

生死的省思 一

從生死的探索到現代生死學建構課題

慧開法師

南華大學人文學院院長・生死學研究所所長

壹、前言 一 生死的玄機

「人生」一吾人一期之生命，自呱呱墜地始，以撒手人寰終，倘無「生」與「死」的事件發生，即無「人生」之課題可論。客觀而論，「生」與「死」的現象乃是生物界最自然不過的事，同時也是構成人間世的最基本前提。然而不論是從人類社會的文化傳統或是風俗習慣的角度來觀察，一但觸及「生死問題」，絕大多數人都覺得是最陌生而又最恐懼的事情，甚至於成爲從家庭到社會都是最忌諱談論的話題，如此詭譎的情境構成了人生的一大難題與弔詭(paradox)。

世間爲什麼有「生」？既然「生」了，爲什麼又有「死」？吾人的「生」到底從何而來？「死」究竟往何而去？這是千古以來的疑惑與難題。古今中外，多少聖賢的箴言，哲人的睿智，以及先知的福音，均曾嘗試提出圓滿的說法與究竟的解答，諸如：創造說、自然發生說、唯心論、唯物論、進化論、緣起論、永生說、輪迴說……等等，不一而足。可是對芸芸眾生而言，科技文明的進展，社會環境的與時推移，以及民俗文化的積習，不但使得現世「生養」與「養生」的問題愈發複雜，「老病」、「安養」與「送死」的問題也更加棘手。如此說來，生死問題豈非永遠令人束手無策？雖然表面上看似如此，仔細深究，其實倒也不盡然。生死攸關的問題，到頭來會顯得無解，主要還是因爲絕大多數的世人都是處於「當局者迷」的情境；換言之，自身處在生死之流當中的芸芸眾生，在面對生死問題之時，就如蘇東坡的廬山詩偈所觀察到的：「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，或者如老子之言：「仁者見仁，知者見知，百姓日用而不知」。

如果撇開宗教的信仰前提、科學的假設求證、哲學的概念分析與邏輯的演繹歸納，而直接面對吾人的生死情境，則能體會出「生」與「死」本身其實乃是直覺與內觀的經驗領域，而非屬客觀與外求的知識範疇，雖然前者(經驗)尚須仰賴後者(知識)來作某種程度的描述、理解與詮釋，但是經驗根本無法完全用知識取代。生死的玄機是一則「現成公案」，借用禪門宗師的說法，就是「答在問處」，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。當吾人面對「生死之究竟面貌」此一大哉問之時，如果想要找到一個放諸四海皆準，具有絕對客觀性與科學性的知識理解或標準答案，恐怕是永遠無解。但是如果透過個人內在的生死經驗與主體性自覺，深入地作自覺性的思考與內省，直接和生命本身展開對

話，運用禪門教學所宗的「參究」法門，則另有一番光景，直如「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，對生死大事的來龍去脈會有更上一層樓的觀照、體會與領悟。

貳、生死的省思

一、「未知生，焉知死」乎？「未知死，焉知生」乎？生死可知乎？

中國人向來忌諱談論生死大事，尤其是直接觸及到「死亡」的議題，甚至於連容易令人聯想到「死亡」的字詞及語言都要儘可能地迴避，以免不慎因觸了霉頭而帶來厄運。眾所週知的例子是，有許多大樓與醫院裡沒有第「四」樓，而較少被注意到的特例是，有些國內外航線的飛機上居然也沒有第「四」排。¹國人還為這種避談生死的心理，找到一項權威的理論根據，就是孔子所曾說過的：「未知生，焉知死？」。這樣的引述，彷彿是說睿智聖明如孔老夫子都避而不談死亡，我們如何論得？其實這項引述與推論是對《論語》之文意嚴重的誤讀，以及對孔子之生死觀極大的曲解，筆者不得不在此提出合理的詮釋與應有的辨正，同時為老夫子申冤平反。按「未知生，焉知死」此一關鍵語句，出自《論語》〈先進篇〉，其原文如下：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」²

依筆者個人多年來之思索與心得，要如實地理解孔子與季路(即子路)師徒之間的這段對話，並且正確地詮釋其意涵，必須掌握兩點關鍵：一者，遠從孔子對子路性格的了解³，以及孔子與諸弟子之間的互動關係來思考⁴；二者，近從這段問答之間的義理脈絡來分析。對話是由子路提問「如何祭祀鬼神」開始，殊不知孔子向來就不喜談論「怪、力、亂、神」的問題，所以筆者認為老夫子其實根本就不欲回答，是故直接了當地用反問的方式，把問題拋回給子路，沒想到子路卻未聽出玄機，緊接著又提出另一個有關死亡的大議題，而孔子則是順著先前的口氣與對應模式，同樣地以反問的方式，再一次把問題丟回，而巧妙地拒絕了進一步的討論。筆者以為除了上項不談怪力亂神的理由之外，極有可能是在孔子的心目中，子路根本就不是探討這項生死議題的對象。因此，嚴格地說，「未知生，焉知死」此語，只是老夫子在無意進一步討論的脈絡之下，勉強回應子路的問話，根本就不能據以認定這就是孔子的基本生死態度。筆者頗感遺憾的是，當初提此問題的人怎麼會是子路，而不是顏淵？否則老夫子很可能會樂意回答，甚至進

¹ 據筆者實際觀察經驗所知，至少在復興航空(國內線)與長榮航空(國際線)的飛機上，都缺第「四」排的編號，直接從第三排跳到第五排。

² 《論語》〈先進〉篇，第十二章。

³ 《論語》〈先進〉篇，第二十二章、第二十五章、第二十六章；〈顏淵〉篇，第十二章。

⁴ 《論語》〈述而〉篇，第十一章；〈子路〉篇，第三章；〈衛靈公〉篇，第二章；〈陽貨〉篇，第八章。

一步暢談深論，因為顏回是孔子心目中唯一好學的弟子⁵，應該夠資格探討此一「究天人之際」的大哉問。可惜該提此一問題的顏淵，卻可能因不幸短命死矣而來不及問，而性格豪邁衝動的季路，又因率爾提問而讓老夫子在有意與無意之間，順口回了一句：「未知生，焉知死？」成爲一則千古的公案與難解的疑團，不但讓許多後世的儒者與知識份子誤導了國人的生死態度，並且讓至聖先師遭人曲解了二千五百年之久。

承上所述，「未知生，焉知死」既然是應答之語，自不足以代表孔子心中的生死觀，至於孔子自身的生死態度與哲學立場究竟爲何，則非一、二句話就能夠說的得明白，而需另行專文探討。⁶筆者在此僅強調一點，孔子並非不知生死，亦非不論生死，而是因爲身處於春秋戰國之際的亂世，他的人生哲學與教育生涯所關切的議題與闡述的義理，主要是著重於啓發生命價值與意義，以及其在孝道倫理上的義理彰顯。在生死問題上，也偏向於強調其在孝道倫理上的意義與社會價值，至於生死本身在宗教向度上的主體性意義，亦即佛家所關懷之「生死大事」，孔子的態度則是傾向於存而不論的。

然則「生死可知乎？」此一問題的答案倒是肯定的。「生死大事」不但是可以省思的，而且是從人類有史以來即不斷地被人們思考與探索。莊子曰：「生也死之徒，死也生之始。孰知其紀？」⁷從生命本身的觀點來看，「生」與「死」都是「生命之流」無法分割的一部份，換言之，「生」、「死」是生命本身一體之兩面。吾人落在生命之大化流行中，「生」與「死」都是「生命」的展現，無「生命」即無「生死」，無「生死」亦無「生命」，所以夫子之言「未知生，焉知死」，也可藉作爲一種警語，即是不能離「生」而論「死」；反之亦然，「未知死，焉知生」，亦即不能離「死」而論「生」，而必須「生死兼論」。其實我們每一個人在生命的旅程中，早已不知不覺地就開始了「生」與「死」的疑問與探索，現在爲大家分述如下。

二、生命的疑惑 — 生從何來？

其實無論古今中外，世界上幾乎每一個人都曾經在其孩提時代，問過自己的父母親這個生命的公案：「我是從哪裡來的？」意即：「我是從哪裡來到這個世界的？我到底是如何出現在這個世界上的？」然而絕大多數的父母親，在第一次面臨幼兒突然提出這個問題的當下，一時之間都覺得驚惶失措，不知如何應答，同時心中還覺得納悶，怎麼孩子這麼早就開始問這種難於啓齒的（「生理衛生」或是「健康教育」）問題？因此不是支吾其詞，就是胡亂瞎掰一些不著邊際的答案來搪塞。坦白地說，幾乎全天下的父母親都誤解了這個問題的本質，二、三歲乃至四、五歲的幼兒們尚無明顯的性別意識與認知⁸，

⁵ 《論語》〈雍也〉篇，第三章；〈先進〉篇，第七章。

⁶ 請參閱筆者的另一篇研討會論文。釋慧開：〈孔子生死觀探究〉，發表於2001年10月14日，南華大學主辦，「現代生死學理論建構」學術研討會。

⁷ 見《莊子》〈知北遊〉。黃錦鎰註譯：《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，1983），頁253。

⁸ 現今由於傳播媒體發達與普及，連幼兒們也無可避免地暴露在電視的資訊洗腦之下，因而可能不自覺地吸收了不少有關兩性之間的知識（正確或錯誤暫且不論），然而根據發展心理學，真正性別意識的自覺，要到學齡之後才逐漸形成。

因此小朋友們所想要問的，根本就不是什麼關乎「生理學」或「性教育」的問題，而是一個有關「存在(existence)」或是「存有(being)」的問題。再明確一點地說，這是每一個生命主體對「自我的存在」此一實存經驗(existential experience)，所作的一種內省式的關照與思考；換言之，這是一個屬於「存有論」的問題 (an ontological question) — 一個非常深刻的哲學問題，千古以來不知困擾了多少的賢哲睿智，至今仍然沒有任何放諸四海皆準的答案或理論。

進一步地追溯與分析，對於每一個開始牙牙學語的幼兒來說，他對自己所經驗到的這個新世界的感覺，其實是充滿了驚奇(full of wonder)，故而亟於展開探索的活動，他要認識、知曉、熟悉周遭環境中的人、事、物與現象，所採的方式就是不斷地「問問題」，範圍則是「上自天文，下至地理」，無所不包。(因此在英語中，對開始會說話的幼兒有個“question box”的封號。)當幼兒在不斷地探索外界的事物到了某一個階段之後，總有一天，他會猛然發現居然還有一個最大的驚奇，自己過去還未曾質疑與探索到，就是：「我自身的存在」是從哪裡來的？我自己的「這個存在」是怎麼來的？

有趣的是，我們每一個人在自己生命的早年都曾經是個勤於思考、探索與發問的樸素哲學家，也都曾經參究過古往今來之大哲與禪宗祖師的公案：「生從何來？」然而，弔詭而又可惜的是，隨著人間煙火的不斷薰染，愈來愈加執著於感官與物欲的追逐，大伙兒不是逐漸淡忘了這千古之謎題，就是根本喪失了探討它的興趣，而從未料到，有朝一日當自己面對子女提出同樣的問題時，居然會面紅耳赤，不知如何應對。然而生命的公案是不容迴避的，總有一天我們還是會返回到問題的源頭與它相會。

三、死亡的威脅 — 死往何去？

相對於「生從何來」的疑惑，即是「死往何去」的難題，通常在我們遭逢至親好友過世之時，或者是心愛的寵物死去之際，心中自然會升起面對生命消逝所產生的恐懼與疑惑。譬如當兒童面臨家中有長輩辭世，在悲傷失落之餘，自然會問到像這樣的問題：「阿祖死了以後，他會去哪裡？」有趣的是，台灣民間倒是有一個制式的答案：「他去蘇州賣鴨蛋了。」顯然這是一個刻意迴避問題的應答之語，一方面只求在某種程度上可以撫慰幼小心靈的悲傷情懷，另一方面也顯示出吾人普遍不願意認真面對(甚至於刻意逃避)死亡問題的基本態度。

眾生對於死亡的恐懼是個普遍的現象，其原因可有以下數點：一者、源自對死亡的無知與無奈，二者、對死後生命是否延續的疑慮，三者、對現世一切存有的執著 — 包括「我」與「我所」⁹，四者、另一方面則是受到傳統文化與社會民俗對死亡負面印象的薰染與誤導。對絕大多數的人而言，生命消逝的哀痛情懷與生離死別的悲傷場景，儼然加劇了死亡的恐怖與威脅。人死後，生命就這樣無端地消逝了嗎？還是接著另有一段

⁹ 「我」指每個眾生個體之自我意識與我執，「我所」指自我與我執的延伸，包括其所擁有的一切財物、資產、家庭、眷屬、事業、名位、社會關係等等。

續起的生命？如果死後仍有生命，那麼會去哪裡呢？是羽化登仙，神遊太虛，翱翔宇宙嗎？是上天堂而快樂永生？還是下地獄而受苦無盡？是趕赴陰曹地府報到，成了孤魂野鬼？還是輪迴於六道之間，轉世投胎？這些令人困惑與難解的問題，都是在我們早年的心中就已經燃起陣陣疑團，至今仍然不得其解。就如「生從何來」的公案一樣，「死往何去」的問題其實也是一個屬於「存有論」的哲學思考，而非牽扯到怪力亂神的迷信或聊齋之談，值得我們進一步的深思與探討。

四、生死自覺 — 人是「向死的存在 (Being-toward-death)」

所有眾生一出世就朝著這一期生命旅途終點的方向走，這是一個實存的客觀事實，沒有人會懷疑這一點，但絕大多數人都極力迴避掩蓋這個事實，而不願認清「死亡」其實就是我們「存在」的一部分，而且是不可分割的一部分。德國哲學家海德格在他的《存在與時間》一書中，對人的存在以「實存分析(existential analysis)」的觀點下了一個定義：人是「向死的存在 (Being-toward-death) [*Sein zum Tode*]。¹⁰面對死亡，眾生一律平等，沒有男女老少或者貧富貴賤的差別待遇，換言之，死亡是究竟平等的。如此坦白而直接了當的分析，對於貪生怕死的芸芸眾生而言，也許顯得過於冷酷無情，但也唯有認真地面對死亡，生命的意義與存在的價值才得以彰顯，有如日本名導演黑澤明的電影巨作《活下去》的生命啓示：吾人「向死存在」的單獨實存不到生死關頭，多半彰顯不出海德格所說的「實存的本然性 (the true authenticity of existence)」。¹¹只有當我們誠實、坦然而無懼地面對自身之「生」與「死」的課題，才有可能在生命中啓發個人的生死自覺¹²，乃至於展現成熟的生死智慧。

五、生死問題的範疇與歸屬

古往今來，多少哲學家、宗教家、思想家、科學家都用盡心思，嘗試解開此一生死的奧祕，而提出種種學說與理論，可是至今還不會有任何定論，也許永遠都不可能出現放諸四海皆準而令所有人都滿意的解答。之所以如此，究其原因，一方面是因為生死乃是吾人切身的主體性經驗，仁智互見，個別差異頗大；另一方面經驗的感受與內涵無法完全用知識的對象與內容來涵蓋。知識較容易傳達，而經驗卻很難溝通。例如「牙齒」、「心臟」、「肝」與「膽」等器官的生理結構可以用語言、文字乃至圖例與模型來說明；然而，不論是生理層面的「牙疼」、「心絞痛」等病症，或是心理層面的「咬牙切齒」、「傷心欲絕」與「肝膽俱裂」的切身之痛，其經驗本身卻極難用語言及文字表達清楚，遑論能讓他人感同身受，除非彼此「同是天涯淪落人」，可以稍稍「惺惺相惜」而「互

¹⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, (A translation of *SEIN und ZEIT* by John Macquarrie and Edward Robinson), Harper & Row Publishers, New York, 1962, p.277.

¹¹ 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局，1993)，頁 74~85。

¹² 此處所謂的「生死自覺」，乃是以自身的生死課題作為覺察與觀照的對象。

述衷曲」，否則每每淪為「雞同鴨講」或「對牛彈琴」，探索生死問題最大困難之所在，也由此可見一斑。

許多平時沒有特定宗教信仰的人，在面臨絕症的威脅或是生死交關之際，也不由自主地開始尋求宗教的解答或慰藉，不論是上帝的恩典，耶穌的召喚，或是媽祖的威靈，神明的保佑，還是菩薩的靈感，佛祖的加被，林林總總，不一而足，彷彿「生、老、病、死、...」等人生大事終究要回歸到宗教的版圖。實則生老病死自古以來即是普遍性的(universal)人生問題，而非只是宗教問題，無論男女老少、貧富貴賤、窮通禍福、鴻儒白丁，上自帝王將相、達官貴人，下至販夫走卒、市井小民，人人都必須直接面對生死，而無可逃避。

面對一個罹患絕症，來日無多的末期病患，遭受一連串生理上的病痛與精神上的折磨，如果我們問道：「這樣的生死經驗是屬於何種宗教？基督教？天主教？佛教？道教？還是一貫道？」答案當然是：「以上皆非」。這樣的問答，乍看之下顯得有些滑稽，其實正好彰顯生死問題之自成一格，不專屬於任何特定的知識範疇或宗教領域；換言之，我們無法為其貼上特定的標籤。然而，在面對生死這樣深奧複雜的課題，我們往往會依一己之觀點或偏好，從不同的角度切入及探索，而導致不同立場的理論或答案。不同的答案有如不同的標籤，我們又往往錯把答案的標籤貼到問題身上，而誤以為問題本身是帶有標籤的。

從另一個層面來看，生死問題的本身雖然不須帶有標籤，然而探討問題的方向與進路則不妨多元，可以從宗教、哲學、社會學、科學、醫學、心理學、靈學、甚至於文學、藝術等等不同的角度切入。其實正因為生死問題是普遍性的人生問題，所以也不可能僅從單一的角度切入，而必須從科際整合的立場，作多面向的探索，才能獲致較為客觀、整體的理解。

參、生死課題與生死探索

透過以上所論的生死省思，我們可以很清楚地了解到，生死本身原本就是人生的一大切身課題，因此在面對這項課題之時，吾人需要不斷地深入探索。其實不論古今中外，生死的探索原是吾人面對宇宙人生時的本然反應，同時也是吾人觀照人生實相，探索生命究竟意義，以及追求靈性徹底解脫的終極關懷。下面就(一)生死的探索、(二)生死的課題、(三)生死的超克¹³等三個子題來進一步申論，每一個子題項下又再分為若干小議題，嘗試從人文、哲學、宗教、社會、醫療科學等的不同領域、角度與層面來探討。

一、生死的探索

¹³ 「超克」者，「超越克服」之意。此一用語散見於已故傅偉勳教授之著作及文章，而於《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局，1993)一書中，正式使用此語。參見該書第三章〈世界宗教與死亡超克〉，頁99-174。

從宇宙人生的宏觀角度來看，生死的課題是以「人」(亦即狹義的有情或眾生)¹⁴的自身為主體，然而眾生的依存，離不開時空的環境與背景，是故生死的探索同時以「宇宙及人生」為主題，而以「生命的流轉」為主軸。因此，生死探索的面向，主要是包括(1)人生觀、(2)宇宙觀、(3)生命的轉化與流程等三個小子題，以下分別從「有情社會」、「世界環境」與「生命遷流」的立場來解析及詮釋生死探索的觀點。

(一) 人生觀

「人生觀」雖可說是個老掉牙的題目，但卻也是個歷久而彌新的話題。從另一方面來看，人生觀絕不是個孤立的課題，而是可以反映出生命的時空條件與背景，除了每個人有其各自獨特的人生觀之外，就社會的總體而論，不同的時代有不同的(社會總體)人生觀，不同的文化背景也有不同的(文化總體)人生觀。廣義的人生觀，其內容不單是人間世的生老病死、恩怨情仇、悲歡離合...等等，而更為廣義地包括：存在的緣起與意義，個人的價值與責任，群體的相依與互動，善惡的判斷與抉擇，倫理道德的準則與界限，生命的流轉與歸宿，生命意義的探索與實踐，乃至死亡的威脅、挑戰與超克。

吾人在思考生死問題時，多半會偏重探討不同宗教義理與哲學思想所闡述的人生觀，因此經常會跨越數理科學的極限，主要並非忽視科學數理層面的「事實驗證」，而是更為著重在哲理層面的「意義追尋」，當我們面對諸如：生老病死、恩怨情仇、悲歡離合、窮通禍福、安身立命.....等人生的重大問題時，已經遠遠超越了數理科學所能處理的範疇與極限，而必須仰賴宗教哲理的意義建構。譬如孟子所說的「生於憂患，而死於安樂」，即是儒家安身立命的根本精神與哲理建構。再譬如古人所言，死有「重於泰山，輕於鴻毛」之喻，雖有輕重的較量，但已不是數理意義上的輕重，而是宗教哲理意義上的輕重了。

人生的意義與價值，皆是生命深層經驗的直接探索，無法僅靠知識的獲得即能解決。知識(knowledge)較易傳達，經驗(experience)卻很難溝通，體悟(realization)更難以言說傳達，是故《六祖壇經》云：「如人飲水，冷暖自知。」此中即有老子所云「仁者見仁，知者見知，百姓日用而不知」的差異。

(二) 宇宙觀

宇宙觀是呼應人生觀而並論之，亦即吾人對我們所居住的環境與依止的世界，所作的整體觀察與認識，進而提出系統的說明及詮釋。此處所言之「宇宙」，不單指純粹物質或數理意義的宇宙，諸如山河大地，日月星辰，銀河星雲.....等等，而是包括眾生現世活動的舞台與生命流轉的時空結構。因此廣義的宇宙觀，除了探討「物理世界」的成、住、壞、空等遷流變化之外，還包括從個人身心、社會群體、人倫道德、人文精神、人

¹⁴ 在佛典中，「有情」與「眾生」為同義詞，狹義的有情與眾生，係指人類，廣義的有情與眾生，泛指一切六道眾生。

生價值與超越世俗等層面所建構的「心理世界」與「精神世界」；因此，幾乎所有的文化傳統與宗教義理，都談到「天堂」與「地獄」等不同層次世界的存在與意義。

從宗教與哲學探索的角度來看，宇宙與人生是不可分割而單獨成立的，二者相依相成，沒有宇宙的舞台，人生大戲如何開展？沒有眾生，空寂的宇宙有何存在的意義？筆者以「生死的舞台」來譬喻不同的文化或宗教世界觀，民間信仰自古即有陰陽二界之說，亦即人間世與陰曹地府之相對；基督宗教¹⁵也有現世、天堂與地獄之說；佛教則有三界、六道、十法界、三千大千世界之安立，這是一種「多重宇宙與人生」的觀點。¹⁶一般人多以迷信或靈異的角度來看待文化或宗教的宇宙觀，因為它遠遠超越了常識所認知的時空範圍。殊不知文化或宗教的宇宙觀不是單就物理現象而論世界，而主要是就眾生界而論世界，如此一來則牽涉到心識的層次與認知的角度等問題，因此很難用物理法則來解說，而需要以哲學的義理來詮釋。

天堂與地獄之說，表面上看來，似乎是不符合科學客觀事實的迷信，然而徵諸古今中外的歷史，天堂與地獄的概念，可說是共通於全人類的文化遺產，雖然不同的民俗與文化，天堂與地獄的景象，有不同的描繪與詮釋。不唯如此，天堂與地獄同時也存在於人們的經驗之中。美國著名的精神醫學與死亡學專家伊莉莎白·庫布樂·羅絲(Dr. Elizabeth Kübler-Ross)在她的名著《死後的生命》(*On Life after Death*)一書中提到她曾臨床研究過二萬名有瀕死經驗(NDE, near-death experience)的病例個案，而遊歷天堂，遇到天使或是守護精靈的眷顧與撫慰，乃至親眼目睹耶穌基督、聖母瑪莉亞等聖靈，是其中許多病患的共同經驗，無論其為男女老少，也不問其種族、宗教背景與國籍。她還說道：「每一個人都會面臨他心目中的天堂。」¹⁷由此可見，科學無法否定與漠視人類心理的經驗，尤其是臨終病患的特殊心理經驗，這就需要仰賴深層心理學以及臨終精神醫學的進一步發掘與探究了。

(三) 生命的轉化與流程

¹⁵ 代表西方宗教的「基督宗教(Christianities or Christian religions)」，簡稱「耶教」，基本上包括三個主要分流：(1)拉丁(包括南美)系統的(羅馬)天主教(Roman Catholicism)、(2)西歐與北美系統的基督教，又稱新教(Protestantism)、(3)希臘與東歐系統的東正教(Eastern Orthodoxy)。

¹⁶ 「三界」包括欲界、色界、無色界，都屬於生死輪轉的範圍。欲界包含「六道」，六道即指天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄等六種生死輪迴的世界。色界包含「四禪」，無色界包含「四空」。四禪又包含四種禪定的境界，分別為初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。四空又包含四種空定的境界，分別為空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。「十法界」包括「四聖」與「六凡」，四聖係指四種聖者解脫的境界，即佛、菩薩、緣覺、聲聞；六凡係指六種凡夫輪轉的世界，亦即是上述的六道。「三千大千世界」一詞中的「三千」，並非數量的3,000，而是指大千、中千、小千等「三重」千。從初禪(大梵)天經欲界天、人道、修羅道等，一直到地獄道，合稱為一個「小世界」，合一千個小世界，冠以一個二禪天，稱為一個「小千世界」，合一千個小千世界，冠以一個三禪天，稱為一個「中千世界」，合一千個中千世界，冠以一個四禪天，稱為一個「大千世界」。因為每一個大千世界中，都有大千、中千、小千等「三重」千世界，所以又稱為「三千」大千世界。

¹⁷ Elizabeth Kübler-Ross, *On Life after Death*, Celestial Arts, Berkeley, California, 1991, p.16.

吾人生命的歷程是一世還是三世？其整個流程是有限還是無盡？這是千古以來的謎題，至今仍未有定論，未來也不可能有放諸四海皆準的定論。以「生死輪轉」與「六道輪迴」來解說有情生命的遷流與生死的奧祕，一般大眾皆以為是原本屬於印度教與佛教生死輪迴說的教義內容。其實輪迴說是通於古今中外的，舉例而言，西方哲學思想中早有輪迴的概念，古希臘數學家畢達哥拉斯(Pythagoras, 畢氏定理因其而命名)是輪迴說的提倡與擁護者，大哲柏拉圖(Plato)亦承襲其說，不幸為後世所湮沒。早期的基督宗教也未排斥輪迴轉世的說法，在《舊約》與《新約》聖經之中皆有輪迴的文獻記載，早期教會的神父也接受輪迴的概念，不少聖徒更相信他們有前世與來生。可惜《新約》聖經之中有關輪迴的文獻，卻被羅馬帝國第一位提倡信奉基督教的君士坦丁大帝所刪除，後來又被羅馬天主教會於 553 年召開的第二屆基督教大公會議(君士坦丁堡大公會議 Second Council of Constantinople)判為異端邪說而禁絕。¹⁸然而近年來，在心理諮商與精神治療的領域，由於催眠術的運用，而有跨越前世今生的臨床報告，例如 Brian Weiss 的《前世今生》(*Many Lives, Many Masters*)，陳勝英醫師的《生命不死》、《跨越前世今生》等書，一時之間，輪迴轉世之說，彷彿突破了一般人認為是宗教迷信的窠臼，而進入深層心理學與精神醫學的探索領域。

輪迴的說法，雖然因為佛教的普及，在中國社會早已成為大眾耳熟能詳的通俗概念與多數百姓的基本信仰，但是由於俚俗之說穿鑿附會，以訛傳訛的成份居多，而知識分子又多半直接斥之為迷信，以致真正理解其義理者鮮少。輪迴是事實還是迷信？世間真的六道輪迴嗎？六道輪迴的真相究竟為何？不論其相信輪迴與否，這是大多數人心中的疑惑。其實輪迴的道理既不迷信，也不神秘，一言以蔽之，生死輪轉(*samsara*)乃是整個有情世間(亦即「三界」)的生態系統；換言之，佛陀將宇宙與眾生(亦即整個法界)視為一個整體，而從現象觀察的角度，對其間生態系統的流轉，所作的綜合說明。從哲理上來解析，輪迴說是屬於世俗諦層次，乃是對三界有情的生死流轉，所作現象學上的描述(phenomenological description)，而非形上學意味的定義(metaphysical definition)，也不是究竟意義(亦即佛法所謂勝義諦層次)的宇宙真理與人生實相。換言之，從現象上來觀察，輪迴是宇宙眾生整體的生態系統與流程。吾人不瞭解輪迴的相貌，是因為「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。一般大眾皆誤以為，是人死了之後，才去投胎轉世，謂之「輪迴」。實際上，吾人每一分每一秒都處在「輪迴的系統」之中隨波逐流而不自覺，所以在佛典中常用「生死大海」一詞來譬喻芸芸眾生的實際處境。因此，要洞悉輪迴的相貌，根本就不須等到死亡來臨之際，而是把握當下現前一念，留心觀照諸法緣起緣滅的契機。

要正確地理解生死輪轉的道理，先須掌握佛教對生命的見解，根據佛教的根本教義，生命同時包含有二個不同的層次與向度：一者、「不生不滅」，二者、「緣起緣滅」。就義理上而論，生命之流是無始無終、無窮無盡的，眾生並非(也無須)被所謂的造物主

¹⁸ Brian Weiss, *Many Lives, Many Masters*, Simon & Schuster Inc., New York, 1988, pp.35~36.

所創造，此之謂「不生」；同時也無法被任何力量所摧毀滅除，此之謂「不滅」，故曰「不生不滅」。就事相上而論，雖然有情的生命是不生不滅的，但是其無盡的心識之流，會因歷經不同的時空，而有不同的色身構造與認知狀態，其層次可以不斷地提昇，希聖希賢，成佛作祖；也可能一時不慎墮落，披毛帶角，銅床鐵柱，故曰「緣起緣滅」。綜合而論，眾生的色身是會損壞的，因為肉體的生命是物質的結構，必有其相應的使用年限，然而吾人靈性的生命是不會斷滅，也不會死亡的，生命之輪，永不止息。

掌握了上述對生命的根本理解，才得以一窺生死輪迴的相貌，從義理上來解析，有「十二因緣」¹⁹的流轉緣起；從事相上來說明，則有分段生死²⁰的「四有」²¹次第循環，無始無終。索甲仁波切(Sogyal Rinpoche)的《西藏生死書》(The Tibetan Book of Living and Dying)就是從藏傳佛教的觀點，來解析生死的過程，特別是在「中有」這一階段裡，對心識之種種變化，有相當生動的描述。生命的流轉，既是生死循環，無有終始，則「斷滅」(亦即絕對意義的死亡)不能成立。然而三界有情，生死交替，則「死有」(亦即相對意義的死亡)成爲分段生死的轉捩點。死亡一方面是隔絕前世與今生的關卡，另一方面卻是銜接前世與今生的樞紐。因此，廣義地說，生命不死；究竟而論，「死亡」只是有情死生過渡之際的幻相，也可說是在生命輾轉與兌化時所呈現的一種「虛擬實境(Virtual Reality)」。換言之，死亡只是有情的無限生命在跨越時空之際所經歷的一種轉換，從前世的角度觀之是一期生命的終結，從來世的角度觀之則是過渡到下一期生命的開始。

二、生死的課題

生死的課題是我們每個人來到這個世界之後的必修學分，其課程內容涵蓋生、老、病、死，以及生死之間種種生命的歷程與際遇，同時也包括了生命個體面對這些問題的態度、理解、詮釋、判斷、取捨與抉擇。在此例舉一些較爲重大而棘手的難題，以揭示生死課題的錯綜複雜。

(一) 絕症(fatal illness)與安易死/安樂死(euthanasia)²²

¹⁹ 「十二因緣」為佛教的根本義理之一，其內容為：無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。

²⁰ 從佛教的觀點而論，眾生有二種生死：「分段生死」與「變異生死」，前者指身處生死大海中的凡夫在六道中的輾轉輪迴，生死交替，後者指超越生死的聖者，其修證階位的轉換與悟境的層次。

²¹ 「四有」的出處有《大毘婆沙論》、《瑜伽師地論》、《順正理論》、《成唯識論》等論典，「四有」的內容為：(1)本有：從出生至死亡之間，眾生一期之生命；(2)死有：臨終及轉(往)生之際，眾生一期生命的結束；(3)中有：又稱爲「中陰」，眾生死生之間的過渡時期；(4)生有：出生，眾生另一期生命的開始。

²² 「安樂死」一詞，爲日人所譯，傅偉勳教授曾建議英文 euthanasia 應譯爲「安易死」，因爲此一英文單字源於古希臘文 eu- (well) + thanatos (death)，意謂「安易(而無痛苦的)死」，根本沒有「樂或不樂」的涵意。雖然「安樂死」一詞已經行之有年成爲通俗用語，很難再作改變，但是對於於這個名詞的原意，與其所要表達的概念，我們應該有正確的理解。參見傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，(台北：正中書局，1993)，頁39。

自古道：「英雄最怕病來磨」，三國時代的張飛，天不怕，地不怕，死也不怕，就怕生病。可見人生的第一大敵，不是死亡，乃是疾病，而病中之病即是絕症，絕症是生命的宿敵與死亡的鄰居。筆者個人對所謂的「絕症」有一個特殊的定義：「對每個生命個體而言，絕症就是最終那個致命的病症。」借用耶教聖經(Bible)裡的譬喻，絕症就像是加在駱駝背上，終於把駱駝壓垮的最後一根麥桿(the last straw)。因此某甲的絕症不一定是癌症或愛滋病，很可能只是一個小小的感冒，卻因而引發一連串感染或併發症，不幸救援不及，兵敗如山倒，終至不治。

由於現代醫療技術的進步與醫藥的普及，在古代被認為是病入膏肓的不治之症或是回天乏術的意外嚴重傷害，到了現代反而可以治癒，或是雖然不能治癒，但可延長生命，這樣的例子不勝枚舉。然而凡事都是利弊參半，也就是因為醫術的進步，現代社會反而出現愈來愈多「求生不得，求死不能」的病例，譬如：植物人以及那些靠維生系統延續生命的末期病患。王曉民是一個典型的例子，她因車禍而不幸成為植物人達三十八年之久(從1963年9月至今)，於今其雙親均已年邁過世，她卻依然沈睡不醒。²³

植物人(以及那些靠人工維生系統延續生命的末期病患)的困境衍生出對安易死/安樂死(euthanasia)的需求，同時也引發道德上的兩難與法律上爭議。目前在美國，安易死所呈現的問題，已經不單純是植物人與其家屬所共同面臨的可能選擇，更演變成許多絕症或癌症末期患者所要爭取之「死亡的自由(Freedom to Die)」。²⁴許多絕症末期病患，為了維護自身「生命的尊嚴與死亡的尊嚴」，而導致「死亡權運動(the Right-to-Die Movement)」²⁵應運而生。有不少醫師在積極贊同之餘，更起而以行動支持，以他們所認為的「人道方式」協助病人早日脫離苦海，而衍生了所謂的「由醫師協助的了斷(Physician Assisted Suicide)」。²⁶這種顛覆傳統醫療觀念、理論與行為的作法，不論在醫學上、法律上、倫理道德上都已引起極大的爭議。弔詭的是，在如此錯綜複雜的情況下，安易死已經淪為問題的爭端，而非問題的解決之道。因此要想圓滿解決此一困境與難題，恐怕已經遠遠超過醫學的範疇，不妨可考慮藉助宗教的法門與力量，或許能夠提供比較不具爭議性或道德兩難的化解之道。

(二) 臨終關懷

對於瀕臨死亡的病患，在傳統的觀念裡，不論是醫生還是其家屬，就是要與病魔奮戰，與死神作拔河比賽，想盡辦法不斷地急救，即使僅能讓病人苟延殘喘地多活一天，甚至於只是一小時也好。在這樣的氛圍之下，急救的手段似乎已經成為一種不可挑戰的

²³ 釋慧開：〈自古艱難唯一死——從王曉民的生死困境論安易死的可能出路〉，《應用倫理學通訊》第十二期，中央大學哲學研究所，1999年11月，pp.13~16。

²⁴ Derek Humphry & Mary Clement, *Freedom to Die: People, Politics and the Right-to-Die Movement*, St. Martin's Press, New York, 1998.

²⁵ Ibid.

²⁶ Margaret P. Battin, Rosamond Rhodes, & Anita Silvers, ed., *Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate*, Routledge, New York, 1998.

傳統儀式或祭典，然而病人的軀體卻淪為醫師與病魔或死神作殊死戰的戰場，結果病人不幸而又無奈地被整得死去活來，不成人形，到頭來仍然是回天乏術，而病人的生命尊嚴與死亡尊嚴也都蕩然無存。

近年來，醫療護理界已經普遍地覺醒，體認到肉體的生命必然有其極限，而開始重視「安寧療護(Hospice Care)」，原本以救治(Cure)病體為本位的傳統醫療觀，也逐漸轉化為以關懷照顧(Care)病人靈性為本位的新時代醫療觀。換言之，當末期的病患已然趨近其一世航程的終點，就不須再作無謂的治療與急救，而應轉為重視對病人身心與精神狀態的關懷，並且提供靈性上的陪伴與照顧，希望能藉以幫助他們安詳地度過人生最後的考驗，無怨無悔地走完生命的全程。在這項生命課題上，僅仰賴醫療與護理的救濟是不足的，宗教與哲學反而成為不可或缺的精神資糧與藥方。

歐美國家基於其兩千年來基督宗教的信仰洗禮與文化背景，而將死亡視為上帝所交付的生命課題，所以十分重視臨終病患靈性照顧(spiritual care)的問題。1967年，桑德絲女士(Dame Cicely Saunders)在倫敦創辦了聖克里斯多福安寧醫院(St. Christopher's Hospice)，致力於絕症病患的臨終照顧，在其影響之下，安寧療護逐漸由英國推廣至世界各地。並且催生了專門研究及從事臨終關懷臨床實務的一門新興醫學分科，稱為「緩和醫學(Palliative Medicine)」，經由他們的努力，藉助於高科技的醫療措施，再加上人性化的關懷照顧，讓大部分接受安寧療護或緩和醫療(Palliative Care)的末期病患，都能安詳往生、含笑而終。如今歐美各國已經發展出相當完整而有系統的安寧療護、臨終關懷(Terminal Patient Care)、悲傷輔導(Grief/Bereavement Counseling)...等理論與臨床實務，值得我們虛心學習。

在國內由於文化傳統與宗教信仰²⁷的差異，所以臨終關懷的內涵與重點較之歐美國家也有所不同。佛教(尤其是淨土宗)則重視病人臨終時的心識狀態，提倡往生助念，以引導病人或亡者的意念，以助其往生淨土或轉生善道。淨土宗的信徒重視臨終病人「能否往生」的程度遠超過「是否善終」，這是因為往生能包含(精神上的)善終，而(肉體上的)善終卻不能保證一定往生。其實肉體上的病痛，從另一個角度來看，反而可以幫助有信仰深度的病患看破、放下肉體的執著，對於往生正念的提起，是有正面意義的。因此有信念的佛教徒並不企盼「無疾而終」，而是希望臨終之際能正念分明，「心無罣礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想」，一心念佛往生。此時如果又能得到親友與念佛的蓮友在旁助念，那是佛教徒心目中最理想而圓滿的臨終關懷模式。

俗諺有云說：「久病床前無孝子。」這句話一方面描繪了久病在床惹人嫌的普遍現象，同時也隱含著一般大眾的錯誤觀念，認為臥病在床的末期病患，日薄西山，無所事是，虛度光陰，只是在等死罷了。其實不然，末期病患並非是在等死，其所要面對的真正挑戰也不是死亡的結局，因為肉體上生老病死的現象，本來就是普遍客觀的生命歷

²⁷ 國內的宗教信仰分布情形，根據統計，是以佛教徒佔大多數，然而在實地田野調查與醫療臨床經驗上，卻是以傳統民俗信仰者佔大多數。

程，其而所要真正面對的，其實是一門心靈的功課——生命最後的成長與意義的完成，這是一個全人類共同的終極關懷，也是我們每一個人遲早都必須要面對的生死課題，需要大家一同來關懷。

(三) 墮胎的難題

有人因不欲生育或計畫生育而避孕，有人因意外懷孕而墮胎，有人思子心切卻不孕，真是造化弄人，這也是生命孕育的弔詭與兩難，「精子銀行」與「代理孕母」也因此應運而生，同時也引發社會的疑慮、道德的兩難與法律的爭議。

近年來由於社會風氣的多元開放，以及媒體資訊的氾濫成災，處處充滿情慾的誘惑，青少年偷嘗禁果，成年人聲色犬馬，因而墮胎的情形非常普遍。台灣地區，十六至十九歲女子懷孕比率，在 1997 年時就已經高達千分之十六，為全亞洲之冠，無怪乎台灣民間很早就已有「嬰靈供養」的流俗現象。²⁸

就醫療的角度來看，從事墮胎的行為，雖然在生理上有風險與後遺症，但在技術上並不困難；然而從宗教的立場觀之，當事人在墮胎之後的心理不安卻很難撫平，因為這牽涉到另一個新生命個體的存廢問題，換言之，站在孕婦的立場，對腹內的胎兒而言，墮胎其實是一項攸關生死的抉擇。

天主教是嚴格反對墮胎的，因為其根本教義主張生命是由上帝所賦予的，人類不得越俎代庖，擅自作主。佛教基本上反對殺生，而墮胎的行為屬於殺生，毫無疑慮，但在特殊情況下，例如及早發現胎兒有嚴重的病變、畸形或殘缺...等，則是否因為有其客觀理由而不得不墮胎，佛教對此並無預設立場，而須由孕婦本人衡量主觀與客觀的因緣條件而作抉擇。

再者，從生命倫理學的角度來看，墮胎的困難點(同時也是爭議點)，就在於「生命究竟是從何時開始？」或者說「胚胎從何時開始算是個獨立的生命體？」這個問題，因為墮胎直接關係到一個新生命的存亡，茲事體大，而「生命究竟從何時開始」的判定，會影響到在倫理道德、法律、醫療、公共政策...等領域上對於「墮胎的行為」的判斷與定位。如果我們認定胚胎從某個階段開始才算是生命體，那麼單純地從邏輯上來說，在這個階段之前墮胎就不算殺生，或許有不少人會覺得比較心安理得一些。然而事實上問題並非如此簡單，生命「何時開始？」而又「何時結束？」這個問題似乎已經超越醫學或科學的範疇，而進入哲學與宗教的領域了。但是在醫療的臨床實務上，又不得不作出判定，譬如病人命終，醫師就必須作出判決，才能宣告死亡。而界定死亡的判準何在？回顧醫學發展史，就會發現，死亡的界定並無絕對客觀的判準，而是隨著醫療技術的演進，與時推移。現代最新的判準是由哈佛大學所提出之「腦死(brain death)」的概念，就是確定腦幹功能無法回復的狀態，而腦死的判定必須經過繁複之醫療鑑定。由此可

²⁸ 據聯合報民國 86 年 12 月 29 日的報導，苗栗縣造橋鄉龍昇村的龍湖宮，自民國六十四年起，就接受信徒供養嬰靈，二十餘年來已供養超過十萬個嬰靈。此種現象在民國 86、87、88 年間蔚為風潮，其

見，現代醫學對於「生」與「死」的界定，必須藉助所謂「操作型定義」來判別，亦即藉由醫療鑑定的程序來判定生死，一旦醫學上有新的發現、新的觀念、新的突破或新的技術，生死的判準就隨之改寫。面對生命的孕育與其存廢的抉擇，醫學只能盡力做補救的工作，而不能解決根本的問題，問題的核心還是落在每一個人面對生命本身及其相關責任的根本態度。

(四) 其他攸關生死之議題

生死的議題是「剪不斷」而「理還亂」，除了上列數項最直接關係到「生、老、病、死」的主題之外，還有不少重要的議題，譬如：自殺、死刑、器官捐贈、複製人、冷凍人、基因工程...等等，都是現代人不得不面對的生死議題。這些議題也都涉及宗教、哲學、科學、倫理、道德、醫療、法律、社會等領域，其所持的角度與所觀察到的層面，各有所長也各有所短，因而引發各種不同聲音的爭議。本文因篇幅所限，以上所列出之各項議題，無法在此一一討論，容後在專文論述。其實無論單從哪一個領域或角度切入，都無法全盤釐清上述的生死問題，遑論解決之道。

即使是哲學或宗教，當然也不可能提出放諸四海皆準的答案，但是站在對宇宙人生懷抱終極關懷的立場，哲學與宗教一方面可以彌補其它領域之不足，另一方面也可開拓我們生死視野的廣度與深度，培養健康與包容的生死態度。

三、生死的超克

對絕大多數的眾生而言，死亡是一種無可逃避的威脅。既然無可逃避，何妨勇敢地面對，就如伊莉莎白·庫布樂·羅絲(Elizabeth Kübler-Ross)所言，將死亡視為一種挑戰。我們或許無法找到或者定義出生命與死亡之絕對客觀的價值與意義，但是我們仍然可以力行實踐以活出生命主體性的價值與意義，同時也可以參究死亡的奧祕，講求死亡的品質與展現死亡的尊嚴。

(一) 面對生死大事

即使廣義的生命不死，對大多數人而言，相對意義的死亡仍然是哀傷痛苦的，恐怖而又無可逃避的現實。從現象論死亡，它有三個孿生兄弟，即是「衰老腐朽」、「惡疾絕症」與「災難橫禍」，換言之，這三者是導致我們的色身終究要告別生命舞台的主要原因。弔詭的是，多數人都不曾察覺到，死亡的原因其實比死亡本身還來得可怕。換言之，假使我們的生命只會老朽退化、罹患病痛、承受災禍.....等等，雖然苟延殘喘，卻不會死亡，則所有的人終究會陷入一種求生不得，求死不能，生不如死的困境，有如植物人一般，其後果實在不堪想像；說得明白一點，「死不了」遠比「死亡」更可怕。因此，死亡對生命而言，是必要而又有深刻的意義；換言之，死亡並不完全是個障礙，它能夠

中有不少神棍趁機利用墮胎者的心理弱點與罪惡感，大肆鼓吹「嬰靈供養」，頗有詐財之嫌疑。

讓生命得以休息之後再出發。海倫·聶爾寧(Helen Nearing)在她的《美好人生的摯愛與告別》(*Loving and Leaving the Good Life*)一書中談論到死亡時，提出極為發人深省的觀點，她說到：「人生無死亡實在是令人難以能忍受的。(中略)...死亡讓人們有機會在奮鬥了幾十年後得以休息，就像一天結束時，學生交完作業，放學回家，輕鬆一下。死亡乃是肉體生命的假日，是人生的一個新的轉捩點。人不可能不死，所以我們應該歡迎它，就像白天的工作結束後，我們需要晚間的睡眠一樣，只不過死亡帶給我們的是更為漫長的黑夜與白天。」²⁹

然而當我們實際面臨死亡之時還有一個難題，就是能否善終而有尊嚴。《尚書·洪範》篇中說人生有五福(也就是「五福臨門」這個成語的出處)：「一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命。」³⁰這最後的一福「考終命」即是善終，換言之，也就是死亡的尊嚴與品質。古哲將善終列為人生五福之一，而且是五福之終極，可見善終對人生的圓滿有十分重大的意義。

面對死亡既然是人生中的一門必修課程，我們就應該及早預作功課的研究與死亡的準備，免得到頭來落得「平時不燒香，臨時抱佛腳」而措手不及。吾人面對死亡的預備功課，在提昇靈性的層面，其內容包括哲理的思惟，宗教的探求，生死觀的建立...等等；而在世間人倫與法律層面，則是預立遺囑，以免身後引起家人或子孫的爭端。至於具體的功夫則有平日的養生之道，或是宗教修持，以期能預知時至，瀟灑走一回。

(二) 宗教修持與生死超克

生死的課題與生死的超克，可說是世界各大宗教的終極關懷與終極目標，然而從宗教的角度來探討生死超克的方式，就必須要從宗教的教義主軸來切入，因此在討論之前，須先作個基本的分類。綜觀東西方各大宗教，主要可分為兩大類別：「他力拯救型」與「自力解脫型」。

他力拯救型的宗教，以基督宗教為代表，其分支包括有羅馬天主教、希臘東正教與基督新教等一神教。其教義的內容，主要是造物主透過啓示(revelation)的方式，由先知們(prophets)代為宣示其意旨於世人。有關人類死亡的原因，是由於人類的始祖，亞當與夏娃，違背了上帝的禁誡，因而遭受到上帝的懲罰，死亡就是罪人應付的代價。然而之後又由於上帝的恩典，遣其獨子降臨塵世，宣揚福音並為所有人類贖罪。世人只要信仰耶穌，並且接受耶穌為神子，為救世主基督，就能獲得救贖(salvation)，克服死亡，獲得永生(eternal life)，否則將接受死後的審判而入地獄。

自力解脫型的宗教，包括佛教與印度教的部份學派，特別是印度教之吠壇多(Vedānta)學派與佛教之禪宗可為代表。至於佛教裡的淨土宗則是屬於「自他相應型」，既不偏於自力，也不偏於他力，但仍然是以發心立願的自覺為修行的基礎。佛教認為死亡乃是生

²⁹ 海倫·聶爾寧(Helen Nearing)著/張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》(台北：正中書局，1993)，頁321-322。

死輪轉之一環，而生死輪轉是眾生的我執與無明煩惱的投射與展現，欲徹底克服死亡，唯有斷除我執與煩惱，以超越生死輪轉的束縛，而達到涅槃解脫的自在。

佛教以四聖諦「苦、集、滅、道」為根本教義，闡述世間的流轉因果與出世間的解脫因果，以三學(戒、定、慧)、三慧(聞、思、修)與八正道(正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定)之修持，斷除三毒(貪、瞋、痴)的煩惱，證得緣起性空，無我我所的涅槃解脫。佛教之實踐法門，依眾生願力之大小，又可分為小乘聲聞道³¹與大乘菩薩道，前者以「了生脫死，不受後有」為宗旨，後者以「出生入死，生死一如」為行願。禪宗強調「頓悟頓修」，主張直指人心，見性成佛。淨土宗則強調「信願往生」，由阿彌陀佛之慈悲大願，以願引願，而感發娑婆世界的眾生發願求生淨土。淨土者，清淨國土之意。淨土並非天堂，乃是阿彌陀佛為接引十方眾生，而化現成就之清淨莊嚴的世界。眾生發願往生淨土，非為享樂，而是為求進修佛道，俟佛道成就之後，仍須回入娑婆世界，普度沉溺苦海中的眾生。

肆、現代生死學之建構課題

一、「生死學」之緣起

生死學的濫觴，可溯源至二十世紀初，1908年之諾貝爾生物化學獎的共同得主之一，俄國生物學家 Elie Metchnikoff (1845-1916)，他在其 1903 年所出版的書 “*The Nature of Man*” 中，首先提出 “Thanatology” (死亡學) 的概念。其後，1948 年之諾貝爾文學獎得主，著名的詩人與文學批評家艾略特 (T.S. Eliot, 1888-1965) 率先於 1955 年倡導：“Death Education” (死亡教育) 與性教育是同等地重要與必要。1959 年，美國南加州大學醫學院教授，Herman Feifel 出版了他所主編的一本書 “*The Meaning of Death* (死亡的意義)”，引起社會各階層熱烈的迴響，因此而開啓了美國教育界推動「死亡教育」(Death Education) 的契機。1963 年，Minnesota 大學首先開設了正式的死亡教育課程，之後全美各大學相繼跟進。時至 1974 年 7 月，根據紐約時報 (New York Times) 報導：全美國已經有 165 所大學校院，開設了以 “Death and Dying (死亡與臨終)” 為主題的通識教育課程。有些學校更將其納入通識教育的核心課程，開課的歷史已達二十年以上。1976 年，美國成立了 ADEC (Association for Death Education and Counseling) 「死亡教育與諮商學協會」，推動相關的教育與諮商工作，其每年召開一次的年會，都有五、六百位以上來自世界各國的專家學者與會。

國內生死學的研究，則是由已故知名學者傅偉勳教授自美國引進而肇其端，在其於 1993 年出版的大作《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》一書

³⁰ 見《尚書》〈洪範〉篇。吳瑛注譯：《新譯尚書讀本》(台北：三民書局，1997)，頁 81。

³¹ 「小乘聲聞道」為「大乘菩薩道」的對稱，這是印度及中國傳統大乘佛教的觀點與說法，現在已經鮮少使用，在此為了對照說明之便，權且暫用。所謂的「小乘佛教」，其實是個攙統的名稱，出現在印度佛教史上的小乘佛教，前後共有十八個部派，且其發展與分流延續了數百年之久。十八個部派早已亡佚殆盡，如今只剩下的流傳於泰國、緬甸、錫蘭的上座部 (Theravada) 碩果僅存，稱為南傳佛教。

中，他首先引介美國「死亡學」的研究與「死亡教育」的發展，並且更進一步結合「生」與「死」的探索課題，而提出「生死學」(Life-and-Death Studies)一詞，作為新的學科名稱，不但掀起國內各界探討生死學的熱潮，更促使各大學校院(從台灣大學開始)相繼開設生死學相關的通識教育課程。

二、「現代生死學」之建立

先師傅偉勳教授(1933~1996)在其生命之作《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，首先提出從科際整合的立場建立「現代生死學」此一研究課題³²。傅教授以「現代人的死亡問題」為開端，引介美國的「死亡學(Thanatology)」與「死亡教育(Death Education)」等課程發展，以及他本身在天普大學教授「死亡與臨終(Death and Dying)」此一課程十餘年的教學經驗。接著以「死亡的尊嚴」為主題，先從自殺與安樂死的問題切入，討論「死亡的尊嚴」與「死亡品質」，進而介紹庫布樂·羅絲解釋末期患者之精神狀態的「五階段」模型論、托爾斯泰小說名著《伊凡·伊里奇之死》的啟蒙意義、名導演黑澤明電影巨作『活下去』的生命啟示、以及海倫·聶爾寧在她的《美好人生的摯愛與告別》一書中，再面對生命與死亡時所作的反思。接著再扣緊「生死問題與宗教探索」此一主題，分別討論基督宗教、印度教、傳統佛教與儒、道二家的生死觀。然後帶入「現代生死學」之建立課題，其著眼點主要在於協助末期患者，令其精神狀態有所改善，並且讓他們能自然而安寧地面對生命的落幕，保持死亡的尊嚴。因此，傅教授以面臨死亡的末期患者之(正負面)精神狀態——尤其是負面的精神狀態，為主要考察對象，並以心理學、宗教學、文學、藝術、音樂等等結合起來，作為從「臨終精神醫學」到「現代死亡學」的科技整合進路，以提供現代社會有效的臨終精神治療法。他接著介紹兩種分別代表東西方文化的治療法：(一)第三維也納精神治療學派開創者，傅朗克(Viktor E. Frankl)的「意義治療法(Logotherapy)」與(二)日本精神醫學專家森田正馬(1874~1938)於一九二一年左右所創的「森田治療法」，後者雖然也受到西方當時流行的心理分析、精神醫學與治療的一些影響，但是其根本思惟資糧是源自大乘佛學與日本傳統文化，尤其是禪的思想與文化，對此一治療法的影響格外深刻。傅教授最後以中國儒、道、佛三家的生死探索與生死智慧之共同基底，亦即強調「本心本性的自我體認」，作為試圖建立「心性體認本位」的「現代生死學」此一課題的總結。在書末結語一章，傅教授敘述自己從一九九一年九月底，因發現罹患淋巴瘤癌而住院、手術、電療(鈷 60 放射線照射)，一年多來與癌症病魔搏鬥的親身生死體驗，作為該書學理之外的生命見證實例。

在此之前，國內從未有過「死亡學」、「死亡教育」與「生死學(Life-and Death Studies)」的專題探討，而傅教授的大作問世，可說是一個劃時代的里程碑，不但掀起國內各界探討生死學的熱潮，更促使各大學校院相繼開設生死學相關的通識教育課程，儼然成為當代顯學。除了開風氣之先，從科際整合的立場，揭櫫「現代生死學」的理論建構課題之

³² 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，(台北：正中書局，1993)，頁 175~237。

外，傅教授更著手推動生死學的教學與研究，並基於其多年的治學理念與探索心得，親手擘畫「生死學研究所」之設立，這是一項國內教育史上劃時代的創見與構想。³³

三、廣狹二義之現代生死學

根據傅教授的構想，他所提倡的「現代生死學」又可區分為廣狹二義³⁴。狹義之現代生死學，乃是單就每一個有情個體所面臨的個別生死問題，予以探索參究，並提供哲理性的啟發與導引，旨在幫助每一個體培養更為健全成熟的生死智慧，建立積極正面的人生態度，以展現生命的尊嚴。而且，即使到了生命成長的最後階段，也能夠自在安然地面對與接受死亡，維持死亡的尊嚴，為生命畫下完美的句點。

至於廣義之現代生死學，其所關注的生死問題則是總體而全面性的，超越了實存個體單獨面對其個別生死問題時，所衍生的價值取向、自我抉擇……等等問題。它涵蓋社會與文化層面，必須建立在科技整合的現代學科理論基礎上面，很有系統地綜合哲學、宗教學、精神醫學、精神治療學、死亡學、心理學、文化人類學，以及其它一般科學，乃至文化、藝術…等領域之探索成果，是一項跨越時空的巨大任務，實非單靠極少數專家學者在短時間內可以完成的學術工作。

四、現代生死學相關課題之開展

承上所述，芸芸眾生的生死大事，不但關乎個人層面的心性體認、生死自覺與生死超克，還牽涉到整個社會層面的文化傳統、倫理道德、禮儀制度、風俗習慣、醫療保險、社會福祉、公共政策、法律、經濟…等領域，彼此交織成錯綜複雜的立體網路結構。因此，欲全面論述現代生死學的基本問題，必須兼顧「個體生死學」與「總體生死學」(或「共命生死學」)兩個層面，前者相當於上述之狹義生死學，後者則相當於上述之廣義生死學。

此外，我們還可以進一步開列出「微觀(microscopic)」與「宏觀(macrosopic)」的生死學，宏觀的生死學相當於上述的總體生死學與廣義生死學，但範圍可以擴大到整個宇宙的生命探索與研究，佛典中經常出現的「一切眾生」、「法界有情」、「緣起緣滅」、「生死輪轉」…等概念與義理即有此意味；而微觀的生死學則相當於上述的個體生死學與狹義生死學，但範圍可以更為縮小到細微生命的探索與研究，例如微生物學、生物化學、分子生物學，基因工程…等學科領域。

³³ 南華大學設立「生死學研究所」的構想，是由傅偉勳教授首先提出並大力推動，課程架構的具體規劃與發展方向也是基於其多年的研究心得與治學理念，最初向教育部申請設所的計劃也由其主導，然而遺憾的是，傅教授未及親見該所成立即不幸於1996年10月15日病故於美國聖地牙哥醫院。之後，生死學研究所的籌設工作由(前任)龔鵬程校長接續完成，該所碩士班於八十六學年度(1997年6月)，奉教育部核准招生(目前已邁入第五屆)，碩士在職專班也於八十八學年度(1999年6月)，奉准招生(目前已歷三屆)。此外，南華大學「生死學系」，乃是繼生死學研究所之後，為國內首創科系的另一特例，已於九十學年度奉准招收第一屆學生(50名)，新生報到率達七成五。

³⁴ 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁227~228。

綜合以上所論，今嘗試提出現代生死學之理論建構與其相關課題之開展，而以南華大學人文學院³⁵生死學研究所(以下簡稱「生死所」)之課程規劃與發展為例。本所(碩士班及碩士在職專班)整體課程規劃理念，配合及延伸生死學系之課程架構，以哲學、宗教學、心理學、社會學為經，質性與量化之研究方法為緯，並結合精神醫學、精神治療學、人類學、文學、藝術、音樂等學科領域。有關哲學之基本相關學門，由哲學研究所提供「中國哲學」、「西洋哲學」以及「印度哲學」等哲學基礎學科的訓練；而宗教學之相關學門，則由宗教學研究所提供「宗教哲學」、「宗教心理學」、「宗教社會學」、「宗教人類學」等宗教學方法論之訓練。生死所則基於哲學與宗教學研究之基礎，開出「生命倫理學」與「死亡哲學」，並可結合世界宗教與民間宗教之研究而開出「神話象徵研究」等課題。

由心理學與社會學之基礎研究，可開出「生死心理學」與「生死社會學」等整合性學科，進而可發展出著重心理層面的「意義治療學」、「臨終精神醫學」，與著重社會層面的「老年學」、「自殺學」、「醫療社會學」、「生命禮儀文化」等整體生死學方面的學科。而在個體生死學的領域，則有兩門重要的學科：「臨終關懷」與「悲傷輔導」。

此外，在教育方面有「生命教育」、「死亡教育」或「生死教育」等課題。在養生送死方面，則有「養生技藝」、「生死公共議題與政策」、「壽險與生死信託」、「殯葬管理」、「墓葬學」或「墓葬研究」等課題。至於結合文學、藝術、音樂等領域，可開出「死亡文學」、「死亡藝術」與「死亡音樂」等課題。

實際課程的安排，除了碩士論文之外，分為四個層次，說明如下：

- (一) 基礎(方法論)課程：質性研究方法、量化研究方法、生死學基本問題討論、宗教學基本問題討論、哲學基本問題討論、……等。
- (二) 理論課程：社會生死學、心理生死學、生命倫理學、自殺學、老年學、醫療社會學、墓葬學、深層心理學、超心理學、臨終精神醫學、輪迴理論研究、……等。
- (三) 應用導向課程：生死教育、臨終關懷、悲傷輔導、養生技藝、殯葬管理、心理諮商與治療、現代風水研究……等。
- (四) 專題研究課程：死亡哲學專題、死亡與文學專題、死亡與藝術專題、死亡與音樂專題、意義治療學專題、宗教生死學專題、生命禮儀研究專題、生死神話象徵研究、醫療公共政策研究、環境公共政策研究、生死法規研究、證照制度研究、壽險與生死信託研究、……等。

³⁵ 南華大學人文學院成立於八十八學年度，亦即本校由「南華管理學院」正式改制為大學，並更名為「南華大學」之時。目前人文學院所屬的系所，碩士班有六個研究所，分別為：哲學研究所、生死學研究所、文學研究所、美學與藝術管理研究所、環境與藝術管理研究所、宗教學研究所。大學部有四個系，分別為：應用藝術與設計系、民族音樂系、文學系、生死學系。九十一學年度將增設：哲學系、環境與景觀設計學系、幼兒保育系(進修學士班)。本院的特色，在於人文關懷的學術精神與科際整合的學問進路並重，這也是南華大學人文學院與一般大學裡的人文系所不同之處。在一般大學裡，各個系所多半各自為政，彼此之間少有往來，而在南華大學，跨系所選課，系所間相互支援師資或共同開課，已經行之有年。

至於生死學系(大學部)之課程規劃，則以培養下列三方面的人才為主：(1)生命哲理之基本研究人才、生死教育之專業師資與改善生死禮俗之文化工作者、(2)醫療與生死之公共政策及法規的基本研究人才與推動者、非營利組織的基本幹部、(3)生死相關服務事業之實務規劃、經營與管理人才。因此課程之設計採取科際整合的進路，並依照本系的整體規劃理念分為三個學群：(1)生命哲理與生死禮俗文化學群、(2)生死政策與非營利組織學群、(3)生死服務事業管理學群，每一學群均包含 6 學分之必修課程與相關之選修課程。其內容涵蓋生死學、宗教學、心理學、社會學、政治學、法律、文化人類學、生命倫理學與管理學等各方面的相關學科(於此不再詳述)，作為本系學生的基礎養成教育與專業訓練課程。此外，課程的整體設計除了強調理論與實務面的結合，更著重其整合性、前瞻性與開創性，以期能培育推動提昇生死文化所需的人才，朝向未來生死相關服務事業的法制化、專業化與制度化而努力。

國內生死學之研究，因為才剛萌芽，尚在建構的階段，因此還是一個開放的學門，仍須不斷地探索、開展與修正，以上僅就個人之思惟與學力所及，提出一些初步的構想，就教於教界大德、學界先進與海內方家。

伍、結語

筆者個人因曾在美國天普大學宗教研究所從學於傅偉勳教授多年，所獲之啓迪甚多，稟承傅教授開創生死學研究之理念與願景，加上近五年來，在南華大學生死學研究所與宗教研究所任教及與學生互動的教學經驗，以及經常與校內諸位同仁研討切磋所獲之共識，對現代生死學之建立與相關課題之開展，有一些獻曝野人之淺見，藉此機緣³⁶，不揣淺陋地提出，以期能收拋磚引玉之效，推廣國內生死學之教學與研究，引導社會大眾重新建立積極健康的生死態度，不但提昇生命與生活的品質，同時也更加重視死亡的尊嚴與品質。

海德格在其經典之著《存在與時間 (*Being and Time*)》一書中，對死亡作實存分析(existential analysis)而提出人是「向死的存在」(Being-towards-death)此一概念，揭示「死亡」是吾人「存在」的一部份。海德格的實存分析，是建立在一世生命的角度與觀點而論的，死亡對人生而言是具有絕對意義的「全程終點」，所以說人是「向死」的存在。然而，從佛教三世論的立場與觀點，死亡只不過是眾生之一期生命中，帶有相對意義的「分段終點」，或者是銜接前後世的「轉捩點」，是故，在此意義之下，人已不再只是「向死」的存在，更是「朝向生生不已」的存在。

面對生死，吾人可以有種種不同觀點與層次的生死態度、生死思惟與生死悟境。對普世之芸芸眾生而言，生者，快樂而可欣，死者，恐怖而可厭，死亡是「存在」的夢魘與對生命的威脅。對哲學家而言，生是負擔，未必可喜，死乃回歸，未必可悲，死亡是

³⁶ 本文初稿原係發表於 2001 年 3 月 10 日，由佛教蓮花臨終關懷基金會所主辦，「觀老病苦 渡生死海 — 生命與生活國際研討會」的主題演說稿，會後應思主宮醫院陳榮基院長之邀請，增補修訂為本文。

思惟的課題與參究的公案；對他力拯救型的宗教徒而言，生是恩典，死乃懲罰，死亡是信仰的動力與救贖的緣由；對自力解脫型的宗教行者而言，生是緣起，死乃緣滅，死亡是發心的動力與解脫的契機。

生死大事終究是人生無法迴避的必修課題，最後借用大乘佛教的論點，以總結不同層次的生死態度與生死境界：

凡夫³⁷因貪生怕死、煩惱叢生而醉生夢死；
二乘³⁸因厭離生死、斷除煩惱而了生脫死；
菩薩³⁹因無畏生死、慈悲大願而出生入死；
諸佛⁴⁰因證得不生不滅、功德圓滿而涅槃寂靜。

³⁷ 狹義的凡夫，是指人類，亦即人道的有情；廣義的凡夫，是指在流轉於六道(包括：天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄)之中的眾生。

³⁸ 「二乘」乃是「聲聞乘」與「緣覺乘」的合稱，在漢傳佛教的大乘(Mahayana)傳統中，被視為小乘(Hinayana)佛教，其實這是一種籠統的偏見(請參見註解第 28 條)。聲聞乘的聖者稱為「阿羅漢(Arhat)」，緣覺乘的聖者稱為「辟支佛(Pratyeka-buddha)」。

³⁹ 廣義的菩薩(Bodhisattve)，指發大菩提心，誓願普渡眾生的大乘菩薩道行者，而狹義或嚴格意義上的菩薩，指修行的階位已經登到初地以上的聖者。

⁴⁰ 「佛」為「佛陀(Buddha)」的簡稱，其意為「覺者」，指福慧具足，功德圓滿，已經證到「妙覺」果位的人天師範。