



死亡的答案

杏文醫學文庫⑤

PETER KOESTENBAUM 著

葉頌壽譯

B 086
871

港台書室

542772

原著 PETER KOESTENBAUM
譯者 葉頌壽醫師

死亡的答案



杏文出版社印行



90086889

版權所有



翻印必究

杏文醫學文庫⑤

死亡的答 案

原 著：PETER KOESTENBAUM

譯 者：葉頌壽醫師

文庫主編：余政經醫師

發行人：余政經

發 行 所：杏文出版社有限公司

臺北市新生南路一段145巷6-2號

電 話：(02)705-1234

郵政劃撥：19026號

印 刷 所：逸品印刷事業有限公司

地 址：臺北市長泰街73巷27弄10號

中華民國六十八年九月初版

局版臺業字第1149號

實 價：新 臺 幣

(脫頁或裝訂錯誤敬請隨時掉換)

代序

存在主義的死亡觀

Walter Kaufman 著
葉頌壽 譯

當一個學生打斷懷海德在哈佛的演講，提出詢問道：「這一切和死亡有什麼關係嗎？」大部分在場的人馬上知道他是受了海德格的影響。這種對極限情境的關懷，乃是齊克果的著作之特徵，甚至在他的若干作品的書名也顯露出這一點：「恐怖與顫慄」，「不安的概念」及「致死之病」（此即絕望）。不過齊克果是一位宗教作家，他自己也如此聲明，同時這些主題很早以前就屬於宗教性作品的主題。尼采也討論了一些最深刻的體驗，不過他同時也論述了愉悅及絕望。而當他討論死亡時，他對「自由選擇的死亡，適時的死亡，明智及愉悅地在子女及熟人之衆目睽睽下的死亡」大加讚賞。齊克果和尼采在這方面的作品，一直沒沒無聞，不爲人所重視，直到第一次世界大戰後，亞斯培及海德格才重新討論這些觀念。亞斯培在他的「宇宙觀的心理學」(Psychologie of Weltschlaungen)一書裏，以主要章次討論極限情境，將之包含了罪惡及死亡。八年後，海德格在「存有與時間」一書內，把死亡當作論述的中心。

二次大戰期間，沙特在他的主要哲學作品：「有與無」裏，以一章專論死亡，並對海德格的觀點加以批評。卡繆以他的半哲學性的作品論述自殺（西斯弗斯的神話）和謀殺（反叛）。沙特也在他的小說（牆）及他的劇本（勝利者）內，討論人對他們自身的死亡之態度。他在「蒼蠅」及「髒手」（Dirty Hands）內討論謀殺，在「無路可通」一劇內論述死亡的意義。卡繆則在「異鄉人」內討論謀殺，也分析了一個對自己之迫在眉睫的死亡之反應。而他的代表作「黑死病」，則更是在研究我人對個人自己和別人的死亡，所抱持的態度。

以上所列各書尚未能完全包括這方面的書，不過至少已足以提示為何對死亡的關懷，往往使人將之與存在主義相提並論。假若現在有人只提出自己對死亡的觀念，他很可能會遭遇到如下反應：我們為何要接受這一種觀念，而不接受他人的觀點？甚至只要我們一討論死亡，就會被認為是一個存在主義者。因此我在本文中要簡略地，但批判性地，開始討論海德格、沙特和卡繆的一些思想。

海德格對死亡的闡述，具有非常晦澀難解的標題：「此有和向死的存有之完整可能性」（The possible Being-whole of Being-there and Being-toward death）。海德格的主旨大部分是在建立此一結論：「死亡確實是表示一種損失，不過它乃是由我們身所體驗到的他人之喪失。因這種喪失所感受的痛苦，並不是那逝世的人自身所感受到的存有之喪失的痛苦。我們並不

是真正的體驗到別人在死亡時，所體驗到的痛苦，只不過是『旁觀者』而已。」「對此有的一般性解釋乃是說『有人死了』，因為如此，可使每個人及自己自欺欺人地想：死的人絕不是我；因為這個人是無名小卒……。因此之故，人們對死亡始終抱持心安理得的安逸態度。」此段文字的註腳上說：「托爾斯泰在他的故事『伊凡之死』內，曾陳示了『有人死亡』這種想法的動搖與崩潰現象。」

毫無疑義的，托爾斯泰的小說是海德格思想的主要靈感之一。「伊凡之死」是一本卓越偉大的書——它特別強調了道德內涵。它之對社會的強烈攻擊，以敘述一個社會中的成員之故事表及出來。這個人的一生完全空虛茫然，毫無目標，也無意義——但是並不比週遭社會的其他成員，尤其是他的同事及他的妻子，的人生更空無。他們皆毫無目標，行屍走肉般地生活著，並且彼此互相傳佈「有人死了」的消息，而沒有真正的去面對他們自己也將會死亡的確定性及必然性。這小說內唯一與眾不同的人，是一位可憐的窮人。他由於明白自己有一天也必定會死亡，因此他十分有耐性而慈愛地盡一切可能幫助伊凡。在這小說的最後結尾中，伊凡開始覺悟自己一生之了無意義，並開始克服這一點。他明白自己的病痛不只是一種腎臟或盲腸的疾病，而是終生渾渾噩噩，毫無作為。他決心不再假裝了，並且「從那一刻起，開始三天三夜的沈思許多問題」；不過在這三天內，他學知了如何關懷別人，為他的妻子感到難過，並破天荒的開始關懷別人了。現在，

「光明取代了死亡。」「死亡不再是痛苦不堪的事了！」他突然大聲吶喊：「多麼快樂！」死亡終於喪失了恐怖性。

海德格對死亡的觀點，大部分只是對「伊凡之死」的解說詮釋而已。「甚至一般人皆認為『想到死亡』也令人懦弱地害怕……某人之死亡不致使我人產生對死亡的憂慮之勇氣。」世俗的習慣不允許伊凡去思考他之將要死亡的事實。他必須假裝他的病很快就會康復，假如他承認自己快要死了，就是對自己的侮辱。但是到最後，他終於有勇氣去反抗習俗，並開始沈思。「這種『優越』的漠不關心之發展，使此有 (Being-there) 和它最無關的可能存有 (Being-able) 分離。」唯有在他將他的自欺性的漠不關心棄置一旁時，伊凡才能回歸自我，重拾愛的能力，並且使他那疏離的人不真誠的生命之自我出賣完全消除。「向死的存有之本質就是焦慮不安。」——至少在托爾斯泰的小說裏，是如此表示。

我認為並非所有人都像伊凡一樣，這點並不表示我在批評托爾斯泰。我也許會以為我可能是一般人之例外，一生坦誠無諱，並且相當確知自己一定會死。然而事實上，在最近的第二次世界大戰時，與我同一代的所有人——成千成萬的青年——也懷抱如此想法而活著。他們有不少人結了婚，而在內心對自己說：我沒有多少時間可活了，不過我要好好的享受一次，不論是一星期或幾個月。而海德格那一代（他生於一八八九年）在第一次大戰時，也有相同的經驗。我們不可把

托爾斯泰所描繪的非基督教的，毫無仁愛及充滿偽善的世界，當做人性的真正特徵。「向死的存有之本質就是焦慮不安」也不是眞理；同時與此相反的態度，也不見得就是自欺欺人與缺乏「對死亡的憂慮之勇氣」。

我們在談到這一點時，不免會懷疑，在第一次世界大戰的衝擊下，是否有其他思想家，曾比海德格更早就討論過死亡，並且不像他一樣，完全只根據一篇故事就妄加論斷。事實上，在一九一五年，佛洛伊德就發表過兩篇論文：「對戰爭與死亡的沈思」。我要引用其中的第二篇：「我人與死亡的關係」的內容來加以說明。海德格在他論良心的註腳中，所引用的參考書，並沒有提到佛洛伊德，甚至連佛洛伊德之論良心的文章也沒有引用。海德格對良心的討論，由於忽略佛洛伊德的分析，而令人遺憾。然而他在論死亡的成篇累頁裏，却大部分只是重覆佛洛伊德在他的論文之開頭，所簡單扼要說明的見解而已。

依據佛洛伊德的見解，戰爭破壞了「我人和死亡的原有關係。這種關係原是不誠實的。假如有人問我們，我們當然會毫不考慮的宣稱死亡是一切生命之必然結局，我們每個人皆從大自然中獲得生命，並須以死亡來償付代價——簡言之，死亡是自然而然的，不可否認也無從避免的。然而，事實上我們的日常行爲，却彷彿把它當作不同的一樣。我們毫無疑義的顯示出要把死亡棄置一旁，帶有使死亡能够遠離生命而消失的傾向。我們盡量絕口不談死亡；我們甚至使自己在一想

到死亡時，就彷彿它是無關痛癢的另一回事一樣。當然，我們所談的自己的死亡。畢竟，自己的死亡是不可想像的，只要我們嘗試想像死亡，我們就會發現事實上，我們只是個旁觀者，所想的是別人的死亡。因此心理分析對此可以如此表示：在根本上，沒有人相信自己的死亡。或者也可以說：在人的潛意識內，每個人都堅信自己的不朽。至於別人的死亡，一個有教養的人會謹慎地避免談到這種可能性——假若那瀕臨死亡的人能聽見他的話。只有小孩子才會忽視這一規矩……我們慣常強調死亡的偶然因素，如意外的不平，疾病、年老等等，因而使我們熱心地把必然的死亡歸諸於一種偶然。對患絕症的人本身，我們在他面前戰戰兢兢，並幾乎把他當作偉人般的稱讚他。我們不再批評他，並原諒他的任何錯誤及不公，並宣稱下述的話：只可讚美死者，不可毀謗他，同時強調在葬禮及墳地上，必須盡可能的讚美死者，認為這樣才是正當行為。我們對死者的讚譽，往往要比他事實上所應得的更高——雖然死者已不再需要此種稱譽了。而且我們大部人對死者的讚美，要比對生者的讚美更高。」

這段文句顯示出十分單純及毫無作偽的清晰，它們之充滿人性和幽默，以及對經驗之直截了當的說明，可以說與海德格的亢長贅語，顯出非常強烈的對照。有人說海德格比任何人，都要能够更深入的討論許多教授及他們的學生所忽視的現象——除了齊克果與尼采。然而事實上，對海德格思想的討論，並不是集中於這些現象，而只是在討論一大堆的術語及古怪的文法而已。死亡

，不安，良心及關懷，成爲成千成萬的人口中所搬弄的術語，同時他們也反覆搬弄他所用的此有，手前存有 (to-hand-ness) ，被投入 (thrown-ness) ，共同存有 (Being-with) 等等術語。但是他對這些根本沒有陳示明確的概念，更不必說提出任何假說了。

他在談到死亡的一段話裏，特別以斜體字表示：「向死的存有對此有顯示了自己之喪失性，並把它帶到存有本身之可能性前——然而，它去除了對自身的幻覺，而產生自由死亡的熱情，而使它成爲真實確定的，並充滿了焦慮不安。」毫無疑問的，接受我之必然死亡的事實（即我思考了我正朝向自己的死亡），會使我們想到自己的時間已不多，想到我們一生的浪費及了無意義，因而促使我們自身盡力地活得有價值。然而海德格之任意創造新字，或故意把思想弄得令人難解的習慣，甚至在某些古怪晦澀之處（他自己曾堅持，那些他的學生或崇拜者所撰寫的、討論或闡示「存有與時間」的見解或文章，都未能把握住他的思想要點。），也未能回答下述的問題：是否我人對自身死亡的決定性接受，必然會伴有一種不安的感覺，如海德格所堅持的？

在這一點上，海德格過分的採用那些影響他甚深的基督教作家的思想：至少包括了齊克果和托爾斯泰，也許也包括波美 (Jaacob Bohme) ——他撰有「耶穌基督的復活」及「六個神學觀點」——以及謝林，他在「世界精神」中，宣稱不安是「每個生命的基本感受」。在海德格的著作裏，謝林的「基本情境」成爲「基本不安」。

我們不妨看看巴西總統瓦加斯 (Vargas) 在自殺前，寫給他人民的信吧。信的結語如下：

「我爲反抗巴西的墮落而奮鬥。我爲反抗人民的墮落而奮鬥。我已竭我所能的奮鬥，一切的憎惡、醜行及毀謗，都不能摧毀我的意志及精神。我以我的生命奉獻給你們。現在我以自身的死亡來奉獻。一切都已過去了，一絲無存。我安詳平和地朝向永恒之路前進，並且使我的生長永恒不朽，名垂青史。」

再看一位日本的神風隊駕駛員伊佐男松 (Isao Matsuo)，所寫的信吧；他致其父母的信上說：「請恭賀我。我獲得死亡的一個光榮機會——我將如一片落英般的從燦爛的櫻花樹上飄落——我是多麼爲這次如大丈夫般的死亡之機會，感到高興啊！……謝謝你們，父母大人，爲了二十三年來你們所教導我的，愛護我、培育我的恩惠。我希望我的死亡，能稍微的償付你們所給予我的。」

或者看看休模 (Hume) 在他臨終之一刻，毫無焦急不安的安詳情形吧。而他的信仰基督教的「友人」們在臨死前，却又是如何的焦躁不安。再看看蘇格拉底在死亡面前的安詳及勇敢吧，或者想想那些讚佩蘇格拉底的苦修派聖者吧，他們在年老時，平靜地結束自己的生命。或者看看古代的羅馬人吧。

海德格對不安的討論，必須視之爲德國二十世紀二十年代的人們，突然紛紛承認自己畏懼死亡的情形的文獻之一。在雷馬克的小說「西線無戰事」裏，很明顯的，這種新的誠實態度乃是在反對軍國主義；褚威格在他的偉大小說「格里嘉士官」結尾所描述書中主角被槍殺時，恐懼得屁

尿直流。雖然我們應有一些勇氣以不願習俗之見，並且承認有些人在面臨死亡時，會十分恐懼，以及有些人被槍斃時，會嚇得屁尿直流。然而海德格却將這種觀念發展成存有的一般真理。

由於他常用古怪異常的語文表達他的觀念，因此他並沒有馬上遭人反對、批判。一般人對他的文字的反應，通常屬於下列四型之一：一、正如大部分人一樣，人們根本沒有讀過他的書，並且忽視了他的存在。二、或者有些人曾稍微接觸他的作品，發現他的思想極端難解，於是因此而自認這乃由於自己慧根太淺，不能理解，因此當然以為海氏的見解，比自己所了解的更有深刻豐富——尤其是海氏自己常說他的思想，不是在討論人類學的問題，而是存有學，不是討論人的真理，而是存有的真象。三、或有些人閱讀了他的作品，發現他十分難懂，因此花費幾年的工夫去研究他——花費了幾年工夫研究這種東西後，還會變成什麼呢？——然後成爲一個哲學教授，以向學生「解釋」海德格來掩飾自己的研究成果，以下述的話來搪塞別人的反對：「還有許多地方我未能完全了解，不過我要以我一生之力設法了解它。」四、這一型的人，現正充斥於美國的知識分子裏，他們根本沒有讀過海德格的書，只不過由於道聽途說而得知他的名字及他的影響，因此認爲他一定值得我人學習之處。也許有人深入的了解海氏所提示的一些真正的經驗，——例如我人在這世界中，所體驗到的絕對孤獨——而這可以表示這些經驗對海德格而言，比對那些把他的著作當作「胡說八道」的人，更具有意義。不過並不是每一個不「胡說八道」的人，都是有

原創性，有啓發性或思想深刻的。

很多人都認爲海德格較之沙特，更是一位深邃的思想家，而他的哲學之於法國存在主義的關係，正如哥德的「浮士德」之於法國作家的作品一樣。假如我不先討論海德格，且不批評這位我所欣賞的人，而直接以沙特及卡繆思想爲本文開頭，一定會有許多讀者下此結論，認爲這兩個法國人，一定沒有什麼了不起，而且揚言存在主義的偉大哲學家非海德格莫屬。這一神話也爲許多存在主義精神醫學家所接受及傳播，雖然他們沒有證據來支持這一點。充其量，他們只是運用海德格的一些古怪字眼，而毫不考慮到，英文也許不能表達出相同的觀念。他們也毫不注意到這些觀點早已爲佛洛伊德之優美的德文所表達出來，他們完全忽視了沙特。然而沙特絕不比海德格遜色多少。

沙特在自己的「有與無」一書內討論死亡之一章裏，曾嚴厲的批評了海德格。海德格宣稱唯有奔向我自己的死亡，才能够使我走向自身之最真誠的存有，因爲「一個人的死亡是絕不可爲人替代……死亡顯示出死乃是由我自己的獨特性及存在所建構成的。」這些論調充斥全篇。正如沙特所正確指出的，這點根本沒有指出死亡和其它事物之不同。因爲也沒有人能够代替我愛別人，或代替我睡眠、呼吸。任何經驗，只要是我的經驗，就是「沒有人能代替我去體會的經驗。」我可以在一生中以不純真的方式生活於這種生活內，無論我做了什麼，都沒有決定性的不同。而在這

方式中，到底子彈打中了我或別人，到底是我先死或別人先死，都沒有什麼差異。假如我接受它是關係重大的態度，認為它使這世界對我而言乃是大有不同，那麼我就可以以此態度來面對我愛某一特殊女人的經驗，面對我撰寫這本特殊的書，面對我之所見所聞，及所思所感，正如我可以以此態度面對死亡一樣。正如沙特所言：「簡而言之，我的死亡並沒有什麼個人的特殊性。相反的，只有我把自已處於主體的透視下，死亡才成為我的死亡。」

沙特繼續批評海德格的「向死的存有」之全部觀念。雖然我們預期到自己一定會死，我們却永遠不知道我們何時會死……然而對個人的生命之意義而言，却是個人死亡的時間性，使一切均大有不同。「事實上，我們在自己完成自身的工作前，有隨時會死亡的機會，或者另一方面，在完成後才逝世。因此我們的死亡之來臨，能如索福克里斯一樣，在他的全部工作完成後才來臨的機會，是少之又少的。而且假如唯有這一機會才決定我們的死亡之特性，也決定我們的生命之特性，那麼甚至最像一段樂章之終結的死亡，也不能為人所預先等待；由於命運的決定，我們的死亡喪失了任何安詳和諧地終結的特性。……因此像索福克里斯一般的死亡，就『像』一段完成的樂章，但『絕不是』完成的樂章，正如許多字母任意形成的『字』，也許會像一個字，但絕不是一個字一樣。因此我的計劃之核心所含蘊的機會之永久性存在，無法被當作『我的』可能性，相反的，它是我的一切可能性之否定，一種不再是我的可能性之空無。」「假若巴爾扎克在他的代

表作完成前逝世，他就只是一些精彩的小說之作者而已。但是突然地，我們對這個人的期望，對他之做爲一位偉大小說家的期望，就喪失了意義。由於再沒有什麼可以決定它，因此它既不是一種自我中心及頑固的盲目，也不是他自身之價值的真正意義。……這一行誼的最終價值，永遠是不確定的；或者如果你願意，我們不妨說全部的人生（特殊的行爲、期望、價值）突然陷入荒謬的情境。因爲死亡永遠無法使生命獲致意義；相反的，它使人生喪失了一切意義。」「一個逝去的生命之獨特性質，乃是它之使別人成爲旁觀者的生命。」

自殺並非解決之道，沙特如是說。它的意義決定於未來。「假如我自殺失敗了，我是否會在事後判斷我的自殺乃是種懦弱行爲？結果是否會讓我知，尚有其它解決之道？……自殺是一項荒謬行爲，它使我的生命沈溺於荒謬裏。」

最後沙特問道：「我們在捨棄海德格的向死的存有時，是否會永遠捨棄了自由地使我們的生命有意義——我們對此意須負全責——的可能性？事實上，完全相反。」沙特拒斥海德格的「將死亡與有限性當作同一事物」的觀念，而說：「縱使人類生命是不朽的，人類的實在也將是有限的，因爲它選擇了自身成爲人，而使自己成爲有限性。事實上，使自己的存在成爲有限，乃是種自我抉擇——換言之，使自己明白自身乃是把別人摒除於外的可能性。自由的行爲因而就是創造及承認自己的有限性。一旦我自己決定自己，我就已造成自己的有限性，並因而使我的生命成爲

獨一無二的。」

在批判這些觀念前，不妨先看看卡繆的見解吧。雖然卡繆的政治立場較之沙特的立場，更爲諾貝爾獎金委會所接受（譯按：此文撰於沙特未獲獎前），而且更吸引人，同時雖然很少作家能够寫得如卡繆的文筆一樣，深刻優美且誠實清晰，然而，培瑞（H. Peyre）對他的批評也是相當中肯的。他在評論卡繆的著作之大文內以及論述卡繆的書內，批評了「西西弗斯的神話」和「反叛」二書，說它們「不只是矛盾百出，而且混亂不堪，膚淺而不成熟。」

卡繆在他的兩本哲學作品中的第一本「西西弗斯的神話」裏，以驚人無比的話開端：「只有一個真正嚴肅的哲學問題，那就是自殺。」不久我們被告知這世界是「荒謬的」。幾段文字之後：「我曾說這世界是荒謬的，不過我未免操之過急，說得太快了。這世界本身是不合理的，這是我人唯一能表示的。荒謬的是人的內心在面對這無理世界的態度，以及內心對清晰明確的渴望。荒謬不只存在於這世界，也在於人本身。」

我們可以更明白及正確的說明這一點，卡繆之意乃表我人之要求一切事物均確定可能，乃是愚蠢無意義的。不過卡繆寧願以「荒謬性」來表示，然而他說：「我要知道我是否能和我所知的事物一起生存，並且只和此事物一起。」他談到「這荒謬的邏輯」時，顯而易見的是表示談論荒謬所用的特別邏輯，彷彿這種討論真的有任何特別邏輯一樣。接著他談到「荒謬的心靈」，表示

一個相信世界充滿荒謬性的人——或者相信人的行為荒謬、愚蠢的人。他說：「對謝斯托夫（Chestov 俄國存在主義哲學家）而言，理性是無用的，但除理性之外尚有其它。對一個荒謬的心靈（即未繆本人）而言，理性毫無用處，而且除理性之外，世界再無其它。」「毫無用處」這個字眼，卡繆也未加以明確定義，它的意思好像是表示「有限」或「非全能的」。卡繆在後文又說：「荒謬並不指向上帝。假如我宣稱下述的驚人見解：荒謬也者，就是沒有上帝存在的罪惡；這觀點就比較令人明白了。」我們縱使不因此話而感震驚，我們也會注意到他的文體及思想的散漫，他沒有說明他所說的「罪惡」是什麼意義。而卡繆却明顯地自認為他這段曖昧不清的見解，縱使不致使人感到驚奇，至少也會使人加以稱讚。然而對一個像卡繆這樣時常在他的書中，引用尼采文章的人，我們不免會產生一個問題，即若不把上帝包含於這世界中，我們是否會如尼采所揚言的，可以恢復我們的「純真」，並讓罪惡消失？

只要討論到齊克果，亞斯培及謝斯托夫，卡繆的話就十分正確：「無理性的主題，由存在主義者所堅信的無理性，乃是變得混亂不清的理性，且以否定自身而逃避了理性。」但是他又接著道：「荒謬乃是明晰的理性了解到自身的限度」，十分明顯的，一切對荒謬性的口頭討論皆是十分不必要的，而卡繆對佛洛依德在「虛幻之未來」一書內的兩句話，只增加了混淆不清而毫無任何澄清作用。如十五年前的佛洛依德一樣，卡繆在「西西佛斯的神話」裏，拒斥了宗教信仰。而