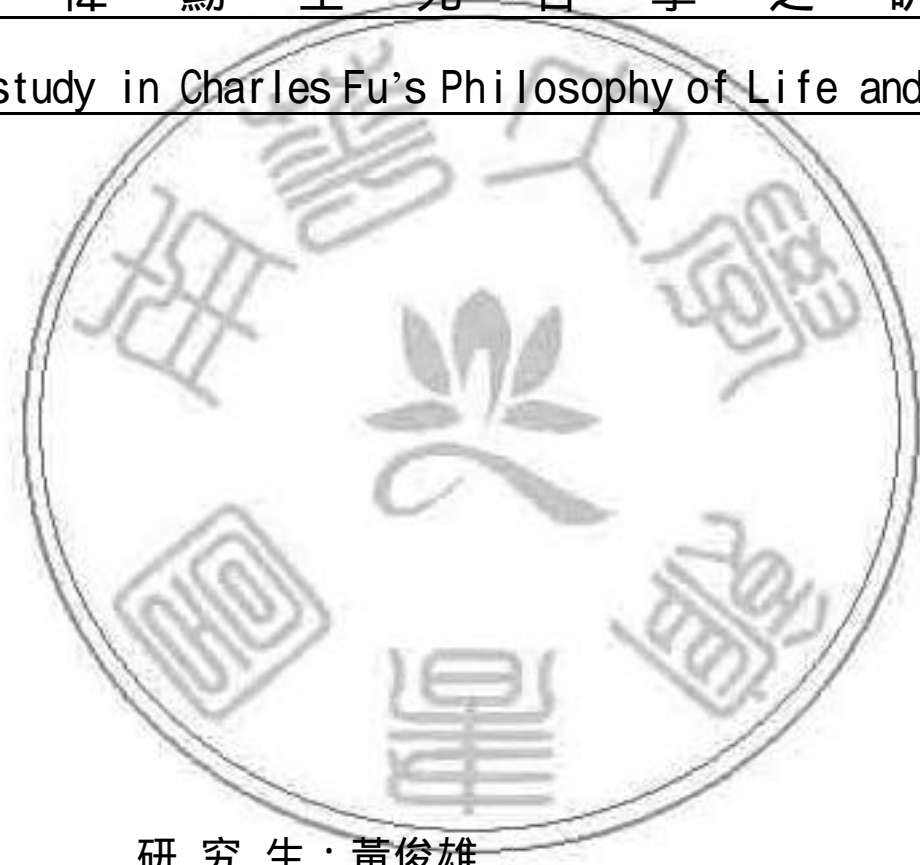


南 華 大 學

哲學系碩士論文

傅 偉 勳 生 死 哲 學 之 研 究

A study in Charles Fu's Philosophy of Life and Death



研 究 生：黃俊雄

指 導 教 授：尉遲淦博士

中 華 民 國 九 十 三 年 六 月 十 一 日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 研 究 所

傅 偉 動 生 死 哲 學 之 研 究

研 究 生：吳 依 璇

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：  
尤 連 貞  
尉 遲 滄  
林 金 木

指 導 教 授：尉 遲 滄

所 長：張 永 春

口 試 日 期：中 華 民 國 93 年 6 月 11 日

## 謝 誌

從事理科教學工作三十多年，偶然的機會投入人文科學的研究，從每天面對牛頓的運動定律、無數的化學式，轉而面對黑格爾、卡夫卡、牟宗山、傅偉勳等中外哲學大師的理論，哲學這一門浩瀚無邊的領域，對年近耳順的我，真的很辛苦。踏進哲學的領域，由於教師工作的繁重，加上歲月不待人的無奈，很多次都想放棄，或許是不認輸的個性，或許是從事教職想立個榜樣告訴學生天下無難事，最後也都堅持下來，讓自己得以在哲學這一門艱澀的學問中，有些收穫。回想起這些年來的求學路，雖然辛苦，卻也著實彌足珍貴。

誠摯感謝指導教授尉遲淦老師，沒有尉遲老師的不吝指導，便沒有我的些許成就，對於尉遲老師的教導，銘感五內，永難忘懷，僅藉此篇謝誌，表達內心對尉遲老師無限的敬意與謝意。

感謝口試委員尤惠貞老師、林金木老師在百忙中對於論文的審查及提供寶貴意見與修正。在研究所的期間，承蒙戚所長國雄、顏所長永春、尤師惠貞、陳師德和、林師維杰、吳師秀謹的悉心教導，引導我進入哲學的領域，讓一個哲學門外漢在浩瀚的哲學領域得以窺知一二，在此，致上崇高的謝意。

感謝朱校長坤能對我的推薦與鼓勵，民國中教務處同仁吳組長女英、李組長日順、林組長純英、張桂華小姐與周淑瑛小姐，在學校教務工作的分擔，讓我有餘的心力從事研究工作，會計吳以娟主任與蘇麗琴老師在文書處理的指導，在此，均獻上內心的感謝。同窗好友陳壯梅、周鶴庭、李素貞、涂四寬、蘇義介、楊瑞員、彭嘉源等，在求學階段的相互扶持，吳焜熙老師、呂玉枝、藍雅慧的幫助，也都深深銘記在心。

最後，我要感謝內人張淑如女士，在我求學與撰寫論文的期間對家庭的照顧，兒子炤瑞、登賢辛苦幫我蒐集整理資料及對我的支持，感謝他們陪我走過這條艱辛的求學路。

這本論文，獻給所有一路陪伴我走過這段歲月的師長及親朋好友，代表我對他們無限的感念。

黃俊雄謹誌於  
民國九十三年六月十一日  
南華大學哲學研究所

## 論文摘要

本論文主要討論傅偉勳之思想，尤其從其所建構的生死哲學為探討的重心。傅偉勳對於現代生死學建構的觀點和看法，除了理論之外的思維分析，亦包含其個人的生命經驗，換言之，其生死理論的建構是以個人生死體驗為立論基礎。另外，在傅偉勳的生死學研究，其中對於臨終精神醫學的認識，以及醫學、文學、佛學、儒學的理解，都使傅偉勳在發展現代生死學時，具有寬廣的視野與深厚的背景知識，不是片面或局部的只限定在某一個領域發揮，作到「科際整合」的嚐試。其中《死亡尊嚴與生命尊嚴》以心性體認本位作為現代生死學探索的立場，都是值得吾人致意深思的。總括傅偉勳的死生哲學研究，本人歸納幾個特點如下：一．具有廣泛的理論基礎；二．個人深刻的生死體驗；三．獨特的融會貫通與創解能力；四．開啟台灣生死學研究的風氣。

本文試圖以傅偉勳教授的生死哲學作為藍圖，作為我們客觀上思考死亡問題的開端，和未來研究之具體內容與展望；且透過本文的研究，期許主觀上能更上層樓，認真面對生命的課題，使自己後半生的生命，活得更充實、更有價值。而對於生死哲學未來的研究，如同傅偉勳所重視的，對於前人的成果不只是一要「批判性地繼承」，且要「創造性地開展」，未來生死學研究工作仍存有很大發展的空間。但由於哲學對筆者而言是新轉進的領域，許多的背景知識仍有所不足，所以細部的分析與論證是有待強化的部分，只是如實呈顯所認知到的傅偉勳的生死思想，就近來所讀、所學略作報告，做為日後探索生死問題的起點。由於生死學的研究是一輩子的，待他日思想背景更為充實，將在此基礎上作進一步的探討與分析，並融合個人的觀點，提供反省與評論，這裡只是先作初步的整理，尚請學界先進指正。

# 傅偉勳生死哲學之研究

## 第一章 緒論

第一節 研究緣起與動機	1
第二節 生死哲學研究範圍之界定	4
第三節 關於本文之研究方法	.5
第四節 研究程序	.7

## 第二章 傅偉勳的生平與思想背景

第一節 傅偉勳之學思生平簡介	9
第二節 傅偉勳之背景及其思想	15
第三節 小結	22

## 第三章 傅偉勳之生死哲學思想探討

第一節 傅偉勳的生死體驗	24
第二節 傅偉勳「生命十大層面與價值取向」模型之提出	27
第三節 傅偉勳的生死學研究	29
第四節 大乘佛教的生死真諦 從終極關懷到終極承諾	35
第五節 小結	47

## 第四章 傅偉勳生死學研究之繼承與開展

第一節 生死學研究機構之成立 - 以南華大學「生死學研究所」為例	50
第二節 台灣生死教育之推動	54

第三節 生死學與臨終關懷	57
第四節 生死學研究近況與課程規劃	59
第五節 小結	65
<b>第五章 結論</b>	<b>67</b>
<b>參考書目</b>	<b>72</b>

# 第一章、緒 論

## 第一節 研究緣起與動機

自古以來人類一向重視「死亡」，但過去大多把「死亡」當成是民俗、宗教的一部分，而沒有真正把它當成一門學科來討論。從六〇年代以來，西方學者才把「死亡」當作一種學問來討論。傅偉勳在台灣延續西方死亡學的探討，以個人的教學與病痛的經驗，將之改造成生死學，引起台灣許多學界人士的關注。本文即試著以傅偉勳思想為核心，來探討其對於生死的見解。

生死問題之所以重要，是因為每個人都必須走這一遭。正如德國著名哲學家海德格（Martin Heidegger）在《存有與時間》（Being and Time）一書中的名言：「人是向死的存在」（being-toward-death）<sup>1</sup>所表示的那樣，死亡不是在生命之外，而是在生命之中。這種生命與死亡的交錯不分，表示的是，生死是一體的兩面，也就是我們每活過一天，也就是向死亡邁進一天。

雖然我們知道生死是自然的歷程，有生就會有死。但是，這並不代表我們已經知道自己的死期。相反地，我們無法預測自己的死亡何時會到來。不過，有一點可以確定的，我們的死亡是隨時隨地會降臨的。既然如此，我們就不能逃避死亡，而需要坦然去面對它。只有坦然的面對，我們才有機會了解死後世界為何的問題，也才有機會了解死後生命是否存在的問題。藉著這些有關死亡問題的反省，常想到死亡即將來臨，把今天當做是最後一天，由死亡透視生命的價值，此亦是活出生命意義的方式之一。

認識死亡是重要的。佛教《法句經》說：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，

---

<sup>1</sup>馬丁·海德格著，陳嘉映、王慶節譯《存在與時間》，台北：桂冠出版社，1999，頁332。

斯有何樂」<sup>2</sup>，意味生命本身是很無常的，隨時都在消失當中；如果我們心裡老想著還有明天，覺得死亡離自己很遠，那麼無形中就會產生惰性，誤以為生命還很長久，便會忽略死亡的隨時降臨。因此，只要我們不要忘記用死亡的立場來談生命的問題，就會以精進的心態，來追求生命的真諦。觀想死亡會在我們內心深處產生深刻的感受，讓我們了解事物終有失去的一天，使我們放下對於事物的執著，產生真正的解脫可能。因為一想到死亡，就會督促自己去找出生命的意義，透過自我的觀照找出自己人生的方向。

進一步說，對於死亡的理解是解決人生問題的重要過程之一，生命的品質與死亡的品質同等重要，尤其在現代科技發達的社會，醫療技術極其進步，但這不代表我們的生死問題就得到適當的解決。就像許多醫療照護相關專業人員，雖然看盡人間的生老病死，但並不表示這些人理所當然地都已經了解了生死的真義。尤其在傳統醫學的教育下，往往強調醫護專業人員的使命在於挽救病人的生命，同時又在現代醫學強調醫療科技功效的影響下，往往誤導醫療專業人員及社會大眾，以為沒有什麼疾病是不可能治癒的，以致於面對疾病只知一治到底。因此病人的病逝被單純地視為「治療失敗」，甚至被視為是醫護人員的「專業缺陷」，而不能坦然將死亡看成是一件自然的事。結果部份醫療專業人員無視疾病自然病程的全貌，而習於動用過度的醫療干預，認為人定勝天，以致造成病人生活品質的低落。

由於認真考慮生死問題，使得整個社會開始關心生命教育及醫療方面的相關問題。例如癌末病情真相告知的難題，保留不用或撤除維生設備的醫療倫理爭議，勇於推介或過當引用效果不明確的癌病另類療法 等。透過這些相關問題的反省，人們藉著安寧照顧與緩和醫療喚起大家了重視死亡的品質，了解死亡品質與生命的品質，對於一個人而言是同等重要的。只有我們重視這些與生死相關的

---

<sup>2</sup> 見<法句經卷上>，收在大正藏四冊，559上



醫療問題，確實了解醫療中的生死意義，採取正確的醫療決定與作為，我們在生死的經歷上才能擁有真正的生命尊嚴與死亡尊嚴。

此外，「尋獲生死的意義」似乎是人類面對許多困境與災厄時的最佳解決之道。不論是面對「車禍」、「地震」、「火災」等意外事件，還是成為犯罪中的受害者等不幸的事件，雖然它們都會對我們的心靈帶來極大的創傷，但是只要我們能夠在認知上加以統整，從事件中尋獲相關的意義，尤其是對生命的真正意義，是受難者及受害者能夠恢復身心適應的一個重要因素。

然而，雖然我們普遍肯定「生命意義」的重要性，但是如何獲得生命意義卻缺乏真正的釐清。如果我們能夠協助他們確實了解生命的意義，並進一步知道如何了解生命意義的方法，那麼每一個人就會知道自己應該追求的生命價值為何，自己應該如何實現自己。

但是，尋求生命意義是一回事，懂得如何追求生命意義則是另一回事。就生死哲學而言，生命意義的追尋不只是生命的追尋，也是死亡真諦的了解。當人們汲汲營營的在追求世俗成就時，尚未意識到思索生命意義問題的必要。直到生命走到了絕境、問題解決的機制崩潰或是達成人生目標的希望瓦解，這時才想起生死問題，可謂是為時已晚。因為，此時的生命已然陷入絕境，不可能再重來一次。尤其是，當事人的失落或憂慮有可能帶來自殺的後果，此時再想到「為什麼是我？」、「我到底做錯了什麼？」等抱怨之詞，都不再會有什麼真實的意義了。換言之，當透過死亡思索生命的意義，可以引導我們更能體會別人所存處的悲苦狀態，能去深入了解人是如何在面對人生的困境，學習人如何的回應生命的課題，提供體會生命意義的機會。換言之，死亡的探討可以被視為「尋獲生命意義」的必要歷程，一個人愈是能夠做死亡方面的思考，在發現自己有極限或是遭逢絕境時，能夠發出適切的問題，凡此種種都是尋獲生命價值的準備狀態，一個人若能具備愈多的準備，則愈有可能尋獲生命的意義。

所以死亡，儘管在一般人眼中視為是禁忌話題，避之唯恐不及，但這是不必要的駝鳥心態。人生總是會遭逢苦難和變故，尤其在筆者正步入中老年之際來思考此一問題，亦倍加覺得迫切與重要。而現代人除了努力提升生活的品質，也必須正視死亡的品質，要活得有尊嚴也要死得有尊嚴，所以對於死亡有所認識及準備是極其必要的。尤其本人已屆耳順之年，對於人生的體會與感受已進入另一個階段；死亡隨著年紀的增長而愈益接近，此時來反省此一議題，是相當貼切的。在透過這樣的研究過程中，思索此人生必經的一條路，使在未來生命的路途中，能活得更踏實、更具有意義和價值。

## 第二節 生死哲學研究範圍之界定

對於生死的問題，我們可以從生物的、心理的、社會的、經濟的、醫學的、哲學的、宗教的、環境的、倫理的、道德的、法律的、價值的 等等不同的角度加以探討；藉著這些不同角度的探討，我們可以了解到「死亡學」(Thanatology or Studies of death) 相關的探討，在問題上是牽涉到多麼廣闊和複雜的層面，是探求生命價值的過程中最難探討的。

對於生死問題，可以切入的面向極其廣泛，從生前到死後，以及在生前與死後之間的部分，都是生死學所包含的。這些問題的探討，如追問在死亡的過程中到底發生了什麼事？死後又是如何？我應該如何面對自己的死亡？ 等等問題。對於這些問題，可以藉由閱讀相關的醫學書籍(例如罹患肝癌將會如何死去)或哲學、宗教的探討(例如死後是否有生命，生命的最終去向)加以瞭解。除了這些知識層面的認知以外，我們還可以有一些具體的作為。例如「預立遺囑」的做法，讓我們對身後有所交代，避免一些不必要的遺憾或紛爭。又如在醫療上能夠具體「瞭解病程」，知道不同的疾病或意外猝死，都有不同的死亡過程，此時醫學知識有助於掌控狀況降低驚慌。再如能在生前「選擇儀式」，不管有無宗教信仰，或者選擇基督教、道教、佛教.....各有不同的安葬儀式，此除了表達個

人的意願外，此（儀式）對於生者亦同樣重要，可以啟發對生命意義的探索，也能表達慎終追遠的哀悼之情。

另外，有關自殺、死刑、安樂死等法律、倫理學、醫學的探討，以及環繞死後生命或死後世界之探索（如神話、民間信仰、超心理學），或者從生命尊嚴探討人生價值意義等，都是生死學研究的相關範疇。其中，根據生命的歷程加以歸納，生死學可以一時間區分包括生前、生與死之間、死後三個部分，此如傅偉勳所提出「生死學三部曲」的構想，以愛貫穿生死。

對於這些與生死有關議題的探討，在國內雖然已有一段時日，但直到民國八十年初，傅偉勳回國擔任多次大型和死亡相關主題的演講講座才帶動起來。尤其是他所著的《死亡的尊嚴和生命的尊嚴》乙書出版之後，加上台大適時開設生死學相關的通識教育，才逐漸引起社會大眾的注意。隨後，各大學院校也陸續開設相關通識教育課程，出版界也印行許多生死相關書籍，頓時「生死學」似成顯學。那麼，到底傅偉勳對生死的觀點是什麼？他如何形成這樣的觀點？其提出什麼樣的主張？這樣主張的內容是什麼？其對於台灣有關生死學的認識與發展又有什麼影響？上述這些問題，是本文關懷的重點。

### 第三節 關於本文之研究方法

本文研究對象傅偉勳所提出的「創造的詮釋學」的研究方法進路，是研究方法上具有創意的觀點。傅偉勳創發所謂的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)<sup>3</sup>，認為此是一套適用於詮釋中國思想典籍的方法論，是專為中國思想傳統而建構的。其最先在其英文論著中提出，之後 1984 年在台大哲學系以「創造的詮釋學」為題作了專題演講，後以中文發表了一系列相關論文。

---

<sup>3</sup>傅偉勳，創造的詮釋學及其運用 - 中國哲學方法論建構試論之一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 10。

傅偉勳對於他這一套方法論是相當有信心，認為是從現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學等西方哲學方法論中過濾而出，吸收了海德格到伽達瑪的新派詮釋學理論探討的成果，也過濾了其特定的哲學觀點，但彼此間在進路上卻大異其趣。<sup>4</sup>

傅偉勳希望以這樣的方法論來面對中國哲學以及佛學傳統的時代課題，貫通哲學與宗教終極真理的探求，展現出哲學和宗教在現代化過程中自我充實的契機<sup>5</sup>。傅偉勳的「創造的詮釋學」共分五層辯證的詮釋步驟：一、「實謂」層次（原思想家實際上說了什麼？）二、「意謂」層次（原思想家想要表達什麼？）三、「蘊謂」層次（原思想家可能要說什麼？）四、「當謂」層次（原思想家應當說出什麼？）第五、「必謂」或「創謂」層次（原思想家現在必須說出什麼？或創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？）關於此方法論之內涵，將於下面做進一步之介紹。

對於上述所提出的方法，是著重對於前人的觀點作批判性的繼承，即在反省的前提下，接受某些論點，而進一步作創造性的開展，使得理論系統更為完滿健全。而本文在研究方法的進路上，即試著以此種研究方法觀點的引導下進行研究，在研究主題的材料和範圍的掌握之後，疏理各種研究材料，使研究成果能清楚明瞭。

尤其本文之研究，著重傅偉勳「創造的詮釋學」中的「實謂」層次、「意謂」層次、「蘊謂」層次以及「當謂」層次，即注重考察思想家本身說了些什麼，及其想要表達的究竟是什麼，或者可能要說些什麼，及應當說出什麼；換言之，在正確認識、理解原思想家之哲學，保留掌握其思想原貌，並知其優缺，才能進一

---

<sup>4</sup>傅偉勳，創造的詮釋學及其運用 - 中國哲學方法論建構試論之一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 10。

<sup>5</sup> 傅偉勳，創造的詮釋學及其運用 - 中國哲學方法論建構試論之一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 9。

步作出批判性的繼承與創造性的開展，在前人研究之成果上作進一步的發揮。

#### 第四節 研究程序

本文預計分為五個部份，首先緒論是關於論文寫作之動機、研究方法等的交待，第二部份為傅偉勳的生平與思想，介紹傅偉勳之生平及其研究背景，和特有的思想見解。關於傅偉勳的生平思想見解，如「創造的詮釋學」、「新時代大乘佛學判教十義」、「大乘二十門模式」、儒家本身的繼往（批判的繼承）與開來（創造的發展）等，都直接、間接和傅偉勳的生死哲學相關，其宗教與哲學背景，都使其在探討生死問題時有特定的傾向，某種程度上影響傅偉勳對生死觀之見解。

由於傅偉勳是一位哲學工作者，某種層面說來亦是一位思想家，對於整體人生、生命有其全面性的觀點，所以要理解傅偉勳的生死哲學，必須從其人生經驗及生命觀的認識開始。故本文試圖以生平的簡介和其相關的研究領域，此一更大的脈絡來考察其生死思想發展的過程。之後第三部份是本論文論述的核心，專以傅偉勳之生死哲學為討論的焦點。

第三章除了以傅偉勳個人的生死體驗作為談論的起點，並介紹傅偉勳「生命十大層面與價值取向」模型，來看待其對生命完整性的看法；再者，在傅偉勳的生死學研究之中，是從臨終精神醫學發展到現代生死學建構，並提出以心性體認本位作為現代生死學探索的立場，這些皆是傅偉勳生死哲學的重點，也都在本文之中略作探討。由於傅偉勳對於佛教思想多所著墨，大乘佛教生死觀影響其極為深遠，因此，本論文嚐試從傅偉勳所以為的大乘佛教的生死真諦，來說明傅氏所提出之終極關懷到終極承諾等觀點，以及其對現代生死學的觀點和看法。

論文第四章則是探討傅偉勳所提出之生死理論，所可能帶來的影響，故首先介紹台灣生死學研究之現況，在傅偉勳的倡導下，台灣生死學有了初步的研究機構。此外，台灣近年來生死教育之推動，以及臨終關懷的重視，或多或少莫不和

傅偉勳對生死學的耕耘有關。但如同傅偉勳所強調的，對前人的成果不只是「繼承」，而且需要「批判性」地繼承，且不只要批判性地繼承，更需要創造性地開展，所以最後略談台灣未來生死學研究之繼承與展望，作為未來探討生死問題的參考。至於本文最後一部份是「結論」，試圖提出個人綜合性的看法，並把此一研究成果作一簡單的回顧與評估。

## 第二章、傅偉勳的生平與思想背景

了解一位哲學研究者的思想，可以廣泛地從其一生進行考察，從中可以看出其思想形成的經過。尤其傅偉勳早年的教育背景，從中可以看出其生死學建構的線索。關於傅偉勳的學思經歷，其在生前曾寫了兩篇文章，其中一篇題為〈哲學探求的荊棘之路〉，收錄在《從西方哲學到禪佛教》一書，另外一部份是在他逝世前三年所寫的《學問的生命與生命的學問》書中，後一篇算是比較完整概括他一生的學思歷程。

本文試著從這兩篇文章中的思想脈絡，尤其以《學問的生命與生命的學問》一書中的文章為重，去剖析傅偉勳生死哲學的形成背景與思想，期望能對傅偉勳的生死哲學有所認識。

### 第一節 傅偉勳之學思生平簡介

#### 一、走上哲學探求之路

在少年時期影響傅偉勳最多、最深遠，使其走上哲學探求之路，是在高中時偶然接觸了日本現代哲學之父西田幾多郎的著作，而使他人的人生有了新的進境，讓他「大大突破狹隘淺薄的主觀成見，從廣大世界性觀點反思己國思想文化應取的發展方向。」<sup>6</sup>從此他的視野大開，有更大的視域與心胸面對人生的問題。在高中受西田哲學影響，他發現台灣人和日本人同樣有「島國根性」，立意此後要自我超克這一限制，並抱著梁啟超「不惜以今日之我難昔日之我」的胸懷，種下了他日主修哲學的動機。而在此研究哲學的心願中，更種下他日後朝向生死學發展的原因。

民國四十一初夏，高中畢業前夕，傅偉勳在「新生報」每日專欄，讀到了牟

---

<sup>6</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁13。

宗三發表的一篇短文「哲學智慧的開發」，說哲學氣質之心靈乃天地靈秀之所鍾，為任何時代所必須，談到學哲學必須預備三種心境，此是：

第一．現實的照顧必須忘記，名利的牽掛必須不在意；

第二．要有不為成規成矩乃至一切成套的東西所粘縛的『逸氣』；

第三．對於現象常有不穩之感與陌生之感。<sup>7</sup>

當看到牟宗三談哲學的氣質時，傅偉勳的心靈大大受到震撼，也堅固了終身以哲學探索為己任的決心，所以他不顧家人的反對，以第一志願報考台大哲學系，開展了「哲學探求的荊棘之路」。

在台大哲學系到研究所，傅偉勳選定德國實存哲學以及實存主義為自己專修的對象，並自己習德文，碩士論文撰寫的是「雅士培哲學的研究」。不過，雖然專注於西方哲學的探索，傅偉勳對於中國哲學之熱情始終沒有退減，在同學輩中劉述先是他切磋的伙伴之一，尤其在台大六年中，對他影響最深的老師方東美與王叔岷兩位，都是中國哲學方面的專家，此時傅偉勳對年少時來自日本的嚮往便越來越減輕。

傅偉勳從方東美身上所學到的，是廬山頂峰展望諸子百家的哲學胸襟，與不具我執我見的玩賞能力，傅偉勳說「方師給我的是一百條哲學道路，我也祇能從這百條道路中摸索出自己的一條理路了。」<sup>8</sup>而他從王叔岷學到的，主要是攻讀中國哲學所必需的專門訓練，尤其對於「義理之學」與「考據之學」缺一不可的認識。值得一提的是，傅偉勳在考研究所時，作文拿到九十五分，王叔岷說他懂得很多，若日後加倍用功，將來一定會超過胡適之。而由於傅偉勳在那時具備了訓詁考據的觀念，日後才有「創造的詮釋學」的方法學構思。

<sup>7</sup> 參見牟宗三，*哲學智慧的開發*，收在《生命的學問》，台北：三民書局，一九九七，頁 10-13。

<sup>8</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁 16。



## 二、出國留學

民國四十九年，傅偉勳服役完畢，受聘於台大哲學系擔任助教。那年美國在檀香山新設「東西文化技術交流中心」招生，當時系主任洪耀勳催促他去報考，結果名列前茅，那時新聞也曾專訪報導。出國時，洪耀勳以系主任身份為他政治犯家庭背景努力澄清，之後順利出國留學。

傅偉勳在夏威夷大學「東西文化技術交流中心」支助下待了一年，隔年到加州柏克萊大學哲學系進修，之後再回到夏大。傅偉勳從學於創辦「東西哲學」期刊的謨爾（Charles Moore），學到比較哲學的基本要領，從學於日裔學者稻田龜男研修中觀與禪宗等大乘佛學，也上過實存主義的哲學討論課。之後傅偉勳在柏克萊把全部精力放在康德知識論的研究上，也對邏輯經驗論下了一番苦功。尤其其他經英美分析哲學得到了嚴格的思想訓練，攻佔了自己不喜好、不擅長的領域，使他日後的哲學發展別有進境。關於攻讀和自己性格不符的學科，卻能厚植哲學方法訓練的基礎，對此傅偉勳曾表示：

那時已下定決心，此後數年專攻（自己一向忌諱的）專重技巧性、分析性、知識論本位的英美哲學，彌補我這方面的基本訓練之不足。我已了解到，如果我一直「沉溺」於偏重綜合性玄思與實存主義等等接近文學的歐洲大陸哲學，而不去接受一些知識論、分析哲學方面的專業訓練，則在西方哲學研究上將會產生偏差，不可能到年老之時彌補得了我「學問的生命」缺陷（因為分析性的哲學方法論訓練必須在年輕時候完成）。<sup>9</sup>

傅偉勳亦曾表示「根據個人的探求體驗，我願奉勸年輕一代的中國哲學探求者，以梁任公所云『以今日之我克昨日之我』的大無畏氣魄攻治自己所不喜好、

---

<sup>9</sup> 引自傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁25 - 26

不擅長，但極益於超克個性、擴充視野的哲學思想及其方法。超越我們這一輩的思維局限性，開拓更廣更深的哲學理路出來。」<sup>10</sup>或許是由於這樣的哲學訓練，使傅偉勳對日後的哲學思考以及哲學研究工作能開展出比一般人更開闊的道路出來。

民國五十二年春，傅偉勳學成回國，回到台大擔任講師，開始講授西洋哲學史與印度哲學史，以及「英國經驗論」、「哲學問題討論」、「實存主義與現代歐洲文學」、「現象學的存在論」等課程。傅偉勳把這些講義當中的一部分加以整理，寫成了三十七萬多字的「西洋哲學史」，交由三民書局出版。到目前為止，這本書仍是國內有關西洋哲學史的少數著作之一。晚年傅偉勳很想完成此書的續卷，擴充到黑格爾（G.W.F Hegel）以後的近、現代歐美哲學思潮與批評，以補當年未竟全書之憾，可惜未能如願。

在台大三年半的教學生涯，先後聽過傅偉勳的課的有石元康、蔡美麗、楊惠南、古正美、郭文夫、郭實渝、蔡信安、楊樹同、陳文秀、楊政河、郭博文、王曉波、張瑞良等人，而今天這幾位已是海內外學術界大肆活躍的教授學者了<sup>11</sup>。傅偉勳人生中最重要的一件事，也是在此刻發生，就是於民國五十三年九月十九日，與也是哲學出身的鍾淑兒小姐結為連理。婚宴中有一插曲，即促成了徐復觀與殷海光兩教授因文化論戰而傷和氣後言歸於好。<sup>12</sup>

民國五十五年，傅偉勳再度有了出國唸書的機會，他得到方東美與陳榮捷的推荐，順利取得伊利諾大學的雙份獎學金，進入博士班，繼續攻讀他一向不喜歡的英國牛津、劍橋日常語言分析理論，傅偉勳深知要搞通現代西方哲學，必須經歷這一難關不可，同時傅偉勳又從哲學分析老將威爾（Frederick Will）處，學到

---

<sup>10</sup> 摘至傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁25 - 26

<sup>11</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁32。

<sup>12</sup> 黃祖蔭，〈儒林巨擘 傅偉勳〉<http://hcccc.hccg.gov.tw/main-01.htm>

美國邏輯經驗論與整體知識論，因為受威爾影響（威爾是第二派的支持者），所以傅偉勳也贊成後者。在此同時，傅偉勳也默察中國哲學傳統向來欠缺知識論的獨立性格，認為現代西方知識論有助於現代中國哲學的探索。另外，在伊大求學時，傅偉勳更從系主任狄格斯（Diggs）學到規範倫理學的知識，引發他後設倫理學的探討。傅偉勳的博士論文主題是：「現代倫理自律論——赫爾與沙特的研究與批評」，此一題目是冷僻而新穎的研究，但對他個人的影響和啟發卻甚深，也使他轉向中國傳統倫理問題的開發裨益良多。

總之，回顧他從台大時間的實存哲學研究，到夏天時期的英國經驗論與比較哲學研究，以及加大與伊大的分析哲學，乃至日常語言與後設（倫理學）理論研究，這一漫長而迂迴的哲學之路，經過重重難關與挑戰，使他的哲學路程異常艱辛也異常豐富。

### 三、傳道授業

民國五十八年九月，傅偉勳應聘俄亥俄大學，開設有關遠東思想與佛教哲學的課程，趁此機緣，他每日攻讀宋明理學與大乘佛學典籍，並認真地分析當代儒者如熊十力、唐君毅、牟宗三等的論著，試圖透過中國哲學的探討，將自己心性從以往全然西化的思想中重新解放出來，決定了日後「批判的繼承與創造的開展」的為學方針與雄心壯志。

民國六十年，賓州州立費城天普大學有意聘請傅偉勳之業師陳榮捷去主持宗教研究所，陳榮捷卻推荐他去，他以為在州立大學可自由地展開自己的所學所思，不想到有名私立大學去鑽牛角尖，便欣然應聘。不過傅偉勳的摯友劉述先有不同的想法，認為宗教系與哲學系道路不同，換到宗教系等於中途轉業；但傅偉勳到天普後，劉述先才發覺他選擇是對的，甚至欣賞他學貫中西，富於挑戰的精神。由於傅偉勳全心於學術的研究上，日漸在天普受到倚重，且一待就是二十多

年，在天普大學部開生死學相關課程（「死亡與死亡過程」），博士班開「道家、禪學與海德格」，都是相當叫座的課程，培養了不少出色的研究生，已分別在世界各大學任教，可以說是桃李滿天下。<sup>13</sup>

#### 四、開創學說

在吸收各家學派思潮後，傅偉勳覺得自己的生死智慧還是受中國的影響最大，這是他鑽研東方宗教與哲學著力最多的緣故。傅偉勳所謂的「生死學」，正是要人面對生存的價值與意義（他特別推荐黑澤明導演的「活下去」電影），正視死亡的降臨，以及綜合一切對生命的體悟與思索，來處理這個人生最大或唯一的問題，傅偉勳稱此為「極終關懷」。

民國八十四年春季，傅偉勳在台灣有關「生死學」的演講就有八場之多，場場客滿，引為風潮，「生死學」幾乎成了他的註冊商標。而他的著作「死亡的尊嚴與生命的尊嚴」也洛陽紙貴。傅偉勳在晚年也大力主張多元開放以及辯證開放的科際整合，這一構思也正是後現代哲學的趨勢。可惜未待他充實建構，就撒手而去了，這不僅是他個人的不幸，也是文化學術上的損失。（關於傅偉勳的思想學說留待後面進一步介紹）

#### 五、與世長辭

傅偉勳於民國八十年發現罹患淋巴腺癌，住院開刀後幾乎康復，自以為再熬過五年就不會有事，且自信能活到八十歲，不料因腫瘤手術引發黴菌感染，昏迷近月，民國八十五年十月十五日凌晨逝世於美國聖地牙哥，享年六十三歲。

傅偉勳一生所撰寫的著作，中英文包括有《西洋哲學史》、《現代西方倫理學》、《中國哲學指導》、《從西方哲學到禪佛教》、《從創造與詮釋學到大乘佛學》、

---

<sup>13</sup> 傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁 78。

《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》、《學問的生命與生命的學問》等等，還有上百篇的中、英文論文。其身後留下許多寫作計劃等待完成，較早曾應「綠林」(Greenwood)出版社邀請，主編《戰後世界宗教及其爭端》文集，又接下《彼得朗》(Peter Lang)出版公司的邀請，主編《亞洲思想與文化》叢書。最後又為台北《三民書局》與《正中書局》主編《當代學人學術歷程》、《世界哲學宗教》、《當代趨勢》、《當代思潮》、《當代佛學》等叢書。<sup>14</sup>由此可見，他是一個精力過人的人。

傅偉勳一直相信算命先生的話，說他能活到八十多歲，可以完成其「生死學」一系列的研究著作，但最後他還是面對了「死亡」的缺憾，其未酬的壯志只好仰賴後人的承續與發揚的了。

## 第二節 傅偉勳之背景及其思想

傅偉勳一生的哲學探索之路，從青少年階段熱好文學作品，到高中之後接觸哲學專著，乃至到大學進入哲學系專研哲學，到最後取得西方哲學博士學位，並於國外任教宗教思想、大乘佛學長達三十多年，其哲學生命可謂漫長豐富。而要研究傅偉勳之生死哲學，闡述其生死觀，是不能脫離其思想背景及學術專業來認識；其所建構的生死學理論系統，背後是紮實的哲學訓練及豐富的宗教學素養，所以其學思的過程需要進一步了解。

傅偉勳曾在《生命的學問與學問的生命》書中把其一生的學思歷程作了清楚的記錄，如此書序言開宗明義所說：「正如本書所示，『學問的生命』發展與『生命的學問』探索（以及兩者之間的交叉融貫），即是我這一生學思歷程的最佳寫照。」<sup>15</sup>傅偉勳認為「學問的生命」是指純粹客觀的學術探討，焦點是在「學問」上，但「學問」畢竟只是我們人類的知性、理性所創，當然也有其「生命」的發

---

<sup>14</sup>傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994，頁346-347。

<sup>15</sup>傅偉勳，〈學問的生命與生命的學問〉，台北：正中書局，1994，頁1。

展。而所謂「生命的學問」即是指實存主體的生命體驗，重點是不在「學問」而在「生命」上，而當把「生命」問題哲理化，則亦形成「學問」。簡言之，就傅偉勳「學問的生命與生命的學問」之界定，前者關注的是「為學」，而後者著重的是「為道」，前者強調理論性知識的學問，後者重視經驗性體悟的生命。

所以，要理解傅偉勳的研究領域及思想，不外從「生命的學問」與「學問的生命」兩個層面去探討。如同傅偉勳所認為的「學問的生命」是其早年求學階段，以西方哲學（史）研究為治學之開端，而在接受西方哲學的精實訓練後，回歸東方思想，而開始了「生命的學問」之探討，之中包含佛教、儒家、道家，乃至晚年所提出的生死學研究。所以傅偉勳的學術研究及思想領域，首先必須從西洋哲學研究的認識開始（以作為「學問的生命」之開端），之後以佛、儒兩家為其研究重心（其中又以佛教思想為主），作為「生命的學問」關注的內涵。

關於傅偉勳之研究背景及其思想發展，是相當廣泛而龐雜的，所幸他在晚年寫下《學問的生命與生命的學問》一書，交代其本人學思研究的歷程，使我們在掌握其思想更易於一目瞭然。其中和生死哲學相關的研究背景，「哲學」和「宗教」當然是最主要的部份。關於「哲學」部份筆者認為可以從「創造的詮釋學」去理解其生死學建構所依據的方法，而「宗教」部份，傅偉勳著墨最多的是大乘佛學，並旁涉了中國哲學之傳統（如儒家）。以下即就這些部份談傅偉勳之思想，尤其著重於傅偉勳自認為創見的部分，看傅偉勳如何取用這些成果作為其生死學建構的依據。而至於本文所關心傅偉勳之「生死哲學」研究及其相關的部份，則在談完後此脈絡背景後另立章節探討。

## 一、傅偉勳之「創造的詮釋學」

如前所提的，傅偉勳曾以一套「創造詮釋學」重新探討中國哲學的問題，如其傅偉勳曾就《大乘起信論》原典中所蘊藏的多層義理系統，進行其「創造詮釋

學」的探討<sup>16</sup>。甚至對於佛教終極關懷的基本觀念「緣起說」，也以「實謂」、「意謂」，「蘊謂」以及「當謂」、「必謂」五大層次的詮釋方法，標舉出佛教的終極真實在學術研究上的整體面貌<sup>17</sup>。傅偉勳就是要經由這種方法論的理路，來延續、繼承、重建、轉化原有的思想傳統，即不斷地吸收新的西方哲學方法論，對中國哲學之義理系統不斷地自我修正、自我擴充<sup>18</sup>。包括其所提出的「整全的多層遠近觀」<sup>19</sup>，也不外是利用「創造的詮釋學」方法論，來廣觀一切思想學說。如第一層的「實謂」層次，基本上涉及到原典校勘、版本考證與比較等校讎學課題。這種原始資料的校正工作是極為重要，基本義理的深層結構，經由「實謂」層次的學術探討，從原典的校勘中釐清其原始的本義，有助於化解後代因詮釋差距所形成的無謂爭論。<sup>20</sup>

第二層的「意謂」層次，是「依文解義」的問題，通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等工夫，儘量地「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向<sup>21</sup>。這是學術研究「如實客觀」的基本詮釋態度，但問題是：「如實客觀」往往只是詮釋學的理想而已，實際上自古以來，有一些基本觀念有不少詮釋論點的爭議，這些爭議因各自有其「依文釋義」的系統，彼此間的激烈論爭恐怕將繼續的延續下去<sup>22</sup>。傅偉勳認為原典思

---

<sup>16</sup> 傅偉勳，大乘起信論的義理新探（《從創造的詮釋學到大乘佛教》），頁 268。

<sup>17</sup> 傅偉勳，關於緣起思想形成與發展的詮釋學（《佛教思想的現代探索》，東大圖書公司，1995），頁 51-92。

<sup>18</sup> 傅偉勳，創造的詮釋學與思維方法論（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁 227。

<sup>19</sup> 傅偉勳，辯證開放的科際整合理路（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁 337。

<sup>20</sup> 傅偉勳，關於緣起思想形成與發展的詮釋學（《佛教思想的現代探索》，東大圖書公司，1995），頁 51-92。

<sup>21</sup> 傅偉勳，創造的詮釋學及其運用 - 中國哲學方法論建構試論之一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 10。

<sup>22</sup> 傅偉勳，關於緣起思想形成與發展的詮釋學（《佛教思想的現代探索》，東大圖書公司，1995），頁 64。

想表達可能就具有著種種豐富的詮釋進路<sup>23</sup>，應在解義上允許各種學說有多元多樣發展的方向。

第三層的「蘊謂」層次，是「依義解文」的問題，不只是停留在自認為「如實客觀」的「意謂」詮釋上，因為「意謂」的層次的脈絡分析，無法真正透視已積澱了長久歷史的思想，而必須透過思想史上已經存在的許多原典詮釋進路來探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路與觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理，以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。從「依義解文」的方式，可以掌握到各個語詞及其意涵的歷史積澱，例如傅偉勳曾指出，佛教的多種「緣起觀」即是歷史積澱的產物，是經由地理風土、民族性格、歷史文化、語言表達、思維方式等種種殊異之變化，以及各時代的代表性佛教思想家們的詮釋學洞見，使原先的緣起思想表露出更豐富的義理蘊涵與發展理路<sup>24</sup>。

第四層的「當謂」層次，是思想體系的深層結構問題，不僅開放各種理論的形成發展，有其各自的道理存在外，還要去追究每一個發展理路的表面結構底下隱藏著的深層結構。當能掌握到原思想體系的深層結構時，可以超越諸般可能的詮釋進路，判定原思想家的義理根基，以及整個義理架構的本質，依此重新安排脈絡意義、層面義蘊等的輕重高低，而為原思想家說出他應當說出的話，並為他澄清表面矛盾<sup>25</sup>。

第五層的「創謂」（或稱「必謂」）層次，是思維歷程自我轉化的問題。傅偉勳認為一個創造的詮釋學家之所以具有詮釋學的創造性，在於他能從「當謂」

---

<sup>23</sup>傅偉勳，創造的詮釋學與思維方法論（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁233。

<sup>24</sup>傅偉勳，關於緣起思想形成與發展的詮釋學（《佛教思想的現代探索》，東大圖書公司，1995），頁71。及傅偉勳，創造的詮釋學及其運用－中國哲學方法論建構試論之一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁27。

<sup>25</sup>傅偉勳，創造的詮釋學與思維方法論（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁238 - 239。



層次上進入「創謂」層次的思維<sup>26</sup>。比如發現了緣起思想的義理蘊涵與發展理路，以及深層結構的根本義理之後，應當進一步地開展緣起思想的現代意義，並且發揮其現代功能，即從批判的繼承者轉變成為創造的開展者，或者從純粹的詮釋學家身份提升為創造的思想家之身份，把原有思想給講活。如此，也可以活化原有的思想體系，幫助其與中外各大思想傳統的相互對話與交流，在現代化各種思維的考驗下，培養出中國哲學繼往開來的創新力量，才能真正彰顯出古人內在的生命活力。

傅偉勳稱其「創造的詮釋學」是一種「超形上學的辯證法」，是專為東方思想（尤其是佛學）的繼往開來課題探討所構想出來的，思考如何建立現代化的中國哲學研究的重大課題。傅偉勳甚至認為，兩千五百年的佛教思想史，即是一部「創造的詮釋學史」，即對於原始佛教的根本義理，如三法印、四聖諦、緣起說作「詮釋再詮釋，建構再建構」的思維理路發展史，尤其大乘佛法的代代開展與深化，有其教義的多面性與辯證的開放性，容許後代詮釋者不斷地重新詮釋、重新發展、擴充、深入。如就佛教語言而言，如何重新詮釋與建構佛法，此涉及無量法門的繁多教義，以及思考如何通過與其他各大思想傳統的對談與交流，而在日益民主自由化、多元開放化的現代人社會，創造地開展具有現代化意涵的佛教的形上學、心性論、心理學、倫理觀、修行法、教育論、學術研究、經濟論、藝術論、文化論、歷史論乃至精神醫學與精神治療等<sup>27</sup>。

## 二、傅偉勳以佛學為主之研究

儘管傅偉勳的哲學之路廣闊多元，但其主要的研究還是很大部份是在佛教哲學，西洋哲學主要是「述而不作」，著重在敘述前人的理論思想而少有自己觀點

---

<sup>26</sup>傅偉勳，〈創造的詮釋學與思維方法論〉（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁239。

<sup>27</sup>傅偉勳，〈大乘佛學的深層探討〉（《學問的生命與生命的學問》），頁156。

的創造（除了比較有名的「創造的詮釋學」外），其代表作是三民書局出版的《西洋哲學史》。雖然在這本書中，傅偉勳多許多歷史上的哲學家多所評點，但大都是提出一些不同的看法，並沒有建立自己系統性的見解，而真正能稱為其個人思想的開展，許多原創性的見解的產生，不少是在佛學研究此一學門，並旁觸中國哲學之問題，如儒家思想與中國文化等。但真正造成最大影響的還是在「生死學」的帶動，而此生死學的研究成果，不少是源於其佛教研究的見解。其中傅偉勳對於禪與淨土之觀點，對啟生死學研究有重要啟發。

傅偉勳的主要研究工作是集中在大乘佛學，其在天普大學主持的即是佛學這門學科。傅偉勳認為真正中國大乘佛教的主流，應推天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗等四宗，尤以天台宗、華嚴宗、禪宗等三家所開展的理論系統，影響的層面為最多<sup>28</sup>。但真正關心生死實踐的議題，使人對於生死問題多所反省，禪與淨土的思想無非是最豐富的。

從傅偉勳所有的研究成果來看，他對禪宗是有明顯的偏好，曾經標舉禪宗的實踐精神，列出禪宗（禪道）的十大特徵，即：「弔詭性、妙有性、大地性、自然性、人間性、平常性、主體性、當下性、機用性、審美性」<sup>29</sup>，充分地表達禪宗證悟涅槃的終極目標，認為中華禪的真髓是「佛心佛性」的絕對肯定與大澈大悟<sup>30</sup>，強調對我生命的覺醒，能對於一切形相構成絕對的能動性（因無相無形故），能予自主自律，無礙自在地動用形相，但不執著於形相，因此「一斷一切斷」（禪的殺人刀），而又「一成一切成」（禪的活人劍）<sup>31</sup>，對於生死問題提供開闊自在的省思方向。

---

<sup>28</sup>傅偉勳，中國大乘佛學繼承課題的我見（《從創造的詮釋學到大乘佛學》，東大圖書公司，1990），頁 122。

<sup>29</sup>傅偉勳，禪道與東方文化（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 245。

<sup>30</sup>傅偉勳，胡適、鈴木大拙與禪宗真髓（《從西方哲學到禪佛教》），頁 338。

<sup>31</sup>傅偉勳，日本臨濟禪的現代發展 - 久松真一（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 446。

另外，傅偉勳對淨土宗是持相當肯定的態度，淨土的信仰即是一種終極價值的追求，認為阿彌陀佛的四十八種大願正是菩薩成道的終極承諾與終極獻身。傅偉勳認為淨土的往生思想與實踐，不是單單解脫自我生存的困頓，自了於快樂安祥的享福，而是要立大心、發大願，將來與佛陀同樣地救度眾生，發願以今世的成就，從事眾生的救濟工作，不僅個人解脫，也促成眾生都能解脫。傅偉勳肯定了淨土宗是一種由信生願、由願導行、以願代解的簡易修行佛法，雖然代表了他力解脫法門<sup>32</sup>，在中國的發展中卻也逐漸地揚棄客體意謂的淨土觀念，結合了禪宗自力解脫的修行法門，形成了具有中國特色的「淨土禪」<sup>33</sup>。

傅偉勳認為淨土宗是一種應機的法門，其說法教法的時代正好應合了接受教法的對象，彼此因緣成熟，遂能契合機根來對機說法，形成了易行道的他力淨土門<sup>34</sup>。傅偉勳重視淨土宗主要就在於強調佛教的應機功能，必須勇於面對佛法與世法之間的現實問題，思考佛教現代轉化的問題，重新面對新的時代與眾生，進行新的契機對應，在現代化的激烈挑戰下，有著新的自我調節、自我充實與自我創造。如此不只是追求死後世界的安樂，且重視、肯定當世生命的價值。

此外，傅偉勳對佛教研究提出一個新穎的觀念，是大乘佛學法門判攝的模式，稱作「新時代大乘佛學判教十義」。這種學術性方法上的反省，主要是針對佛教內部經歷現代化社會的變遷而來，因為各方面科學的進步，以及人類文明的不斷演變，佛教在現代人所扮演的角色必須重估。另外，佛教內部各種宗派的教義相互排斥、衝突的對立情境，和當今佛學思想中客觀研究與主觀信仰間的矛盾，以及彼此間各種不相應的矛盾僵局，都是佛教面對新時代必須面對的問題。這些問題的解決不可能只從宗教信仰的角度就能處理，還必須回到哲學的研究領

---

<sup>32</sup>傅偉勳，中國大乘佛學繼承課題的我見（《從創造詮釋學到大乘佛學》，東大圖書公司，1990），頁159

<sup>33</sup>傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理（《佛教思想的現代探索》），頁214。

<sup>34</sup>傅偉勳，大乘佛法的教義多門性與辯證開放性（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁412。

域，將信仰內省的工夫體會與學術知見的哲理詮釋，能相互地結合出來，因應現有龐大複雜的各宗各派教義，發展出相應的學術性判教系統，如其建立的「新時代大乘佛學判教十義」<sup>35</sup>（簡稱為「新十義」），就極具參考價值。

以上介紹傅偉勳的佛學研究，同樣的在中國哲學的領域中，關心生命問題的學問，儒家思想亦是不容忽略的。傅偉勳對於儒家也有其獨到的見解，對於生死學之研究有所啟發。

前面提到儒家傳統的繼往與開來必須汲取外來的資源，而接續此一課題所引伸的，即是儒家和中國大乘佛學交流的課題。傅偉勳認為儒家透過和佛教溝通，能吸取後者的思維資糧，真正充實儒家本身的「生命的學問」與「學問的生命」。傅偉勳表示，宋明理學如果不是在形上學、心性論、工夫論、解脫論等受到大乘佛學（尤其是禪宗）的正面衝擊，宋明理學能否發展到朱子、陸象山、王陽明等人，具有高度哲理性的新儒家思想，其結果是令人懷疑的。所以傅偉勳認為儒家未來必須多正視與大乘佛學對談的機會，如此才能大大加強中國思想文化的深度與廣度；傅偉勳舉例指出，中國語言的豐富化、文學藝術的發展，以及哲理分析的功夫等，都使得中國文化更具深廣度，所以如果把中國大乘佛學以及佛教典籍除去，儒家思想除了簡易之語錄、短論之類，也很難留下有份量的東西。所以儒家面對新時代之發展，仍須保持其開放多元，對於大乘佛學的資源的吸收更必須是如此。<sup>36</sup>站在生命本位的立場上，這樣的做法才能豐富我們對於生命學問的探討。

### 第三節．小結

---

<sup>35</sup>此十義是：「究竟平等義、方便善巧義、教理圓攝義、真空妙有義、二諦融通義、修證一如義、本心本性義、實存主體義、自證獨特義、機緣相應義」見傅偉勳，大乘各宗教相判釋的哲學考察（《從創造詮釋學到大乘佛學》），頁 168

<sup>36</sup>傅偉勳，儒家思想的長期反思（《學問的生命與生命的學問》），頁 168。

以上簡介傅偉勳的生平及其學術領域所研究之課題，和其個人獨特之創見。由於傅偉勳是一個學問淵博的學者，其對於西洋哲學史之研究，以及倫理學之見解，馬克思、海德格、老莊、禪學、心理分析、科際整合等之探討，都是涉足的範圍，其所提出的概念、學說包含層面實是廣泛，礙於篇幅的關係，以及與主題並不是直接相關，故此處無法一一介紹並作出評論，這裡只略談和生死思想相關的理論背景。對於傅偉勳所提出的「創造的詮釋學」、佛教現代化思想、大乘佛教二十門模式、新時代大乘佛學判教十義、儒家哲學繼往開來之研究 等，是值得相關研究學者的重視與深思，使後人能在在前人思考的基礎上繼續做開創。

從傅偉勳的研究背景及其所創見的理論，可以知道傅偉勳從中擷取諸多資源，來建構其生死學的理論，作為其生死學的理論根基；換句話說，傅偉勳的生死哲學，其養分不外是從哲學、宗教的思想中吸取而來，並和其所開展的各種主張觀點息息相關，而我們在理解傅偉勳之生死哲學時，這些思想背景的認識都是不可缺的，能有助於我們對傅偉勳的生死哲學作更全面性的認識；從中也可以知道，傅偉勳所建構的生死哲學，背後是有紮實的學理基礎及理論背景的。

### 第三章、傅偉勳之生死哲學思想探討

傅偉勳的研究專長在宗教與哲學上，傅偉勳在年輕之時早已引發了生死探索的興緻，也曾坦白道出年少時期「怕死」的內在感受，所以早年致力於探究個體安身立命的終極歸宿，以期在短暫的生命歷程中能獲致「朝聞道，夕死可矣」的解脫之道。

本文主要是探討傅偉勳的生死哲學，而談論生死哲學所涉及層面又是極其廣泛，其中必包含生命觀的介紹，故以下就三個層面來談論。首先是就傅偉勳個人對死亡的體驗，考察其發展之脈絡；再者，從傅偉勳所開創的「生命十大層面與價值取向」模型，認識傅偉勳所以為的生命究竟該包含那些層面；第三針對他所提出現代生死學的內涵，談論其對死亡究竟有什麼樣的觀點，以及兼論其如何為國內死亡學研究鋪路。最後就傅偉勳對宗教學的研究，尤其是大乘佛學的研究，看其如何運用大乘佛教之思想，以探討生死的真諦。

#### 第一節 傅偉勳的生死體驗

一般人會以為傅偉勳是在一九九二年動了淋巴腺癌手術後，面對致命重症的考驗，才對死亡學有深刻的探討與研究，事實上這是不正確的。其實傅偉勳在美國學府教授「死亡與死亡過程」已有十年的教學經驗，是長期關心此一議題，並非面對死亡的壓力，才開始關注生死的問題，而且這種問題的解決不完全是純知識的，而是個人精神世界的深度開發，涉及到生命深遠且永恆的價值與意義。

傅偉勳曾在著作中表示「我自幼少就很怕死」，他曾描述在幼年時對死亡恐懼的印象：

記得信仰淨土宗的母親，時常提到佛教地獄的可怕鏡頭，描述業障深重的凡夫，死後如何經過閻羅王的審判，而入地獄後挨受種種難忍的苦痛。每

每聽到這些，年幼無知的我就開始害怕起來，到了深夜常作惡夢，一批魔鬼在樓閣走廊追趕著我，發現走頭無路之時，夢就醒了。<sup>37</sup>

從年少的印象可知，傅偉勳認為死後的世界不外是下地獄受苦，所以對死亡傅偉勳有很深刻的感受。包括第二次世界大戰，經歷空襲轟炸的體驗，看到許多無辜的人因戰爭而死去，慘不忍睹的景象，也使他心靈深處留下「創傷」(trauma)增加其對於死亡的恐懼。

到了求學時代，進入哲學系就讀，對於生死的問題也是一直感觸良多的，其認為之所以從西方哲學轉入宗教研究，尤其大乘佛教及禪的研究，是和他「怕死」的神經質相關。到了晚年，他更加確立，他是為了克治年幼以來極端怕死的性格，才深入哲學與宗教的領域。<sup>38</sup>而隨著學業知識的進展及教書著述的心得，早年怕死的心念漸漸減輕，認為知識的力量已能克服怕死的念頭。對此，傅偉勳曾作過下列表示：

我自夏威夷大學哲學研究所（一九六一至六三）到一九七〇年代初期，對於大乘佛學與禪道的探索加深不已，尤其轉到天普大學宗教研究所執教（一九七一年）之後，約有兩年左右從早到晚猛攻禪學，幾乎讀破了中國禪宗重要典籍，完全依靠知解的力量，去突破生死對立，克服怕死念頭。

<sup>39</sup>

傅偉勳認為廣泛汲取各個宗教的智慧，為他解決不少生死問題的疑難，至少使自己到達「解悟」的地步。不過，傅偉勳也表示，由於缺乏實際修持的體驗，所以還談不上「證悟」甚至「徹悟」的境地，所以無法立即證驗自己是否超克生死對立，是否獲致安身立命。而到了面臨疾病——淋巴腺癌的侵襲，這時就是有

---

<sup>37</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁239。

<sup>38</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁240。

<sup>39</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁240。

關生死問題自我試驗的最佳機會。

當傅偉勳發現其有淋巴腺癌，即將面臨開刀治療的過程，此時內心有著許多的思考，也問自己是否有足夠的膽量過此一關。關於這樣的心路歷程，傅偉勳說：

我那時深深自覺，我生平讀破萬卷書，對於有關哲學與宗教的知解智慧應該超過多半人；如果這麼一次手術在心理上都過不了關，豈非對不起自己，豈非辜負了給我這麼良好的「生命的學問與學問的生命」環境的人生（這個「人生」在儒家就是所謂「天命」）？

結果，傅偉勳第一次的淋巴腺癌手術進行順利，施行全身麻醉後經歷三小時的手術，住院兩天後出院。之後連續幾天皆在床上睡覺，睡得很深、很沉、很舒服，此時傅偉勳也認為，如果死亡就像這樣，那真是是太好了。傅偉勳說：

我在這幾天很能熟睡，甚至敢說生平未睡得如此「舒服」，如此「甜蜜」，無憂無慮，無相無念，有如涅槃解脫一般，其中滋味實在無法形容。事後我對此地的一些友朋，提及這段「甜蜜」的日子說，如果這樣的「甜蜜」就是死亡的滋味，我倒覺得死並不值得我們恐懼。這次「甜蜜即死亡」的實際體驗確實深化了個人的心性體認。<sup>40</sup>

如果如傅偉勳所描述的，「甜蜜」是瀕臨死亡時的主要感受，那死亡真不是件壞事。不過，由於是麻醉手術，所以神志狀況如何我們難以斷定，到底是他個人對於死亡解悟的結果，還是麻醉藥物作用的結果？如果是對於死亡解悟的結果，那麼只要人的理解進入這樣的悟境，人在面臨死亡之時，就不需要害怕死亡了。

不過對於死亡之甜蜜感好景不長，傅偉勳在手術後不久接到醫院的第二次檢驗報告，其結果是惡性的，必須再動一次手術，而在這次的手術非同小可，是大

---

<sup>40</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁 244。



手術，除了割掉脾臟外，還同時從其他內臟作切片，供檢查之用，而這些對身體的損傷都是很大的。不過，過程都極為順利。但畢竟是身患癌症的病人，在經過無數次的治療，以及定期赴醫院作檢查，以及忍受治療時身體所帶來的副作用，讓他對於生死有極多的體驗。經由這些體驗，傅偉勳開始構思撰寫一部關於討論死亡的書，試著建構現代的生死學研究。以下探討傅偉勳對於生死學的研究。

## 第二節 傅偉勳「生命十大層面與價值取向」模型之提出

傅偉勳對生命整體的看法，可以從「生命十大層面與價值取向」模型去理解，而「生命十大層面與價值取向」之模型，原來是誘發於第三維也納心理分析學派傅朗克（Viktor Frankl）的「意義治療學」（logotherapy），而傅朗克的「意義治療學」則是心理分析與實存分析統合的結果。傅朗克「意義治療學」的理論，基本的設定是，做為萬物之靈的人類，其生命存在可以分為三個層面，即

1. 身體活動層面、
2. 心理活動層面、
3. 意義探索層面等。<sup>41</sup>

身體活動層面涉及個體生存、生命成長、經濟生活、休閒娛樂 等；心理活動層面關涉的是情感需求滿足與否等正反兩面的一切心理現象。人的生存意志與快樂意志，分別代表身心活動這兩個層面的生命表現。<sup>42</sup>

至於第三層面是關於「意義治療學」的層面，傅偉勳引用傅朗克的觀點表示，弗洛伊德的心理分析學說只承認身心活動的兩層，而把人的種種生命價值取向統統化約為心理感覺的滿足與否；而意義治療學則是要避免心理分析理論偏向化約主義，在心理層面之上肯認「意義探索」的生命更高層面之存在事實<sup>43</sup>。而所謂意義探索層面關涉的是人世間生命的意義問題，關於一切價值的探索，如天倫之

---

<sup>41</sup>傅偉勳，「生命十大層面與價值取向」模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 260。

<sup>42</sup>傅偉勳，「生命十大層面與價值取向」模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 260。

<sup>43</sup>傅偉勳，「生命十大層面與價值取向」模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 260。

樂、教育事業、社會服務、美學鑑賞 等涉及真、善、美的議題，甚至超世俗的宗教性或精神性意義，任何關於「終極意義」的問題，都屬於此一層面。

傅朗克的「意義治療學」啟發傅偉勳有關「生命的學問」之探討，但也覺得他的模型太過簡略，不足以充分說明複雜性的生命問題，所以在一九八一年傅偉勳構想出「生命十大層面與價值取向」模型，把傅朗克將人的生命存在分成三大層面擴充為生命存在的十大層面<sup>44</sup>，即：

- |          |           |
|----------|-----------|
| 一．身體活動層面 | 六． 美感經驗層面 |
| 二．心理活動層面 | 七． 人倫道德層面 |
| 三．政治社會層面 | 八． 實存主體層面 |
| 四．歷史文化層面 | 九． 終極關懷層面 |
| 五．知性探索層面 | 十． 終極真實層面 |

此十個層面，是傅偉勳所了解生命存在的各種意義層面，從低到高、由下到上的關涉層面及價值取向。其中一、二項是低限度人的生命存在之基本需求，亦即身心的活動層面，此和傅朗克大同小異；而三至七的五項是傅朗克「意義探索」的進一步擴充，包含「歷史文化」及「政治社會」等兩層生活意義的存在事實，和真善美價值的探求、創造。第八是傅朗克思想中所含括的實存主義的思想，只是傅朗克本人並沒有清楚用「實存主體」一語說出，而傅偉勳特別指出來作為生命的一大層面，彰顯個別生命對種種價值或意義的追尋、取捨、抉擇等，具有不可替代的獨特性和尊嚴性。至於九和十是超越性的關懷，相當於傅朗克所提出的「神學」層面，而為了避免西方宗教單一神論色彩過濃，傅偉勳改為有普遍意義的「終極關懷」和「終極真實」兩個層面<sup>45</sup>。基於「終極關懷」和「終極真實」兩個層面是與生死問題的解決有密切關係，接下來我們特別探討這兩個層面的問

---

<sup>44</sup>傅偉勳，「生命十大層面與價值取向」模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 261。

<sup>45</sup>傅偉勳，「生命十大層面與價值取向」模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 262。

題。

### 第三節 傅偉勳的生死學研究

如前所述，傅偉勳是國內生死學研究的先驅，其所提出來的生死學觀點有許多讓人參考的地方。以下就幾個方面來談：

#### （一）．從臨終精神醫學到現代生死學建構

傅偉勳在建構現代生死學的課題時，首先提到的是「臨終精神醫學」(thanatological psychiatry)。他之所以會把「臨終精神醫學」當成生死學的起點，是因為他認為人的善終是一件非常重要的事情。只有善終目標的達成，人才能坦然面對生死。因此，傅偉勳在現代生死學建立的課題開宗明義即說：

臨終精神醫學是死亡學與精神醫學的結合，也可以說是廣義的死亡學研究的一部份。它所考察的對象是，已面臨死亡在前的患者的正負面精神狀態，尤其是負面精神狀態；它與心理學、宗教(學)、文學音樂藝術等等配合起來，提供我們能奏實效的終精神治療法，俾讓患者的精神狀態有所改善，使他(她)能夠自然安寧地接受死亡，保持死亡的尊嚴。<sup>46</sup>

由於人在面臨死亡時，會有種種的心情反應，此時可以從身、心兩方面來看待。在身體方面即藉由醫學科技，從物理性的觀察，來改善病徵、減除痛苦。此外，在心靈方面，除了從心理學、精神醫學、精神治療等層面加以照顧外，還要從哲學、宗教學等層面，來進行觀念的開導與思想的舒解。由於是跨領域的工作，所以傅偉勳稱此為「科際整合」的課題。

---

<sup>46</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》(正中書局，1993)，頁 176。

這裡，對於傅朗克的「意義治療學」傅偉勳又作了一次的強調。傅偉勳把它和日本的「森田治療法」作為兩大精神醫學及治療的進路，當成發展臨終精神醫學治療的思維靈感來源，而協助建立現代人所需的「生死學」。但究竟什麼是「生死學」？傅偉勳在此作了下列的界說：

我所構想提倡的生死學，就廣義而言，包括涉及我們的生命與死亡（及死亡過程）之間種種關聯著的，有關對象、問題、課題等等的探討或研究；就狹義言，則專門關涉到，環繞著個體的生與死及其相關性問題或課題的，我們各別實存主體在生命高層次（人倫道德、終極關懷、終極真實）的價值取向與生死態度，故有單獨實存的終極承擔等實踐意義。<sup>47</sup>

從「狹義」之生死學來看，此是單就每一個有情個體所面臨的個別生死問題，提供哲理性的啟發與導引，能幫助每一個體培養更為健全成熟的生死智慧，建立積極正面的人生態度，以展現生命的尊嚴。而且，到了生命成長的最後階段，也能夠自在安然地面對與接受死亡，維持死亡的尊嚴，既使生不逢辰，也能死得其所，為生命畫下完美的句點。

至於「廣義」之生死學，此所關注的生死問題則是整體而全面性的，超越了實存個體在單獨面對其個別生死問題時，所衍生的價值取向、自我抉擇、安身立命等問題。涵蓋社會與文化層面，必須建立在科技整合的現代學科理論基礎上面，有系統地綜合哲學、宗教學、社會學、心理學、文化人類學、精神醫學、意義治療學等，以及其它一般科學乃至文學、藝術、音樂等等文化領域之探索成果，是一項跨越時空的巨大任務，需要結合各相關領域的專家學者來共同努力，不是單靠極少數人在短時間內可以完成的學術工作。所以不管從個體或整體，從狹義或廣義，生死學研究目前都尚屬萌芽建構的階段，還是一個開放的學門，仍須不斷地探索與開展。

---

<sup>47</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁 178。

傅偉勳認為生死學的首要課題，是關於生命的意義與死亡的意義，也就是生死的終極意義的探索。這些問題的探討，傅偉勳作了下列的詢問：

我為什麼一定要活下去？生活下去究竟有何意義價值？如無任何意義價值，則何不自殺，免得拖累我的生命？如說生活有其意義，為何生命又是如此短暫，終究難免一死？死亡本身又有什麼意義？有了死亡，是否就減殺如此短暫的人生的意義？還是反能發人深省，體會到生命的可貴？生命的意義與死亡的意義為什麼構成一體兩面互補相成？<sup>48</sup>

從傅偉勳上述問題的追問，可知道生死學研究是個涵括層面廣大的學問，而且每個問題都是如此的棘手複雜，涉及根本性、終極性問題的探索，其中其探討的問題又和宗教學相近，都是對於生死問題的終極關懷，藉以超脫個體生死的終極意義，而發現生死的終極意義，確立人生的終極目標，進而開出解脫之路，使其對人生信念信仰有終極承諾。<sup>49</sup>總之，對傅偉勳而言，生死問題的探索，或者生死學所研究的，不外是終極真實、終極意義、終極目標、終極承諾等<sup>50</sup>，現代生死學不外是為這些問題尋求解答，而其中世界中各大宗教都提供了寶貴的資源，作為初步探討的參考。

## （二）．現代生死學與生死智慧義涵 以《死亡尊嚴與生命尊嚴》為例

傅偉勳曾多次以「生死學」與「生死智慧」兩種進路來談論生死學的研究，前者是關於「理論」的探討，後者是涉及「實踐」層面。<sup>51</sup>認為生死學的研究必須同時兼顧這兩個層面。對於死亡學之研究，傅偉勳的代表作《死亡尊嚴與生命尊嚴》即是為生死學作初步建構。

---

<sup>48</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》(正中書局，1993)，頁 179。

<sup>49</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》(正中書局，1993)，頁 179。

<sup>50</sup>傅偉勳，從終極關懷到終極承諾 - 大乘佛教的真諦新探 (《從創造的詮釋學到大乘佛學》)，頁 189-208。

<sup>51</sup>傅偉勳，從臨終精神醫學到現代生死學 (《學問的生命與生命的學問》)，頁 311。

《死亡尊嚴與生命尊嚴》一書分為六大部份，分別是「引論」、「死亡的尊嚴」、「世界宗教與死亡超克」、「現代生死學建立課題」、「結語」以及「附錄」。「引論」中傅偉勳討論現代人所必定要面對的死亡問題（包括戰爭、自然災害、老化死亡等），以及談論與死亡所涉及的相關領域諸如哲學、宗教學、倫理學、法律等。之後傅偉勳介紹美國三十年的死亡學研究及死亡教育的發展，以及其在大學教書的教學方式與經驗。簡言之，在「引論」的部份，傅偉勳把死亡的議題拋出，強調現代人有必要把「死亡的尊嚴」視為是「生活品質」的一部份，提醒人對此議題的重視。

第二部份「死亡的尊嚴」是就「生命成長的最後階段」所可能產生的種種精神狀態的討論，包括考察自殺、安樂死等問題，以及人接受死亡的幾種不同的方式。在這裡傅偉勳提出「臨終精神醫學」（thanatological psychiatry）與「臨終精神治療」（thanatological psychotherapy）的概念，試圖整合精神醫學、精神治療、心理學成為新的探討學科，再從科際整合的宏觀角度把死亡和宗教學、哲學、人類學等結合，以提示「死亡學」的現代意義，並幫助絕症病人安然接受死亡保持「死亡的尊嚴」。傅偉勳引用庫布勒·羅斯（Elizabeth Kubler-Ross）所出版的《論死亡與臨終》（*On Death and Dying*）所提出死亡五階段的模型，分別是從一．否認及孤離；二．憤怒；三．（與上帝）討價還價；四．消沉抑鬱；五．接受。傅偉勳以此五個模型為基礎談論人的死亡問題，並從中作了不少補充。其中就第五個階段「接受」，傅偉勳將其分為四類，第一類是「不接受的被迫接受」，第二類是「莫名所以、無可奈何的被動接受」，第三類是「自然安然的接受」，第四類是「基於宗教性或高度精神性的正面接受」。傅偉勳認為只有在第三、四類的「接受」方式才彰顯「死亡的尊嚴」，才可以表現死亡的品質，而臨終精神治療的旨趣即是在幫助末期病患超越第一、二類之精神狀態，自然安然地接受死亡。

在第二部份傅偉勳亦提到托爾斯泰的小說名著《伊凡·伊里奇之死》與黑澤明的電影《活下去》，從死亡文學與電影來談生命真實的感受與體會，並從帶領

讀者進行思考，獲得啟發。最後以海倫·聶爾玲（Helen Nearing）在《美好人生的摯愛與告別》（loving and leaving in the good life）來思考死亡的問題，反省人對於死亡的選擇，和傳統對自殺的禁忌，以及人面對死亡之時在尊重生命與維持尊嚴間的兩難。

第三部份是談「世界宗教與死亡超克」。傅偉勳在一開頭便以孔子「未知生，焉知死」作引子，補之以「未知死，焉知生」的思維方向。這樣的「補充」，是傅偉勳認為死亡問題不能單獨成立，深一層地思考時，死亡問題即是生死問題，死亡問題與生命問題乃是一體的兩面，死亡不能脫離生死來談，所以傅偉勳把西方的「死亡學」研究改為「生死學」研究。而談論生死問題，是各大宗教長期以來發展的方向，所以傅偉勳分別以基督宗教、印度教、傳統佛教、以及儒道二家的生死觀，來談論死亡的問題，作為死亡學研究所必須的背景知識。這裡傅偉勳也指出來，儒道兩家以及中國大乘佛教在心性體認本位立場，對於死亡超克或生死對立的破除，是最具有生死智慧的「生命的學問」，可以提供我們建立現代生死學（理論）與生死智慧（實踐）的資糧。

第四部份傅偉勳談論「現代生死學的建立課題」。如前所提到的，傅偉勳從臨終精神醫學到現代生死學研究，作為科際整合的一個範例。以現代科學如醫學、心理學對人精神狀態的研究，探討死亡時所必須面對的問題，幫助末期患者能有尊嚴地走完人生最後一段路。之後傅偉勳介紹（先前提過的）傅朗克的「意義治療學」與代表東方的「森田治療法」，把此兩者視為能與死亡學相接的兩大精神醫學及治療進路。此部份最後傅偉勳以「心性體認為本位的現代生死學試探」為談論的重點，由於之中是傅偉勳對死亡學獨有的見解，亦頗具啟發性，故另立一節探討之。

第五部份傅偉勳談論其個人患得淋巴腺癌的親身遭遇，談論其發病及治療的過程，之談及病中所獲得的生死學的啟示，以切身的生死體驗來談生死學思考的

歷程。第六部份的附錄主要是對傅偉勳生死學建立的評論及相關的新報導，包括讀者來函、友人感言、讀後感、專訪等，傅偉勳都收入此書中。

### （三）．傅偉勳現代生死學探索 從心性體認本位說起

傅偉勳透過對大乘佛學的研究而提出「心性體認本位的現代生死學」，這也是其生死學觀點的一大特色。對於「心性體認本位的現代生死學」傅偉勳曾作下列的說明：

根據我多年來的學理探索與生俱來（最近一年多來因患癌症而有的）個人生死體驗，能兼哲理性與宗教性（或高度精神性）雙重普遍意義與深度的現代生死學，必須建立在「心性（本心本性）體認本位」上面，而此涉及生死的「心性體認」，以極具現代意義的禪道（亦極具道家與禪宗的融合）所發揮表現的，為最殊勝，也可以在受過禪宗影響的陽明、龍溪等人的心學工夫窺見一斑。<sup>52</sup>

傅偉勳之所以作這樣的提示，主要提出七個理由，以下略作整理說明<sup>53</sup>：第一，是源自於其對「生命十大層面與價值取向」之模型。傅偉勳認為現代生死學必須強調生命最高三層（終極真實、終極關懷、實存主體）及其價值取向，而對於較下層的七項（人倫道德、審美經驗、知性探索、歷史文化、政治社會、心理活動、身體活動）來說，有其宗教性或高度精神性的優位。即死亡學的研究必須重視超世俗、物質、有形的層面，在實存主體本位的主導下，轉化內在心性，培養生死智慧，接受我們的人生成為一更高層次的使命，進而轉化人格氣質，回到所處的現實人間，創造真善美等文化價值。

關於第二點，傅偉勳認為具有現代生死學訓練的人，必須兼有單純簡易的生

---

<sup>52</sup>傅偉勳，從臨終精神醫學到現代生死學（《學問的生命與生命的學問》），頁 326。

<sup>53</sup>傅偉勳，從臨終精神醫學到現代生死學（《學問的生命與生命的學問》），頁 327 - 328。



死信念與多元開放的現代胸襟，而這都是心性體認的課題。第三點．現代生死學藉由科學知性的求真精神與哲學理性的批判工夫，對任何宗教教條的獨斷宰制性或自我封閉性提出反省，但同時也指出科學與哲學的分別與限制，重新打開真實宗教的生死問題探索，站在現代社會多元開放的立場，使各種宗教的理論深化及實踐純化，而心性的體認亦能有此功能之發揮。第四．傅偉勳以心性體認本位的現代生死學，雖不排除「死後生命」的任何說法，但認為此類存有個人未來福禍的關切，不應是生死學關心的重點，生死學應關注當下的生命，在當下的心性體認上把握生死智慧與生死信念。第五傅偉勳認為在以心性體認本位的現代生死學立場，一旦肯定實存主體本身在生死問題上的優位性，就必須立即以此生死道理，儘早培養具有日常日踐意義的生死智慧，不必等到臨命終時再慌張起來。第六點，傅偉勳認為現代生死學除了鼓勵人趁早對死亡的認識外，也必須考慮生命成長的最後階段，自然安然地接受死亡，保持死亡的尊嚴。最後一點，現代生死學雖然幫助我們培養生死智慧，但不能對「何時就死」的死亡作抉擇，並給予統一性的答案，這是研究生死學所必須要有的認識。

以上幾點可以說是傅偉勳建構現代生死學的主要觀點，相信亦能刺激關注此一議題的人作深入的思索，進而在前人的基礎上開創適當可行的發展理路。尤其就東方思想而言，不管是中國哲學或印度思想，對於心性問題一直是關心的焦點。如中國哲學從先秦時期即注意心性的善惡問題，到了佛教傳入中國開創出禪宗思想，心性的體悟也一直是著眼的重心。透過對當下身心、性靈的思維與觀照，去內省自察自身存在的問題，隨時憶及世間生、老、病、死之現象，作好適切的心理準備，「毋恃敵之不來，正恃吾有以待之」相信是較為正確、健康的心態。

#### 第四節 大乘佛教的生死真諦 - 從終極關懷到終極承諾

如前文提到，傅偉勳早年對死亡有特別的感受，所以對「生命的學問」之建構早已萌芽；而且傅偉勳從事有關哲學、宗教學之研究，故很早就注意到佛教對

生死問題的宗教體驗，也認為佛教的生死觀念最能表現出人類精神探求的主體性內涵。由於本文是探討傅偉勳之生死哲學，傅偉勳本人在美國宗教系執教多年，以中國哲學為其教授的重心，其中又以佛學思想為其研究的主要內容，以下即從此背景與脈絡，認識傅偉勳所受東方佛教生死觀之影響，從中或許可以得知傅偉勳從古人的智慧汲取多少資糧，作為其發展生死哲學的依據。因為佛教是傅偉勳的研究專業，故佛教生死思想的介紹將為主要的重點。

中國儒家孔子講：「未知生，焉知死？」強調的是人在生前與死後都必須以「禮」相待（「生，事之以禮；死，葬之以禮」），對於死後重視的是厚葬，重視「慎終追遠」，從這裡可以知道，儒家是把生死問題當做倫理規範來看，並引伸出社會倫理，乃至於社會教育。至於道家莊子則講「方生方死、方死方生」，實際上沒有絕對的生死，認為生也逍遙、死也逍遙；生於自然、死也自然，感受自然豁達的人生，對生死問題是超然灑脫的。至於佛教思想，則是視「業力」為生死的大原則，以「業力」為重要的觀念<sup>54</sup>，認為好人得好報有好的來生，惡人得惡報有壞的報應，認為人沒有死亡這回事，因為人的生命是不斷再輪迴的，正如人的衣服一樣，可以隨時換掉。所以當身體敗壞了，生命會輪迴到另一世。至於另一世生命的好壞，全憑這一生的業力。

而究竟是誰在推動生死的輪子？如前所說，佛法把這個力量歸結為「業力」，是業的力量在轉動我們的生死輪迴，有業就有輪迴現象，而業是由於我們的無明而來。在佛教看來，我們會「生成」什麼樣子，是由幾個因緣所共同構成，最主要的因素就是業力，其它的如我們的心態、時節因緣（亦即氣候、地理環境、生存環境等）以及食物等，都是因緣和合來維持生命的持續。

不過，佛教雖然來自印度，卻與印度教不同，它不用靈魂來解釋生命的輪迴，而用神識來解釋生命的輪迴，認為輪迴不是生命的最高境界，生命的最高境界是

---

<sup>54</sup> 印順，關於有情流轉的業力（《佛法概論》台北：正聞出版社，1988年9月2版）頁91-101。

解脫、涅槃。所以在佛教，不管是禪宗、唯識或淨土，都特別注重生死問題，表示人是要從生死輪迴中解脫出來。而我們所要介紹的傅偉勳的生死哲學，其談論的理論來源，及其所受到的啟發，不少皆是取自佛教，所以本文在這部份的討論較多。

從佛法討論任何事情一般有兩種層面的探討，一是世俗諦，另一是第一義諦。以世俗諦的角度來看，佛法談緣起有與現象有，所以生死必然也是有的，有生、老、病、死，有生、住、異、滅。然而，如果從第一義諦的角度來看，那就，沒有生、沒有死，因為有生就有死、有死就有生，生與死是相即不離的。其次，佛教的生死是個「流轉」，所謂流轉是像圓圈一樣沒有起源與終結，生生世世像輪圈不停地轉。我們也可以用身心相續流轉來定義生死，因此死後並不是真的死了，只是身心的相續流轉而已。第三，從時間相看生死，時間相有過去、現在、未來，佛教思想中曾把生死分為「四有」<sup>55</sup>，也就是將生死輪迴分成四個段落，第一個「生有」，即神識受到業力牽引，成為有緣父母親的受精卵。其次是「本有」，從神識進入肉體胚胎，乃至於生老病，都屬於本有。第三「死有」則是臨終那一刻，或者透過病、或者從老化開始，從肉體開始壞稱為外分解，意識作用開始壞，則為內分解。從前五識開始壞，到第七、第八識離開肉體的一剎那，就稱為「死有」。而位於生有、本有以及死有之後的狀態，則稱作第四「中有」(也就是一般人所說的中陰身)，代表人從死後到下次投胎之前的存在。

此外，除了從時間的流轉去談論生死問題外，佛教亦可以從空間談生死。佛教的世界觀所包含之空間有欲界、色界、無色界 - - 三界，以及天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄 - - 六道。如果心識像天人一樣，那麼我們就是如同處在天界，如果心態非常痛苦，處在煎熬，那我們就像在地獄裡。因此凡夫一天二十四小時，可以說時時刻刻都已經是在三界、六道中輪迴了。不過，談論佛教思想的生死問

---

<sup>55</sup>印順，關於有情流轉的業力（《佛法概論》台北：正聞出版社，1988年9月2版）頁87。

題，主要從佛法的「三法印」<sup>56</sup> - - 無常、無我、涅槃來看對生死的解析。「無常」：生死的一大特質，是身心一直在相續流轉，所以產生種種苦。「無我」：是佛教的不共法，其它的宗教都認為有一個我，有一個靈魂在輪迴，唯有佛法提出無我，無獨立的實體存在，我只是五蘊身心和合而成，沒有自性存在。佛教說生死既然是苦，因此我們最終的目的就是要解脫苦，達到涅槃寂靜目標。

可知，就佛教思想而言，人心念的執迷不悟則落入生死輪迴中，輪迴、輪轉不斷，心悟則是涅槃解脫，能夠智慧開展，如實見諸法的實相，而可以解脫生死。可知迷與悟、生與死之間是一線之間，也是一體之兩面。如此對於佛教生死思想的基本認識，或有助於我們進一步認識傅偉勳的生死哲學。

在佛教的生死觀的深遠影響下，傅偉勳在一九八七年撰寫了《從終極關懷到終極承諾》一文，探討了大乘佛教的生死真諦，建構了一個完整的詮釋模式，而這個詮釋模式，直到傅偉勳過世前幾年，在其自傳體學思歷程《學問的生命與生命的學問》書中，仍多次援引此一模式，來談論生死智慧及現代生死學在建構，所以要認識傅偉勳的生死觀，對於此詮釋模式之原型是有認識的必要。

傅偉勳從三個層面來談論佛教生死觀的新時代意義，此三個層面中的關鍵詞語又有四個概念，分別稱作「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」、「終極承諾」，之中聯結的三個層面為「從終極關懷到終極真實」、「從終極真實到終極目標」、「從終極目標到終極承諾」<sup>57</sup>；或者，換個方式說，傅偉勳把人間生死的「終極關懷」，分成了「終極真實、終極目標與終極承諾」三個層面，豐富了大乘佛教正面的入世精神，又具體展現出佛教新時代的實踐模式。此三個面向可以說完整而具體表達了傅偉勳對於生死的終極性問題之看法。以下即分列介紹傅偉勳此三個詮釋模

---

<sup>56</sup>印順，三大理性的統一（《佛法概論》台北：正聞出版社，1988年9月2版）頁157。

<sup>57</sup>傅偉勳，從終極關懷到終極承諾 - 大乘佛教的真諦新探（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁189。

型之內涵：

## 一、從終極關懷到終極真實

傅偉勳對「宗教」(religion)一詞的界定，由於其「二刀流」(兼具「哲學」與「宗教」兩項專業)的教學研究經驗，有其個人獨特性的詮釋，認為宗教的成立有四個不可或缺的基本要素，即包括終極關懷(ultimate concern)、終極真實(ultimate reality/truth)、終極目的(ultimate goal)、終極承諾(ultimate commitment)等相互關聯的四項<sup>58</sup>。包括其後來又提出「宗教」一詞所包含的十項要素<sup>59</sup>，實際上仍是以前四項為核心所展開，其他要素可以納入到這四項要素之中。而為了說明宗教的本質及其時代性的意涵，傅偉勳認為使用「終極」(ultimate)二字作探討較為恰當的。

傅偉勳所提出的「終極關懷」一詞，主要來自田立克(Paul Tillich)的影響。對田立克而言，「終極關懷」的概念指稱的是信仰的原動力，認為信仰的活動是處於「終極關懷」的狀態，能積極地對生死問題產生終極的重視與關注，經由高度精神力量無限的提昇，獲得生命的轉迷開悟，體會了生死智慧。而「終極關懷」所依據的是「終極真實」，即各個宗教、哲學都有其理論基礎與實踐的終極關懷，所以可以帶出「終極真實」的義理系統。而所謂的「終極真實」，即是指高度精神性、宗教性所形成的原本根據，具有超越等性質(如永恆、絕對)，對於終極真實的主體性體認，是之所以保證每一單獨實存主體能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據。對於「終極真實」，傅偉勳曾作過下列之說明：

---

<sup>58</sup>傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾 - 大乘佛教的真諦新探〉(《從創造的詮釋學到大乘佛學》)，頁191。

<sup>59</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》(正中書局，1993)，頁103-104。

終極真實乃是高度精神性或宗教性所以形成的根本依據(本體實在或真理真諦)，具有永恒、絕對等性質，如基督宗教的上帝、天國，印度教的梵我、神我，大乘佛教的「一切法空」、「諸法實相」，儒家的天命、天道，道家的常道、無名之道等是。對於終極真實的主體性體認，乃是所以保證每一單獨實存能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據。<sup>60</sup>

可知，「終極關懷」必有所憑藉，而所憑藉的即是「終極真實」，甚至此「終極真實」，隨之而來即是「終極目標」之安立(此見後面之說明)。以佛教的觀點來談，「從終極關懷到終極真實」實際上就是要討論佛教的根本教義問題。

佛教是以「一切皆苦」並離苦得樂作為其「終極關懷」，而此終極關懷成立的理論基礎，即是一般以為的「四聖諦」、「十二因緣」等說<sup>61</sup>，此也是佛陀說教的根本要義，是大小乘各宗各派的思想源頭。即佛教開宗明義從四聖諦之「苦聖諦」表示「人生是苦」，而此苦是果報，有其形成的原因理由(「集聖諦」)，知道此世間因果及苦、集二諦，接下來即是追求出世間的解脫，滅苦以止息煩惱，所以緊接著是透過「道聖諦」的修學，包含「三十七道品」之四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道的內容，能累積修道的因緣資糧，最後到達滅苦解脫的境地，完成並體會「滅聖諦」的果實。<sup>62</sup>

佛法四聖諦的第一諦「一切皆苦」，代表佛教對於人類內在問題的本質的基本了解。在佛教「苦」字的內容有二苦、三苦、四苦、八苦乃至百十苦等說。傅偉勳認為第一諦苦諦只提出了內在問題的表面結構，第二諦集諦的緣起說(十二因緣論)才挖掘到其深層結構，發現了「一切皆苦」的表面問題原是「根本無明」的深層問題。第一諦提出了人的內在問題，第二諦進行問題的哲理分析，第三諦

<sup>60</sup> 傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》(正中書局，1993)，頁 106。

<sup>61</sup> 傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理(《佛教思想的現代探索》，頁 196。

<sup>62</sup> 傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理(《佛教思想的現代探索》，頁 196。

滅諦則提供了問題的解決，即是涅槃或貪嗔癡三毒的消除，第四諦道諦進一步提出解決問題的具體方案，即「三學」與「八正道」等。

可知，傅偉勳認為四聖諦只是佛陀面對生死問題所建構而成的解脫之道，重點不在哲理層次的分析，而在於生命的真正實踐與完成。傅偉勳引用了日本學者水野弘元，以醫生治病四訣來比喻四聖諦<sup>63</sup>，即：

苦諦（病況）：苦惱而無有自覺的現實世界（果）

集諦（病因）：現實世界的原因理由（因）

滅諦（健康）：具有自覺的理想世界（果）

道諦（療法）：理想世界的原因理由（因）

傅偉勳認為此四聖諦是一套面對生命病情的精神解脫之道，也可以說是意義治療工夫，以個體的自覺來徹底解消一切人的內在問題；而這種精神治療的重點，在於生命的自我實踐，進而形成了對付生死的超越智慧。所以雖然後代大小乘各宗各派佛教，對四聖諦有了種種不同的理解與詮釋，但傅偉勳從「當謂」的層次<sup>64</sup>，主張必須採用大乘與小乘之間的中道，或者說重點擺在超越大小乘各宗對立的心性體念本位之上，直接回到佛陀體悟四諦的主體性一心之轉上。如果沒有這「一心之轉」，也就無所謂佛法，更遑論所謂永恆的理法，連大小乘佛教義理也可以統統不要。傅偉勳又從「必謂」或「創謂」的層次，要我們現代佛教徒帶著創意，重新提出佛教產生的問題意識，重新創造地詮釋四聖諦對於我們現代人的切身意義。<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup>傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理（《佛教思想的現代探索》），頁198。

<sup>64</sup>傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理（《佛教思想的現代探索》），頁212。

<sup>65</sup>傅偉勳，四聖諦的多層義蘊與深層義理（《佛教思想的現代探索》），頁214。

不過，值得一提的是：從原始佛教到大小乘佛教的思想發展上，各宗各派對「四聖諦」、「十二因緣」等根本佛教教義，提出了種種不同的理解與詮釋，各種勝義諦與世俗諦的並列雜陳，要真正的代表佛教「終極真實」的義理系統，是需要進一步作抉擇與思考。在這裡，傅偉勳提出了一個「整全的多層遠近觀模式」的詮釋理論<sup>66</sup>，認為佛教的形上學（或存有論）具有哲理的伸縮性與層層深化的可能性，辯證的開放性與發展存在許多可能性，具有全面的包容性與相輔相成性等性格，可以隨著心性向上向下、往高往低實存地轉移而成的辯證開放性哲理，能訴諸每個人個別實存的心性，而共同體認的相互主體性道理。因此，佛教各宗各派的詮釋系統，雖然有見解上的高低、深淺或廣狹等比較與評價，但是彼此可以互相補充，構成了顧及全面的總觀，而不致引起無謂的理論對峙或衝突，亦不致墮到離脫中道實相的種種邊見。而就佛教的信仰內涵來說，其原本就是一個「整全的多層遠近觀模式」，從自性的證悟與體驗中，擺脫了教義形式的獨斷性與宰制性，直接融貫於身心統一的悟境之中，任何教理的義理系統，都以整全的形態匯合於修身的實踐上。

「整全的多層遠近觀模式」對於理解「終極真實」的討論有重要的關聯性。「從終極關懷到終極真實」是純粹從真理的論述形式，來探討佛教的生死智慧，是以客觀學術的立場來確定各宗各派的各種外在程序的論理形式。但就佛教的宗教體驗來說，佛教原本就是要擺脫外在的程序，離開各種知識性的形式，直接來內觀於心靈的淨化與證悟，能從禪出教，把理論建構在聖諦的實證成就上，至於外在的學理論說，並非佛教原來傳法的本義。傅偉勳對於佛教重實證、重經驗的信仰特質是了解的，但是認為佛教具有哲學與宗教雙重功能，也有必要從哲學的立場，對佛教的各種「終極真實」的義理系統，進行不斷探索與敘述，如此才可以由這種學術的途徑，充分彰顯佛法中的義理智慧。

---

<sup>66</sup>傅偉勳，中國大乘佛學繼承課題的我見（《從創造詮釋學到大乘佛學》，東大圖書公司，1990），頁141。



此外，傅偉勳認為佛教終極關懷的學術性研究亦是極為重要之事，強調對佛法的真實內涵要有如實的契應，才有助於生命實相的理解。傅偉勳對於「終極真實」的學術探討，分成了兩個不同的研究層次，第一個層次是從超形上學的無待絕對境界，去面對不可思議、不可言詮的佛法，領悟佛法的最究竟的真理；第二個層次是從知識論的建構形式，去面對善巧方便而可思議、可言詮的佛法，掌握到其對機說法的觀念系統。對此傅偉勳作過下列表示：

大乘佛學對於終極真實（佛法）的探索，至少分為兩層。上層是不可思議、不可言詮的佛法，亦有真如（如如）、空空、法性、中道、諸法實相等等名稱，此超形上學的絕待絕對境界，有如莊子所云「道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極」（〈則陽〉篇），於此最勝義諦，無有大小乘高低之分，優劣之別。下層是善巧方便而可思議、可言詮的佛法，對機說法，應病與藥，隨著實存的心性醒悟或迷妄，而有觀點看法的上下轉移，隨著觀點看法的上下轉移而有對於終極真實的種探索與描敘。由是可知，雖在上層，本無所謂佛法，亦無所謂哲學或宗教，更無所謂大乘各宗的存在；但在下層，卻許有大乘佛教對於所謂「終極真實」的不斷探索、不斷描述，充分彰顯真空妙有的重重無盡。<sup>67</sup>

由上可知，傅偉勳重視佛教終極關懷的學術研究，是有時代性的意義，從勝義諦的世俗諦，從境界體驗到理論建構，從涅槃解脫到客觀真理，都是為佛教的現代化，創造出附有新意的終極關懷，落實了大乘佛教對現實人生內在真切的實踐意涵。而如此喚起對終極關懷、終極真實等的認識，不外是提醒人注意最根本的問題。因為一個人如果對於生命最根本而切身的問題無動於衷，不去關心人生最終的意義和價值，是怎麼樣也不會去注意到生死問題；相對的，也唯有開始對

---

<sup>67</sup>傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾 - 大乘佛教的真諦新探〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 203。

人生終極真實等問題進行思考，才會意識到死亡問題的重要性，並試著從追問此問題中得到生命之安頓。

## 二、從終極真實到終極目標

「從終極關懷到終極真實」主要從人類理性的智慧層面處，去處理人類生命解脫問題或宗教拯救問題，傅偉勳稱之為「生命的學問」<sup>68</sup>。此生命的學問，是以學問的途徑來探索生命的終極意義，建立了超世俗的高度精神性或宗教性所以形成的原本根據或理據，名之為「終極真實」，但是這一套學問不只是純粹為了學問，其終極關懷還是在於成就生命，經由轉迷成悟的理性覺知，開展出人類自身的生死智慧，以高度的精神力量勘破生死問題。故探索生命終極意義的「終極真實」，經由生命的自我發現與肯定，必須隨之定立了「終極目標」。「從終極真實到終極目標」傅偉勳作過下列之說明：

通過宗教（或哲學）探索，而一旦發現了終極真實，則隨之就有終極目標的安立，在基督宗教是永生天國，在印度教是輪迴的結束，而與梵我或神我合一，在佛教則是涅槃解脫，在道家是仁道、天（命之）道的實現與個人的安身立命。終極目標的定立方式雖各不同，所以定立終極目標的基本理由或意願，則頗有類似之處，總關涉著死亡的精神超克或生死問題的徹底解決。<sup>69</sup>

傅偉勳認為在信仰上，「終極真實」與「終極目標」是同時具足圓滿的，各宗派的教理系統，只是以多層遠近觀的方式契合於本心的妙覺體證。信仰的體證與教理的分判，是兩個不同層面的問題，信仰是工夫的實踐，教理則是工夫的詮釋，一個是內在的體證，一個是外在的程序。內外兩間是相互連續，又可以各自獨立運作，使得信仰與教理的獨立運作。

---

<sup>68</sup>傅偉勳，生命十大層面與價值取向模型（《學問的生命與生命的學問》），頁 268。

<sup>69</sup>傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁 107。

「終極真實」是一種超世俗經驗的價值意義層次，可以經由「創造的詮釋學」方法論來作學術性格的釐清，作出了價值取向的高低判準，這種判準雖然比較偏重於哲學的純知性層面，卻同時也指向於生命本位的生死智慧，尤其希望在性命交關的極限境況中有著超克的精神力量。這就不是知識的學術問題，而是個體安身立命與涅槃解脫的「終極目標」<sup>70</sup>。所以終極真實與終極目標雖相互連貫，但亦有其差異之處。

傅偉勳表示「從終極真實到終極目標」即是「生命的學問」具體的實踐，任何意義的探索，最後必然指向於「終極真實」，以最大的勇氣肯定生命的終極意義，進而轉化成生命應對生死的「終極目標」。傅偉勳的這種說法，同樣是根據第三維也納心理分析學派傅朗克的「意義治療學」而來，並進一步擴充為生命存在的十大層面（見前面之介紹）。不同的是，傅偉勳依據東方文明的特色強調人類意義探索的層面，標示生命對種種價值或意義的探索、取向與抉擇。

傅偉勳曾謂「看破生死念頭方是盡性至命之學」<sup>71</sup>，但這不是純粹知識的問題，而是生命的問題，指出了道德實踐與涵養工夫。佛教的「終極目標」也可以從生死的看破處來定立，即回到原始佛教「四聖諦」的基本教理上來說。如前所言，傅偉勳指出「四聖諦」是佛教最勝理法與終極目標，也是整個大、小乘各宗教義的起點或基點，一直是佛教自始至終「生死大事」的首要課題，人生的過程即是生、老、病、死的過程，此過程亦是感受諸苦的過程，而唯有依靠個人的生死體驗、內省工夫、智慧洞見、心性涵養等，提昇內在的精神境界，如實觀察包括生死現象在內的世間一切，才能建構出生命的解脫之道。

此外，傅偉勳認為「終極真實」的哲學進路，是同時為了徹底解決生死問題的實存現象，同時指涉了「終極目標」，體驗了「生死即涅槃」的悟境。佛教說：

---

<sup>70</sup> 鄭志明，《論傅偉勳的佛教生死學》，發表於「宗教哲學」，1997.10。

<sup>71</sup> 傅偉勳，生死智慧與宗教解脫（《批判的繼承與創造的發展》，東大圖書公司，1986），頁191。

「生死事大，無常迅速」，原始佛教的「四聖諦」即是針對生死無常一種生命解脫的進路，是具體的生命體驗與修行工夫，原先也不必太多的詮釋義理，但是多層的詮釋義理，也有助於解脫境界的實悟實證。所以，如前提及的，傅偉勳用其「整全的多層遠近觀」來討論佛教四聖諦的內在問題<sup>72</sup>，這裡就不再多談。

從中可見，傅偉勳不只主張理論與實踐的結合，甚至重點還是擺在目標的實踐上，放開學理上非彼即此、你對我錯的對立，重新探討如何貫徹修證一如的菩薩道精神，而在每時每刻的實踐工夫當中體認佛性現前、佛法實現的具體意義。從這樣的立場，傅偉勳對中國大乘佛學有特別的喜好，用更大的視野與格局，打破一切二元對立，強調「心迷則生死輪迴，心悟則涅槃解脫」，才能真正體會、實踐生命的學問。

### 三、從終極目標到終極承諾

「終極承諾」是傅偉勳創造的名詞，其意義甚或近於「終極獻身」（ultimate devotion），之所以如此命名，是要有別於沙特等人所倡導的「實存的承諾」（existential commitment）。實存的承諾基於個人實存的自由抉擇，不必涉及宗教信仰或信念，也不必假定有所謂「終極目標」，而為此目標獻出自己的整個生命與人生；但相對的，「終極承諾」則必須關涉每一宗教實存的根本價值取向，心性的向上轉移，以及人格的徹底改變，俾使人的生命、生死有其宗教歸屬<sup>73</sup>。

「終極承諾」也是緊接著「終極目標」而來，進而形成了「終極獻身」，由承諾而獻身於此一目標的宗教願望，徹底改變了自己的生死態度與生活方式，這也就是一般人所謂的「新生的轉機」或「人生的轉捩點」<sup>74</sup>。此「終極承諾」，

---

<sup>72</sup> 鄭志明，《論傅偉勳的佛教生死學》，發表於「宗教哲學」，1997.10

<sup>73</sup> 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾 - 大乘佛教的真諦新探〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 207。

<sup>74</sup> 傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁 107。

依佛教而言即是成道解脫的完成，或者能依菩薩道的精神，生起大慈悲心，上求佛道，下化眾生。總之，「終極承諾」即對於超越理想的追求與嚮往，有著深化的願力與期許。如佛教菩薩道「四弘誓願」——「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」即是立志獻身「生命的學問」的承諾，盡未來際，生生世世，為達此一目標而奮鬥不懈，此即是「終極承諾」的體現。

由上述可知，傅偉勳認為生死觀的建構可以從三個層面來談。生命的問題是終極性的問題，對於生從何來，死亡何去，之中的價值為何，具有什麼樣意義的終極性探索。而此終極性問題，傅偉勳又提出「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」、「終極承諾」四個概念，貫穿「從終極關懷到終極真實」、「從終極真實到終極目標」、「從終極目標到終極承諾」三個層面；傅偉勳把「終極關懷」的生死，從「終極真實」、「終極目標」與「終極承諾」來談，使整個生死學研究的方向有了具體的範疇，並展現出理論與實踐兼具的模式。

## 第五節．小結

傅偉勳對死亡學研究的熱情，來自於其多年來生命體驗與學問探索，形成了對「生死的學問」之究竟關懷，希望能突破各宗教傳統的局限性，創造出新世紀的生死學系統來，這樣的雄心壯志已非單純地做個研究學者，實際上隱藏著強烈的與生死學為己志的悲願，而這種願心也可算是傅偉勳的「終極承諾」罷，希望能透過畢生的努力，將超世俗的高度精神落實到世俗世間的日常生活中<sup>75</sup>。

傅偉勳這種生死學的熱誠，來自於其「學問的生命」與「生命的學問」的深入反省，進行多面向科際整合的理路探尋，保有著「從分析到綜合、從微觀到宏觀、從分歧到交流、從對立到對談」的開放性思維空間，對傳統的價值理念進行

---

<sup>75</sup>傅偉勳，從臨終精神醫學到現代生死學（《學問的生命與生命的學問》），頁 330。

徹底的轉換<sup>76</sup>。由此面對著現代種種生存的問題，企圖建立死亡學的內在智慧，以勇猛精進的菩薩行來面對各種現代文化的挑戰。傅偉勳的這種現代生死學的建構藍圖，不是草率性的牽強附會，也帶著積極對治現代化的努力，企圖矯治現代文明的過失，從而締造自然與人性、個人與社會以及個人與個人之間相互依存而和諧融通的美好境界。

從傅偉勳在其著作《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，首先提出從科際整合的立場建立「現代生死學」此一研究課題，對於台灣的生死學研究有開創性的貢獻。根據傅偉勳的構想，其所提倡的現代生死學課題探索，不管從「廣義」或「狹義」來看，都值得進一步的努力，作為生死學研究發展的方向。

不過，傅偉勳還是有他的遺憾，他的生死學的架構，實際上只完成了一個宏觀的大體結構，尚有待精緻的細部規劃，好好經營其所提出來各種理想，以完成現代生死學全盤性的建構工作。傅偉勳希望在其晚年能專心寫作，開出了一系列的著述計劃，他以自信的口氣說一定會完成，但要三個條件配合，第一、最好活到八十歲，至少需要二十年的氣命。第二、必須保持身心健康。第三、儘早自美國學府退休，回歸故土臺灣，全心全意只用中文寫作<sup>77</sup>。第三個條件牽涉到經濟來源的問題原本是最難解決的，卻獲得南華管理學院的全力支援，可是第一、第二條件卻無法實現，或許傅偉勳的告別人間是此一心願的最大遺憾。

總之，傅偉勳對生死學的相關探討，帶起了台灣生死學研究的風潮，認為人應該早日認識具有日常實踐意義的生死智慧，能「毋恃敵之不來，正恃吾有以待之」的態度來面對，不必等到罹患絕症或已到臨終階段才心生佈畏，想要臨時抱佛 而得不到安身立命之處<sup>78</sup>。傅偉勳根據佛教二諦中道的大乘生死學所開發出

---

<sup>76</sup>傅偉勳，辯證開放的科際整合理路（《學問的生命與生命的學問》），頁 337。

<sup>77</sup>傅偉勳，結語 - 無有止境的學思歷程（《學問的生命與生命的學問》），頁 352。

<sup>78</sup>傅偉勳，現代生死學建立課題（《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》），頁 236。

來的心性體認本位的觀點，去建立佛教有關臨終關懷的「生命的學問」，展現佛教生死學與生死智慧的新時代精神，至今仍有許多值得參考的地方。

## 第四章、傅偉勳生死學研究之繼承與開展

### 第一節 生死學研究機構之成立 - 以南華大學「生死學研究所」為例

如前所言，「生死學」(Life-and-Death Studies)概念的提出，是傅偉勳學術研究的主要貢獻。尤其《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》一書的出版，引起當時人對於生死學研究的興趣，並帶起一股生死學的風潮。經由這股風潮的激盪，「生死學」逐漸成為一門日益受到重視的學科，並於1996年中具體化為研究機構的籌設計畫。

非常可惜的是傅偉勳在1996年10月去世，不能親見遺志的實現。不過，這並沒有影響到生死學研究所的籌備作業，之後的籌設工作則由當時南華管理學院的創校校長龔鵬程委任鈕則誠接辦，對於原先傅偉勳所構思的課程作進一步的擴充與改造之後，終於通過教育部的審核，由鈕則誠擔任第一任所長，開始了教學與研究之工作。

此一研究所於八十六學年度(1997年6月)開始正式招生，而碩士在職專班，也於八十八學年度(1999年6月)開始招生。此外，大學部的生死管理學系由第二任所長尉遲淦負責規劃申請，也已獲得教育部核准，並於九十學年度開始招生。

目前該系所朝整合方向規劃課程，並與相關事業領域積極進行交流活動，目標在西方死亡學研究之外，建立別具本土文化特色的生死學研究，進而提升整體社會生死文化的涵養。<sup>79</sup>

此外，該生死系所以探討人類「生、老、病、死」及其相關課題為依歸，教學及研究之重點，包括生死學理論以及下列議題之整合：生命倫理、宗教哲理、生死教育、衛生保健、安寧療顧、臨終關懷、悲傷輔導、老年安養、自殺防治、

---

<sup>79</sup> 此見南華大學生死學研究所網站 <http://mail.nhu.edu.tw/%7Elifedeath/index1.htm>



心理諮商與輔導、意義治療、生死禮俗、風水研究、殯葬管理 等學科領域。

目前課程的設計分為三個發展面向<sup>80</sup>：

- (1) 生命哲理、生死教育與生死禮俗文化研究。
- (2) 生死、醫療、安養與社會福利之政策及法規研究。
- (3) 生死相關服務事業之規劃、經營與管理。

這樣的規劃方向，讓來自各個不同背景的學生（如：人文學科、社會科學、自然科學、醫護科學以及商管、資訊、傳播 等），能發揮個人所專長的學科領域，並結合其他相關學門，對現代生死學的理論建構與實務推廣，貢獻一己之力。而關於該系所設立的宗旨以及發展的重點，介紹如下<sup>81</sup>：

1. 配合國家整體經濟發展與文化建設，倡導人本價值，提昇全民之生命品質與死亡尊嚴。
2. 致力於現代生死學的理論建構課題，培養生死學相關課題之學術理論探討、公共政策研究與行政法規訂定之學術人才。
3. 推動生死教育普及化與全面化，補足教育體制的空隙，健全生死學的相關學術研究。
4. 建立本土文化之安寧療護與臨終關懷理論，結合各醫療機構之臨床研究，轉化以無謂救治(Cure)肉體為本位的傳統醫療觀，成為以關懷照顧(Care)靈性為本位的新時代醫療觀。
5. 透過生死學之現代學術理論建構，以促進生死相關服務事業之現代化、專業化、制度化、證照化，提昇全民生死文化之水準。

由上可知，該系所的理念可歸納為三：一者、擴大生死學研究的領域，加深基礎研究；二者、培育高階生死教育人才，全面普及生死教育；三者、推動醫療與生死之公共政策與相關法規之訂立，以落實人從生到死、養生送死、生死無憾

---

<sup>80</sup> 同上註

<sup>81</sup> 同上註

的整體生命品質與生死文化。

該系所現階段研究進行的研究工作，仍延續傅偉勳的生死學構想，以生死議題的理論反省為關心之焦點，期許為目前社會上的生死學熱潮，如相關的醫護、教育、輔導、心理、宗教、哲學及殯葬等學術與實務領域，注入研究教學的新課題與新思維，並進一步進行統合。

尤其該系所現階段的教學與研究主軸，致力於「現代生死學的建構課題」此一大工程，希望透過「現代生死學建構」的理論反省工作，以建立現代生死學及其他相關之各學科的學理整合基礎。而未來的進階工作，則為帶動具有本土特色的生命哲理與生死禮俗文化之研究，同時探討研擬有關生死、醫療、安養與社會福利之政策與立法的制定，建議及提供政府有關單位參考，以及研發提供生死相關事業管理之學理規範，以期邁向學術化、現代化、專業化、制度化、證照化的境地，提昇吾人從生到死，養生送死，生死無憾的整體生命品質。<sup>82</sup>

該系所已向教育部申請設立博士班，配合本所碩士班及生死學系，對於國內生死學之研究與教學，具有向下扎根與向上開展之關鍵性影響。目前社會對生死相關課題的探討與研究之需求相當強烈，對提昇各生死相關服務事業之期盼亦十分殷切，該校人文學院及生死學研究系所應有極大的貢獻空間，未來博士班的設立，更可充實國內有關生死領域的各項研究，落實國內對生死學領域的研究與發展，並將研究成果應用到社會各階層。

不過，在繼承傅偉勳的現代生死學的建構的面向外，有些學者也提出更進一步實務性操作的見解。對於「生死學研究所的策略性建構」，曾為生死學研究所所長的鈕則誠曾表示：「一個新研究所設置所遭逢的問題與一門新興學科形成所遭逢的問題不盡相同，南華生死所卻必須同時解決這兩方面的問題。」<sup>83</sup>鈕則誠

---

<sup>82</sup> 同上註

<sup>83</sup> 見鈕則誠，〈從科學學觀點反思生死學研究所的策略性建構〉，應用倫理研究通訊第二期，1997

認為生死學完全沒有樹立任何學術典範，於是從安寧療護到《西藏生死書》到納骨塔蓮花座等，都被視為生死學課題，而生死所的報考也不限考生的資歷背景，於是各行各業都對此懷抱期待。對於這樣的現象，尤其是社會大眾對於生死學的廣博看法以及對於生死所的廣泛期待，鈕則誠感覺既是組織成長的動力，但同時也是壓力。對於這樣多元的情境，鈕則誠的策略思考是以傅偉勳對生死學的原始構想為基準，並以實際的社會需求為考量，朝向將「生死學專業化」

(professionalize) 的規劃方向。<sup>84</sup>

鈕則誠認為「生死學專業化」的遠景是培養一批以人類生、老、病、死為中心關懷和服務重點的各級學校教師、輔導諮商人員、社會工作人員、衛生保健人員、安寧療護人員、殯葬管理人員等，不過由於生死學的學術正當性 (legitimacy) 和權威性 (authority) 均未建立，只有嘗試反向的先吸納各種專業人員考入研究所進修，且由於這些學生均有執業能力，容易把理論與實務結合。鈕則誠認為，因為生死所目前只有碩士班，且又是新興學科，可能會出現「叫好不叫座」的窘況，徒然浪廢人力資源，所以未雨綢繆先發掘一些專門人才給予再教育，可能是較恰當的作法，等幾年後這些人才把生死學的理念推廣至社會各角落，生死學的發展才算能真正站穩腳步。

除此了生死所招生的對象考量外，鈕則誠認為生死所的策略性建構也反映在課程設計上。由於傅偉勳的學術背景和著作的暢銷，使得社會大眾對生死學的認識都歸為是哲學或宗教學分支學科的刻板印象。鈕則誠認為這樣的認知不免窄化了生死學的開展方向。所以在生死所的課程設計上加以改善，鈕則誠主張把教學內容分為三類：一．人文與宗教類、二．科技與社會類、三．教育與管理類；前兩類涵蓋人文學、社會科學、健康科學三大學域，後一類則屬實務應用層面。課程設計的主要精神為跨學域對話與跨學科整合，使學生對人類生死諸構面

---

年 4 月。

<sup>84</sup> 同上揭文

( dimension ) 的認識無所偏廢。<sup>85</sup>

總之，傅偉勳過去的努力並沒有白費，南華大學生死學研究所的設立實以具體落實其思想理念，把台灣對死亡與生命的認識，朝向新的發展的時代。尤其後人承先啟後、繼往開來，已為生死學紮根，想必將來必能開花結果，為現代的生死學提供新的願景。

## 第二節 台灣生死教育之推動

自從傅偉勳在台灣大力推展死亡教育，獲得社會廣大迴響，也促使對生命教育（包含生死、死亡教育）的重視。傅偉勳對死亡教育的貢獻包含把「死亡學」擴充至「生命學」，再融匯貫通為「生死學」。在教育學術領域談論死亡，除先前所述的南華管理學院在民國八十六年八月成立國內第一所生死學研究所，引起教育界的注意，之後台北護理學院也於民國八十七年成立「生與死研究室」，並於民國九十一年成立「生死教育與輔導研究所」。彰化師大通識中心每年舉辦兩次全國性的「生死學」與「生死教育」教學研討會。

台大醫學院及陽明大學在通識教育也開設「生死學」的相關學分，高雄市政府於 1998 年 11 月發行《高雄市高中職生死教育手冊》，以及中央大學、東吳大學、慈濟醫學院、成功大學、中山大學等都陸續規劃出生死學課程，這都是生死議題受到國人重視的明證。

除了教育界外，其它的安寧照顧相關組織，如基督教的安寧照顧基金會、天主教的康泰醫療教育基金會、佛教的蓮花臨終關懷基金會等，都為正視死亡教育的重要性作出重大貢獻。

此外，「生命教育」的推動也是一項很重要的生死教育。常言道：「教育是百

---

<sup>85</sup> 同上揭文

年大計」，每個學生都是社會的寶貴資產，也是國家發展的指標。然而處在科技高度發達的今天，對於生命的價值、人生的意義、人我關係、人與大自然的關係，以及生死問題等更精神性的層面卻無法真正瞭解，而衍生出許多對他人生命與自我生命傷害的事件。在許多教育界人士及相關專家的推動下，以及前任教育部長曾志朗的支持，以「生命教育」為時代所需，來彌補現行教育之不足。而所謂的「生命教育」，內容包括人際關係、倫理、生死學、宗教、殯葬禮儀等，而這幾項課題有著先後順序和內在關聯，其中「生死學」居承先啟後的位置，可知「生死學」是生命教育的關鍵項目。<sup>86</sup>

由上可知，「生命教育」和「生死學」的密切關係。「生命教育」涵蓋甚廣，幾乎可以無所不包，甚至把生死學和生死教育包容進去。關於這一點，許多教生死學的老師有不同的意見，如長期關心臨終關懷的成大教授趙可式，即認為不是生命教育包含生死教育，而是生死教育吸納生命教育。<sup>87</sup> 但鈕則誠表示「生命教育」是由「倫理教育」擴充而來，與生死學者所體認與「死亡教育」相對的「生命教育」不完全指涉同一件事，但是二者其實可以互補，之中名相的爭議並沒有太大意義，重要的是彼此齊心協力去推動。鈕則誠認為生死學一方面以結合死亡學與生命學的學問方向，去倡導死亡教育與生命教育，一方面也願意策略性地認同將生死學列入生命教育的主要課題加以推廣。在後者的意義下，從生命教育看生死教育其實就是去推廣介紹生死學。「生死學」與「生命教育」兩者可以合作無間。<sup>88</sup>

生、老、病、死是人人都會面對的事情，而學習「生死學」推動生命教育又是極其必要的。「生死學」在多年前形成時是結合「死亡學」與「生命學」，而現在又必須和「教育學」相結合，而這正是理論與實務的運用，必須在學理上深耕，

---

<sup>86</sup>見鈕則誠，〈從生命教育看「生死學」〉之網址。

<sup>87</sup> 同上註

<sup>88</sup> 同上註

在實務上普及，「生命教育」的推動或許對此可為功。但必須注意的是，「生命教育」不全然等於「生死學」，生死教育的議題本身是複雜的，在「生」的部分涉及的是人生觀、人生態度，可說是主觀的問題題；而死亡議題如自殺、安樂死、悲傷經驗等，更具有討論的空間。

可知，「生死教育」不是要培養出符應教條、充滿意識型態的人，相對的，任何關於「價值」的討論，維持議題本身的開放性是必要的，而這也是生死教育工作必須認知到的。換言之，從「生死教育」的教學中，以往對教師專斷、權威的刻板印象必須拋開。在「生死教育」的歷程中，受教者與教學者都在學習，分享彼此間的生命經驗，可說兩者都是老師、也都是學生。只是施教者因為人生際遇、生命歷程的長短，而在這樣的教學情境中，暫時性地充當引導的角色。而關於死亡與生命，施教者應該做的是提供必要的資訊，與在必要的情況下做適當的指導。而要施教者達成這樣的水準，除了其本身對課程內容有一定熟練外，還需要施教者具有哲學、醫學、法學、宗教學、社會學、人類學、教育學、心理學等通識素養。

「生死教育」是一門跨科際的學科，且是未來台灣教育中扮演極重要的角色。「生死教育」不是固著在某一階段的教育，理想上應該是要貫穿生命發展的全部歷程，讓人「活到老、學到老」。「生死教育」課程不單是消極用來解消各類生命困局，而更應該是積極地協助個體發現個人生命意義與價值，其具體功能的本質應該是發展性、預防性功能多於矯治性的。所以，「生死教育」能夠幫助學生，促進其學科課程理論與生活實用能力結合，並能培養學習者反思、問題解決及決策能力，進而能開創、體驗自己獨特的人生。現在教育部已將「生命教育」視為教改重要的一環，曾志朗（前教育部長）稱為「教改不能遺漏的一環」，這代表當今社會結構的確有這樣的需求，相信在不久的將來能得到令人驚喜的成

果。<sup>89</sup>

### 第三節 生死學與臨終關懷

「生死學」的前身和西方的「死亡學」相關，著重於死亡與臨終相關議題的探討，而「臨終關懷」又正是其中重要議題。在臨終關懷意義下的安寧緩和醫療，又受到現代醫療體系重視，所以討論生死學對於臨終關懷的理解是極其必要的。以下就臨終關懷的課題成簡略的討論。

由於現代醫學發達，延長了人類的壽命，所以也增加很多高齡才容易出現的疾病。現代人越來越多是在醫院過世，甚至是孤零零的死在機器與管線圍繞的加護病房中。因此，臨終關懷安寧療護的照顧，就顯得更為迫切需要了。此「安寧療護」有時又稱「緩和醫療」，它所提供的就是最先進醫學的臨終關懷工作。它強調統合科技與人性的照顧，減輕或消除疾病的痛苦，並藉著心理與靈性的輔導，去除對死亡的恐懼以達到生死兩無憾的目的，使人的出生是哭著來的，但願最後能夠瀟灑的笑著走。

現今的臨終關懷，是專為臨終病人及其家屬提供的照顧，使雙方在臨終前得以免於面對死亡的痛苦及心理的恐懼，而平順地走完人生最後的歲月。西方有關臨終關懷的文獻記載最早可溯至紀元前，柏拉圖在其「共和國」一書中曾提及家庭對於貧苦個人所能產生的安慰及支持，不過臨終關懷真正落實是於西元一世紀前，當時歐洲已有少數為垂死病人服務的臨終關懷組織。<sup>90</sup>這樣的臨終關懷，通常是以一種照護方案的方式進行，經由臨終關懷組織或機構來實施這種照護方案，其目的在於幫助末期病人瞭解死亡，進而接納、處理死亡的相關問題；並給予病患家屬精神上的支持，進而坦然接受一切即將面對的問題。

---

<sup>89</sup>見曾志朗，〈生命教育--教改不能遺漏的一環〉，收於「生命教育」之網址。

<sup>90</sup>參見黃天中，《死亡教育概論》台北：業強出版社，p252。

由於對生死學的重視與推廣，目前台灣愈來愈重視臨終關懷工作。回顧歷史一九七〇年代就有軍醫院從事末期病患的照顧，一九八三年康泰文教基金會也已經提供癌症病患的居家護理。到了一九九〇年二月，馬偕醫院基於癌症末期病患一直增加，及為了提供身心靈整體的照顧，成立了十八床的安寧病房。此時安寧照顧的理念才逐漸推展開來。尤其一九九〇年十二月「中華民國安寧照顧基金會」成立後，更得到了社會大眾的認同與支持，到了一九九五年始，行政院衛生署大力主導發展，並訂定名稱為「安寧療護」<sup>91</sup>，有計劃的培養相關醫護人員，並傳相達相關的觀念。

此外，關於臨終關懷以及安寧照顧的研究，如雨後春筍的發表出來，尤其在南華大學生死所和哲學所的研究成果中，計有蕭麗卿所撰《非安寧療護醫師對安寧療護認知及轉介之研究》、陸金竹所撰《安寧療護志願服務人員服務動機及其服務現況之探討》、王萱萁所撰《靈性照顧認知與經驗之探討 - 以中部某醫院安寧病房護士為例》、何婉喬所撰《宗教師在安寧療護中的專業化角色初探 - 以佛教法師為例》、莊乙雄所撰《安寧護理人員靈性成長的研究--以南部某教學醫院為例》、鄭美莉所撰《台灣地區安寧病房護理人員宗教信仰與死亡因應之關聯初探》、盧璧珍所撰《安寧療護理念融入非安寧病房癌末病患照顧之探討》以及陳壯梅所撰之《海德格的死亡哲學與臨終關懷之對顯》等論文研究成果<sup>92</sup>，可知臨終關懷在現今台灣中所受到的重視程度。

總之，面對「疾病」與面對「死亡」是人類兩大痛苦，不幸的是這兩種狀態在臨終病人身上要同時存在，而家屬也必然要被波及，如何以尊嚴的態度面對這種狀態，實在是值得我們深思的。當疾病的處理從臨床治療走向症狀控制的時候，安寧療護絕對必要的。但安寧療護並不是放棄治療，而是治療的目標從疾病轉向症狀，希望能夠提供一個完整的觀照。安寧療護即是指針對疾病末期病人的

---

<sup>91</sup> 參見陳壯梅，《海德格的死亡哲學與臨終關懷之對顯》，嘉義：南華大學哲學所碩士論文，p52

<sup>92</sup> 以上見南華大學網址：<http://mail.nhu.edu.tw/%7Elifedeath/index1.htm>



全面性照顧。從安寧照護的觀點而言，死亡不是最後的悲劇，真正的悲劇是病患臨終前被冷落，失去精神支柱與愛的援助。而在討論生死學的理論的同時，如何落實臨終關懷的工作，是相當值得吾人進一步探索。

#### 第四節 生死學研究近況與課程規劃

國內引介死亡相關的探討，大概開始於民國六十年代初，但直到民國八十年初，有進一步的發展，尤其傅偉勳在此時期回國擔任多次大型和死亡相關主題的演講講座，帶動宣導對死亡的討論，其《死亡的尊嚴和生命的尊嚴》出版後，也引起社會大眾的迴響。但回溯發展軌跡，帶動國內死亡教育的主要倡導、推動者，不是教育界而是安寧照顧相關組織，如基督教的安寧照顧基金會、天主教康泰醫療教育基金會、佛教蓮花臨終關懷基金會等，而教育界正視死亡的教育性，這幾年也有興起之趨勢。

在教育學術領域談論死亡，除南華大學民國八十六年八月成立國內第一所生死學研究所，台北護理學院也於民國八十七年成立「生與死研究室」，並於九十一學年籌備「生死教育與輔會研究所」並正式招生。再者，彰化師大通識中心在紀潔芳教授與卓播英教授策劃下於民國八十九年起，每年舉辦兩次全國性的「生死學」與「生死教育」教學研討會。<sup>93</sup>

關於生死教育，英、美各國大學早已普遍開設死亡學課程，而國內一百多所大專院校，目前有關生死學通識課程的開設也越來越普及了。前教育部長曾志朗宣佈 2001 年為「生命教育年」，希望這是全民生命教育的起點<sup>94</sup>；加上近年自殺事件頻傳，使得臨終關懷、生死教育受到更高的重視。

關於學界生死學研究，除了上述南華大學的相關碩士論文之外，還有一些有

---

<sup>93</sup> 見張淑美，〈漫談「生死本一家」——死亡教育、生死教育是臨終教育還是生命教育？〉，收於「生命教育」之網址。

<sup>94</sup> 見曾志朗，〈生命教育——教改不能遺漏的一環〉，收於「生命教育」之網址。

關生死學的研討會論文與相關期刊論文，成果可謂越來越豐碩。至於課程規劃成果部分，呂應鐘在其《生死學導論》之「導論」中作了頗為精簡的介紹，<sup>95</sup>以下即依據呂應鐘所指出的，依照各大學規劃的生死學課程，談論學界近年來的生死學研究發展：

台北護理學院：

1995 年台北護理學院開授必修課程「死亡學」，此課程理念旨在讓同學了解生死學的研究與運用現況，從醫學、社會、宗教與倫理的觀點探討死亡歷程、對個人的影響、認識與死亡相關的儀式及其對社會組織的影響。期使同學建立正向的生死觀，達到死亡教育的目的。1998 年台北護理學院成立「生與死研究中心」，在歷經九二一大地震後，台灣各大專校院及中學也紛紛開授相關課程。<sup>96</sup>

南華大學：

1997 年南華大學率先成立台灣第一所「生死學研究所」，開始讓大眾慎重思考生死相關課題。第一任所長鈕則誠曾規劃生死學與其他學科的縱橫架構<sup>97</sup>，並謂生死學原意為死亡研究，本所基於生死乃一線之兩端、一體之兩面，遂主張生死兼顧，不可偏廢。

台灣大學（醫學院）：

1998 年台大醫學院從開始才在其七年教育的 290 個學分中加了 1 個學分的「生死學」，而陽明大學在通識教育中只有 2 個選修學分的「生死學」。可以想像當年輕的實習及住院醫師面對重症病患的生死關頭時，本身沒有處

<sup>95</sup> 見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>96</sup> 見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>97</sup> 南華大學生死學研究所的縱橫架構，橫向四個專門領域有：「生死教育、臨終關懷、悲傷輔導、殯葬管理」的分工；以及縱向六個學科的交流：「哲學、宗教學、心理學、社會學、生物醫學、護理學」。此見南華大學生死學研究所網站 <http://mail.nhu.edu.tw/%7Elifedeath/index1.htm>

理的經驗，醫學教育上也缺乏這方面的教導，其困難可想而知。<sup>98</sup>

中央大學：

中央大學認定生死學是一個跨學科的領域，其課程內容包括常見的問題，諸如：對待死亡的態度、死亡的詮釋與定義、不朽、死因、垂死臨終、安寧療護、死亡的醫療化與麥當勞化、愛滋、自殺、安樂死、兒童與死亡、哀悼悲傷、喪葬、瀕死與死後生命、死亡教育與諮商；此外還有有關身體的研究與理論、身體與宗教、規訓、身體管理、戀屍與屍體問題。<sup>99</sup>

東吳大學：

東吳大學莊文瑞開授的〈現代生死學〉，認為哲學是學習如何死亡的一門學問。死亡的事實，凸顯了生命意義問題的重要性，而將死亡置於面前，更透顯出個人生命的意義和價值究竟如何。如何為自己建立良好的死亡覺知，不僅是個人責無旁貸、無法假手他人的學習要務，更是開拓個人生命意義知價值的哲學思考訓練。<sup>100</sup>

交通大學：

交通大學從四個面向教授生死學課程：一、從狹義的「死亡學」擴展至廣義的「生死學」(生命哲學、生命科學)以肯定及提升自我生命的意義與價值，並健全生死教育與生死管理。二、整合宗教信仰、哲學、生命倫理、心理輔導、醫療、安寧療護、民俗醫療、殯葬禮儀等，以大愛關懷現實的生、老、病、死。三、面對死亡與失落，運用心理輔導策略，增加悲傷反應之敏感度及處理能力。(學生須隨本課程學習哀傷輔導技巧)。四、

---

<sup>98</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>99</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>100</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

以華人的社會文化為背景，建立本土化的生死觀。<sup>101</sup>

嶺東技術學院：

嶺東技術學院開設〈生死學與臨終關懷〉課程，培養學生透過生與死的對照，反省人類、社會、與自身的存在意義；透過東、西方不同文化價值的比較，接觸不同文化下的生死意涵；了解自己對死亡及瀕死問題的觀點，主動對死亡進行有意識地思考，從而體認自己的生死功課，了解臨終關懷的意義，全方位身、心、靈的安寧照顧，與哀傷輔導。而該校另位教師認為〈生死學與臨終關懷〉分為四個主題：一、透過對死亡和瀕死相關概念的探討與分享，協助學生檢核個人面對死亡和瀕死的態度。二、瞭解面臨死亡的心理反應及喪親者的哀傷反應，以增加個人處理失落的能力。三、瞭解不同文化、宗教對死亡議題的看法和態度，以檢視個人的價值觀，重新體驗生命的意義。四、討論與臨終有關的安寧照顧、倫理和法律問題，協助學生瞭解生活的品質及生命的尊嚴。<sup>102</sup>

高雄醫學大學：

高雄醫學大學的課程目標在於讓學生了解生死學的理论與研究或運用現況，從哲學、醫學、法律、心理、社會、宗教與倫理的觀點探討死亡歷程對個人的影響；認識與死亡相關的儀式及其對社會組織的影響，期使同學建立正向的生死觀，達到死亡教育的目的。<sup>103</sup>

慈濟大學：

---

<sup>101</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>102</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>103</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

慈濟大學邀請人類學、中西哲學、宗教、心理學、本土文化專家以多元的角度，讓同學從中探討死亡的問題與現象，也安排臨終關懷實務工作者：醫師、護理師、社服及宗教人員，介紹生理、心理、社會、靈性照顧過程。藉此促進同學對生死之間的關聯及「活著」的意義，有更深刻的體會與了解。<sup>104</sup>

成功大學：

成功大學護理系〈臨終照顧〉課程的設計，為協助學生思考臨終病人護理的意義，及領悟死亡對個人的意義。裝備自己更能面臨照顧末期病人的挑戰，藉著舒適護理、症狀護理、實地安寧病房參訪、及電影的啟示，學習達到「協助病人平安尊嚴的死亡」之護理宗旨。<sup>105</sup>

陽明大學：

陽明大學〈臨終照顧〉課程的設計為協助醫學院學生釐清自我對死亡與瀕死的感受，體認醫療的目標除了治療及延長生命之外，還有增進生活品質、解除痛苦。因此在病人的臨終階段，醫學仍有所作為。此課程中將介紹安寧療護及緩和醫療的理念，及實際的醫療人員之角色與功能，尤其是護理人員之角色及功能。<sup>106</sup>

中山大學：

吳寧遠為中山大學規劃的生死學課程有以下特色：一、 生死教育之知識教育部分：主要給予生死教育基本的知識，包括：宗教的死亡觀（佛教、基督教、天主教、一貫道、道教、民間信仰、新興宗教生死觀、原始宗教的

---

<sup>104</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>105</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>106</sup>見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

生死觀)；東西方哲學的死亡觀(西方哲學、東方哲學、禪者的死亡觀、中國命理談死亡、儒家的生死觀、由身體觀看基督教的生死、中國人的死亡禁忌)；各學門的死亡觀(心理學、社會學、教育學、民俗學、宗教學、醫學倫理)。二、生死教育之應用部份：主要將生死教育之知識應用在現實生活中，課程內容包括：自殺者的心理輔導、死亡意義治療、天主教的死亡輔導、佛教的死亡輔導、醫生的死亡輔導、精神病態與死亡、臨終者的靈性輔導、生死輔導與諮商、臨終病人的需求、如何與兒童談死亡、臨終關懷。三、生死教育的生活教育：也即是生死教育與自己的社會面、人際面、生活面相合、其中課程包括：死亡的社會意義、死亡的心理意義、生死與禪修、失親者的心理調適、失落與哀傷調適、死亡倫理學、由人性尊嚴談死亡。四、生死教育的自我規劃部分：也即是每一人接受生死教育，也應接受對自我死亡的安排、課程包括：瀕死者經驗談、器官捐贈與醫學及法律面、比較天主教、基督教、佛教、一貫道的死亡儀式、自我保險規劃、死亡面對的法律問題、死亡面對殯葬問題、死亡面對的醫療問題、預留遺囑。<sup>107</sup>

此外，呂應鐘也依據紀潔芳之研究，指出師範院校在生死學上的特質(屬應用學科)，其教學目標、技能及情意方面應包括：一、令學生了解各宗教、哲學及各專業學門(如心理學、醫學等)之死亡觀，包括死亡的情境、歷程及對死後世界的看法。二、引領學生降低對死亡的害怕、逃避，而能以坦然、積極的態度面對死亡。三、引領學生對人生最後旅程能做事前規劃，如預立遺囑等。四、令學生了解死亡所造成之失落及哀傷，並能調適處理及幫助家人、親朋、同事及學生。五、培養學生具有實施生死教育之知能。<sup>108</sup>

由以上課程可知，對生死學的重視，在近來學界已成為關心之重點，生死教

---

<sup>107</sup> 見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

<sup>108</sup> 見呂應鐘，《生死學導論》，新文京開發出版，本文所參考出自該出版社網址。

育乃死亡學研究是諸多議題中相當重要之一。相信未來的生死學研究之發展，仍會朝向傅偉勳所開發的「現代生死學的建構課題」此一方向努力，期能建立現代生死學以及與其相關之各學科的學理基礎，並結合實務的工作經驗，如建議政府有關生死與醫療之政策與立法的制定，以及提供生死相關事業管理之規範，以期邁向現代化、專業化、制度化、證照化等目標，提昇吾人「死亡的尊嚴與生命的尊嚴」。

## 第五節 小結

生離不開死，死亦啟示生之意義，要過一個幸福的人生，「生死學」正是一門人人必修的課程。畢竟我們不明白這個世界為何有無窮無盡的死亡，且無時無刻都在死亡，沒有一個止境。或者，這個世界上的生物，就是靠著死亡為生的。而如何知道「死亡」卻是我們必須關心的，如傅偉勳所說「未知死，焉知生？」死亡來臨時，我們有沒有充足的準備能夠坦然以對？

有一天我們自己會死，親愛的人（包括家人、友朋等凡我們所愛的人）也不知何時和以什麼方式死去，臨終的時候，吾人在心理上、生理上、認知上、信念上會是如何渡過的？要如何照護所愛的人安詳地走完人生最後一段呢？我們自己與所愛的人既然無法避免死亡，但都希望至少能善終。可是，如果自己不善生、平時不與所愛的人善處，並了解他/她的需求，又如何讓自己或幫助所愛的人善終呢？而死別之後的失落與悲傷反應又是如何呢？是正常的或複雜的呢？要如何哀悼我們的悲慟、如何渡過失離死別之後的喪慟呢？如何讓我們早日走出悲傷的陰霾，讓「悲不再傷」呢？既有生，何須死？死亡和生命的意義、關係和價值為何呢？從上述一些切入死亡相關的角度與主題之思考，我們可以發現生死問題不是簡單的。

生死學問題的複雜度，如同傅偉勳提出「生死學三部曲」的構想，面對人類

共同命運的死之挑戰，環繞死後生命或死後世界奧秘探索的種種進路，以及從「死亡學」轉入「生命學」面對死的挑戰後，重新肯定生命的尊嚴與價值，這牽涉的層面實在廣大，用一生去探討仍嫌不夠。所幸國內近十幾年來有關生死問題的探討，在傅偉勳的帶動下，引起人們的重視。他個人對生死大事的深刻省思，頗值得我們的借鏡，使我們能夠更深一層瞭解生死學的積極意義。且從知死而後知生，瞭解生死的價值與意義，有助於我們建立正確的人生觀，兼具生命的尊嚴與死亡的尊嚴，體會生死本是同一的事，以正確的態度面對死亡，並且達到生死兩相安。

展望未來的生死學研究，相信仍是方興未艾的課題，畢竟有生就有死，生死是自然界的定律，而好生畏死又是一般人的特性。生生死死實是千古之謎，如何智慧而灑脫地滑過生死流，是每個人一生都必須關心的課題。畢竟生死的問題是每個人都必須個人去面對，而別人不能夠代替的。而人若從求生存觀點去看生命的歷程，顯然只能掌握人生的片面，而且很容易變得汲汲營營、競逐名利；相反的，如果只從死亡的角度來看人生，則又顯得悲觀失意、了無生趣。

正視「死亡」的問題，是為了克服對死亡的無知之恐懼；提早認真面對死亡，可以用來評估自己的勇氣、建立人生的意義，從而培養一種心平氣和、高貴從容的態度，準備隨時接受死神的召喚。懂得如何超越困境追求幸福，也要能懂得如何克服人生最後面對死亡的恐懼，亦即懂得如何生也要懂得如何死，才能劃下令人滿意的句點。



## 第五章、結 論

本論文主要討論傅偉勳之思想，尤其從其所建構的生死哲學為探討的重心。從上述的介紹可以知道，傅偉勳是個博學多聞的思想家，不只學貫中西，並勤於思考，提出許多個人獨到的見解。尤其他晚期提出的生死學的研究，更替台灣的生死學發展開啟嶄新的一頁。

由於傅偉勳是位哲學研究者，對於人生、生命有其整體性的觀點，其中傅偉勳所提出的「生命十大層面與價值取向」模型，涵括整個生命的全部，是人認識生命所不可或缺的，而傅偉勳深厚的佛學素養，更為其研究生死學帶來理論建構上的方便，如其以大乘佛教的思想，說明人的「終極性」問題，從終極關懷到終極真實，從終極真實到終極目標，再從終極目標到終極承諾，這都是人一生所必須面對的。但很可惜的，對於這種「終極性」問題，屬人生最根本且最關鍵的問題，一般人都習慣性地忽視，捨近求遠，捨本逐末，探討與實際人生並不切身相關的問題，而傅偉勳的提示恰提供我們很好的思考方向。

其次，傅偉勳理論的建構是以個人的生死體驗為立論基礎的，所以對於現代生死學建構的觀點和看法，有純理論之外的親身體會，這點亦是難得的。許多學術的討論很少是建立在生命經驗上，只是冷冰冰的理性分析，無關「生命的學問」，這亦是很可惜的。另外，在傅偉勳的生死學研究，其中對於臨終精神醫學的認識，以及醫學、文學、儒學的理解，都使傅偉勳在發展現代生死學時，具有寬廣的視野與深厚的背景知識，不是片面或局部的只限定在某一個領域發揮，作到「科際整合」的新嚐試，此亦是十分難得的。其中《死亡尊嚴與生命尊嚴》以心性體認本位作為現代生死學探索的立場，都是值得吾人借鏡深思的。總括傅偉勳的生死哲學研究，本人歸納幾個特點如下：

一．具有各種紮實的理论基礎

傅偉勳出身哲學背景，早年撰寫<<西洋哲學史>>專書，對於西方哲學的發展瞭若指掌，之後又赴美攻讀博士學位，以西方倫理學為研究題材，這都可作為傅偉勳研究生死哲學最好的知識背景。除了哲學之外，傅偉勳任教於宗教學系，其對各大宗教的認識，以及對東方儒、釋、道的研究，都是其在生死學領域能如魚得水的重要原因，如傅偉勳所自言，其是兼哲學與宗教的「二刀流」，目前台灣學界有這樣的理論背景是相當少的。

## 二．個人深刻的生死體驗

許多思想的產生並不是和實際的生命經驗相結合，而這樣有「光說不做」的嫌疑，無法更進一步強化論證之基礎。而傅偉勳除了幼年即有「怕死」的內在思緒，再加上其往年患有癌症，多次進出醫院接受治療，這都使其對生命及死亡有進一步的體會。換言之，傅偉勳談論生死學多少能以一個臨終者的立場來發表見解，而這樣和生命的經驗相合，也增加了其理論的說服性。

## 三．獨特的融會貫通與創解能力

由於傅偉勳有其哲學與宗教的理論背景，再加上其才思敏捷，所以提出許多創見（如「創造的詮釋學」），這都將奠立傅偉勳在台灣思想界的重要性。日後如有更多人深入傅偉勳之著作，做更深入的闡揚，相信其影響力會更大。

## 四．開啟台灣生死學研究的風氣

在傅偉勳的影響之下，台灣生死學研究向外擴散，除了南華大學「生死學研究所」的創設，包括台灣近年來生死教育以及臨終關懷的重視，莫不和傅偉勳對生死學的提倡相關。其所說的「未知死，焉知生」，更是把人帶領到更深、更遠對生命意義的反省。而傅偉勳這樣的貢獻，使得「死亡」被真正當成一學科來討論，顯示出生死學研究的價值，並引起台灣學界的注意，關於這點傅偉勳是有其

貢獻的。

不過，由於傅偉勳過世得太早，其生死學的架構只完成了一個宏觀的大體結構，尚有待精緻的規劃，以完成現代生死學全盤性的建立工作。但這樣的遺憾或許是傅偉勳的親身示範，來告知我們死亡是很無常的，死亡仍是人間最大的遺憾，而人們更應該早日面對生死問題。

人生總是會遭逢絕境與苦難，許多無法逃離的貧病疾苦，會讓一個人的生命失序，即便是終生一帆風順的人士，當死亡來到時，也不能不坦承自己終究「有所不能」。體認生命中會有死亡，能夠引導出對生命進一步的思考，簡而言之，便是能夠體認人生的無常，接受奔向死亡的生命，便能夠正向積極的交託及放下，獲得生命的安頓。所以「毋恃敵之不來，正恃吾有以待之」，不必等到臨終階段才想要臨時抱佛，而要趁早建立臨終關懷的生死智慧。

且隨著科技的日新月異，在生物、資訊等科學進展的時代中，如何從物質文明進展到精神文明，成為這一代人必須特別關注的。其中是要培養對於「死亡」與「生命」的思考，從中體會人生的價值，進而能尊重生命，既知生、又知死，由死亡透視生命的價值，邁向真正幸福的人生。尤其本人時值中年，漸漸已邁向老年，距離死亡可以說一步步的接近了，此時的心境、感受，及內心所關切的問題，無非是正視死亡的到來，所以對於這樣題材的研究，更能使得自己能認真面對生命的議題，思索相關的因應之道，使自己在往後的日子中活得充實有意義。

生和死的人生課題是相當值得深入研究的，「生命議題」本身有其複雜性。如何在短短的時間內，使人認識生命的一切呢？其中包括「死亡」甚至於「安身立命之道」，不是簡短一個研究報告所能談論完整的。而這樣的限制性只是凸顯出「生死問題」內容的多元性與探討時的困難度。生死是要貫穿生命發展的全部歷程，足以讓人活到老學到老，只能期待現有的整理，促使生死理論的探討，並

能培養興趣，進一步反思問題，進而並體驗、開創自己獨特的人生。

我們傳統的教育，一向把焦點放在人生的發展上，重視生聚教訓、強調成功和成就，對於死亡思想的探討一向忽視。於是，人們普遍不知珍惜生命，感受不到慎終追遠的情懷，更易於忽略人生意義的探究與體驗，特別是對於絕症者或臨終者的照顧，幾乎沒有善盡應有的關懷。因此，我們有必要注意死亡的研究，重視死亡的哲學議題，因為透過死亡的認識，使我們對於個人精神生活的成長，乃至文化的提升，都是積極而值得肯定的。

因此，在進入廿一新世紀之後，提升人類已衰退的精神文明，成為這一代人責無旁貸的重任，而提升精神文明之首要工作，就是要先讓人類真正認識「生命」與「死亡」的意涵，體會生命的真諦，探討「生命本意」以及「生死交替」的基本知識，並能尊重生命、關懷生死。傅偉勳的現代生死學領域，涵蓋「生、愛、死」三部份，架構極為龐大多元，尤其是第三部死亡問題與死後世界部份，更是目前國內生命教育很少觸及的，傅偉勳晚年致力探討死亡問題，此方向極值得國人深思。因此本文以傅偉勳的生死哲學作為藍圖，作為我們客觀上思考死亡問題的開端，和未來研究之具體內容與展望；且透過本文的研究，期許主觀上能更上層樓，認真面對生命的課題，使自己後半生的生命，活得更充實、更有價值。

總之，對於生死哲學未來的研究，如同傅偉勳所重視的，對於前人的成果不只是要「批判性地繼承」，且要「創造性地開展」，後世生死學工作者實在是任重道遠。但由於哲學對筆者而言是新轉進的領域，過去並沒有受過完整的哲學教育，所以細部的分析與論證是有待強化的部分，且許多的背景知識仍有所不足，深入的哲學性的討論亦是目前能力所未及的，只是如實呈顯所認知到的傅偉勳的生死思想，就近來所讀、所學略作報告，做為日後探索生死問題的起點。由於生死學的研究是一輩子的，待他日思想背景更為充實，將在此基礎上作進一步的探討與分析，並融合個人的觀點，提供反省與評論，這裡只是先作初步的整理，

尚請學界先進指正。

## 參考書目

- 傅偉勳著，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1995。
- 傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1995。
- 傅偉勳著，《道元》，台北：東大圖書，1996。
- 傅偉勳著，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書，1986。
- 傅偉勳著，《「文化中國」與中國文化》，台北：東大圖書，1988。
- 傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書，1990。
- 傅偉勳著，《佛教思想的現代探索》，台北：東大圖書，1995。
- 傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》，台北：東大圖書，1986。
- 傅偉勳主編，《從傳統到現代 - 佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書，1990。
- 傅偉勳主編，《永恆與現實之間》，台北：正中書局，1991。
- 尉遲淦主編，《生死學概論》，台北：五南圖書出版公司，2000。
- 尉遲淦著，《禮儀師與生死尊嚴》，台北：五南圖書出版公司，2003。
- 楚冬平著，《計劃死亡 - 死於安樂的追求》，台北：台灣商務印刷館，1991。
- 鈕則誠著，《性愛、生死及宗教 - 護理理論學與通識教育論文集》，台北：銘傳管理學院出版中心，1996。
- 段德智著，《死亡哲學》，台北：洪葉，1994。

波伊曼編著，魏德驥等譯，《解構死亡 - 死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北：桂冠圖書，1997。

波依曼著，江麗美譯，《生與死 - 現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠，1997。

牟宗三、李達生等編，《存在主義與人生問題》，香港：大學生活出版社。

索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》台北：張老師文化，1998。

田代俊孝著，敦敏俊譯，《看待死亡的心與佛教》台北：東大圖書，1997。

肯內斯、克拉瑪著，方蕙玲譯，《宗教的死亡藝術》台北：東大圖書，1997。

鄭曉江著，《中國死亡智慧》台北：東大圖書，1994。

尤惠貞著，《天臺哲學與佛教實踐》嘉義：南華大學出版，1999。

方立天著，《佛教哲學》北京：中國人民大學出版，1991。

田代俊孝著、敦敏俊譯，《看待死亡的心與佛教》台北：東大圖書，1997。

黃天中著，《臨終關懷：死亡態度之研究》，台北：業強出版社，1988。

黃天中著，《臨終關懷：理論與發展》，台北：業強出版社，1988。

湯瑪斯·普瑞斯頓著，施真夙譯，《最後的勝利 - 安頓生命的最後歸宿》，台北：天下出版，2001。

大衛·凱斯勒著，陳貞吟譯，《臨終關懷》(The Rights of the dying)，台北：商流出版，2000。

楊克平主編，《安寧與緩和療護學》二版，台北：偉華，2001。

趙可式等編著，《生死學》，台北：空中大學，2001。

項退結著，《海德格》，台北：東大圖書，1989。

柏木哲夫著，曹玉人譯《用最好的方式向生命揮別》，台北：方智出版社，2000。

趙可式著，《康泰癌症末期照顧手冊》，臺北：康泰醫療教育。

余德慧著，《生死學十四講》，臺北：心靈工作坊，2003。

馬丁 海德格著，王慶節、陳嘉映譯《存在與時間》，台北：桂冠圖書，2002。

M. Grene 著，何欣譯，《存在主義導論》，台北：水牛出版社，1991。

William Barrett 著，彭鏡禧譯，《非理性的人》，台北：立緒文化，2001。

考夫曼編，陳鼓應等譯，《存在主義哲學》，台北：商務，1979。

## 中文期刊論文

徐水生著，〈傅偉勳的哲學探求與日本學者的論著〉，發表於「鵝湖」2003.3。

歐崇敬著，《傅偉勳生平及其哲學》，發表於「世界中國哲學學報」2001.11。

黃祖蔭著，《儒林巨擘--傅偉勳》，發表於「竹塹文獻」2001.1。

陳蕙娟著，《從創造的詮釋學論兼愛》，發表於「哲學與文化」1999.11。

景海峰著，《傅偉勳對當代佛學研究的貢獻》，發表於「二十一世紀」1997.10。

王讚源著，《創造性的詮釋學家--傅偉勳教授訪問錄》，發表於「哲學與文化」



1997.12。

鄭志明著，《論傅偉勳的佛教生死學》，發表於「宗教哲學」1997.10。

傅偉勳著，《從中觀的二諦中道到後中觀的臺賢二宗思想對立--兼論中國天臺的特質與思維限制》，發表於「中華佛學學報」1997.07。

沈清松 林鎮國著，《我在故我思,無物似情濃--紀念傅偉勳的一次對談》，發表於「哲學雜誌」1997.02。

項退結著，《悼傅偉勳先生--兼論「死亡的尊嚴與生命的尊嚴」一書》，發表於「哲學與文化」1996.12。

傅偉勳著，《佛學、西學與當代新儒家--宏觀的哲學考察》，發表於「明報月刊」1996.12。

賴明亮著，《死於安樂乎》，發表於「通識教育」1996.09。

傅偉勳著，《論人文社會科學的科際整合探索理念暨理路》，發表於「佛光學刊」1996.06。

柯志明著，《對著惡的良知:從惡的問題重估王陽明的心學理論》，發表於「基督書院學報」1995.06。

傅佩榮著，《評<死亡的尊嚴與生命的尊嚴>》，發表於「哲學雜誌」1994.04。

傅偉勳著，《從德法之爭談到儒學現代詮釋學課題》，發表於「二十一世紀」1993.04

張英陣著，《評<死亡的尊嚴與生命的尊嚴>》，發表於「中華醫務社會工作學刊」1994.06。

傅偉勳著，《死亡電影--黑澤明的「活下去」》，發表於「當代」1993.07。

傅偉勳著，《大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒--中日佛教戒律觀的評較考察》，發表於「中華佛學學報」1993.07。

傅偉勳著，《儒道二家的生死觀》，發表於「哲學雜誌」1993.04。

尉遲淦著，《從道家觀點論尊嚴死》，發表於「生命倫理學國際學術會議」，1998。

鈕則誠著，〈從科學學觀點反思生死學研究所的策略性建構〉，應用倫理研究通  
第二期，1997年4月。<http://www.ncu.edu.tw/~phi/NRAE/newsletter/no2/13.html>

鈕則誠著，〈從生命教育看「生死學」〉。網址：[hl.nou.edu.tw/~research/book/book\\_up](http://hl.nou.edu.tw/~research/book/book_up)

曾志朗著，〈生命教育--教改不能遺漏的一環〉。網址：  
<http://210.60.194.100/life2000/indexhome1.asp>

呂應鐘著，《生死學導論》之導論。網址  
<http://www.thinkerstar.com/lu/books/lids/intro/intro.html>

張淑美〈漫談「生死本一家」--死亡教育、生死教育是臨終教育還是生命教育？〉，收於「生命教育」之網址

陳壯梅著，《海德格的死亡哲學與臨終關懷之對顯》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003。

石世明著，《臨留之際的靈魂：臨終照顧的心理剖面》，東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1999。