

【研究論文】

心性體認本位的生死學 社會實踐之探討與理論建構¹

廖俊裕* · 周柏霖**

摘要

傅偉勳先生是國內生死學建立的主要泰斗，台灣整個生死學的建立規模便是在傅先生的籌畫下成立的。如果要繼續發展台灣的生死學，傅偉勳先生的成果是不容忽視的基礎成果。目前我們對這個成果的發展，幾乎都還是以闡述傅先生思想為主，如釋慧開、黃俊雄、孫中曾、鄭志明等人的成果，比較有反思批判的意見者為傅佩榮先生。本文由傅佩榮先生對傅偉勳先生的批判意見為主進行探討，先闡述傅偉勳先生的生死學理論。較以往不同的是，本研究提出「敘事生死學／理論生死學」的區分來說明傅偉勳生死學的特色，然後參照傅佩榮先生的批評，採納內村鑑三、

¹ 本文蒙國科會「提升私校研發能量專案計畫」補助，計畫編號：NSC 100-2632-H-343-001-MY3，謹此致謝。初稿曾發表於「第十屆現代生死學理論建構學術研討會」（南華大學生死學系，2013.3.16-17），承蒙與會學者精闢建議，與本刊三位匿名審查者寶貴意見，已盡量參酌修改，在此一併致謝。

* 南華大學生死學系副教授

** 逢甲大學中文所博士研究生



矢內原忠雄所力主並且實踐多年的「無教會主義」來回應傅佩榮先生的意見，再佐以本土曾昭旭先生的「電影讀書會」案例，發展傅佩榮先生所認為的傅偉勳特色之「傅式療法」，期待為台灣生死學的發展提供一份助力。

關鍵字：傅偉勳、生死學、心性體認、愛、無教會主義、曾昭旭



【Research Article】

Thanatological Social Practice Exploring and Theoretical Construction of Basing Spirit-awareness

Liao, Chun-Yu* • Chou, Po-Lin**

Abstract

The scale of Taiwan's entire study of Thanatology is established in Mr. Charles Fu's plans. If you want to continue the development of Taiwan's study of life and death, Mr. Charles Fu's achievements is the basis and cannot be ignored. This article will discuss the opinions from Mr. Fu Pei-Jung's criticism of Mr. Charles Fu. Let me explain Mr. Charles Fu's theory. This study proposes to distinguish between "narrative Thanatology/theoretical Thanatology" to illustrate the characteristics of Charles Fu's theory of Thanatology. Using うちむら かんぞう and やないはら ただお's "no church doctrine" to solve views of Mr. Fu Pei-Jung. Then accompanied by local

* Associate Professor, Department of Life-and-Death Studies, Nanhua University

** Doctor Research, Department of Chinese Literature, Feng Chia University



Zengzhao Xu's "Movie Club" case. Development the "Fu-style therapy". I look forward to provide a boost for the development of Taiwan's Thanatology.

Keywords: *Charles Fu, Thanatology, Spirit-Awareness, Love, No Church Doctrine, Zeng Zhaoxu*



壹、問題的提出

傅偉勳先生（1933-1997）是國內生死學建立的主要泰斗。他在晚年基於自己與淋巴腺癌搏鬥的生死體驗，寫成《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》²乙書，提出「現代生死學」的領域，結穴於「心性體認本位的生死學」，蔚為風潮，影響迄今不衰。台灣整個生死學的建立規模便是在傅先生的籌劃下成立的。如果要繼續發展台灣的生死學，傅偉勳先生的成果是不容忽視的基礎成果；我們可以不接受他，卻無法繞過他。目前我們對這個成果的發展，幾乎都還是以闡述、發揚傅先生思想為主，例如釋慧開、黃俊雄、孫中曾、鄭志明等人的研究成果。³鄭志明先生曰：

為了紀念傅偉勳教授長期對佛教的關愛與期待，本文將順著他原有的論述架構，承繼其思維樣式來討論佛教并

² 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：正中書局，1998。

³ 參釋慧開，〈未知死，焉知生？——讀傅偉勳著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》有感〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁284-306。釋慧開，〈序〉，載於《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化，2011，頁V。黃俊雄，《傅偉勳生死哲學之研究》，南華大學哲學所碩士論文，2004。孫中曾，〈心性生死觀的建立——論傅偉勳重構中國心性論在生死學中的詮釋與現代轉向〉，發表於「現代生死學理論建構」學術研討會，南華大學生死學研究所，2001。孫中曾，〈傅偉勳對大乘佛學中心性論生死解脫的詮釋與現代性建構〉，發表於「現代生死學理論建構」學術研討會，南華大學生死學研究所，2002。孫中曾，〈傅偉勳的生死學與心性論——以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》為中心的討論〉，《生死學研究》，創刊號，2003。鄭志明，〈論傅偉勳的佛教生死學〉，《宗教哲學》，第3卷第4期，1997.10，頁131-148。



然有序的生死觀，如何在現實的生活實踐中體現出其深層結構的義理系統，以及在現代社會的衝擊下其內在調適上遂的新生機。⁴

鄭先生為了紀念傅偉勳教授長期對佛教的關愛期待，所以順著傅先生的論述架構、思維樣式來討論在現實生活中如何調適上遂。又如釋慧開曰：

傅偉勳教授在其生命之作《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，首先提出從科際整合的立場建立「現代生死學」此一研究課題。……生死學之研究，因為才剛萌芽，尚在建構的階段，因此還是一個開放的學門，仍須不斷地探索與開展。本所未來的發展，將朝向「現代生死學的建構課題」此一方向努力，希望能建立現代生死學以及與其相關之各學科的學理基礎，更寄望未來能帶動本土生死禮俗文化之研究，敦促及建議政府有關生死與醫療之政策與立法的制定，以及提供生死相關事業管理之學理規範，以期邁向現代化、專業化、制度化、證照化的境地，提升吾人從生到死，養生送死，生死無憾的整體生命品質。這是一項任重而道遠的使命，在此誠摯地邀請關心生死大事的同道，大家一同來努力。⁵

這段話是傅偉勳先生的關門弟子釋慧開法師，在接任生死學研究所所長時所立下的現代生死學發展規模。其中清楚地說明順著傅偉勳先生的構思，現代生死學的發展包含了生死學與相關各學科的學理基礎、本土的生死禮俗文化研究、生死醫療政策立法

⁴ 鄭志明，〈論傅偉勳的佛教生死學〉，《宗教哲學》，第3卷第4期，1997.10，頁132。

⁵ 釋慧開，〈現代生死學之建構與展望〉，《生死學通訊》，第5期，2001.7，頁2-3。



與制定、生死事業之管理規範等範疇；目的就是傅偉勳先生所強調的「死亡的尊嚴與生命的尊嚴」之「從生到死，養生送死，生死無憾的整體生命品質」。

以上是順著傅偉勳先生所立下的規模而論。

對於傅偉勳先生所立下的生死學理論與規模而言，較偏於非正向的評論不多，其中大約有金觀濤、王浩威、平路、傅佩榮、和傅偉勳先生自己。如金觀濤先生曰：

我細讀他的書以及寄給我和青峰那些寫得密密麻麻的信，發現他在最後五年裡，通過中西文化的對比、哲學、宗教與人生意義的探索……勾畫出一個很大的系統，生死學只是其中一部分而已。但他剩下的時間太短，每一部分都沒有展開；因此，準確地講——他只是提出了命題。換言之，由於傅偉勳的思考，構成了我今天可以稱之為的「傅偉勳命題」……。⁶

金觀濤先生細讀了傅偉勳先生的書和書信後，發現包含生死學在內，傅先生很多都沒有展開，「只是提出命題」。當然他也很體貼地看到了原因，就是在傅偉勳先生身體的健康狀況下，「他剩下的時間太短」。放在本文來說，就是傅先生提出了「心性體認本位的生死學」這個命題，但幾乎沒有開展。其實傅先生自己也知道這點，在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》出版後，他說：

最後一章進行「心性體認本位的生死學試探」。此章所述，祇做到「略而不詳，點到為止」……為國內生死學

⁶ 金觀濤、劉青峰，〈從中國文化看終極關懷理念型態〉，《生死學研究》，第6期，2007.7，頁13-14。



拋磚引玉，……我也希望再活十年，完成我多年來構想著的「現代生死學與生死智慧」建立工作……。⁷

他說到他的著作「略而不詳，點到為止」、「拋磚引玉」，也希望「再活十年」，來完成現代生死學與生死智慧的建立工作。這些話對照著他以往所出版的許多書籍，其實具有謙虛的成分，但確實還有些細節需要填充。例如王浩威先生從台灣本土立場發言，就認為《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書的優點，在於第三章「世界宗教與死亡超克」，認為是「國內無人能出其右」；而缺點就是欠缺國內的相關資訊，且淪於百科全書式的陳述。王浩威為了讓他的論述合理，所以把國內的相關資訊都陳述了一些，舉凡死亡文學、教科書、安寧療護、死亡的哲學思考等。從論據上看，王浩威的這些評論是成立的。最後王浩威提出建議：

依傅偉動的專長，如果他知道國內目前發行的中文書籍有了哪些，也許對他的下一本關於死亡的書（如果有的話）等著重於哲學或倫理層面，對台灣這貧乏的領域將有更大的幫助。⁸

對於王浩威的意見，傅先生有注意到，也有回應：「王醫師的建議顯然反映了國內學者與讀者的期待，希望我能再接再厲，再寫一部專書。」⁹傅偉動在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》後，又出了兩本書：《學問的生命與生命的學問》、《生命的學問》，算是回應了王浩威評論的具體行動，雖然這兩本書中部分內容皆是舊作。

⁷ 傅偉動，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁326-329。此書的撰寫在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》出版後展開。

⁸ 王浩威，〈臨終關懷淡薄，生命尊嚴佚失〉，載於傅偉動，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁310-312。

⁹ 傅偉動，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁329。



平路在閱讀《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》後，與傅偉勳先生進行對談（由黃榮村主持），他認為依照傅偉勳先生的論述，找出生命意義的目的是為了安寧祥和地闔眼；但如果我們在經歷對生命的探索後，還是很憤怒、很不甘心地死去，這樣是否就比較沒尊嚴呢？平路認為，終極意義的建立不一定需要以心平氣和地接受死亡為前提。¹⁰傅偉勳先生在這場對話討論中沒有正面回應平路的問題，但在後來的雜誌專訪中，傅偉勳先生肯定了平路的問題，並做出修正。傅先生說：

我今天必須稍稍修改我的意見；起因在一場和作家平路對談時，他提出若有人經歷了生命的探索後，仍然是不甘心地死去，或寧可憤怒地面對死亡，而不想自然安然地死，難道這樣的死法就沒有尊嚴嗎？我今天已不願用一個普遍的命題說：怎樣的死亡是有尊嚴的，因為在一個多元開放的社會，沒有人有資格這樣說。……死亡是個人的事，社會只能給予愛的關懷，除此之外社會不能向個人命令你不可以死，或你必須怎麼死，社會沒有這個權利。¹¹

傅偉勳先生經過平路的提問後，其實已經後退了一步，從他主張的安寧祥和地死之「死亡的尊嚴」，退到不主張提出一個普遍的命題。但這一步，筆者以為已經偏離了他原本的主張——「死亡的尊嚴」。因為一個多元開放的社會，並不妨礙一個思想家主張該如何死才有尊嚴；思想家當然不可以「命令」人該如何死，

¹⁰ 參「傅偉勳vs.平路——生死攸關，透視死亡學」座談會紀錄稿，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~2-330~13。

¹¹ 《光華雜誌》專訪，〈瀟灑走過死亡——傅偉勳專訪〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330-52。



但卻可以「討論」該如何死。思想家的責任也是如此：提出主張，供社會討論，甚至引導社會的思考。傅偉勳先生創造生死學的熱潮，責任也在於此。筆者認為，平路所強調的「不甘心地死」、「含恨而終地死」，對人類生命的尊嚴所蘊含的生命自主性，著實有所減殺，尊嚴感是較低或失落的。這個觀點可以從傅偉勳先生評論黑澤明的電影《活下去》（一般譯為《生之欲》）得知，主角渡邊在面對胃癌時，是要怨天尤人地含恨而終，還是積極探索死亡威脅下生命的意義？渡邊選擇了後者，他創建了一座公園，提供市民育樂場地而後安詳離去。¹²於此，傅偉勳先生應該接著討論，經過生命探索後「含恨而終地死」和「安寧祥和地死」，哪個狀況合乎人性所認可的死亡尊嚴，或者說哪個尊嚴的程度高些？今日許多醫院的「安寧病房」、「心蓮病房」，其歸向也是如此。

關於非正向的評論中，筆者認為傅佩榮先生的評論最可討論。他認為《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》此書的缺陷有兩點——「理性的關懷與宗教的相應問題」、「陷入個人的、自由心證的、無共融精神的理論而已」。傅佩榮先生曰：

對印度教，「我們如何能夠證明眾生皆有生死輪迴的事實？」對基督教，「未有機會聽到福音的人，或者信從其他宗教的人們，能否得救？」這一類質疑出自理性的關懷，與宗教徒所信的超級或終極事實是無法相應的。……生死智慧也許可以擺脫客觀的、形式的、僵化的制度，但它的另一危機則是陷入個人的、自由心證的、此一時彼一時的、無法產生共融精神的處境。……依作者所論，歸結於「心性體認」。但是，如果真要進行操作、產生實效，那麼首先面臨的問題是：有沒有一個具備相近的教育背景與知識水平的團體，可以在生活上實

¹² 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁74-85。



地驗證這些原則？任何主張「心性體認」的學說，都會面臨人際融通的難題。演變到最後，現代生死學對於廣大群眾可能也會像學院內其他科目一般，只是知識分子的理論而已。一般百姓遇到生死考驗時，依然訴諸制度化宗教的救援，不然就向命相、風水師尋求祕方了。¹³

傅佩榮先生認為，以理性為首出的哲學探究和以信仰為首出的宗教有其不相應現象，所以他指責傅偉勳先生不相應於宗教徒「所信的超級或終極事實」，而且容易淪為個人的、自由心證的，我自己說怎樣就怎樣。傅佩榮先生的評論言之鑿鑿，本文認為是很好的補足，但仍可議；因為傅偉勳先生的生死學建構是有實務經驗為基礎，是建構在他與淋巴腺癌的相處經驗上的。傅佩榮先生的評論總歸一句話，就是以為「心性體認本位的生死學」之建構並不實用、只是知識分子的理論而已。

現在我們遇到了兩位傅先生的衝突。傅偉勳先生在綜觀中西各大哲學思想與宗教後，提出他關於「現代生死學」的理論建構，他這現代生死學在建構並非沒有實務經驗作為基礎，而是建基於他與淋巴腺癌搏鬥的生死體驗。但傅佩榮先生認為以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》來看，這是不實用的，尤其一般平民百姓遇到生死考驗時，不是走向制度化宗教，不然就是轉向命理風水師求救。而我們的問題是：「心性體認本位的生死學」有否可能有社會實踐的發展面向？

¹³ 參傅佩榮，〈調整焦距看生死——評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~41-330~45。匿名審查者意見指出：「傅佩榮的那篇短評並非嚴謹而有分量的文章，似乎不值得一之作為認為理論挑戰的對話對象。」傅佩榮先生此文是目前所有傅偉勳生死學之負向評論中較長且嚴謹的，也直指理論要害，因此本文還是以此作為理論建構必經之一站。



以下，本文將先論述傅偉勳先生的現代生死學基本架構，以作為討論的基礎。然後討論傅佩榮先生所認為的這個架構出現的問題。接著，在社會實踐上尋找一個可能的例證作為案例討論，最後得到這個問題的解決。

貳、傅偉勳先生的生死學架構

傅偉勳先生多次坦言，他從小就很怕死，他看到的許多死亡事件或他自己親身的「近死」經驗，都令他迷惑與恐懼。如美軍轟炸新竹，鄰居商店老闆與其母親支離破碎的身體；被槍斃的二哥遺骨送回家，而觸發「遠離家鄉」之動機；還包括他自己差點溺死、幾次從二樓或單槓跌下幾近半死等經驗。他自承：「我自幼少就好怕死的經驗實在多多。」¹⁴換言之，他的生死學是有實務經驗作為基礎的。底下，筆者的論述過程將先扣緊傅先生這點特色，提出「敘事生死學／理論生死學」的區分。傅先生的生死學建構屬於「敘事生死學」，這個特色使他的生死學不會脫離普羅大眾，而能引起風潮，並且避免傅佩榮先生評論的缺失。然後，論述傅偉勳先生主張的「生命十大層面與價值取向」作為他架構現代生死學的理论基礎。接著，討論傅偉勳先生的現代生死學方法之「意義治療學」與「森田療法」。傅偉勳先生在這裡雖然提出了兩種，但他始終側重其一，也就是「意義治療學」。這其中的原因，筆者以為也是基於一般民眾可以容易上手之故。至於其他比較細節部分，如臨終五階段的補足修正等，將暫不討論。

¹⁴ 參傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁310-311。



一、敘事生死學／理論生死學：傅偉勳 「心性體認本位的生死學」方法論

傅偉勳先生的生死學建構有一個很大的特色，就是建基在他個人的生死體驗和其他生死敘事上。他這種建基不是類似社會科學講求樣本數量化或質性個案的研究，而是建基在傳統人文學科的研究法上，這形成了傅先生的生死學方法論基礎。他這個特色很明顯，筆者將這個特色稱為「敘事生死學」。這種敘事生死學是建立在一些敘事的思索上，而這種思索充滿意義治療學上的意義賦予，在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》中便可以很明顯地看到這個特徵。在此書中，傅偉勳透過他自己淋巴腺癌的生死體驗，以及在美國教授「死亡與死亡過程」課程的經驗，還擴及到小說與電影，如托爾斯泰小說《伊凡·伊里奇之死》、黑澤明電影《活下去》、Helen Nearing的自傳《美好人生的摯愛與告別》作為死亡尊嚴的討論，並且以此來修正Elizabeth Kubler-Ross的臨終五階段。這顯示出他的特色：他是站在哲學的高度來考慮生死學。心思不寬廣的人可能還批評：「怎麼可以由小說、電影來評論補足Kubler-Ross訪問了200多人而歸納出的臨終五階段？」然而，這正是傅偉勳先生的特色。小說與電影雖然不具現實性，但具備真實性，由此也可以接引一般人由他們自己的生命故事來思索生死智慧，所以形成當時的社會風潮，成為暢銷書。本文由此建立「敘事生死學／理論生死學」的區分來彰顯，這個區分建立在傳統倫理學的區分「敘事倫理學／理性倫理學」的類比上，如劉小楓先生說：

倫理學自古有兩種：理性的和敘事的。理性倫理學探究生命感覺的一般法則和人的生活應遵循的基本道德觀念，進而製造出一些理則，讓個人隨緣而來的性情通過教育培育符合這些理則。亞里斯多德和康德堪稱理性倫



理學的大師。有德性的生命感覺，就等於思辨的才能。敘事倫理學不探究生命感覺的一般法則和人的生活應遵循的基本道德觀念，也不製造關於生命感覺的理則，而是講述個人經歷的生命故事，通過個人經歷的敘事提出關於生命感覺的問題，營構具體的道德意識和倫理訴求。……理性倫理學關心道德的普遍狀況，敘事倫理學關心道德的特殊狀況，而真實的倫理問題從來就只是在道德的特殊狀況中出現的。¹⁵

劉小楓先生所言，基本上是從西方文化中歸納出來的倫理學類型，所以並非理論上的嚴格區分。相應於此，我們也可方便地建立「敘事生死學／理論生死學」的區分。所謂「敘事生死學」是由個人經歷或他人的生命故事，來營構具體的生死學意識與生死智慧的訴求；「理論生死學」關心的是社會中整體生死現象的趨勢與概況，見不到具體的個人之故事經驗。敘事生死學裡面並非沒有理論，但理論建基在故事經驗與體驗之上。¹⁶另一方面，在台灣的生死學研究上，有本書常被忽略，就是陶在樸在南華大學生死學研究所擔任專任教授時所撰寫之《理論生死學》一書，有學者甚至不把它列入在台灣獨力寫作完成並出版的綜合性生

¹⁵ 劉小楓，《沉重的肉身——現代性倫理的敘事緯語》，北京：華夏，2004，頁7。

¹⁶ 審查者指出：「『敘事』一詞如今用得很浮濫，似乎只要是『說故事』即是敘事（例如文學界的通俗用法）。若是如此，則審查人也沒有意見；但若是嚴格的學術用語，則要進一步說明『故事性質的陳述』如何擔得起生死大事。審查人以為德國哲學家Dilthey的體驗與生命概念可能更適合——『體驗生死學』或『生命體驗的生死學』！蓋傅偉勳先生的論述乃是他對死亡的實存『體驗』。」感謝審查者的精闢建議，「體驗生死學」或「生命體驗的生死學」是非常有建設性的提法，將留諸他日發展。本文於此回應，在敘事中，體驗也會被帶進敘事活動中而建構其意義與價值。可參廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《鵝湖》，435期，2011.9，頁24-42。



死學著作。¹⁷這本書用自然科學和系統科學的理論來研究生死學，探討死亡對複雜性演化的貢獻、瀕死經驗、老化、死亡經濟、殯葬業的供給與需求等等。¹⁸在理論生死學中，不重視個人的具體生命故事，它的特點是從社會整體來看生死學的領域研究。

傅偉勳生死學的可貴之處，就在於這裡面有活生生的人，有人的故事，有人的體驗。他的生死學方法論也是由此建立，因為「故事擁有本體論的地位。我們永遠被故事所圍繞。敘說之於人就像大海之於魚。」¹⁹而人在解釋或思索這些故事時，會形塑他的生命智慧，「我們每個人也有一部個人的歷史，有我們自己生活的故事，這些故事使我們能夠解釋我們是什麼，以及我們被引向何方。」²⁰

傅偉勳先生的生死學也不約而同地走在當代學術界的「敘事轉向」思潮。「敘事轉向」是在現象學發展後的一大特色，根據趙毅衡先生的觀察：

「敘述轉向」(narrative turn, 引者注：即本文的「敘事轉向」)並不是一個自覺的運動，它既沒有明確的起點，在各種人文社會科學科目中發生的時間先後錯落；也沒有領袖人物，只能說不約而同地暗合。但是，今天回顧，

¹⁷ 參呂應鐘，《生死學導論》，台北：新文京，2001，〈自序〉。呂應鐘先生認為此書不具「綜合性」，所以不列入一個人獨立完成的生死學著作。

¹⁸ 參陶在樸，《理論生死學》，台北：五南，1999。

¹⁹ 參Jonathan A. Smith著，丁興祥、張慈宜、曾寶瑩譯，《質性心理學——研究方法的實務指南》，台北：遠流，2006，頁142。

²⁰ Wallace Martin著，伍曉明譯，《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，1990，頁216。



可以看到一個比較清晰的潮流，或許能說是一個並非偶然的歷史潮流。²¹

趙先生的觀察是敏銳而確實的，他從歷史學、心理學、社會學、法學、政治學、甚至醫學中都發現有敘事轉向的現象，他也把敘事進入醫學當作敘事轉向成功的證明（進入科學，講故事被證明有治療效果）。²²只是他忽略了整個敘事的重視，現象學的發展是很重要的背景。人是時間的存在，因此Heidegger的「人是向死的存在」成為國內生死學界的名言。就現象學的描述中，其他的描述手法都容易忽略了時間性的向度。敘事的本質就是預設了時間向度，這也是Edeard Bruner研究後之結論：

我的結論：敘事結構比隱喻、典範等相關觀念來得更優越些，因為敘事結構強調秩序與次序，比較適於研究變化、生活週期，或任何發展過程。作為一種模型，故事還有一種二元面相——既是線性，又是瞬間的。²³

因此，就當下此在展開的現象學描述而言，敘事有其本體論的地位。敘事之於人就像大海之於魚，「哪裡有人，哪裡就有敘事」。²⁴

就傅偉勳先生的敘事生死學而言，他的研究方法論有其時代性，又能蘊含一套傅佩榮先生評論傅偉勳生死學體系所言的「傳

²¹ 趙毅衡，〈敘述轉向之後：廣義敘述學的可能性與必要性〉，《江西社會科學》，2008.9，頁31。

²² 參趙毅衡，〈敘述轉向之後：廣義敘述學的可能性與必要性〉，《江西社會科學》，2008.9，頁32。

²³ Edeard Bruner, “Ethnography as narrative”, in V. Turner & E. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience*, Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 153.

²⁴ 蒲安迪講、陳珏整理，《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996，頁5。



氏療法」，兼具學術性與實用性，其發展性可期。我們底下的討論也將由此出發，並為傅偉勳先生的生死學向前邁進一步。

二、生命十大層面與價值取向：傅偉勳 「心性體認本位的生死學」理論根據

傅偉勳「心性體認本位的生死學」的理論根據，建基在其思索多年而創出的「生命十大層面與價值取向」這個概念上。這個概念融合了Viktor Frankl (1905-1997)²⁵意義治療學中的生命存在四層面，以及Paul Tillich (1886-1965)²⁶神學中的「終極關懷」(ultimate concern)概念。Frankl將生命存在分成四大層面：身體活動層面、心理活動層面、意義活動層面、以及神學層面。因為Frankl是猶太人，基於其宗教傳統而有此提出。傅偉勳先生在研究後，超越Frankl的宗教信仰產生的限制性，運用了Tillich的終極關懷概念而擴大之。

Tillich首先在《愛情、力量與正義》(*Love, Power, and Justice*) (1954)一書中提出終極關懷的概念，又在《信仰的動力》(*Dynamics of Faith*) (1957)中繼續深入地闡述。²⁷底下便依此二書來做說明。

「終極關懷」是「關懷」的一種，但終極關懷和一般的「就近關懷」(proximate concern)有何差異？它正好與其相對，就近關懷即「非終極關懷」。何謂就近關懷？就是我們日常生活中所發生的常見關懷，例如對於家人、親人、朋友的關懷，或對於社

²⁵ 中譯名：傅朗克、弗蘭克、法蘭克等，為免爭議，以下以原文名呈現。

²⁶ 中譯名：田立克、蒂立希等，為免爭議，以下以原文名呈現。

²⁷ Paul Tillich著，王秀谷譯，《愛情、力量與正義》，台北：三民書局，1973，第七章。Paul Tillich著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，第一章。



會事件、臨終情境……等的關懷。這樣的關懷都不是終極的，²⁸而是現實的。就近關懷內容眾多，與終極關懷只有一個不同。換言之，人一生最究極的、最高的那個中心關懷便是「終極關懷」，因為它是最究極的，所以必然只有一個，其他的關懷則因著終極關懷而展開，或說其他關懷與此關懷牴觸者無效。²⁹因此在人的身上，我們可以看到有些人的終極關懷是「金錢」（資本主義金錢教、拜物教）、「民族」（基本教義派）、「國家」或是某個「偶像」等等，不惜為他的民族、金錢、偶像的追求而損失健康、甚至性命也在所不惜。Tillich認為這樣的終極關懷都是「虛假的終極目的」，最終會帶來「存在的失望」(existential disappointment)。然而，如何確定什麼是「真正」的終極關懷，而不會帶來存在的失望呢？Tillich提出，這種信仰的根源「它既是主體，也是客體，但它同時又超越了主客體層次」，就是這個「超越主客體層次的特色可以幫助我們區別，何者是真正的終極目的，何者是虛假的終極目的」。以此而言，那些以「金錢」、「民族」或「明星式的偶像」為終極關懷者，正是因為他們沒有進入超越主客體相對的境界，「金錢」對「金錢的追求者」而言，始終是居於一個客體的地位，故「存在的失望」必將來臨。

換言之，終極關懷是一種「絕對的關懷」、「嚮望無限的熱情」。要注意的是，既然是「絕對」、「無限」，所以在此便沒有主客觀之分；因為如果有主體、客體之分，就必然是相對、有限，而非絕對、無限。超越主客觀之上，才可能是絕對、無限。因而Tillich說：

²⁸ 參劉述先，〈對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應〉，《二十一世紀》，第59期，2000.6。

²⁹ Paul Tillich著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁2。



以「終極」、「無條件」、「無限」、「絕對」等詞為例，其中並沒有主客觀之分。終極的信仰行為和信仰的終極意義其實並無二致。神祕主義者用象徵的方式詮釋終極意義，他們對神的瞭解就等於神對自己的瞭解；……。³⁰

在這段引文中，Tillich說到神祕主義者對神的瞭解等於神對自己的瞭解，「神」在這裡表達的是「絕對」的意思（不一定是指人格化的絕對者）。如果我們扣緊Tillich深受存在主義影響的特點，我們也可將這「絕對」改為「存在」，亦即神祕主義者對存在的理解，等於存在對自己的理解。Tillich之所以如此說的原因，在於神祕主義者此時對於「絕對」的經驗，正是超越主客相對層次的，因此人神合一（沒有相對），故即是神對自己的瞭解。

Tillich的終極關懷就是對於「終極」、「無限」、「絕對」的經驗之創造。用中國哲學傳統的術語來說，就是「天人合一」中「天」的經驗的關懷，只不過這「天」不是和「人」相對的天而已。

傅偉勳先生敏銳地看到Tillich的終極關懷概念，尤其在信仰的動力層次上立論，看到其可以成為後設宗教學討論的一個普遍基礎，因此將其吸收轉化。傅偉勳先生說：

田立克的「終極關懷」說，反而變成足以推動世界宗教之間的相互對談、相互交流，甚至相互衝擊的重要契機或橋梁，即有後設宗教的學理意義，實非田立克本人始料所及者。田立克的「終極關懷」，經由一番後設宗教學的普遍化之後，可以用來說明任何宗教探求的始點與基點，有其宗教實存的主體性深意。³¹

³⁰ 以上的闡述與引文參Paul Tillich著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠，1994，頁11-13。

³¹ 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾〉，載於傅偉勳，《生命的學問》，



傅偉勳先生認為，就「終極」的絕對性之需求動力來說，終極關懷恰可以用來說明超越主客對立之後，「絕對」、「無限」作為各宗教探求的始點與基點。關於這點是傅偉勳先生「生命十大層面與價值取向」的最高層面之立基，為何十大層面最高的兩層面，全以「終極」命名，理由在此。

傅偉勳先生並將Frankl的意義治療學四層面，擴增為十大層面。這十大層面為：(1)身體活動層面、(2)心理活動層面、(3)政治社會層面、(4)歷史文化層面、(5)知性探索層面、(6)美感經驗層面、(7)人倫道德層面、(8)實存主體層面、(9)終極關懷層面、(10)終極真實層面。³²其中，(1)身體活動層面、(2)心理活動層面為參照Frankl的模型而沒有更動。身體活動層面涉及生存、生命成長、經濟生活、種族繁殖等；心理活動層面則涉及情欲需求等一切心理現象。(3)~(7)等五大層面是Frankl的「意義活動層面」之擴充，包括群體生命不可或缺的「歷史文化」(內或上)與「政治社會」(外或下)等兩層生活意義的存在事實，以及關涉真善美價值的種種意義尋探與創造。(8)實存主體層面是傅偉勳先生認為Frankl模型所蘊含但沒有特別劃出的層面，目的是彰顯個別生命對於種種價值或意義的探索、取向、抉擇、承諾等所具有的、儼然不可替代的實存之獨特性和尊嚴性。(9)和(10)相當於Frankl的「神學層面」，為避免只適用於西方單一神論的「神學」字眼，傅偉勳便採用Tillich的「終極」概念，而改為較有普遍意義的「終極關懷」層面、「終極真實」層面。³³

傅偉勳先生「生命十大層面與價值取向」的提出，可算是當代哲學界較大的判教(教相判釋)行為，其氣象宏大，足以媲美

台北：生智文化，1998，頁29。

³² 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁261。

³³ 以上論述參傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁260-262。



當代大儒唐君毅先生的「心靈九境」，或是馮友蘭先生的「四重人生境界」（自然、功利、道德、天地）。³⁴此處先不比較傅偉勳和各大家的系統判攝問題，我們要問的是這生命十大層面，傅偉勳自己的反省與其功用如何。

傅偉勳先生不是一位故步自封的哲學家，這點我們從他的《學問的生命與生命的學問》一書即可得知。在此書中，可以看到其學思歷程的多變和多元，所以他也不會認為這生命十大層面就是唯一定論。他認為這個模型可按照時代需要而稍增或稍減生命層面，不一定要「死守」；價值取向的高低問題也可以公開辯論，必須有多元開放性的原則。³⁵

不過，傅偉勳認為這個生命十大層面模型可以解決某些問題，例如清末民初以來的科學玄學論戰與西化論戰，因為它們的立論層面不同；甚至可以解決文化傳統衰微或健全發展的可能性，例如某些層面被忽略而導致文化的衰敗。除此之外，對於本文來說，最重要的就是它可以提供生死學與生死智慧的共同架構。其關鍵在於最高的三層次：實存主體層面、終極關懷層面、終極真實層面，這三個層次便是他融通各大宗教、苦心思索之結果。為何說生死學或生死智慧，卻牽涉各大宗教，這是因為傅先生認為宗教的主要對象之一就是死亡問題和生死問題。他說：

「實存主體」層面之上所以設定「終極關懷」（或「生死解脫」）層面，乃是為了特別強調，生死解脫或宗教拯救問題，是群己生命的價值取向最後不得不歸宿的終極關懷問題，……「終極關懷」，旨趣是在提醒我們，涉及生死之謎的宗教探索，乃是有史以來人類所無法避

³⁴ 參廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，台北：花木蘭，2010。劉東超，《生命的層級——馮友蘭人生境界說研究》，成都：巴蜀書社，2002。

³⁵ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁280-281。



免的終極價值取向之事，實存主體的一切人生抉擇與承擔，歸根究底乃是「生死態度應該如何」的問題，亦是「生命的終極意義或終極目標究竟為何」的宗教問題。³⁶

在這裡，傅偉勳先生強調眾生「不得不歸宿」、「無法避免」終極關懷的生死之謎的宗教探索。因為如果人的生命成長沒有到達這些層面，勢必產生Tillich所說的「存在的失望」；而為了解決這存在的失望和失落，便會碰觸終極關懷的宗教層面問題，由此傅偉勳先生找到了可以共同討論各大教的模型。所以在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》第三章「世界宗教與死亡超克」中，他討論了基督宗教（包含天主教、基督教、東正教）、印度教，以及傳統佛教、儒道二家如何超克死亡；其目的也在證明，宗教的本質就是生死問題的超克。因此，如果生死學的理想在於死亡的尊嚴與生命的尊嚴，以達到死亡學的理想終點：「人人必能超克死亡」，³⁷生命十大層面模型便是可以討論的起點。

傅偉勳先生深具融通的智慧，他由生死問題的解決主要是歸宿在宗教探索，再由十大生命層面中的實存主體層面、終極關懷層面、終極真實層面三者，來後設地找出各宗教間的貫通處。他認為宗教的定義很難有標準界說，但卻可以指謂地說出其中的要素，他說：

我們雖然很難遽下「宗教」一詞的標準界說，但至少可以舉出宗教所由成立的幾個不可或缺的基本要素，包括(1)終極關懷，(2)終極真實，(3)終極目標，與(4)終極承諾等相互關聯的四項。我們當然也可包括世界觀、人生觀、共同體、創始人格等項，但最能說明宗教本質及其

³⁶ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁268-269。

³⁷ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁3。



(後)現代意義的，還是上面冠有「終極」二字的那四大成素。³⁸

由此可以很清楚地看出，這是由他的生命十大層面演化出來的結論。但我們不要忘了，傅偉勳先生認為生死學的探索歸宿在於死亡的尊嚴與生命的尊嚴，其中的理想之一就是「人人必能超克死亡」。因此他繼續追問其中解決死亡恐懼的關鍵處何在，而逼出其「現代生死學」最重要的概念：「心性體認本位」。在此的「心性」所指的是「本心本性」，是具有本體意義的心性，而非一般現象界的心性。這個概念是由佛教提出，又發現各大教莫不如此。傅偉勳先生說：

佛教特別講求理論與實踐的配合一致，而以心性的肯定體認與否，作為有關生死大事的宗教真理或道理的取捨準則。這對現代生死學與生死智慧的建立課題，極富啟迪性意義，可以提供我們不少的思維資糧。我們的生死問題，畢竟是每個單獨實存的主體性態度問題，如果我們的心性未能予以肯定體認，則任何外在化了的宗教真理（不如說是教條），都無助於我們解決我們自己的生死問題。西諺說得好：「上帝幫助那些自助的人們」。³⁹

在這段引文中，傅偉勳先生指出：對於生死智慧的把握，佛學很重視心性的體認肯定。因為生死問題是每個單獨實存的主體問題，主體的心性體認未能肯定，對於超克死亡來說，是沒有把握的、無法達成目的的。於是將這個主體心性體認原則，放到普遍需求解決生死困惑的宗教而言，就成為「王牌」。傅偉勳先生說：

³⁸ 傅偉勳，《生命的學問》，台北：生智文化，1998，頁26。

³⁹ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁154。



「終極真實」乃是超世俗的高度精神性或宗教性所以形成的原本根據或理據（本體實在或真理真諦），具有永恆、絕對的性質，如耶教的上帝與天國，印度教的梵我或神我，佛教的「涅槃」或「諸法實相」，儒家的天命、天道，道家的常道、無名之道等是。對於「終極真實」的主體性心性體認，乃是所以保證每一單獨實存能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的一張真正的「王牌」。⁴⁰

傅偉勳先生參考Tillich的學說，「終極真實」本身就有絕對、永恆、無條件的意涵，也因為這樣，對於死亡而言，「終極真實」便不是相對地被死亡所克服，而可以用「絕對、永恆」來超克死亡、不再怕死。傅偉勳先生認為這是具有高度精神性或宗教性的原本根據。但是，我們要怎麼知道這是真的？從上文中佛教引入的「心性體認」便成為非常重要的關鍵。唯有我們體認到「終極真實」的「絕對、永恆」，我們才能超克死亡。於是傅偉勳先生針對「人人必能超克死亡」的死亡學終點，得到了解決的答案：「心性體認本位的現代生死學」。

三、意義治療學（與森田療法）：傅偉勳 「心性體認本位的生死學」方法

傅偉勳先生在建立他的「心性體認本位的現代生死學」時，就思索著如何使人能夠切實實踐。他首先參考了臨終精神醫學的發展狀況。為何要參考臨終精神醫學？因為這時候的患者正面臨具體的近死之生死攸關狀態，不似一般人雖然是「向死的存在」，卻迴然不覺；臨終精神醫學的患者則有近死狀態的真實感，所以是很好的探討對象。傅偉勳先生說：

⁴⁰ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁271。



我認為，我們已經到了能有規模系統地發展臨終精神醫學與精神治療的死亡學研究新階段。我在（《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》）第四部特別論介代表西方的傅朗克「意義治療學」，與代表東方的日本「森田治療法」，因為這兩者是能與死亡學甚至生死學銜接起來的兩大精神醫學及治療進路，對於我在這裡所強調的「從臨終精神醫學到現代生死學——科際整合的一大課題」，很有啟發作用。⁴¹

傅偉勳從考察臨終精神醫學開路先鋒Kubler-Ross的理論開始，發現西方的意義治療學和東方的森田療法都可以貫串死亡學和生死學，對於重視死亡尊嚴與生命尊嚴的現代生死學而言，可以提供兩個很有啟發的方法。

這兩個方法對傅偉勳先生而言，如果我們扣緊他敘事生死學的特色，我們可以發現：他用在自己身上的其實只有意義治療學，森田療法看起來是為了對比西方的意義治療學而列出作為東方的代表。相對於意義治療學而言，傅偉勳先生對森田療法的著墨並不多，尤其在他罹癌後的自我心理治療，也是以意義治療為主。例如傅偉勳先生在罹癌開刀手術前的近一小時路程上，他說：

我一邊走一邊在內心自問，自己敢不敢過此一關，有否足夠的膽量。……我在路上也一直反思傅朗克和儒家異口同聲所強調的，「人生就是一種課題任務，甚至使命」。快到醫院之時，我發現自己已有充分的心理準備，應付「大難」了。⁴²

⁴¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁324-325。

⁴² 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁243。



在到手術的路上，傅先生還在用意義治療學「人生就是一種課題任務，甚至使命」來自我對話。意義治療學在此對於傅先生而言，有其工夫論上的實踐意義，而不只是一套理論。

傅偉勳先生的生死學，主張死亡的尊嚴與生命的尊嚴，目的要建立健全有益的生死觀。他說：

一旦肯認超世俗的宗教性或高度精神性後，我們就想建立健全有益的生死觀，培養生死智慧，接受我們的人生為一種高層次的課題任務或使命，而後徹底轉化我們的人格氣質，重新回到世俗世間，從事於種種具有人生意義的日常工作，創造真善美等種種文化價值。⁴³

傅偉勳先生的生死學有其企圖，這個企圖就是建立健全的生死觀，培養生死智慧；而這種健全建立在轉化人格氣質、重回世俗世間、從事有意義的日常工作、創造真善美等文化價值。但如何達到呢？在1983年時，傅偉勳先生便以意義治療學為核心，論述可以由此兼融中國傳統儒釋道學問，而開創「中國本位的精神療法」，以達健全的生死觀。⁴⁴傅先生這條路數，已由林安梧先生所繼承發展。⁴⁵

另外，更重要的是，傅偉勳先生強調意義治療學之普遍性，乃人人皆可應用、適用。他說：

拙文強調建立中國本位的精神療法，與意義治療等現代療法熔為一爐，也許會引起誤會，以為意義治療或中國

⁴³ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁326。

⁴⁴ 參傅偉勳，〈弗蘭克爾與意義治療法——兼談健全的生死觀〉，載於傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書，1986，頁171-179。

⁴⁵ 參林安梧，〈儒釋道心性道德思想與意義治療〉，《道德與文明》，2002年第5期，頁44-49。在頁44，林先生便稱是受傅偉勳先生的啟發。亦可參林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，1996。



本位的精神療法祇是為了精神病患症患者而設，我在這裡應該補充更重要的一點：廣義地說，意義治療不啻是一種精神療法，它毋寧是人人可以應用的自我精神分析方法，幫助我們培養適當可行的現代生活智慧，建立健全的人生態度。⁴⁶

換言之，就普遍性而言，傅偉勳先生認為意義治療學是人人可以適用，並可幫助自己的生活智慧。

意義治療學除了在外延量上的普遍性外，傅偉勳更認為比起其他治療方法而言，其在心理內容上也有從低層次貫串到高層次的普遍性，不像佛洛伊德心理學僅限於低層次的「無意識」說法。他說：

意義治療學在低層次承認心理問題與病症的存在事實，但在高層次又同時肯認（生命意義的喪失或重新探索等等）精神問題的存在，且能應用實存分析與意義治療工夫，挖出貫穿這兩層內在問題的實存問題。意義治療法的應用旨趣，就是在旁助人重新發現自我實存的本然性自由，依此自由重新探索一度迷失的生命意義。⁴⁷

換言之，以傅偉勳先生自創的「十大生命層次」而言，就生命的低層次心理活動到高層次的精神活動，意義治療學都予以承認，並有其對治的功效。

這就是意義治療學何以被傅偉勳一再強調之故，而較忽略森田療法。因此，本文便以意義治療學作為傅偉勳先生「心性體認本位的現代生死學」的主要方法。

⁴⁶ 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書，1986，頁186。

⁴⁷ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995，頁116。頁122也有類似言論。



參、「心性體認本位的現代生死學」的質疑

按照傅偉勳先生的思考，這個「心性體認本位的現代生死學」是深具實踐性的。然而，傅佩榮先生認為這「只是知識分子的理論而已」，兩者扞格甚大。傅佩榮先生對於傅偉勳先生「心性體認本位的現代生死學」的主要意見歸納約有四點。傅佩榮先生曰：

1. 他的批判是以宗教外部的觀察者為立場的。他設定的質疑不少，如：對印度教，「我們如何能夠證明眾生皆有生死輪迴的事實？」對基督教，「未有機會聽到福音的人，或者信從其他宗教的人們，能否得救？」這一類質疑出自理性的關懷，與宗教徒所信的超級或終極事實是無法相應的。⁴⁸

傅偉勳先生重視宗教，認為這是終極關懷的重點所在。傅佩榮先生則從傅偉勳未能深入宗教的信仰之本質來批評，認為他反而從通常與信仰相對的理性來理解宗教，不相應於宗教之本質。

2. 刻意區分制度化的宗教與真實的宗教，並以後者為優。他說：「真實的宗教，以單獨實存的本然性的心性體認為本位……。」這段話所描述的，並非我們通常所知道的宗教，而是哲學家心目中的「生死智慧」。生死智慧也許可以擺脫客觀的、形式的、僵化的制度，

⁴⁸ 傅佩榮，〈調整焦距看生死——評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~41。



但它的另一危機則是陷入個人的、自由心證的、此一
時彼一時的、無法產生共融精神的處境。⁴⁹

這是強調以個人的心性體認之生死智慧來宣稱真實的宗教，容易陷入個人的、易變動的、且無法與他人共融。

3. 現代生死學如果只是一套知識架構，作為大學中相關科系的探討題材，那麼不妨依作者所論，歸結於「心性體認」。但是，如果真要進行操作、產生實效，那麼首先面臨的問題將是：有沒有一個具備相近的教育背景與知識水平的團體，可以在生活上實地驗證這些原則？任何主張「心性體認」的學說，都會面臨人際融通的難題。演變到最後，現代生死學對於廣大群眾可能也會像學院內其他科目一般，只是知識分子的理論而已，一般百姓遇到生死考驗時，依然訴諸制度化宗教的救援，不然就向命相、風水師尋求祕方了。⁵⁰

這段話很有嘲諷的口氣，其內容是說傅偉勳先生的心性體認本位生死學，因為歸結到「心性體認」，所以無法操作以產生實效；而且有人際融通的難題，無法有個團體（成員教育背景、知識水平相近），到最後，只是學院內知識分子的理論而已。老百姓在遇到生死考驗時，只會訴諸制度化的宗教、命理和風水師。

4. 若要真正解決死亡所帶來課題，則「有待終極真實的發現、領悟或體認」。作者此說確為通達之見，無人可以否認。但是，單憑個人的「心性體認」如何可能

⁴⁹ 傅佩榮，〈調整焦距看生死——評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~42。

⁵⁰ 傅佩榮，〈調整焦距看生死——評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~44-330~45。



掌握「終極真實」？終極真實是唯一的、絕對的，因此涵攝萬有在內。既然如此，它也是不可名言的，不可定性的，我們可以說它是任何東西，也可以說它什麼都不是；但是，重要的是：它與「我」這個實存主體有何關係，若只是泛泛地肯定終極真實，而沒有清楚的脈絡可以安立我與它的關係，那麼「我」的生命與死亡終究是一場落空的夢，或是一個自以為是卻又毫無把握的賭局而已。⁵¹

這段引文，筆者以為最切中要害。傅佩榮先生說傅偉勳先生用終極真實的絕對、無限、永恆來真正解決死亡，這是確定的。但他反對單憑個人的「心性體認」就可能掌握「終極真實」，他認為終極真實是絕對唯一、不可名言、不可定性，如何能清楚地安立我和終極真實的關係？如果不能，那就是「自以為是又毫無把握的賭局」而已。這點放在傅偉勳先生身上，確實很難回答。傅偉勳先生在經過淋巴腺癌後，幾度自我做意義治療的思索，體驗Frankl所強調的「創造的價值、體驗的價值、態度的價值」，最後他對自我超克死亡頗有信心。他不是沒有質疑過，他也曾經對自己能否「驗證不再怕死」感到好奇。經過手術前路上的思索後，

⁵¹ 傅佩榮，〈調整焦距看生死——評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，載於傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁330~45。以上四點是傅佩榮先生對傅偉勳先生生死學的主要負向評論，其他亦有較次要的，例如說傅偉勳先生對印度教的闡釋繁複瑣碎沒有太大幫助，又提出儒道不是宗教這個百年來的老問題，來反駁傅偉勳把儒道也當宗教的做法。儒道二家（尤其是儒家）是不是宗教眾說紛紜，傅偉勳先生並不是不知道，卻仍將它們列入，這是有用意的。他說：「中國的儒家與道家，哲學意味較強，不好劃歸純粹宗教，不過也不能否認兩者皆有高度的精神性或宗教性，而分別以孔子與老子為開創人格。」參傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁104。關於儒家具有宗教性，已成共見。因不牽涉傅偉勳「心性體認本位的生死學」成立的主幹，因此先略談於此，不詳論之。



他覺得可以「應付大難」，後來「元月開刀之時，自覺已不怕死，克服幼少以來的懼死神經質症。第二次開刀之後發現自己更加堅強，毫無死亡恐懼」，「自覺徹底破生死二元之分別」，確定敢說「死無所懼」。後來記者訪問他，他也說「兩次大手術後，現在我真的對死亡不再恐懼」。⁵²即使這麼多自我反思覺察，也經過手術死亡的考驗，傅佩榮先生仍然說這可能是「自以為是又毫無把握的賭局」。傅偉勳先生如何反駁呢？

以上引文很長，為何有如此長的引文？因為傅佩榮先生的每項意見幾乎都在說：傅偉勳先生的「心性體認本位的生死學」並無法成立、無法有落實的可能性，只是知識分子的空中樓閣而已。為了清楚起見，因此不憚繁引。

為了回應傅佩榮先生的評論，本文將展開如下的論述進程：首先回到傅偉勳先生關於宗教十大要素的討論，然後相應於其中「精神共同體」的概念，以及傅佩榮先生評論「沒有團體、面臨人際融通難題、自以為是卻又無把握」的問題，提出日本基督教「無教會主義」來作為發展的基礎。然後試著在國內找尋例證，藉此說明其實踐的可能性是存在的，順道回應傅佩榮先生的質疑。⁵³

⁵² 以上引號內文字分別見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁241、243、251、256、261、276。

⁵³ 照日期來看，傅偉勳生前應該看過傅佩榮先生的文章，但可能由於身體狀況，來不及做出回應即已往生矣。



肆、一個例證的可能

一、無教會主義

傅偉勳先生認為「宗教」一詞的範圍極其廣泛，很難找到人人都能同意的定義，於是考察了基督宗教、印度教、伊斯蘭教、傳統佛教、儒道二家等，用宗教意涵的要素來說明，宗教的要素至少有十項：(1)開創人格、(2)基本聖典、(3)終極關懷、(4)終極真實、(5)終極目標、(6)終極承擔或獻身、(7)解脫進路、(8)世界觀、(9)人生觀、(10)精神共同體。⁵⁴這些幾乎都是各大宗教共同的要素，有其適切性。由此，他區分出兩種宗教：

重新理解以生死的終極意義探索為本質的宗教的真諦。為此我們應予分辨兩種宗教，一是單獨實存的真實本然性宗教，另一是制度化的非本然性宗教。真實的宗教，以單獨實存的本然性的心性體認為本位，……各大世界宗教傳統都有真實的宗教成分，……但就實際發展的表面結構看，在各大世界宗教傳統之中，真實的宗教成分多半隱而不顯，常被制度化的非本然性宗教形式掩蓋。制度化的宗教常以歷史傳統、既成組織（教會、僧伽等等）或既得權威，歪曲原先的真實本然性的宗教真理，而以客觀化、絕對化、外在化的片面方式，轉變成為獨斷教條……。⁵⁵

傅偉勳先生年輕時鑽研過存在主義（實存哲學），受齊克果、沙特、海德格等人所影響，對於齊克果的「真理即是主體性」頗

⁵⁴ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁103-104。

⁵⁵ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁185-186。



為贊同。⁵⁶他在這裡區分宗教的兩種型態，其標準就是「真理即是主體性」。他說：在一般的宗教中，都有實存本然的面向，但經過歷史的發展、組織化、制度化後，原先強調實存的面向黯然不彰，因而成為他區分兩種宗教的經驗基礎。傅偉勳先生所說的這種狀況，在宗教現象上頗為常見，「贖罪券」、「法會功德主消災祈福」等現象都是例證。

然而，實存本然面向的宗教並不是在一般宗教團體中就沒有，強調單獨實存之本然性的心性體認為本位，並不一定排斥團體性的存在。傅偉勳先生並沒有強調兩者的互斥性，因此在宗教的十大要素中強調要有「精神的共同體」。為何要標舉「精神」？就是要在團體中，避免淪為「制度化的非本然宗教」。

傅偉勳這種「心性體認本位的生死學」的強調，頗類似日本的內村鑑三（1881-1930）、矢內原忠雄（1893-1961）所力主並且實踐多年的「無教會主義」，茲闡述作為「心性體認本位的生死學」的社會實踐可能性之基礎。

內村鑑三主張的「無教會」，其實目的是要建立「真教會」。正如傅偉勳先生看到制度化宗教容易導致實存性的喪失，內村也反對制度化的教會，認為這會變成「結晶體的教會」、強調救贖來自外在的教會，使得教會成為權威的來源。有些人作為教會教友，但對教會感到不滿、想脫離教會，便被暗示：「如果脫離教會，便要失去基督的救恩。」⁵⁷「發生壓制信者的靈魂，強迫制度上外表的一致等等的事情。」⁵⁷內村認為上帝的恩典並不是教會

⁵⁶ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，台北：東大圖書，1986，頁161。

⁵⁷ 「壓制信者的靈魂」原文誤植為「厭制信者的靈魂」，徑改之。見矢內原忠雄著，張漢裕譯，《基督教入門》，台北：協志工業，1978，頁82。關於此處無教會主義的敘述，請參考矢內原忠雄，《基督教入門》，頁80-91；吳得榮，《十字架與日本武士——東方先知內村鑑三的信仰與思想》，台北：中國信徒佈道會台灣分會，1995，頁110-144；吳得榮：《背十字架的帝大教授——矢內原忠雄的信仰歷程》，台北：中國信徒佈道



賜予的。他堅持「教義應該生命化、聖經真理應該體驗化」（如傅偉勳強調的心性體認）。有人指出《聖經》中也有「教會」的字眼，內村和矢內原則運用字源學的方法，強調「教會」的原文來源是希臘語「溢姑勒西亞」（ekklesia）。矢內原忠雄說：

所謂「神的國」，是包括眼所不能見的靈性與具體的歷史性這雙方面的意思。「溢姑勒西亞」的性質亦是一樣，有靈與社會的二種涵義。就靈的涵義這一方面來說，「溢姑勒西亞」是愛的交睦。這在生活裡的表現，乃成為兄弟姊妹的團體。……然而，「溢姑勒西亞」亦是一種社會生活，……「溢姑勒西亞」既非群眾，亦非孤獨，它必須是一種聚合，但雖說是聚合，並不一定要集在特定的場所。縱使不能聚在一處，但如果以通信為愛之交往，這也就是具體可見的「溢姑勒西亞」的連結了。我相信：在「溢姑勒西亞」，靈的連結盡量要堅固，制度上的聯繫盡量要弛鬆……。⁵⁸

矢內原在這裡強調真正的教會有「靈」與「社會」兩種涵義，既不孤獨，也非群眾；是種一與多的愛之結合，個體與群體的交融。制度上盡量鬆散，但靈的連結、愛的聯繫卻要堅固，而形成傅偉勳先生所說的「精神共同體」。矢內原甚至強調，縱使形體不能聚在一起，但如果以通信為方法，造成有愛的交睦，也算是教會的形式了。矢內原以屬靈為核心原則、形式上的一起為次要原則，這確實為真實本然性的宗教原則。

內村鑑三和矢內原忠雄等人的「無教會主義」在日本實踐的經驗還算成功，而且傳到韓國和台灣等地。根據矢內原自己的說

會台灣分會，1995，頁151-158。為免繁瑣，引號內皆為原文，不另註明。

⁵⁸ 矢內原忠雄著，張漢裕譯，《基督教入門》，台北：協志工業，1978，頁81-82。



法是：「辯論不如實證，在日本『無教會』也可以成為基督徒這一事，已經由確實之事實漸為人家所承認了。」⁵⁹換句話說，這已經具備社會的實踐性了。

在這個實證基礎上，可知傅偉勳先生「心性體認本位的生死學」深具社會實踐之可能性。

從內村鑑三和矢內原忠雄等人的「無教會主義」主張，我們可以看到傅佩榮先生的評論錯誤。在前面他評論傅偉勳先生的第二點說道：傅偉勳刻意區分制度化的宗教與真實的宗教，並非我們通常所知道的宗教，這樣的區分是哲學家才做的事情。這顯然是錯的，因為內村鑑三並不是哲學家，而是典型的宗教家。其實，真正的宗教家重視真實體驗與實踐，於是才會做這樣的區分。⁶⁰傅佩榮先生又說，哲學家心目中的「生死智慧」也許可以擺脫客觀的、形式的、僵化的制度，但它的另一危機則是陷入個人的、自由心證的、此一時彼一時的、無法產生共融精神的處境。從內村強調的家庭式教會的精神共同體，也可以打破這點迷思。⁶¹

⁵⁹ 矢內原忠雄著，張漢裕譯，《基督教入門》，台北：協志工業，1978，頁90。

⁶⁰ 事實上，傅佩榮先生在此的評論，頗有為評論而評論的味道。以傅佩榮先生精熟於宗教哲學而言，評論傅偉勳先生刻意區分制度化的宗教與真實的宗教，頗為奇怪。例如，傅佩榮先生曾說：「宗教不離修行，因此生命體驗要深。……進而言之，不論採行何種修行法門，『回歸自我』都是不可或缺的關鍵。」（見Huston Smith著，劉安雲譯，《人的宗教》，海口：海南出版社，2001，頁2，傅佩榮先生的導讀。）類似的意見，也見Louis Dupre著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅文化，1996，頁16，傅佩榮先生的譯序。在上述《人的宗教》一書中，第7頁有個寓言頗可玩味：「一個人爬上一座山頂，踮起腳尖，想抓住真理。撒旦懷疑這個傲慢無禮的人會搞什麼花樣，就叫一個小鬼去跟蹤他；小鬼大驚失色地回來報告那個人的成功——他抓住了真理，但是撒旦毫不慌張。『不必擔心，』他打著哈欠說，『我會引誘他把真理制度化。』」

⁶¹ 匿名審查者指出：「傅偉勳的『以心性體認為本位』的實踐可能性與真實性，根本無需特別透過作者所謂「無教會主義」這一內涵不夠清楚的



二、本土的一個例證

內村鑑三的「無教會主義」是日本基督教派別的一支，雖然他反對常見的教會組織，但還是有類似家庭的聚會存在。這種主義已傳到台灣，如張漢裕、陳茂源等人也在台灣舉辦無教會主義的集會。由於傅偉勳先生用終極關懷來作為後設宗教學討論的基點，重視貫通各宗教中的心性修養、心性體認，在台灣本土例證便不由明顯的宗教團體入手。又由於目前台灣沒有所謂依據傅偉勳先生的「心性體認本位的生死學」為實踐的團體產生，而傅偉勳先生一再強調的：具有現代生死學訓練的人，必須兼有「多元開放的現代胸襟」，⁶²所以如果我們扣緊其中的本質「心性體認本位」，用開放的心胸來檢視，其實有許多有「家族親近性」的團體可作為例證。例如新時代思潮下所產生的許多讀書會團體，如奧修（Osho）、克里希那穆提（Krishnamurti）、葛吉夫（Gurdjieff）、賽斯（Seth）、歐林（Orin）等，他們都講求身心靈成長，重視生死智慧、終極關懷，也有他們各自的靜心方法作為輔助等特色。⁶³不過，為了使「家族親近性」更親近些，筆者找了一個更合乎傅偉勳先生「心性體認本位的生死學」理念的實踐團體，這個團體是曾昭旭先生所主持的「電影讀書會」。這個選擇看似突兀，似乎應該選擇某個靈修團體才是較恰當的做法。

案例來證成，在東方的儒釋道傳統中，本來就有著大量的人物和傳統在延續著這一體證慧命。」筆者不反對此說，但傅偉勳先生的立場是在儒釋道耶伊等宗教的後設立場上來立論的。東方傳統的儒釋道較有獨自閉關的傳統，如著名的佛教瑜伽士陳健民在印度獨自閉關25年即是一例，但這樣又容易淪為被傅佩榮先生評論為：「沒有團體、面臨人際融通難題、自以為是卻又無把握」的問題。「無教會主義」這個概念融攝耶、伊斯蘭等宗教的團體概念，更可以有力回應傅佩榮先生的質疑。

⁶² 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁230。

⁶³ 參陳惟元，《台灣新時代運動者的靈性建構》，政治大學宗教所碩士論文，2004。



但我們不要忘了，按照無教會主義的理論：在有其終極關懷的追求下，強調愛的交睦與社會性的精神共同體為基礎者，這才是「真教會」。筆者做這樣的選擇有其家族親近性的理由：

1. 兩者在理念上都講究心性體認修養，有其「終極關懷」。
2. 沒有特定的宗教歸趨，但也重視儒釋道耶等宗教。
3. 重視意義治療學上的「意義感」、「價值感」。
4. 強調師友交流的「精神共同體」。
5. 學問跟生命能夠結合，強調生命的學問、重視生命敘事特色，在敘事中創造實存意義。
6. 都罹過癌，且都做深切的反思。

根據上述理由，因此選擇作為「傅氏療法」落實的社會實踐之可能模式。這樣的選擇是否會缺乏公共性呢？首先，我們要知道，台灣各地的電影讀書會非常眾多，在大學或高中、各種影展比比皆是，電影讀書會已是普遍的現象，頗具有公共性。其次，如何將這種電影讀書會提升到成長團體的精神共同體，使其生命互相砥礪、能有生死問題的互相提攜與分享，便是曾昭旭「電影讀書會」的特色。如此使各地的電影讀書會調適而上遂，更具有社會實踐意義。

曾昭旭先生除了四處舉辦文化講座外，電影評論、電影詮釋更是他社會實踐的重要途徑。早在民國65年2月，他便在《鵝湖》發表了〈莫妄圖占有「愛」——《奇蹟》觀後感〉，然後零星地在高雄「御書房生活空間」等處舉辦電影講座。民國86年以後，更是定期舉辦「電影讀書會」，其成員頗為龐雜，有醫生、護士、老師、市場攤販、家庭主婦等等，親子二代參與的也有。依「電影讀書會」資深成員，輔英科技大學的鄭富春教授表示：「一般是每月的第二個週六晚上，看完電影約9點多，討論大概在11點前結束。願意留下來喝茶的，還可以『續攤』，以了『未竟』之意，或繼續個人生命私密的迴響與交流，離開御書房時，接近凌



晨12:30~1點。」⁶⁴換句話說，電影讀書會並非一般我們所見到的電影講座，只放映電影而不分享討論、或是僅用短暫30分鐘討論結束，而有近約2小時的討論，然後還有約1個半小時的深入分享。影片的選擇也非隨意所至，而是由曾先生設計主題來選擇一系列的電影，這些主題有「家」、「生命的成長與愛」、「舞蹈」、「戰爭」、「電影與性愛」、「愛的真與假、死與生」、「回歸生命之源」、「愛情與體制的矛盾辯證」、「大師們的人文關懷」、「生命的隔與通」、「愛情的本質與展開」、「越界與亂倫」、「生命的堵塞與暢通」、「家庭的喜與悲」等等，每個主題約選擇10部電影進行討論分享。這簡直是某種「道義團體」、「成長團體」的社會實踐模式了，而互相砥礪的媒介便是「電影」。⁶⁵曾昭旭先生在接受訪談時說：

其實不只是電影，像文學藝術也一樣，它普遍甚至是永恆的主題無非就是自我、愛和死，可以說「自我永恆」是文學藝術探索的核心，「愛」是自我的發用，至於「死」，則屬於是不是真我、是不是真愛的檢驗。所以死亡的情節或意象在電影中是非常常見的，有時候是帶有意義的完成昇華，有時候它代表了一個生命問題的放大，有時候也就延伸到生命問題原則性的解決。因此我們可以透過看電影來探討人生、自我和愛。尤其電影比起其他藝術更接近真實的人生，所以從那邊我們可以得到一種生命教育、生死教育，我們可以在專心看電影的時候設身

⁶⁴ 這是鄭教授給筆者的電子信件內容，已徵得其同意刊出。

⁶⁵ 參廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《鵝湖》，435期，2011.9，頁24-42，尤其是頁30。



處地把經驗模擬了一遍，而若有所悟。我在電影中死過一遍，也許在真實的人生就可以不死。(Q11.S1.L1-8)⁶⁶

這段引文中，曾先生說到透過設身處地、專心看電影，而若有所悟，這「悟」便是對現象界做賦予意義的某種滿足、價值感的點醒，因此有其生命調整、心性修養的作用存在。

這裡也說到「死」是真我、真愛的檢驗。如果是真我、真愛，便可超越死亡，這也是傅偉勳多次強調他跟Frankl不一樣的地方。Frankl主張「愛與死一樣堅強」，傅偉勳先生要把它更推進一步，改為「死雖堅強，愛更堅強」。⁶⁷這恰可回應上文傅佩榮先生質疑傅偉勳先生「心性體認本位的生死學」的第四點。第四點中，傅佩榮先生反對單憑個人的「心性體認」就可能掌握「終極真實」，他認為終極真實絕對唯一、不可名言、不可定性，如何清楚地安立我和終極真實的關係？如果不能，那就是「自以為是又毫無把握的賭局」而已。事實上，如何知道我超克了死亡？平常的心性修養確實是不一定能保證的，只能「誠意正心戒慎恐懼」(Q13.S3.L1)。曾昭旭先生說：

有事的時候固然要面對死亡恐懼加以消化，更重要是在無事的時候要未雨綢繆。這未雨綢繆的功夫，一言以蔽之就是：永遠要把生活的重心放在生命心靈的本性本願的求其實現上面，我就稱它做自我實現。自我實現就是創造生活存在的意義感、價值感跟尊嚴感。(Q3.S1.L1-4)

當人深深地感覺到意義光輝的時候，是根本不會有死亡問題的浮現，因為你的無限性沒有被有限性所限。當你

⁶⁶ 見本文後面的附錄，Q代表問題，S代表段落，L代表列數。Q11.S1.L1-8表示第十一個問題的回答，第一段第一列到第八列。以下隨文註明，不另加注釋。

⁶⁷ 傅偉勳，《生命的學問》，台北：生智文化，1998，頁22。



從事自我實現的努力的時候，無限性就發光，它根本就超越了有限性，足以化有限為無限，那怎麼會被有限性所限？這個時候不會有死亡的問題。（Q3.S2.L13-15）

我們平常就要活出心的本性本願，讓生活有意義感、價值感跟尊嚴感，當我們感到意義充盈時，心的無限性便超過死亡的有限性，這時就不會有死亡的問題。但這表示遇到死亡問題時便可超越克服嗎？不一定，這也只是準備而已。所以第一段的引文開頭才說「有事的時候固然要面對死亡恐懼加以消化」，這「有事」就代表遇到死亡事件時，例如罹患癌症等。因此，傅佩榮先生問個人的「心性體認」如何能確定掌握「終極真實」，會不會是「自以為是又毫無把握的賭局」而已？當死亡來臨時，便可以知道是真掌握還是假的，平常可以多做準備，讓生命的意義感充滿；但真正的確知，就是死亡來臨時的考驗。以傅偉勳先生在淋巴腺癌開刀等過程中頗為平靜、且有充滿Frankl之態度意義的價值，傅佩榮先生就不能如上所說的「你只是自以為是」，這時不是自以為是，因為已經通過考驗了。

再回到傅佩榮先生對傅偉勳先生的「心性體認本位的生死學」第三個質疑。傅佩榮認為「任何主張『心性體認』的學說，都會面臨人際融通的難題。演變到最後，現代生死學對於廣大群眾可能也會像學院內其他科目一般，只是知識分子的理論而已，一般百姓遇到生死考驗時，依然訴諸制度化宗教的救援，不然就向命相、風水師尋求祕方了。」上文，我們已經知道依照傅偉勳先生宗教十大要素的主張，即使主張「心性體認」，但仍然需要有一「精神共同體」。加上「精神」二字，表示是屬靈的、心性體認要求的愛的交睦團體。正如曾昭旭先生所說的：

因此「意義感」或「價值感」或者「尊嚴感」，它的核心本質就是無限性的體現。這是人異於禽獸的地方。其



次，意義感、價值感體現的方式或者形態主要有兩項，就道德生活的內部而言，就是生命存在的自由感，自由其實就是無限、就是無所限制，不接受任何的限制，那當然也隱含著自主。我是個主體，我是我生活的主人，我可以決定我生活的意義。也就是說，我活著有意義沒意義、有價值沒價值是由我來決定，這個叫自由。而不是被別人決定，也就是孟子說的，「人之所貴者，非良貴也，人人有貴於己者……。」（《孟子·告子上·十七》），那就是一種自由感，就是我存在的意義價值由我決定。

其次，就道德生活的外部，也就是人際關係而言，就是人我合一感，當然也延伸為物我合一感。物我合一包括身心合一，因為對心來講，身是個物，最後總稱為天人合一。這種一體感的實現一定是通過愛。因此簡單說體現人存在的意義感價值感的方式，內部就是自由感，外部就是一體感，也可以簡稱為自由和愛。其實，通過愛而實現的一體感也是一種自由感。因為一體感就是打破了自我的藩籬，跨越了自我的限制而伸展到非我的領域。（Q1.S2-3）

正如同矢內原忠雄「無教會主義」所主張的，「真教會」是個體與群體的融合，既有個體也有群體。此處曾昭旭先生也如此說明：從心性的本體與發用而言，意義感、價值感充實體現時，實際上是自由與愛的融合，是互為主體的狀態；而不是強調心性體認的思想都會遇到人際融通的難題。因此，也就不會如傅佩榮先生所說的，只是演變成為大學中的某種理論而已。⁶⁸

⁶⁸ 審查者指出，這屬於主體際性問題，可參考現象學、詮釋學與社群主義的處理。本文於此限於脈絡，先仍從精神共同體來論述其可能。



現在，傅佩榮先生的四點質疑，已經回應了三點。最後，我們來到傅佩榮先生的第一點質疑，他質疑傅偉勳先生站在宗教的外部來看宗教：「我們如何能夠證明眾生皆有生死輪迴的事實？」「未有機會聽到福音的人，或者信從其他宗教的人們，能否得救？」他認為傅偉勳先生這一類質疑出自理性的關懷，與宗教徒所信的超級或終極事實是無法相應的。為回應傅佩榮先生的看法，首先，筆者先從一般信徒立場出發：這兩個問題都是信徒常常關心的，絕不是傅偉勳先生出自理性的質疑。以前者言，知名佛教上師談錫永正是因為弟子梁明輝的勸請，而寫了《細說輪迴生死書》上下冊；⁶⁹而一些基督徒也很擔心他們未信主的親友死後能否得救，這也造成基督教頗有爭議的朱虹恩牧師之「神之子基督教會」的奇異行為，亦即救贖信徒的已故未信主親友。因此，這並非站在宗教外部之理性的某種懷疑。第二，傅偉勳先生提出這樣的質疑，目的是超克死亡的問題不能放在某種「可能性」上，他說：

如果耶教與印度教都分別堅持，永生永罰或生死輪迴為唯一絕對客觀的真理，我們又如何去決定孰是孰非？如退一步說，耶教的永生永罰與印度教的生死輪迴都不過是一種可能性，則我們又怎麼祇靠所謂「可能性」，去徹底解決我們的生死問題，我們如何重新理解與詮釋此類宗教真理的本質呢？⁷⁰

換句話說，傅偉勳先生的目的是要從宗教現象中做後設宗教學的討論，貫通宗教而提出解決生死問題的關鍵，這我們已經知道他放在「心性體認」上了。

⁶⁹ 參談錫永，《細說輪迴生死書》（上下冊），台北：全佛，1998，〈自序〉。

⁷⁰ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1998，頁138。



伍、結論

本文前面篇幅，由傅偉勳先生基於他罹患淋巴腺癌的經驗，以及在美國十多年教授「死亡與死亡過程」課程的教學心得而開創台灣生死學談起，討論正反雙方對傅偉勳先生敘事生死學的評論，並主要著墨在傅佩榮先生的反面評論上。傅佩榮先生認為傅偉勳先生的生死學有四大缺陷：只限於理性思考宗教；基於學者刻意區分制度性宗教與真實性宗教；淪為大學中的一種理論，無法落實於一般普羅大眾；心性體認容易流為自以為是又毫無把握。這四點，皆直指問題核心。本文反思傅佩榮先生的論點，透過日本內村鑑三的「無教會主義」與本土曾昭旭先生的「電影讀書會」之道義團體、成長團體為例證。內村鑑三強烈反對制度化宗教，主張「無教會主義」，這不僅可以落實於尋常百姓，又有精神共同體的客觀性。「電影讀書會」則頗類似從歐美傳進台灣的新時代思潮讀書會團體，強調身心成長的精神共同體，可以初步肯定傅偉勳先生「心性體認本位的生死學」的理論架構與社會實踐之可能。這個架構建立在「生命十大層面」，這十大層面為：(1)身體活動層面、(2)心理活動層面、(3)政治社會層面、(4)歷史文化層面、(5)知性探索層面、(6)美感經驗層面、(7)人倫道德層面、(8)實存主體層面、(9)終極關懷層面、(10)終極真實層面，從最低層次的身體活動層面，向上昇進至人的終極真實層面，而達到生命意義與價值的創造與實現。其方法主要為敘事生死學、意義治療學，透過敘事而達到情理合一的意義肯定與體驗，目標是「死亡的尊嚴與生命的尊嚴」之健全的生死智慧。如此一來，傅佩榮先生所說的傅偉勳「傅式療法」便有其實踐性，對於台灣本土未來的生死學開展、社會落實都有不小的裨益與發展性。



◆ 參考文獻 ◆

- 王秀谷（譯）（1973）。Paul Tillich 著。《愛情、力量與正義》。台北：三民書局。
- 丁興祥、張慈宜、曾寶瑩（譯）（2006）。Jonathan A. Smith 著。《質性心理學——研究方法的實務指南》。台北：遠流。
- 伍曉明（譯）（1990）。Wallace Martin 著。《當代敘事學》。北京：北京大學出版社。
- 余德慧（2003）。《生死學十四講》。台北：心靈工坊。
- 吳得榮（1995）。《十字架與日本武士——東方先知內村鑑三的信仰與思想》。台北：中國信徒佈道會台灣分會。
- 吳得榮（1995）。《背十字架的帝大教授——矢內原忠雄的信仰歷程》。台北：中國信徒佈道會台灣分會。
- 呂應鐘（2001）。《生死學導論》。台北：新文京。
- 林安梧（1996）。《中國宗教與意義治療》。台北：明文書局。
- 林安梧（2002）。〈儒釋道心性道德思想與意義治療〉，《道德與文明》，05 期。
- 孫中曾（2001）。〈心性生死觀的建立——論傅偉勳重構中國心性論在生死學中的詮釋與現代轉向〉。「現代生死學理論建構學術研討會」發表之論文，南華大學生死學研究所。
- 孫中曾（2002）。〈傅偉勳對大乘佛學中心性論生死解脫的詮釋與現代性建構〉。「現代生死學理論建構學術研討會」發表之論文，南華大學生死學研究所。
- 孫中曾（2003 年 12 月）。〈傅偉勳的生死學與心性論——以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》為中心的討論〉，《生死學研究》，創刊號。
- 尉遲淦（主編）（2000）。《生死學概論》。台北：五南。
- 陶在樸（1999）。《理論生死學》。台北：五南。
- 張漢裕（譯）（1978）。矢內原忠雄著。《基督教入門》。台北：協志工業。
- 陳惟元（2004）。《台灣新時代運動者的靈性建構》（未出版之碩士論文）。政治大學，台北市。
- 傅佩榮（譯）（1996）。Louis Dupre 著。《人的宗教向度》。台北：幼獅文化。
- 傅偉勳（1986）。《批判的繼承與創造的發展》。台北：東大圖書。



- 傅偉勳 (1986)。《從西方哲學到禪佛教》。台北：東大圖書。
- 傅偉勳 (1988)。《「文化中國」與中國文化》。台北：東大圖書。
- 傅偉勳 (1990)。《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大圖書。
- 傅偉勳 (1995)。《佛教思想的現代探索》。台北：東大圖書。
- 傅偉勳 (1995)。《學問的生命與生命的學問》。台北：正中書局。
- 傅偉勳 (1996)。《道元》。台北：東大圖書。
- 傅偉勳 (1998)。《生命的學問》。台北：生智文化。
- 傅偉勳 (1998)。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北：正中書局。
- 景海峰 (1997)。〈傅偉勳對當代佛學研究的貢獻〉，《二十一世紀》，43期。
- 黃俊雄 (2004)。《傅偉勳生死哲學之研究》(未出版之碩士論文)。南華大學，嘉義縣。
- 廖俊裕 (2004)。〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，第4期。
- 廖俊裕 (2010)。《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》。台北：花木蘭。
- 蒲安迪 (講)，陳珏 (整理) (1996)。《中國敘事學》。北京：北京大學出版社。
- 趙毅衡 (2008)。〈敘述轉向之後：廣義敘述學的可能性與必要性〉，《江西社會科學》，9月號。
- 劉小楓 (2004)。《沉重的肉身——現代性倫理的敘事緯語》。北京：華夏。
- 劉安雲 (譯) (2001)。Huston Smith 著。《人的宗教》。海口：海南出版社。
- 劉東超 (2002)。《生命的層級——馮友蘭人生境界說研究》。成都：巴蜀書社。
- 劉述先 (2000)。〈對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應〉，《二十一世紀》，59期。
- 魯燕萍 (譯) (1994)。Paul Tillich 著。《信仰的動力》。台北：桂冠。
- 鄭志明 (1997)。〈論傅偉勳的佛教生死學〉，《宗教哲學》，3，4。
- Bruner E. (1986). *Ethnography as narrative*, in V. Turner & E. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press.



附錄：曾昭旭訪談稿⁷¹

受訪者：曾昭旭老師

訪問人：廖俊裕老師、周柏霖研究生

時 間：2012年4月19日

地 點：曾昭旭老師家

廖俊裕副教授前言

傅偉勳先生所提出的現代生死學，最後以儒釋道耶為核心，提出以「心性體認為本位」的生死學，但是後來傅先生去世了，就一直沒有繼續發展下來。有的學者認為「心性體認」屬於理論系統，沒有實踐路徑，無法落實下來。傅偉勳先生作為生死學創系的籌備主任，生死學系似乎有責任使其生死學繼續往下做，想找本土的案例，是以心性體認為主，又能夠解決有關死亡及生死學相關的問題，我想到老師應該是滿合適的。

廖：1. 您認為生命目前存在或活著的主要意義是什麼？您生命活著的意義或價值，有哪些呢？

曾老師：

生命活著最主要的意義，我想，第一就是以人異於禽獸來講，最重要的一點就是人有意義價值的需求，換句話講就是有無限性的需求。所謂「無限」不是形容詞或副詞，比如說無限的財

⁷¹ 審查委員意見：「訪談曾昭旭老師內容篇幅太過冗長，宜摘要重點以補充正文即可。」筆者思考再三，深覺此訪談頗有文獻價值，因此沒有採取重點摘錄方式呈現，仍以全文形式。



富或說無限的打拼、追求，這個「無限」是個名詞，就是無限性。對無限永恆絕對不朽本身的需求，這需求就可以叫做「意義感」。意義感怎麼定義？你從一個經驗裡邊能夠體會到永恆無限不朽，那就叫做有意義，如果體會不到那就沒有意義，一切到最後都是一場空。

因此「意義感」或「價值感」或者「尊嚴感」，它的核心本質就是無限性的體現。這是人異於禽獸的地方。其次，意義感、價值感體現的方式或者形態主要有兩項，就道德生活的內部而言，就是生命存在的自由感，自由其實就是無限、就是無所限制，不接受任何的限制，那當然也隱含著自主。我是個主體，我是我生活的主人，我可以決定我生活的意義。也就是說，我活著有意義沒意義、有價值沒價值是由我來決定，這個叫自由。而不是被別人決定，也就是孟子說的，「人之所貴者，非良貴也，人人有貴於己者……。」（《孟子·告子上·十七》），那就是一種自由感，就是我存在的意義價值由我決定。

其次，就道德生活的外部，也就是人際關係而言，就是人我合一感，當然也延伸為物我合一感。物我合一包括身心合一，因為對心來講，身是個物，最後總稱為天人合一。這種一體感的實現一定是通過愛。因此簡單說體現人存在的意義感價值感的方式，內部就是自由感，外部就是一體感，也可以簡稱為自由和愛。其實，通過愛而實現的一體感也是一種自由感。因為一體感就是打破了自我的藩籬，跨越了自我的限制而伸展到非我的領域。

廖：2. 在老師的著作裡其實是比較少碰觸到死亡的這一個區塊，只有在《且聽一首樵歌》裡面看到，有關多年前老師的眼睛旁邊長了一個皮膚癌，其他大部分的著作都沒有。不知道老師您大概什麼時候意識到死亡的存在，那個時候發生了什麼事？讓老師比較有意識覺知到死亡？



通常您是比較害怕自己死亡，還是他人？比如說是親人或者是所愛的人的死亡？

曾老師：

如果是擔心親人或者是別人的死亡，那就是落在剛剛說的人際關係人我合一感的這個領域來講，如果是意識到自己死亡的陰影，那就是落到內部來講，我的自由會遇到一個大限，就是被形軀肉身所限。因為形軀肉身屬於有限性，心靈是無限性，心靈的無限性被這個有限的形軀所阻隔了，或者說所否定，就會有一種對自我死亡的疑懼或者困惑。我什麼時候開始有這覺知已經很難追究，一定是很早很早了。而且，跟死亡相關的意識就是病痛，如果要從這邊來講的話，其實我一出生身體就是先天不足，後天失調。我出生兩三歲就逃難，日本兵已經打到廣州，我媽媽帶著我跟姊姊逃難到鄉下。由於我媽媽缺少奶水，物質又不足，所以我的身體就非常的弱，大概都不能維持兩個禮拜的安好，一不小心就會生病。因此我在很小的時候，就已體驗到「人之生也，與病俱生」。聽說連續地生各種病，比如說麻疹，麻疹後百日咳、瘧疾。又因為在鄉下養的豬死了，不捨得扔掉，吃了死豬肉，長了一身的皮膚病，據說有三個月沒有下床。所以在（民國）34年9月抗戰勝利，我媽媽冒險，還不等局勢穩定就急著把我帶到廣州，那邊的醫藥資源會比較好一點。在廣州的時候，簡直是有個醫生成為專用醫生，因為我一兩個禮拜就要找他去看病。後來我父親也是因為我身體的緣故專研中醫，因此到後來我就吃我父親的藥，到後來再苦的藥都甘之如飴，不覺得苦。所以我想，死亡的意識提早在什麼時候出現，現在不記得了，但是病痛的經驗是很清楚的。

如果要說到死亡的距離很近，而有被驚嚇到的經驗，倒可以舉一個作為例子。但不是只有這一個，一定是前前後後都有，只



是這個是比較清楚一點的。我在服兵役的時候是在裝甲兵部隊，有一次大演習，我在一輛坦克車裡面，晚上行駛在山上，那個駕駛可能是因為疲勞了反應遲鈍，竟然在山路該轉彎的時候晚了一點點才轉，以致坦克車差點摔下懸崖，一邊的輪子就掛在駁坎上。如果摔下去有幾十公尺深，油漏出來可能就會著火，裡面有70發砲彈爆炸……後果是不堪設想的。我從車裡爬出來真是魂不附體，坐在路旁心頭都在跳。那時候我就在想真差勁，還說自己是研究心性學的，遇到這個生死關頭還是非常地驚嚇。

我想這個是一次比較有點戲劇化的例子啦，像這種突然遇到危險的情境是不常有，比較會連到死亡恐怕還是病。像三十年前那次皮膚癌，當時我發現眼睛下邊有一顆痣，在洗臉的時候指甲摳一摳就流血，心想怎麼這樣脆弱，就到台大皮膚科門診先把它切除再化驗。那個時候我在高雄師院任教，過了幾天醫院打電話來說要趕快回醫院去回診，那當然就是表示化驗出來的是不好的東西。所以第二天要去醫院的那個晚上，心裡頭有很明顯的忐忑。那個晚上我跟內人做了一番生命對話，反省自己為什麼會這麼忐忑？從佛家的話來講，就是過去的習氣留下來，遇到刺激就會有這種反應。那跟我們自覺心是兩層，所以我們就需要再度地振起心靈的力量去化除業力的牽引。我跟我內人是經常在心性上面做生命對話的，可以說是同修了，所以心安下來了。第二天去看醫生，我問他嚴重嗎？他說雖然是惡性腫瘤，但在惡性腫瘤中是最溫和和最輕微的一種，你不要擔心。我還怕他瞎安慰，偷瞄到病歷上的病名，叫做basic cell，就是基礎細胞瘤。離開醫院，我就到三民書局去找醫學書籍出來翻閱證實，這的確是只會擴散而不會轉移的癌。

那一次感覺上是因為癌症嘛，跟死亡比較接近，心裡頭有忐忑，也是要通過心靈自覺的力量去把它化除。親人的死亡，其實我父親已過世十七、八年了，我父親過世時92，我媽媽今年已經



101歲了，因此我沒有擔心，因為這也是自然的，終其天年啊！如果要有的是我內人，我內人在民國83年底的時候也發現了卵巢癌，當時立刻在急診室就進開刀房，一面開刀一面化驗，是惡性腫瘤，再繼續把該切除的切除。這是跟我最親近的人，面臨到這嚴重的病痛。當時我的感受是，其實沒有很多的悲傷難過。我有回家哭了一次，但那時我很明顯的感受是覺得可惜，因為我們認真真地走這愛情的路，我們這麼好，為什麼天不假年？反而是一種可惜的心，而不是對生命臨近死亡的震驚傷痛。我想在那個時候，我們的心性修養應該稍微有一點進境。因此可以這麼說，長期以來，就是用心靈無限性的自覺功夫去面對死亡吧！當然我也漸漸從自己的實踐體驗跟長期傳統生命哲學的研習中，建立一些生死觀的看法跟理論。理論是理論，事到臨頭你自己的功夫有沒有到位才重要，我自己長期以來是有在做這樣的功夫。比如說，偶而會想到死亡的時候，心裡的反應愈來愈清淡。不過到現在為止，還是不敢說都解決了，因為沒有遇到考驗不知道。我們只能說維持，沒事的時候功夫不要擱下，養兵千日用在一朝，哪一天有嚴重的考驗的時候，希望自己能夠通過。

廖：3. 老師在您生命中，如果有怕死或死亡恐懼的時候，您的主要經驗或對治的方法大概是什麼呢？

曾老師：

那就接著前面說的，就用心靈自覺的功夫來化除。有事的時候固然要面對死亡恐懼加以消化，更重要是在無事的時候要未雨綢繆。這未雨綢繆的功夫，一言以蔽之就是：永遠要把生活的重心放在生命心靈的本性本願的求其實現上面，我就稱它做自我實現。自我實現就是創造生活存在的意義感、價值感跟尊嚴感，就是平常要警惕不要有太多的怠惰。我們當然可以有輕鬆的休閒，



但心總要像孔子所說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」。就是時時把生命的重心放在存在意義、存在價值感的創造，時時有一種永恆無限不朽的體驗。落在物我相遇，就是看你會不會被一些物慾所牽動，會不會忍不住去追求一些外在資源，或者對自己目前有一種匱乏的憂慮。這些屬於物我關係，更重要的是人我關係。你在跟人相處的時候有沒有真正地以無私的心去待人、有沒有對別人有充分的同情跟尊重、有沒有愛人以德。如果我們能夠這樣努力，就表示我們的生活有重心，心靈有自覺。

因為，心靈自覺生命就有一種價值感、意義感的創發。同樣的，如果我們肯定生活的重心是如此，它也會促使我們的心靈自覺。這其實可以回歸到孔子所說的，很多人都誤以為孔子不談死亡或者逃避談死亡，所以子路問他的時候，他都迴避不正面回答，這其實是誤解。毋寧說，孔子是用最徹底的剛健積極的態度去回答這個問題，就是用知生來知死。當然這個「知」不是知道的「知」，中國傳統的「知」都有實踐的主導主宰掌控的意味，就是說我們要用解決生的問題來連帶解決死。所謂生的問題就是意義價值的創發。因此我們可以這樣來說：所有對死亡憂慮、恐懼、疑惑的問題，其實都要回到生命真實存在去求解答。就是因為活得不夠好，因為活得不夠好，沒有被意義感、價值感、尊嚴感所充滿，這充實感的缺乏就是空虛感，空虛就跟陰暗黑暗關聯，黑暗就跟死亡或者鬼神關聯，因此才会有死亡的恐懼。我們應該把死亡恐懼看成是一種警訊，你有這樣的感覺，就表示你的生活沒有過好。當人深深地感覺到意義光輝的時候，是根本不會有死亡問題的浮現，因為你的無限性沒有被有限性所限。當你從事自我實現的努力的時候，無限性就發光，它根本就超越了有限性，足以化有限為無限，那怎麼會被有限性所限？這個時候不會有死亡的問題，這就是孔子所說的：「朝聞道，夕死可矣。」這



個聞道就不只是聞見的聞，應該是實踐的聞、實踐的知。也就是說，你只要當下有在做生命意義價值的創發的努力，「我欲仁，斯仁至矣」，就能當下體驗到生命存在的永恆無限。當下那個死亡的問題就被取消，就不會怕死。我想長期以來我的人生态度就是這樣子的，這樣的人生态度可以延伸到我們遇到事情的基本反應，比如說遇到打擊的時候。我也常常這樣來勉勵人，永遠不要說「糟了、完了、慘了」這類洩氣的話，永遠要說「沒關係那又怎樣」、「so what」，這就是給自己打氣。其實心是一念向上還是要一念向下，所以要第一念就把自己往上提，那當下就不會掉到恐懼疑惑之中了。

廖：4. 那接下來是老師您比較後面圓熟的部分，老師在您成長的過程當中，您對死後的世界有沒有想要去探索、或者想像、或是確認？那您個人的思想裡面，您覺得有沒有天堂或地獄的存在？

曾老師：

我非常少，不敢說都沒有，至少你現在問我，我一點都想不起來。會對死後世界做設想探討，它是一個什麼樣的世界，我簡直是從來不關心。因為在我的詮釋系統中，第一，我認為沒有那個所謂「死後世界」。第二，所謂的「死後世界」，其實是人活著的我投射出來的，也就是通過人的詮釋創造出來的一個世界，這個世界就名為「死後世界」。這樣一個人投射、或者創造出來的世界，跟意義價值無關，只是一個現象跟事實。這意思，我其實很早就想，後來台大校長李嗣涔的研究，跟我三十幾年前就這樣想的很能夠呼應。我認為所謂的鬼神世界就是個資訊世界，資訊當然也有它的存在跟展現的方式，數位符碼也需要起碼的能量去支撐。電腦就是個資訊世界，再精巧的電腦也要用小小的鋰電



池，像我們的手機，用小小的能量就能夠支撐這個純粹的資訊世界。這個資訊世界展現出來的也可以是另外一度空間裡的存在狀態，這就是所謂鬼神，這是屬於現象跟事實的一層。

第三，就是人如果沒有活得充分盡心知性知天、沒有這樣用功夫，生命就會空虛陰暗，由這種空虛感、陰暗感引生的種種憂懼惑，就會迫使人去找一個出路，或者說暫時的解答、暫時的安頓。就是投射到這個資訊世界，而且把這個資訊世界分成光明跟黑暗兩面，就是神跟鬼。鬼那邊就是對應人的恐懼，神那面就是對應人的希望、對恐懼憂慮的解除的力量，寄望一個永恆的神的力量，來進入到我的生命中，幫我解除死亡的恐懼。所以我覺得這整個「死後世界」是人投射出來的，是人的憂慮恐懼或者希望投射到資訊世界之中而形成。

廖：5. 老師您剛剛說死後有一個資訊世界？

曾老師：

不是「死後」的資訊世界，沒有「死後」，就是說所有的存在都有它的紀錄，這個紀錄叫資訊。有人就是把生命中的空虛黑暗的恐懼名曰死亡，於是就把死亡的憂懼投射到資訊中，名曰死後的世界。我認為根本沒有死後的世界，所有死亡都是存在發生以後留下來的資訊紀錄。

廖：6. 剛剛老師談到台大李嗣涇校長的實驗，是做「手指識字」的實驗。他的演講影片檔我有看過，如果說紙裡面包的是孔子，他找小朋友去做手指識字，結果他發現看到的真的是有光芒，但是孟子就沒有了，下面的荀子也沒有。如果按照老師剛剛所說的沒有死後的世界的話，那怎麼去解釋這樣的狀況？



曾老師：

因為那就是一個資訊世界嘛，他（指李校長）說這就是一個網站嘛，發光的孔子二字只是網站的首頁，會發光就表示這是一個重要的網站，這是一個神聖字眼。有些字眼並不代表一個網站，有些字眼就代表一個龐大的網站，所以他有特殊的符號，而且可以一重一重地打開檔案。當然，如果要進去要有另外的密碼，才能夠點進打開。

廖：7. 所以按照剛才老師說的包括鬼神的區分，就是可以來解釋天堂與地獄的系統。

曾老師：

也就是說，所有這一切都是因為有人活著，所以才產生它的意義，所以死還是係屬於生而存在的。

廖：8. 這個確實是以心性體認為主的義理學，因為一般人解釋死亡恐懼，就是他相信死後有六道輪迴，在這種狀況之下他做了某種行為去符應他到底要走哪一道，比如說是上三道或下三道，老師這個確實是以心性體認為本位的義理學。請問老師，您多年來沒有明確地皈依某一個宗教，但有參與一些文化團體，比如說鵝湖或電影讀書會等等，這些團體對於您對生死的體會、體驗、或者解決上面，是不是有師友團體的幫助？

曾老師：

這當然是有啦，但多半是從師友團體中得到啟發，而非支持。若想得到支持，不如參加一個有龐大組織的宗教。因為基本上那是外求的，就儒學而言應該是反求諸己。如果反求諸己，就可以隨緣參與各種師友的相聚或者是團體的活動，但不必很忠誠



地歸屬於某一個團體。歸屬於單一的團體其實就表示需要持續依賴它的支持。如果我們只是從這些師友碰撞中得到了一些啟發，反而應該是去多方接觸，就像孔子轉益多師。孔子無常師，就表示那種師友不是依靠性的師友關係，而是互相碰撞啟發的關係。那才能不斷地有助於我們反求諸己，開發屬於自己內在的心靈自覺，釋放出心靈創造的力量。

廖：9. 這就是老師七十大壽在鵝湖幫您開的慶祝會上面，您好幾次說到，建議鵝湖要做某種生命交流的讀書會，但是後來都沒有成功。所以您在七十大壽的紀念會上，甚至還說鵝湖不如停掉算了。如果把這個團體扣緊不只是在辦刊物上面，而是道義情意交流上的話，這樣對剛剛所說的互相碰撞、刺激、啟蒙的情意交流上，事實上就有它幫助的地方。

曾老師：

對，如果喪失了這種功能，它的存在就失去意義，而變成一種情識的業力的存在，甚至會構成所有參與者的遮蔽與負擔，讓人覺得可以依靠。因此就算是宗教，中國心性學這個系統下的宗教，是有所宗、有所教的意思，而不是一個外求式的宗教，所以我稱之為「良心教」或「人文教」。那些離開日常生活特別建構出的宗教生活，當然也有它存在的意義，但那不是究極的，應該還要調適而上遂，要逐漸往心性的這個方向發展為良心教與人文教，化除特殊的宗教相。因此像佛教就是到了中國來之後調適而上遂，到了可以不立文字、教外別傳，就是化掉宗教相，就是無宗教相的宗教才是最高明圓融的。但我們也不是因此就輕慢了或否定了其他的，因為這是一個系統，一層一層地上去，要循序漸進。可是不管怎麼樣，都要知道它究極的歸宿或方向。



因此我們有必要對所有的宗教的這些宗教相，做一種調適而上遂的新詮釋。像你剛剛提到一般佛教徒都相信輪迴，如果我碰到這種情況，我會說，真正的佛教是要人超脫輪迴，不是要人信輪迴。佛教徒常問人信不信輪迴，「信輪迴」是什麼意思？是靠輪迴嗎？那佛教正是不要人依靠輪迴，不墮入輪迴才是對的啊，才能得到大自在啊！其實輪迴也可以有一種人文式的詮釋，輪迴並不是前世、今生跟來世，輪迴根本就是現在、過去跟未來。所以，我們本來每一個剎那都在輪迴中啊，你前一剎那所作所為一定影響現在，形成你的習慣、形成你的生命結構模式，那也就是一種業力。因此，我們要用當下心靈的自覺，來做過去歷史經驗的主人，而不是你被這些歷史經驗套牢。那這樣我們就可以善化我們所有的歷史經驗，於是我們在下一個剎那就會過得更好、更自由、更自覺。那當然還有沒做到的，於是下一剎那又變成現在，我們再用現在的心靈自覺反求諸己的力量，再創造人生的意義價值感，於是在下一個剎那就會變得更好。不斷地從惡道往上去提升，然後乃至於到四聖諦，那就可以成佛了。

廖：10. 如果按照老師這樣說的話，假設有一個類似這種以道義相交的團體（我是參考日本有一個基督教派別叫做「無教會主義」），我在想，當沒有一個「宗教相」、但有「宗教性」，但又不是那種獨學而無友、孤陋而寡聞的情形下，是需要師友之間的碰撞與刺激。如果是這樣子的話，這個團體需要哪些的特色呢？

曾老師：

我想第一就是「開放」，不過開放的團體有時也需要有封閉的型態。為什麼呢？因為它有時候要叫你絕對相信我，因為你離開是不行的，（就像）當人病痛很嚴重的時候的確需要這樣。我



們可以比喻為生病住院，你必須要聽醫院的，吃它提供的飲食、穿它的衣服、按照它的程序，什麼時候吃藥、什麼時候打針、什麼時候幹嘛，這樣你才能夠痊癒，因為很嚴重啊。這麼一層一層往上來，到了這個無教會的時候，他開始不必依賴固定的組織結構的力量，而是比較鬆鬆的，在這裡每個人都是主體，因此一定要訴諸於每個人的自由意願。他可以自來自去，沒有任何教規的約束，這樣才能讓一個人在他充分的自由空間發揮他的自由自主的心，才能有真正的領會。這裡頭才會把重心不放在師友夾輔，而是互相的碰撞啟發，以免獨學而無友。因為你一個人的時候，自己的盲點會看不見，或者是有意無意地自我迴護，所以需要有親近的師友直接地點出你的問題，人才會真的有一種鞭策跟敦促，讓人不斷地自覺、不斷地上達。

廖：11. 林鎮國先生在他的著作《辯證的行旅》一書裡面有說到，關於他當時參與鵝湖包括讀書會後，發現他自己內聖方面無法安頓，在外王的實踐上面又欠缺實踐力。老師很看重看電影，這在儒家裡面，老師是少數大概把看電影當作是志業的其中一位。老師後來成立了電影讀書會，我所知道的每個月舉辦一次。電影讀書會都討論到很晚十一、二點以後，在這種情況之下，它如何成就一個道義、甚至是解決他生或死的生命意義價值滿足的團體？

曾老師：

其實不只是電影，像文學藝術也一樣，它普遍甚至是永恆的主題無非就是自我、愛和死，可以說「自我永恆」是文學藝術探索的核心，「愛」是自我的發用，至於「死」，則屬於是不是真我、是不是真愛的檢驗。所以死亡的情節或意象在電影中是非常常見的，有時候是帶有意義的完成昇華，有時候它代表了一個生命問



題的放大，有時候也就延伸到生命問題原則性的解決。因此我們可以透過看電影來探討人生、自我和愛。尤其電影比起其他藝術更接近真實的人生，所以從那邊我們可以得到一種生命教育、生死教育，我們可以在專心看電影的時候設身處地把經驗模擬了一遍，而若有所悟。我在電影中死過一遍，也許在真實的人生就可以不死。

其實我解電影跟解《易經》的卦是完全一樣的，因為一個卦就是人為設計的一個虛擬實境，模擬一個實存的人生格局。這個語言的世界經過人的設計跟檢擇、人的簡化跟純化，所以比真實的人生更容易看見「道」。因為真實的人生複雜，被遮蔽、駁雜而不純，人人都是主角，交光互映無限複雜。但在電影中只有一個主角，你就專心跟著他走。而且它把它純化了，所有情節都環繞著它這個主題，不相干的都被刪除，因此每一個鏡頭、每一個畫面、每一個情節、每一個道具都直接間接跟那個主題相關。我們就可以集中地去烘托出或引導出那個主題，更容易讓我們對於道有所悟。

所以我解電影就如同解卦，解易卦就如解電影。每一個卦名就是一部電影名，雖然它很簡潔，但我們可以把它翻譯地詳盡一些，像「屯卦」就用熊十力的話說：「為學不易，為人實難」，主題就是個「難」，就是道德生活中的艱難。這樣一個一個卦就是一部一部電影。而現代的電影其實比古代的易卦更貼近人心，我就是這樣看電影的。

廖：12. 難怪有的參加電影讀書會的學員告訴我說，他每次去參加老師的電影讀書會，都有身心被洗滌的神聖效果出來。傅佩榮先生曾經有寫文章批評過傅偉勳先生的生死學，他認為以心性體認來解決死亡問題，很容易流於自以為是又毫無把握。不知道如果老師您也是以心性體認



為主的話，您怎麼去面對他的疑惑？而確知您解決了死亡這一系列的問題呢？

曾老師：

當然這就是我們剛剛說到的，雖然我們強調以心性為本的這種宗教其實是調適而上遂，最高明而圓融的是無宗教相的宗教，但我們不是因此漠視、忽視、鄙視那些有宗教相的宗教。對病痛比較嚴重，心性的自覺、內在的自信還沒有建立的人來講，他要從第一層開始修練起，就像嬰兒要依賴他的父母，慢慢成長之後才能離開他的父母自立。如果你把以心性學為本的教法作為唯一的法門，那當然會有這個問題，但我們說不是啊，這只是調適而上遂的高階，並不是人人都可以這樣子。這就是明末王學末流為什麼會猖狂，就是你不問這個次第程序，一下子就上去，那當然就會異化變質，就會有傅佩榮的憂慮。

廖：13. 老師您這個解決生命意義的肯定、有關死亡的相關問題的經驗，如何操作產生實效，貢獻給一般的民眾，讓他可以面對生死的考驗？

曾老師：

其實凡是能變成有效的操作、形成文字系統的紀錄、可以去告訴別人的，都不是最高一階的。最高一階的就像禪宗言語道斷，不可說的啊，只能每一個人去實踐、去體驗。所以孔子說：「吾道一以貫之」，曾子說：「唯」，可是同學問何謂的時候，曾子也不能夠說那個「一」是什麼。明明「一」以貫之，他卻只能說「忠恕」，也就是說那個「一」是不能夠說的。能說的至少要分化為二，指點兩條接近道的修養途徑，一個就是「忠」，誠實面對自己；一個叫做「恕」，無私對待他人。你勉勵自己誠實無私，那你在人際交往中試著走嘛，你真的走到底了，功行圓滿，



就知道「道」是什麼了。所以最上一幾不可以說，連顏淵都說：「雖欲從之，末由也已。」⁷²也就是說，到這極處沒有指引，要靠你自己。至於介於可說與不可說之間的，也許可以指點，就是在系統的支持下，同時獲得適時的指點去離開對系統的依靠。比如進入宗教系統、道德規範系統、知識系統，你可以按照知識系統、道德系統做，不會被人罵。你按照一個制度系統中去生活，你是安全的，但是卻不能有自由、自主、自覺。因此，有必要在最上一幾放下所有的依傍，對知識系統的依傍、道德規範系統的依傍、制度運作系統的依傍，完全反求諸己，由自我做決定。這時制度團體就須有適時的暗示指點，教人逐步放下依傍，然後企及那最後的反求諸己。

但放下對外在系統的依賴，立刻就出現了一樣東西叫做「險」，危險的險。為什麼險呢？因為沒有安全，所以你要過得自由，你就要有這個勇氣與心理準備冒險。冒險不是暴虎馮河式的冒險，而是戒慎恐懼的冒險。也就是說這是一個越界、跨界，也就是說跨出安全系統的界，進入到自由的境地。這樣一個越界跨界，也就是冒險、入險。所以《易經》裡面最重要的就是陽入陰中，陽入陰中就是入險。坎卦，一陽在陰中，所以若要往最高一階的心性去修，我們要有這樣的勇氣與心理準備，就是跨出那個保護的系統，就是越界。這時你要有心理準備會入險，入險中的課題就是如何出險。坎卦的卦辭很簡單地說「唯心亨」，只有靠你的心靈自覺才能通得過，靠內在自信道德創造的力量，才能自我實現。【廖：但是這一般民眾聽起來還會覺得滿抽象、滿形上的。】當然對大多數人而言根本不需要談這些，你只要好好靠一個座右銘，你就可以過日子了。每天念經，淨土宗很老實啊，

⁷² 語出《論語·子罕》：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾，雖欲從之，末由也已。』」



不然遇到事情祈禱也有效。不能一步登天，一下子就談這邊（指心性體認）。所以為什麼說它是險呢，你要知道它是危險，你沒有準備好，就不要去涉險。

所以我個人心性修養的口訣是，我叫它做八字真言：誠意正心戒慎恐懼，【廖：跟劉蕺山滿像的。】誠意正心對自己，戒慎恐懼對你所處的人事物，延伸來就是對每個眼前當下、對已經過去的不留戀、不後悔、不懊惱、不自責，展現自信跟勇氣。為什麼呢？懊惱自責沒有用，反而消化掉你的能量，我們要把全部的能量放在認真反省改過，已過莫悔。這就是一種剛健的心，對於未來永遠只有對永恆真理的嚮往，而絕無任何現實目標的預期，因為它只是個方向，這就是只問耕耘不問收穫，人不知而不愠。因為根本沒有設定任何目標，所有的目標只是計畫中的目標，不是真實的事實，計畫是為現在服務，而不是為未來服務，【廖：老師這部分可以再說清楚一點嗎？】其實就是孔子所說「毋意、毋必」，不要預期，也就是莊子說不要早計⁷³。所有計畫都只是一個假設命題，若所有條件不變，三年之後它應該會有這樣的結果出來。但如果條件變了呢？這個當然也就作廢，這是個假設命題。科學家從來不對未來做預測的，預言家才做，科學家頂多做推論，推論是根據現有的條件。它是個假設命題，那如果狀況改變呢？那計畫就作廢。

廖：14. 照老師這麼講的話，剛才以淨土宗為例，又講到禪宗不立文字、教外別傳的部分。這兩個配合起來，在面對生死學這二十幾年來國人愈發重視的區塊，儒學在這個部分是很欠缺的。以鄭志明老師為例的話，他出了佛教生死學，也出了道教生死學，但是卻沒有出儒家生死學。

⁷³ 參見《莊子·齊物論》。



如何進入儒學這個領域？怎麼把剛剛說的那種狀況，例如，一個人現在遇到具體的死亡現象或傷痛、甚至病痛，我們給他一個讀經或者是祈禱的方式，然後上遂到良心教或人文教的那個部分呢？

曾老師：

這邊就要看你所謂的儒家，是取廣義還是狹義？其實真正的儒家是廣義的，儒家並沒有任何明確的定義或本質。本質就是定義的內容，可是生命不是一個有限的本質。所以存在哲學首先就推翻了這個典範，說存在先於本質，存在是在動變中的。所以儒家的義理是生命哲學，不是科學哲學，所以不能用定義來要求。其他文化都是本質定義式的，因此它是有限的內容，這個有限內容被啟發、成熟茁壯，最後就衰亡了。所以史賓格勒《西方的沒落》說，一個文化就是五百年，但儒家文化或者中國文化沒有啊，從孔子算二千五百年，生生不息日新又新。所以我們對於儒家，不能用本質定義式的說法來理解。那你怎麼理解儒家？儒家本來就是集大成，所謂集大成就是：它把一切人創造發明出來的內容通通都欣賞、接納、學習、消化變成是自己的，那這樣說，它不是都在抄襲別人嗎？不，它有一樣是別的家所沒有的，就是它可以把大家都放在恰當的位置上，讓它們「道並行而不相悖」，「萬物並育而不相害」，這個體系叫做判教。就是只有它有，而別人沒有的。因此，廣義的儒家就包括這整個生死學的系統，從最低層佛教的念經持佛號、或者基督教的祈禱，這樣一層一層對於外在的依靠一分一分地減少，內在的心靈自覺一分一分地增加。這整個都叫儒家，並不是只有尖端的部分叫儒家。甚至到尖端禪宗也是嘛，所以不用界定在龐大的生死學系統裡頭哪一個區塊屬於儒家，這是定義式的本質主義。儒家本來就不是本質主義，而是集大成的資訊網。儒家有另外一種理解方式，就是所謂「聖之時



者」。「聖之時者」就是：該清的時候清，該任的時候任，該和的時候和，該念經的時候念經，該明心見性的時候明心見性。因此我們以這樣的心胸面對有生死問題的，你就診斷他在哪一層，你用哪一層去幫助他。佛家的一樣可以用，道家的也可以用，一貫道也可以用，基督教也可以用，回教也可以用，各有所長啊。你如果恰當地用其長，它們都有價值。所以怎麼樣去掌握儒家，其一就是用集大成的觀念，它是一個靜態的資訊庫的觀念；其二就是聖之時者的觀念，是一個動態的、活用的、創造的觀念。

廖：15. 所以在這個地方，其實整個儒家如果以這樣子去看，其實那個「儒」的名字也就……。

曾老師：

你不叫儒也無所謂，它只是一個隨便的標籤。你要管理檔案方便，你隨便叫A叫B都可以啊，是不是儒有什麼關係？那就是人性的普遍常道啊。

廖：16. 老師平常除了這個心靈的自覺、覺知的修養功夫之外，在心性的體認上面，您從小到大，有一段時間是常常生病甚至還休學，老師您說過讀古典小說就在那段時間嗎？

曾老師：

那不是因為生病，是因為逃難。因為從民國38年底大陸淪陷，我們從大陸逃到香港，因為沒有錢交學費所以失學一年半。

廖：17. 在老師這一個成長的過程裡面，除了我們剛剛說的心靈自覺為本質的功夫之外，老師還有用過什麼樣的修養功夫？



曾老師：

也有啊，比如說我那個大學畢業念研究所，因為我從念高中就有胃痛嘛，因為沒錢，所以也就忍著。在大學就只是到學校的醫務室拿點藥來治標一下，一直到大學畢業我去教書，有公保、有薪水才去看病。醫生除了開藥還列出了很多戒律，我寫下來差不多十條，包括不要熬夜、不要吃所有太冷太熱太辣太酸太……的食物、不能吃剛出爐的麵包會刺激胃酸、盡量不要動情緒、不要熬夜等等。每天晚上睡覺前檢查一遍看犯了哪幾條，犯了用紅字記錄下來。這樣十誠慢慢終於有一天全部戒律都沒有犯，所以持戒也是需要的。

廖：18. 這個大概多久？看老師的文章裡面有說，包括晚睡20分鐘也要把它記錄下來。

曾老師：

我忘了有經過多久，大概也一個月吧，還是半個月，我也不記得了。我後來十二指腸潰瘍暫時算好了，但在念研究所要寫論文的時候又發現肺結核，所以又一度要持戒，這個持戒就是要有充足的睡眠、不要憂鬱、不要熬夜。所以我那時候論文寫成有一點還不錯的就是，都沒有熬夜。沒有幾個人寫碩士博士論文是不熬夜的，我都是晚上11點鐘以前睡覺，一共只有破戒過一次，因為那晚寫得很順，忍不住寫下去，超過了11點。

廖：19. 這樣看起來老師是以病為修行很重要的助緣，而由這個助緣去展現某種的心靈的修養，那後來呢？

曾老師：

那後來就比較是靠著自覺了，心常在腔子裡時時自覺，因為有自覺才會有自信，才會有剛健自我負責的心；而不會依賴種種



外在條件，包括外在的教條、義理、或者是別人的同意，也才不會因此有罪惡感、緊張或者逃避說謊。那就是因為你要對外面負責，你對自己負責就無所逃，也沒有辦法用任何文飾了。

周：20. 老師您現在的身體那麼地硬朗，也應該是心性修養，義理之氣，不斷地擴充……。

曾老師：

恐怕是，靠內在的修心，好像我的身體狀況年紀愈大感覺狀況愈好，【廖：跟伊川一樣。】少年的時候比較多病。有一次有一個學生問我說，看老師你這樣的年紀體力還不錯，請問你是怎麼養生的？我想一下說，我沒有養生耶，也沒有固定的運動，如果有也只是生活中的走路、騎腳踏車，我是以養心為主，以養心來養生。他又問你怎麼養心？我臨時想想就提出三條，第一條：盡可能不要有負向情緒，憂愁恐懼尤其是怨恨，怨恨最傷身，如果有，要盡快把它消除。第二就是：心中常懷理想與愛，因為理想是永恆的方向，愛是根源性的動力，人的心裡有了永恆的方向，內在又有了根本的動力，生命就會活起來。第三點：牽涉到現實中有限的層面，就是對於生活中必須要做的事，比如謀生活動，與其無可奈何勉強去做，不如苦中作樂，盡可能主動參與，發現工作裡邊有的樂趣，這就是養心的三個要領。

廖：21. 老師，宋明儒者常說（朱子、蕺山都有說過）半日靜坐、半日讀書的部分。在您所研究的心路歷程，包括找到道、要弘揚道，後來老師讀了唐君毅先生的書，包括梁漱溟先生的書，結果發現某種不對的地方，例如傲慢的照見，是不是可以說讀書也是老師某個修養的途徑之一呢？



曾老師：

那當然是，重要的是要由我自我的實踐，內省跟讀書做一個互動，而不是把書當成是金科玉律，就是孔子所說的學跟思要互動，學而不思，思而不學都有偏差。

廖：22. 關於讀書的部分，現代人讀書，比如說讀科學的書，跟主體其實沒有太大的相關。我們受教育之後有一個很重要的影響，就是讀心性義理之學，也像是在讀數學一樣，很難有辯證發展詮釋理解的關係。老師您覺得有什麼方式，可以使讀書達到交互主體的效果出來？

曾老師：

我覺得因為知識是成系統，所以它一定要從頭到尾讀完。你要按照它的系統發展程序，由淺入深，沒有念微積分就不能念高等微積分，要一步一步來。所以那種系統知識之學需要意志力，半途而廢它就是沒有用。但讀涵養性的書則不能，是用來啟發內在自覺的，一定要念得有感覺才行。它不是用意志力來念，反而是依靠一種情趣、一種興趣來念，例如《詩經》說「賦、比、興」，「興」就是要有所興起、或者說會引動你的聯想，由此及彼，那就是一個靈感的刺激點。所以念這個涵養性的書要隨緣，要尊重自己的興趣，你念到有一點打瞌睡就不要念了。當然這跟兒童讀經要把經典從頭讀熟不一樣，那另當別論，那是為了貯存資源，好等到生命在某一存在處境需要某種指引時，你平常已經貯存好的資源會自己跳出來。至於不是平時已經讀熟的，也可以隨緣翻閱，有時候剛好翻到哪一個句子、突然間被觸動了，也會有一種靈感式的新發現。並不是地毯式地翻，那是找資料，靈感不是用找的，靈感是碰撞出來的。



周：23. 老師您剛剛談到死後世界的部分（指沒有「死後世界」，而是「資訊世界」），我們怎麼去面對生命不朽、精神不朽，那個盡性知天的那部分？因為儒家還是有永恆性與道德創造根源天道的部分，那個部分如何解釋？

曾老師：

那個永恆是指永恆性，而不是落在時空中永恆，它本身是一個永恆感，【周：它沒有一個所謂的精神世界嗎？】沒有，你只要成為一個存在的實體（不是指哲學上所謂的本體），可以被感官去掌控的通通都是有限世界，【周：那感應道交的部分算不算？】感應也不算，感應是落到形體的部分，所以才有所謂感應。所以有感應就有沒感應，是可感應或不是可感應。所以戰國到漢的氣化宇宙論談天人感應，那是個有限的世界，不是無限世界。當然你可以說整體的氣是個無限，那沒有分化的，那是個混沌。但已經分化為這個存在個體，那個存在的個體可以相互感應的，都是有限的存在。感應也都要通過種種資訊來傳遞，就像電視機可以感應電波，也要頻道一致啊，所以鬼神世界事實上也是一個有限世界。我們剛剛說資訊，不要說死後世界是個資訊世界喔，其實我們所處的這個世界，都是一個龐大的資訊世界做物我間的中介。你為什麼能夠看見這個世界？為什麼能夠溝通？都是通過資訊做媒介。當光線碰到物體反射而刺激到我們的網膜，然後進入到腦神經已經是資訊了，我們的腦中的記憶或者是印象，跟我們所謂看到的對象已經不一致了。如果有近視眼的時候更明顯，你動一動眼鏡，眼前的影像也在晃動耶，帶上近視眼鏡所看到的碗要比實際的碗要小一點、要縮小。甚至你用左眼看與右眼看顏色都有點差別，也許一邊偏紅一邊偏藍，也就是說它們都是資訊。



周：24. 宋明儒所談的性命與天道相通，當我們有這個肉體之後，我們難道沒辦法以純粹的精神狀態去與道相合嗎？

曾老師：

精神如果是指所謂的能量，那依然是有限世界，跟質量是可以互相代換的。所以我們應該說是心靈的世界。當然心靈世界仍然會由心靈連到器物，但仍是由心靈作主的世界，就是指天與地、乾與坤的合體。因為純粹的天是無聲無臭的，沒有形象，也就是沒有世界可言，它就是道而已。所以你頂多只能說它是一個境界，那境界是不可說，只能由心靈的充分自覺以體證。不能說在我的心上面還有一個世界，就是所謂的神靈。一貫道常常毛病就在這個地方，它肯定有另外一個靈的世界。我們儒家應該要說靈是心的發用，並不是心的上面還有一個靈，結果變成身、心、靈，上面還有一個靈的世界。我們要知道靈的世界是一個有限世界，其實就是資訊世界。資訊世界也要有起碼的能量來支撐，沒有能量的支撐，鬼神也會失滅。所以你跟神打交道，祂幫了你以後，為什麼你一定要酬神？因為這裡有個利益交換，祂要憑祂靈活的資訊檢索能力，幫你上窮碧落找到你要的那些資訊，你就要用供應祂能量來回報。因為資訊世界還是需要靠能量來支撐的存在，而人是一個能夠生產能量的軀體，鬼神純靈沒有身體不能生產能量，所以能量要靠外在供給，所以人要供應能量給祂。所以你要去拜祂，拜祂的時候要觀想祂，我把這種行動比喻為用我們的腦波劃撥一筆款項給某帳號，你觀想它就是要指定入帳號的意思。所以愈多人拜的神愈靈，為什麼？因為祂能量比較充沛。關公若五百年沒人拜就沒了，這個網站根本不能維持。前一陣子數位網路一下子起來，後來很多都垮了，因為燒錢燒得太厲害不容易維持，它也需要能量。



廖：25. 老師說從意義感、價值感感受到永恆與絕對，我們怎麼確定那個永恆性與絕對性呢？

曾老師：

那個就只能問心啊，因為心、性、天是一啊，也就是說這個絕對永恆只存於現在的人心之上，心一覺你就知道什麼叫做永恆了。如果不知道，誰也沒辦法跟你說明或證明，因為必須靠每個人去「覺」。

廖：26. 可是那個「覺」如果按照佛學的說法，它有邪覺也有正覺？

曾老師：

邪覺就是誤把有限當無限，把有限的靈的世界當作永恆無限，那就是邪。依照佛教來講，你肯定神識就是邪，因為那其實是有限的，神識不是無限的，心是無限的。

廖：27. 那我現在如何知道我這個是邪覺或是正覺呢？

曾老師：

沒有人可以告訴你，因為別人說的也是資訊，【廖：所以也有可能是假的或邪的？】我只能說，如果你執假為真，就表示你的心不夠誠實。依據我們對於普遍的心的瞭解，心才是無限的，因此所有人的心都是同一個心。神識是你的神識，跟我的神識不一樣，那是有限。有分化就有限，無限就是沒有分化。所謂人之相知貴相知心，人跟人之間為什麼可以瞭解？如果人是個有限的軀體，你的跟我的根本不一樣，我怎麼可能瞭解你，你怎麼可能瞭解我？所以《莊子·齊物論》從這邊來否定人與人的瞭解，那是指外在資訊的瞭解。人唯一可以瞭解的，就是放下這些所有有限的分化，回到心，心本來就是同。



廖：28. 所以它這裡還是訴諸於個人的心靈自覺之外，我們其實很難有一個某些條件標舉出來？

曾老師：

因為你能標舉的就是有限的，你就碰不到無限的心，所以〈齊物論〉就是說你無法通過有限的、分析性的思維，去找到那個非分析的、非分解的道。《莊子·齊物論》說：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者。」不斷分化沒完沒了，只是把問題不斷地往後延而已，為什麼？因為整個這種方法就是無效，【廖：這樣子對一般人來說真的很困難。】所以不能對一般人，一般人要從最底層循序漸進到那邊才能夠領悟，不能夠一步登天。

周：29. 佛家尤其是以禪宗來講，它有所謂的證量的「印可」，六祖到五祖處受到印可。道家也有師父的印可，在儒家如何去確認那個心的體驗，是否是正或是虛假？

曾老師：

本來就是靠自己，如果自己能的時候，甚至沒有另外一個見道的人來印可也沒有關係。如果一定要有，也只能以心印心，你不能用有限的概念系統知識來驗證，只能用同樣無限的心來驗證。

廖：30. 宋明理學後面發展到身心一如的狀態，那種心的印可會不會有某些生理現象跟著出來呢？

曾老師：

當然會啊，但是那不是必然的，而且會產生哪種現象也不是一定的。如果是一定的，那又掉進有限的世界。那是隨緣的，所以有也可以，沒有也可以。



周：31. 若以老師所開出的愛情學，作為儒家現代生死哲學的可能性如何？這套義理如何展開？學生在上學期上了廖老師的課後，我有一個很深的感觸是，舉一部電影《十月圍城》來說明，我覺得這部影片中有一個很重要的主題就是「愛」。劇中的每個主角當愛湧現出來的時候，勇氣也跟著出來，可以克服他的死亡恐懼。他可以為愛而生，為愛而死。個人覺得這是非常具體，而且是一般人可以做到的。不管他是一般的社會大眾、或者是烈士、或者是一個在生活中非常沒有自信而充滿挫折的人，一旦他對太太或孩子的愛迸發出來之後，他的人格馬上就躍昇了。如果由廣義的心性學來看，以愛情學作為開出儒家生死學的可能性如何？

曾老師：

這個就是我們剛剛說電影文學藝術中，永恆的主題就是自我、愛、和死。自我是一個主體，愛是自我主體的充分發用。所以我說愛是自我存在更充分的證明，這使得自我充分實現，實現人的本心本願，使得他從意義感、價值感的體驗中感到充實飽滿。當充實飽滿的時候，他自然就跨越了外在身體的有限的框架；他超越了限制以後，當然就從根源上撤銷了死亡的問題。依然是用一種剛健的生命自我的實現，從根源上來解除死亡的恐懼。

周：32. 通常一般人都需要一個很大的刺激、一個生死境況來刺激，他心靈的覺醒、覺察還有愛的力量才會出來。通常一般人沒有辦法一下子就達到心性體認的高度，所以就從底層慢慢一步一步上來。



曾老師：

所以說「大死一番，才得真活」，也就是說，大難不死，必有後福。因為他死過一遍，他明白了，這種執著留戀、貪嗔痴都是沒有用的，所以他放下這些無望的追逐、留戀、執著、維護，就可以把生命中的能量往有效的方向去釋放，那就是成長。

周：33. 學生在上學期對愛情、心性學有一點體認，之前在老師的書中也有談到過，您有一個很純真自我的發現。學生有稍微碰觸到這部分，因為是太太支持我再度就學，我非常感恩她能幫我分擔家庭工作，讓我可以讀書，而這分隔兩地反而促成兩個人的愛更加充實飽滿。在這體驗中確實發現，當兩個人的心愈來愈靠近，愈來愈瞭解，而相互支撐，即使只是稍碰觸到對方的身體都會充滿無限的感激、感恩，就覺得生命的有限性不見了，兩人融為一體。覺得活著好有意義，縱使當下這一刻結束了生命，也覺得無憾，覺得一切都很美好。

曾老師：

這就是人我兩端，人都有真我假我，有真愛假愛，他的終極檢驗常常就落在死，所以就形成文學藝術裡永恆的主題。

廖：謝謝老師接受我們的訪談，謝謝。

