



# 神思

死亡文化

第  
70  
期

主題 死亡文化



# 神思

第  
70  
期

**SPIRIT**  
**A Review for Theology and Spirituality**  
**Issue No. 70 August 2006**

**神 思**

第七十期

二零零六年八月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，  
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「誠信與謊言」

## 目錄

- |            |                 |              |
|------------|-----------------|--------------|
| <b>V</b>   | 前言              | 編者           |
| <b>1</b>   | 默想聖保祿的死亡神學      | 嘉理陵著<br>郭春慶譯 |
| <b>11</b>  | 托彼特和撒辣的求死禱文     | 許灝韻          |
| <b>29</b>  | 「預前指示」—醫療及倫理的探索 | 歐陽嘉傑         |
| <b>39</b>  | 善終紓緩服務          | 陳丘敏如         |
| <b>51</b>  | 殯儀與死亡文化         | 丘建峰          |
| <b>65</b>  | 先秦儒家「生死問題」的探討   | 周景勳          |
| <b>87</b>  | 從安魂曲談死亡         | 羅家明          |
| <b>93</b>  | 我對自殺的反思         | 陳潔綺          |
| <b>107</b> | 神話中的死亡          | 麥家儀          |
| <b>117</b> | 從信友角度看死亡        | 黃榮           |

## 作者簡介

- 嘉理陵 耶穌會神父，香港聖神修院神哲學院榮譽教授，《神思》編輯委員會成員。
- 許灝韻 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事編輯工作。
- 歐陽嘉傑 香港教友，麻醉科醫生，香港天主教醫生協會主席。
- 陳丘敏如 善寧會發展總監。
- 丘建峰 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，負責遙距課程設計。
- 周景勳 香港教區神父，香港聖神修院神哲學院哲學部主任，教授中國哲學、宗教哲學及人的哲學。
- 羅家明 香港教友，加拿大滿地可麥基爾大學音樂碩士，天主教香港教區聖樂委員會委員，香港教區聖樂培育課程部校長。
- 陳潔綺 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事社工。
- 麥家儀 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事教育。
- 黃榮 香港教友，思維出版社秘書。

## 前言

人一生下來便走向死亡，不同時代的人總想參透死亡的意義。二十世紀中，有一種違反生命的新文化潮流慢慢形成。它想把殺害生命的行為合理化，以死亡作為解決個人、家庭、社會問題的方法。本期《神思》就以「死亡文化」為主題，希望藉著討論，達到「尊重、保護、珍愛和服務生命」（《生命的福音》5）的目的。

嘉理陵神父的文章研究聖保祿的死亡神學。作者首先從「罪惡是死亡的刺」開始討論：罪惡使死亡成為痛苦的、令人生畏的事；當基督以自己的死亡與復活消滅罪惡時，死亡不再有力量統治人了，十字架就是通往光榮的途徑。藉著死亡，人能獲得更好的事，與基督在一起。這使基督徒對生與死都有完全積極的態度。

許灝韻小姐一文以聖經多俾亞傳中兩個人物，即托彼特和撒辣的死禱文出發。兩人雖然求死，但總是先讚頌上主，相信祂是公義的，不會廢除天人的關係，甘願將生死都放在天主手裡，等候天主按祂的聖意對待自己。在困境中的人，可向他們學習，信賴上主的安排，唯願天主受讚美。

歐陽嘉傑醫生的文章介紹「預前指示」的意義、種類及法律效力。作者承認「預前指示」可以為失去決定能力的病人，拒絕一些「特殊的」或「不相稱的」治療方法，避免延長其自然死亡的過程；但他同時警告它可以被濫用來實行安樂死。故此，「預前指示」必須有其限制性。

陳丘敏如女士一文介紹善寧會的善終紓緩服務，這是為末期癌症病患者提供全人照顧及支援的服務。他們為病者提供身體護理、情緒和心靈輔導，還為家屬給予情緒及心靈的支援。他們以尊重病者的價值觀及需要為前提，讓他們在餘下的日子活得自在和有尊嚴。善寧會堅持珍惜生命、平和面對死亡、活出積極人生的主張，正是目前死亡文化充斥的社會所需要的。

丘建峰先生的文章從儒家及道教的殯儀反省兩者對死亡的處理。儒家殯儀的制定，主要是為活人的情緒與教化，沒有理會死者何去何從。道教的殯儀關懷死魂的終向，儀式讓死者平安渡過進入冥界的路，並借助在世者儀式的幫助，達到登仙成聖的境界。作者總結認為天主教的殯儀，也能助人迎接死亡，對永生有希望。

周景勳神父一文簡介先秦儒家的生命思想。人的「生」是偶然的、命定的、無奈的，但「生」使人與「天、地、人」發生關係，人只要以積極的思維作反省，盡心盡力活出生命的光華，修德配天，充實生命，以愉快的心情去面對生死，甚至進入超越生死的境界。

羅家明小姐的文章介紹《安魂曲》的意義與結構，更選出若干《安魂曲》，如莫札特(Mozart)、布拉姆斯(Brahms)、佛瑞(Faure)等的《安魂曲》，指出他們獨特之處。精彩的《安魂曲》除了表達死亡並非人生的終結外，上主不但給亡者安息，更安慰在世者的心靈，使他們積極面對人生，善用生命。

陳潔綺女士的文章先從聖經及教會訓導闡述天主教對自殺的看法，繼而對自殺作一倫理反省。自殺者誤用自己的自由，選擇了自己

而非天主，放棄了對主對人的愛德責任，甚至傷害親友的感情。基督徒應創造生命文化，使生命與永恆接軌，欣然接受天主的旨意，不作干預生命的企圖。

麥家儀女士一文嘗試從三種中國神話，探察中華民族的祖先如何看待死亡這現象：「仙鄉神話」反映人想以不死突破時間控制，克服死亡的願望；「幽冥神話」表示人死後往另一世界，具有人死魂不死的觀念；「變形神話」表達死去的人以另一模式而存在。三種神話都顯示先民對死亡沒有強烈的好惡之情，只想把死亡融匯在大自然整體生命中。

黃榮先生的短文是悼念剛離世的亡妻而作的，在傷痛之餘，仍懷著希望，因為妻子只是回歸父家，在那裡準備居所，他日會在主內重逢。作者深信戰勝死亡，減輕傷痛，就是靠對天主的信德。

本期得到郭春慶神父幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

## Contents

- IX** Foreword  
*Editorial Board*
- 1** Meditation on St. Paul's Theology of Death  
*Seán Ó Cearbhalláin, S.J.*  
*Translated by Gregory Koay, S.J.*
- 11** Tobit's and Sarah's Prayer for Death  
*Julitta Hui*
- 29** "Advance Directives"—A Medical and Ethical Investigation  
*Peter Au Yeung*
- 39** Hospice Palliative Care  
*Faye Chan*
- 51** Funeral Services and the Culture of Death  
*Joseph Yau*
- 65** A Study of "The Question of Life and Death" in the Confucianism of the Early Chin Dynasty  
*Edward Chau*
- 87** The Meaning of Death According to the *Requiems*  
*Carrie Lo*
- 93** My Reflections on Suicide  
*Katy Chan*
- 107** What Legends Say about Death  
*Irene Mak*
- 117** A Catholic's Perspective on Death  
*Wong Wing*

## Foreword

From birth, a person is approaching death. People of different epochs have tried to understand thoroughly the meaning of death. However, in the middle of the twentieth century, a new culture that contradicts life gradually emerged; it wants to rationalize the act of killing, and sees death as the solution of all kinds of problems—personal, family, as well as social ones. The theme of this issue of *Shensi/Spirit* is “The Culture of Death.” Through these articles we hope to inculcate a balanced view on life and death and promote respect and protection for human life in all its stages.

Fr. Seán Ó Cearbhalláin, S.J. looks into St. Paul’s theology of death. The author begins with “sin is the thorn of death,” meaning that sin makes death painful and fearful. Since Christ destroyed sin by His own death and resurrection, death no longer has power over mankind. The Cross is our way to glory. Through death, human beings can reach greater heights and be in union with Christ. This enables Christians to have a positive attitude when facing both life and death.

Miss Julitta Hui begins her article with Tobit’s and Sarah’s prayer for death in the *Book of Tobit*. Although they prayed for death, they began their prayer with praise for God. They trusted that God was righteous, and would not eliminate the relationship between God and mankind. They were willing to place their lives in the hands of God, and let God’s will be done in them. People who are in difficulties should learn from them to trust in God and

praise God.

Dr. Peter Au Yeung gives a brief introduction to the meaning, types, and the legal effect of “advance directives.” The author admits that “advance directives” enables patients who are no longer mentally competent to make decisions to reject “extraordinary” or “inappropriate” medical treatment, in order to avoid prolonging the process of natural death. However, he warns that people can abuse “advance directives” to promote euthanasia. Therefore “advance directives” must be implemented with restrictions.

Ms. Faye Chan writes about the hospice palliative care offered by the Society for the Promotion of Hospice Care. The Society provides all-round care and support for the final stage of cancer patients, including health care for the patients, and emotional and spiritual support and counselling to both the patients and their families. Its guiding principles are to respect the value of the patients and respond to their needs, and to help them live comfortably and with dignity in the remaining days of their lives. The Society for the Promotion of Hospice Care works to treasure and respect lives, and helps people live positively and face death peacefully. This is exactly what we need in a society overwhelmed with the culture of death.

Mr. Joseph Yau reflects on how Confucianism and Taoism treat death in their funeral services. The funeral service of Confucianism mainly attends to the feeling and cultivation of the living, and does not care where the dead has gone. On the other hand, the Taoist funeral service cares about where the soul of the deceased has gone, and

the liturgy helps the dead start their journey to the underworld peacefully. Moreover, the rituals of the living can help the deceased reach the state of immortality. The author concludes that Catholic funeral liturgy can help people face death with the hope of everlasting life.

Fr. Edward Chau talks about the “ideology of life” of Confucianism of the early Chin dynasty. The “birth” of a person is coincidental, predestined, and has no choice. However, “to be born” enables a person to establish a relationship with “heaven, earth, and mankind.” All that mankind needs to do is to reflect positively, try their very best to live out the glamour of life, and cultivate virtue in harmony with heaven. Human beings should live life to the full, face life and death joyfully, and perhaps even attain the state of transcending life and death.

Ms. Carrie Lo introduces the meaning and structure of *Requiems*, and illustrates the uniqueness of the *Requiems* of composers such as Mozart, Brahms, and Faure. Besides conveying that death is not the end of life, these superb *Requiems* also show that God lets the dead rest in peace, and comforts the living, so that they can continue to face life positively and make good use of their lives.

From the Bible and Teachings of the Church, Ms. Katy Chan illustrates the standpoint of the Catholic Church on suicide, and from there she reflects on the ethical aspect of suicide. Those who commit suicide wrongly use their personal freedom—they choose themselves instead of God. They renounce their responsibility of loving God and other people, and their act of killing themselves hurts the feeling of their families

and friends. Christians should foster the “culture of life,” linking life to eternity, and willingly accept God’s will and not try to interfere with life.

By looking into three types of Chinese legends, Ms. Irene Mak tries to investigate how our Chinese ancestors treated death. “*The legend of fairyland*” reflects that people want to breakthrough the domination of time by being immortal; it also exposes their wish to overcome death. “*The legend of the lower world*” suggests that people will go to another world after death, with the idea that even if they die, their souls will not die. “*The legend of transformation*” says that after death, a person will exist in another form. All three types of legends show that our Chinese ancestors did not have strong likes or dislikes about death, they only wanted to integrate death into the wholeness of life in nature.

The short article by Mr. Wong Wing is written in memory of his wife who died recently. In the midst of his bereavement he sees hope, because his wife is only returning to our heavenly Father and he will meet her again in the next life. The author strongly believes that faith in God can help to conquer death and relieve one’s pain and sorrow.

We are very grateful to Fr. Gregory Koay, S.J. for helping us translate the first article of this issue of *Shensi/Spirit*.

# 「死亡，你的勝利在那裏？死亡，你的刺在那裏？」（格前 15：55）

## 默想聖保祿的死亡神學

嘉理陵 著  
郭春慶 譯

### 1. 死亡的人性經驗

正如每個人必死無疑，同樣，自古以來每個民族和國家都曾嘗試去闡釋死亡的意義，去發掘死亡究竟是什麼。這追尋死亡的意義時常包括一種模糊及未明確的肯定，死亡不單祇是生命的消失，更可以被賦予某些意義。不過，通常死亡祇能用消極的詞語來形容。這種意義的追尋隱晦地和抽離地涉及生命的希望或來生。就如宗教是一套幫助我們理解人生的永恆意義而設計的信念，同樣，某些有關來生（死後的生命）的道理是各宗教的根基，用作理解死亡的一種方式。有些宗教嘗試從靈魂的輪迴尋找死亡的意義。在真正的死亡文化中，有些宗教藉著以人作為獻祭而進行的。聖經的啓示，訓誨每個人都是按天主的肖像被創造的(創 2)，而直接的後果就是每個人都是獨特的。這種個人獨特性概念幫助我們瞭解保祿所強調的：我們藉聖洗與主同死是絕對需要的。鑒於這項聖經道理，我們基督徒必須把輪迴當作神話棄掉，換言之，一種未受教導，和未經科學研究的假設，都應當作是一個現實的「隱喻」（參閱 Bernard Lonergan, *Insight* 546-547, 592 頁）。

保祿把人生描述成「總有一死的」，即是「該死的」，所以他提及「這死亡的肉身」(羅 7:24)。不過，這並非指他認為死亡祇是自然的現象。他激烈的呼喊：「誰能救我脫離這該死的肉身呢？」(羅 7:24)他是肯定地呼喊，被他的基督信念所加強；所以死亡落敗而它的刺被吞滅了(格前 15:54-55)，而罪惡的刺亦接著被毀滅了。

## 2. 保祿的死亡神學

要全面探討保祿的死亡神學，必須把他對我們很多其餘信仰的反省作一交代，例如他的罪惡神學、肉慾神學、法律神學、及當然，他的復活神學，因為這一切對宣認「耶穌基督是主，以光榮天主聖父」(斐 2:11)，在某種程度上提供更圓滿的理解。

### 罪惡是死亡的刺

關於罪惡，保祿反省死亡，主要與世上和人類經驗中的罪惡淵源有關，因為「死亡藉著罪惡進入了世界」(羅 5:12)，故此，從亞當到梅瑟，死亡統治為王(羅 5:14)，死亡是罪惡的主要後果，亦的確被認為是罪惡的懲罰，這跟罪惡是死亡的刺(格前 15:56)有些關係。現在讓我們反省罪惡是「死亡的刺」這概念。

讓我們現在反省這個保祿深刻形象的意義：罪惡成為死亡的「刺」。也許最明顯的意思是罪惡使死亡成為痛苦的，令人生畏的事物。我們譯作「刺」的這個字亦可以指為「尖頭棒」或「馬刺」，激勵或推動我們朝某個方向的東西。所以罪惡驅趕我們走向死亡，最後是肉身的死亡，但在日常生活中更重要的，靈魂的死亡。

「刺」、「尖頭棒」或「馬刺」這些字亦指圓形的中心。因此，罪惡都是死亡的「中心」，死亡的主要原因及解釋。

所以罪惡是死亡依靠的力量（羅 8：2 「罪惡與死亡的法律」）。因此，當基督毀滅它的刺時，死亡不再有任何力量統治他或我們了。

故此，若不提及耶穌、他的默西亞使命，和他的死亡與復活，就不能有基督徒的死亡神學，因為耶穌，天主聖子的死亡，是我們與天主的修和（羅 5：12；哥 1：22）及我們生命之源。在耶穌的生命中，的確正如在所有人的生命裏，不斷有生命與死亡之間的辯論：在若望福音中，拉匝祿的故事及隨後殺害耶穌的陰謀（若 11-12）把這辯證的現實高度戲劇化。由於保祿選用書信形式而非敘述福音形式，來宣佈基督的奧秘，他並未承擔耶穌之死的戲劇性報道，亦沒有講述拉匝祿的動人故事。然而，他同樣戲劇性地把生命與死亡的對抗形容成衝突的力量，交戰於永恆的搏鬥中，它的不朽結果將於死者的復活中找到。

保祿的死亡神學其中一種重要因素是他把耶穌看作新亞當，的確真正的亞當。第一個亞當是肖像，亦祇是人，這位真正亞當的許諾（羅 5：12-21）。這深奧的洞察意指耶穌並非祇因他是人而死。耶穌的死亡確實和其他人一樣，無可避免，十分個人及孤獨的（參閱谷 15：33-39，以它捨棄的氣氛）。不過，我們必須在另一個、迥然不同的層面上了解它。這死亡把所有其他個別的死亡納入某種方式，致使「一個人為眾人死了」（格後 5：14）。

在復活聖祭第一首頌謝詞中，我們宣稱：「你以聖死摧毀了我們的

死亡，並以復活恢復了我們的生命」(參閱格前 15：54-56)，因為藉著復活的奧秘，基督的勝利吞滅了死亡，並拿走它的刺。在信仰中所宣稱的死亡毀滅，並非指我們毋須死。我們仍然必死，但死亡的無可避免並不把它化為事實而矣。的確，聖經從未把死亡看作純粹一種自然的現象，即使有「就如規定人只死一次，這以後就是審判」(希 9：27) 這聲明。死亡在此和審判聯繫的事實把它提升超越祇是自然事實的層面：至少，在某方面，死亡是生命中承擔責任和運作意義之間的關聯。靠著這個背境及考慮耶穌復活的超性恩寵，我們看到，為保祿，正如為所有接受基督信仰者，死亡不可能純粹是喪失一切超越意義的自然現象。

起初死亡被認為是罪惡的懲罰。如果是這樣的話，那麼耶穌「摧毀」我們的死亡這概念必定指那事實，至少為基督徒，死亡不再需要被體驗做處罰了。它反而是在全部救贖奧秘的恩賜參與，完成於耶穌之死中，因為「我們是為主而死」(羅 14：8)。

地球上的生命永不是無限制的好，鑒於現實世界的痛苦與邪惡(參閱約 5：7；訓)，因此約伯能夠希望沒有誕生(約 3：3)。此外，沒有新約作者提議死亡在現世中是從生命的解放，即使有歡樂的信念肯定我們此生所受之苦比不上仍未顯現、死後等待我們的榮耀(羅 8：18；參閱若一 3：1-3)。如果死亡祇是生命和煩惱的釋放，它不能夠是給予生命意義的安慰，因為死後的生命那偉大的奧秘仍未解答。保祿卻提出另一觀點：在死亡中超越塵世的期望。

既然死亡不祇是物質或自然的現實，它從來未被視為英勇的。即使自我犧牲的死亡是不會被看作英勇的。所以把基督的十字架以任何

方式光榮死亡是完全錯誤的想法。同樣，儘管第一個膚淺的印象，句子如「在基督裏死了的人」(格前 15:18)，或藉著洗禮「我們與基督同死」(羅 6:8)，或我們相似他的死亡(斐 3:10)都不是死亡的榮耀，亦非把它誇大的方式。它們全部表達一份深遠的信念，這信念肯定死亡的意義及其後果，祇能在基督耶穌內尋覓，而覓就獲。故此，在新約中沒有「死亡文化」。保祿對自己的死亡反省(斐 1:20-24)把這點更清晰地闡明。

### 3. 保祿面對自己的死亡：讓基督受光榮的勇氣

以下斐理伯書一段可以找到以個人經驗對死亡作最深刻的反省：

「按照我所熱切期待希望的，我在任何事上必不蒙羞，所以現在和從前一樣，我反而放心大胆，我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚。因為在我看來，生活原是基督，死亡乃是利益。但如果生活在肉身內，我還能獲得工作的效果：我現在選擇那一樣，我自己也不知道。我正夾在兩者之間：我渴望求解脫而與基督同在一起：這實在是再好沒有了：但存留在肉身內，對你們却十分重要。」(1:20-24)。

保祿祈求面對死亡的勇氣賞賜。他和耶穌有很深的關係，但他對光榮並無錯覺：十字架苦路就是通往光榮的途徑(參閱路 24:26)，而我們需要天主的恩寵才能背起十字架，尤其清楚看見背負它的直接後果就是死亡。在日常生活中背十字架需要勇氣之恩，忠信與真誠的勇氣。接納死亡作為分享天主的榮耀中(迦 6:14)需要更深的信仰及堅定的希望。

死亡不是失敗：保祿面對死亡，但是充滿希望和信心。只要身體活著，它就能做榮耀天主的工具（參閱羅 8：38 死亡是個「僕人」），而從來不是障礙，即使「注定要死」。但是，即使身體在死中崩潰，仍未算失敗，因為死亡，似乎罪惡的勝利，能夠宣佈及彰顯天主的光榮，尤其在苦難及復活中和我們分享那份榮耀的天主唯一聖子，為世界的生命而賞賜的。一般基督徒可能看見生命怎樣光榮天主，比較在死亡中看見榮耀更容易。畢竟生命中多處積極的，而死亡，特別處理死亡的方法，常常似乎那麼消極、貶抑、使人失去人性、絕望。當保祿面對死亡時，他的思想邀請我們再次看看自己的死亡。

## 生命於我來說，當然，就是基督

假如保祿這樣說：「基督為我是生命」，或「基督是我的生命」，就會比較容易明白。但是他好像說：「為我來說，生活就是基督」，「生活，為我來說，那就是基督」。這份情感似乎沒有擾亂我們基督徒的價值觀嗎？也許他意思是說：「為我來講，唯一真正的生命就是與基督的生命」。為基督徒，正如為保祿，生命與基督是、或應該是，那麼無法分開地互相滲透，到最後用那種次序編排，已經無關重要：「基督是生命」，「生活就是基督」。兩句都是真實的，並指向同一超性真理、同一奧秘。

充份地體驗人生就是體驗基督，因為生命的全部包括，用某種描述，天主肖像中我們受造的盡善盡美。不過，耶穌基督才是天主的完美肖像。體驗基督徒生命的全部意思是體驗「雅威」名字的真理：「我是與你同在的那位」。耶穌來到世上做厄瑪奴耳（參閱瑪 1：23），「天

主與我們同在」，然而不單指「與我們同在」，不祇是個同伴。保祿攪盡腦汁，就如我們必須時常努力去表達我們在基督內的生命這更大的真理一樣，所以他簡單地但神秘地談及「在基督內」的生命與死亡。「在基督內」這肯定概括了整個奧秘，但並未透過把它「解釋」而毀滅奧秘。因為雖然有很多可以，或已經寫出去澄清「在基督內」這片語的深度意念，片語本身祇陳述那正等待死亡全部顯示的奧秘。

盡情享受人生的樂趣就是享受基督和他的臨在，歡樂於新郎的臨在中（瑪 9：15）。慶祝生命就是慶祝耶穌的奧秘，他邀請我們去分享永恆的婚宴，在婚宴中他能使我們更完全地了解宣認他是基督的意義。

然而，耶穌的臨在比這友誼及慶祝的原因甚至更多。基督是作為我基督徒生命的中心是那麼重要，以致他是生命本身的原則。是基督活在我內，以致天父能夠在我內看見和喜愛他在耶穌內所看見和喜愛的（常年主日頌謝詞之七）。保祿那麼簡潔地表達的：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2：20），就是這個奧秘。

當我們談到耶穌或基督為生命的原則時，我們肯定指超乎生命攸關的原則，甚至重要的靈修原則。我們必須在這道理中包括耶穌事跡及基督事跡一齊形成我生命的模式，以致我生活，亦因此會死，按照「基督的心思」（參閱斐 2：1-11）。

## 而死亡是一種獲得：死亡會帶給我更多

人類肉眼把死亡祇看作無可避免及不可更改的縮減，一個終結，那激勵保祿的信仰把死亡看作，不是威脅，而是天主更多的禮物，某

些增添的。正如我們在苦難聖週五禮儀聽到的，天主能够對以色列哀哭：「我能够為你做什麼更多的呢？」在耶穌的復活中，神聖的慷慨不斷賞賜我們更多的基督：我們自己的復活，所以「死亡是獲得」。

越多天主、越多基督：這些都是新約中重複的主題。「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（若一 3：1-3）。這種「已經」和「仍未」之間的張力是我們基督徒生活的內在部份，因為在那裏我們發現基督徒希望的根源之一。天主從來不受任何神聖恩賜的實在所限制，無論它可能多麼超乎人的夢想和渴望。故此我們亦不斷被邀請從現在的恩賜轉移到未來的恩賜，而在我們現在反省的幅度下，那份未來的恩賜就是死亡的恩賜，死亡的獲得。

每份恩賜是更大恩賜的許諾：我們現在擁有的恩賜並非某些我們能够完全安息其中的事物。它們亦是與所有恩賜之主接觸的邀請。我們可以在這裡獲得保祿有關死亡所用「多」這個字的洞察：更多的是天主自己：超越我們所有希望及夢想。當我們以為天主已經為我們做了一切可能的事，他仍會用他愛的真摯及永恆使我們驚訝。

「某些更多的」：那肯定未能實現那奧秘。每次為獲得而作的奮鬥都是冒險，正因為我們人性肯定的限度。同樣，死後的生命這奧秘是我們奮鬥的目標，但它一直保持「以後」，「仍未」。這奧秘指的是，儘管我們知道天主會來和我們作完美的結合，但我們不知道那是什麼意思：我們祇能够從那確定生活，並對天主的奧秘保持平靜地開放，謙虛地記住我們不能決定天主，正如天主在聖愛的永恆中，並不決定我們，但以仁慈的愛吸引我們和睦一致。

## 我渴望離去並與基督一起：更好的事，顯然更好的事

聖詠作者在盼望中傾訴心聲：「天主，我的靈魂渴慕你，真好像牝鹿渴慕溪水」（詠 42：1），「天主，我的靈魂渴慕你有如一塊乾旱涸竭的無水田地」（詠 63：1-2）。保祿體驗類似的盼望感受，現在更具體地以基督徒方式表達：「我渴望離去並與基督一起」。

這種渴望與主一起是什麼意思？首先，這是對生與死的一種完全積極的態度，雖然如同多數的人性經驗和態度一樣，它真的有消極的時刻。「離去」有至少有關它的消極陰影，但它被那與基督一起的巨大積極渴望所吞噬。雖然死亡和瓦解是生命旅程中的否定時刻，它們帶我們和基督一起這事實必定使它們成為「更好的事，顯然更好的事」。死亡確實是「更好的事，顯然更好的事」，當它被視為一種愛情經驗。藉著死亡，我們和天主在愛中結合。的確，愛情是一種死亡。「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（參閱若 15：13）。在現世日常生活的實際範疇中，捨掉自己的性命不一定指經歷死亡。為福音的緣故在世上愛天主，愛護我們的兄弟姊妹並服侍他們，我們藉著在愛中度過生活來捨掉自己的性命。當這種生活是繼續或延長時，這就相等於捨掉生命於死亡中，死於人心的自私打算傾向。在基督文學裏，愛情的文字表達往往使用與死亡相關的措詞，並不令人驚奇。在生命本身這種捨生將培育我們的心靈去了解死亡是愛的最高行為，即使當它看似祇是現世生命的負面結局。

#### 4. 結論

愛情是死亡由於它使人必須真的死於自己。因此，死亡基本上是愛的行爲：

生活就是基督，而基督是我們的生命，但死亡意指獲得基督，與基督同在，而和基督一起正具強烈的吸引力，以致保祿內心渴望，被那股無法抗拒的聯合力量所吸引，為生命帶來勝利所有死亡的負面含義。因此，如果我們能夠為了愛而度過一生，那麼愛就是生命，死亡是生命、而生命是死亡及愛。

保祿或聖詠作者談及的「渴慕」，我們不必認為這種渴望總是熱烈的情感體驗。可能為許多耶穌的跟隨者那渴望祇是安靜的肯定，最重要的是離去與基督同在確實是「更好的事，而顯然更好的事」。儘管這肯定可能在人心深處存在，非文字所能形容，但保祿激勵我們去思量它，以便促進了解它。不過，我們藉著祈禱和默想才能達到那真理的安慰。在保祿話語的光照下，我們應該反省自己的死亡及其意義。對死亡的一種安詳及抱著希望的看法是重要的，因為面對死亡就是面對生命。

這默想將顯示重要的不是死亡本身，因為死亡現在是轉變的祝福時刻，一個渴望的目標。死亡的重要及安慰在於和基督一起：那是最後的臨在，當所有其他臨在得到實現、完成、光榮。如果生活就是基督，正如保祿剛才講過，那麼與基督永遠同在就是永遠活著，而顯然那是更好的恩賜，亦是死亡奧秘核心中的最後真理。

# 托彼特和撒辣的求死禱文

許灝韻

## 1. 引言

教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中指出，如果我們失去了對天主的意識，就可能無法以正確的態度面對痛苦。教宗寫道：「痛苦本是人類生存中一個不可避免的重負，也是個人得以成長的因素，但在這樣的環境下，痛苦就被『刪掉』了，被視為無用而遭擯棄，甚至把『受苦』當做惡魔，時時都要想盡辦法躲開。當痛苦無法逃避，未來的某些幸福也似乎不在眼前時，生命就好似失去了一切意義，人們也就受到更強烈的試探，要求有中止生命的權利。」<sup>1</sup> 另一方面，在《多俾亞傳》，我們可以看到托彼特和撒辣在痛苦中向天主求死。

由此可見，在極端的處境下，一個對天主失去意識的人和一個敬畏天主的人，都有機會認為死亡是解除目前痛苦的最佳辦法。不同的是，前者可能會覺得自己有權取掉自己的生命，而後者卻會把自己的生命交託於天主手中。

本文嘗試從托彼特和撒辣的求死禱文出發，了解他們對天人關係的意識，並探討天主如何讓他們在生命中切實地體驗這份關係。

---

<sup>1</sup> 教宗若望保祿二世著，天主教中國主教團秘書處編譯組編譯，《生命的福音》通諭，台北：天主教教務協進會，1996，第 23 條

## 2. 二人的處境

### 2.1 托彼特的處境

托彼特與妻子亞納和獨生子多俾亞，在尼尼微過著充軍生活。托彼特自幼遵守天主的法律，每逢慶節都會到耶路撒冷朝拜天主，又會按照法律所規定的作奉獻和施捨（多 1：6-8）。他雖然身居異邦，但仍然按照天主的法律娶同族的女子亞納為妻（多 1：9）。<sup>2</sup> 托彼特為人正直良善，每當他見到同胞被君王殘殺而棄屍城外，都會冒著生命危險把他們安葬（多 1：17-18）。因著這正義的行為，他得罪了君王而被通緝，幸能保存性命，但財產卻被收入王庫（多 1：19-20），直到繼任新君頒令赦免，他才結束逃亡生活。雖然生命險些不保，財富亦化為烏有（多 4：21），但這一切遭遇卻沒有改變托彼特行義的決心。

五旬節是歡樂與感恩的日子，紀念上主在西乃山上與以色列子民訂立盟約，賞賜土地和收穫。<sup>3</sup> 在一個五旬節，托彼特本來差遣多俾亞出去找一個全心懷念上主的窮人，好能與他分享五旬節的歡樂。但當多俾亞告訴他一個同族被殺且遺體被扔在市場時，托彼特便離開筵席去埋葬同胞。他的正義行為不獨換來鄰居的譏諷（多 2：1-8），當夜，托彼特為免內室被自己玷污（戶

---

2 托彼特曾說：「孩子！你應戒絕一切淫行，尤其應從你祖先的後裔中娶妻，不可娶那不是你宗祖支派的外邦女子為妻，因為我們是先知的後裔。」（多 4：12）這種不與外族通婚的做法，可避免以色列人敬拜外邦配偶的神祇（出 34：14-17）。

3 參 I. Nowell, "The Book of Tobit", in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, L. E. Keck et al. (eds.), Nashville: Abingdon Press 1999, 3, 1001 及李士漁，「五旬節」，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1988，第 81 條。

19: 11-22),<sup>4</sup> 於是睡在庭院, 卻被小鳥的熱糞弄傷眼睛而患上白膜, 藥石無效, 最終完全失明 (多 2: 9-10)。我們不禁要問, 爲甚麼托彼特愈堅守天主的法律、愈熱心行善, 他的遭遇就愈悲慘, 而所遭受的災禍有時甚至來自上天?<sup>5</sup> 爲甚麼五旬節這個本應感恩與歡樂的日子, 遵守上主誠命的義人卻看不到上主的祝福與恩賜? 盟約的天主不是說過, 如果以色列子民遵守祂的誠命, 祂就會祝福他們嗎? (申 11: 26-28) 莫非天主已廢除了昔日與以色列子民所訂立的盟約?

托彼特完全失明後, 無論經濟或起居生活, 都成了別人的負擔 (多 2: 10-11, 11: 16)。這時, 亞納替別人當女工, 成了一家的經濟支柱, 一次, 有位雇主送給亞納一頭小山羊, 托彼特卻誤以爲小山羊是偷來的, 硬要她物歸原主。亞納於是諷刺托彼特說:「你的施捨在那裏? 你的善行在那裏? 看, 人都知道你得到了什麼報應!」(多 2: 14) 在這種處境下, 托彼特悲傷痛哭, 向上主求死。

## 2.2 撒辣的處境

撒辣是辣古耳和厄得納的獨生女, 一家在瑪待過著流徙的生活 (多 3: 15)。雖然身在異鄉, 但撒辣始終持守天主的法律, 婚嫁全是按禮俗舉行的 (多 3: 8)。這份對天主法律的堅持, 並沒有爲撒辣帶來美滿的婚姻和成群的兒女, 反而她的婚姻總是被惡魔阿斯摩太破壞; 撒辣已經嫁過七個丈夫, 但每個丈

---

4 參 I. Nowell, "The Book of Tobit", in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, L. E. Keck et al. (eds.), Nashville: Abingdon Press 1999. 3, 1002。

5 參 I. Nowell, "Irony in the Book of Tobit", *The Bible Today* 33 (1995) 83。

夫都在與她合房以前已被阿斯摩太殺死。<sup>6</sup> 撒辣的遭遇令辣古耳一家在鄰居的譏笑與辱罵中度日（多 8：10）。這段不光彩的歷史人盡皆知，甚至遠在尼尼微的多俾亞也不例外（多 6：14）。我們不禁要問，為甚麼一個按照禮俗生活的人，竟然蒙受這樣大的恥辱？為甚麼天主容許禮俗一再遭到破壞呢？莫非祂已不關心選民是否按照法律度聖潔的生活？

辣古耳一家不單受到鄰居的譏笑與辱罵，一天，就連家中的使女也來辱罵撒辣，指控她是殺死七個丈夫的兇手（多 3：7-8）。面對使女的辱罵，撒辣本來打算懸樑自盡，但最後為了衛護父親的名聲而放棄了這個念頭，並向天主求死（多 3：10）。

### 3. 禱文內容

#### 3.1 托彼特的祈禱

托彼特的求死禱文（多 3：2-6）可分為以下三部分：<sup>7</sup>

- 一、托彼特對上主的讚頌；
- 二、托彼特向上主認罪；

---

6 七個丈夫都被惡魔殺死，表示撒辣的婚姻已被惡魔徹底地破壞，參 C. A. Moore, *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible v.40A), New York: Doubleday 1996, 146。

7 參 C. A. Moore, *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible v.40A), New York: Doubleday 1996, 141。

### 三、托彼特向上主求死。

#### 3.1.1 托彼特對上主的讚頌

「上主！你是公義的，你的一切作為都公正，你的一切措施都慈愛忠誠，你審判萬世」（多 3：2）——托彼特的求死禱文，以頌揚上主開始，內容使人憶起天主與以色列子民訂立盟約期間所發生的事。

昔日，正當梅瑟留在西乃山上接受上主為以色列子民所寫的法律和誡命時（出 24：12），以色列子民卻在山下鑄造並朝拜金牛犢，背棄天主（出 32：1-8）。天主不單沒有因此取消所要訂立的盟約，反而再次向梅瑟顯示自己的光榮——「上主由他面前經過時，大聲喊說：『雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過，但是決不豁免懲罰，父親的過犯向子孫追討，直到三代四代。』」（出 34：6-7）就在以色列子民對上主不忠之際，上主向他們啓示自己是慈愛忠誠的天主。上主是慈愛忠誠的，祂永遠信守與以色列子民所訂立的盟約，萬世萬代與他們保持著盟約的關係。<sup>8</sup> 就算以色列子民背棄上主，上主也不會背棄以色列子民，不會廢除雙方的盟約，而只會施行有限度的懲罰。

如今，托彼特頌揚上主是公義、慈愛和忠誠的天主。他雖然因遵守上主的法律而招致種種禍患，但仍然相信上主是公義的，會公道地審判萬民；他雖然按照盟約的要求生活卻看不到盟約的許諾，但仍然相信上主是慈愛忠誠

---

<sup>8</sup> 有關慈愛和忠誠的解釋，參 W. Brueggemann, "The Book of Exodus", in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, L. E. Keck et al. (eds.), Nashville: Abingdon Press 1994, 1, 946.

的，並沒有廢除與以色列子民所訂立的盟約。

托彼特對天人盟約的肯定，回應了亞納的質疑。亞納曾對托彼特說：「你的施捨在那裏？你的善行在那裏？看，人都知道你得到了什麼報應！」（多 2：14）這無異於說，即使你按照天主所吩咐你的去施捨、行善，天主也不會按照盟約的許諾給你賞報。面對亞納對天人盟約的懷疑，托彼特肯定上主的公義、慈愛和忠誠，雖然他不明白為甚麼歡樂的五旬節會變為悲哀（多 2：6），但卻始終相信五旬節所紀念的西乃山盟約並沒有失效。

### 3.1.2 托彼特向上主認罪

「因為他們沒有遵守你的誠命，所以你使我們遭遇劫掠、俘擄、死亡，使我們流亡到一切外邦人中，受他們的諷刺、嘲笑、詛咒。如今，你因我和我祖先的罪行而加給我的種種刑罰，都是針對事實的，因為我們沒有遵守你的誠命，在你面前沒有忠誠行事」（多 3：4-5）——托彼特嘗試從天人盟約的角度，了解自己和自己的民族受苦的原因。

托彼特認為，他和他的民族今天所遭受的苦難，是上主針對他們犯罪的事實而施予的懲罰。不過，儘管上主因為以色列子民「沒有忠誠行事」（多 3：5）而懲罰他們，但上主始終是「慈愛忠誠」（多 3：2）的，決不會廢除與以色列子民所訂立的盟約。

「上主！現在求你顧念我，看護我，不要因我和我的祖先在你面前所犯的罪惡和愚昧而懲罰我」（多 3：3）——由於托彼特堅信上主永遠是盟約的天主，所以他在苦難中仍然懇求上主顧念。他知道，當上主「記起（remember）」祂與以色列的先祖亞巴郎、依撒格和雅各伯所訂立的盟約時，便會「顧念

(remember)」犯罪背約的以色列，寬恕他們的罪過（肋 26：42）。

### 3.1.3 托彼特向上主求死

「請你收去我的靈魂，使我從地面上消逝，化為灰土，因為死比生為我更好！因為我聽見了虛偽的辱罵，我心中很是憂傷。上主！請你救我脫離這種苦難，領我進入永遠的安所罷！上主！求你不要轉面不顧我，因為死了比活著看見這許多苦難，為我更好。這樣，我再也聽不見辱罵之聲了！」（多 3：6）——現在，托彼特在公義、慈愛和忠誠的審判者面前，表達自己內心的憂傷。他告訴上主自己已經無法繼續忍受虛偽的辱罵，唯願上主收去他的靈魂，使他進入永遠的安所。托彼特兩次向上主表達遭受辱罵的痛苦，亦兩次祈求上主讓他死去，以解除這份痛苦，這顯示他對能夠重過幸福的生活並不抱有多大的希望。<sup>9</sup>

托彼特幾乎被苦難所壓倒，甚至希望通過死亡結束難以忍受的辱罵，但他在道明求死的意願前，還是先向上主說：「請你按照你的聖意對待我罷！」（多 3：6）由此可見，托彼特在極端的處境中，仍然記得上主才是生命的主宰，把自己的命運交託於上主手中，等候上主按照祂的聖意對待自己。

## 3.2 撒辣的祈禱

撒辣的求死禱文（多 3：11-15）可分為以下四部分：

一、撒辣對天主的讚頌；

---

<sup>9</sup> 參 D. J. Harrington, "Prayers in Tobit", *The Bible Today* 37 (1999) 87。

- 二、撒辣向天主求死；
- 三、撒辣向天主表示自己的清白；
- 四、撒辣再向天主求死。

### 3.2.1 撒辣對天主的讚頌

「慈悲的天主！你是可頌揚的，你的聖名是永可讚頌的，願你的一切造物永遠讚頌你！」（多 3：11）——就如托彼特一開口便讚頌上主，撒辣同樣以頌揚天主展開她的祈禱。撒辣對天主聖名的讚頌，使人想起天主與以色列子民的盟約關係。

昔日，天主曾在西乃山上與以色列子民訂立盟約，從此，以色列要為天主而成為「司祭的國家，聖潔的國民」（出 19：6），而作為天主聖潔的國民，天主會使他們享有名譽、聲望和光榮（申 26：19），好使普世萬民看見天主對以色列所作的事，而明認祂是上主，使天主的聖名在萬民中獲享光榮（出 34：10），因為普世都是屬於天主的（出 19：5）。所以，在天人盟約的前提下，以色列子民的光榮反映天主聖名的光榮。

如今，以色列女子撒辣，因著自身的遭遇，被使女辱罵（多 3：7），自己固然得不到任何光榮，更別說要透過自己的光榮而光榮天主的聖名。不過，在這樣的處境下，撒辣還是渴望天主的聖名在萬物中受到永遠的讚頌。

### 3.2.2 撒辣向天主求死

「我向你仰面舉目，請你發言，命我脫離現世，使我再聽不到辱罵之聲

罷！」(多 3:12-13)——撒辣一如托彼特，希望通過死亡結束難以忍受的辱罵，但她並沒有像托彼特一樣，嘗試追尋自己受苦的原因，而只是向天主仰面和舉目，把自己的命運完全託付於慈悲和神聖(多 3:11)的天主手中，等候天主對她的生死出命與發言。

### 3.2.3 撒辣向天主表示自己的清白

「主你知道，我是清白的，我從沒有受到男子的玷污。我在流徙之地，從沒有玷污過我的名和我父親的名」(多 3:14-15)——撒辣不單沒有為自己所受的苦難尋求理由，她更自信自己是清白的，也堅信天主知道她的清白。

在盟約的許諾下，如果以色列子民謹守天主的法令，天主就必定祝福他們，不會讓他們成為不育的男女(申 7:12-14)。可是，使女卻辱罵撒辣說：「是你殺了你的丈夫……巴不得我們永遠見不到你有子女！」(多 3:8-9)故此，使女不單指控撒辣害死了她的七個丈夫，也間接表示她所以沒有子女是因為她沒有按照盟約的要求生活。

面對使女的指控，撒辣向天主表明自己是清白的，從來沒有受到男子的玷污，就是說，撒辣相信自己是按照盟約的要求生活的，是天主聖潔的國民，並沒有玷污過自己的名或父親的名，更沒有因此而使天主的聖名得不到應有的光榮。即使使女並不認為撒辣是無辜的，但撒辣卻相信天主知道她的清白。

### 3.2.4 撒辣再向天主求死

「我是我父親的獨生女，他沒有別的兒子來繼承，他也沒有近支的兄弟或近親，可以讓我嫁給他為妻。我的七個丈夫業已死去，我為什麼還活著呢？」

(多 3:15)——撒辣再一次向天主求死。今次，撒辣承認她看不到自己的生命還有甚麼意義，因為她已經不能盡獨生女的義務為父親誕下繼承人。不過，撒辣最終還是把自己的命運交託於天主手中，說：「假使你不願叫我死去，那麼，上主！請你垂顧可憐我，使我再不聽見辱罵罷！」(多 3:15)換言之，撒辣相信除了死亡外，天主也能藉別的方法拯救她脫免辱罵，<sup>10</sup> 雖然她並不知道這將會是甚麼方法。

### 3.3 兩篇禱文所表達的天人關係

流徙異邦、遭遇不幸固然令托彼特和撒辣痛苦萬分，但這份痛苦並非他們求死的原因。托彼特和撒辣的祈禱都是由辱罵者所激發的，辱罵的內容直指二人與天主的關係。為托彼特，妻子的辱罵指控上主沒有按公義對待他；為撒辣，使女的辱罵指控她沒有以聖潔的生活頌揚天主的聖名。無論是上主取消了對人的許諾抑或人背棄了天主，辱罵者都想指出天人盟約已被破壞。

儘管托彼特和撒辣聽到辱罵者指控天人盟約已被破壞，亦儘管他們按照盟約的要求生活卻見不到許諾的實現，但他們仍然相信上主是公義、慈愛和忠誠的，與他們永遠保持著盟約的關係。在二人的祈禱中，托彼特相信上主沒有廢除天人盟約，而撒辣則相信自己沒有背棄天主。在盟約的前提下，他們期待上主的顧念與看護(多 3:3)，相信上主不會「轉面不顧」(多 3:6)，亦表明自己會向天主「仰面舉目」(多 3:12)，把自己的生死完全交託於天主手中，接納天主的安排。

---

10 參 D. J. Harrington, "Prayers in Tobit", *The Bible Today* 37 (1999) 87。

雖然托彼特和撒辣面對著無法逃避的辱罵，未來的幸福也似乎不在眼前，生命亦好似失去了一切意義，但他們並沒有以為自己有權取掉自己的生命。在這樣的處境下，他們選擇向天主表達內心的憂傷，也把自己的生死完全交託於天主手中。他們不單沒有失去了對天主的意識，反而他們憂傷的原因，正是別人對天人盟約關係的誤解，以及隨之而來的不實的辱罵。他們最關心的，始終是天主與他們、他們的民族以及普世萬民的關係。

#### 4. 禱文內容的生活體現

在祈禱中，托彼特頌揚上主是公義、慈愛和忠誠的天主，而撒辣則渴望以聖潔的生活頌揚天主的聖名。那麼，他們所表達的這份天人關係，如何在他們的生命中得到體現？

##### 4.1 天主的行動

托彼特和撒辣求死後，榮耀的天主垂允了他們的祈禱，打發辣法耳天使來醫治他們（多 3：16-17）。

在托彼特的同意下，隱藏了天使身份的辣法耳陪伴多俾亞前往瑪待取回托彼特多年前存放在加貝羅兄弟那裏的銀子（多 5：3）。一路上，辣法耳教多俾亞從大魚身上取出驅趕惡魔及醫治白膜的藥材（多 6：4-9），又鼓勵多俾亞按禮俗迎娶撒辣（多 6：10-13）。多俾亞雖然害怕（多 6：15），但最終還是聽從辣法耳的建議迎娶撒辣。合房之前，二人先按照辣法耳的教導，以藥材並藉祈禱把惡魔從撒辣身上永遠驅趕出去（多 8：2-9）。回到尼尼微後，多俾亞用藥材治好了父親的眼疾（多 11：11-13）。當人們看見復明的托彼特走出城門迎接撒辣回家時，尼尼微人便承認天主的憐憫（多 11：16），而猶

太人亦皆大喜歡（多 11：18）。最後，辣法耳向托彼特父子表明身份（多 12：15），升天而去（多 12：20）。托彼特臨終前，囑咐多俾亞要領妻兒離開尼尼微、遷居瑪待，因為尼尼微將被毀滅（多 14：3-4）。待父母去世後，多俾亞把他們安葬（多 14：11-12），然後遷居瑪待事奉撒辣的雙親，並在他們壽終正寢後把他們安葬（多 14：12-13）。多俾亞去世前，尼尼微被毀滅（多 14：15），被擄的以色列子民將可返回耶路撒冷重建天主的聖殿，在那裏朝拜天主（多 14：5-6）。

## 4.2 禱文與生活

### 4.2.1 天主的公義

在祈禱中，托彼特頌揚上主的公義，結果，上主讓托彼特透過自己的生命，體驗祂是公義的審判者。托彼特雖然曾因行義而失去健康和財富，但最終明白這只是上主的試探（多 12：13）。上主不單讓他復明並得回財富，更讓他的獨生子娶得明智勇敢、美麗絕倫的撒辣為妻（多 6：12），又使多俾亞成為一位父親（多 14：3）。托彼特一生為了安葬枉死的同胞而招致種種禍患，不過他逝世後也得到眾人的隆重埋葬（多 14：11）。面對著公義的上主，托彼特臨終時對亞納的質疑作出了最後的回應，他說：「孩子！所以你們看：施捨的結果是什麼？不義的結果是什麼？是死亡。」（多 14：11）

撒辣同樣在自己的生命中，體驗到天主的公義。雖然她的婚姻會因為堅守天主的法律而遭到「毀滅者」<sup>11</sup>破壞，並被使女詛咒她不會有子女（多 3：

---

11 阿斯摩太意即毀滅者。

9)，但最終公義的天主不單使惡魔永遠離開她（多 6：8，8：3），更讓她嫁給善良無比（多 9：6）的多俾亞為妻，並成為一位母親（多 6：18）。身為獨生女的撒辣曾希望為父親誕下繼承人，結果，當她的父母年邁時，多俾亞與他們一起生活，孝敬他們，又在他們壽終正寢後安葬他們，最後也繼承了他們的家產（多 14：13）。

#### 4.2.2 天主聖名的光榮

在祈禱中，撒辣願天主的聖名受到萬物永遠的讚頌，結果，天主讓撒辣透過自己的生命，頌揚天主的聖名。藉著與多俾亞聖潔的婚姻，撒辣一家不再受到譏笑與辱罵，而天主的聖名亦因著他們對禮俗的堅守而得到光榮。當撒辣跟隨多俾亞返回尼尼微時，復明的托彼特走到城門迎接她，這使尼尼微人驚訝萬分（多 11：16），而猶太人則皆大喜歡（多 11：18）。在這一時刻，天主的聖名同時在猶太人和外邦人中受到顯揚（多 13：3）。

托彼特相信，當天主對流徙的俘虜施行仁慈時，大地四極的居民將歸屬於上主天主的聖名之下（多 13：13）。那時，以色列子民將誠心誠意懷念天主，回到耶路撒冷，在亞巴郎的土地上安居樂業（多 14：7），而普天下的外邦人也將敬畏上主天主，以行義來讚頌永生天主的聖名（多 14：6）。

#### 4.2.3 天主的醫治

從托彼特和撒辣的故事可見，在辱罵者眼中，上主根本不可能是二人所讚頌的盟約的天主，而二人亦在祈禱中表達他們對幸福的生活並不存有多大的希望，但天主卻在世人不知情的時候，俯聽了他們的祈禱，默默地醫治他們。

向上主求死後，托彼特一心認為自己快要死去，於是給多俾亞留下臨終遺言，叮囑他要把自己安葬（多 4：3），要一生想念上主，遵守祂的誡命（多 4：5-6），又要趕在他逝世前到瑪待取回他的財富。當多俾亞把辣法耳天使介紹給托彼特時，雖然「天主醫治」<sup>12</sup>就在眼前，但托彼特卻說自己好像死人，並無快樂可言（多 5：10），根本想不到天主已經展開了祂的醫治。

至於撒辣一家，當「天主醫治」登門拜訪並要賜給撒辣一個善良的丈夫時，撒辣一家卻沒有對二人的婚姻抱有多大的信心。辣古耳雖然爲了遵守梅瑟書的規定而把撒辣許配給多俾亞（多 7：12），但當夜卻悄悄地與僕人一起掘好墳墓（多 8：10），準備迎接多俾亞的死亡，即二人婚姻的失敗。他們同樣不知道，天主的醫治早已展開。

唯有當托彼特和撒辣回顧過去，方能看清上主對他們的醫治，切實地體驗上主的慈愛忠誠。托彼特最終明白，面對公義的上主、永世的君王，我們應先默觀祂爲人類所作的一切，然後高聲感謝、讚美和頌揚祂（多 13：7）。

總括來說，托彼特和撒辣在祈禱中頌揚上主的公義、慈愛和忠誠，亦明白在天人盟約下，天主子民應以聖潔的生活頌揚天主的聖名，結果，天主讓他們在生命中體驗祂確實是他們所頌揚的那位公義、慈愛和忠誠的天主，又讓他們藉聖潔的生活頌揚祂的聖名。雖然托彼特和撒辣曾經看不到五旬節的歡樂，並因遵守禮俗而爲毀滅者所傷害，但天主最終讓他們在自己的生命中體驗五旬節所紀念的西乃山盟約，又把禮俗的毀滅者永遠綑綁起來，使它再也不能施展其破壞力。

---

<sup>12</sup> 辣法耳意即天主醫治。

## 5. 結語

托彼特和撒辣的求死禱文是舊約中最完整的求死片段。除了這兩篇禱文外，舊約的不同部分亦記載著不同人物向天主求死的片段。這些人物包括：梅瑟五書中的梅瑟（戶 11：14-15）、歷史書中的厄里亞（列上 19：4）、智慧書中的約伯（約 7：15-16）和先知書中的約納（納 4：3）。他們面對的困難各不相同，但卻不約而同地懇求天主藉著死亡解除他們的痛苦。在天主面前，這些人物有時會沮喪失望，有時會忿怒抱怨，但無論如何，他們都選擇向天主祈禱，嘗試與天主交談，而最終亦得到天主的答覆。

反觀今日，我們對天主的意識日趨薄弱，在痛苦面前，不獨未能恰如其分地作出適當的回應，有時甚至連向天主表達憂傷、懇求天主扶助的意識也沒有。我們根本不相信天主會施行醫治，甚至不認為天主應介入我們的生活中。這種企圖把天主排除於祂所創造與照顧的世界之外的荒謬態度，使我們無法看清自己的位置，無法合宜地面對生命中的種種境況。

面對今日的處境，讓我們學習托彼特和撒辣，默觀天主為我們所作的一切，信賴天主的上智安排，衷心地對天主說：「請你按照你的聖意對待我罷！唯願你的聖名受顯揚！」

## 參考書目

### 聖經

Brenton, L. C. L. (ed.), *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, United States: Hendrickson 1986.

Oxford University Press, *The Complete Parallel Bible: Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, New York: Oxford University Press 1993.

思高聖經學會譯釋，《聖經》，香港：思高聖經學會，1999。

### 釋經書籍

Brueggemann, W., “The Book of Exodus”, in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, L. E. Keck et al. (eds.), Nashville: Abingdon Press 1994, 1, 675-981.

Bullard, R. A. & H. A. Hatton, *A Handbook on Tobit and Judith*, New York: United Bible Societies 2001.

Craghan, J., *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, Wilmington: Michael Glazier 1982.

Moore, C. A., *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible v.40A), New York: Doubleday 1996.

Nowell, I., "The Book of Tobit", in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, L. E. Keck et al. (eds.), Nashville: Abingdon Press 1999, 3, 973-1071.

Sarna, N. M. (ed.), *The JPS Torah Commentary: Exodus*, Philadelphia: The Jewish Publication Society 1991.

思高聖經學會編譯，《多俾亞傳》，香港：思高聖經學會，1950。

## 文獻

教宗若望保祿二世著，天主教中國主教團秘書處編譯組編譯，《生命的福音》通諭，台北：天主教教務協進會，1996。

## 聖經期刊

Brodie, L., "The Mystery of Tobit", *The Bible Today* 96 (1978) 1628-1630.

Di Lella, A. A., "Health and Healing in Tobit", *The Bible Today* 37 (1999) 69-73.

Harrington, D. J., "Prayers in Tobit", *The Bible Today* 37 (1999) 86-90.

Levine, A. J., "Women in Tobit". *The Bible Today* 37 (1999) 80-85.

Mc Cracken, D., "Narration and Comedy in the Book of Tobit", *Journal of Biblical Literature* 114 (1995) 401-418.

Nowell, I., "Aging in the Book of Tobit", *The Bible Today* 37 (1999) 74-79.

Nowell, I., "Irony in the Book of Tobit", *The Bible Today* 33 (1995) 79-83.

Weitzman, S., "Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 49-61.

## 辭典及百科全書

Moore, C. A., "Tobit, Book of", in: *The Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman (ed.), New York: Doubleday 1992. 6. 584-594.

Reddit, P. L., "Tobit", in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, G. W. Bromiley (ed.), Michigan: William B. Eerdmans 1988, 4, 866-868.

Schmidt, F. W., "Tobias", in: *The Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman (ed.), New York: Doubleday 1992. 6. 585.

李士漁，「五旬節」，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1988，第 81 條。

李智義，「盟約」，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1988，第 2072 條。

## 「預前指示」－醫學及倫理的探索

歐陽嘉傑

醫療科技不斷進步，提升了醫護人員治病的能力。雖然醫療科技能更完善地維持多個重要器官的生理功能，它亦可以延長末期病人的死亡過程，增加了垂死病人的痛苦，或令他喪失尊嚴。一個神志清醒的病人，還可以合理地拒絕一些只可延長死亡過程的，或一些「不相稱的」醫療程序。但他一旦進入了昏迷狀態時，便不可以繼續拒絕這些「不相稱的」醫療程序。西方社會已提倡了醫療上的「預前指示」，好使一個病人，在其還是神志清醒時，為日後昏迷或神志不清時，預先決定了那時所希望接受的健康護理或醫治。但醫療上的「預前指示」亦可以被濫用，作為行使「安樂死」的工具。

### 「預前指示」－ 是否有此需要？

日常生活中，一般成年人都享有自主權，可以為自己的一切事務作出相關的決定。其中包括了為自己的健康和生命，作出醫療護理上的決定。當一個成年人因為某些因素而不能為自己作出決定時，普通法並不授權或接受任何人為他作主。雖然醫護人員以往常要近親（父母、配偶、子女等）為病人在醫療護理上作出決定，但這始終是沒有法律根據。雖然近親會比較了解病人的個性及意願，但亦有機會存有利益衝突，令其所作出的決定，脫離為了病人最佳利益的原則。

若然近親為病人在醫療護理上作主可能有問題，不如讓醫護人員

爲他作主。這一樣是沒有法律根據的。此外，醫護人員的立場可能只從醫療護理的角度着眼，因而忽略了精神上或心靈上的因素，從而未能爲病人作出最恰當的決定。若醫生爲了救命而給耶和華見證人輸血，他其實已侵犯了病人在醫療護理上的自主權，在法律上是要負上責任的。

另一方面，當一個成年人不能爲自己作出決定時，是否一定要喪失其自主權？這並非理所當然的。社會一向都接受了遺囑的概念。遺囑亦可以算爲一種「預前指示」，只不過到當事人死後才生效，預先在生前爲死後的事務作出決定。這些事務不限於遺產的分配或殮葬的安排，死者可以在生前決定死後捐贈器官。既然社會已原則上接受了遺囑，這一種有限度的「預前指示」，社會便應該接受醫療上的「預前指示」，令不能爲自己作出決定的成年人，在醫療護理上保持有限度的自主權。

## 「預前指示」的種類與法律效力

何謂「預前指示」？醫療上的「預前指示」是指一種關於健康護理的「有先見之明的決定」，目的是令到病人即使日後失去作決定的行爲能力，其事先作出的決定仍可發揮效力。有部分論者則採用「生前預囑」(living will) 一詞去代表這些決定。但學者用詞不一，很容易引起混亂。

「預前指示」可以指病人事先所表達的意願或指他預前作出的決定，兩者的法律效力不同，後者的法律效力較大。另一方面，預前指示亦可以授權於一位病人信任的第三者，爲失去了作決定能力的病

人，當時作出醫療護理上的決定。這種預前指示亦常被稱為「生前預囑」。此外病人所作出的「預前指示」，可以贊成或接受進行某項（或所有各項）治療，亦可以反對或拒絕進行該項（或該等）治療。

醫療上的預前指示是有一定的法律效力。耶和華見證人會因其信仰而拒絕輸血。他們會預先作出聲明，指示在任何情況下，決不輸血。這種預前拒絕治療的指示，已在法庭上確定了其法律效力。加拿大安大略省上訴法庭曾在一九九零年於「Malette 訴 Shulman」一案裁定，耶和華見證人拒絕輸血的預前決定是絕對的。為 Malette 太太當時急救的醫生因給她輸血，已侵犯了病人可控制自身醫護程序的權利，故此雖然事實上令病人得益，醫生還是要負上毆打的法律責任。

若然病人早已預前贊成接受進行某項治療，他可否利用其預前指示，強迫醫生為他作出一些「不相稱的」或不恰當的醫療程序？普通法並不給予病人這個權利。法官在英國一九九三年「re J」一案中裁定，醫生不必違背其專業判斷和他對病人的專業責任，依照病人的意願，作出一些「不相稱的」或不恰當的醫療程序。

## 「預前指示」會在醫生治病的過程有何應用？

病人可以在很多不同情況下失去決定能力，而這些情況可以是短暫的、不斷惡化的、上下波動的，甚至是持久的。病人在全身麻醉下會短暫地失去決定能力，而一個患上老人癡呆症的病人，其決定能力會起初受輕微影響，但亦有機會不斷惡化。一個陷入持續植物人狀況的病人便永久地失去了他的決定能力。除此之外，末期病人往往會在身體機能惡化的過程中，漸漸地變得神志不清或昏迷，因而喪失了決

定能力。

病人短暫地失去決定能力，大可以等待他清醒起來才作出有關的決定。當然病情亦可能急劇惡化，令相關的決定變得緊急。若然病人不斷惡化地或持久地失去其決定能力，醫護人員便可以依照預前指示為病人進行其所希望接受的健康護理或醫治。若然病人沒有行使預前指示，但透過「生前預囑」授權於其信任的人仕，為他作出醫療護理上的決定，醫護人員便可與這人商討病人日後醫療護理的導向。

### 從倫理角度看「預前指示」

「預前指示」可以把病人的自主權，有限度地由其神志清醒時，延續到他失去決定能力的時候，應該是一件好事。表面上從倫理角度來看，亦似乎不存有甚麼問題。但一個人的自主權，是否存有甚麼限制呢？由此類推，「預前指示」和「生前預囑」又應否存有同樣的限制？

其實每個人的自主權，都是存有限制的。一個人的自主權，並不可以侵犯或限制其他人的自主權。任何人也不能以行使自主權為藉口，傷害他人，或破壞社會秩序。另外，儘管某件事情只涉及兩個成年人，而兩位當事人也知悉事情的性質，並同意讓這件事情發生；若然事件嚴重地挑戰大眾的價值觀，或超越社會的底線，這件事情亦會觸犯法律，而當事人亦會受到制裁。在香港買賣人體器官，和數年前在德國發生的食人案，便是兩個好例子。此外，很多國家的法律亦把精神病患者的自主權，在其病發時，即使病患者還保留著決定能力，也作出適當的限制，以保護病患者或他人的安全。

既然個人的自主權是存有這些限制，「預前指示」和「生前預囑」亦同樣地存有這些限制，因為「預前指示」和「生前預囑」只可以延續一個人的自主權，但並不能超越個人自主權的限制。

## 「預前指示」應存有甚麼限制？

「預前指示」和「生前預囑」的限制，便是社會對個人自主權的限制。普遍來說，社會是尊重生命的，會嚴重制裁殺人罪行。昔日自殺行為也被列為嚴重的刑事罪行，但現今社會因為了解到企圖自殺者，是需要接受心理協助，而不是要受法律制裁，故自殺行為已非刑事化了。雖然有人提倡把安樂死合法化，很少國家現時是接受安樂死，其中以荷蘭為主要例外。既然社會是不能接受安樂死，「預前指示」和「生前預囑」也不能執行安樂死。

安樂死不一定要以主動形式（如給病人毒藥）去執行，也可以由拒絕普通醫療程序或飲食，達到自的（這也稱為被動式安樂死）。這正是以立法機制去管制「預前指示」和「生前預囑」的一個隱憂。此外，某些健康護理或醫治程序是備受爭議的，尤其是以胃喉進行流體餵養或營養。外國有一些法院已裁定以胃喉進行流體餵養或營養，是一種醫治程序，而並非基本健康護理。對一些末期病人來說，這種醫治程序只能延長其死亡過程，所以病人是有權拒絕的。因此醫務人員亦可以在這些情況下，終止以胃喉進行流體餵養或營養。許多醫務人員對這類法庭裁判有所保留，因為他們認定，以胃喉進行流體餵養或營養，是一種基本健康護理，而接受這種餵養，亦是病人的基本人權。已故教宗若望保祿二世，二零零四年三月在宗座生命學院和世界天主

教醫生協會聯合舉辦，主題為「植物人狀況及延長生命治療」的研討會上，致辭時提醒出席者，用胃喉進行流體餵養或營養，是一種維持生命的基本護理，因此醫務人員在倫理角度上有絕對責任，為病人提供該等護理。研討會後亦發表聲明，批評醫務人員為植物人狀況病人，終止以胃喉進行流體餵養或營養，因而導致其死亡，是一種被動式安樂死行爲，在倫理角度上是絕對不能接受的。

但「預前指示」亦可以保障病人的生命。二零零五年美國斯基亞沃（或譯「夏沃」）一案便是一個好例子。泰莉·斯基亞沃女士（Terri Schiavo）在一九九零年因病發引致心臟停頓，腦部缺氧受損，墜入了持續植物人狀況，要用胃喉進行流體餵養。其丈夫兼法定監護人在一九九八年，聲稱妻子泰莉曾表示，不會希望這樣活著，因而向法庭申請拔出胃喉，令她自然死亡。泰莉的父母表示反對，開始了馬拉松式的法律訴訟戰。經過九年的法律程序，斯基亞沃的胃喉終於在去年三月中，第三次被拔出，十三天後與世長辭。其實無人可以知道斯基亞沃的真正意願，但若然她在「預前指示」中，列明要用胃喉進行流體餵養，其丈夫便很難聲稱妻子不希望這樣活下去。此案亦充分顯示出用「生前預囑」授權第三者為自己作出醫療護理上決定的危機。

「預前指示」應有的限制，亦可以由社會或其法律界定。香港法律改革委員會在二零零四年七月中所發表的諮詢文件中，建議把流體餵養或營養，列為「在任何情況之下，病人都應獲提供」的醫療護理（香港法律改革委員諮詢文件第 8.65 段），減少了濫用「預前指示」作為行使「安樂死」工具的機會。

## 「預前指示」與安樂死

「預前指示」其實與安樂死無關，但「預前指示」肯定可以被濫用作為行使「安樂死」的工具。若然病人早已作出決定，清楚在「預前指示」拒絕「相稱的」醫療護理，醫務人員也束手無策，不能為病人進行恰當的醫治。雖然在香港未必可以拒絕流體餵養，但也可拒絕讓醫生用抗生素治療肺炎，令它致命。

雖然病人不能尋死，但他亦無責任不顧一切地延長自己的壽命。教宗比約十二世在一九五七年十一月指出，病人必須在治病時，採取所有「普通」的治療方法，但任何人沒有責任要用「特殊」的方法。信理部亦在一九八零年五月發出對安樂死的聲明中，用了「相稱的」和「不相稱的」治療方法，提醒教徒要適當運用各種醫療方法。「我們先研究要採用的治療方法，其複雜性或冒險的程度、費用和使用此方法的可能性，再與預期的結果做比較，並斟酌病人的體力及精神狀況，來做正確的判斷。」《教會對安樂死的聲明》不願意運用「特殊」的醫療方法，與被動式安樂死，其實有天壤之別。一九九五年，教宗若望保祿二世在他的通諭《生命的福音》提醒我們，拒絕「特殊」或「不相稱的」的治療方法，是接受了死亡的現實，但「安樂死」卻涉及自殺或謀殺的惡意。

此外，某些末期病人可能會因病情而感到十分痛苦；他們是不用忍痛等死的，因為現代醫學已能把大多數病人的痛楚消除，或減少到一個可以忍受的程度。但是，如果消除痛楚的方法是要用強烈的止痛藥物，而這些藥物又已經能夠縮短壽命時，這些痛楚方法又是否可以

接受？教宗比約十二世在一九五七年二月指出，醫生可以用強烈止痛劑去消除病人的痛楚，即使有縮短病人壽命的危險，但是最好避免令病人喪失知覺，或阻礙他覆行其宗教上和倫理上的本份。

## 「預前指示」的一些問題

除了可以被濫用來行使「安樂死」的問題，「預前指示」亦可以因為其倚靠先見之明，而產生另外的問題。先見之明始終是有限制的；任何人都很難預料到自己病到末期時的各種支節。因此「極之詳盡的生前預囑也會有無法預見某些事件變化之虞，但生前預囑若是用籠統的字眼又可能會在應用於某些情況之時含糊不清，令醫生須花上不少詮釋的功夫。」（英格蘭法律委員會第 119 號諮詢文件，*Mentally Incapacitated Adults and Decision-Making: An Overview* (1991), 第 6.7 段）

既然先見之明是有限制的，病人亦有機會在其病重或臨終時改變初衷，撤銷其「預前指示」。撤銷「預前指示」的手續若然繁複，便成為撤銷「預前指示」的障礙。香港法律改革委員會建議以書面方式撤銷書面的「預前指示」（香港法律改革委員諮詢文件建議 6b），唯獨是在突發性的危急情況中，書面的預前指示可以口頭方式撤銷（建議 6c）。

行使「安樂死」只不過是濫用「預前指示」其中的一個例子。若然醫療保險公司或私營醫療機構要控制醫療成本，大可以要求投保人士或參與其醫療保健計劃的成員，一定要作出「預前指示」才能投保或參與其醫療計劃。這種行為不但沒有保障到病人的權益，「預前指示」

反被利用為限制病人權益的工具。有見及此，新加坡便立法規定，「如果有人規定必須作出預先醫療指示或不得作出此項指示是接受醫療服務或購買健康保險的條件，這就必然是一項罪行。」（香港法律改革委員諮詢文件第 7.172 段，第 6 (ii) 節）

「預前指示」亦可能令醫護人員犯了先入為主的錯誤。如果病人已作出一份「預前指示」以限制其臨終時所願意接受的醫療護理，醫護人員有可能在其病情未達到末期時，不採取十分積極的態度，因而令病人失救。因此新加坡亦立法「以確保預先醫療指示的存在，一定不會影響到病人在未獲證實病情到了末期之前關乎其醫治和治理方面的決定。」（香港法律改革委員諮詢文件第 7.172 段，第 6 (ii) 節）

除此之外，本港居民都存有華人一向對死亡和臨終時候的禁忌。其實一般人不肯立遺囑的，試問「預前指示」又怎能被社會接受？香港政府早已在一九九七年，立法制定《持久授權書條例》（第 501 章），為市民提供非醫療事務的一種預前指示，授權第三者管理持久授權書上所列明的特定事宜、財產或事務。但自法律生效以來，六年間期只有三份持久授權書進行註冊（香港法律改革委員諮詢文件第 8.71 段）。既然管理財產的預前決定都未獲大眾接受，醫療上的「預前指示」亦可能同被冷落。

## 總結

醫療上的「預前指示」是一種可以有限度地用來延續病人的自主權，由其神志清醒時，到他失去決定能力時候的工具。只要有效地限制其濫用，在倫理角度上並不存在甚麼問題。雖然「預前指示」可以

被濫用來行使「安樂死」，它也可以為失去了決定能力的病人，拒絕一些「特殊」或「不相稱的」治療方法，避免延長其死亡過程。

# 善終紓緩服務

陳丘敏如

善寧會的宗旨是「天為生命定壽元、人為生命賦意義」。生命的長短雖然非人力所能控制，但人卻有能力使自己活得更實在、更有意義。不論生命還有多少時日，每個人都應該可以有意義地活至最後一刻，這正是善終紓緩服務的使命。

## 1. 善終紓緩服務(Hospice Palliative Care)

善終紓緩服務(又稱寧養照顧服務)，是為末期癌症病患者提供之全人照顧及支援服務，由一隊曾受特別訓練的專業人員，包括醫生、護士、社工、心理學家、物理治療師、職業治療師、院牧、輔導員及義工等所組成。除了為病者提供身體護理、情緒和心靈輔導等全面照顧外，還為其家屬提供情緒及生活上的支援，更在病者離世後提供喪親善別輔導服務。「善終紓緩服務」主要為病者減輕痛楚和紓緩病徵而設。過程中，照顧者要以尊重病者的價值觀及需要為前提，讓他們在餘下的日子活得自在和有尊嚴。服務可透過各種方式提供，包括家居探訪、住院服務、日間寧養中心、社區或醫院的喪親支援等等。善終紓緩服務的理念可總括如下：

### 1.1 大自然的定律

生死是大自然的定律，凡有生命的，都需要面對死亡。理論上，每個人皆知人必有一死，卻未必相信會發生在親人或自己身上。「接受」

死亡，是平和面對死亡的關鍵；要明白死亡本身既不是疾病，亦不是人類的敵人，而是大自然的必然現象。

## 1.2 與身俱來的尊嚴

既生而為人，就有作為人的尊嚴，值得被尊重。縱然面對臨終，病者亦應受到尊重，有尊嚴地活至最後一刻。每個人皆有其獨特之處，亦有不同的價值觀。協助病者時，要尊重其需要，明白到每個人的價值觀不一，以致其需要亦有所不同；甚麼對臨終者來說是重要的，就是重要的。

## 1.3 生活的素質

雖然生命的長短超乎人的操控，但人絕對有能力改善生活素質。協助病者維持或提昇其生活素質是臨終照顧非常重要的一環。例如，利用各種輔助儀器來改善臨終者的活動能力，並鼓勵參與多元化的活動等，這些都有助提昇其生活素質。

## 1.4 全人照顧

人有多方面的需要，而善終紓緩服務也講求為病者提供身心靈的全人照顧。照顧身體的基本需要，把臨終者身體不適的徵狀減至最低，是善終紓緩服務的重要任務。死亡臨近，將會與世上所有愛的人與物分開，身體逐漸虛弱而需要依賴別人照顧等，都會令末期病者產生不穩定的情緒及困擾。透過服務，病者及家人的情緒得到撫平，心理需要亦得到滿足或轉化。

面對臨終，病者與親人的關係更顯重要。這時應把握機會，重修舊好，或作出適當調節，例如老伴身體不佳而不能照顧病者，病者便需接受其他照顧者的幫助。因為病者與家人的關係對臨終照顧有直接的影響，所以，善終紓緩服務的照顧對象不只是病者本身，而是病者及其家人所組成的一個單位。

面對死亡，令人感到生命的限制，亦凸顯出病者靈性上的需要。這需要不一定等同宗教信仰；有些人覺得需要重新去探究或檢視個人的價值觀、人生觀或宇宙觀等。在善終服務裏，這些需要都會被尊重及支持。

## 2. 晚晴照顧 (End-of-Life Care)

香港的善終紓緩服務大多只為末期癌症病患者而設，其他病症的末期雖沒有癌症般明顯，但也有一個每況愈下的晚晴階段。現代醫學先進，很多以往的不治之症，現在都能有效控制病徵，還可以延長病者壽命。結果，大部分人都要面對身體情況漸差的階段，然後才步入臨終期。晚晴照顧或人生末段的照顧是指在這階段病者所得到的關懷及照顧，無論病者身處家中或醫院，在寧養、安老或療養等設施中。優質的晚晴照顧包括以下幾個要點：

### 2.1 選擇

對於病者來說，有權選擇，最為重要。提供不同方案予病者參考，協助他們作出一個明確選擇，是有效的支持方法。首先要獲得相關的資料，並讓病者就個人的價值觀考慮及選擇合適的方案。透過分析有

關資料而作出的決定，通常會比較稱心合意，可幫助病者減低無助感。

## 2.2 支援

在人生末段，身體每況愈下，病者漸漸需要依賴別人的協助。照顧者不離不棄的態度，是病者心理上的最佳支持。病者家屬、受聘的照顧者及醫護人員都可按情況提供適切的援助，針對病者身心靈各方面的需要，有效地滿足病者。

## 2.3 坦誠開放

如患病者、其家屬及照顧者能夠抱坦誠開放的態度面對死亡，這將有助減少死亡帶來的孤獨及恐懼感。透過開放的討論，讓病者自主地表達內心感受及需要，使親人及照顧者更理解其真正需要，從而提供更合適的晚晴照顧。

## 2.4 全面地接納病者

每個人的思想、目標、希望及信念都各有不同。面對臨終過程，會把自己的價值觀凸顯出來。各人想法不同，難有對錯之分。要做到真正關心，身邊的人就要少加意見、少批評，盡量接受病者獨特的要求。

## 3. 香港人心目中的「好死」—死亡觀念的大型民意調查

為更進一步了解香港人心目中的「善終」，善寧會於 2004 年 2 月至 8 月期間，在各項公開活動中，成功以問卷方式訪問了超過 700 位

公眾人士，了解他們對「好死」的看法。

### 3.1 「好死」的因素及其重要性

這項調查得到香港大學行為健康教研中心的協助。調查人員參考西方有關死亡的文獻，再根據本地資深社會工作者的經驗，擬定了17項決定「好死」的因素。

「好死」因素，可分為四大範疇：—

傳統觀念——社會傳統的觀念，例如「死後風光大葬」

肉體無痛——臨終時沒有痛苦，例如「不用受病痛長時間折磨」

去者善終——做好心理準備，例如「回想一生沒有遺憾」

留者善別——家人安樂送別，例如「完成對家庭責任」

受訪者按每項「好死」因素的重要性，以0（完全不重要）至10（十分重要）評分。

### 3.2 調查結果

好死因素	分數	
死前唔駛受病痛長時間折磨	8.80	無肉體痛苦
臨死之前，能夠盡量減少身體上的痛楚	8.61	
知道自己死唔會拖累家人	8.29	留者善別
臨終前，生活各方面都唔駛靠人幫	7.96	
死前能夠同家人或親友好	7.85	
知道自己唔駛擔心家人以後生活	7.73	
死前完成對家庭責任	7.70	
死前仍然能夠得到其他人尊重	7.54	去者善終
死之前能夠完成埋未了心事	7.41	
諗番自己一生，會覺得活得好有意義	7.32	
死既時候，有家人係身邊陪住	7.10	
能夠生前安排或決定點處理自己身後事	7.09	
心理上已預備好自己將會死去	7.01	
死前有人肯聽自己講心事	6.99	
諗番自己一生，會覺得無乜遺憾	6.62	傳統觀念
死後身體完整	3.64	
能夠風光大葬	2.71	

### 3.3 主要發現

被評為最重要的兩項「好死」因素均屬於「無肉體痛苦」範疇。兩者的重要性，以 10 分為滿分計，平均高達 8.71 分。其次重要的「好死」因素則屬於「留者善別」範疇。五項關於家人因素的平均值，亦有 7.91 分之高。「去者善終」範疇屬於第三位，八項因素的重要性，平均達 7.13 分。最不重要的「好死」因素範疇是「傳統觀念」。相對於上述三大範疇，傳統觀念的重要性評分十分低，平均只有 3.18 分。

### 3.4 其他統計分析結果

經過統計學分析，不論被訪者的個人背景為何，對「無肉體痛苦」的重要性評分沒有分別。較年輕、較高學歷、信奉基督教或天主教的受訪者，傾向認為「留者善別」及「去者善終」是重要的「好死」因素。較年長、較低學歷、信奉道教或拜神的受訪者，明顯比較著重「傳統觀念」。

### 3.5 啟發及建議

死亡是人生必經階段，卻被社會普遍視為忌諱。是項調查為本港首次關於市民對死亡看法的大型民意研究，有助了解市民在面對臨終時的需要。總結調查結果所得，善寧會有以下結論：

#### 3.5.1 「無肉體痛苦」是受訪者認為最重要的「好死」因素。

建議：

家人應認識如何妥善照顧臨終病者的技巧；

醫護人員需有效運用有關紓緩治療的知識；

善用其他醫療配套，如家居探訪的寧養服務、或預前指示的選擇等。

### 3.5.2 「留者善別」，臨終者認為家人的需要，比自己能否善終更重要。建議：

不避談死亡。病者與家人開放地討論自己的想法，達至彼此明白和體諒；

將內心的說話（如道歉、原諒、感謝等）向對方說出，以免他朝後悔或遺憾；

共同商量有關家人日後生活的安排；

此段期間，與臨終者妥善的溝通和相處，可以幫助家人有效處理喪親後的情緒。

### 3.5.3 幫助臨終者「善終」，達至心靈上的平安。建議：

除了為臨終者提供醫療護理以外，心理上的支援亦非常重要；

與臨終者回顧並總結自己的一生，幫助他們欣賞自己曾對家庭或社會的付出；

尊重病者，願意陪伴和聆聽。

### 3.5.4 傳統對死亡的觀念和儀式，原來不被大部份受訪者所重視。建議：

家人毋須太過在意逝世者葬禮儀式上的安排，應量力而為；

如不能負擔部分葬禮儀式，亦毋須內疚；

鼓勵臨終者向家人說出自己的想法，家人可按臨終者的心意安排後事，讓彼此安心。

## 4. 臨終的痛苦

一般人對死亡的聯想都很負面，更認為死亡等同痛苦。有些人因為憂慮或接受不了這些聯想，而尋找提早結束生命的方法。有些人更把自己的主觀感受投射於他人身上，認為既然面對死亡是如此痛苦，不如成全病者求死的要求，協助了結生命。這些看法似乎很有道理，筆者希望再深入一點去探究臨終的痛苦，看看此說能否成立。

### 4.1 全人的痛苦

「痛」可源於肉體上的痛楚、疼痛，有生理的根據；「苦」卻是主觀的評價。我們常說「有苦自己知」，反映「苦」是個人內心的感受。在醫護界，其中一個「痛苦」的定義是「當病人說有痛楚，痛楚就存在。」換言之，當病者認為沒有痛楚，痛楚就不存在。現代善終運動始創人桑德施醫生 (Dame Cicely Saunders) 認為，痛楚是全面的/全人

的 (total pain)，不只發生於生理上。痛苦是受生理、心理、靈性及人際關係等因素而產生的主觀感覺，而這些因素全都互相牽動。

一位面對臨終的媽媽，她的痛苦可能來自不適的徵狀，但亦可能源於感到未能克盡母職，憂慮兒女的成長，或是惱恨丈夫的不是，或內疚未能與父母修好，或憤恨上天的不公平等。某一方面的痛苦增加，亦足以加劇其他的痛苦。同樣，某一方面的痛苦得到紓緩，其他的痛苦也隨之減少。例如，當一個病者肉體上的徵狀增加，他的憂慮亦會增多，憂慮自己將抵受不了、憂心會被家人遺棄等。有時候，透過專業人員的介入，家人與病者之間的關係得以改善，他的病徵亦見紓緩，甚至連止痛藥的份量也可調低。

## 4.2 現代文化

每個人都活在社會裡，價值觀亦受當代文化背景所影響。現代人事事講求效率，崇尚外表，以為凡事都在自己的操控之內。每個人在社會亦扮演很多不同的角色，有些人介紹自己為某某的太太、某某的母親，或甚麼公司的老板、誰的上司。我們花了不少時間去粉飾這些角色，使自己看起來更稱職。但，面對死亡的來臨，這些假設不再成立，各個角色面具亦被剝下，面對赤裸裸的內在自我，有些人會說：「我已經不再是我了！」其實，這個仍然是「我」，只不過是深層的自我。這個就是我們的心靈。

記得曾照顧一位病者，他退休前是一間上市公司的行政總裁。他說，當年他的一道行政命令，全公司上上下下都要乖乖去執行。患病後的他鬱鬱寡歡，常說疾病令他不能接受自己，連自己的手手腳腳都

不聽使喚，還問我可否理解他的痛苦。我們現代人比較少去關心、了解或孕育心靈，因為社會物質富庶，使我們的假設更為牢固。當死亡臨到，摧毀了我們熟識的外表，往往令我們無所適從，不知所措，非常痛苦。

### 4.3 超越痛苦

回顧自己的過去或是人類歷史，痛苦其實並不陌生，只不過我們不能接受它的存在。人生路上，寶貴的經驗往往要付出辛勞的代價；在患難中，我們可以學到更多，有更多得着。不要白白承受痛苦，只要處理得宜，痛苦可以變成正面的，超越痛苦更可見心靈成長。這成長有待我們去發掘，用創意去啓發新的可能。有些年輕的病者，因為經歷疾病的煎熬而愈發堅強成熟，甚至支持家人去接受自己的離世；很多喪親家屬經歷苦難後，都認為自己比以前進步，更懂得勇敢面對未來。

病者以尋死來結束痛苦，往往是一個求救的訊號，表示痛苦的劇烈程度已極為嚴峻。我們不應只看表面，去協助他們完結生命，而應該對症下藥，按照他們的情況來幫助。有些痛苦是作為人必然的經歷，以伴行者的角色支持他們，可減輕面對死亡所帶來的孤獨感覺。

## 5. 總結

善終紓緩服務為晚期病患者提供了具人性化的照顧。病者不單苦於表面的病徵，更有多方面的需要。當他們面對晚期疾病，可能會以獨特的方式去面對。因此，病者才是主導，身邊的人只是支持，讓他

們在生命最後階段活得有尊嚴。善寧會倡議每個人的人生末段，都能活得有尊嚴、有素質，並得到別人的關懷、支持、諒解及接納。信念是萬事之始，我們需要堅持個人的信念才能實踐信念。要優質的晚晴照顧得以普及，我們需要相信每個人都可以在有尊嚴的情況下離世，我們必須倡議為臨終者提供身心靈的全人照顧——一個適切的晚晴照顧。

「善寧會」透過社群教育，倡議珍惜生命、平和面對死亡、活出積極人生，致力推廣善終紓緩服務，及提供喪親善別輔導服務，並拓展善終及善別的專業培訓課程。為協助更多有需要人士渡過及面對人生末段，「善寧會」正積極開拓多項臨終照顧培訓課程、小組善別輔導服務及社群教育活動，以實踐「天為生命定壽元，人為生命賦意義」的宗旨。

# 殯儀與死亡文化

丘建峰

## 引言

人異於禽獸，其中一個關鍵，即在於人能預知自己的死亡。這個預知，並不是指預知其確實的日期時間地點，而是我們神智開明後，自然會知道，自己終有一天，會到達死亡。由於有此預知，必然會產生疑問與恐懼：死後往哪裡去呢？死亡是否就是一切的結束呢？死後的世界與生者的世界有何關係呢？凡是種種，引發人對於生命的反省，而反省不同，就形成了不同的死亡文化。

這裡先說明一點：死亡文化一詞有廣狹兩義，為天主教徒而言，狹義是指一種認同死亡的文化，即前教宗若望保祿二世在《生命的福音》中經常責斥的死亡文化，指今天的世代，往往把死亡視為解決問題的方法，如安樂死、墮胎等，結果形成人對死亡的贊賞與認同，間接否定了生命的真正意義。<sup>1</sup>

至於廣義的死亡文化，是指文化當中關於死亡的反思，從而形成的思想模式與禮儀。本文主要討論的是後者，但是在文章的最後部份，也會稍涉當代特殊的死亡文化。

---

<sup>1</sup> 可參考慕容理著 徐珊珊譯「生命與死亡的文化」，《神思》(29期 1996/5)，75-82頁。

談到殯儀，可以說是代表不同文化對死亡反省後的具體表現。由於對死亡有太多不可解釋的疑問，人類只能透過某些儀式，把這些疑問背後的憂慮與恐懼，加以淡化，從而讓在世者保持生命的活力，這可以說是所有殯儀的基本理念。對於這個問題，本文嘗試從儒家與道家對殯儀的處理，探討中國人如何面對死亡。所以選取儒道兩家，主要原因是儒家思想為中國傳統主流的思想體系，而我們今天不少關於死亡的看法，都受到儒家思想的影響。不過在今天，再沒有純粹的儒家殯儀，只有夾雜儒家思想色彩的民間殯儀，在此，我們借用了台灣的一套殯儀程序作為討論的對象，看看當中混雜了儒家思想的儀式，有何特別的死亡文化。

至於取道家而捨佛教儀式，一方面是道教儀式較為普遍，另一方面是正統的佛教本身並不注重儀式，所以我們會探討道教的殯儀，並且從中窺探中國人對死亡的看法。

最後，我們會提及天主教的殯葬禮儀的特點，希望在未來，天主教殯儀能進一步本地化，讓更多人能在傷痛中，仍能領受天主的恩寵。

雖然本文會探討中國的殯儀，但是這個探討局限性相當大。由於中國的殯儀既涉及地方性色彩，又有不同宗教成份的滲入，所以本文探討的中國殯儀，只是取其中大者，而未能就相關的細節，一一辨析，故讀者切勿以偏概全。

## 儒家思想與殯儀

當我們探討儒家思想與其相關的殯儀時，我們很容易會有一種矛

盾的感覺：一方面，儒家思想並不重視死亡，對死亡採取一種輕視或漠視的態度；另一方面，儒家的殯儀是相當嚴肅和複雜，幾乎每一個細節都有所顧及的。為何會有這種看似矛盾的情況呢？讓我們先了解一下儒家的死亡觀。

爲儒家來說，死亡並不是一件雖要特別關注的事情。廣爲人知的一個說法：「未知生，焉知死？」（《論語》先進）就是出自孔子的口中。當時子路問孔子死亡的問題，孔子就答出這個流傳至今的說法，也就是說，人應該把注意集中生命或生活上，如果我們都不能好好生活，死亡爲我們來說又有何意義呢？所以，孔子的看法，其實是把死亡放在生命之下；只要好好生命，生而無悔，則又死而何懼呢？故此孟子進一步發揮說：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子》盡心上）意指人的生命長短不由自己主宰，故此死亡是不由自己控制的，要來便來；不過，人卻可以在生命中好好修養自己，讓自己活得有意義，便已經足夠了。

曾在患病的說話，最能夠體現這種精神：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」（《論語》泰伯）當曾子面對死亡的時候，他重視自己是否可以保持原來的表現，不要變得情緒不安，就足夠了。至於和殯儀有關的事情（籩豆之事），由有關的人打理就可以了。

由此可見，儒家的死亡觀，其實就是用生命的意義來化解死亡；唯有好好過活，才不用理會死亡的。其實，這樣的說法，並沒有真的解決死亡這個不可解的迷思，人對於不知去向的死亡，仍然是有很多

疑惑的。即使是孔子本身也免不了這種煩惱，那就是他的好學生顏淵早逝的情況，孔子非常沉重地說「天喪予！天喪予！」（《論語》先進）由於孔子認定顏淵能夠承繼自己的思想，因此當顏淵早喪，孔子感到命運對他的播弄，就如天要他的生命完結一般。可見即使如何努力做好自己，其實也有不可逆轉的限制在其中。關於這一點，是儒家所未能處理的。

雖然儒家不重視死亡本身，但是對於喪禮殯儀，卻是異常重視的。關於儒家的禮儀，最早又最權威的書，首推《禮記》。<sup>2</sup> 在《禮記》一書共有四十九篇，即使只計和殯儀直接有關的，也有「喪服小記」、「喪大記」、「奔喪」、「問喪」、「服喪」及「喪服四制」等六篇，其他還有談及守喪三年及祭祀問題，佔全書約四份之一的篇幅。由此可見，儒家對於殯儀，其實很重視的。原因在於儒家重視殯儀的教化功能。

我們以喪服為例，由《禮記》一直衍生出來的傳統，我們的喪服共有五等：「斬衰」、「齊衰」、「大功」、「小功」及「總麻」。為父守喪，要穿上「斬衰」，是一件不縫邊的精麻衣服，還要配上其他衣物(如木杖、麻帶等)，並且要守喪三年。在這段時間中，行為有所規範，最初是不可以吃飯，待喪禮完結，正式下葬後，才可以吃稀飯等。至於「齊衰」則是喪母之服，「大功」是近親，「小功」是遠親，而「總麻」是一般同宗族的人了。

---

2 這個說法並不完備，因為與《禮記》時間相約的《儀禮》一書，同樣記載了不少關於喪禮的內容，不過這裡為方便討論，只集中在《禮記》一書。

至於整個殯儀的過程就更加仔細，每一部份都有所規定，包括死後屍體擺放的地點、時間，誰人可以伴於棺邊，何時入殮，棺木的尺寸，一一都有明確的限定。這裡不詳細說明，有興趣的讀者可以參考《禮記》的內容。

儒家的殯儀如此講究，有學者認為主要是基於三個特點：重孝道、明宗法、顯等級。<sup>3</sup> 有關這三點，我們不再一一說明，而點出與死亡文化有關的一個重點，即為儒家來說，亡者的去向不可探究，但是亡者為生者而言，仍然是有意義的。無論是強調孝道、重視家族血緣，還是透過禮儀來突顯不同階層的身份，都是屬於現世的事物。

由以上的解說，我們大概可以明白，為何儒家思想雖然深入人心，今天的殯葬儀式，絕少採用儒家的方式。除了儒家的要求，為今天的社會來說不切實際後，最重要的原因，是儒家對於殯葬禮儀的制定，是基於現世的需要，卻沒有嘗試回應終極的問題。所以有學者指出：

*儒家的喪禮基本上依據「事死如事生，事亡如事存」的原則，主張對待死去先人仍應終始如一地盡「孝」。……儒家以喪禮成為實踐孝道的處理方法，目的是希望喪家孝眷能夠依禮而渡過失去親人的哀傷悲痛過程，這是儒家在處理死亡時所採取的理性態度。<sup>4</sup>*

---

3 呂應鐘「殯葬文化變遷與殯葬改革」，見「新客星站」

<http://www.thinkerstar.com/lu/essays/funeral/reform.html>

4 黎志添「從打齋儀式看道教對死亡的處理。」，《凝視死亡——死與人間的多元省思》（香港：香港中文大學，2005），59頁。

當然，時移世易，今天中國人的社會裡，不會完全按照以上所提及的儒家做法。我們如果審視今天不同的地區的殯儀程式，也很難找到「純粹」的儒家禮儀。不過，儒家重孝、重階級的精神，卻仍然保存在若干的禮儀。這裡按照今天台灣的一般情況，介紹整個過程：

舉哀→乞水→淨身→成服帶孝→守舖→示喪→入殮→家奠禮→公奠禮→安釘禮→誦經→旋柩→啓靈→發引<sup>5</sup>→出殯→辭答→點主→祭墓→呼龍→旋墓→返主→按主安靈→回食。

在這個程序中，我們特別可以看出重視孝道和階級的儀式，首先是「成服帶孝」，因為這承繼了傳統的做法，按不同的身份，穿上不同的喪服，既表達階級之不同，亦代表了孝道。

又如「乞水」與「淨身」，都是我們所熟悉的做法，當中也代表兩種儒家傳統的思想。一方面是孝思，即對已逝者仍然抱有一份親切的關懷，為他細心打理。但是另一方面，也代表「事死如事生，事亡如事存」的精神。這一點，在很多環節中，都可以強烈地感受到，如「啓靈」這儀式，實指開始移動棺木，送往安葬之所。在這個儀式中，子孫要隨棺木爬行，以示不捨；當棺木放進靈車後，子孫又要抓住靈車一角，或是抓車和靈車相連的綁帶，以示對死者的不捨。

談到這裡，我們不難發現，在這樣的殯儀中，死亡似乎只是屬於活人的事情，對於死者的何去何從，並沒有理會。正如上文所言，由

---

5 參台南縣喪葬禮儀研究推展協會編印《台南縣殯儀服務手冊》(2005·1)，5 頁。關於其流程，當中涉及一些行政項目，故有所刪略。

於儒家在死亡這個問題上，以理性的樂觀來面對，所以確實不大處理死亡的疑問。不過，從以上殯儀中，我們仍然可以看到若干對死亡的看法。

首先是魂魄分離，意指人在死亡後是有靈魂的，但是這個靈魂處於不穩定的狀況，而活人最重要的任務，是讓這個魂魄可以繼續保留在身體上，直到整個殯儀完成，則魂魄可以保存在固定的位置上了。這種思想，特別明顯地呈現在一些需要移動死者的儀式上，如入殮、旋柩、啓靈、出殯、呼龍等，都強調至親需要用某些動作或儀式，來令死者的靈魂不要逸走。

在中國的個別地區，還會有「招魂」的儀式，這個儀式，在屈原的作品「招魂」中也有出現，相信是源自戰國時代的中國南方。在儀式中，主禮人帶領親人一同誦唱歌曲，內容指家中有美食醇酒、華服麗居等等，藉此把亡靈招回家中，得以安穩。這些儀式，代表了傳統中國人的兩種對死亡的態度：

- (1) 死後有靈，並不是魂飛魄散；
- (2) 靈魂得以安息，在於能否與至親保持聯絡。

雖然如此，這些儀式還是未有處理人對於死亡世界的疑問。即使我們按照所有禮儀來進行喪禮，我們仍然會問：死者最終往哪裡去呢？相信不少有至親逝世的人，也會有同樣的經驗：我們很難相信亡者的靈魂，就是棲身於所埋之處。這個物理上的地點，可以作為生者紀念死者之所，卻很難令生者相信，死者在此刻仍在此。

特別是今天的社會，「非自然死亡」的情況甚多，就會引來更大的焦慮，對於這些不自然的死亡，究竟死者會有什麼後果呢？我們如何可以幫助他呢？在這些問題下，儒家的殯儀，顯出它所涵蘊的死亡文化，並不能解決人心中的疑慮。

## 道教殯儀與死亡

由以上的疑慮，我們會較容易明白，為何中國人的地方，即使沒有宗教信仰的人，往往都是採道教或佛教儀式來進行喪禮，特別是道教的儀式，由於沒有信仰上的限制，比佛教的儀式，更多人採用。這在於「道教在處理死亡的方法和態度上，與儒家非常不同。二者主要的分別在於，道教完全是以在冥途中的死魂之終向所歸，作為齋儀中最重要的關懷對象和救濟目的」<sup>6</sup>

那麼，道教的喪禮儀式又何？我們這裡羅列一個程序，再加以討論：

開壇請聖→啓靈招亡→開經拜懺→破九方地獄門→引亡魂遊十王冥殿→沐浴→過金銀仙橋→散花解冤→祭幽→送亡離位。<sup>7</sup>

在這個程序中，我們可以看到道教的儀式，把注意力重新集中在亡者身上，而非只關心到在世者的情緒與教化。在這個程序的開端，道士首先以相關的儀式，特別以灑水的方法，把靈尙變成了一個特別

---

6 同注 4，60 頁。

7 同注 4，66 頁。

的界限，是屬於鬼魂的地域，由這個界域中，再進行相關的儀式，而這些儀式的重心，就是讓死者可以平安地渡過進往冥界的路途，並且借助在世者儀式的幫助，得以洗滌罪污，從而達到登仙成聖的地步。因此，在劃出界限後，道士所需要做的，就是把亡靈召來這個界限之內，以便儀式可以在亡者身上發揮效果，從而達成亡者得以成仙的目的。

由於儀式懷著這個目的，因此「開經拜懺」、「破九方地獄門」及「引亡魂遊十王冥殿」等儀式，其實就是透過儀式，讓亡靈明白自己過去的罪過，然後在儀式的力量中，打破地獄的九道大門，並且走過十方閻羅殿，離開地獄，前往仙界。

最後的幾個步驟，包括「沐浴」、「過金銀仙橋」及「散花解冤」，是代表亡靈得以進入仙界的儀式。在這幾個儀式後，餘下的是「祭幽」，則是「向幽鬼孤魂分衣施食，解其飢渴寒苦」的行動。<sup>8</sup>

最後的「送亡離位」，即把亡靈送回所屬的地方，不再存於靈堂之上。

有趣的是，二者為死者努力的終極目標雖然不同，在方法上卻相當一致。如果我們審視上文提及第一種殯儀模式，整個儀式的目的，就是希望死者不要迷失在不知的空間中，而藉著親人的照拂和呼召，可以回到親人的身邊，保持自己的靈魂不散。道教的儀式，目的不是

---

<sup>8</sup> 同注 4， 66 頁。

回到親人身旁，而是飛昇成仙，得成正果。雖然二者的目的不同，過程卻同樣是在親人的協助下，讓死者渡過死亡這個難關。

## 兩種殯儀的死亡文化

由以上兩個殯儀的分析，以下我們可以對當中蘊含的意義，略加發揮。

首先，死亡是不可解不可明瞭的。在第一種殯儀中，視死如生，正正是代表了人對於死亡的無法理解和說明，因此只能夠用「死者若生」的方法，讓在生者有能力，面對死亡此一事實。相信曾經「瞻仰遺容」的人，當看到死者如安眠般的樣子，都會感到一份莫名的安心。如果曾經看過美國的電視劇「六呎風雲」(six feet under)的讀者，對於遺體的外貌的重要性，會有更深的理解。<sup>9</sup>

可是，這樣的做法，正正反映人對於死亡的不可或不能接受。這種不接受死亡的態度，在第二種殯儀中，就更加明顯。表面上，第二種殯儀要求在生者投入死者的世界，似乎是讓我們接受死亡的世界。但是我想深一層：亡者在冥界的成功失敗，最後取決的，仍然是在生者的助力。在生者舉行的儀式，一一賦予亡者力量，讓亡者可以得以成仙。換言之，在生者不是進入了茫然不可知的死亡世界，而是把死

---

9 「六呎風雲」是美國 HBO 出品的一齣電影連續劇，以一個經營殯儀業的家庭為中心，探討美國人的生活，特別是由死者的角度來審視問題。幾乎在每一集中，都有處理「非自然死亡」者遺體的苦惱，而該殯儀館的「美容師」，往往能「化腐朽為神奇」，被業界譽為「殯儀美容界達芬奇」。

亡的世界，透過儀式，重新掌握在自己的手上。

同樣的思維模式，更明顯呈現在紙紮這個項目上。紙紮的做法，就是渴望以在生的力量，改變死者的生活。我們希望用紙紮的東西，透過儀式(火燒/誠心祈求)，能夠在死者的世界中，重現出來。可是，這種想法，實質是一廂情願地相信死後的世界與我們現世的處境，並無二致，才可能成立的。故此，我們熱中於這樣的行為本身，只是代表我們對死亡的無知與恐懼，唯有希望現在尚能掌握的力量，可以改變這個不可知的世界。

還可以討論的一點是：死亡與罪的關係。在第一種殯儀中，罪的因素並不明顯；但是在第二種殯儀中，罪是其中一個很重要的問題。在殯儀的前半部份，儀式要處理的，主要是死者的罪惡，而透過儀式，讓死者可以悔改，得以淨化，才可以進入破出地獄，昇往仙界的目的地。在這裡，死亡未必代表罪惡，但是死亡是一個終結，而在這個時刻，人就必須要面對自己曾經犯下的罪惡了。

另一個環節也和這個主題有關，就是祭幽的部份。祭幽是救濟其他孤魂野鬼。那麼，孤魂野鬼由何處而來呢？除了是由於沒有人透過儀式去救濟的亡者外，「非自然死亡」的人，也是很容易成為這些無主孤魂。這種想法，隱然顯示死亡與罪惡的直接關係。意思是：如果人不能安然死亡，必然是和罪惡有關。

## 參與者的角度

除了透過殯儀本身來分析當代人的死亡文化，我們還可以從一些

參與者的反應，看出今天死亡文化，特別是香港人死亡文化的某些特點。

以下先看一個「網誌」上關於「破地獄」的感想：

破地獄，是道教一種超渡先人的儀式，目的是希望剛過世的先人往生路上平安。

我曾經置身其中，感覺有如看了一場神功戲，劇目大概就是目蓮救母。破地獄進行前，各位子孫及其他觀眾乖乖就坐。主要表演者，即道士先生，叮囑各人不要過份接近表演現場，因為表演時會有爆破場面。接著，道士先生在靈堂正中，先人靈位前，放置幾只象徵地獄的鵝鶉蛋。破地獄正式開始，道士身披長長戲服，手執木劍，點燃黏在木劍上的符咒，隨著樂隊演奏的音樂，圍著那個小小蛋地獄，搖頭擺腦，揮動木劍，唸唸有詞。

這場集舞蹈，武術，歌唱，戲劇，雜技等大成的藝術表演實在精采非常，最後一招：單劍連環爆破鵝鶉蛋，一時陣陣煙霧飄起，令坐在我身旁的年幼表弟及其他現場觀眾看得入神。如果我不是礙於最年長孫女暨破地獄儀式鑽石級贊助人身份，一定拍手表示欣賞。當然我沒有，只是暗呼好武功！

歷時接近半句鐘的破地獄，盛惠港幣\$16000。當一個入了頭五強有知名度的落遷港姐，拍一個深入民心的飲品廣告，不過收費\$6000，就知道，藝術無價。

先人能否接收到這場破地獄儀式，實屬未知之數(總有機會問

問)，但各位表演者，肯定是相金先惠，一定收到。<sup>10</sup>

另一個網誌中，參與「破地獄」儀式的作者，同樣表示「先人是不是有所領受，老實說我不知道。這種事，不過是求個心之所安吧」。<sup>11</sup>

從這兩位「網友」的心聲，我們可以看到的是，以上兩種殯儀的功能，正在動搖。現代人由於知識較多，思考能力較強，對於這些殯儀的作用，表示懷疑。如第一位網友對於「破地獄」的看法，認為是「集……大成的藝術表演」，並不認為這個儀式，對亡者有任何的功效。

雖然如此，兩位「網友」同時又對於這個儀式，不完全地否定。如「先人能否接收到這場破地獄儀式，實屬未知之數」、「先人是不是有所領受，老實說我不知道」，都顯出二人不想完全否定儀式的作用。

為何會有這樣矛盾的看法呢？大概就在於，透過儀式來驅除人對於死亡的困惑的心理，始終是人的需要。即使是不受自己認同的儀式，仍然不想完全否定，因為自己對於死亡，永遠都沒有一個認定的答案。

或許這就是現代人對於死亡的一種曖昧態度：不相信透過傳統的殯儀，可以真的達致破解死亡的功效，但是又覺得不能不進行某些禮儀，讓自己的先人，仍然能夠有一定的可能性，突破死亡。

---

10 引自「SaSa 的快樂印記」網誌：

<http://www.bbs.org.hk/pc/pccon.php?id=29&nid=11545&s=all>

11 引自「諸式會社」網誌：<http://bbs.org.hk/pc/pccon.php?id=77&nid=11542&s=all>

面對這樣的困境，個人認為，天主教的殯儀是可以真的幫助人去迎接死亡。由於天主教的死亡觀，與中國傳統的死亡觀並不相同，故此整個殯儀的特點，是讓人看到未來的希望，而這個希望又不是建基於殯儀中的法事，反是來自人對於天主的信心。當然，本文的焦點，不在於探討天主教殯儀如何進一步本地化，所以在此只是點出這個可能，而如何在殯儀的精神上更進一步融合，讓更多人能藉天主教殯儀而稍紓其傷痛，進而認識天主，是一個大課題，有待對禮儀深有認識的有識之士努力了。

# 先秦儒家「生死問題」的探討

周景勳

## 1. 導言

中國哲學從先秦諸子的思想鳴放至今，儒家的思想一直都以「顯學」流傳於中國，而儒家哲學所落實談論的卻是以「人」為中心的「人文思想」；面對「人」的生命，儒家提出一套生命的學問，即從「內聖外王」的架構引導人面對自己的生命，萬物的生命，以致能參贊天地萬物生生的化育。於是，人必須從生命的認知開始，繼而有生命的發揚、生命的旋律、生命的提昇和超越，達至生命的完美至善。面對這一個生命歷程的理想，我們應該「用心」於如何調協自己的生命、運轉自己的生命和安頓自己的生命；就是說：我們不單有廣闊的外觀視域，看透生命外在的境遇，也要有深邃的內觀視域，看通生命內在的涵蘊。

偶爾看到唐代詩人王之渙的登鶴雀樓一詩而有所感觸：

白日依山盡，黃河入海流；欲窮千里目，更上一層樓。

詩人運用樸素淺顯的語言，引導人進入一個廣大而有深度的視域，從而說出了人若要把握生命的終極，就要有進取向上的精神、高瞻遠矚的胸襟，藉以突破生命原有的畫面，走向更高的境界；這樣，我們的視域才能超山和入海。其實，在孔子的生命中，他「也有登東

山而小魯、登泰山而小天下」的廣闊深邃的心境，更有讚嘆天地萬物生生不息的偉大運轉，因為天理流行不息，不必言說而能昭明顯著：

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？（《論語》陽貨篇）

天理雖無言，卻給人帶來了反思的機會；人也由萬物的復生消逝的自然現象尋找思維的內容。在人的生命中，最落實的思維內容乃與生命有關的兩個充滿神秘感的課題：「生」與「死」，因為人不能對自己的「生」與「死」作出任何的要求和改變，甚至不能理解，只能在「已生」的過程中，透過萬物的生死現象作出反思和認知。無怪乎孔子在回答子路關於死亡之間時說：

未知生，焉知死！（《論語》先進篇）

朱熹註釋曰：「非原始而知所以生，則必能反終而知所以死。」（《四書集註》）

其實，關於「生」與「死」的理解，是每一個民族文化所必須面對而不能回答和迴避的問題；因為每個活著的人都是經過「生」來到人世間，「生」的時間、空間、形態、種族等都不是自己選擇的；再者，每個活著的人既已生存，就一定要面對「死亡」，「死」的滋味和去向也不是活著的人所能體驗的；於是，每一個民族的生死觀，往往會影響該民族的文化，也變成其思維的特色和路向，且深深地影響著民族

中的每一個人的思想和生活方式。<sup>1</sup>

同樣地，在不同的文化中，人都有一個共同的體驗，這體驗為不同民族有不同的宗教觀，要求人超越生死的局限；因此，人在思維中探索：「生何來？死何去？」的意義，其答案似乎是：人的生存是在「偶然」間來人世間的，表面看來是一種命定，是無奈的；但若能深入的反思，剔除消極的聯想，以積極的態度接納自我生命的存在，在不同的時空和境況中，盡心盡力地活出生命的光華，雖然人活在世間似過路旅客，也要在現實生命裡找出目標，讓生命的腳跡能變成後人的生命指標；若說人的生命猶如一盞小油燈，亮點了生命之光，不論這點光是大或是小，只要盡了自己的力量，燃點到最後的一刻，油盡蕊滅，一切都由它自然地在轉瞬間過去，但在我們心中，我們知道還有別的生命之光繼續在黑暗中發出光芒，這是儒家所說的「明明德、親民、止於至善」（《大學》），在其內有著生生不息，代代相傳的生命力。<sup>2</sup>

儒家對生死思想的探討，源於周朝，故受周朝的天道思想和禮文精神所影響，孔子自己很清楚表達了跟從周朝禮文的精神說：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。（《論語》八佾篇）

孔子更讚美周朝的德政是崇高的，可以成為歷史文化的傳統，引導人落實於禮文，使人能博之以文、約之以禮，達到「老者安之，朋

1 朱義祿著，「儒家的生死觀與中華民族的浩然正氣」，《儒家理想人格與中國文化》第八章，中國沈陽遼寧教育出版社 1991 383-384 頁。

2 周景勳著，「來世的憧憬——超越死亡」，《神思》n19（1993）87 頁。

友信之，少者懷之」(《論語》公冶長篇)的積極生活；因此，孔子願以發揚周朝文化傳統為己任，且臨危不懼：

周之德，其可謂至德也已矣！(《論語》泰伯篇)

文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？(《論語》子罕篇)

既然孔子的思想與周朝的天道觀和孔子精神有著息息相關的淵源關係，自然地在思想上有著一個清晰的圖像，而肯定禮文精神乃源出於天，於是一切的「生死存亡」都在天命之下形成。孔子便隨著周公所發揮的「天命」理論和周禮——在文化上是集成了夏商的思想——我們可以從《書經》和《左傳》得到佐證：

天敘有典，勅我五典惇哉。天秩有禮，且我五禮有庸哉。(《書經》皋陶謨)

禮以順天，天之道也，(《左傳》文一五)

可見，孔子接受了周朝對「天」的信仰，相信天是至高而關心人間，統轄萬物生死存亡的主宰。<sup>3</sup>

因此，先秦儒家便隨著這個思路，將「天生烝民、有物有則」，「天生烝民、其命匪諶」，「有命自天」(《詩經》大雅)，「天之生我，我辰安在？」(《詩經》小雅)，「維天之命、於穆不已，於乎不顯，文王之

---

3 傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北 學生書局 1985 80, 107 頁。

德之純。」(《詩經》周頌),「非夭夭民,民中絕命。」(《書經》高宗彤曰),「天降喪于殷」(《書經》酒誥)等天命的思想保存,作為形上本源的根據,再作反省,落實在生活中,作為人生命的規範或誠勸,務求人人能修身安人,以德配天,故人需「克己復禮」,才能進德於「仁」,<sup>4</sup>再進而「立志殺身成仁」(《論語》子罕篇)和「舍生取義」(《孟子》告子上),達至「天人合一」。本文也隨著:從「天道思想的啟發,藉天命而落實在人道之德的層面,使人因修德成聖再返回天道之天人合一的境界」之路向來探討先秦儒家的「生死」問題。

## 2. 周朝天道思想的啟發言生死

先秦儒家之言「生死」是在不同的向度上言的,我們可以觀其思想路向,找出進程,藉以豐富我們所談論的思想內容和實現其思想的理想。

先秦儒家的思想在周朝的「天道」思想的影響下,也必然接受了「天」和「命」的觀念,這觀念早就在商朝已存在,因為由周初文獻的《詩經》、《書經》看來,天與帝(商朝人民心目中的至高存有,對人間世握有終極的權柄)是可以互換使用,有共同的意涵。<sup>5</sup>但周朝更將「天」的思想凸顯出來,其所扮演的角色有更廣闊的向度:

---

4 《左傳》有言:「克己復禮,仁也。」(昭一二)孔子引述之而言「克己復禮為仁。一日克己復禮,天下歸仁焉。為仁由己,而由人乎哉?」顏淵曰:「請問其目?」子曰:「非禮勿視,非禮勿聽,非禮勿言,非禮勿動。」(《論語》顏淵篇)

5 傅佩榮著,《儒道天論發微》,台北 學生書局 1985 27頁。

—— 啓示之天  
    審判之天  
    選生之天  
    統活之天  
    載行之天

這些不同的向度在於說明，人的生命乃源於天，人的生命便必須合乎天之德，使能做到天人同心；同時，因為天乃統治者，故能主宰人的生命，更能審判人的行為和命令人如何生活，人也因為要明辨天命，故以「占卜」為其方法，以「禮」作為規範，使人能順天之道而行。

先秦儒家在周朝「天」和「命」的觀念影響下，有下列的表達：

—— 孔子提出：

「生死有命，富貴在天」（《論語》顏淵篇）

「自古皆有死，民無信不立。」（《論語》顏淵篇）

「顏淵死，子曰：噫！天喪予。」（《論語》先進篇）

「伯牛有疾，……子曰：亡之，命矣夫，斯人也，而有斯疾也。」  
（《論語》雍也篇）

從孔子所言的「天」與「命」是相應的，人的生死存亡離不開「天」與「命」，人只能順之而活，安身立命地接受，且當修德以配天，順應生死以安命不羈。

—— 孟子提出：

「且天之生物也，使之一本。」（《孟子》滕文公上）

「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（《孟子》萬章上、下）

「順天者昌，逆天者亡。」（《孟子》離婁上）

「莫之爲而爲者，天也；莫之致而致者，命也。」（《孟子》萬章上）

「盡其道而死者，正命也。」（《孟子》盡心上）

孟子隨孔子之意，更將以德配天之說發揚，人必須順天而行，因萬物皆由天而生，必須發揮天所賦予人的一本之善，盡心知性以知天，存心養性以事天，就是要人盡天道人道而活，且通天地一氣而生，不失心中善者爲正命。

—— 荀子提出：

「生，人之始也；死，人之終也。」（《荀子》禮論）

「天地者，生之始也。」（《荀子》王制）

「天能生物不能辨物也，地能載人不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」（《荀子》禮論）

「天生烝民」（《荀子》榮辱）

荀子之言「天」有別於孔孟之「天」，乃以自然之天爲本意，故人當自然地順生安死，其間不離禮以制人，使人不陷於環境惡，故勉勵人隨聖人行。荀子不太重視「命」之說明，重視人要多學習和解蔽而

積德，却也言「知命者不怨天」。（《荀子》榮辱）

從以上所言，我們可以看出先秦儒家在「天」與「命」的觀念下說論生死存亡。

### 3. 天道落實於人道之德的層面言生死

「天地之大德曰生。」（易傳繫辭）

這層面是在「價值取向」上作分析。傅佩榮引用孟洛(Donald Munro)在「德概念之起源」一文說：

「德字原指人對天定法則所持的一貫態度；理想的德，是指這種態度表現於恪遵天定法則的日常行為中。個人與天的交往要靠這種態度來維持；因此，德具宗教性格。到了周朝，德字進一步代表統治者所賞賜的恩惠，因為人們相信這種作法符合天的一項主要命令。於是，德自然而然在百姓心中產生敬愛與忠誠，並群起歸向行德的人。」<sup>6</sup>

「德」將人登極於天，故儒家有「以德配天」的思想，而以「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純」（《詩經》周頌）作為所有人的模範，藉以啓導人要修身立德以獲生命，因為「詩云：永言配命，自求多福。」（《孟子》離婁上）故只有：有德者才能明辨天命，獲享天命。於是，先秦儒家都鼓勵人勤於修德，以維持生命，使人人能明善誠身，順受天命之正。可見，「德」是人的生命內在的因果，而不

---

6 傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北 學生書局 1985 45 頁。

是外在的聯繫。故我們可從「德」字從心從直的字義說，其本義即是正見於心，所謂端正心思也，從而說出「德者性之端也者。」<sup>7</sup>人在內心確立正直的準則，加強心性的修養，指導和約束個人行為以求達到「外得於人」的要求，故可稱之為「德」。「德」之說在周朝更提倡內心反省，引導人的端正心性，內容以「孝悌」為中心，此乃要落實到現實的政治生活中，即「孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。」（《論語》為政篇）周人講孝悌，鼓吹「德」。<sup>8</sup>為使「德」能行於「孝」的具體表現，孔子以「禮」作為規範，故有說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語》為政篇）就是啟發儒家以德配天的思想，作為「人道」與「天道」通貫的橋樑。

### 3.1 知的向度

—— 孔子提出：

「五十知天命。」（《論語》為政篇）

「不知命，無以為君子也。」（《論語》堯曰篇）

「未知生，焉知死？」（《論語》先進篇）

—— 孟子提出：

「知命者，不立巖墻之下。」（《孟子》盡心上）

7 《禮記·樂記》。孔穎達說：「德者性之端也者，言德行者是性之端正也。」

8 劉翔著，《中國傳統價值觀詮釋學》，上海 三聯書店 1996 90-97 頁。

「盡其心者、知其性也；知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。」(《孟子》盡心下)

—— 荀子提出：

「自知者不怨人，知命者不怨天。怨人者窮，怨天者無志。」(《荀子》榮辱)

從「知」的向度來說，儒家提出了「知天」、「知天命」、「知性」、「知命」、「知生」與「知死」的關連，這是一份「德知」，使人在無怨中生活，好能存心養性，不失心中德和善，以成爲「君子」。<sup>9</sup>

### 3.2 倫理道德的向度

#### (a) 孝的表達

「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」(《中庸》)

「事生，飾始也；送死，飾終也，終始具而孝子之事畢，聖人之

---

9 羅光總主教言：「儒家『知』的對象爲『理』……人爲求知，目的在日常生活中能夠合理地應付隨時來的事物，即是人生活的日常關係。爲能合理地應付這些關係，儒家主張『知天』、『知己』、『知人』。……知天知己知人，三者相連貫。爲修身，先須立志；爲立志，先須擇善；爲擇善，既要知天理，又要知己，還要知時和位；既立了志，必須力行，必須反省；爲反省，又須知人知天。在力行時，還要知道言，也要知命。所以知和行，全在天、人、己三者中週旋，若應付得宜，才能成聖、成賢、成君子。」羅光著，《儒家生命哲學》，台灣 學生書局 1995 年 9 月初版 319-329 頁。

道矣。刻死而附生，謂之墨；刻生而附死，謂之惑；殺生而送死，謂之賊，大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮儀之法式也，儒者是矣。」（《荀子》禮論）

「養生不是以當大事，惟怕送死可以當大事。」（《孟子》離婁下）

「養生送死而無憾。」（《孟子》離婁下）

「慎終追遠。」（《論語》學而篇）

### (b) 以「生」言之

—— 五倫十義：

五倫：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。

十義：父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠。

—— 重視生命：生命的教化

—— 生命的實現：親親、仁民、愛物

—— 生命的發揚：「樂天知命故不憂」（易傳：繫辭）

### (c) 以「死」言之

—— 生命的歸厚：慎終追遠，民德歸厚（《論語》學而篇）

—— 生命的不朽：三不朽（立德、立功、立言）

從「倫理道德」的向度來說，儒家強調孝的表達，以確定「家庭」倫常關係，重視生命的教化，是為建立和諧的社會秩序，有意將整個

社會家庭化，以便在家庭內維護人的品德，將「孝」推到「治天下」的層面（《孝經》）。<sup>10</sup> 人活著要不斷修德，以發揚人與人的良好關係，維護「親親、仁民、愛物」的精神，且能為生命建樹「不朽」的將來，在「生生死死，死死生生」上因著「德」而恆常與天相配，與人相融，且超越時空，生生不息地在不同時代中開拓「德」的價值。

### 3.3 價值取向的向度

「朝聞道，夕死可矣。」（《論語》里仁篇）

「幼而不孫（遜）弟、長而無述焉，老而不死，是為賊也。」（《論語》憲問篇）（刺激無所貢獻的生命以砥礪人生）

「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。」（《孟子》盡心上）

「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語》子罕篇）

「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生取義者也。」（《孟子》告子篇）

「人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」（《荀子》正名篇）  
生於憂患，死於安樂。<sup>11</sup>

從「價值」的向度來說，儒家肯定「德性的價值」，這是生命的精

---

10 參閱張德勝著，《儒家倫理與秩序情結》，巨流圖書公司 1989 年 9 月一版 93 頁。

11 周景勳著，「來世的憧憬——超越死亡」，《神思》n19，1993 年 11 月 92-93 頁。

神價值的開拓，使人明瞭「仁、義、禮、智」的重要。好能引導人在「人性本善」的思想中激發人的道德意識、道德原則、道德理想和道德價值，其精神在於「君子所過者化，所存者神，而德配乎天地」（《孟子》告子下），充分發展生命的「一體之仁」的精神價值乃是瀟天蓋地的愛，人願意為此精神價值而捨棄生命。<sup>12</sup>

### 3.4 理想人格的向度

#### (a) 學爲聖人、君子、大夫

「曹交問曰：『人皆可以爲堯舜，有諸？』孟子曰：『然。……堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。』」（《孟子》告子上）

「麒麟之于走獸，鳳凰之于飛鳥，太山之于丘垤，河海之于行潦，類也。聖人之于民，亦類也。」（《孟子》公孫丑上）

「聖人與我同類者也。」（《孟子》告子上）

#### (b) 聖人與天地合其德

「夫『大人』者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。……知進退存亡而不失其正者，其惟聖人矣！」（易乾、文言）

---

12 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 161-174 頁。

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（《孟子》滕文公下）

從「理想人格」的向度來說，儒家確認「聖人」是最高的人格，且肯定只要人願意努力修德便能成聖：「儒家的教育，是以人人皆可為堯舜，培植每個人作聖人。」<sup>13</sup> 故荀子說：「求學，其義在始乎為士，終乎為聖人。」（《荀子》勸學篇）羅光總主教說：「聖人配天，聖人至德，聖人達天德，氣象萬千，至道而凝。這等高尚的人品，誰敢說能做到，『若聖與仁，則吾豈敢』，孔子的這句話，後代儒家都有同感。但是孔子能夠『七十而從心所欲不踰矩』，後代儒家沒有敢說這話的人，儒家從孔子以後沒有另一位聖人，大家祇勉力擇善而固執，以作君子。君子，成了儒家的修養人格，聖人祇是心目中懸著的目標：『雖不能至，而心嚮往之。』」<sup>14</sup>

#### 4. 復返天道的天人合一的層面

儒家的經典《四書》中的「中庸」有這樣的記載：

「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

---

13 羅光著，《儒家生命哲學》，學生書局 1995年9月初版 420頁。

14 同上，428頁。

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」

「誠者，自成也。而道者，自道也。誠者物之終始，不誠無物。」

「誠者非自成己而已也，所以成物也。」

從《中庸》的內容，我們可以看出儒家的思想已經有一穩固的形上基礎，展現了「誠」與天道人道的關連，因「誠」能涵蓋萬有，並能擁抱一切存在的事物，充實一切存在的事物。<sup>15</sup>「誠」在貫通「天道」「人道」之際，不會泯滅「人」的本有身份和在宇宙間的位置；反之，能成就人的本性本位，同時也提升人與宇宙萬物合而為一，這種「天人合一之觀念，實際上貫穿整個中國哲學史」<sup>16</sup>可見，儒家在形上學上肯定天道的創造力，充塞宇宙間，且流衍演化，萬物由之而生；另一面又強調人性的內在價值，在「德」上與天相配。<sup>17</sup>這種「天」、「人」、「地」、「萬物」相連的脈絡，就是《周易》所說的「生生」。<sup>18</sup>在「生生」中，方東美老師更說：儒家的「成就之偉大若是，故能德配天地，參贊化育，而與天地參矣！此種視人憑藉理性作用可以由行能之自然人層次，逐步超昇，發展至於理想完美之聖人境界，即儒家提倡人偉所持論之理由及根據所在。……一言以蔽之，可引歸一大結論：『天人合德』。在天人『和合』之中，個人之宇宙性之地位於焉確立，當此時也，構成其人格中之諸涵德及一切知能才性，皆『充其量，

15 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 30-31 頁。陳榮捷著，《中國哲學史記》。

16 同上，109 頁。陳榮捷著，《中國形上學之綜合》。

17 同上，217 頁。方東美著，《中國形上學中之宇宙與個人》。

18 羅光著，《儒家生命哲學》，學生書局 1995 年 9 月初版 170 頁。

盡其類』，得到充份發展——『盡性』是也。」<sup>19</sup>人在「盡性」中可以參贊天地化育。顯示了生生不息的不朽生命，在歷史中綿延不斷。由是，我們了解儒家之言「生」，實在是「生生」不息的生命創生的力量，一代一代的延續，此「生」由「仁」而發展成人與人的和諧共融，以建樹「家庭」、「社會」、「國家」以至於「天下」。至於「死」，其指向是生命的不朽，人在立德、立功、立言上明白不朽的意義，「依照孔學論之，人生即在仁體中。人生之不朽，應在仁體中不朽。人生之意義，即人人的心互在他人的心中存在之謂。永遠存在於他人的心裡，則其人即可謂不朽。孔子至今還是不朽，還是生存於世。只因『人心之所同然』<sup>20</sup>，為孔子所先得，所以孔子能永生長在於人類的心中而歷久不滅。」

透過「天人合一」與「天人合德」的探討，我們可以從「生與死」二個不同的層面來說明儒家思想的宗教向度和「祭祖與鬼神」的宗教思域。

#### 4.1 以「德」配天之宗教向度

- 天人合一
- 參贊天地之化育（《中庸》）
- 萬物皆備於我（《孟子》盡心上）

---

19 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 224-225 頁。方東美著，《中國形上學中之宇宙與個人》。

20 錢穆著，《靈魂與心》，聯經出版事業有限公司 1981 年四印 30 頁。

當我們談「德」時，我們可從許慎《說文解字》中得其意為：「外得於人，內得於己」的內涵意義，說明了「端正心性，反省自我」的要求，就是要人「正見於心，端正心思」，<sup>21</sup>人在內心確立正直的準則，加強心性的修養，指導和約束個人行為以求達到「外得於人」的準繩。這思想更引發人面對天人之間的平衡，作出生命的回應，就是看到「天無私覆」的大德，故人亦當端正心思，以「德」配應天道，故人當「敬天」，<sup>22</sup>「祭天」和「守天命」，<sup>23</sup>人因此可以盡性，也可以參贊天地化育，與天地合德。因為「德」，更說明了人配合「天與地」為三才，肯定人立於天地間必須頂天立地的做人，以德配天更使人體驗到：「對內是藉以啓發仁心的自覺；對外是藉以象徵對整個人類社會以及歷史文化的關顧。在孔子心中，一個理想的人格是應朝這內聖外王兩面都充分推廣的。」<sup>24</sup>其培養訓練的始端在於「德」——「孝道」。此孝德的教化是「天經、地義、民行」的道德規範，可貫通「天道」與「人道」的融通契合。

## 4.2 祭祖與鬼的宗教思域

——「非其鬼祭之，諂也。」（《論語》為政篇）

- 
- 21 《禮記·樂記》。孔穎達疏：「德者性之端也者，言德行者是性之端正也。」  
 22 「敬之敬之，天唯顯思。」（《詩經》敬之）。  
 23 羅光著，中華文化復興運動推行委員會主編，《中西宗教哲學比較研究》，中央文物供應社發行 1982 63-66 頁。  
 24 曾昭旭著，「骨肉相親，志業相承——孝道觀念的發展」，《天道與人道》，中國文化新論：思想篇二，聯經出版事業公司 1993 220 頁。

- 「未能事人，焉能事鬼。」（《論語》先進篇）
- 「敬鬼神而遠之。」（《論語》雍也篇）
- 「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」（《論語》八佾篇）

我們談「以德配天」時，實在是周朝初期提出「天命靡常」以「敬德」配「天」的「天」「人」相應相合的思想，儒家在追索其本源時提出：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本返始也。（《禮記》郊特性）

其實，人的祭天祭祖乃發自報謝天恩和祖先之庇蔭；在祭祀中要求人「追養繼孝」，「孝」之為「德」便可以配天。故孔子在談「慎終追遠」時，提出「民德歸厚矣」，就說明了活著的人（生），必須在生活中追念死去的先人（死），且要「誠心追祭」。從祭祀祖先和鬼神上，儒家藉此加強人的誠意正心和崇德報功的修養行為，且對天地神明表示敬畏，好能正人心、律人行。在祭祀上，人要虔敬地齋戒沐浴，潔淨身心，誠如中庸所言：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊（齋）明盛服，以承祭祀，洋洋乎，如在其上，如在其左右。」因為祖先和鬼神常在人的周遭，與人不分離，猶如天人合一，相應相隨，以正人心，律人行。

## 5. 結論 —— 生死：一條簡單的道路

當人出世的一刻，就是「生」的開始，「生」便使一個人與「天、

地、人」發生了相連相關相屬的關係；人不能逃避，若要逃避「生」，只有「枉死」的路；爲了「不枉死」，人要抱著希望一步一步地走人生的路，好能充實自己，順應自然而安之若命地完成人生的旅程而「正寢」的「死」。這條由「生」到「死」的歷程，就是一條簡單的道路；人如何走在這條簡單的道路，必須視「個人」的修爲了。就是說：人在生存的機緣中，要不斷修德配天，充實生命，養心於誠與靜以至於寡欲。因此，人要學習用一種愉快的心情，面對生存與死亡之間的矛盾。試想一下，我們的「導言」中提過：人的生存是在「偶然」間來到人世間的，這看來是一種命定，是無奈的；但若人人能：—

剔除消極的聯想，以積極的思維作反省，除非自己不生存，否則在生存的時空下，人便要學習好好地接納自我生命的存在，在不同的時空和境況中，盡心盡力地活出生命的光華，猶如一盞小油燈，亮點了生命之光，不論這點光是大或是小，盡了自己的力量，燃點到最後的一刻，油盡蕊滅，一切都讓它自然地轉瞬間過去，但在我們心中，我們知道還有別的生命之光繼續在黑暗中發出光芒，這是生生不息、代代相傳的生命力。所以借用徐志摩的詩：「偶然」所描述的內容和王逢吉教授的詮釋，幫助我們能灑脫地面對生存與死亡的衝突。

徐志摩在「偶然」中的描述：

我是天空裡的一片雲，  
偶爾投影在你的波心，  
你不必驚訝，  
更無須歡喜，  
在轉瞬間消滅了蹤影。

王逢吉教授的詮釋：「人間世的一切既是偶然，那又何必喜？更不必悲了！尤其是『各人都有各人自己的方向』，不如還是忘懷了吧！可是，在『那交會時互放的光亮』，詩人並未曾忘記，而且永遠留在詩人心裡恆久不滅。」<sup>25</sup>

此刻，人要有「任重道遠」的精神，以及時入世道德精神轉化人心；儒家的學者都以弘道崇德作為自己的歷史使命，以時代良知的形像展現於歷史，給時代一種內心警惕。<sup>26</sup> 孔子面對當時的生活狀況，提出了有啟發性的憂患意識：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語》述而篇）實在給現代人一種反省尋思的機會。這是出於人本性之善，也可說是天性的愛，使人能在「生」「死」之間體驗生命的自覺，誠如魯迅所說的：

所以覺醒的人，此後應將這天性的愛，更加擴張，更加醇化；用無我的愛，自己犧牲於後起新人。開宗第一，便是理解。……第二，便是指導。……第三，便是解放。……這樣，父母對於子女，應該健全的產生，盡力的教育，完全的解放。<sup>27</sup>

人若無自覺心解放自己，多修德養心，多學習理解，便沒有「終

---

25 周景勳著，「來世的憧憬——超越死亡」，《神思》n19，1993年11月87頁。

26 唐文明著，《與命與仁——原始儒家倫理精神與現代性問題》，河北大學出版社2002 103-109頁。

27 魯迅：「我們現在怎樣做父親」，《魯迅全集》第一卷，人民文學出版社1981 135-136頁。

極」的安全感，現代的物質和商賈在金錢掛帥下，以冠冕堂皇的名義腐蝕著現代人的心靈，大家都以「即食心態」和計算的方式處理人生、信仰、教育和修養等問題，結果是怎樣的，一如舍勒對現代社會的描繪：

世界不再是溫暖的、有機的「家園」，而是變成了計算和工作進取的冰冷對象，不再是愛和冥思的對象，而是計算和加工的對象。<sup>28</sup>

這種現象是活著的死亡現象：正德不修，正學不講，正義不徙，不善不改是人心死的現象，何來能理解「雖死猶生」的深義？羅光總主教說得好：

目前急切需要訂立各項工商業的職業道德標準，那種利益為合法，那種利益為不合法，同時又須要進行道德教育，由社會教育和學校教育同行推進，激發人們的良知，又激發人們的羞恥心。<sup>29</sup>

人的生命本來是一條由「生」到「死」的簡單的道路，人在此道路上鋪置一顆「自覺」的心，才能在

「生死」間

「義利」間

「愛恨」間

---

28 舍勒：「死與永生」，劉小楓編，《舍勒選集》（下），上海 三聯書店 1999 988 頁。

29 羅光著，《中國哲學的精神》，台灣 學生書局 1990 210 頁。

「善惡」間

「聖俗」間找到平衡與希望。

讓我們在現今的時代中，抱著孟子力行其善的充實之美的精神而生活，進入生生不朽的超越生死的境界：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子》盡心下）

## 從安魂曲談死亡

羅家明

《安魂曲》原名 Requiem，來自安魂曲歌詞中第一段經文的第一個字，是拉丁文的「安息」之意。安魂曲是天主教儀式中的送葬彌撒音樂，是對亡者的追念及期待讓亡者靈魂安息的音樂。音樂莊嚴肅穆，加上使用人聲演唱，帶有很豐富的情感，更容易打動人心。安魂曲除了對亡者的哀悼、對末日審判的畏懼和祈求天主賜給死者安息外，其實，也是希望能帶給活著的人，更大的力量支撐渡過傷痛，並且撫慰心靈。所以，很多的作曲家都有留下感人肺腑的安魂曲。

安魂曲的經文包括了一般彌撒曲的常用部分（Ordinary）及專用部分（Proper）組成，由於《安魂曲》是悲哀的樂曲，因此常用部分只有〈垂憐經〉（Kyrie）、〈歡呼歌〉（Sanctus）及〈羔羊讚〉（Agnus Dei），沒有〈光榮頌〉（Gloria）和〈信經〉（Credo）；而專用部分則有〈進堂詠〉（Introit）、〈階台經〉（Gradual）、〈連唱曲〉（Tract）、〈繼攄詠〉（Sequence）、〈奉獻曲〉（Offertory）、〈領主曲〉（Communion）、〈安所經〉（Libera me）和〈告別曲〉（Valedictio）。很少作曲家會將所有經文譜寫音樂，有的作曲家在譜寫安魂曲時，會自由地在以上幾段經文之間選擇合適的段落或選取一段本不屬於彌撒典禮本身的經文譜曲。

〈進堂詠〉在安魂彌撒中是一首〈安息經〉（Requiem），一開始就聲明「上主，求你賜給他們永遠的安息，並以永恆的光輝照耀他們！」，向參與彌撒的人宣布彌撒的主題，表示這是為亡者所舉行的

一場彌撒。這段經文以後在〈階台經〉、〈領主曲〉和〈告別曲〉再度出現。跟著的〈垂憐經〉正好向有哀告性質的〈安息經〉繼續向上主呼求。〈階台經〉和〈連唱曲〉的經文「上主，求你解救已亡信眾的靈魂！」仍然是強烈地向上主哀求，超渡亡靈。〈繼抒詠〉（即著名的「震怒之日」一段）經文由於以戲劇化的方式詳細描寫世人接受末日審判的百般情狀：號聲四起，瀾漫天空，所有死去的人都將從墳墓中復活出來，聽候最後的審判；一切善惡都已記錄於卷冊中，一無隱瞞。特別能夠激發作曲家的想像力，他們便常在這一個段落裡充分發揮戲劇性創作，佔了整首安魂曲的中心。歷史上甚至有許多作曲家曾經單獨取出「震怒之日」的經文來譜寫獨立的樂曲。〈奉獻曲〉「主耶穌基督」在奉獻餅酒時唱出祈禱的心聲：奉獻、讚頌、犧牲和祈禱，求主拯救亡靈，超渡他們，走出幽谷，由死亡進入生命。接著的〈歡呼歌〉和〈羔羊讚〉與普通彌撒經文大致相同，前者仍有普天頌讚的意義，為加強哀悼之情，可選擇加唱三次〈慈悲的耶穌〉呼求短句。然後配〈羔羊讚〉予以補充，祈求天主使亡者安息在主懷。〈領主曲〉在教友領聖體時唱，以「上主，求你以永恆的光輝照耀他們……」「上主，求你賜給他們永遠的安息。」開始，回應〈進堂詠〉。〈安所經〉是彌撒完後安息禮的追思曲。歌詞首句是「上主，拯救我！」，內容再次提及末日審判的景象，但比〈繼抒詠〉的「震怒之日」一段為省略。最後是〈告別曲〉「領往天鄉」，經文與〈安所經〉有著強烈對比，由驚恐和震怒轉向平靜與安寧，似是亡者的痛苦已得到慰藉。一切從傷感中帶出希望喜樂，安息主懷。

在長長的音樂歷史中，不少作曲家都曾為安魂彌撒譜曲，迄今已超逾千首。有些作曲家以平和、祈福式的旋律來撫慰亡者家屬，發抒

親朋的悼惜之情；另有一些作曲家則藉著某些具有潛在描述性的經文段落（例如「震怒之日」與「號角響起」等段落），譜寫出鎮懾憾動的戲劇性效果。這與作曲家本身的風格、創作動機和他們對死亡的看法大有關係。但有一點是共通的，就是這種音樂形式都不可能太歡愉輕快，總是多少帶點悲劇色彩。

莫扎特(Mozart)的《安魂曲》，這首曠世傑作，之所以這麼出名，當然和與它有關的種種傳聞有關。此曲是莫扎特臨終前的作品，但樂曲還未完成，他就與世長辭了。身為絕佳歌劇作曲家的莫扎特，在此曲刻意返璞歸真，壓抑歌劇戲劇化表現的程度。另一方面，莫扎特卻又在音符間反映出個人遭遇的情愫，莫扎特本身從樂曲一開始就將建立起來的氣勢與格調一直成功地持續到底，音樂內容與風格貫徹始終，尤其最後〈領主曲〉呼應〈垂憐經〉的時候，全曲也就好像畫上了一個圓滿的句號。莫扎特寫作過許多宗教音樂，多半都是充滿了歡樂和陽光，沒有一絲傷感。他天才橫溢，一生短暫的際遇並不一帆風順。他一生直到窮極潦倒之時，即使在與死神爭時間的當兒，他對人生及死亡卻抱有積極而正面的態度。在宗教信仰上，十分信靠天主，他並不畏懼死亡，這從他的書信中可感受到。當他的母親過世後，他將噩耗告知父親，並安慰他要完全順從天主的旨意，並感謝上主母親得善終，擺脫痛苦，在世的親人會虔誠地向天主祈求，然後把心思轉移到其他事情上。其後，莫扎特的父親病倒，他寫給父親的最後的一封信中，又談論到天主和死亡，他認為死亡是生活的最終目的，所以一點也不會讓人恐慌，反而叫人獲得寧靜。他這樣寫：「如果我冷靜地思考死亡這件事情，它是生命的真實且最終目的；死亡是人類真實的好朋友，它的影像再也嚇不到我；相反地，死亡帶著安定與安慰，……

我把死亡看做是生命終極快樂的答案。」他就是抱著這種態度，積極面對人生，繼續創作，在他最後的一封信中，雖然他當時身體已相當虛弱，但在字裡行間他並沒有抱怨身體不適，反而還很興奮地談論他的創作，並沒有任何放棄之意。他以整個生命，一直寫作至最後一刻。《安魂曲》就是他在病榻上的遺作。可是曲中氣氛平靜，沒有半點埋怨和憤怒，就和他其他聖樂作品一樣，沒有一點痛苦，而只有喜悅，完全超越了生死的界限，克服了死亡的恐懼，追求永恆的生命，期待天國的光芒照耀著他。在生命盡頭所得到的體會可從音樂中，聽出他真摯動人的臨別心情：回顧、前瞻，卻又能相容並濟，這正是莫扎特安魂曲偉大之處。所以直至今日莫扎特仍然活著，因為他的音樂仍然流傳人間，他的音樂永遠充滿歡愉。莫扎特面對死亡的態度，值得我們深刻反思死亡是否真的可怕？

另一位有宗教背景的德國作曲家布拉姆斯(Brahms)在作曲生涯裡不斷有合唱樂曲的創作，世俗與宗教內容皆有。布拉姆斯從 1857 左右開始動手譜寫《德意志安魂曲》，他一輩子還寫過許多其他與死亡有關的作品。《德意志安魂曲》完成於 1868 年，是布拉姆斯最高藝術成就的一部份。他充分利用器樂與人聲相輔相成的豐富音色來作最深刻的情感表達。《德意志安魂曲》的歌詞是布拉姆斯親自從德文新、舊約中節選出來的，並非羅馬教會公訂的拉丁文安魂彌撒篇章。這些經文的焦點不在為亡者祝禱，反而強調給予未亡者的心靈撫慰，誠如樂曲開頭第一句的歌詞所示：「哀悼的人有福了：因為他們將得到安慰。」（摘自新約聖經中「耶穌山中聖訓」），一向以來作曲家們所偏愛的末日審判與煉獄情節自然完全不在布拉姆斯的關切範圍內，他要歌頌的是未亡者從上主的眷顧下所獲得的祥和心境。布拉姆斯雖然不是一

位特別虔誠的基督徒，但卻熟讀過德語聖經，由此可知他抱有極度個人化的宗教理念。布拉姆斯自己曾經表示，這首安魂曲雖名之曰「德意志」，卻沒有任何民族色彩，大可改稱為「人類的安魂曲」(Human Requiem)，它是為普天下世人所譜寫的。是布拉姆斯生命的見證，因為樂曲是為他相繼離世的母親和好友舒曼而寫的。

法國作曲家對安魂曲的寫作手法非常類似，對死亡的態度可說是最正面的。就是曲中悲劇的色彩並不是很濃厚，甚至還有一點解脫之後的輕盈喜悅。最為人熟悉莫過於佛瑞(Faure)的《安魂曲》。這首《安魂曲》自始至終維持著恬靜、悠然的氣氛；可說是歷代所有的安魂曲中，一首最接近天堂意象的作品。佛瑞表現了比較收斂、細膩的情感，有別於浪漫派後期濃烈明顯的情感流露，這跟他的深厚的宗教背景有關。佛瑞曾擔任教堂的管風琴手或詩班指揮。多年來曾經在教堂中為無數的告別儀式與葬禮擔任過管風琴伴奏，對於傳統的那些安魂曲目非常熟悉，便想自己譜寫一首完全不同的東西，在他的《安魂曲》中以簡單的音樂語言表達對死亡的情感，刻意鋪陳出一種安詳而溫暖的氣氛，因為在他的觀念裡，死亡是一種快樂的生命歷程，不該像某些安魂彌撒曲中所描述的那般陰沈恐怖。為了達到這種安詳而溫暖的感受，佛瑞捨棄了作曲家們一向最偏愛的一段戲劇性經文：「震怒之日」，因為該段的詳盡描寫充滿了恐怖、絕望的情緒。他只在最後「上主，拯救我」一段重述「震怒之日」經文的末日審判情景，以交代了世人死後將受上主審判的一節。除此以外，佛瑞還加插了同屬葬禮儀式的「在天堂裡」(In paradisum)，配合他所欲營造的氣氛，凸顯死亡的安詳面。全曲以簡潔手法虔誠地為亡者祝禱。

不是所有的安魂曲都是如上所述的一樣，某些作曲家純粹以他的想像力來闡述他體認歌詞背後的意境。如白遼士（Berlioz）的《安魂曲》就誇張地擴大管弦樂隊的規模，放在教堂的四方，在「震怒之日」中，所有樂器以最強音演變，鼓聲猶如雷響，巨大的音牆四面壓向聽眾，與數百位合唱團團員結合，把世界末日的恐怖表現到空前的程度，使人有精神崩潰之感。大大遠離宗教音樂實用性的意義。意大利名歌劇作曲家威爾第（Verdi）寫作的《安魂曲》，更進一步把末日的混亂情緒推到戲劇性的高峰。威爾第是個無神論者，因此他藉以打動聽者的，不是宗教的感召；而是人類內心最底層的寂寞、恐懼、期盼等情感。以音符表現出七情六慾，戲劇性的表現直入人心。例如他第一段〈進堂詠〉中的陰霾鬱結，和緊接著的「震怒之日」有如暴雲奔雷的金鼓齊鳴，任誰頭一遭聽，都難免產生無可言喻的震慄，舉出一首個人情緒最直接、最極端的表現。亦表現出世人對死亡的恐懼和無助的心情。

《安魂曲》縱使在意義上是對死去的人追念與期待讓逝世者靈魂安息的音樂，但對於有宗教信仰，信靠上主的作曲家們，如莫扎特、佛瑞和布拉姆斯，則有更深一層的意義——死亡並不是人生的終結。要追求永恆的生命就要視乎自己面對死亡的態度和如何接受死亡。他們的音樂就好像表達上主除賜給死者安息外，其實正是在向在世的人安慰他們的心靈，支撐渡過傷痛，好叫他們積極面對人生，善用生命。

# 我對自殺的反思

陳潔綺

## 引言

在每個人匆匆的一生，均有機會面對身體的衰老、疾病的威脅、痛失親人的傷痛、貧窮的恐懼、不被接納的難過感覺。當這些遭遇被人理解為「痛苦」時，並不是每個人都能豁達地去面對。其中有人選擇「逃避」去解決問題，「求樂避苦」成為都市人的一種世界觀，更甚的有些人寧可選擇「主動結束生命」來逃避苦難。

當人活下去已經變成痛苦的重擔時，從道德的角度而言，我們可以就此同意他主動結束自己的生命嗎？自殺通常是人在經歷不可超越的障礙或痛苦時，所選擇的不得已行爲？或是對生命不尊重的行爲？從一方面來看，自殺是有力量的表徵；那份力量足以可以決定自己最終的命運。而另一方面，自殺所代表的也是人最深的挫敗和軟弱。這種內心的衝突、矛盾顯示人心中十分複雜的情緒，因此我們在檢視自殺道德行爲是非時，需要小心了解。

身爲一位社會工作者，我見到報章有自殺新聞，內心會出現一份緊張、惋惜的心情，一方面聯想到自殺者的家人、朋友是何等難堪、痛苦！他們會怎樣去應付和經歷這個傷痛？另一方面想知道自殺者是否來自我所服務的社區？若自殺者居住在我工作的地區，我和同事便要籌備一連串的工作，例如：創傷性事件之事後解說工作，輔導受自

殺事件影響情緒的有關人士，包括自殺者的親朋戚友、左鄰右里、老師同學…等。在籌備及進行的過程中，工作人員彼此細心商議，尤其大家都不想因疏忽或準備不足，以至令受事件影響者造成更沉重的打擊。至於那位負責接觸自殺者家屬的工作員，心情特別緊張，簡直是心瘁盡出。

## 自殺的現況

近年在亞洲地區，各地自殺死亡率都明顯增加，包括日本、韓國、香港、新加坡、台灣等。以日本為例，每 10 萬人口之中有 23 人自殺死亡，自殺死亡率相當高。香港的自殺死亡率雖然比日本低，但值得注意的是，死亡率數字正逐年攀升。1986 年，每 10 萬人口之中有 11.6 % 自殺死亡 (641 人)；1991 年，每 10 萬人口之中有 13 % 自殺死亡 (748 人)。到了 1996 年，每 10 萬人口之中有 12.2 % 自殺死亡 (794 人)，而到了 2001 年就增加至每 10 萬人口之中有 14.7 % 自殺死亡 (988 人)。顯然易見，這些年來香港的自殺現象日益嚴重，自殺者的年紀亦由十歲起至七十歲，年紀細小至老邁者都有。(參閱附件一，資料來自生命熱線的自殺數據)

在今日的社會中，已逐漸瀰漫著淡淡的失意、哀傷、懼怕、悲觀的氣氛，日後可能會形成一股自殺潮，我們絕不能坐視這種「死亡文化」的蔓延滋長。我們不僅不會選擇自殺，還要加強及著重「生命教育」的關注，幫助別人逃出自殺的幽谷。因此，社會福利署特別從獎券基金撥款予「香港撒瑪利亞防止自殺會」成立香港首間「自殺危機處理中心」，為身處危機和有強烈/中度自殺傾向的人士提供二十四小

時外展和危機介入/深入輔導。

此外，並於 2002 年五月開辦「生命教育中心」，目的是為關懷及支持社會上瀕臨困境及絕望邊緣的人士，鼓勵他們跨越路障，勇敢再闖人生路。現時社署已將「自殺危機處理中心」納入常規服務，以積極回應服務的需求，例如：服務對象擴展至受家人或摯友自殺行為或念頭影響的人士，希望提升服務對象的抗逆能力。

## 我們對自殺的謬誤

一般人對於自殺的觀點可以分為三種，第一種認為自殺是一種罪，是上主所嚴格禁止的錯誤道德行為，通常持這個觀點者是有信仰的人。第二種認為自殺是合法的選擇，因為主張人類是有權決定自己的生死，意指人們可以選擇自己生存到甚麼時候、或到何時結束生命。第三種認為自殺是一個悲劇，是不幸的事件，須要盡力避免。無論採用怎麼樣的觀點，我認為對自殺者須要表達同情與憐憫，而不是只在無情的定罪。

香港的自殺現象和數字較前日益增加，部份社會人士對於自殺事件開始產生不正確的觀點或反應。許多是源於他們對自殺存有一些誤解，例如：認為青少年人在生活上，並沒有重大的憂慮，故此應該不會自殺。然而，自殺案例已包括小學生，其後大家又認為現今的新一代不能「捱苦」、「吃虧」了；或自殺者一定是有精神病或情緒病等。以下我嘗試列出一些常見的謬誤，讓讀者對自殺行為可以有進一步的認識。

自殺事件一般都是無跡可尋？自殺者的親人、朋友等一般對自殺者的自毀行為都會感到意外及詫異。其實大部份的自殺者都有明顯或間接的求助訊息，例如：與好友道別、將事情安排妥當、言語間略有提到灰心喪志的意思。根據一項調查老人自殺報告顯示，有 70% 的老人在自殺前曾經向身邊的家人及朋友透露其自殺意圖；而有 30% 的老人曾多次向家人或其他人以不同方式表示其自殺意圖。其實自殺者在作最後的決定前，很大程度會表現出內心的痛若及猶豫，若自殺者身邊的人能及時察覺並加以援手，可能會減少悲劇的發生。

對身邊的人恐嚇說會自殺的人是不會自殺的？當一些人向別人透露自己會自殺，特別是語帶威脅或恐嚇成分，很多時會被認為只是想引人注意，或意圖控制他人的手段，真正自殺機會並不大。事實上，在面對死亡抉擇時，自殺者的心情往往十分矛盾，尤其在情緒不安定時以死相脅。所以，當我們面對別人透露自殺意念時，應以嚴肅及謹慎態度處理，不可以認為他只是隨意說話

情緒好轉後自殺危機減少？一些情緒極度抑鬱有自殺意念的人，有時情緒會突然好轉，可能令人誤以為他們的自殺危機已減低。許多時，他們就在別人放鬆防範下，突然自殺，其行為令人難以理解。其中一個解釋是當一個人面對生死難以抉擇時，可能會極為困擾、猶豫不決。但當他已選擇自殺時，像已放下了心頭大石，情緒反而轉變成較為平靜。尤其當他的死意已決時，他可能會盡量掩飾這決定。從經驗中可見進行自殺行為的人並沒有絕對性，自殺意念可能隨著每分鐘而改變。

一般人永遠不會有自殺的念頭？很多人認為除了少數人(特別有

問題者)外，一般人是不會有自殺的念頭。在一些外國的研究中顯示，30-50% (有部份甚至高達 80%) 的學生或成年人，表示曾有一次或多次自殺的念頭。對於性格健康成長、家庭關係良好及有足夠支持系統的人，其自殺念頭稍現即逝，較少會發展成真正的自殺行為。相對於性格成長及精神狀況已存有問題者而言，在缺乏支持及關懷下，其自殺意念則極有機會轉成為具體的自殺行動。

一件小事也足以令人尋死？我們在新聞報章上經常看到自殺行為是因為輕微爭執或挫敗事件引致，例如曾報導一女生因被老師及同學懷疑偷東西而尋死，另外有數位(互不相識的)中學生，同樣為了憂心成績不如理想而跳樓自殺。其實自殺行為並不能以單一事件去理解，自殺者曾面對長期的壓力，他所困擾的問題連自己及家人會被忽略。該次引發自殺行為的事件，其實只是一條導火線。若自殺者的根本問題未被察覺以致得不到妥善的處理，另一次簡單的小事便可能引發出自殺的行為了。

不應向有自殺危機的人提及自殺字眼？自殺者的朋友或親人認為減少提及當事人的負面情緒，可以減低其「胡思亂想」、「自尋短見」的可能性；並且恐怕主動提及與「死」或「自殺」有關的字眼後，會增加當事人的自殺意欲。事實上，在處理自殺個案時，情況剛好相反。情緒嚴重困擾的人極希望能與人傾吐他對於自殺的感受，並藉此宣洩內心的鬱結情緒。因此，在評估自殺危機時，直接詢問個人的自殺意向是最直接了解他自殺的可能性的其中一個方法。

當我們「裝備」了以上一些簡單的小知識，我們可以對自殺者增多一份認識或理解，並為有需要的近人，給予一點適切的支援和協助。

## 天主教對自殺的觀點

基本上，天主教相信生命是神聖，因為生命來自天父的創造，「天主於是照自己的肖像造了人」（創 1:27），人是按天主的肖像而造成。簡單地說，自殺是毀壞天主的創造，拒絕天主的恩賜。耶穌曾親自教導：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。…不可殺人，不可奸淫，不可偷盜……應愛你的近人，如愛你自己」（瑪 19:17-19），「你應當愛近人如你自己」（谷 12:31），「我們中沒有一人是為自己而生的，也沒有一人是為自己而死的；因為我們或者生，是為主而生，或者死，是為主而死；所以我們或生或死，都是屬於主」（羅 14:7-8）。因此，誰也不能因為不愛生命或不愛自己而放棄自衛的權利。按照聖經對生命的觀點，天主賜人生命時，要求人愛護、尊重和促進生命。人是有使命去保護上主所創造的生命，不應輕易的去毀壞，並要尊重天父擁有人類生死的主權。

教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中說：「生命是天主交託給人類的一筆財富，不可隨意揮霍；生命也是天主交給人類保管的塔冷通（才幹），應該善加運用。人必須向主人交出一本生命的帳本（參閱瑪 25:14-30；路 19:12-27）」。事實上，自殺代表否認天主對生死有絕對的主權。教宗鼓勵人懷著絕對尊重生命的積極態度。

根據《天主教教理》中「每一個人在賜給他生命的天主台前，對自己的生命負責。天主才是生命的最高主宰。…天主把生命委託給我們，我們是生命的管理員，不是生命的所有人。我們不得處置生命。」（《天主教教理》2280），「自殺違反人性願意保存和延續生命的自然

傾向。自殺嚴重地違反對自己應有的愛德。自殺同樣地傷害近人的愛德」(《天主教教理》2281)。在(《天主教教理》2802)中更指出「如果自殺者懷有作為榜樣的意思，尤其為年輕人，則自殺更增添了壞榜樣的嚴重性，故意幫助自殺，是違反道德律。」

從以上三項：聖經、教宗通諭及《天主教教理》而言，我理解到自殺行為是傷害近人的愛德，同時為別人作出了壞榜樣，會造成自殺潮的危機；自殺違反了個人願意生存的自然意欲及自己應有的愛德，亦斷絕可以繼續自我發展的機會；再且自殺違背天主是創造者而人是受造的事實。我們相信啓示的真實性：天主是生命的主宰，人是生命的管理員，不可任意處置生命。

## 自殺的倫理反思

假設人選擇自殺，不是因為逃避痛苦而是其他原因，我們能否接受呢？例如在二次大戰時，日本空軍中的「神風敢死隊」，將載滿炸藥的飛機衝向敵軍陣地中，軍人透過自殺式行為表達對國家的效忠，而自殺式的行為更被當時日本社會肯定為勇敢行為，民族的榮譽超越在個人生死之上。我以下所論及的自殺行為是純粹與個人的痛苦有關，並不涉及政治、國家民族等事情。

我認為「痛苦」是沒有客觀標準，只有當事人才能深切體會，可惜的是當事人最後應付不來，選擇以自殺作解決「痛苦」的方法。作為基督徒，應如何回應自殺的倫理判斷？

倫理是人對天主召叫的答覆，天主賜給人領悟祂旨意的能力，並

將自己的法律刻在人的良心上，使人能推論及決定怎樣去回覆。「生命是神聖的，因而不可侵犯」，這一點從開始就寫在我們的心版上、良心上。每個人都有的經驗：在人的良心深處，總在提醒人，生命是不可侵犯的，生命並不屬於他(自己)，因為那是天主的所有物及恩賜。我們以負責任的態度關懷生命，不隨心所欲地任意使用，卻以智慧維護生命，以滿懷愛心的忠信照顧生命。

我知道縱使人抱有負責任的態度去愛護和珍惜生命，都會同時迎接生命中的所有一切：生老病死、困難、痛苦、挫折的歷程，這是無人倖免的。人會基於某些心理、文化和社會上的因素影響，而誘使他/她做出徹底否定生存本能的行為，因而減輕其主觀的責任。然而，客觀看來，我認為自殺仍是一件不合乎倫理的行為。事實上，自殺行為是包含了自殺者拒絕愛自己及放棄對家人(父母、兄弟姊妹、丈夫妻子、兒女)的正義與愛德的責任，自殺者放棄自己，也放棄家人。我曾經認識過兩位中學生、一位正待業的父親、兩位母親(家庭主婦)的自殺個案，我也認識到他們的家庭，這數個家庭的創傷是無法補償/彌補，尤其當他們問：「為何自殺者如此對待自己？」、「為何自殺者不預先考慮家人的感受？」…等，我心內都會湧出一份哀愁的感覺。

首先，人必須有自由，倫理道德才有可能，沒有自由不能產生倫理行為。天父一開始容許我們有自由選擇的意志和權利，我們可選擇過怎樣的生活，自由不是放縱，任意妄為，然而卻要求對個人所作的決定負責任。真正的自由是天主所賦予的，好使人能以自由的抉擇去主動尋求天主，自由皈依祂，即是轉向天主和愛天主。每個人就仿佛有了一項特殊責任，要對他生活的環境負責，就是對作為人的尊嚴

及萬物負責。可是，有不少人認為可以「自由地」、「自主地」選擇自殺來解決問題，這是體驗獨立自主的精神，「我的選擇在我的手裡」，不須要別人准許、干預或負責。然而，這只是放縱自己的行為，讓私慾主宰自己，自殺者的觀念是「不可以不自殺」，這正正並非真正的自由。

自殺者因遇上困難、痛苦，例如：成績不理想、失戀、失業、失婚或財政拮据等，自己覺得不能再承受了，最終選擇結束生命之路。部份自殺者自以為「自殺」的決定，能完完全全解決問題，自以為從此自由和解脫，不再影響其他人、或受其他人影響了。我卻認為自殺者其實是不自由，自殺者放棄嘗試其他可以離開困境的出路，正正是不考慮自愛/自重，並且忽略/漠視親人的痛苦，嚴重傷害他們的感情，造成重大的打擊。自殺是人錯誤地運用了基本自由(妄用自由)。

再者，人的基本自由是面對兩個最終的選擇(基本抉擇)：天主或自己、善或惡。若選擇自己作為人生的終向，就是以自己去取代天主。我們平日選擇的行為，顯明地說出自己能否與天主建立天人的關係、自己能否與人建立良好互信的關係。就如人的內心追求的基本對象只有兩個：天主和自我。我認為自殺者面對困難時，無論曾否自己作出努力或尋求別人的協助後，其困擾問題仍沒有解決，自殺者跟隨自己的決定而不隨從天主的教導生活，「具有病的人格」- 自私和性格軟弱。

無可否認，生活裡充滿考驗，亦會蘊藏不少危機，當人置身其中，困擾已到了難以應付的時候，即自殺者對自己、近人失了信心，甚至對人生產生懷疑，更不信賴天主的愛護和啓示。自殺行為破壞了天人關係，破壞人與人的關係，使人與別人疏離及永遠隔絕。自殺影響了

家庭內和諧的關係，若有子女，自殺者的行為正正嚴重傷害了親子關係，打擊了子女對自殺者的愛情，並對子女的性格發展建立了一個極不良的榜樣，就是面對困難時放棄自己，採取結束生命的方法。我曾認識一位自殺者的家庭，數名兒女中有一位表示想自殺，好能跟隨自殺者齊齊離開人世。更有甚者，有些父母自殺時，還連帶殺害自己幼小無辜的子女，自殺者同時犯了謀殺的行為。

自然律是人性內一個天賦的道德秩序，人可以在各種關係中，用理智分辨出應持守的道德責任。自然律倫理並不是基督徒的專利，而是每個人都擁有，只要跟隨他本性，例如：「人應行善避惡」、「己所不欲，勿施於人」等，有成熟理智分析的人，都有能力把握這些自明的原則。我深信每一個生命是獨特且尊貴的，理應珍惜和重視之。生活順境時，人的情緒自然會傾向暢快自在；而遭遇不如意時，受困者的心理反應會趨向失望憂愁，更甚者不能脫離困擾，以自殺作結。自殺行為是違反了自然律，自殺者完全否定了個人願意生存的自然意欲，且不願意繼續自我發展、自我成全。

德行是人願意隨從聖神指引而行事的生活表現，而惡行是不隨聖神而生活的表現。信、望、愛是基督徒德行的根基。「節德是倫理的德行，它調節感性樂趣的吸引，並使人在運用世物時，保持平衡。節德確保意志對本能的自主能力…有節德的人調節情慾以善作為取向，並保持著一種健全的審慎態度。」（《天主教教理》1809）無論自殺者是為了任何因素而選擇此行為時，自殺者已不著重理會親人及朋友的感受，自殺行為是沒有持守節德。自殺者是任由其「沒有節制」的思想主導，且控制了自己的情緒和行為，尤其一些專業人員或具有

一定的影響力，例如：老師、醫生、社工等。

曾有數位在中學任教多年的資深老師，為人友善，並獲得同事及學生的愛戴，他們因難以應付及承受種種壓力，繼而選擇了自殺，不少學生因得悉噩耗而受到莫大的困擾。生活是充滿挑戰與困難，當人面對困惱或已經感到自己無力量去處理壓力時，是需要別人的了解、支持和鼓勵。我們不宜只在「死撐」自行一力承擔，反之，遇困逆能勇敢求助是一份好德行的表現。

然而，決定選擇自殺的人，難道一定是不尊重生命？不尊重天父對生命的主權嗎？從我的工作經驗中，情緒病患者和精神病患者的自殺機會率，確實較一般人為高，而且抑鬱症(Depression)與自殺意念確實有影響性的關係。抑鬱使人變得：自卑、動機缺乏、絕望、自責、易怒、自閉、意志薄弱、以致於自殺。陷於抑鬱而走向自殺的人，往往仍希望獲得外來的幫助，包括家人的肯定、體諒和支持；近人的接納和鼓勵；甚至社會人士的尊重，只是他們難以表達，未能衝破個人的情緒困擾/精神壓力的境況。故此，我本人並不是贊同這群自殺者的行為，然而，我對他們有一份深切的理解。

我們作為被天主所創造的、天主所愛的、天主所揀選的基督徒，理應愛惜生命來回應天主對我們的召叫。當我們發覺身邊的人遇到挫折、困難、情緒鬱結，甚或透露考慮放棄生命，我們需要伸出援手幫助他們，為挽救自殺的人，我們要陪伴、安慰及勸勉他們「不要傷害自己」；並懇切在禱告中記念他們，為他們的困難處境，向天父祈求基督的治療。再者，要了解其自殺的原因，嘗試協助將之去掉，我們是有「能力」令絕望的人重建對自己的信心，重拾對生命的希望和感情。

## 結語

人生就是一場經歷，有許多困難要克服。人在社教化(Socialization)的過程中，普遍都嚮往尋找到快樂、平安。多數人都不願意面對痛苦，但亦有人願意在痛苦中尋找意義，在痛苦中學習成長！第五誡「不可殺人」也包括「不可殺害自己」的。基督以祂的苦難聖死，使我們了解苦難以及死亡的意義和價值；並用祂的復活升天，給我們指出了永生的途徑和希望。

生命「有」價，這是我所堅信的。我們要尊重生命，珍惜及善用生命資源，創造「生命文化」，努力使現世生命與永恒生命接軌，同時要學習欣然接受天主安排個人的痛苦、死亡過程，而不應作出人爲的干預。我們需要有信念及勇氣去面對苦難，正如耶穌在釘十字架前，祂面對死亡亦有掙扎的時刻，這顯示祂人性的一面，最重要是祂仍然決定仰望天主的旨意，而成全了天主的計劃。

## 參考資料：

《天主教教理》 1809,2280 - 2283

教宗若望保祿二世《生命的福音》通諭，1995

吳智勳，《基本倫理神學》，77 - 216 頁，2000

李耀全 麥基恩合著，《以愛共闢人生路》，2004

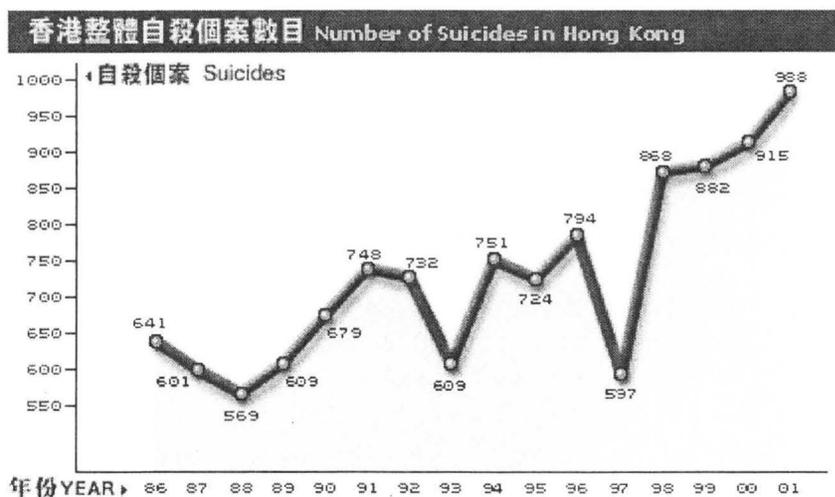
賴佩瓊 仇翠瑜編寫，《預防自殺·從認識開始》，香港撒瑪利亞防止自殺會生命教育中心，2004

賴佩瓊 仇翠瑜編寫，《同路同心》—支援自殺人士手冊，香港撒瑪利亞防止自殺會生命教育中心，2004

## 生命熱線自殺數據

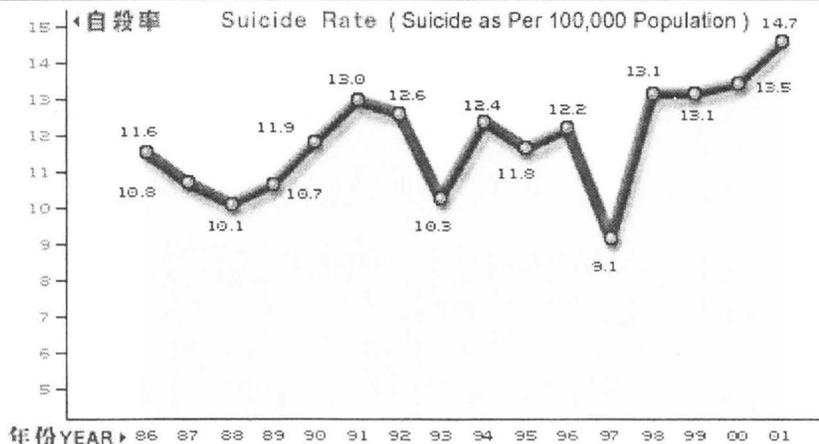
附件一

香港整體自殺個案數目



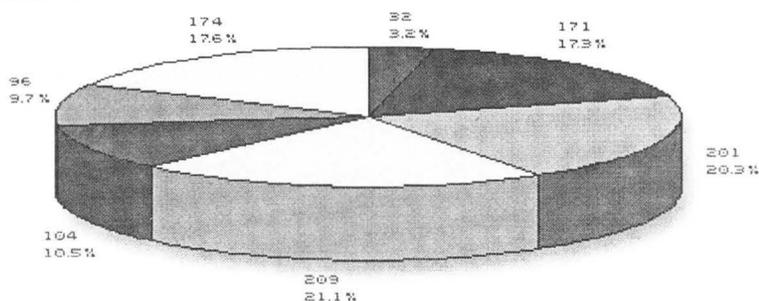
整體自殺率

### 香港整體自殺率 Suicide Rate of Hong Kong



港 自自殺個案分類 (年齡) 香

### 自自殺個案分類 (年齡) Number of Suicide (by Age)



年齡 Age	個案數目 Suicides	百分比 Ratio
10-19	32	3.2
20-29	171	17.3
30-39	201	20.3
40-49	209	21.1
50-59	104	10.5
60-69	96	9.7
70-79	174	17.6

# 神話中的死亡

麥家儀

死亡是一切生物的本質，有生必有死，這是大自然的必然法則，即使是萬物之靈的人類，也無法避免。在人類的生命中，死亡是一個最大的謎團，因為從沒有一個死過的人回頭向在生的人談論死亡究竟是甚麼一回事。人只能夠從其身處的自然環境、文化風俗、宗教信仰的氛圍中慢慢營造出一種對死亡的觀念，因此不同民族，不同宗教群體，不同哲學派系，甚至不同時代的人對死亡都會有不同的看法。今日各科各門的知識高度發展，不同學科範疇如宗教、哲學、心理學、醫學等都對死亡和瀕死現象作出研究和詮釋，讓人們對死亡多一點理解；不過在原始時代，人類還處於嬰幼兒階段時，我們的祖先對自身和大自然都不甚了解，意識上還是混沌空虛，他們究竟如何理解死亡呢？這是一個很有趣且值得探索的課題。

本文就是嘗試從中國古典神話中，窺看我們中華民族的祖先如何看待死亡這人類自然的現象。由於筆者的學識和時間有限，故此文不是一個非常學術性的探究，只圖將一些前人研究心得加以整理和反思，以饗讀者。

## 神話的本質和意義

為甚麼要從神話中探索祖先對死亡的看法呢？要回答這問題，也許我們先要清楚神話的本質。我國近代著名作家，也是一位神話研究

學者茅盾先生這樣為神話定義：

*一種流行於上古時代的民間故事，所敘述者，是超乎人類能力以上的神們的行事，雖然荒唐無稽，但是古代人民互相傳述，却信以為真。*

這個定義頗能反映神話的本質。神話所敘述者，是神或半神半人的超人所行的事，以我們今日科學的眼光來看，這些故事真是荒唐無稽，但是先民對大自然的認知有限，對自然現象如風雷雨電、日夜和四時的交替、動植物的榮枯，還有自身的來由、宇宙萬物的起源等既驚訝、又畏懼，且好奇，他們以為冥冥之中必有神為之主宰，於是就造作一個又一個神話故事來解釋。因此，神話不是先民的智慧，也非邏輯的表達，而是先民對自身及外在環境感情化的表達。神話是原始時代的產品，它並非出於個人的創作，而是一個生活群體的心理和觀念的呈現，反映了那個群體的集體意識，他們共有的思想感情、人生觀和世界觀。每一個民族都有自己民族的神話故事，這些故事反映著這民族祖先的精神和信仰，要了解那民族祖先的思想感情，研究他們的神話故事有一定的價值。

## 中國神話中的死亡

每個民族都有自己民族的神話，而且大多都很相似，大概未經文明洗禮的原始人的思維也不會太分化。神話產生於文字創造之前，因此，神話最初的傳播是靠口耳相傳，其後才由文人因為種種需要而筆錄下來或加以引用。在中國的古籍中，並沒有一本紀錄神話的專書；上古時代的神話只是零星而散亂也保存在一些古籍中，如《山海經》、

《淮南子》、《列子》、《楚辭》、《莊子》等，其中以《山海經》收錄的神話故事最多。本文從這些中國古籍中選取了三類神話，探索其中與「死亡」相關的主題，這三類神話分別是仙鄉神話、幽冥神話及變形神話。

## 1. 仙鄉神話

中國神話中有「仙鄉」的傳說，「仙鄉」就是存有吃了就不死的不死之葯的神秘地方。西方天上白雲之間的黃河之源，以及東方黃河之水入海的歸聚之處，就是我們祖先古人所信仰的東西兩個「仙鄉」。

古代住在東方海邊燕齊一帶的人們相信東方海上有蓬萊、方丈、瀛洲三座仙山，那裏有黃金白銀造成的宮殿，有白色的飛禽和走獸，更重要的是那裏住着持有不死之葯的仙人。《史記封禪書第六》就曾描繪了這樣的仙山。先秦時代有些齊燕的君主信以為真，派人入海求取這些不死之葯，以征服生老病死的人生限制。秦始皇是中國求仙故事中最有名的一位，相傳他派徐福領五百童男童女往蓬萊求不死之葯，結果流落日本，沒有歸國，而秦始皇自己也是在求仙路上死去的。

另一個「仙鄉」就是西方黃河之源的崑崙山，相傳崑崙山是天上諸神在地上的下都，是連接天上和人間的天柱，有天門通向天上，把守崑崙山和天門的是半人半獸的神祇。崑崙山上聚集了很多神奇的飛禽走獸和神物，《山海經》中談及的諸神差不多都和崑崙有關，包括眾神之王黃帝、以頭觸不周之山的共工、逐日而渴死的夸父、治水的大禹和鯀、始播五穀的后稷等，他們只要吃了產於崑崙的玉膏和飲源於崑崙的神泉就可長生不死。那裏更有名叫沙棠的不死葯，由貌狀如人、

豹尾虎齒而善嘯的披髮怪物西王母掌管。昆侖之丘上面更高的地方叫涼風之山，凡人到達此山，就能不死。

后羿和嫦娥奔月的神話故事也與昆侖山有關。射下九個太陽的后羿聽到西王母有長生不老和不死的仙藥，就以他超凡的力量和意志，到昆侖山找西王母要藥。西王母有感於他對人民有大功勞，就把不死之藥賞給他。后羿把不死之藥帶回家，給她妻子嫦娥保管，準備找個好日子兩人一起同吃，怎知嫦娥一個人偷偷地把全部不死藥吃光了。吃了仙藥的嫦娥身體突然輕飄飄的，不由自主的飛上天上的月亮去，從此就長住在那月宮裏，不能重回人間去。

中國神話中的「仙鄉」故事，後來發展成後世煉丹求仙的仙話故事，仙話故事是受道教思想影響的產品，與先民原來的思想有所不同。神話中的「仙鄉」反映先民有感衰老和死亡對人生的限制，體認到生命的短暫，遂產生突破時間控制，克服死亡的願望。縱然如此，這不表示他們對死亡感到恐懼，這只反映出他們對生之嚮往。死後審判和地獄懲罰的觀念，是後來外來宗教傳入才產生的，先民並無那些死後住極樂世界或地獄的信仰。雖然今天我們知道根本沒有仙鄉的存在，也沒有甚麼不死之藥，但他們樂生的態度和對永恆生命的追求是值得肯定的。

## 2. 幽冥神話

雖然先民有不死的渴求，但死亡又確實在他們的經驗中存在，他們又怎樣理解死亡這回事呢？在先民的觀念裏，人死後魂離開軀體，但仍有知覺地活在另一個世界。人死有如日落，是到一個陽光不到的

黑暗世界，這世界就是「幽冥之國」或「幽都」。先民有鬼魂的觀念可能來自睡夢的經驗。人睡着的時候，能夠看到自己像醒時進行活動，而且死了的人也時常在夢中出現。先民不明白造夢的原理，就相信人有魂，而人的魂在人的肉軀靜止時仍在活動。死亡就是人的肉軀永久靜止的狀態，但其魂一即鬼魂一能離開肉軀而繼續在「幽冥之國」動。先民想像的「幽冥之國」都是黑暗一片，大概因為他們是在黑夜睡着時才意識到魂的存在。

古代各民族都有「幽冥神話」，而且大都相似。在《山海經》、《楚辭》、《淮南子》等古籍所載的羽淵、成都載天、泰澤、員邱、積雪之野、不周之山、北冥等地都是指太陽沉落或極北終年不見日照之處，是中國神話中與「幽冥之都」有關或幽冥之所在。后土是主治地下幽都之神。「幽冥之國」多風多雨，「幽冥之國」凡物盡黑：有黑山、黑水、黑蛇、黑虎、黑豹，「幽冥之國」有黑色幽民，即是不死之民。《山海經》關於不死的記載頗多，且都與「幽冥神話」有關。

神話中的「幽冥之都」，與後代因道教和佛教興起而產生的死後地獄觀念和閻羅王無關，神話中亦無賞善罰惡的意識，「幽冥神話」純反映先民相信人死魂不死的觀念。

### 3. 變形神話

中國神話，也有不少死亡的現象，但這些故事主角的死亡往往不是一個終結，而是轉化成另一個生存模式，死亡只是這個轉化的必須過程，神話學家將這些「死而再生」主題的神話稱為「變形神話」。

中國的創世神話就是典型的「變形神話」。盤古是我國神話中的創造神。他原本在蛋裏沉睡了一萬八千年，他醒起就向蛋砍過去，這就把天地劈開，跟着他用頭頂著天，腳踏著地，使天地不會合攏起來。後來盤古老了，累了，就倒在地上死了。他死後，左眼化成太陽，右眼化成月亮，手、足和身軀化成大地和高山，肌肉化成田土，血液化成河流，皮膚和汗毛化成草木，汗水化成雨露和甘霖，牙齒和骨頭化成玉石和金屬，頭髮和鬍子化成數不清的星星。盤古雖然死了，但他以他整個生命和死後的身體孕育宇宙萬物。這則神話指出通過創造神的死亡而有宇宙萬物的出現。

除此之外，中國神話中主角死亡後還有不同的轉化。第一種轉化是死後化爲植物的：神話中的炎帝有個女兒叫做瑤姬，她剛到了出嫁的年齡，還沒有出嫁就死了，她的精魂就去到姑嫻之山，化做了一棵瑤草，開着黃色的小花；另一個神話故事是巨人夸父立志追逐太陽，結果口渴致死，他手執之杖就化爲一片桃林。

其次有死後化爲動物的故事：炎帝有一個女兒叫女娃，她有一次到東海遊玩，不幸遇溺身亡，淹死海裏，她的魂靈就化做叫精衛的鳥，常銜着西山的小石子，想要填平海；另一個體半邊是人，半邊是魚，這奇怪的生物叫做魚婦；還有一個故事是顛頊的後代伯鯀因竊取帝之息壤去沿水，觸犯了帝命而被殺，死後化爲黃熊。

第三樣轉化是死後化爲山川雲雨之神或登仙。炎帝之女瑤姬之死有另一說法，話說天帝哀憐她的早死，就封她到巫山去作雲雨之神。早晨她化做一片美麗的朝雲，黃昏她又化做一陣瀟瀟的暮雨。另一個故事是春天之神伏羲有個美麗的女兒叫宓妃，她因爲在洛水河淹死，

所以成爲洛水之神。又炎帝有個女兒住在桑樹之上，不肯下來，炎帝就命人在桑樹下焚燒起一把火，企圖迫她下來，那知女兒蛻化了肉肉的形軀，隨火焰冉冉上升登仙去了。

第四樣轉化是死後生子。中國神話中另一個創造女神女媧，她做完爲人類的工作，也休息死了，但她的死不是滅亡，《山海經》說她有一條腸子，化生了十個神人，住在栗廣之野。伯鯀觸犯了帝命而被殺，他死後三年不腐，而孕育另個再生的生命——禹，禹是伯鯀的再生，也是神話故事中治水的大英雄。

從以上「變形神話」中「死而再生」的主題，反映先民特殊的自然觀和生命觀，這些觀念包括以下幾個：

### 1. 對自然界週而復始、循環不息的體認

在先民的經驗中，地上萬物隨着春夏秋冬四季的循環而有生長茁壯和枯萎死亡的現象，宇宙天體也是依照這規律循環運動。日出日落，晝夜交替、月圓月缺，四時運轉都是週而復始，循環不息的，這令先民產生不死與死而再生的信仰，表現於神話故事的，就是沒有完全泯滅的死亡，所有的死亡必然是另一生命的開始。

### 2. 生命一整的自然觀

人類對自身生命的意識是經過漫長的發展。先民不會將自己的生命獨立於整體自然的生命。他們把自然看成一個巨大的生命體，盤古化天地萬物的神話正表現這種信念。人在這生命體中沒有被賦予突出的地位，他只是這生命體的一部份，但他不比其他部分高，甚至比其

他部份低。這就如一個初生無自助能力的嬰兒一般，他無法分辨母體與自身的分別，物我之間的分野，嬰兒是那麼柔弱，外間的世界都比自身強而有力，處於人類嬰兒期的先民就是這樣的思想狀態。

這個生命一整的原則，不但適用於同時性秩序，也適用於連續性秩序；一個生物的生命可以被另一種生物的生命所延續，所以有死後化為動物，化為植物的「變形神話」。

### 3. 萬物有靈 (泛靈論 Animism)

人類學家很早提出過人類曾有過相信萬物有靈的思想階段，因為他們對大自然認識有限，對大自然既敬且懼，遂相信大自然中萬物都與人類一般有生命，有思想，有意志，有情緒。此外，古人相信人死之後，靈魂不滅，可附於有生或無生的物類而行事，「變形神話」亦由此而生。

### 4. 圓形循環的時間信仰

台灣神話研究學者王孝廉先生對「變形神話」的觀點很值得一提。他認為「變形神話」反映了古代人的圓形循環的時間信仰。在這圓形循環的時間信仰下，古代人認為時間也是具有死與再生的本質，因此古代人的「過年」並不單是一個時間的記號，而是有其由俗到聖的通過意義，「過年」是一個俗性時間的結束(除夕)和重新開始(元旦)；「元旦」是新時間的開始，所謂「一元復始，萬象更新」，「復始」是說時間再從最初開始，是爲了重返宇宙開始的神聖時間，「過年」可以說是古代人的時間的再生禮儀。

在這樣的時間觀下，古代人認為所有的事情現象都是創造、破壞、再創造的原型回歸。爲了要使一個狀態產生變化，首先必須破壞現狀，由現狀的破壞而導引出另一個新的狀態，生命也是如此。在「變形神話」中諸神，都是通過死亡以及原來形體的解消而結束一個俗性時間，再通過變形而回歸到原始永恆的神聖時間，「死而再生」正代表由俗到聖所必經過程：

中國古代「變形神話」中「死而再生」的主題表達了先民對死亡獨特的看法，神話學家卡西勒的話把這看法說得非常清楚：

*神話教導人們死亡並非生命的結束，它僅意謂生命形式的改變，存在的一種形式變成另一種形式，如此而已，生命與死亡之間並無明確而嚴格的區分，兩者的分界曖昧而含糊，生與死兩個詞語甚至可以互相替代……在神話思想裏，死亡的奧秘轉變成一種表象——借著這種轉化，死亡不再是無法忍受的自然事實，它變得可以理解、可以接受。*

## 結語

從以上三類中國神話的探索中，我們不單看到先民對死亡的看法，亦看到他們對生的看法。先民將人的生死融匯在大自然的整體生命中。他們的生死觀念源自自身的生活體驗和對大自然的觀察。因此，我認爲他們對死亡採取一種很自然的態度，並沒有對死亡有強烈好惡之情。在神話中，從不見對死亡有嚮往或恐懼之表達，更不見被賦予倫理上或宗教上的價值，如「死有輕於鴻毛，有重於泰山」的說法，或與罪惡、奉獻、輪迴觀念扯上關係。

神話作為先民集體意識的反映，從對神話中死亡相關主題的探索，我們可以相信先民有「不死的渴求」及「死而再生」的觀念。先民不承認死亡是一個終結，不願看到死亡是一切的泯滅，相信魂不死和「死而再生」也許是先民面對死亡時的一種安慰，亦代表先民對生的原始慾望。這種對生的肯定，也許是上天賦予人類最自然的本能，也是人世間一切美善的發展基礎。

### 參考書目

茅盾，《神話研究》，天津：百花文藝出版社，1981。

王孝廉，《中國的神話與傳說》，台北：聯經出版事業公司，1977。

王孝廉，《中國的神話世界》，北京：作家出版社，1991。

袁珂，《中國神話傳說》，北京：中國民間文藝出版社，1984。

王景琳，《鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰》，北京：三聯書店出版，1992。

## 從信友角度看死亡

黃榮

### 悼吾妻

2006年6月23日，吾妻羅惠珍，蒙天主召叫，回到父家。在我們全家及神父陪伴下，她走完人生最後一程。適逢該天是耶穌聖心節，將她奉獻給耶穌聖心。

吾妻回到父家，她的死亡，使她的靈魂進入另一境界，一個永生的境界，並在永生中達到圓滿的實現，在天上永享福樂。她的死亡，使我失去同行近四十年的伴侶。她之離世，使我的心靈傷痛，留下深遠不滅的追憶。

如果死亡像無夢的沉睡，那一切永恆似乎也只是個長夜。如果死亡是從此地到彼岸的變遷，那麼所有逝世的人都聚集在彼岸，豈不歡樂無比？（蘇格拉底）

在基督宗教的信仰，亦有這樣的信念。「你們心裏不要煩亂，你們要信賴天主，也要信賴我。在我父的家裏，有許多住處。我去，原是為給你們預備了地方：如不然，我早就告訴了你們。我去了，為你們預備了地方以後，我必再來接你們到我那裏去，為的是我在那裏，你們也在那裏。」（若 14:1-3）

吾妻回到父家，在那裏為我預備居所，他日再度重逢。

我在「思維出版社」工作，「思維」是以文字傳揚基督訊息的出版社。剛巧今期第70期《神思》的主題是「死亡文化」。此時此刻，吾妻離世，關心我的親友、教友都來安慰我，不要太傷心，放開的。但面對這樣工作環境，工作關連，每看一篇稿都觸動傷口，引來絲絲隱痛，教我怎能可以放開，減輕心靈傷痛。

這可能天主有祂的安排，叫我寫一篇「從信友角度看死亡」，來作一個立體的「死亡文化」之福傳見證。

活著在日常生活中背負十字架，需要天主的恩寵，需要勇氣；活著以「死亡」作為分享來光榮天主，需要更大的勇氣及更深的「信德」。

中國人向來對「死亡」這個名詞，很害怕聽到，更不願談論，是忌諱、是不祥的。在不同國家、地域、不同宗教，有不一樣思維去闡釋「死亡」的意義。

有基督信仰與沒有信仰的，都有不同的心理狀態，去面對至親的人「死亡」或自己的「死亡」。惟基督信仰的死亡是懷有復活，永生的希望。是指肉身的死亡，軀體的安息，靈魂得到復活，永生的希望。

基督徒藉著聖洗歸於基督，成為天主的兒女，懷著天主的信德，去面對至親的人「死亡」或自己的「死亡」。天主的信德，是強而有力得勝武器，戰勝「死亡」。

我太太彌留時，我向她鼓勵說：「天主已給妳最佳的武器，天主的信德，基督與妳同在」，支持她與死神抗鬥，得勝的武器，就是自己的信德。

在神學，聖保祿宗徒，他對「死亡」，全不畏懼，反而更願意與主早日相聚。對「死亡」越超塵世的期望，對「死亡」有不同的觀點。

吾妻離世時，她不會留一言片語。但她留下給我最好的，就是讓我認識耶穌基督。在四十年婚姻生活中、基督在我們內與我們同行；在艱苦歲月中，與我們同行；在歡樂中與我們同在；在傷痛離世的時刻中，基督與我們同在。在這時刻，傷痛而紊亂的心情，天主信仰是我唯一的支持力量。

這篇文為吾妻而寫，對「死亡」作福傳見證，並將此文奉獻給她。

願天主賞她安息主懷，獲享天上福樂。

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

