

# 人生哲學導論——問題定義

## 序言：為什麼要談人生哲學

一個學生在課堂上遞給同學一張紙條：「人生哲學好無聊！講再多也不會有用！」底下這個小故事是個最粗淺的回應。

剛開學的第一堂課，一個哲學教授站在講台上，等學生坐定之後，他巧無聲息地拿起一個很大的空玻璃罐，把講桌上的高爾夫球一顆又一顆地塞進罐子裡。直到塞滿之後，他問學生：「罐子塞滿了嗎？」學生回答：「是。」

他繼續不言不語地把講桌上的細鵝卵石一顆一顆地塞進玻璃罐裡，並且不時地搖晃玻璃罐，直到再也塞不進任何鵝卵石為止。然後他問學生：「罐子塞滿了嗎？」學生再一次地回答：「是。」

他又巧無聲響地把講桌上的細沙一把一把地塞進玻璃罐裡，並且不時地搖晃玻璃罐，直到再也塞不進任何細沙為止。然後他又問學生：「罐子塞滿了嗎？」學生信心滿滿地齊聲回答：「是。」

他靜默不語地把桌上的三瓶啤酒打開來，倒進罐子裡。學生哄堂大笑。

然後這位教授終於打破沈默。「這個玻璃罐就像你們的人生，而高爾夫球就像是你們人生中最重大的事物。譬如：你的健康，一份可以溫飽的收入，你的孩子、家人、朋友，以及你所熱愛的事物。只要有了這些東西，即使其他一切都離你而去，你的人生還是滿滿的。細鵝卵石就像是你人生中其他次要的東西：銀行裡用不著的積蓄、汽車，房子等，有最好，沒有也不致於天崩地裂。而細沙則是其他可有可無的東西：名望、地位、權力、財富、豪宅等等。」

「假如你先把玻璃罐塞滿細沙，你將再也裝不下任何鵝卵石或高爾夫球。人生也一樣，如果你把一生全部耗在追逐可有可無的東西，你將再也沒有機會擁有任何更重要的東西。」

「所以，人生最重要的事情並不是卯盡全力去追逐人人所欣羨的東西，而是先弄清楚：什麼是你一生中最重要的，最不可或缺的東西。」<sup>1</sup>

## 一、眾說紛紜中的「人生哲學」

---

<sup>1</sup> 改寫自 Ohio University 學生 Sarah T. Harrigal 的網路文章 “Philosophy of Life”，<http://oak.cats.ohiou.edu/~sh164199/Philosophy%20of%20life.htm>。但是這一篇文章似乎另有原始出處，並非這個學生（Sarah T. Harrigal）所作。

「人生哲學」這個複合名詞是民初才有的新詞，甚至「哲學」這個名詞在中文世界裡也只有很短的歷史。中文「哲學」一詞是日本人西周氏在 1873 年根據「哲」與「學」這兩個字的中文原意，將 *philo-sophia* 意譯而成。中國則至 1914 年北京大學設立哲學系，始有「哲學」學科。<sup>2</sup>

從先秦的儒家與道家典籍開始，中國的兩千多年來的著作充滿著如何善待人生或者「什麼是人生的最終意義與境界」的討論。漢朝以後受到佛教的影響，中國哲學引入了關於實相與妄見的分辨，因此所謂的「人生觀」中所關切的往往是如何看透虛妄的人生目標，分辦什麼才是人生中值得追求，以及如何面對人生不同境遇中的可欲與不可欲、悲喜與禍福，如何參透與洞見等「人生智慧」。我們甚至於可以說：整個東方的智慧都與人生哲學息息相關。因此，如何取材將是一個很大的挑戰<sup>3</sup>。此外，東方哲學（尤其儒家與道家）往往欠缺明顯的系統，因此如何形塑、規劃一個論述的系統也是一個很大的挑戰。

中文世界和英文世界對「人生哲學」的理解，差異還甚至於更大。中文的學術圈通常把「人生哲學」翻譯成「*Philosophy of Life*」<sup>4</sup>，但是這個詞比較像是一個籠統的一般用語，沒有明確的學術脈絡，哲學系則更少使用這名詞。

「*Meaning of Life*」是英語哲學界的人較熟悉的詞，它也逐漸成為規範哲學（*normative philosophy*）與分析哲學的重要研究主題<sup>5</sup>。它雖與中國人所謂的「人生哲學」不盡然相合，但是已經應該算是最接近的了。此外，當「人生的意義」被理解為「人生的價值」時，它就和 *Value philosophy*（價值哲學）密切相關。儘管在許多 *Value philosophy* 的著作中都沒有直接討論到會被我們稱為「人生哲學」的議題，不過這一部分的西方文獻仍算是人生哲學的重要參考。

---

<sup>2</sup> 不過，歐洲的學者倒是很早就認為中國有「哲學」之實，只是無哲學之名。譬如，利瑪竇（1997）在 16 世紀時把孔子的道德學說譯成 *philosophy*，葡萄牙人曾德昭（1998）在 1638 年把易經和孔子學說分別譯成「自然哲學」與「道德哲學」，而萊布尼茨（2001）則說：「在中國，某種意義上有一個極其令人贊佩的道德，再加上有一個哲學學說，或者有一個自然神論，因其古老而受到尊敬。」

<sup>3</sup> 典型的例子是，方東美（1978）的人生哲學便寫成幾乎是中國哲學導論。

<sup>4</sup> 譬如中央大學、輔仁大學的「人生哲學」這門課的英文名字就是「*Philosophy of Life*」，大陸學者王岩、李萍與黃宇等也是在他們的著作中採用這個翻譯。另外，雖然也有人把「人生哲學」翻譯成「*Life Philosophy*」。但是，在英語系學術圈內，「*Life Philosophy*」這個詞鮮少有人使用。

<sup>5</sup> Metz（2002）給了一個很好的文獻回顧與綜合性分析、批判。

而宗教學與神學裡所謂的「終極關懷 (ultimate concern)」<sup>6</sup> 也會跟人生的終極價值有關 (至少是有神論的終極關懷)，但它往往相當地侷限於有神論的討論脈絡，要推廣到無神論的討論脈絡有一定的困難。

在這背景下，雖然坊間以「人生哲學」為名的著作很多，但出自學術界的正式著作卻很少；而且這些著作的系統架構都各自反應作者不同的師承與宗教背景，其內容南轅北轍<sup>7</sup>。

## 二、「人生哲學」四大問題

簡單地說，人生哲學就是企圖要回答：(1) 我是怎樣地活著？我這樣活值不值得？(2) 我要怎樣活才能覺得更有價值，更甘心？(3) 怎樣的人生是最有價值的？人要怎樣活才能毫無遺憾地面對隨時可能會到來的死亡？(4) 假如人間真的有一種了無遺憾的人生，我有機會做到嗎？要怎麼做？循由什麼樣的過程、方便法門，或人生歷練？<sup>8</sup>

不過，這四個問題彼此鉤連纏繞，是一個無法切割的整體。

許多人都自以為對這四個問題早已經有答案，而且是整個社會都一致同意的：考上理想的大學與研究所，找到理想的配偶，有一份收入豐厚而且足以自傲的工作，一棟人人稱羨的房子，和一群表現傑出的孩子。

但是，面對著無常的人生，這樣的答案其實是很脆弱。在這種經濟高度波動的社會裡，財富隨時可以縮水；再好的工作與收入，隨時都可能因為一場重病而不得不放棄；以青春貌美或財富而建立起來的婚姻，雖時可能會有裂痕。

因此，有人會因為失戀而覺得生命失去意義，有人會因為突然失去所有的財富，或位居要職而突然要面臨中年就業，便覺得人生乏味，有人會因為肢體或五官重殘而想自殺。這些案例都顯示，當代的人生觀是很脆弱、虛幻的；人生原本無常，尤其外在的東西（外貌、財富、愛情、身體的健康，乃至於肉體的生命本身）隨時都可能遭逢變故。把人生意義與價值建立在這些無常的基礎上，猶

---

<sup>6</sup> Paul Tillich (1957) 用語。

<sup>7</sup> 傅統先 (1987) 的著作較接近價值哲學與規範哲學，方東美 (1978) 的實際上已經幾乎就是一本「中國哲學概論」，黎建球 (1976) 和夏雨人 (1993) 則深受士林哲學的影響，而鄔昆如 (2000) 的著作則彙編了中西有關人生價值與目標的各種論述。

<sup>8</sup> 孫效智 (2005) 把這四個問題叫做「人生三問」：(1) 我為什麼活著？(2) 我該怎樣活著？(3) 我又如何能活出該活出的生命？

如浮沙建塔；把無常的身外物當作是恆常而不會消失的，恰是佛家所說的顛倒想。

所以，嚴肅的人生哲學，就是要先承認人生的無常，並且在這前提下，盡可能有系統地討論人生的四個大問題：（1）人生可以有哪些價值（也可以說是「活著有何意義、目的」）？（2）這些價值之間如何取捨（也可以說是「不同的意義與價值如何判斷其高下」）？（3）人生是否有最終的目標、意義與價值（也就是 Paul Tillich 所謂的「終極關懷」）？（4）怎樣才能活出這些潛在的（或最終的）價值？

對許多年輕力壯的人而言，這四個問題看起來像是庸人自擾。但是，不測的風雲不會只降臨在老年人身上，一旦突然面臨人生的重大變故，人很有可能會情緒崩潰而想自殺，或瀕於精神分裂的邊緣。假如這時候才想要去認真思考「這樣的人生值不值得活」，或者「對於失去肢體、五官、愛情或財富的人，人生到底有什麼意義」，通常已經太晚。

人必須要在變故來臨之前已經先為自己的人生想好夠寬廣，而且確實足以信服的人生道路，才能坦然面對變故。否則一旦變故突然來臨，即使沒有情緒崩潰而自殺，往往也會因為壓力太大而導致精神疾病。

從生命教育的觀點看，「人生哲學」之所以必須要討論前述四個問題，就像孫效智所主張的<sup>9</sup>，它是生命教育的核心：

人生不是只有吃飯、理財與男女，更不是只有統獨、政治與科技島等議題值得關懷。人作為萬物之靈、作為宗教學者如 Karl Rahner 口中所謂的「發問的存在」，本質上就不只是追求實用功利的經濟動物而已，人還要探求意義與理想，並以之作為人生的出發點與依歸。人會對自己及周圍的一切存在發出疑問並渴望答案。

哲學家海德格指出：「人是一種向死的存在」。生只是偶然，死卻是必然。……面對這樣無常的人生，人們要去問：生命的意義是什麼？人生的目標又在哪裡？怎麼樣的目標與理想能具有超越無常的永恆意義？這類攸關每個人最深存在的問題，可以說是生命教育最終極的課題。

人生哲學最核心的議題是所謂的終極關懷（ultimate concern），亦即有關生命意義的安頓、人生理想的建立等問題。

一個人對人生及對宗教的信念是與他的生活態度或道德實踐密不可分的。缺乏明確深刻的人生觀，很難建立明確深刻的價值觀。

---

<sup>9</sup> 孫效智（2001）

### 三、人生的目標、意義與價值

這個問題很接近白話語的「我要怎樣活這一生才值得」或英文的「Why is life worthy of living」。要把這一生活得值得，就是要成全或者換得某些人生的意義、價值或目標。

我避免使用「人生的目的（purposes）」這個措辭，因為「人生的目的」，它與人生的目標（goal）、價值（worth）、意義（meaning）可以有不太一樣的涵義。

目的往往是暗指著一種預設的目標，甚至於預設說它是唯一的，我們只需要去發現它是什麼並且忠實地去屢踐就好，不需要在眾多可能的選項中斟酌、拿捏。典型的例子是：假如我們相信人是上帝所造，以及上帝造人時有祂的旨意，那麼就只需要去發現它並屢踐它。這是西方傳統有神論的典型主張。不過，即使主張「人生有預設的目的」，也並不因此意味著「人生有預設的目的，而且這個目的是對每一個人人都一樣」。如果上帝造人時有祂的旨意，那麼既然祂造出的人個個不同，就有可能說祂也為每一個人預設了獨特（unique）的目的。

至於目標、價值與意義通常比較是開放性的，也就是說人生可以有許多種目標、價值與意義，而非唯一的。這些目標、價值與意義之間或許有高低，需要取捨，但是每一個人人都可以視其機緣、秉賦而有自己的組合與取捨，並沒有什麼「非如此不可」的預設答案。

不過，在人生追求的過程中，前面兩組問題卻很可能是殊途而同歸。即使站在有神論的觀點看，因為人的有限性，人不可能預先知道上帝的旨意，甚至還有可能一輩子都沒有真正弄清楚上帝的旨意。因此，不管我們是否相信上帝存在，我們都必須要去探索人生的意義（或目的）。因此，有神論者、無神論者與不可知論者所要面對的人生哲學課題是相通而不必然相斥的。

表面上看起來這個問題很容易回答，譬如說：人活著就是要追求財富與享樂。但是，假如人活著就只是要追求財富與享樂，窮人的人生是不是就沒有意義了？當我們的發財夢落空時是不是就該自殺了？

顯然不是！因為甘地（Mohandas K. Gandhi, 1869-1948）和德瑞莎（Mother Teresa, 1910~1997）都是窮人，但是他們的人生卻遠比只知斂財的富人有意義。此外，荷蘭畫家林布蘭（Rembrandt H. van Rijn, 1606-1669）和元朝畫家倪瓚（1301-1374）都曾經富甲一方，卻又散進千金而甘於一貧如洗。顯然，人生中有比財富和享樂更讓他們在意的東西。同樣地，陶淵明（365-427）辭官不就，

不肯為五斗米折腰，也顯示著他想擁有遠比財富和享樂更重要的東西。



這些到底是什麼？會不會說，一旦我們體解到他們所珍惜的是什麼，我們也會寧可要它們而不要僅僅只有財富和享樂的人生？

深一層地說，人活著，往往苦多於樂，尤其是必須忍受生命過程中的「生、老、病、死」，以及各種勞累、艱辛、痛苦與委屈。那麼，活著有什麼值得的？為何不自殺？難道人不自殺單純地只是為了怕死？

或者，更深一層地說，人只要活著就有意義？還是說，人生的意義需要靠某些條件去維繫？譬如，失聰、失明或喜憨兒的生命有沒有意義？值不值得為失戀而自殺？以及，反過來說，值不值得不擇手段地（甚至盲目地）維持肉體生命的延續，甚至使用器官農場等極具爭議性的手段？

假如我們對人生的價值與意義瞭解得愈多，就愈不怕失去；假如我們對人生的價值與意義瞭解得愈透徹，就愈能坦然面對人生的艱辛、痛苦、委屈與種種的困境。

一個一生只想擁有愛情的人，一旦失去愛情就失去活的興致與動力；但是一個人在愛情之外還能看到許多人生意義與價值的人，在失去愛情之後還是可以興致勃勃地活下去。

這是我們必須要認真思考第一個問題的重要理由。

#### 四、人生價值間的取捨

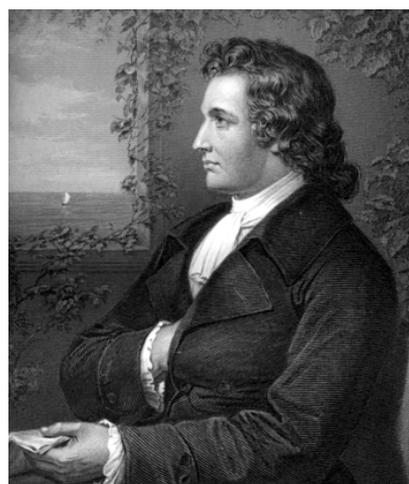
假如人生中有許多不同的價值或可欲（財富、愛情、權力、人生的智慧），而人生的有限性卻使得我們必須要有所取捨，那麼我們該如何作抉擇？

許多人不顧一切地「以命搏錢」，以為財富可以填補人生一切的缺憾，可以換取一切的幸福，但是事實真的如此嗎？還是說，人的精力有限，一旦我們把所

有的時間都用來追逐財富時，我們就沒有其他時間去培養愛的能力。因此，即使我們為親人賺得全世界，我們既無法用這些財富買得愛的能力，他們也沒有辦法用這些財富去換得我們所無法付出的親情？

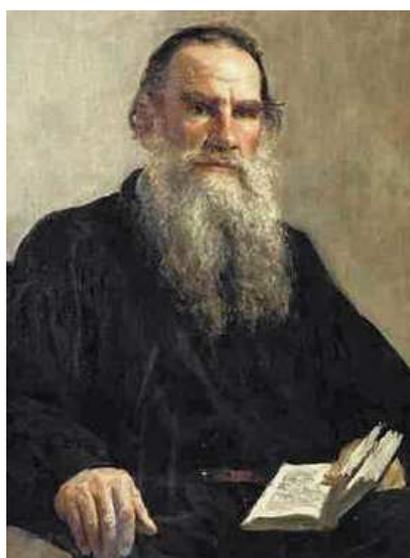
更重要的是說，我們會不會在人生臨到終點的時候，才突然覺悟到：自己一所追求的都是虛幻的，無關痛癢的；反而最寶貴的東西我們反而不曾認真去追求？

德國的大文豪歌德（Johann W. von Goethe，1749-1832）有一個著名的劇作【浮士德】，歌德筆下的浮士德博士自年輕以來便深居學術象牙塔中，以至白髮蒼蒼。面對即將朽壞的身軀與曾經有過的青春，浮士德在他生命的終點反而懊惱：他一生為了知識和學問而放棄其他一切可能的人生體驗，以致於他的人生彷彿還沒有開始就要結束了。



懷著這種懊惱，他把靈魂出賣給魔鬼以便讓他的人生可以重新開始，以便去品嚐學問之外其他一切人生的可能味道。他說：「我要投入時間的急流裡，我要投入事件的進展中……快樂對我而言並不重要，只要我能在某瞬間說：「我滿足了，請時間停下！我就輸了。……我要用我的精神抓住最高和最深的東西，我要遍嘗全人類的悲哀與幸福。」

托爾斯泰（Lev Nikolayevich Tolstoy，1828-1920）的【伊凡·伊列區之死】異曲同工，他描述一個聰明的檢察官，一生按照身週人的期盼努力進取，以及優異的成績從法學院畢業，當上檢察官，取得美譽而出身世家的太太，得到人人稱羨的官職，全家搬到聖彼得堡的豪華公寓內。但是在這生平最志得意滿的高峰上，卻不小心從梯子上摔下來，從此臥病。在他臥病期間，才看到醫生對他的漠不關心，同僚只等待他死去後大家可以怎樣用這空缺來升職，他跟妻子欠缺真正的愛情，而妻子和女兒即使在他臥病期間也只關心晚上的社交宴會。



這時候，他才懊惱地警覺到：別人對他的尊敬僅止於對他的「地位」的尊敬，

而非對他「本人」的尊敬；他妻子跟他的關係只是一種表面上的與法律上關係，而沒有實質上的意義；他以為自己高人一等，比別人卓越，其實他的公寓布置跟任何一個標準的中產階級沒有任何差別。他擁有許多別人稱羨的身外之物，但是他本人卻根本沒有什麼值得安慰或驕傲的。這時候他才徹底覺悟到：他這一生只是茫然地照別人的樣子活，根據別人的期待活，而不曾真正地為自己活過，也不曾問過自己：「我到底要怎麼活才會甘心？」

當他看透了這一切，突然發現他從來不曾有過真心的喜悅和眼淚，不曾為自己的心願而生活、奮鬥，他的一生根本都是虛假的、空洞的、不值得的。他很想從頭來過，嘗試過一種更貼心、更真實的人生。但是，他已經是絕症的末期，沒有第二次的機會了！

人生最可怕的，莫過於在人生已經不可能再重頭開始的時刻裡，卻對自己有過的一生感到後悔、不值得！那麼，人要怎麼活這一生，才會覺得值得呢？我們曾否認真地想過？

我常問學生：妳願意花多少時間去準備妳的婚禮？很多人都願意花整整一個月的時間去籌備，甚至一整年。因為，人生中婚禮只有一次。人一輩子也只活一次，那麼，妳是否曾經花一整天的時間去想想：「什麼是妳這一生中最想擁有、最珍貴的東西？」不曾有過！太忙了，國中開始忙聯考，聯考後還有聯考，大學畢業後還有研究所，研究所畢業後要進園區。進了園區更忙，忙得有家歸不得，有些人連想生小孩都找不到時間。

「那麼，你會不會是第二個伊凡·伊列區，臨死的時候才對一生後悔？」「不會吧！想辦法賺錢解決現實的問題比較實際，沒有必要花時間去想『人生觀』這種無意義的問題！」真的嗎？

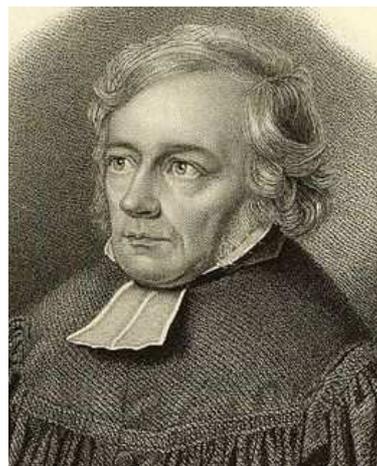
## 五、人生的終極關懷

於第二次大戰期間從德國逃到美國的存在主義神學家保羅·田立克（Paul Tillich, 1886-1965）認為：「信仰是指一個人被超越於他的無限力量所掌握。」這種不由自己地與終極事物緊密連結的狀態，被田立克稱為「終極關懷」(ultimate Concern)。「一個人在何時對某件事興起終極關懷的意念時，宗教就在那時開始。假如一個人把某件事的追求看得比人生其他的事更重要，那麼這件事便成為那人的終極關懷。這終極關懷緊緊的抓住一個人的心，並將那人提升到高於他本身。人要對這對象說：『不成全我的意思，只願你的旨意成就。』並將毫無保留地獻

出他全部的心、意、靈魂及力量。」

因此，田立克用「終極事物的終極關懷」來定義宗教，並且把「非終極事物的終極關懷」叫做「偶像崇拜（idolatry）」。<sup>10</sup>從最狹義的觀點看，「終極關懷」原本是明確地指涉（有神論的）宗教信仰。

不過，Paul Tillich 原本是用‘ultimate concern’來粗略地翻譯德國哲學家施萊馬赫（Friedrich Schleiermacher，1768- 1834）所說的「我們那種『絕對地仰賴』的感受（our feeling of absolute dependence）」，以及 Rudolf Otto（1869-1937）所謂的「守護的聖靈（the numinous）」<sup>10</sup>；而且 Paul Tillich 在他著作中的許多地方也偶而在較寬廣的含意下使用「終極關懷」這個詞<sup>11</sup>。因此，許多研究佛學與儒學的學者都進一步主張：佛學與儒學是一種宗教，有其終極關懷。<sup>12</sup>在這種較寬的含意下，所謂的終極關懷一詞有機會可以溝通西方神學和中國的儒、釋、道思想的對話橋樑<sup>13</sup>。



譬如，老子云：「人法天，天法道，道法自然。」中庸則謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」又謂：「未發之謂中，發而皆中節之謂和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」以及「贊天地之化育，可以與天地參。」而王陽明則主張「去人欲，存天理」。這些主張都跟廣義的「終極關懷」有著密切的關係。

在這脈絡下，「終極關懷」就是孔子所謂「朝聞道，夕死可矣」的「道」，以及丹麥存在主義神學家祈克果（Søren A. Kierkegaard，1813-1855）說的：「我真正缺乏的，不是該知道甚麼，而是清楚明白該做甚麼；最要緊的是了解自己，明白神真正要我做的是甚麼，找到我能為之生也為之死的理想。」

不過，在許多濫情的小說與真實的人間故事裡，愛情常常被當作是可以「為之生，為之死」的人生目標。這真的值得嗎？這符合愛情的本意嗎？



齊克果肖像

<sup>10</sup> Huang (2000)。

<sup>11</sup> Paul Tillich 在很多地方中都明顯地將佛教作為一種終極關懷，譬如 Brown (1965)。

<sup>12</sup> 譬如 Huang (2000) 與 Liu (1971)。

<sup>13</sup> 參見：Bo (2000)，Liu (1971)，Huang(1999)，Tillich (1987)。

這又符合人生的真諦嗎？

此外，美國獨立戰爭領袖之一的派萃克·亨利（Patrick Henry，1736-1799）為了要求維吉尼亞州派兵參加獨立戰爭，而在下議院說出了「不自由，毋寧死（Give me liberty or give me death）」的著名演說，那麼，身體的自由是一種「終極關懷」嗎？假如它是，那麼偉大的人權領袖如印度的甘地與南非的曼德拉都長期坐監牢，他們不是找到了比身體的自由還更重要的東西嗎？或者，派萃克·亨利所謂的「自由」指的是「身體、行動、信仰、思想」的全套自由？假如是，這全套的自由可以被當作是「終極關懷」嗎？假如這全套的自由就可以被當作是「終極關懷」，那麼今天生長在美國的所有白種人是不是就不需要再去思考人生的「終極關懷」？

還是說，這全套的自由也只不過是人追求「終極關懷」所必須要具備的先決要件，不可以被當作是一種「終極關懷」？也就是說，沒有自由就無法奢言「終極關懷」；但是徒然只是有了「身體、行動、信仰、思想」自由，而不去追求人生的終極關懷，則終究還是與「終極關懷」無緣？

此外，還有一個在當代或許更普遍，更具有急迫性的問題：[無神論者](#)、[懷疑論者](#)以及不可知論者可不可能有「終極關懷」？關於「終極關懷」的探究，確實是人生哲學必須要回答而不可迴避的問題嗎？

## 六、怎樣才能活出潛在的（或最終的）價值

知道了並不一定會做到，甚至於表面上相信了也不一定會做到。路加福音第12章22節說：

「不要為生命憂慮吃什麼，為身體憂慮穿什麼；因為生命勝於飲食，身體勝於衣裳。你想想烏鴉，牠也不種也不收，又沒有倉又沒有庫，上帝尚且養活牠。你們比飛鳥是何等地貴重呢！你們哪一個能用思慮使壽數多加一刻呢？這是最小的事，你們尚且做不到。為什麼還憂慮其餘的事呢？你想百合花怎麼長起來；它也不勞苦，也不紡線。然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這朵花呢！你們這些小信的人哪，野地裡的草今天還在，明天就丟到爐裡，上帝還給它這樣的妝飾，何況你們呢！」

這樣的許諾，即使不是基督宗教的信徒，看了也會感動，衷心期盼自己可以放下俗世的所有憂慮，信靠基督宗教所說的天父，或者先秦儒家所說的天地化育之德。但是，真的能做到的有幾人？論語《雍也》篇孔子讚嘆說：「賢哉回也！」

一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！」心嚮往之的人或許不少，能做到的確實極少。

馬太福音第 6 章 19-21 節又說：「不要為自己積攢財寶在地上。地上有蟲子咬，能鏽壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上。天上沒有蟲子咬，不能鏽壞，也沒有賊挖窟窿來偷。因為你的財寶在那裡，你的心也在那裡。」但是，即使是勤於上教堂做禮拜，嚴格恪守十一稅的虔誠信徒，恐怕也很少有人真的做得到。

能做到的人遠遠少於心嚮往之的人，這恐怕不是一個簡略的「知行不一」就能充分加以解釋的。裡面牽涉到人的軟弱，甚至還牽涉到心所嚮往應然的可能恰與人性的實然相悖。假如不處理這個問題，人生哲學將墮於空言，甚至有可能變成不具有可行性的空泛之言；假如要處理這個問題，人生哲學將變得極其複雜。不過，不管是中國或印度的文化傳統上，這個議題確實鮮少與人生哲學脫鉤處理。

從生命教育的觀點看，孫效智主張生命教育應該有三大領域<sup>14</sup>：(1) 終極關懷與實踐，(2) 倫理思考與反省，(3) 人格統整與靈性發展。並建議用這三個領域的學問去分別回答他所謂的「人生三問」：(1) 我為什麼活著？(2) 我該怎樣活著？(3) 我又如何能活出該活出的生命？其中「終極關懷與實踐」中的「實踐」是面對死亡與臨終關懷，並且引述哈伯瑪斯「哲學不能取代宗教的安慰」<sup>15</sup>，用以肯定宗教信仰在生死議題上的無可替代性。

至於「我如何能活出該活出的生命」這個課題，孫效智把它理解為「『知行不一』或人格不統整 (integrity) 的問題」，並歸諉於三大主因：(1) 人生觀與人生體驗的膚淺，導致正確的價值觀無法內化，因而無法形成「誠於中、形於外」的力量；(2) 知性與感性的分裂，這可以表現為情緒智商 (emotional intelligence) 的低落，也可以是「利令智昏」或「色令智昏」的愚昧；(3) 靈性層次的無明，使人在自覺與覺他兩方面都混沌貧乏，因此容易陷溺在物質世界的虛幻中難以自拔。

面對前述「知行不一」或「人格不統整」的問題，孫效智建議的處方是：「東西方宗教與文化傳統均提供許多靈性發展與修行的途徑。從身心的層次來看，包含適當的飲食、運動、靜坐、默觀等，從神性層面來看則包含在日常生活中與聖界的相遇，以及分分秒秒涵泳於智慧、慈悲、寬恕、懺悔、感恩、信心、希望、

---

<sup>14</sup> 孫效智 (2005)。

<sup>15</sup> 原出自 Habermas (1991)，轉引自孫效智 (2005)。

委身等神聖的氛圍中。靈性發展成就人格之內在和諧與統整，而人格統整則連結知與行，使人的終極關懷與倫理反省得以內化並外顯為真誠的實踐。」

有鑑於這個問題的淵深、複雜，勉強要納入人生哲學中加以完整地討論確實不可能。但是為了避免人生哲學的討論流於空言，甚至於華而不實地與人性的實然相悖，我們還是有必要在關鍵時刻扼要地切入與回應這方面的問題。

## 七、當代社會中人生哲學的獨特議題

不過，在廿一世紀考慮這個問題有它跟哲學傳統迥異的社會、文化背景，因而人生哲學必須要斟酌一件事：要不要從社會科學（經濟學、政治學、社會學、人類學與心理學）的角度去思考人性與人生的議題？

不管是東方哲學或西方哲學，都根植在十八世紀以前的人文傳統上。當時的社會結構遠比今天單純（尚未工業化，基本上是農業社會，有初步的手工業和商業貿易），社會控制的精密、細膩與廣度遠遠不及今日。所以哲學與人文的探討基本上考慮的是鮮少受到群眾影響的少數菁英，以及他身週社會地位遠遠低下的群眾。因為在當時菁英與群眾的關係基本上仍是「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」，所以哲學與人文學科幾乎只考慮孤立的個體，頂多及於個體對群體的影響，但鮮少考慮群體對個體的影響。

但是在廿一世紀的今天，工業、商業、金融、政治與媒體形成極為緊密的一體，對社會中的個體進行著極微精密、細膩而無孔不入的社會控制，因而個體處於群體的控制下很難脫身。假如今天的受教者不瞭解社會對她的影響與控制，僅靠紮根於古典人文精神的人生哲學思考，實在很難有效地脫困而獲得精神上的自主。

此外，當代的虛無主義或虛無精神並非無病呻吟，它至少根植於四個當無法迴避的精神處境下：(1) 客觀主義與自然科學對哲學與人文基礎的質疑與挑戰，以及哲學的節節退守；(2) 人類高貴的熱情在兩次世界大戰與共產國家中所闖的禍，使得歐陸菁英深深惶恐於人類熱情與理想的盲目；(3) 精神分析對慾望與潛意識的分析，使歐陸菁英必須面對「聖人或病人」的尖銳質疑；(4) 歐洲各種宗教、政治信仰所造成的殘酷殺戮，使得歐陸文化人類學家與文化批判菁英對任何型態的「價值或意識型態」充滿疑慮與質疑。假如我們今天談人生哲學時期待能不重蹈歐洲過去人文精神的覆轍，我們就必須要能力面對前述四大質疑精神。

前述兩大議題使得廿一世紀的人生哲學很難找到可靠的立足點，也很難充滿信心地開展；但是，這些議題卻又是當代誠懇面對人生議題者所無法迴避的。因此，我們也將在這一門課裡扼要地去面對。

### 參考書目

- 方東美，1978，《中國人生哲學概要》，先知出版社。
- 夏雨人，1993，《人生哲學》台北：三民出版社。
- 利瑪竇著，《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1997，31頁。
- 曾德昭，《大中國志》，何高濟譯，上海：上海古籍出版社，1998，59-60頁。
- 萊布尼茨，〈致德雷蒙先生的信：論中國哲學〉。出自何兆武、柳卸林著《中國印象——世界名人論中國文化上冊》，桂林：廣西師範大學出版社，2001，133頁。
- 孫效智，2001，「生命教育的內涵與實施」，《哲學雜誌》，35：4-31。
- 孫效智，2005，〈生命教育與大學通識課程〉，通識教育與文史哲課程學術研討會。桃園：元智大學。
- 黎建球，1976，《人生哲學》台北：三民出版社。
- 傅統先，1987，《哲學與人生》，水牛出版社。
- 鄔昆如，2000，《人生哲學》，臺北市：五南出版社。
- Mou Bo, 2000, Ultimate concern and language engagement : A reexamination of the opening message of the Dao-De-Jing , *Journal of Chinese philosophy*, vol. 27, n<sup>o</sup>4, pp. 429-439.
- J. Habermas, 1991, "Zu Max Horkheimers Satz: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel," *Texte und Kontexte*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp.), pp. 125。
- Chun-chieh Huang. 2000, On the Religiosity of Confucianism, *Journal of Humanities East/West*, Vol. 20 and Vol. 21, Dec. 1999 - Jun. 2000, pp. 341-360
- Shu-hsien Liu, 1971, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance," *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 2, pp. 157-175.

Thaddeus Metz , 2002, Recent work on the meaning of life, *Ethics*, Vol. 112, pp. 781–814.

Paul Tillich, 1957, *Dynamics of Faith*, N. Y.: Harper & Brothers.

### 延伸思考與討論

- (1) 邱秀芷是如何走出自殺的念頭的？
- (2) 假如妳像高鳴和一樣地失去所有的手指與角趾，妳能承擔嗎？
- (3) 假如你突然失去視覺，你要如何承擔？如何繼續走往後的人生？
- (4) 假如妳突然失去視覺，妳要如何承擔這個變故？如何繼續走往後的人生？
- (5) 想像一位佛教的高僧，或者像特瑞莎修女這樣的聖徒，他們的幸福與人生意義經得起無常人生的考驗嗎？他們的幸福是不是可以經得起人生一切變故的考驗？
- (6) 審視妳現在的生活與人生觀，妳的幸福建立在哪些基礎（財富、婚姻、愛情，或其他）上？這些基礎是否經得起無常人生的考驗？
- (7) 比較要高僧與基督宗教聖徒的人生，以及你自己的人生觀，為何他們的幸福經得起無常人生的考驗，而你的幸福卻猶如浮沙建塔？

### 附錄一：課程架構

主 題
Unit 1：問題定義與導論
Unit 2：哲學與人生觀
Unit 3：財富與功利主義
Unit 4：幸福與享樂主義
Unit 5：自我實現及其偽裝
Unit 6：什麼是『人』
Unit 7：禁欲主義與人的靈性（1 <sup>st</sup> nature & 2 <sup>nd</sup> nature）
Unit 8：生命的意義（Normative approach） 終極關懷、有神論、無神論、不可知論
Unit 9：荒謬感與存在主義
Unit 10：悲觀主義與命運（無常人生與痛苦的意義）

Unit 11：應然與實然（罪與悲憫）
Unit 13：當代的精神處境
Unit 14：科學的方法和極限
Unit 15：存在的矛盾與思想的矛盾（三種語言）
Unit 16：主觀與客觀
Unit 17：生命是無限地開闊（文化史與藝術、美學）