

思想

REFLEXION 24

音樂與社會

關子尹 / 死亡的意義

喬煥江 / 大陸新民謠

謝竹雯 / 沖繩音樂與社會運動

吳介民 / 台灣出發的中國想像

李有成 / 王元化與莎劇

李金銓 / 近代中國公共輿論

張 寧 / 釣魚台與中國思想分野

雷 旋 / 香港抗議音樂

思想

REFLEXION 24

音樂與社會

編輯委員會

總編輯：錢永祥

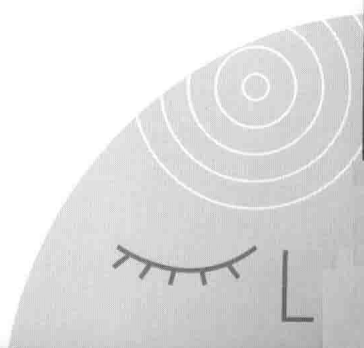
編輯委員：王智明、沈松僑、汪宏倫、林載爵、
周保松、陳宜中、陳冠中

網路編輯：李琳

聯絡信箱：reflexion.linking@gmail.com

網址：www.linkingbooks.com.tw/reflexion/

新浪微博帳號：<http://www.weibo.com/u/2795790414>



思想24

音樂與社會

2013年10月初版

定價：新臺幣360元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

編 著 思想編委會
發行人 林 載 爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
地址 台北市基隆路一段180號4樓
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話 (02) 87876242 轉 212
台北聯經書房 台北市新生南路三段94號
電話 (02) 23620308
台中分公司 台中市健行路321號1樓
暨門市電話 (04) 22371234 ext. 5
郵政劃撥帳戶 第0100559-3號
郵撥電話 (02) 23620308
印刷者 世和印製企業有限公司
總經銷 聯合發行股份有限公司
發行所 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電話 (02) 29178022

叢書主編 沙 淑 芬
校 對 劉 佳 奇
封面設計 蔡 婕 岑

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。 ISBN 978-957-08-4281-4 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

目次

死亡的意義：論生死之間與幽冥之際

關子尹.....1

在生者對死者的思念和記憶中，甚至在生者因記念死者而作的紀念行為中，死者是雖死猶活。

「釣魚島」背後的中國當代思想分野

張寧.....25

如何堅持以國家主人翁的意識，面對當下的國際問題和外交問題，處理一百多年來包含屈辱感的民族情緒和歷史記憶，是中國當代自由主義者的嚴峻考驗。

思想訪談

我為什麼不是猶太人：施洛莫·桑德教授訪談

雲也退.....51

我說我是以色列人，不是猶太人；按猶太復國主義的標準我是猶太人，我有一個民族之根，可是，如果我宣稱這一點，我就將毀了這個國家。

音樂與社會

聽歌識字創新文：做為識讀工具的台語歌謠

陳培豐.....77

台語流行歌的發展軌跡，便是一部台語文和社會密切互動的歷史。

台灣獨立音樂的生產政治

簡妙如.....101
將獨立音樂作為一種次文化志業，便是在商業化及產業化的唱片公司模式之外，尋找另一種創造音樂文化及生活的可能。音樂在此，並不只是商品、成名的管道，更是一種自我選擇的生活方式。

獨立音樂認同的所在：「地下社會」的生與死

何東洪.....123
我對獨立音樂的文化的想法與體驗，不管是從音樂的內在美學或是對於音樂產業體制的感知與反抗，最終不可迴避地要面對獨立音樂圈外的「社會」。

「唱自己的歌」： 台灣的社會轉型、青年文化與流行音樂

張鐵志.....139
整個台灣社會公民力量的崛起，新青年反抗文化的出現，正在改變台灣流行音樂的基因。

出發？從哪裡，去哪裡：大陸新民謠的前世今生

喬煥江.....149
「去政治化」已經成為新民謠場景之無法忽視的面向，只是由於大量日常情景、社會問題和鄉土、地域、民族等文化因素的進入，使得這一面向的意味頗為弔詭。

香港抗議之聲：嬉笑怒罵，溫柔反叛

雷旋.....161
不論嬉笑怒罵，還是溫柔反叛，香港抗議之聲代代相傳，且從未遠離大眾文化，這就是香港音樂介入社會的成功之處。

島人之寶：沖繩音樂與沖繩社會運動

謝竹雯.....169
透過沖繩音樂的發展系譜，得以了解沖繩認同的發展系譜，而這樣的發展系譜，也是沖繩當地音樂家和沖繩人參與實踐的過程。

鮑伯狄倫在中國：社會至福的遠景

威雷伯作 吳姿萱譯.....183

由於在環太平洋的場域內，經不同世界碰撞與互動而生的想像的複雜性，「中國對狄倫」產生的影響將是持久，且具有改造力道的。

思想評論

王元化與莎劇研究

李有成.....211

他討論的雖然是莎劇與莎劇評論，但是他更大的、立即的關懷卻是他所置身的當代中國社會，而且並不局限於政治社會而已。

各說各話乎，公共對話乎？

唐小兵著《現代中國的公共輿論》讀後有感

李金銓.....231

從胡適，到「胡適群」，到自由派；從魯迅，到「魯迅群」，到左翼激進派；它們象徵了中國近代史上兩個詮釋社群，提供中國兩條道路的部分藍圖。

吳介民《第三種中國想像》論壇

從更新台灣想像出發：讀吳介民《第三種中國想像》

王超華.....269

吳介民這部著作的重點，是呼籲讀者和社會大眾關注，一個崛起的專制中國，對於台灣實現了二十多年的選舉民主制度，是潛在的也是事實上的威脅。

閱讀吳介民的《第三種中國的想像》

魏聰洲.....293

在「一高」獨攬各自國家主權並且盤據兩岸市場優勢位置的情況下，公民社會一詞在台灣看似已被賦予至上性、可被期待，實肇因於此一不堪的政經背景。

閱讀吳介民的《第三種中國的想像》

魏聰洲.....293

吳介民這部著作的重點，是呼籲讀者和社會大眾關注，一個崛起的專制中國，對於台灣實現了二十多年的選舉民主制度，是潛在的也是事實上的威脅。

國民身分差異制度與「中國因素」： 讀吳介民《第三種中國想像》

陳映芳.....307

台灣民眾如何面對大陸「崛起」的壓力、如何確認「中國因素」的意味，是身為一線研究者的吳介民的課題。

從台灣出發的中國想像

吳介民.....321

筆者是在處理兩岸關係的脈絡中檢討對中國的想像。「想像」不是天馬行空的意識流，而是從特定價值立場出發的願景凝視。

致讀者.....341

死亡的意義：

論生死之間與幽明之際*

關子尹

死亡是最能發人深省的精靈，是哲學的繆斯。——叔本華

死亡能摧毀的只是一些表面的東西，而非存在自身。在一些難以磨滅的痛苦之上，我們或可享有更深邃的安寧。——雅斯培

一、死亡作為自然現象

人們一般理解的死亡，首先是一生物的過程。世人通常「生、老、病、死」合論，意指凡生命一旦開始，必將以死亡告終，這一意義的死亡是自然意義的死亡，因而可作醫學上的界定，乃有臨牀死亡、生物死亡、腦死亡等區別。作為自然現象的死亡，可透過各種經驗準則去衡量，甚至量化地計算。例如吾人如要維持生命，可藉著各種生命指數(如心跳、血壓、膽固醇水平等)的量度，以估計人們在生命這一自然梯階上的「老」、「病」到了哪一程度，從而

* 這篇文章的初稿是作者在2012年11月30日在香港中文大學博群論壇演講的講稿，後來經修訂增補，在此發表。

估計吾人大約的壽命(life expectancy)。但無論如何養生，人之終將身死，是一自然的鐵律，此亦乃一常識，是世人心底都明白的。對世人而言，如果死亡只是一自然現象，則問題會簡單許多，因為這樣的話，則一切只需「順其自然」即可。即使要刻意延長生命，也只是純醫學的考慮罷了。死亡的問題之所以毫不簡單，正因為它不只是一自然現象，而更是一人文現象。

二、死亡作為人文現象

所謂死亡作為一人文現象，是因為死亡最能觸動人心，是人所最關注者。俗語常說「悅生惡死」乃屬「人之常情」，正道出了人之極關注死亡，一至於把生死之事常繫於腦際。最諷刺的是，世人一方面極關注死亡的問題，但正由於悅生惡死，故對死亡多採取忌諱的態度，這情況於中國人社會尤為顯著。例如，中國人新春都特別忌諱說不吉利的話；更有趣的，君不見香港一些新蓋樓宇往往把帶有“4”字的層數都一概取消，4, 14, 24, 34等直接與「死」有關的數字固然，更極端的是5、7等間接與「死」有關的名數，竟然也在禁忌之列，據云有實際三十多層的大樓，其頂層竟然排到88樓。這看來極盡「反智」的鬧劇，正反映了死亡的忌諱是如何的根深柢固。

死亡如果是一自然現象，則人何以怕死？這是因為從認知上看，死亡雖然自然不過，但卻令人大惑不解。死亡意味著人的生命現象的消失，但消失之後人將何之？是如許多人說的「人死如燈滅」嗎？抑是死後別有境域？若然，死後的境域是甚麼一回事？凡此種種，都有如一道永恆地難解的謎語，一道淆惑人心的「密咒」。

當代西方哲學中，把死亡作為一個人文現象說得最淋漓盡致的莫過於海德格(1889-1976)。海氏最膾炙人口的學說，是把人存活於

世上這一現象稱為「朝向死亡的存在」(Sein zum Tode, Being-towards-death)。這個概念中的所謂「死亡」，當然不是生物意義的或自然意義的死，而指無人能身免的一個「可能性」，死亡的可能是最確定不過的，其一旦成為事實，將是人生世上的一切其他可能性的終了。不過，海德格卻同時指出，儘管死亡對人是如此重要，人生最大的諷刺是在死亡面前人會力求「逃遁」(Flucht) 或「規避」(Ausweichen) (SZ 254)¹。當然，此中所謂「逃遁」並不單純地指於行動上逃避死亡，因為人和所有動物一樣，亦難免有求生的本能。海德格指的「逃遁」，正是明知有死亡的威脅，但要自己佯作不知，甚至拒絕面對。上述所謂的死亡忌諱，其實就是最好的寫照。

三、死亡與生命息息相關，實一體之兩面。死亡之威脅，是人的生命能夠獲得意義的條件

前面說「悅生惡死」是人之常情，此言固然不虛，世人常祝願他人「長命百歲」，甚至「萬壽無疆」，即是一證。然而，長壽到了哪一限度才是福氣呢？要回答這問題，我認為西蒙狄波娃的一本小说《凡人皆死》²(可為我們帶來極深刻的啟示。劇中的男主角 Fosca 生於西元 1279 年，卻因為某些奇遇，成就了「不死之身」(劇中 Fosca 曾示範刎頸後迅速癒合)。問題正在於免除了死亡威脅後的 Fosca 活到 20 世紀遇見女主角 Regina 時，基本上已飽受「活得不耐煩」的煎熬，出鏡時簡直是形容枯槁，兩目無神，對一切已無動於衷，生命

1 Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1972), p. 254, 以下引作 SZ, 頁碼附文內。

2 Simone de Beauvoir, *Tous les Hommes sont Mortels* (All Men are Mortal), 1946.

中再喚不起任何尋求意義或成就價值的衝動。換言之，對Fosca而言，由於不能死，生命竟然成了一項詛咒。回看世人通常都要「逃避」死亡一點，狄波娃恰好宣示了，假如人真的能避過了死亡的威脅，到頭來不見得是一件好事。

談到生死，人們大多會把二者兩極化地理解，即以爲死是生的反面。當然，如果把死亡當作一件事實來看，則死確是自然生命的終了。但海德格把人之爲人定性爲「朝向死亡的存在」時，他指的「死亡」其實不是死的事實，而是一切有限生命的一個無法規避的「可能性」。這可能的死亡不能由他人替代，它必將來臨，但何時到來卻最不確定，可以是下一瞬刻，也可以是不確定的將來。這樣理解的死亡，嚴格而言，可以英語的 *dying* 或德語的 *sterben* 去表達。這意義的死亡雖尚未成爲事實，卻於我們一生的逆旅中都伴隨著我們。海德格說：「一個人一旦生於世上，便已足夠年長去面對死亡。」(SZ 245)。因此，死亡非但不是生命的反面，而且是生命的要素。對海德格來說，死亡的預計 (*anticipation of death*) 參與了我們生命價值的締造，是我們的生命於有限時間之內得以成就意義的必要條件。因爲只有在死亡的約束下，人生中的一切取捨、抉擇才變得珍貴，只有這樣，生命才值得珍惜、才有價值。借用海德格的概念，人生世上，貴乎「能整然存在」(*Ganzseinkönnen*, SZ 234)，而死亡正是人生的歷程得以完成的條件，因死亡讓人的生命有始亦有終。《尚書·太甲中》記載伊尹放太甲於桐使深思已過後，復迎太甲返亳，並於典禮上說：「皇天眷佑有商，俾嗣王克終厥德」，而太甲帶悔意地說「弗克于厥初……圖惟厥終」。可見國人自古即視「終」乃生命得以圓滿之明證。《禮記·檀弓》亦有：「君子曰終，小人曰死」一語，此中「終」是「終其成功」之解。回頭看狄波娃筆下的Fosca，他取得了「永生」，但所付出的代價就是失去了死亡，

他失去的不單只是死亡的事實，最嚴重的，是失去了使生命成為有意義的死亡(終)的可能，並因而活得如行屍走肉，一至於「生不如死」。

四、死亡作為一社群現象－從「一己之死」到「他人之死」



圖一 圖二

直到現在，我們談論的死亡，無論從哪一角度講，都指一己之死，即個人的死亡。但死亡的問題真正的難處還遠不止於此。查「死」字的甲骨文(圖一)及金文(圖二)都從夕(歹)從人，其中的「人」一般都呈跪坐，甚至垂首狀，而「夕」則是另一逝者的骨殖，羅振玉的解釋是：「生人拜于朽骨之旁」(此外參劉興隆、沈培)。此中「死」指跪坐的生人在為逝去者哀慟，特別是上引的古文字簡直把這一情境表達得活形活現。由此得見，所謂「死」，除了涉及自身外，更涉及「他者」的問題。用海德格的用語，人之為人，其實是一種必須與他者合觀的「與共存在」(Mitsein mit Anderen, Being with others, SZ 114)。有謂「兔死狐悲，物傷其類」，而在生者對死者的情感上的哀慟，從來都是「死」的一個核心問題。換句話說，死亡除了是一人文現象外，更是一社群現象。這即是說，一己之死對生命之重要，固如上述。但除此之外，他人之死其實同樣重要。所謂他人，雖可指一己之外的所有人，但由於人有遠近親疏，故對人影響最甚者，莫如至親之死，這一方面固由於至親與一己的生活環環相扣，但最重要的，是至親一般都是人生於世上情感之所繫。

他人之死、乃至至親之死雖然和一己之死並無直接因果關係，

但卻有一極重要的共通點，就是都是吾人能活得有意義的條件。一己之死促使吾人要珍惜自己的可能性固如上述，至於他人之死的可能性，何嘗不亦讓我們更懂得珍惜吾人此刻與他人的關係。因為人與人之間此時此刻之緣分，在世事難料之下，皆非必然，俗語謂要「珍惜眼前人」，便正是這道理的最通俗的表述。此道理對一般意義的他者之死固然生效，其適用於吾人與至親的關係更不待言。

五、至親之死的三種基本形態

至親之死有三種基本形態，即長輩之死(孤)、配偶之死(鰥寡)，和子女之死(殤)，如果從機率上考慮的話，當然以前者最常見，而以後者最罕有。如以對在生者的打擊而言，則三者實各有苦處，其實是不可共量的。其中，父母之喪是世人大都終會面對的，其令人難堪之處，主要乃劬勞未報、反哺無由之憾，即所謂「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待」(韓詩外傳)。但畢竟這是世事之常，特別如果父母得享天年，世人儘管不捨，總較易面對。如果是年少失親，則當然應作別論。至於喪偶，以正常的情況而論，人生有此遭遇者，機率是一半，對許多過來人來說，這是生命中的莫大的痛，例如《詩經·小雅·鴻鴈》中便有「哀此鰥寡」之句。但機率有半數之多，喪偶畢竟還屬意料中的事，而視乎彼此倚賴之多寡，視乎個人用情之深淺，喪偶所帶來的傷痛亦可有很大的差別。相比之下，兒女的殤亡，從機率上看，雖屬少見，但其對天下父母心的威脅，卻像鋪天蓋地，此所謂「養兒一百歲，長憂九十九」。換言之，兒女殤亡這回事不在吾人正常預計之內，卻又隨時可以發生，故其威脅仍是普遍的。其一旦不幸發生了，將把父母對子女的一切寄望全數奪去，讓父母舐犢之愛面對徹底的挫損，這對天下父母而言，都是椎心之

痛，都堪稱人生苦難之極。

然而，天下間無論如何大的苦難，人只要一息尚存，總要面對。其實，如稍為廣泛地考查，中外歷史中，幾許能人智者、英雄名士都曾經歷過兒女殤亡的考驗，舉凡孔子與子夏、梭倫(Solon)與伯里克利(Pericles)、安納薩哥拉斯與奧古斯丁、西塞羅與塞內加、鄭玄與孔融、董卓與曹操、張飛與曹植、潘岳與庾信、孟郊與韓愈、白居易與元稹、蘇東坡與辛稼軒、沈周與歸有光、佩特拉克與喀爾文、開普勒與達爾文、莎士比亞與本瓊森、笛卡兒與柏克萊、克倫威爾與埃德蒙·伯克、密爾頓與華茲華斯、倫勃朗與白遼士、傅青主與彭玉麟、顧炎武與黃宗羲、巴哈與韓德爾、鄭板橋與曹雪芹、拜倫與雪萊、雨果與杜斯陀也夫斯基、李斯特與威爾第、萊辛與哥德、傑佛遜與林肯、W·馮·洪堡特與C·布倫坦諾、黑格爾與胡塞爾、馬克思與毛澤東、馬克吐溫與佛洛斯特、呂克特與馬勒、泰戈爾與西田幾多郎、王國維與黃季剛、張東蓀與張君勱、郭沫若與郁達夫、梅蘭芳與林語堂，例子之多，實在不勝枚舉……。他們如何面對這人生的莫大挑戰，都有跡可考，值得吾人細味。

六、幾位對至親之死曾作深思的西方哲學家

關於至親之死的问题，我認為可在三位哲學家的經歷和文字中找到不同的典範，三位哲學家分別是：

- a. 馬賽爾(1889-1973)
- b. 雅斯培(1883-1969)
- c. 烏納穆諾(1864-1936)

我把三位哲人並列，是因為他們不約而同都極重視至親之死的问题。其中，四歲喪母的馬賽爾，到了高齡逝世前半年還直言：「我

所關懷的是至親之死，而不是我自身之死，我自己的死我並不害怕，至親之死其實比一己之死可怕得多。」³馬賽爾這句話的深刻是人所共見的，但更重要的，是這句話肯定是藏於馬氏心中足足有一輩子之久，而且肯定對他一生的處世行事有很關鍵的影響。

至於雅斯培，他在三大卷名著 *Philosophie* 中除了談論一己之死，還另闢一章談「至親之死」，而且是先談論了前者，才回頭顧及後者。雅斯培就問題最大的啓示是指出了，至親之死乃對「生命現象的最深刻的切入」；而且認為這一種經驗會令生者追求一種「真能跨越死亡的溝通方式」；雅氏所要跨越的死亡甚至指一己與至親兩者的死亡，他認為只有跨越死亡的溝通，才會讓人們「感到死亡再不是一道深淵〔…〕使得人們在死亡中亦不會感到被離棄，在這一種緊緻的溝通中，一己與至親就好像在分享著彼此的存在」。當然，這一意義的死亡觀不能從自然的觀點去理解，但或許可以納入人文科學所建構的意義世界之中。至於此中的「溝通」可以指甚麼一回事？這正是我們稍後要探求的。

最後，讓我特別談談烏納穆諾。和馬賽爾與雅斯培不同之處，是烏納穆諾觸及的是父母面對子女殤逝的問題。烏氏乃西班牙近世極負盛名的哲學家、詩人、小說家和劇作家。我對烏氏所以獨加青眼，是因為中年喪子的烏納穆諾和自己同病相憐。烏氏於《生命的悲劇情懷》一書中，共五次提到父母親(包括歷史人物如希臘的索倫)在垂死的兒女牀前呵護的情景，可見他整個思緒明顯地完全沉緬於這一份親情的挫損中。烏氏引經據典，點出各種哲學談死亡的「理」，並一一予以懷疑，而最後自己卻找不到出路。烏納穆諾所以沉溺於

3 參Claude Mauriac, "Gabriel Marcel et l'invisible," *Le Figaro*, 24 Juillet 1976. 引見陸達誠著，《馬賽爾》(台北：東大，1992)，p. 281.

情、理兩面難解的糾葛，依我的分析，和他作為哲學家的同時也是一教徒有關。兒子的殤亡，在烏的身上激發了基督教世界所謂「辯神論」(theodicy) 這最大的困惑。辯神論的問題涉及的是，如果神是全能、全知，而又是至善的話，如何能容許罪惡與苦難於世上存在？這個疑惑，神學家自古至今雖不斷嘗試克服，但始終不能把人類由此而引起的一些重大心結解開，其中最大的痛點，正是兒童受苦的問題⁴。

後來我寫了一篇文章，題為〈烏納穆諾作為一受苦的現象學家〉，總結了我對他的學問的評價⁵。我認為烏納穆諾在面對至親之死時，於情、理二者之間，終於無法取得平衡，這對他而言是很不幸的，而他的經驗，正堪讓處於同樣境地的人們引以為戒。不過，儘管我不盡同意烏納穆諾縱情於痛苦的方案，有一點我對他還是極為折服的，就是他清楚地指出，死者可以透過生者對他們的記憶而「活」於世上。

4 除了烏氏外，最能表達這問題的嚴重性的，有卡繆的《瘟疫》。書中Rieux醫生與Paneloux神父曾於一兒童的病榻旁邊談論兒童為何要受莫大的痛苦。Paneloux神父說：「這些問題實在令人懊惱，因為這已逾越了吾人理解的極限；或許我們應該愛我們不理解的事情。」Rieux醫生回答說：「神父，我不以為然。我對甚麼是愛有很不同的看法。直到我離世的一天，我都不能接受或愛一套容許兒童被折磨的道理。」Albert Camus, *The Plague*, Part 4, p. 218. 至於兒童的苦難與成人的罪惡結合而產生的更令人難堪的辯神論困惑，及其帶出的雙重震撼，依作者所見者，昔有哈代(Thomas Hardy)的 *Jude, The Obscured*, 今有William Styron的 *Sophie's Choice* 等例子，於此不贅。

5 參見Tze-wan Kwan, "Unamuno as Pathological Phenomenologist: Tragic Sense and Beyond," *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, Analecta Husserliana, Vol. 103 (Heidelberg: Springer, 2009), pp. 229-250.

我們曾借狄波娃和海德格指出：死亡乃生命能活得有意義的條件。我們並指出：死亡的重要性，不只在於一己的死亡，還在乎他者之死，特別是至親之死。順著上述三位哲學家的思路，我漸漸達到了一種體驗：就是雖謂「死者已矣」，雖謂「逝者如斯」，我們和死者的關係其實並非從此終結。當死亡從可能性變為事實後，生者與死者雖謂「生死兩茫」，但其實仍可分享一意義的世界，只要我們善待死亡的問題，死亡的事實甚至可以讓存歿兩方的關係循另一種方式達到更純粹更刻骨銘心的境界。在生者對死者的思念和記憶中，甚至在生者因記念死者而作的紀念行為中，死者是雖死猶活。

七、人要妥善的面對死亡，必須情理共濟

正如《荀子》說「大哉死乎」，死亡無疑是一件大事，是很莊嚴的事。死亡所以莊嚴，首先因為其並不只關乎一己，而更是人際的事，因而也涉及人我之間的感情。《莊子·大宗師》談論死生，即指出：「人之所不得與，皆物之情也」。此外，死亡是有時間性的：死亡可以是預計中的(如衰老)，可以逼人而來(如危疾)，更可以霎時驟至，讓人措手不及(如意外)。但總的而言，正由於死亡同時涉及人我，故絕不只關乎那離世的瞬間，而是涉及了每一個人生前死後與之相關的(包括至親摯友)整個人際參與過程。在這些考慮下，我認為與死亡相關的最重要的事情是：如何讓自己和他人覺得在死亡的威脅下、甚至在死亡的吞噬下，吾人仍無損於生存的意義與價值。要達致這一點，除了從「理」的角度去反思生命，以領悟面對死亡的智慧外，更必須從「情」的角度切入，藉著人際的關懷，讓人我在死亡的威懾下都覺得受到尊重和被珍惜。

對他者的關懷，從來都不是一理論的問題，而是身體力行的問