

第一位發表人

【司儀】 接下來是第二場的發表。第二場發表請本校通識教育中心副教授越建東先生為我們主持。

【越建東（中山大學通識教育中心副教授）】 各位女士、先生大家午安，歡迎回到我們討論現場，這場有兩篇、包括三位台灣的學者來發表。這三位在台灣生死學領域都是很有代表性的學者，所謂代表性是指他們的研究都非常深入台灣的民間文化現象，而且他們有很多實務觀察的經驗和理論的探討。

第一篇論文是「生死學在台灣的文化沉思」，發表者是兩位學者合力完成，余德慧老師與林耀盛老師在台灣是非常不可多得的學者，他們都是心理學的專家。特別對宗教、廟宇以及臨終生死學有深入的研究，從論文裡面可以看到很高的原創性和啟發性，他們是本土的傑出學者，同時對西方哲學有深入的探討，所以這兩個結合在台灣是很少見的。林耀盛教授將會宣讀這篇論文，他是臨床心理學家，對台灣重大災難比如地震、災民災後心理重建有很深的研究，首先我們歡迎林老師。

【林耀盛（政治大學心理學系暨心理研究所教授）】 大家好。余德慧教授因私事今天無法到場，因此由我來報告論文的內容。

生死學在台灣的文化沈思

余德慧 (慈濟大學宗教與文化研究所教授)
林耀盛 (政治大學心理學系教授)

摘要

本文首先從台灣生死學開展脈絡探索開始，而後，由死亡的多元揭蔽之道談起，再歷經文本生產、文化（字）產業的論述，顯示台灣對於生死學若隱若現的態度。之後，再經由宗教家領導的生死學、道證生死學到臨床生死學處境的路徑，理解台灣生死學的礦脈。本文認為，台灣生死學是在全球文化潮流之下的一支文化現象，其深度不在於對生死的啟悟，而是生死學的閱讀應可解釋為閱讀文化的新潮流。當然，在隱藏的死亡焦慮底下，可能是推動的巨瀾，但這是普世人類的心境，並非台灣獨有現象。

然而，回到生死處境，我們仍然可以見證文化沈思下台灣對於生死學的脈絡性態度。本文透過文本論述與案例顯示，逐層分解心理礦脈，最後以「九二一」事例，進一步凸顯死亡開啟了永遠無法把握的、永遠是不可能的、永遠充滿謎面的未來的一種關係，我們僅有以謙卑尊重生命的選擇以對。

一、生死學在台灣引論

「生死學」這個課程名稱是在二十年前才出現在台灣大學心理系的通識課程。在此之前，美國大學的「死亡學」由傅偉勳教授引介來台灣。當時傅教授罹患癌症，來日不多，他在台大的老朋友楊國樞教授感慨於生死問題對人心的

重要性，遂邀他的同事余德慧教授一起開「生死學」課程，邀請台灣的社會學家、民俗禮儀家、哲學家以專題的方式為學生上課。台灣媒體第一次報告「生死學」這個名詞，爾後二十年，台灣許多大學也開設生死學相關課程，也出現以生死學為核心的科系，如南華大學生死學系，以及研究所，如台北護理學院生死教育與輔導研究所，以及生死諮商中心。台灣諮商學會也正式將生死諮商中心視為專業輔導機構。

這樣的表層社會現象，並無法反映出台灣對生死學的思考。將生死的各種複雜問題搬上學術殿堂，並不反映台灣社會對生死問題的態度或文化的意義。充其量只能說明大學通識教育，也注意到生死問題值得提供年輕學生討論學習。這篇文章將以廣泛的角度探討生死學在台灣的社會文化心理層面的意義，並指出台灣文化所發展出來的生死學意義。

事實上，相較於日本有廣島原子彈事件的陰影，大陸有文化大革命的時代背景，因而孕育了「生死學」的脈絡生成，那麼，台灣社會在一九八〇代的「生死學」風潮，在傅教授提出「生死學」這名詞後，可以形成一個趨勢，除了「九二一」地震外，是否存在著什麼樣的文化社會礦脈，需進一步挖掘。我們認為，即使發生重大災害，還不足以孕育台灣生死學的發軔。嚴格來說，台灣生死學是在全球文化潮流之下的一支文化現象，其深度不在於對生死的啟悟，而是在少數提倡者的領導之下，使台灣閱聽群體有了新的視野，尤其是由作家所深度描繪臨死的心情，容易引起大眾的共鳴。換言之，對生死學的閱讀應可解釋為閱讀文化的新潮流。當然，在隱藏的死亡焦慮底下，可能是推動的巨瀾，但這是普世人類的心思空間，很難特別指出在台灣有何特出之處。但這不意味著台灣生死學的文化沈思，不具備脈絡發展性的處境意義。

回到當時時空來看，我們無法從生死學課程第一次出現台灣的大學課堂，獲得任何社會文化心理的意義。倒是先從其後二十多年的課程發展，我們可以推測學術界與高等教育界對生死問題的潛在意涵。假定生死學的社會文化意義是個模糊、有待發展的課題，課程的教學內容可以說是在摸索中，於是我們看到：在宗教支持的大學所談的生死學偏向於其宗教傾向，如佛教支持的大學偏向以佛學教義談論生死的意義，有基督教傾向者傾向於基督傳承的生死觀，醫學院為主的大學偏向談安寧照顧、安樂死與自殺問題，綜合大學則以各種範疇

進行專題討論，包括宗教範疇的儒釋道生死觀、葬儀、哲學範疇則在生命哲學的存有、社會心理範疇談死亡文化、臨終的孤獨、社會對死亡的處置、醫學範疇談安樂死、安寧照顧（偏向醫療控制的倫理問題）、死亡生理學，護理範疇則探討臨終關懷等。

很明顯的，這些課程的發展顯示生死學作為新興課程的多元現象，並沒有一個被視為所謂「生死學核心」的脈絡，而是就當前的不同學科論述，進行拼貼。這個現象也反映台灣生死學處在「不可知其可以」的階段，但是就生死知識生產的源頭，即生死學的研究，目前幾乎毫無進展，大多的論述停留在書齋的文獻考察或哲學論述。

究其實，生死學的本質是以死亡作為活（存有）的開顯之學。存有的開顯意味著生活世界本身含有蔽障，或著說常人的活並不具有存有的意味，使得我們只能在日常生活斷裂的裂口（如災難、意外、疾病而失親或面臨死亡的瀕臨處境等），驚恐與悲痛地承受其命運。在此意義的生死學，意謂著活著本身是必須學習自我揭蔽的旅途，使我能過安然面對「朝死而生」的活著。然而揭蔽之道既不確定也無必然途徑可以依循，可說是人生諸路途中很少被走過的荒蕪幽徑。

二、揭蔽之道的多元路徑

台灣社會的文化傳統對於揭蔽之道，以宗教論述的記載最多，其中以民間宗教的自我轉化最為明顯。在這裡必須區別宗教信仰與生死學的差異，前者是以宗教教義為皈依的，亦即，只要遵照教義、視其所言為真理，即是「迷途知返」，而生死學並不依據某個教義（doctrines）來決定揭蔽與否，而是把揭蔽本身作為等待解決的事項，必須開放到尚未決定的狀態作沒有盡頭的探索，而以探索本身即作為死生之鍛鍊，若不經此含霜茹苦的過程，企圖以逸待勞地依靠現成的文本，本來應該不具有生死學的本質。但是，我們也注意到，許多依教奉行的人們在他們的實踐過程，並非只是安坐法筏，而是遭受許多苦難的過程，如親人驟逝、身罹重疾、事業破滅等人生重大事故。在台灣民間宗教信徒普遍用「魔考」來重新理解自己遭受的厄運。「魔考」就是魔鬼的折磨，那是

上天要人透過災難的折磨來消除業障，透過災難的考驗，若還能不退轉道心，那麼就能一步步地朝向圓滿的生命¹。

從這些研究經驗使我們看出，所謂「揭蔽」並非一次式的到位，而是有許多層次，揭蔽只能意味著：之後的我比之前的我多一點澄明（clearing），並非激悟。憑依某種宗教而入生死門，並非一無是處，反而是個比較輕鬆的起點。雖然沒有實際的調查數據，但可想像台灣本鄉人，在當年接受不多的教育，也在本鄉謀生活的中年人是以此個路徑整理「朝死而生」的日子。許多間接證據可以支持這個論點。

其一，台灣的神佛堂增加率甚高，大多數是個人起建，規模很小，甚至許多神佛都設在自己的房子。這些個人式的神佛堂多少與這些民間宗教信徒的心性轉變有關，包括夢啟冥通、改變命運、躲避厄運、祈福或高人指點。

其次，過去我們對民間教徒的轉化多少有些看輕，以為他們只是憑著一時的感覺或「靈感」、「夢啟」而做諸多與仙佛有關的聯想、臆測的作為，可是從近年來台灣人類學研究，台灣各地群聚的宗教小團體數量很大，典型的情況是，一群信徒跟著一個師父，一起修行。例如，台灣新興宗教慈惠堂，一個總堂確有兩千多個分堂，總堂與分堂沒有任何實質的關係，只是以母娘為依歸的精神歸屬。換言之，只要有人願意成立慈惠堂，或者是因為夢啟（母娘降臨夢境要求起建神壇）或是為在身邊信徒的要求。分堂堂主代替母娘，以降身附體的方式為信徒解厄消災，並形成一個療癒社群，信徒的受苦會受到堂主的指示，並獲得其他信徒的協助。事實上，無論是有宗教招牌或只是沒有名號的共修團體，裡頭都存在著試圖消解晚年的死亡恐懼。

以我們瞭解的個案來說明可以更清楚這一點。一位事業順利的中年男人，在他五十的時候，突然出現類似恐慌症（panic）的現象，使他對做事業失去興趣，如何尋求醫療幫助也無法消除他對死亡的焦慮。他覺得在死亡面前，一切變得沒有意義，在機緣中，他遇見一位師父，師父勸他入堂修行，並施予多次的儀式治療。在他修行五年之後的訪談，他承認自己的人生有了基本的轉變，雖然他依舊操持著事業，但已經沒有成功的企圖，而是希望以事業力量幫助弱勢人們。他不認為他只是做善事，而是他已經瞭解自己活在世間的使命。

其三，台灣民間宗教甚傳著「歸圓」的神話胚胎，不同派別只是用自己的

說法重說這個神話。這神話的基調是：人是宇宙流散的元子，從宇宙母體（母娘）流放到人間，必須在世間完成使命才能返回母體歸圓。死亡就是返回母體。這個神話幾乎遍布全球，而在各地的本土宗教取得操作的平台，透過信徒的精神轉化獲得其內在的充實意義。信徒以他們的真實境遇與個人的資質而有各種鍛鍊，可說是一種類型的「心靈鍊金術」。將這過程歸諸於對自己生死的揭蔽的一種形式，可說是本土自發的生死學。

三、台灣的文字媒介做為生死學的平台

台灣的主要出版社都曾經將「生死學」列為系列叢書，而對人普遍產生影響的是「臨淵之書」，也就是人在面臨死亡之前托人撰寫的經驗談。最暢銷的一本書是作家 Mitch Albom 寫他與一位多發性退化症的老師墨瑞的談話，台譯書名「最後 14 堂星期二的課」，在台灣網路有 14 萬筆心得文章，許多人承認，因為死亡太黑暗、太可怕，從來不敢閱讀這類的書籍²。但在朋友的影響下，開始閱讀，而出現各種不同的心得，這些心得的結論依照年齡閱歷與感應能力的差異，可說什麼反應都有，從「充滿希望活下去」、「為他人而善盡一生」或「死了什麼都沒有」，不一而足。

暢銷書並不等於深刻的生死書。台灣在十五年前出現安寧照顧，主要的安寧照顧團體紛紛成立，其中以蓮花基金會為最具規模，它主要由醫護人員發起，結合宗教界成立，參與這些安寧照顧團體的成員有病人家屬、安寧照顧志工以及醫護人員。這些成員對生死學書籍的閱讀相當深入，也受到深刻的影響。

以一個生死學讀書會的討論為例。日本醫生山崎章郎的「一起面對生死」曾經引起廣泛討論，尤其對日本人普遍面臨癌症告知的文化特性，有著亞洲文化的共鳴。日本評論家江藤淳的『妻と私』（文藝春秋、1999），台譯：「摯愛一妻與我」（麥田 出版社，2000）的「生與死的時間」；江藤淳在醫院看著昏睡的妻子，突然失去了世間的時序時間，進入時間晶體的回憶共在的非時序時間，深深感動許多志工，被放進學術的探討³。美國安寧照顧醫師 Kübler-Ross 的影響也很大。另外，美國的索甲仁波切的「西藏生死書」也是一時的暢銷

書。不過，做一些簡單的調查，多數人並不讀這些書，只是買來放在書架上，這裡有個很耐人尋味的訊息：冥冥中知道生死是大事，卻又害怕靠近。

語言既是揭露了某事的方面，卻又把其他方面關閉起來。語言這種特性對一般是很有幫助的，一方面不做激念的生活會比較容易舒心過活；另一方面每人都覺得死亡還很遙遠，無須遠慮。即使在安寧病房的垂死病人，也盼望能看到明天的太陽。生死問題對多數人都太沈重，對於能過輕鬆過日心情，追求激念可說是自找麻煩。

然而，台灣的小說家卻透過實情的文學演繹，將生死的問題從側面挑出生死學的氛圍，其中以蘇偉貞的「時光隊伍」，描述她的丈夫住在病房離世的過程，從死亡的過程反差出具體的人間條件：醫療態度、朋友關係、配偶關係以及死亡的不可捉摸，對死亡的英雄主義。

四、若隱若現的生死學

然而，我們遇到兩種情況，令人深思。

第一個情況是，在余德慧教授生死學的公開演講，如果聽眾是大學生的年輕人，他們往往會顯得沒耐心，覺得提這麼遙遠的事情是多餘的，但是只要聽眾在四十歲以上，都會專心聽講，有時會聽到聽眾低聲抽慄，可能處到一些長輩過世的回憶。暗底裡的恐懼變成夜裡一條拖曳的陰影。

另一個情況是，一些大學同事告訴本文第一作者，在他們陪著至親過世的過程，才開始讀生死學的書，特別指出他寫的那些書籍。他們提到那個時刻非常茫然，對自己的存在也感到危殆不安，深夜陪著病親，眼淚不停留。有個四十餘歲的兒子在父親的加護病房等著，突然顫抖地「看見無常（時間流逝、人生變動不居）」就在眼前。這種瞬間的洞見，可說如海德格所謂的時刻（the Moment）。

這是個值得提醒的事。對人生激悟本身就如烏雲裡突然閃出的陽光，很快就過去了，烏雲依然蔽日。對生命的揭蔽幾乎是薛西弗斯（Sisyphus）的山頂石頭，一項不可能抵達的工作，了然生死永遠在搬運石頭的過程當中，然而，這是對習慣有對象化的意識是很難接受。我們的生命經驗裡，總也會有疾苦

病痛、人際往來與生涯抉擇的倫理調停時刻。只是，當我們受傷時，我們可以懂得暫停，所謂的「傷停」時間，如薛西弗斯的推滾巨石神話，雖然單調且看似徒勞無功，但「夜晚」的休息與等待「日出」的推石任務，讓枯燥無味的工作，有了喘息「生養」、「目標」方向與盼望「改變」。但有時，我們讓生命巨石的輪子滾動得太迅速，忘了休息或遺忘初衷，在隱喻上，就可能跌落深谷，而遭逢巨變，慣性於是有了裂縫。

人們一直要求有一個明確的死亡圖像或計畫，古代宗教不但提供圖像，也提供作法。然而，這種對象化的死亡圖像很快失去個人的意義，因為它缺乏將人帶入深刻體會的動力，只能是外邊性的說詞。死亡作為經驗的不可能性，所以死亡本身對自己並非最具動力的事件，而是趨近（他人）死亡才感覺到日常生活的斷裂，從那個裂口，某種恍若領悟如閃電般一閃即逝。

悟本身即是一個謎，不同文化有不同的謎樣。我們從台灣的現象出發，可以發現台灣對「化迷轉悟」的過程，有某種程度的朦朧。「啟悟」這個名詞在台灣民間宗教或新興宗教常被用來說明某種信仰的轉化，但這只是外部的語言，真正的操作則是透過夢啟與神啟，前者是由夢思帶來領悟，後者則是透過神卜來指點迷津。這兩種啟悟是在無端的情況之下發生的。與其說人們把夢啟與神卜當作理性的底線，不如說是把無端發生的事物當作感情的依歸。

換言之，民間的啟悟並非高明的理性或深奧的哲思，而是「我願意…」的情感，對生命的願有決斷的處置。因此，台灣文化在啟悟的理性說明極端忽略。在1995年台灣出版了中文版的「清貧の思想」（中野孝次著，1992日本出版），這本書將精神轉化的細節描述甚為細膩，良寬和尚的描述引起台灣讀者許多共鳴，中國近代的弘一和尚非常接近良寬，但為弘一寫傳的許多華文書卻無法將弘一現象做深刻描述，而是以事件為主的外部摹寫。本來比較兩人的傳書內容並沒多大意義，但從文化來分析，卻可以明白不同文化對精神性的揭露是有不同層面的發展，在台灣的我特別注意到情感在日本深刻描述裡佔有主體的位置，文字的用詞總是要想辦法抵達那感性的流動，這點在中國描述相當卻欠缺，倒是歷史事件性的細描卻十分豐富。

如果生死學最感性的部分才是真正的核心，那麼涉及生死的詩歌、吟唱、音樂、藝術等就是最好的表現，而非深奧的宗教經論或哲學論述。最明顯的台

灣哀悼之歌幾乎都來自日本殖民年代至今，台灣民眾記得的哀歌大多來自韓日電影，自己生產的則是悲怨之歌，那是承襲日本殖民時代的演歌。例如今年（2011）台灣一位金控公司總座攀山失足而亡，追悼的歌是日本殖民電影的「莎韻之歌」。至於從中國大陸傳入的哀歌幾乎沒有，弘一和尚改編西方歌曲的驪歌是少數中的一首。

作為生死學的文化省思，我們並無意比較台灣與他者文化的生產差異，只是想說明，如果我們把生死學視為多方面、多層次的多元體，而生死的感性可說是它的骨髓，這部分是無法從大學通識教育的生死學獲得彰顯，而需從日常生活涉及斷裂的時刻所做的表現。台灣電影「父後七日」與日片「送行者」有個可以是為文化反差的評論。「父後七日」的表面基調是詼諧，但背後卻隱藏著悲哀，例如在父親死後的喪禮七天裡，一些詼諧的鏡頭一直佔據主要的畫面，一直到父親死後三個月，女兒從日本出差回來，在機場免稅商店看到爸爸喜歡的香菸，直覺地買了一條煙，走出機場才想起父親已經過世，忍不住傷心痛哭起來。

反之，「送行者」則一直以低沈的灰調來進行，卻慢慢地以一種象徵性圓滿（如火葬爐邊的老友、父親手中的小石頭）。此次「朝往東亞生死學」大會論文發表人楊濟襄教授分析「父後七日」與「送行者」，她在結論提到前者對於死亡的態度是「敘事」的；後者則深富「哲學」。但本文認為，與其說東方（亞洲）對於死亡態度是「敘事」，不如說是「反哲學」。如果《斐多篇》提到，哲學無非就是練習死亡，我們的日常生活，事實上是避免「練習」死亡，不去探問生死本體的哲學大問，但在實踐行動中，卻又清楚看到與死亡的內隱關係，如科儀就是一種音容宛在、雖死猶生的聯繫。但儀式結束、活動告一段落，死亡就成為封存經驗，從「非常」到「返常」，日常秩序就又回到生死兩分的世界。而當不經意的線索碰觸心思，那與往生者的幽縹關係才又被召喚出來。

於是，如果海德格的此有（Dasein）提到「朝死而生」，田邊元的「死的哲學」倡議「朝愛而死」，我們對於生死無盡的觀點，似乎難以明確倡議「生存哲學」，也無法抵達「死亡哲學」，我們對於生死大事的態度是「做，就對了」，只有實踐行動卻缺乏實踐知識（哲學）的批判反省，行動變成只是一種

口語化後的行動循環而已。這樣的生死態度，終究無法成為普世性的人文深刻反省，而只是在苦難後展現布施的「大愛」身份認同，這樣的「大愛」在面對多元文化所帶來的衝突與對立時，往往缺乏以更高層次的抽象反思，哲學地思辯、理解何種才是適當的言語或行動，只是奉行一種默認的「反哲學」行動，對於生死大事的態度差異顯像，變成反而只是位階或身份的區隔而已，缺乏細緻、深度的省察。

本文認為這裡頭的文化意義不是偶然的，台灣近年來一直處於被斷交、歧視與島內諸多打結的內政問題，卻幾乎未曾有正面、認真的政策討論，反而以一種惡搞（kuso）的方式略去重點，其實一般國民內心暗藏著焦慮不安，偶然有國民在國際有一些表現，都會有過度的讚譽，似乎想以過度的讚譽，減低台灣自我的渺小感。

這是一種近似面對生死的態度：當年紀漸漸大了，也知道死之將至，但在無法面對之下，以一種不在乎的態度來過日子。台灣人雖然知道，日本文化美學把生命之生，從櫻花離枝那刻開始，而以落地為死亡的比喻，但這樣的美學幾乎不在台灣文化有任何讚聲，在台灣不是以輪迴轉世就是以科學虛無主義待之，而前者促成經懺儀式盛行。但是台灣人晚年對依山傍水的要求從未消失，所以晚年皈依宗教的現象居多。

最近有兩位登山迷的死亡，多少顯示出台灣屬於東亞的死亡美學。蘇文政醫師是台大醫科的人學狀元，林克孝是台大經濟系的高材生。這兩位菁英在他們生涯的顛峰時都因墜山谷而亡。蘇文政的死來自他對一位登山友在山裡失蹤的懸念，獨自上山尋找，失足落谷。林克孝則是熱愛自己開闢的蹊徑，在跨山溝時誤捉朽木而落谷。在蘇文政死後，林克孝追念之詞提到：

「我有時也會獨自上山，也很快發現在任何再安全的地方不小心摔一跤，都可能讓自己陷在別人想找都找不到的地方。所以也會揣摩如果陷入這種困境，我會怎麼想。…我會非常想念家人，我會在山上大聲喊我愛他們。我會希望大家能堅強地原諒我的疏忽。我希望大家能把有限的生命與相聚無限延長到想像中的一生。…像爬山前的短暫分別，我出門去登一座沒爬過的山了！」

而林克孝一語成讖。最根本的問題在於人們的詮釋，多數網路之反應是難過無語，但也有人發現「死於其所」的求仁得仁美學：「我愛山，最大的幸福是死在它的懷裡」。這種美學的台灣版本是：我們在悲泣中讓哀痛反轉，而不是西方理性的意志論。

哀痛反轉是個弔詭現象，人們不是以解脫生死為念，反而以最深刻的投入而獲得解脫，是一種無法以邏輯成理的古希臘哲學家恩比多克勒斯（Empedocles）式的看待死亡。

五、宗教家領導的生死學

台灣的宗教領袖都對生死發表看法，法鼓山的聖嚴法師的「歡喜看生死」⁶，慈濟的證嚴法師的「生死皆自在」⁷，佛光山的星雲法師的「佛教的生死學」⁸、天主教單國璽樞機主教的「生命告別之旅」⁹等。這些宗教領袖都擁有眾多信徒，尤其單國璽在罹癌之後，到全島各處以自己面對死亡的信仰生命經驗告訴人們，影響相當廣泛。

然而，多數的生死學宗教論述偏重於將死亡對象化，運用宗教觀點作觀念性的請求，如死亡是不可怕的，只要你做…（如善事），以及指導一些儀式治療等。這些宗教論述缺乏個體化、具體化或過程性的，經常以某種簡單的結論作為抵達，或過早關閉探索的大門。這樣的作法對平信徒（following believers）可能就夠了，接下來只要「老實念佛」、「虔心禱告」就行了。這是最容易的途徑，人是否需要像托爾斯泰在五十歲進入大懷疑，然後訪哲學家、神學家析辯一番，最終無功而返，只好下田作農夫，回歸田野。台灣承襲中國（如老實念佛）、日本的傳統（如念佛人），採取最簡便的論述（如輪迴、業力），而使台灣的老人在祈禱、念佛裡航向死亡。

從這簡捷的面對生死是否意味著生死學這個追求是否存在著根本的問題？對於自身存在的問題是否是一種認識論的幻念？我的主張這個問題要從主體形構的樣態來探究。基本存有學的問題是：人的存有（existence）與人寓居於世（being-in-the-world）的關係是個非常模糊的，作為人的意識無法確立在世

自己與存有的關係，但人卻可以從在世之中形構它的主體樣態（constellation of subjectivity）作為某時間階段草擬性的存在者（discursive existent），某段時間的自我感以及理解事物的層次。

生死學的揭蔽即涉及主體樣態的改變，最清楚的是舊主體樣態斷裂而造成新主體樣態的生成，如因災難失去依靠或在世鏈結的折斷，而就一般人來說，如何去維持主體樣態而無須改變才是關照之所在，這是所謂世俗生活的自然態度。當衰老來臨，最安適的方式就是再不改變主體樣態的前提安度天年。入世宗教平信徒往往採取這個方便法門，而虔信徒則採取主體樣態的改變。

善國璽主教是以自身的癌症處境來闡釋他的活著。他的理性原則是：把癌症繳給醫生，把性命依託給天主。他整理出許多生命領悟的法則，類似美國癌症教授 Randy Pausch 的《最後的演講》（The last lecture）。

六、道證生死學

儘管是如此的經驗之談，依舊是屬於外部性的主體描述，若要談到生死學的神髓，道證的生死學是近年來台灣最動人的實例。

過去二十年，台灣出現道證法師顯現出其深刻虔敬的生死學。這位女法師曾是腫瘤科醫師，自己也罹患癌症，而以非常虔信阿彌陀佛過著深刻的生活，她出版許多著作，全部都是免費贈送，字裡行間充滿虔信的真摯，她的行儀也像神話般感動著人們。她的存在與遺風可說是台灣最深刻的生死學，可惜，台灣的群氓文化使得道證的生死學無法傳布。道證生死學就如一滴非常濃的墨汁，無言地在畫布的一角。

這當然不能訴諸於台灣社會的無知。道證生死學作為真正的生死學，就是在任何瞬間都是存在的搏鬥，沒有成果可以總結，也沒有遠景可供遠眺，它可以被說，但所說的永遠無法抵達道證生存的片刻。道證生死學的關鍵是時間，而且不是人活多少歲數的歲月時光，而是柏格森（Henri Bergson）所指的「綿延時間」（duration），屬於精神生產的內在時間，存在者投注在眼前具體情況的奮鬥中：

「最後的一口氣，讓我竭誠歌詠阿彌陀佛。……最後的一抹微笑，願化入彌陀的微笑，化入那永恆召喚，無盡奧妙的微笑。最後的呼吸，願納入彌陀的鼻息，成極樂國土湧自光明，奏百千種樂的陣陣清風。」（道證：「日落之歌」）。

「阿彌陀佛」是道證的生死學平台。從宗教的觀點，以為「阿彌陀佛」有這不可思議的力量，但是「阿彌陀佛」並非實體，祂的力量是道證的主體所帶來的，而非「阿彌陀佛」的任何經文所宣稱的特性。在道證的奧秘時間，呼一口氣：「阿彌陀佛」，吸一口氣：「阿彌陀佛」，裡頭有道證的阿彌陀佛美學，詩意的感情。

這裡，道證生死學的真髓即在生命 = 時間的每一片刻所賦予時間 (= 生命) 的內容，就時間的形式來說，每個當下即起即落，迅速起落，問題在於起落之間的内容是真摯的給出。道證的癌症所造成身體的痛苦是存在的體質，但道證時間並不等於體質時間，道證並未以對抗疾病而努力，相反的，她把時間投入阿彌陀佛的世界裡，念佛、禮佛、畫佛、為佛勞動等體念佛的行動，她虔心在裡頭創生她的生命 (= 時間)。若以柏格森的綿延時間 (duration) 理論來說，道證的當下的雙重組構是：在現實裡，她是個為佛的勞動者，也是拖著病軀的受苦者，但在她的潛在 (the virtual) 不是一般的回憶、記憶或歷史感，而是她一心皈依的阿彌陀佛—這樣的繫念是她的生命 (= 時間) 的內容。一般我們的最屬己的時間是自我的憶念與當下的現實所組構的，而道證的組構方式 (念佛的現實與阿彌陀佛的潛在) 使得人生回首的悲嘆減少許多，而烏托邦是的未來希望卻破雲而出，成為她存在的前瞻。

道證生死學也凸顯生死的關鍵問題是「百般說法皆不中」的窘境。在台灣 的悼亡反應，如誄詞、悼亡詩文都令人有空虛之感。人們讀悼亡文章，大多直接對寫作者做反應，而錯開生死瀕臨的切近性。雖然，榮格 (Carl Jung) 派學者指出，人類意識與潛意識之間的斷裂使人錯失他對自己的深刻認識，而多數人是無法從他人的經驗透過認知的認識而知生死，甚至任何強烈的主知主義都會將人帶離生死瀕臨感。

死亡作為活著的不可能性，無論如何也無法經歷死亡，人只能以瀕臨死亡

的心情獨自體會。雖然，身體的不斷衰敗可以提醒死亡的逼近，但依舊任何文化都跨不過活著的獨自性（existing solitude）這個存在的絕對性，亦即，任何文化層都是主體型態所建構的外在性，主體型態本身即是建立在看見他人而使主體也成為他人，這與列維納斯（Emmanuel Levinas）的「我的活著」（my existing）作為「無論如何都是我的絕對屬己」完全在不同的秩序，他把「存在著…」（existing）還原到存有的原生質，裡頭並不存在任何與世界勾連的關係，更抗拒任何多元性，而生死學的神髓正是「唯有獨自的活著」作為根本的基調，因此，作為文化表現的生死學根本無法觸及其神髓，或者說，作為文化表現的生死學必須能夠克服無法與其神髓聯繫的困難，亦即，生死學必須透過本體性的事件（ontological events），使得我們做為主體者可以締結「存在著…」，若然，大規模的災難正賦予這個契機。

七、臨床生死學

台灣在1999年9月21日凌晨發生芮氏規模7.3，（美國地質調查局測得矩震級7.6），產生讓台灣進入本體的事件。那時的台灣的心靈好似分成油與水兩層的液體，浮在上面的油不斷出現捐款、送物資、悼亡與嘆息，而其下層的本體則無言地流淚，在觸目的畫面驚心，一直到次年的政治事件（總統選舉）才縫閉。縫合之後，彷彿一切沒事，只剩下一些被稱為災後創傷症候的殘餘。

這種將世間時間加以截斷而露出本真時間的受苦處境，可說是人生的臨床現場，我們的生命直接面對死亡的瀕臨而感受極大的震撼，人間關係的存在並非徹底的真相，反而是那無法名之的無名存在如黑夜襲來。但災難不是唯一的驚悚，在癌症病房、安寧病房存在著許多生與死的抉擇，許多痛苦的生（插管、氣切、腸造口等）與恐懼的死之間，發生許多倫理的決斷。詹納（Richard Zaner），一位美國的現象學家，任職於醫院倫理委員會，處理了許多這些臨床倫理的問題。他有關這方面的第一本作品 *The trouble voices* 一出版¹³，立刻受到台灣哲學家、醫護專家、心理學家的重視，並由時任中山大學哲學研究所所長的蔡錚雲教授與高雄醫學大學護理學院的許敏桃教授邀請，數度來台協助建立臨床倫理師的制度。

癌症病房是生死之地，而且沒有任何原則性的思考可以取代當事者。所謂「臨床生死學」指的是人在瀕臨死亡的獨特處境，無論當事者或其親人都備受煎熬的痛苦。2011年8月，台大醫院發生移植愛滋器官的事件，真正備受煎熬的是接受移植的病人與家屬。這內心事件無法從外在的媒體得知，而默默承受心情已經自外於法律、醫療、社會的喧嘩。雖然，照俗例又被遮蔽的內心煎熬，但被遮蔽的事物並非無動於衷，反而有一種潛在的缺乏蓄積著力量，讓這些無法預料的具體處境成為生死學生成之地。

我們對臨床生死學的概念衍生自人文臨床，但迥異於死亡哲學。臨床生死學主張對具體死亡事件的多向度探討，並強調人文社會心理在臨床的積極多樣參與。以目前生死學低度發展的情況，似乎看不出臨床生死學的潛力，但是許多跡象顯示，傳統在生死問題活躍的宗教、哲學論述已經式微，許多無意之間闖入生死學領域的醫師（如 Kübler-Ross）、作家、病人、病人親友、律師等多方人士，沿著自身緊密發生的死亡事件，實事求是地探討死亡事件的不同面向，使得死亡事件進入論述的臨床現場，不談大觀念，亦不求激念，卻在死亡事件的多層次流動著。

事實上，面對複合式災難的今日，我們都在同舟共濟的人生路途上，就像是能夠躲過這場暴風雨並不意味著就可以免於下一個颱風的侵襲；同樣地，可以避免颱風侵襲，也不擔保就可以免於海嘯的威脅，唯有走出對立衝突的泥淖，同時開發東方、亞洲，甚至就是整個「東亞」對於「死生行動知識共同體」的組織化發展，進而回歸到人性/人文意涵的深切反省，方能把在全球化後陷入迷惘分歧的社會、自我與人我關係贖回來。

八、小結語

死亡事件的顯像，撞擊了當代個體的「阿奇里斯（Achilles）之腳跟」，死亡是健康活力徵象的威脅罩門。儘管死亡無所不在，面對死亡傷痛如何寬解這古老世界的遺留話題，晚期現代社會依舊所知不多，難有規則可循。於是，死亡在不確定的時空中，往往形成一則禁忌。本文則從台灣生死學發軔脈絡開始，而後由死亡的多元揭蔽之道談起，而後歷經文本生產、文化（字）產業相

關論述，點出台灣對於生死現象的若隱若現態度。而後，由宗教家領導的生死學學、道證生死學到臨床生死學的具體處境下，理解台灣生死學的礦脈。如果死亡是不可迴避的創傷面容，則當「創」傷有了「創」造的意涵，所有黑暗的災難，就打開了光。人一說話，就有了光，也就有了話語，也就有了接應、傾聽與回答。這樣的悼念往生者的後續性倫理諮詢關係，也就有了更深層的個人省察與臨床實踐。

如果死亡事件可以帶給世人啟迪，也許就是讓我們深切體會到，置身死亡創傷處境，言說是不可能的，不去言說也是不可能的。因此，拒絕言說的行動並非指涉著否認殘酷事實，而是一種逐漸認識瞭解到創傷尚未達致得以敘說的開展狀態，因此，無法以飽滿的語言銓解。對於存活者而言，創傷事件的真理，在於事件的發生，拒絕簡約的理解。

由此，死亡開啟了永遠無法長握的、永遠是不可能的、永遠充滿謎面的未來的一種關係。我們只有謙卑尊重生命的選擇以對。本文最後以兩位「九二一」喪親者災後重建為例，進一步揭示，生命的苦痛故事，抗拒簡化的解釋，需要細膩的聽法，這卻是社會所欠缺的。

一位先生不幸於九二一罹難的朋友，最近原地重建的新居落成，入厝的心境，少了喜悅，多了感恩。一進新家大廳的正面牆壁，左上方開了一個小窗口。地震前，這面牆的正後方就是樓梯，那一夜，先生要上樓搶救子女時，不幸爬到一半被壓死。當時，她先生罹難的位置就是現在的那扇窗。她說，留一面窗口，是一種追憶、思念，也讓先生可以探望這個新家，守護子女的成長。她清楚知道，悲傷像是一個雙面鏡，當妳目視懸崖深淵的那一端，懸崖深淵就同樣目視妳。或許，唯有將創傷視為一種介於毀滅與存活之間的弔詭，我們才有能力去指認創傷經驗裡，尚未被理解的那一部份。

另一位其先生不幸於震災罹難的女性，選擇易地重建家園。為了避免觸景傷情，她的新厝採用了迥異於災前的居家風格。然而，她卻保留著先生生前的泡茶桌及茶組設備，每天晚上她總會擦拭茶具。親朋好友一直擔心她無法走出陰影，或者認為她仍無法接受事實。我們很容易掉入她採取了否認的心理機制因應創痛的解釋，但她認為，維持這樣的習慣，是她與先生維持某種幽玄聯繫的方式。倖存者會透過一些儀式，在日常生活保持某種如昔的狀態，以維持認

同感。由此，倖存者與罹難者間關係的象徵轉化，反倒因為失落的事實，產生新的關係締結，音容宛在感的力量，推向個體成長的來源。

因此，人性苦難處境下的照妖鏡，也折射出友情、親情、倫理和記憶的糾葛，心理隔離與集體焦躁的共生回憶，往往也是歷久而珍貴的生死之謎。

經由本文之途，我們逐漸體會到生死學會帶領現代以及未來的人類發展新的宇宙觀。早期的宇宙觀已經殘破不堪，而在現代科學的發展下，尤其在內宇宙（微分子層）與外宇宙（地球與太陽系的關係）的研究，將深刻改變人文的思維。尤其在地質、天文的研究，我們瞭解地球的生滅愈見真實，人類的自危意識將會浮上台面，人類在深度無助之餘，會發生何種變化，是深層改變，或者自我放棄，這將是未來生死學的需嚴肅面對的未竟課題。

【註釋】

- 1 余德慧（2010）：台灣民間教徒的「他界」修行。台灣宗教研究第9卷第1期，89-110。
- 2 台灣暢銷的生死學書籍：「最後星期二的十四堂課」（Mitch Albon/白裕承譯/大塊文化）、「西藏生死書」（索甲仁波切著/鄭正煌譯/張老師文化）、「一起面對生死」（山崎章郎著/林真美譯/圓神）、庫伯羅絲的一系列作品。
- 3 夏淑怡（2005）：「臨終病床陪伴者的療癒經驗探討」第四章。慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。
- 4 這些著作有「生死無盡」（2006）、「生命史學」（2004）、「生死學十四講」（2005）、「觀山觀雲觀生死」（1995），都屬於寫給大眾的生死學小品。
- 5 這本書有兩個中文版本，一為1995年由台大歷史系教授翻譯、台北張老師文化出版，另一為1997年由邵宇達翻譯，北京三聯書店出版。
- 6 法鼓文化，2009。
- 7 慈濟文化，2002。
- 8 星雲法師講座2011，佛弟子網 on line。
- 9 天下文化，2008。
- 10 Randy Pausch、Jeffrey Zaslow（2008）。台北：方智。
- 11 群氓文化指山頭主義，道證不屬於台灣重要宗教山門，所以，各宗門信徒殊少受道證影響，所以能深刻認識道證生死學的人僅限少數。
- 12 Levinas, E. (1982). 'Time and Other'. trans. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University

Press), P.43.

- 13 李察詹納著蔡錚雲、龔卓軍譯：《醫院裡的危機時刻》，台北：心靈工坊，2004。氏著，譚家瑜譯：《醫院裡的哲學家》。台北：心靈工坊，2002。氏著，蔡錚雲譯：《臨床倫理師的身影》。台北：政大出版社，2008。