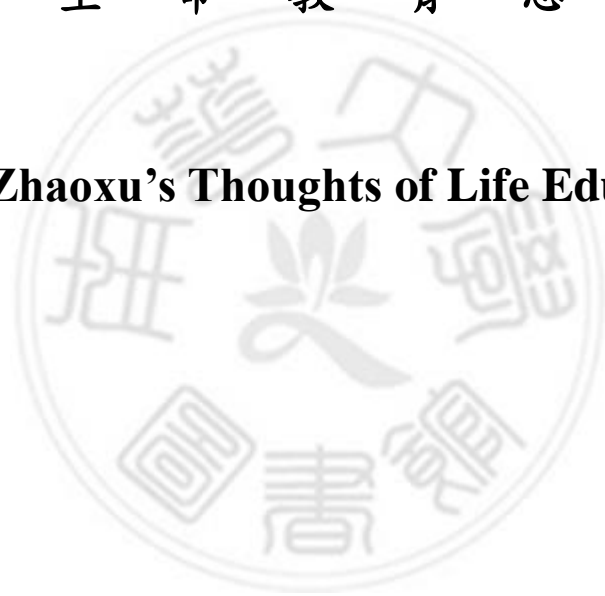


南 華 大 學

生死學系碩士論文

曾 昭 旭 生 命 教 育 思 想 研 究

**Zeng Zhaoxu's Thoughts of Life Education**



研究生：周柏霖

指導教授：廖俊裕博士

中 華 民 國 一 〇 三 年 六 月 二 十 日

南 華 大 學  
生 死 學 系  
碩 士 學 位 論 文

(曾昭旭生命教育思想研究)

研究生：周柏霖

經考試合格特此證明

口試委員：曾昭旭

陳章錫

廖俊裕

指導教授：廖俊裕

所 長：蔡昌雄

口試日期：中華民國 103 年 6 月 20 日

# 南華大學生死學系一〇二學年度第二學期碩士論文摘要

論文名稱：曾昭旭生命教育思想研究

研究生：周柏霖

指導教授：廖俊裕

## 論文摘要內容：

當代新儒家第三代代表人物之一的曾昭旭先生，是一名體現傳統義理的生命型儒者，多年來未特別皈依任何一個宗教，以其強烈的道德情感、情操，立志投身生命學問之探索實踐，乃至發皇光大中國傳統文化的精髓，正視當代人在傳統價值崩解、典範轉移的現代社會中，人如何能做為一個真正的人？人如何實現人我相通、人我相融的本心本願？活出生命的意義與價值之存在課題？自覺地展開創造性的，中國義理詮釋之學，以活化傳統文化生命，與現代人心；並開出儒家式的愛情仁學，以解決當前社會從舊時代過渡到新時代，所面臨有關身心性命，婚姻、兩性關係，以及生死安頓超克的複雜問題，多年來不間斷地到各地學院、民間講學，積極弘揚成人之學與愛情學，實踐儒者的道德理想，落實對社會人心具體的影響與教育。曾昭旭先生生命之學的特色，著重於人如何回歸價值主體、肯定人性光輝，照亮生命的幽谷，療癒病痛創傷，恢復健康暢旺的生命體，使內在天賦的本性與潛能可以得到充分發展與成熟，最終體現物我合一，天人合德境界的治療型思想，是非常符合生命教育的內涵與價值核心。

本論文的研究，透過基源問題研究法，期能充分挖掘曾先生思想內涵與體系規模，掌握思想脈絡與生命之學的立論與進路，故從第一章開始，充分論述相關研究的各種說明。第二章介紹曾昭旭先生生命之學與成長歷程。第三章探討曾昭旭先生生命教育思想內容。第四章說明曾昭旭先生生命教育思想，對當代社會的影響與貢獻。同時根據基源問題研究法，與操作步驟，全面性與統一性的詮釋曾先生生命教育思想，開展出一套，解決現代社會，人心迷失、生命病痛破裂的療癒之道之生命教育，提供筆者個人與國人生命教育的操作與實施之參考。

關鍵字：生命教育、曾昭旭、成人之學、愛情學、生死學

## Abstract

**Mr. Zeng Zhaoxu's, one representative of the third generation in contemporary Neo-Confucianism, not convert to any particular religion for many years, is a type of embodying traditional Confucian moral principles of life. He determined to participate in the exploration and practice of life science and developed the essence of traditional Chinese culture with his strong moral feelings and sentiments. Researching the contemporary people face the collapse of traditional values and paradigm shift in modern society, how to be a real person? how to achieve the innate mind and desire of the connection of person and I, and the blending of person and I? How to live out the existence of the subject of the meaning and value of life? Consciously expand the creative interpretation of learning Chinese moral principles, revitalize the traditional culture of life, and the mind of the contemporary people. Furthermore, develop the benevolent love of Confucian to solve the complex problems of the physical and mental lives, marriage, sexual relations, and the arrangement of life and death in the current social transition from the old era to the new era. Over the years, he delivered lectures around the college and folk uninterruptedly, actively promote adult learning and love of learning, practice Confucian moral ideal, implement specific influence and education for the mind of people. The features of Mr. Zeng Zhaoxu's life science, focus on how to return the value of human body, affirm the glory of human, illuminate the valley of life, heal pain and wound, restore the healthy and buoyant beings, so that the intrinsic nature of talent and potential can be fully developed and mature. Finally embody the thinking of treating types of the identity about the Matter and Me, and the oneness of Heaven and Man, which according with the connotation and the core value of Life Education very much.**

**This paper studies, through "Fundamental-question Method", expect to fully dig Mr. Zeng's ideological content and scale of the system, grasp the ideological context, and**

the treatise and direction of life learning. Therefore, from the beginning of the first chapter, fully discuss various explanation of the correlative research. The second chapter describes the learning and growth process of Mr. Zeng Zhaoxu's life. The third chapter discusses the ideological content of Mr. Zeng Zhaoxu's Life Education. Chapter IV explains Mr. Zeng Zhaoxu's thought of Life Education, the influence and contribute on contemporary society. Meanwhile, according to the study of "Fundamental-question Method" and procedures, comprehensively and uniformly explain Zeng's thought of Life Education, carry out a treatment of Life Education to solve the lost human hearts and the broken sick lives in the modern society, provide the author's individual and countrymen a reference of operation and implementation of Life Education.

**Keywords :** Life Education, Zeng Zhaoxu's, Doctrine to Become a Man, Study of Love , Studies of Living and Dying

## 目錄

論文摘要內容：	i
<b>Abstract</b> .....	ii
目錄.....	iv
第一章 緒論.....	1
1.1 研究背景與動機.....	1
1.1.1 研究背景.....	1
1.1.1.1 筆者的成長背景：宗教人口凋零的省思.....	1
1.1.1.2 文化事業推動的艱難與困頓.....	1
1.1.1.3 筆者碩士班的求學經歷對生命教育議題的觸動.....	1
1.1.2 研究動機.....	2
1.1.2.1 意義的追尋.....	2
1.1.2.2 儒家內聖外王實踐的難題與省思.....	2
1.1.2.3 生命教育的啟發與省思.....	4
1.2 研究目的與問題.....	5
1.2.1 研究目的.....	5
1.2.1.1 探討曾昭旭生命歷程與人格學問養成之道.....	5
1.2.1.2 詮釋曾昭旭生命教育思想特色.....	6
1.2.1.3 曾昭旭的生命教育思想對當代生活面相及生命意義價值的影響.....	6
1.2.1.4 曾昭旭先生的生命教育思想對當代生命教育的啟發與影響.....	7
1.2.1.5 開展曾昭旭生死學.....	7
1.2.2 研究問題.....	8
1.2.3 釋名.....	8
1.3 研究方法、步驟及程序.....	15
1.3.1 研究方法.....	15
1.3.2 研究步驟、程序.....	17
1.4 文獻回顧與探討.....	18
1.4.1 曾昭旭先生生命教育的相關專書.....	19
1.4.2 研究曾昭旭先生生命教育的相關專書.....	21
1.4.3 研究曾昭旭先生生命教育之期刊、學術論文.....	21
1.4.4 研究生命教育之專書、期刊、學術論文.....	24
1.4.4.1 生命教育相關專書.....	24
1.4.4.2 生命教育相關期刊、論文.....	24
1.5 章節安排.....	25
第二章 當代儒家曾昭旭的生命歷程介紹.....	27
2.1 生命的啟發與人格的養成——哲學生命的養成.....	27
2.1.1 時代環境的遭遇與孱弱病痛的身軀.....	27

2.1.2	正視自己的命限.....	30
2.1.3	自由自覺的點燃與自卑感的超越.....	33
2.2	人生態度的確立.....	39
2.2.1	人性觀點的開端.....	39
2.2.2	人人平等的概念.....	42
2.2.3	平凡的人生觀.....	45
2.3	自我成就之道——儒學生命的繼承.....	48
2.3.1	見道與存在體悟.....	48
2.3.2	自我與愛的釐清.....	54
2.3.3	道的生活實踐與儒學生命的繼承.....	57
2.4	曾昭旭的思維方法——兩端一致論.....	61
第三章	曾昭旭生命教育思想.....	72
3.1	台灣生命教育發展省思.....	72
3.1.1	當代學者對台灣生命教育實施之省思.....	72
3.1.2	曾昭旭對生命教育的省思與回應.....	78
3.1.3	曾昭旭生命教育之學術價值與貢獻.....	82
3.2	成人教育——中國傳統心性之學.....	88
3.2.1	自由性與道德性的衝突辯證.....	89
3.2.2	中國心性學的人性詮釋.....	91
3.2.3	人性發展昇進的歷史軌跡.....	97
3.3	感情教育——愛情儒學的當代開展.....	103
3.3.1	愛情儒學發展的歷史機緣.....	107
3.3.2	愛情儒學的本體論.....	112
3.3.3	愛情儒學的功夫論.....	119
3.4	生死教育——曾昭旭儒家生死學.....	126
3.4.1	死亡是虛假問題之辨明.....	129
3.4.1.1	生命的正面存在感與負面存在感.....	129
3.4.1.2	人為什麼怕死？.....	130
3.4.1.3	因為生命停滯，所以戀生怕死.....	131
3.4.1.4	不要錯認人生問題的重點.....	133
3.4.2	死雖堅強，愛更堅強——愛情學作為解決生死課題之道.....	135
第四章	曾昭旭電影生命教育與社會實踐——電影讀書會.....	140
4.1	曾昭旭的電影生命教育.....	140
4.1.1	電影生命教育內涵.....	142
4.1.2	曾昭旭電影詮釋特色——即電影即教育.....	147
4.2	心性教育——電影《色戒》解析.....	149
4.2.1	生命人格的根本：內在心性的精純與貞定.....	152
4.2.2	生命何以異化變質為黑暗？.....	155

4.2.3	只有最真純的生命才能拯救黑暗.....	158
4.3	愛情教育——電影《愛在黎明破曉時》三部曲解析.....	163
4.3.1	談戀愛的階段與程序.....	165
4.3.2	浪漫境界要怎樣落實？.....	170
4.3.3	日常瑣事的溝通最難.....	176
4.4	生死教育——電影《戰地鐘聲》解析.....	182
4.4.1	生命病痛的造成.....	182
4.4.2	生命病痛的治療——就在生命主體的肯定.....	185
4.4.3	生命價值的體現.....	189
第五章	結論.....	193
參考文獻	.....	199
中文部份	.....	199
英文部份	.....	211
附件 1	.....	212
「心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構」訪談曾昭旭老師內容:	.....	212





# 第一章 緒論

## 1.1 研究背景與動機

### 1.1.1 研究背景

#### 1.1.1.1 筆者的成長背景：宗教人口凋零的省思

筆者生長在一個以儒家為主要信仰的天道家庭，對於祖父與前輩們不辭辛勞，利益眾生的願行非常感動與敬佩，然而前輩們的後代，似乎很少繼承上一代的志業，這種青黃不接的現象，長久以來未能有效改善，著實令前輩們擔憂，面對宗教人口凋零的情形，逐漸在筆者心中形成一個問題意識。

#### 1.1.1.2 文化事業推動的艱難與困頓

青壯年時期相繼在家中辦書院，讀書會，隨著事務加重，漸覺理想與現實兼顧的不易，事業與家庭經營的艱難，長久的忙碌與壓力，造成身心健康品質的滑落，連帶也影響了夫妻感情、親子關係的經營，直到所有的工作結束，才有機會和內人面對面，針對文化理想的推動與家庭經營等問題，進行全面的檢討與反省，深覺對於志業與家庭兩方面的經營，缺乏紮實的學力與相應的系統知識支撐，遂在友人與太太的建議與支持下，決定來南華進修，以充實學問，期能找出改善與提升之道。

#### 1.1.1.3 筆者碩士班的求學經歷對生命教育議題的觸動

碩一時藉由生死學基本問題討論課程，再次研讀傅偉勳教授的《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，在授課老師淵博的學術涵養引導下，對於生命、生死議題有了更多元的思考與刺激。以及至親相繼過世(爺爺與父親)的刺激與省思，因此對傅教授在生死學著作所提出，以三家心性體認為本位建構的現代生死學思想更加投契。另一方面，在俊裕老師

的儒家生死學課程受到啟蒙，接觸了當代新儒家的思想著作，對於傳統文化義理的創造性詮釋深契於心，過去長久辦學所面臨的瓶頸，慢慢地開始明朗化，當代新儒家幾十年來的開創努力，梳理傳統文化，所開出符應現代化面貌的生命學問，提供了解決問題的參考資糧。

同時受用於俊裕老師，闡發曾昭旭先生，由儒家心性學所開出的，儒家最新型態修養學—愛情學，得以豁然理解，過去志業與家庭經營的瓶頸與問題。隨著筆者對生命之學的受用深化，愈發覺得曾教授的生命的學問，一舉解決君子行道與家庭經營的難題，而曾教授多年來沒有皈依任何一個宗教，而是走著傳統中華文化儒釋道三家心性之學的路，來處理生死問題，也正與筆者想深入探討傳教授所提出的現代生死學，找到研究與印證的對象。另一方面，生命教育已成為台灣教育的主軸核心與當道語言，對於未來筆者所欲從事的教育工作，這個主題是完全服貼的，基於上述的背景，筆者確立了論文的研究方向。

## **1.1.2 研究動機**

### **1.1.2.1 意義的追尋**

人生的大哉問：我從哪裡來？我往哪裡去？活在當下，人如何安身立命與自我實現呢？這個人生大問題似乎很早就筆者的的心中萌芽，隨著年歲漸長，生活的歷練以及日後開辦成人與兒童讀書會，對傳統儒釋道文化有更進一步的接觸與探討，對於安身立命之道與自我實現有了更多的體驗與信心，但仍不免對諸多人生現象未能通透理解與安頓，而感到不安與疑惑。

### **1.1.2.2 儒家內聖外王實踐的難題與省思**

在傳統文化裡筆者尤偏愛儒家義理，對於聖賢、君子之道有份特別的親切感，而大儒們的身心修養、道德學問更為筆者欽慕嚮往，而為立志效法的典範。回顧四十歲之前，筆者當時的生命關懷，是偏向於外王的(道德理想事業的開拓：善書出版社、素食餐廳

的經營，與廣結善緣活動)且是走心學路線。

心學是由內向外推擴，這是一心涵蓋乾坤，從根源的良知，可以一覺就能指向治國平天下，一克己復禮，就天下歸仁。這樣子的一種推擴，其實是體上推。也就是從我心的自覺，肯定每一個人都有相同的良知。這種從根源處對所有人的肯定，當然是非常貴重的。<sup>1</sup>

但這樣的籠罩式推擴，如果未能在良知上有充分的把握，以及儒家義理的統貫通透，會很容易跳過細節，而對於千差萬別，千姿百態的每一個不同生命體與存在際遇，未能分辨清楚與一一照顧，而產生許多後遺症出來：例如問題未能及時察覺而累積造成工作的繁重壓力，導致身心疲憊，應付不暇；團體對於志業的熱情不能維持，生命的能量由盛而弱的艱困局面。這讓筆者深省曾教授所講過的一段話，所有的道德創造是由隨緣來的，不能硬來，不能勉強，有什麼緣就起怎樣的事業。<sup>2</sup>

曾教授認為正視人情緒跟現實條件的有限，尊重珍惜這些有限，要有另外一種型態的儒學來擔任這個課題——船山型儒學。

這種儒學更重視內在本心的自覺創造力，當與物相對時，怎麼物來順應，俯順現實中種種的差異，做有效的互動。於是那一種推擴，就不是用一心籠罩乾坤，不是以我心直接推知所有人心，而是每一點人物的相知，都要經過非常辛苦的溝通，認識彼此的有限、隔閡，認識彼此的不同，而且尊重對方跟我不同的地方。這樣的推擴，每一步都是艱難的，不是有那個本就能涵蓋末，而是當本碰到末的時候，得辛辛苦苦走過一分才有一分，走過一尺才有一尺，這都是一種磨練。<sup>3</sup>

這套由曾教授融通船山學，所展開的生命的學問，點出了筆者當年行道難題的癥結處，

<sup>1</sup>曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖》441期，2012.3，頁63。

<sup>2</sup>曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖》441期，2012.3，頁63。

<sup>3</sup>曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖》441期，2012.3，頁63。

提供了絕佳思維與解決之道。

### 1.1.2.3 生命教育的啟發與省思

筆者來到南華就讀期間，對於研究所豐富精彩的課程，以及擔任大學部生死學概論助教時，對於整個大學的多元性，與科際整合的全面性教育受到不少刺激，相對於過去，筆者在宗教團體與民間辦學的經歷，自覺反省到個人視野的狹窄，與教學的刻板，在逐漸浸潤於課程學問之後，開始萌生對生命教育主題的興趣。自從政府訂定 2001 年為台灣「生命教育年」以來，儼然生命教育已成為台灣教育核心的共識。筆者注意到鈕則誠先生觀察到的現象，台灣生命教育興起至今已歷十年，由於此一概念的廣泛和含糊性，乃形成「各自表述，各取所需」的多樣景觀。<sup>4</sup>鈕先生這個觀察對筆者來說，是一個重要的命題，我問自己，什麼是生命教育？我認為的生命教育應該具備那些內涵？涵蓋哪些範圍？怎麼來進行？就成為筆者很重要的關懷面向。為什麼政府與民間學術團體，都普遍認可生命教育的重要性，而取得一致的共識？是巧合？還是這原本就是生命體，同情共感的共同關懷所在？曾昭旭先生說道：

近年來台灣亂象畢呈，不但經濟衰退、政黨惡鬥、教育亂改；社會人心更是浮動不安，表現於人際關係，就是朋友猜忌，親眷成仇。似乎人人都不相信別人，甚至也不相信自己。許多人說：台灣病了，而且並得不輕。但台灣到底得的是個甚麼病呢？……這些林林總總的病象，推究根源，仍當是「人」的素質出了問題，而呈現於外的總病徵就是「愛的能力」嚴重衰退。為了個人現實謀生(放大來看就是產業的經濟競爭乃至國族的救亡圖存)，人的眼光完全被金錢權力吸住，看不到功名利祿以外的人生。我們的家庭教育，學校教育，社會教育因此只知教人做一個賺錢的工具，而忽略了人是一個「人」，是一個有尊嚴的主體，當然也就忽略了與做為一個「人」密切相關的生命教育、感情教育。遂使得人們逐漸喪失了愛的能力，而損傷了愛這一項人性的最重要的素質，人當然也就愈來愈不像人

---

<sup>4</sup>鈕則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業，2010，頁 6。

了。<sup>5</sup>

在曾教授看來，人有內在於己的的本心本願，即愛人與被愛，這本心本願迷失或無法滿足時，或說人性當中最重要素質「愛」喪失後，人當然也就愈來愈不像人了。而呈現出來的總病徵就是「愛的能力」嚴重衰退。

另外陳德和先生在生命教育的議題上則提出，台灣生命教育的論述中，除佛教外幾乎不見其他傳統學術的影子之省思。<sup>6</sup>而紐則誠先生則提倡華人生命教育「非宗教」的立場，紐先生認為以漢民族為主的中華文化中的儒道兩家思想，為代表的非宗教立場，可做為生命教育的豐富活水源頭。<sup>7</sup>因此筆者提出以儒家思想為主要論述的生命教育，應可以補充這個現象的不足。而曾先生向來以儒家之徒自許，多年來也未皈依任何一個宗教<sup>8</sup>，很能呼應紐先生提出的華人生命教育非宗教的立場。

基於上述的背景，筆者選擇了生命教育這個主題，並以當代新儒家當中，具有開創性又兼具實踐的儒者曾昭旭先生，做為生命教育思想探討的對象。並以成人之學，愛情仁學，生死學最為生命教育內容的三大面向，作為論文書寫的開展。

## 1.2 研究目的與問題

### 1.2.1 研究目的

#### 1.2.1.1 探討曾昭旭生命歷程與人格學問養成之道

探討曾先生的成長歷程與生命之學源起，及如何確立自己人生態度，挺立人格，以實現生命的學問做論述。一個人的人格形成與學思養成，往往跟他的成長歷程有很大的關係與影響。本章介紹曾先生少時逃難的辛苦歲月，與病苦纏身的際遇，勾勒出曾先生

<sup>5</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 001-002。

<sup>6</sup>陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》第 367 期，頁 24-33。

<sup>7</sup>紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業，2010，頁 5。

<sup>8</sup>曾昭旭：〔儒學三書〕自序，《儒家傳統與現代生活》，台北：台灣商務書局，2003，頁 001。

認真面對生命的存在遭遇，所激出的存在感受，與求學期間，生命課題的苦惱疑惑，師長學問的啟蒙點化，以及實踐己立立人，己達達人的理想實踐，所遭逢的難題與困頓，如何一一洗淨與安頓身心性命，貞定生命的學問之歷程。

### 1.2.1.2 詮釋曾昭旭生命教育思想特色

曾昭旭先生生命學問重心在儒，是孔子的追隨者、繼志者，但又涵融佛道兩家的悲智與玄智，最後歸宗於孔子指點的「仁」(分解的說，愛與自由)。其學之特色在生命的體驗、實踐，可說是生命實存之學，身心性命之學，成人之學；其人乃為生活的思想家，中國傳統文化的實踐者。曾昭旭先生生命教育的特色在於，肯定生命主體，發揚人性的光輝，以照亮生命的幽谷。也就是，從生命主體—「仁」的肯定把握，愛的能量由內而外，滲透到整個身心層面，使充滿負面存在感的病痛生命，得以轉化為正面存在感的真實生命，這就是「即廓清即肯定」，「即肯定即回歸」。不假外求，回歸心靈才是生命主體，才是一切價值根源的貞定，使心與身、性與情，愛與慾，真理與現象，通過兩端不斷地來回辯證，使分裂對立的生命體，得以恢復為統整合一的真實生命，這就叫「即回歸即療癒」的治療型生命教育思想。

### 1.2.1.3 曾昭旭的生命教育思想對當代生活面相及生命意義價值的影響

曾先生意識到台灣社會，在揮別舊時代，進入新時代，卻苦於無相應生命感情，和諧人際關係的學問，可供成長學習，遂使生命陷入分裂痛苦之中，不是失去人性光輝，便是淪落虛無，如何安頓身心性命，需要有一套生命的學問，來照顧國人的存在需求。筆者針對曾先生生命教育思想，提煉出生命教育三個面向主題：成人之學、愛情仁學與生死學。回應現代社會有關生命、兩性關係、生死等當代議題，並與西方學術作一對話，進一步詮釋曾先生生命教育思想可以帶來「即事明理」，「以理導勢」的教育成效，安頓身心，療癒傷痛，恢復健康，進而發出人性光輝，及物潤物，以體現生命無窮的價值與意義，充分展示儒者對當前社會文化的深度關懷與具體貢獻。

#### 1.2.1.4 曾昭旭先生的生命教育思想對當代生命教育的啟發與影響

生命教育的重要性正是對治，當前社會人心亂象最根本的教育，而這最根源性的教育必須以人為主體，人就是人，是一個有尊嚴的主體生命。這種以人為生命的主體，以人為出發的教育，就是生命教育。曾昭旭先生正視當代人在傳統價值崩解、典範轉移的現代社會中，人如何能做為一個真正的人？人如何實現人我相通、人我相融的本心本願？活出生命的意義與價值之存在課題，展開一套符合現代需要的生命之學。

儒家自孔子創造性的提出「仁」的思想後，「仁」就成為整個儒家思想最主要的主軸象徵，而孔子對弟子提出有關「仁」的回答，「仁者，愛人」，愛也就成為「仁」最具體的指點與落實。儒學是關懷生命的學問，處於當今時代，生命情感問題已成為國人最大宗生命存在課題，如何解決廣大男女所真實面臨的痛苦？由此逼顯在感情生活修行之必要，曾昭旭先生將傳統心性修養之學，導入男女感情交往中，以提升其境界，以愛揭諦仁學的現代性，自覺的開出儒家最新型態的生命之學——愛情仁學，使人格養成可以落到男女之愛(友愛與戀愛)、夫妻之愛、師生之愛、同胞之愛的共同經營上面，因此可以說是人格涵養功夫最中庸的型態。所謂生命之學，是日新又新的，國人面對存在境況與人心瞬息萬變的科技工業時代，走入現代的愛情仁學可以提供國人超克生命感情、人際互動難題，走出全新的自我實現之道。另外曾昭旭先生長期舉辦的電影讀書會，透過獨樹一格的電影分析，電影評論，電影義理詮釋，提供生命教育另一社會實踐型態，可做為學校與民間實施生命教育之參考。

#### 1.2.1.5 開展曾昭旭生死學

傅偉勳所提出的現代生死學之建構，乃以心性體認為本位，而儒家哲學的根本義諦，便是建基於心性體悟的生死智慧。曾昭旭先生生命教育的特色，即是重實踐體驗的生命實學，以及生命實存分析與生命意義感的創造與實現上見長，當自我可以決定生命的價值與意義，人即獲得自由感，當自我的生命能藉有限以通向無限，人即打破自我的藩籬，與限制，而延伸到非我的領域，人即通向永恆無限，而獲得了一體感(包括身心合一，

人我合一，臻至天人合一之道)。這一體感的實現，一定要通過愛；當人獲得了自由感與一體感時，即是體現生命無窮的意義與價值，而自由感與一體感，就簡稱為自由與愛。曾昭旭先生這由心性上的本質，自由與愛，落實到生活，內在於人的生命中，成就真實生命與永恆無限的意義感，可與佛朗克之「意義治療學」與傅偉勳以心性體認為本位的「現代生死學」契接，發展曾昭旭儒家生死學(意義治療學)。而曾昭旭先生的意義治療學已由廖俊裕先生初步開展，筆者接續此面向繼續往前開拓。<sup>9</sup>

### 1.2.2 研究問題

有鑒於上述的動機及背景，本論文試圖從曾昭旭教授的成長歷程，生命學問的內容，以及中西方生命哲學的文本著手，針對生命教育層面的問題，進行中國傳統思想的討論與歸納，根據曾昭旭教授的文本加以整理、分析，並通過相關文獻的論述範圍來作研究。本論文試圖從以下幾個面向加以討論：

- 一、曾昭旭教授的生命成長歷程及其生命哲學內容為何？
- 二、曾昭旭教授的生命教育內涵與特色為何？
- 三、愛情仁學做為國人最新型態人格涵養的現代意義之為何？
- 四、曾昭旭的生命教育對社會之具體貢獻為何？

希望通過整理曾教授生命教育的思想，進一步理解其學說，作為生命教育的理論基礎，以提供國人，生命最大宗的問題—生命情感問題之解決之道與資源。同時作為筆者個人修養與從事生命教育與助人工作之實踐理據；亦希望能提供給民間講學、讀書會或教育單位資源參考，對當代生命教育之推廣盡一份棉薄之力。

### 1.2.3 釋名

解釋本論文之名稱：《曾昭旭生命教育思想研究》

筆者為什麼要選擇當代新儒家代表人物之一的曾昭旭先生為其主題研究？其人學

---

<sup>9</sup>廖俊裕、周柏霖：〈心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構〉，發表於南華大學第十屆現代生死學理論建構學術研討會，2013.3。



術的重要性為何？當代新儒家的歷史定位為何？廖俊裕先生認為當代新儒家經過幾代哲人的苦心經營，在目前華人文化區，甚至歐美文化界已經有了初步的成績。另外王英銘先生指出「在台灣的當代新儒家或新儒家流派是台灣非常大的哲學派系」<sup>10</sup>。林安梧先生認則為作為一個學派而言，當代新儒家已在中國現代史取得了一席之地<sup>11</sup>。在大陸也有羅義俊先生等公開承認其為當代新儒家；儒學也成為國家重點研究項目。在歐美，波士頓神學院院長南樂山(Robert Neville)和副院長約翰·白詩朗(John Berrony)等人，認為儒學已是國際性運動，提出所謂的「波士頓儒學」概念。這些都已說明儒學已經從「寂寞的新儒家」而慢慢地蓬勃發展了。<sup>12</sup>

選擇曾昭旭先生作為研究對象，其人學術在當代的重要性，在廖俊裕先生這裡，是十分肯認的。曾昭旭先生(1943.2.21)作為當代儒學的代表人物之一，在學術界，基本上是被認可的，不管是在主觀面，還是客觀面上<sup>13</sup>。同時在廖先生所發表之〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉論文中指出，學界批評當代新儒家發展中的危機，如將儒學掛搭在抽象、客觀觀念中，儒學本身有被異化的可能，顯不出生命實踐的受用作用，以及儒學忽略情慾的等現象，這些在曾昭旭先生的身上都不成立。因為曾先生讀梁漱溟先生的書，能起一種自我生命的「閱讀治療」。以及具體貼近人們的生命苦惱，定期舉辦電影講座與電影讀書會，藉由此道義成長團體，砥礪成員身心，安頓生命，實踐「街頭的儒家」，積極社會參與的儒者關懷。此外，在學術方面的成就，如開展對於社會現象的社會評論以人文化成達成仁政社會的可能；成就華人本土的電影評論、小說評論等之批評理論等……，當可說明曾先生在當今學術的發展中的重要性<sup>14</sup>。另外龔鵬程先生和學界普遍認為曾昭旭先生為當代儒家第三代代表人物之一，成名甚早，在學院講，在社會上也講，裁成無數。具體指點迷津、化難解惑無數學人大眾。這不是一般學院書齋中學者能做得到的。但學院中人，對曾先生的評價卻很曖昧，一方面很欽敬，

<sup>10</sup>王英銘主編：《台灣之哲學革命》，台北：書鄉文化公司，1998，頁 51。

<sup>11</sup>林安梧：《當代新儒家哲學史論》，台北：明文書局，1996，頁 1。

<sup>12</sup>廖俊裕：〈唐君毅先生的功夫論——敘事治療的一種形式〉，《鵝湖》第 413 期，2011.9，頁 41。

<sup>13</sup>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》第 435 期，2011.9，頁 27。

<sup>14</sup>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》第 435 期，2011.9，頁 29-31。

一方面又或不以為然，對其哲學未必認可<sup>15</sup>。

學界為什麼會有這麼曖昧而又兩極的評價呢？龔鵬程先生認為原因有以下幾點，第一，曾先生所使用的往往不是哲學語言，而是日常用語，不符合學院規範。第二，所談內容更多屬於世俗話題，題旨庸俗，文字通俗，不是存有論、知識論等學院哲學家所津津樂道之話題。第三、哲學界向以玩弄光影、做概念遊戲見長，故不能真正面對人心不安處之存在課題，因此，也瞧不起這些婆婆媽媽的問題。也就是說，曾昭旭先生的學問表現是不符合學院主流規範的。然而，是不是不符合學術的標準規範，就表示其人的學術無任何價值呢？接著龔先生提出他的觀察與分析，一、曾先生直抒胸臆，文字暢達明練，本來是極大優點，但在此風氣中，竟因而減價。二、不談知識論、存有論，語言分析是因為這離一般人的生命較遠。三、現今人世不安者，並非政治民不民主，社會自不自由、思想科不科學，但卻會因愛情不如意、家庭不幸福自殺者多。離婚率、單親家庭比率、不婚失婚者的比例創前所未有之新高。人心不安、人倫道苦，只因這些才會觸動真正的生命傷痛，令人生命真正底不安<sup>16</sup>。

由此得知，現今人心世道之真切哀痛，並非在學院與學究式的討論裡，而是發生在人所生存的生活世界，以及與人交接的人際互動之間。筆者有感曾先生的生命之學，就在這裡對世道人心之安頓，生命情感之療傷止痛，男女之愛，夫妻婚姻，親子家庭經營做出實質的貢獻。但學界幾乎沒人針對曾先生的這套解決生命病痛，安身立命之學，做專題專書之研究感到不解與不平。筆者認為曾昭旭先生是一名體現傳統義理的生命型儒者<sup>17</sup>，多年來未特別皈依任何一個宗教，以其強烈的道德情感、情操，立志投身生命學問之探索實踐，乃至發皇光大中國傳統文化的精髓，正視當代人在傳統價值崩解、典範轉移的現代社會中，人如何能做為一個真正的人？人如何實現人我相通、人我相融的本心本願？活出生命的意義與價值之存在課題？自覺地展開創造性的，中國義理詮釋之學，以活化傳統文化生命，與現代人心；並開出儒家式的愛情仁學，以解決當前社會從舊時

<sup>15</sup>龔鵬程：〈兩先生〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會論文集》，高雄：春暉出版社，2012.11，頁 5-6。

<sup>16</sup>龔鵬程：〈兩先生〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會論文集》，高雄：春暉出版社，2012 年 11 月，頁 7。

<sup>17</sup>陳立驤，〈略論王邦雄、曾昭旭老師其人其學之異同——為慶賀王、曾兩位恩師七十華誕而作〉，《鵝湖》435 期，2011.9，頁 14。

代過渡到新時代，所面臨有關身心性命，婚姻、兩性關係，以及生死安頓超克的複雜問題。

多年來不間斷地到各地學院、民間講學，積極弘揚成人之學、愛情學，實踐儒者的道德理想，落實對社會人心具體的影響與教育。曾昭旭先生生命之學的特色，著重於人如何回歸價值主體、肯定人性光輝，照亮生命的幽谷，療癒病痛創傷，恢復健康暢旺的生命體，使內在天賦的本性與潛能可以得到充分發展與成熟，最終體現物我合一，天人合德境界的治療型思想，是非常符合時代大眾的需求與具體貢獻的。而曾昭旭先生過去所發行的數十本專書著作，雖無冠上生命教育之專題名稱，然其著作內容，蓋皆是生命教育思想的闡述與發用<sup>18</sup>，是非常符合當代生命教育策略與教育工作重點訴求的。

筆者接著解釋何謂生命教育？生命教育的重要性為何？生命教育的凸顯有何時代背景？根據紐則誠先生《生命教育——學理與體驗》書中的記載，我國於 2001 年正式啟動台灣「生命教育年」，教育部訂定四年中程計畫和十年長程計畫，平均每年四千萬元的預算來推動生命教育。在政府於 2001 年中頒布的《教育部推動生命教育中程計畫》中，開宗明義地指出：

處在科技高度發達的今日，E 世代的學生受到科技的影響，對於生命的價值、人生的意義、人我關係、人與大自然的關係，以及生死問題，常無法真正瞭解，而衍生出許多不尊重他人生命與自我傷害的事件。這些現象使我們感到相當憂心，而期望提出有效的解決方法……生命教育的推動已是時代所需，彌補現行教育的不足<sup>19</sup>。

從教育部這項聲明中可以了解，整個時代的進步與普世價值的轉向，使得科學、知識技藝的教育與人文人本的教育本應是平行的發展，而今走向科學/人文斷裂、割裂的危機，以至於有關生命統整合一的發展，受到了限制與挑戰，因而提出生命教育的重要

---

<sup>18</sup>本計畫書第四節文獻回顧與探討、壹、曾昭旭先生生命教育的相關專書，頁 18-20。有詳細書目列出與內容簡介。

<sup>19</sup>紐則誠：《生命教育——學理與體驗》，台北：揚智文化事業公司，2004.2，頁 155。

性，以期解決人生命相關迫切問題之解套需求。前教育部長曾志朗在「推動生命教育委員會」的記者會上說明，生命教育的五大重點內容為：人際關係、倫理、生死學、宗教、殯葬禮儀。(陳曼玲報導，2000a，中央日報)。此外，教育部還整合了已經實施多年的情緒教育和性別平等教育於生命教育中(中央日報，2000b)<sup>20</sup>。另外，紐則誠先生，則提出儒道兩家思想為代表的非宗教立場，可做為生命教育的豐富活水源頭的主張<sup>21</sup>。同時指出大陸江西學者鄭曉江，是真正從中華文化出發，在學理基礎上為生命教育紮根之努力的重要人物之一，尤其是鄭先生2005年在台灣出版的《中國生命學——中華聖哲之生死智慧》一書，可視為華人生死學在哲學方面的重要立論<sup>22</sup>。

當代新儒家前輩學者牟宗三先生，則從生命的學問出發，闡述生命學問，牟先生說：「西方有『知識中心』的哲學，而並無『生命中心』的生命學問。……真正的生命學問是在中國。但是這個學問傳統早已斷絕了，而且更為近時知識分子的科學尺度所窒息。……今之學校教育是以知識為中心的，並無『明明德』之學問。『明明德』的學問，才是真正『生命』的學問。」<sup>23</sup>。另外，輔大教授鄭志明先生則從儒家立場來看生命教育，儒家認為個體生命的價值，在於「心」的良知明覺，能夠上達天德，展現出為人的普遍法則，即是以人德以合天德的理。……儒學根本的形上智慧，肯定心靈是宇宙的發用，以心知之明窮究生命存有之理。從儒學來看生命教育，最核心的部分，就是心靈與宇宙的會通，「心」與「理」合而為一，人展現出天的存有奧秘，肯定人人都具有著宇宙的能量，可以反求諸己與自我作主來實現生命的價值<sup>24</sup>。陳德和先生的意見則是，生命教育籠統地說，它即是關於生命之內容、生命之意義、生命之價值、生命之發展、生命之理想、生命之安頓和生命之歸趨的教育。它當然是以人為施教的對象，但所可能觸及的議題卻並非只侷限在自我的生命本身，乃必須牽連到社會性、文化性、自然性和超自然性的主種互動，而呈現天地人我之間多元的關懷<sup>25</sup>。

<sup>20</sup>紐則誠：《生命教育——學理與體驗》，台北：揚智文化事業公司，2004.2，頁32。

<sup>21</sup>紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業公司，2010.9，頁5。

<sup>22</sup>紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業公司，2010，頁12。

<sup>23</sup>牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，2011，頁40-44。

<sup>24</sup>鄭志明：《宗教的醫療觀與生命教育》，台北：大元書局，2004，頁160。

<sup>25</sup>陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》

由上所述，經由教育部明確的指出生命教育的具體方向，與學界學者的意見主張來看，不管是稱呼生命的學問，或是生命教育，皆肯定「人」為教育的主體，而教育的內容則以「生命」為中心。而曾昭旭先生定義以人為本，以教育人成為一人格成熟，具有善意有能力推愛於各種人際關係(人與人，人與社群、人與天地萬物)的核心價值；面對快速變遷的社會，國人如何調適以安頓身心，以及超克生死臨境的生命之學，皆與國家推動生命教育的重點內容、學界學者之看法，以及紐則誠先生反思，台灣生命教育與華人生命教育，應從中華傳統文化與非宗教的立場出發等等主張<sup>26</sup>，可說非常的符應契接，這也是筆者為什麼選擇曾昭旭先生，與藉由生命教育主題展開曾先生生命之學特色的考量所在。

而本文所採生命教育的定義，最主要還是採曾昭旭先生，對生命教育所下的定義為本文主要論述：生命教育必須以人為主體，人就是人，是一個有尊嚴的主體生命。這種以人為生命的主體，以人為出發的教育，就是生命教育。也就是對一生命體(人)進行教育，或教育他成為真正的人(人通仁)的成人教育<sup>27</sup>。總結來說，即讓人認識、體驗、實踐生命的本質、意義與價值，而成為一真實生命的教育。

而曾先生生命教育思想具體的社會實踐的內容，在本文歸納成三個面相：「成人之學」，「愛情仁學」，「生死學」來展開。至於為何提出此三面向來綜括曾昭旭先生生命教育的社會實踐內容呢？並且將重點擺放在以儒家思想做為生命教育的選材？其依據說明如下：陳德和先生在〈儒家思想的生命教育理論〉一文中說道：

台灣的生命教育在經過七年多來的討論和實驗之後，如今已完成第一階段的相關作業而將邁入具體落實的新進程，……至於大學校院部分，教育部雖然不能干涉其教學，但亦期待在通識教育中能夠設計相近或雷同的課程做搭配，尤其是以「人生哲學」、「應用倫理學」和「生死教育」等為第一優先。……不過筆者所關心的，

---

第 367 期，2006.1，頁 24。

<sup>26</sup>紐則誠先生反省，台灣生命教育在官方推動十年後已蔚為顯學，但是它的西化內容和宗教色彩於華人社會實有所不足，有待通過提倡民族意識和人文精神以反映其不足之處。請參閱，紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業公司，2010.9，頁 11-12。

<sup>27</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務書局，2003.8，頁 135-136。

另有更深一層次的問題，那就是，這七年來圍繞在生命教育的相關論述，除了佛教以外，幾乎不見其他傳統學術的影子，作為華人思想主流的儒學也難逃如此的命運，這不管是主事者偏見，或是這一代儒者的疏忽，但終究是儒家的不幸，同時也是所有莘莘學子的不幸，凡此皆為筆者所不樂見，因此願藉此文喚醒大家對這個問題的重視。<sup>28</sup>

接著陳先生又說：

牟先生曾經形容，傳統的學問以儒釋道三家思想為主，並說它們都可以稱之為「生命的學問」，若儒家則是其中最能從正面興發生命的德業、顯揚人文的精神而成就可大可久的歷史文明者。筆者完全接受牟先生的慧見，並將以此文向大家證明，儒家思想才是華人最恰當的生命教育的素材和薰陶。<sup>29</sup>

在上述引文中，陳德和先生所提出這七年來圍繞在生命教育的相關論述，除了佛教以外，幾乎不見其他傳統學術的影子，作為華人思想主流的儒學也難逃如此的命運之省思。雖然業已經過 8 年的時間，對照現今生命教育的環境來看，生命教育的蓬勃發展，已到了百家爭鳴的盛況，上述由佛學一枝獨秀的現象，應該已經有了大幅的補足。然筆者受到兩位先生的慧見感召，有心於開拓儒家的人文精神與生命的德業，以能為生命教育盡一點心力，所以選擇儒家思想為選材對象。另一方面，為了避免討論議題過於龐大，為筆者能力所不及，同時亦參酌，教育部對大學通識教育「人生哲學」、「應用倫理學」和「生死教育」等三類課程為生命教育第一優先之期許，所以鎖定在三個面向：「成人之學」，「愛情學」，「生死學」。以充分開展曾先生的生命教育思想與社會實踐具體內容，其內容簡單說明如下：

(1)成人之學：本文採曾昭旭先生所下的定義：即接續孔孟、宋明儒者、以及當代新

<sup>28</sup>陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》第 367 期，2006.1，頁 24。

<sup>29</sup>陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》第 367 期，2006.1，頁 25。

儒家所揭諦，活轉的心性之學、或稱內聖外王之學。肯定「道德良知」為人的生命主體，以及如何涵養、推擴以及物潤物的生命之學。這面相可與教育部生命教育五大議題之倫理、人際關係、宗教等議題相契接。亦可歸類在教育部對大學通識教育優先課程之「人生哲學」類。

(2)愛情學：由曾昭旭先生脫胎孔孟老莊義理，融會中西文化的愛情仁學，提出以「愛與自由」這一對概念作為愛情仁學的本質，所開出的當代愛情仁學為本文界定。這面相可與生命教育五大議題之人際關係、倫理、生死學等議題相契接。亦可歸類在教育部對大學通識教育優先課程之「應用倫理學」類裡。

(3)生死學：由傅偉勳先生所提出的，以儒釋道三家之心性體認為本位的現代生死學，為本文生死學的界定。這面相可與生命教育五大議題之生死學、宗教、殯葬禮儀等議題相契接。亦可歸類在教育部對大學通識教育優先課程之「生死教育」類。

## 1.3 研究方法、步驟及程序

### 1.3.1 研究方法

本論文以「基源問題研究法」，作為研究曾昭旭先生的生命的學問，生命教育思想，乃至道德生命的養成實踐，生命之學的社會實踐，以體現中國傳統文化思想，如何面對現代化提出相應解決之道為主要的研究法。

#### 一、基源問題研究法：

作為考察曾教授生命與學問的密切交織而成的生命史研究，筆者使用勞思光先生所提出的「基源問題研究法」，作為本文研究法之一。依勞思光先生的意見，哲學史既是一種史，又是以理論為其記載內容的；而整個哲學史的功能，則在於描述人類智慧之發展，內在的心靈境界，外在的文化成果，都要統攝於此<sup>30</sup>。筆者依勞先生這幾點指示，來看本文章節的設定，可謂符合。本文第二章討論曾先生的生命與學問的成長歷程。第三章討論曾先生學問思想內容與心靈修養，即是勞先生所說的，描述人類智慧之發展，

<sup>30</sup>勞思光：《新編中國哲學史(上)》，台北：三民書局，2008，頁13。

內在的心靈境界。而本文第四章討論曾先生思想學問，對當代社會的貢獻，即是勞先生所指示的，外在的文化成果。因此把曾先生的生命哲學，以生命史的角度來考察研究，應能獲得統攝的結果。

勞先生又說，哲學史既有如此的任務，他必須滿足以下三個條件：第一是事實記述的真實性。第二是理論闡述的系統性。第三是全面判斷的統一性。接著勞先生提出說明，就第一點說，哲學史所敘述的理論，必須盡量密合原著，而不失真。這就是所謂的「真實性」。就第二點說，哲學史敘述前人的理論思想，不能只是零星紀載言論，而必須將理論的建構脈絡明確地表現出來，沒有散亂之象。這就是所謂「系統性」的問題。就第三點說，哲學史要統觀人類心靈之發展，智慧之成長，所以必須有一貫的判斷原則，一定的理論設準，以使所下的判斷表現一定的識見，一定的尺度。能滿足這三個條件的研究法是什麼？勞先生認為是基源問題研究法<sup>31</sup>。

那麼此研究法該如何進行呢？勞先生認為：我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必須是對某一問題的答覆或解答，這個問題就是勞先生所謂的「基源問題」<sup>32</sup>。順著勞先生的提示，本文使用基源問題研究法，來考察曾教授生命之學的基源問題，這個基源問題就是人如何成為一個真正的人？並探討曾先生是如何回應這個問題的，最後提出理論設準(道德性與主體性或說愛與自由)，以此統貫曾教授生命的學問，為生命教育思想提供形上理據。

## 二、以現象學與存在哲學等西方學術作為中西思想對勘融通之取材

中國哲學之作為「生命的學問」在於內在充分飽滿的哲學智慧，對於宇宙人生萬象提出相應的理解與對待之道，而能於人生真實發揮指導之功，幫助人們發展生存之道與提高生活品質，因此具有創造性的意義價值。成中英先生認為要認識即把握這種價值而不喪失其淋漓的元氣，乃是要經過一種哲學追求的心路歷程的。不但如此，要把握這種活生生的價值清晰相關的表達出來，更是要仰賴嚴格的哲學訓練來促成的。西洋哲學的訓練是一種極佳的思考與思辯方法與形式的訓練。他能幫助我們在形式結構上與概念的

<sup>31</sup>勞思光：《新編中國哲學史(上)》，台北：三民書局，2008，頁14。

<sup>32</sup>勞思光：《新編中國哲學史(上)》，台北：三民書局，2008，頁14。



分析與綜合上把思想澄清，組合與系統化<sup>33</sup>。隨著世界走入了現代化，理性思想的強調與抬頭已是世界的潮流與趨勢，任何文化都無能豁免這股潮流的帶動而進行自己文化的改造運動，以期能符合在同一平面上進行不同文化的交流與溝通對話，藉以傳遞各民族文化智慧與歷史經驗。

針對成先生的識見，筆者認為藉由西洋哲學思想與中國哲學對勘，可以有助於中國哲學以更具有現代感的形式與語言發展哲學智慧，以符合當代人的理解與提高文化教育傳播的功效。成中英先生十幾年來在中國哲學的發展上累積了不少成果，他認為我們是有充分的理由自信，我們能用中國哲學來充實我們自己的生活，也同時增進了世界思潮的多采多姿。更進言之，我們可以利用「西風」來創造「東風」，也可以重振「東風」來豐實「西風」世界，使人類最後同浴于人生大智慧的春風化雨之中。<sup>34</sup>經由上文成先生的精神感召與本文研究的需要，筆者選擇胡塞爾的「現象學」與「存在哲學」，以及當代西方學術思想，作為援引西學與中國哲學消化融通的第一步工作，同時透過西學的對勘與互印，期能充分詮釋曾昭旭先生生命之學的內涵與特色。

### 1.3.2 研究步驟、程序

本論文的研究步驟，參考勞思光先生的基源問題研究法的操作程序：

第一步，針對研究對象的基源問題要有一基本的了解，對於未能明顯說出基源問題的學說，則從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。(理論還原)

第二步，掌握了基源問題，就可以將有關的理論重新作一展示。一個基源引出許多次級的問題，每一問題皆有一解答，便形成理論的一部分，最後一層層的理論組成一整體，就完成個別理論的展示工作。(理論展示)

第三步，提出一組理論的設準，對哲學思想的進程及趨向作一估價，以表述某種統一性的觀點，通過它來解釋全部的哲學史，以及統攝以往的理論要求，作全面

<sup>33</sup> 成中英：《中國哲學與中國文化》前言，台北：三民書局，1980年8月，頁2。

<sup>34</sup> 成中英：《中國哲學與中國文化》前言，台北：三民書局，1980年8月，頁3。

判斷的理論根據。<sup>35</sup>(理論的設準提出)

根據基源問題研究法的操作程序第一步，本文從第二章〈當代儒家曾昭旭先生的生命歷程介紹〉，探討曾先生的成長歷程與生命之學源起，得知這個基源問題就是人如何成為真正的人？在回答這個基源問題中，可得知曾先生如何確立自己人生態度，挺立人格，以實現生命的學問，反溯儒家成人(仁)之學，就是建立在生命主體—仁的啟蒙與養成上，「仁」就是儒家生命的原初狀態，是內在於人，天所賦予，是本真的、實存的、健康暢旺，統整合一的，所以，成人之學就是如何讓人成為一健康統整圓善的真正的人。

第二、第三步，透過第三章〈曾昭旭生命教育思想〉一步步展示，曾先生生命教育的思想內容、以及理論的建構。並且進入中國傳統文化中，挖掘有關生命教育的資源做一消化整理的工作，與現代教育做一對勘、反省、檢討，最後提出「愛與自由」這一理論設準，統貫生命之學的內涵與生命教育的核心理據，開發出符應當代生命教育主旨，解決現代社會，人心迷失、生命病痛創傷的療癒復原之道。針對曾先生生命教育思想，提煉出三個面向主題，成人之學、愛情仁學與生死學，回應有關生命、兩性關係、生死等當代議題，並與西方學術作一討論對話，進一步詮釋曾先生生命教育思想的特色與優點，充分展示儒者對當前社會文化的深度關懷與具體貢獻。

本文在第四章〈曾昭旭生命教育思想的社會實踐—電影讀書會〉，針對曾先生生命教育思想，提煉出三個面向主題，成人之學、愛情仁學與生死學，透過電影觀賞與觀影後義理詮釋以及心得分享討論，進行另一類型的生命教育，回應有關生命、兩性關係、生死等當代議題，充分展示儒者對當前社會文化的深度關懷與具體貢獻。筆者依據勞先生的基源問題研究法，與操作步驟，期能全面性與統一性的詮釋曾先生生命教育思想，與匯通中西學術思想，提出一套整全融通的生命教育。

## 1.4 文獻回顧與探討

本論文將參考的文獻分為三類。第一，曾昭旭先生生命之學的相關專書。作為研究

---

<sup>35</sup>勞思光：《新編中國哲學史(上)》，台北：三民書局，2008，頁 14-16。

曾昭旭先生生命教育思想架構的基礎。第二，研究曾昭旭先生生命教育的相關專書。第三，研究曾昭旭先生生命教育之期刊、學術論文。

### 1.4.1 曾昭旭先生生命教育的相關專書

本論文依曾昭旭先生之生命教育的主題作為主要的研究。曾昭旭先生的生命之學，是以道德心或說仁心、本心、良知為中心，所建立的一套成人之學(如何才能成為一個真正的人的學問)，本文將曾昭旭先生所出版的專書，以生命教育為主題，分成六個面向：1.當代儒學，2.心性義理學，3.愛情學，4.經典詮釋學，5.敘事電影學，6.敘事儒學，作為論文的主要參考依據。分類是為了方便闡述，而不是必然的嚴格的區分，例如：放在敘事儒學類的《情與理之間》一書，也可以放在當代儒學類，歸類在當代儒學類的《良心教與人文教——論儒學的宗教面相》，也可以放在心性學類，因此，純係為筆者方便研究所做的簡略分類。

(一)當代儒學共 3 冊。儒學三書，為出席各學術會議發表的論文集結，計有《良心教與人文教——論儒學的宗教面相》，《存在感與歷史感——論儒學的實踐面相》，《儒家傳統與現代生活——論儒學的文化面相》共三冊。此系列是曾教授隨緣觸動的生命感懷，也是回歸生命本源核心的實踐哲學，環繞著生命(或說「道」)的三個側面：道的超越面(天道)、主觀面(心性)、與客觀面(人文世界)立論而說的集結。以上三書，雖各有側重，但總歸於道，而道就是生命自己、生活本身，人人自有，反求而自得的。<sup>36</sup>此三書作為本文，以生命教育為主題的研究，可謂提供了曾先生生命之學，與生命教育基源問題的考察最直接的文獻來源。

(二)心性學共 6 冊。分別是《道德與道德實踐》，《在說與不說之間——中國義理學之思維實踐》，《孔子和他的追隨者》，《充實與虛靈》，《王船山哲學》《我的美感體驗》。這一類專書，乃曾先生思考儒家的道德良心要如何推擴出去，以及物潤物，與道家虛靈道心如何觀照生命的負累病痛，予以開解超越，以恢復健康自然，充實與美的生命的一共同關懷下，所論述的心性義理之學。此類專書，將中國傳統儒道兩家的義理核心，與文

<sup>36</sup>曾昭旭：〈儒學三書自序〉，《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003年8月，頁004~005。

化性格通盤托出，親切地讓人可以在日常生活中，落實體驗實踐，如何作為一個充滿善意與具有推愛於他人、群體能力的成熟的人，是生命教育研究不可或缺的文獻參考。

(三)愛情學共 12 冊。《因為愛，所以我存在》，《曾昭旭的愛情教室》，《不要相信愛情》《永遠的浪漫愛》，《喜歡和愛》，《愛情功夫》，《解情書》，《解情書 2》，《愛情四季》，《現代人的感情生活》，《發現愛情》。此類專書，乃曾昭旭先生脫胎於孔孟老莊的義理，洞燭人性幽微與需求，開發出創造性詮釋的現代愛情仁學理論，每一本專書直就對愛情的體驗、理解、感悟，聚焦於愛情學本質(自由與道德(或說愛))的提示，展開愛情生活一體兩面的說明，與愛情義理的指點，對當代人陷於男女兩性相處，身心的惶惑不安、婚姻經營，愛與不愛的苦惱，以及有關生命感情的創傷病痛，提出愛情本質的認識、釐清，愛情工夫的修練，與療癒復原的健康之道。

(四)創造性經典詮釋共 7 冊。分別是《讓孔子教我們愛》，《有了自由才有愛》，《老子的生命智慧》，《論語裡的人格世界》，《孔子和他的追隨者》，《論語義理疏解》，《經典·孔子·論語》。這一系列的著作，是曾昭旭先生以生命體驗為基礎，以現代觀念語言為工具，而對《論語》《孟子》《老子》所作的新詮釋。有異於傳統的注疏章句之學，而實為經典的現代化詮釋開闢新方向，作為吾人返回傳統文化，汲取養分，以開出符合現代心靈所需的良方，之最佳示範。

(五)敘事電影學共 3 冊。分別是《從電影看人生》，《在愛中成長》，《人間世與理想國》。曾昭旭先生對現代日益嚴重，生命異化、疏離、苦悶等等問題，向來列為關懷的重心。除了具體的貼近人們的生命苦惱，思索教育與治療之道，還長期舉辦電影讀書會作為「生命教育」的社會實踐。這是一系列藉由電影作品，以敘事手法，透過孔孟老莊義理的指點，清晰呈現電影中所隱喻的人生哲理，提供電影娛樂效果之外，另一「寓教於影」的價值；同時詮釋出另一型態的生命教育。

(六)敘事儒學共 9 冊。分別是《性情與文化》，《且聽一首樵歌》，《人生書簡》，《借問成功真何價？》，《酒色財氣不礙菩提路》，《提起與放下》，《情與理之間》，《文學的哲思》，《把丟掉的心找回來》。這一類的專書，乃是曾先生充實豐潤的生命寫照，透過文化這個主題，表達傳統文化精神，與自我心靈感發體認的體道經驗，以及更進一步，去

討論人的內在生命與感情的課題，與探索人生命外馳墮落的危機，如何奮鬥提升、超越解決的省思。同時發揮儒者現世關懷的特質，針對時事分析，針貶病痛，提出苦口良方，自勉勉人；可謂站在道德文化立場，終歸結到個人的修養實踐的文章寫作集。

#### 1.4.2 研究曾昭旭先生生命教育的相關專書

目前沒有。筆者正在進行。但有相關背景知識可為研究基礎，如下述：

1.林治平主編：《生命教育集思—中原大學 2001 年海峽兩岸，生命教育學術研討會論文集》，台北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構，2002。2.哲學雜誌編委會編：《生命教育——主體論述》，《哲學雜誌》第 35 期，2001.5。3.劉桂光主編：《活出精彩的生命——生命教育概論》，台北：台灣生命教育學會，2008。4.鄭志明：《宗教的醫療觀與生命教育》，台北：大元書局，2004。5.鄭曉江：《中國生命學——中華聖哲之生死智慧》，台北：揚智文化事業公司，2005。

以上專書，皆從中國傳統文化(儒釋道三家)與基督教思想為出發，之作為生命教育的闡述發皇，以及海峽兩岸生命教育學術研討交流成果，與中西文化對當代生命教育建構、省思之成果，提供筆者研究生命教育主題，大量寶貴豐富的資料與啟發；然專以曾昭旭先生的生命哲學思想，為探討研究的專書，可謂付之闕如，這也是筆者欲挖掘開採曾先生生命之學，以開拓生命教育之視域，提供生命教育更多元的選擇參考之動機與目的。

#### 1.4.3 研究曾昭旭先生生命教育之期刊、學術論文

目前國內研究曾昭旭其人其學，大都仍屬當代新儒家陣營的學者，與受業於曾昭旭的學生後進，其文獻如下：

1.陳立驥：〈略論王邦雄、曾昭旭老師其人其學之異同——為慶賀王、曾兩位恩師七十華誕而作〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 13-26。係作者為慶賀王邦雄、曾昭旭兩位恩師七十華誕而作，透過「論說之文」的性質，呈現二師其人其學型態的異同，此篇文獻有助筆者研究曾先生其人其學的特色，乃在，對時代與生命強烈、深刻、細膩的感

受，善於實存的生命、生活與環境去體會、實踐與講論而自成一家之言，之生活的思想家，或說東方式存在主義思想家的特質。曾先生善用道德文章與學術講論來投入並轉化人間世，對傳統中華文化皆充滿了濃厚的認同與感情，這些極具生命教育本色的內容，實有助於本文有系統的分析曾先生生命之學，呈現完整多樣的面貌與內涵。

2.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》第 435 期，2011.9，頁 27-42。係作者為慶賀王邦雄、曾昭旭兩位恩師七十華誕而作，根據作者對當代學者提出，當代儒學的發展中，有將儒學掛搭在抽象、客觀的觀念中，作為生命的學問的儒學有被異化的可能的危機意識，以及對當代儒者生命似乎太健康的質疑，與儒學忽略情慾與德業修養關係的現象，提出具體回應內容，指出由曾先生所發揚光大的「敘事儒學」，與「即事明理」的存在特色，可以進入生命的學問核心，可以有安身立命、己立立人、存在的治療作用，來對治儒學的缺陷。係作為本文所參考採用，曾昭旭先生生命教育的特色觀點與面向之一，極具研究價值。

3.霍晉明：〈「現代化」情境下的道德實踐問題——從牟宗三先生的「坎陷說」到曾昭旭先生的「愛情學」〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 55-64。係作者為慶賀王邦雄、曾昭旭兩位恩師七十華誕而作之文。文中提出，現代化之下的個人道德實踐問題，現代化之下的德行啟發，將落於何處？個人的道德修養，將如何進行？又有何效應？有何用處？今日之教育，確實「法律教育」已取代傳統之「道德教育」，那麼，被解放出來的個體，與游離在結構外的道德，將如何重新取得連結呢？霍先生的這個問題意識，牽涉了主體性與道德性，迴環辯證統合的論證，最後結穴在「愛情學」作為在現代社會中，一種道德實踐意義的結論，與本文生命教育定調在心性學、愛情學、生死學三面向的研究上，設準了愛情學為現代儒家最新型態的修養功夫，提供了支持性的內容，為本文研究不可或缺的文獻之一。

4.林安梧，〈「儒道情懷」與「鵝湖精神」——從「王邦雄」與「曾昭旭」時代的鵝湖月刊說起〉，《鵝湖》第 436 期，2011.10，頁 35-46。係作者為慶賀王邦雄、曾昭旭兩位恩師七十華誕而作之文。林安梧先生認為，曾師相承於唐君毅，特重生命之體驗，此中隱涵一「驗之於體，以體驗之」的本體實踐學，及本體詮釋學可能接引出來的治療學

思維，是值得重視的。此文獻中林安梧先生對曾昭旭先生其人其學的精闢見解，給出許多指標性的參考，以及文中，提出當代新儒學，須正視生活世界及社會實踐，闡發儒釋道三教所具的意義治療學，由此開啟本體之實踐學之主張，亦符應筆者本論文研究目的(1.2.1.3；1.2.1.4；1.2.1.5)<sup>37</sup>，帶來豐富的示導作用。同時林先生提出「批判性儒學」與「生活化儒學」，乃是保住儒學生機，抑制儒學惡化的良方之觀點，亦與筆者關懷儒學發展，開出時代意義的問題意識相映。

5.張韶文：《當代愛情哲學研究》，南華大學，碩士論文，2011年6月。此論文是國內唯一一本專論唐君毅與曾昭旭兩先生愛情哲學的專論，提供筆者難得可貴的文獻參考。

6.廖俊裕、周柏霖：〈心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構〉，曾發表於「第十屆現代生死學理論建構學術研討會」，嘉義：南華大學生死學系，2013.3.16-17。係作者為南華大學第十屆現代生死學理論建構學術研討會，所發表的論文，後修訂刊登於《生死學研究》期刊(接受刊登中)。提出以「敘事生死學/理論生死學」的詮釋觀點，說明傅偉勳先生現代生死學的特色。並提出本土實踐例證—當代新儒家代表之一的曾昭旭先生，來回應傅佩榮先生的對心性體認為本位的生死學，只是知識分子的理論，以及落於自以為是又毫無把握的賭局而已的質疑，以及透過曾先生所主持的電影讀書會之類似道義成長團體，來具體實踐儒者心性體認為本位的生死學。此文並附有訪談曾昭旭先生之訪談內容。

7.向鴻全：〈至誠之道：曾昭旭先生的義理詮釋方法初探〉，《鵝湖》第436期，2011.10，頁54-61。本篇乃向鴻全先生，討論曾昭旭先生獨特的義理詮釋方法，曾先生的義理詮釋方法，富有極強的語言與對話意義，是透過與人(或自我)不間斷的交流互動中形成，也因此透過語言學的進路、或透過分析其慣常使用的語彙來理解其義理世界，凸顯其重要面向的一篇重要著作。

8.高柏園：〈春風又綠江南岸——〈讀「王邦雄」、「曾昭旭」兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉有感〉，《鵝湖》第446期，2012.8，頁9。本文為高柏園先生讀〈「王邦雄」、「曾

---

<sup>37</sup>本文頁6-7。

昭旭」兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉有感之文，其中涉及曾昭旭先生部分，乃敘述曾昭旭先生以治療的角度，指出鵝湖的動力不足之原因，乃在未得心性根源之安頓，並針對此問題，提出建議與論述。為研究曾昭旭先生，兩端一致與船山型思想重要之文。

#### 1.4.4 研究生命教育之專書、期刊、學術論文

##### 1.4.4.1 生命教育相關專書

1.紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化事業公司，2010。2.紐則誠：《生命教育——學理與體驗》，台北：揚智文化事業公司，2004。3.紐則誠：《生命教育——倫理與科學》，台北：揚智文化事業公司，2004。4. 紐則誠：《生命教育——人生啟思錄》，台北：洪葉文化事業公司，2010。5.黃政傑、江惠貞主編：《人是什麼——生命教育》，高雄：高雄復文圖書出版社，2010。6.陳德光：《生命教育與全人教育》，台北：幼獅文化事業公司，2010。7.Karl Jaspers 著、杜意風譯：《雅斯培論教育》，台北：聯經事業出版公司，1984。8.蔡培村、武文瑛：《生命教育——探索與修練》，高雄：麗文文化事業公司，2012。9.甘麗華：《生命教育——有靈性的生命力》，新北市：高立圖書公司，2011。10.林安梧：《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，2001。11.陳德和：《台灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002。

以上文本皆為研究生命教育，以及建構理論、實踐操作的相關專書，作為研究生命教育議題，提供豐富的資料來源。

##### 1.4.4.2 生命教育相關期刊、論文

1.陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》第 367 期，2006.1，頁 24。2.陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(下)——對諍於全人教育論、多元知能論和層次進步論〉，《鵝湖》第 368 期，2006.2，頁 17。3.楊秋月：〈王陽明「知行合一」說對當今生命教育之啟示〉，南華大學，哲學與生命教育學系，101 學年度碩士論文。4.林照榮：〈論儒家思想在現代教育中的意義〉，南華大學，



哲學與生命教育學系，101 學年度碩士論文。5.盧義光：〈莊子哲學對生命教育之啟示與影響〉，南華大學，哲學與生命教育學系，100 學年度碩士論文。6.林金宥：〈程顥生命教育思想研究〉，南華大學，哲學與生命教育學系，98 學年度碩士論文。

以上論文，皆從孔孟老莊傳統文化出發，來考察生命教育思想，提供本文豐富材料與研究進路參考。

## 1.5 章節安排

本論文預定分五章進行，其安排如下：

第一章 說明研究動機與背景、研究的目的及研究範圍與方法、文獻的回顧，以及章節的安排。

第二章 當代儒家曾昭旭教授的生命歷程與人格學問養成之介紹。

第三章 論曾昭旭教授的生命教育思想。

第四章 論曾昭旭教授生命教育的社會實踐之道

第五章 結論

以下分別說明：

第一章：透過筆者個人成長背景的介紹，宗教家庭中傳統文化的薰陶洗禮，生命歷程的困境與感悟，生命教育的實踐與反省，確定筆者生命的主題，展開一連串學思之旅，與人文生命的養成與實踐之道。

第二章：一個人的人格形成與學思養成，往往跟他的成長歷程有很大的關係與影響。本章介紹曾先生少時逃難的辛苦歲月，與病苦纏身的際遇，勾勒出曾先生認真面對生命的存在遭遇，所激出的存在感受，與求學期間，生命課題的苦惱疑惑，師長學問的啟蒙點化，以及實踐己立立人，己達達人的理想實踐，所遭逢的難題與困頓，如何一一洗淨與安頓身心性命，貞定生命的學問之歷程。

第三章：經過對曾先生整個成長背景與生命歷程、人格學問的養成有了一番的了解之後，始能把握曾先生的生命教育的思想核心與義理規模。透過基源的把握，與西方哲學的方法學，詮釋現象學、存在哲學的視域開拓下，藉由中西學術思想的匯通，開採出

曾先生豐富的生命教育內涵，清晰呈現曾先生生命之學的特色，並予以充分而恰當的詮釋。

第四章：透過本章的討論，曾先生如何落實生命的學問，開展出他個人生命教育的社會實踐之道，使儒家內聖外王之學，與現代議題、社會人心對話，煥發嶄新面貌，貢獻文化成果。

第五章：經過前四章的討論說明，可以得出曾先生生命教育的內涵與特色，以及社會實踐的具體操作內容，提供當代無論是正規體制下的學校教育，或民間辦學的書院教育，皆能作為一豐富的參考資源。同時，提供國人自身修養，與充實生命的學問推廣之理據。藉由生命教育內容的闡明疏解，面對生命實存境況的遭遇，能發揮「即事明理」，「以理導勢」的智慧，以開創國人幸福人生。



## 第二章 當代儒家曾昭旭的生命歷程介紹

### 2.1 生命的啟發與人格的養成——哲學生命的養成

一位當代學者能不以為意的走在非學術主流的道路上，不在意別人的目光與批評，「獨立而不改」，願意把他的生命之學與文化理想定在為當代男女情感、婚姻打造一條現代化的，從傳統走出來一條創造性的愛情仁學道路，並將一生的志業定調在此，這除了需有堅穩的性格外，還需要有相當的自信不可<sup>1</sup>，而這自信不是來自天賦的才情與一時的氣魄承擔，而是來自一生認真，用功對生命的貞定信念，以及反身實踐的身心體驗積澱而來，而這樣一位終其一生自許為儒家之徒的生命型儒者，他的人生成長歷程如何？人格是如何養成的？生命的智慧是如何開發出來的？本章節藉由曾昭旭生命史的耙梳，來呈現曾昭旭先生人格養成，與哲學生命的凝鑄歷程。

#### 2.1.1 時代環境的遭遇與孱弱病痛的身軀

曾昭旭先生誕生於民國 32 年年初，這時正逢抗日戰爭最熾熱的階段，一出生就面臨逃難的時代環境與窘困的生活條件，嬰幼兒發育時期，母親奶水不足，只能喝米湯，身體就在這先天不足、後天營養失調的情況下，接連罹患各種疾病，舉凡如皮膚病、瘡疾、百日咳等，該生的病都生了，而身體的健康狀態，通常不能維持超過兩個禮拜的安好，就會出事。即使兩年後抗戰勝利，但隨即接著國共內戰，民國 38 年大陸淪陷，曾先生和他的母親、姊姊逃難到香港，身體狀況也是每學期必病一場，直到民國 43 年轉到台灣時，小學六年級畢業，考完初中聯考那一天，才第一次嚐到冰棒的滋味，這一次吃冰後居然沒有生病，身體才算有了一個轉折。但青春期的末期又開始走下坡了，各種慢性疾病又接連而來，高中三年的胃痛與十二指腸潰瘍，因家庭經濟拮据也未能好好的醫治，大學時期也只是到校醫處拿藥，一直到民國 54 年在建國中學教書才到醫院看病，

---

<sup>1</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，〈王邦雄引言〉，頁 455。

這時身體狀況才稍有好轉，卻是隨即在唸研究所時又患了肺結核、結膜炎、痔瘡等疾病，這樣的一個癆病體質，漸漸磨練出曾先生能夠不怕吃苦藥，喝中藥像就喝咖啡一樣的自然<sup>2</sup>。這成長過程中體弱多病的身體，與幾經病痛磨難的經驗，使曾先生很早就領略到，「人之生也，與病俱生。」<sup>3</sup>的實存境況，同時也體悟出物質身軀的有限性，與生命的脆弱無常，曾先生說道：

人病的時間比平衡安好的時間多得多，只是人漠視這個事實，正視生命的脆弱無常，反而很早就不會濫用這個身體，而更早知道身體靠不住，心才靠得住，因為身體基本上屬於有限性，心靈才屬於無限性<sup>4</sup>。

這一番領悟，成為曾先生生命成長的一個起點，身為一個人，能真切認知人的有限與無限，才能真正認識自我，進而能挺立自我，才不會陷入自卑與自大的衝突矛盾中，而逐漸成為一扭曲異質的生命。存在主義說：「人是最不安全最無保證的存在」<sup>5</sup>，這用在曾先生身上來說，可謂再恰當不過了。而這番成長歷程也使曾先生領悟到，人一出生所帶來的命：

人的命千差萬別，不過促使人成長的命都不免是遇到負面打擊的時候，所以我引了孟子的話：「人之有德慧術知者，恒存乎疢疾」人遇到什麼打擊，沒有關係，那就是我們要懇切面對存在的一個疾，就在那個地方激發出人的意志力、人的主體性，要把這樣的一個生命做一個扭轉。<sup>6</sup>

曾先生一出生就面臨戰亂，與童年逃難的時代遭遇，正是存在主義所說的無家性

---

<sup>2</sup>請參閱，曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，〈王邦雄引言〉，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁456-458。

<sup>3</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁456。

<sup>4</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁457。

<sup>5</sup>牟宗三、李達生等編：《存在主義與人生問題》，台北：大學生活社，1971，頁5。

<sup>6</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁456。

(homelessness)。正如耶穌所說的：「飛鳥有巢，狐狸有洞，人之子無家可歸。」<sup>7</sup>的存在處境一樣。正是童年這段艱苦的時代遭遇，以及孱弱身軀久經病痛的洗鍊所帶來的存在感受，使曾先生不但沒有因為正視自己的命限，而消沉自卑自嘆，反而是經由這存在的遭遇，興發存在的真實覺悟，以激勵意志，挺立生命主體，來扭轉命限命運。這也如同牟宗三先生從存在主義那裡所體會到的：存在主義教我們在這存在感受中正視這人的無家性，不得逃避，不得掩耳盜鈴，不得自欺，過那虛偽不真實的人生。<sup>8</sup>由這裡也可看出，曾先生理性的人文思想之發端，很早就萌芽了，而這人文思想可遠紹先秦孔孟思想，如《論語·憲問篇》裡，子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也」。孔子雖承認有「命限」的存在，但卻強調人才是自我生命的主宰，《論語·憲問》：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？」，人秉其天賦之本性，擴充涵養其德，可以下學上達而成聖成仁。蔡仁厚先生對以上這段孔門師生對答，有其儒家特重生命主體(人)的獨到詮釋：孔子「求諸己」，既歸於主體，自無須仰求於天，也無須外求於人。因此，無怨無尤，一切皆是自家之事。「下學」，以明通人事；「上達」，以契證天道、天德。天道所顯發的生生之德，與我心所固有的生生之仁，自然在人的自覺實踐中契應通合而為一。<sup>9</sup>孟子也說，人可以「盡心知性以知天，存心養性以事天」(《孟子·盡心篇》)。人不能因為有「氣命」的存在，而放棄人該有的努力作為，自限於宿命悲觀之中，而是要更積極主動的，挺立道德心靈，創造自己生命的意義，以彰顯人的無限性價值感，這正是儒家的人文精神。

從成長時代的遭遇，以及對人生實存境況的體驗與領悟之歷程，讓我們更可明了，為何日後曾先生特別重視生命病痛的存在分析之原因，這也使曾先生的生命之學，總帶有存在治療的色彩，其特色在於，激發人生命實存的潛在智慧，以及豁醒天賦靈根、興發天命感，以衝破命限網羅，對生命起改造之大功。而這大時代的命運與成長歲月之歷練，可謂功不可沒。

<sup>7</sup>牟宗三、李達生等編：《存在主義與人生問題》，台北：大學生活社，1971，頁6。

<sup>8</sup>牟宗三、李達生等編：《存在主義與人生問題》，台北：大學生活社，1971，頁6。

<sup>9</sup>蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，台北：台灣學生書局，1998，頁2。

## 2.1.2 正視自己的命限

海德格說人是被原鄉拋到此世間的「在世存有」，<sup>10</sup>時代的外在環境和成長的家庭條件都不是能由自己所選擇的，這是命限也是命運。我們很容易看到別人今日的成果，卻無法深切真實的體驗別人成長過程中，為了衝破命限與對抗命運的種種磨難經驗。曾先生從小到青年時期的重要人格養成與對生命態度的建立學習中，因為脆弱身軀而激發出自己的意志力，並且規範自己的生活作息，認真覺察自己的心理情緒，觀照面對自己內心種種與命限抗衡的心理活動，逐漸地養成自我控制的工夫，曾先生回憶道：

我生平第一次認真的面對自己的生活行為，要管住自己，這個時候，我曾經給自己定了十條生活戒律……持戒是做自己生命的主人的一個開端，由戒才能夠生定，由定才能夠發慧，要先管住自己這個脆弱的形軀生命……這是自我控制的工夫，由於我知道自己糟蹋不起，這是從病痛得到的教訓，可以說，我的德行生命的成長，是從這個地方開端，這是我的命，要認命才能夠立命。<sup>11</sup>

曾先生真切認知自己身軀的孱弱體質是不能任意放浪恣行、為所欲為的，人由於真知道自己生命的氣質與限制，才能真正認命，這認命不是悲觀消極的接受命限的擺佈，而是認清生命的真相與事實，所以不會暴虎馮河的硬碰硬，跟命運作無謂的對抗對立，而是有自覺有智慧的將力氣精神，放在生命主體——充滿創造力的無限心靈，的積極奮發開拓上，首先得學會掌握住自己的身體，曾先生為了療癒十二指腸潰瘍，給自己定下生活的戒律，比如：晚上一定要十一點鐘睡覺，不能吃太辣太冰太酸等「太……」的東西，不能動情緒等等，每天檢查一遍，凡是有違犯的都在下面用紅筆註記，最初的時候都不能認真遵守，每一條下面都是紅字，大概過了一個多月，才首度出現通通都遵守的情況。

<sup>12</sup>這從病痛而來，不能任意糟蹋身子的教訓體認，以及對自己負責任的毅力與態度，可

<sup>10</sup>強納生·雷著、蔡偉鼎譯：海德格，台北：麥田出版，2000，頁 67-85。

<sup>11</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 458-459。

<sup>12</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 458-459。

說是曾先生德行生命養成的起點、開端。

曾先生由父親軍人的生活背景到國家的改朝換代，這整個時代失去資源的逃難經驗與生活的辛苦，體驗到人生不是那麼輕鬆。在逃難到外地生活中，經歷了沒有錢繳學費的同學被叫回家休學、與目睹貧民窟裡因養不起孩子，而被丟棄路旁的死嬰、以及迫於生計先生上街拉客，太太下海從事性交易的悲慘情景，烙印在曾先生幼小的心靈，使先生瞭解到人生不是隨便玩玩，而開始嚴肅的面對人生，這也是曾先生從命限到運命的轉折點：

這些可以說是我整个人生的轉折點——由渾渾噩噩、鬧少爺脾氣，到認真嚴肅面對人生。這是由環境刺激而來，是這樣一個命(狹義的命限)，是深深感受到命的有限，才會用自己創造性的心靈去扭轉命，否則這個命像各種動物一樣，是被設定的，……。如果我們也只是在命中過了一生，那就是只有命，沒有運，更不用說緣，更不用說人生的道德理想。所以後來唸到孟子的話都覺得親切，「人恆過而後能改」、「天將降大任於斯人也」，一定先「苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為」，總而言之，要人認真面對人生的有限，牟宗三先生稱為打落到存在面，打落到存在面就是認識生命的有限<sup>13</sup>。

曾先生這立命之體認，是直承儒家之學，儒家言命向來有「命定義」之命，與「命令義」之命的分判。凡「命運、命遇、命限」諸義之命，皆屬客觀的限定與限制，對於此一面之命，人無能為力、無力改變，唯有「知之，受之，安之」。而這並不表示人要消極認命，放棄努力，而是在觸及此一客觀的限制時，不做非分之妄想妄求，而即回歸於主體，以克盡己分，以盡其義之所當為、能所為。此之謂「盡義以知命」<sup>14</sup>。匱乏的生活，可以使人成長，艱困的處境，可以激勵鬥志，儒家的命，除了「命定義」，同時還包含有「命令義」，這命令義，乃指人得之於天的本性良知，自己就會對自己發出內

---

書公司，2002，頁 458。

<sup>13</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 461。

<sup>14</sup>蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，台北：台灣學生書局，1998，頁 4。

在的無上命令，這是良知不容已的要自我實踐道德意志、道德理想的向善之動力因，這並非是外在的規定或受到環境刺激，而起本能的機械反應，是人內在自覺地要去踐履道德的善，圓生命之全的意志，此命不稱作命，稱作性，或天命、天道，此之謂「盡性以至命」。

上一段曾昭旭先生之自傳引文中，曾先生引《孟子·告子下篇第十五章》：「人恆過而後能改」、「天將降大任於斯人也……」一段的名文，做自我生命之砥礪，乃造就日後曾昭旭先生儒學性格之鮮明，我們可以從曾先生所著《道德與道德實踐》一書中，對此文爨貼而懇切的注疏，實是日後曾先生憂患意識與君子人格的養成之最佳詮釋，筆者擇其一二內容以茲證明，曾先生云：這段文字雖然主旨在談論人在現實困境中的奮鬥，但其思理的淵源仍要追溯到孟子的性善說。……原來，人至善的良心，其自身是溫潤祥和的，如如常樂的，其安定和樂絕不因環境的升沉而增減。這就是孟子說的「雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」……。但這僅是就良心本性的直接呈現而言，並不是就良心發用流行，落到現實上去建功立業而言。……因之它恆常本具的那份安定和樂的態度，也就隱藏在一種對現實的責任感與憂患感背後了。這種責任就是對變動不居的現實世界如何因應、認知、照顧、成全的責任；這種憂患就是對現實世界的變動不居無法有絕對把握的憂患。……我們必須正視這現實的變動無憑，常以一種負責的憂患心情去力求因應、認知、照顧、成全，才能盡人生的本分；反之，若不正視人生的責任，而苟且偷安，則必反違良心之所安，而走向人生的滅亡。那麼，人生對現實的責任是要如何才能盡善呢？其關鍵就在掌握人犯過的契機，而從這裡去改、去學、去增益其所不能。……勉勵吾人除了要刻刻在心上保持住天理的清明外，更要時時在事上磨練其現實的知識、技能、勇氣、毅力、才能內聖外王，成為一個大氣磅礴，人格健全的君子<sup>15</sup>。

弗蘭克的意義治療學之存在分析，特別注重人們能意識到自己的責任，因為能夠負責是人類存在的基本要素之一。假使既生為人就意謂要有意識及能夠負責，那麼存在的分析就是以責任的意識為起點的一種心理治療<sup>16</sup>。負責任乃是人異於動物的人性品質，

<sup>15</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化公司，1985年，頁91-93。

<sup>16</sup>弗朗克著、游恆山譯：《生存的理由》，台北：遠流出版公司，1991，頁43。



亦是人脫離沉淪昏昧的動物性，而往人性光輝超拔提升的人性本質，曾先生生成長經驗的洗鍊，造就日後其人格與生命學問，皆能展現此一人心治療的特質，實賴此一堅毅挺立的道德自我，負責任的人性品質。

### 2.1.3 自由自覺的點燃與自卑感的超越

曾先生進入建國中學之後，處在自由奔放的教學學風中，興發了追求自由的本性，並發掘到自己在文學藝術方面的興趣才情，以其生命真誠地觸動與實踐，立定他人生的志向。這也是曾先生教書數十年不會厭倦的根源—自由主動的初心本願。曾先生認為，端正自己的人生的路向，就是忠於自己，這叫自由。自由就是自我所由，根據我自己來走，以我為準，就是所謂的主體性。<sup>17</sup>也因這樣，在中學時期看起來文弱的曾先生，因為把握了這青春期盡情地抒發生命的熱力與青春，使得生命裡一些蘊藏的能量能次第的抒發出來，同時也激發出自己驚人的意志力，例如發狠勁賽車(腳踏車)，贏過騎新車同學的事件，在這樣的自由氛圍下，使得青春的生命，各種蘊藏的可能發展都能夠自由的萌芽，這些都有助建立起他內在的自信。<sup>18</sup>曾先生說道：

青春期的生命是非常跌宕的，只要迷上一樣東西，其他就可以通通丟掉，迷上數學的時候不管其他，迷上打球的時候不管功課。所以，生命如果不受到外在的干擾、升學的干擾、分數成績的干擾、父母叮嚀的干擾，這個生命就可以在性格的老師、親愛的朋友間的互動之下，讓各種的芽都出來<sup>19</sup>。

逃難的時代大環境，物資缺乏的年代，以及父母忙於生計無暇他顧孩子的家庭背景，造就曾先生很早就養成獨立自主的個性，也充分享有自主自發的自由，但自由除了由我做主，自由自在、恣意奔放的情調，自由同時也包含著能自我負責，這自我負責才是保

---

<sup>17</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁464。

<sup>18</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁464。

<sup>19</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁465。

住自由不發展成以自我為中心的獨斷專行。因這青春期的萌芽，使曾先生發展出平均的性格，不是成為某方面的專家，也不是某一領域的天才，沒有任何一個地方是絕對的絕對性，往哪個方向發展都可以。這樣反而適合走道德實踐的路，做一通人，善於調和鼎鼐，這也是曾先生覺得人生最大的志氣，就是做一個人，因為，人最大，比什麼都大。

20

進入到大學是曾先生人生的另一轉折，在權衡輕重與對自我人生的規畫之下，決定從數學系轉到國文系，這是曾先生人生中所做第一個重大的抉擇，並認為人生要自己做一兩次重要的抉擇與堅持，才能建立人走自己的路的根本自信。

人的自信，就是在自由的前提下走自己的路。自由是道德實踐、道德生活、創造性心靈的發抒的一個消極條件或先決條件，人總要先堅持自由自主，人才可能真的走出自己的路。除了自由意願的本質，同時要從自由意願中抒發一種意志，再從而自然地浮現自我的智慧。所謂「智、仁、勇」—自我肯定是仁，從仁之中湧現出自信、意志是勇，才能夠為自己的存在做正確的抉擇是智。<sup>21</sup>

人能內在真實的自我肯定，即是仁的具足與表現，從內在自我生命的充實中，湧現出不假任何外在條件的自信與道德意志，即是勇，面對每一個當下的存在處境，皆能做出正確的判斷與抉擇，並能堅定的自我負責、自我承擔，即是智。曾先生不為制度結構框架所限制，不違背自己對人性自由的追求，在升學主義之下的社會風氣，如此堅定走自己的路的自由信仰，實屬不易。

曾先生之所以會念師大數學系，為的是非台大不念，當時曾先生班上那一班都很厲害，初中直升高中，一共只有四十幾人，十三人保送台大，十八個考上台大，所以班上同學都是非台大不念。如果考不上台大呢？就去填師大，重考比較方便，因為師大是公費，不用繳學費，不必用到家裡的錢。在進入到師大一個月後，覺得重考是一件非常無

<sup>20</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁465。

<sup>21</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁468。

聊的事，哪個學校沒有好學生呢？所以打算放棄重考，要留在師大，既然要留在師大，與其做一個數學老師不如做一個國文老師。<sup>22</sup>就這樣一個權衡輕重當時台灣的學術環境，與身為獨子留在台灣就近關照年老雙親的思維轉念，曾先生沒有讓自己走到一條坎坷崎嶇的道路，而是一條認識自己的處境與能耐特質的道路，這個自覺的對自我生涯的規畫，把曾先生帶到了，弗蘭克所說的：人生即是一個課題任務或天命。<sup>23</sup>為傳承中華文化，做一名傳道、授業、解惑的老師，就是曾先生作為儒家之徒的天命，或說使命任務的意義道路。曾先生對人如何選擇適合自己人生的道路有一番體認，他說道：當然我們不應該畏懼坎坷，可那是指當坎坷來的時候，我們要勇敢的迎上前去，而不是故意選一條坎坷的路走去，因為那樣，我們所有的力氣都要花在消極的抗爭上，和命運抗爭，沒有餘力去做積極的創造，所以，我們還是應該走一條最適合自己的性情與條件、最順的路，才能有最多的、積極地創造。<sup>24</sup>

曾先生也從兩次考試的經驗中，誠實面對人生必然要面臨的考驗與關卡，在大學聯考不因一科考壞，就灰心喪志，而能堅定意志，把握時間，凝聚精神複習下一節要考的科目因而獲得高分，學到人生永遠不要放棄的智慧。而在考研究所的意願中亦是不違良心，要為忠於自我的良心而考，而找出應考的意志力與真正為唸書而唸的動機，因而念出興趣也培養出挖掘問題，與克服讀書煩苦的能力。這種以自由心性為基礎，忠於自我，面對生活中所遭遇的問題，不是放棄，而是回頭找解決方法，把問題澄清，突破困難。這樣忠於自我的自由意志，曾先生有一番體認，他說：

就是在「自由」這個前提下所說，包括自我的肯定、忠於自己的意願，激發自己人格上的意志力，你自然在這地方有了最佳選擇。為了唸書而唸書，才是對的，不浪費時間，為了考試而唸書是白唸，尤其，它會引動我們內心的委屈感，那種

---

<sup>22</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁467。

<sup>23</sup>傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，2007，頁201。又參見弗蘭克著、趙可式、沈錦惠譯：《活出意義來——從集中營說到存在主義》，台北：光啟文化事業，2009，頁134。

<sup>24</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁467-468。

心理的抗拒，會導致生命的困擾。<sup>25</sup>

因為自由，生命可以活過來，但自由只是生命成長的消極條件，它是一個空間，還沒有內容，沒有具永恆意義的道德創生命。這時候還需要第二步，生命成長的積極條件，就是道德創造。道德創造就是自由無限心的創造，這要從自己生活的歷練中接受考驗，通過考驗之後，對自己的命限的「限」有所突破，才能夠真正建立自己的人格內涵。<sup>26</sup>曾先生對自己命「限」的照見與對治，發生在高一時期，在一次學校選籃球隊員自己沒被選上，而難過的機會中，首度發現了自己的自卑感，曾先生對於自卑感的見解是：

我們會發現自己的自卑感，普遍的、沒有特殊對象的自卑感，不過，它常常因某個機緣而誘發。我很慶幸在很早的時候，發現這每一個人生命中無限性與有限性的接觸點。自卑感一方面是基於人的有限性，所以自卑，一方面又基於人的無限性，所以自卑。動物不會自卑，佛也不會自卑，就是人會。這是人生命成長的關鍵點<sup>27</sup>。

因為這次的事件，使曾先生發現到人的命「限」，開始注意到自卑感的萌芽，在透過自我對話與釐清問題之後，發現了自己的荒謬，前後花了十五年的期間，將自卑感大體消化掉，這也就是曾先生所謂的，從自己的覺察中觀照生命的有限，接受現實生活中的存在考驗，藉以激發出人潛在的意志力，進而從生命的自我限制中突破出來，而建立起不假外求的自信，成就其忠於自己的人格之歷程。

阿德勒個人心理學主張：人們會奮發、力求克服「基底的器質劣勢」(basic organ in-feriority)，且可以憑著意志力去超越障礙。<sup>28</sup>阿德勒認為「作為一個人，意味著擁有

<sup>25</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 470-471。

<sup>26</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 471。

<sup>27</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 471。

<sup>28</sup>麥基卓、黃煥祥：《東方與西方的心理學與思想——存乎一心》，台北：張老師文化事業公司，2014，頁 131。

自卑感，而這個自卑感會不斷鞭策一個人去征服它。」<sup>29</sup>從阿德勒的主張中，我們似乎可以看出，自卑感就是人的有限或說是命限，它雖限制了人，但也會不斷鞭策人去克服突破，進而使人從有限超越到無限。阿德勒相信，人性的本質中含有追求自我完美的驅力。他視人為自主、擁有自由意志的個體；每個人都是自己行動的起始者、要為自己的行為負責。力求成功、完美、安全感、完成、自主的過程，可以使一個人的自卑感轉化為優越感。阿德勒稱為克服原則(law of overcoming)，一個人克服「自卑情結」，便可達到優越的適應階層——所以說弱點就是高成就的起點<sup>30</sup>。

上文談到曾先生花了約十五年的時間去處理自卑感的問題，但並未詳細交代他是如何通過這個人生課題的，今透過曾先生其他著作，筆者試圖找出這段超越自卑感的修養歷程。上文曾先生曾指出，自卑感一方面是基於人的有限性，所以自卑，一方面又基於人的無限性，為什這麼說呢？道理在哪裡？其實人為什會有自卑感的產生，我們先回到人性本質來看這個問題，由於這個問題跟人的自尊心有密切關係，所以我們先從自尊心談起，接著再討論自卑感的形成原因與克服之道。曾先生道：

自尊有真自尊與假自尊之別，真自尊是源於對自我心靈本具無限性的肯定(我雖一無所有，依然頂天立地)；而無限性的落實表現，則常顯現為通過愛與創造去無限擴充自我，而能不斷超越自我的有限。至於假自尊則不是以道德與愛的創造推擴，去證明自我的存在，而是逕行肯定凡屬於我所有、自我所為的經驗內容與行動，都因隸屬於我而不容質疑、不容否定。這其實是一種誤認與偏執。其誤認是指誤認本質有限的經驗行動為我，遂與本質屬無限性的自我構成矛盾。……至於偏執，則是直據自我的無限本質而強說，所有隸屬於我的經驗，行動皆屬無限而不容否定，而構成自我蒙蔽<sup>31</sup>。

<sup>29</sup>麥基卓、黃煥祥：《東方與西方的心理學與思想——存乎一心》，台北：張老師文化事業公司，2014，頁 132。

<sup>30</sup>麥基卓、黃煥祥：《東方與西方的心理學與思想——存乎一心》，台北：張老師文化事業公司，2014，頁 132。

<sup>31</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版公司，2012，頁 149-150。

人的無限性之充分證明，應是在心靈的無窮開創與表現，但人之形驅乃屬有限，曾先生受到學校自由之風點燃了青春生命的無限可能性，藝術文學的才情的芽也冒了出來，從初二到高三，都在替學校做壁報、編校刊。升上高中後，還擔任了建中校刊的主編，在校非常出名，每年到了聖誕節，都會收到各校女生寄來的卡片，可謂非常的風光<sup>32</sup>。因這過往經驗，曾先生逕行肯定了這幾年來，在藝術文學表現出色的經驗內容與行動，都因隸屬於我而不容質疑、不容否定，而誤認過去以來這樣美好的經驗行動為我，而構成自我的蒙蔽，這是偏執。另一方面則是，一出生就遇到時代的巨變而全家逃難，以及生活環境物資的缺乏，導致曾先生先天不足，後天失調常與疾病為伍的身軀，稍顯得羸瘦體弱，這樣的身體狀況如果要往運動方面發展，想必會比別人還要艱辛許多，但當時曾先生並沒有認真思考過這個問題，以至於當班上選籃球班隊隊員，沒有選上自己的時候，感到非常難過，這是將不合籃球球隊標準體態的有限自我，誤認為我，而產生了自卑感，這當然會與本質屬無限性的自我構成矛盾。人正因自我這番誤認與偏執，以至構成自尊的虛妄假象，使人常陷於顛倒妄想中，而煩惱痛苦。

曾先生體認到，自卑感其本身本無害，且廣義地，面對此廣宇長宙，任何人皆不得不有一份卑微之感，其有害的，是不能徹悟自卑之感的本源，而橫被它所困擾(由不如天，誤引到不如人，又執著於此小差別，而生苦惱)，以至對昂藏自我失去了立於天地之間的自信。所以人須超越這對他人的自卑畏蕙，而歸於對天地的謙卑禮讚，才能完成一頂天立地、自反不慊的人格<sup>33</sup>。曾先生思考過，除了不沾染的真天才，自卑感是凡人都多少不能免除的，且知識愈多的人愈容易限於此，要脫離自卑感是需要經過一番真實的磨練工夫，方能超越它的羈絆<sup>34</sup>。阿德勒認為，

身體缺陷或其他因素所引起的自卑，不僅能摧毀一個人，使人自甘墮落或發生精神病。另一方面，他還能使人發憤圖強，力求振作，以補償自己的弱點。<sup>35</sup>

<sup>32</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002年，頁466。

<sup>33</sup>曾昭旭：《人生書簡》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁56-57。

<sup>34</sup>曾昭旭：《人生書簡》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁57。

<sup>35</sup>阿德勒著、黃光國譯：〈譯者序〉，《自卑與超越》，台北：志文出版社，2010，頁2。

也唯有人正視此生命限制的內容，予以透視了解，明白有限並非是限制人發展的堵牆，而是藉此有限以激起人的潛力而克服難關，方能充分展開人無限的潛質，求其無窮的意義價值。

從以上的討論，我們看到曾先生從自由的興發，到忠於自我、激發意志、突破存在困境，與自我負責的體認實踐中，所建立起的內在自信、自覺，以及自卑感的照見與克服超越的努力，成為人格養成的重要歷程，同時亦是生命成長突破的重要關鍵點。

## 2.2 人生態度的確立

不管是從著作或演講來接觸曾教授的思想，我們總能被曾教授的通達明徹、合情合理的見解所折服。而他話語中的真誠，實能直接碰觸人生命的核心，進而點破人們內在的渾沌、幽冥的迷障，使人在震撼中感到歡喜，欲淚卻充滿喜悅。這樣一位洞察人性且對人世懷抱著不絕熱情的哲學家，他的人生觀如何？他的豁達達智慧是從何而來？<sup>36</sup>這跟曾教授年輕時就肯認的人生態度的確立，即平凡的人生觀有極大的關聯。底下就其平凡人生觀的發展歷程討論之。

### 2.2.1 人性觀點的開端

曾昭旭先生的人生觀是什麼？「其實很簡單，就是平凡與平實。<sup>37</sup>」，曾先生很早就思索著如何找尋出一些足為人類共信的根據，使人類的思想有一相同的基礎而漸趨於協調。在曾教授看來，足為人類思想的共同基礎的，只有人性而已。曾先生的理由是：第一、世間一切問題可暫時規範在人類的範圍之內，世上一切紛爭不外乎人與人的關係，因此，如果以整個人類為考慮對象，並以整個人類共通的人性為依據，應可以得到較多人的諒解與支持。第二、因為我們是人，則自然應該站在人類的立場來判斷是非。人的

<sup>36</sup>黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》總號第 79 期，1987.6，頁 29。

<sup>37</sup>黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》總號第 79 期，1987.6，頁 31。

立場是什麼？即是人性的趨向，或說人類共同意願的趨向，一事若是符合人類共同的願望，或至少不違背，大概可以說是善的，對的；反之若大違人類的意願，即可謂違反人性而稱之為不對的，惡的。第三、人性是人類共同確實的事實表現，可作為吾人一切人生哲學唯一可靠、有力的依據與基礎。<sup>38</sup>

但是人性這個名詞太空泛了，我們必須再進一步探討，首先我們當有一認識，就是，「求進步」是人性中一個基本的要素。儘管在現實上，人類也表現出許多劣根性，但就大體言，人類總在「求善」「求好」「求進步」之中。然而人類是如何進步過來的呢？<sup>39</sup>

就人類的心理需要而言，第一步是求生存，即物質生活的滿足。第二步是要求安全感，即一切權利得其保障而有免於恐懼的自由。第三步是要求個人尊嚴的被重視；一個人在社會上須被認可其存在，其人格其意願須受到他人的尊重而有不被侮辱的自由。<sup>40</sup>

從以上三層的分析中，我們可以看出人類歷史何以會有不同階段的發展，其脈絡是，當時代走到了某一階段時期，其實就是當時人類族群最迫切的中心需求，也即是人性在這一方面的突出表現。也可說是人性發展到此階段。<sup>41</sup>例如第一步求生存的發展，必定是表現為求生存而交相爭奪，為達生存目的而直接訴求原始本能，情緒、慾望的衝動，而無理性道德可言。到了第二階段求安全感的滿足，則必然是發展到了物質獲得大量的生產或供應，使人類物資豐富而衣食無缺時，自然在求生存階段的肉弱強食，自然原始的兇殘人性會逐漸的消退，繼之而起自我免於生命遭受威脅恐懼，身家性命財產得以受到安全保障的需要出現。這時人類就會逐漸發展出相互合作的關係，而禮讓禮儀等道德意識就會逐漸萌芽發展。接下來，當求生存求安全感的發展已日趨穩定成熟，而外在生活環境的富庶安定，與各種社會福利制度相繼出現，提供更多與穩定的保障之際，要求個人的尊嚴，自然會在人類自我意識的抬頭而發芽生長。

<sup>38</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 263-264。

<sup>39</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 265。

<sup>40</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 265。

<sup>41</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 266。



上述三階層中，前二者實是人類在環境壓迫下本能的奮鬥，直可謂尚無思想，思想僅少數人的事，也可說只是動物之生活而已。只有進步到第三步，始開始有思想，開始有個人真正的生活。當人類真善過此種生活時，即可漸漸發揮自己的意志，而為自己的主宰，可以無視前二者的壓迫。<sup>42</sup>基於第三層的需求，人類乃有個體尊嚴的覺醒，自由的爭取，平等的呼號。到現代，可說正視此一需求普遍高張的時代。故個人尊嚴之覺醒乃成為遍及世界的主要思潮。<sup>43</sup>由以上所述，即至少到今日為止，此第三步之生活乃為吾人最進步之生活。「個人尊嚴之要求」此一事實乃應為吾人今日考慮人生觀時的基本依據。<sup>44</sup>佛洛姆從事精神分析的經驗使他益加相信，對人格的研究，無論在理論上或在治療學上，都不能忽略倫理的問題。我們的行動取決於價值判斷，而我們精神的健康和幸福，繫於這種判斷的正確性<sup>45</sup>。曾先生日後能以儒家之徒自居，且抱持平凡的人生觀，實有賴此人類共同思想—人性，的肯認貞定。從人性出發的價值判斷與意義抉擇，正是儒家強調的做一個人的基本立場與主張，這人性若從傳統的話來說，就是孟子所言的人人有貴於己者的良貴之性善，也是孔子所提出的仁。曾先生認為「仁」是人之所以為人的最重要本質。肯定仁才是對人性的最基本肯定。<sup>46</sup>人只要通過心靈的自覺或豁醒，即能自尊自立自主發出創造性的道德理性—仁心，並進而推擴到外部去愛人、以及即物潤物。

曾先生在求知識階段建立了最基本的「自由」概念，堅定了其人生所信仰的道路，就是做個平凡的人。曾先生以其學習生涯中的經歷，找出人性的共同基礎，從人類的立場建立了平凡人生觀的論點。在生活的現況中所面臨的最平凡事就是人際關係的協調，而人際關係其實就是人的內部心性的互相作用活動。

人性最基本的本能就是生存，這也是所有生命的基礎，但是人和動物相異之處是人遇到問題會思惟反省，而不只是如動物生命的直接本能反應，所以人會有道德行為的表現，也就是儒家所謂的心，人的心可以不斷的開發，經過自主的選擇透過道德內省而不

<sup>42</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 267。

<sup>43</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 266。

<sup>44</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 268。

<sup>45</sup>佛洛姆著、孫石譯：〈譯者的話〉，《自我的追尋》，台北：志文出版社，2002，頁 1-2。

<sup>46</sup>曾昭旭：《經典孔子論語》，台北：麥田出版，2013，頁 031。

斷的進步，進而豐富生命的內涵，擴展到萬物，這是人之尊貴所在。<sup>47</sup>曾先生體悟了人類心理需求過程，第一步是要求生存，第二步要求安全感，第三步要求個體尊嚴之三階段的層次。人類所謂的進步是在滿足最基本的溫飽之後，就會進一步追求物質生活享受，在豐衣足食之後又會要求生命財產的安全，而求社會環境治安穩定，慢慢發展到個人尊嚴的覺醒。曾先生認為：只有進步到第三步，然後可謂開始有思想，開始有個人的生活。當人類真善過此種生活之時，即可漸發揮自己的意志而為自己的主宰，因而常可以無視前二種之壓迫，所以能餓死而不作違義之事...至於為國家人類犧牲，其在態度上亦一變為志願的，經選擇的，……即至少到今日為止，此第三步之生活乃為吾人最進步之生活。「個人尊嚴之要求」此一事實乃應為吾人今日考慮人生觀時的基本依據。<sup>48</sup>曾先生剖析人性發展三階段，充分顯示人類心理需求過程，人類在經過了求生存與求安全感的兩階段後，實已到了要求個體尊嚴之第三階段了，也就是人自覺到自己與動物是不同的，人會有道德行為的表現，而道德行為乃根源於道德心的發動，這道德心即是儒家所謂的良知或良心，道德心靈經過充分的自覺可以不斷的開發與擴充而進步，進而豐富人類生命的內涵，並且擴展到天地萬物，這便是人之尊貴所在，而這個人尊嚴之要求即是人性發展自覺的開端。

### 2.2.2 人人平等的概念

現代社會普遍已達個人尊嚴的要求層次，但是有時卻會因價值觀的不同，而無法互相尊重有所衝突，這時就需要人與人之間來進行溝通協商與理性的判斷，因此就會很自然發展尊重他人的行動出來，而這也是人類以「人人平等」的觀念共同努力的方向。曾先生論述因為基於此「平等」觀念的理想社會世界，也是當今每一個文明國家所欲發展的目標，使每個人皆能有此資格，得享此尊重自由的理想世界。這由人類間相互尊重、相互平等的人性發展需求，便可導出曾教授平凡的人生觀來。

曾昭旭先生認為人人平等之義，即是在自尊尊人，曾先生云：

<sup>47</sup>曾昭旭：〈略談人禽之同異與儒學之復興〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁13。

<sup>48</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁267。

此自尊尊人的態度，實在便是人人平等的觀念。蓋所謂平等，實亦指每人人格上的平等，即每一個人不管他資質的智愚，學問的深淺，社會地位的高低，其為「人」的尊嚴，其所享受的人權，其自由及意願所當受到的尊重，是與其他人毫無二致的。故「人人平等」與「尊重每一個人」只是換句話說而已，初無實質的差別。

49

儒家自孔子提出人道思想後，過去由貴族所壟斷的教育遂平放到一般人民身上，使得老百姓開始可以享有受教育的平等，儒家在二千多年前即能提出此超時代的平等觀，不可不謂成熟先進，而孔子的仁道，若以實踐之兩行來說，則又可分為忠道與恕道。其中恕道最常的解釋就是「己所不欲，勿施於人」。<sup>50</sup>余家菊先生認為，施——著重在對人有所作為；勿施——著重在對人無所作為。有所施於人，是認定受施之人為弱者，為不能自濟者；無所施於人，是認定對方之人是力能自助者，吾人祇須勿侵害他勿干擾他而已。有所施於人，是出之以慈悲憐憫的心情；無所施於人，是出之以尊重正義之精神。……惟人我相等之心，則處處尊己亦復重人，彼此既屬平等，相互又不侵犯，恕道的社會，是自由平等的社會。恕道是建立在敬人的精神上者，與建立在愛人的精神之上者不同。其實最大的愛，莫過於敬，即尊重對方的利益，承認對方的人格，是即敬人，亦即愛人。<sup>51</sup>綜合兩位先生意見，人人平等即可謂：尊重每一人，敬每一人之義。這是最大的愛，是人人能平等的最具體落實。

根據上述平等尊重之義，則人格上就沒有我比較高等的自負思想，或優異於他人，比他人更偉大的觀念，因此人人處事皆以人類的共同福祉為前提，而非為自己名利私慾而為，為什麼能夠如此？

一方面由於個體之覺醒，人類將尤感到個人自由生活之需要與可貴。因此，一種平凡自然，自由適性的生活情狀必將日漸為人類所重視。一方面由於人類的彼此

<sup>49</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 268-269。

<sup>50</sup>朱熹：《論語·衛靈公第十五》，《四書章句集註》，台北：鵝湖月刊社，2000，頁 166。

<sup>51</sup>余家菊：《孔子漫談》，台北：東大圖書公司，1991，頁 81-82。

尊重，而當知人在社會上做事(指正常不違反人類共同意願的事)，只有種類的不同，實無貴賤的差別。一方面，在精神上既有人我平等的觀念，則人格上自無我應當高於人的自負。<sup>52</sup>

如以上述之理想，然而在實際生活上，為何還有許多自命不凡的卑劣人格？我們可以試觀歷史上那些曾經自命為偉大的英雄豪傑，如古代秦始皇、項羽、近代如希特勒、毛澤東等例子，都是未能於平凡處肯定人性的尊貴，反而逞其私慾以偉人自居，而將人類與世界帶進前所未有的浩劫與災難中，使無數同胞人類受苦遭殃而無寧日，生前看起來似乎成就許多轟轟烈烈的大事業，然一旦命喪黃泉，只留無數罵名與歷史汙點。曾先生認為之所以會有如此人格卑劣之人，那是吾世界教育未普遍，進步周全的缺憾，確非吾人心目中人人平等互尊的理想社會所應有的現象。而吾人存心，當然應據此應然的理想而不當自限於流俗。<sup>53</sup>唯有當人人能注重人人平等、人人自尊尊人之平凡人生觀，方才能消彌陷人類前途於黯然的禍害之中。

但是平凡並不是庸碌，因為平凡的人在人格上自然也深植有惻隱之心，即孟子所云不忍人之心，即是佛所云「慈悲」。因此見人苦難，而興此仁心，而欲幫助、拯救他人脫離此痛苦，這全是秉持人類大愛天性的不容已之催促，而非徒名利富貴之心，也不是自翊承擔聖賢道德事業而自豪，此行為一方面是不忍的、自願的，一方面又是不得已的。此即孟子自言「吾豈好辯哉！吾不得已也！」的深心；此即孔子喟然而嘉許曾點的深心；亦即是上所云偉大轟轟烈烈與平凡不相干。<sup>54</sup>

誠如佛洛姆在《自我的追尋》書中所云，在於重申人本倫理的價值，證明我們對於人性方面的知識，會引導我們確信倫理行為的規範應該以人性為根源，道德規範應以人類天賦的特質為基礎，否則就會導致精神和情緒上的崩潰<sup>55</sup>。如上所論述以及筆者所舉之自命不凡之輩，由於對人性本質認知的錯誤，以及未能於平凡而不凡的性善、佛性立

<sup>52</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 269-270。

<sup>53</sup>曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 270。

<sup>54</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 271-272。

<sup>55</sup>佛洛姆著、孫石譯：〈譯者的話〉，《自我的追尋》，台北：志文出版社，2002，頁 2。

定腳跟，遂導致人格發展的異化與扭曲，終至淪落為精神與生命的全面崩潰，也貽害廣大群生之悲慘下場。曾先生此人人平等、自尊尊人的人生觀，無疑是當此衰世，重振人心覺醒，挺立天賦仁性，以點亮自己生命進而照耀世人的仁心指點。

### 2.2.3 平凡的人生觀

曾昭旭先生認為，所有做大事業的人，唯有始終保持此平凡的人生觀，其作為才不會到後來，因為各種原因與誘惑而變質，而任何付諸行動的事業之出發心，皆本此人性的同體慈悲惻隱心，所以可以不計成敗，只求其放心安心而已。抱此人生觀的人，做人處事，必須有無我的熱誠，從容的氣度，得失榮辱不繫於心，方能成其大業，再者，抱此人生觀之人，對人群世道乃能有體諒與寬容的胸襟度量，人我之間，並非兩相敵我對立，而應力求和諧互助，共成其人類之福祉，能使世界愈趨於和諧平等之境。<sup>56</sup>

但是雖身處在平凡的生活當中，卻要有接受不平凡使命的準備，當社會真需要我時，能秉其天性之惻隱之心，不忍見同胞深陷苦海泥塗之中，而當仁不讓有所擔當，如果有一天這任務結束了，就還我自由平淡的普通人身分，在用與不用之抉擇，皆無愧於此生，此即所謂有為有守，古賢如范蠡，今人如國父皆是典型。<sup>57</sup>曾先生在二十五歲服役時，確實的反思自己的人生，志願當一個有擔當的平凡人，而發表此篇《試論平凡的人生觀》期許自己實踐道德，對人生誠實，生活要問心無愧而立下志願。曾先生回憶道：

確定我整個人生觀是平凡的，最大的理想就是做個人，用不著飛黃騰達，用不著在任何地方優勝、成功、領先別人，因為那些都是把自己的榮譽，建立在失敗者的痛苦上。真正的成功，是每一個人各不妨害的成就自己，如同唐君毅先生所說的：道德最基本的簡別，就是此物的成就，不妨礙他物的完成。一個人有價值，不妨礙別人有價值；一個人誠實，不妨礙別人誠實。而不道德剛好相反，是你有了，別人就沒有，如果你得到了，別人就不能得到。所以做一個人才可以俯仰無

<sup>56</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 272-273。

<sup>57</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 273。

愧。當時那篇文章，真的，在心裡想很容易，寫來每一個字都不安，每一句話都要斟酌，短短六七千字，寫了我十天，每天磨啊磨啊，一天幾百個字。從那之後，我的人生觀就再也沒有本質上的改變。<sup>58</sup>

曾先生以平凡的人生態度自持，所以能夠成為真正孔子的追隨者，是真知孔子之心，能續民族慧命的人，也同時是在盡民族之大孝，真心誠意的參與文化慧命的薪火相傳，與生生不息的傳播儒家的生命之學。

因此曾先生對我國的教育，懷有很深的期許，曾先生云：今世教育，也每每是教學生效法這個英雄，那位偉人；而標榜的多只是英雄偉人的聲名功業。……心中總以某一名人的偉大成就，為此生努力的標的而極致其艷羨追慕之情。如孔子、國父、華盛頓、林肯、愛迪生等等。然注意的卻只是孔子的萬世聖人，國父、華盛頓的開國豐功，愛迪生的科學成就而已。何嘗是他們的人格精神？何嘗注意到孔子求仁得仁之本心，國父做大事不做大官的真意，華盛頓功成後退隱農莊的瑰行，和林肯接受總統提名時了無悅色的沉重心情？我們的教育，全不是教國民踏踏實實做個光明正大，問心無愧，真誠篤實，恪守本分的社會基石；全教他們好高騖遠，幾全不曾認真地介紹平凡的典型；而只是歌頌成功的人物。我們的教育，表面上推崇儒家，而實只得儒家的糟粕；儒家的真實精神實則已消滅無餘。凡此種種，乃使我們成為最好虛名的民族；乃使我們的社會形成只有上層華麗而基層浮弱的結構，這是何等可悲可憂的現象！中國知識份子的觀念，還不應該重頭改造嗎？<sup>59</sup>上文雖是曾先生二十五歲時所寫，曾先生自謙幼稚之作，然那充滿知識分子的熱情與道德勇氣，所發出的洞見，在歷經四十多年後的今天看來，仍無不符應現今社會浮華扭曲的價值觀，與異化的病態人生觀的普遍現象。而針對教育缺乏人格精神養成的問題所提出的呼籲，實可做為當代教育改革的重要參考。

另外曾先生在建立自我的信心上，發現一個很重要的人性特質，那就是誠實，曾先生覺得誠實有兩層，一是把真我—及內在的良心—顯露出來；第二重是，面對自己外在

---

<sup>58</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁472。

<sup>59</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁275-276。

條件的缺漏且去承認這缺漏。如果一個人的自尊自信，是建立在內在的自我身上，而非外在條件上，那麼外在條件的匱乏喪失，就不足以形成他生命中的打擊。於是人就比較能誠實。要完全做到這一點其實並不容易，必須靠不斷的自我修練才行。所以曾昭旭說，他並不期望未來自己成為如何偉大的人，只期望自己能始終做一個「誠誠實實生活著的人」就好了。<sup>60</sup>確實這幾十年來，曾先生無不孜孜矻矻，自我勉勵於道德實踐與心性修養，而建立了內在自我的信心，往做一個真正儒家之徒，一個真正的人而努力。

曾先生在讀了梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》之後，能將儒家思想貫串起來，如獲至寶般的興奮，一以貫之的領悟，而苦口婆心到處講道，這正是因先生從平凡的人生觀，培養了人饑己饑，人溺己溺的精神，發揮「同體大悲」的願力情懷所致。

曾先生累積了二十五歲零一個月的生命，體悟了人我是一體的，應當以誠心往來，如果待人時心靈能完全地敞開，願真誠無欺地接納他人時，則他人便容易進入你的心中，便容易了解你，亦容易願你去了解他。彼此的心是敞開的，便容易結合彼此為一。<sup>61</sup>但人的心要如何才能自然敞開？且是完全徹底的敞開？這全在此心的光明無愧而已。<sup>62</sup>人能光明無愧而坦蕩開敞的勇氣何來？莫不是來自誠實的自我勤加拂拭反省，<sup>63</sup>由此一念之誠，我心乃可以完全光明坦蕩，無愧無怍，心安理勝而詞壯。從此我心油然地感著有一份真的充實盛美之氣；這即近於孟子所養的浩然之氣罷。<sup>64</sup>而此心靈上根本的進步，即是將此心之明鏡勤加拂拭所獲得成效。<sup>65</sup>

曾先生還體會到，人性中自有一份天賦自然的天真與同情，但單憑天賦是不可靠也不可貴，因為，此份天心稚嫩，浮弱無根，沒有幾個人不終被摧折。那如何才可靠可貴？如果能將這一份純真同情穩定開拓，使其永存勿失，那便可貴。這一份純真同情穩定了，開拓了，在己，你自然會感到你當要做一個心靈充實而華美無倫的人；在人，你便自然會為世人的可憐或痛苦而生一大同情大悲憫，不能忍地要去為世人設想它們該當如何去

<sup>60</sup>黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》總號第 79 期，1987.6，頁 44。

<sup>61</sup>參見曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 279。

<sup>62</sup>曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 281。

<sup>63</sup>參見曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 288-289。

<sup>64</sup>參見曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 286。

<sup>65</sup>參見曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 289。

過合理的生活。這一份純真同情開拓到極處，穩固到絕無可疑而成就一大慈大悲願力，那便是為人的極致，便可以普渡眾生到人生的彼岸，那便是一般人所艷稱的「聖人」。如孔子、釋迦、基督，永遠是我心目中至感激崇敬的典型。<sup>66</sup>可知在曾先生處，聖人即是人之終極典範，是充分實現人性中的同情悲憫惻隱之心，是開拓此心到了極致處呈露出充實飽滿的光輝，足以自照照人，及物潤物，而這圓善的生命境界，是來自平凡的人生觀真實的人性逐漸修養所致。

最後整理曾昭旭先生「以平凡為基本的人生觀」的概說，作為吾人修身養性的參考，綱目如下：1.人性之趨向，是人生哲學唯一可靠的基點。2.就此際人性之趨向言，個人尊嚴之要求，正開始普遍發展。3.吾人之人生看法，應承認在每人尊嚴皆得其所的理想世界中，人皆平等。所以吾人應尊重每一他人；即使處今日缺憾尚多的社會中，亦至少在「人」的基本意義上抱持平等的態度。4.不自以為應當偉大不朽。5.然又可以因慈悲同情之促使而為轟轟烈烈之大事，以期使人類每一分子均有幸享有此理想世界之美果；但仍須始終以平凡自持，念念不忘若大事竟有告終之一日，便仍還我平凡自然之生活——雖則此日子可能不克及身而見。6.日常生活，但求善盡人類一份子之本務，期能無愧而已。7.再過平凡生活之時，當有作不平常事業的準備。<sup>67</sup>

## 2.3 自我成就之道——儒學生命的繼承

### 2.3.1 見道與存在體悟

曾先生自述，在還未通過生命內部的自覺與消化而來的儒家思想，比較偏向道德教條，直到念研究所時，讀到梁漱溟先生的《東西文化及哲學》後，覺得此書提供了一個以孔子為名的線索，將過去所得散散碎碎的儒家義理貫串起來，給人一種「道一以貫之」的恍然體悟，而感到非常的興奮，<sup>68</sup>曾先生說道：

<sup>66</sup>曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁289。

<sup>67</sup>參見曾昭旭：〈試論平凡的人生觀〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁274。

<sup>68</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁473。



那年我二十四歲，大學畢業未久。在此之前，我的生命大致來說是渾渾噩噩，不甚明白的。也讀過些書，在國文系裏甚至也考據、詞章、義理無所不窺；但都是趁興而讀，徒有才情，並無方向，更無心得；因此所讀書都是散的，不成體統。也未嘗沒有一些人生信念，甚至也曾自以為是地提筆為文，大聲疾呼；但都是從小被制約有的，徒有志氣，並沒有懇切的反省與明晰的真見。直到我讀了梁先生這本書，我心中才浮起一個全幅的架構，以往觀念中的那一盤散珠，至此才得到一條線索，可以貫串起來，形成一條有組織的珠鍊，而一顆顆的珠子，也都因此有了它們的位置。<sup>69</sup>

這一體悟，讓曾先生覺得自己的一生在那剎間都明朗起來了，就像相片在顯影劑中逐漸鮮明，心上真是忽忽如狂，歡喜無限。其後約有半年之久，都在梁先生的精神指引上，做反省自己、組織自己的工作。可以說到這時候，曾先生才算初步有了一個屬於自己而不是人云亦云的人生觀。<sup>70</sup>這番存在體悟是種望見真理的感受，就像孟子所說的「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」<sup>71</sup>，因此緣故，曾先生寫下了第一篇重要文章：「試論平凡的人生觀」。

也因這個體道經驗，讓曾先生的同情悲憫之心興發起來，有一種我既見真理，願他人亦能見到真理的熱誠，心中充滿一種以道救世的情懷，而到處跟人苦口婆心地講道，但沒想到過度熱心的結果，卻導致人際關係的緊張，引起周遭友朋的反彈，使得曾先生覺得很孤苦，覺世人不可教，而有孤憤之情。直到一位友人寫了一封絕交信，信中直言不諱的直陳曾先生的眼中充滿批判，並舉孟子「殺人以梃與刃，無以異也」孟子句，比喻曾先生以道義殺人的不可取，才使得曾先生猛然反省自我，發現了自我一廂情願、自以為是的知識份子的傲慢。<sup>72</sup>發現真理後的喜悅，總是希望他人別再走冤枉路，而急於

<sup>69</sup>曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁47。

<sup>70</sup>參見曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁47。

<sup>71</sup>朱熹：《孟子·告子上》，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2000，頁330。

<sup>72</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁473。

告訴他人，但真理之道是沒有捷徑，人無法複製自己所體悟到的真理給他人，因為每個生命皆是獨一無二的個體，每個生命的情狀皆不同，應幾的機緣也不同，唯有每個人親自去實踐，才能領悟真理，急於行道救世的傲慢偏執，將形成上壓下的權威勢態，帶給對方生命的傷害，不能尊重他人乃和我一樣平等尊貴，認為自己有能力去拯救對方，這是在凸顯出自己是強者，而對方是弱者的不平等對待，終將形成人我的破裂，而帶來人際關係的損傷。

曾先生回憶起當年絕交事件帶給他的省悟，曾先生云：

當時是我人生的一個三岔點，如果我順著自己的固執、自我中心，就會覺得這就是不可教的人。但我那時候，很慶幸，突然間一念迴向自己，想到盡些日子來，為什麼人際關係這麼惡劣？那麼緊張？難道都是別人有問題嗎？很可能是我自己的問題，這時，我才發現了知識份子的傲慢。<sup>73</sup>

曾先生這一念反思，使自己自以為站在真理這一邊的虛假面貌，頓時自我照見而受挫，首度感到傳播真理的困難與世人扞格的孤單感，而懷有深重無限的灰心、激憤、孤苦覺得世人真不可愛，此世真不可居。鎮日憂心悄悄，懷著「冠蓋滿京華，斯人獨憔悴」的屈原式心情，獨自在熙攘的人群中閒蕩。直到民國 56 年 9 月 10 日，距離閱讀梁先生書約一年半時間，曾先生偶然走進書局，自然無目的地從書架上瀏覽，偶然抽出唐君毅先生的《人生之體驗續編》一書，翻開目錄，立刻被唐先生的文字給吸引住，<sup>74</sup>在這裡，曾先生遇到了生命中的第二個貴人唐君毅先生。曾先生云：

我站在書架前，一字字仔細讀著唐先生的長序，在唐先生肫懇的情辭與明睿的識見之下，我才首次照見了我自己的愚妄，省悟每一項真理之旁有一陷阱，而行道的路上是如此充滿著罪惡與艱難。我長久來孤苦的心境至此才得真實的安慰——

<sup>73</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 473。

<sup>74</sup>參見曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 49。

的，由行道的挫折而來的鬱結，只有仍然以道(更深刻澄明的道)才可能疏解，人情的溫暖仍是終隔一層的——我讀著感激不能自己，乃為之雙手顫抖，眼淚長流。買回家中之後，我用平生最誠敬的心情展卷細讀，每一字都不敢放過，每一字都要拿來和自己年來的經歷相印相磨。每讀完一篇，都覺得是經歷了生命一次徹底的洗鍊，望著下一篇的篇名，不敢再往下讀。次日又將同篇重讀、重想，直到數日之後，心情稍稍恢復寧定，才敢讀下一篇。……我也費時兩月，奮全生命的力氣，領受一過。讀完了，整個人宛如脫了一層皮。<sup>75</sup>

唐君毅先生這本書是專門給有志行道，而在中途受挫的人看的，它專門安慰行道受阻的人。曾先生被唐先生書裡所提點知識分子的傲慢給敲醒，發現自己自認有資格去救人的心態，根本就不尊重別人的自由人格，而深深悔悟，不敢再苦口婆心，不敢再跟人說道理，甚至不敢判斷是非，因為不知道是非的標準在哪裡？<sup>76</sup>在讀完唐君毅先生《人生之體驗續編》書後，約一年的時間曾先生籠罩在由這本書所帶來的沉鬱氛圍之中，不斷省視自己生命的病痛，慌惕於無明勢力的頑強。逐漸能夠以一份謙遜且悲憫的心懷，去哀憐自己，也同情別人。逐漸了解，不到地獄走一趟，將自己的自私、傲慢、貪戀、強求種種黑暗無明掏洗淨盡，終無以承擔儒家道德理想的光明博厚、剛健莊嚴。由此逐漸明白，許多理想主義的罪惡，正是由於不能克制自己的墮落，遂使他的理想愈高，愚妄之罪也愈甚。曾先生有幸在心境最憤激孤苦的神魔交界處，及時領受到唐先生的慰解與開示，是此生承擔儒者生命的最大關鍵。<sup>77</sup>

曾先生在領悟儒學的真實生命力後，一味地到處說道，雖然徹底挫敗，但因為人格已有穩固的基礎，不至於全盤失志而迷失方向。又適時受到唐君毅先生的《人生之體驗續編》的指點，發現了知識份子的傲慢。而能夠一念逆覺深切反省生命的無明，將自己所執著的義理完完全全拋開，將由儒家義理所搭建的人生觀整個拆掉，讓自己的心真正

<sup>75</sup>曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁49。

<sup>76</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁473-474。

<sup>77</sup>參見曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁49-50。

的掏空，大死一番，在這種純淨清明的狀態下，領略到了生命的真相，曾先生自述：

我毅然把我長期辛苦搭建起來的，儒家型的人生價值觀這殿堂整個拆散……，當時我毅然的把這積木拆了，成為一地瓦礫，真的，我深深感受到修道與哲學的危機，就是你的人生觀可能因通不過質疑而碎裂。……但是我很慶幸，對自己有起碼的自信，把他拆散以後，沒有急著趕快搭建，以免搭建起來的仍是假，我就讓長期壓抑的自我，鬆一鬆，療傷止痛，也把我的有色眼鏡扯掉。而非常奇異的，當我把那一套人生觀拆碎以後，我看到了前所未有的景象，看到陽光好像有腳會跳躍，看到每一個人的臉都是祥和的，我才懂得什麼叫「滿街都是聖人」，我才領略到什麼叫「看到事物的本來面目」。我想這就是所謂的頓悟，或者說是見道的一種體驗。<sup>78</sup>

海德格認為「此在」具有憂患意識的結構，此說即揭示人乃不安之身的存在，所以人會憂慮；在憂慮中看到人的空無。但這種空無之感卻是人自覺地意識到自己真實個體的不二法門，所以海德格說：「沒有空無之原始展示，即沒有自我與自由。」但這是消極地說，這是人自覺到自己的不安之身而說，但光意識到不安之身並不能安身，依海德格之意，人要安身，一定要從「立命」中才可以完成。<sup>79</sup>一般人最難跨越的就是面對生命的真相，本來認為是對的人生觀，在經過存在的質疑考驗後，發現不足安頓整個生命，最普遍的反應是，不敢面對而逃避，或者是苟且偷安而一輩子如芒在背的耿耿於懷，不得心安，或更甚者導致整個人生破裂而發瘋，但曾先生能毅然決然把賴以支撐人生的殿堂給完全拆毀，誠實面對存在一無所有的空無，去做自我涵養的工夫，而重新獲得自我與自由，而走出人生柳暗花明又一村的新境界，真可謂大死一番，再活現成。

曾先生在那樣的情境中，大概倘佯了一個月之久，認識一個純粹、純真的生命，就是後來的曾夫人。曾先生覺得這是一個儒家遇見了道家，是脫落了教條式的儒家外衣，

<sup>78</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁474。

<sup>79</sup>蔣年豐：〈憂患意識與「天之明命」〉，《與西洋哲學對話》，台北：桂冠童書公司，2005，頁177。

放下了自我傲慢的偏執後的清澈生命，才能夠發現、認識的。這樣經過一個多月，才逐漸從桃花源回到人間，慢慢重新搭建真正由實踐而來的平凡的人生觀，而且是一個開放的人生系統。從那時候到現在，除了實踐與細部的研磨外，整個人生觀方向從此確定，人格的自立(立命)算是到了一個段落。<sup>80</sup>

曾先生這立命之立，我們藉由海德格以 *ek-sistence* 來形容，表示站立起來的意思。站立起來至少可從三方面來說明：1.它表示對事物採取開放(*open*)態度，及敞開自己的襟懷去感應一切事物的流變。2.「站立起來」即表示「此在」能承擔命存於世的一切責任，永不迴避，這也是自由的基本義涵。3.「站立起來」意指「興起」(*transcending*)，說的是人能自覺任何世間事務皆不可依靠而向上超拔，自己求問自己命存的意義。<sup>81</sup>曾先生經此一役，進入了三十而立，四十而不惑的階段，真實確立了不假外求的人生態度，而重新搭建的平凡的人生觀，誠如海德格對站立起來的指示：對事物採取開放(*open*)態度。是一個對世界開放的人生系統，並且確立了不向外依靠而向上超拔的人格自立(立命)，一個獨立自尊自信的真實生命。

透過海德格對「站立」的綜合揭露，我們可以說，站立起來的意涵，乃是指向命存的意義，天地萬物只有人會詢問自己生命的意義，人即在叩問他自己的生命意義中站立起來。海德格說人只有在寂天寞地之中才能見到這個指向。這份空無的存在感和遠在唐朝詩人陳子昂身上也有著同樣的同情共感，當他登上峰頂，望著蒼茫天地時不禁吟誦出，「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」這首千古名句。不論古今中外，當人自覺自己存在的空無感時，特別能興發對命存義意的思考與感懷。<sup>82</sup>我們從以上所述，看到了曾先生面對存在的考驗，從自己的生命中站起，以回應生命的意義的示範，足以激發有志者效法學習。而此道德意義的興發，也奠定了曾先生作為儒者以擔負道德事業的基石。

不經一番寒徹骨，哪得梅花撲鼻香。人在經歷生命生死交關之際，是否能安然通過，

---

<sup>80</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 474-475。

<sup>81</sup>蔣年豐：〈憂患意識與「天之明命」〉，《與西洋哲學對話》，台北：桂冠童書公司，2005，頁 177。

<sup>82</sup>蔣年豐：〈憂患意識與「天之明命」〉，《與西洋哲學對話》，台北：桂冠童書公司，2005，頁 177。

取決於人是否能不苟且不逃避，認真面對存在的遭遇，勇敢迎向問題，做反省的功夫，除此之外，透過曾先生的歷程，告訴我們能否適時遇到偉大的心靈(包括師長、聖賢經典、書籍)，給予我們光明的指引，以及徬徨無助的心靈以撫慰與提振，以幫助人建立熨貼自己生命的人生觀，可說是人生非常重要的關鍵處與關鍵時刻。

### 2.3.2 自我與愛的釐清

曾先生從民國五十六年九月以後的一兩年間，一方面在心靈上沉入最深細的反省，一方面在愛情上也經歷了徹底的洗鍊。曾先生云：

我在一位明慧的女子面前，生起最隱微的愚痴與妄求，也在她無言的教育下洗淨我所有的貪執與傲慢，我才逐漸真的在思想、心靈、感情上都獨立起來，不但知道不應該去依靠別人，也知道有時候甚至不必去愛別人，因為愛是一種自由而不是一條鎖鏈。於是我的心境因著長久的將養，而逐漸從沉鬱中脫出了，逐漸輕快起來，感受到「曲肱而枕之，樂在其中矣」的況味。世亂雖殷，責任雖重，人若知命，也還是可以苦中作樂，一面憂以天下，一面亦樂以天下的。人須得有這番即憂即樂的認識與修養，才不致被接踵的憂煩所摧折，才反而能永恆地承擔重任，死而後已，都仍然樂易平常，安如磐石。而在這樣的心境下，一種形而上的永恆樂境就呈現了，是那麼美麗神奇，不可方物。<sup>83</sup>

曾先生這樣的氛圍中倘佯了一個月之久，心靈被洗淨了，純真的心就顯露出來，看世界就不一樣了，不但發現人的純真，也看到事物的本來面貌。什麼是純真呢？純真也就是道的真相。純真是與生俱來，世間本來存在的原貌，也就是山水草木就只是山水草木，喜歡與好惡都是原原本本，不加以任何思惟批判或讚許，是當下這一刻清淨無染的狀態。曾先生就在突然拆散了整個儒家型價值結構後，腦中無任何思惟的清淨狀態下，處在所謂桃花源的純淨境界中。

<sup>83</sup>曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 50-51。

也在這時，曾先生接觸到帶給他道家心靈的貴人，方東美先生所著《科學哲學與人生》，經過此書洗禮，曾先生體悟到真正的道家人物，必在道家式的表現背後有一全幅的儒家心靈；而真正的儒家人物，也必在儒家式的表現背後有一全幅的道家境界。這時，曾先生才算把自家生命中的理想面與現實面都處理過了，而全面提升到一個形而上的境界。<sup>84</sup>

曾先生的感情經驗生發於初二到高一那三年，學會愛不是佔有，而是付出，是無私，是推己及人，是愛屋及烏。因此經驗曾先生認為青春是情竇初開，生命、感情教育最適合的時候。曾先生嘗剖析自己的性情，是個個性平均的人，從兩性關係來講，比較接近中性，且生命中有非常強的女性的成分，比大多數的男人要了解女人，也比大多數的女人了解男人，這樣的特質適合做一位溝通者，擔任典型男人和女人中間的橋樑，因這緣故，曾先生自然就把生命、感情、兩性的關係當作自己一生的志業，也因此發展出長於辯證的思路。<sup>85</sup>同時曾先生覺得，身為人，人真正能做的，就是去愛人。<sup>86</sup>

曾先生云：

實踐的路上一定是辯證的，頭腦一定是分析的，只有通過辯證，才能具體的、實際的掌握生命的真理。而需要最強的辯證，去面對最嚴重的關卡，就是兩性關係。所以，當我自立到一個段落的時候，我生命的向外推擴，主要就在兩性關係。<sup>87</sup>

曾先生嘗說愛是強者的道德，<sup>88</sup>而這強者是指修養工夫到家，可以承擔推愛立人之道德事業的君子，原因是，兩性感情是心性修養最凶險無常的修練道場，如果沒有足夠的獨立自主自尊的人格與生命的學問來支撐發軔，是擔任不了這艱鉅任務的。在修練愛情工夫的過程，還面臨做出悔婚決定的考驗，可說曾先生是在經歷天堂與地獄的來回試

<sup>84</sup>曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 51。

<sup>85</sup>參見曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 476。

<sup>86</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 475。

<sup>87</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 476。

<sup>88</sup>曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 24。

煉，與心靈往來黑暗與光明的兩端辯證反省修正中，端正了自己的生命，也確立了此生的課題任務，或說天命，就在兩性關係的解困之道。

為什麼曾先生這麼強調愛的重要呢？甚至以愛的主題作為當代儒者的時代課題呢？我們先從第三維也納精神分析學家弗蘭克，對愛的存在分析來看，弗氏云：

愛是進入另一個人最深人格核心之內的唯一方法。沒有一個人能完全了解另一個人的本質精隨，除非愛他。藉著心靈的愛情，我們才能看到所愛者的真髓特性。更甚者，我們還能看出所愛者潛藏著什麼，這些潛力是應該實現卻還未實現的。而且由於愛情，還可以使所愛者真的去實現那些潛能。藉著使他理會到自己能夠成為什麼，應該成為什麼，而使他原有的潛能發掘了出來。<sup>89</sup>

弗蘭克指出愛的一個很重的特質就是，一個人能完全了解另一個人的本質精隨的唯一方法就是愛，而通過愛能將每個人的潛能實現出來，也就是說，透過愛，能幫助一個人實現其自己，完成他自己。而這樣的可能是建立在兩人的愛情互動中，被充分實現。曾先生在一位明慧的女子的無言教育下洗淨了所有的貪執與傲慢，逐漸在生命感情上都獨立起來，而體悟愛是一種自由而不是一條鎖鏈，而從長期的沉鬱中跳脫出來，並挺立了自己在人間的責任使命，不正是弗蘭克所謂的：由於愛情，還可以使所愛者真的去實現那些潛能。藉著使他理會到自己能夠成為什麼，應該成為什麼，而使他原有的潛能發掘了出來的最佳印證嗎？而曾先生在日後所開發創建的儒家式愛情學，<sup>90</sup>所揭櫫的宗旨正是，通過愛與自由的兩端辯證中，雙方達到自我的實現與人我一體感愛的實現。

在曾先生的愛情學思想中，提出人之所以為人的標準，就在有沒有愛人的能力上來判定(樊遲問仁，子曰：愛人)，那麼所謂愛人的能力是什麼？就是能有效幫助別人，校正他人格的扭曲，以恢復正常的能力。而愛人之道，首在能充分掌握對方的生命實存狀

<sup>89</sup>弗蘭克著、趙可式、沈錦惠合譯：《活出意義來——從集中營說到存在主義》，台北：光啟文化事業，2009，頁138。

<sup>90</sup>有關曾昭旭愛情學詳細內容，可參閱本文第三章曾昭旭生命教育，3.2 感情教育—愛情仁學。另外可參閱曾昭旭先生一系列愛情學專書，《永遠的浪漫愛》，《愛情工夫》，《讓孔子教我們愛》等著作。



況(知人)，然後你才知道該怎麼做，才能有效幫助他的生命人格往上提升一步。<sup>91</sup>曾先生用他的生命真實走過這樣的體驗歷程，藉由一位明慧女子啟發，矯正心性的異化扭曲，而逐漸恢復能力，並在自我深刻自覺的反省中修養君子人格，在一番洗淨自我與愛的釐清之後，自立起來，最終挺立出道德生命與使命感，開始向外推愛，以兩性發展為主題，發展愛之以德的愛情學思想，以造福成千上萬在愛中摸索、迷失、受傷、徬徨的人心，貞定生命的意義與價值，圓成生命的美好與幸福。

### 2.3.3 道的生活實踐與儒學生命的繼承

曾先生從孔子「吾道一以貫之」體會到「一」就是誠實，並因此造了一句名言：誠實是拯救這苦難人生的唯一靈藥。唯一，沒有別的，只有靠真誠面對自我、忠於自我，盡人之性，才有可能進一步盡物之性，才有可能參天的化育，才有可能成就一個人的人生、人格，才會有由德行所保障的福報，這個福報不是錢，……那不會給人真正的滿足，因為自我沒有參與創造。儻來之福不是福，只有透過道德創造，忠於自我的成就，才是人所能得到的唯一福報。至於其他外在的功業，坦白說不是屬於我們自己的，是屬於這個社會的，我們只是參與了它，這個福報就算有，也是大家一起共享，只有我們內在的、生命人格的成就，是我們自己獨享，別人也無法分享的、真正的福報。<sup>92</sup>曾先生從孔子一貫之道，領悟出一乃誠實、真誠之儒門心法，這體悟是道在生活的實踐，是基於曾先生生命的事實體驗，透過誠懇真摯不間斷的修養工夫而來。

養成一個堅強獨立、自由自主的人格，乃必須靠仁心的自覺，始克為功。小人轉化為君子的關鍵，就在仁心的自覺，也就是主動的修養。這即是一條自我肯定其價值而不由環境決定貴賤的德行修養之路。<sup>93</sup>曾先生領悟堅持自己的清白潔淨之心，又必須走能與世俗相應的路。無非是要鍛鍊自己心中有一個堅貞穩定無可懷疑的人生信念，不輕易為環境所迷惑。如此才能逐漸堅強，而強者才有能力去包容別人。在這種無量寬廣的包

<sup>91</sup>參閱曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 004-005。

<sup>92</sup>曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002，頁 478。

<sup>93</sup>曾昭旭：《論語的人格世界》，台北：尚友出版社，1983，頁 36-37。

容心中，身心所受之壓力可以轉化為自願救贖的犧牲。於是在這種自我決定的選擇中，立定了自己新的人生觀方向，肯定自己人生價值，而以此真自信心抗衡外在的一切疑惑。堅強自我持志的功夫。於此進入了孔子所謂「立」與「不惑」的階段，建立起真正的自信心。

曾教授一直「真誠地以儒家之徒自居」，相較於當一個專業學者，埋首學術撰寫論文，他自覺地選擇從生命切入，關懷人生，做一個「街頭的儒學家」，他曾說：「我對自己生命型態很清楚，專業學者不差我一個，但是內在做自省、外在做實踐探險這種人卻非常少。」<sup>94</sup>當然，作為一個儒者，並不就是聖人或完人，「聖」只是儒者心目中永恆的標準與理想，儒者乃是自知其限，然後力求在他的存在限制上去成全其份位的(這就是孔子所謂「從心所欲不逾矩」)，因此在即有限即無限之間，其分寸不能恰好之處，便不能免地會有過。而且不同的氣質限制，便也相應地會有不同的過。<sup>95</sup>

曾先生從唐君毅先生處對聽到他對自己的反省，與牟宗三先生偶談對唐先生的短處……，聽之為之悚然以驚，而反觀自己的氣質便是如此鄉愿，歷年來因不忍於情而導致的輕諾之過，與因好說理而導致的文飾之過，已不知幾許。而警惕自己，以唐先生之賢，猶未能盡免，則末學如我，豈能不益加惕厲。後又於唐先生住院期間和鵝湖諸友，前去探望，在病榻上偶談到今人為學，總是先已在思想上耗盡半生精力，因說先儒踐履之不可及，而後鄭重懇摯的說：「說到工夫，我是不及格的。」曾先生聽了又是悚然一驚。而自反思忖，道德實踐路上之艱難，而人之寡過不易，而後屢次在課堂上為學生講述此段受教前輩學者之警策，以提醒自己進德修業，當戰兢長記不忘，同時勉勵學子，效法前賢，無愧初衷。<sup>96</sup>

曾先生的向道熱誠，以及受儒家生命感召而以儒家之徒自許之志願，梁先生當時的啟迪甚大，曾先生曾一再反省，為何《東西文化及哲學》這本書有這麼偉大的感發力量？除了此書本身嚴密明晰的條理，曾先生當時生命的情境剛好與此書相應之外，最重要的

<sup>94</sup>曾文瑩：〈豪華落盡見真淳——實踐地儒學家曾昭旭教授〉，《國文天地》第27卷第7期，2011.12，頁120。

<sup>95</sup>曾昭旭：〈我之受益於唐君毅先生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁128。

<sup>96</sup>參見曾昭旭：〈我之受益於唐君毅先生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁128。

是梁先生真誠懇摯的生命精神，直透過這本書扣擊到曾先生的心弦。梁先生解說孔子儒家之學，不是知識概念的排比，而是直發自他的真情實感，使得曾先生在梁先生的解說下，感受到孔子是活的，是饒有生命力的，因為孔子之學本來就是生命的學問，不用真誠的生命去體會(孟子所謂「以意逆志」)，如何能相應能了解？梁漱溟先生的踐履篤實之儒者風範，在面對民初新文化運動反孔最盛的時期，毅然挺立儒者撥亂反正，捨我其誰的道德勇氣，與讚嘆孔子洋溢暢旺的生命精神，向世人宣告民族傳統文化的偉岸身影，感召了曾先生身為儒家的志向。<sup>97</sup>

曾先生除了內省自立的身心修養之學，許多人認為婚姻、愛情不屬於傳統心性學範疇，是不值得關注的生活瑣事，但曾先生「另類的」關心男女感情問題，他將生命定位在為現代人打造一條現代化的，從傳統走出來的愛情婚姻之路，一路走來「獨立而不改」。他人生的自信，來自於成長過程中對生命的體悟與反思，他為人解惑的愛情道理也是通過真誠地實踐而得。<sup>98</sup>曾先生是性情中人，也因為自己心性的光明正大，了解人性清楚人際關係的分際，漸漸受同儕愛戴，經常成為兩性的溝通者，基於此曾先生自然而然將生命、感情、兩性關係當成一生志業，又由於自己的悔婚經驗中體驗出堅持自己的純真，而走出自己善於溝通及辯證思惟的生命實踐道路。純真清明的生命，當能遇見生命的另一個純粹的純真的生命。兩個同質生命的相吸引，自能創造出新的人生方向。

人本心理學家馬斯洛對自我實現者的見解：是指能夠在現實世界中充分運用自己的潛能與創造力，因而較常人更能在生活中的每一方面順暢運作著。馬斯洛將這樣的人描述為：擁有自主、自發性，且對美感價值高度肯定，他較常人更願探求因果關係與天賦使命，對自己與他人均有極高的接納性，同時還較常人更能體驗神秘與超越等內在經驗(e.g. Maslow 1971)<sup>99</sup>。雨果嘗說：愛情是對幸福的追求，可以說，那便是一種高峰體驗。

<sup>100</sup>在馬斯洛對自我實現的定義下，我們來看曾先生建基於實存生命，誠懇實在地做反省

---

<sup>97</sup>參見曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 47-48。

<sup>98</sup>曾文瑩：〈豪華落盡見真淳——實踐地儒學家曾昭旭教授〉，《國文天地》第 27 卷第 7 期，2011.12，頁 120。

<sup>99</sup>Tony Merry 著、鄭玄藏譯：《人本心理學入門——真誠關懷》，台北：心理出版社，2001 年，頁 4。

<sup>100</sup>熊哲宏主編：《我愛故我在——西方文學大師的愛情與愛情心理學》，北京：北京大學出版社，2011，頁 69。

自我的工夫修養，使他能充分實現作為一個真正的人，所擁有自主、自尊、自信、自由的品質，並藉此真誠得到生命的光明充實，藉此真情，發掘憐惜同情同胞的悲憫之情，當這兩者相和於心時，曾先生感到一片純然無私之至善，充塞形軀身心，覺得一切的人欲私心，兒女之情，都可一一忘卻，不復關心，一時間體驗到孔子所說的仁的境界。<sup>101</sup> 這個充塞身心的仁境界，可以相契兩果所謂的幸福感的高峰體驗。這是曾先生道的生活實踐所獲得的業績，更是義無反顧走上內聖外王之道，最充實光明的內在動力根源。

曾昭旭先生在三十歲後，他的人生重點趨向兩方面，一個是落在對自己生命事實的檢視上，二是落在對他人的幫助即己立後的「立人」上。民國六十年開始，曾昭旭開始在報章雜誌上發表一系列談感情、人生的雜文，亦應邀到各處演講。他常常借文學、電影等為媒材發言，見解成熟，別具隻眼，引起很多的讀者，聽者的共鳴、迴響。基本上，他把寫作，演講等當作是他本職—教學之外的一項「社會參與」，而自己在社會的角色則是一個「講道理的人」。<sup>102</sup> 其實曾先生在社會的另一身分「講道理的人」乃是不得已也，是奈何今天人間已失去了自然的共鳴和感動，只好靠講道理來引人回家了。也因此之故，很多人認為曾先生是一個很理性的人。但曾先生自我剖析道：其實他原是十分感性浪漫。我的理性，是由於自己不斷地在犯錯，內心覺得不安，必須要反省、想清楚。在我的理想中，一個最美的境界，最好是不用太多理性，且根本不要講道哩，人與人間能彼此相悅以解，互相融通是最好。<sup>103</sup>

而這己立立人的人生之道，乃是一條最強者的路。在這路上，是兩端兼通的；人是身在俗世而心則遙接天光，心雖遙接天光而此身卻安於俗世。人既秉持著他的芳潔，而又善盡他的責任。既是天上的驕子，復是人間的表率，他不是要死，也未嘗戀活；無憂無懼，無怨無嗔；無入不得，隨緣自化；隨時可以撒手歸去，而隨時死而一無愧咎。這乃是聖人之路，是中國亙古的天才所為人們發掘且肯定了的路。認真的說，人在世間乃

---

<sup>101</sup> 參見曾昭旭：〈吾生〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 291。

<sup>102</sup> 黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》總號第 79 期，1987.6，頁 32。

<sup>103</sup> 黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》總號第 79 期，1987.6，頁 32。

只有這一條路是真正剛健合理的路。<sup>104</sup>這是曾先生對儒家之道最誠懇由衷的讚嘆，亦是自覺繼承儒學生命以繼往開來的莊嚴承擔。<sup>105</sup>從上所述，我們看到曾先生一步一腳印，真誠篤實的做道德修養的工夫，逐漸累積足夠自立愛人的能量，終能上接千聖滴骨血脈，承先啟後中國文化的精髓思想與智慧，己立立人，己達達人，做一名平凡真實的儒家之徒，雖抱持平凡的人生觀卻開創出不平凡的豐富精彩人生，並以充實飽滿的生命光輝接引無數有緣，一起邁向康莊大道，充分實現意義價值人生。

## 2.4 曾昭旭的思維方法——兩端一致論

思維是解決問題的工具，更是建構學問的基礎。不同的學問相應於獨特的課題，因此構成不同民族解決其生命文化的不同風格，西方的文化，向來以其強烈的好奇心，與對知識的愛好(哲學即愛智之學)，而發展出重邏輯分析的知識之學，而中國的文化，卻是對生命的重視與對所處環境的和諧共處中發展出，天人合一的生命之學，此學是以存在的憂患與愛為動力，以辯證思維為認識生命全體面貌，以及實踐生命之學的途徑所發展而出，而此生命之學所成立的根本之道，乃是以「道」為歸趨的德行生命與指點語言。<sup>106</sup>因此本文生命之學的討論，便是以此兩端(道與器(人物)，本體與工夫，道與語言，真我與假我，健康與生病，真實與虛假，陽與陰，理與氣，體與用……等等)的來回互動，相互浸潤、相互影響之辯證思維為研究方法。

在沒有討論「兩端一致」之型態之前，筆者想先交代一個問題就是：本論文既是討論中國傳統哲學，就必須對中國哲學有一明確的認知與理解，這樣可方便理解本文為什

---

<sup>104</sup>曾昭旭：〈純真在世間的命運與自我成就之道〉，《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁328。

<sup>105</sup>隨著第二章曾老師人格生命成長歷程書寫的接近尾聲，自己的生命彷彿被掏盡與洗淨，人生的幽暗與光明交織浮現，逼使自己面對生命真相，勇於承認接納，在接納之後坦然坦承自己的諸多不完整、不完美，而後能振起道德心靈，挺立生命主體，再次確認初衷與真誠的理想，堅毅果決的承擔此生的課題任務，勇往直前，曾老師的一字一句撫慰著我的心靈，也鞭策著我的初衷發心，不斷檢驗自己是否真秉其真誠而無雜？在一次次次的檢察反省中，過濾雜染，去蕪存青，回到愛的原點(愛理想，愛道、愛生命之學、愛世人、愛宇宙全體)，使我感到真正的自由，便是在限制中求無限的發展，這就是自我的實現，一步平凡平實為做一個完整的人而努力的德業生命，能夠穩健的成長茁壯。我由衷的感激曾老師生命人格的感召，與為世人開闢出此平凡的人生觀與生命的學問的不忍人之慈悲心懷，與感念人倫道苦，並為世間男女感情受挫傷痛的煩惱無助，而自覺創造性的開發愛情仁學，以造福無數人群之儒者典範。

<sup>106</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感——論儒學的實踐面相》，台北：台灣商務印書館，2003，頁013。

麼要使用以下的研究法來書寫。在還沒談到中國哲學的特質之前我們要先問，什麼是哲學？若依牟宗三先生的意見則是：凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學。中國有數千年的文化史，有悠久的人性活動與創造，亦有理智及觀念的反省說明。以這角度來看中國文化，當然中國確有哲學的。<sup>107</sup>接著我們便要來談中國哲學的特質是甚麼？什麼才能相應於中國哲學的特質？它沒有西方式的以知識為中心，以理智邏輯唯一特徵的獨立哲學，也沒有西方式的以神為中心的啟示宗教。它是以「生命」為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。<sup>108</sup>也就是說中國哲學是以「生命」為中心。中國文化生命的最高心靈，莫不都是集中在這裡表現。<sup>109</sup>而中國哲學的立根處、起點、歷程及價值理想之目的歸趨皆以生命為核心。因此我們簡直可以說中國哲學的特質莫不是處處以關切人生之意義與價值為導向的「生命的學問」了。而這樣特質的生命哲學該以何種進路來理解就須有一套能夠相應的方法了。

中國哲學由道德實踐而證得真體。(證者證知。此知者義深，非知識之知，乃本心之自證，而吾有能知所知等相。真體者，猶云宇宙本體。)異乎西洋學者之擷量構畫，而無實得。(無實得者，言以窮索為務，終不獲冥應真理與之為一也。)<sup>110</sup>

熊先生認為中國哲學非只是透過知識理論的研究了解，就可以完全掌握到學問的核心，而是必須實踐而來，而實踐義才是真實能夠把握到真理、真體的途徑，而所謂證得真體之義，則是說真理的把握，非是理智或意識上的了解知道而已，而是直指心靈能與真理感通交融以至於體現出真理的境界，如果只是盡分析推演之能力，縱使得一完備系統之論說，終究還是無法真實掌握真理的。當代學者皆普遍認為中國哲學乃「生命的學問」，須由道德實踐中來體現真理，而非由西洋主尚邏輯分析思維可以相應，然熊先生所謂道德實踐又是實指何謂呢？

<sup>107</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009，頁4。

<sup>108</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009，頁7。

<sup>109</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009，頁8。

<sup>110</sup>熊十力：《讀經示要》卷一，台北：廣文書局，1970，頁102。

中國哲學有一精神，及其為學也，根本注重體認的方法。體認者，能覺入所覺，渾然一體而不可分，所謂內外、物我、一異種種差別相，都不可得。唯其如此，故在中國哲學中，無有像西洋形上學，以宇宙實體當作外界存在的事物，而推窮者。<sup>111</sup>

依熊先生上文的意思是，若要探得中國哲學的底蘊奧義，必須用「體認」的方式才可以，而不能像西方形上學那樣，把宇宙真理當作是與自身生命隔開的外在事物一樣，用科學的方法來加以推論分析研究，而成物是物，我是我，生命是內在而宇宙真理是外在的不相干狀態，而是需要將生命與真理打成一片，整全一體而不可分的去體貼肯認才可以，也就是說治中國哲學，必須用修養的方法，如誠敬乃至思維等等。

同為當代新儒家的牟宗三先生似乎也持相同的看法，他認為希臘的哲學家大都以對待自然的方式對待人事，採用邏輯分析的態度，作純理智的思辯。把美與善作為客觀的求真對象，實與真正的道德無關。<sup>112</sup>甚至認為：

純以客觀思辯理解的方式去活動，也是不關乎人生的，即存在主義所說的不關心的「非存在的」。以當下自我超拔的實踐方式。存在的方式，活動于生命，是真切於人生的。<sup>113</sup>

牟先生以為如果只是客觀地把有關人生命的學問，當作一個客觀對象來做理解分析探討的話，是跟實存的生命不相交涉的，也就是存在哲學所說的「非真實的存在」，對於人這個生命體來說，他必須採取一種行動，一種投入關注的態度來面對他自己的生命，也就是說他必須把相關知識內化於自己的生命之中，而成為一種動力與智慧，使自己受用，而能從受困或沉淪的狀態中超越出來，而為「真實的存在」，這樣才是相應於中國哲學的態度，也才是中國哲學的特質。這由客觀思辯的方式來理解宇宙人生的活動，遂

---

<sup>111</sup>熊十力：《十力語要》卷二，台北：廣文書局，1971，頁22。

<sup>112</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009，頁14。

<sup>113</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009，頁8。



使西方產生出以知識為中心，以理智為特徵的獨立哲學。很顯然地與中國傳統哲學多不著意於理智的思辯，更無對觀念或概念下定義，而重實踐的特徵有了很大的分別。

我們雖了解了中國哲學與西方哲學的不同點，就在一重知解與一重實踐的分判上，我們仍不清楚熊牟兩位先生所謂的體認、實踐、修養是以何種狀態或活動來進行，緊接著筆者就試著舉牟先生，藉由《論語》宰我問仁的師生對話內容中，來進一步把握、體認實踐義。

比如說問仁，孔子並不把仁當作一個概念來下定義，也不是文字上來訓誥，他是從你的生活來指點，當下從心之安不安來指點仁。這就不是用知識的態度來講仁。……..你如果不安，仁不就顯現出來了嗎？這不是很深刻嗎？可見仁不是個知識的概念，不是科學上的概念，……照孔子的方法，就要培養如何使我們的心不麻木，不要沒有感覺。<sup>114</sup>

當代新儒家所謂的中國哲學須由體認或實踐而來，在牟先生這裡顯然是認為，透過所謂的「指點」的方式把它落下來，到生活去培養去活動去認識去經驗，即是所謂的體認、修養的實踐義。上文中牟先生舉孔子之弟子問仁為例，孔子回答仁時，並不是去分析或對仁下任何定義、概念，而是指出當人面對存在情境，例如，看見同胞遭逢悲慘命運時，會自然流露出一不忍之情，自己做錯事時會有不安的情緒，這不安不忍之情就是仁的呈現發動，如果人在面對這些情境卻毫無感覺，就表示仁心受遮蔽而麻木不仁，於是人們即可根據這內在的會不忍不安的仁心去體驗把握、修養實踐使之充實擴大而有光輝。這就是指點、體驗、實踐、修養之意。也就是「藉有限事物以通向無限之意」<sup>115</sup>。

曾昭旭先生認為，就是人從自己的生活世界所發生的每個生活事件去體會一份宇宙情懷、一份天地的生命。這當下體現的生命之源就稱為「生機」或「生意」。這份生機

<sup>114</sup>牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2010，頁 48-49。

<sup>115</sup>所謂有限是指現象學上的、數量上的，或時空中的片斷；諸如人的言談舉止、自然界的日月運行、花開花落，都是有限。而無限則是指形而上的、本質的，或超越時空的一份永恆的意義。這意義就名為真理，就主觀來說，則是指生命的一點真情真意的呈露，所謂一剎那就是永恆。參見曾昭旭著：《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁 24。



就是中國哲學、中國文化所要時時刻刻掌握住的。所以中國人過日子，一言一動總有弦外之音、言外之意；這「意」並非指另一個片斷事件，就是指超越的宇宙情懷。這種藉「言」以指示言外之「意」的做法就叫做「象徵」或「指點」，而有別於概念的指謂。<sup>116</sup>我們也可以這樣說，有關無限永恆或形而上真理的部分是屬於天一邊的事，而落在生活的現實的日常處境的部分則是人一邊的事，而人之活動不外乎視聽言動思考是屬於有限的，但人之心靈卻是無限的，而永恆的真理真道也是無限的，藉由這指點的觸動感悟，使有限之人事物活動得以延伸出無邊的深意，使人生的現實之有限，可與永恆無限的深意、真理境界結合為一連續的整體，這即是中國人所說的「天人合一」的境界。而這藉由人之日常生活情境事件，以指點有限以通向無限，而永恆無限之真理境界也能夠落下來，觸動吾人生命與以冥契感應，而做出行動回應，便叫做指點。

從以上幾位學者的意見均說明了，中國哲學或泛指一切的真理真道，必須以體驗的方式來掌握，而體驗必要有一入口，指點的所在便是入口之所在，基於中國哲學這一特質，如果要能有效把握住中國哲學，所要傳遞的生命的學問，因此需要一種方式，藉由一端有限的指點，以通向無限延伸的意義，例如以物質指點精神，以語言指點真理或說道，以知識典籍指點體驗實踐，然後再將兩端相互來回，構成一回環的辯證，最後將之統一起來，成一連續的整全整體，這個方法就叫做兩端一致論。

這個由船山自己提出來，足以貫通整個船山學的概念，就是兩端一致。由此引申發展建構而成的理論也即可稱為「兩端一致論」<sup>117</sup>。

兩端一致之名，初見於船山《老子衍》：天下之萬變，而要歸於兩端，兩端生於一致。<sup>118</sup>

兩端者，虛實也、動靜也、聚散也、清濁也，其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。

靜者動，動非不動也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。濁入清而體清，清

<sup>116</sup>曾昭旭：《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986，頁25。

<sup>117</sup>曾昭旭：〈王船山兩端一致論衍義〉，《鵝湖月刊》第241期，1995.7，頁9。

<sup>118</sup>曾昭旭：〈王船山兩端一致論衍義〉，《存在感與歷史感——論儒學的實踐面相》，台北：台灣商務印書館，2003，頁002。

入濁而妙濁。而後知其一也，非合兩端以一為之紐也。<sup>119</sup>

兩端者，究其委之辭也；一者，泝其源之辭也。<sup>120</sup>

首先，必須先解釋何謂「兩端」？這正是架構曾昭旭先生儒學生死觀念的主要依據。根據曾先生所說：「所謂兩端，就是指在這種型態的言說架構中，須包涵截然相異的兩個層面，其一就是形而上的道，包括超越的理與絕對自由的心，其二就是形而下的器，包括一切表象界的事物及與此等事物相對應的語言」。<sup>121</sup>兩端居於萬物與道之間，一是萬變的歸納，一是道的分解。第二則說明兩端其實相涵互動而為一，一並非更高的概念，而是即兩端而為一。第三則說明，兩端的對比必須清楚地被區分出來，器物一端化為語言，而且形上的道體也能化為語言。但是道體是無法稱說的，所以其語言所指涉的道也是空名，「而真實的道」則仍在這言說系統外。要將那言說系統涵蘊住那真實的道，就必須再導入「一致」的程序。<sup>122</sup>

所謂「一致」，就是指在這種型態的架構中，須負責通過一辯證的對話或互動，說明這兩端之終為一體。此所謂一體，必只能是「相即而為一體」，也就是即道即器、即心即物，或言與意相即不離之意。這表示兩端是互相滲融、互相涵攝的，而真實的道，就在這相即、相滲融、相涵攝的動態中呈現。<sup>123</sup>這兩端雖然代表不同的層次，但互相滲透與融攝，道雖然不在此言說系統之中，卻可能存在於由兩端的對話互動所形成的整體氣氛之中。

<sup>119</sup>王船山：《思問錄·內篇》，《船山全書·第十二冊》，長沙：嶽麓書社，1996，頁411。

<sup>120</sup>王船山：《尚書引義》，《船山全書·第二冊》，長沙：嶽麓書社，1996，頁358。

<sup>121</sup>曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁32。  
曾先生引莊子之言：《齊物論》云：「一與言為二，二與一為三。」第一句中的「一」是指真實的道，「言」是指落入言說中以虛指道之存在的空名。於是「真實的道」與「言說的道」分而為二，道仍在言說之外，但當我們說「『真實的道』與『言說的道』分而為二。」之時，『真實的道』也已落入一言說系統中而化為空名了，而「真正真實的道」則仍在『真實的道』此一空名之外，此之謂「二與一為三」，即前所言『真實的道』與言說的道此二端，與那「真正真實的道」共為三端。當然，當如此說時，那「真正真實的道」又已化為空名了。此「道」永在言說系統外之意。參見曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁38，註2。

<sup>122</sup>參見曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁58。

<sup>123</sup>曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁33。

在討論兩端一致論時，依船山的意見是應該，先各依兩端的原理來討論進行的。首先我們若以真實存在的生命或宇宙為體，則生命之體驗實踐，便是生命自我體驗其存在，或通過生命之開展，以實證其存在的過程。這便稱為「由體生用」。但是未經開展的生命，只是一原則上蘊含一切可能，卻事實上並無任一可能，獲致呈現的混沌與虛無。所以步步的開展，就本體處說，雖然是已有的開展而並無添加；但就現象處說卻是由無生有、由少而多的日新富有。因此，也可以在「由體生用」之餘，迴說「用而還成其體」。在此，體即用，用即體，體用本來不二，只是本體在顯一立體直貫的創生之用的時候，假說為用(現象)而要即用說體罷了！因此，在這裡成立的兩端一致論，便是一純屬虛說，而實無兩端互動之事實的「純形式的兩端一致論」。也就是在本體宇宙論層次所說的兩端一致論<sup>124</sup>。

在這一層次說兩端一致論，最著名的就是船山先生「乾坤並建而捷立」的說法。船山先生以極為真實存在的宇宙本體(生命體)，而以由六陽六陰的十二爻所構成的完整卦體來象徵生命。用六陽爻代表「乾卦」表直貫的創生原理，由六陰爻代表「坤卦」表架構的凝成原理。乾坤兩卦實為一完整卦體的互為顯隱的兩面，用來象徵生命之純德，其他的六十二卦(即表宇宙萬事萬象)實都是本體的自我呈現，而非在本體外別有現象。而每一卦實都是陰陽的錯綜，乾坤的合撰；只是顯其六為現象罷了！若合其隱在背後的另六爻而言，則仍是整全具體的生命。於是即有限(顯為現象之六爻)即無限(合隱顯之十二爻)，無論衍化何種現象，都始終無虧其全體。所以每一個生命當下都是正，都是無妄，都是完整，此即稱為捷立。亦即；生命不是經過一番對立互動，乃至掙扎鬥爭的辯證歷程才走向完整，而是每一刻都完整<sup>125</sup>。以此論點也可用來考察馬克斯的唯物史觀，指出其共產主義論調謬誤之所在。

位在宇宙本體論上說兩端一致論仍屬虛空之說，原因是，對真理而言，天道乃創造本體是完整無分裂之整全整一，永遠是一乾健不息的完整生命體，永遠只有承體起用，永遠無破裂紛爭過妄，因為是在形而上天之道而說，所以也就無有兩端之相互回環辯證

<sup>124</sup>曾昭旭：《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁003。

<sup>125</sup>曾昭旭：《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁004。

的需要，要能顯出兩端一致論之特色唯有落在人之生活萬象的人之道來說。曾昭旭先生治船山學時特別指出，天是永遠無妄的，一個理想生命體也應當是無妄的，但一個現實的生命體則不然，他總會因過錯而迷失、自我破裂而形成真與妄的對立，必須經由一番自我修養的工夫來恢復他的統整。於是整全的生命或天道，其發用便須暫裂為兩端，然後再求其互動融合了。這時若要構成一兩端一致論，便不是體用一如、純屬虛說的兩端一致，而是一體化為二用，而二用之間互為體用的兩端一致論<sup>126</sup>。

現藉由船山於《讀四書大全說》所建立的「本體」、「定體」二名，分別解說。所謂本體，就是前文所謂合十二爻所成的整全的生命體，所謂定體，就是指顯為現象的六爻而言。當此就現象義而言的人，其生命是清通不隔的時候，此定體原是與本體直通為一的。但若人的生命僵化，便與本體不通而只是一端而已了。這時人須經過一自覺的工夫，豁醒其創造性的良心，以主動做自我疏通的工夫，以其僵化的生命重新活轉重新恢復與本體的貫通。這時人的生命是暫分為二的，亦即由天道之本體發用而顯為人之此一個體(定體)，乃分裂為兩端，其一端是結構性的身體(物、氣質、情)，其一端是作用性的心靈(心、性)。於此便發生心與物、性與情的互動而有性情通貫(正心誠意之交)、心物通貫(格物致知之相繼)的工夫<sup>127</sup>。在這工夫的過程中，心是不能離物以孤行的，而必須即物理以達性情。所以船山解氣質之性，為內在於氣質形構中的生生之理，所以與氣質互動以成性存存者也。於此便成功一個「在工夫論層次所說的兩端一致論」。<sup>128</sup>

在這裡的兩端，一方面是以氣質為體，以心靈之創生動力為用，以疏通善化此僵固的氣質以復其整全。另一方面則是以心靈之同於那整全的天道為體，而以作為心靈施行其創造之場所的氣質為用，以顯生命自我恢復其整全之功。此之謂互為體用。<sup>129</sup>

如此心靈與氣質就在這互為體用的結構中進行中心領身，性領情，心領物，心領氣

<sup>126</sup>曾昭旭：〈王船山兩端一致論衍義〉，《鵝湖月刊》第 241 期，1995.7，頁 10。

<sup>127</sup>曾昭旭：〈王船山兩端一致論衍義〉，《鵝湖月刊》第 241 期，1995.7，頁 11。

<sup>128</sup>曾昭旭：《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003 年 8 月，頁 006。

<sup>129</sup>曾昭旭：《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003 年 8 月，頁 006。

身通心，情通性，物通身，氣通心之來回兩端辯證回環式的作用中，疏通善化破裂有隔的生命以體達價值根源，以恢復完整健康暢旺的生命體。於是，透過工夫層次來進行兩端一致論的探討，就可以掌握前文所提到，熊牟兩位先生對於中國哲學乃屬生命的學問，須由修養實踐而來的主張，如此不但可照顧到體驗實踐之義，同時又能達到藉由文字語言的描述來指點真理真道，也就是說，藉生死義理的闡述說明與指點，使人獲致生死智慧的靈光閃現，以豁醒心靈自覺，啟動內在的實踐動力，從有限處超脫出來而通向無限永恆之道，以超越生死迷惑，安頓生命，貞定生死之道。

曾昭旭先生認為：

船山極力說明兩端之性是全具於每一真實存有之中（健則極健，順則極順），而每一真實存有亦全具充分之兩性（無不極而無專極）。所以在任一真實存有之中，兩性都是完全相融為一的。此之謂大成，此之謂『互為體用』，即為兩端相需、相成、相即為一體也。<sup>130</sup>

兩端的分析性概念不是另立一更為高層次的概念來概括兩端（合兩而以一為之紐），而根本就是即兩端而為一。<sup>131</sup>

我們或可以比喻為具有兩圓心的橢圓形系統，即兩端交光互映，相涵相攝，最終則冀望動態地匯為只具一圓心的大圓。<sup>132</sup>

兩端不是道分裂為兩邊，兩端可謂道的相與用。一致是以兩端的互證對話為主的辯證系統，來說明生死問題。曾先生根據這個別差異，而給予適當的詮解，這一詮釋方法可以給人一種超越的反省，人依此反省可以體證人從未離開於道，道以「兩端一致論」

<sup>130</sup>曾昭旭：〈論大易的義理結構模型與王船山的兩端一致說〉，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁 60。

<sup>131</sup>曾昭旭：〈論大易的義理結構模型與王船山的兩端一致說〉，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁 58。

<sup>132</sup>曾昭旭：〈論大易的義理結構模型與王船山的兩端一致說〉，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光出版社，1992，頁 55。

的模式被人所認知。

西方存在主義大師海德格透過存有的分析，認為人是向死的存在，常處於陷於日常生活中的流轉非本真這樣一個結構狀態，但這結構同時蘊含著不安的結構，也就是說當人陷於失真狀態時，其生命會有不安恐懼的憂患意識出來，只要人能聆聽此存在所發出的呼喚，或說良知的呼喚，做出正確的抉擇，即能從失真狀態回復本真狀態。<sup>133</sup>海德格對人之「向死存在」之存有分析的確有其獨到見解，可說是存在事實的揭露，但在傳統儒道文化看來，尤其是儒家的生命整全觀來說，海德格的「向死存在」之說，只說了一半，只看到道器合一之「器」的部分，也即是說，只說到了道之相、用部分，死雖是個存在事實，但在儒家看來死也只是一個生命之相，生命除了向死存在之相，同時也有向道存在之相，向死與向道之兩端通向一致之道(道)，才是整全之道。也就是說一個君子透過心性修養，體證生命本源良知，將生死兩端聯繫統合起來，即可從根本上消除死亡的疑慮恐懼，而貞定其生命的意義價值。而有限的形軀肉身，傳統稱之為器；與無限永恆的本體(性、心、天)，稱之為道，是道器合一而非分立兩端各走各的斷裂生命觀。因此我們可以說儒家的生死觀，即是合道與器，亦即是道器合一的生死觀。

曾先生又再進一步說明，兩端一致落在實踐層面的具體功夫，曾先生云：

我自覺走的所謂儒學的路，稍稍跟前人、跟宋明儒有不同的地方。宋明儒本質是個心學，心學是由內向外推擴，這是一心涵蓋乾坤，從根源的良知，可以一覺就能指向治國平天下，一克己復禮，就天下歸仁。這樣子的一種推擴，其實是體上推。也就是從我心的自覺，肯定每一個人都有相同的良知。這種從根源處對所有人的肯定，當然是非常貴重的。但若不停留在根源處，而要從根源處落下的時候，體要真實發用及物，本要涉及末、心要涉及身，愛要涉及情，這就有待自覺且平放的心，從有限隔閡處慢慢做生命的溝通才行。<sup>134</sup>

<sup>133</sup>筆者的海德格思想詮釋靈感來自滕守堯先生所著《海德格》一書，參見滕守堯：《海德格》，台北：生智文化事業公司，1998，頁 058-086。

<sup>134</sup>曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖月刊》441 期，2012.3，頁 63。

高柏園先生認為，肯定人人皆有良知本體，此無疑議。然由體發用，由普遍的仁心覺情落在具體的生活內容上，此中便有許多細膩的功夫在。此時，在顯體、舉本的過程中，截斷眾流之諸多內容，原本隱而不顯，如今在顯本之後，此隱而不顯之諸多內容便須一一呈現、掌握、圓成。是以本要及末、心要及身、愛要及情、此中體用相即、理事圓融，才是儒學完整之教。既涉及末、身、情，尤其是在交流感應過程中與其他生命的互動，要真正安頓末、身、情，便非一心之朗現所可取代，而必須有層層的對話與溝通始能完成。……人永遠活在歷史與生活情境中，此中皆是道之表現之一相，無人可於當下盡道之無量義也。<sup>135</sup>

由上所述，可見曾先生之兩端一致論，乃是統身與心、性與情、愛與慾、體與用、本與末、愛與自由、本體與工夫兩端一致的相涵相攝、融通互惠的整全統合生命觀，生死的超越與安頓，除了透過本家心性的修養，煥發生命自由悅樂、充實飽滿的生命正面存在感外，更重從人際的互動中，達到人我相融，人我一體的永恆無限之終極關懷的實現，從生命的根源上貞定，生命的真實意義與價值，以徹底消除死亡的恐懼與問題。

---

<sup>135</sup>高柏園：〈春風又綠江南岸——讀〈「王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會」紀錄〉有感〉：《鵝湖月刊》第446期，2012.8，頁12-13。

## 第三章 曾昭旭生命教育思想

教育部反省科技高度發達與現代化所帶來，人對生命的價值、人生的意義、人我關係、人與大自然關係之失落、疏離，以及生死境況的安頓與超克之生命課題，提出生命教育的呼聲也已有十幾年的時間，目前台灣生命教育的發展可謂蓬勃，頗有百家爭鳴之盛況，生命教育已儼然成為台灣教育界的核心共識。儒家在當代議題上，可提供何種資源以助參考？儒家一向以「入世性」與「濃烈的現世愛」(勞思光先生語)為其學術性格，在此生命教育儼然成為國家對國民整體教育的重點關注時，就當代新儒學而言，有何可以在生命教育上提供其作為課程規劃的理論依據，與施行實踐的具體途徑？是抽象地關懷生命？還是可以具體的貼近人們的生命苦惱，提供一個教育與治療管道？本文就此面向提出說明。

當代新儒家代表人物之一的曾昭旭先生，在面對此時代課題，提出何種思想做為回應與解決整全教育斷裂的危機？筆者從此問題意識出發，以抉發曾昭旭先生生命之學的核心義理與特色，做為國人實施生命教育取材之參考，同時也藉此文表彰曾昭旭先生對時代社會的貢獻。另外，筆者認為曾昭旭先生長期舉辦電影讀書會作為「生命教育」的社會實踐，並把寫作、演講等當作教學之外的一項『社會參與』，以及曾先生個人「敘事儒學」的學術特色，可以給生命教育提供一個指引與參考的方向，有關社會實踐部分於本文的第四章專題討論。

### 3.1 台灣生命教育發展省思

#### 3.1.1 當代學者對台灣生命教育實施之省思

台灣在二十世紀以來，由於教育普及帶來了政治、經濟與科技方面的文明發展與進步，但也使得教育制度偏重理工實用；輕忽人文理想，這也讓台灣在後現代社會的變遷中產生嚴重的不良影響，包括政治經濟亂象、社會缺乏仁愛正義、家庭功能不彰、暴力



及智慧型犯罪猖獗、自殺率節節攀升，人生觀模糊、倫理價值觀扭曲，意義感空洞虛無、整個社會脫序，瀰漫上下交相賊，為利益不擇手段的氛圍。科技與物質的文明更是夾帶著消費及享樂主義的力量，促使人們逐漸迷失於物質、感官的享受與追求，而忽略了身為人真正重要的課題——生命的意義。<sup>1</sup>透過上文，我們可以看到人文理想的失落，人生價值觀的模糊，人性的扭曲以及道德人倫的喪失沉淪是生命教育得以興起的背景。

近年來，生命教育的口號到處傳呼，生命教育在台灣已成為一個重要的話題，而政府對生命教育的重視在學校推動也經歷數十年，但是直到近年它才正式成為一套高中正式課程。2001年為教育部所訂定的「生命教育年」，全國最高教育主管機關於五月底函頒給各級學校一冊《教育部推動生命教育中程計畫九十(至九十三年度)》，代表著這場極具意義的教育活動正式開跑，計畫的前言開宗明義指出：

每個學生都是社會的寶貴資產，更是國家發展的指標。然而，處在科技高度發達的今天，E世代的學生受到科技的影響，對於生命的價值、人生的意義、人我關係、以及生死問題，常無法真正瞭解，而衍生出許多不尊重他人生命與自我傷害的事件。這些現象使我們感到相當憂心，而期望提出有效的解決方法……生命教育的推動已是時代所需，彌補現行教育之不足。<sup>2</sup>

根據計畫前言可知，政府所推動下的生命教育有一個重要的目的，就是平衡科技高度發展下所產生的人文失落，以開創和諧的人文社會。配合教育部的政策，當時國科會也有具體行為，鈕則誠先生說：

同時國科會也強調科技與人文對話的重要，並重點推動基因倫理研究與編撰大學通識課程教材的專案計畫。教育部在最近幾年所推動的生命教育，就大學層次的積極作法，正是鼓勵生命倫理研究和開設通識生命教育學程。通識課程與生命教

---

<sup>1</sup>甘麗華：《生命教育——有靈性的生命力》，新北市：高立圖書公司，2011，頁13。

<sup>2</sup>鈕則誠：《生命教育——學理與體驗》，台北：揚智文化事業，2004，頁136。

育二者皆屬既定政策，對廣大大學生族群的知、情、意、行影響深遠，值得高等教育工作者費心改善。<sup>3</sup>

由上文可知，教育部生命教育的執行，有幾個重點，一是由國科會推動科技人文的對話，以及基因倫理研究(這應當是當時生物複製——複製羊——的熱門話題所引發的人倫省思)，另外，推動通識教育的生命教育學程。這幾個方面的進行，應當是有效的。但我們要問，這代表甚麼意義呢？若從社會學上來看其生命教育的意義實乃反映出整個時代進入「高度現代性」<sup>4</sup>之後所造成人心的迷失、倫理的解紐、生命的斷傷，而這種種困惑迷惘統稱之為「存在性的煩惱」<sup>5</sup>，這不僅困擾著一般人，也困擾著哲學家們。根據曾昭旭先生的觀察：

我們不妨試看各輔導機構的統計，所投訴的問題的確以生命情感之不得安頓為大宗。這包括生命感情的內部問題，就是人生意義、身心安頓、情緒失調等困惱；以及生命感情的外部問題，就是人際關係、友情愛情、家庭婚姻等疑惑。<sup>6</sup>

曾先生化繁為簡，頗為清楚。他區分為兩大類的問題：生命感情的內部與外部問題，內部外部的區分，顯然是以個體自我為界。所謂生命感情的內部指的是「人生意義、身心安頓、情緒失調等困惱」，這是指個體自我內部，如何掌握好他自己的個體生命，包含身體、心理、情緒、心靈等問題。所謂外部指的是「人際關係、友情愛情、家庭婚姻等疑惑」，這是跨越了自我，而和另個個體有了聯繫之後產生的問題。這兩部分的問題，

<sup>3</sup>紐則誠：《生命教育——學理與體驗》，台北：揚智文化事業，2004，頁 22。

<sup>4</sup>現代性本質上是一種後傳統秩序。時空轉型伴隨著抽離化機制，驅使社會生活脫離固有的規則或實踐的控制。這就是徹底反思性的背景，它是現代制度推動力的第三種主要影響。現代性的反思性指的是，多數社會活動以及人與自然的現實關係，依據新的知識資訊，而對之作出的階段性修正的那種敏感性。紀登斯著、趙旭東、方文譯：〈高度現代性的輪廓〉，《現代性與自我認同》，台北：遠足文化事業公司，2003，頁 18。

<sup>5</sup>現代性的反思性削弱了知識的確定性。科學依賴的不是證據的歸納累積，而是依賴方法論上的懷疑原則。一個特定的科學信條，無論受到怎樣的推崇，貌似建構得多麼完美，它早晚都會被修正，或者會依據新的觀念或發現，被全然地拋棄。現代性和極端的懷疑之間的總體關係就是一旦其被公之於眾，那就不僅會困擾哲學家，而且對普通人而言也是存在性的煩惱。請參見，紀登斯著、趙旭東、方文譯：〈高度現代性的輪廓〉，《現代性與自我認同》，台北：遠足文化事業公司，2003，頁 18。

<sup>6</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 24。

與過去時代相比較實在令人憂心，而有關個人情緒、精神等身心問題也日益成為現代人病痛的大宗。當此充滿矛盾與苦惱，傳統的人生觀、價值觀已愈不管用，而新的人生觀尚未醞釀成熟，為人人所服膺接受之際，我們如何體察現代人的普遍苦惱，來為新生活找到合理的定位？生命教育的內涵與精神我們又該如何去把握？現職銘傳大學教育研究所專任教授紐則誠先生指出：

生命教育涵蓋的範圍十分廣泛，不過終歸環繞著人的生命、生活、生存而發。人生大致經歷生、老、病、死等階段，各階段都需要有相應的心態去安頓；生命教育的任務便是去凝聚適當的心境，進而安頓生命。教育活動講究學以致用，生命教育的作用即是安身立命。<sup>7</sup>

向來作為「生命的學問」的中國傳統文化(儒釋道三家)即是針對此生命「存在的感受」提供具有調節，潤澤，運轉生命的功能，而給予生命「安身立命」之道提出最具圓熟的生命哲學。曾任南華大學(當時為南華管理學院)生死所所長，紐則誠教授則指出生命教育所應注意的面向：

然而生命教育要求的專注，不是對書本課業的用功，而是「反身而誠」的工夫。這是一種靈明自覺，自覺指的是自我覺察的能力，它足以視為生命教育的根本起點。換句話說，任何形式的生命教育，都必須從培養自我覺察的能力開始。<sup>8</sup>

紐先生認為生命教育的重點，不是放在對課業的加強與提升，而是傳統中華文化所重視的人格陶冶的德行教育，這教育的核心是教人懂得自我反省覺察，反求自己的修養工夫，並認為這樣的核心要義，才是任何形式的生命教育的最根本起點。而這強調自我覺察能力的特色，善能隨生命的流變而給予相應的關懷，正所謂「聖之時者」之儒家思想教育，

<sup>7</sup>紐則誠，《生命教育——人生啟思錄》，台北：洪葉文化事業公司，2010，頁 75

<sup>8</sup>紐則誠，《生命教育——人生啟思錄》，台北：洪葉文化事業公司，2010，頁 76。

對現代日益嚴重的生命之異化、疏離、苦悶等等問題，毋寧是更為貼近的。

臺灣師範大學國文系杜忠誥教授，對於當時原本列為高中的「必修」課程，攸關人格生命教育的「文化基本教材」（簡稱文教），自從民進黨的杜正勝時代被改為「選修」以來，對於當時的教育政策轉向，對於國人日後將產生的重大不良影響，曾發出沉重的呼聲，杜教授認為教育的目標，是幫助人們早日脫離原生態（純然的動物）而學會理性管理自己，是在教人成「人」。華族的傳統教育，一向以人格品德（德）與知識技能（藝）雙軌並進的「全人」教育為指標。文教原是整個高中教育學程中唯一具有人格品德教育傾向的課程，內容係調適暢遂的聖者心靈所發出的生命信息，無一不是針對「人性的覺醒」與「群性的智慧」所進行的開示與點化。此一教材的存在，讓學子們心田能保持一點「彷彿若有光」的主體自覺希望的火種。可以幫助孩子們免於變成只會背講義、填答案、玩弄考試技巧，而不解人情義理的木雞式學生。而今把「文教」改為「選修」，是擺明把人格教育，生命教育當作是可有可無的閒襯。這種本末不分，「只教知識不教人」的「半人式」教育，嚴重違背「全人」的教育原理，絕對不能等閒視之。<sup>9</sup>杜教授當年的呼籲與擔憂，將人格生命陶冶與知識技藝斷裂的「半人式」的教育，所造成國人生命品質惡化下滑的現象，現在看來是一一的出現了，我們看這幾年讓國人非常震驚的重大案件，犯罪年齡層的普遍的下降，不就是最充分明顯的警訊嗎？

現任於南華大學哲學與生命教育學系的陳德和教授，對於有關生命教育的意義及範圍，針對教育部官方版生命教育的談法以及基督教的談法，感到非常的不安而耿耿於懷，陳先生首先質疑，為什麼以華人文化為生活重心的台灣，看不到以孔孟老莊為主的生命教育？因此，下定決心要去教孔子的仁、教老子的無，要從中國經典的立場出發去講一套文化本位的生命教育。他認為今天立足於華人社會，立足於整個華夏文化的生活空間，當你講生命教育的對象是華夏子民的時候，就當然要從中國經典出發，根據中國經典來施教和完成，何況目前所公佈官方版的生命教育的實施內容，表面看起來面面俱到琳瑯滿目，事實上是一個大雜燴而已。陳德和先生在幾年前曾發表過一篇討論有關我國實施

---

<sup>9</sup>杜忠誥：〈且點燃年輕學子的心燈吧——馬政府當前文化教育的最大盲點〉，《鵝湖》第 427 期，2011.1，頁 0-1。

生命教育的文章《論儒家思想對生命教育的啟發》，<sup>10</sup>內容帶有很強的批判性，對所謂不從中國經典出發，不從文化本位出發的外來種生命教育，期期以然不可。堅決認為國人所需的生命教育它的取材不應該遺漏「生命的學問」，<sup>11</sup>也就是說凡在國內論及生命教育的話，就應該回歸到中國的儒釋道必以此為主要的訴求。<sup>12</sup>陳德和先生在上文主要強調本土生命教育的施設，應該以華人民族性為考量重心，雖可取法歐美生命教育實施經驗以供參考，但絕不能本末倒置，完全將外來文化移植到國內的教育環境，而成為我國生命教育的主要骨幹之呼籲。

中國哲學的精神向來對人處於世界的重要性位置，持有絕對的肯定，以人為宇宙的中心，由此中心輻射向外延伸到天地萬物去，形成一個廣大而遼闊的關係網絡，而這關係網絡可歸納為五個向度，就是傳統文化所指稱的五倫。這樣說的意思不是表示，把人當宇宙至尊為萬物的主宰，而是，身為萬物之靈的人有義務要對宇宙萬物負責，不僅變理陰陽，還同時參予創造化育之大功的「意義中心向度」思維，而非是以自我為宇宙中心的個人主義。

當代心理分析學家佛洛姆在《自我的追尋》這本書，係就倫理問題作心理上的探討，道出當前人們困惑的癥結所在，乃在道德規範的分歧，以及社會的病態與引起這種病態的原因。在另一方面，佛洛姆闡明了人類的天性與本能，鼓勵我們認清自我，努力成為真正自我本體，發揮自己的創造力，在自我的領域中追尋理想的目標，擺脫人為的桎梏，達到真正的幸福。<sup>13</sup>西方心理分析學家佛洛姆，從倫理角度探討當代人類對生命困惑的根源所在，乃在忽略人類對自我天性的認識與本能的伸張，由於缺乏對真正自我本體的體會與把握，因此未能釐清自我個體與自我本體的區別，遂難以充分發揮天性的自由與無窮的創造力，以跳脫意識型態的狹隘限制，開創真實的幸福之道。

透過以上中外學者對生命教育的省察與回應來看，可獲得同一共識，就是生命教育，乃是以人為教育的主體，以人為教育的中心，而中國傳統文化重生命實踐的生命哲學特

---

<sup>10</sup>

<sup>11</sup>牟宗三先生向來強調儒釋道的思想都是生命的學問。詳情請參閱，牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，2009。

<sup>12</sup>陳德和：《「四書講會」第二次紀錄—如何教孔子的仁(上)》，《鵝湖》第463期，2014.1，頁53。

<sup>13</sup>佛洛姆著、孫石譯：〈譯者的話〉，《自我的追尋》，台北：志文出版社，2002，頁2。

色，較西方傳統重科學理智的文化，更適合擔負我國與華人地區的生命教育。

### 3.1.2 曾昭旭對生命教育的省思與回應

曾昭旭先生觀察台灣社會近幾年來，亂象畢呈，不但經濟衰退、政黨惡鬥、教育亂改；社會人心更是浮動不安，表現於人際關係，就是朋友猜忌，親眷成仇。似乎人人都不相信別人，甚至也不相信自己。許多人都說：台灣病了，而且病得不輕。但台灣到底得的是個什麼病呢？這些林林總總的病象，如果推究根源，仍當是人的素質出了問題，而呈顯於外的總病癥就是愛的能力嚴重衰退。<sup>14</sup>根據曾先生的觀察，台灣目前的亂象其實是生病了，而這個總病徵，就是愛能嚴重衰退，但是什麼因素導致台灣同胞的愛能衰退如此嚴重呢？曾先生接著指出，台灣目前普遍的家庭教育，學校教育，社會教育只知教人做一個賺錢的工具，而忽略了人是一個人，是一個有尊嚴的主體，當然也就忽略了與做為一個人密切相關的生命教育、感情教育。遂使得人們逐漸喪失了愛的能力，而損傷了愛這一項人性的最重要素質，人當然也就愈來愈不像人了<sup>15</sup>。

曾先生認為，導致人的品質低落，跟整個大環境的教育與每個家庭教育息息相關，也就是說，過去我國教育的目的只顧及到生存的層面，讀書的目的只為了將來能獲得一份好的工作或得到一份好的薪水，在這樣的價值取向下，課程的設計安排就會著重在，專業技能的訓練與專業知識的輸出，而忽略了有關人如何認識自己，開發自己，與如何去表現自己的生命感情，以及經營人與人、人與自然、環境等關係，使人容易淪為一個賺錢工具，而成為功利主義下的產物。

曾先生所觀察到的有關國人生命品質的低落，是否只是台灣社會才有的現象？還是普遍存在於人類社會的共同課題呢？我們不妨來看看位居世界第一強國的美國，它正遭遇著什麼樣的問題？根據美國加州大學洛杉磯分校心理分析系臨床助理教授，茱迪斯·歐洛芙心理醫師的觀察，他認為：

---

<sup>14</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 001。

<sup>15</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 001~002。

我們的社會正處於情緒一觸即發的階段。人們心浮氣躁、容易激動，脾氣隨時都可能爆發。去年醫生開出了多達三十萬處方的百憂解(Prozac)；每六戶就有一戶有家庭暴力；駕駛人當中有一半表達意見的方式是按喇叭、叫罵、比出猥褻手勢，甚至當街幹架；百分之五十的婚姻以離婚收場<sup>16</sup>。

根據上文歐洛芙心理醫師的觀察指出，美國也正正面臨著國人身心失衡、情緒容易失控，以及婚姻感情生活惡化等生命品質下滑的問題，這讓我們看到一個共同的特徵，愈是高度現代化的國家，在物質水平普遍提高的生活背後，生命正在逐漸異化扭曲變質中。曾先生以敏銳的洞見，針對愛的能力嚴重衰退所帶來的人性發展，提出存在分析：喪失了愛的能力的人，並不是就沒有愛或感情上的需要，相反的這需要會更加迫切而強烈。乃因有能力去愛、知道怎樣去愛的人，他的感情生活是主動、自發，可以由自己決定、自己創造而不愁匱乏的，所謂「為仁由己」(顏淵篇 1 章)。但有心無力的人，他欲愛之心(這畢竟是無可遏止的人性)卻會因強烈的無力感而悶住；遂使他的感情生活因通不出去、無法實現而變得空虛、愈感匱乏；也使他感情生活的方向由「自主去愛」逆轉為「渴望被愛」了<sup>17</sup>。曾先生提出這愛人與被愛的人性本質，或說愛是人的本能渴望，並不會因喪失愛能就沒有需要，反而會因為需要得不到滿足，而使得他的生命卡住而空轉，空轉的結果是徒然加速消耗了僅存的一點生命活力，就愈感生命空虛匱乏，以至於本來可以由人主動去表達溫情愛意的，會退化為求愛的小孩，而出現心靈上的「成長停滯症」而讓人感到心情煩悶、焦慮、與無意義的空虛。

何謂「成長停滯症」？曾先生指出，這種因身心發展不同步的落差而造成的病症，會促使人一方面積極甚至強烈求愛(小孩撒嬌只是自然，不會那麼飢渴、激情)，但一方面又會覺得求愛有傷自尊(畢竟我已經是大人了，不像小孩還沒有這麼強的自尊問題)，遂使得他的求愛行為愈發隱晦彳亍，也因此愈不容易得到被愛的歡愉，心靈反而愈加空虛煩悶焦慮，也就是「成長停滯症」的病情反而更趨嚴重，而使人更不像一個人了<sup>18</sup>。

<sup>16</sup> 茱迪斯·歐洛芙醫生著、馬勵譯：《讓情緒自由》，台北：橡樹林文化，2014，〈前言〉，頁 10。

<sup>17</sup> 曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 002。

<sup>18</sup> 曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 002-003。

曾先生的省察，同樣也發生在西方國家，西方在經過二次世界大戰後，對於工業革命與科技發達所帶來竟是戰爭的結果與後遺症，感到震驚與沮喪，西方思想家們迫切尋求解決之道，胡塞爾便是其中一位以現象學著稱的學者與思想家，根據胡塞爾的《歐洲問題的危機與超越現象學》一書中所描述：胡塞爾考察歐洲人的當代危機，可以追溯到文藝復興時期。一方面，在文藝復興時期，歐洲人性的自主性通過新的哲學觀念的確立而形成；另一方面，在文藝復興時期所產生的物理主義的客觀主義，又為歐洲人性的危機埋下禍根。<sup>19</sup>

胡塞爾對歐洲「人性的危機」<sup>20</sup>的現象考察分析，以及針對病根診治之道的現象學提出，和曾先生源於對人存在危機生發的生命意義之再探尋，和人格典範的重塑精神可說十分相契共鳴。石朝穎先生認為胡塞爾「現象學」的特色，是一種能不斷的向「源頭」做一種永恆回歸的努力之人性哲學<sup>21</sup>，這不斷向萬事萬象源頭回歸的哲學思考特質，當與當代新儒家強調活化中國傳統文化(儒釋道三家)，以重振民族文化的信心，必須「返本以開新」，才能再創文化新面貌、新格局的識見相契合，對向來偏重以知識為中心的西方傳統文化，胡塞爾的現象學思維，較能與以生命為中心，以實踐為重心的中國生命之學相印相磨。當代新儒家的返本之「返」，不是反對的反，而是返回到、回歸到中國傳統思想的根源，汲取豐沛的文化資源，同時吸收西方哲學的形式、架構、思想的精粹，進行消化、對話以開出現代化的儒家新面貌，曾先生便是在這樣的時代課題與歷史腳步下，開展其生命之學，對孔子之道賦予新的詮釋，藉由《論語》孔子與曾參的師生對話，「參乎！吾道一以貫之。」與「夫子之道，忠恕而已矣。」這兩段話，提出實存面的意義考察與新論，並以此來回應生命教育應把握的重點方向。

葉海煙先生指出現代教育顯然以西方文化為大宗。溯至希臘三哲，蘇格拉底以「人」為其哲學思考的最大關切，蘇氏認為人具有理性的靈魂，因此能不斷進行自我反思，進而踐履那句刻在希臘特爾斐神廟上的名言：「認識你自己」。如此，人乃能擁有美德、智

<sup>19</sup>埃德蒙德、胡塞爾著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，台北：桂冠圖書公司，1992，頁xiv。

<sup>20</sup>Husserl的《危機》一書，所指的危機是一種「整體性的危機」，及西方人性的危機。參見中譯本，埃德蒙德、胡塞爾著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，台北：桂冠圖書公司，1992，頁xiii。

<sup>21</sup>石朝穎：《我憂鬱，所以我存在》，台北：人本自然文化，2003年，頁66



慧、與才能，以實現美善，獲致幸福。<sup>22</sup>很顯然的，蘇格拉底的哲學思維是以「人」為思考中心，而人之所以稱為人，乃在人具有異於動物的理性的靈魂，除此之外，這理性的靈魂具有反省思考的能力，能對所生存的環境進行認識的活動，透過外在環境與人密切的互動關聯中，人乃得以充分的認識他自己。我們若參照西方古典哲人的教育哲學思維，來對照曾昭旭先生生命教育的核心主軸—「教育人成為一個真正的人」，曾先生的意思應該是，教育人之所以為人，不是在於告訴他人是什麼，他就可以成為一個人，而是人去實踐身為人應有的良善美德，才稱得上是一個真正的人，而人認識他自己便在踐履人所擁有的美德、智慧與才能而獲得實現中，真正認識他自己。顯然曾先生的生命教育核心除了緊扣中國傳統生命哲學，重生命德行的實踐特色外，也能銜接現代教育的腳步。

曾先生詮釋孔子之道為真生命的實存境界，是如人飲水，冷暖自知，無法告訴別人的；而忠恕則是接近道的兩條路，可以人我共行，也多少可以彼此切磋學習。這於是構成身心修養的兩項內涵，這兩項內涵用現代語言來說，忠就是「找尋真我的過程」，也就是逐漸恢復自由、自主、自尊這幾項真我原有的本性的過程；恕則是「經營真愛的過程」，也就是逐漸建立人我間的相知、相愛、相信的過程。而等到功行圓滿，人將會體證到身心一體(真我)或人我一體(真愛)的境界，那就是道<sup>23</sup>。曾先生以創造性的語言，對構成身心修養的兩項內涵，就是忠與恕，用現代語言來詮釋，而說忠就是「找尋真我的過程」；說恕則是「經營真愛的過程」，而人體證到真我或真愛的境界，那就是道。在這裡，我們可以很清楚的看到，曾先生將孔子的一貫之道，落在人身心合一的狀態，以及人與人之間的交流互動的和諧融通無礙上說，將宇宙萬物之創生根源或創生原理(道)，平放在人實存的生命活動上呈現，遂使得仁道的實現不再只顯高遠神聖相，令人難以企及，而是下降到人身，肯定做為一個人，其實人性就隱含了實現這道的本質與潛能，只要你願意，人人都可以「我欲仁，斯仁至矣。」，這就是「教育人成為一個成為真正的人」之真義。

這真我與真愛，或說自由與愛的找尋與實現，不正就是現代人在吃飽飯之後所普遍

---

<sup>22</sup>葉海煙：《人文與哲學的對話》，台北：文津出版社，1999，頁 289。

<sup>23</sup>曾昭旭：〈代序〉，《讓孔子交我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 006-007。

關懷想望的課題嗎？只是現代人對自由(生命之實存)與愛(人我之流通)的課題是有需要卻無方法，有問題卻沒答案，所以只徒然產生更多自由而不得，求愛而不能的挫折苦惱罷了<sup>24</sup>！曾先生以孔子仁學為核心，創造性的以真我、真愛來詮釋傳統以來忠恕所承載的意義，賦予時代的新義，可說更加貼近現代人心，也替國人遍罹患的心靈成長停滯症找到治療之道。另外曾先生從不同的角度觀察提出呼籲，如果我們把愛的能量也視為一種資源而有資源的生產與消費的問題，那麼就可以說，目前台灣的問題正出在感情資源的總生產量遠低於總消費量。所以才會人人伸手要愛卻很少人能給出愛，所以各級輔導機構才會接到那麼多求愛不得者的苦悶申訴。所以，怎樣恢復我們的愛人能力，治療我們的心靈成長停滯症，讓我們重新成為一個健全的人，就真的是如今台灣人的當務之急了。<sup>25</sup>

透過以上所述，為曾先生回應當前時代病症所提出的診斷報告與藥方，筆者緊扣這個主軸脈絡於 3.2 節開始，藉助教育部對大學院校通識教育所規劃的生命教育三個類別：生命哲學類，人際關係類，生死哲學類，分別提出曾昭旭成人教育(心性之學)、愛情教育(愛情仁學)、生死教育(生死學)，三個面向來梳理討論曾昭旭先生的生命教育思想。

### 3.1.3 曾昭旭生命教育之學術價值與貢獻

錢穆先生嘗云：當代學術的價值與地位，就在於他對時代提出什麼問題，與解決之道。不外兩大主體，本體論與工夫論，本體論的共識，萬物一體，工夫論則是變化氣質。<sup>26</sup>侯潔之先生云：宋明儒學研究的核心論題可以說是圍繞著心、性、理、氣的分合關係而展開的論述敷陳，其所關心的是生命的學問。無論是個人、群體或天下存在的價值、意義及方向均以道德定之，道德人格的充極完成即是聖人的境界。宋明六百年的學問方向，大抵聚焦在此，即所謂的「成德之教」。從歷史文化的傳承而言，則是賡續先秦儒學的血脈而來，從學問內部的本質而論，則是就道德而論道德，環繞著道德實踐如何可能，道德人格如何完成的論題開展，充分展現中國哲學的特質，而其中必涵著本體和工

<sup>24</sup>曾昭旭：〈代序〉，《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 007。

<sup>25</sup>參見曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 003。

<sup>26</sup>錢穆：《陽明學述要》，北京：九州出版社，2011，頁 1。

夫的問題。<sup>27</sup>當代新儒家之一的曾昭旭先生在這方面則提出何種學問的進路，以處理這個主題？在萬物一體方面，曾先生如何詮釋？此修養進境如何可能體現、實踐而得？明道與伊川，莫不從心上說本體(識仁，識體)，但曾先生認為從體上推擴一切，從良知推出去籠罩一切的作法還不足，需有照顧兩端的船山學來擔任。<sup>28</sup>宋儒的工夫論，在象山與朱熹分出了尊德性與道問學兩路而破裂，錢穆先生認為直到陽明的出現，才解決這個大問題<sup>29</sup>。錢穆先生此說，牟宗三先生並不認同，牟宗三認為此問題是在蕺山那裡才獲得解決的。<sup>30</sup>那曾昭旭先生呢？他的主張是什麼？

曾昭旭先生認為陽明是第一個出入朱陸間的重要溝通者。<sup>31</sup>陽明的致良知工夫，就是在人紛雜的道德生活當中，把握住最核心關鍵的地方，及念頭初動之處，去當幾作去妄存真，為善去惡的工夫罷了！是所謂「殺人在咽喉處著刀」。這工夫只在自覺，可說精切簡易。但難處也在此，就是當人不肯誠實面對自己，那就全無把柄，而修養之途也就崎嶇難行了。<sup>32</sup>於是良知之說雖然一方面潔淨精微，但另一方面當落到生活上去實踐的時候，便不足以說明道德生活的全部，便因良知學只是立本之學，而不是道德生活的全部之故。因此當大本已明，便當秉持良知大本之理，去進一步說明生命氣質如何才能是一道德的生命氣質？家國社會如何才能是一道德的家國社會？這時，學問的重心不在良知本身而在良知所涉及的氣質、外物，於是生命經歷、家國政制便不是附屬而是主體，以此等為重心而說的道德學，便不在陽明處，而是離良知一步而說的另一型態的道德學。<sup>33</sup>所以曾先生覺得在陽明處並未解決這個大問題。

曾先生提出他的見解，曾先生云：蕺山的工夫關鍵，不是落在致良知，而是落在誠意之上，而做誠意的工夫，就叫慎獨，所謂慎獨，就是體察出這無聲無臭之時，心性本來是一，心中已淵然有定向，已止於至善的先天本然的生命狀態。能把握到此，那麼心再出而應物，便無猖狂蕩越之弊了。意即，以心的創造活動，去顯發性的道德內容，而

<sup>27</sup>侯潔之：《晚明王學由心轉性的本體詮釋》，台北：政大出版社，2012，〈序言〉，頁 i。

<sup>28</sup>參見曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖月刊》441 期，2012.3，頁 63。

<sup>29</sup>錢穆：《陽明學述要》，北京：九州出版社，2011，頁 20。

<sup>30</sup>詳情請參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，2000，頁 451-488

<sup>31</sup>曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁 145-146。

<sup>32</sup>曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁 155。

<sup>33</sup>參見曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁 167。

學問的重心從良知之發用，轉移到講性體之密藏，這乃是從良知學跨出一步的另一義理型態，其說有進於陽明。<sup>34</sup>關於蕺山學這特色，牟宗三先生則判之為「以心著性，歸顯於密」。<sup>35</sup>

從陽明到蕺山，可以看出道德學如何由純粹立本的一端，逐漸往道德生活的外部推擴貫注的行跡。換言之，就是先從純粹的內聖之學，一方面體證道德創造性(即仁、本心、良知)之存在，一方面釐定道德境界(天理流行、天人合一之境)的本質性相(如生生之德、如圓融之境)。然後秉持自信，發用及物，一步步攝物歸心，真實地即物以創造其道德價值，而且更即此創造的過程，終底於物我合一的圓境。不過，曾先生認為，蕺山學這一型態其實也未到成熟的地步，就因國亡身死，不克傳諸其人，是一憾事。<sup>36</sup>那麼真解決這一問題者，在誰身上？曾先生認為是在船山身上，曾先生嘗試舉船山之格物義加以說明，

船山云：

夫知之方有二，二者相濟也，而抑各有所從。博取之象數，遠證之古今，以求盡乎理，所謂格物也。虛以生其明，思以窮其隱，所謂致知也。非致知則物無所載，而玩物以喪志。非格物則知非所用，而蕩智以入邪。二者相濟，則不容不各致焉。

37

船山於此，明顯地分別出體證良知，與攝取知識之知的不同，而不容相混。朱子於此是有混淆的，他誤以為不斷反省經驗之是非，即可達證體的目的。船山則知其不可，而肯定只有藉「虛」與「思」的工夫才能達致。蓋虛即是遮撥知識，如老子之「損之又損」。思即是良知的稱體起用，乃是用孟子「心之官則思，思則得之」之義。在這裡，船山事實上是同於陽明的。於是格物便從證體的混淆中脫出，而顯出其更堅強的正義了。這正義便是積極地助成良知的發用，使良知不但因起念之廓然大公而安，亦因結果之合理成

<sup>34</sup>參見曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁171。

<sup>35</sup>牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，2000，頁458。

<sup>36</sup>曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁174。

<sup>37</sup>王夫之：《尚書引義》卷三，《船山遺書全集》第三冊，台北：自由出版社，1972，頁13。

功而得安。<sup>38</sup>

船山又云：

唯夫事親之道，有在經為宜，在變為權者，其或私意自用，則且如申生匡章之陷於不孝。乃藉格物以推致其理，使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則致知在格物者，但謂此也。<sup>39</sup>

致知在格物者，即是說要推擴良知於事事物物，必須要靠對此事此物的正確了解，然後能成功之意。致良知於事事物物的良知推擴義，原屬陽明所有。但良知的推擴並不能單靠心正意誠就足夠的，還須有對對象的正確知識為助才行，這則是陽明未發，而船山為之補足的。<sup>40</sup>船山很了解心之安不安，可以從兩路來看。一是行為動機是否純正不雜，也就是心正不正，意誠不誠的問題。另一是行為的後果善不善，也就是物是否真為吾心所潤所成的問題。船山認為必須兩者都得到肯定，才是良心的真安，也才是聖學的全幅內容的開展<sup>41</sup>

而曾先生承襲這船山學系統，以更具現代性的語言，來詮釋傳統心性之學，以解決當代儒學面對現代化的轉變，能否與時俱進，使傳統儒學足以符應現代生活，繼續擔任中華文化安頓國人身心的任務，並在這個基礎下，創造性的開展出成人(仁)之學、愛情學，以愛為人的本心本願，提出愛情學作為儒家最新型態的修養學，擔任解決國人生命情感問題與生命病痛的時代任務，奠定他在當代學術的價值與地位。

霍晉明先生從曾先生的「愛情學」在現代社會中，作為一種道德實踐之意義下手，指出曾先生在當代學術的價值與地位。霍先生說：曾昭旭先生提出之「愛情學」，在於開啟了一個現代化情境之下的道德實踐的進路；解決在現代化社會中，「道德實踐」游離掛空的問題。……傳統型態之下的道德實踐，不論是「逆覺體證」或「忠、孝」之事上磨練，其所達致的境界，總是為個人所獨知，或僅能與前賢相印證，而不能與其道德

<sup>38</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 122-123。

<sup>39</sup>王夫之：〈讀四書大全說〉卷一，《船山遺書全集》第十二冊，台北：自由出版社，1972，頁 6。

<sup>40</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 123。

<sup>41</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 122。

實踐對象一體共感。(所謂「獨與天地之精神相往來」。)此就「福德一致」的道德效應而言，不免有缺。而道德實踐的第三種進路，即道德實踐者與其對象(雙主體)互動交融者。在歷史條件的限制下，一直不能發展成熟。而今「愛情學」之下的「情人共修」之道德實踐型態，則彌補了此一缺憾；與傳統相較，首先，它將道德之(一人獨知的)絕對自由境界落實唯一實存的(二人共證的)「自由感」，使道德境界更為明晰而真實。其次，它扭轉了傳統道德實踐偏重於內在之「成德」的方向，而更可落實為客觀外在的(至少為二人的)「成就愛情之事業」，(雖然這「業」在傳統的觀念中，小的微不足道。)<sup>42</sup>就道德實踐的效應來說，也更接近於「福德一致」之圓滿。……而此道德實踐的第三種進路，雖然好似只發生在二人之間，但由於對象之「一即一切」，<sup>43</sup>使之成為可能通向人類精神全體之道德事業。如此，則因現代化而失落、掛空之「道德自覺訓練」，因此而重新找回了實踐之場域。……依上所述，擺開對愛情學本身的貢獻不談，即從文化發展的角度看，曾先生「愛情學」的第一大貢獻，即開啟了現代化社會下道德實踐之路，填實了「良知自我坎陷說」反向理解所空缺出的道德實踐場域，重新找回「道德心」在現代化社會中做為主導力量之可能。曾先生的「愛情學」開啟了一個新的道德實踐型態，可謂是新時代的心性學。反過來說，亦可謂「愛情學」成功地將道德引入愛情，使「愛情」取得了在人類全體道德文化事業中的適當地位。<sup>44</sup>霍先生的充分論述，展現了曾先生在當代學術與文化發展上的極大貢獻，當在開出道德實踐的第三種進路的義理規模與具體實踐場域(全體之愛情生活)，使「愛情學」能站上新時代最新型態道德修養學位置，同時重新找回傳統「道德良心」在當代社會中，做為主導人類生活世界的內在根源性力量之可能。

林安梧先生則從儒釋道三家的智慧精采處來定位曾昭旭先生的學術價值，他認為曾昭旭先生是立身在儒，學問重心亦在儒，此儒是實存當下之儒，但卻有道家的從容與佛家的悲智。林安梧先生云：曾師深於愛情學，其愛情學不只男女之愛，而更及於人倫天

<sup>42</sup>傳統之「成業」，總在「家、國、天下」等大事上。如「致君堯舜上，再使風俗淳」之類。

<sup>43</sup>自我之外的一個「他人」，實可為自我之外的所有「他人」之代表。

<sup>44</sup>霍晉明：〈「現代化」情境下的道德實踐問題——從牟宗三的「坎陷說」到曾昭旭先生的「愛情學」〉，《鵝湖月刊》第435期，2011.9，頁61-62。

下之愛，只是他從男女之愛說。不同於以前之「父子軸」為主的人倫觀，他強調「夫妻軸」為主的愛情觀。<sup>45</sup>前者重在「禮的嚴謹」，後者重在「樂的和合」，「大禮者，與天地同節也」、「大樂者，與天地同和也」，他們都歸本於「仁」。<sup>46</sup>曾師的愛情學可以說是「愛情仁學」。而有關兩性的論述是有其深刻意義的，曾師強調的是「性情的解放」，此不同於一般強調的「性解放」。一般的「性解放論」常流於「性器官解放」，而曾師重視的是欲望必須要「如性、通情，而達於天理」。這是一套「理欲合一」的論點，曾師有承於船山學，而不同於宋明儒之「存天理、去人欲」。<sup>47</sup>

林安梧先生接著又說：曾師深於船山學而不限於船山學，他取用其「兩端而一致」之旨於生活實存智慧之體現與啟發，進而提到一概念的反思與理論的建構。<sup>48</sup>曾師愛情學的視域基準雖在船山學，但性情近的是明道、象山一路，至於其歸宗則在孔子如何教我們愛。最獨特的是，他行的卻是一愛情之菩薩道，常深入愛情之地獄救渡眾生，令其明心見性，渡脫苦業，是真能得愛情波羅蜜也。曾師於愛情之學果真是一實語者、真語者，如語者，愛情道上就我所知，他可真是活人無數。這絕不是一般規規小儒所能知，俗流誤以之為風花雪月、文人風流，何足論哉！較可惜的是，在當前歐美學術霸權下，曾師有關愛情學及兩性論述的學術話語並未受到應有的重視與對待。其實，曾師相承於唐君毅，特重生命之體驗，此中隱涵一「驗之於體，以體驗之」的本體實踐學及本體詮釋學，<sup>49</sup>他可能接引出來的治療學思維，是值得重視的。<sup>50</sup>從林先生上文之論述，我們可以非常清楚的看到，曾先生對當代社會的實質貢獻與學術價值，就在活人無數的愛情仁

<sup>45</sup> 參見林安梧：〈儒教文化中「夫妻軸家庭觀」與「君臣軸家庭觀」的對比〉，《復旦哲學評論》，上海：上海復旦大學，2004.1，頁76-87。

<sup>46</sup> 語出《禮記》〈樂記〉「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內，合敬同愛矣。禮者殊事合敬者也；樂者異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也」。

<sup>47</sup> 林安梧：〈「儒道情懷」與「鵝湖精神」〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會論文集》，高雄：春暉出版社，2012，頁41。

<sup>48</sup> 關於船山學，請參見曾昭旭：《王船山哲學》，台北：里仁書局，2008。又參見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，台北：東大圖書公司，1987。

<sup>49</sup> 關於此「驗之於體，以體驗之」，請參見林安梧：〈第五章，邁向儒家型意義治療學知建立——以唐君毅《人生之體驗續篇》為核心的展開〉，《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，2001，頁115-136。

<sup>50</sup> 林安梧：〈「儒道情懷」與「鵝湖精神」〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會論文集》，高雄：春暉出版社，2012，頁41-42。

學，與具有治療型思維的學術特色上展露無遺。

筆者從錢穆先生對當代學術的價值與地位之判準的議題出發，藉由宋儒論「道問學」與「尊德性」工夫兩路破裂之解決的問題意識下手，展示曾先生何以認為宋儒工夫論之解決就在照顧兩端的船山身上之內容論述，以及曾先生創造性地開出新時代道德修養學之具體學術價值，同時援引當代學者對曾先生學術特色與貢獻之具體論證，充分說明曾先生在當代學術的地位與價值。

### 3.2 成人教育——中國傳統心性之學

西方傳統文化從希臘最初的哲學家重自然的客觀理解，到希臘第二期的哲學家例如：蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德等人的思想下來有其一特色，他們都以對待自然的方法對待人事，採取邏輯分析的態度，做純粹理智的思辯。把美善作為客觀的求真對象，實與真正的道德無關。由於他們重分析與思辯，故喜歡對各觀念下定義。如辯不說謊或勇敢為正義，由此引申以求正義的定義，顯然這是理智的追求。牟宗三先生認為他們這種重理智思辯的興趣，分解的精神，遂建立了西方的知識論，以及客觀而積極的形上學——經由客觀分解構造而建立起的形上學。<sup>51</sup>然而中國的哲人(孔孟、宋明諸儒)多不著意於理智的思辯。更無對觀念或概念下定義的興趣，他們的著眼點是生命與德行。他們的出發點或進路是敬天愛民的實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到性命天道相貫通。<sup>52</sup>由於中國傳統儒釋道三家的思想，重生命實踐的特色，以及對人格涵養與倫理關係的重視，特別能針對目前現代教育制度偏重理工實用，所造人文與科技的斷裂，生命品質的下滑與生命意義價值的失落等人性的危機，起矯正與治療的效果，所以如何活化中國傳統的心性教育，繼續擔負安頓國人身心生活的責任，成為筆者重要的問題意識。

中國傳統文化安定人心的力量與智慧，與富於不斷創新以適應各個時代的需要之特色，即使經過日新月異的科技、科學的洗禮與挑戰，仍然閃耀著耀眼的光輝，足以指引

<sup>51</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣商務印書館，2009，頁13-14。

<sup>52</sup>牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣商務印書館，2009，頁15。



人類開拓永無止境的物質與精神並重的領航地位，具有不可抹滅的價值與意義。以下就曾昭旭先生考察青少年叛逆的現象所獲得的洞見，來探討生命教育思想，並分別從基督教義，到中國傳統心性學的觀點來進行梳理討論。

### 3.2.1 自由性與道德性的衝突辯證

現代青少年愈來愈叛逆，愈富裕文明進步的社會，愈是如此，他們逃學、逃家、飆車砍人，濫交、吸毒，造成脫序行為的背後原因到底是什麼？他們的苦悶閒愁到底來自何處？他們的心裏真正想要的是什麼？怎樣才能幫他們找到生命的出路而讓這一股浮盪之氣安靜下來？<sup>53</sup>這樣的普世現象，我們可以從很多不同面向去探討解讀，例如從社會學觀點、人類學、心理學、經濟學等等。本文則從中國傳統的心性學(也可稱之為人性學或生命哲學或道德生命之學)的觀點來窺其底蘊。首先不妨從基督教義《聖經》(《創世紀》)中亞當偷吃禁果被逐出伊甸樂園這一段神話故事的解讀談起。<sup>54</sup>

亞當違背上帝的誡命而偷吃禁果，可以說就是青少年(乃至整個人類)叛逆行為的原型。亞當為什麼要偷吃禁果？我們先放下宗教信仰的禁忌而直接從生命哲學的角度去解讀，幾乎可以說是上帝引誘亞當犯罪的(然後在形式上、名義上將罪責之源推給夏娃與蛇)，但上帝為什麼要這麼做？因為上帝若不告誡亞當此果不可以吃，亞當本來就不會吃；正因為上帝說了不可以吃，亞當才反而非吃不可的。否則上帝為什麼多此一舉要告誡亞當？上帝既然全知全能至善，此舉當有祂的深意。曾先生認為這正是上帝對他所創造的人所做的測試，看是否符合祂的預期？〈創世紀〉記載上帝上帝是按照祂自己的形象造人。但上帝是無限性本身的絕對實體，並無形象可言，所以此語應是一比喻，實義應是：「上帝在造人的時候，給了人一個特殊的禮物，就是把上帝自己的神性也給了人。」

<sup>55</sup>那麼所謂的神性其內涵是什麼呢？就是自由意志。以生命哲學術語稱之，也就是人性中所蘊含的「主體性」。<sup>56</sup>

<sup>53</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁37。

<sup>54</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁38。

<sup>55</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁38。

<sup>56</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁39。

上帝既賦予人以主體性，擁有自由意志，就不免要測試一番，才能知道人在上帝的誠命下到底會做出什麼的選擇，是否符合上帝的期待？果然亞當順著他自己的自由意志選擇了偷吃智慧果，這反而可以證明人果然是上帝的傑作，理應讓上帝感到欣慰。不過在表面上，亞當卻是明明白白的違背上帝的誠命了，所以為了維護上帝誠命的尊嚴，亞當必須被逐出樂園，以昭明戒律的神聖。<sup>57</sup>所以離開樂園的亞當從此孤伶伶的孤單一個人，這孤單讓人難以忍受，卻不能逃避，於是成為孤單單的且又覺知著單獨即是人的命數，即令神也是無法把這命數由人身上給取走。<sup>58</sup>這樣近乎於宿命的人之先驗特性，透過聖經這段內容的描述，我們或許便可以理解，人為什麼天生帶有孤獨感，與罪惡感的潛在意識，找到了一個合理的解釋。

對於符合上帝期望反而受到懲罰的這一項矛盾，我們當如何解釋？依生命哲學的觀點，我們可視之為「人性的破裂」。原來所謂「上帝的誠命」亦可視之為內在於人性的另一項內涵，也就是主體性以外的另一性——道德性。含主體性(或說自由性、自主性)與道德性(或合理性、理想性)才是人性的全體。<sup>59</sup>人類因擁有自由意志，所以可以自我決定，自我選擇，可是人的自我選擇，卻因拋棄道德性(誠命)反而受到放逐的懲罰，這是弔詭之處。

當人性析分為二而不能兼顧的時候，是主體性尤為優先的。因此，除非人的主體性尚未出現(此時天真渾噩如動物，自然冥合天化，但也因此尚不足以稱為人)，否則，當人無暇兼顧的時候，是會為了優先維護或證明他的自由自主而放棄對「合理」(包括社會秩序、家庭倫理、道德法則乃至知識正見)之遵從的。這就是亞當為何甘冒被逐出樂園的風險也要吃禁果的原委所在。<sup>60</sup>面臨人這兩者的矛盾，要如何才能消弭，而恢復統整合一的人性呢？那還是要基於人的自由意志，選擇重回樂園，以及重新遵從上帝誠命，尊重知識、道德、家庭、社會等等層面上之「合理」。這時，合理性就不致擠壓到自由

<sup>57</sup>參見曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁39。

<sup>58</sup>參見保羅·田立克著、陳俊輝譯：《對人的挑戰》，台北：水牛出版社，1990，頁3。

<sup>59</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁39。

<sup>60</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁39。

性而使兩性合一(即合理即自由)了。<sup>61</sup>當然，人基於自由意志重新選擇回樂園，是要經過試驗的，不然怎麼知道人是真心還是假意？這也就是上帝為何要對人施以主種種試煉到極盡艱苦，為的就是要一再詢問人：你真的願意重回樂園嗎？而人仍回答：「是」。因此，人在世上的靈修，無非在不斷提醒自己、驗證自己的道德主體性(自由與合理相即為一體)，以重建與上帝的和諧關係，亦即以人代表的自由意志，加上由上帝代表的道德律法而凝成「天人合一」的整體人生。而耶穌基督顯然就是此一重建努力的成功典範或見證，此之謂「肉身成道」。<sup>62</sup>

透過以上曾昭旭先生對創世紀故事的詮釋，提供我們對現代青少年為何日益叛逆失序脫軌的現象，提供了另一個解釋視窗，帶給我們新的啟發與思維。接下來將透過中國傳統生命哲學的系統來做一詮釋理解。

### 3.2.2 中國心性學的人性詮釋

本文接著從中國傳統心性學或生命哲學來詮釋，詮釋系統來自，孔子的發端，其義理包含儒釋道為一整體的一套人文傳統，人格理想，生命智慧，總稱為中國哲學，本質為以安頓生命為主題的生命哲學。其重點就是落在「主體性」與「道德性」。<sup>63</sup>中國儒釋道三家的義理各擅勝場，自有其精彩處，但其共通的精神莫不是在生命學問的豁顯與生命的圓善之實現上，朗現其各家義理的價值，不管是儒家的「盡心知性以知天」，或道家莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」，以及佛家的「轉俗成真，轉識成智」，都是須透過生命一番陶鑄鍛鍊的具體實踐，方才能默識體證，使義理、工夫、境界打成一片而融通無礙。以下即以孔子開出的仁系統的生命哲學，以及孟子的性善系統分述之：

孔子在「周文疲弊」(客觀的體制、秩序已逐漸喪失其合理性)之際，及人心的困惑徬徨點出了「仁」(主體性)以作為人性中的價值根源，幫助人從對外體制(禮)的依賴(藉外在合理性來保障人的存在價值)抽回，轉而憑藉人的根本自信(仁者

<sup>61</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁40。

<sup>62</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁40。

<sup>63</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁41。

不憂、我欲仁斯仁至矣)來貞定人的存在價值。也就是肯定了「禮之本在仁」，而開出了反求諸己、自我肯定、自內而外地實現人生理想，此一生命哲學的格局。

64

孔子在大部分人還未脫離為生存而奮鬥的年代，平地一聲雷的點出，人人有內在於己，各各皆具足的仁心，才是人之所以為人的價值根源與價值所在，這樣子的啟發可謂獨步千古，而孔子的仁學，重點在指出，任何外在的道德規範或禮儀約束，只是初期方便用來引導人做道德修養的手段，而非目的；唯有人回到內心並找到生命真正的價值根源——仁，才能重啟動力的關鍵，發揮無限潛能，在現實生活中，實踐道德而累積出業績，才能建立起真實的信心，以及自我真正的肯定。而這樣的教育我們稱為人文或人道的教育，這樣的學問，則稱之為生命之學，或說心性之學。

其後孟子繼起，更為這一支生命哲學建立了理論上的基本架構。

孟子首先「即心說性」，肯定了異於禽獸者幾希的主體性(心)，為人性的核心與價值的根源(善)，而直說人之性善。在此，他肯定的主體性當然是涵蓋道德性(善)在內的「道德主體性」。這是人性的原始和諧(本性)，相當於在樂園中生命尚未陷於破裂的亞當。<sup>65</sup>

孟子開出性善系統，以心來呈現天性，肯定自覺良善的本心，是異於動物的主體性，心才是人的主體性，而心是自由的，同時也是善的、道德的，這自由性與善性、道德性，才是人的原始和諧本性，也就是未破裂的亞當。

但在現實社會中的人卻不是和諧無爭的，他們會因為舊有的健全體制、道德規範已經崩解，(人間的現實殘酷，弱肉強食的生存競爭情形，已非伊甸樂園的和諧無害)，或人心執著扭曲而導致身心破裂，只有表現出受到僵固體制壓迫，而反彈出來的情緒與隱晦不清的自我意識，而不能有足以包容社會體制，並試圖努力尋求其他管道，重新與社

<sup>64</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁41。

<sup>65</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁41。

會建立友好互動關係的和諧自我(即道德主體性)，這將導致人與社會的高度緊張關係，於是人就如同被上帝逐出伊甸園，而被拋擲到人間的亞當一樣。我們經常可以從新聞報導中，看到這樣的消息：面臨失業的中年男子，因不滿將大半生的歲月青春，都貢獻給公司，可是到頭來卻換來公司無情的裁員，面臨失業的壓力的中年男子，如果這時候沒有反求諸己，莊敬自強，人就很容易對公司(體制)感到失望，遂有激烈的抗爭情緒出來，甚至是恐怖的報復行動，以此來宣洩心中的不滿與對社會體制的控訴。

那該怎麼辦呢？人如何才能恢復原始和諧本性？孟子說最關鍵的因素「在求其放心」；也就是讓已喪失原始和諧(身心分裂，人與社會體制相持)的昏昧自我(已放失的心，亦即朦朧的自我意識)充分覺醒，以重新成為生活的主宰(清澈的自我或主體性，必然是一道德主體性)。若然，人就有可能重建他與社會的和諧關係了。此即所謂：「先立乎其大者，則其小者不能奪也」。<sup>66</sup>這相當於人在世間要秉其自由意志選擇重回樂園。<sup>67</sup>但是良心覺醒後的重建工作，也就是身心修養的工夫，這並非一朝一夕之事，而需不斷面臨生活現實上的道德難題(現實生活與道德理想的折衝)，一方面要不斷反省，以重新肯定良心、提撕自信，以釋放出道德創造的能量<sup>68</sup>；一方面更要由此鍛鍊出善處困境、解除障礙、重建與社會的和諧關係的能力<sup>69</sup>。這於是構成一種主體性與道德性的辯證回歸(或說辯證還原)的迴環相生型態。亦即：

分裂後偏顯一邊的人性，殘缺不全。必須通過主體性的充分覺醒(由朦朧的自我意識轉換為清澈的道德主體性)，主動地以創造性的行動去投入社會，重建與社會的和諧關係，才能化解自我與社會(或主體性與道德性)間的緊張對立，使兩者復融成一體。而這一番回歸的努力，也就相當基督教義中，人須在世間經歷種種

<sup>66</sup>《孟子·告子上·十五》

<sup>67</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁42。

<sup>68</sup>孟子有云：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。」〈離樓下·二十八〉又云：「自反而不縮，雖褐寬博，無不憚焉？自反而縮，雖千萬人吾往矣！」〈公孫丑·二〉，說的就是，由困境引發反省，由反省肯定主體仁心，由自我肯定釋放出道德勇氣(道德創造的能量)的歷程。

<sup>69</sup>孟子云：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」(〈盡心上·十八〉)

試煉以證明，其重返樂園的選擇是出於真正的自由意志。<sup>70</sup>

翁開誠先生從心理學的角度對主體性的理解是：簡而言之，就是對追求自由(或解放)的覺悟與努力。要覺悟，因為事實上我們常不自覺自己的不自由、逃避自由與需要自由。要努力，因為要在真實生活脈絡中實踐出來，而且這實踐是辛苦的、分裂衝突的、曲折的、反復的。要追求自由的應然理想，就蘊含著不自由的實然現況，也就是有著限制或存在。<sup>71</sup>人能重返樂園，獲得真正的自由幸福(道德與自由合一)，是需得經過分裂衝突的歷練與種種考驗磨難，方顯覺悟的決心與毅力，而這覺悟自由的真諦，就在於勇於接受生命實存的不自由，而人能不逃避的出於自己真正的自由意志，才能完成回歸之路。

佛洛姆認為人對勢力的態度，根源於他所生存的環境條件，由於我們是具有形體的人類，必然受制於權力—自然權利或人為的權能。<sup>72</sup>有形的勢力可以剝奪我們的自由與置我們於死地。我們是否能夠抵抗或克服這一勢力，則視我們本身有形力量的附帶因素，以及我們所用手段效力而定。在另一方面，我們的心智並不直接受制於權力，我們所認識的真理，我們所信仰的理論，並不因勢力的影響而失效。強權與理性存在於不同領域，同時勢力絕不能推翻真理。<sup>73</sup>覺悟與努力就是要覺察到這層層面面、內在與外在交雜限制的存在，承認、共處並尋找超越之道。<sup>74</sup>根據翁、曾兩先生前文所道，勢力的存在對自由造成的壓迫或剝奪是必然的事實，但人的自由意志不會因面對外在勢力的脅迫或剝奪，而喪失它的能力，人仍然可以抵抗或克服。佛洛姆認為勢力不能推翻真理，人的確擁有上帝的神性—自由意志，即使處於惡劣的環境，仍可以靠自身的努力，克服難關，而重證合一之境，復歸原來重返樂園(主體性與道德性合一)。

透過以上所述，不論是根據基督教義(根據生命哲學觀點的詮釋)，還是儒家生命哲學的義理，都同樣指出人在現實生活中，無可避免地具有先身心破裂，然後再求其復歸和諧的辯證歷程。而其間差異，主要在人的回歸的動能，在基督教是靠上帝的救贖，在

<sup>70</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 42-43。

<sup>71</sup>翁開誠：〈主體性的探究與實踐〉，《應用心理研究》第 16 期，2002 冬，頁 19。

<sup>72</sup>自然權利，在本文則指上帝的誠命；人為的權能，於本文則指社會體制。

<sup>73</sup>佛洛姆著、孫石譯：《自我的追尋》，台北：志文出版社，2002，頁 248。

<sup>74</sup>翁開誠：〈主體性的探究與實踐〉，《應用心理研究》第 16 期，2002 冬，頁 19。

中國傳統的生命哲學則是靠人心的覺醒。<sup>75</sup>如果依照基督教義，人終能夠復返樂園所依靠的，無非就是自由意志(主體性)，透過此自由意志，人可以回到上帝的身邊，但有關道德性則屬上帝的誡命，如此一來，這歸屬於上帝的道德性，將成為外來的他律道德，則人仍不免為了證明自己和做自己，而強烈的表現其自由的自我，而反抗由外而來的他律道德。佛洛姆在《自我的追尋》一書中對主體性與道德性，即自由與道德的關係議題，提出辯證的觀點，他認為：

人真正的墮落，便是屈服這種權力的威脅與許諾。屈服於權力，等於在支配之下喪失他的權力。他喪失了用以使他真正成為人類的權利。他的理智失去了作用；他也許很有智慧，他也許具有處理事務與自己的能力，可是他接受了支配他的權力所稱的真理。他喪失了愛的能力，因為他的感情已受到他所依賴者的束縛。他喪失了他的道德意識，因為他對當權者沒有置疑或批評的能力，致使他對那些錯誤信念所依據的前提，沒有能力探索它們的正確性。他自己的心聲，不能喚回他歸還自我，因為他聽不到這一心聲，他所聽到的是有權支配他的那些呼喚。無疑的，自由是幸福與美德的必須條件；這一自由，並非在意識上可以任性選擇的能力，亦非脫離需要的自由，而是依照他生存的法則來認清潛能和在於發揮真正人性的自由。<sup>76</sup>

佛洛姆在上文所指出的支配他的權力及其真理，在本文的脈絡中則泛指，僵固的禮教、專制的政權、社會體制、他律道德、上帝的誡命等等，一切支配、嵌制、束縛人心的外在規範之象徵，在本文則以道德性涵蓋。佛洛姆指出當人不假思索的，接受了支配他的權力所稱的真理，他便喪失了主動去愛的 ability，而成為需要被愛的依賴者，但問題是，主動的去愛是人的本心本願，這有違人性的需求長期被壓抑下來，人對他自己無法感到安心滿意的，長久下來不免會浮出反彈的情緒與做自己的自由意識出頭，那麼人不免會反叛抗爭以求做他自己；另一方面，人如果選擇不去回應他內在的呼喚與心聲(主動

<sup>75</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 43。

<sup>76</sup>佛洛姆著、孫石譯：《自我的追尋》，台北：志文出版社，2002，頁 249。

去愛，與做自己的自由呼聲)，久而久之人會喪失他自主自由的「道德意識」<sup>77</sup>，進而失去他的道德判斷力，而成為沒有自我的奴隸。真正的自由不是否定生存的法則(必要的秩序、規範與體制)，而是發揮人性的潛能(即人性的高貴品質，是自由的，是善的，是富有創造力，即合自由性與道德性一體的道德主體性)，自由主動的去創造幸福的人生，而自由是一切幸福與美德不可或缺的必要條件，甚至是人肖神的神性。因此，若要安頓人的生命，則訴諸主體性、道德性整全合一的道德主體性(良知)教育，即能自覺主動的自我發出自律道德的要求，更顯融攝圓通之理境，而方便擔任國人的生命教育。

根據這一套中國心性論，我們才能充分解釋青少年乃至一切人對社會、體制的叛逆現象，原來是有著人性深處的理由，而必然會在生命成長的過程中顯現出來。生命的暫時破裂或人與社會體制暫存的緊張對立，乃是生命在成就他自己的歷程中必不可少的一環；甚至可說生命之破裂正是為了成全生命之圓融。<sup>78</sup>因此，我們正是要藉助這套生命教育來幫助人通過生命的異化扭曲變質的狀態，而恢復健康完整和諧的生命體，使生命暫時的破裂與叛逆，成為促進生命成長的養分與磨練，而不致讓生命陷落在分裂的痛苦之中，而使叛逆凝結成惡化生命的毒瘤。而協助生命度過這凶險的龍潭虎穴，無非就是豁醒人的良知本心，啟發人道德主體性的充分覺醒，這才是生命教育最重要的核心價值所在。

因此，我們需正視人之生命要找出路的根本需求，而正面回應他、滿足他才行。而一切遠離或違背自律道德之養成的措施，如教條的耳提面命、規範之訓練制約、體制之運作主導、輿論之批評責備，乃至親情之柔性籠絡、利害之分析誘導(如分析吸毒傷身)等等，基本上都是無效的。而生命真正出路或根本需求無他，就是包含自由、自主、自尊、自信、自我肯定、自我獨立等內涵的主體性需求，以及包含相知、相愛、相信、涉入人間、交流生命、與他人與社會和諧相處、圓成一體的道德性需求罷了！而兩者相和，就是所謂自律道德或道德主體性。這才是人之所以為人的充分的自我實現。人要到此際，

---

<sup>77</sup>依照中國傳統心性學的解法，道德意識是良知自己所給出所發出的，不是別人要求而來。

<sup>78</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁43。



才會覺得生命充實飽滿光輝，才會覺得不虛此生而無憾，這也才是生命真正的出路。<sup>79</sup>

以上所述，乃以中國傳統生命哲學就生命成長的辯證歷程所作的心性學詮釋，而以道、佛兩家義理補其不足，例如儒家直揭道德主體性(仁)及自律道德(禮)為人性的終極理想，道家則專就主體性之自由無累立言，佛家則專就生命之破裂相做徹底的分析與救度，是皆足以補儒家義理之不足者。<sup>80</sup>以儒家義理為主要骨幹，而兼容佛道兩家思想精華，是曾先生融通儒釋道三家思想，加以活潑運用現代語言創造開展具有治療特色的實存之學，實具點化現今國人生命課題之功。接下來，我們將探討人性的發展，放到歷史的脈絡來看，作為吾人進一步對叛逆必然發生地的內在本質，與生命發展歷程之必要性，通盤了解人性的整全面貌。

### 3.2.3 人性發展昇進的歷史軌跡

從上文的討論，我們已經了解叛逆是人在人間世的普遍現象，但為何愈到今日人的叛逆會愈來愈明顯突出呢(對體制的衝撞與反抗)?而成為現今社會的主要課題呢?試看這一、二年示威抗議事件不斷，而且集結的人數有愈來愈多的傾向，例如：洪仲秋案、大埔都更案、以及今年佔領立法院反服貿的太陽花學運等等，這些社會活動的背後，充分顯示學生對現行體制的不滿，與對政府這幾年政策實施的草率、政府施政品質的疑慮與不安、以及兩黨惡鬥所造成施政品質的惡化，直接對台灣經濟、民生等層面所造成的震盪衝擊與影響，愈來愈多的學生、人民走上街頭，直接表達心中的鬱悶不滿，甚至報以更激烈的手段與抗爭運動，面對這一連串愈演愈烈的衝突事件，我們該如何來看待呢?接下來我們將透過人性發展史的歷程來解讀這個現象。

人性需求的發展，可分為初級動物性的謀生需求，與進級人性的價值需求兩項。而前者有優先性與迫切性，須得生存問題解決了，一種屬於人所有、動物沒有的價值需求才會浮現(所謂「衣食足而後知榮辱」)，嚴格說人要到此時才算越過動物的層次，而進入人的領域。就群體社會亦即就整體的人性或人文發展而言，並須等到整個人類社會的

<sup>79</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁44。

<sup>80</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁45。

生活條件發達到一定程度，價值意義的需求亦即主體性(自由、自主、尊嚴……)與道德性(相愛、合一，和諧)的需求才會普遍萌芽，由個人問題蛻變為社會問題、文化問題。而現代便是一個大轉型的時代。<sup>81</sup>拜西方兩次工業革命所賜，自動化生產裝置的發明與電腦科技的突飛猛進，人類過去因食物不足所造成生存的問題，以及面對大自然天災的無常降臨與猛獸威脅的安全問題，也在人類逐漸走向社會互助發展型態中，大體上被解決了，人類在時空的轉變中，開始有其條件從事自我價值的探索，與生命意義的實現等各項嘗試。加上民主自由的風潮、兩性平等的人權保障，與女性啟蒙運動的伸張，使女性開始大量走進過去以男性為中心的政治、經濟、就業等舞台與市場，女性從過去封建、壓抑的環境走出，蛻變成勇於表現自己、開發自己、並從事各種生命探索成長活動的新女性，這對時代造成很大的衝擊與改變，進而對整體的人類社會結構、生活型態產生巨大的影響與昇進。

二十世紀可以說是人類文化發展上一個劃時代的大世紀，在這百年中，人類的文化與社會次第由威權、封閉、一元走向民主、開放、多元。以中國傳統社會的三綱(父為子綱、父尊子卑；君為臣綱，君尊臣卑；夫為妻綱，男尊女卑)為參考概念，百年來的民主化潮流也正相應地有三波段。第一波挑戰君臣綱，也就是平民要跟政府爭平等。第二波挑戰夫妻綱，也就是女性要跟男性爭平等。第三波挑戰父子綱，也就是小孩跟大人爭平等。這又分兩個領域，在家庭是兒女要跟父母爭平等，在學校是學生要跟老師爭平等。<sup>82</sup>

台灣這幾年隨著民主潮流的腳步，整個社會可說見證了傳統社會的三綱，一步步走向解構開放的歷程軌跡，這幾年民間各式團體紛紛走上街頭，表達訴求，甚至上演激烈抗爭遊行，其目的不外表達強烈自我訴求，不再做沉默的愚民的呼聲。隨著女性意識的覺醒，教育的普及與大量湧入就業市場，大大地改變了男尊女卑的傳統角色定位，女性也能享有和男性一樣的待遇與地位，男女平等已獲得充分的實現。李登輝總統就任時期，野百

<sup>81</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁45-46。

<sup>82</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁46。

合學運的興起，學生開始走上街頭用行動表達對社會參與的熱情與勇氣，這股風潮著實也發揮了應有的影響力，結束了萬年國會，使台灣的民主憲政又向前推進了一大步，到最近這幾年政府幾次的施政，例如：大埔都更案、瘦肉精等食安問題的爆發、洪仲秋虐死案，到最近太陽花學運等等社會運動，都可以看到學生自覺主動的參與，對社會公平正義的要求與呼聲可說是響徹雲霄，這都再再顯示民主開放的浪潮所帶來的，求自由求自主求自尊的人性需求已是時代所趨，任誰都不能不加以正視並真誠以對，且須盡快研擬對策以應時代的轉變與需求。

由此看來青少年問題的日益嚴重，可說在前二波人性發展的挑戰之後，必然緊接而來的趨勢了，

我們由此可知為什麼近年來青少年問題會日益嚴重，就是因為在全球的民主革命幾於成功，而婦女運動也已達到高峰之際，青少年的生命課題是必然要跟著發生的。而且這一波的發生，更是總結三波而更凸顯出整個民主化潮流的內涵意義，就是人心在過熱的物質消費活動中，已預感到空虛、無聊、煩悶，而要求有新的合理出路。所以，當社會依然順著過去謀生模式在無限追求金錢權力，無限消費物質資源的時候，不但地球受不了(環境汙染、能源耗竭、生態失衡、物種大量滅絕、熱帶雨林快速消失、沙漠化日益嚴重)，人也快受不了了(忙、盲、茫、疲倦、苦悶、孤寂、緊張、疏離、防衛……)。但政治、社會、教育、文化卻都尚未能提供新的明確方向，這苦悶徬徨遂藉著最敏感的青春生命宣洩出來，不管是狂歌熱舞、拜物追星、新潮前衛……，翹課逃家、哈菸吸毒、縱慾紋身等，要言之，都不過是無聊的生命在找尋他的出路罷了。<sup>83</sup>

根據上引文來看，青少年問題的日趨嚴重，跟全球化的民主浪潮幾乎全面的成功有絕對的關連，而婦女啟蒙運動的推波助瀾，使得人類文明的三波段發展得以匯聚成巨大的總結威力，席捲全球人類，在這個人類對自由的迫切需求下，由資本主義所主導的自由經

---

<sup>83</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 46-47。

濟貿易結構，更將人類推向永無止境的物質過度消費活動中，讓人目眩神迷，暈頭轉向，青少年處於這個迷離茫然、快速變遷的大環境中，傳統優美的禮教文化、社會體制面臨解構，已無法再提供維繫人心安定的作用，而提供人類賴以穩定生命的新典範則還未誕生，這不只是青少年的苦悶，可以說是全人類的苦悶，在還沒有相應的對策出現之前，只好借助各種宣洩管道，恣意狂放，其實無非都在尋求解脫生命苦痛出路的迫切表現。

因此我們可以說，當代的青少年問題就是時代問題的縮影。我們要解決青少年的問題，為他們找尋出路，解除生命的苦悶，也要用為整個人類找尋出路的態度去從事才行。換言之，我們已不能用先知、威權、指導者的姿態去教他們如何做，而是把他們的問題當成是整個時代的問題來看待，正因為我們自己的生命問題未解，才投射到他們身上呈現出來的，所以，我們應當以他們的表現為鏡子，來反看我們自己的問題，這樣才符合現代民主的精神，如果我們仍不自覺以指導者的姿態來關心他們，反而適成為他們叛逆的對象。如果我們真能以此同體悲憫之情的態度面對他們，則青少年的問題其實已經消解大半。<sup>84</sup>新問題的產生，迫使我們必須調整步伐，不能再用舊時代權威專制的姿態，來指導青少年，因為這會落入求做自己之欲求得不到滿足與尊重的反叛危機，以及壓抑人性自由的萌芽與發展契機，唯有我們藉機反求自己，檢視內心的弱點與隱藏在內的生命問題，予以一一釐清修正，並做足必要的功課，我們才能在人生的道路上，做好陪伴者的腳色，提供我們的經驗與知識，協助青少年走向整全成熟的人格發展。

雖然上述談及民主浪潮扮演著推動人性發展昇進的重大影響因素，但透過民主機制雖可形式地讓所有人平等相待，但人類共同的生命課題的解決，並不是民主形式本身可以解決的，近代西方文化的精采處。就是針對人性的初級謀生需求而說的，科學與民主，足以助人解決物質資源的生產問題，與建構一公平正義的集體安全體制，足以助人解決物質資源的分配、管理問題(讓人免於恐懼，義及人權的保障)，但是當人的生存問題獲得解決之際，而生命價值問題浮現時，這只知將人的存在價值投射在無限累積財富、消費物資的資本主義體系，就不免捉襟見肘，只是徒然將人引導到盲目外逐的歧途罷了。而相對近代西方文化，中國傳統的生命之學卻正是針對人吃飽飯後的價值創造、自我實

---

<sup>84</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 47-48。

現、生命安頓的課題而設。<sup>85</sup>經由以上分析，我們當可明瞭民主科學的進步雖可改善物資生產的不足，提供人類生活的安全體制而大舉解決人類的生存問題，但隨著人類求生命價值意義的進級需求出現，西方民主科學的文化優勢，在面對全體人類的共同課題時，則不免力有未逮，甚至因其價值在外的盲目追逐，而徒然引人誤入歧途而以。而向來以意義價值的創造做為安頓生命的重心之中國傳統生命哲學，當可擔負人性進級需求的重責大任。

黃光國先生考察今天台灣所面臨的諸多教育問題，主要是 1994 年啟動「十年教改」所造成的後遺症。在「教改」之前，台灣中小學實施的是「德、智、體、群、美」五育並重的國民教育。教改啟動之後，智育改成了「能力取向的教育」，德育也荒疏了，時至今日，台灣社會更面臨倫理道德崩潰的危機。黃先生接著更進一步探究當前台灣教育的癥結，可以追溯到五四時期的新文化運動。當時的許多知識分子深信；只有「德先生」和「賽先生」這兩位洋菩薩才可以救中國，而大力鼓吹「全盤反傳統主義」。許多「西化派」的知識分子對於文化問題的認識，其實十分膚淺；他們既不瞭解自己的文化傳統，對於西方文明的精髓也缺乏相應的理解，而偏好使用「單向度思考」。<sup>86</sup>黃先生對台灣現今所面臨的諸多教育問題之探索觀察，正可針對青少年問題的日趨嚴重現象，帶來現象學式的根源考察與解答，問題就在缺乏對西方文明的深度瞭解下，就全面移植以能力為取向的教育理念，做為我國施教的方針，導致教改前中小學所實施的五育並重的國民教育遭到分解支離，長久扮演陶冶人格品德的德智教育逐漸被打入冷宮，傳統維繫社會人心安定的倫理道德，面臨崩潰解體的嚴重危機。

牟宗三先生一向認為生命若無安頓的學問、真理，只有盲爽發狂之衝動而已。而心思若只注意外在的對象(外延知識、外延真理)，零零碎碎的外在材料，自家生命就愈四分五裂，盲爽發狂，而陷入於漆黑一團之境。<sup>87</sup>牟先生以此反省今日的大學，無明明德的學問，只有以知識為中心的教育，在這樣的生命狀態下，我們憑什麼求民主自由的實

<sup>85</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 48。

<sup>86</sup>黃光國：《反求諸己——現代社會中的修養》，台北：洪業文化事業公司，2010，〈序〉，頁 1。

<sup>87</sup>參見牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，2009，頁 42。

現？而大學教育無此生命的學問，如何能以凝聚我們的民族生命。<sup>88</sup>牟先生當年的識見，在今日看來，不啻是一振聾發聵的棒喝。

中國傳統這一支生命哲學可說是全世界最先進成熟的哲學，在古代絕大多數人還只是意識到生存問題時，如孔子輩就已看到人生的終極需求而提出圓滿解答了，但也因為他太超時代了，不免曲高和寡。在所有弟子當中也只有顏淵和曾子知道，連最聰明的子貢、宰我都不能理解，乃因為生命哲學是實踐之事而非知解之事。<sup>89</sup>面對世代的改變，人心關懷面向的轉移，生命教育的取材雖根植於中華傳統文化，但需適時調整方能符應熨貼貼現代人心，曾先生從自己過去到處演講，聽眾對議題的反應，有很深的感觸，他說：一次是前一天在高雄中正文化中心講「婚姻的理想與現實」，聽眾坐滿走道之餘，外頭還有很多人不得其門而入。但第二天在高雄師大講「什麼叫做儒家」，聽眾只有三十幾人。次年，應邀到東海大學教孝月去講「如何在現代行孝」，聽眾更少到只有十幾人。但第二天回到台北，在 YMCA 講「愛情的路上我和你」，聽眾又是擠得水洩不通。不由得感慨萬千，人們對孔子、儒家、道德、孝弟的成見是從什麼時候開始變得如此深重的呢？為了避免刺激末世的脆弱人心，曾先生從此在演講時盡可能不標榜孔子、儒家、論孟。為了「循循善誘」，曾先生就順著時流談愛情、電影、武俠小說、生涯規劃，但事實上談的仍無非孔孟老莊之道。<sup>90</sup>

生命安頓的問題，從來就不是單獨的存在，透過上文的剖析，我們可以說生命的問題，必然是人與整個時代的錯綜互動中尋求解決的，現代正是一個大轉進的時代，如何讓儒家思想擺脫教條式的傳統說理方式，活化出新的文化生命感，讓處於徬徨無助的現代人可以受用這一套解開生命束縛、療癒病痛，重建自信自主自尊的人性價值觀的生命教育，透過現代親切熨貼人心的語言，潤澤國人的身心，走出生命困頓疑惑的衝撞，而邁向澄清暢通的健康和諧，曾昭旭先生創造性的活潑語言，脫胎自孔孟老莊之道所詮釋出的生命之學，將是值得提供給國人實施生命教育的重要參考。

陳章錫先生從傳統經典《中庸》出發，考察中庸首章：「天命之謂性，率性之謂道，

<sup>88</sup>參見牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，2009，頁 42。

<sup>89</sup>曾昭旭：《存在感與歷史感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 49。

<sup>90</sup>請參閱，曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁 2-3。

修道之謂教。……」，文中提到率性、修道之教育方法，其目的即在使學習者能秉持其天賦之善性，實現自我人格，參與文明社會，實現圓滿文化創造。此天命之性，是人內在的道德主體性，亦稱「中體」，實踐為人我相通的整體和諧之境界，稱之為「和」。故說能達致中和，則天地位，萬物育。<sup>91</sup>陳先生又云：其次，「修身以道，修道以仁。」德行之學即以修身為本，表現智、仁、勇三達德的生命德養，以五倫關係為通達人心之道路，此亦即重視人與人間之溝通，而發揮孝悌忠信之涵養，故是以五倫之教建立為日常生活之軌道。<sup>92</sup>透過陳先生對傳統經典之考察詮釋，再次突顯傳統文化足以安頓國身心，穩定國家社會與人民生活重心之重要性，同時對日處複雜紛擾的高速現代化社會，傳統生命之學更是位居人性回歸根源家鄉之重要導航指南地位。

曾昭旭先生嘗云：「形體上的孔子孟子雖然已經逝世兩千五百年，文化上的孔子孟子卻始終活著，而且與民族的興衰、世運之升沉相呼應……」。<sup>93</sup>面對曾先生的提撕，筆者有了這樣的省思：我們到底要不要參與這由先聖先賢所沉澱累積而成的豐厚文化生命體，使其世代綿延，日新又新，以厚實活化國家人民的生命力與創造力，而有實力來迎接全球化、自由化的時代趨勢潮流？還是任憑時代歪風邪行，將千年所傳聚的文化光輝給熄滅，而讓國家民族的生命陷入封閉、阻塞、昏黯、流蕩、狂肆、對立、分裂的存在危機？身為炎黃子孫留著文化中國血液的台灣人，面對這一淵遠流長的文化慧命，應然的存在抉擇是什麼？筆者不知道其他人的答案是什麼？若就筆者個人而言，應該就是成為孔孟的追隨者，做一個真正的「人」吧。

### 3.3 感情教育——愛情儒學的當代開展

愛是人類最愛探討的主題。寫小說不涉及「愛」少之又少，拍電影不談到「愛」鳳毛麟爪。……愛如今儼然是一切事物的著力點，商品架上的體香劑和爽身噴霧沒有一款不以「愛情」為訴求，時下流行歌曲沒有一首不以愛情為主題。愛真是威力無窮的題材，

<sup>91</sup>陳章錫：《〈禮記〉教育哲學之總體考察》，《鵝湖學誌》第五十期，2013.6，頁 77-78。

<sup>92</sup>陳章錫：《〈禮記〉教育哲學之總體考察》，《鵝湖學誌》第五十期，2013.6，頁 79。

<sup>93</sup>曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993，頁 4。

無所不包。<sup>94</sup>但愛到底從何而來，又欲往何去？愛為什麼常常突然出現，而動不動就銷聲匿跡，讓人無法捉摸？愛的存在和消失對我們有何影響呢？兩性之愛的確讓人充滿疑惑與好奇，到目前為止沒有一本書能說清楚，也沒有一本書能全面探討愛，雖然從古至今已有許多詩人、藝術家、文學家處理過愛情這個神祕的議題，但卻鮮少有哲學家深入探討這個主題。韓國成均館大學研究所研究員李南錫先生在其著作藉由一國一小女生提出他對愛的困惑，她問到：……不是說愛情是獲得幸福最不可或缺的嗎？學校在上性教育課程時，也說愛情是最重要的，但卻不告訴我們真正的愛情是什麼。雖然每年都有相關課程，但是卻沒有什麼進度，連考試也不考，……學校每年也會安排一次性教育的老師來學校講課，但是，所講的內容都是從國小開始就聽過的，老掉牙的東西，我不禁懷疑：如果懂得這些就足夠了，那麼為什麼青少年的性問題還是層出不窮呢？<sup>95</sup>是啊，愛情既然這麼重要，為什麼在整個教育環境對有關愛情教育的重視是如此忽略而草率呢？

曾教授認為自古至今，從春秋時期的孔子，到明朝的王陽明，愛情，這一種主要牽涉到男女感情的人際關係，可以說是從未被列為儒學或心性修養之學的一環。這並不是因為男女本質上無關乎心性人格的修養，而只是由於在發生上其機緣未至、條件未備，所以才使得愛情一直尚未被列為儒學之一環罷了！<sup>96</sup>那西方國家呢？情況如何？施萊格爾(Friedrich Schlegel)、叔本華(Arthur Schopenhauer)、羅蘭·巴特(Roland Barthes)、米歇爾(Michel Foucault)、盧曼(Niklas Luhmann)都對「愛」發表過發人深省的見解，縱使如此，時至今日在大學裡開設以「愛」為主題的系列講座，還是會讓一位哲學家在學術界飽受質疑，甚至無可避免地淪為同僚奚落的對象。哲學是個非常保守的領域，不碰觸某些主題的作風根深柢固。目前絕大多數充滿智慧的哲學書籍，都在探討形式邏輯或康德的範疇論，冊數之多遠大於探討「愛」！<sup>97</sup>

雖然過去時代因機緣未至還未發展，但並不表示永遠就不發展，我們可以看到，隨著社會進入現代化，民主化、自由化，兩性平等呼聲之浪潮，幾乎可說是已經到了完全

<sup>94</sup>理查·大衛·普列希特著、闕旭玲譯：《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，〈導論〉，頁 016。

<sup>95</sup>李南錫著、李修瑩譯：《人生第一堂課愛情課：可以問愛嗎？》，台北：大田出版公司，頁 10。

<sup>96</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 112。

<sup>97</sup>理查·大衛·普列希特著、闕旭玲譯：《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，頁 17。



實現，男女均能公平享有各項社會福利制度，以及國家法律保障人權的高峰時代，而國人隨著西方文化的席捲與長時期的影響浸潤，不但兩性自由戀愛已是社會普遍風氣，乃至同性戀愛，甚至多元成家方案都已隨著社會的日趨開放而被普遍接受，目前還考慮立法以保障人民自由選擇權利。愛情這一神秘的仙境美地，早已不再隱藏到渺玄難窺的雲山幽谷裡去，而是開誠佈公的袒露在陽光之下，使得愛情這一人際關係，和傳統文化中身心修養的關聯，再次呈現出來。雖然時代如此開放進步，但並不表示大多數的人，都已做足了功課，可以解開愛情神秘的面紗，並得出一套相應的思想學問，以修好愛情的功課；反而在感情世界失足受傷的現象，是愈來愈普遍了。失婚、離婚、劈腿、小三外遇等感情問題逐年上昇，可說已成為當代社會的一種病痛，面對時代的病痛，我們是到了必須審慎認真的思考這個問題，並做一番基本的釐清，以幫助國人可以透過愛情課題的心性修養活動，好好走穩接下來的感情愛情路，而獲得幸福健康的感情生活品質。

曾先生認為，愛是一種精神能量，當我們相愛時，應該是兩個人的生命越來越有能量，但現在談戀愛不是互相增長對方的能量，而是互相耗損對方的能量，所以談戀愛不久就油盡燈枯，因為那不是談戀愛，因為現代人對談戀愛是無知的，是相互拉扯向下掉，而不是互相提攜往上升。<sup>98</sup>曾先生曾經訂一個標題，叫做「戀愛為人生之本」，是青年守則第 13 條，曾先生看到人們普遍對愛情無知，可是今天社會已邁入新時代，自由浪漫的愛情已經普遍發生，戀愛、感情可說是一個全民運動了。所以到處講學宣揚愛情教，或者說愛情學，希望能為現代人對愛情的苦惱提出一套相應了解的學問，以供一窺愛情世界的玄奧。<sup>99</sup>雖然整個時代已經到了人人談愛，也各個都要愛的階段，但對愛如何去經營才能獲得愛的甜美果實，卻仍是無知的，在曾先生看來，愛人的心雖然與生俱來，但愛的能力卻每一分都是後天辛辛苦苦修練來的，不去鍛鍊，哪有愛的能力。現在台灣最嚴重的問題是，物質生活已經很豐沛了，但感情資源卻非常少，今天的台灣人人伸手要愛，卻沒有人生產愛，總生產量低於總消費量，所以我們要重視愛的教育，感

---

<sup>98</sup>曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 35。

<sup>99</sup>參見曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 36-37。

情的教育、生命的教育、人格獨立教育，因為有了這樣的教育，人才有能力愛人。現在台灣最缺少是這一塊的教育。<sup>100</sup>曾先生這番識見，可說道出了台灣社會的當前課題。

歐洲自由浪漫愛萌芽於 15 世紀文藝復興時期，到現在已經五百年，我們是在民國五四運動的時候萌芽，以徐志摩為代表的大學生們，紛紛拋棄家裡訂的親，在大學談自由戀愛到現在不到一百年，我們整整落後歐洲四百年，但他們也只是走穩了感情這條路的第一步。<sup>101</sup>但是，我們連第一步都沒有走穩，西方人至少走過第一步充分尊重對方以及自己的自由意願，他不會不想愛還勉強在一起，整個社會體質已經健全到把個人的情感的私領域跟公領域明白的區分。<sup>102</sup>我們的社會還落後人家四百年，所以應該迎頭趕上，記取西方人的經驗，不要再摸索四百年，更要接到自己孔孟老莊儒釋道的生命哲學的根源，讓我們的愛情哲學能夠有頭有尾。原來西方領先我們的愛情哲學的第一步，讓愛情的生命能動能夠發生，讓整個生命能從公領域的束縛中解放出來，這是從老子開始就去注意的。生命不要套在社會文化的框框裡面，就忘了生命本質的自由，這兩者要有一個出入自如的調節。<sup>103</sup>透過上文，我們知道西方國家之對愛情從萌芽到能夠按照自己的自由意願走通愛情的第一步路，至今約有 500 年的歷史，但我國要到五四運動在當時以徐志摩為代表的大學生帶動下，開始這股浪漫自由談愛情的風氣，直到今天也才 100 年左右的時間。愛情雖在西方文化萌發的早，但由於缺乏像中國傳統文化重修養實踐的生命之學，因此西方的愛情文化也僅走到彼此尊重，公私領域分開的第一步而以，至於藉愛情的磨礪使情人間能相互砥礪，相互浸潤，以輔成生命的成長，進而能夠通過日常生活的難題與外界社會體制環境的嚴厲考驗，開創出幸福悅樂的感情生活，以活出充實飽滿的意義人生，這就需要傳統孔孟老莊文化的生命智慧與之襄助了。因此，曾先生之活化傳統思想貼近現代人心，滿足人的本心所願所欲成就的愛與自由所開創而出的愛情仁學，

---

<sup>100</sup>曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 49。

<sup>101</sup>曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 38。

<sup>102</sup>曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 40。

<sup>103</sup>曾昭旭：〈嘗試照亮感情的幽谷〉，《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，頁 40。

正是當今社會人心所需要的感情教育之良方，可以協助國人療癒情傷以及培養愛人的能力，以解決當前台灣的社會課題。

接下來在本章節，即針對愛情在歷史發展的面貌與機緣做一番探討，並釐清愛情相關的問題，而這有待釐清的問題面向包括：愛情成為儒學實踐之一環的機緣，為什麼在過去數千年都不能出現？它到底需具備怎麼樣的條件才能發生？在本質上愛情活動與心性修養有怎麼樣的必然關係？<sup>104</sup>以及曾昭旭先生的愛情學與當代談論愛情的學者專家之論點主張有什麼不同之處？筆者為何認為更適合擔任生命教育的取材？以下本章節將針對這些問題一一分析討論。

### 3.3.1 愛情儒學發展的歷史機緣

當社會還處於優先性的生存問題未被解決之前，一切有關人性尊嚴價值等層面問題，例如仁義禮教等是無從發展出來的，這就是管子所言：衣食足而後知榮辱。因此，在以謀生為中心的時代，愛情自然被壓抑<sup>105</sup>。曾教授分析人性，具有以食色為主的生物性需求(即告子所謂「食色性也」)，以及以價值實現為主的人性需求兩種，此即孟子所謂仁義，亦即人之所以異於禽獸之所在。

當生存的基本需求(免於匱乏、免於恐懼)還不能獲得普遍滿足之時，社會結構當然有偏重安全、效力、管理而輕忽乃至壓抑自由、品質、創造的傾向。所以自然是以政治管理、權力運作為主的結構，包括政治(君權)、家庭(父權)、社會(男權)，無不如此，這就是傳統所謂法治。既然連個人求人格獨立，生命自由的生活都與社會現實條件不能相配，則活性最強(相對的危險性與破壞力最大)的愛情生活自更在排斥之列。<sup>106</sup>

我們看過去講求以安定為主要考量的社會結構，為了防止對社會秩序可能造成的衝擊，

<sup>104</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁112。

<sup>105</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁113。

<sup>106</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁114。

對男女之情特別嚴加防範，最明顯的就是將男女的婚姻納入為社會制度的一部份，就是擔心男女原始情慾一旦任其自由宣洩，將造成情慾的氾濫，而動搖社會的結構與安全，所以傳統社會的設計自然將男女隔離，僅允許男女在禮教的規定下扮演其社會角色(男主外，女主內)(婚前男女授受不親，婚後男女相敬如賓)，但久而久之不免會形成禮教壓抑人性的正常發展需求的後遺症，這便是形成後來所謂禮教吃人的的結果，這使得人與人之間的隔閡猜疑更加深巨，終至造成對生命內在的損傷而累積成生命最難解的痛苦與創傷之來由。

雖然人對愛情的本質需求是與生俱來，但卻由於一直未能對愛情的本質有自覺而清晰的把握，更不能正視愛情可以是一個有主權的獨立國；因此總不能從愛情的角度去看待愛情，而只是將愛情依附於其他領域，轉用其他的觀點來看待愛情，於是愛情的本質便被遮蔽乃至扭曲了。而長久以來，愛情最通常的依附者便是婚姻與性，前者是從社會結構的觀點來看愛情，後者是從生理運轉的觀點來看愛情，於是愛情的願望便很自然地轉手為群居的願望(以免孤單、寂寞、無助)與生理的衝動(只見內分泌的機轉)，它的結果就是結婚與發洩。難怪有人說：愛情是上帝的詭計，誘你掉入祂設下的陷阱，去完成傳種(性交的功能)與育兒(家庭的功能)的使命。於是愛情淪為工具，他的本質意義自然就闇而不章了。<sup>107</sup>誠如德國哲學家卡爾·亞斯培(Karl Jaspers)所言：愛是絕對意識(das absolute Bewusstsein)裡最難掌握的一項事實，因為它既是最毫無道理，也是最理所當然。<sup>108</sup>這也顯示多數人對愛知道的並不多。什麼是男人？什麼是女人？男女究竟是怎麼開始互相吸引、有好感的？我們對這些問題的看法充滿意識形態，其僵化程度比備受意識形態荼毒的政治立場還可怕。愛對我們如此重要，但我們偏偏在這議題上，滿足於一知半解或不明就裡。<sup>109</sup>也誠如德國詩人海涅(Heinrich Heine)所說：「世人都知道什麼是暴力；但從來沒有人說得清楚什麼是愛。」<sup>110</sup>更會有人覺得，愛或許是自然科學和人文科學交界點上最值得探討的主題。愛既不能用邏輯來推理，也不能哲學上的終極論證來解釋。

---

<sup>107</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，〈作者序〉，頁 7-8。

<sup>108</sup>理查·大衛·普列希特著、關旭玲譯：〈導論〉，《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，頁 007。

<sup>109</sup>理查·大衛·普列希特著、關旭玲譯：〈導論〉，《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，頁 18。

<sup>110</sup>理查·大衛·普列希特著、關旭玲譯：〈導論〉，《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，頁 19。

可是，難道因為這樣，就要把如此重要的問題全權委託給統計學家問卷調查、心理測驗、血液分析，或賀爾蒙研究去處理？<sup>111</sup>那吾人該以何種方式來貼近愛情這個領域，方能有最相應的瞭解呢？

曾先生認為：廓清一切長久來以愛情為附庸為工具的看法，而改從愛情自己的立場觀點來看待、來詮釋愛情領域中的事物(在這樣的領域中，當然也會有性行為，也有結婚生子經營共同生活的事，乃至也會有日常生活中種種煩瑣。但這時這些事是從屬於愛情的)，<sup>112</sup>也就是直以愛情本身來看愛情，這樣以愛情的觀點來理解、來看待環繞在愛情周遭的事事物物，這是一種新的學問。幾乎可以說是前無古人。以中國來說，自孔子以至於王陽明，心性學講到如此精微，但從不涉及男女的愛情。民國以來，心性學稍稍復興，但新儒家的著名人物中，談到愛情的只有唐君毅先生一人，而唯一的專書只有薄薄的《愛情的福音》，還不敢具本名自著，而託名為「克爾羅斯基著·唐君毅譯」。也正足見愛情還不被承認是一門學問罷了！<sup>113</sup>至於西方，對愛情的重視雖然遠勝過於中國，但由於西方學術的重心、主流原不在生命之學(而在科學)，所以對愛情的珍視，只能止於那剎那迸放的浪漫激情，而不能真建立愛情的觀點以統屬一個愛情的世界。所以他們談的愛情常是一個孤絕的虛境，落入現實則成悲劇。所以闡發愛情之美麗、偉大與悲愁的多是文學藝術家而不是學者，也因此依然不能構成一種學問。<sup>114</sup>

佛洛姆認為，人並非不重視愛，事實上每個人都渴望愛……這樣渴望愛的現代人，卻沒有一個人想到愛是需要學習的。<sup>115</sup>誠如佛洛姆所言，多數人是渴望愛需要愛的，但一個可說是諸神話中最神秘，而還未被揭開神秘面紗的愛情神話，難道無從窺其堂奧？還是說歷史演譯至今，西方文明發展已經到了宇宙太空探索的高峰，但對最迫切實存的生命奧秘仍朦朧不可捉摸？實際上，西方只走了第一步路，也就是浪漫愛情的發生(邂逅)，那純屬美感美好的剎那所閃現的動人片刻，讓人目眩神迷，攝人心魄，直教人生死相許，而剎那即是永恆的短暫火光，所帶給人滿心的愉悅與生命意義的照亮；至於對

<sup>111</sup>理查·大衛·普列希特著、闕旭玲譯：〈導論〉，《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012，頁018。

<sup>112</sup>曾昭旭：〈作者序〉，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁7-8。

<sup>113</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，〈作者序〉，頁9。

<sup>114</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，〈作者序〉，頁9。

<sup>115</sup>佛洛姆：《愛的藝術》，台北：志文出版社，2010，頁6。

男女間差異的不同，如何藉此進行生命的相互成全成長，則並無進一步的發展，也就是，男女間如何藉由異質生命的不同，來進行生命潛能的開發或說生命人格的修養，以達生命豐富而成熟的境界，對西方而言是有所欠缺不足的。

曾先生觀察整個歷史的進程，隨著二十世紀的到來，人的生活從「以謀生為中心」，昇進至「以價值實現為中心」的層面，加上世界性的民主浪潮洶湧而至，推翻過去舊有以男性、父權為中心的體制，開啟男女平等時代的來臨，帶來人性的高度覺醒，在這機緣下，男女感情的問題將更加被凸顯而受到重視。

剋就愛情而言，這機緣出現的條件就是生產力的提升、女性啟蒙、男女平權。因為生產力的提升，使人不論男女都普遍有機會從繁重的謀生活動中解脫，去從事創造性的自我實現的活動（當然這是一種機會與自由，至於實際上人會如何利用這自由的機會，是從事價值的創造抑荒淫放蕩，則仍是取決於人的自我選擇）。而女性啟蒙則使女性首先普遍獲得受教育與從事生命探險、心靈修養與人格自我塑造的機會。至於男女平權的努力，則首先使兩性能普遍站在平等的立足點上，有可能進一步從事生命對生命的進德修業的活動。<sup>116</sup>

曾先生認為，過去的男女關係的理想性隱而不顯，是因為男女關係在過去僅是附屬在社會大結構中的一環，其存在僅為了實現社會的目的，如繁衍種族、安定社會秩序等等，本身沒有獨立的理想性與地位。因此，過去兩性關係的意義是曖昧幽暗的，一提到男女就有不光明的聯想，因此也要嚴男女之防，限制男女授受不親。不過這種不合理之處，在過去並不顯著，問題也不嚴重。但到今天由於女性人格的自覺，經濟、社會與教育權利的解放，使男女的接觸機會增多，若是依然一提到男女就有不光明的聯想，就必然會形成一種最嚴重的人際干擾與緊張。這個問題在過去可以不重視，但在今天的時代必須予以重視。<sup>117</sup>

<sup>116</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 115-116。

<sup>117</sup>參見曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化出版公司，1988，頁 196-197。

這也是曾先生深體現代人，大都因男女感情問題的困擾無法安頓身心，以致生命不能獨立自主自由，而倍感孤單、憂鬱而不快樂，這連帶使得人際關係也變得很緊張而更加疏離，所以為了這普遍存在於人類的人生苦惱去思考，去找答案，希望能走出一條合理的通路來，讓男女關係能正常化，使人之身心、婚姻、家庭都能得到普遍的安頓，遂秉持傳統儒學的精神，意圖發掘男女關係中的理想性與真實義來，以為現代危疑不安的男女關係提出一套解套的學問之來由。曾先生從歷史發展的腳步，與時代環境的限制，針對傳統五倫關係的結構對愛情生活所起的作用與影響層面，提出精闢的見地：

就心性修養的生活而言，師友之道雖極重要，卻仍有其限制與不足。此在外緣上是朋友間畢竟聚少離多，論道生活遂難持續、全面而深入，所以只能選取某一範圍或層次作集中而抽象的探討，而難以全幅具體地讓生命相互進入與合一。在內容上則由於同性師友，生命氣質之同質性高，故較適合在同一標準下作程度上的砥礪，而較難有多方面的刺激與啟發。男性間若異質性高，則無寧更易引發誤解與衝突。故畢竟不如男女間之異質性，更易引發彼此間互相吸引、互相欣賞、互相開發、互相學習、互相成全的良性互動，而終實現人我合一之道德理想也。<sup>118</sup>

過去能以真誠的生命去作生命的探索、激盪以成就彼此的德業之人文活動，只能在男性與男性間進行，即傳統中的師友之道。而夫妻間的關係，只有角色扮演之社會關係或利益關係，但同性間的師友之道，雖有助於進德修業的人格修養，但因屬志同道合之同質性，故難有多元豐富的生活磨礪與生命開發的多面廣度，反不如男女間的異質性更能刺激，激盪出多元豐富的面向，而達到生命全面性的學習與成長。因此，曾先生對於愛情的探討面向，自與當代社會流行的文化有所不同。曾教授曾自道：我對男女關係的關懷不是心理學的，或輔導學的關懷，而是比較屬於文化、哲學層面的關懷，志不在排解眼前男女問題的個案，而在探尋兩性相處的根本理想性。<sup>119</sup>

目前社會相關探討愛情的書籍大概有幾個面向，1.以提供解決男女問題或以療癒情

<sup>118</sup>曾昭旭：〈心性學與愛情學〉，《歷史感與存在感》，台北：台灣商務印書館，2003，頁116。

<sup>119</sup>曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化出版公司，1988，頁197。

傷的重點下手，例如傅里曼：《一個人的愛情療癒》<sup>120</sup>，李南錫：《人生的第一堂愛情課：可以問愛嗎？》<sup>121</sup>。2. 從心理學角度，例如：吳若權：《劈腿心理學》<sup>122</sup>，熊哲宏主編：《我愛故我在——西方文學大師的愛情與愛情心理學》<sup>123</sup>，佛洛伊德：《性學三論——愛情心理學》<sup>124</sup>。3. 從文學或哲學層面切入的，例如：理察·大衛·普列希特：《愛情的哲學》<sup>125</sup>，唐君毅：《先知論愛情——愛情之福音》<sup>126</sup>等等。但從人性的本質，從人文精神來分析愛情，診斷愛情的病理病因，解剖受傷的生命體，並開出解方；脫胎中國傳統文化孔孟老莊心性之學，藉現代愛情之名，指點生命復原根本之道與解救之方，著重心性修養工夫型態所開展的愛情學，曾昭旭先生應該是開創先鋒且成績斐然，從曾先生著作等身，以及早負盛名被譽為愛情教主可以看出。

因此，基於上述所論，過去因時代限制，相互作生命修養只限定在同性間的師友之道，但今日隨各種機緣的成熟，男女的人際互動已是社會普遍開放而正常的人際社交活動，而長期因傳統封閉文化的限制與壓抑，已到了不得不正視以對，以尋求解開枷鎖以治療病痛生命的關頭，何不直接藉由歷史機緣的到來，引以男女關係進入人格修養、人性潛能開發的層次，以提升男女生命的豐富內涵，並療癒傷痛以期恢復健康，活出自我，以實現人生的無窮價值意義呢？這其中的關鍵焦點，在曾先生看來便自然放在愛情生活的經營或說愛情工夫的修養上。以下就愛情學建構的背景與義理規模，分別從本體論與工夫論方面分別討論。

### 3.3.2 愛情儒學的本體論

愛情學的提出乃曾昭旭先生脫胎孔孟老莊的義理，創造性的開展以符應現代男女感

<sup>120</sup>羅素·傅里曼、約翰·詹姆斯著、席玉蘋譯：《一個人的愛情療癒》，台北：大是文化公司，2012。要獻給：遭受劈腿、外遇或情變而恢復單身的人；曾經失戀、現在又重新戀愛的人；和另一半總是爭吵、不知該如何是好的人……。同質性的還有，許常德：《愛情答非所問》，台北：時報文化公司，2014。

<sup>121</sup>李南錫著、李修瑩譯：《人生的第一堂愛情課：可以問愛嗎？》，台北：大田出版公司，2013。

<sup>122</sup>吳若權：《劈腿心理學》，台北：時報文化出版公司，2008。

<sup>123</sup>熊哲宏主編：《我愛故我在——西方文學大師的愛情與愛情心理學》，北京：北京大學出版社，2011，頁 69。

<sup>124</sup>佛洛伊德：《性學三論——愛情心理學》，台北：志文出版社，2011。

<sup>125</sup>理察·大衛·普列希特著、關旭玲譯：《愛情的哲學》，台北：商周出版，2012。

<sup>126</sup>唐君毅（託名克爾羅斯基）：《先知論愛情——愛情之福音》，台北：正中書局，2001。



情問題，一套相應理解愛情，經營感情生活的修養學問，曾教授將孔子之仁道(或稱忠恕之道)，析分為忠(證真我之學)與恕(證真愛之學)，此乃直呈良知本心推擴仁愛，及物潤物之本務，所以即稱之為愛情學。而愛情學的本體論，即由主體性(心體)進而肯定主體際性(愛體)。並論愛情學之工夫論為一雙修之型態。<sup>127</sup>曾先生點明愛情學乃證真我(忠)與證真愛(恕)之學，乃脫胎孔子仁學忠恕之道，因此也可稱作愛情仁學，或良知推愛之學。而曾教授所提出的愛情學所言之愛情，是既不偏外(如忠道藉憂患意識激發愛，孝道藉家庭責任逼出愛)；亦不偏內(如逆覺體證、直指本心，回歸愛之根源)，而為最中庸的修道方式，更是在人的道德生活中必須秉最高真誠才能通過的最大考驗。因此提出愛情學是中國傳統心性學的最新課題與最現代的型態之主張論說。<sup>128</sup>從曾先生對愛情學的定義可以看出，本文所說的愛情學，其重點不是放在男女感情當下所發生問題之解決上，而是就愛情的本質與人性的需求，透過愛情的理想性之充分伸張，提供國人針對生命自己本身，與兩個不同個體的生命，如何相互成全學習成長的一套身心性命修養學問。而這學問的核心要義便放在如何體現真實的生命(證真我)；與如何達成人我相融、相互推愛的具體呈現(證真愛)上。

曾先生從宋明儒學的本質，也就是從人的道德生活中撤回到價值的根源處——良知(道德心、真我)出發，也就是儒學命脈所在的基本義理——「吾性具足」，孔子所說的「為仁由己」，孟子所說的「求其放心」，接著直扣道德生活的兩大要素：道德動力與道德結構，而將「吾性具足」的兩大脈絡，「由本貫末」，「由末反本」，分析詳解，以下是就兩大要素與兩大脈絡，分別展開討論。

在道德生活的兩大要素：道德動力(仁、愛)與道德結構(禮、法)中，儒學是以動力為本的，所謂「本立而道生」，即仁可以創造禮，動力可以決定結構；至於一切結構中事，則頂多只是道德生活的輔助條件，這包括人之聰明才智等氣稟條件、

<sup>127</sup>參見曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，〈摘要〉，頁1。

<sup>128</sup>參見曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁2。

知識理論制度等工具條件與天時地利人和等環境條件。<sup>129</sup>

曾教授首先指出，儒學是一生命實踐的動力學，而這根本動力即來自創造根源——「天」（或說道，或合稱為天道）所賦予人，人人皆有本自具足的本性良知，而此根本良知一旦挺立後，各種的道德生活就可由此而展開，而道德生活的內涵總說為兩大要素：即是仁愛與禮法。仁愛屬於道德動力面，而禮法則屬道德結構面，而其中動力面可以創造禮法，並決定禮法，道德結構面則包涵：有關個人的氣質才能、外在環境制度、生活相關知識……等等輔助道德生活的經營條件。不過，肯定人之良知善性具足一切、含藏一切，這內在生命的本質雖然是儒學共通之義理，但將本性放在何種脈絡之中，予以肯定卻有不同，而脈絡不外乎「由本貫末」與「由末反本」二路表現：

由本貫末，即是稱體起用，己立立人、及物潤物、由內聖而致外王、據仁心以制禮作樂，才是儒學正宗；由末反本雖非儒學之歧出，也頂多只是當行有不得之時，反求諸己的非常行徑；一但自我校正完成，仍當再度擴充良心，由本貫末。<sup>130</sup>

當人能量充沛活力旺盛時，可以挺立良知本心去從事各種道德理想事業的建設，例如推愛以服務社會人群或建設各種制度，以及推動各項人文活動，以造福社群全體，這是儒學依體發用的正道表現；但當人因行道而受困挫折沮喪時，不得已先暫時退回到生命的根源處做療傷止痛、充電再造的準備功夫，人一旦恢復了氣力，充實愛能之後，依然要再度回到由本心向生命外部推擴的正道。

如果不是遵循這樣的脈絡路線，而是僅肯定一心之靈明，那就有如整個宋明儒學，純以肯定良知真我為學問重心的路線，純從動力面(而不涉及結構面)與因地(而不涉及果地)去做一切禮樂人文，及物潤物之事，而肯定「吾心即是宇宙」，而使一切道德生活的開拓，都已原則上蘊涵在吾心之中，但這樣的肯定，船山認為是「有體無用而體亦廢」

<sup>129</sup>參見曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁3。

<sup>130</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁3。

的一心孤明，無論如何自辯都難免有「淫於佛老」之嫌疑。<sup>131</sup>若真要明辨儒佛，便不能只從「由末反本」之脈絡上去肯定「吾性自足」。換言之，孔子之「仁」之體證若可區分為忠、恕兩路，便不能只證忠(循此路而成證真我之學)，而當更證恕(循此路則成證真愛之學)而後可。<sup>132</sup>莫小看重心在忠抑或在恕的微小差異，這將會對人的道德生活產生巨大的影響。當重心在證真我時，雖然真我必涵愛人(仁者愛人)，但這時愛成為分解思路下自我的一部分，為自我所完全決定，這樣的思路與心態落實到道德生活，便極易形成強者對弱者的片面施予的愛，甚至扭曲成良知的傲慢與實質的權威。在這種形態下的儒學籠罩下，儒者縱使了解什麼是真我，卻其實不了解什麼是真愛。即因為真愛雖然在形上學可以理論地由真我分析出來，但在生活實踐上卻必須通過愛者與被愛者的辯證互動歷程而成立故。<sup>133</sup>若愛只是由如此思路下的自我所決定，便容易形成像古代社會，以男性為中心的結構體制，女性永遠是男性的附屬品，男性可藉愛之名來約束限制女性，而傳統中的君臣父子關係，更常是握有實權的君父對臣子進行，威權要求的強凌弱的情況出現。因此，在這人人平等的時代，男女地位已非昔日的強弱之對比附庸狀態，更需要發展出另一套既證真我又證真愛的生命之學出來。

這套學問仍以「吾性具足」為基本肯定，但卻是放在由本貫末或由內向外推擴的脈絡中去予以肯定的；他不是分析思維的產物，而是辯證歷程的成果；它不是意在反省自療而是志在及物潤物；比起思入幽玄的證真我之學(或道德形上學)，證真愛之學無寧是實踐性強，也更在生活庸常中見道之學。在過去以菁英為主導的社會，強者對弱者單向施予的愛容或還有當時代的合理性；在開放民主多元的時代，愛也必須回歸它自己的模式(自由、平等、互動)才是。<sup>134</sup>這因此是愛情更適合發展為證真愛之學的時代機緣所致。因為感情關係，是生命直接照面的關係，而朋友之間的道義關係或是過去君臣倫與體制

---

<sup>131</sup>參見曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁3-4。

<sup>132</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁4。

<sup>133</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁4。

<sup>134</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁4-5。

的法律關係，是有中介物介入的間接關係，後者是訴諸外力的保證，而前者是訴諸感情的自我保證，生命本身即是一切法理所從來的根本，所謂「禮之本在仁」，此正是儒學所重的主體性與道德性(義內)，而以動力為本故。而足以為禮的根本的生命感情，必須是真生命(真我)、真感情(真愛)才行；因此才需要有種種身心修養，才能發展為證真我(忠)、證真愛(恕)之學。<sup>135</sup>因此釐訂愛情學的本體論與工夫論，即是取材仁學之恕道(證真愛)所脈絡相承的豐富義理內涵，這也是曾先生為何說愛情學是脫胎中國心性學而來，而筆者則直稱為「愛情仁學」之故。

證真愛之學本質上即是一種「愛的本體論」或「探討愛之在其自己之學」，因此，順心體、性體、神體、中體、敬體……立名之義，亦無妨立「愛體」、「恕體」之名。真愛或愛之體，其體性若何呢？它不是一照體獨立的主體性，而是在兩主體間求其相繫、相合一的主體際性。<sup>136</sup>

曾教授所創發的愛情學，其本體乃順儒家傳統稱萬物創造之根源，道體、性體、心體之說而立名，而稱愛體或說真愛之體，而此愛體非宋明儒所稱的，一心之朗現、一心之伸展、一心之遍潤(牟宗三先生語)的孤明獨照的心體，或乾坤萬有之基的良知，而是兩個獨立的真誠生命或說良知求其心心相印，你泥中有我，我泥中有你的融通合一之雙主體，或稱主體際性。

這主體際性以其地位屬愛之本體(一切愛行之最高原理、最後根源)故，當然是「吾性具足」的；只是這所謂「吾性」，不是單指發生感情關係兩方中某一方，而是兼指雙方之主體罷了，而本體只能是一不可是二，於是雙方之主體必須合一，卻又不能是彼從屬於此的併吞合一，而是雖合一卻雙方都仍不喪失其主體性的二而一、一而二的合一，或詭譎辯證的合一。吾人即於此以「詭譎辯證性」釐定「主

<sup>135</sup>參見曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁5。

<sup>136</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁6。

體際性」之義，亦於此轉說「主體際性」為「愛」或「愛體」。<sup>137</sup>

這愛體當然也是本性具足，只是這愛體不再只是一孤懸的良知本體，而是透過互為主體的雙方相互交涉、相互浸潤而達水乳交融的主體際性，所以這樣的主體不會有委屈一方以成全另一方的傲慢或委屈犧牲出現，而是我敞開心懷讓你進來，而你也敞開真心讓我進去，是平等互動的相互尊重的兩獨立個體，在愛中相融為一體，同時是兩個主體的相互幫助、相互成全以成就對方為一完整自主的主體，這樣的狀態是不二不一，是一又是二的辯證的統合為一，以此辯證之義稱為「愛之體」，或說是「真愛」。

因此這樣的愛，就不會是強者對弱者的愛，也因此才不會是一種依賴而是自由，不會是互為被動(相互拉扯、期待、催迫)而會是主動，不會自覺或不自覺的自私(乃至以一己之願望去形塑對方亦是一種自私)而是無私。總之，需是自由、主動、無私之愛才是真愛；也是不假外求、吾性具足之本體的稱體起用，如份體現。<sup>138</sup>而互為主體的主體際性的愛，因是兩相交融互動的合一，所以就不會是靜態的一心籠罩宇宙、超越萬有的形上道境，而是一連串永不止息的動態辯證歷程所適時閃現的境界，而每一歷程所呈現出的境界，更不是脫落一切人為造作、與意識型態的僵固雜染，而復返原始天真的虛靜無為的境界，而是主體與主體，主體與生活世界的一切人事物的交相涉入，所迸發出來的具有整全意義價值的合一動態歷程。曾先生認為這樣的歷程，是虛(境界)實(互動歷程)相生，而共成一愛之實存。換言之，主體際性或愛之體不是偏指一形上境界，而是實指一實存之全體，亦即是人間全盤的愛情生活。<sup>139</sup>

此全體實存的愛情生活，可以暫時區分為兩心相印時的剎那境界(虛)，與兩境界間溝通互動(實)，而以前者之虛境界姑且說為體(虛體)，而後者為促使境界再度

<sup>137</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁6。

<sup>138</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁6。

<sup>139</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁7。

閃現之溝通歷程為用(工夫)，而別說一種與工夫論相對的本體論。在此，本體(兩心相印之剎那境界)亦可不必然與工夫相連而內在於工夫歷程中以閃現(姑譬之為「內在的逆覺體證」)，而可不藉工夫修養之促進而自然呈現(姑譬為「超越的逆覺體證」)。此即為「浪漫觸動」，而經常是愛體初證的型態，亦即所謂「天機」也。孔子曾說顏淵三月不違仁，其餘日月至焉而已。日月至焉即天機自然的呈現，三月不違仁則因有工夫之支持也。愛體之呈現亦然，有不依工夫支持而偶然發露者；亦有與工夫修養迴環相生而共成一實存之全體者。<sup>140</sup>

愛情學的本體論，乃虛實相生，共成一實存之整體，也就是情人間全部的愛情生活。而愛情生活可區分為，剎那間心心相印從天而降的浪漫愛(虛境、虛體)，與兩心作互動溝通而再次呈現浪漫愛的歷程(實境、工夫)。而這樣的本體論是有別於工夫論的，也就是說，本體不一定非得與工夫牽連在一起，而是內在於兩心做溝通互動的工夫歷程中，這時即稱為內在的逆覺體證，也可以只是兩心默契，心有靈犀一點通的自然呈現的浪漫觸動境界，此時則名為超越的逆覺體證。原來浪漫愛多出現在小說或文學作品中的緣故，實因這浪漫愛觸動不是可以訴諸人為造作，而把捉的道境界，而是無可預期隨時可能發生在兩心相悅的偶然閃動，所以是剎那間即成永恆，但也可以是永恆即成剎那的無常無定，這於是就成為人們口中所說的，浪漫愛情一旦落到婚姻即為墳墓的迷惑，實在是因為愛的本質就是無憑、無常。因此，要讓這浪漫愛的觸動再度出現，就必須化虛體為實體，化虛境為實境，也就是要去凸顯情人間秉其真誠，真實做好兩相溝通互動的工夫，使浪漫愛不至成為驚鴻一瞥的閃現，而讓愛情生活全是工夫所至，即是情人間落實道德修養，使道德內容能真實具體的呈現在，永恆不間斷止息的修養動態歷程中，這即是本節所揭示的愛之體或主體際性。

---

<sup>140</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁7。

### 3.3.3 愛情儒學的功夫論

透過上述，我們便可以很清楚知道，為什麼西方世界只走通了浪漫愛情的觸動這一步，而無能繼續將浪漫愛持續於生活中不斷呈現，原因無它，沒有做愛情工夫的修練，或說沒有做道德心性修養緣故。因此本小節即從工夫如何進行？如何落實於生活？之處下手，做一討論分析。

那麼在愛情生活中最當作的是何種工夫呢？而其工夫的本質是甚麼？

不斷回到愛的根源去做疏通壅塞、重啟動源、釋放動力的本質工夫。這是一種不假外求，四無依傍，「吾性具足」的工夫，只是這不能僅在一心上做，而須兩人同心去做罷了！所以在本體論上屬主體際性，在工夫論上亦無妨釐定為一種以男女雙修為型態，以疏通動源為主題的本質工夫。<sup>141</sup>

愛情學的本質工夫，是一男女雙修型態的修養工夫，而非只在個體心上做本性具足，含藏一切，籠罩一切的體證，是情人雙方互為主體，相互來回輔導對方，互為同修，相互砥礪以暢通被私心私慾遮蔽的初心愛能，重回愛的原點。而在實際的愛情生活中，情人們在遇到溝通不良、生命感情受挫之時，要如何去做疏通兩心以恢復愛能動能的本質工夫呢？

首先便在自己地放下一切對法律、道德的依賴，勉力回到真心真愛的根源處以求通。在此不用法規、契約(如婚姻、婚姻制度)來要求與自保(因如此凸顯一己之利益計量而非愛對方故)，也不用道德義理來責備與自辯(因如此仍不免忙於自我防衛而無暇關懷對方故)，而是無條件地優先去關懷對方的生命處境，諒解其自私與失信，只願能以一己純淨無私之愛去助他重返心源，重啟動力。此之謂「愛

---

<sup>141</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁9。

之以德」(用真生命去愛，亦意在助對方恢復其生命之真)。<sup>142</sup>

這愛情工夫的下手處，首先在放下對一切經由外力而來的保障之依賴心，如道德、法律、親情等等，而是回到愛的初衷，相愛的原點，找回當初無條件的愛對方的心意情感，由於這份無私無求的愛的初心，是如此無私無染，因此格外通透明朗，自能看到對方生命的遮蔽與盲點，例如自私、失信於情人等等，而予以體諒，並願從自己的真誠無私的愛心出發去幫助對方找回失落的真心，重新回到愛的原點，重新點燃愛的火光以照亮生命的幽暗，以恢復光明。而這樣的愛便稱之為「愛之以德」。有人不禁要問，情人間為何要愛之以德呢？當情人間還有婚姻的存在，本身不就具有法律的保障嗎？當情人間溝通不良而破裂之時，至少還有婚姻的法律規範可以要求對方履行權利義務，而維持最起碼的保障。殊不知，情人間一但不訴諸真愛，而逕從外在的契約、法律要求下手，這就會讓對方激起自我保護的防衛之心，更加認定你的自私與棄守愛人的承諾而信用掃地。因為，真愛的本質本來就不是透過外在的法律規範來做保證，而是對生命本身之愛，所以不應以權利義務責難對方。

接下來我們要來討論，為什麼愛情學是一男女雙修的型態？

一個在愛情道上自覺的情人，既然秉如此真誠無私之愛去關懷濟助她的情人，其行為本身也非出於道義職責的應然，而純只是出於自由的善意；則他也會尊重對方的自由意志，而在對方無意接受自己的幫助(亦即自己所付出的關懷無效)之時，自覺地停止付出而離去。亦即：這無條件的付出並非屈己從人的犧牲，而純是剛健自由的關愛，此之謂「愛之以德」。換言之，愛情之愛，必然是平等互動，迴環相生，互為主體之愛，而非強者對弱者的片面照顧，或弱者對強者的片面順從。亦即本質屬雙修型態之故。<sup>143</sup>

<sup>142</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁9-10。

<sup>143</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁10。



愛之以德，就是人秉持真愛的本質，以愛為出發，尊重對方為一自由的主體，主動付出關愛，但如果對方不需要你的幫助，也需基於自由意願離開而不打擾，這樣的付出與關懷，純是出於內在本心良知的真誠惻怛，與求其圓滿和善的愛人的本心本性，而非壓倒性的強權對弱者的施捨，或弱者無奈地依附或依賴，因此說愛情學是本質屬兩主體之雙修的型態修養之學。

當人自願放下法律道義的保護之時，人同時也無可避免地面臨生命存在的真實情境，即亦自由亦凶險的存在體驗。原來，當生命在其自己之時，亦超越一切人間限制(如禮法道義)而照體獨立之時，必凸顯生命第一原理：不確定性(無常性、無保證性、開放性、自由性、主體性)。此亦孟子所云：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，其心之謂與！」但也正因在可存可亡之絕對境界，卻反足以逼出人心之動能(創造性)以自我真定，此即生命之第二原理：確定性(恆常性、可保證性、方向性、合理性、道德性)。故操存在我，遂可化險為夷，轉阻礙為通道。此在證真我之學如此，在愛情學中更不例外，且凶險尤甚。但「不入虎穴，焉得虎子」？愛情之絕對自由、無限風光原亦須通過如此考驗方能得證。於此若一念氣餒，退守道德法律之內求自保，愛情生活中的凶險立現，情人們將立即發現對方之自私而為之失望悵恨，亦激起己之自私自衛以反擊，抑且於愛情已普遍萌芽之現代，事實上已更無禮法道義真足以保護彼此，於是而夫婦之道危矣！現代之所以多情傷情困之事，皆以此也。<sup>144</sup>曾教授認為在愛情學裡，夫妻關係提供人生的各種狀況，也是你在各種狀況中都無法不面對的，愛是強者的道德，在婚姻中能鍛鍊一個人的人格更堅強，更能無條件愛人，是個人修養最好的環境。這也是古代修身齊家治國的意思，你不修身就不是一個強者，就不能有始有終地愛你的妻子，連愛一個人都不能，又怎麼能充份愛此世界？<sup>145</sup>《論語》中曾討論過北方的血氣之勇不是真正的勇者，而是南方溫柔寬厚致力於心性道德修養的君子，才是真正的強者，孔子云：仁者無敵。曾先生肯認愛是強者的道德，正是符合孔子仁學，仁者才是真正的道德強者之本義。而真正的強者是透過自我身心不斷修養而來的。

<sup>144</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，頁 10。

<sup>145</sup>曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化事業公司，1988，頁 199。

很多人對這世界是有很多的不滿，連愛家人都有困難，更不要說愛世人，而也有些人因不明白愛的真諦，也不知如何去愛，但是愛偏偏又是人內心的本願，那怎麼辦？只好去愛外在的權力名位，希望找到安身立命的地方，結果是陷入了無止境的追逐與迷失當中，無法自拔，不但求愛不得，反而讓生命陷入極大的恐慌與不安當中，也為社會帶來不必要的傷害與煩惱。這也就是曾先生為什麼要講愛情學，並由此逼顯出在愛情生活中修行之必要，而將傳統心性修養之學，導入男女的感情交往中，以提升其境界之必要。否則當今廣大男女所真實面臨的苦痛便無力可解。如果儒學真是實踐對現世的愛與關懷的生命的學問，試問，對當代國民所受感情婚姻之苦又如何能無動於衷呢？曾先生的愛情學既脫胎心性之學而來，其學自有其艱苦磨勵的辛險在，這就如陽明心學的良知之得證，從「百死千難中得來」<sup>146</sup>一樣，這實在不是觀解的知識形態之思維思辨可獲，而乃一真實存在的生命體驗之學。

接著我們要討論的是，在實際的愛情生活中，情人們如何秉其道德的創造性而發用，來解決兩生命間的阻隔不通呢？

在證真我之學，由於只屬一心之反求，所以一念真誠，便足以欲仁仁至，頓悟成佛；所有遮蔽限隔，也盡屬外緣假相，當下便可全行抖落。但證真愛之學卻不然，他不止要此心反歸於真誠無私，更要秉此真誠無私之心再度落入紅塵(形驅肉身、習氣成見、環境體制)，去轉化種種限隔為兩心之通道，以重證兩心之合一，以及兩人共同參與之愛情生活之莊嚴有意義。這一層工夫則當別稱為溝通，而溝通所以可能，則主要靠雙方之心態真誠，以及由此真誠存心所發出之內力充沛，此則更稱為坦誠。原來坦誠者，以真誠懇摯之心，正視一切有限事物之存在價值而成全之之謂也。故不能如「由末反本」之學，可以用「損」、「忘」、「捨」等等撤銷、超越之法去處理，亦非可出於境遇所迫，無奈回歸之動機；而必是積極地為了愛，為了有益於我所愛之對象，而完全自由主動地由我心向外推擴以及物潤物、立人達人。<sup>147</sup>

<sup>146</sup>錢德洪：〈刻文錄敘說〉，收入吳光等人編校：《王陽明全集》下，上海：上海古籍出版社，2012，頁1747。

<sup>147</sup>曾昭旭：〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第十四期，2006.6，

宋明儒學之證真我之學，只要反求諸己，我欲仁斯仁至矣，當下即心即佛，即仁即聖，一切心外之物累，便能在良知的朗現下全部廓清，復現乾坤萬有之本來面貌，但證真愛之學不是一心籠罩式的，只求個己生命之安頓，必是要落下來到存在面去照顧對方，一一去化解橫阻情人間的雜質葛藤，使兩心再度恢復融洽親愛的合一狀態，而更要視其過程因討論的不良可能引發的不悅或誤會，並非是扼殺破壞感情的毒瘤，而是一次又一次的藉此討論以進入對方生命，去做更深度的彼此了解，相互滋養，互助其人格生命成長，這樣的不斷來回互動過程之工夫就叫溝通。而溝通能成為有效，必須建立在雙方誠摯懇切的真心基礎上，而這由內在所發出的真心則稱為坦誠。萬不可以道家之坐忘、虛靜無為之捨離工夫來對問題，做撤銷或超越的處理，以及迫於人間法律規範的遵守，而無奈消極的回歸。而是絕對基於自由的愛，也就是為所愛的情人，主動積極去做自我修正補強的工夫，以達溝通的有效，而重復兩心相印的融洽美好，以及生命的成長。這才是儒者己立立人、己達達人的本懷。情人雙方經此磨礪考驗，愛能更加成長充沛，自我挺立道德主體的自信更加穩固，就可以襄助情人間的推愛更有力量擴充出去，而實現推己及人的道德理想，這就是「由本貫末」以證真愛為主要路數的愛情學工夫論。

而這樣的愛情學落到婚姻生活或愛情生活當中，真有其實效？曾先生自述他如何受用愛情學的工夫而造福家庭，曾先生云：我覺得我走出來的儒學，不是以一心籠罩乾坤，而是和最親愛的人去認真經營一份愛情和婚姻。我和內人認識四十二年，從來沒有惡言相向過一次，到現在我們都常常聊天聊到半夜，也就是所謂生命的對話，在生命最細膩的部分。她可能是我唯一的知己，形成一個兩位一體的生命創造動能的生發中心。也可以比喻為一個小太陽，以此愛能照亮一個家，我兒子就是第一個受益者。所以這樣一個核心、一個雙主體的核心，才能發出去源源不斷的能量去照亮周圍的世界，這時我們的心由內到外的推擴，不是以一個人為單位去推擴，而是以兩個人為單位、兩位一體地去推擴。如果一個人去推擴，早晚跨越不了身心衰敗的障礙。人總有低潮，人總會有病痛，人總會有能量不足的時候。如果要靠一個人獨力去撐，是會很苦的，但如果是兩個人，

就可以互相扶持、互相提攜、互相照亮、互相激盪。這樣所謂的生命能量，道德動力才會真正源源不斷。當然更可以由兩個人衍生出成為一組人、一群人，這一組、一群人都應該有程度不等的懇切的生命對話，才不會到緊要關頭，一個人是孤單的，而在黑暗中摸索。<sup>148</sup>曾先生這番真誠懇摯的告白，可說是愛情學在面對當代人感情、婚姻問題如何提供有效的思考模式與解決對策之最佳的典範與印證。曾先生的愛情學，是兩位一體的生命創造動能的生發中心，不是只求個己生命之安頓，而是要落下來到存在面去照顧對方，透過雙方親密的生命對話以培養良好的溝通，在愛的基礎下耐煩的去一一化解橫阻情人間的意見與隔閡，使兩心再度恢復融洽親愛的一體感幸福感，這樣既是雙主體又互為主體的動能核心，才有足夠的愛能照顧家庭，造福家人，也才能發出源源不絕的能量去愛人助人，及物潤物，實現推己及人的道德理想，這才是「由本貫末」既證真我又證真愛的愛情仁學，可說是現代人迫切需要的感情生命教育內容。

筆者在書寫論文期間(民國 103 年 4 月)，適逢太陽花學運的發生，從這次反服貿與太陽花學運的社會運動中，筆者思考儒學在當代課題的回應與表現，應以何種方式表現？以及站在什麼位置發言？才能恰當而合適地擔負起，做為長期傳統文化負起安頓國人身心，擺脫憂疑苦悶、恐懼不安，能充分實現自我生命意義與價值理想，以及作為各種行動前的準備工夫，促使國家與人民互惠雙贏的行動指南、思維參考。我個人的體會是：互以雙方為獨立自主的個體主體，自覺而主動的進行，彼此平等互惠，相互成全以成長的一新型態儒家修養—「愛情仁學」。這不同以往，宋明時期，重在由外逆覺回來生命本身，而體證真我良知，再從我良知上的把握，去籠罩存在所有一切，以這樣高高臨在的姿態位置去愛人，這不免會彰顯強者大人相，而使被愛者有勉強被動，依附的委屈感在，而產生強者欺負弱者的嫌疑（比如政府，若只站在絕對的優勢位置，用自己的方式去愛百姓，而不去善體民心，則不免使人民容易有被強迫，而解讀成專制獨裁，而無民主自由的感受出來），而以雙方互為主體的愛情仁學，重在尊重彼此，不斷主動的做充分溝通，以成全雙方，更加了解彼此的需要、立場、看法，而達到我真了解你對我的好；而你真能貼近我心，知道我真正的擔心憂慮所在，以達雙方心意相投、上下一心的求彼

<sup>148</sup>曾昭旭：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，《鵝湖》441 期，2012.3，頁 64。

此相知合一，之平等自由的愛情仁學，可望更能達到化解疑慮，在相知相惜的情感基礎下，共同創造出信任與愛的業績，使普遍充滿善意理性、民主自由的生活環境與社會氛圍，能早日實現。<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup>曾先生上述這番話特別讓筆者有深深的觸動，來南華求學之前，筆者剛結束一份道德理想事業的經營(素食餐廳與義工讀書會的經營)，對於這段經歷所面臨的遭遇與困境，雖然在結束後獲得紓解，但對於人際關係與夫妻相處的諸多現象，仍有許多不明之處，在曾教授愛情仁學的浸潤與點化後始一一釐清。筆者透過愛情學理義，一一核對反省，例如，對於義工夥伴肯定每一個人都有性善之良知，全以相知相惜，共期於道的籠罩式的認知看待，忽略了每個獨特生命會有的差異表現，以及體道深淺的不同，加上對推擴的道德事業衍生而出的相關系統知識之欠缺不足，因此隨著工作的繁重壓力，身心疲憊，開始出現應付不暇的艱困局面。團體當年對於志業的熱情漸不能維持，生命的能量由盛而弱。更讓筆者深省曾教授所說過的：所有的道德創造是由隨緣來的，不能硬來，不能勉強，有什麼緣就起怎樣的事業。這句話有很深刻的感受，筆者反省自問在這過程當中欠缺甚麼？不足什麼？哪些層面環節沒有照顧到？事物推動有沒有配合天地利人和？有沒有硬來，勉強？透過這樣一一的反省，我能明白，原來那時我所體認的心學還停留在體上推，但當從根源處落下來的時候，體要真實發用及物，本要涉及末、心要涉及身、愛要涉及情，這就有待自覺且平放的心，從有限隔閡處慢慢做生命的溝通才行。由此省思筆者於儒家思想未能於體用、本末、心身、愛情兩端統合辯證的義理規模下充分的體認與掌握，所以船山說本要貫末，本大末也不小，本跟末是完全平等的，身心性命是一體的。

另一方面，筆者專注於理想的實踐心行，也未能平放安適妥當，所以也就無法真正正視人之情緒與現實條件的有限，尊重珍惜這些有限。對於道義團體面臨熱情不能維持，能量由盛而減的情況，曾教授的一段話道出了底蘊：熱情是一種生命的能量，是一種血氣，本來就是由盛而衰。如果要讓這個能量能延續不斷，應該回到生命的根源去找答案，就是心性，得心性的根源處沒有受傷昏昧，生命能量才能源源不絕。生命的能量有無限的部分也有有限的部分，無限的是心，有限的是氣血形軀，當能量一直在消耗或是心靈昏昧，生命受傷，如果沒有及時療癒創傷使之恢復健康，蒙蔽的心靈沒能立即復其靈明則長久以往，就會每況愈下，終走向由盛而衰的局面。筆者心靈的不察或許正代表著心性的蒙蔽，沒有及時回到心性根源處做覺察鑑照，反省改過，對於儒學所重視內在本心的自覺顯然體驗不夠成熟。而對生命面臨創傷如何有效療癒以恢復健康，也未能有效的提出方法解決。

原來我對於每個個體彼此的有限、隔閡，差異，體驗是不夠深入的，雖然也做溝通互動，也尊重每個生命，但去做非常辛苦的溝通，而達到的每一點人物的相知，仍有不足之處。這也使筆者在求學期間特別用心於此生命之學，希望對曾教授會通中西哲學後所詮釋的儒家心性之學能有所受用。那段期間夫妻間疏於溝通與感情的經營，雖在事業暫告段落後得以重建，並透過密集的生命對話釐清問題真相，但還是對很多理念的認知存有許多差異，這些課題也都在逐漸進入曾教授的心性學之後明朗起來。因此對於不止要證真我，還要證真愛的工夫就特別契入。當志於君子道路的實踐開拓，著重於證真我之際，若於證真愛工夫的忽略躐等，就容易滑走「君子之道，造端乎夫婦」的根本。筆者回顧當時，身心的煩悶憂苦，真是無人可傾訴，無處可消解，似乎像走到懸崖峭壁的窘局。內人不是沒有分憂解勞，常常還因夫妻雙雙的投入，而影響對孩子的照顧，所幸家人的體諒與幫忙，同道友朋的具體關懷行動分擔工作，要不然情況恐怕更加兇險惡劣。這讓我看清楚自己所理解的心性之學不夠全面通透，當打落到存在面時不足以全幅照亮生命、生活。而曾先生走出來的儒學，不是以一心籠照乾坤，而是和最親愛的人去認真經營一份愛情和婚姻家庭的心性學，愛情學就成了筆者生命關懷的重心。當生命關懷的次第不是由內向外推擴，而是偏重於外時，太太就可能不會是知己，外在志同道合的友朋才是，當認知有了這個轉向，生命經營的重心就會大大的不同，而當時個人的苦悶難消也就成為必然的結果。所幸，最終筆者還能回到根源處去做夫妻感情成長的經營，一步一步進入彼此的生命中去充分的溝通與了解，在這愛的堅實基礎上重新出發。

一個雙主體的核心動力，不會只夠發用在家庭上而已，而是會不容己的向外推擴，延伸，潤澤於他人、它物，群體。有了足夠的內在動能，愛的能量，不管是道義團體或各種型式不一的公益團體，在面臨志業活動推擴上的瓶頸時可以找到人說，有相互支撐的夥伴一起陪伴度過考驗難關不會孤單一個人，這樣就容易累積更踏實的業績，繼續朝前努力，完成理想目標。筆者深深以為這樣的生命學問足以勝任，生命感情問題已成國人，普遍遭逢的存在課題的迫切需要。經由這一層的體會，筆者論文研究的重心就落在關懷生命感情，身心安頓，與人與人之間的生命交流上。

### 3.4 生死教育——曾昭旭儒家生死學

近年來生死學在台灣的研究相當熱門，幾乎成了當今的顯學。傅偉勳（1933-1997）先生基於他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》乙書<sup>150</sup>，提出「現代生死學」的領域，更是蔚為風潮，影響迄今不衰。楊國樞、余德慧因讀此書深受感動，而發願：「先在台大開授此種課程」，而造成修課學生的搶修熱潮……。龔鵬程先生更以十年薪資一次給付的方式，邀請他回國在南華大學（當時為南華管理學院）籌設「生死學研究所」。而在一向以「財經企管、工商經營」為出版大宗的出版界中，「生死學」的相關書籍亦成為出版的重點。……一時之間，「生死學」三個字成為台灣社會中的「當道語言」。<sup>151</sup>釋慧開法師認為，生死不但是個人的大事，也是群體的大事，不單是專業學術的論題，更是每個人在其生命中必須不斷面對的課題。生死的探究無法脫離吾人現實的生活、生命與存有，也非僅是象牙塔式的個人哲思，而是民胞物與的生命關懷。<sup>152</sup>

儒家「生命的學問」<sup>153</sup>根本處是對真實生命(道)的體認，並以此為生死的學問與生命的智慧。儒家的生死觀是包含生命與死亡的觀念，生與死不是對立的兩種概念而是一體的。儒家這整全生死觀與傅偉勳先生，引介美國「死亡學」的研究與「死亡教育」的發展，在更進一步結合「生」與「死」的探索課題，揭橥「現代生死學」的理論建構課題，可謂精神一致。<sup>154</sup>蓋儒家義理的說明生死存在事實，乃是關涉到生命整體的瞭解，他不只是在現實經驗的說明，且是蘊涵了一超越現實的形上之「道」義，以賦予生死學意義的價值根源。所以對生死存在的說明時，不在敘述生死的情況如何，而是重在生死

<sup>150</sup>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。

<sup>151</sup>廖俊裕：〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》第四期，2004.12，頁 227。

<sup>152</sup>釋慧開：〈談生論死——從避談生死到探究生死〉，《生死學研究》第一期，2005.1，〈發刊詞〉，頁 8。

<sup>153</sup>「生命的學問」一詞出自牟宗三先生之語。牟先生說：儒家的教義就是要這樣充實飽滿，才能算是成德。不是個人的得救，一得救一切得救，一切得救始一得救。個人的盡性，民族的盡性，與參天地贊化育，是連屬在一起的。這是儒聖的仁教所必然涵到的，有這樣的生命學問，始能立起並貞定吾人之生命，而且真能開出生命的途徑。請參見牟宗三：〈論五十年來的中國思想〉，《生命的學問》，台北：三民書局，2004，頁 38-45。

<sup>154</sup>參見釋慧開：〈談生論死——從避談生死到探究生死〉，《生死學研究》第一期，2005.1，〈發刊詞〉，頁 2。

何以是有價值？生死的意義是什麼？要如何解決生死的問題？對於生死問題，當代新儒家面對生死的課題，是用什麼方式來解決？

具備生死智慧是現代人切實需要的精神資糧，歷來儒家對生死的問題著墨不多，到王陽明、高攀龍、劉戡山等，才漸次有此一問題的相應立論，但「儒家雖沒有系統化的『生死學』，卻不能說沒有前後一致的『生死觀』」<sup>155</sup>，廖俊裕先生的意思應該是，儒家雖無西方式的邏輯分析、形式結構嚴謹的生死系統的知識或學問，但不能說儒家沒有脈絡一貫的生死態度或生死思想智慧，從宋明儒者回應生死課題的豐富文獻來看，的確是如此。<sup>156</sup>

根據傅偉勳的構想，他所提倡的現代生死學又可再區分為廣、狹二義。狹義的現代生死學，亦可稱之為「個體生死學」，乃就個人面對生死問題，予以思維探究，並提供深具哲理的啟發引導，意在幫助每一個人，培養健康整全的生死觀或生死智慧。廣義的生死學，亦可稱為「總體的生死學」，其所關注的生死問題則是全面性的、有關生老病死等生死事件與現象在群體與社會中，所衍生出來種種醫療、社會、政治、法律、經濟、倫理、文化……等問題。是一跨領域的科際整合的工程<sup>157</sup>。

如上文傅先生所述，蓋生死學既涵蓋了「個體生死學」與「總體生死學」的整全面相，而眾生的生死大事，不但關乎個人層面的心性體認的生死智慧，還牽涉到整體國人，

<sup>155</sup>儒學如何解決生死問題：陽明龍場驛「惟生死一念尚覺未化」及其解決之道。陽明後學「良知了生死」思潮：周海門與陶奭齡。高攀龍投水遺言「心如太虛，本無生死」。以上，從形式看，和禪解決生死方法相同，難以檢別儒釋，故當以宋明理學殿軍劉戡山之「盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死」為最終結穴。以戡山言，儒學重點不在解決生死問題，卻可解決生死問題。參見廖俊裕：〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》第四期，2004.12，頁 227。

<sup>156</sup>楊儒賓先生曰：我們不能不注意到明儒真有一套「刀鋸鼎鑊」之學。明儒從王陽明以下，如楊爵、楊繼盛、鄒元標、東林諸君子以迄明末劉宗周、黃道周等人，他們都將最惡劣的廷杖、詔獄、廠衛制度，視為對自己人格的考驗，也視為「此道、此學」最好的試金石。參見楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 537—538。廖俊裕先生認為，所謂的「刀鋸鼎鑊」不只指明代儒者所面對的生活上的「橫逆困頓」或「身體上的病痛絕症」，更重要的是指其隨時所面臨的「生生存亡」，他們所面對的死亡，恐怕比前文之傅偉勳先生與之搏鬥的淋巴腺癌，更叫人感到驚心動魄。以王陽明為例，即使被劉瑾所陷，貶至貴州龍場驛，但甚至在到龍場驛的路程中，還要隨時提心防範劉瑾派人暗殺，不得已，只好投水詐死，以脫險境，其驚險若此。參見廖俊裕：〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》第四期，2004.12，頁 228。晚明儒者和宋代儒者有一大不同之處，即「死亡意識」常常成為他們首出的觀念，如何了生死成為主要的問題，參見呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 32 期，1999.12，頁 165-207。

<sup>157</sup>參見釋慧開：〈談生論死——從避談生死到探究生死〉，《生死學研究》第一期，2005.1，〈發刊詞〉，頁 3。

社會，醫療、文化、體制、風俗習慣……等各個層面交織成一龐大複雜的網絡結構，因此討論此生死學則需要一方面說明生死超克的智慧與修養工夫，另一方面同時需要掌握客觀的外在環境條件的配合(上述生死學所涉及的相關層面)，如此方能使生死的道德關懷與客觀的事實取捨安排，凝合為一以成全證成生死學或生死智慧的建構與受用。而能擔任此生死學問與整體社會體制文化結構面，將各自獨立的學問系統，皆能夠相互交融、相互幫助、進而彼此影響互惠，這當屬王船山兩端一致論之辯證型態可擔任。但此層面涉及範疇多元而廣大，本文點到為止，並不打算從這方向進行深入探討，而是從廖俊裕先生區分敘事生死學與理論生死學之生死學分法，<sup>158</sup>來建構曾昭旭敘事生死學的特色，顯然本文的書寫是偏重在個體生死學範疇。

曾昭旭先生以船山「兩端一致」之型態，來論述二元對立的解進方法，可謂其處理生死的主要精神。

本文依曾昭旭先生的生命哲學思想，展開生死義理的討論，並以其熟悉的船山思想「兩端一致」的方法來詮釋中國義理之模型，通過道器、理氣、身心、性情、生死之兩端的分別解說，以釐清兩端具體內容與互動的形態，最後在兩端互相滲融涵攝為一的極致處，點出其價值的根源所在。終能體驗「生」與「死」的不可分別，在終極關懷層面創造意義價值人生，以及撤銷生死斷裂的生死憂懼，安頓生命，活出充實飽滿，自由悅樂的生命為最根本而最重要的人生課題。在永恆意義上則肯認超越真妄、道器、陰陽、體用、天人、本末等等二元對立的道，並在實存層面體證真實的生命。最後以愛做為貞定生命、超克死亡的重要關鍵，決了生死課題，以達生命整全合一、生死一如的終極關懷目標，以此發展出曾昭旭生死學雛形。

---

<sup>158</sup>廖俊裕、周柏霖：〈心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構〉，曾發表於「第十屆現代生死學理論建構學術研討會」，嘉義：南華大學生死學系，2013.3.16-17。系作者為南華大學第十屆現代生死學理論建構學術研討會，所發表的論文，後修訂刊登於《生死學研究》期刊(接受刊登中)。提出以「敘事生死學/理論生死學」的詮釋觀點，說明傅偉勳先生現代生死學的特色。並提出本土實踐例證一當代新儒家代表之一的曾昭旭先生，來回應傅佩榮先生的對心性體認為本位的生死學，只是知識分子的理論，以及落於自以為是又毫無把握的賭局而已的質疑，以及透過曾先生所主持的電影讀書會之類似道義成長團體，來具體實踐儒者心性體認為本位的生死學。此文並附有訪談曾昭旭先生之訪談內容。



### 3.4.1 死亡是虛假問題之辨明

#### 3.4.1.1 生命的正面存在感與負面存在感

本文所指生命的自我存在感，不是指有關生存的活動，例如食衣住行或生理感官的活動，例如視聽言動等形軀肉體感受的存在，而是著重在內在心靈的存在。曾先生云：

生命的正面存在，是指感受到自我存在的充實、飽滿、自由、自在，這當然是一種生命充分存在之感，它的主要表徵就是悅樂。至於負面存在感，實即是一種生命的不存在感(或生命不充分存在之感，也就是一種殘缺感)，真切感受到自己的殘缺、不存在，當然就會起一種「我可能消失、不存在」的恐懼與憂慮(例如人會怕死)，也會有一種因不知道要怎麼做才能讓生命恢復存在的徬徨(惑)，此即孔子所謂「憂、懼、惑」(一個生命健康的人是不會對自我存在感到憂懼惑的，反之，當人生命受傷，變得不仁、不智、不勇的時候，憂懼惑等等負面情緒就自然會在他心上浮現。) <sup>159</sup>

正面的存在感，原來是人可以充分感受到生命是自由自在，自主自尊的，而整個生命湧現出一種充實、飽滿有能力愛人助人的生命真實存在的感受。而負面的存在感，則是對生命充滿著恐懼、擔憂、茫然、虛無的不存在感，也可以說負面的存在感是一生病受傷的生命所表現而出的虛假現象。既然負面的存在感是受傷生命的虛假狀態，那人如何轉化負面存在感以恢復正面的存在呢？人如何治療憂懼惑等不仁的受傷生命，以恢復心靈悅樂自由，充實、飽滿的健康生命呢？就成為人生非常重要的課題了。

在這一小節中，先原則性的藉孔子指點生命復原之道的大義，至於治療轉化病痛生命的詳細內容(這部分實則是牽涉到修養工夫的具體實踐內容了)，則在下文討論，而孔子的微言大義就是：人必須付出足夠的誠意與努力，去做反省自覺、遷善改過的工夫，

<sup>159</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁 171。

也就是須得通過認真問學、適時實踐的工夫歷程，才能從內心深處生起一分生命真實存在的喜悅。然後我們才能自然發抒出生命的光、熱與愛，讓遠方之人都感應到我們的善意與溫暖，願來相友，而讓我們感受到一份人我相融的和樂。在這裡，孔子確是明白點出：自我生命的健全充實，是愛人的基礎。而自立立人，共成一體，其存在感(身心一體、人我一體)也就不妨合稱為悅樂了。<sup>160</sup>曾先生針對受傷生命的負面存在感如何轉化或治療，以恢復正面存在感的人生課題，藉由《論語》中孔子的指點語，創造性的詮釋孔子的仁學為成人之學(成為一個成熟善意，有能力愛人的真正的人)，並指出生命復原之道，就在先修養自己成為一自由開放心靈、生命充實飽滿的人；然後自然能推己及人的去推擴愛能，去及物潤物與愛人了，而人順著自己的本心本願去行動，自然就有著真實存在，自由悅樂的充實存在感。<sup>161</sup>

接著討論人為什麼會對死亡產生莫須有的恐懼呢？這怕死的念頭，乃至於實際發出行為與感受，又是從何而出的呢？

### 3.4.1.2 人為什麼怕死？

在明辨正面存在感與負面存在感之後，接著我們要先來討論人為什麼怕死這個問題，唯有充分解開人害怕死亡的恐懼與疑惑之因，才能對負面存在感的發生有一根源性的了解，自然就能對生病受傷的生命，提供解決之道以恢復健康。

死亡或說人生無常這問題的確是人生的核心課題，可以說所有宗教都是環繞著這核心去提出看法或解答。佛教稱之為解脫(解除無常的壓力)或了生死(解決死亡問題)，基督教稱之為救贖(讓耶穌替你死)或得永生(將自己交付給耶穌，就可以克服對死亡的憂懼)，乃至道教乾脆求肉身的長生(服食煉丹、羽化登仙)，都無不如此。<sup>162</sup>那麼在儒家呢？對於生死議題，我們回到儒家孔子，他是怎麼看待這實存的問題？

季路問事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢問死。曰：未知生，焉知死？

<sup>160</sup>參見曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁172。

<sup>161</sup>參見曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁172-173。

<sup>162</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務印書館，2008，頁118。

過去長久以來，絕大多數的人們對孔子的普遍刻板印象，總認為孔子是避談死亡的，但這真的是孔子對生死的態度與觀點嗎？錢穆先生認為，此為孔子警策其弟子著緊人生之意。<sup>164</sup>蔡仁厚先生則認為，這是孔子表示以「事人」之道為優先，以「生」之道為根本。<sup>165</sup>曾昭旭先生認為，孔子說「未知生，焉知死。」粗看好像是逃避問題，不予回答，其實孔子才是看清楚了問題的本質在生不在死。一般人順著他的憂懼之情把焦點放在死亡上，其實是接錯線，所浮現的問題也是個假問題，或說是真問題的虛假投影。如果執著在這幻影上苦尋答案，是永遠無解的；或永只是把問題無限退後，而獲取眼前暫時的症狀減緩罷了！對於活著而沒有死的人來說，死亡是在人生之外的事，也就是說活著的人都沒有死亡的經驗，對於沒有經驗的事卻心懷恐懼，這不是很荒謬嗎？<sup>166</sup>所以曾先生才直說死亡是個假問題，但問題是一般人對死亡的憂懼之情，卻是個存在的事實，因此我們有必要先釐清這個現象。

### 3.4.1.3 因為生命停滯，所以戀生怕死

死亡的意思本來就是生去生命，而失去生命就表示一切都失去了，所以當然非常適合作為一切失落經驗的總象徵。<sup>167</sup>這也就是說，原來我們所怕的死，並不是在人生之外的肉身死亡，而就在人生之中，已曾經歷的種種挫折與創傷。如所謂「一朝被蛇咬，十年怕草繩」。所以曾先生才認為，要解決生命愈積愈深的心理恐慌或情結，是不該錯認重點，把注意力放在死亡上，而該正視自己過往歷史中的生命創傷，謀求有效的治療之道。也就是說這在本質上並非是死亡問題，更不是死後往何處去的問題，而仍是人生問題(生)。所以孔子才一語道破地說：未知生，焉知死。(當人生正有許多情結待解，創傷

<sup>163</sup>《論語·先進》

<sup>164</sup>錢穆：《四書釋義》，台北：台灣學生書局，1986，頁102。

<sup>165</sup>蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，台北：台灣學生書局，1998，頁14-16。

<sup>166</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁118。另可參考《經典孔子論語》一書中的解釋。參見曾昭旭：《經典孔子論語》，台北：麥田出版，2013，頁259。

<sup>167</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁122。

當治的此刻，幹嘛虛耗精神去探索那莫須有的死後世界？)<sup>168</sup>人們對生命雖有真情，卻欠真知，不知生命根本只有生，原無死，卻妄立一個死的假對象去怕，不知反因此莫須有地損傷了生命，所以，反省生命的真相，直證生命的真源，以徹底消除怕死的意念，乃成為每一個人無可推諉的當身重任。<sup>169</sup>曾先生認為死亡是個虛假的問題，生命只有生原無死，這怎麼說呢？原來，道即是真實永恆無限，而真實的生命即是道，道無生死斷裂之兩端兩相，道是永恆存有無生死。只有生病受創的虛假生命，才會產生死亡的憂懼苦惱，當無限心靈一陷溺在有限中，則自然就產生了生與死的相對性，即有生與死分界。分裂生死兩端的生命，只要把握到生命的真實根源處，肯認了生命無限永恆之義，就能從根本上徹底消除死亡的恐懼。

那要如何消除這畏懼與創傷呢？

原來人生每一挫敗創傷，都是上天給我們出的一道習題，要我們藉失敗的刺激與提醒，去反省改過，讓我們因此更了解生命，更拓展智慧，更貞定自我，一直到我們根本扭轉了這一次失敗的意義，讓它從打擊者蛻變為感激的對象為止：原來失敗是上天派來的使者，目的是逼我覺悟、助我成長。<sup>170</sup>

要消除對死亡的恐懼，首在認清死亡乃我們生命過去所累積的挫敗創傷之總象徵，而挫敗的發生原是上天用來砥礪吾人的習題或禮物，目的在激勵我們向上提升，以開拓生命的豐富，從而成就自我的圓滿實現。

曾昭旭認為：「孔子曰：『未知生、焉知死』，就是鼓勵人積極面對人生課題，清除人生債務」。所以「知生」也就是人對於生活世界的每一個當下所遭遇事件的正確處理，於是懼怕死亡的問題就自然解消」。<sup>171</sup>人怕死的問題本質，是對未知的經驗的惶恐，所以人生的各種煩惱病痛，無不是從怕死之念而輾轉衍生出來。由於面對人生各種負面情結，是一種千頭萬緒的煩惱問題，是真的令人不知道如何消除。所以曾先生建議：「真

<sup>168</sup>參見曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁 122。

<sup>169</sup>曾昭旭：《情與理之間》，台北：漢光文化出版公，1984，頁 116。

<sup>170</sup>曾昭旭，《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008 年，頁 123。

<sup>171</sup>參見曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008 年，頁 121~124。

實的生活」，人必須瞭解「生活」是怎麼一回事？人要如何真實生活？一言以蔽之就是「真誠坦白與愛，或者乾脆連起來說，就是真誠的愛」<sup>172</sup>唯有當人正視心理恐慌或情結，以及過往歷史的生命創傷，勇敢面對人生的挫敗與無常的磨練，以真實真誠的生命與愛，去面對人生每一當下的存在境況，做出道德的抉擇，以活出意義光明的人生，則對死亡的畏懼自然就消除，而不再怕死。

#### 3.4.1.4 不要錯認人生問題的重點

清楚了人會怕死原因就出在，心靈陷溺在有限性中(總括為憂懼惑)，遂產生諸多煩惱，以及生命中曾經歷的種種挫折與創傷，使得生命由健康變成生病，而使生命停滯，遂產生恐懼死亡的虛假念頭。然這些創傷痛苦或挫折打擊，到底又是從何而來的呢？

曾先生云：

推究其根源無非是自尊的創傷與愛的失落，而這兩者又互為因果，甚至根本就是一體兩面。愛或人際的隔閡無非來自一方或兩方，都放不下自我的矜持；而自我的打擊又無非來自對別人的過度期望。要解決這彼此環環相扣的人生疑難，只有反求諸己，試著去建立內在根本的自信，到敢對人完全的放開自己，不怕被誤會被拒絕。同時也從根本自信中引伸出對人性的根本信任，知道人性本善，對方的一切遲疑顧慮、防衛拒絕都一定有他生命中的原因而值得諒解。於是人就漸漸能開放自己去愛，而又不期待別人在一定期間以一定方式來愛了！於是人就不會失望受傷，且比只知一味求愛的人更容易感知與感動與別人的愛了！人就在當下活得充實悅樂，人也就因此不怕死，也就是在根源上取消了死的問題。<sup>173</sup>

曾先生認為，創傷痛苦或挫折打擊的發生原因，推究其根源無非是自尊的創傷與愛的失落，而自尊與愛又互為因果，相涵相涉，相互影響。先說愛或人際的受挫與創傷，皆來自於人自我的自信不足，一方面不敢完全開放心扉，一方面則對人性沒有根本的信

<sup>172</sup>曾昭旭，《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008年，頁126。

<sup>173</sup>曾昭旭，《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008年，頁38。

任，所以不敢去表達真情實意，怕被拒絕或誤會而失望受傷；而自尊的創傷則來自於，對別人的期望過高，以至於當對方未能以自己所期待的方式回應時，則不免自尊心受創而不願再付出，而將愛人信人的本心本願封閉，而造成人與人之間的疏離有隔，要解決這自我與人際的人生難題，唯有從內在建立起不假外求的自信，並肯定人人皆有其真實良善之本心，會對人起有防衛顧忌、遲疑拒絕之行為，其生命一定有其難言的不愉快經驗或受挫創傷經驗，因此良善之心的同情同理，而體諒善解對方，而無求無私善體人心之不求愛的心，比求愛之心更容易感通他人的善意與愛，因此人就能活出人生的充實有意義，而感到生命的真實悅樂與自由，人因此在根源上消除了死亡的恐懼疑惑，而不再怕死。

曾昭旭先生又云：所有的意義都僅能通過創造而獲致，<sup>174</sup>那人該怎樣進行意義的創造呢？創造意義的最佳途徑就是去愛。<sup>175</sup>愛心善意存於我們心中，是永恆而且普遍的(永遠對一切人心存善意)，這是我們對人性的根本肯定。如果不能表達，是愛失能的問題，原因出在生命受傷封閉，管道堵塞不通；其表徵就是憂疑煩惱怕死；其解決之方就是趕緊作身心的反省修養還債，好讓自己的生命重新開放，重新有信心與勇氣去愛。<sup>176</sup>愛心是自由無羈的，但轉成能量，顯為情緒，就有自然的慣性，流盪抒發。這時我們也應當尊重物理的法則、情感的方式，讓這已經湧現的情緒(不管喜怒哀樂)，自然消散，而不要以心制氣(老子說：心使氣曰強)，強加控制壓抑，反倒會使生命受傷封閉，從此堵塞不通。愛是當下活潑潑的生命呈現，所以哀傷時不要壓抑，遇到該讚美的事更表達及時。這樣生命才能在最恰當而寶貴的時機(就是當下)，通出去進入到別人的生命而與之和諧合一，這就是愛，這才是愛。<sup>177</sup>

因此孔子「未知生，焉知死」的生死態度，並不是逃避死亡的問題，也不是忽略生死的課題，反而是從根本上去了解死亡的問題，並不是在未知的死亡世界，而就在今生今世的人生意義的肯定上。因此，曾先生即以此定義，人的死亡疑懼與死亡嚮往，就是：

<sup>174</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁183。

<sup>175</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁192。

<sup>176</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁133。

<sup>177</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁135。

「生命存在意義感的闕如」，正是由於人沒有善盡人生應盡的責任(就是自立與愛人)，積下許多人生的債務，才會怕死，覺得不甘心，死不瞑目。但也因為同樣的原因，人會想逃避人生的債務，拋掉人生的憾恨，而嚮往死後天國彼岸的寧靜完美。而這種嚮往事實上正化裝成非常繁複的美麗浪漫的虛境，如種種文學藝術作品中所鋪陳。但結果常常只誘人陷溺癡迷其中，更加荒廢了人生應盡的責任罷了！<sup>178</sup>所以生命的意義，當就在經歷各種艱難險阻後，猶能不畏難不害怕的，建立起不失其自我主宰，自主獨立，充實光明的人格，並肯認人生的價值意義，就在愛人信人的和諧人際中建立，這無非就是己立立人、己達達人的孔子仁教仁學的具體實踐，或說人生的課題任務或天命的承接擔當。

### 3.4.2 死雖堅強，愛更堅強——愛情學作為解決生死課題之道

愛是孤獨的人為了化解孤獨而從事的行為，愛正是在現實社會生活中，讓人可以過得更加幸福的最高藝術。人並非不重視愛，事實上每個人都渴望愛。人們大量觀看描繪快樂的，或者悲傷的愛情故事的電影，傾聽頌揚愛情的流行歌曲。然這樣渴望愛情的現代人，卻沒有一個人想到愛是需要學習的。<sup>179</sup>弗洛姆認為，愛是讓人化解孤獨，而生活得更幸福的最高藝術之道，現代人透過文學、音樂、電影描繪愛情，渴望愛情，大部分人都期待愛的突然降臨，卻不知愛情的甜蜜果實，是需要透過學習才能獲得，而並非無端的憑空而降。曾昭旭先生數十年風塵僕僕地致力於愛情學的傳播與推廣，除了在學校開課，也在民間講學不輟，莫不是深體當前時代國人生命感情之煩惱病痛，夫妻人倫道苦，而欲盡己力提出可供現代人一套學習愛情，經營善意人際，幸福人生的愛情學問來。

「知汝自己」。這句話乃是一切心理學的主要動機。然由於這種願望是想了解人的一切，是想了解他最內在的秘密，因而它永遠無法由一般的認知的方式——僅由思想而認知的的方式——來滿足。即使我們對自己的了解比現在多一千倍，我們仍舊探不到人性的底層。我們對自己仍舊是一個謎，我們的人類同胞對我們也仍舊是謎。充分了解的唯一路途乃是愛；愛的行為超越了思想，超越了語言文字。愛是向結合的體驗之勇敢地投入。

<sup>178</sup>曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：臺灣商務印書館，2008，頁 38-39。

<sup>179</sup>佛洛姆著、孟祥森譯：〈前言〉，《愛的藝術》，台北：志文出版社，2010，頁 6。

<sup>180</sup>弗洛姆認為，人欲了解自己，了解生命感情的奧妙，探究一條可行之道，方法固然可以有許多，但若只一味在方法思想文字上打轉，是無法由一般的認知方式加以把握而滿足的，而唯一可以充分了解之道，便在超越語言文字的「愛」上。但弔詭的是，愛雖是要以體驗的方式，勇敢地投入其間才能與之結合，但若少了語言文字的指引說明，恐怕也是更加讓人難以捉摸，因此如何透過文字思想語言的指引，但又不被語言文字給障蔽，而能身體力行去體驗生命的奧妙，透過曾昭旭先生兩端一致論之愛情仁學，當可擔任此任務。

曾昭旭先生認為，愛情學理應是儒學或心性學的最新型態發展的修養學，這就是兩端一致，道器合一、天人合一、形上形下合一、愛與自由合一的愛情觀。曾昭旭愛情學即涵有創新儒學的成分與儒家歸本於身心性命之源(良知本心)的愛情仁學。只有當行有不得，兩情不能通之時，反求諸己，去疏通自家生命的內部鬱結，照亮心中的幽暗角落，治癒歷史殘留的創傷，讓生命恢復健康統整、光明和暢，才有可能秉其真誠自信去開放自己，也歡迎並相信對方也會秉其真誠良善來進入我心，而達物我合一，人我相融，人我合一的充實飽滿，無限永恆，萬物一體之真實悅樂。

愛情之路所以難通，所以易於傷人，都因至少一方的生命受傷未癒；由此凝成愈形嚴密的自我防衛機構，以阻絕情意之交流所致。由此看來，愛情之路的暢通，需要預設整套的身心修養工夫，也完全可以接上己立立人、己達達人的忠恕之道，完全為道所涵容。<sup>181</sup>對這樣的學問，曾昭旭自言承續於唐君毅，並認為唐君毅先生在這方面具先驅的地位。在《愛情之福音》一書中，唐君毅強調所有愛都是宇宙靈魂的分化，男女的愛須從道義結合到生命結合，且求彼此精神人格不斷進步上昇到最純粹，以幾於宇宙靈魂之永恆。這即是一種「以性貞情」或「以道貞情」的路數。<sup>182</sup>

曾昭旭先生面對更多變的世代，處理的導向是現代社會中，青年男女或夫婦的感情問題，也是儒家心性論的再開發。但唐先生或許未能有意識的發展出愛情學的本體論與工夫論，甚至也根本沒有建立以心性論為內涵的愛情學思想。到了曾昭旭先生，他認為

<sup>180</sup>弗洛姆著、孟祥森譯：《愛的藝術》，台北：志文出版社，2010，頁52。

<sup>181</sup>參考曾昭旭：《因為愛所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁。

<sup>182</sup>參見唐君毅（化名克爾羅斯基）：《先知論愛情——愛情之福音》，台北：正中書局，2001，頁37。



傳統儒學是通過忠道（君臣倫）、孝道（父子倫兼及兄弟倫）、友道（朋友倫）以行仁義顯道。但三者卻都是有距離或媒介的人際關係；君臣間有法律制度，朋友間有道義信諾，親子間雖互不責善，但仍有禮為介質，而且有不宜責善之消極限隔，這三者都不如「愛情關係」作為生命實存的現象，其間全無媒介與距離，當然也全無保護與緩衝，而只能訴諸生命感情之純以為保證。<sup>183</sup>

人倫關係有外在一禮、義、法的支持與保護，愛情之愛與自由，則超越了情、理、法三分，既不需要法律道義的保障，法律道義實也無能保障，而只能直訴諸仁，亦即獨立自由、真誠之人格。所以，以仁道之實踐而言，愛情關係其實才是位居最核心或最高階的型態，曾先生要以愛情學決了生死學，但因其他學者未能洞見或支持，他須獨立自證，所以這樣的型態也是最難以圓成。因為這須要男女夫婦都有真誠懇摯且自強不息的工夫修養，故愛情學相比於忠道、孝道、友道可說是一種兩性雙修互證的型態，也可以說是兩端一致的另一種呈現。

曾昭旭先生認為，生與死，都是人生活上會碰上的大問題，新儒家回到這種具體經驗上來展開其關聯於生病與死亡的倫理學形上學思考，實比過去只就道德主體、知體明覺、寂感真幾、天德流行等處說生命要切實得多。由生死學、倫理學、生命學發展出來一些關於殯葬、臨終關懷、悲傷處理、民俗治療等等的討論，都是過去新儒家所未觸及的領域。人都會死，這是所有哲學家的挑戰，人可以選擇不去想，卻不會因此不會面臨死亡。那麼超越死亡的方法是什麼呢？曾昭旭言：「一切病痛都要依於對主體的肯定，然後才能作有意義與有效力的探討與救治。」<sup>184</sup>其解決之道就是「愛」！愛是生與死的說明之相，死亡是愛的隱藏，而生命是顯自於愛。曾昭旭先生又云：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。<sup>185</sup>(Q11.S1.L2-3)曾先生把死作為是不是真我與真愛的檢驗，當人處於真我狀態，生死是一體是連續的整全之道，而生命則顯

<sup>183</sup>李澤厚認為當代儒學的主題就是「情欲」。見李澤厚：〈儒學第三期的三十年〉，《開放的時代》，2008，頁 47。這一看法，頗符應生命情感已成為國人最大宗感情困擾問題之時代課題，的確有一針見血的提點。就此點而言，當代儒家曾昭旭先生的「愛情學」論見，提供了當代人解決生命感情的病病，安頓生命，以開創意義價值人生之妙方。

<sup>184</sup>曾昭旭：《儒家傳統與現代生活——論儒學的文化面相》，台北：臺灣商務印書館，2003，頁 35。

<sup>185</sup>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，不另加註釋。

露愛的光輝與意義感，當人處於假我的狀態，生死是斷裂為兩端，就會有死亡是失落的總象徵之恐懼感出現，而將愛隱藏起來。如何克服超越對死亡的恐懼？透過愛之創造不已，生生不息的動力，使生命在其自己，表現其自己，生死相皆在其真實的生命(道)之涵容中，而成普遍永恆的存有。

曾昭旭先生自己就有一次面臨生死課題時的體驗，曾先生回憶道：

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的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。(Q2. S3-4. L1-12)

曾先生在面對自己有關生死課題時，除了振起心靈自覺的力量，觀照自己內心對疾病的忐忑不安，而予以對治外，有一點是非常重要的，就是他與夫人的生命對話，這裡除了語言的使用與引導之外，更重要是透過兩人在真摯誠懇的愛情基礎下，進入彼此生命內部去充分了解對方對未知的不安心情，以及在生死臨境之當下，予以指點照見生命的虛假，當機即時還原生命真相，重新恢復生命健康暢旺的真實狀態，而超克了生死的焦慮。這是曾先生在心性體認上作愛情工夫修養的真實案例。

筆者訪問曾昭旭先生，問道：愛情學做為儒家現代生死哲學的可能性如何？這套義理如何展開？並舉一部電影《十月圍城》來說明，在這部影片中有一個很重要的主題就是愛，劇中的每個主角在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，不管它是一般的社會大眾，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、同胞的愛迸發出來之後，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？(Q31)

曾先生回答道：

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，當充實飽滿的時候它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。(Q31. S1. L1-L6)

愛是自我主體的充分發用，愛是自我存在更充分的證明，當愛的本心本願得以充分實現，也就是人的良能本質得以充分呈現開展，生命獲得真實存在之意義感，與無限永恆之體驗，自然就能跨越有限的形軀肉身，貞定在剛健不息的生生之動力中，無生死斷裂之惑，而從生命的本源處撤銷死亡的不安恐懼。因此，通過愛與自由這兩端充分地實現的愛情仁學，可以決了生死的課題，而作為曾昭旭生死學的理论架構與開展。

## 第四章曾昭旭電影生命教育與社會實踐——電影讀書會

### 4.1 曾昭旭的電影生命教育

曾先生嘗說：人各有志，你可以選擇做一個專業的學者，也可以選擇不當書齋的儒家，而是做一個街頭的儒家，不是抽象的關懷生命，而是具體的貼近人們的生命苦惱。

<sup>1</sup>曾先生果然數十年來，往返於學校、民間到處講座、講學不斷，忠實的實踐他做為一名街頭的儒家的初衷與熱忱，持續地講授經典，傳播生命之學與愛情學等課程，充分實現儒者的文化事業理想。其中電影評論可說是曾先生社會實踐一個很重要的面相。

曾先生為什麼要選擇電影評論作為他的社會實踐重要的途徑呢？曾先生認為人處在真理湮沉，理想迷失，價值系統淆亂，人間疏離猜忌，人心空虛苦悶的衰世，這時人最急迫需要的，是憂煩的抒解，心志的安寧，與真理的追尋，價值的肯定，即是所謂「安身立命」，……而一個就算已經安頓身心或開悟之人，因基於對人的同情，實不忍安於獨樂，他還要去感知眾生的苦，並通過這些人間實存之苦去與世人相溝通，也就是即人間之苦而指出其中的底蘊，抒解其中的鬱結，而幫助世人看到光明的希望，並感受到人與人間真實的同情。所以，一個已體知真理的人雖已不陷於苦中，卻還是得通過人世之苦，才能將他所體知的真理傳達給世人，這落在文學藝術上，他仍得通過隱喻的藝術，去構築人間真實的通路，去引發人間深沉的共鳴。<sup>2</sup>曾先生認為在亂世中的生活的人，是急需要一安身立命的真理來撫慰人心，貞定其生命的方向與意義的，基於對同胞的愛與儒者良知不容已的同情惻隱之心，使他想抒解同胞心中的鬱結，進而幫助世人看到光明的希望，人間的真情實感，所以透過具有隱喻特色的電影藝術做為橋樑媒介，將他所體知的真理傳達給世人的重要原因。

然衰世中的人，既失去了真理的衣被，其脆弱的心靈便無能承擔理想的分量。……

<sup>1</sup>胡衍南：〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》199期，2002.5，頁89。

<sup>2</sup>參見曾昭旭：〈代序〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁10。

在這時若將真理直接顯示以告人，人必然不能懂，而只會感到懷疑壓迫與畏懼的。但無奈的是，若不通過真理，人又別無拯救之方。因此唯一的辦法，便只有將真理隱攝於作品的深處，讓有三分真誠的人自行發現三分，有五分真誠的人自行體會五分，並由此得到他可有的啟發與支持。至於全無意去知真理的人，便也自然看不懂而無傷。<sup>3</sup>而電影，無疑是一種最適合用來經營隱喻藝術的體式。乃因電影劑蘊涵最豐富的形色內容，可以提供最多的暗示；其畫面又最接近於真實的生活，可以使所有暗示都無跡渾融其中，不顯得是作者的有意安排。<sup>4</sup>這是曾先生體貼人心之處，他深諳在亂世中保護人心以免受到更重的傷害乃是第一要義，因此選擇隱喻藝術的電影，可在亂世中擔負起隱攝真理的任務。

另外，廖俊裕先生認為曾昭旭先生的儒學有典型的「敘事儒學」特點，<sup>5</sup>曾先生跟一般的電影評論很大的不同之處，便是在夾敘夾議的討論過程中，點出隱涵其中的意義，使徬徨無依的脆弱靈魂，因當下的指點，使自己困結無依的有限生命，在孔孟老莊佛等等生命哲學的言論義理的豁醒與照見中，使自由無限的生命境界當機呈現開展出來，而照亮了生命的幽谷，復回光明健康的人生大道。

曾昭旭先生便是藉由這樣獨特的電影評論風格，從民國 86 年後定期舉辦「電影讀書會」，<sup>6</sup>作為儒者興教於世的社會實踐之具體行動。而這樣的電影讀書會，更像是一個道義成長團體，成員間互相提攜、互相砥礪生命的自我成長，維持至今幾十年。更能顯示曾昭旭先生作為一個街頭的生活儒學家，本著民胞物與，誠懇真切的儒者生命實踐精神。

筆者依此曾昭旭先生電影評論的特色，與長期舉辦電影讀書會的社會實踐，提出「即電影即教育」的觀點；而曾先生「即事明理」的存在分析特色，可以進入生命的學問核心，由此可以有安身立命、己立立人的存在治療作用。此即筆者所以為曾先生的電影詮

<sup>3</sup>曾昭旭：〈代序〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 11。

<sup>4</sup>曾昭旭：〈代序〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 12。

<sup>5</sup>有關曾昭旭先生的「敘事儒學」詳情，請參見廖俊裕：〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學知歷史定位〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 27-42。

<sup>6</sup>有關電影讀書會實施詳情，參見「電影讀書會」資深成員輔英科技大學鄭富春教授，寫給廖俊裕先生的電子郵件內容。收錄於廖俊裕：〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 30-31。

釋作品實有著「即敘事即教育」，「即教育即治療」的成效，與及工夫境界的呈現。本文即依此觀點，來討論電影中的曾昭旭生命教育內容與特色。

#### 4.1.1 電影生命教育內涵

當思及生命教育應以何種義涵作為教育的藍本時，就必須審視所謂生命教育究當含有哪幾重的意義？然後才從繁複的義理，龐大資源中，找出相應的部分，以期對生命教育產生有效的助益。儒家生命的學問不是書齋裡的知識，而是必須落到吾人的生命裡去體驗實踐而得，曾昭旭先生依著以實踐為本的儒學，在其所著儒學三書之《良心教與人文教》提出他對生命教育的定義：

所謂生命教育，其基本語意是「對一生命體進行教育」（此生命體乃是專以「人」而言），以及進一步地涉及教育的內容主題，則當是意指「把他當一個生命(人)去教育」，或「教育它成為真正的人」，亦即「以人道(人之所以為人之道)去教育」的意思。這也立刻凸顯歷來有非常多的教育措施並不是把人當成人，當成一個有尊嚴的主體去教育的，遂使得人或人性受到壓抑、扭曲、傷害，導致人的痛苦、煩惱、破裂。因此才會有生命教育的呼聲，呼籲要把人當人來對待，以幫助人從傷痛中痊癒，從破裂恢復統整，從痛苦轉為悅樂。<sup>7</sup>

因此，筆者即藉由曾先生針對每個生命這一串由假到真，由破裂到統整，由痛苦轉為悅樂的恢復過程，所展示的生命教育內涵之次第昇進，所提出生命教育之三層次來加以討論(曾先生曾為文〈論宗教對生命教育的可能貢獻〉<sup>8</sup>加以討論說明)。此生命教育三內涵即：1.生命病痛的治療。2.生命主體的肯定。3.生命價值的體現。在本章節裡，即以曾昭旭先生所定義的生命教育三層次(或稱三內涵)，做為貫串本章節電影生命教育的核心要義，同時藉由曾先生獨特的電影分析與電影評論模式，來疏理電影中的生命教育思想內涵，為避免討論範疇太過廣泛，筆者仍以處理第三章生命教育思想的方式，分別從成

<sup>7</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 136。

<sup>8</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 135-144。

人教育(心性學)，感情教育(愛情學)，生死教育(生死學)三面向來進行討論。首先先針對生命教育三涵義做分析說明。

生命教育之三層次，第一層次：

一、生命病痛的治療：生命教育既然主要面對一真實存在的生命體，當然首先要關懷生命的存在病痛。一個生命體生病了，會有外顯的種種症狀(病徵)，供人依此追溯，先找到導致如此症狀的病痛發生點(病原、病灶)，再探尋所以致病的原因(病因)。然後才能對症下藥，藥到病除。身體如此，心靈亦然。心靈生命不健康所外顯的病徵，就是情緒上的憂、懼、惑(矛盾)、怨、尤(以上依儒家)、負累(依道家，即心理倦怠感)、煩惱(依佛家)及罪惡感(依耶教)。這可總稱為「負向的存在感」，亦即生命存在的殘缺感或「不存在感」。人因此而產生的憂懼，實即依於生命自我求統整圓滿的本性而照見生命實在的不統整不圓滿之憂懼也。而此殘缺不全的生命實存狀態即是人生苦難所在。而由此病徵的提醒，遂促使人去追溯發病之源，這就是人在某一當下物我或人我相遇的情境中，因處置不當而造成的生命挫折。每一次挫折或打擊造成生命的一次傷損，累積歷次傷損遂凝成生命的固結或業識、習氣，也將因機表現出更強烈的負向存在感，亦即表示生命的病痛愈形深重。於此乃迫切需要一種生命病痛的治療之方，以找出正確的病因，給予相應而有效的處置，以恢復生命的健康。亦即需要一種生命教育，而此即生命教育之第一重涵義也。」<sup>9</sup>

從曾先生所展示的生命教育第一重義涵來看，生命教育首先要把握的，即是在，生命受傷遭受痛苦煩惱的一存在事實上，然後才能依病徵、病兆，思索解方解藥，而逐漸使生命恢復健康活力。而當一生命體受傷時，會出現一些病徵，這些病徵則總稱為負面存在感，而負面存在感的各個病兆，可分別藉由儒釋道三家術語加以識別說明，如儒家所說的，憂、懼、惑；道家的心理倦怠感；佛家的煩惱；與耶教的罪惡感。人藉由這些

<sup>9</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 136-137。

病徵的提醒，即生命產生破裂不完整的負面感，促使人去追查病痛發生的源頭，或人際關係處理不當所產生的挫敗感的原因，並釐清負面存在感的積壓累積，所造成對生命體的異化扭曲，而產生防衛機制的形塑與自我保護的回饋機轉現象，而能幫助人看清生命這一連串從發病到各種身心反應的辨別，最終找出適當的藥方調理、修護、治療而恢復健康的整全照護，就需要一套相應生命本身的生命教育，這即是本文所主要論述的生命教育。

生命教育第二層次：

二、生命主體的肯定：在上一階段中，重點只在於病痛的消解，但這仍只是一種消極的作為，甚至只是表層症狀的緩解。雖暫時輕安而可能再生憂懼，雖病痛一度治癒而可能再度受傷。所以治標之外還須治本，這就是對會受傷生病的這個生命主體做一存在上亦是本質上的肯定，以建立或增強主體生命的免疫力，未來雖遇可能致病的外源(如人遇逆境)，而仍不受傷生病。在此所謂生命主體之本質上的肯定，乃是肯定一種無條件的自我肯定(生命本體的本質屬真實恆常、自由無限的生命存在本身)，也就是肯定一個純粹的自我或純形式的主體。由於這一點無條件的自我肯定，人遂能建立起一絕對或無條件的自信，而可以將自我與外緣的一切對象事物或條件予以分開，而不受任何外緣變動的牽扯影響而常能如如不動。於是人遂可以不受傷、不生病，亦即雖遇萬變而仍可以不驚疑、不憂懼、不怨尤、不煩惱了。而此即稱為生命主體的肯定。<sup>10</sup>

上述第一層生命病痛的治療，只是治標不治本的消極消解之道，病徵雖可暫時緩解，但只要一碰到存在境況所引發潛意識陰影或病因，就有可能再復發，再受傷，因此需有治本之道，這根本之方，乃在屬自由無限生命本身的肯定，也就是人對自我無條件的自信肯定，也即是說人可以不依靠任何外在條件，如權位、名利、金錢、地位之有限的獲得擁有，就只是靠生命本身，就算人面臨存在無常的變遷，而導致孑然一身、空無所有，

---

<sup>10</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 136-137。



我依然有我存在獨一無二的價值，生命仍充滿意義。而這樣一個真實恆常、自由無限的生命存在本身，純粹的自我或純形式的主體，即稱之為心。

原來生命致病之因，根本就是人心的執假為真，遂自陷於隨所執的外物之銷損而銷損的憂懼之中。所以，若能教人去妄存真，直證此本質上即不會傷損的生命存在本身為我，人便可從根治療此生命的重重病痛而真恢復健康了，這一種教導，便是生命教育更深一層的涵義。<sup>11</sup>

生命教育第三層次：

三、生命價值的體現：雖然上一小節所述的這種懸絕萬緣的純我體證，親切肯定了生命主體最核心，最重要的本質（這最核心的絕對本質即可逕稱為「心」），但若就生命實存的整體性而言，卻反而是有所減損的。那到底減損了什麼？就是生命存在的價值感、意義感、內容感。原來，絕對的自我肯定以抽離了變動無恆的外在諸緣故，雖因而濾除了受汙染的可能而體驗到生命存在的自由無累，卻也正因此而被取消了創造物我和諧、人我一體的更充實飽滿的生命存在感的機會。遂令生命主體雖自由亦空虛，雖無累亦無聊；而在空虛無聊中，亦可能一念之間守不住這夙絕的自我虛境而重墮泥塗。然則這絕對的自我肯定的工夫，自最圓滿義來看，竟仍是不足與無憑的。如果真是這樣，那生命還有什麼更進一層的圓義可說呢？而這當有的圓義就是；這絕對的、自由自在的自我，並不能存在於抽象、形上的理念界中（於此可稱之為「境界」），而只能存在於真實、具體、變動不居的世間或人際中。但是若這樣說的話，生命立刻又會遇到一個原已被排除而如今又泛起的問題，此即：生命主體（或稱作「心」）如何能避免被外緣牽動汙染而復陷於憂懼迷失？換言之，生命此時乃是處在一種兩難夾逼的實存情境中，則如何才能一面避免因與外緣接觸而被汙染，另一面又同時避免因與外緣懸絕而陷於空寂？在接與不接間如何才是兩全兼顧之道？於此乃需要有更深一層的生命義理或生命教育來協助，以期獲致即不接即接，即自由即充實飽滿的圓境。而這便

---

<sup>11</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 138-139。

是生命教育最高一層的涵義所在。<sup>12</sup>

雖然人肯定無限自由生命本身一心，才是生命的主體，看起來像是把握了，穩住生命的核心要義，但吾人要明白，如果這心只是處在，一個隔離人我交接、物我相觸的孤絕形上境界，那麼一旦人於一念之間，起心動念，攀緣外境，而沾黏外物，則就有可能重墜人間世道，再度病痛累累，無招架之力。如何才能避免生命異化的危機呢？在心與外境接觸與不接觸之間的拿捏分寸與進退之間，該如何持守以對，才能保全生命大局，以達到暢通健康、充實飽滿的真實狀態呢？這正是吾人需透過創造或說修養，以體現生命其意義價值，這即是最高一層的涵義之重要所在，同時也是生命教育最終結穴之所在處。

曾昭旭先生認為，去實踐的發展出一套辯證詭譎的論學或修行或教育風格，才能即教導即放下教導，而將生命教育的課題，巧妙地回歸於每一生命主體自己，去做一番自主的實踐創造。同時又須即自我肯定即放下自我肯定，才能充分放開自我，以進入到他我或世界之中，去及物潤物，賦予一切存在以應有的意義。在此，世界是在我之中，我亦在世界或人我關係中呈現，既一切凸顯，亦一切消融，這才是生命存在的圓境，生命教育的極詣。而能充分正視此生命實存的意義感、價值感並因而彰顯出生命的充實飽滿而言，儒家或儒教的義理應是最佳的典範。<sup>13</sup>我們由此可知，曾先生認為教育的過程不管以何種方式進行，教育之所以能發揮功效，就在於最後須回歸到教育的主體，也就每一生命本身，每一個人自己身上，這才是還給人真正自由自主地去實踐自我的價值創造，以體現生命無窮意義之核心要義，而這自我不是自限於自我意識的封閉個體，而是敞開的自我，是個可與他者、世界流通互動，相輔相成，相攝相融的開放系統，這開放敞開的心靈，不依傍任何外在條件，而是生命自我本身的肯定，既肯定自己也肯定他人與世界，並賦予一切存在之真實意義與價值。這才是儒家義理最圓熟飽滿的體現，也是生命最終能達致圓善境界的最終極的教育理想之完成。

<sup>12</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 139-140。

<sup>13</sup>曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 142。

以下筆者即依此生命教育三涵義，貫串本章電影生命教育思想之分析討論，並分別從成人教育，愛情教育，生死教育面相來疏理曾昭旭先生生命教育思想內容。

#### 4.1.2 曾昭旭電影詮釋特色——即電影即教育

「曾昭旭先生作為當代儒學的代表人物之一，在學術界，基本上是被認可的，不管是在主觀面還是客觀面上」。<sup>14</sup> 曾先生有敏銳的社會觸感，選擇現代人所喜愛的「電影」作為相互砥礪的媒介，除了「早年零星的電影講座，民國八十六年後更是在高雄『御書房生活空間』定期舉辦電影讀書會，而這電影讀書會並非一般我們所看到的電影講座，只放映電影不分享討論，或者短暫三十分鐘討論結束，而是有近約兩小時的討論，然後還有約一個半小時的深入分享。而電影影片的選擇也非隨意的，而是曾先生設計主題選擇一系列電影……每個主題約選擇十部電影討論分享。這簡直是某種「道義團體」、「成長團體」的社會實踐模式了。」<sup>15</sup> 這說明曾先生使觀賞電影成為帶有富教育意味的文化活動，透過「電影讀書會」進行某種形式的生命教育，而觀賞電影也如同像在學校教室上課一樣，也就是說這樣形式的教育，使得「御書房生活空間」就好像是一間教室一樣，(羅青在其所著之《羅青看電影》一書中也曾提出過，盡到「電影院像教室」的責任<sup>16</sup>的看法)，但和一般學校不同是，來觀賞電影的每一位成員都是自發自願，有高度的文化自覺，並不像學生上課有著國民應盡的義務性質在，這也使得這樣形式所進行的生命教育效果顯著，「成員間容易有「存在的感受」產生，而相互提攜生命實踐的自我成長，所以可以維持數十年而不墜，良有以也。」<sup>17</sup>而透過這種「道義團體」「成長團體」的「電影讀書會」方式，也就會產生「即電影即教室」的「寓教於影」的電影教育特色。

接著說明曾昭旭先生的電影詮釋特色，從曾先生所著的《從電影看人生》代序中，曾先生提出他個人電影評論方式的看法：

<sup>14</sup>廖俊裕：〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學知歷史定位〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 27。

<sup>15</sup>廖俊裕：〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學知歷史定位〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 30-31。

<sup>16</sup>羅青：《羅青看電影》，台北：東大圖書，1995，頁 2。

<sup>17</sup>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》第 435 期，2011.9，頁 31。

由於我並不是電影理論或技法方面的專家研究者，我自然不夠資格侈談一部電影在這方面的得失。我僅只能站在一個欣賞者、品味者的立場，就一部電影已呈現在觀眾眼前的成品，去討論他給與觀賞者的刺激、感受與啟發。……換句話說，我是把電影僅僅看作是一個文學(廣義的文學，即與藝術同義)欣賞的對象，直接從其中感受其所蘊含表露的藝術成素，而即對之以文學藝術的通則加以鑑賞評論。

18

也就是說，曾先生略過電影技法，直說作品的藝術韻致與內涵意趣，以直接疏理觀賞者的思緒，引生觀賞者的感悟便已足夠，曾先生認為自己所寫的電影系列作品不能算是電影評論，至少不是專業的影評，而只是一種廣義的文學品鑑；而另一方面「曾昭旭先生的儒學有典型的「敘事儒學」特點，我們看他的著作普遍上來看，幾乎是某種獨特生命現象的敘事展現後，繼之以某種道理的「點化」，「意義的說明」，在有限的現實事件上呈現無限的意義價值，而給予他自己或是他人的生命解放或肯定。」<sup>19</sup>也因此「敘事儒學」的特點，曾先生常藉由電影「隱喻藝術」<sup>20</sup>的特色，將導演隱攝於電影作品的真理疏理出來，使身處在這真理湮沉，理想迷失，價值系統混亂，人間疏離猜忌，人心空虛苦悶的衰世中的人，可以藉由曾先生電影詮釋的風格指點出其中的人生意義價值底蘊，疏解心中鬱結，而幫助世人看到光明的希望，並感受到人與人間真實的同情。並透過「夾敘夾議」的方式，將其中的意義予以點出說明，而將其無限性的生命境界在當機中呈現，所敘的自然是一己所經歷所觸動，所議的則除了稱理而談，有時也不免要引孔孟老莊佛等生命哲學的言論義理。」<sup>21</sup>

曾先生跟一般的電影評論很大的不同之處，便是在夾敘夾議的討論過程中，點出隱喻其中的意義，使徬徨無依的脆弱靈魂，因當下的指點，使自己困結無依的有限生命，

<sup>18</sup>曾昭旭：〈電影的隱喻藝術代序〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁5。

<sup>19</sup>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》第435期，2011.9，頁32

<sup>20</sup>意旨隱藏在聲音、線條、光色、動作、表情、結構、情節等語言的背後，不直接告訴你，而要你自己去揣摩、體悟的，稱為隱喻的藝術。參見曾昭旭：〈電影的隱喻藝術代序〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁5

<sup>21</sup>廖俊裕：〈敘事儒學的開創與光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《鵝湖》第435期，2011.9，頁33。

在孔孟老莊佛等等生命哲學的言論義理的豁醒與照見中，使自由無限的生命境界當機呈現開展出來，而照亮了生命的幽谷，復回光明健康的人生大道。

而這正是人最急迫需要的，足以紓解憂煩，安寧心志，肯定真理價值的「安身立命」之道。人心真正的寧定實來自人生觀的正確，來自人性中意義或價值的需要(如自尊與愛)得到滿足，或直接地說，來自真理的呈現或道之大行。「而曾先生「即事明理」的存在分析特色，可以進入生命的學問核心，由此可以有安身立命、己立立人、存在的治療作用。」<sup>22</sup>此即筆者所以為曾先生的電影詮釋作品實有著，「即敘事即治療」，「即教育即療癒」的成效，與工夫境界的呈現。

以下即透過電影的解析，來詮釋曾昭旭先生的生命教育思想內容，筆者仍根據第三章的書寫大綱，將曾昭旭先生的生命之學，分別從心性教育(成人教育)、愛情教育(感情教育)、生死教育三面向作為討論主題。

## 4.2 心性教育——電影《色戒》解析

李安的電影廣獲世人共鳴，不只是因為導演技法出眾，更在於作品深刻探觸人類普世重要問題。誠如蘇格拉底的至理名言：「人生不思反省，不值活矣。」電影是重要的媒介，通過感人至深的鮮活影像，促使我們重新檢視人生的意義與價值。李安電影的重要不只在於其揚名四海的藝術性，也在於它持續為哲學研究開拓出難能可貴的新天地。

23

曾昭旭先生認為李安是他所知道的導演中，誠懇度最高的一位，他拍的所有電影，幾乎全與他自我生命的步步反省、層層升進密切相關。所以至少不了艱苦二字，如今則不但是艱苦，更愈發透露出生命存在的本質艱險來了！<sup>24</sup>曾先生從生命哲學的角度來看李安拍電影是在做，與自我生命的課題探索、問題反省，以及生命修練、德行修養所帶來境界的層層提升有關。曾昭旭先生剖析李安拍電影有一個很大的特色，甚至可說李安

<sup>22</sup>廖俊裕：〈敘事儒學的開創與光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《鵝湖》第 435 期，2011.9，頁 27

<sup>23</sup>Robert · Arp、Adam · Barkman 主編、李政賢譯：〈導言〉，《李安的電影世界》，台北：五南圖書出版公司，2013，頁 19。

<sup>24</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖》第 389 期，2007.11，頁 58。

藉由拍電影來進行他自我生命的探索與釐清對生命問題的隱晦不明，針對生命疑惑壓抑處，如何抒發他的情感，以及尋找生命課題的解決之道；同時藉由電影的創作，鍛鍊自我的生命與心性上的修養，進而實現自我。

曾先生認為李安生命的第一大課題，就是在和父親間的矛盾緊張關係，(放大來看則是，他和中國文化傳統的矛盾關係，如所周知，李安有一個嚴肅的父親，而父親從來就反對李安拍電影，這因此是青年李安心頭又敬又畏的一大陰影。而在傳統文化的陰影下，李安對典型的父親威權形象，也幾乎是又愛又恨。面對這種反應，一般人面對傳統父親威權形象的反應有三：1.屈服(但自我不免委屈)，2.決裂(但自我難免受傷)，3.逃避(但問題懸而未解)。但李安所選擇與父親關係的走通之道並不在上述 3 點，而是在和解。但這個和解不是靠父親被動的心軟接納，而是靠李安自己真心勇敢挺立起來，主動了解體諒父親實際是形強實弱，色厲內荏，從而解除內在自我長期制約所形成的卑屈畏懼。這是李安一開始走的正路。但這一個課題，不是處理一部就能了結的，所以一連拍了三部：《推手》，《喜宴》，《飲食男女》。但是到了拍《綠巨人浩克》時又再出現一次……。

25

李安生命的第二大課題，便是自我問題與中年危機，曾先生依他個人的理解或猜想認為，人到了中年，不能再靠年輕時的銳氣與衝勁了，當這曾訴諸強度的意氣消褪，自我還剩下什麼？若不能「以理生氣」，找到一個更剛健、更根源性的力量，自我必將如洩氣的汽球，委頓崩塌。李安心中，怕有如此的憂患意識吧！換言之，李安移開了父權的鎮壓，還只是初步的外科手術；回過頭來探討深埋生命底層的陰暗與堵塞，並善予照亮打通，以恢復生命自我原有的光明暢旺，才是下一階段更重要、更艱難乃至更艱險的課題罷！<sup>26</sup>透過李安對自我生命課題的提問，並給出探索過程與解決之道，藉由影片逼真的戲劇張力，帶領觀眾來一趟自我生命成長探索與錘鍊之道，使影片具備了出生命教育的功效。

<sup>25</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖》第 389 期，2007.11，頁 58-59。

<sup>26</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖》第 389 期，2007.11，頁 59。

李安在拍《臥虎藏龍》時就開始觸及到自我問題的探索，但這部片只提問題(玉嬌龍對自我、自由的困惑)，還未提出答案(自我畢竟是甚麼)，頂多肯定了解題的方向(必須老實修行，不可任性妄為)。到了拍攝《斷背山》，才真正處理他的自我問題或中年危機。我們從李安通過他的化身恩尼斯的凝重、嚴肅與謹慎的神情，似乎可以體會到他面對自我課題的態度，這也是李安首度去碰觸禁忌層面的性(同性戀)。<sup>27</sup>儒家認為，自我是一種動態結構，不斷互動回應環境和他人的關係。不存在恆常不變的自我本體，個人可以不受社會影響，致力追尋實現該等自我本體。相反地，自我充滿彈性、恆常變化，以因應環境的要求，從而在其中成長繁榮。<sup>28</sup>所以儒家乃以聖之時者，表終極典範，人能透過不斷的修養工夫，活化個體生命，以順應外界環境的變化，以其生生不息，暢通旺盛的生命活力創造意義人生。

李安在處理自我問題的態度上，並不贊成憑生命內部的黑暗衝力(情慾、業力)，去和外部環境對決(傑克正因此而喪命)，那只會證明自己是一個盲動的假我。他要散發出自我真實力量—愛，去滲透這個不友善的環境，而逐漸與之相融合。但此片中不免也看到李安的許多壓抑，也深刻顯示出李安在處理自我與中年危機的問題上，之用力與艱苦。而對性的處理，也是點到為止。是因為電影體材所限？還是李安處在異文化的美國，不宜任性，最好低調？抑或李安還沒有準備好怎麼說？所以李安需要再拍一部《色·戒》才說得透？<sup>29</sup>因此，可以說《色·戒》這部電影是李安處理自我問題與中年危機的超越自我、尋求自我、實現自我的最新修養之道的心得呈現。

本小節即以曾先生所提出的生命教育三層次，生命病痛的治療，生命主體的肯定，生命價值的創造的人性學角度，來貫穿整部電影的精神，並分別從 1.生命人格的根本：內在心性的精純與貞定；2.生命何以異化變質為黑暗？3.只有最真純的生命才能拯救黑暗。三個面相來詮釋電影《色·戒》，同時發掘李安對自我問題的探索與中年危機的超

---

<sup>27</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 59。

<sup>28</sup>Robert · Arp、Adam · Barkman 主編、李政賢譯：《李安的電影世界》，台北：五南圖書出版公司，2013，頁 27。

<sup>29</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 59。

克之道，作為心性教育的內容。

#### 4.2.1 生命人格的根本：內在心性的精純與貞定

李安想在電影，以及他自己的人生中呈現的就是，什麼才是人生命人格的根本？什麼才是他心目中自我的精純？透過王佳芝，這位外柔內剛，剛柔兼具的角色，我們可以知道這是李安內心深處的一份堅定或堅信的投射。這一點內在的貞定，才是生命人格的根本。李安要在混亂顛倒的時代，呈現這一點真實的生命質地不簡單，所以，這部電影是李安的嘔心瀝血之作，也是他中年危機的最新超克。<sup>30</sup>片中男女主角分別代表的象徵則是，王佳芝這角色，象徵精純的生命以及由此發出的穿透黑暗的力量。是黑暗生命的唯一救贖可能。秉其純真，無畏孤身而深入到龍潭虎穴，乃至無間地獄去拯救易先生的靈魂。而易先生則是代表，陷身於立場、意識形態之假的虛妄生命，以及整個時代的無名、黑暗之象徵。<sup>31</sup>

曾先生常說，

愛心是與生俱來的(它當然也會被蒙蔽)，但愛人的能力卻是必須藉後天的培養才能長成。尤其處在這樣一個濁世，人的生命普遍駁雜不純、脆弱多疑的時代，更要具有堅強的人格力量才能承擔這些脆弱的生命，才能穿透他們生命外層的重重障蔽去和他們的生命本真相見。而如若能力不足，人際交往便徒然是一種互相的拉扯、利用、傷害，只是犧牲彼此的自由而無從實現相愛的願望。<sup>32</sup>

其實要在這混亂的衰世(舊有價值崩解，新的典範還未誕生)，表現這點人性的精純並不容易，因為這原屬於人人本有的光明質地，人性的本真，早隨愛能的匱乏，人心猜忌懷疑，互不信任感，與對前途的虛無茫然而掩埋遮蔽，如果要想豁醒良心，重啟天光，實

<sup>30</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 58。

<sup>31</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 60。

<sup>32</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 8。



現人與人相通相信相愛的願望，需得秉其真摯懇切的生命頂上去，更需有暢旺的生命活力，才力足穿透層層防衛機制網羅籠罩的人心，方才能重見天日。因此李安拍攝完此片，可說整個人精疲力竭，掏盡了力氣。而上述這段引文，可說是曾先生心性之學的核心要義。

而自我的精純則必須通過考驗，而這個考驗在片中，自然就是大家所注目的焦點，那三場床戲。也就是《色·戒》中的色。由色通戒，由戒貞色，是謂《色·戒》。<sup>33</sup>而只要涉及性，就是凶險的，因為性是生命黑暗面的總象徵，但你若想呈現生命的精純本質，又無法迴避。<sup>34</sup>於是這就顯示出生命的凶險相，也就是說生命在上升與沉淪之間，只有一念之差。但是最精純的的人性品質不就是愛嗎？為什麼不是透過愛來完成最精純的生命，而是透過性呢？

原來當生命受傷，人必然封閉，也就是必然會建立他的自我防衛機制以將可能的敵人擋在外邊，卻不想也同時將自己關在裡面了。待自我封閉壓抑苦悶到受不了了，也會自行找尋透氣的出路而碰觸到別人。但這時他的人我關係便不是以愛為主體，而是以性為主體了，因為他這時完全無能力愛人而能先自顧自去宣洩。而此時性變成為剝削、騷擾、凌虐、傷害別人也同時是自我掩飾與自我防衛的工具，即所謂性騷擾、性侵害。即使遇到一個真想去愛也真愛他的人，他也會因習氣已成、疑懼過甚而依然沿用性宣洩、性侵害的方式去表達。也就是說：他的愛是在重重防衛下以非常晦澀的方式去表達的。這一方面是防止被害，一方面也是在考驗對方是否真的愛我？一直到他真相信對方是愛我而毫無傷我之意的時候，他柔弱的真心本性才會呈露，而讓他的靈魂獲得救贖與平靜。<sup>35</sup>這就是為什麼要通過性來救贖一個虛假異化的生命體之意義所在，性當然一定要由愛做基礎來發動，才真能實現人我交融，兩人一體的無限意義感，但當生命已沉淪陷溺在暗黑泥沼中時，性作為一種救贖的手段，先衝破積習深重的防衛網羅，愛才能自然而不

<sup>33</sup>參見曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 60。

<sup>34</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 58。

<sup>35</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 60-61。

阻擋的流入對方生命中，而達性愛一體，使生命充分獲得滋潤調節與轉化。

而相對的，在愛他的那一方，就得要通過這重重的疑懼、防衛、測試而依然無悔無畏，不改其純良愛人的本質，才能終得到對方的信任，碰觸到他沉埋已久的真情去給予撫慰，幫助他長久封閉的生命能量釋放、還原、獲得靈魂的拯救。如果在通過這重重測試的過程中，只要你一念害怕自餒，不能堅持愛他幫他的初衷，就會立刻引發對方的習慣性疑懼，他的自我防衛機制也會全面發動，將你否定、撲殺、排除，且一口咬定都是因為你存心害他。<sup>36</sup>這才方顯出愛他的那一方是否真是精純的生命？這就是為什麼李安要以易先生所送給王佳芝那一顆無以倫比的美鑽(戒)，來象徵精純生命的原因，因為最精純的生命才能發出最純粹充沛的愛，才力足擔當救贖的重責大任，而精粹的真實良善，必得要經過嚴苛的試驗與磨礪，方能放射出溫潤的光輝以照亮黑暗。這正是孟子所云：「天將將大人於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，增益其所不能。」(《孟子·告子下》)之意義最佳詮釋。同時也是李安藉藝術創作，以進行生命自我淬練、修養之道。

而王佳芝象徵精純的生命的代表，也可以從她在緊要關頭叫易先生快走，就正是以付出自己生命的代價去自證她生命品質的真純與對俗世的超越。真生命本質光明、無畏(易先生說我從所有人眼中看到恐懼，而你不怕)，不訴諸虛矯的激情(像那些號稱愛國的學生)，只忠於人性的真誠與愛。因此她不會暗殺人，而只會以愛去拯救人的靈魂。因為，真純的人是壓根兒就不搞暗殺這種事的，乃因所有陰暗之事都與真純生命的光明本質矛盾。所以，就暗殺這任務而言仍是失敗的；但卻在更高處或人性的更根源處成功。

37

帕希爾·克魯斯托博士，從現象學層次來討論王佳芝對於她效命的愛國義舉缺乏現象學層次的投入，<sup>38</sup>……當王佳芝透過身體進入情慾的世界，這所有堅忍不移的忠貞愛

<sup>36</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61。

<sup>37</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 62。

<sup>38</sup>Robert · Arp、Adam · Barkman 主編、李政賢譯：〈導言〉，《李安的電影世界》，台北：五南圖書出版公司，2013，頁 16。

國信念，全部都抵不過那身子裡生了根、長了苗的曖昧情愫。<sup>39</sup>以及通過方東美先生的生生之德的創意人生美學模式主張，詮釋王佳芝如果能投入如此的創意人生美學，王佳芝近乎不可能成功的愛國義舉，或許可以有更穩固的基礎。<sup>40</sup>顯然上述克魯斯托博士的詮釋方向，不與人性學的觀察角度相契。

#### 4.2.2 生命何以異化變質為黑暗？

這一小節我們要探討的是，人為什麼會走到這一步，生命何以異化變質為黑暗？當人的生命健康或心靈明覺之時，他的人性表現稱為真實善良，當人的生命受傷或心靈昏昧之時，他的人性表現稱為虛假邪惡。<sup>41</sup>虛假受傷的生命與健康明覺的生命都是同一生命體，惡之所為惡，是因善的生命受傷才異化變質為邪惡虛假，善惡其實是同體(本質一樣，惡以善為體)，只是表現出來的狀況不一樣而已。

人性本質都是善的，世上並無真正的惡人，所謂惡人，其實只是病人罷了！只要將病痛治好，就自然恢復他的善良。這可以說是人性學上最根本、最重要的肯定。孟子說：人之性善。佛說：眾生皆有佛性。甚至基督教也肯定人身上有神性。這些說法在終極根源上可以說都是一致的。必須要先有這根源上的肯定，惡的來源與身分才能有準確的說明與定位。<sup>42</sup>

人之異化墮落也不必做什麼殺人放火的大壞事，只需一念自餒，心靈不敢通出去，生機便會立刻萎縮，貫注不到四肢百骸。血脈既不流通，軀體當然日益麻木退惰，終構成心靈的障蔽封限。<sup>43</sup>易先生是人人得而誅之的漢奸，那一種深怕被暗殺的極度恐懼，儼然是深藏在心底深處，所揮之不去的巨大陰影，所以不論身處何處卻都輕而易見，<sup>44</sup>

<sup>39</sup>Robert • Arp、Adam • Barkman 主編、李政賢譯：《李安的電影世界》，台北：五南圖書出版公司，2013，頁 180。

<sup>40</sup>Robert • Arp、Adam • Barkman 主編、李政賢譯：《李安的電影世界》，台北：五南圖書出版公司，2013，頁 173。

<sup>41</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版事業公司，2012，頁 78。

<sup>42</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版事業公司，2012，頁 79。

<sup>43</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 34。

<sup>44</sup>葉基固：《李安電影的鏡語表達》，台北：威秀資訊科技公司，2012，頁 122。

因此易先生不敢從正門出入，進出都從小門，這日日夜夜籠罩的恐懼害怕，讓易先生更加封閉，無法打開心靈與外界相通，而漢奸的標籤，是易先生生命更加異化墮落的主要原因。而過去被老吳之前所派的二位女特工暗殺未果的創傷經驗，更使得易先生不再相信任何人。

阿德勒對有關創傷的見解：我們過去所經歷的打擊並不會帶給我們痛苦。所謂創傷：我們其實是根據自己的意圖去詮釋這些經驗。我們賦予經驗的意義造就了我們，所以我們是自決的(self-determined)……意義並不取決於情境，是我們賦予情境的意義，決定了我們的人生<sup>45</sup>。從阿德勒觀點來觀察，易先生受到過去老吳派去兩個訓練有素的女同志刺殺行動，懷有陰影，再加上老吳對待易先生的特務人員的處置，而深惡痛絕老吳這幫的特工，欲剿滅而快之。選擇漢奸這條路，沒有人逼他，是易先生自決的，既已選擇與國家人民為敵的立場，當然接下來的人生，就是處於敵方冷不提防的算計與暗殺行動，所有這些不管是刺殺，或是兩隊人馬的相殺慘狀，所造成的創傷陰影，以及選擇漢奸之後接下來的人生，所造成對生命的異化扭曲之痛苦，可以說是易先生自我所做的選擇之結果，而易先生看待敵方發動的各種暗殺行動，以及處決易先生這幫的特務之兇殘事件、而覺得生活周遭充滿凶險與不安，皆可看作為易先生所賦予情境的意義。

一顆惡的種子，不見得在第一個春天就發芽，也許要在心中埋藏很多年。一但它開出罪惡的花朵，我們最應該追究的不是種子，而是播下這顆種子的人<sup>46</sup>。其實基督教的魔鬼，原來也是變節的天使。<sup>47</sup>易先生種種針對敵方特務或愛國青年的嚴刑拷打、剿滅槍殺之罪惡，甚至是人性上的虛假邪妄，根本就是健康人性所扭曲變質的表現，易先生也不是一開始就是漢奸呀！而這都起因於當初一念的變質，對於生命無內在的肯定與自信，面對大時代時局的不安定，生命財產的無保障之恐懼不安感，進而想尋求一安全的保障，所以選擇成為一位有權勢的階級領導地位，應該就能比一般老百姓來的安全與保障，殊不知這一念自餒，向外而求，自棄於正道，自棄於真實的人性，將從此步步走向

<sup>45</sup>麥基卓、黃煥祥：《東方與西方的心理學與思想—存乎一心》，台北：張老師文化事業公司，2014，頁133。

<sup>46</sup>厲振羽：《心理罪之教化場：沒有境界是因為沒有人性》，《載於人民網讀書頻道》，參見：<http://book.people.com.cn/BIG5/>，2008.11.28。

<sup>47</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版事業公司，2012，頁79。

虛假的黑暗深淵而無法自拔。

人性是如何由真變假的呢？我們可以就兩個側面來觀察與說明：

首先，乃是由於無限性之心，誤認有限性之身或外物為我，遂成假我，以及假我的種種表現，即強從有限處求無限的渴欲(物慾、權力欲、情慾)。正是這種無望的強求，引發人不能滿足的憂懼、追逐、奔競、鬥爭與自傷傷人，此即所謂惡。卻不知這種種渴望根本是莫須有的假慾望，其追逐佔有鬥爭的行動也全屬無謂。

48

易先生的惡行，乃在那當初認有限之身為我，而這假我遂產生種種擔憂、恐懼、害怕，因而寄託在這有限的外物如，權力、地位、物慾、情慾等的追求，來解決他的憂懼、害怕、不安全感，藉以安頓生命，滿足慾望。殊不知既是身外之物，即屬無望的強求，而強求不得之下，自會用盡各種手段，非達目的不可，這便會造成自傷傷人的結果，所表現而出的就是種種惡行了。

至於另一觀察面，則是，

當人每一度誤認強求而不果，即造成人性的一度創傷(失敗、失望、失落)，這創傷本質上就是來自人的本性(無限性)的被否定(無限性為有限性所限)，遂產生人的自疑、自卑、自暴自棄，同時也必然引發人的自我防衛(逃避、掩飾、辯護、攻擊等等，皆防衛的反應)。於是每一度受傷未癒，留下一項防衛機制，累積生命史上連串的未癒創傷，防衛機制也連成防衛網乃至銅牆鐵壁，將真我包裹其中，人遂只見其防衛假相而不見其善良本性，而不免判其為惡人了！<sup>49</sup>

電影並未交代易先生是如何成為漢奸的，所以只能從他選擇意識形態之假(選擇與民族立場不同的一方)的虛妄生命開始討論起，易先生一旦成為虛假有限的生命，慢慢

<sup>48</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版事業公司，2012，頁 80。

<sup>49</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版事業公司，2012，頁 80。

就會走向自疑、自卑、自暴自棄的生命發展上來，同時也會引發自我的防衛機制，怕被暗殺，所以行蹤都要很保密小心，不能讓人知道，就算是對太太所說的行程，也都是謊言，因為不能曝露自己的行蹤以免讓敵方掌握，而有性命危險，還有，為了要掩飾見不得人的活動；但這樣一個封閉壓抑苦悶的生命，悶久了也會受不了，也會自行尋找透氣的通路管道而去碰觸別人，因為唯有真實的生命才能疏通虛假的生命，因此老吳才會機會可趁，在王佳芝之前，先後派了兩名特務來接近易先生，當然若沒有王佳芝這樣把自己就當作是麥太太，而不是特工的功力的話，最後一定會因害怕而露出破綻，而讓高度警戒狐疑的易先生給識破，這不免將造成易先生一度生命的受創，而更加不信任人，更對自己的安危處境，懷更高的恐懼不安感，就這樣，因每一度的受傷未癒，就留下一項防衛機制，逐漸累積生命史上連串的未癒創傷，就連防衛機制也變成了防衛網，乃至銅牆鐵壁，將真實人性包裹其中，而顯露於生活世界的假我，也就益發虛假凶險可惡了。

李安便是想在這部影片，試圖通過最黑暗異化變質的虛假生命，如何藉真實純良的生命以救贖以穿透，以洗鍊淬鍊生命之艱辛歷程。曾先生認為，這正是李安藉由通過藝術上為求其精純而嘔心瀝血的鍛鍊，讓自己的靈魂也經歷同樣的鍛鍊以獲得一次洗鍊與提升。或許這是李安藉藝術創作以兼做生命修行的一種嘗試吧！<sup>50</sup>藉由以上曾先生對影片的詮釋，除了讓人更能體會人性本質如何由健康真實異化扭曲成虛假生命的來龍去脈，同時也使我們更能貼近李安想在這部《色·戒》影片所要傳達的生命哲思，以及藉藝術創作做為生命修練的苦心孤詣。

#### 4.2.3 只有最真純的生命才能拯救黑暗

易先生這沉落到地獄般的異質生命，其拯救如何可能？只有最真純的生命才能穿透黑暗，唯有愛是超越了兩方的立場，而直指人心之真的。只有最堅定無私的愛，才可能拯救困陷的黑暗生命，而使易先生獲得救贖。這拯救如何可能？在電影中則是通過性裡

---

<sup>50</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61。

頭的堅定純真無畏的心靈之愛，即是從色到戒的救贖過程。<sup>51</sup>但愛不能憑空發生，必須要有一個真確的碰觸點，生命的震動才能發生，愛情的境界才能閃現，<sup>52</sup>要是真碰觸到生命的相應點上，生命的震動就會從底層漸次升起、浮現，終於引發那久藏心底的欲開發自我生命的原始願望與熱情。<sup>53</sup>易先生初遇王佳芝就是這樣的一種浪漫愛的觸動，讓他封閉防衛已久的心靈，再度射入一道曙光。

其實每個人的生命都是完整的，卻因隱顯之故有一半淪入幽隱，成為雖事實存在卻不被我所知的密藏。……對這自我生命無明的部分，每個人都必然有將它開發照明的慾望，尤其對異化扭曲為黑暗總象徵的生命體——易先生來說，內心深處更是有一股欲求救贖，被照明闇黑的生命，不用終日小心提防別人暗殺，而能活的像個人似的渴望。因此，一旦機緣來了，遇到一個異性，他生命性情顯處的某一個光輝迸現在我眼前，乍然碰觸到我生命隱痛之處與之相呼應的那一點，遂對生命起開發照明的作用，生命的震動就會從底層漸次升起，終於引發那久藏心底的、欲開發自我生命的原始願望與熱情。<sup>54</sup>當愛情的感覺發生，一個人以情人的身分在我面前出現，我們會感受到一種生命被乍然打開的喜悅，熱情將奔放湧動的感激。因為在這一時刻，我不必面對生命無邊的黑暗而感到茫然無助；在這一時刻，我至少找到一個生命開發的下手處、切入點，則我焉能不為之喜悅感激呢？<sup>55</sup>我們可從易先生在日式酒館用餐時，被王佳芝演唱的一曲《天涯歌女》打動，留下真情實感的眼淚，而易先生逐漸被王佳芝的真情打動之後，又是送房子，又是送無價的美鑽，可以看到易先生對王佳芝銘感五內的感激之情。

然而異化扭曲，封藏已久的虛假生命，是不可能只靠浪漫愛的觸動，即能穿透黑暗的心靈，必待地獄般的試煉通過後，才足以照亮開發全幅生命，而這重責大任，就是本片最重要的三場床戲，象徵易先生整個洗淨救贖的生命歷程。

---

<sup>51</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 60。

<sup>52</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 42。

<sup>53</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 44。

<sup>54</sup>參見曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 43。

<sup>55</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 44。

第一場床戲完全是易先生深重習氣的宣洩，也是他待救贖的靈魂的初步探索。(所謂像小蛇一樣直鑽到佳芝的心裏)與對王佳芝的嚴厲測試。第二場床戲是他們回到純然是性的自然舒坦，為心靈之愛的浮現做好了準備。當身體的屈曲如胎兒，交纏如一體，遂帶出生命的交融。第三場床戲：明顯改由王佳芝主動，象徵著易先生的信任與平靜。<sup>56</sup>

曾先生認為第一場床戲，所要表現的是，易先生那久經封閉防衛的生命，如何透過王佳芝真誠無懼的生命之概括承受，易先生近似凌虐性侵的深重習氣之粗暴宣洩，同時通過易先生防衛警覺，小心查證之測試以卸除心防，作為易先生黑暗心靈等待被救贖的初步探索。第二場床戲要傳達的是，情人們兩生命坦然無隱，舒暢自然的性交歡，逐漸進入身心的交融，生命合為一體，逐漸恢復到象徵真實良善人性的胎兒狀態。第三場床戲，則充分傳達出經過兩次身心的交融，測試、洗鍊，易先生放下最後的心防，心無罣礙，身心平靜，王佳芝終於得到易先生完全的信任。

龍應台先生對這幾場床戲的解讀是：易先生對戰爭早有壞的預感，知道自己的前途堪慮；王佳芝更是走在火燙的刀山上，命提在手裡。兩人的表情，有絕望的神色，性愛，是死亡之徒的唯一救贖、也是最後一搏；加上一張床的外面世界是狼犬和手槍、暗殺和刑求，陰雨綿綿，色與戒在這裡做最尖銳的抵觸對峙<sup>57</sup>。龍先生的解讀很呼應曾先生上文中，對片名《色·戒》的詮釋，但是龍先生對這三場性愛的象徵意義，並未能從人性之救贖之曲折過程予以充分的剖析說明，使人明瞭，一個虛假生病的生命，如何洗淨汙濁，以重返人性良善之歷程，不若曾先生從人性學角度，也就是《色·戒》中的色。由色通戒，由戒貞色，是謂《色·戒》的詭譎辯證歷程，加以充分通透的分析說明，使未能從這幾場導演精心安排的隱喻象徵意義之觀眾，可再一次藉由文以載道的點化，清楚虛假生命如何復返真實人性的詭譎辯證之艱辛路程。

<sup>56</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61。

<sup>57</sup>《【龍應台】：我看色·戒》，載於《HKCM Forum 香港 FM & CM 官方球迷往討論區's Archiver》，參見：<http://www.hkcmforum.com/archiver/?tid-111732-page-2.html>，2007.10.2。又參見葉基固：《李安電影的鏡語表達》，台北：威秀資訊科技公司，2012，頁 127。



李安在這部戲所要表達的，正是要穿透黑暗扭曲的人性假相，以呈現人性的真實純良。他要表達的是深藏在情慾活動中的人性考驗與愛。<sup>58</sup>李安在這部戲中所設計的床戲，葉基顧先生同樣也認為，這情色只是手段，而不是目的<sup>59</sup>。這手段最後要證成的乃是生命獲得拯救，重新返回生命的真實與良善。而生命的意義感如何發生？曾先生認為有兩個要件：1.人的心要覺或打開，2.人心打開的場域必須就在當下。<sup>60</sup>自覺就是自我釋放、自我療癒、自我轉化的根源性因素<sup>61</sup>。

易先生第一次初遇王佳芝，易先生防衛警覺性還很強，雖然王佳芝試著邀請他進到屋內，但終究未果，加上時局驟變，這一場兒戲般安排也宣告無疾而終。直到易先生第二次再逢王佳芝，而王佳芝確實也無懼易先生近乎性凌虐的性愛試煉，而仍能將她自己人性的真誠純良充分表現，讓易先生終於卸下心防，把握當下的一幾，接受王佳芝，然後始能進入循序漸進的自我釋放、自我療癒、自我轉化的關鍵時刻，藉由王佳芝無私充沛的愛能，洗淨易先生的虛假汙濁，而逐漸顯露生命的真心真情。

然縱使透過這三場性愛，易先生能釋放自然舒坦的生命面貌，以及達到生命的交融，而獲得心靈之愛，最後能對王佳芝完全的信任與獲得心靈的平靜，但如果只到這裡就結束的話，難擔保，待心靈平靜一過，再度重新面對訛虞我詐的虛假世界，繼續扮演漢奸的角色，而甫從地獄歸來的真實純良的生命，待熱戀期一過，心靈之愛逐漸消褪，難免不會再由充實轉為僵化，而救贖之道將無以善終？

因此導演安排了最後結穴在日式料理店中的一場戲，王佳芝一曲《天涯歌女》的蕩氣迴腸，由患難之交所證成的「咱們倆是一條心」，這一句歌詞恰是全劇的點題，背景卻竟是全片最荒謬的場景：實為風花雪月的日式料理店，是暗示日本佔領下的淪陷區嗎？在戰爭後期已失魂到歌聲如哭的日本軍人是暗示淪陷區終已不成人了嗎？而王、易兩人的真情卻需在此地獄中才得相遇，則無寧更是全劇的總象徵了。<sup>62</sup>這最後一場得以讓兩

---

<sup>58</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61。

<sup>59</sup>葉基固：《李安電影的鏡語表達》，台北：威秀資訊科技公司，2012，頁 141。

<sup>60</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版公司，2012，頁 87。

<sup>61</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版公司，2012，頁 129。

<sup>62</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，

位亂世兒女，得因患難之情的而終能證成兩人真正一條心，真正體現了兩位一體的生命意義與價值，我們看易先生在聽完王的演唱之後，潸然流下了男兒淚，這眼淚不正說明，世上難逢知己，而我是個人人喊殺的漢奸、賣國賊，生命有如風中殘燭，毫無保障，也毫無意義與價值，而如今這世上竟有一人，不嫌我一身汗臭，願與我結為知己，人生至此，夫復何求！真可謂死而無憾罷！

雖然，佳芝最後刺殺失敗，易先生不可避免也是身不由己地簽署行刑令，可同時是他的靈魂從審犯人無法專心開始，那是他的靈魂意識到想離開地獄的開始，到此終於得到救贖的完成。在此際，沒有人比易先生更明白什麼叫「戲假情真」。從電影將終時易先生獨坐在佳芝空床上的黯然面容，與佳芝在刑場上神態的依然寧靜，我們可以有此體會。<sup>63</sup>

說到這裡，我們乃可如此肯認：人徹頭徹尾是活在意義世界之中，換言之，人是一種本質上就具有意義需求的存在，人的感情也因此必與意義感、價值感結合而為一種「道德情感」。也就是說，人的感情不會只是生理感官上的刺激反應，而必然承載著人心的永恆性欲求。必得要滿足這種欲求，人才會覺得快樂、充實、無負此生，否則便早晚會感到空虛、無聊、厭膩。而這種名曰意義感、價值感的永恆性欲求能否得到滿足，就是人生屬真抑假？顯善抑惡的分界所在。<sup>64</sup>

曾昭旭先生認為，導演李安除了藉由電影傳達他個人的人生理念之外，同時也藉由這三場床戲考驗觀眾與對修行的暗示，曾先生云：

正因為這三場床戲太刺激了，會強烈吸引觀眾的注意，而使觀眾結果是除這三場床戲外什麼都看不見。若然，就表示你心中還有太多因生命受傷未癒，所造成的意識形態障礙，遮蔽了你對這一部作品的認知。你須得自在通過這些刺激，血氣上不起波瀾，你才能看到從這核心焦點向外散發的人性力量，層層滲透到整部電

---

頁 61。

<sup>63</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61。

<sup>64</sup>曾昭旭：《把丟掉的心找回來》，台北：健行文化出版公司，2012，頁 83。

影，然後你才會懂得李安在說些什麼。你才會明白：即使拍情慾的鏡頭，李安拍的也跟別人不同。不但跟色情片不同，也跟一般藝術電影不同。就因一般藝術電影的導演，拍情慾鏡頭多半只在表達情慾的自然與生命的解放；但李安卻更深一層，他要表達的是深藏在情慾活動下的人性考驗與愛。所以，那三場床戲，觀眾就算看不甚懂也會有一份難言的感動。<sup>65</sup>

李安的電影是救贖的良藥、抑或是魔鬼的儀式？是天使之堂、抑或是教化之場？一念之間、一線之隔的差異解讀<sup>66</sup>。若從曾先生的人性學，或稱心性學的角度來看，無疑正是生命教育最佳詮釋與代言，李安這部電影可說表現出人性最深的辯證與弔詭之強大張力，如黑暗與光明，真實與虛假，受傷與健康，天使與魔鬼，性與愛……等等，而在曾教授人性學的觀點下，進行兩端一致的辯證思維，詮釋出隱喻於電影中的人性內涵，讓閱讀者也如和導演一樣，進行了一場生命的洗滌與淬鍊，使生命獲得了充分的潤澤與滋養。

李安要在電影表達的，不就正是這種穿透黑暗異化變質的生命，已呈現人性的真實純良，而真實純良的人性品質，雖是內在於己，各個皆有，然若無經過最嚴厲艱險的考驗與磨練，是無法發出動人耀眼的無限光輝，足以自照照人、及物潤物的。而這正是儒家所謂的，人能通過修養工夫，以達人格精純之境界，更是愛與自由的充分實現與證成。透過李安的影片與曾先生的生命之學詮釋，有如穿過層層包裹防衛的鐵幕，重新把愛與自由、自我實現，帶回這疏離衰亂的人間世道，提供給我們豐富的生命教育之取材運用。

### 4.3 愛情教育——電影《愛在黎明破曉時》三部曲解析

在這節中，我們將探討感情教育的內容，藉由以下三部電影，分別是「愛在黎明破曉時」、「愛在日落巴黎時」，「愛在午夜希臘時」，構成戀愛程序三部曲，很能簡要說明談戀愛的合理過程，與愛情發生的內容、愛情生活的經營，以及藉由愛情來做為現代人

<sup>65</sup>曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第 389 號，2007.11，頁 61-62。

<sup>66</sup>葉基固：《李安電影的鏡語表達》，台北：威秀資訊科技公司，2012，頁 123。

生命成長與身心修養之教育內涵。

這三部電影有一個有趣的特點，就是由同樣的導演和男女主角（伊森霍克、茱莉蝶兒）每隔九年拍一部而成，讓觀眾親見他們由年輕到中年，超有真實感，更有說服力。一般西方電影拍戀愛主題，多把重點放在第一階段的浪漫觸動與激情，像這三部延伸探討到之後的生活相處的很少，所以很值得注意。而且建議一定要按順序把三部片子一一看完，不要只看最近的一部<sup>67</sup>。大部分人把愛的問題認為主要是被愛的問題，而沒有想到去愛的問題，沒想到自己的愛之能力的問題。<sup>68</sup>最近幾代，浪漫式的愛情觀念，在西方世界中幾乎可以說成了普遍性的東西。在美國，習俗性的顧慮及約束雖然不是全然沒有，但人們及廣泛地都在尋求「浪漫式的愛情」，把愛情當作是個人性的、過後才可能獲致婚姻的經驗。這種在愛情上的自由觀念，必然大大加強了愛之對象的重要性，而使得愛的能力在相形之下被忽略。<sup>69</sup>這也就是為什麼會說西方只走通浪漫愛情的第一步之原因所在，而中國傳統心性學問的中心，便在生命本身的著力與具體的實踐上見長，因此借助中國生命之學的特點與專精之處，提供西方與現代，愛能如何培養鍛鍊，愛如何持續經營之豐富營養，以資參考走通愛情之路。

而由李安所導演的《斷背山》，則觸及到了愛如何持續的問題，這可以說是，李安本著中國文化的背景與素養，與西方只走通浪漫愛的文化可做一互補互通。本小節藉由曾昭旭先生的愛情學理論，不僅可以賦予西方浪漫愛之更大義涵與意義，更補足西方只走通浪漫愛第一步，而愛如何持續，愛情生活的經營與修練，如何全面成為協助生命成長的修養之道，則須借助曾昭旭先生所開創出的愛情學來全面加以說明。曾昭旭先生脫胎中國傳統心性學的愛情仁學，在此不僅發揮生命之學專長，更是為普世缺乏經營愛情的學問與實踐之道，提供豐富深厚的養分，以供世人啜飲滋養，以此觀看曾先生對當代生命感情教育之學術貢獻，自有其不可取代的重要地位。本小節就分別以三個面向：1. 談戀愛的階段與程序 2. 浪漫境界要怎樣落實？3. 日常瑣事的溝通最難。藉由這三個主題，

---

<sup>67</sup>曾昭旭：《談戀愛的階段與程序》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.18，參見：  
<https://www.facebook.com/pol.in.chou.7>

<sup>68</sup>佛洛姆著、孟祥森譯：《愛的藝術》，台北：志文出版社，2010，頁 13-14。

<sup>69</sup>佛洛姆著、孟祥森譯：《愛的藝術》，台北：志文出版社，2010，頁 15。

分別將戀愛程序三階段做一討論說明，以闡述愛情(生命感情)如何作為生命成長教育之具體內涵。

### 4.3.1 談戀愛的階段與程序

第一部：《愛在黎明破曉時》，它點出浪漫觸動的發生需要有三個助緣或條件。

第一個是「絕對的偶然」。原來浪漫觸動都是自己發生的，不能追求、尋覓、設計、安排，甚至不能渴望、等待。電影中男女主角偶然同坐火車的同一車廂，偶然因隣座一對夫妻爭吵讓女主角換位到後面與男主角隔走道而坐；更偶然因那對夫妻一邊吵一邊走過讓他們因注視這對夫妻而四目交投而自然搭訕交談，才引發一整天的浪漫相處。可謂全由天意呀！<sup>70</sup>

故事發生在一對偶然同坐一列火車上的男女，男生叫傑西，女生叫席琳，兩人相遇的緣分起因於，女主角旁座的一對吵架夫妻，吵架的聲浪實在是太大了，讓席琳受不了，而換位到男主角傑西隔走道旁的位置，兩人目光交會了幾次，引發了男主角的注意，而主動搭訕，而女主角席琳，也很樂意與男主角互動交談，就這樣從不期而遇，到被彼此吸引，而展開了一整天的快樂相處時光，帶出了這個發生在異鄉的浪漫愛情故事。

愛情有的其實是一種內在的驚心動魄，就是所謂浪漫的觸動。這是指人在一個特殊機緣之下，心靈之眼開了，遂能穿透概念化、習慣化的假相，而看到對方獨一無二、具體真實的生命（這就是所謂「道」），而為之震撼驚動。這就是愛情的真實發生。<sup>71</sup>這時可以說是，彼此以純淨天真無邪的心，看到彼此純淨天真無邪的生命。而這樣的機緣，純屬偶然不可預期，不是人為刻意去製造發生，也不是秉其痴情等待就能遇到的，因此浪漫愛情的觸動發生，第一條件就是「絕對的偶然」。

原來愛情的感覺就是單純的看到「你」這個「人」的感覺，因此需要排除或穿透種種條件表相的混雜遮蔽，而直見到你的心，或你的真心，或你的真生命。換言之，我不

<sup>70</sup>曾昭旭：《談戀愛的階段與程序》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.18，參見：

<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

<sup>71</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 148-149。

是看到你的美麗聰明、個性思想，甚至不是看到洋溢在你臉上的感動或光輝，而是真實見到你！而所以能如此見到你，當然又得我自己放下種種條件的遮蔽，不用肉眼而用心眼去看才行；換言之，必是純淨的心才看得到純淨的生命。<sup>72</sup>所以，一個人會愛上另一個人，就是天地間最大的奧秘，因為一個完整具體、真實存在的生命就是「道」，而愛上一個人就是一種見道的高峰經驗。<sup>73</sup>會愛上一個人，其實並不是看到種種外在於人的動人條件，反而是脫落種種外顯的色相，直透見真實生命的面貌，真實的生命就是道，因此，看見一個純真無邪的真生命，愛上了一個天真純潔的生命，可說是一種見道的高峰經驗。

第二個助緣是「完全的無知」。原來浪漫觸動是兩生命純形式的相遇，這樣才能閃現純淨無瑕的圓滿境界，任何已知的經驗內容，都會構成境界呈現的障礙。我們由此知戀愛為什麼常發生在陌生人之間，而且常在異地。電影中的男女主角不但不認識，而且男是美國人來歐洲旅遊，女是法國人要從外地回巴黎。當然適合發生浪漫觸動。<sup>74</sup>

我們由此可以明白，為什麼動人的浪漫觸動總發生在陌生人之間，正因為陌生人之間彼此一無所知，所以也一無障礙，所以兩心反而有機會，在毫無經驗負擔的浪漫空間，自由馳騁、相遇相感。<sup>75</sup>其實人活在生活世界之中，除了按照自己的意願與人生價值觀過活之外，為了能適應周遭環境與增加生存條件，人是有其社會化的部分，因此，多少都會披上偽裝的外衣或面具，或甚至是防衛的盔甲，以保護自己，因此會對真實的生命有所隱藏或遮蔽，當然這隱藏或遮蔽，有時候有其必要性，但副作用則是不免會使生命與外界人事物有隔，如果這自我的偽裝成分過重，或時間過久，則不免會讓人的生命感到封閉孤單，以及人與人之間，人與世界的疏離感。而愛情的出現，正是可以讓人從虛

<sup>72</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 32。

<sup>73</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 132。

<sup>74</sup>曾昭旭：《談戀愛的階段與程序》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.18，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

<sup>75</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 55。

偽、偽裝中跳脫出來，以恢復他自己真實生命的契機。

原來，在生命存在的各種樣態中，要數愛情最貼近生命的本來面目，也就是真實無偽。人在愛情關係中，人卻正是為了要擺脫他的遮蔽，以恢復他的自由，而渴望與另一人裸身相處、真心相見。所以我們可以說：自由式愛情的渴望與境界，卻只有人秉其真誠才能觸及這自由的境界、實現兩位一體的愛情。<sup>76</sup>

接下來討論生命的相互探索的課題，這男女主角坐上電車開始一天的遊覽之旅，上了車之後兩人開始玩真心話，你問我答的遊戲，這顯示了，當浪漫愛發生，對彼此生命有好感的觸動開始，接著就會引發一連串生命的互動，最明顯的就是，對彼此生命的好奇與探索，也就是想了解對方，我所不知道的領域。這因此顯示，浪漫愛的發生，會觸動引發戀人們，開始想去參與對方的生命之願望與欲求。

愛情是一對一的神祕探索。<sup>77</sup>我們如果以兩個相交的同心圓來表示的話，那麼交集的部分就是友誼的領域，以及性情重疊的部分，在這公共領域中是以共同的興趣如，才藝(彈琴)、嗜好(喜歡美食)或關懷的對象(同為志工團體)為標誌的，所以朋友常稱為同學、同事、同道、同好等等。而交往的樂趣就在這公共領域，重疊的部分之有所提升增進，這即是曾子所言「以文會友，以友輔仁」，至於公共領域之外的部分，則純屬個人隱私，而應該尊重，並小心不要越矩去過度探問。<sup>78</sup>但情人所注意的是彼此生命不重疊的部分，愛情的目的不是在砥礪共有的優點以成才，而是在發現自我以外的新世界以拓展生命的領域。異性的吸引力，就在於他的出現，象徵了一方未知的神秘，似在遙遙地向我招手，向我透露一個探索的可能。人受到這來自生命本性的暗示所鼓勵，遂不禁躍躍欲試了。

79

由此可知為什麼當愛情的感覺發生，一個人以情人的身分在我面前出現，我們會感到一種生命被乍然打開的喜悅，熱情將奔放湧動的感激。<sup>80</sup>傑西與席琳同遊維也納所表現而出的快樂喜悅，以及在唱片視聽室聽著緩緩流出的樂曲，那整個浪漫動人、熨貼彼

<sup>76</sup>參見曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 62。

<sup>77</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 41。

<sup>78</sup>參見曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 40。

<sup>79</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 41。

<sup>80</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 44。

此心情的旋律所釀造出來的氛圍，可謂上天作媒，直教兩人生命愉悅不已，不時面露笑容，並偷偷轉過頭去看對方，但當對方欲轉過頭來回應時，卻又似不著意，裝作不知的避開對方目光的投射，這份似有意似無意的恍惚無知的狀態，不就是生命被偶然的愛情給撞進，而乍然被打開的喜悅、與熱情的湧動嗎？而當兩人從電車下車，來到一處公園時，乍然看見兔子從他們兩人面前跑過，象徵生命被愛情打開的喜悅，與彼此生命的自由、純真、可愛的天真原始狀態之呈現，這即是浪漫愛的觸動，所帶來一連串生命面貌的湧現。

第三個助緣、條件（這時不適合稱助緣了）是當事人要警覺莫思前想後，好專心活在當下，才能領畧浪漫觸動的美妙境界，享受由此引動的生命熱情。原來浪漫境界的破壞，常因人心打算的過早進場，人一自私，脆弱的虛境界立刻就消失不見了！電影中的男女主角對此很有默契地不問對方電話地址，他們深知若相約成為情人，頂多半年就一定搞砸，不如專心眼前，當下即是。他們因此過了非常浪漫的一整夜。直到次晨男要送女上火車回巴黎，在分別之時，熱情達到高峯，才覺得難道從此永不相見了嗎？才約定半年後的此刻在此見面。<sup>81</sup>

經過上述的說明，我們大概可以稍微了解浪漫愛情的感覺，就是一種生命全體存在的感覺，也就是說，情人們感受到兩人有一體感。像這種真實存在的感覺，不是由理性或概念來加以分析說明，而是實存具體，真實存在的體驗，即稱之為浪漫。而浪漫即是這種從自我生命的核心擴散出去，而這擴散蔓延直通對方到生命，觸動到對方生命內在的核心，且這擴散是無限蔓延到無邊無際的。用儒家的話來說，這即是與萬物一體的合一感、與宇宙萬物相融相即的一體存在感。

而這份浪漫自由的喜悅快樂，是必須在當下體驗領受的，不宜有人為機心的干擾，才能充分引發生命最純真的熱情與感動，否則這純屬天上的浪漫伊甸園淨土，就會立刻消失不見，徒留人們唏噓感嘆，就像人們常說，愛像一陣風，突然的吹來，又無聲的飄

---

<sup>81</sup>曾昭旭：《談戀愛的階段與程序》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.18，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>



走，令人難以捉摸。因此，在這裡就有必要對這浪漫的內容，做一理性的分析，以使人辨別清楚，免得搞砸這浪漫愛的發生。

原來這浪漫的感覺，不是只有愛情才有，還有一種經常發生在生活中，偶然的驚鴻一瞥，或神光閃現，以及宗教的神祕體驗，神聖性的臨在感都是，那就是美感。這是最容易被一般人混淆誤認的。

許多人以為愛上了某人，事實上卻只是一時的美感，如果他確知只是一種美感，他就能恪遵美學的規範去安頓他的美感，而從其中充分感受到一種純淨的愉悅而不虞變質。但如果他誤以為是愛，他的行為就可能受到不當的指引，而結果破壞了他原可以擁有的美感，也無從實現那莫須有的愛。原來在愛情發生的行程中，是步步都蘊藏著危機的。而美與愛的混淆正是一起步就碰到的一個。<sup>82</sup>

那麼美與愛的分際在哪裡呢？愛情的發生，就是遇到一位異性，他生命性情顯處的某一點光輝迸現在我眼前，卻碰觸到我生命隱處與之相應的某一點。正是這一心弦的被撩撥，使人的生命被叩啟了，遂流瀉出一種生命放開的喜悅情緒，這就是所謂浪漫情懷。<sup>83</sup>也就是說，必須兩人的生命都被碰觸才算是浪漫愛的觸動，如果只是一方有，另一方沒有，只能稱作是美感，因此美與愛正是愛情一旦發生，就立刻會碰到的問題，如果不能分辨清楚，就一頭栽進去，只顧往前衝，那將會碰到每走一步，其背後就隱藏著一份危機的危險在。

原來愛情是一定得發生在兩個人之間才算數的，這時兩人的關係才是一對一的平等。如果只發生在一個人身上，對方的地位便立刻降低為只是促使我的浪漫感發生的機緣而不是一位共同參與這浪漫情境的情人。這時他的地位其實和一朵花是無甚差別的。……不同的只是這回是因看到一個人罷了！但是我感動時花不知，而只有我一人獨知，卻是相同的。因此當然不能稱為愛情，而應算做美感。<sup>84</sup>可見美感與愛的辨明在愛情中，是

<sup>82</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁49。

<sup>83</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁50。

<sup>84</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁50。

非常重要的關鍵。因此，人們常因為這辨識未清，而常過早以一己的想像或一廂情願的認定，就逕行以愛情來處理進行，不是驚嚇到對方，就是愛碰到了挫折而受傷，而使生命不是採取自我保護而封閉，就是心懷怨懟，責怪對方不識自己的好，這都是在感情教育中，須講明說清楚，才能使任何人在當碰到愛情來臨時，因有之前的感情教育而懂得尊重對方，與善處自己的感情與情緒，而不致發生傷人傷己的憾事出現，這該當是感情教育在愛情方面的內容梳理中，非常重要的一環。

那麼我們該如何查證那盪漾在我心的浪漫情緒，是否確屬發生在兩人心中，使兩人的生命都起了震動的愛呢？而這番查證就到了下一部，《愛在日落巴黎時》為戲劇呈現的重點，以下接著討論這部分內容。

#### 4.3.2 浪漫境界要怎樣落實？

「愛在黎明破曉時」的男女主角(傑西和席琳)在車站分別時相約半年後在此再見。但半年後的 12/16，席琳卻因正逢祖母過世出殯而不克來會，他們的連繫遂從此斷線。過了九年，才在「愛在日落巴黎時」重新接上。怎樣接上呢？原來是傑西把九年前這段浪漫經歷寫成小說出版，並到歐洲各大城舉行新書發表會，最後一站巴黎，希望席琳得知這個訊息而前來相會。結果席琳果然來了！他們遂在簽書會後一起散步喝咖啡談話，席琳還帶他回家唱歌給他聽。直到席琳提醒他可能趕不上班機了，傑西才笑笑說我本來就不打算趕上。這表示他們的感情的確重新接上了！可以真的成為一對情人了！但電影也結束了，又留下一個懸疑：他們果真相戀了嗎？他們的愛情生活過得怎麼樣？<sup>85</sup>

他們為什麼要隔了九年才能確定他們可以成為一對情人？

首先就是：他們得確定那一度的浪漫觸動到底是真是假？是真實的兩生命在偶然的超越時空中相遇還是只屬個人浪漫嚮往的投射？或更糟的只是苦悶生命、壓抑情緒的宣洩？而釐清確定之道就是訴諸時間的考驗：如果是真的，就會愈陳愈香，

---

<sup>85</sup>曾昭旭：《浪漫境界要怎樣落實？》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.20，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

經過時間的淘洗，暫時的激情假相都滌淨了，永恆的愛與美的境界反更純粹晶瑩，令人難忘。反之，若是假的，一定會不必多久就煙銷雲散。他們一定是經歷九年還鮮明如昨，傑西才會想辦法再覓伊人，而想出寫成小說開新書發表會這一招的啊！而且，你的感情與用心是否真誠，通過文學創作也最容易驗證，可以讓席琳無疑來會。<sup>86</sup>

男女主角從再度相遇，然後再到純情咖啡館聊天敘舊，與接下來漫步巴黎街道、公園邊走邊聊，以及男主角傑西建議坐渡輪同遊塞納河送席琳回家，甚至到了席琳住家巷口，傑西堅持下車陪席琳走回家這一段路，其實都是在確認彼此，經過這麼久的時間，那曾經發生的一度浪漫情愫還在嗎？那一天在彼此生命中所湧現的熱情、愛與美感，在經過了九年時間的飛逝之後，在對方身上是否仍如我一般，念念不忘，永難忘懷？還是早已事過境遷，人事已非，只徒留傷感回憶？遂把握每一刻與對方相處的時光，充分想知道對方，這九年來生活的點點滴滴，以及生命中所發生的一切，為什麼九年前的相約見面，女主角爽約了？她到底發生了什麼事？而女主角席琳也於再度見面後不久，就急著問對方當天是否有回到維也納赴約？這就像他們相約到的咖啡館的店名「純情」一樣，已暗示著彼此當年的這份純真浪漫愛情的觸動，對彼此都仍記憶猶新，彷彿就像昨日才發生般的鮮明動人。

而傑西為再見伊人一面，而想出寫書與開新書發表會這一奇想招數，就如傑西在新書發表會，回答記者的提問，為什麼要寫這本書的動機所說的：「我想寫一本書，捕捉那遇見一個人的感動經驗，曾經在我生命最重要的事，就是要去見那個人，和她聯繫，我能否把它變成最珍貴的回憶，並捕捉那種感動，就是最單純的動機。」<sup>87</sup>更確認傑西對席琳的真情觸動，而席琳也果真前來赴會，同時也顯示席琳對傑西的浪漫情愫之湧現真實不假。這也就是傑西為什麼要精心刻畫那一夜的浪漫情愛，前後花了 3、4 年的時間來完成那一夜情的描寫，這乃是傑西要向情人證實自己的愛，與曾有過的珍貴回憶。

---

<sup>86</sup>曾昭旭：《浪漫境界要怎樣落實？》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.20，參見：

<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

<sup>87</sup>電影對白。

而席琳將是將那一夜浪漫情譜成一首歌曲「華爾滋」，藉以紀念當時的愛情，並傳唱出對傑西念念不忘的愛，與往日情懷。

雖然雙方當年的浪漫愛的觸動，是屬真實無疑沒錯，但畢竟彼此半年後的相約是落空了，再加上事隔九年，這九年彼此到底發生了什麼事，仍屬未知，因此就需要不斷的查證與確認，才能再次確認曾經湧現的熱情浪漫愛，並沒有隨時間而變質，於是他們的聊天內容，不僅是九年來過得好不好，目前從事什麼工作之類的寒暄問候，還廣泛的涉及人生觀、感情婚姻觀、宗教信仰、生命核心價值、生死觀、對性的看法與態度，親密關係、以及對宇宙奧秘與神秘體驗等等議題，透過這廣泛而全面的交談，去確認彼此的心意情感，正因為這九年時間的中斷，使得彼此對生命曾一度有過的美好，產生疑惑，而需要查證，那麼要如何查證呢？

無非是要將這忽然中斷的共振重新接起，好讓它完成應有的歷程，也就是讓彼此內心的觸動，都能因為共振而放大到證明這共振的存在，亦即證明愛或兩位一體的存在。而如果不能證明，就表示這愛只屬錯覺。<sup>88</sup>這裡有一個很重要的關鍵點，就是戀人們要回顧這共振為什麼中斷？

如果是由於我心的駁雜不純、遲疑自衛，或自己生命體的習氣障蔽，就要反問真心，做一番澄清的工夫，以期對自己的愛真切肯定，從而帶動生命的熱情，衝破習氣的阻隔，去將內心觸動的真實訊息，再次向對方傳達。而如果是由於對方的遲疑防衛，就要以自己的真心熱力，一再向他懇切展示，以鼓勵他的開放，幫助他澄清自己的感覺，肯定自己的真心，並勇於表達。這樣中斷的共振才或許可能接上，而終於達到能證明彼此相愛的地步。<sup>89</sup>

例如席琳在談及男女兩性問題時，才說自己雖是經濟獨立的女性，不需要靠男人養活，但還是需要愛人與被愛；而在下一個談及與現任男友關係的話題中，就馬上改變態度說，她無法和一個人每天朝夕相處，很快就會感到厭煩，我必須有我個人的空間，我

<sup>88</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 57。-

<sup>89</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 57。-

的內在才不會枯竭。諸如此類的話，席琳之所以會這麼說，其實是這九年來席琳所發展的幾段感情，都不甚了了，原因不是對方條件不好，或不夠愛她，而是席琳自己本身不對了，生命再也激不起火花，不是自己不夠熱情，而是不再相信愛情。自從席琳把所有的浪漫情愫，都投注到與傑西在一起的那個夜晚，從此再也無法找回相同的感覺，傑西從席琳身上取走了一些重要的東西，愛情已不屬於我了。又如她不再相信一個人要有另一個人才變得完整之類的鬼話……；席琳在多次傷透了心之後，再也不想付出感情之類的話，最後憤而說出不要跟傑西在一起的氣話，而想下車，到此為止。這都是席琳在這幾年因愛而受傷，所築起的防衛網，以及由這些創傷未癒所累積的習氣，障蔽了曾經有過純情浪漫的天真熱情生命。而傑西在席琳情緒發洩過程中，也做到適時的回應，並盡情地讓對方宣洩這些年所累積的情緒情感，在即將抵達席琳住處前，一再秉其真心誠意，告訴席琳，自己並未忘記對方，很高興能跟席琳在一起，就算席琳已經變成憤世嫉俗的激進份子，傑西還是喜歡她，還是喜歡和她在一起。而席琳在傑西的安撫下，逐漸恢復平靜，並對自己的失常感到抱歉，不明白自己是怎麼了。席琳的這番真實坦露，其實也在幫助傑西他澄清自己的感覺，肯定自己的真心，並勇於表達他這幾年的生活感受。

傑西說他這幾年的婚姻生活，可說是度日如年，唯一的快樂時刻，就是和他兒子在一起的時候，他也曾求助過婚姻諮詢專家，接受專家的建議，做過許多從沒有想過會做的事，例如點蠟燭讓氣氛浪漫，或買自助書籍、內衣等等。但一點也沒有效，傑西甚至認為，看不到這段婚姻的未來，他之所以仍維持婚姻，願意忍受任何痛苦，只因為能和他兒子在一起，看著他長大……。他不想成為銀髮離婚族一員，過著像被吸塵器吸過一樣空虛的人生，他想擁有一個美好人生，也希望他太太能有美好的人生，不想再過著只是為了履行義務，而活在婚姻的假象中生活，他覺得愛一定還包含其他元素，但那時他已經放棄了，對愛情的浪漫憧憬，傑西很肯定的認為，他生命的浪漫熱情，一定是在相約日，席琳沒有出現那天，就已經遺留在維也那了。席琳在聽完傑西的狀況之後，總算鬆了一口氣，覺得自己好多了，席琳本以為分開後，只有自己是受苦的一方，想不到聽完傑西的生活真相之後，覺得傑西比她還要悲慘，而非常捨不得傑西的遭遇……。最後在席琳的住處，席琳彈著吉他唱著自己為紀念那一夜的浪漫愛情所創作的歌曲，那中斷

的共振才又接上，兩人終於達到能證明彼此相愛的地步。

其次，是要經過九年，他們的人生經過歷練，比較成熟了，才有能力去呵護感情；不然，以當年的青春，即使浪漫觸動是真，也可能搞砸，這正是他們當年不交換電話地址的默契所在。而事實也的確如此：在這九年中，傑西不正是莽撞結婚又離婚，還留下一個兒子嗎？席琳則是懷抱浪漫的人道理想去參加非政府組織，才發現真實的人間到處都一樣。真的，人得經歷過這些，才懂得分辨真假，懂得珍惜。他們九年後再相遇做情人，其實是更穩健的。而一般人多半是搞砸了一段（乃至好幾段）好因緣，才領悟自己的無知輕狂，才漸有所進步成長。但往事已無法追悔了，這教訓只好用在下一段戀情，而之前的情人，遂成犧牲。世間戀情之多成悲劇，大抵如此。<sup>90</sup>

因此曾先生才說，談戀愛不是好玩的遊戲，那該怎樣去談呢？答案是：回歸真我，才有真愛。原來愛根本就是自我的自然延伸（由我通到人），愛情則是這延伸的第一步（由自我通出去真正觸及的第一人）。由此驗證你的自我是否真我，你的愛是否真愛（真我才能發出真愛），你自我的延伸是否延伸（若愛不成，人我無法合一，延伸便不成立，或只是有形無神、有名無實的假延伸，例如征服、占有、套牢）。正因為愛情就有如此重要的驗證真假的使命或功能，所以在愛情關係中，愛的本質要求也遠比其他入際關係為高，例如真誠、坦白、無私、自由、平等、尊重等等。換言之，在愛情關係中，愛的質或純度是比量或強度更重要的，例如片刻的真誠相待便勝過一輩子的貌合神離，此之謂一剎那即永恆。<sup>91</sup>這也就是傑西與席琳，必須經過九年的身心歷練成長，人格心智皆已成熟到一定階段，才有能力去護衛愛情的幼苗，使其成長茁壯，而不會因為年輕無知而早早讓愛苗夭折，而兩人也須得從這九年時間，分別從感情的關係與婚姻的經營磨練中，磨掉習氣毛病，誠實面對自己的感情慾望，從年輕的無知輕狂中，逐漸成熟成長，並透過

---

<sup>90</sup>曾昭旭：《浪漫境界要怎樣落實？》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.20，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

<sup>91</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 218。

一次又一次的對話溝通，釐清生命與情感的真假，珍惜眼前當下再一次的浪漫愛的重證，再做情人。

符合愛的各種本質要求的愛，可總名曰真愛；而真愛則必然來自真我，也就是健全、統整、自由、獨立且富有創造動能的人格，因為必須如此，才可能行有餘力，去施愛於人；且因無求於人，其施愛才可能坦誠無私，而真能愛到他人。<sup>92</sup>至此我們方能明白，原來異性相吸不是只為了滿足，人的內在願望與欲求而已，而是更為了生命的相互砥礪成長，以相互圓成生命的崇高意義與價值而存在。

事實上我們每一個人現有的性格都是缺憾的，雖然本質上兩性全具(構成人性的兩元素—創造性原理與結構性原理。即是陽、陰，男、女)，卻事實上總有些部分老是不能呈露，譬如說老是缺乏進取的自信，不敢作生命的探險(這表示創造性原理未能充分呈現)；或者老是不能安於現狀、接納既成事實，而易於魯莽浮躁(這表示結構性原理未受到充分尊重)。這時就會連生命的寧靜都會危疑不保(原來唯自信才能寧靜，陰陽本是一體，或者是就連志氣的勇決都會因蕩而餒(原來唯謙遜才能勇決，進退也相連不二)。於是我們對自我生命中隱而不彰的部分，便油然有開發的需求，對同一性質隱於我，而顯於彼的異性便也由然有嚮往接近的慾望了。<sup>93</sup>

原來基於人性學的爱情活動中，這是和自我生命的開發、人格的完成息息相關的大事。在此其中就同時有創造性原理的躍動(願開發自我、開發情人的生命)，也有結構性原理的要求(欲完成自我，也欲完成對方的人格)。<sup>94</sup>所謂的異性，並不是粗糙地指生理意義的男人女人，而是指人性學意義的男性女性，亦即創造性原理與結構性原理。而且是指同一原理及成分，恰好隱於我者顯於彼，強於我者弱於彼。遂使得彼此生命人格的諸般內容，都因這一點主導原理的程度差異，而顯出截然不同的氣味與風格來，正是這

<sup>92</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁219。

<sup>93</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁20。

<sup>94</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁20。

一點氣味風格的不同，使異性成其為異。<sup>95</sup>就因這兩性原理的不同，所以彼此便可以互相砥礪、啟發、學習，相互會通補足欠缺，以達致生命的圓成。

必須是具有這樣的一致性，才可以說吸引我的不是他的某些枝節、某些附屬的事相，而是他的生命，或者乾脆說就是他！必須是這樣的吸引，才是恆久的吸引，這樣純粹是「他」純粹是「我」的互動，才是生命的互動，到最後也可能讓彼此的氣味風格，經過長期的浸潤滲透而各自修正調整，飽滿成熟，最後都成為無人而不自得的君子。這才是戀愛的完成，而無負於相互吸引的初衷。<sup>96</sup>這才是愛情學之所以可以成為儒家最新型態修養學的核心價值所在之處。

至於他們成為情人後生活過得如何？在下一小節〈日常瑣事的溝通最難〉，藉由浪漫愛電影第三部曲《愛在午夜希臘時》再作分析討論。

### 4.3.3 日常瑣事的溝通最難

傑西和席琳在浪漫觸動發生後的九年，才決定成為一對情侶；但他們的愛情生活過得如何？又要再過九年，等原班人馬又拍了「愛在午夜希臘時」才見分曉。原來他們很快就生了一對雙胞胎女兒，雖然一直沒結婚，事實上一直同住在巴黎，與夫妻無異。

「愛在午夜希臘時」的主要情節就是傑西和席琳的爭吵。導因則是傑西為照顧他與前妻生的兒子想搬回美國（雖然也只每周有權探視兒子一次），席琳則因有一個新的有發展性的工作機會（雖然這工作仍有若干她不喜歡的枝節）而想留在巴黎。他們為此討論、爭辯，漸漸扯進一些往事與舊怨，誘發愈多的情緒與意氣，終於說出我不再愛你的氣話……。<sup>97</sup>

真的，那對夫妻不吵架？但吵架的結果會成為惡性的互相傷害還是良性的溝通了解？幸與不幸卻是天差地別的。因此，如何將每次爭吵都引向良性的溝通，以有益於兩人的愛情生活？便是情人夫妻必修的功課了！傑西和席琳最後當然是言歸於好，但他們為什

<sup>95</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 20-21。

<sup>96</sup>曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 21。

<sup>97</sup>曾昭旭 fb：《日常瑣事的溝通最難》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.25，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>



麼能不掉進惡性循環呢？首先就因他們有前兩段的基礎：一是真純的浪漫觸動，足以提醒他們不小心陷入昏昧的心。二是他們比較成熟的人格，讓他們比較能及時剎車，不致失控。在電影中，就是席琳及時離開房間，到外面讓情緒得到冷卻；傑西則是藉時光機之喻，讓自己回到相愛的初衷，且以此邀請席琳以愛來重新開始……。<sup>98</sup>

浪漫愛是愛情生活得以能夠堅實穩固的最重要基礎，浪漫愛之此項愛情原則，可說是曾先生於愛情學理一再強調的愛情本質，傑西和席琳能夠於爭吵過後，不致走到兩情破裂，分道揚鑣的局面，端在曾經一度真實發生的浪漫純真的觸動，以及歷經九年漫長歲月的洗鍊與性情的磨練下，漸趨於成熟的人格，這兩個條件實是經營愛情生活一再強調的基礎條件與愛的能力。而這愛能是須後天努力加以培養才能逐漸增強的，遇到生活的各種狀況才足以發揮踩煞車與解決問題的實力。而爭吵過後最後能重修舊好，還有一個很重要的關鍵點，就是傑西爭吵過後，仍能回到相愛的初衷，閃現重修舊好的靈感，藉由時光旅人的故事敘說，帶回在未來世界已經年屆八十歲的席琳，託傑西帶給現在的席琳一封信，信中寫道年老的席琳是如何愛著傑西，並認為此生最美好的選擇就是和傑西在一起，因此喚起席琳愛的初衷，以愛來重新開始愛情生活的經營。

找回愛的初心之所以對於愛情的經營，能發揮修護的效果乃在於，找回愛的初心提供了兩個面向的功能：1.反照見自己的自私、執著、盲動而慚愧改過；2.重新啟動對對方的同情、諒解、疼惜而化解爭執、找到相通之路。<sup>99</sup>當一方能及時回到原初的愛心時，此時的自己，是無私的真實生命，此時的愛心是透明清晰，靈活應機，活潑轉動的純真良善，自能照見自己因私心而起的執著妄動，感到慚愧而立即加以調整修正，偏離本心本願的想法與行動；同時純真良善的真實生命，足以體貼對方生命的委屈、受傷，而發出真切的同情諒解，主動給愛疼惜對方，並找到兩心相通之處，以化解爭執。這也是曾先生一再提倡提點的，夫妻宜做生命中真正的知己，藉由勤作深刻的生命對話，來相互砥礪人格的成長，以圓成生命的成熟茁壯之深切婆心。

愛情從天上落入人間(婚姻)，如何維持愛情生活的品質，其行動準則就是：1.隨時

<sup>98</sup>曾昭旭 fb：《日常瑣事的溝通最難》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.25，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

<sup>99</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 166。

記得回到愛的初衷；2.要耐煩。<sup>100</sup>人間是一個有限的結構，人如何在限制中求創造性發展？使浪漫愛的活力熱情能貫注到愛情生活中，成為源頭活水？其一就是回到愛的原點，其二這就要彼此尊重對方的遊戲規則，尊重現實的有限，願和情人耐心的溝通，然後對生活出現的存在境況，予以一一解題，以順利通過每一次因不同意見而來的愛情考驗。

曾先生一再強調情人遇到難題，兩心相融的一體感，受到考驗破裂時，記得回到愛的初衷之重要心法，曾先生云：

記得回到愛的初衷，才有足夠的動力去解決難題；其次就是原則上要尊重現實的有限，耐心在複雜的現實迷宮中摸索出通路，終於藉著認知、了解他的脾氣而親近他、愛他。而這些態度、行動，總言之就是耐煩，也就是不怕現實的限制，才能不被它所限制。<sup>101</sup>

自一面看，你是因回到愛的初衷，重新獲得愛的動力，才能耐煩去抽絲剝繭，處理現實的難題。自另一面看，也是因你果然耐煩而有效地解決彼此的隔閡糾纏，才使你的愛能更有所增益。<sup>102</sup>由此也導出愛在現實生活中的愛，與在天上的愛是不同的這個問題。在天上(在浪漫的戀愛期)愛心是直接照面，在地上愛心卻得不斷地通過考驗才能再次照面。<sup>103</sup>婚後最常犯的過失就是不耐煩，因此才說沒有修練愛情的工夫，就要去面對人性最光明卻也是最凶險的兩性關係，是非常危險的，而回到愛的原點與耐煩做溝通，就成為浪漫愛落實到人間生活，非常重要的修養與鍛鍊，也是愛能須於後天的培養而逐漸增強，到足以擔當婚姻(地上愛)的經營的重要根據。

一般情人當結婚後，所最經常犯的過失，最容易掉進的陷阱，那就是不耐煩、不耐煩弄懂對方的意思、乃至於不耐煩聽對方說。總是習慣性順著自己的想法，按照自己的模式去做。總是片面地希望乃至要求對方順自己的意(你聽我的不就好了嗎?)卻從不願

<sup>100</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 168。

<sup>101</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 169。

<sup>102</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 169-170。

<sup>103</sup>參見曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 169。

意反過來去順對方的意。就算偶而理性地覺得也該溝通折衷一下，也總是只有三分鐘的熱度與耐性，認定對方怎麼這麼頑固，都說不通！（卻不知也可能是自己頑固不通，早設定自己對，遂使溝通變質為說服，對方當然聽不進去。）……由此看來耐不耐煩不是件小事，它根本是情人們落入現實還能否真心相愛的嚴重考驗與明顯標誌。<sup>104</sup>因此，透過情人們相處，對耐煩的反應能力，可以看出雙方愛的基礎夠不夠穩固，以及雙方人格、心智夠不夠成熟的標誌，更是婚後能不能繼續走通愛情的道路一項嚴重的考驗。

充實的夫妻關係能助人克服社會壓力，或生活壓力，人際壓力。<sup>105</sup>而意義感、價值感可以說是人有勇氣活在艱苦的現世，有智慧在困惑的人間找出正確的方向的根源性動力。<sup>106</sup>而生命有沒有意義或價值，是要通過愛來完成與貞定的才算，弗蘭克在集中營那三年多的悲慘歲月，通過最殘酷的生死考驗，並活出生存的意義來，領悟出愛的真理，弗氏云：「愛，是人類一切渴望的終極。」，「人類的救贖，是經由愛而成於愛。」，更領會到：「一個人孑然一身，別無餘物的人只要沉醉在想念心上人的思維裡，仍可以享受到無上的喜悅—即使只是倏忽的一瞬間。」<sup>107</sup>我們且看席琳與傑西兩人，在還未再度重逢那九年的生活就可以知道，傑西雖然結婚，也生了孩子，但因為對象不對（不是那曾一度給他難忘浪漫愛的席琳），他與前妻的婚姻，並沒有真愛做為基礎，以至於九年來的生活度日如年，生活沒有歡笑，死氣沉沉，但他可以因為愛著兒子，而忍受已不再具有婚姻意義的生活，可見一斑；而席琳則在這九年間發生了好幾段戀情，但都激不起熱情，以至於到最後，男友一個個離開她而結婚去了，導致最後她不再相信愛情，不再相信生命因一個人而完整的鬼話，直到傑西的再度出現，才又燃起生命的活力與熱情，再度重證那一度曾經發生的真實浪漫觸動，而決定在一起生活，也同樣地得到印證。因此藉由情人或夫妻相處的種種磨擦扞格以修練愛情，鍛鍊生命人格，以充實夫妻的愛情生活，在面對高速轉動的現代社會，與瞬息萬變的生存環境所帶來的高壓以及人際關係的緊張，搭載足夠愛能的夫妻關係，能提供彼此相互扶持、勉勵、依靠的支持力量，不會

<sup>104</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 170。

<sup>105</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 175。

<sup>106</sup>曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版公司，2009，頁 175。

<sup>107</sup>弗蘭克著、趙可式、沈錦惠合譯：《活出意義來——從集中營說到存在主義》，台北：光啟文化事業，2009，頁 57。

只是一個人去應付生活種種迎面而來的境況與考驗，久而久之，難免會疲累厭煩，而使生命活力逐漸衰退，推愛無以為繼。這藉由充實的夫妻關係以修練自我、成熟人格，以活出生命的意義與價值，一起共同經營幸福人生，實是現代人的感情生活非常重要的功課。

情人吵架的第一要緊法門：就是各自回到愛的初衷，才能察覺自己的自私、成見、偏執，因此忘了對情人原有的體諒、關懷、尊重。才能重新以真情相待。曾先生回憶他的愛情生活，一路走來，莫不秉此初衷與藉愛情以鍛鍊修養心性，以圓成生命的美好與自在。曾先生道：我結婚之初，就因此和內人相約要在情緒浮動時適時互相提醒，比如說：「我們結婚是來吵架的嗎？」不是！那好，趕快 stop！或者說：「我們已經夠倒楣了！難道要變得更倒楣嗎？」不要！那好，趕快 stop！我們因此四十幾年來從不致惡言相向。當心態調回來了，再來就是要放下成見，傾聽對方，認真溝通，好讓彼此越過阻隔，重新結合。在電影中，他們在這一課題上的表現雖然並不充分（這在西方文化中誠屬不易，因為他們的重點在尊重而不在融合），但至少已點出兩人間的隔閡歧異所在。最大的一點當然就是兩性的差異、對同一事，男人女人想法的不同：如男人比較重邏輯秩序的合理運作，女人比較敏感於生命感情的細微反應等。在愛情生活中，生活瑣事的溝通其實是最艱難的一環，因為得面對人複雜的人格結構與幽深黑暗的自我防衛機制（那龐大詭異的潛意識大海啊），除非人能拿出最真誠明覺的心、最懇切無私的愛，以及無比的堅強與耐心，否則鮮少有情人能順利通過，也因此「日常生活」竟成為愛情最嚴厲的考驗！

108

我們且看影片中的幾段情節即能明白，平凡的婚姻生活的確是浪漫愛情的嚴厲考驗，之最佳印證：席琳想爭取新的工作（雖然這工作存在著若干妥協與忍受），傑西在聽到完席琳的打算後，聽出了席琳內在的衝突與掙扎，而提出不同思維方向，可是卻惹來席琳的不悅，兩人因此在車上發生爭執。而另一段場景則發生在，友朋好意為他們在飯店訂了一間房，卻在飯店房間爆發激烈的爭執：席琳聽到傑西一再提起，對未能陪伴兒子成

---

<sup>108</sup>曾昭旭 fb：《日常瑣事的溝通最難》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.25，參見：<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

長，以盡父親之責而耿耿於懷，甚至對孩子成為單親家庭的成員而感到愧疚不已時(在影片中，有關傑西對兒子的愧疚場景，出現多次)，未能耐心傾聽，適時予以安撫或陪伴對方找出問題的根源，予以消除疑惑，解決難題，以通過這次的課題考驗，反而在對話過程中，因為話題碰觸到傑西的前妻，以及目前傑西父子須相隔兩地的局面，席琳解讀成傑西在怪罪於她，接著引發兩人當初選擇在一起的決定，是這樁悲劇的罪魁禍首之聯想，而激起累積已久、積壓內心深處的委屈、不滿、怨懟通通發洩出來，遂爆發最激烈的爭吵，終於席琳說出不再愛傑西的氣話，而出走離開飯店房間。

兩個不同的異質生命(男女兩性)，具備異性吸引的本質條件，但同時從另一面來看，則常常反映不同的那一性特質，卻也是雙方常發生各持己見，爭執不休的主要原因。兩個異質生命如何相互會通，相互協助？以自己所具備先驗的特質，來幫助對方補足欠缺與較弱的那一部分，這可說是，藉愛情的發生以至於經營，促使雙方生命的成長，以實踐圓滿的人生，最重要的意義所在。我們不妨藉曾先生所提出的兩個概念，博愛與純情，來加以剖析說明：

什麼是男性的精采值得女性學習呢？<sup>109</sup>試用一個概念來涵蓋，就是「博愛」，同樣，女性生命中最精彩、最值得男性學習的部分，就是「純粹」或說「純情」。正因為「博愛」與「純情」是兩性性格的核心，所以也是兩性最難相互了解的部分。但男性卻常在實行博愛的行為中，不知不覺流失純粹博愛的心，弄錯了博施愛眾的廣大無私心，而變成了「駁雜」，無法單純只愛一個人。而女性的純情雖然是清澈潔淨，但只要陷於狹隘的自我中心時，則會變成無法向外開拓的孤單、封閉，而安於兩人世界，或黏附於依賴關係，所以女性會嚮往男人，是因為男人能開發自我小天地以外廣大美麗的世界，渴望男人的提攜，引領女人到處遨遊。而男人則嚮往女性，純愛乾淨不變質的特性，可以幫助他過濾雜質，使博愛之心能坦蕩光明，推愛暢通。這就是男女兩性的原則，為何必須相合為一的根本理由。<sup>110</sup>

男女兩性若不能習得對方的原則，你的原則也必扭曲、變質，甚至失卻；站在人性

---

<sup>109</sup>嚴格說，這裡的男性與女性的區別，不是生理上的區別，否則就犯了生理決定性格的謬誤了，這裡的性別其實是人性學上的區分，參曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1993，頁 15-20。

<sup>110</sup>參見曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化事業公司，1988，頁 190-191。

發展的立場來看，人要秉持各自單獨發展出來的此端精彩，進而學習他的優點，同時也貢獻我們所有的精采去幫助對方完成他完整的人格。這樣兩性間才能獲得真正的和諧，才是現代男女相愛的正路。<sup>111</sup>透過這三部電影，貫串愛情的發生，從浪漫愛的觸動，到相愛定情，一直到婚姻生活的相處與經營之階段發展，輔以愛情學理的具體展示與實踐之道，充分說明生命感情教育之重要性，實不遑多讓於知識技藝的學科教育。如何使現代感情教育能為國人所重視，男男女女能相期以愛情之道，互助生命的成熟圓成，毋負男女相愛的本心本願，最終得以實現幸福人生的理想，實有賴今後生命教育在感情施教上的重視與落實。

#### 4.4 生死教育——電影《戰地鐘聲》解析

本節以曾昭旭生命教育三層次：1.生命病痛的治療；2.生命主體的肯定；3.生命價值的體現之內涵，做為討論電影生死學的內容依據，通過「戰地鐘聲」這部影片來梳理孟子義理，討論生命何以發生病痛？生命病痛是如何造成的？病痛的生命如何恢復健康(生命病痛的治療)？乃在重新肯定生命原有的人性光輝(生命主體的肯定)，當人性良善的質地貞定了，即能體現生命的價值與意義(生命價值的體現)，以及面對死亡來臨時，人如何超克死亡的恐懼，安頓自家生命以體現生命永恆臨在之生死教育。

##### 4.4.1 生命病痛的造成

依孟子之說，生命病痛的造成原因，乃在選擇不善，因此要探討生命何以發生病痛？生命病痛的造成原因？之問題，首先要了解孟子對不善來源的見解，而這部分則要以他的性善說為依據。因為善若不立，不善便也失去判定的標準。

首先，孟子對善的觀念，似乎是相當流動的，他所說的善政善教善言善行或為善為不善等等，都是指一種現實上的恰當或美好。而既然是現實上的，則所謂善，其形態上當然也就因時而異。因之，所謂善，並不是指某一有確定內涵的概念或

---

<sup>111</sup>曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化事業公司，1988，頁192。

理想境界，而只是對種種適宜狀態的當機指點。事實上這就是中國哲學的基本態度之一，其他如仁、義、美等指示價值的字眼，也都是沒有確定內涵，而需因時得中，然後為仁為義為美的。<sup>112</sup>

根據上文所言，曾先生認為對孟子所說的性善，不應理解為「人性的內涵是完美的」或「人性的表現是必然與一個客觀的完美概念符合的」<sup>113</sup>義涵了，因為若是這樣解釋的話，便無法理解「仁」何以也有種種不良的習染與非理性的行為了，顯然這是違背孟子性善論的基礎。

那麼，孟子如何規定他所謂的善與性善呢？我們來看孟子是如何回答公都子的，他說：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」（《孟子·告子上》）曾先生在這句話中指出孟子對其「性善」與「善」有兩個論述要點，其一：所謂善並不指一個完美的人性內涵或客觀概念，而是指人的一種可以為善的能力，（此「善」字與前一「善」字層次不同）。其二：這種能力的呈現並不是偶然的，而是若順其本性，便必然呈現的。尤其一，孟子點出了人的主體性，尤其二，孟子點出了人的道德性。遂使人之為善，不是出於生物本能的規定（如烏鴉反哺），也不是由於機會的偶然遇合（如適時降雨撲滅了一場大火），而有其在人性既主動自由，又必然不忒的依據。這才是孟子所為性善的義旨。<sup>114</sup>

關於此性善義旨，孟子告子下篇有一段與此呼應：「詩曰：天生蒸民，有物有則，民之秉彝也，故好是懿德。」；以及孟子引用孔子說：「為此詩者，其知道乎！」也就是說，民之好善，固然是人主動自由地本心本願，但這主動自由地本心本願（好善），其本身卻正就是人性本來固有的存在條件。所以人只要秉其本心本願（常性），便必然會好善而惡惡的。所以孟子即順著此義而直接了當地說人之性善了。由此可知人之所以能夠「可以為善」而「好是懿德」，就必須「乃若其情」（「若」義「順」），「民之秉彝」，換言之，如果一個人不順其先天本性，便有可能不為善了。

這由「性善」異化為「不善」的生命，在「戰地鐘聲」這部影片中則以巴勞這個角

<sup>112</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁96。

<sup>113</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁97。

<sup>114</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁97。

色為代表，「他也曾經勇敢過(當敵軍進攻他所居的小鎮時，他曾勇敢地延阻小鎮的陷落，以使居民能及時撤退)。他的仁慈甚至一直未喪失過(他曾說如果有什麼辦法能使所有被他殺死的人復活，他一定去做)」。<sup>115</sup>從巴勞身上我們果真可以看到，人之所以「可以為善」而「好是懿德」之性善，的確是人性固有之則。但是這裡也會出現一個問題就是，我們若承認「人的一切行為都出自人性」這命題的話，則「不順其本性而行」這種行為就顯然不可能發生，這句話也就顯然不通了，因此對於人所不順的這個「性」與人「不順」這個行為所隸屬的「性」，兩者所代表的涵義則需再辨別清楚才行。

人要去順的這個性，乃是指人的道德性，而人「要順還是不要順」這自由行為所隸屬的「性」，則是指人的主體性。但就終極處而言，人性不當分裂為二，但剋就以主動自由為本質的主體性而言，他本來就是詭譎的，所以為了彰顯主體的自由，他必須於肯定自我之餘，同時亦以否定自我為性。而這被人的主體性所否認的自我，通常就是人的「道德性」。<sup>116</sup>反應在巴勞身上可以看出僅僅由於心中掌握不到一個真實大公的理想(道德性)，遂使他的一切只變成血氣的盲動。然而有限的血氣是經不起一再浪擲的，他終於被長久的戰鬥所斲傷，而變得自私、畏死、懦弱、反覆、喪失了當年的豪勇，忘記了從軍的初衷，而只苟安於眼前的平靜，計較自己與部下的安危。他最大的本領是知道如何逃命(全體人員中，只有他知道任務完成後的撤退路線)」，然而，與所有出賣良知的人一樣，他也是必然地將這些荏弱的表現曲解為世故、堅忍與智慧，而以我不是沒有頭腦的來自欺自慰。但良知是永遠藏不住的，荏弱者的心中何嘗不虛歉？何嘗不明知？為了逃避自我，巴勞只有終日沉於醉鄉。<sup>117</sup>

因此，人這種為了成就主體性而否定另一性(道德性)的行為，畢竟還是一種自我分裂的

---

<sup>115</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 22。

<sup>116</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁 98。

<sup>117</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 22-23。



異化生命，並不是人生應有的真實整全的生命常態。對於這種非常態，曾先生稱之為「虛妄」：虛妄不是說事實上無此情態，而是說就人性之整全言不應有此情態。因此，雖然造成這虛妄情態的亦是人自己的主體性，但人若要恢復他本性的真實整全，他還是要取消這否定，取消這破裂，以使其主體性與道德性復合為一體的。<sup>118</sup>換句話說，一般人雖然有完全的自由性與自主性可以選擇不為善(這成全人的主體性，但人最終還是會決定選擇為善的(這成全人的道德性)，因此，一個人若有不為善的行為發生，便只是人生過程中的暫時現象，畢竟人之不為善根本無真實道理可言。因此，「巴勞雖然曾一再杯葛炸橋的任務，但在數次反覆之後，他畢竟還是參加了，並且克盡了他的職責」，<sup>119</sup>於炸橋任務完成後順利帶領大家成功地從戰地撤退可見。

由上文所論既然人之性善，那麼人心為什麼會選擇為惡呢(不善)？孟子的解釋是：人心的自我陷溺。<sup>120</sup>孟子認為，陷溺之所以發生，關鍵就在心執著於一度發生在生活中的創傷經驗。<sup>121</sup>，但人心的自我陷溺又是甚麼意思？所謂自我陷溺，乃是「被自己所困」<sup>122</sup>的意思。這裡我們不妨再借用人性可暫分為自由性與道德性兩面這個理論來解釋。所謂被自己所困，原來就是黏在自由性(自尊心，自我意識)之上而來不及去照顧道德性，乃至不惜為維護自尊心而違背道德性的意思。乃因自由性是第一本質，道德性則排名第二，所以當二者衝突，就只好犧牲道德性而不免故意去作出不合理的事。<sup>123</sup>這在影片中當這群地下游擊隊員毫不遲疑地支持賈的炸橋任務時，巴勞卻一再杯葛，甚至在一次良心發現後又返回游擊隊的巢穴時，趁著隊員出去執行任務時，偷偷地把炸橋的引爆器丟到廚灶點火燒毀，使得這個炸橋任務更是雪上加霜，幾乎失敗的一場戲裡，可以獲得印證。

#### 4.4.2 生命病痛的治療——就在生命主體的肯定

透過上文解說，乃知孟子之性善論，並不在人性的內涵是圓滿具足上說，而是指人

<sup>118</sup>曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業公司，1985，頁98。

<sup>119</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁22。

<sup>120</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁25。

<sup>121</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁25。

<sup>122</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁23。

<sup>123</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁24。

的一種可以選擇為善的能力，只要人能順著本性的光明良善，則人就能呈現良善的人性品質，因此，人會選擇惡，或說人之所以變壞的主要原因，並不是由於外界的環境事物所造成的，而是人基於自由性不去順著人性之良善品質(道德性)，而選擇以照顧自我，滿足自由自我為優先考量，這往往不免會犧牲了道德性，而成了偏一邊的自我中心的自私，甚至損人利己，而這自私或損人利己，即是人心的遮蔽或說陷溺，因此可以說人心的陷溺，乃在人將道德性與自由性分裂為二，成一異化變質的生命，而生命之所以導致異化扭曲，就在人心陷著在生活中曾發生的創傷經驗，因此才說創傷經驗是生命病痛的主要原因。

人為何會執著於創傷經驗乃至於造成人心的自我陷溺，其心路歷程又是如何呢？用孟子的話來說，就是「以飢渴之害為心害」。原來，人在一度面臨打擊、挫折、匱乏、傷害等等生存威脅之時，因激起求生本能而防衛而反撲而逃命，都是在刺激下的自然反應，這無可厚非。問題出在這危險緊張的時刻過去之後，人能不能及早將那防衛反應(如全身緊繃、血液循環加速、腎上腺分泌增多、目光搜索、拳頭握緊……)撤消，恢復正常。<sup>124</sup>人基於生存威脅，凸顯求生本能，本來無可異議，但危險狀況一過，人若不能立即消除防衛本能，就會使得人一直處於恐懼緊張，全身緊繃高壓的戰備狀態。

面對生存威脅而起的反應，在動物身上卻和人有很大的不同，動物雖也會引起防衛動作但卻出於無心，所發生的一切生命機能皆冥合大自然的造化，牠們的防衛動作是對危險狀況而起的自然反應，當狀況解除防衛也跟著消除。人卻不是這樣，因為有心，就會將經驗存留，乃至反覆制約，自我凝結為種種防衛機制。所謂的防衛機制：即是一朝被蛇咬，十年怕草繩。就因為心中殘留的恐懼感、憂疑心一直沒有清除，於是一次打擊建立一處防衛機制，經歷成長過程中的一次次創傷，防衛機制就可能只增不減，終連成一整片的心理防衛網。人終變成自我意識的囚徒，不敢敞開心懷與別人坦誠交往，而永遠只會用疑懼的眼光、計算的心態，去預防別人的傷害、計較自己的利益。一切言行都不再出於自由善良的本性，而都只是意識型態、言行模式的刺激反應。這時他何止不再

---

<sup>124</sup>參見曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁27。

相信別人？連自己的性情也逐漸異化變質扭曲為邪惡了！<sup>125</sup>在影片中，這異化生命的代表就是巴勞，曾是義勇軍的巴勞，在經歷過一場戰役後，因受不了良心的自責與審判，而逐漸變得畏縮、懦弱、怕死，不但屢次反對男主角賈的炸橋英勇計畫，甚至還暗中阻撓計畫的進行，這也就不免芭麗(在戲中是巴勞的女人，當巴勞表現了他的自私後，主動取代了巴勞以率領部下，支持任務)，在巴勞犯了一次嚴重錯誤引起眾人的殺機時，不再阻止眾人強烈地要求賈處決巴勞以絕後患，因為異化了的邪惡生命隨時都有可能將眾人帶到死亡的絕地。

然而，人的邪惡不是天生的，都是後天造成的，而造成的因緣，就是在每一次出現創傷之後，沒有及時反省，矯正錯誤、治療創傷、清除疑懼、恢復健康；反而是順著牠的創傷經驗，去構築自己心目中一個虛妄的世界圖象，導致他的人生也由真變成假。這就是所謂「心病」<sup>126</sup>(人心亦皆有害)<sup>127</sup>。因此，邪惡不是人的天性，人的邪惡是來自人心被過去的創傷經驗給捉住、籠罩住，而建構出來的虛擬防衛機制，也可以說是人心的選擇錯誤所導致的結果。

人要如何選擇才是對的？而不是錯？這善惡的道德、價值的範疇該如何判定？我們則可藉由「主體性」與「道德性」，兩個哲學概念來說明討論，

依孟子，價值的標準不在外(不是種種道德教條)而是內(而是看人心自己的感受，也就是愛與信)。於是所謂選擇的問題，就變成「是否能按照自己真正的意願去做？」或「是否能忠於自我？」或「在真我與假我之間是否能選擇真我？」了。換言之，完整的人性可以暫時分為「主體性」與「道德性」兩端。這兩端都是自我，只是前者偏指「自由選擇」(自由的)這一本質，後者偏指「所擇必善」(道德的)這一本質罷了！而既然兩者是一，所以若真正依於自由意願去選擇，便一定會選擇去愛人信人。而人所以會錯誤地選擇去恨人疑人，便一定是因為人心有

<sup>125</sup>參見曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁 27-28。

<sup>126</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁 27-28。

<sup>127</sup>《孟子·盡心篇上二十七章》

傷有病有假，以致喪失了自由意願，而被僵硬的防衛機制所裹脅之故。<sup>128</sup>

為什麼我們說巴勞選擇懷疑阻撓炸橋是錯的？而賈炸橋的任務以及支持炸橋的義勇軍們是對的呢？透過上引文主體性與道德性的分解說明，可以獲得一清晰的理解，原來選擇對錯的判定標準不在外在事物的本身(炸橋)，而是在於，巴勞這懷疑阻撓是否忠於自我？是否按照自己真正的意願去做？以及在真我與假我之間是否能選擇真我？也就說，從巴勞自己的內心感受來說，巴勞是否是基於愛與信任來做選擇？從影片中，很清楚得知並不是，而是懷疑害怕炸橋會害死大家(這是掩飾之詞)，其實是怕害死自己。巴勞的選擇之所以是錯，是因為巴勞沒有忠於自我，沒有基於人性愛人信人的本心本願去做選擇，而巴勞怕死的逃避懦弱，則是僵化的防衛機制所包裹的假我之呈現，以主體性與道德性來說，巴勞的主體性，不但沒有自由選擇(反而是被防衛機制給限制脅迫選擇)；另一面的道德性，則是所擇不善(從口頭的反對，到實際行動的阻撓破壞)，主體性與道德性，更是分裂為兩端。

孟子區分仁與不仁或君子與小人兩種人格型態。仁人君子是一定能凡事選擇道德(以仁存心，以禮存心)，也就是選擇忠於真我，去愛人敬人的；於是他的生命自然是圓融統整而不破裂(主體性與道德性合一)，他的人際關係也一定是和諧圓滿、互愛互敬的。相反的，生命受傷的不仁者，便不免為了防衛而選擇不愛不信，卻不知這其實是一種自我否定，孟子即稱之為自暴自棄。其具體涵義就是自我的這一端(主體性)因受傷故，選擇違背自我的另一端(道德性)，遂無可避免地造成自我生命的矛盾破裂、痛苦不安。卻不知只有堅持忠於自我(仁)，人心才能找到真正的安頓(安宅)；只有選擇去愛人敬人(義)，生命才能找到真正的出路(正路)。<sup>129</sup>因此，才說巴勞是不仁、虛假、小人的象徵代表，而賈則是仁、愛人信人，選擇犧牲自己，保全團隊生命的君子代表。

如果人不要因一時的創傷存留，牽連到心靈的自由自尊也為之損傷，反而藉此機緣，認真面對自我、修養自我，讓自己心靈明覺、人格堅強，則生命之病痛則終能逐漸痊癒。

<sup>128</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁 30-31。

<sup>129</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁 31。

原來生命病痛(人心選擇為惡)的治療良方，便是在生命主體(人之性善)的重新肯定上獲得。就如巴勞在歷經幾次善惡反覆之後，終於良心發現願意負起責任帶領大家撤退，而且為了讓隊伍的每個人都能有一匹馬可以安全地逃離，甚至還無所不用其極的，幹掉他招募前來幫忙炸橋任務的兄弟，所表現出來的行為可以獲得印證。

#### 4.4.3 生命價值的體現

本小節藉由孟子：「盡其道而死者，正命也！桎梏死者，非正命也」，<sup>130</sup>「殺身成仁」，「捨身取義」等義理析解，以闡述生命價值的體現，以及人面臨生死臨境之考驗時，如何超克死亡的恐懼，活出意義來，以安頓生命，進而體現生命永恆臨在之具體內容。片中除了巴勞，還有以芭麗為代表的那一群遊擊隊員，再來當然還有非常重要的男女主角，分別由賈利古柏與英格麗褒曼所飾演的這一對男女戀人了。賈代表著扶弱鋤強，拔刀相助的正義精神，英則代表著這一番普遍精神地開展與流播。賈到底是為何而戰？這在電影的進行中一直不曾點明的，這一直要到最後才彰顯出來。當炸橋的任務完成，大家從敵人的砲口前強行撤退的時候，賈最後衝過，卻不幸中彈墮馬，他的腿骨炸碎了，無法退走，他立刻決定獨自留下斷後。這時他強烈地想到的，只是英，以及她腹中所懷的他們的孩子。英不顧一切要留下與他共生死，賈堅定而懇摯地勸她離去，說：「你一定要離開，你離開了，我才能成，你不離開，我就不能成了。因為必要你離開了，我才真能夠離開。我們都終會到那永恆的地方，你先走，我會跟著來的。」<sup>131</sup>到底賈所謂的「我才能成」是成什麼呢？原來那就是「犧牲小我，完成大我」，「捨身取義」，「殺身成仁」的「成」，也就是我個人的生命雖死，卻可以成就眾人的活，保全眾人性命安全逃離險境「成仁已取義」的「成」，即是孟子所云：「盡其道而死者，正命也！」，正因為我充分實現了天賦於我愛人助人的良善本性，完成了身為人的課題任務或說天命而死，所以了無遺憾，因此孟子肯定這樣的生命為「正命」。

如果我們時時刻刻都忠於自己，順性而行，發光發熱，愛人助人，悅樂自由，問心

<sup>130</sup>《孟子·盡心篇上》

<sup>131</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁24。

無愧，我們便能以充實飽滿的內在自信，坦然面對無常與死亡；不管死亡什麼時候來到，我已做好準備。所以孟子一方面肯定死亡是早晚會來的，而且隨時可能會來(莫非命也)，但重要的是，我已經用最真實有效的人生正道去面對了(順受其正)，所以我對死亡才可以不必逃避(逃避即逆命而非順命，也是注定無效的)，也不會害怕，乃因為我是「盡其道而死」(善盡人之所以為人的責任而死)，所以足稱「正命」，至於那些整天惶惶然逃避死亡的陰影壓著，即所謂「桎梏」，包括一切人誤以為可以保障生命安全的物，如金錢權力，其實都是反而束縛套牢人生，使人無暇真實做人的桎梏、陰影，始終無法讓他的生命獲得充分的實現，即所謂「非正命」，<sup>132</sup>此代表人物則是巴勞，影片中他一再杯葛炸橋任務，只因他害怕這個不可能的任務，會害死他和眾人。在周遭的現實生活裡我們不也常看到這樣的人(死道友，不死貧道)。

一粒麥子落在地上死了，才能長出許多麥子來。當一個人的死亡，有助於整個人間、整個宇宙的生生之時，他的死便莊嚴了。<sup>133</sup>當一個人體悟到這一番道理了，了解自己有限的一身，實是與全宇宙相連為一體的時候，人也就可以死了，因為人在這裡以取得了他整個生命的支持力量，鼓舞著他去奮鬥，乃至死而不惜。這就是孔子所說的「朝聞道，夕死可矣」，以及「殺身以成仁」的意義<sup>134</sup>，

在世界上，任何人都與我有關。人與人原是在內在的深處，在形上界，互相通連為一體的。人以此才可以活得有意義；而人的死亡也才不是一件孤離寂寞的無聊事，而自有它的價值。這價值就在於：人是為整個人間、整個宇宙而死的。<sup>135</sup>弗蘭克說：「人會為意義而生，也肯為意義而死。」，<sup>136</sup>當一個人體悟到舊生命的死可以成全新生命的生，人

---

<sup>132</sup>曾昭旭：《有了自由才有愛》，台北：圓神出版公司，2006，頁 59。

<sup>133</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 21。

<sup>134</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 22。

<sup>135</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁 21。

<sup>136</sup>弗蘭克著、趙可式、沈錦惠譯：〈新譯本序〉，《活出意義來——從集中營說到存在主義》，台北：光啟文化事業，2009，頁 6。

就可以勇敢地赴死或勇敢的活，因為不管生或死都有其具體的意義價值存在，而吾人的生命價值就在當下隨處體現。「死有重於泰山，或輕於鴻毛」，孔孟不是要我們沒事常抱必死的決心，或輕言犧牲，不愛惜生命，而是活著的時候，要自尊自重，人乃天地之靈根，萬物之靈首，充分善盡天賦本性，造福人群，活出生命的意義與價值來，但當有一天無常來到，或者面臨生與義的兩難抉擇時，不會因一念恐懼害怕，而被死亡的陰影捉住，喪盡了人性的尊嚴，更甚者為了苟且偷生，做出委屈自己，或損人利己，傷生害性的罪惡出來，而是當直下肯認，吾人生命實與宇宙全體相連一體，生命獲得宇宙全體支持的力量，人乃可以奮發圖強，為道義理想奮鬥到死。弗蘭克常引用尼采所說的話，來表達當人了悟生命的某種意義時，便可以欣然地迎向任何考驗與死亡：「參透為何，迎向任何」。<sup>137</sup>這生命意義的肯認貞定，反應在影片中，則是賈不幸在任務中，腿被炸斷了，無法跟著撤退，他當下決定留下來斷後，以使眾人能安全撤離敵區，而女主角英則帶著懷中的孩子(象徵賈的肉體雖死，但精神卻不亡，而長存)而順利離開。

是的，英已經帶著她的生命離去了，這象徵著正義的生命將會在人世——或者說就是在永恆的形上世界——永恆流續。為了這永恆流續，人是值得去戰鬥的，人的有限一身也是可以犧牲的。所以為了不要對不起英，賈必須勉勵自己，振作精神，以阻遏敵兵的追擊，而不可以昏過去。當然，最後他還是死了，但他的死就是他的成，他已經走在永恆的路上。至於英，雖則是離他而去了，但卻是帶著生命的種子離去的，她將在這人世散佈著生命與真理的光芒，則她也將走在永恆的路上。然則他們終還是相遇了，相遇在生者永恆的深心中，相遇在死者所還歸的永恆的天國之上。」<sup>138</sup>

透過影片的詮釋，吾人可以體悟，生命並沒有真正的死亡，因為能量是不滅的，只

---

<sup>137</sup>弗蘭克著、趙可式、沈錦惠譯：〈新譯本序〉，《活出意義來——從集中營說到存在主義》，台北：光啟文化事業，2009，頁98。

<sup>138</sup>曾昭旭：〈生命之永恆——「戰地鐘聲」觀後〉，《從電影看人生》，台北：漢光文化事業公司，1986，頁24。

有肉體的腐朽，而離開了地球的生命正在永恆的天國裡，發出形上的真摯與光芒，照耀著塵世的每一個人。雖然我們過世的親人已經離開塵世間，但他們的精神卻永遠活在我們的心裡，化為一種宇宙情懷，成為愛的永恆臨在，當我們仰望星空時，彷彿在和活著的我們交光互映一樣。

誠如曾先生所說的，人心真正的寧定實來自人生觀的正確，來自人性中意義或價值的需要(如自尊與愛)得到滿足，或直接地說，來自真理的呈現或道之大行。目前台灣社會普遍瀰漫著對未來的茫然焦慮，與生命飄忽、虛無不定的憂疑恐懼，人與人關係疏離而不信任，生命則是充滿病痛創傷。如何協助國人，紓解憂煩，安寧心志，活著時候，能夠活出生命的尊貴與價值，而當死亡來臨時，也能肯認生命永恆的真理，超越死亡的憂怖恐懼，而「安身立命」！曾先生「即事明理」的存在分析特色，可以使人過濾紛紜雜亂的現象，直探生命本源，意義價值核心，由此可以有安頓身心性命、達到生命的教育與治療的作用。曾先生透過敘事手法的運用，將電影中隱喻的義理，和盤托出，並適時在關鍵處落下心性義理的指點，而發揮「即敘事即治療」，「即教育即療癒」的效果與作用。

本節藉由電影《戰地鐘聲》的解析，將其中隱喻的義理藉由曾先生演譯的孟子學做一耙梳，使電影中所隱含的人生哲理能夠清晰呈現，使電影的觀賞也能發揮「寓教於影」的功能，同時亦扮演著另一類型的生命教育，藉由電影的故事敘事，讓觀影者能夠體悟「即事明理」的寓教功能，進而發揮「以理導勢」的作用，以主導生命開創無限的意義與價值。



## 第五章結論

本文《曾昭旭生命教育思想研究》，是以曾昭旭先生生命之學為基礎，做基源探討，當代新儒家第三代代表人物之一的曾昭旭先生，是一個體現傳統義理的生命型儒者，多年來未特別皈依任何一個宗教，以其強烈的道德情感、情操，立志投身生命學問之探索實踐，乃至發皇光大中國傳統文化的精髓，正視當代人在傳統價值崩解、典範轉移的現代社會中，人如何能做為一個真正的人？人如何實現人我相通、人我相融的本心本願？活出生命的意義與價值之存在課題？自覺地展開創造性的中國義理詮釋之學，以活化傳統文化生命，與現代人心；並開出儒家式的愛情仁學，透過愛與自由兩概念，充分辯證本末、體用、天人、身心、愛情、人我等兩端的交流感應與生命互動，從個人到國人、社會、群體皆能受用的一套身心整全的生命教育思想，以解決當前社會從舊時代過渡到新時代，所面臨有關身心性命，婚姻、兩性關係，以及生死安頓超克的複雜問題。多年來不間斷地到各地學院、民間講學，積極弘揚成人之學與愛情學，實踐儒者的道德理想，落實對社會人心具體的影響與教育。曾昭旭先生生命之學的特色，著重於人如何回歸價值主體、肯定人性光輝，照亮生命的幽谷，療癒病痛創傷，恢復健康暢旺的生命體，使內在天賦的本性與潛能可以得到充分發展與成熟，最終體現物我合一，天人合德境界的治療型思想，做為國人生命教育的內涵與價值核心，應是極具參考價值的。

回顧本文，有以下幾點結論：

一、曾昭旭先生的生命成長與生命哲學養成歷程為何？本文嘗試從曾昭旭先生的生命成長過程之介紹與探索，挖掘出曾先生其生命哲學內涵，曾昭旭先生身為一位當代學者，能不在意別人的目光與批評，走在非學術主流的道路上，把他的生命熱情與文化理想定調在為當代男女情感、為婚姻打造一條現代化的，從傳統走出來一條創造性的愛情仁學道路，這除了需有堅穩的性格外，還需要有來自一生認真，用功對生命的貞定信念，以及反身實踐的身心體驗積澱而來。

曾先生經歷了童年的艱苦遭遇，以及久經病痛的洗鍊所帶來的堅貞性格，不但沒有

因為正視自己的命限，而消沉自卑自嘆，反而是經由這存在的遭遇，克服自卑感，體悟自由與愛的真諦(愛就是道德創造，道德創造就是自由無限心的創造)，並從生活中的歷練與考驗，挺立道德心靈，突破自己的命限，建立起自己真正的內在人格，積極創造自己生命的意義，來彰顯人的無限性價值感，這正是儒家的人文精神之呈現。從成長時代的遭遇，以及對人生實存境況的體驗與領悟，使曾先生特別重視生命病痛的存在分析，因此曾先生的生命之學帶有濃厚存在治療的特色，而這樣的生命之學能激發生命實存的潛在智慧，豁醒天賦良知，興發道德勇氣，以承擔道德理想使命，成全人往大氣磅礴，人格健全的君子之道邁進。

曾先生從梁漱溟先生的書中受到啟發，與道的浪漫觸動，興發到處傳道的自覺與熱情，卻也因此跌落人生的谷底，後來再遇唐君毅先生書的指點，一念逆覺深切反省生命的無明與傲慢，在逐漸洗滌生命的習染與黑暗後，甦醒過來，在一番純淨清明的狀態下，領略到了生命的真相，體悟出人人能自重人人平等、人人自尊尊人之平凡人生觀，自許做一名求仁得仁，光明正大，問心無愧，真誠篤實，恪守本分真正的人。

在反省期間，曾先生遇到生命中的心靈伴侶，在她的協助下，經歷了「自我與愛」徹底的洗鍊與釐清，洗淨心靈，顯露純真，以及接觸到帶給他道家心靈的貴人，方東美先生所著《科學哲學與人生》此書洗禮，把自家生命全面提升到一個形而上的境界，同時在黑暗與光明的兩端辯證反省修正中，端正了自己的生命，也確立了此生的課題任務或說天命，就在兩性關係的解困之道。曾先生由此深切感到自己的天命，就是作為一名傳承中華文化，傳道、授業、解惑的教育家，成為真正孔子的追隨者，續民族慧命，盡民族之大孝，真誠的參與文化慧命的薪火相傳，與生生不息的傳播儒家的生命之學而努力不懈。

二、曾昭旭先生的生命教育內涵與特色為何？曾先生將孔子的一貫之道，落在人身心合一的狀態，以及人與人之間的交流互動的和諧融通無礙上說，將道平放在人實存的生命活動上呈現，使仁道的實現不再高不可攀而令人難以企及，而是下降到人間，落實在人身，肯定人性就蘊含了實現這道的本質與潛能，只要你願意，人人都可以「我欲仁，斯仁至矣。」(成為一個成為真正的人)。這真我與真愛，或說自由與愛的找尋與實現，

正是現代人所普遍關懷想望的課題，筆者分別從成人教育(心性之學)，感情教育(愛情學)，生死教育(生死學)三個面相來呈現曾先生的生命教育思想，

在成人教育方面提出，人性的高貴品質，是自由的，是善的，是富有創造力，即合自由性與道德性一體的道德主體性，若要安頓人的生命，則訴諸於主體性、道德性整全合一的道德主體性(良知)教育。藉助這套生命教育來幫助人通過生命的異化扭曲變質的生病狀態，而恢復健康完整和諧的生命體，使生命暫時的破裂與叛逆，成為促進生命成長的養分與磨練，而不致讓生命陷落在分裂的痛苦之中，而使叛逆凝結成惡化生命的毒瘤。而協助生命度過這凶險的龍潭虎穴，無非就是豁醒人的良知本心，啟發人道德主體性的充分覺醒，這才是生命教育最重要的核心價值所在。

在感情生命教育方面，曾昭旭先生將傳統心性修養之學，導入男女感情交往中，以提升其境界，以愛揭諦仁學的現代性，自覺的開出儒家最新型態的生命之學——愛情仁學，使人格養成可以落到男女之愛(友愛與戀愛)、夫妻之愛、師生之愛、同胞之愛的共同經營上面，因此可以說是人格涵養工夫最中庸的型態。所謂生命之學，是日新又新的，國人面對存在境況與人心瞬息萬變的科技工業時代，走入現代的愛情仁學可以提供國人超克生命感情、人際互動難題，走出全新的自我實現之道。

在生死教育方面，筆者根據傅偉勳先生所提出的現代生死學之建構，乃以心性體認為本位，而儒家哲學的根本義諦，便是建基於心性體悟的生死智慧。曾昭旭先生生命教育的特色，即是重實踐體驗的生命實學，以及生命實存分析與生命意義感的創造與實現上見長，當自我可以決定生命的價值與意義，人即獲得自由感，當自我的生命能藉有限以通向無限，人即打破自我的藩籬與限制，而延伸到非我的領域，人即通向永恆無限，而獲得了一體感(包括身心合一，人我合一，臻至天人合一之道)。這一體感的實現，一定要通過愛；當人獲得了自由感與一體感時，即是體現生命無窮的意義與價值，而自由感與一體感，就簡稱為自由與愛。曾昭旭先生這由心性上的本質，自由與愛，落實到生活，內在於人的生命，成就真實生命與永恆無限的意義感，可與弗蘭克之「意義治療學」與傅偉勳以心性體認為本位的「現代生死學」契接，發展出曾昭旭儒家生死學(意義治療學)。

曾昭旭先生生命教育的特色在於，肯定生命主體，發揚人性的光輝，以照亮生命的幽谷。也就是，從生命主體—「仁」的肯定把握，愛的能量由內而外，滲透到整個身心層面，使充滿負面存在感的病痛生命，得以轉化為正面存在感的真實生命，這就是「即廓清即肯定」，「即肯定即回歸」。不假外求，回歸心靈才是生命主體，才是一切價值根源的貞定，使心與身、性與情，愛與慾、真理與現象、真實與虛假，通過兩端不斷地來回辯證，使分裂對立的生命體，得以恢復為統整合一的真實生命，這就叫「即回歸即療癒」的治療型生命教育思想。

三、愛情仁學做為國人最新型態人格涵養的現代意義為何？根據各輔導機構的統計，民眾所投訴的問題以生命情感(有關人生意義、身心安頓、情緒失調；人際關係、友情愛情、家庭婚姻等疑惑困惱)問題為主要關懷，曾先生具體的貼近人們的生命苦惱，檢討我們的教育只知教人做一個賺錢的工具，而忽略了做為一個人密切相關的生命教育、感情教育。遂使得人們逐漸喪失了愛的能力，而損傷了愛這一項人性的最重要素質。針對國人「心靈成長停滯症」與愛能不足的問題，曾先生「返本以開新」，重新詮釋孔子的忠恕之道，提出「找尋真我的過程」與「經營真愛的過程」，也即是「證真我」(就是逐漸恢復自由、自主、自尊這幾項真我原有的本性的過程)與「證真愛」(逐漸建立人我間的相知、相愛、相信的過程。而等到功行圓滿，人將會體證到身心一體(真我)或人我一體(真愛)的境界，那就是道)的生命修養之學。

並藉由三部電影，分別是「愛在黎明破曉時」、「愛在日落巴黎時」、「愛在午夜希臘時」，構成戀愛程序三步曲，簡要說明談戀愛的合理過程，與愛情發生的內容、愛情生活的經營，藉由愛情來做為現代人生命成長與身心修養之教育內涵。透過中國生命之學的特點與專精之處的義理展現，提供西方與現代，愛能如何培養鍛鍊，愛如何持續經營之豐富營養，以資參考走通愛情之路。

四、曾昭旭的生命教育的之具體貢獻為何？當生命教育已經成為台灣教育界的核心共識，儒家在當代議題上，提供何種資源以助參考？當代新儒家代表人物之一的曾昭旭先生，在面對此時代課題，提出何種思想做為回應與解決整全教育斷裂的危機？筆者從此問題意識出發，同時也藉此文表彰曾昭旭先生對時代社會的貢獻。錢穆先生嘗云：當

代學術的價值與地位，就在於他對時代提出什麼問題，與解決之道。曾先生針對時代課題思考，認為從體上推擴一切，從良知推出去籠罩一切的作法還不足，需有照顧兩端的船山學來擔任。曾先生承襲這船山學血脈，並再往前跨一大步，以更具現代性的語言，慰貼現代人心病痛與需求，來詮釋傳統的心性之學，使傳統儒學足以符應現代生活，繼續擔任中華文化安頓國人身心的任務，在這個基礎下，創造性的開展出成人(仁)之學，愛情學，提出愛與自由為人的本心本願，同時主張愛情學作為儒家最新型態修養學，來擔任解決國人生命情感問題與生命病痛的時代任務，奠定他在當代學術的價值與地位。

曾先生意識到台灣社會，在揮別舊時代，進入新時代，卻苦於無相應生命感情，和諧人際關係的學問，可供成長學習，遂使生命陷入分裂痛苦之中，不是失去人性光輝，便是淪落虛無，如何安頓身心性命，需要有一套生命的學問，來照顧國人的存在需求。筆者針對曾先生生命教育思想，提煉出生命教育三個面向主題：成人之學、愛情仁學與生死學。回應現代社會有關生命、兩性關係、生死等當代議題，並與西方學術作一對話，進一步詮釋曾先生生命教育思想可以帶來「即事明理」，「以理導勢」的教育成效，安頓身心，療癒傷痛，恢復健康，進而發出人性光輝，及物潤物，以體現生命無窮的價值與意義，充分展示儒者對當前社會文化的深度關懷與具體貢獻。

曾昭旭先生除了在學校教育英才，還長期在民間講學，舉辦電影讀書會作為「生命教育」的社會實踐，透過獨樹一格的電影分析、電影評論以及義理詮釋，提供另類生命教育的參考指南；而曾先生「敘事儒學」的學術特色，可帶來治療的效果，可做為學校與民間實施生命教育之參考。曾先生透過敘事手法的運用，將電影中隱喻的義理，和盤托出，並適時在關鍵處落下心性義理的指點，而發揮「即敘事即治療」，「即教育即療癒」的效果與作用。透過電影詮釋、義理的提點，使電影中所隱含的人生哲理能夠清晰呈現，使電影的觀賞也能發揮「寓教於影」的功能，同時亦扮演著另一類型的生命教育，藉由電影的故事敘事，讓觀影者能夠體獲「即事明理」的寓教功能，進而發揮「以理導勢」的作用，以主導生命開創無限的意義與價值。

曾昭旭先生著作等身，歷年來所出版之著作共有近四十部專書，數量龐大，涉及哲學、文學、美學、電影等面相非常廣泛而多元，筆者一方面礙於學力所不及，難以囊括

其廣大精思之學，另一方面為了避免討論議題過於龐大，難以適當表達曾先生思想之底蘊，遂將本文探討設定在生命教育主題範疇，並依照教育部對大學通識教育「人生哲學」、「應用倫理學」和「生死學」等三類課程為生命教育第一優先期許，所以鎖定在三個面向：「成人之學」（心性學）、「愛情學」、「生死學」以開展曾先生生命教育思想與社會實踐具體內容，期許本文能提供國人生命教育豐富參考資源，並展示曾昭旭先生深入生命情感內部同情共感，提供現代人療傷止痛，建立自信，強化生命主體，恢復國人健康的治療型生命實學，做為回饋國家社會與師長培育之恩的具體行動。

但本文的限制也在此，除此三相之外其他具現代性議題之探討，亦無以顧及，還有對於曾先生以生命體驗為基礎，以現代語言為工具，具創造性之經典詮釋學，則也無以納入本文之討論，實屬遺憾，但寄望未來，筆者可以接續此面相，延伸學術研究之觸角，汲取曾昭旭先生有異於傳統的注疏章句之學，經典詮釋現代化之養分，發展符合現代人心靈所需之良方，以貢獻社會人群。

# 參考文獻

## 中文部份

### 一、曾昭旭著作

#### (一)專書

- 曾昭旭：《人生書簡》台北：漢光文化事業，1982.09
- 曾昭旭：《從電影看人生》，台北：漢光文化事業，1982.09
- 曾昭旭：《情與理之間》，台北：漢光文化事業，1982.09
- 曾昭旭：《王船山哲學》，台北：遠景出版社，1983.03
- 曾昭旭：《文學的哲思》，台北：漢光文化事業，1984.12
- 曾昭旭：《且聽一首樵歌》，台北：漢光文化事業，1985.05
- 曾昭旭：《性情與文化》，台北：時報文化出版公司，1986.04
- 曾昭旭：《不要相信愛情》，台北：漢光文化事業，1987.10
- 曾昭旭：《在愛中成長》，台北：漢光文化事業，1987.04
- 曾昭旭：《提起與放下》，台北：漢光文化事業，1988.09
- 曾昭旭：《人間世與理想國》，台北：漢光文化事業，1989.07
- 曾昭旭：《酒色財氣不礙菩提路》，台北：漢光文化事業，1990.04
- 曾昭旭：《在說與不說之間》，台北：漢光文化事業，1992.02
- 曾昭旭：《充實與虛靈》，台北：漢光文化事業，1993.02
- 曾昭旭：《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業，1993.07
- 曾昭旭：《永遠的浪漫愛》，台北：張老師文化，1993.09
- 曾昭旭：《喜歡和愛》，台北：幼獅文化，1995.03
- 曾昭旭：《道德與道德實踐》，台北：漢光文化事業，1985.04
- 曾昭旭：《愛情功夫》，台北：張老師文化，1996.02

- 曾昭旭：《解情書》，台北：聯合文學，1996.04
- 曾昭旭：《愛情四季》，台北：躍昇出版社，1996.06
- 曾昭旭：《現代人的感情生活》，台北：希代出版社，1996.08
- 曾昭旭：《發現愛情》，台北：張老師文化，1996.10
- 曾昭旭：《論語裡的人格世界》，台北：漢光文化事業，1987.10
- 曾昭旭：《解情書 2》，台北：聯合文學，2001.04
- 曾昭旭：《借問成功真何價？》，台北：九歌出版社，2001.11
- 曾昭旭：《試開天眼看人生》，台北：九歌出版社，2001.11
- 曾昭旭：《老子的生命智慧》，台北：健行文化出版社，2002
- 曾昭旭：《良心教與人文教——論儒學的宗教面相》，台北：台灣商務出版社，2003 年
- 曾昭旭：《存在感與歷史感——論儒學的實踐面相》，台北：台灣商務出版社，2003 年
- 曾昭旭：《讓孔子教我們愛》，台北：台灣商務，2004
- 曾昭旭：《曾昭旭的愛情教室》，台北：健行文化出版社，2007
- 曾昭旭：《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009
- 曾昭旭：《儒家傳統與現代生活——論儒學的文化面相》，台北：台灣商務出版社，2003
- 曾昭旭：《經典·孔子·論語》，台北：麥田出版社，2013

## (二)期刊、專書或研討會論文

- 曾昭旭：〈自我探索與心靈成長——從中國生命哲學談意識與潛意識的溝通〉，《師友》第 337 期，1998.11
- 曾昭旭：〈心靈是價值的創造者〉，《文訊》，2000.12
- 曾昭旭：〈六十自述——我的成長經驗〉，《第一屆「生命實踐」學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002
- 曾昭旭〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第 14 期，2006.06
- 曾昭旭：〈濁世中的一顆純淨美鑽——解讀李安和他的《色·戒》〉，《鵝湖月刊》總號第



389 號，2007.11

曾昭旭：〈孔子是一個怎樣的人？〉，《鵝湖》第 443 期，2012.05

曾昭旭：〈論學—《論語》所論的是哪一種學？〉，《鵝湖》第 449 期，2012.11

曾昭旭：〈論道與君子小人——為學的根本方向與領域〉，《鵝湖》第 450 期，2012.12

曾昭旭：〈論忠信與改過——道的修養進路與功夫要訣〉，《鵝湖》第 452 期，2013.02

曾昭旭：〈論禮—道德生活規模：優美的文化體〉，《鵝湖》第 455 期，2013.05

### (三)網路資料

曾昭旭：《談戀愛的階段與程序》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.18，參見：

<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

曾昭旭：《浪漫境界要怎樣落實？》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.20，參見：

<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

曾昭旭 fb：《日常瑣事的溝通最難》，載於《曾昭旭臉書》，2014.2.25，參見：

<https://www.facebook.com/polin.chou.7>

## 二、他人著作（依姓氏筆劃排列）

### (一)專書

Karl Jaspers 著，杜意風譯，孫志文主編：《雅斯培論教育》，台北：聯經出版社，1984.06

元培科學技術學院國文組編：《生命的書寫-第二屆主題文學學術研討會論文集》，台北：

萬卷樓圖書公司，2003.08

方東美：《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，台北：聯經出版社，1984

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1997

王邦雄：《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1986

弗蘭克著、黃宗仁譯：《從存在主義到精神分析》，台北：杏林出版社，1977.05

石朝穎：《我憂鬱，所以我存在》，台北：人本自然文化，2003

石朝穎：《現象學的古典哲學的詮釋問題》，台北：商務印書館，2012.04

江日新主編，成中英等著：《中西哲學的會面與對話》，台北：文津出版社，1994.12

- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，2009.12
- 牟宗三：《生命的學問》，台北：三民出版社，2011
- 牟宗三：《生命的學問》，台北：台灣學生書局，2009.05
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》，第 27 冊，台北：聯經出版社，2003
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經出版事業公司，2009.10
- 牟宗三：《圓善論》，台北：台灣學生書局，2010.03
- 牟宗三等：《寂寞的新儒家》，台北：鵝湖出版社，1996.11
- 牟宗三、李達生等編：《存在主義與人生問題》，台北：大學生活出版社，1971.12
- 牟宗三：《人文講習錄》，台北：台灣學生書局，1996.02
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2010.08
- 李天命：《存在主義概論》，台北：台灣學生書局，2008.09
- 李明輝：《孟子重探》，台北：聯經出版事業公司，2001.06
- 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1997.09
- 李明輝：《儒學與現代意識》台北：文津出版社，1991.09
- 李明輝·林維杰：〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，《當代儒學與西方文化——會通與轉化》，台北市：中研院文哲所，2007
- 李明輝編：《中國經典詮釋傳統(二)：儒學篇》，台北：台灣大學出版中心，2008.12
- 李瑞全：《儒學生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，1999
- 杜維明：《文化中國的認知與關懷》，台北：稻香出版社，1999.04
- 杜維明：《現代精神與儒家傳統》，台北：聯經出版事業公司，1996
- 杜維明：《儒家自我意識的反思》，台北：聯經事業出版公司，1990.10
- 杜維明：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北：東大圖書，1997.11
- 杜維明：《體知儒學》，中國：浙江大學出版社，2012.03
- 叔本華：《愛與生的苦惱》，台北：志文出版社，1990.01
- 岸本英夫著、正宗譯：《凝視死亡之心》，台北：東大圖書公司，1997.06
- 林安梧：《中國宗教與意義治療學》，台北：明文書局，1996

- 林治平主編：《生命教育集思—中原大學 2001 年海峽兩岸，生命教育學術研討會論文集》，台北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構，2002.05。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，台北：台灣學生書局，2004.02
- 林麗珊：《人生哲學》，台北：三民書局，2010.10
- 洪漢鼎：《詮釋學史》，台北：桂冠圖書公司，2002.06
- 胡塞爾著、張憲譯：《笛卡兒的沉思》，台北：桂冠圖書公司，2004.05
- 倪梁康等編：《中國現象學與哲學評論(第五輯)》，上海：上海譯文出版社，2003.10
- 哲學雜誌編委會編：《生命教育——主體論述》，台北：《哲學雜誌》，第 35 期，2001.05。
- 唐君毅：《人生之體驗》，台北：台灣學生書局，1985.01
- 唐君毅：《中華民族之花果飄零》，台北：三民書局，2005.01
- 唐君毅：《青年與學問》，台北：三民書局，2012.5
- 唐君毅：《說中華民國之花果飄零》，台北：三民書局，2005.01
- 唐端正：《解讀儒家現代價值》，香港：商務印書館，2011.07
- 孫效智：〈生命教育的內涵與基礎〉，《生命教育的理論與實務》，台北：寰宇出版公司，2002
- 徐復觀：《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局，2002.09
- 紐則誠：《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，台北：揚智文化，2010.09
- 紐則誠：《生命教育—學理與體驗》，台北：揚智文化事業，2004 年，2 月
- 袁保新：《海德格、老子、孟子到當代新儒學》，台北：台灣學生書局，2008.10
- 梁漱溟：《中國文化要義》，台北：里仁書局，1982.09
- 陳幕真主編：《人文心靈的跨越與回歸——府城講壇 2010》，台南：國立台灣文學館，2011，7 月
- 陳福濱：〈生命教育的倫理基礎〉，收入《生命教育的理論與實務》，台北：寰宇出版公司，2002
- 陳德和：《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001.04
- 陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪業文化事業公司，2003.01

- 陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化事業，2003.01
- 陶國璋：《生命坎陷與現象世界》，台北：書林出版社，1995.04
- 傅佩榮：《文化的視野》，台北：立緒文化事業公司，2005.09
- 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，1993
- 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994
- 勞思光：《存在主義哲學新編》，香港：香港中文大學出版社，2001
- 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，2008.10
- 彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》，台北：允晨文化實業公司，2013.05
- 華梵大學中國文學系主編：《第一屆生命實踐學術研討會論文集》，台北：萬卷樓圖書公司，2002.10
- 雅斯培、周行之譯：《智慧之路》，台北：志文出版社，1984.04
- 馮耀明：《超越內在的迷失》，香港：香港中文大學出版社，2003
- 楊大春：《傅柯》，台北：生智文化事業公司，2008.11
- 楊儒賓、何乏筆主編：《身體與社會》，台北：唐山出版社，2004.12
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與功夫論》，台北：台灣大學出版中心，2005.09
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2008.09
- 鄔昆如：《現象學論文集》，台北：黎明文化事業公司，1981.05
- 廖俊裕：《道德實踐與歷史性-關於劉戡山學的討論》，台北：花木蘭文化出版社，2008.09
- 熊偉編：《現象學與海德格》，台北：遠流出版社，1994.04
- 劉述先：《生命情調的抉擇》，台北：台灣學生書局，1992.04
- 劉述先：《生命情調的抉擇》，台北：台灣學生書局，1992.04
- 劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，2008
- 劉桂光主編：《活出精彩的生命——生命教育概論》，台北：台灣生命教育學會，2008.06。
- 滕守堯：《海德格》，台北：生智文化事業公司，1998.05
- 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台北：台灣學生書局，1982

- 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987
- 蔡敦浩、劉育忠、王惠蘭編著：《敘說探究的第一堂課》，台北：鼎茂圖書出版公司，2011.01
- 蔡維民：《心靈哲學導論》，台北：揚智文化事業，2000.11
- 蔣年豐：〈從興的精神現象論春秋驚傳的解釋學基礎〉，楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》，台北：正中書局，1996.11
- 蔣年豐：〈憂患意識與天之明命——從海德格的現象學論中國先秦儒家的天命觀〉，《與西洋哲學對話》，台北：桂冠圖書，2005.03
- 蔣年豐：《文本與實踐(一)——儒家思想的當代詮釋》，台北：桂冠圖書公司，2000.08
- 蔣年豐：《與西洋哲學對話》，台北：桂冠書局，2005.03
- 鄭志明：《宗教的醫療觀與生命教育》，台北：大元書局，2004.12。
- 鄭曉江：《中國生命學——中華聖哲之生死智慧》，台北：揚智文化事業公司，2005.09。
- 黎建球：〈生命教育的意義價值及其內容〉，收入《生命教育的理論與實務》，台北：寰宇出版公司，2002
- 賴賢宗：《體用與心性——當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，1998
- 謝大寧《儒家圓教底再詮釋》，台北：台灣學生書局，1996.12
- 顏炳罡，《當代新儒家引論》，北京：北京圖書館出版社，1998
- 顏炳罡：《整合與重鑄》，台北：台灣學生書局，1995.02
- 羅永吉：《良知與佛性》，台北：萬卷樓，2006.04
- 龔卓軍：《身體部署》，台北：心靈工坊，2010年，9月
- 鄭志明：〈從唐君毅《人生之體驗》的儒學生命教育〉，《宗教的醫療觀與生命教育》，台北：大元書局，2004.12

## (二)期刊、專書或研討會論文（依姓氏筆劃排列）

- 王文娟：〈隨處體認天理之境域性意義〉，《鵝湖》第450期，2012.12
- 王妙純：〈傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》析評〉，《興大人文學報》第47期，2011.09
- 王雪卿：〈作為生命實踐的李二曲思想之研究(上)〉，《鵝湖》第438期，2011.12

- 王雪卿：〈作為生命實踐的李二曲思想之研究(下)〉，《鵝湖》第 439 期，2012.01
- 謝大寧：〈言與意的辯證：先秦、漢魏易經詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統(二)：儒學篇》，台北：台灣大學出版中心，2008.12
- 向鴻全：〈至誠之道：曾昭旭先生的義理詮釋方法初探〉，《鵝湖》第 436 期，2011.10
- 牟宗山：〈康德《純粹理性之批判》導讀〉，《鵝湖》第 443 期，2012.05
- 吳汝均：〈《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》自序〉，《鵝湖》第 420 期，2010.06
- 吳嘉明：〈論曾昭旭先生三教分判之義理模型與詮釋方法〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會》，台北：淡江大學，2011.07
- 李瑞全：〈七十億人口的道德兩難：儒家的回應〉，《鵝湖》第 438 期，2011.12
- 杜忠誥：〈只教知識不教人的當前教育方針之省思〉，《鵝湖》第 368 期，2006.02
- 汪文聖：〈「範疇直觀」在胡塞爾現象學中之意義〉，《鵝湖學誌》第 15 期，1995.12
- 周黃琴：〈從困頓走向自由——論莊子相對主義的內在意蘊〉，《鵝湖》第 441 期，2012.03
- 林安梧：〈「儒道情懷」與「鵝湖精神」——從「王邦雄」與「曾昭旭」時代的鵝湖月刊說起〉，《鵝湖》第 436 期，2011.10
- 林安梧：〈王船山「經典詮釋學」衍申的一些思考——兼論本體與方法的辯證(上)〉，《鵝湖》第 443 期，2012.05
- 林安梧：〈王船山「經典詮釋學」衍申的一些思考——兼論本體與方法的辯證(下)〉，《鵝湖》第 444 期，2012.06
- 林安梧：〈台灣的現在與未來——寫於 2005 年台灣心靈白皮書發布之後〉，《鵝湖》第 367 期，2006.01
- 林美香：〈西方近代理性判斷與中國儒家良知省悟之比較分析(下)〉，《鵝湖》第 444 期，2012.06
- 林美香：〈西方近代理性判斷與中國儒家良知省悟之比較分析(上)〉，《鵝湖》第 443 期，2012.05
- 林綺雲：〈死亡教育與輔導——批判的觀點〉，《生死學研究》創刊號，2003.12
- 金貞姬：〈儒學教養與現代教育(上)——「成德」的文化教養與「成器」的專家教育〉，《鵝

- 湖》第 419 期，2010.05
- 金貞姬：〈儒學教養與現代教育(下)——「成德」的文化教養與「成器」的專家教育〉，《鵝湖》第 420 期，2010.06
- 胡衍南：〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》第 199 期，2002.05
- 孫中曾：〈傅偉勳的生死學與心性學——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，2003.12
- 翁志宗：〈儒家生命教育實踐義理之探討〉，《鵝湖》第 420 期，2010.06
- 高柏園：〈春風又綠江南岸——讀「王邦雄、曾昭旭先生七十大壽慶祝會」紀錄〉有感，《鵝湖》第 446 期，2012.08
- 張雨涵：〈胡塞爾笛卡兒的沉思中的自我與他人問題——以先驗自我之建構為反思線索〉，《鵝湖》第 451 期，2013.01
- 張瑋儀：〈愛與痛的治療——王邦雄、曾昭旭教授之逆境哲學〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會》，2011.07
- 張鼎國：〈海德格的現象學方法概念再探〉，《鵝湖學誌》第 15 期，1995.12
- 張睿明：〈一體關懷中的個人開顯〉，《鵝湖》第 456 期，2013.06
- 張憲：〈我與他人——胡塞爾現象學交互主體性初析〉，《鵝湖學誌》第 15 期，1995.12
- 陳立驤：〈略論王邦雄、曾昭旭老師其人其學之異同——為慶賀王、曾兩位恩師七十華誕而作〉，《鵝湖》第 435 期，2011.09
- 陳松柏、周麗楨：〈晚明禪僧參山生死學思想之義理特質——以海德格在世能再與本真狀態說為媒介〉，收入《通識教育與跨域研究》第一卷第二期，2007.05
- 陳榮灼：〈對台灣高等教育現實的反思〉，《鵝湖》第 421 期，2010.07
- 陳德和：〈宗教人文化的道家思維——以老子思想為例〉，《鵝湖》第 417 期，2010.03
- 陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(上)——對諍於全人教育、多元知識論和層次進步論〉，《鵝湖》第 367 期，2006.01
- 陳德和：〈儒家思想的生命教育理論(下)——對諍於全人教育、多元知識論和層次進步論〉，《鵝湖》第 368 期，2006.02

- 陳德和：《論老子及人文及宗教的思想特色》，《揭諦》第 23 期，2012.07
- 曾文瑩：〈推故致新，日新而富有——論曾昭旭先生的船山學〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會》，2011.07
- 黃靜宜：〈曲曲折折，終歸流到東海——訪曾昭旭談人生體驗〉，《益世雜誌》第 78 期，1987.06
- 楊生照：〈從形上性體到本源情感——孔子之仁的存在論闡釋〉，台北：《鵝湖》，第 444 期，2012.06
- 廖俊裕、周柏霖：〈心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構〉，發表於南華大學，第十屆現代生死學理論建構學術研討會，2013.03。(包含訪談曾昭旭先生內容)
- 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》第 435 期，2011.09
- 廖俊裕：〈劉戡山的身體觀〉，《揭諦》第 22 期，2012.01
- 廖俊裕：〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》第四期，2004.12
- 廖俊裕：〈戡山學作為儒學宗教性修持次的的展開〉，《世界宗教學刊》第十三期，2009.06
- 趙敬邦：〈愛在理想與現實之間——重構唐君毅先生愛情哲學〉，《鵝湖》第 417 期，2010.03
- 劉雲超：〈中國哲學本體範疇的邏輯進程〉，台北：《鵝湖》，第 450 期，2012.12
- 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》第 2 期，2002.05
- 潘朝陽：〈儒家文化圈和新復興〉，《鵝湖》第 452 期，2013.02
- 潘朝陽：〈儒家在生活世界中的禮義〉，《鵝湖》第 420 期，2010.06
- 蔡仁厚：〈當代新儒家的文化貢獻——紀念唐君毅牟宗三二先生誕生百週年〉，《鵝湖》第 416 期，2010.02
- 蔡仁厚：《從書院說到儒家教化的落實》，《鵝湖》第 419 期，2010.05
- 冀劍制：〈體證與論證的混淆：一個儒、道、佛哲學難題〉，《鵝湖》第 447 期，2012.09
- 蕭振邦：〈析評《轉山》：生命在其自己的追尋〉，《鵝湖》第 417 期，2010.03



霍晉明：〈「現代化」情境下的道德實踐問題——從牟宗三先生的「坎陷說」到曾昭旭先生的「愛情學」〉，《鵝湖》第 435 期，2011.09

謝大寧：〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，《鵝湖學誌》第 16 期，1996.6

鍾雲鶯：〈「禮」的生活化——貫道對儒家「禮」思想的實踐〉，《鵝湖》第 419 期，2010.05

韓曉華：〈唐君毅論身心問題——從比較賽爾(J.R.Searle)的解決方案看〉，《鵝湖》第 441 期，2012.03

鵝湖雜誌社：〈王邦雄、曾昭旭兩先生七十大壽慶祝會紀錄〉，台北：《鵝湖》第 441 期，2012.03

釋慧開：〈《論語》「季路問事鬼神」章解讀疏證——一個生死學的義理探索〉，《生死學研究》創刊號，2003.12

釋慧開：〈談生論死——從避諱生死到探究生死〉，《生死學研究》創刊號，2003.12

鐘振宇：〈大學生之心靈動力學〉，《鵝湖》第 423 期，2010.09

龔卓軍：〈生命詮釋現象學〉，《生死學研究》創刊號，2003.12

龔鵬程：〈兩先生〉，《第一屆新儒家與新道家學術研討會》，2011.07

### (三)博碩士論文

潘亮君：《《易傳》與《中庸》、《大學》「誠」思想研究》，國立台灣師範大學國文學系，教學碩士論文，2009。

張韶文：《當代儒學的爱情哲學研究》，南華大學生死學系，99 學年度畢業碩士論文，2011.06

廖俊裕，《道德實踐與歷史性——關於劉戡山學的討論》，收入林慶彰主編，《中國學術思想研究輯》，第 20 冊，台北：花木蘭文化出版社，2008.09

楊秋月：《王陽明「知行合一」說對當今生命教育之啟示》，南華大學哲學與生命教育學系，101 學年度畢業碩士論文。

林照榮：《論儒家思想在現代教育中的意義》，南華大學哲學與生命教育學系，101 學年度畢業碩士論文。

盧義光：《莊子哲學對生命教育之啟示與影響》，南華大學哲學與生命教育學系，100  
學年度畢業碩士論文。

林金宥：《程顥生命教育思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系，98 學年度畢業碩  
士論文。



## 英文部份

Heidegger , Contribution a La question de Letre , Questions 1 , Paris , Gallimard , 1968

Notes de cours : 1959—1961 , Paris , Gallimard , 1996



# 附件 1

「心性體認本位的生死學社會實踐之探討與理論建構」訪談曾昭旭老師內容:

受訪者:曾昭旭老師 訪問人:廖俊裕老師、周柏霖研究生

時間:101.4.19 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。傅偉勳先生做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，我想到老師應該是蠻合適的。

廖俊裕:

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，有那些呢？

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，那當然也隱涵著自主，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·告子章句》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。

廖俊裕：

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。不知道老師您大概甚麼時候意識到死亡的存在，那個時候發生了甚麼事？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，我甚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，我媽媽帶著我跟姐姐，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」。聽說連續的生各種病，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 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，倒可以舉一個做為例子。但不是只有這一個，一定是前前後後都有，只是這個比較清楚一點的。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的驚嚇。

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的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工夫。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，沒事的時候工夫不要擱下，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。

廖俊裕：

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甚麼呢？

曾老師：

那就接著前面說的就用心靈自覺的工夫來化除。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，這未雨綢繆的工夫一言以蔽之就是，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」。就是時時把生活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，因此才會有死亡的恐懼。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。

廖俊裕問：

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？

曾老師回答：

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，會對死後世界作設想探討，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也可以是另外一度空間裏的存在狀態，這就是所謂鬼神，這是屬於現象跟事實的一層。

第二，就是人如果沒有在生活中充分盡心知性知天，沒有這樣用工夫，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。

廖俊裕：

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。

廖俊裕：

6.剛剛老師談到台大李嗣涔校長的實驗，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，他說(指李校長)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。

廖俊裕：

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，所以才產生他的意義，所以死還是係屬於生而



存在的。

廖俊裕：

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的皈依某一個宗教，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，但不必很忠誠的歸屬於某一個團體。歸屬於單一的團體其實就表示需要持續依賴他的支持，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，那才能不斷的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。

廖俊裕：

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，事實上就有他幫助的地方。

曾老師：

對，如果喪失了這種功能他的存在就失去意義，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，一層一層的上，要循序漸進。可是不管怎麼樣都要知道他究極的歸宿或方向。

因此我們有必要對所有的宗教的這些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？信輪迴是甚麼意思？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，你前一剎那所做所為一定影響現在，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。

廖俊裕：

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，這個團體他需要那些的特色呢？

曾老師：

我想第一就是開放，不過開放的團體有時也須要有封閉的型態，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，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，吃他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甚麼時候幹嘛，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，在這裏每個人都是主體，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，這裏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，或者是有意無意的自我迴護，所以需要有親近的師友，直接的點出你的問題，人才會真的有一種鞭策跟敦促，讓人不斷的自覺不斷的上達。

廖俊裕：

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，在這種情況之下他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，有時候他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。因此而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，我們就可以集中的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，雖然他很簡潔但我們可以把它翻譯的詳盡一些，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。

廖俊裕：

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做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。

廖俊裕：

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，形成文字系統的記錄，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。」（《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。」）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，然後契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，一陽在二陰中，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，（廖俊裕回應：但是這一般民眾聽起來還會覺得蠻抽象蠻形上的），當然對大多數人而言根本不須要談這些，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，不然遇到事情祈禱也有效，不能一步登天一下子就談這邊（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，（廖俊裕回應：跟劉蕺山蠻像的）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？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，因為他只是個方向，這就是只問耕耘不問收穫，人不知而不慍，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，（廖俊裕：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（《莊子·齊物論》）。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。

廖俊裕：

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，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，是取廣義還使狹義？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，因此他是有限的內容，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，他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，那這樣說他不是都在抄襲別人嗎？不，他有一樣是別的家所沒有的，就是他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，就是只有他有而別人沒有的，因此廣義的儒家就包括這整個生死學的系統，從最低層，佛教的唸經持佛號，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的減少，內在的心靈自覺一分分地增加，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，你如果恰當的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。

廖俊裕：

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，他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，是不是儒有甚麼關係？那就是人性的普遍常道啊。

廖俊裕：

16.老師平常除了這個心靈的自覺，覺知的修養工夫之外，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，因為從民國三十八年底大陸淪陷，我們從大陸逃到香港，因為沒有錢交學費所以失學一年半。

廖俊裕：

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工夫之外，老師還有用過甚麼樣的修養工夫？

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，這樣十誡慢慢終於有一天全部戒律都沒有犯，所以持戒也是需要的。

廖俊裕：

18.這個大概多久？看老師的文章裡面有說，包括晚睡二十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，我都是晚上十一點鐘以前睡覺，一共只有破戒過一次，因為那晚寫得很順，忍不住寫下去，超過了十一點。

廖俊裕：

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，因為有自覺才会有自信，才会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。

周柏霖：

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，不斷的擴充....

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，(廖俊裕：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：盡可能不要有負面情緒，憂愁悲傷恐懼尤其是怨恨，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。

廖俊裕：

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。

廖俊裕：

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，老師您覺得有甚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，一定要念的有感覺才行，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，須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，有時候剛好翻到那一個句子，突然間被觸動了，也會有一種靈感式的新發現，並不是地毯式的翻，那是找資料，靈感不是用找的，靈感是碰撞出來的。

周柏霖：

23.老師您剛剛談到死後世界的部分(指沒有死後世界，那是資訊世界)，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，他本身是一個永恆感，(周柏霖問：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)，可以被感官去掌控通通都是有限世界，(周柏霖問：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作物我間的中介，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，戴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，也就是說他們都是資訊。

周柏霖：

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，他幫了你以後為什麼你一定要酬神？因為這裡有個利益交換，他要憑他靈活的資訊檢索能力，幫你上窮碧落找到你要那些資訊，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他，所以你要去拜祂，拜祂的時候要觀想它，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？因為他能量比較充沛，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。

廖俊裕：

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，心一覺你就知道甚麼叫做永恆了，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。

廖俊裕：

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，心才是無限的。

廖俊裕：

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，(廖俊裕：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了解，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了解？如果人是個有限的軀體，你的跟我的根本不一樣，我怎麼可能了解你，你怎麼可能了解我？所以《莊子·齊物論》從這邊來否定人與人的了解，那是指外在資訊的了解，人唯一可以了解的，就是放下這些所有有限的分化，回到心，心本來就是同。

廖俊裕：

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，只是把問題不斷的往後延而已，為什麼？因為整個這種方法就是無效，(廖俊裕：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。

周柏霖：

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。

廖俊裕：

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。

周柏霖：

31.若以老師所開出的愛情學做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，不管它是一般的社會大眾，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，當充實飽滿的時候它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。

周柏霖：

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，所以就得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，這種執著留戀貪嗔癡都是沒有用的，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。

周柏霖：

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，愈來愈了解，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。

廖俊裕：

謝謝老師接受我們的訪談，謝謝。

