



# 华人生死学的回顾与展望 ——一个理论建构角度的省思

尉迟淦

中图分类号: B821

文献标识码: A

文章编号: 2957-370X(2022)01-0018-014

## 一、前言

在华人世界里,最早使用生死学一词的人是傅伟勋教授<sup>[1]</sup>。当时,是1993年,迄今已经将近30年。在他提出生死学之前,台湾原先是充满了死亡禁忌的。虽然,从1982年起,台湾的死亡原因就由癌症高居榜首<sup>[2]</sup>,但是,直到1990年为止,台湾的医疗界仍然无法正视此一事实。对于此一事实开始有所觉察而加以正视的,乃淡水马偕医院。当时的副院长钟昌宏医师,从美国引进安宁缓和医疗的照顾模式,设立台湾第一间安宁病房<sup>[3]</sup>。

表面看来,医疗系统对于安宁缓和医疗照顾模式的引进,似乎表示医疗系统对于自身的医疗限度已经有所觉察。但是,实际上,这只是单一医院的作为,并不表示安宁缓和医疗的照顾模式已经得到医疗系统的普遍认可,更不表示癌症病人及其家属已经坦然接受医疗的限度。相反地,当时社会上所弥漫的风气仍然是以医治为主,认为在医疗科技的进步下,天底下没有医治不好的疾病。因此,一个人即使已经罹癌,甚至于已经到了末期,医疗系统及癌末病人与家属依旧抱持乐观的看法,认为没有医不好的疾病,结果医到死为止<sup>[4]</sup>。

本来,医到死就医到死,也并没有违反救死扶伤的医学伦理。但是,癌症与其他疾病不同,它还会为病人带来无法忍受的痛苦。当病人遭受此一病痛的折磨时,病人在临终时就很难拥有良好的生活质量。对病人而言,这种没有质量的临终生活可谓生不如死。不过,碍于家属的孝道坚持,即使病人想要停止治疗,家属也不会同意。所以,在当时医疗的认知下,



不只病人苦、家属苦、医生也苦。面对这种苦，医疗系统并没有好的解决对策。

不过，细究其因，病人之所以苦、家属之所以苦、医生之所以苦，主要是深受死亡禁忌影响的结果。对他们而言，生命是唯一需要珍惜的存在。如果不是阳寿已尽，那么没有任何人可以以任何理由剥夺生命，即使是疾病也不可以。因此，在珍惜生命、生命神圣可贵的旗帜底下，没有人敢夺其锋。就算有人想夺其锋，也必定会蒙上不孝的罪名。对所有人而言，这样的罪名是没有人可以扛得起的。据此，人们只好继续忍受相关痛苦的折磨。

到了 1993 年，台湾当年死亡人数总计为 119871 人，而死于癌症的总人数则为 25187 人，平均下来约五位死亡者中就有一位是死于癌症<sup>[5]</sup>。也就是说，死于癌症的人数占总死亡数的五分之一左右。对当时的出版界而言，这样的死亡比率是很惊人的，而且从统计数据来预测，未来死于癌症的人数还会持续增加。既然如此，那么这就是一个重大的社会事件，是必须处理的问题。于是，由正中书局率先发难，委请留美学人傅伟勋教授撰写与死亡学有关的书籍，希望藉此书籍的出版能对癌末病人及家属有所帮助<sup>[6]</sup>。

对傅伟勋教授而言，他过去曾经有个经验，就是在谈及死亡课题时人们的反应异于平常。过去，只要有他回台谈论哲学课题的演讲消息时都会高朋满座。但是，那一次他临时改变主意希望不要再谈论哲学课题而改谈论死亡课题。没有想到的是，这一改变吓走了不少来听讲的仰慕者<sup>[7]</sup>。经由此一教训，他发现台湾地区民众是很在意死亡禁忌的，如果直接引进西方的死亡学，那么这样的引进结果可能会影响书籍的销售量，使原先主编希望打破死亡禁忌的期望落空。对一个负责任的撰写者来说，这种引进的方式是不恰当的。所以，他就思考如何化解死亡禁忌所带来的相关困扰？

那么，他如何找到解决之道？从表面来看，他只是把西方的死亡学改成生死学。对于此一改造，他不是无所本的。实际上，他有两个主要的依据，其中一个就是日本人对于死亡学的翻译，另外一个就是中国人固有的传统说法。就日本人的翻译而言，他们把死亡学翻成死生学。由于日本人在语言的表达上是采取倒装的写法，所以死生学倒过来就是生死学。就中国人固有的传统说法而言，过去就有生死大事的说法。因此，从这一点来看，生死是可以连用的。既然如此，他就决定不再采取直接翻译的做法，而改译成生死学。这么一来，他就解决了台湾地区民众对于死亡的禁忌，而在死中加上生字，表示生死学不只是死的代表，更是死中有生，具有化死为生的效果。

## 二、傅伟勋教授对生死学的认知

如果所谓的生死学只是上述所说的语言用法的改变，那么这种改变所产生的效果也是很



有限的。因为，它只是语词用法的不同，而不具有实质的效果。假使他不希望此一语词用法的不同只是表面形式上的不同，而能具有实质上的意义，那么在生死学意义的了解上就必须与西方的死亡学有所区隔。为了确实了解此一区隔，我们就不能只是直接了解傅伟勋教授对于生死学所赋予的意义，而必须对照西方对于死亡学的了解，清楚知晓此一了解所带来的问题。

就西方的死亡学而言，它的出现在于解决死亡逃避的问题。面对当代医疗科技的发展，使得人们认为天底下没有治不好的疾病。但是，从癌症的出现来看，当代的医疗科技其实是有其限度的。不过，对迷信人类科技进步力量的人来说，这种限度是不存在的。既然不存在，那么人们在面对疾病时就会误以为只要时间拖得够久，自然就会有治愈疾病的药出现，而不知在可见的未来、甚至是病人死后，此一治愈癌症的药也未必会出现。所以，在盲目相信医疗科技会进步到足以解决癌症问题的妄念下，使得人们在面对癌症时完全没有考虑到死亡的问题。

然而，从现实的层面来考虑，这种对于死亡问题的忽略，使得一般罹癌的病人及家属在突然遭遇死亡的冲击时失去了反应的机会。问题是，如果死亡来临时心里早就有数，那么这样的死亡也不会带来什么样的困扰。可是，如果心里根本就没有预期到死亡的到来，一旦死亡突然出现，那么对于病人及家属就会失去相互道别的机会。对人们而言，这种没有相互道别的情形会影响病人的临终及家属的送别，而深深陷入悔恨的状态。为了避免这种遗憾继续发生，也希望病人及家属有时间准备死亡的到来，当时的有识之士就发起死亡觉醒运动，后来更进一步发展出死亡学。由此可见，死亡学的出现是为了唤醒社会大众正视死亡的来临，使其不至于陷入悔恨的状态。

从表面来看，既然死亡学的出现目的在于唤醒社会大众面对死亡，那么它的效用最终一定会有实现的一天。就事实层面而言，死亡教育的推广的确也产生不小的作用。但是，有作用归有作用，此一作用真的就没有问题吗？也就是说，如果持续推动死亡教育，那么最终是否真的会如预期那样促使社会大众面对死亡？对此，我们不能只从事实层面来了解，而必须深入理论的层面。因为，社会大众是否会面对死亡不只是一个事实问题，也是一个理论问题。如果理论没有问题，那么社会大众最终是一定会面对死亡的。可是，如果理论本身就有问题，那么要社会大众真正面对死亡，结果可能就会遥遥无期。因此，对死亡学进行理论反省是很重要的。

对傅伟勋教授而言，此一理论反省不只是奠基在理论本身，也奠基在他个人的罹癌经验



[8]。如果只有理论上的反省，那么此一反省就会被质疑只是一种可能性的探讨。不过，如果再加上个人经验，那就表示此一反省具有经验上的依据。就一般人质疑的习惯，在经验的基础上他们就不容易给予太强而有力的怀疑。因为，这是以经验作为基础的理论质疑。此时，当傅伟勋教授对死亡学进行理论反省时，此一反省就具有相当程度的合理性。

那么，傅伟勋教授的理论反省是什么？依他所见，死亡学在他多年的教学经验中发现有一些问题。对当初创建死亡学的人或一般教授死亡学课程的人，他们之所以创建死亡学或教授死亡学的目的在于面对死亡。但是，在他们的认知中，死亡之所以无法面对，是因为一般人对死亡的不敢面对与不想面对。其中，之所以不敢面对与不想面对的主要理由在于对死亡及其所产生的后果无知。如果我们可以把死亡神秘的面纱揭开，把死亡可能产生的后果弄清楚，那么一般人自然就不会再选择逃避死亡而可以面对死亡。

问题是，他们在解决死亡面对问题时对于答案的了解过于单纯，认为只要了解就可以解决问题，而不知道了解可以有很多种。一般而言，从客观知识的角度来说，只要了解一个问题的答案，那么这个问题就算是解决了。如果一个人号称他或她了解了答案却依旧无法解决问题，那就表示他或她对于这个答案的了解并不如实，只是所谓号称而已。这时，我们就会请他或她重新思考所谓的了解是怎么一回事，使其经由重新了解所谓了解的意义而再次了解他或他所了解的答案是否如实了解。

从此一反省出发，我们发现一般人在面对死亡的问题时并没有那么简单。对一般人而言，他们可以说个人已经了解了死亡的意义以及其可能产生的后果，却对死亡依旧采取逃避的态度。此中的关键就在于他们所谓的了解就只是采取一种客观知识的了解，而并非与个人死亡有关的了解。对他们来说，死亡的面对的确是个问题，但在了解之后并不表示就要直接面对，也可以把它当成一个未来才会发生的问题。既然未来才会发生，那么到了未来再说。从现在的角度来看，他们只是把它当成一种预备的知识来了解，而不是马上要发生的事情来了解。对死亡的面对而言，这种缺乏立即性的想法其实就是一种逃避的想法。

在傅伟勋教授意识到此问题以后，他不再从客观知识的角度来寻找解决死亡面对问题的答案，而回到他过去在中国文化熏陶下所获得的知识启发。就他过去对于儒释道的了解，他发现儒释道对于问题的解决方式与西方客观知识的解决方式不同，前者所呈现的型态就是体验的型态，而后者的型态则是单纯认知的型态。对于后者而言，知识就是知识，未必要落实在实践上，也可以选择只是单纯的了解。对于前者而言，知识不仅是知识，它必须透过实践来验证，只有经过验证的考验才能证实它是真知，否则只是单纯的了解。



当他深深体会到此一差异性以后，在出版「死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学」一书时，他就把心性体认本位当成是解决死亡面对问题的核心观念。对他而言，死亡的面对不只是一种可能性的面对，也是一种现实性的面对。在一般的情况下，有关可能性的面对只是一种可能，未必就一定会发生。即使最终会发生，那也要等到最终才会发生，不见得就一定会发生在现在，既然不一定会发生在现在，那么这种面对就可以是一种与我暂时无关的面对，而不是不得不必须面对的面对。也就是说，可以在面对中出现一种不面对的态度。

不过，就现实性的面对而言，它就与上一种面对的态度不同。对这一种面对来说，此处的面对不是一种可能而是一种现实。既然是现实，那就表示必然会发生，而且是立即会发生。此时，就会产生一种心理上的急迫感，表示这就是自己在人间生命的最后一刻。当这种急迫感出现时，自己就不能再采取客观不相干的态度，也不能采取未来再说的态度，而只能采取当下就要发生的态度。一旦自己的生命进入这种情境，那在死亡的面对上就无可遁逃，只能乖乖地进入临终的情境，表示死亡即将来临。如此一来，所谓的死亡面对问题才能得到面对的效果。由此可知，傅伟勋教授选择心性体认本位作为解决死亡面对问题的解答是有其不得不如此的理由<sup>[9]</sup>。

此外，在对心性体认本位问题进行更深入了解的结果，他发现还潜藏着一个很大的问题，就是生死彼此之间关系的问题。如果生死是二分的，也就是所谓的生归生、死归死，那么我们可以把生与死切开，当生的时候完全不去理会死的问题，当死的时候也与生完全无关<sup>[10]</sup>。对于这种彼此不相干的想法，在死亡面对问题的解决上是一种全然负面的看法，表示人们是可以不用面对死亡的，只有当死亡来临时再说。不过，一旦死亡来临，这时也就不用说了。正如古希腊哲学家伊比鸠鲁的说法，人在死亡未来临前不用恐惧死亡，因为人还没死，等死亡到的时候也无须恐惧，因为人已经死了。所以，生死二分的结果就无法真正面对死亡。

如果要真正面对死亡，那么在态度与看法上就必须生死一体<sup>[11]</sup>。因为，生既然不在死之外，死也不在生之外，生时即死，死时即生。这时，人们就算不想面对死亡也不可能。在此的理由是，死就在生中，死既在生中，人们在死亡的面对上就无处可逃，无论愿不愿意都必须面对。如果面对是唯一的选择，那么人们就只能选择面对。在这种情况下，对于死亡面对的问题我们才能找到真正解决问题的答案，也才能使一般人如实去面对死亡。对傅伟勋教授而言，此一生死一体的看法才是解决死亡面对问题的真正答案。

经由这两个前提的改变，有关死亡学所要解决的死亡面对问题才能如实得到解决。也因



为如此，当他提出生死学的说法以后，才有能力掀起一股热潮，成为当时最热门的话题，也才能成为打破死亡禁忌一股最重要的力量<sup>[12]</sup>。当然，他也因为这样，在不知不觉中就成为台湾的现代生死学之父。随着杨国枢教授与余德慧教授于第二年在台湾大学开设生死学相关通识课程以后<sup>[13]</sup>，死亡面对的问题正式进入教育体制，逐渐扩散的结果，除了引领更多学校开设生死学的相关通识课程以外，更重要的是，还使南华管理学院想到在1997年设立生死学的研究所，2001年设立生死管理学系<sup>[14]</sup>。

### 三、生死学理论建构的回顾

本来，死亡学在西方已经逐渐建立它本身的学术地位，表示有关死亡面对的问题只能用死亡学来解决<sup>[15]</sup>。如果有人为解决死亡面对的问题时没有用到死亡学，那么他们不是不知道死亡学的存在，就是不了解此一解决的方式已经被归类为死亡学的内容之一。因此，在死亡面对的问题上西方已经建立了他们自己的学术系统<sup>[16]</sup>。既然如此，那么当傅伟勋教授提出生死学之际，由于它是来自于死亡学的批判与再建构，我们自然会联想到生死学也应该建构了它的学术地位，拥有它自身的学术系统。

可是，从现实的角度来看，我们发现这只是一种错觉。实际上，傅伟勋教授所撰写的「死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学」一书只是一本概论性的书<sup>[17]</sup>，虽然貌似有个系统。如果从学术系统的严格角度来看，这种貌似系统的概论书籍不足以支撑生死学的学术地位，使生死学成为现代学术中的一种独立学术。倘若我们希望生死学能够在现代学术中拥有独立的地位，那么就必须真正把生死学的学术系统建构出来。为了达到这个目的，后来在海峡两岸的相关学者就各自提出了自身对于生死学理论建构的想法。

基本上，对于生死学的理论建构主要有两种不同的方向：一种是傅伟勋教授原有的想法；一种是郑晓江教授的想法<sup>[18]</sup>与钮则诚教授的想法<sup>[19]</sup>。就第一种想法而言，这种想法不认为人死后就化为物。可是，受到现代学术对于客观性要求的影响，傅伟勋教授也是很有自觉性地认为人死后是无法予以客观证实不是物的。既然这样，那么他又如何化解科学与宗教道德的冲突？对科学而言，它背后隐藏的思想就是以经验作为一切存在范围的唯物思想。对道德与宗教而言，它背后隐藏的思想则是以超越经验作为依据，认为人死后还在，依旧拥有死后的生命，至于这种拥有是何种拥有，是直接永恒的生命或是轮回之外还有解脱可能的生命，都是一种可以采取的看法。

那么，对此他的化解策略为何？简单来说，就是划清彼此的界线<sup>[20]</sup>。过去，在科学当家之前，我们认为道德与宗教对于真理的看法是绝对的。无论此一存在归属为何，我们都会



依据道德与宗教的说法作为判断的标准。现在，在科学当家以后，我们就认为科学对于真理的看法是绝对的。无论此一存在归属为何，我们都会依据科学的说法作为判断的标准。从这一点来看，我们发现无论是过去的道德与宗教或是现在的科学，它们在真理标准的认知上都采取绝对的看法，认为真理的标准只能有一种，否则就不是真理的标准。因此，在真理标准绝对化的情况下，过去的道德与宗教所立的真理标准就无法与现在的科学所立的真理标准并存。也就是此一理由，使得两者处于矛盾的状态。

对傅伟勋教授而言，真理的标准是否只有一种，把真理标准绝对化是否正确，不是一个不证自明的真理，而是一个需要进一步探讨的问题。如果我们对于此一问题盲昧无知、妄加论断，那么错误的是人而不是道德与宗教或是科学。因为，把道德与宗教的说法看成是绝对真理标准的是人，把科学的说法看成是绝对真理标准的也是人。既然都是人，那么人自然就应负起一切的责任，而不要把责任推给道德与宗教或是科学。当我们明白此一问题的关键以后，在对于真理标准的认知上就不会陷入此一绝对化的错误。

就我们所知，科学对于真理的判断自有其标准存在，只是此一存在的标准从来都没有宣示过它的绝对性。同样地，道德与宗教对于真理的判断也自有其标准存在，只是此一存在的标准也从来都没有宣示过它的绝对性。既然它们都没有做过类似的宣示，那就表示它们其实都有各自适用的范围，并没有我们在人身上所见到的那种绝对性。如果这种省思是没有问题的，那么我们会清楚知道真理的标准不见得只能有一种，也可以是很多种。据此而言，我们就可以了解傅伟勋教授为何会提出多元真理的说法<sup>[21]</sup>。

从此一多元真理的说法来看，在现实的经验世界里，我们在判断存在的真假时自然要以经验为准。如果有违反经验事实的存在，那么我们就可以依据经验的标准判断它为假。相反地，如果它的存在是符合经验的事实，那么我们就可以依据经验的标准判断它为真。至于对那一些超出经验范围的存在，对科学而言，它就不会以经验作为标准来判断，而会选择沉默。因为，它的存在与否不在经验范围以内，所以它无法下任何的判断，无论是真或假。

对于此一超出经验范围的存在，如果我们真的想要有所判断，那么这种判断的结果也只适用于个人本身，并不能像过去那样一体适用，仿佛这就是绝对普遍的真理。实际上，它是否就是绝对普遍的真理，不是提出说法的当事人可以不证自明的，而需要个人去亲证。可是，就算是亲证了，也无法证明它的绝对普遍性，而只能就个人来说。对于那一些无法亲证的人，这种存在只是一种可能性，也可能不适用于他们。虽然如此，我们唯一能说的就是谁适合哪一种超越经验的存在就要看个人，而不能从客观绝对的角度来说，仿佛有一种绝对客观的真



理存在在那里等待我们去发现。

相对于上述各自划清界线的作法，无论是郑晓江教授或钮则诚教授，他们对于生死的问题都采取绝对化的看法，认为要不然就是真理、要不然就不是真理，没有在哪个范围以内就是真理、在哪个范围以外就不是真理。由于他们对于生死的问题采取绝对化的看法，所以在科学当令的今天，他们都认为人死就是物，除此之外别无死后生命的存在。既然死后化为物就不存在着生命，那么我们唯一能够探讨的就是活着的这一部分，也就是在经验中呈现的生命<sup>[22]</sup>。

话虽如此，他们彼此所依据的理由不见得都完全相同。就郑晓江而言，他所依据的是唯物论的观点，而钮则诚教授所依据的则是科学的观点。从唯物的观点来说，在人的经验上所能经验到的就是生理的反应。一个人如果不再有任何的生理反应存在，那么这个人的生命就不存在了，也就是所谓的死了。至于死了以后是否还有生理的反应存在，从唯物论的角度来看，这是不可能的。因此，人死了以后就是物，与一般存在的物无异。

从科学的角度来看，人所能观察到的还是经验。对一个活人而言，他或她一定会有行为的表现，而此一行为的表现一定可以用经验观察到。当一个人死了以后，他或她的行为表现完全消失，不再有任何行为表现可以被经验观察到。对于这种完全观察不到行为表现的存在，我们就认为这个人已经死了，表示他或她的生命已经不再继续存在，也就是所谓的人死如灯灭。这时，有关死后生命的问题就成为一个没有意义的问题。因为，此一灯灭的现象不是生命的暂时终结，而是永远的终结。

不过，无论他们所持的理由是否完全相同，对于死后生命的判断却完全一致，认为人死后就变成物，不再有生命、也不再有意志。也就是说，人活着时才有生命、也才有意识。因此，人所能面对的生命就是这一生的生命，除了这一生以外就没有所谓的轮回的下一世，也没有所谓的永恒的生命或解脱生死轮回的生命。既然如此，那么对于这一生的生命我们就必须好好面对，以免随便面对失去发展的唯一机会<sup>[23]</sup>。

如果死亡是最终的结局，那么在生命面对上就不能不把死亡考虑进来。因为，一个不考虑死亡的生命是会不知道死亡是最终的结局，以至于在生命的面对上误以为死亡不会出现，而导致浪费生命的结果。等到有一天死亡突然来临了，这时才警醒自己生命的有限，也就为时已晚了。所以，如果把死亡纳入生命之中来考虑就成为上述两位学者的思考重点。对郑晓江教授而言，要把死亡纳入生命之中来考虑，最好的做法就是采取生死互渗的说法。对钮则诚教授而言，要把死亡纳入生命之中来考虑，最好的做法就是采取一体两面或一线之两端的说



法。

但无论他们采取的说法为何，有一点是相同的，就是他们对于这样的说法都没有采取进一步的批判。实际上，采取生死互渗的理解有没有办法圆满诠释生死一体的意义，郑晓江教授并没有给予一个批判性的回应。同样地，对于生死采取一体两面的理解是否可以圆满诠释生死一体的意义，钮则诚教授一样没有给予批判性的回应。对生死学的理论建构而言，这种缺乏批判性的响应表示此一理论建构的不彻底，也很难使人看出此一新兴学术是否真的就是合理的。为了化解此一困境，我们需要加上批判性的响应，显示生死学的理论建构是严谨的、彻底的，而不是只是表面看起来像。

#### 四、生死学理论建构的展望

从上述的回顾角度来看，我们发现生死学的理论建构尚未完成。之所以如此，有一个很重要的关键点，就是生死学理论建构过程中所呈现出来的样貌，它有两种不同的方向：一种是傅伟勋教授最初所提出来的方向；一种是后来郑晓江教授与钮则诚教授所提出来的方向。既然有两种不同的方向，那就表示在生死学的理论建构上还有一些问题没有解决。如果所有的问题都解决了，那么在生死学的理论建构上就不会出现方向上的分歧。

那么，面对此一方向上的分歧我们又应该如何化解？表面上看来，方向上的分歧似乎是一件好事，表示生死学的理论建构发展是多元的、具有各种不同的可能性。如果就一个新兴学术的发展历程来看，这种状况是可以理解的，表示这个新兴学术的发展是有许多不同的可能。至于哪一种可能最后才会被接受，在此并没有一定的答案，一切都要看谁的建构比较合理与具有说服力。当然，在建构之初也不是没有风险的，可能会思考得不够深入、实际体会得不够，以至于做了错误的建构。不过，随着时间的推移、经验的累积与反省的深入，最终还是可以找到正确的道路。所以，从这一点来看，方向的分歧未必就是一件坏事。

不过，如果我们再思考得深入一点，就会发现这种方向上的分歧是潜藏着危机的。因为，方向上的分歧代表着不同方向的建构者对于生死学的认知可能不同。既然不同，那么自然就会发展出不同的生死学。这时，对于生死学这门学术而言，这种不同认知可能会带来学术上的分裂，甚至于影响生死学的统一性，表示生死学根本就不够格成为一门独立的学术，而只有不同的生死学理论系统。为了化解此一困扰，我们需要统整这些不同的理论系统，使之成为具有统一性与独立性的学术。以下，我们试着举例说明此一困扰，第一个要举的就是生死一体理解的问题，第二个要举的就是心性体认本位的问题。

就第一个例子而言，有关生死一体的理解问题，对傅伟勋教授来说，这种一体性不只是



适用于生的一面，也适用于死的一面。当它适用在生死这两面时，并没有说只是适用于经验的这一生，离开经验的这一生以外就不再有生命。如果他这样去论断，把生死一体的适用范围局限在经验所及的这一生，那么这种一体就不再是真正的生死一体，而是生死二分了。因为，生死如果一体，那么没有人可以仅凭经验的一切就直接论断这样的一体只能适用在经验所及的这一生，而会比较保守地论断在经验之外也是有可能存在的<sup>[24]</sup>。

同样地，在生死一体的理解上就不会想当然地认为生死一体的理解就只能是怎样的理解，无论是生死互渗或是一体两面。实际上，生死一体要怎么理解比较恰当是需要进一步探讨的。如果从生死互渗来看，那就表示生与死是二分的。因为，互渗可以理解成两个不同存在之间的相互渗透，也可以理解成一个存在的两种成分的相互渗透。关于这一点，我们其实还是需要进一步确认，而不能想当然地认为就一定是怎样。此外，互渗与一体的关系为何？是否互渗就是一体，还是互渗只是过程？对于此一问题也需要我们在未来做更进一步的探讨。

至于一体两面的理解也是一样，到底什么是一体的两面，其实也没有表面所见那么清楚。例如把一体的两面看成是时间顺序中的两面，那么生命就是尚未死亡的生命，而死亡就是失去生命的死亡。对于这种两面的理解是否符合一体的原意，也是需要进一步厘清与批判的。同样地，把两面理解成同时的两面，那么这种同时所代表的意思是什么，是过程的同时还是结果的同时，也是需要进一步的厘清与批判的。由此可知，有关生死一体的理解问题要给予什么样的答案，是我们未来在生死学理论建构时必须面对解决的问题。

此外，对于不同理解所产生的不同理论系统我们又应该如何解决它们彼此之间关系，也是在理论建构时必须解决的问题。如果我们对于此一问题没有解决，那就表示生死学不是一个统一的学术，这时我们会怀疑生死学作为一门学术是否够格？因此，在上述所见到的三种理论系统，我们就必须对彼此之间的关系做进一步的统整，使它们彼此都可以是一种生死学的理论系统，而不会溢出生死学之外，仿佛它不是生死学的一环。

如果上述的思考方向是正确的，那么对于西方的死亡学我们也不能把它放在生死学之外，相反地，还是需要把它统整进来，使其成为生死学的一环。为了达成这个目的，我们在生死学的理论建构上就不能只是考虑不同系统之间的统整问题，而要考虑生死学作为一门独立的学术是否具有其独特的角度。倘若它没有独特的角度，那么要使它成为一门独立的学术就会有问题。因为，所有的学术如果要够格具有独立性，那么就必须找出它本身的角度。就这一点而言，如何找出它独特的角度就是未来我们在建构生死学这门学术时的理论任务。

就第二个例子而言，有关心性体认本位的问题，对傅伟勋教授来说，这种心性体认本位



的理解是有背景的，是针对西方死亡学的客观认知而言。因为，西方死亡学的客观认知是具有逃避死亡面对的可能性，而心性体认本位的体验是不具有逃避面对死亡的可能性。虽然如此，对于心性体认本位的适用范围他并没有加以限制，认为只能适用于这一生或也可以适用于死后的存在。对他而言，这一生与死后的存在都是人的一种可能，没有必要一刀切，而要允许各种可能性。此中最主要的理由就是，经验所及只是这一生，对于在这一生以外的死后存在我们不能任意论断，而只能保留其可能性。

相反地，对于郑晓江教授与钮则诚教授他们就抱持不同的看法，认为心性体认本位的看法只能适用于这一生，至于这一生以外的死后存在是不适用的。那么，他们的依据是什么？细究起来，主要还是经验，认为经验已经给予我们答案，凡经验得到的就是存在、经验不到的就是不存在。所以，死后生命的存在是属于经验不到的范围。既然经验不到，那么我们只能把它看成物，而不能认为它也是真实的存在。

面对这种具有冲突性且不同的看法，我们如果任由其发展，那么最终一样会破坏生死学学术的统一性，彷彿在生死学的学术上有不同的生死学，而没有一个统一生死学。经过这么多年的发展，至今这个问题依旧没有解决，甚至于也没有人注意，宛如它根本就不存在。问题是，从生死学的理论建构来看，如果我们希望生死学是一门既统一又独立的学术，那么就必须化解此一问题<sup>[25]</sup>。

经过上述的种种探讨，我们知道生死学的理论建构并没有那么简单，也知道从傅伟勋教授最初的构想来看，他并未自觉地想要完成此一任务，只是抛砖引玉地希望社会大众可以正视死亡，不要被死亡的发生所困扰。对他而言，此一任务的完成不能只是一种实务上的教育，而必须是理论上的建构。如果缺乏理论的建构，那么在死亡问题的解决上不是被误导就是无法真正解决问题。这么一来，生死学的改造就没有意义，也无法藉由生死问题的解决来安顿个人的生死。

## 结语

对我们而言，之所以要做上述的省思，其实有一个很重要的关键，就是生死问题与一般问题不同。就一般问题来说，无论此一问题再怎么被误导、再怎么没有真正解决，都还有补救的余地。但是，生死问题不一样。对每一个人而言，所谓的生死只有一次，即使是强调轮回说法的佛教或道教，这一世就是这一世，与下一世无关，并不会因为有下一世，就可以对这一世做补救。既然如此，那么在生死问题的解决上就必须特别谨慎，更需要做理论的探讨与建构。





- [8]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:4-5
- [9]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:20-21 不过，在该书第 234-235 页的论述中，他对心性体认本位又有了第一义与第二义的分辨，使得后来的生死学理论建构方向的发展上产生了分歧，不得不归功于他本人、亦不得不归罪于他本人。迄今，对于此一方向上的分歧问题仍未得到妥适的解决。
- [10]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:100-101、160-161、166、178 在此，他以孔子为例，认为孔子在生死问题上只谈了一半，就是「未知生，焉知死」，而未谈另外一半，也就是「未知死，焉知生」。其实，此一判断是有问题的。实际上，孔子对生死问题的看法是一体的，而不是二分的。所以，才会有「朝闻道，夕死可矣」的说法，表示道是超越生死的，绝非人间的伦理之道而已。从礼俗的角度来说，人的善终之所以要用寿终正寝，使子孙成为后代、亡者成为祖先，用意也在于此。由此可知，傅伟勋教授的论断是受限于他对于儒家的理解只限于经典，而未注意到礼俗对于生死的安顿。
- [11]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学》[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:101-102
- [12]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:281
- [13]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:281、330-20
- [14]李民锋.台湾殡葬史[M].台北市：中华殡葬礼仪协会，2014:334
- [15]钮则诚.生命教育—伦理与科学[M].台北市：扬智文化事业股份有限公司，2004:65-66
- [16]钮则诚.生命教育—伦理与科学[M].台北市：扬智文化事业股份有限公司，2004:85
- [17]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:21
- [18]郑晓江.生死学[M].新北市：扬智文化事业股份有限公司，2006:40-41
- [19]钮则诚,赵可式,胡文郁.生死学[M].新北市：空大，2005:6-7
- [20]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:104-105
- [21]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严—从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，



2002:184-185、230-231

[22]傅伟勋.死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学[M].台北市：正中书局股份有限公司，2002:234-235 对于上述两位教授之所以有这样的看法，除了其自身的学术背景影响外，傅伟勋教授对于生死学的第一义与第二义的说法也影响了他们。就傅伟勋教授而言，这一生才是第一义，死后的生命存在则是第二义，无形中偏向了第一义，降低了死后生命存在的可能性。

[23]钮则诚,赵可式,胡文郁.生死学[M].新北市：空大，2005:8-11

[24]虽然如此，但在心性体认本位的第一义与第二义的分别下，仿佛第一义才是我们应当追求的，而第二义即使没有也无所谓，无形中影响了生死一体的看法，似乎生死一体只适用于这一生，与死后生命存在与否并没有太必然的关联。也就是说，纵然没有经验以外的生死一体适用范围也无所谓。

[25]由此可见，生死学在理论建构上如果要实现它的独立统一的学术地位，那么不仅要解决生死学与死亡学关系的问题，也要解决心性体认本位与生死一体的适用范围问题，以及它们彼此之间的关系如何统整的问题。对于这些问题的解决，事关生死学此一门学术的未来发展。