。

第四是意義治療。雖然靈性修行已經是一種很有效的化解死亡恐懼的方法了，但它畢竟還有相當成分是藉助於「他力」（如神、佛之類），離實在「自主」的境界仍有一段距離；於是還可以別為期待更有效的方法。這種方法，一般稱為意義治療。它是指對人的存在意義的認知以及對人的存在意義的追尋。它原為經歷過納粹集中營折磨的弗蘭克所開啟，爾後為許多精神治療師所沿用。但一般精神治療常侷限於治療世俗生活中由於失業、孤獨、性冷感、家庭失和、人際關係失調等所引起的心理疾病，遠不如原意義治療能關照到死亡問題、人生意義問題、宗教解脫或救濟等高層次的精神課題那樣深刻而有可看性（參見傅偉勳，1993: 191）。這種意義治療，不僅可以使人克服死亡的恐懼，還可以使更積極的過生活。姑且以弗蘭克所輔導過的兩個個案為例：「有次一位年老的全科醫師來看我，他患了嚴重的憂鬱症。兩年前，他最摯愛的妻子死了，此後他就一直無法克服喪妻的沮喪。現在我能怎樣幫助他？我又應該跟他說些什麼？我避免直接告訴他任何話語，反而問他：『請問醫師，如果您先離世，而尊夫人繼續活著，那會是怎樣的情境？』他說：『喔！對她來說這是可怕的！她會遭受多大的痛苦啊！』於是我回答他說：『您

看，現在她免除了這痛苦，而那是因為您才使她免除的。現在您必須付代價，以繼續活下去及哀悼來償付您心愛的人免除痛苦的代價。」他不發一語但卻緊緊握住我的手，然後平靜地離開我的診所。痛苦在發現意義的時候，就不成為痛苦了，例如具有意義的犧牲便是」、「有位近東國家的猶太經師來看我，並告訴我他的故事。在奧斯維辛的集中營裡，他的妻子與六個孩子都被煤氣殺死了；而現在，他的繼室竟然不孕。我認為生育並不是生命的唯一意義，果真如此，生命本身就變得毫無意義了。而本身沒有意義的東西並不能因為其永久存在而變為有意義。這位經師的絕望是因為在他死後沒有兒子可為他誦經祈禱，而這對正統猶太人是很重要的。但我仍不放棄，便作最後的嘗試來幫助他。我問他是否不希望在天堂上再見他的孩子？不料，我的問題引得他放聲大哭，而他絕望的真正理由也跟著浮現出來。他解釋說，因為他的孩子死得像殉道的聖人，因此在天堂上地位最高，但是像他這樣的有罪老人，卻不能期望在天堂上有相同地位。我一聽，立刻接道：『這就是了，先生，這就是你比你孩子長壽的意義。這樣你才可以用這些年來的苦難來淨化自己。直到最後，你即使不能像孩子們那般聖潔，也會有資格在天堂與他們在一起。聖詠上不是寫說天主不忘你的眼淚嗎？因此，你的一切痛苦應該都不會是白費的。』多少年來，第一次，他終於能從痛苦中解脫出來，因為我給他開闢了另一條路，而讓他從新的觀點來看自己的生命」（並見弗蘭克，1992: 129、136~137）。這都顯示了意義治療的特殊功效；對於深陷痛苦或絕望中的人來說，它不啻成了「強心劑」或「定心丸」，在在有助於生存勇氣的培養。當然，這種意義治療還是轉由自己發動為最佳（否則像上述二例中的全科醫師

和猶太經師那樣必須藉由別人點醒和協助，就不甚美妙了）；不論是求得「此生的滿足」（好比當英雄、當慈善家、在各行各業得意之類）還是參與「文化的創造」（見前節），都可以達到意義治療的目的。只是基於學科「分工」的立場，參與「文化的創造」部分，已有死亡哲學在討論，這裡就不必再「深談」了。

以上都是可以「自我掌控」的有關死亡恐懼的化解。此外，還有自己所不可逆料而終究也「無意」中化解了死亡恐懼的。這大概有兩種情況：一種是佛洛伊德所說的「死亡本能」所造成的自然化解：「我們都有一種本能的需要，要求回歸到我們的生命所從由出的那個無機狀態；這種回歸性的衝動，限制著我們平均的本能生命力所必然要求的對新的體驗的尋求和進一步的探險；當人們衰老的時候，他們透過適應他們在接近死亡衝動所尋求的目標時內在生命力的衰退，又繼續活了下來；他們也因此而很容易接受當他們的生命衝動還很強勁時根本就不願意接受的那些事實」（辛格，1996: 92）。這是從「生存本能」（同為佛洛伊德所主張）一路發展過來的必然結局。既然死亡是生物機能的「自我規定」，那麼人的恐懼也就「無由發生」（或說人的內在自有化解死亡恐懼的機制）。這可信度究竟有多高，還不知道（至少佛氏本人就未「經歷」；因為在他晚年罹患口腔癌而難以忍受時，他還請求醫師履行「協議」盡力幫助。參見段德智，1994: 8）；這裡暫且認同而「以備一說」。另一種是經歷過死亡，所以不駭怕死亡。這是指有瀕死體驗的人，他已經知道死亡是怎麼一回事，可以把死亡恐懼降到最低程度。有個具體的例子說：「1964年，當大衛·泰勒和一位朋友的座車與一輛卡車迎面對撞的時候，他們正在東非坦尚尼亞北部作最後幾星期的旅遊。大衛的傷勢嚴



重，差點兒因此喪命。『我們當時駕著車穿越一處狩獵公園，正打算駛上主要公路到摩斯奇。天色昏暗，而我恍恍惚惚地坐在車子的客座上，半睡半醒。突然間，我被鄰座的朋友給驚醒了，因為他在駕駛了六個小時後，終於第一次發現有另一輛車正朝著我們迎面駛來。不曉得是我的朋友還是對方的駕駛員在打瞌睡，反正才一眨眼間，兩輛車就狠狠地撞在一起了。當兩輛車相撞時，我忽然發現自己正處在好幾公尺的空中，鳥瞰著整個出事現場，彷彿我是被懸吊在道路的上空似的。我看見我們的座車和一輛大卡車撞在一起，我還看見自己被拋出了車外。然後我的朋友毫髮無傷地爬出車子，檢查著我的身體。我也看見那輛卡車很快地開走了。我當時還覺得奇怪，為什麼會看見自己血肉模糊地躺在馬路上。我想，我可能已經死了。接下來當我有意識的時候，人已經躺在摩斯奇的醫院裡了。我因為身受重傷，所以在醫院裡昏迷了兩天。當我告訴我的朋友自己在出事那天所看見的景況時，他很肯定地向我印證了確實有一輛卡車撞上我們，然後又驅車逃逸。我之所以能獲救，是因為正巧又有一輛車子經過，才趕忙將我送到醫院來。即使事情已過了這麼多年，但因為這個經驗，讓我完全不再懼怕死亡。』（大衛回憶說）」（佚名，2000: 22）。但這是「可遇不可求」（沒有人會希望先嚐過死亡的滋味再來「面對」死亡），只能一併歸為「不可掌控」類，以便多一種可以刺激大家思考死亡問題的「資源」。

最後，在可意識的範圍（排除他力的干預）死亡仍舊不可避免的話，那麼人還會希望能夠「尊嚴死」（換作通俗一點的說法，叫做「死得有品質」）。「尊嚴死」是跟活得有意義、有價值的「尊嚴活」同一層次的：「懷著尊嚴而活，就是有意義的存

在。體認自我的生存價值，並在一舉一動中，賦予重要的自我價值。尊嚴的終極意義，與我們的謀生方式、居住地點其實已經無關。正如同我們有權利懷著尊嚴而活；我們也有權利懷著尊嚴而死。有尊嚴的死亡過程，代表著生與死具有同等意義及目的；也代表著你的死能夠依你所願，而非依照他人認為適當，或配得上你的方式死亡。有尊嚴的死亡，等於做你自己，保持你的一貫風格，直到最後。」（凱斯勒，2000: 211）。它也常被設定為「安樂死」或「平和死」或「自在及安身立命的死」；如「我們沒有必要生活在床上，備受痛苦和無能的煎熬。我們也沒有必要在老人院中渡過那漫長可怕的日子。假如我們能住在家裡，讓親人們知道自己準備死亡的意願，我們就可以停止飲食，既不需要護士，也不需要食物，只有死亡在向我們招手，這一死亡方法竟是如此簡單」（聶爾寧（H. Nearing），1998: 317）、「不管我們在走向死亡或死亡本身之中找到什麼樣的涵義，必須是出自我們自己，因而我們常求助於宗教或其他傳統。我們也可能尋求大社會的公眾行為、態度或儀式來達到接受死亡的慰藉。一些哀悼的特別行為象徵，如男士佩黑色臂帶，女士著黑色服裝，特別安排人們陪伴配偶，以及一些宗教儀式等，都是達成平和死亡的例子」（卡拉漢，1999: 235~236）、「不僅僅把人的死亡看成如同春天花開、秋日葉落那樣的自然現象，且還能進一步以自然無為的『生死一如』智慧，深化死亡的『接受』為安身立命的道理表現」（傅偉勳，1993: 55）等，就是分別在說論者心目中的尊嚴死。但這也只能約略的指出方向，而無法進一步的給予什麼規範。也就是說，只要人能依自己的意願而「心平氣和」的死，就可以算是「尊嚴死」。此外，倘若也要比照活著那樣去賦予存在

的意義和價值，那就恐怕會更「敗壞」自己和「拖累」他人，終究不是美事一樁。

所謂的死亡心理學，大略就是探討到這裡為止。其他的如涉及第三者的相關的心理以及悲傷的輔導等問題，就可以依便歸到死亡社會學去討論；因為它們已經超出個別心理的範疇，為了維持學科的「格調」（雖然它們都一致牽涉到「心理」問題），只好暫時予以割捨。而從這裡的展示，也可以看出在死亡科學和死亡哲學外另一種操縱死亡的模式。

#### 第四節

## 死亡社會學

死亡在一般生物界是否為純「個別性」的現象，很難得知；但在人的世界，可以肯定絕「不只如此」。也就是說，個別人的死亡不僅僅是個別人的事，它還是其他人的事；這中間有所謂因死亡而引發的人際互動以及以死亡為中介的社會關係，使得死亡事件遠比常人所能想像的還要複雜。可見這已經不是死亡心理學（及死亡哲學和死亡科學）所能涵攝，而必須跨到死亡社會學，才足夠加以了解和處理。

所謂死亡社會學，是以死亡的相關的社會行為和社會關係為探討對象所形成的學問。這是比照現代社會學的定義而作的界定。現代社會學受自然科學的影響，強調對人類社會進行科學的、實證的研究；在實質上，它包括對人何以要結合而經營集體生活以及群體的組織和群體的生活如何影響個別人的行為等現象的考察和解釋〔參見張天增，1969；楊懋春，1981；蔡文輝，1984；龍冠海，1987；洪鍊德，1998；殷克勒斯（A. InKeles），1978；克萊博（I. Craib），1988；米爾斯（C. W. Mills），1996〕。

至於它還從「人口層面」（指出生、死亡、遷移和有關的人口活動等）、「心理層面」（指人的態度如何形成、在社會化過程中個人和社會如何相互影響、信仰如何形成以及騷動和慌亂的情緒如何傳播等）、「集體層面」（指團體或組織的形成、競爭、衝突和溝通協調等等）、「關係層面」（指團體中各人的角色、成員間的關係和團體內部的結構等）、「文化層面」（指社會規範和社會價值等）等觀點來探討上述的現象（參見史美舍，1991:4~7），則又使得社會學具有其他學科所少見的「深度」。死亡社會學原也可以依循這樣的模式來進行建構，但為考慮到篇幅（比例）的問題，這裡僅舉尊嚴死、安寧療護、悲傷輔導和死亡儀式等幾個關聯死亡的「社會化」課題予以討論。

首先是尊嚴死部分。尊嚴死固然是指人能依自己的意願而「心平氣和」的死（見前節），但它在當事人只能是「期待」，未必真有機會「實現」；因為它還牽涉到家屬或其他相關的親友是否願意配合的問題。底下有兩個案例可以藉來說明：一個是一位年輕女孩描述她一生勞碌後企盼能享有的臨終一幕：「依我的想法，我希望能死在我的臥房而非病房；周遭的環境祥和而熟悉。瀕死之際還顧及房間的裝飾，這樣的想法看似可笑，但卻能令我心滿意足地死去。這是我臨終之際首先閃入腦海的念頭。稍高的床上擺著有花飾的被褥和絲邊的枕頭；柔色的地氈、窗簾與壁紙創造出開放而鮮活的感覺；窗外的景致更增添房內幾許氣氛；時令春分，和煦的陽光，溫暖的微風，鳥兒在屋外鳴唱著。如此美好的一天，我將可卸下重擔，得以自由」（卡斯田葆，2000: 10）；另一個是《美好人生的摯愛與告別》作者聶爾寧的丈夫斯各特曾寫給她的備忘錄：「一旦我生病不起，我希望死亡



過程很自然，因此我不去醫院，留在家裡；我不要醫師管我；快死之時我寧在戶外，而不在屋頂之下；我想以絕食方式死去，如果可能，也停止飲料。死亡過程當中我要保持意識活動，因此不用止痛藥、麻醉藥之類。死亡來臨之時，我寧儘快死去，因此我不要打強心針、心臟興奮劑、強迫飲食、氧氣供給、輸血之類；我不要大家悲哀沈痛，我要在我床邊的人們保持安靜與尊嚴，表現了解與歡樂之心，心平氣和地分享死亡體驗；我在自己能力範圍內盡情生活，我也一樣會愉快而帶有希望地離去。死是一種過渡或覺醒；無論如何，像其他生命歷程的各種層面一樣，應該照樣歡迎死亡。關於葬事等等事宜，我要朋友把我屍體運到緬因州火葬中心予以火葬；我不要葬禮之類，也決不歡迎宣教師、牧師或宗教專業人士參加主持；火葬之後，我要海倫或那位友人把我骨灰撒在我家樹下。我很清醒地作以上要求，希望大家千萬尊重我的要求」（聶爾寧，1998：傅偉勳導讀撮述 10~11）。這裡所涉及的期待於親人配合的「臨終安置」事，一簡一繁，對親人來說「負擔」自有輕重的不同；倘若還有信仰、價值觀的差異變數介入（比如臨終者和親人的認知不同或宗教信仰有異，而親人無法如期的處理他的後事），可能就會危及尊嚴死的「尊嚴」意義。可見這裡頭仍有可以（或必須）商量的空間。換句話說，尊嚴死不能是「一廂情願」的（雖然「死者為大」），它還得顧慮到他人所能接受的程度，才算「完美」。且看另一個男子臨終前的表現及其親人的呼應：

當安寧護士第一次跨入他房間時，眼前的一景不禁令她  
倒退三步：一隻巨大的北極熊正向她張牙舞爪；還好牠

只是釘在牆上的一具獵物而已。伍先生曾是一位獨立而充滿活力的獵人，多年來從事狩獵活動，成就非凡。現在他七十多歲了，卻與癌症戰得精疲力竭，只能待在房內，靜候死亡的到來。他告訴護士：「我這輩子美妙極了，如今我了無遺憾！」在護士做完檢查後，他提出了一項請求：「你能代我向醫師請求，准我現在及將來最後一刻時喝杯威士忌嗎？」他的請求馬上獲得答應。杯酒下肚後，他又說：「謝了！另外我多盼望在我斷氣前，你能與我們一起乾杯。」這位酒量不佳的護士同意：如果情形許可的話，她十分樂意參加這最後的派對（包括病人、其妻及另一對多年的好友）……垂死者已意識到大限將至，而且從容地準備著。這一幕的主角都積極的參與，盼望成為病人的支柱，妻子與朋友們決定伴隨他直到終點。這一幕即將來到，但它卻是經過事先精心設計的，這算是一種最後的禮讚吧——在至親的肯定與支持下，他選擇如何走完人生最後的一段路。這對朋友與伍氏夫婦的「最後派對」似乎意味著他的年代即將終了，每個人都準備接受死亡的到來；唯獨那位護士，她似乎受眩於病患的迴光返照，或者心理上不願意他這麼早走，還認為他能撐上些時日。（但）出乎意料之外，一切來得那麼快，她收到了伍太太的通知。那時他們已圍繞著垂危者近二十四個小時，敘說著陳年往事；但終究來時不多了。伍先生要求見護士最後一面，實踐他們「同志，喝個一杯吧」的諾言。當伍太太替每人斟上一杯後，他們向天舉杯，祝美好人生。而後他闔

眼、逝去。護士按例檢查他的生命跡象。確定死亡（之後，再由醫師確認），接下來還有另外的動作……護士打了電話，一會兒工夫，兩位葬儀社的人駕車抵達。正當他們準備搬運遺體時，死者的老伴制止他們：「嘿！急什麼，你們沒看到他那杯酒還沒喝完嗎？」的確，他的手上仍握著酒杯，裡面還有些許威士忌。「你們自個兒想想，像他這般身體不是應該多給他點時間來喝嗎？」於是這兩人困惑地退下，回到卡車上等。再進去時，他們注意到酒杯中的酒已所剩不多，於是再度嘗試搬運遺體，但馬上又受到老太太憤怒地責備：「最後一口了！你們就不能等這最後小小的一口嗎？你們這些年輕人，真是的！」過了好一會兒，他們才敢再進入房內，確定酒已喝盡後，才開始移動遺體，這次才不再受到攔阻（卡斯田葆，2000: 12~13）。

正如這個案例所啟示的，臨終者沒有過度的奢求，而家屬也能設想他的需要並給予適當的滿足，彼此都沒有什麼遺憾，這就是一個可以稱道的典範。因此，從社會學的角度來看，尊嚴死的「尊嚴」的形成，不是基於單方的意願或理想，而是所有關係人共同抉擇的結果。它固然有必要多「禮讓」幾分給臨終者去決定取捨，但完全的「放任」要求，就不近情理；畢竟在這一平等的（生死的）關係網絡中，沒有哪一個角色有絕對的能耐可以比別的角色多享有權利。

其次是安寧療護部分。安寧療護在一般的情況下都被視同臨終關懷（見第二章第三節）；只有在理論判別時才會被稍作區

分。比如說，臨終關懷可以包含制度面的關懷和非制度面的關懷，而安寧療護是一種團隊且有計劃的對臨終病患的照護，自然僅屬於制度面的關懷範疇；至於另外一些偶然的或隨機的非制度面的關懷，安寧療護就不能「算數」。倘若真要有這樣的區別，那麼安寧療護就可以說是狹義的臨終關懷。有人認為「護理為病人所帶來的是一種道德信諾，它也可以是宗教信諾，為使患者覺得病情有改善的希望。即使是絕症病人，也希望臨終前的痛苦能獲得緩解。正是讓絕症病人對『善終』懷抱希望，使臨終關懷（安寧療護）成為當代護理從事心靈治療的典型」（鄭志明主編，2000:332）。這麼一來，安寧療護無疑就偏重在心靈治療層次（雖然它也負有緩和或解除病人疼痛的任務），目的是為了伴送病人有尊嚴的離開塵世。這已經頗見它的人際互動的實效了；又因為它還擴及對病人家屬的照顧，所以更可想及它所具有的社會功能。因此，在沒有意外的情況下，底下這段略帶總提性的說詞（比第二章第三節所引論者同類的說詞還要詳實），就很可以藉為理解安寧療護的實踐方向及其作用：「安寧療護的照護理念是一個四全的照護模式，四全即指全人、全家、全程、全隊的照護模式。全人是對於個案的照護不僅止於身體的部分或打擊病魔，還包含了心理、社會與靈性的部分，是一個全人的概念，也是對人的尊重的起步。而全家是強調照護關心的對象不是只限於病患本身，而是以家為整體的照護對象；在臨床上常會看到一人生病全家住院的情形，在周大觀所寫的《我還有一隻腳》中就提到『醫院是監獄，爸媽是犯人，我是手銬，手銬在哪裡，犯人就在哪裡』，從這樣的表白中可以清楚了解到家屬所面臨的困境與辛苦，因此家屬也是絕對需要專業團隊的協助與支持。全程則意指

照護不是在患者離院就終止，而是涵蓋了過逝後家屬的哀傷輔導與協助。全隊更是改變了以往醫療體系中各行其道的情形，成員包括一般醫療體系中傳統醫師、護理師、營養師、社工師及物理、職能治療師外，還包含了義工、藝術治療師、牧靈人員等；更重要的是這麼多的專業不再是各做各的，而是共同為病患的問題彼此商量，再依各自的專業發揮所長協助病患及家屬」；此外，「安寧療護的照顧模式並非只限於安寧病房，還有居家照顧及日間照顧的方式，端賴患者及其家庭的需要及照護團體所能提供的資源而定。因此安寧療護的主要精神不在於『住安寧病房』或『蓋安寧病房』，而是對人的尊重、對生命的尊重與珍惜」（林綺雲主編，2000:431~432）。但實際的情形，可能不會這麼「簡單」（也就是有許多不可掌控的變數會削減安寧療護的價值）。比如說，病人及其家屬太多樣性了，而安寧療護組織中的人員（包括能力、見識和服務熱誠等）終究有限，不可能一一的滿足對方的需求；這就使得安寧療護的工作難免流於形式化而徒然浪費社會的資源。這種缺憾未必像論者所說的「家屬的決定權超越病患的決定權」、「醫護相關專業教育的不足」、「醫療專業人員的能力受限」、「社會生死教育的匱乏」、「醫療機構營運未受適當的保障」以及「所照護對象未能由癌末病人擴及如愛滋病、慢性呼吸疾病、運動神經元和多發性硬化症等患者」等一些全因安寧療護的設立本身出了問題所造成的（同上，435~439），它也可能是社會根本不需要安寧療護而有人強促成它的存在所導至的。先不說病患的情況（有關病患真正想得到的協助而安寧療護人員往往愛莫能助的弔詭現象，詳見第二章第三節），就說病患家屬和安寧療護人員好了。病患家屬在面對一個

「顯然沒有痊癒機會」的家人時，即使不像古印度《薄伽梵歌》中那個于帝司提諾王所說的「（這世界上）最可怪的事是，每個人都看到他的父母的死亡，看到他周遭的生命的死亡，但是我們卻還活得好像永遠不會死一樣。這是最可怪的」（波伊曼編著，1997:196）那樣忍情或冷漠，也會希望他「早死早了」（一方面讓病患儘速解脫痛苦；一方面也讓家屬免去心理和經濟的負擔）。這種例子在醫院裡已經夠常見的了：

有一天，在內科病房實習時，我與住院醫師正在護理站內整理病歷，突然急鈴聲響了。原來是昨天才住院，已發出病危通知單的中風病人，有緊急狀況發生。於是我與住院醫師急忙跑進該病室，發現病人呼吸非常急促，顯然即將斷氣。於是我們在病人家屬的圍繞注視下，急忙施行急救，最後終於把他救活了。雖然我們不知道他何時會再心臟停止跳動，至少目前暫時已無生命危險。假如我們遲來一步或延誤救治，病人可能就此離開人世。令我驚異的是，當我與住院醫師準備離去時，我清楚的聽到其中一個家屬對另一個家屬小聲嘆道：「唉，如果醫生來遲一步就好了。」（葉頌壽，1987：自序3~4）

難道到了安寧療護階段，病患家屬就會「回心轉意」？可見安寧療護的介入要延緩病患家屬這種「急切」的情緒，恐怕只會造成病患家屬「額外付出」精神和金錢的代價以及醫護設施「盲目」的投入等負面效果。再說安寧療護人員往往仗恃他的「專業」知

識，有意無意的「強要」病患及其家屬接受他的照護方式（而不知道人家可能無法承受這樣的照護或需要其他一些不一樣的照護），卻不自覺這裡頭已經隱含了跟一般醫療體系共有的「醫護暴力」。且看一位勸人「背叛死亡」的心理學專家在告訴人一番「死亡反向寬心法」後有這樣的但書：「(一)不相信它的人無效，不喜歡它的人無效；(二)與它八字不合的無效；(三)不相信人會死亡的人無效；(四)想找尋長壽仙丹的人無效；(五)希望有人教他如何不死的人無效；(六)試圖與葛洪學鍊金術的人無效」（游乾桂，1997：代序 7）。如果讓他加入安寧療護的行列，如何能避免以這種「我說了算數」的霸道方式強加在他人身上（以索得片面接受療護的承諾）？如今的各個安寧療護系統裡，能不存在這種醫護暴力的又有幾希？因此，現有的安寧療護方式其實大多是非一般人所想要的，而一般人真正想要的現有的安寧療護方式卻無法提供。這是安寧療護從二十世紀六〇年代興起以來比較少人去碰觸的層面；而國內發展安寧療護也有近二十年的歷史，同樣也很少有人會注意到這些問題〔按：1980 年代初在臺北榮民總醫院主辦的「癌症研討會」，已經有人提出「安終照顧」一詞。1983 年天主教康泰醫療教育基金會成立癌症末期病患居家照顧服務；1990 年基督教馬偕醫院開辦全國第一家安寧病房，並派腫瘤科醫師到歐美學習專科症狀緩解醫學，此外還成立財團法人中華民國安寧照顧基金會，全面發展安寧療護運動；1994 年天主教耕莘醫院成立全國第二家安寧病房；到 2000 年為止，全國有四十多家公私立醫院跟中華民國安寧照顧基金會訂有合約，共同推動安寧療護，除了設立安寧病房，還有提供居家照護的服務（詳見柏木哲夫，2000：附錄 187~195）。但安寧療護所以會被看好，也僅止於「專業的安寧療

護團隊可以一一減輕臨終病人的各種痛苦」這類但從安寧療護立場出發而得到的結論（詳見翁澤，2000：李天慈序 7~9），根本無視於上述那些錯綜複雜的問題而使得安寧療護的工作實際上還很難推動（國內四十幾家醫院所設的安寧病房，總共不到二百五十張床位，卻不太有「供不應求」的現象，可見國人對安寧療護的接受度很低）。從這一點來看，安寧療護經常被盛稱為籠罩式或全面式的照護方式，事實上當中含有太多「不實」的成分。假使它還是不免要被「不明究理」的人所期待，為了更「名副其實」，就得改日前封閉式或半封閉式的照護模式為開放式的照護模式；也就是內部不只網羅各類型人力（如前面所引論者所提到的醫師、護士、營養師、社工人員、物理治療師、義工、藝術家、神職人員等等），還得在每一類型人力底下再網羅各次類型人力，才可望稍為彌補先前的匱缺。但這樣一來，安寧療護跟整個死亡教育（特指社會性的死亡教育；也就是由學校、傳播機制、文化機構等等醞釀實踐而成）就沒有兩樣；可是它還是要受限於一定的療護系統（包括人員編制、相關軟硬體設備、僱傭關係、制式收費等等），比起前者未必有明顯且凸出的效果。以至安寧療護的功能就不當被誇大；而面臨死亡關卡的人，靠「自力」完成死亡的儀式（詳見本章第二、三節），總是比較管用且不留遺憾。

再次是悲傷輔導部分。悲傷輔導是起於對人在依附關係被破壞前後所引發的悲哀或傷慟反應的協助化解；它原可為安寧療護所涵蓋，但因輔導者不受限於安寧療護編制內的人員，所以才單獨論列。整體說來，悲傷輔導所以會成為死亡社會學的一個課題，主要是裡頭假定了死亡所帶給人心理衝擊的不可避免性。特別是死亡的突如其來（非預期性），使得這種衝擊的力度轉升到



最高點。而有衝擊，就會有傷痕或敗退，以至相關的心理輔導就乘機而起，嘗試一舉掃除死亡的陰霾而使人復原如常。它所跨越的心理學、精神醫學、宗教學等領域，自然不必多說〔參見渥登（W. Worden），1995；柯爾（C. A. Corr）等，2001；鈴木莊一等，1997；佐佐木宏幹等，1997；岸本英夫，1997；田代俊孝編，1997；黃瑜，1993；董芳苑等，1995；潘美惠，1998〕，在這裡卻只能侷限於兩造（輔導者和被輔導者）的關係及其互動情況的討論。而不論悲傷的屬性有多複雜（據論者歸納，有「疾病論」、「認知論」、「心理分析論」、「依附論」、「存在論」、「符號互動論」、「壓力論」、「資源論」、「階段論」、「任務論」等從不同角度來探討悲傷的性質，使得悲傷並不如一般人所想像的「只是悲哀和傷慟」而已。參見尉遲淦主編，2000：118~123），它都離不開「依附失落」這個關鍵性因素。而依附失落，可以指臨終者即將失去跟家屬的依附關係；也可以指家屬即將失去跟臨終者的依附關係或家屬已經失去跟死亡者的依附關係〔參見小知堂編譯，1994；迭特（B. Deits），1997；卡達菲斯（K. Katafiasz），1998〕。以至悲傷輔導的對象，就包括病患或臨終者以及病患或死亡者的家屬等；尤其是後者常因「悲傷逾恆」而成為被輔導的重點。這就得從「死亡故事」談起。有人注意到照顧臨終者的家屬，普遍都會經驗底下這樣的心路歷程：

- (一)臨終者常有「拒絕進食、費力地呼吸、輕微的發燒、尿失禁」等特徵。調整藥物時，常不免猶豫；因為控制某方面的症狀時常導至另一種副作用。整個家庭的氣氛是緊張、抑鬱的，家屬們面面相覷，期待從醫護

人員的訊息中得知該怎麼辦。大家都記得這樣的景象，包括護士有時也會互相交換心得。

- (一) 接下來慢慢產生共識：臨終者必須安詳無痛苦地卸下生命；家屬更須清楚定位自己的角色。「醫護人員來探視時，我們必須十分注意！」要隨時在旁細心照料；但更重的是觀察和等待。
- (二) 不！事情不該是如此的。另一個想法隨之出現：「危機當頭，可能會發生很糟的事，這會令我們永遠無法原諒自己。然而，如果我們採取行動，也許會有奇蹟出現。」故事的發展會隨著病情的改善或惡化而轉變（如有時臨終者會變得較清醒而能溝通，有時卻嚴重到連藥物也控制不了）。家屬細看這樣的變化，而醫護人員也盡力在這場掙扎的過程中做他們所能做的。
- (三) 「危機或是轉機」對臨終一幕的解釋可隨情境的不同而發生變化。如果有很多人參與這一幕，每個人的解釋也許不完全相同；有些人則隨病情的發展而不斷改變心中的意念。
- (四) 在親人死亡數個月之後，大部分的家屬會開始對整個事件及其意義有較為一致而固定的看法。原因是：事實上「它已經結束了」。因此，有關的細節就被聚集而構成心中恆久的圖像（然而，如果事後出現有爭議或不可預期的事實，那麼這一致的看法仍然可能受到挑戰）；同時家屬也會從原本充滿不確定和模糊的情境中被釋放出來。每個人都可以對臨終的一幕表達看法，而不再懼於事件本身的急迫性（參與治療的醫護

人員通常會較快關起心門，恢復內心的平衡）（卡斯田葆，2000: 5~6）。

在這個典型的死亡順序中，家屬情緒的變化由否認、沮喪到接受，顯現了自我治療悲傷的整個過程；而所謂社會化的由別人所進行的悲傷輔導，就無從在這裡展現它的作用力。只有在當事人無法進入到最後的「接受」階段，才需要藉由他人的力量來協助，以達到此地所謂的悲傷輔導的目的。同樣的，臨終者也會有一段面對死亡的掙扎以及掙扎的消失期〔根據羅絲（K. Ross）的說法，臨終者對於死亡的即將來臨，會有「否認」、「憤怒」、「討價還價」、「沮喪」、「接受」等五個階段的心理反應（詳見羅絲，1998）；此外，德根等還補了第六階段「期待與希望」（因宗教信仰而平靜地迎接死亡。見德根等，1997: 14~16）〕。如果是這樣，也沒有悲傷輔導的必要。因此，以臨終者為悲傷輔導的對象，就只有在臨終者無法平緩掙扎的情況下才算數。雖然如此，臨終者以及臨終者家屬還是很容易被假定為需要接受輔導；特別是家屬在失落親人後會接近精神「崩潰」邊緣，更得有人協助他恢復正常。這樣一來，難免就要把悲傷輔導一事複雜化。大家當還記得（1999年）921大地震後，很多社工人員投入災區要進行「心靈重建」的工作。剛開始，災民們沒有搞清楚狀況，看到這些人還覺得「滿新鮮」的；但一次、二次後再遇到這些人卻「避之唯恐不及」，只因為他們說的都是「卑之無甚高論」！原來災民們已經承受過死亡的壓力，所盼望的是趕快找到棲身處，繼續過僥倖活著的人所要過的生活；而那些社工人員靠一張嘴是無法把倒塌的房子重建起來的（那是災民們最大的期待）。這就顯示了悲傷

輔導者（可能由精神治療師、社工人員、神職人員、教師等等所擔任）可能在「錯估情勢」下，而大為「虛擲力氣」。由此可見，悲傷輔導也應該像安寧療護那樣是在「有求有應」的情況下施行〔也許有人會說那次震災後有一些自殺的案例，如果沒有社工人員介入，可能還會有更多人自殺。但問題是那些自殺死亡的人，未必跟地震所造成的屋毀人亡有關（詳後），我們不能根據這一點來膨脹悲傷輔導的功效〕。至於真有必要進行悲傷輔導時，也不當只停留在協助悲傷者「復原」的階段，還得盡力開導使對方轉能「自我調適」（一如本章第二、三節所說的那樣）。這樣悲傷輔導就可以說它的「真正」目的是在「消滅悲傷輔導」。此外，（在悲傷輔導還未禁絕的情況下）輔導者角色的「隱藏化」，可能也是一種減少悲傷的好方法（否則社會上公然存有這類人，無異在告訴人「悲傷」的俱在性，而事實上大家可能都有自我學習化解悲傷的機制，別人的干預適足以弱化自己的「成長」能力）。以至輔導者的角色扮演以及悲傷者的角色轉化，都有必要在「社會化」和「去社會化」之間重新定位和考慮。

最後是死亡儀式部分。不論是尊嚴死（前階段），還是安寧療護，或是悲傷輔導，都不及死亡儀式「社會化」這麼深。可以說它見證了死亡本身在人類社會十足是一個「社會性」的事件（而尊嚴死、安寧療護、悲傷輔導等等多少都還有「個別化」自主的空間）；同時它也跟宗教信仰、結婚儀式等共構了一個人的社會生活的主要形式〔後者，參見維柯（G. B. Vico），1997：135；郭于華，1994：29 引弗雷澤（J. G. Frazer）說〕。一般都稱它為喪葬禮儀（只有在死亡學系統裡為維持「一貫語氣」才特別稱作死亡儀式）。這種儀式，同樣保有其他典禮所見的特定的次序形式

（也就是由一系列行為構成的歷時性過程）；但它又顯得戛戛獨造，儼然是一齣「由動作、語言、歌唱、眼淚、表情以及需要去感受的氛圍構成的活生生的人生戲劇」（郭于華，1994: 24）。由於所在習俗或宗教信仰的不同，死亡儀式又隨著有多重的「變貌」。光一個屍體處理，就有土葬（以開礦或閉礦方式裝棺掩埋屍體）、露葬（將屍體或裝棺或裸露置於岩穴內或土臺上或樹枝間或曠野荒僻處）、火葬（火化屍體）、水葬（將屍體置於獨木舟或竹筏上而任水漂流）、屍宴葬（由死者親屬、族人分食屍體）等多樣方式〔參見馬凌諾斯基（B. Malinowski），1996: 30~31；吉星編，1985: 351~358〕，更別說其他相關的儀節了。而在整個儀式中，有的又極為繁瑣（姑且以臺灣一地常見的死亡儀式為例，大略要經歷底下這樣的過程：搬舖、置腳尾飯、燒腳尾錢、分手尾錢、過小輪、發喪、分孝服、開魂路、書魂帛、豎幡仔、接棺、套衫、抽壽、張穿、辭生、放手尾錢、割鬮、洗淨、豎靈、入殮、擇葬式葬期、打桶、備贈物、公弔、出山、安靈、巡山、完墳、作旬和孝飯、作功德、作百日、作對年、帶孝和粗孝、除靈、安位、合爐、答紙、作忌、掃墓、撿骨、埋骨等。參見林明義主編，1995；江慶林主編，1983；黃文博，1992；徐福全，1984）。這被認為是為了讓「死者的世界承認死者可以合法地進入」所不可免除的手續；同時也藉著追福（作功德之類）為死者預鋪較好的出路（參見劉其偉編譯，1991: 204~205）。但由於整個死亡儀式的公開化以及普遍帶有鋪張性，讓人覺得這當也有「輸人不輸陣，輸陣歹看面」的面子問題在生死兩世界「相互輝映」（家屬在親友面前「輸不起」，而死者進入新的世界也需要「風光」一點）。而不論死亡儀式的繁瑣或簡易，它都可以被發掘出「親屬、家族（甚至

社會團體)的集聚」、「家族、社區關係的協調」、「家族實力的展示」、「人倫關係的重新確認和鞏固」、「道德意識的傳導灌輸」、「社會的反應」、「宗教觀」等象徵意義或社會功能(參見郭于華,1994:58~82;林綺雲主編,2000:241~245)。這都已經近於一種常識,沒有多少可以談論的空間。比較值得注意的是,死亡儀式所會激起生者既敬愛又畏懼的矛盾情緒:「有關死亡的情緒,複雜萬分,而且互相矛盾。所含要素:敬愛死者和討厭屍體;然生者對死者的情意綿綿,繞著屍體不散,減輕了對陰魂的恐怖,又愛又怕,兩者混在一起,交相作用,後死亡的自發行為和儀式程序可以清楚地反映出來。在看護死者和處置屍體時,在葬後禮節和追悼儀式上,死者的近親,喪子的母親,亡夫的寡婦,失怙或失恃的子女,常在恐怖畏懼中混合著真摯的情愛,一反一正,雙雙出現,絕非有反無正,亦非反壓倒正」(馬凌諾斯基,1996:29)。在這種情況下,死亡儀式的舉行,就不純粹只是為了求得「生死兩安」而已;它在比較隱微的層次,應該還有將來在另一個世界相遇時倖能再續「前緣」以及讓生者藉機觀摩、學習和設想自己未來的「歸宿」(上天堂或輪迴轉生或成仙佛)等意義。因此,就死者來說,他在臨終前勢必得預立遺囑慎選自己所希望的死亡儀式(徹底的唯物論者,除非「任人擺布」,不然他所交代的後事,多少也有類似其他人的「臆想終能成真」的盼望);而就生者來說,為死者舉行死亡儀式,也就是在為自己的「未來」預作規劃,都是馬虎不得的人生大事。而俗話所說的「千古艱難唯一死」,就不只在指「死前」的抉擇,它也在指「死後」的規模;畢竟採用那一種死亡儀式,在一般人來說是要很費斟酌才能定案的(這還包括得考慮生者的「負擔」和死者

的「榮辱」等）。

所謂的死亡社會學，約略就是談論上述這些問題。而它所形塑的操縱死亡的模式，已經由對個人的關注擴及對群體的關注，頗有要開展死亡學的廣度的用意。當然，在這個範疇裡，可以談論的問題還很多；比如說「自殺」、「他殺」、「死刑」、「疾病和戰爭」、「殯葬管理」、「死亡教育」等等（有人就曾將這些問題悉數囊括，見楊鴻臺，1997），都有待從社會學的角度加以檢視。但這些問題依它們性質的輕重，都可以分別劃入死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學等領域去作討論；現在未予理會，也是基於保持學科格調的「權宜之計」。

## 第五節

## 死亡經濟學

換個角度看，死亡也是一種經濟行為。它比死亡是個別的行為或死亡是社會的行為（見前二節）可能更具有行為的「現實性」。也就是說，當死亡還停留在「擬議」或「想像」階段時，經濟問題已經浮上檯面要當事人及其家屬真切的面對並予以妥善的解決。以至死亡就不得不再連上經濟，而有死亡經濟學的事實或重新建構的必要性。

一般所謂的經濟學，主要是在探討生產財和消費財的製造和分配問題（參見徐育珠，1987；歐陽勛，1987；吳永猛等，1990；莊奕琦，2001）；而它所要發掘或確立的經濟觀念，不外是最有效的方法去運用和組合有限的資源而使人類的食衣住行育樂等各種需求更能獲得如願以償的滿足〔這即使在當前蓬勃興起的新的價值行銷的「知識經濟」範圍中，也無法不相應這樣的觀念。參見梭羅（L. C. Thurow），2000；范德美（S. Vandermerwe），2000；森田松太郎等，2000〕。而根據結構功能論的說法，整個社會在一種意義上是經濟的一部分，「因為這個社會裡的所有單



位、個人和集體都參與經濟；於是家庭、大學、醫院、政府機構和教堂等都在經濟之中」〔帕森斯（T. Parsons）等，1989: 13~14〕。死亡既然要牽涉許多的人事物，那它成為經濟運作的一環也就不可避免了。

整體說來，死亡這種經濟行為，不是在死亡的當下才發生，它在個別人出生後的醫療保健就開始了，直到死亡的殯葬支出才告一段落；而這在整體的社會機制中，又涉及全面性和全程性的福利制度（包括醫療、品檢、環保、保險、安養、殯葬等社會服務的設計和執行），可以想見會多麼的複雜。就以醫療來說，大家很容易看到「如今，醫學對付一些疾病已經很有一套，如粟粒結核、侵入腦部和心臟的第三期梅毒、小兒麻痺症、兒童傳染病、敗血病、傷寒、風濕熱、瓣膜性心臟病，還有其他本來相當可怕的傳染病。醫學已經征服這些頑敵，也是醫學第二次巨變的成果。就在五十年前，由於磺胺類藥、盤尼西林和其他抗生素的問世，醫學頓時變得威力強大，這真是來自科學的大禮。這場『生物革命』的風潮方興未艾，未來仍大有可觀。新科技有如奇蹟，有著非常強大的力量，如基因重組和單細胞繁殖抗體等。就在幾年前還如謎團一般不可解的疾病機轉，已真相大白、原形畢露呈現在我們眼前。可以預期，有一天我們也能了解並掌握癌症等難纏對手的成因與過程。因此，各大學、實驗室的醫學研究人員無不躍躍欲試，信心十足」〔湯姆斯（L. Thomas），2000: 25~26〕；但很難想像背後有多少「技術性」、「半技術性」和「非技術性」的投資（所謂技術性的投資，是指醫學真正有決定性的技術投資，包括預防和治療人類各種疾病的醫療花費；半技術性的投資，是指意圖補償疾病或延緩死亡的技術投資，包括器官移植、

外科手術切除、放射性照射和化學治療等醫療及設備花費；非技術性的投資，是指支持性療法的治療投資，包括提供諮詢、解釋病情和心理輔導等服務花費。參見湯姆斯，1990: 34~37)。即使是這樣，它也還沒有包括底下這種越演越烈的心力和時間的消耗：

今日的醫學也還有困境，除了療法和預防，另外還有更可怕的問題橫在我們前頭。沒錯，我們已經擁有診斷的利器；這些機器不但神奇，而且複雜昂貴。不少醫學生和實習醫師都深為這些機器著迷，花了不少時間研究，這也是醫院的主要資源；相形之下，花在病人身上的時間卻愈來愈少。因此，現在已經難以看到醫師好整以暇、詳細地詢問病史、大費周章檢查每個相關部位、耐心為病人解釋一場病的來龍去脈，並誠懇實在告訴病人預後的情況。今天的醫院已像一座瘋狂的工廠，病人像輸送帶上的物品，快速通過醫師、護理人員、醫學生、醫師助理等關卡，真是疲於奔命。電腦上的病人資料，最重要的已不是病歷，程式會先分析這個病人的財務狀況是否支付得起醫療費用。醫師極其依賴血液檢查、電腦斷層掃描和磁共振影像等，好像這些機器似乎都比他們的雙手雙眼來得可靠。（而）即使是探病，也感受得到時間的壓力。時間永遠不夠，大家都在透支體力到上氣不接下氣、近乎崩潰的程度，等著看下一場無法挽回的災難——急診室的肚破腸流、心電圖、腦電波圖成為絕望的一直線、心臟停止——每個病房都有人即將死去……每個人忙碌不堪，都有急事要辦，那種慢條斯理的

巡房、思索與親切的問候，似乎是好久好久以前的故事，讓我們『發思古之幽情』。我們這些在醫院看家的人——實習醫師、住院醫師或研究員——大家為了奄奄一息或危在旦夕的病人忙得人仰馬翻。一邊解讀剛從實驗室出來的數據、抽血、打針，接著又準備接剛住院的病人。醫學院的教授？他們不是忙著申請研究經費，就是在做研究或看自己的病人。他們最擔心的就是能不能拿到終身職。而在病房一直守著的醫療專業人員只有護士，她們密切注意突發狀況、傾聽病人家屬抱怨、與他們交談，就這麼奇蹟式使這個瀕臨破碎與瘋狂的地方歸於平靜（湯姆斯，2000: 26~27）。

心力和時間的消耗，嚴格的說就是經濟的一種相關的波動，它所暗示人的是藉由醫療來保命（延後死亡）本身，不啻是「一連串」的高度的投資。如果不要有這樣的負擔，就得另想辦法（比如說提早結束生命或透過鍛鍊身體來保健）；否則只好以參與文化的創造為由來抵銷醫療的經濟代價（這時就是權定醫療投資是低價值的，它終究要為參與文化的創造這一高價值「服務」或「犧牲」）。再說倘若醫療「失效」，不能確保人命的延續，那麼另一波的經濟效應緊接著就發生了：

在醫學的影響及社會變遷的交互作用下產生了一些變化：死亡的學習由第一手資料變成第二手資料，家屬角色由實際的操作者或參加者變為部分觀察者，各種專業的興起與分工如醫療專業、喪葬業。在農業社會當人們

有病痛時，多在家中接受救治，臨終時也在家中渡過，他最熟悉的人也就是家人悉心的在旁照顧，過世後的遺體處理及喪葬相關事務也多由家人自行處理，或透過左鄰右舍的協助來完成。而現在人們的病痛，其醫治過程多在醫療院所進行，而主要的照護者已由以前的家人轉變為醫療相關專業人員，甚至病重轉入加護病房時，家人、朋友只能在特定的時段進入加護病房「探視」親人，若病情需要或危急，而家屬選擇急救，此時家人也都在病室外等待醫療專業人員的「消息」；最親近的人無法在最緊要關頭為自己加油，或陪著在人生的最後路程上作道別。當醫師在簽寫死亡證明書的同時，護理人員正在為過世的人作屍體護理，接著醫院太平間的工作人員在接到通知後就會到病房來接遺體，遺體在接往太平間的路上，家屬多跟在遺體後面一路默默傷心的走著。醫療院所提供的服務多至此就劃下句點，接下來的部分則轉移至葬儀社的工作人員；尤其是都會區的鄰里關係及生活形態，很難出現在喪葬事務上彼此協助的情形，因此許多時候葬儀社作的安排及建議，喪家都照單全收。從上述的過程中不難看出家屬的功能及參與有了很大的改變（林綺雲主編，2000: 392~393）。

這時死者固然不能再參與經濟的運作（活著時他可以發言，可以計較投資和報酬），但接手的家屬為處理他的殯葬事宜，有關的心神和金錢的負擔勢必要加重。以至一個由死亡所帶出的經濟活動就「代代相連」，永無止息了。

以上所說的醫療和殯葬的經濟負擔部分，雖然可以透過保險由別人來「分攤」一些（如健保、公勞保的給付之類），但整體上還是會耗去當事人或家屬相當多的積蓄（以殯葬中的土葬的支出來說，它所包含的「出殯日行列陣頭往返等各種費用」和「壽衣、壽材、墓地費」以及「喪宴、回禮」等三部分，動輒超過一家人的全年最終消費。參見陶在樸，1999: 140~141），於是有所謂「計劃死亡」的倡議逐漸在興起。這種為預防臨時性的金錢大量支出（而恐怕會籌措不及或難以應付）的計劃死亡，不只侷限於一般人所想像得到的投保疾病險或喪葬險（同上，146。另參見楚冬平，1991），它還包括「逐漸儲備」死亡所需的一切東西。正如底下這段話所描述的這樣：「（中國）歷代帝王幾乎從一登基或建朝未久便開始修築規模浩大的陵寢，這一過程有時一直持續到他們駕崩為止；老百姓雖不能與王公貴族同日而語，但習慣上也要儘早為老人準備好壽衣壽材。在農村早早打好棺材存放家中的現象屢見不鮮。上了歲數的老人似乎必得看到死後的用度都整齊完備才能安心坦然地活下去。有些地方，按照傳統，在老人的壽衣壽材準備好後還要舉行一定的儀式。例如陝北的『合木』儀式：即壽衣壽材完工後，像辦喜事一樣舉行慶祝活動。老人要將兒女們為他做好的單、夾、棉壽衣全部穿上，坐在壽棺前，像過壽誕一樣接受後輩兒孫們的跪拜祝禮。在晉、陝的許多地方，老人過七十壽辰時，兒孫們要為他燒紙紮的房屋、院子，還要焚燒紙錢，此後每年祝壽都要燒紙錢。意為提前為老人在陰間佔地、存款」（郭于華，1994: 11）。此外，預立遺囑決定自己的殯葬方式，也有一點類似的效果〔韓汀（D. Hendin）在《透視死亡》一書中提到美國西岸有「愈來愈多人拒絕葬儀社的慫恿，不肯再購

買昂貴的罈子盛裝骨灰，然後把骨灰罈安奉在草木扶疏的花園或骨灰塔中。把骨灰灑在地上或海中，已經不是什麼新鮮事了。每天南加州海岸都有二十五到三十五件，把骨灰灑到大海上的埋葬式，而其中有一半是從空中灑落骨灰。據估計，這個數目將會迅速增加；因為加州通過一條新法律，禁止葬儀社強行要求家屬為火葬的死者購買棺材。（有）一位決定為亡夫舉行火葬儀式的寡婦表示：『這種作法似乎比較聖潔（美化死亡）。我並不需要那些儀式以及墓旁的哭泣聲。想到我先生的遺體已經被火化的時候，我似乎比較容易接受他過世的事實。這比想像他被埋在那一小塊地方，要好過些。』」（韓汀，1997: 255）。這如果是自己臨終前的主意並妥為預備相關的費用，自然也是屬於計劃死亡的範圍）。但這麼一來，人一輩子就得額外花費心力為「死亡事」忙碌，是否值得或是否划算，恐怕要由當事人好好的計慮了。

前節提到「有求有應」式的安寧療護，如果成行的話，那麼家屬勢必也要準備一筆可觀的費用；而有需要又請不起安寧療護的人，只好「徒呼奈何」了。從這一點來看，一般所倡導的安寧療護倘若沒有把經濟問題一併考慮進去，難免就顯得「高調獨唱」了。因此，像安寧療護對家屬的關懷方面，被說得這麼好：「悲傷的情感從死亡前就開始，它會一直延續到病人死亡之後。所有親身接觸、付出關懷的，不論是病人本身或是家屬、朋友，都必然感受到某種程度的悲哀，而需要安慰。死別的創痛比任何一種身體疾病都難治癒，所以如何給予生存者適當的安慰與照顧，乃是醫療健康中心的專業人員事先應有的心理準備。這項工作在病人未死亡之前就應開始，直到其能獨立面對一切，或是有其他資源協助時，如社區心理健康中心、家庭醫師或牧師……能

適時銜接繼續給予幫助時，才算暫時告一段落。因為對於死別所帶來的悲傷，我們已能充分的了解，所以相對的也就能對生者提供較確切的幫助與安慰」〔黃天中，2000: 256 引卡文（J. Craven）等說〕，但實際上並沒有多少願意接受關懷的例子，這恐怕問題就出在負擔不起費用一個環節上。以至所謂的計劃死亡，是否要鉅細靡遺到這個地步（也就是要不要把安寧療護也涵蓋進來），那就看當事人能否「消費」得起而定了（而消費得起，也可以再考慮要不要消費）。

個別的有關死亡的經濟考慮，只是死亡經濟學的一部分，此外還有更大範圍的社會福利問題。也就是說，整個社會或整個國家，也得評估緣死亡而來的經濟代價而擬定相關的因應對策；而這也正是死亡經濟學所要探討的對象。它實際所涉及的層面，包括醫療資源的開發利用、各種民生用品的檢測管制、環境生態的維護、生命財產的保障、老人的安養、殯葬的管理等等會危及生存權益或影響生存品質的相關制度的訂定及其推行。顯然這已經關聯到許多的自然學科和社會學科，而可以由它們所涵蓋討論。這裡為了凸顯死亡的經濟性，才把它抽繹出來談。雖然如此，在底下的討論中，因為篇幅和個人能力的限制，同樣無法盡數囊括；只得選擇幾個比較直接關係經濟效益的課題略作「試煉」。

其中一個是保險的問題。保險是針對生命或財產的損失的不確定性所施行的一種管理方法；它基本上是由社會中各個成員承擔風險的基金補給。有個案例說：「（二十幾年前）家居中壢的張家，生活十分貧苦。家有一老，一對年輕夫妻及兩位小孩。經濟來源係年輕丈夫為人踩三輪貨車賺取微薄的車資及太太替人洗衣服作為貼補；原本生活雖苦但還是一月復一月，期盼小孩養育

成人以改善家境。孰知天不從人願，有一天這位男主人在工作中發生車禍而不幸喪生，於是為解決其喪事而由鄰里熱心鄉親發動募捐。當時李姓業務員也因住同村而被募捐，還算慷慨地捐出一千元，並主動幫助募捐；可惜肯出錢的人並不多，全部僅募集約四萬元，只夠辦理喪事。此後，家計即由太太白天踩車（繼承夫業）晚上幫傭洗衣服來維持。這個時候，李姓業務員心想如此勞累的工作壓力，一定還會拖垮張太太的，另外一次善事恐又難逃，於是隨即拿出一千元替張太太買了一張五十萬元的平安保險以求保障。不料未及三個月，惡耗又傳，意外難免，可憐的張太太乃追隨其夫也走了，真是禍不單行……此後，張家只剩張老太太及兩位什麼也不清楚的稚孫，本來不知道明天在哪裡，所幸救命恩人李先生的及時幫忙而能得到保險公司的五十萬元保險金」（謝國成，1998: 25~26）。這裡的募捐所得和平安保險給付，可以說都是「互助金」。只是後者比較多且「看不見」的互助人而已。這種制度化的互助方式（指保險），有兩個源頭：一個是起於十六世紀的阿爾卑斯高山谷地地區。那時村民自願組織了互助社。由阿爾卑斯傳統派生出多樣形式的共同保險和互助基金，如基爾特行會、同業公會、職業公會以及互濟運動等。它們的特點都在於共同分擔風險。這種互助傳統在瑞士、德國乃至日本得到了保留。另一個是起於跟海洋息息相關。保險形如押寶，人們拿威尼斯或熱那亞人的船隊冒險作賭注。爾後此類保險在倫敦逐步發展起來，並且蔓延到北美洲。它跟阿爾卑斯傳統不同；也就是多著重在對風險的縝密預測，而不太注重個人的安全感。換句話說，它不考慮如何團結一致來平分風險，卻認為保險的目的在於如何最準確地評估每一個風險的機率（此外，還有再保險業務，



以追求最高安全著稱。它主要活躍在慕尼黑、蘇黎世和義大利的迪利亞斯特市等三大地區；不過，它正日漸受到海洋型潮流的挑戰，特別是來自北美的勁風）〔詳見阿爾貝（M. Albert），1997: 63~66〕。如今這兩種保險形態，藉著全球化的風潮，已經普遍為各國所兼行仿效。而不論如何，這都是想以最小的成本使危險的不良影響減到最低程度。而所謂的危險的不良影響，則包括（一）使人因為某些事件的不確定性而產生不安、焦慮，甚至因而造成心理壓力，影響身心健康；（二）為因應將來的不確定性，而儲蓄或提撥太多準備金，影響個別人或企業團體資金運用的靈活性和獲利性，並造成社會資金的形成受阻；（三）為了規避某些危險性較高的行業，可能造成資源分配不均，使各種資源的邊際效用遞減，生產能力降低等。這種情況，不僅存在於個別人、家庭、企業，也存在於更大範圍的社會、國家、全人類；於是有各種不同功能的危險管理方法應運而生（參見黃秀玲，1998: 14~21）。死亡既是最實在且具有普遍性的危險，自然要成為相關管理的一大對象；而保險制度的有效制定和確實執行，也就考驗著一個社會或一個國家（甚至全人類）的經濟應變能力了。

再來是老人福利的問題。在生命的「正常」終結前，還有一段衰老的過程。這種衰老不論是不是「生物演化的必經之路」〔一般都從演化的觀點來看待生命的衰老。參見宋光宇，1990；羅遠復，1999；波斯納（R. A. Posner），2001〕，都不可避免要被人把它跟死亡一起聯想；而相關的經濟問題就不得不擴及「如何因應老化」一個環節。當今醫療的進步，對於延緩人類的死亡多少有些貢獻（所以說「多少有些貢獻」，表示人類壽命的延長不必然如一般論者所想像的跟醫療的進步有絕對的關係；為了慎重起見，

才語有所保留。至於人類壽命延長的情況，最高的平均壽命已經可以達到像日本人的八十歲。後者，參見行政院經濟建設委員會人力規劃處編，1998），但有關老化過程變長卻成了社會的一種新的負擔；這種矛盾現象，始終無法得到妥善的化解。所謂「由於年齡結構的改變，使得社會安全制度面臨了短期和長期的危機。短期的危機不但源於老年人口的增加，並且由於過去二十年來社會安全制度從工人的退休津貼給付擴展到了醫療給付和補充性安全收入……而長期的危機是因為比例逐漸減少的工作人口被要求去支持在增加中的老年人口。隱含的意義之一是社會安全稅收比率可能提高為 25%到 45%之間（現在是 13.3%。按：以上是指美國 1980 年代的情況）」（史美舍，1991: 379），這說的就是老化過程變長後，造成社會存在過多的依賴人口以及增加生產人口的經濟負擔。雖然未必所有老人都會脫離勞動人口〔有個案例說：「當愛荷華州賀帕爾渡船區的居民需要找人修理小孩的腳踏車、修復漏水的水龍頭或運送一堆金屬板時，他們多數向柯達先生求助。八十六歲的柯達在人口僅有二百五十七人的小鄉村中扮演『包修』先生和村中長老的綜合性角色。柯達先生的九個小孩中的一位對父親的描述是『了解我父親的關鍵是他不斷地尋找新的事情做和創造』；而柯達對自己的描述是『我仍擁有許多精力，我不認為我老了；況且持續的活動可保持年輕，並使老關節靈活起來』……兩年前，柯達太太去世，為了生活，柯達必須開始學習如何烹調和整理房屋；他沒有要求孩子們幫忙，反而向他們索取食譜和建議。最後他不但精通烹飪和清潔的技巧，並且也會修剪樹木、挖掘水井、灌混凝土和從事耕種」（同上，373）。想必任何一個社會中，類似柯達的人口會有一定的比例〕，但老人的經濟效率減低，甚至普遍

出現負成長現象（也就是老人無法就業再參與生產工作），卻是不爭的事實。因此，有人所觀察到的「社會高齡化對經濟產生衝擊，主要表現在兩方面：第一，如果每個參與勞動的人其經濟效率不是絕對的提高，那麼由於勞動參與率下降，人口平均 GDP（國內生產毛額）可能下降；第二，高齡人口增加，政府和私人健康照護支出與費用增加，有可能使居民福利函數惡化」（陶在樸，1999: 125），就很實在且值得大家重視。此外，「老人人口增加，社會扶養負擔增加，顯現出來的問題之一就是老人年金問題。各國老人年金的財源多半採取社會保險方式，由保險費累積金利息支付。我國（指臺灣）老人經濟安全保障是現行老人福利措施中最弱的一環；各級政府雖然有老人生活津貼或老人年金的發放，僅止於政治上的顧慮，並未建立久遠之計」；還有「老人患病率的增加也是值得一提的。老人疾病以高血壓、腰痛、眼疾、神經痛、慢性關節炎居多；有病人數多，慢性病患多，醫療費負擔問題成為不可忽視的問題。老人醫療費的增加，在全民健康保險中呈現非常特殊的問題」（劉焜輝，2001: 103~104）。因此，如何既能兼顧社會正義和經濟發展，又能滿足老人「健康醫療」、「經濟生活」、「教育及休閒」、「居住安養」、「心理及社會適應」、「家庭關係支持」等需求（同上，104~105），也就成了政府施政所要突破的一大難題。

另外還有殯葬管理的問題。殯葬固然是「一連串對個（別）人有重大意義和價值的儀式經驗，以滿足喪家在宗教、社會及心理層面上的需要。這些需要包括死者死亡的真實性，要能表達出哀傷、得到社會支持及對死亡有意義的表現內涵」〔林綺雲主編，2000: 269 引艾利歐（P. Irion）說〕，但有關它的經濟效應卻

使得這種帶著絕對性哀傷的儀式經驗難免產生質變。也就是說，個體死亡後的殯葬一事，它所涉及的眼前的費用支出和背後的管理服務（包括相關用品的生產）等現實的考慮，會凌駕哀傷情緒的發露之上，導至死亡儀式日漸轉為形式化，而不再保留太多上述那些功能意義。試想當我們在思考「殯葬設施正是為滿足人生最後一個階段之需求而設置的設施。故如何培養國人正確的死亡觀念，讓國人建立正確合理的生死觀，理性的認知，認識生命中的生、老、病、死，乃人生必然之過程。將死視為生的一環，不以生喜，不以死悲，轉化殯葬不是消災解厄的消極作為，而是生命自然完成的積極作為。然而這種理想如果沒有高品質、人性化的殯葬文化、人生想要劃上圓滿的句點乃不可能。如何完成人生的最後一個階段，可從規劃完善的周邊設施開始，透過文化涵養，因勢利導，政府吸取先進國家的往生服務經驗，融合民族習慣，研擬一套完善的殯葬設施與服務法規，才能創造真正屬於現代社會的殯葬文化」（尉遲淦主編，2000: 169）這類的殯葬管理時；或者在計算「根據（行政院）主計處、人力規劃處關於臺灣地區人口長期預測報告可知，未來三十五年內死亡人口數將增加一倍，平均每年成長率約為 2%。如果殯葬業各項服務的費用明訂且固定，則殯葬業需求的成長循環完全由死亡人口成長率決定……由此可以預期 2001 年殯葬業需求成長率將從 2.239% 下降到 1.460%，然後穩定在 2% 左右。2011 年成長率上升到 2.4% 左右，以後又有三次起伏；從 2025 年起幾乎一直呈現加速成長的現象」（陶在樸，1999: 143~145）這類的殯葬業產值時；或者在訂定「每一年全美各地約有兩百萬次的殯葬典禮，而因為殯葬費用居高不下，高達幾千美元，因此美國各州設立一些規定來保護消

費者。〈殯葬管理辦法〉是由殯葬同業公會所制定，目的要讓喪家依照他們所需的喪葬物品及服務來付費。依據這個辦法，喪家可以用電話查詢費用或親臨葬儀社洽詢。當你詢問喪事的細節時，葬儀社必須列出所有物品的價格及服務項目；同時提供整套服務，例如你洽詢一口棺木，葬儀社應該提供一組型錄及價格。

（而）殯葬業應有的服務，大致上可以簡略摘述如下：(一)提供電話洽詢價格，讓喪家有『貨比三家』的權利。(二)親自到業者公司，由業者介紹整套喪事的價格，依喪家所選擇的物品及服務列出估價單。換句話說，最少要有棺木、骨灰罐、墓地或靈骨塔位、冰櫃等必要的費用。(三)所有要預付現金的物品或服務需索取的服務費，必須要有喪家的書面同意，例如鮮花、訃聞、擯棺或神職人員。(四)直接火化的棺木，業者僅提供非實木的價格。(五)除了一些例外，喪家有權利選擇其需要的物品及服務。(六)當喪家由別處購買棺木時，業者不可以拒絕或額外收費」（林綺雲主編，2000: 283~284）這類的殯葬服務時，豈不是以經營一般企業的心情在面對死亡？至於亡者的家屬接受哪一種殯葬服務，則又是形同企業產品的消費，此刻大家終究沒有多餘的心神來認真的對待死亡這件事（一如前幾節所提及的相關層面）。然而，這是無可奈何的事！死亡一旦「牽涉」他人，就一定避免不了許多「現實」的考慮。以至執政者所該關心的一些關於殯葬設施管理的完善化和企業化（前者包括公墓、殯儀館、火葬場、納骨塔等質量的提升；後者包括限制墓地使用面積、促進墓地循環利用、加強殯葬設施立體利用、展現殯葬設施多元功能、配置殯葬一體專用特區、強化整體景觀功能、避免污染源產生、回饋金補償機制等各種有效的管理。參見尉遲淦主編，2000: 172~182），也就理所當然的要

一再的被點醒，而成為「經建計劃」的一環。

在經濟學裡，死亡可以說被徹底的物質化了（雖然它不比其他的「生產力」能創造巨大的利潤）；而被物質化後的死亡是否還具有「深入」討論的價值，就不能沒有疑問。因此，所謂的死亡經濟學，實際上是一種死亡的世俗學（不帶有一點超越性）。以至透過對死亡經濟學的建構來顯示人對操縱死亡的能耐，也就缺少「高度價值」的支持。換句話說，照理我們毋須費太多心力在這無從「提升自己對死亡的見識」的課題的關懷上。這是個人在一番比較衡量後，所要附帶提到的一點。

## 第六節

# 死亡倫理學

如果死亡一事會影響別人的權益或關聯別人的愛憎，那麼這時死亡也可以說是一種倫理的行為。但話說回來，有哪一種死亡是非倫理的行為？先不要說人在死亡前要顧慮如何對家屬交代後事以及死亡後得由家屬來為他處理殯葬事宜（已經事涉他人的權益），就說在死亡的當下，不論他是猝死的還是意外死的或是疾病死的，都會帶給人驚恐、不安以及要不要施予急救和怎樣進行法定的宣判等心理上和技術上的焦慮，這難道可以找得出有絲毫的不關倫理的地方？由此可見，死亡的社會化（見本章第四節）是以倫理為核心的；而緣此而來的死亡倫理學，也就可以跟死亡社會學「前後對照」，以顯示死亡課題可以被「細微討論」的特性。

在相當程度上，死亡倫理學是以一般倫理學為範本的（不像其他次學科在跟它的「母學科」之間經常僅以「性質相似」為聯繫）。而一般倫理學（也稱道德哲學），則是以建立人際關係所要遵守的理則或法則為討論對象所構成的學問。它還可以再分出

描述倫理學（研究的是「佛教徒是否不贊成說謊？基督徒是否反對自殺」等一類問題）、規範倫理學（研究的是「我是否應該說謊？偷竊是否壞行為」等一類問題）和後設倫理學（研究的是「應該、好、對等字究竟有什麼涵義」等一類問題）等三個次類型〔參見曾仰如，1985；鄔昆如，1994；林火旺，1999；黃慧英，1988；莫爾（G. E. Moore），1984；阿德勒（M. J. Adler），1986；柏林（I. Berlin），1990；包爾生（F. Paulsen），1988〕。所謂的死亡倫理學，自然也在這個框架中定型，而以描述性的死亡倫理學或規範性的死亡倫理學或後設性的死亡倫理學的單獨方式或綜合方式出現。在本脈絡中，就依便順著死亡前的自我定位、死亡後的他人對待和死亡的方式等次序，來討論呈現可能的死亡倫理學的面貌。

以整體來看，死亡的倫理性，從死亡前就一直存在了。也就是說，人在走向死亡的過程中，每一時刻所選擇跟人結緣的方式，就是出於倫理的考慮。有位花了一年時間修習死亡禪的男士，有這樣的體會和改變：「完成我這一年期的生死功課後，我的福報還在繼續增長。解決未了之事，繫緊鬆開的結後，我的生命開展到了意外幽深的境地。我對時間的感覺幡然一變——當下的剎那，好像比以前要長。在回顧生命的歷程裡，原來專門被我用來壓抑心識、麻痺心靈的生命元氣，一經釋放，新的生命能量隨之源源而出。我和朋友的關係因而更為深入，有些甚至重新萌芽茁壯。受傷的情感，特別是受制於過去的傷痛，變得不再那麼滯重。我心裡的愛，更容易傾洩出來，也更容易持續下去，感覺彷彿和自己的生命來了番大和解。這些蛻變，進而為我帶來了新的動力，可以投入生命的優先事項，也廓清了前面的道路」（拉



維，1999: 200)。這就是不願意生命帶著孽障投向死亡的好例子。類似這種不想以跟他人結惡緣的方式結束生命的情況，在一個道德自恃或修養甚深的人身上特別容易看到：

在道德境界中的人，不注意死後，只注意生前（按：論者的「不注意死後」云云，只是推測之詞，實際上不盡然如此）。只注意於其一生行事，皆充分表現道德價值，使其一生如一完全的藝術品，自始至終全幅無一敗筆。所以《論語·泰伯》記曾子將死，曰：「啟予足，啟予手。《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫，小子！」《禮記·檀弓》記曾子將死，侍疾的童子忽然發現曾子所用的席子是大夫所用的。曾子一聽，命曾元快換。曾元說：「夫子之疾革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。」曾子說：「爾之愛我也不知彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。」曾元等於是「舉扶而易之，反席未安而沒」。這些行為初看似迂闊，但一個人的一生如想在道德方面始終完全，他是一刻不可疏忽的。在一個人未死之前，他隨時都有犯過錯的可能。所以曾子將死才可以說「而今而後，吾知免夫」。然幸而還有一個童子，指出他的最後的一個過錯。於是他的一生，才能如一完全的藝術品，不至於最後來了一個敗筆（馮友蘭，1997: 106）。

文中曾子不肯僭用大夫墊席（以免引人惡感或遭人訾議）的故事，

正可以為證。而不論生命最後的歸宿如何，這種倫理的效應都會延續到死亡後（也就是至少會引起別人的仿效）。倘若生前沒有妥善的因應，等到死亡發生時，可能就會生出一些不必要的遺憾來。有個例子說：「母親逝世時，魯迪正要慶祝四十歲生日。結果他彷彿胸膛要撕裂了似的，一連哭了好幾天、好幾個星期。不知所措的八歲和十一歲的孩子，問他們的母親說：『爸爸不是很討厭奶奶嗎？為什麼哭成那樣？』問題就在這裡。他無法原諒母親對弟弟偏心。因為在需要的時候，母親就額外給卡爾一筆錢（雖然母親堅稱她對魯迪也同樣這麼做），而且每個星期天都打電話跟卡爾聊天。每次母親稱讚卡爾（說他慷慨、肯幫忙、風趣）時，那些話語就深深刺痛魯迪的心。兩人很早以前就已經不再說話，但原因是什麼卻想不起來了。不過，在內心深處，魯迪仍然是母親所愛的兒子。（但當）卡爾打電話來說母親住院時，魯迪拒絕去探視。母親自己打電話來時，已經是和解的最好機會。現在母親死了，兄弟倆平分了財產。如果是在失和的狀態中母親死了，魯迪或許還不會那麼傷心。可是母親的遺言中卻寫著：『我心愛的兒子魯迪……』。於是他除了佇立在母親墓前請求原諒之外，沒有別的辦法」（威諾森，1999: 235~236）。由於當事人沒有處理好母子的倫理關係（不在生前給予子女相同的愛），導至自己的死亡變成他人的懺悔、贖罪的儀式，顯然不夠美好。還有利用死亡來檢測別人的誠意，居心已經不良，更難想像會博得別人的好感；如「著名的小說家大佛次郎曾寫過一部戲曲《狸》，後來被山田五十鈴等人搬上舞臺演出，內容是探討自己死亡之後遺族及親朋好友如何反應的問題。這齣戲最引人入勝的地方在於故事主角裝死後舉行喪禮，他本人就躺在棺木中觀察大家為他守

靈以及辦喪事的過程。（而）看過這齣戲的人都知道，主角後來被大家修理得很慘。不過，像他這樣故意安排『生前葬禮』，也就是『壽葬』，其實還不乏其人」（小田晉，1998:1），故事中那些「裝死」的人，擺明不是要促進人倫的和諧，而是反向操作，並試圖從中「沽名釣譽」！這容或有「遊戲人間」的味道，同時也不難看出它對一般的死亡儀式有「不滿之意」，但可以想見它不可能會被期待而成為常態。因此，人究竟要如何自我定位，有倫理（道德）作為準繩，也就不致會發生抉擇上的難題。

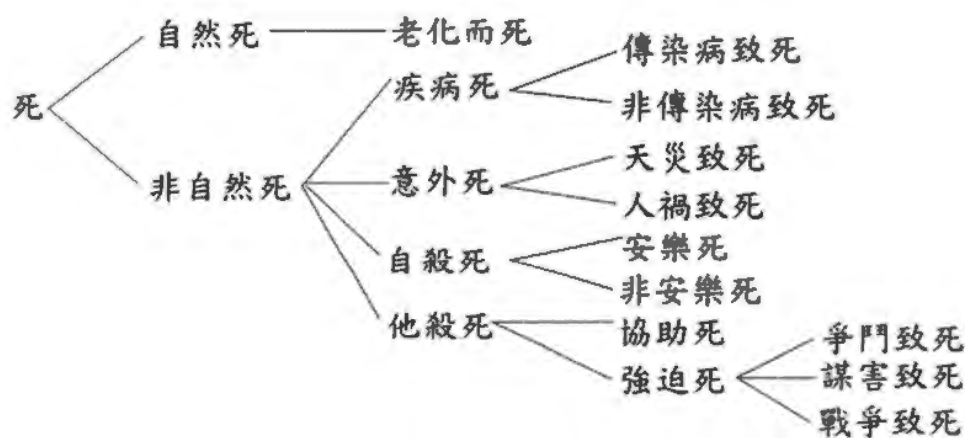
除了死亡前的自我定位盡涉倫理，死亡後的他人對待也反映出另一種雙面性倫理。也就是說，死者生前人際關係的好壞會影響到他死後殯葬所受待遇的榮辱。有人提到「現代工業社會裡個別死亡特有的孤離性、非社會性、甚至非人性。著名的精神醫學與死亡學專家羅絲就在她的暢銷名著《死亡與臨終》首章說道：

『一件最重要的事是，今天的死亡過程在許多方面都是更為可怕而令人厭惡的；就是說更是孤單、機械化以及非人化……死亡過程變成孤離而又無人情味，乃是由於（絕症）患者被迫從自己熟悉的環境運出，而匆匆忙忙送到急診所的緣故。』（其實）羅絲只講出了其中一半事實。另一半事實，則是在以美國為例的現代工業社會，絕症患者一旦死亡，屍體常直接從醫院送到殯儀館，而不再送回自家。這種『機械化以及非人化』的死亡處理辦法已在美國社會逐漸流行；在傳統儒教（儒家）影響下的東亞國家，恐怕也會逐漸採取這種極其簡單的死亡處理方式。傳統儒教注重厚葬以及慎終追遠，也強調親族對於亡者的衷心哀悼。但是面對現代工業社會處理死亡的『機械化以及非人化』方式，恐怕傳統儒教也抵制不住。生長在傳統社會的日本人一向認為，『安然死

在自家榻榻米上，旁邊又有家人作陪』是最理想的死法。可是在日益工業化，（後）現代化的日本以及其他東亞國家，將來究有多少絕症患者能夠『享受』如此『最理想的死法』，就是個很大的問題」（傅偉勳，1993: 5~6）。所謂「理想的死法」，就是另一種尊嚴死（有別於臨終前能依自己的意願而心平氣和的面對死亡那種尊嚴死。按：二者依死前死後，可以理解為「有尊嚴的死」和「死的有尊嚴」）。但它能否如願，在相當程度上還是取決於死者生前在維繫倫理上所作努力的多寡（也就是他生前越盡倫理的本分，死後就越有可能受到家屬「善待」的回報）；這是喜歡「夸夸其談」尊嚴死的人所不得不察的一點。有個案例說到「藝術家凱文去世之前，朋友問他要不要為他辦個告別式，他很個性的說：『我不在乎，到時候我人都死了，一切就交給朋友去決定；他們想怎樣辦，就怎麼辦吧！』（而）當凱文去世，他們決定要為他舉行一個告別式。一個朋友說：『這是為我們自己舉行的，大家一起正式向朋友道別，這是我們哀悼的一個重要程序。』」（凱斯勒，2000: 256）。試想當事人如果在生前沒有做過值得讓人留戀的事，怎會受到朋友們如此體貼的對待？有專家指出屍體是會「說話」的（也就是人是怎麼死的，幾乎都會在屍體上顯示出來。而據此可以衍生出人多少都有「全屍」或「完屍」的渴望），它應該受到保障以「維護死者的人權」（詳見上野正彥，1999）。還有能夠得到好的遺體護理〔好比翁澤《因為，你聽見了我》一書所提到的替死者整容，細心地做最後的盥洗；還有各式各樣的小關懷，如抹上死者生前愛用的香水、穿上死者喜歡的衣服、戴上頭花等，讓遺體呈現動人心絃的祥和與寧靜（翁澤，2000）〕，恐怕也是許多人想保守也保守不了的「祕密」。在這

種情況下，死後的他人對待方式，就肯定少不了要排上倫理的議程；而對一個想要尊嚴死的人來說，生前也得勤修倫理學分，以確保自己能夠「善終」。

剩下來的是死亡的方式所涉及的倫理問題。這一部分，就特別的「複雜」。首先，單就死亡的方式來說，依便可以表列如下：



在每一次類型或每一次次類型後面，都可以再作細分（這裡只在「強迫死」這一次次類型後面再作細分，全是為了方便底下的討論）；顯然光一個死亡的方式已經不單純，更別說它事涉倫常甚多層面。其次，自然死部分，屬於一般所謂的「壽終」；它牽涉到跟超越界的（倫理）關係，可以暫且不論（詳見本章第八節）。而非自然死部分中的疾病死和意外死，除了「故意將自己身上的病菌或病毒傳染給他人致死」和「人謀不臧而遺害他人致死」等要負法律責任並受道德譴責，其餘嚴格的說也跟世俗的倫理無關；不妨留到別的節次而跟自然死一併討論。至於自殺死和他殺死，則一個純為倫理問題而一個兼涉法律問題，都可以放在這裡詳加論列。但因為有自殺和他殺的果效對比，以及緣他殺而

來的倫理糾葛和另加法律規範等「紛擾」，使得死亡一事越來越不得「小看」。

現在就專門來談自殺和他殺的倫理性。自殺，是指人在沒有他人教唆的情況下刻意結束自己的生命（也就是說，死亡是由當事人所造成，同時沒有旁人迫使當事人作此一決定）（參見波伊曼，1997b: 52）。它理當有出於強烈意志（清醒狀態）的自我了結生命和非出於強烈意志（有點莫名其妙）的自我了結生命等兩種情況。前者，常被稱為「安樂死」（尊嚴死的異稱）；如癌末病人自我辭退醫療而「從容就死」或軍人在戰場上求勝無望而「慷慨赴義」，就是屬於這一類。後者，疑有「非自主因素」或「一時失去理智」而自戕身亡；如為躲債、失戀、畏罪、考試失利等等而不情願的走上黃泉路（由於是「不情願」，所以在自殺前多少會有一段「恍惚期」），就是屬於這一類。雖然如此，有時還是很難找出兩種情況之間的分界線。好比底下這個例子：「一名四十二歲男子自幼失明，卻於新式手術中重見光明。可以這麼說，他從未見過清楚的世界，卻於中年時乍見花花世界……說來可能令人無法相信，他非常困惑於視覺上的單調乏味、了無生趣！原來的他是個非常活躍的盲人，以觸覺來熟悉這個世界，經常東摸摸西摸摸，與一般快樂的常人無異。但在撥開手術紗布的那一刻，他不再快樂了；因為眼前的世界非常零亂，像是一般人從毛玻璃看世界（一團瑣碎的光影線條在掠動）。原本他熟悉的許多東西，譬如杯子，他必須先以手去觸摸，才能恍然大悟看著它說是杯子。可悲的是，他不敢過馬路；因為光影掠動太厲害（其實是車子和行人），常嚇得必須有人攙扶著才能過馬路。他常看著鏡子，因為鏡中的影像是以前憑觸覺無法得知的。天上的月亮也是

他好奇注視的對象，理由也一樣。唯一例外的是，他曾摸過的大象，在親眼看見的那一刻，居然毫不吃驚地說：就是那個樣子！結局當然是很悲慘，他選擇自殺來逃避這令人心煩的世界」〔詳見葛芮加利（R. L. Gregory），1987。並參見成和平，2001: 33~34〕。這就看不出來是安樂死還是非安樂死。因此，自殺的「自主性」分析，只能是虛擬的，重點在於它的可被論述性〔如果說自殺是非自主的（這可見於一般持演化論觀點的著作，它們常以「自殺基因」來解釋這種死亡），那麼就會產生語病而不便於論述〕。除了自殺是「自主」的一點，有關自殺的動機和目的也頗具關鍵。也就是說，自殺為何會是一個倫理的問題，那是根據自殺的動機和目的而判斷的。依照學者的研究，自殺的動機，不外有：(一)覺得被殘酷無情的命運所捉弄，以至身陷困境，無能擺脫；(二)左右兩難，一定要作一個抉擇，可是任何抉擇都苦不堪言，不能接受；(三)覺得人生無意義，找不到任何方向，一切都荒謬空虛；(四)無能改變自身的不愉快處境，覺得一切努力都徒勞無功，這個惡劣的形勢已是無可救藥，厄運難逃；(五)覺得極端孤立，遭社會所遺棄，孤苦伶仃；(六)有一種強烈的罪咎感，覺得自己所帶給別人的傷害已是無可挽救，也無可賠償等等〔詳見羅秉祥，1996: 64~65 引伽斯特弗森（J. Gustafson）說〕。而自殺的目的，也不外有減少自己的痛苦（利己型）和減少他人的痛苦或甚至他人的死亡（利他型）等等（詳見波伊曼，1997b: 52；林綺雲主編，2000: 466~468）。在這個過程中，自殺者會採用「暴力」或「非暴力」的手段（前者，如炸藥自爆、撞車、上吊、跳樓、自我槍擊、自焚、自溺、自刎、用銳器或鈍器自斃、切腹等；後者，如服毒、窒息、絕食、拒絕治療等等），使自殺成為一齣自導自演

的戲劇或一種悲壯崇高的儀式（參見楊鴻臺，1997: 172）。所謂自殺的倫理性，也就從這裡面透顯出來了。換句話說，即使自殺僅在於減少自己的痛苦（看似無礙道德而可以隨人「高興」去做），它的「暴力」手段或「非暴力」手段都會引人惻怛或心生恐懼，依然要關聯到他人的愛憎；何況自殺者倘若還有親友在依附或社會責任未了，這時兼影響他人的權益就更不在話下：

記得在臺大任教之初，就曾參加系中的一個座談會，會中當然談及一些哲學抽象的問題。正當大家都在沈思之時，同學群中突然冒出了一句：「請問我可不可以自殺？」也記得當時有位戴著高度近視眼鏡的老師低著頭，但卻夠大聲地說：「當然可以！你是你自己的主人。你的生命就像一條線，你一直拉著它，拉長它，當你認為夠長了、夠緊了，就可用剪刀把它剪斷！」這的確是很文學的描述。但是「人」是否真的是自己的主人？這種過於簡化的答案，當然使那位本來茫然的同學兩眼更失神了。隔天，那位同學來找我，問我還記不記得前天晚上他提的問題。「當然記得，」我說，「這種性命攸關的事，一輩子也忘不了！」然後我們開始了交談，我問他的身高體重，問他出生時的重量，告訴他今天體重的增加並非全靠食糧，而是有母親推搖籃的手，以及親戚朋友的關愛。最後問他，如果他自殺死了，世界上最悲痛的人會是誰？他忽然掉下了眼淚，因為他肯定想起了媽媽。原來人是自己的主人，是有多重意義的：一是所有權的主人，一是使用權的主人。吾人一生



積欠了多少親人的關懷和垂愛，在未來得及回饋之前，就一走了之，總是有點過分吧（鄔昆如，1997: 115~116）！

可見為了減少自己的痛苦而自殺，卻不知它反增加了他人的痛苦，如此「自私」，明顯是違反論理的。至於自殺在於減少他人的痛苦或甚至他人的死亡部分，那應是「迫不得已」的選擇〔正如孟子所說的「魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍（捨）魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟（避）也」（孫奭，1982: 201）〕，不能據此而鼓勵自殺（不論是自我鼓勵還是鼓勵他人）；否則又何必有「生命的關懷」或「生涯的規劃」一類考慮（也就是如果大家動輒就「慷慨赴義」，那麼所有「營生」的觀念都是多餘的，這不啻大為悖逆常理）？再說自殺凡是為「利他」的，其實也都是為「利己」的，它最終無不是要減少自己的痛苦：

在越南的一場激烈戰鬥中，將自己撲在一枚即將爆炸的炸彈上的美國士兵，已經證實為來自新墨西哥州洛斯盧納斯地區的費南德茲。該部隊在敵人密集的攻擊之下，帶著傷兵撤退；但是越共仍以來福槍和手榴彈緊追不捨。據報費南德茲撲上一枚越共投擲的手榴彈，將身體覆蓋著它，以保護部隊的其他成員，他自己則因而死亡。他的一位袍澤說：「他犧牲性命，救了我們。」

（波伊曼，1997b: 53 引 1966 年美聯社報導）

這個例子中的士兵奮不顧身的撲在炸彈上，並不是他自己可以避開那顆炸彈而純為救人所衍發的「崇高」表現，而是在他至少也難逃重傷（那會比死更痛苦）的情況下的「兼善」反應。因此，所謂利他型的自殺，終究也得視同利己型的自殺而要受倫理的制約（電影《脫衣舞男謀殺案》中，齊本戴爾老闆史蒂夫被控多項謀殺罪。他為避免在判決後事業財產充公，就先自殺；於是他名下的事業財產仍歸妻子繼承。這種「策略性」的自殺，表面上也是利他型的，但實際上則是要規避漫長刑期的折磨；同時他也忽略了妻子的感受，以及未充公的事業財產難保不會有更多的後遺症。這也可以為證）。而由上述可知，除非自殺有「迫不得已」的條件予以「權為保障」〔它當也包括「社會不義」反「脅迫」個別人不得不自殺那種情況。參見涂爾幹（E. Durkheim），1989〕，不然它都該遭到禁止，才是合理且正常的。

至於他殺，則是指一個人終止（結束）另一個人的生命。而這又可以分故意殺人和過失殺人兩種情況：故意殺人，是指刻意剝奪他人的生命；過失殺人，是指應注意卻不注意而使他人失去生命（參見楊鴻臺，1997: 188~197）。這都有法律規範（詳後）；而它所應受的道德的譴責（違反倫理），也毋庸置疑。雖然如此，他殺所涉及倫理問題的爭議點（或說比較值得討論的）卻不在這裡，而在以職務之便或信仰理由脅迫他人死亡；這比以爭鬥或謀害或戰爭方式強迫他人死亡要不容易定它的罪刑。這一部分可談的，有「安樂死」、「墮胎」、「教唆他人自殺」等等（另有「死刑」，留待後節再談）。所謂「安樂死」，在本脈絡

中是泛指依自己的意願而心平氣和的死；但一般論述卻別有定義。如「『安樂死』是指患了絕症、瀕臨死亡的病人，由於精神和肉體難以忍受的痛苦，在患者自己及親友的請求下，醫師採取某種醫療手段實施的一種加速患者死亡，使病免遭更大痛苦；能在無痛苦的狀態下安詳地結束生命的方法，所以稱為『安樂死』」（張世珊，1995: 190），就是典型的作法。這裡姑且就順著這一語意，略作討論。這種涉及醫療行為的安樂死，又可以分消極的安樂死和積極的安樂死兩種情況：消極的安樂死，是指被動的安樂死（也就是對垂死的人停止搶救治療，聽任自然死亡）；積極的安樂死，則是指主動的安樂死（也就是採取積極的醫療措施，使患者在麻醉藥物或其他致命物品的作用下提前加速死亡），它又稱為「仁慈助死」或「仁慈致死」（同上）。但不論如何，在執行安樂死行為的過程中，都會有抉擇上的難題存在：「每當醫師下令為得了不治之症的病人，裝上人工維生系統的時候，他也等於作了一切安樂死的決定。醫師必須決定要不要讓病人接受外科手術、化學治療、放射線治療等方法；如果要的話，應該讓病人接受何種治療法。醫師也必須決定，應該讓病人接受在精神和肉體上較不痛苦，但是生命可能會縮短的治療方法；還是應該讓病人接受較痛苦，但是可以多活一段時間的治療方法。的確，醫師並沒有絕對的法則可以遵循。哲學家和神學家幫不上醫師的忙，因為他們也不知道該如何解決這個兩難的情況。面對這麼重大的道德問題，主要的教派自然會出現分裂的局面。然而，即使在最正統的教派裡，信仰『尊嚴死』的醫師，都可以找到支持這個信念的教義詮釋」（韓汀，1997: 92~93）。而這已經衍生出兩派「正反」的意見在對峙著（參見波伊曼，1997b；小田晉，

1998)，至今仍難有「相互融通」的可能性。其實，在安樂死「之前」，相似的醫療倫理問題還很多呢：

例如人類死亡上的永生性；父母親的身分、地位及權力，個人的認同，公平性，自由性。即使是我們對這些倫理問題所給的答案，並不會影響到我們所接受的實際醫療照顧，或是我們對健康照顧所下的決策，但我們如何面對並解決這些問題，將同時反映並影響到我們自視為「人類」的解釋，以及對「美好生活」、「社會正義」和什麼是殘障者、衰弱者、瀕死者的「適當照顧」的諸種定義。醫療倫理是我們自己道德觀點的衡量，這些問題強迫我們說出自己的想法和價值觀，我們在倫理上的自我認識和對它們價值的評估〔伊瑪納（E. J. Emanuel），1999：簡介5〕。

現在再加入安樂死這「最後一關」的兩難困境，確實使得死亡倫理學越來越迂迴纏絕，也越來越讓人頭痛費思（去建構）！因此，安樂死的倫理問題，勢必會繼續「難解」下去（施行安樂死，是助人死亡，終究會於心難安；不施行安樂死，又恐浪費醫療資源，而有違公平原則）。最後可能得仰賴立法來作一些基本的規範，以「減卻」當事人的道德負擔（詳後）。至於「墮胎」，是指懷孕婦女為重新控制自己的生命或自己的生命處於危險狀態而墮掉胎兒。這於情於理都有可議的地方：「殺害一個無辜的人是一項謀殺行為，將會受到譴責。然而，沒有一條明顯的界線來分隔單細胞的接合子和它將變成的成人。因此，墮胎的問題是道

德（倫理）議題」（波伊曼編著，1997c:126）。所謂「墮胎的問題是道德議題」，其實說的是墮胎也跟安樂死一樣，已經成了無法解決的兩難課題。只有在法律上因「別有考慮」而予以禁止（詳後）。還有「教唆他人自殺」，是指以言語或其他手段唆使他人結束自己的生命。這無異是間接殺人，早已為法律所不容（詳後），而在道德上更沒有不予譴責的理由。不過，這裡面存有一種特殊的情況，也就是基於某種宗教信仰（如對「天國」的嚮往之類）而教唆他人自殺，同時自己也一起自殺（如1978年南美洲蓋亞那部落有九百多人集體自殺身亡、2000年南非烏干達有四百多人在一座教堂內集體引火自焚等例中，應當含有教唆者和被教唆者這兩類人。參見林綺雲主編，2000:471）。這到底能不能比照一般的情況而予以道德的譴責，也還有疑問。因為在「當事人」來說，他們集體自殺的行為正合於他們所認定的「宗教倫理」；以至所謂的「教唆」也就有它的必要性或正當性，外人憑什麼不給予諒解？因此，死亡倫理學在「規範」這類行為（也就是「不準教唆他人自殺」）時，還有得「反覆斟酌」或「從長計議」一番才行。

以上所說的他殺的倫理性，都是從「犯意論」的立場而確定的；事實上還有一種「原無犯意卻造成他殺事實」的情況，並未受到大家的重視。這可以藉《莊子》書中的一個寓言故事來作說明：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死」（王先謙，1978:51~52）。現實中類似這種「為渾沌鑿竅」而導至對方死亡的例子，不知凡幾（前面所提及

的盲人復明後不堪「花花世界」的折騰而自殺的案例，也可以歸到這個範圍）！可見不僅「為惡」會致人於死，「為善」同樣也會致人於死。因此，在更深層次上，應該給死亡倫理學留一點「彈性」；必要的時候，也可以據為譴責一些「過度好心」助人而可能「害人一命」的行為。此外，由死亡問題所衍生的「營生」考慮中，緣先進醫學而出現的諸如「人工生殖」、「基因改造」、「器官移植」、「複製人」等作為，所涉及的複雜的倫理問題，也不亞於前面所說的那些（參見張世珊，1995；李瑞全，1999；李幼蒸，1997）。但基於學科（死亡學）的限制，這些現象就暫且「緩議」了。而所謂藉著死亡倫理學的建構來彰顯人操縱死亡的本事（一如前面各次學科那樣），大抵就像上面所演示的這個樣子了。

## 第七節

# 死亡法律學

死亡倫理學把倫常的規範帶進死亡的議題，在相當程度上還是沒有「克盡其意」。這最主要的原因是「致死」有情節輕重的差異以及手段兇殘與否的不同，不能一概准用倫理法則。換句話說，在各種死亡的方式中有他殺致死一項，光道德的譴責並不足以還給死者「公道」，而必須加上具有約束力的懲罰，使殺人者沒有「心存僥倖」或「逃脫罪責」的餘地。因此，死亡還得連上法律，而有死亡法律學的建構，才能一舉談清它的正反面的倫理效應。當然，這並不表示我們得將死亡法律學和死亡倫理學看成一體的兩面；前者（死亡法律學）只是當後者（死亡倫理學）出現「不足處」而予以「補強」罷了，終究還是要以死亡倫理學為「優先」。

所謂的法律，原也是用來規範人的行為。它跟倫理的差別，僅在一個只具有消極性而一個兼具有積極性。也就是說，法律只規定人的最低限度的行為，而倫理則可以鼓勵人「向上攀升」。以對人最低限度行為的規定為討論對象所構成的學問，就是所謂

的法律學。而不論法律學在學者的建構中是否常將它跟倫理（道德）並比來說，都無妨於法律在訂定的過程中所得遵守的「正義」原則〔參見林紀東，1992；沈宗靈，1998；劉作楫，2000；坎伯士（P. Campos），1999；哈特（H. L. Ahart），2001；溫格（R. M. Unger），2000〕。這種原則，主要在於公正的對待每一個人，使對方能順利的追求幸福（參見阿德勒，1986；蔡坤鴻，1999）。所謂死亡法律學，基本上也是建立在正義的前提上；而它所要追究的是「不義致死」的非法性及其懲罰的依據。

從法理的角度看，「不義致死」只有故意殺人和過失殺人兩種情況。這分別有罰則來對治（如我國現行刑法第二百七十一條「殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑」，及第二百七十六條「因過失致人於死者，處二年以下有期徒刑、拘役或二千元以下罰金」，就是分別在懲罰故意殺人和過失殺人的行為），使得不義致死最終要以「刑事責任」來償付。這完全是站在殺人者的立場說的；如果站在死者的立場，殺人者的犯行也包括前節所說的「故意將自己身上的病菌或病毒傳染給他人致死」和「人謀不臧而遺害他人致死」（而使對方「疾病死」或「意外死」）等。因此，前節所分辨的「他殺死」，在這裡就得「擴大範圍」來看。至於故意殺人和過失殺人只到達「輕傷」或「重傷」程度，也必須以傷害罪論處（刑罰比殺人罪為輕），這就不必多說了（在我國現行刑法中，從第二百七十一條到第二百七十六條是關於殺人罪的罰則；而從第二百七十七條到第二百八十七條則是關於傷害罪的罰則，可以參看）。雖然如此，這還沒有讓死亡法律學臻於得「繁複化」的地步。也就是說，死亡法律學如果要比照前面幾種次學科而讓人可以繼續談論下去，那麼它就要跨到比較細微



的領域，建構者才有得發揮。

所謂比較細微的領域。是指安樂死、墮胎、死刑等「合法化」的問題。這將考驗著死亡法律學所能發揮作用的極限（也就是說，死亡法律學最終就是要解決安樂死、墮胎、死刑等能否合法化的問題），總得審慎的因應。以安樂死來說，向來就有贊成和反對兩種意見。前者的理據，約有三點：第一，每一個人都應該有自由選擇的權利，包括自求安樂死的權利；絕症患者自願早死的選擇，既是他的基本人權，且又不損害他人，法律不應干涉才對。第二，醫藥科技的高度發達，能予延長絕症患者的生命，但對患者本人來說卻是一種痛苦，反面剝奪了他的生活品質；同時也加重了周遭人們的經濟負擔和精神負擔，人的尊嚴因而損失。第三，有些絕症患者的病痛極難忍受，也非患者的家屬所能承受；在這種情況下，不讓患者有選擇安樂死的權利，未免太過殘酷，不合情理。後者的理據，約有四點：第一，根據「人類生命神聖性」原理，人的生命絕對不可侵犯，不得在任何情況下予以剝奪〔反對者或以宗教為根據，或以社會秩序為根據，或以歷史的考察（如人命常由國家或家庭肆意宰割）為根據；根據雖然不一，原理卻是相同〕。第二，准許安樂死，等於助長自殺和殺人的念頭，毫不符合人性的道理。第三，如果准許安樂死，就很容易助長醫師、家屬或其他相關人士的權利濫用，導至種種弊端而不可收拾（譬如以經濟困難的理由去逼絕症患者同意早死之類）。第四，如俗諺所說，「有生命處就有希望」；醫生誤診的情形很多，如果他誤診非絕症為絕症，而助患者安樂死，豈不是等於主動殺人？又如讓絕症患者安樂死後不久，立即有新式治療術或新藥品出現，又豈不是要後悔莫及（參見傅偉勳，1993: 43~44）？

顯然反對安樂死的理由要比贊成安樂死的理由「充足」；畢竟由病患主動要求的自願性的安樂死是協助他人自殺，而由病患親友請求或相關人員自動執行的非自願性的安樂死則是主動殺人，二者都於情於理於法所不容。也許有人還是堅持要立法來保障自願性的安樂死：「在某種情況下，假如某些人犯規的話，你不能強制執行法律；因為如果你要真正的推動這些法令的話，就必須讓某些人擁有較多的權利。我想我們應該保存不得擅取人命的規定，但是我們在推動這項規定的時候，不妨賦予這些規定一些人道和諒解的彈性空間」〔韓汀，1997: 89 引莫里斯(D. Morris)說〕。問題是誰來執行這種自願性的安樂死？而執行者又如何能保證一定合於人道且不致出現弊端？在這些問題沒有解決前，就貿然的立法准許自願性的安樂死，不啻變相在鼓勵大家協助他人自殺。至於非自願性的安樂死，它所存在的兩大顧忌（也就是上引反對意見中第三、四點所說的），使得立法一事更難著手進行。因為這件事根本無法祛除大家的「自己會是下一個受死或遭殃」的恐懼：

只要一次允許人們直接殺害一名無辜的人，就可能發生嚴重的後果，而終至造成所有的生命都陷於險境。一旦一個人有權直接殺害一名無辜的人，我們就再也無法阻止情況繼續惡化。我們再也沒有任何立場說，到此為止，不能再得寸進尺了。只要有一個例外，要回頭就太遲了。因此，我們不能容許有任何例外情事。這就是安樂死在任何情況下都必須受到譴責的原因。如果自由意志安樂死（自願性的安樂死）合法化，相信另一個強迫

安樂死（非自願性的安樂死）的法案也會在稍後出現。一旦我們對人類生命的尊重降低，低到甚至一個無辜的人可以被直接殺害（即使是在他自己的要求之下），那麼強迫性安樂死就近在眼前了。這將造成人們開始殺害所有無法治癒的靠救濟維生的病人、靠公家補助的老人、受傷的士兵、所有的殘障兒童、精神傷殘人士，諸如此類。再過不久，這種危險性將出現在所有人門口〔波伊曼，1997b: 81~82 引沙利文（J. V. Sullivan）說〕。

這是由自願性的安樂死合法化而來的「滑坡論證」。事實上在非自願性的安樂死合法化後，也一樣會發生這種滑坡現象；導至人人自危，不敢想像安樂死合法化的後果。還有有權執行安樂死的人「誤判」了，又該怎麼辦？有個案例說：「有位長老會牧師名叫寇爾，他的太太因腦血管破裂而完全陷於昏迷不醒的植物人狀態。醫師說平常這種病狀維持不了半天，病人多半當天就死。但是寇太太並未當天死去，卻以植物人狀態繼續維持生命，醫師認為多半會一直這樣拖下去。寇爾與子女商量好後，向法院申請除去患者的人工呼吸器，但被法院拒絕。奇妙的是，六天之後寇太太終於醒過來，不久痊癒。她並未責怪丈夫曾向法院申請她的安樂死的作法。寇氏自己說：『如果她一直以植物人狀態活下去，這不但帶來全家不言可喻的精神負擔，而且經濟上我們還得付出三萬美元以上的醫藥費用，教我們如何承受下去？』」（傅偉勳，1993: 44~45）。像這種情況無從保證它不存在（雖然當事人並未責怪她的家人和醫師），教人如何能夠放心？可見人擔心自

己會被強行送進安樂死的行列，以及在緊要關頭可能會被誤判而枉送性命等，是安樂死不能合法化的主要原因（其他諸如侵犯生命的神聖性、違反人性的道理等，則屬次要原因）；而它也使得安樂死法案至今在世界各國仍視為禁忌（現今只有荷蘭一個國家立法准予有條件的安樂死。參見陳明進，2001）。雖然安樂死所隱藏的「納粹陰影」讓人餘悸猶存（在納粹德國期間，希特勒以安樂死的名義，在他的領土內進行大規模的非自願及不自願的「仁慈殺人」，把有精神病、白痴、染上絕症、嚴重殘障的人、猶太人及吉卜賽人，一律賜與安樂死，使得安樂死這個名詞一度在世界各地聲名狼藉。參見羅秉祥，1996: 81），但為了顧及人道和公平原則（後者只能「隱含」，不能「明講」），有關協助末期病人自殺的緩和醫療法案，還是紛紛在世界各國興起並獲得肯定（我國也於2000年5月23日立法通過「安寧緩和醫療條例」）。只是關於它的執行技術以及認定標準和醫療倫理等，還有不少疑慮尚未釐清（參見林綺雲主編，2000: 433~435），仍然不被「看好」。再說末期病人和他的家屬之間的「親密」程度，也會影響緩和醫療的執行（家屬基於親情，多半不會「任由」病人簽署同意書），以至緩和醫療條例往往形同虛設。

再以墮胎來說，墮胎被認為是「這一代最嚴重的道德問題」：「談到墮胎，這個世界簡直上下顛倒。當一個罪犯被判死刑，整個世界愁雲慘霧，因為它違反人權。但是當一個未出生的胎兒遭到人工流產，全世界都贊成，因為母親的『權利』重於一個無辜的生命。但是這和納粹大屠殺有何不同？當時『德國媽媽』將一千兩百萬條無辜的性命送入毒氣室；今天我們不也是造成三千多萬名無辜的生命死亡呢」〔波伊曼，1997b: 87 引華克

爾（L. H. Walker）說〕。因此，反對墮胎也就在當代社會中形成了一股潮流。所謂「用來解釋墮胎為合理的論調，也可以用來為納粹大屠殺辯白：（一）一名婦女有絕對的權利來安排自己的身體＝德國媽媽有絕對的權利來安排自己的身體，即德國人民。（二）胎兒並非完整的人類＝猶太人和低智能者並非完整的人類。（三）如果我們不讓墮胎合法化，婦女還是會設法墮胎，而造成自己生命的危險＝如果我們不讓殺害猶太人的行為合法化，人們還是會設法殺害猶太人，而造成自己生命的危險」，（同上，87～88），既然把墮胎的行為跟納粹的大屠殺並比，那麼反對墮胎理當就是「非此不可」了。當然，這裡偶爾也會有一點「但書」：「（一）我們絕對不能殺死無辜的人類（除非是當我們的生命受到威脅時的自衛）。（二）胚胎是人類。（三）因此，我們絕對不能殺死胚胎——也就是進行墮胎（除非當母親的生命受到懷孕的威脅時）」（同上，89～90）。夾注中的「除非當母親的生命受到懷孕的威脅時」，就是反對墮胎的人所表現的「寬容」態度。但這還是會遭到「死硬派」的反駁，如「當母親的生命和胎兒生命互有衝突時，我們也不能偏袒母親。事實上，我們還應該救胎兒，而非母親。有三種理論可以支持這個觀點。（一）公平理論：如果生命具有最高的價值，那麼我們應該犧牲母親，因為她已經享受了多年人生，而胎兒則還無緣接觸。該輪到胎兒才是。（二）自衛理論：或許你會說，母親有權保護自己，免於受胎兒的傷害，因為我們有權保衛自己免於受到威脅（即使威脅者本身也很無辜）。你可以這麼說，但是進行墮胎手術的醫生不也是扮演一個共犯的角色？他有何權利偏袒某一方？醫生如果偏袒胎兒一方，不也是很合理嗎？如果胎兒是一個完整的人類，那麼它在法律上不也應該有人為他出頭

嗎？(三)請客理論：假設胎兒是在自願的性交行為之後形成，它不就像一個我們邀請來家的客人？你的屋頂倒塌之時，你不也有義務要盡力保護你的客人（即使他可能造成你生命發生危險）呢」（同上，92）。這就形成了維護胎兒人權的盛大的「景觀」，而使墮胎始終成為道德和法律上的一個難題。不過，贊成墮胎的人，也可以說得冠冕堂皇！如：

任何有好結果平衡的事（關係到個人），在道德上是可容許的。

墮胎通常有好結果的平衡（關係到每個人）。

所以，墮胎在道德上通常是可容許的（波伊曼編著 1997c: 194~195 引功利主義說）。

一個實體 X 有欲望時才對 X 有權利。

沒有胚胎欲求他的持續存在（因為那麼胚胎就必須有自身為持續經驗主體的概念——但是他還沒有）。

所以，胚胎對他的持續存在沒有權利〔同上，197 引涂理（M. Tooley）說〕。

一個沒有自願對另一個人承擔特殊義務的人，沒有義務作任何需要巨大個人成本的事去保存另一個人的生命。通常孕婦對未出生的小孩（一個人格人）並不自願承擔特殊的義務，而以繼續懷孕保存未出生的小孩需要巨大的個人成本。

所以，通常孕婦沒有義務去繼續懷孕〔同上，198 引湯

姆孫 (J. J. Thomson) 說]。

這都跟反對墮胎的論調旗鼓相當，旁人實在難以強扮「調解手」！而在贊成墮胎的聲浪中（「聲勢」應該不及前者；否則它早就取得了主導權），最常見的是以「胎兒非人」（胎兒無人格）為前提而展開一系列的論證。典型的例子，如「我提議，人格概念或者道德意義下的人性概念是最核心的特徵，大概是以下幾點：(一)意識（對這個實體的外在及／或內在對象與事件的意識），特別是感受痛苦的能力；(二)推理（「發達的」解決新的、比較複雜問題的能力）；(三)自發的行動（相對獨立於遺傳或者直接外在控制的行動）；(四)溝通的能力，不論以什麼方式，傳達不特定種類的訊息（也就是不只傳達不特定數量的可能內容，也傳達很多可能的議題）；(五)自我概念或自我意識的出現，不論是個人的或宗族的（或二者皆有）……要證明胎兒沒有人格，我們只需要聲稱凡是不滿足(一)~(五)之中任何一條的實體都沒有人格……如果反對墮胎者要否定這五個判準的正確性，我不知道還有什麼論證能夠說服他們」（同上，181~182）。只是它「忽略」了這種「胎兒非人」的說法是經定義而來的（不是先驗如此），別人不採用這樣的定義（而主張胎兒有成為人的潛力或胎兒已具備人的雛形），自然就可以「反對（墮胎）到底」。可見贊成墮胎和反對墮胎都可以說出一番道理，而旁人要再表示意見，恐怕空間就有限了。這也使得任何一個國家到現在都還不敢輕易的立法來保障墮胎的行為；當中除了擔心納粹陰影重現，還有究竟是要保護胎兒還是保護母親的兩難課題無法解決。而這還可以衍生出「兩種」滑坡現象：一種是殺嬰；一種是殺嬰行為的兩難抉擇。前者是緣墮胎而



來的「類同」行為：「初生的嬰兒並不明顯地比已經發育的胎兒更像個人，結果就是如果可以殺胎兒，就也應該可以殺嬰……（另一方面）當一個沒有人要或者有缺陷的嬰兒，出生到沒有能力或者不願意照顧他的社會中，那麼殺死他是可容許的」（同上，187~188）。後者一樣可以衍發為兩種相對立的論證：一種是「很多有缺陷的嬰兒也可以長大，身心各方面都很健全，所以應該讓有嚴重缺陷的嬰兒活下去」（殺死嬰兒以減輕社會及其父母的負擔的行為是「把人只當工具看待」，為無人性的作法）；一種是「如果要照顧這類嬰兒，那麼我們必須付出太多的代價，例如父母會很痛苦、社會的經濟負擔也沉重等等，所以不應該讓有嚴重缺陷的嬰兒活下去」（讓有缺陷的嬰兒活下去的「痛苦是巨大的」，為不合功利主義原則）（參見黃慶明，1998: 184~185；周慶華，2000a: 71）。由於有這兩難課題，所以不立法保障殺嬰的行為還是比較符合大多數人「反滑坡」的心理（在我國現行刑法中還訂有罰則：殺嬰以殺人罪論處，而墮胎以墮胎罪論處。詳見附錄），一如墮胎、安樂死必須受到禁止那樣。雖然墮胎還沒有合法化過，但祕密墮胎的情況卻從來沒有間斷。這時如果有孕婦可（該）祕密墮胎而不去墮胎，那麼關鍵就不在於她的自主權而在於她對自己的「骨肉」的珍愛程度，這恐怕是但知有「法治」的人所無法想像的。

又以死刑來說，死刑是剝奪犯罪人的懲罰。這種懲罰，在「普遍義」上可以指「有權威立場的人對另一個被判定違規的人實施的一種傷害」（參見波伊曼，1997b: 108）；而在「特殊義」上則可能指「統治階級為維護自己的統治秩序和根本利益的主要手段」（參見楊鴻臺，1997: 205）。不論如何，死刑被一個社會



用來懲治一些「嚴重的罪行」（如謀殺、間諜、背叛、綁架、強暴、縱火、搶劫、販毒等等），始終存有爭議。所謂「雖然我們之中很少有人會成為罪犯或因罪嫌而被起訴，大多數人對懲罰罪犯的問題卻都有很深的感觸。犯罪的問題探觸到我們的想像力裡最深層的感覺神經。請看下列幾個狀況，這是得自過去幾年報紙上的報導：(一)一個吸毒者以刀殺死一名充滿活力的二十二歲女研究生。後者畢生致力於幫助他人。(二)一名性變態引誘幼童到他家，對他們進行性虐待，然後將他們殺害。他們一共發現了二十幾具屍體。(三)一名男子將妻子和女兒送上飛機，在她們的行李箱裡放一枚定時炸彈，並為她們保了一百萬美元的險。這筆錢將用來償還他賭博和嫖妓的錢。想到這些暴行，我們心中的那一部分會出現憤怒的感覺？這些罪犯應該獲得什麼樣的待遇？那些被害人（或被害人的親友）如何受到補償？我們對罪犯有種強烈的報復情緒，卻又不希望自己在尋求報復的同時，也變得充滿暴力而失去理性」（波伊曼，1997b: 107~108），正可以藉以了解爭議點緣何而來。也就是說，死刑所隱含的「報復主義」，還缺少十足的正當性。這也使得一些國家（包括英國、德國、奧地利、荷蘭、意大利、加拿大……等四十多國。參見李雲龍等，1995；行政院研究發展考核委員會編，1994）敢堅決的向死刑說「不」（也就是廢除死刑）！雖然如此，死刑還是存在於大多數的國家，而且有些已經廢除死刑的國家（如英國）又逐漸發出恢復死刑的呼聲；以至有關死刑的存廢爭議在短期內恐怕是不會平息下來的。而考察這一類的爭議，正反面的意見也一樣壁壘分明，甚至更沒有「融通」的可能（不像墮胎的爭議那樣還存有「折衷」的意見）。底下這段描述可以為證：「死刑存廢之爭，西方學者之間

已交鋒了兩百餘年。自貝卡里亞 1764 年在其《論犯罪與刑罰》一書中首次提出廢除死刑以來，死刑的存廢便提上了議事日程。直至如今，它仍然是現代西方國家刑法學研究中爭議最為熱烈的話題之一，而且這一爭議呈現出截然對立乃至二律背反的有趣情形；廢除死刑派和保留死刑派們往往基於同樣的事實，得出截然相反的結論」；如「(一)廢除死刑論者認為死刑違背了社會契約，因為社會契約中不可能包含死刑；保留死刑論者則認為死刑符合社會契約，因為人們訂立社會契約時，交給國家的是包括生命權在內的全部權利。(二)廢除死刑論者認為死刑的適用違反人道；保留死刑論者則認為廢除死刑才是不人道的，如果廢除了死刑，就會貶低被犯罪所侵害的個人權益或社會利益的價值。(三)廢除死刑論者認為死刑的適用阻斷了改過自新的道路，而且對確實不堪改造者來說，終身監禁刑也足以剝奪其繼續犯罪的可能和能力，同時死刑的適用與否並無特殊的威懾效果，因而死刑對犯罪的特殊預防和一般預防都不是必要的；保留死刑論者則認為死刑是剝奪某些特定犯罪人再犯罪能力所必須和最有效的手段，並且死刑適用確實具有其他刑罰方法所不能替代的特殊的威懾效果，因而死刑對於犯罪的特殊預防和一般預防都是需要的。(四)廢除死刑論者認為死刑犯的犯罪情節具有輕重之別，而死刑並無量刑輕重之差，其實行結果都是剝奪死刑犯的生命，因而適用死刑有悖於罪刑等價的原則；保留死刑論者則認為廢除死刑論者主張用以代替死刑的終身監禁刑也無量刑輕重之差，因而以違背罪刑等價來責難和廢除死刑的理由是站不住腳的。(五)廢除死刑論者認為死刑導至浪費了本可利用的廉價勞動力，是不經濟的刑罰手段；保留死刑論者則認為自由刑的適用要使社會花費更大量的人力、物力和

懂得（會）以系統化的方式殺害自己的同類，這就是戰爭。由於戰爭的慘烈以及經常造成世界天翻地覆的大變動，以至人類歷史常被簡化為「是一部充滿暴力血腥和劫掠屠殺的戰爭史」；同時該戰爭也可能被賦予形象化的美學意涵，如「戰爭吸引人的原因在於，它將人類所有的天資和能力激發到極致，同時為那些冒險犧牲而征服敵人的勇士戴上不朽的皇冠。當時的危險與恐怖正是它最刺激的地方」（波伊曼，1997b: 154）。然而，戰爭還是不脫離屠殺，它所該遭受的譴責不下於安樂死、墮胎、死刑等等（因為它是大規模或集體性的屠殺）。雖然很多人都知道人間的利益衝突可以（也應該）採取和平而非暴力的手段來解決，但實際上還是有不少戰爭的發生，這曾被歸結為有戰爭浪漫主義和戰爭現實主義在背後支持著。戰爭浪漫主義者相信戰爭對人類是一件好事，因為它可以清除社會的殘渣，造成適者生存的事實；而且它可以導引出人性最好的部分：勇氣、毅力、銳利的精神、持久力、抵抗力、英雄氣概以及智慧等等（如黑格爾相信戰爭可以清理一個國家，而「人必須接受戰爭；否則將遲滯不前」；拿破侖認為戰爭是一件光榮的事；尼采說「戰爭使每一個理由神聖化」）。而戰爭現實主義者相信戰爭是「必要之惡」〔如馬基維利認為戰爭所以不可避免，並非由於人類是邪惡的（他認為人性脆弱而愚蠢，並不邪惡），而是因為命運的惡行總是迫使人們要武裝自己對抗敵人；霍布士認為戰爭發生的原因，不是戰鬥行為本身，而是因為沒有一個共同的優勝者可以保證不讓暴力發生〕（同上，157~163）。後者，又衍生出功利主義（如果戰爭確實會帶來最大的整體好處，那麼戰爭就是合理的）、社會契約論（當戰爭有利於一個國家，它就有作戰的理由）和道義論（戰爭必須滿足「由一

- 一、安寧緩和醫療：指為減輕或免除末期病人之痛苦，施予緩解性、支持性之醫療照護，或不施行心肺復甦術。
- 二、末期病人：指罹患嚴重傷病，經醫師診斷認為不可治癒，且有醫學上之證據，近期內病程進行至死亡已不可避免者。
- 三、心肺復甦術：指對臨終或無生命徵象之病人，施予氣管內插管、體外心臟按壓、急救藥物注射、心臟電擊、心臟人工調頻、人工呼吸或其他救治行為。
- 四、意願人：指立意願書選擇安寧緩和醫療全部或一部之人。

#### 第四條 (意願人之簽署及事項)

末期病人得立意願書選擇安寧緩和醫療。

前項意願書，至少應載明下列事項，並由意願人簽署：

- 一、意願人姓名、國民身分證統一編號及住所或居所。
- 二、意願人接受安寧緩和醫療之意願及其內容。
- 三、立意願書之日期。

意願書之簽署，應有具完全行為能力者二人以上在場見證。但實施安寧緩和醫療之醫療機構所屬人員不得為見證人。

#### 第五條 (意願書之要件)

二十歲以上具有完全行為能力之人，得預立意願

七、一親等直系姻親。

第三項最近親屬出具同意書，得以一人行之；其最近親屬意思表示不一致時，依前項各款先後定其順序。後順序者已出具同意書時，先順序者如有不同之意思表示，應於安寧緩和醫療實施前以書面為之。

**第八條 (醫師告知之義務)**

醫師為末期病人實施安寧緩和醫療時，應將治療方針告知病人或其家屬。但病人有明確意思表示欲知病情時，應予告知。

**第九條 (病歷記載及保存)**

醫師對末期病人實施安寧緩和醫療，應將第四條至第八條規定之事項，詳細記載於病歷；意願書或同意書並應連同病歷保存。

**第十條 (違反不實施心肺復甦術要件之處罰)**

醫師違反第七條規定者，處新臺幣六萬元以上三十萬元以下罰鍰，並得處一個月以上一年以下停業處分或廢止其執業執照。

**第十一條 (違反病歷記載及保存之處罰)**

醫師違反第九條規定者，處新臺幣三萬元以上十五萬元以下罰鍰。

**第十二條 (處罰機關)**

本條例所定之罰鍰、停業及廢止執業執照，由直轄市、縣(市)主管機關處罰之。

**第十三條** （強制執行）

依本條例所處之罰鍰，經限期繳納，屆期未繳納者，移送法院強制執行。

**第十四條** （施行細則）

本條例施行細則，由中央主管機關定之。

**第十五條** （施行日）

本條例自公布日施行。

### 安寧緩和醫療條例施行細則

(經行政院衛生署九十年四月二十五日訂定發布施行)

- 第一條** 本細則依安寧緩和醫療條例(以下簡稱本條例)第十四條規定訂定之。
- 第二條** 經診斷為本條例第三條第二款之末期病人者，醫師應於其病歷記載下列事項：
- 一、治療過程。
  - 二、與該疾病相關之診斷。
  - 三、診斷當時之病況、生命徵象及不可治癒之理由。
- 第三條** 本條例第七條第一項第一款所稱之二位醫師，不以在同一時間診斷或同一醫療機構之醫師為限。
- 第四條** 本條例第七條第二項所稱相關專科醫師，指與診斷末期病人所罹患嚴重傷病相關專業領域範圍之專科醫師。
- 第五條** 本條例第七條第五項所稱得以一人行之，於同條第四項所定同一款之最近親屬有二人以上時，指其中一人依同條第三項規定出具同意書者，即為同意不施行心肺復甦術。
- 第六條** 本條例第八條所稱家屬，指醫療機構實施安寧緩和醫療時，在場之家屬。
- 第七條** 本條例第九條所定之意願書或同意書，應以正本為之。但病人轉診者，由原診治醫療機構留具影本，正本隨同病人轉診。
- 第八條** 本細則自發布日施行。

刑 法

第二十二章 殺人罪

第二百七十一條 殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑。

前項之未遂犯，罰之。

預備犯第一項之罪者，處二年以下有期徒刑。

第二百七十二條 殺直系血親尊親屬者，處死刑或無期徒刑。

前項之未遂犯，罰之。

預備犯第一項之罪者，處三年以下有期徒刑。

第二百七十三條 當場激於義憤而殺人者，處七年以下有期徒刑。

前項之未遂，罰之。

第二百七十四條 母於生產時或甫生產後，殺其子女者，處六月以上五年以下有期徒刑。

前項之未遂犯，罰之。

第二百七十五條 教唆或幫助他人使之自殺，或受其囑託或得其承諾而殺之者，處一年以上七年以下有期徒刑。

前項之未遂犯，罰之。

謀為同死而犯第一項之罪者，得免除其刑。

第二百七十六條 因過失致人於死者，處二年以下有期徒刑、拘役或二千元以下罰金。

從事業務之人，因業務上之過失犯前項之罪者，處



五年以下有期徒刑或拘役。得併科三千元以下罰金。

## 第二十三章 傷害罪

**第二百七十七條** 傷害人之身體或健康者，處三年以下有期徒刑、拘役或一千元以下罰金。

犯前項之罪因而致人於死者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑。致重傷者，處三年以上十年以下有期徒刑。

**第二百七十八條** 使人受重傷者，處五年以上十二年以下有期徒刑。

犯前項之罪因而致人於死者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑。

第一項之未遂犯，罰之。

**第二百七十九條** 當場激於義憤犯前二條之罪者，處二以下有期徒刑、拘役或一千元以下罰金。但致人於死者，處五年以下有期徒刑。

**第二百八十條** 對於直系血親尊親屬，犯第二百七十七條或第二百七十八條之罪者，加重其刑至二分之一。

**第二百八十一條** 施強暴於直系血親尊親屬未成傷者，處一年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

**第二百八十二條** 教唆或幫助他人使之自傷或受其囑託或得其承諾而傷害之，成重傷者，處三年以下有期徒刑。因而致死者，處六月以上五年以下有期徒刑。

刑。

**第二百八十三條** 聚眾鬥毆致人於死或重傷者，在場助勢而非出於正當防衛之人，處三年以下有期徒刑。下手實施傷害者，仍依傷害各條之規定處斷。

**第二百八十四條** 因過失傷害人者，處六月以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。致重傷者，處一年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

從事業務之人，因業務上之過失傷害人者，處一年以下有期徒刑、拘役或一千元以下罰金。致重傷者，處三年以下有期徒刑、拘役或二千元以下罰金。

**第二百八十五條** 明知自己有花柳病或麻瘋，隱瞞而與他人為猥褻之行為或姦淫，致傳染於人者，處一年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

**第二百八十六條** 對於未滿十六歲之男女施以凌虐或以他法致妨害其身體之自然發育者，處五年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

意圖營利而犯前項之罪者，處五年以上有期徒刑。得併科一千元以下罰金。

**第二百八十七條** 第二百七十七條第一項、第二百八十一條、第二百八十四條及第二百八十五條之罪，須告訴乃論。但公務員於執行職務時，犯第二百七十七條第一項之罪者，不在此限。

## 第二十四章 墮胎罪

**第二百八十八條** 懷胎婦女服藥或以他法墮胎者，處六

## 第八節

# 死亡宗教學

倘若死亡對人來說是他最大的恐懼的話，那麼緣這種恐懼而來的大概就是對死亡的忌諱了。這種忌諱，可以指自己忌諱談論死亡，也可以指忌諱聽別人談論死亡。特別是在一個即將有死亡發生的情境裡，相關的人無形中會緊繃而敏感起來；似乎一開口死亡就要加速來到，而沒有人能夠欣然承受。有位學者提到：「1988年我在美國求學時，參與了美國政府與民間合資，專門援助開發中國家醫療服務的『希望計劃』到北京醫科大學任教。彼時有機會帶學生到醫科大學附設醫院實習。在三個月的醫院經驗中，驚訝地發現雖然臺灣與中國大陸在政治及經濟上有巨大差異，然而對於『死亡』的禁忌，居然一模一樣。當有人患癌症時，其家人及醫護人員大多隱瞞。若患肝癌則告訴病人是『肝炎』，患胃癌則告訴病人是『胃潰瘍』。當病患已達末期臨終階段時，旁邊的親友更是與病患互相演戲，假裝他會好起來。醫護人員則說些言不及義的安慰，如『你要有信心』，或者『我們大家一起努力』等等；對於『死亡』這個話題，是不能談的」（鄭

曉江，1999：趙可式推薦序1）。這在相當程度上說出了一般人無法以平常心面對死亡的「窘況」。

由於死亡的話題是個禁忌，連帶也使得造成死亡的一些原因常被人怯於提起。比如癌症，它到現在還沒有獲得「諒解」而可以被社會大眾公開的聲稱它跟死亡的「關係」：「美國身兼攝影師及新聞記者的森達，在其著作《隱喻之病》裡如是說：『對癌症病患隱瞞病情，及癌症病患自己扯謊之間，正反映出高度產業社會是多麼地難以接受死亡……沒有人會對心臟病患隱瞞其病情，而心臟病發作也毫無可恥之處。但之所以對癌症患者一般都會有所保留，並不是因為告知當事人罹患癌症等於對患者宣判了死刑，而是癌症總有些討厭，讓人感覺到不吉利、嫌惡，而有作噁的情緒反應。』也就是說，較之腦溢血或肺炎等其他疾病，人們事實上帶著有色眼光看待癌症，而使癌症受到差別待遇。除此之外，在用於譬喻的時候，癌症又被當作是無可救藥、極惡劣的代名詞，諸如『這人真是組織裡的癌細胞』之類。（而）不知是不是這個因素使然，當我們看到報紙的死亡報導時，幾乎很難見到報上直截了當地寫明某人死於『癌症』。另外，癌症病患的家屬之所以會被癌症擊垮，也並不全然是因為了解癌症治癒的希望渺茫。最主要的原因是病患家屬深知這種疾病在社會上所受到的差別待遇，所以會因此感到挫敗」（品川嘉也等，1997：序4~5）。要緩和這樣「緊張」的氣氛，可能要多一點宗教手段的介入。於是所謂的死亡宗教學，也就理當要被期待而即早的誕生（建構完成）。

宗教是指一群人藉以解釋他們認為超自然或神聖的事物或現象，並予以反應的一套信仰行為的體系（參見史美舍，1991：

485)。這套信仰行為的體系，可以有不同的內涵結構及其表現形式〔參見崔默（W. C. Tremmel），2000；克魯格（J. S. Krüger）等，2000；涂爾幹，1992〕；但總是關聯著現實界和超越界之間的依附或連屬的「窺祕之旅」，而可以給人一償「生命過渡」的宿願。也就是說，宗教是生命「蛻變」或「轉化」的唯一領航者；而且也是現實界事物存亡的精神性解釋的權威（有別於科學是現實界事物存亡的物質性解釋的權威），它所帶給人的可以說是一種「全新的體驗」（也就是完全不同於其他學問所告訴人的「生命必然有終結」而有的相關的經驗）。而一般所謂的宗教學，就是極力在探討這類神祕觀念的本質、特性和規律等等（參見呂大吉主編，1993；張志剛，1995；周慶華，2001a）。現在所要建構的死亡宗教學，自然也是從這裡汲取養分，然後再依便連綴成可以察考的「另類」的死亡學。

從人類的歷史來看，宗教在處理有關生死存亡的問題上，可說始終扮演著重要的角色。所謂「在原始或古代社會裡，一切重要的社會關係與社會行為，是由宗教信仰及禮儀行為予以強化的。一切實際生活與宗教密切相結納，一切的飲食居處出於神的賜予或法術的效果；一切生產行為與生活活動必伴以聖化的儀式。一切社會關係如男女、親屬、階級等都須加以神祕的解釋，一切重要的生命危機如出生、死亡、成年、結婚等都需要經過一種隆重的宗教儀禮」（衛惠林，1968: 239），這種情況在現代社會中也沒有減卻；甚至可以預見「在影響未來發展的諸種因素中，宗教牽涉到人類基本的信仰、利益、生死攸關的價值與最終的關懷，所以會在世紀交替間扮演更為重要的角色」（洪鎌德，1998: 402）。現在（還屬於新舊世紀交替期）縱然有生物科技和

網際網路試圖要開創新的宗教和信仰形態，以便改造人的思想觀念〔參見魏特罕（M. Wertheim），2000；柏恩斯（I. Boyens），2001〕，但在實際的生死存亡還緊緊困擾著人而別無他法予以化解以前，舊有宗教依然會是大家主要期待來救贖或解脫的對象。

這得從前宗教說起。前宗教流行著「解釋」各種生死存亡所以發生的神話〔參見陳國強等，1988；袁珂，1987；李福清，1998；陶陽等編，1990；金尼斯（E. Genest），1999；林崇漢編譯，2000〕；尤其是有關死亡的部分，特別引人興趣而被歸結出了多種類型（如：(一)死亡被認為是人的自然終結；或被認為是按照神的最初意願而被人類接受的；(二)神或某種神靈物的死亡導至了人世間死亡的發生，因而死亡無論如何不是由於人類的行為所致；(三)人的死亡是神之間爭鬥辯論的結果；(四)死亡是人受神或某種神靈物欺騙的結果，或是神的疏漏、錯誤的結果；(五)死亡是人的某種缺點引起的，儘管這種缺點看來是微不足道的；(六)死亡是人的錯誤判斷或錯誤選擇所導至的；(七)死亡起因於人類的某種罪惡和過失，這些罪過通常包括好奇、不服從、性違禁和殺戮；(八)人類死亡是因為人自己要求死亡等。參見郭于華，1994:4）。這「或多或少」都在往後出現的制度宗教（有特定的教義和組織）和非制度宗教（也就是一般所說的民俗信仰）中繼續以原貌或變形方式存在。而從這裡也能看出，死亡是可以避免的（只要不犯錯或自我要求死亡）。所謂「在原始思維中，死亡絕沒有被看成是服從一般法則的一種自然現象。它的發生並不是必然的而是偶然的，是取決於個別的和偶然的原因，是巫術、魔法或其他人的不利影響所導至的……那種認為人就其本性和本質而言是終有一死的概念，看來是與神話思維和原始宗教思想完全相斥的……在某種意義上，整個神話

可以被解釋為就是對死亡現象的堅定而頑強的否定。由於對生命的不中斷的統一性和連續性的信念，神話必須清除這種現象。原始宗教或許是我們在人類文化中可以看到的最堅定最有力的對生命的肯定」（卡西勒，1989: 131~132），就說出了那些想避免死亡的人的「永生情結」。這一部分在制度宗教或非制度宗教中，除了少數力主人的肉體可以不死（如道教），其餘都轉由靈體來撐起「死後世界」的恆生情境。而所謂的死亡宗教學，就可以依便從這一點來展開論述。

大致上，除了無神論者或唯物論者一類會否定死後世界的存在〔參見漆秀爾（R. M. Chisholm），1986；柴熙，1983；趙雅博，1990；孫振青，1990〕，其餘可以說都相信靈體會肉體死亡後繼續存在。所謂「自古以來，人的精神生命（靈體）是否不死，一直是人類的最大問題之一。自命瀟灑承認人的個體生命是走向死亡的存有，不能算是真正的英雄好漢，而只是蒙蔽了人對生命意義的追求而已。否認人有不死生命的，有唯物論、實證論、批判哲學、泛神論和生物主義；一直護衛人有不死生命的，則有世界各大宗教、世界各地人的自然信念、古代的大哲（如畢達哥拉斯、柏拉圖、柏羅丁；對於亞里斯多德所說不朽的意義則並無定論）、中世紀的大哲（如奧古斯丁、多瑪斯）、理性主義者如笛卡兒和萊布尼茲、甚至有些經驗論者，即如康德至少也視精神生命不死為實踐理性的要求」（布魯格，1989: 275），正簡略的劃分了這兩個範疇（上述唯物論、實證論、批判哲學、泛神論和生物主義等，都是同一個「否定死後世界」的路數）。不過，這是特就西方來說的；東方則未必有類似的「兩大派別」的對峙現象（參見周慶華，2001a: 29~30）。

在東方，只有極少數「形（肉體）神（靈體）不分」的說法，此外則全認為「形神分離」。前者如「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名，非刀也。刀之名，非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也」（范縝，1974）；後者則源遠流長且常存在文人論著和民俗信仰中（參見張珣，1989；宋光宇，1995；李亦園，1996；瞿海源，1997；彭明輝，1995；鄭志明，1997；林富士，2000）。而在形神分離論的前提下，又有所謂神會輪迴轉生這一特別引人注意的說法。這是起源於印度佛教而後外傳為許多中國人所接受〔按：輪迴說並不是佛教的專利，早在婆羅門教、奧義書時代，輪迴的觀念已經在印度各派宗教和學說中流傳開來；同時在古希臘哲學中也不乏這一思想（參見高大鵬，1994；孫振青，1994）。但論及「影響」的深遠程度，還是以佛教為優先〕，並廣為傳揚。而根據學者的考察，作為報應主體的，在原始佛教中是指十二因緣中的「識」，「『行緣識』，是表示由業生識；『識緣名色』，是表示由識而五蘊結合成為有生命的個體。但是在翻譯時，作為報應主體的『識』借用了類似的字眼『神』來表達。『識』與『神』這兩個概念，不論就內涵或外延方面都不是完全一致的。在中國運用起來，還將它們同魂、靈、精神等混同了」（呂澂，1985:161）。這種混同，主要是中國原沒有「識」的觀念，所以才有意無意的以「神」等觀念去譯解它（也就是當時所謂的「格義」）。而在當時的佛教界，「神」被視為是永恆的存在。所謂「神也者，圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而



定的教義和組織，又可以分出傳統的制度宗教和新興的制度宗教兩次類。其中傳統的制度宗教，還有超越型（或救贖型）的宗教、神祕型（或解脫型）的宗教和中間型的宗教等次次類型的不同。超越型的宗教是相對於某一種神祕境界的體驗來說的，特別以一絕對性的超越實體（神／上帝／真主／阿拉）為信仰對象（事實上在信仰的過程中，也有一些神祕的體驗），包括猶太教、基督教、回教等等；神祕型的宗教是相對於某一超越實體的信仰來說的，特別講究身心冶鍊或修鍊冥想（事實上修行所達到的寂靜境界，也有超越凡俗性），包括佛教、印度教、錫克教（分化自印度教）等等；中間型的宗教是指儒教／儒家、道教／道家之類，它們也有創始人（教主）、教義、教儀、教規、典禮、活動和器物等，但並不以某一超越實體或神祕境界為信仰或體證對象（可以視為泛神或多神信仰），同時也比較缺乏其他宗教所見的嚴密組織和熱絡的宣教活動，所以歸為中間型（詳見周慶華，1999c）。此外為新興的制度宗教。這是當代（約近一個世紀）新出現的宗教團體，（以在臺灣一地可見的為例）它也還有靈恩派、靈驗派和其他等次次類型的差異。由於它是新興的，所以不免會受到特別的關注，而有一些「興起原因」的推測。比如有人推測它是「對世俗的神權宗教（如共產主義）的反動和對舊有各種宗教的不滿，為尋求新的靈性指望，以便解脫人生的苦難」或「受到世俗的同化，但以宗教服務為流通內容，宛如一種外來的消費項目和個人風格的裝飾品」就是（參見董芳苑，1991；林本炫編譯，1993）。其中靈恩派多半是沿西方一神教（超越型宗教）而來的，特別強調「靈恩」（神的恩寵），如天理教、生長之家、創價學會、摩門教、耶和華見證人、統一教、超覺靜坐、

阿蘭達瑪加瑜珈等都是；靈驗派則是沿中國傳統宗教（儒教、道教）而來或從民俗信仰演變而來，特別講究「靈驗」（神的驗效），如一貫道、鸞堂、天德教、天帝教、紅卍字會道院等都是；而其他則是跟佛教相通的禪修團體，特別注重「冥契」（冥合契悟），如清海的禪定學會、宗聖的萬佛會、盧勝彥的靈仙真佛宗、妙天的印心禪學會、李元松的現代禪等都是（參見董芳苑，1997；鄭志明，1999）。至於非制度宗教，則無特定的教義和組織；它只是一般民眾表現其對某些神明的禮敬而形成的習性，所以也稱作民俗信仰（有別於前者的宗教信仰）（參見陳啟新，1996；鄭志明，1998）。雖然如此，非制度宗教的「素樸性」，終究不及制度宗教能展現可觀的信仰行為的體系；而制度宗教中的新興教派，也都不離傳統教派的信仰範疇〔許多新興教派，都不免要從傳統教派中汲取「養分」。如二十世紀六〇年代以後在美國興起的教派中，有的是從基督教母體演化出來的（如上帝之子會、國際之路會、愛的以色列、阿拉漢基金會、上帝聖殿教派等；這些教派多半致力於把《聖經》的福音主義和流行於六、七〇年代反傳統的「嬉皮士」生活方式結合起來）；有的是受東方宗教影響的神祕主義教派（如國際黑天覺悟會、神光會、先驗沈思派、幸福健康神聖會等；這些教派的基本思想分別源於東方的佛教、印度教、錫克教、道教等，它們主要提倡透過參禪靜悟、禁欲苦行來獲得肉體的解脫）；有的是把東方的宗教神祕主義跟現代心理學融合起來的各種準宗教派別（如科學信仰教會、艾哈德訓練研究會、西維亞科學控制會、再生會等；這些教派注重開發人的潛能，信仰宗教是為了治療身心的疾病），都可以看出傳統宗教的「魅力」不歇的一斑。參見奈思比（J. Naisbitt）等，1992: 277~278；劉宗坤，

1996: 224~227〕，以至可據以為談論的就只剩傳統教派了。

首先是超越型教派。超越型教派認為人是造物主（超越實體）所造，在塵世的肉體死亡後，靈體會回到造物主身邊（不被造物主接納而進不了天國的，都要到地獄去受懲罰）；而這一切由凡世到聖地（天國）的旅程，是以人的墮落被遣和懺悔尋求救贖為根據的。由於靈體的「必然回歸」以及塵世的「濁惡潛質」，所以靈體不會復現於另一肉體中而繼續先前的磨難。只是該靈體到底是什麼以及天國和地獄又在那裡，至今仍沒有確切或一定的說法〔前者，有的說是「稀薄細微的物體」或「生氣」或「血」，有的說是「精神性實體」或「內在宇宙」或「較高的自我」；後者，有的說是在上空和地心，有的說是在星際和另一星球上。詳見柯西諾（P. Cousineau）主編，1998；麥克勞林（C. McLaughlin）等，1998；呂大吉主編，1993；魏特罕，2000〕。其次是神祕型教派。神祕型教派（主要指佛教）認為人是由業因而招感三界、六道的生死流轉中的一環。而所謂業，就是造作的意思。造作一義，統匯身、口、意三名。它以「無明」為遠因，而以「愛欲」為根本因。身、口、意三業，恆久存在於「本有」（現在身）、「中有」（死後中陰身）和「後有」（後世受生身）等三有中，而以「欲界」、「色界」和「無色界」等三界為轉生受報所依的環境。至於轉生的方式，則有「卵生」、「胎生」、「濕生」和「化生」等四種；而轉生所趨向的途徑，則有「天」、「人」、「阿修羅」、「畜生」、「地獄」和「餓鬼」等六道。雖然如此，此業並不具有「獨存性」，它只能以「種子」的方式聚積在阿賴耶識中，以至有所謂業識並稱或單以識為生命流轉的主體。這樣一來，識就等於靈體，可以無止盡在三界、六道中輪迴受

在有一個高於人類的源頭和基礎，而這種源頭和基礎在宗教上就稱為上帝）、根據特殊事件及特殊經驗而作的論證（許多可以公開觀察到的特殊事件——像是奇蹟或是對禱告者的回應等，可以證明上帝的實在性）、概率及有神論論證（一種有神論的對世界的解釋較其他的解釋為優異，因為只有這種解釋才對人的道德經驗及宗教經驗作了較合適的考慮，同時也得體地處置了宇宙的自然界現象）等等來證明上帝的存在；而否定上帝存在的陣營，也發展出了社會學的宗教理論（以為人所崇拜的神祇，是社會為了遂其對個人思想和行為的控制，而不自覺地虛構出來的想像物）、佛洛伊德的宗教理論（宗教是對自然界各種可怕的現象——如地震、洪水、颶風、疾病及不可避免的死亡，在心理上的防禦；也就是人類的想像力，把這些力量一轉而成為神祕的、人格性的力量）、現代科學的詰疑（科學一步步地確定了自然秩序的自主性；從廣闊無垠令人心炫惑的銀河系，到比原子更小的難以想像的細微事體，以及介於這兩種無限之間那人文世界的諸般無窮複雜現象，都可加以研究而毋需涉及上帝）、懷疑論對惡的問題的抨擊（如果上帝充滿了完全的愛，祂一定希望清除惡；如果上帝是全能的，祂一定能夠消除惡。但實際上的確有惡存在；所以上帝不可能既是全能的又是充滿了完全的愛——隱含有對上帝存在的質疑）等等來否證上帝的存在。但不論論證上帝存在或不存在，都可以被否定，而造成另一類相互對立論證的模式。參見希克（J. Hick），1991：27～82」；而巴斯噶（Pascal）卻很巧妙地以一個「賭上帝存在」的論證來化解彼此之間的歧見：上帝存在的問題是一團謎，我們對這個謎，最好先算計一下所冒的險，然後再決定採取什麼立場。假如我們用我們的生命賭上帝存在，那麼如果我們猜對了，我們就贏得了永恆拯救；而如果我

們猜錯了，又會輸掉什麼？但是如果我們用我們的生命賭上帝不存在，那麼即使我們猜對了，我們仍然毫無所獲；而如果猜錯了的話，我們就輸掉了永恆的幸福。「讓我們來考慮一下賭上帝存在時的得與失吧。讓我們估量一下這兩種機會。如果你贏，你贏得了一切；如果你輸，你輸不掉任何東西。那麼毫不遲疑地賭祂存在吧」（同上，114~115 引述）。沒錯，我們就是要像這樣一賭靈體的過渡或轉換的可能性，以便能更有效或更周延的來規劃自己的「生涯」（一併因應死後可能的另一波存在）。

為了讓這種觀念更有看頭，相關的生死說還可以「打破教派界限」而融匯出新說。以個人所嘗試的「重整」工作為例，首先指出既有各教派的生死說某些無法「自圓其說」或「礙難實踐」的問題〔如超越型教派方面，它所示人因應回歸天國的對策中，已經隱含著（濁惡）塵世的必要唾棄，這樣信徒就毋需留戀塵世。而實際上有很多這種信徒正是在無度的榨取（利用）塵世的一切（西方長期以來極力發展物質文明，就是天國觀底下「不必珍惜塵世所有事物」心態的明證），導至現實生存「窘迫」的危機。而從另一個角度看，這類教派要信徒懺悔尋求救贖所明陳的「裹脅式」籲請，無異是在暗示信徒得有一些積極上行爲，才能「保證」救贖的有效。所謂「德國社會學家韋伯和美國科學社會學的奠基人默頓對（肯定）新教倫理對科學的發展起過促進作用。默頓認為新教倫理有如下三條原則：（一）鼓勵人們去頌揚上帝，頌揚上帝的偉大是每個上帝臣民的職責；（二）讚頌上帝的最好途徑，或者是研究和認識自然，或者是為社會謀福利，而運用科學技術可以創造更多的物質財富，所以大多數人應去從事科學技術和對社會有益的職業；（三）提倡過簡樸的生活和辛勤勞動，每個人都應辛勤工作，為社會謀幸福，以此感謝上

帝的恩德」（潘世墨等，1995: 114），就是在說這種情況。但這跟前者是「同一理路」，也就是都以塵世為生命的中途站，將它勘破、耗盡、甚至毀壞也不足惜！這樣一來，越後出的人就越無資源可用，也越深陷於「不得久留」的苦境中。這顯然是過度自私的表現，結局不但無從想像後出的人還有「生」可以規劃，更不知道塵世一旦陷入死寂，是否就不再需要尋求救贖（屆時還有什麼可以作為「憑藉」呢）。又如神祕型教派方面，它所提點的輪迴觀，並不以描述生命的流轉現象為己足，最終還是要引人終止輪迴而證入涅槃（寂靜自在境界）；不然也得為善以避墮入惡道（如畜生、地獄、惡鬼等）。問題是活著終止輪迴「仍然不免一死」，這時靈體已經在輪迴的「路上」，如何讓人相信「終止」說是可靠的？還有為善以避墮入惡道，也隱含著背後另有趨力，不全由「己力」所致，這不但違背業因自招（緣起）說的「原義」，也跟終止輪迴可憑己意說相矛盾。再說它另有慈航倒駕（修成正果後回返現實普渡眾生）的濟渡勝義，如果真能實現，那麼該行為本身在當下所顯示的執著（於渡人）相，又如何避免再墮入輪迴圈？上述兩種為善說（平常的善行要求和修成正果後的濟渡期待），落實後都會導至更激烈的生命的流轉（當今一般受感化的在家眾，常常「督促」自己做善事；而出家眾也自比佛菩薩「努力」在慈悲救渡，讓人間充滿著另一種紛亂，就可以想見一斑）；殊不知「不善不惡」才是終止生命流轉的上策！神祕型教派敢「依理」這樣標榜嗎？如果不敢，那麼它就註定無法超脫俗流太多（不保證它的存在具有什麼優位性）。又如中間型教派方面，它所執意的「唯生是務」說，必然帶來積極性的「重視現世經營」和消極性的「求長生不老術」等後果。其中「重視現世經營」部分，稍一不慎或逸出，就會混上超越型教派信徒力求「現

世成就」的作為（證諸當今國人拚命「造福人群」、「享受生活」而不知正參與耗用地球有限資源的行列，就可以會意一二。但這又和超越型教派信徒有一天國可以蕪向不類，終究只能在現世中忍受「得與失」的輪替不定的煎熬）。而「求長生不老術」部分，已經證明難以成功（歷來的藥物和術數的嘗試，不見延續，顯然是今人不願再冒「失敗」可能導至賠上性命的危險）；但它的可能性還在，總有一天大家會再回過頭來作起「活著成仙」的美夢（只要現世還有一點值得大家留戀的東西）。只是如果當真人可以不死了，那麼接著要怎麼過生活？「前途」又將是那一種樣子？還有繼續出世的人，又要拿什麼來「收容」他們？難道「活著成仙」只合是個夢想（而根本不必「進一步」想及上述的問題）？倘若是的話，那麼我們為何要做這種無謂（無法保證什麼）的夢想？中間型教派也沒有準備好回應這些問題，以至我們仍然不知道要怎麼「活法」比較好。見周華慶，2001a: 37~39〕。其次則建構了底下這一生死／死生相續的新說法：

這總提一句，就是因應新能趨疲時代的需求，而把生活場域中的資源的利用降到最低程度。換句話說，不必競謀人類的物質生活的幸福而「生產過剩」或「無謂浪費」（當今有太多食品、物品、設備的生產和製造，都是「供過於求」而被銷毀或棄置；長久以往，地球勢必要加速到達能趨疲的臨界點）。這就得改變「重視現世成就」和「為人類謀眼前福利」的觀念（不論是超越型教派式的，還是神祕型教派式的，或是中間型教派式的），而以簡樸、清雅、閒適及少競爭的規約來共勉營

生。這時原被神祕型教派遺忘或脫略的「不善不惡」的觀念將被重新召喚回來，而超越型教派和中間型教派的「必要塵念」也要別為賦予「確保生生相續」和「不留後遺症」（包括不破壞生態、不製造污染和不兵戎相見等等）等先決條件。這樣的新宗教生死觀，就不全是憑空創設，它仍然有「現實」的基礎；也就是它是將現有的宗教生死觀加以「改良」而成，理當牢靠且易行的。至於靈體的過渡問題，只要「相信」它會繼續存在或可能輪迴轉世，那麼兩個世界無不要「相仿」互通，「永續經營」的要求依然通用；也就是靈體所在的世界（依然在肉體所在的空間中），規模和運作情況還是同於肉體所在的世界，更何況靈體還可能回返來延續另一波的有肉體的生涯呢（如神祕型教派所說的）（同上，39~40）！

有人認為「宗教並非源於懼怕死亡而設想天堂生活的愚昧意願，由深刻的本質觀之，宗教所追求的，是生命與死亡的現實中蘊藏的內在價值。如何活得或死得有意義、有價值；如果將個體人生或死亡的意義，導向整個群體乃至社會穩定、公正和和諧的實現，才是宗教的深刻旨意所在」（鮑克，1994：譯者序7~8）。這說的甚是；而在此時此刻還得關聯上述「新能趨疲時代的需求」一個環節，才能彰顯宗教在後續突進中的特殊地位和存在價值（參見周慶華，2001a: 40）。這是要藉這類「死亡宗教學」的建構來操縱死亡，在「人」的能耐範圍內所能顯現的極致表現。此外，如果還有什麼未了的地方，大概都不怎麼重要的了。而由



## 第九節

# 死亡藝術學

**相**關死亡的課題，可以分別從科學、哲學、心理學、社會學、經濟學、倫理學、法律學、宗教學等角度來探討，而構成種種死亡學的次學科以及充分展現人操縱死亡的本事。這種情況的「進一層」，就是死亡藝術學的完成了。換句話說，死亡藝術學可以雜揉或統合上述各次學科的內涵而出一新形式；這一新形式能夠把死亡的場景「如數托出」而予以藝術化的處理，在相當程度上等於是死亡關懷的最終「示範者」或「美化者」。如果說其他次學科只能「議論」死亡，那麼死亡藝術學就是能更進一步「見習」死亡了。

這一樣得從藝術談起。藝術是以比喻或象徵的方式來表演呈現人的思想情感（而非直接說出），它的目的是要讓人玩味而產生美感（參見孫旗，1987；虞君質，1987；劉昌元，1987；劉文潭，1987）。這是一般人在求真（知識）求善（道德）以外的不可或缺的需求。雖然這種求美的感情在某種程度上跟求真和求善的感情有所相通，而有所謂「由真而善與美」、「由真與善而

美」和「美之善與真之美」等情況發生〔參見阿德勒（M. J. Adler），1986〕，但大體上它仍以無利害關係（無概念、無關心）的趣味判斷為歸趨〔參見康德（I. Kant），1986〕，終究跟有利害關係的求真和求善的悟性判斷和倫理判斷有所不同。所謂「人類之脫離『物性』之支配，而獨立構成主觀的感情，即因其理性悟性伸展的結果，由於理性悟性之伸展，故能在自然生活中形成人類文化生活；（而）與文化生活相伴的人類感情中，最早即已含有倫理的以及悟性的作用，故我們所做任何趣味判斷與我們滿意相結合的感情，即已含有這樣的性質。現在我們判斷某一對象為美者，並不因其事實上之真偽或實用價值之有無，而是單純的只因其合乎主觀文化感情，便已滿意，所以說審美目的是無概念、無關心的」（王夢鷗，1976a: 147），說的就是這個意思。而它在第一級次上，還可以分出實用藝術（如建築、園林、工藝、書法等）、造型藝術（如繪畫、雕塑、攝影等）、表演藝術（如音樂、舞蹈等）、綜合藝術（如戲劇、電影、電視等）和語言藝術（如詩歌、散文、小說——合稱為文學）或時間藝術（音樂、文學等）、空間藝術（如繪畫、雕刻、建築、書法、篆刻、工藝等）和綜合藝術（如舞蹈、戲劇、電影、複合媒體等）等不同媒介的形式類型〔參見彭吉象，1994；亞德烈（V. C. Aldrich），1987；郭育新等，1991；陳瓊花，1995〕。

雖然如此，藝術能夠顯現無盡深度和廣度的，還是在文學這種形式類型以及含有文學文本的戲劇、電影、電視等一類形式類型上。原因是文學透過語言媒材的構設，可以直逼現實情境以及別為規模理想國度；而當中所用來撐起審美機趣的意象〔按：意象是指藉由外在的事物（象）表達內在的思想情感（意）；而這種

表達方式，不是比喻，就是象徵。有關比喻和象徵的問題，參見黃慶萱，1983；姚一葦，1985a；俞建章等，1990），又特別為人所深愛！所謂「一個欣賞者從文學作品中所經驗到的不單是知道那裡面說的是什麼，如同閱讀一篇報告或時事新聞一樣；而是能從中經驗到一種有異於現實感受的喜愛。這種喜愛，不是現實的喜怒哀樂，而是從現實的喜怒哀樂混合釀成的一種更純粹的感情品質。簡單地說，詩人文學家之在作品中構造種種意象，其實就是在構造人人所得知解的可喜可怒可哀可樂的意象來寄託著象徵那純粹的感情品質……因此，凡是表現得完全的作品，而有資格的欣賞者就能從那作品所描述的喜怒哀樂的意象中體味出一種純粹的感情。這純粹的感情裡面雖含有喜怒哀樂，但不即是現實的喜怒哀樂，或可說是樂而不淫、怨而不怒、哀而不傷……等等似現實而非現實的，我古人或稱之為『化境』，而今人稱之為美的經驗或美的感情或價值感情。文學作品能在欣賞者的心目中發生這樣的效用時，也就呈現了它的極致價值於欣賞者的心目中。顯然地，一個作家是把他的美感隱寓於喜怒哀樂的意象中用語言或其他記號來表達；而欣賞者就相反，從那記號上用心還原那喜怒哀樂的意象，也就在那還原的意象中體味或享受那美感……所以從這樣的事實看來，文學的極致價值雖關係於美的經驗、美的感情，但那感情的品質又與所經驗的材料息息相關。那經驗的材料，我們已把它安排作繼起的意象；而繼起的意象必待外射為語言（說在口裡或寫在紙上），然後始成為欣賞的對象與批評的對象」（王夢鷗，1976b: 249~251），這不啻道出了後面這種情況。而由於意象的經營和呈現可以多樣化，又使得相關的情緒反應產生美感範疇上的差異：「不同的藝術品（文學作品）會產生

不同的美感，不僅形式上不同於自然美，而且不屬於純淨的、積極的快感，在快感中混雜了或哀憐恐懼、或滑稽突梯、或荒誕怪異、或曖昧朦朧成分。所以是不同的美的類型。因此，美實際上具有不同的形態，樣相與性質。這種不同的形態，樣相與性質，在美學上稱之為美的範疇」（姚一葦，1985b: 2）。這種美感範疇，則由前現代式的秀美、崇高、悲壯、滑稽、怪誕等等到後現代式的諧擬、拼貼、混合等一路在發展著（參見姚一葦，1985b；王夢鷗，1976a；孟樊，1995；周慶華，1996），於今仍未「定型」。因此，所謂的死亡藝術學，也是從這裡「取材」而建構成的。雖然所借鏡（取材）的對象，還在「發展」中，但無妨於它的隨機參酌而顯出有別於前面各種死亡學的次學科來。

現在有一些題為「死亡的藝術」而內容其實跟這裡所說死亡藝術學相差甚遠的著作，恐怕無意中會被「魚目混珠」，所以也得先作點必要的分辨。以威諾森《死的藝術——坦然面對死亡》一書為例，它所羅列的死亡的藝術，就有二十二項之多：(一)意識到死，死的想法就會變成鈍感，「讓駭怕減小」；(二)由於剩下來的時間已經不多，所以在日常的小事件中也會去尋求快樂，好好利用每一分鐘；(三)「必須做……」「應該做……」之類的事情會減少，而會變得做「更想做的事情」；(四)對朋友和家人，會更加感到親密；(五)預感到死，就會想起要讓人生具有某種意義；(六)感到後悔的事情減少；(七)由於不怎麼會後悔，創造更具意義的人生，做想做的事情，和朋友交往親密，所以就會更清楚地知道自己；(八)非常奇妙的是，想到有一天會死，在解決眼前許多有關人或工作或極其特殊的個人希望的問題之際，會很有用處；(九)會排定日常生活的優先順序，比如會挪出打掃屋子的時間用到自己的

讚美之詞、不正確的事情等說話人的記憶產物也說不定，你可以寫下來、錄音下來，或者只是對別人說，自己的故事隨時都可以開始說；(二)關於你的比喻，是極其個人式的，那或許是你自己的形象，也或許是畫家描繪出來的你的身影，另外也或許是你的神話被形式化的東西，也或許是你的精神具體顯現時映在別人眼中的身影，也或許是「最巔峰狀況的」你，或者是被理想化的你，只要能夠捕捉住，人生剩下來的時間就會變得更加充實；(三)以上的所有項目，都在最重要的精神發展這個工作上成為心靈的支柱（詳見威諾森，1999: 25~29）。很明顯這是在談「如何死得有藝術（尊嚴）」，而不是死亡可以如何的加以藝術化的處理，二者幾乎是不相類的進路。如果說這類的面對死亡的方式也會被人予以藝術化的處理，而得廁列死亡藝術學的範疇，個人沒有異議；如果要說所謂的死亡藝術學就是指這一類，個人就很難認同，畢竟這是在提早折損一門學科的威信而不是在促進一門學科的新生（因為死亡藝術可以談得更多更廣）。

大致上，把死亡的課題加以藝術化的處理，主要是人有「回到現場」的渴望。我們知道死亡發生的當下及其前後世界的變化，都有特定的情境；但一般純粹的論說，只能把它「抽象」來談，終究無法滿足大家一窺「實際狀況又如何」的心理欲求。以至死亡藝術學就有著更「繁重」的任務要擔負；它除了要製造可以讓人「見識」或「溫習」的臨場感，還得設法把人對死亡的思考儘可能的提升境界（不然就枉費這個次學科所沾染的「學」的用意）。雖然如此，在目前可以看到的相關材料中，前者（指製造可以讓人「見識」或「溫習」的臨場感）無疑案例「俯拾皆是」，而可以給死亡藝術學奠立必要的「基礎」；但後者（指設法把人

對死亡的思考儘可能的提升境界)就不然了，它還很少有可稱道的案例而得由死亡藝術學代為規模前景。現在就依次舉例來作說明。

在有關處理死亡課題的文學文本中，約略可以分抒情性文本和敘事性文本兩類。它們原各有「形式」和「意義」等層面的美學的要求（參見周慶華，2001b），這裡為了方便論說，姑且以「意義」層面的考察為主，並依此來一探相關文本的表現。首先是文藝復興時期義大利詩人彼特拉克和近代英國詩人雪萊分別有一首詩說到：

明淨清淨而溫柔的水  
嬌美的人兒在那裡棲身，  
對於我，只有她才是真正的女人，  
她愛把樹上輕巧的枝丫  
作為支柱，靠著自己窈窕的身影，  
她那艷麗的衣裙  
遮沒了花兒和草兒，  
掩住了天使般的酥胸，  
空氣清朗而又神聖，那裡，  
愛情用美麗的眼睛打開我的心扉。

.....

多麼容易啊，要誑騙一個滿懷自信的人！  
誰會想到比太陽亮得多的兩道光芒，  
結果變為黑黑的一堆泥塵？  
現在我知道，我可怕的命運

就是活著含淚去領會這一真情：

塵世既沒有歡樂、也沒有永恆（張文初，1996：140  
引）。

安靜！安靜！他沒有死，也沒有睡，  
他只是從人生的噩夢之中一朝覺醒；  
這是我們，為暴風雨的幻象所迷，  
無休止地和幻影進行著無益的鬥爭，  
在瘋狂的昏睡狀態中用精神的斧鉞  
砍殺不可傷害的虛無——我們在爛，  
就像停屍房裡的屍體；憂傷和恐懼，  
在一天天地把我們折磨得精疲力竭，  
冰涼的希望像咀蟲蠕動在我們的血肉之軀。

他已飛翔在我們黑夜的陰影外邊；  
嫉妒和誹謗和憎恨和痛苦，  
被人們誤解為歡樂的不安，  
再也不能夠觸動他，給他帶來磨難；  
人世間慢性污染的病毒他已可倖免，  
他已經可以不再為了一顆心的冷卻，  
一頭青絲的變白而徒勞無益地興嘆；  
也不必在心靈的自我已停止燃燒時  
用了無星火的灰燼去填裝無人惋惜的瓦罐（同上，  
227～228 引）。

前則是彼特拉克藉來敘說失去戀人後的苦痛：戀人在世時，歡樂幸福不盡；等到戀人一死，立刻掉進黑暗的深淵！前後心境強烈的對照，令人惻然！後則是雪萊藉來悼念詩人濟慈：以濟慈死亡的寧靜對比一般人生的喧囂，當中對死亡有美好的想像，也讓人對死亡有另一種看法。其次是魯迅短篇小說〈祝福〉和《莊子·至樂》分別有一段記載（按：《莊子》文可以視為敘事性作品）：

「這正好。你是識字的，又是出門人，見識得多。我正要問你一件事——」她（祥林嫂）那沒精采的眼睛忽然發光了……「就是——」她走近兩步，放低了聲音，極祕密似的切切的說，「一個人死了之後，究竟有沒有靈魂？」我（魯生）很悚然……「也許有吧——我想。」我於是吞吞吐吐的說。「那麼，也就有地獄了。」  
「阿！地獄？」我很吃驚，只得支吾著，「地獄——論理，就該也有——然而也未必……誰來管這等事……」  
「那麼，死掉的一家的人，都能見面的？」（楊澤編，1996: 165~166）

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居長子，老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然！是其始死也，我獨何能无（無）概（慨）然！察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣；氣變而有形；形變而有生；今又變而之死，是相與為春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，



而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

（王先謙，1978: 110）

前則是魯迅藉來表達對死後世界的疑慮（或藉來批判人對死後世界的憧憬），多少能引發人的同情共感；後則是作《莊子》書的人藉來隱喻死生一體的道理，則無異要教人一新耳目。這都可以（經由死亡藝術學的揭發或闡明）讓人明白「真實面對死亡」的另一種方式。換句話說，我們不一定要「理性」的思考死亡的問題；如果改以「感性」的方式，它還可以藉機「抒懷」或「遣悶」一番，甚至能夠透過「聯想翩翩」的途徑（不論是以抒情性文章的形式或以敘事性文章的形式）而嘲弄死亡或緩和恐懼死亡的情緒。後面這一點，可以托爾斯泰（L. N. Tolstoi）中篇小說《伊凡·伊里奇之死》為例。這篇小說寫一個老資格檢察官伊凡·伊里奇在事業正得意的時候，突然罹患了癌症（書中並未說出是什麼癌症），不久就不治而死。可是意外的是，當他的死訊傳開來後，只導至他的同僚們個個都在「推測因此可能發生的職務上的升遷和變化」；除此以外，他的死也總是使所有聽到這個消息的熟人「產生一種慶幸感：死的是他，而不是我」，甚至還「不由地想到，現在他們必須去履行一項非常乏味的禮節，去祭奠死者和弔唁死者的遺孀」，最後僅以關心「今晚的牌局」收場。至於他的妻子的整個心思，則都被遺族慰問金佔據了；而當她聽到指定的墓地得花二百盧布時，假哭的眼淚立刻不拭自乾。只有把他照顧到臨終的打雜的男傭格拉西姆，一個人在那裡忙來忙去（詳見托爾斯泰，2000: 25~41）。這相較於一般人所有的死亡應該引發他人的惻怛和同情的「天真的想法」，顯然是多含了

一點嘲諷的意味。而從另一個角度來看，把死亡寫得這麼「不值錢」，則不啻在暗示「在意死亡」的無謂（因為死亡既沒有「榮寵」，也沒有值得他人予以留戀的「餘緒」；甚至還比不上一場牌局那樣令人「關心」）。而這一點，也成了整篇小說的主調：就是在整個遭遇病魔折騰的過程中，主角雖然一再的顯現出對醫生的不信任、對上帝的埋怨以及對妻女外出的嫉妒和憤恨，但最後他終於「看破了一切」，不再無謂的掙扎而任由死亡的來臨。文末有這麼一段敘述：

他開始凝神傾聽。「是的，這就是它。那有什麼要緊，讓它去疼吧。」「可是死？它在那兒？」他尋找他過去對於死的習慣性的恐懼，可是沒有找到。死是怎樣的？它在那兒？任何恐懼都沒有，因為死也沒有。取代死的是一片光明。「原來是這麼回事！」他突然說出聲來。「多麼快樂啊！」對於他，這一切都是在一瞬間發生的，而這一瞬間的意義已經不會再改變了。對於守候在一旁的人來說，他的彌留狀態還持續了兩小時。他的胸膛中有什麼東西在呼哧呼哧地響，他那消瘦的身體還在微微顫抖。後來呼哧聲和喉嚨裡的沙啞聲越來越少了。「完了！」有人在他的身邊說道。他聽見了這句話，並在自己心中把這句話重複了一遍。「完了——死，」他對自己說。「再也沒有死了。」他吸進一口氣，但是剛吸到一半就停住了，兩腿一伸，死了（同上，137~138）。

我們才有希望晉身而在文化世界裡不朽（如果聽信了書中所說的全面性去執，那麼們將會繼續凡庸，而把可能如此成就的機會拱手讓給了別人）。然而，還沒有一個文學文本能夠告訴我們成為這種高明作者的祕訣，以至要有第二部類似《紅樓夢》的偉構，就得無限期的「等待」和無止盡的「摸索」。倘若相關的創作者能有這方面的自覺，而強化文本中的創作意識，所帶給他人的「刺激」，將是數倍於從前。而所謂死亡藝術學的終極任務，就是要在這類環節「多致其意」，冀能帶動起死亡藝術創作的風潮，進而拓廣或加深對死亡的關懷。雖然過去大家未能在這方面有精湛的「演出」，但無妨於以它來寄望有心人「拼命一搏」！

從現有的有關死亡藝術的表現來看，它原是多樣化的。如在藝術的類別上，一些末日審判的繪畫、彌撒曲、古埃及的金字塔、佛教的臥佛雕像、道教的寺廟等等，都能展現「溝通」生死兩世界的象徵能耐〔參見克拉克（K. Clark），1989；宮布利希（E. H. Gombrich），2000；赫菲爾（F. Herzfeld），1998；蔣理容，2000；吳焯，1994；中觀法師等，1995；劉道廣，1999；王宜娥，1997；草嶺慶雲宮管理委員會編，1999〕；而在藝術的文本構設上，許多涉及瀕死體驗、前世追蹤、陰間之旅、天堂地獄景象以及其他的靈異經驗等等，也頗能廣為凸顯生死相通的「敘事」底蘊〔這對構設者來說，可以讓自己更懂得「自我安頓」（構設文本的當下，自己和先前的「震撼性」的經驗已經保持了距離，多少會比較冷靜的來調適自己的心境）；而對他人來說，也可以有機會「觀摩仿效」〕〔參見立花隆，1998；白克雷等，1996；魏斯，1994b；貝克（C. B. Becker），1997；鮑黎明，1998；張開基，2000；佚名，2001；高致華，2001；楊年強，1998；高橋宣勝，2001；孟羅

(R. A. Monroe) , 1995 ; 黎國雄 , 1994 ; 匠英一 , 2001 ] 。但這些畢竟都是「餘事」，重點還是在把死亡的課題予以精鍊的藝術化（高明的藝術手法）的處理。這才具有「創新」或「啟後」的深長的意識和高度的價值。換句話說，上述這些都可以成為死亡藝術學討論的對象，但這裡所以未予理會，主要也是為了維持學科格調的一個理由。所謂要藉死亡藝術學的建構來顯現操縱死亡的本事，大體上就是這個樣子了。

助死亡。這並不是指幫助病人自殺，而是在死亡來臨前的每天幫助他生活，幫助他在死前活著，有意義的活著。不只有氣息地活著，還須考慮生活品質，這才是收容所的精神。臨終醫學的本質不是幫患者止痛安樂死去，而是讓他覺得今天活著真好，這才稱得上是 help 的臨終醫學」（日野原重明等，1997:5），就是在說這種情況。但這跟臨終關懷是「一體」的，前面已經有過論述（見第二章第三節、第三章第四節），這裡就不再重覆。而前者的目的是在「治療」（按：上引論者所提及的治療醫學、診斷醫學、預防醫學、延命醫學等，都可以歸入這個範圍），並且儘可能的不讓死亡發生（至少在疾病出現的當下是如此），這就有些狀況必須考慮：首先是如何確定病因而予以有效的根除問題。我們知道在各種疾病中，傳染病是最容易且最快速致命的一種，但它究竟是「緣何而起」而又「因何致命」，卻有不同的說法。就以中世紀的黑死病（鼠疫）和現代的愛滋病為例：「早期人們甚至將疾病認為是上帝對人所犯的罪所給予的懲罰，病情好轉表示神赦免病人的罪行，病情沒有改善意謂著人的罪行太重了，無法得到赦免。甚至認為彗星出現在羚羊座時將有致命的流行病。也有醫師認為黑死病是因為空氣中有毒，使得大家爭相以醋和蒸氣消毒，企圖以此來保持空氣的清潔」（林綺雲主編，2000:385~386）、「關於愛滋病的起源，時至今日尚無一個公認、統一的說法；許多國家的醫務人員、科學工作者、社會學家、倫理學家等，分別從各自的專業角度，提出了愛滋病起源的種種假說。如有人主張『美國生物實驗說』，認為愛滋病毒是美國科學家在運轉不良的實驗室作實驗時人為地製造出來的。有人主張『蘇聯生物實驗說』，認為愛滋病毒起源於蘇聯的生物武器實

心人據為進行「全面性」的建構。

又如死亡管理學。管理通常有廣狹二義；廣義是指指導人們完成意願、達成目的的行動，如個人設定目標及解決達成目標等各種程序，都涉及管理的範圍；狹義是指企業管理或工商管理，它旨在對人、地、事、物、財、時等作有效的支配（參見王國書，1974；林安弘，1991；榮泰生，1994）。在這裡自然是指廣義的管理；它包括政府的殯葬政策制定和執行，以及個別人對於身後事的自我約束等等，這都「事涉多端」，不是一般人所想像的「只要盡力做」就可以了。比如說，在臺灣一地，除非不得已（如缺乏空地），民眾辦喪事都在自宅而不在殯儀館。這主要是傳統習俗為了給死者備辦初到陰間所需的一切（包括三餐熱食供給、衣物盤纏俱應以及法事渡亡薦引等），以便生死兩安（家屬盡哀；亡靈無憾）；而這一旦移到公設的殯儀館去進行，必然會「大打折扣」（至少亡靈就不可能三餐「吃」到熱食），以至沒有多少人願意「冒這個險」（「苛待」或「慢待」亡靈的後果，誰都不敢想像）。此外，除了別有宗教信仰（如信仰佛教之類），不然都將死者土葬，完整的保存死者最重要的「所有物」（好比現實中人「一無所有」會被別人瞧不起一樣，亡靈如果少了自己的遺骸，也將無顏面對其他亡靈）；然後還有一連串的撿骨、安厝、奉祀等舉動，以克盡「善待」死者的責任。然而，有些人沒有搞清楚狀況，就「亂出主意」，促使政府一味的倡導火葬和在殯儀館治喪（詳見徐福全，1992；李咸亨，1997；行政院研究發展考核委員會，1990）。這如果形成政策，很顯然不是在作有效的管理，而是在製造更多的問題（包括會引發民眾的抗爭以及造成人鬼更多冤怨和忙煞宗教界人士窮於代人「善後」等等）。長期以



來，社會上頻傳因亡靈「作祟」而全家雞犬不寧的事件，難道不是跟喪事處理不妥當有關嗎？可見在殯葬管理上，還有得更加周延的設想才行。又比如說，當今日漸在流行的計劃死亡一事，其中所涉及自我管理部分，有所謂遺囑的確立。這不論是醫療委託書，還是殯葬方式囑願，或是遺產分配允諾，都牽涉一個「何時確立和宣布才恰當」的問題。照理人在臨終前都會有一段非事先所能預料的「預知期」（經由人研究出來的一些動物，如雌章魚、鮭魚、狼、豹等，也都有類似的「能力」。參見菲立普，2001；品川嘉也等，1997），如果不是到那個時候才確立和宣布，難免徒增自己的困擾（好像隨時「準備要死」似的）和家人的緊張（駭怕稍一不留神就要接辦「慌忙的後事」）。也可見在身後事的自我約束上，仍須小心拿捏和計慮，才可望「圓滿」收場。這些都有待死亡管理學的建構，來促成它的實現。而同樣的，我個人還沒有能力做這件工作，並不妨由有心人來「接續」完成。

又如死亡教育學。死亡既然是一件非得重視不可的大事，那麼把它列入教育的範圍，也就「理所當然」且須「迫切成行」。一般所說的死亡教育（不論是透過大眾傳播媒體進行死亡教育或宣傳，還是透過面對面的授課而將死亡教育直接列入學校的課程），不外包括「提供死亡和瀕死有關的事實，使學習者獲得基本的知識和訊息」、「認識死亡和文化的關係，並了解對不同文化的人來說，死亡是不同的事情」、「了解有關死亡系統的人員角色及該系統的運作情形（包括醫療服務、喪葬儀式及費用……等資訊）」、「協助獲得有關死亡和瀕死的歷程、哀傷、喪親等資訊」、「了解跟死亡相關的特殊議題，如安樂死、墮胎、自殺、死刑……等議題的倫理考量」等教學內容，或者依學習者的特質

智，1994）或將中國人的死亡觀略依思想派別而條列出「儒教／儒家『殺身成仁』、『捨生取義』的精神超越死亡」、「道教／道家『生死齊一』的本體性超越死亡」、「佛教『了生死』的往生超越死亡」以及「民間百姓所堅信的『陰間』和『陽間』可互通的神祕超越死亡」等方式（詳見鄭曉江，1999）；--種是評價性的，如傅偉勳所從事的現代生死學的建構就是：傅氏先就世界各大宗教死亡觀進行探索，並結合現代的精神醫學和自己的實存體驗，而形塑出「心性體認本位」的「新生死觀」（也就是肯認超世俗的宗教性或高度精神性，接受人生為一種高層次的課題、任務或使命，而後徹底轉化我們的人格氣質，重新回到世俗世間，從事種種有意義的工作、創造真善美等種種文化價值）（詳見傅偉勳，1993）。前者缺少「歷史是建構的而不是客觀存在」的自覺（已經隱含有評價），所論自然還有待「檢證」〔至少後現代史學就會要求它找出「非文字記載」的史實。有關後現代史學部分，參見艾坡比（J. Appleby）等，1996；詹京斯（K. Jenkins），1996；王晴佳等，2000〕；而後者雖然已能照顧到系譜學者所稱許的「建構」說〔系譜學者的說法比後現代史學者的說法「更進一層」；他認為歷史研究，是以「現在」為立足點，為「現在」寫出一部歷史，而不是妄想於重建「過去」。換句話說，這種研究所關心的是人們經過了什麼樣的歷程而有「今天」的局面，或者以前的這段歷程裡有什麼因素的發生轉變可為「現在」的社會思維形式作借鏡。參見傅柯（M. Foucault），1993〕，但它對先前相關生死觀的「片面性」或「選擇性」舉證尚未自覺，以及未能「扣緊」現代環境來立論（參見本章第八節）等等，仍不能沒有遺憾！由此也可見，一門新學科還沒有誕生，就先荆棘滿布了。後起者焉能不慎重並



## 第一節

# 自我生命的安頓與開展

建構死亡學，最重要的是「自我受用」，接著才是「希望」它  
**建**能有益於世道人心的「覺醒」，以及整體社會福利的「有效  
規劃」。這統稱為死亡學的運用；它是在我們從事一番死亡學的  
建構後，理當要繼續思考的一個課題。而從「相對」的立場來  
說，這也應是任何一個死亡學建構者最終所要有的「期盼」。  
現在就從「自我受用」的部分談起。

我們知道中西方都有為死後世界預作準備的案例；尤其是已  
經享有在世一切尊榮的帝王，更不會少掉這道程序，如史書所記  
載的秦始皇陵寢，就考慮周密得無以復加：「始皇初即位，穿治  
鄜山；及并天下，天下徒送詣七十餘萬人，穿三泉，下銅而致  
椁，宮觀百官奇器珍怪徙臧（藏）滿之。令匠作機弩矢，有所穿  
近者輒射之。以水銀為百川江河大海，機相灌輸，上具天文，下  
具地理，以人魚膏為燭，度不滅者久之。二世曰：『先帝後宮非  
有子者，出焉不宜。』皆令從死，死者甚眾。葬既已下，或言工  
匠為機，臧皆知之，臧重即泄。大事畢，已臧，閉中羨，下外羨

遠享受悠閒的來世生活。為了確保他們能夠持續永生永世的勞動，他們不斷要求這些製造工匠製造更多的雕像，直到最後每位顯要的墳墓中都有上百甚至上千個此類的雕像隨侍在側，準備執行未來的任務」（莫里斯，1999:211~212）。這是他們在「活夠了」或「還沒有活夠」的情況下，所期待於來世的「戀棧」式或「彌補」式的作為。但彼此齊一「嚮往」卻不「同調」。理由是金字塔的內閉型設計，是為了保全「人物」，以便等待「復活」後重歷現世情境〔如果不是緣於古埃及人的一神（太陽神）信仰中神予人的復活承諾（後來基督教也有類似的觀念，可能淵源於這裡），就是緣於可能存在的外星人的再臨拯救承諾。後者，參見丹尼肯，1974〕；而類似秦始皇陵寢那種中國傳統皇都型設計，是為了讓當事人死後成仙可以繼續生前的王業〔秦始皇雖然無法活著成仙（秦始皇曾派人四處訪求不死藥，都無功而返。詳見司馬遷，1979:247~258），但仍無妨於他會「死後成仙」（至於秦二世所出的「從死」、「盡閉工匠臧者」等主意，未必是秦始皇的本意）。這是中國傳統氣化觀所「保證」的〕，所以陵寢的格局和陪葬物都一如生前皇都的規模〔除了史書所載那些「宮觀百官奇器珍怪」，還有為數甚多的兵馬俑（比照當時的禁衛軍雕塑）已經中國大陸考古學家發掘，可以證明〕。這些帝王們各自想妥了「可見」或「可知」的死後世界，也安頓了可能的繼起的「生涯」；而一般人又如何？難道不必理會死後可能的際遇，就可以安穩或放心的過完「今生」？

雖然如此，「靈體」不死（或肉體死後可以復生）而「權力」依然存在，但在一般人可能以「變形」或不得不「變形」來因應。比如中國古代傳說不絕的一些神仙事跡〔比較可觀的，如

「彭祖者……殷末已七百六十七歲而不衰老。少好恬靜，不卸世務，不營名譽，不飾車服，唯以養生治身為事……少周遊，時還獨行，人莫知其所詣，伺候竟不見也。有車馬而常不乘。或數百日或數十日不持資糧，還家則衣食與人無異……」、「伯山甫者……入華山中精思服食，時時歸鄉里省親，如此二百年不老，到人家即數人先世以來善惡功過，有如目見。又知方來吉凶，言無不效……」、「李仲甫者……少學道於王君，服水丹有效。兼行遁甲，能步訣隱行。年百餘歲轉少。初隱百日一年復見形，後遂長隱，但聞其聲。與人對語飲食如常，但不可見……」、「黃廬子，姓葛名越。甚能治病，千里寄姓名與治之，皆愈，不必見病人身也。善氣禁之道，禁虎狼百蟲皆不得動，飛鳥不得去，水為逆流一里。年二百八十歲，力舉千鈞，行及走馬，頭上常有五色氣高丈餘。天下大旱時，能到淵中召龍出，催促便升天，使作雨，數數如此。一旦與親故別，乘龍而去，遂不復還」（並見王謨輯，1988：1520、1526、1530、1571），它就是一種轉看淡世事的自求安頓方式；而佛教界通行的「槁木死灰」以求自渡或「慈航倒駕」兼行渡人，也展現了另一種企圖終止生命流轉的無盡昇華途徑（不論後者在實際上能不能做到這個地步）。此外，一神教徒的熱衷追求現世成就以為榮耀上帝，所寄望於天國的福祉酬報，也無不凸出別造了第三種仰賴他力救贖的必得歸宿門道。這些雖然不能盡契當前情境所需（詳見前章第八節），但都顯示了我們所可以「趨入」的可能的樣態。這一點，相關的死亡學的建構，就有了不可取代的作用力；它將點點滴滴的「引導」著我們自己走向終極上「安身立命」的境地。

以我自己來說，如果讓我依據前面所建構的理論來「規劃人

生」的話，大略可以有這樣的進路：首先，在「死後如何」問題的思考上，固然有「死了就死了，生命結束了，如同煙消雲散那樣」、「人死之後，靈魂繼續存在」、「靈體不但不死，而且會從一個肉體轉入另一個肉體，再轉入另一個肉體」等幾種求解模式（參見孫振青，1994），我還是會優先選擇相信最後一種情況。這雖然會遭遇底下這類的質疑：「不錯，輪迴預設一個未來的完美的終局，使人燃起希望與期待。但是它忽略了兩方面的問題：第一，個人既然是許多世中的一環，今生許多際遇由前世所決定，那麼我又何必在乎來世的我的際遇？反正這個『我』到了最後，終究會解脫的。如此一來，責任可以向未來無限延伸，同時個人『在什麼意義上』必須為今生所作所為負責，也變得難以索解了。第二，如果在明白終局之後，還想探問這一切的來源，就是：費了幾十年（甚至幾百世）所進行的這齣宇宙大劇，究竟是偶然發生的，還是有一神明在設計的？若是偶然發生，則終局如何可以肯定？若是有神設計，則可以保證終局，但是仍可再問：有神與輪迴之間，是否可以並行不悖？不論這個問題的答案是什麼，我們都知道：光靠輪迴不足以解說人生奧祕」（傅佩榮，1994a），但它很明顯是苛求於「語言」和「行動」的結果！因為語言所傳達的訊息，可以有不同的理解（如輪迴過程中自力和他力等變數都會影響輪迴的方向，為何只限定在他力方面呢？）；而行動所導至的目的，也可以有不同的考量（如果是自力在相對上可以左右輪迴的方向，那麼它也未必是「一蹴可幾」的；也許要經歷「千折百回」才成功，而結局卻可能因為在過程中「不斷調整策略」而有所偏移或反向）。因此，輪迴路理當遠超出論者所想像的範圍；而上述的質疑在某種程度上也可以視為「無的放矢」

（參見周慶華，2001a: 28~29）。而從這一點來看，相信靈體會輪迴轉生和自力求精進致遠，可以同時並存，也無妨於在轉換生命形態後繼續保有這樣的信念。

其次，由於靈體的「保證」過渡，以至肉體的死亡也就因為不足惜而毋須為它恐懼和憂慮；甚至偶爾還可以跟死神賭氣或使性子，說祂所帶來的死亡即將「死去」（就像多恩（J. Donne）〈死亡，祢別驕傲〉一詩所說的：「死亡，祢別驕傲，雖然有人說祢／強大而可怕，但祢並非如此／那些人，祢以為被祢征服／卻未死去，可憐的祢，也不能將我殺害。／從永息與永眠，只有祢以為得到／更多快樂，還可以淹沒更多／很快的我們大多數將隨祢而去／肉軀休止，而靈魂則得救／祢是命運、機緣、君王及絕望者的奴婢／而毒藥、戰爭與疾病則讓祢棲身／但罌粟，或符咒也能使我們安睡／勝過祢的打擊；為何祢還能自我陶醉？／一次短短的睡眠，我們將永遠醒來／死亡不再；而死亡，祢將死去」（南方朔，2001: 79~80 引））。但這也不必再衍生出去說為了擺脫生死困擾而依佛教所示的自渡方式，完全棄絕於人群；它毋寧要以「先得後捨」的方式迂迴前進，一方面確保生命得以光華耀世，一方面又不會陷溺其中而自我瘦削。這一點，我有兩首分別題為〈死禪〉和〈活禪〉的短詩，可以藉來比擬而使彼此相互對照出「氣象」的差異：「風吹／鳥聒噪／遠處有汽笛聲／風雲變色前／老榕樹下／只剩他／不說話」（〈死禪〉）、「一家溫飽／讓土地不再乾黃／世上美譽多沾／給今生預備永恆的空間／情感有濃淡／留到他年說夢痕／然後都稀釋歸於平淡」（〈活禪〉）（並見周慶華，2001c: 43、42）。我個人當然是傾向走「活禪」的路。如果真有需要去執而臻至不死不生的境界，那麼我的辦法是生命

先力求豐厚再自我淡化；否則就得長久忍受他人「冷漠」或「斜眼」相待，直到了卻苦行重獲風光為止。

再次，在必要的時候，我們也許會扮演一個「聽過上帝笑聲的人」，就像昆德拉（M. Kundera）所揭露的這樣：「我很喜歡一句猶太諺語：『人們一思索，上帝就發笑了。』」這句諺語帶給我靈感，我常想像拉伯雷有一天突然聽到上帝的笑聲，歐洲第一部偉大的小說就呱呱墜地了。小說藝術就是上帝笑聲的回響。

（而）為什麼人們一思索，上帝就發笑？因為人們愈思索，真理離他愈遠。人們愈思索，人與人之間的思想距離就愈遠。因為人從來就跟他想像中的自己不一樣。當人們從中世紀邁入現代社會的門檻，他終於看到自己的真面目：唐·吉訶德左思右想，他的僕役桑丘也左思右想。他們不但未曾看透世界，連自身都無法看清。歐洲最早期的小說家卻看到了人類的新處境，從而建立起一種新的藝術，那就是小說藝術」；也就是說，小說家跟一群不懂得笑的傢伙毫無妥協餘地，才創作了小說，因為那些傢伙「從未聽過上帝的笑聲，自認掌握絕對真理，根正苗壯，又認為人人都得『統一思想』。然而，『個人』之所以有別於『人人』，正因為他窺破了『絕對真理』和『千人一面』的神話。小說是個人發揮想像的樂園。那裡沒有人擁有真理，但人人有被了解的權利……小說的智慧跟哲學的智慧截然不同。小說的母親不是窮理盡性，而是幽默」（昆德拉，2000: 375~377）。但也不必如此一味的嘲弄世事；其他凡是豐富人類文化的創作志業，還是得積極、慎重的踴躍以赴。古人所說的「立言」（比較具體的說法，如曹丕《典論·論文》所示「蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。



## 第二節

### 建立與超越界的和諧關係

前章第十節提到有些西方人把黑死病、愛滋病的發生視為上帝對人類的懲罰；其實不只疾病如此，還有天然的饑荒和人為的戰爭也曾被同樣看待：「除了理性的勸說外，戰爭是另一種解決利益衝突的手段。在戰爭裡，雙方利用暴力來化解歧見。戰爭是血腥而具破壞力，邪惡而不理性的；但它是人類爭權奪利與為生存奮鬥最駭人的方式。我記得在 1971 年，有一回我由丹麥乘船回美國，在挪威輪船伯京佛德號上，遇到一位虔誠的女天主教徒。她憤怒地批評現代人墮落，信教的人日漸減少，並抨擊家庭計劃和避孕習慣都是『人類避免人口膨脹的不虔誠方法』。她談到這個社會政策時說：『我們都不相信上帝。為什麼？上帝自有辦法控制人口啊！』我問她上帝如何控制人口。她回答：『戰爭、饑荒和疾病。』很懷疑我怎麼提出這麼愚蠢的問題。我無力地答道：『或許人類的「不虔誠的方法」還好些。』」（波伊曼，1997b: 153）文中該女天主教徒所說的，約略就是這個意思（雖然她還來不及用到「懲罰」的字眼）。2001 年 9 月 11 日，

帝國主義而進行對「他者」的支配、懲治，甚至無度的壓迫和榨取的情況，在早期是靠著強大的軍事力量征服別人，後來則是靠著經濟、文化的優勢侵略別人（仍以軍事力量為後盾），結果都已經達成預定的目標〔參見波寇克（R. Boccock），1991；湯林森（J. Tomlinson），1994；托佛勒（A. Toffler）等，1997；杭亭頓（S. P. Huntington），1998；余羅（L. C. Thurow），1999；薩伊德（E. Said），2001〕。因此，類似底下這種論斷，就僅僅是在「自我陶醉」：「一個正視挑戰，並接受對它和我們時代整個文化的共同生活之審判的基督教，可以為人們應付更嚴重困境的方式做出深遠的貢獻。基督教的作用不在於它似乎可以成為政治—經濟—社會的替換物。基督教本身不是在技術世界中建立起的一種不同的工程，也不是另一種管理城市和處理國際事務的方式。但是基督教可以為新的希望提供基礎。因為透過對基督的信仰，它賦予人們以『天國公民』之感，同時伴隨著塵世的責任感。在這裡，人們敢於承認自己真正的罪惡。同時，基督教能夠對社會衝突提供富有成效的抨擊；因為透過對基督的信仰，它使人們意識到，即使歷史的分化不能消除，『我們都在基督裡合一』」〔塞爾（E. Cell），1995: 120〕。所謂「塵世的責任感」，不啻暴露了有神論者的普同幻想和權力慾望，難免要成為衝突或紛爭的導火線（參見周慶華，1999c: 216~219）；接下來就是該「霸權」行為所要接受「抗拒」或「反擊」的考驗。而身為上帝者，究竟要如何面對祂的子民如此的「狂妄」和「殘酷」（是任其為所欲為？還是像這次美國遭受攻擊這樣施以「懲罰」）？這恐怕沒有人能真切的得知了。

這裡似乎沒有提到無神論者的情況（而有點「前後不連貫」



的感覺)；但也不然，一個已經自立為上帝的人是不需再有另一個上帝的，這不就跟有神論者最終自立為上帝的情況沒有兩樣？有項研究說在美國的宗教界，天主教神父、新教牧師、傳教士之中，竟然有很多人不相信神（其中以天主教最多，高達 35% 的人不相信神）（參見日野原重明等，1997:148），這豈不可以讓我們會意一二？這樣長期下去，人類社會想要有「寧日」，就比登天還難了。如果不願看到人類社會相互宰制、剝削而遺下種種的慘劇，回返來承認自己的有限性，就是一件不可避免的特別重要的事。雖然如此，在現實界和超越界的「互動」中，人到底有多少能耐自主（而不受超越界的「牽引」或「掣肘」），並不知道。但我們可以依理推測，在超越界的那些存在實體因為沒有肉體的負擔，本事或能力普遍會「強」過我們這些有肉體負擔的人（古代一些修鍊成仙者，體內精氣已經強到可以「驅動」軀體自由的往來，近似超越界那些存在實體的情況）；這是從死亡宗教學的建構可以進一步「獲知」的。因此，這裡自然就有我們可以再作分辨和再自我定位的空間。

首先，人終究要去的超越界（即使是修鍊成仙者，他也不免要跟超越界的神仙有所「交流」），應該先有一番設想。這是「確保」我們在離開現實界後不會無所適從，也是我們所要建立跟超越界的「良好關係」的開端。這一點，向來有天堂、地獄的兩極境地的說法。（就以佛道二教所傳的為例）如「初登上界，乍見天堂，金光萬道吐紅霓，瑞氣千條噴紫霧。只見那南天門，碧沈沈瑠璃造就，明晃晃寶鼎粧成。兩旁有四根大柱，柱上盤繞的是興雲布霧赤鬚龍。正中有兩座玉橋，橋上站立的是彩羽凌空丹頂鳳。明霞燦爛映天光，碧霧朦朧遮斗日。天上有三十三座仙宮，

遺雲宮、毗波宮、紫霄宮、太陽宮、太陰宮、化樂宮，一宮宮脊吞金獬豸；又有七十二重殿，乃朝會殿、凌虛殿、寶光殿、聚仙殿、傳奏殿，一殿殿柱列玉麒麟。壽星臺、祿星臺、福星臺，臺下有千千年不謝奇花；鍊丹爐、八卦爐，爐中有萬萬載常青的秀草。朝聖殿中絳紗衣，金霞燦爛；彤庭堦下芙蓉冠，金碧輝煌。凌霄寶殿，金龍攢玉戶；積聖樓前，彩鳳舞朱門。伏道迴廊，處處玲瓏剔透；三簷四簇，層層龍鳳翱翔。上面有紫巍巍、明晃晃、圓丟丟、光灼灼、亮錚錚的葫蘆頂；左右是緊簇簇、密層層、響叮叮、滴溜溜、明朗朗的玉佩聲。正是天宮異物般般有，世上如他件件稀。金闕銀鸞並紫府，奇花異草暨瑤天。朝王玉兔壇邊過，參聖金烏著底飛。若人有福來天境，不墮人間免污泥」（陸西星，2000: 126）、「……目連行前，至一地獄，相去一百餘步，被火氣吸著，而欲仰倒。其阿鼻地獄，且鐵城高峻，莽蕩連雲，劍戟森森，刀槍重疊。劍樹千尋，以（似）芳撥針剗相楷，刀山萬仞，橫連讒（巉）岳亂倒。猛火（火）掣凌，似雲吼吽跟滿天，劍輪簇簇，似星明灰塵模（糝）地。鐵蛇吐火，四面張鱗。銅狗吸煙，三邊振吠。蒺藜空中亂下，穿其男子之胸。錐鑽天上旁飛，剗刺女人之背。鐵杷蹕眼，赤血西流。銅叉剗腰，白膏東引。於是刀山入爐灰，髑髏碎，骨肉爛，筋皮折，手膽斷。碎肉迸濺於四門之外，凝血滂沛於獄壙之畔。聲號叫天，岌岌汗汗。雷地隱隱岸岸向上，雲煙散散漫漫向下。鐵鏘撩撩亂亂，箭毛鬼嘍嘍竄竄，銅嘴鳥咤咤叫叫喚。獄卒數萬餘人，總是牛頭馬面。饒君鐵石為心，亦得亡魂膽戰處」（王重民等編，1989: 730~731）等就是。這倘若「屬實」，那麼它也不過是人間皇都／宗教聖地或重圍牢獄／凶險惡地的「翻版」（一為物

形，一為氣狀），仍然在地球這一封閉的空間中。因此，我們只要養成愛惜現在所依存環境的習慣，到了超越界一樣會以相同的態度「過活」而得有我們「安居」的地方（至於在世時作奸犯科而不免於身陷於牢獄的，死後靈體恐怕也會繼續遭受同樣的懲處待遇；不想如此世世困頓慚存的人，就得小心提防墮落或努力改造自己的命運）。

其次，超越界所有的存在實體，向來盛傳對人有「決定性」的影響；尤其是終極性的存在實體部分，更被認為具有生滅萬物的能耐。這當然也會關聯到我們規模前景以及能否如願的問題，而得有一些「預見」式的安排或「發願」式的承諾。一般比較「持平」的說法（能兼顧不同系統的觀點），會把超越界的存在實體分為兩類：一類是指向被實存地經驗到的作為另一個人格存在的終極大全的實體，這個人格傳統上被稱為上帝；一類是指向被實存地經驗到的作為自我或個人的更大的或內在的認同而存在的終極大全的實體（這跟前一類的差異，主要在於該終極大全的實體並非以個人內心認同的方式作為一個異己的對象而被經驗到）（參見湯一介主編，1994: 260~263）。這只涉及終極實體（一般的存在實體並未慮及）；而且後者所包括的對象僅止於具有「內在韌力」（如「佛」）或「遷物本事」（如「道」）的實體之類（參見周慶華，2000a: 101~119），跟前者能隨時「干預」人的存在大有差別。因此，為了方便論說，這裡所說的超越界的存在實體，就只限定在有始以來就存在的具有位格的實體，以及人死後（包括其他有靈體的生物）所過渡的靈體。此外，這種存在實體容或有「層級」的差別（一如人間有領袖及其他僚屬分列的情況），卻很難想像一神教所說的有所謂「萬能」的終極實體（上

帝)。在這個前提下，我們可以有兩方面的考慮：第一，如果超越界那些存在實體的能耐真的強到足以對我們實操「生殺大權」（按：這裡的「生殺」，不是一神教說的「創造／毀滅」那一類，而是指近似現實界一方使另一方「活命／奪命」的情況），那麼只好「任由他去」（不然我們又能怎樣呢）；反過來說，如果超越界那些存在實體的能耐還不足以對我們實操「生殺大權」，那麼以兩界「相敬兩安」的態度去面對，應該就是「不二法門」了。第二，現實中有許多「人神糾葛」的現象，迫使某些人成為「靈媒」（如現居花蓮石壁部堂的護士出身的林千代和現居臺東市區的亞洲鐵人楊傳廣，就分別被「金母娘娘」和「東王木公」相中而成為乩姨和乩童，長期以來都不由自主的在「執業」，就是鮮明的例子。詳見張開基，1995;2000），這顯然是「可遇不可求」。倘若說我們可以不受這種待遇，而憑己力能晉身到「人上人」（將來到了超越界就是躋升為較高層級的存在實體）的地步，那麼我們毫無疑問的只有照這條路去走，才能保證「兩處風光」。

再次，大多數人死後都只能成為「無名」鬼（只有少數人死後能晉身為「有名」神）；而這些無名鬼又多半會跟人世「牽扯不清」。有個例子說：「哈福是位衛理公會的神職人員，他在臨終的時候央求好友海柏代為照顧太太，海柏慨然允諾。可是後來他看到哈福的遺孀起初有朋友照顧，後來又有孫子侍奉，於是久而久之就失去了聯絡。但後來他卻說：『有天晚上我在床上一直到天亮都睡不著，突然我覺得房間裡有人，然後床前的簾幕就被掀了起來，站在面前的正是我那逝去的好友，他用憂傷的眼神看著我。我一點也不怕，但卻驚訝得說不出話。他用清晰可聞的聲音對我說：「老友，我來看你是因為你沒有信守承諾照顧我太

太。她現在過得不好，而且有困難。」』海柏答應去探望哈福太太，接著顯像就消失了，然後他把太太叫醒。後來他們打聽到哈福的孫子目前失業，而且馬上就要把祖母送走。於是他們立刻就寄了錢去，並邀她來訪，為她準備一個舒適的住處」（貝克，1997: 70~71）。這（鬼求助人）只是一端，此外還有「鬼捉弄人」、「鬼糾纏人」、「鬼危害人」等許多故事不斷在上演著（參見佚名，2001；楊年強，1998；黎國雄，1994）。就這一點來說，理當不能比照前面人神糾葛那樣任其發生；它的「礙生窺死」、「無益創造」等事實，都不能不讓人心生疑懼而想一舉除魅致勝。因此，設法化解人鬼衝突，也就勢在必行。這約略有三種策略可以採行：第一，「生前不虧欠」而「死後無遺憾」，充分做到「生死兩安」的地步。第二，必要時可以藉助「高人」的指點，找出「癥結所在」而予以化解，使自己「債償身輕」。第三，透過修行、練才來強化內靈，冀能徹底擺脫鬼魂的「無謂」困擾。而後者的「自我盡善」，可能是諧和人鬼二方的最有效辦法（也就是鬼無從「輕侮」人，而人也可以多「憐憫」鬼，以至人鬼同時歡忭稱好）。

所謂跟超越界建立和諧關係。大體就是這個樣子了。而由此也可見，死亡宗教學可以「再充實」來運用（必須再加上本節所敘及的一些情事，才勉強稱得上「足夠」）；而其他次學科的建構完成，也等於「練才」有成，應當都有助於在這個環節上為自己謀得較「有利」的地位。如果把這種觀念和作法加以推廣而能獲得普遍的迴響，就是發揮了「覺醒」世道人心的作用，終究要再一次的肯定（印證）死亡學的功能。

### 第三節

## 促成整體觀的社會福利的實現

魯迅所作短篇小說〈祝福〉，一向被認為是他的代表作之一，寫得極為出色；還被中國大陸劇作家袁雪芬改編成越劇《祥林嫂》，而跟《梁祝》、《紅樓夢》、《西廂記》並列為四大名劇。主要是〈祝福〉中塑造了一個中國舊社會貧苦婦女遭受壓迫的典型「祥林嫂」，足夠讓人同情和沈思！按照一般的說法，祥林嫂的悲慘，是來自壓迫者透過神權、族權、政權、夫權對她肉體和精神的摧殘，使她的信心和尊嚴完全崩潰了（參見嚴家炎，1989；汪暉，1990；簡恩定等，1997）。這並不是什麼「高見」〔因為古來「寡婦不吉」的迷信（神權），固然是威脅她生存的社會障礙，但只要避去某些「忌諱」（如不碰魯四爺家的祭器、祭品之類），她仍然可以坦泰的過她要過的生活，那神權又干擾了她什麼？而把她捆起來賣給山中獵人做妻子的婆婆（族權的執行人），手段雖然是殘忍了些，但比起要她終身守寡一事，顯然這有人道多了，她又吃虧了什麼？當她第二任丈夫染病而死，兒子也被狼叨去，一連串橫禍使她變得痴呆，如果這也要怪罪當政者不顧百姓死活（不



能安頓這類不幸的人），那麼試問古今中外有那一個政權能免於這種「遺憾」？最後有人恐嚇她犯了「事二夫」的罪，在陰間會被閻羅王鋸開身體分給兩個丈夫，她為了贖罪，把掙來的錢都送到廟裡捐作門檻（顯見丈夫雖死，夫權依然存在），不過這是出於她的「自願」，沒有人強迫她非要這樣做不可；只要她不信這檔事，一切不就「安然無恙」了？可見論者所說，盡屬淺見；同時也忽略了某些可能更為重要的訊息〔如祥林嫂因感到絕望發瘋而死（或自盡）這件事，可以看成是「命運捉弄」和「自我流失」所造成的，前者是遠因，後者是近因。也就是說，祥林嫂從賣給人家做童養媳開始，到她被魯家打發走而流落街頭為止，有一些她所無法自主的事（如死丈夫、死兒子等），只能歸諸命運的捉弄。此外，凡是她所能自主的事（如不違反主人家的規定、不向別人反覆的細訴苦痛等），而她都沒有「意識」到或已「意識」到而不願正視它，這就得算作自我的流失。由命運的捉弄到自我的流失，祥林嫂不發瘋也難！然而，論者卻很少在這方面著墨（倒是有一些傳播學者擔心傳播媒體不斷重複報導戰爭、饑荒、難民潮等而出現「祥林嫂效應」——「迫使」觀眾心理逐漸麻痺，還能讓人「警醒」），不能無憾〕（參見周慶華，2000b: 56~58）。但它不無啟發了我們對於整體社會福利的重視（包括儘量照顧到每一位「孤苦無依」的人），以及進一步想及該社會福利的「有效規劃」所能得自死亡學「滋養」的地方。

我國古來就有不錯的社會福利的理念；但它只見著於典籍〔如《禮記·禮運》所說的「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信脩睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄

等)、「人的私利先行」(如經濟主義的危險／行政體系對收容所的異常關心、人權的漠視／犧牲弱者、世俗權利的擴張／生和不生的權利、全體主義的危險／健康人的擇良意識、非合理事物的排除／強調體制中心和合理性優先等)、「生命問題的矛盾」(如藥品和醫術及機械進步而任何人都能使用／經濟負擔吃緊、遺傳基因操作和人工授精及墮胎／畸型兒出生率高漲、器官捐贈和腦死判定／器官買賣和爭奪繼承權及犯罪、以量來證明和衡量自己的愛／給藥等)、「混亂的人類存在論」(如企圖合理化人類存在的非合理性／失去師法自然的謙卑以及對生命的喜悅、失去對人的憐憫心等)等幾項(詳見藤井正雄等,1997:82~88)。這都不出政治的不公、社會的不義、人心的貪婪、科技的遺害等範圍,正可以印證上述社會福利不先解決這些問題只會徒勞無功的說法。

那麼是不是要改走另外一些人所主張的「市場化」的社會福利路線?這種路線是針對福利國家的不滿而提倡的:「隨著經濟與政治條件的轉變,使得福利國家面臨到『需要管理』的危機,而相繼地浮現各項福利國家危機,致使(二十世紀)八〇年代的英國柴契爾與美國雷根保守主義政府,開始大幅度地修改以往擴張性的公共政策,而改採貨幣學派的經濟理念與政策。亦即宣告一個『反福利主義』的後福利國家時代的來臨。至於這種新保守主義所標榜的價值理念是權威、忠誠、等級、秩序、傳統和社會契約,而不是平等、自由或正義。此外,新保守主義主要還是從道德性的論述出發,一方面譴責了福利國家的不當干預;另一方面則是凸顯家庭、社區、教區、鄰里以及各類互助群體的責任,致使國家的角色被轉換成為穩定家庭結構和『恢復』其功能的威權道德國家。連帶的市場化、再私有化(民營化)、志願化、地



方化、社區化以及家庭化，就成為其相與因應的對策運用，這其中自然包括了宗教自願部門的再興。總之，隨著八〇年代福利國家的各種危機以及福利私有化理想類型的傳播，這使得宗教性和其他世俗性福利服務所扮演的職能，再度從殘餘、填補的角色中，轉變成為福利多元主義中重要的參與者」（王順民，1999：23）。但這種任由大家自由行使的福利取向，所要面對最大的挑戰是資源的浪費（也就是各福利團體之間以及各福利團體和政府之間，常重疊的在支出或挹注相關的資源）；同時也未必會更有成效（因為各福利團體為了爭取大眾的依賴和廣博聲譽，彼此之間難免相互排擠、爭奪、甚至仇視，而造成政府「輔導」、「整合」的困難以及民眾在「迎拒」上的兩難抉擇）。此外，它也不保證能解決福利國家所遺留的但願現世和眾多掣肘等問題（如前面所述）。姑且以底下兩件事為例：

第一件是許多人所津津樂道的現代宗教所積極從事的社會服務。所謂「宗教在社會中所完成的最後一個非常重要的功能，是它作為一種福利機構為社會提供服務。在十九世紀，宗教群體建立了孤兒院和聾啞人、盲人、低能兒的學校，收養兒童，為家庭提供服務以及開辦各種醫院和福利機構等。凱恩斯指出，各基督教派在推進監獄改革、取消奴隸制、人道主義地處理各種心理疾病、以及在工業革命初期改善工廠工人的勞動條件等方面，都發揮了重要的作用。直到今天，許多聯合基金會、包括許多組織的聯合機構，都還保持著前宗教的名稱，或者依然由宗教機構來管理」〔約翰斯通（R. L. Johnstone），1991：410～411〕、「從整個宗教的功能來看，在靜態方面，它從事的是人類心靈的改造工作；在動態方面，則是宗教組織集合群眾的力量，對社會所作的

都加倍的虛擲了。再次是宗教所以要從事社會福利事業，在相當程度上是要走「信徒取向」的傳教方式，也就是信徒需要什麼，宗教就提供什麼，讓信徒直接或間接感受到該社會福利事業的可欣賞或溫馨面。可是它卻忽略了信徒所以要贊助宗教（讓它可以從事社會福利事業），大都只是為了宗教所提供的某些「福佑」或「赦罪」的保障，而無法顧及信徒在贊助的過程中是如何的得到他用來贊助的財物，使得宗教所取得的很可能是「不義之財」，而它無意中縱容或暗示信徒可以「不擇手段」的賺取財物以為奉獻，也將無從免除一場信徒奔競於蒐尋財物的「惡性循環」劫難（參見周慶華，1999c: 65~67）。當今有越來越多人發現臺灣有些教派以「老鼠會」的方式經營它的社會福利事業而飲譽國內外（相對的它也搶走了其他教派的鋒芒），卻無法譴責那些帶頭污染環境、破壞生態而有大量捐款的企業主；或者只能連帶呼籲或廣造樹林或資源回收而不敢力勸相關業界或大家少製造、使用非必須的家具、紙張以及大量減去非必要的食品（不然就會遭受業界或相關人士的抗議而蒙受「妨礙經濟發展」的罪名）等等，就知道上面所說的不假（參見行政院內政部編，1995: 57~77；佛光山文教基金會主編，1996a: 1~32；周慶華，1999c: 67）。還有政府日漸加強「宣導」宗教要對社會負起利生的責任，卻缺乏於檢討本身所該負起的利生工作是否確實，有意轉移目標且無心改善資源重複浪費的企圖也很明顯，這就毋需多說了。而從以上這點來看，有人所作的這類論述就顯得過於簡化問題了：「宗教組織興辦社會福利事業，如義診、賑災、救難、濟貧等已有幾千年歷史，其出發點無非在於發揚並實踐行善、助人、服務、奉獻之教義。但是其作為也同時引發教徒、信眾為積

德、祈福、贖罪、求永生、贊助寺廟教會做善事之回應，相輔相成，得以持續從事公益慈善活動，不斷反哺社會」（行政院內政部編，1995: 343）、「社會捐獻給宗教，宗教或再捐獻給公益團體，或辦教育、社會事業，為促進社會進步、繁榮之樞紐」（佛光山文教基金會主編，1996b: 16）。這對於宗教內部各教派的爭鬥、官僚的偷懶和信徒的奔競心等全未涉及，顯然略去了許多環節（參見周慶華，1999c: 67~68）。像被認為比較能「中立」進取的宗教團體在從事社會服務時都這樣「弊病叢生」，何況是其他的利益團體？

第二件是有人看到許多癌末病患痛苦無助的樣子，心生不忍，而盼望有更多的安寧療護團隊照護這些人，以至有對於像臺灣從上個世紀末以來陸續出現的臨終關懷機構發出異乎尋常的推許：「安寧療護運動在歐美的發展是靠醫療界、政府、宗教界、媒體、藝文界、商業界、銀行界及法律界等的合作推廣。那些忠實的鼓吹者都是親眼目睹安寧療護為病人所作所為之後，在感動之餘才奉獻自己的心力。因此，要推廣安寧療護運動，必須讓人們體會到有了安寧療護，末期病患在最後的生命旅程，才能享有高品質的照顧，才有尊嚴、愛與安詳。臺灣的安寧療護運動要向馬偕、耕莘及臺大三家醫院的團隊人員致敬，就是因著他們的投入，才能欣欣向榮。衛生署主管的英明，更是它快速成長的契因。三大宗教：佛教、基督教、天主教，也在對臨終關懷的同一信念下第一次大團結，於1995年底成立中華安寧照顧協會，希望對安寧療護的發展，有推波助瀾的功用。看來未來前景，必是『幽谷伴行路不孤』，更多的投身者加入，更多的關懷」〔史都達（S. Stoddard），1996：趙可式序10〕、「在臺灣，自1990年

臺北馬偕醫院在淡水創辦安寧病房，至今有新店耕莘醫院的聖若瑟病房、臺北臺大醫院的緩和醫療病房、忠孝醫院的安寧病房、榮民總醫院的大德病房、花蓮慈濟醫院的心蓮病房、桃園省立桃園醫院、臺中菩提醫院的安寧病房、臺南成大醫院的緣恩病房等多家醫院，提供院內及居家的安寧療護。（而）在衛生署的支持下，已有二十幾家醫院從事安寧居家護理，除了上述有安寧病房的醫院外，其他如臺北關渡的和信醫院、三峽的恩主公醫院、彰化的彰化基督教醫院、雲林天主教聖若瑟醫院、高雄天主教聖功醫院、嘉義基督教醫院等，也積極參與此臨終關懷的工作。在這個運動的背後，除了衛生署保健處的指導外，更賴民間的基督教安寧照顧基金會、天主教康泰醫療教育基金會及佛教蓮花臨終關懷基金會的全力推廣……其實對於臨終病人，家庭才是最佳的治療場所，最能撫慰臨終病人的環境。如何在安寧團隊的支持下，讓安寧療護透過居家護理的工作，深入每一個社區、每一個需要服務的家庭，應是今後發展臨終關懷的主軸」（凱斯勒，2000：陳榮基序8~9）。但問題是造成越來越多人罹患癌症的原因是什麼？難道不是長期處在惡劣的環境（包括含有輻射污染、重金屬污染、有毒廢溶劑污染、農藥污染、有毒廢氣污染等等）中直接間接造成的嗎？如果不能針對背後政治的不公（如不斷鼓勵發展經濟、科技而陷人於「自相殘害」和「自掘墳墓」等不義中之類）、社會的不義（如強者或擁有較多權勢者對弱者或擁有較少權勢者的壓迫、剝削且讓他們「優先嚐受污染的苦果」之類）、人心的貪婪（如為了自己的生存而不顧別人的死活，以及經常無度的索求於資源日漸匱乏的社會之類）、科技的遺害（如大家都想以後出的科技來補救或整治先前的科技所留下的禍害，卻不知這是「以火攻火」，

後果更不堪設想之類)等予以全盤有效的化解,再多的臨終關懷機構也「止不住」此中無辜生命的苦楚和悲悽!更何況這裡面還有「命」在(也就是同處一個環境中的人甚多,只有他們會染上惡疾,難保沒有「外力牽引」),這就更讓相關的療護工作增添一些不確定的變數(也就是可能會徒然白費)。在這種情況下,我們還能夠片面的「欣喜」於安寧療護這種社會福利事業嗎?恐怕不能夠了。

既然市場化的社會福利路線無法勝過國家化的社會福利路線(而且有資源重複浪費的情況),那麼「走回頭」重新檢討採行國家化的社會福利路線並予以「強化」,也就勢在必行了。只是這必須先解決免除大家頻受「無謂死亡的召喚」(也就是深陷資源短缺、生態失衡、污染嚴重、爭戰陰影等絕境)的恐懼問題,以及兼顧現實界和超越界的整體且有效的福利規劃。這時死亡學(尤其是死亡宗教學)就可以發揮它的「不可取代」的功能,而使相關的社會福利觀念的形塑和實踐,得著貼切而深刻的指引。



第五章

---

既有相關研究  
成果的檢討

## 第一節

# 缺乏周到的「後設」認知

一門學科的建構完成，相對於同類型的學科（不論是已經存在還是將要創立）來說，多少都有「自我優越」的感覺。但就我個人的習慣，還會多一項配備，也就是設法找出他人的不足處來凸顯自我可以「優越」的地方。現在有關死亡學這門學科的「新」理論已經鋪陳在上面，不妨就順勢再一談同類型學科所隱含的問題。換句話說，現有的同類型學科因為有「問題」存在，所以「不盡」能據為參考借鏡；將它揭發出來，正好可以對照出我個人所作論述的「強過」處。這是理論的自我完足及其學科的自我定位「不得不爾」的作法，希望他人少用「故意傷害」的眼光相看待。

這首先要指出的是現有相關研究成果還缺乏周到的「後設」認知。所謂後設認知中的「後設」一詞，從現代以來，已經逐漸普遍運用於各學科，而有所謂「後設哲學」、「後設邏輯」、「後設歷史學」、「後設倫理學」、「後設科學」、「後設宗教」、「後設修辭」、「後設小說」等等稱呼。根據西方學者的

考證，「後設」這個術語似乎是在美國的一位批評家和自我意識作家蓋斯（W. H. Cass）的一篇文章裡最初出現的。然而，像「後政治」、「後修辭」和「後戲劇」這樣的術語，一直是（二十世紀）六〇年代以來的提示物，也是對人類如何反映、建構、傳達他們在這個世界上的經驗時所遇到的難題而表現出來的一種甚為普遍的文化興趣。後設透過正當的自我探索去追尋上述這類問題，把世界當作書本去抽取傳統的隱喻；但又常依當代哲學、語言學或是文學理論的術語，對這種隱喻加以改造〔詳見渥厄（P. Waugh），1995: 3〕。這股後設思潮的出現，跟人類對語言功能的反省或懷疑有密切的關係。所謂「現今對於『後』層次上的話語和經驗所加深的認識，部分來自於一種增強了的社會與文化的自我意識。不僅如此，這也反映出對於當代語言功能文化的更廣泛的理解，懂得語言功能在構成和保持我們的日常『現實』感方面的作用。關於語言只是被動地反映一個清晰的、有意義的『客觀』世界的簡單觀點，再也站不住腳了。語言是一個獨立的、自我包容的系統。這個系統產生出自身的『意義』。語言和現象世界的關係極其複雜，充滿疑問，但又是約定俗成的。

『後』這樣的術語，就被用於探索這具有隨意性的語言系統和與其明顯相關的現實世界的關係」（同上，3~4），說的就是這個意思。只是它是否具備中性的「哲學方法論」上的意義還是兼具有「規範理論」上的意義，一直存有爭議。如有人對於後設理論不能保持價值中立，頗不以為然：「或有人說，後設理論如後設倫理學，亦常構成一種特定的哲學理論，難於採取思想上的中立。譬如英國後設倫理學家赫爾就以自己的一套後設倫理學看法轉化成為一種偽似性的獨家規範倫理學說，外表似乎保持『後



設』性質的價值中立，實質上乃是一種規範性質的倫理思想。我雖了解後設理論墮為規範理論的情形存在，（但）就後設理論家的價值中立要求這一點說，後設理論基本上仍應看成一般的哲學方法論」（傅偉勳，1990:6~7），這就是一種典型的「批判」意識。言下之意，是後設理論不能保持價值中立是一件「錯誤」的行為（相對的，被它所批判的對象就不會認為不能保持價值中立「有什麼不可以」）。然而，後設理論也是人創設的，並沒有任何先驗的標準可以規定它的內涵，一切都得採「界定式」用法（也就是要把它定位在「哲學方法」層次或兼定位在「規範理論」層次，只要自我宣稱就「成立」了）（參見周慶華，1997b: 200~204；2001:223~224）。因此，這裡基於論域「宜寬不宜窄」的理由，也是要让後設兼有反省、分辨以及規範等用途（前二者屬於哲學方法論的作法，後者屬於規範理論的作法）。

從現有的相關死亡學（生死學）的論著來看，不論是概論性的還是專論性的（而專論性的也不論是否以「死亡學」一詞標題），都還不太清楚自己所論的只是在「限定死亡學」這個學科的範圍，而盡流於（有意無意）標榜「自己所論為是」而暗詆「別人所論為非」的無謂爭論。如底下數則有關死亡學的定義和研究範圍說就是：「生之大限的奧祕就是如此結集著人類的宗教情感、哲學思考和藝術探索。直到今日，對死亡的關注和探討仍在擴展與深入。西方諸多學科如生物醫學、倫理學、社會心理學、發展心理學、老年社會學等分別在各自的領域中開闢了對人類死亡各有關方面的研究題目。其內容廣及死亡的定義和重新定義、死亡的標準、垂死過程和垂死體驗、垂死者的護理和心理幫助、個體死亡意識的發展過程、悲傷和居喪體驗、哀悼葬禮及其

社會功能、自殺與選擇性死亡、生命倫理學問題、不同社會文化中的死亡等等許多方面。對於死亡的多方面探討甚至在現代西方產生了一個跨學科的專門研究——『死亡學』，它使得有關死亡及人類死亡意識、行為的研究更加科學化、具體化了」（郭千華，1994: 9）、「根據死亡學者編輯的《死亡百科全書》中界定，死亡學是一門研究與死亡相關的行為、思想、情感及現象的學科，採用科際合作的觀點，探討與死亡相關的現象及行為，研究主題包括有：『死亡原因』、『生命及死亡的意義』、『臨終者的內在經驗』、『喪親者的悲傷歷程』、『生命權倫理難題之抉擇』、『死亡教育』及『緩和醫療與安寧療護』等等」（尉遲淦主編，2000: 66）、「細究『生死學』這門學問的起源，應是肇始於三十年前美國的死亡學，其探索的核心課題，若以精神醫學及死亡學專家 Kübler-Ross 的語詞來說，就是『（生命）成長的最後階段』。死亡學的出現乃是因為當時美國的行為科學家發現多數的美國人無法正視死亡、平和善終，便起而提倡死亡覺醒運動。該運動適時地與興起於英國的臨終關懷運動相互呼應，於是開展出死亡學的主要內涵：死亡教育、臨終關懷、悲傷輔導等。但是正由於其所關心的主題環繞在如安寧療護、死亡教育及與死亡相關現象，明顯缺乏『生命的向度』，傅偉勳教授於是主張結合宗教臨終關懷角度及臨終精神醫學研究以開展死亡學的生命向度，促成『生死學』一詞的誕生與全方位的開展。換句話說，『死亡學』或『生死研究』是生死學的前身，生死學是將死亡學擴充而成。廣被臺灣生死學界視同臺灣生死學之父的傅偉勳教授認為生死學應涵蓋生命十大層面與價值取向，包括(一)身體活動層面；(二)心理活動層面；(三)政治社會層面；(四)歷史文化層面；

間被刺殺。儘管許多人都勸告林肯多加小心，以防被刺，但他卻不以為然。他非但不採取防範措施，反而似乎期待著它的發生。梵谷在三十歲時預感到，自己將在六年到十年間死去；他死時三十七歲。齊克果在二十九歲時，身體還很健康，但他卻寫道：『我是活不長的（我有一種直覺），我從來也沒想活得長。』他死時四十二歲。濟慈也在身強力壯時預感到自己會早夭；他死時年僅二十五歲。拜倫在準備去希臘時，預感到自己將死在希臘；他於三十六歲死於希臘。當一個人完成了他力所能及的一切，或說當他大功告成時，他就期望死亡。比方說，林肯就可能感到，打贏了南北戰爭，他的事業就結束了；拜倫也可能感到自己的創造力到了極限」（寒哲，2000: 223~224）。這如果被論者援引為論說，很可能會將它接上死亡科學的「死亡本能」說（詳見第三章第一節）而輕易的予以「結案」。殊不知「外力」的牽引（如超越界或神祕界相關的存在實體的從中「促使」或「掣肘」）也可能是其中的變數，而這還需要有死亡宗教學的經驗來填補「空白」，才能善盡對這類問題的思考。

又比如有關「靈性修行」一點，有底下這樣的說法：「我們的生命作為有限而脆弱的自我，以擁有各種不同權力的方式來追求安定，而這必然會與他人產生競爭。此一普遍的自我中心是個人不快樂的根源，也是結構的暴力、不義、罪行、剝削與殘暴根源，事實上是人類生命中大部分的苦難。對此，宗教的診斷或者是（在西方）『墮落』和罪惡，或者是（在東方）自私自我的無智。但宗教也教導說，一種無限更好的存在是可能的，並且可在此刻透過各種不同的靈性之路達致。哲學能幫助我們去理解明瞭這點。因為自然主義或唯物論的假設——假設了僅僅存在物質／



能量，包括人類的大腦與行為亦然——已然遍及當代西方意識。然而，這只是一個假設，它被宇宙與人類生命中的許多超越表徵所挑戰……一切世界宗教都說了，當真實或終極在影響人類時乃是慈愛的，而我們所寓居於其中的最終是個——從我們的觀點來看——值得珍視有價值的宇宙。我們在何種程度上透過其可為人所經驗到的顯現來意識到永恆真實，便在何種程度上從焦慮、貪婪的自我獲得解脫，並能自由地去愛我們的鄰舍，而鄰舍乃是任一人與每一人。當我們向超越者開放時，便在每一傳統中的聖人與大聖生命中看到我們自身本性的驚人可能性。在當代世界，我們發現聖性的典型形式已漸漸更多是關注並投入政治，因此會有對大聖甘地的個案研究」（希克，2001: 388~389）。這明顯是死亡宗教學所當涵蓋的課題（雖然在原書中並未如此標榜），但論者如果在援引為論說時僅能「臻至此境」，那麼他就只知「其一」而不知「其二」了。因為所謂的宗教愛還得是非「暴力」式或非「一廂情願」的（詳見第三章第八節），不然相互宰制、剝削的人為災難將會一再的重演。

所謂後設認知的在「規範」上的功能，就是指上述這種情況；它將可以使所建構的新的死亡學展現殊異色彩，而讓人類對死亡的思考有一新的指標可以參考借鏡。然而，相關的論著卻不及在這方面多致其意〔按：傅偉勳算是「無意」中開闢了這方面論域的人，但他的「心性體認」的生死觀卻又「規範猶未規範」。所謂「現代生死學如果只是一套知識架構，作為大學中相關科系的探討題材，那麼不妨依作者所論，歸結於『心性體認』。但是如果真要進行操作、產生實效，那麼首先面臨的問題將是：有沒有一個具備相近的教育背景與知識水準的團體，可以在生活上實地檢證這些

## 第二節

# 未能開拓實際可期的「遠景」

**現**有相關的研究除了缺乏周到的「後設」認知，還有未能開拓實際可期的「遠景」。這不是說那些研究「規模不夠」或論者不知要「挖深拓廣」，而是說那些研究常常「泛說」無益而論者所援引為論說的依據又不甚「可靠」，以至徒有「規模」和「一片痴情」而未見「實效」，殊為可惜！

這不妨就從論者所自誇的已經「走出傳統」或正要「跳過個體死亡學的初步階段」一點談起。如有位論者在歸納傳統生死學（死亡學）的研究內容有「死亡的確認」（主要屬於醫學和生物學內容，部分涉及社會學和法律）、「死亡前現象（屬於心理學和醫療學）」、「死亡經驗」（屬於心理學和神學）、「死亡尊嚴和禮儀」（屬於社會學和宗教學）、「死亡管理和經濟」（屬於經濟學和管理學）、「生的權利和認定」（屬於法律和宗教學）、「創生和復生」（諸如試管嬰兒、無性生殖、器官移植等內容，屬於基因醫學和生物工程）、「自殺和生命價值」（屬於心理學、教育學和社會學）等等之後，試圖要有所超越而構設了一套以科學

此，現代人的生死學探索，應該包括古今中外的典範人物有關生死學與生死智慧的言行研究，具有生死學深度的文學藝術作品研究，『生死美學』、『生死文學』、『生死哲學』等等的領域開拓，對於『後傳統』的『宗教』本質與意義的深層探討等等。我認為透過此類生死學的種種探索，我們應可建立適應我國本土的新世紀『心性體認本位』生死觀與生死智慧出來，有待我們大家共同探索，彼此分享」（羽生富士夫，1997：傅偉勳「生死學叢書」總序2~4）的一套說詞（論者自喻為「生死學三部曲」且認定它比個體死亡學還要高一階段。同上，2）；但有關這三項研究如何能夠「縮合在一起」而為生死學（死亡學）開展出一番新的氣象，卻不見「進一步」的說明，倒是當中所強調的「心性體認」式的生死觀立刻暴露了該「生死學三部曲」是互不搭調且難出新意的（詳見前節），依然不辨「遠景何在」。可見論者所謂的「走出」、「跳過」云云，還有需要再一次的「認清方向」才行。

順著上述這一點，我們不妨再看看一些已經「認清方向」的論說又如何。如有關死後世界的推測及其相對策的籌謀部分，有底下這樣的說法：「有力的證據顯示，有些人曾經在死後不滅。經由歸納法得知，有些現在活著的人在肉體死後，仍將繼續擁有個人的意識經驗。哲學家杜卡瑟謹慎地說：『至今所得的證據，傾向承認靈魂不滅是實在的，而若干最有力的案例不僅支持在世間的生命不滅，最重要的是，也同時支持人類心靈能力的不滅，這些能力的運作也持續不滅。』杜卡瑟在四十年前獨自詳細研究後，獲致了上述結論。關於靈魂不滅最有力的證據，在近十年的研究中陸續出現，而這些證據完全支持他的判斷……假如意

識能夠繼續存在下去的機會很大，那麼我們更應該修養一個能夠綿延長久的心靈，而不是汲汲於名利財貨。許多發生過臨終經驗的人，由於在其中回顧過自己的一生，因而對生、死、成、壞有了新的見地。他們比從前更重視別人的想法，也更重視地球上共同的生命……靈魂不滅對道德問題是影響很大的。它讓我們重新思考墮胎、安樂死、自殺或『死亡權』等問題，其內涵對未來的研究十分重要。此外，各個文化中的智者和精神崇高的人，都曾強調宇宙的本質是有道德性的；這一點在彼岸世界中會看得更清楚。如果真是如此，那麼對我們目前在此地的生活方式和思考方式，都應該有所啟發」（貝克，1997:296~297）。這毋乃展望出了「一片遠景」；但不足的是它只夠「安頓心靈」，而尚未在「文化的創造」上規模前景。同樣的情況，還有像底下這類有關「死亡意識」的剖析條例〔按：論者稱它為「死亡意識的多重構造」；而他「之所以會開始思考這個問題，很大的原因是因為曾經在某個研討會上，柏木哲夫醫師這樣問過我：『佛教認為死後有沒有另一個世界？請直接回答有還是沒有。』我當時實在不知道怎麼回答，是該說有？還是沒有？』來我們醫院的病患全部都是佛教徒。試想想身為基督教徒的我們所照顧的人中，佛教徒佔了絕大多數，而我們對他們所信奉的宗教卻是一無所知，所以請你告訴我，在這些人信奉的佛教中，到底有沒有死後的世界存在？究竟該告訴他們可以對死後繼續抱持希望還是不能？請你簡單地告訴我有還是沒有？』這是個很難回答的問題，至少是個不能用簡單的有沒有來回答的問題。於是我開始思考，也有了許多想法」（藤井正雄等，1997:88）】：

它也一樣連不到「文化的創造」一個環節（也就是不敢保證有這一系列死亡意識後，就能回到文化的創造上「力求表現」）。而這都有待死亡藝術學、甚至類似本脈絡這種死亡學的建構來彌補「匱缺」。

當前有一種「行後去執」的宗教情操（修養）很令人心儀：「有一則故事講到：一位衛理公會主教、一位大學生，還有許多商人乘車旅行，大家坐在俱樂部車廂內，互不相識；不過，那些商人開始談論商業方面的事情。有一個希望當初在一開始有機會時，就加入了麥當勞企業；一個希望當初有加入 IBM 企業；另一個希望他當初有簽署那份後來很賺錢的商業合同；另一個說希望他繼承了千萬財產，再也不必做任何生意。這些缺乏理想、缺乏人道關懷的談話，讓這位年輕人聽了很不高興，終於衝口說出，他希望知道自己做得很好，並且有幫助別人，如此渡過一生。一陣沈寂之後，主教插入一個稍稍不同的觀點。他說：『要知道自己做得很好，有幫助別人，如此渡過一生，是一個最令人欽佩的抱負，只有一個抱負比它偉大。』年輕人問那個『更偉大的』抱負是什麼，主教回答：『做得好，渡過一生，卻渾然不知。』」（崔默，2000: 400）。這帶有點佛教（菩薩行）的味道（一神教本身大概發展不出這種論調），不無可以據為實踐的「空間」（參見周慶華，2001a: 123~128）；但有關它的「做得好」、「幫助別人」等內容尚未確定，恐怕仍是一神教式的「普同幻想」或「暴力愛模式」（詳見第三章第八節），不免讓人擔心。這應該可以列為死亡教育的重點之一；可是我們所看到的死亡教育中的「教學規劃」卻儘是像底下這一類：「（死亡教育目標）大致為使學生對死亡及瀕死有正確的認識，並能體認其他領



生出不知該如何是好的問題。下面試舉幾個例子：人工授精、代理子宮、無性繁殖、精子銀行、試管嬰兒、人工中絕、安樂死、臟器移植、冷凍銀行、腦死、癌症告知、末期醫療等問題皆屬之。這些問題，從技術性到倫理、宗教、人類的價值觀等，從各種不同的範疇中，拋擲出各種令人類社會苦惱的課題」（品川嘉也等，1997：序 2~3），就是典型的例子。這不能說「論者多慮」（從現實中大家「忙亂」於應付這些問題來看，的確不教人憂心也難），但如果有了「通向超越界或神祕界」的相關見識，勢必會分出「輕重緩急」而予以妥善的處理（如一些「技術性」的問題，在「整體」情境中就屬於「非當務之急」；背後更大的「制約力」的考慮，遠比它要迫切），就不致如此「放心不下」。可見開拓實際可期的「遠景」，有著無比的重要性（當然這要跟前節所說的「後設」認知一併「完成」），而現有的相關研究還有待「勉力趕上」。

### 第三節

## 「方法論」的反省有待加強

前兩節所敘及的，嚴格的說都是「方法論」的問題。也就是只要有「方法論」的自覺，有關缺乏周到的「後設」認知和未能開拓實際可期的「遠景」等，大抵上就可以避免了。而所以沒有在前兩節中這樣強調，主要是為了顧及論述的「條理」性以及相關「檢證」上的方便。現在再專立一節來討論，除了表示「統領」前面所論的一切的意思，還有就是要藉它來「收攝」一些明顯有方法論上的爭議的案例；而總結到現有的相關研究還相當缺乏方法論的反省的研判上。

所謂方法論，是以方法為討論對象所形成的學問。而方法，可以指解決問題的方式或處理問題的程序，也可以指器物利用或官能運作（參見何秀煌，1988: 25；張家銘，1987: 115）；一般的情況都指前者。它跟方法論的關係，有人作了這樣的分辨：「平常我們說『方法』，在英文中大致相對於“method”，『方法論』則相對於“methodology”。如果套句邏輯術語，『方法』屬於『對象語言』〔object language，即『第一層次的語言』（first-

圍，因此可以說是一般性的方法論或普通性的方法論。又因為它注重方法原理的哲學探討，因此我們也可以稱之為『方法學（論）的哲學。』或『方法哲學』」（何秀煌，1988: 54~55），就是在說這個意思（按：論者所說的專科的方法論，也已經假定或預設著一般的方法論，二者並非截然分開。參見何秀煌，1988: 56；劉介民，1990: 31；周慶華，1996a: 227~228）。如果以這兩個層次的「方法論」來衡量現有的相關研究，我們將會發現論者除了略知自己「所使用的方法」，其餘可以說都還無暇慮及。尤其是有關「解決問題和建立理論所牽涉到的基本假定、取捨安排和評鑑標準」這一部分的反省，幾乎「不見蹤影」；導至所論「罅隙」觸處都是。這已經在前兩節中略作分辨了，現在再舉幾個案例來剖析，以便證明這裡的「所言不虛」。

首先是對死亡的設想或推測的片面性。這不論是認為有死後世界還是沒有死後世界，都存有這種情況。如有位論者這樣說「死去的道路」：「愈來愈輕；無限擴張；自由飄浮。／有人吐出一口悠邈的嘆息，／有人緩緩飄升。／二者皆可。二者皆以意想不到的喜悅，震動心靈，／帶領我們前往預定之處。／可是，生死之間，隔著一層莫大的嘲諷——／像空間的鏡像。／無一物等於表象所示。／軀體每有部分了結，便釋出／內在之物。／死，每在外示現一次，／活，就在內增長一次。／死去，一如禪定，沈得愈深，就愈無法言詮，／就愈覺得真切。／一動不動，是死亡於外的首要象徵，／可是，隨著地大消融，／存在的羈束鬆脫，／痛苦消散至無邊無際的自由運動。／恍若脫下了太緊的鞋子。／接下來，循環系統關閉，／水大遁入離去的元氣之內，於內開啟愈來愈滑溜的流動。／存在的感覺，此時愈來愈像海

洋，而非卵石。／軀體冷卻下來，火大在心裡匯集，／從頭頂竄出、／覺得整個人往上飄升／像公路在艷陽底散發出來的蒸騰熱氣。／最後，軀體變硬，彷彿大理石，／然後，肉身化作風大，消失空中，／輕若無物的感覺更為強烈。／從死去的道路，進入死亡的境地，／沈入無邊無際，／沈入無拘無束，／繼續內在的旅程。／擺脫軀殼，就像看著冰塊融化。／慢慢失去確切的外型，／回歸流動的中心，／蒸發成輕靈的空氣。／不斷擴展，充塞於無形卻永存的房間。／一如冰塊，歷經外在劇變，／本性始終如一。／曾是冰塊者，依然是道地的水分子／我們仍然是無邊無際，無以名之，／由死去的道路進入死亡的境地，便是如此。／死亡，全是另一回事。／無論如何，皆如翁瑞雅所說，／生，是存在最粗糙的形態」（拉維，1999: 69~72）。這取佛教的說法來推測死亡的過程（地水火風等四大的消散）及其死後的狀況（靈體進入無邊無際的境地），所給人的印象是極度的不確定；不但沒有吸收其他的靈體過渡觀（而使這類的論說能增長人的知識），連佛教本身的輪迴和終止輪迴等一些舊說也不曾觸及，顯然還有待方法論的反省，來自我檢證相關的前提預設及其論說方向的「可看性」（或「可靠性」）。又如有位論者預期有所謂的「死亡真相」被發現：「隨著時代的進步與物質生活的豐裕，生死學教育課程出現在好幾所在大專院校之中，顯示國內民眾對心靈成長的需求日漸增加，這是個可喜的現象。唯大部分的生死學課程較偏重哲學、宗教以及社會學，而對自然科學著墨較少。結果變成百花齊放、百鳥爭鳴的情形，無法以一個統合的方式去接近生死的真相。即便有人做了這種嘗試，也因為與自然科學的發現無法完全契合，而予人霧裡看花的感覺……生死科學是一門欠缺統

合的新興學科，本書的目的是希望拋磚引玉，招來更多有志之士投入這項研究，以求早日掀開生死的底牌」（成和平，2001：自序11）。其實論者想說的是死亡（或生命）的真相已經被他發現了。然而，僅憑「科學」經驗就能揭開死亡的謎底？難道那不是「只是一個觀點」而已嗎？更何況比起其他觀點（如哲學、宗教、社會學等），科學這種觀點又特別不利於「生涯」的規劃（詳見第三章）呢！且看論者在該論著的結尾說的：「我看出與生死相關的科學是令人豁達的，也令人自在的，不會生活在死亡末日的恐懼中，也不會陷入不斷救贖、不得超生的惡性循環中。最後，以一句話贈予大家：『生與死是可以接受的，不能超越。』奢談超越生死，代表有永生或來世的時間觀，與本書觀點不符，請大家留意」（同上，164）。這樣決斷的口吻，豈不要「貽笑大方」？所謂能不能「超越」死亡，全（權）在一己的能耐，而不在死亡本身；論者一定要說死亡不能超越，無異就犯了邏輯上「不相干」的謬誤。這不也是缺乏方法論的反省所導至的「輕率病」嗎？

其次是對死亡態度和自殺致死等現象解釋的不徹底性。前者，如有位論者研究中美大學生的死亡態度，發現美國大學生有較低的死亡及瀕死恐懼，而他的解釋是這樣的：「（這）有兩種可能的解釋。首先，雖然死亡和瀕死在美國及中國社會都是避諱的話題，但美國畢竟在這方面較中國社會開放得早，因為對死亡教育的注意及相關死亡和瀕死的課題不斷增加。此外，死亡學在大學中被視為獨立的學科，這方面的書籍、文章、博士論文及相關會議的數量增多，以及『臨終關懷』組織的推行，所有的現象皆證明死亡及瀕死的課題不僅僅獲得數門學科專家的注意，也得

到一般社區大眾愈來愈多的關注。死亡及瀕死已不再被認為是一種需要避免的事情。無疑地，這已形成一極大的影響，使美國人對自己及親近的人死亡和瀕死的態度趨向積極和較為接受。另一方面，對四地區（臺灣、中國大陸、新加坡、香港）的中國大學生而言，既未接觸死亡教育和相關性質的會議，就連死亡及瀕死話題的公開討論都是非常鮮見的。因此，本研究發現中國大學生相對於美國大學生來得恐懼自己和親近的人死亡，此結果並不特別令人驚訝。第二種可能的解釋是，除了缺乏推動討論死亡及瀕死的力量和對自己所愛的人死亡及瀕死的恐懼擴張，中國人的家庭體系之價值和規範是不同於美國人的。這可反應在他們對所愛的人死亡及瀕死的態度上。在中國人中，多半強調傳統的價值和規範，例如孝道、尊重家中年老的長輩、與兄弟及親族之間維持親密的關係。換句話說，親密的家庭連帶在中國家庭和社會生活中扮演非常重要的角色。不同於中國人，美國人傾向於注重個人主義，在美國社會中，家庭關係的維持並非是生活中最重要的事。因此，二者之間的家庭價值和規範觀念差異可能導至對親近的人死亡及瀕死態度不一。但在此點上，我們必須強調，以上說法並非說明（表示）美國人不關心他們的家庭關係。而提出的目的，只為使可能因家庭價值規範的文化變數、使個人對親近的人死亡及瀕死態度的差異能夠凸顯」（黃天中，2000: 168~169）。第一種解釋，我們可以再問所謂的死亡教育和相關死亡及瀕死課題的討論又「教育」和「討論」了什麼？如果不能探得這些訊息，那麼光說美國有上述那些現象是沒有意義的。而第二種解釋，我們也可以再問美國人的「個人主義」又是怎麼來的？如果不能解決這個問題，那麼同樣會「致疑」於大家。其實，這只要

把它推到美國人對上帝的終極信仰上（美國是新教國家，大部分的人都信仰上帝）。就可以構成比較圓滿的解釋。也就是說，信仰上帝就不必怎麼依賴他人（個人主義就是這樣來的）；而既然已經把性命交給上帝去「裁決」了，也就毋需為死亡及瀕死有過多的憂慮。反觀中國人信守氣化觀（有時會兼採納來自佛教的緣起觀）。勢必要結合親友來保障自己的存在（不像一神教信徒有可以對他負責的上帝，自然能在人群中「獨來獨往」），而且只有「一世」可過，倘若不重視「活命」（相對的會恐懼死亡），豈不是白痴一個（即使相信生命有輪迴的人，也會忌諱墮入惡道而心懷懼意）？論者不能解釋到這個地步，「疏漏」當然就不可避免了。至於後者，如有位論者提到「我們不妨看看巴西總統瓦加斯在自殺前，寫給人民的信。信的結語如下：『我為反抗巴西的墮落而奮鬥。我為反抗人民的墮落而奮鬥。我已竭我所能的奮鬥，一切的憎恨、醜行及毀謗，都不能摧毀我的意志及精神。我以我的生命奉獻給你們。現在我以自身的死亡來奉獻。一切都已過去了，一絲無存。我安詳平和地朝向永恆之路前進，並且使我的生命永恆不朽，名垂青史。』再看看一位日本的神風隊駕駛員伊佐男松所寫的信。他在致其父母的信上說：『請恭賀我。我獲得死亡的一個光榮機會——我將如一片落英般的從燦爛的櫻花樹上飄落——我是多麼為這次如大丈夫般的死亡機會，感到高興啊……謝謝您們，父母大人，為了二十三年來您們所教導我的，愛護我、培育我的恩惠。我希望我的死亡，能稍為的償付你們所給予我的。』或者看看休謨在他臨終一刻，毫無焦慮不安的安詳情形……再看看蘇格拉底在死亡面前的安詳及勇敢，或者想想那些讚佩蘇格拉底的苦修派聖者，他們在年老時，平靜地結束自己的生

界」需求。例子如「綜觀過去對死亡問題的研究，重哲理而輕實證，重個體而輕群體，重生物性而輕社會性，因此對於死亡社會學的創建，一定要把以上的缺陷扭轉過來，將研究內容同人性化、社會化、具體化方面展開。同時，一門學科雖然不可能在短期內確立一個完整的體系。但也不妨設想出一個基本架構。就我個人不成熟的意見，認為應把握下列三個層面：第一，從社會整體出發，將死亡的研究摒除在生物學之外，作為一種社會文化現象來考察。社會是一個有機體，個體的生長與死亡，如同有機體內細胞的新陳代謝，構成社會的平衡系統。人的一生中在社會上的創造性活動所產生的成果，非但不會隨著個體死亡而消失，相反地起著代際更迭，推動社會向更高階段發展。死亡社會學首先要掌握由於人的死亡影響社會變遷發展的規律。第二、從社會群體出發，考察人的死亡對群體所產生的影響，和引起的群體對待死亡態度和適應方式。死亡對社會的影響是間接的，對群體的影響是直接的。由於死亡而形成的傳統習俗，包括身後各種喪葬儀式等行為準則，這不僅表達了群體中的人際關係，同時也從而反映出各個時代的倫理道德、社會文化以及對死亡的群體意識。第三，從社會個體出發，研究個體的死亡與社會的相互關係。社會把個人看作一個社會角色，個體消滅，這個社會角色所扮演的社會行為並不因而隨之消失，不過是新舊角色的相互更替，社會仍在繼續發展之中。其次，人是一個載體，是人類社會中理智與文明的傳遞者，人的死亡，不管是『重於泰山』，還是『輕於鴻毛』，都能體現出人的價值。從個人死亡的方式和社會對其所採取的態度，可以了解這個社會文明的程度」（楊鴻臺，1997：章人英序 7~8）。其餘類似的論說，也都不出「以現實界為限」這



種偏狹取向。由於連不上超越界或神祕界來審視，理所當然就無法從事「整體性」的社會福利的規劃（這一點在前章第三節中已經有過申論）。

以上所學只是「笨笨大者」（其餘也應該能想見它一樣無法滿足方法論的要求），但已經可以充分感受到缺乏方法論的反省「的確」有礙死亡學知識的有效建構。以後還要再出現的相關論著，如果不能解決上述那些問題（包括周到的後設認知、開拓實際可期的遠景和加強方法論的反省等），我個人的這本死亡學專書還會是大家可以優先「採信」的對象。

## 第一節

## 主要內容的回顧

死亡，在一般人的觀念裡，就像莎士比亞（W. Shakespeare）**死**〈十四行詩集〉裡所說的是生命所不得不奔赴的終點：「正像海濤向卵石灘頭奔湧，／我們的光陰匆匆地奔向滅亡；／後一分鐘擠去了前一分鐘，／接連不斷地向前競爭得匆忙。／生命，一朝在光芒的海洋裡誕生，／就慢慢爬上達到極峰的成熟，／不祥的晦食偏偏來和他爭勝，／時間就搗毀自己送出的禮物。／時間會刺破青春表面的彩飾，／會在美人的額上掘深溝淺槽；／會吃掉稀世之珍：天生麗質，／什麼都逃不過他那橫掃的鐮刀。／可是，去他的毒手吧！我這詩章／將屹立在未來，永遠地把你頌揚」（莎士比亞，2000: 274）。然而，莎士比亞可以用「詩章」（及相關劇作）來超越死亡和操縱死亡（所謂的「頌揚」云云，也是一種操縱法），而我們又能做什麼？這樣一問，我們可能會再次的喚起對死亡的焦慮，以至於憂念而無所終日！

其實，這種憂念都來自於對死亡的「陌生」和對生命的「乏力」。前者，使人無法坦然平和的面對死亡；後者，使人無法積

極樂觀的驅動生命，結果是一再的「蹉跎歲月」。直到被拋擲到另一個時空，繼續過同樣「莫名其妙」的生活。本書的寫作，不敢說已經洞徹生死的「精微」，但至少扣緊了「生命不能留白」和「死亡毋需多慮」等相關問題在立論，多少能發揮一點「祛疑解惑」的功效，從而有助於讀者把它轉為「勤生化死」所需或有用的資源。其中，有關死亡科學、死亡哲學、死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學、死亡宗教學、死亡藝術學等次學科的建構，是全書的重點。它所要展示的是死亡在透過相關知識立場的「看待」和「揣想」後，大可回返自身重新為生命定義，並將原先的死亡恐懼徹底予以「昇華」。而這些經驗，不只可以藉來強化「自我生命的安頓與開展」和「建立與超越界的和諧關係」，還可以藉來全力「促成整體觀的社會福利的實現」。至於不免要在文末兼行批判相關論著「缺乏周到的『後設』認知」、「未能開拓實際可期的『遠景』」、「『方法論』的反省有待加強」等，主要是為了彰顯個人這套死亡學在爭取「相互主觀性」上的決心（才要作「彼劣我優」的分辨），而無意去「否定」他人或多或少的事涉正反面的啟迪效果。再說任何一種說法即使再拙劣或素樸，也無損於它的存在（詳見第一章第一、二節），我又怎能片面的把對方劃歸「非是」的行列？

從整體來看，死亡終究是波特萊爾（H. Baudelaire）《惡之華》所描繪的「是死亡給人安慰，唉！使人活下去；／它是人生的目的，是唯一的希望，／它像酒仙一樣，使我們陶醉、鼓舞，／給我們堅持走到日暮時的膽量；／它是透過嚴霜和雪、透過暴風雨，／在黑暗的地平線上顫動的光明；／它是記在書冊中的著名的逆旅，／可以在那裡吃吃睡睡，安然棲身；／它是個天使，



## 第二節

# 未來的展望

順著上面的論點，還可以再作點展望的是有關整體觀的社會福利方案的規劃。現在有人看到在「現代文明裡，冷媒瓦斯大量的利用，破壞了大氣層中的臭氧層，已多方受到輿論的批評。如果臭氧層被破壞，隨著紫外線的下降，導至人類致癌。石炭、石油大量燃燒的結果是降下酸雨使樹木枯死，甚至引起人類呼吸的疾病（氣喘）。地球溫暖化將引發地球上的大水災。生活用或工廠用的排水污染土壤和水質，由於魚類也遭受污染，導至人類有機水銀中毒（水俣病）。亞硝鉛和 PCB 排放時所造成的病害記憶猶新。農作物和高爾夫球場大量使用農藥和殺蟲劑，使土壤中的有機物不能自然分解（且長時間污染土壤和飲用水）……大量被丟棄的塑膠製品也嚴重危害到自然生態……無限制的森林砍伐，奪走動植物棲身之處，成為污染土壤、造成水災的禍首。恣意地捕獲動物和魚類，使其幾近瀕臨絕種的地步」這樣已經千瘡百孔且危機四伏的地球，而力主以佛教的不殺生戒和少欲知足來對治（詳見梶山雄一，2001）。這並不夠！因為地球所以會

「發燒」〔參見菲蘭德 (S. G. Philander) , 2001〕, 以及資源短缺和相關人為災害等後遺症, 都是緣於西方一神教信徒長期以來不重視塵世而嚮往天國所帶來的 (參見雷夫金, 1988; 周慶華, 1997b)。解決不了一神教信徒因信仰而轉「禍害」人類的問題, 上述的災難還會繼續下去。以至這類的設想 (指不殺生戒和少欲知足) 就不是我們所急切要「付諸實現」的。

杜普瑞 (L. Dupré) 曾經論斷過宗教終將是我們所能用來挽救世界沈淪的唯一憑藉: 「我們的社會曾經全心全意認同一種偏重現世的實用主義的文化, 現在卻越來越覺得不安。人們感覺到生命的深度與品質已經為了技術成就與物質享受而被犧牲了。自從上一次世界大戰驚人的科技表現之後, 人們對科學化世界的烏托邦幻想已經破滅了。像集中營的科學化整肅、原子彈爆炸的徹底毀滅、生態環境的肆意污染等等, 無不令人痛心。人類再度感受到: 文化假使沒有另一層向度, 是不可能真正合乎人性的。我們渴求許多失落的事物。在這些渴求裡, 宗教似乎佔有核心的地位。於是追求神祕經驗、退隱荒山野地、分享世間財物、歸回素樸的田園生活等, 再度成為可敬的、甚至時髦的行為」 (杜普瑞, 1996: 5)。這如果要能發揮作用, 除了是像本書第三章第八節所說的先符合「新能趨疲時代」的需求, 還得盡力探得超越界或神祕界的運作情況, 以便能「相偕躍進」。當然, 這也得一併破除底下這種「不可知」的迷思: 「天關不可破, 死亡不可談, 千古已然。『未知生, 焉知死』是種智慧也是詭辯。生而大智, 仍跨不過生/死之間的思考斷裂, 形上論的斷裂。詭辯只能勸人背對死亡, 好比從前滿山空虛的墳塋, 變成壯麗彩飾的靈骨塔。死亡不可思量; 雖不能忘卻也只能觀看到意象, 好比大山崩、老

- 爾演：黑龍江教育，1989。
- 王谷岩，《了解生命》，新竹：凡異，2000。
- 王宜娥，《道教與藝術》，臺北：文津，1997。
- 王重民等編，《敦煌變文集》，臺北：世界，1989。
- 王國書，《現代管理學概論》，臺北：黎明，1974。
- 王順民，《宗教福利》，臺北：亞太，1999。
- 王晴佳等，《後現代與歷史學：中西比較》，臺北：巨流，2000。
- 王夢鷗，《文藝美學》，臺北：遠行，1976a。
- 王夢鷗，《文學概論》，臺北：藝文，1976b。
- 王德育，《上古中國之生死觀與藝術》，臺北：國立歷史博物館，2000。
- 支謙譯，《法句經》，《大正藏》卷4（574中），臺北：新文豐，1974。
- 方迪啟，《價值是什麼——價值學導論》（黃藹譯），臺北：聯經，1988。
- 文崇一，《中國人的價值觀》，臺北：東大，1989。
- 孔穎達等，《禮記正義》，臺北：藝文，1982。
- 天外伺朗，《開拓未來的「他界」科學》（陳蒼杰譯），臺北：大展，1999。
- 木村泰賢，《原始佛教思想論》（歐陽瀚存譯），臺北：商務，1993。
- 中觀法師等，《佛教·音樂·藝術》，臺北：世界佛教，1995。
- 中國社會科學院外國文學研究所《世界文論》編輯委員會

- 編，《文藝學和新歷史主義》，北京：社會科學文獻，1993。
- 日野原重明等，《生命的尊嚴——探討醫療之心》（鄭惠芬等譯），臺北：東大，1997。
- 尼采，《悲劇的誕生》（劉崎譯），臺北：志文，2000。
- 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》（關勝淪等譯），臺北：桂冠，1992。
- 皮柏，《相信與信仰》（黃蕙譯），臺北：聯經，1985。
- 田納，《科技反撲》（蘇采禾譯），臺北：時報，1998。
- 田代俊孝編，《看待死亡的心與佛教》（郭敏俊譯），臺北：東大，1997。
- 包曼，《生與死的雙重變奏——人類生命策略的社會學詮釋》（陳正國譯），臺北：東大，1997。
- 包爾生，《倫理學體系》（何懷宏等譯），北京：中國社會科學，1988。
- 石之瑜，《後現代的國家認同》，臺北：世界，1995。
- 古允文等譯，《社會福利發展——經驗與理論》，臺北：桂冠，1988。
- 卡西勒，《人論》（結構群審譯），臺北：結構群，1989。
- 卡拉漢，《生命中的懸夢——尋求平和死亡》（張至璋譯），臺北：正中，1999。
- 卡斯田葆，《死亡心理學》（劉震鐘等譯），臺北：五南，2000。
- 卡達菲斯，《當所愛遠逝》（呂政達譯），臺北：張老師，1998。

- 白克雷等，《死亡·奇蹟·預言》（羅若蘋譯），臺北：方智，1996。
- 立花隆，《瀕死體驗》（吳陽譯），臺北：方智，1998。
- 布洛克，《西方人文主義傳統》（董樂山譯），臺北：究竟，2000。
- 布萊德，《生命來自死亡——認識輪迴》（雲琪譯），臺北：海鴿，1998。
- 布魯格，《西洋哲學辭典》（項退結編譯），臺北：華香園，1989。
- 布羅德等，《科學的騙局》（張馳譯），臺北：久大，1990。
- 史美舍，《社會學》（陳光中等譯），臺北：桂冠，1991。
- 史密士，《超越後現代心靈》（梁永安譯），臺北：立緒，2000。
- 史都達，《情深到來生：安寧照顧》（劉仁蒼譯），臺北：正中，1997。
- 司馬遷，《史記》，臺北：鼎文，1979。
- 弗蘭克，《活出意義來》（原名：從集中營說到存在主義）（趙可式等譯），臺北：光啟，1992。
- 吉星編，《中國民俗傳說故事》，北京：中國民間文藝，1985。
- 成和平，《生死科學》，臺北：商務，2001。
- 多里翁等，《社會安全制度》（賴金男譯），臺北：遠流，1992。
- 托佛勒等，《再造新文明》（白裕承譯），臺北：時報，



- 1997。
- 托爾斯泰，《伊凡·伊里奇之死》（許海燕譯），臺北：志文，2000。
- 艾坡比等，《歷史的真相》（薛絢譯），臺北：正中，1996。
- 江亮演等，《老人與殘障福利》，臺北：國立空中大學，2001。
- 江慶林主編，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》，臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1983。
- 伊瑪納，《臨終之醫療倫理》（柳麗珍譯），臺北：五南，1999。
- 米爾斯，《社會學的想像》（張君玫等譯），臺北：巨流，1996。
- 羽生富士夫，《揮別癌症的夢魘》（何月華譯），臺北：東大，1997。
- 行政院內政部編，《宗教論述專輯（二）：社會教化篇》，臺北：行政院內政部，1995。
- 行政院新聞局編，《邁向現代化的社會建設》，臺北：行政院新聞局，1996。
- 行政院研究發展考核委員會編，《我國社會救助體系整體規劃之研究》，臺北：行政院研究發展考核委員會，1989。
- 行政院研究發展考核委員會，《從喪葬禮俗探討改進喪葬設施之道》，臺北：行政院研究發展考核委員會，1990。

- 林 區，〈思想傳染〉（張定綺譯），臺北：時報，1998。
- 林火旺，〈倫理學〉，臺北：五南，1999。
- 林本炫編譯，〈宗教與社會變遷〉，臺北：巨流，1993。
- 林安弘，〈行為管理論〉，臺北：三民，1991。
- 林明義主編，〈臺灣冠婚葬祭家禮全書〉，臺北：武陵，1995。
- 林紀東，〈法學緒論〉，臺北：五南，1992。
- 林崇漢編譯，〈西洋神話故事〉，臺北：志文，2000。
- 林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，臺北：臺北縣立文化中心，1995。
- 林富士，〈小歷史——歷史的邊陲〉，臺北：三民，2000。
- 林綺雲主編，〈生死學〉，臺北：洪葉，2000。
- 林萬億，〈福利國家——歷史比較的分析〉，臺北：巨流，1994。
- 林顯宗等，〈社會福利與行政〉，臺北：五南，1995。
- 拉 維，〈只有一年〉（宋偉航譯），臺北：立緒，1999。
- 拉納德等，〈科學與偽科學〉（安寶明等譯），臺北：久大，1991。
- 孟 樊，〈當代臺灣新詩理論〉，臺北：揚智，1995。
- 孟 羅，〈靈魂出體〉（翔翎譯），臺北：方智，1995。
- 宥夕爾，〈哲學人類學〉（劉貴傑譯），臺北：巨流，1989。
- 金尼斯，〈希臘神話〉（趙震譯），臺北：志文，1999。
- 邵玉銘編，〈理念與實踐——當前國內文化發展之檢討與展望研討會論文集〉，臺北：聯經，1994。

- 波伊曼編著，《今生今世——生命的神聖、品質和意義》  
（陳瑞麟等譯），臺北：桂冠，1997a。
- 波伊曼，《生與死——現代道德困境的挑戰》（江麗美  
譯），臺北：桂冠，1997b。
- 波伊曼，《生死的抉擇——基本倫理學與墮胎》（楊植勝等  
譯），臺北：桂冠，1997c。
- 波寇克，《文化霸權》（田心渝譯），臺北：遠流，1991。
- 波斯納，《老年、社會、法律經濟學》（高忠義譯），臺  
北：商周，2001。
- 波特萊爾，《惡之華》（錢春綺譯），北京：人民文學，  
1987。
- 奈思比等，《二〇〇〇年大趨勢》（尹萍譯），臺北：天  
下，1992。
- 杭亭頓，《文明的衝突與世界秩序的重建》（黃裕美譯），  
臺北：聯經，1998。
- 帕森斯等，《經濟與社會》（劉進等譯），北京：華夏，  
1989。
- 阿爾貝，《兩種資本主義之戰》（莊武英譯），臺北：聯  
經，1997。
- 阿德勒，《六大觀念》（劉遐齡譯），臺北：國立編譯館，  
1986。
- 阿姆斯特壯，《神的歷史》（蔡昌雄譯），臺北：立緒，  
1999。
- 亞德烈，《藝術哲學》（周浩中譯），臺北：水牛，1987。
- 周慶華，《臺灣當代文學理論》，臺北：揚智，1996a。

- 桂冠，1992。
- 海德格，《存在與時間》（王慶節等譯），臺北：桂冠，1993。
- 宮布利希，《藝術的故事》（雨云譯），臺北：聯經，2000。
- 索甲仁波切，《西藏生死書》（鄭振煌譯），臺北：張老師，1996。
- 草嶺慶雲宮管理委員會編，《草嶺慶雲宮志》，宜蘭：草嶺慶雲宮管理委員會，1999。
- 梅 伊，《自由與命運》（龔卓軍等譯），臺北：立緒，2001。
- 張 珣，《疾病與文化》，臺北：稻鄉，1989。
- 張 湛，《列子注》，新編諸子集成本，臺北：世界，1978。
- 張文初，《死之默想》，臺北：新視野，1996。
- 張文彥主編，《人生哲學概論》，北京：科學技術文獻，1990。
- 張天增，《現代社會學研究》，臺北：啟業，1969。
- 張世珊，《科學法學·科學倫理學》，臺北：淑馨，1995。
- 張世雄，《社會福利理念與社會安全制度》，臺北：唐山，1996。
- 張汝倫，《意義的探究——當代西方釋義學》，臺北：谷風，1988。
- 張志剛，《走向神聖——現代宗教學的問題與方法》，北京：人民，1995。

## 本書簡介

「生死兩茫茫」，想必是人始終無法釋懷的一大威脅！以至如何的勘生窺死，也就成了我們可以確保存活的一件急迫的事。本書綜攝古今中外相關的論著，重新規劃了一套「安生順死」的方案，可以權作大家的「嚮導」。其中有死亡科學、死亡哲學、死亡心理學、死亡社會學、死亡經濟學、死亡倫理學、死亡法律學、死亡宗教學、死亡藝術學等次學科的建構，也有理論知識運用的倡議和未來研究方向的預期，合而展現了一門「死亡學」學科理當有的「全備式」規模。



五南文化事業

ISBN 957-11-2742-6



9 789571 127422

五南圖書出版公司