

## 第二章 死亡意義探討

由於死亡的無法體驗、無法重複、無法替代、無法經由科學實驗獲得與認識，死亡的真相是注定無解，不管貧富貴賤，不管膚色種族。然而它相對於生的必然存在事實，加上生死是截然劃分的鴻溝，從活生生的生命，有思維的個體，到化為烏有，無從挽留，不可逆轉的意志毀滅。從古希臘羅馬神話宙斯與普羅米修斯間的糾葛創造了女人，好奇的潘朵拉將盒子打開，釋放了瘟疫、憂傷、災害，當她急忙蓋上盒子留下好東西 - - 希望 - - 以後，死神便在世上橫行。而死亡的恐懼與困頓永遠橫在我們面前。

對死亡的困惑，乃意味著對生命的不捨與珍惜。人之所以渴望生存，是執著於生命中種種的美好：物質的享樂、權利的操縱、感情的滋潤，但豐富多彩的生活皆受到死亡的威脅，而最後勝利者當然是死神，這樣殘酷不容迴避的事實，讓人們萌發強烈生存意志抵抗。另一方面死後的世界存在否？生死之間能否連繫？這一切不僅不可知且不可見，從來未有人自彼岸回到此岸的事實，讓人們因為對彼岸的無從了解而產生恐懼的心理。死亡給了人類無窮盡的焦慮，造成心理上極大的撞擊，因此，死成為宗教和哲學最重要的議題。對死亡的思索是人類對生命極度關懷的表現，宗教採以非理性的剖析「死」，哲學則用理性探討「死」的本質，皆在安頓人類心靈的疑懼。

從原始社會的喪葬文化可知，原始人相信人死後以另一種不同形式繼續存在，隨著歷史演進，人類思維的能力的提昇，古希臘哲學家柏拉圖從靈魂與肉體的分離思辨死亡。對於死亡的恐懼伊比鳩魯提出快樂療法，認為靈魂是肉體的存在的原因，人死後靈魂消散，所以當我們存在時，死亡還沒有到來；而當死亡時，我們已不存在，死與我們不相干。「死亡」成為哲學家重要的議題，心理學、精神分析學說、存在主義都加入死亡意識的研究。雅斯培、海德格更將死亡提升到生存論的高度，沙特認為死亡的意義以自由為基礎；弗洛伊德則從死亡本能和潛意識結合來研究死亡。

死亡的思維，伴隨人類歷史的腳步不斷演化，形成生命意義的選擇。雖然

死亡是最個人的事，是生命旅途中孑然的獨行者，我們仍將遵循前人足跡的智慧，在存在的有限性中承擔抉擇的責任。所以先民傳延下來的生死智慧恰恰給予我們一個超越死亡的可能方向。

除了先祖遺留下的死亡智慧，包括儒家以道德為核心，以仁義實踐的現世態度超越死亡；道家以方生方死的無生死本質分別克服死亡之懼；佛家以輪迴報應之說將死亡拋向難以驗證的彼岸世界；及民間死亡信仰以命、運角度詮釋生死之外，六十年代台灣的環境是思想控制甚嚴的時期，剛好西方思潮隨著美軍駐台進入台灣，其文學作品影響文壇甚深。文學作家嗜寫死亡題材就是源於這股現代主義文學的引進，受其探索人類生命意義及存在價值的衝擊，因此西方的死亡智慧對我們的影響，在本章亦將說明，以完整呈現六十年代台灣小說死亡主題的全貌。

## 第一節 中國死亡智慧

中國智者賦予死亡的價值，自儒家視為主流的「殺身成仁」、「捨生取義」始，體現理想的生命歸宿與自我道德的完成來超越死亡。道家「生死齊一」將生、死、存、亡等同，超越死亡的恐怖與神秘的一種樂死安生的價值取向。佛家的無數次生與死的輪迴觀及因果報應說的生死智慧，由死的角度觀生，欲了斷死的痛苦，先消解生的執著，滅除「我執」、「物執」直至涅槃的境界。民間的生死智慧則混合了儒、道、佛家的睿智，並加入靈魂鬼神信仰及宿命觀成為常民廣續不絕的信仰準據。本節分別就儒、道、佛家及民間死亡信仰探討

### 一、儒家死亡智慧

從漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」以降，其學說躍為歷史文化的主流，中國幾千年來，不論是知識份子、平凡百姓，受到儒家思想影響可說是最為深遠，儒家「君子憂道不憂貧」，關懷生命歷程的道德使命，著重在大我生命的完成，至於個人的死後不朽問題，不為儒家所關心的這種「儒家死亡智慧」，無疑對生死問題提供一個思維與行動的方向。

### (一) 死亡本質

由儒家對生死的智慧來看，「生」與「死」兩個現象，從表面上看是截然不同的狀態，但生死在本質上是相通的。就人類的個體存在而言，凡生物有「生」必有「死」，乃是不變的定理；然從宇宙之整體生命的洪流角度來看，「死」乃是另一種「生」的形式，物之消長在宇宙的創化過程中，是生死相依，此物之死是他物之生，在儒家的死亡哲學中，「死」被包容在「生生不息」之中，兩者是互滲、互通的，宋儒朱熹言：

生死大事，仲尼云，朝聞夕死。然則道之未聞，死不得也，不但死不得，雖生在世，亦在鬼窟裡度日。蓋其死也久矣，何必死而謂之死。先需生得，然後死得，其所以死乃所以生者也。故曰未知生，焉知死，程子曰：死之道，即生是也，更無別理。

即所謂「生生之謂易」的道理。儒家學者認為宇宙的本質是「生生」，孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」主宰四時之行，百物之生的「天」是無所不在，具無上的權威。有謂「三畏說」：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（《論語季氏》）君子之畏乃對天命的敬仰，小人不畏乃不懂天命的偉大。「天」為化育萬物的宇宙本體，生化萬物是天的德性表現，「生生」的源源不絕，創生之德，滋長萬物，因此「天」為生命的根源與生死變化的規則，孔子將天與人的死亡之間加以聯繫，儒家認為人的死亡本質乃是由天所決定的。

儒家是從宇宙創生看死亡，認為生是人之始，死是人之終，生死變化是自然變化的常道，生不足喜，死不足憂。生死是同一過程之兩種不同的表現，正如張載依據「太虛即氣」的宇宙本原論，來闡釋生與死的轉化是由「氣化」而成的死亡觀。張載認為：氣聚而生人，為有形者；氣散而死返于太虛，為無形者。不論是氣聚而生，還是氣散而死，都是「太虛之氣」不同變化的表現形態。生死不過氣之聚散，在最終的意義上，生無所得，死也無所失，應該「存，吾順事；沒，吾寧也」（《正蒙 乾偁》），生時應竭盡所能隨順儒家道德之義生活。

又如《周易 繫辭上傳》說：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神知情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。

萬物於始與終的永恆變動中，展現於外的即是「生」到「死」，「死」到「生」的永不止息的動態過程。生與死的變化，正如天地陰陽、晝夜變化般的自然。生命的誕生就包含著死亡的因素，而生命的歷程也是死亡的過程。

孔子亦認為死亡的本質是一種安息。生死都是命定，人既有生亦必有死，生死的自然現象無人可以例外，即是「自古皆有死」的命定。孔子對重病的冉耕發出「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！」的悲嘆；司馬牛憂慮人皆有兄弟，我獨亡。子夏以為君子群而無失，與人恭而有禮。四海之內皆兄弟也。且「死生有命，富貴在天」，生命的來去有如人生的遭遇、富貴的有無，乃在命定之中，強求不得。泰然處之，安于天命，樂天知命，自能不憂。儒家將「命」與道德性的「天命」結合，避免落入命定論的聽天由命，被動的接受命運安排而不積極上進的境地。人應坦然態度面對生命的起落，致力追求生命的本真，尊重死亡的意義。《荀子 大略》篇記載：

子貢問於孔子曰：「賜倦於樂矣，願息事君。」

孔子曰：「詩云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉！」

「然則，賜願息事親。」

孔子曰：「詩云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉！」

「然則，賜願息於妻子。」

孔子曰：「詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子難，妻子焉可息哉！」「然則，賜願息於朋友。」

孔子曰：「詩云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉！」

「然則，賜願息耕。」

孔子曰：「詩云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉！」

對子貢倦於生活上種種的勞累，而想要「息事君」、「息事親」、「息於妻子」、「息於朋友」、「息耕」，以消解人生中的挫折與疲乏，孔子以「事君難」、「事親難」、「妻子難」、「朋友難」、「耕難」告誡子貢，人生唯一休息處乃是：「望其壙，臯如也，慎如也，鬲如也，此則知所息矣。」直到生命的終點，那高如堤岸，雄偉如山巔的「墓」才是安息之地。只要為人的一天，必需擔負起應有的責任，腳踏實地勉勵勤奮付出，踐履做為人的義務，不可一日歇息懈怠。因此，唯有人們在艱辛的生活中努力，如履薄冰，如臨深淵，有一種生命的迫切感驅使我們全力以赴，如此的戰戰兢兢，方能襯托出死後靜息的可貴與價值。

## （二）超越死亡

儒家體會人類生命的有限，死亡是命定不可違逆的，也因為死亡現象的存在，更足以顯現生命的珍貴；從另一角度言，生理生命是短暫，形軀終會成塵土，則生活的儘管多麼精采，堆壘的財富不可勝數，種種一切的美好事務，皆會隨著生命的終結而消失無形。因此，如何超越死亡，而使生命臻於不朽的境界，儒家思想提出道德的實踐，即「仁」的生存狀態為最高境界。有謂「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語 衛靈公》）「仁」較之生命更為重要，不能為求生存而損害仁義，做出不仁不義的事，反而應該為仁義犧牲自我亦在所不惜，來成就品德的高尚節操。在儒家體系中仁義是高於生命的。孟子亦云：

人之所以異於禽獸者，幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（《離婁下》）

仁義道德的實行則提升人類有別於禽獸之要件。但當生命與道德有所衝突時，

就必須放棄生命以成就道德。孟子說：

生，亦我所欲也，義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。（《告子上》）

雖然生與義皆為我所欲，但兩者有競合時，就需捨生取義。

儒家以道德為核心的死亡觀，即在確立一種崇高的理想準則，為人的生活建立一個模範，促使人們可以為這樣的精神境界去努力。對現世生活中的物質，不致過於追求物欲享樂，而能「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，于我如浮雲。」（《論語 述而》）又似顏回「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」（《論語 雍也》）可以處於道德的涵養中，無視物質的匱乏，樂在其中，以至於「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」所謂「朝聞道，夕死可矣。」（《論語 里仁》）死亡對人類而言是嚴重的事情，但真理道德的追尋與獲致，可以化解死亡的遺憾與害怕，正如宋儒朱子所言：

人受天所賦許多道理，自然完具無闕，須盡得這道理無欠闕，到那死時，乃是生理以盡，安於死而無愧。（《朱子語類 三十九》）

在生命的當下勇於承擔、勇於開創，進而體驗生命的偉大價值所在，不必在時間的流逝中，悲嘆生命的短暫與死亡的無處遁逃。

而為追求個體之人與整體宇宙的相合，由有限跨越無限，從而超越死亡的藩籬，儒家超越死亡的途徑是循著「死後的不朽」之永恆性存在，其真意在死而不亡，亦即是追求精神上的不朽，它是死後不滅的另一種生命狀態，以《左傳》所謂三不朽的精神典範來勉勵世人：

太上有立德，其次有立功，其次有立言；雖久不廢，此之謂不朽。（《襄公 二十四》）

以道德為首，崇高的德性可以傳之久遠，建立功業可使人民受益，精闢的言論則具有永恆的價值。三者皆可使個人生命不受囿限，趨向不朽的境地。正如孔子舉齊景公與伯夷、叔齊的歷史定位不同，來說明道德之重要：

齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉；伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到于今稱之。誠不以富，亦祇以異，其斯之謂與！（《論語 季氏》）

雖然同樣在最後都是生命的結束，但受到後人讚賞尊敬的關鍵，不在於富貴，而是德性；因此伯夷、叔齊的聲名，已經遠遠超越肉體的有限壽命，以一種精神象徵的氣勢遺留在人間，被世人歌頌流傳與景仰。因此君子憂慮的是不能像舜一樣的永垂不朽，為天下仁的楷模，即孟子所說的：「君子有終身之憂，無一朝之患」（《離婁下》），是否能在自己的生命歷程，完成道德的使命，如此貫徹天命，實踐仁道，完成「不朽」的目標，方得死而無憾。至於世俗間的富貴、權勢、利害得失的人生名利為命數所定，非君子的終極關懷，即孔子的「君子憂道不憂貧」。

更進一步來說，個體生命的歷程要突破生命的侷限，趨向永恆，唯有通過內在進德修業與外在的踐履，敞開心胸，蒼生萬物皆在我的關懷之中。正如《中庸》云：

惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

人之本性與天地萬物之性本質同一，從「誠」之途徑，而盡其性、盡物之性，而「與天地參」，達至儒家生命價值的極致境界，個人將與天地同為不朽，從而超越死亡。

孔子對生、死都將重心置於道德的層面上，人生在世的行為舉止，要上不負於天，下無愧於祖。死亡是不可避免的，然則死有重於泰山，輕於鴻毛。人生在世要從事道德的實踐，方能獲得真正存在的意義。孔子把道德價值置於生

與死之上，把現世的成仁、取義提升到人生的最高目標，超越了生理生命。在世時為「道」、為「仁」、為「義」努力不懈，當面對死亡的處境時，亦能從容不迫坦然以對。這種以道德為核心的死亡觀，是提供人類超越死亡，不為死亡所限的一種途徑，一方面擺脫死亡的恐懼，一方面又將死亡昇華為一種終極的人生鵠的，「死亡」因此在儒家是具有一種崇高的價值。

### （三）死後世界

《論語 先進》述及季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死」，因此有以謂儒家對死亡哲學採取迴避的態度，根本不重視死亡的問題。此乃是對儒家思想孕藏的豐富生死智慧未加深究，孔子並不是逃避「死」的問題，不重視「死」的問題，而是把「事人」置於「事鬼」之上，同樣的是把「生」置於「死」之上，以人為本，以生為重，要重視「生」的問題，「死」則不必過於深究。子貢問死後有無知覺，孔子答曰：「欲知死人有知將無知也，死，徐自知之，猶未晚矣」（劉向《說苑 辨物篇》），當注重現世的存在，當下的努力精進。

儒家以入世的態度，表現對現世的注重。孔子對鬼神的態度抱持存而不論的立場，雖謂「未能事人，焉能事鬼」，又說「務民之義，敬鬼神而遠之」（《論語 雍也》）。以一種「敬」而「遠」的態度對之，但孔子對於仁死後的喪葬及神祇的祭祀卻相當重視，《論語 堯曰》：「所民重：食、喪、祭。」由《論語》、《禮記》關於喪葬祭祀的記載占相當的比例，可見儒家對喪祭之事的注重。孔子雖對鬼神敬而遠之，但最重要的是誠敬，亦即所謂的「祭思敬」，又強調「祭如在，祭神如神在」，祭祀時的心當虔誠，就如神明在眼前般，而且要親自祭祀，不能由別人替代，因為「吾不與祭，如不祭」，對此禮儀的設置，透過祭祀活動的莊嚴氣氛，使祭祀者自然引起一種敬重的心，經由此一禮節儀式，彰顯祭祀者的無比虔誠感性，藉以表達內心的尊敬及哀傷思念之意。並且因虔敬之心，可以在祭祀時，對祭祀對象的存在感有一種貼近的信任，而與個體生命產生聯結，對自我生命的淵源，有傳承繼往開來的意義，能從祭祀活動中真誠感受及尊敬生命的根源。



除了祭祀鬼神，孔子對父母喪葬及祖先祭祀更為重視，在《論語 為政》說到：

生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。

荀子亦認為：

事生，飾死也；送死，終飾也；終始具而孝子之事畢，聖人之道被矣。《荀子 禮論》

儒家之注重父母的喪葬，認為應與父母生前的侍奉同等的重要。從喪服、儀式、祭品種類、擺設，甚至送葬行列、哭喪流程細節都要因親疏關係加以規定，皆要合乎禮。並要「喪思哀」，以「哀」來對父母的喪葬之禮；「喪，與其易也，寧戚」，就說明哀戚才是喪禮的根本，一種發自內心的悲傷，居喪甚至要食者不甘，聞樂不樂，居處不安。孔子這樣的隆重喪禮，依禮祭祀祖先，無非是要民眾有孝悌之心，慎終追遠，而不好作亂，則民德歸厚。荀子說：

禮者，謹于治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終。終始如一，是君子之道，禮儀之文也。（《荀子 禮論》）

對於祭祀鬼神祖先的禮儀是儒家的重要範疇，荀子進一步將生死與禮聯結，成為人與人之間的相對待，恪守禮節，體現禮的精深，而不悖禮，禮制也就規範制約人的一生，追求以德完成人生的理想。

儒家對喪葬「事死如事生」及「祭思敬」、「喪思哀」的生死與禮聯繫，是一種由禮啟迪仁心教化，不僅面對死亡不再是恐懼疑惑，生者身心可以安頓。儒家以為死亡本質是天意，是一種安息。經由道德仁義實踐，引領生命提升轉化，由有限進至無限，追求理想的忙碌中忘卻死亡的迫近，則死亡已遠遠被

拋在後頭，從而創造生命的終極價值，獲得永恆之物，超越死亡，趨向不朽。而必要時，死亡又成為道德實踐與生命價值完成的手段，捨生取義成就真理的生死抉擇，是將個體生命的有限推向無限，以死為生的一種形式，跨越生死鴻溝。

## 二、道家死亡智慧

儒家以務實態度，多注重在生的問題，然後才及於死的問題，以消除一般人追求死後生活的願望。生死之辨則為道家的重要課題。生死相互轉換觀點及以生死為自然現象之闡述，使人們從死亡恐懼中解脫出來。從歷史上觀察，人們往往進則「儒」，退則「道」。當處於成功順遂時，勇於投入「治國平天下」的功業中，但若受到挫折不得意時，則尋求老莊玄學的精神超脫來安頓心靈。因此道家的死亡智慧提供人民的影響亦不容小嘸。

### （一）死亡本質

《莊子 大宗師》說：「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。」《莊子 刻意》篇也提到：「其生若浮，其死若休」連骷髏在莊子提出可以讓其復生，交還父母妻兒知識等，骷髏都不願放棄南面稱王的快樂重返人間。骷髏道盡死後世界的令人神往：

骷髏曰：死無君于上，無臣于下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也，莊子不信曰：吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？骷髏深蹙額曰：吾安能棄南面王樂，而復為人間之勞乎！（《至樂》）

假借骷髏寓言來闡述生是痛苦、勞頓，死才能安息、快樂，來看道家對生死的見解似乎是悅死惡生，但道家其實更是「貴生」、「重生」，進而養生。《老子第十五章》云：

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，而民之生，生而動，動皆之死，亦十有三。夫何故也，以其生生之厚也。

就人的生命時限言，順乎自然地「生」與不符自然的「死」各有十分之三機會，一味求生反陷死地的機會又佔十分之三，若執迷於益生，困於物欲而累其身，僅有害其生命罷了。這是告誡人們不以生喜，不以死悲。對於死亡的看待無疑是以更質樸的智慧態度，與天地共游。

生與死在本質上乃自然變化中各自應有的階段，皆具普遍性及必然性，《列子 楊朱》裡提到：「萬物所異者生也，所同者死也」、「萬物齊生齊死」、「十年亦死，人聖亦死，兇愚亦死」即明確認識死亡一事不僅是必然發生，而且人人都將公平遭遇之。

莊子以生為苦，以死為樂的態度，扭轉人們對生之嚮往、死之恐懼的不當心理。莊子妻死竟鼓盆而歌，乃有其通乎命的道理：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓而歌。惠子曰：「與人居，長子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能無概！然察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（《莊子 至樂》）

莊子體會人的死亡，不過是在天地之間安息，「偃然寢於巨室」的結果，知曉生死道理而止哭為歌。因為一般人皆以生可以擁有一切，享受生的快樂。死則化為烏有，只有恐懼與悲傷。由此對生死的體會產生戀生懼死的心理，而執著于生，逃避于死。

但莊子鼓盆而歌是意會到人本無生無形，萬物由「氣」所構成，所謂：

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。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下一氣耳。聖人故貴一。（〈知北遊〉）

物之銷亡與存在皆為「氣」聚散之變化，人亦為萬物中之一物自不能例外。人在起始時是無生命，亦無形體，因為「氣」之變化而逐漸有了形體，有了生命；死則相反，沒有了生命，接著沒有了形體，最後復歸於「氣」。

## （二）生死自然變化

人之「生」，從無到有，人之「死」，又從有歸於無，皆是自然現象的變化。這樣的過程就像春夏秋冬四時的運行一般，是自然而然，沒有摻雜人為的損益。生死亦無神秘可言，只不過是自然物質變化的結果。在〈至樂〉篇中支離叔與滑介叔亦談論「生」「死」正如同白天與夜晚般自然轉化，形骸恰似「大道」（自然）的暫存寓所：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之虛，黃帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然惡之。支離叔曰：「子惡之乎？」滑介叔曰：「亡，予何惡！生者假借也。假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！」

肘上長瘤，在滑介叔而言，乃暫借住的身體微恙，何足懼？豁達的態度來自明白生死自然之氣的道理。

而「氣」在變化不已的過程中聚散，解構形體生命，萬物之生死流轉，乃為一氣的變化，亦即是「通天下一氣耳」。「氣」之聚散，說明物之生滅，始卒若環，萬物於不停歇的變化當中，無需強加外力即已經存在，更不能為人所阻擋而停止。所謂：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者，負之而走，昧者

不知也。(〈大宗師〉)

接受自然之情，摒棄觀念與價值的判斷，不要妄想以人為力量去支配生死，正如死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑、是事之變，命之行也。(〈德充符〉)人之生死，正如莊子所言，「生之來不能卻，其去不能止」的自然變化；「生者，死之徒」，人的生命由柔弱而堅強，由堅強而老死，亦是生命發展的自然規律。又如〈大宗師〉所言：

死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之所不得與，皆物之情也。

人之死生一如夜旦恆常，人類對萬物之一切變化顯得手足無措，甚至是無法掌控。吾人之「身」非吾人所能「有」，只為天地之「委形」，「生命」是天地之委和，「性命」是天地之委順而已，<sup>1</sup>生死是隨順自然世界的變化。因此「安時處順」，了悟生死，隨順自然，則可如「真人」之不以生喜，不以死惡，即可超越生死執著，達於至樂：

古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。脩然而往，脩然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙頽。淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫如其極。(〈大宗師〉)

這種對待死亡的理想態度，使聖人自由來去，隨遇而安。人若對美醜優劣好惡加以價值的評估，則會採取規避與追求的行為，反而形成精神上的桎梏，損耗心靈的增進，終日寡歡。這是道家崇尚自然，以自然主義的態度觀照死亡本質。

莊子本人對死生大限的突破及死亡的超然態度，在〈列禦寇〉篇曾記載：

---

<sup>1</sup> 見〈知北遊〉。

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此？弟子曰：吾恐烏鳶之食夫子也。莊子曰：在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！

這段故事一方面說明莊子反對儒家的厚葬做法，一切的禮法在本質上違反自然，並沒有真正瞭解死亡的意義，只是增益生活上的做作性、虛偽性罷了。葬於大自然中身體為鳥雀或螞蟻飽餐又有何區別？另一方面這故事也告訴我們肉體因氣聚而形成，氣散而亡，當肉身化為空無，僅是回歸自然，與自然合為一體，正如莊子體會到妻死是自然的事而收起悲傷鼓盆歌之一樣，都是自然運行規律而已。

### （三）死而不亡

莊子的生死為徒，死也生之始，是把生死視為一個兩者同時進行的過程，即生的過程也就是死的過程，在開始生時也開始了死。生死互為始，〈庚桑楚〉篇說到：

既而有生，生俄而死，以無有為首，以生為體，以死為尻，孰知有無死生之一守者，吾與之為友。

〈大宗師〉亦云：

孰能以無為首，以生為脊，以死為尻。孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。

莊子將生死等同齊一，即所謂「方生方死，方死方生」(〈齊物論〉)短暫而有限的生命，剎那間生，瞬息間亡，死生可說在互為轉換中相接續，死後化為鼠肝或蟲臂都只是形體的改變，只是一種存在形式的轉變，即「死生為一條」(〈

德充符 > )，不必區分生與死。死不能是單獨的死，即死中有生；生亦不可以單獨生，即生中有死。死生存亡為一體之兩面，死生如一。生死亦可視之為是一種歷程，一端是生，另一端是死，但沒有指定何端為始，何端為末。所以正如 < 知北遊 > 中的「臭腐化為神奇」與「神奇化為臭腐」般，兩者間的轉換亦為一種過程。從這樣一角度方能理解世界萬物之生生不息、變遷流轉，乃是「物化」而得。

「物化」在「莊周夢蝶」的寓言中解說即是萬物的死生衍變：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。（ < 齊物論 > ）

「莊周」與「蝴蝶」一為人，一為生物，雖都有生命，但卻本為兩種完全不同質性的類物，然在莊子眼中「莊周」為「道」所「物化」，「蝴蝶」亦為「道」所「物化」，可說萬物皆為「道」所「物化」。不管是有生命之物或無生命之物都「化」於「一」。

道家雖然採取不悅生，不惡死的態度，但對人生天地之間的須臾亦有所感慨：

人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。（ < 知北遊 > ）

因此吾人之存在事實若沒有賦於意義，歲月如白駒過隙，轉瞬而成人生，最終只不過是化為烏有。就生命的內涵表現而言包括自然生命、社會生命與超越生命，三者合而為個體生命的全部。自然生命即指原初的形態，其本質在求生存，因為自然生命總會遭受患病、老化、死亡等生物現象，所以基本上而言人是相當脆弱，老子認為：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。（老子 第七十六章）

草木之初生柔嫩盎然，當如枯槁時則呈現堅硬形態；又天下最柔弱莫過於水，但攻堅強者莫之能勝（老子 第七十八章）故需以柔弱應之，回歸生命原初的柔弱如嬰兒般的質樸與本真，不過度追求物欲，方能返璞歸真，超克死亡<sup>2</sup>。而社會生命指個體生命跨越自我的生物生命限制，去反思人的生存狀態及生命活動，相對於自然生命以物質需求為滿足的本能，社會生命乃朝向更上一層之精神領域滿足為目標的追求。

然而，自然生命與社會生命仍局限在生命的現實面，人生不過百年，稍縱即逝，因此人之生命應有超越性的一面，即超越生物生命。即如同莊子已離我們有數千年之遠，但其超越生命仍流傳在為我們之中，不管是贊成或反對他的精神，其存在事實無從逃避。亦可以說超越生命是生生不息而頑強的生命。

因此，超越的生命狀態是道家追求的永恆之境。超越死亡之途，即「死而不亡」的不朽精神，道家主張乃復歸於「道」。「道」乃萬物根源，《老子 第四十二章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。「道」創生萬物，個體生命隨「氣」改變形態，不變的是本體的「道」。「道」為生命之源，生命在「道」的作用之下循環生息，最終仍回歸到「道」的本體，達至永恆境界。若從此角度來看，則意味著生命本質原已潛藏著趨向超越生命的種子，使人在社會生命的實踐過程，乃有一超越世俗的智慧，達至不朽境地。

而「道」究竟在何處？「道」內存於萬物，體現在任何一物中：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭

---

<sup>2</sup> 老子 第五十五章：「含德之厚，比於赤子，毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏，骨弱筋柔而握固。」以嬰兒的真樸性情，含抱道的德性，可以超級死亡。而人越成長，受俗世的污染，德性敗壞，因此主張無為，不刻意人為追求，干擾人之本性，則死不足懼，毒蟲、猛獸、惡禽亦不構成侵害。



子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦礫。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正、獲之間於監市履豨也；『每下愈況』。汝唯莫必，無逃乎物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，異名同實，其指一也。」

「道」的無所不在，由東郭子與莊子的對話呈現出。「道」在螻蟻、「道」在稊稗、「道」在瓦礫，甚連屎溺都內含「道」，是無所不在，充塞於天地萬物。

當人把生死觀察點由有限的個體生命，超越至更高層次的存在時，死生的界限便消失了。所以才有「古之真人，不知悅生，不知惡死」；莊子即以超越生死，克服生死，達「道」之理想世界中。成人之道或得道之人，即是真人、至人境界，其超越死生之法，莊子以南伯子與女偶之對話說明：

南伯子葵問乎女偶曰：子之年長矣，而色若孺子，何也？曰：吾聞道矣。南伯子葵曰：道可得學邪？曰：惡，惡可！以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹，而後能見獨。見獨，而後能無古今。無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。《大宗師》

得道之法乃步步超越，忘掉肉體生命的存在，向道邁進。先是超越天地萬物，繼之超越物質世界，不為物役；再超越對生命的眷戀；然後可使心境清澈明亮，則能見到真正的道；最後超越古今，不為時間所限，超越肉體獲得永恆生命。這是個人的精神從感性世界中超脫出來的過程，達到不死不生之境地，擺脫了形體的圍限，則能死而不亡。

### 三、佛家死亡智慧

佛家對死亡的思考，有別於儒家重「生」的態度，在有生之年盡一切努力，

以「仁」的實踐來超越死亡的依據；亦不同於道家齊同生死的死亡智慧，以「道」的永恆，人與之融合為一，則可超越死生。在佛家而言，生、老、病、死被視為人生的重要煩惱，人間世的一切乃是苦海，要從其中解脫出來，達至涅槃世界。因此，佛家提出的死亡智慧是終極的「涅槃」境界，彼岸的人生苦痛解脫，死是最後的勝利者；而且無數次的生與無數次的死之生死輪迴，也創造了不死或永生的心靈寄託與累世努力以赴的根據。

佛教興起於印度，在東漢時傳入我國，歷經魏晉南北朝的發展，至隋唐時廣為流行。佛教存在的意義最重要不外乎「生死大事」，憨山大師在《夢遊集》說：

從上古出家，本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已；非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。

生死大事的解脫即在「生死輪迴」。佛教的生死觀是由「死」開始的，一般佛教稱死為「往生」，離開現世往他界再生；生是一種存在，死也是一種存在，生是死的延續，死又是生的延續，生而後死，死而後生，生與死乃相生相成，互為因緣，生生死死，死死生生，不斷的輪迴再生。佛教的這種「生死輪迴」觀點即為我國接受佛教的開端，我們常聽到諸如「二十年後又是好漢一條」、「咱們相約下輩子再結緣」等等，都是受到佛教生命輪迴的影響，有來世的想法與期待。

佛教的循環式生命輪迴，打破了線性的、不可逆轉的生命觀。人的生命在這一論題下，可以是永無停止，不僅有「此生」，更有無數循環的「生」。死亡不再是終結，反而是另一個生的開始，「死」僅是在輪迴當中，為次一個「生」的中介和橋樑，<sup>3</sup>人處在「生死輪迴」的狀態中，會在心理上產生「不死」的期待，生命於是有了永續的可能。

佛教以人生是通過「死」的環節循環不已，因此佛教生死的空間有「六道」

---

<sup>3</sup> 鄭曉江：《中國死亡智慧》（台北：東大，1994年），頁165。

之分，就是一般所謂「六道輪迴」，即說明人的無數次的生與死。《涅槃經》說到：「以心因緣故，輪迴六趣，具受生死。」就是眾生在「六道」或「六趣」中輪迴往復不已。「道」或「趣」即指人死後可能會走的路或會去的處所，因此「六道」就是每一循環中芸芸眾生可能的棲息地，生死不息。眾生之「六道」分：天、阿修羅、人、畜生、餓鬼、地獄。<sup>4</sup>人死後之所以會有不同的去處，完全是由他們生前的善行或惡行決定之，依其業力，有時為人、為天，有時為畜生、餓鬼。惡業與轉世的「三惡道」即「地獄」、「餓鬼」、「畜生」相應，人若往生其中，苦多樂少；善業則與「三善道」的「天」、「阿修羅」、「人」相應，則樂多苦少；佛教提供人死後的兩種截然不同的生存狀態，乃各按其種下的因定其果，即佛教所說的報業輪迴說。

因為佛教以為人之存在僅僅是流轉循環中的一個環節，所以提出「三世」、「十二因緣」的概念做為業報的依據。所謂「三世」，乃把人的存在依時間劃分為過去的前生或前世、現在的今生或現世、未來的來生或來世三個部分。現世是前世的結果，後世則為現世的因種下的果，前世決定今生，今生決定來世，三世因果循環相延續。佛教認為人若眾善奉行、諸惡莫作，則可轉生於三善道，否則墮入三惡道中受苦。同時佛教中所說的「業力」並不因個人肉體的死亡而消滅，死亡之後個人所造的業，必依「此生則彼生」的緣起法則得到相應的「報」。佛教並強調自己造業自己受的「自作自受」，否定了他人代受的可能。《法句經》云：

行惡得惡，如種苦種。惡自受罪，善自受福；亦各須熟，彼不自代，習善得善，亦如種甜。自利利人，益而不費。<sup>5</sup>

即是此道理。佛教的這種業報之說與忠孝仁義的儒學禮教互為滲透，對民間百姓的心裡有很大的影響，因此我們常鼓勵人為善時會說「善有善報，惡有惡報」，

---

<sup>4</sup> 「六道」亦有以阿修羅散居其他五道，而稱「五道」或「五趣」。

<sup>5</sup> 見《法句經》（台北：佛光文化事業，1997年），頁131。

不是不報，時候未到」，一方面就是希望激起人們為善的行為並摒棄惡行，在因果報應中帶給現世的人一種精神上或心理上的安慰與懼怕。另一方面也在三世輪迴中看到從死中解脫的可能，死亡未必是從此消滅，反而有迎接再生的永續精神可以寄託，自此改變了人們一生一世的觀點，對生命的善業精進有了進一步的意義，並減少了死亡的斷然切開之滅失感。

佛教又認為世間一切事物皆因緣和合而生，「十二因緣」是生死流變過程，世俗中的個體皆依此一因果循環不止，包括：「無明」<sub>、</sub>「行」<sub>、</sub>「識」<sub>、</sub>「名色」<sub>、</sub>「六入」<sub>、</sub>「觸」<sub>、</sub>「受」<sub>、</sub>「愛」<sub>、</sub>「取」<sub>、</sub>「有」<sub>、</sub>「生」<sub>、</sub>「老」<sub>、</sub>「死」十二部分，<sup>6</sup>又稱「十二支」或「十二緣起」。此為三世輪迴的主要依據。「無明」<sub>、</sub>「行」為過去式的業因，招感「識」<sub>、</sub>「名色」<sub>、</sub>「六入」<sub>、</sub>「觸」<sub>、</sub>「受」等現世的五果；復以「愛」<sub>、</sub>「取」<sub>、</sub>「有」為現在世的三因，招感「生」<sub>、</sub>「老」<sub>、</sub>「死」等未來世的果。業因果果相續不斷，構成生死無窮的六道輪迴。<sup>7</sup>因此生死苦患的根源正是「無明」，即對生的執著物欲的不捨，如能迫除無明，則可脫離生死苦海。

佛教基本上主張出世，以現世短暫而虛幻，是諸多的苦，彼岸才是幸福且為永恆。所以在超克死亡智慧上提出「涅槃」觀念，涅槃的真諦，在於經由領悟大死，來達到大生，亦是由「死」來免於「死」<sup>8</sup>的超脫生死界線。佛教認為諸行無常，諸受皆苦，諸法無我，應棄惡從善，虔誠修持，徹底擺脫生死輪迴，追求涅槃最高境界。其教義即是「四聖諦」說。「四聖諦」指「苦諦」<sub>、</sub>「集諦」<sub>、</sub>「滅諦」<sub>、</sub>「道諦」，圍繞生死輪迴而設。「苦諦」是佛教的基本觀點，苦是生之

---

<sup>6</sup> 「無明」是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見等煩惱障和所知障；「行」是身、口、意三業；「識」是識別明瞭，主觀意識；「名色」名是心，色是身；「六入」指眼、耳、鼻、舌、身、意；「觸」為眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸等六觸；「受」由六觸產生，有樂受、苦受、不苦不樂受三種；「愛」因受而有愛憎、欲望；「取」是因愛憎而執著事務而有取；「有」是現實的存在，因生而有存在；「生」、「老」、「死」因有生故有老死。鄭振煌〈佛教的生死觀 - 生死輪迴〉，《歷史月刊》1999年8月，139期，頁63。

<sup>7</sup> 傅偉勳：《生命的學問》（台北：生智文化，1998年）頁182。

<sup>8</sup> 同注3，頁188。

實相，它以為人間的一切苦，不僅人身受生、老、病、死等「八苦」<sup>9</sup>，而且又受因果支配。「集諦」是對苦因的分析，人生過程中的諸多痛苦，皆導源於前世種下的「業」或「惑」，因為貪、瞋、痴的世間執著，招來不斷的煩惱。「滅諦」指熄滅人世中的一切苦痛，直至「涅槃」寂靜，乃為人生真正的歸宿。「道諦」是苦因的根除，即「滅諦」的方法途徑，如「八正道」(正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定)八種通向涅槃的道路，其他尚有諸種的守戒，戒除過多的物質欲望，朝精神上的超越而行。

#### 四、民間死亡信仰

儒道佛家的死亡哲理，長久以來為知識份子接受作為安頓生命、化解死亡陰影的理性思考方向，從事成就捨生取義的道德修為。這種超越生死的智慧，對芸芸眾生而言，除了對哲人典籍有一定程度的吸收與學習外，民間自有一套代代相傳的古老死亡思維與信仰系統，以為生／死關係的詮釋與遵循，此即民眾表現在終極關懷上的鬼神觀念。

##### (一) 靈魂鬼神信仰

鬼的觀念源於初民對夢境與死亡的認識。在夢中見到已死去的親人甚為不解，於是認為死者存在另一個世界，其靈魂是不滅的，才能通過夢境與生人溝通。德·格羅特就認為中國社會裡存在著鬼的世界，它是人世的翻版。那裡的社會是以同樣方式組織起來的，那裡繼續過著宗教的生活。每個人在這世界中占有與生前一樣的地位、一樣的等級，死人有自己的軍隊、戰鬥、墳地、葬儀。死後仍然存在的觀念，學者專家從挖掘出來的墓葬遺跡推斷，<sup>10</sup>與靈魂的信仰

---

<sup>9</sup> 八苦指生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、五盛陰苦。

<sup>10</sup> 挖掘出土的古代墓穴，幾乎都有陪葬品的發現，包括生活用品、生產用具、裝飾品等；此外還有殉葬的習俗，依其社會階級而不同，為死後有所需要而設。這些在反映人們對死後世界，相信仍然如同與在世般，是生的一種延續的觀念。參見(法)列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》(台北：台灣商務印書，2001年)，頁310

及鬼神崇拜有關。

《禮記 祭法》上說：「人死曰鬼」，《說文解字》亦云：「人所歸為鬼」，人死為鬼，鬼即為「歸」。《禮記 郊特牲》認為人死後「魂氣歸於天，形魄歸於地」，肉體葬於地，魄隨之而消失，但魂氣與肉體分離上升於天，繼續存在。古代出現的各種葬法不管是土葬、崖葬，對屍骸的完整保持作法，乃是以為全屍才能具有靈魂受到祭拜。即使是火葬方式，也是認為經過肉體與靈魂的分離，靈魂才可以從被禁錮的肉體中釋放出來。<sup>11</sup>又古人對重病昏迷不醒而後又清醒者，常以為是「還魂」復生的說法，都證明初民相信死後靈魂是存在的。

其次，道教將道家的思想神仙化，以長生不死得道成仙來超越死亡，將歷史上許多人物如黃帝、孔子、老子、莊子、關公等仙化至道教體系中，道家人物仙化並編衍出種種傳奇性故事，例如在民間廣為流傳的八仙：李鐵拐、鍾離權、張老果、何仙姑、藍采和、呂洞賓、韓湘子、曹國舅以及張天師等人物傳說，成為常民企圖借助超人力量擺脫現實困境的寄託。道教並將代表死亡的「彼岸」化為「此岸」人之世界的延續，且認為人與鬼神之間可以透過人體來進行溝通，因此有「道士」借用咒語與符籙，操控鬼神，傳遞信息；又有陰陽先生觀風水、相宅地、作法驅邪等，來滿足初民對不可解的大自然力量，因為一種感通鬼神操作，化解神秘性與恐懼感。所以道教重祭祀以避禍求福，此種生命觀表現在許多的民間喪葬活動中，而演為神鬼之說。

因為這種種靈魂觀念的作用，因此有了人死後「招魂」的儀式。借由招魂的操作，保留死者的靈魂，亡魂才能結合於祖先行列，進入彼界，供子孫香火的祭拜，此即靈魂的存在發展成祭祖的習俗，經由祖先崇拜的儀式，將死亡帶來的恐懼轉變為和諧，<sup>12</sup>這也是初民對死後世界的一種人與鬼神間之轉化或變形的靈魂不死觀。

---

<sup>11</sup> 周慶基〈古代宗教觀念中靈魂與肉體的關係〉，《世界宗教研究》，1985年第四期，頁70-71。

<sup>12</sup> 李亦園先生提出香火延續的家族和諧關係，因祖先儀式的維持，牌位有人祭拜，香火不斷；

一方面是儀式的維持，一方面象徵世系的延續，家族成員不論生或死，都因之有和諧的滿足生活。見《文化的圖像（下）》（台北：允晨文化，1992年）頁78。

《廣雅 釋天》裡說：「鬼，祭先祖也」，鬼以歸於祖先，享祭祀之禮為善終；若死而無所歸則成「遊魂」，處於不安定的狀態，有以為遊魂會成「厲鬼」專肆害人，常民以之為禍。需經過一定的儀式轉化為祖先，因此中國特別重家族生命的延續，重視子嗣的傳承，避免香火的斷絕，使死者有所歸。儒家所謂「不孝有三，無後為大」(《孟子 離婁》)的孝道思想，是為宗族綿延廣續而提出的一種實現生命不朽的途徑，因為儒家以「無後」的斷子絕孫，等同於真正的死亡。所以民間對無子嗣者經由過繼或招贅，女子未婚死亡則晉住寺廟、冥婚方式，列入祖先行列。雖然儒家的敬祭祖先與厚葬隆喪都為禮治教化而設，如「慎終追遠，民德厚矣」(《論語 學而》)「明命鬼神，以為首，則百眾以畏，子民以服」(《禮記 祭義》)等，但對民間鬼神信仰、祖先崇拜等習俗因納入「禮」治的軌道，更得以廣為流傳。

因為死後靈魂不滅，轉化鬼神觀念，民眾相信冥冥之中有一種主宰力量，既庇佑也監督人類的行為，據以進行善惡獎懲。俗話說：「頭上三尺有神明」又說：「人在做，天在看」，都足以說明鬼神與人之間關係之密切，正如德 格羅特 (J J M de Groot) 對中國之鬼神與人的世界所做的觀察：

在中國人那裡，鞏固地確立了這樣一種信仰、學說、公理，即是死人的鬼魂與活人保持著最密切的接觸，其密切的程度，差不多就跟活人彼此接觸一樣。當然在活人與死人之間是劃著分界線的，但這個分界線非常模糊，幾乎分辨不出來，不論從哪個方面來看，這兩個世界之間的交往都是十分活躍的，這種交往既是福之源，也是禍之根，因而鬼魂實際上支配著活人的命運。<sup>13</sup>

上自王公貴戚、知識份子，下至販夫走卒、平民百姓，對鬼神無不採取寧可信其有的態度。從虔誠祭拜祖先，饗宴鬼神，鬼神種類數量之多難以計數，足以表現國人的重視。而佛教傳入的轉世再生及三世因果報應信仰，以道德為中介，

---

<sup>13</sup> 同注 10，頁 310。

將來世的神秘不可知推向普及通俗性，更使靈魂觀念深入民間。這使得民間一方面遵循道德禮儀，在祭禮、喪禮中不敢有所差池，日常生活上的謹言慎行以求福份與庇佑。但當命運遭遇困頓之時，大多數的人對於命運的乖違，常在陷入困境時祈求於問神或算命，以求解惑。從殷商的龜卜，周代的八卦、漢代的讖緯到儒家天命思想、道家安於命、佛家因果論迴以至道教民間篤信風水之說等，都可看到我國民族兩種處世態度：一是避凶就吉的行為選擇方式，例如選擇風水地理的吉宅方位以避凶；一是逢凶化吉的寄望改變命運，例如更改名字來化解惡運等等。<sup>14</sup>所以對「命」與「運」的思索一直是中國人所熱衷的。

人類學家普遍認為，人創造出鬼神觀念，並相信鬼神具有一定程度的作用，是為了解釋一些無法以常理理解的現象。一方面使人類產生敬畏之心，一方面也塑造透過祭祀活動可以與鬼神互為交通，達到祈福或消災的目的。因此認為命運可以改變，乃來自神鬼觀念，相信鬼神能主宰。我們從《詩經》許多篇章的祭祀活動，生者是以具體的物質祭祀，包括舞樂酒食以祭祖靈，都可看出神鬼與人被視為同是物質性的、有思維、有欲望，所以人可是靠祭祀、祈禱、占卜、驅魔儀式與鬼神溝通，冀望神佑，以影響對人的福禍之決定，繼而消災去禍逢凶化吉，改變命運。

## （二）宿命觀

對待命運的自處之道，除了以上所說以占卜祭祀等方式，積極的改命運為運命或以轉化命運為使命外，宿命觀念<sup>15</sup>亦為民族文化心理的另一特徵。波蘭近代邏輯之父武加西維茲，對宿命的一段論文分析最足以說明宿命觀念：

---

<sup>14</sup> 呂祝義〈中國人的命運觀〉，《中國文化月刊》1995年11月193期，頁82-96。

<sup>15</sup> 宿命，乃佛家語。世人於前世是有生命，流轉輪迴是為宿命。宿命論（Fatalism）是決定論的一種形式。人無法憑自由意志而改變自己的命運，一切事情悉由命運決定，每一件事之所以必如其然地發生，乃因其早已為某種神聖的或非人力所能抗拒的物理力量所預先決定，這種力量或稱為上帝或稱自然律，帶有濃厚的悲觀傾向。參張之傑、黃台香主編：《百科大辭典》（台北：名揚出版，1986年），頁1515。



宿命論者把世間的事，當作如同宇宙的電影製作廠，製作出來的劇本一樣，我們都在開演的電影裡面，而不知戲的結局，雖然我們每一個都不僅是觀眾，而且亦是劇中的演員。但結局有的，它在開演之時早已存在，因為整個影片從永遠之前就已完成了。我們生活中的每一部分，所有的冒險和遭遇，所有的選擇和作為，不論好的壞的，都在影片中預先固定好了。甚至我們死亡的時刻，你的和我的死亡時刻，也都早就安排好了。在宇宙的劇本裡，我們僅不過是傀儡而已。除了看戲和耐心地等待它的結束之外，我們別無他事可做。<sup>16</sup>

正如宿命論者常說的：落土即定了八字命。<sup>17</sup>也是俗話說的「命底」(台語)的好壞，早決定了一生，非人力所能掌握改變，僅是無可奈何的歸於命。

命有其必然性，所謂「生死有命，富貴在天」(《論語》)；莊子亦云「死生，命也」(〈大宗師〉)，又說：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。」(〈德充符〉)等都說明人之吉凶、禍福、窮通、夭壽無不與命運安排有關。正像電影劇本般，舉凡劇情內容、情節進行、結局安排都事先準備妥當，且生命的劇本還不得修改。這種福禍之主宰操之在天，在鬼神，中國人在與之交涉無效後，一則以不屈服的抗命方式對之，有時會因積極努力而改變命運，有時又會流於怨天尤人的不滿情緒，無法超脫；一則以認命即宿命的態度對之，有時以安於現狀不做非分之想度過一生，有時因無法扭轉坎坷人生，而採取消極又激烈手段 - 死亡 - 終結一生。

宿命的人生觀在戰禍頻仍、動盪不安、民生困苦、心靈無所寄託的時代環境下，更成為常民將生死禍福，交於天意安排的一種抵抗命運之消極態度。因此常常屈服於命運底下，認為是命中注定，所謂「命裡有時終須有，命裡無時莫強求」的認命觀點，深深影響中國人的人生處世哲學，尤其在遭遇外在重大挫折及內心世界的挑戰與衝擊，而感到無法承受時，死，往往成為痛苦的解脫

---

<sup>16</sup> 武加西維茲〈宿命論檢討〉，《哲學與文化》5卷12期，1978年，頁757。

<sup>17</sup> 「命」指生辰八字的命造結構，一生的吉凶、禍福、窮通、壽夭都決定於八字的好壞。

手段。從歷史上許多因哀傷時命的不合與悲士不遇，又受到天命觀念的影響，常將之歸於命，例如楚國屈原既遭楚王放逐，又為同僚疏遠，讒佞所害，其執著於道德倫理生命價值的追求，在與現實的矛盾受挫，歸結於時命不合<sup>18</sup>的悲劇性自殺即是一個最嚴肅的例子，但亦有因此縱情山水、追求享樂無為的玄學產生，將神仙幻想成為一種生命體驗。

每個人都屬於其生長的文化產物，包括種族、階層、習俗、環境、教育等都成為文化積澱因素，影響並與個人終身相伴，所以魯樞元在《文學心理學》說到人自呱呱落地那一刻起，他馬上被置入一個文化圈中（儘管這一切新生兒全無知覺），從此其思維模式、人生意識、價值判斷標準均由此文化環境中吸收引導，這與榮格的「集體無意識」是人的演化發展經過無數代反覆經驗累積結果一樣，具有傳遞、潛移默化功能。<sup>19</sup>所以常民承襲自古老觀念、意識、積澱而為牢不可破的宿命信念，緊緊連結於人的生命，作為對待生命起伏的準則。

## 第二節 西方死亡智慧

文學史上的任何時期，對文學風格評價由於切入點互異，褒貶毀譽見仁見智；而於六十年代掀起的現代主義浪潮，文學評論界更是眾聲喧嘩。在被譏評為內容貧乏、思想蒼白的背後，應重視其所呈現的重點之一，即是台灣在特殊環境下<sup>20</sup>，現代主義以反抗半封閉的傳統社會之姿，甘冒大不韙，奮力為文壇注入新的文學題材，為沉悶苦澀的文學處境，試圖打開一扇陽光空氣可以自由進入的窗口。誠如彭瑞金所分析的，現代主義小說家是不同於「現代派」詩人

---

<sup>18</sup> 東方朔《七諫 哀命》云：「哀時命之不合兮，傷楚國之多憂，內懷情之潔白兮，遭亂世而離憂，惡耿介之直行兮，世溷濁而不知。」《離騷》中亦有表現傷時不遇的感慨作品。屈原的倫理道德生命觀及生死抉擇論證，可參見錢志熙：《唐前生命觀和文學生命主題》（北京：東方出版，1997年），頁71-91。

<sup>19</sup> 魯樞元：《文學心理學》（台北：新學識，1990年），頁95-97。

<sup>20</sup> 特殊環境時代背景將在下一章中有詳細分析。

以反共八股文學，只是逃避害怕面對現實，躲進晦澀難懂的自圓其說中；雖然亦同樣引進西方現代主義代表作家作品及理論，但尚不至於生吞活剝卡夫卡、沙特、卡繆等人的作品。<sup>21</sup>張誦聖則從現代主義反映的菁英式美學觀點，認為現代派小說具有「高層文化」傾向，高層文化傾向的認同構成現代派作家的一種強韌內驅力，致力於實踐西方現代主義美學觀念中的兩點原則：(一) 高度知性化地追求文學形式（表層結構）與「現代」認知精神（深層結構）之間精緻的對應和結合；(二) 服膺「唯有透過最深徹的個人體驗，和最忠實的微觀式細節描寫，才能呈現最具共通性真理」的弔詭（或悖論）原則；<sup>22</sup>這兩項原則的實踐，讓現代派小說家的努力終於開花結果。

由於西方社會輸入新的文學主題，超越了中國傳統的解碼經驗與審美意識，深奧的藝術品往往在現代社會中遭到曲高和寡的命運，甚至迭遭脫離現實的批評，但現代主義小說家拋開舊禮教的束縛、拒絕黨國詮釋的假象、鄙視庸俗化的工商社會生態，避開了政治機器運作下可能的衝突困境，強調應以人為探索重心，正如尼采所說：「當一個人把它生活的重心不放在生活本身，而放在來世，放在虛無中，則這個人就根本剝奪了生活的重心。」從重視自我，認識自我，以自我為重心去創造生命的意義。以這樣一個嶄新的角度，成功的將文學的視點由政治轉移到人的身上，以關懷人性的情懷，扮演起傳統／西化過渡中的橋樑。

西方思潮的引進台灣，從六十年代重要的《現代文學》雜誌所介紹的現代主義小說家來觀察，其中卡夫卡、沙特、卡繆、喬艾斯等都是出現頻率較高的作家，他們的部份名著甚至被學院派奉為現代主義的圭臬，包括卡夫卡的《審判》、《城堡》、《變形人》，沙特的《牆》、《嘔吐》、卡繆的《異鄉人》、《瘟疫》，喬艾斯的《優里西斯》等等，這股存在主義風潮席捲台灣，沒讀過沙特、卡繆、卡夫卡作品的人，甚至被稱為彷彿沒有讀過好作品似的。<sup>23</sup>因此六十年代台灣

---

<sup>21</sup> 彭瑞金：《台灣新文學運動四十年》（高雄：春暉，1998年），頁114-115。

<sup>22</sup> 張誦聖：《文學場域的變遷-當代台灣小說論》（台北：聯合文學，2001年），頁11-12。

<sup>23</sup> 何欣〈六十年代的文學理論簡介〉，《文訊》1984年8月第十三期，頁40-41。

文壇風靡的存在主義哲學、弗洛伊德精神分析學說的潛意識、性心理學等，都對文學的創作上有直接衝擊與影響。正如柯慶明〈六十年代現代主義文學？〉說：

六十年代文學的充斥著死亡主題與瘋狂的影像及沉思，反映的並不是無法生存的時代苦難，反而是在文化撞裂之餘，尋求生命更高意義的重建價值的努力；象徵與寓言的妙用，正在它令人思索高層的問題，而不必然反映低層的現實。<sup>24</sup>

周伯乃亦指出六十年代影響我國文藝創作最深最廣的有弗洛伊德的精神分析學說和超現實主義、以及存在主義哲學思潮。<sup>25</sup>包括七等生的卡夫卡寓言式小說、歐陽子戀母情結或母子亂倫之愛、畸戀等、施叔青性壓抑的描寫、白先勇對同性戀的書寫等等，都受到西方思潮影響而著重挖掘人的內心世界，透過潛意識和夢或存在主義的哲學角度，省視生命價值與意義。

西方對人的生存意義與價值的思考模式，以「人是人自身的尺度」的信念來定位人本主義精神。顯然對中國傳統以血緣為基礎的家族機制主宰，個人的一生幾乎消磨於家族中，人本身不可能成為萬物的尺度的特色，提出完全不同的思考空間。除了中國死亡智慧的信仰，西方先哲頻頻扣擊死亡之門的智慧積澱，在思潮的引入下，似乎為台灣開了另一道探索生命的領域。所以本節將分別對當年席捲台灣文壇的存在主義哲學及弗洛伊德精神分析學說探討，兼及此兩者如何影響六十年代死亡主題的創作。

## 一、存在主義哲學

### （一）現代主義與存在主義

一般通稱台灣六十年代是現代主義文學，存在主義原是一個哲學概念，與現代主義聲息相通關係密切，故在進行探討存在主義前，有必要先交代何謂現

---

<sup>24</sup> 見《聯合文學》1994年5月第十卷第7期，頁98。

<sup>25</sup> 周伯乃〈西方文藝思潮對我國六十年代文學的影響〉，《文訊》1984年8月第十三期，頁29。

代主義文學？

西方現代主義興起於十九世紀八十年代左右，在二十世紀初至二十年代因第一次世界大戰後，資本主義矛盾愈趨激烈，後象徵主義由法國傳播到歐美各地，在各國發展不同的流派。現代主義遠祖是浪漫主義，經唯美主義發展至現代主義，現代主義先驅是美國愛倫坡和法國詩人波特萊爾，將文學導向個人主觀世界，表現神秘的幻覺，以外界事物為象徵，來暗示微妙內心感受的作法，成為現代主義文學基礎。西方資本主義向壟斷資本主義過渡，造成社會的動蕩不安，傳統道德價值規範的改變，而日新月異的科學技術，不斷刷新文明的面貌，物質欲望胃口不停被高高吊起，精神生活卻江河日下的趨於貧瘠，整個社會風氣瀰漫在此起彼落的追逐聲色中，可怕的是人人如瞎眼的老鼠急急流竄在文明設計的物質假象而不自知，人「異化」為非人。在二十世紀初短短三十年中相繼爆發了兩次世界大戰，巨大的災難，造成千萬人的流離失所甚至喪生，及數不盡的家破人亡，嚴重破壞人類生存穩定感，同時動搖了宗教信仰，甚至開始懷疑人性，對人類未來的命運與前途產生焦慮和悲觀情緒，陷入對現實的不滿但又沒有足夠的眼光來看清根源所在的精神危機當中。

現代主義文學就在這種社會背景下，結合了西方各種現代非理性哲學與心理學等諸多具反傳統特徵的文學流派。因此屬於現代主義文學範圍的流派四起，自法國象徵主義傳播到各國，有德國為中心的表現主義、意大利為中心的未來主義、法國為中心的超現實主義、英美的意識流小說、法國的存在主義。其間尚有許多流派如印象主義、立體主義、達達主義等等，各個流派都有著各自的主張。

現代主義文學使用象徵、隱喻、自由聯想手法，表現瞬息萬變的內心情感，並挖掘深層的意識世界。其基本特徵是反傳統、扭曲性及主觀性：

1. 反傳統：西方自文藝復興以來，追求人道主義思想，主張人性本善。現代主義則強調人性本惡。人的本能欲望是人的行為、人的創造力的動力，它是排它性、反仁慈憐憫的，又是人類災難的根源。佛洛伊德認為決定人性的主要因素是動物本能，人類本質是與禽獸無異。現代主義據以為人如蟲、獸般卑微、低賤、冷漠，本性是自私自利。對世界、人類、

社會的看法，帶有強烈的懷疑與虛無主義，對資本主義給予犀利的評判。從尼采提出「上帝死了」、「打倒偶像」、「一切價值重估」等反傳統的口號後，人道主義的理想被放棄，亦不再相信理想世界的可能，對現代社會物質至上，科技掛帥，將人貶為物質科技的奴隸，摧毀人性與個人的自由、自我價值等，現代主義背棄傳統的信仰及價值觀念，而從生命的問題，人類前途的發展來思索人的存在價值。

2. 扭曲性：任何文學皆是反映現實，但反映的方法不同。現實主義是直接真實地再現典型環境中的典型人物；浪漫主義是通過理想的折光法，反映理想中的特殊環境下的特殊人物；現代主義則是扭曲、變態的反映扭曲了的環境中的扭曲人物，折射出資本主義社會下的異化主題，包括人與人、人與社會、人與自然、人與自我異化等。就人與人關係上，在競爭環境中展示出對立、敵意、互不信任的關係，人與人溝通的可能性被徹底否定。人與社會關係，現代主義表現個體在社會的勢力下處處受限、受到約制，顯得渺小，以致喪失個性與主宰能力。如卡夫卡的《變形記》由主人公的變為甲蟲，寓意人變為動物，喪失了人的特性來說明人的異化現象。人與自然的關係指環境對人的異化。自然環境在人為的建設下，走向舒適與安全但又破壞與醜惡的弔詭中。人類原本倚賴自然的撫慰與休憩處所，卻反而產生空間的對立，生活其中的人類充滿恐懼與擠壓的窒息感，人與自然呈現的是拉扯的張力，人最終為環境所制約而邁向異化之途。人與自我關係主要是對人性的懷疑，從與人切身的他人、社會、自然的關係改變中，反省自我，企圖尋找自我的尊嚴與價值，卻一再挫敗而異化為非人。
3. 主觀性：由於對資本主義的失望與不滿，認為資本主義社會毀滅了人的個性並使人異化為非人，要為受到壓抑的苦悶生命尋找出口，對現實世界的混亂、無秩序、荒謬的、不可捉摸，採取遠離現實，將視線轉向自我內心世界。同時又受到非理性主義的哲學、現代心理學影響，視萬物為虛幻，自我存在才是萬物之源，唯有自我才是真實存在，才是可信的。因此現代主義把主觀精神看作是世界的本源，表現的主觀

是本能、無意識甚至變化多端，難以捉摸的複雜的內心世界，有別於傳統以感情、理想、內在的邏輯性為主的那種主觀。現代主義趨向於表現人類的內心世界，力圖探尋自我的真實性。

從十九世紀末至二十世紀初流行的藝術思潮——現代主義，即來自於資本主義的各種矛盾日益尖銳與複雜化，政治經濟的急速轉變，加上第一次世界大戰的摧殘，動搖了傳統的信仰與倫理價值觀念，社會的生活型態又以迅雷不及掩耳的方式不斷翻新，並伴隨著非理性主義思潮的興起，成了發展的基礎。繼之的第二次大戰中又有大量的生命喪失，政治經濟文化因素的變化，更強化現代主義的勃興，從人本主義觀點強調人的非理性特徵，關懷人的失落感、存在的恐懼、焦慮與憂鬱，以時間感的斷續，破碎的個體孤立性，透過語言技巧的創新，意識流及象徵手法表現文化沒落的世界共同現象。而萌芽於第一次世界大戰至二〇年代初的存在主義就是其中的流派之一，著重人的根本存在議題，試圖化解人的生存疑慮與文化危機的哲學與社會思潮在法國開始形成和發展起來。

## （二）存在主義基本主張

存在哲學之名來自丹麥的齊克果所論之存在的思索，而存在主義（Existentialism）一詞為沙特所創。存在主義之「存在」是討論人的存在問題，而且是具體的個人，甚至指當時當地<sup>26</sup>的個人。存在主義發展背景從上一小節可以歸納出二個重要因素，一是社會的發展，一是戰爭的結果。當現代社會發展到巔峰階段，人與人競爭，國與國在政治、軍事、經濟上競爭。社會上出現的危機，尤其是個人喪失在社會中的危機，即現代個人社會化的結果，因為在社會分工精細下，個人被零件化，正如雅斯培所說，在工業社會中，廣大的群眾都依賴大型連鎖企業而生存，每個人在其中，就好像大部機器中的小螺絲釘一樣，個人成為機器上隨時可以替換的小齒輪，他的個體性於是被抹殺，消失

---

<sup>26</sup>「當時」指世界大戰後時日；「當地」指戰後的歐洲，尤其是德國與法國。

於群體中。<sup>27</sup>每一個人只是他工作檯上的機械操作員，不再具有自由行動的能力。在群體人際關係中，社會成員僅能臣服於社會的規範或流行當中，個人不再追求精神層次的享受，陷落於物質的爭奪裡，人與人之間的信任關係被打破，在互相傾軋、仇敵、陌生化、爾虞我詐下，導致人與人之間的接觸趨於表象化。於是個人的生活被迫陷於一種情緒的衝突中：一方面渴望回復原有的自由、獨立、自我認同；另一方面又恐懼喪失在經濟上、社會上、政治上的安全。<sup>28</sup>就是這樣的譎詭現象中，一面是高度文明的發展，促成經濟的集體行動，另一面是文化的空泛，產生個體在群體中的孤獨感。

其次，在戰爭中種族與種族間的仇恨、吞噬、瘋狂屠殺，對人類的極限壓迫、奴役，社會國家在面臨如此巨大的災難卻束手無策，人類在恐懼與惶惑中不禁追問：人的尊嚴、人的存在意義與價值何在？二次的戰禍讓許多人在心靈上留下難以抹滅的傷痕，包括傳統宗教信仰、倫理價值，一切都被否定掉，悲觀、失望、孤立、懷疑、對生命的不穩定感等等情緒籠罩在整個歐洲上空。存在主義就是要表達這苦難時代下個人的感受，所以存在主義可說是在第一次世界大戰給人類帶來空前災難中誕生；在二〇年代末的世界經濟危機陰影中形成；在第二次世界大戰所釀成的慘烈屠殺恐怖氛圍中成長。

存在主義因為著重個人，試圖要解決人的生存問題，而探討人具體存在的本質。儘管存在主義學者對「存在」有不同的詮釋，但都一致的從生命體驗作出發點去思考每個人的自己的「存在」。任何個體存在都具有個別的生命，且每一個生命皆是獨一無二的，即張三的存在與李四的存在是相區別的。存在主義不研究人的「共相」，因為有人無理想道德，但照樣生存；有些人有目標理想，但存在遭到威脅突然變的不存在了，所以人的存在沒有共性的，人的存在只能是個人的存在。

存在主義思想家的觀點不完全相同，有人說，世上有多少個存在主義哲學家，就有多少種存在主義。本小節除了對存在主義的基本主張說明外，僅就存

---

<sup>27</sup> Karl Jaspers 著，黃藹譯《當代的精神處境》（台北：聯經，1985年），頁28-35。

<sup>28</sup> 陳鼓應編：《存在主義》（台北：台灣商務，1999年），頁6-7。



在主義對於現代人之存在處境所加以剖析部分探討，因為其呈現在文學上的作品傳入台灣，影響了六十年代作家的創作思想，借用「存在」的反省來表現對所處社會與歷史鉅變的無力感，而使台灣在六十年代的小說作品中，表現出對人存在價值的嚴肅省思。以下說明存在主義基本主張：

### 1. 存在先於本質

「存在先於本質」主張，是存在主義各派的哲學共通處。從人誕生開始，就是一種存在，而且存在於世界是一種命定，出生在什麼時候、什麼地點，沒有人徵求你的同意與否，存在就被決定了。存在主義認為人的存在，是一種「被拋棄」到這個世界上來的狀態，人沒有選擇的餘地，也沒有逃避的可能。而所謂人的存在先於本質，即是不須外物來設定它，它就存在了，任何一個人在存在之前，是沒有被規定的，而它一旦存在，它就可以決定自己的性質。正如沙特在「存在主義即是人文主義」中說：

人首先存在著，碰到各種遭遇，在世界上起伏不定——然後限定他自己。假若如存在主義者所見，一個人為限定者，那是因為開始時他便一無所有。直到稍遲之後才會成為某種東西，而那時他把自己造成什麼便是什麼。因此，無所謂人性，因為沒有上帝去創造這個概念。人赤裸裸地存在。他不是想像中的自己，而是他意欲成什麼才是什麼；他在存在之後，才能想像他自己是什麼。人除自我塑造之外什麼也不是。<sup>29</sup>

依沙特說法，一個人如果不存在，就談不上一切。人先於本質而存在，所以他應自己負責自己的存在。是英雄或懦夫完全是個自己的行為造成的，懦夫使他成為懦夫，英雄使他自己成為英雄；相對懦夫永遠有機會丟棄懦夫，英雄也有可能不再是英雄，因此人除了意圖成為什麼之外，是一無所有，唯有當他

---

<sup>29</sup> 沙特〈存在主義即是人文主義〉鄭恆雄譯，收於陳鼓應編：《存在主義》（台北：台灣商務，1999年），頁304。

自覺自己時，他才是存在的，並不是上帝或其他東西使他存在。這就是本質的意義，雖然人是命定的存於世，沒有選擇可能，只能無奈受環境支配，但沙特在這裡是將決定權拋回給人自己，因為人是經過自我的選擇，自己應該為自己的存在狀況負完全責任，即將存在的責任一絲不苟的扛在肩上，並且不僅是對個人負責而已，同時是對整個人類負責的。因此存在主義的「存在先於本質」就不僅從產生的先後說存在先於一切的意義，也說明了存在是決定本質的意味。

## 2. 現代人的存在處境

### (1) 疏離

疏離之感在客觀上乃是人與外界之間的分離破裂，包括人與自然、人與人、人與自己所創造的科學、社會的分離破裂；主觀上則是內心的一種紛亂不安的狀態。現代人在多重生存困境中，包括工業革命帶來的環境污染及資源枯竭、科學技術進步引發的戰爭、經濟發展產生的貧富對立及人口膨脹問題、社會變遷下家庭解體，走上個人主義的孤絕感等等，<sup>30</sup>造成對上帝存在的質疑，信仰的斷裂，人頓時為自己的處境感到困惑，無所依傍。而在尋找重建新的信仰中陷入重重危機的迷惘、焦慮，感到人生於荒誕世界的悲涼。因此人又渴望在人與自然，人與社會，人與自我的和諧中找到自由，只是人在遭到生存世界的挑戰，發現人的渺小及所有人類的努力都將受到生命終極的有限性時，唯有超越生存現實的追求才有可能獲得自由的二律背反困境。所以卡夫卡以《變形記》表達了一種與外在世界致命的疏離，主人公在變成大甲蟲後，無法與家人、社會溝通，被排擠在群體之外，從「人」而「非人」，卸下做為一個人應有的責任，因此喪失存在的價值，終於孤寂的死去。卡繆的《瘟疫》因瘟疫使奧蘭城與外界的隔絕，成為一個封閉的城市、流離的世界，奧蘭城居民被置於一個隔絕又孤立的邊緣，居民只能在疏離焦躁不安中與生死拉扯，表現人在世界的疏離感。

### (2) 荒謬

---

<sup>30</sup> 參見馬森〈現代人的困局與處境〉，收於《文學的魅惑 - 馬森文論六集》（台北：麥田，2002年），頁 56-72。

沙特認為人是被宣判為自由的，但是對接受自由與否卻沒有自由，自由與命定的衝突，在一個人身中同時存在即構成了荒謬之感。人被拋入一個偶然而陌生的環境中，環境與人的關係是漠然的，尤其二十世紀一開始，人類經歷的幾乎全是戰爭當中的顛沛流離。如果生命應該是快樂的，為什麼週遭都是一片愁雲慘霧不幸的事？既生，為什麼要死？若每個人都要死，為什麼要促使別人早死？人僅能在這種絕望中活著，豈不是一種荒謬的事？沙特認為人人都追求幸福，問題是幸福根本不存在。追求不存在的東西是荒謬，但明知不存在又去追求，又是何等荒謬行為。這種追求行為終會落空，所有努力終將無止盡的失敗，走上「空無」。正如卡繆的《薛西佛斯的神話》中的薛西佛斯因為受到懲罰，終日不停鼓足全身力量將巨石推往山頂，然後眼睜睜看巨石快速滾下山去，他只得再來一次，週而復始。他必須拼命做這件毫無意義的事，注定永無止境的失敗，讓苦難反復地折磨。這是薛西佛斯的荒謬，亦象徵著人生也如薛西佛斯推石頭般，一代一代無止境的推，為一件沒有價值的事情忙碌一樣的荒謬。又如他在《異鄉人》揭露的社會荒謬。主人公馬蘇殺了一個毫不相干的人，卡繆借整個審判過程說明了荒謬性。例如法官將殺人與信仰問題的連結，不針對殺人事件檢討，而探問一些不相干的私事，最後馬蘇被判死刑，乃因與母親的去世所表現的冷漠行徑，而認定他的犯罪是預謀。從作品中可以知道卡繆安排如果馬蘇說假話，可以獲得減刑，但他說了真實感受，反被處以死刑，這是卡繆對法律的諷刺，也是人與社會的常模完全脫節，人對自己的生存感到陌生。世界視他為局外人，他視世界為局外人，從而產生荒謬感。

對於荒謬的世界，卡夫卡在其文學作品中呈現著憂鬱、孤獨、矛盾、絕望的苦悶。其人物總是孤立無助的生存於「合理性而反常的世界」、「夢魘中的世界」<sup>31</sup>。例如〈絕食的藝術家〉以絕食為藝術的表演，當人們不再感興趣時，人的生命不如任何一隻動物，觀賞的眼光被吸引到其他獸籠時，藝術家仍然誠實的工作，他覺得是「世界在欺騙他，奪去他應有的報酬」，最後藝術家只能在馬戲團的籠子裡寂寞的死去。另一部作品〈城堡〉主人公 K 來到城堡，請求

---

<sup>31</sup> 見奧司汀華倫著，丁廣馨譯〈法蘭茲 卡夫卡〉，《現代文學》第 31 期，頁 153。

進入，卻被阻擋在城外，任憑他想盡辦法，找遍門路，終身未能獲准進入。卡夫卡以小說來象徵人孤獨的來到世界，只能接受這樣一個存在的事實，其他的都是不確定，K 終其一生的努力最多有只能見到城堡最低階的人員，所謂城堡統治者，人人皆知的人物，但奇怪的是誰也沒也看過他，整個局勢都鋪演著荒謬，正象徵著人在世上存在的荒謬。

### (3) 擔憂與不安

雖然存在主義者認為，人自己應該為責任而設計自己的理想生活，但將生活付諸實施中，因為現實中的個人乃是「在世界中的存在」(Being-in-the-world)，任何人儘管可以是自己的主人，但事實上他永遠不可能單獨地存在這世界，海德格將這種在世界具體的「存在」狀況稱為陷落或沉淪(德文 Verfallen，英文譯作 fall)。

由於人被赤裸裸拋擲到世界上，在人心深處會產生怖慄的不安感。所以一般人力求世俗化，以成為眾人之一。於是一方面是追求孤立自己以成為自己主人，一方面又要向世俗沉淪，害怕獨立，兩者間發生矛盾。這種無法避免的或克服的矛盾，海德格用「擔憂」描述人的存在憂慮：

恐懼產生於並開始於個人獨自孤立的時候。這種唯我獨在使「我在」直接地體驗到作為世界的世界，並同時又使它自身成為在世界中的它自身。<sup>32</sup>

個人的「存在」失落於世界上後，被周圍的「存在」所包圍過程中，主要憑著本身的感覺來體驗與外界的關係，而這種感覺或感情的基本形式就是「擔憂」，擔憂即來自當自覺存在時，欲脫離世界而存在，又無法離開現實世界獨存的雙重焦慮，擔憂成了人生的特點，這是人存在的處境。

沙特則以所謂「嘔吐」、「黏滯」形容人生存在的荒謬性。人面對瞬息萬變

---

<sup>32</sup> 高宣揚譯自海德格《Being & Time》中對「擔憂」(die Sorge)解釋。見高宣揚：《存在主義》(台北：遠流，1999年)，頁80。

的世界是那麼難以把握，無從駕馭的挫折，感到多餘與迷惘。在與他人的關係中，因個別性的強調，讓人體驗孤獨感，對自己的陌生感加上生活空虛感，急欲逃離或毀滅周圍一切包括自己，但又毀滅不了的苦惱和暈眩匯集成一種生理性的噁心感受。人僅僅是缺乏意義的偶然性組成，人的存在只是一堆柔軟的，怪模怪樣的形體，亂七八糟赤裸裸——一種可怕的猥褻的赤裸。這是沙特在《作嘔》（The Nausea）這部小說表達存在的荒謬性所產生的噁心感。

資本主義經濟掛帥所造成的都市人的生存困境，及飽受戰火顛沛流離的痛苦中，面對的都是無法掌握的，快速變化的社會情境，從斷裂的信仰，淪喪的道德到傳統的生活價值遭到扭曲，一種焦慮不安隨著空無感而來，籠罩在現代人的內心。這種不安存在主義者認為是不同於恐懼，因為恐懼有一個明確的對象，但焦慮不安則是沒有對象的一種無名焦慮狀態。在存在焦慮中，人並非被某種確定的事物所威脅，所以無從抵抗或奮力排除，它只是以一種如影隨形的方式緊跟在人身旁，時時提醒或侵擾著人的心靈。在人內心產生的不穩定感，加上又與外界的關係是分離剝落的，人類總是孑然一身與世界對立著，不斷跌入空無的處境。存在主義者即是對現代人的處境加以剖析探索，指出在當前環境中如何從事有意義的精神活動。

### （三）死亡哲學

在十九世紀工業革命後，資本主義高度發展結果，將人類帶向一個充滿物質、權力欲望的國度。不幸的是，無線上綱的權力欲望取代了人類的理性智慧，侵略與掠奪的狂妄性，終於讓數千萬人捲進二次世界大戰中，所有正義光榮的戰役宣言，隨著戰禍的蔓延，殺戮的、兇殘的、泯滅人性的戰爭毀滅一切理想的追求，僅剩幻覺一場。在人類生命的飽受威脅與恐懼未停止，二次世界大戰中間又發生世界經濟危機，物質的匱乏使人類的生活陷入長長的黑暗中，社會上的道德遂在人與人間的猜忌中墮落。災難、痛苦與絕望成了存在主義得以誕生、形成、發展的條件，所以存在主義對人類遭受的巨大苦難而產生的孤獨、空虛、苦悶、荒謬、絕望等等現象，有所謂我們是「被拋入」這個「荒謬的世界」，在「上帝死了」的宣言中思考人類存在，其中關於「死亡」的態度，對存

存在主義的人生觀是一個重要組成部分。海德格以死亡是人的最本己的可能性，本真的存在是「向死而在」來直面死亡。死亡對自己而言絕不會是這個世界的事實，它不是生命中的事件，因為我們永遠不會活著體驗自己的死亡。但有生就有死，存在主義者認為死是內在於「生」，是生命的一個組成部分，認為在實現個人存在時，在為自己的未來計畫時，應當把「死亡」列入。死亡的觀念發展到此，強調死亡的個體性，無可替代性，是「我的」死亡，要求個人承擔起自己的死亡，面對自己死亡及自己的有限性，選擇並負完善人生的責任。

存在主義哲學家對死亡的看法各自不同，但一致認為生活於現實世界中的個人，受到非本真的存在及周圍環境的限制，體會到生命是有限及暫時的。本節以對於死亡問題研究較多的叔本華、尼采、雅斯培、海德格及沙特的死亡觀為探討，說明存在主義在死亡哲學中要求人面對死亡、向死而在的人生新意義。

### 1．叔本華

叔本華的生存哲學充滿悲觀，他認為生存原本空虛，人生是一場悲劇。人生在世險境環生，人們為維護生存的權利從事抗爭，這一種抗爭的過程實際上是走向死亡的過程，而最後是死亡的勝利。因為死亡是生命的結果，所有的追求中將在死亡那一刻歸於破滅，化為烏有。因此人在生存中發現個人的有限性，真正存在的僅是剎那的現在，一切都流轉變動不居，難以掌握。人的慾望由於總是坐在這山望那山，永不滿足而感到痛苦。同時叔本華亦肯定自殺對於擺脫生存空虛的某些作用，在《自殺論》中認為自古許多英雄賢哲以自殺結束生命，但他亦認為自殺離意志的否定還遠著，它是強烈肯定意志的一種現象，所以自殺是一種徒勞的、愚蠢的行為。

### 2．尼采

尼采師承叔本華，但對其斷言人生無益的悲劇生命哲學表示反對，尼采是熱愛生命讚美生命，為人生辯護的，他提出「永恆輪迴」說以肯定生命，認為個體生命雖然短暫有限，但會不斷毀滅又不斷再生，正如世界是流變不息的，不論是個別事物或總體世界在無限的時間中，都將無數次的重複出現，尼采說：

「現在我死去而且消滅，立刻我便化為無物。靈魂也和肉體一樣容易死滅。但將我糾纏在內的因緣之結，又將轉回——這將再創造我！我自己屬於永遠輪迴之因素。」<sup>33</sup>個體生命的死，只不過是永恆生命暫時的中斷，死亡並不能否定永恆生命的存在，因此雖然人生充滿痛苦、挫折、鬥爭與矛盾，尼采從肯定生命來肯定痛苦，以棄絕悲觀否定的生命意志，此即是酒神精神<sup>34</sup>涵義的闡揚。

尼采反對宗教的虛妄，使人人低估自己，對自己的存在感到厭惡，因此宣稱「上帝已死」，否定傳統以上帝為最高準則的價值觀，對道德進行重估，豎立人的尊嚴。人要不斷的超越虛弱的自己，高揚生命力，這即是「超人」的觀念，「超人是土地的意義」，<sup>35</sup>應愛戀著大地，不該嚮往虛幻的天國幸福，要正視真實的人生中的生活與創造，以頑強的生命意志力接受挑戰，並創造出無限與不朽的東西，這才是人生的意義與價值所在。

尼采肯定生命，要不斷排除我們身上趨向死亡的東西，以賦於永恆性，但人總會死亡，尼采提出了所謂「自由之死」，即當我願意死，我便死去，並在適當的時候死去。而且當死亡時，精神和道德應輝煌，如晚霞環於大地，否則死便不算圓滿。<sup>36</sup>這亦是尼采的精神三種變形之說，在駱駝的負重、獅子的自由、赤子的創造精神中，<sup>37</sup>承擔生命，自由創造，達致人類與世界的幸福與意義的

---

<sup>33</sup> 尼采著，河清譯：《查拉杜斯屈拉如是說》（台北：大夏，1979年），頁212。

<sup>34</sup> 尼采在《悲劇的誕生》中首先提出酒神概念，以酒神戴奧尼所斯（Dionysus）、日神阿波羅（Apollo）說明古希臘悲劇的產生、發展與變遷。酒神代表豐盈的內在生命力，在狂飲濫醉中，任情感自由發洩，獲得束縛的解脫，勾引出生命潛在的力量，以狂熱律動情緒克服種種人生困苦與憂患，激發創造的衝動。日神則在人心中產生夢幻之境的美麗外觀，通過頌揚現象的永恆，克服個體的苦難，獲得自我肯定的愉悅而展現無限生命力。兩者力量彼此競爭、制約、協調，遂產生希臘悲劇。

<sup>35</sup> 同注33，頁4。

<sup>36</sup> 同注33，頁61-63。

<sup>37</sup> 同注33，頁17-19。

「成就之死」。<sup>38</sup>

### 3. 雅斯培

雅斯培認為哲學應從研究自我的存在出發，所以他關心人在現時代中的處境。在《現時代中的人》(Man in Modern Age) 提出人類所面臨的危機：

沒有保障的個人在我們這個時代，表現出下面所述的狀態：他處身於反抗之中；處身於虛無的絕望之中；處於無數人不滿意的那種困擾之中；處於那些拋棄最後目標循著錯誤道路所從事的追求之中。群眾不斷噪噪大聲呼喊著「沒有上帝」；而由於他的上帝之亡失，人便失去了他的價值感——因為他覺得他自己沒有理由可以說明的，因此也好像是被屠殺似的。<sup>39</sup>

雅斯培認為人只有在「在世界以內」來實現自己，因此他必處於一定的環境之中。一種是可以避免的處境，一種是不可改變無可逃避的處境，後者像一道牆。人在一生中會不斷追求改變自己的處境，但死亡、苦難、抗爭、罪惡這四種雅斯培稱為「邊緣處境」，是人類無可逃避的事實，而且發生在人一生的過程，其中對於人最為重要的是「死亡」一事。因為死亡代表生命自現象中消失，意味著離開實存進入可能的、純粹的超驗世界。在死亡中，實存中斷了，而我們的實存被切斷以及它的片斷性恰恰最能使我們有可能從死亡處境出發來認識實存的局限性。<sup>40</sup>因為死亡的不可迴避，使人只能有限性的存在，從而領悟生存之局限的無法克服，這是從死亡中看到生存的實現可能。在雅斯培的看法裡，真正的人生應該是掌握真正的存在的人的生活，這樣的人才能超脫主客觀的界限而達到真正的存在，從體驗死亡這一邊緣處境就能達到「超越存在」，成為我們

---

<sup>38</sup> 此語參段德智：《死亡哲學》用語，（台北：洪葉，1999年），頁293。

<sup>39</sup> D.A.Gallaghe 著，陳鼓應譯〈雅斯培〉，收於陳鼓應編《存在主義》，頁185。

<sup>40</sup> 同注38，頁300-301。



自己。因此雅斯培雖稱從事哲學活動是一種學習死亡，但不必陷入死亡的恐懼中，應以積極的態度面對，不斷創造生存價值和自我實現價值。

#### 4. 海德格

海德格認為真正的存在，必須對「自我」、對「此在」能真正的體驗。自從人被拋擲於世間後，人生活在世上不停受到周圍事務的干擾與侵犯，即「此在」受到「他在」的限制，遂在日常生活中沉淪，並陷入擔憂的狀態。而人的擔憂永遠指向未來，而未來是不可捉摸、不確定的。人在死以前不可能放下擔憂的重擔，從而也無法獲得真正的自由，所以人的存在僅是一種「非本真的存在」。海德格認為只有面對死亡，才能擺脫擔憂的狀態，聚精會神於自己的存在，因此死亡提供了一項變「非本真的存在」為「本真的存在」的條件。海德格將死亡當作一種特殊的生命現象和生存方式來思考人的純粹「此在」，從死亡對現實生活的否定，對「非本真的存在」的否定，得出死亡是走向真正存在之路，即向死存在。

人在本質上是一種向死的存在，則死是人生終結，也可以說人從生下來開始，即一步一步向死亡邁進，每一時刻的存在都是死亡。海德格特別強調死亡的個體性、屬我性和不可替代性，強調死亡本質「向來是我自己的死亡」，死亡綻露為「最本己的、無所關聯的、超不過的可能性」。<sup>41</sup>因此死亡是我自己存在遭到剝奪，是我自己的存在喪失了，絕對的無人可替代、可幫忙，與他人毫無關係，所以說是「最本己的可能性」。死亡就是這麼個人化的東西，任何人都不曾體驗別人的死亡，若試圖體驗別人的死亡，實際上他體驗的正是自己的死。

人被拋棄於世界中，不但是人之生的開端，實際上亦已委託給了死亡，所以人無法自死亡的泥潭中拔出。畏、煩、死構成人生存態度的基本內容，而死又是最本真存在，人於是陷落在空無處境。而且死亡是「我」的死亡，不是別人或任何人，其深意是，在這世界上受到的擺佈、限制、虛無都將終結，非本

---

<sup>41</sup> 馬丁 海德格著，王節慶、陳嘉映譯：《存在與時間》（台北：桂冠，1990年），頁 326、

頁 338。

真的存在之毀滅，透過這種慘境的體會，可以獲得生存的真理，因為人在死亡面前是個別的、孤立的面對，萬物在此失去意義，不管曾經如何飛黃騰達，位高權重，都成為「空」，只有自己才是真實存在，善惡都由己負責。從現實中超越，方能認識生存的意義與生命的價值。海德格稱「此在」在死亡中達到整全。

死亡作為最本己無所關聯的而又無可踰越的可能性，但死亡何時到來是不確知，雖然死亡是確定的，因此給於人們一個逃避的或自我安慰的可能性，認為死亡彷彿都是他人的死亡，它關係到眾人，卻獨獨與我無關。人們在死亡暫時還不會到來的空隙中，忙忙碌碌追求虛幻的存在事物，將自己推向日常繁忙活動中，藉以掩蓋死亡的確定與可怖性。這種在死亡面前的閃躲，即是海德格的「非本真的向死而在」。問題是死亡隨時可能會出現，人的存在也隨時會中斷，人就會從一種存在方式變成另一種存在方式，死是使人生一切「可能」不再可能的一種人生之可能，死可說封閉人生一切可能。如海德格說：

向死亡存在標識為向著一種可能性的存在，也就是向著此在本身之一種別具一格的可能性的存在。<sup>42</sup>

任何事情決定皆可從事選擇，自由選擇是人類得以生存的基本條件之一，唯獨死亡是不能由人做選擇的。所以存在可能性因為死亡而確定。

人類對死亡的恐懼，海德格認為因人清楚意識到自己的黯然處境，而產生強有力存在願望的衝突，但這種恐懼不同於膽小怕死，而是對真正的存在的恐懼。因為死亡的確定性，它就像絕對的權威指揮人類的生命終結與否，所以如同面對高山大海般，自然產生的敬畏之心，對死亡的恐懼也是一樣。人類通過對既定命運的抗爭，以顯現人的尊嚴與自由精神，通過對死亡的畏懼才使人醒悟，而能真正對生存的領會，即是人只有面臨死亡時，才能深刻體會到自己的存在，一個人只能在瀕臨死亡時，才會將自己從他人、家庭及社會群體中脫離開來，思索起個人的絕對性存在，是與他人的生存多麼不同。所以從恐懼死亡

---

<sup>42</sup> 同注 41，頁 349。

反而促進生的力量，由自己承擔起自己的命運，籌畫創造有限人生。死亡滲透於現實生活裡，不受死亡約束的自由，使「此在」具超越性，才是真正的存在。

## 5 . 沙特

沙特認為死亡是向虛無敞開著的一扇大門，它是生命的最終現象，但仍然是生命。死亡只是使人返歸自然，沙特反對海德格的「為我的存在」。沙特認為死亡不能自由選擇，它也不能被等待，因為死亡的到來究竟在何時，是不確定的，意想不到的，只能說是純粹的偶然。死亡同出生一樣，它從外部降臨到生命之上，沒有任何理由可言，又將生命變為外在的東西，因此我們不可能等待它，像等待一列火車的進站一樣。對待死亡甚至不可能採取任何態度。因此，死亡不是此在固有的可能性，而是一個偶然的、荒謬的事實。

因為死亡是一個外在生命的偶然，則無法期待可以自外在給於意義與生命，所以死亡無法賦生命以意義，相反的它是使生命失去意義的東西。死亡是對賦於意義的取消，因為生命意義賦於者 - 「自為存在」，<sup>43</sup>是自己籌畫自己，自己給自己成為什麼的決定者，因死亡而徹底取走自為存在的可能，自也取消生命的全部意義，所有可能產生的人存在之價值與意義，因為死亡陷入先前所有努力成幻影的荒謬中，所以死亡永遠不是將意義給予生命的東西，而是將意義取走的東西。沙特悲觀的認為如果我們應當死去，我們的生命便沒有意義。是死亡使自為失去了未來可能性，更失去超越可能。它摧毀了籌畫的一切，取走生命的意義。

雖然海德格認為只有向死存在才有自由，才能意識人此在的有限性，而從事積極的籌畫人生與選擇。但沙特認為我們的有限性及自由是獨立於死亡的，因為死亡是偶然性，只有自由選擇才是我們需要面對的諸多可能，當選擇其中

---

<sup>43</sup> 沙特將「存在」分為自在存在與自為存在兩類。自為存在指人的自我存在，即人的主觀意識，它體現了人的真正存在，具有意向性與選擇性。是一種意識的存在，它的主要特點在於它站在對象之外並有超越對象的能力，這種能力即是人所獨具的自由。參見莊永福、吳可、岳長齡編《東西方哲學大辭典》（江西：江西人民出版社，2000年），頁 639、1014。

一種，則排斥了另外其他的可能，並須對選擇負責，是我們的選擇造成有限性，而不是死亡。沙特在其悲劇《蒼蠅》描寫俄羅斯特斯即運用了他的自由，選擇報復殺父之仇這一條路，引發姊姊的憎恨、市民的不諒解、自己的再次出走等等後果，沙特要說明的是，人為自己的選擇承擔責任外，同時他也為別人做了選擇。又如《死無葬身之地》中五位被敵人所擄游擊隊員，在艱難的處境中面臨生死的考驗，「自由選擇」為國壯烈犧牲，自由選擇決定了他們的道路，選擇英雄成為他們的本質，確定了存在的意義與價值。生與死作為一種既定的事實，生死皆由不得我們來做主，但在自由選擇中顯示存在的勇氣，因為我們的行為將決定它的意義，通過存在、自由、處境、選擇，以人為核心的過程，面對荒謬的處境，承擔責任，做出選擇。所以死亡不能阻礙自由，因為在存在中，自由不受到死亡所限制，死亡乃在存在之外的東西，死亡的意義由自由的生命所賦予的，死亡以自由為存在基礎，沙特結論出「我不是為著去死而自由的，而是一個要死的自由人」。<sup>44</sup>

## 二、精神分析學說思潮

戰爭使無數的生靈化為死屍，原始信仰中上帝子民揀選的意義遭到質疑——上帝存在否？人與人間的和諧，因戰火破壞了，甚至傳統道德價值也成了過去式名詞。科學文明的腳步更在人類大力發展下，以一種人類自己都跟不上的速度，遠遠甩開人類；在這種情境下，天堂不再是人類最後幸福安寧的歸宿，自己才是主宰者，而生存的意義與困境出現了。弗洛伊德精神學說即從戰爭摧殘與物質文明的壟斷下，分析現代人心靈上出現的種種危機：緊張、焦慮、不安、徬徨、失落、虛無等現象，試圖剝開複雜的心理反應，透視人類內心世界。其在心靈領域所做的探索，使人類視野邁向前所未有的新境地，亦可說他揭示了人類心靈的隱密，擊中了人性的痛處。

王尚義在〈達達主義與「失落的一代」〉一文中探究戰後價值的否定，人類在肉體與心靈被懸宕在毀滅的邊緣，從弗洛伊德學說理解道德淪喪的原因：

---

<sup>44</sup> 沙特著，陳宣良等譯：《存在與虛無》（台北：桂冠，1990年），頁757。

二十世紀是一個幻滅的時代，也是一個充滿掙扎和痛苦的時代，人類集體意識中表現出來的是失去信仰的虛空，是失去了道德的徬徨，是失去了價值的反叛和墮落。弗洛伊德認為道德的破產從解剖人類的心靈，暴露出隱藏在自我面具後的潛意識的衝動是人類行為的主宰時，人們開始摒棄一些神聖的觀念，認真地去了解自己，進而追逐那個歷來被傳統視為是惡性的自然的本能，人被自己的影子所迷惑，飄忽傾軋的心理衝動使許多人陷入精神錯亂，成為幻覺世界的夢遊者，終於導致了道德上的虛無主義。<sup>45</sup>

弗洛伊德對同時代的人類，不管是思想或生活層面的深遠影響，被譽為自哥白尼以降到愛因斯坦，尚無人能逾越他的成就，對六十年代台灣作家受到弗洛伊德精神分析學的衝擊，包括王文興、七等生、於梨華、白先勇、歐陽子、施叔青等作家，不論是致力於探索人物的潛意識思維，將人內心陰暗原始的世界赤裸呈現；或對人性的剖析，或描寫性壓抑的心理、戀母情結、母子亂倫、同性戀等作品，都可以在他們的作品中看到弗洛伊德的影子。以下就弗洛伊德精神學說主要內容加以說明，其對生命的觀點與死亡的闡釋。

### （一）潛意識理論

弗洛伊德將人的心靈劃分為潛意識（unconsciousness）、前意識（preconsciousness）和意識（consciousness）三個層次；將人的精神結構劃分為原我（id）、自我（ego）和超我（superego）三部分。對人類心靈上潛意識的闡述是弗洛伊德思想的核心，潛意識是一種特殊的心理狀態和心理過程，「心理過程主要是潛意識的」<sup>46</sup>他認為人類的一切行為大都受心理力量的支配，人類心靈的結構就像一座冰山，浮在海面之上視野可見部分即是我們的「意識」，

---

<sup>45</sup> 收於王尚義：《從異鄉人到失落的一代》（台北：水牛圖書，1989年）頁1-2。

<sup>46</sup> 弗洛伊德著，葉頌壽譯：《精神分析引論》（台北：志文，1991年）頁500。

僅佔冰山一小部分，十之八九隱沒在水平線之下，是我們的「潛意識」，其內容包含性愛、人的原始欲望、野蠻的動物性本能衝動，甚至一些令人驚奇迷惑與不解的精神活動，皆隱藏在表面活動背後，是我們無法意識到的「意識」，潛意識是由被壓抑的心理內容所造成，它亦像是情感的垃圾桶，裡面裝滿著見不得人的夢想，平時在「意識警察」的監督下，受到壓抑，無法浮現於意識層面。但在幻想或夢中，自我與超我停止活動，藉著作夢或白日夢方式，讓欲望飛馳不拘。在意識與潛意識中間，弗洛伊德發現有一個緩衝地帶即「前意識」，擔負「稽查者」的任務，不允許潛意識的本能和慾望侵入意識中。由潛意識進入到意識不容易，而前意識則較易上升為意識，就像冰山在退潮時，能從海底浮出海面的一小部分一樣，但前意識在被遺忘時，又會退回到潛意識，只要有機會，又會被召回意識中。

弗洛伊德在潛意識基礎上進一步提出精神結構心智活動中的三個層次：原我、自我、超我。「原我」是最原始的、與生俱來的潛意識的結構部份，是本能衝動（libido 又直譯為力比多）<sup>47</sup>的儲藏所，依「快樂原則」來滿足本能的需要。原我混沌盲目，沒有意識或理性的力量，缺乏邏輯思維，不顧社會傳統道德的約束，只受快樂原則支配，是人類真正的「內在真實的我」，完全擺脫了自我的偽裝、保護色或面具樣貌。弗洛伊德認為「原我」是黑暗、不可理解把握的部分，並比喻「原我」是：

一種混亂，一個充滿沸騰的興奮之大釜 它充滿了能量活力，而從本能中獲得能量，但是它沒有組織，產生不了集體意志，只不過竭力帶來臣屬於快樂原則的本能需求之滿足。思維的邏輯法則，並不適用於原我。<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> 弗洛伊德在《精神分析引論》認為力比多「與飢餓相同，是一種力量、本能 - - 指性本能，飢餓時則為營養本能 - - 借這個力量以完成其目的，」參見葉頌壽譯：《精神分析引論》，頁 296。弗洛伊德在另一著作《超越快樂原則》又將力比多概念釋為是包括一切愛的或生命本能的力量，參見楊韶剛等譯《超越快樂原則》，頁 126-128。

<sup>48</sup> 同注 46，頁 503。

所以「原我」是「不知道任何價值的判斷：無善無惡，非善非惡，無道德性」。<sup>49</sup>因此屬於人類最本真的內在，反映於動機行為上的部分，才是作家急欲剝開外在表象的虛假，探索人性真實世界，尋求人生意義的目的。

「自我」一部分屬於意識範圍，一部分屬於潛意識範圍。處於原我與超我之間，自我是在兩條戰線上作戰：它必須既防止外部世界消滅自我的威脅，又要防止內部世界提出過度的要求，以求得自己的生存。所以「自我」是內在世界與外在世界的理性媒介，同時也是與外部環境互相作用的產物，依「現實原則」來約制和壓抑「原我」的衝動。「自我」代表了理性和審慎，而「原我」則是代表不受約制的衝動。「超我」一部分屬於意識範圍，大部分屬於潛意識範圍。它來自父母是非觀念和善惡標準同化的產物，處於人格中最文明最道德高層部分，代表良心、自我理想。其組成是：自我理想與兒童心目中父母的道德觀念吻合，良心與兒童心目中父母善惡標準一致，這些概念通過懲罰在兒童心中扎下根來<sup>50</sup>，亦即超我體現著一個人童年期的影響。「超我」是一種道德審判的能力，依「道德原則」來維護良知與自尊，透過「自我」壓抑本能衝動，將社會所禁忌的本能需求行為，如同性戀、伊底帕斯情節等推回到潛意識的領域裡。自我受原我的驅使，超我的控制，又以現實原則來指導，達到彼此之間的力量與影響趨於協調。如果說「原我」的本能衝動就像是人類獸性的一面；「超我」則是良知，引領我們趨向善的一方；「自我」則致力於兩者當中，尋找一個中庸之道，以臻完善。弗洛伊德認為在正常情況下，心靈活動的三個層次處於平衡狀態，一旦這種平衡關係遭到破壞，就會產生精神方面的疾病。

## （二）死亡本能與性本能

弗洛伊德把人的本能區分為自衛本能與性本能。自衛本能包括吃的本能、害怕危險的本能，如果這些本能遭到阻礙，便會導致死亡。性本能原為保存生命的延續的生殖本能，弗洛伊德在其後期著作，將自衛本能與性本能合稱為「生

---

<sup>49</sup> 同注 46，頁 504。

<sup>50</sup> 熊哲宏：《心靈深處的王國-弗洛伊德的精神分析學》（武漢：湖北教育，1999年），頁 115。

的本能」，也叫「愛的（Eros）本能」，它代表著人類潛伏在生命中的一種進取性、建設性和創造性的活力。弗洛伊德從第一次世界大戰的血腥災難與恐怖中，又從生的本能提出另一個基本生存本能假設——破壞本能，其目的是使生氣蓬勃的生機回復到原始的無機的狀態，所以也可稱它是「死的本能」，它代表著人類潛伏在生命中的一種破壞性、攻擊性與自毀性的驅力。弗洛伊德在〈超越快樂原則〉一文中，對生本能與死本能加以注解：

當精神分析的發現迫使我們把它和生殖的關係加以削弱的時候，我們仍然保留了這個術語。隨著自戀力比多的發現，和力比多概念擴展到個體細胞，性的本能對我們來說，就變成了努力使生物的各個部分相互分離，並把他們合在一起的愛的本能（Eros）；通常所謂性的本能作為愛的本能的一部份，似乎指向的是對象。於是我們的推測便假定，這個愛的本能從生命一開始就起作用了。作為與死的本能截然不同的生的本能而表現出來，死的本能是通過無機物發展而來的，它致力於用從一開始就相互鬥爭的這兩種本能的假設來解開生命之謎。<sup>51</sup>

本能是有機體生命固有的一種恢復事物最初的狀態的衝動，它具有保守的傾向與惰性。所以當有機體離開原始狀態，則本能會竭盡全力恢復固有的原生態，這也就是何以一切生命的最終目標都朝向死亡的原因。弗洛伊德「把生命當作一種不斷擴張、尋求緊張的生存本能，與另一種不斷減少，消除緊張的死亡本能的衝突過程」<sup>52</sup>換言之，就生命而言，它的最原始狀態就是無生命狀態，因為本能的作用，使生命的內在具有一種走向死亡的本能，因此生命現象就包含著生的本能與死的本能，兩者相互共存、對立。這就是弗洛伊德以生死本能並舉對立，解釋了生命之謎。

文明的發展對人類而言是一個特殊的經歷過程，是將個人、家庭、種族、

---

<sup>51</sup> 弗洛伊德著，楊韶剛等譯《超越快樂原則》（台北：知書房，2000年），頁91。

<sup>52</sup> R Waeder 著，李東明譯〈藝術的心理分析觀〉，《現代文學》47期，頁27。



民族、國家結合在一起，而這一統一體是透過原欲互相聯繫起來的。弗洛伊德從生死本能來看文明的進化，認為就是生的本能與死的本能同時存在互動而與文明發生聯繫的：

我想現在文明進化的含義對我們不再是什麼晦澀的東西了，它一定顯現著愛神和死神、生存本能和破壞本能的鬥爭，正如它在人類發展中所起的作用那樣。這一鬥爭是所有生命的最基本的內容，並且因此文明的進化可以簡單地描述成人類為了生存的鬥爭。<sup>53</sup>

其中死本能所具有的破壞性，在對外行為上展現攻擊與侵略傾向，但當此行為受挫時，它會轉向內心世界，成為毀滅自我的誘因。弗洛伊德在 1951 發表的〈目前對戰爭與死亡的看法〉一文中探討了人對死亡的態度，認為人一方面視死亡為生命的必然終結，人人在死亡上是絕對的平等；一方面又在潛意識裡排斥死亡，並將其擺在最隱密的地方，讓死亡總是他人的死亡，不肯相信或不願設想死亡與自己的關係。所以對死亡的態度習慣認為它是偶然性，但經過戰爭的痛苦與悲慘之洗禮，人類認識到死亡存在的逼近。弗洛伊德又從原始人對排除死亡的自相殘殺本能，來深思人類嗜殺的原欲，造成無情毀滅同類的戰事發生，這都源於死亡的本能。

除了死亡本能，以性本能為基礎的人格發展階段說，是弗洛伊德學說重要的內容之一，弗洛伊德認為性慾與死亡皆屬於人類潛意識層的本能。弗氏從生物學觀點，認為性本能受到力比多影響，形成人格發展的五個階段：口慾期、肛慾期、陽具期、性潛伏期、性器慾期。隨著性慾的發展在第三階段會出現「伊底帕斯情結」(Oedipus Complex)。<sup>54</sup>此一時期的兒童向外界尋求其性滿足的幻

---

<sup>53</sup> 弗洛伊德著，賴添進譯《文明及其不滿》（台北：南方，1988年），頁 83。

<sup>54</sup> 「伊底帕斯情結」又稱戀母（親）情結，指個人對父母中之異性者（子對母或女對父）性需求壓抑的內在歷程。此種心理壓抑多發生在 3~5 歲的性器期。此期男童特別依戀母親，女童特別依戀父親，不僅是由於安全與感情需求的滿足，而且帶有性衝動的傾向。幼童此種性

想對象。而身邊最親近的人即家庭成員，母親是環境中與他最接近的人，且也是有求必應者，自然選擇母親成為滿足性欲的對象。當其將幻想對象指向父親或母親時，便形成伊底帕斯情結。男童出於對母親的愛慕，將母親看作是自己的私產，視父親為與他爭奪母親的敵人，女童則出現相反的現象。伊底帕斯情結是違反傳統道德體制，不合社會規範，自會受到壓抑，而通過意識傾向的反動效果轉移至潛意識，但它依然存在內心深處為我們所不知。

弗洛伊德以〈伊底帕斯〉這齣戲劇，說明人的不可自潛意識經驗中避免「弑父戀母」的情結：

伊底帕斯一劇表現出成人們或陷溺於其中的潛意識經驗；預言的最終判定則揭明了每一作為兒子的人所無法避免的命運，亦即是說每一個兒子都被判定為必須經歷過伊底帕斯情意癥結。<sup>55</sup>

即兒童依戀雙親的情結普遍存在潛意識中，佔據主要的地位，且支配其情緒進而影響生活。這種情結須待認同的作用，把對母親的性願望轉變為純粹深情的關係視為保留的一部份，同時加強認同父親，即對同性的父或母的認同，才能解除伊底帕斯情結，而培養男孩性格上的男子氣概，順利進入下一個發展期。若性本能受到壓抑或認同作用失敗，會形成人格發展上的病症，影響其日後行為的非正常化。往往我們在閱讀許多文學作品時，對作者賦予人物性格、行為的異常，感到疑惑不解，這乃因我們習於從表象上去理解事物，若藉由弗洛伊德學說，抽絲剝繭進入人類潛意識底層，將可在那個隱藏神秘的王國探索中，找到人性真實世界的答案。

---

衝動傾向，由於得不到父母的鼓勵，因而將之加以壓抑，故稱戀親情結。參見張春興：《張氏心理學辭典》（台北：東華，1992年），頁450。

<sup>55</sup> 葉頌姿〈心理分析與文學藝術〉，《現代文學》47期，頁9。