

「道德情操」與「倫理關懷」 融入生死學建構的意義

——以儒家觀點為核心之說明¹

楊秀宮*

摘要

本文嘗試從「道德情操」與「倫理關懷」兩種脈絡切入，說明兩者融入生死學建構論題裡所可能產生的不同意義與效應。「道德情操」著重的是道德主體之「自律」與「道德明覺」等要素。「倫理關懷」則主要從「社群倫理」的角度切入，配合社會普遍意志來論述。文中借用孟子、荀子學說的差異觀點對「道德情操」與「倫理關懷」的「生死學」建構進行分解。孟荀兩說略有不同，故所表現出來的「終極關懷」亦有些微差別。筆者分別從「道德情操」觀點與「倫理關懷」觀點來思索「安樂死」是否合宜。透過對「安樂死」的思索，將有助於評估生死學建構的現代意義。筆者分

¹ 本文所提及的「道德情操」主要是配合孟子關注自律性道德而言說的；而「倫理關懷」則從荀子社群分義、社會安和的脈絡說的。

* 樹德科技大學通識教育學院副教授。

析指出，從「道德情操」的觀點論，沒有人可以道德地決定別人的「安樂死」；而從講究「倫理關懷」的觀點論，對「安樂死」的問題將傾向審慎而贊同的見解。若能正視兩種觀點的互相激盪或辯證發展，將有助於生死學建構的完備化。

關鍵詞：生死學、孟子、荀子、道德情操、倫理關懷

Implications of “Moral Sentiments” and “Ethic Concerns” as the Analytical Perspectives in Constructing the Theory of Life and Death

—On the Conceptions of Confucianism

Yang, Hsiu Kung*

Abstract

This paper attempts to discuss and contrast “moral sentiments” versus “ethic concerns”, to further exemplify the potential implications and effects resulted from blending these two concepts into the construct of the study on life and death. “Moral sentiments” rely on the elements of “self-disciplines” and “moral reflections” within the entities who exercise moral thinking themselves. “Ethic concerns” depend on the perspective of “community ethics”, with the norm of general consensus in the society. The paper located the construct of the study on life and death on the basis of the difference between Mencius and Hsün Tzu toward “moral sentiments” and “ethic concerns”. The difference between the thoughts of Mencius and Hsün Tzu leads to a slight variation in expressing the “ultimate concern”. The author contemplates

* Associate Professor, College of Liberal Education, Shu-Te University

on the appropriateness and the validity of euthanasia from perspectives of “moral sentiments” and “ethic concerns”. The exploration upon euthanasia would help evaluate the contemporary implications of the construct of the study on life and death. The author indicates that, based on analysis, the “moral sentiments” viewpoint upholds “no one can be determined to be killed on ‘mercy’”. However, the “ethic concerns” viewpoint tends to agree with, with discreet, the use of euthanasia. If we regard the interaction and development of these two extremes as important, it would help fully build up the construct of the study on life and death.

Key words: *study on life and death, Mencius, Hsün Tzu, moral sentiments, ethic concerns*

「道德情操」與「倫理關懷」 融入生死學建構的意義

——以儒家觀點為核心之說明

壹、從終極關懷說起

在「生與死」的論題中，我們很少不談論到「終極關懷」。而談到「終極關懷」，我們就會將之和宗教聯結在一起思索。宗教在死亡焦慮的解除與釋放發揮了極大的安撫作用，²因此宗教和生死學形成一種緊密關係：

生死學與宗教（學）的生死問題探索息息相關，因為宗教源乎對於生死問題的終極關懷，由是探索超越個體生死的終極真實，據此發現生死的終極意義，訂立人生的終極目標，開出適當可行的解脫進路，而使每一單獨實存有其信念信仰上的終極承擔的緣故。由是可知，宗教對於生死問題的探索成果，極有助於生死學的內容充實，提供有關終極真實、終極意義、終極目標、終極承擔等等的種種不

² Michael R. Leming, George E. Dickinson (1994): *Understanding Dying Death & Bereavement*. (Third Edition), NY. Harcourt Brace College Publishers. p.161-2.

同的可能解答。³

人類宗教的種類與支派繁多，由於教派有別、區域不同，因此教義、儀式、組織也會有別。不過在差異中仍然可以找到某些屬於宗教所共同的原始核心，舉如慈悲、仁愛、為善、修行等等即是。不同宗教信仰的人由於宗教的原始核心，有了共同的契合點、共同的支柱，而在此宗教的基礎上通常會建構出生活上不可或缺的道德規範或倫理學。⁴這裡所說的宗教，主要是指值得人類信仰且超越各宗派之組織與教義者。宗教組織本來是在精神共同體的維持，以便人們彼此分享宗教體驗，堅定宗教信仰與信仰。但是，宗教組織與世俗權益容易混淆不清，導致宗教的僵化與墮落。因此在現代生死學的建構上，必須明辨兩種宗教內涵：一是以人類共同信念信仰為重者；一是加入世俗權益者。否則我們無法導出健全有益的生死智慧。⁵

尚未有宗教信仰者或無神論者，也有一種不依賴於宗教的生死觀與終極關懷。生老病死乃是普遍性的人生問題，肉體上生老病死的現象，是普遍客觀的生命歷程，其所要真正面對的，是生命的成長與意義的完成，這是一個全人類共同的終極關懷，也是我們每一個人遲早都必須要面對的生死課題，需要大家一同來關懷。⁶

³ 傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁179-180。

⁴ 陳蓉霞（2000）：〈生命倫理學與宗教關懷〉。收於葉朗主編：《哲學門》，第一卷第壹冊。湖北教育出版社，頁148。

⁵ 傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁187。

⁶ 慧開法師：〈生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題〉。《台灣醫學人文學刊》，頁87-8、94。

宗教信仰與非宗教信仰的「終極關懷」會呈現什麼不同的面貌？有一種以「人道」為訴求的「終極關懷」，它不是宗教義的，主要是人文精神的表彰，關心社會正義與俗世政治。一般而言，宗教信仰者根據宗教的世界觀建立人生態度，在生命的種種價值取向之中，採取具有宗教性或高度精神性的生活方式。這裡有一項問題：宗教的人生觀是否與世俗的政治社會體制形成對立，能否消解此一對立？⁷這種疑難在人文社會科學的各個學門裡其實是常見的。因為，關心人類宗教向度的學派與關心俗世政治的學派在人生的「終極關懷」上各有所歸，因此似乎形成一種難以調和而對立的局勢。其實，若從一個多元化的角度來看這種差異，或用一種辯證包容的方式來經歷這種差異性，對人類精神之發展而言，未嘗不是一個向上提升的契機。

不同的學說觀點指引不同的終極關懷，不同的終極關懷對生死學的建構將產生不同內涵與表現。以儒家為例，人的修養可以分別從德性生命與氣質生命（或情欲生命）的路徑來說明，對於德性生命，要求涵養充實、發揚上升，以求得最後的圓滿完成。對於氣質生命或情欲生命，則須予以變化和節制。⁸在儒家學說裡孟子代表從德性生命著手的理路，學說重點在於闡揚「道德情操」。荀子代表節制情欲生命的學說體系，學說重點在於強調「倫理關懷」。

⁷ 傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁109-110。

⁸ 蔡仁厚（1984）：《孔孟荀哲學》。台北市：台灣學生書局。

貳、生死學建構的路徑與前景

人們在關心與探索「死亡與自己」的關係之前，其實應先試著先對「死與生」的關係有所理解：一方面可以先摒除「恐懼」、「排拒」、「不解」等感性情緒做起；一方面則若能夠作「哲學式」的思索，「死亡」意義的理解就不是針對「死亡」或「死後情景」進行探究，而會自然的轉向「死與生」的「關係」。

就人類知解的能力而言，「死亡」是無法完整了解的，但是我們對於「死亡」的意義，有強烈的求知欲，也關心「死亡」與「自己」的關係。有人從宗教「信仰」的角度對「死亡」作詮釋；有人接受醫學界以「腦死」的條件來確認「死亡」的發生。在思考生死問題時，偏重探討不同宗教義理與哲學思想所闡述的人生觀，經常會跨越數理科學的極限，主要並非忽視科學數理層面的「事實驗證」，而是更著重在哲理層面的「意義追尋」。當我們面對諸如：生老病死、恩怨情仇、悲歡離合、窮通禍福、安身立命等人生的重大問題時，已經遠遠超越了數理科學所能處理的範疇與極限，而必須仰賴宗教哲理的意義建構。譬如孟子所說的「生於憂患，而死於安樂」，即是儒家安身立命的根本精神與哲理建構。⁹

死亡議題的研究在西方學科領域裡的發展過程，經歷了個別學科的研究路徑，例如實證科學路線與心理分析路徑等。後來又從社會學的角度關注死亡學的發展，展開科際整

⁹ 慧開法師（2002）：〈生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題〉，頁88。

合的觀點。¹⁰目前探討生死問題的方向與進路則不妨多元，可以從宗教、哲學、社會學、科學、醫學、心理學、靈學，甚至於文學、藝術等等不同的角度切入。因為生死問題是普遍性的人生問題，所以不可能僅從單一的角度切入，必須從科際整合的立場作多面向的探索，才能獲致較為客觀、整體的理解。¹¹這反映出人們必須隨著對社會和世界的認識變動而建構合時宜的生死學理論。

生死學作為一門獨立學科，應有清楚的本質內涵，有其直接與「生命」相繫的理論範疇，並不是依存於社會現象或社群需求而已。傅偉勳先生從理論與實踐的範疇將生死學分成兩類：「學問的生命」指涉純粹客觀的學術探討或理論建構。「生命的學問」指實存主體性的生命體驗與探索及其哲理深化。前者為生死學相關理論的探討與建構；後者包含實踐層面的生死智慧。¹²

對於生死學在建構，吾人不能執一見而據之為天下標準。吾人實在不必期盼生死學能有非常確實的範疇標準或統一的內涵。正如人性是善或惡的問題不能統一規定一般，又如何期望生死學的明確性與清晰度？因此，生死學是人們必須因時因地修正，隨時深思的學問。

今日有多數死亡議題的討論，選擇以問卷或量表作為研究工具，從個人年齡、健康狀況、自殺意圖、父母親婚姻狀況、宗教信仰等背景，以及環境經驗、死亡觀等面向進行統

¹⁰ 魏書娥（2003）：〈生／死建構的社會學考察〉。南華大學生死學系，生死學研究創刊號，頁52。

¹¹ 慧開法師（2002）：《生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題》，頁87。

¹² 傅偉勳（1993）：《學問的生命與生命的學問》。台北市：正中書局。序文。

計分析，但這樣的研究其實是相當的化約，而受訪者的個別意見與文化脈絡的深層意涵其實是不見的。¹³有鑑於此，筆者認為採理論與實踐並重的生死學建構具有重要的意義。生死學需要科際整合，但不能只是各學科的雜拼湊合。建構生死學不能輕忽「終極關懷」，而「終極關懷」的討論，在哲學領域中主要表現在道德與倫理的範疇上。

哲學進路的討論包含至少兩個向度：一個有宗教向度的主張，以及一個著重在經驗世界的向度。更清楚的說，如果從「人之性善」追溯原因，必然關聯著一個「天」或「神」的最初原因。反之，如果視人性是「質樸」的，或是「生而有知」的理路，那就會關聯著「自然生存」而看重「社會功能與正義」的重點。在中國古代就有很好的範例，例如孟子與荀子就是持不同道德倫理觀點表現出相當不同的「終極關懷」的代表性人物。簡單的說，孟子是走「道德實踐」及「知天」的路徑，這個路徑最終將與宗教關懷相聯結或重疊；荀子是走「社會（或政治）倫理」及「不求知天」的路徑，這個路徑最終將與社會的「現世價值」同盟。上述「道德情操」與「倫理關懷」兩種類型的道德倫理觀對於生死學的建構的影響，筆者將於後文論述。

參、生死學建構的哲學理路與意義

生死學究竟屬於描述的還是建構的學科？如果我們信仰一個造物主，或者以「無條件尊重生命」作為理論核心，那麼生死學的內涵實際上是受到既定實際的範限，人們能做的

¹³ 張盈堃、林綺雲（2001）：〈基進取向的死亡教育與研究〉。《通識教育季刊》，第8卷，第1期，頁6。

只是闡述既定的範疇與內涵。反之，如果不事先預設一個終極存在或實相，則是依據人生多元多樣的現象，以及社會的進展而思索與約定俗成者，我們稱之為建構的生死學。相對而言，建構式的生死學有較多的社會參與和變易；而描述性的生死學因為本源已有據，故雖歷時長久而中心思想依舊確定不移。

生死學在建構當然與「死」的界定有關，但是「死亡」卻是無聲、無臭，而其意義則難以捉摸不知為何物。也許死只能從它與「生」的關係來瞭解，而我們所有對於「死」的探究，目標只是為了更明確的找到自己的「人生意義」。此處說的「人生意義」不單只是指「自己」的「人生意義」，也是「人類」全體的意義。生死學會不會因為受到各種不同的哲學觀或價值觀的影響，而呈現不同的面貌與各項不同的主張？這是值得思索的問題，也需要從很多的學科理論中去借鏡。

生死學在建構，在學理的鋪陳或進行科際整合之先，最根本的思維工作即是對「生與死」的關係與意義的追探，或說對「生死觀」的追探。這項任務特別引起哲學家的注意與看重。筆者綜合整理出三種見解：1.從「時間觀」脈絡論生死的方式。2.從「生死齊觀」脈絡論生死的方式。3.從「空間觀」脈絡論生死的方式。試簡單陳述如后：

1. 從「時間觀」脈絡論生死的方式。從「時間」的脈絡建構生死觀，將生與死視為先後關係，那就座落在「時間」軸上來談生與死的意義。生在死之前，死在生之後，兩者的前後結合就是「生命的起端與終端」。在「時間」的脈絡上思索談論生與死的作法，我們不陌生。西方哲學家把「時間」當作重要課題，從主客觀角

度進行研究的例子亦常有所聞。例如海德格爾（Martin Heidegger）、德希達（Jacques Derrida）等人在生死論題上都提及時間的問題。¹⁴

2. 從「生死齊觀」脈絡論生死的方式。莊子嘗說過：「方生方死，方死方生」《莊子 齊物論》，他顯然逃開「時間先後」的方式看待生死，或說人生苦短，生與死的距離渺小而可忽略。莊子思想的重要觀點之一是「齊物論」，他對於生與死的見解也是從齊物的角度立論的。就莊子的觀點而論，生與死乃相即不離者。如果有人對於生與死表現出不同的情緒，或喜或哀，或樂或悲，在莊子看來都是不可思議的。莊子的生死觀背後有著他的哲學思想作為依據，因此莊子「方生方死，方死方生」的生死觀堪稱是道家生死學的重要依據。
3. 從「空間觀」脈絡論生死的方式。從關係的舖陳上，「生」與「死」的關係鏈可以因著不同的文化、社會背景而得出不同的理論或判斷。筆者在此嘗試提出的是一個圖象式的生死觀，是將「生」與「死」的關係視為一個結構的兩個側面。

在此嘗試用一個六面立方體作例子進行類比推理。六面體在我的面前是無法同時呈現眼裡的，因著角度的關係，總有看不到的面。我的眼睛看不到的部分，需要我移動位置後才能把握。眼睛與立方體的關係，由於座落在空間中，因此可以用「位置的轉換」來把握到原本無法看到的面向。而如果生命的圖像，也像立方體一般，它的組成有一部分是可預知的「生」，而另一部分則隱藏在「生」背面的「死」。

¹⁴ 海德格爾有名作*Being and Time*；德希達則在*Aporias*一書上對海德格爾的看法有所申論。

「死」雖不是「移動方位」就可以探知的，但是卻可以從思維上努力，也就是「換個角度」思維的意思。「換個角度」似乎與「換個位置」可以相比類，但是更清楚的說明，「換個角度」的明確意思是什麼？這就是生死學與生死教育設置的重要任務所在。

生與死的客觀價值與意義是什麼？我們或許無法明確定義出，但是我們仍然可以力行實踐以活出生命的主體性價值與意義，藉由參究死亡的奧秘，講求死亡的品質與死亡的尊嚴。¹⁵亦即透過生死學與生死教育的施設，達到開闊人們的視野、增加思維的深度、培養逆向思索的能力等等，如此才能在這個既真實又抽象的生死論題上覓得出口。

肆、生與死的對顯與對話

不論各家學說理論的觀點如何自圓其說，通常一般人是在面對生命如何取捨選擇時，才會正視生死的議題，也才真正遭逢自己的想法。對於「死」的見解，以及「人生意義」的選擇，有些人需要回顧自己日常行事作風與個性，才能確定自己「生命」中的重要答案，而不是隨機或隨便的選擇。有些人則因著面對「生命」的取捨，才意識到自己對於生命、對於人生意義的認知相當的草率或粗劣。

何謂死？生又是什麼？這是人們對生命做深度省思時常提問的問題。這也是一個從孔子以來，至今仍然困擾著我們的事情。讓我們看看孔子在《論語》裡對於「死」的看法：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」

¹⁵ 慧開法師（2002）：《生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題》，頁95。

曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」《論語·先進》

孔子與子路的對話，留下什麼「生死觀」讓後人思索或遵循？孔子對鬼神的態度是「敬而遠之」，是「不諂媚」，這也反映出孔子處世態度。依孔子的觀點，一個人對於「死」的見解，來自於他對「生」的理解。

對「死」的探討，主要是提供生活規劃或生涯規劃。人生是有限度而不是無限的，這個條件絕對影響吾人對於「人生意義」的界定。所以，不論古今中外，生命教育的重點，一定不能缺少的一個要點是「生」與「死」的關聯或相關性¹⁶。回到人與人的關係脈絡裡談「生、死」，不同的道德倫理觀對「死」所提供的答案就各有特色了。或說，任何一種道德理論或倫理觀就是一種特定的生命哲學或生命觀，因而任何一個道德主張也就是一個生命主張。¹⁷

或謂孔子所說的「未知生，焉知死」，是對死後的世界不太關心。¹⁸其實更恰當的詮解如錢穆先生所言：孔子論學，皆切近篤實，不尚高妙之論，而尤注重於現實的人事。引「季路問事鬼神」此章為證。故孔子僅言人生，季路問事鬼神及人死以後事，孔子以「未能」及「未知」答之，此為

¹⁶ 國外學者採用 life-afterlife 來說明「生」與「死」的關聯。參見 Hiroshi Obayashi (1992): *Death and Afterlife-Perspectives of World Religions*. NY. Praeger Publishers. p.xi &191.

¹⁷ 柯志明 (2004)：〈道德實踐與生命意義〉，《哲學與文化》，第卅一卷，第九期，頁67。

¹⁸ 石上玄一郎著，吳村山譯 (1997)：《輪迴與轉世——死後世界的探究》。台北市：東大圖書公司，頁50。

孔子警醒其弟子著緊人生之意。¹⁹蔡仁厚先生則認為孔子有「未能事人，焉能事鬼」以及「未知生，焉知死」之言，是表示孔子以「事人」之道為先，以「生」之道為本。一個人的誠敬，如果不足以事人，又如何奉祭祀於鬼神？如果不知「所以生」之道，又如何能知「所以死」之理？所謂「義之所在，生死以之」。可知「死之道」並不異於「生之道」；人從生到死，只是「盡義」，只是「由仁行義」而已。他同時也認為儒家將祭祀納於「禮」的範疇之中，是「攝宗教於人文」的表示。²⁰

儒家「未知生，焉知死」的理解，並非忽略「死」，而是將「生」與「死」關聯成一不可分的整體來理解。²¹這亦即說吾人若將「生」單獨理解，或對「死」單獨進行探討，都不是最佳的知解。孔子在論語中對子路的回答，指的是當人們能無畏死亡的時候，才正是人們真正理解生命的起點。孔子則倒過來說，當人們能夠正視活著是什麼的時候，他才能夠恰當處理什麼叫死亡。²²換句話說，孔子並不是區分「生」與「死」為兩件獨立事件。「生」與「死」是具有連貫意義的，尤其對於難以言喻的「死」，若無法先知「生」為何事，就更難知「死」為何物。子路問到「死」這個問題，孔子的回答是為了提示不能忘忽「生」的論題。

從「未知生，焉知死」這個觀點來論，有些人因此以為

¹⁹ 錢穆（1986）：《四書釋義》。台北市：臺灣學生書局，頁102-3。

²⁰ 蔡仁厚（1998）：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》。台北市：臺灣學生書局，頁14-6。

²¹ 林安梧（2001）：〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的展開〉，《輔仁宗教研究》，第三期，頁133。

²² 林安梧（2001）〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的展開〉，《輔仁宗教研究》，第三期，頁146。

儒家並沒有談論到死亡的問題，其實可以從「禮」的內涵與精神來省察儒家對於「死亡」觀點的論述。「禮」包含禮敬天地鬼神之祭祀儀典，「禮」包含事生、嫁娶、送死等重要的人生大事。這些禮節的出現，表現出儒家是既看重「生」亦看重「死」。²³換言之，從「禮」或「生命禮儀」的觀點來談「人生」的問題，不只是關注了「生」這個側面而已，同時亦正視了「死」的問題。

從靈魂學的角度說「死亡」，指的是一種「分離」，肉身與精神的分離。從醫學上說「死亡」，指的是「腦死」。從動力學上說「死亡」，它相當於靜止。有些人會在不得其解的情況下反問：「如果沒有死亡，生命是否更美妙？」其實從「死」的那一端折回沒有死亡的「永生」的這一端，卻發現答案一樣不容易給定。試圖談沒有「死」的「生」，我們以為容易界定，可以明確描繪，但事實卻也不然。於是我們不管我們倡議「由生知死」，或者是「由死知生」，「死」和「生」連成一個意義的兩端。對於不可迴避的生死論題，人們終需因著自己的學說取向，或宗教信仰的關係而選擇、構劃自己的生死觀。

²³ 傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁178。

伍、生死學建構的兩種路徑與辯證意義²⁴

一以孟荀為例的說明

孟子和荀子因著學說理路的差異，因此，在生死論題上的應用也呈現不同的重點。孟子和荀子的發展不同，皆受到孔子思想的影響。孟子的學說思想主要是著重「道德實踐」的層面。荀子的學說思想主要是開展了「社群倫理」的層面。孟子主張「求放心」，這是反求諸己的內向思路；荀子重視後天的學習和知識的累積，是一種為學日益的外向思路。兩人終極的關懷既不同，對知行問題和人性問題的了解，都產生相當大的差異。²⁵

一、融入「道德情操」的生死學建構

孟子的學說理論採取的就是融入「道德情操」的路徑，尤其「舍生取義」之說更是「道德情操」的高度表現，也是

²⁴ 辯證指的是一種包含反駁的相互論證，或與此相互論證有關的一種技巧或方法。黑格爾（Hegel）將矛盾的觀念從邏輯的觀念轉變為形上學的觀念。從黑格爾的見解中可以得出更清楚的說解：當較高一級的「概念」在融合或「揚棄了」（sublated）對立面時，對立雙方不僅能被證明最終是相需相容的，而且在對立中的一個對立項實際上函著或需要它的對方；而為了一致，那樣的一個概念之「置定」（positing）又需要否定它自身。正是這種辯證的對立能被證明為需要一個揚棄。黑格爾使用揚棄這一個術語，在德語裡的意思含有「取消」、「保留」、「提升」的意思在內。參見羅伯特·奧迪（Robert Audi）主編，林正弘審定（2002）：《劍橋哲學辭典》。台北市，貓頭鷹出版，頁319、503。又見，楊秀宮，（2005/11）：〈試從儒學「辯證發展」的脈絡重建荀子學說的歷史定位〉，《「荀子研究的回顧與開創」系列研討會》。斗六鎮；雲林科技大學

²⁵ 韋政通（1991再版）：《儒家與現代中國》。台北市：東大圖書公司，頁57-58。

從自律性道德來闡述生與死的抉擇論題的重要啟示。首先扼要說明孟子的核心思想如后：

孟子主張人皆有惻隱、羞惡、恭敬、是非四端之心，他曾說：

1. 惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。《孟子·告子》
2. 無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人有是四端，猶其有四體也。」《孟子·公孫丑》。
3. 君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。」《孟子·盡心》

從上述引文，我們推知「四端之心」即等同於「仁義禮智之心」，若有不得，則是「弗思」的緣故，孟子提到的「思」不是一般所謂思考的思，而是「反省、省思」的「思」。下句「求則得之，舍則失之」的「求」字，也不是向外求取，而是「反求諸己」的意思。

孟子以人性論為基準建立他的學說理論，他將仁義禮智的特質作了說明，認為惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，乃「我固有之」、「人皆有之」。在孟子的觀點中，心有此特質是不待統攝而後有的，是本然具足的。

孟子的學說主張「人性本善」，是對人性持完全肯定的

觀點，因此不會贊成採取功利計算的方式決定人的價值。因此，從孟子的立場言，沒有任何人可被視為他人之手段與工具。當人們利用他人為手段工具時，其實是視他人為無本身價值。²⁶

孟子特別強調作為一個人的人格尊嚴。堅持自己的人格尊嚴，同時亦承認別人的人格尊嚴，孟子稱之為「義」。而孟子道德實踐的最高理境則為「舍生取義」，他說：

「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。……是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢能勿喪耳。一箪食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。」（《孟子·告子》）

從孟子所舉的例證來看，所謂「所欲有甚於生者」即是人格的尊嚴；所謂「所惡有甚於死者」，即是人格的屈辱。「呼爾而與之」、「蹴爾而與之」，就是不尊重對方的人格，這是人們所不能接受的。²⁷「舍生取義」的真正精神與內涵是指一個人的心性、人格的充分實現，是仁義理智四端之心的自主性實踐。不能將人視為工具或手段，再用外力促成「舍生取義」。因為，一個生命如果只是因為和「多數人」作「量」的比較而可以犧牲，這種數量概念的犧牲並沒

²⁶ 唐君毅（1997）：《中國文化之精神價值》。台北市：正中書局，頁228。

²⁷ 張岱年（2004）：《文化與價值》。北京：新華出版社，頁88-9。

有崇高意義。

孟子的天命即正命論乃是他的生死觀的終極理據，也是「舍生取義」的宗教性奠基。孟子說：「是故，所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳！」《孟子 告子》這段話語表露的是孟子道德實踐的生死觀，傅偉勳先生認為，此生死觀是建立在天命即正命的宗教性基礎上面的。因為，人倫道德的生命層次純屬世俗世間之事，本身無法提供仁人君子所以「舍生取義」的終極理據，而生死問題的探索解決，涉及宗教性或超越世俗道德的高度精神性的終極意義。²⁸傅先生想要釐清的意思是：孟子的「舍生取義」是一種蘊含宗教性終極意義的義舉，我們決不能混淆蘊含宗教性的終極意義與世俗道德意義的關懷。

對於傅偉勳先生的上述觀點，筆者提出兩個需要補充說明之處，一是傅先生認為孟子道德實踐的生死觀建立在宗教性基礎上，其實孟子所言的「盡心、知性知天」是工夫進路，是德性的內容，應視為道德進路所朝向的終極目標，還不是宗教義的觀點。另一個需要補充說明的是，「人倫道德的生命層次」與其說是孟子的學說核心所在，不如從荀子的理路來檢視更合宜。如果傅先生明白，荀子與孟子雖皆為儒家，但學說重心有別，那他就會明白荀子的理論才是建構世俗生命層次的依據，其所關注的正是「人倫道德的生命層次」。此亦即是本文從「道德情操」、「倫理關懷」切入分別說明生死學建構的用意。

²⁸ 傅偉勳（1998）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁161-162。

二、融入「倫理關懷」的生死學建構與生死教育

荀子由於重智，故其所言之心，乃是指認知主體，而非指道德主體。而認知心大抵是通過外在之觀察以把握客觀事物之共相、共理，其目的在於成就知識、建構概念之知識。²⁹

荀子明於天、人之分，倡言性惡，主張聖王制禮義法度。荀子對人性的主張是本始材朴、是生而自然的性，原無善惡在其中，適合用「自然義」、「生就義」、「質樸義」來說性³⁰。他說：

1. 生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。《荀子·正名》
2. 凡性者，天之就也，不可學，不可事……不可學不可事之在天者，謂之性。《荀子·性惡》
3. 性者，本始材朴也《荀子·禮論》

荀子推開天道，轉向「人道」，講究聖人之制禮義法度，注重人為。其「天道」觀點，影響其思想理路甚鉅；因為，荀子以「道」乃「人道」，而非「天道」。因此，與講究「天道」、提倡「盡心知性知天」的孟學發展面向不同。從「人道」而言，荀子關注的是社會大眾。從荀子的學說內容看來，他的確對於社會與政治的議題給予更多的關切。荀子在政治實務上須對環境以及提供民生資源的自然界有所認知與利用，因此，並不論「天」的先驗涵義，而著重從經驗層面而論。至於人事方面的講究則需依賴於「禮」或「禮義法度」作為客觀依據，因此看重「禮」的根源由來。

²⁹ 李哲賢（1994）：《荀子之核心思想——禮義之統及其現代意義》。台北市：文津出版社，頁201。

³⁰ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁387。

荀子重視「禮」，有所謂「禮有三本」的說法，他說：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也。《荀子·禮論》

這段引文雖主述「禮」之根源，也可以說是荀子追溯生命起源的觀點，其根源有三：即「天地」、「先祖」、「君師」，這代表了生命根源的三個不同的面向。一是天地自然的生命，二是血緣親情的生命，三是文化道統社會政治共同體的生命。人不能夠外於這三個生命，所以必須疏通這三個生命的根源。³¹

荀子的學說屬於認知義的倫理學，尤其關注社會與政治的層面，與合於「義」的「利」並不排斥。荀子學說涵融著「計算」效益的功能，為的是促成「群居合一」的目標，「計算」是認知心脈絡裡的一項功能。從看重社群效益的角度切入，推崇荀子者對於安樂死的界定，就會傾向從社群福祉的角度予以「計算」。至於講究「道德情操」，看重內在心性或動機的孟子及其推崇者，則是從「應然」的層面評議作為，而不從「實然」處看重結果。

從社會養護的角度切入，不僅看重瀕臨死亡者的尊嚴，也關照活著的人的生計或生活品質，這是「倫理關懷」向度所重視的內涵。生命從計算的角度出發來檢視其價值，那就會計算「擁有什麼」、「擁有多少」，這種從計算「擁有」

³¹ 林安梧（2001）：〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的展開〉，《輔仁宗教研究》，第三期，頁153。

來看待生命價值的方式是屬於重「結果」的，與「目的論」倫理學的主張相似。這不同於孟子觀點，孟子傾向從生命存在的基點來尊崇生命，看待生命的價值是珍視它的可實現及可發展的本能，而不是從其可完成什麼更崇高的目標而論斷。這種差別影響了生死學在建構。如果將孟荀兩種不同學說理路的主張應用到一個「生命抉擇」的兩難例子裡，我們就更清楚看出「生死學」建構將會有體系之差別，也將會有多元的選擇。下一節嘗試從「安樂死」問題的討論與解決來審思生死學理論建構的前景。

陸、生死學建構的困境與成果——以「安樂死」為例的探討

決定生命終點的問題，例如墮胎、自殺、安樂死等，並不能視其為一個物體的自然生滅問題，而是一個屬於倫理道德層面的問題。本文主要舉「安樂死」為例，用以省察人是否有決定自己或他人「安樂死」的權力？

「安樂死」的問題探索結合了兩難情境與價值釐清。³² 安樂死（*euthanasia*）這個字源自希臘文，其原意為好的死亡（*good death*）。《韋氏字典》（*Webster's Dictionary*）的定義是：一個安寧而輕鬆的死亡（*a quiet and easy death*）或導致安寧而輕鬆的死亡行為（*the action inducing a quiet and easy death*）。安樂死可以指稱引起死亡的消極或積極作為，即撤

³² Charles A. Corr, clyde M. Nabe, Donna M. Corr (1997), *Death & Dying, Life & Living*. (second Edition), CA. Brooks/Cole Publishing Company. P.482.

除醫療致死或積極地致死兩種。³³安樂死也可以依病患的意志區分為兩種不同的類型：即患者可以給出同意之承諾、或患者不能給出承諾，也就是指自願性安樂死及不自願性安樂死（或非自願性安樂死）。若我們接受上述類型之劃分，並將之結合起來，那我們將得到四種不同種類的安樂死：³⁴

	自願性	非自願性
消極性	拒絕治療 不使用加護或大膽的治療方式	撤除治療 主要發生在有缺陷的新生兒、心智不足病患、及長期的植物人患者
積極性	經同意後採取導致死亡之行為、慈悲地殺害痛苦中的病人	在未經同意下採取導致死亡的做為、慈悲地殺害心智不全或有缺陷之新生兒

人類藉由科技延後死亡時間，現代人也要求追求死亡的自由，這項價值理性被現代人以尊嚴死（安樂死），以自殺權的形式提出。支持者認為，生命不在長而在意義，一旦喪失生命的意義，死亡應該可以隨人的自由意志而成立。因

³³ 或說撤除醫療致死或積極地致死兩種手段實際上在道德上沒有差別。如果一個醫生因人道的理由任病人死亡，他在道德上與為了人道理由而替病人注射死亡劑的醫生並無不同。波伊曼編著，魏德驥等譯，李志成校訂（1997）：《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》。台北市：桂冠圖書股份有限公司，頁184-5。

³⁴ 波伊曼編著，魏德驥等譯，李志成校訂（1997）：《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》。台北市：桂冠圖書股份有限公司，頁147。另外國外學者William Grey除了提到本文中所列四種安樂死情形外，還提到無心的情況（Involuntary），指稱一種不知覺之中所進行的安樂死，（卻仍分別積極義與消極義作解）。參見William Grey, "Right to die or duty to live-The Problem of euthanasia" 收編於Donna Dickenson, Malcolm Johnson, Jeanne Samson Katz ed. (2000): London, SAGE Publications. P.272.

此，死亡事件不再是只任生命週期擺布的事件，死亡事件由於人類的科技發展快速而擺脫了自然規律，進入社會共同規定的範圍。這種力主自由意志的立場，在個體主義日趨盛行的今日具有不可忽略的潛力。³⁵

時至今日，醫學界面對不癒症所引生的安樂死的合法性論爭，並沒有簡單而明確的答案。醫學界從減輕痛苦或避免醫療浪費的角度切入所做的爭論尚無定論，但是生命的耗損以及雜難病症並未停止降臨人們的身上。生命安頓的議題、安樂死的贊同問題與臨死前的安寧照護問題一樣被人們所看重，因此從不同的角度切入來對安樂死進行討論，釐清人們真正的需要、安頓人們的心靈，也是生死學或生死教育不可忽略的重點。

在歐美反對安樂死的合法化的，通常是虔誠的宗教信仰者。此外，也有從醫學以及人類慾望來分析的，如卡密薩 (Yale Kamisar)，他反對安樂死合法化的理由是，他認為儘管在抽象思想上，可以設想允許自願性安樂死之情況，但實際上卻有強烈的理由足以反對將其合法化。這四個反對的理由是：(1)要確定患者是否為自願是困難的；(2)存有誤診之危險；(3)安樂死可能殺死尚未絕望之病患；(4)毫釐之失論證 (The wedge argument)：接受自願安樂死，可能導致非自願性安樂死之合理化。³⁶

在安樂死的論題裡，尤需討論的是「滑坡效應」

³⁵ 魏書娥 (2003)：〈生／死建構的社會學考察〉，《生死學研究創刊號》，南華大學生死學系，頁50-1。

³⁶ 波伊曼編著，魏德驥等譯，李志成校訂 (1997)：《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》。台北市：桂冠圖書股份有限公司，頁151。

(Slippery Slope)。³⁷對於安樂死有條件接納的社會，特別需要留意「滑坡」之慮，免得鬆散了原先的條件界限。換句話說，如果原先只同意自願性安樂死，後來卻導致非自願性安樂死的合理化，就是一種「滑坡效應」。

孫效智先生有一段話可以作為檢視「滑坡效應」的例子。他說：

「人權」另一個被解構的部分與「人」有關。在當前生命倫理學 (bioethics) 與動物倫理學 (animal ethics) 的討論中，「人」的界定逐漸成為問題。爭論焦點集中在「位格」(person) 概念上。……在當前的思潮中，「位格」概念被用來顛覆傳統的人權觀。……所謂「位格」指的是「擁有理性的個體」。人必須先是理性個體，才是位格人 (human person)，也才談得上基本權利。如此一來，那麼，基本人權 (human rights) 這個概念將首先被淘汰，並正名為基本位格權 (person rights)。其影響所及是非常深遠的，不僅在母腹中的胎兒，就連新生幼兒、智障、植物人、末期昏迷者都將因為不具理性能力而不被承認為位格人，因此不具有生存權利或其他基本權利，而只有死亡義務 (obligation to die)。這情形具體而微的例子便是荷蘭。荷蘭自從實施合法安樂死之後，許多安養院的老人們逐漸發現，青壯人士為他們所爭取的「死亡時間」逐漸蛻

³⁷ 滑坡效應指的是，一個目標的滑轉。因為終點設定的困難度高，因此，常常無法如願的維持住「原來的」目標設定。參見 Charles A. Corr, Clyde M. Nabe, Donna M. Corr (1997), *Death & Dying, Life & Living*. (second Edition), CA. Brooks/Cole Publishing Company. P.479.

變為「不再有活下去的自由」。作為位格社會的包袱，失智或弱智的老人都將發現他們已淪為沒有生存價值與權利的次位格人。³⁸

對於安樂死的探討還需要留意論證是否前後一致。假設醫生同意停止治療，支持他如此做的理由是：病人深陷在可怕的苦惱中、並且無論如何他都會死去，延長他多餘的苦難生命是錯誤的。但請注意，如果一個醫生僅僅停止治療，他可能反而延長其死亡與痛苦時間，因而比起採取某些直接致死活動——如注射死亡劑，讓病人遭受更多痛苦。這個事實提供強而有力的理由讓我們認為：一旦最初的決定是不要延長已經造成的苦痛，那麼積極性安樂死會比消極性安樂死來得更好，而不是倒過來。不同意這個說法，便是選擇了導致更多痛苦而非較少痛苦者，這是違反人類一開始贊同不要延長其生命之道德衝動的。³⁹這是一個意欲「善」卻成就「惡」的情境，也說明了安樂死這種生死論題需要道德倫理學方面的討論。因此，筆者採用了上述所陳述的孟荀的兩種人道關懷類型說明如后。

有一種類型是以道德自律為重點，對於人的價值給予相當崇高的評價；此一類型之觀點主要是由自我要求以達於道德自律的(或宗教的)理想。如果理論基礎是「生命的尊重」，強調「生命」無法用其他代價取替，那麼將會以「道德情操」作為主體的基本質性，就會持反對安樂死的觀點，

³⁸ 孫效智(2004)：〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》，第卅一卷，第九期，頁8-9。

³⁹ 波伊曼編著，魏德驥等譯，李志成校訂(1997)：《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》。台北市：桂冠圖書股份有限公司，頁180-1。

反對加工方式終止生命的行為。在這種觀點的檢視下，對安樂死持贊同意見者將會是反道德的。孟子的學說思想與此相近相似。

孟子效法於天，人有四個善端，故不宜抹滅人的潛能（可能性）。孟子雖說殺身成仁，舍身取義，但這是自我責成，不能用在要求他人。

另一類型則重視社會的、政治的效益。其講究的是「互惠原則」、「社群倫理」。人與人的關係被提到倫理的層次討論時，吾人將會發現「利他」的觀點流竄這般學說之中。因此，採取知性計算的信念就會加入其生死教育之中。這種學說對於安樂死或加工終結不癒者，或不符社會效益、復甦機率低的生命體，就具有彈性考量的主張在內。

荀子從倫理進路著重於社會福利之考量，雖不排斥效益計算，但基本信念仍堅持「義」須先於「利」。換句話說，先義後利的觀點仍然影響了荀子思想對生死學建構的內涵。因此，荀子的倫理關懷雖從社群福祉處考量，卻也只能是不違背「義」概念的情況下才能接受安樂死。順著荀子的學說理路，對於安樂死論題大約可以在消極接納的氛圍裡進行批判性對話，並且從性惡的觀點切入作有條件的吸收轉化。荀子講究「先義後利」也可以視為安樂死討論的安全筏。

在美國積極性安樂死是不合法的，消極性安樂死則長久以來被人們一直使用著，在某些情況下，透過精密的計算方式與途徑，安樂死是可以被人們接受的。但是計算的準確性也無法保證不引發爭議，譬如從絕症患者身上撤除維生系統所產生的爭議。

在安樂死論題的爭辯中，我們必須留意幾個原則的適用度。其中之一是孔子講過的「己所不欲，勿施於人」。此外，基督教徒遵循的原則是「己所欲者，便施于人」。對於

一個基督教徒來說，在現代多元化的社會中，這是一條行不通的原則。孔子的原則比基督徒的原則相對的寬泛些，但是仍有不同的看法可以交互應用。另外有一種俗世倫理學遵循的是「人所不欲，勿施於人」，這被稱為是多元化社會中價值標準的最低起線。⁴⁰

安樂死並非自然死，然而自安樂死一辭被視為是「慈悲殺人」或「好的死亡」（good death）的代名詞之後，似乎不真正反省其背後涵意的人都會贊成其合法性。這種把減除痛苦當成目的，而以死亡作為手段的做法，是否較合乎人性而死得較有尊嚴？⁴¹在安樂死的論題裡，學者常呼籲的是減少科技帶來的苦難，更充分清楚結束痛苦折磨及結束生命之間的差別。⁴²這的確值得我們深思。

安樂死的討論關涉政治、法律、道德等層面的死亡問題。安樂死的討論形成一複雜的辯證發展。⁴³這起因於不同的學說主張，會產生不同的終極關懷，並且對於人的生存價值產生不同的評定。這也就是融入「道德情操」或堅持宗教信仰者的脈絡，持這般觀點者傾向於以尊重「生命權利」為基點；至於融入「倫理關懷」或堅持依憑社會公平正義原則者，則是與政治的、社會的脈動同調者，持這般觀點者不排

⁴⁰ 陳蓉霞（2000）：〈生命倫理學與宗教關懷〉。收於葉朗主編：《哲學門》，第一卷第壹冊。湖北教育出版社，頁147。

⁴¹ 林綺雲主編（2000）：《生死學》。台北市：洪葉文化，頁452。

⁴² 大衛·凱斯勒著，陳貞吟譯（1998）：《臨終者的權益》。寂天文化事業有限公司，頁224。

⁴³ 在美國天主教保守派與基督教基要派（fundamentalism）近年來對於墮胎與安樂死的激烈反對，已進一步形成了強有力的政治活動，就是顯著的例子。本來超世俗的宗教影響了純屬世俗的政治；政治也一樣影響宗教的人生觀。傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局，頁110。

除尊重「死亡權利」或贊成「安樂死」的觀點。

柒、結語：建議採用辯證觀點評估生死學理論的時代意義

生死學建構的意義如何？在「尊重生命」或「死亡權利」的兩難困境下，有些國內學者看重一種「主體和諧的問題解決」，針對死亡的相關現象進行問題陳顯（problem-posing）的教育方式，亦即把人導向對象、導向行動，而在其中即產生隱含著與主體和諧的問題解決知識。⁴⁴採取這種問題陳顯或問題解決的模式，若能增列不同的生死學理論作為選擇，將有益於生死攸關問題的思索。至於生死學理論的建構則包括了生理學、心理學、心靈哲學等學科領域在內；而從實踐的方面來說，則人際溝通技巧、道德哲學或倫理學等則都不可免。生死學可以由各個不同的學科所組成，而且組成的內容可以因時空差異而更易。從主觀需求層面來面對生死問題，以及從理論層面來探索生死學並不是獨立的兩回事。

生死學建構如果以「道德情操」的講究作為核心，那麼，對於「安樂死」的態度，大致上會持反對觀點。而這般觀點所支持的生死學理論的發展，就會朝著如何養護病患，以及加強安寧情境的設施，並且對於人的精神與心靈層面的理解與提升工夫皆予以重視與開發。

另一種理路，走「倫理關懷」及「社會福利」的路徑，

⁴⁴ 張盈堃、林綺雲（2001）：〈基進取向的死亡教育與研究〉，《通識教育季刊》，第8卷，第1期，頁17。

當其建構一套生死學時，不可輕忽的是了解人性的侷限以及法律的效能，配合其對安樂死的觀點，爭取社會認同以及合法化的可能性。

「安樂死」的問題引生很多的討論與反省，卻沒有標準答案可供人們參照。由於對很多人來說，折衷點是不存在的⁴⁵，那麼如何做才是恰當的？綜合前文所述，得出兩項參考方案：一、在生命攸關的兩難問題中，爭辯與對話是不可缺少的，如果爭辯的兩方各有充分理由，則應遵循「可疑時要選擇生命」的重要原則。⁴⁶二、如果醫學或其他與「生命」相關之理論已有高度發展，人們可以依據而倡議各自對「安樂死」的主張，那麼一個共同依循的法律條文是不可或缺的，而與法律條文一樣重要的是：保持不同觀點的修正與辯證發展的機制。

也許在「道德情操」與「倫理關懷」之間的辯證是現階段可行的方案，但需要隨時保持修正的可能，這是保持「反省」的方式。至於在法律上，如何界定犯罪成分也是必須努力的課題之一。努力的過程也正是人類進步的過程，生死學的建構指引人們釐清自己的觀點，追求理想觀點的落實，並不是在一個肯定或否定的答案上收獲，在追求答案的過程裡，人類其實正在瞭解生命的意義，包括人與人的關係以及人與社會或宗教的關係。因此期待生死學理論的建構，在未來能朝一個「完備性」理論體系或朝一個動態修正的方向進行，而現階段在生死教育的實施中不可忽略學生「道德情操」與「倫理關懷」的培養。甚至於關心人們價值觀的變易

⁴⁵ 大衛·凱斯勒著，陳貞吟譯（1998）：《臨終者的權益》。寂天文化事業有限公司，頁222。

⁴⁶ 孫效智（2002）：〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉。《教育資料集刊》，第二十七輯，頁294。

以及社會普遍意志的時代意義，也是生死學建構時不可忽視的重要內涵。

安樂死是一個可以做但不能說，或不可承認的行為嗎？在「可」與「不可」之間，如果取決於對當事人的尊重，考量週遭親友的生活狀況或苦樂指數，這是一種社會經驗的推衍或推用。如果持「尊重生命」的觀點，而走入加強安寧照護，那就是另外一種設身處地思考「疼痛」的方式了！安樂死的問題值得眾人省思。生死學在建構理當考慮到在這種難題上的提示功用，藉著釐清道德情操與倫理關懷在生死學建構裡的意義，將有助於「生命議題」的思索與實踐。由於對待生命的方式無法定於一尊，因此保留辯證與修正的可能性，有必要列為生死學建構的重要考量之一。

◆ 參考文獻 ◆

- 宋·朱熹（1984）：《四書章句集註》。台北市：鵝湖出版社。
- 清·王先謙（1988）：《荀子集解》。台北市：華正書局。
- 清·郭慶藩（1991）：《莊子·齊物論》。台北市：華正書局。
- 大衛·凱斯勒著，陳貞吟譯（1998）：《臨終者的權益》。台北市：寂天文化事業有限公司。
- 石上玄一郎著，吳村山譯（1997）：《輪迴與轉世——死後世界的探究》。台北市：東大圖書公司。
- 李哲賢（1994）：《荀子之核心思想——「禮義之統」及其現代意義》。台北市：文津出版社。
- 林綺雲主編（2000）：《生死學》。台北市：洪葉文化，頁452。
- 林安梧（2001）：〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的展開〉，《輔仁宗教研究》，第三期。
- 波伊曼編著，魏德驥等譯，李志成校訂（1997）：《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》。台北市：桂冠圖書股份有限

公司。

柯志明（2004）：〈道德實踐與生命意義〉，《哲學與文化》，第卅一卷，第九期。

孫效智（2002）：〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》，第二十七輯。

孫效智（2004）：〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》，第卅一卷，第九期。

陳蓉霞（2000）：〈生命倫理學與宗教關懷〉。收於葉朗主編：《哲學門》，第一卷第壹冊。湖北教育出版社。

楊秀宮，（2005/11）：〈試從儒學「辯證發展」的脈絡重建荀子學說的歷史定位〉，《「荀子研究的回顧與開創」系列研討會》。斗六鎮；雲林科技大學

蔡仁厚（1984）：《孔孟荀哲學》。台北市：台灣學生書局。

蔡仁厚（1998）：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》。台北市：臺灣學生書局。

錢穆（1986）：《四書釋義》。台北市：臺灣學生書局。

唐君毅（1997）：《中國文化之精神價值》。台北市：正中書局。

羅秉祥、萬俊人編（2003）：《宗教與道德之關係》。新竹市：清華大學出版社。

韋政通（1991再版）：《儒家與現代中國》。台北市：東大圖書公司。

張岱年（2004）：《文化與價值》。北京：新華出版社。

張盈堃、林綺雲（2001）：〈基進取向的死亡教育與研究〉，《通識教育季刊》，第8卷，第1期。

傅偉勳（1998五版）：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北市，正中書局。

傅偉勳（1993）：《學問的生命與生命的學問》。台北市：正中書局。

慧開法師（2002）：〈生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題〉，《台灣醫學人文學刊》。

魏書娥（2003）：〈生／死建構的社會學考察〉，南華大學生死學

系，《生死學研究創刊號》。

羅伯特·奧迪（Robert Audi）主編，林正弘審定（2002）：《劍橋哲學辭典》。台北市，貓頭鷹出版。

Corr, Charles A.; Nabe, clyde M.; Corr, Donna M. (1997), *Death & Dying, Life & Living*. (second Edition), CA. Brooks/Cole Publishing Company.

Grey, William: "Right to die or duty to live-The Problem of euthanasia" Ed. by Donna Dickenson, Malcolm Johnson, Jeanne Samson Katz. (2000): *Death, dying, and bereavement*. London, SAGE Publications.

Leming, Michael R.; Dickinson, George E. (1994): *Understanding Dying Death & Bereavement*. (Third Edition), NY. Harcourt Brace College Publishers.

Obayashi, Hiroshi (1992): *Death and Afterlife-Perspectives of World Religions*. NY. Praeger Publishers.