

中文摘要

本論文旨在研究《新約》聖經中，有關耶穌與保羅的「死亡」相關概念，並依此探究在生死教育上可能的意涵與運用。首先，筆者希望由耶穌與保羅的生死態度及其所傳達的生死概念出發，提出重新理解「死亡」面向的可能，以及由耶穌之死所體現的愛，與保羅所彰顯耶穌的愛，試圖將「生 - 愛 - 死」的理路連接起來。因而，將研究的相關整理與結論，運用到所謂的「全人」教育之理念中，是故，提出了所謂新約之中關於耶穌與保羅的「死亡」概念，可能提供給生死教育實施時的思維資糧與啟發之研究。

首章與末章除了針對研究方法的理解與反省外，筆者也針對時下普遍存在的死亡思維進行探索與反思，而對死亡的反思乃是筆者論文的核心。第二章是本論文主題寫作的前理解，一方面，針對筆者由學習傳統而來的可能「成見」進行解釋與理解；另一方面，則就西方傳統文化中，幾個重要的死亡概念之歷史演進，進行死亡巨觀且縱向的理解。最後以《舊約》所描繪的生死源由與困境，與由此引發的生死課題，作一盡可能的描述。

第三、四章將圍繞在耶穌與保羅所具現的生死態度，以及所欲傳達的生死概念為主。我們都知道耶穌的生命始於卑微的馬槽中，終於極刑的十字架上，對此，祂的生死即是一個體現愛的歷程，誠如祂對自己降生的目的而說：「不是要受人的服事」，乃是要「為羊捨命」，十字架即是彰顯祂愛人如己的最佳標誌。其次，保羅的一生，充滿傳奇的色彩，由一個逼迫者到一位傳耶穌愛的福音之勇者，其冒死的精神與努力的成果，讓後世的人能夠通過他，而更易領受到耶穌以愛體現的生命價值與意義。簡而言之，正因保羅通過耶穌闡述何謂愛，以及如何實踐愛，方才使得耶穌的愛綻放無比巨大的光芒，因而，也讓我們可因耶穌之死所展現的愛，得以「在愛中建立自己」，並因此「用愛安頓生死」。

而第五章將就耶穌與保羅所展現的生死態度與概念，以及由此引發的生死價值與意義，進一步就生死教育之運用，而提出兩種實施的可能。其一是目前在台灣甚被重視的「生命教育」，另一為甚受排斥與視為禁忌的「死亡教育」。事實上，如此區分，實非筆者本意，而這僅是筆者有意由所謂的「生命」教育出發，探究關於「死亡」的教育意涵。因為完整的「生命」，無有可能去掉死亡的要素，死亡不僅是生命的一部份，它更是內存於生命之中。是故，教化養育的工作應是從人類的根本問題出發，意即須就生死課題予以深入探究之。

Abstract

The purport of the study is to discuss the “ death ” concept of Jesus and Paul in the New Testament, and find out its possible implication and application in the life-and-death education. First, I start from the attitudes of Jesus and Paul toward life and death and the life and death concepts they conveyed to bring up the possibility of re-understanding “ death ” . Further, from the embodiment of love by the martyrdom of Jesus, and from the manifestation of Jesus’ love by Paul, I try to link the contextual thinking of “ life–love–death ” . And to apply the study into the “ holistic education ” , therefore, I put forth the idea that the death concepts of Jesus and Paul in the New Testament may provide some inspiration and edification when the life-and-death education is putted into practice.

In the first and last chapters, except the understanding and reflection of the research method, it talks about the reflection and exploration of the general concepts of death at present, and the reflection on death is at the core of the study. Chapter 2 is about the pre-understanding of the topic. On the one hand, it aims at explaining and understanding the “ preconception ” of my own that has been learned from my cultural tradition. On the other hand, it proceeds to understand the several important death concepts in the Western culture on a macro level through the evolution of history. Finally, I try to describe, as clearly as possible, the origin and difficulties of life and death depicted in the Old Testament as well as the life-and-death issues entailed by it.

In chapter 3 and 4, the content is concerning the life-and-death attitudes presented by Jesus and Paul and the life-and-death concepts they wanted to convey. As every one knows, Jesus was born in a humble manger and was crucified to death. Here his life and death is a process of embodying love. Exactly as he said for the purpose of his birth: it is “ not to be ministered unto ” and “ giveth his life for the sheep ” . A crucifix is the best emblem to show his unselfish love. Secondly, the life of Paul is a legend. He used to be an oppressor and turned out to be a brave warrior who preached the gospel of Jesus. Because of his efforts, the later generations can more easily understand the value and meaning of Jesus’ life. In short, because Paul clarified, through Jesus, the meaning of love and the way to practice love, Jesus’ love was glorified. And from the love manifested by the death of Jesus, we can “ maketh increase of the body unto the edifying of itself in love ” , and therefore “ settle down to life and death by love ” .

According to the attitudes and concepts of Jesus and Paul toward life and death and the meaning and value of life and death introduced by them, Chapter 5 is to apply the study in the life-and-death education and brings up two possible practices. One is the highly valued “ Life Education ” in Taiwan today, and the other is the taboo and

rejected “ Death Education ” . It’s not my real intention to distinguish them, my intention is to start from the so called “ Life ” Education and then to explore the educational implication of “ Death ” . It is not possible to remove the death element from the life as a whole, for death is not only a part of life, but also is intrinsic in life. Therefore, the teaching tasks should start from human’s fundamental problems, that is, the life-and-death lessons and issues.

謝 辭

這一篇論文對我個人的生命意義極為重大。首先，先說昌任的肺腑之言，如無摯愛秀娟一人辛苦的撐起全家重擔，同時肩負照顧愛子恩恩的重責大任，我必然沒有機會，因為進修充電而退出職場，進而走入生命省思的伊甸園中，得有與我生命的根本核心對話的機會，同時還能享受雲遊書海之樂。因此，獻上我的論文，給我最摯愛的老婆，謝謝您，真的謝謝您為昌任無怨無悔的付出。

再者，我樂意地說，如無恩師慧開法師的不辭辛勞，每週給宗教門外漢的昌任一段寶貴的時間，帶著昌任進入浩瀚無涯的宗教寶庫，一點一滴為我建立哲理思考的能力，則我可能在面對新約經典時仍然不知所云。的確，正因恩師一次又一次的提醒我：「回到原典」、「盡信書，不如無書」、「用功一點」，讓我有機會找到自己進入探索新約的路徑，甚至讓我愛上新約的寶貴真理。除此之外，恩師並為我點出「君子憂道，不憂貧」的重要，多少也讓我減去不少世俗的煩憂。而且，最為重要的是，由因恩師超越個別宗教向度的言教與身教，使我在面對宗教真理時，有寬廣的視野與氣度，使得我減少落入偶像崇拜的境況，這同時也為昌任未來在面對宗教多元並存的世界時，建立了基本且合適的概念。

其次，論文口試前，曾親聞輔大陸達誠神父的演講，當時對陸神父的慈祥和藹與溫文儒雅，實有如沐春風之感。因此，當昌任能因論文考試之故，生命有機會與陸神父短暫的交會，這真是昌任的一大福氣；鄒川雄老師是一位虔誠的基督徒，雖未直接修過鄒老師的課，昌任卻特地挪出時間旁聽鄒老師兩門課（質性研究與基督教通論），原因正是因為鄒老師的課極為精彩。另外，鄒老師為人親切，笑容也時常掛在臉上，此更是昌任作為一基督徒的榜樣。因此，當此篇論文的口試之時，能夠邀請到陸神父與鄒老師，實是我一大驚喜，謝謝兩位老師。

入學前，父親從與肝癌對抗半年，後再與它和平共存兩年，直到我入學時，肝癌帶走了他，這個過程昌任始終陪在父親身旁。父親似乎以生命的最後階段在教導我，要我作生命反思、要我對死亡探索，要我瞭解生死乃人生一大事，因為死亡實是生命的最佳老師。父親雖已離我遠去，但正因父親之故，讓昌任帶著勇氣離開職場，進入生死學探索的行列。而這篇

論文的完成，昌任感謝父親以生命激勵我，僅以此篇論文獻給我敬愛的父親。

當然，昌任也要感謝母親在父親去世後，為這個家任勞任怨的支撐。昌任更要謝謝岳父與岳母，用完滿的愛照顧與陪伴恩恩，使得昌任無後顧之憂，這正是給昌任最大的精神支持，在在都是昌任能夠完成論文的重要助力。另外，從前年七月即已開始的友仁讀書會，成員曾包括吳慧敏老師、信義大哥、麗馨、乙雄、丁晨、瑞凱、麗靚、俊廷。後來因老師遠走他鄉與部分伙伴的個人因素，及至目前還有信義大哥、瑞凱、俊廷與我等四位，雖如此，都無減於我們讀書討論與電影聚會的熱情。伙伴們提供我一個讀書討論的最佳場域，讓我可以再讀書會中，盡情的享受論辯與相互激盪之樂，這一群實是我增進哲理思考的好伙伴。同時，也謝謝吾弟壽明與最佳學伴瑞凱，在論文編輯時，及時協助我克服了種種的電腦問題，讓論文進而較為順利，也較有一致的編排，謝謝您們。

最後，本論文能夠順利完成，正是因一直有上帝的同在，所以，謹將一切榮耀歸與上帝。因而，也在此鼓勵生命時常處於黑暗中的我，能堅定地依循耶穌在〈約翰福音〉第八章十二節中所言：

『我是世界的光，跟從我的，

就不在黑暗裏走，必要得著生命的光』

目 錄

| | |
|-------------------------------|----|
| 中文摘要 | I |
| Abstract | II |
| 謝 辭 | IV |
| 目 錄 | VI |
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節、研究動機與目的 | 4 |
| 一、研究動機 | 4 |
| 二、研究目的 | 8 |
| 第二節、研究態度與方法 | 9 |
| 一、研究態度 | 10 |
| 二、研究方法 | 12 |
| 第三節、研究範圍與名詞解釋 | 15 |
| 一、研究範圍 | 15 |
| 二、名詞解釋 | 17 |
| 第四節、死亡與對死亡的反思 | 22 |
| 一、死亡 | 23 |
| (1) 死亡之字義內涵 | 24 |
| (2) 醫學觀點中的死亡概念 | 29 |
| 二、對死亡的反思 | 31 |
| (1) 生死之間的困境 | 31 |
| (2) 再思死亡 | 32 |
| 第二章《新約》死亡概念的前理解 | 36 |
| 第一節、中國傳統思想之死亡概念（以孔孟為代表） | 37 |
| 一、死亡是自然生命之結束 | 39 |
| 二、「未知生，焉知死」的再發現 | 40 |
| 三、重死優於重生 | 44 |
| 第二節、西方傳統思想之死亡概念 | 46 |
| 一、死之典範 - 蘇格拉底 | 48 |
| 二、中世紀基督宗教神學影響下之死亡概念 | 51 |
| 三、近代的死亡概念 | 54 |
| 第三節、《舊約》時代的死亡概念 | 55 |
| 一、生死的源由與困境 - <創世紀> | 58 |
| 二、賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華 | 62 |
| 三、由苦難到超越死亡 | 63 |
| 第三章 耶穌的生死之間 | 67 |
| 第一節、歷史上的耶穌及其人格特質 | 68 |
| 一、歷史上的耶穌（傳道前） | 69 |
| 二、傳道時的耶穌及其人格特質 | 72 |
| 三、最後的旅程 - 十字架之旅 | 75 |
| 第二節、耶穌的生死態度及其所傳達的生死概念 | 80 |
| 一、耶穌的生命態度及其所傳達的生命概念 | 80 |
| (1) 生命的珍貴性 | 81 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| (2) 生命的優位性 | 84 |
| 二、耶穌的死亡態度及其所傳達的死亡概念 | 86 |
| (1) 耶穌所傳達的死亡意識 | 87 |
| (2) 門徒所經驗的死亡意識 | 90 |
| (3) 耶穌與死亡對質 | 92 |
| 第三節、十字架所彰顯的生死價值與意義 | 94 |
| 一、生命的價值與意義 | 95 |
| (1) 捨己的人生觀 | 95 |
| (2) 「愛」(agape) 的人生觀 | 97 |
| 二、死亡的價值與意義 | 100 |
| (1) 挑戰生命的價值 | 100 |
| (2) 生命安息的意義 | 104 |
| 第四章 保羅的愛與死亡 | 108 |
| 第一節、保羅書信中的生死概念與態度 | 109 |
| 一、新生的保羅 | 110 |
| (1) 逼迫者掃羅 | 110 |
| (2) 歸信者保羅 | 112 |
| (3) 苦修與傳道的保羅 | 113 |
| 二、死在罪惡之中 | 114 |
| (1) 罪的奴僕 | 116 |
| (2) 罪的工價乃是死 | 118 |
| 三、因信而生 | 119 |
| (1) 死亡的正面價值 | 120 |
| (2) 因信而得新生 | 121 |
| 第二節、保羅書信中的「愛」之概念與態度 | 123 |
| 一、生命的資糧 - 愛的思維 | 124 |
| 二、動態的生命 - 愛的實踐 | 127 |
| 第三節、「愛」所彰顯的生死價值與意義 | 130 |
| 一、生命之愛 | 131 |
| (1) 愛使生命轉變 | 131 |
| (2) 愛讓生命捨己 | 132 |
| 二、死亡之愛 | 135 |
| (1) 愛是同生同死 | 135 |
| (2) 用愛安頓生死 | 138 |
| 第五章 新約死亡概念之生死教育意涵 | 142 |
| 第一節、生命教育 | 144 |
| 一、自我的生命教育 | 145 |
| (1) 自我封閉的生命 | 146 |
| (2) 自我超越的生命 | 148 |
| 二、愛的生命教育 | 151 |
| (1) 愛的言教 | 152 |
| (2) 愛的身教 | 156 |
| 第二節、死亡教育 | 159 |

| | |
|-------------------------|-----|
| 一、面對死亡的教育 | 160 |
| (1) 重新理解死亡 | 161 |
| (2) 建立死亡意識 | 164 |
| 二、超越死亡的教育 | 166 |
| (1) 生死的共存 | 166 |
| (2) 生死的超克 | 168 |
| 第六章 結論 | 171 |
| 第一節 愛與死亡 | 172 |
| 第二節 研究限制與反省 | 173 |
| 第三節 結論 | 175 |
| 參考書目 | 177 |
| 一、中文書目 | 177 |
| 二、期刊、論文、辭典、報紙 | 179 |
| 三、英文書目、期刊 | 180 |
| 附錄一：關於耶穌的死亡意識 | 181 |
| 附錄二：三次受難的預言 | 186 |
| 附錄三：耶穌在十字架上的十架七言 | 187 |
| 附錄四：十誡 | 188 |
| 附錄五：聖經各卷名稱中、英文對照表 | 189 |
| (一) 舊約聖經 | 189 |
| (二) 新約聖經 | 189 |

第一章 緒論

前 言

「死亡」是生命中至為重要的必然。二十世紀的德國存有思想家海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)在其名著《存在與時間》(Being and Time)一書中，對死亡作了實存分析(existential analysis)，而提出人是「向死亡存在」¹(Being-towards-death)之概念，揭示了死亡是吾人「存在」的一部份。《舊約》時代的一位傳道者也說：「生有時，死有時」(Ecclesiastes, 3:2)，古代的傳道者與近代的哲學家海德格不約而同地，道出了死亡是生命中的必然。如以死亡為基點看生命，死亡應不僅是一個客觀且外在的「未來」事件，更是生命內存的質素之一。正因如此，人不但要認真面對死亡、思考死亡，甚至需將個人之死，視為生命中首要反省的「當下」事件。

老子在《道德經》第五十八章的標題，將人的一生綜括為：「出生入死」，直指生命是始於生而終於死。道家哲學有所謂的「相反相成」之理，意即人通過了「向死的存在」，方才可能抵達「向生的存在」之生命整體性。因此，「生」與「死」以及「生死之間」皆是吾人真實存有的本質本性。易言之，既然死亡是作為人存在的基礎及一生無可迴避的部份，那麼始自個人，進而打破死亡的社會、文化、教育上的禁忌，就有其必要性與重要性。因為人類唯有面對「死亡」、沉思「死亡」、甚至以「死亡」為其師，人類或許才有機會得以從死亡的威脅與挑戰中超克。

事實上，自古而今，人類始終生存在充滿死亡的氛圍中而不自知。瑞典名導演英格瑪·柏格曼(Ingmar Bergman)，曾以《新約聖經》最後一篇〈啟示錄〉為其理路，在他所執導的「第七封印」(The Seventh Seal)中，深刻探討了中世紀末期，當黑死病席捲整個歐洲時，由於當時的醫療條件欠佳，一場瘟疫即可奪去三分之一，甚至更多人的生命。自然哲學家牛頓(Sir Isaac Newton, 1674-1727)，約於一六六五年至六七年，曾因黑死病的恐怖蔓延，而一度回故鄉避難。依此比例而言，不管人們有無感染致死的黑死病，死亡的陰影必隨時籠罩在人們的心裡與生活中。當時的歐洲人便流傳一句「生時不忘死」(memento mori)。誠如顏翔林所云：「著名詩人彼特拉克將黑死病描繪成類似死神形象，一個上身穿黑衣服，表情兇惡的女

¹ 海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，台北：桂冠，1998，頁340。

人，她帶來了恐懼，好像一座地獄，她一邊飛行一邊說：『你們為自己的年輕貌美而驕傲，但不能看到你們的死亡即將來臨』，「人生苦難，充滿災變與死亡」²。影片中，具體描繪了黑死病的恐怖傳染，適足以讓當時的人們，因死亡的普遍性，激發了相當深刻的死亡意識。在此有一弔詭是，本應是充滿巨大威脅的黑死病，卻對人類的生命創造了極為獨特的深思契機，正如當時那句毫無禁忌且廣為流傳的「生時不忘死」。

及至今天的現代人而言，本應因醫學科技的進步，逐漸減少了如過去種種的傳染病而致死。然而，身處二十一世紀初的人類，卻仍需隨時處於死亡的威脅中，何以如此？只要我們打開任何的新聞媒體，即容易看見各種死亡的場景，從過去主要是天災地變導致人類死傷，現今卻有人禍因素逐漸取代天災的趨勢。西元 2001 年全世界的頭條新聞：「美國九一一世貿大樓受攻擊事件，瞬間超過五千人死亡，受傷則不計其數，財物損失更是難以估計」，而這是過去的時代所不可能發生的情形。人類各種文明的高度發展到底是福是禍？似乎應驗老子在《道德經》第五十八章中所謂：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，老子點出了福禍或許僅是一線之隔，甚至無從分辨之，這實是人類世界的一大弔詭。就此而論，不管身處哪一個時代，深思與反省的功夫顯然是極為重要。

基於上述的檢視與反省，筆者在本論文中，提出是否可能讓「死亡」探索成為人類生命的根本關懷之一？再者，正因教育的對象是人，因此，「死亡」課題適可作為所謂生命教育、死亡教育，或是合為所謂的生死教育，乃至於廣義的教育實施時的反省依據。然而，由筆者所勾勒出的問題與疑惑，觀察當今的社會風氣與人們的心理傾向，誠如慧開法師所云：「從人類社會的文化層面與風俗習慣的角度來看，『生死問題』卻又是絕大多數人最陌生而且又最忌諱談論的事情，如此詭譎的情境構成了人生的一大難題與弔詭」³，幾年的生死學相關課程的修習，我們瞭解死亡議題真要成為人類生命的關懷與教育實施的反思之一，其中有眾多難以克服的關鍵與實施時的巨大困境，然正因為困難，所以值得嘗試。

如上述指出，除了天災人禍構成的種種死亡處境外，另一個意料之外的情況是，醫學技術的突飛猛進卻也衍生了種種的生死困境。醫學進步帶

² 顏翔林，《死亡美學》，上海：學林：1998，頁 45-46。

³ 慧開法師，《台灣地區兒童生死教育研討會》〈兒童的生死探索及其象徵式語言〉，彰師大，2000，頁 70。

給人類一大福音，這是不爭的事實，卻也帶給人類許多兩難的問題。例如生命權 vs 墮胎、植物人（或臨終病人）vs 安樂死、複製人或複製器官 等等爭議問題。醫療技術所衍生的兩難狀況，雖非本文所要處理的問題，但仔細探究皆與死亡問題有關。如就死亡過程與醫學科技側面來看，人類經歷死亡的方式與死亡的時間，因為醫學進步已起了極大的變化。

依前者所指，從某個層面來說人的「生、老、病、死」，幾乎完全都交給醫院了，死亡已從人類的生命及生活中抽離出來，陪伴人面對死亡的，常是陌生的醫院及冰冷的延命器具，人面對死亡時，可能獲得啟發的終極關懷，反而被程序性或公式化的處理所取代；後者所云，死亡時刻的決定，似乎也被醫學技術與醫療法規所取代，在此，人類對此的反應，似乎僅能保持沉默或無言以對。就此而言，實是人類生死的一大困境。再讓我們進一步就未來去推測，生死之間的兩難問題，將更可能因科技的飛快進步，而更形複雜與難解。因此，如要能適度的因應與對治，恐怕就不得不重新思考死亡所衍生的種種課題。

對治這個人類醫學關懷的缺口，已故學者傅偉勳曾以「生死學」為基底，據此提出所謂「臨終精神醫學與精神治療」(Thanatological psychiatry and psychotherapy) 的概念。意即將「死亡學 (thanatology) 與精神醫學 (psychiatry)，以及精神治療 (psychotherapy) 結合」⁴，作為臨終病人精神性需求的照顧與關懷。因為，醫學科技的重心著重於身體的照顧，而人於臨終時之死亡心理性與精神性的種種需求，必要充分結合精神醫學與死亡學，作為面對死亡的病人之全人關懷，此也逐漸展現於「去醫療化」的安寧照顧理念中。傅偉勳的創見與關懷，事實上，就是一個面對人類因生死課題的可能困境，提出了一種可能的思考或方案，或許仍難完全解決此一困境與難題，但至少這一步有無比的重要性。

反之，我們要問：「人類真的有關懷『死亡』的需求嗎？」。如依哲理的脈絡予以探索，即便是無神論者，意即認為死亡就是灰飛湮滅，仍有某種程度的確信，相信某種死亡的世界存在。誠如基督新教的哲學神學家保羅·田立克⁵ (Paul.Tillich,1886-1965) 所言：「人有種種精神性的關切，它

⁴ 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，1993，頁 12。

⁵ 由於筆者在行文中，引用不少保羅·田立克的觀念，為避免過於繁複與冗長，以下皆以田立克直接稱呼之。

們是迫切的、終極的，人最關切的，是自己的存在與意義」⁶。無可置疑，這或許正是人與動物幾希之異，以及也是人之為人的根本課題，無人具有充足理由可以迴避生命存在的意義探索。不管人類對於神學家的思維，其看法如何？人類面對他人或自己的死亡時，內心深處容易浮現此一大哉問：「人死後到哪裡去？」，少有人會滿意台灣民間的制式答案：「他去蘇州賣鴨蛋了」。或許面對他人之死時可以刻意迴避，因為他人之死，可事不關己；然就人終需一死，誰能迴避探索的責任呢？事實上，愈是逃避死亡思考的人，恐怕只會讓自己愈是遠離生命的本質真相。

宗教的主要責任，就是要協助人類經由個人之死的探索，去試圖尋找死亡可能的意義與價值，換言之，生死問題的探索與對治，乃是宗教之所以必須存在的最大理由。當然，筆者不否認死亡課題有適合於其他學科切入之側面，然真要挖深死亡的內部意涵，如無加進宗教義理之向度，恐無畢其功的機會。

第一節、研究動機與目的

一、研究動機

曾有教育家為文指出，在教育的多重目標中，「教育」首應具有「喚醒」與「搭橋」的特性與功能。而既然教育應具備此兩種特性與功能，筆者以此為憑，提出或許可讓教育，作為「喚醒」人類遺忘死亡事實的中介；接著，再讓教育成為一座在生命與死亡之間，架起一座不再只是恐懼、逃避、禁忌，而可能是接納、面對、學習的橋樑。根據《聖經》的記載，施洗約翰誕生後、耶穌出生前，此時的猶太人引頸企盼的是，有人可以：「照亮坐在黑暗中死蔭裡的人，把我們的腳引到平安的路上」(Luke, 1:79)⁷，而這不也是古今中外所有人面對生命的終結，而無從抵抗時的期盼嗎？在約翰心中，將要誕生的耶穌，傳道三年半馬不停蹄傳達生命的新資糧與死後的新世界等福音時，不也是要喚醒人類面對死亡的重要性嗎？最後，祂毫無抗拒的走上十字架時，不也是要成為人類生死之間一座平安的橋樑嗎？

⁶ 傅偉勳主編，《永恆與現實之間——當代宗教思想家》，台北：正中，1991，頁190。

⁷ 筆者論文中所引的《聖經》原文，乃直接引用中文版「和合本」的經文，而註解取用英文，是因部分中文《聖經》的篇名，會有太長的現象，如〈帖撒羅尼迦前書〉，可能會造成論文閱讀與編排上的困擾，相對的，英文則較短。對此，筆者在文末的附錄五，附有聖經各卷名稱的中英文對照表，可供參照。

的確，如果我們的教育完全不談死亡是什麼？死亡是威脅亦或是挑戰？或死亡是威脅也同時是挑戰？死亡的價值與意義可能何在？也不追問生命的本質或目的時。而學生受教育僅停留在授業階段，毫無傳道與解惑（尤指生命之大哉問）之教育，因而對於人類生命的整體意義，以及與人類生存、死亡息息相關的主題，全然無知。那麼這樣的教育，似乎就遺漏了最為重要的一環。曾志朗為此而為文，點出了其中一環：「生命教育 - 教改不能遺漏的一環」⁸，筆者甚表贊同曾志朗所意識到，關於「生命」教育的重要。但生命教育如果去除同是生命的大哉問：「死亡」議題，那麼生命教育的實施，恐怕仍遺漏了重要的另一環。這也是為何筆者在探究死亡與教育之間的相互關係時？以「生命教育」與「死亡教育」兩大面向切入之故。

在就讀「生死學研究所」之前，筆者曾有四年的高職教育工作經驗，對教育有一些初淺的了解與學習；另外，筆者也是一位基督徒，雖已有十年的宗教信仰，但也只是一些基本的宗教知識而已。經過生死學研究所四年的學習與體驗後，面對此一普遍人生的大哉問：「生死大事」，筆者真只能借用西哲蘇格拉底（Socrates, 470-399, B.C），在真理探索過程中所說，他唯一真確的智慧，就是「吾知吾之無知」；比蘇氏稍早的至聖先師孔子（約於 551-479, B.C），在《論語》〈子罕篇〉中，也說過：「吾有知乎哉？無知也」，東西兩大哲人，對真理的謙虛態度，真有異曲同工之妙。

筆者雖需體認哲人在真理探索上應有的態度，然同時筆者面對基督宗教的真理時，對耶穌所言：「天地要廢去，我的話卻不能廢去」（Luke, 21: 33），有需筆者進一步琢磨之處，這正是筆者研究動機的一大重點。因此，關於真理的探索，不僅值得讓筆者當作本論文的研究對象，更值得筆者將此作為探索生死議題的研究起點。所以，筆者就以「無知」作為探索生死課題的起點，並以基督宗教的義理作為中介，開始吾人不斷地、深入地探索人生的根本問題，作為如蘇格拉底所說：「真知即是德行」的可能開始。

其次，在以死亡為核心的宗教性追問中，筆者擬從《新約聖經》中的兩大主要人物：「耶穌」與「保羅」著手。除了是論文處理上的限制外，也因耶穌與保羅是基督宗教中，最為重要的兩大人物。因而，再進一步再探

⁸ 曾志朗等著，《享受生命 - 生命的教育》，台北：聯經，1999，頁 1。同文也刊載在聯合報，88/1/3，第四版。

討《新約》「死亡」概念可提供給生死教育的價值與啟示。事實上，《新約聖經》處處充滿豐富的死亡概念，對於死亡概念的探討來說，應可提供適當的題材與方法。當然筆者也必須說明，基督宗教以外的宗教，不管是道教、佛教、回教等，在生死議題上都是「富教育性的宗教」，也都能提供「富宗教性的教育」。因此，行文中對某些概念的論述，將借用其他宗教的解釋作為補充與對照，這也是筆者一貫的基本立場。

基督宗教神學的學術研究，在西方是大學中最受關注的議題之一，其研究之質與量早已不可勝數。但在國內除了神學院予以必要關心外，國內公私立大學礙於宗教教育政策的限制，以及主管當局長期漠視宗教研究的需要，致使關於宗教各種面向的學術研究，直至近幾年才逐漸獲得開放與重視。而中小學的宗教教育，政策似乎仍相當模糊。瞿海源在《台灣宗教變遷的社會政治分析》一書中，第十五章即針對日本、韓國、新加坡、美國、德國和台灣等六國，作宗教教育之國際比較分析。台灣關於公私立中小學施行宗教教育，並無明確的法律規定，然卻對私立學校可否施行宗教教育給予限制，意即雖無法律明文規定，卻不得實施，大學部分雖已核准宗教系所的成立，然單一宗教研究系所仍限制設立。

對此，鄭志明即從政府機構中，單位的設置狀況來看宗教教育，他如此質問：「台灣有宗教教育政策嗎？如果有的話，並不在管理正規教育體系的教育部的權責內，而僅於內政部一個負責宗教業務之『科』的層級，人少事繁，對宗教教育採報備制，實際上是放牛吃草，從未正視過宗教教育的問題」⁹。另外，國人對基督宗教有「那是外國人的神」之刻板印象，因而較易產生所謂的排外思維，同時也會有較多先入為主的負面印象。因此，對《聖經》的各種研究，除了基督宗教的神學院外，可說是相當缺乏¹⁰。從其《聖經》所蘊含的豐富真理來看，實有些可惜。筆者期待自己能對國內正在起步的宗教學術研究，能夠作一些耕耘的工作，特別是在信仰人口比例佔少數的基督宗教上，更具必要性。

⁹ 鄭志明，《台灣新興宗教現象 - 傳統信仰篇》，嘉義：南華大學，1999，頁 270。

¹⁰ 近幾年國內教育主管當局在宗教教育政策上已逐漸鬆綁，宗教系所的設立已獲得核准。最近更在研議宗教學院（神學院、佛學院等）學歷資格的承認，對於國內神學的學術研究上的缺乏應可改善（取自台灣教會公報周刊，2000/11/26，2543期）。筆者為尋找研究過程中的輔助資料，幾次上網到國家圖書館與國內幾個主要大學圖書館，關於基督宗教的相關資料所佔比例甚低。為何會如此？除了某些客觀的環境因素之外，應與過去未鬆綁宗教教育政策有關，以致這類研究付之闕如。

教育工作實為一門相當吸引人的工作。筆者以為甚至不能將教育視為一份工作，憶起四年的教育工作歷程中，最快樂的經驗莫過於與學生相處的時候。面對「充滿生命」的學生，讓筆者能在教學相長的互動中，享受十足的「師生交融」之樂趣。對此，筆者肯認孟子所認為的君子三樂中，其中一樂，只有作之師才能享有的快樂，就是〈盡心上〉中所謂：「得天下英才而教育之」。教育可說是所有職業中，最具生命活力的工作。許慎的《說文解字》定義了「教」是「上施下效」，這意謂了老師與學生在教學互動中，其過程是充滿生命動態的交流，而非教師靜態的面對一事或一物。

由耶穌與保羅在死前不約而同的提醒門徒與群眾，我所給您們的，並非只是話語的傳達，更是生命的榜樣，供您們依循與效法。就生命實深具神聖性而言，生命交流的過程也是非常神聖的。只是國內以升學為主的教育體制，常使得老師易把「充滿生命」的學生，教成「死氣沉沉」的考試機器，讓許多的青少年在考試的書海中，迷失了生命的方向，多少也形成了學生存在的虛無與徬徨感。因此，也使得許多學生轉而追求感官的刺激，而產生了相當多的青少年身心失調問題。筆者在面對人類習以為常的思考路徑：「生、老、病、死」時，將採取逆向路徑思考，從死亡談起，期待能透過宗教義理的探索，歸納一些研究心得，作為注入教育概念中可能的活水泉源與反思資糧。

美國前第一夫人芭芭拉·布希（Barbara Bush），在一場對衛斯理女子學院（Wellesley College）畢業生演說中，她邀請了會場所有的人，特別是學生與教師，一起面對生命的盡頭：「死亡」，所給出的反思契機，作生命的反思。她說：「作為醫師、律師或企業領袖職責儘管重要，但你首先仍是一個人。人與人的關係 - 配偶、子女和朋友，是你最重要的投資。在你生命的盡頭，你不會後悔沒有通過某次考試，沒有贏得某個案子，或沒有做成某件生意。你會遺憾沒有花時間陪伴丈夫、孩子、朋友或父母」¹¹。事實上，人只要願意意識到死亡在生命中的真實存在，更願意讓整個人對質死亡的事實。基本上，死亡不僅可減少在親情、友情、愛情相處上的遺憾，推進一步，因探索死亡的種種課題，甚至可能改變整個人的生命。

¹¹ 史蒂芬·柯維著，汪芸譯，《與幸福有約》，台北：天下，1998，頁 2。

二、研究目的

就研究目的而言，除前述的研究動機外，筆者也希望能從本篇論文撰寫過程中，能對自己的宗教哲理，有更充分的學習與認識。再者，亦可藉此訓練筆者在宗教義理的哲學思辯功夫，讓筆者能增進宗教義理的了解及與其對話的功夫。同時也將藉此檢視整個自我，尤其是透過論文研究，而與自己生命的本質對話，期能讓生命的內涵因死亡的探索而有所提升。這些將是筆者人生中重要的功課，當然也視死亡為筆者生命的根本問題之一，值得筆者窮一生之力探索，再探索。

本研究的目的是，將試圖理解《新約聖經》中，關於耶穌與保羅所傳達的死亡概念及其態度，並且探索由之而來生死價值與意義，其後對死亡與教育之間的可能辯證關係予以探究，希望能達成下列幾個目的：

(1) 探索《新約聖經》中，關於耶穌與保羅的死亡概念，在整體人生之中，可扮演的角色及其意義，並由此探究他們的「死亡」概念與「生命教育」與「死亡教育」之間的相互關係。

(2) 從耶穌的時代與思想背景，去理解耶穌所傳達的生死概念及其態度，並通過祂的生死之間所透顯出的價值與意義，予以歸納分析，嘗試尋找出合適於當代的新理解與新詮釋。

(3) 歸納使徒保羅所傳達的生死概念及其態度，以及探索其中所蘊藏的價值，爾後分析保羅所詮釋關於「愛」的意涵，以及由「愛」所彰顯的生死價值與意義。

(4) 探索耶穌與保羅所彰顯的生死價值與意義，同生命教育、死亡教育之間的可能關係，並試圖詮釋《新約聖經》所蘊含的死亡概念，在生死教育上的啟示與價值。

事實上，生命絕不等於基本生存而已，而教育也絕不同於升學考試而已。哪些生命中重要的質素被遺忘，已超過兩千年的基督宗教與百年大業的教育可為此作些什麼？在在都是內存於筆者的研究目的之中。

第二節、研究態度與方法

研究方法是決定研究成敗的一個重要關鍵。因此，筆者將就與研究主題有關的幾個主要部分予以釐清。首先，就內容而言，《新約聖經》中的〈四福音書〉與〈保羅書信〉是本研究過程的主要依據與文本；就課題而言，本論文的主要內涵，是《新約》中關於耶穌與保羅兩個人的「死亡」概念，以及由死亡概念所引發的種種課題。然而，我們也瞭解到，生死恐難予以截然分割，因而，由死亡而引出的生死一體概念及其價值與意義，將是本研究的重要指引。也因此，再進一步探討，可帶給生死教育什麼資糧。

因此，本論文採取的研究方法，主要是詮釋學研究法。筆者於此雖指出本論文的研究，以詮釋學為主。然而，在對宗教義理作理解與詮釋探究時，亦將包含對歷史相關記錄的研究，以及關於基督宗教思想史的可能脈絡與文意內涵之探究。對此，無論是詮釋學研究，乃至於包括歷史記錄與思想史的探究，誠如田立克所謂：「就歷史真理而言，詮釋者亦涉足其中；因為信仰真理代表完全地參與」¹²。的確，與真理對話的同時，筆者必然是全人的理解與領悟涉足且參與到其中，怎可能完全置身於外。也因此，在其研究態度上，筆者將會試圖就傅偉勳在詮釋學探索過程中，提醒研究者應具備的研究態度：「真正的詮釋學探索必須永遠帶有『辯證開放』的學術性格」，筆者將依此作為論文研究的努力目標與基本態度，而這也可避免筆者成為一位坐井觀天的研究者。

對歷史記錄與思想史的探究而言，黃光雄曾認為：「歷史的意義是指『往事』、或往事的記錄」¹³。然而，歷史所呈現的意義，恐怕不僅是歷史往事的記錄而已，對歷史的研究與探索，更有其「鑒古知今」與「鑒往知來」的任務與使命，甚至知來更重於鑒往，否則不就只是一門考據之學而已。本篇論文的主要資料是《聖經》，它包含距今已有兩千年歷史的《新約聖經》，以及年代更為久遠到公元前五、六世紀的《舊約聖經》。並且整本《聖經》還柔和著歷史、傳說與神話等等不同成分，這些成分難以分割，也不可能完全分割開來。再者，整本《聖經》也非一人、一時、一地所完成的經典。

¹² 保羅·田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁75。

¹³ 黃光雄，《教育研究方法論》〈教育的歷史研究方法〉，台北：師大，1995，頁195。

另外，還包括《聖經》作品當時產生的環境，大部分皆與我們現代的環境截然不同，例如使徒保羅寫信給哥林多教會，乃要回答當時教會所遭遇的問題（大約西元五四~五六年），凡此種種，皆是筆者面對已有一段歷史的《聖經》，作歷史文獻與思想史研究時，不得不謹慎之處。的確，如欲探索《新約聖經》與其歷史因素之關係，即需對第一世紀的社會變動、政治條件、宗教背景等脈絡盡可能有所了解，此等皆為研究過程的基本功夫。而且，筆者可能將要面對的是，恐難有絕對客觀的歷史資料可資為憑，此等皆是筆者為文時，應極為細心之處。

推進一步而論，作歷史記錄與思想史的研究，將會是研究者與其史實間，研究者與自我持續不斷交互作用的歷程，同時更是研究者的現在與過去歷史之間，永無停止的對話。的確，對早期基督宗教的歷史記錄與思想史之探究，乃是詮釋者與歷史間，以及詮釋者與經典作品間的對談。因此，兩者理應朝向充滿創造性的對談（a creative-dialogue），而非僅是筆者重組歷史的堆積。因此，研究者如欲有創造性的對談，似乎就需把握「辯證開放」的學術性格，否則此等研究恐怕僅是停留於考察「堆積的歷史記錄」罷了，一旦如此，將無法彰顯宗教義理之深刻內涵。

一、研究態度

在筆者的研究態度方面，首先，筆者在面對充滿啟示信仰的《聖經》，為了盡可能避免個人宗教信仰，影響了研究的客觀性，而造成可能的偏見（筆者也曉得偏見未必全然是負面）。以及，因《聖經》的歷史研究、考古學研究大都是基督教徒的作品。因此，筆者有必要盡量選擇非基督教徒所研究的《聖經》史料，或護教性較少的學術研究（如田立克的著作）。除此之外，筆者也參考牟鍾鑒所提之觀點：「研究宗教的最佳位置和態度應是在『信與懷疑』¹⁴之間，所謂『信與懷疑』之間的含義，即是在研究過程時可以忘我的投入，作一番身臨其境的思索與體驗，即所謂『進得去』；亦可對研究對象作立體化的、全方位化的和歷史的考察，以便作出恰如其分的

¹⁴ 牟鍾鑒原採用「信與不信」作為說明研究宗教的最佳位置與態度。筆者認為將「信與不信」並立作為研究宗教的態度，恐落入二元對立非無即有的兩極思維，對於宗教研究的把握易因不信而產生誤解。因此，筆者借用牟鍾鑒先生的宗教研究思維，同時參考田立克在《信仰的動力》第一章第五節所探究的「信仰與懷疑」之概念，將之修正為「信與懷疑」。因為信仰必然含有「懷疑」的成分。畢竟《聖經》一書，只是真理的最佳展現或是最佳見證，或如田立克指出的「指向真理」，而非就是真理本身。以此作為宗教研究的基本態度，應會得到較少的誤解。

時空定位分析，並進行整體性的思考，即所謂『出得來』¹⁵。所以，研究者需帶著信方能「進得去」，同時也要保持懷疑而能「出得來」。

筆者以為對信仰的內容之懷疑，並非不信，而更是一種將要肯定之努力，借用傅偉勳引用哲學家文德爾班，對笛卡兒「方法上的懷疑」中所論：「『笛氏的懷疑，不是絕望，而是確實性的出發點』」。這種懷疑又是「暫時性的」(provisional)，因為懷疑本身只是手段¹⁶。一個深具辯證開放態度的研究者，即便是對所研究文本有懷疑，然他的懷疑，並非是為懷疑而懷疑，而僅是在過程中有懷疑。此種過程中的懷疑，其結果往往是對文本一種負責任的態度。

此外，《聖經》是本論文的主要研究資料。因此，對《聖經》所做的歷史記錄與思想史的研究，以及義理詮釋時，必須要面對「啟示與信仰」有關的神學命題。基督宗教的基本教義派認為《聖經》全然是上帝的啟示，字字句句皆是上帝親口所說的話，不容許有些許的懷疑。然而，誠如田立克在《信仰的動力》一書中，表達了他個人辯證開放的學術性格：「《聖經》中的信仰真理毫無謬誤的想法並不正確」¹⁷，不可避免地，《聖經》仍可能出現有意的修改，或是無意的錯誤。

因為，《聖經》是一本由人寫出來的書（《聖經》並非耶穌的著作），其寫作過程無非是以信仰體悟為基本立場；林天民則站在宗教人類學的立場也有類似的說法：「《聖經》是有限的人體驗到無限的上帝，而通過當時的文化來表達人對上帝的信仰」¹⁸。不僅當代對啟示與信仰的立場已能有如此的開放態度，早在初代教會時代，使徒彼得亦有此一開放自覺之意識，他說：「因為豫言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來」（II Peter, 1: 21），彼得清楚指出是人受上帝的啟示而有所感動，因而以當時的文字記錄下來或語言敘述出來。

先知雖可能體悟到絕對、終極的經驗，因而呈顯於講道或留下文字。然而，不可否認，先知們仍舊是有限之受造物，誠如使徒保羅所謂：「我們現在所知道的有限，先知所講的也有限」（I Corinthians, 13: 9）。從《舊

¹⁵ 牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，台北：唐山，1995，頁 307。

¹⁶ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民，1996，頁 268。

¹⁷ 保羅·田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁 84。

¹⁸ 林天民，《基督宗教與現代世界》，台北：商務，1988，頁 51-54。

約聖經》的眾多先知與讚美詩作者，到《新約聖經》時代耶穌的門徒，皆是將其個人對上帝或耶穌所啟示之話語而得之經驗體悟，以相當震撼人的文字呈現其內容或所謂的真理。就此而言，信仰即應包含如田立克所說：「懷疑」(doubt)的成分，具體的說明，這方才是一種對個人存在的真實懷疑。

如從基督宗教中不同的宗派去理解，英國基督新教的約翰·希克曾將之分為：「啟示與信仰的理解，基本上還有羅馬天主教所持的「命題觀」(proposition view)與二十世紀在新教內頗為流行的「非命題觀」(non-proposition view)之概念。命題觀就是神將啟示的內容，用述句(statement)或命題表達出一組真理；非命題觀就是神學的命題並非被啟示出來，神學命題表現的是人在了解啟示事件的意義時所做的努力」¹⁹。「命題觀」所強調的是神將真理啟示在《聖經》中，人們只要相信，無須懷疑其真偽；新教指出了解啟示真理的是人，理解過程摻雜人的影響因素，較具理解上的開放度，也較符合學術研究的開放性格，雖有所謂「命題觀」與「非命題觀」的不同，兩者並無優劣上下之分。只是，新教信仰的基本態度，較接近傅偉勳所謂：「辯證開放」的學術性格，這也是本論文在研究過程中，需面對與思考的課題。

不論是天主教的命題觀；或是新教的非命題觀。筆者的目的不在證明宗教信仰命題可能的真偽，而是希望通過對宗教義理作哲學探索，而能對死亡在基督宗教義理上之深刻意涵，有更進一步的認識。不容否認，從《聖經》解釋學而言，《聖經》是一本事實（它帶有「相當的人味兒」）與啟示（它也充滿上帝味）並重的經典。對此，康德（Immanuel Kant, 1724-1804）也認為《聖經》是一本既具認知事實，也蘊含啟示意義的書，這已普遍獲得認可。因此，筆者對宗教義理的認知事實與啟示意義，做哲學方法學上的思辨與分析，以盡可能減少傳教性質的論述，似乎是特別的重要。特別也是希望通過方法學上的引導與解釋，方可能使得筆者原有素樸性的理解，轉而成為學術性的理解。此等皆為筆者應有的研究態度。

二、研究方法

「詮釋學」(Hermeneutik)的起源，可追溯到古希臘神話中的信使「赫梅思」(Hermes)，他的職責就是將諸神的信息傳達給人類，因此，傳達過

¹⁹ John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1973, pp. 48-67.

程即涉及了神意的理解與詮釋。畢恆達點出早期《聖經》詮釋的某種轉變：「詮釋方法的發展與成形卻要等到宗教改革時期對於教會壟斷《聖經》解釋的攻擊，屬於路得教派的神學家佛拉休斯（Flacius）曾主張應該以《聖經》文字本身來理解《聖經》，亦即透過語言的分析與解釋去揭示蘊藏在《聖經》中的神的旨意。

因此，理解的對象是神的旨意；理解的過程是《聖經》文字背後的原意」²⁰。中世紀希臘傳統教育中，最為重要乃是關於《聖經》的詮釋，當時結合語言文學與《聖經》詮釋，開展出兩個主要學派與方向，其中以費洛（Philo）、奧利真聶（Origenes）為首的亞歷山大學派（Schule von Alexandrien），主張超越文法圍限之詮釋，進而探索經典之內在心靈與精神的意義。而奧古斯丁（St. Augustin）將詮釋學說及其符號與語言理論結合，因而把單純字面意義之探索留給自由七藝，在神學上僅處理象徵性的意義。此等皆為後來的《聖經》詮釋學，奠下良好發展的基礎。

質言之，通過詮釋學研究的歷史積澱，也加深了詮釋學前所未有的深度，誠如楊深坑認為奧古斯丁戮力於《聖經》詮釋的探索後，有所謂：「中世紀之詮釋學經過奧古斯丁在理論上的加深後，形成一個結合歷史 - 文字、隱喻 - 神秘、行為 - 道德以及類推 - 末世論四個層面意義之詮釋學規範」²¹。上述觀念已經算是現代詮釋學理論的一個基本原則，即文本應依其自身，而非外來的獨斷教義來理解，所以理解需要的不僅是教條指引與文法規範，更是對於詮釋規則的系統性運用。被喻為「現代神學之父」的許萊爾馬赫（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834）甚至認為詮釋過程，需同時重視文法（grammatical）與心理（psychological）兩種視域，只偏其一，都難進入當時作者的內心世界，而且將可能忽略原作者的洞見與精神，進而錯失「再經驗」（re-experience）作者的心路歷程。

除了許萊爾馬赫所提出同時重視的文法與心理外。就文本的詮釋而言，高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-）則認為詮釋者，總會受到他個人的一套「成見」（pre-judice）所引導，因為文本與詮釋者都會帶著個人的歷史傳統與視域（horizon）進行詮釋。對此，十六世紀啟蒙時期的哲學家，甚至直接認為「成見」是全然負面的，因此，哲學家在尋找客觀真理的過

²⁰ 畢恆達著，胡幼慧主編，《質性研究 - 理論、方法及本土女性研究實例》〈詮釋學與質性研究〉，台北：巨流，1996，頁 27-45。

²¹ 楊深坑，《理論 詮釋與實踐 - 教育學方法論論文集》，台北：師大書苑，1988，頁 126。

程時，應該加以克服。而高達美認為「成見」並非全然是一件壞事，而是在：「了解新事物必須有先前的理解，也就是可對事物的陌生性加以克服，並將之轉化為熟悉的事物」²²。是故，無論是前理解所造成的可能成見，或是研究者再經驗作者當時所著的文本，我們知道這兩者之間有形的時空距離，與無形的心理距離終究無法完全加以克服。然而，誠如莊雅棠進一步的理解：「詮釋就是要達成一種視域融合（fusion of horizons），一種文本的過去視域與詮釋者的現在視域之融合」²³，這也意謂一種可能，即便是文本的過去視域與詮釋者的現在視域隔著千山萬水，如通過詮釋方法學上的運用，是可能橫跨過重重阻隔，而達至適當融合的可能理想。

然而，筆者藉狄爾泰曾質問過的思維：「詮釋學所關切的問題，即緣自於下述的問題：『這一種知識（也就是有關於獨特的人類存在若干偉大的形式的知識），是有可能嗎？而且，我們有什麼方法，能夠證得它呢？』。更明確的說，它就是：『是否能夠把這種獨特者的理解，提升到普遍有效性的層次？』、『一個個別的人，怎能夠靠著若干感官的提示，以對另一個個別的生命表現，作一種客觀的、普遍有效的理解呢？』」²⁴。狄爾泰點出了諸如《聖經》作者們的獨特見解，後世的詮釋者如何使之得到普遍有效的理解？這顯然是一個詮釋學上的重要課題。

狄爾泰此言，或可借來理解耶穌為何只：「用比喻，對眾人說話」（Matthew, 13:34）的可能源由，哈維·寇克斯（Harvey G. Cox）甚至如此形容：「這種表述方式既頻繁又有效，以至於在今天，比喻幾乎已經變成了耶穌教導的同義詞」²⁵，通過比喻，讓耶穌的教導突破文字語言指涉範圍，進而引發聽者或閱讀者活潑的聯想與探索之契機，而詮釋學研究不正是一種比喻的闡述與說明。佛教的佛陀本不願說法，乃因憐憫眾生沈淪於生死苦海，而就其當時的文化境況所提供的意象與概念，來為眾生說法。因此，欲對耶穌的比喻或佛陀說法的內容予以進一步詮釋，隨即要面對狄爾泰在詮釋學所提出方法上可能的限制，當然這也是筆者在《聖經》詮釋過程中所應時時省思之處。

²² 畢恆達著，胡幼慧主編，《質性研究 - 理論、方法及本土女性研究實例》〈詮釋學與質性研究〉，台北：巨流，1996，頁 27-45。

²³ 莊雅棠，《意識型態批判與聖經詮釋學》，嘉義：信福，1995，頁 31。

²⁴ Rudolf Bultmann 原著，陳俊輝譯，《新約聖經與神話學》，台北：使者，1989，頁 103-104。

²⁵ 哈維·寇克斯著，孫尚陽譯，《基督宗教》，台北：麥田，2002，頁 42。

的確，宗教義理的詮釋需要面對的，其一正是能否普遍化的課題，狄爾泰在此提出值得深思的問題。對此，筆者借用美國聖公會牧師約翰·堅能在他的《大乘神學》一書中，對此一問題的看法：「教理之獲得有效性，是由於它是被一已覺悟的菩薩或佛，在特定處境的亮光中，基於某些脈絡上，巧妙地陳構出來，引導其他人進入醒悟與和平」²⁶。事實上，研究者的先前理解，將會影響對現代世界的理解與過去史實的資料選取。因此，綜合以上種種可能的限制與反省，研究者在研究過程中的個人反思與意識型態的自我批判，似乎就顯得重要了。據此而言，當研究者無法也不可能自外於理解與詮釋過程時，甚至進一步需將研究者（筆者個人）做為反省的對象之一。此一反省思維的建立，也是批判詮釋學家所要對治其詮釋過程中可能的阻礙與扭曲，再直言之，也就是研究者要預備出自我批判的心理能量與研究空間。

基本上，本研究將參考詮釋學中的反省思維，作為研究過程的方法原則，意即盡可能達至沈清松所指出詮釋學方法的主要步驟：「從解釋到理解到批判」²⁷。第二章之開展，需先盡可能客觀的理解《聖經》的義理，以形成筆者之「先前的理解」，也是所謂「出得來」，同時在理解《聖經》義理時，更要能「進得去」，意即有一番身臨其境之「真理的經驗」，這個層次的詮釋，類似於佛學之「依義解經」的方法，此乃是本研究的基本功夫。同時筆者也會試圖作「視野的融合」之詮釋，意即探索其中的價值與意義。三、四章也就是要直接以《新約聖經》中的兩大核心人物，關於耶穌與保羅的之生死態度及其所傳達的生死概念，以及其中所蘊含可能的深意，同時作為生死教育上可能的「運用」資糧。最後，期盼通過宗教義理的教育蘊涵之探究，期能對「生命、死亡」教育提供一些參考價值。

第三節、研究範圍與名詞解釋

一、研究範圍

本研究主要的經典是基督新教的《新約聖經》，然《新約聖經》包括在整本《聖經》中，與《舊約聖經》之間，有如臍帶相連之關係。就其《聖經》的歷史文化、地理背景而言，《新、舊約》兩經一脈相承密不可分，有

²⁶ 賴品超著，《輔大宗教學研究第二期》〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，台北：輔大，2000，頁 250。

²⁷ 沈清松等著，《當代西方哲學與方法論》〈解釋、理解、批判 - 詮釋學方法的原理及其應用〉，台北：東大，1988，頁 27。

其相互整體之關係。耶穌也曾說：「你們查考聖經，因你們以為內中有永生；給我作見證的就是這經。」(John, 5:39)，祂在世之時，《新約聖經》尚未出現。是故，當時祂所指的《聖經》或「這經」，應是影響祂甚巨的《舊約聖經》；

再者，基督宗教早期的教父時代，甚至如此視兩者的關係，「《新約》包含於《舊約》中，而《舊約》是《新約》的根基，或者認為《新約》隱藏在《舊約》裡」，在在說明了《新、舊約》之間特殊且密切的關係。因此，本研究顯應包含整本《聖經》，然因一篇論文必然面臨議題內容、方向、目標，以及筆者對文本掌握上的限制。因此，筆者仍以《新約》之中，耶穌與保羅的相關死亡概念為主，而《舊約》將是本論文的重要輔助資料。

再就《聖經》的歷史記錄研究來說，從神創世、亞當被造到以色列第一位《聖經》領袖亞伯拉罕出生為止，這段時期，神學家稱為創世神話時期。亞伯拉罕（據記載推測，約西元前兩千年）開啟了《舊約》時代後，一直到西元前約四百年左右，即有先知預言，在耶穌降世的日子來到之前，將有一位先知，名叫以利亞要先來作為《舊約》時代的結束。往後到《新約》使徒時代（西元第一世紀）中間，歷史學家一般稱為「兩約之間」，又稱先知的「靜默時期」(Silent Period)。所謂靜默，也就是沒有任何先知為以色列發聲與叮嚀，或是代表上帝呼喚他們之意。此時以色列人耳根雖然清靜，局勢似乎也異常平和。然而，在當時的以色列人心中，卻一點兒都不平靜，這似乎預示了過去先知的呼喚，已是船過水無痕。這時，以色列人心中仰望著上帝再派一位先知來，以消除他們內心的恐懼與擔憂。

因此，誠如約翰所言，耶穌降生是世上的：「真光，照亮一切生在世上的人」(John, 1:9)。兩約間約四百年結束時，黑暗的時代因耶穌的降生，開啟了基督宗教的時代，也打開了照亮世界的光。《新約》正典之形成是在耶穌死後，門徒接受耶穌所留下的使命：「你們要去使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名給他們施洗」(Matthew, 28:19)，為此使得福音往萬國（猶太人以外的國家）傳揚的運動。但當時門徒只有《舊約聖經》可用，於是門徒初傳福音時，開始按他們所體悟及親眼所見提筆作書述說 (Luke, 1:1)，耶穌死後約一百年內，陸續完成了〈保羅書信〉、〈普通書信〉及〈啟示錄〉。約到公元四世紀後期（公元三九七年迦太基會議），《新約》正

典才算正式確定。以上所述，乃是約略就歷史脈絡，描述本文時間上的研究範圍。

其次，就《聖經》地理的研究而言，耶穌時代的巴勒斯坦，大致上是希伯來人的主要活動空間，如就經文內容與《聖經》地圖所顯示，地理位置可包括現在的以色列，及部分在現在的約旦王國境內。巴勒斯坦除了是三個宗教的發源地：「猶太教、基督宗教、回教」，在當時，它更位居在歐亞非三大洲軍事、商業、交通的要衝上，在人來人往的多重互動與頻繁接觸中，產生了特殊的宗教文化與諸多的歷史事件。根據歷史記載，國父孫中山先生十四歲前，生長於廣東香山縣，由於近於中西文化交流頻繁的香港，使得他有機會獲得更廣泛的學習與刺激，因而開闊了國父的生命，最後以革命的方式建立亞洲第一個民主共和國。耶穌與使徒所在的處境，實不亞於國父當時由環境而來的刺激。

然如僅就地理位置而言，于力工有一中肯的描述：「耶穌與使徒傳福音的範圍，四福音並未做系統的記載，故難以在地理上作十分詳盡的述說」²⁸，當然我們也瞭解〈四福音書〉記載的目的，並非要寫下耶穌與使徒的傳記，因而，缺乏了地理上有系統的整理是可預期的。雖然如此，從〈四福音書〉的記載來看，耶穌的福音工作，大致遍及加利利附近的大小城市及數個窮鄉僻壤。其中較為特殊的是，〈四福音書〉一致著重祂生命的最後一週，往耶路撒冷的最後旅程。就地理位置而言，耶路撒冷城可說是耶穌福音「使命」(mission)的最後完成地。

二、名詞解釋

本研究的題目為《新約「死亡」概念及其生死教育意涵之研究 - 以耶穌與保羅為例》。因此，有必要解釋幾個與本論文相關的主要概念，如《聖經》、《新約聖經》、「死亡」、「生死教育」、「基督宗教」等名詞。另外，筆者也將闡述基督宗教中，耶穌與保羅經常使用的字：「愛」。首先，可以肯定的是，他們所意指的愛，必然與世俗的愛不同。再者，我們在《聖經》的記載中，常能感受到他們兩位的無私無我的大愛，讓人內心有一種無以名狀的感動。甚至常使得人們會認為基督宗教就是一個愛的宗教，此一認知的由來，正是因耶穌與保羅一生的展現，哈維·寇克斯也以愛作為耶穌的

²⁸ 于力工，《聖經史地》，台北：橄欖基金會，1996，頁130。

教導的核心，他說：「『愛』乃是耶穌教義中的核心概念」²⁹。因此需要給予基本的名詞解釋，以及進一步的意義闡述，期能開展基督宗教式之愛的真諦。

(1)《聖經》³⁰ (The Bible; The Holy Scripture):「基督教的經典，是基督教的教義、禮儀、典章、制度、節日等的依據。教會認為它是從摩西到約翰經過一千四百多年由不同作者在不同時期、不同地點、不同環境、針對不同問題、根據上帝的默示陸續記錄下來的“上帝的話”，它交由教會保存和解釋。因為其中記錄的都是上帝的默示、永恆的真理、宗教信仰的總綱、世俗生活的準則，所以譯成漢語時，取其“神聖典範”、“天經地義”的意思，譯為《聖經》。分為《舊約聖經》和《新約聖經》兩大部分，故又稱為《新、舊約全書》。天主教、東正教通用的《聖經》，尚包括《次經》，合計七十三卷，而基督新教通用的《聖經》，合計六十六卷」³¹。

對人類而言，《聖經》到底是一本書嗎？如果是一本書？到底是怎樣的一本書？然而，我們如僅以「書」的角度看《聖經》。所有類似這樣的問題，都難以說明基督宗教的經典：《聖經》。事實雖是如此，筆者藉由一則對話，來作為《聖經》可能的部分說明：「一位驕傲的美國人對著一位正在專心讀聖經的土著說：『哼！這玩意兒在我們那裡早就不流行了。』土著回答說：『幸好我們這裡很流行，要不然你現在早就在我的肚子裡了』」³²。此一故事，至少可推測《聖經》對人有其不可估量的影響。

(2)《新約聖經》：共有二十七卷，第一卷〈馬太福音〉的著書人為使徒（稅吏）馬太，約完成於西元五十年。據記載，最後一卷著書人為被放逐於拔摩海島的老約翰，他約在西元九十六年時，看見末日異象，而完成〈啟示錄〉的撰寫。《新約》的完成背景大約在希臘、羅馬時代，雖然當時

²⁹ 哈維·寇克斯著，孫尚陽譯，《基督宗教》，台北：麥田，2002，頁60。

³⁰ 保羅·田立克對聖經的概念精言：「聖經之有記錄意義，是因為它含有那些曾參與啟示事件的人所作的³¹第一手見證。他們的參與，就是他們對於那些因為他們有所回應故具有啟示性的事件的回應。聖經作者的靈感，即是他們對於潛在有啟示性的事實所作的接受性兼創造性的回應。新約作者的靈感，是他們之接受耶穌為基督，並且因他，接受了新存有(the New Being)，他們即是這新存有的見證。因為啟示要成為啟示，非得有一個人把它當作啟示而接受下來，所以接受這個行動，乃是啟示事件本身的一個部分。聖經既是原始的一個事件，也是一件記錄這事件的第一手資料；聖經見證了把聖經自己也包容在內的那整體。」(John Hick 著，錢永祥譯，宗教哲學，頁131)

³¹ 《基督教辭典》，北京語言學院，1994，頁435-436。

³² 《如果沒有聖經》一書的蝴蝶頁。

希臘的統治已成過去。然而，在《新約》各卷著書之第一世紀中，整個世界仍深受著希臘文化的影響，由於希臘語是當時中東與南歐地區，最被廣泛使用之世界語。所以，我們看到的《新約》，絕大部分是用希臘文寫成的，另外，約有三十個字用拉丁文寫成，以及也採用極少數的亞蘭語。

(3) 死亡 (Death): 「死亡」一詞是一相當複雜的概念，難有一言或一句可蔽之的解釋。然而，本論文之研究對象是《新約聖經》中，有關耶穌與使徒保羅關於死亡的言論與思惟。因此，筆者在此將以耶穌與保羅對「死亡」意涵的詮釋為其依據。

從〈福音書〉中的記載，耶穌的死亡意識相當鮮明，祂時常向門徒提起自己的將死之事，甚至直言其生命的結局就是被釘十字架，三日後復活。死亡似乎不僅是祂生命必經之路，更是視它為未來必要超越的對象。具體表現在傳道時期，祂曾幾度讓：「瞎子看見、癱子行走、死人復活」(Luke, 7:22)。無論是祂自己直接面對死亡，或是祂讓死人復活，「死亡」在耶穌看來，似乎與一般意義下的死亡不同。在此一情形下，我們看到耶穌對死亡賦予了一種宗教上的性質與意義，因此，也讓人們對死亡有一種特殊的理解。誠如祂在接近死地耶路撒冷時，直接以自己的死亡比喻說：「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來」(John, 12:24)，死亡不只是死亡而已，還可能通過死亡一途，創造出許許多多全新的生命來。

這裡，讓我們看到耶穌賦予生死之間的新關係，因而也使徒保羅對死亡有不同以往的新詮釋，誠如保羅說：「若不死就不能生」(I Corinthians, 15:36)，保羅清楚地指出，一旦對死亡有新的理解，甚至要求人們參與到耶穌的死亡之中，經歷死亡的過程，也就是讓整個人學習耶穌走向十字架的精神，無懼於死亡，超克死亡，人方才可能轉變成「新生的人」。在此，死亡成為一個至為關鍵的因素。保羅致羅馬人的書信中，有一段闡述「死亡」的概念，是基督宗教中，極具代表性的論述：

「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入他的死麼。所以我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀，從死裡復活一樣。我們若在他死的形狀上與他聯合，也要在他復活的形狀上與他聯合，因為知道我們的舊人，和他同釘十字

架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕，因為已死的人是脫離了罪。我
們若是與基督同死，就信必與他同活」。 (Romans, 6:3-8)

保羅肯定的陳述了，第一步是通過基督宗教的洗禮儀式，讓我們罪的身體能夠經歷死亡，也就是讓我們的舊人死亡，才可能在生時，即可體驗與耶穌一同死亡。接著，死亡乃是要讓我們有「新生的樣式」，意即獲得新生命的開始。然而，保羅在此指出，此一新生命並非那麼輕易獲得，必須在由生走向死的過程與形式上，效法學習耶穌之死，才能在新生的樣式上與耶穌的相同。因此，決不是以其一般所謂的死亡就能輕易達成。在宗教意涵上，生死不僅是有不可分割的相互關係，甚至生死乃是同一，而非是二。保羅為耶穌的「十字架」象徵，道出了「生死」與「死生」有其同一的可能。

事實上，保羅點出了我們的身體是充滿罪性，甚至身體還做了罪的奴僕，完全屈服於罪之中。因此，從舊人的身體上，恐難得到「新的生命」，況且在保羅的思維中，除非通過舊人身體的死亡，並在死亡之上與耶穌相連，且藉由耶穌之死轉化生命與死亡的性質。保羅所說，似乎隱含「生死」到「死生」有其一種特殊相連的關係，簡言之，只有死亡是新生的唯一媒介。因此，筆者在第四章將以保羅對其死亡的重新理解，做為本研究論述的重要概念。

(4) 生死教育 (Life and Death Education): 「生命教育」, 「死亡教育」, 或所謂「生死教育」, 皆是晚近的新興學科, 因此不似「教育」之悠久歷史, 因此, 欲予以定義或描述, 仍須由「教育」概念出發, 方可能對此一新興議題有些許的瞭解。就「教育」一詞, 在中國最早可見於《孟子》〈盡心篇上〉中的: 「得天下英才而教育之, 三樂也」, 孟子雖講教育天下的英才才是人生的第三樂。然究竟何謂英才呢? 筆者以為孟子所指的天下英才, 亦可說為廣義的學生或是有心學習之人, 不單指學生在智力方面的優異成就, 方才是英才。其次, 前面孟子所提的兩樂, 只有在個人向善與家庭的圓滿中獲得, 如要再往外推己及人, 就只有教育一途了。因為教育的對像是人, 教育有讓人獨享知性發展與生命開展的權利, 就此而言, 教育實是人生一大樂也。

及至近代, 廣義的教育而言, 歐陽教則認為: 「教育一詞究何所指, 也是一個見仁見智、言人人殊的概念, 因為教育是一個複合的概念, 其意義

十分含混」³³。此誠如孟子所言，廣義之下的教育。狹義而言，張春興則以為：「教育是人類社會對其新生代從事教化養育的一種事業」³⁴，意即經由教化養育的種種作為，而使新生代能成「全人」的事業。

因此，如以張春興狹義的教育觀而言，教育的功能與目標，即是通過教育的實施，使得受教育者最後能成為一個完整的「人」，既是如此，教育的首要目標即應以各種可能的方式，教導學習者關於「生死」之道，因為完整的生命不僅包含「生死之間」的所有段落，甚至更應是「生死兩端」的理解與探索。是故，筆者本著此一思維脈絡，第五章將就生死教育中，應有的重要關懷向度：「生命」與「死亡」為主，作為《新約》「死亡」概念，融入生死教育的初步理解。

不但如此，張春興還綜合中外教育家，在有關教育的概念中，整理以下四點認識，值得注意：「(a) 教育是人（教師）教人（學生）的歷程；(b) 教育的實施以愛為本；(c) 在有教無類的原則之下，因材施教；(d) 重視教師的多重角色功能」³⁵。上述以為，欲成為良師，不僅依教育的狹義犯範圍，為學生授業解惑，它更可如上述所言，包含傳其生命之道，或可謂探索生死之道。保羅也曾說：「在道理上受教的，當把一切需用的供給施教的人」（Galatians, 6:6），保羅給加拉太教會的書信中，所指供給施教或受教之人一切需用的道理（word），似乎不會是指養生謀職之道，因為我們知道保羅只懂一些搭建帳棚之事。保羅所要供給的，必是以福音為主的生命之道，而這顯然是一種關於生命的生死之道。

（5）基督宗教（Christianity）：廣義的基督宗教，包含天主教（Roman Catholic Church）、基督新教（Reformed or Protestant Church）與東正教（Eastern Orthodox Church），三大宗派都是以耶穌基督為信仰中心。無論各宗派發展如何？對以耶穌與保羅的教導，為其教義的核心，在此應無太大差異。

在此須注意的是，就「Christianity」而言，在中文的譯法有兩種，一為上述的「基督宗教」，其意也可包含以耶穌基督為中心的三大宗派。如以三

³³ 歐陽教，《教育哲學導論》，台北：文景，1983，頁 11。

³⁴ 張春興，《教育心裡學—三化取向的理論與實踐》，台北：東華，1994，頁 1。

³⁵ 張春興，《教育心裡學—三化取向的理論與實踐》，台北：東華，1994，頁 8。

大宗派皆可包括進來而言，Christianity 譯為「基督宗教」較無分歧。另一譯為「基督教」，然以「基督教」為稱呼者，依筆者的瞭解，有兩種指涉，其一是與基督宗教一樣，可指三大宗派；另外，亦有學者將基督教也等同基督新教（如林治平）。對此，筆者於行文中，包括三大宗派時，將以「基督宗教」表示，如是專就新教而言，則以「基督新教」稱之，以避免指涉上的混淆與誤解。其次，只要以耶穌基督為信仰對象者，筆者皆將之稱為「基督徒」。

(6)「愛」：在希臘文中，「愛」分為「eros」及「agape」兩個向度，前者指的是「慾望愛」或是「自我的愛」，意指藉由他人來成全自己，尤指愛自己；後者指的是「分享的愛」，或是「給予愛」，意指為他人而犧牲自己，愛具有普遍而無限的性質。在《新約》信仰的概念與意涵，所指的顯然多是「agape」。保羅印證前述的分析說：「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛在此向我們顯明了」（Romans, 5:8），神的愛怎可能只是一種自我的愛呢？在此也借用約翰·希克所謂的上帝的愛，上帝：「把 agape 給了某一個人，並非因為這個人有何特殊的性質，而只因為有一個他，且因為他作為一個人而存在」³⁶。他所分析這樣的愛，乃是因為我們可以由上帝之子耶穌，在即將走向十字架前，賜給門徒與百姓的新命令得以見到，意即只有不分彼此相愛的人，才能被肯認為耶穌的門徒，因為耶穌也是這樣的愛世人（John, 13:31-34）。

第四節、死亡與對死亡的反思

臨終醫學專家伊莉莎白·庫布勒·羅絲(Elizabeth Kübler-Ross)曾說過，死亡是生命的挑戰而非威脅，深具她個人代表性的生命反思成果。從生命能否繼續存在的觀點出發，死亡確實是一大挑戰。然如從探索生命價值與意義的角度來看，就是因為死亡給出生命最大的限制（不可否認的，這也是一種威脅），使得探索生命的價值與意義成為可能，否則人的未來將無定點與去處。就庫布勒·羅絲所指，更完整的說，正因死亡是生命最大的威脅，死亡也才能給生命最大的挑戰，由威脅而來的挑戰，實是給了生命一個最佳的反思機會。換言之，「死亡是一位好老師，也是人一生中，可以好好與之學習的好對象」。因此，身為人，應認識與探索死亡，進而對死亡作進一步反思，方可能對整體生命有所把握。

³⁶ 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991，頁 11。

一、死亡

我們可以如此斷言：「有人類以來就有死亡存在」，死亡同人類歷史一樣久遠。此一客觀事實，從未因人類漠視它而不存在，既使是一生都逃避死亡思考或探索的人，終究要在生命的終點處，面對個人的死亡問題。的確，「死亡」是人類自古以來最為普遍性的問題，而且沒有任何一件事比它更為普遍了，誠如蕭伯納（George Bernard Shaw）的幽默所云：「死亡的統計數字非常驚人，每一個人中就有一個人死亡」³⁷。套句法律的語言形容：「死亡之前人人平等」，死亡的真平等，甚於法律的平等，更甚於美國〈獨立宣言〉中所謂：「上帝造人，生而平等」。的確，人無分男女老少、貧富貴賤，終有一天都要朝向生命的結局：「死亡」。

事實上，死亡與人類的關係是極其密切，既是如此，人類面對死亡課題不應置身其外，有深入探索之必要性。然而，多數人普遍賦予死亡較為消極意涵，因此，多半對死亡採取避之唯恐不及的態度，深怕一談死亡就可能一語成讖而臨到自身（筆者自己思索，的確談到自我之死，還真有不小的壓力）。甚至，更視死亡為最大禁忌，任何與死亡有關之想法與事物，都以為可能帶來災難大禍。因而，對治的策略，就是遺忘死亡必然存在的事實，此等都是逃避死亡探索的個人責任。這樣的人或許在遭遇死亡的前一時刻，才願開始探索死亡，而多半的場景是悔不當初。然而，這恐怕皆無益於生命意義的把握與價值的深化，當然也無法凸顯死亡在生命中的積極意涵。

無可否認，死亡的確具有相當程度的消極性。諸如死亡帶給當事者與世界永遠的分離，因而衍生當事者種種的世俗問題，如必須與所愛之人、事、物永遠分離，以及死亡過程的痛苦折磨，並且可能將有面對死後未知的疑慮與擔憂。筆者正因有生死學研究生的身份，某次與友朋故舊的暢談中，發現了比例甚多的人，皆認為多想死亡並無益處，遭遇死亡之時自然會瞭解。也就是只有死亡之時，才有死亡問題，日常何來死亡探索之需要。多數人的此種思維，似乎預設了死亡將發生在遙遠的將來，且是極為確定的，然如稍為留意周遭他人死亡原因之產生，如不願在死亡之時才警覺有其探索之必要，日常的死亡探索就已是相當重要。

³⁷ 葛培理著，余國亮譯，《如何面對死亡》，香港：浸信會，1990，頁6。

再者，死亡當然也帶給生者諸多問題，包括身體上可能會有失眠、頭痛等問題，心理上可能會悲傷、鬱悶等問題，同時在社會適應上可能也會帶給生者困擾，如經濟、生活等問題。是故，無論對死者或是生者，如無充分的為死亡作準備，則死亡將造成生活巨大的衝擊與生命劇烈的震盪，有些人可能會在毫無準備又震盪過大的情狀下，無法承受，因而一蹶不振。因此，首先我們需要對死亡有一般性的認識與了解。筆者將從死亡的一般意涵切入，進而探究醫學觀點中的死亡概念，作為死亡探索的基本把握，此將有助於本研究往下深入地探索死亡問題，同時也是第二章的前置作業。

即便是哲學以前的階段，人類由因種種未知而帶來驚訝恐懼之心，漸漸地已可對外在自然宇宙有直接反應。在《舊約聖經》中的記載，古代猶太人的宗教意識，亦是由於驚訝畏懼之心，進而產生深刻的內在體驗，因而得以提升深邃的生死感受到超越絕對的宗教境界，此一宗教意境，間接的促使猶太人進一步去追尋，由苦難而來的生命意義。爾後號稱「學問之王」的哲學，甚至設定最高問題就是「死亡問題」。西哲柏拉圖(Plato, 427-347, B.C)的名言：「哲學是死亡的練習」；甚至曾有哲學家如此斷言：「如果沒有死亡的問題，人們可能就不知如何進行哲學思考了」。的確，無論是從橫向的歷史之流或縱向的學問之王而論，對「死亡」的探索，一直立基在人類思想的中心位置。有此一基本理解後，筆者將從較為基本的字義切入，探究中英文裡，死亡可能的指涉。

(1) 死亡之字義內涵

語言與文字是人類所創造的。目前只有人類可以將無意的語音，依各種方式組合（也有許多動物能發出聲音傳遞訊息或表達情感），而成為有意義的語句，因而可以產生無窮變化的意涵。在《淮南子》一書中，有所謂：「昔者倉頡作書而天雨粟，鬼夜哭」，雖帶有濃厚的傳說色彩，卻因此凸顯文字發明的奇妙作用，文字的發明確是人類歷史能往前推進的一大助力。因此，這也顯出文字釋義的重要性。

(a) 中文字義

何謂「死亡」？一般人的死亡概念，常表現在回答他人詢問時。多數人常用「死了」、「走了」、「去了」、「沒了（台語）」。在成人的世界，依其

上述語詞，要瞭解死亡的表面狀態，尚屬容易。但如要以上述內容，作為回答兒童對死亡的疑問，除了「死了」一詞，較為直接把握死亡之意外，其餘三者，對於兒童理解或把握死亡的意義誠屬困難。另外，成人面對兒童詢問死去的親人去哪裡時？或不採取上述簡單回答。但根據筆者的觀察，所採取的大都是避重就輕的象徵答案，諸如：「他去國外旅行了」，或有迴避態度，如「不要問，以後你就會瞭解了」等沒有回答的回答。

再者，根據筆者的經驗，一旦親朋好友去世，如要前往祭拜探訪時，一般皆不會讓小孩子隨同，真不得不需一同前往時，則會盡可能讓小孩子遠離喪事的場景。筆者對此曾質問，所獲得的回答，大都是怕對小孩子不好，但到底不好在哪裡？他們又無法有一清楚的概念。此等曲折逃避的解釋與回應，都顯示出成人面對死亡的壓力與困境，同時也難以解決兒童關於死亡所引發的疑問，甚至更有礙於兒童的生死探索。

曾有學者以字彙學習的數量，來研究人們在各個人生階段的獲取狀況，結果是，一般人離開學校後，有相當高比例的人停止學習新知或是累積字彙。再者，他們過去在學期間也無有類似死亡教育之課程訓練。因此，大部分的人關於死亡的概念，恐怕多與自己的信仰或是後媒體雜誌的影響³⁸，而信仰或許可充分提供關於死亡的概念，但是通常也只有待他人之死時方有機會。再者，如就媒體雜誌的報導而言，其出發點顯然與市場需要有關。因此，人要由此獲得適當的死亡概念恐怕是不易的。據此而論，或許「教育」還是一個適合傳遞死亡概念的管道與媒介。

首先，就《辭海》中關於死亡的字義解釋，它將「死」與「死亡」予以細分。就「死」而言，以《列子》〈天瑞篇〉中所載：「死者，人之終也」，死亡是人的結局；荀子在〈禮論篇〉的記載，乃以生命始於生，而終於死同列作為對比，他說：「生，人之始也；死，人之終也」，大致皆解釋死為人類失其生命也。再者，也有不活動者的現象，亦曰「死」的說法，如杜甫〈同谷歌〉上所說：「手腳凍皴皮肉死」。對此，古人也說人至絕境時，只得委心任運者，可曰死心塌地，亦是類似此義。前者所指的死之意涵，傾向於描繪生理生命的終點或結束；後者所謂的死與心理生命的狀態有關，不全然僅指生理生命結束的現象而已。

³⁸ 根據統計：「美國孩子平均一個星期會從電視看到三十具屍體，電影、卡通也充滿著災難和懸疑」（《學前教育》，信誼基金會，2002/10，頁41）。台灣的報章媒體，以及各種節目為能吸引人們的目光，也充斥著血腥、暴力、與各種光怪陸離的現象，甚至時常有扭曲死亡的畫面。

再就《新修康熙字典》³⁹中關於死亡字義之闡釋，推一步引進氣的概念到生死問題上。字典引用〈白虎通〉中所說：「死之言漸，精氣窮也」；另外，在〈釋名〉中也說：「死者，漸也，若冰釋漸然盡也」；《新修康熙字典》中「漸」為「盡也」。因此，死也有生命的盡頭，或是人生的終點之意。逍遙自在的莊子，即便是面對生死亦不改其立場，在〈知北遊〉中曾云：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死」，另一處亦有以氣之聚散形容人之生死，這可能與莊子所謂道法自然，生死亦自然有密切相關。

類似的說法，在《關尹子》的〈四符篇〉中也有：「生死者，一氣之聚散耳」。前者，死乃生命的盡頭，是依其生命的自然終點就是死亡；後者，莊子與關尹子所認為的生死與人的精氣有關，這也顯示了人可透過生命的修練作為達成延年益壽的目的，甚至在心理上會夢想著能長生不死。在中國的《山海經》中，就有這樣的神話傳說：「流沙之東，黑水之間，有不死山」、「有不死國，在南海大荒中」；另一處是，〈劉孟會云〉中說：「祖州海島產不死草，一株可活一人」。

無論是一般人的死亡概念，或是解釋詳盡的大部頭《辭海》與《新修康熙字典》，就筆者所看，他們對死或死亡的解釋，皆僅就身體活動與心理社會之字面意義分析（莊子為文中雖也有此意，然他文中的意境卻不限於此），對於死亡所指涉到的其他層面或深一層的向度，諸如宗教信仰、意義探索、歷史文化、美感經驗等，對死亡的探索等就未有涉及。或許字典辭海的功能作用僅止於此罷了。然而，由東漢經學家、文字學家許慎所編排的一部，在中國最早且最有權威的古文字之字典：《說文解字》，它是中國一部對文字起源、文字結構與文字聲韻關係等相當重要的訓詁之學，對死亡就有相當不同的解釋。

在文字起源結構中的「死」有「漸也」之意，即所謂「人所離也」，亦是「形體與鬼魂」兩者之相離，也就是死亡是形體結束，形魄要歸於地，鬼氣歸於天。歸於地可謂回歸自然，而終於無；人死僅剩鬼氣。因此，死可謂「歸為鬼」，也就是人死後，可歸為鬼域中之一鬼；再者，與「死」字有聲韻關係的是「心」字，根據段玉裁《說文解字》中給「死」一字的注解，推論出可能在古代對於人死亡之時，常只能以心臟停止為判準有密切

³⁹ 凌紹雯撰修，高樹藩重修，《新修康熙字典（上）》，台北：啟業，1986，頁 827。

相關⁴⁰。除此之外，還有《禮記》〈祭法篇〉所說：「大凡生于天地之間者皆曰命。其萬物死皆曰折。人死曰鬼」，意即生可謂命，意即有自然生命之存在，死即是鬼，自然生命已不在，轉為神秘的鬼神。

死亡在此作為由自然之生命轉換歸為鬼神生氣之中介，此是古代中國文化特有的死後概念，至今仍影響著一般百姓的死亡觀或是死亡概念。中國女性罵自己的先生時，常用「死鬼」二字，似乎也在那憤怒的剎那間，咒詛她的先生到鬼域受苦吧，而將死與鬼連在一起，以得加倍之效果。民間信仰甚至還有人死後轉變為殭屍的傳說，殭屍在中國人的內心中，就是一種不吉利的鬼，對於已進入二十一世紀的人類來說，在中國民間社會中，相信這種傳說之人還不少，足見死亡，已不僅是生理之死。然而，從觀念形態而言，中國文化的生死觀或死亡意識，主要仍受儒、道、佛三家的影響，而筆者因論文研究上的限制，在第二章第一節，僅探索先秦儒家可能的生死觀，其餘，作為論述的補充或對比之用。

(b) 英文字義

在英文字義中的「死亡」(death)，首先，可用來說明，生命在：「瀕死(dying) 生命的結束、斃命、逝世(ending of life)」之時，所呈現的表面現象，包括了：「生命的結束：活動、歷程或瀕死的結果(the end of life: the act, process, or fact of dying)」，此著重由生至死的剎那片刻。另外，較為特別的是，也可作為犯人被處死(being killed)或動物被殺死(killing)之說，或用來陳述謀殺(murder)之意；再者，普遍被用來表達一種人的「死亡的狀態」⁴¹(state of being dead)，意即已非逐步進入死亡，而是已在死亡之中；或是「死亡的原因」，如「生命遺失的原因或理由(the cause or occasion of loss of life)」⁴²；除此之外，也可以表達「死刑」或「死亡方式」之意。

另外，在英文字義中，「死亡」(death)也被用來呈現較為抽象的意義，如「終了、毀滅、消滅、滅亡」(destruction; end)⁴³。如以受文化因素的影響而言，英文字義中的，「死亡」(Death)，亦可隱喻宗教意涵中的「死

⁴⁰ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字》，台北：洪葉，1998，頁166。

⁴¹ 張芳杰主編，《牛津高級英英/英漢雙解辭典》，1984，頁304-305。

⁴² Merriam-Webster, *Webster's Third New International Dictionary*, Springfield, U.S.A, 1986, p581.

⁴³ 《牛津高級英英、英漢雙解辭典》，台北：東華，1984，頁304-305。

神」(手持鐮刀 (schythe) 的骷髏為其象徵) 之意。誠如顏翔林所云：「弗朗西斯·特雷瓦的著名壁畫〈死神的勝利〉，就是以黑死病為題材並寄寓著深沈的宗教情感。畫面上死神是一個長著兩趾巨大蝙蝠翅膀的金髮女人，她手中拿著一把象徵刈割生命的大鐮刀」⁴⁴。如以死亡字義的表面意涵，英文與中文字義並無太大差異。然而，在死亡字義的象徵意涵部分，中國指出人死轉變為鬼神，再加入令人畏懼的地獄圖畫，讓人看了不禁毛骨悚然，一旦想起即有一種沈重的感覺。在英文字義中，死亡是死神得勝所造成的結果，因而描繪了死神的恐怖與懲罰特質，多少與基督宗教早期的死亡概念有關。對此，也顯出東西方在不同歷史文化與宗教信念的影響下，其不同的死亡意象。

從上述中英文關於死亡的字面涵義分析，皆較偏重生物機能性的外在層面，如生理生命之消失斷絕，或以生命結束作為說明；中文部分明顯受其中國古代民間的死亡信念影響，而許慎《說文解字》中所謂「人死曰鬼」之類宗教化意涵，就字義分析的比例而言，是少見的，依此，可得一簡單推論，古代中國的宗教性格與西方相較，並不突出；英文則有「死神」一詞，顯然深受西方宗教信仰的影響甚鉅，此也表達出其類宗教化概念的死亡思維。上述的死亡字義分析，幾乎都圍繞於身心兩個部分，接著仍依尋此一字義分析脈絡，進一步分析辭典中所謂死亡的社會性意涵。

就上述而言，筆者在中英文字義對死亡的分析，取材著重於辭典解釋或古代的字義訓詁學。然而，在《辭海》與《新修康熙字典》中關於「死亡」之解釋，甚至還進一步的將死亡字義，擴大到社會性的思考。前者，解釋死亡為「生命作用消失，生命斷絕也」，其後再將死亡，就社會規範予以分開說明，分別是「自然的死亡」與「法律的死亡」兩種；後者，解釋死亡為「君子曰終，小人曰死」。前者是指人類生理生命之斷絕，後者則以德行高低為其分野，君子的死是生命的終點，小人的死，就是死了而已。

綜合來看，死亡落在何時？似乎是探索死亡的基本工作，同時也是一個社會群體要給予適當判定之處，這將使得整體社會的運作，能夠順暢無礙。因此，關於生理生命的死亡判定，漸因醫學不斷的進步，需要適時調整與修正。過去醫學尚未發達，死亡普遍以停止呼吸的剎那為準。由因醫學科技的與時俱進，使得死亡判定出現轉變。在一九八三年時美國醫學與

⁴⁴ 顏翔林，《死亡美學》，上海：學林：1998，頁 45。

法律學會將之修訂為「整個腦，包括腦幹一切功能不可逆停止，才是死亡」（第一章第四節：死亡與對死亡的反思，有詳細說明），意即腦死是生命存在與否的關鍵指標。也就是一旦宣布某人腦死，就是等於宣判此人死亡。

根據成大醫院副院長賴明亮（腦神經外科的專科醫師）在國立彰化師範大學的一次演講中，提到目前國內醫界，除了因器官移植或一些特殊原因的需要之外，為了避免醫學限制與人為因素，造成可能的死亡誤判，傾向於不為瀕死病人作腦死判定。賴明亮所言，已然指出除非是牽涉到屬於社會問題的「器官移植」，否則死亡的判定，傾向於讓生命自然而然走向終點，而生命正如同字義分析那樣自然地：「始於生，終於死」。

上述的死亡修訂，基本上是指向法律上的死亡而來。一般而言，法律上的死亡，意指死亡為自然人權利能力之終期，目的是要推定人的權利能力是否還存在，如對於失蹤人口的死亡宣告等等⁴⁵。再者，《新修康熙字典》指出《周禮》〈天官疾醫註〉中認為：「少曰死，老曰終」，意即少年的死亡是一種生命中的意外，而非自然步向人生的終點；而老年人的死亡則可算是自然生命的終點，死亡是一種自然而然的結果，因此可將「死」以「終」來表達，在在都使得死亡蘊含社會性格了。就當代醫學科技的突飛猛進而言，死亡凸顯了強烈的社會性格，這也使得我們不得不關注醫學觀點下的死亡意涵。

（2）醫學觀點中的死亡概念

從廣義的醫學觀點而言，人的生命始於「呱呱落地」，而終於「嗚呼哀哉」，「生死之間」似乎只是一個或長或短，且十分複雜的生理與生物過程。其中似乎可不涉及人類實存的終極問題，也就是所謂「生前死後」與「生命意義」等問題。然而，醫師如不願只是成為一個修理器官的黑手（汽車修理師的比喻），而願加以重視「全人」的各種向度，則人的意義與價值就顯出重要性，可是從目前的醫院（「人」在醫院的視野下，常只是一個被被過渡簡化的客觀化對象而已）與醫學教育（近年由於過渡醫療化後產生了覺醒，已有逐漸改善之趨勢）來看，卻較少受到重視。雖然如此，對於所謂了解人類的實存問題中的「死亡」概念，醫學觀點仍提供了一個值得參考與省思的基本概念與架構。

⁴⁵ 《辭海 - 中冊》，台北：中華書局，1979，頁 2489。

傳統醫學科技還未進步到有儀器協助時，醫師或一般人的死亡概念是較為表相式的思維，也就是要判定一個人的死亡，僅能從外顯的現象觀察，如心臟有否跳動、肺部有否呼吸、瞳孔是否放大（反射神經系統）的三種徵候。早在古希臘時期的哲學家，德謨克利特斯（Democritus, 460? -370? B.C.）對生死即有如此之觀察：「呼吸作用的持續意謂著生命的延續，呼吸的停止則是生命的結束，亦即死亡」⁴⁶。當此三種徵候停止時，將被認定為死亡到來，則人要再復生的可能性，已降到最低的程度，甚至在當時是不可能的。

然而，歷史上卻曾發生過有一女孩去世後，她的母親在她下葬後突然想起，她最喜愛的娃娃未放進棺木中陪她同葬，堅持要開棺放進娃娃，開棺時卻發現棺木中，小女孩的雙手嚴重抓傷且指甲明顯斷裂、棺木內部也有極為明顯的抓痕，這意謂了小女孩的死亡判定可能有誤，造成女孩似乎是被生理而死，而非原先的死因。女孩此一「意外死亡」的案例顯示了，人類到底是何時從生命的此岸跨越到死亡的彼岸，醫學雖然有極大的限制，在此一科技理性的時代中，卻也擔負起重要的責任，上述之例，提醒人類必要以更審慎的態度面對死亡之際。

醫學技術的發展隨著時間的推演而不斷的進步，如心肺復甦術、人工維生系統、人工營養技術等等新科技的發明，使得心肺死亡而在尚未發生器質性器官病變時，則病人仍可能恢復過來。因而，心肺死亡已不再適合作為判定死亡的基準，這是醫學進步帶給人類的福音。爾後，配合器官移植醫學的臨床發展，導致死亡的判定也要重新再修訂。此也宣告幾千年來，心肺是生命主宰的觀念，必須改變了

在一九六八年哈佛醫學院有關醫學的學術委員會，重新定義死亡為：「不可逆的腦昏迷或腦死亡」，以作為心肺死亡的必要補充，其中有四個標準作為判定：「（1）沒有感受性和反應性，（2）沒有運動和呼吸，（3）沒有反射，（4）腦電圖平直，並要求以上四條的測試，在二十四小時內反覆多次結果無變化」⁴⁷。哈佛醫學院的腦死定義，雖較心肺死亡的判準趨於嚴謹，卻仍引發不少爭議。因此，在一九八三年美國醫學會中的倫理學問題委員會，提出較能獲得公認的死亡醫學標準為：「（1）循環與呼吸功能不可逆停

⁴⁶ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民，1996，頁 55。

⁴⁷ 邱仁宗，《生死之間—道德難題與生命倫理》，台北：中華，1988，頁 171。

止，(2) 整個腦，包括腦幹一切功能不可逆停止，就是死亡」⁴⁸。醫學進步在此顯示了，人類對生命主宰的思維從「心」過渡到「腦」了。

現代醫療技術的進步發展是人類生命長度的一大福音。然因延命技術步步介入人類的生命之中，不但沒有完全解決人類的生存問題，還製造諸多生命的兩難現象，這是過去所未有的。如美國在一九六〇年代開始，時常發生昏迷許久的病人，家人與醫院對於是否要撤除維生儀器，以求快速結束各種困擾，而引發許多的法律、社會問題，更根本地說，是「生命」的大問題。因此，對於醫學科技的飛快發展，造就了更多處於「邊界處境」的病人，因而產生了各種課題，實是當今科技世界重要的生命倫理課題。這儼然是人類致力於科技進步時，始料未及的生死困境。由生死困境所帶來的，正是人類需要對死亡予以正視與反思。

二、對死亡的反思

對任何事件或議題有所謂的反思，通常是起源於面對某種困境或遭遇某種難解的狀態。人類對死亡的反思，雖不完全包含在此一通則中，然卻有因醫學科技的進步，引發始料未及的生死困境，使得人類不得不重新探索死亡，面對死亡的諸多課題，而帶著敬畏的心反思死亡，甚至向死亡學習。

(1) 生死之間的困境

邱仁宗在《生死之間—道德難題與生命倫理》一書中，有引用一個較為特殊的例子，可作為生死之間可能的困境之思考基點。引文如下：

美國一個十二歲的女孩 Karen Ann Quinlan 為例，從一九六六年開始，她就是個昏迷的病人。她的父親向新澤西高等法院申請撤除一切治療，法院駁回並認為「認可這一點就是殺人」。但最高法院卻推翻前面的判決，同意她的父親撤除一切治療，並認為中止呼吸器和中斷人工餵食沒有區別。據說，Karen 不反對父親的決定，當時醫護人員認為取走呼吸器會導致病人死亡，但當取下呼吸器後，Karen 沒有死亡且恢復自行呼吸，但仍昏迷不醒，直到一九八五年死亡，死亡時體重僅三十餘公斤⁴⁹。

⁴⁸ 邱仁宗，《生死之間—道德難題與生命倫理》，台北：中華，1988，頁 173。

⁴⁹ 同上，頁 163-164。

國外的例子顯出生死之間，可能存有巨大的困境值得人們深思。國內甚具爭議的王曉明所面臨的生死難關，至今醫學專家仍束手無策，即使王曉明的雙親曾訴諸國家法律協助解決，至今仍無法定奪王曉明的生死問題。對此處於生命「邊界處境」的困境之病人，我們可稱他們為「心在跳動的屍體」麼？如是，就可能像日本村上陽一郎醫生所說：「裝置於『屍體』之上的機械也只是單純的『器官維繫裝置』，而不再具有『生命維繫』的意義。而機械只為維繫器官的『新鮮和健康』。因此，功能上形同冰箱」⁵⁰。可以肯定的是，醫學視野下的人，本不應僅具有唯物傾向的機械性格，畢竟，生命所內含廣大的未知奧秘，可提供我們質問自己，難道我們可以接受純醫學視野下的像個機器的「人」嗎？

無論是「呼吸、心跳」之停止、或是「腦皮質」已無變化、亦或是「全腦死」種種死亡之醫學判準，將會因著醫學科技之向前推移，判準的修訂或爭議將無可避免，此即顯出醫學科技的幅度與場域，有其限制。如能區隔開來，醫學科技應可加深生命的廣度與深度，而非否定生命之中的其他可能。特別是愈來愈多深受宗教信仰影響的人們，似乎難以接受偏向純科學意義下的「腦死即死亡」之界定，因為「人」決不僅是「有機體」的存在而已！人之為人，除了生物性的存在外，人還有精神性或心靈性的存在這一側面，而且後者是前者生命存在的根基，這也顯出了死亡所提供對生命反思的必要性。

（2）再思死亡

「死亡」研究作為心理學的一門顯學，在歐美已有四十年的歷史，台灣的「死亡學」(thanatology)及「死亡研究」(death studies)，在民國八十二年由傅偉勳用他個人的生死經歷，寫下《死亡的尊嚴及生命的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》一書後，開啟了台灣學界與社會探索生死學奧秘的熱潮。次年台灣大學心理系教授楊國樞和余德慧合開「生死學的探索」的選修課，此意謂教育體制已開始突破死亡在心理上的禁忌。

爾後再經過幾年來死亡探索的經驗積累，進入二十一世紀之初，國內教育的主政者，教育部更宣布九十年開始為「生命教育年」。甚至在未來有意將生死教育等相關理念與方式，逐步納入小學到大學十六年的教育體系

⁵⁰ 村上陽一郎著，何月華譯，《生與死的關照 - 現代醫療啟示錄》，台北：東大，1997，頁62。

中，足見經過由死亡所引發種種普遍的問題之衝撞後，已讓教育體系漸漸地不再迴避生命中最大的課題之一：「死亡問題」，而這可謂是外在客觀環境，因死亡種種問題的刺激所產生的反思。

死亡也衝撞出人類許多意想不到的心理精神問題，二十世紀末，就有心理學家如此描繪新舊世紀交替的現象：「二十世紀是焦慮的世紀；二十一世紀是憂鬱的世紀」。焦慮與憂慮是人類兩大精神威脅，甚至已逐漸形成人類死亡的主要原因之一（根據「世界衛生組織」的研究發現，憂鬱將於二十一世紀成為人類第三大死因），或是死因的次要影響因素。弔詭的是，人類竟未因醫學科技的進步，減少死亡的威脅，反而因為文明的發展，產生新的，而且是更多、更複雜的生存挑戰。因此，我們據此推測，無論人類的外在生存環境或內在心理因素如何改變，死亡給人類的威脅與衝擊將永遠存在，這正是筆者前述所言，死亡是威脅更是一種挑戰。

換言之，探索死亡在人類生命的根本問題上，就有其必要性及優位性，也唯有如此，人類才算真正面對死亡所導致的生命問題，也才能對生命的全貌有所把握。首先，個人必須負起探索「死亡」的責任，同時也以死亡為友為師，方不致如神學家奧古斯丁，年輕之時曾以詩人之語喻摯友如「自己靈魂的一半」，摯友未遭重病侵襲死亡之時，兩人如膠似漆，日子極為快活，但當死亡突然降臨之時，只能視：「死亡猶如一個最殘酷的敵人」⁵¹。是故，個人焉能不探索死亡的意義，以及由死亡引發的生命存在目的等問題。因為如果沒有死亡，生命可以無止境延展下去時，則人類恐難有一立足點，去探索生命的目的與人生的意義；而面對無限的生命長度之時，恐將產生許多無解的人生難題。

海倫·聶爾寧(Helen Nearing)在她的《美好人生的摯愛與告別》(Loving and Leaving the Good Life)一書中，談論到死亡時，提出發人省思且迥異於一般人的思維，她說：「人生無死亡實在是令人難以能忍受的。如果人都不死，那麼人與人之間的親屬關係就會糾纏不清，一個人的子子孫孫就會和那個人的祖輩生活在一起，該有多麼荒唐可笑！死亡讓人們有機會在奮鬥了幾十年後得以休息，就像一天結束時，學生交完作業，放學回家，輕鬆一下。死亡乃是肉體生命的假日，是人生的一個新的轉捩點。人不可能不死，所以我們應該歡迎它，就像白天的工作結束後，我們需要晚間的睡眠

⁵¹ 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，台北：商務，1998，頁60。

一樣，只不過死亡帶給我們的是更為漫長的黑夜與白天」⁵²。海倫·聶爾寧將人類的時間意識，延展開來探究死亡問題，的確，如無死亡，恐將引發種種當今人們無法臆測或想像的難題。然而，就其當下的時間意識來說，對於日常即是勞苦奔波的芸芸眾生來說，面臨死亡的到來，那可是得到真正長長久久的休息了。

再者，教育主要的兩大對象是教師與學生，教師擔負起個人的死亡探索外，在其「傳道、授業、解惑」的過程中，年輕學子所要掌握的道、學習的課業、以及人生的種種疑惑，如依韓愈之順序，應以道為首要。筆者以為韓愈所指的道，與人生的種種根本問題應有密切的關係，尤其是「生死大事」。因此，教育在此應作為喚醒人類與死亡的巨大鴻溝之橋樑，也可為莘莘學子的死亡探索，在學習的道路上，提供起點或切入點。

教育實是吾人生存於世時，一件至關重要的大事，而完整的教育不應只強調安身立命的處世之道，畢竟，人類無有可能逃避死亡的到來，死亡甚至與吾人的日常生活密切相關，因此，生死問題應予以教導，不僅要將「生命」的諸多課題納進教育之中，「死亡」課題更應包含於教育的範圍內。因此，關於「死亡」的教育或直言為「死亡教育」是人類與死亡之間，乃至於人類與生命之間的一座好橋樑。體制內的教育或教育者，焉能迴避此一重大的教育責任。

個人的死亡探索是人面對自己的切入點，死亡教育建立起人與死亡之間的好橋樑，那普遍於人類的死亡探索之支撐點何在呢？德國神學家雲格爾說：「神學言說死別無所求，只希望努力探求死亡奧秘，在探索過程中，《聖經》記載的有關死的言論始終引導著我們，每個時代的人都必須為之承擔新的責任」⁵³；佛教憨山大師在《夢遊集》也說：「從上古人出家本為生死大事，及佛祖出世，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」⁵⁴，如再依保羅·田立克的思維脈絡來看，所有人都具有某種程度的終極關懷，也就是人是宗教性的動物，而宗教的終極關懷又圍繞於生死探索。總之，不同宗教教義也好，或是不同哲學家也罷，路徑與方式或有不同，其主要目的無非是要提醒人們，在生命之中，對死亡反

⁵² 海倫·聶爾寧著，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，台北：正中書局，1993，頁 321-322。

⁵³ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁 59。

⁵⁴ 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，1993，頁 111。

思的重要。因此，宗教義理之死亡探索，適可做為人類探索死亡的理想支撐點。而此也是筆者將於本論文開展的著力點。

然而，面對宗教之死亡探索，我們不僅沒有，也不可能有一個統一或標準的宗教。也因此，Warren 就認為死亡教育會比宗教教育較無爭議，也更容易談死亡問題，誠如他說：「『死亡教育』或可較宗教提供更為多樣，或較無爭議的管道，讓人認識與面對『死亡』」⁵⁵。再者，「死亡教育」的實施內容，必然包含宗教的相關概念，況且，宗教義理的教育，亦需觸及死亡思維，方能完整。據此可推，「死亡教育」確可含括「生死教育」，且更可將教育部所推行的「生命教育」包含進來。由此可推，關於自身生命的死亡探索、社會的死亡教育、死亡的宗教探索，三者皆可以探索死亡為核心議題，而此也是本論文思維的基礎與依循的脈絡。

⁵⁵ Warren, W.G *Death Education and Research: Critical Perspectives*, NY, Haworth, 1988, pp. 131-139.

第二章 《新約》死亡概念的前理解

古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle, 384-322, B.C）曾說：「哲學始於驚奇」。亞氏此言，讓我們追問哲學為何始於驚奇？以及它對什麼產生驚奇？由此引發的兩個問題，核心在於「驚奇」。對此可以肯定的是，只有對「未知」才易產生「驚奇」，也才可能有所謂的「驚訝之心」；「已知」難以讓人好奇，更難讓人有「驚奇」之心。對於人類而言，最大的未知莫過於「生死問題」。對此，我們可以說，人類對於生死問題的探索，實需保持最大的驚奇。然而，事實並非如此，人類最認真逃避的就是探索生死，似乎以為逃避探索，即可永無生死問題。曾有哲學家說：「理智上，人類知道死亡普遍的客觀事實，情感上，人類卻不相信自己會死」。自古而今，由宗教與哲學的目標與使命來看，東西兩方的大哲或宗教家，始終為人類肩負起探索生死的神聖使命。

處於東方濃厚宗教氛圍的西藏喬達彌（Krisha Gotami）曾說：「接近死亡，可以帶來真正的覺醒和生命觀的改變」⁵⁶，其意是人必要思考死亡，依此作為觸發生命自覺與體悟的開始，因而使得生命價值與意義的提升成為可能。對照到西方基督宗教的《舊約聖經》時代，詩人大衛曾祈求上帝賜給人類，從探索生命的限度與面對未來的死亡，期能得到繼續生存的泉源資糧，他說：「求您指教我們怎樣數算自己的日子，好教我們得著智慧的心」（Psalms, 90, 12）。宗教的語言雖是不同，但面貌相似的是，探索「死亡」是人類生命可能得到完整存在的基礎。

關於《聖經》的死亡探索，可追溯到〈創世記〉的創世神話中，記載上帝依序創造天地萬物時，最後用地上塵土造人，並賦予人生命的靈氣，人類塵世的生命從此得到確立。上帝將人類安置在象徵幸福快樂的伊甸園中，人擁有生命也得到幸福，同時被賦予管理伊甸園的重責大任。在園中上帝安排了一棵善惡樹，上帝賦予人管理它的責任，但無吃它的權利。因為上帝說：「吃的日子必定死」（Genesis, 2:17）。而亞當與夏娃在面對此一嚴厲誡命時，當時還是冒著可能失掉「生命」的情況下，吃了象徵死亡的善惡之樹。

⁵⁶ 索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》，台北：張老師，1996，頁49。

人類的生命從「始祖的抉擇」後，即要開始面對生命中包含死亡的命運，死亡就此成為人類生命組成之一。因而，也開啟了人類以死亡為基點，對生命意義與價值的探索。由〈創世記〉的死亡神話來看，死亡不僅只是死亡而已，死亡引發了生命中的許多問題，在在都是人類生命實存的功課，人類不僅要面對它，同時能與死亡共存，最後還要試圖超克死亡，此一進路理應是人類生存於世的重要關懷之處。

本章的第一節，筆者將從影響中國死亡思維甚鉅的儒家著手，然儒家自先秦時代孔孟奠定其理論系統之後，及至近代的新儒家，二千多年來儒家學派眾多，理論也多有分歧。因此，筆者將僅就儒家的創立者孔子所闡述的死亡思維為主，再者，也以儒家理論的初步完成者孟子為輔，依此作為筆者本篇論文研究過程中，對個人可能的「成見」，能夠加以理解。

其次，由於歷史是由不同時空背景交織的傳統文化所建構而成的，死亡概念的演變與形成尤是，因而第二節的部分，筆者將分別敘述西方傳統文化中，較為重要的「死亡」概念，以作為瞭解歷史動態發展可能的死亡理路。本章的最後，筆者再針對《舊約聖經》中，關於生死的可能困境，以及通過苦難而達至超越死亡的可能。探討《舊約》的部分，乃是作為第三、四章，探討耶穌與保羅二人的種種死亡理念，以及引發的種種人生課題。此等皆是本篇論文研究過程中，相當重要的前理解。

第一節、中國傳統思想之死亡概念（以孔孟為代表）

中國數千年來的歷史傳統與哲學思想，主要受儒、道、佛三家傳統思想的相互激盪、彼此競爭、交織融合，因而為中國傳統的哲學思想累積了相當豐富的歷史文化遺產，也孕育出屬於中國宗教思想及哲學思維上的多樣性與包容性，這表現在中國人的信仰上，較西方一神論有更大的包容性。如在中國常可聽到如此的言語：「反正宗教都是勸人為善，只要是好的，以及有幫助，我們都信」，多少反應了中國人寬闊的宗教性格。而中國的死亡哲學與死亡哲學思想，除受儒、道、佛三家思想的影響外，同時，本身也通過漫長歷史文化的積澱與深刻哲學思維的探索，逐漸形成我們民族特有的死亡觀與生死文化。

對於中國傳統的死亡哲學思想產生最重要的影響，首推以孔子為代表的儒家，孔子無疑是一個探索中國死亡文化重要的指標。因此，探究孔子及其儒家之死亡哲學思想，對於瞭解中國死亡哲學的本質特徵，實屬必要。其次，也因筆者的成長與學習背景，與儒家的關係尤為密切，是故，探索儒家的死亡哲學，可對筆者研究過程的前理解（可能的成見與影響），有適度的提醒與反省作用，畢竟理解過程時，或多或少受所處的歷史向度影響，是難免的。

然而，在某種意義下，道家的老莊是以死亡哲學之探索，並建立生死智慧為他們個人的主要問題，近似於西方許多思想家的死亡探索。因此，探索道家的死亡哲學，或許可讓中國傳統與西方之死亡哲學的「對話」有了交會處。然因論文在處理各種問題幅度與深度可能面臨的限制，筆者僅取道家部分的義理，作為與本論文可能會通與對話之處。再者，佛教是儒、道之外，影響中國傳統文化另一重要思想，尤其是佛教的生死智慧，不僅在生死探索的思想體系龐大精深，甚至更在各大宗教及傳統文化系統之上。

關於佛教的生死智慧，連：「庫布勒·羅絲醫生(Elisabeth Kübler-Ross, M.D.)都稱讚佛教對死亡的觀點，其見解獨特，並且將與死亡相關之事與現實的人生關係作了密切的結合」⁵⁷。由於佛教生死智慧的內涵，極為深刻且體系龐大，非本文所能掌握與含攝，且本文以基督宗教為主。因此，佛教所提供的概念將僅作為本論文，在探究基督宗教《新約聖經》的死亡概念時，交互激盪與批判反省的依據之一。同時這也是筆者本應抱持「辯證開放」的研究態度。

有某些西方學者，甚至部分的中國學者，在探究孔子及其儒家關於死亡哲學思想時，常將儒家歸為一種缺乏形上內涵的「倫理道德」體系，實有曲解之可能。事實上，由死亡而引發的問題，始終是孔子哲學思考中的一個重要議題。段德智曾有如此之統計：「《論語》二十章，從〈學而〉到〈堯曰〉，除兩章外，沒有不討論死亡問題的，《論語》中直接討論死亡問題的語錄多達五十八條」⁵⁸。另外，傅佩榮則再進一步細分：「《論語》

⁵⁷ Mettanando, V., *Death: The ultimate challenge: A Buddhist perspective in medical care of dying patients*, The paper for the second Chung-Hwa international Conference on Buddhist, 1992.

⁵⁸ 段德智，《鵝湖月刊 - 第二十五卷第一期 - 289》〈「不出而出」與「出而不出」 - 試論孔子死亡哲學的理論特徵〉，1999/7，頁 35-40。

中，「生」字出現十六次，「死」字出現三十八次，所以我們不必認為孔子不知死的道理」⁵⁹。

筆者以為，對孔子及其儒家在死亡哲學思想的誤解，乃因儒家思想的表面意涵，較為偏重人生觀與價值觀的意義層面，誠如日本儒家學者小島毅在〈儒家是不是宗教？〉一文中，他就以「禮教」稱呼儒家體系，多少表達出儒家的此一重要面向。而儒家內在根本的世界觀與本體論的意義層面，相較於西方的宗教哲學而言，確實較無顯明的普遍性格；再者，對孔子所言：「未知生，焉知死」的可能斷章取義。因此，本小節將就上列問題進一步理解，同時也依此對筆者的前理解予以反省。

一、死亡是自然生命之結束

在原始思維中，出生與死亡被賦予奇特現象或充滿神秘性質，因而生死並非僅是一種自然現象。直到春秋戰國時代，也就是儒學建立的初期，孔子與弟子似乎已能清楚認識人始於出生，歷經老年、生病，最後終於死亡，此一不可抗拒的自然規律，孔子也如此體認到：「自古皆有死」（論語，12：7），以及子夏也云：「死生有命，富貴在天」（論語，12：5）。子夏雖將生死的結果付諸於儒家所謂之「天命」的概念，然無論如何？人命中注定的「自然生命」終究是會結束的。在此，可推測的是，孔子所謂的「天命」，絕非僅是關於生死思維之形而下的知識。

畢竟，孔子時而顯明、時而隱晦的意指，他個人使命的本源是天，天如僅依形而下的知識理解，則難以解釋孔子的一貫思想。這在他的學思歷程自述中，我們認為孔子所要追尋的俗世理解與不惑，「四十而不惑」時，即應達成，而來自天的使命真理，是孔子「五十而知天命」所要努力的，而孔子曾自己反省說：「獲罪於天，無所禱也」（論語，3：13）。況且，孔子自述中以七十為限，顯然也意會到七十左右應是自然生命的極限了，正如《舊約》詩人所述：「我們一生的年日是七十歲，若是強壯，可到八十歲」（Psalms，90：10），詩人也類似於孔子的體驗，七十應是「考終命」的理想盡頭。

⁵⁹ 傅佩榮，《論語解讀 - 新世紀繼往開來的思想經典》，台北：立緒，1999，頁273。傅佩榮關於生死二字的統計，可與慧開法師的整理分析作一對照，同樣可發現孔子時常談及生死及其相關問題的有趣事實。

《舊約》時代的一位傳道者，曾毫無畏懼的直指：「死是眾人的結局」（Ecclesiastes, 7:2）。所有人應該接受死亡為自然生命之結束，孔子也無例外，然而，當孔子面對弟子冉耕染惡疾，將要面臨死亡時，描繪孔子反應的，卻是一幅真切悲痛的圖像：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」（論語，6:10），可見孔子面對無可抗拒的死亡來臨時，亦是流露出自內而外的自然情感，對死亡所引發的種種課題，毫無迴避與禁忌。文中顯示他的悲痛，除了對學生的憐憫外，也蘊含一種悲嘆死亡所帶來的生命壓迫感。甚至，孔子在最得意的弟子顏淵「不幸短命」而死時，不僅痛心疾首，更是大聲感嘆：「噫！天喪予！天喪予！」（論語，11:9）。

孔子在弟子冉耕之臨終與顏淵之死亡時，在在都為孔子指出了「天命」主宰人的生死，而人是無有可能改變死亡具存於生命之中的事實。此等可部分說明孔子本人，並非不理解生死之間的自然性與死亡的必然性。誠如他在川上見到潺潺流水一去不回頭時，心中發出：「逝者如斯矣」的感嘆，與蘇軾所抒發的：「明月幾時有」之傷感情懷，不正是對等在生命盡頭的死亡，一種若有所指的體悟嗎？

二、「未知生，焉知死」的再發現

孔子所謂的天命至少有兩層意涵，其一是與自然之天相關的「自然生命」，可指貧富、貴賤、夭壽等，並不以實存主體的意志為轉移的東西，如顏淵與冉耕自然生命之死或瀕死，孔子瞭解自然生命的長度是人所無法加以把握的。然而，孔子及其儒家天命的另一意涵，與「使命」（或謂「正命」）有密切關係，所謂「使命」，即是作為道德主體的個人應有的自覺與態度，誠如傅佩榮所分析孔子的：「天命是相應於孔子所自覺的使命而言的」⁶⁰。

對此，可較易理解孔子所說「五十而知天命」與「不知命，無以為君子也」（論語，20:3）的可能意境。的確，只有當個人達到某種主體自覺的高度時，才有可能體驗到「朝聞道，夕死可矣」（論語，4:8）的崇高境界。孟子進一步承繼孔子「殺身以成仁」（論語，15:9）的生死哲學思維，兩者不約而同地強調，人如在生命與仁義無法兼得的情況下，應「捨

⁶⁰ 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：台灣學生，1985，頁111。

生取義」以達天命的要求。孔子甚至還強調「畏天命」，是君子與小人的分界。

換言之，死亡僅僅是自然生命的結果，無法掩蓋人擔負上天所賦予的使命。也就是如要承接上天所要賦予的使命，實必須要能「知天命」。如以孔子學思歷程為例，孔子四十歲前都在為「不惑」作準備，直到五十歲才敢期許自己能達到「知天命」的境界。意即，欲「知死」的道理，自然要先能「志於學」、「聞道」、「學道」、「謀道」、「憂道」，爾後「守死善道」等「知生」之歷程。因此，孔子可能不願正面回答子路的問題，而只回答了所謂「未知生，焉知死」，這恐怕是有意告訴弟子知生優先於知死，意即知生後較能知其死。下面這一段是孔子最易遭受誤解的話，筆者試圖提出學者們的論述與個人見解，作為瞭解孔子生死思維的可能憑據。

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？」（論語，11：12）

就上述的原文來說，段德智曾引述西方：「著名的《死亡與西方思想》一書的作者雅克·喬朗就曾輕率地譴責孔子講『未知生，焉知死』，是對由死亡所生的問題之簡單迴避，而且也不中綮」⁶¹；台灣也有學者認為孔子迴避探索生死課題⁶²。然而，孔子與弟子之間的「未知生，焉知死」之對話，真的就意謂孔子避談死、忌諱死呢？對此，傅佩榮曾提出分辨說：「這句話到底是表示孔子無意探討死亡呢？還是基於因材施教的原則，鼓勵子路先去了解如何生活的道理？他認為，後者較為正確」⁶³。

事實上，「因材施教」始終是孔子一貫的教育原則，在他與學生的對話教學中，就時常可見孔子因材施教的案例⁶⁴，如子路、冉有兩位曾問孔子相同問題：「聞斯行諸？」（論語，11：22），慧開法師在〈《論語》生死論議解讀疏證〉一文與某次演講中，亦曾針對此一概念，分析孔子的回答，為何會是一進與一退？其目的，顯然是考量到學生目前的學習狀況與體悟能

⁶¹ 段德智，《死亡哲學》，台北：洪葉，1994，頁21。

⁶² 董方苑，《自由時報》〈國家儒教可以休矣〉，台北，2001/9/28，15版。節錄其中一段：「因為孔子不是一位宗教家，他不言生死問題。他曾經回應季路一句『未知生，焉知死』的話，就可以證明。」

⁶³ 傅佩榮等著，《哲學雜誌 - 8》〈死亡觀與輪迴問題 - 兼評《前世今生》〉，台北：業強，1994，頁12。

⁶⁴ 《論語》〈顏淵〉篇，第一、二、三、二十二章。顏淵、仲弓、司馬牛、樊遲等四位學生，皆提相同問題：「仁」，孔子的回答，完全依學生的學習情形與性格特質，給予不同的回答，孔子所把握的教學原則，正是依學生的個別性與獨特性而因材施教。

力，而非是孔子的隨意回答。再者，上述的「聞斯行諸？」的案例與「未知生，焉知死」的對話問答，皆同列於〈先進〉篇，孔子的弟子於編撰時，可能也有意告訴後代讀者，不能曲解夫子因材施教之深意。

我們也必須瞭解，屬於「鬼神」的神秘領域與「生死」的未知境界，皆非是幾次的問答即可解決的問題。因此，孔子所偏重的態度應是「不知為不知」與「不語」，因為面對神秘而未知的層次，唯有在人生歷程中不斷地且深入地學習與探索，方可能漸漸有所瞭解與體悟。孔子自己也曾對此自我期許：「五十而知天命」。依子路的年紀與性格，恐難掌握屬於未知或體驗的層次，孔子的存而不論，其實有提供子路繼續探索生死的機會。對較為坦率而莽撞的子路而言，恐是暫時可行的回答。況且，就真理言詮而言，語言與文字的表達或闡述，可能是彰顯，同時也有可能是遮蔽，孔子怎可能完全不知呢？。

慧開法師曾針對此段孔子與子路的問答對話，關於孔子的生死概念及其態度，以及為何會對弟子有此回應，以及較易遭人誤解的部分提出他的看法：

根據筆者詳細的統計，在《論語》之文本中，「生」字，總共出現二十二次⁶⁵，而「死」字，居然出現有三十八次之多，遠超過「生」字的次數。此外，與「生」、「死」二字相關的字眼，還有「喪」、「殯」、「葬」、「祭」、「祀」、「鬼」、「神」、「老」、「疾」、「病」、「沒（同歿）」等字，皆曾出現於孔子與弟子及時人所論述的生死相關議題之中，可見他們所討論的範圍相當廣泛。若以篇章為單位來統計，則《論語》中所有與生死課題相關的論議，將近有一百二十章，佔《論語》總章數的四分之一弱到五分之一強。以「生死」概念或課題為例，論及「生」者有十六章，論及「死」者有二十九章，並論「生死」者有七章。可以得知，孔子本人及其弟子們非但不曾避諱談論生死議題，實際上還談了不少。因此，

⁶⁵ 在慧開法師所統計的「生」字二十二次中，其中出自孔子之口的十七次，如扣除人名（一次微生高）與稱呼（先生兩次），涉及生死概念或課題的「生」字，只能算十四次；而弟子之口者有三次；出自敘述之文者，有兩次，其中一次是人名（微生畝），因此，指涉生死概念或課題之「生」字有十八次。前述引用傅佩榮對「生」的統計是十六次，因傅佩榮並無說明其中的「生」，是否包含人名與稱呼，如包括在內，則與慧開法師差了六次之多。反之，如無包括在內，則差兩次。參照慧開法師的〈《論語》生死論議解讀疏證〉一文的「附表一」與「註腳 26、27」。

有關於孔子的生死態度與觀點，絕非一句「未知生，焉知死」即能概括論定的⁶⁶。

以上所述，是慧開法師先就整部《論語》，對生死課題的關鍵字詞統計後所得的初步分析，接著他引述古今各家的解讀注疏（這個部分請參考慧開法師的原文），然後是他嘗試由文本對此課題的論議，作可能的解讀與疏證的推敲，底下將引此一部份。

現在讓我們來重新檢視這段對話，並探索其間所可能隱含的深層義理，其中有兩個主要的問題點：一者，子路為何要問孔子「事鬼神」之道？二者，為何孔子非但未正面答覆子路「事鬼神」的問題，而最後卻以「未知生，焉知死」來回應？依筆者的分析，要如實地理解這段孔子與子路師徒之間的對話，並且正確地詮釋其意涵，必須掌握住兩個重要關鍵：首先，必須從這段問答之時空背景來思考，再就其間的語意脈絡來分析；此外，還要從孔子對子路性格的了解，以及從孔子與諸弟子之間的互動關係來詮釋。

，孔子向來就不喜談論「怪、力、亂、神」的話題，而子路又未提供任何問題討論的前提或背景，就單刀直入地問到「如何祭祀鬼神」，而孔子認為此是大哉問，根本無法直接回答，而是需要相互論辯的，是故運用反問的方式：「未能事人，焉能事鬼？」把問題拋回給子路，期待子路的回應，再作進一步的討論，可惜子路未能體會出夫子的啟發式教學法，而陷入「舉一隅不以三隅反」的尷尬情境，孔子也就「則不復也」，未作進一步的闡述。未料到子路卻轉移話題，另起爐灶，緊接著又提出另一個攸關生死的大問題：「敢問死？」而孔子則是順著先前的口氣與應答模式，同樣地以反問的方式：「未知生，焉知死」再一次把問題丟回，想看看子路的反應，沒想到子路仍然未能有所啟發，因而終止了問題的討論。

，一方面，孔子的回應透露出學問的次第不可躐等之訊息，另一方面，除了上項不談怪力亂神的理由之外，極有可能是在孔子的心目中，以當時子路的程度，還不是探討這項生死課題的對象。因此，嚴格地說，「未知生，焉知死」此語，只是孔子在有意試探子路的反應，尚無意進一步討論的脈絡之下，順勢回應子路的問話，因此不能據以認定這就是孔子的基本生死態度⁶⁷。

⁶⁶ 慧開法師，《第二屆現代生死學理論建構學術研討會》〈《論語》生死論議解讀疏證〉，嘉義：南華大學，2002，頁 3-7。

⁶⁷ 同上，頁 3-7。

由以上的分析可瞭解，「因材施教」是孔子教學態度中一貫的原則；知生爾後知死應是孔子個人始終稟持的為學次序，也是他教育學生的理念與態度。而且，他也強調，人要有「知天命」與「畏天命」的生命態度與宗教情懷。因此，我們不能以師徒之間的一次對話，就片面斷定孔子的「死亡」概念與思維傾向，更不能就此認定孔子缺乏死亡哲學的形上思維，或只將孔子的哲學思想歸為普通的倫理道德規條而已。因此，我們頗覺可惜，孔子其他德行與學識兼備的學生，未能開啟此一大哉問的師徒對話，以致多少留下一些中國傳統死亡哲學的某種缺憾。

三、重死優於重生

張三夕曾謂：「據儒家經典記載，禮的起源及功能與人類的死亡、喪葬和祭祀活動有密切相關：『禮，必本於天，洵於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。』」⁶⁸。關於「父母喪葬」與「祖先祭祀」，乃是孔子及其儒家所看重的人生作為，多少也傳達出與死亡有關的概念，在儒家哲學中一種內在地地位的表徵，甚至它與孝順密不可分，誠如孔子所謂的「孝」是：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮」(論語，2：5)。

孔子的此一理念，曾在宰我提出如守「三年之喪」之問題時，師徒之間曾有一段精彩且具深度的對話。當時宰我以服「三年」之喪，時間會過久，因而將導致禮崩樂壞，就此而言，宰我的立論與分析相當具有挑戰性。然而，孔子回應時，無意直接反駁宰我在時間長短上的質疑，因此他並未從禮樂之倫理規範與外在規定切入。畢竟，外在規範並非孔子真正關懷之處，孔子在意的是生者之「心」，特別是心理安頓的問題。為此，孔子責難「臨喪不哀」者，以及「與其易也，寧戚」，他是從人類情感需求與安頓之時間性反駁宰我的質疑，以致使得宰我啞口無言。

另一處記載孔子與子張的師徒對話中，亦有類似的思維，子張曰：「書云：『高宗諒陰，三年不言』，何謂也？」子曰：「何必高宗，古之人皆然，君薨，百官總己，以聽於冢宰，三年」(論語，14：40)。是故，在在都能顯示出孔子不僅如我們所理解，他僅關注人生的實際問題。他對死亡問題

⁶⁸ 張三夕，《死亡之思》，台北：洪葉，1996，頁13。

的重視程度，完全體現於生者內心情感的表達，並且他在乎的是，人在喪禮與祭禮上的敬意與堅持。

《中庸》第十九章記載了「事死如事生，事亡如事存」，方才是至孝的概念，親人是生是死皆應認真服事，不應有所分別，生死大事一也。儒家由生而死、或由死而生的思維軌跡中，逐漸為中國宗教文化與歷史傳統，建立起一套敬生事死之典章制度。誠如牟鍾鑒所云：「守孝祭祖是社會頭等大事，做官的父母去世，要辭官回家居喪，成為歷代通制」⁶⁹。

在儒家的聖賢中，另一位深受孔子影響的荀子，在〈禮論篇〉中也曾說：「禮者，謹於治生死者也，終始具善，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」，標舉出所謂的禮者，正是認真對治生死之人；孟子於〈離婁下〉篇中，還極為明白的說：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事」，孟子瞭解一般人要能哀死送終，且不違禮，是至為難矣。基本上，孔子與後代的儒家弟子，幾乎皆認為重視喪葬與祭祀不僅是孝的體現，同時也是人生的大事也。

孔子曾說古代重視：「民、食、喪、祭」（論語，20：1），而今天焉有不重視之理。的確，人民是國家的根本，重要性不言自明。而食是人類生存的基本需要，本應最為重視。喪禮與其後的祭祀同列於此，足見孔子對喪、祭問題的重視，甚至他曾向弟子強調：「祭如在，祭神如神在」（論語，3：12），也就是祭祀時貴乎誠敬的態度。孔子對於「齋、戰、疾」也非常謹慎，所謂「齋」就是祭祀前的準備，可見孔子早有明顯的宗教性格（關懷生死問題）。

晚期的弟子曾子，依其孔子思維，進一步的闡述通過重視喪葬（慎終），依禮祭祀（追遠），則可培養百姓的道德善行（民德歸厚矣）。段德智在此也指出：「從歷史和民俗的角度看，喪葬之所以值得重視，正是因為只有通過「慎終」，通過置身喪事活動釀造出來的悲哀氛圍，才能使生者從靈魂深處自覺到自己即為自己所在血緣大家族中的一員，自己即為本家族血緣綿延系列中的一環，從而深情地緬懷先輩的精神和業績」⁷⁰。孔子及其儒家彰

⁶⁹ 牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，台北：唐山，1995，頁15。

⁷⁰ 段德智，《鵝湖月刊 - 第二十五卷第一期 - 289》〈「不出而出」與「出而不出」 - 試論孔子死亡哲學的理論特徵〉，1999/7，頁35-40。

顯了關懷死亡問題的重要性，而且其重要性顯然不亞於實際世間的生存問題。

由中國的死亡歷史與文化來觀看，孔子及其儒家關於死亡哲學思維影響中國傳統文化實是至深至遠。而他所提出一套適合中國人類宗教性的生死探索之道，有其不可抹滅的貢獻，絕非我們給予斷章取義的批評「未知生，焉知死」，乃是孔子不知死、不言死、不思考死、不探索死等。從上述整理來看，孔子實是一位視野寬廣，以及理論實踐兼備的死亡哲學家。

第二節、西方傳統思想之死亡概念

宗教歷史學家卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers），曾將公元前八百年至公元前二百年的人類歷史，因許多偉大宗教領袖在此一時期陸續誕生，帶來了生死的解脫與救贖，因而稱為是人類歷史的軸心時期（Achsenzeit）。而軸心時期前的人類，由於生命受制於自然環境的左右甚鉅，以致於其宗教活動，大致僅趨向於能否保持生命平安與生活安穩。約翰·希克認為此一時期前的人類，其心裡上乃要：「試圖在一個帶來意義的神話框架中獲得生活的穩定感，尤其要獲得關於生存、繁衍和生死之最後界線的基本現實的穩定感」⁷¹。在基本需求未獲得充分穩定滿足前，對於芸芸眾生的較高層次探索，似乎易被隱藏在基本需求的滿足底下，無法清楚且明顯的浮現出來。

可是，這卻也形成一旦死亡到來，容易自然的接受它，因而形成一種對死亡的冷漠而無知狀態，也就是反正不可能瞭解，就接受吧！當時的一位哲學家赫格西亞曾如此認為：「不活還好些」，甚至還進一步：「勸人死亡」⁷²，多少表達了此種氛圍下的死亡態度。在軸心時期以降，同時也是宗教獲得進一步的開展之後，人類的意識乃至於深層意識因而擴展開來，使得只是自然接受死亡的概念逐漸減輕。漸漸地，也積累出推進一步探索死亡議題的各種動力與資糧。

在「軸心時期」後，在西方傳統思想或哲學史上，從希臘、羅馬以來，近至中世紀以基督宗教神學觀為主的思維，大致所體現的基本上是生與死、存在與不存在等二元對立的模式特徵。意即當以生存為生命最高價值

⁷¹ 約翰·希克著，王志成譯，《宗教之解釋 - 人類對超越者的回應》，四川：人民出版社，1998，頁 26。

⁷² 威廉·文得爾班著，羅達仁譯，《西洋哲學史》，台北：商務，2000，頁 93。

者，則可能對死亡採取較逃避與恐懼的態度；反之，如以死亡為生命最高意義者，則對生存顯然採較悲觀、厭離的思維態度，死亡的種種問題已被某一種信念或信仰解消。意即死亡乃是成就生命意義的唯一方式。此一對立理念一直延續到中世紀西方傳統文化的死亡思維。事實上，無論是軸心時期前後，乃至於走至中世紀時期，甚或是一直到近代，套用中國《易經》一書的核心概念，這恐皆是一種「物極必反」的面貌逐一在呈現。

中世紀的歐洲社會普遍將死亡視為生命的「最高價值」，形成此種不同於希臘羅馬時代的理性思維與態度，與當時人們深受基督宗教的「原罪觀」與「死後復活」，以及「永生」的影響，實有其密切的關係。因為，如僅以思維理性的態度來面對死亡與死後世界等問題，則理性將極可能束手無策。中世紀歐洲的哲學家與神學家們，深知理性面對死亡的限度與無力後，進一步過渡到以信仰解決因死亡而引發的諸多問題。

基督宗教神學家托瑪斯·阿奎納斯（Thomas Aquinas，A.C,1225-1274）就曾將當下的思維展延到死後的世界，因而認為人們除了需要關心塵世生命，以及從事塵世的相關事務外，人們更應該關懷死後世界，進而追求來世的幸福，因為只有來世的幸福，才是人生最終且最後之目的，要達到此一最終且最後目的，死亡實具有無比重要的關鍵，在生命中有其無可比擬的價值。從古代過度到基督宗教思維為主的西方文化，人們以精神生命為取向的生死觀，其特徵傾向於：「厭惡生存，熱戀死亡」，也就是人們普遍受宗教信仰的影響，將死亡的價值予以無限上綱，因而形成一種渴望或期待死亡來臨的生命態度。

近代的思想家與哲學家們，開始從存有論與本體論的角度，解消中世紀前生死對立或矛盾的現象，逐漸形成生與死是相互關涉與互成一體的思維。蒙田曾如此區別「在死」與「死了」，也就是生命歷程是一種隨時隨地、無時無刻有死亡同在的生命，直到「死了」為止，他還說：「生命無間歇的工作便是建造死」⁷³。近代的海德格試著以他的哲學本體論的角度，將中世紀前，生與死的對立情形予以統一起來，在他的著作《存在與時間》中提出了人是「向死存在」，意即生不僅是當下存在，死也不只是存在於未來，真實的生是在向死而存在的意義下方得存在。

⁷³ 朱，〈《宗教哲學第六卷第二期》〈先秦道家生死智慧與現代西方死亡哲學〉〉，2000/6，頁 137-145。

換言之，海德格認為死的存在理由，恰恰是要凸顯生的可能，意即生的存在建立於死的實存性之上，沒有死何來生可言，正是所謂：「未知死，焉知生」與「未知生，焉知死」應同時並存，無有先後次序與優位輕重之分。十足體現了個體生命的整體性應包含死，生死是不能分別對待，生死既是相互關涉也是生死互屬，此一「直面死亡」或「生死一也」，最後還成為了近代死亡哲學思想的主要特徵。本節筆者將循著古代及至當代幾個較具代表性的死亡思維予以闡述。古代則以蘇格拉底為代表，中世紀則扣住於基督宗教神學氛圍下，呈現其深受影響的死亡概念，最後再就近代發展的核心，所謂多元並列觀，盡可能描繪出死亡的諸多面貌。

一、死之典範 - 蘇格拉底

心理學家對死亡的恐懼，曾有如此的觀察與分析，「四十歲以上或多或少具自覺意識的病人，少有不懼怕死亡的到來」，這凸顯了一件事實，建立面對死亡的典範與榜樣是何等的困難啊。耶穌通過死亡完成了救贖使命，而文德爾班形容蘇格拉底讓：「死就變成了他最大的光榮」⁷⁴。在西方傳統思想史上，要探究其死亡概念，可從古希臘時代重要的思想源頭出發，此一源頭，蘇格拉底無非是一個具代表性的死之典範。

約晚於蘇氏一個世代的哲學家伊比鳩魯（Epicurus, 342-270, B.C），雖有將生命化約成為物質性的傾向，然他所倡導的享樂主義倫理觀在面對死亡之時，亦有毫無恐懼感之見地：「死對我們並不算什麼。因為我們生存之時，死未伴隨；當死亡來臨之時，我們已不存在」⁷⁵。此類思維同時反應人們普遍存有面對死亡的態度，是由於當時人們對宇宙人生的理解，趨向於唯物論、懷疑論的思維。因而，無法理解的死亡，雖包含於生命之中，所以，死亡並不存在。是故，無須置於內心困擾自己。

除此之外，在悲觀主義者的心中，將死亡全然悲觀化，認為死亡會帶給心靈的創傷與悲痛，因為死亡是個人生命的全無，更是與生命種種關係的斷裂，生與死不僅毫無關連，更是根本對立。形成生死對立的關鍵，在於此一時期的哲學，視生死為客觀的知識，且將死亡作為一種與自身相對

⁷⁴ 威廉·文得爾班著，羅達仁譯，《西洋哲學史》，台北：商務，2000，頁 77。

⁷⁵ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民，1996，頁 165。此一小節中，括號中所引的蘇氏言論，皆參考傅偉勳所著《西洋哲學史》中，第二章第三節所論述的「蘇格拉底」，特此說明。

的客體。一旦死亡被對象化，死亡就無法被溶滲於生命的向度之中，死亡變成生命中一個需對付的敵人。是故，生與死就易處於對立或衝突的狀態。

然而，蘇格拉底作為西方哲學重要的開創者，綜其一生皆致力於真理的探索，在那樣的一個時代，他已經開始追問：「何謂不朽？」（費多篇）。他對真理探索的提問，確實已超越當時生死概念趨向對立的思維。然他不僅是追問，推進一步的是，他以身作則，無懼於探索真理的過程中，已為生命帶來巨大的危險，甚至最後為真理而死。而他接近死亡之時所表現的沈靜安祥，或許正如文德爾班以死推崇蘇格拉底的偉大。

在西方宗教哲學的歷史上，蘇格拉底與耶穌同樣都為真理與他人而死，在他們身上，死亡是生命理想與人生使命的完成；耶穌雖以死作為完成救贖世人的使命，路加卻認為祂：「原不能被死拘禁」（Acts, 2:24）。在兩者身上，同樣皆讓死亡成為了他們一生關鍵的事件，而兩者目標與結果雖有不同，卻同樣為西方世界立下無懼於死的重要典範。

處於唯物論概念下，蘇格拉底的思維與理念，從承認自己的「無知」開始。我們知道希臘哲學肯定了透過理性反省來追求生命的真理，卻未進一步將死亡放入生命的真理中。蘇氏的「無知論」肯定人生命的完整，應包含死亡，因此他願意為真理的堅持迎向死亡。正因如此，哲學家雅士培才會將蘇格拉底視為基督宗教的殉道傳統的源頭，而有如此的看法：「在初期的教父眼中，蘇格拉底是一位偉人，是基督宗教殉道烈士的先驅。因為他也是為自己的信仰而死，並且也被控以不敬傳統宗教的罪名」⁷⁶，因此，甚至有學者提出他與耶穌基督可相提並論（如他與耶穌被指控的內容有相似之面貌，被捕後兩個同樣都有機會免除死刑，卻皆願為他們所謂的真理或信仰步向死亡）⁷⁷。

因此，如無蘇格拉底以「死亡」開啟主知主義的愛智哲學，西方死亡哲學的探索，將有可能無限期延後，特別是如深受他啟迪的柏拉圖，柏氏有一哲學名言：「哲學即是學習死亡」。雲格爾在《死論》一書中，即認為：「柏拉圖思想起源於蘇格拉底之死，這一死給予柏拉圖不可估量的影響」

⁷⁶ 雅士培著，傅佩榮譯，《四大聖哲》，台北：業強，1995，頁35-36。

⁷⁷ 如台大哲學系教授陳俊輝在《超越生死河》一書中，即為文指出：「在人類史上有兩位是因著死亡而名垂千古的人；一位是蘇格拉底，另一位就是耶穌基督。」（頁96）

⁷⁸。事實上，對死亡態度與方式予以同情與深入地理解，往往會震撼生者甚巨。而耶穌如無步向死亡，祂的使命恐無圓滿，則影響後世甚巨的基督宗教，甚至也有可能無從誕生。誠如雅士培在《偉大的哲學家》一書中，曾指出如果蘇氏不是如此平靜無懼地接受死亡的到來，在人類的歷史中，恐無一位震撼人心的蘇格拉底。順此思維，耶穌如無為人類釘上十字架，日後恐難有千千萬萬個基督徒，願背上自己的十字架跟隨祂。

蘇格拉底曾自稱為：「街頭哲學家」，畢生都在勸導雅典同胞，要自覺自己的無知與關懷自己的靈魂為職志，同時他也對政府領袖所實施的民主政治提出強烈的攻擊。於西元前三九九年左右，米勒特斯等三位雅典市民控告他：「腐化雅典市民，同時不信仰國家所遵奉的希臘諸神而反信新的戴摩尼昂」（參閱柏拉圖「自辯」篇），因而入獄。入獄後，蘇格拉底本可經由認罪獲赦、越獄逃走、交付贖金等各種方式免於一死。然而，他卻堅持要服從國家法律的規定。

甚至在獄中等待處決期間，心情從容鎮定，還可與探監的信徒與朋友高談哲理，最後受刑飲毒而死，死前遺言竟是：「克立特阿，我還向醫神阿斯克利披亞斯欠一隻公雞，請你代為獻奉，不要忘記」（參閱柏拉圖「費多篇」）。他的死透顯出了重要的意義，他可說是西方哲學史上，第一位從個人的角度，探究在國家社會的關聯中，人生有何意義或價值；也是第一位從道德倫理的角度，探索人的有死性與不死性、人生的有限性與無限性等問題。的確，因蘇氏瞭解人雖然無法逃避死亡的命運，卻不能遺忘死亡所蘊含的無限價值與意義。因此，死亡成為他一生責任與使命的完成。

蘇格拉底在他的學生柏拉圖（Plato, 427-347B.C）與色諾芬的記載中，使得蘇氏的一生及其死亡理念，成為西方傳統思想上的重要根基。雲格爾認為，柏拉圖對蘇氏自己死之理解，以及對死的認識，其觀點發生了根本轉折，「這一轉折影響到西方的思想傳統。即是死亡不是被理解為一般的認識對象或最重要的認識對象，而是應該被理解為一切認識的根本對象。如“記住：你將死去”與“認識你自己”的同一性說明，每一個認識都旨在認識自己將要死去及必然死去之事實」⁷⁹。雲格爾對蘇氏對死亡的親身實

⁷⁸ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁47。

⁷⁹ 同上，頁44。

踐，指出了蘇氏讓死亡不僅僅是認識的客觀對象，甚至會影響到認識真理本身。

是故，通過蘇格拉底所展現的死之典範，個人有必要將死的必然性與自我的認識本身關聯起來，蘇氏以其自身生命解消死亡的客體化，死亡內在於我們認識自己，認識世界，以及成為了探索真理的重要成分，無人能將生死完全分割，這是蘇格拉底在中世紀以前，從哲學出發所探索的真理與死亡，其中一個重要貢獻。在中世紀以前，雖未見明顯的影響，一直到中世紀以基督宗教思想為主的西方世界，才發生作用。雖如此，蘇格拉底仍為人類的死亡傳統留下了死之典範。

二、中世紀基督宗教神學影響下之死亡概念

在《新約》〈希伯來書〉中說：「按著定命，人人都有一死，死後且有審判」(Hebrews, 9:27)，這可作為描述中世紀關於死亡意識型態的一種基本特徵。尤其當時的基督宗教神學，在整個知識活動的領域中，已被無限上綱到具有無上權威，意識型態與其他形式的思維幾乎被合併到神學中，成為神學的科目之一。

此一時期，人們在所面對意識型態與基督宗教的神學死亡觀之關係是如此密切的情況下，使得人們逐漸轉向用宗教的思維與視野來思考與生死相關的問題，甚至已因基督宗教信仰的影響，轉向將死亡作為實現永生，歸回天家的必經之路。對此，即便是在毫無確定的證據下，此時人們卻堅信只有接受死亡一途，而且是讓生命勇敢的朝向死亡前進，才有機會通過審判，再度回歸到伊甸園中無罪、快樂狀態。

這個時期的人們，較少去反省，大致上完全的深信耶穌所說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我。因為凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必要得著生命，人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？人還能拿什麼換生命呢？」(Matthew, 16:24-26)，許許多多的人，學習耶穌的榜樣，捨己背起十字架跟隨耶穌的腳蹤，並且為此失掉生命，也在所不惜，目的即在得到永遠的生命。而世界上的名利、權位、財富以及自然的生命的追求，似乎只會成為阻礙人超越今生的企求。因此，人們幾乎完全相信：「財主進天國是難的」

(Matthew, 19 : 23), 意即永生的財寶在天上。換言之, 期待死亡成為當時人們一種特殊的情懷, 死亡成為唯一能解放人們對天家的鄉愁。基督宗教從早期及至中世紀的殉道傳統, 也很可能受此一時期宗教思維的影響。

一直到中世紀末期, 基督宗教神學的生死情懷, 遭遇人文主義的強烈批判, 出現了根本的變化, 此時文藝復興亦正如火如荼地展開。同時也對基督宗教所宰制的死亡意識型態, 發出強烈的質疑, 當時的人們 (包含許多的基督教徒在內), 對於基督宗教死後世界的描述, 也開始採取懷疑與恐懼的態度, 在無法獲得來世的肯定與保證之情況下, 人們開始從神學眼光轉向以塵世幸福的角度為指標, 來思考生死與宗教上所謂的死後世界, 當然, 這永遠無有可能得到定論。因此, 此時的人們不再只是相信而已, 連深受猶太教義影響的猶太裔哲學家斯賓諾莎 (Baruch de Spinoza, 1632-1677) 都曾如此說: 「自由人的智慧不是默思死, 而是默思生」。

大陸學者陸揚, 甚至還以生命力得到大爆發的比喻, 來進一步形容基督宗教神學影響力式微的此一階段: 「勃興的人文主義以人為萬物之靈, 替代了神在宇宙的中心位置後, 人的生命力經歷了一場久經禁錮的大爆發、大宣泄」⁸⁰。人們終於可以從自身世界和現實人生的快樂中, 發現一個美麗的新世界, 似乎無須透過宗教的肯定與信仰的關懷, 宗教思維漸漸不再成為所有人, 腳前唯一的燈了。文藝復興時期的人文主義對死亡的態度, 明顯的是採取漠視死亡、疏離死亡的方式, 完全迥異於中世紀初期, 以基督宗教主導的封建社會, 所呈現期待死亡來臨的特徵。

中世紀直到文藝復興的末期, 同時是現代科學技術開始萌芽起步的時期。此時, 醫學解剖學與細菌的控制技術也隨之興起, 因而導致醫學科技的突飛猛進, 其一, 身體的照顧技術一日千里; 其二, 對待生命歷程中關於身體的死亡, 又類似於古希臘時期, 生命再度成為「知識化」與「客體化」的對象之一, 死亡似乎僅是一種身心各種器官的死亡而已, 所以, 死亡成為了人各個部分死亡的總和。因而, 「人」也變成是各種知識的綜合, 生命成為各種科學技術所對治的客體。而知識化與客體化的結果, 人逐漸失去人之為人的完整性, 人的自主性與獨立性, 也消失於科技理性的範疇中。最後, 人的主體性被漸漸地解除了。

⁸⁰ 陸揚, 《中西死亡美學》, 武漢: 華中師範大學, 1998, 頁 22。

另一方面，在西歐的英國，雖然開啟人類不同的文明面向，也就是以工業文明為基底之資本主義社會的興起，此雖帶給人類歷史上前所未有的方便與幸福，卻助長人之整體性的破裂。原因在於，人在此變成了只是資本主義社會下隨機組合的一個極小單位，例如一個數字即代表一個人，隨時隨地皆可被取代與替換，這使得人喪失了人的尊嚴與價值，以致形成了另外一種新的唯物論。例如常有一種對人的描述：「人是國家社會這部大機器中的小螺絲釘」，對此，我們必須理解，就社會功能而言，人的確只是一個小螺絲釘；然就人的價值意義與生命的尊嚴而謂，人不僅不是小螺絲釘，也非一台機器，而是一個真實存在的生命，一個需要被完整對待的人。而此時，死亡也僅是生命中的一個小單位。因此，死亡的價值與意義被忽視了，這十足反應在醫療體系與病人的互動對待中。

以人文主義為軸心的文藝復興時期，死亡概念發生劇烈震盪，此一變化可算是中世紀期望死亡，並過度到近代新的死亡思維的橋樑。文藝復興時期以其豐富的各種思想探索作為鋪墊，其中人文主義更使得人們將今世生存視為人生的第一要務，上帝的存在與死後生命的探索同人生的各個階段分開來，成為此一轉折的關鍵。誠如十八世紀法國啟蒙運動的重要人物伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）所云：「至於靈魂不死，那是無法證明的」，伏爾泰認為既然靈魂不死與基督宗教的永生是毫無關係的，也無法證明，何需認真對待呢；另一個十八世紀哲學界的：「象徵人物盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778）也認為：『關切生存，厭惡死亡』是人生的原理」⁸¹，探索人生是否真實存在，應是通過社會生活過程中道德人格的建立，即可達成，無需通過宗教中探索生命與死亡，這在盧梭的《懺悔錄》前言中，得以看出他所蘊含愛生惡死的傾向。

然而，人的可貴，就是會從過去的反思與現在的檢視中，累積一些經驗與心得，作為未來的新方向的依據，的確，中世紀以神學為主導的死亡概念及文藝復興末期死亡被知識化與客體化後，直至近代，又開始醞釀極為不同的死亡思維。

⁸¹ 段德智，《死亡哲學》，台北：洪葉，1994，頁 203。

三、近代的死亡概念

自古代至近代，對待死亡的方式，其理路的發展大致是依著「死亡的否認」、「死亡的期待」、與「死亡的漠視」，隨後來到「死亡的直面」等階段。就近代而言，通過前面三個階段的探索與開發，積澱種種死亡的歷史文化與精神資糧，步向近代的死亡概念之時，已經使得死亡的種種面向既廣且深，人不再只是落入「逃避死亡」或「渴望死亡」之全有或全無的二元對立模式之中。人們已能逐漸從歷史經驗與文化累積中，逐漸深入且廣泛的「思考死亡」、進而「正視死亡」為普遍存在的事實。在此一的時期的思想家、哲學家們普遍將死亡，視為一個人類的基本問題或人生存在的根本問題，並給予以不斷地、深入地探索之，在此可見到柏拉圖將死亡視為哲學基本問題的影響痕跡。

的確，死亡議題不僅是宗教所要面對的問題，更是哲學與宗教攜手合作的最佳切入點。田立克迥異於神學家卡爾·巴特（Karl Barth）曾表達的概念：「哲學於基督宗教中是沒有地位的」，他認為哲學與宗教在人類根本問題上，其最基本且真實的追尋是一致的。也就是哲學家與宗教家的對象：「都是人」，而且都是：「存在的活人」。海德格的哲學本體論提出人是：「向死而存在」，意即對死亡有否給予最本己之關切，將是人之為人能否真實存在的基礎，這也正是存在主義的理路，通過死亡方可能得到：「此在最本己的可能性」。

再者，死亡心理分析的始祖佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939），曾從人類的深層心理來分析，他認為人普遍存有兩種本能，意即：「生之本能」與「死之本能」，兩種本能是人類精神心理的基本元素，同時也是人類精神活動的驅力。而佛洛伊德不僅分別描述兩種本能的各自屬性，更強調生之本能與死之本能的相互溶合，並直言死之本能是人最原始，也是最基本的本能。而有此自覺者，即可能『直面死亡』的實存特性，因而，也才可能真正且積極地去思考人生和籌畫人生。

死亡在此作為生命的內在本能之一，已非過去視死亡是人生命之威脅而已，死亡確實是人生存與生活及生命，不應躲避的基本課題。雖然佛氏理論在心理學上已被大幅修訂，但在死亡作為生存與生命的基本元素（或他所謂的本能），至少在心理學上已將死亡放進生命的括弧中。事實上，如就佛氏以前的心理學文獻來看，心理學傾向少談或僅是輕談死亡議題，有

別於宗教、哲學、藝術、詩歌 等，視死亡為重要的中心議題。因此，開啟心理學上的死亡研究，可說是佛氏的一大貢獻。

近代已走進文明昌盛，科學發達的科技世界，死亡益發以它赤裸裸的本相，橫陳在每一個人的面前，在在凸顯了死亡是最切身之事。在中世紀中期，永恆的許諾已成了一種無濟於事的安慰，死亡思考中的個體性及主體性，也佔據了突出的位置，死亡不可能再與我們毫無相關。套句海德格的用語，死亡可說是最本己之可能性，的確由於死亡的無法經驗性、無可替代性、使得死亡永遠意味著是「我的死亡」，而非「他人的死亡」。個人的死亡無人可以加以取代，也恐無先行經驗的機會，我的死亡永遠是我自己的死亡。因此，在生命的任一階段中，探索以我為主體的死亡，同是人生各個階段的首要任務。

傅偉勳提出個人如要彰顯主體性，必然要承擔面對死亡的實存事實，誠如他的分析：「海德格的實存分析，人的存在本質即不外是單獨（孤單獨特）的實存，每一個單獨實存不得不在各別的人生旅程，作他（她）種種生命的（尤其是道德的或宗教的）的抉擇。 祇因人一生下來即是「向死存在」，如何應付或解決生死問題，本來就是單獨實存的己內分事，絕非其他實存所能代為負荷」⁸²。海德格指出，作為人存在之本質，我們必須分別，生存的世界是群體的存在，但生命的世界是個別的，是單獨的存在；人在生存的世界中，隨時可以因死亡而退出或被取代，但在生命的世界中，即使是面對死亡一事，你就是那無可取代的唯一。正因如此，人實需擔負起如何面對死亡的責任。

中世紀的西方歷史，曾深受基督教的影響，而基督教又深受猶太教的影響（《新約》的形成是立基在《舊約》的基礎上）。因此，下一節將針對《舊約》時代幾個重要的死亡概念，作一種初探性的理解。

第三節、《舊約》時代的死亡概念

《舊約聖經》是猶太教主要的經典，同時它也是一部關於猶太人的生命苦難史與民族奮鬥史，前後的歷史記錄約有一千年左右，內容複雜且面

⁸² 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，1993，頁 65。

向多廣，其中不無對立矛盾之處，然這是經典形成過程中相當自然的現象。不可否認的，經典中的作者所「敘述 (narrative)」⁸³，是個人對上帝啟示的信仰體驗。

事實上，每一位作者的個人角度與他所試圖要揭露嚴肅的啟示真理皆有密切的關係，因而，經典中即容易存在某種差異。這也使得有某些《聖經》學者認為，正因為經典間的差異真實存在，因而推論出《聖經》非人為有意的捏造。差異雖存在，然較為共同的是，《舊約聖經》的思維仍環繞在猶太人的生命歷史上，而且是充滿著「痛苦與災難」的經驗敘述。誠如，吳文對《舊約》推進一步的描述：「談到死亡，《舊約》沒有一刻容許人們忘卻死。遠從〈創世記〉以下，整個《舊約聖經》到處可見一種信念，即是：一切生物都要滅亡」⁸⁴。

早期的《舊約》經文中，的確常見如〈詩篇〉作者大衛對上帝給猶太人所帶來的驚懼：「我們因你之怒氣而消滅，因你的忿怒而驚惶」(Psalms, 90:7); 或如約伯所說：「人為婦人所生，日子短少，多有患難。出來如花，又被割下，飛去如影，不能存留」(Job, 14:1-2), 多少可由此見到猶太人特殊的生命意識。阿姆斯特壯在《神的歷史》(A History of God) 一書中，有類似上述的分析，由於猶太人始終未能堅守上帝與人的盟約，這使得上帝時常以各種災難與變故懲罰猶太人，誠如她所說：「這些早期的神話故事顯示出耶和華信仰，從一開始便採取暴力鎮壓和否定他人信仰的手段」⁸⁵。事實雖未完全如此，然依上述所言，從猶太人的生命必須面對接連不斷的苦難歷史，因而常讓他們有著一種沒有未來的感覺，難免也使得猶太人隨時活在充滿著滅亡或死亡的氣氛中。

事實上，再仔細由世界歷史的細微處去探詢，許許多多的弱小民族，如北美的原住民、巴爾幹人、乃至於台灣的原住民之歷史，也有猶太人類似的遭遇，甚至有過之而無不及。而記錄猶太人苦難史的《舊約聖經》，為何值得注意呢？與經典中所反應出：「猶太人追尋意義的勇氣與熱情」⁸⁶，

⁸³ 當代許多聖經學者傾向以「敘述」一詞，表達聖經作者對經典寫成的情形。因為聖經作者是在當時的歷史文化環境下，依其自己經驗上帝的自我啟示，所做的信仰回應，爾後告白。是故，主要並非要「記錄」歷史事件或「記載」信仰體驗，而是一種信仰體驗的告白「敘述」。所以，聖經內容前後有矛盾或完全的對立，應是一件可以理解的情形。

⁸⁴ 吳文，《約伯記死亡觀與臨終關顧之商榷》，台南神學院牧範學博士論文，1997，頁 11。

⁸⁵ 凱倫·阿姆斯特壯著，蔡昌雄譯，《神的歷史》，台北：立緒，1996，頁 53。

⁸⁶ 休斯頓·史密士所著的《人的宗教》一書，頁 373 也有類似的說法。

實有密切關係。也就是，如上述《聖經》作者所言，當猶太人將生命依靠於上帝，不再如始祖一樣的自大；當猶太人明白生命的限制與自我的渺小時，猶太人即在歷史的進程中，不再只是停留於俗世的追求（由歷史來看，對猶太人而言，根本不可得），轉而探索生命內在的深刻意義。至少，猶太人深陷苦難之時，並未完全沮喪地宣布：「上帝已死」。

的確，整體而言，並未完全如吳文所說一樣：「《舊約》沒有一刻容許人們忘卻死」。在〈創世記〉中，即便耶和華以亞伯拉罕獨子以撒之死試驗他，然敬畏上帝的亞伯拉罕，面對獨子的死亡時，不僅是毫無疑惑與畏懼，甚至以堅定的勇氣超越死亡的威脅，通過試驗後，換來卻是耶和華：「賜大福」（Genesis, 22:17）。再者，挪亞在耶和華眼中是一位虔誠的義人，據《舊約》記錄，當時他是世界上唯一的義人，上帝以大洪水懲罰邪惡世界的同時，仍為挪亞保證他們：「不再被洪水滅絕，也不再會有洪水毀壞地了」（Genesis, 9:11）。由此觀之，至少在某種條件下，人們可以超越死亡的威脅，甚至是如〈申命記〉中也曾說：「生死、禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活」（Deuteronomy, 30:19）。上帝喜悅的應是，人能得著永遠的生命。

在後期《舊約》經典中，對上帝要人死的思維則是更少了，先知以西結甚至認為上帝並不希望惡人的結局是死亡，應是離惡而避死，他說耶和華：「斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活，以色列阿，你們轉回，轉回罷，離開惡道，何必死亡呢」（Ezekiel, 33:11）。除此之外，後期的先知以賽亞與但以理還進一步提出，上帝應不僅是取人性命的造物主，更應是賜給人類未來的上帝，以賽亞就以死得復活，作歌勉勵人說：「死人要復活」（Isaiah, 26:19）。及至《舊約》後期，因死後有復活的可能，相信復活的部分猶太人，其死亡概念也逐漸走出單一負面的恐懼陰影，轉而帶著復活的希望去面對死亡。

我們從《舊約》早期形成的經文中，多少瞭解了古代猶太人的思維，仍充滿原始的死亡觀，特別在對於死亡是自然生命的結束，甚至連基本的認識都相當有限，就某種程度而言，混合了初民時代原始宗教的死亡思維與概念。後期《舊約》經典中逐漸加重了死後復活的概念，這也對《新約》時代的死亡概念，有著一定程度的深遠影響。

因此，本節將嘗試依其《舊約》記載中，與《新約》死亡概念較為密切的部分，從〈創世記〉中所述的生死源由與可能的困境談起。其次，探索猶太人所理解到的生死繫於耶和華的相關概念，而這也必須扣緊在《舊約》經典所著重的「敬畏」與「信心」。最後，對於從《舊約》到《新約》，相當一致肯定的「苦」，對此，筆者將從苦難的約伯著手，作為開展《新約聖經》中，關於耶穌與保羅的死亡概念及其生死態度之基本工作。

一、生死的源由與困境 - 〈創世紀〉

我們知道關於〈創世記〉前兩章的創世故事，絕非是一種科學上的描述，或是一件純歷史的事實。及至目前，宗教思想家大致同意此一故事，乃是以神話的表現方式，表達了基督宗教關於生死起源的信仰；或是以一種象徵的圖像，指出在人類經驗世界之外或之上的某些奧秘。誠如呂格爾所謂：「象徵連結兩個層次，吾人可稱之為兩個言說的宇宙，其一為語言界的，其二為非語言界的」⁸⁷，創世故事所指的，必然超越地指向所象徵的內涵，意即非語言界的。

雖然如此，我們仍須從〈創世記〉記載中，來試圖探究基督宗教中基本的死亡概念。然而，一般人普遍以為如無生命？何來死亡？生死就如同一體之兩面，但在創世故事中，死亡起源於伊甸園中上帝與被造物之間的互動關係中，死亡似乎對立於生命之中。以下筆者先整理〈創世記〉中，生命的起源與如何導致死亡的相關經文，作為研究的基本思維與理解的依據。

神說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚，。神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女，神就賜福給他們，。（1：26-28）

耶和華用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。耶和華使各樣的樹從地裡長出來，可以悅人的耳目，其上的果子好作食物，園子當中又有生命樹，和分別善惡的樹。（2：7-9）

耶和華神吩咐他說，園中各樣樹上的果子，你都可以隨意喫，只是分別善惡樹上的果子，你不可喫，因為你喫的日子必定死。耶和華神就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領他到那人跟前。（2：16-22）

⁸⁷ 沈清松，《台灣宗教教育學術研討會》〈有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題〉，台北：輔大，1999。

女人對蛇說，園中樹上的果子我們可以喫，唯有園當中那棵樹上的果子，神曾說，你們不可喫，也不可摸，免得你們死，蛇對女人說，你們不一定死，因為神知道，你們喫的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來喫了，又給她丈夫也喫了。(3：2-6)

你必汗流滿面纔得餬口，直到你歸了土，因為你是從土而出的，你本是塵土，仍要歸於塵土。耶和華神說，那人已經與我們相似，能知道善惡，現在恐怕他伸手又摘生命樹上的果子喫，就永遠活著。(3：19-22)

從創世故事的經文來看，耶和華依其上帝的「形像」與「樣式」造人，人們生命蘊含或分有神的質素。受造後的人類被耶和華安置在伊甸園中，管理伊甸園，當時園中有可「永遠活著」的「生命樹」，以及「喫的日子必定死」的「分別善惡的樹」。顯然，生命樹象徵可獲「永生」，意即無死亡的生命，誠如傳道者所言：「神造萬物，各按其時成為美好，又將永生安置在世人心裏」(Ecclesiastes, 3：11)；分別善惡樹象徵著「死亡」，也就是無永生的機會，生命必要在某個定點結束。因此，一開始即願賜福給人類的耶和華，即以誠命的方式叮嚀始祖，園中的果子都可隨意喫，包括生命樹上的果子，但是分別善惡樹上的果子你不可喫，喫它會導致死亡。

然而，始祖卻因蛇與上帝的不同看法，蛇告訴他們即使吃了善惡樹上的果子，仍可不死並與神有相同的智慧與能力，於是始祖未依上帝之誠言，聽信蛇的勸進，喫了上帝要求人不能喫了果子。此一神話故事，多少反應出人類難以超越可能伴隨著死亡的巨大誘惑，以致：「死成為眾人的結局」(Ecclesiastes, 7：2)。上帝得知後，於是宣告人必須一生勞苦，不僅要面對死亡，最後生命還要回歸塵土，並且永無再喫生命樹的機會。綜合來看，「分別善惡樹上的果子」成為人類死亡存在的來源，而吃或不吃成為人類生命處境轉折的關鍵之處。

耶和華在「生命樹」與「分別善惡的樹」(意謂著會導致死亡之樹)之間，安置狡猾多詐的「蛇」，蛇作為上帝的受造物之一，同時也作為一個象徵罪的符號與引子(〈創世記〉三章一節中描述蛇的特質，比田野一切的活物更狡猾)，甚至它成為人類導致死亡的觸發因素。意即，蛇使得人、罪、死亡產生了清楚鮮明的直線關係，蛇所代表誘惑與罪的隱喻，似乎是死亡起源的內在因素。起初，如無蛇的出現，始祖可能無意違反上帝誠命，然

在蛇開始引誘夏娃後，夏娃在誠命與引誘之間，她選擇喫其不可喫的果子，同時還給她的丈夫喫，此時他們似乎無視死亡可能降臨的威脅。正如自有人類以來，即便是誘惑隱藏著死亡，人類的選擇常是屈服在誘惑之下而無視死亡的存在，形成了人類生命的種種困境，自古以來，多數人類始終難以超越過去，創世神話的作者，巧妙地描述出人類面對生死的可能困境。

再者，如呂格爾所云：「曾指出惡的神話如何貢獻獨特的要素，亦即把某種普遍的處境『戲劇化』表現於一個具體的故事中。譬如在聖經神話中，亞當（Adam）就是由個人抉擇而把惡引進善的世界的人」⁸⁸，人類的實存處境，似乎如始祖在故事中的處境，其一，不僅有充滿幸福美滿與樣樣充足具備的理想境地⁸⁹，其二，同時也蘊藏導致罪惡並帶來死亡的可能。而其中的關鍵，即是生死禍福陳明於人類面前，人類的抉擇卻可能傾向於罪惡與死亡。

《新約》時代的保羅，曾就人與人性有其深刻洞視，誠如他所云：「我所願意的善，我反不作，我所不願意的惡，我倒去作」（Romans, 7:19）。因而，始祖的生死故事，適足以提供後代人類自身探索生死課題的題材。如仔細深思，每個人所要接受的死亡命運，並非僅是經由原始父母的罪，由自己所造成的罪，亦是人必要面對的實存事實。創世故事所提供所謂的原罪觀，以及由此帶來的死亡懲罰，或許是一個願意面對自我生命困境的人，去作自我反思的一個參考點。

人類生死的起源與轉折與「伊甸園」有密切關係。因此，再回到伊甸園的問題來，從《聖經》人類學或考古學出發，伊甸園的可能位置及其遺跡已無從考證了，神學家或是《聖經》學者們也不可能給出一個令人滿意的定論。而即使可得考證，人類仍無法由此理解上帝設置「伊甸園」的真正意涵。雖如此，「伊甸園」可說是個具有象徵意義性的境地（筆者認為象徵意涵更甚於實質意涵），其一有如〈以西結書〉中所述，充滿豐富、歡喜、快樂的理想園地，而這也是人類內心深處所嚮往的美麗境界。人類生命的困境，正是在於內心皆嚮往抵達美麗的伊甸園，然卻往往無法克服由身體

⁸⁸ 杜普瑞著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅，1986，頁423。

⁸⁹ 《舊約》〈以西結書〉有幾處的經文中，雖有伊甸園的描述，例如〈以西結書〉二十八章十三節：「你曾在伊甸神的園中，佩戴各樣寶石，就是紅寶石，紅璧璽，金鋼石，水蒼玉，紅瑪瑙，碧玉，藍寶石，綠寶石，紅玉和黃金，又有精美的鼓笛在你那裡，都是在你受造之日為你預備齊全的」。上帝為人的所預備的，是一個美麗溫馨的境地，而如對照人類所建構的世界，似乎是與伊甸園中的境界相反，身為受造物的人類，負有上帝的重託，實應好好反省。

慾望或罪性的巨大牽引力，以致使得生命如始祖一樣，不得不走出伊甸園，而永無吃永生樹上果子之機會。

的確，由蛇的誘因與善惡樹的誘果所形成的墮落園地，人類處於其中，要使之成為理想的「伊甸園」或墮落的「失樂園」，端賴人類的自由意志與抉擇智慧，人類有抉擇的機會與權利，卻同時也要負起自身的責任與義務，兩者實是一體兩面，甚至僅是一線之隔。此一區隔，田立克曾分析兩者之間的密切關係，值得注意：「墮落象徵著受造的自由之悲劇面，因為這種自由絕不能成為它所希望的那麼真實」⁹⁰，墮落也好，罪也好，都是人類生存於世所要面對的課題，如無超越它之意志、勇氣、或是時時刻刻的努力，則恐造成如田立克所謂：「自由的悲劇面」，同時更是人類面對生死抉擇的巨大困境。

從〈創世記〉的神話故事所點出的奧秘，再進一步追問：「人心普遍是如何呢」？從人類在伊甸園的處境與抉擇來看，正如〈創世紀〉作者摩西當時就斷言：「人從小時，心裡懷著邪念」(Genesis, 8:21)，摩西的斷言，幾乎直指人意念的核心，要人不得不面對，人有此本心本性之可能。早期的教父奧古斯丁在自己的《懺悔錄》(原名：Confessiones)中，承認真正的人與人性應是：「受造物中渺小的一分子，願意讚頌你；這人遍體帶著死亡，遍體帶著罪惡的證據，遍體證明『你拒絕驕傲的人』」⁹¹，正是呼應摩西所言；而〈詩篇〉的作者，甚至用詩句表達人：「是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪」(Psalms: 51:5)。

在《新約》時期的保羅，似乎也順此思維，推進一步詮釋人心深處可能蘊含巨大的罪性：「因為罪趁著機會，就藉著誠命引誘我，並且殺了我」(Romans, 7:11)。「因為罪的工價乃是死。」(Romans, 6:23)。顯明可見，人心極易如佛教所描述：「根本無明」⁹²，而難以超拔出來。換言之，從古至今，宗教家、先知、思想家、哲學家等們對人性的觀察，普遍認為人性是可能傾向於墮落邪惡這一面。創世故事所描繪人類可能要面對的生

⁹⁰ 莊雅棠，陳南州合編，《台灣人讀創世紀(一)》，台北：教會公報，1998，頁23-35。

⁹¹ 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，台北：商務，1998，頁1。

⁹² 佛法的《大乘起信論》中說：「一切染因，名為無明」，是為煩惱的別稱，佛法中說明人的煩惱有所謂：「三毒」、「五蓋」，前者三毒指的是「貪、嗔、痴」，後者五蓋指的是三毒之外，再包括「慢、疑」(廣義的痴毒)，也就是當人落於根本無明時，則無如實知見之可能，爾後形成生死輪迴的境況。

死困境，就《舊約》而言，解消的關鍵乃在於受造物，需有此體認：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華」⁹³。

二、賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華

〈創世記〉的作者摩西透過個人的宗教經驗，表達出人類對超越基礎的一種深刻感受的需要。尤其是關於生命的起源與死亡的問題上，按摩西的宗教經驗所告白，生命是由耶和華賞賜給人類，而耶和華原先並無意讓人類面臨死亡問題，卻因始祖的抉擇，使得耶和華決定讓人類的生命，最後要回歸塵土，死亡成為始祖違反誡命後的懲罰。

摩西之後，由於歷史不斷的變化與人類處境的不同，加上猶太教內部也存在許多不同的支派，因而先知與讚美詩等《舊約》的作者，在創世的解釋、理解與批判上，呈現出不少的差異性。因而在經文的寫作上，就呈現出與前期經文的差異，而死亡概念的理解尤是。雖如此，死亡的源由仍未脫離由耶和華所掌控。然而，直到苦難約伯的時期，生死的概念推進至不僅是對立的恩典與懲罰，而是生死皆是由上帝的賞賜而來，無論是上帝恩典的賜下或收回，人類永處於恩典的賞賜之中，某種程度來說，也影響轉化了原初的死後概念。

觀其整本《舊約聖經》中，在生命起源的解釋上較少有出入；而對死亡態度及其所引發概念，不僅前後大異其趣，甚至在某些主要概念上有其「對立」與「矛盾」。首先，在〈約伯記〉中，約伯循著創世時期原有死亡思維，有「人若死了，豈能再活」的終極論斷，死亡仍是人類要面對的懲罰，意即是耶和華要將生命完全的收取回去。然而，在《舊約》較為後期的〈但以理書〉與〈以賽亞書〉中，兩位先知提出了「死人復活」的思維。〈但以理書〉第十二章二節就說：「睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受辱永遠被憎惡的」，生命的賞賜顯然也是耶和華，對死亡的理解在此有了轉折。

經文字義或意涵雖有如此的千差萬別，然誠如約翰·希克的瞭解：「後來在紀元前第八、七、六三個世紀中，一些偉大的先知（特別是 Amos；

⁹³ 〈約伯記〉第一章二十一節。他個人信仰體驗之告白，與約伯突遭兒女喪命、家業巨變有關。約伯認為生死與無常，都掌握在耶和華的手中，此告白似乎也扣緊從摩西以降的信仰思維：「只有耶和華才有絕對的權柄」。

Hosea； Isaiah I； Jeremiah； Isaiah II）所傳播的信息 - 雖然初信的人不多 - 皆謂雅威不僅是希伯來人的上帝，同時還是天地的創造者以及全人類的審判者」⁹⁴。《舊約》已漸漸地且清楚地傳達出，上帝的確負有創造與審判的工作與能力，賞賜與收取都在上帝，無人能以一己之力改變。而這正是先知們通過對自身生命限制的反思，以及通過由上帝而來的體驗領悟，所產生的一種謙卑且敬畏的生命態度。

早期的猶太人，在未對生死的源由有其深刻的體驗時，他們幾乎無法面對一連串的磨難與打擊，特別是死亡橫陳在面前時，差一點使得猶太人走進歷史的陳跡中；反之，當他們能體認到，無論是生、苦難、死亡，皆是來自上帝的賞賜時，因而，他們甚至可不再為死亡所限。誠如奧古斯丁面對親人與摯友的死亡時，所表達出對死亡的恐懼：「我相信我當時越愛他，便越憎恨，越害怕死亡，死亡搶走了我的朋友，死亡猶如一個最殘酷的敵人，既然吞嚥了他，也能吞下全人類」⁹⁵。通過宗教信仰的洗禮體悟，使得幡然悔悟後的奧古斯丁，最後成為一個脫胎換骨宗教聖哲，似乎亦是體會到：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華」，進而不再視死亡為仇敵，終而超越死亡所留給人類存在的「最大界線狀況」（借用雅士培的描述人類存在的境況時，所用的哲學語言）。

《舊約》的主角之一，被後世形容為「苦難的約伯」，其一人的境遇，幾乎就是一個展現千千萬萬個猶太人生命圖像的代表。也就是生命必要通過苦難，並藉此不斷的探索人生價值與意義，且努力追尋生命的根源，為猶太人的死亡超越，找尋出可能的路徑。

三、由苦難到超越死亡

希伯來民族的歷史，最明顯的標誌就是充滿苦難與死亡。甚至上帝在希伯來人心中，並非只是一個給他們福份應許的神，他更是一嚴厲的神，時常降下災難與變故給他們。雖然猶太人心中對上帝的情緒是如此複雜，然而，通過經典，我們仍可見到如史密士所言：「猶太人肯定世界是神的創造，
。不管命運是如何絕望，不論發現自己處身在多麼深的死蔭幽谷中，他們永遠不會對生命本身絕望」⁹⁶。在《舊約聖經》中，所記載約伯的

⁹⁴ 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991，頁9。

⁹⁵ 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，台北：商務，1998，頁60。

⁹⁶ 休斯頓·史密士著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998，頁380。

生命史，即是一個最為典型的猶太人，上帝到底帶給上帝選民什麼感受、經驗、思維，來面對此一生（苦難）死（死亡）大事。

事實上，依《舊約》的先知或聖徒所體悟到的上帝，在人類歷史的活動中，非僅是提供了人們面對苦難的萬靈丹，似乎更是要喚醒人們面對艱難的實存現實。先知以賽亞所知曉猶太人的苦難，有著從天上而來的使命，誠如他所說：「我耶和華憑公義召你，必攙扶你的手，保守你，使你作眾民的中保，作外邦人的光，」（Isaiah, 42:6）。由因猶太人對上帝保有堅信，苦難的歷史未埋沒他們，更沒有毀滅他們，甚至使得他們有機會因宗教信仰之故，成為外邦人的光，以及眾民的中保。

在《舊約》的〈約伯記〉中，約伯為人正直且敬畏神、家境富裕、兒女成群、家庭和樂融融，在當時他有人人敬重的風範與稱羨的家庭，死亡與苦難對他而言，似乎是相當遙遠，甚至他也很難想像死亡會突然降臨，當時他自己還說：「我必死在家中，必增添我的日子，多如塵沙」（Job, 29:18），約伯上述所言反應了：「人知道死亡的普遍性，卻不相信自己會死」之意。《舊約》記載了，上帝剎那間在約伯的生命中，注入無常變化的因子，如剝奪他外在世界的所有，以致家道突然中落，兒女好友非死即變。此一境遇突然發生之時，任誰都難以承擔。

的確，約伯也曾懷疑過，一個敬畏耶和華的人，何以遭致如此的磨難？二十世紀曾出現上帝的選民慘遭大屠殺時，少有人不懷疑，上帝為何容許這樣的暴行發生呢？身上流著猶太血液的諾貝爾文學獎得主英熱·克爾特斯，甚至將大屠殺事件，比喻成耶穌釘死在十字架之後，人類最大的精神創傷，同時形成了：「全球性的經驗」，更是一則：「世界性的寓言」⁹⁷。而約伯面對苦難的心境，爾後生命得到轉折，也可謂是一則世界性苦難必要超越的寓言。

事實上，從人生本具無常性來思考，生命並無所謂必然，因此約伯生命歷程中的重大變故，使得約伯重新探索生命的實然與死亡的必然，其實是他個人生命轉彎的一大契機。生命的苦難，讓約伯過渡到開始探索死亡的可能性。因此在〈約伯記〉的經文中，相關於死亡的議題極多，如他常

⁹⁷ 《中國時報》，2002/7/29，39版。

談起死亡、墳墓、冥府之王、乃至於黃泉中的怪物等等。的確，苦難曾讓約伯哀嘆人生的短暫與現實生活的疾苦。

然而，當約伯在歷經一番生死的體驗後，終而能夠體認到真實的生命，更應是：「人為婦人所生，日子短少，多有患難。出來如花，又被割下，飛去如影，不能存留。」(Job, 14 : 1-2); 以及：「人死亡而消滅。他氣絕，竟在何處呢。海中的水絕盡，江河消散乾涸。人也是如此，躺下不再起來，等到天沒有了，仍不得復醒，也不得從睡中喚醒」(Job, 14 : 10-12)。他的自述反應出，他對死後的世界雖無把握，與面臨苦難前的心境是一強烈對比，苦難的沈重負擔雖曾讓他有絕望之感，最後約伯卻步步挖深苦難所蘊藏的價值與意義。

的確，從〈約伯記〉的記載中，耶和華給約伯的試煉與苦難，超乎常人所能忍受，如自述耶和華使他的：「琴音變為悲音，我的簫聲變為哭聲」(Job, 30 : 31)。事實上，苦難與死亡卻非完全無存在價值與意義，在他經過一番寒澈骨的深刻體驗後，約伯個人終於還是以其堅定的信心與信仰去面對，爾後讓他願意肯定：「我的救贖主活著，我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神」(Job, 19 : 26)。因此，最終約伯仍得耶和華的祝福，得以看見：「他的兒孫，直到四代」(Job, 42 : 16)，甚至已非昔日苦難的悲情，還能：「年紀老邁，日子滿足而死」(Job, 42 : 17)。

這如非從苦難與死亡的價值與意義中，有所探索與體悟，似乎難有如此之思維。的確，由約伯經歷的脈絡與軌跡來看，誠如吳文先生在他的論文：《約伯記死亡觀與臨終照顧之商榷》的結論中，歸納得到：「約伯記死亡觀所帶給吾人之精華，即在於『正視死』」⁹⁸。的確，約伯面對死亡，從疑惑與逃避到能夠坦然面對死亡，其一關鍵，應在約伯沒有讓苦難失掉創造生命意義的機會，意即他沒有讓受苦徒然白費了。如以筆者於安寧病房服務經驗來看，面臨癌症末期的病人，由於治療過程極為辛苦，以及死亡的威脅甚鉅。常只見病人消極地唉聲嘆氣，或表現出一種全無未來的生命。似乎也因此錯失了由苦難而有的「生命成長的最後契機」，超克死亡的限制成為一種奢望。

⁹⁸ 吳文，《約伯記死亡觀與臨終照顧之商榷》，台南神學院牧範學博士論文，1997，頁 209。

約伯最後願以宗教人物的身份與角色面對苦難與死亡，宗教力量的支撐不可抹滅；非宗教人要如何面對人類此一普遍問題呢？不由得讓筆者想起，有現代約伯之稱的維也納大學精神醫學暨神經學教授維克託·傅朗克（Viktor E. Frankl），在集中營生死關頭的慘痛經歷。三年親身體驗的過程中，他自述想念家人，是他活下去的力量。可是，他並不知道大部分的家人，早已死於集中營的毒氣室中，直到他幸運離開集中營時才知道，對他而言，是何其巨大的悲劇。

然而，傅朗克在經歷如此沈重的痛苦體驗後，仍這麼認為：「如果人生真的有意義，痛苦應有其意義。痛苦正如命運與死亡一樣，是人生命中無可抹殺的一部份，沒有痛苦和死亡，人的生命就無法完整。」⁹⁹。顯然地，此一極具生命深度的見地，正是傅朗克通過生死關頭的極限境況之體驗，找到了他個人的苦難價值與死亡意義，深具非宗教人信仰信念的態度價值與意義，多少也可顯示出人類可由苦難通向超越死亡是可能的。

⁹⁹ Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Washington, Square, 1984, p. 88.

第三章 耶穌的生死之間

自有人類以來，死亡即已存在。人類生命的歷史是伴隨死亡而開展的，我們從最早期人類埋葬死者的方式，即可看到人類面對死亡時，似乎已開始認為生命不僅只是物質性的存在，應還有某種非物質性的存在。柏拉圖（Plato, 427-347, B.C.），曾有系統的提出身心二元論的思維，也就是試圖將生命區分為靈魂與肉體的不同存在，柏拉圖的努力雖未得到任何證明，卻已體認到物質生命向度之外是可能存在的。

事實上，直到今天的人們幾乎可以肯定，人一旦抵達生命的終點：「死亡」時，肉體確實是消失了，而肉體以外的某種存在，以及由死亡所引發的種種課題，必都是人類要面對的功課。而這應也是爾後宗教起源之處，誠如叔本華所云：「人都有宗教心」，或如孟子在〈離婁下〉中，曾指出：「人之所以異於禽獸者」之處。也許這更是上帝讓人：「成了有靈的活人」（Genesis, 2:7），所不能迴避的重責大任與正視的課題。

自古以來，哲人就把「生死問題」當作是哲學的基本問題，窮一生之力探究之。哲人如此，宗教家更是如此，「生死問題」可說是宗教家生命的終極關懷。然而，與哲人不同的是，宗教家一生的任務，除了要協助人類探索生死問題之外，推進一步還要提出可能的對治與解決之道。基督宗教的核心人物是耶穌，因此，基督宗教關於生死問題的探索，同耶穌的關聯就極為密切。

法國哲學家也是基督徒的巴斯卡（Pascal），從基督宗教的觀點就曾斷言：「唯有通過耶穌基督我們才識得生與死」¹⁰⁰。的確，《新約聖經》是以耶穌為中心方得以開展的。不僅如此，對於耶穌的生死態度及其所傳達的生死概念，以及由此所引發與展現的生死意義與價值，其影響已不只是祂的猶太同胞而已，特別是在西方人的生命態度，甚至影響了全世界的歷史變動與文明發展。

耶穌生於猶太《舊約》時代的宗教氛圍中，曾受過猶太拉比（rabbi）的教導，猶太慶典時期的耶穌，也會與家人一同上耶路撒冷，參加逾越節

¹⁰⁰ 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999，頁 232。

(Passover) 敬拜上帝，對猶太律法也保持一份應有的虔敬。因此，如就此一意義下的耶穌，祂絕對是一個：「在宗教性格上，根深蒂固的猶太人」，以及「在民族情感上，道道地地的希伯來人」。我們瞭解律法是猶太人生命的根本重心，終其一生就是以活出律法誡命的要求為職志。

耶穌出自猶太民族，並未棄律法而去，反而是，祂發現猶太人面對律法時，並未把握到律法的根源與理想，而僅是死守於律法誡命的規條與要求，甚至以為只有遵守律法才能接近上帝。以致猶太人的生死之間，皆受制於外在律法的規範，而無力超越生死的束縛，最為鮮明的是表現於當耶穌挑戰律法誡命時，猶太人隨即用盡辦法陷害耶穌，最後將祂釘死在十字架上。

因此，筆者首先將由猶太歷史中的耶穌開始。因為瞭解歷史的耶穌及其所展現的人格特質，乃是開展基督宗教中關於死亡概念的重要作業。其次，筆者將對傳道時期中，耶穌的生死態度及其死亡的相關概念，予以歸納解釋，爾後則要進一步把握詮釋學所謂的方法上的理解。最後，耶穌在十字架上所蘊含的生死深意可能是什麼？十字架要彰顯的死亡蘊含著什麼？等等，筆者將試圖予以批判性的理解與詮釋。

第一節、歷史上的耶穌及其人格特質

史密斯在《人的宗教》一書中，就基督宗教所謂的「歷史的耶穌」為題，一開始即以此說明：

基督宗教基本上是一種歷史的宗教。這是說，它不是建築在抽象的原則上，而是建築在具體的事件、真實的歷史發生上。這些事件中最重要的事是一個猶太木匠的生命，正如常常被指出的，他出生在馬廄中，三十三歲就被當作犯人處死了，從來沒有離開他出生地九十哩外，一無所有，沒有上過學，沒有帶領過什麼軍隊，沒有出版什麼書，只在沙土上寫過一次¹⁰¹。

面對耶穌，我們隨即就面臨一個歷史考據上的困難，因為關於耶穌歷史的傳記材料極為貧乏。甚至在二十世紀初，還有部分的研究者認為耶穌根本沒有存在過。史懷哲 (Albert Schweitzer) 在他的名著《探求歷史的耶穌》(Quest for the Historical Jesus) 中，就曾如此表達：「我們對祂幾乎一

¹⁰¹ 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998，頁 436。

無所知」；新約學者布特曼（Rudolf Bultmann）在他的《Jesus and the Word》一書中，也曾表達類似的看法。

國內的基督宗教學者廖上信，亦如此趨於保守的說，如果：「我們可能知道一點點有關耶穌的一生，除了〈福音書〉與〈使徒行傳〉外，目前沒有更具權威的史實對耶穌有更多的記載」¹⁰²；的確，誠如〈路加福音〉的記載，耶穌自己說：「除了父，沒有人知道子是誰」（Luke, 10:22）。換言之，歷史的耶穌，或是真正為人且具有人性的耶穌，乃至於隱藏在〈福音書〉中的耶穌，恐是難以讓人真正知曉。然而，不可否認的，至今祂仍被人們顯活地經驗著、感受著，甚至仍十足的震撼人們的生命。

一、歷史上的耶穌（傳道前）

〈四福音書〉關於耶穌共有的記載，主要雖是耶穌的一生，但卻也包括祂的生前死後。前者，如被喻為耶穌傳道工作的前鋒，關於先知約翰的工作；後者有耶穌被釘十字架，並從死裡復活的重大事件。前三部〈福音書〉，在結構、材料，乃至於行文用詞，皆極為相似，因此被稱為：「對觀福音書」（或共觀福音書）（Synopsis），敘述的主題，多數圍繞在耶穌一生的許多事蹟。而〈約翰福音〉的主旨，偏重於耶穌道成肉身之神人二性，較缺乏耶穌的生平事蹟。因此，一般學者較多以對觀福音書，來探究歷史上的耶穌。雖然如此，〈四福音書〉的作者似乎一致認為，耶穌的生命不僅是外在客觀的生死之間，應可包括內在超越的生前死後，方足以構成耶穌出生入死與超越生死的可能。

按後代學者從〈福音書〉上的記載研究，耶穌約生於西元前四到五年左右，當時的猶太人是由羅馬大希律（Herod）王統治。養父約瑟與母親瑪利亞是下加利利（Lower Galilee）的拿撒勒（Nazareth）人，當時馬利亞已經許配給約瑟，但尚未嫁進約瑟的家門。因此，當天使向她顯現說：「你要懷孕生子，可以給他起名叫耶穌，他要為大，稱為至高者的兒子，」（Luke, 1:31-32），對猶太人而言，馬利亞竟有如此大的福氣，直接承受由上帝而來的恩典。

¹⁰² 廖上信，《人子之謎》，台北：永望，1984，頁110。

然而，馬利亞對此卻顯出難以接受，畢竟她尚未出嫁，而且這在當時也超出世俗風氣所能接受的程度。天使只得以祂的親戚以利沙伯為例，來解除馬利亞的擔憂¹⁰³。事後，馬利亞仍匆忙到以利沙伯家，去確認天使的話，得到驗證後，馬利亞才得以放心。福音書中雖如此描述馬利亞的缺乏信心，然不可諱言地，如哈維·寇克斯的形容，正因：「馬利亞實際上使得這件沒有她基督宗教便不可能存在的事件成為可能」¹⁰⁴。

我們從〈福音書〉上關於耶穌生前的記載，雖有違常理，甚至近乎神話。然將〈創世記〉中的伊甸園的兩位始祖，與以利沙伯和馬利亞兩位作一對比。前者，指出人類生命是可能始於純真無垢的狀態。後者，人類已因種種外在客觀的因素使然，生命的純真無垢狀態，因或多或少已被遮蔽與污染，以致在面對上帝啟示或是真理時，仍無從確信與把握。生命似乎也因此而逐漸黯淡，對此人類的轉變，恐怕我們只有等待耶穌的到來。

路加甚至視耶穌的誕生是要：「照亮在黑暗中死蔭的人，把我們的腳引到平安的路上」(Luke, 1: 79), 人類在走向黑暗恐怖的死蔭幽谷，要能坦然無懼的迎向它，似乎就需要有腳前的光，以作為引導。而耶穌也曾自喻，祂的誕生就是要成為那照亮死亡的光，誠如約翰也有如此記錄：「耶穌又對眾人說，我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裏走，必要得著生命的光」(John, 8: 12)。

依〈路加福音〉第二章一至七節的記載，當時因羅馬皇帝下令，所有人要歸到各城報名登記入冊，於是約瑟與馬利亞隨即從家鄉走到耶路撒冷南方的伯利恆，去參加登記。由於當時報名登冊的人數過多，在無旅館可住的情況下，他們只好借住在馬槽。此時馬利亞因已屆產期，耶穌正好就誕生於馬槽之中。耶穌不僅出生於平凡的家庭中，即便是出生之地也是一個平凡之處。可見上帝之子降臨世間並非是要來享福，而是要來經歷苦難、挑戰苦難、進而超越苦難的。

¹⁰³ 〈路加福音〉第一章五至六十六節。記載天使預言年紀老邁且無法生育的以利沙伯，將生一個兒子，名叫約翰。他的出生將帶給許多人歡喜快樂，同時還要為耶穌預備合用的百姓。起先以利沙伯並不相信，天使對於她的不信，讓她成為啞吧，直至她為剛出生不久的約翰起名時，才得以再開口。天使讓她成為啞吧，似乎有意叫她，不要問，只要信。耶穌曾對門徒多馬說：「那沒有看見就信的，有福了」(John, 20: 28)。

¹⁰⁴ 哈維·寇克斯著，孫尚陽譯，《基督宗教》，台北：麥田，2002，頁 71-72。

誕生八天後，耶穌依猶太禮儀行割禮，其後耶穌雙親也按摩西律法，將耶穌帶到耶路撒冷獻給上帝。〈福音書〉記載有一位猶太先知西門得到聖靈的啟示，在臨死前將得見耶穌，同時告訴耶穌的母親，耶穌是上帝：「在萬民面前所預備的，是照亮外邦人的光」(Matthew, 2 : 31)。先知西門的預言，與佛陀降世前一位先知的預言，兩者不約而同地，乃要成為：「世界的救贖者，而非征服者或統治者」，似乎也指出耶穌的降世，並非要成為統治猶太人，或是征服猶太民族以外的君王。西門已預示，祂的最大使命是要救贖猶太人以及之外的萬民¹⁰⁵。

由於〈福音書〉中關於耶穌傳道前，其個人與家庭生活事蹟的記載並不多。不過，我們仍可從耶穌傳道時的教導中，常以家庭生活與農村景象作為比喻來推測 (Matthew, 23 : 37 ; 13 : 31-32 ; 6 : 28)，耶穌除了工作負擔家計外，同時也會分擔母親的家事。有部分的記載指出，以及筆者仔細查閱〈四福音書〉的內容來看，養父約瑟很有可能在耶穌十二歲左右就去世。因為十二歲後的耶穌，每年只隨母親到耶路撒冷過節，而且在耶穌被釘於十字架將死時，祂將母親託付給使徒約翰，而非祂的養父約瑟。因此，或許可推測耶穌年少時，養父就已死亡。這對耶穌智慧的啟蒙與經驗的養成來說，誠如孟子所云：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，增益其所不能」，也就是若欲接下上帝救贖世人的苦難，無非得先經過較一般人辛苦的生命經歷，以作為未來使命完成的功課。

再者，專就耶穌可能受過的教育來看。我們從猶太人的教育方式與耶穌的家境條件來看，耶穌恐怕沒有機會受過正式的猶太教育。〈福音書〉記載耶穌曾到猶太教的會堂守安息日，並且可能從會堂中的祭司與拉比的教導中，學習有關《舊約聖經》與律法誡命。十二歲之後，他每年三次會隨同母親到耶路撒冷過逾越節，如其他猶太人一樣虔敬地敬拜耶和華。〈福音書〉提到他曾在聖殿中，與拉比們有一精彩的對話激辯，並使拉比難以招架；此也讓當時的拉比們，十分驚奇他的知識與智慧。

推進一步說，在態度上，耶穌虔誠地敬拜上帝；在守誡上，謹遵安息日的規定；在受教上，認真接受拉比的教導。然從耶穌面對猶太人所努力遵行的律法，耶穌的態度在此也顯出了無法全然接受，但也非全然的推翻。

¹⁰⁵ John Hick 在 “ *An Interpretation of Religion—Human Responses to the Transcendent* ” 一書中，針對此一時期的特徵，他的看法是人類通過這些偉大人物的洞見，其意識與思維得以有極大的擴展與發展，這也是一場從早期宗教到拯救或解脫宗教的運動之開始。(p.29.)

誠如田立克以為對信仰應有的態度是：「信仰的懷疑」，而耶穌對猶太信仰的內涵，也逐漸走向不被律法與經典所限制，內心則保持著一種開放且懷疑的態度，來面對信仰中的種種可能。如循這樣的思維，我們對於聖殿中，耶穌面對已尋找他三天，且十分著急擔心的雙親時，耶穌竟回答他們：「你們為什麼找我呢？豈不知我應當以我父的事為念麼？」(Luke, 2:49)。對此，耶穌似乎開始面臨家庭與天國之間的抉擇課題，從耶穌肯定的態度與回答的內容來看，耶穌十分瞭解了他未來使命的方向。

二、傳道時的耶穌及其人格特質

在耶穌傳道之前，在《舊約》與《新約》之間約有四百年的時期，又稱福音的「靜默時期」(Silent Period)。此一時期，是猶太 - 基督宗教所謂的「兩約之間」，也是猶太人所謂先知的靜默時代；然而，在國際政治與宗教情勢方面，卻是有極大的波動，同時也間接促使猶太教末世論興起，加上猶太人幾乎隨時處於政治、社會以及宗教的動盪不安中，這對猶太人的心理而言，有如是上帝給他們的懲罰。因而，當先知約翰即將誕生的消息傳開來時，幾乎振奮了猶太人蟄伏許久的心。在這樣的氛圍下，蜂擁而至的猶太人，熱切的來到約旦河邊，聽約翰宣講悔改的洗禮，為的是要使「罪」得赦免。

從〈福音書〉的記載來看，此時的約翰，首先指出，猶太人必須面對的課題是：「你們要結出果子來，與悔改的心相稱，凡不結出好果子的樹，就砍下來丟在火裡」(Luke, 3:8-9)。約翰此話已能超越《舊約》律法的誠命規條，這使得有部分的百姓，甚至以為約翰就是他們期待的彌賽亞 - 基督，將要拯救他們。然而，約翰卻謙稱將要來的那一位，即使是：「我給他解鞋帶也不配」(Luke, 3:16)。約翰在被希律王下到監牢前，他向同胞肯定的說：「我不是基督，是奉差遣在他前面的」(John, 3:28)。除了約翰自述其使命外，耶穌也曾肯定約翰是為他的傳道作準備。

傳道前的耶穌，已有幾近乎神話與超越俗世可能的預告事件，特別是先知約翰關於他的預言。此時，耶穌約是「三十而立」時，〈福音書〉記載約翰正為耶穌施洗禱告之時，「聖靈降臨在他身上，彷彿鴿子，又有聲音從天上來，說，你是我的愛子，我喜悅你」(Luke, 3:22)。這一天就耶穌而言，是祂俗世生命的終結，同時也是祂非俗世生命的開始。未成就為佛陀之前的悉達多太子，在四門遊觀之後，選擇在王妃生子之夜，離開皇宮，

出家學道。對耶穌與悉達多太子兩者來說，這樣的關鍵時刻，表面上是死亡，然而卻是他們生命新契機之始。

由此推進一步論，死亡並不在遙遠未來的結束，新生更不是久遠過去的開始，而可能是在當下的抉擇時刻！始祖對於禁果吃與不吃的抉擇，無不就是難以超越當下所面臨的巨大的考驗。傳道時期的耶穌，曾明明白白的告訴門徒，今生要得百倍福份（出生），以及來世得永生（入死），就要：「撇下房屋、或是弟兄、姊妹、兒女。田地，並且要受逼迫」（Mark, 10：29-30），這兩個例子顯示了，當下所抉擇的方向，密切關係著未來的命運與人生走向。

至此，耶穌隨即走進沙漠曠野，經過四十天的禁食與獨處，甚至魔鬼以其：「一切權柄榮華都給祂」（Luke, 4：6），來進一步地誘惑考驗祂，耶穌卻毫不猶豫的宣稱：「人活著不是單靠食物，乃是靠神口裡所出一切話」（Matthew, 4：4）。耶穌所言，為人類俗世生命指出另一種可能的高度；佛陀也以出家修道的身體力行，來超越俗世的束縛；而孔子則是從俗世生命觀點出發，期許自己在五十歲的階段能夠「知天命」。

借用齊克果（Soren Kierkegaard, 1813-1855）所謂生命的「跳躍」方式耶穌與佛陀正是以一種「跳躍」的方式，來使生命圓滿，而孔子則以循序漸進的進修向學為之，無論方式為何？世俗世間無法滿足生命的終極關懷。在此借用阿姆斯特壯在《神的歷史》一書中，認為耶穌與佛陀之間，其相同處與差異處的分析：「耶穌和菩薩一樣，基督事實上已成為人類與絕對真實間的中介者。與菩薩不同的地方在於，基督是唯一的中介者，而且祂所成就的救贖不是在未來實現的理想，而是已經完成的事實」¹⁰⁶。

「跳躍」成為耶穌傳道時期的主要特質之一，祂在天國福音的教導上，不僅挑戰了當時猶太人的思維，更使得猶太人難以接受，因而想盡辦法要陷害祂。這個部分，耶穌表現最為鮮明的是，徹底實踐「平等主義」的大愛，因而破除社會與宗教的階級，同時也打破人與人之間，不應存在的社會界線。誠如祂自己所說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛，你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」（John, 13：34-35）。

¹⁰⁶ 凱倫·阿姆斯特壯著，蔡昌雄譯，《神的歷史》，台北：立緒，1996，頁 157。

祂甚至極力主張「連敵人也要去愛」，而且不僅要愛你們的仇敵，甚至要：「為那逼迫你們的禱告」(Matthew, 5:44)，而這種無私無我的「愛」，在祂的心中，甚至還成為死後能否進天國的重要指標。細觀耶穌那個時代，的確，從來就少有人，說過如此具有顛覆性與革命性的話；保羅·田立克也認為宗教創始者所揭示的真理，其中之特質是「吸引人」與「震撼人」。及至今天，耶穌在當時所言，其震撼性似乎未曾完全褪色。

耶穌在傳道時期曾以各種方式自述使命，尤其是祂的降生，不只是限定於治療個人或一群人而已，祂的期盼與渴望，更是要從祂自己的人民開始，最終是要治療全人類。對此，耶穌有一比喻說，自己就像那一棵微不足道的芥菜種，而所有的門徒亦是，天國的福音就是要從祂個人、祂的門徒開始傳揚，爾後及至萬民。祂說：

「天國好像一粒芥菜種，有人拿去種在田裡，這原是百種裡最小得，等到長起來，卻比各樣的菜都大，且成了樹，天上的飛鳥來宿在他的枝上」
(Matthew, 31-32)

耶穌話中已有意指出，祂與門徒需通過層層的考驗與磨難，方可能長成大樹，提供給天上的飛鳥棲息，以及人類面臨苦難時的避難所。耶穌除了為天國福音廣傳努力之外，史密士還認為耶穌：「他與收稅者談判，與被逐的人及罪人共餐，與妓女談話交往，被同情心驅使的時候在安息日為人治病，這一切使得他成為一為社會的先知，挑戰著現存秩序的分界，而提倡一種人類社群遠景另一種選擇」¹⁰⁷。耶穌傳道的對象，皆是最迫切需要的人，而在面對他們的態度上，耶穌是毫無分別與差等，即使是包含自己的親人亦同。耶穌所顯出的人格特質，為人類世界提供一個全面且周詳的典範，即是所謂真正的「愛人如己」。即便是這些作為，將會導致祂付出巨大的代價亦然。

的確，耶穌的最終命運，同時也是祂生命週期的高峰階段，就是要面對自己早有預言的「極刑」，意即耶穌正一步步走進《舊約》〈申命記〉中所預言的結局：「人若犯該死的罪，被治死了，你將他挂在木頭上。他的屍首不可留在木頭上過夜，必要當日將他葬埋，免得玷污了耶和華你神所賜你為業之地，因為被挂的人是在神面前受咒詛的」(Deuteronomy, 21:22-23)，在猶太人的情感上，對於這種形式的死刑，被認為是耶和華上帝

¹⁰⁷ 休斯頓·史密士著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998，頁442。

咒詛的記號。耶穌面對俗世生命的終結雖是如此悲慘，然我們見到祂生命的最後之旅，卻提供了我們一個面對死亡的新態度。

三、最後的旅程 - 十字架之旅

首先，我們知道〈四福音書〉中對耶穌一生的記載，以祂傳教三年的最後一週，所發生的種種事件最為詳細，同時也是〈四福音書〉中較為一致的。不僅如此，〈約翰福音〉甚至以將近二分之一的篇幅，記錄耶穌的「受難週」¹⁰⁸，作為一份個人生命的敘述與描寫，如此著重死亡過程的記載是少見的；甚或是耶穌個人的語言也充滿著死亡預言，未被捉拿前，祂常：「指著自己將要怎樣死說的」(John, 12: 33)。

面對死亡橫陳於祂的前面，看不到祂努力扭轉自己將死的命運。雖然當祂剛騎驢進耶穌撒冷時，祂曾表現了些許的：「心裡憂愁」(John, 12: 27)，而央求上帝說：「父阿，救我脫離這時候」(John, 12: 27)；以及耶穌將被捕前，在客西馬尼園禱告時，對彼得等門徒也曾表達說：「我心裡甚是憂傷，幾乎要死」(Mark, 14: 34)。凡此種種耶穌面對臨死前的憂愁、憂傷，雖帶有些許的抗拒與擔憂，卻也讓我們看到耶穌真實人性的自然表達。

然而，祂清楚地知道：「我原是為這時候來的」(John, 12: 27)。在基督宗教中，耶穌直到十字架之前，祂讓使徒與聽眾經驗到，即使祂是上帝之子，可以戰勝死亡而凱旋歸回上帝懷裡，同時祂也是那一位充滿人性的耶穌。因此，祂與我們站在同一陣線，仍須面對由死亡而來的憂愁與悲傷，甚至會向上帝討價還價，而呼求上帝說：「求你將這杯撤去」(Mark, 14: 36)。但祂知道自己必要走向十字架、隨即祂毫不猶豫的說：「不要從我的意思，只要從你的意思」(Mark, 14: 36)。因為耶穌深切的瞭解祂的一生，就是為「十字架上的死亡」而存在。死亡是耶穌生命的一部份，而且是至關緊要的一部份。被捕前的祂，即曾以麥子比喻俗世生命雖然即將死亡，但正可以通過死亡而實現祂的使命：

¹⁰⁸ 〈約翰福音〉二十一章中，第十二到二十一章，總計十章記載耶穌受難至死的過程，將近二分之一；〈馬可福音〉十六章中，第十一至十六章記錄耶穌的受難週，幾乎達三分之一。而新約學者大致認為〈馬可福音〉，現在的結尾第十六章九至二十節應非屬原文，一般推測應有一段原來目前失傳的結尾，否則應會超過三分之一。〈馬太福音〉與〈路加福音〉對耶穌受難週的記錄，也都超過五分之一。

我實實在在的告訴你們，一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來。(John, 12 : 24)

在引文中，耶穌直指祂就是要成為那一粒麥子，即使如麥子一樣要落地而死，可是經過在地裡之死，卻立即如同撒種與轉化，再加上土裡的滋長與培育，得以蛻變成另一型態的生命，更可能使得的原有的一粒，結出十粒、百粒，甚至更多。對耶穌此言，筆者有一身歷其境的體驗，筆者喜好與兒子一同騎自行車運動，然我們除了運動外，我們倆有一共同嗜好，就是一邊騎，一邊作一點環保工作：「撿玻璃罐去回收」¹⁰⁹。

在撿拾過程，我們常發現有許多丟置許久且內部尚有一些液體的玻璃罐，撿拾時常是惡臭難聞，顯然這裡面的液體已發生了物理化學變化，以致形成二度污染。而當我們將這些液體（應是無毒）倒至地面，這些液體反而變成滋養大地的水分，特別在缺水期時尤是。罐中的液體落下消失於大地中，從外部看是死了，深入探究，臭氣難聞的液體卻變成大地最好的補充養分。液體如是，何況是耶穌的自我期許。

存在主義之父齊克果，曾視死亡為暫時世界通向永恆世界，有限世界通向無限世界的必經之路。耶穌死亡之旅一開始即揭示了祂的死亡價值與意義，此時死亡的深刻意涵展示在門徒面前。因為，即使是面對自己的死亡，耶穌仍稟持祂對自己的期許：「給你們作了榜樣」(John, 13 : 15)，祂的傳道、受難及至十字架之死，使得我們在面對人生種種挑戰之時，甚至是生命最大的仇敵死亡之時，我們腦海裡，乃至於心靈之中可藉由耶穌所展現的榜樣而得到安頓，誠如布特曼所言：「基督在他們心靈裡屢次的出生、受難、死而復活」¹¹⁰。

死亡不僅是一通向永恆世界的暫時安頓之處，齊克果甚至視「死亡」為一個心理學所要探討的對象，齊克果顯然有意提醒人們面對死亡、探究死亡的重要；海德格則運用存在分析法（existential analysis）探索死亡的現象，他視死亡為人能否真實存在的一部份。然而，哲學家與宗教家不同的是，哲學家探索死亡在生命中的種種面向與可能，確能因此豐富死亡的各種內涵與價值。但宗教家不僅只是探索死亡的諸種可能，更是依其個人使

¹⁰⁹ 鐵鋁罐、保特瓶 因可以賣，因而有許多弱勢族群利用這些資源來維生，因此，我們不撿。而玻璃罐無法販賣，因此變成無人處理，然它卻是高危險的垃圾，能回收即變成資源。是故，我們倆的資源回收，以玻璃罐為主。

¹¹⁰ Bultmann, *Bultmann replies to his Critics*, in *Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch, p.209.

命主動地迎向死亡、挑戰死亡，甚至從死亡中超克，而圓滿的完成死亡所帶來的任務。這一點我們在耶穌身上得以見到。

然而，在門徒或人們身上，主動迎向死亡恐是極為困難。耶穌最愛的門徒彼得，在祂被捕後竟因擔心受連累，因而三次不敢承認，他是耶穌身旁重要的門徒，直到雞叫應驗預言時，他才因害怕而：「出去痛哭」（Luke, 22: 62）。彼得如此的言行，多少顯示出人性在某種威脅下，尤其是耶穌與保羅所謂人類在面對生命中最大的仇敵：「死亡」之時，更可能展現如此軟弱的人性。

事實上，普遍而言，耶穌就人內在的人性來觀察，人似乎易由內而生惡，如耶穌的描述：「從外面進去的，不能污穢人，惟有從裡面出來的，乃能污穢人。因為從裡面，就是從人心裡，發出惡念、苟合、偷盜、兇殺、姦淫、貪婪、邪惡、詭詐、淫蕩、嫉妒、謗讟、驕傲、狂妄，這一切的惡，都是從裡面出來，且能污穢人」（Matthew, 7: 14-23）。荀子對人性有一個他個人的觀察，雖不然完全代表儒家，卻曾有學者以為基督宗教的人性論與「性惡論」¹¹¹一說甚為相似，筆者以為此種人性觀察，只能說是人性的一個可能側面，而非全部。雖如此，受難週時，耶穌在面對許多衝突性、爭議性、爆炸性的事件中，耶穌曾「稱讚窮寡婦的捐貲」。對照於耶穌對人性的觀察，這一特例深具反思：

耶穌抬頭觀看，見財主把捐項投在庫裡，又見一個窮寡婦，投了兩個小錢，就說，我實在告訴你們，這窮寡婦，所投的比眾人還多，因為眾人都是自己自餘，拿出來投在捐項裡，但這寡婦是自己不足，把他一切養生的都投上去。（Luke, 21: 1-4）

¹¹¹ 賴品超提出更寬廣的思考：「在基督宗教與中國文化的相遇中，基督宗教往往被認為提倡一由原罪論而衍生的性惡論。這種對基督宗教的詮釋是值的商榷的，最少可以由信經（迦克墩信經）的基督論提出一個另類的說法。信經一方面肯定耶穌基督有完全的人性，但又說祂並沒有犯罪，一個看來合理的推論是，犯罪並非人性的一個必然後果，甚至可以說罪並非人性的一部份。然而，基督宗教也肯定，犯罪是在日常生活中所接觸到的人中所常有的。這裡提出一個問題是，究竟是由日常經驗所見的人（的行為）去定義人性，還是由耶穌基督去定義人性。」（賴品超著，《輔大宗教學研究》〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，台北：輔大，2000，頁 259）。

不可否認，就以近代的幾位偉大人物，如史懷哲、德蕾莎修女等。他們所體現的愛，實難讓我們看出他們的付出是為己之惡。因此，綜合以上所述，人性的表現應是一個動態的過程。其中有從人性之惡走向人性之善，反之亦有，或是善與惡雜染其間。而耶穌傳道時期努力表現的上帝形象，應可謂一個人性的完美典範，這在許多正信宗教的創始人身上常得見之。窮寡婦的養生之捐，亦是一佳例。

<路加福音>的記載外，在<馬可福音>第十二章四十一至四十四節，與上面引述唯一的差異，在馬可對於兩個小錢有進一步的推論，他說：「往裡投了兩個小錢，就是一個大錢」。在當時猶太社會的貨幣單位中，兩個小錢可說是相當小額的錢，甚至是可以被忽略的數目。但在何種情況下，小錢同時也可變成大錢。首先，這兩個小錢在「窮寡婦」身上，因為是她養生的錢，所以對她來說，甚至都可能成為她的生死關鍵的大錢。所以，這對她而言，實在是一筆重要的小錢，顯示了窮寡婦願為上帝，「置之死地而後生」。

這在耶穌的態度與認知中，窮寡婦甘心為上帝之國奉獻其養生之錢，即便是兩個小錢，乃至於只有一個小錢，由於窮寡婦真誠奉獻的起心動念感動了耶穌。因此，在耶穌眼中，比起財主可能的大筆奉獻，都還要更多。因為，耶穌有如此的態度，要人對生命作反省：「一個僕人不能侍奉兩個主，你們不能事奉神，又事奉瑪門」（Luke, 16:13）。對於耶穌個人的死之將至，耶穌不可能不關切門徒以及百姓們，可能要面對終極關懷的抉擇課題，窮寡婦的奉獻，似乎可見到耶穌將上十字架前的憂心。

步向十字架前，即使耶穌處於嚴重如田立克所謂：「判斷之不確定、錯誤的風險、力量之有限與生命之興衰」¹¹²，也就是當祂自己身陷絕境，我們看到耶穌早已無畏死亡之威脅，這個在祂與門徒同在一條船上面對可能喪命的狂風暴雨時，仍在船上安穩地睡覺，當時門徒憂心的叫醒祂，祂斥責門徒的小信與膽怯（Matthew, 8:23-26），耶穌的此一反應，也顯出了祂對人類面對死亡一事的憂心。事實上，可再從聖殿淪為買賣的賊窩¹¹³、使徒與百姓肉體的軟弱（Mark, 14:37-42）、門徒猶大出賣耶穌（Luke, 22:3-6）、警戒人效法利賽人¹¹⁴等問題，在在都使得耶穌的內心急迫起來。

正因祂的塵世生命已接近結束，我們看到祂只好以更直接的比喻作為呼籲，諸如娶親的筵席（Matthew, 22:1-14）、從無花果樹學比方（Matthew, 24:32-44）、十童女的比喻（Matthew, 25:1-13）、主是真葡萄樹（John,

¹¹² Pual Tillich, *Systematic Theology*, V2, New York, The University of Chicago press, 1957, p.131。

¹¹³ <馬太福音>第二十一章十二至十七節。聖殿中出售的祭物，比外面貴十倍以上。猶太祭司長要求猶太人到聖殿中，有購買祭物之權以及收取佣金之利，因而耶穌才會如此指稱。

¹¹⁴ <馬太福音>第二十三章一至十二節。法利賽人原是猶太教中的正統派，後來逐漸變成極端保守派。他們偏重恪遵律法與宗教禮儀，而忽略律法的實踐，甚至還將律法作為信仰之對象。因此，在福音書中稱他們是自以為義的宗教虔誠人。

15：1-8）等。誠如約翰·鮑克對耶穌的死前之推論：「耶穌面臨預言將應驗之時，也就是祂即將受難的緊急關頭，始終堅持或保證，即使是亞當的子孫（被罰死亡以贖原罪），也不會由於死亡而遭上帝遺棄，耶穌還進一步聲明，所有門徒通過耶穌而開始得到對於上帝的領悟與經驗，都將繼續下去，不會由於祂的死亡而中斷」¹¹⁵。一直到祂步上十字架前，以及十字架上，甚至在臨死前都不忘為人們向上帝祈求，讓他們能夠被赦罪，祂說：

父阿，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。（Luke，23：34）

在十字架上將死的耶穌，面對羅馬政府官員、士兵以及十字架上另一個犯人的嗤笑，甚至還污辱祂，在祂頭上立下「猶太人的王」的牌子。當時的祂仍以向上帝禱告，並祈求上帝能赦免他們，顯然地，祂愛門徒之外，也愛他們中間的每一個人，即使是陷害祂的同胞與譏笑祂的殺人犯，祂是真正實踐所謂的愛仇敵。從耶穌傳道開始，直到走向十字架為止，除了我們看到耶穌曾表達出些許的憂傷情懷外，似乎未曾見到耶穌對於走向死亡的抗拒與排斥，乃至於因無罪之死而抱怨與叫屈。

的確，耶穌為後代人們立下一個走向死亡的榜樣，這樣的榜樣，我們再嘗試從〈四福音書〉中對耶穌的記載，得以見到耶穌祂自述生平的總結，有如耶穌自己親自構思的墓誌銘：「就是瞎子看見、瘸子行走、長大痲瘋的潔淨、聾子聽見、死人復活、窮人有福音傳給他們」（Luke，7：22）。從祂的自述中看到，祂的降生直至死亡，就是要來服事人類各種可能的需要。

韓愈在〈師說〉開宗明義所言：「師者，所以傳道、授業、解惑也」。韓愈將為師者的首要任務，視為是傳道，這裡所指的道，應不僅停留於知識技術的傳授等，甚至可能是一種生命之道。簡單綜觀耶穌的一生，祂似乎就是在傳達生命之道，一種迎向死亡的生命之道，一種在人類的生死之間，顯出一種特殊價值與意義之道。下面筆者將從耶穌的生死態度及其所傳達的生死概念出發，再進一步探索十字架上的耶穌之死，所彰顯的生死價值與意義。

¹¹⁵ 約翰·鮑克著，商戈令譯，《死亡的意義》，台北：正中，1994，頁147。

第二節、耶穌的生死態度及其所傳達的生死概念

在基督宗教中，〈創世紀〉的記載，讓我們清楚瞭解，「死亡」是人類違反上帝誡命的必然結果。此讓《舊約聖經》所傳達的死亡思維也就參雜了相當程度的負面質素，多少使得《舊約》後期的作者，在關於死亡的信仰體悟上，就偏向「懲罰性」的色彩，因而也讓死亡或多或少埋於可怕恐怖的神秘面紗之下。

及至《新約》時代，死亡的可怖性已因耶穌的親自經歷死亡，並且死而復活，以及人亦可藉由耶穌之死，死後有「復活」的可能契機，死亡也因而產生內在且根本的轉化。死亡不再僅具有懲罰性與毀滅性，死亡可被征服，甚至死亡還是一種新的創造，同時更是生命轉化得以重生的唯一途徑。這其中，最為主要的關鍵人物是：『耶穌』。因此，誠如使徒保羅面對如恐怖毒鉤的死亡，仍深具信心且肯定的說：「死阿！你得勝的權勢在哪裡。死阿！你的毒鉤在哪裡。死的毒鉤就是罪。使我們藉著我們的主耶穌基督得勝」(I Corinthians, 15 : 55-57)。死亡的懲罰性、可怖性通過耶穌之死，得到新的理解、甚至是生命的新創造契機。

從《舊約》到《新約》時代，人類最大的敵人：「死亡」，通過耶穌的生死之間（降生、傳道、受難、死亡、復活）的種種歷程而被超越過去。因此，筆者將就耶穌的生死之間，所透顯出的價值與意義予以解釋與理解，並試圖批判性地詮釋其中可能的深意。

一、耶穌的生命態度及其所傳達的生命概念

從耶穌一生的言行來看，一開始，耶穌曾以其鮮明的話語重新提及，人的生命是上帝所造，並且內含上帝的「形像」與「樣式」(Genesis, 1 : 26)。上帝賜給人生命，同時給人類管理世間萬物的權力，但是上帝要人類管理受造物時，人必須明瞭，包括人皆只是受造物之一。因而，人類對生命的確擁有管理權與使用權，但從未被賦予擁有權，約伯曾言：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華」。雖如此，人類生命在上帝與耶穌眼中，具有無比的珍貴性。可是，耶穌也瞭解人類面對罪的誘惑或是生命的挑戰時，常未能加以節制與克服慾望。因而，我們看到耶穌時常急切地告訴門徒與群眾，關於生命的優位抉擇課題，也就是耶穌相當關心人們生命的「終極關懷」(借用田立克在《信仰的動力》一書中，對信仰的定義與看法)。

因此，筆者以為耶穌的生命態度是，祂不僅關心人的珍貴生命，同時還憂心人生命優位的抉擇問題。在此節，筆者將就珍貴性與優位性兩個向度，來探索耶穌的生命態度。

(1) 生命的珍貴性

< 共觀福音書 > 中有一句鏗鏘有力的話，對每一個世代的人，都極具挑戰性，同時對生命的輕重價值，也充滿反思性，耶穌說：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？」，耶穌此一問話，要回答並不難。然要落在生命具體實踐之上，並對生命作真正的反省，就難如登天了。耶穌緊接著指出該問題的核心：「人還能拿什麼換生命呢？」(Matthew, 16 : 26 ; Mark , 8 : 36-37 ; Luke , 9 : 25)。

的確，生命無論如何保存與善待，只要時限一到，即使再以全世界所有的財物，也無法換回一刻寶貴的生命。在某一個礦場中，一則關於生命珍貴的對話，曾如此說：「一個世紀之前，一個法國的工程師問他的學生說：『什麼是礦坑中最寶貴的東西？』，在學生們列舉了各式各樣的礦物之後，他修正他們說：『礦坑裡面最寶貴的是礦工』」¹¹⁶。在採礦企業或商人眼中而言，學生針對各式礦物，乃至於寶物的猜測是對的。可是，當學生聽完工程師多年的經驗觀察與對生命的重視態度後，不禁默然，無言以對。

誠如保羅所謂：「身體只有一個」(Ephesians , 4 : 4)，因為生命只有一次。事實上，鑽石黃金在動物與「小孩」的眼中，其實與一般石頭並無異，它只在帶著世俗眼光的成人世界中，才被分別出高低貴賤來。而成人正是由小孩逐漸長大而成的，何以如此？因此，孟子在< 離婁下 > 中，就有此一說：「大人者，不失其赤子之心」；老子在《道德經》第二十八章中也說：「常德不離，復歸於嬰兒」。耶穌甚至提醒人說：「人所尊貴的是神看為可憎惡的」(Luke , 16 : 15)。

況且，即便是純度最高的黃金或結晶最佳的鑽石，終究不可能與生命的珍貴性相比，畢竟黃金與鑽石可以因為努力工作而賺得，可是生命一旦失去，永不可能再以黃金或鑽石換回。保羅就曾兩次以重價 (I Corinthians ,

¹¹⁶ 甘雅各、傑利紐康等著，林怡俐、王小玲譯，《如果沒有耶穌》，台北：橄欖基金會，2000，頁 23。

6：20；7：23），說明了人的生命是神所珍視的，可是人自己也沒有體驗到珍惜生命的重要性。

我們都知道在〈創世紀〉的記載中，生命的起源來自上帝，上帝同時使人類成為「有靈」的活人，並且賦有上帝特殊的形像與樣式，肯定了在人之中都有某些的神性，上帝為人奠定屬於人的特殊性與獨特性。正如〈詩篇〉八十二篇六節中所說：「你們是神，都是至高者的兒子」，耶穌更是肯定的說：「你們的律法上豈不是寫著：『我曾說你們是神』麼，經上的話是不能廢的」（John，10：34-35），正因耶穌視人的生命，實具有某種神性，因此祂珍視所有人的「生命」。

在〈福音書〉中，有一段祂與猶太宗教領袖的激烈對話，可說明耶穌珍視人生命的程度，乃是超越所有規範與律例（如安息日不可作工），即使是觸犯摩西律法的核心，祂仍毫不猶豫的要那深為怪疾所苦的人，「伸出手來」，醫治他的需要，耶穌體現出一種「雖千萬人吾往矣」的勇氣：

耶穌又進了會堂，在那裡有一個人，枯乾了一隻手。眾人窺探耶穌，在安息日醫治不醫治，意思是要控告耶穌。耶穌對那枯乾一隻手的人說，起來，站在當中。又問眾人說，在安息日行善救惡、救命害命，那一樣是可以的呢，他們都不作聲。耶穌怒目周圍看他們，憂愁他們的心剛硬，就對那人說，伸出手來，他把手一伸，手就復了原。（Mark，3：1-5）

摩西在〈出埃及記〉中，領受上帝所頒十誡中的第四誡，上帝就明白的說：「第七日是向耶和華你神當守的安息日。無論何工都不可作」（Exodus，20：10）。由堅守律法與虔誠敬拜上帝的猶太人，所表現出連生命都可不顧的心，雖令人敬佩，但卻讓耶穌對於他們看待生命是：「憂愁他們的心剛硬」。凡事都得依據摩西誡命律法而活的猶太人，顯然已使誡命律法超乎任何個人所有的一切，即使是生死亦然。因此，當耶穌意欲醫治為枯手所困之人時，對猶太人而言，似乎是形成莫大的壓力。如〈路加福音〉第十三章十四節的記載，耶穌安息日治病後，一度引來猶太宗教領袖極強烈的憤怒。

換言之，依此控告耶穌觸犯誡命，對猶太人而言，是相當自然且合理的，即使是救人一命。對此，耶穌就反問他們：「你們中間誰有驢或有牛，在安息日掉在井裡，不立時拉他上來呢？」（Luke，14：5），耶穌直指內心

的回答，與孔子回應宰我回到內心去反省「三年之喪」的問題時，實有異曲同工之妙。的確，所有人都不難回答：「難道動物的生命更重於人嗎？」事實上，儀式祭禮與誡命規範存在的目的，終究只是為了讓人得以超越俗世限制的最佳管道而已，而不應凌駕於人的生命之上。上帝造人，其本懷是愛人，誠如祂向猶太人指出：「安息日是為人而設立的，人不是為安息日而設立的」(Mark, 2 : 27)。

事實上，從上帝造人的目的與耶穌降世為要帶給人生命而言，生命的珍貴理應超越一切外在的規範、律例，即使是面對最不能違反的十誡。因此，當耶穌先詢問眾人在安息日可否救命時，眾人卻完全不作聲，隱然是反對要違反誡命而救人。此時，我們看到耶穌著急了、生氣了，甚至為此憂愁他們的墨守成規與鐵石心腸。隨後耶穌無畏自身眼前可能的危險，醫治了那個手枯乾的人，實實在在是因祂珍視每一個可救贖的生命。

筆者以為，上帝的誡命其更深的目的，是要人得生命，而非忽視人類生命的種種需要。上帝愛子的耶穌，曾自述祂的使命是：「我來了，是要叫羊得生命，並且得的更豐盛」(John, 10 : 10)，即便是成為：「好牧人為羊捨命」(John, 10 : 11)，亦在所不惜。我們綜觀〈四福音書〉的記載，我們確實未見耶穌，曾拒絕人們生命內在與外在的各種需要，而這不正是耶穌珍視生命的具體表現嗎？。

再者，從另一個角度分析，中國一句俗語所謂：「殺頭的生意有人作，賠本的生意無人為」，相當貼切的描述人為財死的可能性。然而，耶穌卻教導我們，生命的珍貴要重於所有可見之物。耶穌要人們知道：「因為人的生命，不在於家業豐富」(Luke, 12 : 15)；「生命勝於飲食，身體勝於衣裳」(Luke, 12 : 23)。事實上，生命的真正價值是無法以任何外在之物來彰顯的。也就是，只有通過對自身生命的珍惜，愛護，並且如上帝賦予人管理大地一樣地，善加管理自身的生命，方可能體現生命的珍貴性。

換言之，人類生命的珍貴與價值，乃在於可以通過生命價值的努力體現，來創造更高更多的價值與意義。誠如耶穌以種子譬喻生命所蘊含的無窮可能：「撒種的比喻」(Luke, 8 : 4-8)，意即透過一粒小小的種子，給予好土壤與栽培，生長起來將可結出千百倍的子粒。生命的珍貴價值比起極小的種子來說，其內涵更是豐富，其可能更是無限，生命既是如此珍貴，

至少要如耶穌對人類生命的期許，成為：「世上的鹽」(Matthew, 5 : 13)，鹽有淨化、保存、調和的功用與價值。更要成為「世上的光」(Matthew, 5 : 14)，光要顯明、照亮、指引眾人走向人生正途，如同耶穌，直至死亡為止。

(2) 生命的優位性

無可否認，生命的誕生具有無比的特殊性與珍貴性。前述篇章已提及生死實是一體之兩面，有生即有死。因此，從死亡觀生命，死亡也恰恰凸顯生命之珍貴性。然弔詭的是，死亡卻也同時逼使人類不得不面對生命的限制。事實上，將個人生命放在宏觀的人類歷史之流，誠如蘇軾在〈前赤壁賦〉中的哀嘆：「哀吾生之須臾」，個人生命是極為短暫的；再者，將個人所生存的世界同巨觀的宇宙世界並列，無不正如蘇軾所謂：「渺滄海之一粟」，即使是人所處身的世界，也是極為渺小的。

既是如此，具有活靈的每一個人，就要面對人生命優位性的抉擇問題。顯而易見，源頭既是指向上帝，人類生命的終極關懷應指向上帝，如莊雅棠所云：「人的生命若常與此生命源頭互動交流，自然會生生不息」¹¹⁷。通過耶穌之死，使得人類與上帝已然斷裂中，再度搭起了新橋樑，並創造新的關係。

面對與生命的源頭重新連結，人生命就要面對俗世生命與非俗世生命的優位性抉擇課題。對此，耶穌曾清楚地揭示：「凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我喪掉生命的，必救了生命」(Luke, 9 : 24)。生命的優位性在於願意突破這個「我」的限制，意即在這一層意義下，能超越我而抵達佛教教義中所謂「無我」的境界。耶穌就曾以：「無知的財主」(Luke, 12 : 16-21)，比喻人類的面對世間財物時，可能陷於執著與無知的狀態。也就是錯把世間萬物，當作是生命的終極關懷，以致將成就視為崇拜獻身的偶像，而往往於面對死亡之時，發現這竟是一場空，這在許許多多死亡的場景並不陌生。

換言之，人易將生命中的次級關懷抬高到終極關懷地位，造成生命中的輕重失去了平衡。〈使徒行傳〉中，有一個特殊例子可借之說明，人有

¹¹⁷ 莊雅棠，《靜宜大學第二屆全國現代思潮學術研討會》〈從耶穌的死與復活沈思生死價值〉，台中：靜宜大學，2001，頁2。

可能成功欺騙他人，卻無法欺騙上帝與自己。「心裡起這意念」的人（Acts, 5:4），換來的代價可能是立即的死亡，當彼得質疑亞拿尼亞（Ananias）後，「亞拿尼亞聽見這話，就仆倒斷了氣」（Acts, 5:5）。此例雖然讓人難以置信，卻凸顯了生命序列抉擇錯誤的人，無異得開始面對一連串生命中的死亡事件，不正如亞拿尼亞的死亡。

老子在《道德經》第四十四章中，即針對名利與生命孰重孰輕提出質問：「得與亡孰病？」，一旦將此抉擇，擺在死亡與人生的天平上，即易顯出優位抉擇的順序。的確，一旦生命的優位性選擇錯誤，付出的代價恐是生命中難以承受之重。事實上，人絕不應僅是形而下的物質性動物，更是形而上的精神靈性之動物，誠如耶穌的提醒：「人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話」（Matthew, 4:4）。

古人有云：「說，容易；做，難矣」，意即是說永遠比做容易且快，這也使得我們能夠理解孔子對弟子的叮嚀：「古者言之不出，恥躬之不逮也」（論語，4:22）。耶穌不僅傳道時，有如上述的說法與教導，祂個人更是以自己生命作為實踐的主體。耶穌闡述祂自身的具體處境時說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方」（Matthew, 8:20）。祂以人子自稱，傳道時期未曾為自己累積世間財富，最後也未留下任何遺產，祂的生命優位是人的生命能否得救，而非世間財富的追尋。

在耶穌之前的施洗約翰，開始傳道時即說：「天國近了，你們應當悔改」（Matthew, 3:2），約翰以「天國近了」作為促使「悔改」的必要性，正是在生命必然要面對死亡的終局，所凸顯的生命有其優位性。祂以自身具體實踐的同時，也以此告誡門徒與追隨者，祂個人生命優位的抉擇，已清楚展現在你們眼前。你們要成為狐狸、或天空的飛鳥、或是追隨我，田立克提出一個生命的反思：「一個人的終極關懷可以顯露出他生命的本質」¹¹⁸，而耶穌已為我們留下了一個探索生命優位的典範。

路加曾在〈使徒行傳〉中，記載彼得與約翰初期的傳道事工，當時他們兩人經過聖殿門口，見一瘸腿要他們倆救濟時，彼得很坦率的說：「金銀我沒有，只把我所有的給你，我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來行走」（Acts, 3:6）。生來就瘸腿的人，他所求的是，可以活下去的財物；兩位

¹¹⁸ 保羅·田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁9-10。

門徒所能給的，不是金銀財寶，因為他們「金銀沒有」。這似乎與癩腿的需求完全無法契合。然而，門徒卻願醫治他生命上的需要，這正是世間財物所無法換得的。因此，當癩腿的受醫治後，反而流露出喜悅與雀躍，路加描述當時的情形：「同他們進了殿，走著、跳著、讚美神」(Acts , 3 : 8)。

因此，兩位門徒如僅依癩腿所要的救濟，那他直到死亡時，生命似乎只是一個被救濟的過程，難由此尋得一個改變的可能。但在他受醫治後，真誠的發出讚美神之語。據〈使徒行傳〉的記載推論，這很有可能是他長久以來在聖殿的第一次，而且是最真誠的一次。癩腿之人原先所期待的需求，或可用來描述世俗世間的實相。而普羅大眾如無機會，像癩腿與門徒的機遇，筆者以為探索死亡，也是一可能轉變生命實相的契機。是故，筆者將試圖探索耶穌的死亡態度及其所傳達的死亡概念。

二、耶穌的死亡態度及其所傳達的死亡概念

在〈四福音書〉對耶穌的記載中，根據筆者對於耶穌走向十字架前(意即在耶路撒冷被捕前)，祂對門徒及民眾的傳道與教導，可時常見到祂以直接或間接的方式預言自己將死的事實，〈約翰福音〉的記載就有十六次之多，最少的是〈馬可福音〉，也有十次之多(可參考筆者所整理的附錄一：關於耶穌的死亡意識)。

顯然地，如依次數與比例而論，耶穌實有極其鮮明的死亡意識，對此，約翰·鮑克即認為耶穌的死亡意識是：「以一種特殊的方式預見他自己的死期；並且斷言猶太教視為生命的『上帝的真理』，將在死亡中和通過死亡被確證無疑；這斷言被他的信徒相信是已經證實的事實 - 以某種令他們驚訝的形式」¹¹⁹，耶穌所體現的真理，鮑克以為通過所謂耶穌之死得到確證，而耶穌之死即是以鮮明的死亡意識來一再呈現，最後在十字架上得到應驗。

從〈四福音書〉的記載得見，耶穌面對死亡的意識，不僅是清楚且堅定，甚至毫無懼怕的談論自己將死之事，然而，這對當時跟隨他的門徒而言，卻是造成他們十分焦慮與惶恐。佛陀將臨涅槃之前，身旁的重要弟子也曾存在某種焦慮與不安，弟子阿難甚至勸佛陀勿入涅槃，爾後卻遭佛陀的責難，耶穌的門徒彼得也曾如阿難一樣，相同地也遭耶穌責備，這似乎

¹¹⁹ 約翰·鮑克著，商戈令譯，《死亡的意義》，台北：正中，1994，頁133。

也意謂著存在死亡意識的適當概念與面對死亡的正面態度，在耶穌與佛陀的意識中，應皆是生命中的大事，而非將死亡視為洪水猛獸，避之唯恐不及，而耶穌的死亡意識與態度，可以提供給所有生命一個參考點。

(1) 耶穌所傳達的死亡意識

「死亡」作為威脅人類生存的大敵，也就是成為人類生命的限制而言，少有人喜愛死亡一事，尤其是自我的死亡。因而，遑論時時刻刻意識到自我的死亡，談論到自己的死亡，死亡儼然成為人類生命延續的大忌。然而，耶穌卻一反人類對死亡的思維與態度，乃至於多數人的思考模式，在祂三年半的傳道時期中，時常以直接或間接的方式，來預言自我之死，而次數之多、份量之重，甚至可說為死亡不僅是祂生命中的大問題，更是祂在教導門徒過程中的軸心議題。

首先，後代的《聖經》學者，對於《福音書》的作者，在耶穌所呈現的死亡意識，雖有人認為這應是作者們，事先安排了一個耶穌對他自己的死及死後復活的預言。然在《福音書》中，耶穌鮮明的死亡意識所佔份量之重，以及在耶穌所呈現的真理之中，甚至是相當吃緊的部分。此一部分，誠如莊雅棠的分析：「耶穌重視生命，卻有深刻的死亡意識。他在生之時，常常想到自己之死，三次預言自己之死」¹²⁰。莊雅棠在文中所指的三次，乃是他個人呼應宋泉盛先生在《耶穌，被釘十字架的人民》一書中，耶穌在與耶路撒冷的宗教領袖正面衝突前，有所謂的：「三次受難的預言」¹²¹。前者，似乎視三次相似的預言，皆一種是《福音書》作者的巧妙安排。而後者，就區分為耶穌對自己的未來命運，有：「三次的受難預言」。陸揚在《中西死亡美學》一書中，也簡單的提及：「耶穌本人曾多次意識到死亡將臨」¹²²，並據此提出，由耶穌死亡意識所引發的氣氛是，門徒的反應是焦慮與壓力。對此，筆者將於下一小節接著討論門徒所經驗到的死亡意識。

¹²⁰ 莊雅棠，從耶穌之死 頁 3。莊雅棠的註解是：〈馬太福音〉第十六章二十一至二十三節；第二十六章二十四節。〈馬可福音〉第八章三十一節。〈路加福音〉第九章二十二至二十七節。

¹²¹ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》(Jesus, The Crucified People)，嘉義：信福，1994，頁 246。針對莊雅棠所翻譯的：「三次受難的預言」，筆者以為應是：「三次的受難預言」。因為如依莊雅棠的翻譯，易被讀者理解為：耶穌在走向十字架前遭遇「三次受難」，而對這三次都有預言。然如就〈福音書〉上的記載，無論耶穌有幾次的受難預言，都全指向一次的事件，那就是十字架上的死亡。(可參考筆者在附錄一、二，對耶穌死亡意識的整理歸納)

¹²² 陸揚，《中西死亡美學》，武漢：華中師範大學，1998，頁 69。

在筆者整理貫穿耶穌三年半所傳達的死亡意識，以及由宋泉盛對耶穌於進耶路撒冷前的分段來看，耶穌以直接或間接表達的死亡意識，〈共觀福音〉中，最多在〈路加福音〉，共計七次，而〈馬可福音〉與〈馬太福音〉也有五次之多。而〈約翰福音〉中，表達方式雖不如共觀福音的明顯，然就其使徒約翰的紀錄，仍可理解耶穌所云，應是直指自己將死之事，在進耶穌撒冷前，共有七次之多。

如僅就耶穌被捕前予以統計，〈約翰福音〉中應有十八次之多，〈馬太福音〉應有十三次，〈馬可福音〉與〈路加福音〉應有十一次。就耶穌短短的三年半傳道生涯中，就有如此多的預言次數，顯然死亡是耶穌生命課題中至關緊要的部分，耶穌此舉正可彰顯死亡與生命之間的關係，不僅是無法分割，生死問題本是一體兩面的人生問題。約翰·鮑克曾如此描繪耶穌個人：「作為人子，他是屬於死亡的」¹²³。就耶穌的呈現的死亡意識而謂，耶穌是屬於死亡的人子。但就耶穌死亡意識所欲表達深一層的意涵來說，祂更是屬於生命的人子。

耶穌所呈現強烈的死亡意識中，據筆者的整理來看，〈馬太福音〉與〈馬可福音〉對耶穌走進耶路撒冷前，記錄祂五次預言自己的死亡中，祂不僅是表達了死亡的預言，前四次都進一步指出祂死後的出路，如「第三日他要復活」，甚至第五次更直指祂：「要捨命作多人的贖價」。〈約翰福音〉的記載中，耶穌自喻是好的牧羊人，祂不僅是照顧羊的需要，好牧人更是要「為羊捨命」(John, 10: 11)。的確，耶穌走向死亡的目的，並非只是要彰顯祂個人向死而存在的實存意涵而已，而是要拯救眾人的生命，正如約翰點出耶穌的生命是：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生」(John, 3: 16)。〈約翰福音〉中，耶穌對個人之死的比喻，也如此說：「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來」(John, 12: 24)。

下面筆者將引述〈四福音書〉中，部分關於耶穌自己以最為明白，且直接呈現的死亡意識為例。

從此耶穌纔指示門徒，他必須上耶路撒冷去，受長老祭司長文士許多的苦，並且被殺，第三日復活。(Matthew, 16: 21)

¹²³ 約翰·鮑克著，商戈令譯，《死亡的意義》，台北：正中，1994，頁153。

他們行路上耶路撒冷去，耶穌在前頭走，門徒就希奇，跟從的人也害怕，耶穌又叫過十二個門徒來，把自己將要遭遇的事，告訴他們說，看哪，我們上耶路撒冷去，人子將要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，交給外邦人，他們要戲弄他，吐唾沫在他臉上，鞭打他，殺害他，過了三天，他要復活。(Mark, 10: 32-34)

他將要被交給外邦人，他們要戲弄他，凌辱他，吐唾沫在他臉上，並要鞭打他，殺害他，第三日他要復活。(Luke, 18: 32-33)

我現在心裡憂愁，我說什麼纔好呢，父阿，救我脫離這時候，但我原是為這時候來的。(John, 12: 27)

存在主義之父，同時也是一位虔誠的基督徒齊克果，就曾以「醉漢駕馬車回家」比喻人類面對生死課題的態度。多半的人面對死亡的客觀事實時，就如醉漢駕馬車一樣，大都採取迴避掩蓋死亡的態度，而不願察覺「死亡」，其實它才可能是使我們得以「實存」的一部分。甚至常是在瀕死前，才驚覺死亡在生命中的存在事實。耶穌的死亡意識，對人察覺死亡的存在，適足以提供一個生命參考的借鏡。就因為耶穌具備鮮明的死亡意識，因而能深切地瞭解生命的限度，以致讓祂時刻把握生命，用心生活。誠如祂曾提醒門徒與追隨者：「你們要儆醒，因為不知道你們的主那一天來到」(Matthew, 24: 42) 筆者藉此修改為：「凡是人都要儆醒，因為不知道各人的死亡，那一天到來」。

孔子與子路的師徒對話有此言：「未知生，焉知死」，耶穌與門徒的師徒對話中，耶穌有意向門徒傳達：「未知死，焉之生」。誠如祂所言：「凡為我喪掉生命的，必救了生命」(Luke, 9: 24) 羅馬統治時代的基督徒，即使被送進鬥獸場，在將被野獸咬死或被火燒死時，還能自在地高唱著凱旋之歌，這一股不畏死的勇氣與力量，似乎是來自於知死的意識。死亡似乎不再只會「喪掉生命」，甚至是救生命唯一且必要的途徑。耶穌傳道時期幾度遭指責，瀆犯安息日不可工作的規定 (Matthew, 12: 5) 靠鬼王趕鬼的邪術 (Mark, 3: 22) 駁斥宗教領袖的讒言 (Matthew, 12: 22-30) 等，幾乎陷入不可活的境地。然而，耶穌依舊是在猶太人中間，進行祂出死入生的傳道工作。

事實上，由〈福音書〉中所描繪關於耶穌的死亡意識，耶穌似乎自己也：「認為救恩歷史是由亞伯到耶戶亞他的兒子撒迦利亞 (Matthew, 23: 35)，所有殉道的先知連貫而成，並且特別拿殉道歷史的最後一位施洗約翰

的命運，來暗示等在他自己前面的命運」¹²⁴，然在祂自己前面命運的完成，祂曾問門徒「祂是誰？」時，耶穌已清楚指出，祂不僅是作為一個先知而已，更作為一個傳揚與彰顯神國福音的基督。顯然的，就因耶穌時時充滿對死亡的意識或覺知，讓祂不僅知道自己是誰？更清楚知道自己是「從哪裡來，往哪裡去」(John, 8 : 14)，這也是讓祂得以無畏地與死亡對質，從容地走向死亡。

(2) 門徒所經驗的死亡意識

在日常生活當中，多樹人普遍採取迴避去面對死亡一事，死亡不僅是生命中最大的挑戰，甚至更是最為嚴重的威脅。面對死亡的巨大威脅時，常叫人不得不臣服。在〈共觀福音〉的記錄中，耶穌幾次表達他個人死亡意識之時，如依耶穌責備門徒的口吻推測，耶穌肯定死亡的正面價值，而門徒當下聞知，我們由記載中看到，門徒對此卻顯出與耶穌極為相反的態度，正如馬太的描述：「門徒就大大憂愁」(Matthew, 17 : 23)。據此而論，《福音書》的作者並無意美化門徒的內在與外貌，反而忠實記錄門徒對死亡的恐懼憂愁，實與一般人沒有太大差異。

在佛教中，對佛陀將入涅槃的歷史記錄中，沈清松即認為：「佛在涅槃之前，弟子中的確有某種焦慮存在。阿難甚至一再卻佛勿入涅槃，卻因此受到佛的責備」¹²⁵，佛陀的弟子阿難所呈現出，不外乎是人性面對死亡的巨大困難與壓力。〈馬太福音〉與〈馬可福音〉則一致記載了，當耶穌第一次表達死之預言時，「彼得就拉著他，勸說他，主阿，萬不可如此，這事必不臨到你身上」(Matthew, 16 : 22)。的確，當彼得初聞此事時，除了顯出了不願耶穌走向死亡外，似乎也難以面對死亡的困境。

爾後，即使耶穌保證祂將復活之事，似乎都難以使得彼得改變原來的死亡態度。面對彼得的阻攔，耶穌卻帶著責備的口吻說：「你不體貼神的意思，只體貼人的意思」(Matthew, 16 : 23)。耶穌指出了人實應藉著神，超越人囿限於死亡的事實。在〈約翰福音〉記載中，耶穌所呈現的死亡意識，多數是以象徵或隱喻的方式表達，就少見門徒與追隨者對死亡的迴避態度，這也顯示直接面對死亡的巨大困難。

¹²⁴ Joachim Jeremias 著，葉約翰譯，《新約聖經的中心信息》，台北：永望，1992，頁 32。

¹²⁵ 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999，頁 8。

筆者就〈福音書〉的記載，所整理耶穌的死亡預言中，可見到當祂愈接近死亡時，談論死亡之事就愈見急迫，甚至祂還說：「時候將到，我不再用比喻對你們說」(John, 16: 25)。耶穌此言凸顯了，祂瞭解了過去的死亡預言，並未帶給門徒深刻的影響，以致使得祂認為門徒所經驗到祂的死亡意識未有果效。我們再從祂所說，可得進一步的理解：「現今我往差我來的父那裡去，你們中間並沒有人問我，你往那裡去，只因我將這事告訴你們，你們就滿心憂愁」(John, 16: 5-6)。從耶穌所呈現的整個死亡意識，與門徒之間的互動脈絡來看，耶穌愈是接近十字架之時，關於祂自己生命終結的預言，祂愈是發現這對門徒與群眾的生死問題，影響僅僅是門徒與群眾停留於憂慮恐懼而已。

對此，我們推進一步探索，當耶穌已數次表達死亡意識時，門徒所經驗到似乎偏向於恐懼與憂愁，這使得耶穌最後呈現的死亡意識時，轉而為眾人的生命向上帝祈求，耶穌說：「從今以後，我不在世上，他們卻在世上，我往你那裡去。聖父阿，求你因你所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一，像我們一樣」(John, 17: 11)。由此觀之，耶穌向上帝所求，就是指向眾人的生死問題，此亦呈顯了耶穌對世人的愛，不僅僅是世人於俗世的需要，更是關愛眾人的生死問題。

〈福音書〉中還記載，彼得在面對耶穌受審期間，三次不承認他與耶穌的關係，甚至為了保全他自己的生命免受拖累，竟違反耶穌曾教導不可發咒起誓的要求，他仍：「發咒起誓的說，我不認得那個人」(Matthew, 26: 74)，這多少表達了當彼得無法承擔面對死亡的巨大恐懼與壓力後，所顯出人性的自然反應。不僅彼得有此反應，當耶穌被釘上十字架時，門徒也只是遠遠觀看，深怕受連累。甚至耶穌死亡之時，門徒所表現的就像慘遭滑鐵盧的敗將，路加記載門徒搖頭捶胸而沮喪地回家。

研究聖經學的湯瑪斯·高希爾 (Thomas Cahill) 即認為，當耶穌將祂未來可怕的命運預告給門徒時，「除了少數幾個愚忠的勇敢婦人，他的門徒們 - 稅吏、漁夫、群眾秩序專家們，甚至那些與耶穌頗親近，並自視甚高的男性策士和思想家 - 都逃得無影無蹤」¹²⁶。顯然地，門徒無法經由耶穌生前所傳達的死亡意識中 (包含復活的保證)，而能肯認耶穌之死所帶來新的

¹²⁶ Thomas Cahill 著，曾曉鶯譯，《永恆的山丘 - 耶穌前後的世界》，台北：究竟，2000，頁127。

死亡思維。這中間經由死亡所獲得的轉化，似乎能等待著耶穌在他們面前顯現復活的能力，才可能達成。

門徒之中，被稱為多疑的多馬，在他面對耶穌死亡之後，仍然執意對其他門徒說：「除非我看見他手上的釘痕，用指頭探入那釘痕，又用手探入他的肋旁，我總不信」(John, 20 : 25)。在多馬身上，未見到耶穌死亡意識對他的影響。從他的話語中，也見到了多馬只依靠他的感官經驗。但是，一旦有感官經驗無法觸及的地方，多馬就傾向認為它不存在。這亦可凸顯了生命的困境，由於多馬的遲疑，多馬終究難能領受耶穌所傳達出死亡意識可能蘊含的深意，他生命所能獲得的福份，必然產生限制與困境。

因此，當耶穌顯現給他看，並使他探入祂的傷口時，進一步的告訴多馬：「那沒有看見就信的，有福了」(John, 20 : 29)。當耶穌未死之時，所傳達出的死亡預言，我們未見到門徒能達成耶穌所說的這一步，就此可推，至少耶穌傳達死亡意識之時，隱含著還未看見人子受難復活前，就願相信的人，是有福的。

(3) 耶穌與死亡對質

關於死亡的禁忌，始終存在於人類意識的歷史中。從耶穌所具備明顯的死亡意識來看，我們不僅看到耶穌對死亡的正面態度，更看到耶穌個人面對死亡時，所表現一種肯定與積極的態度。前述章節，筆者提及心理學家曾有如此的觀察：「他從來沒有遇到過一個四十歲以上的病人，其問題不是根源於懼怕死亡趨近的」。這部分說明了死亡給人沈重的壓迫感，病人身上尤為如此。然筆者更以為，身體的極限境況，容易帶給人一種對質死亡的巨大壓力，即使是他人面對死亡時亦然，不必然要到四十歲以上。尤其，我們都知道，棺材內所裝了乃是死人，而非一定是老人。一般而言，遭遇他人死亡的經歷，恐是所有人一生都得面對，且是不易揮去的經驗。

< 福音書 > 中記載耶穌三次面對他人之死：「睚魯女兒之死」(Matthew, 9 : 18-26 ; Mark, 5 : 21-43 ; Luke, 8 : 40-56)；「拿因城寡婦兒子之死」(Luke, 7 : 11-17)；「拉撒路之死」(John, 11 : 1-46)。耶穌三

次面對他人之死時，有兩次視死亡是「睡著了」¹²⁷（Mark, 5:40; John, 11:11-13）。較為特殊的是，耶穌的好友拉撒路之死，當祂聽見拉撒路生病的消息後，隨即說：「這病不至於死」（John, 11:4），如依文意脈絡，以及當時訊息來往較為費時來看，拉撒路很可能剛死不久。

因此，不到兩天，耶穌即對門徒說：「拉撒路睡了，我去叫醒他」（John, 11:11）。由此推測，耶穌所指的「睡了」應是「死了」，否則不需要祂親自去叫醒拉撒路。而門徒卻回答：「他若睡了，就必好了」（John, 11:12），門徒似乎沒有聽出耶穌所指。事實上，耶穌針對所指的「睡了」說：「這話是指著他死說的」（John, 11:13），可是門徒似乎無法理解耶穌的話，「他們卻以為是說照常睡了」（John, 11:13）。這使得耶穌只好：「明明的告訴他們說，拉撒路死了」（John, 11:14）。

實際上，從約翰所載對話的歷史背景與思維理路來看，以睡喻死，在拉撒路之前，門徒應早與耶穌一同面對：「睚魯女兒與拿因城寡婦兒子之死」¹²⁸時，門徒應早已知道睡了意謂死亡。況且，耶穌甚至明白的說：「我去叫醒他」，拉撒路如只是睡覺，何需耶穌親自去叫醒他。因此，門徒應很容易知曉拉撒路已死。然而，情感與理智上，他們似乎難以接受他的死，這也凸顯示出要一般人與死亡對質的困難。

這三者的死，耶穌皆以叫醒的方式解決他們的死亡問題。表面上來看，在耶穌的思維中，死亡僅是一種休息睡覺的狀態，是可以再清醒過來。然就耶穌的傳道脈絡來分析，耶穌肯定了成年人欲進入天國，必要回轉如小孩子般（Matthew, 18:3; Mark, 10:15; Luke, 18:17），因為在小孩子對死亡的認知意識中，多數會像童話故事中當白雪公主死亡來到時，身旁眾人視她的死為睡覺與休息。而死亡在耶穌的心中，雖仍是死了，然它就像是在睡覺或休息一樣。

¹²⁷ 從〈馬太福音〉第八章二十四節中記載，當耶穌與門徒在海上遇見暴風巨浪，船幾乎為浪所掩蓋時，耶穌卻是「睡著了」。究其原文，而睚魯女兒之死，也同樣描述為睡著了，兩者在英文《聖經》中皆指：「sleep」。顯然地，死亡在耶穌心中，極可能如同睡覺一樣，也就是死亡如同一種休息狀態。

¹²⁸ 從〈約翰福音〉的記載位置來看（耶穌走進耶路撒冷是在第十二章十二節，而拉撒路之死的記載是第十一章一至四十六節），拉撒路之死已經接近耶穌走向耶路撒冷的十字架了，因此，筆者推測，使拿因城寡婦兒子與睚魯女兒復活，極有可能在拉撒路之前。

這也讓我們較易理解，當眾人因睚魯女兒之死，而大聲哭泣哀號時，祂說：「孩子不是死了，是睡著了」(Mark, 5:39)。因此，眾人亦可如小孩子對死亡的認知一樣，死亡只是睡覺，終究會再醒過來。由此推進一步思考，如能視死亡為睡覺與休息，死亡或許只是一種走向重新開始的重要過程，意即是一種通向新生的通道，因此，死亡甚至是得到新生唯一的前置條件。也就是，只有死亡一途，生命的新創造方有可能。

再者，生死之後的新生、新創造，耶穌所認為的關鍵仍是「信」，所以祂說：「你的信救了你」(Luke, 8:48) 或：「不要怕，只要信」(Luke, 8:50)。「信」成為耶穌個人面對死亡的絕對元素，同時也是祂要使徒與民眾具備的重要因素，甚至因著信都可能成就移山填海 (Matthew, 21:21)，而祂正是：「信心創始成終的耶穌」(Hebrews, 12:2) 耶穌不僅要他人信，更要他人知道祂也是信心之源頭，甚至祂個人都是「存著信心死的」(Hebrews, 11:13) 臨死前，耶穌說：「父阿！我將我的靈魂交您在手裡」(Luke, 23:26)，此話顯然是建立在對上帝的無比信心之上。事實上，信心是面對任何苦難的最佳利器，即使是與死亡的巨大威脅面對面遭遇時，也是一樣。反之，如無信心，耶穌給出再多的保證也無用。

第三節、十字架所彰顯的生死價值與意義

「十字架」(cross) 是耶穌生死價值與意義最終的完成。在猶太人的律法規定中，被釘十字架是極大之罪的懲罰，摩西曾說：「人若犯了該死之罪，被治死了，你將他挂在木頭上」(Deuteronomy, 21:22) 對猶太人及他們所把握的律法而言，耶穌傳道期間的言行舉止，罪已達處死階段。因此，在巡撫彼拉多詢問釋放其一人選時，在場的猶太人即刻鼓譟喊叫：「把他釘十字架」(Matthew, 27:22) 弔詭的是，這迫使彼拉多選擇處死耶穌的同時，卻也使得耶穌在世的使命，完成於十字架上。也就是通過耶穌之死，為死亡這一點，尋找出危機與轉機同時發生的可能性。

從〈福音書〉記載，耶穌除了完成塵世的生命外，祂還負著人與上帝重新和好的使命，最終的完成是「十字架之死」。對此，耶穌早已意識到自己將死於十字架上，祂幾次直接說明或間接隱喻地向門徒說：「人子必須被交在罪人手裡，釘在十字架上，第三日復活」。就其中耶穌所言，十字架之死顯然是一必要步驟。因為沒有十字架之死，耶穌終難體現生死價值與意義，同時也難完成耶穌降世的使命。耶穌在十字架的死亡意涵之關鍵，對

基督宗教關於生死的價值與意義是重要的因素。筆者仍循著耶穌生死之間的脈絡，逐步探索十字架上耶穌之死的可能價值與意義。

一、生命的價值與意義

海德格曾言：「向死的存在」(Being-towards-death)，意謂：「人一出生即是向死亡存在」。海德格的實存分析，反應出存在主義的此世生命觀，人必須把握住生命終點：「死亡」的存在。對此，耶穌自己也深知此一道理，時常向門徒預言自己的死：「祂將被釘十字架」，祂的一生就是向著十字架而存在。

然而，在耶穌邁向十字架的道路上，誠如〈申命記〉所云：「我將生死、禍福，陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活」(Deuteronomy , 30 : 19)，即使清楚意識死亡赤裸裸擺在祂的面前，祂仍是一個依其個人獨特之方式，活在當下、面對死亡、走向死亡，然卻使人得到生命，十足是一位彰顯其存在價值與體現生命意義的宗教家。而祂所形創的意義，無非體現在「捨己」與「愛」的人生觀上，筆者將就此鋪陳之。

(1) 捨己的人生觀

「捨己」是耶穌在十字架之死最鮮明的標誌。筆者以為捨己更是對其上帝不可言詮的真理體現，作為可言說之真理的憑據與人們對真理信心的依據。耶穌以身(捨己)作則(十字架的精神)成為最具力量的教導。當耶穌開始祂的傳道之旅時，在革尼撒勒(Gennesaret)湖邊，選擇祂首批門徒西門彼得(Simon Peter)、雅各(James)、約翰(John)，當時耶穌就要他們：「撇下所有的跟從了耶穌」(Luke , 5 : 11)。不僅首批門徒有此要求，其後挑選十二個門徒，也都是如此，因為耶穌瞭解：「一個人不能事奉兩個主」(Matthew , 6 : 24)，人的確很難既追逐財富，同時又能認真追求真理。誠如西藏人格言所云：「同一隻髒手不能在同樣的流水中，洗過兩次」。

因此，當耶穌帶著門徒傳道之始，首先就對他們說：「您們貧窮的人有福了，因為神的國是你們的」(Luke , 6 : 20)，對祂的十二位門徒，祂要求絕對的捨己，與世俗之間要能夠分別開來。所以，第一步必須「撇下所有」，

才有可能專心一致，從事福音傳揚的工作，耶穌也說：「若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒」(Luke , 14 : 33)。

但當祂面對非門徒之時，即有因材施教的原則把握。筆者認為耶穌應是視「撇下所有」，為捨己的必要條件，而非是一絕對因素。事實上，祂極為瞭解人性，因此，當祂在耶利哥 (Jericho) 傳道時，面對稅吏撒該充滿喜悅的將一半財產分給窮人時，耶穌就說了：「今天救恩到了這家」(Luke , 19 : 9)。顯然，無論是撇下所有或是捐出一半的財產，皆可能得到耶穌的喜悅或認同。對此，我們可以說，耶穌確認的是一顆真正捨己的心，而非捨棄的數量，正如窮寡婦即使只捐極少的錢，卻能得到耶穌完全的肯定與稱許一樣。

捨己不僅是對個人的絕對要求，也是與他人發生關連時的基本立場，耶穌個人作了一個最好得榜樣，這個榜樣正顯現於十字架上的祂，田立克曾云：「通過耶穌之死，門徒們的理性道德被轉變為一種悖論：彌賽亞，即受膏者，要成為救主必須浪費自己」¹²⁹；再者，從基督宗教所理解的十字架之真正意涵，與其說浪費自己，更可說，耶穌之死及其復活的深刻意義，在於祂的絕對奉獻與無私無我的精神。綜合言之，是浪費也好，是奉獻也罷，耶穌之死無非就是捨己的體現。

我們在《舊約》時代，先知以賽亞曾預示的，描述了耶穌在「將公理傳給外邦」時，祂：「不喧嚷、不揚聲、也不使街上聽見祂的聲音」(Isaiah , 42 : 2)。祂個人所做的，與祂所教導的是一致的：「不可將善事行在人的面前，故意叫他們看見，若是這樣就不能得到你們天父的賞賜了」(Matthew , 6 : 1)，耶穌的言行具現了是一種全然無私的捨己精神。在一次的教導中，耶穌祂敘述了個人的捨己？即是祂連一個睡覺的枕頭都沒有 (Luke , 9 : 58)，遑論一個安身的處所。

執著於世間的有限之物，恐無真正的捨己，耶穌以其捨己作為形成祂獨特的人生觀，同時也期許門徒與普羅大眾，唯有捨己才是真正「積天上的財寶」。祂曾具體的說：「若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來，跟從我」(Luke , 9 : 23)。人如欲得天上的財寶，必要試圖減少「自我」的需求慾望，進而捨棄「自我」的執著佔有，以致達成超越「自我」

¹²⁹ Paul Tillich 著，李人玉譯，《蒂里希選集》，上海：三聯，頁 740。

的真實生命境界。佛教「空」的脈絡與思維，似乎可借用來描述耶穌捨己的人生觀，美國聖公會（Episcopal Church）牧師約翰·堅能（John Keenan）在其著作《基督的意義：一個大乘神學》（*The Meaning of Christ: A Mahayana Theology*）中，說：「耶穌作為空（Jesus as empty），在緣起的言行外，祂是沒有所謂的自我（selfhood）」¹³⁰。

對此，筆者以為堅能以空喻其耶穌，就有如佛教教義所認為的「空」，並非是完全的無，乃是耶穌以捨己之後的空，使其生命圓滿的完成。如同在最後的晚餐時，耶穌拿起餅祝謝後，告訴門徒：「這是我的身體，為你們捨的，你們也當如此行，為的是要紀念我」（Luke, 22:19）；道家老莊亦曾云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」「至人無己，神人無功，聖人無名」。然而，與佛道教不同的是，耶穌的捨己，不僅僅在其自我出世價值的體現，更是要進一步的實踐入世「愛人」的行動。耶穌捨己的作為，最為重要的是，祂「愛」人的心，誠如保羅對教會與他人的提醒：「捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我們無益」（I Corinthians, 13:3）。

（2）「愛」（agape）的人生觀

十字架的外在圖像是苦難，但卻將內在於耶穌的愛體現出來。耶穌曾被質問：「律法上的誡命，那一條是最大的呢？」（Matthew, 22:36），耶穌回答：「你要盡心、盡性、盡意、愛主你的神，這是誡命中的第一，且是最大的」（Matthew, 22:37-38），依猶太教律法誡命，「愛耶和華你的神」（Deuteronomy, 6:5），是《舊約》中最重要的一條。遵守誡命的確是人們敬畏上帝的基本表現，同時也是能否獲得耶和華賞賜的關鍵因素。當時耶穌某些的言行舉止，似乎有違誡命。而耶穌並無意廢除或否定《舊約》的律法，祂相當程度還肯定律法誡命的重要，祂說：「律法的一點一劃也不能廢去，都要成全」（Matthew, 5:18）。

然而，耶穌推進一步開展《新約》的道理，就是「愛人如己」（love thy neighbour as thyself）（Matthew, 22:39），意即愛他人應像愛自己一樣，究其世間的人際互動來看，事實上，是不易達成了。誠如史密士在總結耶穌所有令人驚嘆的話中，他以為耶穌有意：「把人的覺識聚集在生命中兩個最

¹³⁰ 賴品超著，《輔大宗教學研究第二期》〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，台北：輔大，2000，頁243。

重要的事實上：神對人勢不可檔的愛，以及需要人接受那個愛並藉著他們向別人流去」¹³¹。因此，「愛神」與「愛人如己」可說為耶穌言教與身教的重要內涵。

我們清楚看到耶穌傳道期間揭示給人「愛人如己」的新思維，同時也作為祂傳道時期的基本態度。從〈福音書〉上的記載，祂完全無意攀權附貴，或是結黨營私，甚至十二個門徒無論家產背景如何，跟隨耶穌的首要原則就是：「撇下一切所有的」。而傳道時期的作為與足跡完全指向「生病的人」，如耶穌主要的傳教醫治對象：「窮人、罪人、瀕死之人、被棄之人等等」，意即任何一人求助時，祂不問貧富貴賤，男女老幼，以及種族文化，宗教信仰，完全本乎：「神就是愛」(I John, 4:16)、「神愛世人」(John, 3:16)。上帝的愛無差等、無分別，也就是上帝的愛是絕對的，同時也是人類存在的基礎。相反的，與上帝之愛有不同的是世俗世間的爱，這種愛常是相對的，也就是容易：「單愛那愛你們的人」(Matthew, 5:46)的確，如僅是這樣，耶穌會認為那怎：「有什麼賞賜呢？」(Matthew, 5:46)。

的確，愛應不分彼此、種族、膚色，甚至是信仰。耶穌曾針對一位猶太律法師的詢問：「我該作什麼，才可以承受永生？」耶穌反問他：「律法上寫的是什麼，你念的是怎樣？」律法師回答：「你要盡心、盡性、盡力、盡意，愛主你的神，又要愛鄰舍如同自己」，耶穌說：「你這樣行，就必得永生」，律法師認為耶穌並無回答他的問題。因此追問：「誰是我的鄰舍？」耶穌以一個比喻回應律法師，祂說有一人從耶路撒冷往耶利哥路上，被強盜打傷，倒在路旁。有一祭司與利未人經過時，皆視而不見而趕緊路過。

直到一位與猶太人素不往來的撒瑪利亞人見到時，不僅幫他包紮傷口，還帶他到附近的商家請求協助，待他回頭時再付上所有的費用(Luke, 10:25-37)。耶穌雖是藉此比喻，然所謂的「鄰人」(或是近人)，正是指著隨時隨地遇到的人，不管是認識亦或是不認識，因此，鄰人絕非是刻意去尋找的某些族群，或是同種同族之人。不僅如此，耶穌所指「愛鄰人」，從上述撒瑪利亞人的例子中，特別是指那些最為需要被關愛的弱者 - 病人、窮人、罪人、等等。因為付出的愛理應無差等與分別，才可能彰顯愛所獨具的深刻內涵。

¹³¹ 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998，頁448。

徐向群也如此認為：「愛上帝與愛鄰人是一致的，後者是對前者的肯定與延伸，表達與結果。對上帝真誠的愛必定喚起對人的愛，離開對人的愛談不上對上帝的愛」¹³²。事實上，從《舊約》摩西以降，直至《新約》的耶穌，愛上帝是摩西十誡的第一條誡命，也是最為根本的律法權威，其次才延伸到與人的關係上，耶穌則認為愛上帝是：「第一要緊的」(Mark, 12:28)，或是：「第一且是最大的」(Matthew, 22:38)。愛人如己是次於愛上帝的重要誡命，一直到耶穌知道自己：「還有不多的時候」(John, 13:33)，耶穌甚至進一步肯定的說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛，你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」(John, 13:34-35)，耶穌指出愛上帝雖是首要的，但愛人如己更是愛上帝的具體實踐。沒有此一愛他人的實踐，則難以真正的愛上帝。

再者，將愛人如己及於我們所愛之人或他人，它更有在對待仇敵時的不變態度。在此，《舊約》的摩西曾說：「若有別害，就要以命償命，以眼還眼，以牙還牙」(Exodus, 21:23-24)的報復思維。然而，《新約》時代的耶穌，將愛人如己推到極致，「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」(Matthew, 5:44)，「仇敵」意味可能與我們有深仇大恨的人。但也意味與我們的關係相當密切，只是這中間的關係出現變化，讓我們難以認同或接受，甚至是極端排斥，耶穌給人們提出一深刻的挑戰，如果要把握到「愛」的本質，以及彰顯「愛」的內涵。即便是恨之入骨的仇敵，我們也要愛他們，更要為他們禱告，祈求上帝赦免他們可能的罪。因此，當耶穌被釘於十字架上臨死時，祂仍請求上帝寬恕他們的無知，「父阿！赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」(Luke, 23:34)。此正是耶穌將愛仇敵的困難展現在人的面前。

從耶穌開始傳道，直至祂被送上十字架死亡為止，耶穌皆以「愛」作為祂人生觀的具體實踐。誠如奧古斯丁(354-430.A.D)為耶穌的死亡提出他的見解說：「天主扛起了我們的死亡」，保羅也說：「祂是愛我，為我捨己」(Galatians, 2:20)。保羅所說的「我」，與奧古斯丁所言的「我們」，顯示了耶穌的死絕非為己，而是捨己，更是一種深刻無偽的「愛」。

¹³² 黃陵渝，《世界宗教季刊 - 83》〈論猶太教倫理的核心議題〉，2001，頁 102。

二、死亡的價值與意義

當我們面對死亡所帶來可能的意義與價值時，我們必須先詢問「什麼是死亡」？以及「耶穌所認為的死亡是什麼」？就前者而言，筆者在本文第一章中已探討了關於死亡的種種議題；在後者來說，筆者的整理，以為耶穌視死亡為一種「挑戰」、「安息」、「新生」。也就是耶穌認為任何人的生命歷程，死亡是貫穿其中，由死亡而來，產生人生種種的挑戰，提供人類一個生命的反思課題。

換言之，死亡是人生各種挑戰的核心，它甚至可說是人生最後且是重要的挑戰之一；其次，死亡無須逃避，它是人的生命、靈魂，在塵世歷煉後的一個休息，只有死亡才能讓生命得到完全的休息。然筆者以為在基督宗教的世界中，耶穌在世其間，也為人類指出一條安息而新生之路，意即欲達新生，唯有通過死亡一途，別無可能。

事實上，當筆者從前文中的兩種理性科學探索死亡時，即刻面對「什麼是生命」的問題，生命與死亡的關係就是如此密不可分，誠如莊子所言「方生方死」，或如佛教所說「生死大事」，將生死斷然切割時，尤其是遺忘死亡時，人生恐難完整。對基督宗教而言，更是如此，死亡對一個完整生命來說，更是深具價值與意義。

(1) 挑戰生命的價值

由《舊約》延續而來，死亡是上帝給人最大的懲罰，並且它帶來完全的毀滅。直到耶穌以其自己之死，帶給了死亡新的意涵，死亡因耶穌被賦予了創造性，意即一種轉變的「關鍵」。借用美國存在主義心理學家 Rollo May 對「創造性」一詞的定義，其關鍵在於：「遭遇」(encounter)，因此，也就是「人與死亡」遭遇後的意涵，已非過去單一的懲罰、毀滅，或由之而來的恐懼而已，藉由耶穌個人的典範，死亡已然成為一種挑戰，它挑戰我們的信念、各種價值觀、世界觀、甚至整個人生觀。

《最後十四堂星期二的課》一書中的主角墨瑞，當他罹患「肌萎縮性脊髓側所硬化症」(amyotrophic lateral sclerosis, 簡稱 ALS) 後，曾對他的學生，同時也是該書作者說：「墨瑞得知自己得了不治之症的同一天，他也

失去了任何的購買慾望」¹³³，徹底改變墨瑞的世俗慾望是「死亡」，死亡的確威脅了墨瑞，卻同時帶給他生命深度的挑戰與徹底反思。相反地，如無死亡的個人或世界，或許人類根本不需要什麼信念、價值觀、世界觀或人生觀，無限延長的生命，恐怕產生了生命的迷惘，以及讓人類失去一個立基點，去探索生命的種種內涵與意義。

庫布勒·羅絲也曾說：「死亡不僅是一種威脅，它更是一種挑戰」。筆者以為死亡是生命的威脅與挑戰，因有威脅才製造了挑戰的機會。因此，威脅是挑戰的促發因素與必要條件。由此出發，我們要問對人而言，「死亡是一種什麼挑戰」？簡言之，就生命的直線向度來說，死亡是身體生命的終結，是塵世生命的一大威脅，因為死亡是身體的完全滅絕，而且死亡帶給生者無比的悲痛與哀傷，只能如《六祖大師法寶壇經》中所言：「如人飲水，冷暖自知」。換言之，死亡已不僅是「歸於塵土」而已。

其次，就生命的曲線幅度來說，死亡的不確定性，帶給人生命相當的心理壓力，形成生命的消極負面壓力或積極正面的動力，其線條的表現猶如層層波浪，不停地上下左右搖擺。因此，死亡在人類心理上既是威脅也是挑戰。最後，就生命的垂直高度而言，死亡不是人類靈魂的威脅，死亡是塵世生命功過的總結，也是生命全面的挑戰，如耶穌所言「引到永生的那門是窄的，路是小的，找著的人也少」(Matthew, 7:14)，路小門窄，挑戰就大，所以能通過挑戰的人就少。藉由耶穌之意，奔向死亡路上的挑戰，將是所有人生命最大的挑戰。也因此，基督宗教才會將人在塵世的生命歷程，比喻成「靈魂歷煉之所」。

(a) 塵世生命之挑戰

< 創世記 > 開宗明義就說，上帝使人的生命成為了有靈的活人。上帝創造人類，不僅是創造一個只有身體的人，更賜給人類異於動物的靈性。上帝賦予人如此特殊的地位與崇高的尊嚴。然而，人類卻選擇違反上帝誡命，因而導致死亡的命運，以致：「無人有權力掌管死期，這場爭戰無人能免」(Ecclesiastes, 8:8)，因為：「死是眾人的結局，活人也必將這事放在心上」(Ecclesiastes, 7:2)。傳道者已清楚指明人在生時，必要將死之事放在心上，視死為生的重要成分，就有如耶穌幾次向門徒表示祂的最後結

¹³³ 米奇·艾爾邦著，白裕承譯，《最後十四堂星期二的課》，台北：大塊，1999，頁157。

局，耶穌是充滿鮮明的死亡意識。事實上，只有死亡能告訴人類生命是有限的，一旦體認有限性，生的挑戰即刻出現。

《舊約》時代就已視生命是一朝向死亡之旅。在《新約》時代，當耶穌似乎無所畏懼的面對將死的結局，而向門徒預告時，他們普遍表現出恐慌與否認，使得祂頗不以為然的向門徒彼得說：「撒但退我後邊去，你是絆我腳的」(Matthew, 16: 23)，門徒所表現的態度與想法，的確是人類相當普遍的現象。因為多數人喜歡生，厭惡死，因為生代表擁有，所以給人某種快樂，死意味失去，因此將帶來分離的悲傷。然而，耶穌認為彼得此一思維，似乎深受魔鬼撒但的影響，讓人無法從死亡的挑戰中，學習對生的把握，結果僅是一味地的逃避死亡給生命帶來的挑戰。

事實上，以死反思生，也就是以死挑戰生，方有可能讓人不僅僅是：「為生命憂慮，喫什麼、喝什麼、為身體憂慮穿什麼，生命不勝於飲食麼、身體不勝於衣裳麼」(Matthew, 7: 25)。耶穌以死為基底，讓人來思考生，顯而易見其生命價值的本末輕重，以及探索生命意義的優先次序，因為從古至今無人：「能用思慮，使壽數多加一刻」(Matthew, 7: 27)。是故，人的必死性，讓人必須把握生命的重心與關鍵，這就是人生最大同時也是最難的挑戰。

(b) 精神生命的挑戰

從塵世生命來看，死亡是生命的結束。然而，從精神生命而言，死亡就不僅是單純的結束，它是讓精神生命得以開展與彰顯的契機，耶穌就認為：「那殺身體不能殺靈魂」(Matthew, 10: 28)；該當害怕的是：「把身體和靈魂滅在地獄裡的，正要怕他」(Matthew, 10: 28)。因為生命的向度不僅僅是塵世生命，最終走向死亡一途而已，更重要的是還包含精神生命，此一向度的目的，必須要在死亡中完成。

因此，我們可以說耶穌的重大使命，就是要啟發人瞭解「天國近了」也唯有如此，才能讓人得以超越死亡的挑戰。對此，耶穌為精神生命這一向度，所使用的教導相當富爆炸性，曾有一位詩人稱耶穌充滿啟發式的語

言如「巨人似的龐大」(gigantesque)¹³⁴，耶穌的話常讓：「眾人都希奇他的教訓」(Matthew, 7 : 28)，因為：「他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士」(Matthew, 7 : 29)，甚至連羅馬差役都說：「從來沒有像他這樣說話的」(Luke, 7 : 46)。對此，筆者整理《四福音》中，眾人都希奇的部分記載：

貧窮的人有福了，因為天國是他們的。(Matthew, 5 : 3)

若是右手叫你跌倒，就砍下來丟掉，寧可失去百體中的一體，不叫全身下地獄。(Matthew, 5 : 30)

要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。(Matthew, 5 : 44)

只要積賺財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷。
(Matthew, 6 : 20)

得著生命的，將要喪失生命，為我喪掉生命的，將要得著生命。(Matthew, 10 : 39)

人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？人還能拿什麼換生命呢？(Matthew, 16 : 26)

財主進天國是難的。(Matthew, 19 : 23)

耶穌又對眾人說，我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命的光。(John, 8 : 12)

上述耶穌的話語，幾乎一致地指出了，如果人只有世俗物質性的次要關懷，或塵世生命的向度，毫無精神生命的終極關懷可言。那麼人在世所努力以致的行動，或許只是比起動物，在滿足基本需求時的動作漂亮一些，因而耶穌的一生，既是劃時代也具革命性 (revolution) 的話語，似乎就毫無深刻的價值與意義可言。

相反地，藉由耶穌話語對人不斷的挑戰與震撼，讓人與神聖的領域得有獲得接軌的契機，然這需要人類在塵世生命的挑戰中，一直不斷地接受精神的歷練，甚至是折磨、受苦，耶穌曾警示人們說：「手扶著犁向後看的，不配進入神的國」(Luke, 9 : 62)。在看似黑暗的死亡之中，需要有光的引領，人類才得以在黑暗中有繼續不斷前進的方向，耶穌自始自終未曾逃避

¹³⁴ 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998，頁 445。

此一重責大任，即使死亡橫陳於祂的面前，祂依舊懷著「雖千萬人吾往矣」的堅定意志，耶穌在世使命的完成，使得人類得享超越死亡挑戰的契機。

(2) 生命安息的意義

佛教四聖諦中的第一諦，就直接指出「人生皆苦」的客觀事實，「苦」是世間眾生終其一生，所無法逃離的實存處境。佛教星雲大師曾在〈從人的過去現在到未來〉一文中說：「佛教希望人人都能了生脫死，因為生死實在是痛苦之事」¹³⁵，佛教教義道出人類一生必須面對苦的事實。耶穌在自述死亡預言時，就常先說：「人子必受許多苦」；對使徒說：「你們要為我的名受逼迫」，完全無迴避塵世生命的可能苦難；耶穌帶給人的挑戰，似乎也是要讓人經歷痛苦的。

的確，在基督宗教中，「苦」的課題一直是貫穿在《聖經》中，而最大的苦就是：「死亡」，誠如佛教所謂的人生歷程就是「生苦、老苦、病苦、死苦」¹³⁵。筆者就以佛教的苦諦，來說明人類面對罪的轄制時，所顯出的無力感與無奈感。對此，保羅自己即是對苦有深刻的體悟，然他不僅陷於苦難之中，他從苦難的體悟中，為我們指出一條可行的道路，即是通過聯合於耶穌之死之樣態上，我們才得以在死的時候脫離罪的轄制，而獲得安息。

如依佛教的苦諦思維，關於「生苦」，使徒彼得曾醫治一個「生來是瘸腿的」(Acts, 3:2)；關於「老苦」，耶穌曾向彼得說：「你年少的時候，自己束上帶子，隨意往來，但年老的時候，你要伸出手來，別人要把你束上」(John, 21:18)，年老體衰時，身心的種種問題即接踵而來。誠如黃秀璣曾若有體會地說：「高齡化就是一種長期的疾病阿」¹³⁶；關於「病苦」，耶穌曾幾次醫治如：「瘸子、瞎子、啞吧、有殘疾的，和好些病人」(Matthew, 15:30)，貼切之描述如：「英雄最怕病來磨」，生病所產生的種種痛苦，連英雄都可能為之折服，因為它實在是生的重大挑戰。

¹³⁵ 永有法師，《佛光學論文集》〈人間佛教淨化人心與西方心理治療之比較研究 - 以輪迴觀及前世治療作比較研究〉，1997，頁 576。

¹³⁶ 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，1993，頁 8。

關於「死苦」，睚魯女兒死亡時，「眾人都為這女兒哀哭捶胸」(Luke , 8 : 52)，哀哭捶胸甚至不足以表現死亡，所帶給死者及引發生者的巨大痛苦。誠如我們聽到保羅內心沈痛的呼聲：「我真是苦阿！誰能救我脫離這取死的身體呢？」(Romans , 7 : 24)，而耶穌也曾因好友拉撒路之死，也顯出哀痛之情，多少表達出耶穌人性層面的自然情感。然而，耶穌不僅自己對苦身歷其境，似乎也明瞭人類的生死困境，因此，當祂將上十字架前，我們聽到了祂給世人溫柔的保證：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裡來，我就使你們得安息」(Matthew , 11 : 28)。

在英文休閒 (recreation) 一字的意義來說，有其再 (re) 創造 (creation) 之意，意即休息或休閒是有得到改造的目的，如就生命而言，死亡而得的休息，或許正可為生命帶來再創造的可能。西方哲人培利 (William Paley , 1743-1805) 則以為上帝設計了：「日夜交替方便了動物在一段活動後得以睡眠」¹³⁷，讓他頗覺上帝的用意深遠；中國俗諺：「日出而作，日落而息」。中國的俗諺雖無關乎哲學命題，卻道出休息是工作的必要條件，也就是充足的休息，才能讓身心得到充電與調整的機會。

再者，也只有讓生命得到足夠的休息，才能產生源源不絕的生命動力，讓人類得以不斷的往前邁進，正如另一句俗諺：「休息是為了走更長遠的路」。保羅曾勉勵人要：「努力面前的，向著標竿直跑」(Philippians , 3 : 13-14)，人類最終的標竿就是死亡。雖然如此，奔向死亡的旅程中，依舊要全力以赴，當真正抵達標竿時，方能無愧如耶穌死前所說：「父阿，我將我的靈魂交在你手裡」(Luke , 23 : 46)。

死亡讓人得享安息，然死亡有一功能是更為重要的，就是讓人有重生、新生的契機。《美好人生的摯愛與告別》(Loving and Leaving the Good Life) 一書的作者海倫·聶爾寧 (Helen Nearing)，即曾分享她個人在年老時的生命信念：「死亡讓人們有機會在奮鬥了幾十年後得以休息」，「死亡乃是肉體生命的假日」、死亡更是「人生的一個新的轉捩點」¹³⁸，海倫所言，似乎也點出了保羅所謂：「若不死就不能生」(I Corinthians , 15 : 36)，也就是死亡極可能甚含更深的意涵，以及更大的可能性。

¹³⁷ 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991，頁 42。

¹³⁸ 海倫·聶爾寧著，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，台北：正中書局，1993，頁 321-322。

耶穌臨死前的十架七言中，第六言所謂：「成了」(John , 19 : 30)，或許也是正有此意。然而，在一般人的概念與表相意義去瞭解，「死亡」與「新生」卻是對立的兩面，死亡意謂生命的結束，同時也是終結新生的可能；新生代表死亡暫時並不存在，甚至於死亡是無限遙遠之事。因此，死亡成為人類日常懼怕的普遍事實。

無論是何人面對死亡？它的威脅與挑戰幾乎到讓人難以承受的程度，甚至是生命歷程中最難超越的關卡。然正因死亡是生命中最大的問題與困難，更是值得用整個生命來面對與挑戰。耶穌個人的生命亦然，雖然在朝向死亡之旅時，曾於客西馬尼園中，曾向上帝祈求讓所有痛苦，乃至於死亡能夠離開祂，在那時祂也顯出人的憂傷難過。

第二次再去禱告時，祂瞭解人無法避免痛苦與逃離死亡，因此祂改變了，「我父阿，這杯若不能離開我，必要我喝，就願你的旨意成全」(Matthew , 26 : 42)。面對生命中的痛苦與死亡時，耶穌也曾有過與人類相似的憂傷與難過，需要予以克服。然當祂知道無法避免此一挑戰時，祂願意依上帝的旨意接受下來，讓祂作為上帝旨意成全的媒介，以十字架之死為人類打開一條新生之路，因此，耶穌之死甚至被視為一副十字架型 (cross-shaped key) 的鑰匙，它打開了通向赦罪與新生命的救贖大門。

從耶穌之死見到，死亡可成為如齊克果所謂的生命跳躍與前進的關鍵。使徒彼得經過一番省思與轉變的體驗後，說：「藉耶穌基督從死裡復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望」(I Peter , 1 : 3)。使徒保羅也說：「我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式。」(Romans , 6 : 4)。彼得與保羅從耶穌之死的信仰體驗，產生了死亡的新思維，也就是因為有死亡才得以重獲新生。耶穌知道自己的使命是要讓人得享新的生命，因此，在給死了四天的拉撒路新生後說：

復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活。凡活著信我的人，必永遠不死。(John , 11 : 25-26)

耶穌以其自身的死確立了：「我就是道路、真理、生命。若不藉著我，沒有人能到父那裡去」(John , 14 : 6)。也就是在基督宗教中，跟隨耶穌的道路接受死亡的挑戰，即使是死亡到來，因耶穌所立的真理而得享安息。我們因耶穌之死時，死亡因而重獲新生。約翰·鮑克也如此視：「耶穌之死

被認定為對全人類的寬恕與和解 - 即使這一真理還不曾為全人類所認定。上帝通過耶穌與世界和解：因而在人類生存中沒有什麼絕症是不能治癒的，也沒有什麼罪惡為上帝所不能解救，也就是說，即便是最後的敵人（即死亡）也不是什麼不治之症」¹³⁹。人類得藉耶穌之死，有了超越死亡的可能，至少這對耶穌降生前的世代是難的。

最後，如以世俗的語言：「成就」來看耶穌，耶穌的最大成就，完成於「死亡」之際，如無死亡，耶穌恐也隨著歷史的更迭變遷，而永遠埋沒，此給了我們一個對於基督宗教教義學上的可能推論：「死亡成就了耶穌」，同時，耶穌也為死亡賦予新意義與新價值。

¹³⁹ 約翰·鮑克著，商戈令譯，《死亡的意義》，台北：正中，1994，頁 159。

第四章 保羅的愛與死亡

耶穌一生的使命，乃在傳揚以上帝信仰為核心的福音。而耶穌作為基督宗教的起點（耶穌並未直接創立基督宗教），福音傳揚的範圍，依其耶穌的足跡，僅於巴勒斯坦附近，直到死後將要昇天時，才吩咐門徒說：「人要奉他的名傳悔改赦罪的道，從耶路撒冷起直到萬邦」（Luke, 24: 47）。爾後時值猶太五旬節，使徒彼得才首次以其耶穌之名傳講天國福音。彼得此次的佈道感動多人受洗，成為了首批的信徒。

不久之後，原名掃羅（Saul）的保羅（Paul），也從一個熱心於猶太教而逼迫基督徒的掃羅，在近於奇蹟式的轉變後，不僅是自稱為耶穌基督的使徒（Colossians, 1: 1），保羅甚至就以耶穌基督的僕人自居（Romans, 1: 1），此言透顯出保羅已瞭解他未來的人生方向了。此後的保羅，終其一生與耶穌身旁幾位重要使徒，就以傳揚與宣講耶穌的福音為使命，最後還為福音殉道。

耶穌之死對門徒與保羅的生死態度與福音傳揚起了重要的作用，因此，門徒也由耶穌十字架上死亡之時的驚慌與恐懼，轉而為福音的傳揚，堅定不移地獻上生命，因而幾乎都是以殉道的方式，走向人生的終點。誠如雲格爾的描述：「耶穌之死決定了信徒對待生和死的態度。耶穌之死首先對於保羅（但不僅限於他）是絕對的拯救事件」¹⁴⁰。根據路加的記載中，亦可反應出耶穌之死對保羅的影響：「一個人名叫耶穌，是已經死了，保羅卻說他是活著的」（Acts, 15: 19）。事實上，不僅是耶穌之死影響後代信徒的生死態度，更完整的說，耶穌之死及其復活，是顯明祂是基督的關鍵，並因而給了保羅與後代信徒信仰上的最大憑據。

不僅如此，保羅對基督死而復活的事件，甚至提出它與信仰的密切關係說：「若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然」（I Corinthians, 15: 14）。的確，如無死後復活的未來盼望，則基督徒生命的基礎恐將落空，正是保羅所謂我們的信仰只是枉然罷了。但對基督宗教來說，經過保羅肯認耶穌之死的深刻意義，並為耶穌福音的傳揚與基督宗教的開展「天天冒死」（I Corinthians, 15: 31），才讓我們得以對耶穌所要傳達的生死概念與態度，以及其中的價值與意義，有更進一步的理解與把握。

¹⁴⁰ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁 102。

因此，我們說：「通過使徒保羅，讓我們有可能進一步理解耶穌的生死觀」，正因為通過耶穌之死，讓保羅的生命得以自許：「成為新造的人，舊事已過，都變成新的」(II Corinthians , 5 : 17)。

然而，我們仍要問保羅的轉變的關鍵何在？保羅所理解的死亡與罪之關係為何？耶穌之一生給了保羅什麼啟示？保羅對耶穌之死的體會可能是什麼？以及由之引發的愛與死亡的新關係是什麼？對世人的生命可產生什麼實質的意義？等，都將是後代基督宗教中，詮釋死亡與重構死亡的新理解之重要依據。〈四福音書〉僅僅提供以耶穌為核心的部分史料。《新約聖經》中保羅的十三封書信¹⁴¹，就是進一步使基督宗教的「生、死」之神學思維得以確立。

哲學家雅士培曾就當時的情況分析，保羅對初代教會的關鍵影響說：「耶穌死後，初期基督徒從歷史舞台退隱，因為支持基督的人成為一種模糊不清的事物，擺盪於存有與虛無之間，首先把基督宗教帶入歷史領域的是保羅，主張基督宗教始於歷史上的真實耶穌，其實並不正確」¹⁴²。從〈保羅書信〉的敘述中，得見保羅始終是以愛彰顯生與死，用愛的訓誡與教導來體現生死的價值與意義。是故，筆者將嘗試從「生 - 愛 - 死」的脈絡與進路，其中特別是以保羅生命的資糧 - 「愛」，去理解生命的兩端：「生死大事」。

第一節、保羅書信中的生死概念與態度

在路加 (Luke) 的記載與保羅的自述中，我們知道歸信前的掃羅，是一個熱心於猶太教的虔誠信徒。甚至還曾為維護猶太教之故，逼迫基督徒「直至死地」(Acts , 8 : 3)，此等作為曾造成保羅開始傳教時的困難。因此，歸信後的保羅首先就以一個：「要效法基督一樣」(I Corinthians , 11 : 1) 的人自許，而且不僅是效法耶穌本人，甚至也願意效法耶穌之死，而使得自己為福音而「天天冒死」。顯然可見，歸信後的保羅深受耶穌之死的影響。

¹⁴¹ 林大煜在《新約背景研究》中，編排保羅書信可能的著書先後順序：〈加拉太書〉、〈帖撒羅尼加前書〉、〈帖撒羅尼迦後書〉、〈哥林多前書〉、〈哥林多後書〉、〈羅馬書〉、〈以弗所書〉、〈歌羅西書〉、〈腓利門書〉、〈腓利比書〉、〈提摩太前書〉、〈提多書〉、〈提摩太後書〉。按著書性質是：(1) 旅行書信：羅、林前、林後、加、帖前、帖後；(2) 監獄書信：弗、腓、西、門；(3) 教牧書信：提前、提後、多。(台北：棕樹，1990，頁43)

¹⁴² 雅士培著，傅佩榮譯，《四大聖哲》，台北：業強，1995，頁178。

這使得我們可推測，保羅個人的生死概念與態度，與耶穌之死有極為密切的關係。

因此，本節將以新生的保羅開始。爾後再依保羅所詮釋的罪與死的關係，意即他所謂死在罪惡之中，或是罪的工價就是死，來探究罪的結局就是死。而罪的出路雖是死，但在保羅的思維中，人類死後的新出路，就是通過耶穌之死，成為我們得以與上帝再連接的贖價，他認為：「基督照聖經所說，為我們的罪死了」(I Corinthians, 15:3)，這也是筆者本節最後所要論述的，因信耶穌之死與復活而得以與基督同活，也就是所謂因信而生。

一、新生的保羅

使徒保羅的宗教生命充滿傳奇色彩，何以言之？「逼迫者掃羅」與「歸信者保羅」都可指向同一人。因為在他生命歷程中，曾於某個時期出現一個全然改變的契機，此一事件讓保羅產生不可思議的轉變。關於保羅的轉變，誠如賴德所謂：「我們必須斷定，大馬色經歷使一個逼迫基督徒的法利賽人變成基督的門徒，但關於轉變的方式就一無所知了」¹⁴³。的確，在〈使徒行傳〉與〈保羅書信〉(Pauline Epistles)有部分記載外，餘付之闕如。雖如此，我們仍可由《新約聖經》部分的記載，對於保羅的轉變，有些許的把握。在〈四福音書〉中，耶穌教導門徒關於：「浪子回頭的故事」(Luke, 15:11-32)，倒與保羅的轉變有某種相像性，事實上，從耶穌個人對各種生命的包容來看，這本是耶穌愛護生命的具體實踐而已。

(1) 逼迫者掃羅

在歸信耶穌前，保羅有他當時在猶太教的名字掃羅(Sual)，也就是希伯來文的名字「掃羅」；歸信後改名為保羅(Paul)，而「保羅」一名是他接受聖靈的指引後才開始使用，因此以希臘文改用羅馬式的名字。曾有學者認為保羅改名的原因，很有可能是為方便向外邦傳道的緣故。事實上，保羅也時常利用自己的羅馬人身份，使得傳道過程更為順利。根據保羅的好友路加的記載，保羅曾自述自己：「原是猶太人，生在基利家的大數，長在這城裡，在迦瑪列門下，按著我們祖宗嚴謹的律法受教」(Acts, 22:3)。保羅雖曾受教於猶太教中有名的律法師迦瑪列的門下，然而，從保羅歸信

¹⁴³ Geroge Eldon Ladd 著，馬可人等譯，《賴氏新約神學》，台北：中華福音神學院，1998，頁 427。

前對待基督徒的態度與方法，掃羅似乎與迦瑪列的態度有相當大的差異。從路加的記載與保羅的自述來看，保羅應屬於嚴苛中，最為嚴苛的法利賽人。誠如路加對掃羅的描述：「掃羅仍然向主的門徒，口吐威嚇兇殺的話，去見大祭司」(Acts , 9 : 1)。

作為一個猶太教中嚴苛派的法利賽人，當使徒受害時，他的反應自然是：「喜悅司提反受宗教迫害」(Acts , 7 : 54-60)，同時也附和同黨之人：「殘害教會」(Acts , 8 : 3 ; 22 : 4、19 ; Philippians , 3 : 6)。他自己也承認說：「我也曾逼迫奉這道的人直到死地，無論男女都鎖拿下監」(Acts , 22 : 4)。這使得我們不禁好奇的問，與基督徒並無深仇大恨的保羅，為何會如此對待基督徒？至少有一原因是可以推測的，那即是虔信摩西律法與上帝誠命的掃羅與法利賽人，難以接受耶穌稱自己就是彌賽亞，並且堅決反對耶穌的信徒視為彌賽亞已因耶穌降臨而來。

不僅如此，對於耶穌與耶穌信徒以降公然違反誠命與律法要求，幾乎到難以忍受的程度，也因而使得猶太教的領袖竭盡所能迫害耶穌與信徒。例如，耶穌曾引領信徒挑戰安息日不可作工的律法 (Luke , 6 : 6-11)；以及耶穌為門徒未依律法要求禁食禱告的事予以反駁 (Luke , 5 : 32-35)。因而，使得他們為維護猶太信仰的根基，而找到了迫害基督徒的合理性與正當性。而他也誠實地自述過去，「我從前在猶太教中所行的事，怎樣極力逼迫殘害神的教會。我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心」(Galatians , 1 : 13-14)。此種宗教熱誠，在他歸信後，曾於書信中針對律法誠命的問題，作了深切的反省後說：「我們知道律法原是好的，只要人用的合宜」(I Timothy , 1 : 8)。

由路加所記載的〈使徒行傳〉與保羅的自述中，兩位都無意逃避，保羅曾逼迫教徒與殘害教會的事實。不僅如此，保羅甚至在給信徒的書信中，也接受自己過去曾是一個充滿世俗慾望的人，保羅自述過去有這種情況：「我們從前也是無知，悖逆、受迷惑、服事各樣私慾和宴樂、常存惡毒嫉妒的心、是可恨的、又是彼此相恨」(Titus , 3 : 3)，完全無意迴避過去真實的自己，至少，這是一個人面對真實自我應有的態度。對保羅而言，他真誠地面對個人行為上的錯誤，因而可說是一位依信仰基礎，作如實反省的勇者。

事實上，這亦是新約學者哈羅德·多得心中敬佩保羅的地方，即是關於這樣認錯的勇氣與反省的功夫，他說：「自我批評的能力，在任何地方都是少見的，在熱衷某事的人當中尤為少見，保羅具有這種能力，正因為如此，他才能夠向基督教團體提供對於聖靈價值的引人入聖和說服力強的評價，使得關於聖經的整個概念變成了一個新事物」¹⁴⁴。也許，如無逼迫者掃羅的自我批評與勇敢反省，恐無後來歸信者保羅對基督宗教巨大的貢獻。孔子就曾有如是的感嘆：「已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也」（論語，5：26）。的確，能真誠面對過去所種的果且願易坦然反省的人，自古以來，即是少見的。據此而言，這應也是使得後世基督徒產生一股寫下自己懺悔錄風潮的可能原因。

（2）歸信者保羅

要理解轉變為歸信者保羅，就必須了解他往大馬色途中的宗教經歷。根據路加在〈使徒行傳〉的記載，當保羅正往大馬色要捉拿自稱是耶穌門徒的人時，耶穌向他顯現，並向他說話：「掃羅！掃羅！你為什麼逼迫我？」（Acts, 9：4）。這對於一個以守誠命為首要的保羅而言，顯然是一個超乎他能想像的宗教經驗。

於是乎，我們相信保羅生命的此一際遇，必然深深烙印在他的生命體驗之中。同時，勢必也將對保羅的生命產生重大的影響。路加記載說，當時他因強光不能直視，被帶回到大馬色後，他曾有三天因而不能看見，不吃也不喝（Acts, 9：1-9）。從〈使徒行傳〉的記載上，看到這三天之後，使得保羅的生命產生了三百六十度完全的翻轉，可見這三天生命上的限制，也相當程度衝擊了保羅的整個人，甚至極可能促使保羅對自己的生命，作一「鑒往知來」的反省。

爾後，他在一個名叫猶大的家裡獲得醫治與受洗，同時他也接受耶穌的呼召，開始成為一個傳道的使徒（apostle）。在此，耶穌也透過醫治保羅的門徒亞拿尼亞，為保羅指出他將承接下耶穌死後，福音廣傳的重責大任，並且還必要：「為我的名必須受許多的苦」（Acts, 9：16），正如耶穌為上帝之名受許多苦一樣。的確，保羅要能批判地繼承《舊約》的思維與創造地發展耶穌愛的福音，如依經典所描述一般，耶穌為保羅設下「一番寒徹

¹⁴⁴ Harold Dodd 著，揚德友譯，《二十世紀西方宗教哲學文選上卷》〈保羅對今天的意義〉，上海：三聯，1988，頁 286-287。

骨」的層層考驗，最後方有可能聞到「梅花撲鼻香」的步步創新。的確，生命受苦的歷程，似乎是一種深化體驗領悟的必要條件。然而，對此更要推進一步的思考，受苦之後的苦難超越，才是耶穌與保羅使命得以完成的關鍵。如無能超越苦難的限制，則耶穌與保羅，恐將只是一個猶太歷史上的一位過客罷了。

對於保羅在大馬色的經歷後，保羅深受耶穌對他顯現的影響與感動，自此他還以一個歸信者保羅宣稱：「就世界而論，我已經釘在十字架上」（Galatians, 6:14）。顯然地，這是保羅生命體驗後的新世界觀，他活在世界之中，但已因與耶穌同釘十字架而與世界有所分別；他甚至更進一步的宣稱自我：「已經與基督同釘十字架，現在活著，不再是我，乃是基督在我裡面活著」（Galatians, 2:20）。整個保羅有了全新的人生觀，他自述自己已不再是過去的掃羅，當他依信仰經驗到與耶穌同釘十字架後，耶穌基督已然進入保羅的生命裡，同時也開始轉化他的整體生命。誠如《聖經》學者湯瑪斯·高希爾（Thomas Cahill），同樣視大馬色經歷對保羅生命有重大影響，他說：「但不論保羅在大馬士革的實際經歷為何，無可質疑的是，他視此刻為自己生命的轉捩點」¹⁴⁵。

歸信前是法利賽人的掃羅，曾學習舊約：「罪導致死亡」之概念，他深受影響，使得他用另外一種方式表達：「罪的工價乃是死」（Romans, 6:23）。但是歸信後，從他自己生命所獲的轉化改變，他重新闡述在耶穌死後的新時代，罪惡與死亡並我們之間的新關係，他接著說：「唯有神的恩賜，在我們主基督耶穌裡，乃是永生」（Romans, 6:23）。他以自己的奇蹟轉變體現耶穌基督在他生命中的影響，他的見證為我們指出一條超越死亡的路，呼應前一段中，他所說的話：「我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕。因為已死的人是脫離了罪」（Romans, 6:6-7）。經過這樣的宣示，確立了保羅願意進入苦修與傳道的新生命。

（3）苦修與傳道的保羅

在軸心時代的當時，苦修儼然是人們契接超越界的重要途徑。據〈保羅書信〉的記載，保羅歸信基督宗教後，曾到阿拉伯的曠野中苦修。而所謂苦修，並非只是讓身心接受極度的折磨為目的，主要的仍是要使得身心

¹⁴⁵ Thomas Cahill 著，曾曉鶯譯，《永恆的山丘 - 耶穌前後的世界》，台北：究竟，2000，頁136。

回歸到真實的自我，意即包含個人罪疚的懺悔、生命的省思、與真理的領悟等等。耶穌在受完約翰施洗後，隨即前往曠野苦修禱告並接受試煉；佛教的創始者佛陀，也曾在森林中獨自苦修六年；新教的奠定者馬丁·路德在領悟「因信稱義」前，他選擇以嚴格著稱的奧古斯丁修道院當修士，這幾位宗教的創始者與改革家，都一致地以類似苦修的經驗，作為內在精進的重要方式。

從耶穌給予保羅的宗教經驗開始，一直到耶穌的生命進入苦修的保羅，我們相信保羅也把握了此次深刻的苦修機會，來反省過去的生命，審視現在的自己，並且探索未來的人生方向，也就是為所謂新的生命製造了一個「鑒古知今」的反省機會。這也使得我們可以如此看待耶穌與保羅的關係，耶穌正是保羅宗教經驗的活水泉源，誠如耶穌曾云：「信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來」(John, 7:38)，通過對耶穌生死福音的苦修體驗，深化了保羅宗教經歷的體悟。正因耶穌在十字架上之死所彰顯的深刻意涵，使得保羅在面對日後傳道著書，所遭遇的任何困境與挑戰時，仍有源源不絕的動力與勇氣。

甚至，當保羅即使因福音之故被捕，回到羅馬被監禁數年期間，仍不忘各地信徒在信仰上的需要與福音廣傳的重責大任。從他受苦直至死亡，內心所掛念的就是耶穌所交代給他的神聖任務。誠如路加所記：「他是我所揀選的器皿，要在外邦人和君王並以色列人面前，宣揚我的名。我也要指示他，為我的名必須受許多的苦難」(Acts, 9:15-16)。也讓我們看到歸信後的保羅，為各地的教會與信徒所描述他的福音工作，幾乎就是一部生命的苦難史。他的生命能真正產生質變，而且他已不再是過去死在罪惡之中的掃羅，也是他所謂已活在耶穌以自身之死，來救贖世人生命的福音中。

二、死在罪惡之中

保羅曾言：「情願離世與基督同在」(Philippians, 1:23)，此言顯出在生死之間，保羅傾向選擇離開世間而希望能與耶穌基督同在，甚至是帶著期待樂意的心情面對俗世生命的終結。對此使得不少神學家或哲學家以為保羅有強烈的末世觀，如蓋士曼 (Ernst Kasemann) 云：「保羅是非常具末

世意識」¹⁴⁶，的確，綜觀保羅書信的思想，「末世思維」顯然是保羅神學的核心。

當然，我們也知道基督宗教中所謂的末世思維，乃意旨世界行將結束，而耶穌基督也即將於末世之時，再度降臨世間。針對末世思維而論，一旦末世來臨之時，塵世生命也必將劃上句號。因此，對於生命歷程中，未曾面對死亡課題者，不僅難以領受如保羅書信中，甚至可能會拒斥像保羅書信所蘊含色彩濃厚的末世思維。是故，無論是保羅自述情願離世，或是內含強烈的末世思維，至少都是一種肯認死亡的正面態度。

至此，我們追問了是何種因素？導致保羅的心裡有此濃厚的死亡意識，這不得讓我們聯想到由《舊約》一貫而來的思維：「違反誡命、帶來罪惡、導致死亡」。在保羅書信中，可見到保羅用各種方式，表達此種思維進路，如他幾次所言：「叫我死的乃是罪」(Romans, 7:13);「罪的工價乃是死」(Romans, 6:23);「死在罪惡之中」(Ephesians, 2:1)，或再以《舊約》的誡命概念說明：「叫罪因著誡命更顯出是惡極了」(Romans, 7:13)，雖未明言罪與死的密切關係，但在字裡行間能透顯出罪的極致正是死亡。當代的學者鄔昆如，亦有將罪與死連結起來的分析：「罪惡帶來的，豈止是道德的沒落，以及人性的迷失？罪惡帶來了苦難，而苦難的極要則是死亡」¹⁴⁷。

事實上，筆者以為保羅對罪惡概念的深入剖析，以及他個人對罪惡的反思，而使得他自己能進一步瞭解他自己所面臨的各種需要與慾望，以作為面對生命種種限制時超越的契機，尤其是面對生命最大的限制：「死亡」。因為，罪惡所帶來的是走進死亡，而非超越死亡。因此，人如能瞭解自己可能產生的種種罪惡，認識自我可能的種種限制，而能如希臘戴爾菲神殿牆上所刻的銘文：「認識你自己」，認識真實的自己。如保羅有意從個人對罪惡的理解與掌握，讓人瞭解自己、認識自我，因而超越罪的束縛，方可能超越「死在罪惡之中」的巨大限制。是故，首先我們就需要理解人時常成為罪的奴僕，以致因罪而死卻不自知，這是我們身為人所應瞭解自我的可行進路。

¹⁴⁶ 湯姆·賴特著，白陳毓華譯，《再思保羅神學爭議》，台北：校園，2000，頁21。

¹⁴⁷ 鄔昆如，《哲學雜誌36》〈聖奧斯定的懺悔〉，台北：業強，2001，頁29。

(1) 罪的奴僕

< 約翰一書 > 三章四節中曾說：「凡犯罪的，就是違背律法，違背律法就是罪」。在拉丁文中，「罪」是指違背或過犯 (transgredior)，意即表示人的所為已超越他的權利或責任範圍。賴德曾說：「不論是外邦人，或是猶太人，罪惡的根本不是罪惡的行動，乃是顛倒歪曲背逆的意願」¹⁴⁸。此誠如伊甸園中，表現出誘惑與狡猾的蛇對夏娃所說：「神豈是真說，不許你們喫園中所有樹上的果子麼」(Genesis, 3:1)。

再進一步，蛇還顛倒歪曲上帝的誡命說，即使吃了善惡樹的果子，「你們不一定死」(Genesis, 3:4)。蛇作為罪惡的質素與因子，凸顯出罪扭曲的特性與強大的誘惑，因而使得人再也不易成為自己的主人，而落入以蛇之意為主，人為僕的境地。因此，我們看到夏娃接受了蛇的看法，與亞當一同違反上帝所給的誡命，同吃善惡樹上的果子，換得了知識與智慧，同時也承受罪所導致諸多後果¹⁴⁹。以致於爾後的始祖與後代的人類，終其一生都難以跳離罪的奴僕之轄制，這多少描述人類生存於世的艱困處境。誠如保羅的親身體驗與觀察：「你們從前雖然作罪的奴僕」(Romans, 6:17)。

另外，再從希伯來人的神話概念與語言意涵來看，希伯來文中所謂的「亞當」是什麼呢？莊雅棠曾借用神學家呂格爾的思維認為：「亞當(adam)其實意旨每一個人。此如呂格爾(Paul Ricoeur, 1913-)所言，這個神話通過對『第一個人所犯的罪』(sin of first man)：背叛上帝！事實上，亞當在伊甸園所面臨的處境正是每個人的實存處境」¹⁵⁰。保羅則綜合《舊約》的觀點後說：「這就如罪是從一人入了世界，因為眾人都犯了罪」(Romans, 5:12)，在保羅的信仰及其個人觀察來看，罪惡世界的氛圍，讓人難以脫離罪惡的轄制。

因而，個人之罪與世界之罪所交互形成的網絡，成為普遍存在的事實與樣態。神學家卡爾·拉納(K.Rahner, 1904-1984)就曾以人一出生即得

¹⁴⁸ Geroge Eldon Ladd 著，馬可人等譯，《賴氏新約神學》，台北：中華福音神學院，1998，頁 474。

¹⁴⁹ < 創世記 > 第三章中記載吃了果子後，首先是眼睛一亮的始祖，覺得「赤身露體」，而有了「分別心」；其次，是吃了上帝吩咐不可吃的果子，產生「害怕」面對上帝之心；再來是人之間的純潔關係因而變質了，亞當說是夏娃「把那樹上的果子給我」，夏娃也說「那蛇引誘我，我就吃了」，始祖為了卸責，彼此推諉；最後，世間萬物都要因此而「受咒詛」，人的開始於塵土，人的盡頭只能「歸於塵土」。

¹⁵⁰ 莊雅棠，陳南州合編，《台灣人讀創世紀(一)》，台北：教會公報，1998，頁 32-33。

身處於歷史洪流、社會舞台、生命處境來看，來推論人極難脫離他個人「境遇」(situation)的普遍性，他以此說明罪(原罪)的普遍性，在某種意義下，這是人一生無可逃離的宿命。

神話有一意涵，就是使得人在自己與世界的境遇中來瞭解自己、認識自我，《舊約》創世神話為人指出人的受造而自由與人的墮落而原罪，乃是同一時間發生，自由與墮落有如一體的兩面。從此種意義下，審視自由與惡的關係，似乎已然形成受造物的自由，反而是惡的源生之處。保羅甚至視罪與人有一種動態的生命關係，「罪趁著機會，就藉著誡命叫諸般的貪心在我裡面發動」(Romans, 7:8)。罪依著人所擁有生命的自由與人生的種種機會，隨時出現在人的內在動機與外在行為之中，叫人不自覺的為罪所轄制，所掌控，甚至完全：「不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕，或作罪的奴僕，以致於死」(Romans, 6:16)。

教父奧古斯丁曾如此自述，在生命到達而立之年左右，亦深受心理之「欲望」與肉體之「慾望」所苦，具體而言，如約翰所描述三種人易犯的罪惡：「肉體的情慾、眼目的情慾、並今生的驕傲」(I John, 2:16)。當奧氏被此轄制苦惱之時，恰恰巧閱讀到保羅的書信，因而引發他內心劇烈的衝突，因而使他走向深思與退省的獨身生活。最後，逐漸讓他的身心脫離罪的奴僕，而不再為罪所轄制。

如以保羅與奧古斯丁的轉變為例，要脫離罪的轄制，其歷程是何其艱辛。保羅曾為猶太教迫害基督徒，奧古斯丁曾有過極為荒唐的生活，兩位在經過內心激烈的掙扎與衝突，以及某種特殊體驗與一番退省反思的功夫後，坦然面對罪的普遍性與諸多現象。從欣然承認自己過去的種種錯誤開始，再進一步認識罪的諸多化身：「姦淫、污穢、邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端」(Galatians, 5:19-20)。再通過真實的自我肯認與「知以求信」的雙向進路，讓人：「不要容罪在你們身上作王」(Romans, 6:12)，使我們得以：「脫離罪和死的律了」(Romans, 8:2)。這也使得我們要自省，能否脫離罪的巨大網羅，是人類所擁有的自由背後應要面對的課題。

(2) 罪的工價乃是死

在〈羅馬書〉中，我們可見到保羅甚為明顯地要讓人知罪、悔罪、最後超越罪的束縛。這樣的概念首先於第五章中，他闡述了所有人一出生即不可避免的，需面臨從第一位人類所遺留下來的罪，他說：「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪」（Romans, 5:12）。甚至可能因為罪的問題，死亡成為第一位人類以後無法超越的命運，導致死亡成為人類塵世生命最大的仇敵。對人類而言，在此處保羅甚至認為如無超越原罪的契機，則：「死就作了王」（Romans, 5:14）「死就因這一人作了王」（Romans, 5:17），意即死亡變成主宰人類所有一切的王，一個讓所有人都必須臣服其下的王，因為：「罪作王叫人死」（Romans, 5:21）。

保羅似乎瞭解如僅是上述簡單的說明，要人類能夠理解乃至於接受罪與死關係的密切性，恐是不易達成。因此在〈羅馬書〉中，我們看到保羅努力以各種方式去闡述與說明其關連性與密切性。第六章中就以「奴僕」¹⁵¹的比喻，反問我們：「豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕麼」（Romans, 6:16）。田立克曾指出，人類一旦將某個問題，視為生命中最重要的問題時，同時也會將自己委身於此一問題的最高指導原則之下，正如同保羅自稱為耶穌基督的僕人，他個人視耶穌基督的福音為他生命的最高指導原則，因而他順從祂，也就作祂的奴僕。對此，使得他要人類，問問自己要往那裡去？「或作罪的奴僕，以至於死，或作順命的奴僕，以至成義」（Romans, 6:16）。在理智與情感上，人類內在的意欲必是選擇成義的生命。可是，在身心的軟弱與罪的誘引下，人類的生命卻常是順服於罪的引領，終而走向死亡。

換言之，觀察一個人的終極關懷委身於何處？即可由此透顯出他生命的本質來。事實上，一旦我們順從或：「屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾，就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子」（Romans, 7:5）。保羅鮮活生動的描述罪的主動性，讓人難以超越它由人內心在而來的挑戰，因為他親身體驗過：「罪趁著機會，就藉著誠命叫諸般的貪心在我裡頭髮動」（Romans, 7:8），保羅似乎意指了罪之可怕，正是它會趁著任何可能的

¹⁵¹ 根據羅馬時代以前的法律與習俗，奴僕一旦賣身給主人，主人即擁有絕對的權力，甚至有其生死大權。「奴僕」與「奴役」有相同的字根，因此其意甚為接近。保羅在〈羅馬書〉首章，即以表明自己是耶穌基督的「僕人」，他自己似乎將自己委身給耶穌基督作奴僕。

機會，佔據人的內心。而人類的困境，甚至是對罪的作用無力自覺，遑論超越它。甚至讓保羅認為罪與死幾乎是一體兩面，誠如他說：「罪又活了，我就死了」(Romans, 7:9)，而罪與生幾乎就是處於對立的兩面。保羅為讓人理解罪的鮮活性質，還進一步去敘述，罪之為罪可能的本質本性：

「我也知道在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善，我反不作。我所不願意的惡，我倒去作。若我去作所不願意作的，就不是我作的，乃是住在我裡面的罪作的」(Romans, 7:18-20)

保羅甚至以擬人化的口吻說：「叫我死的乃是罪」(Romans, 7:13)，罪幾乎化成一位次於上帝的內在精靈，帶給我們死亡。然而，我們知道人類塵世生命無可避免的結局是死亡，即便是無罪之身的耶穌亦是如此。但是人類如果始終無法超越罪的桎梏，甚至為罪所馱，即使是塵世生命仍然存在，卻將因罪的作用，在保羅眼裡，這樣的生命不正是一種「動物性的存在」罷了，或有如一種精神生命的「植物人狀態」。因罪的可怕作用，保羅直接以毒鉤為比喻：「死的毒鉤就是罪」(I Corinthians, 15:56)，傳達出罪的巨大破壞力。

但是，人類實有需要真正理解：「罪的工價(wages)乃是死」(For the wages of sin is death; Romans, 6:23)，因為一旦人們無法超越罪的挑戰，也就是只能臣服於罪之的轄制之下，則應得的薪酬「工價」(Opsonia)就是死亡。反之，因罪的挑戰是如此巨大，同時顯出了罪所導致的死亡，對生命而言，死亡不僅是不可或缺，其正面價值同樣是值得肯定的。

三、因信而生

由於生命皆須面對內在於自我的罪性與外在於環境的限制，因而使得人容易成為罪的奴僕，以致因而死於罪之中。然上帝賜予人有別於其他萬物的靈性與珍視人類生命的可貴，人也因而擁有超越於內外種種限制的可能潛力，諸如超越死亡的巨大限制，進而肯認死亡的正面價值。且不僅如此，更可因著信耶穌為人指出死後復活的可能契機，意即藉著信、通過信心，而得有別於今世生命的新生。此節，筆者將就保羅所體認到死的益處，也就是死亡的正面價值，尋找死亡可能蘊含的價值質素，通過此一思路，再來探究因信而生的意涵。

(1) 死亡的正面價值

在《舊約》中，上帝與人之間的關係，因為罪而出現了危機，因而導致上帝以死亡作為懲罰人類所犯之罪，死亡的存在乃是上帝給人最嚴厲的毀滅。直到《新約》時代的到來，耶穌以自身之死轉變人類所遭逢的死亡毀滅性，如耶穌的麥子比喻自己之死，通過死亡得以造就許許多多的新生命來，意即祂所謂：「就結出許多子粒來」(John, 12 : 24)。耶穌的死亡比喻，似乎可讓死亡不再只是罪的結果，死亡是使得生命成就更多的中介。保羅以《舊約》的獻祭羔羊，比喻耶穌使命的完成正是通過死亡，保羅說：「逾越節的羔羊基督，已經被殺獻祭了」(I Corinthians, 5 : 7)，通過耶穌為我們的罪而死，讓我們成為他的子粒，因而得以成為：「新造的人」(II Corinthians, 5 : 17)。

因此，死亡的毀滅性已由耶穌獲得創造性的轉化，依此讓保羅的思維確證了：「若不死，就不能生」(I Corinthians, 15 : 36)，死亡已然成為新生的關鍵點。意即只有通過死亡這一關卡，才能成為基督的子粒，歸於塵土而得再造之契機。此處，保羅甚至還進一步的推論出：「我死了就有益處。情願離世與基督同在，因為這是好得無比的」(Philippians, 1 : 21-23)。只有死亡才能與基督同在，死亡是有益處、是好得無比的。對此而言，死亡以不再僅具負面向度的價值而已。

莊雅棠認為死亡性質的量變與質變是，「出現了一個有關於死亡的悖論。人所期待的永生，以某一種方式和死亡相關連。死亡原本顯示的是罪在世界上的統治，可是作為令人恐懼和極端之惡的死亡，卻又成為人從此世的時間走向永恆的一個出口」¹⁵²。事實上，就某種意義而言，從死亡的毀滅性過渡到死亡是好的無比，因為耶穌的有力保證與使徒們的體驗確認，因此，死亡能在耶穌的十字架之死上獲得轉化。誠如保羅所說：「因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了」(Romans, 5 : 18)，因而讓此一轉化得以完成了。

保羅的思維是否能夠完全的解消其中的內在難題？留待下一節討論，不過就以基督宗教的義理而言，約翰·希克對耶穌之死，也有類似的看法：「基督教有神論因基督之死而有更深一層，這是因為基督之死很弔詭地在

¹⁵² 莊雅棠，《靜宜大學第二屆全國現代思潮學術研討會》〈從耶穌的死與復活沈思生死價值〉，台中：靜宜大學，2001，頁9。

一方面是（殺死神的兒子）有史以來最壞的事，而在另一方面（人得拯救的機會）卻又是有史以來最好的事。甚至通過耶穌之死，使得：「後世的基督徒對災難所持的反應，應該是承受下所有與生俱來的不幸、痛苦、與悲哀，以使這些災難能轉而成為精神上的苦口良藥」¹⁵³。

這一部份，是保羅透過耶穌的傳道與耶穌之死，所彰顯出死亡的正面價值，得以見到。例如保羅與門徒的一次關於薦書的對話中，得見耶穌之死對保羅的正面影響，他說：「藉著我們修成的，不是用墨寫的，乃是用永生神的靈寫的，因為那字句叫人死，精意是叫人活」（II Corinthians, 3:3-6），在保羅他們的眼裡，耶穌是以其死的典範叫人活，而不是僅是以其傳道時期所言而已。

（2）因信而得新生

猶太 - 基督宗教的死亡概念與價值，曾有一段時期存在著「罪通向死」的死亡毀滅性與懲罰性。在這樣的單面向思維下，死亡的負面價值顯露無遺。然通過耶穌的十字架之死與保羅所體驗與彰顯的耶穌之死，讓我們有了另一面的思維，甚至可說有了一個對死亡全新的理解與態度。耶穌曾幾次宣告這樣的概念與思維：「復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活」（John, 11:25），意即只要相信耶穌以及耶穌之死，即便我們的肉體會自然而死，然卻可因為死亡，而因此有新生命的可能。

的確，這其中最為關鍵的是「相信」，因為也只有相信有這一步，才能接受耶穌的死會帶來眾人的生。保羅承接下來，以致保羅方會如此大膽的說：「我活著就是基督，我死了就有益處」（Philippians, 1:21）。呼應保羅對耶穌之死的堅「信」思維之〈希伯來書〉，有部分學者認為此封書信亦是保羅所著，其中他就高舉了：「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據」（Hebrews, 11:1），保羅此言，也顯示了只有「信」，才能獲得未來所望之事：「死的益處」。

我們因信得生，所信的無非就是耶穌在十字架上，成為眾人的贖價。被稱為愛的使徒約翰，曾以「愛」來說明十字架上的耶穌所作的是：「神差

¹⁵³ 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991，頁80-81。

他的獨生子到世間來，使我們藉著他得生，神愛我們的心，在此就顯明了。不是我們愛神，乃是神愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了」(I John , 4 : 9-10)。依使徒們的理解與體悟，耶穌十字架上的犧牲是要彰顯上帝愛人的實際作為與真實意涵，而我們也只有因為信，方使得生命獲得由上帝而來的愛。

因此，我們通過理解耶穌基督之死，乃是與我們的生命有密切的相關，因而也會使得死亡，在我們的生命之中，產生了一種新的死亡思維與態度，如同耶穌與保羅在走向死亡之前所說：「我給了您們作榜樣」，不僅是作生命的榜樣，更是作死亡的榜樣。在人們的心裡，生死原本是兩個相對立的概念，生中不包含死，死了就沒有生，生與死甚至完全不相關。對基督徒而言，通過耶穌之死，生與死的對立關係，得以轉變為真正的生命是「生來自死」。而這中間的內在因素，保羅告訴我們是：「憑著信心，不是憑著眼見」(II Corinthians , 5 : 6)，也只有憑著信心，生死的新關係才得以在耶穌之死的事件上顯露出來，我們可由保羅在書信中的幾個類似概念得見：

我們藉這愛子的血，得蒙救贖，過犯得以赦免，乃是照他豐富的恩典。

(Ephesians , 1 : 7)

我已經與基督同釘十字架，現在活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著。(Galatians , 2 : 20)

就是基督照著聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照著聖經所說，第三天復活了。(I Corinthians , 15 : 3-4)

基督若沒有復活，你們的信便是枉然，你們仍在罪裡。(I Corinthians , 15 : 17)

叫我們不靠自己，只靠叫死人復活的神，他曾救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望他將來還要救我們。(II Corinthians , 1 : 9-10)

身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生，也顯明在我們身上。(II Corinthians , 4 : 10)

我們若活著，是為主而活，若死了，是為主而死，所以我們或活或死，總是主的人 (Romans , 14 : 8)。

從保羅的書信中，首先我們相信耶穌的死為要讓我們「得蒙救贖」，並「救我們脫離那極大的死亡」。同時也讓我們能「身上常帶著耶穌的死」也

就是與「基督同釘十字架」。而我們「現在活著」，乃是「耶穌的生」與「耶穌的死」在我裡面活著。也就是讓「基督在我裡面活著」，讓我真正成為「主的人」。從保羅的概念中，我們所獲得的新生命，完全是「不靠自己」就有的，就只能靠保羅所強調不會枉然的「信」。

的確，由保羅所堅信的思維來看，耶穌之死確實可給人們帶來好處，因為耶穌祂個人始終藉著祂的死，釋放出一種「新生活」和「新創造」的可能，而保羅所努力詮釋的，乃是通過耶穌之死而產生的新境界。保羅讓人確信，只有：「信心以致靈魂得救」(Hebrews , 10 : 39)，以及：「義人因信而生」(Galatians , 3 : 11)。畢竟，無法預見的死後得救，才是我們今生應有的最大期盼。

第二節、保羅書信中的「愛」之概念與態度

如果我們問耶穌在世所體現的生命是屬於何種存有論？可以肯定的，絕非是希臘哲學家亞理斯多德所強調的實體式存有論，或是近代哲人懷得海所主張的事件式存有論。耶穌在世所體現的是一種「愛」的倫理關係，或可直謂「愛」的存有論。的確，愛始終是耶穌與保羅生死之間的終極依據，誠如筆者曾引述的：「『愛』乃是耶穌教義中的核心概念」一樣。沈清松就有如此的分析：「以《新約》為主的基督宗教的核心訊息在於「愛」，而不在末世」¹⁵⁴。筆者以為「愛」不僅是人當下生活的倫理內涵，更是末世生命的方向與指引。

的確，由耶穌傳道時期所戮力傳達的愛，以及由十字架上的死亡所展現的愛，耶穌通過言傳與行動創造出愛的力量，不但震撼耶穌身旁的門徒，終其一生為廣傳愛的福音而獻身。甚至對未曾謀面的保羅，也產生至為深遠的影響，不僅他個人生命獲得重新轉化與完全改變。更進一步，使得保羅除了努力以書信傳達耶穌的愛，同時也以生命的代價實踐捨己的愛，而這一種全然無畏死亡威脅的愛，正是一種將生命指向末世的愛。在耶穌與保羅身上，愛成為了生前死後與生死兩造之間，特別珍貴的質素。

律法誠命是猶太教信仰的根基，律法祭司們曾質問耶穌，律法誠命的首要是什麼？耶穌承續「愛神」的誠命外，也為猶太人指出一個塵世生命

¹⁵⁴ 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999，頁 16。

的新境界，即是要：「愛人如己」¹⁵⁵。事實上，愛神與愛人同等重要，因為愛神的人，必然是一個愛人如己的人；反之，要能真正愛神必要先懂得如何愛人，也就是愛人讓愛神成為可能。所以，無論是指向末世或未來的愛神，以及指向當下生命的思維：「愛人如己」，其核心概念就是「愛」。

本節將依愛所體現的兩大方向，認知與行動著手，認知就是對生命有基本瞭解與把握，行動就是體現生命的價值與內涵。而就保羅而言，認知就是使得生命的資糧 - 愛的思維，能進入生命之中，因而給出生存力量的依據；而行動就是使生命得到動態的開展，在保羅來說，就是愛的實踐。

一、生命的資糧 - 愛的思維

「愛」是生命存在重要的資糧。相反地，生命之中如無愛的注入，則恐如約翰所描述的：「沒有愛心的，仍住在死中」(I John, 3 : 14)，選美活動中有此一說：「美就是心中有愛」，推而言之，愛讓生命得以展現美的一面，因而使得美成為可能。對此，我們要問《新約》中的「愛」到底是什麼？從《新約》的希臘文背景，以及文字意涵的指涉來看，「愛」至少可分為「eros」及「agape」兩個方向。前者指的是一種「慾望愛」或是「自我的愛」，意指藉由他人來成全自己，尤指愛自己。只愛自己的人，仍可說他有愛，只是他的愛裡沒有他人，自我之愛對他人而言，誠如約翰所謂生命仍是住在死中。

相反於「eros」的愛，是願與他人「分享的愛」，或是願為他人「給出愛」，愛不僅具有普遍而無限的性質，這樣的愛更是充滿生命力。「agape」式的愛，除了耶穌身上可見外，猶太時期的聖者「阿摩斯」(Amos) 以及近代的德雷莎修女，兩者無私無我的全然犧牲，亦可得見愛的思維，使得生命的活力產生巨大的創造動力。再者，由保羅在《哥林多前書》十三章中，談到信仰中可能擁有各種的能力與工作時，即已指出如無以愛為基，則無實踐之益，田立克也有類似的見解：「信仰與愛分離時，其結果就是宗教的墮落」¹⁵⁶。阿摩斯與德雷莎修女兩者所體現的愛，正是同信仰密不可分。

¹⁵⁵ 「愛人如己」幾乎是《新約聖經》中，出現最多次的教訓。同時也是基督宗教歷史上，時常被重複提出的教訓。

¹⁵⁶ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*. New York : Harper & Row, 1957, p113.

在《新約》信仰中關於「愛」的概念與意涵，所指的顯然是「agape」。誠如第三章筆者曾提及，以佛教的「空」來比喻上帝之子，也就是描述耶穌一種捨己無我的狀態。持宗教多元觀的新教學者約翰·希克，視教會之外，仍有獲得拯救的機會¹⁵⁷，因為他認為神的愛，應是向著全人類的，他的分析：「把 agape 給某一個人，並不是因為這個人有什麼特殊的性質，而只是因為有他，因為他作為一個人而存在」¹⁵⁸。事實上，神的愛如有分別性或差等性，則神之愛與人間的「慾望愛」或「自我的愛」，似乎就沒有什麼不同了。一旦如此，神的愛與人的愛，只是表現不甚相同罷了。那麼，這樣的愛，如何而能在生命之中，如前述的兩個例子，顯出永不止息的活水泉源呢？

再者，希臘文早在《新約》時代前，即有了「agape」的概念，但當時與「eros」，並無明顯區分。直到《新約》的作者從體驗神所賜的愛中，區別「agape」與俗世之愛的差異。就此點而言，鄔昆如也仔細分析了基督宗教中愛的屬性，他說：「關於『愛』，在初期教會的新柏拉圖主義的理論鋪陳中，就曉得『愛情三級』的分類；最低一級是柏拉圖〈饗宴篇〉（Symposium）的『eros』兩性之愛開始，而奧氏在這一級的情愛中，頗受折磨，乃致於幾乎萬劫不復的沈淪。第二級是希臘哲學的『智慧之愛』（Philia），是理性的超越的『愛』。最高一級則是基督宗教的『無私的愛』（agape）」¹⁵⁹。從愛具有一種回應的性質來看，無論將愛分為幾級，可以肯定的是，神對人的愛絕不等同於世間的愛而已。我們從〈保羅書信〉中的愛觀，讓我們看到其中的特殊性質。以下將列出部分關於保羅所述中，極為深刻的愛之思維。

我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鈸一般。我若有先知講道之能、也明白各樣的奧秘、各樣的知識，而且有全備的信，叫我能移山，卻沒有愛，我就算不得什麼。我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。愛是恆久忍耐、又有恩慈、愛是不嫉妒、愛是不自誇、不張狂、不作害羞的事、不求自己的益處、不輕易發怒、不計算人的惡、不喜歡不義、只喜歡真理。凡事包

¹⁵⁷ 約翰·希克與卡爾·拉納兩位皆肯定教會之外的拯救，後者認為只要稟持愛與善的人都可算是教會裡的人，被他稱為「無名的基督徒」；前者以為其他宗教信徒在廟宇中的行為或活動與基督徒在教會中的禮拜彌撒，具有相同意義，因為他們都追尋同一且超越的實在。約翰·希克雖肯定其他宗教信仰的實在與價值。然而，其立論有趨於宗教相對主義的可能。筆者，雖無完全認同他們兩位的預設，然筆者肯定他們的內在包容的寬闊精神。

¹⁵⁸ 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991，頁 18。

¹⁵⁹ 鄔昆如，《哲學雜誌 36》〈聖奧斯定的懺悔〉，台北：業強，2001，頁 34。

容、凡事相信、凡事盼望、凡事忍耐、愛是永不止息。(I Corinthians , 13 : 1-8)

如今常存的有信、有望、有愛、這三樣，其中最大的是愛。(I Corinthians , 13 : 13)

是高處的、是低處的、是別的被造之物、都不能叫我們與神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裡。(Romans , 8 : 39)

愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法。(Romans , 13 : 10)

聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制，這樣的事，沒有律法禁止。(Galatians , 5 : 22-23)

但命令的總歸就是愛，這愛是從清潔的心，無虧的良心、無偽的信心，生出來的。(I Timothy , 1 : 5)

< 哥林多前書 > 第十三章是保羅敘述「愛」的概念，是一篇完整有力的書信，不僅如此，甚至還曾被形容為世界文學史上的喜馬拉雅高峰。前半部一至三節中，保羅敘述哥林多地區充斥著他擔憂的現象，保羅指出即使擁有一般人不及的十八般舞藝，甚至獲得超越界的助力，或也願空掉自己救濟他人，而非以愛出發，以愛作為行事為人的準則，對自己或他人的生命而言，則根本是無益的。因此，在保羅關於愛的思維中，認為只有愛才是人與人、人與萬物之間，來往互動的根本原則。再者，四至八節保羅指出了具有上帝肖像的人類，所應有的生命態度或生活方式，最後一句：「愛是永不止息」，道出了「agape」的普遍性質。

在該章中的最後一節，保羅甚至直接總結三個不同的生命向度：「信、望、愛」，他以為其中最大是「愛」。誠如耶穌常常指出的愛神及愛人的誡命，是所有：「律法和先知一切道理的總綱」(Matthew , 22 : 40)。「愛」是一切的核心，無論是神對人或是人與人之間皆然。的確，保羅更因此以為，人無論於何種或高或低的處境，神在耶穌基督身上所顯明的愛，只要人不拒絕，人輕易可獲得神的愛。神愛人也展現在以其「聖靈」賜給人類重生的契機，生命通過聖靈的重生，隨即首要結出的果子即是仁愛。以仁愛為始點，以愛作為生命的資糧，才能續結：「喜樂、和平、忍耐」等果子。誠如耶穌所說：「好樹結好果」，此讓我們知道生命的起點與基點之重要。

對此，即便是限制極多的猶太人律法，亦不要加以禁止，甚至只有「愛」才是律法的完成。保羅也如同耶穌成全律法之心，他以為命令的總歸就是

「愛」。黃陵渝曾以律法誠命與愛的關係中，分析：「猶太教聖典《妥拉》也突出了『愛上帝』、『愛鄰人』這兩個猶太教的核心主題。《妥拉》提出了 613 條誠律，被稱為『米茨沃特』(mitzvot) 或者『誠命』(commandment)，其中許多誠律是與『愛上帝』、『愛鄰人』兩個倫理主題相關的」¹⁶⁰。實際上，「愛」在當時，並非猶太教的倫理核心，「契約」一詞才是表達猶太教中，神與人以及人與人之間，最為主要的倫理關係。然而，推深一層探究，神與人所定的契約，其實應是本乎愛，這同時也是耶穌與保羅以教導與力行所要突破與改造之處。

二、動態的生命 - 愛的實踐

基督宗教是一個「愛」的宗教。約翰曾直說：「上帝是愛」(I John , 4 : 8)。耶穌則在回答猶太律法師的試探時，祂直言教義的總綱是：「愛神」與「愛人如己」(Matthew , 22 : 34-40)。保羅曾說在信望愛三種關懷中，「最大的是愛」(I Corinthians , 13 : 13)，無論是耶穌或使徒，談愛最為重要，正是實踐愛、彰顯愛、體現愛，而非僅是空談與議論而已。人無論是面對上帝，或是面對他人，存在這中間最大的是「愛」(agape)。

保羅曾云：「無論何人，不求自己的益處，乃要求別人的益處」(I Corinthians , 10 : 24)。能夠無條件的關懷他人、幫助他人，必要以愛出發，用愛實踐其行動。也就是真愛必是落於實踐行動中，而實踐行動又以愛為生命的起點與歸結，因而讓愛與行動都包含在個人的終極關懷中。的確，我們相信只有讓信仰包含愛，愛裡有信仰，並以愛的實踐或行動來表現信仰，則這樣的信仰，才不致於落入以自我為中心的封閉中。意即是能在塵世中，落實愛的實踐，方可能彰顯上帝是愛的信仰核心。

基督宗教中愛的具體行動，體現在耶穌十字架上將死時，仍懇切地為眾人向上帝懇求：「父阿！赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」(Luke , 23 : 34)，耶穌傳達出一種令人難以置信的慈悲與愛，為人類的愛恨情仇指出了一條超越的可能。相同地，殉道者司提反在被眾人用石頭打死前，同樣也傳達出一種對人，特別是對世間敵人一份超越且實踐的愛，臨死前跪下大聲向上帝呼喊：「主阿，不要將罪歸於他們」(Acts , 7 : 60)，處於當時的保羅，雖未直接受其影響，然在他內心中，如此大愛的作為，

¹⁶⁰ 黃陵渝，《世界宗教季刊 - 83》〈論猶太教倫理的核心議題〉，2001，頁 99。

多少也會受其震撼。從耶穌到司提反面對死亡時，充滿愛的態度與思維，印證了耶穌所謂：「連仇人也要愛」的至愛情懷。

事實上，愛的實踐不必然如門徒在殉道中彰顯出來，但我們從門徒與許多追隨耶穌的人身上，見到他們在生命未抵達終點前，學習耶穌在塵世之旅的榜樣，誠如沈清松所云：「這是一個一步一腳印的徒步之旅，必須踏足於土地之上，並且與所經過的國土分享經驗，在其中度一道成肉身與釘於十字架的生活」¹⁶¹，而這在耶穌的教導中，似乎是年輕富人所退卻的關鍵原因（Matthew, 19:16-22），或許這也是多數人生命所要如實面對的艱困處境。

然而，人們即便是面對平常的美善道德之事，其困難也如顏淵所謂：「雖欲從之，末由也已」（論語，9:11），意即「實踐」二字。馬克思就曾非難基督宗教，已淪為早期資本主義的工具而不自知。他以為基督宗教對於處於弱勢的農民、工人、無產階級，乃至於窮人，只是一味地提供「鴉片式」的心理安慰，對於他們生活的改善與地位的提升並無幫助。因此，無法體現上帝愛人的理想與實踐。馬克思的批判，有他某種層面的觀察與解釋，然就耶穌個人所形成的社會平等運動，與所要完成的使命而謂，耶穌絕不止於讓人心理上得到暫時的鴉片式滿足，本質上，祂更是以其生命作為愛的實踐之載體，這似乎超乎多數人所能為。

實踐之難，自古以來，即是如此。耶穌與保羅同樣瞭解人類仍深受「邪惡」、「疾病」（Romans, 8:35; Philippians, 2:26）和「死亡」（Romans, 8:10）的轄制時。因此，由耶穌直到保羅一貫地指出，面對人類的遭遇，發自內心真誠地的「愛」，甚至都將自己為主體，親身彰顯與實踐「愛」，同時還極力呼籲世人「愛人如己」的重要。我們從〈保羅書信〉可看到，他始終自許的：「和他一同受苦，效法他的死」（Philippians, 3:10）。耶穌的榜樣就是以死完成的。是故，我們不能只見到榜樣的外在表現，重要的是，活出這樣的榜樣。此一具體實踐愛的榜樣，筆者引述保羅所言：

你們該效法神，好像蒙慈愛的兒女一樣，也要憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物，和祭物，獻與神。（以弗所書，5：1-2）

¹⁶¹ 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999，頁20。

只在你們中間存心溫柔，如同母親乳養自己的孩子，我們既是這樣愛你們，不但願意將神的福音給你們，連自己的性命也願意給你們，因你們是我們所疼愛的。（帖撒羅尼迦前書，2：7-8）

你們要追求愛，也要切慕屬靈的恩賜。（哥林多前書，14：1）

你們所作的，都要憑愛心而作。（哥林多前書，16：14）

弟兄們，你們蒙召，是要得自由，只是不可將你們的自由當作放縱情慾的機會，總要用愛心互相服事，因為全律法都包在愛人如己這一句話之內了。（加拉太書，5：13-14）

愛人不可虛假，惡要厭惡，善要親近。愛弟兄，要彼此親熱，恭敬人要彼此推讓。 倒要俯就卑微的人，不要自以為聰明。（羅馬書，12：9-16）

為何讓保羅懷有深切的愛？我們不得不想到當司提反殉道時，保羅當時還是一位逼迫者掃羅，路加曾忠實的記述：「掃羅也喜悅他被害」（Acts，7：60）。雖然如此，但我們推測保羅當時的心靈，應深受司提反臨死前愛的表現所衝擊，甚至可能因而加深了，他往大馬色途中所經歷的宗教經驗之影響。也就是，對保羅而言，很有可能司提反「愛」的實踐吸引了他，以致讓耶穌以「愛」的呼籲而震撼了他的全人。因此，有某些《聖經》學者就認為：「保羅神學的核心與精髓，不僅是起於他個人在大馬色上的宗教經驗，更蘊含在大馬色的奇妙經歷之中」。

除此之外，我們也不能忽略猶太教著名的拉比迦瑪列，曾以兩個歷史上的故事為例，客觀地為猶太人分析。如果耶穌的信徒是出於人為所造作，則必自然敗壞，而如真正是出於神所為，大家再怎麼逼迫與殘害他們，終究不可能成功，甚至會成為攻擊神的人。因為這些被迫害的基督徒由於感受到來自上帝的愛，因而無懼於任何的威脅與恐嚇，甚至以死的極刑懲罰，皆無法撼動他們內在生命所領受到的愛。迦瑪列的言行，對一個充滿動態生命的保羅而言，他似乎是不可能完完全全自外於此。

賴德如此描述保羅的轉變：「保羅後來在往大馬色的路上遇見主之後，對事物就有不同的看法， 這使保羅對全人類有新的態度，他不再把人類分為猶太人和希利尼人，為奴的和自主的，這些分別固然事實存在，卻不再重要，他們都是神所愛的全人類，基督為他們而死了，保羅必須向他

們傳講在基督裡新生命的福音」¹⁶²。的確，保羅真切的理解，上帝與耶穌的愛是面向所有人類，意即是地應不分「東西南北」，人應不分「貧富貴賤」，都要憑愛心而作，所有作為必要以愛心互相服事，而這才是所謂效法耶穌「愛人如己」的榜樣。

事實上，律法誠命的文字經典都是死的，只有真正實踐「愛人如己」的行動與意志，才能叫人活出律法誠命的精神與內涵，否則難免只是逞口舌之快，在上帝的眼中仍無法得到祝福。就這一點而言，我們肯定神學家卡爾·拉納與哲學家約翰·希克所期盼的，教會之外仍有上帝普世之愛的拯救，否則上帝所彰顯其愛的本質特性時，恐存有缺憾及限制之處。

第三節、「愛」所彰顯的生死價值與意義

保羅在他的書信中，數次且自然地自述，他曾是一位迫害耶穌信徒的人，直到他前往大馬色途中，遭遇耶穌所給予他深刻的宗教經歷後，似乎使得他的生命產生完全的轉變。至此之後，成為了一位傳揚耶穌福音最為重要的使徒。不僅如此，在行動的部分，他還自認為是最疼愛信徒的人，甚至願為教會的信徒「天天冒死」；在福音傳揚的部分，他要我們在生命之中，常存「信、望、愛」，而「最大的是愛」(I Corinthians, 13:13)，而他自己也以愛作為行事為人的準則。

顯然地，轉折之大，讓我們不得不問，讓保羅從一位「迫害」者，轉變為一位「疼愛」者，觸發他轉變的關鍵何在？以及是否與他在大馬色路上所領受到深刻的宗教體驗有關？或是耶穌之死與信徒司提反的殉道有關？這諸多問題如由〈使徒行傳〉與〈保羅書信〉來看，暫且言之，應與耶穌在十字架上所體現的愛有關。此節筆者將歸納保羅宗教體驗後的理路，由耶穌之死所體認的愛，觸動了保羅的生命，因而開始了保羅生命的巨變，同時也啟動了保羅一生追隨耶穌腳蹤的捨己作為，其傳達了愛就是一種捨己的完全。然轉變後的保羅生命，即是以愛安頓個人的生死課題，甚至進一步將耶穌之死所展現的愛，通過以同生同死來完滿耶穌愛人的本懷。因此，作為生命本自上帝的我們，應以愛來安頓生死，進而與耶穌之死的愛，而得同生同死的契機，此一理路正是本節所欲開展之途。

¹⁶² Geroge Eldon Ladd 著，馬可人等譯，《賴氏新約神學》，台北：中華福音神學院，1998，頁 433。

一、生命之愛

如依保羅塵世生命的理路來看，其生命正是通過愛而得轉變，而轉變後的生命，不再只是活在個人的世界中，接著是通過完全捨己實踐愛、彰顯愛，成就愛，因而得以在愛中建立生命。由愛而讓生命轉變，以及因愛而完全捨己的此一脈絡，或許正是保羅一生所展現的生命之愛。

(1) 愛使生命轉變

從一位讓許多基督徒膽顫心驚的「迫害」者掃羅，進到一位多數人喜愛的「歸信」者保羅，在〈使徒行傳〉中的記載所見，保羅的此一轉變看似簡單，而有形距離似乎也僅有一線之隔。然而，對保羅內在的生命而言，其心理的鴻溝是何其巨大，靈性的障礙是何其難以超越，的確，除非讓他有機會遭遇生命的界限狀況，或是所謂面對生命的重大事件，因而得到省思生命之契機，否則，原先的生命將極為可能就此終老一生，仍無有超越轉變的可能。

對保羅來說，由其自述與好友路加的記載，觸發點似乎應是大馬色路上的宗教經驗，接著正是由於他領受到耶穌之死所傳達的愛，誠如他的自述：「基督的愛激勵我們」(II Corinthians, 5:14)，耶穌以死所體現的愛，激勵了保羅的生命，進而促使了保羅走向：「在愛中建立自己」(Ephesians, 4:16)。的確，在愛的領受中，轉變了保羅的生命，同時也加深保羅生命的體驗，誠如〈哥林多前書〉中，保羅提及他有如此的體會是：「我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了」(I Corinthians, 15:3-4)。其中，我們雖無從確定保羅所指的領受，是在什麼情況下產生的。

然而，由大馬色途中耶穌讓他三日視盲開始，開啟了保羅體驗由耶穌之死（為我們的罪死了，而且埋葬了）而來的宗教經驗。過去的掃羅，確實曾是以一位迫害者（以前的保羅）的身份與犧牲者（司提反）交會於時空之中；迫害者與救贖者（耶穌之死所體現的愛）似乎也只在一念之隔，此一生命的機遇，在在都促使保羅作一番新的領悟與體驗。因此，他願在書信中視耶穌之死所體現的愛是第一（first of all），終而也讓保羅一生願為此，以書信與行動具體實踐讓他生命轉向的「愛」。

由愛而來，也因為愛，讓保羅極為明白的作如此敘述：「你們學了基督，就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑漸漸變壞的」(Ephesians, 4:20-21)。保羅之意指出了，我們既可領受由基督而來的愛，同時也應學習耶穌給予愛的榜樣，而重要的是要改變過去充滿種種罪惡，進而：「要將你們的心志改換一新，並且穿上新人，這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義，和聖潔」(Ephesians, 4:23-24)，通過生命的轉化改變，讓生命有機會再度回到上帝造人的原初狀態，意即生命不僅是上帝所造，生命的展現也將完全依據來自上帝的形像，而此不外是如保羅所述，生命應是蘊含真理的仁義，同時也是如上帝一樣的聖潔。

因此，正因為領受到耶穌的愛，促使保羅的生命：「忘記背後，努力面前」(Philippians, 3:13)，而保羅個人所具現對轉變後的生命，即是因著愛開始了他生命完全的捨己歷程。

(2) 愛讓生命捨己

基督宗教的愛同實踐與行動密不可分。從希臘文所理解的「agape」的本質來看，愛不僅在於它重視一個人，它更要積極地去追求此人最高的福祉與幸福。而重視一個人可說是使得那個人的生命得以完全，以及願協助他人實踐最高度的幸福，除了屬世生命的幸福，也包含出世生命的確認與保證。

誠如〈詩篇〉作者所表達的看法，認為上帝的愛是人類生命的最終助力與保護，「神是我們的避難所，是我們的力量，是我們在患難中隨時的幫助」(Psalms, 46:1)，這是由上帝而來的愛，更是因上帝使得愛作為愛之本質。使徒約翰分辨神愛我們的本質：「不是我們愛神，乃是神愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了」(I John, 4:10)。在在指出神為人所預備的愛，是從捨己（作了挽回祭）出發，將愛無條件地施予我們，而使得我們獲得來自神的愛。

保羅體驗了來自上帝的愛與耶穌捨己服事人的思維，因而認為要有資格作一個使徒，生命無時無刻就是：「神把我們使徒明明列在末後，好像定了死罪的囚犯」(I Corinthians, 4:9)。在此，保羅以為作為使徒是要作那最後且最小的弟兄，此與耶穌以為服事他人與捨命的思維是相當一致的，

兩者皆點出了愛，可說是一種生命的捨己狀態，即便成為死囚亦在所不惜。愛與捨己可說是一體的兩面，意即捨己的愛乃是使得生命境界提升成為可能。的確，談愛無捨己之作為，難能成就真愛；捨己而無內含愛，恐只是一種魯莽的激烈作為罷了。

<馬太福音>第十九章曾記載一位年輕富人，問耶穌如何而能獲得永生，耶穌就回答他「當遵守誡命」¹⁶³，年輕富人聽後起了疑惑，心想怎麼可能如此容易，因為就遵守誡命而言，從他出生後即已內化為他生活的一部份。因此，滿懷疑惑的他，追問耶穌有什麼特殊誡命嗎？耶穌只好將十誡中，關於人與人之間的原則及其關係重述一次，再加上總結於這些誡命的「愛人如己」。

此一年輕富人似乎能意識到從小所遵守的誡命，有其有不足之處，於是再進一步追問耶穌：「還缺少什麼？」(Matthew, 19:20)，耶穌回答他說：「你若願意作完全人，可去變賣你所有的分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我」(Matthew, 19:21)，耶穌與年輕富人的對話發展至此，就其耶穌而言，耶穌雖先覆述一般人所遵守的誡命，爾後再根據年輕富人所問，提出了追求永生應有其次序，要使得一般人直接跳躍過去或有不妥，然至少耶穌也以為遵守誡命仍是不可或缺。

這段對話中，耶穌要人做到：「變賣你所有的分給窮人」，才能轉變成天上不會朽壞的財寶。耶穌意指了，唯有能完全捨己的人，在上帝與耶穌心目中，才是祂所謂真正完全的人，這樣完全的人才具備進入永生天國的條件，意即才能得上帝的歡喜接納。誠如老子在《道德經》第四十四章中，所云：「故甚愛必大費，多藏必厚亡」。最後，年輕富人面對耶穌為他所提出俗世的挑戰，臉帶憂愁的離開了。年輕富人曾對耶穌第一次的回答有其不滿足之處，可見年輕富人對生命的探索，已有部分的理解，只可惜一旦要將捨己的愛落實於行動之中，隨即造成人們在抉擇上的考驗，多數人恐都難以跨越過去。

畢竟，俗世的牽絆因為可見，比起不可見的死後之未來，實在是較容易吸引人，人們總難體悟保羅所謂：「我們得救是在乎盼望，只是所見的盼望，不是盼望，誰還盼望所見的呢？但我們若盼望那所不見的，就必忍耐

¹⁶³ 可參考附錄四，十誡中的第五誡至第九誡。

等候」(Romans, 8:24-25)。捨己不正是一種忍耐等候的考驗嗎！而保羅此言深化了耶穌所指「變賣你所有的分給窮人」，因為生命的盼望，絕非是「你所有的」而已，如依第三章由耶穌曾對門徒的提問對話所述，生命時更應指向「你所是的」。

耶穌深具挑戰性的教導，使得保羅體認到愛的重要。保羅在給哥林多教會的書信中，也指出只有愛才能顯明真正的捨己，他說：「我若將所有的賙濟窮人，又捨己叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益」(I Corinthians, 13:3)。事實上，保羅清楚指出愛是捨己的依歸，反之，捨己讓愛得以完成，也就是行動是愛直接的表現，就這一點在耶穌帶著愛走向十字架的具體行動中，讓保羅深有體悟的直指威脅人類的死亡，因為耶穌十字架上之死，已不再是威脅了，他堅定的說：「靠著愛我們的主，在这一切的事上，已經得勝有餘了，因為我深信無論是死、是生、都不能叫我們與神的愛隔絕，這愛是在我們主基督耶穌裡的」(Romans, 8:37-39)。

保羅於〈羅馬書〉中，接著註解上帝讓耶穌所要完成捨己之愛的使命，他說：「神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案」(Romans, 8:3)，從耶穌的傳道作為與生命完成來看，祂因為愛，讓祂願意以一無罪之身成為罪身的形狀¹⁶⁴。耶穌的無罪之身，甚至被直接理解為祂提供了一個完美的上帝形象，作為人類可以追隨或是調整內在自我的依歸。然而，從伊甸園中所得到的「人性可能的發展」，人類似乎仍易屈服於肉體慾望的驅使，難以從耶穌的典範中超越過去。

因此，耶穌願意再進一步讓自己成為罪身的形狀，為人類從過去至今所累積的過犯與罪行，以自己生命作為贖罪祭，無非就是要給人類一個新的未來，耶穌體現愛是一種完全的捨己，一種毫無保留的捨己，即使是最為珍貴的生命需面對死亡的威脅，更是如此。事實上，耶穌藉由為人類付出完全捨己的愛，因此而能彰顯如使徒約翰所謂：「神就是愛」(I John, 4:8)。

¹⁶⁴ <路加福音〉第二十三章四十一節中記載，十字架上其中一位強盜譏笑耶穌無法自救，另一位卻說：「我們是應該的，因我們所受的，與我們所作的相稱，但這個人沒有作過一件不好的事」。由一位面臨死亡極刑的強盜口中所言，顯然無須為耶穌一生的作為虛偽造假，理應是他發自內心的肺腑之言。

耶穌因為愛人如己，讓祂願意無條件與無分別地為人的付出、犧牲、奉獻，如路加心目中的耶穌：「他周流四方行善事」(Acts , 10 : 38)，而非周遊列國尋商機、做生意、賺大錢，從祂醫治病人中，祂只要人相信所傳和平的福音。在保羅眼中，耶穌：「他本來富足，卻為你們成為貧窮」(II Corinthians , 8 : 9)，相反地，祂的目的是：「叫你們因他的貧窮，可以成為富足」(II Corinthians , 8 : 9)。最後為要解決人類生命的大患：「死亡」，甚至祂以自己的生命作為贖罪祭，也就是祂以自己之死，成為了人類得以從死亡的威脅中超克的憑藉，這似乎是保羅體認到耶穌最後所完成的使命，必要解決人類的最大問題：「死亡」。

最後，保羅可如此堅定的說，耶穌在：「末了所毀滅的仇敵就是死」(I Corinthians , 15 : 26)，凡此種種，只因祂有愛，這也是保羅由耶穌身上的愛得到的鼓勵，如保羅自己說：「原來基督的愛激勵我們，因我們想一人既替眾人死，眾人就都死了」(II Corinthians , 5 : 14)。保羅此言，指出了充滿動力的愛，也就是充滿捨己作為的愛，確確實實可成為激勵他人的典範，此一完全捨己，通過保羅書信的描繪，讓我們得見耶穌捨己的面貌。

二、死亡之愛

在生命歷程中所展現的愛，多少會受到相對世界的某種限制，因而使得愛難以圓滿。對此，如依耶穌以死亡所完成的愛來說，通過死亡之愛的具現，或許正是生命之愛圓滿之時。保羅在書信中為我們指出一條體現死亡之愛的可能，也就是以同生同死的愛，來獲得安頓生死之愛。

(1) 愛是同生同死

十字架上之死讓耶穌擁有新的開始，同時祂也應許人類可因祂的死而超越死亡，保羅以為是因為：「他替我們死，叫我們無論醒著、睡著，都與他同活」(I Thessalonians , 5 : 10)。人類可通過耶穌十字架上的死亡，而重獲上帝的寬恕與愛。因此，死是愛，更是被愛，而愛與被愛皆在死中完成。追隨耶穌願為人死的腳蹤，使得保羅以為活著如是為基督，也效法耶穌之愛服事他人，一旦死亡來臨，不單是面臨死亡的威脅，以及死亡所導致的喪失，保羅甚至說：「死了就有益處」(Philippians , 1 : 21)，如神學家

潘霍華親身的體悟後說：「死是一種恩典的賜予」¹⁶⁵。對一誠然接受死亡是生命的必然性之人，應可達至死亡並非僅是帶來負面向度而已。

然而，如能進一步體認耶穌為我們承載了死亡的重擔，使我們可不再面臨死亡的懲罰，死亡轉變成為生命中最大的益處與恩典。因為耶穌為人類通過苦難的死亡歷程，並且應許最後還要將人類大敵：「死亡」，予以毀滅，進而與上帝重得和解，這使得能夠感受耶穌以其生死體現上帝對人類的愛。對此，誠如潘霍華推進一步所云：「基督的十字架和死是殘酷而又難堪的，但是因為我們與祂契合，我們的十字架的軛是容易而又輕省的」¹⁶⁶。因耶穌生死之愛，使得我們面對生死重擔之時，得以感到輕易與從容，這表現在後代許多基督徒面對死亡的態度與反應上。

我們時常從處於甜蜜戀愛中的男女口中，聽到這樣的誓言：「雖不能同年同月生，但願能夠與你同年同月死」。事實上，除非生命的誕生重新再來，否則有情男女已不可能同年同月生。可是，他們卻有可能因為深愛對方，而期許能同年同月死亡。然而，自古以來多少才子佳人、公主王子，婚配之後當一人面臨死亡，另一人即以如誓言所謂同生不能而同死。根據實際情況來看，面對死亡少有人不怯步。

在〈福音書〉中記載了，即使如追隨耶穌最久、且可說是耶穌得力的門徒彼得來說，彼得由耶穌第一次預言時的阻止，到耶穌接近自己死之預言。顯然地，彼得也知道事實已迫在眉梢時，他仍向耶穌說了：「我就是同你下監，同你受死，也是甘心」（Luke, 22:33）。當他在其他門徒面前，豪氣萬丈地表達與耶穌同死之時，耶穌看見他內心的軟弱，更拆穿了他的謊言說：「今天雞還沒有叫，你要三次說不認得我」（Luke, 22:34）。

我們相信，耶穌並非要使彼得在眾人面前難堪，而是要指出人們面對死亡的巨大困難，即便是最親密的愛人、最好的朋友皆然。然而，走向死亡的耶穌，原先是可以避開死亡，卻因愛而願為眾人走向十字架。也因耶穌之死，讓我們得以如保羅所認為：「或生或死，或現今的事，或將來的事，全是你們的，並且你們是屬基督的，基督又是屬神的」（I Corinthians, 3:22-23）。生與死的生命大課題，以不再只是我們己身分內之事，因為我們

¹⁶⁵ 潘霍華著，鄧肇明、古樂人譯，《追隨基督》，台北：道聲，2000，頁222。

¹⁶⁶ 同上，頁222。

是屬基督與上帝，也因此，我們的生死即被包含在上帝所具現於耶穌之死的愛中。

日本作家渡邊淳一，曾有一部描述世間的極致愛情之情慾小說：《失樂園》。劇中的男女主角，為了追求他們所謂永恆的愛情與所謂愛的真諦，在無法幸福同生之時，決定同時飲下劇毒氰酸甲，目的是要在時間上真正同死。乍看之下，兩位主角似乎死的波瀾壯闊、美麗可敬。然深究目的，無非只是要追求世間有限愛情的完成，也就是完全的為己。這樣的死，不過是自我中心的最終完成，此種愛的力行實現，也僅是停留「eros」的層次中。

傅偉勳曾以保羅神學的思維為背景，引述了保羅在致哥林多教會書信中的話：「如今常存的有信（正信基督）、有望（希望永生）、有愛（以耶穌的愛心為己心），這三樣，其中最大的是愛」（I Corinthians, 13:13），他認為：「一個真實的基督信徒，不再以任何世俗的標準去看生死問題，而是因基督而（新）生，與基督同（釘十字架而）死」¹⁶⁷。《失樂園》中所描述同生同死的深愛，如果被高舉出價值與意義，我們不能不重新思考，它的呈現似乎僅落在如傅偉勳所謂世俗標準的狀況中，無法跳出相對有限的世界，而進入真正同生同死超越之愛。

事實上，且不就耶穌之死所彰顯的愛而論，在耶穌的好友拉撒路死亡之時，耶穌即表現出一種與拉撒路同生同死的情感胸懷：「耶穌哭了」（John, 11:35）。而跟隨耶穌的門徒多馬，也向其他門徒說：「我們也去和他同死罷」（John, 11:16）。顯然地，不僅是耶穌本人，只要是體驗到耶穌十字架上所流出的愛之人。而且以此愛作為生命存在的根基，在可能利他的契機下，都有其義無反顧與之同死的愛。由耶穌自然流露的情感與多馬同死的氣概，似乎無須矯揉造作而發出的。耶穌與門徒所具體實踐就是一種進入生死之間的「愛人如己」，這充分表達了祂對周遭人的深刻憐憫與摯愛。

再究其保羅所謂愛的真諦，其內在意含無不就是一種同生同死的愛，他說：「愛是恆久忍耐，又有恩慈，愛是不嫉妒，愛是不自誇，不張狂、不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，

¹⁶⁷ 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，1993，頁 119。

只喜歡真理，凡事包容、凡事相信、凡事盼望、凡事忍耐，愛是永不止息」（I Corinthians, 13: 4-8）。簡言之，同生同死之愛，其最終目的是要讓愛能夠永不止息，而非因死亡而使得愛停止，誠如耶穌之死呈現了捨己的愛一樣，至今仍讓人可經驗、可領受、可得幫助。因此，保羅描述了為人犧牲的耶穌：「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式，既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」（Philippians, 2: 6-8）。保羅對人所說，並非要定世人的罪，而是由耶穌身上感受到祂的愛。

就此而言，保羅甚至直言之：「我說這話，不是要定你們的罪，我已經說過，你們常在我們心裡，情願與你們同生同死」（II Corinthians, 7: 3），保羅意指了所謂愛人就是將之時常放在心裡，且其極致，正是無條件且甘心願意與之同生同死。希臘教父愛任紐（Irenaeus）從保羅神學所獲得的理解得出，人類雖一直帶有上帝的形像與樣式，卻始終未得到成為一個真正具有自由、負責的行動主體，以和上帝產生有限的相像關係，而這種相像性我們可在基督身上看到。耶穌基督所為我們立下了相像性榜樣，為要讓我們得以與祂同生同死。

是故，愛除了同理心的表現：「與喜樂的人要同樂，與哀哭的人要同哭」（Romans, 12: 15）之外；愛需體現於愛仇敵的行動上：「咒詛你們的要為他們祝福」（Luke, 6: 28）；愛更要超越「撒下你的所有分給窮人」的作為。誠如耶穌所說：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的」（John, 15: 13），尤其是死亡在猶太人的思維中，是一種永遠的隔絕，然而，耶穌卻說：「使你所愛我的愛在他們裡面，我也在他們裡面」（John, 17: 26）。耶穌意指了，為人捨命的這樣一種同生同死的悲憫胸懷，具備愛讓生命永不止息的特質，這是願為人同生同死才能彰顯的。保羅追隨耶穌以愛犧牲奉獻的精神，其生命就是一個展現與人同生同死的愛。

（2）用愛安頓生死

只要是願意探索生死的人，或多或少的理解，自古以來，生死問題就是人生的大惑，至今仍無有放諸四海皆準的生死解答。因而，只有不斷地、深入地探索方可能得其解一二。我們從耶穌在耶路撒冷面臨將被捉拿與釘十字架前，多數門徒對耶穌之死已迫在眉梢時，心裡顯出極為憂愁，門徒多馬甚至直問耶穌：「主阿，我們不知道你往哪裡去，怎麼知道哪條路呢？」

(John , 14 : 5)。在福音書中所記載的多馬，是個多疑之人，這與耶穌始終所強調「信心」的重要，似乎是有落差的。然而，充滿疑惑的多馬，卻問出了人類普遍實存的問題，包含：「死往哪裡去？」(我不知道你往哪裡去) 以及「安頓生死之道」(怎麼知道哪條路呢) 是什麼？的確，這正是人類生存於世的大哉問。

對此，耶穌隨即以堅定的口吻向門徒說：「我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裡去」(John , 14 : 6)，耶穌明白的回答門徒的疑惑，死亡之後就是要回到上帝的身邊，祂也是不例外，而如欲安頓生死，只有藉著耶穌為我們所預備的道路、所教導的真理、以及經驗耶穌的愛所帶給我們的新生命。這在轉變後的保羅身上，得見到他追隨耶穌之死所遺留下的道路、真理、生命之愛，因而有了他個人的安身立命之道，甚至是一條可能的安頓生死之道。

耶穌的道路、真理、生命，既是祂早已指出的律法和先知一切道理的總綱：「愛神」、「愛人如己」，甚至在祂生命的盡頭所指出的一條新命令：「叫你們彼此相愛」(John , 13 : 34)，特別在祂接近死亡之際，「愛」成為祂所指出的道路、真理、與生命，耶穌死前所喻之意，誠如傅偉勳先生在與淋巴腺癌搏鬥的生死體驗中，道出傅朗克的那句：「愛與死一樣堅強」，而推進一步說：「死雖堅強，愛更堅強」¹⁶⁸。

尤有進者，約翰認為只要我們有愛神與愛人的愛，我們：「就曉得是已經出生入死了」(I John , 3 : 14)。保羅則通過耶穌之死所透顯神的愛，叫我們生死可無條件的包含在神的愛中，他說：「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了」(Romans , 5 : 8)。因有「愛」，讓生命不在只是自我之生活、生存而已，而是由愛開啟不同的生命世界；也正因有愛，讓死亡獲得轉化為不再只是死亡罷了，而是由愛讓死亡獲得安頓。

保羅指出了，耶穌之死帶來生死轉化之契機，而十字架所透顯的就是耶穌對人的「愛」，也是神對人的「愛」。這中間鮮明的標誌，就是耶穌自己親自通過死與復活，因而使得保羅得以清楚的為我們指出，可安頓生死

¹⁶⁸ 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，1993，頁 262。

的是愛，別無他徒。誠如關永中在一篇〈愛與死亡 - 與馬賽爾懇談〉中曾如此說：「為一切有愛與信仰的人而言，都會在愛人的同時隱然地體悟神的臨在，也從神的愛與臨在之中對愛者的不朽獲得了保證」¹⁶⁹。而保羅所肯認的復活，正是由愛而來的生死安頓之道！

的確，保羅以為，復活不必是身體的重新復甦，復活可說是一種變化，一種從現今肉體樣式至新模樣的創造性變化，通過此一創造性變化，讓耶穌在十字架上所蘊藏的愛，使得我們的生命、死亡，以及生死之間，通過耶穌之死與復活，而注入一種革命性的新思維，這也讓安頓生死有了根本依據。具體而言，耶穌將自己獻上，成為了挽回祭的榜樣，因而使得保羅以為，我們也要：「將身體獻上，當作活祭」(Romans, 12:1)，這是愛在生死之間的展現，也唯有通過此，人才可能：「心意更新而變化」(Romans, 12:2)。

換言之，耶穌以個人生命的代價為我們表明神對我們的愛，即使我們還是一個罪人時，仍可獲得其神至為寶貴的恩賜，不僅是生，甚至包括死。保羅曾言，即使是死，亦是有益的。因為，對保羅的生死之間而言，體驗感觸必然是極為深刻，過去他是一位迫害基督徒的鬥士。在一個特別的時機中，耶穌不僅是毫無代價接納他的過去，甚至將新的生命注入在他的身上，使得他的生命全然改觀。誠如他自述說：「因為我們還作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好，既已和好，就更要因他的生得救了」(Romans, 5:10)。事實上，耶穌如無蘊含真正的愛，恐難在這一種被逼至極限境況之時，仍願意義無反顧地愛人如己。

我們也知道保羅在大馬色的宗教經歷後，三次走遍整個地中海周圍所有地方，為要將基督的福音往外廣傳，幾乎可說是天天為耶穌基督的福音冒死獻身。一直到被解送到羅馬監禁時，仍不忘寫信勉勵各地的教會信徒，同時也不斷的與朋友們見面，談論與分享耶穌基督的愛，將生命燃燒到最後一刻。在臨刑前，無所畏懼的預言死之將至，甚至堅定的見證他的生死已被神與耶穌的愛保證了，因而道出一段他個人的死亡告別：

¹⁶⁹ 關永中等著，《哲學雜誌 - 8》〈愛與死亡 - 與馬賽爾懇談〉，台北：業強，1994，頁 126。

那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了，從此有公義的冠冕為我存留，就是按著公義審判的主到了那日要賜給我的，不但賜給我，也賜給凡愛慕他顯現的人。（II Timothy, 4:7-8）

最後，以保羅在哥林多教會的書信末了中，所說：「我如今把一件奧秘的事告訴你們，我們不是都要睡覺，乃是都要改變」（I Corinthians, 15:51）。人類身體生命的盡頭是死亡，如同一天的結束，也就是睡覺的開始。但作為有靈的活人而言，我們不能讓生命永遠睡著了，只要肯認我們是有靈的活人，即需要面對生命的各種改變。據此而言，人類靈性生命的起頭是死亡，死亡是人類能否改變的契機，就人類僅可把握的塵世生命而論，唯有愛能改變死亡，不再只是肉體上的死亡，死亡更是新生的開始。

第五章 新約死亡概念之生死教育意涵

「死亡」與「教育」屬於兩個完全不同向度的概念。對人類而言，前者是所有人類生命最後的完成；而後者是人類生命內涵向上提升的重要作為。簡而言之，兩者皆是生命之中不可或缺的重要質素。事實上，自有人類歷史以來，即有死亡存在，而各式的「教育」也幾乎是伴隨人類歷史而存在的，雖然如此，死亡與教育在歷史之中，始終是切割開來而各自獨立。

筆者在首章的名詞解釋中，已在針對教育一詞的定義中發現，教育有一重要意涵與目的，即是通過各種教育作為，使得教育對象能夠成為「人」的一種事業。在此隨即出現一個問題，何謂「人」？再者，「人」到底應包括哪些質素？的確，這將是一個人言人殊的問題。人雖無法給予明確的界定，然有一問題是無可質疑的，那就是所有人的生命歷程皆是始於生，而終於死，生死乃人生存於世的重大課題。因此，本章，筆者將就前述的理解，以生命教育與死亡教育兩個向度切入，進行在生死教育運用上的探索。

由歷史來溯源，真正開始將死亡與教育兩者，作一綜合而有機的結合，並正式定名為「死亡教育」(death education)，在美國：「可溯源於1928年，但是正式興起則於1950年代末期至1960年代」¹⁷⁰。如要探究此一源起，恐沒有一簡單因素可資解釋，然除了有文化風俗與社會教育的歷史條件使然外，對美國而言，不可忽略的是宗教因素的影響。根據《紐約時報雜誌》(New York Times Magazine)在一九九七年十二月的一篇報導：「有百分之九十六美國人相信上帝」¹⁷¹。其次，筆者在本論文中的整理分析，關於「死亡」的種種表現方式與所呈現的各種議題而言，死亡實是貫穿於整本《聖經》中。因此，《聖經》的相關內容，亦可作為生死教育的參考題材。

其次，如探究死亡與教育之間的關係，既然教育的對象是人，那麼教育所關懷的，無不就是屬於人的所有問題，尤其是最為重要的問題，誠如張淑美所作的死亡教育研究而說：「教育是吾人生存於世的一項大事，但〈完整教育〉的目的不應只強調生聚教訓；死亡既是人無可避免，且生死環環相扣，皆與吾人日常生活密切相關，生死問題就應給予教導，死亡教育

¹⁷⁰ 張淑美，《教育學刊 - 16期》〈論生死教育在我國實施的需要性與可行性〉，2000，頁281-304；Herman Feifel先生於1959年，發表第一本死亡教育代表作“*The Meaning of Death*”。

¹⁷¹ 史萊辛爾等著，黃秀媛譯，《十誡》，台北：天下，1999，頁19。

應包含於教育範圍內」¹⁷²。孔子面對子路的大哉問時，曾說：「未知生，焉知死」，的確，孔子回應子路的探索脈絡，可作為多數人理解生死的理路；然而，由人與動物的幾希之異，作為人實應理解「未知死，焉知生」的深意。是故，作為多數人生命向上提升的：「教育」，豈可置死亡問題於不顧。

許慎在《說文解字》中，為「教育」一詞所作的字義分析是：「教，上所施，下所效也；育，養子使作善也」。如綜合許慎所作的教育一詞之訓詁，由於受教者在教育過程中，易效法教育者的言教與身教，許慎在此隨即以「作善」指出育的內涵。因此，教育者在言教上的施予與身教上的教化，實必要針對自己可能對學生產生的深遠影響，先能審慎依其善預備個人的教育作為。許慎點出了教育工作應有的思考，而作為一個彰顯耶穌生死之道的保羅，也明白地指出：「在道理上受教的，當把一切需用的供給施教的人」(Galatians , 6 : 6)，甚至明言：「用善道教訓人」(Titus , 2 : 3)。

對此，保羅雖非針對教育一事，然而，以好的「道理」或「善道」教育學生，不正是教育的目標嗎？「道理」(logos ; word) 一字在希臘哲學的用語脈絡中，傅偉勳以為此字有如「儒家的仁、道家的道、佛家的法」¹⁷³。而教育實需要將生死之道提供給受教者，或陪同受教者一起探索生死之道，而非棄之不顧。而這受教者，狹義而言，就是正規教育體制下的學生。事實上，所有人的一生，皆需要去學習與探索關於生死的道理或善道。

然而，我們要問什麼是「生死之道」？此一大哉問，實不易回答。這是耶穌教導門徒時，其困難之處。而同時也是為何耶穌的教導，絕大部分皆以「比喻」¹⁷⁴的方式為之。雖然真理的傳達與教導面臨極大的挑戰，我們仍可看到耶穌與保羅在世期間的努力，其目的無非就是要使後代人類通過他們的作為與教導，能找到一條屬於自己的超克之道。保羅曾形容耶穌是：「在神與人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌」(I Timothy , 2 : 5)，而這位中保所彰顯的生命就是：「捨自己作萬人的贖價」(I Timothy , 2 : 6)。的確，最後所見，耶穌即是以自己生命的代價，作為

¹⁷² 張淑美，《死亡學與死亡教育 - 國中生之死亡概念、死亡態度、死亡教育態度及其相關因素之研究》，高雄：復文，1996，頁 61-74。

¹⁷³ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民，1996，頁 27。

¹⁷⁴ <馬太福音>第十三章三十五節中耶穌說：「我要開口用比喻，把創世以來所隱藏的事發明出來」。不僅耶穌如此，佛陀也是如此，傳道說法四十五年後，他甚至說：「我說法四十五年，未曾道得一字」。的確，諸法（理）(Dharma) 一旦以語言表達時，馬上得面臨言詮上的限制；再者，依據佛陀教化眾生的本懷，並無意於形上學的論辯。

萬人能否過渡到超脫彼岸的中保。誠如佛教的聖者佛陀，也只認為他所做的，僅是提供人們過渡到「超越彼岸」的筏而已。

是故，本章嘗試從耶穌與保羅所傳達的生死概念與態度，以及由此彰顯的生死價值與意義，探索在生命教育與死亡教育中的相關議題。因而，筆者鋪陳的理路，首先就生命教育來說，生命要面對的第一個基本問題：「認識自我」開始，筆者將就自我封閉的生命與自我超越的生命之間，探究生命教育可為其中注入活水泉源的可能。其次，通過耶穌與保羅所體現的愛，尋找愛的質素在生命教育中所應有的重要性。最後，由於死亡的諸多禁忌，以致死亡的教育推行不易，因此，筆者將從面對死亡的教育開始，而以超越死亡的教育為可能的目標，依此作為本章的主要脈絡與理路。

筆者也需澄清，本文中雖區分為生命教育與死亡教育兩個向度，可是生命教育與死亡教育難以如此截然分割，生命與死亡有密不可分的關係。正因為如此，國內甚至有學者將生命教育、死亡教育、生死教育等同來看，這個部分有待商榷。只是可以肯定的是，無論是生命教育或是死亡教育，乃至於以生死教育包含兩者，皆是教育不可遺漏的一環。

第一節、生命教育

始祖亞當與夏娃在伊甸園中一同違反上帝誡命，即將面臨死亡的懲罰之時，上帝來到園中，雖已知曉兩位始祖所為，卻未帶有責備地，仍呼喚著始祖：「你在那裡？」(Genesis, 3:9)。創世神話多少點出了人類生命可能面臨的困境，雖如此，上帝珍視生命如同在人類迷失之時的深情呼喚，誠如耶穌所說：「你們在天上的父，也是這樣不願意這小子裡失喪一個」(Matthew, 18:14)。生命教育的理念，應如上帝的呼喚與耶穌的體認，即便是面對的生命如始祖的迷失一樣，亦有不願失喪任何一個生命的堅持。甚至不僅如此，上帝的呼喚所透顯的愛，以及耶穌個人以生命體現了愛的言教與身教，不就是為了使得陷於自我封閉的生命，能走向自我超越的生命，而這皆可作為實施生命教育的一種指引。

耶穌曾自述祂降生的目的是：「要叫羊得生命」(John, 10:10)，並且不僅是得到生命而已，更是要使得生命：「得的更豐盛」(John, 10:10)，而在耶穌心目中，所謂好牧人，就是要：「為羊捨命」(John, 10:11)。推

至生命教育來說，既言為關於生命的教育，即應讓學生面對自我的生命，也就是要對自我加以認識與理解。而通過此一認識歷程後，再為生命找出豐盛之道，在基督宗教中，誠如保羅所言：「最大的是愛」(I Corinthians, 13 : 13)。而耶穌個人即是以捨命的愛，完成祂個人對人類的生命教育。

本節嘗試從耶穌在祂個人生死之間的言教與身教中，所傳達出對自我生命的認識，以及如何通過生命的實踐而達到超克自我的可能。再者，探索「愛」在耶穌的言教與身教之中的體現方式與歷程，使之成為生命教育的可能參考內容。因此，筆者將以自我、愛的生命教育二個方向，逐步探索生命教育的可能問題與向度。

一、自我的生命教育

如依《舊約聖經》的創世神話故事所顯示，人性的內在樣態有兩種不同的觀察與描述。首先，也是最為重要的是，所有人的生命都蘊含著上帝的肖像，這是對人性的內在積極面與良善面之肯定，誠如神學家卡爾·拉納 (Karl Rahner, 1904-1984) 所描述人的內在性質，人實具有一種所謂的：「神性活力」¹⁷⁵ (Divine Pneuma)；借用心理學的詞語與思維，蘊藏在人類深處有取之不竭、用之不盡的潛力，人一生所用不過九牛一毛而已。拉納之意，肯認人的內在生命中，具有自我超越的契機與可能。

再者，亦是人生命的一大課題，由於始祖禁不起蛇所帶來的誘惑，以致墮落而觸怒上帝，衍生了日後人類生命的種種困境與難題，對此，拉納的「境遇說」指出了，人一出生即必須處於「世界上、歷史中、與人群裡」，因此斷然無法逃避他的境遇。拉納的說法，雖有內在難題不易解決，卻亦可用來描述人生命之中，可能的要面對困境與難題，誠如耶穌對人性的觀察：「你們心靈固然願意，肉體卻軟弱了」(Matthew, 26 : 41)。

從耶穌與保羅的傳道教導中，我們感受到他們憂心人類的生命，有自我封閉的傾向與趨勢，而較為嚴重的是，無能自覺到此一嚴重的境況。基督宗教接受了人的生命，有自我封閉的傾向，以致可能形成墮落的境況；但更肯認了人的生命之中，有最寶貴的心靈與誠實 (truth)，誠如耶穌所言：

¹⁷⁵ 傅佩榮著，林治平主編，《基督教與中國本色化》〈從詮釋原罪到理解人性 - 評析泰能特、拉內與呂格爾的詮釋〉，台北：宇宙光，1990，頁 54-62。

「那真正拜父的，要用心靈和誠實拜他，因為父要這樣的人拜他」(John, 4: 23)。這清楚地指出了，人實有自我超越的可能性，因此，生命從封閉的傾向走向超越的可能，是人類須真實面對自我的課題。

(1) 自我封閉的生命

人生是一個從出生、嬰孩、兒童、青少年、青年、壯年、老年，最後走向死亡的過程，意即是一個開始於生，爾後須面對生死之間的各種人生課題，最後皆要走進相同的結局：「死亡」。無論我們如何養生，身體必然會隨著歲月的累積而逐漸老化，諸如細胞漸漸減少，新陳代謝率逐年降低等等。因此，目前流行所謂的延年益壽或永保青春之方法，如借用熱力學第二定律：「熵」對物質的描述，每一件事物應是漸漸消耗衰竭的。身體器官的變化終將如熵的特性，無論用盡何種方式，最後仍要面對自然法則的演變與限制，死亡將是身體部分的最終目標。

然而，身體的確受限於自然法則，但在精神心理層面，美國心裡學家艾瑞克遜 (Erik H. Erikson, 1902~)，從事心理治療時的觀察分析，提出心理社會期 (psychosocial stages) 的人生發展八階段。他將人生全程發展，概分為八個時期，每個時期皆有個別的任務需完成，每一時期有危機也有轉機。也就是危機時充滿威脅，卻同時蘊含改變的契機。就生命存在而言，最具威脅的危機，不外乎是死亡一事，以及由死亡所引發的各種問題。

庫布勒·羅絲的臨床研究顯示，死亡過程即使是充滿負面的身心問題，臨終病人的死亡過程，仍可成為生命中之「成長的最後階段」(The Final Stage of Growth)，也就是，即便在身體接近死亡之際所引發的種種症狀，卻適可得到觸發心靈成長的重大機會。然依筆者於安寧病房服務的經驗，與為數不少的臨終研究觀察指出，多數人似乎都僅關心尋覓各種延長生命的方法，因而錯失了生命成長的最後階段。

先秦儒家的曾子染惡疾臨死前，當時魯國大夫孟敬子來探望他，曾子就對他說：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」(論語，8: 4)。曾子指出的死前能言善道，似乎是因他的死亡過程，充滿著深刻的學習與成長的契機，同時也是體驗到死亡的將至，因而發乎真心，迸發善言與善道給身旁他人。耶穌的十架七言中，第一言所說，正也是於死前的剎

那間，體現祂那作為愛的生命之巨大光輝，其言語與境界，實是人面對自我封閉生命傾向時的一大震撼。

日本名導演黑澤明在他主導的電影巨作《活下去》中，描述了主角渡邊在得知罹患胃癌，並處於末期時，曾有一段喝酒尋樂的日子，身旁的人起初質疑他，在知道胃癌後卻不斷地喝酒，與自殺不是沒有兩樣嗎？然他卻充滿反思地說：「不，死沒那麼容易。我怎能就這樣一個人默默地死去呢？活到這把年紀，到底是為了什麼呢？」導演黑澤明似乎刻意加深主角在此之前的生命封閉狀態，以致在生命必然終結的課題浮上來之時，剎那間主角渡邊心中冒出過去生命所未有過的「大哉問」。渡邊的生命問題正是來自於死亡對生命的追問，如果我們完全不追問，那麼不就如保羅所云：「我們就吃吃喝喝罷，因為明天要死了」(I Corinthians , 15 : 32)。

再者，此一影片似乎預示了，海德格所謂：「單獨實存的『向死存在』非到生死關頭，多半無法彰顯出生命實存的（真實）的本然性」；的確，如摩西曾勸人要認真向上帝祈求：「指教我們怎樣數算自己的日子，好叫我們得著智慧的心」(Psalms , 90 : 12)，生命顯應時時知曉限制所在。黑澤明鏡中的主角，直至死前生命方得有部分豁然開朗之境，然多數人恐非有如此頓悟之機。在耶穌的教導中，「無知的財主」是一個如上述主角境況的比喻，說明人傾向於活在自我封閉的生命之中，引文如下：

有一個財主，田產豐盛。自己心裡思想說，我的出產沒有地方收藏，怎麼辦呢？又說，我要這麼辦，要把我的倉房拆了，另蓋更大的，在那裡好好收藏我一切的糧食和財物。然後要對我的靈魂說，靈魂哪，你有許多財物積存，可作多年的費用，只管安安逸逸的喫喝快樂罷。神卻對他說，無知的人哪，今夜必要你的靈魂，你所預備的，要歸給誰呢？(Luke , 12 : 16-20)

經文描述了，財主生命中最重要問題，就是財富的不斷積累而已，而忘了還有更為重要且根本的問題該付出關懷，誠如神所點出生命的靈魂。以致我們看到他的整個生命，幾乎完全屈服於財富追尋累積的指導原則之下，甚至將之視為他個人的終極關懷，而誤以為這就是他人生的最大滿足了。佛教教義中：「富貴求道難」，不同體系的教義，對相似課題的觀察，確有異曲同工之妙，此等意謂著此類問題，可說是人類最為普遍的人生課題。的確，誠如耶穌直指本心的觀察：「因為你的財寶在那裡，你的心也在那裡」(Matthew , 6 : 21)。

事實上，人可以如財主一樣，將生命的抉擇置於外在的財寶上；相反地，人亦可有不同的選擇。因此，每個人都要找到自己的生命資糧，用以超越有封閉傾向的自我，借用耶穌關於枝子之比喻說明：「人若不常在我裡面，就像枝子丟在外面枯乾，人拾起來，仍在火裡燒了」(John, 15: 6)，耶穌點出，人需要內在的生命資糧，方不致使得生命像那一支枯乾的枝子，唯一的用途，即是在火中化為灰燼。

易言之，我們瞭解任何外在的目標都具有相同一特質 - 「相斥性」，如耶穌所云：「一個僕人不能事奉兩個主，不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個」(Luke, 16: 13)。當我們將自己封閉於世間的成就追逐之時，我們必然無條件臣服於它的遊戲規則之下，「成就」以外或以上關於生命的自我超越，將淪為生命中次級關懷的地位，最終的結局，借用太史公司馬遷在《史記》〈孔子世家贊〉中，對孔子與君王賢人所做的對比分析：「天下君王，至於賢人，眾矣！當時則榮，沒則已焉！孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。」封閉自我生命所要付出的代價是什麼呢？司馬遷以為生命終結的同時，也是個人歷史完全的結束。而正如耶穌在「無知的財主」最後一句追問中，且更進一步的追問，當死亡來臨時，未來可能的「生命」終不可得。

當代法國存在主義哲學的作家卡繆，在他的哲學著作《西齊弗斯神話》中指出，生命之中，只有一個真確嚴肅的哲學問題，那就是「自殺」(suicide)。而為何要自殺呢？不就是因實存的生命，陷入一種荒謬的存在所導致。我們要認真嚴肅地追問自我，人真的都要到瀕死前，才有機會領悟生命的可能真諦嗎？還是可能透過某種方式、或某些人的言論 等等，讓我們得以在生命的早期、中期、晚期，也就是任何一個時期，皆可有機會探索生命的價值與意義。

(2) 自我超越的生命

當使徒保羅開始第一次旅行傳道之時，即面對了猶太同胞的無情攻擊，當時甚至遭受石擊幾乎致死的保羅說了：「我們進入神的國，必須經歷許多艱難」(Acts, 14: 22)。保羅此語指出了願意迎向超越自我生命之人，必然要面對各種挑戰與艱難，方得有達成之可能。的確，保羅的三次旅行傳道經歷了千辛萬苦，甚至時常如保羅自述其處境：「幾乎要死」。

保羅體現了超越自我是何其艱難，誠如約翰·希克對此鮮活的描繪：「耶穌的教導不只是對“迷人的恩典”的生動描述和再現上帝之愛。它同時也是一種深刻的挑戰性要求，要求悔改（metanoia），打破我們日常自我封閉的生活方式，成為上帝臨在和未來天國的一部份」¹⁷⁶。而如何打破自我封閉，而抵達所謂自我超越的生命呢？保羅提出視野寬闊與遠見具備的思維：「不是顧念所見的，乃是顧念所不見的，因為所見的是暫時的，所不見的是永遠的」（II Corinthians, 4:18），誠如筆者於自我封閉之生命時的分析，一旦生命只專注於外在所見的目標，則可能無心於保羅所謂永遠的目標。

耶穌與保羅直指內在生命的福音，讓人不得不面對生命封閉與超越之間的抉擇，而一旦作出超越自我生命的抉擇，對此，耶穌不僅是給出天國福份的保證，為的是要人超越世俗世界可能的種種限制。〈路加福音〉中，曾如此記載，讓我們瞭解耶穌期許人類生命超越的深刻呼喚與叮嚀：

因為生命勝於飲食，身體勝於衣裳。你想烏鴉，也不種，也不收，又沒有倉，又沒有庫，神尚且養活他，你們比飛鳥是何等貴重呢。你們那一個能用思慮，使壽數多加一刻呢。（Luke, 12:23-25）

耶穌清楚指出生命的優位何在？事實上，此並不難理解，生命勝於外在一切可見之物（如無知的財主，一生努力積累外在可見的財富），也超越一切相對可見之物。在引文中，推進一步而論，耶穌指出了人的生命不應成為「有」的奴僕，而應是從外在的「有」，而再度回到內在生命的「是」，因為每一個自我不僅「有」生命，更「是」一個生命。

如暫且不論錯綜複雜的歷史因素之影響，清朝乾隆時代的權臣和珅的一生與最終命運¹⁷⁷，就某種層面來看，和珅的死實點出「有」與「是」的生命之差異。再者，就上述引文的最後一句追問生命，誰有能力使壽數多加一分一秒呢？如真的可以，那麼每次增加的時間將用來作什麼呢？難道

¹⁷⁶ 約翰·希克著，王志成譯，《宗教之解釋 - 人類對超越者的回應》，四川：人民出版社，1998，頁 54。

¹⁷⁷ 根據歷史記載，權臣和珅最後被嘉慶皇帝賜自盡而死。當時民間有一諺語：「和珅跌倒，嘉慶吃飽」，和珅一生汲汲營營賺取名位權力，最後所換來的是皇帝賜死，甚至被認為是清朝衰敗的重要原因，留給青史臭名罷了。和珅之死的歷史教訓已隨時間的過往，而逐漸埋沒於歷史的陳跡中，難能給後世之人一些啟發，正是因為人類易於遺忘許多的歷史教訓，其視野僅停留於當下的生命滿足而已。

是再來思考其他增加壽命的辦法，一旦如此，生命豈不落入此一無休止的循環之中，那麼這樣的生命將難有超越之可能。

如要追求超越自我生命，首先即須面對自我內在生命的「是」，意即人要知道自己是誰。施洗約翰在多數猶太人以為他是基督時，而向他詢問確認時，他自己不僅不隱瞞，而且明白的說：「我不是基督」(John, 1: 20)，甚至極為謙虛的說：「我給他（基督）解鞋帶也不配」(John, 1: 27)。約翰是在他人詢問時認知自己是誰？而〈福音書〉中最有名的例子，就是耶穌自己開口問門徒說：「眾人說我是誰？」(Luke, 9: 18)。耶穌清楚的知道祂不是眾人所說的：「施洗約翰」，也不是：「以利亞」，更不只是一位又活的：「先知」。耶穌自己有清楚的定位，祂是一位如祂自己預言將受苦、被棄絕，以及被殺，爾後第三日復活的：「神所立的基督」(Luke, 9: 20)。耶穌回答門徒祂的身份時，即便是知曉自我超越之路的艱辛，祂仍願意走向自己已知的死亡之旅上。

再者，依許慎所謂的教育，是注入與發展。換言之，教育就是要使得受教對象的生命獲得注入與發展。教育就是要讓原先有自我封閉傾向的生命，通過注入新的活水泉源，因而獲得發展，讓生命推進一步，而有了自我超越生命的契機。使徒保羅在〈羅馬書〉第六章三至四節中，有一段生命為何改變的論述，值得參考：

「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入他的死麼。所以我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀，從死裡復活一樣。」

潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) 在《追隨基督》一書中，應是他將保羅上述推進一步予以詮釋：「人與基督相遇的結果，就是老舊人之逐漸死去。當我們從事於作門徒時，我們降服在基督裡，與祂的死相聯合 - 我們放棄了自己的生命以進入死中。當基督呼召一個人時，祂是叫他來死」¹⁷⁸。廣言之，保羅與潘霍華所認為的這種死，有如初代門徒一樣，要撇下自我的一切，跟隨耶穌傳和平福音的腳蹤，學習祂受苦、背十字架的榜樣，藉此才能成為神的兒女。因此，其目的就是要讓自我封閉的生命與祂一同埋葬，而舊人既與祂同死，新人必與祂同生。

¹⁷⁸ 潘霍華著，鄧肇明、古樂人譯，《追隨基督》，台北：道聲，2000，頁 62-63。

這也使得我們得以理解耶穌所謂：「我實在告訴你們，人為神的國，撇下房屋、或是妻子、弟兄、父母、兒女，沒有在今世不得百倍，在來世不得永生的」(Luke, 18: 29-30)。古往今來，世間多少美滿家庭、才子佳人、聖王明君、億萬富豪，於今安在哉？而耶穌此言，不失作為一段超越「我有」而達至「我是」的生命啟示。再依保羅的思維脈絡看，有此覺醒的生命，將有可能從「罪的奴僕」的體認，而理解了「罪的工價乃是死」，最後才能發現「死亡的正面價值」，而得生命的自我超越。

因此，要能有超越之作為，即要有耶穌所提出對生命的深刻挑戰，「因為凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我喪掉生命的，必救了生命」(Luke, 9: 24)。耶穌有意指出，人如僅是為自己而活，則生命就只是一個朝向死亡之旅；相反的，人如果願為耶穌的名與福音，必能超越世間的個人主義的束縛，則人將可能超越死亡的單一命數。的確，由人必有一死而言，生命其實是有限的。因而，凡是人都要面對「喪掉生命」與「救了生命」，在生命之中持續不斷出現的抉擇與考驗，方得有自我超越之可能。而人要能從自我封閉到自我超越的生命，耶穌曾明白地向眾人說：「我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裡走，必要得著生命」(John, 8: 12)。

不僅耶穌如此，保羅也直指只有讓基督進入我們的心裡，必死的生命，才可能得以轉變為永遠的生命，他說：「基督若在你們心裡，身體就因罪而死，心靈卻因義而活」(Romans, 8: 10)。因此，就上述而言，人如要能找出一條自我超越的生命之路，必要先尋獲自己生命的活水泉源，以便使得生命隨時可獲得更新變化，讓生命不再只是一個走向老死的歷程而已，這應也是生死教育所應承擔的重責大任。一旦如此，死亡或將成為生命走向自我超越的最終完成。初代教會的司提反與二十世紀的現代使徒潘霍華勇敢走向死亡，似乎正是他們個人生命朝向超越的圓滿句點，換言之：「死變成了他們最大的光榮」。

二、愛的生命教育

「愛」不僅是基督宗教最為明顯的標誌，更有其彰顯耶穌基督福音上的優位性。使徒約翰曾明白地指出：「沒有愛心的，就不認識神，因為神就是愛」(I John, 4: 8)，意即沒有愛在生命裡的人，將無法接上生命的源頭，因為愛來自生命的源頭，因此愛成為了基督徒的基本印記。在基督宗教裡，人與上帝是「愛」的關係，正如耶穌承繼《舊約》的首要誡命時，祂說：「愛

主你的神」；其次，生命與生命之間的互動關係，橋樑是「愛」，也就是橋要能連接，兩邊都要有愛，耶穌指出了其關係是：「愛人如己」(Matthew, 22: 39)，而非其他因子。而耶穌作為一位教化眾生的夫子（亦曾被稱為拉比，猶太教師），點出教育愛的重要，也為後世的教育工作者，指出的教育的核心原則，就是「愛」。

在耶穌即將踏上十字架捨己前，祂甚至直接道出，如要成為一個耶穌基督的門徒，生命之中就要有愛的印記，祂說：「你們若彼此有相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」(John, 13: 35)。再者，我們在保羅的書信中看到，作為耶穌基督僕人的他，其生命就是以「愛」出發，為他人吃苦冒死，也甘之如飴。保羅曾說，生命之中要：「常存的有信、有望、有愛，這三樣，其中最大的是愛」(I Corinthians, 13: 13)。保羅指出人的生命，必要包含對過去所發生或所傳的信仰與信念，以及對未來的盼望與期待，而且還包含對當今現在的愛，三者都是生命存在的基本要素，如要抉擇，保羅以為愛仍是最為重要的。然而，我們或可追問，保羅所指的愛應如何表現呢？

對此，使徒約翰曾有如此的教導：「小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上」(I John, 3: 18)。約翰指出了愛，不能只掛上嘴巴上，更應落實在行動中。而愛的生命及其教育的全貌來看，身教與言教不僅同等重要，更可相輔相成，兩者相互並用。保羅為腓立比教會所有的同工或信徒禱告時，曾提出如此的期盼，「要你們的愛心，在知識和各樣見識上，多而又多」(Philippians, 1: 9)。以愛出發，所作的知識性的教導與見識上的行動，方可使得愛得以彰顯生命的豐富內涵。正如雲格爾曾說：「耶穌不僅以言語傳言，而且以行為證明了關懷人的上帝之國已經臨近。耶穌的行為至少與傳言具有同等的重要」¹⁷⁹。是故，筆者將就耶穌與保羅關於愛的言教與身教之可能意涵，嘗試探索愛與生命教育的關係。

(1) 愛的言教

從〈四福音書〉與本研究第三章中所描繪的耶穌圖像，祂的角色是多樣性的。傳揚上帝國的福音時，祂就像一個深愛世人的宗教家；醫治人們

¹⁷⁹ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁 107。

身心的各種病痛時，祂就像一個視病猶親的醫生；宣講與教導「愛」是生命的基礎與命令時，祂似乎是一個能把握住因材施教的老師；再就祂無所分別的對待關懷，以及有教無類的摯愛而言，祂似乎更是一位堪稱典範的教育家。

綜觀之，耶穌所引領出的氛圍帶給身旁眾人的印象與感覺，誠如彼得在耶穌身邊的感受：「主阿，我們在這裡真好」(Matthew, 17: 4)，教育工作者需要為學生創造一個溫馨的環境，讓學習成為舒適的享受，而非僅是充滿考試壓力的場所。在〈四福音書〉中，關於耶穌傳道教導的記載，筆者將以被視為新約倫理思想精髓的〈馬太福音〉第五章至第七章中，耶穌在山上給門徒及群眾的訓誡，意即所謂的山上寶訓，作為理解耶穌式生命教育，也就是以所謂愛之言教，來談祂個人的生命教育。「八福」引文如下：

貧窮的人有福了，因為天國是他們的。

哀慟的人有福了，因為他們必得安慰。

溫柔的人有福了，因為他們必承受地土。

飢渴慕義的人有福了，因為他們必得飽足。

憐恤人的人有福了，因為他們必蒙憐恤。

清心的人有福了，因為他們必得見神。

使人和睦的人有福了，因為他們必稱為神的兒子。

為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的。

從耶穌所論的「八福」來看，祂所謂的福份，似乎無關於世間外在的成就名利之快樂獲得，甚至是與外在名利權力的舒適享受完全背道而馳。事實上，就耶穌與門徒處境而言，耶穌自己曾言，祂是靠神的話語而活的；而門徒是撇下一切跟隨祂，也就是他們都是一無所有的。作為一位教育工作者，或許也需要有如此的氣魄與遠見，方有可能承載百年樹人的神聖使命。

的確，他們的外在處境應是艱難的，耶穌卻仍教導他們，能夠讓耶穌的教導進入生命之中的人，是有福的。潘霍華曾就此一境界說：「唯有那使

他們準備忍受貧窮與撇下一切的宣召與應許，才足以保證福氣」¹⁸⁰。因此，如能深透到生命的表象之內，也許將有豁然開朗的發現，真正的福氣是無法透過外求而得到的。由筆者曾擔任教育工作來看，真正的快樂並非來自外在的滿足或肯定，反而是來自學生無形的成長與成熟。

耶穌所謂八福的可能意境，與潘霍華所說的福氣保證，誠如筆者數度引用保羅所言，他說：「我們得救是在乎盼望，只是所見的盼望不是盼望，誰還盼望他所見的呢。但我們若盼望那所不見的，就必忍耐等候」（Romans, 8:24-25），就教育而論，學生受教後的深遠影響，事實上，常是無法立即見到的，意即是難以量化的，為人師者，需有此體認。另外，再就耶穌所論述的八福來看，在在都與人類趨樂避苦的趨向是背道而馳（另可參考〈路加福音〉第六章二十至二十三節），畢竟貧窮、苦難、捨棄等，是很難與福份劃上等號。但就死亡所給生命的限制來看，何者可佔生命的優位是明顯的。問題在於人往往難以接受忠言逆耳的生命呼喚。

再者，誠如耶穌將愛人如己推向極致時說：「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告，這樣就可以作你們天父的兒子，因為他叫日頭照好人，有照歹人，降雨給義人，也給不義的人」（Matthew, 5:44-45）。就這一超乎平常性的愛，彰顯了上帝愛人的無分別性，甚至仇敵亦應屬於愛施予的對象中。教育工作者常因學生的行為偏差，使師生之間因而產生衝突緊張的關係，在此耶穌為教師與學生，指出了一條愛的道路，也就是即使面對像歹人與不義之人的學生，他們仍是教育愛所應施及的對象，甚至應如耶穌被釘在十字架上的真心祈求：「父阿，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」（Luke, 23:34）。

對此，筆者憶起孫效智在彰師大所舉辦之《高中職學校生死教育教學研討會》¹⁸¹中，曾說：「每一位教師心中的壞孩子，背後都有一段辛酸的故事」，因此，如能知曉此處可能的因果脈絡，對行為偏差的孩子，會較易產生一份同情地理解與接納。耶穌用愛的言語教導人，自己也以實際作為讓愛得以完成。在此，耶穌雖將愛推向一個讓人難以企及的高度，叫人望而興嘆，卻適足以說明人類社會具有分別與差等對待的愛，是不足的。誠如

¹⁸⁰ 潘霍華著，鄧肇明、古樂人譯，《追隨基督》，台北：道聲，2000，頁82。

¹⁸¹ 研討會時間是九十年十一月八、九日，孫效智當時以〈生命教育的內涵與課程綱要〉為題發表專題演講。

耶穌接著說，如果我們單愛我們所愛的人，那這樣的愛不就是一般的友情之愛而已，那總是無法觸及愛所能彰顯的內在意涵。

保羅個人對耶穌的話語與作為，也是深有體驗，他承續耶穌愛的思維說：「你的仇敵若餓了，就給他喫，若渴了，就給他喝，因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。你不可為惡所勝，反要以善勝惡」(Romans, 12: 20-21)。就保羅而言，要以道德之善解決仇敵之惡的問題，絕對可以用愛感動仇敵而轉變他的惡性，畢竟不能再回到《舊約》中：「以牙還牙、以惡報惡」，那種善惡必要得報的惡性循環中。保羅此處點出了愛的教育取代打罵式教育的重要性。耶穌與保羅不僅承繼《舊約》時代的愛神觀，更開展出《新約》的愛人觀，同時也為愛的教育指出了一個新境界。是故，要超越善惡相續不斷的永恆問題，耶穌以生命的代價為仇敵向上帝祈求禱告，正是生命能否彰顯愛的關鍵，同時這可說是愛的言教之體現。

耶穌不僅以個人的生命作為愛的實踐，也指出了生命首要把握的是律法與先知明白可知的道裡，意即不論他人如何？而應是先以愛待人；不論學生表現如何？教師皆能以愛接納與教導。因為被愛始終是人類內心的期盼，因而祂說：「所以無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理」(Matthew, 7: 12)。約翰也曾如此記錄耶穌的話：「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛」(John, 13: 34)。後者耶穌所言指出，耶穌作了一個愛的生命典範，而人的世界也應是如此，教育的世界更應如此，以愛作為師生之間互相對待的基本原則，而這就是「律法和先知的道理」- 也就是耶穌所謂第一，且是最大的誡命：「愛神」與「愛人如己」的具體實踐了。願意如此者，方不至使愛的言教成為一種空談罷了。

依其律法與先知的道理，保羅曾云：「凡事不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以為虧欠，因為愛人的就完全了律法。像那不可姦淫、不可殺人、不可偷盜、不可貪婪、或有別的誡命，都包在愛人如己這一句話之內了。愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法」(Romans, 13: 8-10)，保羅總結了所有繁複的律法與嚴格的誡命，就在這個「愛」裡，也就是沒有愛的律法，將像一種沒有生命的外在規範而已，那麼規範也將變成一種無意義的誡命，在此，或可推論，沒有愛的言教，那麼教育將淪為販賣知識的機制而已！

是故，只有伴隨言教的愛，方能讓律法或是各種規範得以完全。也只有愛可使得人類生命，得以彰顯其深刻價值與意義的一個重要質素，甚至如同第四章的分析與理解，愛也是生死之間安頓的重要因子。

(2) 愛的身教

何謂身教呢？首先，可以說它與言教有別，是一種非言詞教導的教育。簡言之，身教就是一種以身作則的教育，一種以身體的實踐來承載教育的實施，如孔子所謂：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」（論語，13：6）。孔子將影響人的身教分開，讓我們可進一步理解，一旦能以身體力行美好榜樣者，其教育的果效是，即使沒有任何教育作為，皆可能產生深遠的影響。耶穌在瞭解自己將要走向死亡之前，據〈約翰福音〉的記載，耶穌愛門徒與眾人的具體呈現，即是立下一個「愛的榜樣」。

耶穌臨死前，為門徒洗腳服事時，曾囑咐門徒說：「我給你們作了榜樣，叫你們照著我向你們所作的去作」（John，13：15）。不僅耶穌立下如此之典範，保羅在自知死亡將至時，也如此叮嚀：「我凡事給你們作榜樣，叫你們知道，應當這樣勞苦，施比受更有福」（Acts，20：35）。耶穌與保羅在死前囑咐了，榜樣之為榜樣，意即身教之為身教，無非就是要人們看見內在所蘊含的愛，而且不僅如此，更要藉此開展愛的身教。因而，耶穌才會說：「照著我所作的去作」，而不可僅停留於祂的教導與話語中。的確，教育工作者不但要有善於表達的言教口才，更要有以身作則的身教實踐，方能攝受學生的內心，意即有所謂帶人通過身教作為而帶到心。

田立克曾對耶穌的言教與身教，作如此的分辨：「他比他的言辭更重要，他比一切關於他的言詞更重要」¹⁸²，由祂而開始的「愛的身教」，對門徒與群眾所產生的影響，並且由此喚起千百萬人，以生命回應祂所付出的愛，正因是他個人的實踐，而震撼了他人、影響後代。而教師對學生的影響，也常是在身教之上，而非言教之中。因為通過耶穌付出愛，實踐愛的作為，讓我們得以能夠意識到、感受到：「神就是愛」（I John，4：8）。這其中，耶穌展現愛的極致，是耶穌被釘上十字架受死。

¹⁸² Paul Tillich 著，李人玉譯，《蒂里希選集》，上海：三聯，頁 755。

就當時而論，耶穌被自己同胞誣告、辱罵、戲弄、甚至處以極刑，最後將祂釘上十字架。羅馬政府與猶太領袖們，讓耶穌面對了人世間最大的苦難。這個過程，四個〈福音書〉的作者，筆下所描繪的耶穌，沒有拒斥、沒有申冤、沒有咒詛，只有為他們祈求。當時，耶穌向上帝祈求說：「父阿，赦免他們」(Luke, 23:34)。這一幕耶穌之死，我們看不到負面語詞，反而充滿將愛的最大張力表現出來，甚至耶穌復活顯現時，也未曾有過任何的抱怨，而是懇切的叮嚀福音傳揚的重要。誠如保羅所謂：「弟兄們，若有人偶然被過犯所勝，你們屬靈的人，就當用溫柔的心，把他挽回過來，又當自己小心，恐怕也被引誘」(Galatians, 6:1)，耶穌死亡的榜樣，顯示出人世間難能可貴的溫柔。

這樣滿懷愛的境界，似乎就非《舊約》時代時，以命還命、以牙還牙的報復觀，所能比擬。這使得筆者想起，筆者有個正值二歲七個多月的兒子「恩恩」¹⁸³，有時他會因某些原因侵犯他人或與其他小孩產生衝突時，身為父親的我，是要他以同等的情況還給他呢？還是有其他方法呢？一般的父母親，都會以其人之道還施小孩身上；亦或是如耶穌所立下的榜樣，讓衝突的兩者，都能在愛中得到和解與原諒，並進而利用衝突也是一種孩子的成長，而把握此一學習契機，事實上，答案並不難尋得，只是面臨孩子們此類課題時，常不知不覺以自然的情感，如憤怒，生氣反應之。這也使得筆者感覺到，耶穌所留下的境界，真是家長與教育工作者可作為深思的課題。

中國的詩經亦有說：「身教者易從」，〈使徒行傳〉中記載了，第一位殉道者司提反，為了傳耶穌所謂上帝國的福音，遭到猶太領袖們的逮捕，最後被眾人推向城外，在眾人以石頭欲將他打死時，他跟隨耶穌的腳蹤，沒有為自己申冤，只有謙卑地跪下，臨死前甚至大聲喊叫說：「主阿，不要將這罪歸於他們」(Acts, 7:60)，完全能夠體現耶穌所傳的愛。路加雖無進一步記錄當時的參與者與旁觀者，對司提反臨死前所體現的愛，有何反應？但我們至少可大膽推測，司提反之死提供一個至為震撼他人生命的重大事件，如前述引《詩經》與《論語》所載。司提反因而也開啟了早期教會的殉道史。

¹⁸³ 恩恩於八十九年六月一日出生，論文提筆至此，正是他二歲七個月左右。

大馬色途中的宗教經歷使得保羅產生巨大的轉變，至少保羅自己也這樣認為。但是，應還有其他事件值得注意。首先，根據〈使徒行傳〉對保羅的記載，大馬色事件發生前，保羅觀看了司提反殉道的過程，雖然路加記錄保羅當時的心情是：「喜悅他被害」(Acts, 7: 60)。然而，從司提反殉道前，質疑律法對過去先知的逼迫，並使得耶穌走上十字架，難道未使系出猶太名律法師迦瑪列門下的保羅，也產生了些許的懷疑嗎？司提反為律法所殺卻彰顯了耶穌基督的愛，難道未對保羅產生一些震撼嗎？

筆者以為耶穌與司提反所為對保羅的影響，應如《莊子》一書，〈內篇，德充符〉中所謂：「固有不言之教，無形而心成者邪」。司提反臨死前的這一幕，以及歷代基督徒的殉道，我們相信任何人都易為之動容。這也讓我們瞭解了爾後保羅，願為福音無懼冒死的可能原因，誠如自己保羅所說：「你們該效法我，像我效法基督一樣」(I Corinthians, 11: 1)。的確，保羅的終局也是殉道，正如他效法耶穌與司提反一樣。從耶穌以降，直至近代的潘霍華，一貫地以生命體現愛，以死亡彰顯愛，亦可顯示田立克所分析愛與上帝的關係時，所說：「獻身上帝的人，如果有愛在他的生命裡，他就有上帝在他的生命裡」¹⁸⁴。

的確，由耶穌之死開始了基督宗教一連串的殉道史。耶穌之死不僅為我們的未來立下保證，更讓我們對塵世生命的各種苦難與磨練，孕育出獨特的反應。由〈四福音書〉中，對耶穌走向十字架，以及被釘於十字架上所遺留的言辭與榜樣，或直言為言教與身教。首先，耶穌對同胞的誣告與羅馬人對他所執之刑，不僅毫無拒斥與怨懟，似乎是將之視為由上帝而來的考驗與磨練，即便是在十字架上身受極大的痛苦與詛咒，卻能一貫地本著「愛人如己」的悲憫情懷，向上帝祈求原諒所有罪人。

相同地，基督徒對苦難與迫害所持的反應，應同耶穌一樣，欣然接受所有與生俱來的不幸、痛苦與悲哀，並使之轉化為精神上的良藥。是故，如無耶穌之死所體現之愛的身教，人們如何能有將苦難或災難，轉變成為精神良藥的動力呢？以及後代的人類如何能有面對死亡的動力與勇氣呢？正因耶穌之死所經歷的苦痛，恰恰好提供後代「追隨耶穌基督」與「效法耶穌基督」者，可以找到超越苦痛與死亡的典範。

¹⁸⁴ 保羅·田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁 724。

近代潘霍華生死歷史的故事，被神學家尼布爾（Niebuhr）喻為「現代版的使徒行傳」。當時與猶太人非親非故的他，為反抗希特勒屠殺猶太人，即便是雙親、胞妹，以及未婚妻已被逮捕，司提反仍堅決反對希特勒的作為。據在他《追隨基督》一書中的記載，潘霍華面對絞刑之時，死前所表現的從容、無懼、堅定、高貴，實是令人欽佩不已。而使徒之中，唯一未被迫害而殉道的約翰，也對耶穌與門徒這樣捨命犧牲的身教，表達出他的同感：「主為我們捨命，我們從此就知道何為愛，我們也當為弟兄捨命」（I John, 3:16）。的確，以捨命殉道的方式所體現出的愛，其影響力是何等巨大。就此來看，這恐非是言教所能達成的。

事實上，就教育過程中的身教與言教而言，皆應本著：「教育的實施應以愛為本」。的確，教育的作為如本乎愛，教育的互動就不僅限定在教師與學生兩元對立的角色中，教育者將可在教育歷程中，發揮多重多樣的角色與功能，如同耶穌所扮演的多樣性角色一樣，以進一步讓受教者皆能領受合適於個人的愛。然而，保羅更推進一步，以肢體與身子的關係，說明了人與耶穌基督的親密關係，而這樣的關係，是一種言教與身教的教導，也是如保羅自己所理解的：「總要肢體彼此相顧，若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦」（I Corinthians, 12:25-26）。

因此，我們可以說，將愛的身教推向極致，就是一種發自內心的：「與喜樂的人要同樂，與哀哭的人要同哭」（Romans, 12:15），意即是一種真正充滿教育愛的悲憫情懷。在此，保羅曾有一個相關的比喻說：「樹根若是聖潔，樹枝也就聖潔了」（Romans, 11:16）。是故，若能如此，受教者或學生所經驗到或所領受的愛，其影響之巨大，恐非成績高低所能與之較量的。

第二節、死亡教育

「教育」一詞源自於西方；「死亡教育」一詞也是源自於西方。事實雖如此，然就教育的實施與理念而言，在東西兩方早已有歷經千年的歷史成果；可是，就死亡教育的概念與實施而言，在西方卻是要到一九六〇年代，才如性教育一樣，逐漸打開了禁忌的大門。傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，對死亡教育的源起，根據自列維頓（Danial Leviton）的文章〈死亡教育〉提及，著名詩人艾略特（T.S. Eliot），在一九五五年首倡

死亡教育與性教育，有其同等的重要性¹⁸⁵，此一立論，在當時的年代是難以被接受的。

一般人的理解，性雖是享樂，卻蘊藏罪惡的象徵，然不可否認的是，如無僅趨向享樂，它更是一種生命的創造。可是，人類由因偏重享樂的肯定，以致使得性的教育背上罪惡的十字架¹⁸⁶，而無法獲得正確且健康的重視。死亡是人的死亡，是一切的結束，然深一層來看，它更蘊含一種新生的可能。可惜的是，由於人類傾向於只理解到死亡的表面現象，以致對於更深一層的新生意涵，少有探索之力，這也使得死亡背上惡的十字架，而無法把握到死亡內在的價值與意義。

一個有趣的現象，早在軸心時期，撇開宗教不論，西方哲人們即始終稟持著：「哲學與死亡就是一種臍帶的關係」，這使得後代的哲人，把「生死問題」視為是哲學的基本問題，作為他們一生探索的對象。古希臘時期的哲人柏拉圖，早已主張私塾學園的教育理念應重視個別差異，以及謀求身心均衡發展。柏拉圖所指的身心均衡發展，難道不是指生命的全部嗎？柏拉圖對哲學問題的敘述，肯認了死亡在人生命中的重要性。可是，這樣視死亡為人生重大問題的哲學，卻始終無法打破教育對死亡的禁忌與逃避，以致關於「死亡」的教育，一直在教育所關心的課題中，始終缺席。這實是讓我們難以理解，它們中間所失落的環節，到底是什麼？

關於死亡概念與議題的探索與研究，經過數十年的成果累積，已有些許成果。而筆者將以《新約》中，耶穌與保羅的死亡態度及所傳達的死亡概念為背景，就教育之中面對死亡到超越死亡的可能，期能提供一些參考的資糧。

一、面對死亡的教育

面對死亡的「教育」，既然是一種關於生命的死亡教育。一開始，我們必須就要有對死亡，產生一種不同於一般所理解的死亡概念。的確，死亡

¹⁸⁵ 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，1993，頁 24。

¹⁸⁶ 使徒約翰在〈約翰一書〉第二章十五至十七節中，曾表達世界上的事與神的旨意是對立的，而其中清楚列出三件世界的事：「肉體的情慾、眼目的情慾、並今生的驕傲」。「性」事，顯然是肉體情慾中最具鮮明色彩的，這或許也導致了性教育推動上的阻礙。

的普遍理解，傾向於將死亡歸類為在身體上真正終結、而在心理上產生負向的思維與所有關係的斷裂、以及在社會上價值的全無與意義的喪失、靈性上則無法得知歸向何處以及如何改變 等等。簡言之，死亡幾乎僅落在負面的範疇中。

從俗世生命的角度出發，死亡真是一種生命中所有可能的死亡，意即死亡讓所有可能不再可能。依此發展下，將使得人們難以面對死亡，更遑論關於面對死亡的教育，以及在教育上，死亡有任何容身之地的可能。因此，面對「死亡」的教育，首先，就需要對「死亡」，有一種全新的瞭解與把握了。筆者嘗試分兩個子題，來探究面對死亡的教育，依此為「重新理解死亡」與「建立死亡意識」。

（1）重新理解死亡

前面已提及死亡幾乎是各個文化的禁忌話題，這使得對死亡的探索成為人類思考的禁地。再加上死亡本具未知性與不可經驗性，終而愈加使得死亡籠罩於神秘不可知的面紗下，讓人類在面對死亡之時只有無力與無奈。就某種程度來說，人類的學習與教育體系關係密切。然而，關於死亡的教育，在過去人類的教育史上，卻一直處於空白狀態。這也形成了人們所獲得的死亡概念，似乎只有深受所處境遇的影響。誠如筆者在第二章第一節中，曾分析東西兩地的死亡概念，與對死亡的理解，有顯著的文化與語言上的差異。如暫且撇開各地不同文化所形諸的死亡概念，專就影響人們認知甚鉅的傳播媒體而言，實有反省檢討之必要。

根據學者的研究，包括兒童在內的一般人，死亡概念的形塑與傳播媒體有密切關係。以兒童每天觀看電視的時間為例，林慧珍在她的〈兒童對死亡概念的認知〉一文中所記：「我國兒童每天平均花兩個小時看電視，週末則為五個小時」¹⁸⁷。究其實情，兒童如此，成年人可能因睡眠時間的延後，更甚於兒童。在這樣的高時間比例下，必然要考慮電視媒體所帶給人的死亡概念。我們知道傳播媒體是一商業工具與產物，節目製作的著眼點是「民之所欲，長在吾心」，前已分析，死亡是一禁忌話題。

¹⁸⁷ 林慧珍著，林綺雲主編，《生死學》，台北：洪葉，2000，頁95。

正因死亡是一大禁忌，即使在節目中有相關的死亡議題，亦需步步為營，深怕碰觸到觀眾的禁忌，因而可能只是輕描淡寫，或只是迎合觀眾的需要，扭曲死亡的外貌或予以美化。似乎都無助於理解死亡，面對死亡。是故，我們不得不重新思考，何者可提供死亡的新理解。由因論文研究之故，在此，筆者提出耶穌與保羅對死亡的理解，期能豐富死亡的可能面向。

首先，筆者就從《新約聖經》中，記載的幾件關於耶穌與保羅面對死亡之事件來看。當耶穌的好友拉撒路，在墳墓已死了四天，耶穌也知道這件事。然而，他卻說，我們的好友拉撒路是「睡了」(John, 11:11)，死似乎與睡了沒有兩樣；耶穌面對管會堂的女兒剛死時，祂對管會堂的說：「這閨女不是死了，是睡著了」(Matthew, 9:24)。對於拉撒路之死，我們可以加以肯定死的確定性。而管會堂女兒之死，可能因當時醫學知識的缺乏，而誤判她的死，但這對這位女孩的父親來說，不管實情如何？他的女兒仍可能因死亡而與他永別。因此，他肯定耶穌對治死亡的能力，於是選擇去求耶穌，希望能使他女兒改變死亡的狀態。

當時拉撒路的姊姊馬利亞，因耶穌來晚了（拉撒路死了四天才來），帶有責備的口吻對耶穌說：「你若早在這裡，我兄弟必不死」(John, 11:21)，顯然意指耶穌有某種超克死亡的能力。另一位姊姊馬大，則帶有對耶穌轉變死亡的批判，只就耶穌曾教導的復活觀說：「我知道在末日復活的時候，他必復活」(John, 11:24)。似乎也與耶穌來晚了有關。跟隨在耶穌身旁的門徒，也以質疑的口氣說：「他若睡了，就必好了」(John, 11:12)。據此推論，似乎只有耶穌一人，視死亡如睡覺，是可以再醒過來。

然而，在其他對死亡的概念中，死亡與睡覺乃完全不同，如上述門徒所說。在門徒與追隨者中，由對死亡是為死亡，過渡到死亡正如同睡覺一般，恐要到耶穌死後復活顯現給他們看時，才得以完成。無論關乎信仰的程度如何？身心在經歷人生各種磨練與挑戰，所造成的辛勞與累積的困苦，在年老之時，身心可能已到疲憊不堪的地步，因此死亡不正是身、心的長眠，甚至因此得到足夠的休息。在死亡是生命必然的終局下，教育應需接納死亡可讓生命得到最佳的休息狀態，意即死亡並非是壞事。

的確，耶穌所處時代的門徒或追隨者，容或有不信死亡如睡覺一樣，卻也為後代的門徒或信徒，提供了一個重新理解死亡的可能。保羅也曾將

死亡描寫為睡覺，而且不僅是睡覺而已，而是帶著盼望的睡覺，他說：「論到睡了的人，我們不願弟兄們不知道，恐怕你們憂傷，像那些沒有指望的人一樣」(I Thessalonians , 4 : 13)。因為死亡之後，反而才有可能獲得新的指望。

因此，視死亡如同睡覺的人，他能接受死亡可使得生命得以休息，而休息是為讓舊的生命製造新的可能，甚至有了新的開始，因而怎需只是憂傷呢？因此，甚至可能充滿信心的迎向死亡，而如一位基督徒在面對死亡之時，以堅定的口吻向周遭人所說：「再會了，後會有期！」。如依身患重疾，以當前醫學科技無法治療的情況下，死亡的到來，不也是一種生命轉化改變的可能關鍵嗎？

事實上，早在〈詩篇〉時代，當生死之道已被陳明時，人們面對死亡的幽谷，亦可能無須懼怕與抗拒，因為上帝：「他使我躺臥在青草地，領我在可安歇的水邊。他使我的靈魂甦醒，為自己的名走義路。我雖行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因為你與我同在，你的杖、你的竿都安慰我」(Psalms , 23 : 2-4)。保羅也說：「我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裡睡了的人，神也必將他與耶穌一同帶來」(I Thessalonians , 4 : 14)。從《舊約》時代以降，直到《新約》時代的耶穌與保羅，幾乎都已為死亡指出一條新的出路，而且意指出死亡提供塵世生命一個休息的契機，同時也在未來為生命，指出一個再醒的可能。

更進一步，人應把握每一個休息的契機，特別是朝向生命之中最後一次的休息。十九世紀蘇俄作家托爾斯泰的死亡文學著作：《伊凡·伊里奇之死》(The Death of Ivan Ilych)一書中，描繪主角伊凡·伊里奇在面對絕症威脅之時，方才促使他對已過的生命，產生了深刻的反省後說：「過去的生命經歷是最普通、最平常，但也是最可怕的」¹⁸⁸。托爾斯泰筆下的主角，多少刻畫出人們遺忘死亡的可怕後果，而這卻是多數人面對瀕死的反應。約翰·希克也曾指出動物與人類生活的主要區別，乃在於人類不能像動

¹⁸⁸ 托爾斯泰著，許海燕譯，《伊凡·伊里奇之死》，台北：志文，1997，頁42。

物一樣，始終：「生活在一種昏睡狀態」¹⁸⁹，意即只活在沒有過去以及沒有未來的當下，甚至連當下的剎那都沒有任何的把握。

就因如此，人應在每一次睡醒之時，就需為可能的最後一睡準備。因為，每一次睡醒就意謂更加接近死亡，誠如保羅所說：「我如今把一件奧秘的事告訴你們，我們不是都要睡覺，乃是都要改變」(I Corinthians, 15 : 51)。我們的目的不僅是奔向最後一覺，相反的，更要在死前，可如保羅由死亡之前反思，他已無愧於生命：「那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了」(II Timothy, 4 : 7)。據此而言，重新理解死亡之時，甚至可得重新理解生命的機會。

(2) 建立死亡意識

教育一個人面對死亡，不獨是要人重新理解死亡，更是要讓人進一步建立死亡意識，以使得死亡成為人的生命組成之一。同人類存在的歷史一樣，有人類以來就有死亡存在，死亡原應為歷史傳統與文化思維積累最豐富的成果。然而，事實卻非如此，究其原因，實與人類難以面對死亡有密切的關聯。而這也促使人類的意識空間，少有死亡意識的維度。

筆者曾於第三章，探究耶穌的生死之間時，統計過在〈福音書〉中，關於耶穌明白或隱喻、直接或間接呈現祂的死亡意識，由比例的密集與迫切的傳達來看，死亡意識幾乎可與福音傳揚並重，誠如宋泉盛對耶穌的死亡預言的重要性，所作的推測：「也許耶穌認為他自己的死亡是他傳揚的信息以及他所採取的行動之必然結果，而不是冥冥中註定的事情」¹⁹⁰。檢視耶穌開始傳達死亡意識，直到走向十字架，祂所要完成的使命幾乎皆扣緊祂傳達的死亡意識。

換言之，死亡意識中所表達的未來預言，可為生命注入一個指向未來可能的境況。雖然死亡意識指向的是生命的終點，但在走入死亡之前，貫穿於生命之中的死亡意識，卻可為生命提供不同的時間向度，這在耶穌身上相當鮮明。約翰·希克曾就「經驗的時間性特徵」作過分析，他說：「對於未來雖然尚未存在，就其心理上卻是與過去的經驗一樣真實和重要」

¹⁸⁹ John Hick, *An Interpretation of Religion - Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, Yale University, 1989, pp. 57-58.

¹⁹⁰ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》，嘉義：信福，1994，頁 247。

¹⁹¹。死亡意識可為生命展開更大的橫面與縱深，就此點而謂，正因意識到死亡的實存，死亡教育讓教育開展出更寬廣的向度。

生命何需如此為死亡留下一個探索的空間？保羅曾言：「若死人不復活，我們就喫喫喝喝罷，因為明天就要死了。」（I Corinthians, 15:32）。我們推敲保羅給教會信徒一個生命縱深的思考，如果生命完全沒有蘊含對死亡與死後的盼望，也就是死亡之後就什麼都沒有了，那乾脆就開始吃喝玩樂吧。因此，死亡意識的建立，更是為了提供生命更深刻的警惕與省思。耶穌也如此提醒門徒與追隨者：「你們要謹慎、儆醒祈禱，因為你們不曉得那日期幾時來到。」（Mark, 13:33）

自古而今始終不變的是，人類的生命一有開始，就有結束，意即生命是一個朝向死亡的旅程，無人可以超越這個外在的自然法則，能理解此一思維之人，更不應拒斥死亡在生命之中的真實性。再者，由生通向死的過程中，究其死亡的各種面向而言，死亡不僅只是生命的威脅，甚至可能是生命成長的重要助力。前者，如保羅所喻，死亡就如同是一種罪的毒鉤，讓人畏懼被死的毒鉤所刺；後者，保羅也曾說，死亡是一種正面的價值與益處，可讓生命產生積極的動力與態度。

尤有進者，耶穌曾在死亡意識的傳達中說：「從此他教訓他們說，人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，過三日復活。」（Mark, 8:31），預言的內容描述了死前的耶穌，生命面臨了考驗與威脅，像保羅所描繪死如毒刺一般令人畏懼。在面對這樣苦難的生命方向時，耶穌完全未被擊倒而退卻，甚至所呈現的是一種令人難以置信的勇敢與堅毅，恰恰消除了死前的恐怖圖像與死亡的威脅，此適足以成為一個典範。由此死之典範，在生死教育上，至少使我們在理解與意識死亡之時，可得迥異於單一的負向死亡思維。

生命之中，如僅依「未知生，焉知死」的進路來理解，由於生的理解本已不易，因而，生命恐將一直停留於生的層次，難能進入死的探索中。這由多數人直到生死關頭時，才理解了知生與知死，理應不分輕重緩急或是先後次序，其實是同等重要。而耶穌個人死亡意識的表達與傳遞，提供

¹⁹¹ John Hick, *An Interpretation of Religion - Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, Yale University, 1989, p.58.

一個反向的探索，也就是：「未知死，焉知生」。也就是，在耶穌個人而言，生死之道的理解與探索，並無將之切割開來。耶穌每次所談的生，即蘊藏著死的概念；而當耶穌傳達死亡概念，其實也是對生加以肯定。

對此，我們要追問的是，為何耶穌要建立如此迫切的死亡意識？除了與祂使命完成有關外。筆者以為更是因人類關注生甚於死，門徒之中甚至表現的相當明顯，促使祂在短暫的生命歷程中，不厭其煩地透過死亡意識的表達與傳遞，以作為門徒與追隨者面對死亡的開始。能作到重新理解死亡與建立死亡意識，至少才是面對死亡的第一步，而且也才有超越死亡的可能。

二、超越死亡的教育

死亡是生命存在的威脅，也是生命向前開展的可怕仇敵。充滿人性的耶穌在面對死亡的威脅時，的確曾有期待上帝撤去祂的苦杯（Luke, 22: 42），死亡在耶穌的眼裡，曾如人類一樣，亦是一種沈重的苦杯，叫人難以承受。追隨耶穌的保羅明白的點出，人類生存於世需要面對許多仇敵，而死亡是人類生命之中最為可怕的仇敵。保羅闡述耶穌的使命說：「因為基督必要作王，等神把一切仇敵，都放在他的腳下。盡末了，所毀滅的仇敵就是死」。（I Corinthians, 15: 25-26）。

我們都曉得，死亡雖是人類生命最大的困境，弔詭的是，也唯有通過死亡，人類生命才有往後重新開展的可能，否則生命的向度將受塵世巨大的限制。因此，本節嘗試以耶穌十字架之死與保羅的愛與死亡為基底，尋找生命與死亡之間，可能和平共存的因子。最後，再據此尋找超克生死可能的質素與思維。

（1）生死的共存

生與死其實是很難區分開來。只要生命存在的一天，死亡無時無刻就存於生命之中，如仔細向內在生命深思，死亡不但存在於生命的終點，而且也存在於生命的開始。換言之，生命的時時刻刻就有死亡伴隨著，生死原本就是共存的。在〈福音書〉筆下所描述的耶穌，傳道過程中，始終不忘傳達祂自己未來命運的走向，甚至視自己生命的存在，就是死亡與死後

的自己。而死亡對耶穌來說，不只是生命自然的組成之一，更是生命轉化的關鍵因素。

因此，對祂而言，毫無迴避與禁忌之必要，這與中國傳統風俗中，忌諱談論死亡與迴避面對死亡的態度，是背道而馳的。我們也知道不僅是人而已，某些稍具靈性的動物，皆可能意識到死亡之將至，某些動物學家曾觀察森林中的大象，在預知自己的死之將至時，常見其慢慢走到象群的「墓園」中，等待壽終正寢。的確，我們無法理解大象對死亡的感受與認知為何？但據此初步推論，願平靜地「考終命」的大象，生與死對它們應是和平共存的。大象能，為什麼人類對死亡的反應卻非如此呢？這是所有人實應反問自己的問題。

人類除了受外在環境的物質文明之薰習外，個人的內在也易受某些概念的宰制，如鄒川雄為文所顯示的：「占有式的個人主義」¹⁹² (possessive individualism)，以致使得生命只停留於生的追尋中，因而遺忘死亡具體且客觀實存的事實。多數人經常是直面死亡時，才若有所悟，而後悔莫及，此不也是落入耶穌對人的質疑：「人若賺得全世界，卻喪了自己，賠上自己，有什麼益處呢？」(Luke, 9: 25)。

反之，對生命有益處的，應是要能完整地把握生命，也就是需將死亡納進生命的意識之中。誠如耶穌就生命的深刻對比中，所呈現生與死的共存性與同一性時，祂說：「凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我喪掉生命的，必救了生命」(Luke, 9: 24) 就耶穌此一生死既辯證又共存的關係而言，保羅甚至直說：「若不死就不能生」(I Corinthians, 15: 36)，似乎凸顯了，死亡才是生命能否真實存在的關鍵因子。

換言之，耶穌指出了多數人，一生停留於生的種種追求上，以致忽視了對死的種種可能之探索，將可能導致失喪真正生命的可能。保羅也呼應說：「我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐」(I Corinthians, 15: 19) 意即是人的期待與希望，如僅放在塵世的生命之中，而毫無對死亡與死後世界的盼望，那麼不僅是基督徒可憐而已，所有人更是一樣可憐。

¹⁹² 鄒川雄在南華大學 2001 年的《世界宗教：傳統與現代性學術研討會》，所發表的〈論宗教經典教育的「反思性實踐」 - 一個後傳統的宗教社會學觀點〉一文中，就宗教社會學的立場出發，探討當代人的基本處境，提出處於現代啟蒙理性的人類，有這樣基本假定的描繪：「占有式的個人主義」。

保羅並無意否定今生指望的重要，只是如無進一步將死亡納進生命之中，意即切開生死的共存，那麼這樣的生命將面臨一種可憐的困境。究其真實的生命境況，人們更得從「以為深受死亡威脅的生命」而懼斥死亡中走出，進而能夠理解「生命雖是在生的過程中，同時也在走向死亡之中」；相反地，「正也因死亡的存在，才能凸顯生命能真正立基生的歷程中」。一旦將生死分開對待，生不僅無法獲得滿全，死亦難以完整圓滿。

始祖時代，由於違逆上帝的誡命，死亡開始成為懲罰人類生命的武器，這使得生命因死亡而面臨分崩離析的窘境。生死之間也形成一種明顯的斷裂狀態，終而導致我們自身嚴重的生存問題，對人類生命而言，無非就是生與死之間的問題。然就耶穌在十字架所體現的愛而言，十字架上耶穌之死，其本質就是拯救，也就是使得人類生命由斷裂破損的狀態，能因耶穌之死獲得拯救而完整。

誠如保羅所說：「因為我深信無論是死、是生、是天使、是掌權的、是有能的、是現在的事、是將來的事，都不能叫我們與神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裡的」(Romans, 8: 38-39)，保羅認為無論是神或是耶穌基督所顯示出愛的力量，生死已從始祖時代的分離狀態，或是面臨時刻威脅我們的痛苦與災難，因為愛而使得我們有肯定生命的勇氣，以及因為愛而使得我們的生死，可共存於人類的生命之中。對此，我們要問，教育何需視死亡如瘟疫災難，而避之唯恐不及呢？生死實是共存一個真實的生命之中。

(2) 生死的超克

人生在世，難免要面對許許多多的挑戰與威脅，其中最具有挑戰與威脅力量的，無非就是死亡。這也是為何多數哲學、宗教家傾其一生關注的原因。《新約》曾對死亡作如此的描繪與比喻，它確實是人類生存的最大仇敵(enemy)，甚至以人微薄之力，不僅無法改變死亡的事實，而且是難以超克死亡所帶來的巨大威脅。

的確，死亡是生命既普遍又客觀的結局，無有改變之可能；既是如乎，實不應將生命，置於意欲改變死亡將會到來的客觀事實，因為完整的生命，不也如〈傳道書〉所言：「生有時、死有時」嗎？因此，重要的是，人們應

通過探索死亡的內在價值，以及死亡可能呈現的積極意義，如保羅曾言：「死了就有益處」、「若不死，就不能生」，等等，因而使得死亡所具現的圖像得以改變，死亡也因此不在只是如洪水猛獸一般。至少，從《新約聖經》中，我們不僅看不到耶穌與保羅被死亡所圍限住，而且通過他們生死超克的展現，提供人類一個超克生死的典範。

耶穌曾期許將人與人之間的倫理關係推到極致，就是人不僅要愛人如己，更要愛我們的仇敵，並且為那逼迫我們的人向上帝禱告祈求。就此而言，人與人之間的仇恨有其特殊的時空條件，仇恨終有轉化改變之可能，即便是不能改變，最多就是如孔子所謂：「道不同，不相為謀」，保持安全距離，即可相安無事。然而，耶穌提出對人深刻的挑戰，祂要人面對仇敵的態度是「愛」，而非恨，更非逃避，甚至是以愛迎向他、接納他，並給予愛。因此，祂對人以愛，即便是死亡橫陳於面前亦然。

再者，所謂超克生死之意，並非要遠離死亡的種種問題，而是在重新理解死亡後，生命之中建立深刻的死亡意識，因而能與死亡共存共榮。保羅在離世前，毫無拒斥死亡的心境，即是通過生死共存的體會領悟，而激發出一股巨大的創造力量，使得我們即使面對死亡對生命的剝奪時，卻不致於摧毀我們在生命歷程中所創造的意義，如同保羅無愧於生命時的宣稱一樣。

因此，要使超克生死成為可能，必要在生命的任何時刻奮力向前，並依其突破生死的種種限制，進而創造生命的意義，這是即使死亡到來時，也無法改變的事實。也唯有如此，生命才可能達到如保羅所謂：「他已經把死廢去」(II Timothy, 1: 10)。雲格爾曾說：「如果上帝使自己與死去的耶穌認同，以便通過這位十字架的受難者向所有人證明自己的仁慈，那麼，正是從死之無關係中產生了上帝與人的新關係」¹⁹³，死亡的懲罰已因生死的超克遭到廢去，人與上帝的關係，也由過去對立衝突獲得新的轉化之機。是故，唯有通過此一新的轉化，因而得以創造新的關係之後，生死方得到超克的可能。

最後，值此二十一世紀之初，西方的教育體制中，已逐漸融入死亡的相關議題，使得教育的作為，對生命有更周延的關心。台灣起步雖晚了點，

¹⁹³ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁 117。

卻也因生命教育、死亡教育、死亡學、生死學，通過教育主管機關的推廣，學校的落實，以及大學中，對死亡作系統性的學術研究，漸漸地，已有種子播下去了。當下，我們要作的，就是要努力耕耘，或許在不久的將來，才有些許的成果出來。借用孔子回答子夏問政的回答：「無欲速，無見小利。欲速則不達；見小利則大事不成」(論語，13：17)，關於死亡的教育亦然，絕無很快能收到成效。只有帶著百年方可能樹人的堅毅精神，一步一腳印，持續不斷地耕耘、關注，或才有可能在未來看到些許的成果展現。

第六章 結論

耶穌死後不久的基督徒，由於身處教難之際，所過的每一日似乎就是最後一日，存於他們內心的感覺，就像中世紀黑死病橫行時的態度：「生時不忘死」，因而使得使徒們為基督福音的未來，寫下影響後世深遠的《新約聖經》。歷史在此出現一個弔詭，如無死亡的逼迫（包含耶穌之死與諸多外在的因素），基督宗教的歷史，或許會有部分的差異。保羅為何會說他是：「天天冒死」，不也是如此嗎？畢竟福音的傳承，仍須以生命來承載，因為不得不冒死，因而讓他們強烈的意識到生命的可貴，進而提出種種關於生命的福音。

再者，由耶穌傳道時期所說的各樣比喻與所傳的各種福音，耶穌以其自身之死確證與肯認它，這為我們能否真誠坦然地面對死亡，立下的典範與榜樣，使得我們不僅有了超克死亡的憑證，更依此可找著安身立命的生存之道，而這一切皆於耶穌之死上得到完成。保羅雖未直接接下耶穌在將要升天之時的使命，然轉變後的他，即是以耶穌的僕人或門徒自居，進一步透過書信的撰寫與個人的福音傳揚，彰顯耶穌以愛體現愛的生命。

保羅不僅個人承接由耶穌而來的愛，他更是通過自身傳揚耶穌的愛，如他所言：「如今常存的有信、有望、有愛、這三樣，其中最大的是愛」（I Corinthians, 13:13），沈清松對保羅此言，加入他個人的見解與進一步的詮釋：「對於基督徒而言，信德、望德皆屬重要，但其生活的核心是在於愛德。信德所相信的是過去基督已然來臨與復活，望德所希望的是未來的新天新地，至於愛德只能在現在與人、與物的相處中表現出來，如果只想過去，或只想未來，都不足以表現基督徒的精神」¹⁹⁴。畢竟，貫穿耶穌一生的福音工作，無論是愛祂當時的鄰人，或是以十字架之死愛所有世人，祂個人所體現的榜樣正是愛。

筆者在此大膽推測，由耶穌與保羅的生命展現來看，愛與死亡可能他們生命之中，最為重要的兩大內涵與向度。本論文的末了，就以此子題作為整本論文探索過程的結論。第二節將就筆者在論文研究過程，所面臨的困境與限制，作研究過程的總反省。第三節，也是本論文的結尾，將簡述個人論文寫作過程中的一些心得。

¹⁹⁴ 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999，頁24。

第一節 愛與死亡

表面的死亡意涵，可用許多負面的質素來描述，諸如死亡有悲傷、痛苦、分離、斷裂、等。愛透顯出許多正面的因子，諸如溫暖、可貴、幸福、快樂、等。依此而言，死亡與愛是背道而馳的概念與思維。然就《聖經》的記載中，我們知道當耶穌被釘於十字架上臨死時，祂沒有咒詛陷害祂的人、祂也沒有因死亡而有任何抱怨、悲傷、痛苦；在此同時祂唯一作的是，真誠地祈求上帝寬恕他們的無知，展現何謂無咒詛的大愛、何謂愛仇敵的摯愛，即便是面對赤裸裸於面前的是生命的大敵：「死亡」，亦是只有愛。在這裡耶穌讓愛與死亡的斷裂關係，在生命之中重新連接起來。

佛洛姆在《愛的藝術》一書中，曾引猶太法典中的一句警言：「救了一條生命，等於救了一個世界，毀滅了一條生命，也等於是毀滅了全世界」¹⁹⁵，有愛的人，必願樂意救人生命使得免於毀滅；反之，缺乏愛的人，必得算計報酬的多寡，爾後才可能有所行動，即便是行動也是多有限制。耶穌十字架上之死所具現的愛，以及轉變後的保羅，為人冒死的愛，在在都道出死亡讓愛獲得深刻的義蘊，兩者無不就是將愛與死亡之間的關係，作了最好的轉化與更新。誠如雲格爾所謂：「當一切關係失去之時，只有愛創造新的關係。當一切交往中斷之時，只有愛建立新的交往」¹⁹⁶。

田立克曾就信仰與愛的關係中去推論，只要是人，皆會有某種信仰存在，而真正的信仰之中需包含愛的成分，誠如他所云：「愛是人類的禮物，即使愛會隱而不顯」¹⁹⁷。事實上，不僅愛是上帝賜予人類珍貴的禮物，即便是最為凶猛的野獸，也會有「虎毒不食子」的表現，這也是一種愛的展現。動物如此，身為人類更應如此。然而，身為人類如能愛人，也能被愛之外，顯然是還不夠。因為只知愛與被愛，是無法把握生命的全貌，誠如耶穌死亡意識所傳達的愛，以及祂在十字架上之死所透顯的愛。也就是，欲真正稱之為人，除了必要把握愛的正確思維外，更不能缺少整體生命向度中的死亡。

¹⁹⁵ 佛洛姆，孟祥森譯，《愛的藝術》，台北：志文，1969，頁 25。

¹⁹⁶ 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995，頁 117。

¹⁹⁷ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1957, p.114.

其實，死亡不僅只是表面上所理解的成分而已。真正的死亡是包含愛在其中，意即，如無體現愛的死亡，將如表面所理解的負面成分而已；反之，真正的愛是通過死亡彰顯的，意即，如無相似於死亡的全然捨己，則何來真正的愛呢？誠如保羅所說：「我若將所有的賙濟窮人，又捨己叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益」(I Corinthians , 13 : 3)。

因此，既然死亡是一件必然的事實，身為人類皆須體認，恐無有改變死亡外在事實之可能。那麼，每個人就有自己獨特的責任，去面對死亡，並轉化死亡的內在質素。據此而論，基督宗教相當鮮明的標誌，就是每個人都可為神所愛、因而分享愛、最後效法耶穌以整個生命來愛人如己，即便是付出死亡的代價亦然。是故，最高成就的愛，正是由死亡而來。

第二節 研究限制與反省

作為一個研究生，最為重要的是，要瞭解自己的限制與能力，並且還要對治自己的野心。就前者而論，對於這樣一個神學議題的論文，筆者馬上面對的是，能夠理解或掌握多少《聖經》所展現的真理。特別是耶穌與保羅的生命深度與死亡境界，幾乎是筆者難以把握與理解。因此，筆者承認，即使《新約聖經》已反覆不斷的閱讀與深思了，對於理解耶穌與保羅兩人，筆者實在難以得到一幅清楚的輪廓。因此，筆者以為，這實是一位基督徒終生的功課。

再者，筆者所使用的文本，是中文版的和合本《聖經》，筆者所在的教會正是使用此版《聖經》。我們曉得世上並無任何兩種語言，可以一字對應一字而完全翻譯出來。因此，中文譯本即涉及了翻譯者個人先前的理解與詮釋的態度，誠如海德格對詮釋過程的提醒：「每一種翻譯已是一種詮釋」¹⁹⁸。而這也使得筆者，除了以和合本《聖經》為主外，也花了不少功夫參照原文《聖經》，例如以字義翻譯取向的中希英逐字對照的《新約聖經》等。然筆者仍須承認，沒能直接取用原典，將可能導致筆者詮釋過程的巨大誤差，對此，筆者盡力於各種文本的交叉對照以及與學術社群的相互溝通，希望可減少些許的謬誤。

¹⁹⁸ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學 - 哲學與宗教四集》，台北：東大，1999，頁 1-46。

另外，對《聖經》作哲理分析時，馬上面臨筆者詮釋能力不足的問題，而且〈四福音書〉與〈保羅書信〉中，還有諸多吾人難解之言，都將造成本篇論文難能周延之處。就後者而言，論文研究之初，筆者曾認為，既然要作論文，如果題目太小，就頗覺得可惜。事實上，就筆者的論文主題而論，題目實在是太大了，這的確是滿足了個人的野心與慾望。可是論文的研究過程中，就時常出現了顧此失彼、丟三落四的窘境。誠如希臘戴爾菲（Delphi）神殿大廳牆上的銘文所示：「認識你自己」，研究之初，正有不認識自己之故。筆者由因論文研究過程所出現的種種困境與難處，使得筆者逐漸瞭解個人生命所面臨的困境與限制，期待自己通過此一體驗，能得些許的心得，做為未來繼續研究的提醒與反思之處。或許，這也是筆者因野心與慾望遺留下的難題，而意想不到的收穫吧。

瞭解了限制就帶來反省，而反省理應帶來改變。還未正式進入論文研究之前，因為連自己的限制在哪裡？都不曉得，以致不知何處要反省？以及如何反省？因此，更談不上要建立個人反省的意識。筆者以為，要反省的之處極多，然最為根本的是吾人「生命的根基」的反省課題，這或可再借用田立克所謂：「終極關懷」的概念。首先，筆者第一章中曾自述，約於民國七十八年筆者即已受洗，成為一位耶穌基督的信徒。然而，這十幾年來，在信仰生命上卻無太大的精進，這使得筆者似乎若有所憾。而對於選擇此一主題的研究，事實上也同筆者之憾有關，通過這兩三年對《聖經》的琢磨，已讓筆者的生命產生巨大的震盪了。

除此之外，筆者對於可稱為生命之學的生死學，有高度興趣，甚至值得筆者窮一生之力不斷地、深入地探索之。同時，筆者也以為要探索生死之道，宗教經典絕對是研究的最佳文本。而且宗教經典對於個人生死之間的安身立命，適足以提供一個切入的題材，這反而是教育過程中所缺乏的。誠如鄒川雄曾就「反思的生命教育」議題為文所指出，宗教經典教育可提供給生命最美且最有意義的事物，而他的反思是：「由於單面向的教育訓練模式以及淺薄的文化根基，我們的學生從小到大很少有機會受到偉大心靈及永恆價值的薰陶，身處在商品、廣告化與庸俗化的媒介社會中」¹⁹⁹。

¹⁹⁹ 鄒川雄，《世界宗教：傳統與現代性學術研討會》〈論宗教經典教育的「反思性實踐」——一個後傳統的宗教社會學觀點〉，嘉義：南華大學，2001，頁 14。

筆者的研究，最為重要的是，關乎個人生命的終極需要與未來方向的持續探索。因而，一頭栽進陌生的宗教哲學場域之中，雖然過程極為辛苦，心境甚至時常如保羅所謂：「我真是苦阿」(Romans, 7:24); 而成果也極為有限。但是，對不易留下一點活動餘地，給基督宗教活動的中國文化土壤而言，筆者的努力，應可算是出了一點小小的力。雖如此，筆者仍必須自我批判與自我追問，這一點力是正向，亦或是負向呢？

第三節 結論

孔子曾勉勵學生：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧」(論語, 15:32), 筆者相信，生死之道的探索雖然無法解決生命之中的基本需求，而謀求基本需求的解決與滿足並不難，只是人卻常只是陷入於此，而無能超越過去。孔子與樊遲的對話可為代表，當樊遲請孔子教他農耕之事時，孔子馬上回答：「吾不如老農」，依孔子語氣與用詞，無意回答已甚為明顯，樊遲卻請孔子換教他園圃種植之術，孔子的回答不變，待樊遲離開後，孔子直言樊遲如果僅是停留於此，而無進一步給生命預留探索的空間時，那不過是毫無志氣與遠見的「小人哉」(論語, 13:4)。

因此，當孔子談及「謀道不謀食」時，應是孔子用以教育弟子，與期許學生關於生死之道的肺腑之言。誠如使徒約翰要人認清地上世界與天上世界的巨大差異，似乎他已看透了：「這世界和其上的情慾，都要過去，惟獨遵行神旨意的，是永遠常存」(I John, 2:17)。筆者不厭其煩的引用耶穌此一段話：「不要為生命憂慮，喫什麼，喝什麼，為身體憂慮，穿什麼，生命不勝於飲食麼，身體不勝於衣裳麼」(Matthew, 6:25)，正因為耶穌此言與上述孔子的話，持續不斷在筆者心中震盪著。筆者深切地瞭解，生命之中，時時刻刻要面對輕重緩急的抉擇之時，生命勝於飲食，身體勝於衣裳，這是再也清楚不過的次序了。只是多數人與筆者個人常常為慾望所勝。

的確，耶穌繼續追問：「你們那一個能用思慮，使壽數多加一刻呢」(Matthew, 6:27)。使壽數多加一刻、兩刻，甚至更多，幾乎是人內在深處的渴望，可是這卻完全無助於改變死亡的實存事實。既然如此，生命就因死亡的存在而顯出珍貴了，有限的生命實不應錯置生命的重心與目標，因而使得生命浪費在無益的事上。早在二千多年前，孟子就已觀察出，<

盡心上 > 篇中記載了，人生三件真正快樂的事中，「王天下不與存焉」，也就是即使貴為一國之尊，仍難有真正的快樂，可是多少人能有此體認與自決呢？

田立克在《信仰的動力》一書中，也曾分析許多人將成就與國家奉為神明，甚至演變成為偶像崇拜，一旦將時空縱線拉長，將發現這只是一場空。事實上，自有歷史以來，成就與國家終究要面臨死亡，只是將之視為偶像之人，無法瞭解而已。通過死亡一途，我們已能穿透表層的世界的諸種假象，知曉了一些概念，然這仍不夠，我們還要問自己，這些概念能在生命中有些什麼影響？還是只是停留於紙上談兵呢？這同時也是所有人該關起門、靜下心來，用一生該追問自己的重要問題。

最後，借用保羅由死亡所帶來終末觀，所作的自我反省：「我們現在所知道的有限」(I Corinthians , 13 : 9)。從我們所知是如此有限的情況下，要去真正瞭解死亡，實在是緣木求魚。但我們不能因為死亡難以知曉，就遠離與死亡有關的課題與事物。一個願意真正面對死亡、探索死亡的人，必可體認到，死亡並不可怕，真正可怕的是，人們有意的逃避死亡，與無意的遺忘死亡。一旦如此，這將會讓人忽視去建構生命的價值，以及錯過探索生命意義的機會，因而將失掉死亡對生命可彰顯的深刻意涵。生死學探索四年的當下心得是，由耶穌與保羅身上所展現的生之言教與死之身教，讓筆者體悟到，死亡探索促使人與生命作一種深刻的對話，因此：「遠離探索死亡的人，將錯失與生命對話的契機」。

參考書目

一、中文書目

1. Geroge Eldon Ladd 著，馬可人等譯，《賴氏新約神學》，台北：中華福音神學院，1998。
2. Harold Dodd 著，揚德友譯，《二十世紀西方宗教哲學文選上卷 - 保羅對今天的意義》，上海：三聯，1988。
3. Joachim Jeremias 著，葉約翰譯，《新約聖經的中心信息》，台北：永望，1992。
4. Paul Tillich 著，李人玉譯，《蒂里希選集》，上海：三聯。
5. Rudolf Bultmann 原著，陳俊輝譯，《新約聖經與神話學》，台北：使者，1989。
6. Thomas Cahill 著，曾曉鶯譯，《永恆的山丘 - 耶穌前後的世界》，台北：究竟，2000。
7. 于力工，《聖經史地》，台北：橄欖基金會，1996。
8. 史萊辛爾等著，黃秀媛譯，《十誡》，台北：天下，1999。
9. 史蒂芬·柯維著，汪芸譯，《與幸福有約》，台北：天下，1998，頁 2。
10. 甘雅各、傑利紐康等著，林怡俐、王小玲譯，《如果沒有耶穌》，台北：橄欖基金會，2000。
11. 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：土緒，1998。
12. 托爾斯泰著，許海燕譯，《伊凡·伊里奇之死》，台北：志文，1997。
13. 牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，台北：唐山，1995。
14. 米奇·艾爾邦著，白裕承譯，《最後十四堂星期二的課》，台北：大塊，1999。
15. 亨莉達·米爾斯，《聖經綜覽 - 修訂版》，台北：中國主日學會，1991。
16. 佛洛姆，孟祥森譯，《愛的藝術》，台北：志文，1969。
17. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》，嘉義：信福，1994。
18. 村上陽一郎著，何月華譯，《生與死的關照 - 現代醫療啟示錄》，台北：東大，1997。
19. 杜普瑞著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅，1986。
20. 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南，1999。
21. 沈清松等著，《當代西方哲學與方法論》〈解釋、理解、批判 - 詮釋學方法的原理及其應用〉，台北：東大，1988。
22. 林大煜，《進入聖經的世界 下冊》，台中：棕樹，1997。
23. 林大煜，《進入聖經的世界 上冊》，台中：棕樹，1997。
24. 林天民，《基督宗教與現代世界》，台北：商務，1988。
25. 林慧珍著，林綺雲主編，《生死學》，台北：洪葉，2000。
26. 邱仁宗，《生死之間—道德難題與生命倫理》，台北：中華，1988。
27. 保羅·田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994。
28. 哈維·寇克斯著，孫尚陽譯，《基督宗教》，台北：麥田，2002。

29. 威廉·文得爾班著，羅達仁譯，《西洋哲學史》，台北：商務，2000。
30. 段德智，《死亡哲學》，台北：洪葉，1994。
31. 約翰·希克著，王志成譯，《宗教之解釋 - 人類對超越者的回應》，四川：人民出版社，1998。
32. 約翰·希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》，台北：三民，1991。
33. 約翰·鮑克著，商戈令譯，《死亡的意義》，台北：正中，1994。
34. 海倫·聶爾寧著，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，台北：正中書局，1993。
35. 海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，台北：桂冠，1998。
36. 索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》，台北：張老師，1996。
37. 馬有藻，《新約概論》，台北：中國信徒佈道會，1993。
38. 張三夕，《死亡之思》，台北：洪葉，1996。
39. 張春興，《教育心理學—三化取向的理論與實踐》，台北：東華，1994。
40. 張淑美，《死亡學與死亡教育 - 國中生之死亡概念、死亡態度、死亡教育態度及其相關因素之研究》，高雄：復文，1996。
41. 畢恆達著，胡幼慧主編，《質性研究 - 理論、方法及本土女性研究實例》〈詮釋學與質性研究〉，台北：巨流，1996。
42. 莊雅棠，《意識型態批判與聖經詮釋學》，嘉義：信福，1995。
43. 莊雅棠，陳南州合編，《台灣人讀創世紀（一）》，台北：教會公報，1998。
44. 陸揚，《中西死亡美學》，武漢：華中師範大學，1998。
45. 傅佩榮，《論語解讀 - 新世紀繼往開來的思想經典》，台北：立緒，1999。
46. 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：台灣學生，1985。
47. 傅佩榮等著，《哲學雜誌 - 8》〈死亡觀與輪迴問題 - 兼評《前世今生》〉，台北：業強，1994。
48. 傅佩榮著，林治平主編，《基督宗教與中國本色化》〈從詮釋原罪到理解人性 - 評析泰能特、拉內與呂格爾的詮釋〉，台北：宇宙光，1990。
49. 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，1993。
50. 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民，1996。
51. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學 - 哲學與宗教四集》，台北：東大，1999。
52. 傅偉勳主編，《永恆與現實之間 當代宗教思想家》，台北：正中，1991。
53. 凱倫·阿姆斯特壯著，蔡昌雄譯，《神的歷史》，台北：土緒，1996。
54. 曾志朗等著，《享受生命 - 生命的教育》，台北：聯經，1999。同文也刊載在聯合報，88/1/3，第四版。
55. 湯姆·賴特著，白陳毓華譯，《再思保羅神學爭議》，台北：校園，2000。
56. 雅士培著，傅佩榮譯，《四大聖哲》，台北：業強，1995。
57. 雲格爾著，林克譯，《死論》，上海：三聯，1995。
58. 黃光雄，《教育研究方法論》〈教育的歷史研究方法〉，台北：師大，1995。
59. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，台北：商務，1998。
60. 楊深坑，《理論 詮釋與實踐 - 教育學方法論論文集》，台北：師大書苑，1988。

61. 葛培理著，余國亮譯，《如何面對死亡》，香港：浸信會，1990。
62. 鄔昆如，《哲學雜誌 36》〈聖奧斯定的懺悔〉，台北：業強，2001。
63. 廖上信，《人子之謎》，台北：永望，1984。
64. 歐陽教，《教育哲學導論》，台北：文景，1983。
65. 潘霍華著，鄧肇明、古樂人譯，《追隨基督》，台北：道聲，2000。
66. 鄭志明，《台灣新興宗教現象 - 傳統信仰篇》，嘉義：南華大學，1999。
67. 顏翔林，《死亡美學》，上海：學林：1998。
68. 關永中等著，《哲學雜誌 - 8》〈愛與死亡 - 與馬賽爾懇談〉，台北：業強，1994。

二、期刊、論文、辭典、報紙

1. 《基督宗教辭典》，北京語言學院，1994。
2. 《學前教育》，信誼基金會，2002/10。
3. 《辭海 - 中冊》，台北：中華書局，1979。
4. 永有法師，〈人間佛教淨化人心與西方心理治療之比較研究 - 以輪迴觀及前世治療作比較研究〉，高雄：佛光學論文集，1997。
5. 朱，《宗教哲學第六卷第二期》〈先秦道家生死智慧與現代西方死亡哲學〉，2000/6。
6. 吳文，《約伯記死亡觀與臨終關顧之商榷》，台南神學院牧範學博士論文，1997。
7. 沈清松，《台灣宗教教育學術研討會》〈有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題〉，台北：輔大，1999。
8. 段德智，《鵝湖月刊 - 第二十五卷第一期 - 289》〈「不出而出」與「出而不出」 - 試論孔子死亡哲學的理論特徵〉，1999/7。
9. 凌紹雯撰修，高樹藩重修，《新修康熙字典（上）》，台北：啟業，1986。
10. 張芳杰主編，《牛津高級英英/英漢雙解辭典》，台北：東華，1984。
11. 張淑美，《教育學刊 - 16 期》〈論生死教育在我國實施的需要性與可行性〉，2000。
12. 莊雅棠，《靜宜大學第二屆全國現代思潮學術研討會》〈從耶穌的死與復活沈思生死價值〉，台中：靜宜大學，2001。
13. 許慎撰，段玉裁注，《說文解字》，台北：洪葉，1998。
14. 黃陵渝，《世界宗教季刊 - 83》〈論猶太教倫理的核心議題〉，2001。
15. 董方苑，《自由時報》〈國家儒教可以休矣〉，台北，2001/9/28，15 版。
16. 鄒川雄，《世界宗教：傳統與現代性學術研討會》〈論宗教經典教育的「反思性實踐」 - 一個後傳統的宗教社會學觀點〉，嘉義：南華大學，2001。
17. 慧開法師，《台灣地區兒童生死教育研討會》〈兒童的生死探索及其象徵式語言〉，彰師大：2000。

18. 慧開法師,《第二屆現代生死學理論建構學術研討會》<《論語》生死論議解讀疏證>,嘉義:南華大學,2002,頁3-7。
19. 賴品超著,《輔大宗教學研究第二期》<從大乘佛學看迦克墩基督論>,台北:輔大,2000。

三、英文書目、期刊

1. Bultmann, *Bultmann Replies to His Critics*, in *Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch, p.209.
2. John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1973, pp.48-67.
3. John Hick, *An Interpretation of Religion—Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, Yale University, 1989, p.29.
4. Mettanando, V, *Death: The Ultimate Challenge: A Buddhist Perspective in Medical Care of Dying Patients*, The paper for the second Chung-Hwa international Conference on Buddhist, 1992.
5. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1957, p.113.
6. Paul Tillich, *Systematic Theology, V 2*, New York. The University of Chicago press, 1957, p.131.
7. Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Washington, Square, 1984, p.88.
8. Warren, W. G, *Death Education and Research: Critical Perspectives*, NY, Haworth, 1988, pp.131-139.
9. Merriam-Webster, *Webster's Third New International Dictionary*, Springfield.,U.S.A.,p581.1986, p.581.

附錄一：關於耶穌的死亡意識

筆者所整理關於〈四福音書〉中耶穌鮮明的死亡意識，乃從耶穌開始以直接或間接的方式，預言自己未來命運為主。其中記載的最後段落，是在祂被捕前。

- 〈馬太福音〉（彼得認耶穌為基督，而非先知之後，開始預言死亡）
 1. 從此耶穌纔指示門徒，他必須上耶路撒冷去，受長老祭司長文士許多的苦，並且被殺，第三日復活。彼得就拉著他，勸他說，主阿，萬不可如此，這事必不臨到你身上。（16：21-22）
 2. 只是我告訴你們，以利亞已經來了，人卻不認識他，竟任意待他，人子也將要這樣受他們的害。（17：12）
 3. 他們還住在加利利的時候，耶穌對門徒說，人子將要被交到人手裡。他們要殺害他，第三日他要復活，門徒就大大的憂愁。（17：22-23）
 4. 看哪，我們上耶路撒冷去，人子要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，又交給外邦人，將他戲弄，鞭打，釘在十字架上，第三日他要復活。（20：18-19）
 5. 正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。（20：28）
 6. 不料園戶看見他兒子，就彼此說，這是承受產業的，來罷，我們殺他，佔他的產業，他們就拿住他，推出葡萄園外，殺了。（21：38-39）
 7. 耶路撒冷阿，耶路撒冷阿，你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你這裡來的人，我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意。（23：37）
 8. 耶穌說完這一切的話，就對門徒說，你們知道過兩天是逾越節，人子將要被交給人，釘在十字架上。（26：1-2）
 9. 他將這香膏澆在我身上，是為我安葬作的。（26：12）

10. 耶穌說，你們進城去，到某人那裡，對他說，夫子說，我的時候快到了，我與門徒要在你家裡守逾越節。(26:18)
11. 人子必要去世，正如經上指著他所寫的，但賣人子的人有禍了，那人不生在世上倒好。(26:24)
12. 便對他們說，我心裡甚是憂傷，幾乎要死，你們在這裡等候，和我一同儆醒，他就稍往前走，俯伏在地，禱告說，我父啊，倘若可行，求你叫這杯離開我，然而不要照我的意思，只要照你的意思。(26:38-39)
13. 時候到了，人子被賣在罪人手裡了。起來，我們走罷，看哪，賣我的人近了。(26:45)

● <馬可福音>

1. 但日子將到，新郎要離開他們，那日他們就要禁食。(2:20)
2. 耶穌就禁戒他們，不要告訴人。從此他教訓他們說，人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，過三日復活。(8:31)
3. 下山的時候，耶穌囑咐他們說，人子還沒有從死裡復活，你們不要將所看見的告訴人。(9:9)
4. 於是教訓門徒，說，人子將要被交在人手裡，他們要殺害他，被殺以後，過三天他要復活。門徒卻不明白這話，又不敢問他。(9:31)
5. 他們行路上耶路撒冷去，耶穌在前頭走，門徒就希奇，跟從的人也害怕，耶穌又叫過十二個門徒來，把自己將要遭遇的事，告訴他們說，看哪，我們上耶路撒冷去，人子將要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，交給外邦人。他們要戲弄他，吐唾沫在他臉上，鞭打他，殺害他，過了三天，他要復活。(10:32-34)
6. 因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。(10:45)
7. 不料那些園戶彼此說，這是承受產業的，來罷，我們殺他，產業就歸我們了，於是拿住他，殺了他，把他丟在園外。(12:7-8)
8. 他所作的，是盡他所能的，他是為我安葬的事，把香膏豫先澆在我身上²⁰⁰。(14:8)

²⁰⁰ 田立克在〈作為愛的新存在〉一文中，指出那個女人所為，與耶穌之死有關，正如他所說：「耶穌把給他的身體塗油和他的死聯系了起來」。不管是經文所意指或是田立克所分析，顯然都與耶穌之死有密切相關。(《蒂里希選集》，上海：三聯，1999，頁740)

9. 人子必要去世，正如經上指著他所寫的，但賣人子的人有禍了，那人不生在世上倒好。(14 : 21)
10. 但我復活以後，要在你們以先往加利利去。(14 : 28)
11. 對他們說，我心裡甚是憂傷，幾乎要死，你們在這裡，等候儆醒。他就稍往前走，俯伏在地，禱告說，倘若可行，便叫那時候過去。他說，阿爸，父啊，在你凡事都能，求你將這杯撤去，然而不要從我的意思，只要從你的意思。(14 : 34-36)

● < 路加福音 >

1. 又說，人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，第三日復活。(9 : 22)
2. 忽然有摩西以利亞兩個人，同耶穌說話，他們在榮光裡顯現，談論耶穌去世的事，就是他在耶路撒冷將要成的事。(9 : 30)
3. 你們要把這些話存在耳中，因為人子將要被交在人手裡。(9 : 44)
4. 耶穌被接上升的日子將到，他就定意向耶路撒冷去。(9 : 51)
5. 耶穌說，你們去告訴那個狐裡說，今天明天我趕鬼治病，第三天我的事就成全了。雖然這樣，今天明天後天我必須前行，因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的。耶路撒冷阿、耶路撒冷阿，你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你這裡來的人，我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意。(13 : 32-34)
6. 只是他必須先受許多苦，又被這世代棄絕。(17 : 25)
7. 耶穌帶著十二個門徒，對他們說，看哪，我們上耶路撒冷去，先知所寫的一切事，都要成就在人子身上。他將要被交給外邦人，他們要戲弄他，凌辱他，吐唾沫在他臉上。並要鞭打他，殺害他，第三日他要復活。(18 : 31-33)
8. 不料園戶看見他，就彼此商量說，這是承受產業的，我們殺他罷，使產業歸於我們。於是把他推出葡萄園外殺了，這樣，葡萄園的主人，要怎樣處置他們呢？。(20 : 14)
9. 耶穌對他們說，我很願意在受害以先，和你們喫這逾越節的筵席。我告訴你們，我不再喫這筵席，直到成就在神的國裡。(22 : 15-16)
10. 人子固然要照所豫定的去世，但賣人子的人有禍了。(22 : 22)

11. 說，父阿，你若願意，就把這杯撤去，然而不要成就我的意思，只要成就你的意思。(22 : 42)
- < 約翰福音 > (約翰筆下的耶穌，祂的教導是充滿死亡意識，也就是絕大部份耶穌的語言，都指向將來祂將死，以及因祂死而要來臨的事)
 1. 耶穌回答說，你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來。猶太人便說，這殿是四十六年纔造成的，你三日內就再建立起來麼。但耶穌這話，是以他的身體為殿。所以到他從死裡復活以後，門徒就想起他說過這話，便信了聖經和耶穌所說的。(2 : 19-22)
 2. 神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。因為神差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。(3 : 16-17)
 3. 於是耶穌說，我還有不多的時候和你們同在，以後就回到差我來的那裡去。(7 : 33)
 4. 耶穌又對他們說，我要去了，你們要找我，並且你們要死在罪中，我所去的地方，你們不能到。猶太人說，他說我所去的地方，你們不能到，難道他要自盡嘛。(8 : 21-22)
 5. 我是好牧人，好牧人為羊捨命。(10 : 11)
 6. 我父愛我，因我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的，我有權柄捨了，也有權柄取回來，這是我從我父所受的命令。(10 : 17-18)
 7. 耶穌說，由他罷，他是為我安葬之日存留的。(12 : 7)
 8. 人子得榮耀的時候到了。我實實在在的告訴你們，一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來。(12 : 23-24)
 9. 我現在心裡憂愁，我說什麼纔好呢，父阿，救我脫離這時候，但我原是為這時候來的。(12 : 27)
 10. 耶穌這話原是指著自己將要怎樣死說的。(12 : 33)
 11. 逾越節以前，耶穌知道自己離世歸父的時候到了，他既然愛世間屬自己的人，就愛他們到底。(13 : 1)
 12. 耶穌說了這話，心裡憂愁，就明說，我實實在在的告訴你們，你們中間有一個人要賣我了。(13 : 21)
 13. 現今我往差我來的父那裡去，你們中間並沒有人問我，你往那裡去。

只因我將這事告訴你們，你們就滿心憂愁。然而，我將真情告訴你們，我去是與你們有益的，我若不去，保惠師就不到你們這裡來，我若去，就差他來。(16 : 5-7)

14. 等不多時，你們就不得見我，再等不多時，你們還要見我。(16 : 16)
15. 婦人生產的時候，就憂愁，因為他的時候到了，既生了孩子，就不再紀念那苦楚，因為歡喜世上生了一個人。(16 : 21)
16. 這些事，我是用比喻對你們說的，時候將到，我不再用比喻對你們說，乃要將父明明的告訴你們。(16 : 25)
17. 看哪，時候將到，且是已經到了，你們要分散，各歸自己的地方去，留下我獨自一人，其實我不是獨自一人，因為有父與我同在。(16 : 32)
18. 從今以後，我不在世上，他們卻在世上，我往你那裡去。聖父阿，求你因你所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一，像我們一樣。(17 : 11)

附錄二：三次受難的預言²⁰¹

- 第一次的受難預言：
 1. 耶穌就禁戒他們，不要告訴人。從此他教訓他們說，人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，過三日復活。（Mark, 8:31）
 2. 從此耶穌纔指示門徒，他必須上耶路撒冷去，受長老祭司長文士許多的苦，並且被殺，第三日復活。（Matthew, 16:21）
 3. 又說，人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，第三日復活。（Luke, 9:22）

- 第二次的受難預言：
 1. 於是教訓門徒，說，人子將要被交在人手裡，他們要殺害他，被殺以後，過三天他要復活。門徒卻不明白這話，又不敢問他。（Mark, 9:31）
 2. 他們還住在加利利的時候，耶穌對門徒說，人子將要被交到人手裡。他們要殺害他，第三日他要復活，門徒就大大憂愁。（Matthew, 17:22-23）
 3. 你們要把這些話存在耳中，因為人子將要被交在人手裡。（Luke, 9:44）

- 第三次的受難預言：
 1. 他們行路上耶路撒冷去，耶穌在前頭走，門徒就希奇，跟從的人也害怕，耶穌又叫過十二個門徒來，把自己將要遭遇的事，告訴他們說，看哪，我們上耶路撒冷去，人子將要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，交給外邦人。（Mark, 10:32-33）
 2. 看哪，我們上耶路撒冷去，人子要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，又交給外邦人，將他戲弄，鞭打，釘在十字架上，第三日他要復活。（Matthew, 20:18-19）
 3. 耶穌帶著十二個門徒，對他們說，看哪，我們上耶路撒冷去，先知所寫的一切事，都要成就在人子身上。他將要被交給外邦人，他們要戲弄他，凌辱他，吐唾沫在他臉上。（Luke, 18:31-32）

²⁰¹ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》（Jesus, The Crucified People），嘉義：信福，1994，頁 246。針對莊雅棠所翻譯的：「三次受難的預言」，筆者以為應是：「三次的受難預言」。因為如依莊雅棠的翻譯，易被讀者理解為：耶穌在走向十字架前遭遇「三次受難」，而對這三次都有預言。然如就〈福音書〉上的記載，無論耶穌有幾次的受難預言，都全指向一次的事件，那就是十字架上的死亡。

附錄三：耶穌在十字架上的十架七言

| 順序 | 對象 | 內容 | 經節 |
|----|-------|-----------------------------------|--------------------|
| 1 | 眾人 | 父阿！赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。 | 路 23：34 |
| 2 | 悔改強盜 | 我實在的告訴你，今日你要同我在樂園了。 | 路 23：43 |
| 3 | 母親與約翰 | 看你的兒子，看你的母親！ | 約 19：26 約 19：27 |
| 4 | 神 | 我的神！我的神！為什麼離棄我！ (人類疼痛的心，人類的呼喊) | 太 27：46 可 15：34 |
| 5 | 自己 | 我渴了。 | 約 19：28 |
| 6 | 神 | 成了。 | 約 19：30 |
| 7 | 神 | 父阿！我將我的靈魂交您在手裡。 | 路 23：46 |

附錄四：十誡

- 一、除了我以外，你不可有別的神。
- 二、不可為自己雕刻偶像，也不可作什麼形象，彷彿上天、下地，和地底下水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的神是忌邪的神，恨我的，我必追討他的罪，自父及子直到三四代。愛我守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。
- 三、不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。
- 四、當紀念安息日，守為聖日。六日要勞碌作你一切的工。但第七日是向耶和華你神當守的安息日。這一日你和你的兒女、僕婢、牲畜，並你城裡寄居的客旅，無論何工都不可作。因為六日之內耶和華造天、地、海、和其中的萬物，第七日便安息。所以耶和華賜福與安息日，定為聖日。
- 五、當孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你的地上，得以長久。
- 六、不可殺人。
- 七、不可姦淫。
- 八、不可偷盜。
- 九、不可作假見證陷害人。
- 十、不可貪戀人的房屋，也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的。

< 出埃及記 > 第二十章三至十七節

附錄五：聖經各卷名稱中、英文對照表

(一) 舊約聖經

| | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1.創世紀：Genesis | 21.傳道書：Ecclesiastes |
| 2.出埃及記：Exodus | 22.雅歌：Song of Solomon |
| 3.利未記：Leviticus | 23.以賽亞書：Isaiah |
| 4.民數記：Numbers | 24.耶利米書：Jeremiah |
| 5.申命記：Deuteronomy | 25.耶利米哀歌：Lamentation |
| 6.約書亞記：Joshua | 26.以西結書：Ezekiel |
| 7.士師記：Judges | 27.但以理書：Daniel |
| 8.路得記：Ruth | 28.何西阿書：Hosea |
| 9.撒母耳記上：I Samuel | 29.約珥書：Joel |
| 10.撒母耳記下：II Kings | 30.阿摩司書：Amos |
| 11.列王記上：I Kings | 31.俄巴底亞書：Obadiah |
| 12.列王記下：II Kings | 32.約拿書：Jonah |
| 13.歷代志上：I Chronicles | 33.彌迦書：Micah |
| 14.歷代志下：II Chronicles | 34.那鴻書：Nahum |
| 15.以斯拉記：Ezra | 35.哈巴谷書：Habakkuk |
| 16.尼希米記：Nehemiah | 36.西番雅書：Zephaniah |
| 17.以斯帖記：Esther | 37.哈該書：Haggai |
| 18.約伯記：Job | 38.撒迦利亞書：Zechariah |
| 19.詩篇：Psalms | 39.瑪拉基書：Malachi |
| 20.箴言：Proverbs | |

(二) 新約聖經

| | |
|-----------------------------|---------------------|
| 1.馬太福音：Matthew | 15.提摩太前書：I Timothy |
| 2.馬可福音：Mark | 16.提摩太後書：II Timothy |
| 3.路加福音：Luke | 17.提多書：Titus |
| 4.約翰福音：John | 18.腓利門書：Philemon |
| 5.使徒行傳：Acts | 19.希伯來書：Hebrews |
| 6.羅馬書：Romans | 20.雅各書：James |
| 7.哥林多前書：I Corinthians | 21.彼得前書：I Peter |
| 8.哥林多後書：II Corinthians | 22.彼得後書：II Peter |
| 9.加拉太書：Galatians | 23.約翰壹書：I John |
| 10.以弗所書：Ephesians | 24.約翰貳書：II John |
| 11.腓利比書：Philippians | 25.約翰參書：III John |
| 12.歌羅西書：Colossia | 26.猶大書：Jude |
| 13.帖撒羅尼加前書：I Thessalonians | 27.啟示錄：Revelation |
| 14.帖撒羅尼加後書：II Thessalonians | |

