

死亡概念的綜合考慮

汪堂家

摘要

雖然死亡問題一直是人類文化的重要主題，雖然古希臘人早就提出過“死亡學”這一術語，但真正意義上的死亡學尚未建立。生命倫理學也尚未給我們提供一種相對完整的死亡概念。由於人不僅是一般的自然存在物，而且是一種社會文化的存在物，人的死亡就不僅是一種自然事件，而且是一種社會文化事件。為了說明人的死亡與動物的死亡的區別，我們需要對死亡概念進行綜合考慮。

中國的孔子早就提出過“未知生，焉知死？”這樣的問題。雖然中國文化十分重視生存的倫理問題，但中國人一刻也沒有停止對死亡的探索。從佛教對死亡的沉思冥想到道教對死亡的執著超越，從莊子對死亡的哲學思辨到帝王對長生不老的不斷追求，死亡問題就一直是中國文化關注的中心之一。在中文中，表示死亡的詞至少有 150 種，人的死亡方式，死者的年齡，死者與生者的關係，生者對死者的態度無一不體現在生者對死亡的稱謂中。從中國的死亡文化中，我們可以發現人們對死亡的慎終追遠的心態，對死亡意識的普遍壓抑，畏死的真切心情或達觀的生死度。實際上，西方意義上的死亡教育在中國一直是一種普遍的社會實踐。

人的死亡不僅是人的自然生命的終結，而且是人的社會生命和精神生命的終結。對人的生存意義和生命尊嚴的倫理

汪堂家，哲學博士，上海復旦大學哲學系教授。

《中外醫學哲學》IV：1（2002年5月）：頁 117-130。

© Copyright 2002 by Global Scholarly Publications.

關切使我們有必要建立死亡的倫理學，而臨終關懷的倫理學不過是它的一個部分而已。本文作者試圖通過對社會人類學資料和對死亡體驗的臨床觀察記錄進一步說明把人的死亡理解社會文化現象的必要性與重要性，同時也表明死亡體驗並不必然意味著痛苦，悲哀與恐懼，它也可能包含歡快，寧靜與希望等積極的心理因素，充分地認識和巧妙地利用這些因素對尊重臨死者的尊嚴和提高他們的生命質量這一人道目標具有無可置疑的重要性。

關鍵字：死亡學 死亡概念 濕死體驗 臨終關懷

死亡是世界上最神秘的現象之一。古往今來，它在人類心靈深處引起的震撼比任何一種自然現象和社會現象對人的精神生活的影響都更加深遠和持久。儘管中國的孔子早就提出了“未知生，焉知死？”這樣的論斷，但中國古人一刻也沒有停止對死亡問題的思考與探索，從老莊對死亡的思辨到帝王對長生不老的追求，從佛家對死的深思冥想到道教對死的執著超越，死亡就一直是中國文化的特殊主題，中國古代的陵寢制度則是“死亡文化”的集中體現。在西方，自蘇格拉底開始，“死亡”就一直是許多大哲關注的對象。為了揭示死亡的奧秘，古希臘人早就提出了“死亡學”這一術語。儘管當代法國著名哲學家楊凱列維奇 (V. Jankelevitch) 斷言，“人們也許懷疑死亡問題是嚴格意義上的哲學問題。如果人們客觀地，並從一般觀點考慮這個問題，人們決不會發現存在死亡的形而上學”(Vladimir Jankelevitch 1977:5)，但是，以馬丁·海德格爾（參見 M. Heidegger 1979: § 47 – § 53）為代表的一些哲學家通過把人界定為“向死而在”，已經把死亡上升為真正的哲學主題。

另一方面，自十九世紀開始，隨著生物學、醫學和心理學的發展，對“死亡”問題的探討不再限於抽象思辨的範圍而是逐漸成為經驗科學的任務。1912年，美國社會心理學家羅斯維·帕克 (L. Becker) 主張建立死亡學這門學科，重

點研究死亡的本質以及人在臨死時的生理－心理反應。以後，瑞士精神病學家伊麗莎白·屈布勒－羅斯 (Elizabeth Kubler-Ross) 對人的臨死反應做過比較深入的探討，並把人在死亡過程中的心理反應分為否定、憤怒、“討價還價”、沮喪、接受五個階段。美國學者恩斯特·帕克在風靡一時的著作《死亡的否定》中甚至陳述了這樣一個基本觀點：“在達爾文之後，死亡問題作為進化問題而處於首要地位。許多思想家隨即看到，它是人類的主要心理學問題” (E. Becker 1973: 11)。

然而，迄今為止，人類對死亡的認識仍是粗淺的、零碎的。真正意義上的死亡學並未建立。儘管近 40 年來由於對安樂死和臨終關懷的關注，許多學者對死亡的生物學、醫學和法學方面的問題有了更多的思考，但我們尚未獲得一個有關死亡概念的完整圖景，其中的原因自然是多方面的，但有兩點不容忽視：一是揭開死亡的奧秘是生命科學的兩大難點之一（另一個是生命起源），一旦死亡的機理得以揭示，人類對生命過程的操控將會實現重大突破；二是人的死亡不僅是一個自然事件，而且是一種社會文化事件，僅用自然生命的終結來規定人的死亡並不足以說明人的死亡的本質特徵，也無法將人的死亡與其他動物的死亡區分開來，更無法使我們獲得關於死亡的完整概念。

一、死亡概念的社會文化規定

建立一種以生物學、醫學和心理學為基礎的死亡學需要探討生命的性質、變化和死亡的關係，確定死亡的標準、原因、機制和方式，研究瀕死者的各種生理－心理反應。因此，對死亡本身需要進行綜合考慮才能獲得相對完整的死亡概念。

眾所周知，對死亡可以進行不同的界定。從哲學上去界定死亡，死亡也許被看作生命趨向不可能性的可能性；從宗教學上去界定死亡，死亡往往被看作生命形式的轉換，或生命從一個世界向另一個世界的過渡；從社會學意義上去界定死亡，死亡往往被看作一個人由於生命的終結而徹底斷絕了與一切生人的社會聯繫。但是，無論從哪種角度去看死亡，我們都不能無視人的生物學意義上的死亡，換言之，我們始終不能脫離人的生理活動和意識活動的終止去談論人的死亡。從這種意義上說，傳統的死亡標準是我們討論問題的出發點。

但傳統的死亡概念一直帶有模糊性。根據這種死亡概念，呼吸停止，脈搏消失、體溫下降是人的死亡的基本標誌。心肺呼吸死亡標準幾千年來一直支配著人類對死亡的認識。二十世紀，醫學界逐步採用腦死亡標準作為傳統死亡標準的補充。雖然世界各國採用的死亡標準不盡相同，但大都傾向於採用死亡的綜合標準。根據這種標準，對死亡的確認應當考慮自發呼吸是否停止，脈搏是否停止，腦電圖是否平直，人對環境的反應是否消失，腦幹功能是否不可逆停止等因素。

至今仍引起不少爭議的這種死亡標準在醫學上和法律上無疑有著比較普遍的有效性與適用性。但它所回答的仍然是生物學意義上的人的死亡是什麼的問題。由於人不僅是自然的存在物，而且是社會和文化的存在物，由於人不僅是肉體的存在，而且是精神的存在，人的死亡無疑包含著比肉體死亡更為豐富的意義。死亡作為人的生命的最高界限和生命的不可能性，不僅從反面規定了生命的意義，而且本身包含人的自然規定和文化規定。不了解這一點，我們就很難理解為什麼在許多社會中死亡現象首先被看成一種文化現象然後才被看成自然現象，也很難理解死亡事件對人的社會行為的影響以及它對人類生活的特殊意義。

譬如，中國人在不同語境下對死的不同表述就反映了死亡事件的不同文化意義。有趣的是，漢語中表示死的詞遠多於表示生的詞。人死的年齡、死亡的方式、死者的社會地位、生者與死者的關係、生者對死者的態度無一不體現在人們對死的稱謂之中。這種奇特的語言現象不僅從一個側面折射出中國人對死的體驗的廣度與深度，而且強化了中國人重視死亡的心理。為了表示生者對死者的敬畏，減輕生者對死亡的恐懼，緩解死亡給人帶來的痛苦，人們常常諱死言“殂”，言“逝”、言“去”、言“千古”或“歸西”等等。由於中國皇帝具有至高無上的社會地位，他的死也相應地具有特殊的說法，如“晏駕”、“駕崩”、“山陵崩”、“殂落”。對於死，道家有“跨鶴西遊”之說，佛家則有“圓寂”（歸寂、示寂、入寂）、坐化（物化、羽化、鶴化）之謂。年少死亡被稱為“夭折”，死在外地被稱為“客死他鄉”，倩女棄世被稱為“玉隕香消”，自殺被稱為“尋短見”，等等。所有這些不但反映了中國人的慎終追遠的心態、畏死的真切心情或達觀的生死態度以及社會的等級觀念，而且表現出中國人給死亡這個人都不可逃避的自然必然性塗上了最為豐富的感情色彩，從中也可以看出中國人對死亡意識的普遍壓抑。

不僅如此，死亡作為人生的重大事件，作為個人最本真的可能性，似乎只有通過轉化為社會過程才能獲得自身的現實性。如果說生是通過各種偶然性體現出來的自然過程，那麼，死滲透著個人與個人的關係、個人與群體的關係以及個人與傳統的關係。但是，這些關係在生命的自然性面前悄然隱去了，於是，人們首先看到的是自然的必然性或死亡的自然性。但從生存論意義上看，確定人的死亡必須涉及人的自然過程以外的東西，必須涉及人的社會文化規定，死並不僅僅意味著心跳的停止或大腦的死亡。在人類歷史上，許多人相信，“死人只是在結束喪期的終結儀式舉行以後並只是由於這次儀式才成為完全的死”（列維·布留爾 1985：333—

334)。所謂“完全的死”是指死人與活人徹底脫離了聯繫。在許多原始人和部分文明人看來，要斷絕死人與活人的聯繫就必須舉行一定的儀式，這些儀式不僅使個人的死獲得了群體的確認，從而使死亡事件成為社會事件，而且生者通過寄託對死者的哀思之情充分意識到自己與死者的區別，並重新確立死者與群體之間的新型關係。

據人類學家們的調查，加拿大的印第安人常常是在人實際斷氣之前就舉行喪禮並隨即把他埋掉，阿比朋人亦大致如此。但在一般情況下，宣佈死亡的儀式是在人實際斷氣之後進行的。在不同的文明中，確定死亡的時間自然是不同的。法國學者赫茲在《死亡的集體表像》中記載，在蘇茲人那裏死是分階段完成的，只有把從生者頭上剪下來的頭髮埋葬之後，一個人才算真正死了。東非和澳大利亞的土人則認為，只有肉體腐爛，死亡才告完成。中國的不少地方有回喪的習俗，回喪的各種儀式除了表示生者要消除對死亡的恐懼外，還標誌著死亡過程的最終完成。《顏氏家訓》云：“偏傍之書，死有歸殺，子孫逃竄，莫肯在家，畫咒書符，作諸厭勝。喪出之日，門前燃火，戶外列灰，被送家鬼，章斷注連”。一望即知，這裏的“畫咒書符”，“燃火列灰”使死亡具有象徵意味，它把人為的、社會的因素注入到死亡的自然過程中，從而在死的自然性之上加入了死的文化性。

然而，死並不意味著一切生命活動或一切存在形式的完全消失。漢語中有“永垂不朽”和“雖死猶生”的說法，這反映了人們潛意識裏希望靈魂不死，反映了人們對生的留戀，同時也體現了死的文化性：死亡是一個有待人們填充的空洞，它的意義隨著文化傳統的改變而改變。許多事實表明，關於死亡的風俗是人類社會中最持久的風俗，而“包括在婚姻、巫術、種植、經濟交易中的各種態度在死亡時的行為方面都有最強烈的表現”(本尼迪克特1987：125)。從這種意義上說，我們常常能從死亡現象中發現許多人類文化的萌芽，也看到通過各種習俗表現出來的普遍心理。

死亡概念涉及人類存在的總體經驗。如果我們僅僅把它看成單純的自然過程，那麼，我們不僅不能說明人的死亡與動物死亡之間的本質區別，而且無法理解許多與死亡有關的文化現象。即使是由純粹的自然因素導致的死亡，它也多多少少打上了社會和文化的印記。今天，人類比以往任何時代都更深深地陷入了這樣的困境：一方面，隨著醫學的發展和技術的進步，人類越來越多地把死亡歸結為自然過程，而拋棄了以超自然的原因來解釋死亡現象的做法，從而減少了人們對死亡的神秘感；另一方面，人類越來越疏遠自然，人對死亡的恐懼非但沒有減少，反而增加了。這固然反映了人對生命價值有了更多的尊重，但宗教意識的淡化反而增強了死亡造成的生命的虛無感。過去的人可以到天堂或來世去尋找死時的安慰，現在的人則只能通過壓抑死亡意識，通過掩蓋死、削弱死的影響來減輕死亡給人帶來的恐懼。

喪禮就是壓抑死亡意識並顯示死亡的社會文化意義的典型方式。關於它的功能，荀子曾做過這樣的分析：

“喪禮之凡，變而飾，動而遠，久而平。故死之為道也，不飾則惡，惡則不哀；余則玩，玩則厭，厭則忘，忘則不敬。一朝而喪其嚴親，而所以送葬之者不哀不敬，則嫌於禽獸矣，君子恥之。故變而飾，所以無惡也；動而遠，所以遂敬也；久貢平，所以優生也。”

荀子的看法代表了幾千年來中國人對死亡的基本態度。在舉行喪禮之際，人們為死者準備了色彩斑斕的棺材，對遺體進行精心的處理，在死者周圍放上鮮花和松柏，向死者獻上挽聯和花圈，用千篇一律的悼辭為死者歌功頌德，相信死者“永遠活在我們的心中”。在中國的不少地方，人們把結婚稱為“紅喜”，把死亡稱為“白喜”，喪禮之後要置辦酒席，就像結婚要置辦酒席一樣。另外，中國人常把棺材稱為“壽材”或“長生”，把為死者準備的衣服稱為“壽衣”。所有這些都不過是用生去美化死、沖淡死、掩飾死，使人們儘量不覺得死之可悲。

在一部分印第安人中，活人總是從身上解下最寶貴的東西來打扮死人，他們常常啟開死人的墳墓，給死人換衣服，他們寧肯挨餓，也要為死人準備食物。在伊斯列塔，在舉行遺體告別儀式之前，主持儀式的祭司要設一個祭壇，並把死者生前的東西放在祭壇上。另外，還要放上大家供獻的食品。從房門到祭壇的路上，祭司要撒上玉米。他們一道為死者進最後一次食，並把他送走（本尼迪克特 1987：85）。

在中國，這種以生飾死的現象更是隨處可見。由於相信靈魂不死，相信死後與生前的一致性和某種程度的連續性，中國人一直奉行“事死如事生，事亡如事存”的原則。在喪葬期間，儘管人們涕淚沾襟，悲痛欲絕，但幸生之心不已，持生之事不綴。周去非《嶺南代答》卷六記載：“欽人始死，孝子披發頂竹笠，攜瓶甕，持紙錢，往水濱號慟，擲錢于水而汲歸浴屍，謂之買水，否則鄰里以為不孝。”今天有不少地方仍盛行這樣的習俗：停屍期間，靈堂上要設置死者的牌位，牌位前放有酒食。此外，要為死者準備紙錢、紙制的器具、牛馬、亭屋等等。出殯那天，人們把這些東西統統燒掉，以表示為死者在冥間所有。在有些地方，人死後並不馬上埋葬，而是把棺材在地面上停放幾年（如果死者沒有後代或屬凶死，通常是立即下葬）。

在喪禮上，死者始終是生者感情的中心。居喪的親朋們在此之際表現出極端矛盾的心理：一方面，他們對死者表現出依依的留戀和敬慕；另一方面，他們對屍體感到莫名的絕望和厭惡，因死頃引起的周圍環境的變化則使他們惶惑和恐懼。焚屍與製作木乃伊是這種矛盾心理的極端反映，前者是要斷絕死者與生者的聯繫，後者是要保持這種聯繫。澳大利亞有將死人的脂肪塗在活人身上的習俗，在中國孝子常穿死者的衣服，這都象徵著生者與死者的聯繫。由於喪禮牽動著人的靈魂，人的人味或情味也就充分體現在其中。在生活中我們每每發現，在哭得死去活來之時，親屬們甚至有與死者同去的輕生向死之心。在這裏，感情的流露是自然的，行為

本身就是目的，並且這些感情和行為都被喪禮所認可，“被喪禮所排演出來，於是借著自然的事實而製造出社會的意義”（馬林諾斯基 1986：34）。就個人而言，喪禮把生與死分離開來，因而是生命由一種形態過渡到另一種形態的轉捩點。它標誌著在世的完成，標誌著生命的各種可能性的中斷，標誌著人的偶然性變成了自然的必然性。

二、瀕死體驗與臨終關懷

死亡是一種包含著許多文化規定在內的自然過程，而不只是一個瞬間事件。即便是一個突發性的死亡事件也是一種包含複雜體驗在內的漸進過程。我們把生命自然終結之前的各種體驗稱為瀕死體驗。在瀕死體驗中，有一種體驗叫作身外體驗。“許多研究過這一現象的人估計大約有四分之一的人在一生的某個階段有過這種體驗”（David Lund 1985:73）。但在死亡過程中，這種瀕死體驗可以減輕人的痛苦和絕望情緒，因而也可以在一定程度上使病人減輕對死亡的恐懼，巧妙地利用這種體驗對開展臨終關懷有著極為重要的意義。

歷史上早就存在關於身外體驗的記載，並且有不少文學作品對這類體驗進行過描述。疾病、事故、心理誘導、藥物、麻醉等都可以引起這類體驗。具體地講，身外體驗有些什麼特點呢？按照 Lund 的描述，在特殊情況下，某個人覺得自己彷彿在身體之外，從遠處且從不同角度看到自己的身體，就像看到另一個人的身體一樣。在這種情況下，一個人的自我和意識彷彿與身體發生分離並且能在身體以外去進行感知。比如，他常常能從身外的某個角度看到房間的其他東西，並能觀察和準確描述周圍發生的事情，儘管這時候他似乎處於昏迷狀態（David Lund 1985: 71）。身外體驗的形式多種多樣並且有可能發生在任何時間和地點，這種現象常被描述為超自然現象。有的學者認為，它證明了人的靈魂和肉

體可以分離，也有人認為它可以證明靈魂能在死後存在。但我認為，我們尚沒有足夠的證據和邏輯理由支持這些觀點。我想指出的是，在許多情況下，它不過是些幻覺而已；在另外一些情況下，它是人的第六感覺在特定條件下的表現，比如，有的人經過特別訓練可以不通過眼睛也能看到東西。在瀕死體驗中，這種現象具有異乎尋常的意義，因為它們對我們重新認識死亡過程，研究許多看似神秘的現象（如死者的回光反照現象），並把臨終關懷真正上升到科學化的手段提供線索。

比如，許多人至今仍然認為所有死亡過程對瀕死者來說一定非常悲慘，極度的痛苦、悲哀、孤獨、絕望乃至憤怒始終與死亡聯繫在一起。在死亡的某個階段的確存在這種情形，我甚至認為這是由恐懼導致的自然反應，也是生命的自我保護機制發揮作用的最好反應。如果死亡並不可怕，生命就會失去自我保護的動力，人類就不可能存在。但是，事實表明，瀕死體驗並不都是消極的，有些體驗甚至會使一些病人惡生向死。有些瀕死的人在被搶救回來後宣稱自己看到了另一個世界的景象，見到了已故的親人，眼前出現了五顏六色。他們所看到的景象有著難以抗拒的吸引力以致恨不得立即進入另外一個世界。正如 Lund 所言，“這些體驗無疑被視為真實的，只有在極少的情況下，瀕死者才會懷疑他所見的東西。他們會帶來心靈的和平、寧靜甚至狂喜，瀕死者會帶著狂喜的心情死去。這種心情與人們通常揣測的那種死的悲哀與憂鬱心情形成鮮明的對比”（David Lund 1985:95）。William Barrett 在《瀕死幻覺》中記載了大量的瀕死體驗的案例。1959—1960年，Karlis Osis 在美國組織過涉及三萬名垂死病人的大型社會調查。1972—1973年，他又與 Haraldsson 一起在印度進行過類似的調查，這些調查證明了一個觀點：儘管我們可以對瀕死體驗作出不同的解釋，但瀕死者面對的令人愉快的景象源於與死去的親人相會時的幻覺，這種幻覺產生的戲劇性效果打破了人們對死亡進程的不

合理猜測，也間接駁斥了德國哲學家海德格爾的觀點，即死亡本身不可體驗，因為一個死去了的人無法把死亡體驗告訴給你，而一個從死亡線上活過來的人告訴給你的並不是死亡本身，而是他仍然活著時的體驗。然而，這種貌似正確的思辯犯了一個習見的錯誤，即把死亡看成一個沒有時間延續性的點，而不是看成一個自然的過程。

在常人看來，瀕臨死亡對家庭成員、親屬和朋友們來說一定是極為悲哀的過程，對病人自己來說則是一個非常可怕的過程。而上述臨床調查表明，幾乎所有的美國病人和三分之二的印度病人在經歷愉快的死亡體驗之後都想立即離開這個世界。49% 的人變得非常平靜，27% 的人變得十分高興。在這種瀕死體驗中，常有的那種痛苦和壓抑甚至一下子消失了，有的病人甚至責備親人和醫生把他喚醒或者從死亡線上挽救回來。筆者本人也曾經歷過這樣的事例。我的一個親戚曾經患肺氣腫而即將離開人世，當我和他的兒子發現他似乎沒有呼吸時，趕快把他叫醒，他醒來後說的第一句話就是責備我們把他叫醒，他說他見到了自己的祖宗，祖宗住的地方非常漂亮，就像花園一樣，他也很想到那裏去。此時他的情緒似乎很輕鬆，很愉快，沒有通常所說的那種痛苦與恐懼。但他沒過多久就離開了人世。

Osis 和 Haraldsson 也對一個瀕死病人作過類似的描述：“他突然不想要任何鎮靜劑，他似乎不需要這種東西。他似乎不再感到痛苦，並且完全鬆馳下來，此前他卻非常痛苦，現在他的血壓和脈搏也穩定了。”對印度病人的調查表明，死亡體驗可以受到社會文化因素的深刻影響，不同宗教背景下的病人對生命的態度不盡相同，因而他們對死亡也懷有不同的觀念，同一種瀕死幻覺在不同病人心中引起了不同的感受，然而，瀕死體驗造成的效果本質上是相似的，即讓人變得寧靜、快慰並能很快使人擺脫對死亡的焦慮和恐懼。

在臨終關懷中，我們似乎要達到一個基本目標，就是減輕病人的痛苦和絕望，使病人平靜地面對死亡，安詳乃至愉

快地走完自己最後的人生旅程。因此，根據上面提到的瀕死體驗，我們自然會提出這樣一個問題：我們能否把積極的瀕死體驗變成醫學上可控的內心體驗。換言之，我們能否採用特殊的醫學技術手段、心理手段乃至藥物手段在不引起爭議的情況下幫助病人愉快地度過生命的最後階段？在目前情況下，給瀕死者服用迷幻劑肯定會引起倫理上甚至法律上的問題，儘管迷幻劑在一些情況下會導致瀕死者產生一些愉快的幻象。我想，總有一天對死亡的理智考慮會使廣大公眾接受一個基本事實：一切有助於不得不死的人愉快地度過最後的人生旅程的手段在獲得瀕死者的認可以後均可以運用，因為它符合還人以尊嚴、待人以人道這一人類的基本價值目標。如果說現在那些爭取安樂死的人尚在為人的死亡權利而鬥爭，那麼，一旦安樂死獲得了普遍接受，人們將會極大地關注如何提高死亡的質量，使臨死者不再在一種痛苦與絕望中，而是在一種令他感到溫馨與平靜的狀態中，甚至在一種對‘他界’的美好向往和安慰中離開人世。到了那時，臨終關懷才不是一種讓瀕死者被動等死或艱難的苦熬日子的工作，而是一種體現生命的尊嚴，給瀕死者以真正的精神關懷的事業。

參考文獻

- Vladimir Jankelevitch: 1997, *La Mort Flammarion*. Paris.
- Martin Heidegger: 1979, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tuebingen.
- Hans-Martin Sass: 1994, *Hirntod und Hirnleben* in: *Medizin und Ethik*, Hrsg. von Hans-Martin Sass, Philipp Reclam jun. Stuttgart, S.160-183.
- Warren Thomas Reich: 1990, *Eine Neues Paradigma: Erfahrung als Quelle der Biosthik*, in: *Ethik in den Wissenschaften*, Hrsg. von Klaus Steigleder und Dietmar Mieth, Attempto Verlag Tuebingen, S.270-292.
- Hans Jonas: 1985, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a. M: Insel Verlag.
- Elizabeth Kubler-Ross: 1969, *On Death and Dying*, New York, Atheneum.
- Ernst Becker: 1973, *The Denial of Death*, New York: The Free Press.
- David H. Lund: 1985, *Death and Consciousness*, McFarland & Company Inc. Publishers Jefferson, North Carolina and London.
- William Barrett: 1962, *Death-Bed Visions*, London, Methuen.
- Karlis Osis and E. Haradsson: 1979, *At the Hour of Death*, New York, Avon.
- 列維·布留爾：1985，《原始思維》，丁由譯，北京，商務印書館。
《顏氏家訓》，卷二。
《荀子·禮論》。
- 周作人：1987，《自己的園地》，長沙，嶽麓書社。
- 馬林諾斯基：1986，《巫術、科學、宗教與神話》，北京，中國民間文藝出版社。
- 弗雷澤：1987，《金枝》，徐育新、汪培基譯，北京，中國民間文藝出版社。
- 本尼迪克特：1987，《文化模式》，北京，華夏出版社。