

傅偉勳的生死學與心性論

以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴： 從臨終精神醫學到現代生死學》 為中心的討論

孫中曾*

摘要**

傅偉勳的心性論在生死學實踐功夫上具有實際作用，整個心性論的體認功夫仍然源自傳統中國第一義的把握與實踐，本文對於心性論的主體性與第一義的論點，經由海德格對於此在的存有論與生存論分析，看出面對生死的存在感受直接指涉的是個人主體，由此論述出以個人主體為核心才能建構出所謂心性論的實踐功夫。本文試圖闡釋傅偉勳在生死學建構中的創見，及宗教本質的反省，儒釋道三家在心性論上的共通點，及其內蘊的宗教本質，再從傅偉勳提出世俗諦與勝義諦的不同指涉，轉而說明勝義諦中的主體建構與死亡超克，從而以生死超克的第一義「心性體認的生死學建構」為其特有的創見，並由此一架構中看出宗教對於生死學與心性論的真正作用。

關鍵詞：傅偉勳、生死學、心性論、第一義、生死解脫

* 作者現任永達技術學院講師

**本文感謝兩位評審精到的意見，並依意見作部分修正，未能修正部分將以另文方式處理，再次致意兩位評審。

Chinese Philosophy of Hsin/Hsing and Tanatology: From Fu, Charles Wei-Hsun's Point of View

Sun, Chung Tseng*

Abstract

Dead and being dead are very different and important two thing on thanatology. Dying mean one is still alive and one can be conscious of dying. Dead mean one can not aware anything no more. Thanatology's main issue is that give a way to one who can overcome the fear of dying and liberation from the death. Fu, Charles Wei-hsun who penetrate the essence of thanatology. And he also skill in both western philosophy and chinese philosophy. He find out two different culture thinking has same theory to solution the fear of death. The solution is philosophize thinking. The hermeneutic of philosophize interpretation is to learn to die. Fu, Charles Wei-hsun recognize hsin/hsing theory bound with philosophical wisdom to conquer the fear of dying. If one awaking ones hsin/hsing can construct his own way to overcome the fear of dying and without religion. So, Fu, Charles Wei-hsun point out, the hsin/hsing theory,s intention to the spiritual meaning and That different from the religion secularity meaning. From Fu, Charles Wei-hsun's point of view hsin/hsing theory can reconstruct the thanatology.

Key Words : Fu, Charles Wei-hsun, thanatology, hsin/hsing theory, Chinese philosophy, Martin Heidegger

* Yung-Ta Institute of Technology and Commerce Lecturer

傅偉勳的生死學與心性論

以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴： 從臨終精神醫學到現代生死學》 為中心的討論

孫中曾

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（稍帶個人功利意味的）外在保證乃係第二義，我們在現世經由心性體認所建立的生死信念與生死智慧才是第一義。¹

-----傅偉勳《學問的生命與生命的學問》〈從臨終精神醫學到現代生死學〉，1994

從方法上說，生存論的死亡分析位於死亡的生物學問題、心理學問題、神正論問題與神學問題之先。從存在者狀態上說，這種分析的結果把一切存有論特徵標畫工作所特有的形式性與空洞無物顯示出來了，但這卻不可使人盲而無視這一現象的豐富錯綜的結構。²

---海德格著《存在與時間》〈第四十九節 生存論的死亡分析與對這一現象的其他種種可能闡釋的界則〉，1987

一、前言

傅偉勳先生對於生死學(thanatology)的建立與反省是從生死體驗中得來的，能夠讓傅偉勳在生死解脫與生死超克二事上得益最大的關鍵與基礎，是來自中國心性論的修養與反省。一般而言，以去宗教化的哲學觀點來看，中國心性論的主要議題是道德修養論，但傅偉勳把中國心性論中具有生死意識的問題，重新提出，定位中國心性論的宗教位置，更從西方生死學理論系統重新反省心性論對於生死所產生的影響與作用，重新構作中國心性論與宗教的聯繫，並形成現代生死學解脫之道的理論基礎。

傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》完整的論述出生死學的基本架構，傅偉勳在天普大學所執教的「死亡與死亡過程」(Death and

¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994年，頁327。

² 海德格著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，頁298。

Dying) 課程，已經完整地呈現出其內容與方法，從「引論」、「死亡的尊嚴」、「世界宗教與死亡超克」，到「現代生死學建立課題」，整個架構既是一個理論的論述，同時，又是教學典範，從死亡或瀕死狀態論述美國「死亡學」的理論、課程發展，同時，又從文學與各種「文本」中論述死亡前的精神狀態及其相關議題。

但值得深思的是，他在第三章的部分，提出宗教中世俗諦與勝義諦的關係與論證，從宗教的範疇為起點到主體呈現心性主體的意識，能夠突破宗教世俗諦的範圍，達到面對死亡的精神超克。傅偉勳從宗教與死亡間的連繫與關係，重構一完整而通盤性的生死學論述，整個論述的架構又以基督教、印度教、傳統佛教以及儒道兩家的生死觀為基礎宗教與死亡間的具有深層的結構關係，最後，第四部分「現代生死學建立課題」中，舉出臨終精神醫學與現代生死學間可以建構一套死亡解脫的實踐功夫。

傅偉勳在此一架構下舉出三種面對死亡精神狀態的治療方法，「傅朗克意義治療學」、「森田治療法」以及傅偉勳的創見「心性體認本位」，傅朗克意義治療學，是存在主義與精神治療結合，所形成生死狀態的精神反省與超克。而森田治療法則強調禪與精神治療的結合，呈現出對於生死精神狀態的超克，最後，傅偉勳從他個人學理基礎與面對淋巴癌搏鬥的個人生死體驗中，架構出傳統中國思想領域中的核心理念—心性，形成儒釋道三家統整於心性架構之下的死亡超克。前兩種理論的建構是西方與日本的理論體系，其理論體系都已具足完備。反倒是，傅偉勳的心性精神治療並未充分完成³，但從傅偉勳晚年強調心性理論結構及大乘佛教中心性結構所顯示的意義而言，傅偉勳已經開出中國文化意義下的心性論與死亡超克的理論結構核心，與西方，日本的精神療法並足而三。

傅偉勳生死學的理念主要架構於心性論上⁴，是從儒道與大乘佛學的心性基礎入手，進入宗教本質意義中的解救基礎，進行心性論的理論建構與實踐，由心性主體轉成心性實踐，從而建構各宗教所共通的勝義諦，藉由勝義諦建構出實踐生死解脫的心性體認本位的生死學，將心性論對生死解脫的修養功夫轉成由生至死的瀕死超克。

二、宗教本質與生死超克

傅偉勳對於生死意義有更深一層的轉化，是在 1988 年得知淋巴腺癌之後，讓他重新反省宗教的本質意義，對於宗教的體悟有更深一層的認識，並洞視宗教的本質必是基於生死意義的問題，所以傅偉勳晚年的轉變與生死的實際感受有密切關係，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，傅偉勳直接說明生與死意義，必須連繫到宗教本質上才能得到真正的解答。基於傅偉勳上課的背景，在得淋巴腺癌之前，已經有討論生死學的論文，但顯然其後傅偉勳有新的轉變，如傅偉勳對孔子的看法，也產生宗教意義的

³ 參見傅偉勳所言：「心性體認本位的現代生死學之系統化建構工作有待他日，我在這裡祇做幾點原理原則性的理論提示，聊供大家反思參考」，見《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》〈IV：心性體認本位的現代生死學試探〉，台北：正中書局，1993，頁 228-229。

⁴ 有關於傅偉勳對心性論的討論，請參考拙著〈心性生死觀的建立—論傅偉勳重構中國心性論在生死學中的詮釋與現代轉向〉。

重新建構，生死學問，儒家除了不斷肯認人性道德意義的發展之外，傅偉勳也對此有一個新的意義產生，認為儒家「未知生，焉知死」並不能充分的生死問題，而傳統所具有的儒家宗教意義，反而能夠提供存在與死亡之間的關係，他在「生死問題與宗教探索」中言：

今天專從死亡學與宗教學的觀點，重新考察「未知生，焉知死」一語，我卻認為孔子祇說對了一半的道理。我相信做為聖人的孔子確實建立他自己的生死智慧，因此敢說「朝聞道，夕死可矣」。但是，孔子的「道」偏重世俗世間的倫理道德，他所關注的問題是真實生命的問題，不是死亡問題。他從真實（道德）生命的角度去看死亡，卻未能從死亡的角度去看真實（宗教）生命，對於具有宗教需求的一大半人來說，實有美中不足之處。⁵

傅偉勳認為死亡學與宗教學之間是互補性的理論系統，因此他認為孔子的「未知生，焉知死」只說明了一半的死亡問題，因為他從生命存在的狀態去認識死亡所實存的問題，但是，死亡問題並不僅僅是生命存在狀態的問題，它包括生前與死後之間意義問題的聯繫，所以傳統儒家的宗教觀，只強調生命存在的狀態，對於死後狀態，並不完全從存在意義的角度加以思維⁶。但傅偉勳在病後真切的認識生死問題必須回到最原始的位置：宗教，他強調孔子的生死問題祇能解決生而不能面對死的關鍵，正在於宗教意義就是超克生死。傅偉勳從理論與實踐的交相震盪，提出宗教的範疇，是以生死超克的問題為其本質，若儒家只重視道德實踐的面向，則不能構成一個「宗教意涵」的宗教。

宗教在生死解脫的肯認

道德社會政治與價值的問題，卻可以由意識型態的思想性問題形成並得到解答，但宗教的殊勝之處就在於生死問題的解答。生死的超克才是宗教最直接的主旨，就死亡與宗教的關係看就傅偉勳而言，他強調：

我們挖深死亡問題之為生死問題，才會領悟到宗教探索的真實意義，否則宗教探索就變成一種對於現實生命的精神逃避而已。⁷

宗教的真實意義與現實生命的完成是一體的兩面，當宗教的意義只建構在死亡之上時，宗教的意義只能是現世生活的「精神逃避」，傅偉勳強而有力的論述生死問題所

⁵《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》〈世界宗教與死亡超克-生死問題與宗教探索〉，頁 100-101。

⁶但是傅偉勳的看法也不能完全充分表達先秦儒家對死亡意義的看法，因為僅從祭祀與禮儀的狀態中表明實際存在的制度與禮儀而言，傳統儒家仍然強調宗教意涵的生死問題。

⁷《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》，頁 101-102。

具有的一貫性⁸，他認為，就人類而言生與死之間是合一的系統，宗教的建構，是連貫生與死的體系，因此，他強調生死問題與宗教探索之間會成為永恆不斷的互動，是人類共通的問題。他舉出田立克所強調的終極關懷（ultimate concern），是為了尋獲終極真實（ultimate truth or reality），終極真實就是現世生命理論架構的核心意義，所以傅偉勳說：

終極真實乃是高度精神性或宗教性所以形成的原本根據（本體實在或真理真諦），具有永恆、絕對等性質，如基督教的上帝、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。

通過宗教（或哲學）探索，一旦發現了終極真實，則隨之就有終極目標的定立，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，在道家是與道玄同，在儒家是仁道、天(命之)道的實現與個人的安身立命。終極目標的訂立方式雖各不同，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。⁹

所有的宗教系統都具有終極真實的力量，同時具有終極目標。基督教、印度教、大乘佛教、儒家所立定終極目標的相似程度，標示著死亡的精神超克，傅偉勳提出宗教與「生之存在」與「死之解脫」之間具有理論的架構，認為宗教所探索的真正核心問題，是以生死實存處境所建構而成的理論體系，他強調「在精神上的超克死亡」與「徹底解決生死問題」就是宗教理論的「根據」，宗教與其他思想的差異性是從「生死超克」上展開的。從這個基點開始，宗教與反宗教論者的差異性已經釐清，宗教與人類學、社會學及各種思想及意識型態所能夠及面對的問題分離出來。

宗教與其他思想型態的不同範疇

傅偉勳對反宗教論者提出的質疑，在理論意義上，是強調哲學議題（philosophical issue）與宗教議題（Religious issue），是兩個不同偏向的範疇。簡言之，即使這兩者之間有極高的相似性，但生死問題的解脫是哲學或價值議題無法取代的部分。傅偉勳所構想的「生命的十大層面與價值取向」模型，「實存主義」、「終極關懷」與「終極真實」是與生死、宗教息息相關的議題。反宗教思想型態在此問題上，往往難以真正的提出解答與解決方案。反宗教的思想型態與宗教正代表光譜的兩端，而生死解脫則是檢證的標準，生死解脫所涉及的主要價值，則以「終極關懷」與「終極真實」為共同性的基礎，反之，反宗教論者無法對此共同性基礎提供解決效力，並且無法得到普遍認同

⁸ 傅偉勳強調廣義的生死學，是基於「生與死構成不可分離的一體兩面之故」參見：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，頁 178。

⁹ 同註 5 頁 106-107。

的方案（即使反宗教理論體系，一樣的提出解決方案）。傅偉勳洞徹到此一問題的真正價值，因此，他直接指出反宗教論者的缺如，他說：

反宗教論者如佛洛伊德（Freud）、馬克思（Marx）、羅素（Russell）、沙特（Sartre）等人，由於他們的思維限制，執著於專涉世俗世間的某些生命層面（如佛洛伊德的心理分析理論祇注意到身心層面，馬克思主義偏重政治社會層面等等），根本無法體會關涉終極關懷與終極真實的宗教探索的精神意義。¹⁰

沙特與馬克思、佛洛伊德、羅素的思想均無法正視宗教，甚至誤置宗教範疇。反宗教思想家都欲置宗教於科學的對立面，並試圖解消宗教的本質，但明顯的，傅偉勳直接指出生死問題是人性所具存的本質性問題，既無法取代，且無從旁置。面對生死問題是人類永恆性的問題，也是宗教具存的價值。從傅偉勳對馬克思主義者的批判即知，他強調「宗教」問題，是「單獨實存的（超世俗世間的）高度精神性問題，不但本質上完全異乎世俗世間的政治社會問題，且是永遠存在著的個人安身立命問題」¹¹，世俗世間的與安身立命是兩個互不指涉的範疇，甚至可以說，在不同層次上的論述。以馬克思思想為例，馬克思太深入意識型態的結構，以致未能洞視宗教與意識型態結構中所實存拯救（salvation）與解脫（liberation or enlightenment）在生命或生或死的意義。即使馬克思信徒或共產主義具有「終極目標」，其目標仍是立基在「世俗世間的政治社會改革」¹²，而與生死為解脫的終極目標，終於兩不相涉。

若就宗教與反宗教的兩個範疇來看中國傳統思想，其定位就格外令人難以論斷，傅偉勳在《生死智慧與宗教解脫》中強調儒家所具有的「生死智慧」，其重心是放在生命的實踐力上說的，其言：

死後世界雖可以存而不論，卻不必費神憂慮，因為一旦有了儒家的生死智慧，我們自然會去了悟人生是一種任務或使命，同時會在不斷的貫徹人生使命（即天命或正命）的短暫生命歷程（即氣命或命數）當中獲致「朝聞道，夕可死矣」的解脫之道。¹³

傅偉勳對於孔子生死智慧的說明，其重心側重於「朝聞道，夕死可矣」的「道」的醒悟，「道」的醒悟是生命自我覺醒的重要關鍵，因此，生死之路可以由此打開。但傅偉勳在《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》中卻說，他認為這句話並不能夠成完整的生死解脫之道，真正的原因，就是傅偉勳在面臨生死之際的實存體悟後，對於生死有一突破性的醒悟，徹底地認識到「宗教」對於生命的「由生入死」具有不可替代的作用。「宗

¹⁰同註 5，頁 102-103。

¹¹同註 5，頁 103。

¹²同註 5，頁 108。

¹³ 傅偉勳著，《批判的繼承與創造的發展—哲學與宗教二集》〈生死智慧與宗教解脫〉，台北：三民書局，1986，頁 194。

教」直接面對「生死」的範疇，並提供解決之道。但傳統中國思想可否放到「宗教」的位置上？歷來學者對此問題，著文立說，眾說紛紜，難能定論。但是傅偉勳面臨生死流轉的經驗後，顯然更加強化儒道傳統思想中宗教的比重。

就各種宗教體系而言，不論是基督教、印度教、回教與佛教等宗教，均不構成任何宗教意義上的問題，但是傅偉勳把儒家與道家的思想體系放置在宗教體系之中，就產生中國文化，儒道兩家思想體系是否具有宗教意義的問題，或者可以反過來說，儒道兩家是否具有生死超克的能力，由此來論斷儒道思想是否具有宗教的本質。

傅偉勳以其自身的體悟與經驗，對中國傳統思想是否具有超克生死的作用有更深一層的認識。傅偉勳從中國的文化意識做出發，深刻的徘徊於宗教與文化之間的探索，他強調生死問題真正的核心是建基在宗教的探索之上。因此，從中國文化本位為出發點進行世界宗教系統上的比較與判析後，他提出中國傳統的儒道思想、大乘佛學與宋明理學中所共同具有的心性問題，據此以建構中國心性與宗教間的關係與聯繫，從而建構以心性論為主的精神解脫，以心性論解決生死或瀕死精神狀態所面臨死亡的處境。

因此，傅偉勳的宗教與生死問題的探索，直接扣合在儒道與釋三家思想體系的建構意義上，生死問題必須與宗教聯繫，透過宗教的建構方能連貫生與死之間的雙重意義，同時能夠安立生與死在生命意義上的位置，儒道與釋三家在生死學的架構下，突顯出傳統中國思想所具有的宗教意涵。傅偉勳從生死學與宗教聯繫的議題上看出生死問題的解答具有連貫宗教與哲學體系位置的關係，所以，中國思想透過生死意涵的考察能夠重新定位哲學與宗教之間的關係與位置。傅偉勳說：

孔孟以來強調天命、天道、天理的儒家傳統，亦可作如是觀。也就是說，如同印度教與佛教，在中國的儒道兩家，哲學與宗教的分際並不顯明。我們不妨就哲學與宗教融成一片的一點，暫且規定足以分別代表中國人的生死觀的儒道二家，為志在建立具有高度哲理性的生死智慧的一種「哲學的宗教」或「智慧的宗教」，而與大乘佛學爭長競短，有別於西方單一神論的「啟示宗教」。¹⁴

傅偉勳認為中國傳統思想中的三大資源儒道與佛教，明顯與西方的啟示宗教有所區別，傳統中國思想面對「生死」問題的同時，也以生死為其思想中的核心結構之一。這是以結構向「宗教」的本質 - 終極意義上的過渡。因此，中國思想中的儒道兩家思想，具有傅偉勳所言「哲學的宗教」的宗教。從中國思想發展的歷程看，傅偉勳從心性論的發展歷程來考察生死、思想與宗教間的關係，足以構成中國傳統思想具有宗教本質的終極性意義，傅偉勳提煉出傳統中國思想中所具有宗教本質的元素，能夠形成生死超克的作用，亦即，傳統儒道思想及大乘佛教思想三者並立，始終以「心性」論述與實踐達到對生死解脫的作用。嚴格而言，傳統中國人所面臨生死的超克，其具體實踐的方式就是實踐儒道與大乘佛教的思維，使生死一貫得以在生死問題上解除生死的緊張性。就此歷史事實言，傳統儒道思想中具有實質的宗教功能與作用，這與歷史

¹⁴同註 5，頁 112。

情境中的儒家圖像完全相符¹⁵，由生死逆推儒道思想的本質意義與宗教的關係，更突顯出傅偉勳闡釋宗教所指涉的本質意義。

傅偉勳從宗教連貫到哲學的真正指向，是在哲學實踐與宗教實踐的範疇中建構宗教與哲學對於實存生命的作用，宗教具有解脫生死的作用，因此生死學的架構必須從宗教進入，才能夠建立生與死、瀕死精神狀態的現象說明，宗教的探索也基於生死問題的一貫與解答，才能夠成為人類探索生死問題的理論基礎，傅偉勳深深的意識到宗教問題與生死關係的聯繫，因此他強調宗教在生死學上的作用，從宗教的角度出發，傅偉勳認為中國的儒道思想，具有高度的精神哲理，同時，也具備解脫生死的理論架構，這兩者間形成中國儒道思想與宗教上的聯繫，同時也形成現代生死學中的理論資源。

傅偉勳從儒道思想的理論中反省到宗教與生死問題必須有所釐清，宗教具有超越死亡的意義，但中國儒道思想卻直接從心性的層面出發，達到超克生死的作用，這點，傅偉勳在進一步的問題中提出宗教具有勝義諦與世俗諦的差別，差別的關鍵在於主體性是否能夠建立，而非宗教對於死亡之後的圖像，這兩者的差異構成傅偉勳強調心性體認的生死學架構。

三、勝義諦的回歸與世俗諦的反思：死亡超克的基礎反省

宗教的生死超克作用，究竟在宗教哪個部分發揮而成的？宗教的本質，是以「生死」超克為其核心的基礎，因此，對於宗教的作用勢必形成不同宗教體系的分判與其本質的回歸，方能釐清宗教那一部份形成生死超克的功能與作用，所以釐清某些宗教上混淆或衝突的部分，有助於澄清宗教在超克生死上的本質作用，因此宗教的本質為何，就傅偉勳而言，宗教可以區分為兩個範疇，一個範疇屬於勝義諦論述的部分；另一個範疇則屬於世俗諦所推斷的圖像。這兩個範疇構成宗教能夠超克生死的關鍵，但是傅偉勳很清楚的表達出宗教必須重新認識到世俗諦的侷限，以及勝義諦的超越精神，這個超越精神才是形成死亡超克的力量。

傅偉勳論述世界各大宗教的觀念與架構，明顯的表明勝義諦有共通的部分，而世俗諦則有理論的衝突、矛盾與差異性，顯示要形成生死學理論架構的整全性，必須突破世俗諦的範圍，進入宗教的共通層面，尋求能夠超克生死問題的理論，傅偉勳在總結宗教的論述後說：

¹⁵ 黃進興《作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討》中指出，傳統儒家早已蘊有「儒教」之宗教意涵，故以田立克（Paul Tillich, 1886-1965）之「終極關懷」，可轉換為儒教語言「安身立命」一辭。黃進興師更直接自秦漢末，魏三國、魏國、唐、宋、蒙元、明清對三教意象加以論證，三教互動對比的事實，指出儒家具宗教意義的事實。另外，黃俊傑亦在〈是論儒教的宗教性內涵〉中指出「儒家是一種不屬於一般西方宗教定義下的「宗教」範疇之內，但卻是具有強烈的「宗教性」的傳統。」兩位先生所論的「宗教」概念雖自不同蹊徑，但其指涉則相同，儒教與儒家的內涵所具有的「宗教」意義與傅偉勳自生死範疇中論述其具足的「宗教」內涵則相同。黃進興〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，收錄《亞洲研究》第23期，1997年7月，香港。黃俊傑〈試論儒家的宗教性內涵〉，《台大歷史學報》第23期，1999年6月，台北。

我們把耶教、道家與禪宗分別使用的外在語言（如天國、天道、佛身等）一一祛除，專就三者的內在精神深處予以透視，則耶穌、莊子與禪宗大師所臻精神解脫境界，實不相上下，各有千秋。¹⁶

傅偉勳表明精神解脫的境界與外在語言所指涉的圖像並非完全對立，甚且精神層面可以互相通貫，表明宗教能夠形成解脫的部分，並不依存生死解脫的圖像以及依此而形成的語言（如天國、天道、佛身等）。事實上，這些解脫圖像所形成的語言不僅不能互相通貫，更形成理論建構上的矛盾，尤其對於生死解脫的實質作用而言，依賴、矛盾的理論建構不免讓人產生內心的疑慮。他認為基督教論述永生以及印度教、甚至傳統大小乘東南亞佛教信徒所信仰的輪迴，在理論上均有隙漏，同時不同宗教的理論系統間更形成理論上的衝突，就當代科學理論發展言，基督教、印度教與佛教都不足以說明理論體系的完備性，傅偉勳直接指出宗教世俗諦所形成的合理性問題，以及可能產生解脫生死上的困境時，舉出各大宗教系統中世俗諦的限制與理論上的可能衝突，他舉基督教為例時云：

耶教所云永生、永罰，一次就決定人的未來命運，對於注定永罰的人來說，未免太過殘酷，毫無補償的可能。¹⁷

傅偉勳認為基督教以「一次」為判準的原則太過嚴苛，尤其相對於印度教的「業」與「輪迴」而言，故就命運的公正性而言，傅偉勳也指出「輪迴」的困境，他說：

相比之下，印度教所說的業與輪迴，似有遍及一切有情的好處，且以眾生的個別造業及其結果，決定個別不止一次的未來命運，似較公平合理。但是，我們如何能夠證明眾生皆有生死輪迴的事實？¹⁸

若就兩種宗教加以比較考核，則就唯一絕對的真理而言，其困境更直接動搖到「宗教」合理基礎的確定性。傅偉勳推論兩種宗教比較下的困境：

如果耶教與印度教都分別堅持，永生永罰或生死輪迴為唯一絕對客觀的真理，我們又如何去決定孰是孰非？如退一步說，耶教的永生永罰與印度教的生死輪迴都不過是一種可能性，則我們又怎麼祇靠所謂「可能性」，去徹底解決我們的生死問題？我們如何重新理解與詮釋此類宗教真理的本質呢？¹⁹

¹⁶同註 5，頁 125-126。

¹⁷同註 5，頁 138。

¹⁸同註 5，頁 138。

¹⁹同註 5，頁 138-139。

甚至，傅偉勳對於大乘佛教信徒內心世界的圖像，也以六道輪迴為事實，他說：

因此，傳統佛教影響下的泰半東亞大乘佛教信徒，口頭上雖唱誦「色即空，空即色」（《心經》）、「應無所住而生其心」（《金剛經》）、「一念愚，即般若絕；一念智，即般若生」（《壇經·般若品》）等語，內心卻仍相信六道輪迴為客觀事實，祈求死後往生淨土，而從生死苦海解脫出來。於此佛教境況，勝義諦不但很難落實於我們的世俗世間，他與世俗諦反而混淆不清，徒增理論與實踐上的無謂困擾。²⁰

傅偉勳直接指出，勝義諦與世俗諦未能釐清，反而造成理論與實踐上的困擾，因此，世俗諦所形成的困境是宗教必須加以剔除或予以考核會通的部分，另外，就生與死而言，傅偉勳把宗教的意義與能夠形成生死問題的解決方案，在世俗諦與勝義諦的範疇上展開釐清的工作，也就是釐清勝義諦與世俗諦的真正差別，就可以形成宗教意義上除世俗諦的共同基礎，這個共同基礎能夠形成對死亡的超克的作用。

對「世俗諦」的反省，最明顯莫如討論「大乘佛家」的「生死輪迴」與「涅槃解脫」，由此也可更進一步洞視所謂「勝義諦」的回歸指向，傅偉勳言：

配合《心經》、《金剛經》等《般若經》聖典的大乘「空」義，而所建立的龍樹「一切法空」哲理，是整個大乘佛教哲學的起點或基點，據此可以推演有關生死問題及其探索解決的幾個（大乘）結論出來。²¹

傅偉勳闡釋大乘佛學中的「空」義，以龍樹「一切法空」為大乘佛教的起點，認為大乘佛學中的「生死」問題必須自「空」義解決。由「空」的第一義諦作為首出「空」義的基礎，可以推出「二諦中道」說可以不必然地區分「勝義諦」與「世俗諦」，更積極地說，二諦之分的關鍵在於「無分別智」與「分別智」的發動，按傅偉勳的話說，是：

或（更深一層地說）本心本性（佛心佛性）與妄心妄念（根本無明）的分別發動，才有形成的可能。如把此一道理應用到生死問題的探索解決，則可以說，所謂「生死輪迴」與「涅槃解脫」原本無二，因為如無生死輪迴的觀念，我們不會欣求涅槃解脫：我們如無欣求涅槃解脫的宗教需要，也就不必把世俗世間看成業報輪迴的生死大海了。²²

但就「世人凡夫」而言，「勝義諦」的建立，是透過了解俗世之心的「聖諦」，即「暫時滿足妄心妄念仍在發動作用著的我們凡夫的宗教需要」²³的超越，意識了解並肯

²⁰同註 5，頁 153。

²¹同註 5，頁 148-149。

²²同註 5，頁 149。

²³同註 5，頁 149。

認「生死輪迴」與「涅槃解脫」的二諦乃源自「自心」的「分別智」或「根本無用」，則能夠形成勝義諦的「大乘義諦」，這正如傅偉勳所強調：

生死輪迴與涅槃解脫之分，來自我們本身的分別智或根本無明，我們就會跳過兩者之分，根據一切法空觀肯認「生死即涅槃」這更真實深邃的大乘義諦，據此全盤改變我們的修行證道功夫。總之，生死與涅槃是一是二，完全是在我們一念之差：我們如有般若智或無分別智，則自然會深透諸法實相，了悟生死與涅槃原本無二。²⁴

勝義諦的真正本質，是對生死形成超克的精神解脫，而不涉及死亡之故的實質圖像或作用，因此，「心」的作用更能闡釋「勝義諦」的真正精神，並可以形成共通的精神解脫基礎，是以「心」、「性」的作用成為中國傳統思想互通而共論的基礎理論。由「心性」的進路更可看出傳統儒道二家在「勝義諦」上所安立的位置。

傅偉勳強調傳統儒道二家思想「並不具有強烈的宗教超越性」，但孔、孟與〈易經，繫辭傳〉卻形成儒家的天命思想，另一方面，傳統道家中的老莊，尤其莊子則以「物化」、「道法自然」的超越個體生死解消俗世個體存有的生死去向，形成深層精神解脫的解脫之路，傅偉勳對莊子的解脫論大加讚賞，其言：

莊子的物化或化機徹頭徹尾祇是自然必然的循環無端，宇宙一切出入於「化」，如此而已，毫無超越「道法自然」的人為價值判斷，就這一點說，莊子的生死觀要比大乘佛教捨離所有第二義或世俗諦的言詮佛法（如業報輪迴之說），祇講最勝義諦或究竟第一義諦（如一切法究竟平等，一切如如而無二）²⁵

傅偉勳強調莊子的哲理、與佛教有「不謀而合」的解脫之道，都是面對宇宙自然的變化狀態中，發現其中所蘊存的精神「解脫之道」，能夠超越個體的生命狀態「如實觀察個體生死的真相本質」以達到「真知」。「真知」則能「善吾生，善吾死」，傅偉勳甚至溢美讚嘆莊子是「心性體認本位的中國生死學的開創者」，並將此一「心性體認」的脈絡勾勒而出，其言：

莊子在〈天下〉篇也自述云，「上與造物者遊，下與外生死、無終始者為友」。由是可見，莊子心目中的理想人格所實現的終極目標，即是個體生死的精神超克；而莊子的「真知」即是理想人格所體現的生死智慧。我們實可以說，莊子是心性體認本位的中國生死學的開創者。²⁶

²⁴同註 5，頁 149。

²⁵同註 5，頁 170-171。

²⁶同註 5，頁 173。

中國心性論的論述架構，自生死學的脈絡看，由莊子而禪宗進而由復興孔孟思想的宋明理學家承繼，並開出王陽明、王龍溪等理論體系。內省就是以個體精神解脫為核心的生死觀。基於傳統儒家對於世俗諦的缺如，或對「三不朽」的偏向使中國心性論在精神解脫的勝義諦上更加值得參照。當然，這自然開出中國心性論在死亡超克上的確實作用。

四、宗教勝義諦中的心性主體性與生死解脫

傅偉勳對「生死學」有一個明晰的主軸，他認為生死學真正的課題是對「生命的意義與死亡的意義，或深一層的說，生死的終極意義的探索」²⁷，何謂「生死終極意義的探索？」就傅偉勳言，就是宗教所能給予的意義。傅偉勳說：

我也同時主張，臨終精神醫學與治療必須融化於狹義的單獨實存的生死學探討領域之中，因為臨終之際的精神狀態，多半是平時對於生與死的（本然性或非本然性）態度或價值觀念的延伸反映，平時的精神狀態與臨終的精神狀態實有不可分離的關係的緣故。²⁸

傅偉勳在論述宗教所能提供的「終極意義」，是由「終極關懷」中建立個體的「終極真實」，由此再回頭返回個體，立定個體終極目標並依此而實踐其解脫進路，以完成「由生入死」時的生死超克與生死解脫。值得注意的是，「個體」間架在宗教的「終極關懷」與「終極真實」之間，「個體」的意義必須經由個體的自我實踐以達到生死的解脫與超克。

這條「個體」才能完成其意義建構的進路，令人不自覺地連上海德格的「何死存在」(Sein zum Tode, Being towards death)，海德格認為死亡是整個存有論建構的存有論本質(ontologisechen Wesen, ontological essence)，同時，也是此在(Dasein)構成其整體性的可能性，構成整體的關鍵正是「死亡」的本質正是「我自己的死亡」(只要死亡「存在」，它依其本質就向來是我自己的死亡 Der Tod ist, sofern er 《ist》, wesensmäßig je der meine, By its every essence, death is in every case mine, is so far as it is' at all)。海德格對於：「死亡」與「我自己」間的說明為：

每一此在向來都必須自己接受自己的死。只要死亡「存在」，它依其本質就向來是我自己的死亡。死亡確乎意味著一種獨特的存在之可能性，在死亡中，關鍵完全全就是向來是自己的此在的存在。死顯現出，死亡在存在論上是由向來我屬性與生存組建起來的。死不是一個事件，而是一種須從生存論上加以領會的現象，這種現象的意義與眾不同，還有待進一步予以界說。²⁹

²⁷同註 5，頁 179。

²⁸同註 5，〈現代生死學建立課題〉，頁 178。

²⁹海德格著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，原文編頁碼頁 240，中文釋

海德格把「死亡」視為存在顯示出其本真意義的關鍵。同時，死亡並不能由「代理」者形成，不能被他者（others）所替代，藉由死亡，此在的整體性（Dasein's totality）因此得以構成。亦即，死亡是「完完全全就是向來是自己的此在的存在」³⁰，海德格的「向死存在」的真正指涉，是存在本質狀態的揭露，因此，每個存在主體都必須面對「死亡」，「死亡」構成整個存在的意義，此在的存在無法在「死亡」上被他者取代，存在不可取代的主體性在「死亡」上被揭露，因此「死亡」構作整個「此在的整體性」，故而，應該是一個必須從生存論理解（或譯領會 *verstehendes, ungerstod*）的現象。存在的整體性的指涉，誠如海德格所言：「這個存在者為之存在的那個存在，總是我的存在」（*Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines*）³¹，「我的存在」的整體性把握總是回到「我」的主體性，就是「整體性」的起始與終點，由「個體」的「主體」中才能建構超克生死、或解脫生死的實踐，實踐必須回到個體主體的超越，而中國傳統心性論所指涉的意涵正是以個體的超越為主軸，事實上，從「此在」為出發點，正可看到中國傳統思想中的主體的課題。

事實上，傅偉勳對於生死解脫必須以心性論加以重構，正是以「個體」的承擔實踐為其思想脈絡的主軸。因此，傅偉勳強調「大乘佛教」的殊勝義時言：

佛教特別講求理論與實踐的配合一致，而以心性的肯定體認與否，做為有關生死大事的宗教真理或道理的取捨準則。這對現代生死學與生死智慧的建立課題，極富啟迪性意義，可以提供我們不少寶貴的思維資糧。我們的生死問題，畢竟是每一個單獨實存的主體性態度問題，如果我們的心性未能予以肯定體認，則任何外在化了的宗教真理（不如說是教條），都無助於我們解決我們自己的生死問題。西諺說的好：「上帝幫助那些自助的人們」（*God helps those who help themselves.*）站在心性是否肯定體認（任何）宗教真理的普遍性立場，佛教不但沒有排除其他宗教的必要，反而很容易同情地了解其他宗教的存在意義。總之，就心性體認的強調這一點說，佛教可以說充分彰顯了生死問題的宗教探索之本質與精神。³²

傅偉勳所言：「我們的生死問題，畢竟是每一個單獨實存的主體性態度問題」，所以，「心性」的作用是從個體主體的肯認與實踐，才能突破生死解脫上所面臨的困境。就此而言，宗教中的勝義諦就以「心性肯認」為最，這也是傅偉勳提出心性體認的根本原因。深一層看，傅偉勳認為心性論具有兩個層面的作用，第一：個體的主體性可以藉由心性加以把握、實踐；第二：個體的主體心性所證成的是具有「終極關懷」與「終極事實」的宗教勝義諦，因此，心性與解脫的關係，可以說明如下，經由心性的

本頁 288-289。

³⁰德文原來中論到存有論是以 *ontologisch* 表明，原句為：Am seerben zeigt sich, da der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird, 英釋為：In dying, it is shown that mineness and existence are ontologically constitutive for death. 收錄於《存在與時間》。

³¹同註 29，原文編頁碼頁 42，中文釋本頁 53。

³²同註 5，頁 154-155。

體認能夠證成宗教所內蘊的「終極關懷」，而證成「終極關懷」的實證又使個體心性的主體得以在生死問題上得到解脫，這二者相互的體認的實踐歷程正是以心性論的解脫之道。

但是，傅偉勳認為只說明佛教的心性論，並不足以說明心性所包含的面向，他認為道家在心性論的建立上，具有開拓之功，因此，從傅偉勳所詮譯的莊子來看，更能看出傅偉勳對於心性論的真正意涵，以及心性論的真精神。他說：

傅偉勳對莊子的解釋最能看出「心性論」的真精神，其言：

深一層地看，莊子可以說突出了真人、至人或神人的絕對主體性，以單獨實存的心性體認去證成（justify）「物化之理」與「齊一之理」的。把這些道理簡單地看成，他所相信的絕對客觀性的自然真理，不但忽略老莊的殊異處，更未把握道莊子哲理的高妙處，深奧處。也就是說，「物化之理」與「齊一之理」，是莊子以真人的「無心」突破道家形上學在內的一切形上學與神學的思辨猜測，而徹悟（超越有無二元對立的）「無無」之後，齊一死生、善惡、美醜、大小、夢覺等等物化相待的絕對主體性意義之「理」。此「理」的終極根據，並不在客觀的自然天道，而是在乎真人心性體認，大徹大悟的絕對主體性。³³

傅偉勳對於莊子的詮譯，從「無心」的真人境界來詮譯「無心」所具有的「心性」作用，用以說明心性體認為必需立基在主體之上的意義。從本段的引文中，可以出傅偉勳試圖從「物化之理」與「齊一之理」所闡明的自然真理，必需透過主體透徹的認知與體認，才能「徹悟」自然真理中的超越原則，以「無心」來對待世界必然泯滅的物化之理與齊一之理³⁴。而「無心」的把握正端賴於真人的「心性體認」，此一「心性體認」並超越主體的基礎，仍然必回到能夠形成體認的真人的絕對主體性。也因此，傅偉勳重視莊子的「真人」、「至人」或「神人」的原因，是基於他們所自我具存的「絕對主體性」，同時，他們以「單獨實存的心性體認」進行「終極根據」（物化之理與齊一之理）的證成，亦即個體主體的心性對終極意義進行體認與實踐，並達到個體生死的精神超克。莊子的心性體證並不包含宗教的世俗諦，而是純粹狀態下的精神勝義諦。傅偉勳在面臨死亡的狀態下，體認到莊子的「無心」的境界，仍然必需由心性來加以肯認，方能達到「由生入死」的精神超克。

對於儒家的心性論與主體間的關係，傅偉勳首先回到傳統儒家的源頭，從孔子與孟子入手，重新審查在生死之際中所涉及的終極意義。因此，傅偉勳回到儒家所原具的宗教精神，以「正命」的「天命論」論證儒家所開出的「終極關懷」與「終極真實」面向，傅偉勳對孔子的「天命論」，有深刻的看法，他說：

³³ 同註 5，頁 172。

³⁴ 傅偉勳對莊子的詮譯，強調其心性上仍然必須有一個主體來承當，並以此判定泯滅主體的自然之理才能有所安立。顯然，傅偉勳強化了主體認知的層面，並藉此來解決「無主體性思維」能夠落實在個體並能超克生死的實踐作用。

孔子「五十而知天命」一語，算是他那漫長的七十年學思歷程的自述之中，最有宗教深度，且最為吃緊的告白。「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑」，祇不過描述他在世俗世間的自我德性發展過程而已；到了五十歲，一旦體悟天命之後，整個自我德性發展有其宗教（天命論）基礎。天命之年可以說是孔子整個人生的真正轉戾點。³⁵

傅偉勳強調孔子「體悟天命」所具有的「宗教」意義，並認為孟子接上孔子對於「天命」的掌握，傅偉勳強調，孟子更深一層強化道德與宗教的關係，尤其對「天命」與「正命」兩個環節，更提供個體與終極意義的連結，傅偉勳說：

孟子十分體察孔子天命觀的宗教與道德雙重意義，故能更進一步提倡，盡心知性即「知天」，存心養性即「事天」，「殀壽不貳，修身以俟之」即是「立命」。（〈盡心〉篇）他又發揮孔子所了解的「命」字二義蘊涵，分辨自然意義的天命（有關夭壽、富貴、吉凶禍福等等的氣命或命數）與道德、宗教意義的天命，而稱後者為「正命」（正當的人生使命）。孟子說道：「莫非道也，順受其正。是故，知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也」（〈盡心〉篇）。

³⁶

「盡心知性」是「知天」；「存心養性」是「事天」；而「修身」則是「立命」。「知天」是對「天命」的「終極關懷」的把握，而「修身」與「事天」則是個體主體性心性的實踐，其實踐目的就是對「天命」的終極意義的「正命」解脫傅偉勳從「天命」（具有定教的超越性）到「正命」（正當的人生使命）的連繫，說明「天命」的終極真實必需要由「正命」的個體來加以承擔，「盡其道而死者」是「正命」，也是個體對於「道」的實踐所形成的。故而傅偉勳問架《中庸》的「天命之謂性」及「能盡其性，則能盡人之性」、「物之性」到「贊天地之化育」與「天地參」的歷程與作用，以及《易經·繫辭傳》的「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」的轉化，說明孔孟所具有的終極關懷理當涵蓋宗教的意義，而不僅僅只侷限於人倫社會的道德意義。也惟有承自「天命」並且實踐「天命」意義的心性作用才能，構成儒家以「心」「性」為中心的心性論模式。而其理論架構仍然是從個體的主體性出發，從而肯認終極意義並實踐其中終極意義。因此傅偉勳所強調的心性論，其根源乃來自傳統思維與宗教（儒、道及大乘佛教）。就儒家心性論的宗教意涵與終極意義的肯認與實踐上，「天命」與「心性」的關係更可證明其心性論的具有的堅實基礎，故其言：

儒家所探尋到的終極真實即是：天與天命，以及源於天命而有的道德心性（本心本性）與生生不已的天道（在宋明理學更進一步哲學化為天理論，理氣論等等）。

³⁵ 同註 5，頁 157-158。

³⁶ 同註 5，頁 158。

我在這裡所以特別強調，儒家的終極真實有其原初的天命源頭，也是為了說明，儒家的終極關懷是有天命根據的宗教性格，而不應僅僅看成祇具人倫道德的實踐意義。換句話說，儒家的生死觀是建立在天命體認的宗教性基礎上面，而不是祇限制在世間世俗的人倫道德層面的。孔孟二人的終極關懷與生死觀，是最有代表性的例證。³⁷

天與天命的根源就是本心與本性，心性的主體就是以本心本性為命題的主體，因此真正具有宗教意涵的關鍵，在於天道所具有的「終極意義」與「終極關懷」，以心性為主體，若排除天命的終極關懷，則失去儒家的宗教意涵，只剩人倫道德所具有的道德意義與價值，這與政治的意識型態（如馬克思思想），並無法形成真正的區分，就傅偉勳而言，他認為儒家具有真正的生死觀是基於天命的體認，這由孔孟所強調的天命基礎有密切的關係。

傅偉勳在《儒家心性論的現代化課題（上）（下）》中嘗試點出中國哲學的真諦之一是「解論的生死智慧」這個生死智慧在儒家言，就是以「道德實存的自我醒悟」為中心的孟子一系心性論。承繼孟子心性論的是王陽明的良知教。因此，傅偉勳言：

宋明理學家們已有跳過孔子談生不談死的偏差，而並談生死的傾向，且更有逐漸建立一種新儒家生死學（the Neo-Confucian learning of life and death）的思維趨勢。如說張載等北宋理學家開其端，明代王陽明的心學一系可以說是為了此一生死學的開展，盡過最大的功力，功勞也算最大。陽明所以重視生死問題的探索，且有意建立一種儒家心性體認本位的生死學，作為儒家道德實踐的哲理奠基，很顯然是深受禪宗生死觀與解脫觀影響的結果。³⁸

從孟子到王陽明，傅偉勳所強調的心性論，還是一種「自我醒悟」狀態下的心性主體，這心性主體是承自於「天」的「天命」，因此，同時天命的意義在宋明新儒家，尤其王陽明論述生死意義的價值時，更突顯出儒家具有天命的宗教意涵，而這也是宗教中所最具本真的勝義諦。

就傅偉勳的觀點來看，宗教勝義諦的結構，就是以心性主體為核心所形成的主體性，此一主體性構成生死解脫的認識與反省，海德格強調不可取代的存在與此在，就是說明個體的主體性才是面對生死所不可替代的部分，傅偉勳從心性主體性為進路，認為要達到生死解脫與生死超克的基礎，以及宗教勝義諦中所共通的部分，但傅偉勳認為海德格仍有所不足³⁹，其不足之處，恰好是中國心性論的主體性的鍛鍊與操持，因

³⁷同註 5，頁 160。

³⁸同註 5，頁 163。

³⁹傅偉勳的看法，顯然認為海德格的說明有所不足，此一部分可參看《儒家心性論的現代化課題（上）》現引用如下，予以參考：

孟子認為，道德教育的主旨是在喚醒小人（小體之人）的本心本性，轉化小人為大人（大體之人）。借用海德格的現代化名辭說明，即不外是實存的非本然性（existential inauthenticity）到實存的本然性（existential authenticity）之心性醒悟與轉化。遺憾的是，海德格祇善於分辨本然性與非本然性，

此就是以心性主體性為共通的基礎，在此基礎下，宗教勝義諦所構成的生死超克才能付諸實踐。

五、生死超克的第一義：心性體認的生死學建構

何以心性論的心性肯認必須要與宗教世俗諦作區格，何以不能從宗教自身的全幅架構尋求生死解脫之路？此一問題的回答，涉及理論建構的合理性問題。在「心性體認本位的現代生死學試探」中，傅偉勳提出「第一義」的理論，他強調，現代生死學不排除「個體生命死後繼續存在」的可能性，亦即宗教的世俗諦部分並非完全排除在其系統之外，但傅偉勳認為，死後的問題在理論架構上應屬第二義的層次。

若仔細反省傅偉勳對於宗教意義的釐清，可以看出，傅偉勳受到中國哲學及文化系統極深的影響，中國傳統思維方式是以「第一義」為首出的理念，也就是說生死問題真正要把握住的是對主體性自我的把握與操控，而傅偉勳在對生死問題的探索上，完完全全符合中國傳統思維的「第一義」思想。

第一義是以理論上的優先性為主，是基於「由生到死」過程中主體性所能控制的部分加以把握的原則，死後世界的認定，除了涉及「彼岸」的存在問題外，也涉及更深層的意義理論的問題。傅偉勳強調死亡超克的第一義，是以宗教中的勝義諦為中心的死亡超克，在尚未証實彼岸，或在主體面對死亡，其「第一義」的理論何以具有優先性？海德格對於「生存論的死亡分析」，值得重新加以檢視，海德格對於「死亡」的真切認識，是建立在「主體性」必需領會死亡而產生對存有的整體把握，因此，主體所能掌握及所能認識的範圍及其界線為何，是海德格所必需面對的問題，故而，了解海德格對「死亡」分析所釐清的劃界，更能顯示傅偉勳所強調的第一義，以及心性體認在生死學中所具有的理論優位。⁴⁰

海德格在第 49 節〈生存論的死亡分析與對這一現象的其他種種可能闡釋的界劃〉中試圖闡明死亡現象的「其他種種可能闡釋」(möglichen anderen Interpretation, Other possible Interpretations) 的「可能」或「不可能」的限界 (Abgrenzung, distinguished) / (英文將此線界譯為「分別」,「區分」), 海德格對死亡分析的界線，表明為：

卻未能深一層地透視心性醒悟的本原所在，實存地轉化他的存在思維而為心性醒悟 (existential transformation of his thinking on Being into/hsing awakening)。

傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教-「哲學與宗教一集」》 儒家心性論的現代化課題 (上)，台北：三民書局，民 75，頁 235。

⁴⁰ 海德格在第 49 節中的分析及其應有的劃界，用 Abgrenzung 來加以釐清或確定「生存論生死分析」的界限。康德 (Immanuel Kant) 在《未來形而上學導論，Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können》使用界線 (Grenze) 說明「一般形而上學如何可能」在理性使用上如何能夠引到「界線」上的推論，劃界與界線都以 greeze 為字根，說明一種不能越過的範圍。理性或理論所能達到且有效的部分，另則說明其不可能達到的部分。

死亡的存在論闡釋的明確無誤首先應當通過下述作法來鞏固明確地意識到什麼是這種闡釋不能追問的。在什麼方面它期待答覆與指示只能是徒勞無益的。⁴¹

海德格的分析是以「其他種種可能闡釋」為區別的解析，以闡述「死亡」在分析中所能分析以及不能分析的部分。所能加以闡釋（Interpretationen, Interpretations），或根本無法追問的部分為何，亦即，死亡的分析所能達到的限度為何。

海德格把死亡的現象分成幾個不同層次的導問與探究對象。第一層；也就是把死亡看為生的現象（phänomen des lebens；phenomenon of life）時⁴²，是生物學（biology）與生理學（physiology）的觀點所建構的死亡研究。此在（Dasein）的考察在這一個層面上僅被視為「生命」的部分。但海德格強調，即使是「生命」的探究，這個層面的生死研究仍然是基於存在論的問題（ontologische Problematik zugrunde）而被提出的，同時，要了解死亡的存在論本質（ontologischen Wesen）就必須要了解生命的存在論。生命與死亡的存在論互相規定著彼此的本質。這又帶出此在的存在論更有利於生命論與死亡存在論兩者在論的作用，海德格說：

這種生物學生理學的死亡研究是以某種存在論問題的提法為根據的。仍然要問的是：死亡的存在論本質如何從生命的存在論本質得到規定。存在者狀態上的死亡探討在某種方式中總已對經此有所取捨了。對生命和死亡的或多或少澄清了的先行概念在這類探討中發揮著作用。須得借助此在的存在論把這些先行概念標畫出來。此在的存在論列於生命的存在論之先；而在此在存在論之內，死亡的生存論分析則又列於此在基本機制的特徵標化之後。⁴³

海德格論到三個概念以及此三個概念之間的關係。這三個概念是生命的存在論（Ontologie des Lebens, ontology of life）；此在的存在論（Ontologie des Daseins, Ontology of Daseins）與死亡的生存論分析（existenziale Analyse des Todes, existential analysis of Death），這三個概念的關係又涉及三個更基本的概念存在論，此在與生存論，要簡單的將之說明，陳嘉映《海德格哲學概念》中有明析的關係解說：

第一節生存論所要追究的是存在。存在總是存在者的存在。所以必須通過存在者通達存在。但並非什麼存在者都行。必須找到一種存在者：在它那裡，存在不是完全被封鎖著而是已經以某種方式展開了，這樣才可能通過這種特定的存在者通達存在。在海德格的術語表裡，展開即是有所領會。上一章曾提示，只有人，只有這對存在發問的人，領會著存在；而且人必須領會著存在。可藉以追究存在的

⁴¹ 《存在與時間》，頁 295-296。

⁴² 現象（phänomen），就海德格而言，「真正的現象，即存在要博然後得」，參考陳嘉映，《海德格哲學概念》〈第四節；現象學〉，北京：三聯書局，1995，頁 53。

⁴³ 同註 29〈第四十九節：生存論的死亡分析與對這一現象的其他種種可能闡釋的界劃〉，中文釋本頁 296，另參原文（德文，英文釋本），頁 246-247。

存在者是人。人並非僅僅是芸芸存在者中的一種。我們就人對存在的領會談人，就存在在人身上展開的情況談人，而不是就人作為有理性的動物或社會動物或作為任何一種特定存在者談人。我們只關心人的存在。海德格因為這樣提出人而比人稱做此在，即在此存在。此在是存在通過人展開的場所和情景。⁴⁴

對於生存論的生存，則言：

為了強調人通過存在之領會而存在這一特殊的存在方式，人的存在方式被規定為 Existenz（生存）⁴⁵

因此生存論就是：

人的存在既被規定為生存，此在分析因此也可以叫做生存論。⁴⁶

從存在論與生存論的關係，又可以展開一層一層間的存在關係。生命與死亡的存在論必須先以此在的存在論加以考察，亦即此在的存在論是更接近存在的存在論。要解開此在的存在論，又必須考察死亡的生存論分析。反過來說，此在的生存論才能構成生物學與生理學存在論的意義；同時，醫學、生物學的意義則必須透過生存論的分析。才可以得到「在存在論上也頗有意義的成果」。因此，不同範疇在不同理論層次下形成不同意義。

若就更原初的層次言，海德格進一步論到其他學科對「死亡」闡釋的關係，他說：

死亡的生存論闡釋先於一切生物學和生命存在論。而且它也才剛奠定了一切對死亡的傳記學、歷史學、人種學和心理學研究的基石。「死」的「類型學」標畫出「體驗」亡故的狀況與方式；而這種「類型學」也已經把死亡概念設為前提。⁴⁷

前面所論到的「生物學與生命存在論」又必須以死亡的生存論闡釋（*existenziale Interpretation des Todes*, *existential Interpretation of death*）為基礎。這就進入到第二層次的部分，是以傳記學-歷史學（*biographisch-historische*）與人種學-心理學（*ethnologisch-psychologische*）的論述為主的模式，也是以死亡的生存論闡釋得以定位出生物學和生命存在論的意義。

海德格對於不同學科的探究及所能達到的問題範圍，存在論與生存論，存在與此在的對象中釐清各種學科在「種種可能闡釋」上的區分及界限。

⁴⁴ 《海德格哲學概論》，頁 56。

⁴⁵ 同上揭書。

⁴⁶ 同註 42，頁 60。

⁴⁷ 同註 29，中文譯本頁 297，另參原文（德文，英文釋本），頁 247。

就第三個層次而言，海德格在第三層次中面對「宗教」所提出的問題，因此，對於死亡的分析，海德格也提出存在論與生存論在闡釋上所不能達及的界線，海德格言：

另一方面，向終結存在的存在論分析也絕不預先掌握對待死亡的生存狀態上的態度。如果說死亡被規定為此在的亦即在此的「終結」，這卻絕不是從存在者狀態上決定了「死後」是否還能有一種不同的、或更高級或更低級的存在，以及此在是否「繼續活著」甚或是否有「持存的」、「不朽的」。這並不從存在者狀態上決定「彼岸」及其可能性，一如這並不決定「此岸」，彷彿應得預先設置對死亡的態度的規範與規則以茲「教化」似的。不過，我們的死亡分析只是就死亡這種現象作為每一個此在的存在可能性懸浮到此在之中的情況來闡釋這種現象的；就這一點而論，這種死亡分析純然保存其為「此岸的」。也只有理解了死亡的整個存在論本質，才能夠有方法上的保障把死後是什麼這個問題問的有意義、有道理。這樣一個問題究竟是否可以表述為一個理論問題，在這裡還懸而未決。此岸的、存在論的死亡闡釋先於任何一種存在者狀態上的彼岸的思辯。⁴⁸

彼岸 (Jenseits, other-worldly) 此岸 (Diesseits, this-worldly) 與教化⁴⁹ (Erbauung, edification) 三個詞彙都與「宗教」意涵有關。若再將否定不能達成的推論如「一種不同的、或更高級或更低級的存在 (noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist)」「在此繼續活著」(das Dasein erlebt)「持有著」(überdauernd) 或「不朽的」(unsterblich)，所指涉亦與宗教無異。因此，海德格在存在論的分析上，面對的現象是「宗教」所指涉的問題（雖然海德格並未明言此一範疇的對象是「宗教」）。

海德格的分析強調，死亡的界線應該維持到「此岸」才是存在論的死亡闡釋所應該闡釋的對象。相對於「彼岸」的存在論的死亡闡釋而言，「彼岸」所論證的存有狀態，並不是「『此在』的存在可能性懸浮到此在之中」進行的闡釋，以「此在」為存在論的分析對象時，「此岸」及其此在的整體性分析的闡釋必然優先於「彼岸」的思辯。亦即，「彼岸」的思辯 (jenseitigen spekulation) 並不是「此在」的死亡存在論結構分析中的環節。因此，「此岸」的分析優先於「彼岸」。

海德格對於「死亡」的線劃界放在「此岸」的意義，正是表明「死亡」真正的定位必須與「生命」的存在結構視為整全的系統。「彼岸」是否存在，並不存在於「此在」存在論分析的架構之中。若「死亡」是存在論分析的「終結」，那麼，宗教的積極意義則定位於「此岸」而非「彼岸」。這個概念與傅偉勳所強調的「第一義」有異曲同工之妙。只不過，傅偉勳肯認「宗教」的積極意義。而海德格不置宗教的可否。而事實上，海德格在《林中路》〈尼采的話「上帝死了」〉中強調，意義在現代的世界中，一切都出現「價值重估」的現象，「價值重估」是基於價值能不能產生「作用」，價值重估也形成新的作用視野，這就是形上學在現代性的新意義，海德格對於宗教的看法，就

⁴⁸ 《存在與時間》，頁 297-298。

⁴⁹ 教化，亦是宗教界中所使用的語彙，及讓人虔誠的性質，或是類似「修身」的概念。

是價值必須重估，所以「彼岸」與「此岸」之間的作用就在於「彼岸」並不能對於「此岸」的世界產生作用，此在必須在「此岸」中建立他的意義，除了是形上學的意義之外，也是一切穩定不變的價值的新規律。傅偉勳對於宗教的「彼岸」意義存著「放入括號」「存而不論」的第二義態度，而強調宗教勝義諦當中的第一義，才是幫助生死解脫與生死超克的關鍵與核心，透過海德格對於存在論與生存論的解析，可以看出死亡的真正意義，放在宗教的意涵中時，是以「此岸」存在的意義為其存在整體的建構，存在在宗教的意義中，就是從此岸出發為第一義的價值重估。所以傅偉勳在〈心性體認的現代生死學試探〉中表明六個原則性的理論提示中說：

心性體認本位的現代生死學雖不排除「個體生命死後繼續存在」(不論以何種方式存在)的任何可能性，但認為此係第二義，我們在現世經由心性體認所建立的生死信念生死智慧才是第一義。依此觀點，我們應予分辨兩種未來，即第二義(死後生命)的未來與第一義(此時此刻到個體死亡為止)的未來，而以後者顯較前者佔有優位。理由很簡單，死後生命何適合從，眾說紛紜而莫衷一是；最重要的是，我們告別人間以前，此時此刻面對生死所採取的實存的態度。如果我們以實存的非本然性態度規避或忽視第一義的未來的優位，則以此態度即使進入天國或淨土(假定有此客觀的美好世界)，終歸無益。⁵⁰

六、心性實踐與生死學建構

傅偉勳真正的理論建構，在心性論的體認中，傅偉勳在生死學上的理論建構是以心性的實踐為最主要的依歸，從心性的體認到心性的實踐所差別的，就是能夠根據心性體認本位的作用，對生死超克能夠產生具有實踐意義的修養功夫，傳統中國心性論中所最核心的論述，往往與生死義利的辨析有關，所謂實有「重於泰山，有輕於鴻毛」以及「義利之辨」，都是將義利與生死等同提出，以形成道德抉擇的道德實踐基礎。傅偉勳承繼此一傳統，從新思維定位中國心性論在生死抉擇與終極關懷上的意義，因此提出中國心性體認本位具有實踐的作用，他說：

中國儒道佛三家的生死學與生死智慧所以具有高度精神的普遍性意義，乃是由於他們自始至終強調本心本性的自我體認之故。莊子所代表的道家，慧能所開導的禪宗一路，孟子之學發展而至陽明、龍溪的心學(心性體認之學)，對於我們心性體認本位的現代生死學理路開創，能夠提供不少有益的思維靈感。⁵¹

傅偉勳認為心性體認的實踐功夫有能夠達到生死解脫的作用，是基於由生至死的過程中是一體的過程，傅偉勳舉出第一義跟第二義對於死亡超克與解脫的作用上，能

⁵⁰同註 5，頁 234-235。

⁵¹同註 5，頁 232。

夠具有心性體認的反省與智慧反而能夠去除怕死的負面心理，同時，能夠強化「生」的具體意義，他說：

心性體認本位的針對此生此世的第一義「未來」的希望，純然屬於積極正面的（傅朗克所云）態度價值，當然也不妨包括對於病情控制與好轉的希望。沒有希望，就沒有信心，沒有信心，等於精神的死亡，不必等到肉體的死亡。抱有第一義希望的人生態度，即有助於我們祛除「怕死」的負面心理。

比較自己與他者的人生命運，也是解決「怕死」心理的一個具體辦法。我在病床客觀評較過，我雖然此刻病重，有生命之憂，但與世界上那麼多的人類相比，我的人生算是幸運得多，當然能夠順利完成學業，如今已有某些學術成就，所學所教的又是很有意義的哲學（學問的生命）與宗教學（生命的學問），即使我這次罹患癌症，萬一過不了關（手術之後還有至少八週的電療），也是無可埋怨的。我在美國學府執教佛學與東亞思想，豈不常對美國學生提示禪宗真髓，強調「生死即是涅槃，涅槃即是一切無得又無失，因此我自己的禪宗辭典沒有『埋怨』（complain）、『後悔』（regret）與『浪費（時光）』（waste）這三個字」的嗎？有此慧解的我，在這生死關頭還埋怨我的人生不夠好，那麼受苦比我更多的人們怎麼辦才好呢？我在病床上想到這一點，更使我感受到，我實在沒有怕死的任何理由。我完全同意，傅朗克在他《人的意義探索》所引用過的，舊俄大文豪妥斯托也夫斯基的一句名言：「只有一件我最懼怕，就是說，（我的態度）配不上我的受苦。」從現代生死學的觀點予以評價，此一名言實有千鈞（精神）力量。⁵²

傅偉勳的例子，可以看出心性體認本位的生死智慧能夠幫助生死解脫在實踐上所形成的作用，他強調平常具有日常實踐意義的生死智慧，可以建立解脫的功夫，在面對臨終階段時，不會慌慌張張而無法得到終極的安身立命，雖然傅偉勳未能在整個實踐功夫上提出具體的方法與步驟，但藉著整個心性論的論述，以及傳統中國心性論在實踐功夫上的無限寶藏，卻如實的指出一條超克的路向。

七、結論

傅偉勳把傳統中國心性論的思維與論述，從生死論的角度重新審視，並提出在生死論實踐功夫上的作用，使傳統中國心性論在當代宗教與哲學的面向上，別開生面，另闢新徑，誠為傅偉勳在心性論上不可抹滅的事功。

但同樣的問題在，以世俗諦的生死本質為第二義的概念下，是否能夠得到各宗教的認可，仍有極大的疑慮。宗教本質的真正意義與構成其作用的本質，就在超脫生死、第二義、傅偉勳所言的世俗諦之上，若從海德格的存在分析面向來看，彼岸實無涉於此在生存意義的建構，但就宗教以及宗教本質的生死超克而言，其第二義正是第一義

⁵²同註 5，頁 254-255。

的基礎，也就是從宗教面像看，第二義才是第一義，而第一義反而淪為第二義，生死解脫的真正基礎，就宗教界而言，正是世俗諦所提供的保證，才讓世人信服其宗教具有超克生死的真正作用，這同樣的，中國心性論在意涵上不得彰顯的重要原因。另就俗世大眾而言，臨死狀態的精神解脫固然重要，但能夠安慰人心的卻往往在彼岸解脫上得以成就第一義的作用，因此，宗教的本質究竟以世俗諦為重，抑是以勝義諦為重，仍然值得重新加以反省，但就生死學所能操控的作用而言，傅偉勳所論的第一義，已難道破生死解脫在精神層面上的作用。

進一步言，中國心性論的宗教位置，仍然值得重新加以評估，顯然，傅偉勳已經點明中國心性論在現代社會生死學及倫理處境上的意義。但對於傳統的中國心性論，尤其宋明儒學大量討論的論述與文本，顯然仍有不足，若更進一層論到宋明發展的心性論與修養功夫間實踐體系的關係，就更突顯出不足的事實。

以上三個面向誠能說明傅偉勳在心性論體系架構上的勝境與不足，但就現代意義的生死學而言，傅偉勳從宗教本質切入生死超克的核心關鍵，以終極意義的論述聯繫到宗教本質並在其間進行意義的聯繫，由此聯繫建構宗教本質與生死超克之間的必然關係，同時在區分宗教本質中所具有的勝義諦與世俗諦的區別，反省死亡超克的基礎，從而強化勝義諦在死亡超克上的作用，認為宗教共通層面的基礎，都是立基於勝義諦的作用上，最後，在從勝義諦的本質中抽出心性主體性的結構，認定心性主體性方式面臨死亡並超克死亡得以精神解脫的真正關鍵，此一心性主體性的結構充分展現在中國儒佛道三家共通的心性理論體系中，由此推出生死解脫的第一義與第二義、勝義諦與世俗諦才是生死解脫就存在層面上的解脫關鍵，由心性體認與主體性的理論結構中，可以看出中國傳統哲學能夠與西方溝通互補的層面與定位，同時能夠由心性體認的理論結構重新建構出生死學在精神超脫層面上的實踐進路。（本文並未引用傅偉勳先生所發表的西文論文，在理論建構上不能敘述完整，成為最大憾事，若有理論謬失之處，由筆者自負其責，希望來日有充裕時間在行就西文部分詳加評筆）。