

第五章 山難與死亡之價值

一、前言

無可諱言，本章是筆者撰寫此論文時，最棘手的一個章節。誠如古希臘的哲學家伊比鳩魯所說的話：「當我們存在時，死亡不存在，當死亡存在時，我們不存在。」¹因為死亡的非具體性（我們很難得知死後的世界是怎麼一回事），非客觀性（對死後世界的描述，完全是個人體驗），因而加深了死亡研究的困難。甚至連本章節的標題，也是反覆再三，徘徊於「死亡與重生」，「山難與死亡的重生」，「山難與價值的掏空」等用語，而一直到最後才決定以「山難與死亡的價值」，當作本章之標題，考慮點是因為「重生」、「價值的掏空」等其實皆可視為死亡所引發的價值！

然而，筆者從山難經驗，被迫得與死神近距離照過面後，領悟了「價值被掏空才是真正價值產生的開始」，這樣的領悟，對照於老子的話語「為學日益、為道日損」，似乎，「道」或「悟」是需要去智，也就是將本身攜帶的知識，暫時放入括弧，或者是原有的價值或希望被掏空後，才會發生的。也因為這樣的變化，促使筆者對世間人事物的看法，有了重大的改變，而且是朝向更有生命品質的改變。目睹自身的變化，因而加深了筆者的認知，覺得研究死亡，將山難所經歷的內容，提煉出來是一件值得去做的工作！

雖然死亡的研究正方興未艾，國內也因為傅偉勳學者於民國八十二年出版了「死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學」²而引起國內對死亡研究及死亡教育的一股熱潮。³然而在閱讀手邊找到的文獻之後，不管是中英文著作或期刊論文，筆者深深感覺到有一個缺憾，那就是這些文獻似乎無法碰觸到，山難當時筆者面對死亡威脅時的「真正情況」！包含身體、心裡以及精神上的處境。

本章節的探討內容，筆者打算從二個層面著手進行此一困難的工作。一是將焦點放在「山難的個人經驗」上，並且沿用現象學式的直觀分析，將當時的瀕死過程放大觀察，期能將此難得的經驗，化為學術文字的再現，而能得出有價值的見解。二是「後設式的」

¹ <http://www.ccea.org.tw/easter/eastera.htm>

² 傅偉勳，死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學（台北：正中書局，民82）。

³ 筆者曾於民國八十九年，選修師大衛教系吳庶深老師開設之「死亡教育專題研究」課程。

審視山難經驗之文本，加上了「個人靜坐與參禪的體驗」以及「閱讀文獻後的新體會」，來回審視山難經驗文本，以符合真正的研究情境！

（一）死亡研究的挑戰

「死亡」有一個很特別的現象，亦即大家都知曉它的存在，但是卻避不談它，甚至於許多時候，死亡就像一個「禁忌」，最好不要遇見它，連談論它都是個忌諱。誠如國內「安寧療護」的主要推動者，趙可式博士曾說過的一番話，對於死亡這個話題，是不能談的。⁴

研究死亡這件事情，也有類似的狀況。只不過當死亡的課題從日常生活中提升到學術研究的領域時，原本的禁忌被「挑戰學術權威」所取代！這個情形也在筆者撰寫這篇論文時發生。大概的情形如下：「雖然在整個山難經驗中，個人覺得死亡是最難忘的一個內容，然而，卻很猶豫要不要探討它。即使經過研究計畫口試後，覺得還是需要放在論文裡。一開始的想法是只去探討這一段面對死亡的過程，而不碰死亡之前，以及死亡之後，也就是是否有前世與來生的議題，以免自討苦吃，惹來學術上的爭議與困擾。直到幾乎將死亡此章節完成一半時，因緣際會買到了『西藏度亡經』一書，看了編者伊文思·溫慈的序言，以及牛津大學，作為代表學術界殿堂之一的學府，願意出版該書並一再的續版，筆者於是決定將原本設定的研究範圍拿掉。如同面對死亡時需要有一股勇氣，學術研究的目的之一既然是為了求真，那麼從事學術研究時，也就需要具備適當的勇氣去接受挑戰與質疑！」

面對死亡，人們可以採取姑息的心態，反正死亡是發生在別人身上，不會倒楣的讓自己撞見，即使人皆會死，那也是好久以後的事情，到時候再說吧；面對死亡的學術研究，也可以採取“規避”的做法，為了標榜符合科學精神，於是嚴格的設定了研究範圍，如此才能有效掌握變數，同時卻也提供研究者一個冠冕堂皇的藉口，彷彿只要設定研究範圍，便有如金鐘罩、鐵布衣保護著，便可以放心的做研究。從事死亡的學術研究，例

⁴ 趙博士在《超越死亡》的推薦序中，曾這樣說：「…在三個月的醫院經驗中，驚訝地發現雖然台灣與中國大陸在政治及經濟上有巨大差異，然而對於『死亡』的禁忌，居然一模一樣。當有人患癌症時，其家人及醫護人員大多隱瞞。若換肝癌則告訴病人是『肝炎』，患胃癌則告訴病人是『胃潰瘍』。當病患已達末期臨終階段時，旁邊的親友更是與病患互相演戲，假裝他會好起來…對於死亡這個話題，是不能談的。」請參閱鄭曉江著，*超越死亡*，（台北：正中書局，民88）。

如以 Kenneth Ring 為首的「瀕死研究」(Near Death Experience)，⁵無可避免的必得面臨學界的質疑，甚至連出版品也需要遭受「閉門羹」的窘況。死亡，不管是經歷它或者是研究它，都是一件需要勇氣去執行的任務。

(二)、死亡研究的困難

「死亡」究竟是怎麼一回事？具備哪些條件，才可以宣稱一個人已經死亡？死亡是單指肉體的死，還是也包含精神的死？死亡是人生走到盡頭，一輩子只發生一次，或是在人的一生中，死亡其實發生過無數次？死亡正在發生時是怎麼一回事？死後有沒有其他世界？靈魂會死嗎？…「死亡」真的存在一籊筐的問題，許多人窮其一生，欲解開死亡之謎，都無法如願，更何況筆者在這麼小的篇幅裡，究竟能解決多少疑惑，其實是一個明顯的困難與限制。畢竟，親身經歷而瞭解死亡的人已不復存在，活著的人則如瞎子摸象般的人云亦云，研究死亡必定有其現存的限制與困難。

死亡是如此的難以研究，為何諸多哲人以及宗教家，卻仍孜孜不倦，從古至今，前仆後繼的投入對死亡的研究？海德格宣稱人是一種「向死的存在」

(Being-Towards-Death)，⁶尼采不僅講人，甚至大膽的說：「上帝死了」，⁷歷代禪師有個傳統，也就是將「大死一番」列為悟道的必經過程…尼采、海德格、東方禪師，他們談論死亡的真正用意為何？從這些事實，似乎又提醒我們，死亡並不是很遙遠，永遠發生在別人身上的事情；相反的，死亡無形中一直在影響著每個人的生活，例如生活的意義、價值的選擇、敢不敢玩高空彈跳，會不會怕坐飛機，願不願意在墳墓旁邊買房子…我們的生活內容，仔細一想之後，其實有太多太多都和死亡有關，即使我們不知道哪一天會死，也不知道死後的真正世界。

(三)、死亡與宗教之關係

鄭曉江曾經提到宗教對解決人類死亡問題之重要性如下：「人類曾經依靠科技的力量大為改善了生活品質，時至二十一世紀，更為迫切的是應該想一想，如何盡快地提升

⁵ 請參閱「國際瀕死研究協會」(*The International Association for Near-Death Studies, Inc*) 網址如下：
<http://www.iands.org/home.html>

⁶ Martin Heidegger, *Being And Time* Oxford : Basil Blackwell, 1988.

⁷ 尼采是在 1882 年出版的著作《快樂的科學》的第三卷中首次表達出“上帝死了”這句話的。請參考孫周興選編，*海德格爾選集*（下），上海：三聯書店，768。

我們的死亡品質，以達到生死品質皆較高的理想境地。不過，科技的基礎是人類的理性，而理性只能解決經驗世界的問題，卻無法透視超驗的事情。不幸的是，『死』恰恰就是超驗的。活著的人不可能知曉死，而死者又不能言說，『死』存在於人的經驗之外，是純彼岸的事物。而人面對死亡所發生的種種問題，亦只能是肉體之外的『靈性』問題。這二個方面，都註定了宗教的生死智慧對解決人類死亡問題，具有不可替代的重大意義與價值。⁸」

日本京都學派哲學代表人物之一，久松真一更直接的指出，引導人們進入宗教的契機，即是「死亡」！他說：「從宗教(不是指那些原始的，而是指那些出於對人性的高度自覺而成立的宗教)而言，哪些契機引導我們入宗教呢？在很多情況下，是**死與罪**。⁹」久松真一在他處也提到相同的觀點：「我首先想考慮深度的一面，即是對人的自覺作根柢的探索。我們會看到這與**死及罪**的問題有關。對於宗教，無論從科學及實踐的角度而言，我有著強烈的興趣。對我來說，深度的問題就是宗教的問題。¹⁰」

對死亡的研究是一件既挑戰又困難的工作，然而，死亡之於世界上各大宗教，幾乎都是一個核心的焦點。換句話說，死亡在宗教裡的位置，有著不可或缺的重要性。本文對山難經驗的檢視，因而帶出死亡的議題，並當作本章節探討的主要課題，也就不足為奇了。

(四)、大難不死，必有後福？

俗話說：大難不死，必有後福！這是一句大家耳熟能詳的話，但是，很少有人繼續追問，經歷大難後，必有後福的內容指的是什麼？這個轉化的過程是如何發生的？反省自己的山難經驗，可以說是一種類似「瀕臨死亡」的經驗，雖然孔子曾說過：「未知生，焉知死？」然而，死亡畢竟是每一個人皆須遭遇、都要去面對的事情。從這個角度出發，其實我們也可以說：「未知死，焉知生！」

如此說來，也就提供我們探討死亡的必要性。更何況，讀者如果還有印象，在本論

⁸ 鄭曉江主編，*宗教生死書*（台北：華成出版，民93），7。

⁹ 同上，135。

¹⁰ 吳汝鈞著，*京都學派哲學：久松真一*，（台北：文津出版社印行，民84），131。

文第二章中回憶山難的種種情節，筆者所遇到的身心煎熬，以及連續六天五夜餓肚子的慘痛遭遇，稱之為瀕死經驗，實不為過！朋友常戲稱我大難不死必有後福，十多年過去了，我也常在想：經歷了山難，我到底有什麼福份發生？藉由此章的探討，筆者最關心的問題有二點，一是在山難瀕臨死亡的過程中，到底發生了什麼事，改變了我什麼？其次是經歷了這段故事，對我後來的人生產生了哪些變化？也可以說成從鬼門關走一遭回來的人，如何看待原來的人事物？以下即依照：研究死亡課題之特殊性；死亡的各種面向；山難與肉體之死；山難與大疑之死；希望掏空與價值重整；本章結語等作進一步的說明。

二、研究死亡課題之特殊性

(一)、三條認識死亡的途徑

「一般而言，任何人都將面對三類死亡的現象：一是世上不相識者的死亡。我們在生活的過程中，常常會遇上各式各樣的喪事：停柩、弔唁、靈堂、送葬、祭祀等等，它們往往提醒我們死亡的存在。二是親人之死。如果說不相識者之死還難以給我們強烈印象的話；那麼，親屬的死亡必定使我們烙上永不磨滅的濃厚的死亡意識。比如當我們看到父母被推進焚屍爐時，就會產生一種刻骨銘心的死亡恐懼。第三則是自我之死。人有生便有死，無論你是自覺還是不自覺，害怕還是不害怕，終有一天人將走到生命的結束，從生機勃勃、活力無限的人轉瞬間成為僵直的、無活力的屍體，並迅速腐爛消解。¹¹」

從上述引用大陸南昌大學鄭曉江教授的話語裡，我們可以說每個人皆透過三種方式來認識死亡，一是他人之死，二是親人之死，三是自我之死。吳汝鈞也提出類似的觀點如下：

「在我們的日常生活中，對於死亡，可以有多種印象，或多種層次的看法、想法。首先，當我們在報紙上看到或在收音機旁聽到有人自殺或因某種事故(如交通意外因而身亡的消息，我們是知道一個人死了，或聯想到生死是自然規律，人是自然地要死的。

¹¹ 鄭曉江著，超越死亡，(台北：正中書局，民88)，166-167。

在這種情況，死亡對於我們來說，只是一個名相、一個概念，或充其量是一種人生的不幸的現象，它的性格是抽象的，我們並未見到這種現象的發生。在另一種情況，當我們親眼看到人游泳時溺死，或被大石壓死，死亡對我們來說，變成一種具體的現象。自己至親的人的死去，如父母妻子兒女的死，則不同，那表示自己與至親的人的現實關係的斷絕。至親的人是不能替代的。母親死去便是失去母親，你不能找別個人來替代她。只有自己自身的死亡，才是全面的參與。你必須全心全意地去面對它、承受它。這是真正的存在的與主體性的經驗(existential and subjective experience)，別人完全不能替代。¹²」

(二)、三種瞭解死亡的訊息

誠如上文所指出的，「活著的人不可能知曉死，而死者又不能言說，死存在於人的經驗之外，是純彼岸的事物。」因此，對於死亡的所有觀點，站在實證主義的立場，我們實在很難接受其客觀性。然而，秉著現象學的精神，對於一般的「意見」，我們實應「放入括弧」，而保持「存而不論」！如此做法，才有可能往死亡的真相靠近。

「正如這本《西藏度亡經》所教示的，臨死之人面對死亡，不但應該精神鎮定，神智清明，英勇無畏，而且心智上要有適當的訓練與指導，心靈上要能超越，並且，必要時肉體要能忍受痛苦和虛弱。」¹³從度亡經的觀點，經歷過“死亡秘密經驗”是有可能的，於是乎，吾人便有三種關於死亡的訊息可以接收。一是普通人對死亡的一己之見，二是瀕臨死亡經驗人士之體驗，三是瑜珈聖者之證悟。

面對死亡，人很難保持鎮定。閱讀了諸如《西藏度亡經》之類的文獻，提醒人們面臨死亡時，保持意識清醒、以及鎮定的精神之重要性後，筆者寫下了這樣的感想：

「如今，我明白了！上帝送給我此生最大的禮物 - 死亡的經驗，它不同於一般的意外死亡，也不同於癌症患者的痛苦而死，六天五夜的山難時光中，處於意識清明、肉體虛弱的情況下，經歷了一場死亡之旅，導致身心的重大轉變。這種死倒像是瑜珈行者面對死亡時的景象。」

若是意外死亡，也許只有短暫的幾分鐘，或者幾小時，人在這麼短的時間，其實也

¹² 吳汝鈞著，*苦痛現象學*（台灣學生書局印行，民91），347-350。

¹³ 蓮華生著，徐進夫譯，*西藏度亡經*（北京：宗教文化出版社，民84），6。

還沒有準備好去面對死亡；如果是病痛之死，由於臨死前的極度疼痛，或者因為醫療所做的插管、急救等努力，導致死亡之前的極度慌亂，人更難有一份鎮靜來迎接死亡。

山難時，我是被迫的去面對所遭遇的一切，可以說所做所為，只是爲了想辦法求生存。在缺乏自覺的情況下，度過了山難歲月。我不像瀕死經驗者所遇到的狀況，因爲我沒有看見光，也未曾進入隧道。我也不像意外或痛苦的死亡者，所遭遇的內容。如今看來，倒有幾分相似瑜珈行者面對死亡的描述。我能與死亡如此近距離的照面，且是在意識清醒的情況下，仔細的觀察死亡之逼近。這無疑是一個極大的機緣與福份，使我在偶然間經歷了修行者需練習許久才能有的機遇。

三、死亡之各種面向

死亡是一個很歧異性的概念，許多人對死亡的認知其實有很大的落差。學者 Louis P. Pojman 曾說過：「什麼時候才算死亡？在二十世紀中葉之前，這從來不是一個嚴重的問題。一個人沒有脈搏、停止呼吸，顯然他或她就是已經死去。但是本世紀中葉以來，生物醫學技術的發展使得這樣的人幾乎可以無限期地存活下去，這迫使我們必須重新思考死亡的意義。」¹⁴雖然針對死亡定義之探討，並不是本文的重點，不過，瞭解一般對死亡概念之看法，仍然多少對本文之探討有所助益。波伊曼即提出死亡有四種定義如下：

1. 靈魂的失去：第一位認爲靈魂離去即是死亡的大哲學家是柏拉圖，同樣的觀點也出現在正統派猶太教和基督教義中，以及笛卡兒的作品裡。
2. 心肺觀點：人在心臟和肺臟停止運作時便宣告死亡，這是傳統的醫學定義。
3. 全腦觀點：哈佛醫學院委員會訂出四點診斷標準，讓診察者據以判斷人的死亡：(1) 沒有知覺和反應；(2) 在沒有使用人工機器輔助下沒有動作或呼吸；(3) 沒有神經反射；瞳孔固定而且放大，對強光也沒有反應；(4) 腦波成一直線，表示大腦沒有活動。
4. 大腦皮質死亡：什麼對人類的生存最重要？哈佛委員會主席亨利·畢契爾認爲是意識。思考、言語和意識等較高的功能存在於大腦皮質，因此若有相當程度的大腦皮質受損，這個人就算一命嗚呼。¹⁵

¹⁴ Louis P. Pojman 著，江麗美譯，*生與死—現代道德困境的挑戰*（台北：桂冠出版，民 84），196。

¹⁵ 同上，197-205。

另外，從宗教學的角度來看死亡，在《西藏生死書》中，索甲仁波切提出了西藏人的死亡觀點，把人的整個存在分成四個實相：此生、臨終和死亡、死後、再生。這就是四種中陰，簡介其內容如下：

- 1.此生的「自然」中陰：包含生與死之間的整個過程。…中陰教法特別告訴我們，此生的自然中陰是準備死亡為一而且最好的時間。其方法就是熟悉教法和穩定修行。
- 2.臨終的「痛苦」中陰：從死亡過程的開始，一直到所謂「內呼吸」的結束為止；最後是死亡時的心性顯露，我們稱為地光明（Ground Luminosity）
- 3.法性的「光明」中陰：是包含死後心性光芒的體驗。「明光」（Clear Light）或光明（Luminosity）將會展現為聲音、顏色和光能。
- 4.受生的「業力」中陰：就是我們通稱的中陰身，它一直持續到我們投胎有生命為止。¹⁶

上述兩種界定死亡的主張。不僅存在著東西方文化的差異，彼此的觀點也南轅北轍。死亡如果不從上述的角度視之，取而代之以現象學式的觀察，亦即死亡不能僅僅以死亡本身被對待，死亡也是生命的一環，因此，死亡需要與生命一起被對待。依個人之觀點，死亡與生命的關係存在著三種面向，分別是 **1)生與死是斷裂的；2)生是朝向死亡的；3)生與死是一體的**。以下做進一步的敘述：

（一）生——死（生與死是斷裂的）

對於“死亡”這檔事，我們就像小孩玩捉迷藏一樣，矇住眼睛以為別人看不到我們

孔子多年前的一句話：「未知生，焉知死？」似乎反應著大多數人的想法與心態，也就是大眾會認為，煩惱如何過日子都來不及了，哪有時間去管死亡？就如同密勒日巴尊者所唱誦的內容：

當你強壯而健康的時候，
從來不會想到疾病會降臨；
但它就像閃電一般，
突然來到你身上。

¹⁶ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，*西藏生死書*（台北：張老師文化，民85），141-142。

當你與世間俗物糾纏不已的時候，
從來不會想到死亡會降臨；
但它就像迅雷一般，
轟得你頭昏眼花。¹⁷

索甲仁波切曾提到：「死亡是個大迷霧，但有兩件事情是可以確定的：其一，我們總有一天一定會死；其次，我們不知何時或如何死。因此，我們唯一可以確定的是不知道何時會死，而我們就把它當做藉口，延遲對死亡的正視。我們就像小孩玩捉迷藏一樣，矇住眼睛以為別人看不到我們。」¹⁸

除了這種鄉愿的心態外，形成人們不理會死亡，認為和現在的生活無關，究其原因，弔詭的是因為人們的“恐懼”與“害怕”！而不是“視而不見”。柳澤桂子曾說過：

「以往面對死亡時所持的籠統的恐懼心理，主要是基於兩個不同的要素：第一項並非對死亡本身，而是針對死之前肉體所受到的痛苦。另一項則是，死亡會讓生命突然中斷所以恐怖。人活著的時候擁有自我意識，也就是指『這個我』。真正的問題在於，人死了以後『這個我』會到哪裡去。審視死亡，真正令人感到恐懼的是人類在剎那間想到，死亡意味著『這個、現在存在的、有意識的自我』消失不見了。想到這種事足以讓全身汗毛豎，感到無盡的恐怖。¹⁹」

對死亡的恐懼，可以簡單的分為二類，一是有形的「肉體」之死，一是無形的「有意識的自我」之死。當看到車禍受傷者，或是癌症末期患者，在生命的最後階段，對抗著身體的苦痛時，有時候切手切腳，全身動彈不得；有時候變的骨瘦如柴，日夜受到病痛的折磨，臨死前的插管、急救…真的會讓人有生不如死的感嘆，也實在無法想像這類事情若發生在自己身上，自己有沒有辦法去承受？這是對有形的肉體，所產生的恐懼。

然而，還有一類對死亡的恐懼，是對於「未知」、「陌生」、「不確定」、「無所適從」等的恐懼。就像面對黑夜，尤其是深山裡的夜晚，因為對“未知”的恐懼，而使得人們

¹⁷ 同上，38。

¹⁸ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，西藏生死書（台北：張老師文化，民85），31。

¹⁹ 柳澤桂子著，呂美汝譯，生死書—死亡的生命科學（台北：究竟出版，民93），29。

不由自主的顫慄。在本論文第二章回憶山難的第一天夜晚，筆者曾描述這樣的心情：

「他以前從來沒有一個人人在山上過夜，那天晚上簡直是一場考驗。平常不以為意的動物聲，令人陶醉的松濤聲，此時在夜梟淒厲的叫聲下，彷彿化為一股未知的恐懼，徘徊在門外；奇萊山成功堡的靈異傳說、雪山魔女、小時後聽過的各種鬼故事，很自動的一一來報到。總覺得有腳步聲在房間外走動，卻又不敢去一探究竟，只好手上握著山刀，以防萬一。折騰了半天，還是睡不著，他只好打開隨身聽聽一些音樂，感覺好了許多。繼而想到還需要利用隨身聽聽氣象、聽新聞，萬一電池沒電了怎麼辦？只好把它關掉！再度回到猿猴聲、松濤聲、夜梟聲、腳步聲的漫漫長夜，那一夜真的很長！」

人們的恐懼，最深層的原因即是對“死亡”的恐懼！許多人“不敢”的活動，例如坐飛機、玩高空彈跳、攀岩等，如果有上帝親自的保證，保證你不會死，一旦死亡的威脅解除，整個局勢立刻改觀，人們再也不會有“不敢”的事情！或許這也是為何經歷過死亡經驗的人，因為很直接的、無所遁逃的面對“死亡之臉”，有了這種特殊經驗之後，變得不再對死亡那麼害怕，也才有可能實現「古今多少事，皆付笑談中」，此種豁達的人生觀。

簡而言之，對於死亡，一方面因為“駝鳥式的”、“鄉愿的”心態，一方面源於對“未知”的恐懼，使得大多數人不願意接受死亡存在的事實，也避而不談死亡對生活的影響。結果造成了生與死是斷裂的現象。

（二）生——→死（生是朝向死亡的）

死亡不去管它，避而不談它便不會影響人們嗎？從上文中，筆者已經舉例說明許多人怕坐飛機的根本原因，實來自於對死亡的恐懼，死亡因此影響著生活的內容。從科學的眼光來看死亡，生命也是一種朝向死亡的過程。例如現代醫學曾發現，「人類的壽命，其實在受精的瞬間就已經開始倒數計時。呱呱墜地前的十個月就已經開始走向死亡。但是，並非踏出第一步時就已經毀壞。由一個受精卵增升為六十兆個細胞，人體這個小宇宙於是形成，隨著人腦開始發達，可以感覺喜怒哀樂，思考，並開始學習。人類也因為具有自我意識和對空無的概念，於是產生對死亡的恐懼。邁向死亡的步伐是成熟和逐漸

完成的步伐，在不到一百年的步向死亡的旅程中，人類還是有提升自己的餘地。²⁰」

哲學家海德格更明白的指出，人是一個「朝向死亡的存在」！「生命與死亡彼此蘊含，生是一個有死的生，死亡是使生命可能的先驗條件：即它使有死之生可能。類比地說：一個『尚未』成熟的果子，必然指往並蘊含『成熟』的意義，『成熟』是使果子成為『尚未成熟』的先驗條件；『成熟』的目標，使果子可以經歷一段由未成熟而至成熟的過程。同樣地：在這個有死的生命中，『死亡』是一個使現世生命可能的先驗條件，它使我這『尚未死亡』的生命成為可能，而且我的生命就已經是這個『尚未』。為此，去說我尚生存，即等於說我正在進行死亡，因為我一有生命，即已經向死亡進發；換言之，我是一個向著死亡而邁進的存有(Being Unto Death)。」²¹

另外，學者傅偉勳也提到了海德格的死亡學說，死亡其實彰顯現實人間的『無根性』或『無家可歸性』(homelessness)。

「海德格特別應用本然性與非本然性的實存(論)二分法去分析我們面對死亡、回應『死亡』的實存的態度。依據海德格的實存分析，每一單獨實存呱呱墮地的那一時刻開始，即已經是『向死的存在』，我們生命存在的每一時刻，同時就是往向死亡，甚至隨時可能死亡的時刻。祇是日常世人面對死亡，採取非本然性的實存態度，慢慢等待，到時再說，平時儘量避談死亡，誤認死亡為一種威脅，而非實存的挑戰。一般世人由於誤解死亡有如(老虎般的)特定對象，因此對它恐懼害怕，但從實存分析的觀點予以透視，則可發現，死亡彰顯現實人間的『無根性』或『無家可歸性』(homelessness)，亦即『存在』根源及其意義的『無』(nothingness)或『隱而不顯』(concealment)。²²」

生命是一種朝向死亡的旅程，每個人總有一天須和死神照面，而且這件鐵的事實，更是沒有別人可以代替的。一旦意識到生命的另一頭有個死亡等著你我，到時候不管是一代偉人，或是一介凡夫，皆將化為烏有，這世間一切不平等的遭遇，遇到死亡便顯得一切都平等了，沒什麼好追究的。黃宏生牧師說的好：「自古以來『死亡』是人類最公

²⁰ 柳澤桂子著，呂美汝譯，*生死書—死亡的生命科學*（台北：究竟出版，民 93），162。

²¹ 關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*（台北：台灣商務印書館，民 86），496-497。也可以參考 Heidegger Martin. *Being And Time*,（台北：雙葉書店，民 74），288。

²² 傅偉勳，*學問的生命與生命的學問*（台北：正中書局，民 82），96-97。

平的遭遇，沒錢的人會死，有錢的也會死；沒學問的會死，有學問的也會死；老百姓會死，作皇帝的也會死；年老的會死，年輕的也會死；有病的病人會死，看病的醫生也會死；不怕死的會死，怕死的也會死。²³」

生是朝向死亡的，如此一來，就像坐火車逛台灣一般，往南最遠到達屏東，因為有屏東這個終點站，於是乎各站上車的票價不同，因為有終點站，所以影響著上車每個旅客的計畫，因為有終點站，所以…。如果生命像是一趟旅行，其實在上車的那一刻，就已經預告著終點的存在，沿途中的各種活動內容，其實是受到終點的影響的，那個終點就生命而言，就是死亡。

生命是朝向死亡的，而且這個“死亡”不知何時會來臨，因此也就產生了「無常」！壽終正寢並不是每一個人的權利，「白髮送黑髮」、「意外死亡」、「生病死亡」，死亡的存在雖然是個事實，死亡的到來，卻沒有人曉得！死亡所帶來的無常性，才能真正喚醒沉睡中的人們，原來生命是如此的可貴，想要去愛人絕對不要拖到明天，因為明天不一定會存在。索甲仁波切曾深刻的提醒世人：

「有時，在我開示這些教法之後，有人會跑上來對我說：『這些都是稀鬆平常的事！我早就知道了，說些新鮮的吧！』我就對他說：『你真正瞭解和體悟無常的真義嗎？你已經將無常與每一個念頭、呼吸與動作相結合，因而改變你的生活了嗎？請你問自己這兩個問題：我是否每一刻都記得我正在步向死亡，每個人、每一樣東西也都正在步向死亡，因此時時刻刻都能夠以慈悲心對待一切眾生？我對於死亡和無常的認識，是否已經迫切到每一秒鐘都在追求開悟？如果你的回答都是肯定的，你就算真正瞭解無常的真理了。』²⁴」

（三）生——死（生與死是一體的）

本論文第三章探討山難與苦痛的意義時，曾提及柏拉圖的觀點，他認為「苦」與「樂」是並存的，無法分開的，謝勒在〈受苦的意義〉文章中也提出，透過「苦」可以顯現出「樂」。這些觀點，同樣適用於本章生與死的課題，也就是說生與死是一體的，生命的

²³ <http://www.ccea.org.tw/easter/eastera.htm>

²⁴ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，*西藏生死書*（台北：張老師文化，民85），45。

意義須透過死亡來彰顯，死亡則是生命的一個高潮。

曾在印度傑波普大學教授哲學課程，後來在孟買東南方的普那（poona）創建了「普那國際靜心中心」，被譽為二十世紀最具知名度，也最具爭議性的一位靈性大師—奧修（Osho），雖然學界不常提到這種人，然而他的許多著作卻是全世界許多追尋靈性生活的人士，最佳的精神食糧。奧修在《死亡的幻象》（Death—The Greatest Fiction）書中有提及：

「所以死亡並不是只有在你死的時候才來，死亡透過很多方式來臨，死亡一直都在來，當你的童年消失，你變成一個青年或少女，你難道沒有看出來？死亡已經發生了，童年已經不復存在，童年已經死了，那扇門已經關起來了，你無法退回去，你無法再抓住它，它已經永遠走掉了，那個小孩子的你已經死掉了，然後有一天，青年會變成老年，他再度死掉。有一千零一種死。

事實上，如果你深入地看，具有穿透力地看，你將會看到你每一個片刻都在死，因為你每一個片刻都在改變，有某種東西從你溜出，有某種東西進入你的存在。每一個片刻都是一個生，同時也是一個死，你就在這兩岸之間流動——生和死。只是因為有生和死，所以你的生命之流才可能，它每一個片刻都在發生。²⁵」

此觀點對照於上文中的第一個觀點，也就是認為生和死是斷裂的看法，可以說剛好是另一個極端。依奧修的見解，生和死不僅無法分開，甚至，**每一個片刻都是一個生，同時也是一個死！**就像腳伸到河裡，你不會碰到同樣的水，生命之流的每一個片刻，身心皆是不同的。齊美爾也呼應這個觀點：「只有這樣才能搞清死亡形式的意義。死亡是一種界限，換言之，死亡並非到死亡的時刻才給我們的生命以形式，死亡是改變一切生命內容的形式上的片刻；通過死亡生命整體受到了侷限，生命的各種內容和時刻受到了作用，如果它們能夠超越這固有的界限，那麼各種生命內容的質量和形式又是另一樁事了。²⁶」

除此之外，佛教、藏教、基督教也都有類似的看法，將生與死視為一體。例如從佛

²⁵ 奧修著，謙達那譯，死亡的幻象（台北：奧修出版社，民83），174。

²⁶ 齊美爾著，涯鴻、宇聲等譯，橋與門（上海：三聯書店，民80），40。

教的觀點：「佛教把生和死看成一體，死亡只是另一期生命的開始。死亡是反映生命整體意義的一面鏡子。²⁷」西藏度亡經提到：「在這個殊勝的教義裡，我們發現整個生和死被當作一連串持續在改變中的過渡實體，稱為**中陰**(bardo)。「中陰」這個名詞通常是指在死亡和轉世之間的臨間狀態，事實上，**在整個生和死的過程中，中陰不斷出現，而且它是通往解脫或開悟的關鍵點。**²⁸」

基督教的情況則是：「大部份的人都聽過聖誕節，雖然愈來愈商業化，但至少台灣百姓知道有個聖誕節，也知道聖誕節是基督教紀念耶穌降生的日子。可是，台灣民眾卻很少有人知道復活節。對其他宗教而言，也有「媽祖生」、「天公生」的節日和慶祝，但是，至今除了基督教，沒有一個宗教有「復活節」。因為有基督的復活，才会有今天的基督徒。²⁹」

復活節對基督教來說則是一個殊勝的節日，對於復活的真義也有一個說法如下：

1. 我們接受耶穌成為我們的救主，經過洗禮與祂同死同復活。
2. 同死同復活—表示先有死，然後再活。死的是老我，復活的是新我。不是老我生命的再活。是一個新的生命，是一個新造的人。
3. 今日最大的問題是在基督裡但用老我的生命在活，這不是聖經所說的復活。³⁰

死亡是宗教所關心的核心議題，世界上各大宗教皆有一套屬於該宗教的死亡觀。從這個角度而言，筆者的山難瀕死經驗，由此帶出宗教的考察也是理所當然的結果。經由上文的分析，死亡的三種面向當中，雖然大眾是採取第一種面向，也就是**生與死是斷裂的**。然而，不管從自己的山難經驗，或是從哲學、宗教學的角度來看，比較貼近真實情況的應該是第二種及第三種面向，也就是**生是朝向死亡的以及生與死是一體的**。

四、山難與肉體之死

筆者有一些較特別的機會，親眼目睹了死亡時身體的變化，這些經驗至今歷歷在

²⁷ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，西藏生死書（台北：張老師文化，民 85），25。

²⁸ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，西藏生死書（台北：張老師文化，民 85），25。

²⁹ <http://www.ccea.org.tw/easter/>

³⁰ <http://www.hoc.org/hoc4/chinese/archives/20020324.htm>

目，也帶給我對「肉體之死」最直接的觀感。有二個例子是和師大登山社有關，第三個例子是筆者的母親過世時之經驗。

（一）筆者與死亡會晤的經歷

師大登山社八十級工藝系（如今的工業科技教育學系）有一個學弟，因為車禍意外死亡。由於是登山好友，事發後我們到亡者家裡慰問，他叔叔知曉山社人之情感非比尋常，因而特地帶領我們至殯儀館瞻仰其儀容。當他叔叔從停屍間把學弟的遺體拉出來時，我們一行人皆感到非常驚訝，因為學弟的臉孔除了稍微帶黃之外，一切完好，彷彿像睡著一般。這和我們原先對車禍死亡的印象落差極大，因為車禍死亡通常都是血跡斑斑，斷手斷腳的。後來聽家人解釋可能是顱內大量出血所導致死亡，故從身體外部一點都看不出來。此番景象和我在耕莘醫院安寧病房“意外”陪伴的死者，臉部表情極端類似。³¹

第二個例子也是山社的學妹，她媽媽因為末期癌症，而在人生最後的三個月，住進耕莘醫院安寧病房。在與癌症總共搏鬥了八個月後，終於被病魔打敗，而離開人間。由於學妹家裡親人不多，父親身體狀況也不好，於是我們幾個山友便幫忙辦理喪事。記得要火化的那一天，天空飄著細雨，當我目睹前一刻還是一個人，下一刻卻只剩一堆白骨時，內心的衝擊實在非同小可。也才明瞭藏區特有之修行法門之涵義，透過觀看“天葬”的過程，目睹人身被秃鷹啄食，而逐漸消失風化，人們會領悟世間的名利與爭執是非常虛幻的，因而會重新思考存在的意義究竟為何。

最後一個例子是筆者的母親於民國八十九年去世後，因為參與了整個喪事以及「做七」的過程，筆者覺得有二點和本章節的主題有所關聯。一個是當醫生判別了心跳及呼吸二台儀器已經停止，也就是無生命跡象時，尊重了我們家屬的決定，從醫院坐救護車回到家裡，進行擦浴和更衣。當我抱著母親睡到一樓的床上，以方便姊姊們幫忙擦浴及更換壽衣時，所有的家人皆圍繞在母親身旁，在那一刻我清清楚楚的感受到，並聽到媽

³¹ 筆者因陪伴山社好友，照顧其罹患癌症的媽媽，有一天隔壁病房之患者突然過世，由於身邊沒有任何一位家屬，於是護士請我幫忙將遺體推到往生室，以便其可以離開去辦理相關作業，並通知家人。筆者在等待護士歸來的期間，這輩子首度意識清楚、心中無懼的仔細端詳著死者，只覺得其臉色很黃（因為是肝癌去世），餘皆和一個熟睡者沒有二樣。

媽吐出了生命的最後一口氣，之後媽媽的身體隨即變冷而慢慢僵硬了。

陪伴在媽媽遺體旁守靈的幾個夜晚，當我睡在媽媽遺體旁邊時，我很難相信睡在旁邊的是一個“死人”，而不是會塞給我零用錢的媽媽了！有二個姊姊晚上不敢待在媽媽遺體旁，當時，這個現象頗引起我的好奇。不過，當出殯的那一天，聽完風水師誦完經，眼見棺材徐徐的放下，用羅盤定好方位後，隨著逐漸落下的泥土，躺著媽媽的棺材也逐漸被蓋住不見了。

不管是火葬還是土葬，死亡之神似乎硬生生的將生命盜走，留下錯愕、失神的人們，只能藉著記憶或圖片影像，永遠的尋找那真實的，如今卻已不存在的音容，肉體一旦回歸大地，生命似乎也被宣判結束了！

（二）山難的死亡之旅

回到山難當時的經驗，有二點是筆者覺得較特別，和本節內容有關聯的，分述如下：

1. 奇特的身體消失經驗

有時候，運動時會出現所謂的“高峰經驗”（Peak Experience），運動員產生了某些知覺變化，例如時間變慢或棒球變大等。在他下山的途中，可以說已經把他自己推向身心的極限，靠著意志力，靠著光泉果汁牛奶意像的神奇力量，他奮力的踽踽獨行。餓了六天，他有點驚訝自己還能行走，可是他也很懷疑能不能撐完接近 30K 的林道？酷熱喘氣、冒著水滴的光泉果汁牛奶，他的大腦已經無法思考過去或想像未來，只存在果汁牛奶的圖像。於是他經歷了一種特別的身體經驗，全身上下只有肩膀和大腿有感覺，其他部位彷彿消失不見了。肩膀因為背著大背包，而感到痠痛不已；大腿因為走路的關係，持續的感到疼痛。這個感受很奇怪，這就像一個人被攔腰切成兩半，上半身和下半身是分開的，可是這個身體卻能繼續走動。你能想像從上到下依序是：一瓶光泉果汁牛奶，兩隻腿和兩個肩膀在走路的樣子嗎？

2. 覺得自己死了一半

我要繼續留在原地嗎？還是要沿著新路闖下去？或者切下溪谷，沿溪前進？說實在的，他拿不定主意。唯一知道的是，他還不想死！想到此，他繼續問自己：如果我選擇留在原地等待救援，照目前的情況，我還可以撐多久？照這樣只吃野草莓和奶油，我還

可以活多久呢？回想他已經凹陷的臉頰、瘦如小腿般的大腿，再想到今天走回工寮時遙遠的感覺，客觀的說，他覺得自己已經死了一半！現在的他還可以行走，如果再等下去，當搜救人員找到他時，場面應該是躺在床上而無法動彈了。

「身體」這一條曲線，塑造了我們的形體，同時也提供了我們立足於這世界的位置，並和這世界區隔開來。身體的移動，例如登山或旅行，大大的拓展了我們的視野，由於身體的可移動性，人們生活因而更豐富；同時卻也因為有身體的存在，而帶來了所謂的苦痛。甚至，身體的存在，一方面彰顯了存有的可能，如同馬賽爾的觀點，我是成肉體的存有者³²，一方面當身體消失時，也宣告生命的結束。

五、山難與大疑之死

死亡如果將焦點放在「肉體」之死，那麼，當有人去世後，例如筆者的母親之往生，“死亡”這件事情帶給人們的通常是「懷念」、「悲傷」、「追憶」、「後悔」、「唏噓」、「難以接受」等情愫。此情愫對活著的人所產生的影響，恐怕是體會到人生的無常，因而須把握當下的生活為主要的影響。肉體之死，而能帶給人們更珍惜生活，誠屬不易，因為有另外一個極端是，更多人面對意外死亡的親人、送走黑髮後的心情，其實是極端不願意再去提這檔事，只想早一點忘記這些悲痛，而能過剩下的日子。對這種情況的人而言，死亡恐怕是一個揮之不去的夢魘，造成的影響只是創傷而已。

然而，從筆者的山難經驗中，發現面對死亡之吞噬時，最難受的並不只是肉體的痛苦（即使當時我正過著斷食的生活），而是精神的壓力，以及沒有明天的恐懼深淵！茲引用回憶山難的片段來加以說明：

山上獨處的日子，真的很特別，特別到令人受不了。從早上起床到晚上就寢，沒有電視、報紙；沒有冰箱、可樂；沒有人會打電話找你、也不用煩惱未接的行動電話；到了吃飯時間、沒東西吃；喝咖啡、吃宵夜，一概沒有；更慘的是，沒有人可以講話、所有的心情自己消化。難怪山難會死人，其實人並不是那麼容易死，只是要人們什麼事都

³²關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*（台北：台灣商務印書館，民86），527。

不做，在原地枯等，這種等待會令人發瘋、會令人喪失理智、會讓人覺得生不如死！

終於，他忍不住的放聲嚎啕大哭起來。壓力、驚嚇、害怕、恐懼、憂心 如同陣雨般，快速的匯聚成淚水奪眶而出！忽然很想念媽媽，此時的他脆弱的像個小男孩，渴望媽媽的呵護；難免地責怪起山社的酒肉朋友，竟然放他一個人在此受苦受難；不時的還咒罵起上帝，質問祂為什麼要這樣對待他？從小到大，他第一次感受到死亡的威脅。小時候雖然曾經撞破頭皮，大量失血的縫了八針。那時，卻不感覺害怕，因為躺在醫院時，看見媽媽陪伴在身旁，便覺得很放心，只有痛的感覺。這一次，枯坐在這個工寮等待救援，一天又一天的過去，一個希望跟著一個失望，“為什麼還不來”？“為什麼等不到救難人員”？回想起早上探路時喘氣的樣子、端視著萎縮的大腿，此時的他睜開著矇矓的淚眼，環顧死寂的四周，他真實的感受到死亡正一步一步的接近，“難道這裡竟是我的葬身之地”？他喃喃自語著。這種感覺真不好，他寧願一下子就死去，也不要遇上這種折磨式的死法，很囉唆、很不乾脆。

「希望」本質上是一種想法，想法需要人活著來支撐；當人瀕臨死亡時，想法會逐漸的失去基礎，連帶的希望也逐漸被掏空了！（山難第五天）雖然這是下一小節要探討的內容，不過，對於此處的說明，顯得格外重要！自己經歷了生死的關卡，才發現山難並不那麼容易讓人死，即使摔斷腿、挨餓受凍，只要急救處理得宜，要人死並非那麼容易。然而，為何許多山難事件，特別是一個人落單的事件，特別容易死人？依照上文的描述看來，其實是心情上的、精神上的、意識上的因素所導致。由此觀點也才能解釋一個社會現象，那就是為何許多人固定一年會做一次「禪七」，處於斷食、禁語，所謂的「非常」的狀態，卻不會發瘋，結束後反而覺得身心皆受益；倒是許多自殺事件，一個不愁吃、不愁穿，功成名就的人，只因心情鬱悶沒得紓解，便憤而結束自己的生命。

論述至此，筆者因而感興趣的問題是「心情上的、精神上的、意識上的因素」到底是指什麼？為何會有如此的殺傷力？有否解套的方法？一個大難不死的人，在這個層面上到底有何改變？底下先引用學者對這個問題的觀點：

吳汝鈞：「人的怕死，首先是源於對自我的「存在」的執著，以為死表示自我不再存在，而產生空虛感與虛無感。由自我不存在的畏懼可膨脹而為世界不存在的畏懼，因

而這種虛無感便膨脹起來，壓縮著自己本來有的一些黯淡的靈明。這是對有的執著。有的夢幻破滅，便成虛無。此中的出路，是要從存有論上突破有，而上達另一不同於虛無的「無」的境界，這是絕對的終極主體。必須以這無來克服有，突破有，生命才有出路，這是京都學派帶來的啟示。³³」

傅偉勳：「此中有一點需要注意，死不是一個具體的對象，它指生命存在或更確切地說生命軀體的消失狀態。故說死的恐懼，並不表示有一個可怕的具體的東西在令你感到恐慌，像眼前有一隻老虎那樣。對死亡的畏懼，無寧應說為是一種對存在的消失而感到震慄、不安。故死的畏懼可能說是對虛無的畏懼。要克服對死的畏懼，應從虛無問題著手。他以為，我們對死不是恐懼，因它不是一對象，卻是對死有一種存在上的、實存上的不安。這無家可歸性或不安全，便近於我所說的存有的虛無狀態。³⁴」

對於尚健在於人間的人們而言，死亡的恐懼其實是對「未知」的恐懼！是一種對存在的消失而感到震慄、不安。即使活生生的肉體正在思考死亡的恐懼這一件事，一旦發現「思考」被死亡吞噬後，變得沒有存在的基礎，便會引起一種莫名的恐懼！此種觀點並不陌生，笛卡兒的「我思故我在」，海德格的「語言是我們的居所」，用死亡來對照時，其意義便顯得異常鮮明。也就是說，人的存在需要使用語言來思考，就像我們在思考死亡為何恐懼一般，然而當死亡將語言吞噬，讓思的可能性淹沒時，存在也就消逝了！

對死亡的畏懼，本質上是一種實存上的不安，是一種對“虛無”的恐懼！這種“實存上的不安”、“虛無的恐懼”根深蒂固是來自於“想法”與“思考”。一個無法思考的人，一個已經可以意識清明、做到“無念狀態”的人，事實上是不存在關於死亡的種種情愫。另一方面來說，一個大難不死的人，因為目睹同伴之死，因為近距離的與死亡接觸過，因而了解了死亡是怎麼一回事後，對死亡也就不存在過多不實際的想法。然而，這種體驗畢竟只是少數人的經歷，大多數人一輩子仍是活在死亡的陰影下，宗教的作用，許多時候正是為了解決生死的煩惱。針對死亡的本質做完上述的剖析之後，且來看看禪宗如何對待死亡這個議題？

³³ 吳汝鈞，苦痛現象學(台北：學生書局，民 91)，306-307。

³⁴ 傅偉勳，生命的學問(台北：生智文化出版，民 86)，352。

日本哲學家久松真一曾問了一個有趣的問題，他問說：哪些苦惱可以算是宗教的苦惱呢？也可以說：什麼是在人性裏使宗教成為必須，及替宗教提供根據的呢？令人驚訝的是，久松認為「認知理智、道德意志及美學感性」皆無法回答及解決這個問題，並因此非常深入的提出「二律背反」的根源問題。此問題類似於禪宗所謂的「大疑」，大疑若要有答案，一定要經過大死。如此，也就將死亡對活著的人所具有的意義，明明白白的闡述出來！如此一來，也就進入所謂的「大疑之死」之議題，以下是進一步的論證。

（一）何謂“大疑”？

「懷疑」、「疑惑」是每個人皆有的經驗，多疑會帶給人們困擾，適當的提出疑問卻是學術研究的必要手段，宗教提供給人們的主要貢獻，更是協助解決人生的疑惑。然而，什麼叫做「大疑」？為何禪宗將「大疑」視為頓悟所必經之路？以下作進一步的介紹：

「久松(用日語)：以禪的方法來去掉或分解二律背反時，人所結合起來的煩惱、兩難，及矛盾，替消解提供『機緣』。那就是為何禪製造那麼多的疑問。正如田立克博士也寫過，一般來說，在宗教(包括佛教在內)裏，人被告誡要相信，不要懷疑。但是，在禪之中卻相反，它叫人徹底地懷疑。不過，這種懷疑並不同於學究的及認知的努力。這個詞語可能是理智的，但它比理智的懷疑更基本；它是個『完全的』懷疑。由於這『懷疑』是作為那二律背反的自己，就是說，它是人與世界的『二律背反的存在』(antinomic existence)。換言之，這懷疑不僅有『客觀的』性格，也可以視為具有『基本上主觀的』性格哩。」³⁵

「在禪的公案中，我們可以找到很多類似的說法。這樣的問題與跟它糾纏的人合而為一。它便是大疑團。這是指作為究極的否定的自我而言。在這種情況，我的整個身及整個心靈合而為一，成為根源的主體性。這根本的大疑團本身就是『究極的二律背反』³⁶。一般的疑問是知性的。這種大疑團雖然包含一知性的字眼：疑，但它並不只是知性

³⁵ 同上，250。

³⁶ 「一般來說，當兩個東西具有相對反的性格，而它們又恆常地交結、擁抱在一起，不能分開，因而使這對反的性格恆常地構成一相交戰的、相對峙的形式，我們稱之為二律背反，生死、善惡皆是。」吳汝鈞，苦痛現象學，56-57。所謂究極的二律背反，最低限度包含三個要素：在邏輯或認知的層面，是屬於矛盾的要素；在感性或者感情的層面，是苦惱的要素；而在意志或者欲求的層面，意志及決定都包括在這裡，是兩難的要素。以久松博士的觀點來看，人性是這樣的：作為一體而聚合起來的這很多的組成分

的疑問。它意味著一些整全的東西，在其中，情感上的苦悶、意志上的兩難及知解上的疑惑成為一個根源的主體性。」³⁷

「在這方面來說，大疑團無論在量方面，或在質方面，都與笛卡兒(Descartes)的『關於懷疑一切的必然性』(Concerning the Necessity of Doubting Everything)中的疑(那是由中世轉變到近世的重要的契機)完全不同。大疑團是無所不包的、整全的，及究極地及根源地主體性格的。在這裡，被懷疑的對象就是懷疑者本身，而懷疑者也就是被懷疑者。能、所、主及客並無分別。一切的懷疑被還原為這一大疑團，而這一大疑團亦是一切懷疑的根本。因此，很明顯，這跟可能的、個別的懷疑的集合體完全不同。³⁸」

從上述日本學者久松真一及吳汝鈞的介紹內容，我們或許無法馬上意會到文中的意涵。因此，筆者試圖從上文中整理出關於“大疑”的幾個特質，裨助於對大疑的了解。

「大疑」的幾個特質：

1. 這種懷疑並不同於學究的及認知的努力。
2. 它比理智的懷疑更基本；它是個「完全的」懷疑。
3. 這懷疑不僅有「客觀的」性格，也可以視為具有「基本上主觀的」性格。
4. 這樣的問題與跟它糾纏的人合而為一。
5. 這根本的「大疑團」本身就是究極的二律背反。
6. 在這裏，被懷疑的對象就是懷疑者本身，而懷疑者也就是被懷疑者。能、所、主及客並無分別。
7. 「大疑團」無論在量方面，或在質方面，都與笛卡兒(Descartes)的「關於懷疑一切的必然性」中的「疑」完全不同。

(二) 何謂“大死”？

死亡所引起的生死問題，考驗著每一個即將去世的人，也考驗著每一個仍活著的人。醫學界定的死亡，每個人皆相同，只要停止呼吸、心跳，或是腦死，即代表此人已

子，描繪出人根本的矛盾的對抗性，或者“二元的對立”。同上，246。

³⁷ 吳汝鈞著，京都學派哲學：久松真一（台北：文津出版社，民84），144。

³⁸ 同上，144。

死，人們的死亡就只是死亡，無所謂大小之分。然而，禪師們對修禪、求道之士，對這些仍活著的人，卻要他們去經歷「大死一番」，這究竟是何所指？大死一番是“什麼”死去？大死一番為何是「悟道」的必經過程？以下作進一步的說明：

「要徹底解決生死的問題，先得破掉對自我的意識、對自我存在的執著，這是禪所言之『大死』，所謂『大死一番』。只有大死，才能有真生，真生即是突破生死的背反。要突破生死的背反，需從它的基礎做起，即突破生滅的背反。要這樣做，又要從基礎做起，這便是突破有無的背反。突破了，便達絕對無，這是我們的真正的主體、最高的主體。³⁹」

「大死」是禪門常用的字眼，用以指述眾生從迷執到覺悟的一個必經歷程，特別就對作為最高主體的自我的呈露而言。基本上，禪假定我們的生命存在有兩重主體：經驗主體與超越主體。經常主體是迷執的主體，它是一種在二元性格局中與事物或對象相對峙的相對的主體，是生死煩惱的根源。要能從生死煩惱中解放開來，臻於自由自在的絕對境界，必須徹底否定這個經驗，徹底把它弄掉，把它埋葬，讓它真正『死』掉，這種為『大死』。⁴⁰」

綜合上述的觀點，筆者認為“大死”至少有以下二個主要意涵：

1. 自我之死

大死當然不是指肉體之死，而是自我之死。就像齊美爾曾說過的：「處於自身本性與行為的各種範圍的人們，每時每刻都置身於兩條界線之間。正是這一種情況決定著他們的世界地位。這就是我們存在的外型結構。」⁴¹齊美爾在此處是指因著「身體」區隔了你我，也讓我們立足於這世界。然而，區隔人我的並不只是有形的身軀，「思緒、想法」也是阻礙人與人相處的主因。甚至，由思緒、想法、記憶、經驗…等組成的「自我」，常常是阻隔人與上帝、人與道會晤的主要因素！

2. 二律背反之死

我們會懷疑活著的意義以及死亡的真相，我們也會懷疑什麼是善、什麼是惡？然

³⁹ 吳汝鈞著，苦痛現象學（台北：學生書局，民91），307。

⁴⁰ 同上，355。

⁴¹ 西美爾 生命直觀 北京：三聯書店，2003，1。

而，這些懷疑裡有一個最大的疑團，那就是察覺到人們的懷疑通常會落在一個互相矛盾、相互對立的範疇，例如是真假、善惡、生死，甚至理性／非理性、存在／非存在，以及有／無等的諸範疇。也就是大疑團指出了一個「二元對立」的情況，是對這個範疇、結構式的懷疑，而不只是對某一件事或單一內容的懷疑。

（三）大疑之死

人為什麼活著？對一個獻身學術研究的年輕人而言，高中苦讀是為了進一流大學；大學畢業後，申請研究所讀碩士、博士；博士畢業後若選擇教職，則繼續助理教授、副教授、教授之路。對一個有興趣從政的年輕人而言，取得必要學位後，也許參選立法委員，也許競選議員，有機會再晉升縣長、院長，最後當上總統。不管選擇學術研究或從政，活著似乎總是為了下一個目標而奮鬥，順利與挫折，總會帶給人們一波又一波的徘徊、掙扎，歡欣與悲痛，「疑問」也就一直伴隨著人們，喜怒哀樂愛惡慾也就成為人們生活的家常便飯。

大難不死的人，最特別之處在於雖仍活著，卻因為經過死亡的洗禮，而讓「思」及「語言」暫時失去作用，卻因此啓開了身而為人卻不為人知的一面。那是一種狀態，是一種沒有思緒、停止思考、斷語斷念的狀態。因為活在世間，我們不可能不用語言，不思考的過日子。上超市買菜、上班上課，如果處於斷語斷念的狀態，鐵定被視為自閉或是瘋子！弔詭的是，打坐、禪七、甚至閉關、斷食、禁語、獨處等修行法門，所追求的恰恰好是沒有思緒、停止思考、斷語斷念的狀態。為何世俗生活的一端，卻剛好是追尋神聖生活的另一個極端？此難解的問題，透過大難不死的人，透過對死亡的觀照，似乎可以帶給我們很有意思的啓示！

「大疑之死」真正的可能，其實是疑惑者消失，提問的人不見了才有可能！不是提問者從這世界上消失，而是提問者的整個人雖仍過著生活、活在世上，卻不會受到疑惑的困擾。此情形並不同於行屍走肉，或是麻木不仁，而是喋喋不休的自我對話終於可以停止，進而以多官的生活方式取代五官，發現到了人的「自性」並不是「自我」！

「大疑之死」帶來了重生的可能！死亡與重生在此顯示出一個特殊的涵義。死亡指的並不是肉體的消逝，而是「思想」的殞落；重生也不是指一個新肉體的誕生，而是隱

喻式的指稱。指向一個切斷過去，可以不受過去左右的新思想、新生命的誕生。

六、「希望掏空與價值重整」

（一）希望掏空之現象描述

誠如上文所提及的，「大難不死的人，最特別之處在於雖仍活著，卻因為經過死亡的洗禮，而讓「思」及「語言」暫時失去作用，卻因此啓開了身而為人卻不為人知的一面。那是一種狀態，是一種沒有思緒、停止思考、斷語斷念的狀態。」處在山難的瀕死經驗，因為死亡的威脅，首度地，從小到大第一次經歷到「無望的希望」。筆者對當時感受的形容是「希望被掏空」！希望被掏空到底是怎麼一回事？對當事人會產生什麼影響？和價值有什麼關聯？…這些問題在下一小節中，將做進一步的探討，底下附上回憶山難第五天的內容，期望對希望被掏空的細節先做描述。

從小到大，他未曾這麼接近、這麼認真的對待死亡，和死亡相處。第一次對死的印象，是小學三年級“阿嬤”去世時，看見姑媽們一個個哭跪著進家門，他著實有股異樣的感覺。只是，當送葬隊伍繞經村莊時，他還跟路邊的小學同學扮鬼臉，並無特別憂傷的感受。同一年，他在玩耍時，撞破了頭皮，哥哥拿著衛生紙蓋住傷口，沒多久，衛生紙像極了紅色染布，整包衛生紙都快用完了。他依稀記得當大人叫車子要送他去醫院時，他看見自己的手指甲都變成紫色了。即使頭上縫了八針，頭形變成像“泰國芭樂”（台灣賣的泰國芭樂，通常環繞著一層白色網狀的保護膜）般的可笑，他並沒有死的感覺，只覺得手術時很痛，手術完後長得很醜。

這一次，沒有人去世，也沒有人受傷。可是，他卻強烈的感受到死亡的存在與威脅！當他回憶完阿嬤的去世和自己受傷的經驗後，他感覺到彷彿跌入絕望的深淵，所有的希望都被掏空了。為什麼？他想著千百種“如果”：如果下山後，我要做什麼？於是他開始紀錄他下山後想做的事情。他要去吃牛肉麵、萬華龍山寺附近的水果冰、打一場籃球、跟媽媽說對不起、追一個漂亮的女孩子。紀錄到一半，他寫不下去了。因為每產生一個想法，這個想法馬上被絕望淹沒；每當一個希望出現，繼而一想自己可能會死，那些希望便被死亡所吞噬。這個窘境是他頭一遭遇到，阿嬤去世時，他想著隔天要玩什麼；變

成泰國芭樂後，他想著拆完線後要做的事情；這一次，下山後，他想要 ，卻絕望的發現，沒有啦！他無法想像未來，他沒有辦法有希望，所有的希望都被掏空了。

（二）希望掏空之剖析

1. 希望的定義

馬賽爾在論文的結尾中為希望下了這樣的一個定義：

「希望本質上是人靈的開放感通心態，它使人充分密切地進入融通的經驗，好能在（那些違反希望的）意志與認知之爪牙下完成一超越的行動——這行動奠定了煥發的更生，使人在這經驗中可以有能力去立下盟誓與接受初果。⁴²」

筆者從山難經驗中所體會的希望，其定義如下：

「“希望”本質上是一種想法，想法需要人活著來支撐；當人瀕臨死亡時，想法會逐漸的失去基礎，連帶的希望也逐漸被掏空了！」

對照馬賽爾和筆者對希望所下的定義，相同處在於二者皆認為希望是一種想法，即使馬塞爾覺得希望可以不受「意志與認知」之限制，而能有一超越的可能。相異處在於，馬塞爾指出「希望本質上是人靈的開放感通心態」，既指出“靈”的主體現象，又強調是一種心態。此種見解事實已經假設一個前提的存在，也就是人是一種「身、心、靈」的整體存在，而不只是“想法”所代表的「理性存在」！

學者關永中曾對馬賽爾的著作《旅途之人》，做出精采的剖析，該書的副標題即為〈希望形上學導論〉，關永中提到「在馬塞爾的存在哲學中，最為膾炙人口的題目，莫過於『信』、『望』、『愛』三者。…如果我們覺得『愛』的真諦過於耳熟能詳，而『信』的名相又已是濫詞套語的話，那麼，我們曾否考慮到『希望』的標題可以帶給我們高妙的玄思？⁴³」希望是每個人皆有的體驗，然而若進一步的詢問「希望是什麼？」，卻也讓人感覺到很模糊！針對馬塞爾的分析諸面向，以下舉出其中和本文關係較密切的四點，亦即，「不同程度的希望」，「希望與奧祕」、 「希望與絕望」以及「普通希望與絕對希望」，

⁴² 關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*（台北：台灣商務印書館，民 86），462。

⁴³ 關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*（台北：台灣商務印書館，民 86），432。

茲分述如下：

2. 不同程度的希望

「希望殷切的程度可分不同的等級，它可以是平淡無奇的期待，也可以是極度強烈的盼望。在最低程度的等級上，人只祈望實現一些無關痛癢的瑣事；例如：我希望好友雅各伯明天來和我共進晚餐。然而，希望的心態也可以發展至極端懇切的地步，強烈地渴望恩賜的臨現；例如：被俘為奴而渴求釋放、身患重疾而期盼痊癒、黑獄沈冤而等待救援……。」⁴⁴

3. 希望與奧祕

「…我們可以體悟到希望是人所生活的一種奧秘。我們可以用以下的兩點來闡釋：

1) 凡心懷希望的人，他是整個地投入他所希望的目的之中，他是一個投入者，他生活在希望裏面。例如：當一個病人極度渴望痊癒之時，他的整個心靈已投入了這股渴望中，以致他整個個體已成了希望的化身，而希望落實在他身上而被位格化。

2) 希望是「超理性的」(Super-Rational)、「超問題的」(Metaproblematic)，因為希望者不作旁觀者來思考所希望的事物。⁴⁵

4. 希望與絕望

「馬賽爾指出：除非有絕望的誘惑，否則便無所謂希望，希望就是克勝絕望誘惑之行為。因此，若要了解什麼是希望，則應同時了解什麼是絕望。⁴⁶」

同時，絕望、苦行心和希望分別具有一些特質如下：⁴⁷

	絕望	苦行心	希望
a) 對逆境	把逆境永恆化	接受現實	不以逆境為末路
b) 對自己	自我封閉	自我封閉	跳出自我
	預期自己滅亡	忍辱負重	對己、對人忍耐

⁴⁴ 同上，433。

⁴⁵ 關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*(台北：台灣商務印書館，民 86)，445。

⁴⁶ 同上，447。

⁴⁷ 同上，448。

最後，絕望上有幾點須注意：⁴⁸

- 1)絕望不等於失望。
- 2)絕望就是把逆境永恆化。
- 3)絕望全不像恐懼，欲望的背反才是恐懼。
- 4)絕望徹底侵蝕一個人的生命。

5.普通希望與絕對希望

『我們大概可以體會到馬賽爾心目中的兩種不同的希望。馬賽爾把她們分別稱為 I Hope that (我希望有關於)與 I Hope(我希望)。茲讓我們把這兩個名詞分別改稱為「普通希望」與「絕對希望」。在一般情況中，一般人只會注意到普通希望渴求現世的美善；可是，當人一旦碰到極限情況、遭遇極端困難之際，它的普通希望可以經受蛻變而轉化為絕對希望。絕對希望叫人放棄先前所執著的塵世與其中的個別事物，只一心無限量地信賴彼岸救贖的來臨。』⁴⁹

因此，絕對希望為一切希望的典型與基礎，絕對希望就是人回應絕對的祢之呼籲。

(三) 希望掏空與大疑之死

馬賽爾對希望的分析，即使已經鞭闢入裡，察人所未察，發人所未省，然而，對照於自己的山難經驗描述，筆者發現馬賽爾的觀察仍有不足之處。原因有二點：

1.馬氏所謂的希望仍是「二律背反」之下的希望，反之，絕望也是「二律背反」之下的絕望。此所以馬氏提出從「絕望的背反」這前提下看希望！⁵⁰對照於自己的山難經驗描述，當時的希望掏空現象並不只是希望不存在，也不是「希望／絕望」所代表的二律背反下之希望不存在，事實上，它不是希望消失而已，而是連絕望也消失了！沒有希望，也沒有絕望，因為這二者皆被死亡吞噬了。此番景象從馬氏的言論中，並未顯現出來。

2.馬氏雖然區分「I Hope that...」與「I Hope」二種希望，學者關永中將之稱為「普通希望」與「絕對希望」，並指出「希望蘊含神的臨在，這種臨在是落實在人的主體性

⁴⁸ 同上，448-449。

⁴⁹ 關永中，*愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索*(台北：台灣商務印書館，民 86)，457-458。

⁵⁰ 同上，449。

之融通中」。⁵¹筆者的山難經驗也符合此描述⁵²，然而，筆者二年後就讀研究所時，對於「人為什麼活著？」、「活著的意義為何？」此問題，從禪宗公案中所領悟到的卻有所不同（關於筆者對禪宗公案的領悟，請參考附錄四）。簡言之，「**希望蘊含神的臨在，這種臨在是落實在人的主體性之融通中**」之所以可能發生，需要摧毀所有的思緒和想法，也就是說，當「融通」真正發生時，人不僅是「離形」—不受身體苦痛的束縛，且是「去智」的，因為思緒正是阻礙融通的原因之一。此觀點從馬氏的觀點中，並沒有清楚的表達。

從上述對馬塞爾的二點質疑中，筆者發現了一個深刻而有趣的現象，若以條列式的表達將會更清楚，此發現如下：

希望掏空→大疑之死→價值重整

一個人的重生，通常指的是心態、想法與價值觀。重生之所以有可能，非得經過非常之手段！山難的瀕死經驗，意外的讓筆者經歷了希望（思緒）消失現象，可以說替二年後領悟到活著的意義所需要的條件，打下了基礎。一旦人從小背負在身上的想法、價值能有機會完全抖落，易經強調的「生生」，禪師所謂的「日日是好日」便自然運作起來，人也彷彿重生了！

（四）價值之重整

「在喬達彌的故事中，有一件值得我們再三察覺的事：接近死亡，可以帶來真正的覺醒和生命觀的改變。」⁵³

瀕死經驗的研究，也證實了「死亡」的確會帶給人們價值觀的重大改變。其中一、二個點如下：

⁵¹ 同上，462。

⁵² 「山難第五天，他感受到自己的脆弱與無助，他需要上帝的支持與庇護。於是，他真誠的跪下來，對著蒼天口中念著：上帝、佛祖、觀世音菩薩、阿拉 我不曉的要請你／妳們之中的誰來幫忙我，可是，我真的需要你／妳們的幫忙，因為我發生山難了。已經五天了，沒得吃，沒有人來救我，我不曉的有沒有辦法繼續撐下去 只要你／妳們能幫助我下山，我一定會儘我所能的做功德，以回饋你／妳們的協助。

典型的台灣式祈禱，因為他只會這個模式。或許是還年輕（21歲），他無法去深思上帝存不存在的問題；或許是太大的災難，他需要非人間的力量幫助。總之，他真誠的祈禱了，也許下了承諾。其他的只好靠天意了！」

⁵³ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，*西藏生死書*（台北：張老師文化事業公司，民85），49。

「譬如說，瀕死經驗最重要的預示是：它徹底改變了曾有瀕死經驗者的生命。研究者注意到其影響和改變相當大：對於死亡的恐懼降低，也比較能接受死亡；增加對別人的關懷，更加肯定愛的重要性；追求物質的興趣減低，更加相信生命的精神層面和精神意義；當然，也比較能接受來世的信仰。」

「為了更加理解整個死亡／再生的歷程，接下來的部份，我們將把三個不可或缺的要素串聯在一起加以討論：自白（對於向大眾公開因擔心自己心靈上麻木不仁，而產生的恐懼感的消失）；轉變（一個人原有的自我控制傾向消失了，新的自我覺醒誕生）；認同（由於不信任而產生的自說自話的行為的消失，慈悲胸懷的誕生） 在本章結尾時，我們將以到恆河源頭朝聖的故事作為結尾，在那兒，所有的慶祝、自白、轉變以及認同，都將成為一體。⁵⁴」

人一輩子的生活離不開選擇與價值，不論是求學、就業、尋找伴侶，以至於離開世間時，是要火葬、土葬？人生彷彿是一連串的選擇與價值所構成。但問題是：價值是什麼？價值如何形成？價值是怎麼被改變的？簡單的說，可以濃縮成三個問題：價值如何來？價值有哪些？價值如何去？既然人的生活離不開價值，因此，對價值的認識與瞭解，也就顯得有其必要性了！

發生山難後，筆者發覺自己產生了一些變化，特別是反映在生活的態度以及價值的取捨等方面。例如，山難前看電影至感動處，眼眶雖已經濕潤，卻能強忍著淚水而不至於掉眼淚；山難後，一樣的情境，雖仍覺得男兒有淚不輕彈，慾強忍住淚水，卻發現眼淚早已嘩啦嘩啦流下，怎麼擋也擋不住了！另外一點就是想吃烤雞可以連續騎車近一小時，只為了買到烤雞吃；喜歡某一個人，會直接向她表白，而不會錯過良機，覺得自己做錯了，也較敢勇於承認，不會死要面子撐著不道歉…**換句話說，第一個改變似乎可以說某些社會價值造成的「心牆」不見了，這種自由的狀況，著時讓自己重新適應了好一陣子。第二個改變似乎讓自己較能「傾聽內在的聲音」，而較少過著悔恨的日子，就連打球，也似乎比較能將心思完全放在場上，而不會三心二意！**

筆者在此想強調的有二點，一是價值重整的基礎，一是價值重整如何運作？價值重

⁵⁴ 肯內思·克拉瑪著，方蕙玲譯，*宗教的死亡藝術*（台北：東大圖書公司，民91），340。

整的基礎，已如上文中所描述，是因為「大疑之死」，使得希望被掏空，也使得控制人行爲的思緒，無法存在，繼續影響著人們。至於價值重整是怎麼一回事？其運作的過程如何？以下作進一步的說明：

（五）價值重整之運作過程

價值的重整之所以可能及其過程，可以簡單的歸納成二點：一是停止理性思考，一是心的運作。

1. 停止理性思考

關於第一點，平常人很難有如此機會，因為在人類社會中生存的條件之一，即是需要理性的運作，否則不理會「遇到紅燈需要停」的結果，早就一命嗚呼了！然而，宗教人強調的“信仰重於思辯”，修行人追尋的「止觀」境界⁵⁵，恰恰是理性停止思考才有可能。許多運動中的高峰經驗，也一再證明「停止思考」的確是普遍存在的現象，而且是開啓巔峰表現的必要條件之一！

2. 心的運作

「人不只是五官人，人其實是多官人！」⁵⁶價值的重整，一方面需要暫時停止理性思考，一方面同時需有其他的功能接手，也就是“心”開始運作！但是，什麼是“心”？記得禪宗的公案之一，即提到如何安心的課題。弟子向師父尋求安其心，師父答曰：「汝把心拿來，吾即幫汝安！」可見“心”在中國哲學傳統中，是一個令人頭痛的對象。金剛經有云「應無所住而生其心」，六祖慧能也以揭句「菩提本無樹」暗指“心”之不可覓！心猶如「自性」，當能「直指人心」後，便能「見性成佛」！

上文中所提到的「心牆」，例如「男兒有淚不輕彈」的信念，造成了許多不輕易流淚的“硬漢”。然而，硬漢不流淚是社會價值造成的現象，並不是當事人真正的心情與

⁵⁵ 「止」梵語爲奢摩他，「觀」梵語爲毘婆舍那；即止息一切外境與妄念，而貫注於特定的對象（止），並生起正智慧以觀此一對象（觀），稱爲『止觀』，即指定、慧二法。止與觀相輔相成以成就佛道，彼此有不可互離之關係，一如鳥之雙翼、車之兩輪。 <http://www.buddhismcity.net/jargon/details/23/>

⁵⁶ Gary Zukav 著，廖士德譯，*新靈魂觀*（台北：方智，民 85），9-13。

感受。雖然「心」是一個複雜的用語，所指的內容也有許多不同的層次，但是，困難抉擇時的「內心交戰」、情人口中的「妳的心距離好遠」，乃至於「心無旁騖」、「為天地立心」……「心」似乎又充斥在我們生活的週遭！依個人的見解，「悟」的發生，依文字意義而言，需要的是「心」的功能。因此，心的運作之所以可能，其方向不是代表著理性的邏輯思維，而是整體式的、身心靈全部參與的結果。如果理性思考代表的是「已知的」、「過去的」經驗法則之總合，那麼，遇到一個嶄新的情境，例如山難，或是親人去世，理性便遇到了困難，而不知如何是好，因為這是一個過去沒有的情境。此時，「心」或許能指引我們該如何是好，如果我們願意傾聽它的聲音的話！

上文中曾提到馬塞爾對希望的定義，事實上，筆者也相當認同此種見解。因為唯有將人置放在一個較「原初的」界域，也就是「身、心、靈」的整體存在，才能夠解釋處在「斷語斷念」的狀態下，人如何能繼續過日子。換句話說，「無望的希望」代表的只是「理性存在」的結束，並不是整個存在的結束！反而是因為「理性存在」的結束所代表的「大死一番」，才真正開顯人的存在性。這就像電視台的例子，即使有一百個頻道，如果不關掉正在播放的「台視」【台視代表理性思考】，那麼，便永遠無法觀賞其他頻道的節目。佛陀「拈花微笑」傳給迦葉的公案，也可以做如是解！

七、結語

死亡如何研究？瀕死經驗改變了什麼？死亡讓人之價值重整的過程是怎麼一回事？死亡之價值為何？

基本上，本章試圖回答上述的幾個問題，以自己的山難經驗為分析的主要文本，佐以個人對禪的領悟，以及參加靜坐體驗營的經驗，並穿梭於眾學者理論之間，經過一番探討後，這幾個問題可能的答案如下：

（一）死亡如何研究？

本文從三條途徑來認識死亡，亦即「他人之死，親人之死，以及自我之死。」也從三種訊息瞭解死亡，也就是「普通人對死亡的一己之見，瀕臨死亡經驗人士之體驗，瑜珈聖者之證悟。」來展開對死亡的研究。

進一步的，本章節將死亡之課題，從三個面向分別介紹。分別是 1、生與死是斷裂的；2、生是朝向死亡的；3、生與死是一體的。並得出一個簡單的小結。

「死亡是宗教所關心的核心議題，世界上各大宗教一定皆有一套該宗教的死亡觀。從這個角度而言，筆者的山難瀕死經驗，由此帶出宗教的考察也是理所當然的結果。經由上文的分析，死亡的三種面向當中，雖然大眾是採取第一種面向，也就是生與死是斷裂的。然而，不管從自己的山難經驗，或是從哲學、宗教學的角度來看，比較貼近真實情況的應該是第二種及第三種面向，也就是生是朝向死亡的以及生與死是一體的。」

（二）瀕死經驗改變了什麼？

瀕死經驗研究，提供了世人更進一步的瞭解死亡現象，甚至被視為是上天堂的階梯。茲引用部分內容如下：

瀕死經驗：上天堂的階梯？

「不論瀕死經驗的細節到底有什麼終極意義，我仍然深受許多我曾聽過或讀過的記錄所感動，尤其訝異於某些瀕死經驗者的態度，相當豐富地反映了佛教的觀點。其中有兩點我在前面已經提過，一是深度的轉化和精神覺醒；一是「生命回顧」對人生的啟示。生命回顧在瀕死經驗中反覆發生，如此清晰地顯示業報不可逃，而我們的一切身口意造作都具有深遠和強大的影響力。瀕死經驗者從他們與死亡的接觸或「光之生命」的出現所帶回的中心訊息，和佛院及中陰教法所說的完全一樣，那就是生命最基本、最重要的品質是愛和知識、慈悲和智慧。」⁵⁷

（三）死亡讓人之價值重整的過程是怎麼一回事？

希望掏空→大疑之死→價值重整

價值的重整之所以可能及其過程，可以簡單的歸納成二點：一是停止理性思考，一是心的運作。

第一個改變似乎可以說某些社會價值造成的「心牆」不見了，這種自由的狀況，著實讓自己適應了好一陣子。第二個改變似乎讓自己較能「傾聽內在的聲音」，而較少過著悔恨的日子，就連打球，也似乎比較能將心思完全放在場上，而不會三心二意！

⁵⁷ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，*西藏生死書*（台北：張老師文化事業公司，民 85），412。

(四) 死亡之價值為何？

「以上兩項課題終必關涉到『生』與『死』的一體兩面問題。對於此一問題，我在上述拙文的結論部分提示，(禪)佛教能夠幫助我建立一種現代人的〈生死智慧〉，補充意義治療學的不足。...但是，**獨獨死亡問題構成“一切皆苦”之中最難解決的內在問題，涉及心理(死的恐懼)、精神(死的解脫)與實存(死的態度)等三大層面。專就這一點說，宗教解脫論或我所說的“生死智慧”可以說是我們現代人切實需要的精神資糧。**⁵⁸」

大難不死的人，最特別之處在於雖仍活著，卻因為經過死亡的洗禮，而讓「思」及「語言」暫時失去作用，卻因此啓開了身而為人卻不為人知的一面。那是一種狀態，是一種沒有思緒、停止思考、斷語斷念的狀態。弔詭的是，打坐、禪七、甚至閉關、斷食、禁語、獨處等修行法門，所追求的恰恰是沒有思緒、停止思考、斷語斷念的狀態。為何世俗生活的一端，卻剛好是追尋神聖生活的另一個極端？此難解的問題，透過大難不死的人，透過對死亡的觀照，似乎可以帶給我們很有意思的啓示！

一個人的重生，通常指的是心態、想法與價值觀。重生之所以有可能，非得經過非常之手段！山難的瀕死經驗，意外的讓筆者經歷了希望所代表的思緒消失現象，可以說替二年後領悟到活著的意義所需要的條件，打下了基礎。一旦人從小背負在身上的想法、價值能有機會完全抖落，易經強調的「生生」，禪師所謂的「日日是好日」便自然運作起來，人也彷彿重生了！

死亡之價值，就像下文中所引述的一段話：

計畫未來就像在乾枯的深淵裡釣魚；

再怎麼努力都不能盡合汝意，

還是放下一切計謀野心吧！

如何你要思考些什麼的話——

請想想你飄浮不定的死期。 ⁵⁹

⁵⁸ 傅偉勳，*學問的生命與生命的學問*，台北：正中書局，民 82，125-126。

⁵⁹ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，*西藏生死書*（台北：張老師文化事業公司，民 85），37。