

從孔、孟的命論談儒家意義 治療學之建構

陳佳銘*

摘要

本文〈從孔、孟的命論談儒家意義治療學之建構〉，是欲通弗蘭克意義治療學的理論，來探討孔子、孟子論命的思想，以建立一儒家式的意義治療學。

弗蘭克的意義治療學，是強調在於人們有一種「求意義的意志」，而此意義的欲求，是在於面臨生命的痛苦、人生的苦難之中，即可彰顯而出。而且，此意義是為上天給予我的獨一無二的使命，吾人必須負起責任以完成此使命。如此，就是展現了一種「態度的價值」，亦為能完成「終極的意義」。

本文以為孔子的「知天命」與孟子的「立命」之意，正符合於弗蘭克意義治療學的理念。孔、孟皆是從人生的遭遇中，去感受「天生德於予」、「天將降大任於是人」，有一種得自天的使命感。只是，孔、孟所彰顯的終極意義，是在專注於德性生命或道德本心的昂揚，其人生目標即在於成德、成聖。

* 國立中央大學中文系博士後研究。



這點，與弗蘭克強調每個人的生命意義皆是獨一無二的有所不同。但是，本研究以為這正是儒家式意義治療的特色與價值。

關鍵詞：意義治療、弗蘭克、命、孔子、孟子、義命分立



The Theory of Confucius and Meng-tzu's destiny thought and the construction of Confucian Logotherapy

Chia-Ming Chen*

Abstract

Dr. Viktor E Frankl's Logotherapy mentions that everyone has a desire to search for meanings. We call this desire "the will of meaning". Frankl believes that when people suffer from pain, he will find his own "ultimate meaning".

In this paper, we research Confucius and Meng-tzu's (孟子) discussion of destiny. In the thought of Confucius "Know the Mandate of Heaven" (知天命) and Meng-tzu's "Set Up Your Destiny" (立命), we can find some ideas of Confucian Logotherapy's. Both Confucius and Meng-tzu's destiny thoughts were inspired by the experience of life. Especially through suffering, Confucius and Meng-tzu found they had a mission from Heaven. For instance, Confucius says "Heaven gave birth to the virtue within me..... (天生德於予)" and Meng-tzu says "when Heaven is going to give a big responsibility to someone..... (天將降大任於是人也)".

The Confucian Logotherapy emphasizes the meaning of morality,

* Post Doctoral Researcher, Department of Chinese Literature, National Central University



such as to Hold Our “Moral Original Mind” (本心) . This is different from Frankl's Logotherapy. In Frankl's opinion, everyone's “meaning of life” is different. But in Confucian Logotherapy, the “ultimate meaning” will only be one: that is, to become a sage.

Keywords: Logotherapy, Viktor E Frankl, destiny, Confucius, Meng-tzu, The Relationships between Justice and Fate



壹、前言

弗蘭克（Frankl, Viktor E）的意義治療學，被稱為第三維也納精神治療學派，一方面吸納弗洛伊德（Freud）的心理分析與阿德勒（Adler）的個體心理學，放在意義治療的下層，另一方面則指摘兩者的理論局限性與武斷性。他認為弗洛伊德以「（尋求）快樂的意志」（The will to pleasure）概念，去規定人的身心活動的本質，且以性慾的滿不滿足這極其狹隘的本能衝動說法，去說明「快樂」的得失以及心理的正常或失常，未免忽略了涉及生命高層次價值取向。對於個體心理學，弗蘭克認為其過度強調社會上的挫折失敗，以此說明人的自卑情節等等心理失常問題，乃是事先假定了人的本性本質是在尼采所說的「權力意志」（The will to power），而形成的片面說法，也同樣忽視了生命高層次的精神需求等價值取向的人性事實。而弗蘭克的意義治療法，即是主張作為萬物之靈的人類，在生命的價值取向上，是以意義探索為首要優先。¹所以弗蘭克提出一「求意義的意志」（The will to meaning），認為這才是人類的價值所在，人類要發揮其價值就在於發現他在世上的人生的目的，而且這人生目的是他獨一無二的，世界上沒有一個人是相同的，故去完成此人生目的的就是每一個人的責任，完成此責任才算是實現了人的價值。

而且，弗蘭克常強調「意義」是在於吾人遭受不可抗拒的苦難時，才能彰顯出來。此即，在不可改變的命運中，生

¹ 請參閱傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》〔台北：正中書局，民82.7〕，頁194-195。



命的意義才加以深化。這點，實與儒家孔、孟的命論，有可相通及比較之處。本文的產生，即是欲以闡述弗蘭克的意義治療學，以其與孔、孟思想中對「命」的體會互相參照。以此，欲建構一儒家式的意義治療學。

貳、弗蘭克的意義治療學的基本義理

一、弗蘭克的人生經歷與意義治療學的緣起

眾所皆知，弗蘭克的意義治療學是從他親身的生命經歷中體驗出來的²，他於第二次世界大戰中因其猶太人的身分，經歷了家屬被殺害，以及身陷集中營的痛苦。因此人生歷程，他體悟出其「意義治療學」。

對於弗蘭克的集中營經驗的體悟，我們可引用他的話來瞭解，他說：

我們考慮一下他的行為，在集中營生活對他所進行的「塑造」之下，在生活事件對他的精神所進行的壓迫之下，他在心靈上仍然能夠負責嗎？我們的回答是：他仍然能夠負責。因為即使在這種限制的社會環境中，儘管社會性因素在束縛他個人的自由，但是終極的自由仍然為他保存。我們有很多實例可以證明，即使是在這些集中營裡，人依然能夠「大有作為」，他不必然要屈服於環境的強大勢力。³

² 關於弗蘭克的經歷，請參閱VIKTOR E. FRANKL, *MEN'S SEARCH FOR MEANING*, trans. Ilse Lasch [台北：敦煌書局，民56]。本文參照中譯本弗蘭克：《活出意義來：從集中營說到存在主義》[台北：光啟文化事業，民95]，趙可式、沈錦惠（譯）。

³ Viktor E. Frankl, *The Doctor and the Soul*, trans. Richard and Clara Winston (New York: Vintage, 1973), 96-97。請參閱中譯本維克多 弗蘭克：《生存的理由》[台北：遠流出版事業，1991]，游恆山（譯），頁



在以上的引言中，弗蘭克以為人們即使在集中營這麼困苦及無助的環境中，他仍然能對他的生命「負責」，且他有著心靈上的「終極自由」，使其能「大有作為」，而不必然屈從於環境。我們再看他的一段話：

一個人若能接受命運及其附加的一切痛苦，並且肩負起自己的十字架，則即使處在最惡劣的環境中，照樣有充分的機會去加深他生命的意義，使生命保有堅忍、尊貴與無私的特質。否則，在力圖自保的殘酷鬥爭中，他很可能因為忘卻自己的人性尊嚴，以致變得與禽獸無異。險惡的處境，提供他獲致精神價值的機會；這機會，他可以掌握，也可以放棄；但他的取捨，卻能夠決定他究竟配得上或配不上他所受的痛苦。……人處處都面對著命運的挑戰，面對著經由痛苦而獲大成就的機會。⁴

此段，弗蘭克解釋了為何於集中營的囚犯還能對擁有「自由」、「責任」？這裡，弗蘭克以為命運的痛苦是一種「機會」、「挑戰」，而人能決定他是「放棄」，而喪失生命之尊嚴，陷於與禽獸無異；或是「掌握」、「接受」這機會，即肩負起自己的十字架，而加深他生命的意義。是以，弗蘭克所說的「自由」、「負責」，並非是受難者能改變或逃脫此環境，他所要強調的是一種對「命運」的「抉擇」的「自由」，即對自己的人生負起「責任」。

通過以上的論述，我們可知弗蘭克於集中營體會到的「意義」，實是一種心靈上的「態度」，即承受苦難的姿態。若是，人們於受苦中能對命運負起責任，即可提升其生命的境界與價值。

122。

⁴ 請參閱 *MEN'S SEARCH FOR MEANING*，英67/中89-90。



二、弗蘭克的「意義」

以上，我們論述了弗蘭克是如何體悟出其意義治療學，並指出他的「意義」是從對於生命的一種回應、負責而產生的。在這一部分，本文即再進一步展示他的「意義」的實質內容。

（一）三種人生的價值

關於弗蘭克的「意義」的內容，我們可從他所論述的三種人生的價值談起。弗蘭克以為人生有三種層次的價值。

一是「創造的價值」，他說：「在創造的活動中所實現的價值，我們將之稱為『創造的價值』。」⁵創造價值是個體生命所能給予他人與世界的，諸般大小不等的真善美價值，諸如藝術創造、工業發明、房屋建築乃至各種勞心勞力的日常工作等。⁶弗蘭克以為人們可通過實現創造的價值，獲得有意義的人生。這創造的價值，最可代表的即前面所說的通過工作來完成人生意義。

二是「經驗的價值」，他說：「一些價值是在經驗中被實現的，我們稱之為『經驗的價值』。經驗的價值是在對世界的接納及感受上來實現的。」⁷例如，沉醉於藝術或自然的美。就人生意義言，經驗價值常比創造價值更有深度，弗蘭克也提到即使在地獄般的集中營，也可發現這種價值。譬如平常並未意識到自然之美，而在集中營反而會一時發現到草木山川的奇美之處，而深化自己的生命。⁸

三是態度的價值，他說：「態度的價值所強調的是當個

⁵ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英43/中61。

⁶ 請參閱傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁199。

⁷ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英43/中61。

⁸ 請參閱《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁200。



體面對不可改變的命運時，所決定採取的態度……」⁹ 這是弗蘭克指出的最高的價值，他說：

即使是一個很貧乏的存在：個體在創造與經驗上都無法有什麼建樹和作為時，仍然被提供有一個最後的，事實上也是最偉大的機會去實現價值。這些價值我們稱之為態度的價值。¹⁰

弗蘭克對態度的價值的說法不難明白，即如其所談到受苦的意義而言，人必須在苦難中才成就自己，生命的意義才完全朗現。從這點我們可說到弗蘭克的「最高的意義」（super-meaning），他說：

他們的絕望乃是源於對受難意義的懷疑，只要人能從其中發現任何意義，則他們願意並且隨時準備好去承受苦難。歸結說來，這意義不能以理智的方法來把握，因為他在本質上，或者更專門地說在層次上，超越了人之為「有限存有」的能力所能想像，所能把握的，我於是稱它為「最高的意義」。這層意義必然超越了人及世界，因此，無法只依理性思考來理解，只有透過那來自人格深處與核心的奉獻行為，才可以把握住它。¹¹

從以上的引文，可瞭解弗蘭克的態度的價值即已進入他所說的「最高的意義」，而這是要通過受苦來體驗，而這意義也可稱為「終極的意義」。而肯定人生的終極意義，等於承認在人的生命高層次，有超越的精神性與宗教性。¹²

⁹ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英44/中62。

¹⁰ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英44/中62。

¹¹ 請參閱Viktor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism* (Middlesex: Penguin Books, 1967)，61。參照中譯本弗蘭克：《從存在主義到精神分析》〔台北：杏文出版社，民66〕，黃宗仁（譯），頁56。

¹² 請參閱《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，傅偉勳（著），頁198。



而且，弗蘭克從態度的價值所說到的「終極意義」，常是從人生的苦難中所凸顯出來的。是以，弗蘭克對於人生最大的苦難——即死亡，他也有極深刻體認，他說：

我們經常可聽到一些說法，認為死亡將會帶走生命的所有意義，所以人的一切努力都是沒有意義的，……終結性及短暫性不謹是人類生命的一項根本特色，而且也是構成生命所有意義的一項實存要素。……在生命中，我們也必須隨時準備會被「召喚」回去。所以人必須在有限時間中，盡力完成自己生命的職責。¹³

這裡，弗蘭克指出生命的本質即是短暫的、有限的，且必會終止的。但是，如此正可催促人在有限時間中，必須去完成生命的職責，即是正使人不得不為其人生負起責任。所以，他也說「死亡也正是屬於生命的一部分」，吾人必須在死前去「雕刻出自己生命價值的浮雕」¹⁴，這也正是他的態度價值的最深刻的展現。

（二）最高的、終極的意義

如上所述，弗蘭克認為人生中最高的價值即是「態度的價值」，而這種價值能接觸到人生最高、終極的意義。對於弗蘭克的此觀點，以下即分兩點再加申述。

1. 「終極意義」與「獨特性 (singularity) 與唯一性 (uniqueness)」

就本文的觀點而言，弗蘭克的「終極意義」不僅是一種對於生命負起責任的態度，且他是從弗蘭克所強調的人之「獨特性」與「唯一性」而來的。他說：

¹³ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英63-66/中84-87。

¹⁴ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英65-67/中86-87。



在每個人所「獨有的」命運領域內，他絕對是任何人所無法取代的，這種不可取代性使他承擔一項責任：他必須去塑造他的命運。所以就每個人命運的獨特性來說，每個人都是獨自站在地球的一點，面對森然的宇宙。他的命運將不會重來一次，沒有其他人會有與他相同的可能性，甚至他自己也不會再有一次相同的機會。……他的所有這些機會都是獨特的和唯一的。¹⁵

以上的引言中，弗蘭克以人的「獨特性」與「唯一性」來解釋人生遭遇的意義。此即，他以為每一個人皆是獨一無二不可取代的，甚至每人所遭遇的命運也是獨有的。是故，人面對其命運，必須負起獨一無二的責任，去塑造其獨一無二的人生。而且，弗蘭克甚至從此獨特性與唯一性，來論到人的「使命（a mission in life）」。他說：

當我們談到人的存在意義時，尤其應該注意：我們特別指的是個人存在的具體意義或者「生活使命」，意思是說：每個人在其一生當中，有個使命亟待完成，而且每一個實存的本質和他的存在都是唯一的，不可犧牲也不能取代。換句話說，他是具有唯一的個人特質的獨特個體，他的世界獨獨為他保有特殊的機會與義務，因此，他佔有這世界歷史獨特的一頁。¹⁶

此段，弗蘭克以為人的獨一無二性與其獨有的命運，即可彰顯人生在世獨特的「使命」。換句話說，人生的「使命」也在於展現每個人獨特的價值，與塑造其獨有的命運。

這裡，他所說的「使命」，即如同儒家哲學所說的「天

¹⁵ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英74-75/中96-97。

¹⁶ 請參閱*Psychotherapy and Existentialism*，英51/中45。



命」般¹⁷，是存在為人所必須面對、承擔的。是以，弗蘭克指出人們不應該問「我的生命有什麼意義？」，他必須瞭解，自身才是被詢問的對象。也就是說，人們只能去尋求自身的獨一無二的「天命」，而選擇去回應上天給我的使命，才是「回答了生命的發問」¹⁸。

2. 「終極意義」與「心靈動力學」(Noö-dynamics)

如前所述，弗蘭克的三種價值是一步步地超升，至於進入精神及宗教的層次。他以為人是一種性靈 (spirit) 的存在，而「意義」(logos) 一詞於希臘字源亦有靈性的意思。所以，他指出心理治療的領域，需要一種「心靈動力學」，以喚醒人們尋求其人生的意義¹⁹。他說：

你也許可以預測人精神 (psyche) 上的「機械運作理論」或者「動力理論」；但人不止於精神的層次：人是種性靈 (spirit)。經由他自我超越的行動，他超離了生理、心理的層面，而進入人所獨有的心靈層次 (Noölogical dimension) 的體系。人的存在本質上是智性的 (noëtic)，人並不是眾物之中的一小撮，因為眾物彼此互相決定，而人卻是自我決定的。實際上，人是自由而帶有責任的。²⁰

在以上引言中，可看出弗蘭克的「求意義的意志」是超越了人的肉體，甚至心理學的「精神」層次，而是進入了宗教的靈性層次。所以，弗蘭克以為意義治療的即是在於使人發揮其「心靈的自由」。他說：

¹⁷ 傅偉動教授云：「傅朗克 (Frankl) 所說：『人生是一種課題任務或使命』的實存意義觀，十分契接孔孟以來儒家所體認的天命或正命，……」請參閱傅偉動：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁201。

¹⁸ 請參閱 *The Doctor and the Soul*，英X V/中10。

¹⁹ 請參閱 *MEN'S SEARCH FOR MEANING*，英102-107/中125-131。

²⁰ 請參閱 *Psychotherapy and Existentialism*，英66/中61。



個人的心靈自由與他的內外命運之間所進行的永恆戰鬥，實質上就構成他生命過程的全部。……我們（治療人員）必須把命運視為是人類自由最根本的測試平面。至少是為了我們工作的緣故，我們要表現出彷彿命運的勢力範圍不能侵害到自由行動的領域，這樣我們才能幫助病人發揮心靈的自由。……可見在生物性命運之中，人類的心靈仍可以自由地運轉。從人的觀點來看，這也是生命值得存在的理由。……我們經常可以碰到這樣的人們，他們克服了生物性因素所加諸他們身上的障礙，為自己的心靈發展取得自由的空間，這些都是值得我們景仰的典範人物。他們最後所獲致的生命型態就像是一件藝術作品或一項運動上的榮譽。²¹

上述，弗蘭克指出人的生物性命運對人是一不可更改的限制、障礙，但超越於肉體層次，吾人是擁有心靈的自由、力量。以此，才能見到人的生命意義，能超越於身體、心理的限界，而展現心靈的力量的人物，是彰顯了人的價值，這些人的生命如一件「藝術品」或「運動場上的榮譽」。

所以，弗蘭克的意義治療不僅是在於解決心理或精神疾病的問題，他可說是在於解決現代人的心靈的空虛，以及性靈的疾病的問題。弗蘭克也承認此點，他以為意義治療的人員，可說是一「醫療的牧師」，並要治療人們「靈魂」，並使其「靈魂」健康²²。

以此，我們可說弗蘭克的意義治療學是源於西方猶太、基督宗教的傳統，就是從苦難中去尋求上帝的旨意，即上帝賦予我的使命，並以此來彰顯上帝的榮耀。如他就說道：

這個終極的意義，必超越並凌駕於人類有限的智能之

²¹ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英82-84/中104-106。

²² 請參閱*The Doctor and the Soul*，英X V/中11。



上；在意義治療學中，我們就稱之為「超越的意義」（supra-meaning）。²³

於此，弗蘭克把他的最高、終極的意義提升於世間之上，是為「超越的意義」。如此，他的「意義」即具宗教性、屬靈性，或可說來自超越於人類的絕對者、上帝²⁴。

參、孔、孟的命論與意義治療學

以上，論述了弗蘭克的意義治療學的哲學義理，以及弗蘭克的生命體驗。在此部分，本文即欲從孔、孟的命論以及兩位聖哲的生命境界，試圖去建構儒家的意義治療學，於此即分述如下。

一、孔子的「知天命」

在孔子的思想之中，對於命運、死亡的言談份量不多，常亦使人誤解孔子或甚至儒家只是一極端的人本主義，於生死問題或超越之境不關心或排斥。如孔子在「季路問事鬼神」的對話中，他說到「未知生，焉知死」²⁵，且孔子對人生的困頓又有一種「知其不可而為之」²⁶的態度。如此，遂以為孔子對於客觀的命限是忽視的，或存而不論的。

但是，吾人若能深體孔子談到「命」的言論，則可知孔子對於人生的命限有極深刻的體會，或甚至可說孔子的人格

²³ 請參閱 *MEN'S SEARCH FOR MEANING*，英120/中145。

²⁴ 林安梧教授指出：「弗蘭克的精神資源主要來自於一神論的宗教。」請參閱林安梧：《中國宗教與意義治療》〔台北：明文書局，1996〕，〈序言〉，頁6。

²⁵ 《論語》，〈先進〉。

²⁶ 《論語》，〈憲問〉。



及思想的成就，即是從他對人生命限的富貴、禍福、窮通、困乏的體認與回應中彰顯出來的。此點，我們從他所自述的學思歷程中見出：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而隨心所欲不逾矩。」

此段自述，對於瞭解孔子的生命境界是相當重要的。其中，孔子把他人生的中介點——即五十歲，定位為「知天命」。如此，可知孔子在步入聖域的「耳順」、「不逾矩」之前，對「天命」的體悟於他影響重大。而且，此「知天命」之悟，極可能是孔子對政壇的種種不滿及人生遭遇的不順遂而有感而發的²⁷。而且，孔子亦言「畏天命」²⁸，表達了他對「天命」的敬畏之情。從此，可知孔子極重視「命」的問題。

以下，本文即把孔子的命論，區分為客觀限制的「命運」義，與知其不可而為之的「義命分立」之意，及超越的「天命」三部分來加以闡述。

（一）客觀限制的「命運」：氣命義

在孔子的言談中，對於客觀、外在的命限有不少談論。此部分的「命」，在當代中國哲學研究中稱之為「氣命」，如牟宗三先生解釋道：

「命」。他既不屬於理性，他應當屬於「氣化」方面的，……如何樣的個體存在就有如何樣的一些遭際，如幸不幸福，這便是命。……故曰：「生死有命，富貴在天。」生死是必然的，這不是命；但在必然的生死中卻有命存焉。人

²⁷ 請參閱林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》〔台北：國立臺灣大學出版中心，2007〕，頁108-115。

²⁸ 《論語》，〈季氏〉。



生中或富或貧，或貴或賤，或幸福或不幸福，這也有命存焉。「在天」即在「你個體如何樣地存在」中即含蘊你有如何樣的遭際。為何有這樣的遭際是無理由可說的，……此即王充所說的「用氣為性，性成命定」。

以上的解釋，說到客觀限制義的「命」，即指得是吾人無法改變，生下而為人的樣貌、才氣、遭遇、福壽，此部分是由氣化所成的命，即天地之氣所成者。這部分的氣命，不能說是一種迷信，此可說是一種人生實踐之下的體會、經驗，無人可否定有此客觀限制的命存在。孔子他並不以此命為虛構或不真實，他是正視此命限的存在，並對其有所敬畏。

孔子常在談論其無法行道之時，發出此慨嘆，如他說：

子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！」²⁹

子曰：「道不行，乘桴浮於海；從我者其由也與！」³⁰

上兩段話語，皆透露孔子認為於政治上能不能行其道，有吾人無法掌控的部分。因此，即使有孔子般的聖賢在世，仍無法得君王所用，使得時局繼續混亂、敗壞。這時，孔子也只好感嘆「命」確實是無法測度的。

甚至，孔子最後也只能放棄其政治理想，對而從事教學、著述，如他說：

子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！³¹

此段，孔子的「吾已矣夫」這是多麼深刻的悲歎。而且，他也面對了弟子的病痛、死亡，感傷命運的不可捉摸，

²⁹ 《論語》，〈憲問〉。

³⁰ 《論語》，〈公冶長〉。

³¹ 《論語》，〈子罕〉。



我們看如下的引言：

伯牛有疾。子問之；自牖執其手，曰，「亡夫！命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」³²

顏淵死。子曰，「噫，天喪予！天喪予！」³³

顏淵死；子哭之，慟。從者曰，「子慟矣！」曰，「有慟乎？非夫人之為慟而誰為！」³⁴

這裡，夫子面對賢德、好學的弟子伯牛、顏淵的染疾、早逝，他也只能悲哭而哀嘆命運的不可違，而肯定命限的莊嚴與肅穆，這就是孔子的「畏天命」的心境。

(二) 知其不可而為之的「義命分立」：性命義

在上一部分，本文論述了孔子一生遭遇許多險阻、困乏、不順，他皆能加以接受，並肯定生命中有不可違逆的氣命、命限部分。但是，孔子基本上是以正面的態度去回應人生的挑戰，是一種「知其不可而為之」的姿態。此即，不論外在客觀的命運如何，他總堅持去「處仁」、「行義」、「弘道」而不改其志。我們他的言談中，即可見出此精神：

子曰：「富與貴，是人之所欲也；不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道，得之不去也。君子去仁，嗚乎成名！君子無終食之間違仁，造次必於是！顛沛必於是！」³⁵

子曰：「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」³⁶

子曰：「志士、仁人，無求生以害仁；有殺身以成

³² 《論語》，〈雍也〉。

³³ 《論語》，〈先進〉。

³⁴ 《論語》，〈先進〉。

³⁵ 《論語》，〈里仁〉。

³⁶ 《論語》，〈里仁〉。



仁。」³⁷

以上幾段話，孔子表現出其面對不可改變的命運時，君子、士人、仁人應當有的表現。此即，雖然「富與貴，是人之所以所欲也」，但「不以其道」就「得之不處」。而且，面對貧賤、造次顛沛、惡衣惡食，吾人也應當「不以其道，得之不去」，或是「無終食之間違仁」。甚至，面臨死難時，即要「無求生以害仁；有殺身以成仁」。

如此，孔子顯出在命運的限制之前，我們也要有「行仁」、「行義」的氣節，他說：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」³⁸

這樣的深刻的體認，由曾子所承繼，曾子有言：

曾子曰：「士，不可以不弘毅；任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」³⁹

這兩段話語，表現出了儒者的生命氣度與節操，即面對命運的種種順逆、禍福、貧賤之不可測，吾人只是去充擴不容已的「仁心」、「仁德」。值得一提的是，孔子所說的「仁」，到了孟子處，即引伸為「仁義禮智」的良知、本心、善性，而此善性亦為《中庸》所提及的「天命之性」。是以，孔子面對不可逆的「氣命」之限制，以著「不容已」的「仁心」去回應，即可說是把吾之「性命」（天命之性）推擴，去面對、回應、挑戰外在的「氣命」。

這「性命」與「氣命」的對立性，是為「義命分立」，勞思光先生對此有云：

在對象界中，人既與其他事物同為一「被決定者」，故

³⁷ 《論語》，〈衛靈公〉。

³⁸ 《論語》，〈述而〉。

³⁹ 《論語》，〈泰伯〉。



「命」之限制或「必然性」之限制，乃不可否認者；……然則孔子如何能在「命」以外立此「義」觀念？……由此自覺能力，人遂有「應該」或「不應該」之意識；……此動力通常即稱為「意志」。孔子所謂「士志於道」，即指此一自覺要求說。……前者是「命」，後者是「義」，人只能在「義」處作主宰，故人可對是非善惡負責；人不能在「命」處作主宰，故成敗得失，實非人所能掌握者。由此，有智慧之聖哲，即必須明白此中分際或限界；一面知何處人能負責任，應負責任，另一面知人之存在之限制性；兩面具明，則即是「知命」。⁴⁰

勞先生對於「義命分立」的闡釋相當精到，他以為「命」是為無自由的「必然性」，是有限制性的，是人所不能掌握的。在有限制的「命」之外，孔子另立「義」之觀念，此即為道德自覺，這是人能作主宰的，且應當負責的。這裡的「義」與「自覺能力」，即為上述的仁心、仁義禮智的道德本心，即為「性命」。

通過以上的論述，可見出孔子對命限的態度，即是「命」是不可更改的，然吾人在任何遭遇中去「行仁」，即去保住吾人之德、道德自覺，這就是對命運負起了責任。

至此，即可見出孔子的命論的意義治療義。如前所述，弗蘭克的意義治療學是在於從人生境遇中，去彰顯人生的意義；而孔子對於命的體悟，也是把人生的遭遇當作是昂揚吾人生命意義的契機。只是，儒家是專注於如何成德、行仁上，就是通過外在的試煉來成就我的德行、人格，或可說是如何於造次顛沛中去保守、擴充吾人之仁義禮智道德本心，

⁴⁰ 請參閱勞思光：《新編中國哲學史（一）》〔台北：三民書局，民80〕，頁142-143。



這就是「命」的「性命」（道德性命，天命之性）義。

（三）超越意義的「天命」：天命義

於前兩部分，我們論述了客觀限制義的「氣命」，以及義命分立中的道德「性命」，這兩種「命」，其實皆指向著超越意義的「天命」、「天命流行之體」⁴¹。

首先，就著吾人面對著不可測知、不可違逆的「氣命」之限制，如前述孔子即產生了「畏天命」之感，這「畏天命」即可滲透至這氣化之命的根源處，即為這天道、道體本身⁴²。也就是說，吾人面對著不可抗拒的命運時，必會感受到這是上天給我的試煉、考驗，因之而對於天、上帝等絕對者帶著敬畏之情。

或者，當聖人此智慧更深沉時，即可對天予我之命運安然自得、甘之如飴，如孔子與子貢的對話：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」⁴³

此段，孔子所說的「知我者其天」，是在「不怨天，不尤人」的心境下體現而出，這代表孔子的「天知我」的感受，即是從外在命運的不順遂中去體證之。這裡，就有一種

⁴¹ 前述，勞思光先生的分際是本著康德哲學，對義命分立的理解是深刻的，然卻把孔子的「命」全解為客觀限制的命運義，無形而上的超越性，是不恰當的。請參閱楊祖漢：《當代儒學思辨錄》〔台北：鵝湖出版社，民87.11〕，頁225-227。

⁴² 此即，天道必帶著氣化流行，而此氣化即凝結造化成氣命，故氣命之源亦是天，如牟先生云：「此統於神、理而偏于氣說之氣命所成之超越限定亦是『天』也，亦是天理、天命、天道如此也。」請參閱：牟宗三：《心體與性體（一）》〔台北：正中書局，民85〕，頁527。

⁴³ 《論語》，〈憲問〉。



從氣命、命限中，去超越至形而上的天道的意涵⁴⁴。

接著，就著道德「性命」而言。如前所述，孔子的「義命分立」的精神，即是在於外在命運的限制之下，去昂揚、擴充道德本心，彰顯道德人格。實則，這樣的精神也必與超越的天命流行之體相契接，在孔子的言談中，屢屢提及天對他有賦予一使命即是此意，如他在不順的困境中有感而發：

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」⁴⁵

子畏於匡，子曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文，匡人其如予何？」⁴⁶

前此二段，孔子皆表明天賦與他重大的使命。而且，這是在桓魋與匡人的迫害之下，更加堅定其使命感。是以，可看出孔子是在面對命運的挑戰時，以一種「義命分立」的精神，去彰顯「義」的部分，即「性命」的充擴，而此「義」、「德」與「性命」又是源於天⁴⁷。此即，這「性命」就是等同於《中庸》的「天命之性」，更溯源於「於穆不已的天道」。

如此，上述的「氣命」與「性命」即皆統於超越的「天命」，對於這樣的義理，唐君毅先生有云：

「畏天命」則一方為當下對統體之天命之一敬畏或寅畏，一方亦為對此統體之天命之化為一特定之天命而降于

⁴⁴ 對於牟宗三先生的綜合理氣而言的「天命」之義，可參閱楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，頁230-232。

⁴⁵ 《論語》，〈述而〉。

⁴⁶ 《論語》，〈子罕〉。

⁴⁷ 對於「義命分立」，勞思光先生是以此論來反對天道思想於孔子體系中的重要性，本文對此採相反的立場。請參閱勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁141-147。



我，而有我之義所當為時，恐「我之不克為其所當為，不克擔任負荷此天命之重」，……⁴⁸

在這一段解釋中，唐先生以為孔子的「畏天命」，即是通過對命運的敬畏，而思及天所賦與我的使命，而又恐懼其無法完成、負荷此重大的使命。這樣的意識，可說是從對於「氣命」的敬畏，去凸顯吾人由天所賦與的「性命」，但以源頭而言，此氣命與性命都使人去更深契於「天命」。

而且，孔子所說的「知天命」之「知」，實非知識上的「知」，而是一種實踐上的、生命上的「知」，可說是「體知」（體驗之知），此知天命就是與天合一之意。是故，孔子命論的最高境界就是「天人合一」。所以，孔子的「予欲無言」這一段對話，就是這境界的展現：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁴⁹

對於這一段話，蔡仁厚先生有一段極深刻見解：

其實，孔子只是在「世無知音，唯天相知」的心境中，說出了這麼一句感嘆之言，表示他既以全幅生命為天命、天道作見證，則一般的言說便可有可無了。孔子「予欲無言」這句話，實隱含「以天自況」之意。……蓋天道默運而生生，其生生是永不停息的；故四時之行，萬物之生，亦從無間斷。而一個「純亦不已」的德性生命，豈不亦如天道之運、永遠顯現他與理道合一的生活行為？⁵⁰

⁴⁸ 請參閱唐君毅：《中國哲學原論（原道篇一）》〔台北：臺灣學生書局，民81〕，頁131。

⁴⁹ 《論語》，〈陽貨〉。

⁵⁰ 請參閱蔡仁厚：《孔孟荀哲學》〔台北：臺灣學生書局，民83〕，頁



從蔡先生的解釋中，可看出孔子的「予欲無言」這段話，就是「世無知音，唯天相知」的「知我者其天」之意。而且，亦為「以天自況」而為天道作見證之意，也是在說他「天生德於予」的使命感。並且，此「予欲無言」的形上智慧，就是「知天命」的天人合一境界。

通過以上的論述，可見出孔子的命論是指向於超越的天道，而有一種天賦與我使命的意義。這點，與著弗蘭克的「超越的意義」是相符應的。前述，弗蘭克認為最高的意義是來自超越於我者所賦與的，超越於世間之上；而在孔子的生命境界中，他的道德生命或道德意義是來自「天命」。而且，他與弗蘭克所相同的是，為從命運的困境中，去尋求上天賦與我的意義。

二、孟子的「立命」

於上一部分，本文談到孔子論「命」的「義命分立」型態。此種型態，於以孔子繼承者自居的孟子處更為明顯。以下，我們即來展示孟子命論中的「義命分立」型態。

（一）「義命分立」與「性命對揚」

於孟子的義理中，在其對性與命的分際的論述中，可清楚見出「義命分立」的型態，此型態於孔子處可說是內蘊而不顯，而於孟子處卻是顯豁而出。孟子云：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉；君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性也；君子不謂命也。⁵¹

112。

⁵¹ 《孟子》，〈盡心〉。



此段，是為「性命對揚」的論述⁵²。我們先來看上半部，孟子指出耳目口鼻肉身之欲，一般人以為是「性」，但此「性」是告子的「生之謂性」、「食色，性也」⁵³的「氣性」，這「氣性」的享受有得不得的限制，因人的「氣命」是有禍福壽夭的限制。所以，孟子不以此「氣性」為真正的性。是以，孟子以為人的動物層次的氣性，是受到氣命的限制。

接著，第二段的父子、君臣、賓主、智愚、人可否成聖或聖人能否成其天命等，這些人倫關係與人生路程，一般人以為都是「命」（氣命）決定的，即以為人有遭遇、資質不同等因素來決定。但是，孟子以為這氣命的限制當中，實有道德善性、道德本心是吾人可作主的，即「性命」可超越於「氣命」的限制。例如，父子、君臣、賓主關係不良或懷才不遇，但你卻可於應事、待人、接物上盡其理份。或者，自身資質不夠，亦可「人一己百，人十己千」般地努力。再者，孔子雖無法如堯舜般成王天下之功，卻可轉而於內聖、教育、著述上來成聖。

綜上所述，孟子是把性、命分為兩層。氣性、氣命是一層，統稱為「命」，而性命、道德善性、良知本心是一層，稱之為「性」。命這層次這有客觀限制的，它的確存在，故吾人得不得、遇不遇、順或逆，是不可預期與把握的；反之，性這層次是不受客觀限制的，是主觀由我決定盡不盡或負不負起責任，是可得的，即為「我欲仁，斯仁至矣」。

「口之章」的義理，由孟子下面一段話中，更可清楚表

⁵² 關於「性命對揚」的解釋，可參閱牟宗三：《圓善論》〔台北：臺灣學生書局，民85〕，頁150-153。

⁵³ 《孟子》，〈告子〉。



達：

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也；求之在我者。求之有道，得之有命，是求無益於得也；求之在外者也。」⁵⁴

此段，孟子的「求則得之，舍則失之」並「求之在我」者，即為我所能決定的德性生命，我所能擴而充之的「道德本心」，是為性命對揚中的「性」；而「求之有道、得之有命」的「求之在外」者，即是客觀命運、命限，是我所無法決定的，即為性命分際中的「命」。當然，孟子的性命對揚是重於「性」而言，即為不管外在環境、遭遇何如，吾人當以其「性」去挑戰其「命」，以其「命」的考驗去提升其「性」。

在孟子的言談中，極為凸顯此「義命分立」、「性命對揚」的精神，如其云：

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。⁵⁵

君子行法，以俟命而已矣。⁵⁶

在「君子所性」這段，孟子以為不論窮達，皆無法減損吾人之「性」，即外在的命運、命限，是無法影響君子德性生命的充足。對於「行法以俟命」，朱子有一段極佳的解釋：

法者，天理之當然者也。君子行之，而吉凶禍福有所不計，……⁵⁷

⁵⁴ 《孟子》，〈盡心〉。

⁵⁵ 《孟子》，〈盡心〉。

⁵⁶ 《孟子》，〈盡心〉。

⁵⁷ 朱熹：〈孟子集註〉，「盡心章句下」，請參閱《四書章句集註》〔台北：鵝湖出版社，民87〕，卷14。



朱子解「法」為「天理之當然者」，即是為道德法則之意，故此段即指不計成敗得失、吉凶禍福的外在命運，皆君子皆能充盡道德生命、道德本心去回應它。

(二) 大體、小體與生或死的抉擇

通過以上的討論，可知孟子的「性命對揚」即是道德「性命」與外在客觀的「氣命」的對立關係。或許，我們亦可稱此為一種「抉擇」，此「抉擇」於弗蘭克部分亦論到此意。此即，弗蘭克以為人有「自由」的「抉擇」能力，決定是否要對自己的人生負起責任。此點，於孟子處即為大體、小體與生死的抉擇。孟子有對話云為：

孟子曰：「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也；無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以求其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有大小；無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。……飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」⁵⁸

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立其乎大，則小者弗能奪也。此為大人而已矣。」⁵⁹

此處，孟子的性命對揚於大體、小體的分際中展現，這裡的大體即是天之所與我的道德本心、仁義禮智之性，是為

⁵⁸ 《孟子》，〈告子〉。

⁵⁹ 《孟子》，〈告子〉。



心之官之「思」，是「思則得之」的一種道德自覺，是屬前述「性命」、「性」的層次；而小體即是前述的「氣性」、「氣命」層次，是為形軀慾望、口腹肌膚之滿足的肉身層面，人於此是為「蔽於物」、「物交物」。就此，孟子以為要「先立其乎大」、「從其大體」，則「小者弗能奪」，就是先把持、充拓吾人之道德本心、道德生命，則外在氣命的環境、遭遇、福禍、貧富不能影響我的德性。如此，我就往成德、成賢、成聖之路邁進，即為「從其大體為大人，從其小體為小人」。

大體、小體的選擇的態度，即可引申至「天爵、人爵」的抉擇，他說：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。⁶⁰

此段，孟子提出天爵與人爵的對立，其中的天爵即是大體、道德生命、道德本心，是為「性」層面；而人爵是外在氣命所決定的禍福、貴賤等，如有公卿大夫之位，是「命」的層面。孟子是欲人重在「天爵」，能如古代聖人般，自然而然有人爵之位。當然，他知道此人爵是「求無益於得」、「求之在外者」，是「得之有命」者。故而，吾人不可因汲汲於人爵的求取，而喪失自身的道德性命，即「棄其天爵」。

這大體、小體與天爵、人爵的對立，於生、死的抉擇中有更為深刻的意義，孟子指出：

⁶⁰ 《孟子》，〈告子〉。



孟子曰：「魚、我所欲也，熊掌、亦我所欲也；二者不可兼得，舍魚而取熊掌者也。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，故患有所不避也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者何不用也？使人之所惡莫甚於死，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有所不為也。是故，所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心，人皆有之，賢者能勿喪耳。」⁶¹

此段的生與死的對立，是為前述義與命、性與命、性命與氣命、大體與小體，以及天爵與人爵的引申與極致。其中，生死是屬於氣性、氣命、小體的層次，故為了盡道、盡義，或說是為保住吾人之道德生命，則在生死抉擇中可以「舍生取義」。是以，孟子以為有比生存、活下去更高的渴望，那就是對善的欲求，即是道德良知、本心的欲望，那是「所欲有甚於生者」。而志士仁人，即能不喪失其道德本心，而「盡其道而死」，其生命及人生路程即是為「正命」⁶²。

孟子此論可與弗蘭克的集中營經驗相互呼應，弗蘭克體驗到於集中營那樣的死亡與痛苦之地，正是吾人能負起對生命的責任，找尋到自己的人生意義之處。孟子的「舍生取義」也正是如此，就是於面臨危難、死亡之時，而能去「行仁」、「取義」，而完盡自身的道德人格，此正是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」之「大丈夫」⁶³的氣魄。

⁶¹ 《孟子》，〈告子〉。

⁶² 《孟子》，〈盡心〉。

⁶³ 《孟子》，〈滕文公〉。



(三)「立命」與「知天」

如上所述，弗蘭克的「終極意義」與孔子的「知天命」皆是指向超越界的絕對者。這樣的義理，於孟子所論「盡心、知性、知天」與「立命」之意中更為顯豁⁶⁴。他說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

65

此段可分成三部分而言，其中「盡心、知性、知天」是強調天道與性命相貫通之旨，即為吾人的道德本心與天道的內容完全為一，是為「天人合一」。此「盡心以知天」是為道德實踐的最高境界，是指吾人本心是源自於天命流行之體。是以，此第一部分是「境界義」，同時指出本心、性體的「根源義」。由前述的「氣命」、「性命」、「天命」的分別而言，這部分是指「性命」與「天命」為相通不二。

是以，吾人必須常持守自身的道德本心不失，即為保住「天命」賦予我之道德「性命」不被戕害，這就是侍奉天了，即為「存其心，養其性，所以事天也。」

接著，「夭壽不貳，修身以俟之」就涉及「氣命」部分，是指不論禍福、壽夭或境遇何如，皆能「修身」、「俟之」。這裡的修身，當指前半段的盡心、養性之功，即為充擴、保住道德本心、德性生命不失；而「俟之」指得是面對夭壽等命運、命限的降臨，而不改其度、不變其節，這就是「不貳」之意。

這裡，面對氣命之限制的修身以俟之的態度，正可與弗

⁶⁴ 對於「心、性與天與命」的解釋，請參閱牟宗三：《圓善論》，頁131-145。

⁶⁵ 《孟子》，〈盡心〉。



蘭克的態度的價值相通。值得一提的是，儒家的意義治療對於命運的回應態度，是一種道德的態度，即為提升道德生命的姿態，這可以「夭壽不貳，修身以俟之」這段話當作代表。

最後，不論人生遭遇的順逆、禍福，吾人皆能保住其道德本心，這就是「立命」了。這立命之意，當可以本文所區別之三種「命」的解釋來談：

首先，以「氣命」而言的「立命」，代表吾人面對命運、命限的不可變易、不可測度，能以一種負責的態度去回應其挑戰，這就是完盡了君子、儒者的生命意義。

第二，此儒者的生命意義就在道德「性命」中見，儒家的態度價值或終極意義就是以道德的態度、道德的價值，是就著成聖、成賢而言，保住此道德本心就是「正命」。

第三，儒者面對命運而能保全自身道德本心，充盡其「性命」，這就是「全其天之所付」⁶⁶。此即，當吾人面對命運的考驗，而能以道德本心去回應時，此「性命」即漸漸地超越，至於能默契天道之流行不已。所以，孟子的「立命」也即等同於孔子的「知天命」。是以，通過命運的試煉，孟子即更能感受到「天將降大任」⁶⁷於他，且當他懷才不遇、被奸人讒言時即發出「天也」⁶⁸的感嘆。而且，他欲完成此天命，甚至激起了「天下無道，以身殉道」的決意。

⁶⁶ 朱熹：〈孟子集註〉，「盡心章句上」，請參閱《四書章句集註》，卷13。

⁶⁷ 《孟子》，〈告子〉。

⁶⁸ 《孟子》，〈梁惠王〉。



肆、結語：儒家意義治療之建構與其特色

以上，本文分別論述了弗蘭克的意義治療學，以及孔、孟的「知天命」、「立命」的意義。最後，即總結儒家意義治療學的基本精神，以及把孔、孟命論與弗蘭克意義治療學做幾點比較，來作為結論。

一、儒家意義治療學的基本精神

弗蘭克的意義治療學，是在於從生命的考驗中，去彰顯、體悟自身的生命意義。此即，外在客觀的命運與我本身有一種對立、緊張的關係，然面對命運的試探，吾人必須負起責任以塑造自己的人生，去尋求自身的終極意義。而且，此終極意義是為上天給予我的使命。

而孔、孟的命論，也是從個人的人生遭遇與生命體驗中，去體證、體悟而出。即面對著客觀氣命的限制，個人遭遇的禍福、順逆的無法掌握，而能去「行仁」、「盡義」，且能「夭壽不貳，修身以俟之」，甚至「盡其道而死」。這樣，儒家的意義治療學的「終極意義」即顯現而出，就是吾人能不計成敗、得失、順逆、禍福，而能去窮盡自身的道德本心，保住吾人之道德「性命」，就是承擔起了上天賦與我的使命、天命。而此「使命」也就是去「行仁」、「成德」，即是能成為一君子、大丈夫、賢者，甚至成為聖人、堯舜，這也就是儒家意義治療學的基本精神。

如此，當面對人生不可逃避的苦難之時，儒家式的意義治療學當可發揮其功能。也就是說，人們或者遭受病痛、殘疾，或者親人逝去，或者失業、破產，或者離婚。此時，儒家意義治療學可為其點出一條成德之路，即指出這些外在的命運皆是上天給我的考驗，也是我能行仁、成德、盡義的材



料，這就是「天將降大任」之時，也是「天生德」於你，而你必須承擔起你的「天命」。也就是說，吾人可於這些貧賤、禍福、壽夭、順逆的境遇中，去把持我的德性，即以著道德本心去面對，這即是「我欲仁，斯仁至矣」，且是「任重而道遠。仁以為己任」。

所以，就算厄運、死亡真的降臨，亦可鼓勵人們從其「大體」、「先立其乎大」，則屬「小體」的肉體的苦痛不能戕害我的真性，只要能持守自身的道德尊嚴，甚至可「盡其道而死」。進而，面對困窮、臨終之時，亦可「仰不愧於天，俯不作於人」⁶⁹。

二、儒家意義治療學的特色及其與弗蘭克觀點之比較

本文屢屢論及，孔、孟的命論與弗蘭克的意義治療學有許多可相呼應之處。然而，其中亦有些許差異，這也正是儒家式意義治療的特色之所在。就此，本文指出兩點差異：

（一）獨特性、唯一性與儒家的道德本心

在弗蘭克的義理中，有一項極其重要的起點，即為人的獨特性與唯一性。因人是獨一無二的，故他所遭遇的處境、命運都不相同，而每個人的人生意義也就是獨特的，是上天給我的唯一的天命。弗蘭克有言：

生命的意義因人而異，因日而異，甚至因時而異。因此，我們不是問生命的一般意義為何，而是問在一個人存在的某一時刻中，其特殊的生命意義為何。……每個人都有他自己特殊天職或使命，而此使命是需要具體地去實現的。⁷⁰

是以，弗蘭克的生命意義是由人的獨一無二性中，去突

⁶⁹ 《孟子》，〈盡心〉。

⁷⁰ 請參閱 *MEN'S SEARCH FOR MEANING*，英110/中134。



顯出來的。然而，儒家意義治療學的生命意義可說是人人皆同的。因為，儒家的道德本心是人人皆有，如孟子說「惻隱之心，人皆有之」⁷¹，又說「人皆有不忍人之心」⁷²，這是指人人皆有道德本心而言。這道德本心於人有其「普遍性」，故孟子以為「聖人與我同類」⁷³，這即指我與聖人皆有得自上天的道德本心。

如此，我們可說儒家意義治療學的意義人人都是一致的，就是去開發吾人之道德本心、德性生命，而其「終極的意義」就是成德、成聖，故孟子以為人皆可成堯舜⁷⁴，這就是儒家意義治療學的目標。即是，在人生的一切境遇中，去指點人們可通過外在客觀命運的磨練、淬煉，來成就其德，進而往成聖之道邁進。

此點，或許是儒家意義治療學的限界，但亦可說是其特色及強項。也就是說，儒家意義治療學可對被治療者點醒其道德本心，令其產生成賢、成聖之志，使其人生能彰顯道德之意義，其生命能展現道德之莊嚴性。

（二）超越意義之異同

上述，本文提及弗蘭克的終極意義可提升至一超越的意義，即尋求超越世間的絕對者，而他所說的天命，也有猶太、基督宗教的上帝的召命之意義。這種型態，在孔、孟的命論中亦可見到，如孔子的「天生德於予」、「知天命」，以及孟子的「立命」必往「盡心、知性、知天」去合天人一般。

⁷¹ 《孟子》，〈告子〉。

⁷² 《孟子》，〈公孫丑〉。

⁷³ 《孟子》，〈告子〉。

⁷⁴ 《孟子》，〈告子〉。



然則，本文以為以猶太、基督宗教的背景來諮商，畢竟對於華人社會不亦接受，且較不親切。也就是說，若無此信仰，則不易感受此上帝之召命。但是，其實信仰對意義治療學是相當重要的，弗蘭克說：

有宗教信仰者……他們同時也認知到這件工作的雇主及他們使命的來源：幾千年來，這個來源被稱之為「神」。……我們發現，雖然心理治療師不曾有意幫助他們的病人獲致信仰的能力，但在許多個案上，病人卻重獲了他們的信仰能力。……身為一位醫師，不可把自己的哲學理念強迫性地灌輸給病人。……病人必須獨立自主地尋求自身存在的意義。⁷⁵

以上引言中，弗蘭克指出了意義治療學是有信仰意味的，甚至可說此意義是來自於神。雖然，他反對醫師以自身的信仰或哲學背景去與病患諮商，但他也不否認信仰於其理論中的重要性。

是以，吾人以儒家的背景來建構意義治療學是合理的。因為，意義治療學不能排除信仰或超越的層面，故以著華人文化圈共同的信仰，即儒家思想為背景是可行的。更且，孔、孟提出的道德本心、道德真性是人皆有之，不論你有無信仰，或甚至不同宗教的信徒亦不能否認此良知、本心。

而且，儒家成德、成聖的目標，亦較猶太、基督宗教的救贖更為使人有實際的感受，且能生發吾人的價值感與決意。甚且，可就著不同宗教背景的人予以不同的指點，如佛教信徒可以「佛性」、「成佛」等思想給予激勵。

最後，由於天道是完全內化於道德本心、道德生命之

⁷⁵ 請參閱*The Doctor and the Soul*，英XVI/中11。



中，故儒家之超越性重在於個人的體證，並不重在於相信、信仰。故而，在華人文化圈中若是提及上帝、神只怕是使人敬而遠之，然若是以天道、天理來指點，則使人產生親切之感。如此，可輔導被治療者去體證其道德本心，感受此中之不容已的道德動力，就可感受這是天賦與我的道德真性，這就可獲得欲成德、成聖的動力，並有心靈超升的感受出現。

總而言之，不論是弗蘭克的意義治療學或孔、孟的命論，皆把意義提升至超越的意義，這是生命意義的最高層次。吾人必須去體證此超越的意義，才可能去克服苦難、面臨生死。然而，此超越的意義必須就著宗教、哲學、文化的背景來言說，否則不能使人產生尋求的動力。故而，本文以為對於華人文化圈，儒家的命論提供了此超越意義的論述，並極為深刻。因此，建構儒家的意義治療學不但是可行的，也對解決現代華人的心靈問題有其重要性與迫切性。

◆ 參考文獻 ◆

- 弗蘭克。黃宗仁譯（1977）。《從存在主義到精神分析》。台北：杏文出版社。
- 弗蘭克。趙可式、沈錦惠譯（2006）。《活出意義來：從集中營說到存在主義》。台北：光啟文化事業。
- 維克多·弗蘭克。游恆山譯（1991）。《生存的理由》。台北：遠流出版事業。
- 何晏（注），邢昺（疏）（2001）。《論語注疏》。李學勤（編）。台北：臺灣古籍。
- 趙岐（注），孫奭（疏）（2001）。《孟子注疏》，李學勤（編）。台北：臺灣古籍。
- 朱熹。《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1998。
- 林安梧（1996）。《中國宗教與意義治療》。台北：明文書局。
- 林啟屏（2007）。《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》。台北：



國立臺灣大學出版中心。

- 牟宗三 (1996)。《圓善論》。台北：臺灣學生書局。
- 牟宗三 (1996)。《心體與性體（一）》。台北：正中書局。
- 傅偉勳 (1993)。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北：正中書局。
- 蔡仁厚 (1994)。《孔孟荀哲學》。台北：臺灣學生書局。
- 勞思光 (1991)。《新編中國哲學史（一）》。台北：三民書局。
- 唐君毅 (1992)。《中國哲學原論（原道篇一）》。台北：臺灣學生書局。
- 劉翔平 (2001)。《尋找生命的意義：弗蘭克的意義治療學說》。台北：貓頭鷹。
- 楊祖漢 (1998)。《當代儒學思辨錄》。台北：鵝湖出版社。
- Viktor E. Frankl. (1967). *MEN'S SEARCH FOR MEANING* translated by Ilse Lasch. 台北：敦煌書局。
- Viktor E. Frankl. (1973). *The Doctor and the Soul* translated by Richard and Clara Winston. New York: Vintage.
- Viktor E. Frankl. (1967). *Psychotherapy and Existentialism*. Middlesex: Penguin Books.

