

# 《莊子》的生命倫理觀與臨終關懷

張 穎

## 摘要

臨終關懷也稱為“安寧療護”、“善終服務”、“寧養服務”，主要指對生命臨終病人及其家屬進行生活護理、醫療護理、心理護理、社會服務等的關懷照顧，是現代社會一種強調身—心—靈的全人、全家、全社會、以及全程的全方位醫療方式。其目的是為臨終者及家屬提供心理及靈性上的支持照顧，使臨終者達到最佳的生活品質，並使家屬順利度過與親人分離的悲傷階段。本文以現代生死學為框架，從道家哲學，特別是《莊子》一書中所體現的生命倫理觀，探討構建道家臨終關懷的可能性與現實性。

**【關鍵字】** 生死學 臨終關懷 寧養服務 道家 《莊子》

在生命倫理學中，目前所流行的“臨終關懷”（又稱“寧養服務”）一詞是由英文 hospice 轉譯而來。Hospice 源於拉丁文，其原始意義是指“在困難中旅行者的避難所”。到中世紀又指“提供朝聖者的休息及調養之所”。19世紀以後逐步轉化為“為照顧垂死病人之安寧院”，由當時英國愛爾蘭修女會所創立。<sup>1</sup> 臨終關懷也稱為“安寧療護”、“善終服務”、“寧養服務”，主要指對生命臨終病人及其家屬進行生

---

張 穎，香港浸會大學應用倫理學研究中心研究員、宗教及哲學系助理教授，中國香港。

《中外醫學哲學》VI：2（2008年）：頁91-108。

© Copyright 2008 by Global Scholarly Publications.

(1) 參見 Lewis, Milton James, *Medicine and Care of the Dying: A Modern History* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p.20. “Hospice”一詞來自拉丁文 “*hospis*” 及 “*hospitium*”，有好幾種中譯：“臨終關懷”（中國大陸）、“善終服務”（香港、台灣）、“安寧療護”（台灣）、“寧養服務”（香港）、“緩和醫療”（日本）。

活護理、醫療護理、心理護理、社會服務等的關懷照顧，是現代社會一種強調身一心一靈的全人、全家、全社會、以及全程的全方位醫療方式。其目的是提供臨終者及家屬，心理及靈性上的支持照顧，使臨終者達到最佳的生活品質，並使家屬順利度過與親人分離的悲傷階段。

生死教育是“臨終關懷”的一個主要層面，或許沒有什麼比臨終關懷更要面對生中之死，死中之生的問題了。雖說生、老、病、死是人生之常態，但對多數人來講，安身立命是人生大事，而死亡則是一件應該迴避的事情。中國傳統的入世文化帶有強烈的“樂生”、“惡死”的傾向，例如民間有“好死不如賴活”的說法以及避免數位“四”（音“死”）的風俗。儒家在死亡問題上基本上採取“存而不論”的態度，而漢代以後的道教所提倡的強身、延壽、求仙思想則強化了悅生惡死的民間信仰與理論。因此，中國文化雖重死重喪，卻避諱言死。相比之下，佛教與道家從不同的角度對生命意識作出全新的探討，把生死關懷與人的主體價值聯繫起來。特別道家哲學的本體一宇宙觀，將生命的形態與天地萬物結合起來，將養生與齊生死統一起來，並將人體的物質形態提升為精神形態，確立了道家的生命與自然互動、與宇宙互通的倫理思想。本文以現代生死學為框架，從道家哲學，特別是《莊子》一書中所體現的生命倫理觀，探討構建道家臨終關懷的可能性與現實性。

## 一、現代生死學

自古以來，生死問題就是生命哲學的首要問題。不同的文化傳統、不同的宗教信仰，不同的人，會賦予死亡（及靈性）不同的詮釋與話語體系，對如何面對死亡給出不同的回應。就宗教信仰而言，無論是天堂、上帝、還是淨土、仙境，都是與養生送死有關，都是試圖超越生死，撫慰死亡帶給世人的悲傷。現代生死學是在宗教信仰的基礎上，加入其他學科的要素，讓生死學成為現代教育的一個重要組成部分。從現代生死學的角度來看，無論是對生的執著，還

是對死的冷漠，都是有局限的。而臨終關懷正是要打破人們對生的執著和對死的冷漠。

記得多年以前，我在美國費城的某大學執教時，曾經收到一封來自台灣的郵件，拆開一看，方知該信實際上是寫給我的前任、已故的知名學者傅偉勳教授的。這是一封讀者來信，裏面提到了傅教授所著的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，這本書在台灣與大陸都頗為暢銷。那位讀者在信中詳盡描述了他自己是如何每天將傅先生的書放在枕邊，陪伴他度過他父親過世那一段痛苦的日子。他說傅先生在書中所表現的對生命的洞徹，對生死的通達令他難以忘懷。傅偉勳是華人中最早提出“死亡教育”(death education)和建立現代生死學課題的學者，這當然也與他自身與癌症共舞的經歷有關。“死亡教育”是“死亡學”(或“生死學”，thanatology)的一部分。<sup>2</sup>在傅教授的宣傳下，他所執教的宗教系首次開設生死學的課程，題為“死亡與死亡過程”(Death and Dying)，該課程融入世界不同的宗教文化傳統對死亡的認知與詮釋，探索生命的真諦，特別是對死亡本質的認識。

傅偉勳教授在構建其現代生死學體系時，把“臨終精神醫學”(thanatological psychiatry)和“臨終精神療法”(thanatological psychotherapy)放在首位，指出人的精神狀態決定一個是否實現“善終”，而只有達到“善終”的目標，人才能坦然面對生死。他提出，“臨終精神醫學”是死亡學與精神醫學的結合，廣義上講，亦可以說是死亡學的一部分。<sup>3</sup>死亡學所考察的對象是已經面臨死亡的患者的正負面精神狀態，尤其是負面的精神狀態。它與心理學、宗教(學)、文學、音樂、藝術等配合起來，給我們提供實效的臨終精神治療法，使患者的精神狀態有所改善，使他(她)能夠自然安寧地接受死亡，保持死亡的尊嚴。<sup>4</sup>此外，傅偉勳以“傅朗克治療法”與“森田治療法”為例，說明臨終精神醫學實際上是一門跨學科的學問。<sup>5</sup>

(2) Thanatology 一詞直譯應為“死亡學”，但如果更符合中國傳統習俗的話，“生死學”似乎更為恰當，因此本文採用“生死學”。

(3) 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(北京：北京大學出版社，2006年)，頁8。

(4) 同上，頁99。

(5) 同上，頁99-125。

西方現代生死學是一門跨學科的學問，是生命哲學，亦是生命倫理學，其內容豐富，包括對死亡的詮釋、死亡本體論，對死亡的態度、死亡教育、身體哲學、心理醫療、自殺、安樂死、墮胎、臨終關懷、殯葬禮儀、生命基因工程等等。其中的“臨終關懷”在上世紀 60 至 70 年代在歐美開始流行，各式臨終關懷的機構與服務應運而生，特別是給身患“絕症”的病人寧養所 (hospice)。在亞洲，像日本，還有台灣、香港等地在過去三十年裏也以不同形式，配合生死學的研究大力發展寧養服務的機構和組織。在中國大陸，新型的“臨終關懷”將傳統的、單一的“養老院” (nursing home) 加以擴充。由此，臨終關懷既成為具體的社會形態，也成為倫理學、哲學、宗教學、醫學等研究的對象。1988 年，天津得美籍華人黃天中博士資助，成立了第一所有關臨終關懷的專門研究機構“天津醫科大學臨終關懷研究中心”，同年，上海也成立了第一家臨終關懷醫院。自 2001 年，更多的寧養機構在中國各地相繼成立。這一切，標誌著臨終關懷正式被接受。臨終關懷作為一個新型議題，無論在理論層面還是實踐層面，都有待進一步的研究和探索。

傳統道家雖然沒有現代意義上的生死學，亦沒有現代意義上的寧養服務，卻富有生命關係的特質，特別是其獨有的生死觀，有助於啟迪現代人對生死問題的態度，引導人們如何面對生死的自然定律，從而在臨終之際中獲得跨越時空、超越生死的勇氣和智慧。道家生命倫理學的意義體現於其相應的關聯性思維方式：陰/陽、天/地、上/下、大/小、強/弱、生/死、福/禍、養生/無執……道家以“非二元之二元”的思維消解人們對死的困惑與對生的執著。應當指出的是，現代生死學與現代西方文化（諸如哲學、倫理學、心理學、醫學科學等）有很大的關聯，很多問題並非中國傳統哲學，包括老莊哲學所探討的問題。然而這並不意味著道家不能與現代生死學對話。相反，由於道家對生命獨到的詮釋，道家思想無論是在理論層面還是經驗層面對我們思考現代化生死觀，構建具有中國特色的臨終關懷體系都具有一定的啟迪作用。

## 二、《莊子》的生命倫理觀

道家明確地提出一套自然主義的道之本體——宇宙觀 (onto-cosmology)，把道作為哲學的最高範疇，並將生死作為宇宙一個整體來論述，指出萬物的生與死皆為道之運動的一個環節，是生命的一個整體系統。因此，道家的生命觀是一種與其內在的本體——宇宙觀直接相應的價值觀。《老子·四十二章》說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”《老子·三十九章》中又言，“天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生……”同樣的思想也表現於《莊子》之中：“生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也……故曰：‘通天下一氣耳。’聖人故貴一。”（《莊子·知北遊》）。在道家看來，生與閉環相繼，不斷變化，誰也不能打破這自然的規律，人的生死只不過是氣的聚散罷了。所以萬物都統一在生閉環的變化之中，所有萬物最終都歸於氣，歸於一，一即道。既然生死是自然的規律，人又有什麼可憂患的呢？

道家的思維是以否定為主，諸如“無”、“不”等否定句式的用法，即一種“反/返”之思考。《老子·四十八章》說：“為學日益，為道日損，損之又損，以至無為。”如此說法，其目的除了顛覆傳統的價值觀，更是為了打破慣性的（分割、靜止）思維模式，形成一種整體、流動、辯證的思維模式。其實道家的推演方法並非道家獨有，《易經》的思維模式就是通過陰陽、八卦、爻變演繹事物的相衍、相生、相克、相成，以此反映宇宙的內在規律。道家哲學將《易經》的方法進一步發揮，並直接運用與人生觀，包括生死觀中，形成了道家獨有的生死理論，其中《莊子》文本所體現的思想，更能代表道家的生命倫理觀，因為《莊子》更為具體地說明人為什麼要體察“道”的統一性、整體性、均衡性以及主體對“道”的適應性。由於道家的生死觀與“反/返”之思考有關，我們可以用三個英文的“R”來描述：Return（復/返/歸），Reversal（反/返）和 Repetition（複）。

## 1. Return 復/返/歸

《老子·四章》說：“反者道之動。”這裏，“反”涵蓋兩層意思：一是相反、相對；二是同返，即復歸。《老子·十六章》指出：“萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。”《老子》一書中多次提到復歸其根、復歸於樸、復歸於嬰兒等“復歸”概念，並將死亡看作“各歸其根”。道家認為，天下萬物，萬物並作，最終回歸其根源。落葉歸根，這是天地之自然規律。死亡，自然也是這一回歸之進路。“道”既是萬物的歸宿，也是生死的歸宿。同樣，《莊子·天下》指出：道之真人應該是“上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友……其應於化而解於物也……”在莊子看來，“真人”是不生不死、無始無終的，他能與天地合一，是天道的體現者。如果說《老子》的“各歸其根”只是隱含了生死觀和解脫觀的話，那麼《莊子》的生死觀更直接表達了個體的靈性解放與精神解脫。

《莊子·應帝王》裏描寫了一個“渾沌之死”的故事，以揭示世界的創生和人類遠離“原初之狀”的“墮落”(Fall):

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：“人皆有七竅，以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。”日鑿一竅，七日而渾沌死。

儵與忽本來是為了給渾沌以人的七竅以報其恩德，結果反而導致了渾沌的死亡。這個寓言可以有多種的解讀，其中一個是把“渾沌”看成宇宙(包括人類)的原初狀態，即道的“無”之狀態。七竅則是“有”之狀態，也是人類由於五官的形成所帶來的“知識論”的開始，即人類有了“分”與“辨”的能力。因此，渾沌不只是顯示了宇宙從無到有，同時也意味著人類遠離“原初之狀”的開始。因此，《莊子》的寓言從另一個角度反映了《老子》的復歸思想：後者主張“貴柔”、“守弱”、“抱一”，前者主張“物化”、“見獨”、“守宗”，二者使用不同的語

言，但都體現復歸於道的思想。就生死而言，復歸意味著去除生死之分別，回歸於“清淨無為”的狀態，回歸於“一”的境界，“聖人貴一”就是聖人以“道”為貴。因此，道家的復歸是對生命的本初和本源的復歸。

《莊子》體道歸一的思想也影響到了南北朝以後興起的道教。道教所強調的保精、行氣、導引、服食等養生術無一不與復歸道之元氣有關聯，道教通常稱之為“虛”。道教思想家將《莊子》的體道的超越性與養生的現實性結合起來，以求“練精化氣”、“練氣化神”、“練神還虛”的修煉提升。同時，由於道教的內丹直接受惠於《莊子》養神體道的思想，因而逐漸超越了早期道教因受民間宗教影響而陷於“肉身不死”的局限。葛洪在《抱朴子·地真》提出道起於“玄一”（亦即“真一”），並強調要“歸一”、“守一”，所謂“人能守一，一亦守人。”<sup>6</sup> 同樣“守一”的思想在內丹中加以發揚光大，如內丹大師白玉蟾指出：“道者一之體，一者道之用，人抱道以生，與天地同其根，與萬物同體。夫道一而已矣，得其一，則後天而死，失其一，與物俱腐……一無所一，與道和真，與土地長存，謂之真一。”<sup>7</sup> 總之，無論老莊還是道教，都將體道、悟道放置於復歸的哲學思想中。

## 2. Reversal 反/返

道家認為，“反”是一切事物存在、變化和發展的法則，事物因相反而相成，因相反對立而互相轉化。《老子·二章》中明確提出：“故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨”，生死也是同樣的道理。因此，人們觀察、認識和處理問題，就不僅要看正面，更應該看反面。《老子》認為：“天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。”（《老子·七十七章》）主張“曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。”（《老子·二十二章》）由此觀之，對待生命，我們不僅要看“生”的一面，更要看“死”的一面，即“未知死，

(6) 葛洪：《抱朴子·內篇》（北京：北京燕山出版社，1995年），頁275。

(7) 參胡道靜、陳耀庭等編：《藏外道書》（四川：巴蜀書社，1994年），頁102。

焉知生？”因為生並不表明其有，死並不表明其無。

在中國傳統的儒釋道中，如果說儒家論生避死，佛家以死窺生，那麼道家則是生死齊一，以求超越生死之分。但在“齊”之前，首先要顛覆傳統的價值觀，即樂生惡死。《莊子·秋水》言：“生而不說，死而不禍”，是對“悅生”與“惡死”的超越。《莊子·至樂》中的“鼓盆而歌”的故事世人皆知，人非草不，豈能無情？親人離去，痛哭一場，寄託悲傷，合情合理。然而莊子非但不哭，反而鼓盆高歌，似乎有悖於常理。其實，莊子的做法，恰恰是要顛覆世俗對死的看法：這裏所強調的不是“樂死惡生”，而是對生的執著。道家認為，對生的渴求和執著，或者對死亡的恐懼和迴避，都會給人帶來煩惱與不自由。站在道家的角度來看，人是自然界氣化流變的產物，如《莊子·知北遊》言：“人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。”《莊子·大宗師》這樣說，人的一身，從生到死皆為“大塊”（即自然）之主宰；人的一切，皆為自然的賜予。因此“萬物一府，死生同狀。”“死生同狀”則是“以死生為一條”，死與生只是生命的兩種不同的表現形態。顯然，這樣的生死觀是對“樂生惡死”的反動。

《莊子》中經常出現真人、神人、至人等稱呼，其共同指向為超越生死。《莊子·大宗師》言：“古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距……是之謂真人……夫大塊載我以形，勞我以生，俟我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。”主張人應該努力活夠大自然所賦予的生命時限，同時不要戀生惡死，以平和的心態看待生死，遵循自然的生死規律，才是接近和通達真人的大道，才能真正意義上實現生命的自然過程，以達到保身盡年的自然美好狀態。

### 3. Repetition 複

宇宙大化，天地自然；生生死死，生命迴圈。道家以宇宙之變透視生死的本質，視生死為“物化”的一種形態。“獨立而不改，周行而不殆。”（《老子·二十五章》）陰陽雙方的對立運動決定了事物由成長到衰落的發展，這種向對立面轉化持續的進行，事物變化的基



本模式表現為迴圈。萬物生生不息、變動不居，最終又“復歸於樸”，返回到“道”的出發點，然後再次開始新的迴圈。《老子·二十五章》說：“大曰逝，逝曰遠，遠曰反。”這裏，我們看到道家循環往復的變易思維。對生命本初狀態的復歸意味著新的生命的開始，所謂“萬物皆出於機，皆入於機。”（《莊子·至樂》）生命正是在這不斷交替中獲得永恆的意義。

道家循環觀直接反映在生死問題上。《老子·五十五章》有“出生入死”一說，也就是“方生方死，方死方生。”（《莊子·齊物論》）因此，道家主張生死一體、生死齊一。在《莊子·大宗師》中，我們可以看到一系列通達生死的人物：子與、子梨、子來、子桑戶等人。莊子認為，人生的最高境界非生亦非死，而是非死非生、等生死齊物我的逍遙之境。生從自然而來，死向自然而去，這種循環觀既是自然主義的，也是超自然主義的。“複”字的重點在於看破生死，“不以生生死，不以死死生。”“道”是萬物的起點和歸宿，亦是生死的起點和歸宿，生命在循環中實現永恆與無限。《莊子》把萬物之循環的過程稱之為“造化”或“物化”，將個體有限的生命融入到宇宙無限的生命之中：“其生也天行，其死也物化。”（《莊子·天道》）“化”是循環的過程，至於“化”的秩序，莊子認為並不明確，也沒有必要作誰先誰後的思辨。由此推論，“生也死之徒，死也生之始。”（《莊子·知北遊》）從表面上看，這一說法是個悖論（paradox），但實際上是道家“生死同狀”的描述。只有體驗這種境界，才能真正做到無執。

總之，這三個 R 反映了道家獨特的關聯性思維（correlative thinking）特質。道家哲學的歸結點，雖在於清淨無為，因循物化，但其思辨的方法並非單向的、重返家園式（home-coming）的“回歸”，而是多層次、多角度的思維，其最終目的是走出機械單一、二元對立的考量，讓心靈更為寬闊，以此做到莊子所說的“達生”。大陸學者李霞對莊子的“達生”作出這樣的解釋：“不強逼生命為其不能為的事，不違背生命的本性，‘達生’不僅僅是指通達人生之理，也包括

通達生死之理。”<sup>8</sup> 台灣學者高柏園在詮釋《莊子·養生主》一章時提出：

生之所以要養生，乃在人之生命原有受傷之可能性，而所以可能，乃因人既有一有限之生命，同時又有自覺與自由。惟此生命之自覺與自由雖為傷生而有者，而生命之傷卻因有此自覺而可能。蓋生命之自覺即顯生命之冒出於自然之上，此所以生命永有離其自己的可能，因而生命終有受傷之可能。是以養生者無他，即在去此生命之傷，亦即不使生命突兀地冒出於自然之上而離其自己，而使其知返、知歸、知復。<sup>9</sup>

這裏，生命之傷(有限)與生命之自覺與自由(無限)是在關聯性的思維框架下進行的，二者互為需要，而非單一的對立。

綜上所述，莊子生死哲學有著深刻的本體意義，對生死問題的思考貫穿著莊子哲學的始終，生死的本源、運行、歸宿同道的一致性，生死與道的境界以及與道的等同都有力地證明了這一點。

### 三、從《莊子》的生命倫理觀看臨終關懷

莊子“未知死，焉知生？”的思想旨在消解人們在生死議題上的固有觀念。就這一點而言，道家的生死觀與存在主義哲學家海德格爾 (Martin Heidegger) 在《存在與時間》一書中所說的“向死存在”或“向死而生”(being-towards-death) 的思想頗為相似。海德格爾認為，只有當我們遇到死亡的時候，人生“存在”的問題才會浮現。換言之，是死亡將個體的存在問題帶到了我們每個人的面前，因為我們生活的每一時刻亦是走向死亡的每一時刻。純粹的、孤立的死亡作為死亡的含義並不是最重要的，人對死亡作為死亡的“經驗”(Erfahrung)，才是人生存在的意義所在。因此，海德格爾提出“本真的存在”和“本

(8) 李震：《生死智慧：道家生命觀研究》(北京：人民出版社，2004年)，頁171。

(9) 高柏園：《莊子內七篇思想研究》(台北：文津出版社，1992年)，頁118。

真的死亡”的觀點。在海德格爾的存在主義理論裏，死亡概念成為建立以此在的本真的存在為核心的基本本體論的先決條件。人的死亡是“此在最本己的可能性”，因為死亡是不可超越、不可避免的可能，對本真的死的領會或者說畏死能使人由非本真的在通向本真的在。

“本真的存在之本體論結構，須待把先行到死中去之具體結構找出來了才弄得明白。”<sup>10</sup> 海德格爾所謂找出先行到死中去之具體結構，是為了揭示死亡最終的本體意義。海德格爾從生死看人生本性的思想無疑對西方現代生死學具有深刻的影響，後現代哲學家或倫理學家如德里達(Jacques Derrida)、列維納(Emmanuel Levinas)、布朗肖(Maurice Blanchot) 等人，都是由於受到海德格爾有關死亡哲學的啟示，將死亡問題肉身化、此在化，因而不將死亡看作為生命/生物以外的、完全屬於靈性的話題。譬如，德里達認為，死亡是意義的源泉，即為“我的活著的當下”賦予了意義。<sup>11</sup> 也就是說，只有把死亡作為死亡來經驗，或者說只有經驗死亡本身，才能體驗海德格爾所說的“向死而生”。

雖然西方哲學家 and 道家對人生的價值、人生的態度會有不同的解釋，但他們在生死議題上卻有相近之處，特別是《莊子》所表現的生死觀。莊子正是在生死問題思考的基礎上建構了道家的自然主義的本體—宇宙論，進而確立了“道”的人生哲學。換言之，死亡是人類生命的自然現象，有自然的生必然就會有自然的死。還有，人生在世，也會遇到天災人禍，有些事情不是在我們人類的掌控之中。在一個生命快要消逝時，對於臨終者和喪親者而言，都無法避免離別與失落之感。那麼我們應該如何以積極的態度去面對死亡，必然成為一個不能迴避的問題。臨終關懷的主要議題之一就是為這一問題提供可操作性的答案。道家哲學對生命意義以及生死現象有其獨到的見解，因而對臨終關懷具有獨特的啟示，人們可以在道家生死智慧的引導下為臨終者和喪親者提供得以領悟生命真諦的方法。

(10) 海德格爾(Martin Heidegger):《存在與時間》(北京:三聯書店,1987年),頁307。

(11) 德里達(Jacques Derrida)著,杜小真譯:《聲音與現象》(北京:商務印書館,1999年),頁122。

中國傳統上雖然沒有現代意義以及現代模式的臨終關懷，但卻存在著某種關懷的形式。譬如，對於沒有特定宗教信仰的一般人來講，往往是讓臨終者吃點好的，或者把他/她記掛的遠方親人召回身邊，見上最後一面，說一些寬慰的話語，這些形式都具有一定的臨終關懷指向，其目的是使臨終者儘量以平靜的心態告別他/她曾經擁有過的世界。現今的臨終關懷更為專業化和系統化，是轉為臨終者及其家人提供的照顧，使當事人在臨終前極大地免於死亡的痛苦和心理的恐懼，從而平和、安詳地完成人生最後的歲月。然而，舒解臨終者的諸多心理障礙，如恐懼、焦慮、憤怒、隔離、寂寞或絕望等，以及喪親者由於親人的離去所承受的心理壓力並非一件易事。

傳統道教雖然不乏各種齋醮科儀，大多是與祈福、消災有關。即便是像“破地獄”這類直接與亡靈相關的宗教法事，其著重點是人神交流，以求陰陽兩界的平安，以及亡靈的福佑與贖罪。但這種儀式在民間非常流行，在某種程度上講，也是對亡者的一種關懷，同時滿足了亡者家屬的信仰習俗。另外，道教也保留了民間的其他喪葬傳統，如招魂、易服、飯含、襲屍、沐浴等等。<sup>12</sup> 這些傳統科儀，除了安撫亡者，更多是對生者的安慰。在各種祭祀過程中，哀傷的情緒可以得到撫平，類似現代西方稱之為的“healing after loss”（喪親後的醫療）。當然，《莊子》中有關反對葬禮的描述似乎說明莊子否定任何形式的科儀，但其背後並不是道家對禮儀本身的唾棄，而是強調不要恐懼死亡，要以樂觀的態度對待死亡。

還應當指出的是，傳統的臨終關懷有一個共同特點，這就是以家庭為中心，由此，臨終關懷往往與人倫孝親密不可分。然而，當今流行的“寧養服務”或“安寧療護”融入了諸多現代的元素。首先，它的場所打破了家庭的界限，臨終者周圍的人也不僅僅是家人。作為居所，hospice不再局限於家庭居所，像佛教設有“安樂堂”、“涅槃堂”、“喜樂塔院”、“安養中心”等，都是跨越個體家庭的社會機構。

---

(12) 萬建國：《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998年），頁25。

<sup>13</sup> 其次，當代臨終關懷深受醫療技術的影響，諸如安樂死、器官移植等是現代生死學中的新問題。另外，喪親者的悲傷調適過程愈來愈專業，除了家庭的鼓勵，宗教社團的支持，還有專業人士的資訊與輔導。因此，在科學發達的現代社會，臨終關懷的含義有了進一步延伸，將傳統家庭的照顧模式延伸為社會模式，注入了社團 (community) 的涵義，由此讓“自我關懷” (self-care) 與“關懷倫理” (ethics of care) 同時並進。“關懷倫理”是現代西方倫理學術語，最早提出此思想的是美國女性主義心理學家凱蘿·吉雷根 (Carol Gilligan)。她提出，人與人的關係應為倫理學的出發點，而關愛他人是一種最基本的品德。<sup>14</sup>

日本醫師柏本哲夫 (Tetsuo Kashiwagi) 將英文的 hospice 作為縮合詞，即 H-O-S-P-I-C-E 以表達臨終關懷的七法則：H 是 Hospitality (親切)；O 是 Organized Care (團隊關懷)；S 是 Symptom Control (病症控制)；P 是 Psychological Support (精神安撫)；I 是 Individual Care (個性化服務)；C 是 Communication (溝通)；E 是 Education (教育)。<sup>15</sup> 由此看來，現代臨終關懷不只是“救死”而且是“優死”，其特性包括：

1. 重人勝於重病，重視生命的品質勝於生命的數量，正視死亡。
2. 關懷的焦點是臨終者的生活，而不是死亡。
3. 讓臨終者安靜而尊嚴地死去是臨終關懷的結果，而不是終點。
4. 對臨終者的關懷，品質高於數量，凡是可以做到的要盡力去做，儘可能滿足臨終病人的需求。
5. 臨終關懷工作人員是跨專業的團隊組合，提出“四全”之服務：

---

(13) 日本京都佛教大學田宮仁教授曾主張將佛教式的安寧療護機構稱為源於梵語的“毗訶羅” (vihara, 精舍、僧居所)，依此來取代具有基督教色彩的 hospice 一詞。他認為“毗訶羅”更能表達佛教臨終關懷的特色。“毗訶羅”本有寺院、避難所 (佛教修行者的住處或旅行者避雨之處) 之意，其在歷史上的實用功能與 hospice 頗為相似。早在 6 世紀，日本的佛教就已經設立臨終關懷機構，但後來由於政治原因受到限制。上世紀 80 年代中期，日本的“安寧療護”重新使用 vihara 這個名稱。亦可參陳榮基：〈提升死的品質——安寧療護與預立遺囑〉，載《今日佛教新聞》(第 6 期，2004)，頁 10。

(14) 參 Gilligan, Carol, *In Another Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Boston: Harvard University Press, 1982)。吉雷根在書中對西方傳統倫理中過多強調個人權利的“男性哲學”給予了批判，指出品德是有性別的，認為那種源於女性化，即關懷式的倫理較之於源於男性化的，即原則式的倫理更為優越。

(15) 參李榕峻：〈安寧療護醫療團隊成員工作壓力與壓力調適之研究〉，台灣慈濟大學社會工作學研究所，碩士論文，2006 年。

全人、全家、全社會（禮儀師、宗教師、社工師、心理師、義工等）以及全程的全方位醫療方式。

中文的“寧養服務”或“安寧療護”都包含“寧”字，意味著“安定”、“安寧”。雖然“死生亦大矣，而無變乎已”（《莊子·田子方》），但在死亡面前保持安定需要內在的力量，更需要外在的支持。最大程度地減低臨終者對死亡的厭惡和恐懼，有利於他們在心靈上多一份安樂感，從而得以善終，即所謂的“死於安樂”。世界衛生組織(WHO)對“安寧療護”曾作出明確的定義：“安寧療護肯定生命的意義，但同時也承認所謂為自然過程。人不可加速死亡，也不須無所不用其極地英雄式拖延死亡的過程。”<sup>16</sup> 這種描述與道家所說的“順其自然”一致。

臨終關懷中相當大的成分是對臨終者心理層面的關懷。現代醫學再發達，也無法解決病人由於既要忍受病痛又要面對死亡所引發的種種心理反應，更不要說讓患者得到寧養。由此，我們看到，道家、特別是莊子的自然主義的生死觀，有助於減低臨終者的死亡焦慮。再者，臨終關懷中也涵蓋終極關懷的層面。所謂的“終極關懷”是對“靈性”的關注，其範疇包括啟發臨終者以豁達的態度面對生死的特質。《莊子》所表現的逍遙，在生的層面，是一種生命的境界，一種無待於外物而自給自足的境界；在死的層面，是一種回歸自然的安頓，一種與萬物流變的淡定。在道家看來，超生死是終極的自覺，是自然無為的最終體現。傅偉勳教授指出“……當下就宇宙的一切變化無常去看個體的生死，從中發現精神解脫之道。萬事萬物的生滅存亡，皆逃不過自然必然的變化無常之理，如要破生死、超生死，必須擺脫個體本位的狹隘觀點，而從道（變化無常之理）的觀點如實觀察個體生死的真相本質。”<sup>17</sup>

當然，對死亡的超然主義態度並不意味著對臨終者不聞不問，

(16) 轉引釋信願：〈生命的終極關懷〉，取自 <http://www.bfn.org/book/books2/1885.htm> 另外，根據世界衛生組織的定義，安寧療護亦指“對治癒性治療，已無反應及利益的末期病患之整體積極照顧。此時給予病人疼痛控制，及其他症狀的緩解，更重要的是，再加以心理、社會及靈性層面之照顧。安寧療護的目標是協助病患及其家屬獲得最佳的生活品質。”

(17) 同(3)，頁93。

任其自然離去。相反，臨終關懷是在自然主義態度上又加入了人道主義的元素。就社會而言，提供安寧服務是安頓生死的一個非常主要的環節。在臨終關懷的全程服務中，寧養機構不只是臨終者安身的地方，或是一張床鋪，借用海德格爾的術語，更是精神和靈性的“棲居”(dwelling place)。在生命觀方面，道家指出“死亡”使人們回到道的原初狀態，回歸本我，回到有無不分的混沌狀態。美國生命倫理學家斯文耐思 (Fredrik Svenaeus) 將現象學與醫療詮釋學結合起來，給死亡賦予新的定義。<sup>18</sup> 他認為，得病的肉身使患者意識到處於“不在家”(unhomelikeness) 的狀態，而走向死亡則是“歸家”的過程，是一種解脫，即《老子》所說的“復根”。同樣，《莊子》認為，生命未產生前是“無分別”的混沌；混沌之中產生氣，氣產生有形之萬物；有生便有死，宛若四季的運轉。《莊子》把生命自然觀與超越生死的終極自由融為一體，指導人們安然地面對人生旅程中死亡的過程。羅秉祥也認為終極關懷背後有一重要理念是與中國道家的生死觀有聯繫，他指出：

正如大自然有春夏秋冬四季，人生也有幼壯老衰四個階段。死亡過程是人生的一部分，我們既不應人工地把死亡過程拖長，也不應人工地把死亡過程消除，使人死得愈快愈好。死亡過程是人生旅途中最後一段路，是整全人生的一部分，也可以發出人生的光輝。這種接近自然主義的觀點，可以在《莊子·至樂》中找到共鳴。<sup>19</sup>

換言之，臨終關懷首先是對死亡過程的接受，同時將死亡過程看作生存過程。

與此同時，臨終關懷反對抽象的普遍主義的倫理概念，即以

---

(18) 參見 Svenaeus, Fredrik, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice* (Dordrecht: Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001) 雖然此書是針對醫療專業人士的，但對疾病與患者的描述和分析，尤其是借用現象學的方法，為生死議題提供了難得的一手資料。

(19) 參見羅秉祥：〈儒家的生死價值觀與安樂死〉一文，取自：  
<http://www.lkcss.edu.hk/study/religious/subject/F6/s6-paper/life&die/euthanasia/e9.htm>

“關懷倫理”(ethics of care) 取代“原則倫理”(ethics of principle)。雖然死亡本身是孤獨的，但有他人在場還是不一樣的。因此，“寧養服務”特別注重人與人溝通的重要性，尤其是醫患之間的溝通。而服務人員與臨終者的交流方式可以是直接的言語交流，也可以是無言的，因為有他人“在場”(be present) 本身就是給臨終者最好的禮物(present)，它使臨終者在最後的人生路程中感受到一種海德格爾所說的與他人“在一起”(togetherness) 的經驗，因而減輕對死亡的恐懼。當然，《莊子》生命哲學追求的更多是終極關懷的價值與意義，但臨終者在他人的關愛中更容易得到一份寧靜與超然。

最後要說的是，雖然臨終關懷的對象並不一定是老年人，但中國社會老齡化卻使臨終關懷成為迫切需要的社會問題。按照中國傳統習俗(即孝道)，家庭養老是主要的養老方式。然而隨著城市化、工業化的進程，舊日的大家庭逐漸被小家庭所取代。由於過去三十多年“一孩制”的實行，中國社會出現所謂“4-2-1”的家庭模式，使得傳統式的家庭養老難以維繫。由此一來，養老不只是家庭的問題，同時也是社會福利(social welfare)的問題，而專業的養老機構也成為臨終關懷的一個組成部分。譬如，如何安頓退休以後長年衰弱、或是患有絕症的老人的日常生活，使他們不感到孤獨及與社會的疏離(即生的尊嚴)，在死神來臨時可以安然自若地接受死亡(即死的尊嚴)。同其他寧養機構一樣，養老機構也須展現對生命的愛護及對死亡的尊重。在 21 世紀的今天，無論中國大陸，還是其他國家，都會面臨同樣的社會問題。而解決這個實際問題，有待於全社會的努力。

#### 四、結語

在生死問題的哲理探索上，《莊子》與現代生死學在很多問題上不謀而合，為建構中國的生命倫理學提供了寶貴的資源。然而，生死教育與臨終關懷還是一個嶄新的領域，特別是在中國大陸，<sup>20</sup> 需要深入的探索和研究，同時需要各個學科之間的合作與交流。我們希

---

(20) 中國大陸多數大學沒有類似歐美或港台所設的生死學(Death and Dying)課程，即使有相關的生死教育課程，也往往只限於專業人員，如醫學院的學生。



望在探討生死問題的同時，與醫學/生命倫理學相關的議題也能得到進一步的發展。

另外，由於探討生死問題與宗教傳統密不可分，我們希望由此話題促進中國大陸宗教學(包括神學)的研究，尤其是宗教與宗教性的關係。畢竟，生死大事與尋求生命的終極意義不可分離。正如傅偉勳教授所指出：“從探討死亡學的角度去看宗教，才會真正發現宗教的永恆意義與價值，才會看出真實性的解脫或救濟功能。”<sup>21</sup>

---

(21) 同(3)，頁12。

## 參考文獻

- 李榕峻：〈安寧療護醫療團隊成員工作壓力與壓力調適之研究〉，台灣慈濟大學社會工作學研究所，碩士論文，2006年。
- 李震：《生死智慧——道家生命觀研究》，北京：人民出版社，2004年。
- 胡道靜、陳耀庭等主編：《藏外道書》，四川：巴蜀書社，1994年。
- 海德格爾 (Martin Heidegger)：《存在與時間》，北京：三聯書店，1987年。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。
- 陳鼓應：《莊子今注今譯》上冊，北京：商務印書館，2007年。
- 陳榮基：〈提升死的品質——安寧療護與預立遺囑〉，載《今日佛教新聞》，第6期，2004。
- 陸揚：《死亡美學》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 萬建國：《中國歷代葬禮》，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- 葛洪：《抱朴子·內篇》，北京：北京燕山出版社，1995年。
- 德里達 (Jacques Derrida) 著，杜小真譯：《聲音與現象》，北京：商務印書館，1999年。
- 鄭志明：《宗教生死學》，台北：文津出版有限公司，2009年。
- 羅秉祥：〈儒家的生死價值觀與安樂死〉一文，取自：  
<http://www.lkss.edu.hk/study/religious/subject/F6/s6-paper/life&die/euthanasia/e9.htm>
- 釋信願：〈生命的終極關懷〉，取自報佛恩網  
<http://www.bfn.org/book/books2/1885.htm>
- Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Boston: Beacon, 2006.
- Gilligan, Carol. *In Another Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Boston: Harvard University Press, 1982.
- Lewis, Milton James, *Medicine and Care of the Dying: A Modern History*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Svenaesus, Fredrik, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*, Dordrecht; Boston : Kluwer Academic Publishers, 2001.