

南 華 大 學

生死學系碩士論文

當代儒學的愛情哲學研究

The Philosophy of Love in Contemporary Confucianism

研 究 生：張 韶 文

指 導 教 授：廖 俊 裕 博 士

中 華 民 國 1 0 0 年 6 月 2 8 日

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

當代儒學的愛情哲學研究

The Philosophy of Love in Contemporary Confucianism

研究生：張 韶 文

經考試合格特此證明

口試委員：陳章錫
廖俊銘
蔡明昌

指導教授：廖俊銘

所 長：魏書娥

口試日期：中華民國 100 年 6 月 28 日

謝 誌

數年的求學歷程和論文研究的背後，是無盡心力與淚水的結晶，從清晨到深夜，無數努力的結果及無量眾緣的成就。

報考研究所時，母親檢查出已遠端擴散之末期癌症，治療期間健康急遽惡化，猶如風中殘燭，隨時會突然熄滅！母親面對生活裡極多的苦難與艱辛，終其一生奮鬥不懈，留給我勇敢、勤奮的典範。面對母親的病症，心疼母親承受鉅大病痛，我卻無能救助，痛悔不該請母親去做檢查，遂陷落到極度悲傷裡，再度爆開了初失婚時，我被迫斷裂關係、家庭破裂、無以為繼的痛苦記憶，恐懼母親隨時離我而去，我將不知何去何從！無語問蒼天，何處是我的歸處？我們母女相依存，又一起日日面對死亡的威脅，就快要天人永隔！熬到研二上學期，我的身心狀況太不堪，欲辦理休學，後來依靠著家人、師長、同學的協助終於修畢課程。

感謝恩師陳弘毅教授，給予全面的提攜、開導。感謝紀潔芳教授，自韶文選讀生死所學分班起，溫暖的擁抱關懷、對家母病情的關注和往生事宜之安排。感謝所有我要感謝的人，您知道我在感謝您，包括我的家人(父親、二哥、女兒的支持與包容)、我的師長、同學和朋友，還有…。因為有您的用心查詢鼓勵報考，我才能踏上健全的療癒之路。學習各種療癒課程、養生技能、探究生死奧秘和自我觀照、覺察等身心修養功夫，也結交了一群志同道合、互相鼓勵的良師益友。如今我已體認到，愛之所在即是歸處，即是家。

致歉所有我要致歉的人，您會知道我在跟您說對不起，愧疚製造了省思的機會，讓我學習冷靜以對、幽默處理、開展心量、自重自愛、逆境茁壯；雖然不夠練達，我會繼續思錯改過，一階一階完成我的生命課題。

感謝指導教授廖俊裕老師，傳授高王觀世音真經與易筋經並提供很多寫作資源，指導督促助我強健體魄、順利完成論文。感謝口試委員蔡明昌老師及陳章錫老師，中肯切題的建議，助我的論文更臻完善。謝謝生死學所裡、所外的師長們，豐富我的學術領域；再謝李燕蕙老師、魏書娥老師給予家母的關心。

求學之路坎坎坷坷、諸多不順，在不惑之年裡，取得碩士學位，對於自身生涯，算是一項重大工程之奇蹟。生命歷程，跌跌宕宕，挫折不少，前半生吃足苦頭，幸運的是，遇到貴人扶持。認真待人處事，未曾停下進德修業的腳步。所以同學笑稱我的生命故事最具戲劇張力。

回首前塵往事，念念不忘舊情話！酸甜苦辣，思想起來不禁汗涔涔而淚潸潸！這是感動、感謝、抱歉的淚水，感謝我的貴人，因著您的愛護、疼惜與包容，提供我成長的動力，才有今日新生的韶文，我的人生好比倒吃甘蔗，愈來愈甜。還有一起上課、出遊的歡樂時光，為我增添很多歡笑，留下快樂的回憶，猶如補充電力。世界有您們真是美好啊！祝福大家健康幸福快樂。

身心靈經過粹煉調合，我知道我有一條路好走，就是活得精采。帶著祝福，愉悅地開展我人生的春天，這是一個好的開始，足以告慰母親在天之靈，感恩母親養育之辛勞。願意貢獻所學對社會有所助益，讓我們把愛傳出去！

摘 要

在社會新聞中，我們常常可以看到許多因為愛情而產生的悲劇，愛情如此迷人，卻又如此傷人，如何經營愛情是每個人很重要的課題。儒學的本質在內而成聖，外而推愛，關心社會。以儒學的入世性格是無法忽略「愛情」這個重要的生命課題。當代儒學對這個愛情課題是如何解決的呢？

當代儒家中有關愛情學的論述以唐君毅先生和曾昭旭先生二者有專門的論述，因此本文以二先生為主。首先論述以體驗的生命史敘事的觀點論述二先生的愛情生命史，接著進入綜論他們二人的愛情理論特色，具有實踐、辨證奧秘、生命學問的愛情學特色，和一般純理論思辨的愛情哲學作品不同。其次進入分論，分別論述二位先生的愛情哲學，包含愛情的形上意義和歷程、要素等特色。最後結論，分成回顧與展望，回顧本論文與該發展的愛情病理學部分。

關鍵字：當代儒學、愛情學、敘事儒學、唐君毅、曾昭旭

Abstract

In social news, we often see many tragedies of love. Love is charming yet hurtful, so it is a very important issue that everyone should know how to foster love. The core of Confucianism is inner sublimation to be a sage, pushing love outside and caring the society. The socially oriented character of Confucianism can not ignore "Love" which is an important lesson in life. Therefore how to solve this love issue in contemporary Confucianism?

Jiun Yi Tang and Jau Shiu Tzeng both have special discussions about love study in contemporary Confucianism; therefore, the study focuses on two scholars. First, the study elaborates on two scholars' aspects of the philosophy from the narrative point of the life-experienced history, and then enters the theoretical characteristics of their love theories with practice, dialectical mystery and life learning, which is different from the general theoretical and speculative works in the philosophy of love. Second, enter the sub-theories to express two scholars' Love philosophy, including the love of the metaphysical significance and history, elements and other features. Final conclusion is divided into Retrospect and Prospect, and reviews the papers and the development of the pathology of love part.

Keywords: Contemporary Confucianism, love study, narrative Confucianism, Jiun Yi Tang, Jau Shiu Tzeng

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧	7
第三節 研究方法	10
第四節 大綱.....	14
第二章 唐君毅曾昭旭基於體驗的生命史(含愛情).....	16
第一節 唐君毅的愛情實踐之路.....	17
第二節 曾昭旭的生命故事	38
第三章 當代儒家愛情哲學之特色	60
第一節 簡介儒學發展史	60
第二節 儒家愛情學為生命的學問	63
第三節 具有辯證奧秘的愛情學.....	70
第四節 實踐的愛情學.....	77
第四章 唐君毅的愛情哲學觀.....	84
第一節 《愛情之福音》的作者.....	84
第二節 愛情之本質	87
第三節 愛情之形上意義與轉化.....	89
第四節 走進幸福	93
第五章 曾昭旭的愛情哲學觀.....	96
第一節 愛的本質	96
第二節 愛情之要素.....	105
第三節 愛的歷程	111

第四節 經營愛情生活中的問題舉隅.....	126
第六章 結論.....	132
第一節 研究回顧.....	132
第二節 研究展望.....	134
第七章 迴響-----敘事儒學的自我實踐.....	136
參考文獻.....	143

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

壹、研究動機

一、就普遍上來說，「情」，無論古今中外，最為動心熱腸。有唱不完的詩歌，寫不完的篇章，說不完的故事，演不完的戲齣。然而「情」究竟是什麼呢？宋人秦觀說：「兩情若是久長時，又豈在朝朝暮暮。」¹他認為愛情不是形影不離，而是能超越時空的阻隔。

金人元好問說：「問世間，情是何物，直教生死相許。」²他進一步認為愛情要能超越生死，不能因為一死一生而有所變易。

「至情」，乃無論死生都要使之完成。也因此愛情的過程和事跡，並非理性所能認定和判斷，人世之事，非人世所可盡，理中所絕對不存在的，卻往往是情中所必然發生的。

洪昇之〈滿江紅〉詞云：「今古情場，問誰個真心到底？但果有精誠不散，終成連理。萬里何愁南共北，兩心那論生和死。笑人間兒女悵緣慳，無情耳。感金石，回天地；昭白日，垂青史。看臣忠子孝，總由情至。先聖不曾刪鄭衛，吾儕取義翻宮徵。借太真外傳譜新詞，情而已。」³

精誠的「真心」作為愛情的根本，愛情的終於必然完成，必有待於此。而情的真誠作用，也可以體現在臣忠子孝上，它具有「感金石，回天地，昭白日，垂青史」的無限感動力量呈光輝永恆的效能。⁴

¹ 「纖雲弄巧飛星傳恨 銀漢迢迢暗度金風玉露 一相逢便勝人間無數 柔情似水佳期如夢 忍顧鵲橋歸路 兩情若是長久時 又豈在朝朝暮暮。」見秦觀著，《淮海集》，〈淮海詞—鵲橋仙〉，台北：台灣中華書局，1970，頁5。

² 「問世間，情是何物，直教生死相許。天南地北雙飛客，老翅幾回寒暑。歡樂趣，離別苦，是中更多癡兒女。君應有語，渺萬里層雲，千山暮景，隻影為誰去？橫汾路，寂寞當年簫鼓。荒煙依舊平楚，招魂楚些何嗟及，山鬼自啼風雨。天也妒，未信與，鶯兒燕子俱黃土。千秋萬古，為留待騷人，狂歌痛飲，來訪雁丘處。」元好問，〈摸魚兒：雁邱詞〉。

³ 王永健，《洪昇和長生殿》，〈傳概：滿江紅〉，台北：萬卷樓出版社，1993，頁65-66。

⁴ 以上引自曾永義，〈太真外傳譜新詞——集愛情與戲曲文學藝術大成的《長生殿》〉，聯合報，2010.3.24，D3。

誠然真情摯愛的確是感人肺腑，但是不明究愛情之哲理者，卻又多如過江之鯽，致使在現代開放的社會裡，發生很多令人驚心動魄的事件。大多數的人們，也許尚且處在愛情的懵懂期，便投入婚姻裏；許多人可能就是糊裡糊塗的結了婚：因為適婚年齡到了、因為被催逼、因為奉子成婚、因為一時感覺良好、因為報恩、因為需要、因為經濟因素、因為面子問題等等，以至於婚姻變成愛情的墳墓，更恐怖者，情場淪為戰場；許多人也可能相愛卻無法相守：因為社會或個人的價值觀、因為法律、因為環境或人為的因素等等。愈來愈高的離婚率、愈來愈多的殉情、金錢牽扯、吵架、爭風吃醋以及各種光怪陸離的現象，甚而引發憂鬱症或情殺、自殺案件，釀成社會問題，再再皆令人為之感到同情與心疼。

二、就個人主觀動機上來說，研究者自身，經歷過失婚的痛苦。因識人不清，未經戀愛即結婚，歷經六年異常受折磨的婚姻生活，以及十一年漫長傷痛的失婚經驗，幾乎尋短。因為思及不該把別人的過錯，拿來懲罰自己以及最親愛的父母、女兒，因此一路從悲傷、失落、斷裂、空乏的深淵之中再奮起，歷經漫漫暗夜長路，使盡力氣與努力，費了多年功夫，終於走出新的人生。

在這條漫長又艱難的復原道上，研究者遇著不少貴人，出手相助，方能尋得寬闊、光明、自由之路。感恩家人、師長、同學、朋友一路以愛相挺；基於同情共感之心情，懷抱著感恩與回饋，在從事教育工作的十年裡，亦時常提醒學生，應該要培養合理的愛情觀。

何謂合理的愛情觀？就是能夠增加自己與別人的「愛與自由」。這之中是沒有雜質與負面情感之傷害；也就是沒有吃醋、嫉妒、巧取豪奪、剝削、利用、暴力等等限制。社會亂象層出不窮，究其根本，應該要從合理的愛情觀著手正本清源。在儒家之中，唯唐君毅先生和曾昭旭先生著作有愛情學，對現今的愛情觀有廓清、提振之效，可以裨益社會風氣，有助於我們修習愛情學分。

三、就人性學或儒學的發展上看，每一個時代總是有屬於當代各自的迷惑，在個人主義當道的現代社會裏，探討的焦點也將推移在情愛的議題上，因為愛情是亙古以來人們最切身的困惑與需要。然而在物質主義籠罩的西化社會裏，情愛

已被商業包裝變質為靠金錢衡量的浪漫速食套餐，商人大打廣告的結果造成社會的一種變調走樣的愛情思維：月亮無法代表我的心，鈔票才是愛的代言者。使得今日人們內心對愛情寄予的崇高想像，無時不被外在物質化社會的種種庸俗標準所迷惑。而少數可以破除迷思、克服障礙，覓得真愛並能結為連理者，大概也要經過一番辛苦奮鬥或爭取或證明，總之結果真是令人稱羨的，連吾人亦為之同感欣喜與日月光輝燦爛啊！然而，幸運兒畢竟只有少數，大多數的人們仍是困在迷霧當中呀！

如果以佛洛伊德做為人性情慾覺醒的時代之表徵，則與情欲不離之愛情，在未來必將是哲學主題之一，現今之弗洛姆、謝勒等人皆已有所論述。在當代新儒家中，能發展愛情哲學者，大概只有唐先生之學了。如牟宗三先生以「道德自律/他律」為判準，而將道德自律視為儒學正宗時，「愛」就在這裏較不受重視。必得由重「感通」、「我感故我在」的唐先生之學方能開出這一學脈(牟先生重「我意故我在」)。⁵張燦輝、吳有能等先生皆於此有所論述，其繼承之大家者，當推曾昭旭先生的一系列著作，如《永遠的浪漫愛》、《解情書》等。⁶這也是本文論述當代儒學的愛情哲學，主要以唐君毅先生和曾昭旭先生的著作為主，當代儒學的發展，到目前約有三代：

第一代：熊十力、梁漱溟、馬一浮、錢穆。

第二代：唐君毅、張君勱、牟宗三、徐復觀等

第三代：曾昭旭、王邦雄、杜維明、劉述先、成中英、余英時等。⁷

其中關於愛情學的著作很少，可見到的就是唐君毅和曾昭旭有愛情學方面的專著，其餘均很少著作，這也是必須以唐、曾二先生為主的重要理由。

⁵ 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990，頁 22。

⁶ 廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，附錄一，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，臺北：花木蘭文化出版社，2010，頁 117。

⁷ 關於當代新儒家的代表人物為何?頗多爭論，本文以劉述先先生的意見為主要立論根據，劉先生採寬鬆的看法，筆者以為較有開放心胸與發展性，若依余英時先生意見，較有門戶意見，而使新儒家狹窄化而僵固，其中的理由參劉述先，〈對於當代新儒家的超越反省〉，收入劉述先，《當代中國哲學論——問題篇》，紐澤西：八方文化公司，1996，頁 1-58。

曾昭旭先生在其著作《永遠的浪漫愛》裏說道：

愛情是人性中的最後一項奧秘。在人類精神生活的諸般領域當中，卻有一個領域至今仍保有處女般的神秘，還未曾被人類的理性所照亮，那就是愛情。……愛情，雖然是自有人類以來，便與之俱生的人性需求；人類也曾為這種根於人性最深處的欲望點燃起無數次的衝動，引發無限豐富又複雜的追求活動；但人對愛情依然毫無了解、無從掌握。我們不知道愛情是什麼，它是如何發生的？長久以來人們對愛情的追求雖熱烈，卻無效。人們事實上只能等待上天的恩賜，當愛情在偶然的剎那發生，便欣喜若狂；但當他倏然消逝，便也無從追蹤，只能徒留懷想，而怨慕無既。⁸

從上文可知，人們在各種領域，諸如：政治、經濟、科學、醫學…等等都有周詳的研究，獨獨愛情常被視為是盲目的而不加以解析。到底是愛情在本質上就是徹底的不可理解？還是因為人們根本沒有去尋求了解，才使愛情處於人的理解範圍之外，顯得飄忽無憑，而常成悲劇的呢？

那麼，什麼是愛情領域中的迷惑及成見？什麼又是愛情中該被釐清的理念呢？吾人當然無法輕易地一一指明，但可以試著找出成見之發生的原因。那就是：雖然人們對愛情的需求是與生俱來，但卻由於一直未能對愛情的本質有自覺而清晰的了解，不能正視愛情是可以有主權的，因此總無法自愛情的角度去看待愛情，卻將愛情依附於其他領域，用其他的觀點來看待，於是愛情的本質便被遮蔽甚至扭曲了。曾先生明白的指出：

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

⁸ 見曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 3-5。

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。⁹

誠如曾先生所言，是以所謂尋求對愛情領域的了解，就是：釐清一切長久來以愛情為附庸、為工具的看法，改從愛情自己的立場觀點來看待、來詮釋愛情領域中之事事物物的意思。

在愛情領域中，當然會有性行為，也會有結婚生子經營共同的生活，免不了也有日常生活中種種煩惱瑣碎之務。但這些事也是從屬於愛情的，因此其意義也就與從屬於其他領域不同。純粹以愛情的觀點來理解、看待環繞著愛情的事情，這是一門新的學問。幾乎可以說前無古人了，所以曾先生說：

至於西方，對愛情的重視雖然遠過於中國，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發的浪漫激情，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。¹⁰

人們對於愛情的看法、觀念或行為隨著時代的變遷而有所不同，東、西方對「愛」的看法、內涵與意義上有著絕大的分野。在西方思想中，「愛」的觀念亦因社會性的結構變遷而有所興革損益，從希臘時代愛的三種概念（*philia*、*storgee*、*eros*），經過猶太化價值的轉換，再到拉丁化的孕育，伴隨騎士精神愛的普及，

⁹ 見曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁8。

¹⁰ 見曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁9。

而有現代的風貌。¹¹而在中國社會中，並沒有像西方有對智慧之愛、宗教之愛、激情之愛或浪漫之愛的討論，當提及男女間之愛時，唯一傳統的中文詞彙是『情』。¹²

爲什麼對愛情領域的理性研究，一直被忽略而要等到現在呢？也許是時至現代，理解愛情的時機才算成熟，條件才較爲具備吧！因爲愛情理想是人性中最深沉廣大的理想，必得等人文發展到某種成熟程度，才有能力去理解與實踐。所以先賢們僅只默識於心，不願率爾宣之於口，以待後人努力吧！而其中尤其關鍵的一點，是愛情生活必須得基於獨立平等的男女雙方，在過去女性尚未獲得人格獨立自由的時代，愛情理想是不見公然大方談論的。由於二十世紀是女性意識開始抬頭，男女平等漸漸露出曙光，時空移至二十一世紀的現代，男女平權已是致力達成之目標，因此愛情理想的開發與愛情學的建立，也就具有了可能性。因此現代正是開發愛情理想的恰當時機。

「何謂愛情？」、「什麼才是理想的愛情生活？」、「如何才能實踐愛情本質？」種種有關於愛情的提問或讚美或責難，往往使我們疑惑。於是，筆者希望能在這方人性最迷惑之處，略盡一點棉薄之力，試圖從前輩學者的愛情哲學裏，釐清愛的本質、美感、道德與實踐。祈願天下有情人皆以一份誠敬理性的心來看待這個領域，瞭解其中的問題；或許，在換過另一種眼光，試著多付出些許的努力之後，我們有機會看到不一樣的而且是更好的局面。¹³

貳、研究目的

基於上述之研究動機，研究者著手進行愛情哲學的理解、詮釋與建構已完成的儒者思想體系，發揮其哲理之精義，爲廣大的處在愛情裡外徬徨無助、不知所措的有情大眾提供愛情思考的起點，以幫助現代人建立合理的愛情觀，了解如何

¹¹ 翟本瑞，〈西方思想中的「愛」觀（初探）〉，《思想與文化的考掘》，嘉義：南華大學，1999，頁 163-180。

¹² 顏瑞芳，〈「問世間情是何物，直教生死相許。」—專訪張燦輝教授淺談愛情哲學〉，《基督教服務通訊》，2002，第 228 期，2003.03.20，（http://www.hkcs.org/overview/csnews/c228/c228_11.htm），2010.09.01 查詢。

¹³ 以上意見參考曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 5-11。

在愛情關係中安身立命、安頓心靈、互助成長，擁有健康的人生才是深刻而必須思考的課題，因此基於儒學探討現代的愛情問題及其現象、以及開拓唐君毅先生和曾昭旭先生的愛情哲學之研究，因此本論文之研究目的為：

- (一) 探討當代儒學的愛情領域之開拓。
- (二) 增加對唐君毅先生的愛情哲學之了解。
- (三) 探討曾昭旭先生之愛情哲學。

第二節 文獻回顧

當代儒學之愛情哲學的相關研究幾乎沒有，討論當代儒者的代表人物之一唐君毅先生的愛情學之研究者尚少，經筆者努力搜尋後，尋得幾篇文章茲略述於後，然尚未發現討論曾昭旭先生的愛情觀之研究。

關於唐君毅先生的愛情學之研究，只有少數的學者發表論述。如趙敬邦先生的《愛在理想與現實之間——重構唐君毅先生的愛情哲學》。談論理想與現實的愛情範例，比較了唐君毅與西方哲學家柏拉圖、叔本華的愛情觀之不同，從而肯定唐君毅先生的愛情哲學最適合我們當下的社會，能夠啓示我們愛情的真諦。並且把唐君毅先生論愛情的形上意義畫成一個架構圖¹⁴，以此幫助讀者們了解：對伴侶之情表現為「恩愛」而非純粹的「性愛」，正是人類在男女關係一事上，表現出人類和動物有其根本分別之地方。「性」讓愛情從各種人倫關係中分別出來，但純粹的「性」於動物亦有之，故「性」尚未能真正呈現人類愛情的殊勝，其亦正是何以人類愛情中必須有「敬」之緣故。¹⁵

趙先生讚揚唐先生正是自己所主張的愛情哲學之最忠實實踐著，其價值有值得重視之處，在中國哲學界之相關討論中，有其足以稱為「先驅地位」¹⁶之原因。

¹⁴ 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》，第三五卷第九期總號第四一七，頁 39。

¹⁵ 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》，第三五卷第九期總號第四一七，頁 38-39。

¹⁶ 曾昭旭，〈論唐君毅先生在愛情學上的先驅地位〉，《鵝湖》，第三八一期，2007，頁 19-23。

但他認為唐先生的愛情哲學未臻完滿之處在於：似未有詳細討論我們如何可以確保對與固定伴侶之「對愛之愛」，當比對透過結交不同異性而顯現「真、善、美、神」等價值的愛為高；亦沒有討論我們應如何看待與不同異性締結永遠屬於自己和這些異性的「對愛之愛」。因而趙先生提出：「是故在理論層面上，我們似沒有忠於固定伴侶之必然性。」¹⁷研究者認為這樣的看法尚有可以討論的空間，畢竟理論層面不等於實際層面，愛經過真誠的經營與培養之後，必顯露其更高更可貴的境界，而「條件說」也往往只是在我們選擇愛的對象時要靠此牽引，一旦擇定之後，進入另一種層次，則條件說亦往往消失。

黃兆強先生的〈唐君毅先生及其愛情哲學析述〉¹⁸，除了簡述唐君毅先生的文化事業與生命情懷亦提及《愛情之福音》的真正作者應是唐君毅先生之外，主要藉由此文扼要析述了唐先生的愛情觀之各種論說。此文很忠誠的描述了唐先生的愛情哲學，非常客觀，可惜美中不足之處，在於無法給予批判的反省。

張燦輝先生論〈唐君毅先生之情愛哲學〉，是對《愛情之福音》的作者與內容問題提供初步的探索，以及對唐先生思想發展作一初步的研究，整理了唐先生的情愛思想，使用描述性而非批判性的方式來分析。此文的不足處和黃兆強先生之論文是相同的，不同之處，是張先生已經反省到他本身的不足，所以他說：「沒有將他(引者注：指唐先生)的情愛觀念放進他的整體哲學思想來討論；同時也沒從中國哲學史之脈絡中詳細探索，是本文明顯不足的地方。這是筆者希望下一步研究唐君毅思想的工作方向。」¹⁹

¹⁷ 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》，第三五卷第九期總號第四一七，頁 44。其（註 33）見頁 46，趙先生說：『事實上，「對愛之愛」是否真能如唐先主所言的不涉及任何條件而存在。亦可更作討論。這是因為如我們前文已述的，愛情實在難以真正不涉任何條件。因此，愛情難免會隨伴侶某些值得我們鍾愛的條件消失而轉淡，故該段愛情之基礎亦可謂不復存在。一旦愛情之基礎並不存在，以致該段愛情結束，則我們還如何再以對這一段已要結束的愛情存著鍾愛？我們又如何可以愛一段根本可以隨時不存在的愛情？可見「對愛之愛」的可行性，實值得我們再加探討。』

¹⁸ 見黃兆強主編，《二〇世紀人文大師的風範與思想（中葉）》，臺北：臺灣學生書局，2007，頁 15-33。

¹⁹ 張燦輝，〈唐君毅先生之情愛哲學〉，江日新編，蔡仁厚等纂，《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》，台北：文津，1997，頁 413。

還有吳有能先生的〈唐君毅先生的愛情哲學〉之論述很豐富，主要是以探索唐君毅先生的作品《愛情之福音》為本，其中分析了唐先生眼中的愛的本質，進而討論其愛的形上向度及愛的功能並且解析唐先生愛的觀念所蘊含的哲學意義，此乃是吳先生之論文超越黃兆強先生和張燦輝先生之處。他亦對唐君毅先生的愛情哲學進行深刻的反省，他認為唐先生在根本上就是採取一種道德的角度在看待愛情，他說：「談道德自然要談責任了，唐先生直接把愛情婚姻看成為只是責任。」²⁰如此就不能充分的正視感性的愛情其自身的價值。但是，唐先生的愛情哲學是從宇宙靈魂來論述其如何落實到人間，並「不只是」責任，所以吳先生這樣的論述是值得商榷的。

何仁富先生有兩篇論述，〈唐君毅的情愛哲學〉²¹、〈《愛情之福音》及唐君毅的情愛哲學——唐君毅早期思想研究之一〉²²。兩篇文章的內容大同小異多有重複，皆在唐先生之愛情觀「愛情的形上轉化：愛情中的靈與肉」以及「愛情的形上本質：愛情中的源與流」多作著墨。不同的是，後文加以詳細的說明《愛情之福音》的作者。

由此看來，到目前為止學界對於當代儒學的愛情學研究實在是寥寥可數，似乎尚有待於來者，而其中也僅只有對唐先生的愛情觀作論述，另一位亦著作愛情學之當代儒家——曾昭旭先生，則尚未有前輩學者對其進行研究，是故整體而言，對愛情學的研究不論是在廣度或是深度上皆有不足。因此，進行全面性的研究及分析也是本論文想要嘗試的方向。

²⁰ 吳有能，《對比的視野——當代港台哲學論衡》，〈唐君毅先生的愛情哲學〉，台北：文史哲出版社，2009，頁 145-146。

²¹ 何仁富，〈唐君毅的情愛哲學〉，宜賓學院唐君毅研究室，<http://www.fed.cuhk.edu.hk/youngwriter/tang/tlhyf1.htm>，2010.10.01 查詢。

²² 何仁富，〈《愛情之福音》及唐君毅的情愛哲學——唐君毅早期思想研究之一〉，四川大學哲學系，中國哲學研究室，中國儒學網，2006.02.13，<http://www.confuchina.com/02%20xinxue%20yu%20renxinglun/aiqing.htm>，2010.10.01 查詢。

第三節 研究方法

要做到對中國古聖先賢的學問有真正相應地理解並不容易，這牽涉到研究中國哲學的方法問題。因為要面對義理詮釋的問題，所以本文採取「創造性的詮釋學」、「文獻的途徑」與「敘事儒學」²³三種方法，以詮解出歷代儒學之不足及當代儒學在「愛情哲學」方面的精義；兼以「敘事」的方式，開展一個具體的道德實踐功夫，對治人生之病痛。

從文本的脈絡中來進行哲學詮釋應是更為普遍有效的方法。由於考慮到傳統中國思想中所擁有之豐富的義理意涵，以及現代哲學詮釋所具備的必然性，因此通過文獻與哲學進路的相輔相成，以傳統的研究為基礎，並在文本脈絡中昇發經典意涵，方能使中國經典詮釋呈現出應有的哲學意義。但是哲學的理論發展是有其自身的脈絡與形式，亦即哲學理論的出現在於由他發生的源頭，經過觀念推演的開展，最後在多元的思考下確立個別的意義屬性。所以當吾人在詮釋本文時，必須注意哲學進路有其所欲展現的意義世界。這裡所謂「創造性的詮釋學」乃是傅偉勳先生在研究經典時，從研究方法層面所提出來的構想，屬於一般方法論，應用範圍可以廣及宗教、哲學、文學、藝術乃至其他人文學科的原典、思想、作品等等的了解與詮釋。他說：「創造的詮釋學共分為五個辯證的層次，即：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次、必謂層次。」²⁴傅偉勳先生解釋：

「創造的詮釋學」，它的建構與形成實有賴乎現象學、辯證法、實存分析 (existential analysis)、日常語言分析、新派詮釋學理路等等現代西方

²³ 廖俊裕先生於生死學研究所之「敘事治療」課程，曾宣講著「敘事儒學」的概念。假設一個人讀了當代新儒學的書後，他感到願意選擇儒學為其生命宗旨，當他遇到生命的困惑寂寥蕭瑟時（有生命宗旨，並不是在實踐上就會沒有困惑寂寥），就當代新儒學而言，有何可以在內聖學上提供其道德實踐的具體途徑？是以酒色自娛？還是可以積極面對的一個治療管道？各有其工夫宗旨，我如何從其工夫宗旨下手？在這方面，唐君毅先生比較顯其特色，而可以給後學一個指引的方向，尤其這表現在他「人生之路」系列著作上。此系列著作恰巧便是呈現他所感到的人生苦痛，及他如何透過書寫敘事來達到清明的境界。詳見廖俊裕、王雪卿，〈唐君毅先生的功夫論——敘事治療的一種形式〉，《鵝湖》，第 413 期，2009.11，頁 41-55。

²⁴ 傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，〈創造的詮釋學及其應用〉，台北：東大圖書公司，1990，頁 10。

哲學之中較為重要的特殊方法論之一般化過濾，以及其與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理（如教相判釋、勝俗二諦、言詮方便之類）之間的「融會貫通」。²⁵

所謂「實謂」層次基本上關涉的是原典校勘、版本考證與比較等等基本課題。「意謂」層次則是通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消，以思想家時代背景的考察等等功夫。「蘊謂」層次，乃關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討，以及歷史上已經存在的種種原典詮釋等。「當謂」層次，則在於詮釋者須設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊 (meanings) 或蘊涵 (implications)，再從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要詮釋者自己的詮釋學洞見 (hermeneutic insight)，已經不是「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。最後，「必謂」層次，創造的詮釋學家，不但要講活原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義之侷限性或內在難題，並為後者解決其所留下而未能完成的思想課題。²⁶

研究者認為從哲學進路可以如此地層層昇進，從經典的文字入手，通過語意脈絡的分析，在歷史的進程中採取批判的繼承（繼往）與創造的發展（開來），一步步接近經典思想的意義，然後進入深層的哲學結構，從而解放詮釋活動的根源。但是我們又不能只以研究者的立場就隨意加以詮釋，是故為企求對於儒學的愛情哲學能有相應的理解，本文在研究方法上亦加以採取「文獻的途徑」。誠如牟宗三先生在〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文中所指出：

研究中國哲學不能像西方哲學那樣，走邏輯的進路，而要走文獻的途徑，

²⁵ 傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，〈創造的詮釋學及其應用〉，台北：東大圖書公司，1990，頁9。

²⁶ 參見傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，〈創造的詮釋學及其應用〉，台北：東大圖書公司，1990，頁10-11。

由讀文獻而往裡面透入。但所謂「文獻的途徑」並不是只重視訓詁考據，而是要對古聖先賢所說的話有一生命上的感應，知道他們說這些話的社會背景、文化背景是什麼，然後對於文句有恰當的了解，進一步形成恰當的概念，如是才能進到思想問題。若對於他們的生命沒有感應，又把他們的文化背景抽離掉，而孤立地看這些話，那便完全不能懂。²⁷

換言之，在研讀經典的過程中，並非把語錄推出去當成純認知的對象，加以客觀的解讀、分析或歸納，而是把這些話語先放入吾人的生命當中，反覆的思索、涵泳與體證，讓所有的義理儘可能的通過自身的體驗，找到真正足以令自己信服的理由，然後方逐漸形成一些明確的概念，再將這些明確的概念進一步加以融會貫通成一個思想系統。

儒家的本質內聖外王，新儒家宣講著「生命的學問」成聖成賢的功夫，在內聖學安身立命，於內在生命起受用的作用。要對治生命的困頓之道，並且能起出存在的治療作用，換句話說，儒學落實到生命之中，就有他的「故事性」、「敘事性」，因此如果扣緊「生命的學問」這個概念，「敘事」本身就非常重要，²⁸如廖俊裕先生說：

能起一種自我生命的「閱讀治療」(Bibliotherapy)。這裡牽涉到契機與

²⁷ 參見牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，原刊於《鵝湖》，第 121 期（1985 年 7 月），今收入《牟宗三先生全集》，台北：聯經出版社，2003，第 27 冊，頁 329-347。

²⁸ 對於「敘事」概念發展的哲學而言，通常對主流社會價值對個體生命的「宰制」有很深的敏感度，所以對「敘事」通常不太做嚴格的定義。楊廣學先生曰：「敘事的精神本來就是要避免理論批判的武斷性，甚至試圖以敘事來代替理論體系的架構，因此避開定義似乎是很自然的，也是言之成理的。」見楊廣學：《敘事心理治療導論》，濟南：山東人民出版社，2005，頁 1。本文繼此，也不直接對「敘事」做定義，但為了接引初學者，只籠統的說「說故事」，*narrative* 在台灣常被譯為「敘事」、「敘說」、「敘述」、「述說」等詞，參翁開誠：〈通過故事來成人之美〉，收入 J.Freedman、G.Combs 著、易之新譯（2000）：《敘事治療——解構並重寫生命的故事》，台北：張老師文化公司，1999，〈序〉，頁 6。本文皆以「敘事」統一之。不過通常也止於籠統說，因為我們可以繼續問：那甚麼叫做說故事？甚麼叫做故事？參汪建達：《在敘事中成就德性——哈弗羅斯思想導論》，北京：宗教文化出版社，2006，頁 99。以上參考廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《第一屆「新儒家與新道家」學術研討會——併賀王邦雄、曾昭旭兩位教授七十壽誕》，2011.07.05，會議論文頁 8。

契理兩部份因素。契機部分和個人存在狀態有關，契理部份包含其中義理與讀書的態度與方法，若是客觀的閱讀儒學書籍，生命的受用是無法出來的，必須把自己的生命故事和當下的儒學書籍理論，互相的辯證對觀反省。…不可把所讀書籍推出去，好像它是我生命之外，而是邊讀便把自己的生命史放進去。…在讀儒學書籍時，要有生命與對象間的來回辯證反省，於此，生命得其受用。²⁹

在此嘗舉出曾昭旭先生讀書為例，於此處其生命得到受用。他在早年時讀了梁漱溟《東西文化及其哲學》，便起出一種自我生命的「閱讀治療」，而得到其生命主軸，他說：「只覺得自己的一生都明朗起來了，像相片在顯影劑中逐漸鮮明，心中真是忽忽如狂，歡喜無限。其後大約有半年，我都是在梁先生的精神指引下，做反省自己、組織自己的工作。」³⁰

再如曾先生閱讀唐君毅《人生之體驗續編》的狀態：

我站在書架前，一字字仔細閱讀著唐先生的長序，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……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。……讀完了，整個人宛如脫了一層皮。³¹

²⁹ 廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大-----曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《第一屆「新儒家與新道家」學術研討會—併賀王邦雄、曾昭旭兩位教授七十壽誕》，2011.07.05，會議論文頁 4-5。

³⁰ 曾昭旭，《且聽一首樵歌》，臺北：漢光文化公司，1985，頁 47。

³¹ 曾昭旭，《且聽一首樵歌》，臺北：漢光文化公司，1985，頁 49。相關描述亦可見曾昭旭，《性情與文化》，臺北：時報文化公司，1985，頁 125-126。

由以上之引文，我們可以更清楚得知在閱讀儒學書籍時，要有生命與對象間的來回辯證與反省，在自己的生活中去正視現實，從錯誤的觀念中去反思，學習從煩惱的情緒中拔身出來，如此生命才能得到受用。所以我們可以在閱讀的同時，再試著「勇敢而誠實的面對自己」，廣泛地面對一切發生在自己身上的事件或從潛意識中翻起的記憶，作一是非的鑑別跟取捨的抉擇，也就是朱子所謂「格物」，或一般通稱的「反省」。³²

綜合以上，本文研究方法，以敘事為本，先說明唐君毅、曾昭旭先生的生命史發展，再繼以傅偉勳的創造詮釋學和牟宗先先生的哲學研究之文獻途徑方法為輔，綜論當代儒學的爱情哲學特色，最後，分別論述唐、曾二先生的愛情哲學。

第四節 大綱

基於以上研究動機、研究方法，本研究的章節安排與架構如下：

第一章 緒論

本章共分為四節，分別介紹本文之研究動機、目的，透過前人研究成果回顧分析本文之可行性以及所使用研究方法等。

第二章 唐君毅曾昭旭基於體驗的生命史(含愛情)

本章共分二節，探索唐君毅先生與曾昭旭先生的愛情歷程及生命故事。

第三章 當代儒家愛情哲學之特色

本章共分四節，主要是以儒學的觀點為內容，談論生命體驗與愛情體驗的統一辯證及其實踐之重要。

第四章 唐君毅的愛情哲學觀

本章共分四節，將分別從唐君毅先生的愛情觀作各面向的析述。

第五章 曾昭旭的愛情哲學觀

本章共分四節，將曾昭旭先生的愛情觀做重整論述，分別討論其愛情思想、

³² 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〉，台中《師友》，第 337 期，1998.11，頁 4。

時代背景、思想價值與愛情的學識。

第六章 結論(回顧與展望)

本章將是對全文的總結，簡論本研究的核心以及研究動機的實現狀況。同時，本章還將就研究之不足做出說明，以待來者之補充與探討。

第二章 唐君毅曾昭旭基於體驗的生命史(含愛情)

「生命史」(life history)這個名詞有時候被用為：個人以自己的話語來述說個人生命的故事。按照這個觀點，則「生命史研究法」(life history method)的說法是合乎道理的，因為涉及了以案主語言引述並且記錄個人故事的程序。

從傑出人物的生命經驗中加以學習，所能獲得的喜悅與視野的擴展，世界上沒有幾件事可以與之相比。理解這些人的生命，對我們自身有著很深的影響，可以幫助我們想像生活在不同的社會及歷史情境下，生命會是何種模樣；也可以讓我們對於生命的運轉產生新的領悟；並且或許可以提供我們一個參考架構，讓我們重新評估自身的經驗、命運以及存在的各種可能性。³³

透過對個體生命史的描述及解釋，從新演繹了故事主人翁之生命發展。而不論是研究者或是讀者，當我們在閱讀別人的生命故事的同時，往往也會從新審視自己的生命史，於此當下好好觀照反思自我的過往生命，「追溯自我的舊經驗，回到制約逐漸形成的歷史現場，在那裏勇敢而懇切地作出新的選擇，選擇將那構成生命隱痛的經驗贅疣加以割除或轉化。」³⁴於是因此可以起出一種閱讀治療，幫助自我的發展向著正面提升，也許也有助於我們在未來遇到「事件」時的因應能力。

唐君毅先生與曾昭旭先生皆特別關注世人的愛情觀，因為人生有很多的苦痛均與情路不順有關。本章旨在敘述唐先生與曾先生的愛情實踐之路。兩位先生的愛情之路亦是走的迂迴曲折，使得他們有很深刻的體悟，但經過不斷的努力與辨證，畢竟還是走出了康莊大道。一如尼采說的：「那些打不倒我的，將使我更形堅強」。以下第一、二節將分別從唐君毅先生與謝廷光女士的書信往來之中，以及曾昭旭先生與楊長文女士（曾昭旭先生的夫人）的訪談稿和演講自述之中，呈現他們的生命故事，了解他們如何從生命的苦痛裏找到他們的活水泉源與重生的

³³ William McKinley Runyan 著，丁興祥等譯，《生命史與心理傳記學：理論與方法的探索》，台北：遠流出版社，2002，頁 23-26。

³⁴ 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〉，台中《師友》，第 337 期，1998.11，頁 4。

力量，重生的過程如何尋求種種方法走出了生命的幽谷，透過這些生命的回溯，連貫統整自我意義，才能看出如榮格所說的個體化過程，個人性格發展和心靈的成長。

而「哲學」是人類思惟的呈現，在西方稱為「愛智」之學，意謂著對智慧真理的追求，藉由兩位儒家的生命故事，智慧的結晶，於儒學的「愛與自由」之中，幫助我們找到安身立命的法門。

第一節 唐君毅的愛情實踐之路

上文已經說過，當代新儒學中，只有唐君毅和曾昭旭二先生有愛情學著作，唐先生為先行，而曾昭旭先生亦曾說及，他是踵述唐先生之學，繼續往下論述，因此先從唐先生開始說起。

壹、從少年立志到生活變故的身心磨難

唐先生乃四川之宜賓人。生於民國前三年，青年時到北京大學求學，後轉至南京中央大學，在哲學系畢業。歷任四川大學、重慶中央大學、成都華西大學、江南大學、金陵大學教授。大陸淪陷後，避難至香港，與錢穆、張丕介先生共同創辦新亞書院，三十年來，備極艱辛，終於憑其堅毅的道德精神，凝聚了一批以道相期的友朋，使新亞儼然成為世界上宣揚中國文化哲學的重鎮之一。雖然到後期，新亞書院與聯合、崇基二書院合併成中文大學(初仍維持各校獨立的行政權與校風)，繼而復受香港政府的壓迫，終於改制為中央集權，使新亞的辦學理想喪失殆盡，而唐先生已身殉。但唐先生在新亞三十年來如一日的精神，啓迪華僑子弟、疏導中國文化的志業，仍當是歷久常新的。³⁵

唐先生的哲學基源問題為：「人如何真實存在？」這問題的起源在於唐先生八歲時，父親和其說及「地球末日」之事，從此後，唐先生便屢屢為此思考，從人生或世界的虛幻感之中，他做種種思索，如何解除虛幻感，唐先生後來成為一儒

³⁵ 參曾昭旭，《性情與文化》，台北：時報文化公司，1988，頁110-111。

者、人文主義者，皆是由此而產生的。³⁶

凡唐先生所論的一切莫不由此以發展之。其中精神實在之名有多種：道德自我、道德理性、超越自我、宇宙靈魂、世界主宰、生命本源、原始之太一，……。唐先生最常用的是「道德自我」、「道德理性」，因為其中「道德」字眼，世人不細察，所以常有「泛道德主義」之評（如林毓生、劉述先）。此名詞實以「超越自我」較妥，可免以上之誤評，又可表示其性質：「超超現實的自我，而支配自我」，³⁷這樣的自我不只是生物學的、心理學的「我」，還包含情意我、德性我，關鍵處在含有一「超越個人自我之上的大我」，其義甚豐，故用「超越(的)自我」較宜。³⁸

唐先生自少年時便喜歡思想哲學問題，不斷在心中構築對人生的看法。每遇到新的激盪，使他原來的看法現出疑點時，便無法自安，一定要勉力省察思維，直到尋到合理的結論，達到新的平衡才肯罷休。所以唐先生的為學做人皆重視歷程的昇進，也就是重視實踐與超越。他從十四、五歲以後，因著父親的教導即有志於學問。從純粹的學問方面來說，其興趣在哲學，文學僅是欣賞而已。儘管哲學使他受過許多苦，他還是覺得可愛，因為宇宙人生的微妙道理令人玩味不盡。至於對國家民族之責任，他希望能在文化教育上貢獻其力量。

年輕時候的唐先生受過很多磨難，因而生出「沉潛凝重而多理障的氣質」。³⁹

在我本來造學問的意思並不只重在知識；生活的充實、人格的完成，一向是我為學究竟的目標。只是因為我自己素與一般人不合得來，十年來都

³⁶ 參廖俊裕，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，收入《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，附錄一，臺北：花木蘭文化出版社，2010，頁116。

³⁷ 唐君毅著，《道德自我之建立》，臺北：臺灣學生書局，1985年9月全集校訂版，頁21。

³⁸ 廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，附錄一，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，臺北：花木蘭文化出版社，2010，頁117。

³⁹ 曾昭旭，《性情與文化》，台北：時報文化公司，1988，頁111。

是一人在外漂蕩，雖然到處有朋友，也時有人稱讚我，但精神上終感著一種悲涼，遂造成一種孤介的性格。⁴⁰（1938.05.16）

唐先生自己體認到悲涼的情緒是不健康的情懷，而孤獨的性格也不及和平溫潤的性格好；他亦感受到溫暖的家庭生活是有助於精神的愉悅從而能夠增進心靈的開展。因此他說：

近數年來遂逐漸改變，對於一般人，鄙棄的意思漸少，而悲憫的、加以引導的意思漸多。尤其是去年回川後，得家庭的慰藉，覺得生活更和適不少、快愉不少。人只求享樂是不對的，但是精神上的快愉對於心靈的開展有極大的關係，為求心靈的開展而增加精神上的快愉，我想也不算不對吧。所以假如我的家庭生活能更美滿一些，我的心靈必將有更大的開展，也許柏溪隨筆⁴¹一類的東西當不會再寫，而從更積極的方向去生活了。⁴²（1938.05.16）

去年（一九三七年），唐母與謝紹安⁴³先生談論起唐君毅先生與謝廷光女士的婚事。唐先生本來因為專心鑽研學問，覺此事增加累贅，所以多年來皆違悖唐母之意⁴⁴；但由於謝先生與他是十年情誼之好友，謝女士亦在唐家居住半年與唐母相處愉快，加上屢讀她與唐母、唐妹之信函，深深敬佩其意念真切，故而欣然接受了這樁婚約。

唐先生去函關心謝女士的感想如何？告之「此事最初雖係各人順家庭之意，但此事之完成，全看彼此自然之了解與同情，不容絲毫人為。（人與人之間一切

⁴⁰ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁4。

⁴¹ 柏溪隨筆是唐先生在悲涼的心境之下寫成的。

⁴² 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁4-5。

⁴³ 乃謝廷光女士之兄長。

⁴⁴ 也許亦有要負擔家庭經濟之因素，這是研究者從信函內容揣測的。

感情都是要創造的，記得卡本德在愛的成年中如此說，那是一部好書。)所以我
想應多通信才對。」⁴⁵ (1938.05.16)

在唐先生年輕的時候，家中經濟困窘，他認為有必要向她說明清楚。唐父去世已八年，預定這個暑假正式安葬；弟妹們的學業要繼續，讀大學、中學及往後的教育費將更多；還有弟妹們的婚事，也要花費金錢；二妹教書多年，為家庭犧牲，致使其最迫切想造學問之志願不得遂，唐先生無奈於自己沒有力量幫助；唐母因為儉省而太過勞累，亦使子女們感到愧疚；因學校疏散，使他少收二百元之薪水等等致使經濟捉襟見肘。倘若要多找一些錢便得去重慶，但那裡政治排擠傾軋之風盛行，會因環境關係失去精神自由，因而無法成為出類拔萃的文化創造者。若要完成文化創造的使命，只好留此不與政治掛勾，然金錢就不足；若多教一些課，則時間全犧牲，不能做學術研究。

唐先生處在這種高壓力及左右為難的境況之中，他說：

一方面不願意失去我精神之自由；一方又要盡我之家庭責任。我愛文化之創造，愛真善美之世界，我需要金錢以教育我弟妹，使母親勿太勞。這兩種心理都是好的，然而世間上的好常常是衝突矛盾的。我覺得一般人是幸福的，因為他們只有財色名三字。特殊的人永遠只是苦痛的，因為他寶愛自由，有真善美之觀念、責任之觀念，而他們不免需要一般人所需要的東西。他需要錢財，為的使他有餘時來從事文化創造，來盡他的家庭責任。他需要名譽，因為他如永在社會沉淪，他便不能把他真善美之理想普遍化，由社會的同情而更鼓勵他之努力。他需要愛情、因為他的冥心獨往，昂頭天外，超出塵表所生的寂寞要人來補足慰藉。他要實現理想，他需要現實的扶持，而他又不屑於與一般人一樣的去追求現實。他自己造成他自

⁴⁵ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁4-5。

己的矛盾衝突，他自己做成他自己的苦痛。⁴⁶（1939.06）

他認為自己的性格決定了悲劇命運，想要實現理想是需要金錢與名利為支持的，但他卻又不願如一般人一樣的追逐現實，因此自己造成矛盾、衝突與苦痛。然其性格所帶來的一切，他自己願意承擔，因為他不怕苦痛，他相信偉大的靈魂是要用苦痛來滋養的。

唐先生在此處（第四信）談到，關於過去對不起她的地方，自己承認了罪過，就是對她缺乏信心。

在你走後不久，因為別人的偶然的話便引起我疑慮，我這種疑慮真是不該，我能信自己而不信人，便是我自己也信不過自己。我後來的信常常有探測的態度，這真是壞極了。我想你與斯駿兄言與我不合，也許即是你真覺到我的態度。這是會使對方感到不快的。我想你後之少與我寫信，一定是因覺我對你莫有信心。我現在深切的反省到了，在當時總以我的性格來推測你，我想假如有人不信我，我一定要想法子解釋而多寫信。所以我總覺你之不寫信是不可能，一定有其他原因。⁴⁷（1940.04.02）

還有林林種種的原因，使得唐先生決定抱持合則來，不合則罷的態度，因為他也感覺她之太沉默與他太不合適。他自覺只要不先發動分手之議便算對得住她，一直到寫那長信時，問許多問題，還是想著自己莫有一點錯，一切責任當由她負，直到收到謝斯駿先生和謝女士的來信，他才知錯，但是他以前從不自覺。

我們許多人也都犯了跟唐先生一樣的毛病，用自己的個性及想法在揣度他人，所以要作修養功夫，培養「覺察」的能力，既是有益自己又不至於誤會他人。

經過一番深切的反省，唐先生表示他現在才了解謝女士的兩項特質：

⁴⁶ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 8-9。

⁴⁷ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 15。

一是獨立自尊的精神。你在信中說你不願累自申辯，也無申辯的必要。這話本是對我一打擊，為什麼無申辯的必要呢？但是我卻了解了你獨立自尊不必求人諒的精神。

你之不好表現，不是由於你之少獨立自尊的精神同缺乏情緒，而是由於你的精神更比我收斂內向。我想起了中庸上「默而存之不言而信存乎德行」，我想你之不言正表示更富於真正的信心。你能信你自己，也能信他人之信你。所以你不用多言。而我之好表現自己，從一方面說雖是一好處，因為我能自覺我心裡之一切。但另一方面總不免浮在外面，我在這一點正當學你。所以我現在對於你從前所不滿之處，完全去掉了。⁴⁸（1940.04.02）

唐先生從前一直感覺謝女士之太不表現自己，與他之好表現自己差異性太大。對於這點他原有一些不滿意，在她未覺兩人性情不合之前，他已先感覺到了。雖然如此，他自認過去既然主動對她有種種言語及態度上的婚約表示，無論如何莫有先負她之理由，所以他一直想改變她、激動她，使之更喜歡自我表現。此時，唐先生終於了解到，這些特質是另一種不同於他的優點，所以也解開了不滿意的

心結。

學習接受不同的生命樣貌與個性，是人與人相處最基本的尊重。

唐先生提到，在未與她通信之前，其想法就是要當一「永遠孤獨的哲人」，他願意面對蒼茫的宇宙與神的理性接觸。最初只是想順母親之意結婚而已，沒有想過能夠遇到真正同情與了解他的人。但是在與謝女士接觸之後，就漸漸懷抱這種希望了：

我所要求是純情緒上更多的滿足，在這一點上我不是中國的聖人一類，而是西方文學家一類。聖人可以不待他人之情緒上的慰藉，因為他本身是一

⁴⁸ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁13-15。

宇宙，我的修養不能到此。我在過去曾受許許多多的苦痛，又天生的容易感觸，所以人生悲劇意識特別濃。⁴⁹（1940.04.02）

唐先生於兒童時期便有一些奇怪的恐懼症狀；十六、七歲至北京求學，既生胃病又得腦病；還因政治黨派問題生出許多苦痛；父母曾替他與劉志覺女士訂婚，倆人原就思想不合，後於二十一歲時因彼此無好感又起爭執而破裂，此事淪為別人譏笑，使他非常痛苦；二十二歲其過繼之母及父親相繼去世，大學未畢業便得回家，又遇他人欺負欲侵佔其家業，於是打起官司；弟妹們年紀尚輕，皆在求學；一家人的生活、教育之重擔全都落在這個二十二歲的青年身上。發生這麼多事使他不禁生起感傷：

在這種多年悲苦勞倦的心境之下，雖然理智上我已認識人生最高的真理，了解最偉大的人格是可以對一切樂天知命，不待外求自強不息的道理，然而如久病之人一下恢復健康也需善於調養，我多年的苦痛勞倦之歷史，使我心理受了損傷。雖然現在境遇較好，然而小事觸動，便舊日傷痕一齊觸發，所以常常較他人更神經過敏，動不動便來了宇宙人生之荒涼感。自然我有強烈的理智馬上能克服，但也未嘗不望有外面的力量來幫助我，這就是我需要情緒上安慰體貼的起原。⁵⁰（1940.04.02）

唐先生又說，他每日都是不停地工作工作，漸漸覺得生命力之空乏，似乎已走到生命的晚境。這兩年來感受到只有責任、只有工作，是會使自己生命衰弱到根本不能工作，不能盡什麼責。他體悟到需要享受點人間的幸福，來培補其生命力。

顯而易見地，人除了有愛人的情懷之外，也有著強烈被愛的需求，不論知識

⁴⁹ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁18。

⁵⁰ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁19-20。

有多高，理智有多強，少有人可以獨存於世。愛的力量無窮大，能驅走孤單寂寞；能幫助身陷困境的人，生出希望；愛可以撫慰憂傷的心靈，使其得以日漸療癒；愛是祝福，讓周遭的人，都可感受到生命的溫暖；愛的力量超乎想像、無遠弗屆；愛就是改變世界的力量！

貳、親密關係之波折與建立

唐先生進一步談到，關於情緒上的安慰體貼，雖然其家人可以給予許多，朋友亦能夠，但是畢竟家人太親了，有許多苦痛不能說，因為一說則使他們苦痛；朋友都是談學問、事業，許多話也不能說。這使他體會到男女關係的重要性，因為男女關係不是如家人之太親，本是一種朋友，然而這種朋友關係又可化為最親。

男女關係是不同之血肉而要求合一，或者本是一，後又分為二，今又求合一。這種關係是一微妙的關係，一方有距離，一方要合一，有距離是敬，要合一是愛。朋友間以敬為主，父母兄弟間以愛為主，男女關係在期間。所以男女之互相安慰體貼又是一種意味，我從此便悟到男女之愛情之價值，我覺得要使我過去的創傷能漸漸恢復，也需要這點。這種需要如果一迫切，便會產生其他不好的現象如疑忌等，這就是我同你現在這種局面的原因，我已經知道我之要求人安慰體貼不對了，因為那是自然的結果是可遇不可求的，古人說所求乎朋友先施之，我對於人的安慰體貼尚說不上，怎能望人如此呢？男女關係最重要是互信。⁵¹（1940.04.02）

唐先生自我反省其過失並表達歉意，希望謝女士能和他一樣恢復當時有著婚約時的心境，把這一段不愉快深埋在永遠的過去。「如果我們還有意思恢復從前的心境，我想我們也可把錯誤當作獲得真理之必需的經過。」他表示現在知道一念信心即是信人信己。有了信心就會破除一切時間、空間上的障礙，不須其他的條件，不必用文字來談情說愛，也自然能構成彼此精神上之永遠相繫。互信可

⁵¹ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁20-21。

以產生真正的關懷，一念互信真切，便是永遠的互信。他說從前缺乏信心，犯了錯誤，自己來挽救；而謝女士生性雖富有信心但不自覺，於是乎，唐先生便把這「一念信心」的哲學要義貢獻予她。

此信函唐先生提到謝女士說她自己缺乏體貼溫存的柔情、不如人、不願累人，不能實踐諾言，願意沉痛深切的悔悟，對他既無說出不滿，也不怨恨，更願意常常安慰他。唐先生除對她感到敬佩之外，更希望她能勇敢表達心中的想法與真實狀況，而不要一切皆為他著想，如此的好意反使人掛念不安。唐先生曰：

人為什麼要求體貼與溫存，甚麼是體貼與溫存，即是希望別人打開他的心與他相見，人類從無始以來便為無名所蔽。究竟有多少時候打開他的心，這本是難有而不易有的，但是你最近二信有之，這是我深引為快的，兩年來你也有心接近我，但是我過分的要求使我感到不滿足你也不知道，我於是感到我們間之距離。現在我對你多些認識，接觸了你一些真實情感，然而你已離開我了，存在的東西其好處不被人發現，待其好處被發現時已不存在。人必須死了，其名譽乃為人所知。然而他已經死了。一切東西都要先毀滅而後其價值乃顯，這是一種宇宙的悲劇，然而能感觸這點的人是何等的少啊！

人總得要經驗一些不幸的事，而更能了解人生、體驗人生。人只有在感他自己演了一不幸的劇而能超越他、冷靜地承擔他，才可以見一個人的崇高與尊嚴。⁵²（1940.05.03）

每個人都是希望能夠照見他「心」，也就是能夠與人「真心相見、真情相遇」；唐先生雖在此時見到了她的真心，但也已經失去她了。人往往在擁有的時候，不知寶貝、不知珍惜，失去後方知寶貴才在後悔。人類總多少帶有若干這種先天的悲劇性格，確實令人不勝唏噓！但是，從一些不幸事件的教訓裡，唐先生更是提

⁵² 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 24-25。

醒，人要有超越的崇高性與冷靜承擔的尊嚴。

唐先生是懷著一些愛情理想，希望與因佩服他而生出了解之心的謝女士共同實現的，他並要自己做一個證明。他說：

想盡我的力量，來創造一種愛情。通常人說愛情是自然的不能創造的我並不相信。我認為一切都可以精神與誠意創造，只是因我誠意不夠，所以創造不成。我將來要以此理想傳佈於人，改善人間的愛情關係。我所想的真是非常深遠，恐也無人相信並能了解。⁵³

唐先生告知謝女士，起初他是愛自己的「愛情理想」，為實現此一理想而希望去愛一女子，並從戀愛之中自然的貫輸於她，他也確實做了。他感覺謝女士太憂鬱，不符他的希望；太沉默，這不是與人接觸之道，更非擴大精神人格之方法；那使他不能實現此一理想。他希望她能勇敢表達情緒，並且能與他的心相連通。

人所貴的是甚麼？是他的人格與向上的心。使他的心與他人之心相通。從這一念則一切愛敬、坦白、誠懇、忠恕、寬厚、體貼、了解，各種優良的人性都出來了。誰是能體貼溫存的人？願意將他自己的心與他人之心相通的人便自能體貼溫存。然而人若自限自小，不願與他人精神相通構成人格的聯繫以實現那宇宙的大人格大精神者，便一切都難說了。我近來深刻的了解人生只有一念向上超越自己，則立即超凡入聖。然而這一念真難啊！

⁵⁴ (1940.05.05)

唐先生對謝女士感到失望，並猜測她之所以不願與他談婚姻，除了謝女士所

⁵³ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 41。關於其愛情理想參克爾羅斯基，《先知論愛情：愛情之福音》，唐君毅譯，台北：正中書局，2001。

⁵⁴ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 43。

說之自覺缺乏溫柔體貼之柔情及不如他之外，必定尚有其他原因。爲此唐先生感到莫可奈何，因爲他無法忘情他過去所努力之歷史。他願意儘情的把他的人生理想與愛情理想傳輸給她，望她與其他男子一起實現，因爲理想是客觀的，不一定要跟他一起實現。

謝女士在信中表示，一歲多即喪母，不曾感受到母親的愛，她認爲世間除了母愛之外，便莫有更可貴的東西了；而且曾在家鄉的山上想學佛，對於人生有著消極的想法。對此唐先生表示其過失，他應當表示深厚的同情才對，但是以往對於這些地方的關心實在太少，不曾真體諒她的環境，求學過程也不順利，屢遭變故，而且一人到離家數千里路之遙遠地方就學，「如果是我自己的妹妹，我將如何不放心，許多地方我想到時真太少了，只偶然想到也未在信中慰藉你，只望你慰藉我，這真是我不恕道的地方。」⁵⁵他感到罪過，因爲他深知人與人之間的同情、安慰之寶貴，還做文章來宣揚這些道理，然而自己竟不能實踐，這實在是錯誤。「我接受家庭朋友許多愛，並不能真正散與他人，這也是我之錯，你無意中的流露使我又發現我之錯，我應當感謝你。」⁵⁶

唐先生再收到謝女士的另一信函，爲她流露的真情而感動不已。體會到她的單純與純潔，而他自己的心裡卻常常曲折多變，罪過總是比單純多。他說：

真美善樂之可貴正在其與錯醜惡苦之對比，愈與反對相比，正面之價值愈顯出。個人受苦痛是不幸，犯過惡是不幸，然而不犯過痛、不受罪惡亦是不幸。只有經了苦痛而能保持寧靜，創造以後的快樂，經了過惡而能改悔過惡成善，創造繼續不斷的善的人才是足貴。我們真知道這道理，當不再黏滯於自己過去之苦痛過惡了。自己苦痛與過惡當坦白的表露承認。因爲當苦痛表露時，苦痛便減輕了，過惡承認時，善機便開始了。⁵⁷(1940.05.24)

⁵⁵ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁47。

⁵⁶ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁47-48。

⁵⁷ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁46。

由於唐先生有著強烈之道德意識，常對自己行為作反省，因而亦常覺得自己有許多過錯與罪惡。唐先生自謂察覺到自己有一優點，即是願意認錯並努力悔改，願意受過錯的懲罰，如果因過錯而受痛苦，也願意承擔，以苦痛為靈魂的糧食，然而，他並沒有被罪孽感壓倒。他也不太看重自己之過惡，因為他認為人總是會犯錯的，人之可貴即在反過向善。有道是：知錯能改，善莫大焉。唐先生有一著作《道德自我之建立》，即是主在說明人當下一念之自反自覺，便是超凡入聖之路，而足以使人現實有限的自我得到解放，以成就其形上自我、道德自我之實現。這是唐先生所以始終為一道德實踐之聖徒，而非一認為人類無法自拔，只有祈求仰賴神之救恩才能得救之宗教信徒之原因所在。⁵⁸ 唐先生以為人之超凡入聖之路道，可不只一條。而如果將人心與上帝心相對而說，上帝心超越人心處，在其純善、無惡、無苦。人心超越於上帝心之處，在其能感受苦痛與罪惡，而又能超越苦痛與罪惡。⁵⁹人之相對珍貴處，在於人具有「超越」的偉大力量。

謝女士於來信中提問如何補救幼年失母和辜負唐先生這兩件最痛心難過之事。唐先生為其貢獻意見，先生曰：

人生根本是苦痛是悲劇，人之可貴即在承擔苦痛與悲劇。第一件事便是一切人都是要死的，世間莫有不散的筵席。有一夜曾想到死的問題，一切親愛的人都要在死前分手。那一種想像真使我感到極大的悲哀。這種情緒常在我心中，每當見一羣一羣的人聚合時，最後則分別入黃泉，我常想到此事而流淚。另一方面我相信靈魂不朽，我愈覺死之可悲，愈覺生之可貴，假如親愛的人死去，我們便再不能向他致其親愛之情，那麼在生前我們便當更努力向他致親愛之情，便當更憐惜其他的生者。愛在心裡總是有可施

⁵⁸ 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988，頁43。

⁵⁹ 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988，頁96。

的對象。所以主動地去愛是死所不能阻礙的。至於被動的為人所愛這係於人的幸運。人不能得一種人共同能得的愛的確是不幸。孟子說：「幼而無父曰孤、老而無子曰獨、老而無夫曰寡、老而無婦曰鰥，此為四者天下之窮民而無告者也。」文王發政施仁必先施此四者，鰥寡孤獨確是人生之至不幸，但是一個人真處於一不幸之境況中，都有辦法忘掉他自己之不幸，即是想與我同樣不幸的人對之同情，而發心使以後的人不再陷於此不幸。一個人最高的情緒生活即是把自己之情緒客觀化普遍化，人的苦痛悲哀賴此而淨化沖淡，快樂幸福即賴此而加強而變為崇高。⁶⁰（1940.05.24）

唐先生一生的行事為人，都是在展現儒家的真精神，以一片赤誠之仁心，涵攝一切，又能以一番精詳之理智，分判一切。唐先生可謂是儒者之典型。所以曾先生說在仁與智這兩方面，唐先生之氣質的傾向，是更從「仁」上去發揮的。徐復觀先生曾說唐先生的人格是「仁者型」。而唐先生也確能對一切人、一切思想學說抱一同情的態度以出入其中，而一一知其所善與所蔽，亦一一知其中甘苦。因此即對不肖者，亦不忍予以嚴厲的斥責。唐先生自己在致徐復觀先生的信中，也曾如此自況：「弟之氣質說得好，本近狷與中行，說得不好，即鄉愿成分比較多，一切人皆若可相處。」這種同情不忍的性情，便是一種直落實在人生上的仁者情懷或宗教式的心情。所以唐先生在人生哲學與宗教體驗上所抒發的真誠惻憫之情，實是其人格學問中最動人之處。⁶¹他以極其真誠的胸懷去對待每個人，此確是儒家的仁境所在。

關於他們兩人溝通發生問題，常使唐先生相當痛苦，因為感覺人之相知實在不易，婚姻之事實為糾紛。常常想到人類中承此苦痛而更深者不知有多少，便發願要根據自己及朋友於婚姻上所受之教訓，並參照人生道理作一關於婚姻之道的書。唐先生因此悟到只要把自己的情緒客觀化、普遍化，便可轉為有意義、有價

⁶⁰ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 48-50。

⁶¹ 曾昭旭，《性情與文化》，台北：時報文化公司，1988，頁 112-113。

值的情緒。此外，當我們感受到快樂幸福的時候，把此快樂幸福普遍化，同施於人，這是一種助人快樂幸福之心，則快樂幸福之感受程度又更高了。

關於謝女士之母親的早逝，唐先生安慰她不要悲哀，要想母愛之可貴，便想如何使母愛長存於人間。要愛惜自己之身體、精神如同愛母親。想自己就是母親之身體，用自覺反省之精神，深切的、親切的、親密的想，將會生出莫大的慰藉，但是這得自己實驗。唐先生表示，他的話都是實踐而得。

唐先生自與謝女士通信以來，兩人之愛情，於是年（1940年）曾因一些誤會而產生波折。原來謝女士對唐先生之第一印象，即感覺先生為人嚴肅，開口就談人生意義，說人生要吃苦，要盡責等等。當時謝女士剛上大學，年紀尚輕，未有一定抱負，對一些有性格、思想比較有深度的人，根本不能了解，因此與先生相處，覺得不如人，心裡就感到很緊張。

公元一九四〇年當中的情書，現餘十四封保存在《致廷光書》中。在此等書信裡，唐先生不但吐露其蘊藏心底之情懷，由此亦可見唐先生愛情生活之真摯。而唐先生與謝女士之愛情生活，既天真，亦嚴肅，有時兩周不得謝女士函，便去信告以兩周不沖涼，並謂以後若再接不到來信，以後也不沖涼。然當唐先生執謝女士之手時，又會忽然提防自己陷溺於愛情之中，不能自拔，是又愛又怕被愛沖昏頭。唐先生對謝女士之愛情，有時過於理想化，易引起一些誤會，陳太夫人擔憂其婚約起變化，加以先生曾過房於大伯母，久不結婚，那邊親族壓力極大，幾乎要為此打官司，因此常有人向陳太夫人提親，欲為先生介紹女友，當時唐先生與謝女士之關係尚未公開，故頗難應付。

是年（公元一九四一年）六月十三日，先生乃央請謝女士到重慶相聚，一道回家，以釋眾疑。謝女士應約而來，燃起了先生愛的火花，生出熾熱的戀情，但亦因此增添許多離愁別恨與念念相思。他在信中說道：

近來我真是非常的苦痛，自然我離開了你同母親、二妹他們是我苦痛之一。此外還有無數的內心痛苦。然而我最痛苦的是我之痛苦不能向你們

說，因為我不願使他人為我痛苦。我又莫朋友可以向他傾吐，我有我的自尊不願意人對我表示假同情，所以一切痛苦便只有吞在心懷。光妹：我有時真懷疑天為什麼要生我，使我成這樣一個人，一方面可以在理智上解決一切宇宙人生問題而無遺憾，另一方面在情緒上我竟一點問題都不能解決。光妹實際上我是一弱者。但是我又自認為是強者。我常想安慰他人一切痛苦，我不受一點安慰都可以，然而又偏常常希望有人能了解我一切而與我以安慰，我總是在矛盾中生活，這真是最不好的事，我尤不願我的矛盾生活感染到別人，我有時真想我就讓我自己把自己毀滅吧！不要使人受我不健全生活形態的影響。然而一切責任的觀念又不能允許我毀滅自己，而且我的哲學又是相信靈魂不死，如果死了一切都完了固然是好，要不然我還是要在三界流轉又怎樣得了呢？

如果你現在在我身邊，我可以以當下的充實掩掉這一種重現過去心境的空虛，然而你又在天邊，所以我真有難言的悲痛。⁶²（1941.11.16）

唐先生與謝廷光女士於一九四三年結婚，時，唐先生三十五歲。他對自己之婚姻，非常慎重，除考慮配偶之品學外，還考慮其與陳太夫人之相處狀況，又擔心自己早婚會影響弟妹們深造，故常謂自己是家中的六分之一，婚事也要徵求大家的意見。是年謝女士畢業於城固西北師範學院教育心理系，在四川洛碛師範教授教育學及教育心理學等課程。

一九五二年，唐先生應香港中文大學之邀，前往兼課。由於先生無時無刻不在全神貫注地沉思，故一切日常生活，均由夫人照顧，若非夫人把牙膏擠在牙擦上，他不會刷牙，不給他口袋裏裝好手巾、錢、煙、火柴，他自己決不記得。吃飯只吃兩碗，添過便不再添，並常問人「我添過飯沒有？」甚至剛吃過飯不久，也會問：「我有沒有吃過飯啊？」有時出外開會或探訪朋友，回家後，夫人就發

⁶² 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁176-178。

現在先生身上有別人的東西，如手帕，文具、甚至手錶，而他自己的東西就不在了。一次，先生探訪一位朋友，傭人應門，問先生貴姓？先生回答「我姓熊」原來是這朋友姓熊。又先生坐下看書寫作，往往幾個鐘頭不動，天黑亦不曉得開燈。上課時，會將抹黑板之毛巾當手帕。洗澡時，夫人爲他準備好替換的衣服襪子，他會把脫下來的髒衣服再穿上，把乾淨的丟到水中。一次，與夫人漫步市區，邊行邊談，發覺久久不聞先生答話，回頭不見先生蹤影，於是折回原路找尋，見先生呆站在一店鋪門前，原來正在沉思道德的問題。類此之趣事，不勝枚舉。大抵與牛頓煮錶，愛迪生忘記自己姓名同類。

當時由於經濟拮据，每月微薄之薪水，仍須供養在大陸之母親及弟妹，故凡欲消遣，就往不必花錢太多之地方。先生亦常帶夫人與安仁小姐⁶³到太平山。每次圍著兩個山峯散步，安仁小姐滿山去採花，先生與夫人有時邊走邊共唱：「雨打江南樹，一夜花開無數，綠葉漸成蔭，下有遊人歸路，與君相逢處，莫到春將暮，把酒祝東風，切莫恁匆匆歸去。」真可謂其樂融融。

先生在香港之生活，除擔負繁重的行政工作之外，手不釋卷，筆不停揮，與人共話，不是談正經事，便是談學問，決不閒聊，也不議論別人，有時獨自靜下來，便沉思冥想，使人有分秒必爭，時不我與之感。然而，先生之家居生活，除嚴肅一面外，亦頗有些鮮爲人知之逸事。先生之婚姻生活，異常美滿，起居飲食，雖全賴夫人照顧，但對夫人亦體貼愛護，希望夫人在精神生活方面多些修養，常鼓勵夫人彈琴、寫字、繪畫、讀文學、藝術以及哲學書籍。故夫人視先生如師如友。常言人應時時欣賞自然，接近有性情、有個性的人，並應時常閉目養心，涵養天機。

公元一九七八年二月二日凌晨，唐先生咳嗽氣喘，無法安眠，乃與夫人討論靜坐之法，夫人說有時靜不下來，便觀想聖哲之像。先生謂此時觀佛像最好，因佛像俯視，靜穆慈祥，不使人起念。稍後，先生氣喘大作，送醫反魂無術，於是日仙逝，享壽七十歲。一位爲中國文化、人類理想而勞瘁一生的大儒，除其智慧

⁶³ 安仁小姐乃唐君毅先生與謝廷光女士之女公子。

容光、性情事業長留人間外，其爲人間承受種種痛苦的生命，至此乃得到永恆的安息。⁶⁴

現代日本哲學界的祭酒西谷啓治先生曾言：「唐先生的學養和洞識是當今絕無僅有的文化現象。」⁶⁵由以上的陳述，可知這確爲諦當之評。在目前哲學界的「後牟宗三」口號鑼鼓喧天之時，似乎也已到了「後唐君毅」時機的來臨，而其發展面向亦深且廣，⁶⁶頗值得我們注意。⁶⁷

在唐先生逝世未滿一個月，他作爲一個偉大的中國文化運動者、人文主義的宗師、文化意識宇宙中的巨人的形象，已爲世人所共認。牟宗三先生稱先生爲「文化意識宇宙中的巨人」，認爲文化意識宇宙是繼孔孟內聖外王成德之教而開出的。先生弘揚此一文化意識之內蘊，是以其全幅生命之真性情作爲的，他盡了時代的使命，可謂鞠躬盡瘁。然而，先生所以能專心於教育文化事業，與夫人之內助不可分。徐復觀先生在「唐君毅先生事略」一文中云：「夫人謝方回女士，學養深純，長於琴書，居家接物，悉以先生之心爲心，對先生之照顧，無微不至，有長才而未嘗以才自見，先生於校務所務叢錯之中，仍得專心學問，從事著作，蓋內助之力也。」⁶⁸

叁、唐夫人謝方回女士對夫妻愛情的體驗回憶

由於那些信函全是唐先生寫予其夫人的，我們對於謝女士的心情，也就只能從書信裡揣測。然在成書印行的同時，謝女士書寫一封信，真情回應了婚前的曲折交往與婚後幸福生活的點點滴滴，同時也印證了他們圓滿的婚姻與生死不渝的愛情。

⁶⁴ 以上參唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 54-240。

⁶⁵ 杜維明著，《儒家自我意識的反思》，臺北：聯經出版公司，1990，頁 118。

⁶⁶ 已有學者如此預言，見曾昭旭，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，臺北：漢光文化公司，1992，第六章。

⁶⁷ 參廖俊裕，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，收入《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，附錄一，臺北：花木蘭文化出版社，2010，頁 118。

⁶⁸ 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 241。

在婚後我與先夫的信，全未帶出來，現已不存在了。我以此為憾。今當先夫逝世三週年紀念之期，集印他婚前給我的信，我就寫一封書信給他以當後序，聊表我思念之心情，及遺失書信的罪過。以慰我夫在天之靈。

毅兄：記得那是一九三八年的事，我在大學讀書。某日，收到你的來信，我心裏很是驚怕，雖然父兄事前曾向我提過我們的婚事，但我想到你品格的高，學問的好，你已在大學教書，我什麼都不懂，心中出現一種配不上你的感覺，所以一直不敢與你回信。但我向來佩服你，尊敬你，或者這是天意，注定我將有幸福的婚姻，於是我就鼓起勇氣與你回信。同年暑假，我們成都見面，時間不短，你與我講的話很多一方面亦廣，但我總是怕羞不敢講話，連看也不敢多看你。因我轉學西北聯大，暑假完時，就離開你讀書去了。不過我們曾在成都山野上有過口頭的心許。如今想來，那時我們並無深的了解，只不過我佩服你，你覺得我本質尚好，大家就順著家庭的意思建立了婚姻關係，其實這婚姻關係是來得太快了。⁶⁹（1981.02.02）

中國早期傳統兩性婚姻關係之缺點，即是由家中長輩做主，訂定婚約，彼此沒有歷經戀愛階段的互動與瞭解。更多在舊婚姻觀下結婚的夫妻，婚前鮮少能夠見面、相處，更不必談論彼此瞭解，而在早年民風保守的社會裏，許多人只能一生隱忍在痛苦的婚姻裏。而謝女士的婚事，由於年齡、品格、學問的差異，給年紀尚輕的她帶來不小的壓力。

自去城固後，初初我們書信很多，但彼此了解不夠，加以我的文筆很差，書信不能表達我全部的意思，漸漸大家有了隔閡，我感到你對我莫有信心，常探測我，同時覺得你對我迫切的要求和希望，我不一定作得到，所以那怕是你的善意，反而成了我精神的壓力。你常說我不瞭解妳，說我性

⁶⁹ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁246。

情憂鬱，缺乏溫柔體貼的柔情。我亦覺得你不了解我，我對我們的婚姻有點後悔了，我與你寫信就漸漸少了。後來你告訴我，你那時亦不免意念動搖。因你忠厚，你始終莫有說過一句負人的話，你仍照常與我寫信，你對我抱著希望，希望能改變我。可是我年輕不懂事，我大膽的說：「既然我們性格不合，我不如人，我不願累人，我們還是不談婚姻的好，我們只作朋友吧，我站在朋友妹妹的立場我永遠尊敬你」。同時因環境關係，當時有人向我表示好，雖不定就談婚姻，但我們的距離就愈來愈遠了。⁷⁰

(1981.02.02)

兩人因為年齡的差距形成認知的差異以及時空的遠距，皆是造成溝通不良之因。溝通不良，是情人、夫妻間普遍存在的問題。有效的溝通是相互瞭解與接納的橋樑，更是讓愛情長久持續的最佳方法。當雙方經常感覺不被瞭解，甚至被誤解時，溝通問題就出現了，其實情人、夫妻之間溫和、坦誠、不設防時最惹人愛，而猜疑、強硬、自我保護時最不可愛。除非將內在的自我表達出來，讓對方了解，否則即存有被反對的恐懼。因溝通不良，便易發生爭吵、賭氣、冷戰，彼此間的感情也愈趨平淡、乏味甚至導致分手。

他們的距離一天一天的遠了，但謝女士心中反而漸漸出現了對不起唐先生的感覺，內疚難安，於是向他表示歉意，望他早選佳伴。彼此均有無私的同情自責，都願負造成婚姻變化的責任。

我心中矛盾，覺得配不上你，委曲你，所以拒絕你，幾乎失去你！這或者是天意，先使我們的婚姻經過變化，經過決裂，經過痛苦，經過反省，再使我們團圓，才有後來相愛的堅貞。我常沉痛的反省我意念動搖、變了心的種種心境。最大的原因自然是覺你對我無信心，不了解我，但是我未曾打開我的心，我不能使你了解我的性格，不接受你對我的希望和愛護，我

⁷⁰ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 247。

亦不求了解你，就隨便提出毀婚約的事，我是太荒唐了。⁷¹（1981.02.02）

所謂退一步則海闊天空，在沒有壓力的情況之下，反能冷靜地去體會對方的好、發掘對方的優點。他們就各自在承認錯誤中，不斷的更了解到對方的人格，他們互吐心曲，同情對方，望對方幸福，謝女士恍若從大夢醒來：

我知你仍未忘情於我，我何以要裝模作樣，我何不放下所謂自尊坦白向你表示我的傾心，希望補救我的過失於未來。我只是覺得應以我的赤誠向你求一次愛，才能報答你對我的一片真心。記得在那信中我還說了誑語，但你知道誑語後面是我的真心、是我的赤誠，你能了解我用心之苦，你接受了我的要求，我們就復歸於好了。我們才從兩年的痛苦中解放出來。⁷²
（1981.02.02）

「愛」，就是要勇敢表達，寧願試過也不要錯過，更要好好把握，不要隱藏真心，方能有機會覓得自己的幸福。後來自空虛寂寞裡想通了，作了一個偉大的夢，他們的情感才平靜下來，並且心靈有了更深的接觸。於是謝女士對唐先生的愛更添增了無限的敬意，佩服他有崇高的理想、有無私的感情，和對民族文化的使命感。當下生起了一種強烈的責任心，覺得對他的責任很大，應該要好好培養自己，希望多少有點能力，能夠幫助唐先生，並與之共同實現一部份的理想。謝女士說：「我至少可以以我生命熱血和眼淚，照拂你，使你精神和情感都有所慰藉，可以一心一意去實現你人生的理想。」⁷³唐先生一直等到她大學畢業才結婚，婚後共同生活，起初也有不習慣之處，「但你對我的愛是無微不至的，有許多方面，除了男女之愛，我得到了類似保育的母愛，你處處體貼我、照顧我。又覺得

⁷¹ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 248。

⁷² 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 249。

⁷³ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 251。

我們是兄妹之愛，朋友之愛，師生之愛…總之我整個的生命都給你的愛包裹著，我覺得我是世界上最幸福的人。」⁷⁴在國難期間，一九四九年他們先後到了香港，那是一個大動亂，亙古未有、天翻地覆，失去了人性的時代，整個民族沉淪在苦難之中，每個人都在患難中痛苦度日。

在患難中我們相依為命，愛護對方；體諒對方，互相容讓，無不以對方之心為心。你常說使我受苦，你心不安，但是我覺得我有一個這樣愛我的你，我是很滿足了。…無奈卅年的時光匆匆過去；你棄我而去了，這才使我感到什麼是人生最大的苦。毅兄：你說過夫妻死別的痛苦是與愛情的深淺成正比例的。我只有轉移我淒愴的情緒，你尚有未完的心願、責任，我應當替你完成。而且我們相信精神不朽，靈魂常在，死不過是形質我亦時在夢中見到你，…我們有生死不渝的愛，在無量的未來世中，我相信我們仍是恩愛的情侶，要在未來世中共同實現我們人生的理想，我們的愛是幫助完成對方人格的愛。

你說晚年寫自傳時，要把我們的婚姻經過如實記敘，以作青年朋友的參考，惜你未能親自完成此願，我把你婚前給我的信，成書印行，並在後序中略述我們婚姻的經過，我以此來紀念你。⁷⁵（1981.02.02）

由此封深情感人的書信，我們看見了充滿生命活力的愛情關係，兩人在心理上彼此緊緊維繫著，分享彼此的經驗，尋覓最有意義的溝通並互敬互諒。這種愛情使他們不僅水乳交融，往往也會互相體貼以成就美滿婚姻。我們見識了他們夫妻之鶼鶼情深、琴瑟和鳴，共同實現了唐先生其超凡入聖的愛情理想生活。

⁷⁴ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 251-252。

⁷⁵ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 252-255。此後序寫於 1981 年 2 月 2 日。

第二節 曾昭旭的生命故事

壹、化危機成爲轉機

一、一路與窮困病痛掙扎的成長經驗

人命之不同各如其面，每一個人皆有其獨特的生命歷程。

「命」是中國心性論的重要內容，是從人自身發出用來說明人的問題，探究人的本質、本性、使命、價值、理想與人生的終極意義，強調人格的自我完成與自我實現，是人性主體的動能作用。王充認爲命是由稟氣而成，決定於生時所稟的氣，在父母受胎之時，及受命之時。傅偉勳提到，孔子所說的天命可以有「氣命」與「正命」兩意義，「氣命」係指內外條件所決定的自然命運，「正命」則是天所賦予的人生使命。慧開法師也表示：孔子雖少談論天與命，但孔子卻深信天命，認爲人生即是一種天命，即是天所賦予仁人君子的使命。⁷⁶

人出生在這個世界上，有所落入的時代、社會、文化以及家庭環境，而產生不同的境遇，這是我們生長的起點，也就是所謂的「命限」。而一路成長，因緣際會各式各樣的人、發生各式各樣的事情，也形成各種際遇，交織出我們的命運。

曾昭旭先生由於歷經了困頓的童年生活，造就出比別人更敏銳的生命感受。因此，曾先生在他的〈六十自述——我的成長經驗〉⁷⁷中深深有所感悟的認爲「生命成長總是緣自於負面的刺激」。他說：

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說：「人之有德慧術知者，恒存乎疢疾。」人遇到什

⁷⁶ 蒙培元，《中國心性論》，台北：台灣學生書局，1990，頁17。徐復觀，《兩漢思想史》卷二，台北：台灣學生書局，1976，頁631。傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁308。釋慧開，《儒佛生死學與哲學論文集》，〈倫語之生死學義理疏論〉，台北：洪葉文化出版社，2008，頁48。

⁷⁷ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁453-479。

麼打擊，沒有關係，那就是我們要懇切面對存在面的一個疾，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。⁷⁸

也就是說，雖然我們無法改變這個「命」的基本格局，出生的地點、環境的好壞、照顧者的優劣，但是我們可以改變自己的「運」，所以有人說「命運是掌握在自己的手中」即是這個道理，也就是我們有無掌握住各式各樣的「契機」⁷⁹，有無培養良好的習慣、正向的思想、種好因造好緣、多行善事，以幫助我們化險為夷、增強運勢，改變命運。

曾先生出生於民國三十二年年初，當時正是抗日戰爭最炙熱的時候，一出生就在逃難，在這困厄的過程當中他的身體是先天不足，加上後天又失調，真的是過著貧病交加的生活。住在鄉下地方，物資非常欠缺，各種衛生環境、經濟條件都很差，母親也缺乏奶水，所以大人、小孩就一直處於營養不良的狀態，在兩三歲時，好幾種病都讓他得過了，如：麻疹、百日咳。又因吃了有毒的病死豬肉，長出一身皮膚病，真的是屋漏偏逢連夜雨，其後還因患了瘧疾，病到三個月無法下床，差點死掉。

他的父親後來因為他的身體多病之緣故，去鑽研中醫，於是曾先生就改吃父親調劑的藥。既然得長期吃藥，於是也得練就吃藥本事，喝起苦澀到不堪入口的藥，要抱定如同品嚐咖啡的心情。就讀研究所時，又罹患了肺結核，陸續再罹患眼睛結膜炎、喉嚨炎、痔瘡等等。碩士論文還是在醫生囑咐不能太勞累，要注意身體保養的情況下寫出來的。

曾先生從小到大就是不斷的生病，他從長期與病痛為伍的生長過程裏，慢慢體會到自己是一個癆病體質的人，動不動身體就會失衡出狀況，人就得跟這些病一起俱生俱長，學習和平共處，也就是在這裏讓曾先生早早就領悟到：

⁷⁸ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁 456。

⁷⁹ 契機：契合於當事者的存在狀況，這是沒有普遍性的。

人之生也，與病俱生。莊子說：「人之生也，與憂俱生」，那我是與病俱生。孟子裡所謂的病其實是疲倦的意思，如「揠苗助長」一章所說，「予今日病矣！予助苗長矣。」這個病，就是指身體達到健康的平衡點以後往下掉。其實，人病的時間比平衡安好的時間多的多，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。⁸⁰

人性本質是自由的，每個人的未來是開放的，有著無限可能的，雖然個人的任何行動被制約於環境的力量與身體的主體性，因受此影響而產生不同的抉擇。但是不論環境如何，人仍然有作決定的自由與義務，端看我們是否能夠學習到超越的智慧，並且勇於改變，當心靈能夠不被有限的身體所框架，不被困苦或保守的環境所制約，靈性才能無遠弗界的開展。

在病痛的逼迫之下，我不得不反求諸己，要珍惜這個有限的形軀，比如說：我在患十二指腸潰瘍的時候，醫生就說有很多禁忌，所有「太」的東西：太冷太冰的，太熱的，太酸的，太辣的、太鹹的都不能吃；不能吃剛出爐的面包，那會刺激胃酸；不能動激烈情緒，生氣、憂傷、興奮；不應該過度勞累。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，我曾經給自己訂了十條生活戒律，比如：晚上一定要十一點鐘睡覺，不能吃「太……」這些東西，不能夠動情緒等等，每天晚上檢查一遍，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。所以，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。⁸¹

⁸⁰ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁456-457。

⁸¹ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁458。

由於健康狀況實在是太差了，不只飲食上有一大堆的禁忌，這個不能吃，那個吃不得；喜怒哀樂等情緒亦要管控，處於「戒嚴」時期；就連生活作息也務必要遵守「醫規」；爲此還得訂定「十戒」，以資檢討。這種簡直不是人過的生活，也都讓曾先生一一熬過來了。

我在得肺結核的時候，正要寫碩士論文，我的碩士論文實在是無足稱道，唯一可堪告慰的，是寫碩士論文的過程中，幾乎沒有開過一天夜車，只有一天超過十一點睡覺，那天寫得太高興，下筆不能自休，其他通通都按部就班。有人說，你看到一個人面有菜色就知道他有作品，寫碩士論文，沒有人不是弄到後來睡眠不足，趕哪熬啊，我能夠在理性的規劃中珍惜自己身體的有限。養成自我控制的習慣，後來我寫博士論文也是很從容，都是固定的，一個禮拜寫一章，休息一兩天，再找一天整理那些資料，開始第二章，然後兩個月寫完。這是自我控制的功夫，由於我知道自己糟蹋不起，這是從病痛得知的教訓，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，認命然後才能立命。⁸²

易經一書，專設趨吉避凶的道理，如果說命運不能改變，那麼吉要如何取？凶又如何避？既然知道自己身體的弱點，就得養成良好生活作息以茲保養，處處留意、儘量自愛，更從病痛裡體會到如何改變自己，能夠把不好的習氣完全改掉，命運自然就大不同了，如同是重新獲得仁義道德的新身體一樣。血肉之身假若必受生滅運氣的影响，則重生的道德精神之體，必能感動天地而獲福。

二、童年的逃難生活

在出生時就遇上了二十世紀中國最大的戰亂時期，七、八歲的時候，從大陸逃到了香港；十二歲時又從香港遷移到台灣。顛沛流離、居無定所的不確定感、

⁸² 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁 458-459。

匱乏不足的家庭經濟、再加上拖著一個孱弱多病的身軀，使得曾先生很早就體會出生命存在的艱難。因此他在很小的時候，面對生命就有了特別敏銳的感受。他認為：「愈是困頓的生活際遇，反而容易啓發一個人內在對生命的自覺。」⁸³

當年七、八歲時，無法去上學，曾母怕他荒廢了學習，規定每天要用毛筆寫一頁大字以及一篇日記。

逃難到了香港，才知道人生疾苦，才懂得用功唸書，也是由惡劣的環境所逼發的。尤其在失學的一年半裡面，後來是很奇妙的發現，這是人生非常好的一個階段：認字不多的母親，也不管我寫什麼，有寫就行，所以我只好胡謔瞎編，我的作文能力就是這麼逼出來的。⁸⁴

曾先生還讀了許多章回小說，那時候沒有金庸小說和翻譯小說。章回小說十之七八都在那一年半讀的，諸如：《薛仁貴征東》、《薛丁山征西》、《五虎平南》、《羅通掃北》、《七俠五義》、《小五義》、《封神榜》、《三國演義》、《粉粧樓》等等。有些字不認識，那也沒關係，故事吸引人就繼續往下看，看久了自然就懂。此後他發現：

國文應該這麼念，死背是沒有用的，得在文章的脈絡中去懂得那個字，原來，那一年半奠定了我念中文系的基礎。我沒有什麼家學，到現在我都覺得失學是一件很美好的事，休學一年是天賜之福。我們不要把人生摳得那麼緊，要知「塞翁失馬，焉知非福？」⁸⁵

逃難的生活是人生很特殊的境遇，在那一段艱困的日子裡，曾先生看到現實

⁸³ 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86。

⁸⁴ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁460。

⁸⁵ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編：《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，頁460。

的殘酷，也逐漸懂得「民生」疾苦。如何謀生，是大人、小孩皆得面對的生活難題，因此他也陸續做過不少零工。

當時是每個月繳一次學費，繳不出來則次月不可以去上學，就失去受教育的權利。有一次他與同學比賽誰最早到達學校，因而早早出門，發現貧民區的牆上，擺放了好多菜籃，裡面當然不是置放食物，而是死嬰兒，這事真是令人怵目驚心！原來，很多人養不起小孩，只有狠下心悶死孩子，趁半夜偷偷擺放到街角去。「這對小孩是一個很震驚的經驗」，對大人亦然啊！又有一次他在晚上與鄰居去逛街，看到有人在拉皮條，其後慢慢了解到：有人無以維生，只好出此下策，丈夫到外面拉客，太太在家裡賣淫。

環境的艱困、物質的匱乏、教育的落後，使人落入了最「原始」的求生狀態，只能為求「生存」而奮鬥的不堪境況。諸如此類困苦的事情，都在幼小的心靈震盪開來，於是他漸漸體悟到，人生無法隨便玩玩，而開始認真讀書。這些事件可以說是曾先生人生的轉折點。

由渾渾噩噩、鬧少爺脾氣，到認真嚴肅地面對人生。這是由環境刺激而來的，是這樣一個「命」——這「命」的狹義就指的「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，我們根據一本書瞭解一隻貓，就瞭解所有貓。如果我們也只是在命定中過了一生，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，所以後來念到孟子的話都覺得親切，「人恆過而後能改」、「天將降大任於是人也」，一定先「苦其心智，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」這就是認識生命的有限。⁸⁶

⁸⁶ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁461。

誠然，每個人的遭遇似乎都是命定了，然而其中仍有無數的轉機是取決於個人的。人的潛能無限，無論在求真、求善、求美等各方面的潛能都是無限的。我們追求人生的價值，當然先必求得溫飽，但人生尚需更上一層樓——實現個人的潛能。

三、平凡的人生觀

高中時期的曾先生，就已經開始作生命內省的功夫。他一直覺得很慶幸的是，小學畢業後考取建國中學，建國中學有一項非常好的學風，即是自由。而且老師大都很性格，從來不點名。他認為「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。」⁸⁷在自由的校風裡，一個正值青春的生命就能夠自在而平均的萌發。加上家中經濟狀況非常不好，父母實在忙於生計，無暇照管孩子，因此成績都是「自我負責」。

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，生命如果不受外在的干擾、升學的干擾、分數的干擾、父母叮嚀的干擾。這個生命就可以在性格的老師、親愛的朋友間互動之下，讓各種的芽都發出來。

也許，因為性情的平均發展，感覺自己不是專家，也不是天才，沒有任何一個專長是具備了絕對決定性的能力。這倒是讓他覺得最適合走道德實踐之路，換言之就是既然不能作「專家」那就做「人」吧！說好聽一點是通才，說得不好聽就是週身刀，沒一張利，樣樣精通，但也樣樣稀鬆。擅於調和鼎鼐、人我溝通。所以曾先生覺得人生最大的志氣就是好好的做一個「人」，人最大，比什麼都大。

在服兵役的那一年，曾先生寫了一篇文章〈試論平凡的人生觀〉，這是他第

⁸⁷ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁464。

一次自省、自剖的用心之作，映現出他的人生方向之初步確立。文章之主旨是：人的價值是由內在自我所創造，而非藉由外在之權位所肯定；如果沒有認清這項事實，而只一味追索權位名利，等於走上生命的歧途。換言之就是，人要自我肯定，而這是一條不假外求之路，是要創造豐富自我，我存在於這世界上就是一件極有價值的事，不是因為我的家世、學歷、金錢、地位、美貌等等；我即是我，我不等於這些條件。「平凡的人生觀意指平等、真實的人生觀。」

生命本質除了透過內省凝視，還得透過勇敢冒險嘗試，才能了解各種癥結所在。所以曾先生說：「我至今的生命成長，包括為人和為學，在今天來講是有點另類的。因為不是從學術切入，而是從生命切入，所以靈光一閃的領悟要早一些。」

88

貳、現代人的心性導師

一、自由是生命成長的必要條件

孕育出曾先生平均發展其性格的機緣，就是因為建中自由的學風。他認為「自由無限心」要從「甦」到「醒」⁸⁹，都是有些機緣的。

要從生命的有限性中，導引出人的創造力，人文化成，需要有另外一些機緣，讓人在這個命限中對照出另外的一種命，那就不是一個有限的「命」，而是那個無限性的「天」。「天命」本來是一體連稱，後來做一個區分，有限性稱為「命」，無限性稱為「天」。

存在哲學上總會談到對偶性的命題，不只邏輯這樣，存在上更是這樣，所有的存在體驗，都是同時發現了人生的有限，也同時發現人生的無限。人的自由與人的不自由，是同時被發現的。所以在這個「命」下面，一個自

⁸⁸ 引自胡衍南，〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》199期，2002.5，頁86。

⁸⁹ 王鎮華老師說「甦醒感動」，「甦」是一種醒過來的初階，還是朦朧朦朧半睡半醒的，充分的「醒」，當然需要一個過程，這個過程需要有意外的「緣」來誘發。引自曾昭旭，〈六十自述〉，頁462。

由的心靈其實在慢慢的甦醒，慢慢的，有所感有所動。⁹⁰

受到這個「自由無限心」的影響，使得他在其人生的路途上，做了兩個重大的抉擇。他覺得人生要為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。他的第一個抉擇就是「轉系」，第二個就是「悔婚」。

人的自信，就是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，再從而自然的浮現自我的智慧。所謂「智、仁、勇」——自我肯定是「仁」，從仁中湧現出自信與意志是「勇」，才能夠為自己的存在做正確抉擇是「智」。⁹¹

自由與責任是一體的兩面，能主動的抉擇才是真自由，但是選擇就必須要負責，要自由就必須承擔責任。要了解人是如何的自己創造了自我、命運、生活和感受。對於不確定的未來，自我肯定才會生出力量、才会有自由，所以能夠承擔責任是改變很重要的一步。

高中時期的曾先生爲了同學情誼，捨不得與同學分開，於是跟著大家選讀甲組唸理工，其後考取師範大學數學系。大一那年，他對自己的人生規劃起了一個自覺。權衡輕重之後，他覺得以他自身的狀況及環境考量，讀中文系比讀數學系還有前途。在當時這是一個相當重大的決定，因爲數學系是熱門系，中文系卻是冷門系。那時台灣沒有數學研究所，要進修必須出國，而他的環境不適合出國，因爲家中經濟環境不好，父母年老，他也無兄弟姐妹等，出國即是一條坎坷的路。

⁹⁰ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁462。

⁹¹ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁468。

當然我們不應該畏懼坎坷，可那是指當坎坷來的時候，要勇敢的迎上去，而不是故意選一條坎坷的路去走，因為這樣，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，還是走一條適合自己的性情與條件、最順的路，才能有最多的、積極的創造。⁹²

相較之下，讀中文系是順當多了，在國內就有一路免費讀到博士的途徑，又可以照顧父母。想清楚之後，就毅然決然的轉了系。

在這裡曾先生尚且提到兩次人生重要的考試經驗，一是考大學，二是考研究所，使他學習到「人生永遠不要放棄」。這科考的不好，別科一定要博回來，拉高整體分數，要認真讀到考試前，不能讓考不好的科目來影響情緒而放棄其他科目，這樣會在事後懊悔不已。所以在「自由」的前提之下，還要「自我肯定、忠於自我的意願並且激發自己人格上的意志力」。尤其要為讀書而讀書，不是為考試而讀書，才不會浪費時間，也免引動內心的委屈感，產生心理抗拒，導致生命的困擾。

二、考驗與突破是生命成長的關鍵

因為自由，生命可以活躍起來。但曾先生認為這只是成長的消極條件，是一個空間，沒有內容，沒有具永恆意義的道德生命。還需要另一個條件來補強

生命成長的積極條件，就是道德創造。是自由無限心的創造，這要從生活的歷練中接受考驗，通過了考驗，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。引孟子的話：「反身而誠，樂莫大焉」，也就是「反求諸己」，找到自己內在的創造動力、根源，才能夠有自我的突破與成長，這才有生命存在之樂。⁹³

⁹² 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編《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，頁467。

⁹³ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁471。

既然成長的關鍵，就是道德創造，也就是接受考驗，並且通過考驗。那麼哪些是關鍵點呢？曾先生嘗舉例：

(一)、發現自卑感

成長的過程，我們多少都會發現自己的自卑感。有時這是一種普遍性的、沒有特殊對象的自卑，它可能因為某個機緣而被誘發了。他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」。

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。這是人生命成長的關鍵點。我在高一的時候，發現自卑感。至少花了十五年，密切注意自己自卑感的萌芽，要把它磨掉。快三十歲時才覺得我的自卑感大體上消化了，也就是說，慢慢地實踐了從內在建立起自己的自信，這是一個很重要的突破。⁹⁴

(二)、人我關係的考驗與存在的體悟

突破之後，生命還需要慢慢的沉潛跟醞釀，到達一個整體性的提升境界。二十五歲那年，他對自己的生命以及自己是一個什麼樣的人做過反思，寫了此生第一篇重要文章：「試論平凡的人生觀」。確定人生觀是平凡的，最大的理想是做個實在的「人」，不必然要飛黃騰達，用不著在任何地方一定要優勝或領先於別人，因為那些都是把自己的榮譽，建立在失敗者的痛苦上。亦就是「盡人事而聽天命」，該做的事做了，即使沒有勝出也是甘於接受現況，愉快的做一個平凡人，這也才不會造成在忿滿與怨對裡痛苦過生活。「平凡即神聖」，任何事情都可以從中去體會，平凡裡面也有其神聖性的存在。

真正的成功，是每一個人都各不妨害的成就自己，如同唐君毅先生說的：

⁹⁴ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁 471-472。

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」才可以俯仰無愧。⁹⁵

曾先生自己也認為這只是「智及之」而已，要真正能夠這樣實踐，還需要其他的理念或事件來幫助醞釀。在研究所時，他讀到了梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》，藉由這個閱讀，把自己過去所學、所體會的儒家義理給貫串起來，忽然間覺得自己全讀通了，很是興奮的四處向人說道。過度的熱忱，讓他不自覺地傷人也傷己。於是他的人際關係陷入緊張的狀態，周圍的人全在躲他。這些事，使曾先生感覺孤苦又孤憤，想救世人，世人卻不讓我救！直到一位朋友寫信和他絕交，告訴他說：不只你的眼光充滿批判，你的道義更是會殺人！

值得慶幸的是，他沒有繼續走向自命清高、傲慢自大的路，透過反省，他發現了「知識份子的傲慢」。同時他讀到了唐君毅先生的《人生之體驗續編》，這是專門給有志行道，但卻遭受挫折的人讀的，這本書安慰了行道受阻的人。其中提到很重要的一點，即是「知識份子的我慢」。「你以為你有資格救人？這根本是不尊重別人的自由人格。」談救人實在太沉重，有時人隨隨便便的就會自以為是的妄下判斷，說錯話、幫倒忙，實際上傷了他人卻還不自知，自以為在幫助人！所以人還是應該要學著謙虛一點，畢竟「謙虛」也是一種美德。還有思路也要夠清楚、正確，別不清不楚胡說一通，連自己都犯了「無明」的毛病，還硬是要別人接受無明的觀點。

對此曾先生深深悔悟，不敢再跟人講道理、不敢判決是非對錯。也就是，他一向自以為是的那套儒家的價值觀，是會傷人的。他不敢再評判是非，乃因他不知道是非的標準在哪裡？他說：

⁹⁵ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁472。

從那以後，我開始誠實的面對自己，再也不敢自以為是！我變成對世界沒有批判，沒有看法；我發現每個人的本性都是好的，甚至滿街都是聖人。結果，反而因此很奇異地看到世界的本來面目。就是這樣，把我過去以為的儒家人倫殿堂徹底拆毀，拿掉原本戴著有色眼鏡，於是對道的渾噩有了新的體悟。這個『近道』的經驗，讓我長期的困頓孤苦得到了啟發。⁹⁶

他毅然地把儒家型的人生價值觀徹底拆掉。在此時他深刻感受到：

修道與學哲學的危機，即是你的人生觀很可能因為通不過質疑而碎裂。尤其，把自己的體系拆掉，很可能再搭建不起來，從此可能成為瘋子。我對自己有起碼的自信，沒有急著搭建，以免搭建起來仍是假，我就讓長期壓抑的自我，鬆一鬆。⁹⁷

曾先生在這樣的情境裡倘佯了一個月，也就在那時遇見了生命中重要的另一半：楊長文小姐。乃因此才「有能力認識一個純粹的、純真的生命」。他說了解莊子其實是在認識楊小姐以後，「因為她就是莊子，這是一個儒家跟道家的見面，是需要把自己完全放下，才能夠認識的。」

此後他慢慢地重新搭建新的人生觀，是真正由實踐搭成的，是一個開放的人生系統。所謂「開放」，曾先生意指：人生觀，只要是由語言構成的，都僅供參考，否則就會有虛妄、有限制。生命是生生不息的，能貞定的只是方向，不是裡頭的定型結構。「此後的四、五年最重要，我在從容的心態下重建自己的人生觀，並且一直維持到現在。我的人生觀是平凡的，也是開放的，謙遜的；隨時在反省修正，隨時準備接受新的挑戰。透過自學、內省、體驗，我的生命被打開了。」

⁹⁶ 引自胡衍南，〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》199期，2002.5，頁88。

⁹⁷ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁474。

(三)、釐清自我與愛

少年時期的曾先生有一個最浪漫的感情經驗，是在初二到高一那三年。班上都是男生，不管性別的，就是單純的「一個人發現另外一個人」；這種情形，在女校亦相當多見。當時因為自由，真感情就自然的抒發了。經由此事，他深深體會到，青春期是情竇初開時期，正是作生命、感情教育最合適的時候。這是他的第一次感情教育，學會了「愛不是佔有，而是付出；是無私、推己及人、是愛屋及烏。善待我喜歡的人所喜歡之人，對他好、使他快樂即是取悅我所喜歡的人，而不是把第三者當作情敵看待，這才是愛。」

也許是因為性情比較偏向中性，讀大學時女同學都喜歡圍繞在他身旁，因此緣故，他自然而然的就把生命、感情以及兩性的關係作為一生的志業。他認為自己可以作為男人和女人之間的橋樑，因為他比大多數的男人要瞭解女人，也比大多數的女人要瞭解男人，是個邊緣人、溝通者，也因此發展出他長於辯證的思路。

實踐的路一定是辯證的，只有通過辯證，才能具體、實際的掌握生命的真理。需要最強的辨證，去面對最嚴重的關卡，就是兩性關係。當我自立到了一個段落時候，生命的向外推擴，主要就放在兩性關係。中間一個很重要的關鍵，就在我基於傳統的命定或是緣分或是道義，幾乎跟一個和我生命、性情、人生觀並不相合的人結婚。當然，如果我當時果真跟她結婚，我也會有不同的路，但那就不是今天的我了。還好，懸崖勒馬，悔婚⁹⁹。悔婚比轉系還不得別人的同情。…我一個人，承擔所有人的誤會、責備。人一生中總要為忠於自己，做一兩次嚴重的抉擇，而且堅持下去。¹⁰⁰

當然，每個人所遇到的人生課題都不一樣，受到的考驗也不同，乃至發展也

⁹⁸ 引自胡衍南，〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》199期，2002.5，頁88。

⁹⁹ 這是很革命性的作為。

¹⁰⁰ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁476-477。

各自有異。曾先生在成長的過程當中，從自己身上發現了人普遍存有自卑感及知識份子存有傲慢態度。這些重要的發現，不僅引發他探索孔孟以降的心性學問，也促使自己檢視個人的身心修養。在那段「療傷止痛」的過程，他感覺生命重新被洗滌了一遍。

三、街頭儒學家

曾先生是儒學研究者，也是實踐者。做為一名大學教授，他一方面專心地在學術殿堂講授儒家心性學；二方面又在各地傳播中國(兼含儒、釋、道理念)的生命哲學。從走上身心修養、生命內省這條路開始，就意識到必然要碰觸到兩性問題。因為在台灣逐漸從傳統走向現代的歷程中，所見、所聞、所惑、所經歷的最大社會問題，就是兩性問題。所以，和其他「書齋儒學家」不同的是，他選擇以演講和著述的方式，成為現代人的「心性導師」。

儒家不是書齋的，因為這樣就沒有了時代感、新鮮感。當代心性內省遇到最重要的問題，就是兩性問題，特別是兩性關係中的愛情部分，所以我談兩性關係等於是最新的心性學¹⁰¹的型態。孔子如果活在這個時代，也必然要談愛情問題，因為這是現代人最大的生命苦惱，怎麼可能無動於衷？¹⁰²

他認為當今社會扮演兩性關係解答的人有四種知識背景。一是從心理學角度出發，它可以看到人們在感情中受到創傷，幫助你疏緩這個症狀，因此比較像是病理學的治療。二是社會學的觀點，但它不是從對生命的關懷出發，而是比較注重社會秩序、社會安全等面向。三是文學觀點，它比較能夠從正面肯定生命價值、愛情真諦；然而文學世界普遍存在的浪漫傾向、空中樓閣的夢幻性質，卻不一定有助於在真實曲折的人生中實現想望，因此也有所不足。四是他的實踐方式，這

¹⁰¹ 曾昭旭說的心性學，是指生命哲學。是透過生命發展的辨證歷程，進而幫助體認自由的生命，達到人我合一的浪漫境界。他個人的生命實踐及生命探險，可以說和孔孟以來的心性學互為體用、互為表裡；甚至古代聖哲的心性說法，他是藉由自己的生命體驗去充實的。見胡衍南，〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》199期，2002.5，頁89。

¹⁰² 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。

種實踐是孤單的路程，它需要更真誠的勇氣去面對生命中的陰暗，也正因為如此，才能瞭解體認他人生命中的陰暗。所以，「也就比別人多一點帶領人們從陰暗中走回來的能力。」在他的內省與外在實踐之歷程中，直接或間接地幫助了很多人，學生、聽眾、讀者，長期下來他們依賴這位心性導師走向生命哲學的理想狀態。

曾先生說：

人各有志！你可以選擇做一個專業學者，也可以選擇不當書齋的儒家，而做一個街頭的儒家——不是抽象地關懷生命，而是具體地貼近人們生命的苦惱。我知道，不同領域的朋友，對我有不同領域的期許。然而我對自己的生命型態很清楚，專業學者不差我一個，但是內在做自省、外在做實踐與探險這種人卻非常少。¹⁰³

雖然在這條路上，他幾乎沒有朋友，他亦是樂在其中。因為曾先生認為唯有真誠地面對自我、忠於自我、盡人之性，才有可能進一步盡物之性、參天地之化育，而成就一個人的人生與人格。

叁、從實踐中成就了愛情與婚姻

曾先生三十歲以後的立己達人事業，主要是在兩性關係、愛情、婚姻課題的思考與實踐上。總想在禮壞樂崩，夫婦道苦的現代，為兩性關係摸索出一條真實而合理的新路；即是捨棄男尊女卑、兩性分工的舊格局，開啓以愛情為本，平等互動，相融為一體的新典範。有人認為曾先生的婚姻觀太理想化，而現實和理想是有差距的。然曾先生的婚姻生活和理想的婚姻觀是一致的，因為不是「象牙塔裡的理論」，而是從他幾十年的婚姻生活經驗得來。在這事業上，他的夫人楊長文女士是四十年來最重要的合夥人。

¹⁰³ 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。

一、婚前沉思

論及婚姻，曾先生有其獨特的看法：『有一種人是「婚後沉思」，這種人婚前糊裡糊塗，結婚後悔恨莫及，另一種人是「婚前沉思」的結果是不結婚，這兩種人都不妥，第三種人——「婚前沉思」，清楚了婚姻的意義才結婚。』¹⁰⁴

何謂「婚前沉思」？以曾先生過往的戀愛經驗為例，他是認真通過三段感情的試煉，才在第四次的機緣中成就了婚姻，所以他們倆談戀愛時是在非常清明的情況下進行的。他說：

每一次事件的結束，我都大病一場。但每一次都沒有白過。我的感情經驗其實不算多，只是不肯浪費糟蹋，每次事後，我一定懇切自省，務要從這痛切的經驗中提煉出最多的教訓與智慧，才會覺得稍稍對的起這次失敗，以及與我一起失敗的女孩。¹⁰⁵

三度的失敗，各因他犯了不同的錯，每次都是經過一番自省，更正某些錯誤觀念，釐清問題之所在，逐漸認識感情世界的真實樣貌，使他對愛情和婚姻有了更多的瞭解。這些點點滴滴痛切的心得，便全部映照在他的第四次戀愛對象——楊長文女士身上，使他有能力呵護這一樁愛情，也逐漸有能力為天下有情人指引迷津。

要戀愛成熟才可以結婚。曾先生認為成熟是指「真實的信任感」，並非「熱情的程度」。信任感是藉由溝通與了解而產生，曾先生強調，絕對不可能產生百分之百的信任，剛開始有百分之五十的信任就不錯了。如果遇到疑問，就只在另一個不信任的百分之五十內，這樣愛情才不會整個垮掉；遇到問題，應該勇敢的、理性的面對，才能獲得解決，更增一份了解，更有信任感。楊女士補充說：

¹⁰⁴ 方梓，〈這一家婚姻好比三藏取經——曾昭旭楊長文的愛的現身說法〉，《家庭月刊》，1984.1，頁76。

¹⁰⁵ 黃秋芳，〈生命之泉——曾昭旭「在愛中成長」〉，《自由青年》，第七十九卷第三期，1988.3，頁57。

藉著百分之五十的信任，可以支持我們探索另外不信任的百分之五十。信任是從了解中產生，不是從浪漫中建立的，有很多女孩都非常迷信浪漫的感覺，一旦有這種感覺，就把全部的信任投進去，這就是為什麼大半的愛情總導致破滅的原因。¹⁰⁶

他們稟承著「清明的心情」戀愛了五年才結婚；曾先生語重心長的說：「如果戀愛沒有成熟，不要結婚；婚後兩個人的生活沒有完全調適，不要有孩子。」談到婚前戀愛與婚後生活有何不同？楊女士說的好：「婚前戀愛只是兩個人溝通就夠了，婚後除了他，還要面對很多與他有關的人，必須兩個人有相當的了解溝通，才可能同心協力去一起去面對這些關係。」

二、癥結性問題

在婚姻前期時兩人的相處是相當艱難的。不只是生活細節的適應，還共同面臨了「癥結性問題」，需要雙方拿出誠意與耐心才可能溝通。為了解決問題，經常交談到半夜兩、三點，直到有所領悟才就寢。這樣過了四年，夫妻兩人終於豁然開朗，不再發生問題，所以婚後五年才有小孩。

曾先生解釋：「癥結性的問題就是夫妻間的位置問題」。他用了一個有趣的形容來描述婚姻初期其妻子所犯的「位置錯覺」。他說：

位置就是角色立場，我太太最初認為她進到我的「花園」來只是一朵「花」，但我不贊同，我認為她跟我一樣都是「園丁」，必須共同來照顧花園。我不贊成「以所有的朋友，去換取一個配偶」，也不同意「有了婚姻必須犧牲異性朋友」的觀點，若是為了怕配偶誤解而斷絕與異性朋友的交往，這是「因噎廢食」。¹⁰⁷

¹⁰⁶ 方梓，〈這一家婚姻好比三藏取經——曾昭旭楊長文的愛的現身說法〉，《家庭月刊》，1984.1，頁 77。

¹⁰⁷ 方梓，〈這一家婚姻好比三藏取經——曾昭旭楊長文的愛的現身說法〉，《家庭月刊》，1984.1，頁 78。

加上曾先生對待朋友皆非僅止於「點頭之交」，更是要關心朋友。所以婚後她認為他滿園都是花，何需在乎她一朵？爲了溝通這種「位置錯覺」，兩人共同掙扎了四年，總算有了共識，互相把對方皆提升爲「兩人都是園丁」的相同位置，以「合一的主體」，開始把對方婚姻前後的異性朋友，都當成是「園裏的花」，需要夫妻共同來照顧。

三、現實與理想的協調

過此「第一關」之後，夫妻倆進入了「第二關」—楊女士笑著比喻婚姻之路，就像「唐三藏取經」之道一般，那些「妖魔鬼怪」就是因爲彼此不了解而產生的誤解，取經之路不是孫悟空翻個筋斗就可達至，必須像唐三藏一樣一步一踏實的走才能抵達，婚姻也是要靠雙方不斷的努力，不怕挫折，一關關的溝通才能成功。

第二關是「現實與理想」的問題。既然經過「婚前沉思」才決定結婚的，當然是抱著一種婚姻理想，因此，難免也有忘記現實的時候。但是曾先生深知「現實的表現永遠不可能達到一百分」的道理，把理想當成互相勉勵的動力、當作鏡子照出缺點，改不改則看其意願，但是一定要告知對方其缺點。

四、以對方的標準來衡量對方

第三關是「以對方的理想標準來衡量對方」。曾先生認為日常生活有諸多的習慣，彼此都可能是「屢犯」或「不犯」，如果夫妻一方以自己的標準來要求對方「改過」，必定經常要發生衝突，而且有些「過錯」要改正也是不容易。對於「小過」則互相抱著體諒的心情，只要無損婚姻的安危，就以對方的標準爲依規。

五、接納以往的過失

「第四關」則是「對過去錯誤的接納」。楊女士認為她與曾先生之間的「隱瞞」已經微乎其微，但是「還是有」，以前不敢講出來的，因前面三關的基礎，這時已能互相坦承過去的「罪證」，即使小到對某異性有過遐想，或大到有出軌行爲，都可以說出來了。

曾先生提出一個要非常謹慎的思考點：『這種「坦白」並非剛結婚的人所能辦到的，一定要有相知、了解做基礎，否則雙方都會崩潰。配偶的錯誤一定要能

接納，並且要對他有信心。」楊女士也認為，在這個世界上，有一個人能夠讓你完全放心的談話是非常寶貴的，可惜一般的夫妻即使朝夕相處，卻也很難做到。若是本身信心不足，總會要求對方以「忠誠」來安撫，使得配偶只好「善意的欺騙」。如此一來，夫妻能夠真正「碰到」的機會就越來越少。她說：「目前有很多太太常常抱怨婚後生活平淡，不像戀愛時浪漫，其實，婚前的浪漫是碰來的。」她和曾先生婚後爲了專心「解決問題」根本不刻意去追求婚前「漂浮的浪漫」，如今在「豁然開朗」之後，浪漫則不請自來。她覺得這種浪漫才是真正的、永恆的。

曾先生加以補充：

夫妻間有不明瞭的問題，一定要立刻解決，否則積多了，就像醫生給病人開刀發現各種病症都有，千頭萬緒不知從那裏著手，只好把刀口再縫好，請病人家屬料理後事。婚姻也是一樣，有問題不能搗著以為眼不見為淨，問題沒有獲得根本解決，一個個累積下來，最後就會導致婚姻道上莫大的悲劇。¹⁰⁸

回首看他們的婚姻歷程，共同面對觀念的調適、生活的調整、「位置」的解決、現實與理想的融合，到「以對方的標準來衡量對方」，以至「對過去錯誤的接納」，都一一被克服了，才能達到生活清朗的境界。這種境界需要所有在婚姻路途上「取經」的人，用更多的溝通與努力來達成。

曾先生認為夫妻情人在繁瑣的日常生活中要能夠凡事耐煩，這是爲了引動夫妻情人間有意義的生命對話，以幫助一方面能夠成功通過生活壓力的考驗，同時也真實創造出愛情生活的業績，這業績就是「信」。而所謂「信」，其涵義包括雙方因溝通、互相參與了解而增加的互信；也包括每個人在此生命對話中獲得的自我成長(這時信是指真實的人格內涵)。曾先生就在不斷的經歷與反省以及長期懇

¹⁰⁸ 方梓，〈這一家婚姻好比三藏取經——曾昭旭楊長文的愛的現身說法〉，《家庭月刊》，1984.1，頁79。

切而耐煩的探索之中，實踐地揣摩愛一個人要如何才是恰如其分，今天才能細談愛情的道理。

四十年來，我內人是全程都參與。她參與的方式，就是和我經常進行生命的對話。以一個親密旁觀者的身分，秉她如明鏡般清澈的反應能力，幫我呈現實像、過濾嫌疑、權衡分際；也幫她自己步步落實到這繁雜的人間，以對人在世間迂迴辯證的存在情狀有更如實的了解與同情。可以說，在愛情這條路上，我們是一起成長的，這成長也必然涉及我們以外一切相關人事物，尤其是關係相對親近的人尤其是異性。¹⁰⁹

曾先生提到他與其夫人在四十年的生命對話之中，歷經了繁雜，曾提煉出哪些真實的業績呢？當然很多，在這裡他略舉一二以茲分享。例如：

我們間最早也最費力的一個對話主題就是碰觸到兩性有別的感情觀；男性總是重量不重質(博愛)，女性總是重質不重量(純情)。我們花了四年，經常密集地討論也反省自己的盲點與執著，才打通隔閡、融會為更完整成熟的感情觀。

原來男性因重量不重質故(這當然有男尊女卑的歷史背景)，博愛變質為濫愛。女性則因重質不重量故(這當然也因女性的傳統弱勢造成)，純情變質為封閉。又因人常以理想面看自己，以現實面看別人。於是情人間的誤差就產生了。

須要經過懇切的生命對話，設身處地去體諒對方的真情、參與了解對方的感情經驗，才能一反向來習氣，改以理想面去認同對方，而以現實的駁雜誤差來警惕自己，才能互相幫助讓彼此生命都獲得成長。¹¹⁰

¹⁰⁹ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁179。

¹¹⁰ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁180。

最後曾先生說：「人回家了，動人的歷史從此映現，在最最平凡的生活之中，人倫之際。人走了一段長途，經歷了多少驚心動魄，而最終印證的只是平凡。」¹¹¹愛也許是最平凡的，因為無所不在，但也是最超凡入聖的，因為能使人展現其偉大的精神力量，幫助我們的性靈圓滿。曾先生所有的文字記錄，以及他的生命型態，其實就是見證在愛中成長的生命本質。

¹¹¹ 黃秋芳，〈生命之泉——曾昭旭「在愛中成長」〉，《自由青年》，第七十九卷第三期，1988.3，頁 58。

第三章 當代儒家愛情哲學之特色

儘管時代在改變，情境也改變，表達方式也不同了，但都改變不了人類有「愛與被愛」的需求。談「情」說「愛」的需求對於現今這個多元、民主、開放的時代，已經是一個普遍的社會現象，然而愛情之路走得順當與否，卻是大大影響著我們的生活作息與生命品質，甚至是生死關卡。

可是，在我們的一生當中，無論是在正式課程或在非正式的教導之中，卻很少人把「愛」當做一件正經事來處理或經營。多數人都是在摸索中學習愛的本質、愛的關係。儘管有少數人能在愛中成長，但多數人卻是在愛中迷惘。所以有一個說法：「愛人的不被愛；被愛的人不愛人；愛人而又被愛的，遲早要分開。」這裡所謂的「分開」，大概不是單單指離婚或脫離關係而言，主要是指雙方的感情冷淡了，或者是「情到濃時轉為薄」吧！愛情若是走到這等地步，實在是令人不勝唏噓啊！

不論年齡大小，我們都希望能有愛人或被愛的權利。如何愛與被愛，而且能夠持續下去，並在愛中成長，是人一生發展的任務，也是我們每個人所祈求的。因為「愛」更是成長的關鍵。

第一節 簡介儒學發展史

曾昭旭先生在為《先知論愛情：愛情之福音》一書作推薦時說道：「長久以來，人們的生命感情問題，尤其是兩性之愛總是被社會列為禁忌；就連以探討心性學，建立生命哲學為主流的中華文化也不例外。從孔子到王陽明，雖然有著無數的哲人，卻是沒有一位正式談論愛情的。直到明末清初的王船山，才開始正視『感情』這件事，而到戴東原才開始正視『情欲』的存在，但是都沒有全面意識到『愛情』這個主題。」¹¹²

¹¹² 見克爾羅斯基著，《先知論愛情：愛情之福音》，唐君毅譯，〈曾昭旭特別推薦〉，台北：正中書局，2001，頁9。

自古以來人們對於人性的探索，總是由外而內。所以政治、經濟、社會問題必定是先受到注意，而生命、心靈、感情則難免會被暫時擱置。此乃由於外在問題迫切而明確，內在的情懷則不只是幽深難明，並且詭譎多變。因此，在人與人之間的互動是既頻繁也密切的現代，感情問題含內在的身心安頓與外在的人際溝通，已成為最大的苦惱來源。人們愈來愈迫切地需要有關感情的道理之指引與慰藉，而感情生活的核心即是愛情，愛情哲學就是感情世界的原理所在。因此，愛情學也應當是一門日新又新的學問。

在儒學發展的歷程上，「新儒學」是指宋明理學，它是相對於先秦「原始儒學」而言的；「現代新儒學」則是相對於宋明理學（新儒學）而言，它是指產生於二十世紀的二〇年代，以接續儒家道統、復興儒學為己任，並服膺宋明理學之思想，力圖以儒家學說為主體，來吸納、融合和會通西學，探尋中國現代化道路的一個學術思想流派。「現代新儒學」與先秦「原始儒學」和宋明理學的「新儒學」相比較，其具有以下幾點特徵：

一、現代新儒家具有尊孔崇儒，以儒家學說為中國文化的正統和主幹，以繼承儒家道統，弘揚儒家學術為己任等儒家的一般特徵。其有感於儒學在近代的衰落，懷著「為往盛繼絕學，為萬世開太平」的使命感，力圖上承孔孟程朱陸王之「道統」，重建儒家的價值體系，使儒學在當今得到「第三期之發揚」（「第三期」是針對「第一期」先秦儒學和「第二期」宋明新儒學而言的）。

二、現代新儒家共同的精神特色是尊崇宋明理學。其所理解的儒學之基本精神，就是宋明理學，即以儒家心性學為中國學術文化之本源，強調以「內聖」馭「外王」。通過提高道德以追求「天人合一」的精神境界。現代新儒學與宋明新儒學之同一個「新」字，其意義是指一方面不僅是恢復先秦儒學，而更表現出能夠融合佛、道，還能會通西學的開放性；二方面是其特別注重儒家「內聖」之學，強調「內聖」為體，「外王」為用的思想格局。

三、現代新儒家生活在二十世紀的中國，他們深切地感受到西方文化的挑戰和中國所面臨的現代化問題，試圖以儒家思想為主體來吸收、融合和會通西方思

想文化，尋求一條使傳統中國通向現代化的平穩道路。同時，現代新儒家的代表人物在不同程度上受到西方文化和哲學思想的影響，提出了「返本開新」¹¹³的思想綱領和「援西學入儒」、「儒化西洋文化」的口號。而且後來者在接受西方文化方面表現出了越來越開放的態度。

現代新儒學是在西方文化的衝擊下，中國面臨迫切的現代化問題而產生的，認為中國要有自己的現代化主張，其表現出以中學為主體的新舊調合、中西結合的思想特徵。現代新儒家在中國現代化過程中有一些積極作用：

一、主張以中為體，反對全盤西化，強調堅持自尊自重的獨立人格，確立自信自強的主體意識，這對於中華民族堅持獨立自主，反對外來侵略具有一定的促進作用。

二、主張「返本開新」，以中為體、融合中西，會通中外，試圖用西方思想對儒學進行改造，使儒家的內聖外王之學開出科學民主之新，這一思想對於促進中國傳統文化的更新具有積極影響。

三、重視研究傳統文化，在整理、注釋，闡發傳統文化的過程中做了不少有益的工作，促進了中外文化的傳播與交流。¹¹⁴

「當代新儒家」（New-Confucianism）這個詞是有別於「新儒家」（Neo-Confucianism）與「儒家」（Confucianism），其乃「同中有異」之別，都是「儒家」。就當代新儒家所做的「儒學三期說」來分，在時間上，有「原始儒家」、「新儒家」以及「當代新儒家」。「原始儒家」指的是先秦孔子、孟子、荀子的思想，「新儒家」則指的是宋明儒學，包括程朱學派、陸王學派，還有胡五峰、劉戡山等構成的另一個流派。「當代新儒家」指的是承繼宋明儒學，上溯先秦儒學，並對比於西方文化傳統，面對現代化社會，採擷了現代學術，整合與重鑄，而開啓了一嶄新的儒學傳統。就思想內容與意趣來說，都是強調人倫日用、孝悌仁義，

¹¹³ 「返本」是返傳統儒學之本。「開新」是開當代科學民主之新。

¹¹⁴ 以上參熊呂茂，〈現代新儒學的歷史命運與中國現代化〉，《中南大學學報（社會科學版）》，第十二卷第三期，2006.06，頁 317-318。

皆相信人必須在人文所成的世界，去完成人之所以為人的尊貴之可能。¹¹⁵

當代新儒家包括的思想家以及其思想範圍，究竟有多廣，歷來有爭議，但大體說來，可分廣狹兩義。廣義是指，在當代凡是涉及儒學研究並以此為主的學者、思想家，都可以稱為當代新儒家；狹義的說，則以一九五八年由唐君毅、張君勱、牟宗三、徐復觀等共同簽署的《中國文化宣言》為宗旨，聚合所成的群體，上溯至熊十力、梁漱溟、馬一浮等前輩學者，往下則衍生出港台唐、牟、徐諸位先生的弟子以及再傳弟子，尤其以「鵝湖月刊」所形成的系絡。這樣的一個系絡，已被認為是中華民族在近現代發展過程中的重要思想流派，被歸屬到新傳統主義，也有說是文化的保守主義，或稱之為「當代新儒家」。¹¹⁶

以愛情哲學來看，在這脈絡中，是頗為缺乏的。較有愛情哲學論述的，只有唐君毅、曾昭旭先生曾用力於此，因此底下，論述儒家愛情哲學，亦以此二先生之思想著作為主。

第二節 儒家愛情學為生命的學問

壹、生命的學問

唐君毅先生與曾昭旭先生之愛情學的建立是建立在他們自我生命的歷程上，和一般純理論思辨的愛情哲學作品不同。這種從細微處見高深的愛情學，大大的幫助我們提升人生境界和時代精神。作為「生命的學問」的「儒學」——身心性命之學、內聖外王之學，以其生命本身的病痛，如實觀照，開顯儒學生命實踐的受用作用。誠如廖俊裕先生說的：

敘事儒學本身由本(本體、理)貫末(現象、事)，並由末反本，兩端而一致的辯證思維，恰巧可以檢討儒者本身的病痛並對治之。當代儒學在這方面

¹¹⁵ 參林安梧，〈當代新儒家與台灣現代化的發展進程〉，http://www.mcu.edu.tw/department/genedu/2echelon/92report/a03/0807_13.htm，2010.10.01 查詢。

¹¹⁶ 參王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1986，頁3-4。

由唐君毅先生啟其端¹¹⁷，但是時代因緣，並沒有蔚為大觀，大觀當為曾昭旭先生所發揚光大，此由其《性情與文化》、《人生書簡》、《從電影看人生》、《第一次約會》、《我的美感體驗》等書即可得知。曾先生的「兩端一致」理事雙彰之思維方法，由末反本、即事明理的存在分析特色，可以進入生命「體驗」的境界(非比量之證量)，由此而可以有存在的治療作用。¹¹⁸

所以書寫敘述生命故事的過程，可以帶來治療作用，而作為道德實踐的工夫之用。並且能將生命經驗應用到學術工作上，將學術與生命經驗做結合是研究者認同的最佳學術典範。況且自己的經驗世界本身即是最合適的研究題材，而最可敬的哲學家是不會把工作和生活分開的。

這個時代最大的困局就是意義的喪失，科技文明的突飛猛進，伴隨而來的卻是心靈修養的墮落，在一切講究效率以及成功與否是藉由名利權位之多寡來判斷的現代，人們變得不耐等、不耐煩，一味講求快速：快速致富、速食愛情，因而急躁、焦慮，產生了各種負面的情緒及精神疾病。近年來層出不窮的犯罪事件，再再皆使得人民保姆——警察也疲於奔命，搶劫、詐騙、各種兇殺案件（情殺、殺人、自殺）、吸毒、打架、飆車，甚至於骨肉相殘……。在在顯示著快樂幸福的日子似乎只是童話故事裡的幻想，而在現實生活中卻是離我們愈來愈遠。產生這樣的困境，一方面乃因我們的教育長久以來一直嚴重地失衡，偏重科學知識，輕忽人文精神與素養，缺乏心靈的淨化。另一方面，則是因為整個社會風氣與環境的惡化，其所產生的汙染及偏差，亦大大影響著缺乏心靈力量的現代人。

就意義的危機而言，新儒家的愛情哲學，呈現出針對當代人關於愛情的精神

¹¹⁷ 唐君毅先生其個人的具體內聖道德實踐功夫具體明確，唐先生的功夫除了其在《日記》中透露的每天靜坐二十分鐘外，本文認為其早期的《人生之體驗》、《道德自我之建立》、《心物與人生》、較晚期的《人生之體驗續編》或者晚期的《病理乾坤》、《人生隨筆》，都可展現其在面對人生之病痛時的對治功夫，這病痛的處理可以開展一個具體的道德實踐工夫——敘事治療。引自廖俊裕、王雪卿，〈唐君毅先生的功夫論——敘事治療的一種形式〉，《鵝湖》，第 413 期，2009.11，頁 41。

¹¹⁸ 廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《第一屆「新儒家與新道家」學術研討會——併賀王邦雄、曾昭旭兩位教授七十壽誕》，2011.07.05，會議論文頁 1。

迷失的對治作用，¹¹⁹這主要是因為他們扣緊「生命的學問」特色，所以和一般談愛情哲學者不同。所謂生命的學問，正是要對生命起潤澤、安頓、調整作用。這在唐君毅先生和曾昭旭先生的愛情哲學著作中很明顯。例如，唐先生的愛情哲學著作《愛情之福音》正是他真實愛情事件發生問題時，所思考而得的結論。

貳、人文素養

「人文精神」（或稱人文主義）一直是中國傳統儒學的基本精神，作為新儒家的唐君毅先生，一生都在致力於重建中國人文精神，其學術思想有著濃厚的人文意識。唐君毅先生認為中國傳統的人文精神「源於周之禮樂文化，自決於孔子的傳承和反省，並經歷了漢代重歷史精神、魏晉重藝術精神、隋唐重宗教精神、宋明重哲學精神、清代重科學精神等階段和型態」，歷經數千年的文化涵蘊，其重要價值就在於「以儒家人文精神為核心的中國文化精神，在未來中國文化和世界文化的發展中，必然擔當起神聖道統的責任」。¹²⁰熊呂茂先生說：「唐君毅的人文思想，對於建構和諧社會，實現人的全面發展，落實科學發展觀，無疑具有積極的藉鑒意義」。¹²¹儒學的人文精神有著數千年的歷史傳承，故以人文教養的化成作用，對於我們的心性是非常重要的薰陶。

「人文精神」之於曾昭旭先生又稱其為「人文觀點」，他在〈人文世界其實更豐富完整〉¹²²一文裏，解釋其核心意義就是「凡人間的種種事務，必牽涉到意義、價值，所以吾人處置一切人間事務，也必當以意義價值的創造、促進、維持、保護為依歸。」曾先生曰：『最關鍵的概念當然就是「意義」或「價值」，這可以

¹¹⁹ 意義危機和精神迷失，參張灝，〈新儒家與當代中國的思想危機〉，收入傅樂詩等著，《保守主義》，台北：時報文化公司，1985。

¹²⁰ 何仁富，〈儒家與中國「人文中心」的文化精神——唐君毅論中國人文精神(上)〉、〈中國文化精神的客觀價值及其缺失——唐君毅論中國人文精神(中)〉。唐君毅先生也被稱為二十世紀中國最偉大的人文主義學者。作為現代新儒家第二代的中堅人物之一，唐君毅先生的儒學思想內涵十分豐富，包孕極廣。引自楊永明、牟華林：〈大陸唐君毅研究綜述〉，《鵝湖》，第430期，2011.4，頁49-50。

¹²¹ 熊呂茂，〈論唐君毅的人文觀〉。引自楊永明、牟華林，〈大陸唐君毅研究綜述〉，《鵝湖》，第430期，2011.4，頁50-51。

¹²² 引自曾昭旭，〈人文世界其實更豐富完整〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁4-5。

說是人存在的本質所在。」意思就是「凡牽涉到人的世界都必然是一個意義或價值世界，因為人就是一種要求意義或價值的存在。問題在這必然的價值世界裡卻可能呈現出正面(善)或負面(害)，而導致人的悅樂或痛苦。所以人才必須重視他的或樂或苦之情，而且依據這真實的存在感去反省他的人生，調適社會的偏倚，而有種種道德時間的憂心與努力。」

易言之就是不論我們存在的情懷是喜是憂，我們所處的環境是好是壞，人生都必然關連到「生命的意義」。乃至於所有的學科（人文學、自然科學、社會科學：如政治學、經濟學、社會學…），面對的皆是一個價值的世界，處理的皆是意義分析與價值判斷。所以說「意義價值是人存在的本質」。

曾先生尚且提出了幾項疑點要幫助我們超越「有限之人眼」。首先要顛覆的就是我們一向居之不疑的信條，即「科學是客觀而價值中立的」。事實上

在相對論與測不準原理問世之後，科學家已漸漸了解，即使是最嚴謹的科學活動都無法避免主觀而受到人的感情、價值觀、自由意志的抉擇等等與人相關的因素所影響。換言之，絕對客觀如實的世界(如康德所謂「物自身」)是人不可能觸及的，我們只能理論的說它「如如自存」或「僅存於上帝心中」。至於透過人的眼睛所看到的世界，或通過人為的知識去記錄、描摹世界，都一定帶有主觀的成分。所以才會同一件事，你看到的與我看到的不同，通過不同的採訪者或史家的紀載，也各有面貌。

那麼人所看到或記載的世界，是一個比客觀世界(物自身或「物如」)更多更豐富還是更少更貧乏的世界呢？既然是通過人的「有限之眼」，所以一定是有所過濾刪減，而只是一個片面不完整的世界。換言之，人只能看到現象而看不到物自身，而現象又只是物自身的某一側面或投影，然則人看到的當然是殘缺的世界。

尤有進者，是認為人看到的世界不止不完整，甚至還是被汙染扭曲的不真實世界。這虛假世界是被什麼扭曲汙染的呢？就是人心的造做。所以人最

好是虛靜無為、反璞歸真，莫去干擾自然。¹²³

從上面引文，我們可以得知曾先生的觀點，他認為即使我們以為最嚴謹的科學都不是絕對客觀與價值中立，更何況是經由人的「有限之眼」又如何能看到完美世界！尤其是造做的人心，更是會污染扭曲了世界。所以人最好是虛靜無為、反璞歸真，才能賦予世界豐美的意義。

意義的追尋是人類主要的活動之一，其重要性根本不待言論。人文科學如果喪失了對意義以及對人的自我理解的關心，那麼人便會出現精神上的迷失。所以問題是：我們可以不採用人文觀點來看待人生嗎？若依曾先生的看法則是不可能的，「因為那本質上就是人的自我否定，而必將導致人生命的分裂與虛妄，人心的困惑與痛苦。事實上這也就是人心造做、污染自然的根本原因所在。」故「人文觀點就是出乎人性之自然與必然，而順此觀點以助人以其性而行，以求人之自我實現。」¹²⁴這也是我們每個人在我們的人生當中責無旁貸的任務，找到正確的知識與方法並轉成智慧，去尋得生命的意義才是幫助我們成長的關鍵。

人若是要如如存於世界，更周全的辦法就是必須使用人文觀點。依曾先生之見：「這觀點的要義就是人既然有能力污染世界而使之變為虛假，也就同樣有能力妝點世界而使之轉為豐美。透過人眼所見的世界，雖有一種認知上的限制，也可以是一種創造上的表現。」¹²⁵簡言之，人是可以從其有限性原則裡創造轉化為表現性原則。如此一來，透過人去成就的世界，就是一個充實豐美的意義世界。要呈現並維持一個盛美的道德世界，是要靠人心常在「覺」的狀態，常常抒發其真實飽滿的創造性。這種「覺」也就是心靈的自覺。亦是儒道佛三家的共同本質。

所謂「自覺」是指主體將注意力從對象撤回而落在自我身上，以建立一種自

¹²³ 曾昭旭，〈人文世界其實更豐富完整〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁5。

¹²⁴ 曾昭旭，〈人文世界其實更豐富完整〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁5。

¹²⁵ 曾昭旭，〈人文世界其實更豐富完整〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁5。

我肯定或根本自信的意思。這不是認知活動，相反的是需要不斷撤銷認知活動。例如，不自覺地將「自我」當作一個對象來觀察，用種種外加的條件（如名、利、權位、智商）來定義自我。直到認知活動徹底止息（佛家所謂不起分別心），一種無條件的自我肯定就可能出現，就是「悟」或「自覺」，或說「心靈之在其自己」。¹²⁶

對於採用人文觀點來看待人生，曾先生認為如此則將可以悟見：

經過人的道德創造去賦予價值的意義世界，才是一個真實完整的世界，那未經妝點的素樸自然的世界（也就是科學所欲無限接近的世界），反而是不完整的，即因其中欠缺了意義價值，不蘊含人情歡笑。當然，這裡所說的完整不是指知識上而是價值上的完整，因為就知識而言，人對世界的認知永遠是不足的，但就價值而言，卻是當下就是一圓滿，只要你真的誠意正心，稱體起用，如理而行。所以孔子說「我欲仁斯仁至矣」，佛也說「一悟便至佛地」。

我們也將立刻了悟：人是不可能安於自然世界或知識世界的，因為若安於此，人反而會平生一種不足之感或自卑感。此所以科學家常會不由自主地追逐知識，終至疲於奔命，掉入莊子所謂「以有涯隨無涯，殆已」的陷阱。所以我們只有採取人文觀點，才可能獲致真實的安身立命。¹²⁷

「人文素養」的靈魂，不是著重在人的「能力」，而是「以人為中心」的精神，其核心內容是對人類生存意義和價值的關懷。這其實就是一種為人處世的基本德性、價值觀和人生哲學；道德精神、藝術精神和科學精神均包含在其中。它追求人生的美好境界，推崇人的情感和感性，看重人的創造性和生活的多樣化。

¹²⁶ 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〉，台中《師友》，第337期，1998.11，頁4。

¹²⁷ 曾昭旭，〈人文世界其實更豐富完整〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁5。

主張思想的自由和個性的解放，以人的價值、感受、尊嚴為依歸，對抗任何試圖凌架於人、屈人身心的教義、理論或觀念。人文觀點的核心就是對人的有限性的逐漸自省的精神。面對人性的困境與難題，我們也需要理性的自我覺察與靈性的提升，要走上身心修養、生命內省之路。

對儒家來說，生命有沒有意義是最重要的事。事實上意義的追尋，肯定是大多數的人終其一生的活動，尋得生命的意義，我們才可能獲致安身立命之道。

用「心」體會存在的感受，當下自在圓滿，因為自然發生的事就是美好的事，無須去抗拒，只要以正面、健康的態度坦然面對生命的憂喜苦樂，引用禪門的說法，就是「答在問處」，大疑大悟、小疑小悟、不疑不悟。透過個人內在的生命經驗與主體性自覺，深入地作靈性修養，觀照生命。不要用頭腦去造做、干擾、區分「好」或「壞」，不生「對立」的痛苦，反而更能體現生命自在的灑脫與喜悅。

而「愛」也就是孔子提倡的「仁」¹²⁸亦正是切中時代弊病的心靈解藥。因為愛可以消彌主客「對立」的狀態，愛可以化除人我物之間的隔閡，與他人就無分裂對立的痛苦；愛可以安頓心靈、撫慰悲傷、增進活力，更能圓滿生命；愛是每一個人的本性之中，最初到最終真實的需要。用「心」體會存在的感受，方能省察及覺知，把生命經驗化為智慧，每一次的經驗皆是我們前進的基石，如此更能彰顯生命的意義與價值。

¹²⁸ 孔子有云：「仁者愛人」，朱子因釋仁為「愛之理」。既然人生是一不斷修養實踐的歷程，當然就有歷程的開端、第一步或工夫的入手處可言。須得第一步走對了，如方向正確、真實有效，以後的路才會順理成章，水到渠成，否則就可能緣木求魚，白費工夫。所以慎始是很重要的，〈大學〉所謂：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣！」物之本末是指萬物以形上之道為存有根源，事之終始則是指行道的工夫歷程；知道從那一步開始，乃是接近道或提昇自我的要義所在。就儒學而言，行仁或行道的第一步就是要從家庭生活開始，斟酌揣摩，體悟到什麼是「道」、是「仁」或「愛之在其自己」。然後能據以層層推擴去愛及一切人事物，即所謂親親、仁民、愛物的步驟次序也。曾昭旭：〈論以愛情為本的現代新儒教〉，《宗教哲學》第 22 期，2000.6，後收入曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 83-84。

第三節 具有辯證奧秘的愛情學

本節要論述關於當代新儒家中愛情學特色之一，具有辯證的奧秘，文分「當下即永恆的心」、「自由中含有愛，愛中涵著自由」。由前者，我們要來探討當下的心之掌握就是真情呈現的關鍵，而體知一剎那即永恆。由後者，更可知道愛與自由的辯證關係。

壹、當下即永恆的心

曾先生嘗作一文——〈心靈是價值的創造者〉¹²⁹，專門探討時下很夯的一個現象，即是：為什麼有很多人會耽溺在網路世界之中尋求真情愛意？倘若網路是一個虛擬的世界，其中並無真情的話，請問人間何處有真情呢？耽溺在其中又能獲得什麼慰藉呢？畢竟有眾多的人耽溺於此，表示其中是有情可資依尋的，然而，此情究竟要從何處來呢？

即使在真實的社會裡，人們的交往也是常見爾虞我詐，造成的傷害與痛苦毋寧說比網路交友的風險更大，這也就莫奇怪許多人為何寧可耽溺在電子符號的世界裡了。

那麼，到底人與人在實際的接觸往來之中，人是因何而失望、厭倦、受傷的？在虛擬世界中的資訊接觸，人又是因何而獲得滿足與安慰呢？這實在是弔詭的問題啊！曾先生認為，一切歡愉或悲傷、得意或失望，其實都是來自於「心」，而與真實世界的事物或虛擬世界的資訊並無必然關係。換言之，那些資訊都只是意義發生的助緣而已，心才是意義創造的主因。曾先生分析原由：

在真實世界中的人際交往，所以容易失望厭倦受傷，乃是因人面對真實的人，自然容易有真實的觸動，會有更高的寄望；但對我到底觸動了甚麼？寄望甚麼？卻不甚了了。遂易在一不小心接錯了線的情況下惹來了無端的失望與創傷。

¹²⁹ 引自曾昭旭，〈心靈是價值的創造者〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心 2000.12，頁 4-5。

人真實的觸動與寄望是甚麼呢？那無疑的就是心。因為只有真心與真心的相遇能帶給人無比的歡愉與感動，所以一個人愛上另一個人，就是宇宙最大的奧秘。可是人雖然一度有此真實體驗，卻在用言語觀念詮釋這體驗時發生了偏差（所以人生問題都不是事實的問題，而是對這事實如何正確的詮釋），誤以為自己所說所愛的是對方的美貌身材、金錢權利等外在條件，遂引至錯誤的追逐，使彼此的心被干擾阻隔而不再相遇，再多的感官刺激、物慾追求，只徒然令人疲憊煩苦，因碰觸不到對方的心而失望傷痛。

130

由以上的引文，我們可以得知，曾先生的言下之意乃是人與人的實際往來，會因為「接觸」而產生「觸動」，更可能生出「寄望」之情，可是這當中究竟是生出什麼樣的情感，自己卻也不清不楚，因此也容易造成失望。

雖然「真心與真心的相遇能帶給人無比的歡愉與感動」，但是人們在表示其愛上某一個人時，卻往往可能是：「因為她/他很漂亮/帥（或有魅力、或富有、或家世好、或氣質佳…），所以我愛她/他。」這是因為受到一些外在條件的迷惑而引至錯誤的追求，心於是被干擾、阻隔了，失望傷心之情於焉產生。而「一個人愛上另一個人，就是宇宙最大的奧秘。」我們也心有同感，愛上另一個人確是人間極致之情。可是，還是要考量自己的狀態與對方的態度，不要一味的自以為是；倘若別人不接受，自己也當要懂得停止並且離去，莫要強求，以免驚嚇到他人，使人感受被騷擾的困擾，因而生起厭惡感。

所以此「心」也得是「真心」而直透人心，方能使人心生感動；尤其在這個追逐名利與物質，容易迷失自我的時代，不能是自私自利的站在自己的立場，為滿足個人之私慾，而進行以「愛」為名之追求，而實際卻是進行宰制之假心。

如何愛才不會表錯情、達錯意，要怎樣才不至於會錯他人之意，如何自信自愛自重，如何發揮同理心，如何己所不欲勿施於人，這些都是需要經營也是應該要學習的。

¹³⁰ 曾昭旭，〈心靈是價值的創造者〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心 2000.12，頁 4-5。

曾先生還談到，在虛擬的符號世界之中，人是爲什麼反而容易有感情舒暢交流之感呢？這種慰藉如果不是錯覺，那它又是從何而來的呢？

在符號世界中，雖然沒有遇到真實的人(在網路上只碰觸到資訊)，因而也不可能見到對方的真心。(真心只有在真實相見面時才可能碰觸到，情人們在不相見時的通信打電話只能是一種輔助，任何輔助都不能取代見面。)但自己的真心卻是可能有的，遂可以藉著自我心靈的投射，而看到自我真情的投影。這時如果被慰藉被感動，其實是被自己的真情所慰藉感動。而且正因為沒有另一個人的參與，反而更自由投射、自由詮釋，乃至自導自演，也居然相當滿足了自我在感情生活上的需求。¹³¹

原來，我們被慰藉、被感動，其實都是藉由自我心靈的投射而被自己的真情所慰藉、所感動。這就如同我們看戲一樣，我們跟劇中人物也沒有互動，但隨著劇情的發展，我們的心情也同步跟著起起伏伏，或歡笑或生氣或緊張或哀傷，觸動到心弦時，居然也淚流不止，這也就是爲何我們會說「人生如戲，戲如人生」的原因。除了戲劇之外，日常生活之中，還有很多可以投射的事務與情境，大自然的美與浩瀚、文學、藝術、音樂、舞蹈…等等，都會引動我們的愛、歡愉感動或者悲傷惆悵。比較特別的是，在網路上我們可以藉著資訊的傳遞，而自由表達出我們心中的情感。

由此又獲得了同樣的結論，就是：感情或感動的來源是來自於人的心靈。那麼由心靈創造出來的意義或者愛、歡愉感動或者悲傷惆悵，到底是真實的感受還是虛幻的？曾先生認爲：

僅就創造的觀點而言，都是真實的，因為正是創造性的心靈，創造了意義的真實。換言之，僅就創作者自己的主觀心靈而言，這些感動都是真實的，

¹³¹ 曾昭旭，〈心靈是價值的創造者〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心，2000.12，頁5。

此之謂自得其樂。

如果不侷限在創造者自己，而通到自己以外的世界，就有真假之別、高下之分。這時價值不純從作者主觀的心靈來，也從他心靈所關注的對方心靈來。這時作者需看到對方的心，形成一心靈的交會，才会有真實的感動與美。¹³²

所以除了自己「自得其樂」，若是真的把焦點落實到某個人身上時，凡事還宜當反求諸己，要用真心照亮別人。一旦對方也對你發出真心就會產生真實的感動。

我們都期望著照見對方的真心，有誰喜歡爾虞我詐或是虛情假意呢？我誠心誠意將心比心，故而真心相示予你，祈願你也以真情待我，滿足我們心靈的怡然暢遊，一起品味有情有感、有笑有淚的人生之因緣轉折，體現生命自在的灑脫與喜悅。

生命的苦痛不是靠著知識通關，因為知識越多我執越重，所有的「判斷」都是一種「我執」。「頭腦」總是在留戀著過去、計畫著未來，因此看不見「當下」、把握不住「當下」、甚至否定了「當下」，一直在期盼著未來會更美好，生命就永遠無法安頓。

其實隨時隨地都有事情發生，要用「心」感受；要轉識成智，了解「當下」才是最重要的，方能體會「刹那即永恆」¹³³——過去的尚未過去，未來的早就來了；「當下」即是圓滿。

「愛情」是最容易也是最快使我們感受到「永恆性」¹³⁴與「合一性」的。愛情的永恆感受性是：即使愛人不在身邊，我們還是能感受到他所給予的滿滿的愛與關懷，不會離久情疏；愛情的合一性是「我中有你、你中有我」，我們是生命

¹³² 曾昭旭，〈心靈是價值的創造者〉，《文訊》，台北：文藝資料研究及服務中心 2000.12，頁 5。

¹³³ 「永恆」是超越時空的概念；「永遠」是在時空之內而把時間拉長的概念。

¹³⁴ 已企及永恆之境界。

共同體，猶如太極圖的圓滿，這之中可以「我保留了我、你保留了你」，我們又能各自成爲自己，並且包含了你、我的「光明」性，亦能包容彼此的「陰暗」面。

一切世俗之愛，都必得通過純愛之質才得完成。

而儒家的結婚之義，也本來要人超越兩人間的私愛，透到眾生，透到無限的天地之仁，然後才算是仁心推廣的極致。儒家要在平凡中見偉大，要示人以常道而已；此所以基督不婚，釋迦棄婚，而孔子獨要結婚也。…儒家的結婚，其意義就是要兩個人都伸張他們的靈慧，都超越了凡人之身，都是上帝之心、聖母之愛的內在，都能自由主動地發出聖潔之光去愛人。由是乃可以洗脫了獨占的妄心、盲目的企慕，而直能透過對方，更普施其愛於眾生。如此，結婚遂才不是愛的委屈、聖母的墮落；而更是即以聖母聖靈的化身，示人以超凡入聖之常道；而畢竟解脫眾生的凡性，使眾生中能有一日不必仰仗上帝的蔭庇而自立。這乃是儒家之道的更深的愛。所以雖不如基督之愛的直顯其超絕偉大，卻更能深深細細，絲絲遠遠，浸潤涵泳，直達人心的內在而不隔。¹³⁵

此乃意謂著：「愛情」是人世間最普遍存在的情感，也是愛的起源。而儒家就是要從這愛的源頭、世間的倫常裡，去「超越」兩人之間的小情小愛，擴大到「愛吾愛以及人之愛，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，「愛屋及烏」、廣愛澤被的境界，以示現大愛的精神；此乃是人人心中皆有一找尋真愛的善源啊！真愛的光輝，能量具足，有著驚天動地、感人肺腑的偉大力量！

貳、自由中含有愛，愛中含著自由

「仁」乃是人高度意識下察覺內在的真情善意，是情感的恰當表達，所有人生的目的就在於此，情感就是意義的來源。人是動物，但人卻又不只是動物(人禽之辨別)，此乃人之所以爲人之本性。「仁」包含了「愛與自由」。愛又含有內

¹³⁵ 曾昭旭，《從電影看人生》，台北：漢光文化公司，1984，頁 32-34。

聖與外王；「內聖」是愛自己、接受自己。用沒有後遺症的方式來愛自己，例如：抽菸、喝酒、熬夜、錯誤的減重法…，都是有害健康的事，不做有害自己健康的事。「外王」就是愛他人。

愛的先決條件，就是雙方都必須是一個人格上獨立自由的人。必須先有一個真誠的自我，然後才談得上去與人溝通；一個人若已迷失自我而成為一個虛偽的假人，所說所作的都不是內心的真實意願，則他還能與人有如何的相知？須知社會上一般人以虛情假意相應酬，表面看似乎挺和諧熱絡，實質上仍是各各孤單寂寞的！虛意的應酬只會帶給人更多的疲累厭憎，又如何能予人真實的感通愉悅。…真誠不欺的孤單寂寞卻與由虛假而來的孤單寂寞有著本質上的不同，那就是：這種孤寂仍是有希望的。基於真誠，總可能為另一個真誠的人所認識，因之孤寂本質上只是一種暫時的過度。但虛假的人則不然，虛假已構成與他人間的阻絕，因之除非人覺悟、願棄絕虛假以回復真誠，否則他的孤寂變成永恆。…比起那些貌似華麗實則空虛的世人如何？¹³⁶

愛是脫離不了自由的，同樣的自由亦不能缺乏愛，也就是「真正的愛是自由的愛」。「愛與自由」雖然相矛盾，但其實是統一的結合，也就是看似矛盾，原來是夠豐富，這是兩端一致的概念，何如使之兩端一致、互涵並達到飽滿。自由與擺脫身體是兩碼子事，自由意即放下虛幻不實之物。如果在身體內無法自由，那麼無論到哪裡都自由不了，因為身體只是來去無常的表相而已。這就是我，讓我的生命飛躍的唯一方法，就是接受生命的現狀，心靈就會從此開放，愛也會由此萌芽。¹³⁷也唯有有人格夠成熟且獨立自主，方能做到讓愛自由。

許多人因為只有一端，因而造成生命的苦惱，戀愛之所以會出現所謂的「賞

¹³⁶ 曾昭旭，《從電影看人生》，台北：漢光文化公司，1984，頁199。

¹³⁷ Paul Ferriai 著，周玲瑩譯，《寬恕十二招》，台北：奇碁資訊中心，2001，頁28。

味期」，乃是因為失去自由之緣故，愛有時會被綁住，被要求只能屬於某一個人，時間久了，「煩」的感覺就會出現。關於現代男女的愛情，舊的規則已不盡管用，而新的方式則還在探索形成之中。兩性相處，最大的課題，是如何在擁有親密關係的同時，又能夠各自擁有自己的空間和自由。

一個人既想擁有自由，又追求親密，即所謂的「親密矛盾」，其實是在努力使自己更加真實起來。因為傳統的兩性關係太制肘、又太封閉了。人是不能佔有的，連夫妻也無法佔有對方。一紙婚姻契約，雖然保證雙方對各種事物的交換，以及某種程度的安全感和穩定性，但是卻無法保證有愛。¹³⁸

兩性關係的互動基礎，是建立在男女平等和自由之上。束縛，是無法拴住人心的，反而是讓情人自由，關係才能持久。「沒有自由的『愛』，會變成束縛與限制；沒有愛的『自由』，會變成寂寞與漂泊。」人格愈是成熟愈可以獨立自主，情緒就會愈穩定，不容易心情不佳，因此你可以好好成為你自己，我也可以好好活得像我；兩人的相處，又可以產生「你中有我，我中有你」之後的一體感。所以「真正的愛含有自由，真正的自由含有愛」，在與情人相處時，要注意情緒的掌控，要給對方「愛的感受」，而不是「壓力」。

「真誠」乃是人性的無價之寶。曾昭旭先生每每在其文章中強調「真誠」的重要，但是有時也難免會碰上如其所言之狀況，就是我們所聽到的一些話語是不夠真誠的（如官式的照例宣傳或課堂的照本宣科），或由於宣說者身分的不夠超然，或由於宣說時的另有顧慮；以至於其真誠總是不容易直接透出。¹³⁹所以我們要能夠保持超然之立場，說話時可以毫無現實人情利害關係上之顧忌，直就「情、義、理」之當然，就會產生感人的力量。

照體獨立之真誠的當幾發用，即所謂道德勇氣。而缺乏道德勇氣者，實是缺乏為人之真誠，故爾徘徊瞻顧，多所遮掩彌縫，而終陷於自欺欺人而已。

¹³⁸ 林清玄等著，《情字路上好修行》，曹又方，〈序〉，台北：方智文化出版社，1995，頁3。

¹³⁹ 曾昭旭，《且聽一首樵歌》，臺北：漢光文化公司，1985，頁68。

人往往因一己衣食之私，會矇蔽人的良知而變為虛偽不誠，並從而使人喪失其道德勇氣。我們亦由是知真誠之莊嚴可貴，必當念茲在茲，不可一日或忘了。¹⁴⁰

「真誠有所感」是人生成長的第一步。¹⁴¹捨此無它，我們只能誠實地面對我們存在的感受立論，不狡詐、不欺騙。真誠力量之偉大可感佩，緣由於背後有全幅生命人格的誠摯之情，使我們照見其「真心」，這樣的誠摯懇切之情直透人心，遂使人心當下安頓，心安自如、心情愉悅、無須防衛，因而在我們心中激起一波波的感動。

第四節 實踐的愛情學

在我們的日常生活裡，每個負面的感覺，其實往往都是因為缺乏愛的緣故，而那個愛最終必須是由內給出，這就是為何我們不是先向外尋找，不該迴避感覺，反而應該進入感覺裡。我們要面對的事實是：我們渴望愛，卻感受不到愛或被愛。如果願意敞開心胸，就能夠進一步體認「萬物一體」感，即「世界是愛我的」。明白原來天地是愛我的，天地自會用某些「管道」¹⁴²來愛我，我可以安然處於天地之間。當我們真正具備了愛的能力的時候，就可以化除人我的隔閡感。

143

當代儒家的愛情哲學之所以特別、之所以珍貴，實在是其皆來自於生活的實踐與生命的體驗，並非空談或虛構，是步步紮實的、豐富的、有笑有淚的生命史。我們可以由此感受悲憫情懷濃厚的儒者之仁厚風範。

¹⁴⁰ 曾昭旭，《且聽一首樵歌》，臺北：漢光文化公司，1985，頁 68-69。

¹⁴¹ 曾昭旭，〈六十自述——我的成長經驗〉，收入華梵大學中文系主編，《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，頁 477。

¹⁴² 這些「管道」，例如：父母、師長或同學、朋友或寵物，其中最重要的是自己要先愛自己，自己要對自己好，珍惜自己進而能夠珍惜其他。

¹⁴³ 參考張載，〈西銘〉一文，即可得知。

李澤厚先生曾經很明確的察覺到當代儒學的主題是「情欲」，¹⁴⁴他在哲學上念茲在茲的要建立「情本體論」，¹⁴⁵就是發現「情」在現代文明發展中占有很重要的地位之緣故，這是很可貴之處。當代儒學恰巧對他所提出的觀察恰巧有提出解答。事實上當代儒學所重視的「情欲」課題，早在1940年，唐君毅先生(1909.1.17—1978.2.2)年輕時，1940年便寫成《愛情之福音》，1945年就已發表。後繼者，曾昭旭先生更蔚為大宗，曾先生年輕時思索體驗人生，就確定他要寫兩類的書：《論語》與愛情學。¹⁴⁶多年下來，成績斐然。

「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」這是張載最為人稱道的語錄中的其中一句，此句成為不少後世儒家的人生格言，也說出了儒者的一個高尚的理想。故而兩位儒者要在人之所不敢言處言之，開創風氣之先，亦稟承著不忍天下男女再受他們曾經受過的苦痛與迷惘，且為我們寫下許許多多的愛情學典籍，指引我們在愛情之路走的更順暢，愛情生活更加甜蜜瑰麗。誠如曾先生所言：

吾人審時度勢，又豈能仍對已盛發在吾人生活週遭的愛情現象視若無睹呢？為了要正視這個課題，我們首先必要針對與這個課題相關的幾個側面作一些基本的釐清，以解除人們長期以來對愛情這種牽涉到男女感情的活動的成見與疑慮，從而引發出通過愛情活動來進行心性修養、道德實踐的

¹⁴⁴ 李澤厚先生常常宣講他的「儒學四期」概念。如李澤厚，〈說儒學四期〉，《己卯五說》，北京：中國電影出版社，1999。李澤厚，《探尋語碎》，上海：上海文藝出版社，2000，頁261-262。李澤厚，〈新儒學的隔世回響〉，《天涯》1997年第1期，頁147-148。主要的論點就是突顯漢儒和強調當代新儒家目前發展上是只能算是宋明理學的「迴光返照」，是「現代宋明理學」（李先生的用語）。而且他很明確的察覺到儒學第四期（就是當代儒學）的主題是「情欲」，這是他很睿智敏銳之處，也是他自許接續儒學第四期的擔當的哲學命題，所以他在哲學上念茲在茲的要建立「情本體論」的緣故，這是很可貴之處。可惜，他的眼光太被牟宗三先生吸引，以致於當代新儒學許多的面向都忽略了。引自廖俊裕，〈敘事儒學的開創光大-----曾昭旭先生儒學之歷史定位〉，《第一屆「新儒家與新道家」學術研討會一併賀王邦雄、曾昭旭兩位教授七十壽誕》，2011.07.05，會議論文頁2。

¹⁴⁵ 李澤厚的「情本論」以至於論述「樂感文化」，用意皆在於此。所論甚多，今舉其一，參李澤厚，《華夏美學》，尤其是第四、六章，收入李澤厚，《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1999。

¹⁴⁶ 陳曉君，〈談「情」說「愛」：訪曾昭旭談他的「愛情觀」〉，《新書月刊》11期，1984.8，頁30。

曾先生說這些有待釐清的疑點包括：「愛情成爲儒學實踐之一環的機緣爲什麼在過去數千年都未能出現？它到底須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相關呢？」

曾先生著作〈心性學與愛情學〉¹⁴⁸一文，論述過去儒學之所以不討論愛情之緣故，乃因彼時尚在「以謀生爲中心」的時代，機緣未臻成熟，所以愛情暫時被封閉；今日則因社會已經開放、民主、多元化，已轉型爲「以求自我實現爲中心」，於是愛情的需求就必然會普遍萌發。又論「愛情生活」與「心性修養」之本質是相關聯的，因爲愛情是既不偏外（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），是最中庸的修道方式；更是在日常生活中必須秉承著最高的真誠，才能通過的最大考驗。因此愛情學是心性學的最新課題與最現代的型態。

心性之體是指生命之在其自己（直指本體），愛情之體則是就生命之最直接表現以說生命（即用見體）。依體用一如之義，愛情之體即生命之體。¹⁴⁹

亦即：生命之體唯憑人在獨中自證，愛情之體則在兩生命之合一處共證。

心性學與愛情學實具同一之本質，以辯證性概念表示，便是「不確定性」與「確定性」¹⁵⁰。即生命之雙重原理。

就生命而言，自由自主自立自尊是首出，故以不確定性爲第一原理，但若

¹⁴⁷ 曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館，2003，頁112。

¹⁴⁸ 曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館，2003，頁112-122。

¹⁴⁹ 逕就體以說道，此體仍是體用一如的體，此道仍是合天人爲一的道，只是爲言說方便而暫說爲體而已。若然，則這樣的體性便不能是一有本質（Essence）義的分析性概念，而只當是一暫說爲二而實指是一的辯證性概念。這樣說的體或道吾人以現代語言表示，無妨即稱之爲「生命」。曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館，2003，頁119。

¹⁵⁰ 「不確定性」乃生命之第一原理，即無常性、無保證性、自由性、開放性、活性，亦即主體性。「確定性」乃生命之第二原理，即恆常性、貞定性、合理性、凝聚性、理想性，亦即道德性。

僅此，又有飄忽無常，危疑不安之象，須有確定性以補之。只是確定性若由外力提供（仁義外在），會構成與不確定性之矛盾，故須由生命自行發展第二原理以自貞（義內），才是即自由即合理，即確定即不確定的具體之道。亦即是一真實的生命。

就道德而言，恆常、貞定、合理是首出，故以確定性為第一原理。只是若僅此，則貞定將轉為封閉，合理將變質為教條，須有不確定性以補之。但若不確定性是外來的，便會構成生命對體制規範的叛逆衝突，故須由道德自我開放解構以發展出不確定性為其第二原理以自我圓成。才是即合理即自由，即不確定即確定的具體之道，是一真實的禮樂文明之體。¹⁵¹

使用上述的論述來衡量兩性的愛情，即可見到其間正是生命與道德互動的表現。在愛情剛剛萌發時所湧現的浪漫情懷之中，含有「最純粹的自由感」，生命從各種體制與觀念的拘限之中釋放出來；又含有「最無私的理想性：願永遠相愛」。二者合為一種真實具體卻又不可分析、無法描摹的感動，這就是一見道的經驗。

但是這偶然的見道經驗也只是一個「光景」而已，當情人們從這令人陶醉的「浪漫的合一感」中甦醒，就會重落凡間，意識到彼此其實是二，「自由浪漫」與「恆常合理」也是二。此時人若不做身心修養功夫，便無從復合為一，只能在自由與合理之間擇其一而棄另一，於是導致人們在愛情生活中的矛盾與遺憾、殘缺與痛苦。這就是生命之淪為自私與愛情之陷於黑暗，其間的糾纏魔怨，較諸人們在世間的左衝右突，也是不遑多讓啊！卻更是深刻而幽微。

所以情人們若處此情況就要反求諸己，復見其心，再以真誠的態度，彌補生命愛情的裂縫，步步復歸於太和。在兩性的生命互相開放之中，人所可能引發的感動與黑暗都是最大的，它逼人面對的考驗也是最嚴厲的，也因此其敦促人們拿

¹⁵¹ 曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館，2003，頁 120-121。

出最大的誠意，以促使人面對自我的鞭策也是最真切巨大。「天人交戰」、「確定性」與「不確定性」相衝突的生命矛盾之感，在愛情生活中即成爲無人可以逃避的宿命。

由此就特別顯示出，修行在愛情生活裏的重要性，即是將傳統心性修養之學導入愛情活動中，以提升其境界。否則現今眾多的男女所真實面臨的苦痛便無以解決。曾先生念茲在茲的儒學即是「關懷生命的學問」，因此豈能對世人所受的愛情之苦痛無動於衷？處在愛情已啓發的世代，每個人包括儒者或修道者，怎能對此無所嚮往或觸動？怎麼可以逃避而不予面對以求通？當務之急是大家應勉力做好身心修養功夫，以提升我們的感情品質。

生命之道，原是日新又新，吾人的心性修養也當自強不息。每一世代有他特殊的課題，亦有他全新的自我實現之道。在現在當人性已發展到一個新的高度，愛情是心性學上一個最新也最艱難而有待我們去超克實踐的課題！¹⁵²

男女之間的感情交往本質上就是關乎心性人格的修養。所謂「愛不重不生婆娑」，人是富有感情的動物，由於情愛處理不當，往往衍生煩惱痛苦。於是兩位新儒家重新將自己曲入天人分裂的痛苦中，去感受之。並以中國人文精神爲本位，統攝中西方文化的一種大胸襟、大氣度，並本著寬廣、誠摯、開放的心以及悲天憫人的胸懷，以智化情，以慈作情，將情愛昇華爲慈悲，把他們私人的小愛化爲大愛，思索男女愛情的關係，契而不捨、孜孜不倦寫成許多好書，希望人們在愛情這方面有受教育的機會，有好書可讀，提升我們心目中的戀愛和結婚的意義，這些書都是貼近時代的脈動，關聯著人們的需求，猶如我們在情愛路上的明燈。

¹⁵² 曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館，2003，頁122。

倘若儒家的本質之一是「立己」、「成君子、成聖賢」而不僅僅只是以儒家學說為中心展開一套論述的話，那麼一個現代新儒家是不能缺乏工夫修養以及由此而來的工夫論，在當代新儒家中，能正視此並有其論述者不多，唐君毅先生算是其中的翹楚，¹⁵³如此更顯出唐先生此學問之珍貴。正如廖俊裕先生說的，這是儒家工夫論之現代表述，曾昭旭先生也一一強調此點，而林安梧先生亦闡述「儒家型意義治療學」的建立。廖俊裕先生認為這是「可開展一套儒家型心理治療之方式『札記治療』，而且於此更可貢獻心理學之發展，因為心理學之心理治療只可治療別人，無法治療自己(因自己的潛意識，自己無法了知)，但由唐先生之例証，恰可展開一『自我治療』之方式。」¹⁵⁴

無論發生在自己身上的事件或從潛意識中翻起的記憶是多麼地痛苦，我們都必須做一番反省，懇切回顧自身成長的生命經驗，通過自我的反省，能夠改變我們存在的狀態，而最重要的就是這個能夠「改變」的能力，也就是一種抉擇，這才表示我們能夠為自己的生活自主，有能力成為自己生命的主人。反省與改變可以相輔相成，倘若不反省、不改變則猶如「思而不學則殆，學而不思則罔」。所以「騎馬要騎在馬背上，游泳要跳到水裏」，意思就是說想到就要去做！因為如此才有機會面對生命中更本質的東西，而不至於只停留在粉飾太平的生活。

倘若是挖掘到過往的傷痛記憶，這也許亦是逼迫我們再一次面對當時的危機，我們也正可以藉此審視當年的創傷有無癒合。危機不見得是個毀滅或障礙，反而是在發展時要更進一步成長或分化的關鍵。危機觀念可用於個人發展上，時代新精英出現需求，個人治療，歷史驟變時的緊張，亦可指可能失去個人統一感及歷史連續性害怕。¹⁵⁵有些年輕人陷入這種危機之中而產生神經性、精神性的行

¹⁵³ 特別是唐君毅先生的《人生之體驗續編》，是由於深嘗到人生反面的艱難罪惡悲劇的體驗，而憫然興感，發抒為文者。自序中有云：「一般之求人生之向上者，其所嚮往之理想環境，及其向上之行程，與其同上所依之心性，皆處處與一向下而沉墜之幾，相與伴隨，亦常不免似是而非者之相幻惑；因而人真欲求人生之向上者，必當求對此沉墜之幾與似是而非者，有一如實知與真正之警覺；人亦恒須經歷之，以沉重之心情負擔之，而後能透過之，以成就人生之向上而超生。」

¹⁵⁴ 參廖俊裕，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，收入《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，附錄一，臺北：花木蘭文化出版社，2010，頁 117。

¹⁵⁵ Erikson, E. H., *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W.Norton., 1968, 頁 16-17。

為；其他年輕人可能加入宗教、政治、自然或藝術上的運動來解決這個危機。另外一些則經過長期的痛苦與偏差，最終卻發展出一個未來的生活方式。¹⁵⁶所以「危機」其實也是「轉機」。

每個人的個性不同，器度不同，其實大家都一樣是凡夫，我們可以藉由反省的功夫，把心裡不好的觀念改變過來，達成「自我超越」的不凡。開口就是好的語言，動念就是善的意念，舉手投足皆是自利利人的行為。可經由觀照自己的意念、言語、行為、來調整待人處事的方式，讓生活更美好，使生命更圓融。

由以上，我們知道當代儒家的愛情學不是紙上談兵，而是真正切合生命，能起對生命的實踐作用，所以曾昭旭先生強調愛情學就是心性學，就是這個緣故。這是當代儒家的愛情學和其他愛情學理論(如瓦西列夫)不一樣的重大特色。¹⁵⁷

¹⁵⁶ Erikson, E. H., 康綠島譯，《青年路德》，臺北：遠流出版社，1989，頁9。

¹⁵⁷ 如瓦西列夫著，趙永穆等譯，《情愛論》，北京：三聯書店，1985。索洛維約夫著，董友、楊朗譯，《愛的意義》，北京：三聯書店，1996。

第四章 唐君毅的愛情哲學觀

唐先生愛情哲學的文本一般來說，在他的全集中有兩本談到愛情的重要著作：《愛情之福音》、《致廷光書》。唐先生的學生晚輩們在析論其愛情觀時，總是要拿來引用。所以，在進行論述之前，有必要說明一個根本問題就是：到底唐先生是《愛情之福音》的作者或是譯者？其倘若是譯者，則《愛情之福音》應是被當作間接材料使用，而《致廷光書》被當成直接材料；但為何其總是被當作直接材料呢？此乃因為唐師母的說明，代表《愛情之福音》是為唐先生所著作。研究者在後面有詳盡的解說。

第一節 《愛情之福音》的作者

在唐君毅先生眾多的著作之中，他年輕時候的作品：《愛情之福音》是一本十分特別的書。該書寫於一九四〇年，初版為台灣正中書局一九四五年，一九八二年正中書局修訂十二版，一九八八年《唐君毅全集》出版時收入第二卷。由於該書初版時標明為克爾羅斯基著，譯者是唐君毅，直到唐君毅先生去世時，一直如此。有學生問起，唐先生也只笑而不答。所以《愛情之福音》的作者便成爲一個謎題。

今研究者整理了文本及文獻，以茲佐證《愛情之福音》的作者應係唐君毅先生無疑。

一、《唐君毅全集》卷二在收錄此書時，作了一個說明：「本書初版於一九四五年一月，由正中書局印行。書題原署「克爾羅斯基（Killosky）著，唐君毅譯」，實並無「克爾羅斯基」其人，而爲作者所託。」¹⁵⁸在全集卷二附錄的譯序中載有編者如下之按語：『…關於本書，唐夫人謝廷光（方回）一次接受訪問時曾有如下說明：「《愛情之福音》這本書是唐先生在一九四〇年寫成的。」』¹⁵⁹

¹⁵⁸ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁2。

¹⁵⁹ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁87。上揭(譯序)撰於民國二十九年。序中云「去年五月」完成該書，是該書完成於民國二十八年(公元1939

並且提出唐先生寫此書的動機和目的，「他寫這本書的時候，他的妹妹正在談婚姻。大概因為妹妹的婚姻和自己的婚姻引起他思索男女愛情的關係，所以寫成這本書。…他覺得一般青年男女對於戀愛結婚的事情，看得太浮面，所以希望青年們在這方面有受教育的機會，有好的書給他們看，提升他們心目中的戀愛和結婚的意義。」對於唐先生為何要假託為譯者的問題，唐夫人表示有人有兩個猜想：

（一）「書裡面的智者以先知的口吻訓誨世人，不符合唐先生謙虛的個性，所以書成以後，他不願以真實姓名發表」。

（二）「唐先生以未婚青年的身份去指導同輩的青年戀人，雖然以大智大慧洞轍幽微，卻仍不便讓讀者知道自己的真正身份」¹⁶⁰。最後唐夫人提出了自己的想法，說明唐先生「故意這樣說，自有他一番苦心。年青人年歲漸長，對父親母親的話就不太相信，但是遠一層——即老師和朋友的話，就比較相信一點。如果把時間空間延伸的遠一點，說是古時人講的、是遠方人講的、是歷代相傳的智慧，那麼年輕人就比較容易接受。因此，唐先生說這本書是自己翻譯的，有意造成著者與讀者之間的時空距離，希望收到較佳的效果。」¹⁶¹

以上的解釋似乎合理，但從未在唐先生思想中找到更合理之根由。

二、真正能在學理上證明唐先生是《愛情之福音》的作者的，則是一九八三年唐夫人出版的唐先生在結婚前寫給謝廷光女士的《致廷光書》（上篇）。收錄了從一九三九年至一九四二年間唐先生寫給謝廷光（即後來的唐夫人）的三十六封信，其中一九四〇年間即第五至十六封信很重要，因為《愛情之福音》就成書於這時期之前。一九四〇年五月中的五封長信，內容是談論男女愛情的理想及其形上意義，與《愛情之福音》中的內容極為相似。

一九四〇年十月十九日的第十三信中，第一次提到了寫書的計劃。信中，

年)。唐夫人云寫成於「1940年」者，蓋一時誤記或因唐先生載序於民國二十九年。

¹⁶⁰ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，附錄，台北：台灣學生書局，1991，頁87-88。

¹⁶¹ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，附錄，台北：台灣學生書局，1991，頁88。

唐先生道「理想的社會應該是內無怨女外無曠夫。但是這如何才達得到，我想最重要的便是使人們了解婚姻及愛情的正當道理。…人如依著婚姻及愛情的正當道理去實踐，必可減少許多怨曠之男女之苦痛，…所以我想著一部關於婚姻愛情的道理的書，使人間多有些美滿的姻緣，我願意以我自己作例證，我要同你實踐我認為正當的道理，並由實踐中去補充修正這道理。」¹⁶²一九四一年十一月二十日的第二十六信，再次提及此書，「我那論婚姻之道一書，不知你可能找著人抄否？」¹⁶³由此可知，這時《愛情之福音》一書應該早已完成。

三、唐夫人在《致廷光書》（後序）中寫道：「…當我看到你信中說：我們婚姻的變化，使我們受了許多痛苦，但若莫有我們婚姻的變化，我們不會互相認識對方品質之可愛。許多人生問題也許就想不到，也寫不出那許多悲憫見性見情觸動人心深處的信。你說你愛情福音一書或者就不會寫了。」¹⁶⁴此引文最後一句話可說是《愛情之福音》一書為唐先生所撰寫的鐵證。

四、依據新亞書院早年唐先生的入室弟子唐端正先生及李杜先生的記述，唐先生曾承認其本人即係《愛情之福音》之作者。¹⁶⁵唐先生逝世後，其門生李杜先生的《唐君毅先生的哲學》一書中，在第一章之生平大略及著作提到唐先生「又寫了一本《愛情之福音》，介述理想的愛情的涵意」¹⁶⁶另外，張燦輝先生在其文章裡提到：「遍尋所有百科全書，根本找不到這位波蘭作家（克爾羅斯基）及英文譯者。」¹⁶⁷依唐先生說，原作者為近代西方作家，但書中的背景為印度。德拉斯這位先知，原為波斯教徒，後參悟了婆羅門教梵天的真理。如果原作者為西

¹⁶² 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 112-113。

¹⁶³ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 196。

¹⁶⁴ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 254。此（後序）寫於 1981 年 2 月 2 日，即唐先生逝世三週年紀念日，唐夫人為《致廷光書》之出版而撰寫。《致廷光書》係唐先生寫給夫人的書簡之彙編，收錄信札三十六封，乃唐先生婚前寫與夫人者。

¹⁶⁵ 此說乃據張燦輝先生。見張燦輝，〈唐君毅先生之情愛哲學〉，收入江日新編，蔡仁厚等著，《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》，台北：文津出版社，1997，頁 402。註八亦有相關記述。惟張燦輝在註八中只指出唐端正告訴他唐先生承認撰書事，未嘗再提及李杜，頁 414。

¹⁶⁶ 李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1982，頁 60。

¹⁶⁷ 張燦輝，〈唐君毅先生之情愛哲學〉，收入江日新編，蔡仁厚等著，《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》，台北：文津出版社，1997，頁 401。

方人，其書應有一合理解釋，為何西方人要以一東方智者去談論愛情的問題。況且愛情這一課題，自柏拉圖之《筵話篇》以降，是西方哲學的一個重要問題，差不多所有西方哲學家皆有討論愛情的哲學。¹⁶⁸西方自有其愛情哲學傳統，相信不要東方印度智慧去闡釋。

根據以上文本文獻為代表之證明，唐君毅是《愛情之福音》的作者而非譯者應是確定無疑的。

但是，為什麼唐先生要說自己是譯者呢？是怕見斥於學界嗎？由此正顯示當時愛情還不被承認是一門學問。「可見在文化發展史上，先行者確實不免有一份孤寂與艱辛的！」¹⁶⁹而唐先生不僅僅是一位高瞻遠矚的先行者，亦是一位可敬之勇者，敢為人之所不敢為，言人之所不敢言。

第二節 愛情之本質

作為《愛情之福音》裡的已經洞悉了真理、意歸隱高山前向青年朋友們講述愛情及其精神哲學之深義的先知德拉斯，雖然是唐先生創造的人物，而其實就是唐先生自己。在中國哲學史上，關於男女愛情的問題，幾乎沒有哲學家討論過，儒家論仁愛，但著重在人倫道德層面，對於男女愛情則視為私事而認為不值得重視。西方雖有自柏拉圖論述的愛情哲學傳統，卻只重視愛為求真善美的途徑，而不能道出人與人之間的相互感通之情，以及對萬物的仁愛之心。唯獨唐先生超越了東西方的先哲，在《致廷光書》裏第十三封信寫道：

至少在現代中國尚莫有其他的學哲學者能像我這樣對於人格之價值、精神之價值、愛之價值不特有更深切的體驗，而且能貫通古今中西印三方先哲之學說，以一新體系之面貌說出者。所以我自己覺得我的責任非常之大，

¹⁶⁸ 參張燦輝，〈愛與情——中西「愛」的概念比較研究〉，《哲學雜誌》，第九期，1994，頁98-109。

¹⁶⁹ 克爾羅斯基著，唐君毅譯，《先知論愛情：愛情之福音》，〈曾昭旭特別推薦〉，台北：正中書局，2001，頁10。

我希望我的哲學書，能為一改造現世界之殘忍冷酷欺騙醜惡的力量之一，以解除人類今日之苦難於萬一。…要宣傳一種愛之福音於世界，我一人之著作是不夠的，我希望有很多的人著多方面的宣傳此種思想之著作，…我在學術上的態度是非常寬大，只要目標都是在使人類社會更合理想。¹⁷⁰

因此，唐先生的《愛情之福音》，確實具有貫通中西哲學而又超越中西哲學傳統之情愛哲學的智慧。加之書中內容以印度為背景，故整本書是融會貫通了古今中西印哲學的著作。由此我們見識到一代哲儒悲天憫人的大愛胸懷及其高瞻遠矚之視域與自我期許任重而道遠的責任感，再再皆為吾人立下優良的學習典範。

《中庸》說：「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」愛情之終極是為共結連理。唐先生的學問，是以察乎天地為極致，但萬丈高樓平地起，因此唐先生就從生命中與日常生活最切身的愛情問題說起。《愛情之福音》，主旨在於賦予男女間的愛情一形上意義、道德意義、精神意義。這使得情愛有其崇高的價值了，當我們把其意義提升，致使人們在愛情生活當中，可以找到其求道德之進步以及求精神之上升的方法，就可以因此通到形而上之宇宙真實了。

書中首要肯定的觀點就是：男女之間的愛情絕對不是生理慾望的現象，而是精神的表現，是超越個體生命直通宇宙真實的道路。宇宙「一切存在都來自於那無窮無際、絕對完美、真實不虛、永遠常住、無形無象」的「原始的太一」——「宇宙靈魂」，而又「要求復歸於那原始之太一」。

一切存在中，只有人類才能真正自覺的要求破除他存在之限制，而自覺的渴慕無限。所以只有人類才能真實現無限的生命意義，領略無限的精神意味，還歸於原始太一。但是人類憑藉什麼以還歸於那原始之太一？這就是人類自內心流出之源源不息生生不已綿綿不斷浩浩不窮之愛。人的愛破除人形成後的限制，…它以無限者為其根源，使人的生命日趨光大，精神日

¹⁷⁰ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁114。

漸開闢，靈魂日益充實。是使他的內心的世界、內心的宇宙與真實的世界
真實的宇宙接觸之唯一門戶。¹⁷¹

愛情是什麼？依唐先生的看法，愛情就是有限存在想要破除己身的存在之限制，而求與其他存在的交感流通互相融合，再各自超越它有限的自己。唐先生是很重視愛情之價值的，他認為宇宙間根本只有一種愛，所有的愛都是一種愛的分化，因為只有一精神實在的生命本體。一切的愛，也都是其在心中所投射的影子，是爲了接觸精神實在生命本體。男女之愛在根本上就相同於其他所謂純精神之愛，只是模式不同而已，本質上與其他的愛，皆是息息相通。所以男女之愛本身就已包含各種純精神之愛，而純精神之愛即由男女之愛演化而出。唐先生還爲此舉例：「你們心中的愛源如池中的水，向各方動盪成各種水波，其實水只是同一之水啊。」¹⁷²

第三節 愛情之形上意義與轉化

由於生命本體的無限性，愛也是無窮無限的，並向各方面發展。而依據這無限的愛渴求的對象之不同，愛分成四種，即愛真、愛美、愛善和愛神（愛神聖，即愛宇宙靈魂本身之愛）。唐先生說人類有：

對於真理之無限的愛，這是要認識宇宙世界一切之理，使宇宙世界中一切之理為我心的認識，而成我心之內容，使我之全部智力得所投注，而內外打通，而破除我們知識之內在的障蔽，以實現無限。

對於一切的美之無限的愛，這是要使宇宙世界之形相為我所觀照，使我之全部生命情調得所投注，內外打通，而破除我們情緒之內在的紆結，以實現無限。

¹⁷¹ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁7。

¹⁷² 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁10。

對於一切人與其他生物之無限的愛，這是要以我一人之生命，對其他的生命，發生同情，與之共感，以我之行為，將我生命中所實現之價值貢獻於人，要人亦實現之；以使我之整個生命靈魂，聯繫於其他之一切生命靈魂，而破除自我本身之限制，以實現無限。

對於原始之太一，那生命本體、精神實在、世界主宰、宇宙靈魂、那神之本身的無限的愛，使我之愛得所投注，而破除我們之成為存在者之限制，以實現無限。¹⁷³

唐先生是非常珍視這四種愛的，他強調若是無限的開展，就是人類最高的愛了。因為這四種愛，都是要求要自我超越。當其無限開展時，是會忘記自己而會犧牲自己，以茲完成此愛之開展，這樣才能歸於原始太一，獲得內心的滿足，享受宇宙靈魂，主宰、創造宇宙的快樂。也只有永不自限的去愛真美善神的人，才是最偉大的人。由此可見唐先生認為愛的重要性就在於它的實現價值之功能，尤其是它能轉化人使人成為更有價值的存在。這種轉化集中表現於愛能使人超越限制。

人們的現實生活，包括愛情生活，就是要不斷地去愛真、美、善、神。所以唐先生認為愛情的目的是：「使有更多的真美善神聖之價值、更高的文化創造表現於人間，而實現宇宙靈魂的旨意，與它對於世界之原始的愛。」¹⁷⁴，使得人們在愛情生活當中即能超越通常所謂愛情生活以上之人生價值，得以實現精神之上升而直通宇宙本體和生命本體。

唐先生不僅認為這四種愛與愛情是源於同一種愛（即生命本體之愛），而且還分析了四種愛在愛情中的具體表現。一個人最初覺得一異性引他注意，常常在於對方的美，這是「愛美心」；當你覺得異性是為異性時，你便對異性的身心有探問和好奇之心，這是求真心的表露；當你愛上一異性時，你會希望與之共同生

¹⁷³ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁7-8。

¹⁷⁴ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁39。

活或歡樂，這求共同的意思就是一種善；而且當你真心愛上一異性時，你感覺對方可以主宰你的靈魂與生命，有一種自上至下控制你的力量，使你傾倒，這就是一種宗教的情緒的透露。所以唐先生說：「在最粗淺的愛異性的中心，便包含有那四種愛，如果把那四種愛抽去，你之愛異性根本不可能。」¹⁷⁵

此處與柏拉圖¹⁷⁶認為我們的愛情最終是愛更高價值有所不同。唐先生強調我們愛一異性這件事本身已是我們追求更高價值之心理的一個呈現，嚴格而言，其實是更高價值自身的顯現。這是因為我們愛一異性，雖然反映了愛真、美、善、神的心理。但更可從愛這些更高價值之過程中，逐漸清楚究竟什麼是真、美、善、神。柏拉圖把愛情視為追求更高價值的手段，唐先生卻認為愛情即是更高價值。愛情本身反映著更高價值，可我們往往不自覺愛情如何背負如此鉅大的價值。因此，正如前面提到愛情的目的也就是要自覺的與伴侶成就更高價值。唐先生認為，男女雙方要彼此互相影響，以幫助彼此成就更大的精神世界。在《致廷光書》中唐先生對此想法有清楚的表明：

人生的目的所在，只在他內在的精神自我之擴大，而實現那宇宙的大精神。男女之愛只是去擴大內在的精神自我之一條路。¹⁷⁷

愛一個人，不只是那人值得我愛我便愛，而且我們要幫助他或她完成他的人格才是最深的愛。所以我以上說望你幫助我。同時我之愛你，也決不只是愛已成的你，而是愛可能的你。我覺你許多好處使我感動，但是我是希望你更能實現完成你之好。我以為在男女之愛中首先必須在認定對方是我最愛最合理的男子或女子，其次便是幫助對方之一切可愛之處實現完成

¹⁷⁵ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁11。

¹⁷⁶ 柏拉圖的愛情觀主要是集中在 *The Symposium* 一書中。柏拉圖時代的愛情多透過同性間的愛慕而表達，其認為男女之間的感情實難登大雅之堂。但此不論愛情是由同性或異性所表現，柏拉圖認為真正的愛情當是愛真、善、美等主更高價值，這點使我們的伴侶永遠只是表現價值的工具，而這一想法亦正是我們最不能接受者。有關「柏拉圖式的愛」，參考傅佩榮著，《柏拉圖》，台北：東大圖書公司，1998，頁117-140。

¹⁷⁷ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁34。

起來，並補充上其他人格之美點。¹⁷⁸

但是，愛情之目的若就是要擴大男女雙方之精神世界的話，則任何其他的人倫關係也可以有此作用啊！譬如我們結交良師益友以開闊自己的視野、增加知識以及培養優良的品行，端正社會風氣，這不也是求真心和求善心的表現。那麼到底愛情在各種人倫關係中究竟有什麼特別之處，以致值得深入探討？我們或可說，愛情的特別之處，正是透過「性」來了解。因為既然是異性之愛，就免不了要面對身與心之關係問題。愛的重要性就在於它的實現價值之功能，具備轉化的力量，使人成為更有價值的存在並超越實存的限制。唐先生特別重視精神超越身體的限制。他說：「人生的一切活動都是要超越物質身體而升到或還歸於我們個人生命精神之來源所自的宇宙生命精神，宇宙靈魂，即男女間之生理要求也是」¹⁷⁹肉體只不過是靈魂的影子，精神才是最真實的。在唐先生看來：

男女間之生理要求，外面看來，好似只是求身體之結合，男女本身此時的內部心理，實際上都是希望將自己之身體贈送與對方，向對方拋擲，而忘了他自己之身體，去掉他身體對於精神的負擔。所以男女可以因而得一種忘我的滿足，覺身體之不復存在。這即表示他們暫時由身體中獲得一種解放。¹⁸⁰

原來，性行為所帶來的滿足之樂是人會產生忘我出神的精神狀態，這就使得人忘卻了形軀，而從形軀中解放出來與對方合為一體，因而暫時破除受限的自我，進而上昇到精神交融之境界，是生命精神之結合，接觸到了形而上之宇宙靈魂；人甚至會忘掉了世界，而與世界合為一體。所以兩性身體結合後，會產生身

¹⁷⁸ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 101。

¹⁷⁹ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁 14。

¹⁸⁰ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁 14-15。

體觀念之忘卻與超越進而達到分享宇宙靈魂所含的無窮價值與意義之歡樂，是因為「男女兩性各代表宇宙性質之一面」，而他們的結合「即是宇宙之相反質素互相配合和諧而成爲完整之一體…宇宙之相反質素配合而和諧，相反的質素同時即互相滲透，而破除自我之障壁。」¹⁸¹這又融合了中國人所講究的陰陽和合與陰陽互補的觀念了。

甚至在情愛的每一具體身體動作中，也都蘊涵著精神人格之結合的形上意義。接吻是由於雙方共同感觸精神實在之降臨，把彼此包圍有不可言說之美妙而合唇，這是對形上的精神實在的虔誠敬仰而生出之緘默的象徵。擁抱是爲求彼此的精神人格互相貫通影響，達到充實與和諧的象徵。而在人前，我們皆會使用衣物避體以遮掩自己幾分，但在愛人面前，赤身相見則是彼此自覺的求人格之光明純潔的象徵。所有愛情的表示，在唐先生看來，都是相愛者「成爲真正的精神人格之結合的象徵」¹⁸²。

第四節 走進幸福

唐先生的愛情哲學因何值得重視，乃其理論上的啓發和行動上的實踐之可行性是密不可分的。愛情之目的是要愛侶們彼此共同成長，努力改善彼此之不足，以達成精神之擴大，但愛情之中總要走入婚姻以結圓滿，以之持續。他說：

我想人只要在精神上能互相勉勵，求人生之向上，則婚姻也可互相幫助。

¹⁸³

精神上的快愉對於心靈的開展有極大的關係。假如我的家庭生活能更美滿一些，我的心靈必將有更大的開展，而從更積極的方向去生活。¹⁸⁴

我想我們之結合對於彼此都是幸福的。因為我這種常常有人生飄忽荒涼感

¹⁸¹ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁19。

¹⁸² 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁17。

¹⁸³ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁3。

¹⁸⁴ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁5。

觸的人，必須要像你這樣富於同情與體貼的女子的柔情才能滋養我的靈魂，而使之充實安定。同時我的玄遠深微的哲理可以幫助你更趨於灑脫與靈活。我們互相補益之處尚多。¹⁸⁵

從與其夫人謝廷光女士的書信之中。我們發現，原來飽讀詩書、滿腹經綸、早慧的才子唐先生竟也多處顯露孤芳自賞無人能懂的慨嘆¹⁸⁶，好似漂泊至凡間的仙人般之孤獨寂寞，又說自己的最大缺點是「傲慢」¹⁸⁷。但從唐先生往後與人交往的態度中，卻是處處流露溫文儒雅，以及對人同情之感情¹⁸⁸。這一性情上之改變，是否就是歷經柔情的滋養後的一種表現？這難道不正是愛情對唐先生的良性影響嗎？因為如果只是隨著年齡增長及人生閱歷日多，不必然足以使人的精神人格更加開擴、昇進，有時反而憤世忌俗¹⁸⁹。從唐先生與夫人鸚鵡情深以及積極參與愛情以外之教育事務中可見，他正是自己所主張的愛情哲學之最忠誠的實踐者，而其愛情哲學之價值，亦正好透過他的具體的生命呈現於世人。

唐君毅先生哲思獨運、匠心獨具，透過豐富的想像力，在《愛情之福音》一書中設計各種愛情答問題，旨在開導時下青年跳脫情慾式的愛情思維，而昇進到具有形上精神價值的愛情世界。本文主旨在於析述其愛情觀之論說藉以揭示廣博的學識及其心中之價值信念。書中層層轉進，步步深入的辯證思維能力尤其令人心生佩服。吾人雖不必全然認同唐先生的各種說法，但其傳達最健全的人生理想，在於使個人對親人之愛與對人類之愛相配合；而理想的人格也是親情之愛與人類之愛配合到恰好的人格，而並不是絕滅男女之愛、親情之愛的人格。

顯然，唐先生關於愛之形而上轉化的思想，並不是要人們爲了宇宙靈魂的形

¹⁸⁵ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁102。

¹⁸⁶ 關於唐先生的飄渺悲涼感，參見唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，第二信、第四信及第十六信。

¹⁸⁷ 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁136。

¹⁸⁸ 劉國強，〈由儒家聖賢典範看教師人格—以孔子、唐君毅先生爲例〉，香港中文大學：香港教育研究所，2007。

¹⁸⁹ 這當然另有其環境或人爲或經濟或健康等等因素之影響，但在此不做討論。

而上之愛而丟棄實際存在的形而下之愛。他要人們懂得，即使是最平常的東西，也具有深刻的本質，只要你去參悟；就可以在日常中生出崇高，在低微中見到偉大。換言之，我們必須用形而上的方式為我們的日常之愛賦予真實而豐富的意義，這樣的愛才是真愛，這樣的生活才是有意義的生活。正如唐先生藉由先知德拉斯對青年的開示：

你們要處處賦予你現實生活與最豐富的意義，你們必須用最廣大的胸襟與眼界來看你最平凡的現實生活。唯有這樣，你的靈魂，才不至於陷沒於現實生活而保持自由與深度。所以，你們必須常想你們的愛情婚姻生活之所以可能，乃宇宙靈魂的命令，你們的愛情婚姻關係，是宇宙靈魂表現它自己之一種模式。¹⁹⁰

唐先生是一位主張心靈高於一切的哲學家。在這個一切都世俗化、商業化的時代，唐先生這種細微中見高深的愛情哲學，是可以大大地幫助我們提升人生境界，並為時代注入清流。

¹⁹⁰ 唐君毅，《唐君毅全集》，卷二，《愛情之福音》，台北：台灣學生書局，1991，頁38。

第五章 曾昭旭的愛情哲學觀

曾昭旭先生推崇唐君毅先生是為儒者中具有時代感的第一人，所以特別會去重視現代人最迫切需要指引的情愛問題。曾先生表示他之所以願意以自身的生命知識智慧去體驗愛情的境界、探討愛情的道理、建立愛情的學問並奉為終身職志，正是受了唐先生的為人處事與《愛情之福音》的鼓勵與啟發。曾先生受到唐先生的莫大啟迪，服膺其道，矢志成為一位愛情指引，畢其心力教育大眾，拯救日漸低落的心靈。

第一節 愛的本質

倘若把曾昭旭先生的愛情觀與唐君毅先生的愛情觀做一比對，則唐先生談宇宙靈魂、原始太一、對愛之愛，這些從愛的共同根源處去講述的形而上的愛情哲學，就如同高懸在太虛境界裏，雖是特別彰顯了愛情的純潔與高貴及其動人的光輝，也啟發了我們對愛情的誠敬心意，但畢竟其論述與日常生活是有一些距離的，一般人恐是不易了解，不知該如何在日常生活裏去實踐。故而曾先生把唐先生的愛情哲學歸類為「愛情的本體論」¹⁹¹，因為回歸到我們的現實生活裏來，到底男女雙方要如何經歷漫長又多變或艱難危險的過程，才能圓滿的實踐其愛情課題呢？這當中尚且還包括了：『觸動愛情的神經、發現愛情的境界、經驗愛情的破裂、咀嚼愛情的辛苦、尋找愛情的救贖、重證愛情的不朽……等等屬於「愛情的功夫篇」』¹⁹²的諸多問題呢！而以上關於愛情的浪漫、曲折、弔詭、自由、回歸等，在唐先生不及論述之處，正好由曾先生來補足了。是以曾先生的愛情哲學如同下到凡間一般，與我們的現實生活緊密相連。

曾昭旭先生對愛情、婚姻、兩性的關係研究、觀察已久，他從中國早期傳統兩性婚姻關係中娓娓述說，那是因經濟上的考量而結婚，但現今女性已有獨立的

¹⁹¹ 見克爾羅斯基，《先知論愛情：愛情之福音》，唐君毅譯，〈曾昭旭特別推薦〉，台北：正中書局，2001，頁12。

¹⁹² 見克爾羅斯基，《先知論愛情：愛情之福音》，唐君毅譯，〈曾昭旭特別推薦〉，台北：正中書局，2001，頁12。

能力與社經地位，早已擺脫依靠男人而生存。我們應該擺脫受古老傳統對兩性觀的束縛，思考獨立、感情獨立，才有能力去愛人，也得到真愛。曾先生是縱橫古今、脈通中西，提出了最精闢入裡的愛情見解、生命要義、人生大道，期勉眾生擺脫包袱，勇敢去愛，指引新時代的男女，最前進的愛情觀念，其深刻的體驗，敏銳的觀察，深沉的思考，認真的實踐，裨闔的光輝建樹，不禁令吾人擊節讚嘆。以下是研究者試著追循曾先生的生命足跡，進入其多元世界，一窺其對愛情哲學的豐富見解與精彩體悟，意願相助有情人走通這條愛情之路。

人們需要情感的支持都是一樣的。Maslow 指出，人類基本的五大需求中，愛與關懷的需求，是人類存在所不可或缺的要害，或者親情、或者友情、或者愛情，人與人之間因為有愛或情才能生存，弗洛姆曾說：「愛是關於人類生存問題的唯一明智及令人滿意的答案。」¹⁹³，也是因為男女之間有愛情，才有性行為的發生，人們才能繁衍出下一代，人類才得以綿延不絕地生存下來，因此自有人類以來，愛情一直為人們所憧憬。

兩性平權使得人與人的互動愈來愈頻繁，談戀愛的人也越來越多。在《愛情的正常性混亂》一書中，作者嘗試點出一個明顯的事實，即個人主義或個人化的行為取向，乃是一種集體性的趨向——或是如古典社會學家涂爾幹（Emile Durkheim）所說的「集體意識」之表現——加上資本主義社會不斷助長追求個人慾望滿足的態度，現代人往往還真是身不由己，根本無從抵擋個人化帶來的種種後果。¹⁹⁴因此有必要——釐清人們對於感情最易混淆的感覺與誤會。

曾昭旭先生提出他對於愛的本質的看法：「就是生命的互相碰觸。只是生命的碰觸有本有末，有核心有表面。」¹⁹⁵，而「愛必須指向異己，以尋求與異己合一，是不能止息，只能不斷前行的。所以要儘可能保持愛心的純粹、光明、無私，

¹⁹³ 弗洛姆著，孟祥森譯，《愛的藝術》，台北：志文出版社，1969，頁 159。

¹⁹⁴ 貝克（Ulrich Beck）、貝克珍賢（Elisabeth Beck-Gernsheim）著，《愛情的正常性混亂》，顧忠華，〈愛情，隱身在正常的混亂之中〉，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯，台北：立緒文化出版社，2000，頁序 19。

¹⁹⁵ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 39。

與愛能的充沛、生生不息。」¹⁹⁶其中大抵可以歸納為兩項：第一種是「自由」，基於自由意願付出的責任與意義，也就是在自由意志之下主動付出的一種無私的、純粹的愛，因為沒有目的所以無私，內心是純淨的、自由、獨立且健康的自我，才有可能去愛，也才能有資格去愛人，倘若愛是自私的，就會產生爾諛我詐。第二種是「博愛」，就是願與天下眾生為一體。人們是會不斷地去愛異己的，爲了要一次次地自證其愛，或者一度度地自我成長以及自我實現。

但是曾先生特別指明，有一個前提，就是「心是真心，愛是真愛，而且愛能充沛」，否則愛就會變質，成爲自私、佔有、剝削以及貪欲的糖衣。

沒有愛是只存在於兩個人之間的，這是自私的謊言，人都是無可避免的想要向外探索，一如生命自己會尋找出口一樣，是無法封閉的，這是生命的本能，愛一定要向外推擴，因爲悶到受不了就會變心，若會變心不如給予自由，博愛是自由的實現，人的課題是在於如何釐定其生命的開拓方式，務使其拓展是愛的拓展與道德的方式，並非邪惡的、侵略性的拓展，當然，爲了避免犯錯，就得靠修行。婚外情／外遇都是舊倫理下的觀念，因爲把對方當成是彼此的財產了，但「愛」就是相知、相愛、相惜、彼此相信，不只唯一的情人才是愛的關係，婚外的關係應該都是友情的愛。故而曾先生強調：

所以苦口婆心，不厭其煩地說這道理，實在是看到太多的人都走錯愛情的道路，妄想互相承諾只愛你不再去愛別人，或想盡辦法看管好自己的情人配偶不讓他有機會劈腿外遇…等等方法去維護愛情或婚姻，卻不知這是完全無效且有害的方法，乃因根本違反了生命的自由本質與愛的無限推擴本質，亦根本違反了人性，所以是不可能成功的。…到今天社會開放，人性自由，愛情啟蒙，兩性關係便應當改從自由與愛的觀點去看待，才可能順利進行。因此，懇切認取愛的本質便是指向博愛，是非常重要的。愛不是

¹⁹⁶ 曾昭旭，《因爲愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁199。

靜態的完美而是動態的不斷生發。所以博愛才是愛，才是生命的存活與自我的實現。¹⁹⁷

由此可知，當人們處於愛中，若是沒有具備足夠健康的心態，很容易因為想要佔有，或者害怕失去，害怕自己沒有存在感，而緊緊抓著對方不放，同時也就讓自己陷落於愛的泥淖中，而一旦陷落是會看不清自己的方向，也阻礙了彼此的成長，那樣的感情只會陷入痛苦深淵。於是要互勉天下有情人，讓自己成為一個健全的發光體，好好去感受愛的能量，真正回歸自我，倘佯於天地，展開對人類之愛的巡禮。

壹、何謂愛情

以曾先生的看法，「愛情」其實是包含在「愛」裏，而愛是以愛情為根本之向外推擴。曾先生談愛有時也就連結到愛情，互為表裡，他對於愛或愛情，容或有些許不同的講法，但其誠敬的精神內涵是一樣的。

「愛，就是一種兩個生命間相互溝通的要求、努力與感覺。」¹⁹⁸這些溝通不單單指向兩人之相異意見的協調，也是雙方在精神上的相屬，更是整體生命人格的互相信任、開放與融合。彼此沒有猜疑，不必顧慮與提防。在這樣的狀況之下，感情的往來可以暢通無礙，彼此的生命是清明相映的。

克就功能層面來說，「愛是一種為促進人我的相通合一而有的意願與努力。」因此，「我愛你」這句話可以解讀為「我盼望與你結合為一體」、「我願意付出努力去與你溝通，以促使我們的生命合為一體」。這種情懷也可以用在一切的人際交往之上，然而唯有愛情關係是本質地要求，必須秉此態度並徹底指向最後境界——「合為一體」。至於其他的人際關係，即使是抱持著關懷的態度來相通了解，也是到某種程度而止，即使不相愛，也能以禮相待。這就凸顯出「合為一體」

¹⁹⁷ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁199。

¹⁹⁸ 曾昭旭，《性情與文化》，台北：時報文化公司，1988，頁134。

在愛情關係中的重要性。¹⁹⁹

情人們如果想有效維繫彼此的親密關係，當然必須有最純粹而強烈的相愛意願，才能克服障礙、溝通隔閡，以重證相互為一體的境界。由此可見「愛」在情人關係中的必然地位。所以情人間若不積極付出愛的努力，便會令人不能忍耐，寧願分手。全是因為必須通過相愛的努力，才能滿足愛情關係的本質要求。²⁰⁰

可是，也有情人們願意努力相愛，結果卻是失敗，不但未能促成彼此的了解與生命的合一，反而增添彼此的傷害，這是什麼緣故？曾先生以為：「愛之所以失敗，就其最核心處而言，常是因為情人所付出的愛心與愛行，品質不純之故。」什麼才是品質純粹，足以實現愛之功能的愛呢？他認為就是「真愛」的特質：

必須基於獨立的人格，主動、自由、無私地付出關懷，才是品質粹純的愛。所謂「主動」，就是不必基於對方先對我付出然後才給予回應。所謂「自由」，就是所有關懷與付出都是無條件的；所有言語行動都該真誠懇摯，直道而行。所謂「無私」，就是所有付出都不求回報。²⁰¹

所以我們應該要以無條件的自主性去關懷，不為別有用意或引誘或脅迫，並且只問付出不問回報，唯有如此，才能令人有高度的滿足與感激。而相愛的目的，即是為了相互協助去開發生命的幽隱部分，以達成人格的整全，並非企圖依賴。愛情生活之所以會日益褪色，難以為繼，常常是因不肯以真愛相待的緣故啊！

愛要如何納入人間秩序使之得以存活，並且能夠發光發熱呢？曾先生有云：

愛是永不能止息而必須不斷前行的。愛的止息就等於愛的否定與死亡。這更充分的理想則是：愛是必要求拓展他自己以沾潤世界的，所謂老吾老以及人之老。所以愛不能永遠留在獨立自主的完美境界，而寧可冒著破裂自

¹⁹⁹ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 132。

²⁰⁰ 參曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 132-133。

²⁰¹ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 136。

己的危險，也要落入人間成就他自己的新面貌。如果他不求實現這內存的愛之理想，他便立刻會失落他自己。²⁰²

原來基於「愛的本質就是擴散的」²⁰³，所以當我們心中有愛就一定會願意與人分享的，當我們愛上一個人，也就自然而然的會愛屋及烏，而提升對周邊所有人的善意和關懷。由此延伸得知，人與人之間的餽贈，其實並非分享物品，而是在分享愛，「餽贈之所以珍貴可感仍是因為源出於愛」²⁰⁴。

貳、愛情和友情的不同

曾先生認為愛情有兩重涵義：「一是愛情的浪漫觸動義，二是情人生命人格的共同成長義，也就是愛情的始義與終義。」²⁰⁵兩義兼具才叫愛情。之所以要廓清，乃是因為人們大都只認定第一種浪漫觸動義，卻是不明瞭，必得在愛情生活中不斷的激發彼此生命人格的共同成長，才是愛情的結果與完成。大多數藝術家只重視第一義，因為這些浪漫觸動引發靈感，而不同意博愛，但這會扼殺愛情不能拓展，愛是項事實，而且正在發生。而心是純形式的自我，道的純粹形式，自由與圓滿，不被任何經驗內容堵塞，是形式的圓滿，要把經驗倒光才能有虛無空的心，兩個人都忘掉現實的特殊性，完全撫平彼此的差異性，純粹的兩個心相遇才能心心相印，絕對的緣才能完全密合。愛情發生在陌生人之間是因為心擺脫內容差異，人在異國旅遊有新鮮、浪漫的情懷與毫無準備而發揮出純情式的自我，無標準、無條件。愛情的奧妙所在，正因為毫無內容，才能純心靈，純說話，過去為了社會的安全把人群做隔離，純形式的心心相應只存活一剎那。那浪漫觸動是否只能發生在愛情當中？其實大自然、宗教、藝術也能夠觸動心靈。當我們看到大自然的美景時，清淨的心靈與大自然結合，讓我們有著心靈的觸動；宗教的神聖空間與儀式把自己過濾，透過神聖語言被提升，與神聖精神合一；如藝術

²⁰² 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 84。

²⁰³ 曾昭旭，《解情書》，台北：聯合文學出版社，1996，頁 65。

²⁰⁴ 曾昭旭，《解情書》，台北：聯合文學出版社，1996，頁 65。

²⁰⁵ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 228。

活動，聽音樂會與看電影，是處在可以發生愛的浪漫情懷之中。浪漫觸動是一切好的開端，但浪漫觸動並不等於愛情，其他人際關係也能有所觸動，浪漫觸動以後，選擇浪漫繼續用愛交往的才叫愛情，其他都叫友情。

身為儒家的曾先生，其剖析友情的論點，大體皆以《論語》的觀點來作闡述，他說：

在孔門的德性修養中，除了要靠自己提撕理想、啟發仁心、面對氣質、改過遷善之外，師友的扶持也是極重要的一環。所謂「獨學而無友，則孤陋而寡聞」²⁰⁶，人在存在上總是有限的，要完全靠仁心自強不息地主動開拓，有時候也很難。仁心的發用稍一間斷，便可能會就在這間斷之處形成人不自覺的障蔽。當然這障蔽人也不是不可能再省察發現而予以消除；但事實，這時如果有真誠的師友從旁提醒，就往往要比靠自己自然發現要容易得多。

中國友道之產生，全是為了扶持德性的修養。²⁰⁷

培養良好的品格，往往要靠自我反省、自我覺察與改過向善的功夫。很多人是很認真在作修養功夫的，但是，這世間存在著各式各樣的人，有些人這種能力較薄弱，願意反省卻是不得要領或是反省不到對處去；另外一種人便是以自我為中心，不作反省功課，只是一味要求別人要符應他/她的要求，稍不順意，便是不分是非、無的放矢、冷嘲熱諷，或是破口亂罵，甚至有人還會耍陰招！

因此，曾先生把師友比喻為我們修養歷程中的鏡子，如果我們衣冠不整，與其靠自己雙手摸索，何如直接去照鏡子更有速效。唐太宗亦說過以下名言：「以銅為鏡，可正衣冠；以古為鏡，可知興替；以人為鏡，可明得失。」²⁰⁸

²⁰⁶ 《禮記》，〈學記〉。

²⁰⁷ 曾昭旭，〈師友的交遊〉，王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1997，頁217。

²⁰⁸ 唐太宗說：「人以銅為鏡，可以正衣冠，以古為鏡，可以見興替，以人為鏡，可以知得失。魏

「規諫之道」在《論語》裡亦有所討論：子貢問友。子曰：「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。」²⁰⁹

交友的意義既然在德性人格的修養，而德性人格的最核心要義就是自覺、自主、自由。成人的事業，基本上是僅有自己才能夠完成的責任；他人的協助，頂多只有助緣，並無必然的功效。甚至，當一個人還未有自覺的意願去改善自己的缺失的時候，別人一廂情願的敦促鼓勵乃至鞭策，不但無用，還可能產生相反的效果。乃因這鞭策雖有促使他回到合理的行為規範的作用，卻傷害到他更為重要的自尊。這時，人的自尊心會為了抗拒壓迫、維護自主而演為叛逆的傾向，反倒延誤回歸合理的時機。因此，孔子在回答子貢問交友之道的時候；便在肯定朋友有過，應盡規勸開導之責之餘，也強調「不可則止」，以免對朋友構成壓迫，友誼破裂，也招來對自己無謂的橫逆與侮辱。²¹⁰

良好的師友，見著我們不良的言行舉止，便可規諫我們、幫助我們改過遷善。不過，這當然還得有一個但書，即是人「要具有大胸襟，願意謙虛接受規諫才行的通」，規諫要適當，以免壓迫到他人，也要懂得保護自己，不要招惹到小人。所以師友的地位是既密切又重要，尤其是在中國的文化傳統中，「友道」更是人際關係中一項極為特殊的關係，而為西方文化所罕見。

曾先生意謂「德性修養」並非指訓練人的行為以使之符合社會規範，而是指「培養人格的獨立自主」。於是，友道便可析分為三大類型：在西方基督教的文化傳統之下，人是本質上無自由意志可言的，自由意志唯上帝可有，人則只是順服上帝、為上帝服務的工具。為此，西方人的行動力特別強，善能群策群力，開

徵沒，朕亡一鏡矣！」，《資治通鑒》，卷一九六。舊唐書魏徵傳載：「夫以銅為鏡，可以正衣冠；以古為鏡，可以知興替；以人為鏡，可以明得失。朕常保此三鏡，以防己過。今魏徵殂逝，遂亡一鏡矣。」

²⁰⁹ 《論語》，〈顏淵二十三〉。

²¹⁰ 曾昭旭，《論語的人格世界》，台北：尚友出版社，1983，頁 119-120。

創事業，以實現天啓的理想。所以，西方人的友道，比較傾向於是聚集在同一的客觀理想之下，共同奮鬥的友伴；這種西方傳統的，可特稱為「事業友」。而不是如中國以砥礪德性為要義的朋友形態，中國傳統的，可特稱為「道義友」。這兩種都可算是在文化熏染下所產生的友道。還有一種非文化熏染的朋友形態，就是以肝膽相照的原始生命，真誠去相交的朋友，這可特稱為「肝膽友」，而為朋友相交的最基本形能，這種形態的朋友，一般在原始民族或低階層的民眾中表現得較為顯著。在此所要討論的友道，是指道義友而言。此處既單稱「友道」，前文都是師友並稱，然則這些關係是等同的嗎？原來，「師」與「友」本來是同屬「朋友倫」。²¹¹

曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」²¹²這是孔門義理之中，對友情最根本、最扼要的提示。要旨在使人情的往來，能收束於「意義」，而不致流蕩散佚。若是僅憑個人感覺的喜歡或不喜歡相交往，因為喜歡而在一起，不是流於感情的依靠即流於日久生厭膩，終至於不喜歡而作罷。須知感情若以利害為媒介的交往，其友誼根本不穩固；這種形態的友誼，只是假友誼。曾先生說明：

文化活動本身就指向一永恆的價值世界，它自然會對參與者形成一種本質的要求，要求他們多少要付出努力，洗鍊自己，才能在這活動中與他人達致溝通。朋友相交的本質、目的，即在互相幫助以修養其健全獨立的道德

²¹¹ 師弟關係與朋友關係是等同的嗎？「師」與「友」本是同屬一倫（朋友倫），人們所以會致疑，是受了「一日為師，終生為父」這觀念的影響，這是倫理上的混淆。父子是天倫，乃是以絕不可相棄的原始感情為要義，所以孟子說：「父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉。」〈離婁十九〉；師弟間是以道之傳承講習為要義而發生的人際關係，那能類比！在道義的講習關係中，彼此的地位基本上是平等的，誰傳道給誰，只是一時之偶然，卻非永不可變。所以韓愈在「原道」一文中，說「弟子不必不如師，師不必賢於弟子」，「道之所存，師之所存也」。師友同倫，實是無疑。考察孔子與弟子間的相處；孔子也的確從不會以權威或長輩的姿態去壓服弟子，例如子見南子，子路慍見，孔子還要忙不迭發誓。他們師弟之間，只是相折衷於道。禮節上儘管當以師弟之禮相待，本質上還是平等的；所以在學業上分個先進後生，也不過如兄弟倫中亦要序個年齒罷了。引自曾昭旭，〈師友的交遊〉，王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1997，頁217-219。

²¹² 《論語》，〈顏淵二十四〉。（一）文：指詩、書、禮、樂而言，就是文章、學問；意即文化活動。（二）會友：聚會朋友、結交朋友。（三）輔：輔助。曾昭旭，〈師友的交遊〉，王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1997，頁220。

人格。正因為意在輔仁進德，所以才須要以文化活動為相交往的媒介。而也正因彼此以文相會，所以自然會有以真理、以德性相砥礪之效。

子曰：「德不孤，必有鄰。」、「道不同，不相為謀。」²¹³

倘若以笑鬧、起鬨、酒食等流俗的方式與人交往，表面上看似交往頻繁、煞為熱鬧、親密，實際上都是沒有生命、感情以及精神、義理上的交流可言。話說得再多，也只是表面上的閒話、假話，總說不到心坎裏去；往來再頻繁，都只是形體上的應酬，因為沒有真感情、真義理的交流，終不免會感到負擔、無聊或厭煩。

若是以道相交，剛開始也許是難，乃因要付出相當的真誠與努力才可獲致；但這也是唯一有效的方法，正因其建基於道而進行的。道是相對真理，是人性中所共同具有的理想部分，則任何人隨時都可以回到這人性的理想相交友。若要結交到真心之友、能夠心靈溝通之友，唯有通過真理、通過對德性的修養、通過文化活動的合理媒介，才有可能獲致。²¹⁴

第二節 愛情之要素

曾昭旭先生認為愛情是兩個獨立自主人格，互相溝通已達人我合一的歷程，那麼其中的要素是甚麼呢？以愛為前提的感情生活發展，其中的要素就是愛、性與婚姻。

壹、性愛一體

愛是愛情生活中的本質與主體，

性是愛的人間身分，

至於婚姻，

²¹³ 曾昭旭，《論語的人格世界》，台北：尚友出版社，1983，頁 112-114。《論語》，〈里仁二十五〉、〈衛靈公四十〉。

²¹⁴ 參曾昭旭，《論語的人格世界》，台北：尚友出版社，1983，頁 113-114。

則是愛的人間結構。²¹⁵

曾先生認為浪漫的愛情意境，是一種虛靈的精神理想，不具有現實的推動力，如同電光火石般的觸動，不是一個有程序可以運作的結構。像這樣非「人間」²¹⁶的性質就稱為「形而上」。形而上的性質固然是其優點，成就了境界的絕對純美，卻也成為限制，使得空靈境界無法在人間存在，沒有辦法推動秩序的運作。

那些浪漫美景的情境，是一閃即逝，無從追慕的，這豈不令吾人慨嘆？是以浪漫觸動的歷程，都得借用人間的元素才有結果。否則無聲無臭的境界要如何展示她動人的芳華呢？所以還是應當更進一步去謀求「形上的愛」與「人間的生命活力」以及「組織結構」可以相融結合的方法，才能完成愛情的充分實現。

而與愛情的落實最密切相關的元素是什麼呢？便是在內容層面上的性與在結構層面上的婚姻。

愛、性與婚姻是愛情生活中最重要的三元素。這三元素一屬形上，二屬形下，就看它們如何充分結合，以決定愛情事業的成敗高下。曾先生如此界定這三元素的關係：

愛當然是愛情生活中的本質與主體，所以決定感情的意義、價值與美，缺乏愛的感情一定是空虛無聊、繁瑣可厭的。性則是愛的人間身分，所以呈現愛而使愛能夠被感知、辨認，也令人因之而感動感激的要素。至於婚姻，則是愛的人間結構，所以貞定愛情承使愛情的結晶能夠被珍重保存，不致風流雲散，畢竟成空，而能點滴累積，愈益豐厚的憑藉。所以若沒有性，愛便成抽象玄虛，沒有婚姻，愛情便將飄忽無憑。合此三者，才是愛情生活的完璧。²¹⁷

²¹⁵ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 83。

²¹⁶ 依曾先生的解釋：「所謂人間可以區分為兩個層面來理解，就形式來講它是一個龐大複雜的結構、組織、網絡，即所謂倫理或佛家所謂「世網」。就內容來講它是一團流動熾熱的活力，即所謂生命或佛家所謂「業力」、「情識」或佛洛伊德所謂「原慾」(libido)」。見曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 76。

²¹⁷ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 86-87。

所以我們對性與婚姻是不能輕視的，過去所以會有「性是骯髒的，婚姻是枷鎖的錯覺，或者感受到性與愛的糾纏、婚姻與愛情的矛盾，都是因為在性與婚姻中沒有愛；或者對愛與性、婚姻的凝合做得不夠成功；或者，根本是對愛、性與婚姻的觀念偏差所致。」²¹⁸

以上使我們了解到，必須要好好的正視「愛」、「性」以及「婚姻」議題。

目前是一個世界性的性解放時代。勞倫斯（David Herbert Lawrence，1885~1930）在其著作，《戀愛中的女人》（1921）、《阿倫的藜丈》（1922）、《羽蛇》（1926）、《查泰萊夫人的情人》（1928）分別從不同側面謳歌了自由奔放的性生活是進入一個沒有怯懦和恐懼的新世界的唯一途徑。他是性解放的先驅，和佛洛伊德、馬庫色、赫希、諾曼·布朗、保羅·古德曼的著作直接啟發了二十世紀六十年代波瀾壯闊的民權解放運動。²¹⁹曾昭旭先生的愛情哲學也接上了這個時代思潮，而有其時代性。但他的思想並不媚俗，而有其獨特性，且看底下論述。

把性還給性，把性還給愛

什麼叫「性解放」？曾先生解釋，其要點有兩項：

其一就是先要將長期以來借給社會去做維持社會秩序之用的性要回來，也就是要卸除長久來被憑空加在性身上的社會價值，將性還原為單純樸素的本來面目（單純的生理需求）。但人畢竟是人而不是動物，其實並沒有單純的生理需求這回事，性還是應該找到其更合理相配的主人，那就是愛或愛情，這就是性解放第二階段的課題：讓性愛合一、身心一體。²²⁰

所以，「性」是不該被拿來當作社會價值中的獎勵，應該要返還其單純的「生

²¹⁸ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 87。

²¹⁹ 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996，頁 121-124。

²²⁰ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 135-136。

理需求」，但人畢竟不是動物，不可能只為性而性，人是有情有感的生命，更好的方式是讓性與愛結合為一體，當性以愛為本，則所有的性行為都是為了傳達心中的愛意，性即是愛的自我呈現，這樣才是真正美好的、珍貴的「性愛」。

在《查泰萊夫人的情人》裡，勞倫斯赤裸裸地描寫細膩的性動作，揭示他個人的性哲學，透過文學作品，以生機無限而活力無窮的筆調，顯露生命中最具感染力的部分，且呈現得恰如其分，使得該書成為不朽名著。勞倫斯秉信，唯有性愛之火（意志），才能夠把人昇華為獨一無二的個體，將矯飾的表象熔蝕殆盡。他在短文〈愛的界限〉放言暢論：「性乃是實體生活上愛的最高表現。在性行為裡，男性與女性自然的結合，兩個血液組織集中而接觸，僅有很薄的膜遮蓋在中間…」。²²¹

勞倫斯一反前人之僅作風月遐思，並且見解膚淺的看法，坦白直言：「我最大的信仰就是相信血與肉，血與肉比智能還要聰明……我所要求的，一切都可以直接向血要求答覆，絕不受輕薄的精神和道德或其他阻礙。」²²²叔本華亦認為性欲是生存意志的核心，生殖器官是「意志的焦點」。而世人多為矯飾者，對此嚴肅的事加以訕笑，暗地裡卻偷偷摸摸，進行這欲望中的欲望。²²³

一提到性，就如同前面所述總是令人直接聯想到「性愛」。但曾先生自有其獨特的看法，他認為若僅如前述，就會把性的意涵窄化，應該要把性放在「身與心」、「性與愛」的相互關係上作審視。『性的最原始而素樸的意涵，就是「具體存活的一個生命」（即古所謂：「性、生也」），或說「生命個體」，或者更直接說就是指人的身體。如果進一步探問這生命的內涵及其表現，就是所謂個性、性格、性情，這當然包涵性之或顯或隱。』²²⁴

由以上的兩種意義得知，「性」不只是肉體的性(Sex)。性愛本是一體，論其

²²¹ 勞倫斯藍，《勞倫斯其人其文》，羅儒堂譯，台北：世界文物供應社，1975，頁17。

²²² 勞倫斯藍，《勞倫斯其人其文》，羅儒堂譯，台北：世界文物供應社，1975，頁21。

²²³ 叔本華(Arthur Schopenhauer)著，《愛與生的苦惱》，陳曉南譯，台北：志文出版社，1982，頁70。以上引自楊雅捷，《發現教育家勞倫斯》，國立臺東師範學院教育研究所碩士論文，2003，頁36。

²²⁴ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁87。

本質時稱為愛；論其表現時稱為性。性應以愛為本，所有的性行為都是為了傳達心中的柔情愛意。於是曾先生為「性」下了一個新定義：『「一個真實、具體、獨一無二的生命體」，這個生命體（身體）的內部蘊涵著一顆心（當然不是心臟的心，是指真心），而心的本質功能便是「作主」（自由、自主）與「去愛」（及物、潤物）。合起來說，便是自由自願地去愛，而這樣的愛則必然是通過身體或性去表達與傳遞。』²²⁵

因此所謂「性接觸」，就不僅只是「性行為」。廣義的性接觸，就只是「兩個具體的生命互相接觸交往」的意思。所以任何人與人之間的見面、談話、肌膚相親，只要彼此感知到對方之存在的，都是一種性接觸。

又由於這種意義的性指的是「獨一無二的具體生命」，因此任何兩個人就最嚴格的定義來講都算是異性，所以任何性接觸都可以視為異性間的交往，任何人與人交往所感受到的喜悅都是性的喜悅，當然厭惡感亦然。

而在這樣最寬闊的意義上，在愛情範圍中的異性交往，就是指：相接觸的兩個具體的生命，彼此注意到了生命顯處的相異性情，這一點相異處，引動了開發自我及溝通彼此的愛情願望與喜悅。兩個具體生命的相接觸是一切人際來往的普遍管道。透過這通道有沒有某些善意、情誼在交流，是決定了接觸是可喜或可厭。而這些流通的情意是注重在彼此「相同處」的相互勉勵，還是在「相異處」的吸引感動，就決定了這些接觸的性質是屬於友誼（同性接觸），還是愛情。

與愛情關係最相應的接觸方式當然是觸覺，個中的兩極化差別亦更強烈。同是樣肌膚碰觸，可以是溫馨美好舒服難忘的經驗，也可能會令人感到緊張、污穢、噁心、被侮辱，就看摸你的人是情人還是色狼。為何有此天差地別？原來皮膚是人格的國界，觸摸到人的身體如同進入她的國境，當然要申請、簽證，取得信任許可才行，否則便是入侵而勢將引起國土與主權的保衛戰了。

由此推論，性交既是程度最深的觸覺來往，當然也是好惡兩極化最強烈的觀感了。性(Sex)所以能給人最深的歡愉也會帶來最大的創傷，是因為有生命內在

²²⁵ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 137。

的自然規律在作用的，是以吾人當要謹慎行事呀！

「性是愛的人間身份，所以呈現愛而使愛能夠被感知、辨認，也令人因而感動感激的要素」。之所以要這樣明確的解說性接觸的分際，乃因人可以善用性以呈現愛，也會誤用性而傷害了愛。愛情傷害常常都與性息息相關。因此當愛落入人間，我們應當好好的拿捏進退。²²⁶

貳、婚姻之道

曾先生提出愛情生活的四階段就是：由浪漫觸動進入戀愛前期，通過定情進入戀愛後期，通過結婚而進入婚姻前期，最後通過推愛進入婚姻後期。婚前戀愛的意義是在開發純淨無私的愛能，這動力應該要貫注至往後的共同生活。換言之，就是「戀愛是要談一輩子的」²²⁷。所以，共處時的每一次誤會、爭執，都是愛情再一次接受磨練，若通過就一度證成愛情。每一次證成建立一份愛情的情份，於是談一輩子戀愛就在不斷累積這種始於愛成於信的情份到永遠。

曾先生因此造一句名言：「每一度真誠相待，創造一份信任；累積一生信任，成全一樁婚姻。」²²⁸結婚是件人生大事，就像另一次的「轉大人」，與情人共組一個家庭，使人意識到「任重而道遠」，不能再隨意、任性。結婚之所以是件嚴肅的事，乃在於它「是一個需要負責的承諾，不僅是一次選擇」²²⁹。心理學家游麗嘉女士也說：「婚姻是相互的成全，彼此提供愛的環境，是自我的延伸與開放。是種藝術，人們渴望從其中得「二位一體」的契合，又不願失落「自我」的獨立。」

230

曾先生特別要大眾釐清一個觀念，他所談的婚姻與傳統婚姻是不同的。簡單說，傳統婚姻中的夫妻關係是由份（名份）而定情（相處之情），由情生愛（顧

²²⁶ 以上意見參考曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 88-93。

²²⁷ 曾先生解釋：所謂談一輩子戀愛，並不是指談一輩子的風花雪月。是當以真誠相待以期互相協助去開發出愛的動力，心心相印的剎那浪漫當是辛苦溝通後的報償而不應是可以耽溺其中的夢境。因此，婚後（或共同生活後）的親密而繁瑣的相處，其意義乃在於考驗與證成彼此之前的真誠相愛果然為真。見曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 158。

²²⁸ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 158。

²²⁹ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 219。

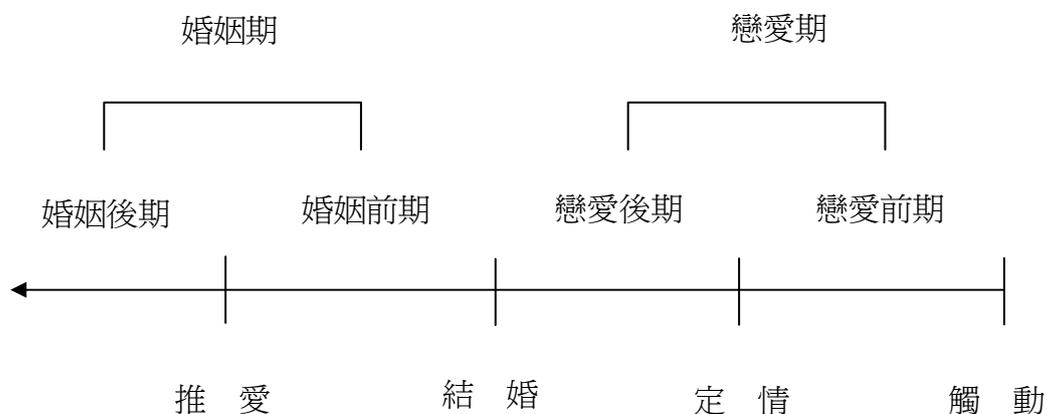
²³⁰ 賴瑞馨等著，《婚姻面面觀》，游麗嘉，〈愛的成全〉，台北：張老師出版社，1998，頁 21。

惜情份之心)。現代婚姻的次序正相反，是要從愛開始，由愛（心觸動、真誠相待）生情（相愛相知），由情生份（情之自然累積）。這才是自然進行而水到渠成之路。沒有設定目標的勉強，沒有成敗的壓力。乃因它本質上是當下即是，這一刻是真誠相待，便永不磨滅（一剎那即永恆）。即使爾後分手，這樣曾經有過的真誠善意是不能否定而會永存人心。至於秉承這一點愛的動力，相約攜手同行，能走多遠？能在現實的生活裏通過多少次的考驗？累積多少情分？這些都是自有其機緣也有其限制的。所以他期期許許地提醒情人夫妻們，如能白頭偕老當然可感可喜；或許不能，也就尊重現實的有限，而互相珍惜已有並且祝福未來；萬萬不要像傳統婚姻，委屈自我以成全社會的期許；如此才是合理的婚姻之道。

231

第三節 愛的歷程

曾先生將愛情發展的過程，以「結婚」為中間點，區分出婚前的「戀愛期」及婚後的「婚姻期」兩個領域。戀愛期又以「定情」為中點，區分出「戀愛前期」及「戀愛後期」。前期的發端點就是「浪漫觸動」。婚姻期，也以「推愛」為中點，區分出「婚姻前期」與「婚姻後期」。婚姻後期則是一無限的延續到生命的終止，無所謂完成，所以只以一箭頭表示。



²³¹ 以上意見參考曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 159。

在這歷程中，一共有四個定點，「觸動、定情、結婚與推愛」，分別界定了不同的階段。在不同階段中，愛情生活有其不同的使命要達成、有不同的難題待克服。但解題也要循序漸進，不能躐等；前一階段的責任未善盡，便過不了那定點，不可進入下一階段，而只形成前一階段的殘留。所以「戀愛期間」，情人們該做的事若沒有認真完成，是不能結婚的，因為基礎不穩，一定會走不下去；同理，若沒有真生命的觸動，也無法點燃愛情的動力。雖然，沒有觸動也可以成婚，但那就不是以「愛情為本」的婚姻了。沒有充分完成「戀愛前期」的功課，就無法「定情」而過渡到「戀愛後期」。結婚後的「推愛」，情況也是一樣。²³²

壹、戀愛期

曾先生指出這個難點就在於「愛情路上的第一項選擇：我們要相約作一對情人嗎？」最狹義的愛情，僅指那一點浪漫的觸動。最廣義的愛情，則包含開端的浪漫觸動與終其一生的彼此相愛。這兩者一始一終，恰如天上人間。「浪漫觸動」是一剎那即完成的無關道德之境界，「愛」則是要終其一生持續付出的道德情懷。

浪漫觸動表顯為浪漫情緒，實證的確有兩心之觸動，以便雙方可以將之銘刻心版，永久感念，不致隨生命之流動而瞬間湮滅。這時雙方心中都已再無疑惑憾恨而完全表達舒放。但人卻常常不能以虛靜無為之心去任浪漫情緒自然消褪並圓滿完成，不能從容體味兩心相遇的單純喜悅，過早讓理性之心介入，如過早考慮未來，過早意識幸運際遇而興奮莫名，過早呵護情誼而表現得小心翼翼等等。凡此都是將兩生命偶然因機合為一體的境界打破，又恢復為你是你、我是我的違隔。於是喜悅未圓，煩苦已生，愛情之路就艱難了。²³³

所以兩人相悅之初，應該是只管此刻，莫問未來的。雖然飄渺無憑，卻也時

²³² 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 145-146。

²³³ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 151-152。

刻都是活潑新鮮，倘未有責任的負擔，才能維持浪漫感的純粹。浪漫觸動猶如春風拂面，令人人遇之皆感覺舒暢愉悅。從浪漫觸動之發生，到浪漫情緒的抒發，都是無關道德，在這第一階段，僅是確認愛情有一個好的開始，只要盡情體會渾然忘我的浪漫意境、自然湧現真情善意即可，莫作干擾或認定，以免尚未生出愛情即被毀滅；其餘的事情，則留待其他階段去完成。

愛情生活進入道德範圍是從「定情」開始。「定情」就是當人從迷離喜悅的浪漫情懷中出來，從彷彿如一體的浪漫境界中回復為各自的平常狀態後，就面臨的一個抉擇：我此後當以何種存心及態度或方式去與他相待的問題。應否以情人關係去與他相待呢？

當抉擇時刻來臨，我們應該根據什麼標準做出決定呢？曾先生曰：

這標準籠統地說，就是「消極地檢查有無不適合做情人的條件」²³⁴。例如：不是三等親：避免亂倫、觸法；單身無偶：避免三角關係；不是進行中的師生關係：避免角色混淆；不是辦公室同事：避免妨礙公務；不是世仇：避免障礙等等。不過，這些都不重要，因為價值觀各不同。重要的是必須正視「選擇」在愛情路上的重要地位。由這認真的選擇認定，才使愛情關係成立，愛情路才可能順利走通。²³⁵

所以「定情」是有其道德涵義存在的，在選擇前要注意人身狀況，相約做情人之後，則要積極發展愛情，這稱之「積極性的選擇」。這時，當然也有選擇不作情人的可能。他認為消極性選擇適宜時機要比積極性選擇為早。換言之，等浪漫情緒充分抒發、自然消散之後再來決定彼此不做情人，那就難了；因為形勢已成，再強行拉開是必然會造成傷痛的。但設若浪漫觸動與情緒已互相抒發完成，也還是可以順其自然的有一個如定情般的「積極性選擇」，就是選擇做朋友，心

²³⁴ 又稱為消極性選擇。

²³⁵ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 156-159。

存感念的好朋友，這就是不作假情人而做真朋友。

定情就像一座界碑，區分戀愛前、後期不同的內涵與意義，幫助情人欣然揮別戀愛前期的浪漫，勇敢地面對愛情生活的現實，此時，情人們該做些什麼，才能完成戀愛後期的責任呢？在戀愛生活中，情人們最該作的，就是關係著「彼此相愛」最重要的事，即是「溝通」。因為情人們已從「兩位一體」的浪漫玄境中，重落入「人我相對」的凡間，這時，你還是你，我仍是我，若想再度呈現人我合一的愛情理想，當然須要經過溝通的努力。

愛情的感覺就是自我生命的隱顯兩面同時被觸動，因而有陌生感與熟悉感同時發生的感覺，就是整體存在感與人我相通感。當這種感覺消逝，人我在隱處的觸動沉沒，熟悉感不再，只餘在顯處相對的陌生感。這時情人們當如何面對難堪的陌生感以重尋那剎那的親密熨貼呢？

我們無法直接留住親密浪漫，只有正視彼此生命在現實上的距離，試作溝通、拉近的努力。也許在足夠的努力，彼此的距離可以縮短到能剎那躍過的程度，而兩心相印、兩位一體之感庶幾可能重現。²³⁶

「溝通」之所以重要，乃因事實上情人們是不了解彼此的，需藉由全面性的交流互動，做相知的努力，來充分了解對方的生命人格、拉近彼此的距離，以期兩心可以再次相感通，而閃現浪漫達到合一。其「本質上不止是知性的理解（這樣必然永遠只能與對方維持一種主客對立的關係），更是生命的實踐（這樣才可能產生人我合一的境界）。基於合一的理想，緣於隔閡的苦惱，而引發的互求了解的努力，才叫溝通。」²³⁷情人間可能因溝通不良而產生痛苦，也能因溝通成功而帶來快樂與感激，這些都是課題與考驗，這是一種積極的、為成全愛情之必要。曾先生認為溝通應先講求態度問題，包括：為什麼要溝通？應以怎樣的心態溝

²³⁶ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 178-179。

²³⁷ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 184-185。

通？答案都是「愛」。此愛是指「兩生命合爲一體的愛情理想」。其終極目的是爲了讓兩位一體的浪漫感再度呈現，這必須恆常記得「愛之初衷」，相處時才不會走上歧途，假借溝通之名，實則進行保衛、擴張自我而做出爭辯與說服。²³⁸

情人要有一個基本態度：「永不以對立的態度相待」。但實際上人總難保持如此清明的自覺，當一方的我執興起，另一方如何對待呢？仍然是「愛」。此愛是指「主動、自由、無私地向對方付出關懷」。在關係之中，必然須要有規勸、開導、分析，只有秉無私之愛去幫助對方回歸真我，才有希望恢復相互的開放接觸。

此時要清楚溝通的重點在於：「愈是生命人格核心之處，愈是必須了解的重要課題；愈是生命浮面的偶然波動，愈是不必介意。」²³⁹常見許多戀人，在身高、體重、學歷收入、家世背景等條件上爭執計較，或者因際遇的一時不順、情緒的偶然失衡就嘔氣爭吵；當知這些事都與「相愛」無關，互相體諒寬慰，幫助對方恢復平衡即可。儘在小事爭執，忽略在根源處交流，是捨本逐末，摧毀了原本具有活路的愛情，那就太可惜了。

曾先生認爲「人生觀、性情與生命人格的盲點」，就是扣緊生命核心的溝通課題。三項人格組成的要點中，「人生觀（價值觀）」是人格結構中涉及價值評斷的上層組織；「性情（個性、氣質）」是涉及事實的基層組織。這兩項合成認識一個人的積極性要素。「生命人格的盲點」，是認識一個人的消極性要素。

「溝通」之第一重點是「人生觀」（決定一切現實事務的價值，使人臨事時會選擇此而不選擇彼的統一性原則）。其目的不僅要互相了解，更要藉著協調來

²³⁸ 若一個人已預設立場，先認定自己是對的、是較好的之時，溝通便已不可能。這種情形在一般人之間已然，在情人間更是常如此。一般人還可以維持河水不犯井水的距離，情人既以一體爲理想，則對立拒斥就構成心中的創痛。所以情人相待，必要時時警惕放下我執，以徹底開放的心懷去接納對方的好與不好，願意傾聽對方的心聲或抱怨，此謂「愛人如己」。在情人關係裡，是沒有自尊心存在餘地的。當感到自尊心受傷而想要防衛時，彼此已不是情人關係了。爲了避免危及彼此的相愛，當有一方感到受傷而憤怒時，應該趁早離開，自行處理自我尊嚴的問題，須等氣平之後，心懷復能完全接納對方之時，才可以再與情人見面。見曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 180-181。

²³⁹ 參曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 186。

反省與調整彼此的人生觀，以期能夠更統整、更正大、更健全；這樣才能保證彼此的交往，在本質上是純良的、相愛的，而不論結果如何，彼此交往都沒有白費。

「人生觀」之所以重要，在於人除了自然生理的需求外，還有意義、價值的需求，就是「理想性」，這是人之所以為人之處。即人格之最核心，決定人的一言一行其意義何在，是只為裹腹？或更為了理想、為了愛？決定人一生辛苦到底所為何事——什麼才是最後的目標或終極關懷？決定了人在生活當中，認為那些更珍貴、那些不重要，是疏財仗義或貪得無厭、是重名輕利或重利輕名……！

愛情的交往，是以全生命的相融合為要義的最高級人文活動，所以要不斷比勘彼此的人生觀，包括對於對方人生觀的質疑、建議，對自己人生觀的省察、調整，以確認彼此人生觀相容，才算是達到交往的目的。戀愛後期，情人的重大責任就是一定要清楚對方的人生觀，包括成長過程、生命史上的重大契機，以充分瞭解其性情為人，然後才談得上能不能結婚。人生觀截然相矛盾、不相容的人是無法親密和諧地相處。故不可浪費溝通的機會，認真且理性地抽繹出現象背後的深層意義，這是在互相幫助更了解彼此，因為當情人提出質疑，爲了要解釋清楚，會被迫認真檢視，就有了一個極佳的機會去認識自己，發現不統一之處可加以修補，以恢復其統整。因此情人之相處，具有鏡子的功能，幫助人去做最懇切的進德修業。

其次，是幫助情人拓展自我的視野，人都難免以自我為中心，只熟悉自己的人格結構，便使用自己的語言去評判價值之高下，往往因此抑人揚己、產生誤會，但與情人相處，因為愛，比較能夠自覺到不去裁抑，情人必得學習對方的語言，幫助彼此聽懂自己的心聲，因此學會不看表象而看實質，逐漸具備透過人格結構來接觸心靈的能力。

最後，有了前述的基礎，才能比較彼此的人生看法，有否相容。若結果是，才談得上有信心結婚，至於細部的差異日後仍須協調。若相異甚大，因而決定分手，至少也是縱有憾都無疑的決定，仍可能善意分手、互相祝福。雖做不成夫妻，畢竟相愛一場，就友誼來說，仍是曾經深切關懷、互相幫助的好朋友，不必因為

戀愛失敗，便連做朋友都難。許多人所以陷於此厄，因在戀愛期間，沒有善盡溝通的使命，蹉跎了光陰，成敗只取決於「結婚」，如此則一旦分手，便有血本無歸的痛悔，或怨對方所害之恨。所以「友情」²⁴⁰之適時導入，是新愛情觀中重要的事項。

「溝通」的第二項重點是「生命性情」（亦稱氣質、氣稟、稟賦、天賦，是人格結構中無關價值而僅涉及事實的基層組織。）。這是中性無好壞之分，為善或惡是由人生觀決定。人生觀之統整決定了性情表現的善，性情決定了善落實到人格、言語、行為上的形態。人應該要順著性情去選擇適合其表現的善，才會勝任愉快，而成就人格的光輝。

溝通人生觀是包涵著互求了解其性情氣質。幫助對方去反省、校正其人生觀，除了修正根本觀念，也有助於改正人生觀的結構，用更合於其性情的方式表現尊嚴與愛、善與價值。人生觀，是由用心之誠善與其生命性情充分結合而構成。所以性情的溝通，就是暫時略過價值層面，單就生命人格的事實層面去互求了解，即避開尖銳的價值批判，以免傷害人的脆弱自尊。感情之會破裂，常是因互相誤會導致尊嚴受損。因此，在作價值批判之前，必得先用心了解對方的個性。有同情了解的批評稱為忠告，讓人由衷感激；缺乏同情了解的批評稱為誣告，只會令人感受不相知的失望與被攻擊的悲憤。

「性情氣質」之溝通原則是「性情相配」。情人相處有互相探索對方的生命以拓展自我的人格領域的意義。因此要隔個適當距離，有點不解，才反而能點燃起一探究竟的愛之欲望。許多情人不是不相愛（就價值層面而言）而是難相處（就性情層面而言），種種瑣事，不是認為對方錯，就是看他不順眼。所以距離總要適當，此之謂相配。²⁴¹距離多遠才適當呢？曾先生認為這和雙方的溝通能力、人格成熟度密切相關。人格愈成熟、愈具有包容異己、諒解歧見的心胸，而且溝通

²⁴⁰ 「友情」指「以文會友，以友輔仁」。參曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁199。

²⁴¹ 相配，是指互相適合，非相同或相似。曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁198。

能力與溝通經驗愈佳，愈善於表達自己、聽懂對方的心聲，彼此性情的差異大些也無妨。這樣為溝通而付出的心血不免更多，但也有更廣大的互相學習、開拓的空間，愛情的穩固性與可信賴度會更高。若人格較青澀，溝通能力較稚嫩，較無處理人際關係危機的經驗，就應當選擇性情相近的人為伴。

從根源處看，成熟的人格與優異的溝通能力仍來自健全正大的人生觀。愈健全統整的人生觀必然是愈開放通達的，人也必然愈是既自信又謙遜的。愈是成熟的人格便愈容易和別人溝通，而情人間屬於生命人格的溝通，其功能與目的又正是促進生命的開拓與人格的健全，如此便構成一個良性的循環。一個人若人生觀欠健全，人格欠成熟，與他人的相處便容易起誤會摩擦衝突，此則將形成生命的創傷與人格的自閉，有害於爾後的溝通，則構成一個惡性的循環。情人們可以從這個比較落實於生活而扣緊著性情的層面來理解。當然是要朝向良性的循環，未來才有希望。

「溝通」課題之三，就是：

「禁忌盲點的相互諒解與包容」，此謂消極性要素。就是這一部分的人格內涵不要你積極地去作探索、認識、瞭解，反而要謹慎地約束自己的好奇心、求知慾，在進行對對方生命的探索時，到此適時止步。否則，探索將有變質為侵犯的危險，善意與愛也可能頓時變為惡毒的傷害。²⁴²

這是因為每個人的人格結構都是有限的，才形成個人的特殊內涵與鮮明個性。人之所長即是所短，在最足以代表他的特殊之處亦形成了盲點。例如聰明人常不免輕浮，敦厚的又常嫌遲鈍。一個網球高手的至痛總是來自網球場上的挫敗，而正因是絕色美人，所以才最怕遲暮……²⁴³總之，就其正面而言，形成一個人的特色、光榮與自尊；但就其負面而言，則構成其生命的幽隱、創痛、恐懼

²⁴² 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 203。

²⁴³ 當然，這不是絕對卻是相對多數。

與自卑。每一個人都一樣，歡迎你去探索的，是人格的光明面，他人格的幽暗面是謝絕參觀。這也就是情人們為什麼常常無法避免反目成仇？你最恨的人往往曾是你的最愛？原因之一就是逾越了對方人格的最後防線，碰觸到對方生命的幽暗部分，而在猝不及防的情況中讓對方感到狼狽。

最應當分辨的，是生命的隱處與痛處不同。前者是生命中蘊蓄著的潛能，後者是生命在發展歷程中因遭遇到打擊、阻礙、挫折而形成的迄未痊癒的創痛。不要忘記帶有開發意義的了解其本質仍然是愛。因此，請在對方生命人格的入門處先證明自己的愛。若忍不住好奇，只是想一窺對方生命的奧秘，而不惜強闖那擋在面前的隘口，無視對方生命鮮血淋漓的裂傷的話，你的愛是很令人懷疑的，恐怕是以開發為名，以蹂躪為實罷了。

面對一個生命中有傷痛的人，要尊重他的傷痛，他需要的是純粹的寬容、體諒、同情。他所渴望尋求的愛，可以讓他全心信任、全行放下的避風港。在這信任放心之中，其防衛也許撤除，生命或許有希望再次開放。當然，人非聖賢菩薩，能堅強到足以容納一切陰暗或暴烈；且情人間的關係原本以平等為義，不可能一方永遠擔待另一方。所以主張「到此關前，適時止步」。到生命幽暗處則姑且保留，以待個人之自化。以光明養幽暗，比較有可能使生命漸次開放相融。

要使用兩種不同的了解與愛來交互作用。一種是積極地了解對方生命的內涵，此必實踐地引導出對對方生命的開發，這是儒家式的愛，另一種則是消極地求了解對方人格的底線邊緣，必須實踐地關連到對對方生命的同情，這可以說是道家式的愛。道家就是絕不妄為、不去逾越人格的防線，以免傷害他人的生命為基本精神的。對於人耿耿於懷的禁忌心結，說理是無用的，因為那不是道理是事實；同情體諒寬容比較有用，在無理處寬容，更顯愛的純度，我們接納一個人，不是接納未來可能的他，而是接納眼前真實的他。如果溝通的結果，發現自己實在無法寬容對方的盲點痛處、陰陽怪氣，或者無法克服由自己的盲點禁忌而產生的耿耿，也只好分手。愛畢竟不是義務與苦刑，是兩相情願的攜手共進。所以不但要在積極面找尋一個人生觀相同、性情氣質相配的人攜手，也必須在消極面找

尋一個不會互相傷害的人來相寬待。²⁴⁴

貳、婚姻期

接著談愛情生活的第三階段「結婚」。結婚是人生大事，因此有人說中年該從結婚那天算起，因為真實的家庭責任讓人意識到，不再能如年輕人一般任性。結婚一事之所以茲事體大，在我們處於新舊交替的現代，應該要有所辨別與澄清。在舊婚姻觀引導下的傳統社會，結婚之重要，是因它標示了一個人正式進入社會結構之中，擁有了地位與生存權，也須擔負責任以傳家。結婚不是兩人間的私事，是家族甚至是社會的公事。所以婚前不須要戀愛或認識，只須經過父母之命、媒妁之言，便可以完成終身大事，此又謂明媒正娶。

在新婚姻觀裡應該以愛情為主要的內涵。因此，結婚前的觸動、表達、定情與人格歷史的溝通，都是必要程序。現在仍見許多新人，欠缺這些必要程序，因此，婚後必然次第浮現各種婚姻難題，而使婚姻生活蒙受傷害。因此這些程序與內涵，是經營一份成功美好的婚姻生活所必須。在定情之後即戀愛後期，種種溝通，都是希望認識對方的全部人格，其目的就是結婚。因而說「我們只要戀愛，不要結婚」這話是不通的，因為定情，就是互相選擇、約定試走愛情之路，愛情之路必通向婚姻指向永恆。如果走不通，是因客觀上的殘缺、主觀上的無奈。但如果一開頭就不準備走，只想享受愛情的歡愉，那便是無理與矛盾，懦弱與貪戀，結果必引致愛情的褪色、變假與自我否定。所以，若不想走愛情之路，便應該在定情這一關，選擇不做情人而作朋友或分手。至於浪漫的感動，應當清明地覺知：但有發生，便已足夠，無須貪多留戀。

我們當要明白，基於愛情、人性的互相開發而產生的結婚願望具有何意涵。
曾昭旭先生曰：

結婚是人生大事，之所以大而嚴肅，乃因這是一個需要負責的承諾，而不僅僅是一次選擇。

²⁴⁴ 以上參曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 186-212。

本質上是一經作出便永不反悔的承諾。其承諾的內涵主要有兩點：

一、我願與你攜手共走人生長途，互相扶持勉勵，以共同開發人性的浩瀚幽渺。

二、我能接受你目前的整個人格，不須要預設你的任何改變。至於你人格中某些所謂缺點弱點，你當然也應該改進，我也願全力幫助你改進。但那是你的主權，你要何時改，怎樣改，我都尊重並且支持。²⁴⁵

結婚是必須做出真實的承諾，即是衷心之愛，這包括了對永恆理想的確認與對有限現實的寬容。願意互相幫助對方成長，但皆以尊重為原則，絕不強迫改變，則真實動人的愛情就不是神話，而是凡人都能享受的幸福，這關鍵就在於是否有著正確的愛情婚姻觀。

結婚之後兩人共組一個家庭，這個家的樣貌又當是如何？

人們總以溫暖、溫馨、和諧等語詞來形容一個美好的家。那麼婚姻生活的本質，其內涵究竟為何？這蘊涵著兩項人們對婚姻生活的普遍寄望：

一、寄望婚姻生活是一個穩定的秩序，提供充分的安全感。人總是盼望回到家之後能放鬆、釋懷、安心、自在，不必再小心翼翼地武裝防衛。

二、寄望自己內心深處的苦樂悲歡，能與家人尤其是配偶分享與分擔。因此若心事無法與親人吐露，便會積成心中的委屈與怨望。

原來所謂溫馨、幸福，便是有人支持我、了解我；所謂和諧、快樂，便是人我間沒有隔閡，而息息相通的意思。²⁴⁶

由此足見，一個溫馨、和諧、幸福的家庭是多麼地為人所盼望，不論大人、小孩皆能在此休養生息、快樂長大，期望家人是最親密的關係，能夠互相了解並

²⁴⁵ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 219-220。

²⁴⁶ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 226-227。

給予支持。倘若家庭中的父母天天吵架如火場，或相靜如冰像冰窖，哪個孩子喜歡回這種家？如果配偶心中偶然泛起什麼遐想，乃至做出了什麼錯事，卻誰都可以說就是不敢讓家人知道，這會不會感到悵惘遺憾呢？爲什麼現代人的婚姻家庭生活，會普遍失去支持與諒解的力量呢？這些力量究竟從何處來？

我們一直在探討新婚姻觀，因此必須要開發新的、更合理的力量泉源，以取代舊的禮教力量，來繼續支持婚姻，提供家庭中每一成員以幸福和樂。

新的力量泉源，即來自夫妻的愛情。這愛情，不是指如夢如幻的浪漫情懷，而是指夫妻情人間，經過長期的溝通，以互相開發其生命人格的內涵。藉著真誠，釋放出生命的能量，開啟了心靈的智慧，建立了人格的自信；也獲致了彼此的相知，締結了兩人的互信，印證了共同的理想；因而自然湧現了互相支持的力量，而隨時有分享成功的喜悅與同擔悲苦的可感。²⁴⁷

由引言得知，支持力量是無法不勞而獲的，必須先用心辛苦經營，才能享用。因而享用之時，情人們會覺得更可貴、又有尊嚴。也正因必先付出真誠以自證其無私，然後才能免於依賴、利用、剝削、壓榨之嫌疑，而有效防止了愛情與婚姻生活的變質。談愛情學，一定要從人性中自我開發的理想講起，再談兩心的觸動、對象的確認、方向的抉擇與雙方人格歷史的認識與溝通。這些都是在爲婚姻生活打好堅實的基礎。情人們才能據此作出負責的承諾而結婚。

在婚姻生活中的溝通，重在「實踐的瞭解」，要求能及時掌握每一個當下正在發生的具體情境。這時會遇到兩個問題：「生活秩序」與「家庭氣氛」。要謹記「求相通不爭對錯」，體認這類事情，通常沒有是非對錯可言，只是彼此不同罷了！但生活總是要統整秩序的，只要重新調整出統一的秩序即可。當夫妻遇到這類爭執時，基於自我的習慣、生活秩序的制約壓力，以及方便省事的心理，常常會傾向於要求對方改變來配合。就在此處很隱微地透露出人的自私與懶惰，不願

²⁴⁷ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 230。

為愛對方而稍作努力，卻反而為掩飾自己的怠惰，而找出許多理由來論辯。在婚姻生活初期，夫妻間最普遍的互相傷害與失望就在這裡，因為證實了並不真愛其情人。

「愛」是一個不斷前行的歷程，在每一段行程中都會遇到新的考驗。而在結婚之初，愛的考驗便集中在碰到自己習焉不察的生活模式時，能不能警覺地放下、超越，而去尊重、體諒對方的生活習性，並透過溝通，調整出新的秩序。如果能，又一度實證了彼此之相愛，而讓愛情昇進到一個新的境界。如果不能，那麼婚姻生活便可能淪為長期的鬥爭、征服、強迫、妥協、忍讓、反彈、報復，終致彼此都精疲力盡、厭惡棄絕。很不幸地，很多夫妻都是如此！所以如何通過這些考驗，溝通是很重要的，如何溝通？曾先生曰：

夫妻溝通的第一原則——尊重。最低限度要做到「不勉強對方，也不接受對方的勉強」，應是夫妻和諧相處的重要原則，也才是無後遺症而有真有效益的「愛之以德」，否則，輕易屈從，不但會助長對方的橫暴，自己日後也會因積怨而反彈，而終致形成冤冤相報的惡性循環，這真是夫妻相處的不幸了。

溝通的第二原則——理性。是能排除所有自我中心的成份，而綜覽全局、斟酌利弊，以作出客觀而綜合的結論的能力。²⁴⁸

所以，尊重與理性是夫妻溝通的基礎，必得在這樣的基礎上，兩人才能平等互動，達到溝通的目的。

接著要談愛情歷程的第四階段——婚姻後期。這個時期最主要的理想便是「推愛」。²⁴⁹「推愛」的最重要對象便是孩子。夫妻為善愛其子女而經營的愛之

²⁴⁸ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 239-240。

²⁴⁹ 所謂「推愛」，就順的方向說，是愛情自然地發光發熱、自我擴充以及物潤物；就順的方向說，則是在推擴的過程中，每一步都是愛情的自我反省、自我校對、自我驗證。換言之，就是當我們感到無心或無力去善待自己的孩子或對方的父母以及一切其他人的時候，就表示我們的愛情已開

氛圍與環境便是家。家是愛之能量的生產單位與主要的消費地。所以要謹記，純就愛的本質來說，「愛是基於人格的獨立，能主動、自由、無私地付出關懷。」²⁵⁰而家就是要恆久施愛的地方，人要能夠恆久地施愛，就必須在天賦自然地流露愛心之外，更要作進德修業的工夫，以自覺地開發愛的能源，修養自己的人格以使其日臻於健全、圓滿、獨立。人格獨立即是一種飽滿的精神狀態或自在從容的心境，生命處於飽滿中、心境處於自由中的機率就會日漸提高，乃至能持續得愈久，愛人能力也才能日漸豐沛而足以作恆久的付出。

縱使如此努力，基於生命的無常本質，沒有人能保證自己的人格是持續堅強的，生命的飽滿狀態難免會間斷，這時，若要維持愛之付出的持續不斷，便須有一接替的人，這就涉及兩人以上的協同問題。而最合理的設計便是夫妻聯手同心負起責任經營一個家，以持續地關愛他們的孩子。這種設計有兩重涵義：一是適時地輪替，我疲憊時換你照顧，你忙碌時我來接手，則整體的愛可保持續。二是夫妻間互相提攜，以幫助對方重新恢復其堅強獨立。

如果我們把愛推擴出去，願意在愛情人之外也去愛群眾，則愛情將可定義為「情人們藉著坦誠相待，相互點燃心靈的愛之動能，去共同開發彼此的生命內涵。」²⁵¹如此便自然會由內而外，涉及雙方的歷史、性情、生活裡所有相關的人事物。這也證明，若是真愛情人則必也愛其家人朋友、宗族家國。

曾老師認為推愛之時會遇到兩項艱難困阻：

一、當所愛的對方是完全的脆弱無助，使你無法棄離；因此你必須具有最充分的愛之能量，才能持續付出不致因疲累、勉強而傷害到愛之主動自由的本質。

二、當所愛的對方因生命的長久創傷扭曲，以致雖然需要你的愛，卻因自衛與疑慮之故，對你的付出深閉固拒的時候，你要如何化解他的防衛、穿

始萎縮、退墮、變質、異化。曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 268。

²⁵⁰ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 258。

²⁵¹ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 268。

透深重的障礙，去真實地愛到他？這是更棘手的困阻。可以媳婦對待婆婆為最典型的代表。

其實在一切推愛的對象上，若有艱困，無非是能量不足與智慧不足的問題。²⁵²

要具備推愛的功夫，必得夫妻兩人形成相愛互信的「愛之共同體」，再同心合力推愛於兒女公婆。這又產生了夫妻兩人是要如何以洽當的行為與方式去善待父母的技術問題。首先要建立「逐步深入」的程序觀念。現實面的愛畢竟不如境界之可以頓悟，必須尊重現實的條件，按部就班地循序漸進。例如：如果「一結婚，就和從未謀面的公婆同住，就是極端危險的事情。」²⁵³

我們又當如何開啓愛的智慧呢？答案是「以愛對待弱者（如幼兒）的最重要心態是『別煩』，以愛去對待強者（如擺高姿態的婆婆）的最重要心態是『不怕』。孟子說：「說大人則藐之」，也是要人堅定自信。必須要有信心，才有可能去愛婆婆。」²⁵⁴。

再談與婆婆的相處之道，是「對於婆婆的要求，如果合理才回應，如果不合理，只需消極不回應便可，這樣不但守住不違背良心的真理底線，與不接受要脅的人格底線；也是毫不夾帶攻擊、反彈的副作用。這種恆久堅持，自然能夠讓對方逐漸認識你的立場、界線，既放心於你始終無傷她之心，也明白無法折辱你的人格。」²⁵⁵但畢竟基於主動自由的愛，還是應在父母公婆尚未要求之前，便主動體察付出，才足以安慰親心。

如果能在養育子女的經驗中，印證了自己的愛之力量果然充沛，在善待父母公婆的經驗中印證了愛之分寸果然清明，便算是擁有了投入人間去博愛人群的 basic 能力，而這當然也得源於夫妻情人成功地經營他們的愛情，才能生出豐沛的愛

²⁵² 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 269。

²⁵³ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 274。

²⁵⁴ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 272。

²⁵⁵ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 276-277。

之能量。

愛情理論的核心要義，就是「情人藉著愛情的聯結，而構成一個兩位一體的愛之共同體，以互相幫助去無限開發拓展其生命。」²⁵⁶基於此要義，情人們共營的愛情生活就會開放而不漂浮，貞定而不封閉。長期的溝通互動，要旨即在透過不斷的互相提攜、檢查、澄清、證明其愛的真純而建立起一個鞏固的愛情核心，兩人的相知、相諒、相信亦証明了彼此具有愛的能力，而獲得了生命重新開放的安全保證。因此可以說，因為愛情人，所以愛下人；也因為愛天下人，所以更愛情人。

生命需要不斷被點燃才能保持其充沛活潑靈動，最適合引燃的恆是新鮮的人事物，因為陌生與新鮮，常預示著一個新的可能領域。要活轉情人們在安定秩序中的沉墮，便得保持心靈的開放，才能隨時與世界的新機相遇，獲致生命再被點燃的機會。珍惜被點燃的母火新機，讓它繼續壯大以真實開發出生命的新境，便是與我們共同經營愛情生活的夥伴分享，如此的發乎情止乎禮，浪漫的觸動就不會變質為外遇，而只是更豐富愛情生活，到此境界，愛情的努力經營也幾乎圓融、圓滿、成熟了。愛情所帶給人的貞信與充實，開放與自由是真確無疑，值得我們為成全她而勉力。²⁵⁷

第四節 經營愛情生活中的問題舉隅

以上偏重於愛情哲學的正面論述，在這一節中，我們要稍微討論曾昭旭先生愛情哲學中的負面事項的檢討思考。這個問題面向很大，由於本文屬於曾先生的第一篇愛情哲學論文，首重正面表述，因此只稍微討論，全面的論述，需要另一本碩士論文來完成。

壹、婚外情

人類社會中，自有男女兩性關係時，便存在的一個現象即是「外遇」。施

²⁵⁶ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 285-286。

²⁵⁷ 以上意見參曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 215-289。

寄青女士更說『我的名言是「有婚姻便有外遇」』²⁵⁸。不論古今、中外或理由，在殊異的社會文化下，不同類型的外遇發生在不同類型的婚姻中，因而也產生了不同的互動；有的外遇對婚姻造成很大的殺傷力，有的乃因為社會文化的許可而無害，有些卻因此而讓人們發現婚姻存而未解的問題，進而獲得了改善。

在世界各地有不同的性文化觀點，人們對於外遇並沒有一個共通的看法。它到底是一種罪惡，還是一種正常行爲，答案端視各地的民俗、律法。

對於來自家庭背景完全不同的兩個人而言，要經營一個身心靈相契的婚姻的確是件不容易的事，如果又遭逢婚姻外的感情事件，便容易使婚姻生活產生變數。關於婚外情的發生，有些人也許是逢場作戲，亦有人是全心投入；有些可能只為滿足生理需求，有些也可能因此獲得身心的滿足。所以施寄青說：「外遇形成的原因甚多，不外分爲兩大類，一是男尊女卑的社會文化導致的，故男性外遇比例特高。二是個人在婚姻中慾求不滿所致（這裡所謂的慾求不只是指感情、性慾的需求，還包括對安全、信任等的需要）。」²⁵⁹

對於這項議題，曾先生有他獨到的見解，他認為應該要廓清是站在何種視角來看待一般所謂外遇或三角關係。

本質上是套在傳統以分工合作、利益交換為本的婚姻中才成立的概念。所以外遇是意味對婚姻契約的違反，對配偶承諾的背叛；所以配偶也才可以理所當然地憤怒、怨恨、哭訴。但若改放在現代以愛情為本的婚姻（基於雙方的自由相愛而生活在一起）之中，這概念就不成立了。換言之，若彼此真誠相愛，是根本沒有外遇這回事的。²⁶⁰

²⁵⁸ 韋爾（Bonnie Eaker Weil）、溫特爾（Ruth Winter）著，孫孚垣、許耀雲譯，《外遇：可寬恕的罪》，施寄青，〈外遇迷思〉，台北：遠流出版社，1994，扉頁。

²⁵⁹ 韋爾（Bonnie Eaker Weil）、溫特爾（Ruth Winter）著，孫孚垣、許耀雲譯，《外遇：可寬恕的罪》，施寄青，〈外遇迷思〉，台北：遠流出版社，1994，扉頁。

²⁶⁰ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁106。

這樣的論證即是倘若雙方依然處在相愛的狀態當中，基於愛情有著一對一的本質，根本不會發生其中一方會愛上別人的事情。如若發生，就表示一方早已不愛了，所以心才會處在空檔而有機會愛上別人。則這是他的心另一次新的自由行動，也不稱為外遇。順著這樣的意義脈絡就是：愛情根本跟社會規範無關，它不是服膺在法律與道德，它是注重在自身的如何充分實現，因為愛情的位階是高於法律與道德。所以雙方若處在這種有名無實不相愛的狀態，乾脆尊重對方的自由意願，自動放棄，乃因強留一個不愛我在身邊也是無意義。

既然沒有外遇這概念的存在，那是什麼問題？曾先生如是說：

只有你還愛我不愛我罷了！若愛，請你立刻反省那愛的一度冷卻，是緣何而生？請立刻撤消那歧出而回來與我再度攜手，我也可以諒解並且願意與你一起反省這情況，不止檢查你也同時檢查我在其間可能有的過錯。而若果你的自由抉擇是已不再愛我，那麼就請便。我們之間是不須也不該有絲毫的曖昧拉扯，懸而不決的。²⁶¹

運用這樣的觀念，才能在第一時間就解決三角關係的矛盾與糾纏，以減少痛苦，因為很多情人夫妻為此爭執吵鬧不休，演成折磨，但請做明快的抉擇，以期早日脫困。

曾先生提醒所謂外遇的原因固然是因為情人們荒廢了愛情功課（秉持浪漫觸動，去持續進行生命的共同成長），導致愛情的變質、愛能的不足，也引發當事人的暫時性或經常性外遇。「但導火線卻常是來自推愛過程的不順，才誘發情人間的齟齬」。所以「當務之急，應該是要回到愛情核心，去互相慰勉，重建互信才是。」²⁶²

外遇，真的是愛情生活中非常複雜的部分。但在夫妻之間也常有一種狀況，

²⁶¹ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 108。

²⁶² 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁 212。

這一狀況是曾先生書中不曾論述的，即是：有一方（甲方）總是欲求不滿，不斷的挑剔、找麻煩，甚而也發生外遇（當然是默默進行，配偶並不知情），卻是不肯離婚，另一方（乙方）爲了挽住感情，則是不停的付出，久了總有疲累時，最後也向外發展了感情，但乙方卻又受限於甲方因佔有慾不肯離婚，而被圍困於婚姻之中，於是成爲名副其實的怨偶，時時上演諜對諜之戰。

由此，我們就要回歸孟子的「性善」之說：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善。…』或曰：『有性善，有性不善。…』今日性善，然則彼皆非歟？」
孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」—告子篇上六章²⁶³

人性既是本善，那人之惡行又從何處來？曾先生認爲，最根源的源頭就是人性中的自由成分。『原來所謂人性之善，可以包括兩個層面，其一就是愛或者善意，其二就是自由。將二者合而一，就是「自由的愛」或「自由發出善意」。』²⁶⁴在此之所以要特別凸顯自由的重要，就是：「唯有出於自由意志的愛才是真愛，一切被動或被迫去做的道德行爲都不是真道德，因爲道德或善意的先決條件就是自由。」²⁶⁵愛的道理原來就是這麼清楚明白，你願意給予對方真自由的同時其實也給了自己自由。說是如此簡單明瞭，真要做到也是不容易的事，但看世人能否體悟，以減少在愛的路上跌跤圍困受傷。

貳、同性戀的合理性

回顧前述，性解放的涵義就是「把性還給性」、「把性還給愛」。根據上述的義理，我們來看待同性戀的議題，或許能站在相對的比較客觀、公正的立場。

²⁶³ 引自曾昭旭，《有了自由才有愛：曾昭旭 vs 孟子的跨時空對談》，台北：圓神文化出版社，2006，頁 69。

²⁶⁴ 曾昭旭，《有了自由才有愛：曾昭旭 vs 孟子的跨時空對談》，台北：圓神文化出版社，2006，頁 18。

²⁶⁵ 曾昭旭，《有了自由才有愛：曾昭旭 vs 孟子的跨時空對談》，台北：圓神文化出版社，2006，頁 18。

首先要確認的是其焦點，就是對「身體」、對「性」應該如何理解的問題。曾先生提醒：『站在生命與愛的本質立場，「同性戀」其實是一個不能成立的假概念。』²⁶⁶因為一般人所說的「同性/異性」是一個生物學或生理學概念，但戀愛卻是一個愛情學的概念，用生物學來界定愛情學明顯的就是一個範疇的錯置。曾先生感慨：但很不幸的，社會上有這等誤解卻是非常普遍。愛情本質上是「心」之事而非「身」之事，雖然也是必然要通過身體或性來表現與傳達，但這時的身體或性則是「身心一體的身」、「性愛一體的性」，而不是生物學上的身體，或生理學上的生理需求。

在這樣的觀念之下，能愛、能被愛，就是幸福也是奇蹟，是生命和宇宙中最大的美。「不必管這種愛是來自同性，還是異性；只要它來自人，就能給予你溫暖，就值得讚美。事實上，在很多情況下，作為生活方式、情感方式和美感體驗的同性戀與異性戀，完全可以相互補充、並行不悖。」²⁶⁷《同性戀美學》的作者矛鋒先生如是說：「什麼人打破了社會橫阻在人與人之間的重重屏障，達成與你肉體和心靈的融會溝通，你就應當去愛他，與他一同去追求生命的完美。」²⁶⁸

當人是被放在生物學的立場看待時，兩個男人是同屬男性而與女人區隔為異性，但從人性學的角度看，每一個人都是獨特的存有，生物學把每一個「獨一無二」的個體約化了，變成某個集合裏的一分子，這也是現代人為何會感到如此空虛苦悶的原因，乃因活在嚴密分工的現代社會體制中淪為一個角色甚至是符碼，喪失人之所以為人的真實、豐富、獨特的身分。²⁶⁹

在愛情生活中是最須要人充分恢復他作為一個人的身分與能力，才能獲致戀愛的愉悅與自我的存在感。所以愛情成為最有效的助人拔出苦悶生活的途徑。因而矛鋒先生宣示：

²⁶⁶ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁130。

²⁶⁷ 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996，自序頁3。

²⁶⁸ 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996，自序頁3。

²⁶⁹ 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009，頁13。

有什麼理由將人的生活固定在一種模式內，尤其是當這種模式給許多人造成痛苦和不幸的時候？每個人都有享受多種多樣性生活和愛情生活的需要和權利，這是生命本能，也是天賦人權。沒有任何理由對這種需求和權利加以限制和歧視，只要對他人不構成侵犯。²⁷⁰

在 1938~1950 年期間，美國科學家金賽對一萬六千人進行「性調查」，於 1948、1953 年先後出版了《人類男性性行爲》、《人類女性性行爲》(世稱《金賽研究報告》)，使世界性學研究獲得了最權威、最系統、最全面的數據和訊息來源。《金賽研究報告》的調查顯示，約半數以上的成年男性有過同性戀的行爲，這些人在精神和行爲模式上沒有任何異常。它以大量實例證明：同性性行爲是哺乳動物中普遍存在的性行爲模式，它「自歷史之初起，就一直是人類性活動的一個重要組成部分。」，它「是人類擁有多種能力的一種表現，而這種多樣性正是人類安身立命之本」。《金賽研究報告》產生了世界性的廣泛影響，世人對同性戀的認識大為更新。²⁷¹

是以曾先生澄清一般人對同性戀持排斥態度，幾乎全都是認爲同性戀不符合社會善良風俗或從生理學觀點太不自然。如若以看待心靈的親密關愛爲本的觀點，就應該對準焦點，看戀人們是否真心相愛？或他們的感情品質是否良好？根本不必管他們的性別。如此，則身體或性也不過是表達愛的管道罷了！真誠相愛的人一定能找到最恰當的行爲方式來表達感情，怎麼會有「不自然」的問題。

而同性戀唯一的缺陷是無法生育兩人共同血統的後代。但是，如若不堅持共同血統，則現代醫學的進步發達，也許能夠幫助其克服某些障礙，還能擁有其中一方血緣的後代；倘若再不介意，亦可化爲大愛，領養別人的小孩或是孤兒，視之如己出，加以教育、關愛，一樣可以同享天倫之樂。

²⁷⁰ 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996，自序頁 3。

²⁷¹ 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996，頁 120-121。

第六章 結論

第一節 研究回顧

網路裡轉述了一則真實故事，有一位作者，在自傳裡寫道：「我有一個幸福美滿的家庭」。其實他的婚姻極其不幸，既然如此，為何還要表示幸福？除了期待幸福之外，更是不想讓人知道他的不幸。無論他如何的努力，透過其配偶的眼睛所看到的，全都是缺點，全部是挑剔。爲了尋找幸福感，他買了一輛所謂的「幸福休旅車」。車商爲這款車，大打幸福廣告，強調「擁有這輛車，就擁有了幸福」，可以搭載全家人舒適出遊；影片洋溢著溫馨與歡笑，充滿幸福感。當然，他沒有因爲買了這款車而擁有幸福，因爲想要搭載配偶時，還得先受其一番冷嘲熱諷！

現代的社會，有多少商品都是打著幸福的廣告，你就知道天下人有多麼渴望幸福！「再忙，也要和妳一起喝杯咖啡！」，香醇的熱咖啡都已經端到樓下等待妳了，真是溫馨又感人啊！

人人都在企盼幸福，但是有些人距離幸福卻又是何其遙遠！不論是相愛的人無法相守，或是困在暴、虐的婚姻、感情裏，其中的心酸，往往不是筆墨所能形容，也常常無法對外人言說，這樣的苦痛猶如困在水深火熱之中，日日受著煎熬，又像墮入地獄一般黑暗，不見天日的苦痛，看不見光明與希望，有時真是令人痛不欲生。

愛情、婚姻之危機不僅僅威脅到個人之身心安全，或子女之生活安定，也威脅到整個家庭體系與家庭制度之穩定，因此愛情、婚姻危機不只是個人問題，也是社會問題。因此，維持良好的感情關係，必須由男女雙方，用心學習以成熟的心態，去建立與經營。

人類最尊貴的情操就是同體慈悲。人生不僅僅只是爲了拓展自己的才能，更重要的是要能夠珍惜他人，給予他人愛護與提攜，爲社會大眾創造更多幸福姻緣，讓愛能夠在人與人之間流轉、滋潤人心。孟子說：「愛人者，人恆愛之。」

發揮生命的光與熱，照亮自己也溫暖別人。請把愛傳出去，讓更多的人可以得到幸福，展現人類偉大的情操，共創合諧、美滿的社會。

由上可知，愛情的幸福是不容易的，不過它並不是不可能，透過「當代儒學的愛情哲學」，我們可以有努力的方向。本文由此展開我們的問題意識，研究者從愛情此一核心概念著手，進行愛情哲學的理解、詮釋與建構當代儒學已完成的思想體系，發揮其哲理之精義，為廣大的處在愛情裡外徬徨無助、不知所措的有情大眾提供思考的空間，以幫助現代人建立合理的愛情觀，了解如何在愛情關係中安身立命、安頓心靈、互助成長，擁有健康的人生才是深刻而必須思考的課題。

接著，我們擴大到唐先生、曾先生的整個生命特點，而以生命史的敘事來展開研究。在第三章，綜合了唐先生和曾先生愛情哲學的特點，而提出了「愛情學為生命的學問」、「具有辯證奧秘的愛情學」、「實踐的愛情學」特色。

在第四章裡，研究者整理出各種證據以茲證明《愛情之福音》是為唐君毅先生所著作之，而非譯者。處理了唐先生的愛情哲學觀，他認為理想的社會應該是內無怨女外無曠夫。但是要如何達成？最重要的便是使人們了解婚姻及愛情的正當道理；人如依循婚姻及愛情的正當道理去實踐，必可減少許多怨曠及男女之苦痛。戀愛與婚姻之問題，應賦予更高之意義。青年人喜談戀愛卻認識不深，故以此書為之開導，以期幫助人間可以多一些美滿的姻緣，並以自己作例證，與夫人謝女士一起實踐之，並由實踐中去補充、修正這些道理。

第五章，我們處理了曾昭旭先生的愛情哲學觀，他的愛情哲學基本上為自由與博愛。他認為愛是生命的互相碰觸、相互溝通的要求、努力與感覺。必須指向異己，以尋求與異己合一，是不能止息，只能不斷前行的。所以要儘可能保持愛心的純粹、光明、無私，與愛能的充沛、生生不息，而這就是要做身心修養的功夫。

當代儒家的愛情學不是紙上談兵，而是真正切合生命，能起對生命的實踐作用，所以曾昭旭先生強調愛情學就是心性學，就是這個緣故。這是當代儒家的愛情學和其他愛情學理論(如瓦西列夫)不一樣的重大特色。

第二節 研究展望

唐君毅先生在臺灣講學時，某大學一位研究生，欲就熊十力先生之新唯識論寫博士論文。先生與之談話後，即加勸止。事後先生與人說：如對儒家學問與大乘佛學無真切了解，就不能把握新唯識論之理路，如果對熊先生的生命人格和哲學思想沒有相應的契會和敬意，就更無法了解新唯識論的地位和價值。如今只想拿熊先生的書作材料，隨意排比，做自己的論文，這怎麼可以？²⁷²

研究者於作此研究時，總是不停思索如何才能精準明確地闡述先生之愛情觀？更是誠心誠意地祈願能夠契會先生偉大的人格和哲思，以助研究者得以傳神地描述先生的真精神。特別是書寫先生與夫人的愛情歷程，每每讀之（《致廷光書》），總是為其悲憫見性的人格及真摯的情懷，感動得涕淚漣漣，彷彿回到當年情境。研究者常常祈求能夠感應到先生與夫人的真情善意，唯願這個研究可以發揚先生與夫人的真愛至情，以助有情人有一典範可資效法依循，可使愛情生活甜蜜順心，進而圓滿生命。當然，先生已是公認的一代碩儒，自不待研究者言說，只是大家的眼光幾乎都落目在先生的大部作之上，甚少注意《愛情之福音》這樣的小書，難免也就忽略了先生其情可感又帶著大悲大願之愛情學，殊為可惜。

研究者在拜讀先生的作品時，對先生的人品、學問以及生命歷程真是由衷的敬佩，屢屢生出一種思古幽情、緬懷之意，每每下筆前總是誠惶誠恐，苦思如何才能精實地將唐先生愛情哲學精義寫出。

本文的限制也在於此，研究者關於愛情的經驗與閱讀都沒有唐先生、曾先生深厚，因此論述起來，許多深意無法闡述，尤其是在曾昭旭先生所謂的愛情病理學上的闡發，更是不足，本文的基本貢獻也只是在愛情的正面闡述上有其些微成績。寄望未來，在愛情學如何應用在愛情負面現象或事件上，能有深刻的發揚，以使當代支離破碎的愛情現象(常常有為情所困、為愛自殺的新聞事件發生)，有

²⁷² 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988，頁199。

其治療上的作用與價值，落實李澤厚先生所謂儒學在當代中的時代任務。

第七章 迴響-----敘事儒學的自我實踐

依照唐先生、曾先生愛情哲學的理念，本文應該要有自我愛情故事的省思，如此才是敘事儒學的真精神，因此研究者把自己的愛情婚姻經歷反省如下。

壹、我的感情之回顧與省思

我是在研三上學期開始著手進行論文研究。原本我希望訪談三位有愛情婚姻經驗的個案，指導老師說這樣對自我的意義沒有很大，希望我可以嘗試書寫自己的生命故事，藉由閱讀唐君毅、曾昭旭兩位先生的文本去作反省，觀照過往的情事，重新作一番省思，面對當年的情境，調整心情，解開當時的心結或病痛，將有助於自我理解、肯定，並且健康的面對未來可能的愛情發展。

起初，我有些抗拒。我因為無力救助媽媽、心疼媽媽受苦、恐懼媽媽逝去，根本陷落在悲傷裡，產生許多身心狀況，引發憂鬱，並且社交退縮；那時又遇喪母不久，我的心情除了憂傷還是憂傷。完全不想回憶感情之路的風風雨雨，那些曾經留下創傷與陰影的事件。在我最脆弱的時候，害怕引動了好不容易才平復的心情，擔心那看似平靜的水面之下，會不會暗藏驚人的漩渦，引動之後暗潮是否會洶湧而起，形成驚濤駭浪再次將我淹沒！

婚姻感情的重大挫折，曾經重創過我的身心靈，傷及我生命的根本，我的價值觀、生命意義、生活信念、工作、經濟，徹底顛覆、失去依憑，因此罹患憂鬱症，情緒不穩，就像靈魂出了竅，不知所活何事，日日感覺無盡的痛苦，乃至失去生存意志！

隨著時光的遞移，閱讀的書籍愈來愈多，心情也愈來愈沉澱。從起初的腦中空無想法，對於文本沒有感覺，往往讀了後面忘了前面，常常因為讀不懂而產生焦慮、痛苦，漸漸地可以融入文本之中體會其意涵；慢慢地可以回憶往事，不再痛哭流涕，甚至，進步到可以跳脫自我的立場，以他者的心情來看待事件，這也是一種「超越」吧！

原來，家人、師友與同學們的關愛，已逐漸融入我的生命，滋養生命、滋潤

我心，成爲支持我前進的力量。而課程的知識也一點一滴地化爲行動，進入我的生活，幫助我調整自己，觀照、覺察自我，成爲我知所應對的能量。這些是論文研究與碩士學位之外最大的收穫——愛與智慧的收穫。

爲媽媽圓滿助唸，讓媽媽得以安祥的跟隨佛陀抵達極樂世界淨土，是我未能奉養盡孝的遺憾裡唯一的安慰；每當悲傷的思念媽媽，就會想起助唸之後媽媽莊嚴的慈容，狀似菩薩微微一笑，提醒著我不要往傷心處鑽，要往祝福去想：媽媽已經解脫了病痛和人生的苦難，跟隨在佛陀身邊快樂的修行。感謝父兄支持以佛教禮儀爲媽媽辦理往生事宜。

感謝大家的慈悲善行，源源不絕地付出愛心，並且無畏夜晚的辛勞，在家母的最後一程，結出大善緣，無盡的感謝與無限的祝福。

瞭解自己沒有著鐵打的堅強，可以如銅牆鐵壁般的阻隔挫折入侵，但是韌性的確增加了，耐度也提高了，猶如做了防災措施，災害來時知所應變，可以降低危害、減少損傷。不會再如前夫外遇棄家時，我因爲承受不了經濟被掏空、情感被背叛、人格被侮辱的打擊，悲痛的無以復加，思路因而打結，以爲無路可走，只剩自我了斷一途。了知人生應該要掌握在自己的手裏，別人沒有掌控、剝削我的權利，我有保護自己，拒絕受傷害的義務。從這裡也學習到：首先要學會愛自己、善待自己、珍惜自己，使自己的人格獨立健全，當愛滿溢出來，就可以廣愛澤被，與人分享；愛就是要從愛自己出發，不是犧牲自己去完成愛他人之任務，這樣的愛才是健康的，才能人我皆圓滿。

再回首傷心情事，已經能夠豪爽的一笑置之，不過就是自己曾經真實上演「驚世夫妻」、「驚世媳婦」的戲碼。戲，早已下檔；人，早就離去。一切仇恨，罷了！曲終人散，莫再入戲；花開花落，春去春來，又是一番新光景。往事隨風去，昂首揚天際，海闊天空任我遨遊。

貳、真情善意

感謝楊嘉明醫師（化名），在年經時候對我的追求。雖然無緣共譜一段戀曲或同走人生之路，在此表達心中的謝意與歉意，感謝您給予的純純情意，即使當

年從未得到過我在感情上的任何回應，您仍然耐性十足地繼續與我書信往來，追求了大約一年多之久。知道我喜歡詩詞，您就用心的創作詩詞，一起分享。回憶起來，亦是頗為感動。

當年的我既非「冰山美人」，也非對您的追求無動於衷，更不是不喜歡您。現在想想，我的長時間不回應情感，可能傷到您的心。您的第一封來信即問我有無男朋友？我並非不想回答，實在是因為太「好面子」，假話不敢說、真話說不出口，若是回答您「沒有男朋友」，感覺太沒面子，彷彿「行情」很差，只好「不動如山」！時值我正熱衷於團體生活，擔任〔南區大專社團服務中心〕之服務員，總是「團進團出」，沒有把心思放在男女感情上，我們也就是這樣成為朋友的。

您的末封來信告知：護理系的學妹一直追的很緊！怎麼辦？我的意思如何？唉！我讀了之後，心臟著實抽痛了幾下，終於知道為何會用「心痛」來形容「傷心」的感覺，原來心真是會痛的；但是，年少外出求學時媽媽有交代，讀大學方可結交男友；雖羨煞「有情人」，此事不敢違背媽媽，於是…只能「不動如山」！我就這樣呆呆地把品行優良的您，拱手讓給了別人。我的思維太狹隘，認為自己就讀「藥專」非大學，難怪現在同學笑說，那年我讀專四、五，不就是大一、二嗎？

如今思來，著實佩服您的勇氣，勇於追求所愛，這是最缺乏的，也是最該加強與學習的。這個缺乏「勇氣」與「好面子」問題在我往後的人生，更是造成生命重挫，又耗費大量心力與時間，才走出困境的原因。以我的個性，說的好聽是單純，說不好聽是呆傻，呆傻的個性幾十年來沒有變，這可謂江山易改本性難移啊！好比曾老師書中說的：「敦厚的又常嫌遲鈍」。²⁷³ 我應當努力開拓自己的生命人格，使其更靈活、更開放。

我活這半生以來，真是在大學談戀愛。起初還被笑稱，怎麼年紀都已經那麼大了，還像個女孩一樣要談「愛情」；後來，亦為此向我道謝，愛情帶來了甜蜜感受。我們這些受著舊式婚姻觀影響的人，即使結了婚也沒有走過曾老師說的「愛

²⁷³ 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994，頁 204。

的歷程」，不曾好好經驗「浪漫觸動」的美感，未曾經歷「定情」之後「相愛」²⁷⁴的努力，乃至於可以體貼的相知、相惜。我感謝他、更感念他，曾經給我滿全的愛，以及那些浪漫觸動的美感經驗和相知、相惜的慰貼，並且助我療癒生命與成長，在有緣相遇的時候，真心誠意地善待我、包容我。廖老師說過，人生未完成之課題，是終得必須要完成，即使年歲再高。我現在深有體會。

參、婚姻，昏因

我是在「男大當婚，女大當嫁」的傳統壓力之下，奉母命結婚。

那年，我二十八歲、大哥三十五、二哥三十三。在那個年代，媽媽覺得通通是「拉警報」的年紀。爲了結婚之事，她已經關心了很多年、催促了很多年，哥哥們長期在國外，她鞭長莫及，於是把對三個子女的關心，大份量的全數放到我身上！她很難接受，我們兄妹三人的年紀都已經「一大把」了爲何還不結婚。我就這樣自花樣年華起，被媽媽慢性疲勞轟炸二十多年，直到去年三月媽媽往生之前，她還在掛念二哥尚未結婚之事。

時值遇上某先生，他急於結婚。

我的兩位兄長，十三歲起即離家求學、工作，因而與媽媽親近的我，就在無形之中，擔下長子的責任。我就這樣在未談戀愛及認識不足的情況下定了婚約；訂婚之時，他要求我家收下他父親送來之聘金二十萬元給他還債，並不得讓他爸媽知道；我家原本不收，在他強烈要求之下，父親於是收了，如此一來，所有結婚要用之相關物品、金飾、家具、寢具、電器……統統得由我家支付，這些全部都是我媽媽買單，而聘金二十萬元全數被某先生私吞。

我曾經思考才一訂婚，他就貪財，往後不知會如何？於是，想藉故拖延婚期，我跟媽媽商量，再過一年，二哥就畢業回國，我們再看日子結婚，這樣二哥也可以參加我的婚禮，媽媽拒絕了，她太期待子女快點結婚。我也考慮悔婚，但一想到父母宴請賓客好幾桌，悔婚會令父母太丟面子，因而作罷。在鄉下地方，好事

²⁷⁴ 既是「相愛」當然是雙方皆要付出、都要努力以助兩人成長；不要像我的婚姻，配偶只是不斷地要求與受惠，而我則不斷在付出，以致於「空乏」！

不出門，壞事傳千里，風吹草動整個庄頭都知曉，當時我過於擔心「人言可畏」。不論「延婚」或「悔婚」，我都是缺乏勇氣據理力爭、貫徹到底，閩南語有句厘語：「驚驚不得頂」！我應當要好好增強自己的勇氣。

鄉下人本著純樸、勤勞的個性，總是告訴自己不要計較，所有的辛勞自己擔就可以了，只要女兒婚姻能夠幸福就好，以為為他做的愈多，他會愈懂感恩，就會對我愈好，我那單純的媽媽做如是想。她當初哪有想到，不睜大眼睛好好觀察、不用心好好想、不認真去了解，就是大不幸！我們都犯了這些過失，思慮不周、沒有勇氣拒絕不合理之事、太相信人性本善，俗話說的好：害人之心不可有，防人之心不可無。這是一個壞的開始，醞釀著往後無數的大小災難。即使因為糊裡糊塗結了婚，也是缺乏危機意識，因此沒有設停損點，面對他方欺我太甚時，其實就應該果斷地辦理離婚。我又因為想法太「冬烘」，既然已經嫁到這麼差勁的人，害怕這樁風雨飄搖的婚姻會以離婚收場，於是更加忍耐他和他家人的所有苛刻要求，只要不「離婚」就好，這樣太給我及家人丟「面子」了。於是，我咬緊牙關努力苦撐、奮力工作，白天上班賺錢養家、下班要操持一個大家庭²⁷⁵的全部家務、養育小孩……，直至累出大病來。²⁷⁶但是，我做的流血流汗卻被嫌的一無是處！

婚後曾經有一段長時間吃住皆在我的娘家，開銷是我的媽媽支付，媽媽時常為他進補，養好他的身體，吃得比我還要好；媽媽說照顧好他，我才會幸福，哪

²⁷⁵ 某先生的姊姊婚後亦居住在娘家，生了兩個小孩，她在我的家鄉工作。我剛新婚嫁去時，即教我烹飪，起先我跟媽媽稱讚她是個好姊姊，原來，我學會之後，全部家務都是我的勞務。她三不五時即打電話到我爸爸上班的公務機關，向我爸爸告狀，訴說我的不是，這在鄉下地方要如何留給人探聽是好！於是，我那知書達禮的爸爸當然要秉公處理，責己還人公道，每次被告，回到家即訓斥媽媽把我寵壞了，必須要好好教導我，因著這款事，媽媽為了我與爸爸起口角。這位女士自覺這樣還不夠，應該要想方設法逼我更進步、更符合要求，於是再找我媽告狀，話說多了總有溜嘴的時候，她說她二嫂也說，應該要來告狀！天啊！我亦跟媽媽稱讚她是個好嫂嫂，講話客客氣氣的，怎麼人前人後差這麼多！說一套做一套。這樣的戲碼上演了幾年才停止，直到我的爸爸覺得有些事太不合情理，奇怪我有那麼壞嗎？這位女士也是極盡欺負我之能事，講話亦是刻薄。現在回想，不禁覺得煞是好笑，實在是太辛苦她了！人說：歹戲拖棚！我這場婚戲真應了這話。

²⁷⁶ 後辭掉工作，專心持家。但又被前婆婆訓斥，因為我懶的上班賺錢養家，害她的兒子常常要去酒家「應酬」。

裡知曉，他去外面…。後來他得了淋巴腺腫瘤，哭喪著說他快死了，這也是靠我的媽媽，努力的用祖傳秘方幫他醫治好，省去受開刀之苦；就連他在外面簽賭六合彩、大家樂等欠了債，債主亦來找我媽要錢。他住在我娘家，還真做到了飯來張口、茶來伸手、無事翹二郎腿聽電視看報紙。每隔兩天一定出門逍遙遊，無論居住他家或是我娘家，從來沒有改變過，這種夜不歸營的習慣，任你怎麼溝通或是勸告一律當作耳邊風。

以前總是百思不得其解，人怎麼會那麼絕情、那麼貪婪？狠狠地把妻女逼迫到絕境。前夫外遇棄家，不僅不負家庭責任，在這之前，更是無所不用其極地詐取我和我娘家的財物，以供自己吃喝嫖賭。他自己有一個相當富裕的環境，又身為公務人員，有一份穩定的好工作和收入，怎不珍惜福報好好做人，卻處心積慮，想方設法，虐待配偶、詐財取物，然後逃之夭夭。

現在已經慢慢了解，這世界是無奇不有的。有的人雖然收入不高，但多數捐獻出來，以幫助他人；具有悲天憫人的大胸襟者，如陳樹菊女士，發揮人性的光輝，成為社會的典範。有的人，明明家境非常地優渥，內心卻是極端匱乏，錙銖必較、泯滅天良就為圖謀享樂，如某先生此輩者，就是警惕。許多人來到人間，示現大愛精神，為社會增添溫情，給人類留下楷模，以供我們效法。也有許多人來到人間，卻是為非作歹，製造罪惡，給人們留下傷痛。

那些人、這些事，在在值得吾人好好省思。我應該問問自己，我是一個傳愛者或是一個造惡者？我做了什麼？留下了什麼？助益社會還是危害人群？

肆、體驗愛情，學會戀愛

多數人都說，人與人相處都是需要緣分。我是部分認同這樣的說法，在論文研究的過程裏發現，「緣份」僅止於初次相識，也就是，我們認不認識彼此，是靠著緣份，至於之後的相處，無寧說更是要靠「創造緣份」與「珍惜緣份」，才能使我們有更多的互動和了解，而不是僅僅停留在「點頭之交」而已。由此我體認到，幸福一定要掌握在自己的手裡，莫受他人影響；遇上好緣份，要積極把握；碰到不好的緣，要用智慧拒絕。絕不能把婚姻當成「賭博」，好壞全在碰運氣。

曾老師的愛情學，釐清許多合理的愛情、婚姻觀，點化很多的盲點以及我們容易疏漏的思維。尤其「愛的歷程」，更在諄諄教導每一個時期，情人們的重大責任有哪些，要注意哪些事項，必得在每一個時期，都把重要功課完成了，確定兩人可以好好相愛、寬容、人格皆相配，才可以進入下一個階段。即使不合分手，也要因為曾經相愛、互助一場，彼此祝福。

愛情是需要學習的，習得如何獨處，如何與情人互動。透過學習、透過了解，才不致於盲目的追尋或茫然的等待。當然，讀得再多的書本，也只是紙上談兵，若是沒有一個情人與你互動，那麼別人的經驗對自己來說也只是理論而已，所以祝福天下有情眾生，皆能覓得良緣，尋得生命中重要的親密愛人，一起攜手實踐這些寶貴的經驗法則，與情人互助成長，共創美好的愛情生活。

參考文獻

專書：(依姓氏筆劃)

- 王永健，《洪昇和長生殿》，(傳概：滿江紅)，台北：萬卷樓圖書公司，1993
- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1986
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1997
- 弗洛姆著，孟祥森譯，《愛的藝術》，台北：志文出版社，1969
- 矛鋒，《同性戀美學》，台北：揚智文化出版社，1996
- 牟宗三，《牟宗三先生全集》，第27冊，台北：聯經出版社，2003
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990
- 克爾羅斯基著，唐君毅譯，《先知論愛情：愛情之福音》，〈曾昭旭特別推薦〉，台北：正中書局，2001
- 吳有能，《對比的視野——當代港台哲學論衡》，〈唐君毅先生的愛情哲學〉，台北：文史哲出版社，2009
- 李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1982
- 杜維明，《儒家自我意識的反思》，臺北：聯經出版公司，1990
- 汪建達，《在敘事中成就德性——哈弗羅斯思想導論》，北京：宗教文化出版社，2006
- 貝克(Ulrich Beck)、貝克珍賢(Elisabeth Beck-Gernsheim)著，《愛情的正常性混亂》，顧忠華，〈愛情，引申在正常的混亂之中〉，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯，台北：立緒文化出版社，2000，頁序19
- 叔本華(Arthur Schopenhauer)著，《愛與生的苦惱》，陳曉南譯，台北：志文出版社，1982
- 林清玄等著，《情字路上好修行》，曹又方，序，台北：方智文化出版社，1995
- 韋爾(Bonnie Eaker Weil)、溫特爾(Ruth Winter)著，《外遇：可寬恕的罪》，孫孚垣、許耀雲譯，〈施寄青：外遇迷思〉，台北：遠流出版社，1994

- 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二，〈愛情之福音〉，臺北：臺灣學生書局，1988
- 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二，〈愛情之福音〉，臺北：臺灣學生書局，1991
- 唐君毅著，《唐君毅全集》，卷二九之一，唐端正編撰，〈年譜〉，臺北：臺灣學生書局，1988
- 唐君毅著，謝方回編，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1983
- 徐復觀，《兩漢思想史》卷二，臺北：臺灣學生書局，1976
- 秦觀，《淮海集》，台北：台灣中華書局，1970
- 翁開誠，〈通過故事來成人之美〉，收入 J.Fredman·G.Combs 著、易之新譯(2000)：
《敘事治療——解構並重寫生命的故事》，台北：張老師文化公司，1999，
〈序〉
- 張灝，〈新儒家與當代中國的思想危機〉，收入傅樂詩等著，《保守主義》，台北：
時報文化公司，1985
- 傅佩榮，《柏拉圖》，台北：東大圖書公司，1998
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994
- 傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，台北：東
大圖書公司，1990
- 勞倫斯藍，《勞倫斯其人其文》，羅儒堂譯，台北：世界文物供應社，1975
- 曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，收入《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台
北：台灣商務印書館，2003
- 曾昭旭，《且聽一首樵歌》，臺北：漢光文化公司，1985
- 曾昭旭，《永遠的浪漫愛》，台北：張老師出版社，1994
- 曾昭旭，《因為愛，所以我存在》，台北：健行文化出版社，2009
- 曾昭旭，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，臺北：漢光文化公司，
1992
- 曾昭旭，《有了自由才有愛：曾昭旭 vs 孟子的跨時空對談》，台北：圓神文化出
版社，2006

- 曾昭旭，《性情與文化》，台北：時報文化公司，1988
- 曾昭旭，《從電影看人生》，臺北：漢光文化公司，1985
- 曾昭旭，《解情書》，台北：聯合文學出版社，1996
- 曾昭旭，《論語的人格世界》，台北：尚友出版社，1983
- 黃兆強主編，《二〇世紀人文大師的風範與思想（中葉）》，臺北：臺灣學生書局，2007
- 楊廣學，《敘事心理治療導論》，濟南：山東人民出版社，2005
- 廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010
- 蒙培元，《中國心性論》，臺北：台灣學生書局，1990
- 劉述先，《當代中國哲學論——問題篇》，〈對於當代新儒家的超越反省〉，紐澤西：八方文化公司，1996
- 賴瑞馨等著，《婚姻面面觀》，〈游麗嘉：愛的成全〉，台北：張老師出版社，1998
- Erikson, E. H.， Identity： Youth and Crisis. New York： W.W.Norton.， 1968
- Erikson, E. H.， 康綠島譯，《青年路德》，臺北：遠流出版社，1989
- Paul Ferriai 著，周玲瑩譯，《寬恕十二招》，台北：奇基資訊中心，2001
- William McKinley Runyan 著，丁興祥等譯，《生命史與心理傳記學：理論與方法的探索》，台北：遠流出版社，2002
- 期刊論文：(依姓氏筆劃)**
- 方梓，〈這一家婚姻好比三藏取經——曾昭旭楊長文的愛的現身說法〉，《家庭月刊》，1984.1
- 胡衍南，〈現代人的心性導師——專訪曾昭旭教授〉，《文訊》第 199 期，2002.5
- 張燦輝，〈唐君毅先生之情愛哲學〉，蔡仁厚等著，江日新編，《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》，台北：文津出版社，1997
- 張燦輝，〈愛與情——中西「愛」的概念比較研究〉，《哲學雜誌》第 9 期，1994
- 曾永義，〈太真外傳譜新詞：集愛情與戲曲文學藝術大成的《長生殿》〉。聯合報，

2010.3.24, D 3

曾昭旭,〈人文世界其實更豐富完整〉,《文訊》,台北:文藝資料研究及服務中心,
2000.12

曾昭旭,〈六十自述——我的成長經驗〉,收入華梵大學中文系主編:《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

曾昭旭,〈心靈是價值的創造者〉,《文訊》,台北:文藝資料研究及服務中心
2000.12

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〉,台中《師友》,第337期,1998.11

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,2006.6

曾昭旭,〈論唐君毅先生在愛情學上的先驅地位〉,《鵝湖》,第三八一期,2007

黃秋芳,〈生命之泉——曾昭旭「在愛中成長」〉,《自由青年》,第七十九卷第三期,1988.3

廖俊裕,〈敘事儒學的開創光大——曾昭旭先生儒學之歷史定位〉,《第一屆「新儒家與新道家」學術研討會——併賀王邦雄、曾昭旭兩位教授七十壽誕》,
2011.07.05

廖俊裕、王雪卿,〈唐君毅先生的功夫論——敘事治療的一種形式〉,《鵝湖》,第413期,2009.11

熊呂茂,〈現代新儒學的歷史命運與中國現代化〉,《中南大學學報(社會科學版)》,第十二卷第三期,2006.06

翟本瑞,〈西方思想中的「愛」觀(初探)〉,《思想與文化的考掘》,嘉義:南華大學,1999

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》,第三五卷第九期總號第四一七

劉國強,〈由儒家聖賢典範看教師人格——以孔子、唐君毅先生為例〉,香港中文大

學：香港教育研究所，2007

博碩士論文：

楊雅捷，《發現教育家勞倫斯》，國立臺東師範學院教育研究所碩士論文，2003

網路資源：(依姓氏筆劃)

林安梧，〈當代新儒家與台灣現代化的發展進程〉，

http://www.mcu.edu.tw/department/genedu/2echelon/92report/a03/0807_13.htm

，2010.10.01 查詢

何仁富，〈唐君毅的情愛哲學〉，宜賓學院唐君毅研究室，

<http://www.fed.cuhk.edu.hk/youngwriter/tang/tlhyf1.htm>，2010.10.01 查詢

何仁富，〈《愛情之福音》及唐君毅的情愛哲學——唐君毅早期思想研究之一〉，

四川大學哲學系，中國哲學研究室，中國儒學網，2006.02.13，

<http://www.confuchina.com/02%20xinxue%20yu%20renxinglun/aiqing.htm>，

2010.10.01 查詢

顏瑞芳，〈「問世間情是何物，直教生死相許。」—專訪張燦輝教授淺談愛情哲

學〉，《基督教服務通訊》，2002，第 228 期，2003.03.20，

http://www.hkcs.org/overview/csnews/c228/c228_11.htm，2010.09.01 查詢