

應用倫理評論

Applied Ethics Review

編輯顧問 | 王邦雄 (淡江大學中國文學系) 陳宜民 (高雄醫學大學副校長) 袁保新 (明新科技大學校長) 曾昭旭 (淡江大學中國文學系) H. T. Engelhardt, Jr. (美國Baylor 醫學院醫學倫理中心) 張維安 (清華大學社會學研究所) 陳志輝 (香港中文大學商學院) 何順文 (香港恒生管理學院校長) 區結成 (香港九龍醫院) 林新沛 (中山大學公共事務管理研究所)

總編輯 | 孫雲平 (中央大學哲學研究所)

編輯委員 | 朱建民 (東吳大學講座教授) 陳瑤華 (東吳大學哲學系) 蔡甫昌 (臺灣大學醫學系) 蔡篤堅 (臺北醫學大學醫學人文研究所) 吳秀瑾 (中正大學哲學系)

本期執行編輯 | 李凱恩 (中央大學哲學研究所)

編輯執行委員 | 李瑞全 葉保強 蕭振邦 甯應斌 陸敬忠 李凱恩
(以上皆任教於中央大學哲學研究所)

行政編輯 | 黃辰翔 廖育正

校對編輯 | 廖育正

內頁構成 | 達雯印刷有限公司

國立中央大學哲學研究所 · 國立中央大學人文研究中心 · 共同發行

應用倫理評論

Applied Ethics Review

「生死的省思與超越」專題

目次

研究論文

趙敬邦 / 論墨學在環境倫理學中的意義…………… 1

專題論文

蔡承志 / 殺人的倫理學——從非道德觀點來看……25

楊婉儀 / 死亡與超越——
從蘇格拉底與莊子生命觀之差異談起……51

尉遲淦 / 善終觀點下的儒家生死觀……………67

釋照澄 / 佛教「無罣礙」的生死觀……………83

賴錫三 / 「藏天下於天下」的安命與任化：
《莊子》「以不解解之」的死生智慧……101

柯志明 / 永恆與生命意義——
超越死亡的必要性與可能性……………123

第 59 期 2015 年 10 月 / Vol. 59, October 2015

研究論文

論墨學在環境倫理學中的意義

趙敬邦*

摘 要

在眾多古代中國思想中，墨家思想對環境倫理學的貢獻可謂廣為人忽視。事實上，墨學以人類的利益出發，提出兼愛、明鬼和節用等觀點，對環境保護實有正面意義。更重要的，是墨學的立論相對平實，能引起一般人的興趣和共鳴，對於其他以生態為中心的環境理論，實有一輔助的作用。本文借用佛家的判教方法，指出墨學雖是以人類為中心的功利主義思想，其並不以保護環境為目的，但卻有先被提倡的必要。此外，墨學更為吾人當如何保護環境提出具體的方法。因此，其在環境倫理學的論述中，實有一位置，值得吾人重視。

關鍵詞：墨、功利主義、以人類為中心、以生態為中心、判教

* 英國曼徹斯特大學宗教及神學哲學博士。
E-mail: kpchiu1@hotmail.com

論墨學在環境倫理學中的意義

趙敬邦

一、被忽略的思想資源

西方的環境倫理學理論繁多，但整體而言不離兩大方向：以人類為中心 (anthropocentric) 及以生態為中心 (ecocentric)。¹前者認為人類是萬物的中心，其雖提倡保護環境，但其出發點卻是以人類的利益作考量。因為保護環境對人類有利，故相關理論認為吾人當有保護環境的必要。簡言之，保護環境只為一種手段，滿足人類所需才是目的。²如可持續發展 (Sustainable Development) 提出發展當要「既可滿足我們現今需求之同時，卻不損害後代子孫滿足他們的需求」，³其即為一種典型的以人類為中心的理論；⁴而後者認為大自然中各成員地位相同，每一成員均有著內在價值，並非因另一成員而

¹ 賴品超、林宏星，2006，《儒耶對話與生態關懷》（北京：宗教文化出版社），頁 86。

² 更多討論，見 Alexander Gillespie, 2014, *International Environmental Law, Policy, and Ethics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 4-9.

³ 參考《我們的共同未來》(Our Common Future) 第 1 章第 49 段。網址：URL=<http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm> (2015 年 6 月 15 日瀏覽)。

⁴ Bruce Mitchell, 2002, *Resource and Environmental Management* (Essex: Pearson Education Limited), p. 73.

存在。相關理論著重人和大自然的相依關係，並不認為人即是大自然的主宰。⁵深層生態學 (Deep Ecology) 強調人和萬物平等，發展要從整體大自然的角度出發，其正是以生態為中心的一個例子。⁶

不少學者已注意到古代中國思想對環境倫理學的建構有所啟示。如以為儒家的「天人合一」觀念有助吾人追求人和自然的和諧；⁷道家的齊物逍遙思想使人對自然環境採一豁達和包容的態度；⁸中國大乘佛學則強調眾生皆有佛性，人和大自然相依相待，彼此實為一大的有機體。⁹惟有關討論雖然豐富，但細察之下，我們不難發現各種理論的角度，均大致以生態為中心。¹⁰至於古代中國思

⁵ Andrew Kernohan, 2013, *Environmental Ethics: An Interactive Introduction* (Peterborough: Broadview Press), pp. 179-190.

⁶ David Landis Barnhill, and Roger S. Gottlieb, 2001, 'Introduction,' in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 1-15.

⁷ 例子見 Tu Wei-ming, 2001, 'The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications to China and the World,' *Daedalus* 130(4): 243-264. Mary Evelyn Tucker, 'Confucianism and Deep Ecology', in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb, pp. 127-152.

⁸ 參考 James Miller, 2001, 'Sectional Discussion: What Can Daoism Contribute to Ecology?' in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N.J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), pp. 71-78.

⁹ 例子見：釋恆清，1997，*《佛性思想》*（臺北：東大圖書公司），頁 253-283。David Landis Barnhill, 2001, 'Relational Holism: Huayan Buddhism and Deep Ecology,' *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb, pp. 77-106.

¹⁰ 當然，儒學的「天人合一」是否以生態為中心，實值得商榷。詳見：Li Chenyang, 'Confucian Cosmic Model and the Environment', 輯於國際儒學聯合會（編），2010，*《儒學的當代使命：紀念孔子誕辰 2560 周年國際學術研討會論文集》*（北京：九州出版社），頁 49-74。

想有否純粹以人類為中心的環境理論？這些理論與以生態為中心的理論關係如何？其在環境倫理學上有何意義？凡此問題均未見討論。事實上，以生態為中心的環境倫理理論向被詬病為曲高和寡而欠缺對社會的具體分析，從對地球的影響而言，人類亦明顯處一與其他生物不同的地位。換言之，相關理論實有脫離實際的危險。¹¹有學者便認為，古代中國若沒有嚴重的環境問題，並非由於其有「天人合一」等以生態為中心的環境思想，而僅是因為工業化並未在中國發生；¹²更遑論早有證據顯示，古代中國的環境問題一直比同期的歐洲嚴重。¹³循這角度而言，我們在討論環境倫理學的理論時，當思考這些理論的可行性 (applicability)，否則，相關理論恐只淪為一種空談，無助真正解決嚴峻的環境問題。¹⁴

無疑，就動機而言，以生態為中心的環境理論確是非常崇高；但循效果的角度，則以人類為中心的理論也許更符合現實需要。誠如科學哲學家波柏 (Karl Popper, 1902-1994) 所言，「零星的社會工程」 (piecemeal social engineering) 常比宏圖大計更能處理實際問題；¹⁵近代儒哲唐君毅先生 (1909-1978) 則更認為，「大仁大義存心

¹¹ Kirkpatrick Sale, 1999, 'Deep Ecology and Its Critics', in *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers), pp. 213-221.

¹² 秦暉，2014，〈綠色思潮與社會正義：與翁米斯希的對話〉，輯於錢永祥（編），2014，《思想 26——香港：本土與左右》（臺北：聯經出版事業公司），頁 1-20。

¹³ Tuan Yi-Fu, 1968, 'Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China,' *The Canadian Geographer* 12: 176-191.

¹⁴ 著重理論應用性的例子，可參考：趙敬邦，2011，〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啓示〉，《應用倫理評論》第 50 期，頁 1-18。

¹⁵ Karl Popper, 1957, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul Limited), pp. 64-70.

者，如何表現其仁義？此則只能在人所作之小事上表現」；¹⁶狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 也指出，要解決全球性的環境問題，當由個人習慣的改變開始。¹⁷由此，則立論較為高遠的以生態為中心的環境理論，不但與立論較為實際的以人類為中心的理論沒有矛盾，兩者更是相輔相成。墨學在環境倫理學中的意義，亦當循這一角度來加以了解。

《韓非·顯學》有言：「世之顯學，儒、墨也。」墨學是先秦時期最重要的思想之一，雖然中國歷史上不少人物均有墨者的影子，¹⁸但墨學作為一流派，其在漢後即迅速沒落，直至民國才再為人所注意。¹⁹事實上，在中國古代思想和環境倫理學關係的研究中，儒、釋、道三家向為討論中心，²⁰至於墨學在相關問題上當扮演什麼角色，則乏人問津。²¹如下文所述，相對儒、釋、道諸家，

¹⁶ 唐君毅，2002，《道德自我之建立》（臺北：臺灣學生書局），頁 14。

¹⁷ Wm. Theodore de Bary, “Think Globally, Act Locally,” and the Contested Ground Between,” in *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, edited by Mary Evelyn Tucker and John Bertrung (Cambridge MA.: Harvard University Press, 1998), pp. 23-33.

¹⁸ 詳見：李澤厚，1985，《中國古代思想史論》（北京：人民出版社），頁 65-76。

¹⁹ 有關墨家的歷史，可參考：楊義，2011，《墨子還原》（北京：中華書局），頁 228-246。

²⁰ 如以下研究，即把研究重心放在儒、釋、道三家：沈清松（編），1997，《簡樸思想與環保哲學》（臺北：立緒文化）。馮滄祥，2002，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》（臺北：臺灣學生書局）。J. Baird Callicott and James McRae, ed., 2014, *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought* (Albany: State University of New York Press)。

²¹ 孫君恆雖有討論墨子對大自然的看法，惟其未能指出這些看法在環境倫理學中有什麼價值，當中部分觀點亦值得商榷。見：孫君恆，2014，《墨子倫理思想研究》（北京：中國社會科學出版社），頁 185-195。

墨學有關環境保護的訴求實更為直接，所提倡的方法亦更為具體。縱然墨學立論以人類的利益為考慮，²²其嚴格而言實為一以人類為中心的理論，但吊詭的是，這一以人類為中心的思想，卻因更為符合一般人的道德要求，而能真正收到保護環境之效。本文的目的，並非要否定以生態為中心的環境理論之價值，而是希望透過討論墨學的環境思想，彌補學界一空白之餘，提出一相對平實的觀點，使環境倫理學的理论能更臻完善。

二、墨學的環境元素

墨學立論的基礎為何？這問題一度引起爭議。孟子言「墨子兼愛」，似認為「兼愛」即為墨學的中心思想；近人張純一著《墨子集解》，則以為墨學之本在「天志」，墨子實如基督教的一位先知；而郭沫若的《十批判書》，卻強調「尚同」才是墨學的重點。²³惟不論「兼愛」、「天志」還是「尚同」，其提出的理由還是以「功利」為出發點。換言之，墨學立論是以人類的利益為基礎。²⁴以「兼

²² Chan Wing-tsit, 1963, *A Source Book in Chinese Philosophy* (New Jersey: Princeton University Press), p.215. Benjamin I. Schwartz, 1985, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge MA. and London: Harvard University Press), pp. 145-151. 張岱年，1997，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社），頁 270-271。勞思光，2005，《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社），卷 1，頁 217-218。這點下文將再有討論，暫按下不表。

²³ 以上討論，見：唐君毅，1992，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局），卷 1，頁 154-155。

²⁴ 周富美教授曾提出大量考證，解釋墨學的主要概念，實為「功利」這一原則所貫穿。詳見其著：周富美，1973，〈墨子的實學〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 22 期，頁 89-170。茲不贅引。另參考：Alice Lum, 1997, 'Social Utilitarianism in the

愛」為例，《墨子·兼愛上》有言：

仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害。

墨家認為，一行為只要對「天下」有利，其即屬人之所當為，亦即為善。簡言之，「義」和「仁」均由「利」所界定。²⁵至於何者才對「天下」有利？墨家在回答這一問題前，先提出「天下」之所以亂的理由。〈兼愛中〉有言：

今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，則此天下之害也。

循墨家，「天下」之所以亂是由於人與人之間互相攻伐和欺詐，故對「天下」最有利的事，莫過於人們能視人如己，彼此親愛，即所謂「兼愛」也。〈兼愛上〉有言：

既以非之，何以易之？子墨子言曰：「以兼相愛，交相利之法易之。」然則兼相愛，交相利之法，將奈何哉？子墨子言曰：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故，諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；人與人相愛，則不相賊；君臣相愛，則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則和調；天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，

Philosophy of Mo Tzu,' *Journal of Chinese Philosophy* 4(2): 187-207. Dirck Vorenkamp, 1992, 'Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought,' *Journal of Chinese Philosophy* 19(4): 423-443.

²⁵ 徐復觀，2003，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館），頁 322。唐君毅，1992，《中國哲學原論·原道篇》，卷 1，頁 160-170。

富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。」

蓋墨家以為，只要吾人對別人的愛沒有等差，則人與人之間自然沒有糾紛。惟有一點值得注意：以上兩段引文均只提及人與人的關係，而不涉人與自然及人與其他動物的範疇。換言之，「天下」之所以亂，僅為人類之間未能「兼愛」，而無關人類對環境的破壞或人類對動物的殘害；「兼愛」的適用範圍亦只限於人類，而不涉大自然和其他動物。墨家之所以未特別討論人與自然萬物的關係，也許是由於其立論時正值戰亂的年代，人類生存的最大威脅正是人類本身。我們或可言，若人類所受的威脅是源於大自然，其時保護環境才對人類有利，則基於利害的考慮，墨家當沒有忽視人與環境關係之理。

事實上，地球資源有一定的承載力(capacity)，在這一承載力未達飽和前，人類對環境資源的開發和利用，一方面有助人類的經濟發展，另一方面亦不致對地球的環境做成不能彌補的創傷。²⁶在這一情況下，墨家當沒有反對開發大自然之理；惟人類的發展一旦超過地球的承載力，則大自然將透過如天災和氣候改變等不同方式來回應。其時，保護環境也許更為符合人類的利益，而墨家亦有保護環境的動力。²⁷若以上分析正確，則墨家對大自然的態度，當根據

²⁶ 事實上，已有學者指出，原始環境並不代表高的環境質素，不少經人為改做的環境，更為適合生物居住。見：Patricia Fara, 2010, *Science: A Four Thousand Year History* (New York: Oxford University Press), pp. 412-420. 換言之，不是沒有人類參與即對環境有利也。

²⁷ 有關環境承載力的討論，可參考：Michael Jacobs, 1991, *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future* (London: Pluto Press), pp. 86-100.

具體的情況而定，不能一概而論。墨家這一環境主張也許有模稜兩可之嫌，但實為一甚具彈性和合符實際的做法。這一觀點將在後文再有論及，暫按下不表。

誠然，若僅從利害作考量，墨家似未有對大自然提出一固定的主張。但我們或可言，墨學在大致上還是較為對環境有利，這可循兩方面來加以討論。第一，是其「明鬼」的思想；第二，是「節用」的主張。有關前者，墨學保留原始宗教的色彩，肯定上帝和鬼神的存在，其具體表現則為祭祀山川，崇拜自然。²⁸事實上，誠如海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)認為，近代人類之所以對環境肆意破壞，主因正是人類認為大自然是吾人自身以外的客體(object)，其僅是我們的一個認知對象，故對大自然缺乏尊重和珍視之情。²⁹墨子對鬼神的崇拜，間接以為自然萬物皆有靈性，這一有著「泛神論」(pantheism)色彩的主張，³⁰有助增強人類對大自然的尊重，使人類不致認為自己即為大自然的主宰，對環境保護有著積極意義。³¹此所以《墨子·明鬼下》有言：

古者有夏，方未有禍之時，百獸貞蟲，允及飛鳥，莫不比方。
矧隹人面，胡敢異心？山川鬼神，亦莫敢不寧。若能共允，隹

Katherine Morton, 2005, *International Aid and China's Environment: Taming the Yellow Dragon* (London and New York: Routledge), pp. 13-26.

²⁸ 孫君恆，2014，《墨子倫理思想研究》，頁 190-191。

²⁹ 關子尹，2001，〈康德與現象學傳統——有關主體性哲學的一點思考〉，輯於《中國現象學與哲學評論》（上海：上海譯文出版社，2001年），第4輯，頁 141-184。

³⁰ 在談論古代中國思想的「泛神論」色彩時，方東美先生即特別提及墨家傳統。見：方東美，2005，《方東美先生演講集》（臺北：黎明文化），頁 62-69。

³¹ 唐君毅，1992，《中國哲學原論·原道篇》，卷 1，頁 188-202。孫君恆，2014，《墨子倫理思想研究》，頁 190-195。

天下之合，下土之葆。

至於「節用」，則更是關係到國家的存亡。《墨子·辭過》有言：

儉節則昌，淫佚則亡。

蓋墨子所處的是一「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」〈非樂上〉的時代。「節用」即是要吾人控制對資源的需求。就必須品而言，我們當只保留一足以讓自己生存的水平；就奢侈品而言，更要徹底摒除這方面的慾望。簡言之，對人類生存無直接功用的物品，墨家均採一否定的態度，以求回歸一極簡樸的生活。³²至於「節用」的具體操作，則表現在「節食」、「節衣」、「節住」、「非樂」和「節葬」等多方面。如《墨子·辭過》對「節食」和「節衣」便有以下看法：

其為食也，足以增氣充虛，強體適腹而已矣。故其用財節，其自養儉，民富國治。

又言：

聖人之為衣服，適身體，和肌膚，而足矣，非榮耳目而觀愚民也。

³² 吳進安，1997，〈墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義〉，《哲學與文化》第 24 卷第 10 期，頁 930-940。任繼愈，2012，《墨子與墨家》（北京：北京出版社），頁 35。另參考：楊照，2014，《墨子：庶民社會的主張》（臺北：聯經出版事業公司），頁 101-107。

至於「節住」，《墨子·節用中》亦持相同道理：

其旁可以圍風寒，上可以圍雪霜雨露，其中蠲潔可以祭祀，宮牆足以為男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗為。

而《墨子·非樂上》對「非樂」則有言：

撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚千戚，民衣食之財將安可得乎？即我以為未必然也。

有關「節葬」，《墨子·節葬下》亦言：

故古聖王制為葬埋之法，曰：「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭，而疾而從事，人為其所能，以交相利也。」此聖王之法也。

總言之，「節用」有助減少資源浪費，為大自然提供一休養生息的機會。³³

至此，我們有必要對墨學的理論性格作一澄清，其即墨學是否真為一以人類為中心的理論？的確，墨家有「天志」的主張，其似不認為人類即為萬物的中心，故用人類為中心的理論來形容墨學，表面似值得商榷。因此，已有學者從「天志」所言的自然觀，直接

³³ 李漁叔，1988，《墨子今注今譯》（天津：天津古籍出版社），頁 26。成中英，2011，《C 理論：中國管理哲學》（北京：東方出版社），頁 84。孫君恆，2014，《墨子倫理思想研究》，頁 136。

探討人和自然的關係。³⁴但一如「明鬼」和「節用」等主張，「天志」的提出實亦以人類的利益作考慮。如〈天志下〉有言：

順天之意何若？曰：兼愛天下之人。³⁵

蓋「天志」和「明鬼」除了是一種原始宗教的表現外，更是由於墨家認為鬼神有著賞善罰惡的功能，有助保證善有善報，惡有惡報的正義原則，於維持一公正的社會有利。³⁶這情況一如康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 在《實踐理性批判》中，指上帝僅為一「設準」(postulate)，其是用以警惕人們當持續行善一樣；³⁷而「節用」則是希望透過節約以得到更大的功用。換言之，「節」是一手段，「用」才是目的。³⁸在這一意義下，言墨學為一以人類為中心的思想，當合符其理論特性。而墨學這一凡事以人類利益為念的思想，正好對我們建構環境倫理學有著重要啟示。

蓋循以上分析，墨學無疑為一功利主義 (Utilitarianism) 的思想，³⁹其對環境的看法，亦不離這一原則。惟吾人當知，一思想有

³⁴ 莊慶信，1995，《中國哲學家的大地觀》(臺北：師大書苑有限公司)，頁 46-47。

³⁵ 更多引證，見：周富美，1973，〈墨子的實學〉。

³⁶ 韋政通，1992，《中國哲學思想批判》(臺北：水牛圖書出版公司)，頁 118。葛瑞漢 (Angus C. Graham) (著)，張海晏 (譯)，2003，《論道者：中國古代哲學論辨》(北京：中國社會科學出版社)，頁 59-63。任繼愈，2012，《墨子與墨家》，頁 59-65。另見：唐端正，2011，《解讀孔子與儒家》(香港：商務印書館)，頁 103-110。

³⁷ 詳見：Immanuel Kant, 2002, *Critique of Practical Reason*, translated by Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Company), pp. 157-166.

³⁸ 楊照，2014，《墨子：庶民社會的主張》，頁 101-107。

³⁹ 周富美，1973，〈墨子的實學〉。Dirck Vorenkamp, 1992, 'Another Look at Utilitarianism in Mo-Tze's Thought.'

否保護環境的動機是一回事，其是否有保護環境的效果則為另一回事。⁴⁰若一理論的建構是以保護環境為目的，其性質或較近似義務論或德性倫理學；但假若一理論在效果上有利保護環境，則其亦可謂是一種功利主義的倫理學。兩者立論雖有不同，但均有其價值，對一般人而言，後者甚至有著更大的說服力。⁴¹以下，即討論以人類為中心的墨家環境思想，與以生態為中心的環境倫理思想的關係，其在環境倫理學中的角色，以及有關思想的理論得失，藉以對墨學的理論能有一更深入的了解。

三、墨學的意義和得失

如前文所述，以人類為中心和以生態為中心的環境理論之立論基礎實有根本分別。因此，有學者認為兩者實不能並存：既以人類為中心的角度的以建構環境倫理，便難同時用以生態為中心的角度的立論，反之亦然。⁴²事實上，這一主張實為邏輯的必然，因吾人既認為人類是萬物的主宰，當不能同時認為人類與萬物平等。但我們若能進一步釐清兩種理論在保護環境一事上所擔當的角色，則兩者未嘗不可相輔相成，而不必互相排斥。

如儒家的「天人合一」追求人類與萬物的和諧，故儒者在具體

⁴⁰ 類似看法，請參照：趙敬邦，2011，〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啓示〉。

⁴¹ James Rachels 即用「倫理學的革命」來形容功利主義的理論，足見其與其他倫理學理論相比，實有極大的吸引力。見 James Rachels, 2003, *The Elements of Moral Philosophy* (New York: McGraw-Hill), pp. 91-93.

⁴² 賴品超和林宏星即以「互相抗衡」來形容兩種理論。見其著：賴品超、林宏星，2006，〈儒耶對話與生態關懷〉，頁 86。

行為上大致有保護大自然的傾向。如子貢在談及孔子的處世態度時，即言孔子是「溫、良、恭、儉、讓」（《論語·學而》），其中「儉」即含簡約的意思；顏淵更以「一簞食、一瓢飲，在陋巷」（《論語·雍也》）的生活態度聞名於後世，表面看來，其與墨子提倡的「節用」竟沒有多大分別。⁴³此即高遠的理境，還得靠具體的行為來配合的一個例子。⁴⁴墨家環境思想與以生態為中心的思想之關係，以及其在整體環境倫理學中的角色，也可循這一角度來加以分析。

惟我們當如何融通兩種立論完全不同的理論？「判教」或是一可行的辦法。⁴⁵所謂「判教」，是佛教用以融通表面上似有矛盾的佛教理論，使之成為一圓貫系統的方法。其具體做法，包括把不同的理論判別為「本／末」、「權／實」、「隱／顯」和「先／後」等。換言之，透過界定哪一理論為系統內的根本，何種理論為該系統的末節；什麼理論是權宜的說法，何者為終極的實說等，不同理論乃能並行不悖，甚至互相支持。⁴⁶這一「判教」的理念，當同樣適用於墨家環境思想的討論中。蓋循前文的分析，墨學的立論以人類利益

⁴³ 以上兩例，見傅佩榮：〈簡樸在儒家價值觀中的作用〉，輯於沈清松（編），1997，《簡樸思想與環保哲學》，頁143-161。

⁴⁴ 更多討論，見：Li Chenyang, 2010, 'Confucian Cosmic Model and the Environment'。

⁴⁵ 「判教」的做法源於佛教，惟其亦是近代部分中國思想家用以融通不同理論的一種哲學方法。詳見：Chiu King Pong, 2014, *Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought* (PhD thesis, The University of Manchester), 第2章、第4章和第5章。

⁴⁶ 以上觀點，參考：Liu Ming-wood, 1981, 'The P'an-Chiao System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism,' *T'oung Pao* LXVII(1-2): 10-47. Peter N. Gregory, 2002, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press), pp. 93-104. 屈大成，2013，《佛學論文集》（香港：香港城市大學中國文化中心），頁11-12。

為考量，故在保護環境的動機上，其始終有欠純正。在這一意義下，墨學在環境倫理學中似僅扮演一次要的角色；惟在效果上，墨學以人類自身利益出發以討論環境問題，急人們之所急，其當更能引起人們保護環境的意欲。⁴⁷因此，在理論提出的時序而言，墨學又當處一較為優先的位置，因其可首先吸引人類對相關議題的關注也；此外，墨學提出具體的有利保護環境的方法，更是人類在如何保護環境一事上，不可或缺的一環。⁴⁸至此，我們對墨學在環境倫理學上的意義，當有一大概的認識。

當然，除了釐清墨學在環境倫理學中的角色，我們還當探討其理論得失，從而希望能在日後發揮其優點之餘，避免擴大其缺失。在優點方面，如前所述，墨家環境理論實甚具彈性，能予人類一頗大的發展空間。誠然，墨學立論建基於人類的利益，惟人類的利益為何，當根據實際情況而定，不能一概而論。以前文提及的承載力概念為例，地球的承載力在未達飽和前，人類對環境的開發一方面有利人類自身的發展，另一方面亦不致對大自然構成致命的破壞。因此，在這一情況下，人類開發自然環境當能收較大的利益；惟大自然的承載力一旦達飽和狀態，則人類對大自然進行開發乃容易招致後者的反饋，從而使人類的生存受到威脅。在這一情形下，保護環境當更為符合人類的利益。可見若循利益的角度出發，墨學是否必然提倡保護環境，實要考慮具體情況。墨學這一理論特色，一方面防止人類落入一種極端的環保主義 (radical environmentalism)，即認為人類當放棄現有的經濟發展模式，重新投入原始的生活方式，

⁴⁷ 類似觀點，見：孫國棟，2006，《生命的足跡》（香港：商務印書館），頁 13-17。

⁴⁸ 誠如牟宗三先生所言，好的動機還得好的方法配合，否則動機還是不能有效發揮。見：牟宗三，2003，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局），頁 16。

以免大自然遭受破壞；⁴⁹另一方面，亦避免了陷入一種盲目的經濟發展觀，以為人類為了經濟發展，大可犧牲任何事情，包括自然環境。⁵⁰墨學這一特色，避免過份向某一發展方向傾斜，較為符合人類的需要和社會的實況。

但墨家的相關思想，亦有值得改善的地方。當中最大問題，正是其「節用」的主張過於刻苦，並有否定人類文化的危險。蓋墨學以為，吾人當對人類賴以生存的必需品僅持一基本要求，並摒棄對一切奢侈品的欲望。惟人類的生活若僅維持在一原始的水平，則人類將幾無任何精神的享受可言，這種生活實可謂是文明的一大倒退，此所以墨學有被認為是一種「次人文」的思想。⁵¹當然，已有學者指出，精神生活有助吾人克服逆境，提升工作表現，⁵²故不少經濟發達的地區，同時著重宗教和藝術等文化事業的發展。⁵³在這一角度而言，以人類利益為考量的墨家思想，似沒有對精神享受作反對的理由。因此，有學者認為墨學的「節用」實為針對春秋戰國

⁴⁹ Bron Taylor, 1995, 'Popular Ecological Resistance and Radical Environmentalism,' in *Ecological Resistance Movements: the Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, edited by Bron Raymond Taylor (Albany: State University of New York Press), pp.334-354.

⁵⁰ Henry Rosemont, Jr., 2014, 'The Internationalization of Confucianism in the 21st Century,' in *New Directions in Chinese Philosophy*, edited by Cheng Chung-yi (Hong Kong: New Asia College), pp. 3-18.

⁵¹ 唐君毅，2000，《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局），頁9-18。

⁵² 詳見：Joseph Yosi Amran, 2009, *The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership* (PhD thesis, Institute of Transpersonal Psychology, California), pp. 33-43.

⁵³ 最著名的例子，當數紐約和倫敦兩城市。

時期社會狀況的一種權宜思想，並非不能改變。⁵⁴若是，則「節用」這一主張當有稍為放鬆的餘地，而墨學的理论困難亦非如想像般難以解決。

本文只是對墨家環境思想這一嶄新的議題作一初步分析。至於其是否能在往後的環境倫理學中扮演一更為積極的角色，還須由時間證明。

⁵⁴ Harold H. Rowley, 1948, 'The Chinese Philosopher Mo Ti,' *Bulletin of the John Rylands Library* 31: 241-276. 馮友蘭，2000，《中國哲學史》（香港：三聯書店），上冊，頁 106-107。孫國棟，2006，《生命的足跡》。

參考文獻

- 方東美，2005，《方東美先生演講集》，臺北：黎明文化。
- 任繼愈，2012，《墨子與墨家》，北京：北京出版社。
- 成中英，2011，《C 理論：中國管理哲學》，北京：東方出版社。
- 牟宗三，2003，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局。
- 吳進安，1997，〈墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義〉，《哲學與文化》第 24 卷第 10 期，頁 930-940；
- 李漁叔，1988，《墨子今注今譯》，天津：天津古籍出版社。
- 李澤厚，1985，《中國古代思想史論》，北京：人民出版社。
- 沈清松編，1997，《簡樸思想與環保哲學》，臺北：立緒文化。
- 周富美，1973，〈墨子的實學〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 22 期，頁 89-170。
- 屈大成，2013，《佛學論文集》，香港：香港城市大學中國文化中心。
- 韋政通，1992，《中國哲學思想批判》，臺北：水牛圖書出版公司。
- 唐君毅，1992，《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局，卷 1。
- _____，2000，《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局。
- _____，2002，《道德自我之建立》，臺北：臺灣學生書局。
- 唐端正，2011，《解讀孔子與儒家》，香港：商務印書館。
- 孫君恆，2014，《墨子倫理思想研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 孫國棟，2006，《生命的足跡》，香港：商務印書館。

- 徐復觀，2003，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館。
- 秦暉，2014，〈綠色思潮與社會正義：與翁米斯希的對話〉，輯於錢永祥（編），《思想 26——香港：本土與左右》，臺北：聯經出版事業公司，頁 1-20。
- 張岱年，1997，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社。
- 莊慶信，1995，《中國哲學家的大地觀》，臺北：師大書苑有限公司。
- 傅佩榮，1997，〈簡樸在儒家價值觀中的作用〉，輯於沈清松（編），《簡樸思想與環保哲學》，臺北：立緒文化，頁 143-161。
- 勞思光，2005，《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，卷 1。
- 馮友蘭，2000，《中國哲學史》，香港：三聯書店，上冊。
- 馮滬祥，2002，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》，臺北：臺灣學生書局。
- 楊照，2014，《墨子：庶民社會的主張》，臺北：聯經出版事業公司。
- 楊義，2011，《墨子還原》，北京：中華書局。
- 葛瑞漢 (Angus C. Graham) (著)，張海晏 (譯)，2003，《論道者：中國古代哲學論辨》，北京：中國社會科學出版社。
- 趙敬邦，2011，〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啟示〉，《應用倫理評論》第 50 期，頁 1-18。
- 賴品超、林宏星，2006，《儒耶對話與生態關懷》，北京：宗教文化出版社。
- 關子尹，2001，〈康德與現象學傳統——有關主體性哲學的一點思

- 考》，《中國現象學與哲學評論》第 4 輯，上海：上海譯文出版社，頁 141-184。
- 釋恆清，1997，《佛性思想》，臺北：東大圖書公司。
- Amran, Joseph Yosi, 2009, *The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership*, PhD thesis, Institute of Transpersonal Psychology, California.
- Barnhill, David Landis, 2001, 'Relational Holism: Huayan Buddhism and Deep Ecology,' in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by Barnhill, David Landis, and Gottlieb, Roger S., Albany: State University of New York Press, pp. 77-106.
- Barnhill, David Landis, and Gottlieb, Roger S., 2001, 'Introduction,' in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by Barnhill, David Landis, and Gottlieb, Roger S., Albany: State University of New York Press, pp. 1-15.
- Callicott, J. Baird, and McRae, James, ed., 2014, *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Chan, Wing-tsit, 1963, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Chiu, King Pong, 2014, *Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought*, PhD thesis, The University of Manchester.
- de Bary, Wm. Theodore, 1998, "'Think Globally, Act Locally,'" and the Contested Ground Between,' in *Confucianism and Ecology: The*

- Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, edited by Evelyn Tucker, Mary, and Berthrong, John, Cambridge MA: Harvard University Press, pp. 23-33.
- Evelyn Tucker, Mary, 2001, 'Confucianism and Deep Ecology,' in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, edited by Barnhill, David Landis, and Gottlieb, Roger S., Albany: State University of New York Press, pp. 127-152.
- Fara, Patricia, 2010, *Science: A Four Thousand Year History*, New York: Oxford University Press.
- Gillespie, Alexander, 2014, *International Environmental Law, Policy, and Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, Peter N., 2002, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jacobs, Michael, 1991, *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future*, London: Pluto Press.
- Kant, Immanuel, 2002, *Critique of Practical Reason*, translated by Pluhar, Werner S., Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kernohan, Andrew, 2013, *Environmental Ethics: An Interactive Introduction*, Peterborough: Broadview Press.
- Li, Chenyang, 2010, 'Confucian Cosmic Model and the Environment,' 輯於國際儒學聯合會（編），《儒學的當代使命：紀念孔子誕辰 2560 周年國際學術研討會論文集》，北京：九州出版社，頁 49-74。
- Liu, Ming-wood, 1981, 'The P'an-Chiao System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism,' *T'oung Pao* LXVII(1-2): 10-47.

- Lum, Alice, 1977, 'Social Utilitarianism in the Philosophy of Mo Tzu,' *Journal of Chinese Philosophy* 4(2): 187-207.
- Miller, James, 2001, 'Sectional Discussion: What Can Daoism Contribute to Ecology?' in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by Girardot, N.J., Miller, James, and Liu, Xiaogan, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 71-78.
- Mitchell, Bruce, 2002, *Resource and Environmental Management*, Essex: Pearson Education Limited.
- Morton, Katherine, 2005, *International Aid and China's Environment: Taming the Yellow Dragon*, London and New York: Routledge.
- Popper, Karl, 1957, *The Poverty of Historicism*, London: Routledge and Kegan Paul Limited.
- Rachels, James, 2003, *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill.
- Rosemont, Henry Jr., 2014, 'The Internationalization of Confucianism in the 21st Century,' in *New Directions in Chinese Philosophy*, edited by Cheng, Chung-yi, Hong Kong: New Asia College, 2014, pp. 3-18.
- Rowley, Harold H., 1948, 'The Chinese Philosopher Mo Ti,' *Bulletin of the John Rylands Library* 31: 241-276
- Sale, Kirkpatrick, 1999, 'Deep Ecology and Its Critics,' in *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, edited by Witoszek, Nina, and Brennan, Andrew, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 213-221.
- Schwartz, Benjamin I., 1985, *The World of Thought in Ancient China*,

Cambridge MA. and London: Harvard University Press.

- Taylor, Bron, 1995, 'Popular Ecological Resistance and Radical Environmentalism,' in *Ecological Resistance Movements: the Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, edited by Taylor, Bron Raymond, Albany: State University of New York Press, 1995, pp.334-354.
- Tu, Wei-ming, 2001, 'The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications to China and the World,' *Daedalus* 130(4): 243-264.
- Tuan, Yi-Fu, 1968, 'Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China,' *The Canadian Geographer* 12: 176-191.
- Vorenkamp, Dirck, 1992, 'Another Look at Utilitarianism in Mo-Tze's Thought,' *Journal of Chinese Philosophy* 19(4): 423-443.

專 題 論 文

The Ethics of Killing, an Amoral Enquiry*

Cheng-Chih Tsai **

Abstract

In ‘What Makes Killing Wrong?’ Sinnott-Armstrong and Miller make the bold claim that killing in itself is not wrong, what is wrong is totally-disabling. In ‘After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?’ Giubilini and Minerva argue for allowing infanticide. Both papers challenge the stigma commonly associated with killing, and emphasize that killing is not wrong at some margins of life. In this paper, we first generalize the above claims to the thesis that there is nothing morally wrong with killing per se, so long as it is instant and unannounced. Then, from the perspective of social evolution, we explain why people refrain from killing others, the general guideline being that it is unadvisable to kill someone with whom you associate a Second Person Perspective (SPP). Finally, drawing from a seminal paper of Press and Dyson on the Iterated Prisoner’s Dilemma, we stress that an SPP without an SP (Second Person), or the other way around, can both lead to unwelcome results.

Keywords: killing, totally-disabling, infanticide, second person perspective

* This research is partly supported by the Ministry of Science and Technology, Taiwan, under grant number MOST 102-2410-H-715-001-MY3.

** Associate Professor, Center of Holistic Education, Mackay Medical College.
E-mail: cctsay@mmc.edu.tw

The Ethics of Killing, an Amoral Enquiry

Cheng-Chih Tsai

1. The Ethics of Killing

In 2002, McMahan lured us away from the Old Testament paradigm ‘Thou shalt not kill’, to seriously consider the Ethics of Killing at the margins of life, raising issues such as, at one end, abortion, and, at the other, euthanasia. Ten years later, we witnessed two further attempts to shift the frontiers of acceptable killings away from the two ends — that is, at the beginning and near the end — of life.

On the one hand, in Sinnott-Armstrong and Miller (2013) the authors ask the general question ‘What makes killing wrong?’ and claim that modern medicine has made it possible for us to distinguish between killing and totally-disabling, and that it is the latter rather than the former that harms a person. In effect, the authors suggested that the earliest possible time for killing a person legally can be much earlier than her natural death, and this allows doctors to procure vital organs from a totally-disabled, but not dead person, while her organs are still warm.

On the other hand, Giubilini and Minerva (2013) tried to push the

latest acceptable time for killing a *pre*-person — as the authors may have said — further away from *its* conception. In particular, they claimed that just as in the case of abortion, people should be allowed to practice infanticide without giving any reason, so long as the infant is young enough.

The grounds for these two claims are familiar accounts in the ethics of killing, namely, the non-person, the harm, and the deprivation theories.

According to the non-person account, a fetus is not a person, so while killing a person is generally wrong, killing a fetus is not. Given that at the earliest stage of an infant, it is no more a person than a fetus is — the viability of an individual need not be dependent on where its position is relative to its mother's womb — early stage infanticide is justified. Similar reasons sometimes are given for the legitimacy of killing someone in PVS — because *it* is no longer a person, but rather a living corpse.

According to the harm account, killing is wrong because it harms the victim. Given that a totally-disabled person is already “totally-disabled”, there is nothing wrong with killing that person as he simply cannot be further harmed. Similar considerations can be applied to the killing of fetuses, embryos and zygotes, as they may not have developed a mental mechanism that allows them to feel the harm.¹

According to the deprivation account, killing is wrong because it deprives the victim a potential, a possible “future like ours”. So,

¹ Can we harm an apple? Probably not.

naturally, the proponents of this theory might not want to accept the above mentioned argument for infanticide. They not only insist that the deprivation of the potential to become a person harms the individual but also maintain that the harm can be there even if the victim himself is not there to feel it, cf. Nagel (1979), Nozick (1981), and Feinberg (1984). However, as Giubilini and Minerva rightly put it, had a person not been conceived then *no* person is deprived of a potential to be a person — it is not a person at all. So, infanticide cannot be easily refuted by the deprivation theory.

Before we go on to say more about the ethics of killing, let us pause for some thoughts on the truth condition of a death statement. According to the Fregean schema, ‘John is tall’ is true if the referent of ‘John’ lies in the denotation of ‘is tall’, and presumably ‘John is dead’ can be analyzed in the same way. But, if we look more closely at the evaluation of a token sentence of either of the two sentence types, we would find that the truth condition of it amounts to, rather, a sentence of the form ‘John’s x fails to meet the y -condition at t ’ for some x , y and t . The case for the tallness of John can be easily prescribed in terms of his physical body, while for the case of death, some possible candidates for the x are (i) heart, (ii) brain stem, and (iii) cerebrum, and each of them can be given some practical criterion y . This is the simplest reading of a death statement, and I would term it the ‘Type-I’ reading of a death statement. Type-I death statement is easy to analyze because the referent of the subject is easy to be located, and it can either be conceived of as a temporal slice of a B-theoretical being or simply be conceived of as an

A-theoretical entity. In either case, the identity of the subject can be established physically.

However, the *tendency*,² in most countries, of trying to shift from (i) to (iii) in defining death reflects the fact that, when death is concerned, what we care most is whether the “mind” of the person is still around. Classical arguments for the essentiality of cognitive power for personhood can be found in Fletcher (1975) and Singer (1985). In sum, many people think that the subject of the sentence in question refers to something with cognitive power, and I shall call this approach the “Type II” reading. As I have hinted earlier, the Type I reading differs from the Type II reading in that the former is concerned with the physical identity of the subject, yet the latter is concerned with the personal identity of the subject. In particular when a person is dead in the Type II reading, it amounts to asserting that a past person is no longer around rather than that a present person has the property of “being dead”.

2. The Absence of the Victim

According to the Type I reading, the killing of John amounts to the stopping of certain biological functions of John at a specific time. So, after the death of John, the referent of John is still around, and it can be identified with his corpse. In this sense, disregarding the complicated

² It is only a *tendency* that I am talking about, and I by no means mean that some countries have already reached (iii).

social connections that might be related to John and the pain he might experience during the dying process, the killing of John is not much different from the killing of an animal, and my Mountain Goat Fantasy helps to illustrate that in this situation John cannot be the victim of the killing.

The Mountain Goat Fantasy

Jack is the only goat which lives on a mountain top and it has been in solitude, if that is the right word, for three years. Having no family, no friend and no spiritual faculty that allows it to communicate with God, this handsome goat just lives from day to day enjoying itself. One day, a hunter in ambush shot Jack dead with a magic bullet that instantly took its life. Given that Jack has experienced no panic beforehand, no pain during the dying process, which we assume to be under a nano-second, and no feeling whatsoever after its death, was Jack harmed by the hunter?

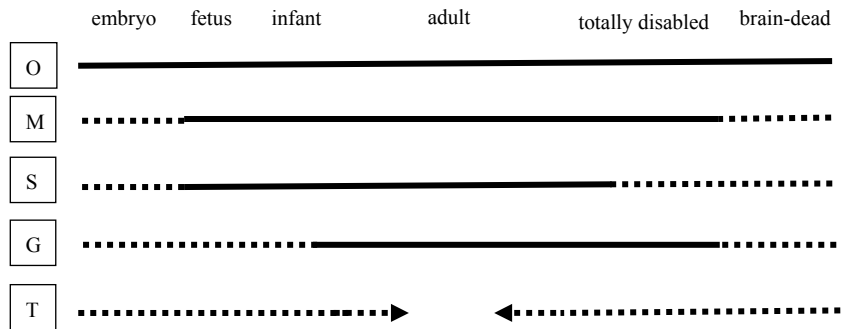
Apparently, according to the Type I reading, Jack was not harmed.

According to the Type II reading, it is even clearer that in the above case, there is no victim of death. It is as if Epicurus' famous passage 'If I am, death is not. If death is, I am not' still echoes. On the one hand, the insight of Sinnott-Armstrong and Miller (2013) that as far as harm is concerned, the dead are no more harmed than the totally-disabled, serves as a reminder for us that at some stage of one's life there can be no harm done to it, because the person is already gone forever. On the other hand,

the insight of Giubilini and Minerva (2013) that if one can employ the non-person argument to support the practice of abortion, then by consistency there is no ground for banning infanticide also reminds us that at some stage of one's life, early infancy say, there can be no harm done to it.

The latter case, of course, is complicated by the Future-Like-Ours argument of Marquis (1989). However, an argument against killing a fetus based on a deprivation theory of this sort can be properly explained away in terms of the standard theory of reference in the same way that we would not say that J. F. Kennedy was deprived of *his* valuable future — Kennedy was what he was, and to talk about things that might happen otherwise is to talk about some other person.³ As a consequence, the no-victim analysis can be illustrated by the following diagram, where the dotted lines indicate where killing should be unconditionally accepted, i.e. where there is no victim, while O, M, S, G, and T stand for the positions suggested in the Old Testament, McMahan (2002), Sinnott-Armstrong and Miller (2013), Giubilini and Minerva (2013) and the sceptic of the present paper — which is characterized by the position that an instant-killing of someone while she is sleeping is doing no harm to her — respectively.

3 A careful analysis of the reference of a proper name would affirm the same.



Evidently, if harm theory is accepted, then a competent adult is no more harmed than a totally-disabled individual is when he is killed, so long as we make sure that the process of killing is extremely quick and unexpected and that it is done while the victim is not in a conscious state — ending one’s life while asleep is a blessing.

I will use my Penman Fantasy to further illustrate this thesis and to convince the reader that the no-victim argument works more naturally than he or she may have expected.

The Penman Fantasy

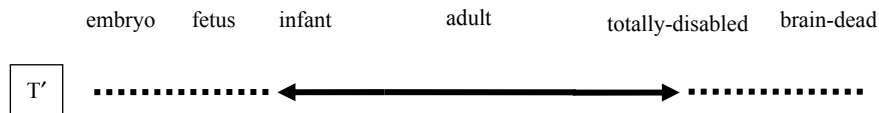
While I was in my study reading a book I found a strange passage in it which said ‘if you cast the following spell @2%\$^@&^*3#&, then the pen in your hand will become a penman and talk to you for two minutes’. I casted the spell with doubt, but it turned out that the pen indeed became a penman and talked to me for two minutes. But after two minutes, the pen was once again simply an unremarkable

pen. I casted the spell again and again, and had altogether twenty minutes of conversation with the penman. But then I decided not to cast the spell any more. Have I deprived the pen or the penman a future?

So, according to the deprivation theory, killing an adult instantly is *not* in itself wrong, because he has not been deprived of any future good, just as the penman was *not* deprived of any future enjoyable conversations with me when I decided not to bring him back to life any longer, or as a fetus or infant is not deprived of any future when it is aborted.

In sum, we are guided by Sinnott-Armstrong and Miller (2013) and Giubilini and Minerva (2013) to conclude that there is nothing wrong with killing an adult so long as we give the “victim” an unexpected, unpainful, unregistered instant kill, in short an *u*-killing. However, this conclusion is absurd. There must be something wrong here. Have I committed the fallacy of Slippery Slope? I hope I have succeeded in convincing the reader that this is not the case. Or, does this absurd conclusion suggest that both of the two papers have failed to catch the key reason why citizens in a civilized human society generally refrain from killing each other, including the very ill and the very young?

We need to find a new ground for explaining why we should refrain from killing an adult, and then, in effect, push the argument toward the two ends of life. In other words, we should go along the following directions. But how?



3. The Golden Rule and Second Person Perspective

Let me restate my position here: so far as the explanation of the wrongfulness of killing is concerned, the harm theory and the deprivation theory are both wrong-headed. They resort to the wrong items to explain the morality of killing, so as to allow us to push their arguments to the extreme and conclude that all *u*-killings are acceptable. This result is by no means surprising, as the notions of harm and deprivation can be applied to animals as well and surely we would not blame an insect for killing another.

Evidently, the ethics of killing needs to be built on other grounds, and I propose an account with two key ingredients:

1) The ground against human beings' killing one another comes in two levels, the primitive level and the ideological level. The primitive level can be demonstrated with the fact that on learning that you are about to take her life, a human agent would normally fight for her life with no reserve; and the ideological level can be illustrated with the fact that in an idealized society, individuals refrain from killing one another so as to ensure that one does not have to worry about someone else murdering her while she falls asleep. As the primitive ground cannot

solve the case of *u*-killing, it is clear that the true ground for not killing at will — or, in more familiar terms, the ground for granting others “right to life” — is, in essence, a social norm which comes from one’s idea of “doing to others as you would have them do to you.” As a result, we should not blame a lion for killing one of us because it does not have a mind sophisticated enough to appreciate and take part in our ideological social construction.

2) A human being naturally cares for what lies ahead of him, so despite that death occurs to a person only when he is no longer around, the battle field concerning the rights or wrongs of killing normally remains at stages earlier than one’s death. An interesting fact to observe is that it is always the living that are discussing and evaluating the harms or deprivations that death may bring. It is also interesting to observe that one often projects his personal identity to a stage well before he can be characterized as a person, or well after he was totally disabled. As a consequence, whether I would grant a right to life — which is by all means a human construction — to certain stage of a person’s life hinges on whether I would consider the corresponding stage of mine as some stage of *me* that I would like others to respect and refrain from hurting. In this aspect, we can start extending the range of our no-killing zone back towards both ends of one’s life.

In sum, a *u*-killing itself neither harms the “victim”, nor deprives any future good from him, but the worry of a person concerning the possibility of his “premature” death does harm him. The Golden Rule

prevents us from killing others in our community because we do not want to live with such worries. As to who, or what, counts as another person, Second Person Perspective (SPP) is a sure guide — our no-killing zone does not cover cases in which no SPP is involved. For Sinnott-Armstrong and Miller, the totally-disabled are not associated with an SPP, and for Giubilini and Minerva, fetus and new born babies alike are not associated with an SPP, so we are not to be blamed for *u*-killing them.

So, according to the present account, what matters in the ethics of killing is whether we have killed someone to whom we associate with an SPP. Nevertheless, SPP is, after all, a mental construction rather than something more concrete, such as a second person (SP). Different people may have different attitudes toward a new born baby, or a totally-disabled man. For some, these individuals are persons like us, having perspectives similar to ours concerning their wishes to live, but for others, such SPP's are at best projected to these non-persons. In extreme cases, someone might even prescribe no SPP to a normal adult, because he does not see the latter “inferior” person as a person. However, we shall not return to this problem until near the end of this paper.

Second Person Perspective in IPD games

Social evolution is a candidate theory for human morality, in general, and human cooperation, in particular, as illustrated in Maynard Smith and Price (1973) and Axelrod and Hamilton (1981). The good,

altruistic, or cooperative behaviors may turn out to be just what selection favors, rather than driven by moral imperatives. In particular, even if on a one-off basis it seems rational to cheat in the Prisoner's Dilemma,⁴ on a long-term basis, one's expected fitness generally depends the behaviors of others. Axelrod and Hamilton (1981) has revealed that kinship and probability of re-encountering are two key factors that shape the evolution of a population, and this suggests that so far as the effect of an act of killing is concerned, one should not merely care about the harm or deprivation that the act would bring to the victim, if any, but also consider the effect that the society as a whole may have upon the killer himself due to the fact that both the victim and the killer are nothing but two members/players of the same society/game.

To the author's knowledge, the most vivid demonstration of how essential an SPP can be in determining the outcome of an IPD game is to be found in Press and Dyson (2012). It is shown therein that in the two-player IPD (Iterated Prisoner's Dilemma) game, there exists a ZD (Zero-Determinant) strategy for a player X to win over her evolutionary⁵ opponent Y, who, without a theory of mind about X, can only accede to X's extortion. While most people are impressed by the existence of the ZD strategy, I would like to draw the reader's attention to another equally important thesis — which is much more relevant to the topic of

⁴ The author does not endorse this observation, but the present paper is no place to elaborate on this issue.

⁵ As Karl Sigmund and Martin Nowak rightly pointed out, on <http://www.edge.org>, the term "evolutionary" is inappropriate as Y only adapts but not evolves.

the present paper — namely, a theory of mind, or, equivalently, an SPP, can play an essential role in disarming the ZD strategy.

According to Press and Dyson, once Y has developed a theory of mind about his opponent X, the ZD strategy of X may *fail* to take any advantage of him. The lesson to be learned here is subtle in the sense that although “having a mind” plays a role in IPD, what truly makes the difference is “having a theory of mine” for the opponent. In other words, what matters more is a second person perspective rather than merely a first person perspective.

Let us now look more closely at how an SPP, or a “theory of mind” in Press and Dyson’s terms, can affect the result of an IPD game that involves a ZD strategy. If X alone is witting of ZD strategies, then the outcome of the IPD depends on whether Y has a theory of mind. In particular,⁶

if Y has a theory of mind, then IPD is simply an ultimatum game, where X proposes an unfair division and Y can either accept or reject the proposal. If he does not (or if, equivalently, X has fixed her strategy and then gone to lunch), then the game is dilemma-free for Y. He can maximize his own score only by giving X even more; there is no benefit to him in defecting.

The latter Y is an evolutionary player who, according to Press and Dyson, is arbitrarily good at exploring a fitness landscape, but sadly this feature

⁶ Press and Dyson (2012), p. 10412.

makes him an easy prey of his extorting opponent.

Now, while an evolutionary Y who has not developed an SPP is guided by his instinct to optimize his gain and thus falls prey of his opponent, a Y who has a theory of mind can conceive of the possibility that he can harm himself so as to threaten his opponent X, who, according to this Y, has a mind — and a theory of mind as well — and may reckon the adjustment of her original strategy desirable, because her opponent's not abiding to her extortionate strategy (by harming himself in order to punish her) is threatening to lead her into a situation where she is rewarded with nothing comparable to what she might reasonably anticipate before she comes up with, and actually puts into practice, the ZD strategy. Furthermore, concerning whether X can go to lunch after setting down her strategy against an opponent, Press and Dyson have remarked that 'if she imputes to Y a theory of mind about herself, then she should remain engaged and watch for evidence of Y's refusing the ultimatum.'⁷

In sum, SPP makes all the difference to whether the innovative ZD strategy would work for an X witting of it when she meets an opponent Y not witting of the strategy. Let me stress that there is a vital distinction between having a mind and having a theory of mind. The ability to conceive and abide by a particular strategy can be taken as the first step towards having a mind. Yet having a mind requires more. To be classified as with a mind, one is supposed to be capable of coping with

⁷ *Ibid.*

changes. But here, having a mind by itself still cannot deliver Y from his doomed fate. As Press and Dyson remarked, ‘If X plays a constant ZD strategy, then any strategy of Y’s, rapidly varying or not, turns out to be equivalent.’⁸ What matters is rather whether Y sees X as someone who can rightly conceive of his behaving badly so as to harm both parties as a threat, and, as a result, choose to lift her ZD strategy and invite Y to cooperate with her so that both can be better off.

In a similar way, X’s having a mind does not in itself prompt her to make a change of her ZD strategy when she is faced with some persistent bad behavior of Y which seems to suggest that he is refusing the ultimatum. It is possible that X simply regards those bad behaviors as something coming from the intrinsic evolutionary drive hardwired into Y. Only when X adopts an SPP for Y can she realize that Y’s refusing the ultimatum has to be dealt with “personally” — leaving for lunch while playing with Y can turn out to be a disastrous decision that causes her a great loss, even if by so doing she can still guarantee that Y would not fare better than herself as far as scoring is concerned — because Y’s behavior has suggested to her that Y is not governed by a law of nature or an *evolutionary* (in the restricted sense of Press and Dyson) drive, but rather by a mind capable of envisaging new strategies some of which serve only as a tentative tool to force X to change her extortionate strategy.

To sum up, for the ZD strategy of X to work on Y, both X and Y

⁸ *Ibid.*

need to have a mind (for Y, it is only in a minimalist sense). However, for that strategy to fail — as we would have anticipated it to happen for a real-life situation and is hinted in Stewart and Plotkin (2012) as well — both X and Y have to reckon that their opponents have a mind and a theory of mind as well. For Y, the functioning of X's mind and SPP justifies his non-cooperative action. For X, the functioning of Y's mind and SPP justifies her reaction to Y's reluctance to cooperate. If we look more closely at this situation, we will find that, for the failure of X's ZD strategy, Y not only need to assume that X has a mind, but also need to assume that X knows that he has a mind as well — as mentioned earlier, if X does not reckon that Y has an SPP, she might just go for lunch and leave the ZD strategy as it is in the first place. Similarly, X does not only assume that Y has a mind, she also assumes that Y assumes that she has a mind — as mentioned earlier, if Y knows that X does not have an SPP which can lead her to change her strategy, he would have accepted the ultimatum she proposes, and the apparent threat to harm both would then be explained away as merely part of an original evolutionary strategy.

4. SPP without an SP or Vice Versa, Practical Issues

We have seen that SPP plays a key role in our interaction with others. In particular, SPP may affect our decisions of whether to kill a totally-disabled patient and whether to kill an unwanted infant. However, as hinted in Press and Dyson (2012), having SSP without the presence of a second person can be costly for a player. We will now use the real-life

example considered in Sinnott-Armstrong and Miller (2013) to illustrate this general fact.

However, before we look at possible consequences of an SPP without an SP, I should mention an extremist position which eliminates personal identity altogether from the ontology, hence, in particular, the notion of second person becomes meaningless. In Tsai (2013), after examining three core issues in bioethics, a conclusion concerning personal identity is drawn, which echoes Parfit's more general skeptical view on personal identity, cf. Parfit (1984). It is then suggested that, for pragmatic considerations, the roles previously played by personal identity be taken up by agency. However, we shall not get into this subtle and sophisticated matter here, and will simply assume, for most of the time, that we know what a person is.

In Jan. 2012, Walter Sinnott-Armstrong and Franklin G. Miller's paper entitled 'What Makes Killing Wrong?' was first published online in *Journal of Medical Ethics*, and it later appeared as Sinnott-Armstrong and Miller (2013). Comments from Bevins (2013), DeGrazia (2013), Driver (2013), and McMahan (2013) are subsequently included, with the authors' reply to critics, Sinnott-Armstrong and Miller (2013a) in the same issue as well. The main point of Sinnott-Armstrong and Miller (2013), as has been explained earlier, is that modern medical technology has made the distinction between killing and totally-disabling possible, and it happens that the wrongness we used to associate with killing might actually come from totally-disabling instead.

Evidently, Sinnott-Armstrong and Miller (2013) is more concerned

with a real life issue, namely the abandon of Dead Donor Rule (DDR) — proposed by Miller (2012), Veatch (2008), and Veatch (2010) etc.— than with the philosophical issues that we have been addressing here. For patients that do not meet the criteria of brain death, yet are *apparently* in a mindless state, or a “totally-disabled state” as defined in Sinnott-Armstrong and Miller (2013), the current practice in the US is that, with the consent from the patient⁹ and/or her family, we remove the life-sustaining device and wait until the patient’s heart meets the minimal requirement for it to be declared ‘irreversible’ and then the patient is pronounced dead based on the heart-lung failure criterion and her heart is procured and donated to some other patient. However, if the patient who receives the heart is up walking again, then the doctors amount to ‘Reversing the Irreversible’, as Veatch quipped in Veatch (2008).

Such miraculous deeds can indeed be demystified by simply observing that

1) The death of an individual might neither imply nor be implied by the death of a heart. So the irreversibility of a man’s life is not captured by the irreversibility of his heart. Evidently, in Veatch’s case, the function of the heart itself is reversible while the life of its former owner is not; as to the new owner of the heart, her former heart is irreversible, yet her previously vulnerable life is reversible.

2) Regardless of whether one can obtain a consistent criterion for the death of the organ donor, the aliveness of the individual by no means

⁹ In the form of advance directives, of course.

entails that he is still a person. This is quite consistent with the basic idea behind the brain-death definition of “death” that the healthy, living heart of a brain-dead patient can be procured without guilt. Similarly, a living brain incapable of facilitating the actions of a person can play little role in the context of social evolution.

3) Total-disability does not involve any personal identity crisis which may arise from the swapping or the transplantation of hearts. What matters is the existence/non-existence of an agent capable of generating actions and reactions. The identity of the agent is at best a collective name for the action and reaction that the agent generates.

So, as far as I can see, there is no intrinsic reason to stick to the DDR, and, as suggested in Sinnott-Armstrong and Miller (2013), t-disability — or more precisely, the absence of an SP — seems to be a good alternative criterion for vital organ procurement.¹⁰ However, the t-disability of an individual, i.e. her ceasing to be a person, does not imply that other persons cannot see her as a person and treat her the way they would treat a person who is able to act and react. In other words, in the absence of a second person — both in the strong sense that there is no person in reality at all, or in the weak sense that the individual in question is not an agent — one’s adoption of an SPP definitely has some effects on how the species is to evolve. Apparently, frequent unnecessary fleeing for false alarms — or, analogously, ascribing an SPP to an X who

¹⁰ Here, it needs to be stressed that people in deep coma and patients with the locked-in syndrome do not meet the t-disability criterion.

has gone for lunch — may be more costly than we think. Furthermore, by spending extract money on maintaining the lives of t-disabled persons, we in effect reduce our chance of survival, both as an individual and as a species.

Finally, let us all be warned that, SP without an SPP is, in general, far more dangerous than SPP without an SP. As a corollary of this warning, imagine a human society all of whose members associate no SPP to their infants — a society that Giubilini and Minerva might, or might not, want to endorse — and work out how it would evolve!

References

- Axelrod, R. M., and Hamilton, W., 1981, "The Evolution of Cooperation," *Science* 211: 1390-1396.
- Bevins, M., 2013, "Dependent Relational Animals," *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 15-16.
- DeGrazia, D., 2013, "On the Wrongness of Killing," *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 9.
- Driver, J., 2013, "On 'What Makes Killing Wrong?'" *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 8.
- Feinberg, J., 1984, *Harm to Others*, Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, J., 1975, "The Cognitive Criterion of Personhood," *Hastings Center Report* 4: 4-7.
- Giubilini, A., and Minerva, F., 2013, "After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?" *Journal of Medical Ethics* 39 (5): 261-263.
- Marquis, D., 1989, "Why Abortion is Immoral," *Journal of Philosophy* 86 no. 4: 183-202.
- Maynard Smith, J., and Price, G. R., 1973, "The Logic of Animal Conflict," *Nature* 246 (5427): 15-18.
- McMahan, J., 2002, *The Ethics of Killing, Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press.
- _____, J., 2013, "Killing and Disabling: a Comment on Sinnott-Armstrong and Miller," *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 10-11.
- Miller, F. G., and Troug, R. D., 2012, *Death, Dying, and Organ*

- Transplantation*, New York: Oxford University Press.
- Nagel, T., 1979, "Death," *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press, pp. 1-10.
- Nozick, R., 1981, "On the Randian Argument," in *Reading Nozick: Essays on "Anarchy, State and Utopia"*, edited by J. Paul, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Press, W. H., and Dyson, F. J., 2012, "Iterated Prisoner's Dilemma Contains Strategies that Dominate any Evolutionary Opponent," *Proc Natl Acad Sci USA* 109: 10409-10413.
- Singer, Peter, 1985, "The Moral Status of the Embryo," in *Making Babies*, edited by P. Singer and D. Wells, New York: C. Scribner's Sons.
- Sinnott-Armstrong, W., and Miller, F. G., 2013, "What Makes Killing Wrong?" *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 3-7.
- _____, 2013a, "Killing Versus Totally Disabling: a Reply to Critics," *Journal of Medical Ethics* 39 (1): 12-14.
- Stewart, A. J., and Plotkin, J. B., 2012, "Extortion and Cooperation in the Prisoner's Dilemma," *Proc Natl Acad Sci USA* 109: 10134-10135.
- Tsai, C-C., 2013, "The Unbearable Lightness of Personal Identity — Messages from Bioethics," *Applied Ethics: Risk, Justice and Liberty*, Center for Applied Ethics and Philosophy, Hokkaido University, pp. 39-51.
- Veatch, R. M., 2008, "Donating Hearts After Cardiac Death—Reversing the Irreversible," *New England Journal of Medicine* 369: 672-673.

_____, 2010, "Transplanting Hearts After Death Measured by Cardiac Criteria: The Challenge to the Dead Donor Rule," *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6): 313-329.

死亡與超越 ——從蘇格拉底與莊子生命觀之差異談起

楊婉儀*

摘 要

以形式作為存在本質的思維方式，展現於西方哲學傳統對於存有 (ousia) 的肯定，此被存有與有 (avoir) 的內在聯繫所形構出的存在 (l'être)，顯示為超越的存在者 (l'étant)；此超越的存在者，以其與現實世界的分裂，獨立於形上界域，自存自在而為絕對價值。對於此絕對價值的嚮往，展現在蘇格拉底以自身之死所實現的與諸神共在地行動中，藉著靈魂脫離肉體限制而上升到存有界域，西方哲學之父實現了靈魂的超越。此一被死亡所揭示出的靈魂與肉體、存有與現象以及死與生的二分與對立，將超越與死亡結合，並因而排除了生命與存在的關係。相反於上述以身心二元為基礎而開展出的死亡與超越的關係，以鯤鵬之變論逍遙而不為形式所拘泥的莊子，似乎給予超越不同的詮釋。而此種不被形式所限制的超越觀，是否正是莊子得以以幻化形變看待其妻身亡，並因而鼓盆而歌的原因？而其對於死亡與超越的看法，又將凸顯出何種不同於蘇格拉底以自身之死所實現的上升到天堂與諸神共

* 國立中山大學哲學研究所副教授。
E-mail: wiyang0905@hotmail.com

在的超越？此兩種思維所開展出的對於生命的觀法，又各自顯現了如何的存在圖像？

關鍵詞：莊子、死亡、超越、生命、逍遙、道

死亡與超越

——從蘇格拉底與莊子生命觀之差異談起

楊婉儀

一、前言

以形式作為存在本質的思維方式，展現於西方哲學傳統對於存有(ousia)的肯定，此被存有與有(avoir)的內在聯繫所形構出的存在(l'être)，顯示為超越的存在者(l'étant)；此超越的存在者，以其與現實世界的分裂，獨立於形上界域，自存自在而為絕對價值。對於此絕對價值的嚮往，展現在蘇格拉底以自身之死所實現的與諸神共在地行動中，藉著靈魂脫離肉體限制而上升到存有界域，西方哲學之父實現了靈魂的超越。此一被死亡所揭示出的靈魂與肉體、存有與現象以及死與生的二分與對立，將超越與死亡結合，並因而排除了生命與存在的關係。相反於上述以身心二元為基礎而開展出的死亡與超越的關係，以鯤鵬之變論逍遙而不為形式所拘泥的莊子，似乎給予超越不同的詮釋。而此種不被形式所限制的超越觀，是否正是莊子得以以幻化形變看待其妻身亡，並因而鼓盆而歌的原因？而其對於死亡與超越的看法，又將凸顯出何種不同於蘇格拉底以自身之

死所實現的上升到天堂與諸神共在的超越？此兩種思維所開展出的對於生命的觀法，又各自顯現了如何的存在圖像？

二、從空間 (l'espace) 到拓樸空間 (topos)

在〈逍遙遊〉中，被以千里稱其大的鯤，《爾雅·釋魚》解之為魚子，此看似相互矛盾的兩個詮釋，從去小大相對的觀點而言，卻微妙的點出了鯤的存在不同於被「形式」所限定的存在者。而若不從以擴延性為基礎的觀看方式解這一文本，將開展出如何的一種拓樸空間 (topos) 呢？鯤化而為鵬，這一轉化可以被簡單地詮釋為形式的改變，但若從柏拉圖的理型觀來看這一詮釋，鯤的理型不同於鵬的理型，因而彼此之間的形式轉化，將被視為不真實的想像或虛構；而此種思維模態，與以物種區分存在者的觀點，有著相近的基礎。然而，一旦將視野從理型論或物種學的限制移開，不再以形式為規範存在的先驗基礎，將發現在被擴延所顯現的「可見」的存在者之外，空氣等不可見卻與人類的生命或生存息息相關的有 (l'il y a)，已然作為使生命之所以可能的基礎而在，甚至是如此的「在」使得形式、結構得以發展。

以有 (l'il y a) 的瀰漫為基礎，使得人類對於現象世界的描繪，從以限制、區分為前提的空間 (l'espace)，轉而為以交融、轉化為特質的，具有生生之德的創造性的拓樸空間。拓樸空間的靈動與形變彷若可以吸納與創生萬物的宇宙，莊子這一出離形式的觀看視域，打開了返回充滿活性本原的可能。原本在北冥的鯤，所屬之「位」 (la place) 為坎，屬陰，為黑，不僅魚沉於海為隱，其所在之位也顯示了隱藏潛伏的意味。而當鯤形變為鵬，其改變不僅是形式的改

變，也同時突破空間型態的自限，而轉化為具創造、化育的拓樸空間的存在。鵬之大可比於宇宙天地生生化育之「大」，以其生生之德涵育其所披及；由鯤到鵬的轉化，因而也意味著從小大相對的空間，到化育空間之本原（即拓樸空間）的轉移。

鵬負青天、翼若垂天之雲，其如天但卻不是 (être) 天，而以其「動」遙遊於天地之間，所及之地，野馬也，塵埃也，生物以習相吹。鵬這一具有化育之德的存在，並非宇宙邊界的「天」，但卻得以背負此天而面向萬物，其參讚萬物，所及之處引發生命氣息的相互震盪與交流。鵬之大，如天，但它並非以空間型態之大而顯其與天之關係，如果僅只是以其空間之大與天相較，也僅只是較量於小大的相對性之間而已。鵬的南徙不僅是主體自身的行動，這一配天地之氣（待海運）的創發之德浩瀚深遠，在水擊三千里、搏扶搖直上九萬里間磅礴流行於天地，引發存在以習相吹而各顯其生生之在。此流行之德所引發的天地一氣，在這一配流行而化萬物的主體眼中，同顯蒼蒼之色。此主體性 (la subjectivité) 背天而以其翼覆萬物，其所顯發的天地之間的拓樸空間，非天本身，而顯現為創發性主體應天而成所披及的涵養。

三、由鯤之隱到鵬之顯所呈顯的超越意涵

鵬的升越配天應物，而由鯤到鵬的轉化，並非單純形式的改變，而顯示為由隱到顯的生命力的爆發。若欲以形變論鵬的超越，無可避免地必須釐清此超越型態與蘇格拉底所開展的超越意涵之差異，因而在討論鵬的超越之前，首先說明〈逍遙遊〉中的鵬所實現的超越，與西方哲學傳統中以靈魂脫離身體限制所凸顯出的超越之

差別，藉此區別莊子思想中的形上意涵與西方哲學傳統中的形上意義。

蘇格拉底以其靈魂離開身體的死亡所實現的超越行動，影響了傳統西方哲學；使得這一以二元對立、相互背離的模態構築形上與形下關係的思維，顯示西方形上學的特性為：遠離世界的超越價值，對於現象世界的支配。而在此種形上學傳統中的人，則顯現為在超越的高度之下，仰望著不可觸及的真理的此在。若從此種觀點論人與價值的關係，人在現象界中所認識的終非究極，而必須以其理性穿越事物的表面 (l'apparence)，在事物之上／外 (au-delà) 尋找存在的本質 (l'essence)。人與不可觸及的高空間的距離，此視覺所揭示的外在性 (l'extériorité)，被虛擬為肉眼所不可見的普遍他者 (可以稱之為：真理、上帝、存在……)；而此以純粹形式而存在的普遍價值，滿足了人想要跨越自身的不圓滿而朝向真、善、美的渴望。此內在於人的超越性，顯示為人對於價值的嚮往與追求；但此種思考價值的方式，卻也使得價值與現象之間的關係產生了斷裂 (la rupture)，而形成形上與形下的二元對立與分離。此種類型的形上學所展開的超越意涵，因而往往顯示為背離現象的靈魂在由低往高的軸線上的無重量的飄移。

鵬圖南之徙，象徵著從屬陰之黑往屬陽之明的移動，此從潛伏於海底之鯤的隱到化而為鵬的顯，使其得以以鵬之形配於大塊之氣，而實現搏扶搖之「超越」。由鯤到鵬的形變，是生命順應天地的自我形變，此種型態的轉化，象徵著莊子思想中的「存在」，不僅不被特定的形式所限定，反而得以悠遊於形式的限制之間，並援此生命力顯現自身的擬象，實現自身的超越。對於此不執著於形式、卻得以活用形式的，具有順天應物之能力的生命體而言，其

「本質」就是形變。如何詮釋以形變為「本質」的鵬的超越？我們嘗試以萊維納斯所曾論及的超越意涵，以鯤鵬之化和鵬的南徙此二階段，說明〈逍遙遊〉所呈顯的超越意涵。

關於超越，萊維納斯曾言：

超越意謂著一種穿越 (trans) 運動和一種高攀 (scando) 運動；在此意義上，它意謂著一種雙重的間距跨越的努力：通過提高、通過水平上的改變；在任何的隱喻之前，這個詞的含意可以在它地點的改變上來思考。¹

從高攀 (scando) 運動談鯤鵬之化，由鯤之隱到鵬之顯，象徵著生命力的自我實現及其突破既定形式的爆發（怒）。不同於傳統西方哲學以放棄生命為實現超越的手段後，所殘留的輕盈而透明的靈魂；鵬的超越則顯示為，突破以形式為基礎所組構的存有論的生命體，在突破小大的相對性後所化成的（非相對意義上的）龐大主體。此種瀰漫天地之間的氣化主體，不僅突破了小大的相對性，也破除了個體與普遍的分別，而將這些相對概念，化約於其龐大之中。是故鵬的顯所現之大，不僅去自身的相對性，也同去天地間萬物的相對性。由此觀之，鯤鵬之化所顯的超越所實現的從「存有」到「氣化」的形變，使得形上形下得以在涵蓋天地的氣化主體中，相互轉化流通，彼此交流相應；並因而在以形上形下的對立與分裂為基礎的西方形上學詮釋之外，給出另一種形上性的意涵。而此不以區分為前提所開展的形上性，亦同為萬物彼此融通所展開的拓樸空間，氣化主體之「在」，即是萬物生化之「場」。

¹ E. Lévinas, 1993, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Édition Grasset et Fasquelle), p.190.

再者，若從穿越 (trans) 談鵬「徙」於南冥的超越，將發現此由北到南的遷移，亦可視為生命體以穿越和轉換，逐步開顯自身的歷程；而此自我開顯，不僅是個體之事，其與氣相互作用所引發的影響，亦同屬於超越。因而去以六月息者，所顯示的時間性 (la temporalité)，不能僅只解為鵬這一個體遷徙所需的時間 (le temps)，而該從其所及之處皆被其生命力轉化，因而皆顯生之息的向度言。是以，有如春風又綠江南岸般，此氣化主體的穿越行動同顯為生化萬物之場，鵬這一時間性之在，亦為其所披及的萬物之在。

以萊維納斯所提出的穿越 (trans) 和高攀 (scando) 談〈逍遙遊〉中的超越意涵，我們看到了氣化主體藉形式而顯，卻不被形式所限的逍遙，也看到氣化主體如何不同於被擴延所封限的存有 (ousia)，而以其虛化之有 (l'il y a) 而顯無限 (infini) 之意。當然，此處所談及的無限僅只是一相對於整體而言的形容詞，援此以顯示氣化主體不同於巴門尼德筆下大充實體般的永恆存有。即便此氣化主體得以形變並生化萬物，但卻不可將其視為一主權意志，其生命力並非僅只是個體自身的力量，待大塊之氣的它，仍需在形上與形下的交互關係（如怒而飛，搏扶搖）中方得以超越。培風以圖南顯示氣化主體的超越為時間性的，因而不同於升天的（蘇格拉底的）靈魂的超越一去不復返的永恆。

四、逍遙即超越的道體

堯欲去名而讓天下於許由，但欲去之必先肯定其在，由此而顯其心中已有名。而看似拒名的許由，欲自處於名實之外，但將治天下者比為庖人的他，卻自比為尸祝；而以祭祀時對神主掌祝的主祭

人自翊，是否隱含著另一種更高的治國之道？若是，其心中豈無天下？兩者以不同的方式欲讓天下，但反顯其以天下為念，此欲以脫離或否定結構而解構的方式，反陷自身於結構之中。從這一角度來看吸風飲露、乘雲氣的藐姑射之山的神人，他凝神守於自身的主體性而不生相對之心，也因為他的主體並未獨立於自然之外，因而其德同為自然之德，其生生之氣亦即萬物之氣。因自身即為天而未有別於天，因而未有獨立於自身之外的「天下」，也就不會自陷於「天下」這一結構中（不像堯一般治天下，也不向許由一般拒天下）。不同於鵬的逍遙顯示為，在結構中形變與悠遊的無間，神人因其不生形式而在形變之外，不生分別心而不落於結構中，因而神人之遊不再限於北冥南冥之間，而於四海之外。神人的逍遙即超越，而其旋即乘雲氣、御飛龍的超越，不在由隱到顯的上升與穿越的時間性運動中，而在仍未落於方向性之分別的藐姑射之山。神人所展現的形上性之極致，賦予形上性一道體，此一道體為形變與德行之本原 (l'arché)。而此凝神於自身的道體的分別則生天地，又因天地的分裂，而有彌補天地之別的鯤鵬之超越；此一超越所象徵的，因而是以克服形式限制的形變和遊於結構的逍遙，實現形上與形下的交流，以此模仿道體生化萬物的德行。

即使道體為本，但對處與天地之間的萬有眾生而言，鯤鵬之逍遙所顯之超越，才是天地之間眾有 (l'il y a) 轉化與實現自身的可能性。雖然道體為本，但人若因嚮往道體，無視於自身已然落於天地之間而希求神人境界，就仿如在現象中尋求物自身般緣木求魚，勢必悵然若失。²是以，求絕對道體而自絕於現象之外，不僅無法實現

² 如堯往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

神人之超越，也無法體會鯤鵬之超越，因而終將一無體悟。從此觀點而言，莊子似乎無意將道體絕於天地之外，而其闡明道體無用於天下，似乎也並不是為了區分道體與天下，反而試圖以道體之「無用」，說明其如何可能入於天下而不被結構所害（物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱）。

莊子在〈逍遙遊〉之末，以大瓠和樗象徵無用之大用之道體落於現象界的狀態，這一描繪連結了大地與道的關係，因而顯示道體並非虛懸於他方的天堂，而為根植於大地的生命力。並將道體顯化為將大地之氣（長育萬物的生命力）轉化為天地之氣（空氣）的生命體，而這一生命體在成長中所實現的自我轉化，所呈顯的上升（樹幹的長高）與穿越（樹冠的蔓延）亦顯現為形下與形上交融的超越，並且此一超越也同披德澤於萬有。³此以其無用而得避開結構的道體，因其大而不當而得以以其德旁礴萬物；這一不顯超越相的生生之德，並不符應於以萬物為芻狗之結構所肯定的工具價值，因而得以存留於天地間，延養萬年。

而當莊子以乘道體於江湖之上的悠遊，及寢臥於道體之下的逍遙，顯示人與道體的關係時，他展示了通達於道者，如何享受生命，安心的自處於道體的福澤庇蔭中。如果鵬的超越象徵著，生命體得以應天之氣而無間地穿行於結構中的逍遙，那麼上述通達於道者，則是在結構之外看出道體與生命的關係，並得以配道之自然。鵬的超越可比為道之動，生命體以顯發道體入於結構，以無厚入有間地灌注生命力於僵死的結構中，生命體的顯發同為道體之顯；而道體（大瓠和樗）即超越則可比為道之隱，道體以無用之相隱於結

³ 樹轉化而二氧化碳為氧，使其他存在者得以存活。

構中，既不脫離也不毀壞結構，卻以其德披澤萬物，如此大隱於市，安然逍遙。

五、從兩種超越觀點看死與生的關係

當以二元觀點分立死亡與生命時，生命的意涵被描繪為個體從生到死的歷程，而死亡則顯示為表現性運動的消逝，如此生命如同以出生為開始，以死亡為終結的單向度線性時間；而截斷生命的死亡，則將靈魂帶向無生命、無時間之永恆。從二元分立的觀點看生與死，將著重於凸顯兩者的差異，而使得生死間的距離被化約為絕對。但這樣的觀法，也僅只是個體護持自身存在 (l'être) 的自保所看出的生死觀；若放大視域，從自然生生不息的生死交替而言，單一個體之生死也僅只是自然之有 (l'il y a) 以不同形式呈顯自身的轉換歷程。從此觀點而言，分立死生而以永恆為價值詮釋生命，以至於生命被視為有待超克的不究極的說法，也僅只是生死觀中的其中之一。若將視域放大到整個自然，生命的形變以及「力」轉換價值的特性，將詮釋出不同的生命意涵。

《莊子》外篇〈至樂第十八〉即提供了以循環、形變看生死而不受二元形式限制的生死觀。從生的觀點言至樂活身，而引出天地相合使生命繁衍生長、化育萬物；莊子化約天地二元之對立，以身為本說生命之樂。寓於天地的生命，是氣所化之形的循環往復，此種形變的歷程，從生於無到死而重歸於無，如同春夏秋冬的四季運行。體認到生命之形變轉化的莊子，不把生死看成二元對立的兩種存在界域，因而感到生即死、死即生，一切皆為生命的循環。此意義上的生命，並不只是個體的生命，而顯示為整個自然界的循環本

身，而人這一具有觀察與體驗能力的存在，不僅身歷循環且得以觀察自身所正經歷的循環。因而當觀察生命變化的滑介叔身上長出瘤子時，他能體認到變化正發生在自己身上而不厭惡，這以身體驗變化而接受變化所呈顯出的對於生命力的肯認，我們稱之為「活」。就如同以身親歷妻子之死，而體驗到生命即變化的莊子，已不再侷限於與死相對立的生，而「活」在整個自然循環往復生命力中。是以至樂活身，當是在體驗中意識到自身正處於生命力之循環往復中，並因為得以身親歷這一循環形變而「樂」。如此我們問，莊子是否正因為如此的體受，因而為其亡妻鼓盆而歌？

接著，以死者（骷髏頭）與生者（莊子）的不同觀點所形構的對話，顯現了以各自所處立場為觀點而開展的語言型態，生者不願死、死者不願生，生者由生的觀點懷疑、觀望死，而死者也迴護在自身所處的境地不願變化。由此所引發的二元對立，使得在自然中彼此相依、互為循環的生死被標舉出，而形成了兩個分立的存在界域。一旦形成了各自的觀點並以之為價值，並因而說「夫若是者，以為命有所成而形有所適也，夫不可損益。」此認定稟受天命而成的不同形體各有用處，故而不能隨意改變的說法，讓我們想到了認為桌子有桌子理型，椅子有椅子理型，肯認各個存在與價值皆先驗地被區分的柏拉圖。此以形式展示價值者，以特定的模態為先於經驗的憑依，而此價值的先驗性，雖然得以賦予價值一形上根據，但卻往往也因為此形上根據，導致價值無所轉圜，而在尊自身價值的同時，與他者互為對立。是以孔子擔心以堯、舜、黃帝為尊的顏淵與齊侯間的價值差異所形成的對立，將可能禍及顏淵。在此我們看到了以形式為本的價值與莊子所肯定的形變間的差異，也看到莊子如何從至樂活身的觀點，凸顯前者所可能產生的對立與危機。

在本篇末，莊子以列子之語再次化解死生對立，最後以「萬物皆出於機，皆入於機」作結，點出一氣萬形，有變化而無生死。此種以變看待形式轉換的觀法，不執著於形式，也使得生與死的意涵超脫生與死之個別現象，而顯示為生生化育的自然。是故此種以形變為超越的生死觀，以「活」化約死生對立而展示生命力，在意識到自身正親歷此超越之變的同時，亦同時體驗到至樂活身，唯無為幾存。

六、結論

若將死與生視為對立的兩個範疇，則死的意義被侷限在個體表現行動終結的那一瞬間，並以此絕然地畫分出兩個界域。從這樣的觀點而言，死亡在生命之外，兩者互不相涉，而超越則顯示為跨越兩個絕對差異的界域的行動，就好比靈魂脫離肉體上升到天堂所實現的超越，顯示靈魂為跨越生死界域的存在 (*l'être*)。從這一觀點而言，對於存在 (*l'être*) 的研究所關注的不是人也非生命，而是那足以實現超越的不朽靈魂，西方哲學中的主體，不論靈魂、思想（我思）、精神、意識……皆有著如此的超驗性 (*transcendental*)。

反之，若「活」觀生死，將發現生命亦即生生死死，就好比我們身上隨時都有細胞死亡也隨時都有細胞再生。死與生並非兩個互不相涉的存在範疇，而是彼此相隨地顯示為人這一存在 (*être*) 的形變歷程，如此的歷程發生在每一瞬間，而此不斷發生的形變即是生命。從此觀點而言的死並不背反於生命，而顯示為生命形變的階段之一；如此的死是生命自我超克的行動，也就是在人身上所顯示的「超越」，亦即肯定生命力的「活」。

在生命中想像生命終結的那個時刻的人，將存在的意義寄託在那仍未到來的點，並環繞那未知的時刻，以想像創造存在 (l'être) 的意義，並因而構建出不同的存有論體系。以此種方式面對生命的人所構建的存在意義，往往是以生命終結的那一刻為核心所描抹的想像幻影。但事實上，「我的」死，是突然「截斷」我的生命，卻不曾給「我」機會認識它的絕對暴力。這個我所無從理解的事件，讓我的死變成他人眼中的現象，而唯有其他人得以從這一現象得到意義。換句話說，「我的」死的意義並不開顯於「我的存在」，而只顯示在他人對這一現象的領會（我們援用海德格的詞）或激情（以萊維納斯的口吻來說）中；前者給出的是關於死亡的意義，後者則顯示了人性與倫理。

因而，活著的我即便有朝一日終將體驗死，但在有生之年對於死所可能具有的意義與經驗，除了來自他人之死所引發的領會、人性及倫理之外，就只能是「我的」生命形變所實現的自我超克行動。生命總是不停地越出 (dépasser) 自身直至終結的那一瞬間，如同身體的成長與老化的自然發生；而伴隨著生命的形變，思想亦不斷更新存在 (être) 的意義。因而，「活」成一個「人」，是在生命中享受身心的轉化，正所謂至樂「活」身。

參考文獻

一、傳統文獻

〔清〕郭慶藩（輯），《莊子集釋》，臺北：中華書局，2013。

二、今人論著

列維納斯（著），吳蕙儀（譯），王恆（校），2006，《從存在到存在者》，南京：江蘇教育出版社。

勒維納斯（著），余中先（譯），1997，《上帝·死亡與時間》，北京：三聯書店。

Lévinas, Emmanuel, 1986, *De l'existence à l'existant*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

_____, 1993, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Éditions Grasset et Fasquelle.

善終觀點下的儒家生死觀

尉遲淦*

摘 要

本文目的在於探討善終觀點下的儒家生死觀。之所以探討，是因為過去規範中國人善終內容的是儒家生死觀。現在，在安寧緩和醫療衝擊下卻逐漸被取代。話雖如此，一般人仍堅持回家臨終。因此，本文認為有必要重新探討。

為了解決問題，本文分壽終正寢的意義、儒家生死觀、儒家生死觀的現代化三節探討。希望藉由這樣探討，重新恢復儒家生死觀對現代人善終的主導力量。

關鍵詞：善終、儒家生死觀、壽終正寢、道德

* 輔英科技大學共同教育中心副教授、中華殯葬教育學會監事長。
E-mail: yckcomtw@gmail.com

善終觀點下的儒家生死觀

尉遲淦

一、前言

對人而言，善終是一件很重要的事情。如果沒有善終，那麼一個人就會覺得自己好像白活了。因此，為了證明自己活過，也活得很值，人必須用善終來肯定自己。¹可是，需要善終是一回事，到底怎麼樣才算是善終則是另外一回事。我們之所以這麼說，是因為善終只是一個形式性的說法。如果我們沒有賦予實質的內容，那麼這樣的說法只是一種抽象空洞的說法，對於人心的安頓是沒有幫助的。所以，為了安頓人心，我們需要進一步賦予善終的實質內容。

可是，要賦予善終實質內容並沒有表面看的那麼簡單。因為，我們都沒有死過，也不知道到底哪一種善終內容才足以安頓人心？那麼，面對這個問題我們應該如何回應？根據過去的經驗，從文化的流行面下手會是一個好的回應方式。就這樣的回應來看，雖然還是無法證實哪一種實質內容才是合適的，但是卻有風險分攤的效

¹ 當然，也有人會認為他不需要善終。不過，只要他在意臨終的狀態和死亡的狀態，那麼他就是對於善終有所要求。從這一點來看，我們幾乎可以說每一個人都需要善終。

果。正如安寧緩和醫療傳進臺灣之前，我們對於善終就賦予壽終正寢的內容。不過，在安寧緩和醫療傳進臺灣之後，我們對於善終內容的賦予就從壽終正寢轉成臨終生活品質。²

照理來講，既然賦予的內容改變了，那麼我們應該就要安於這樣的內容。可是，實際看來卻非如此。對臨終者而言，他雖然選擇臨終生活品質作為善終的內容，但是真正遭遇臨終問題時卻又把回家看成唯一選項。面對這樣的矛盾，我們唯一能夠說的就是臨終者顯然對於這樣的選擇不夠理性。否則，他應該不會有這樣的表現。

不過，只有這樣的解釋還不夠。實際上，臨終者之所以會有這樣的表現，是因為安寧緩和醫療的善終內容不足以安頓他的心。對他而言，他要的不只是臨終的生活品質，要的還包括死後生命的安頓。可是，對安寧緩和醫療而言，這樣的安頓超過科學的範圍。因此，就文化流行面而言，他不得不跟隨安寧緩和醫療所提供的善終內容。但是，在安頓人心的選擇上，他卻自然偏向傳統禮俗所提供的善終內容。這麼一來，我們就會清楚了解為什麼他要把回家當成最終的堅持？

在了解臨終者為什麼會把回家當成最終的堅持之後，我們還有進一步的問題要問，那就是回家的堅持到底背後隱藏的是什麼樣的儒家生死觀？為什麼這樣的生死觀足以安頓我們的人心？一但解決了這些問題，那麼我們就可以知道儒家生死觀所提供的善終內容是怎麼樣的內容？要完成的生命是怎麼樣的生命？

² 楊克平，1999，《安寧與緩和療護學——概念與實務》（臺北：偉華書局），頁 85-86。

二、壽終正寢的意義

首先，我們探討壽終正寢的意義。從字面結構來看，壽終正寢是由壽終和正寢兩個語詞所構成。其中，壽終指的是年齡的部分，以虛六十歲為準；正寢則是指家中的區域，為祭拜祖先的地方。就前者而言，一個人只要活到虛六十歲，那麼他就符合時間的要求，表示他在人間活夠應有的時間。同樣地，一個人只要臨終的時候臨終於正廳的水床上，那麼他就符合空間的要求，表示他在人間臨終的場所是正確的。由此可見，壽終和正寢代表的是臨終者死的時候不但死得其時也死得其所。³

既然如此，我們就會產生一個疑問，就是為什麼古代人會把壽終正寢當成善終的內容，而不要把臨終生活品質當成善終內容？就我們所知，古代的醫療沒有今天發達，不僅沒有疼痛控制，更沒有維生儀器。在什麼都沒有的情況下，當臨終發生時他們除了順從自然就不能再做些什麼。可是，今天不同。我們不只有發達的醫療，也有疼痛控制，更有維生儀器。所以，在面對臨終的問題時我們可以設法用人為的方式對抗死亡。這就是為什麼古代人不把臨終的生活品質當成善終內容的理由？

不過，只有這樣的回答並不能讓我們清楚知道古代人為什麼會把壽終正寢看成是善終的內容？為了回答這個問題，我們需要進一步的答案。那麼，這個答案是什麼？在此，我們先探討壽終的部分。就我們所知，古代人之所以把虛六十歲當成壽終的標準，不是古代人自己人為規定的結果，而是來自於對天地仿效的結果。對他

³ 尉遲淦，2013，《殯葬臨終關懷》（新北市：威仕曼文化事業），頁185-186。

們而言，人在人間要活多久才值得並不清楚。可是，如果天地已經給了我們啟示，那麼我們就可以依據這樣的標準過活。對他們而言，這個標準就是天地循環的標準。按照古代人的時間計算方式，天地一循環就是天干地支完整地走一遍。在走一遍之後，時間剛好過完六十年。就是這樣的六十年讓古代人覺得他們只要符合這樣的要求，那麼他們就已經獲得一個圓滿的人生。由此可見，他們對於時間的標準是效法天地的結果。⁴

接著，我們再討論正寢的部分。就我們所知，古代人之所以把正廳看成是正寢的標準，不是古代人任意規定的結果，而是來自於對空間的特殊要求。對他們而言，人要死在哪裡並不清楚。不過，為了完成某些特殊任務，人是不能隨便死在任何地方的。如果真的要死，也要死在可以完成任務的地方。對他們而言，能夠完成臨終任務的地方就是正廳。因為，只有正廳才有祖先的存在，也只有在這裡才能完成傳家的任務。⁵這就是為什麼人在臨終時就要從睡覺的寢室遷移到正廳水床上的理由所在？由此可見，他們對於空間的標準是來自於傳家任務的要求。

根據上述的探討，我們已經知道壽終和正寢之所以成為善終內容的理由。不過，我們還是不清楚這兩者之間的關係是什麼？因為，壽終只告訴我們時間的標準，並沒有告訴我們這個標準有什麼作用？為了清楚了解壽終的作用，我們需要回到正寢的內容。就我們所知，正寢的目的在於傳家。既然要傳家，那麼就一定要有後代。可是，後代只有一代夠不夠？如果不夠，那麼要有幾代比較保

⁴ 同上註，頁 186。

⁵ 同上註，頁 188-189。

險？對古代人而言，他們依據生理成熟的狀況評估，認為三代會是一個可靠的數字。就這樣，六十歲的時間規定就變成人有三代的公約數。經由這樣的了解，我們便很清楚壽終和正寢的關聯就在家的傳承上。換句話說，古代人對於善終內容的賦予是為了完成家的傳承任務。⁶

三、儒家生死觀

其次，我們探討儒家的生死觀。那麼，為什麼我們要探討儒家的生死觀？這是因為上述的探討雖然讓我們知道壽終正寢的真正意思是在家的傳承，但是家的傳承和效法天地之間到底有何關連？說真的，我們並不清楚。如果我們真的要清楚這樣的關連，那麼就必須進一步了解儒家的生死觀，看儒家對於生命和死亡是怎麼看的？唯有徹底了解儒家的生死觀之後，我們才能說我們對於家的傳承和效法天地之間的關連有了真正的了解。

那麼，儒家對於生死是怎麼看的？在此，對於這個問題我們可以分成三個部分來看：第一個就是有關生命意義的部分；第二個就是有關死亡意義的部分；第三個就是有關如何超越死亡的部分。

現在，我們先探討第一個部分。對儒家而言，生命的出現不是出現在任何的地方，而是出現在家裡。既然是在家裡，那麼家裡就是實現生命意義的地方。那麼，在家裡要如何實現生命的意義？對儒家而言，這樣的實現就要透過孝道的實踐。當一個人在家裡開始實踐孝道，那麼他就會過一個道德的生活。這時他不只會孝順他的

⁶ 有關傳家任務內容的說明，請參見註3，頁108-110。

父母，也會友愛他的兄弟姐妹。當他外出與人往來時，他就會講信修睦。就這樣，道德成為他生命的行事原則。如此一來，他不僅活在人間，也過了一個道德的生活。⁷

可是，這時如果有人問他為什麼要過這樣的生活？過這樣的生活這一生就值得了嗎？對於這個問題顯然不能只從人的自由抉擇來解決。如果只從人的自由抉擇來解決，那麼就算這樣的抉擇再有理由，這樣的理由也只是主觀的，並沒有客觀的效力。對古代人而言，這樣的理由必須有客觀的效力。為了要取得這樣的效力，我們必須從生命由來的部分著手。

對儒家而言，生命的出現不是任意的，而是來自於父母的結合和期許。根據這樣的結合和期許，生命就在道德的祝福中來到人間。不只是我們這一代的生命是這樣來的，以往的生命也是這樣來的，未來的生命也是這樣來的。透過這樣的過去、現在與未來，儒家發現所有的生命都是來自於天地所生。既然如此，這就表示我們的生命是有一個形上的基礎，也就是永恆的來源。就是這樣的基礎與來源，讓我們在生存時必須以道德作為我們生存的準則。從這一點來看，此處所謂的天地也就是道德的永恆天地。

接著，我們探討第二個部分。對儒家而言，死亡也不只是一個單純的事實。實際上，死亡除了表示生命的終結之外，還表示生命的完成。如果一個人一生都按照道德的方式過活，做人盡其本分，那麼在死亡來臨時他就會覺得這一生過得很值得，生命處於圓滿的狀態。可是，如果他這一生沒有按照道德的方式過活，做人沒有盡

⁷ 尉遲淦，2005，〈試論儒家的靈性關懷〉，輯於鄭曉江、鈕則誠（編），《解讀生死》（北京：社會科學文獻出版社），頁 186-187。

其本分，那麼當死亡來臨時他就會覺得這一生過得不值得，生命處於不圓滿的狀態。

不過，在此我們有一個問題要問，就是所謂的一生過得很道德，做人盡其本分到底根據的標準是什麼？如果我們不清楚這樣的標準，那麼就很難判斷一個人是否一生過得很道德？做人是否盡其本分？因此，為了能夠進行這樣的判斷，我們賦予這樣判斷具體內容。就我們所知，這樣的內容就是傳家的內容。如果一個人完成傳家的任務，那麼這個人就算過得很值得，有資格獲得善終。如果一個人沒有完成傳家的任務，那麼這個人就不算過得很值得，也就沒有資格獲得善終。所以，一個人只要完成傳家的任務，那麼在死亡來臨時他的生命就算是完成了。⁸

再來，我們探討第三個部分。對儒家而言，生命的短暫有限是一個事實。雖然是一個事實，但是不表示生命只能短暫有限。實際上，只要我們一生都過得很道德，那麼在完成傳家任務的同時我們的生命就在時間中獲得延續。從這一點來看，這樣的延續也算是一種突破生命有限的方式。可是，只有這樣的突破還不夠。因為，這樣的突破畢竟只是往前延伸的突破，並不是真正的永恆。為了獲得真正的永恆，我們還需要進一步的突破。

那麼，要如何做才能完成進一步的突破？就我們所知，這樣的突破需要透過道德人格的完成。一個人只要完成他的道德人格，也就是完成傳家的任務，那麼在臨終時他就獲得回到祖先國度的資格。根據這樣的資格，他在死後就可以獲得祖先的接納成為祖先。對傳統禮俗而言，這樣的祖先存在是一個精神性的存在。可是，這

⁸ 同註7，頁188-189。

樣的精神性存在會不會只是存在在後代的心中？如果只是這樣，那麼這樣的祖先國度就不會有真正的永恆性。相反地，如果祖先國度不只是一種精神性的存在，而具有客觀的存在性，那麼這樣的存在就具有永恆的存在性。⁹關於這一點，我們就必須從人的道德心和天地的一體性來看。¹⁰只要人可以和天地一體，那麼在人死亡之時人就可以回歸天地，成為天地的一員。

四、儒家生死觀的現代化

最後，我們探討儒家生死觀的現代化問題。本來，從哲學的角度來看，儒家生死觀有沒有時代的應用性並沒有那麼重要，只要具備系統一致性和存在的合理性就足以讓儒家生死觀繼續存在。可是，對儒家生死觀而言，它曾經是中國人面對生死的主要選項。因此，它不能只停留在單純的思辯層次，而必須具有時代的應用性。否則，它在生命的層次上就不足以安頓中國人的生死。

那麼，儒家生死觀在今天要如何安頓中國人的生死？面對西方文明的挑戰，儒家生死觀曾經退居一旁。正如上述所見，在醫院系統發達的今天，臨終場所不再是在家裡。雖然訃聞上還是寫著壽終正寢，但是人們真正在意的善終內容卻是臨終的生活品質。在這樣日漸形式化的處境下，儒家生死觀是否仍然可以產生主導的力量，成為中國人安頓生死的主要方法？對於這個問題，我們需要更進一步探討。

⁹ 同註 7，頁 189-190。

¹⁰ 李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》（新北市：東方人文學術研究基金會），頁 180-181。

根據上述的反省，現代人在臨終時還是有回家的堅持。透過這樣的堅持，我們找到儒家生死觀重新成為安頓中國人生死的契機。那麼，這樣的堅持要如何成為契機呢？在此，我們從幾點來看：第一、堅持回家表示醫院不適合成為臨終的場所；第二、安寧緩和醫療所帶來的善終觀念不足以解決善終的所有問題；第三、中國人對於善終的內容有其特殊的要求；第四、傳統禮俗的善終觀念是可以現代化的。以下，我們分別討論。

就第一點而言，醫院為什麼不適合成為臨終的場所？這是因為醫院的主要功能在於救治生命。如果一個人有病，那麼醫院有責任幫他治好。可是，有責任救治是一回事，是否可以治好則是另外一回事。就算醫院在救治上都沒有疏失，也不見得每一個病人都可以得到救治。之所以如此，一方面固然受限於當地醫療水準，另外一方面則受限於當時醫療水準。在這雙重的限制下，有的病人的病就無法得到救治。既然不能救治，那麼就只能等待死亡的來臨。

雖然如此，這不表示醫院就先天承認它一定會有不能救治的病人。實際上，在整個醫院的設計上，它還是不願意承認這種失敗的可能性。因此，醫院雖然有太平間的設計，但是這種設計只是聊備一格。對於真正臨終的可能性，醫院還是不願意面對。所以，病人一但出現臨終的情況，他只能選擇回家而不會願意繼續待在醫院。

就第二點而言，後來的安寧緩和醫療雖然也有考慮臨終的問題，但是它的重點不在臨終所趨向的死亡，而在臨終本身。之所以這樣，是因為它最初要解決的問題只是疾病所帶來的疼痛問題。從疼痛問題往外延伸的結果，它能考慮的不是如何死亡才好的問題，而是如何安然度過臨終歲月的問題。在這種情況下，它處理的重點就只能是臨終如何可以擁有好的品質，至於死亡時會有何際遇就不

在它考慮的範圍。¹¹

這麼一來，就算它也考慮過如何面對死亡的問題，對於死後的生命也曾經有所著墨，但是這些考慮都只是為了讓臨終者可以安然度過臨終。至於死亡過程會如何、死時應該如何才好，對它而言就不在它的考慮範圍。問題是，對一個人而言，他的臨終不是只有臨終而已，還有死亡的歸趨。所以，在沒有考慮應該如何死才好的情況下，這樣的善終只能是善終的一部分。如果我們希望善終可以善終得很完整，那麼就必須把死亡的善終也納進來考慮。

就第三點而言，為了把死亡的善終也納進來考慮，我們就不能停留在安寧緩和醫療的善終觀念。可是，不停留在安寧緩和醫療的善終觀念並不表示就一定會進入傳統禮俗的善終觀念。實際上，要進入傳統禮俗的善終觀念還是需要再加上一些條件，例如對於孝道的要求、對於家的傳承的認可、對死後成為祖先的要求。如果沒有這些條件的附加，那麼就算我們不停留在安寧緩和醫療的善終觀念，也可能會往其他宗教的善終觀念走。在這種情況下，傳統禮俗的善終觀念還是無法取得主導的地位。

不過，到目前為止，幸好家庭情感還是大部分中國人對於死亡善終的一項主要考慮。在這樣的考慮下，即使一般人選擇了其他宗教的善終觀念，他們還是採取傳統孝道的實踐方式，也就是用自己認為最好的方式來送走父母。可是，這種送的方式是要成全他們與父母的關係，還是要結束他們與父母的關係？說真的，他們通常都不會做進一步的反省。問題是，沒有反省是一回事，需不需要反省則是另外一回事。對我們而言，這樣的反省決定他們對於家庭情感

¹¹ 同註 3，頁 136。

的堅持到什麼樣的地步？如果這樣的堅持不是那麼徹底，那麼家庭情感就會出現質的改變。如果這樣的堅持非常徹底，那麼家庭情感就會成為主導力量，促使他們重新反省他們對於宗教的選擇。

就第四點而言，傳統禮俗的善終觀念是否有現代化的可能？如果沒有，那麼上述所謂的儒家生死觀就會失去應用上的立基點。如果有，那麼上述所謂的儒家生死觀就可以藉著這樣的善終觀念安頓現代中國人的生死。因此，傳統禮俗的善終觀念是否可以現代化是很重要的。

那麼，傳統禮俗的善終觀念要如何現代化？對於這個問題，我們不能只從形式上來思考。如果只從形式上來思考，那麼我們就會受限於古代的現實條件，認為六十歲的壽終和在家中正廳水床上臨終的正寢是很重要的。可是，如果我們不從形式上來思考，那麼就會發現這樣的條件限制目的不在條件本身，而在條件背後所要解決的問題。對傳統禮俗而言，它要解決的問題就是傳家的問題。這麼一來，對現代中國人而言，只要他認同傳家是他生命當中最重要的一件事情，那麼他所採取的善終觀念就是傳統禮俗的善終觀念。至於這樣的善終觀念要具備哪一些具體的內容，其實不一定要有固定的限制，只要能夠讓這樣的家持續傳承下去就可以了。對我們而言，這就是儒家生死觀的現代化方式。換句話說，也就是讓道德情感成為現代中國人實現自己生命的主要方式。

五、結語

經過上述的討論，我們現在終於清楚了解為什麼有關儒家生死觀的探討不從儒家生死觀本身來，而要從善終觀念著手？這是因為

儒家生死觀和一般哲學的生死觀不同，它不是一種單純的理論，而是要成為一種可以指導人生安頓生死的依據。就是這樣的要求，讓我們重新思考儒家生死觀應當如何探討的問題。

根據這樣的要求，我們從善終觀念開始。因為，對現代人而言，他們熟悉的善終觀念已經不再是傳統禮俗的善終觀念，而是安寧緩和醫療的善終觀念。在這樣善終觀念的引導下，善終不再是死亡的善終而是臨終的善終。可是，這樣的善終實在無法真正安頓我們的生死。因此，在死亡來臨時我們才會有回家善終的堅持。透過這樣的堅持，讓我們重新思考回歸傳統禮俗善終觀念的可能性。

經過壽終正寢的探討，我們發現傳統禮俗的善終觀念在最初的设计上是以當時的存在狀態為主。因此，他們才會認為六十歲的壽終是一個善終的時間標準，正廳的水床俟終是一個善終的空間標準。實際上，這樣的設計目的都在於完成家的傳承任務。唯有完成這樣的任務，古代的中國人才會自認自己死得善終。

那麼，為什麼他們會認為這樣的傳承任務就是人一生的意義所在？這是因為他們認為人一生當中最重要的是家人的情感。如果這樣的情感沒有辦法得到圓滿的實現，那麼這樣的一生是沒有意義的。因此，為了讓這樣的情感可以得到圓滿的實現，儒家才會想方設法地用道德來淨化情感中的私慾，使這樣的情感能夠具有存在的永恆性。對他們而言，這種存在的永恆性就是透過現世家的傳承和死後成為祖先的存在加以具體表達的。

不過，這樣的主導地位到了現代就遭受了質疑。可是，遭受質疑是一回事，能否重新恢復主導地位則是另外一回事，關鍵在於儒家生死觀是否可以現代化？也就是傳統禮俗的善終觀念是否可以現代化的問題？經過上述的探討，我們發現只要去除傳統禮俗對於善

終內容的形式限制，回歸傳家的基本要求。在成全家庭情感的要求下，傳統禮俗的善終觀念不但可以現代化，儒家的道德生死觀也可以繼續存在下去，作為現代中國人安頓生死的主導力量。

參考文獻

- 李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》，新北市：東方人文學術研究基金會。
- 尉遲淦，2013，《殯葬臨終關懷》，新北市：威仕曼文化事業。
- _____，2005，〈試論儒家的靈性關懷〉，輯於鄭曉江、鈕則誠（編），《解讀生死》，北京：社會科學文獻出版社，頁 177-195。
- 楊克平，1999，《安寧與緩和療護學——概念與實務》，臺北：偉華書局。

佛教「無罣礙」的生死觀

釋照澄*

摘 要

本文一開始先提出以經驗論或理性論在同時理解死亡的現象與死亡形上學的困難處，並肯定康德的「想像力」在認識結構上的特殊地位足以解決上述認知上的問題。接著筆者以「我」及「我所」的概念拆解個體與死亡的關係，並採用「繞路」的間接方法以「三自相」與「三無自性」來論說個體與死亡的本質性意義是自性空無、本來寂靜。最後則是由佛法因緣觀的兩種不同表述方式來分析與「死亡」相關的倫理議題的判準，目的在提供一種「責任基礎」的取徑以做為道德判斷時的參考。

關鍵詞：佛教、死亡形上學、三自性相、三無自性、責任基礎

* 國立臺灣大學哲學系「漢傳佛教研究室」博士後研究員。
E-mail: hillkan@yahoo.com.tw

佛教「無罣礙」的生死觀

釋照澄

一、前言

(一) 如何理解「死亡」？

當奧古斯丁 (Aurelius Augustine) 在探究「時間」問題時曾做出一個很真實回應：「時間究竟是什麼？沒有人問我，我倒清楚。有人問我，我想說明，便茫然不解了。」¹同樣地，當我們嘗試對「死亡」這個概念進行闡述時，也會發生類似上述的情況。若論者嘗試以經驗主義的內容來主張「死亡」為何物，那麼只能採信有過瀕死經驗的人所做出有關於「死亡」之經驗事實的陳述。而一旦論者採用歸納法試圖推論眾多瀕死經驗者的陳述而進一步得到關於「死亡」的結論時，我們必須先提出強而有力的論證來回應休謨 (David Hume) 關於歸納推論有「可誤性」的懷疑。²然而，當我們另闢途徑採取理性主義以人類特有的理性來抽象思考「死亡」時，對於距離

¹ 奧古斯丁 (著)，周士良 (譯)，1998，《懺悔錄》(臺北：商務印書館)，頁 255。

² 休謨對歸納法所提出的挑戰雖然違反常理常識，卻不失為一個有力論證。詳細內容可參考：李瑞全，1993，《休謨》(臺北：東大圖書公司)，頁 60-73。

每個人永遠都不夠遙遠的「死亡」之意涵卻感覺只是隔靴搔癢而無法透徹的被理解與說明。

(二) 以「想像力」嫁接感性與知性

筆者之所以提出同時理解死亡的「現象」與死亡「形上學」的困難之處，並非否定對「死亡」進行理解的可能性，而是對如何能更好地認知「死亡」提供一個長久以來被西方哲學所貶低的取徑——想像力。³近代哲學中康德 (Immanuel Kant) 對「想像力」進行了相對詳盡地解析，但真正對康德曾一度想要隱藏的「想像力」加以深入詮解並喚起人們注意的卻是海德格 (Martin Heidegger)。⁴康德在《純粹理性批判》中將想像力分為兩種：一種是「再生性的想像」(reproduktive Einbildungskraft)，另一種是「生產性或先驗論的想像」(produktive or transzendente Einbildungskraft)。兩者都是將對象進行表象的能力，前者是對感性所給與的但目前不在感性經驗中的感知物的聯想作用；後者則是主動且先於經驗而發生的先驗綜合機能。⁵在《純粹理性批判》第一版中，「先驗論想像力」被康德視為一切綜合機能本身的源頭。⁶「感性」於康德的觀點中具有接受並展示表象於知覺的「接受性」，而「知性」則是我們主動接受表

³ 關於西洋哲學史中哲學家們如何不重視「想像力」的列舉可參考：洪漢鼎，2014，《實踐哲學、修辭學、想像力：當代哲學詮釋學研究》（北京：中國人民大學出版社），頁 34-35、244-246。

⁴ 海德格爾（著），王慶節（譯），2011，《康德與形而上學的問題》（上海：上海譯文出版社），頁 160。

⁵ Immanuel Kant, 2000, *Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press), second edition, pp. 256-257.

⁶ 洪漢鼎，《實踐哲學、修辭學、想像力：當代哲學詮釋學研究》，頁 22-23、29。

象而產生知識的「自發性」。想像力把感性的現象經驗展示在「聯想」和「再生」中，藉此得以在對象物不臨在前的情況下仍能對「再生的表象」進行統覺認知。因此，想像力除了做為一種人類的基本能力，「感性與知性這兩個極端更必須借助想像力的這一先驗機能而必然的發生關聯。」⁷言下之意是指感性所接受的對象現象必須經由想像力的表象才能成為一種經驗性的知識。康德為彰顯知性能力而在第二版中排除了先驗論想像力的論述，海德格的詮解卻仍試圖保留想像力除了具有聯繫感性與知性的能力之外，更是兩者共同的根源。⁸此外，想像力更具有將眾多而紊亂的表象以時間序列加以排列的功能，因此也是時間表象的根源。職此，想像力所給出的「並不是一個單純的對象，而是讓主客得以相遇的先行條件。」⁹

若從佛教意識哲學的角度來分析，則「想像力」是指不與前五識俱起的第六「獨頭意識」及與其相伴而起的念心所（記憶）、¹⁰慧心所（即知識論上的理性）¹¹及餘心所的共同作用。當人類在以過去的經驗或從未經歷的事件為思想單元進行推論，或思維形上學的抽象概念時，都是第六識與相應心所的功能。

（三）目的

本文目的在引領讀者進入佛教經論的文本世界，並以想像力將

⁷ 同上註。

⁸ 同上註。

⁹ 同上註，頁 30。

¹⁰ 「念心所」即記憶，是經驗性的。因此儘管「獨頭意識」是在沒有與前五識俱起的情形下運作，但會因為共伴而起的「念心所」而使得獨頭意識的內容仍難以避免的具有經驗性的成分。此點與康德的「想像力」結合知性與感性是一致的。

¹¹ 「慧心所」是第六識的分別假智可等同於西方知識論上的理性，佛教另有「般若智」是真如本「體」之「用」，亦可假名為解脫論上的理性。

閱讀文本世界的經驗進行概念化的思考。進而使得讀者（能思）與「死亡」的本質性意涵以及由「死亡」所衍生的相關倫理問題（所思）相遇，在想像力「聯想」與「再生」的能力中對「死亡」本身及其衍生的倫理議題同時得出經驗上與理性上的理解。

二、「死亡」的本質性意涵

（一）「死亡」與「我」、「我所」

這個部分從死亡的「無我性」、「無自性」與「空性」來開展佛教中關於死亡的本質性意義。中國三論宗集大成者吉藏法師 (549-623) 於圓寂前所著的《死不怖論》中反思眾生面對生死的心態，其云：「夫含齒戴髮無不愛生而畏死者，不體之故也。夫死由生來，宜畏於生，吾若不生何由有死。見其初生即知終死，宜應泣生不應怖死。」¹²大意是眾生由於無法洞察「死」實是由「生」而來，本該對出生感到怖畏卻反而對死亡懷著恐懼。建立於佛教形上學與宇宙論基礎上的生命輪迴觀中，「死亡」又被稱為「往生」，「往生」意指在六道中的另一個世界隨業受生。吉藏大師意在提醒世人應該精進於從無量劫的輪迴受「生」中解脫，而無需對一期生命的結束感到恐懼。

輪迴僅是佛教對生死的現象性陳述，至於「死亡」的本質性為何？以「我恐懼死亡」或「她不在乎腹中胎兒的死亡」為例，「恐懼」、「在乎」是現象學上的意向性動詞，而「死亡」則是所意向的

¹² T50, no. 2060, p. 515, a2-6。

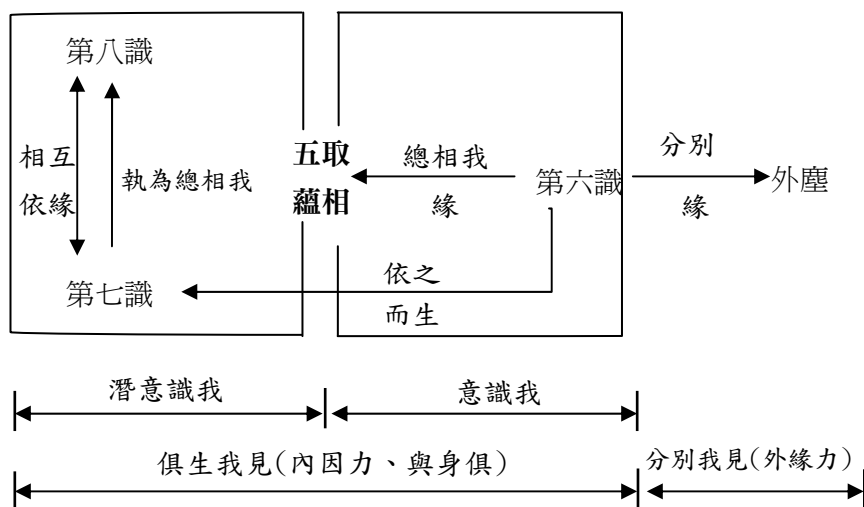
對象。唯，「死亡」這個語詞之前實際上省略了「我的」與「她的」的所有格。完整的語句應該是：我恐懼「我的死亡」，括號中即是佛教「我所」的概念 (*ātmīya* or *ātmanīna* / Mine)。諸如屬於你的、我的或他的諸法都是佛教中各別的「我所」，而「我所」是建立在「我」的存在的先行概念上。「我」的存在性概念在佛教中稱為「我見」，其中以唯識學將「我見」的內容闡述的最為詳盡。根據《成唯識論》所云：

然諸我執略有二種：一者俱生，二者分別。俱生我執，無始時來虛妄熏習內因力故恒與身俱，不待邪教及邪分別任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續在第七識，緣第八識起自心相執為實我。二有間斷在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別起自心相執為實我。此二我執細故難斷。¹³

「我見」，又分為由「內因力」而起「先天」的「俱生我見」，以及透過「外緣力」而轉生「後天」的「分別我見」。其中「俱生我見」又分為兩種：一、第七識緣第八識所起「恆相續」的自心相，並執此自心相為「我」的概念性存有。二、「有間斷」的第六識緣「五取蘊相」並分別為實有的「我」及「我所」。此處我們可以歸納出：「恆相續」的「俱生我見」是一種潛意識的我的存在，而「有間斷」的「俱生我見」則是日常生活中經驗的意識我的存在。也因此「有間斷」的「俱生我見」將於第六識停止運作的狀況下，如睡眠無夢或悶絕昏倒時將暫時止息。至於「分別我見」則是以「我」的自體概念為基礎，而向外界攀緣交涉產生種種「我的」見

¹³ T31, no.1585, p. 2, a9-16。

解與看法。可簡示如下圖：



圖一：「俱生我見」與「分別我見」產生的心識根源

(二) 「三自性相」、「三無自性」

我們可將上述構成妄取「我」為實存的種種要素分為八識「心法」與身體及外在世界的「色法」。〔唐〕玄奘大師 (602-664) 所翻譯的《解深密經》中以三種法相統攝一切諸法，本文將以此三種法的自相重構由色、心二法所構成的「我」及「我所」。其內容是：

謂諸法相略有三種，何等為三？一者遍計所執相、二者依他起相、三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自

性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有、此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如，於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟，為因緣故乃能通達，於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。¹⁴

簡單而言，一切諸法的「遍計所執自相」是建立在自身具有安立與施設假名於事相上的自性，由此自性而有言說的作用。「依他起自相」則是因於自身的緣起自性，因「此生故彼生、此滅故彼滅」的十二因緣緣起法相而招致大苦。「圓成實相」則是一切法平等的真如本體，菩薩因勇猛精進而能通達與修集成此相。

勝義生菩薩因瞭解眾生執取虛妄「相」為「有」的習性，因而

¹⁴ 《解深密經·卷二》，T16，no. 676，p. 693，a15-25。……(T25，no. 1509，p. 293，a29-b7)……」(卷73；T30，no. 1509，p. 703，a23-b5。)學界一般認為「三自性」是在《解深密經·一切法相品》中初次提到。該經內容是德本菩薩向佛陀請問「法相」的種類，而勝義生菩薩接著請問諸法自相的「自性」，因此在內容陳述上是「三自相」而非「三自性」。關於性相的一異，我們可以參考《大智度論》卷三十一所云：「問曰：先已說『性』，今說『相』；『性』、『相』有何等異？答曰：有人言：『其實無異，名有差別，說性則為說相，說相則為說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。』有人言：『性、相小有差別。性言其體，相言可識。如釋子受持禁戒，是其性；剃髮、割截染衣，是其相。如火，熱是其性，煙是其相。』」(T25，no. 1509，293a29-b07)。而後世由彌勒的《瑜伽師地論》、《辯中邊論頌》與無著的《攝大乘論》皆以「三自性」稱之，故知後代祖師大德主要順著各自論述的脈絡而取「性相一如義」。如《瑜伽師地論·攝決擇分》中云：「若欲了知『真實義』者，於『三自性』復應修觀……云何名為『三種自性』？：一、『遍計所執自性』；二、『依他起自性』；三、『圓成實自性』。云何『遍計所執自性』？謂隨言說，依假名言，建立自性。云何『依他起自性』？謂從眾緣所生自性。云何『圓成實自性』？謂諸法『真如』，聖智所行，聖智境界，聖智所緣，乃至能令證得清淨，能令解脫一切相縛及羸重縛，亦令引發一切功德。」(卷73；T30，703a23-b5。)

替後世眾生請問佛陀「您雖曾詳盡的解說種種的法相類別，但亦曾說過諸法是無自性、無生無滅、本來寂靜且自性涅槃。現在可以請您宣說後者嗎？」¹⁵佛陀因此開示三無自性的內容：

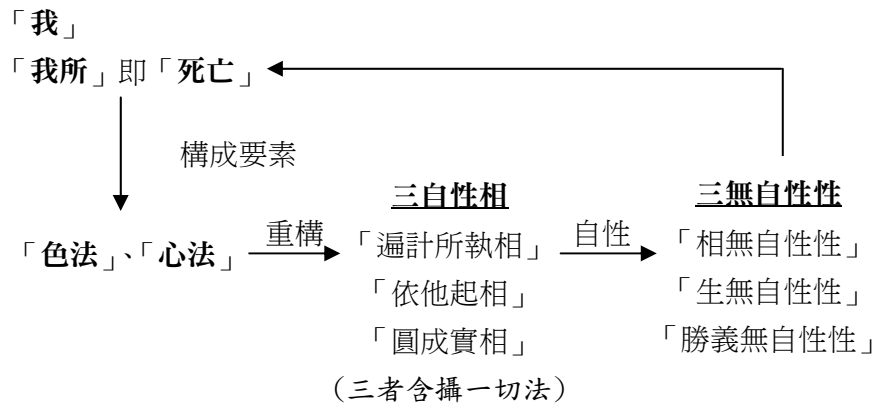
我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。所謂「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」。善男子，云何諸法「相無自性性」？謂諸法「遍計所執相」，何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名「相無自性性」。云何諸法「生無自性性」？謂諸法「依他起相」，何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名「生無自性性」。云何諸法「勝義無自性性」？謂諸法由「生無自性性」故，說名無自性性。即「緣生法」亦名「勝義無自性性」，何以故？於諸法中若是清淨所緣境界，我顯示彼以為「勝義無自性性」。「依他起相」非是清淨所緣境界，是故亦說名為「勝義無自性性」。復有諸法「圓成實相」亦名「勝義無自性性」，何以故？一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性。是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故，由此因緣名為「勝義無自性性」。¹⁶

首先，「遍計所執相」乃眾生執「相」為實有並於相上施設語言文字，由於「相」是以眾生心識妄取故成立，而非因「相」自身有

¹⁵ 《解深密經·無自性相品》：「世尊以無量門曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷遍知。……復說一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊依何密意作如是說，一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，我今請問如來斯義。」(T16, No. 676, 693c17-694a02)

¹⁶ T16, No. 676, 694a13-b01。

「自性」而不需待心識緣取而有，故說心識「遍計所執」之「相」是「無自性性」。有「自性」之法是不需待因緣條件就能夠成立的，佛為破「自性」說法而立「因緣法」，而「因緣法」即「無自性性」。其次，「依他起相」即依因緣法則所生的一切萬法之法相，非因「自性」而生，故名「依他起」所生之「相」是「生無自性性」。意指一切法雖依因緣而生，但其所生之法相其「自性」無生，即自性是空，故名「生無自性性」。最後，「依他起相」及「圓成實相」都是「勝義無自性性」。「勝義無自性性」原是清淨心所緣境的自性，既是清淨心所緣境界則不若「遍計所執相」是有名言施設，但為使眾生能夠認知有這樣一種遠離名言的境界故以「勝義無自性性」來假名施設。若以染污心緣「依他起相」則成「遍計所執相」，若以清淨心緣「依他起相」，則此「依他起相」亦是「勝義無自性性」。「圓成實相」是由「無自性性」所顯現的相故自性亦名「勝義無自性性」。試將以上論述圖示如下：



圖二：個體「我」與「我所」(死亡)自性本空的論證簡圖

(三) 小結

透過以上論說可以得知「我」及「我所」(即死亡現象)的構成要素不乏是色、心二法，透過《解深密經》的三自性相而將色、心等一切諸法又分攝並重構於「遍計所執相」、「依他起相」及「圓成實相」。「遍計所執相」的自性是「相無自性性」，「依他起相」是「生無自性性」及「勝義無自性性」，「圓成實相」則是「勝義無自性性」。由此可知，個體「我」以及屬我的死亡(「我所」)其本質是自性無生、無滅而本自空寂。眾生因染污心妄執而在「遍計所執相」及「依他起相」上生出「我」以及「死亡」等種種的現象，只要狂心停歇便可證知「我」以及「死亡」的本來面目是「無自性性」所顯的「圓成實相」。屆時，縱然有「我」以及「死亡」現象的存在，依然能以清淨心緣此假名施設的「我」及「死亡」，並能以生死一如的心態面對死亡。

三、佛教對「死亡」相關之倫理議題的回應

雖然人世間的一切現象的本質是「無自性性」，也就是自性本空，但並不意味眾生可以因此而不隨業受報。主要的理由還是在於眾生乃是以取著染污的「心」去緣取自性本空的「境」，導致我人雖身處夢境而將其顛倒妄想成真實的生存世界，業力的因果法則也因此隨妄心而運作。「依他起相」代表佛教因緣法則下的相狀，「遍計所執相」依緣於因緣法中的「相」而以約定俗成的方式賦予事相種種名稱。「生」與「死」也就是在種種因緣條件具足的情況下所產生的現象或「相」狀，繼而被給予相應的「名」稱。這部分探討

(一)「生死」與「因」、「緣」；(二)責任基礎的「死亡」倫理學。

(一)「生死」與「因」、「緣」

此部分首先簡述兩種構成生死的因緣組合。

1.「因」與「緣」

《大法鼓經》中區分「因」是「事體」，「緣」則為依於「事體」而能產生結果的條件之一。並舉例如父母生子，母是「因」而父是「緣」。¹⁷這種區分方法與現代複製人的技術亦相吻合，母親的卵母細胞是「因」而父親的體細胞則是「緣」。此外，因緣法分為內、外，個體生命的建立所仰賴的屬內因緣法。內因緣法又從「因」、「緣」而生，「因」指十二因緣而「緣」則是六界。¹⁸其中，十二因緣中的「識緣名色」與《大寶積經》中的生命形成過程一致，其云：「應知受生名羯羅藍，父精母血非是餘物，由父母精血和合因緣，為識所緣依止而住。」¹⁹意指生命的開始是由個體的八識依止受精卵的當下即成立，依此判準則墮胎將構成一種他殺的

¹⁷ 「迦葉白佛言：『云何為因？』佛告迦葉：『因者是事。』迦葉白佛言：『云何為緣？』佛告迦葉：『緣者是依。』迦葉白佛言：『願更顯示，其譬云何？』佛告迦葉：『如由父母而生其子，母則是因，父則是緣。是故，父母因緣生子。』」T09, no. 270, p. 292-3, c25-a1。

¹⁸ 《佛說稻苳經》：「內因緣法從二種生，云何為因？從無明乃至老死，無明滅即行滅，乃至生滅故則老死滅。因無明故有行，乃至因有生故則有老死。無明不言我能生行，行亦不言我從無明生。乃至老病死亦不言我從生生，而實有無明則有行，有生則有老死，是名內因次第生法。云何名內緣生法？所謂六界，地界水界火界風界空界識界。」T16, no. 709, p. 817, b26-c4。

¹⁹ 《大寶積經》卷 56，T11, No.310, 328b27-29。

行為。

2. 「壽」、「暖」、「識」

另一種建構佛教生命的因緣法為「壽」、「暖」、「識」三法，如《中阿含經卷·第五十八》所云：「云何為三？一者壽，二者暖，三者識，是謂三法生身死已，身棄塚間，如木無情。」²⁰《成唯識論·卷三》亦云：「由此故知有異熟識一類恒遍能持壽煖，彼識即是此第八識。」²¹唯有當個體具足「壽」、「暖」、「識」三個生命要件時，才能與死屍及草木有所區隔。此外，由於修行者於入滅盡定時的身體狀態近乎於死亡，經中亦分別死亡的狀態是「壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞」，而滅盡定則是「壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞」。²²職是之故，植物人也是處於壽命尚未結束、仍有體溫且身體未出現腫脹壞死的狀態，因此仍是有生命的個體。根據《成唯識論》「識」指的是八識，且此「識」能持「暖」、「壽」，亦即「暖」、「壽」依緣於「識」。言下之意「識」是「因」，而「暖」、「壽」是「緣」。依此判准，若對「壽」、「暖」、「識」三者具足的個體 A 進行積極安樂死，將構成自殺或他殺的行為。

（二）責任基礎的「死亡」倫理學

休謨在《人性論》中提出對「實然」與「應然」的困惑並引起後世在倫理學上廣泛的討論，²³許多哲學家在建構自身倫理理論時

²⁰ T01, no. 26, p. 789, a3-4。

²¹ T31, no.1585, p. 16, c21-22。

²² T01, no. 26, p. 791, c18-19。

²³ 原文翻譯請參考：李瑞全，〈休謨〉，頁 131-132。

也都有意無意地針對這個問題提出看法。康德的普遍道德標準是絕對的、無條件的「善的意志」，它能夠責成或強制一個具有理性的個體依照善的意志的命令採取實踐行動。帕菲特 (Derek Parfit, 1942-) 則認為我們理解規範性真理 (normative truth) 就像認知數學與邏輯的真理一樣，「規範性本身的根源不在個體的意志中而是在不可化約的規範性真理中。」²⁴ 康德與帕菲特都將道德根源建立在一絕對客觀的「實然」真理上，因此都必須處理其與「應然」之間存在落差的問題。

至於佛法是如何看待「規範法則」的存在，是主觀還是客觀的呢？我們可以從《楞嚴經》中看出端倪。²⁵ 首先，佛陀問阿難「你的第六意識所緣的一切法可用善、惡及無記三性來加以含攝，那麼這三性法則的來源是何處呢？」接著佛陀用演繹推論的方式分析：

1. 從心所生：若從個體自心所產生，那麼你第六識所認知「三性法則」就不該是心所了別的對象客塵。

2. 離於心生：若非個體自心所產生，那麼這「三性法則」有沒有「了知」的自性含藏其中。意思是「三性法則」一定是被第六識認知以後個體方能確定其存在，既然「三性法則」是意識的內容那

²⁴ “.....normativity does not have its source in the will, but instead consists in the existence of irreducibly normative truths about what we have reason to believe, to want, and to do.”
From Derek Parfit, 2011, *On What Matters* (New York: Oxford University Press), Vol. 1, pp. xxv-xxvi.

²⁵ 「阿難，汝常意中所緣善惡無記三性生成法則，此法為復即心所生？為當離心別有方所？阿難，若即心者，法則非塵非心所緣云何成處？若離於心別有方所，則法自性為知非知？知則名心異汝非塵，同他心量即汝即心，云何汝心更二於汝？若非知者此塵既非色聲香味離合冷煖，及虛空相當於何在。今於色空都無表示，不應人間更有空外，心非所緣處從誰立，是故當知法則與心俱無處所，則意與法二俱虛妄。」
T19, no. 945, p. 116, b1-9。

麼自然是屬於心法。既是屬於心法，則「三性法則」又如何能是離於心的客塵所產生的呢？

3. 非汝心、非塵：若「三性法則」非從個體自心生，也因「有知」而非從離心的對象客塵所生，那麼難道是從他人的心所生？若從他人的心生卻又能為你的心所了知而成為你心的意識內容，如何可能有一種認知內容是在你的心之外還有一種屬你的心法呢？

4. 「三性法則」非從你心生、亦非法塵、也非他心、更不可能是色塵，由於遍尋不著「三性法則」產生的處所，則心亦無所緣的對象，心既無所緣的法塵則自身亦無法建立。

佛陀此處的用意在雙破「心」（主體「應然」）與「法塵」（規範性法則）為存有之想法以彰顯出兩者自性本空的實相，此為以「遮遣法」來消解「實然」與「應然」的問題。關於「死亡」所帶來的諸如墮胎、安樂死的倫理議題，現有的論述大多從權利（如女性主義的身體權）、宗教的倫理觀點、利益（如社會全體利益）等角度切入探討。筆者從佛教觀點認為在「死亡」形上學的輪迴與業種子的前提下，判斷個體「死亡」的「利益」時應加入時間因素來考量真正符合往後累劫的自己的利益。例如：(1) 在目前的醫療技術及儀器足以治療或維持個體 A 使之繼續存活的因緣條件下，(2) A 的「壽」、「暖」、「識」也都具足的狀況。在上述條件具備的情形，若仍決定對 A 進行積極安樂死則構成自殺或他殺的行為。那麼由於 A 的自殺行為或他人 Bs 的他殺行為將種下未來世的惡因，此惡因將違背 A 及 Bs 在未來的利益。反之，若 (1) A 的病情經評估後已無法有效治療，(2) A 的「壽」、「暖」、「識」都具足。由於 A 身處的時空及因緣條件具有尚未能提供有效治療的事實，使得 A 拒絕無效治療的行為並不會為未來世種下惡因，因此符合未來的自己的利益。

此為加入時間因素後因果法則之「責任」基礎的取徑 (responsibility-based approach)，此種方法強調為當下的行為以及未來世自己的利益負責。而「責任」又是一個與「能力」密切關聯的概念，能力的大小相對應的是責任的多寡。佛教的「智慧」不僅是眾生面對現象界種種兩難的一種「能力」，同時也在解脫論上扮演極重要的角色。「智慧」可透過其餘五波羅蜜的實踐來長養，依據「能力」的不同菩薩行者在實踐「責任」基礎的取徑時，非但只考量時間因素也一併納入他人的利益為考量。

四、結論

本文以經驗論與理性論在同時理解死亡現象與死亡形上學的困難，繼而帶出康德的「想像力」在認知上的特殊地位足以解決上述理解上的難題。接著筆者以「我」及「我所」的概念拆解「主體」與「死亡」的關係，並採用「繞路」的間接方法以「三自相」與「三無自性」來論說個體與死亡的本質性意義是自性空無、本來寂靜。最後從佛法因緣觀的兩種不同表述方式來分析與「死亡」相關的倫理議題的判準，目的在提供一種「責任基礎」的取徑以做為道德判斷時的參考。

參考文獻

- 〔東晉〕提婆（譯），《中阿含經》，輯於《大正藏》冊 1。
- 〔東晉〕闕譯，《佛說稻芋經》，輯於《大正藏》冊 16。
- 〔後秦〕鳩摩羅什（譯），《大智度論》，輯於《大正藏》冊 25。
- 〔隋〕吉藏，《死不怖論》，輯於《大正藏》冊 50。
- 〔唐〕玄奘（譯），《解深密經》，輯於《大正藏》冊 16。
- _____，《瑜伽師地論》，輯於《大正藏》冊 30。
- _____，《成唯識論》，輯於《大正藏》冊 31。
- 〔唐〕義淨（譯），《大寶積經》，輯於《大正藏》冊 11。
- 〔唐〕般刺蜜帝（譯），《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，輯於《大正藏》冊 19。
- 〔宋〕求那跋陀羅（譯），《大法鼓經》，輯於《大正藏》冊 9。
- 李瑞全，1993，《休謨》，臺北：東大圖書公司。
- 洪漢鼎，2014，《實踐哲學、修辭學、想像力：當代哲學詮釋學研究》，北京：中國人民大學出版社。
- 奧古斯丁（著），周士良（譯），1998，《懺悔錄》，臺北：商務印書館。
- Derek Parfit, 2011, *On What Matters*, New York: Oxford University Press, Vol. 1.
- Immanuel Kant, 2000, *Critique of Pure Reason*, New York: Cambridge University Press, second edition.

「藏天下於天下」的安命與任化： 《莊子》「以不解解之」的生死智慧

賴錫三*

摘 要

人類泰半的解脫之道，乃是企圖在死亡的命運之外，尋覓一個終極實有的永恆界，以便徹底逃出死生變化的流轉命運。然而從《莊子》看來，將「死生流變」與「永恆本體」對立、分割，企圖以後者為終極真實的形上超克之道，這種安身立命的方式，其實是一種「幻像」。這種思維方式不但不能真正解決死亡的焦慮，恐怕還是焦慮的核心源頭。本文將探討《莊子》如何從肯認死亡的不可取消性，從而迎向死生一條、死生無礙的天命流行。在通乎命、任氣化的安身立命中，讓死亡的絕對他者性打破生命的單一性重複，以便走向行年六十而六十化的創新人生。一言以蔽之，《莊子》不但嘗試消解人們的死亡焦慮，還要從善吾死的領受命限中，走向善吾生的天命創化之大道。

關鍵詞：莊子、死亡、氣化、物化、命

* 國立中山大學中國文學系教授。
E-mail: chllhs123@gmail.com

「藏天下於天下」的安命與任化： 《莊子》「以不解解之」的生死智慧

賴錫三

一、前言：死亡書寫

《莊子》很多篇章，都或隱或顯觸及死亡課題。從死亡書寫的角度觀察，《莊子》描繪了人生各種親密關係的死亡臨現：師友的死亡（老聃之死）、知己的凋零（子祀、子輿、子犁、子來，四友輪流病故）、髮妻辭世（莊周妻死，惠施往弔）、諍友永別（惠施死，莊子過墓），甚至自己臨終的遺言交待（「以天地為棺槨」），更不要說鬪體隨處的戰亂時代（莊子行楚臥枕鬪體）。¹從一連串親密倫理關係的死亡描寫看來，《莊子》對死生課題的再三沉吟思量，應該和「實存」的切身感受密切相關。合理推想，莊周生前恐也曾困擾於人生必死的命限，否則難以想像《莊子》會有這麼多死生情景的書寫。然而，就在死亡書寫的敘事過程中，《莊子》也沉澱出

¹ 關於《莊子》時代的暴力與苦難所造就的處處死亡景觀，日本學者福永光司有動人的存在主義式描述，參見：陳冠學（譯），1988，《莊子》（臺北：三民書局），頁26-80。

一條「死生無變於己」的安命之道。《莊子》一書的死亡哲理，層次多元內容豐富，難以一文含蓋處理。本文也只是擇取某一核心角度，描繪《莊子》：通乎命、順氣化、死生一條的死生智慧。

二、通乎命

首先，死亡觸及《莊子》所謂既平常且玄秘的「命」之課題。命之平常，表現在旦夜輪轉、四時更替，自然而然的時序流轉；而命之玄秘，則彰顯出人的有限性和被動性。在此，人失去自我主控權，不得不在更宏大的力量運行中，載浮載沉於未知：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也」、「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」²命之小者，如窮達貧富、賢肖譽毀，已在人生多重際遇網絡中變化難測；命之大者，如夜旦寒暑、死生存亡，更屬自然偉力浩瀚推移，無能私意干預。一言以蔽之，人之富貴窮達等歷史運命，也還要鑲嵌於天命流行之存有歷史之大運命中。但自以為擁有主體的人們，卻很容易遺忘自己乃是身處浩瀚山林中的一葉秀苗，亦或浩瀚汪洋中的一抹浪花，其呼吸吐納、翻湧起落，皆含攝在浩瀚天地的韻律節奏中。正如〈秋水〉大北海告訴小河伯，終有一天任誰都要體認到，自己身處浩瀚宏大而渺如稊米的命運：「吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？」³

² [清]郭慶藩(輯)，〈德充符〉，《莊子集釋》(臺北：華正書局，1985)，頁212；〈大宗師〉，頁241。

³ [清]郭慶藩(輯)，〈秋水〉，《莊子集釋》，頁563。

命（行）而事變，乃天（理）之恆常，也是人與萬物共同歸命於恆轉之實情。令人驚訝的是，《莊子》卻並不企圖逃離命限，另覓一命限以外的永恆烏托邦去依托。相反地，《莊子》反要「人」學會歸命順服於「天」之常，以便能「知其不可奈何，而安之若命」。然知其不可奈何而安命之說，豈不消極虛無？豈真能對人類甚深焦慮的死亡掏空，帶來任何實體性、常住性的安身立命感？常人常情皆不免依憑實體、安住實有而感受有體有力。如今死亡帶來倫理與自我的斷裂與空乏，倘若不試圖以實有連續斷裂、填補空洞，人又將如何重建存活的實感基礎，克服不斷流逝的虛無侵襲？可見，《莊子》的納命之說，若非淪入消極虛無，便是挑戰了人們習以為常的慣性知見。或者反過來說，唯有人們解開長久「成心」、「自是」的主體習癖，方能納受浩瀚，隨順天命恆轉。從此，野渡無人舟自橫，遊乎一氣任流行。

對於《莊子》，死亡突顯的「命」，並不僅於個人的命限事件，更深層的意義乃在於它是存有論層次的「天」之「實情」。所謂存有論層次的事件(ontological event)，意指它是天道開顯，自然而然地運行朗現，任何個體物的存活事件(ontic event)都必然要隨著存有天道的自然湧動而同拍共振。而存有的天命流行屬於天道無私的「大公」，任何存有物的「私意」自是自為，終將自然而必然地被捲入天道無親的氣化流行之力量遊戲中，而顯出渺小微脆、於事無補。更重要的是，事變實情之說，意指《莊子》唯一肯定的只有氣化流行的存有運動，任何超出變化之道以外的形上猜想，皆是人的私心私意之想像虛擬，而非實情之面對與納受。對於存有之道的天命流行之領受與通達，《莊子》有名的案例之一，便是莊周面對亡妻時的親身見證：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」⁴

一般解讀此故事，總容易膠著在鼓盆而歌的外相上，或因此以為莊周無禮（違逆喪禮），⁵或認定莊周無情（無人之情）。但這種俗儒之觀或惠施之看，只是禮俗常情的反彈，未必能探入莊周深層心境。尤其忽略未亡人莊周其實也歷經：從「背乎命」到「通乎命」的心路歷程。從私我人倫的關係而言，莊周髮妻無疑是人生最親密的共命伴侶，所以妻死對莊周而言，一開始實亦不能獨異於眾人而傷逝哀痛、感慨萬千。就這一流俗常情而言，莊周和眾人一樣都不免於體會生老病死帶來的情緒傷痛、心理危機。但莊周的生死領悟之所以能構成一種哲學治療價值，就在於並不停留在「是其始死也，我獨何能無慨然」的情緒反應。因為莊周在面對亡妻生離死別的時間歷程當中，逐漸體認亡妻除了具有和他發生私密倫理關係的個我生命史之外，其實也分享、參贊了一個更宏大的天命歷程史。莊周將這一通乎天命實情的公共歷程描述為：從原本似乎無形、無

⁴ [清]郭慶藩（輯），〈至樂〉，《莊子集釋》，頁 614-615。

⁵ 例如〈大宗師〉假藉子貢之口而質問：「敢問臨尸而歌，禮乎？」[清]郭慶藩（輯），《莊子集釋》，頁 266。《莊子》的死亡書寫確實常和俗情喪禮的違逆相連出現，其中也明顯涉及對「禮」、「情」辯證的反省批判。對此，有待另外撰文探討《莊子》的禮觀，本文暫不旁及，以免支離。

生、無氣的未知狀態，歷經了一個有形、有生、有氣的此生狀態。如今又將順隨氣化流行，轉入未知狀態。

這裡首先需要釐清的是，從無形無生、到有形有生、再到氣化變形的未知歷程。這並非意指死／生之間的關係：從不存在到存在、又從存在到不存在的兩個斷裂世界。因為從《莊子》將「形變而有生，今又變而之死」描述為「是相與為春秋冬夏四時行也」，可以看出它是將死生當成一個圓環無端、無始無終的變化循環之整體。如冬天的死亡導向了春天的再生，春天的再生則同時也預含了冬天的死亡。春夏秋冬的循環往復之無盡連綿，正是每個存在物（包含每個人）都不得不參贊的天命恆轉。這也是藏身在莊周夫妻私我倫理關係的命限情境下，另一個兩人共享的天地造化之宏大天命。就私情命限而言，莊周不免難分難捨；但就共同來自且必得回歸的天命流行而言，人終究要學會領受且認同這個存有之道的大公命運。也只有的關鍵時刻，逐漸放開私命倫理的貪戀佔有，敞開於宏偉氣化的大公認同，人才能「通乎命」。因此《莊子》指出，任何想私心主宰或者企圖抗拒天命者，都將顯得徒增悲哀而已。只有對天命造化「唯命是從」、「惡乎往而皆可」的通命之人，才能善解遁天背情的天刑之苦：

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰「我且必為鏹錙」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，

惡乎往而不可哉！⁶

《莊子》「善吾生者善吾死」的死生平等觀，既不同於一般人的「悅生惡死」，也絕不同於宗教人的「企求永生」。無論何者，基本上都帶有以「生」的同一性思維，迴避或「同化」死亡此一不可化約的「絕對他者」。⁷前者盡其可能保持壽命，暫緩死亡；後者則想像一個完全沒有死亡的世界（如「彼岸」、「樂園」、「來世」），以永續生命，避逃死亡。基本上，前者以「悅生惡死」的情緒，暫時迴避死亡干擾，⁸而後者則以「沒有死亡」的想像，企圖徹底解決死亡焦慮。然而從《莊子》看來，企圖暫緩死亡、甚至渴求沒有死亡的永生世界，都是源自於「藏私」的形上焦慮之變形：

故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所避。若夫藏天下於天下而不得所避，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得避而皆存。善妖善老，

⁶ [清]郭慶藩（輯），〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 262。

⁷ 關於同者思維與差異思維（或者非同一性思維），兩種面對死亡的不同態度，下文將論及。

⁸ 《莊子》一書，為了平衡對死亡的過度恐懼，有時刻意將死後世界，刻畫為免除存活狀態的各種勞苦重擔（如〈至樂〉篇的「髑髏之樂」），有時則刻意強調也許死後世界更為快樂也不一定（如〈齊物論〉篇的「麗姬悔泣」），或強調死後如落實歸根般之寧靜祥和（如〈大宗師〉篇的「息我以死」），不一而足。但正如筆者過去研究所示，這些對「死後世界」的想像擬寫，只是《莊子》為了顛覆貪生畏死的解構策略，不必誤以為《莊子》實際肯定或歌頌死後世界。參見拙文：賴錫三，2011，〈《莊子》的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》第 29 卷第 4 期，頁 1-36。

善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！⁹

那種誤以為可以找到金字塔、金縷衣、始皇陵，亦或極樂世界、天堂樂園、崑崙仙境，等等可以恆久「藏身之地」或「藏寶之處」。儘管所要藏存的東西不同（如身體、財寶、自我、靈魂等等），但恐懼失去、害怕變化的形上執迷（昧者）則是一致的。在《莊子》看來，這些並未真能「善吾死」，上述「藏舟」的隱喻，便是極佳例子。「舟」象徵著人所寶愛的珍物，然而在死亡這一可以「負走一切」的變化大力士面前，人類自古以來卻想盡辦法要避開。以為能有一個力士找不到的保險櫃，以便把變化力士鎖在外頭。櫃子內邊則層層封存了一個永垂不朽的超越秘密：它或如鍍金的法老王，永享不再變化的寂靜樂園。但是《莊子》冷然而殘酷地揭露，這種自以為藏固的心態和習癖，終究屬於形上虛幻（昧者不知）而白忙一場（猶有所遯）。最根本而唯一的原因，就在於它們背離了「恆物之大情」。也就是違逆了一切皆流、無物不化，那屬於萬物所源又將歸的變化實情。《莊子》認為唯一同時也是最好的辦法，就是「藏天下於天下」、「一化之所待」。這種全新的藏法完全顛覆人類藏固的舊思維，整個主體自我徹底翻轉為「無失亦無得」的「冥於變化」之心境，如此可謂藏而不藏。唯有這種唯天命是從的託付變化，才能「死生無變於己」而與變化力士合為一體。這便叫做藏天下於天下，「遊於物之所不得遯而皆存」。如此才能避免：躲藏而早晚總會被發現的徒勞，怕失去就愈容易失去的焦慮。問題是，什麼人能放下這種想要藏身於永生永世的甚深形上習癖

⁹ [清]郭慶藩（輯），〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁242-244。

呢？大力士的隱喻正是為解放此等形上虛設，現身說法。

三、任氣化

所謂「夜半力士」，其實正是《莊子》有關一切皆流的氣化歷程之恆轉隱喻。如上所言，從人的私我存在感而言，「命」主要顯出「命限」感受，但若能轉化「以我觀之」為「以道觀之」，那麼「通命」其實是對「死生一體」的變化歷程之大肯定。而人的死生一體正如春夏秋冬等天地節氣的往來流變、循環無端，皆屬氣化流轉的必然結構或自然實情。換言之，這種存有論層次的「(天)命」，其實也可以透過存有論層次的「造化」或「氣化」理解。¹⁰此即，《莊子》認為，「通命」才能「觀化」、「任化」。或者說「通化」與「通命」乃是一體之兩面：

亡，予何惡！生者，假借也；假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！¹¹

人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。¹²

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾

¹⁰ 要注意的是，《莊子》的「造化」之說，絕非意指一形上的創造者或形上實體，它只是氣化偉力的運動歷程之另一種描述，無關乎任何存在於變化之上的超絕本體。參見拙文：賴錫三，2013，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心），頁 417-512。

¹¹ [清]郭慶藩（輯），〈至樂〉，《莊子集釋》，頁 616。

¹² [清]郭慶藩（輯），〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁 746。

又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰「通天下一氣耳。」¹³

《莊子》唯一肯認的真實存在，就是變化自身，而從未在物化之外肯認一個超越變化的形上恆常世界。¹⁴或許可以說，《莊子》唯一肯定的永恆，只有永恆變化這一大運轉，其永恆性只能在於無始無終的氣化流行之循環往復，變化的無止窮。而氣化流變之所以能無窮無端地永續運動，原因就在於一陰一陽、一聚一散、一死一生、一晦一明的往來交換過程，始終相返，彼此構成對方，從而共成盈虛消長、日改月化的流動變化。換言之，有生無死或者有死無生的二元斷裂，將無法構成一個通達的氣化運動，宇宙的變化歷程也將難以繼起。只有死生為徒、幽明通氣，天地萬物才能無窮無盡地「復化為一」、「明改月化」下去：

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮。¹⁵

孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？……彼方

¹³ [清]郭慶藩（輯），〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁733。

¹⁴ 〈知北遊〉裡，莊子回答東郭子，道在「屎溺」、「無逃乎物」，這些解構形上高道而返返具體物化世界的主張，最能將《莊子》肯定「即物而道」的物化流變，突顯出來。「道在屎溺」一公案式文獻，參見[清]郭慶藩（輯），〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁749-750。

¹⁵ [清]郭慶藩（輯），〈田子方〉，《莊子集釋》，頁712。

且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決痼潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。¹⁶

死／生（就像陰陽一般）共同構成了變化這一「差異重複」的運動全體。¹⁷有生無死、或有死無生，皆不足以構成變化。可見天地的生成變化，建立在一種弔詭的結構上：生／死既互為絕對的他者（假於異物之差異），卻又相即相入地共構一個氣化流行的辯證運動（託於同體之連續）。但這裡所謂的同體，並非意指生命與死亡具有同一本質或同質同一性（事實上它們具有絕對差異性），而是意指兩者共同構成了一個循環不已（反覆終始）、無窮無盡（莫知其窮）的差異重複之連續性運動。

從「遊乎天地之一氣」的變化流行來看，人「自我觀之」的死生二分之說，以及「悅生惡死」的喜怒為用，其實可以被轉化為「以道觀之」的宏偉運動自身。如此一來，死／生乃可超出人類認

¹⁶ [清]郭慶藩（輯），〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 264-268。

¹⁷ 《莊子》的陰陽「氣化」之循環反覆，從分殊相講，則又表現出千差萬別的多元「物化」。而「物化」在時間性的具體展現上，則呈現出所謂「出於機又入於機」的互化有機過程：「種有幾，得水則為鼃，得水土之際則為蠃蟻之衣，生於陵屯則為陵烏，陵烏得鬱棲則為烏足，烏足之根為蟻蟪，其葉為胡蝶。胡蝶腎也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鴝掇，鴝掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醯。頤輅生乎食醯，黃軫生乎九猷，瞽芮生乎腐蠶。羊奚比乎不筭，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」[清]郭慶藩（輯），〈至樂〉，《莊子集釋》，頁 624-625。由此筆者認為，物化可能具有演化消息。據此，它必是「差異重複」而非「同一重複」，否則物化的演變突創將不可能。

知與情緒，改從存有運動的變化邏輯描述，亦即「死／生」轉化為「散＝聚」、「來＝去」、「出＝入」，而且正是「死生為徒」造就了變化運動之循環連續。正因為面對「死生為徒」、「散聚為徒」、「來去為徒」的不一不二之弔詭命運，《莊子》要我們將主體從「以我觀之」（成心自用）轉化為「以道觀之」（照之以天），從而將人提升為「與造物者為人」。¹⁸如此才能「與天為徒」地解開執我忘天的遁天之刑：「遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」¹⁹遁天就是不承認、不納受天道的變化事實與恆轉邏輯，亦即不能隨順變化於「死生為徒」之無窮命運，因此必然承受違逆天命、變化奧秘之苦刑。這裡的「刑」無關乎任何的神秘懲罰，而是指自我情緒的焦慮、挫折等自作自受。對於《莊子》，一切存在皆源於變化且歸入於變化，因此任何存在物（包括人）皆只能隨順變化、信任變化、托付變化，並在這個變化邏輯的天命奧秘下，安時處順地翛然來去。死生無礙、來去順適，正是登上《莊子》真人的核心基本配備：「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。」²⁰可以說，真人就是鬆開私我固藏的形上幻想，通乎命而任氣化，與變動力士合而為一。於是，氣化流行的天道韻律成為了真人的韻律。在永恆流變的恆轉命運中，

¹⁸ 然而這種由「自我觀之」到「以道觀之」的轉變，並非只是一套理論觀點的改變，而是整個自我主體的轉化，此中涉及〈齊物論〉所謂「喪我」一類的工夫修養。限於篇幅，在此無法延伸討論《莊子》自我轉化的工夫論。

¹⁹ [清]郭慶藩（輯），〈養生主〉，《莊子集釋》，頁128。

²⁰ [清]郭慶藩（輯），〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁229。

成聖真人化為一葉扁舟，自由來去：「聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波……其生若浮，其死若休。」²¹從此，我命甘心猶如康橋柔波裡的一條水草，儻然隨陰陽天命、氣化擺動。

四、「方生方死」的絕對矛盾之自我同一

從筆者過去的研究所見，不管《莊子》從什麼角度描述真人的身心境界，幾乎都會涉及對死／生二元困境的解惑和超脫。所謂死／生二元困境，便是在生／死二元世界觀的隔閡下，人幾乎難免墮入悅生／惡死的情執怖畏。《莊子》真人的解惑之道，則在打破死／生二元分別的假相，躍入「死生一貫」、「生死一條」的非二元性之變化整體，超脫生之貪戀與死之怖畏的兩極擺盪。如上所論，《莊子》從未在「死亡之外」另尋形上抽象而不變化的烏托邦，而是認同「死生一體」的變化自身，以便如〈大宗師〉的女偶體會「入於不死不生」之境。又如上分析所言，女偶所謂不死不生之境（即無所得亦無所失），絕非任何超離變化的形上實境，而是對於氣化流行的「變化烏托邦」之肯定。如此一來，這種變化烏托邦並非人類的自我想像與投射，而是造化運動的實情之納受與順任。而且非常弔詭地，正是因為認同自然全體變化之天命流行（自其同者視之），放下萬物千差萬別之命限（自其異者視之），反而才能從小我的私藏憂慮中超脫出來（不見其所喪、視喪猶遺土），取得某種意味的永恆感（不與之變、不與之遺、不與物遷、不得遽而皆

²¹ [清]郭慶藩（輯），〈刻意〉，《莊子集釋》，頁 539。

存)。要特別注意的是，這種融入變化的永恆感，乃是與變化為一的恆動之常，而非意指超出變化，住持於不變不遷之靜態恆常，否則就又掉入形上外境之藏私習癖。

又如上所示，《莊子》洞見存有運動變化之邏輯，具有一種「絕對矛盾之自我同一」之特性：例如氣化流變的運動結構中，陰陽兩種運動勢力表面看似絕對矛盾（相反），但兩者卻又具有微妙的交涉動勢，螺旋般促動對方（相返）。此如《老子》所謂「反者道之動」，道之行動正同時包含著「相反」與「相返」。正是這種陰陽、有無的「相反又相返」結構，構成道行的生生不息。《老子》便稱這種特殊的道行運動邏輯為「玄之又玄，眾妙之門」。²²《莊子》除了繼承《老子》道行運動的玄邏輯外，值得關注的是，前者更利用這種「絕對矛盾之自我同一」的玄邏輯，批判治療貪生畏死的死生二元論，以便重新迎向死生一條、生死無礙的通命、任化之玄道。

換言之，將死／生割裂為兩個隔絕對立的世界，並非宇宙的全體實相，因為這樣的一端知見只看到「絕對矛盾之自我同一」之「矛盾面」，卻完全無視於「絕對矛盾之自我同一」的「同一面」。如此一來，常人乃「勞神明為一」的偏執貪愛於生之一端，卻無視於死生幽明相通的存有論實情。進一步說，人類這種貪生／畏死之情執，所預設的死／生分立之前見，從《莊子》看來，其實出自語言二元結構之切分所強行建構出來的。因為語言的特徵在於區分，如〈齊物論〉所謂：「其分也，成也；其成也，毀也。」亦即當人們

²² 筆者曾對《老子》「有無玄同」、「陰陽沖氣」的「絕對矛盾之自我同一」之玄邏輯，加以分析討論，參見拙文：賴錫三，2015，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第49期，頁1-42。

透過語言的「區分」作用（其分也）指涉對象（物），對象因命名而一時擁有確定本質內容時（物論），對此一對象的正極價值之肯定（成也，如貪生），必然對比性地呈現負極的排斥（毀也，如畏死）。《莊子》更將這種語言二元分類結構的困境，視為一切「是非」之情的爭端起源：「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」²³

可見「彼／是」的二元對立，是被語言二元的切割分類方式建立出來的。然而《莊子》又洞察：看似「彼／是」兩造完全的「相對」，事實上又處在「彼出於是，是亦因彼」的「相生」狀態。正類似上述「絕對矛盾之自我同一」之玄邏輯，一般人只看的到「彼／是」的相反性（絕對矛盾），卻難以察覺「彼／是」的相成性（辯證同一）。

一般人總以為被語言命名的「彼／是」兩造，來自先天本質的自然差異，並各自對應於一個獨立的實在對象（例如生之世界與死之世界）。但《莊子》則要揭示「彼／是」背後被遺忘的相生邏輯，並深刻地指出「方生方死，方死方生」的內在幽通性。《莊子》不僅指出一般人陷泥在語言二元結構的一偏知見下，經常掉入「以是其所非而非其所是」的「儒墨是非」之認知爭端中。但正如平秤兩邊的擺盪遊戲，右邊高舉與左邊下抑必然同時呈現，此即〈齊物論〉所謂：「方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」

《莊子》更指出人們運用語言對／錯、美／醜等二元矛盾結構，建構價值階序，除了造成人間是非物論之豐富與紛擾，也滲透人們對惡死／悅生的價值判斷與焦慮困擾。上述「是非」的「彼是方生之

²³ [清]郭慶藩（輯），〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 66。

說」，若放在死／生範疇觀察，也同樣呈現出：「方生方死，方死方生」的死生相扭之螺旋運動（「相偶」）狀態。正是這種相反又相成的「絕對矛盾之自我同一」，才共構了死生如環的存有流變。

人們慣常將形體仍在運動的存在狀態命名為「生」，將形體暫時不動的狀態視為「存在」的取消，而對立地被命名為「死」（亦即「不存在」）。又由於形體「存在」之「生」被視為價值正向，相對地，形體「入化」又便被視為價值負向的虛無，於是死亡便成為令人怖畏的深淵。然而對老莊而言，人能以形體方式具現生命樣相，固然是一種存在方式；但形體入化卻未必不是另一種存在方式的端倪，此時人歸入無名的氣化流行之再生產，而非幻化為空洞虛無。換言之，老莊看待存在的方式，並不是透過人類語言的二元結構去強分「生／死」，並由此產生「悅生／惡死」的情執畏怖，而是回歸到氣化整體，觀看生命的存有連續現象。因此，「生／死」二元，便被「有無交融」、「隱顯不二」的連續性所取代。正是這種存有連續性的全體觀照，使得《莊子》重新將死／生的斷裂，縫合為「死生一條」：「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一……凡物无成與毀，復通為一。惟達者知通為一。」所有人類的對比區分，不管是小／大、美／醜、死／生等等千差萬別的對立項，都將在道行的「即矛盾即同一」的「方」（同時）、「玄」（共在）邏輯之下，重新被氣化流行地幽通為一連續體。而真人便是站在「以道觀之」的「通達」高度，將各種恢恠譎怪的區分困擾，消弭在一條一貫的「復通」狀態。此「復通為一」、「知通為一」，便是通達於「絕對矛盾之自我同一」的天命流行；也正是通達領受於天命，才能順隨遊乎一氣的物化運動，信託於宇宙萬有的演化增生。

五、以「不解解之」的差異思維來面對死亡焦慮並打開生命創化

對筆者而言，《莊子》回應死亡的焦慮，也可以放在：同者思維與差異思維的張力，加以描述。所謂同者思維意指，一般常情用「生」之存在方式與內涵去擬想一個「永生」的彼岸世界，企圖將「死」的不可知性、玄秘性，用「生」之實體性思維同化「死」之虛無性。²⁴這種從「生」到「永生」的同一化思維，造成人對天命的化約與逃避。用前面的話說，同者思維乃是一種藏私、藏固的想像邏輯，它誤以為只要將死亡命限之虛無性消解，人便可取消死亡進入永生，但也因此錯過了死亡打開的天命之無限性。筆者要強調的是，虛無性除了一般面臨死亡所導致的虛無感，也暗示存有之道的玄秘「隱蔽性」。對照於有形有象的生之存在的存有「開顯面」，死亡則打開了臨界於存有的隱蔽深淵。由此一來，死亡之虛無性可謂觸及到存有的無限深淵。

就《莊子》而言，那種用「生」同化「死」的同者思維，看似讓人逃出命限的時間性限制，其實反而遮蔽參贊天命的本真性時間。所謂本真性時間絕非靜態的永恆寂靜，而只能呈現在永恆運動的當下現前。據上分析，永恆運動的天命流行祕密，就藏身在絕對矛盾（死生兩界）的自我同一（死生一條、幽明相通）。筆者認為，《莊子》的終極立場在於：死亡是不可能被完全解決或絕對解消

²⁴ 筆者這裡的虛無性，除了一般面臨死亡引發的虛無感之外，更強調存有之道的玄秘「隱蔽性」。換言之，作為有形有象的生之存在，屬於存有之道的「開顯面」；死亡則打開了生之臨界於存有的隱蔽深淵。由此一來，死亡之虛無性，亦可謂觸及存在的深度底蘊。

的，反而只有承認與面對死亡的不可解決性，並讓死亡為生之存在打開另類的差異思維，人們才有機會獲得「以不解解之」的安命曠達與死生無礙。何謂坦然面對死亡帶來的差異性思維？何謂以不解解之？

對於《莊子》，死亡臨現一則帶來主體內核的離散暈眩，並敞開於永難縫合的域外未知，但也因此帶領人們觸及天命的秘密內核。可以說，死亡作為人的主體之域外他者，弔詭地開啟了一條通向存有內核的秘密通道。但也不可諱言地，在死生的絕對矛盾面視域下，死亡彷彿就像生命的他者，甚或絕對他者般，永遠帶有未知性，永遠無法完全被「生」之向度同化。作為絕對差異的死之向度，雖然無法被生之向度同化，但《莊子》卻認為人既無法、也不該企圖逃離死亡的他者性。反而應該在承認死亡的他者性前提下，學會和死亡這一絕對他者「安時而處順」於天命舞台。甚至透過死亡所帶來的域外他者性之隨時穿入，警醒人們牢記「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。」的短暫易逝性，以便湧向當下時間性而善惜吾生。換言之，學習與死亡他者性共在的安命，並不導致虛無的宿命或定命，反而可能打破人生單一性重複既久所養成的非本真狀態。此如〈齊物論〉所謂掉入悲乎、哀乎之芒昧人生：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。……一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」²⁵

人生的另類時間性，亦即，死亡對生命的域外滲入，或可讓人生的非本真性時間，頓然向本真時間性開啟。絕對他者的死亡命

²⁵ [清]郭慶藩（輯），〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁51-56。

運，讓人生不守舊於當下現成的同一性重複，渴望差異性的生命創化活動。一言以蔽之，天地造化的實情在於變化常新，而人若要同拍共振於天地造化之運動時間性，就必須讓自己對變化常新，保有最高的敏感度和開放性，否則就很容易掉入自我固執僵化的內在時間性之重複中。而死亡隨時逼身所帶來的警惕與衝擊，將使真人隨時處在迎接「及化」的挑戰。如此一來，死亡的他異性反而帶給真人生命更新自我的動力與契機。所以《莊子》一再提及，所謂「行年六十而六十化」的日徂精神並不偶然。正如郭象和成玄英在注疏《莊子》日徂精神時所言：「不係於前，與變俱往，故日徂」、「徂，往也。達於時變，不能預作規模，體於日新，是故與化俱往也。」²⁶太陽的運動實相絕不在於「出東入西」的運動軌跡而已，更在日新又新，與時俱化。生命很容易掉入日復一日的同一性重複，而我們必須牢記的則是，太陽的「與時俱變」和它的「過即不住」是一體並生的。可見，死亡帶來的逝去性，正是打開生命勇於創新創化的秘密通口。真人在此，反而可能在「善吾死」的通命領受、隨順下，走上「善吾生」的天命創化之剛健道路。或許也正因為善吾死、通乎命，使得真人更加領悟人生須臾，由此更善惜白駒過隙的短暫人生，轉而開啟《莊子》剛健的倫理關懷和養生珍攝之道。換言之，通乎天命流行、創生不已的真人，由此走向了「另類的」倫理關懷和養生之道。²⁷

²⁶ [清]郭慶藩(輯)，〈田子方〉，《莊子集釋》，頁 709。

²⁷ 所謂《莊子》的另類倫理關懷與養生之道，筆者已著手重構，目前論文陸續出版。

六、結論

從死亡書寫的角度來觀察，《莊子》幾乎描繪了人生各種親密關係的死亡臨現：師友的死亡、知己的凋零、髮妻的辭世、思想諍友的死亡，甚至自己臨終的遺言交待。從這一連串親密倫理關係的死亡書寫看來，《莊子》對死生課題的沉思，建基在最實存的倫理感受上。死亡帶來各種倫理關係的侵襲，讓人們生前不斷遭逢親密關係的斷裂，最後連生前建構的「同一性主體」之自我愛戀，都要被迫交付給未知的命運。因此，死亡觸及到《莊子》所謂「命」之玄秘。耐人尋味的是，《莊子》並不企圖逃離出這有限性之外，另覓一個超離命運、命限之外的永恆烏托邦。相反地，《莊子》反要我們學會認命、順命，以便安於生死一體所示現的存有流變之天命。人類泰半的解脫之道，乃是企圖在死亡的命運之外，尋覓一個終極實有的永恆界，以為那裡可以徹底逃出死生變化的流轉命運。然而從《莊子》看來，將「死生流變」與「永恆本體」對立化而分割，企圖以後者為終極真實的形上超克之道，這種安身立命的方式其實是一種「幻象」。非但不能真正解決死亡的焦慮，這種思維方式恐怕正是焦慮的核心源頭。本文探討《莊子》如何從肯認死亡的不可取消性，從而迎向死生一條、死生無礙的天命流行。在通乎命、任氣化的安身立命中，讓死亡的絕對他者性打破自我的單一性重複，以便走向行年六十而六十化的創新人生。於是，《莊子》不但嘗試轉化人們的死亡焦慮，還要從善吾死的命限領受中，走向善吾生的天命創化之大道。

參考文獻

一、傳統文獻

〔清〕郭慶藩（輯），《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985。

二、今人論著

陳冠學（譯），1988，《莊子》，臺北：三民書局。

賴錫三，2011，〈《莊子》的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》第 29 卷第 4 期，頁 1-36。

_____，2013，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，頁 417-512。

_____，2015，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第 49 期，頁 1-42。

永恆與生命意義 ——超越死亡的必要性與可能性

柯志明*

摘要

如果凡人都會死，而且死亡意指生命的徹底結束，那麼人的生命是否有意義？如果必死的人仍有生命的意義，那麼這會是什麼樣的意義？這樣的意義又有什麼意義？反之，如果必死的人的生命不可能有意義，那麼：(1)人需要在乎現前的生活嗎？嚴肅生活或努力實現生活目標有意義嗎？更關鍵的，實踐道德有意義嗎？或者：(2)為了生命意義，人可能超越死亡嗎？憑什麼？本文將面對上述問題並意圖指出：首先，作為徹底結束人生命的死亡不但否定生命，也否定生命的意義；第二，只有真實地超越死亡，人的生命才可能有意義；然而，第三，人自身沒有超越死亡的能力，因而尋求生命的意義意味著必須求助於永恆的超越者；最後，為了生命意義，永恆的超越者以及超越死亡對人是必要的，而且也是可能的。總之，本文的基本主張是：有永恆生命是生命有永恆意義的條件，而生命有永恆意義是現實生命有意義的條件；為此，人需要超越死亡與永恆超越者的救助。

* 靜宜大學生態人文學系副教授。
E-mail: cmkc@pu.edu.tw

關鍵詞：永恆、生命意義、自由、死亡、道德、愛

永恆與生命意義 ——超越死亡的必要性與可能性

柯志明

對人而言，生命是生命意義的必要條件，而不是充分條件。沒有生命，必然無所謂生命意義；但有生命，至少主觀而言，也未必有生命意義。有些人從未有生命意義的問題，他們像動物或其他自然物那樣全然沒入於生活之中，單純地活著，幾乎從未對自己的存在感到意義的焦慮；有些人的存在對其他人而言不但沒有意義，反而是意義的毀壞者，例如不斷傷害與毀滅人生命的極邪惡、敗德者；有些人則感受不到自己的生命有什麼意義，反而因為充滿痛苦與虛無而生不如死，甚至渴求結束生命，例如身心極度不幸者。因此，一個人如要有生命意義，除了單單有生命之外，還必須滿足一些條件，例如有自我意識、健康、快樂、思想、自由與愛等等。雖然我們可以在理論上設想生命都當有其存在的充足理由 (sufficient reason)，但我們卻未必能設想與感受到生命的「單純存在」 (mere existence) 有什麼意義。例如，我們也許能知道自然物彼此之間有相

互依存或因果等存在關係，但我們仍不知道它們有什麼「非如此不可」的存在意義，我們更無法設想它們的存在對它們自己有什麼意義。或許只有像上帝那樣的心靈才能設想單純存在者的意義，但人顯然沒有那樣的心靈，以致於這種意義對人而言沒有意義。

但無可辯駁的是，如果沒有生命，則生命意義必然不可能。對於不存在或無生命的存在者，生命意義是無意義的，因為沒有感受、思考、談論生命意義的主體。意義只有對能感受、思考、展現、反思意義的生命有意義，我們可以篤定地說，凡無法感受、思考與展現意義的存在物都無意義的問題。我們當然可以感受、思考或談論某個未出世或虛構的人的「生命意義」，並因而使自己的生命有意義，但這不是因為那個非真實的人有其自身的生命意義，而只表示我們這些能感受、思考或談論意義者因著這些非真實的人而創發或引生自己的生命意義。

因此，邏輯上，不存在或死亡是一個人的生命意義之根本否定。再怎麼有意義的生命一旦不存在或死了，他所有的生命意義都必隨而消失；即便其他仍活著的人能因他而感受到意義，但那些意義都與已經不存在的「死人」無關，而只與能感受到「那個」死人的意義的活人有關。顯然，無法被感受、思考、展現與期待的意義是無意義的，因而無法感受、思考、展現與期待意義的死人自身就毫無意義可言，「他」感受不到意義，也不會有意義的問題。

若然，那麼一個必定會死的人的生命可能有超越死亡的意義嗎？他能享有這個或這些意義嗎？如果沒有，那麼人的生命有必然或永恆的價值嗎？如果沒有，人的生命有終極的重要性與嚴肅性以致於值得堅持嗎？現前生活中一切有關真、善、美、聖的活動有意義嗎？

對我而言，如果人沒有超越死亡的永恆生命，則不可能有永恆的生命意義；而如果人沒有永恆的生命意義，則現實生命所感受到的種種意義就必然沒有永恆性；又如果現前生活沒有永恆性，那麼就不必要嚴肅地生活，包括做各種有關生活的重要思考、選擇、決定、堅持等，以致於人就可以隨意生活，當然更可以隨心所欲地為了滿足自己的需要、慾望而為所欲為；如此一來，關心或思考生命意義也就沒有必然意義了。因此，永恆是思考生命意義的根本前提，也就是生命意義之所以有意義的前提；換言之，只有以永恆作為條件、參照點與目標，現實生命才可能顯示其終極意義；再更精確一點說，唯有永恆的意義才是真正的生命意義，否則都是可有可無的意義，其實也就是無意義。

許多否定或不在乎有無永恆或來世生命的現世主義者、自然主義者或唯物主義者堅持說，當下的生活或生命本身就充滿意義，生命意義根本無關像上帝或天國這樣的超越存有與世界；生命本身就值得活，即便人沒有永恆的生命，人仍能在現前的生活中感受、體現種種的生命意義。¹此說表面上合乎人生現實，但卻是淺薄之論，沒有切中「什麼是人的生命意義？」這個問題的核心，而且這種觀點對許多無法感受意義的不幸者難以成立，也十分殘酷。說生命本身就充滿意義且值得活恐怕只對能感受意義的人有意義，對許多處於虛無或極度不幸中的人而言則毫無意義——他們巴不得脫離或停止當前的生命，因為他們所擁有的生命對他們而言不但毫無價值與

¹ 英國流行哲學作家 Julian Baggini 在他一本談生命意義的書裡就是持此論調，他認為生命本身就是值得活、充滿意義，與超越界、來世、上帝等等無關，見：Julian Baggini, 2004, *What's It All About?: Philosophy & the Meaning of Life* (Oxford: Oxford University Press), pp. 170, 177, 181, 187-188。

意義甚至是一種無法逃脫的咒詛與折磨。此外，更有成千上萬失去意識與知覺的重病患，他們幾乎沒有表達與反映生命是否有意義的能力，在重視幸福者看來這些不幸的悲慘者毫無「生命品質」(quality of life)可言，以致於被判定這樣的生命不值得甚至「不應該」存在。一個想談論生命意義的哲學家若對如此明顯的人生不幸視而不見，而仍宣稱現實生命本身就充滿意義，這根本是「好運」而不知民間疾苦的中產階級學者極無知、冷血、不公平的殘酷之論。事實是，如果生命沒有超越當前生命狀態與主觀感受的意義，那麼我們就沒有可說服眾多不幸者堅持活著的理由，我們也沒有當關愛他們的理由；不，我們根本不知道他們的不幸生命究竟有什麼意義，因而我們也無法為他們指出生命的盼望何在。

對我而言，生命的意義必須是對所有人都可能有意義的意義，也就是包括極不幸者在內的所有人都有可能獲取與體現的意義。當然，不是每個人現實上都必定會或已經或值得享有生命意義，但原則上每個人都有享有生命意義的可能性，而且這個可能性不會被現實的不幸或「歹運」所攔阻。若非如此，生命意義就不具客觀性與普遍性，因而就沒有思考與談論的必要性。

二

基本上，人的生命意義可概分為主觀（特殊）與客觀（普遍）兩個面向，這兩個面向雖不能分開，但卻不同。生命的客觀意義指，生命有著不受人的主觀感受、意識、思想、意志與處境影響的意義，無論人對生命的主觀認定或感受如何，生命都有其自身的意義。生命的客觀意義當然必須能被個人主觀感受與體現，否則就與

個人無關；然而，生命的客觀意義不會因個人的主觀性而改變，也不是個人的主觀創造發明。個人可以感受、追求、體現生命意義，但無法創造對每個人都有意義的生命意義。人透過其創造性活動而感受或體現了他所認定的意義，這不表示他就創造了普遍的生命意義，而只表示他做了一些事（如勞動、遊戲、創作甚至受苦等）使得他從中感受到生命意義；因此，他不能以此反推，那些沒有活動能力者（如植物人、失智者、經神病患等）就沒有生命意義。

在這個意義上，生命的客觀意義蘊涵生命的客觀、普遍價值與目的，因而要活出生命的客觀意義就必須體現出生命的普遍、客觀價值與目的，正如 John Cottingham 所言：「一個值得的生命將是一個擁有真實價值 (genuine value) 的生命，這樣的價值連結於我們的人性以及那客觀地引導人性繁榮興盛之事物的追求」。² Robert Nozick 講得更具體，他認為「意義涉及超越限制以致於連結於有價值的某物；意義就是你自身價值之限制的超越，就是你自己受限的價值的超越」，就此而言，「一個生命的意義就是在一個更大的價值脈絡中的位置」。³ 據此，如果一個人不知道超越個人主觀性限制之客觀價值與目的，則他原則上就不可能超越個人的價值限制而連結於更大的價值以致於活出生命的客觀意義。不過，邏輯上，一個人不知道如何活出生命的客觀意義不表示他的生命就因而沒有客觀意義，只是他不知道或沒有感受到而已，這正如一個機器零件並不知道自己存在的客觀意義一樣。當然，主觀上，「那個」他不知道的「他的」生命意義對他而言是不相干的，因而是無（主觀）意義

² John Cottingham, 2003, *On the Meaning of Life* (London and New York: Routledge), p. 32.

³ Robert Nozick, 1981, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 610-611.

的。因此，對一個人有意義的生命客觀意義必須是他能感受、思考與展現的意義，否則他就無法在生活中感受、思考、理解以致於具體活出或追求這項意義。

相對地，生命的主觀意義是指，人所感受、意識到的意義。這種生命意義原則上與人知不知道生命有無客觀意義無必然關連，而只與人的主觀意義感有關；有意義感(sense of meaning)則生命就有意義，無意義感則生命就無意義。顯然，人有生命的意義感是日常生活的事實，除了少數例外，大多數人在許多時刻都過著自認為有意義的生活、做著自認為有意義的事，因為他們確實「感到」有意義。然而，這些日常生活的意義感並不是「什麼是人的生命意義？」這個問題所要的答案。

當我們問「人的生命有無意義？」或「什麼是人的生命意義？」時，我們不是在問人是否有感受到主觀的生命意義，而是在問：這個能感受到主觀意義的生命本身有無意義？或者，擁有能感受意義的這個生命有意義嗎？總之，我們是在問：人是否有客觀的生命意義？其實也就是在問：人是否有值得或應當活出來或追求的特定目的與價值，以致於因活出或追求實現這個生命目的與價值而使得我們的生命充滿意義？這些問題具有普遍性，是每個人都可以問也應當問的，而且關乎每一個人。如果原則上人的生命有其客觀、普遍的價值與目的因而也有其相稱的意義（雖然現實人未必知道），那麼我們詢問並思考「什麼是人的生命意義？」也才有哲學意義。哲學家無需詢問人的日常生活意義，因為這不是問題。

三

邏輯上，若要確定人是否有客觀的生命意義，則人必須能夠完全清楚明白自己生命的整個實在及其價值，也就是能全然掌握生命真相。但這對人而言顯然不可能，因為人作為會犯錯的 (fallible) 有限者本質上沒有能力全然理解與掌握自己的生命。因此，我們幾乎可以篤定地說，人雖然隱約感受到生命應該有它的特定目的與價值，以致於生命應該有客觀的意義，而且這個生命的客觀意義應該是每個人都可以主觀把握、感受與享有的（若非如此，這個客觀意義就與個人的生命無關），但是我們卻無法確知人的生命之終極價值、目的與意義是什麼。因此，當我們說生命的客觀意義時並不表示它與個人的主觀性無關，而僅指它不是個人主觀建構發明的。不幸的是，人似乎沒有能力確定人是否有客觀的生命意義，因而人也似乎沒有能力明確地證成過什麼生活才有客觀意義。對我們現代人更不幸的是，主導著現代文化的自然科學所提供的唯物論世界觀不但無法提供我們生命意義，甚至反而根本否定我們的生命有什麼超越自然之上的目的、價值與意義。因此，剩下的就是，人只能過著主觀認定有意義的生活，也就是隨人喜好的生活。

然而，如果人沒有或無法知道客觀的生命意義，那麼我們根據什麼要求或勸勉自己或他人應當過什麼樣的生活，以致於應當怎麼行事為人？道德就是此中關鍵。為什麼應當敬愛父母、親愛家人、愛人如己、尊重人、負責、誠實、守信、悔過、感謝？為什麼不可殺人、偷竊、說謊、姦淫、背信、忘恩？總之，我為什麼非成為一個有德者不可？顯然，生命無客觀意義必然拆毀道德的客觀性與強制性，也就是道德將失去客觀的根據與意義，以致於我們無法說服

並要求人一定要如何行事為人不可，也無法賦予成為有德者之意義；或者反過來說，如果道德沒有客觀性、普遍性與必然性，那麼人的生命將徹底失去其嚴肅性與理想性，以致於生命有其客觀意義也將不可能且難以理解。因此，將「道德價值」視為「有意義生命的試金石」當然就十分合理。⁴

顯然，要求人必須如何生活與行事為人之所以有根據並有意義，正因為人的生命有其客觀性與因之而有的意義，而道德要求就是為了人能體現與分享這個生命的客觀性與意義。道德法則之意識作為一種康德所謂「理性的事實」(fact of reason)⁵ 意味著人應該按著一種必然的方式生活，也就是意味者人必須依循著不得不遵從之「定然命令」(categorical imperative) 的必然法則行事為人，而不可任意而為。如果人必須按著必然法則行事為人，那就表示人的生命具有超越流變之現實的必然意義，即不受現實的、自然的因素所限制的意義，也就是這個現實生命無法完全窮盡與體現的意義。這其實就是一種不受限於時間的永恆意義。確實，正如我們能思想數學、邏輯並將之體現於現實生活一樣，人能意識道德法則並要求將之實踐出來正表明（至少暗示）：人與永恆的存在界有內在關連，簡言之，人的生命連結於永恆世界。

但是，如果死亡是人的必然結局，即人的生命有一天會完全地結束，那麼人的生命有客觀意義對我又有什麼意義？如果有一天我的生命會完全地結束，以致於伴隨我生命而有的意義也會完全地結束，那麼我必定會反問我現在的生命有什麼意義，我也必定會質疑

⁴ John Cottingham, *On the Meaning of Life*, p. 31.

⁵ Immanuel Kant, 1977, *Critique of Practical Reason*, translated by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press.), p. 28.

我現在為什麼非如何生活與行事為人不可。如果我的生命應當有一種不可妥協與非如何不可的堅持與嚴肅性，那必定是因為這樣的堅持具有不可否決（非如何不可）的意義。但當我的生命必然會完全地終結時，我的非如何不可的堅持顯然對我就沒有必然意義。如果我非如何不可的堅持與我生命的客觀意義有關，那麼顯然死亡就徹底阻礙了我追求體現與分享生命客觀意義的實現。很自然地，當我確定我的生命有一天會完全終結時，我就不會在乎現在我應當堅持什麼必然的法則，以致於對現在的我而言最實際且有意義的生活就是 *carpe diem*——把握時日，做想做的，享受想享受的。

因此，作為徹底結束生命的死亡必然會影響道德意義，就算不會影響道德的客觀性或必然性，但必定影響人實踐道德的個人意願與意義。由於死亡之故，即便一個人清楚知道道德要求，也會認為實踐道德對他並沒有必然的意義；如果再加上現實的德福不一致，這個道德的虛無性會更加強烈。如果德福不但不必然一致甚至反而顛倒反比，即惡人享福而德者卻不幸，而且人最終卻都將完全地死亡，那麼堅持踐行道德並努力成為一個德者將毫無意義可言，正如聖經所言「凡事都是虛空」。⁶

道德顯然是一種永恆並超越現實的要求，因為道德法則是普遍、必然、絕對的永恆法則。⁷然而，對於一個必死的偶然存有者而

⁶ 《傳道書》1:2-3 說「虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌，有什麼益處呢？」。「虛空」(*hebe*)就是無意義，為什麼人的生命虛空？因為他的生命沒有永恆美善的必然性，這是整本《傳道書》對現實人生的基本觀察。

⁷ 當代人基本上不持這種道德觀，而認為道德是相對的或多元的。但所謂相對或多元的「道德」基本上不是道德，因為不是人必然應遵守的規範必然對人沒有絕對的規範力，亦即人可以不予以理會；人不必然要遵守的規範對人當然無強制性，而無強制性

言，遵守必然的法則有什麼意義？為何非如此不可？合理且現實的想法應當是，如果我的生命沒有永恆的可能性與意義，我就沒有遵守道德法則的根本理由與動機，尤當踐行道德會使我痛苦與不幸時更是如此。除非道德確保我有永恆生命的可能性及生命意義，否則我就沒有非踐行道德不可的理由與意願。對於一個生命如此短暫的必死之人，要求他必須踐行永恆不變的道德法則實在令人費解。因此，任何在乎道德的人必然在乎生命的永恆性，不在乎生命能否永恆的人就不必然要在乎道德。其實，要求一個不在乎永恆的人必須如何行動並無意義，或許他會因現實因素而不違反道德，但他不會自覺而甘願地實踐道德；既然有無永生都無所謂，那麼是否一定要遵守道德當然也無所謂，沒有非如此不可的意義。反過來說也一樣，對一個不在乎道德的人，永恆也無意義，他所在乎的至多是自我之現實需要與慾望的滿足，期望他因永恆之故而否定現實自我以服從道德法則幾乎不可能，他也難以理解並認同這樣有何意義。

因此，如果我仍要堅持道德的必然價值與意義，也堅持人應當實踐道德，那麼我只能以永恆為理由來說服自己與人。只有永恆才能解釋道德的根據與意義，也只有永恆足以說服人為什麼應當按永恆法則而行並成為有德者。因此，為了道德及其伴隨的生命意義，死亡必須被超越，也必須要能被超越，否則道德虛無主義將難以拒絕與克服。但很不幸，我很確定我不可能超越死亡，因而面對道德我只有兩種可能性：我若不終將成為一個視道德為無關緊要的道德虛無主義者，不然我就應當求助於能助我超越死亡的永恆者以致於

的規範則不足以稱之為道德（雖可以是法律、風俗、習慣等等）。因此，道德作為道德，其本質在於它是一種普遍、必然、絕對的規範，人不可不遵從。

挽住道德的意義。⁸

四

在根本的意義上，否定道德也就是否定自由，因為自由正是道德之所以可能與有意義的主觀條件。人作為道德存有正由於他的自由，即能根據「永恆法則」(eternal law)⁹而自我決定其行動。這不但在消極上意味著我能不受現實流變的外在事物所決定，更在積極上意味著我能自我決定連結於永恆而行動，以致於有著不受現實存在限制的永恆可能性。

我的自由不是指我的外在行為之不可預測性或隨機性，而是指我能按著我的思想自我決定，在最終極的意義上，自我決定也可視為不受限於外在條件的自我創造。我不是上帝，因而沒有上帝才有

⁸ 頗令我費解的是，許多重視道德在生命中有其不可移易之重要性也是生命富有意義不可或缺之要素的哲學家竟多不在乎人是否能永恆活著。例如 John Cottingham 就是如此，他在文前所引 *On the Meaning of Life* 這本小書中，一方面很正確地指出了道德在討論生命意義時的根本重要性(24-28, 31)，又強調生命意義與真、善、美這些根本價值的實現不可分(33)；另一方面，他也清楚知道人固有的有限、脆弱與必死性，而不贊成許多當代哲學家對人的樂觀態度(76-77)。更值得一提的是，他強調能成功地實現理想是生命意義的重要面向(66-67)，而且他的論述最後似乎也導向了人有能力實現超越現實之人性理想，以致於強調宗教靈性實踐的重要意義(86-99)。但是頗令人費解與遺憾的是，他卻似乎不那麼在乎人是否能又如何能超越死亡這個生命與生命意義的大限而享有永恆的生命，以致於去論述永恆與生命意義之關係。很顯然地，人若必死而無永生，那麼人又如何能享有真實之真、善、美等理想價值的實現？最珍貴的人性又如何能實現？以致於無法被否定的生命意義又如何能實現？

⁹ 我完全同意康德視道德法則為具普遍性與必然性之「永恆法則」的觀點。當然現實上不是所有被視為「道德的」法則都真地是道德法則，因而不都是永恆法則，但真正的道德法則必定是永恆的法則。

的那種從全然虛無中創造出萬有 (*creation ex nihilo*) 的絕對創造性，但我確實有著自己的思想與意願而產生新存有的能力，包括新事物與新的自我。因而我的自由意味著我能展現新事物與自我之可能性的能力：我可以按自己的思想自由地工作、講話、寫作、繪畫、作曲、演奏、建築、發明技術與科技產品、建構文化、解決種種問題以及改變自我等等，其實日常生活中充滿著人的創造性。這都是人的自由的表現，人類文化正由此而來。這是作為自我 (*self*) 與位格 (*person*) 而不只是動物之人的價值與意義之所在。確實，我之所以有價值與意義正在於我能自我決定如何踐行與展現我的意志與思想，以致於開展我的創造性與存在的可能性。某個意義上，人的存在價值就在於人的自由，以致於一旦失去自由也就是失去了人的存在意義，正如 Heidegger 與 Sartre 這些存在主義哲學家們所一再強調的。

在 deepest 的意義上，自由正是愛，兩者不可分。愛的核心在於超越現實限制的自我決定而關注所愛者，而自由則必以所愛者為目標而行動。因此，人的自由正表現著他的愛：他愛什麼，他就會自我決定去實現他的愛，以被愛者為核心而存在與行動；反過來說，他自由地表現著什麼必是他所愛的什麼。這種自由之愛的生活正是生命之意義所在。

我的基本信念是：人的生命意義正在於愛，即有所愛也被愛，亦即存在於愛與被愛之關係中。我們的生命因吃喝、遊戲、工作、性愛、親情、友誼、知識、科學、思想、文學、藝術、哲學、宗教等等活動而富有意義，而這一切都因愛之故，我們不但愛這一切，也愛去愛 (*love to love*) 這一切。雖然這一切不都一樣有價值，但凡真實、良善、美麗與神聖者都為我們所愛。我們不但愛這一切，更

愛能永恆地愛著這一切。其中，我們尤其愛能永恆地愛著那與我們一樣也愛著真實、良善、美麗與神聖者的生命（人或其他位格存有者）。顯然，我們不但愛人，也愛被人所愛；不但如此，我們也愛我們愛著人並被人所愛的這個愛之關係本身；簡言之，我不但有所有愛，而且也愛有所愛的愛本身（love the loving something itself）。正因為愛，我們也就熱切地願意（其實也就是愛）不斷改善、彌補生命中的種種不足、缺失、遺憾、過錯與罪惡，使得我們的生命能臻至完美。

總之，我們不但能愛與被愛，也愛能永恆地愛與被愛。這是我們生命之所以有意義的核心所在。我們可以很篤定地說，生命的意義就是愛，反之亦然；因而沒有愛就沒有生命的意義，有愛才有生命的意義，因此，所謂無意義或虛空本質上就是沒有愛。確實，我們若沒有愛的能力也不被愛，也就是不存在於愛的關係中，那麼我們就不可能有任何的意義，包括自己在內的存在都對我們沒有意義。即便我有非凡的認識能力，能反思自我並知道宇宙萬有的奧秘，但倘若我沒有愛，則這樣的認識與思想能力也不能帶給我意義。有意義的思想必定是出於愛的思想，或者，本身即是愛的思想。唯有這種愛的思想能使我沉浸在意義之中。

然而，死亡徹底否定了我的自由與愛，因而否定了我的存在可能性、價值與意義。一旦死亡完全地否定了我的自由，那麼我存在時的自由及其展現的一切創造性與可能性也就因著死亡而與我無關（我已不存在）。換言之，我的自由只有在我活著時有意義，而我的自由在我完全地死去時即失去了永恆的意義；或許對其他尚未死的人有意義，但對死了的「我」則確定沒有意義，因為那已死的「我」不可能感受到它的意義。一旦我確定我的生命終必完全結

束，那麼我就不必然要那麼認真、嚴肅地愛，不必然要在乎是否處在愛的關係中，愛所要求的忠誠、專注、捨己、責任等也就不再那麼嚴肅，愛所產生的喜樂、傷感與痛苦也不過就是偶發的情緒 (emotion) 而已，而不是一種深度的情感 (feeling)。但愛若不嚴肅、忠誠、專注、捨己、負責，愛就不成其為愛，至少不是最珍貴的爱。總之，如果我無法超越死亡，我就無法保持並擁有我所愛者（包含我被愛）。因此，如果愛是我生命意義的根源與核心，那麼死亡就徹底否定了我生命能有意義的條件與可能性，以致於任何一個愛生命且愛愛著生命者都必然渴望超越死亡。就此而言，死亡是愛的對立面。

很清楚，從每個能令我們的生命有意義的面向看，死亡都是生命及其意義的徹底否定。可以說，死亡瓦解了人的生命的嚴肅性，使每一件我們應嚴肅看待與踐行的事都顯得任意而不重要，因而使整個人的生命顯得任意、膚淺與荒謬。不過頗為反諷的是，這或許就是為什麼死亡本身總是那麼嚴肅、重要而顯得深刻的原因。對，死亡很嚴肅、重要且深刻，因為它讓人的生命變得不嚴肅、不重要又不深刻。但我們當然不想要一個不嚴肅、不重要、不深刻甚至可笑的生命，若非如此，生命也一點都不值得嚴肅而深刻地思想與討論。

五

Thomas Nagel 認為我們之所以會對生命產生荒謬性 (absurdity)，那是因為我們具有一種退後一步而能以一種外在的、客觀的觀點觀看人生的能力，也就是「在永恆的觀點下」 (*sub specie aeternitatis*)

觀看人生的能力。如同懷疑主義對一切知識感到可疑一樣，這種能力也讓我們感到人生是隨意、可笑與不嚴肅的。因此，在 Nagel 看來，使得我們覺得人生荒謬的不在於世界與它不能滿足我們的期待的結合，而在於我們自己的對有限人生的無限觀照能力的這種內在結合。總之，我們人就是有跳開現實從永恆看待人生的能力，這使得我們難以避免會覺得人生偶然、任意而荒謬。Nagel 認為荒謬性是我們人性的特質之一，這源於我們有思想的超越能力，能意識並理解自己的有限；而這似乎是擺脫不了的，即便我們做著像榮耀上帝這麼有意義的事，我們都仍可能像懷疑主義者那樣退回來困惑其意義。因此，Nagel 建議「如果從永恆的觀點看沒有理由相信有什麼事是重要的，那麼那（按：指沒有什麼事重要）也不重要，並且我們可以用反諷看待我們荒謬的生命而不是用英雄主義與絕望」；¹⁰幾年後他又更具體地說，荒謬是人生命的一部分而且是好的，因為「這與自我否定對立，而且是完全自覺的結果」，¹¹言下之意是，荒謬感有助於人的自我肯定與覺醒。

這個反省基本上是對的，但不充分，而且我認為他建議的生活態度並不可取。Nagel 正確地指出了人先天固有能退後一步而反思其有限生命的能力，但這個反思或自我觀照的能力必然產生荒謬感嗎？難道人反觀自己的人生不能產生意義感？難道人在超越或永恆的觀點之下看自己的人生不能產生意義、美感或趣味嗎？如果有上帝，那麼難道作為全然的無限、超越與永恆者的祂所觀看的有限世

¹⁰ Thomas Nagel, 1979, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 11-23.

¹¹ Thomas Nagel, 1986, *The View From Nowhere* (New York and London: Oxford University Press), p. 223.

界或祂在有限世界中的作為一定是荒謬的嗎？顯然未必，至少我們可以想像如同聖經所敘述的那樣，上帝看祂所創造的這個世界「甚好」，¹²許多祂所稱許的人的生命也都富有意義，作為人類救主的耶穌基督的一生更是充滿意義（雖然在某個意義上也似乎顯得荒謬）。因此，無限與有限、永恆與流逝、普遍與特殊的不對稱未必產生荒謬性。我知道我所作所為與所思所想都是有限的，也都會隨時間流逝，但這未必讓我覺得我生命的一切是荒謬的，反而可能讓我覺得當前的一切滿富意義，以致於我會更認真地生活。總之，除非現實世界或我的現實生命已然具有一種不可跨越的荒謬性，否則邏輯上我後設地觀看我的人生未必會導出我的生命是荒謬的以及我的生命奮鬥是無意義的這種觀點。

Robert Nozick 則認為「意義的問題是被限制、被剛好是這樣、被僅僅是這樣創造出來的」(The problem of life is created by limits, by being just this, by being merely this.)，這意思是，因為有限制，才有意義的問題；換言之，沒有限制，就沒有意義的問題。依此，人之所以有生命意義的問題，是因為人的生命受到限制之故；如果人的生命沒有限制，那麼人將不會有生命意義的問題。因此，在 Nozick 看來「在生命中發現意義的企圖即尋求超越一個個體生命的限制」。¹³這個說法頗有道理，但是我們認為限制只是造成意義問題的必要條件；天下受限者何其多，但不都有意義問題。超越了限制也不意味著擴大了意義，許多生物也都能在某種程度上超越牠們的限制，人則更能超越自身的限制，但這都不表示他們自覺地擴大了

¹² 《創世記》1:31。

¹³ Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, pp. 594-595.

生命的意義。一個掌握大權、功成名就或賺得巨大財富者未必因超越了諸多「限制」而擁有他們所有的一切而自覺有什麼意義。其實，限制之所以是造成意義問題是由於它阻礙了我們的意向、目的、理想；是我們先有意義的渴求，然後才在限制中意識到自身存在的意義問題。一個對意義無所求的存在者即便受到再多的限制，都不會產生意義的問題。就此而言，人之所以會有生命意義的問題是由於人渴望生命富有意義但卻同時意識到生命自身的根本限制，就此而言，人愈渴望且專注於實現生命意義，就愈會清楚意識到自身的限制，因而生命意義的問題也就愈突顯。

因此，我認為讓我的生命顯得荒謬的關鍵在於：我有從永恆觀看人生的能力，並且也渴望永恆生命，但我卻意識到並確定我受到死亡的限制而完全沒有永恆的可能性，以致於我生活中一切富有意義的人事物對我也都沒有永恆性，或者說，凡我所享有、意識與關愛的一切價值對象都與我一樣不具永恆性。因為我完全沒有永恆的可能性，因而我所鍾愛、珍惜與關心的一切有意義人事物都將因我的消失而消失，致使我在活著時的每一刻都知道我現在所有的一切意義有一天都將化為虛無。總之，因必死之故，我自然會有現有一切有意義的生活都會被否定而引生的虛無感、無意義感與荒謬感；既然我必死，我當然會問：現在活著及一切嚴肅的努力奮鬥有什麼終極意義？我非如此生活不可嗎？及時行樂難道不是更實在而合理的人生態度嗎？總之，我的愛及其引生的一切生命意義將被死亡徹底否定。¹⁴

¹⁴ 對此可參見我的另一篇文章的論述：柯志明，2012，〈死亡、愛與生命的意義〉，《獨者》第23期（2012年春夏），頁205-230。

既然在永恆的觀點之下我們的人生顯得荒謬，那麼我們只有進入永恆才能徹底擺脫這個荒謬性；又既然在死亡的限制之下我們的生命意義成了問題，那麼只有超越死亡才能根本解決這個問題。以反諷或自我嘲諷式地看待人生根本解決不了問題，那只是一種犬儒式的無奈自嘲與逃避而已。因此，根本的問題是，我們如何可能超越死亡而有永恆生命？或者再精確一點，我們如何享有永恆生命以致於可以保有並延續我現前因愛而有的有意義之生命。

當然，並非現前的所有人事物都值得進入永恆，我們認為否定生命、真實、良善、美麗與神聖之一切不真實、邪惡、醜陋、不幸、死亡等不應存到永恆，反而應消失於永恆之中。我們不希望我們曾經做出的罪過、錯誤以及所遭遇的遺憾、傷害、痛苦、不幸永恆地延續著；相反地，我們期待有一天我們可以完全地彌補我們的過犯與錯誤，我們可以徹底超越我們生命曾有的罪惡、遺憾、傷害、痛苦與不幸，至少，我們有永恆地追求能實現最高善 (*Summum bonum*) 的生命。總之，我們盼望能永恆享有的是一切美善的人事物與我們自己的生命，因此，永恆不單只指永恆的存在，而是指一切因愛而引生的富有意義的永恆存在。

此外，作為有限的存有者，永恆也不是指我們能一直擁有或決定著一切美善，而是指我們能永恆地愛並享有一切美善存有的可能性，也就是我們永恆地有著能實現愛一切美善存有的可能性。例如，我們與巴哈 (Bach) 的大提琴無伴奏組曲 (*Cello Suites*) 的永恆關係，不是指我永恆地一直聆聽或彈奏這組曲，而是指我永恆地享有聆聽或彈奏這組曲的可能性，即我永恆地擁有記得、期待、渴望並實現聆聽或彈奏這組曲的可能性。這就是說，我的生命與巴哈的大提琴無伴奏組曲能永恆地存在，並且我能永恆地有機會聆聽並彈奏

這組曲，亦即當我要聆聽或彈奏時，我有能實現的機會。以此類推，一切美善的人事物對我而言皆如此，即我總是永恆地有機會與一切美善人事物存在於愛的關係中，以致於我不會永恆地失去他們或與他們斷絕關係。必須特別指出的是，作為這樣的永恆存有者並不意味著我是如同上帝那樣的無限、絕對、無條件，以致於可以完全地決定、主宰並擁有一切，而只意味著我是一個能永恆地渴望、回憶、工作、追求、創造、享受一切意義之可能性的有限、有條件但卻自由的存有者。有限、有條件與永恆並不矛盾。因此，雖有永恆的可能性，但我仍會經歷挫折、失敗、痛苦、犯錯、失望或荒謬，因而也需要幫助；但也正因為有永恆之可能性，所以我可以永恆地努力奮鬥並有獲取、享有價值與意義之可能性。

六

這如何可能？現代唯物論者、自然主義者、無神論者完全否定這種可能性。對他們而言，人只是自然存有者，不可能脫離自然的種種條件限制而存在，不但如此，也無所謂超自然的存在與世界，因而無所謂永恆的存在。因此，在他們看來，人的生命意義就是此生所能創發與感受的意義，此外無他。然而，正如我們已經指出的，倘若人只能擁有這樣的生命意義，那麼生命就沒有應當如何活的必然性，以致於思考或尋問人的生命意義為何就無意義。基本上，對任何一個唯物論者、自然主義者與無神論者而言，「什麼是人的生命意義？」這個問題其實沒有意義，因為他們的信仰或世界觀只能對此問題提供一個現實的答案，那就是盡其所能地在每個活著的當下去獲取自己所想要的；換言之，若有生命的意義，則只能

在「此時此刻」(here and now)。這種人生觀不但沒有說服力，而且讓生命完全深陷於荒謬與無意義之中。

當人問「什麼是人的生命意義？」時，他就是尋問：人應當如何生活？也就是應當如何行事為人，以及什麼是生命中不得不做或堅持的重要事情，以致於可以因此而實現生命的意義？這個問題本身就已預設人的生命應當有其特定的目的與價值，而人的生活應當以實現這個特定的目的與價值作為引導。「生命意義」絕不只是對生命事實的描述，它是一個規範的(normative)概念，即蘊涵行事為人的對錯以及生活的好壞。當我們說「這樣做是有意義的」或「這樣生活才有意義」時，我們就是在表達一種對行為與生活的正面評價，也就是意指人應該要那樣行事為人與生活。按 Wittgenstein 的觀點，生命的意義是倫理學的根本問題，¹⁵而這樣的問題不可能從有關世界或人的事實陳述中得到答案；如果世界的意義在這個現實世界之外，¹⁶那麼生命的意義也必然在這個現實生命之外，因而只相信這個物質、自然、現象世界的唯物論者、自然主義者或現實主義者根本不可能回答生命意義為何這個問題。尤其在死亡這個不可能超越的生命大限之下，即便我們對一切存有擁有全備的知識，我們還是免除不了「生命意義為何？」這個疑惑。在我看來，正如科學無法回答為什麼是有而不是無、為什麼有這個世界、為什麼有生命、為什麼有人、為什麼有我等等這些根本存有問題一樣，科學也無法回答人的生命意義為何這問題。更不幸的是，科學與人的其他

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, 2006, "Ethics, Life and Faith," in *The Wittgenstein Reader*, edited by Anthony Kenny (Malden MA: Blackwell Publishing.), p. 258.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, 2004[1921] *Tractatus Logico-Philosophicus*: 6.41 (London and New York: Routledge), p. 86.

學問不但無法回答什麼是生命意義，也不能確保人能有生命意義以及人所感受到的現有的意義，而且因其提供的唯物論世界觀而更令人深陷虛空與荒謬之中——客觀地看，短暫而渺小的人完全不可能在時空皆漫無邊際又冰冷無情的宇宙中能有什麼存在意義。

我們可以很肯定地宣稱，任何自然科學或以自然科學為本的學問思想都無法回答生命意義為何這個問題；即便那些描述自然事實的科學知識是對的，它們也無法告訴我們生命意義為何。E. O. Wilson 這位知名的達爾文主義生物學家宣稱，唯有自然科學（其實是他所信奉的達爾文主義）的世界觀才能圓滿地解釋「人存在的意義」(the meaning of human existence)，包括人的文化、道德、宗教、創造性、自由等等；其基本信念就是，「人性是作為一種演化事件而出現，是隨機變化與自然選擇的結果」，但他相信「如果科學的啟發與分析力量能結合人文的內省創造力，那麼人的存在將會激起一種更有生產力與有趣的無限意義」。¹⁷

對我而言，這是最無知與可笑的人生觀。如果達爾文主義是對的，也就是人像所有其他生物一樣必須且完全受制於隨機、無目的，無意義的「自然選擇」(natural selection)，那麼人就毫無跳脫自然因素與法則決定的可能性，因而也就不可能有真正的自我、自由、創造力與存在意義。在這種唯物論的達爾文主義世界觀之下，任何人都只有存在於這個地球上的這段幾乎微不足道的「活著」的時間才有意義可言，此外不可能有任何意義的可能性；但更殘酷的是，其實只有對那些生存競爭的勝利者、健康者、生活滿足者才可

¹⁷ Edward O. Wilson, 2014, *The Meaning of Human Existence* (New York: Liveright Publishing Cooperation), pp. 174, 187.

能享有 Wilson 所描繪的「存在意義」，其他那些失敗者、不幸者、受苦者則恐怕只是盲目之自然選擇必須汰除的劣質品。但是，根據這種世界觀，最終所有被自然選擇的所謂優勝者最終還是要死亡，能生存傳下去的只可能是那些無言無語無意識的遺傳密碼 (genes)；當然，如果地球消失（這是一個已被視為科學已然證成的天文學可能性，即根據熱力學第二定理宇宙終將熱寂 [heat death]），則一切包括人在內的一切生命都化為虛無，消失在無垠的宇宙中。如果這種唯物論世界觀為真，那麼人的存在必然如 Nagel 所言為「極端的偶然與不重要」，以致於其結果就是「荒謬」，¹⁸也就是毫無意義。

七

清楚的結論是：除非人能超越死亡，否則人不可能有生命意義。但人不可能超越死亡。客觀地說，人是偶然的存有，無存在之必然性，即人沒有什麼非存在不可的理由。顯然，人被決定而存在。沒有一個人是自己存在的決定者，也沒有一個人能決定自己的存在特質、以什麼方式存在又如何存在。所有人都在存在之後才知道自己存在，也才可能渴望繼續存在以及追求所想要的存在。如果「某個人」不存在，則他就不可能知道自己的存在，也不可能渴望自己繼續存在，更不可能思考自己的存在意義。如果一個人認為自己的存在是有價值的、為自己所肯定與喜愛的，那麼他的存在對他而言顯然就是一項被賜予的恩典，而且是一項無條件的恩典 (an unconditional grace)，即人無所付出而卻全然領受的恩典。如果存在

¹⁸ Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, pp. 211, 217.

是一項恩典，那麼失去存在也就是失去恩典；而既然是恩典，人也就沒有權利要求非如此不可如此；究極而言，人也無所謂損失或傷害，因為他本來就不存在，本來就不存在者從存在成為不存在只是恢復到原來沒有他或她的那個不存在狀態（空無）而已。主觀上，人當然清楚感受到失去生命將帶來的傷害與損失，但一個不必然應存在的存在者的主觀感受在客觀上是無關緊要的，沒有必然的重要性。

人既然不是自己存在的決定者，那麼人也就不能決定自己繼續存在，即不能決定自己不死亡，因此，人必然無法超越死亡。本質上，一個存在的非必然者必然沒有決定自己能永恆存在（不死亡）的能力，而其存在也沒有必然或永恆的重要性與意義。就此而言，人談論或思考自己如何可能超越死亡就是一件無意義的事，因為客觀上我的存在沒有必然的重要性與意義。相對於這個存在之非必然的客觀性，人也就沒有必然當如何生活或對待自己生命的問題，因而人可隨己意而活。

但另一方面，主觀上我卻如此在乎自己的存在與意義，在乎到若我不存在則客觀世界或其他的什麼存有對我都無意義。確實，我若不存在，我之外的其他存在對我就無意義，因為它們的存在與不存在的「我」無關。因此，從必將死亡（不存在）的我的角度看，這個世界也必將對著我而死亡（不存在）且無意義；如果我的死亡是必然且永恆的，那麼這個世界也將因我之死必然且永恆地對著死了我而死亡且無意義。就此而言，對我有意義的世界不應只是一個可以與我無關而獨立自存的客觀世界，而必須同時是與我有關且我能在其間展現我的生命意義並感受到其意義的世界。但是，因為死亡是我生命之必然，因而這樣一個有意義的世界對我就成了不可

能。因此，除非我能永恆地存在，否則對我有永恆意義的世界也不可能存在。

在上述的意義上，我的生命意義與世界的意義密不可分，失去或保存其中一個必同時失去或保存另一個。但由於我很清楚我自己不是我與世界的作者，因而我無能決定保存我與世界；為此，我若要保存我與世界及其意義，那麼我就必須超越我與世界之外求助於能決定我與世界存在的第三者。除非真地沒有這個超越我與世界的第三者，否則對我的「超越救助」(transcendent help) 永遠是可能的，以致於人超越死亡總是可能的。其實，邏輯上人超越死亡本就是可能的，沒有任何理由可否定這個可能性；不但如此，現實上，人被救助而超越死亡也是可能的，因為沒有任何證據清楚顯示死亡本身是無限而不可超越的；說死亡是不可超越的就是說死亡是無限的，但完全沒有任何理由或證據表明死亡是無限的。不，作為一種現實世界中的生命現象，死亡是有限制的，它必須以生命為前提，因而它原則上可以被超越。認定人都必定會死而不可能起死回生或死而復活，這完全沒有根據。

當然，所謂「超越」死亡未必指不死或永生，也可以指不在乎死亡，即生活不受死亡的威脅或影響。完全專注於生活也可算是「超越」死亡，雖然有一天他會死。但這種不在乎死亡或不考慮死亡的「超越」是主觀的，因而沒有恆常性與必然性，以致於很可能在某個時刻這種忽略死亡的態度消失而深陷死亡焦慮中。因此，真正的超越死亡絕不是指對死亡的主觀態度，而是客觀上擺脫了死亡的限制而成為不死者。人若能客觀上擺脫死亡的限制而成不死者，那麼主觀上也就能不受死亡干擾而過著一種「沒有死亡」的生活，也就是永恆的生活。因為人沒有超越死亡的能力，因而永恆地活著

以致於享有永恆的生命意義對人主觀上是不可能的。因此，如果我們認定沒有任何的超越救助能使人享有永恆的生命與意義，那麼我們就必須在必死的情況下承認我們所能享有的只是必定隨死亡而消逝的生命意義。這當然也是一種生命意義，只不過是一種能被視為無意義的意義。

Nozick 的想法基本上是有道理的：意義的問題是因存有者之限制而必須連結於外在事物 (what is external) 而有的，因而唯有被置於一個更大的意義脈絡而連結於自身之外的其他存在者才能解決或超越意義的問題；而要徹底解決意義問題，「我們必須想像在某種方式上含括一切可能性、一切可能世界而且無所排除的某物 (something)」，¹⁹換言之，「我們必須想像」人唯有置身於或連結於一無所限制又能含括一切可能存在的存有者才可能克服意義的問題。但我認為這還不夠，如此含括一切的無限存有不可能只是「某物」(something)，而必須且應該是具有完全不受限之愛的位格存有 (the personal Being)，以致於能作為一切物質、生命與精神存有之根源與基礎因而能挽住且滿足人的愛與意義渴求；若非如此，作為精神存有的人 (person) 之存在意義必無所安置。總之，Nozick 所謂的這個「我們必須想像」的「某物」必須是個位格 (a Person) 而不是無位格的東西。據此，這樣能包含一切可能性與可能存在的無限存有其實就是猶太-基督教信仰的上帝，這位無限的上帝不但是一切現實與可能存在的存有根基而且能實現一切祂想要實現的，如此一來，不但祂自身沒有意義的問題，所有意義的問題也都能因祂得到超越與解決，人的生命意義問題當然也不例外。究極言之，只有這樣的一

¹⁹ Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 600.

位「愛的上帝」能維持現實宇宙萬有之美善、創造一切可能的價值存在、超越一切否定價值的惡，以致於使得人的生命意義能不受限制地充分實現。

我想這應是哲學家所能想像與提供的最好建議。但這總歸還只是一個理論或思想的建議，實際上我們要如何確知並連結於這樣的存有應已超出哲學的能耐了。我們不能像柏拉圖那樣奢望透過哲學拯救我們，這不是哲學的職責所在，它也無此能力；哲學的職責是告訴我們怎麼樣才能避免謬誤而合理與正確地思想。因此，哲學雖不能實際解決我們生命及其意義的問題，但它卻可以很合理地告訴我們：唯有能超越一切限制又含括一切可能性的無限者（上帝）才能解決我們的生命意義問題，反過來說，若沒有這樣存有者及其救助，那麼我們的生命就注定沒有終極、永恆、必然的意義。

參考文獻

- 柯志明，2012，〈死亡、愛與生命的意義〉，《獨者》第 23 期（2012 年春夏），頁 205-230。
- Baggini, Julian, 2004, *What's It All About?: Philosophy & the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, John, 2003, *On the Meaning of Life*, London and New York: Routledge.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, translated by Gregor, Mary, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nagel, Thomas, 1979, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1986, *The View From Nowhere*, New York and London: Oxford University Press.
- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, Edward O., 2014, *The Meaning of Human Existence*, New York: Liveright Publishing Cooperation.
- Wittgenstein, Ludwig, "Ethics, Life and Faith," in *The Wittgenstein Reader*, edited by Kenny, Anthony, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 251-266.
- _____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London and New York: Routledge, 2004 [1921].

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理論研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為二類：
 - (一)研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬字為原則。
 - (二)專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。

- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。
- 六、研究論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿經審查通過採用，將通知作者提供修正及定電子檔案。凡經本刊收錄刊登之論文，即視為作者同意將稿件之著作財產權讓與本刊出版者所有，惟著作人仍保有未來集結出版、教學等個人使用權利，如需轉載刊登，須經本刊同意。
- 九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文與專題論文作者當期《應用倫理評論》兩本，不另贈抽印本。
- 十、來稿請以電子檔用 E-Mail 傳送，寄至 ncu3121@ncu.edu.tw 國立中央大學應用倫理研究中心收，信件主旨欄註明「投稿《應用倫理評論》」，本刊收到後，會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

註明*記號者，表示只適用於「研究論文」

- 一、來稿請以電腦橫式撰寫，並以 Word 電子檔寄至國立中央大學應用倫理研究中心 (E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw)。
- 二*、稿件內容順序：首頁、中英文摘要及關鍵詞、正文（含註腳與圖表）、參考書目、附錄。
- 三*、首頁需載明：
 - (1) 稿件屬「研究論文」或「專題論文」
 - (2) 中英文論文題目（題目字數以不超過 20 字為原則）
 - (3) 中英文作者姓名
 - (4) 中英文服務機關名稱與職稱
 - (5) 聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各 300 字以內）與關鍵詞（以不超過 5 個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、(一)、1、(1) 表示。標題層級以四層為限。
- 六、外來人名，可直接以外文原名出示，如“John Rawls”；若有中文通譯，如柏拉圖、亞里斯多德、康德等，亦可直接使用；其他人名，若使用中譯，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現的譯名之後。例如：約翰·羅爾斯 (John Rawls)，而同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加外文原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通譯者，或雖有通譯而另作新譯者，

均請於譯名首次出現時用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」(stakeholder)／「利害關係者」(stakeholder)。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。

八、引文體例：

- (1) 引用外文文獻之文字，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於內文中討論原文或於註腳中列出原文。
- (2) 凡首次引用之文獻均需於註腳中註明完整出處，體例如第十條所示。惟第二次(含)以後出現之相同文獻，可以「隨文註」方式註明文獻出處，亦即，在引文之後以學術上認定的縮寫格式註明之，例如：「(李凱恩, 2004: 11-12)」。
- (3) 若引文在四行以內者可直接納入正文，例如：「企業的『良知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」(Goodpaster, 1991: 68)。
- (4) 若引文過長，超過四行以上，請另行以獨立引文的方式另外成立一段落，並以標楷體表示之，且該段落左邊界縮排三個中文字寬並排齊。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的量度工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。(Donaldson, 1982: 54)

- 九、引用論文或書籍（含電子書及電子檔案），中文書籍請用《》表示，例如：《儒家生命倫理學》；中文論文請用〈〉表示，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書籍請用斜體字表示，例如：*Ties That Bind - A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文論文請用雙引號表示，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。
- 十、註腳一律採用頁底註方式。註腳序號請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若是針對個別名詞說明者，則註腳序號緊隨該名詞之後。註腳格式如下：
- (1) 在註腳中引用的文獻若為期刊論文，註明之內容依序為：作者姓名，年份，文章名稱，期刊名稱與卷期數，頁數。（外文期刊依循慣例）其寫法如下：
- 葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期，頁8-10。
- T. Donaldson, and Lee E. Preston, 1995, “The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication,” *Academy of Management Review* 20: 65.
- (2) 在註腳中引用的文獻若為專著，依序為：作者／編者姓名，年份，書籍名稱（出版地點：出版者），頁數。其寫法如下：
- 朱建民，2003，《知識論》（臺北：國立空中大學），頁25。
- Peter Singer, 2004, *One World: The Ethics of Globalization*, second edition (New Haven, CT: Yale University Press), pp. 127-129.
- 十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文及外文參考文獻者，請先列出所有中文參考文獻後，再接著列出所有的外文參考文獻。

(1) 中文參考文獻，請先依作者筆劃序，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》（臺北：國立空中大學）。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第 24 期，頁 8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性——對德沃金法治觀的審視與反思〉，輯於王鵬翔（編），《法律思想與社會變遷》（臺北：中央研究院法律學研究所），頁 45-84。

(2) 外文參考文獻，請依作者姓名之拉丁字母序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名字（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donaldson, T., and Preston, Lee E., 1995, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D., and Gert, B., 1999, "A Critique of Principlism," in *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*, edited by James Lindemann Nelson, and Hilde Lindemann Nelson, New York: Routledge, pp. 156-166.

十二、引用網路下載資料，不論於註腳或參考書目中，請採用以下

格式註明出處（惟外文作者之姓名寫法在註腳中與參考書目中
有別）：

王家祥，2003，〈我所知道的自然寫作與臺灣土地〉，文學園地
網，RL=<http://ecophilia.fo.ntu.edu.tw/read/read/1997-0910h.html>
（2010/01/11 瀏覽）。

趙祥，1997，〈謝林的美學〉，智庫網，URL=<http://www.GK.com/chzao.htm>
（2009/03/24 瀏覽）。

【於註腳中】

Ron Harton, 2000, “What is Nature Writing,” Naturewriting
Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.
（2008/09/28 瀏覽）。

【於參考書目中】

McClintock, James I., 1994, *Nature's Kindred Spirits*,
Naturewriting Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>
（2011/10/24 瀏覽）。

十三、引用、評論學位論文，請採用以下格式註明出處：

【於註腳中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，〈當代臺灣自然寫
作研究〉（中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論
文）。

【於參考書目中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，〈當代臺灣自然寫
作研究〉，中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論
文。