

南 華 大 學

哲學系碩士論文

莊子生死慧之研究

研 究 生：李 涵 芄 撰

指 導 教 授：陳 政 揚 博 士

中 華 民 國 九 十 六 年 六 月 七 日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

莊子生死慧之研究

研究生：李 涵 苒

經考試合格特此證明

口試委員：吳 建 明

謝 君 直

陳 政 揚

指導教授：陳 政 揚

系主任(所長)：劉 滄 龍

口試日期：中華民國

96年 6月 7日

莊子生死慧之研究

摘要

莊子思想在中國哲學史上影響深遠。而其中最爲人所注重的則是他對於「道」以及「生死」的觀點。生死問題是人生最根本、最爲關注的問題。有生必有死，死亡是生命的一個必經歷程。因此，探討人如何面對生死問題，顯然是以生命整體作爲關懷的哲學家們，所理應思考而且無法逃避的課題。然而，對於生死問題，人應該以何種態度面對，仍然是處於尙未定論的階段。因此，本文以莊子生死慧爲題，實是想要破除「樂生惡死」的迷思，藉由莊子的生死哲思來彰顯其生死慧對於現代意義的實踐與影響。又莊子哲學是一門人生哲學，或可說自由的哲學，亦可說是生命智慧之學，是需要自身去體驗、去感受，才能明白其中的意境。莊子對於生命本身的一種關懷之情，使他體認到生與死之間的連貫性(死生一如)，乃是一種順應自然變化的最高原則，也是一種人與自然合而爲一的體現，是人生境界最高的體悟。而莊子的人生理想，主要是在逍遙的生命，是在宇宙萬物中，與造化同遊，顯示其自然無爲的態度。道是宇宙變化生成的原理，也是生命價值實現的原理。莊子認爲宇宙是由氣所形成的，以氣之聚散說明生死之理，以氣爲生命的本體。道是本體的顯現，所謂道，是一造化者，是一切價值的根源，是一切活動的顯現，自然萬物的生命，都是由道蘊育而來，道是遍在天地之間的；莊子哲學中，最重要的是要能夠「體道」，所謂體道，就要從身心修養來說，亦即莊子「心齋」、「坐忘」的修養功夫，要去除感官的認知。有了這一層的修養功夫，就能達到莊子最終的理想境界，亦即「天地與我並生，萬物與我爲一」的曠達胸懷，亦可體認到逍遙無待、無爲自適之理，遊無窮的自然之境。

關鍵詞：氣、道、主觀境界、逍遙無待、安之若命

目錄

第壹章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究方法	4
第三節 研究步驟	7
第四節 文獻回顧	11
第貳章 莊子生死慧的理論基礎	15
第一節 天道論	15
第二節 修養論	27
第三節 境界論	33
第參章 莊子生死慧的具體實踐	39
第一節 逍遙無待	39
第二節 安時處順	46
第三節 死生一如	54
第肆章 莊子生死慧的現代意義	62
第一節 由莊子生死慧反思自殺議題	62
第二節 由莊子生死慧反思安樂死議題	69
第三節 由莊子生死慧反思臨終關懷議題	77
第四節 由莊子生死慧反思悲傷輔導議題	82
第伍章 結論	86
參考書目	93

第壹章、緒論

第一節 研究動機

《莊子》一書是道家學問的代表作，成書時代大約為戰國中晚期。現今我們所看到的《莊子》只有三十三篇，是根據晉代郭象的注本而流傳至今，《莊子》書中共分為三個部分，即為內篇、外篇和雜篇。《莊子》一書，其中富含了重要的人生哲理以及具體生動又充滿詼諧的寓言故事。由於莊子處於劇烈動盪而又混亂的戰國時代，因此，尤其重視人如何在動亂的時代中找到安立生命的方法，以及反思價值思緒的根本原因。

對於研究莊子的學說，內篇的思想、論點是很重要的，其主要的思想內容皆是表現在內七篇之中，從〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉，其所展現出來的哲理是一個完整的哲學體系，無論內容條理，皆是一貫而成的¹。莊子思想、智慧的博大精深，在於其對人生價值理想的洞見與通透，崇尚自由逍遙的境界；至於雜篇與外篇，雖然有些學者認為並非全為莊子所作，然而，卻也承接了莊子的義理於其中。依此，在外、雜篇中，仍然有一些篇章值得做進一步的探討與研究，例如：〈至樂〉、〈達生〉等等。

而本文所要探討生死問題的動機為何呢？生死問題是人生最根本、最為關注的問題。有生必有死，死亡是生命的一個必經的歷程。因此，探討人如何面對生死的問題，顯然是以生命整體作為關懷的哲學家們，所理應思考而且無法

¹ 參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本導讀》（台北：三民書局，2001年），頁18。清代學者林雲銘先生：「逍遙遊言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王，此七篇分著之義也，然人心惟大故能虛，為虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。」參閱清代學者林雲銘，《莊子因》卷一（台北：廣文，1968年），頁1。又，明代學者憨山大師注解《應帝王》一篇言：「莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙遊之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。……以前六篇，發揮大道之妙。而大宗師，乃得道之人。是聖人之全體大用已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。」參閱明代學者釋德清，《莊子內篇註卷》（台北：新文豐，1973年6月），頁431-432。再者，王船山而比較內、外篇，說：「……內篇雖極意形容，而自說自掃，無所黏滯；外篇則固執粗說，能死不能活……其間若駢拇、馬蹄、肱篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣」。王夫之，《莊子解》卷八（台北：廣文書局，1964年），頁76。唐君毅先生對《莊子》內七篇作了如下的詮釋，他認為：「莊子之思想，在教人面對天地萬物，而為逍遙遊所謂無己、無功、無名之至人、神人、聖人。而欲達此一為人之目標，則需齊彼物論，以和人我之是非，與天地萬物並生為一：以更調理其生命與心知之關係，不以有涯隨無涯，而使心知與生命俱行，去其心知生命流行中之桎梏阻礙，使其流行皆依乎天理；方得遊於人間世，以虛而待物之心與人相接，為人間之使者，更乘物以遊心，託不得已以養中，以為天使；以成一游心於德之和，而忘形骸之全德之人，或真人。至於為真人之道，則要在以其知所知者，養其知之所不知者，一面與天為徒，一面與人為徒，更藏其心知生命於『物所不得遽而皆存』之天下，以有其生命之萬化而未始有極，即以此為聖人之道，以待聖人之才，而不知其有此才者；使知聖人之道，以知養才，成為聖人。此聖人實即真人至人，而亦具應帝王之至德者。人具至德，而宅心於『太沖莫勝』與『未始出吾宗』者，則非神巫之心知所能測，即所以見此人心知當存於生命流行之中，而如自藏於一渾沌之生命中。」又說：「莊子之學之中心問題，亦即人之如何調理其生命與心知之關係之問題。」參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一（台北，台灣學生書局，2004年），頁402。

逃避的課題。然而，對於生死問題，人應該以何種態度面對，仍然是處於尚未定論的階段。這除了是因為死亡是屬於未知的領域，沒有人知道死後的世界是什麼樣的情形，也沒有人可以跟我們說明，所以，生死問題儼然成爲一個不可說的共識。然而生死是人生中必經的一個階段、過程，無分男女、老幼，皆須通過此一歷程，且生死問題是人生所不可抗拒的一門課題。相較於孔子曾說：「未知生，焉知死」，旨在將世人對於生死問題的關懷轉向人生道德義理的承擔，作爲道家代表人物之一的莊子，則是提出如何使人超越樂生惡死的迷思之中。所以莊子提出生死無懼，對於生死的問題，並不用刻意地迴避。作爲研究生死慧議題的論文，本文以莊子豐富的思想寓意來談論生死，在生死的課題中，我們以莊子生死觀的「逍遙無待、安時處順、死生一如」爲其所展現的實踐方式來討論哲學上的意涵，並彰顯出生死慧的現代意義，也正因爲莊子對於生死的問題是如此的曠達，致使本文對莊子的哲思有很深的研究興趣。儒道兩家作爲中國思想的主流，莊子思想呈現出另外一種有別於儒家以人文義理爲依歸的生死態度。因此，如果從中華文化去反省生死議題時，莊子提供一個生死議題中不一樣的思考面向，而這個面向在吾人探討生死議題中變成了一個非常值得研究的課題。

《莊子》一書中處處充滿對生死議題的慧見，由《莊子》一書的成書風格便可知。莊子書中內容豐富，例如莊子善用寓言，藉寓言隱喻(暗喻)他所想要表達的意思，例如：莊周夢蝶〈齊物論〉—探討物化及超脫生死的概念；無用之用〈人間世〉—探討世人眼中所謂的有用與無用之分；小大之辯〈逍遙遊〉—藉「鯤鵬之喻」來強調大的意境，使人能夠有更開闊的視野，站在更宏觀的視野角度來理解、思考事情。如上種種，都是莊子在對道的體悟中，所採取一種面對生死而能自然順應的態度，從莊子人生理想的意義就可得知其對生死的態度，是一種對自然的順應，對「道」的體悟。莊子對於生命本身的一種關懷之情，使他體認到生與死之間的連貫性，乃是一種順應自然變化的最高原則，也是一種人與自然合而爲一的體現，故其理論最終的目的，是要使人體認到自由自在、逍遙自適的意義。莊子對生死的觀念通達義理且寓意豐富，其人生哲學的重要內容，就是在對待生死之間的態度，莊子主張要生死同狀、死生齊一，也就是說要超脫生死，置生死於度外，「其生若浮，其死若休」(〈刻意〉)。莊子不避諱生死問題，認爲死生乃人生必經之歷程，只是一種精神上的轉化。本文以爲，就算生活在現代，大部分的人對於生死的觀念還是很保守，對於生死存亡的課題還是會多所保留。自古以來，生與死的問題一直都像個謎一般，每個人總是忌諱談到有關於死亡的問題，然而，就生與死的觀點來說，不過是一體兩面，是一種人生在世所必須面對的課題，一種人生經驗的體悟。爲何人人總是談生而避死?倘若生命存在是美好的，那麼，死亡真的是可怕的嗎?生命的本質是什麼?而死亡的本質又是什麼?生命的意義是什麼?死亡的意義又是什麼?

因此，本文以莊子「生死慧²」作爲研究的主題，莊子的智慧思想，藉著探

² 在當代學者中對於生死議題的理論開拓，由傅偉勳先生率先提出並努力建構了「生死學」的學

討生命存在與死亡消逝之間所不可分割的相連性，及對於生命存在與死亡消逝之間的意義價值。而從莊子的觀點來看，他認為死亡不只是一種概念，也是一種體認大道精神的領悟，在莊子原典中，他曾多次提到死生一如的觀點，尤其是在〈大宗師〉這一篇章之中，更是點明了他對生死之間的看法，所以，若是深入研究莊子內七篇，就可以明白莊子對生死一貫的態度是如何的坦然與明瞭了。《莊子》一書中，多次提到「體道」一詞，從表面上看，「體道」乃是一指個人的自我修養；而從實際的義理來看，「體道」所要展現的是一種追求宇宙天地精神，並物我無分的心態。「道」是一精神境界，其特徵為「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）、「出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野」（〈應帝王〉）的逍遙境界，而要達到此種境界，就必須要消解、無掉各種內外的障蔽和滯礙，要能突破對自身形骸的束縛、拘限，要消除一切的機心成見及心識作用，培養死生如一的智慧思維，從宇宙變化萬千的世界中暢遊自己的精神世界，這樣的精神境界是一種人生觀的開顯，亦是展現世界觀的最好意旨，其最終理想就是要能逍遙無待，遊於人間世。

科內容，而後更說明：「為了建立合乎多元開放性原則，且帶有日常實踐意義(即生死智慧)的現代生死學，我們必須站在宗教學、哲學、科學的科際整合立場，重新理解以生死的終極意義探索為本質的宗教的真諦。」參閱傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局，2001年)，頁185。而對於「生死慧」議題看法的提出，另有唐君毅先生、蔡仁厚先生及陳德和先生。王玉玫先生在其論文《孟子生死慧之研究》一文中指出，提及生死慧是由修養或修行中所體貼得來之實踐的智慧(wisdom of practice)，這種智慧因為能夠讓我們展現出生命的尊嚴與死亡的尊嚴，所以稱作生死慧。參閱王玉玫，《孟子生死慧之研究》，南華大學生死學系碩士論文，2003年，頁14。

第二節 研究方法

對於當代研究中國哲學的學者而言，近年來因為受到西方哲學重視方法論及研究方法的影響，亦開始使用了不同的研究方法來處理各個哲學家的思想，例如勞思光先生即以「基源問題研究法」寫成四冊的《中國哲學史》，唐君毅先生在其《哲學概論》中的〈哲學之方法與態度〉整理並提供了我們幾種哲學方法，有直覺法、發生論的哲學方法、純理的推論法、比較法、批判法、辯證法、超越的反省法與邏輯分析、關聯法等研究方法³，高柏園先生也在《韓非哲學研究》一書中，提及對於「超越的方法」的注重⁴。傅偉勳先生提出了自創的「創造性詮釋學」⁵，說明了「創造性詮釋學」的建構與形成實有賴乎現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學理路等等現在西方哲學中較為重要的特殊方法論之一般化過瀆，與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理(如教相判釋、勝俗二諦、言詮方便之類的)之間的「融會貫通」⁶。其後，袁保新先生另立了「創造性的詮釋研究法」⁷。引文指出詮釋者本身的研究方法必須要求自身的研究盡量能夠符合文本所要表達的內容意義，以避免發生在研究方法使用上的錯誤。

論文寫作之於研究方法，是要藉著這一套事先擬定的研究程序，來達到擬定研究方向、釐清其論述內容，以及確定研究者的研究範圍。可以使研究者在正式的寫作之前，先將可能掌握的方向、範圍釐清，並期望此研究論文是具有有效的推論。也就是說，研究方法的好處就是在於能夠提功研究者本身的研究定向程序、規則，可是這也表示了方法的一種侷限性，因為，這並不能代表被研究者本身所要被表達、理解出的內容，而僅僅只能表示研究者所採用的研究方法，最符合此論文之研究者本身的研究方向及所要表達之內容，所以在寫作論文前先行將研究方法提出，最主要的是要求能將論文達至寫作之前所預定的結論，而在研究的過程中，透過了研究方法的有效實行，使研究者能達到一種規範的過程，而不至於逾越了部分證據。且為了避免發生方法論上的謬誤以及要求合理的文本詮釋，就必須要採取客觀的態度。故方法可以使後人依循著文本之內容閱讀、研究，不致

³ 參閱唐君毅，《哲學概論（上）》（台北：學生，1991年），頁180~223。

⁴ 參閱高柏園，《韓非哲學研究》（台北：文津出版社，1994），頁9。

⁵ 參閱傅偉勳，《從創造性詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書，1999年），頁9。

⁶ 參閱傅偉勳，《從創造性詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書，1999年），頁9。

⁷ 袁保新先生指出要成爲一位好的詮釋者，必須有六項基本要求，分別爲：1、一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致。2、一項合理的詮釋必須能夠還原到原典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就越成功。3、一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。4、一項合理的詮釋應該將經典本身視爲在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。5、一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主體置於他們隸屬的特定時代的文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽離出它不受時空拘限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。6、一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充份的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。參閱袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991年），頁77。

於產生研究者研究方向的偏差。故勞思光先生亦言：

「方法論」所說的「方法」，在原始意義上，本扣緊認知活動而言。因此，所謂「方法」的原始意義，只指建立知識的程序及所設的規則⁸。

研究方法是研究者為達到研究目的、實現有效的研究成果所務必仰賴的工具，但方法雖能影響內容，卻不等同於內容，且從研究方法本身來說，它其實沒有對錯可言，而是端看使用者是否基於恰當的選擇、並讓其所選擇的方法在前後不相矛盾的情形下有效的操作，最後確實發揮最大的功能，所以高柏園先生曾說方法所具有的乃是：一致性原則、相對性原則、實用性原則、工具性原則和中立性原則⁹。由以上的原則，我們可以了解方法的限制，以及釐清某些對方法的誤解，明白理論內容並不是由方法來決定，而是根據目的來選擇方法的。對於中國哲學的研究方法，杜保瑞先生曾經指出，通常作為一個哲學理論的研究者，在對作品進行理解活動的過程中會有兩個難題，第一是理解的難題，第二是解說的難題，解說是解說所理解的內涵，因此解說只是一種表述的活動¹⁰。杜保瑞先生提出了一個新的研究方法，稱為「哲學觀念研究法」。所謂的「哲學觀念研究法」，就是要找出一哲學作品的主要問題意識的工作方法，而藉由此問題意識觀念來判別其在作品中的推論過程，進而表述此作品的理論體系，即由此來建立其方法理論。

研究方法作為本文的研究工具，但是不應成為研究成果的侷限，因此，本文在正式進行的時候，會依據實際的狀況，採用適合的研究方法。

中國哲學一般來說，被視為是一門「生命的學問」、「實踐的學問」，也可以說是「實踐的哲學」。牟宗三先生曾經說過：「中國哲學以生命為中心。儒道兩家是中國所固有的。後來加上佛教，亦還是如此。」又說：「中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或是概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的¹¹。」中國的哲學自古以來便是處在一個以「生命」為思想中心的哲學上，企圖探討人生存在於世的生命意義與價值，著重在生命的了解與面對生命的態度，是一套生命的哲學。生命哲學重在實踐，是要從日常生活中做起，而以莊子哲學來說，其所倡導的人生態度就是要順應自然，從自然中領悟生命，所以本文認為莊子哲學也是一部討論生命的人生哲學。想要研究莊子哲學，就必

⁸ 此是勞思光先生為馮耀明先生所著《中國哲學的方法論問題》一書之序文。參見馮耀明著，《中國哲學的方法論問題·序》（台北：允晨文化，1989），頁 1-2。

⁹ 參閱王邦雄等編著《中國哲學史》（台北：國立空中大學，1998），頁 14-15。

¹⁰ 杜保瑞先生於《反者道之動》一書中提到，「哲學觀念研究法」在理解的活動中，要強調的是找出哲學作品中的「哲學觀念」，從而思考「觀念的推演關係」，繼而透過解說的活動將其有體系地表述出來，而在建立其完整的表述體系的過程中，即是在尋找成立理據的方法論之建構工程。參閱杜保瑞，《反者道之動》（台北：鴻泰出版社，1995年），頁 17-18。

¹¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1980年），頁 6-10。又牟宗三先生認為，中國文化在開端處的著眼點在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。此種關心自己的生命、關心一切的自然，並非是將生命、自然看作是與我相對的客體來關心，而是屬於德行方面。亦即是說，此種關心並非是以知識的態度來了解，而是跳出知識的態度以提高一層，是屬於實踐的問題。所以對於生命，並非是一種概念的分析，而是由主體的實踐來證實生命的價值意義為何。牟宗三著，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1999），頁 45-48。

須理解文本內容所言為何，且由於後人對古典文獻的認知多有不同，因此，總會落入各說各話的窘境之中。而如何研究古典文獻的方法也成為許多後進學者互相討論的重心。所以，要能夠在不違背原作者的本意，得出最適當的詮釋方法予內容，就如同高達美先生所說：「方法(Method)就叫做『跟隨之路』(Weg des Nachgehens)。能夠讓人跟隨著走，就是方法，它標示出科學的進程¹²。」而對於莊子思想的分析，本篇論文為了避免斷章取義，因此，將所有對《莊子》的分析還原到文獻之中來說明，並且將整個莊子思想的理解置於莊子所秉承的道家理想。此外，在推論的過程中亦會回歸文獻脈落，考量莊子思想發生的時空背景，使推論的過程有文獻本身的重要性，以避免落入個人的主觀臆測，試圖呈現出莊子思想對生死慧的貢獻及意義。

¹² 參閱高達美著，洪漢鼎、夏鎮平譯，《真理與方法(下)》(台北：時報出版社，1995年)，頁48。

第三節 研究步驟

本文探討生死問題所依據的研究步驟，是以杜保瑞教授的基本架構「天道論、修養論、境界論」¹³為主，而在此中國哲學基礎問題的架構之下還可細分為「本體論、宇宙論、修養功夫論、境界論」，以此四種基本架構的角度來探討生死。其主要步驟分述如下：

以第壹章而論，本文分成了四個要點來說明，主要是說明何以研究莊子生死慧的問題，以及對生死意義的探討。分別為：

其一、研究動機：說明莊子生死慧之議題在哲學中的探討價值以及基於什麼樣的理由從莊子的思想來談論生死議題。生與死密不可分，亦可說是一體之兩面，而從哲學的面向來思考生死之間的關聯性，可以幫助現代人了解生死之間的相對性，期盼能夠以哲學的角度來使人明白生死議題的融通性。本文以莊子的思想來談論生死，源於莊子思想對人生生死問題的豁然大度，認為一切天地萬物之所生都是因「道」所賦予，因此，對於生死問題亦是由「道」而來，面對生死時的態度，就是依其自然、順其天理的方式，回歸於「道」。莊子以道結合生與命，生命是一切理論與實踐的主體。莊子以氣的聚散解釋生死現象，消除生死的現象意義，乃是莊子的主要工作，由道與氣所開展出來的存在範疇與心性範疇，是莊子哲學義理的所在之處¹⁴。

其二、研究方法：本文探討莊子生死慧所使用的研究方法，主要是採用杜保瑞先生的「哲學觀念研究法」，然而本文進行之時，仍會依據實際的狀況，採用適合的研究方法。

其三、研究步驟：說明本文研究程序，第壹章〈緒論〉，第貳章〈莊子生死慧的理論基礎〉，第參章〈莊子生死慧的具體實踐〉，第肆章〈莊子生死慧的現代意義〉，第伍章〈結論〉。

其四、文獻回顧：對歷來探討過相關議題的哲學文獻作一整體的整理與回顧。本文將以所引的四篇博碩士論文及兩篇期刊論文為主，對莊子作一整理與論述其重要學說。

¹³ 杜保瑞先生於《功夫理論與境界哲學》緒論中，指出其有意將功夫理論與境界哲學這兩個哲學問題當作詮釋中國哲學的基本問題，使其匯入中國哲學的形上學解釋架構中，由傳統形上學思維的本體論與宇宙論進路中加入功夫論與境界論的詮釋進路，由此構成由「本體論、宇宙論、功夫論、境界論」四方交涉的「基本哲學問題研究法」，以作為中國哲學方法論的基本架構；因此，本文將以杜保瑞先生所說的四種基本架構為主，進一步探討生死議題。杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》（北京：華文出版社，1999年），緒論頁1。

¹⁴ 葉海煙先生於《莊子的生命哲學》導讀中，指出莊子生命哲學的特點：一.莊子以融貫的方法處理生命哲學的各種課題，思想語言頗富象徵意義。二.莊子有其對現象世界的系統見解，也有其對精神生命的行上智慧。三.道是莊子倫理生活的原則和目標。四.對生命的見解不僅為其思想之中心，亦是他開展無窮的生命行動的指導原則。基於前述，所以從「生命哲學」的角度來研究莊子哲學，有三點理由：（一）為了突顯莊子獨立、高超的生命精神；（二）本文註釋前引之3個特點；（三）莊子強調生命個體與天地(世界)之間的對立性，而注重生命體與天地的一體性。葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁3。

莊子的「道」，是其生活的目標及原則，藉由莊子對「道」的觀念，引出第貳章的主題。

在第貳章〈莊子生死慧的理論基礎〉中，本文將要詳加說明「天道論、功夫修養論及境界論」，是莊子對於自然萬物的智慧以及其不用機心的處世態度，亦是莊子內七篇中完整哲學義理合成一氣的思想所在。

一. 天道論：

(一)就本體論來說，其價值意義在於精神獨立，要能與道同遊，本體論亦稱為「道論」；莊子所謂的道，是產生萬物的根源，是一種本根，是一個整體，也就是所謂的本體，本體論是從萬化流行、氣之形成的論點來說明道的超越性。莊子提出「道」的概念，使其成為一具體且具有獨立地位的概念、範疇，而且，「道」經常是被指為宇宙萬物的最後根源與人的精神或道德標準的最高境界；莊子所說的氣是指陰陽二氣而言。陰陽二氣相合，生命價值就能由此展開，若陰陽二氣離散，生命價值就由此消散。萬物本是一體的，因此，「通天下一氣」(〈齊物論〉)，就代表著一種相通性，一種天地萬物所呈顯的作用，而氣的活動也就是人的生命活動及價值實現的原理。

(二)宇宙論也就是莊子所說的「氣論」，說的是氣的變化，是以氣的運行來說明、解釋自然現象的變化，主要是從天地萬物生成變化與氣的運行變化來說明，顯示出宇宙的變化是由「氣」而來，由道所生成，依循著道而運轉，氣的流轉在於道的顯現。

二. 修養功夫論是以「心齋」、「坐忘」為主，強調的是一種內在的思維方式，一種操作系統以及理論實踐的歷程，認為人要屏除「一官之感」，屏除一切的心識作用及欲望，拋掉我執的概念，人要回歸到最初的本真，秉持著虛靜澄明之心，如此，方能體會無窮大道，融入道之境界。

三. 境界論是以談修心為主，要能保持心境的平和無端，平等齊一的看待萬事萬物，而其修心的目的，就是要達到一種最高的理想人格，以待能遊於逍遙世間，開顯出一種最美好的天真境界。

此四種中國哲學基礎問題的基本架構，主要是以莊子的文獻探討與例子為主，也就是引用莊子原典中的原文，闡述四種基本架構的觀念，進而藉著四種基本架構的觀點來探討生與死之間所聯繫的密切關係。

在第參章〈莊子生死慧的具體實踐〉。中國道家一直以來，就以重視生命態度為主張，雖然重視生命，但是卻不會因為有為造作而妨礙生命，尤以莊子更甚一層，因而本章所要處理的，就是莊子對生死慧的實踐態度。

一. 說明莊子之道，內在於人的生命本身，他所說的至人、神人、聖人、真人，皆做為一種整體生命的展現，而莊子的生命精神也由此展開，其最高的人格理想，就是要能逍遙無待，追求一個自在安適的自由人生，與道相輔相行。

二. 「安時處順」是莊子的處世態度，而對於莊子的這個處世方法，一是要順應

自然、無爲之道，「回歸自然、返樸歸真」，最終復歸於天地自然大道，追求生命的逍遙無待；另一爲全德葆真、養生之理，旨在說明養生之道必須要依循天理，要遵循著自然大道的規律，要去除成心欲念之執，天地萬物的運行，皆遵循著虛無自然之道，依循最初的樣貌流轉變化，體無窮的大道。

三.莊子面對生死問題，是以一種超然自得的方式來看待，認爲生死無需爲懼，將生死視爲人生中不可避免之事，所以莊子對生死豁然通達的體悟，以天地爲棺槨的曠達氣度，使其「死生一如」的精神理念，延伸到「物化」的概念，表達物我無分、生死和諧的生命觀。

在第四章〈莊子生死慧的現代意義〉。生死議題是現今最爲人所討論的話題，以往生與死的話題，往往被視爲是一種禁忌，是不能說、不能問的。然而，隨著時代的進步，潮流的演變，生命的存在與死亡的消逝這一部分，已經可以被公開的討論其意義，因此，本文將分爲自殺、安樂死與臨終關懷三個部分來談其所具有的現代意義爲何，以及是否違反自然道德。亦藉由莊子思想的回應來明白生死的意義。

- 一. 議題一：自殺，自殺分爲自我型與利他型兩種。自我型的自殺，屬於「有意」的行動，在行動之前是經過縝密思考的，較不被社會所接受；利他型的自殺，屬於「非有意」的行動，亦即自殺者本身在行動之前並不是經過理性思考的，而是出於本能的行爲，某些情況下的利他型自殺，是會被社會所接受的。由此兩種自殺型態來看待自殺這個議題，並以自然道德的範圍來審視是此種行爲否合宜，是否應被限制，並以莊子生死慧來作爲回應。
- 二. 議題二：安樂死，安樂死亦分爲兩種，「志願型」與「非自願型」，亦即自由意志的清醒與否。「志願型」的安樂死，是病患本人所作的自由意志的行爲、決定；而「非志願型」的安樂死，則是病患在喪失自由意志極不清醒的狀態下，由家人朋友或是旁人所下的決定。此議題是要探討安樂死是否應合法化？是否在喪失自由意志的情況下，旁人可以協助並作出此種決定。此亦將藉由莊子生死慧來作爲一回應。
- 三. 議題三：臨終關懷，臨終關懷是一種專爲臨終病人及其家屬提供生理及心理的一種照顧方式。目的是爲了使臨終者在臨終前能夠得以免除心理及生理上的恐懼與病痛，進而善終人生。探討臨終關懷的內容時，主要是以「安寧療護」做爲論述的依據，也就是以「安寧療護」爲主的基本理念。此議題亦是以莊子生死慧來作一說明。
- 四. 議題四：悲傷輔導，人之所以會有悲傷的情感出現，大多是因爲有某種事件的發生而引發了悲傷的情緒。悲傷輔導應更進一步的從死亡教育來說明。如何認識死亡及體會死亡的意義，乃是現今死亡教育所著重的目標。講述死亡即是面對哀傷的一部分。透過與別人的對話，我們不僅更圓滿地珍惜亡者的生命，而且能對於我們本身的生命作個修正的評定。

在第五章〈結論〉。本文將依莊子生死慧之研究，作一規納、整理，且對此議題的觀點，作一扼要說明。並進一步由理論基礎、具體實踐、現代意義來說明莊子的人生理想，以及智慧思維；以大化之自然為人生的生命進程，並將其最終目的—消解「無己」之功夫，以求與道冥合，依循天道自然，同遊於最高的逍遙無待境界。



第四節 文獻回顧

《莊子》一書，《漢書·藝文志》紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇廿八、雜篇十四、解說三。據《經典釋文·序錄》說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪及孟氏都替它作注，以後其他諸家，像崔譔注是十卷廿七篇、內篇七、外篇廿。向秀注是廿六篇，都沒有雜篇，只有郭象的本子，共十卷卅三篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一¹⁵。《莊子》分爲內、外、雜篇，大概是在魏晉六朝的時候，不是原書本來面目。《史記·莊子列傳》，也只是說他著書十餘萬言，並沒有分篇的記述。陸長庚說：「按《漢書·藝文志》《莊子》五十二篇，《唐書》四十卷，就是現在通行於世的讀本，今篇卷既不相同，而世代遼遠，不能看到古人的全書¹⁶。」陸先生所說的，表示了自漢代到魏晉以降，《莊子》一書，不知道有多少次失去而又尋回，尋回了而又失去，所以後世認爲《莊子》篇章中的許多次第，或者不是《莊子》原著，而是有心人士將之援引爲〈莊子〉所作，所以，《莊子》一書，其原來的面目，內容的篇章次第真偽問題，變成是一件很難了解的事情了，所以郭象說：「偏見的人，妄自竄入奇異的學說，像闕奕、意脩的題目，危言、游鬼、子胥的篇章，其中奇巧雜亂的，大概有十分之三¹⁷。」宋代以前，從未有過《莊子》非是其本人所寫的異議，自宋代蘇軾(子瞻)懷疑〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉此四篇非是莊子所作，而且蘇是認爲，莊子的學說是在幫助孔子的，雖說文章之中大多是批評、攻擊，然而實際上卻是藉著批評、攻擊的文章來讚美、肯定孔子；清代姚際恆也贊同〈盜跖〉等四篇是後人所偽作，只是不同意蘇軾所認爲的「莊子學說是在讚美、肯定孔子」一言¹⁸。自蘇軾之後，開始有多人懷疑《莊子》一書是偽作的，其說甚多，亦因而開始了論辯《莊子》一書真偽的定見。

《莊子》一書，其真偽定見難以成論¹⁹，有人懷疑《莊子》是偽作，有人說

¹⁵ 今傳本郭氏注《莊子》十卷三十三篇，《晉書·經籍志》稱三十卷目一卷。唐成玄英〈疏序〉則稱郭象《莊子注》三十篇。關於相關的研究成果，黃錦鉉先生在《新譯莊子讀本》中也有非常深刻的研究，可以作爲相關的參考研究。參閱唐·房玄齡，《晉書》(台北：鼎文書局，1976年，新校標點本)。參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，2001年)，頁11。

¹⁶ 見《南華真經副墨》，原文爲「按《漢書·藝文志》『《莊子》五十二篇』《唐書》『四十卷』，即今行於世者。今篇卷既不同，而世代遼遠，不復得見古人之全書，姑準郭本定爲三十三篇，而〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉亦從其贖入云。」關於相關的研究成果，黃錦鉉先生在《新譯莊子讀本》中也有非常深刻的研究，可以作爲相關的參考研究。參閱漢·班固，《漢書》(台北：鼎文書局，1979年，新校標點本)。參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，2001年)，頁12。

¹⁷ 見唐·陸德明〈釋文·序錄〉。原文爲「一曲之才，妄竄奇說，若闕奕意脩之首，危言游鬼子胥之篇，凡諸巧雜，十分之三。」參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，2001年)，頁12。

¹⁸ 參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，2001年)，頁13。

¹⁹ 唐君毅先生說：「唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著，外雜篇則內容甚複雜，可謂其後之道家言之一結集。」參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一(台北：學生，2004年)，頁344。另

《莊子》是真跡，定見言論皆難以考據。近人蔣復璁先生以為，內七篇是莊子所自著。認為內篇的標題，都具有深意，可以概括全篇的大旨。以理推論，內篇必不與外、雜篇同時，應該在其前面。而文字汪洋諛詭，氣勢銜接，義理的泓深，才思的精闢，不是莊子不能夠寫出來²⁰。後人一致認為，《莊子》一書，並不是出於一人之筆，因此，可以明白《莊子》非是一人所作，但不能證明如此就說是非〈莊子〉所作，亦無法證明就是偽託之作。莊學後派的學者在成書的過程中，或許確曾起過整理或增刪的作用，但是先秦各家的思想，是互相滲透互相影響的。

莊子哲學在歷史地位中，有其一定的價值意義與定位，而因為有許多的書籍本，都早已失傳，所以無法了解其中篇章的次第，現在所傳的亦較為人所知的，就是郭象的注本。而本文所參考的《莊子》研究資料，在台灣學界現今研究莊子的版本中，有清代學者郭慶藩《莊子集釋》，歐陽超、歐陽景賢《莊子釋譯》，楊儒賓先生的《莊周風貌》，王邦雄先生的《莊子道》，陳德和先生的《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，黃錦鉉先生的《新譯莊子讀本》，吳怡先生《莊子內篇解義》，陳鼓應先生《莊子今註今譯》及《老莊新論》，高柏園先生《莊子內七篇思想研究》，杜保瑞先生《莊周夢蝶》，陶國璋先生《莊子齊物論義理演析》，葉海煙先生《莊子的生命哲學》，陳耀森《莊子新闖》，劉光義先生《莊學蠡測》。而大陸學界的莊子版本則有，王博先生《莊子哲學》，朱哲先生《先秦道家哲學研究》，李霞先生《生死智慧—道家生命觀研究》，胡道靜先生《十家論莊》，陳紹燕先生《莊子的智慧》，崔大華先生《莊學研究》，錢穆《莊老通辨》，鄭開《道家形而上學研究》，羅安憲《虛靜與逍遙—道家心性論研究》。

當代將莊子思想帶入生死議題的學者亦不乏其人，其中主要以本文所引的四篇論文為代表，本文茲將以四篇博碩士論文及兩篇期刊論文為主，對莊子作一整理與論述其重要學說。例如蘇雅慧《莊子生死觀對死亡教育的啓示》²¹，此論文之作者試圖以莊子生死哲學來探討對死亡的個別主體的意義及價值。從莊子生死觀的哲學概念來談對死亡教育中個人意義的探索，以莊子視死生一如的自然變化與齊生死的態度，來達到〈逍遙遊〉中的精神生命之理念，有助於死亡解消其負面情緒之功能，並且提升死亡的成熟概念及畏懼的態度，培養人在面對死亡教育所開展的人生目標。此篇論文目的有二：1.了解莊子生死觀之內涵蘊義，2.探討莊子生死觀對死亡教育之啓示。

李宗蓓《莊子生死觀研究》²²，此論文的作者認為，莊子生死觀就某方面的

外，楊儒賓先生認為：「由於目前版本的篇章我們很難視為莊子的原本，我們也很難蠡測，〈內篇〉是否才是莊子的著作，〈外、雜篇〉則係其後學所著。因此，我們很難用『真偽』這種範疇強加在《莊子》此書的章節上。……將《莊子》一書視為莊子學派的產物，不管他的『作者』有多少人，基本上他們是互容的，大體上不會互相矛盾。」參見楊儒賓，《莊周風貌》（台北：黎明書局，1991年），頁23。

²⁰ 參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，2001年），頁19。明清兩代喜好老莊者日漸眾多，焦竑的《莊子翼》釋德清的《莊子內篇注》、陳壽昌的《南華真經正義》、宣穎的《南華經解》，及王先謙的《莊子集解》，皆是此時的代表作品。

²¹ 參閱蘇雅慧，《莊子生死觀對死亡教育的啓示》，台灣師範大學教育學系碩士論文，1995年。

²² 參閱李宗蓓，《莊子生死觀研究》，輔仁大學中文系碩士論文，1999年。

意義上來說，可以為當代生死學引申出一條新的協助個體建立生死智慧的路徑。以莊子的「道」做為生死觀的基礎，反對「有我」的執著，透過〈齊物論〉「吾喪我」、〈人間世〉「心齋」、〈大宗師〉「坐忘」的無己、無我功夫，達到「與道為一」的境地，認為人能夠超越有限生命的唯一方式就是要回歸於生命的本真、純然的境界，期望得到精神的逍遙無礙。

許孟娟《從莊子生死觀論現代環保自然葬》²³，此論文作者所想要表達的意念為以莊子哲學來體現現代環保自然葬的意義與價值。作者藉由莊子〈氣化論〉的思想來談論環保自然葬的議題，從生死之間的相互變化、循環不斷，以及無為、自然的精神來對自然葬作近一步的分析，延伸出環保自然葬的新論點與新做法。

許雅芳《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》²⁴，此論文之作者意旨在透過莊子的生死哲學，闡揚其對生死教育的諸多義理思想，提供關心莊子生死哲學及生死教育者作一參考。當前臺灣的生死教育議題大多是引進西方的理論，對於東方的生死哲學反而缺乏了有概論性的論述系統，故運用莊子生死哲學建立一個整全的生死教育體系，使生死教育更為充實，更能達成其目的。莊子從宇宙自然的觀點提出「道通為一」與「通天下一氣」的理論基礎，以為若將萬物視為「一」，則生死存亡便無所畏懼、掛意，進而達到「生死同府」、「死生一如」的境界。而莊子的這種思想，當人在面臨死亡時能發揮極大的效用與作用，對於生死教育而言，也產生極為深遠的豐富意含。

現今研究莊子生死觀的期刊論文有兩篇，以莊子作為生死議題的篇章，以下一為鄭基良〈莊子生死學研究〉²⁵，本文認為此期刊之作者想要表達的是莊子對於生命，有極為深切的體驗與透悟，以莊子的哲學體系，其中心思想為「道」，且「道」亦是莊學中的主要核心，並透過莊子修養功夫的不同理路，來體現其精神世界的遼闊無窮。期刊作者認為莊子的天道觀，有六點意義：（一）道無所不在。（二）天道是自然的規律。（三）至道週而復始，循環運行。（四）至道的精神表現：深遠、沈默、潛藏。（五）不能以思慮而得道。（六）小行和小識傷害道的完美。對於莊子的生命觀，有十一點意涵：（一）對生老病死的達觀。（二）肉體生命有限，精神可以無窮。（三）順從自然的變化，內心不悲傷。（四）生死變化，如同晝夜。（五）生死只是氣的聚散離合。（六）方生方死，方死方生。（七）生死存亡為一體。（八）精神超越，生死兩忘。（九）萬物的生死是有和無的變化。（十）生死始終循環，沒有窮盡。（十一）天地與我並生，萬物與我為一。再說道莊子的修養工夫，有八點：（一）心齋虛己，空靈明覺。（二）生活樸實，少私寡欲。（三）無為。（四）渾沌。（五）坐忘。（六）養神。（七）養中繕性。（八）尊生。由人生境界可分述九點：（一）人生的精神境界各有不同。（二）精神境界的漸進的。（三）無用之用乃為大用。（四）清靜悅樂。（五）無待逍遙物化。（六）天樂。（七）才全德不形。（八）無譽無訾，與時俱化。

²³ 參閱許孟娟，《從莊子生死觀論現代環保自然葬》，華梵大學哲學系碩士論文，2004年。

²⁴ 參閱許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，文化大學哲學系博士論文，2005年。

²⁵ 參閱鄭基良，〈莊子生死學研究〉，《空大人文學報》，第6期，1997年。

(九) 與天爲一。從各種精神境界，可以看出有不同的理想人格，計有聖人、真人、大人、至人、德人、神人。

最後詮釋莊子生死學的現代意義：(一) 改變人與自然萬物敵對的態度。(二) 培養新的環境倫理。(三) 環境保育優於經濟發展。(四) 珍惜天然資源。(五) 悅樂的人生。

除了前述的鄭基良先生的說法外，黃雅純先生亦提出了一些的觀點與看法。黃雅純〈莊子生死觀在臨終關懷上之現代意義〉²⁶，此期刊論文所要呈顯的是以莊子生死哲學來談論臨終關懷所應具備的心靈方向。認爲每個人都是在向死前進，而要如何才能使人面對死亡的時候免於恐懼?就是要將外在的生命亦即身體，以及內在生命，也就是精神，導向積極正面的意義，明白人死後精神是不會消失，精神是存在且繼續成長的，使人免於對死亡的恐懼以及畏怖。藉由莊子生死觀來彰顯其生死智慧的博大精深，其目的有二：1. 幫助人們如何獲得對自我人生的積極評價；2. 對死亡及死之後的體認。此目的有助於在臨終關懷的意義上，使臨終者能以個人生命意義價值的完成與精神靈魂的安頓，明白了在面對死亡的焦慮情緒中，是可以解消對未知的痛苦和懼怕的，無所懼怕自可安祥無慮。

以上所列舉的碩博士論文及期刊論文，皆爲本文研究重要參考論文。其他相關的重要研究及參考著作，本文會依序在以下各個篇章之中適時的交代，並於註腳中呈現其內容。

²⁶ 參閱黃雅純，〈莊子生死觀在臨終關懷上之現代意義〉，《興大中文學報》，第 17 期，2005 年。

第貳章、莊子生死慧的理論基礎

《莊子》以道為中心思想的哲學體系是廣博而深遠的。「道」是一個極為複雜的概念，在道家思想中，可以指的是宇宙的本源或是萬物變化發展所依循的準則、規律。道是造化自身，是莊子思想的核心觀念。莊子認為人若能與道冥合，就可以萬物齊一，視死生一體。在莊子思想中，透過人與道冥合的觀念，證成人如何可以超越死生極限，解脫樂生而畏死的迷思。換言之，莊子對於人生修養境界的方法，是一條能夠通向廣博智慧的道路，而這一個修養的方法，通向智慧之路，是以「心齋」、「坐忘」等功夫為主。而人生境界最終的追求，是尋求一個喜怒哀樂不傷於身、自由自在、逍遙自適的境界。本文以莊子內七篇作為論述的核心，並依據實際推論上的需要，參照莊子外雜篇的相關內容。以中國哲學基礎問題的基本架構「天道論、修養論、境界論」來探討莊子的道。

第一節 天道論

(一)本體論

莊子所說的本體論，其實也就是道論。道是自然的原理，是一造化自身，而這個造化自身，即是精神的最高境界，是莊子所提出的最高原理，也是習道者最終所要追求的終極精神。崔大華先生也曾經指出，莊子自然哲學的思想歷程，在經歷了思索構成萬物存在的普遍形式後，跨進了更加深入的、超越感性的對宇宙最後根源的追尋的階段，這個最後的根源，稱之為「道」¹。就本文認為莊子的思想，將道定位為世界的本源、本根，是天地萬物運行的根源，是一切變化的最後根據，是自然的一種存在的形式。莊子對後世最大的貢獻就是將「道」轉為一純粹精神，使其不需依附在任何具體事物之中。在莊子之前所提出的「道」，往往必須依附在一具體事物或是內容之中，莊子將「道」的提出，使其成為一真實且具有獨立地位的概念、範疇，「道」經常是被指為宇宙萬物的最後根源與人的精神或道德標準的最高境界。參見其言：

以道觀言而天下之君正，以道觀分而君臣之義明，以道觀能而天下治，以道汎觀而萬物之應備。故通於天地者，德也；行於萬物者，道也。（〈天地〉）

夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉。无為為之之謂天，无為言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富。故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完。（〈天地〉）

¹ 「道」是宇宙的最後根源，也因此引申出「道」的多重涵意。參閱崔大華，《莊學研究》（台北：文史哲出版社，1999年），頁121。

對於本體論來說，本體論的道是具有普遍性，其所著重在抽象意義的討論上。就以中國哲學來說，宇宙論與本體論的進路基本上應是要合併在一起討論的，因為此二者的主要論題，皆是在對於「道」的探討上，只是此兩種理論功夫進路不同而已。本體論是一個觀念性的概念²，而宇宙論則是一知識性的概念³。本文認為莊子所說的本體，是以逍遙的境界為終極目標。而生命與道之間的關係，在莊子思想中也是一個重要的論題，本文將在第三章與第四章對此有更進一步的論述。本體論有抽象意義與價值意義兩種，所謂的抽象意義，也就是屬於未知的事物，例如：天、地、神，是一種恆久不變的，不能被覺察的，因此，將之定義為抽象意義。而價值意義，是一種更深層的目標，就像是〈逍遙遊〉篇中所蘊涵的意義，是要肯定精神獨立，使人開放心靈，每個人的心靈都是寬廣無限的，唯有開放心靈，才能使人的精神領域更開闊、更美好。

本體論的道是具有普遍性的，是萬物得以生生不息的根源。道無所不在，因為道融入了生活之中，開展了生活世界中的一切，道是世界的一切，道是不離於物的，自然界中的一切與道都是密不可分的。道創生了天地萬物，天地萬物的創生都是來自於道的造化。天之所以會那麼高，地之所以會那麼廣大無窮，日月、山水、萬物的運轉及昌盛繁華，都是因為道所創生而來的。莊子的這一思想，正與《老子·第二十五章》所言相通。老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然」，並且以人、地、天、道四者為域(宇宙)中之四大，此四大皆在以構成造化之生生，而猶以道為天地萬物的根源。人亦為此宇宙天地中的一環，其所表達的意義是人要能效法地的無藏無私，以地的謙卑為法，並以此層層通透於道的載育萬物，基於《老子·第十章》「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」，進而達到「衣養萬物而不為主」的境界，而這正是由於道出乎於本性的自然，以自然原則為法。參見其言：

天不得不高，地不得不廣，日月不得不形，萬物不得不昌，此其道與!(〈知北遊〉)
道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。(〈齊物論〉)

夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也。

² 杜保瑞先生提出了中國哲學方法論的研思觀點，企圖藉由功夫理論與境界哲學這一組基本哲學問題的義涵與使用，及其與形上學基本問題的交涉互動，而建立起一套由本體論、宇宙論及功夫論、境界論四方架構的中國哲學基本哲學問題的詮釋架構。其所討論的觀點有：中國哲學的理論體系是人生哲學本位的型態；形上學問題是一切哲學問題中最基本的哲學問題；「本體論」與「宇宙論」是形上學研究中的兩種基本問題意識；中國哲學體系中的形上學世界觀都是作為功夫境界理論的基地而設言的等等諸多觀點。參閱杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》(北京：華文出版社，2000年)，〈緒論〉頁5。

³ 本體論哲學思考著作為整體存在原理的道體本身的各種情狀，因此，我們稱之為道的抽象性意義，又本體論哲學經由人的智性而確立的本體的終極意義，我們稱之為道的實在性。宇宙論的知識建構，是一種在經驗現象體系中所發展出來的。所以說本體論是一觀念性的概念，而宇宙論是一知識性的概念。參閱杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》(北京：華文出版社，1999年)，頁6。杜保瑞，《基本哲學問題》(北京：華文出版社，2000年)，頁43。

(〈天道〉)

莊子認為天地萬物的一切，都是由道而來⁴。道是一切價值的根源，是一切活動的顯現，自然萬物的生命，都是由道蘊育而來，道作為創生天地萬物的根本原理，必然自在的存在於任何事物之中，道是我們感官所看不見、觸摸不到的。縱使如此，道卻是存在的，是無所不在的，道是要靠心靈來體悟。道生生不息的作用著，自然的創生萬物，在自然中變化流轉，而作用自在其中。從東郭子問莊子的這一段對話中就可得知，道是無所不在的，天地萬物又是依據道如此這般的存在著，在越細微的小地方，就越容易明白道的體現。道存在於天地萬物之間，道的本體遍在天地之間，道是天地萬物運行的總原理。例如陳紹燕先生就曾經表示莊子為了說明道的創生性和普遍性，在道與物的系統上，以道為全，以物為偏，道衍生萬物，萬物恃之以成，而物不過是始卒若環、形形相禪的形影。道是絕對的全，由道分出的具體事物則為偏⁵。本文認為，陳紹燕先生的說法很有深意，此所謂的「偏」即是指人的所有作為都是與絕對的道相背離的，而莊子主張人應該要與大道合一，要與天地並生、與萬物合一，如此方能合於道，也才能顯現出天人合一的意義。參見其言：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」(〈知北遊〉)

莊子認為道是遍在萬物之中的，但因為道是無形的，所以道不會以物的姿態出現，也不以物的形象來表露，道是一最高真理，是真實存在的。而且，道雖為萬物存在基本的原理，其自身卻並沒有具體的以物的形象展現。道是一個統合性的原理，所以莊子說，道是真實存在卻是無形的。由〈齊物論〉的這一段文字來說，莊子是肯定有真君存在的，所謂的真君也就是道，以及內化於吾人生命中的真實主體。道是最高真理，是遍在於天地自然之間的，道的作用可以在萬物中得到驗證，然而我們卻無法看到道的形狀、道的本體。就像是之前所提到的，道本來就是一真實存在但卻沒有形狀可言。參見其言：

若有真宰，而特不得其朕。可行可信，而不見其形，有情而無形。百骸，九竅，六藏，眩而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？(〈齊物論〉)

⁴ 馮慧娟先生在〈淺析莊子人生哲學中的生死觀—莊子由死反觀生的哲學思路〉一文中亦指出，道是萬物的根本。萬物的變化規律皆體現於道，萬物皆出於道，其發展變化也根據於道。參閱馮慧娟，〈淺析莊子人生哲學中的生死觀—莊子由死反觀生的哲學思路〉，《欽州師範高等專科學校學報》，第19卷第1期，2004年3月，頁30。

⁵ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》(河北：河北人民出版社，1997年)，頁26。

從〈大宗師〉篇這一段文字的意思來看，亦可以明白道是屬於不為形象所侷限或掌握的。因為這裡所說的道，是一種超越了時間、空間存在的實體，它可以被知覺，被證驗，可卻又是無為無形的，是人的感官所看不到、觸摸不到的。然而，道卻又是真實而存在的，是可以體會、證得而不能看見的，道是以自身為本體，以自己為根源的。道能創生天地，有一切創生、造化的作用。所以道與萬物之間存在著感通、感應，有感化的作用，有感通的信驗，它又是宇宙一切的根本，一切的基礎所在。參見其言：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。（〈大宗師〉）

陳紹燕先生認為，莊子在〈大宗師〉這段話中闡述了五層意思：其一，道是本體，它客觀存在著並非思想之虛構，但它卻是「有情有信，無為無形」，不屬於任何物質的形態的存在。其二，道為萬物之源，它，「生天地」，「生萬物」，是宇宙萬有的本根。其三，道具有超越性，所謂「自本自根，未有天地，自古以固存」。其四，道是永恆的、無限的，「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深」，說明道無所不在；「先天地生而不為久，長於上古而不為老」，說明道無始無終。其五，宇宙中的一切，從天到地，從古至今，皆為道的價值領域，萬象萬化均為道體的流行與發用⁶。吳汝鈞先生也指出，〈大宗師〉的這一段話是要表示道是沒有經驗作為(無為)與沒有經驗形相(無形)。道是可以心傳而不可以口授，可以心得而不可以目見，因為它超越言說與感官。它便是它自己，不依於其他東西；在經驗世界成立之先已存在了，故是獨立於經驗世界的。它不在作為經驗宇宙的太極、六合的範圍之內，超越天地，也超越時間⁷。本文認為莊子對道的理解態度，表現在〈齊物論〉及〈大宗師〉之中，而其中尤以〈大宗師〉這一篇最為直接明確。道是化生萬物的本體、根源，它「生天地」、「生萬物」，它創生萬物，亦即它的本身也內在於萬物之中，影響了萬物發展的性格，更進而顯現了道的德性。就像是陳紹燕先生與吳汝鈞先生說的，道是天地萬物的創生原理，且天地萬物都依循著道的創生作用而得以發展。道是超越經驗的，是不依於經驗世界的。對於道的體認，我們只能依循著內心的感通與體悟，順應道的發展。又說道與萬物之冥合，萬物的生死變化都屬於自然而然的演變，而能通曉這個道理，就可以明白本根的概念。參見其言：

今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。天下莫不沉浮，終身不故；

⁶ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》（河北：河北人民出版社，1997年），頁2。

⁷ 此段文字是在說明《莊子》書中意謂「道」的超越性，並作一解讀。參閱吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（台北：文津出版社，1998年），頁193。

陰陽四時運行，各得其序，昏然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。（〈知北遊〉）

天地萬物有其生成的道理，自古以來就自然的生存著。通達萬物的道理，是要依靠大道而成的，大道像是存在的，卻又像是不存在的，是自然沒有形象的。要能夠觀察自然的規律，亦即天道，就要懂得本根的道理，而所謂的「本根」，是指道是獨立於任何事物而具有自身的存在性，是宇宙的最高根本，最後本源，是莊子生命哲學最高的整合及最後的終結，也就是萬物受道的孕育而不自覺。陳紹燕先生認為，莊子把似無而實存，無形而有妙用的萬物存在和變化的根據，稱之為本根⁸。「本根」，是莊子對道的另一種解釋，所以本根也就是道。萬物有使其生成的本根，有得以通曉事物的道理。又由於道不是孤立於人與萬物的存在，所以人通過與道之冥合，而體證萬物何以生生、何以消亡的存在流行。基於此，萬物的生死方圓，皆是因自然的生化而來。萬物的蓬勃生長，自古以來就存在運轉著，且受道的化育，依道而自成形體，天下萬物沒有不浮沈變化的，就像是陰陽四時按照著自然的規律運行，一定各有自己的順序，道彷彿就像是不存在似的，但卻又是真實存在的，由道所化生成的自然是無形無跡卻有神妙作用的，能夠明白這深一層的道理。

「氣」是莊子哲學中的一個重要概念。是以氣為生命的本體，莊子所說的氣，是具有本體意義的，實是指陰陽二氣而言。陰陽二氣相合，生命價值就能實現，陰陽二氣離散，生命就消散。萬物本是一體的，因此，莊子所言「通天下之一氣耳」，就代表著一種相通性，一種世間萬物所聯繫的作用。氣的活動也就是人的生命活動及價值實現的統合。陳紹燕先生指出，莊子哲學中引入了「氣」的概念，有利於說明無為無形的道產生萬物的過程，這就在無形之道與有形萬物間的一個上通下達的過渡環節，同時也為物質世界裡萬物之間的相互演變和轉化，提供了一個共同的基礎⁹。「氣」的概念在莊子來說，蘊含了許多的意義，有自然方面的，有屬於人的方面的，顯示了「氣」在具體事物的存在狀態中是多樣性的，是多元化的，而此所說的「氣」，是具有本體論意涵的氣。莊子以氣的運轉流動來解釋自然現象的變化。「氣」是普遍的存在，且瀰漫在宇宙之中，適通天下之一氣，可以說是確認了天地萬物之間存在著某種的一致和相通。莊子以氣的聚散，來解釋人之生死的自然現象，生命最終的本質還是要回歸於自然，與道合為一氣。參

⁸ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》（河北：河北人民出版社，1997年），頁23。又崔大華先生在《莊學研究》文中對「本根」提出這樣的解釋，他說：莊子的萬物最後根源「本根」，是一種超越感性認知和理智推求的關於某種世界總體、永恆的實在的思想觀念，是在莊子那個時代的科學水平和理論思維水平的基礎上產生的最高的哲學意識。參閱崔大華，《莊學研究》（台北：文史哲出版社，1999年），頁128。

⁹ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》（河北：河北人民出版社，1997年），頁28。又姜強先生在〈生亦何哀，死亦何苦——淺論莊子的生死觀〉中提出，莊子認為生死變化的本質為「氣化生死」，「氣」應該是在道之下和萬物之上的哲學概念，「氣」是「道」和萬物發生聯繫的中間環節，也同樣是生死變化遵循於道的具體表現。參閱姜強，〈生亦何哀，死亦何苦——淺論莊子的生死觀〉，《山東教育學院學報》，第5期，2006年，頁72-73。

見其言：

伏戲得之，以襲氣母。(〈大宗師〉)

天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也，道者為之公。(〈則陽〉)

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。至陰寒冷，至陽炎熱，寒冷出乎天，炎熱出於地，兩物互相交融而萬物化生。

(〈田子方〉)

生命最終的本質還是要回歸於自然，人往往會執著於名利、富貴等世俗之事而無法參透，所以莊子倡導人終究必須回歸於自然的環境，當一個人看透了世間一切的功名利祿、權勢尊卑的束縛，而能夠使精神活動達於自由自在、無牽無掛、無掛無礙的境地之中，就是莊子〈逍遙遊〉中所想要闡釋的意義。「逍遙」之義，重在「無為」，〈逍遙遊〉是莊子對人生問題所採取的一個生活態度，莊子認為人的生活態度，應是一種逍遙無為、優遊自在的心境，且逍遙二字，所要表達的是翱翔於天地之間，無所羈絆的一種心境上的開廣。參見其言：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。

(〈逍遙遊〉)

舉世而譽知而不加勸，舉世而非之而不佳沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。(〈逍遙遊〉)

人只要能改變自己，從形軀官能的限制與心智情識的困境中超脫出來，心胸寬廣、開闊，視野就能廣大無比，能得到精神上的大解脫大自由，人的生命精神若能由小變大，由大而化的成長，跨越感官心靈上的限制，精神就能夠飛揚自在，狹小的世界也可以成為廣大無邊的自在之境。解消形軀官能與慾望束縛的執著糾結，世界就會像是一廣闊之地，人的心神意志只要獲得自由解放，生命的超脫拔升就不再是遙不可及，當下的生命就能夠自在自得。參見其言：

蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」(〈逍遙遊〉)

鷦鷯巢於深林，不過一枝；歸休乎君，予所無用天下為！(〈逍遙遊〉)

小知不及大知，小年不及大年。悉以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋，此大年也。……此小大之辯也。(〈逍遙遊〉)

就本體論來說，它的價值意義就在於肯定精神獨立。莊子認為，人生中最高的境界，是在於追求「與造化者同其逍遙」的境界，也就是要像天地萬物般地

自然祥和、寧靜自足，卻豐富精采、巧妙愉快的意境¹⁰。在〈逍遙遊〉中，以「鯤鵬之喻」「小大之辯」的故事來說明莊子所要表達的意思，莊子想要使眾人重新反省自己在生活中的各種觀點，希望我們能跳脫平日看世界所用的視界，用不同的角度來看待、審視不同的觀點，任何的事物，一定都會有其功用，所以莊子要我們隨時都能夠保持透徹的智慧、曠達的心胸。莊子心目中的最高意境，就是「至人無己，神人無功，聖人無名」，在智慧上要「道通為一」，也就是與道化合，在境界上要「齊萬物為一」、「通天下之一氣」¹¹。也就是說要超越自我的嚮往，要將人從自我中心的侷限中超脫出來，開拓一個新的價值觀念，開放心靈境界，修養一種博大無礙與物冥合的精神境界。而這個境界本身就是自然運行的準則，也就是道，是要建立一個逍遙自適的生活境界。

(二)宇宙論

杜保瑞先生在他的著作中提到：宇宙論是形上學問題中，側重討論關於整體存在界的時間、空間、結構、材質、始源狀況、發展情況、存在變化的原理等問題側面的題目¹²。宇宙論所探討的是整體存在界的問題，是氣化宇宙論。宇宙最初是以氣的形式出現，因而宇宙是由氣而來的。莊子推廣天地之境為道之境界，道與宇宙是一體的，是分不開的，從此一體性建立了生命的一體性。宇宙論與本體論都是在探討「道」，對於宇宙論來說，宇宙是由「無」到「有」，而後出現了最初的「一」，「一」顯示道作為創生原理統一性與獨立性。

宇宙論包含了無限性、超越性。正因為宇宙與道是合一的，而生命的開展，也是藉由道而完成，因此，生命亦是在宇宙的範圍之中。杜保瑞先生指出整個宇宙論的知識建構，在建立一個經驗現象世界的精氣神形的存在實況之解說體系，它包括了對於經驗現象世界的始源、發展歷程，存在結構，以及它在世界的知識間架，以及整體存在界的結構圖示¹³。

宇宙論說的是氣的變化，是以氣的運行來說明、解釋自然現象的變化。莊子所說的宇宙論，其實也就是氣論。天地萬物在初生之始，是由氣所產生的，陰陽這二種性質對立的「氣」如果相互作用的話，天地原始的存在就會發生變動。而當天地產生變動，就會產生新的萬物，這一切是由氣的流轉變化而成的，成為一個氣化的世界，在這個世界中，天地萬物的存在都是合而為一的，是自然齊一的。崔大華先生指出，莊子「氣論」的萬物生成理論，作為人類早期的思想立論還是十分貧乏的，但它卻包含了這樣兩個在中國古代思想發展進程中具有重要意義的內容：第一，它用自然本身的，而不是自然以外的某種因素來解釋自然萬物乃至社會事件的生成，使得中國古代思想從殷周宗教觀念擺脫出來後獲得一個新的基礎或立足點。第二，它還提出了萬物生成過程的一個原則：陰陽「交通成和」，

¹⁰ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁2。

¹¹ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁19。

¹² 參閱杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》(北京：華文出版社，1999年)，頁18。

¹³ 參閱杜保瑞，《基本哲學問題》(北京：華文出版社，2000年)，頁43。

及兩種性質對立的「氣」，要有一種合乎秩序的相互作用，才能生成萬物。否則，如果是「陰陽之氣有診」，「陰陽錯行」，就要導致人的病態，物的解體，「交通成和」的原則正是莊子「氣」論解釋萬物生成的支撐點¹⁴。本文引述崔大華先生的這一段話，認為其對「氣」的說明作了一個很好的解釋。在古代中國的生活社會裡，大多是以宗教為主，認為天地萬物都有其神靈存在，一切的天災異變皆是因宗教而起，因而使人對由宗教所產生的天地神靈有了敬畏。然而針對此一情況來說，莊子卻有不同的見解及看法，他認為天地萬物的產生是由陰陽二氣的相結合、相互作用而來。他運用了天地間最自然的要素，來說明宇宙萬物生成的基本道理，以「氣」的思想來解釋天地萬物的生成理論。參見其言：

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。至陰寒冷，至陽炎熱，寒冷出乎天，炎熱出於地，兩物互相交融而萬物化生。
(〈田子方〉)

陰陽之氣，互有感應，相互交感，相消相長，就有了日月觀照，天地覆載。而四時循環、更迭，就有了炎涼交替，孕育生長，相生相衰。雌雄交合，於是就產生了天地萬物，世代長傳，這就是一種常道，安危互相更易，禍福相互產生，緩急交相更替，生死聚散因以形成。依循四時的季節循環，五行變化，互相作用，這是萬物所具有的現象，物極則返，終則復始。到了盡頭就會折回，有了終結就會有開始，隨著物的變化次序相互交替，且遵循著一定的軌跡，能夠領悟道之意義的人，不會隨著事物的消亡起始而有所探究，追索，這就是能體察大道的人。莊子對於氣化宇宙論中，最重要的觀念，就是「通天下一氣」。氣為本體，以生為氣之凝結，以死為氣之消散，以氣的聚散來結合生命，氣的流動也就是生命的活動。氣之變化是生命的顯現，氣不斷的循環流轉，也就是不斷的在作變化，最終的目的，是要能夠道通為一，表現出與自然合一的態度。參見其言：

北海若曰：「比形于天地，而受氣於陰陽。」(〈秋水〉)

陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。(〈則陽〉)

宇宙源起的最初一切是「無」，亦沒有「有」，當然也就沒有所謂的「名稱」。宇宙從無生到無形到無氣再到有氣，這之間存在著一個從無到有，從無氣到有氣的過程¹⁵。事物在最初的時候是沒有生命也沒有形體的，不僅沒有形體亦沒有任

¹⁴ 參閱崔大華，《莊學研究》(台北：文史哲出版社，1999年)，頁113。

¹⁵ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》(河北：河北人民出版社，1997年)，頁28。張亞新先生亦指出，莊子或以氣之聚散，或以塵垢之假借，或以機之轉化來論證生命之本無，均共同反映了莊子對生命獨特見解——生命從無到有，從有到無都是「道」在天地間化生的不同型態，生是「道」於

何的氣息，在若有若無、恍恍惚惚的境域之中，因變化而有了氣息的出現。因氣息的變化而有了形體，因形體的變化而有了生命¹⁶，週而復始的一再演變。參見其言：

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。（〈至樂〉）

物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移，何為乎，何不為乎？夫固將自化。（〈秋水〉）

宇宙萬物源於氣，包含了人之生死也是出於氣的聚散。生是死的連續，死是生的開始，這其中的規律是一個生命必經的過程。人的誕生，是氣的積聚，氣的積聚形成了生命，氣的離散便是死亡。如果死生是相依相屬的，那麼對於人來說就沒有什麼憂懼的情緒了。萬物說到底是同一的，也就是說萬物是一體的。對於世間萬物的神奇腐朽，其實都是可以被轉化的，所以說整個天地之間不過是氣的轉化而已，整個天地是通於一氣的流轉，而一氣的流轉也蘊含了萬物變化的終始，其顯現在於「道」。參見其言：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！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。』聖人故貴一。（〈知北遊〉）

氣的變化源自於道，道是變化的最高原理，且萬物皆是由道所發展而成的。萬物之變化，是因為道的開展。而葉海煙先生認為道內在於萬物，是由萬物自身予以呈露，道因超越而普遍，亦因其普遍性而具體突顯其超越意義¹⁷。羅光云：「道在萬物」，應該解釋為「氣在萬物」。他又認為：「氣是人的本體，是人存在的元素，是人生命的根基。」道是以氣的型態內在於萬物¹⁸。既然道是以氣的型態內在於萬物，那麼，氣的變化就是宇宙生成的一個重要原理，而氣的變化亦是道的一種和諧的轉換。莊子認為宇宙變化的規律根源於道，而變化使萬物互通，與天地相融合，又因萬物互通而混同合一，回歸於自然的一切，萬物一也。

天道的活動、運行在最初呈現一渾沌的狀態。扼要地說，渾沌狀態是沒有形

具體事物的特殊形式。參閱張亞新，〈莊子哲學：從反思生命開始〉，《江漢論壇》，第4期，2004年，頁87。

¹⁶ 吳怡先生以為，「命」是由兩部分構成的：一是形，一是氣。形是指萬物的形體，是負載生命的軀殼，氣是指生命的作用，是推動生命發展的能量。在中國文化裡，「氣」是宇宙萬物生存變化的主要元素，所謂氣運就是氣的運行，也就是氣在宇宙大化中的變動。參閱吳怡，《生命的哲學》（台北：三民書局，2004年），頁1-2。

¹⁷ 參閱葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁103。

¹⁸ 參閱羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》（台北：台灣學生書局，1982年），頁505-507。

體出現的。在尚未有形體之時，便分化為陰陽二氣，陰陽二氣的運行、相合便產生了物，於是萬物得到了道的滋養、滋潤便生成了形體。而萬物之所以化生，是由於陰陽合德，於是萬物的生成便各有其樣態，因而稱之為「形」。形體保有了精神，而精神各有一定的自然法則，稱之為「性」，善於修身養性就會返歸自得。「得」意同於「德」，道德修養怡然自得如同於天地開創之時，與天地融合而共存，與自然之道融為一體。莊子的道是宇宙生成的原理，也是宇宙論的主旨所在，宇宙萬物的創生，是源於道之為一。道產生了天地萬物，也孕育了天地萬物，天地萬物是依循著道而運行。參見其言：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。（〈天地〉）

宇宙之初，本是「無」的狀態，沒有「有」，從無到有的過程中，出現了「一」，「一」是沒有形體的，且「一」是作為道的創生原理的重要關鍵。道具有超越性及無限性，物得道而生，也就是得「一」而生，謂之德。陰陽變化相合而成的生命內涵，謂之「命」，陰陽的運行形成了物，謂之「形」。形體保合精神，遵循自然的規則，謂之「性」。泰初的境界就是道的境界，是至大無外的，亦是《老子·第四十二章》中所說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」〈第三十九章〉所言：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」「一」是萬數之始，「道」為萬物之宗，藉「一」以喻萬物之宗的「道」。道是物的根本，是化生萬物的總原理，萬物化生的程序是由這個總原理的道所衍生，是宇宙萬物生存變化的必然規律。莊子的宇宙是由道生成、有道遍在，而莊子的道，其意義就在於生成宇宙，並使宇宙的發展依循於道，並且其最終目的是回歸於道。

宇宙的發生是一個從「無」至「有」的過程。而「道」是一切變化的根據，是先於天地而存在的，是一切萬物存在的基本性質。道是自然規律的基礎。莊子認為，道為天地萬物之母，是產生萬物的根源，且萬物的化生是源於道，有了道之後才會有天地間的萬物，也因此才會使萬物生生不息。而創造宇宙的本體的是一個「非物」，在「非物」的境界之中，是混沌一片的，是沒有任何界限、分別的，有形的東西是從無形中產生出來的。精智神識是由道產生出來的，形質是由精微之氣產生的，萬物是依各自的類型互相產生的¹⁹。宇宙的道有實在性，而這個實在性是無限的、是無終極的，是具有超越性。道也包含了宇宙自然的一切存在。因此，道的無窮性，創造了運生萬物的一切存在基礎。參見其言：

有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也，無已。……

¹⁹ 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》（河北：河北人民出版社，1997年），頁20。

夫道，窅然難言哉！將為汝言其崖略。夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本於無精，而萬物以形相生。（〈知北遊〉）

出無本，入無竅。有實而無乎處，有長而無乎本剝，有所出而無竅者有實。有實而無乎處者，宇也；有長而無本剝也，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形，是謂天門。天門者，無有也，萬物出乎無有。有不能以有為有，必出乎無有。而無有一無有，聖人藏乎是。（〈庚桑楚〉）

莊子認為萬物是齊一平等的。正由於天地萬物本是同體並生，因此，沒有相對性的差異，更沒有執著、分別之念。而人為宇宙萬物之一，更應該要揚棄我執，放棄主觀的認識，要開放心靈，真正的了悟，從宇宙的大規模上，來打通個我與外界間的隔閡，來提升個我的精神，此即取消天地萬物與我一客體與主體一的對立關係²⁰。天地萬物皆是由道而來一體並生，進而達到宇宙天地萬物合而為一的境界。道作為化生萬物的起源是無處不在的，道的本身並沒有設有任何分界，因此不會有彼此、物我、真偽、是非、勝敗等等的區分。天地萬物亦無分界，因為天地與我並生，萬物與我為一，既然已經渾然為一體，也就不會有任何的分別可言。參見其言：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人議而不論。（〈齊物論〉）

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。（〈齊物論〉）

〈齊物論〉主要是說明宇宙論及認識論。道是自然運行的法則，道是難以捉摸的，是宇宙萬物存在和變化的總根據。且道是具有超越性的，想要認識「超越性的道」，就是要認識人類生存要追求的最高境界的根本²¹。人類的心靈，總是有著太多的執著、紛擾。所以，如果我們要認識「道」，就必須要先破除自己的執著、紛擾，要做心靈上的淨化。莊子說：「吾喪我」，就是要我們摒棄自己的一切雜思，一切的觀念、情緒、任何的感受，目的是要讓「自己」能夠排除自己的一切思想。換句話說，也就是要讓「自己」不出現，假使自己能夠不出現的話，一切自然的運行、運轉，就會自然呈現，因為，自然本就是在我們的身邊的，倘若能夠摒棄自我的出現，讓心靈澄靜下來，就可以領略「超越性的道」，建立以

²⁰ 宇宙天地皆因道而生，莊子運用了一個無窮的時空體系，在時間與空間上作了一無限的擴展，目的是為了要突破界限，消解形器物我間的分別。參閱陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南出版社，1993年），頁163。

²¹ 這個根本原理是在說明，「道」有超越性，所以不容易認識，而且因為人類心靈有執著、有糾結，所以要先在心理上做功夫，就是「吾喪我的功夫」，也就是說要先把我自己主觀的一切觀念、意見、情緒、感受都予以化解摒氣，讓自己不出現，然後才能認識「道」。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁41。

自然齊一的胸懷對待觀念的紛紜的根本心靈²²。莊子認為，知識是人類生活所必須的，但是，大部分的人對於知識的認知，都是以一種社會議論的形式存在著。其實，對於知識的領會，我們應該存在著一種開放的心靈，要能夠有寬容的心胸，對待事物的處理方式應該是一種自由的態度，心境的開放，使我們能夠靈活、敏捷的運用自然的生命，發揮自然齊一的觀念，也就是對道的妙用，且「道通為一」、「天地與我並生，而萬物與我為一」，是對於道的真理的一種說明，是將生命放置在整體天地萬物的意義中，也就是要將我們的生存意義置放在天地萬物之間的一種逍遙境界中，是一種最高智慧的道的理解。道家哲學所體會到的世界的真相，是一個不為人意私智所封限的意義世界本身，本就是一個自適逍遙的造化本體，而造化本體悠游自適，天地萬物自然齊一。天地萬物既然自然齊一，那麼言說天地萬物之存在意義的理論本身也就應該通而為一²³。道的原理本身是無從限制的，是超越性的，是一個絕對自由的活動。而天地萬物的原理，亦即為道的原理，是一切原理的根本依據。

²² 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁40。

²³ 誠如杜保瑞先生所指出，「道通為一」是莊子〈齊物論〉的另一個重要觀念，也是莊子哲學的核心觀念之一。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁64。

第二節 修養論

在莊子思想中，虛靜守柔自養之原則仍是其修養論的精神。人欲不陷溺於外界，必須時時保有一冷靜之觀照能力，為養成此能力，必須心思不拘泥一定之觀念或要求，故用「無為」以成心靈之虛靜，由虛靜而成明察之能力，如此，則不自蔽亦不為人所蔽，不為外界所制而能制外界。虛靜以養智。虛靜與守柔排斥「強為」之事，故以「不強為」之要求，衍生出一修養觀念²⁴。所謂的修養功夫論，其實也就是一種德行實踐。修養功夫論分為兩部分，分別是身體與心理上的，而關於心理的，又較偏向於本體論的論點。若是談修身的方法，就得從「心齋」與「坐忘」說明。「心齋」是要洗淨內心的一切執著偏見，使之回歸至「虛」、「靜」，使心志專一，用心去領會、感應。「坐忘」是摒除一切的聰明才智，忘卻形體存在的觀念，「心齋」與「坐忘」這兩種功夫，其實是可以相通的，坐忘比較偏重心的作用，也就是摒除一切的人為機巧，心齋則偏重於氣的作用。若將修養功夫論中所提到身體與心理上的這兩種功夫結合起來，就能夠回歸於「道」，也就是邁向與大道相合的境界。

感官作用所產生的知識，是無法脫離其侷限性的，如《老子·第十二章》：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此²⁵。」過於追求外在的享受，就會多欲多求、貪得無饜，永無滿足之時，最終必會玩物喪志，形傷毀德。因此，我們必須要斷除向外無止盡的追求，去知去欲，回歸內心的恬靜，歸真返樸。我們要摒除知欲與感官作用，還原回「本性」，亦即最初的本心，領悟一切事物的變化沒有窮極的道理，體會無窮的大道，才能遊心寄懷於無邊無際、無形無跡的太虛境界。保持稟受於自然的本性，也就是心境清虛淡泊無所求這就是達到空明的心境，而應合事物的本身從不有所隱藏，以此虛靜之心體道，能知道、體道，就能與道相合為一。參見其言：

盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏。故能勝物而不傷。（〈應帝王〉）

心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎津溟。解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不自知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，故物自生。（〈在宥〉）

²⁴ 勞思光，《新編中國哲學史(二)》(台北：三民書局，1984年)，頁20-21。

²⁵ 郭象注曰：「逃自然之理，散淳和之性，滅真實之情，失養神之道者，皆以徇逐分外，多滯有為故也。」參閱清·郭慶藩編 王笑魚整理，《莊子集釋》(下)(台北：萬卷樓圖書有限公司，1993年)，頁899。林希逸注此曰：「好惡之害，其蔽塞本然之性。性既蔽塞，則其昏欲之長，如蒹葭之始萌，充滿其身，言通身皆是人欲也。以物欲而助其形，則視聽言動，起居飲食，皆失其自然之理。故曰尋擢吾性。始者真性只為之蔽塞，及其甚也，漸漸拔而去之，是天理盡滅。真性既失，氣亦為病，故有病潰者，有漏發者，不擇所出，觸則成病也。」參閱林希逸，《莊子虛齋口義校注》(北京：中華書局，1997年)，頁406。

陳鼓應先生認為，「心齋」、「坐忘」兩個講「道」的方法，也是「心」的作用的成果。而「心」在莊子書上有兩種不同的意義：一為具有負面的意義，如：「成心」（〈齊物論〉）、「師心」、「不肖之心」（〈人間世〉）、「賊心」、「機心」、「滑心」（〈天地〉）……一切智巧都從此心導出，這一種意義的「心」，容易成為種種欲念所奴役而成為人生紛擾的根源，此心的伸展，便構成精神的桎梏。另一為含有積極的意義，如：「常心」（〈德充符〉）、「靜心」（〈達生〉）。莊子又用「靈台」、「靈府」來形容這種心。「靈」是形容心體作用之奧妙，「府」或「台」是形容心境含藏之豐富。這種意義的心，為一切創造價值的根源，它洗淨了欲念的攪擾，超脫了俗事的牽累；它可照見萬有之真況，能觀賞天地之大美，而遊於無所拘繫的境地²⁶。莊子在敘說「心齋」時，要人「聽之以氣」，並說「氣也者，虛而待物者也」，這裡所說的「氣」，乃是形容心靈活動達到一種虛靜空明的心境，此種虛靜空明的心境是要能應接萬物存在的，而只有修持真道，秉持虛明空靈之心的人才能達到這虛靜空明的境界。所謂的虛，就是「心齋」，而「心齋」就是自處之道，是自省的功夫。「心齋」，著重於「養心」、「養氣」，「氣」就是指精神修養境界的空明靈覺之心。莊子藉由孔子與顏回的一段對話，闡述了自己的理念，掃除人對自身肢體的執著，排除了視聽聰明的作用，超脫形體的拘執，免於智巧的束縛，在化育的大道中渾融相通達到融合為一的境界，這就是物我兩忘的「坐忘」。和萬物同為一體就不會有私心偏好，順應變化就不會滯於常理，參與自然萬物的隨化就能通達真理。「離形去知(智)，同於大通，此謂坐忘。」此即莊子認為進入「道」的境界的方法。「離形」，意指人可超越由生理層面所衍生出的貪念欲望，「去知」，意指可解消心智作用所衍生出的奸偽狡詐。貪欲與智巧都足以擾亂心靈，唯有揚棄它們，才能使心靈從糾結桎梏中解放出來，無所遮蔽，通向自然萬物的變化流行，而至大通的境界。參見其言：

回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（〈人間世〉）

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣。猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知(智)，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！秋也請

²⁶ 參閱陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南出版社，1993年），頁248。韋政通先生亦認為，「靈臺」、「靈府」、「天府」，統是指經由修養功夫而達到的一種境界。郭象注「靈臺」即心，那麼「靈府」、「天府」也是心。所以「靈臺」、「靈府」、「天府」所指之心，亦是清靜大明之心。參閱韋政通，《先秦七大哲學家》（台北：水牛出版社，1985年），頁104。陳政揚先生說：「莊子則是經由「虛己」、「喪我」的修養工夫，將「靈台心」從「我執」的禁錮中解放出來，使人能在物我共融的自然和諧境界中，重新獲得整體生命的自由自在。」參閱陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

從而後也。」（〈大宗師〉）

「心齋」與「坐忘」的功夫，就是要從自我的鍛鍊上來談的，要揚棄人對一切感官作用的執著，完成個人生命整全的修養境界。「心齋」和「坐忘」都是一種內省的功夫，主要是對貪欲和智巧作洗淨的功夫。「心齋」著重在敘說培養一個最具靈妙作用的心之機能；「坐忘」則更進一步提示出空靈明覺之心所展示的大通境界。徐復觀先生說：「墮肢體」、「離形」實指的是擺脫由生理而來的慾望。「黜聰明」、「去知」，實指的是擺脫普通所謂的知識活動。莊子的「離形」，也和老子之所謂無欲一樣，並不是根本否定慾望，而是不讓慾望得到知識的推波助瀾，以致溢出於各自性份之外。在性份之內的慾望，莊子即是為性份之自身，同樣加以承認的。所以在坐忘的境界中，以「忘知」最為樞要。忘知，是忘掉分解性的、概念性的知識活動²⁷。「心齋」與「坐忘」其目的都是要求得精神的自由，不被規範所束縛，不被慾望所要挾，亦不被心識活動給煩擾，慾望與心識活動常常會糾結在一起，心識活動會產生是非，慾望則會帶來利害關係的改變，慾望與心識活動是互消互長的，兩者的關係亦是互相消解的。莊子主張順性適性，他並不否定人的基本慾望，而且人的基本慾望是在性份之內的，所以秉持著自然不加以否定性份內的基本慾望。

莊子認為，心是一切認識的主體，也是創造的本源，人要專一心志，要用心傾聽，要去除感官的作用。更進一步來說，就是要以生命的本真來解放我們的心意識念，一切自我意識都要將之排遣，讓存在的狀態還予生命的本真，那就是天地間源源不絕而遍在一切的「氣」²⁸。氣的作用是在宇宙間自然的運轉，「通天下之一氣耳」（〈知北遊〉），氣的活動也就是人的生命活動及價值實現的統合，氣能生出源源不絕的能量、能量，而氣的運轉也使我们與宇宙天地萬物之間，以一種萬物齊一的狀態存在著，呈顯自然之氣遍在於宇宙天地之間，自然的作用遍地運轉，這就是所謂的道的作用方式，使天地清明之道呈現並流轉在世界之中。

「心齋」的最後境界，是要回歸到「虛」、「靜」的境界。大道存在以「虛」、「靜」的方式呈顯於境界之中，是要我們能夠心靈凝聚，稱心而行。人若能培養創造的力量，虛以待物，則涉世無心，就會不著形跡，而涉世無心就可以一念不生，虛明自照。要能達到「心齋」的功夫，則要有虛心，人有虛心，沒有其他感官意欲的執著，才能顯現出「虛」的要點。「坐忘」是莊子所說修養功夫的另外一種。所謂「坐忘」，是強調心的重要，是著重在內在功夫，是要解除自我意識的堅持，將內心意識的束縛，內心意識的執著解除，成就一種行為上的、觀念上的豁達灑脫。

²⁷ 參閱徐復觀，《中國藝術精神》（台北：台灣學生書局，1998年），頁73。

²⁸ 「道」的最本質性的作用就是在自然氣息的引發中流出，氣的自然勃動會帶出所有的生命能源、能量，使宇宙自然的存在能順利運作，要讓自然氣息流動則必須先停止一切感官知覺的活動，而這種活動的功夫，稱為「心齋」。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁141。又牟宗三先生說：「一切的造作都是主觀方面的，造作即不自然。造作的根源在於心，故一切功夫都在心上作。這功夫即是『致虛守靜』的功夫」。參閱牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，2004年），頁430。

「心齋」是虛心，也是心無雜念，捨棄自我本位，能使道運行於週身，就不會有所滯礙，如此就可以獲得無限的自由；而「坐忘」，就是去除心中一切的雜念，是一種渾然忘我的修養功夫，使之形成一空虛澄澈的狀態，如此便能回歸到大道的妙用之中，回歸到自然根本的道之中，體會到大道的純真本性、樸實之情，就會發現原來我就身處在自然造化的巧妙安排之中，天地自然與我相融通，明白我與世界齊一，在道化的流轉中，領會自然的安置，而這一切與我都是一體相通的。

「心齋」與「坐忘」是道家最高的修養功夫²⁹。人擁有自我意識，而這個自我意識乃是一個障礙，是一個自我拘束，要能破除自我意識的自覺性，所以要能心無雜念，心澄明空虛，假使能夠體會其中的真義涵養，便能夠回歸到「大道」之中。而這種修養的功夫亦可應用於處世之道，一個人若能修養到這一層功夫，便能夠從容自在的面對週遭事物，並加以思索判斷，且當人的心能夠經常保持空虛澄明的狀態，其判斷的能力也將益形充裕，即使面對任何新的環境、狀態，遭遇到任何的困難，也將能有更多包容的心去思考該如何應對。

修養功夫論關於心理的層面，是在說明去除物我之相對，去除我執，無分別之心，物我兩忘，遊心於無窮。人世中，一切的是非爭論皆是由我執、我見所產生，而莊子說的「吾喪我」，便是要摒棄偏執的自我，開放屬於本真、本性的自我，是摒除偏執所呈現的自我，否則人人自我執著，封閉在自我的情緒、觀念之中，會受到外物的影響而成爲一種假我，所以當自我解除了偏執之後，才能從狹小的侷限中被開展出來，也才能應無窮之變化。參見其言：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，答焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」
子綦曰：「偃，不亦善乎，而問知也！今者無喪我。」……子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」（〈齊物論〉）
夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，無獨且奈何哉！（〈齊物論〉）

莊子說：「非彼無我，非我無所取」，「彼」是「外物」，「我」則是「自我」，自我是在與外物相對立、相對待的關係中產生的。自我意識的產生，是因為與人相處，與外在事物的接觸而來。當人與物發生關係，並相互接觸之後，物就會進入自我之中，成爲一個意識，而自我當然也就是另一個意識。在哲學的領域中，此種關係被稱爲主體與客體的關係，自我成爲一主體，而物則爲一客體，主體與客體之間的關係是相對等的，沒有主體就不會有客體，反之亦然。所以，世界上

²⁹ 陳德和先生認爲，在「老/莊」的思想中，「忘」應該是「無」的同義語，不過「無」因爲是總持的說，所以比較抽象，「忘」就顯得生活化，具體平時而容易感同身受。然而不論是無或是忘，對道家而言都是一種針對俗情的破解與自我的超越所顯的實踐功夫。參閱陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（台北：里仁書局，2005年），頁143。

的物物必然都有其所謂的主客體系及主客關係。當人與物相接觸之後，必會產生所謂的成心、成見，成玄英云：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心³⁰。」有成心必定會產生種種的是非爭執、意氣之見，因此就產生了是非、善惡、成敗等等紛爭的出現，而且有了一主觀成見，就不可能會有客觀的見解與判準，因而莊子提出了「以明」的認識方法，成玄英對「以明」提出了這樣的解釋：「世皆以他為非，以己為是。今欲翻非作是，翻是作非者，無過還用彼我，反覆相明。反覆相明，則所非者非非則無非，所是者非是則無是。無是則無非，故知是非皆虛妄耳³¹。」明白了「以明」的心法觀照之後，莊子進而提出「照之以天」的認識態度，最終要歸結於「道通為一」，「與道合一」的進程上。

道作為宇宙萬物存有的基礎，必有一個廣大的主體的心靈，來作為認知之用，道就是真理的本身，是自由的理性活動，我們要以道為大用，來理解道的活動，道重在實踐，因而認識道的方法有三：一.「莫若以明」，「以明」是一種反省的功夫，是一個對待知識的態度，是要求從「觀念的透徹」及「心境的寬廣」兩方面來對待知識的態度，以明是一個「智慧的透徹及胸襟的開闊³²。」以「以明」的態度應世，可以解消衝突、紛爭，亦是通向明道的進程之一。二.「因是」之說³³，就是對任何事物的推理，都是以事物自己的思路為主，對彼此的分別、界限乃是物初生時的一種暫時現象³⁴，各種事物無不存在其自身對立的那一面，各種事物亦無不存在其自身對立的這一面，也就是說萬物互相以「彼」相待，也都以自己為「是」，這兩種觀念相互對立而衍生，從事物對立的兩面來看，就能有所認識和了解，其實事物對立的兩面是互相並存、互相依賴的，我們觀察比照事物的本然，順應著事物自身的本然形態，消除彼此的互相對立，就能順道而行。三.「道樞」³⁵之境，道在莊子的理解中只是純粹理智的智慧能力，是直透天地萬物自然運行的根本情懷，只有絕對自由的心靈本身是道的表徵，道展現出不受拘束的絕對自由性³⁶。道雖然超離是非，然道不流於虛無，道的作用在於使是非爭執不對立而生，既然是非爭執不對立而生，那麼所謂的爭執也就自然歸於寂滅了。莊子對心的理解，是以主體而言，也就是心在主觀上的轉化，此種通人我彼

³⁰ 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)(台北：萬卷樓圖書有限公司，1993年)，頁61。

³¹ 參閱歐陽景賢 歐陽超，《莊子釋譯》(上)(台北：理仁書局，1992年)，頁59。

³² 「以明」是莊子在〈齊物論〉中的重要觀念，是莊子識「道」的心法之一，杜保瑞先生認為，「以明」是對自我的反省，若能將「以明」的態度應用於社會之中，不僅可以解消衝突的對立，亦是通向智慧的絕對道路。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁59。

³³ 「因是」是莊子識「道」的心法之二，當知識活動者在自我反省的心靈中，對事事物物可以都以事物自己本身的脈落循環來相應時，這就稱為「因是」。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁59。

³⁴ 參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本導讀》(台北：三民書局，2001年)，頁26。

³⁵ 「道樞」亦是莊子識「道」的心法之三，「道樞」是在「道」的絕對智慧之中對待事務的境界，排除了主觀意欲的執著、沾滯，事物對象的存在活動便能夠自由的發展，對任何事務都能相應無窮。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁59。成玄英先生云：「夫絕待獨化，道之本始，為學之要，故謂之樞。環者，假有二竅；中者，真空一道，環中空矣，以明無是無非。是非獨窮，故應亦無窮也。」清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)(台北：萬卷樓圖書有限公司，1993年)，頁68。

³⁶ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁60。

此之道既只是超越之觀照，則彼此各為其所是而無別，是以即無彼此是非相待之偶³⁷，因此，對道的絕對性及超越性的表現，就是要有開放的心胸，要能與道自然齊一，也就是由心開境，由境見道，道即此境，境即此心，則心與道固自然無二矣³⁸。參見其言：

夫言非吹也，言者有言，其所言者為特為定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。固有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。（〈齊物論〉）

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。（〈齊物論〉）

莊子之功夫境界，旨在通過化除成心，以達物我兩忘之境。所謂「成心³⁹」，就是主觀的成見，人若是有了主觀的成見，就會以自我為中心，執著於物我的分別，那麼就會有是非、煩惱出現，也會成為一自身的限制，因此，莊子要人能夠去除成心，就是要人去除是非、煩惱的根源，人要有一個開放的心胸、心靈，就能夠超越任何有限性的事物，反之，若是人的心靈是封閉的，那麼，對於任何超越性的事物所能接受的程度就很小了，破除成心，要以實踐為功夫，要能實踐及反求諸己，反省自己的內在，超越物我之區分，以道的心法為實踐的方式。王邦雄先生嘗言：「莊子反省人之生命的制限與陷落，乃由其情識的纏結而顯。情識的纏結又來自心知的執取；而心知的執取，則起於形軀官能對真君之生命主體的限定固著。以是之故，莊子哲學的精義，遂專注在無己喪我的修養功夫上，以突顯真君之生命體的自由無限⁴⁰。」由形軀而來的限制，會影響精神生命的啟發，對於精神生命的發展，會所有滯礙，唯有在真君的感通虛照之下，才能與道通行，使精神生命開展飛躍。

³⁷ 高柏園先生認為，「道樞」即是一虛靈觀照之心，能超脫彼此是非的執著之上。參閱高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁89。

³⁸ 此心即無為自然中所呈現的狀態—虛靈明覺，是天籟、道、自然之所以能呈現境界的所在。參閱高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁82。

³⁹ 「成心」是莊子中十分重要的概念，歷來有幾種截然不同的見解與詮釋：一是將成心視為劣義，指某種偏見者：例如成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」以為所謂的「成心」是指當心落入有限有執的狀態，而形成一種成見、偏見時，而應當為人所欲轉化的對象。另一種看法則是以為「成心」當指「真心」者：例如憨山《注》：「現成本有之真心」，林希逸曰：「有此心天理渾然」，宣穎曰：「成心中有妙道存焉」。

⁴⁰ 王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，2004年），頁82。

第三節 境界論

功夫論與境界論是相互關聯的，功夫論說的是操作——也就是事前的努力，境界論說的是狀態——也就是最後的目的。境界論所要表達的，就是在《莊子》篇中所提出的聖人的境界。中國哲學理想人格的景象在儒家的聖人、道家莊子的至人、神人、聖人、真人、道教的神仙、佛教的菩薩諸觀念上的不同是再明顯不過的了，而這許多最高境界觀念的實質意義都同時指向世人可以努力達致的境界，只要能放下心中的牽絆罣礙，人人都可以成爲中國哲學家心目中的理想人格。然本文旨在討論莊子之思想觀念。在莊子思想中，所謂的聖人是最能展現其理想人格的境界，而呈顯的方法如：「心齋」、「坐忘」等修養功夫，皆是在說明聖人的處世哲學及理想境界。此舉〈應帝王〉篇爲例，主要是以寓言故事爲主，而以渾沌的故事爲說明，提出了順應自然的觀點。也展現了莊子所欲表達的聖人的境界。參見其言：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時而相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。（〈應帝王〉）

從上段寓言中可以得知，我們必須要依循天地自然的規律，要隨順自然之性，不可任意的加以毀壞、損傷。寓言中的「渾沌」，就是因被外來的七竅所影響，無法再因應自然本真之性，終因無法適應而亡⁴¹。所以，我們必須了解順應自然之性是莊子所要表達的意義，每個人皆需適性而爲。再者，此段寓言亦是莊子所想要表達聖人境界之意。莊子以爲，聖人是最能夠表現出其處世無爲的修養內涵，能夠體會自然之道的義理。《老子·第二十八章》言：「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長。故大制不割。」聖人懂得復歸於自然，其意念就可臻於柔順、柔和無欲的境地，其常德就不會散失，能歸於純樸自然的狀態，就可明白道是如何的化育萬物。聖人體驗到道的素樸天真，必會明白順自然而行，無爲而治之真義。又《老子·第三十七章》：「道常為無而無不為，侯王若能首支，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，夫亦將吾欲。不欲以靜，天下將自定。」《老子·第六十三章》：「為無為⁴²，事無事，

⁴¹ 莊子《應帝王》篇言，七竅鑿而渾沌死，將渾沌擬人化，謂其被鑿出七竅後，便破裂而死，因爲他不再是渾沌自身，而成了有識有知的認知心靈。參閱陶國璋，《莊子齊物論義理演析》（台北：書林出版，1999年），頁92。

⁴² 吳怡先生認爲，「為無為」這句話有兩解：一是爲而無爲，一是爲於無爲。前者是說「爲了」，但由於充分了解，事前防範，合於自然，所以「爲」得輕鬆簡單，好像無爲。這就像《莊子·養生主》篇中所描寫的「庖丁解牛」的道的境界。後者是指以「無爲」而「爲」。這裡的「無爲」，是「無欲」、「無執」的意思。做任何事情，都要能沒有私心、順其自然。在政治上，就是不以私見，干擾人民，順著民性，自然的發展。本文以爲後者之解釋較能符合文意，聖人之

味無味。大小多少，報怨以德。圖難於其易，為大於其細。天下難事，必作於易；天下大事，必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，故中無難矣。」《老子·第六十四章》：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。……是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。」道是順應自然，以恆常狀態的自然無為存在著。道似乎是無所作為，但實際上卻又是自然的作用於萬物。因此，當聖人執事之時，若能以無為作為治理國家的根本，便能夠遵循無為之道，以無為為用，以素樸天真之心為體，就可無所執著，一切循道而行，因任自然。也就能達到無所欲求，亦可使萬物順適其性的生長化育。

道家思想是實踐的哲學，而其實踐的表現，就是解脫、灑脫、無為之道。「無」的最高境界就是道，而要達至於道，要有「虛」、「靜」的修養功夫。無、自然、虛靜的功夫，在莊子來說，都是精神生活上的境界，而「無為」則是精神生活中的最高境界。牟宗三先生說：「由虛一靜的功夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」。主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來了，就能歸根復命，能恢復各自的正命。當萬物歸根復命，就涵有莊子所嚮往的逍遙遊境界。莊子所嚮往的逍遙齊物等均以包函在老子的基本教義裡，莊子再把他發揚出來而已。當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界⁴³。」生命之道中，充滿了「無」與「有」的意義，陳德和先生認為，生命之道應包括生命意義的圓現以及功夫的批露兩方面，生命意義的圓現是主體義(或曰境界義)，功夫的批露是修養義(或曰方法義)⁴⁴。《莊子·應帝王》篇中的「儻」、「忽」、「渾沌」，皆是假借寓言的形式來說明人文對無為的破壞性。「儻」、「忽」，所代表的正是人為造作之意，而「渾沌」則表示尚未產生的人為造作，是最素樸天真的自然⁴⁵。談無為，就是談自然。在自然中實行無為的

道就是在於無所為而為，以順性自然，各適其性為本。參閱吳怡，《新譯老子解義》(台北：三民書局，2003年)，頁386。

⁴³ 參閱牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，2002年)，頁122。

⁴⁴ 陳德和先生認為，「無」與「有」既是功夫，也是本體。作為功夫義的「無」就是要「無掉」生命中不乾淨的東西，使生命回復原來的「清明」，而當人真能將生命中的渣滓去除殆盡，以環其本來面目時，即是充分實現了自己而顯一生命境界。生命中所謂的「有」是指：「有」無的功夫、「有」無的境界，以及根據無的境界而能「有」某些價值之開發等意思，總之，「有」是繫屬於「無」，以「無」為本，而「無」亦因其「有」的內容與作用，為貞常之道，始免於虛無或空無。聖人和天地萬物要相應相即，此相應相即之道乃「無」的境界之客觀化。參閱陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲出版社，1993年)，頁171-174。又說：「無的工夫是生命實踐中，蕩相遺執、融通淘汰的工夫，工夫的極致，老子形容它是「損之又損以至於無為」(四十八章)，無為乃是一清虛自然的境界，這種境界由於沒有種種人為塵垢之遮蔽，能完全通體透明，如光天霽月般清輝流佈，所以必定和天地萬物無障無隔而共飲太和，換言之，這種無的境界不但使人保住了自己，也為天地萬物的如如存在提供了絕對的保證，因此它其實是『無為而無不為』」。參閱陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲出版社，1993年)，頁35。

⁴⁵ 陳鼓應先生在其《莊子今註今譯》中指出，南海之帝「儻」，北海之帝「忽」，中央之帝「渾沌」，皆是寓言。而「渾沌」寓言涵義頗豐。其一，喻純樸自然為美；其二，喻各適其性(〈至樂〉所謂：「義設於適」)，渾沌之死，如魯侯飼鳥，「三日而死，此以己養養鳥也，非以鳥養

理念，就能維持生命中最純淨的狀態。莊子認為人爲造作是破壞生命，使生命不能通達的原因，因此，我們必須要摒棄人爲造作所帶來的傷害，使生命回歸到純樸天真、真誠無爲的自然之境。

境界論說明莊子無爲的思想，聖人要順物自然，沒有私心，不會爲外物所困，保持自己的本心，回歸本真。「無爲」，是莊子認為的一切道德修養的最根本、最高的行爲準則，也是人自覺的觀念意識，作爲萬物之一的人，其存在方式、行爲模式也該符合於無爲的規範，亦即順任自然萬物之理而不爲不作。天地萬物在其本性上都是無爲的，身爲萬物之一的人，理應在其本質上和天地萬物的本性一致，也就是說人的無爲在其本性上應該與產生天地萬物的自然其本性是相同的。參見其言：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。（〈知北遊〉）
至樂活身，唯無爲幾存。請嘗試言之。天無爲以之清，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無爲殖。故曰天地無爲也而無不爲也，人也孰能得無爲哉！（〈至樂〉）

杜保瑞先生認為，道作爲存有的原理，本身不在存在界的擾攘之中，求合於道的行爲表徵，因此也不在世俗的活動類型裡面，故而從精神活動層面上的意義來說，是游於無窮、與造物者爲人，游心於淡的情況，而從存在的活動層面上說的意義是御六氣之辯、游乎天地之一氣，合氣于漠的情況⁴⁶。能順著自然的規律，而把握六氣的變化，以由於無窮的境域，這樣還有什麼可以依待的呢！所以莊子說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」參見其言：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。（〈逍遙遊〉）
遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。（〈應帝王〉）

也許，我們可以提出質疑，那就是老子與莊子所說的聖人，是否都是爲了逃避治世的責任，只想獨善其身呢？其實不然，莊子所謂的「聖人」並非刻意的逃避治天下的責任，而是告訴我們要各安其份，千萬不要因爲爭名奪利而喪失最初的本真，也就是說，聖人能做到外在的毀譽不入於心。明白榮辱都是自己內心對外物的反應，內心既無求，外物便不入，就不會有榮辱的感覺。另外，老子所謂的聖人，是沒有成見的，聖人是以天下人的意見爲意見，聖人對天下人是無私無欲，處天下和萬物相合而渾然一心，聖人亦是

養鳥也」；其三，南海爲陽，北海爲陰，中央爲陰陽之合，《易傳·繫辭》所謂「一陰一陽之謂道」。參閱陳鼓應，《莊子今註今譯》（台北：台灣商務，1999年），頁239。

⁴⁶ 參閱杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》（北京：華文出版社，1999年），頁56。

在無為的修行中體証道的真義，如《老子·第四十九章》言：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛焉；為天下，渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」老子談「無為」，乃是應「有為」而來，以老子的觀點來說，「有為」就是造作，一有造作就會不自然、不自在，就有虛偽，因此這些造作均須揚棄。《老子·第四十八章》言：「無為而無不為。」如何能「無為」而又「無不為」呢？從兩方面來看，一是就個人來說，損除貪念到達無欲的地步，這時自己的心身不受外物的繫縛，精神進入的大清明、大自在的境界，所謂「德與道合」，此心與宇宙合流。一是就外物來說，損除人為的執著，到達無心於外物時，便不會以自己的觀念判斷萬物，不會以自己的意念干擾萬物，則萬物便能各順其性而發展⁴⁷。

無用之用亦是一種境界說，莊子在〈逍遙遊〉中，以惠莊之辯來說明，目的是使人的心靈獨立，心胸廣大，不被世俗社會的眼光所束縛，任何事物的功用，絕不僅只有一種，端視使用者如何的運用及發揮。談到「無用」必然對比於「有用」，然而什麼是「無用」？什麼又是「有用」？「無用」與「有用」的界限分別真的是簡單易知的嗎？本文依照莊子的言論來看，「無用」與「有用」的界限，是以價值所認定，任何事物只要是「有用」「有價值性的」，就會被重視，反之，「無用」「無價值性的」，就會令人棄若敝屣。簡單來說，「有用」的定義是以俗世之人的眼光而言，人往往對於「有用」的解釋很狹隘，大部分都只會看見事物美好的假象，卻看不見事物背後所隱藏的另一個涵義。而被認定為「有用」的東西，必定會招人取用竭盡並加以毀之，不知珍惜，因此，世人所說的「有用」在莊子看來，實在是眼界短淺，目光如豆，無法明白其真實的義理。然而「無用」，所能展現的意義，就在於其「無用」的價值，怎麼說呢？因為「無用」，就不會受到注目，亦不能使人產生興趣，所以能夠保全自己，更進而發展自己，不致於遭損毀，且莊子說：「無用之用是為大用」（〈逍遙遊〉），將此「無用之用」應用於天道的境界，就是以無用而用，天地萬物無不可用，小從個人的才智形貌，大至天地自然萬物。對於個人來說，最大的用就是使生命逍遙無待，最基本的用是保全生命，而對於自然萬物，則是要「為是不用而寓諸庸。」而參見其言：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不啗然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。」……惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有

⁴⁷ 吳怡，《新譯老子解義》（台北：三民書局，2003年），頁313。

枝，其可以為舟者旁時數。……曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也，先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，……是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比於哉？若將比予於文木邪？……此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自扞擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，…，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又烏之散木？」（〈人間世〉）

保持心境上的和平，就是無分別之心，人若無分別之心，就能平等齊一的看待萬事萬物，不會有差異爭執之事。莊子認為真正的根本大道，是在內心中對任何事物都不預設立場，落入先知偏見，一視同仁。若能做到如此境界，就是把天地萬物視為齊一。宇宙萬物均源於「道」，萬事萬物儘管千差萬別，然對於萬物的變化，能夠不為所動，不被迷惑，就可以審查真相，認識根本之道，如：死或生都是人生變化中的大事了，可是死或生都不能使他隨之變化，通曉無所依憑的道理而不隨物變遷，聽任事物變化而信守自己的要旨，守著真正的根本大道。成玄英先生云：「達於分命，冥於外物，唯命唯物，與化俱行，動不乖寂，故恆住其宗本者也⁴⁸。」參見其言：

仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗。」（〈德充符〉）

自然的造化是一變化不止的活動，它無始無終，我們無法確切地從中明確的了解造化是如何的安排、安置。人能夠安於時機而順應變化，哀樂就不能侵入人的心中，真正的態度是無往不可，隨遇而安，唯有如此，才能與造化融為一體，在造化中，沒有固定的東西，一切都在流轉，都在變化之中，所應做的就是順應這種變化，與化俱往。而從〈大宗師〉這幾段文字來說，可以明白莊子對於生死問題的理解，他將人生當作是一個短暫的時機，是自然對於生命的給予，而死亡只是另外一種形式的變化，所以，對於生死，莊子認為只是一種觀念上的差別，事實上，生死循環還是在天地造化之中，若能安於自然，忘卻死亡，便能進入「道」的境界而與天地自然合成一體。參見其言：

孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎！（〈大宗師〉）

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。……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。（〈大宗師〉）

⁴⁸ 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上）（台北：萬卷樓圖書有限公司，1993年），頁190。

莊子認為，自然無為是樸實的根本。此無為與前述的無為不同，此處所說的無為是莊子的為政之道，就是要順人性之自然，帝王要能做到無為而治、無治而治，必須體會無窮的大道，遊心於寂靜的境域，承受著自然的本性，清靜無為，順物自然，以事物自然的本性為主。是以《老子·第二章》：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不是，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」又〈第六十四章〉：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。」陳鼓應先生認為，莊子所謂的無為，乃「虛」、「心」的體現，他把「虛」具體化為兩點：一是「體盡無窮，而遊無朕」，即體悟廣大無邊之「道」的境界，游心於寂靜的境域；一是「盡其所受乎天，而無見得」，亦即承受著自然的本性，而不自我誇矜，這是達到空明心境的人才能做到的，而這種空明心境的人才是至人⁴⁹。我們能夠了解「至人用心若鏡」，也就是知道與道契合的至人境界。參見其言：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。（〈應帝王〉）

莊子所認為的帝王之道，應是順應自然，順應民心，其所著重的重點，是要天人合一，自然無為，合乎道的體用。想要達到聖人境界，就要能夠與道化合，而與道化合，則必須要摒棄人的私慾、私智，回歸到最根本的樸實，當人心能夠平靜、止息，就可以體會到聖人境界中的要領、訣竅，聖人對於道的體認，是依道而行的，也就是一種與道契合的妙用，要能領會萬物自然的意境，要把我們放置在廣大的天地之中。莊子思想是一種「虛」的哲學。此種「虛」的哲學是一種主觀境界型態的哲學，其將整個人生及天地萬物的意義，皆收攝到虛靜之心，由此心之虛靜修養，而安立天地萬物及人生之種種意義⁵⁰。將虛心的功夫運用在天地萬物之間，使其流轉變化的，由自然做運行變化，在「與道為一」的道家思維中，天地之間的根本秩序只是自然的造化⁵¹，對於聖人的境界，我們所要做的是與自然完全齊一，讓自己能夠與道同在，在道的造化中，體會「道」無窮無盡的活動，與自然契合，在精神上能由「大而化之」之功，進入與道同化的逍遙境界。

⁴⁹ 參閱陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南出版社，1993年），頁210。

⁵⁰ 此所說的「主觀境界型態」，是說明此主觀境界對每個人來說都是開放性的思考，只要能放下心中的執著，就能體現出道家「逍遙自適」的處世態度。參閱高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁220。

⁵¹ 杜保瑞在《莊周夢蝶》文中，指出就道家的哲學立場而言，「為天下」是不能成為目的的。道家認為社會的活動只是偶然的被參雜在自然的秩序之中，當社會秩序自然安定之後，「為天下」的目標在合於道的秩序中被自然的安定所接受，是自然秩序的安排所致。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁269。

第參章、莊子生死慧的具體實踐

道家思想對於人類生存的原理、生活的目的，以及生死的議題有著十分深刻的洞見。從莊子思想對人生實踐的影響來看，就可以了解莊子面對所處的自然世界，是抱持著順應無為的心態。莊子認為人不當破壞自然的法則，自然世界的原理原則乃是道的呈現。莊子認為，萬物理想的狀態乃是順其自然的發展。整個宇宙天地，就是一個自然和諧的世界，而這個自然和諧的宇宙世界，就是依據莊子所說的「道」而化生。人對於化生萬物之道的體會，必須透過生命的實踐才能領會。所以，人應當遵循著自然無為的原則，以體證天地萬有之和諧。就像〈天道〉篇中所說：「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天合者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天合者，謂之天樂。」就像是莊子所認為的人生體驗，是生生不息，是無止盡的循環；莊子對於人生的看法，就是要順應自然，要配合大自然的生存法則，而不是改變自然的生活型態，要能享受宇宙天地所帶給我們的和諧。依據前述本文以為莊子生死慧的具體實踐，又可以分為以下三方面來談：逍遙無待、安時處順、死生一如。

第一節 逍遙無待

莊子所言之道，是必須透過人的生命、實踐方能證成。不管是他所說的至人、神人、聖人、真人，皆做為一種整體生命的展現。而莊子哲學中的生命精神也由此展開論述。韋政通先生指出：「在中國傳統思想裏，對現實世界有兩種極其顯明而又對立的態度，一是入世，一是出世。而入世的代表，又以儒、墨、法各家為主，出世以佛家為主。道家在這個問題上是比較令人困惑的，他似乎同時具備這兩種傾向，但二者又都不是。由於老、莊對現實文化和現實社會採取強烈的反叛立場，又傾心於一種原始的和諧，這很自然使他們具有出世的傾向，但另一方面，他們又熱愛人生，尊重生命，對現實文化現實社會有高度的關切。入世方面：使道家有很濃厚的『厭』的情緒；而出世方面：表現出他堅持『不離』，既厭又不離，在這兩種情緒撞擊之下，使道家對現實的態度之難以持平，及其無可奈何的心情，是不難想見的¹。」又陳德和先生亦指出：「老莊解放逍遙的哲學，或有人以為是一種厭世、棄世、遺世、逃世、避世，隱世、出世、離世、遯世的思想，甚至說他是反文明論、走歷史的回頭路。凡此論調筆者則皆不能同意。筆者以為老莊雖不必和儒家『參贊天地之化育』的號召同聲相應，但他們對於現實的社會還是充滿著人道關懷。此外，老莊從來就不能自人間出走，更沒有從歷史撤退的意思，他們一向就是「在世」的向廣土眾民作呼籲²。」根據前述二位學者的說法，本文以為韋先生並沒有為莊子的人生態度是「出世」或「入世」下一個定論，依本文的看法，韋先生是採取見仁見智、因人而異的看法，是要讓讀者自己去思考莊子所謂的人生態度，是「出世」不沾惹的理念，還是「入世」的不離不棄。

¹ 參閱韋政通，《中國思想史》（上）（台北：水牛出版社，2004年），頁196。

² 參閱陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》，第27卷第4期，2001年10月，頁41。

而本文對陳德和先生的觀點甚為贊同。主要是基於以下的理由：首先，本文以為，陳先生為其所下的「在世」之意這個註解，非常的貼切、亦近於莊子的觀念，並且也為莊子人生哲學提供了一個新的思考面向。然而老莊思想所要表明的義理，皆是在教導人如何回歸到自然生活之中，而莊子更進一步的提醒世人要放下一切，消解我執，如此方能證得境界的自由。因此，本文以為莊子的人生哲學應可用「在世」的理念來作為其最高的精神表現。雖然生活在現世的社會之中，但卻能保持心靈的寧靜，「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然」（〈應帝王〉），任萬物之性，無不可順也，胸懷萬物而不相害，無不可遊也，徹底實踐精神境界的最高指標，亦即「與造物者遊」。也就是說，世界本來是如何的存在，我就如何的生活在這個真實世界之中，順應著世界本來的法則，以達到生命和諧的境地。誠如逍遙遊中的無待境界，莊子曰：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉）莊子是一位智者，他的智慧傑出，表現在於其對自然世界的深刻觀察。並且要求要將自身置於世界之中，而莊子對世界原理法則的領悟，洞見世間乃是以無為、自化，逍遙無待作為化生萬物的原理原則。所以莊子的人生意境，才是逍遙無待。而其人生實踐的方式，就是在追求一個逍遙自適、自由自在的精神境界。就如《老子·第八章》：「上善，若水，水善利萬物，而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」又〈第十九章〉所言：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」人的實踐(修養)功夫，就是要暢達生命，要少私寡欲，純厚質樸，摒除各種外欲，要心神寧寂、事事釋然，利益萬物與道相輔而行。老子上述兩段論述亦為莊子的人生哲學，是莊子的人生哲學所承襲、開展。又在莊學之中得到開展。參見其言：

吾願君剖形去皮，洒心去欲，而游於無人之野。南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。吾願君去國捐俗，與道相輔而形。（〈山木〉）

為欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄世則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；清而又精，反以相天。（〈達生〉）

本節主旨意在闡述莊子逍遙無待之精神³。所謂「逍遙」，就是解消生命的束縛。自由自在的生活，要能化除掉自我的成見，使自身的生命不在人間的活動中

3 牟宗三先生在《才性與玄理》中指出從主觀境界上來講，逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道之境界，無之境界，一之境界。參閱牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，2002年），頁179。

產生任何的抵觸或陷入相仞相靡的困境。在莊子眼中，客觀現實中的萬事萬物，包含了人類本身都是相對而又相互依存的，這樣就沒有絕對的自由可言，想無所依憑就需無己。王邦雄先生指出，「逍」就是消解，乃其「無己」的功夫，消解掉形軀觀能的拘限，與心知情識的負累，人就能超離形軀之小，而伸展其精神之大；「遙」就是高蹈遠引，即其「無己」的境界。逍是功夫，遙是境界，憨山大師解逍遙為「廣大自在之意」，只要消解形軀官能與心知情識的定執糾結，世界就是無何有之鄉的廣莫之野，人的心志精神一獲自由解放，當下生命就能自在自得⁴。因而，莊子希望人能順乎自然，超脫現實世界的虛妄。莊子不贊同人在社會生活中的一切有為妄作。提倡不凝滯於物，目的在於把人類的生活與萬物的生存融合為一。追求無條件的精神自由，能優遊自得、安適閒怡的生活旨趣，最終要能與大道相合，追求精神世界的絕對自由。而所謂的「無待」，乃是對比於「有待」而來。什麼是「待」？徐復觀先生說說：「人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。受外力的牽連，即會受外力的限制甚至支配。這種牽連，就稱之為『待』⁵。」「待」就是有所執著、執念，有所依賴。有所期待，便有所欲求。在生命的歷程中，人在很多方面都是存在著限制的。人有形軀官能的束縛、欲望，又慾望充斥內心，就會有執著、執念，而無法獲得物質上的滿足，自然就無法擺脫外物的桎梏，因而就無法逍遙自在。所以「無待」，就是對比於「有待」，要解消執著、執念，使心不受外物所累，不受羈絆，現實中萬物不論大小，皆是有所待。換言之，「無待」是一種積極的修養功夫。「無待」亦可透過「無己」的功夫在人的生命實踐。這又可從「無知」、「無用」上來說。莊子所說的「無知」，並不是要人什麼都不知，而是要能「無待於知」。當心與物相接觸時，一切好惡由此而生，亦即「機心、成心、成見」，心知、感官、欲望的享受與依賴，帶給人們無窮的煩惱與苦悶。所以莊子才說要去成心、成見，要去除我執，去除物我之相對，而能與物相和合。而「無用」也是為了要消去小知小用，發揮大用的功能，無掉一切負面且無所需的思想與價值觀，當然也就無掉了種種現實困境所衍生的阻礙。「無待」並非什麼都不接受，什麼都不做，而是要能無所執著外在的功名，不拘泥於對自我的執著，因而達至「天地與我並生，萬物與我為一」的人生修養境界。

依照方東美先生承續著支道林的解莊進路，人把精神提昇到最高境界，變做造物主的化身，變做真宰、真君，然後可以了解一切；而這一切對於這種精神又不能成為障礙，用支道林的名辭來說，就叫做「無待」。亦即人已經發展到最高的境界，本身變做無條件的精神主體，然後宇宙一切限制都被他點化掉了。假如要有條件的話，也是無窮的條件，但這無窮的條件都被一無窮的精神把握住了，不能束縛他。當人產生精神自由，達到最高的精神境界，然後再俯視現實世界時，他所回顧的廣大世界是平常的常識世界⁶。吳汝鈞先生提出，若能看破一切對待，

⁴ 參閱王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，2004年），頁67。

⁵ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁389。

⁶ 參閱方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業，1993年），頁248。

特別是生與死、善與惡，便能從相互對立、對待關係中解脫過來，而為無待與逍遙。無待與逍遙是同義語，同表示自由無礙的涵義。無待是負面的表示；逍遙則是正面的表示，是表詮。逍遙是突破一切由對待關係而來的障蔽所達致的自由自在的精神境界，它的直接涵義是絕對與自由⁷。逍遙無待是莊子的人生理想，其理想人格的最高精神境界：第一，就是在理智、理性上，透過精神修養的開展來超脫世事的紛擾，以及對生死問題所面臨的恐懼，第二，是在追求一種個人精神的絕對自由，這一個自由境界，就是所說的「無待」，是一自由自在的存在，內心平靜安寧無所負擔的心境平和。事實上，莊子所指「無待」的境界，與「逍遙」的意義相同，而「無待」的提出，亦是針對了世人的「有待」之心而言，所謂「有待」，乃是有所依賴、有所執著、有所欲念的意思。因此，在「無待」的境界中，能無為而為，內心不受任何外物的羈絆，自然能不為其所拘附、不為其所勞累，逍遙一也。

牟宗三先生嘗言：「芸芸眾生，雖不能自覺地作功夫，然以至人之去礙，而使之各適其性，天機自張，則亦即『使不失其所待』，而同登逍遙之域矣⁸。」道家之治，重在「去礙」，亦即消解一切之相對，忘一切之對待，各歸其性份。人能自覺的作虛一而靜的修養功夫，必能達到「一逍遙一切逍遙」的境界。另外，陳德和先生說：「『待』是依賴的意思，凡有依賴必不能說獨立自主，故有待與無待之別，亦即或被條件制約與或兀然自主自存之不同，當然所謂逍遙指的是無待，莊子首先指出：凡存在皆不免被限制，如知有小大、年有長短、力有厚薄、智有優劣，此皆不免有時而盡，一定是要『乘天地之正、御六氣之辯』才能遊於無窮，而這種無待的境界乃是無掉功、名、己之執著後才會達到的，然既說逍遙可遊，又曰帝王可應，則『逍遙』當不是從具體生活抽離的頑空孤冥，而是無入而不自得的快樂自在，依此，『至人無己，神人無功，聖人無名』並非表示他們乃超絕人間之純靈、類如西方宗教之上帝或天使者，而是說他們的真正本領惟能以豁達之態度自處，可超拔乎一切有待者，故『無待』之諦義乃『雖有待而可無待』，而非徒然與有待相對之無待也，『雖有待而可無待』正顯一辨證之融合義⁹。」

⁷ 參閱吳汝均，《老莊哲學的現代析論》（台北：文津出版社，1998年），頁111。又刁生虎先生在〈生命的困境與心靈的自由—莊子的人生哲學〉一文中指出，莊子安命的主張，本質上是在一種理智、理性的基礎上，通過精神修養對死亡恐懼的克服、世事紛擾的超脫、哀樂之情的消融，從而形成一種安寧恬靜、「逍遙無待」的心靈境界。參閱刁生虎，〈生命的困境與心靈的自由—莊子的人生哲學〉，《人文社會科學學刊》，第22卷第3期，2002年3月，頁101。

⁸ 參閱牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1993年），頁184。此外，牟宗三先生亦指出：「小大之差是由對待關係比較而成的。落於對待方式下觀萬物，則一切皆在一比較串中。此為比較串中大小之依恃。長短、夭壽、高下串中之依恃亦然。此為量的形式關係中之依恃。在量的形式關係中之依恃所籠罩之「現實存在」又皆有其實際條件之依恃。此為質的實際關係中之依恃。在此兩種依恃方式下觀萬物，則無一是無待而自足者。亦即無一能逍遙而自在。大鵬之上九萬，固是有待，即列子「御風而行，泠然善也」，亦還是有待。此蓋為實際存在所必有之限制。依莊子，逍遙必須是在超越或破除此兩種依恃之限制中顯，此為逍遙『形式定義』。郭注所謂『放於自得之場，……各當其分，逍遙一也』，此中所謂『自得』，所謂『當分』，亦是超越或破除此兩種依恃之限制中的話。故亦是逍遙之形式的定義。參閱牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1993年），頁181-182。

⁹ 參閱陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993年），頁70-71。

「無待」的「無」，就表面上來說，是一種否定的消極表現。然而，莊子所說的「無待」，卻是一種解消障蔽的積極概念，以心齋、坐忘、無知到無己，與無待、逍遙等思想義涵來使人明白，當心靈自然平和，便能創造自我更美好的人生，亦更能顯現莊子同於大道，充分運用個體生命的特質。且既然逍遙與無待同義，所以莊子最終的理想目標是要達到「至人無己，神人無功，聖人無名」這三種逍遙無待的境界。而莊子之所以能夠達至此三種境界，這是由於他能夠遊於無窮的境界，因他本持著自道而來，擁道而生，且冥合於道的逍遙意境，道是無待的，能夠與道冥合的人，必也是無待的、逍遙的。

莊子所追求的理想境界，是一個「與造物者遊」的自適自在的境界，說明理念的世界是一種互相依賴的相互存在，是互為貫通的一個原理，而這個原理也就是〈逍遙遊〉中「遊乎四海之外」、「乘天地之正」、「至人無己、神人無功、聖人無名」的境界，是要做到與天地精神相往來，亦是〈齊物論〉中所說的「道通為一」。要能達到「道通為一」的境界，必須要將自身的形象去除，將自我融通於自然世界之中，展現出一種身心都無形象的狀態，與自然為一，自由自在，如此才能體會出自然世界的廣大智慧，並進而達到莊子所說的「真人」境界。葉海煙先生表示，逍遙是生命的大事業，而此大事業其實無事無業，因生命以「無為」為一貫之精神，無為之精神化解了事業的造作性，此造作性即種種足以牽引「大有」的不利因素。「無為」乃生命之回歸，生命之回歸依生命之道，生命之道始於道，終於道，如此，無為之道盡除生命道上的種種障礙¹⁰。逍遙始終於道，是道所開展出的一生命精神，莊子所認為的逍遙之道，就在於我們所生存的這個氣化世界，生命永在無窮的歷程中，又無窮則無所待，無待則能逍遙，因此在這一個「一氣流通」的世界，人與自然本身的融合為一，與世界造化的運行配合，與無窮的自然奧妙結合，就是在「天地與我並生，萬物與我為一」、「遊於無窮無何有之鄉」的真人境界。莊子以為人活在現世社會之中，往往會被價值觀念所羈絆，且價值本身呈現了多樣性的特徵，但人本身通常都不了解這些價值意義的真正義涵，只會以社會上所需求的目的為唯一判準，殊不知，人存在的真正意義，是要能掌握生活世界的智慧，我們往往會在剝除了社會一般大眾的價值標準之後，才會明白價值並不是原來我們所執著的那樣膚淺，世界所要展現的真正價值意義，是要超越一切的有限執著，是要我們超越自己所生活的世界中有限的看法，要成就智慧之道。

李煥明先生認為，莊子主張修養的最高目標為達到至人、神人的境界，至人、神人的胸襟，乃天地與我並生，萬物與我為一，獨與天地精神相往來。因而能夠泯合天人，冥絕生死，而臻於「心齋」、「坐忘」的勝境，此時一切外在生死成毀的變化，都不能擾亂他內心的寧靜，故能齊萬物、外生死，此為內聖之道修養的極致¹¹。莊學中的道德修養，亦即逍遙無待：道家是以效法天道自然，並生活在自然天地中為主軸，一切皆依自然而行，其所體會的一切，亦皆是以生命之自然

¹⁰ 參閱葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書，1999年），頁180。

¹¹ 參閱李煥明，〈莊子的生死觀〉，《中華易學》，第99期，1988年5月，頁18。

自化爲本，而其生命本質的內涵和表現，就是理想人格「真人¹²」的境界。道家所講求的是與宇宙、自然相契合的天道與人道。道家以人道之規範不在後天之修爲，端在先天的涵藏，認爲德是有得於道的內涵，得道愈高其德愈深。正如果實有得於自然的培育和滋養，則其果實愈佳；是以道德之「德」，實是道得之「得」，愈與大道相契其得愈高則其德愈佳¹³。莊子一書中所說的「德」，其實是根源於「道」¹⁴、得於「道」的存在，「道」化生萬物，爲生命之根源與終極，而「德」又根源於「道」，是「道」內在於人心性中的本質，是負責「道」與人與物之間的相連性，「德」既是「道」內在本質，也就是一自然淳樸的，發乎天真，順乎自然的品格，使「道」能在生命中完整的呈現，體貼生命的本真意義，並通過「道」來彰顯其內在意義。參見其言：

故通於天地者，德也；行於萬物者，道也；上治人者，事也；能有所藝者，技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天下。（〈天地〉）
魚相造乎水，人相造乎道，相造乎水者，穿池而養給。相造乎道者，無事而生定。故曰，魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。（〈大宗師〉）

莊子承繼老子體道之聖人思想，將其置於至人、神人、真人相同的境界，其境界乃是做到能遊大道之鄉的真喜悅，此四種體道之人各具特色，又可相互貫通，猶如「道」之作用。然而，就以老子和莊子來作一比較，其對「道」看法，有基本的定見，老莊皆認爲「道」爲宇宙萬法的基本根源。但是，就對「道」的理解方式，兩人則有不同的見解，老子「道法自然」，乃認爲道可以直接對於生命虛靜觀照，能照見、彰顯生命的本身，亦希冀將人生導向於自然，回歸自然質樸的人生之道；而莊子之「道」，乃是內在化於生命本身，將道的智慧直接內在逍融於生命之中。〈逍遙遊〉所要表達的就是提醒人去除分別心及對外物的執著，將精神徹底的解放，解放到一個最高的境界，然後是毫無拘束，精神無所不在，無所不可以住，能順任自然性情，悠游徜徉於天地之間，用莊子的話來說就叫做「無何有之鄉，廣漠之野」。莊子以「至人、神人、聖人、真人」的虛靜觀照，藉由人自身的修養工夫，來消解人生的諸多限制，無待而逍遙。他把這個宇宙的一切境界閱歷之後，再達到一切可能境界裏面的邊際，總而言之，整個世界，沒有哪一種角落對於他的精神能

¹² 明代學者憨山大師言：「若超然絕俗則是以天勝人，若逐物亡性則是以人勝天，今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人。」參閱明代學者釋德清，《莊子內篇注》卷四（台北：廣文書局，1991年），頁17-18。

¹³ 參閱魏元珪，〈老子論道德修養與生命體證〉，《中國文化月刊》，第199期，1995年7月，頁3。

¹⁴ 王邦雄先生在《儒道之間》一書中提到，儒家通過「仁」心的呈現，自覺的把生命定在德行正道上，老子則通過「不仁」的超越作用，心虛靜明照，以朗現生命的真實自在。「仁」就是心從「仁」的道德自覺中解放出來，不必有人文理想的負擔，如是生命就可還歸自然。老子由不仁的無心，說不德的超越作用，通過不德的超越作用，人才能存全真實的生命，人有真實的生命，就是有德。人之有德，有真實的生命，人人實現自我的生命，就是常道。參閱王邦雄，《儒道之間》（台北：漢光文化事業公司，1985年），頁126。

夠成爲一種障礙。人往往會過分執著的以絕對的觀念去看待事物，以制式的觀念來曲解真實世界中的意義。人心可以是自由的，可以自由自在，無拘無束，此心之所以自在是因爲心不爲外物所奴役、桎梏，而能夠隨順安適。人的生存方法叫做道，萬物的規律也是道，要沿著這條道往前走，走進生命的歷程。天是自然之天，人是自然之人，如此生命便有所安頓，生活便無所苦痛，這就是莊子的哲學—生命之道。從《莊子》的角度來說，人對於生死議題，應該具有一種能夠放得下的情感。生死議題之於人，是不可被抹滅的。而對於生死議題，莊子所處的態度之一則是逍遙無待。天地萬物有其週期循環，人爲天地萬物之一環，亦無法擺脫這一層次的束縛。而面對這一層次的束縛，莊子認爲，人應該以「逍遙無待」之心來應對。人生終有一死，既然死生是一種狀態，那麼就無須介懷。莊子認爲人應追求的不是生命的永恆不朽，而是人生的逍遙無待。如果人困在生死之中，人就不可能逍遙自由，就會怨天尤人，而這正是莊子所反對的。以莊子「逍遙無待」的心境來說，對於生死存亡一切來說，就是大化流行的道理。所以，對於生死的議題，莊子認爲，最終的目的應是自由、逍遙，解消一切人對生死的束縛、觀感，用更寬廣的心來看待生死，以其能將「逍遙無待」中所呈顯出來的「道」之境界，還原於生死狀態的本身之中。期使每個人在面對生死議題之時，都能有「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮」的無待心境。關於這方面的論述，以下兩節將有更進一步的談論。

第二節 安時處順

莊子所處的戰國時代是屬於動盪不安、混亂不堪的一個時期。正因社會是如

此的動盪變化，也影響了諸多有志之士面對政(時)局的動亂，提出了許多不同的見解與處世之方。因此，戰國時代可以說是整個中國歷史上，百家爭鳴的思想黃金時期。就因為處在這樣的政治環境之中，所以老莊提出了順任自然的學說，老子說要「回歸自然大道」，莊子則提出「安時處順」之理。然其中要義皆是要人無所欲無所求，復歸於與自然大道同生的理想境界，達到逍遙的處世態度。

「安時處順」是莊子人生哲學中的一個重要主張。而對此本文提出了二個理解的方向：第一，「安時處順」就是順應自然、無為之道。面對混亂複雜、時時變化的時期，莊子認為人應該要守好自己的本分，不要過於強求、執著於某些事物，要能讓心放開，順任天地自然萬物，「回歸自然、返樸歸真」，最終是復歸於天地自然大道，追求生命的逍遙無待¹⁵。第二，「安時處順」有全德葆真、養生之理，此種觀點側重於內心的修養與身體的鍛鍊，然其最終主旨亦是要回歸自然生命之道，創造生命的大逍遙。

莊子對於大自然的形形色色、萬事萬物，體會的最為生動有趣。莊子雖然時常強調人的心境要如明鏡，不將不迎，過而不藏。莊子的人生哲學內涵，是關懷生命的意義，認為生命是現實的當下的存在¹⁶。所以我們應把握生命的當下，但是把握生命卻不是執著生命，面對現實當下的態度，應是安時處順，順應自然，不過份苛求，亦不過分執著，對於任何一切事物、事件皆能因任自然，摒除一切動心的執著、欲念，人要有隨遇而安的開闊胸襟；莊子超越一切的虛華榮辱，求得生命本源的內在精神，一種內在於生命的生活情操。參見其言：

獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不謹是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連犴無傷也。其辭雖參差而詭詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友。其本於也宏大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂調適而上遂矣。(〈天下〉)

道家崇尚自然，一切的存在都是合道的規律性的存在；道自然而然地蘊含於萬千現象界之中；人是現象的一部分，所以應遵道而行，面向自然而生存¹⁷。《老

¹⁵ 另有一種說法認為，「安時處順」是一種忘生死、超生死而任化的處世之方，這是徐復觀先生以及唐君毅先生此兩位學者所提出的意見。

¹⁶ 鄭琳先生於〈莊子生命哲學的境界〉一文中，指出對莊子來說，感受最深刻的，莫過於其所面對的當下生命的問題，生命是一種存在的過程，是一種個體的也是社會性的存在。因而一個人會時時感受到內在與外在的壓力，莊子生命哲學的精神，便是解除這種內在與外在的生命存在的壓力，而尋求生命存在的絕對自由，與生命精神的無上逍遙。參閱鄭琳，〈莊子生命哲學的境界〉，《國立中央大學人文學報》，第10期，1992年6月，頁1。

¹⁷ 王永智先生於〈論道家哲學的現代價值〉文中，指出面向自然而生存是道家對人的存在的終極關切，其意義從以下幾個方面展現開來。(一)人的生命本有是自然的，及人的生命來自自然又必然地回歸自然，人從本原的意義上是自然的一部分，人坦然地面向自然而生存是人享有生命的最根本點。(二)生命的灑脫及享有不僅在人對待死亡的自然知道上，而且還在於人與自然的融為一體，在自然之中去尋求歸屬感，永恆的人生意義與存活的價值上。(三)現代人應對自己的行為方式、生存方式、發展進程和未來進行再思考，建立大生物圈的理念，是自然界成為人類的真正家園。參閱王永智，〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》，第4卷第3期，1998年7月，頁133-135。

子·第二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」其所展現的理念，是要讓人與自然萬物無所抵觸，達到物我和諧的境界。所求的目的是與道爲一。道是自然之最高原理，人對於作爲在世界之中存在的生命，其所處世的原則與採取的觀點就是要有「安時處順」的生命態度，也就是要能夠有逍遙的最高境界，要有更寬廣的心靈空間去容納天地萬物，學習在世俗中得到快樂。人若能有安寧、恬靜的心境，那麼世間所有一切的虛妄、不平，就不會在我們的生活中引起任何的波瀾，「心定」，其蘊藏著一種安寧恬靜的環境，亦體現一種安祥無憂的心靈。莊子常常是站在人生的立場來談論「道」，然後將道融入在人生當中，因此，對莊子來說，「定」的心靈環境，展示了一個廣大的精神境界，當一個人把自己的存在，和一種永恆的心境結合在一起之時，就可以感受到個人的存在也是一種無限之時，那麼胸襟就會寬廣、遼闊起來，而在這個高遠的理想位置上來看待一切萬物，審視世間一切的時候，就會發現得失禍福、貧富窮達也就不是這麼的重要了，重要的是一種「遨遊天地」、「與道觀之」的心靈感受，既然有了這一層的體悟，所有的世俗的紛擾吵雜也就不再影響心的清明了，所謂的「外天地、遺萬物、退仁義、賓禮樂」，這一切的一切皆化成了心境上的寧靜了。參見其言：

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。（〈養生主〉）

夫至人有世，不亦大乎，而不足以爲之累。天下奮乘而不與之偕，審乎無假而不與利牽，極物之真，能守其本，故外天地、遺萬物，而神未嘗有所困也。通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣。（〈天道〉）

一. 「自然無為」之道

面對莊子安時處順的生命態度，我們也可說是「無爲之道」，以「返樸歸真」的生活理想，來實現其回歸自然大道的境界。莊子的「返樸歸真」，是因為他對生命的知足，反對傳統的習俗、束縛、制度，一切的有爲造作，因爲這些習俗制度會傷害生命的本真。莊子主張無爲之道應從根本上去除治理天下的原由，也就是放棄心思，無所思慮，不要說去治理天下，而是要拋棄掉一切治理天下的意念與隨之而來的種種權利與欲望，並且要隨順天地事物其本然的存在，以及順應天地萬物自然而然的變化。在人的一生中，會不斷的遇到感官的刺激、欲望的追求，亦會引發不正當的意念、執著，而趨於墮落，然而莊子是要追求一種真正的快樂，無欲無求，樂天知命，天地無爲自然相合，萬物自然的化生，而這自然化生的精神，就是「無爲」。無爲並不是沒有任何的作爲，而是說順應著自然的作爲，以尊重每一個生命的態度生存於自然之中，人既然作爲宇宙天地萬物存在的一環，就不應該改變由「道」而來的天地循環，應順著天地自然的規律而無爲，宇宙萬物就可以生生不息，自然清明、自然寧靜，此即莊子在〈至樂〉篇中所提到的人生修養。參見其言：

至樂活身，唯無為幾存。請嘗試言之。天無為以之清，地無為以之寧，故兩無為相合。萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出呼！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。故曰天地無為也而無不為也，人也孰能得無為哉！（〈至樂〉）

莊子所倡導的人生態度，其中心思想就是要順其自然，以無為之道來展現其返樸歸真的生活實踐。〈秋水〉篇中有提到：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」，〈馬蹄〉：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以御風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。」，〈德充符〉篇中提到：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生。」〈人間世〉篇：「無所逃於天地之間，又說知其不可而安之若命。」千萬不要以人事去損毀本真，不為當下的形體所拘繫，隨造化者所造之化而化，那麼就可以回復到自然的天真本性，莊子認為天真自然的本性就是美好的、珍貴的，並以自然天真就是透過盪相遺執、融通淘汰的功夫重回素樸天真的境界，認為一切價值的根源就是素樸天真。從這幾句話就可以看出，莊子對於「安時處順」的人生理想，他並沒有想要逃離這個世間，而是就處在這個世間之中，他也接受這個世間的生命存在著諸多的限制，但是這些限制並非是造成生命逍遙精神的滯礙，而是面對這些限制所產生的各式各樣的心知成見，才是生命的滯礙。因此，莊子認為「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（〈人間世〉）此即說明，人要能超脫心知執見，進而達到安之若命的境界，方能回歸自然質樸的大道，與道相行相生。參見其言：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非無所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據（槁）梧而暝。天選之形，子以堅白鳴。」（〈德充符〉）

〈德充符〉中有一句話是這麼說的：「知其不可而安之若命，德之至也」。莊子認為人生的一切遭遇、發展，都是因為命，因為有命的運轉，才會產生了人生的變化，既然人生的變化，我們不能改變，那麼我們就必須學著適應，必須學著如何安之若命。如何的知命安命，方能解消我們對命之運轉的不可預測性，而對於死生之變化，亦為安時處順的一種態度，要有「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。」（〈大宗師〉）吳建明先生在〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉中指出，莊子的安命思想是由老子的「無」的思想而來，道家認為人生之大病就在於心識上的造作，故醫病必先求病因、尋病源，也就是要在造作的本源上下功夫，因此根治此造作人為的心識，道家認為必須「致虛守靜」。這個「致虛守靜」的功夫，簡言之，就是一種「無」

的工夫，是老子所說的治病之方，這個「無」的意義為莊子的哲學所繼承，莊子從生命主觀情識的執取為反省對象，說明人面對種種順逆之境，其所生種種虛妄的苦樂之情的虛妄。並以化掉自我之種種執念為體道逍遙的終極保證，這一層化掉生命流程中的所恆生苦樂之情的工夫，在莊子而言：即是莊子由老子「無」的概念，所提煉出的「忘」，而這個「忘」的工夫，都是由去執我情識之屬己意義的「氣命」狀態，進而能夠體會群己相涵之「無我」理境。在體道歸真的意義上而言，莊子安命即是安於道，安於道之大化流行，此時與道同體、以道觀道無二無別。因此，莊子安命思想除洞澈人「氣命」之外在命限，也指出人存有之體道可能，與臻於大化流行之「理命」理想¹⁸。《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物云云，各復歸其根。歸根曰靜，是為復命。復命曰常。知常曰明，不知常，妄作兇。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」致虛是在說明消除心知的作用，以使心空虛無知；而守靜則是在說明去除欲念的煩擾，使得內心安寧靜默，人的心靈本是虛靈靜默的，但往往會被私欲所蒙蔽、遮掩，所以我們必須要極力的做到「致虛」、「守靜」的工夫，如此才能夠去除心知欲念的作用，也就是「無」的工夫，要無掉心知欲念對人所產生的心識活動，要「忘」斷一切我執、定見，要把人類生命或是社會族群中，那些的虛偽智巧、狡詐干涉等違背自然的負面意義，將之徹底的消融，讓心靈能回復到原來的虛靜清明中，如此才能順應自然，符合於道，符合莊子所認為的「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。」（〈德充符〉）而達於精神逍遙的境界。參見其言：

¹⁸ 參閱吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》，第26卷第11期，頁57-58。吳建明先生首先在其碩士論文中提及「氣命」與「理命」兩種觀念，認為「理命」與「氣命」之別則是沿著宋明理學的「理」「氣」概念而出，可見命之兩路反省乃是中國人特有對命的反省與思考模式。又說：「論述所謂莊子之「理命」的意涵，其實質乃是立基於老子的無執存有論上的「道」為歸趨，是一種回歸與治療的體道進程，與孔孟之道德實踐以人文化成天下之「理命」的意義有所不同；也就是莊子在形式上有「理命」與「氣命」的兩重認知與反省，然其實質內涵與工夫進路卻是大不相同的；更進一步說莊子即是立足於對「氣命」（生命的外在客觀限制與負累）作反省起始，認識到人生命的種種扭曲與病痛，進而展開其回歸生命本真的工夫療程，來臻至體道逍遙之境。」參閱吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華大學哲學所碩士論文，1999年，頁26-27。復次，吳建明先生亦在〈莊子「命」論之生死觀解析〉一文中指出，「氣命」與「理命」乃義理上、價值上之命，亦即生命存在之「天命」、「使命」所在，而「氣命」則表示一種命限、命定義，乃生命歷程中之現實遭遇與大化流行之氣化順逆得失之問題，氣化問題本質上乃千絲萬縷、複雜萬端，間之其來去升降亦千變萬化，非智思所能釐測與掌握。參閱吳建明，〈莊子「命」論之生死觀解析〉，《揭諦》，第12期，2007年4月，頁2。另外，吳建明先生在《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》一文中，首要提出先秦儒家對「命」的體認與義理內涵，使本文對安「命」思想有新一層的領會。再以「面對命限之考驗，孔子並不由此心有增減，亦未嘗怨天喪志，減損其懷抱入世之使命與熱情」一語，使本文意會到莊子論「命」亦是如此。本文以為，莊子面對「命」之侷限，亦無減損其人生智慧，且充分揮灑了其「在世」精神生活的理念。縱使面臨了限制、考驗，莊子依舊以其達觀的人生思想，化解其所遭遇的困難。以安之若命的立場安於「命」，體悟「安命」思想為反思生命的始點，亦為體道的理境開顯，從自然萬化中求生命的安順，安於大化之道。參閱吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年，頁55。

子祀、子輿、子梨、子來，四人相與語曰：「孰能以無為首。以生為脊。以死為尻。熟知死生存亡一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑。莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉，夫造物者，將以予為此拘拘也。曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有診，其心閒而無事，跣而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右必以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」（〈大宗師〉）

二. 「葆真養生」之道

「安時處順」的另一個意涵，本文以為應是全德葆真、重在養生之道。「養生」，是指採取各種修心養性、鍛鍊身體的手段，以達到保養生命，養護生命的主旨。道家思想以老莊為主，而道家對於「生命的學問」，亦是極為重視的。莊子承繼了老子對「道」體認以及政治社會的關懷。然而，莊子特重個體生命的關注，養生名以「養心」為核心。莊子重視精神上的自由，而不在意物質上的滿足，認為人唯有獲得精神上的自適，才能夠明白合乎自然之道的意義，也才能達到創造生命的逍遙無待。

《老子·第十三章》：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄於天下；愛以身為天下，若可託天下。」老子認為，世人的寵辱尊卑都是因為「有身」而來，會畏懼大的憂患也是因為「有身」的關係，因為在世人的心目中，始終還是沒有辦法擺脫名利、富貴的追求，所以認為寵辱尊卑對自身而言有很大的特殊意義，得到光榮就覺得受人尊敬，受到恥辱就覺得丟人，因此，得也害怕，失也害怕，所以老子認為應該要「無身」。這裡所說「無身」並不是說要把形體丟棄，更不是一種厭世的思想，而是說要超越形體外在的束縛限制，要內在於心性的修養，把對身體一己的執著，昇華到更高的境界。老子所謂的「無身」乃對比於「有身」而言，「有身」就有我，有我就有執、有念，一切的寵辱禍福，皆因有身而起，若能無身，就可以「無掉」這種生命的欲望執著、束縛限制，亦則可以破除一切相，破除心知馭使，使「無身」具有正面的積極意義，也就是說我們把自己納入了天下之中，並且和天地自然萬物息息相關，使自己與天地萬物連成一體，形成世界在我之中，我亦在世界之中的內在展現。莊子雖然也談「身」，談心識活動的作用，但是莊子是不會「無身」的，因為他認為，「吾雖有身，未必有患」，反之，應該要全生、葆真、養生、養形以盡天年。養生重在「養心」，有形體並不是一種禍患，能夠為患為亂者還是在於一己之心，所以一切的貪欲癡迷，都是因心而來的，所以首在「養心」，且「養心」的要點是要稟承天道、順任自然，而另一「養身」，則是要從天地萬物的變化，大道自然來理解的，「養心」與「養身」的最終目的皆是要與道同遊，而要能與道同遊，

則必須要先通達內心、淨化精神以及去除心知活動，如此才能真正的達到大道之境界。參見其言：

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，猶有所遯，若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情。

（〈大宗師〉）

形小變而不失其大常也，喜怒哀樂步入於胸次。夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。（〈田子方〉）

舜問乎丞曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；子孫非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！」（〈知北遊〉）

要能養生，就必須要先「去機心」，機心會使人失去本心、本善，人一旦失去了本真所賦予的澄靜心靈，就會產生是非爭執，滋生禍端，一切的紛爭困擾皆是由此而來，所以養生首在「養心」。「養心」就是「養神¹⁹」，人要心神合一，才能有辦法去體道，有心而無神，體道必有所差池，有神而無心，體道必無所獲，道內在化於人而成為德。因此莊子所提出「養心、養神」的修養方法，歸納起來就是要無欲、去智、體道，由此三方面進行一種修身的工夫。崔大華先生在《莊學研究》一書指出，莊子的人生理想，是要追求無待、無累、無患的精神的絕對自由。對於追求精神自由的莊子來說，最基本的人生實踐就是個人的精神修養。第一，恬淡無欲，莊子認為，「其耆欲深者，其天機淺」（〈大宗師〉）。無欲對於一個人的精神生活，乃至一個人的整個生活都是極其重要的，在莊子看來，耆欲的深淺是修養高低的決定性因素和標志，只有去除心中的耆欲，才有心境的寧靜。第二，去知與故，莊子認為「去知與故，循天之理。故曰：無天災，無物累，無人非，無鬼責。不思慮，不豫謀。光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂。其生若浮，其死若休。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。」（〈刻意〉）此種精神修養方法是在其人性「反真」和行為「合天」的基本要求中，包含著明顯的對人類的智慧和創造的否定性意向，其根本目標是爲了要達到「虛無恬淡」的心境精神。第三，體「道」，體「道」是莊子最艱深的一種精神修養方法，它一方面市精神修養中級的、最高的的階段，一方面也可以說是貫串天地精神修養的全部過程。體「道」是建立在「萬物皆一」（〈德充符〉）的自然觀基礎上的精神修養方法，無論是恬淡無欲或是去知與故，都必須是「已為道者」一體

¹⁹ 去除物慾，莫使己喪於外物這是養形。而要能做到不為名位、食色所誘惑，不被利祿所困擾，不使人身機體受累，關鍵在於致內心之虛靜，少思寡欲，去智、去情，忘卻生死，保有寧靜、和諧的心態，這就是養神。參閱徐宇宏，〈忘生死而順自然—莊子的「養生」之道〉，《中國道教》，第2期，2005年，頁54。

道者，才能理解的、踐履的，因此，在莊子那裡，理想的、絕對自由的精神境界的真正達到，必須理解「道」²⁰。就莊子的思想來說，其恬淡無欲的主張是一精神的自覺，針對「精神的自覺」，徐復觀先生亦認為，莊子對於形生之後，與生它的德，依然有一隔限；於是他所主張的回到生所自來之道，依然是要通過自覺，通過由自覺而來的工夫，才可突破形的限制以達到其目的²¹。人會有欲望，是因為自我對其自身以外的存在的一種認知、要求，是對存在產生的一種更為高遠的表現，因此，人必須要無欲，無欲才能提升人性精神上的追求及超越，才會消滅因欲望而生的種種無知、對立，摒除一切的智巧作用，順任自然，使心境寬大廣闊，更使自己與自然保持一種和諧一致的淡泊心境，領悟「體盡無窮，而遊於朕」（〈大宗師〉）的大道歷程。

陳德和先生認為莊子繼承了老子的主要觀念「反樸抱一」。他說：「老子『反樸抱一』的實踐理想完全被莊子所繼承。所謂『反樸抱一』，從莊子的立場講，就是修養自己，使自己能擺脫習氣官能的驅使、人爲世法的籠落與俗知鄙見的障蔽，讓生命在逍遙無待中，以絕對的寬容去接納天地萬物，而證成真人、至人、神人或全德之人的無上境界，由於內七篇中德和真的用法比較突出，所以老子的『反樸抱一』，到了莊子就變成了『全德葆真』，『全德』者，就是要把生命之德，就其原來面目，纖悉無遺的如如朗現，『葆真』就是要守住人的『真宰』、『靈府』，始能虛明清靜、與物宛轉而動靜無過²²。」莊子對於人的生命價值和修養心性是極爲重視的，而且對生命價值的重視反映在他的修養心性中，即「全生」、「葆真」、「盡年」等主張中²³。莊子認為，每個人都有其自然的命限，只有完滿的享盡天年，走完應有的生命歷程，才是符合自然之道的。莊子以爲養生之道，在於能「依乎天理，因其自然」，如此則能不傷己身，靜觀萬物的變遷，以心靈支配萬物。莊子〈養生主〉中提到「爲善無近名，爲惡無近刑」和「緣督以爲經」乃是養生的功夫，旨在說明養生之道必須要依循天理，要遵循著自然大道的規律，不要被外在的情境、物質影響，要去成心之執，達到物我相忘、虛心無待，「兩忘而化其道」（〈大宗師〉）的境界。世間一切事物的運行，皆遵循著虛無自然之道，呈現其最初的狀態，依循最初的樣貌流轉變遷。以道家來講人的修行、修養，是跟「自然」結合在一起，人本身的成長由小而大，由大而化，但是光人不行，所以道家要我們回歸自然，跟天地結合，所以人的大化還要跟自然的大化結合²⁴。也就是說要能體「道」，與「道」相輔相行。在莊子的思想中，生死是不可違逆的，死生有命，是不能強求的。對於生死，莊子是以一種達觀恬然的態度來看待²⁵。

²⁰ 參閱崔大華，《莊學研究》（台北：文史哲出版社，1999年），頁176-184。

²¹ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁377。

²² 參閱陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993年），頁16。

²³ 段德智先生在〈上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友——對莊子生死觀的一個考察〉篇中提及，只有順任自然，才能保護生命（保身）、保全天性（全生）、養護身體（養親）、享盡壽命（盡年）。參閱段德智，〈上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友——對莊子生死觀的一個考察〉，《三峽人文學報》，第23卷第2期，2001年3月，頁6。

²⁴ 參閱王邦雄，《莊子道》（台北：漢藝色研出版，2002年），頁17。

²⁵ 吳怡先生認為，莊子對於生死的態度，認爲一切聽其自然。這是以一種達觀的心情來處理這

人生自古誰無死，生死只是一種順應自然變化的方法，是大化於自然的本真。莊子認為，人要能知命安生。生命是自然所賦予的，我們既無法改變，那麼就必須要學著適應，依循生命本來的樣貌，安時處順的活著。安時處順的用意，是要我們順應自然，無所欲求。當人擁有寧靜的心靈、自由，以及淡泊天真的心境，就不會在意生死議題，更不會樂生而惡死，而是以平靜淡泊的心來對待。莊子所希冀的人生，就是要能自由自在、平淡閒適的生活著，因此，對於生死議題的態度就是「安時而處順，哀樂而不能入也。」（〈養生主〉）

第三節 死生一如

「生死」問題，一直是莊子所關注的思考主軸。「生命存在」的問題與「死亡」的問題對於現代社會大眾來說，亦是一門未知的領域，然而就莊子來說，其「死亡」的問題，所面對的不僅僅只是「生命存在」的問題，更包含了許多對「生」的思考。我們都知道，生與死是一體之兩面，生是一種存在，死則是這個存在的消失，存在只會在死亡中顯現、實現，所謂生是死之終，死是生之始，莊子透過

個問題。所謂「火傳也，不知其盡也」，這是化於自然，也就是說了解形體的生命乃是宇宙生命的一個小小環節，軀體的死亡只是變化的一端而已，我們生命的本真乃是整個宇宙的大化。如果我們能體現這個生命的本真，我們便能和自然同化，根本沒有生死的問題，當然有就沒有生死的痛苦和煩惱。參閱吳怡，《逍遙的莊子》（台北：三民書局，2004年），頁156。

人所戒慎恐懼的「死亡」問題，來說明「生命存在」的本意。

莊子面對生死問題，是以一種超然灑脫的方式來看待²⁶，認為生死無需為懼，將生死視為人生中不可避免之事，所以莊子對生死深沈通達的體悟，以及以天地為棺槨的凜然氣度，其死生一如的精神理念，啟發了人們對生死問題的安之，也安撫了人對於生死難題的無法預測。天下萬物都是作為整體變化中的一個小單位，各自以其不同型態的組合而彼此互換轉化著，往復循環若輪之環，沒有所謂的開始及結束，這就是天地之間的一個自然均等齊一之原理。生死交互轉化之過程中，其實不能有所謂真正的生死，人的生死只是氣的聚散，氣永恆地在聚聚散散中，故而生命型態也在永恆地在轉換中，因此對於生命型態的執著是不必要的，只要知道型態之組成所依據的基本在氣即可，因此「通天下一氣耳！」死亡是形的消失與氣的解散，正好得以氣的形式虛而待物，以氣的形式遊於天地之間，而正相同功於道之造化，是故死亡反而是可喜的變化。這影響了價值論上的觀點，所以道家人物便不以世俗禮儀之方式來處理死亡²⁷。參見其言：

孔子曰：彼遊方之外者也，而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣，彼以生為附贅縣疣，以死為決瘡潰癰，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。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！（〈大宗師〉）

在莊子的生死觀中，生與死只是一種順應自然的方法，是循環不已的，生時順其自然而行，死時與大道合而為一，由超越生、死的界限，進而達到「死生無變於己」的境界，「外生死」的超然，即「以死生為一」、「生死存亡共一體」的智慧與氣度²⁸。所以我們不需為生死快樂或悲傷，可是既然無需快樂或悲傷，那

²⁶ 段德智先生〈上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友——對莊子生死觀的一個考察〉中提及，莊子不僅要求人們從道的立場以順任自然的達觀態度來看待生，而且要求人們從道的立場，以順任自然的達觀態度看待死。一個真正的人（及莊子所謂的真人），不僅在於他之所以能夠做到對功、名、利、祿這些身外之物不動心、不動情，而且更為重要的是莊子能夠在對於死亡之前的不動心、不動情。參閱段德智，〈上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友——對莊子生死觀的一個考察〉，《三峽人文學報》，第23卷第2期，2001年3月，頁6。

²⁷ 參閱杜保瑞〈從人生哲學的進路試論莊子哲學中的道論、氣論與功夫理論〉，《哲學論衡》，創刊號，1992年11月，頁12-13。

²⁸ 陳兵先生在《生死與超越》一文中指出：「莊子是對「道」的體證超越死亡的理想者、莊子嚮往那種精神「與道為一」，獲得絕對自由，精神超出生死而不屑考慮肉體死亡的「至人」、「真人」、「神人」。莊子不僅有成為至人、真人、神人的嚮往，而且有「與道為一」的具體操作技術「坐忘」、「守道」、「心齋」等。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」（〈大宗師〉）忘掉身體的存在，摒棄感覺，便與無所不通的道合一，由此便能超越肉體的凡庸人生，將此身的生死置之於度外（外生）。「已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後入於不死不生。」（〈大宗師〉）忘掉肉體生命的存亡，便能大徹大悟，猶如清晨從長夜迷夢中醒覺（朝徹），見到絕對的道（見獨），從此便超越時間，不死不生，獲得了永恆的生命，超越了肉體的死生。這與佛家由見真實而入涅槃，不生不死，頗有相通。莊子認識到人的生命「方生方死，方死方生」，以「無己」、「無待」為獲絕對自由之要。參閱陳兵，《生與死的超越》（台北：圓明出版社，1997年），頁297-298。

麼我們所應思考的，是否是思考生命的主體性為何？而生存的目的又是什麼呢？莊子認為唯一可以做為他理想中的價值彰顯的，就是生死觀念的差別，認為觀念一致者，就可以擇為友，可以一同體會道的真理。參見其言：

子祀子輿子犁子來四人相與語曰：孰能以無為首、以生為脊、以死為尻，孰知生生存亡之一體者，吾與之友已。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。」
(《大宗師》)

在莊子看來，「道」無所不在的，「道」存在於每一個具體的事物上，也存在於每一個我們看不見的細微事物中，「道」無終無始，亦無生無死，且永恆的存在不變。「道」使事物各以其事物的本質存在，並在運動變化中保持本質同一不變，根本性的道理亦不變，一切生死流轉皆是依據於「道」而有的變化而已。由此可知，生死的本質是不變的，是同一的，是永恆的。生死皆種攝於「道」之中²⁹。透過「道」，生命和死亡互為一體，使生死達到齊一，呈現「與道為一」的精神。參見其言：

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。指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。(《養生主》)
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。(《大宗師》)

生老病死是人的一生中所會經歷的過程，所以莊子要我們不要執著於樂生惡死。如果人起了執著的心，就會陷落在我執的迷悟之中，而人有了我執就會出現成心，成心是我們所必須要戒除掉的惡習，所以人若能戒除成心，就會解消掉我執，而我執一旦去除了，就會營造一個和諧的人生，就能得到一個自由自在的逍遙生活。因此，生死一事是自然之變化，是自然生命變化的歷程，就好比春夏秋冬大自然四季之運行，晝夜之循環不已，是天地萬物變化萬千的自然規律。而死生一如代表的也正是對於大道的體悟，一種對於道的實踐，體認「天地與我並生，而萬物與我為一」(《齊物論》)的意境。

就莊子來說，其認為生命的存在與死亡的消逝，只不過是「氣」的聚散現象。雖然顯露出的外在不一樣，但是其本質上來說是未曾改變的，不管生或死，其所存在的原理皆是「氣」，而且，通天下僅此一「氣」。「氣」是將人與宇宙天地萬物的形成連結一起，「氣」是「道」與物之間的連結點，並且認為「道」是透過「氣」而化生天地萬物的，又，人是「氣」的一種存在形式，神奇美好或腐朽醜

²⁹ 段德智先生在《上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友——對莊子生死觀的一個考察》一文中指出，一般來說，莊子之提出「死生一如」的思想，是站在「道」之為「道」的立場上來說，從「道」本身來看待個體生命的生死。參閱段德智，《上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友——對莊子生死觀的一個考察》，《三峽人文學報》，第23卷，第2期，2001年3月，頁8。

惡都只是外在形式的表現，只是一時的顯現而已，因為氣是流動不定的，所以，外在的形式也是千萬種變化中的一時顯現，「氣聚」則生命顯現，「氣散」則死亡消逝，因此，生與死都只是「氣」流動中的循環反覆而已。莊子氣化的生死觀，讓人明白體會到原來生命的存在只是因為「氣」的短暫停駐所呈顯的形跡，而對於死亡，乃是因為「氣」回歸於自然的一種過程，生死是生命形式流轉的一種變化，若能透悟生死的真正義理，便能消解人生中面對生死存亡問題時的痛苦，莊子透徹的理解了人生存在的虛幻無常與短暫過往，他所要尋求的是如何超越個體生命的有限性，以致消解生命個體終需死亡的深層憂慮。

莊子在面對其妻子死亡的時候，是以坦然平和的心態去看待「死亡」這一件事情，因為莊子對生死抱持著「氣化」的觀念，氣聚則生，氣散則亡，所以他能夠以平靜而不哀傷的心思看待，明白其中究義。然而，莊子最好的朋友惠施，卻不了解其中原由，因而對莊子妻死，其竟鼓盆而歌之事十分的不諒解。參見其言：

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，我獨何能無概然！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，是相與為春秋冬夏四時行也。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。」（〈至樂〉）

〈至樂〉篇中記載，莊子妻死，惠子前往弔唁之，卻看見莊子蹲坐著，敲著瓦盆高聲唱歌，因此以一般世俗的看法指責莊子的行為，並不滿的對他訴說：「你的妻子與你共同生活的如此久矣，為你生兒育女，現在她老而身死了，你不哭泣悲傷也就夠了，但是你不但哭泣悲傷，反而還敲著瓦盆而歌，這樣豈不是太過分了嗎?!」由於惠子不了解莊子以「氣化」詮解死亡的觀點，所以提出了不滿的指責，莊子面對惠施的質疑，進而提出了超脫生死執迷以面對死亡的理論。他說：「在面對妻子死亡的時候，我怎麼能夠不哭泣哀傷呢?但是後來領悟了人之生死只不過是氣的聚散變化罷了，當生命還沒有形體之前，其不但沒有形體，更沒有氣息，在若有若無之間，氣息積聚變化而成了形體，形體變化而成了生命，現在生命又變化而成為死亡，這樣的生死關係，如同春夏秋冬四季循環運行一般，都是自然變化顯現在外的現象而已。」生死是自然變化的過程、轉變，死亡將人帶回了本然的大道之中，使人回復到生之前的自然狀態，也就是說，死亡只是形體的消失，並不表示精神生命的不存在，而是精神生命又復歸於「氣」，而「氣」經過流轉變化的，又將成為一新的生命。所以，當死者已然安息於自然變化之時，生者卻還繼續哭泣悲傷，這就是不明白、不通曉生死之理，亦即「不通於命」。莊子以「氣的聚散」來看待生死，可以不為「死」而悲傷，不為「生」而喜樂，就表示了其通達生命的道理，因而可以更進一步的理解了生死是一種自然而然的

變化歷程。

杜保瑞先生認為：莊子對於生死的態度，可以將之歸結為氣化宇宙論。也就是氣化論，一.莊子藉著「四子為友」的故事，來探討「物物遷流相變為一安命於天」，莊子從自然齊一的觀點上來看，認為生命的變化只不過是軀體的消亡而復有，人我的意識又將趣入於道妙的悠游中，所以生命對自我的意義不再是身軀的保擁，而是精神的綿續，身軀成為只是造化的雕塑，是可以隨時拆解又重組的；二.從「生死兩忘放棄禮俗相造乎道」來說，生命悠遊於自然齊一之境中，生死兩忘，遊於無窮，這些都是得道者心靈中對生命真正歸趣的看法，也是安然於化的態度；三.「親喪不哀化而又入化於天一」，在莊子的生死觀中，生死只是異物遷流，在生命的遷流中，因為生生死死不斷接續，所以也沒有根本的生前死後之時間的截然斷分，對於生死的問題，莊子不認為人的生命活動中有所謂真正的生、真正的死³⁰。莊子因其「氣化生死」的觀點，從而發展出了生死齊一、死生一如的生命觀。〈知北遊〉篇中說明了「氣」之於人的觀點，「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。」因而莊子認為，萬物的本源，起始於「氣」，所以任何事物從本質上來看都是一樣的，所以不應該有價值判斷上的差別。以「生與死」而言，萬物的生成變化、死生消亡都是「一氣」產生。從「一氣」來看，所有的生命都是沒有窮盡，亦無差別的。在莊子看來，生命是在不斷的循環，而生死亦是不斷的在循環反覆，相互轉化，所以不需要特別為「生」喜樂，亦不需為「死」感到傷悲，「生也死之徒，死也生之始」(〈知北遊〉)因此，也就可以說出生是步向死亡的開端，而死亡則是另一段生命開啓的關鍵點。在〈齊物論〉中，莊子用「方生方死，方死方生」來說明生死相互轉化之理，說明萬物的生死存亡，是一種生死轉換的必然現象。提出「以死生為一條」(〈德充符〉)的看法，能夠看透生死問題只是一種表象，明白生死既是一體的，就能互通轉化，通透死生一如的道理，而其所謂的「生與死」只是一種大化流行的轉變而已，因為死生變化乃是一種流轉的過程，是以「天地一體」為人生目的，「萬物一府，死生同狀」(〈天地〉)。

崔大華先生在《莊學研究》一書中指出，〈齊物論〉篇的這一段話：「一受其成形，不忘(亡)以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂之大哀乎！」旨在敘述表明：第一，莊子認為對任何個人來說，「人」的這種存在形式終將泯滅(「形化」)，這是人生的大限。第二，莊子為大限的必然到來，表現出一種深情的悲哀，這是對生的眷念而產生的一種感情，所以不是悲觀主義者。莊子在對生命短暫的深沉的慨嘆中蘊含著對現世生活、生命的積極的肯定，不同於原始佛教思想把現世生活、生命本身看作是苦難，因而對人生表現出憎惡、負擔的那種觀念和態度。第三，莊子具有極其強烈的要從這種大限中、這種人的根本的困境中超脫出來的意向³¹。本文對崔大華

³⁰ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》(台北：書泉出版社，1995年)，頁241.245.251。

³¹ 參閱崔大華，《莊學研究》(台北，文史哲出版社，1999年)，頁148。

先生所闡述的想法有認同的地方亦有不認同之處：第一，莊子認為人既然是「氣」的一種存在形式，那麼人就屬於自然界的萬物之一，同時，人也是這個自然界變化運轉的一種存在，對於這個存在而言，人的形體最終必會經歷無法免除的死亡情境，而當人面臨到這種情境之時，就意味著人的存在不是一種必然的可能性，而是會順著萬物的流轉，改變其形體，所以，莊子在面對生命短暫的慨歎中蘊含著對現世生活、生命的積極的肯定，這點是無庸置疑的；第二，人的形體最終必會經歷無法免除的死亡情境，而在這種情境之下，莊子思索的問題是，人如何能從這種情境中超脫呢？對於崔大華先生所論述的：「莊子為大限的必然到來，表現出一種深情的悲哀，這是對生的眷念而產生的一種感情」一語，本文以為，依據原典而論，莊子並沒有對生有所眷念或是不捨，既然沒有眷念或是不捨，莊子又怎麼會對大限的必然到來而產生一種深情的悲哀呢？莊子面對生死的態度是坦然平順的，他「不厭生、不惡死」，認為死生是屬於自然的一環，並非人力所能干預的，人是無法干預天地運轉的，因此，縱使人的形體消滅了，然而，人的精神還是會回歸到「氣」的本質，不停的循環反覆，因此，對於生死的界限的流轉循環，莊子認為應該回歸於天地自然，要體悟「道」在人世間所進行的自然依歸。

顏世安先生認為：對莊子哲學的解析應從兩個主要問題入手，即生命問題和自然問題，因為莊子哲學的兩個支點：就是生命與自然，而面對這兩個問題又產生了兩個相關的主題：一是對人生現實價值的否定；一是對生命應有價值的追求，意義在於給出生命追求的最終解釋。道是莊子哲學的最高範疇，道也就是自然，也即自然作為世界本來狀態呈現的深奧境界，同時它也是生命在自然中獲得啓示的深奧境界。且顏世安先生亦認為，莊子指出，這個時代的人們彷彿都不能自己主宰自己了，他們隨大流地盲目追求共同認可的目標(財與勢)，陷溺於共同的迷惑。³²甚且，顏世安先生提出了此一觀點：「《莊子》中最傳神的文字之一就是對一種喪失了價值的生活的揭露，是對現實人生完全失去信任的態度。」

對於顏世安先生的說法，本文大致上表示認同，唯獨對「《莊子》中最傳神的文字之一就是對一種喪失了價值的生活的揭露，是對現實人生完全失去信任的態度。」有所疑惑。就本文的解讀來說，本文以為莊子的人生哲學，所要展現的就是在世的價值。而何謂在世的價值呢？本文認為，莊子所想要表達出的是一種人生的最高境界，我們生活在人世間，當然就必須面對所有人世間應面對的問題，生死問題是其一，自然問題也是其一，還有其他種種的問題亦是如此，依莊子的思想而言，人活在現世之中，就必須要知道如何的生存，如何的解決問題，如何處在當世之中卻不會落入塵俗的束縛裡頭，是莊子哲學帶給我們的一種思考。而這種思考表現出來的是一種特別的想法，莊子認為人在現世中，要無所求的生活，要逍遙無待、要安時處順，更要樂天知命，有怎麼樣的生命型態、生活型態，你就怎麼樣的生活，不需要排斥，也不需要自憐，因為你就是你，人無須

³² 參閱顏世安，《道家文化研究第一輯》（上海：古籍出版社，1992年），頁102-105。

強求一切，以〈逍遙遊〉中所說的「無用之用是為大用」為例，就是在說明此一道理，將事物置身於廣大遼闊的世界之中，既沒有外物的傷害，就不會有困苦禍患，世人認為毫無價值的事物，是沒有用處的，就不會加以破壞，反而能夠長遠的留用、保存著，同理來說，假若人能逍遙自在的徜徉在大自然的懷抱裡，心就會順暢通達，不會有煩惱，若是不能體會大自然的真理，而汲汲於名、利的爭奪之中，那麼心就會迂曲而不暢達，眼界就會變的狹隘、窄小，就會平添許多的煩惱憂愁。

對於人來說，生死存亡是一件大事，因為對於死亡的不了解，所以會有恐懼害怕之心。而在莊子看來，人之生死乃是因大化流行之道，且人必須要勘破生死才能放任自然，勘破了生死，對於生死存亡的問題就不會有恐懼了，既然沒有了恐懼，那麼人生就是往自由無礙的大道前進，是在精神上獲得了自由。對於生死的豁達，是要把生死置於自然之道中，要在萬物均化中去思索、領會其中真義，明白生死問題只是形體的輪轉，皆出於自然，從而生死兩忘，真正的達到精神自由的境界。從宇宙整體的角度來看，個體生命的死亡是一種循環性的誕生。人們哀傷於死亡是因為生命的消逝，但是卻未曾發覺這個消逝同時也是再生的力量，這就是宇宙中的「生生不息」，也是莊子所謂「方生方死，方死方生」的流轉。「氣」的變化是生命形成的關鍵，而「道」是生命得以產生的究極根源，若無「氣」的變化形成生命，那麼，「道」永遠只能以潛在的形式存在著，而無法轉化成現實世界中的生命。若「道」無法轉化成現實世界中的生命，那麼，又如何能使其作用在人的身上呢?!這就要從「化」的觀點來說明。

莊子認為人死後，其精神還是存在的，並不會因形體的消失而變化，他認為人死後只是化為另外一樣東西；生死循環是相繼不斷的在變化，就本質上的意義來說，並沒有什麼差異，依然只是宇宙中的「一氣」，只不過呈顯在外的形式不同而已，而對於這種形式的轉化，則稱之為「物化」。莊子藉由了夢境中的經驗，來說明物、我之間的相對性，在夢中，莊子與蝴蝶的變化關係，形成了人與物的自在轉化，變動更迭，而此種轉化是無限制、無國界亦無條件分別的，是人與人、人與物之間的自由轉化。死生如同夢覺，生死問題並不是絕對不可跨越的界限，人之所以會為生死感到痛苦和恐懼，都是因為沒有體悟到生和死其實都只是人的一種物化型態，人的生、老、病、死都是其存在形式，當生死作為人的一種存在形式時，就超越了一種時間的狀態，是和某種永恆的存在結合在一起。

莊子以達觀、灑脫的態度來面對死亡的變化，認為生死是一體的，是萬事萬物循環流轉的一種方式，無懼生死就可以獲得心靈及精神上的超脫，這一點在莊子的夢蝶寓言之中就可看出端倪；以夢蝶來寄託有分和無分，有分就是個體互異，無分就是萬物齊一，其實質是說：「萬象不齊，有分是現象，是夢幻；而本真為絕對、無分、齊一、不變」，這可以說是莊子死生如一的基本觀念³³，人的

³³ 參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本導讀》（台北：三民書局，2001年），導論頁55。王國勝先生也認為，人應該擺脫一隅之見，用「齊物」的觀點看待一切，把萬物看作「通而為一」，那麼生與死就沒有什麼不同了，也就可以做到「死生如一」，而人生也入於「道」之中。參閱王國勝，〈理想的幻滅與無奈的悲鳴——試論莊子人生哲學的嬗變〉，《理論探索》，第3期，2005年，頁27。

死亡只不過是軀體上的轉換而已，是一種「物化」，「物化」一是爲了「與物冥合」，是「身與物一」，是「道通爲一」，是爲「逍遙齊物」，是爲「齊物之論」³⁴，正好也是高柏園先生所說的：蝶與周無不同，此見無蝶無我，而能與天地並生，與萬物爲一；然蝶與周又畢竟有分，是以有蝶有周而不失我³⁵，主要用意是在於消除人們對死亡的憂慮及不安，以平常心面對。參見其言：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。（〈齊物論〉）

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。（〈齊物論〉）

徐復觀先生認爲，莊子「化」的觀念，似乎已有了精神不滅的觀念，他說：「在老莊的心目中，都有一個創造萬物的道；這個道，老子已稱之爲精，稱之爲神。莊子則很明顯的說明道內在化而爲人之德。此內在化而爲人之德，通過人之心而顯發出來，心所顯發的還是道；心即是道之精，即是道之神的分化。所以莊子把心的作用也稱之爲精神。內在於人的精神，和天地的精神，本是一體³⁶。」徐先生認爲，莊子是承認精神可以獨立於形體而存在的，他認爲，人死的時候，從道分化而出的本質，也就是精神，會回到未分化的道那裡，再化生爲其他的東西，因爲精神可以不因肉體生命的消逝而止息，對於外在形體如何的改變轉化，都不足以爲意，也就是說，莊子其精神不滅的思想，是認爲個體生命的消逝之後，會回到整全的道那裡，由整全的道再化生爲另一個生命的個體，如此的循環不息。莊子所傳達的「生死」、「物化」的觀念，其實並非著重在於人與物、物與物之間的形式轉化上，而是在於對主體心靈的超越與體悟，也就是說精神超越了形體的限制，跨越物我相對的障礙，與外在對象的互通轉化，形成一通達圓滿和諧的心境。因此，心靈主體的提升闡揚，精神境界的超越轉化，才是莊子所要追求的，要能超越生死，亦能妥善順應外物的變化，而不喪失其本心真我，進而能夠做到「不以死爲懼、不以生爲喜」，「不因物喜，不以己悲」，順之自然本性，甚而將生死置之度外，死生如一的生死觀。

³⁴ 「物化」一詞出現在〈齊物論〉最後一段「莊周夢蝶」。杜保瑞先生認爲，所謂物化，是一種境界，一種不獨立堅持自己的心態，是一種不把自己隔絕於自然齊一的整全之中的心境。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁108。

³⁵ 參閱高柏園先生，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁103。

³⁶ 參閱徐復觀，《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁407。

第肆章、莊子生死慧的現代意義

生死議題在近年來逐漸的被大家所接受、討論。過去人們往往習慣將生死視為一不可說、不可討論的話題。時至今日，生死的議題已經慢慢的被社會大眾所接受。生死的議題也不再是屬於禁忌的話題了。而在古代中國各家的學說中，以莊子談論生死議題最爲人所熟知。莊子哲學，可以說是一門人生哲學。莊子認爲，人既然爲天地萬物之一，就應該順乎天地自然的規律，明白生命與道終將歸爲一體。在大自然的變化之中，生與死只是一種形軀的轉換，是一種心境上的調適，死生一如是莊子對生死問題最好的理解，也是莊子對於人生問題的處世之道。然而，就死生一如的意義來說，莊子並不是贊成人可以自我結束生命，而是認爲要順應自然，順應天理，不可以自我的主觀來決定生命的時限，莊子的人生理想，就是要安時處順，自然無爲，藉著與天地萬物冥合，循順自然大道，來展現他逍遙自適的境界，亦即精神自由的顯露。形體上的一切皆是有所限制的，然而精神卻不被限制，遨遊於天地宇宙之中，逍遙自在，這便是莊子對生命的最高體認。一般人皆視生命與死亡爲生命的起點與終點，對於生是充滿喜樂，而對於死卻是多所畏懼，對死亡有無盡的悲傷與畏懼。相對於此，道家哲學則從人如何超越對生死的執迷切入，莊子認爲懂得安排活著，就更該懂得如何安頓死亡。因此，以死生一如的態度來面對生死議題。對於生死議題，道家希望帶給人的觀念是：生死是一種流轉的型態，所有的流轉都在宇宙自然整體中發生，死亡並非生命的全然消逝與終結。因此，執著於身體形軀的恆常存在而畏懼於死亡，就道家哲學而言，是不通達於道的行爲。由於第三章已論述人當如何面對生死，本章主要探討當代哲學對生死議題的探討，並依此由莊子哲學一一回應當代生死議題。

第一節 由莊子生死慧反思自殺議題

就現今社會而言，自殺的問題有日漸嚴重的趨勢，人若是有不如意的事情，不順心的事情，再甚者情緒不佳的時候，或是有任何無法處理的問題發生時，往往都會想到以結束自己的生命來作爲一種逃避。然而，這是一種不正確的行爲，自殺反映的是逃避、脫離了現實生活中的問題，認爲一死就可以解脫，任何事情都與我無關了。難道真的是這樣嘛？社會越進步，生活的腳步也就更加的快速，過度的繁榮只會使得人們對於生活步驟的緊湊因無法適應而有負面的想法，也正因社會如此神速的發展，造成了某一部份的人對於生死問題的不重視，並加以掠奪。本節第一部份將針對自殺之議題，探究何謂自殺以及自殺的定義；第二部分將以莊子生死慧之思想來回應自殺的問題，說明自殺的不可行性。

自古以來，幾乎所有的社會都是譴責自殺爲一種自我逃避責任與社會責任的一種負面行爲，認爲自殺是反倫理道德的，是一種無意義且不負責任的生命逃避。對於不可自殺最有利的辯護來自於宗教界，不論對於我國文化影響最深的幾種宗教類型(道家、佛家、基督宗教都反對自殺)，都認爲這樣是不對的，對於自殺的人，宗教對其的因應方式爲，不爲其舉行喪禮，因爲，自殺是有罪的，是不

被允許的。在早期的基督教義裡，原本並不禁止自殺，早期的殉教者會藉由自身的自戮來保有個人尊嚴及護衛教義。而且，就自殺的行為來說，在古希臘及羅馬時代，自殺是被允許的，未什麼被允許呢？因為就當時的社會，自殺被認為是一種神聖的行為，是爲了大眾的利益所產生的行為方式，例如：殉教的行為。直到西元 562 年，由於自殺殉教的人數越來越多，終於迫使了早期的基督教會的正視，宣示第六誡條：「你不該殺人」，明言規定誡條中的不可傷害自身生命，首度承認自殺是有罪的，是會被譴責的。

既然自殺是不被允許的，有罪的，那麼，我們就可以來探討何謂自殺？自殺的定義又是什麼？自殺是否合於道德呢？又是否違反了自然？首先要說明的是，什麼是「自殺」？從字面上的意義來說，自殺就是一個人捨棄自身的生命，對於週遭環境的捨棄，以及對生命的不再眷戀。而自殺的定義可以是：某人在無他人教唆的情況之下，刻意決定結束自己的生命。也就是說(1)死亡是當事人的意圖，(2)它是由當事人所造成的，以及沒有旁人迫使當事人做此決定。針對第二點，我們還可以將它分爲(a)自我型和(b)利他型自殺。所謂的自我型自殺，是爲了減少自己的痛苦，而利他型自殺則是爲了減少他人痛苦甚至他人的死亡¹。這也就是說，雖然都統稱爲「自殺」，但是對於其行為方式來說，卻有道德與否的差別。自我型的自殺，是爲了讓自己脫離痛苦，減少自己痛苦而做的行為，亦即在決定該行為之前有經過大腦的思考而言，並且有「意願」如此做，是出於自己的心意而爲，此種行為模式符合所謂的自殺；而利他型的自殺，則是爲了使大眾的性命或是利益不至於受到太多的影響，而犧牲自己的生命，在決定行為之前，沒有太多的時間思考而做出的行動，並不是「蓄意」要做出自殺這種行為的。此二種行為方式都稱爲「自殺」，雖然都稱爲是自殺，但是對於道德範圍來說，卻有不一樣的解讀思維。

所謂自殺不一定是一個明顯的動作。只要有意圖，允許自己死亡就夠了²。思想上的自殺也可被稱爲自殺，因爲只要有意圖，雖然沒有真的死亡，但是有允許自己死亡的意思，所以也會被稱之爲自殺。前述所說的自殺分爲兩種，一種是自我型的自殺，一種爲利他型的自殺。利他型的自殺，往往是因爲顧及大眾的性命安全抑或是利益考量，而產生的一種自殺型態，這一種自殺型態，對於道德範圍來說，是可以被接受的，亦見容於社會，因爲一個人的自殺並不是爲了自身的利益而言，而是爲了多數人著想，因爲，這種自殺型態，社會上都還是會讚許這種利他或是爲他人而死的自殺行為。然而，若是爲了自己而死的自殺行為，在社會中就會得到完全相反的批判，因爲，自殺是一種罪，一種不被允許的行為，既不是爲了大眾安全亦不是爲了重人利益考量，完全是出於對自身的一種考量，所以，這一種的自殺方式最不爲人所贊同，而且最有許多負面的批評產生。

奧古斯丁曾說：「你不該殺害。」指的是殺害一個人；不該殺任何一個人，因

¹ 參閱波伊曼 著 江麗美 譯，《生與死—現代道德困境的挑戰》(台北：桂冠圖書，1995 年)，頁 52。

² 參閱波伊曼 著 江麗美 譯，《生與死—現代道德困境的挑戰》，頁 54。

而也不該殺你自己。反是自殺者，都是殺了一個人。真正為不可自殺作成嚴肅論證的，乃是士林哲學宗師 Thomas Aquinas，對於他的反對自殺的論證，都是從神學的角度來說的，以神學的觀點而論。Thomas Aquinas 認為，自殺全然不合法，他以三點理由來駁斥自殺：第一，每樣東西都是自然地愛自己，保持自己的存在是合乎本性，亦合於自然律的要求。所以自殺違反了自然的傾向和博愛。由於自然和博愛的緣故，每個人都該愛自己。因而自殺總是一項道德的犯罪，它違反了自然法和博愛。第二，每一個人屬於群體，倘若自殺了，便有違自己在群體的義務，傷害了群體。第三，生命是上帝所賜，只有上帝才有權利取走人的生命，人不能奪走不屬於自己的東西³。

維根斯坦(Wittgenstein)認為這種自我滅亡的行動相當恐怖。「如果我們允許自殺，那就沒有什麼事情是不能做的了。假如我們還有些限制的話，自殺就是第一個必須限制的行為。就倫理的本質而言，自殺就是一種根本的罪惡⁴。」從關懷倫理學的角度出發，我們所必須思考的，應是人為什麼要自殺?是對生命失去了信任還是認為生命的價值已經不存在了?每個人都有其存在的生命價值及意義，人生在世就是不斷的追尋存在的真意及生命的價值，為人生訂定一個屬於自我的目標，安排人生的道路，明白生命的價值及意義都是在自我的追尋中得到。自殺對於現代人來說，只是一種逃避現狀，無法接受事實的懦弱行為，所以我們應該要使每個人都有屬於他自己追尋的目標、計畫，當人有了特定的追求之後，無論如何，都會想盡辦法來達到自己所期許的目標與計畫。維根斯坦認為「自殺是一種根本的罪惡，是必須要被限制的，也認為這種自我滅亡的行動相當恐怖」。的確，當自殺這種行為被允許了之後，是否會有更多不同情況的自殺出現，行為的傳染力是很強悍的，一旦開啓了之後，後患必然無窮廣大，因此，依據維根斯坦所言說的，自殺這種行為是要被制止的，是一種冒犯社會的行為，也是對生命不尊重、不愛惜的行為。

自殺所面臨的問題，不僅僅只是不尊重生命的價值以及不重視生命的偉大，而是一種對於生命價值所產生的偏差觀念，其面對生命的態度是不容於社會的。人都應該愛惜自己的生命，每個人都有活下去的權利，人能活著就是為了享受生命的偉大及天真，面對生命的態度應該是積極進取的，無所畏的。而且就以反對自殺的論點來說，自殺是違反了自然生態的理論，希望生存與促進生命的蓬勃發展才是合乎自然的道理，是什麼讓人類生命產生價值呢?人類生命的價值來自於對自我的認同感，以及對自我意識內在價值的呈顯。生命有其絕對的必然價值，生命是很神聖的，生命所產生的價值，在於每個人對於生命的肯定態度，努力奮發，想要活下去的意義層面。生命本身是不好也不壞的，但它是值得我們活下去的好理由，為什麼呢?因為生命一切好壞的發生，都是我們存在這個世界上所必須面對的一切問題，將問題迎刃而解，發揮生命價值的最高精神，賦予生命崇敬

³ St. Thomass Aquinas, *Summa Theologica*, 2,2,Q.64,Art.5。

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Notebpps* 1914~1916,G. H. von Wright and G E.M.Andcombe,eds. (Oxford:Basil Blackwell,1961), p91。

的意義，一切都順著自然的道理而行。對於自殺的人來說，一切的價值都不重要了嗎？活著沒有意義是因為尋找不到生命的本意，找不到屬於自己活著的價值嘛？其實，每個人的價值觀都不盡相同，面對問題所處的態度亦不雷同，人的思想是無遠弗屆的，就「自殺」一詞而言，其實只是觀念上的一轉之差而已，若從正面的方想思考，一切的問題都將不是問題，若從負面的思考著眼，那麼就永遠脫離不出悲觀的想法及念頭。對於自殺者來說，面臨生死關頭時所需要的，是家人與朋友的關心、問候，因為自殺者的想法是很灰暗，遊走在深淵中而無法回頭，是因為覺得人生不再有趣，覺得人生不再希望，所以想一死求解脫，可是其實這種想法是有待商榷的，人自殺後真的就能解脫嘛？死後的世界沒有人可以了解，亦無人可回應。就想前面所說的，自殺在各個宗教都是禁止的，因為這是殘害生命、傷害自身的一個罪惡，我們應該要好好愛護自己的生命，能充份的了解生命，必會帶來豐沛的果實，也會得到人生的大方向。

對於前述自殺的議題，下文則主要以莊子的生死慧來做一回應。莊子認為，生命是上天所給的，是自然造化所賦予的，人不可以隨意的棄之，應當要「安時處順」、「順任自然」才行。正因為人的生命，是由「氣化所成」。是由於「氣」積聚而成，人之死，是因「氣」之消散而逝。莊子以為「氣」是普遍的存在，瀰漫在宇宙天地之中，所謂「通天下之一氣」，因此，可以說是天地萬物之間存在著一種一致和諧，事物的變化，在最初是沒有生命循環亦無形體顯現的，而且是沒有氣息的，因為變化而有了一氣息，再經過變化而有形體，三變成而有了生命，所以生命的形成是很寶貴的，氣的變化源於道，而道是莊子所認同的變化最高原理，萬物由其創生而成，天地萬物循道運行，道的原理是一切原理的總根源。而生命的最終意義，是要回歸於自然，與道聚和。生命最終的意義還是要回歸於自然生活，要使精神能夠自由自在、絕對自由，享受一種心靈上的豁達開朗。

莊子處身在混亂的時代，但是他並沒有因為處在戰亂的時代，就對自己的生命不愛惜或是不重視，反之，莊子認為應該是要重視生命的，在生命的境界中，開展出屬於個人的逍遙境界。人的生命是很偉大的，是道所給予的，所以人要與天地相合，不應該隨意的捨棄自身的性命。「活在當下」是莊子的處世態度，人處在當下，就必須要做好當下的事要盡其本分，好好的活著，不能因為生命遭受挫折、壓力、悲傷等等的的不順心、不如意之事，就可以任意的遺棄自身的生命。莊子在〈德充符〉篇中所提到的「王骀」、「叔山無趾」，並不因自身的缺陷而自卑，依然是舒適自在的生活在這個世間中，當面臨到外人異樣的眼光之時，依舊不以為意，還是怡然灑脫的生活著，活在當下並面對自己的不全。換言之，他們並沒有因為肢體形象的不健全，而鬱鬱寡歡或是唉聲嘆氣，亦沒有認為自己不夠資格活在這個世界上，他們依然是健康的活著，平穩和順的與人相處，明白待人之道，並不是著重在肢體形象上，而是在於真摯的心與健全的心靈態度。人活在當下，就要好好把握當下的契機，不順心、不如意的事情，總是會過去的，活在當下，就要能夠了解活在當下的快樂與幸福，生命的轉折，往往是在意想不到的

地方出現，唯有人能活在當下，明白當下行樂的真意，活在當下才會有其價值及意義。參見其言：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」……仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」

（〈德充符〉）

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以吳族。今吾來也，猶有尊足者存，吾是矣務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾矣夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」（〈德充符〉）

莊子以為，人的生命是偉大且充滿了豐富的寶藏。前述曾提及，「活在當下」，就是要把握在當下的生命，但是把握生命卻不是過分的執著生命，面對現實生活中的一切，我們所應秉持的態度應該是「安時處順」。對於任何的一切事物，我們都必須要因應自然，要有隨遇而安的寬廣心境。就莊子的人生哲學內涵來說，他是關懷生命的，對生命所賦予的意義，認為生命是一種隨順而安的存在⁵。人置身在這個世界之中，所要表達的就是必須順著這個世界而生活，「安時處順」是種處世的方法，人活著，就是要因應自然變化，而不是寄望這個世界會為你改變，老天給了你什麼樣的生活，你就隨順的生活著，並不能因為某些外在的原因，而失去了生活的興趣、信心，因為，能夠安時處順的人，才是最有資格生活在這個世界中的人。莊子生活的戰亂時代，他也並沒有被打倒，而是提倡「安時處順」的生活著，我們不能改變世界，於是就只能改變自己去順應自然變化，不輕易的認輸，亦不輕易的被打敗。莊子認為，我們生來是怎樣的生命型態，就保持老天所給予的形象，我們不需要因為社會的眼光而投身其中改變自己，就像是反而能使自己的心靈遨遊於最高的道德境界，固守著自然真正的根本大道。這就是要我們能夠「順任自然」，使內心的心境通達無礙，順任自然的變化，才能夠在上天所給予的生活機制下活著。莊子認為要能「安時處順」、「順任自然」的活著，就是要不以人為造作而摧殘生命的生機，是順應著自然萬物的作為，尊重每一個生命的存在、每一個存在於自然之中的人，人是天地萬物的一環，而身為天地萬物的一環，就應循順著自然的規律運轉循環，千萬不可以以人為造做去損毀天真本性，不要為當下的形體所束縛，造化者之所以如此的造人，必定有其天生的意涵，

⁵ 隨順而安亦可說是一種安命的立場，吳建明先生認為：「安命之意，即對人之在天地間之種種人生際遇，其不可解的諸多橫逆，作一反思與體悟進而以理化情，認知到生命素樸天放的本真面目；看清人存在於世之種種生命的扭曲與失性，實乃人生命的異化與沉淪所致，從而能夠踏上體道歸真的本然之途。又說：「莊子安命的思想，乃是透過對人存在生命實情的反省而有所領悟；『安之若命』並非消極的逃避，而是一種對生命的種種無條件的接受與肯認。」參閱吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華大學哲學所碩士論文，1999年，頁91-94。

有其各自的作為。所謂「天生我材必有用」，人身處在廣大的世間之中，一定會有其可以容身之處，而不會使人無處可居、無所可用。莊子的生死哲學，對於現代人生哲學的發展和完善有著一定的意義和影響，不僅破除了對生的執著，而且體味了生死相通的本質，使我們能夠以坦然平靜的心態面對死亡。同時並沒有厭惡現實的生命，更尊重生命的價值。讓我們對生命進行重新的思考，體會心靈虛靜恬淡，精神暢遊的痛快⁶。

從生死議題中的「自殺」議題來看，莊子認為自殺是不必要亦不可行的。因為每個人都有其不同的特點，不需因為一時、一地、一人、一物的影響，而貶視了自己。自我肯定是具有正面意義且蘊含了生命的真理，生命的價值就在於人的創造，一個人要能重視自己的生命，並且肯定自我的存在，才有辦法去開拓出屬於他自己的悠遊大道。以莊子的理想來說，本文認為其是反對自殺行為的。因為自殺違反了自然，而莊子的思想正是以自然為準，天地萬物的化生，皆是因自然之道而來，自然在我們的生活中，發揮了極致的作用，因為有「道」的作用，人生才能被開顯出來，也才能適性為之，且自殺之人，必是不懂得珍惜生命之人，自然界的運轉流行，都有其一定的準心，人若自殺，必定會破壞這個自然法則，所以自殺是不可以存在於世間中的，應是被限制的。莊子對於生命的認識，所有生命的活動都是來自於自然，我們要使我們的行為趨向放入生命存在的自然無為之中，也就是說，萬物所賦予我們的是什麼樣的生命型態，我們就依循著萬物所給予的型態來過生活，不會任意的改變自己，這就是「委於自然的生命觀」，「委於自然的生命觀」一是將生命視為「在於自然中的一個塊然意義的存在」，一切現有的狀態都是自然的造化結果，都有其自然中的真實情態，面對到自我存在的任何特徵，我們都沒有必要發展情緒、流露感受，保守原真，即是入道⁷。〈大宗師〉篇中說：「古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。……古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。……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。」人存在，就必須要好好的活著，因為每一個人都應該要對自己的生命負責，不管生命是好是壞，都必須要負責，因為個人的生命只有個人才能開展，旁人無法開顯，頂多只能增加助力，卻無法為你而活。雖然莊子說要死生一如，「不樂生、不厭死」，面對生死問題，以一種超然的態度來視之，但這卻不是在鼓勵人要樂於赴死，而是在告訴世人，生與死同樣重要，因為人生只能活一次，應當要好好的活著並且創造出自我的一片天，其死生如一的態度，是爲了要表現出他的無所畏懼，對生無所眷戀，對死亦無牽掛，然而就對具有自殺傾向的人來說，道家的思想無疑是在鼓勵他確定念頭。實則不然，以老子和莊子的學說而論，從來都不是在鼓勵人從事自殺的行為，道家是治病的良方，卻不是醫病的醫生，因此，往往會使人誤解其真意，以爲道家思想是屬於灰

⁶ 參閱姜強，〈生亦何哀，死亦何苦——淺論莊子的生死觀〉，《山東教育學院學報》，第5期，2006年，頁73。

⁷ 參閱參閱杜保瑞，〈莊周夢蝶〉（台北：書泉出版社，1995年），頁121。

暗的。莊子所認為的生命價值，是要人能「安之若命」，既然生活在自然之中，就順著自然的大道而行走，一個人沒有任何權力去決定人的生死，人之生死是要以自然大道運行之規律為主，生命存在的諸多限制，是要想辦法解除而非逃避，逃避並不能解決一切，能解決的只有重視自我生命並珍惜生命的人，因此，莊子對於自殺議題所能回應的，就是他人生哲學中的處世態度，重視生命並賦予生命無限的價值。

葉海煙教授在他的著作說道：莊子不強調生命個體與天地之間的對立性，而注重生命體與天地的一體性。由此一體性，莊子設法成就其理想的人生，而體現此一體性的人，乃理想之人，即所謂的「至人、神人、聖人、真人」⁸。「至人、神人、聖人、真人」的人生理想，是人生境界的一種最高指標，他們內心修養的德行，是以「天地萬物皆無分別」為認知的態度，故而在事務的對應上是「道通為一」，而在自我內心的持守上是「胸無雜念」、「冷靜平和」⁹，是要追求一種自然無為的逍遙，所謂的自然無為，也就是說要順乎自然，順應天道，要回到自然人格所稟賦的廣大胸懷，體會心無罣礙、身無所累的修養，進一層體會身心與大自然齊一的悠閒自適，莊子所要追求的「與造化同遊的逍遙境界」，在此境界中已無任何人文活動者的形象，完全是「與自然齊一的」的生活型態¹⁰。人生活在道妙的境界之中，順乎天理，依乎自然，因應著自然無為之道，與道並肩相行。

⁸ 參閱葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁3。

⁹ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁27。

¹⁰ 此為〈大宗師〉篇章中所說的真人境界。參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁16。

第二節 由莊子生死慧反思安樂死議題

安樂死(euthanasia)這個字源自於希臘文，其原意為「好的死亡」(good death)，《韋氏字典》(Websters Dictionary)給它的定義是：「一個安寧而輕鬆的死亡」或「導致安寧而輕鬆的死亡行爲」。更流行的一種名稱爲：慈悲地殺害。安樂死可以指稱引起死亡的消極或積極作爲，及撤除醫療致死或積極地致死兩種。也就是說，安樂死可以指「消極」或是「積極」地導致死亡。換句話說，可以消極的要求停止治療，或者是利用積極的行動導致死亡。安樂死也可以依病患的意志區分爲兩種不同的類型：患者可以給出同意之承諾、或患者不能給出承諾，及自願性安樂死極不自願性安樂死(或非自願性安樂死)。若我們接受這兩種類型，並將之結合起來，那我們將得到四種不同種類的安樂死：一.消極性自願性，指拒絕治療，或不使用加護或大膽的治療方式；二.消極性非自願性，指撤除治療或是主要發生在有缺陷的新生兒、心智不足病患、及長期的植物人患者；三.積極性自願性，經同意後採取導致死亡之行爲、慈悲地殺害痛苦中的病人；四.積極性非自願性，在未經同意下採取導致死亡的做爲、慈悲地殺害心智不全或有缺陷之新生兒¹¹。積極性安樂死一直較不爲人所接受，因爲其所涉略到的道德問題，致使大家較無法接受；而消極性的安樂死，在長久以來，亦是使用著的，在某些情況下，我們必須採用消極性的安樂死，縱使消極性的安樂死亦牽涉道德問題¹²。但例如像面對昏迷而無法轉醒的病患及家人而言，或許消極性的安樂死對他們而言，將會是一種解脫。主動的安樂死在美國一直是非法的，一般認爲等於主動殺人；被動的安樂死是否非法，要視情況而定，美國各州的法律處理並不一樣，一般認爲不算主動殺人，但屬一種「讓人(患者)死去¹³。」以下將提出兩位學者的看法，一是反對安樂死合法化的卡密薩教授(Yale Kamisar)；一則爲贊成安樂死應合法化的威廉教授(Glanville Williams)。所以針對此節來說，我們將以安樂死爲主題，探討其是否應合法及是否符合道德標準。

一.反對安樂死之合法化：

卡密薩教授(Yale Kamisar)認爲我們不應該允許接受自由意志安樂死，因爲它會使非自由意志的安樂死更進一步獲得肯定¹⁴。所以反對安樂死的合法化，他認爲儘管在抽象思考裡，我們可以設想、允許使自願性的安樂死合法化，但實際上

¹¹ 關於上述對安樂死的介紹或區分，波伊曼在《解構死亡—死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》也有詳細的描述。參閱波伊曼編著 魏德驥等譯，《解構死亡—死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》(台北：桂冠圖書，1997年)，頁147-148。

¹² 積極性的安樂死所牽涉到的相關道德問題，例如良心與殺人與否的問題。儘管積極性安樂死是出於患者本身自願的行爲，但是對於實行的人來說，本身要接受良心的譴責以及是否有殺人的嫌疑。沒有人可以結束另一人的生命，就算經過本人的授權亦不能。另外，在《生命教育》這本書中，亦有人爭論說被動(消極)安樂死根本不能稱之爲安樂死，頂多只能說是順其自然的死亡。這個區別也就是「謀殺」和「任其死亡」的區別。參閱 Lynne Ann DeSpelder / Albert Lee Strickland 著黃雅文等譯，《生命教育》(台北：五南圖書，2006年)，頁100。

¹³ 參閱傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局，2001年)，頁39。

¹⁴ Yale Kamisar, "Euthanasia Legislation: Some Nonreligious Objections," *Minnesota Law Review* vol. 42, no.6(1958)。

卻有很強烈的理由足以反對使自願性安樂死合法化。這四個反對的理由是：(1)要確定患者是否為自願是困難的；(2)存有誤診之危險性；(3)安樂死可能會殺死尚未絕望之病患；(4)毫釐之失論證，接受自願安樂死，可能導致非自願性安樂死之合理化¹⁵。儘管有些確實存在著支持某些個體進行自願性的安樂死之道德根據，可是如果將其合法化，那結果將是無法預期的。

二.贊成安樂死之合法化

威廉教授(Glanville Williams)贊成自願性安樂死合法化，並且對卡密薩教授的反對論點提出兩點回應：(1)拒絕在痛苦中的絕症病患者有權利選擇死亡是殘酷的；(2)自由原則優先於任何反對自願性安樂死合法化的效益主義或社會利益的考量¹⁶。當一個人面臨生病的痛苦，威廉教授認為應該給患者自主決定的空間，畢竟，受苦的不會是旁人，而是患者本身，旁人是無法體會的，頂多只能給予同情、同理心，但面對身體上的負擔，卻只能在一旁看著。基於此種道理，所以威廉教授支持贊成的態度。

安樂死，可以分為兩個面向，一個就是有自由意志的人，來決定要生或就死；而就另一方面來說，指的是未經過委託而影響某人生存的機會，那麼，這個問題就是指在死亡過程中，經過人工加工而致死的問題，所謂經過人工加工而致死的，就是說患者在無自由意志的行為底下，甚至為轉醒的可能，旁人未經其授意而做的決定。

我們都知道，個人的生命價值超越一切，個人的意志在不影響別人的前提下，我們應給予最高的尊重。在安樂死的議題中，不論是「生命至上」亦或是「生命尊嚴」，這些論點都是對的。而在安樂死的議題中，我們不探討「對」或「錯」的問題，因為當生命面臨到生死存亡的問題之時，根本就無法以「對」「錯」來決定，因為每一個生命都是珍貴且重要的。積極性的安樂死之所以被反對的原因，是因為面臨到生死關頭的關鍵點，吾人必須思考下述的一個問題：「一個人能夠決定另一個人的生死嗎」。而我們回答不行的原因，源於「生命至上」的關係，絕大多數的人對於前述提問的答案，都會採取否定的態度。然而，對於被病痛折磨的人也許會有不一樣的答案。

有三種基本的道德原則，常常被拿來考慮是否要不計代價的一只要仍然有機會一阻止病人向著無法避免的第四種狀態轉變，或者是否應該默許這樣的轉變：

生命至上原則：人類生命之保存不僅有價值，而是超過任何我們所擁有之價值，而不是低於它們。

慈愛原則：一位醫生應該做對於病人之福祉最好的事。

自主原則：不論是否可能，病人應該由自己來決定涉及他們自身福祉之事(當然，如果他們所提出的行為方案可能會侵害別人的權利，則屬例外)。

每個原則似乎都有其可行性的事實。

¹⁵ 參閱波伊曼編著 魏德驥等譯，《解構死亡—死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，頁 151。

¹⁶ Glanville Williams, (The Sanctity of Life and the Criminal Law,1957)。

生命保存原則：除非有其他更優先的理由反對，否則人類的生命在可能的情況下，都應予以保存。我們通常賦予生命保存非常高的價值，而當我們在缺乏批判性的考察下，我們會誤將此非常高的價值當作是一種絕對性的價值。

1973 年美國醫藥協會代表之家清楚的闡述：

由另一人蓄意結束一個人的生命—慈悲地殺害—是違反醫學專業標準及美國醫藥協會政策的。當不可抗拒的證據顯示生理的死亡以迫在眉睫，是否取走延長生命之特別儀器應當由病患及/或其直系家屬來決定。醫生的建議及判斷病患及/或其直系家屬應當可自由地取得。

對於美國醫藥協會所闡述的這一段話，它的立場是在肯定消極的安樂死，卻譴責積極的安樂死，基本上這個觀點涉及到兩點：(1)不允許醫生或任何一個人蓄意地結束病人之生命，但(2)允許在某些狀況下停止保護病患生命之特別措施，即使預見病患將會因此而死亡¹⁷。

拉塞斯(James Rachels)以「做某些事」是病人致死稱之為「積極安樂死」，而以「不做某些事」來表示「消極安樂死」，即「只是任病人死亡」。拉塞斯依據美國醫藥協會的聲明，將傳統的觀點了解為總是禁止積極安樂死，但卻允許消極安樂死。而他論辯說在某些情況下，積極安樂死與消極安樂死在道德上並無不同，甚至在某些情況下消極安樂死還更糟。拉塞斯的論點是：他所未「顯然太殘忍」的人，誤解了積極與消極安樂死的區別，而這個區別復又建立在殺死與任其死亡這個自身並不據重要性的倫理區別上¹⁸。

根據拉塞斯(James Rachels)的論點來說，倫西(Paul Ramsey)提出了其他的看法：維持生命的一般措施是指所有用來提供病人合理的受益的希望、並且其獲得或使用不會造成過度的費用、苦痛及其他不方便的負擔的一切藥物、治療及手術。維持生命的特別措施是指那些，其獲得不能不帶來過度的花費、痛苦及其他不變、或者其使用不能提供合理的、受益的、希望的一切藥物、治療及手術¹⁹。傳統的觀點是說，不論採取某種行為或不採取某種行為，蓄意結束人類的生命都是不對的。

積極的安樂死與消極的安樂死之間，在倫理學上重要的問題是，「殺死一個人，比任由一個人死亡在道德上是更糟糕的」。從道德上來說，殺死一個人，會使人的內心充滿罪惡，畢竟每個人都是一個生命體，當一個生命體在你的手中結束掉生命時，那種內心的不安、良知的顯現，可能會使得一個人無法承受；然而，若是任其死亡，對人來說，其道德良心的壓力就會相對的減少，因為任其死亡是不藉以任何外力來進行的，是順任生命的流逝而不加以改變，就以道德上來說，會比殺死一個人的罪惡感少。但是，真的是這樣的嘛？真的殺死一個人會比任其死亡得到較多的罪惡嘛？依照本文的觀點來說，真的殺人與任其死亡，就其自身

¹⁷ 參閱波伊曼編著 魏德驥等譯，《解構死亡—死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，頁 61-190。

¹⁸ The New England Journal of Medicine, Vol. 292 (Jan. 9, 1975). pp78-80。

¹⁹ Paul Ramsey, *The Patient As Person* (New Haven and London: Yale University Press, 1970), p.122。

而言，殺人與任其死亡的結果論是一樣的，結果都為，人會死亡。殺人是在道德良心上有罪惡感，那麼，讓人「任其死亡」的人一定也會在道德良知上有所虧欠，因為結果都是，一個富有生命的個體，其生命終結了，所受到的衝擊影響，是很大的。例如：當甲想要謀殺乙，並且真的做了這一件事情，那麼可想而知，甲殺了人；而任其死亡則是說，當甲想要謀殺乙，但是卻在他進行謀殺之前，乙卻已經先受傷了，但是甲卻任由其流血而死，不加以救助，那麼，甲就是任由以死亡。縱使兩者動機不同，但是就其結果而言，卻都是相同的。

在進行安樂死的過程裡，我們會不會連一些並不真正厭世，而只是覺得別人討厭他們的人也殺了？會不會把一些並不真正想死，但絕得他們不該繼續活下去的人殺了？當安樂死真的合法化了之後，會不會有上述的這些情形發生呢？若是真的發生了，那我們又該如何處理呢？是否，該讓法律來訂定一個期限，譬如說十年或是二十年，以時間來作為一個基準點，讓病患可以有康復的機會。

做為最終的哲學命題，支持自願性安樂死的理由是很強的。任何理由一般說來都可以支持或反對自殺，但可以說，當訴諸於死亡並不尋找微弱的理由或任何其他理由，而是尋求一個「好原因」來支持，它就會變得無可測度之強烈。例如說，當它並非被用來使社會有用的人受益，而是使受病痛折磨、「無藥可效」的癌症病人獲得解脫時就是如此²⁰。

安樂死是極富爭議的問題，一個人有權決定另一個人的生死嘛？只有在病患既清醒又被病痛折磨得瘋狂的時候，病患才會要求自願性的安樂死。如何區分病患在要求安樂死時，頭腦是清醒的亦或是非理性的呢？假若一個要求安樂死的人，我們可以確定他有足夠清楚的心智，但是，當一個人被病痛折磨得久了，他的心智是真的清楚嘛？還是只是針對當時而言，病患認為他的心智是清楚的。被折磨過的心智可能偶爾很清楚，但是也有可能因偶爾不確定而變化，這是可以被理解的。

每一個生命都是無價且獨特的，在生死攸關的問題上，我們不能訴諸於一個所謂的普遍化的規定，而是要真正站在為病人著想的立場上，要盡最大的力量去減輕病患的痛苦，而在這個提前下，應該要根據每一位病患的個別性來做出最好的決斷，使其免除受苦。

自殺與安樂死的根本殊異性，是在於自殺是出於自我選擇，是以自殺者本身為中心。然而，安樂死則不同。安樂死並不一定是出於自願的，大部分自願安樂死的患者，皆是因為疾病的因素，患者本身無法忍受疾病所帶來的苦痛，所以無意願繼續生存。而這種出自於自願的行為，亦不見得都能夠達到目的。從莊子思想來思考安樂死的議題。莊子的思想也是說明人生在世，就是要無為而治，要順應自然天地，安時處順的生活。莊子面對人的生、老、病、死，其基本立場就是順應自然，安時而處順，要認真的面對生活，對於生死問題，只是人在世上所需面臨的一種變化而已。而就安樂死的議題來說，分為自願性安樂死與非自願性安

²⁰ 參閱波伊曼編著 魏德驥等譯，《解構死亡—死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，頁 153。

樂死，非自願性安樂死，我們亦稱為加工自殺，也就是說需要別人的幫忙才能達到目的。簡單的來區分，就是有意志行為的安樂死及非有意志行為的安樂死。

一. 從莊子「安時處順」思想反對「安樂死」之觀點

對於那些以自己意志決定安樂死的行為而言，莊子是否能夠認同？莊子是否贊成安樂死，僅管安樂死的行為是出於當事者自願？面對這個問題，本文以為莊子的想法應是不認同的²¹。莊子認為，一個人在面對這個世界上的所有事情的時候，不一定全都是快樂開心的回憶，也不全都是悲傷憂鬱的，當大自然所賦予你形體之時，你就必須要好好的自處、珍重，無論外在的考驗如何，你都必須要認真真、適適當當的活下去。莊子在戰亂的年代中生存，他看到了當時悲慘的景象，以寓言的方式來說明當時人民的生活，以及對於國君的不滿，再以說故事的方式來呈現當時的心境，縱使如此，莊子並沒有認為人有選擇死亡的權利，亦沒有不想生存的動力，反而因為當時的生活條件如此的困難、刻苦，更是激勵了人的生存本能，使人在混亂的生活中，益發堅強的活著。所以，就以莊子的論點來說，他是不贊同自願性行為安樂死的，每個人生活在世界上，都是大自然所呈顯的，自然給予了人生命，人就應該好好的活著、生存著，死亡雖然不是一見可怕的事情，但想要死亡卻是不被允許的，莊子的思想認為，不管生存在這個世界上是多麼的辛苦，人都還是要生存，日子總是要過，多活著一天，就可以看到世界美好的一切，莊子總要人往好的方面去想，而不要往壞的方面想，人往好的方面去想，心情就會更開闊、更寬廣；反之，如果一個人總是往不好的地方思考，那麼心情不是就會變的悲傷、陰暗，總是看不到美妙的一切嘛？所以，莊子認為，人生存著、活著，就是一見可喜可賀的事情，也許此人正被病痛折磨著，也許正被生活困擾著等等一切一切生活上的不痛快。然而，人之生存是必然受到外在環境因素所決定的嘛？人是必然的因為挫折而就有充分的理由終結自己的生命嘛？以莊子的觀點而言，其答案顯然是否定的。在〈人間世〉中有如下的描述：

支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

在各種環境之中表現出無為無用的樣子，便可以達到他想要養身盡年的目的，也就是所謂的無用之大用，莊子的無用之用，是他以其高度的智慧和睿銳的目光洞察事態而得出的結論，是自我保護的妙策²²，是莊子對於生命的理解。莊子所表述的重點所在—「全生、保身、養身、盡年」，就是要人能順應自然，安

²¹ 刁生虎先生指出，莊子認為，「命」作為一必然性，意味著人生的際遇是定然如此而不可改變的，是既無力抗拒也無法逃避的。個人所能做的只是改變對命運的態度，做到「安時而處順」，即安於現實、聽任命運安排，隨順自然變化。參閱刁生虎，〈生命的困境與心靈的自由—莊子的人生哲學〉，《人文社會科學學刊》，第22卷第3期，2002年3月，頁101。

²² 參閱陳紹燕，《莊子的智慧》（河北：河北人民出版社，1997年），頁104。

時處順，要保全自己的本性，以生命爲人活動的目的；要保全自我，以自我生命的發展爲結果，要謀求精神上的逍遙自適。這個道理，就在於不以強力抗拒社會艱難，凡是順著自然的軌跡一定迎刃而解²³。「養身盡年」，就是順著自然的紋理而行事，順乎事物的自然性而行事，是保全自身的一個方式。生命爲人活動的目的，人有了生命，才能有希望的活著，也才能享受到大自然所充滿的生機，如果只是因爲被病痛折磨，就產生尋死的念頭，那可就千萬的不值得，就如上述〈人間世〉所提到的「支離疏」，在各種的環境中，依然完好如初的生活著，並不因其自身的與眾不同，而有尋死的想法，反而是開心自在的生活著，人若是沒有開闊的心靈，其想法必會狹小有礙，而就莊子而言，人處在這個充滿生機的大自然的環境裡，是一件多麼幸福的事情，〈齊物論〉中所說的莊周夢蝶的物化觀念，也是帶給人一種無礙的境界，就算在生活的世間有不愉快的事情發生，但是到了夢裡，我們可以有千千萬萬種的變化，可以化爲千千萬萬種的生物，不管是在天上遨遊，亦或是在水中悠遊、在花草中逡巡穿梭著，都是一種改善執念的心境²⁴。只要能好好的把握生命，不輕易的使生命萎縮，不有就死的念頭，將會發現人間還有許多美好的事物，在等待人們的追尋。所以，莊子以爲不管遇到了什麼樣的挫折，都不可以輕易的放棄生命，要安時而處順的順應著自然的天地，有生命就有希望存在，生命是人的活動，一個人不能丟棄掉活動，因此，就莊子的思想來說，其對自願性安樂死是持反對意見的，認爲人無論如何都不能輕易的結束自己的生命，就算生命終結，也一定是要依循著自然萬物的流轉變遷才行，而不是人自己決定的²⁵。

二. 從莊子「無為自化」思想反對「安樂死」之觀點

前面談到莊子「安時處順」的觀點反對贊成安樂死。此所要談的是，以莊子「無為自化」的觀點來談安樂死。如前所述，莊子認爲人生在世，就是要依循天地自然而生，生命是最偉大的，不能有任何赴死的念頭產生，要順著天地自然的運行而過，雖然其秉持著死生一如的觀念，但是其對生死的看法，還是要與自然地天契合爲主，不能有任意糟蹋生命的行爲出現。上天所給予的生命，要好好的生存，縱使萬般不理想，還是要堅持著生命本身最終極的意義，要逍遙自在的生活。不能因個人的意志而有所行動，要遵循著天地之間的「道」理行走。對道家

²³ 參閱杜保瑞，《莊周夢蝶》（台北：書泉出版社，1995年），頁118。姜強先生曾經指出，道賦予生命的全部都是生與死的統一，人應該做且可以做的就是「養生」，順其自然保持其本來的面目。參閱姜強，〈生亦何哀，死亦何苦——淺論莊子的生死觀〉，《山東教育學院學報》，第5期，2006年，頁73。

²⁴ 莊子的物化觀並不是要人逃避到虛幻的世界之中，而是以一種夢的寓言方式來呈現人在世間中的無執無礙，以達到「乘物以遊心」（〈應帝王〉）的境界。

²⁵ 命的存在對於莊子哲學來說是重要的，他肯定了世界上有「人之有所不得與」的領域，從而給人的活動規定了一個界限。命帶給人无可奈何或者不得已的感覺，因此莊子主張，對命運應該採取安的態度，因爲他不可迴避，又無法改變。參閱王博，《莊子哲學》（北京：北京大學出版社，2004年），頁161。吳怡先生認爲，莊子的「安之若命」，和一般人的安於命運有所不同，一般人會把一切都推給命運，而心也隨之向下墮落。相反的，莊子所說的「安之若命」，是要把無可奈何之事，安之於命運，而心卻是超脫於物累之外，與大化命和。參閱吳怡，《新譯莊子解義》（台北：三民書局，2004年），頁267。

的老子與莊子來說，他們都是反對有為造作的，老子之反對有為造作，是因應著當時的政治社會而來。而莊子的反對有為造作，則是對生命所持的一種肯定態度。莊子反對有為造作的生，他認為世界上的萬事萬物，都應順其著自然的規律而行，不能有人為造作的產生。就好比我們種植著一朵花，我們所要等待的，就是開花結果，而在這個過程中，我們不能澆花、也不能灑水，一切的外在行為都不能出現，我們只能順其自然的任花開、結果。而當我們在等待開花結果的這一過程中，若是出現了澆花、灑水，這一類的外在行為，就是有為造作的結果。而莊子所反對的，也就是這一類外在行為的有為造作。莊子認為，人的生命是不能被剝奪的，沒有任何一個人可以剝奪另外一個人的生存權，所以就針對安樂死的議題來說，莊子是持反對意見的。就以〈大宗師〉篇所說的「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。」死生皆不是人為之力所能主宰、安排的，就像是黑夜與白晝交替那樣的永恆變化，完全出自於自然。有些事情，人為之力是不能也無法干預的，而這些都是物自身變化的情形。大地給我們形體，並且用生存來使我們體會活著，用衰老來讓我們清幽閒適，用死亡來讓我們安息。所以，我們若是以生為善，把自我的存在當作是一件好事，那麼，我們也就應該以死為善，把死亡看作是一件好事。以「故善吾生者，乃所以善吾死也」來看，就可以明白莊子所要說的是反對人為造作，要無為自化。人是順著天理行事，縱然是死亡也是一樣，不能因為外在力量而有所折損，一定要因應天理循環，如此才是自然的道理²⁶。以安樂死來說，有一種是患者已經無自由意志、無意識可言的，面對患者本身的無意志或無意識，經由旁人決定是否為患者實行安樂死的，就稱之為「非自願性安樂死」，也可以說是「他人加工自殺」。對於「他人加工自殺」這方面來說，這種行為是錯誤的。因為沒有一個人可以決定另外一個人的生命。生命是無法被替代，亦無法被決定的。而當人面對自身已無意識、無法作出決定之時，必會經由旁人的加工替代自己做出一個決定，無論這個決定是否有利於自我本身。而當我們在面對患者已無意志、無意識的情況之下，一定會對患者施以「急救」或是「以維生系統」來維持生命。以莊子的觀點來說，他是贊成「對病患施以急救」，但是反對「以維生系統」來維持生命，為什麼莊子會反對「以維生系統」來持續生命呢？因為莊子反對有為造作的生²⁷。

²⁶ 「道」既是世界萬物的根本，也是萬物發展變化的根據。生死也一樣要遵從於「道」，是「大道」運行於宇宙萬物必然規律的體現之一。參閱馮慧娟，〈淺析莊子人生哲學中的生死觀—莊子由死反觀生的哲學思路〉，《欽州師範高等專科學校學報》，第 19 卷第 1 期，2004 年 3 月，頁 30-31。

²⁷ 莊子主張順應自然，反對人為。只有自在無為，順應一切變化規律，方能保持自然的本性。參閱劉陽，〈生命與心靈深處的對話—試論莊子哲學〉，《世紀橋》，第 10 期，2006 年，頁 58。又莊子從道家的基本理念出發，認為不以人為改變自然，而是主張一切順應自然，順著自然的理路保存常法。參閱王國勝，〈理想的幻滅與無奈的悲鳴—試論莊子人生哲學的嬗變〉，《理論探索》，第 3 期，2005 年，頁 26。再者，于洪燕先生認為，莊子從生死的本源出發，給予生死以客觀必然性的解釋，給人以精神上的安慰和情感上的愉悅。他把生死看成是一種自然的變化，必然的過程，使人消除對死亡的恐怖憂慮，讓生命從狹窄、困苦、死亡的自我衝突中解脫出來，順從自然，安之若命，反映了一種達觀安命的人生態度。參閱于洪燕，〈客觀必然與精神自由的對立統一—莊子生死觀內在矛盾初探〉，《樂山師範學院學報》，第 20 卷第 1 期，2005

莊子認為，生命是天地自然所賦予的，是自然世界的一種呈顯，隨順自然的生命才是符合生命本真的要求，而「以維生系統」來持續生命，只是一種外在形式，是一種外在力量的作用，以外在的作為來維持生命的繼續跳動，這是不可行的。莊子以為可以嘗試救人，試著對患者本身「施以急救」，但是卻不能以外在形式的力量來保持生命，因為「善吾生者，善吾死也」。以莊子思想來說，「施以急救」是生命努力的最後關頭，亦是一種對生命的關切，對生命本身的尊重。一切的自然原理，是我們所不能改變的。既然不能改變，就要順應著天地的變化，以一種生機流轉的方式生存著，明白有為造作之不可行，一切要隨順自然天地之化育，無為而生。

第三節 由莊子生死慧反思臨終關懷議題

臨終關懷是一種專為臨終病人及其家屬提供生理及心理的一種照顧方式。目的是為了使臨終者在臨終前能夠得以免除心理及生理上的恐懼與病痛，進而善終人生。臨終關懷是以一種照護的方式來進行，是為要幫助臨終病人了解死亡，並接納死亡的事實，另外，也是為幫助臨終者的家屬，希望給予家屬支撐的力量及精神的支持，使其能夠有承受事實的心靈力量，坦然面對與接受一切即將發生的問題。

關於臨終關懷的照護，中國與西方自古皆有此一思想。在中國，臨終關懷的文獻記載，至少可以追溯到春秋時代的《論語》一書。而在西方，有關臨終關懷的文獻記載，最早可溯源到柏拉圖「共和國」的理想。不過，具體落實則是在西元一世紀前。當時，歐洲已有少數做為垂死病人之家的臨終關懷組織²⁸。更進一步的發展，要到十字軍東征時期。由於參與東征的軍人都是虔誠的基督徒，她們在戰事結束後大多從事臨終關懷的和平志業，建立功能多元的臨終關懷機構，對於十字軍病患與朝聖者提供合乎人道的照顧。世界第一座具有現代安寧療護意義的臨終關懷機構，始於 1967 年英國倫敦「聖克利斯多夫安寧療護醫院」(St. Christopher Hospice)，是由桑德絲博士(Dr. Dame Cicely Saunders)所創立的。而「聖克利斯多夫安寧療護醫院」(St. Christopher Hospice)在 1976 年前往美國康州(Connecticut)協助美國人建立第一座安寧療護醫院(New Haven Hospice)。從此之後，聖克利斯朵夫模式的安寧療護開始在歐美各國建立，並在九〇年代開始，陸續引進亞洲的日本、新加坡、香港與台灣。台灣也在 1990 年 2 月在馬偕紀念醫院成立了第一個安寧病房，並開始推展這項服務。安寧療護的影響是世界性且是全面性的²⁹。

安寧療護，或者更好說是「臨終關懷」，在國內已行之有年，安寧病房也在全國各大醫院紛紛設立。對於臨終者的關懷與照護，以及關於臨終者的權益，也逐漸在國人的心中建立起正確的觀念，而且已然訴諸有形的法律，即《安寧緩和醫療條例》。顯然，臨終關懷在國內已逐漸推展開來。然而，縱使國人已經拋開了安寧療護即是等死的錯誤觀念，卻仍然無法真正了解臨終關懷的真意。其中，「倫理」的思量佔有相當重的份量，因為面對一個人生死交關的臨終關懷，不能就是一股好心、善意的同情、憐憫即可能成就的，卻是人與人之間彼此一種關係的建立³⁰。簡單地說，「安寧療護」是為要提升臨終患者的生命品質，是為臨終患者及其家屬所建立的支持性的照護，也可以說是為了患者及家屬的權益給予一整全的照顧，使患者與家屬在心理、社會及靈性層面上的照顧更為全面。協助患者與家屬獲得最佳的生活品質。

「安寧療護」可說是臨終關懷的現代模式，探討臨終關懷的內容時，主要是

²⁸ 參閱黃中天，《死亡教育概論》(台北：業強出版社，1988年)，頁 252。

²⁹ 參閱尉運淦，《生死學概論》(台北：五南圖書出版公司，2000年)，頁 92-93。

³⁰ 參閱蕭宏恩、吳志鴻，〈導言：臨終倫理〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 4 期，2006 年 4 月，頁 1。

以「安寧療護」做為論述的依據，也就是以「安寧療護」為主的基本理念。傳統主流的醫學原則，醫生的主要職責就是救命，因此，無論患者遭遇的是多麼嚴重的疾病，都是由醫生來加以救治。如果救治無效，在這種情形下，醫生只能夠放棄對患者的救治，任由患者慢慢的死去。此外，醫生之所以會有這樣的作為，是因為傳統醫學以醫生為整個醫療體系的核心人物，由醫生來決定患者的生死。然而，在安寧療護的體系之下，不再是由醫生作為核心人物，而是由患者自行決定生死的權利，使患者本身獲得應有的尊重與尊嚴。也就是說，「安寧療護」肯定了生命的意義，並且同時承認了死亡為一自然過程。在這個面對死亡的過程中，協助患者減輕生理與心理上的疼痛及畏懼，並且對患者提供適當的支持與慰藉，另外，協助家屬順利的渡過哀傷期，並重新積極的生活。

「安寧療護」是以「照顧」(Care)為中心，而非「治療、治癒」(Cure)。安寧療護的理念是四全照顧，即全人、全家、全程、全隊的照顧。病人是具有身體、心靈、社會及靈性各層面的需要及反應的「全人」，因此，如果在疾病無法治癒，死亡無可避免的情況下，給予病人「全人的照顧」，以成全他各個層面的需要。最後，協助他平安尊嚴的死亡。另一方面，安寧療護提供「全家照顧」，包括家屬的諮詢及協助，患者幼年子女的哀痛照顧，以及患者去世之後遺族的哀傷輔導。延續性的哀傷輔導即為「全程照顧」³¹。安寧療護所秉持的理念，是以全方位的關照患者的各種需求，給予患者參與醫療行為的決定，並且尊重其選擇與生活的品質、模式。

人類生而自然，本應死也自然。但由於現代醫療科技的進步，如果放任人們自然死亡而不加以急救，在法律上不僅不允許，在理道德與親情上也是不願意的。而且死亡最後的判定，似乎已經完全落在醫護人員或家屬的身上，而非臨終者本身，這在情理上無非必定又會落入某種天人交戰的倫理困境之中。又科技雖然表現上延續了生命的長度，實際上卻讓人在死亡的道路，失去了尊嚴³²。生命的存在，在於其價值及意義，而並非長度。現今科技的進步，或許改善了我們生活物質上的品質，給予我們充分的享受。然而對於生死的迷思，卻讓人們於瀕死之時，依舊無法掌控。現代醫療技術的發達，表面上似乎是延續了人的生命，然而實際上卻只是沒有尊嚴的使生命續存，延後了死亡。在現今科技發達的時代，想要自然的死亡似乎是不太可能的，在面向死亡的過程中，無論患者本身的意願為何，皆會不斷的被施以急救，而在急救的情況下，不但使患者遭遇到不必要的折磨，亦讓患者的意願與權益無法得到真正的尊重與重視。因為在發達的醫療技術下，任何的死因都必須要冠上或說明死亡的原因。因此，在這樣的時代中，人們更應該深思如何讓我們的親人甚或是往後的自己本身能夠有尊嚴的善終，並且在面對死亡的那一刻，能夠有自主的權利，決定延續自身的生命抑或延長死亡。並且能有不同面向的考量與處置，坦然且有尊嚴的面對死亡。

³¹ 參閱鈕則誠、趙可式、胡文郁編著，《生死學》(台北：國立空中大學，2001年)，頁163。

³² 參閱吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》，第33卷第4期，2006年4月，頁109。

道家的生死觀是基於自然無為的天道，認為人應超越世俗道德的有為性、狹隘性、要能歸順於天道的自然無為。老子以「道法自然」，「道常無為而無不為」表達他對終極真實的看法與體認，也以回歸自然無為的天道本根或無名之道為生命的終極目標，故云「夫物云云，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明」《老子·第十六章》。從老子的觀點看，個體的死亡原是萬事萬物自然無為的生滅循環中的小小現象，也是自然。如果刻意抵制不可避免的死亡，只會增加死的恐懼與自我的痛苦而已；但如體悟自我的死亡乃是落葉歸根那樣，回歸天道本根的自然過程，也就自然能夠克服自我自私，安然接受死亡³³。莊子承繼了老子的思想，並開展出他對生死智慧的哲思義理。對於臨終關懷的意義上來說，莊子以為，死對於人生來說並不可怕，人要順生、應生，身處在世間，就需有安時處順、隨順而安的寬闊心境。

「臨終關懷」最重要的，就是要使臨終者能自然的面對死亡。然而，如何能自然的面對死亡呢？就是要達到自然的境地，若要達到此一境地，道家對此有兩種不同的看法³⁴：

一. 死生二分

莊子對臨終前的關懷，所著重的論點在於認清生死的意義。要能達到通透死生、安時處順之境。而這種認清的方式，是透過臨終者在臨終前放下執著來呈現生死的真義，目的是為了要幫助臨終者面對死亡無須恐懼。所謂「超越死亡」，並非指人肉體上的永恆不朽，長生不死，這是絕對不可能的。它指的是：第一，人們在面對人生時，能夠坦然地面對死亡，在心理上不畏懼死，不害怕死，從而享有「生」的歡欣與「死」的尊嚴。第二，人們可以正常地深思有關死亡的各類問題，為面對他人(如病患者和自己的親人)，尤其是自我生命的終點作好心理與生理上的準備。第三，人們可以把對死亡的認識轉化為人之生活過程與生命進程的動力，將死亡觀轉化為現代人生的資源和促進人生發展的動力機制，從而既幸福地「生」，亦坦然地「死」，最後則能超越死亡，獲得生命的永生與不朽³⁵。生死不是人為之力所能扭轉的，必須依循著自然法則，而這也正是人的限制，莊子對「命」的解釋在〈大宗師〉之中有一段對話如下：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。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。

³³ 參閱傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局有限公司，2001年)，頁165。

³⁴ 參閱尉遲滄，《道家觀點看臨終關懷的問題》，《應用倫理研究通訊》，第8期，1998年10月，頁55-57。

³⁵ 參閱鄭曉江，《免於死亡焦慮與恐懼之方法—中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀》，《哲學與文化》，第27卷第3期，2000年3月，頁258。

〈秋水〉篇言：「生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。」明瞭死生是天地自然之正道，所以生存而不喜悅，死亡也不以為是禍殃、結束，知道始終生死是不能永久的。死亡與生命密切相連，凡屬天地自然間的萬物，必有其生死，這是自然界的定律。人為天地萬物之一，應當遵守天地間的規律，所以，死亡是人類生命發展過程中無可避免的，因此，當面對生命的終結時，應視為一自然現象。由此可知，對於生命的思考已不再是只停留在樂生的階段，而是要能夠由生觀死，由死覺生。

二. 死生一府

在莊子看來，人對於死，應該具有一種能夠放的下情懷。因此，莊子提出了「朝徹」、「見獨」及「外死生」的修養境界，認為人應該不以死生動搖心靈的平靜。死生是自然，非人力範圍之內，莊子面對死生自然之化，一如日月相代，不貴生亦不畏死。面對死生的問題如同〈齊物論〉中的觀點，認為既無可避免，理應接受，更可以超脫，使人的精神境界不受死生的影響³⁶。生則安之，死則順之。這是莊子所傳達給後世的生死觀念，不以生為樂，不以死為哀，不知悅生，不知惡死，這是一種對待生死的態度，也是一種精神，是莊子所要闡揚的一種精神境界。對莊子來說，人生之中，有窮達、有貧富，生命不過是一自然的、偶然的現象，且在天地人生之間，甚至對整個宇宙而言，皆不過是微不足道的普通渺小一物。生命是何等的渺小，整個人類世界對宇宙天地來說不過如此。因此，人對於生死應持有一種達觀的態度，領會生固不必樂，死亦不必憂的悠遊心境，化除一切有關生死問題的執著，進而達到超越生死，自在逍遙的境界。亦如莊子〈德充符〉中所言：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「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；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」「何為德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」

中國古代的道家學者刻意添平「生」與「死」之間的鴻溝，抹去人們心靈上對「生」、「死」的區分。從「齊生死」的途徑來幫助人們透悟死之性質，讓人們能夠坦然、平靜，甚至歡喜的面對死亡、步向死亡。這樣，人們也就由對「死」的悟解而達到對「生」的超脫，這就是傳統的中國道家學者為世人提供的死亡智

³⁶ 參閱江美華，〈從「渾沌」寓言探討莊子思想中的主體性〉，《花蓮師院學報》，第 11 期，2000 年 12 月，頁 196。

慧與人生智慧³⁷。生死本是一體的，所以我們應該要徹底認清生死皆是屬於人的一種必然性。且因生死是一體的，既是一體，就沒有理由去排斥死，而是應坦然的接納死亡，將死亡視為生命中的一環，體會生死循環的狀態，達到不以喜生，不以死悲的超脫心境。

³⁷ 參閱鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法—中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀〉，《哲學與文化》，第 27 卷第 3 期，2000 年 3 月，頁 265。另外，馮慧娟先生也說：「莊子由生追向死，再由死追返回到生，以超脫的智慧，曠達樂觀的心胸來面對現實人生。」參閱馮慧娟，〈淺析莊子人生哲學中的生死觀—莊子由死反觀生的哲學思路〉，《欽州師範高等專科學校學報》，第 19 卷第 1 期，2004 年 3 月，頁 33。

第四節 由莊子生死慧反思悲傷輔導議題

人之所以會有悲傷的情感出現，大多是因為有某種事件的發生而引發了悲傷的情緒。對於人來說，最能夠引發悲傷情緒的重大事件之一，就是面臨「生離死別」的課題，然此課題卻又是人生中最不可亦無法避免的。因此，「認識悲傷情緒，學習如何面對失落」，是一個值得關心的議題。悲傷，是對失落的一種反應。它包含了思想和感受，以及生理、行為和精神方面的反應。悲傷的情緒包括了難過、渴望、孤獨、悲痛、自憐、苦悶、罪惡感、憤怒以及安慰³⁸。自我的情緒是影響悲傷的因素之一，年齡、性別、因應焦慮及壓力的能力，以及情緒壓抑的程度，都會影響個人的悲傷情緒反應，所以我們應認清悲傷其實含括了一個廣大的情感範圍。

爲了進一步認識悲傷，我們有必要對當前悲傷相關的理論及觀點作一扼要的介紹：

- 一. 疾病論：從古迄今，一般人大都以疾病的觀點來看待悲傷經驗。而對喪親者的悲傷經驗著重在悲傷的生理反應及影響。
- 二. 認知論：從社會認知論的觀點解釋個人面對失落事件所產生的憂鬱症狀，是因失落事件破壞了個人與逝者間的角色關係，使得個人無法維持其自我的認同所致。也就是說，個體會透過認知的評價來進行自我的調適。
- 三. 心理分析論：悲傷是對失落的一種情緒性反應。當我們失去所愛的對象時，現實會要求我們將情緒自失落的對象身上抽離出來，然而，在抽離的過程是極爲痛苦的。因此，悲傷的過程即爲接受事實，將情緒撤回的過程，當悲傷者能撤回情緒的傷痛並建立新的依附關係，化解悲傷的工作即完成。
- 四. 依附論：依附理論是用來說明個體的悲傷反應。經由死亡或是其他原因使得依附對象消失或使關係受到破壞時，失落的威脅就會產生，因而引起悲傷的情緒，這是以依附關係被破壞所引發的情緒與反應而起。
- 五. 存在論：悲傷是個人試圖去維持生命永續的信念以及了解到死亡以打斷此信念的歷程。在悲傷的過程中，個人將重新檢視死亡的本質及生命的目的，也就是說，當悲傷經過正確的調適，或許可以促進個人的成長，亦可從正向的思維去理解悲傷對個人的影響。
- 六. 符號互動論：認爲符號在不同的文化情境中，對日後的生活適應有不同的影響。此理論是強調人與情境的互動，幫助我們從文化及社會情境的觀點來看失落與悲傷的反應及復原。
- 七. 壓力論：代表人有辦法去縮短悲傷的時間，盡速邁向復原之路。

³⁸ 參閱 Lynne Ann DeSpelder / Albert Lee Strickland 著 黃雅文等譯，《生命教育》(台北：五南圖書出版公司，2006年)，頁126。

八.資源論：認為人會對壓力及失落事件進行評估，強調因應資源的重要，顯示外力的介入與幫助是可能的，也就是說，藉由因應資源來學習如何面對悲傷。

九.階段論：一般談到悲傷反應皆以階段論為宗。分為五個階段，分別是「否認」(denial)、「憤怒」(anger)、「討價還價」(bargaining)、「沮喪」(depression)及「接受」(acceptance)。

十.任務論：從任務論的觀點來劃分悲傷的階段，認為悲傷需要「接受失落的事實」、「經驗悲傷的痛苦」、「重新適應」以及「重新投注」³⁹。

前述曾提及，「生離死別」是人生不可免的課題。事實上，「生離死別」所帶來的哀傷情緒雖然是人類共有的生活經驗，但對一般人而言卻有是非常少又的生活經驗，尤其由死亡所帶來的重大失落感所帶來的哀傷，將常會對當事人造成終其一生的困擾⁴⁰。由此可推知，死亡對人來說一個重大的事件，它引發了人對生死無常的慨歎，其中尤以喪親者最能體會其中的差異性與矛盾。喪親者在最初的時候，會經歷較多的傷痛，亦能體會失去的感覺。然而，失與得常是一體兩面，就像是生死之間的關係一樣，因此，對於喪親者在經歷了悲傷痛楚之時，亦會在其身心方面改變，重新審適自我與世界的關係，以及調整自我與他人間的互動關係，並接受死亡的事實與續存的生命之意義。

悲傷輔導應更進一步的從死亡教育來說明。死亡對人類而言，最基本的意義就是失落的產生。如何認識死亡及體會死亡的意義，乃是現今死亡教育所著重的目標。講述死亡即是面對哀傷的一部分。透過與別人的對話，我們不僅更圓滿地珍惜亡者的生命，而且能對於我們本身的生命作個修正的評定。我們透過講述亡者的故事以及聆聽別人所講述的故事，而所「賦予哀傷的聲音」能幫助我們在生命中繼續往前走，而不會把我們所愛的亡者拋於腦後⁴¹。當人在面對「死亡」的時候，就能體會「生命」的可貴，明白生命的價值是自己創造的，人更要懂得珍惜自己寶貴的生命。

關於悲傷輔導的議題，由莊子生死慧之死生一體與不傷生損性來作一回應。

一. 死生一體

莊子以為，當人在面對死亡之時，不應該有「樂生惡死」的念頭產生，而應該以死生一體的態度視之。死亡與生命並不能清楚的劃分，因為死亡與生命並非是個人存在的平衡點，生的同時就會有向死的一天，而死的同時也就是另一生命的開展，因此，生與死是分不開的，是死生一體的。莊子面對生死的豁達態度，常使人誤以為莊子是無情論者，由莊子〈德充符〉篇與惠子的一段對話中，則可得知。參見其言：

³⁹ 以上所說的十個理論，皆是目前與悲傷輔導有關的論點。參閱尉遲滄，《生死學概論》(台北：五南圖書出版公司，2001年)，頁118-123。

⁴⁰ 參閱尉遲滄，《生死學概論》(台北：五南圖書公司，2001年)，頁124。

⁴¹ 參閱 Lynne Ann DeSpelder / Albert Lee Strickland 著 黃雅文等譯，《生命教育》(台北：五南圖書出版公司，2006年)，頁143。

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴。」（〈德充符〉）

然而本文卻認為，莊子實是一有情論者。莊子的有情表現在〈至樂〉篇中「鼓盆而歌」一段，因為莊子面臨至親之人的死別，但他並沒有因此而悲傷失落，反而是重新調整自己的思緒，面對生命中的轉折點。因為莊子明白死亡是人生中所必經的階段，他將對世間的情表現在於生死的看法上，也正是因為莊子的情，才能將生死視為一體，而這亦即說明了在莊子的思想中，死亡與生命是同等地重要，死亡使生命出現停頓，使生命變的有限，但也正是因為死，才使生命是變的可貴，變的更有價值、意義。參見其言：

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，我獨何能無概然！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。」（〈至樂〉）

莊子以「氣」的流變看待形體的存在與消亡，在通天下一氣的世界觀中，死生是氣的變化，一切都在天地之中，無所失無所逝，故應安時處順。人的生死只是氣的聚散交互轉化過程，生命型態的轉換，因此，沒有所謂真正的生死，對於生死的執著也是不必要的⁴²。莊子的生死觀，以豁達而不輕生的主張，展現出一種重生卻不貪生的態度。天地自然有其本然之道，生老病死皆是自然之情狀，自然天地中的一切，皆有其自然之理，所以，秉持著善生善死的觀點，才能夠體會死生一體的真理。

二. 不傷生損性

人的生命不是無限的。既然生命是有限的，那麼，思考生命不能再僅是從生的角度去思考，而是以生死層面的角度來思考。悲傷的情緒並不能化解死亡的過程，因此，當人對死亡越了解，對於生命的存在也就更加的積極。死亡所帶給人們的啓示，是要人不被悲傷所擊倒，不能因為哀傷而作出殘生損性之事，希望人們能把握生命的美好，珍惜寶貴的人生。〈至樂〉篇中有一則充滿趣味的寓言故

⁴² 參閱蘇閔微，《莊子思想對生命教育的啓發》，中山大學中國文學研究所碩士論文，2005年，頁48。

事，扭轉了世人生為樂而死為悲的看法：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母、妻子、閭里、知識，子欲之乎？」髑髏深瞑蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」

由這一則寓言可知，死亡或許並不如我們想像中的可怕。莊子對生死觀採取哀樂不能入的態度，從大宇宙的角度消解了人對死亡的恐懼，以達觀的態度看待死亡，進而可以泰然地超越死亡了⁴³。雖然說死亡是生命的結束，但又何嘗不是另一個生命的起始呢？因此，對於逝去的人，我們可以懷念，卻不能沈緬於過去的時光，亦不可因悲傷過度而殘害生命，若因悲傷而殘害生命，這反而是不通透於道的行爲，所以應化悲傷為力量，充實自己的生命與生活，重新調適生命的步伐。莊子主張生命應以自然的方式存在，這就是不偽飾，不造作，不追求身外之物，不與他人鉤心鬥角，不喪失自己的淳樸天性，始終保持一顆平常心⁴⁴。也就是說，不以外在事物的變化來影響情緒、傷害己身。

⁴³ 參閱顧玉文，〈試論莊子生死觀的三個層面〉，《龍岩師專學報》，第 21 卷第 4 期，2003 年 8 月，頁 24。

⁴⁴ 參閱李霞，《生死智慧—道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004 年），頁 393。

第五章、結論

本文定為莊子生死慧之研究，其目的為探討莊子生死哲學的義理，以莊子的生死概念—死生一如，來闡釋其面對生命的態度為何。並應用到現代社會之中，以莊子的哲學，發揮其博大精深的人生哲理，說明莊子生死慧的具體實踐及現代意義該如何的發揚，就本文而言，在全文的最後，再一次回顧本文所論述的重點及推論。

一.

本文之所以定為莊子生死慧之研究，其動機為：生死問題是每個活著的人，都無法適當回答的。也許，我們只願意回答生的問題，但對於死的問題，卻無法給一個適當又正確的回答，因此，本文將提出莊子生死觀念，「死生一如」、「生死同狀」的論點來論述生與死的關係。當人在面臨生死問題之時，往往會由於懼怕死亡，而無法正視死亡的問題。所以，本文期望能以莊子生死的思想來闡述生死之間的一體兩面性，並期許能將生死問題化為平常事，使人人不那麼畏懼死這件事。莊子認為，人縱使消亡了，但其精神靈魂是不會消失的，只是回歸到自然之中，與道同一，並不會就此消逝。如此一來，當人們審視生死這件事情之時，就會試著以莊子生死觀的觀念來看待，對於死亡消逝這個觀點，也就不會那麼的徬徨無助了。

二.

在第貳章〈莊子生死慧的理論基礎〉中，本文是以杜保瑞教授的基本架構「天道論、修養論、境界論」為主，而在此中國哲學基礎問題的架構之下還可細分為「本體論、宇宙論、修養功夫論、境界論」，以此四種基本架構的角度來探討生死。莊子心中所認為的最高原理是「道」，「道」是自然的最高原理，所有天地萬物的創生都由它而來。「道」這個造物者，是宇宙萬物的最後根源，也是一最高境界。天地萬物的一切一切，都是由道而來，道是一切價值的根源所在，也是人活動的一切根源。自然萬物的生命，都是由道所孕育，莊子認為道做為創生天地萬物的根本原理，所以，道必然也是存在於任一事物之中，因為與我們同存，我們才能感受到「道」的作用。道是無所不在的，雖然說是無所不在，但是道的作用從來不曾停止，因為宇宙天地萬物的變化一刻也不曾停止，我們看不見道，觸摸不到道，但是我們卻可以因為宇宙天地萬物的變化而感受到「道」的存在，所以我們不能說「道」是不存在的，因為「道」真真切切、確確實實的在我們週遭作用著，與自然天地萬物不停的流轉變化的變化，以此來展現它的實在性。「道」是宇宙一切的根本，也是一切的基礎所在，而「氣」則是存在於道之中，由「氣」更加的開展出道的存在。為什麼我們說「氣」會更加的開展出道的存在呢？因為「氣」是一普遍的存在，且其瀰漫在宇宙天地之中，莊子說：「通天下之一氣」（〈齊物論〉），所以我們可以更加的確定「氣」是開展道的作用。由「氣」的概念，我們可以知道天地萬物之間存在著一種相通性與一致性；宇宙天地在最原始的時

候，是以「氣」的形式出現的，〈至樂〉篇中提到：「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，是相與為春秋冬夏四時行也。」由這一段話可以了解，最原始、最初的宇宙萬物是由「氣」而來的，宇宙萬物源於氣，就連人之生死都可以由此作一解釋。氣之積聚，人由此而生，氣之消散，人也回歸於天地之循環，所以，氣的活動也就是人的生命活動及人所開展的價值實現，氣的運轉流通，使我們與宇宙天地之間的，產生了一種和諧的齊一狀態，運作在自然之中流轉變化的，亦使道的作用呈顯在自然世界裡。氣的變化源自於道，而道又是變化的最高原理，因此，生命最終的本質還是要復歸於道的作用，與道化為一氣。因萬物皆是由道所發展而成的，道開展了萬物，建立了一體性的觀念。再者，宇宙由道而生成，道遍在宇宙萬物之中，所以莊子所說的道，其意義就在於生成了宇宙天地，使萬物的發展循順的道的軌跡、規律而行，最終目的是要歸於道。而要怎麼做才能歸於道呢？這就是要靠修養功夫的修爲了。

所謂的修養功夫，就是「心齋」與「坐忘」，此兩種修養行爲，皆是內在自省的功夫，也就是說要從內心發起。莊子以消融「成見」來作為一種人生修養，成心的化解是來自於心境上的開闊。人擁有自我意識，一旦擁有了自我意識，外在的一切貪念、欲望也就隨之而來，再甚者，心識活動與智巧奸偽也亦隨之出現。成心是一切煩惱困擾的根源，所以我們要去掉一切的智巧與感官作用，要破除機心、成見，要揚棄一切的我執、物我之分，否則就會受到許多的侷限，因此，我們需有自覺心，要能反省自我的內在，要能超越一切的物我執著，明白我們只要心境澄澈，外在的一切雜亂念頭就不會入侵心靈，使心靈能夠達到「虛、靜」的作用，當心境是虛明自照之時，就會呈現空虛澄靜的內在作用，保持心靈的一種澄澈無暇的狀態，維持心境上的平和，求得精神自由的開闊，肯定精神獨立的態度。而說到境界，莊子以真人為能體現人生最高境界的人，而這種人已然證明了道的意義，因為他完全放下一切的人為及其得失計較，重回自然的本真，真人的境界猶如老子所喻之嬰兒，此種亦為至樂之人，真人只在乎捨棄一切的追求以守住一片的虛靜與天真，以達到「天地與我並生，萬物與我為一」的大道境界，實踐無為無治的真實寓意，領會大道在自然變化中的流轉，亦作用其中，體無窮之道。

三.

在第參章〈莊子生死慧的具體實踐〉中，本文認為，莊子其人生的最高理想與實踐，就是要逍遙無待，與道同遊。且對於人生，應是順自然而為，以自然的生活型態，享受宇宙天地所帶給我們的和諧富榮。莊子以「在世」作為其人生理念的表現，明白「道」的體會必須通過生命的實踐才能領會，因此他以「在世」的想法來實踐在社會之中，並非以逃避的方式面對，而是以正面積極的態度應對。所謂的逍遙無待，就是一種解消我執的功夫，要解消掉形軀官能的束縛與智巧情識的侷限，伸展其精神的廣大，人若能解消掉定執糾結，精神心靈就會獲得

自由的解放，當下的生命就能自在自得。而要能使生命自在自得，就必須先要有無己的境界。「無己」，也就是要去除我的存在，解消我執的意念，去掉有為執著的本身，使生命成爲一個超脫的境界，自然就能逍遙而無待了。而莊子人生實踐的方式，就是要先將自身置入世界之中，透過對人生具體的實踐來領悟自然世界的原理規則，更進而體會實踐的真義。並且透悟要追求一個精神自由、逍遙自適的絕妙境地，人的精神作用，就一定是要順達生命，要能優遊自得、安適怡然的生活世界，最終要能與道相輔而行，要能符合精神世界的絕對自由，那就是一個逍遙無待的精神境界。

對於莊子的人生哲學來說，常常是以人生的立場來論「道」，隨後更進一步的將「道」融入了生活世界之中，以求與「道」同體。其人生哲學之義理，認爲人應該要把握生命，但是把握生命卻不是執著於生命的本身，而是一種要面對當下現實的生活態度，也就是「安時處順」的處世方式，順應自然的無爲，「安之若命」，不過份的執著，對於天地萬象的一切事物皆能隨順自然、因任自然，要屏除一切貪欲、智巧的執著，要有隨遇而安的敞開胸懷，要能超越一切的榮辱尊卑，如此才能求得生命的內在精神，返回自然無暇的大道境界。本文認爲要能探尋內在的精神，除要「安時處順」、「順任自然」之外，還需要「養生、盡年」。如何才能「養生、盡年」呢？就是要恬淡無欲、要去知離形、去除機心成見，「養生」首在「養心、養神」，一旦本心充滿了機巧、偽詐，那就失去了天真本性所賜予的純淨心靈，如此，心靈就會充滿了雜亂不安，而此就無法「養生」，所以「養生」，必須要恬淡無欲，去除心中的奢欲，才会有祥和的心靈，且無欲對於一個人來說，不僅影響到心靈更影響到了外在行爲，當一個人的心靈煩擾不斷之時，其心就無法祥和寧靜，也就無法恬淡無欲、與世不爭。因此，「養生」最重要的步驟，就是要能「體道」，與自然相合，而能夠體現「道」至高無上的根源，體悟了精神上的自由，在思想及行動上亦即也要回歸於「萬物一體」的道之境界。

莊子對「生死」的看法，就生與死的觀點來說，我們可以將之視爲一體兩面，我們常認爲生是從無到有，死是從有到無，那麼，我們也可以說是在生之中預設了死，而在死之中也預設了生，也就是莊子在〈齊物論〉中所說的「方死方生，方生方死。」人的生命只是宇宙萬物間的一種短暫的存在，生與死是人生最終無法超越的界限，也是一種對自然崇敬的表現，體悟生死的自然，就可以融合在其中，並且理解天地間的一切事務都是無爲自適的。莊子重視無爲的觀念，其無的功夫是在生命實踐中闡揚，而其無爲乃是一清虛自然的境界，此清虛自然之境界由於沒有種種人爲機心之遮蔽，所以可以開顯出和天地萬物無所障隔的天地境界。從生活態度上來說，莊子是順其自然的，正是因爲如此順其自然的性情，才能夠將死生置之於度外。而其人生哲學是生命自我實踐的具體呈現，是以生命哲學的見解爲主，對於生死曠達不拘的態度，也呈顯出他對於人生的獨特見解，其對生死的看法是一種逍遙的表現，一種無拘束、超脫世俗的體驗，是一種超脫死生的坦然，以〈齊物論〉的夢蝶之喻來說，他所要追求的是生命的體悟、省悟。莊子哲學既是生命哲學，也是自由的哲學，是一種需要以自身的感受去體會的哲

學，是將生命置入一種無限的自由之中。

四.

在第肆章〈莊子生死慧的現代意義〉中，本文所談的是四個議題，一是自殺，二是安樂死，三是臨終關懷，四維悲傷輔導。首先談到自殺，自殺分爲二種，一爲自我型；一爲利他型。自殺是以其自殺主體爲一論述中心，也就是說，自殺是屬於個人的行爲。最早之前的自殺行爲，是殉道者的反抗模式，直到西元 562 年，此種行爲模式才被教會所禁止，認爲此一行爲是不尊重及不珍愛生命，而且此種行爲的繼續產生，將會面臨信道者人口的減少，因此教會禁止這種行爲的發生，且不可自殺最有利的辯護來自宗教。而面對現今的社會，自殺者往往是因爲面臨了生活上或是其他方面的不如意，就決定結束自己的生命，更甚而還有攜家帶眷的自殺模式，這些都是不可爲的，一個人不能決定別人的生命存在與否。自古以來，幾乎所有的社會都是譴責自殺爲一種自我逃避責任與社會責任的一種負面行爲，認爲自殺是反倫理道德的，是一種無意義且不負責任的生命逃避。自殺本來就是一件違反自然道德的事情，何況是自行決定別人的生存呢?!有些自殺，我們將之歸類爲是爲了保護大眾的權益而犧牲自我，稱爲「利他型自殺」，亦即個人行爲非是「蓄意」如此；另一種「自我型自殺」，則是個人行爲經過思考之後作出的決定，是出於「有意」的。而面對自殺的議題，莊子的回應是不可行亦不可爲的。因爲人生在世，不管政治社會發生了什麼問題，甚至是天地自然出現了變化，人都還是要好好勇敢的活下去，莊子的思想是「安時處順」。不管我們遭遇到了多大的困難、困境，我們都要想辦法解決，而不是逃避，順應著天地而過，無論上天給予我們的是什麼樣的挑戰，我們都要安時而處順的生存著，不能因爲一點小挫折就失去了活著的動力。天地萬物源於道，而「氣」又是彰顯道的作用，人之生由氣所積聚而成。因此，生命是很寶貴的，道創生了天地萬物，自然大地由是開展而成，生命的起源是「道」，其最終意義是要歸於自然、歸向道，要能使精神自由，心靈清明，安時處順的生活在世間上，不管面臨了何種的困境，都要適性的活著，解決困難，才能真正面對自己的人生。

第二個議題爲安樂死。安樂死的區分有四種，一.消極性自願性；二.消極性非自願性；三.積極性自願性；四.積極性非自願性。自願性的安樂死是患者本身有意志行爲的產生，能決定自身的生存與否；而非自願性的安樂死，又稱爲「加工自殺」，因爲患者本身並無意志行爲，不能決定其是否生存與否，需經由旁人的意見而行。自願性安樂死，因其本身有近似於自殺的成分在，被認定爲是一種主動的殺人，所以是被禁止的；可非自願性安樂死，則是因爲本身已無行爲能力，亦無法表達其語言能力，因此，非自願性安樂死是被允許的。安樂死的問題，亦牽涉到是否有違背自然道德的問題，人的生命是無價的，個人的生命價值超越一切，沒有任何一個人有權利去決定另一個人的生死，個人的意志在不影響別人的前提下，我們應給予最高的尊重。而在安樂死的議題中，面對「生命至上」或是「生命尊嚴」的觀點上，這些論點都是正確無誤的，可是在安樂死的議題中，根

本就沒有所謂的「對」或「錯」的問題，因為當面臨到生命與死亡的問題，絕對不是以「對」或「錯」來決定的。而以莊子的處世態度來看安樂死的議題，本文將莊子的思想分為兩點來說明：

(1) 「安時處順」的觀點

莊子不贊同自殺或是安樂死的出現，因為莊子認為，生命是天所賦予的，不關生活在如何的環境之中，都必須要堅毅的活下去，活著才會使人生充滿了希望與轉機。隨順天地自然的生活，天地使我生存在這個是監，必會有可以容我之處，不管遭遇到了什麼樣的挑戰，都不可以輕易的放棄生命，而且生命是一個人的活動來源，無論如何人都不能輕易的就放棄了自己的生命，若是生命圓滿終結，那也必須是遵循著自然天地的變化運行才可以。

(2) 「無為自化」的觀點

莊子認為人既然活著，就必須要安時而處順，尊重生命並愛惜生命，隨自然的順行變化。莊子反對有為造作，認為那是以外來的力量強加於生命自身，使生命無法順暢通達，無法自由的伸展。沒有人的生存權利是可以被剝奪的，外來理量的影響就是有為造作，而有為造作是不能加諸於自身的，因為自身是一自由的生命體，若加入了外來的力量，那麼生命的開展就會受到侷限。以安樂死來說，莊子同意對「施以急救」，但卻反對「以維生系統」來維持生命，因為生命一旦需要依靠維生系統(外來力量)的干預，那麼生命本身就失去了本真，就失去了其循順自然的規則，就無法彰顯出生命的內在價值意義了。所以，對於自殺或是安樂死的議題，以莊子的觀點來說，都是持反對意見的。其主張萬物都是要順其自然的，反對一切人為的措施，生命無法彰顯出自身的意義，就不能順宇宙天地而轉，也就無法開顯出其本然純真了。

第三個議題是臨終關懷。臨終關懷是以一種照護的方式來進行，是為了要幫助臨終病人了解死亡，並接納死亡的事實，另外，也是為幫助臨終者的家屬，希望給予家屬支撐的力量及精神的支持，使其能夠有承受事實的心靈力量，坦然面對與接受一切即將發生的問題。安寧療護，或者更好說是「臨終關懷」，簡單地說，「安寧療護」是為了要提升臨終患者的生命品質，是為臨終患者及其家屬所建立的支持性的照護，也可以說是為了患者及家屬的權益給予一整全的照顧，使患者與家屬在心理、社會及靈性層面上的照顧更為全面。協助患者與家屬獲得最佳的生活品質。但由於現代醫療科技的進步，如果放任人們自然死亡而不加以急救，在法律上不僅不允許，在理道德與親情上也是不願意的。而且死亡最後的判定，似乎已經完全落在醫護人員或家屬的身上，而非臨終者本身，這在情理上無非必定又會落入某種天人交戰的倫理困境之中。又科技雖然表現上延續了生命的長度，實際上卻讓人在死亡的道路，失去了尊嚴。因此，以莊子生死慧之思想來反思臨終關懷的議題，本文將莊子思想歸納為兩點來說明：

(1) 「死生二分」的觀點

莊子對臨終前的關懷，所著重的論點在於認清生死的意義。要能達到通透死生、安時處順之境。而這種認清的方式，是透過臨終者在臨終前放下執著來呈現

生死的真義，目的是爲了要幫助臨終者面對死亡無須恐懼。

(2) 「死生同狀」的觀點

莊子認爲，人對於死，應該具有一種能夠放的下的情懷。因而提出了「朝徹」、「見獨」及「外死生」的修養境界，認爲人應該不以死生動搖心靈的平靜。生死是一體的，既是一體，就沒有理由去排斥死，而是應坦然的接納死亡，將死亡視爲生命中的一環，體會生死循環的狀態，達到不以喜生，不以死悲的超脫心境。

第四個議題是悲傷輔導。悲傷，是對失落的一種反應。它包含了思想和感受，以及生理、行爲和精神方面的反應。悲傷的情緒包括了難過、渴望、孤獨、悲痛、自憐、苦悶、罪惡感、憤怒以及安慰。自我的情緒是影響悲傷的因素之一，年齡、性別、因應焦慮及壓力的能力，以及情緒壓抑的程度，都會影響個人的悲傷情緒反應，所以我們應認清悲傷其實含括了一個廣大的情感範圍。當人在面對「死亡」的時候，就能體會「生命」的可貴，明白生命的價值是自己創造的，人更要懂得珍惜自己寶貴的生命。此議題仍以莊子生死慧來作一說明，並將莊子思想歸納爲兩點：

(1) 「死生一體」的觀點

莊子的生死觀，以豁達而不輕生的主張，展現出一種重生卻不貪生的態度。天地自然有其本然之道，生老病死皆是自然之情狀，自然天地中的一切，皆有其自然之理，所以，秉持著善生善死的觀點，才能夠體會死生一體的真理。

(2) 「不傷生損性」的觀點

人的生命不是無限的。既然生命是有限的，那麼，思考生命不能再僅是從生的角度去思考，而是以生死層面的角度來思考。悲傷的情緒並不能化解死亡的過程。當人對死亡越了解，對於生命的存在也就更加的積極。人在面臨哀痛之時，往往會有不理智的舉動產生，因此，莊子認爲不應以哀傷而殘生損性，這是不通透於道的行爲。

五.

在第五章〈結論〉中，本文指出了莊子的理念對中國哲學有著極大的影響。而其中最爲人所著重的則是他對於「道」以及「生死」的觀點。莊子對於「道」的觀念，大致上是承襲著老子而來。但是他對「道」的看法，另有其觀點並且加以發展。莊子認爲道是超乎時間、空間而存在的，是宇宙一切事物的本源。道是無爲無形的，道是具有超越性的，「道」是具有多重涵義的，是無所不在的。生命的自然來自於道的自然，以自然宇宙爲其實現的場所，且生命自主之理在於道，道使生命在體現道的範圍內做自己的主宰，生命的自主性來自生命的自然，以「道法自然」來作爲領悟的真義。總而言之，莊子對生命價值的意義是抱持著積極肯定的態度，是要追求自由逍遙的境界。莊子將老子「道法自然」的思想更進一步的運用在人生哲學中，通過自然無爲的處世方法，消解人間種種的有爲造作，意在還給生命一種原有的自在逍遙，無上境界。「道」作爲開展萬物的本根、本源，且順應著「無爲自然」的方式來運作，藉著萬物各依其本性，自然而然的

開展，萬物自身會因應著「自然」、順應著「道」的運作引導，呈顯其目的、方向。事實上，這種開展、運作的方式並不需要任何的外力介入或是干預，因為萬物本來就是依其自然本性來開展、呈顯的，為了使生命能夠開展出來，所以我們要能體「道」。也就是說一切天地萬物的生命顯現皆是由「道」的作用而展現。外力指的就是人為的介入，任何的一種外力介入只是會影響、擾亂原本將要呈顯開展的過程，因為一旦有了外力的介入也就因此偏離「道」的運轉，外力的介入只會阻礙天地萬物自然而然的發展其生命。誠如李霞先生所言，道家認為生命來源於自然。老子將生命本源歸結為「道」，「道」在老子之處指的是存在於宇宙大化流行之中生生不已的生命力。這種生命力在展現自身的過程中就顯現為宇宙萬物，萬物產生的過程就是宇宙生命力所包含的陰陽兩種力量逐步開展的過程¹。萬物回歸於道，由道才能顯現其廣大無邊的作用，也才能應用於無窮，使萬物展現生生不息的規律。萬物這種「歸根」「復命」的作用，是效法「道」的準則來說，因為「道」本身的運動就是循環反覆不斷的，既然道的運動是循環反覆不斷的，那麼宇宙自然萬物的循環當然也就是反覆不休了，而生活在此世間之中，無論是人、是天地、是萬物皆以「自然」為本，以「道」為宗，所說的這些更迭運轉的大化流行，其實也就是大道之運行。

道家思想廣博深刻，立論深遠，對生命的關懷亦是抱持著積極的態度。莊子哲學是生命的智慧，其所關懷的是對生命的關切與尊重，將人生哲學的修養內化於身心之中。莊子對生命的關懷，是以生命本身而言。莊子主張，生命應以自然的方式存在，不造作、不爭名逐利，一切皆以無執為本，回歸生命最初的本質，以入於道的境界。莊子看似無情的言論，其實充滿了有情的關懷在其內容義理上，他看透了人生和生死，並著重在對人生關懷與逍遙生命的道理之中。生命存在的價值，是要依個人的看法而定。人若能有一積極正向，對待生命抱持肯定的想法，那麼生活必是達觀且通達的。甚且，對於生命的限制，也就是對死亡所產生的畏懼，亦可以因為想法的改變，而有所轉念。思想對於人來說，是決定個人生命達觀與否的關鍵點，人能往好處想，以豁然通達的思考為準，那麼生命就會是美妙多姿的，若是往壞處想，那麼生命就可能面臨有罣礙的地方。所以，以生命存在的價值來說，個人的生活方式以及開展層面，都將會是影響人最重要的關鍵點。

¹ 李霞，《生死智慧—道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004年），頁61。

參考書目

壹、古典文獻(約略依年代排序)

《老子》，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局有限公司，1992年。

《莊子》

漢·班固，《漢書》，台北：鼎文書局，1979年，新校標點本。

晉·郭象，《南華真經注》，《無求備齋莊子集成初編》1，台北：藝文印書館
1972年。

唐·成玄英，《南華真經疏》，《無求備齋莊子集成初編》3，台北：藝文印書館，
1972年。

唐·陸德明，《莊子音義》，《無求備齋莊子集成初編》8，台北：藝文印書館，
1974年。

唐·房玄齡，《晉書》台北：鼎文書局，1976年，新校標點本。

明·林希逸，《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局，1997年。

明·王夫之，《莊子通·莊子解》台北：廣文書局，1964年。

明·焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局，1979年。

明·釋德清，《莊子內篇注》，台北：廣文書局，1991年。

明·陸長庚，《南華真經副墨》，《無求備齋莊子集成續編》7，台北：藝文印書
館，1974年。

清·王先謙，《莊子集解》，台北：里仁出版社，1988年。

清·林雲銘，《莊子因》，台北：廣文書局，1968年。

清·宣穎，《南華經解》，台北：宏業書局，1977年。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓，1993年。

清·陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局影本，1977年。

貳、中文專書(以下皆依姓氏筆畫排列)

王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化事業公司，1985年。

王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研文化事業公司，1993年。

王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，2004年。

王邦雄等著，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，2003年。

王博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。

方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1993年。

牟宗三，《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，1997年。

- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，2004年。
- 朱 哲，《先秦道家哲學研究》，上海，上海人民出版社，2000年。
- 杜保瑞，《莊周夢蝶》，台北：書泉出版社，1995年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，台北：鴻泰圖書公司，1995年。
- 杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》，北京：華文出版社，1999年。
- 杜保瑞，《基本哲學問題》，北京：華文出版社，2000年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2003年。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2004年。
- 吳 怡，《生命的哲學》，台北：三民書局，2004年。
- 吳 怡，《逍遙的莊子》，台北：三民書局，2004年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1980年。
- 李 霞，《生死智慧—道家生命觀研究》，北京：人民出版社，2004年。
- 韋政通，《先秦七大哲學家》，台北：水牛出版社，1985年。
- 韋政通，《中國思想史·上冊》，台北：水牛出版社，2001年。
- 唐君毅，《哲學概論(上)》，台北：台灣學生書局，1974年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1998年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，2003年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。
- 高柏園，《韓非哲學研究》，台北：文津出版社，1994年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書出版公司，1993年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1999年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。
- 陳紹燕，《莊子的智慧》，河北：人民出版社，1997年。
- 陶國璋，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版有限公司，1999年。
- 崔大華，《莊學研究》，台北：文史哲出版社，1999年。

- 尉遲淦，《生死學概論》，台北：五南圖書出版公司，2000年。
- 勞思光，《新編中國哲學史(二)》，台北：三民書局，1999年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1993年。
- 傅偉勳，《從創造性詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 黃中天，《死亡教育概論》，台北：業強出版社，1988年。
- 黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2001年。
- 鈕則誠、趙可式、胡文郁編著，《生死學》台北：國立空中大學，2001年。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化，1989年。
- 歐陽超·歐陽景賢，《莊子釋譯·(上)(下)》，台北：里仁書局，1992年。
- 顏世安，《道家文化研究第一輯》，上海：古籍出版社，1992年。
- 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》，台北：台灣學生書局，1982年。
- 波伊曼(Louis P. Pojman)著，江麗美譯，《生與死：現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠圖書公司，1995年。
- 波伊曼(Louis P. Pojman)編著，魏德驥等譯，《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北：桂冠圖書公司，1997年。
- Lynne Ann DeSpelder / Albert Lee Strickland 著，黃雅文等譯，《生命教育》(台北：五南圖書出版公司，2006年)。

肆、期刊論文

- 刁生虎，〈生命的困境與心靈的自由—莊子的人生哲學〉，《人文社會科學學刊》第22卷第3期，2002年3月。
- 于洪燕，〈客觀必然與精神自由的對立統一——莊子生死觀內在矛盾初探〉，《樂山師範學院學報》第20卷第1期，2005年1月。
- 王永智，〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》第4卷第3期，1998年7月。
- 王玲莉、朱人求，〈莊子生死哲學的本體關切〉，《商丘師範學院學報》第21卷第4期，2005年8月。
- 王國勝，〈理想的幻滅與無奈的悲鳴—試論莊子人生哲學的嬗變〉，《理論探索》第3期，2005年。
- 江美華，〈從「渾沌」寓言探討莊子思想中的主體性〉，《花蓮師院學報》，第11期，2000年12月。
- 吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月。
- 吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》，第33卷第4期，2006年4月。

- 吳建明，〈莊子命論之生死觀解析〉，《揭諦》第 12 期，2007 年 4 月。
- 李煥明，〈莊子的生死觀〉，《中華易學》第 99 期，1988 年 5 月。
- 杜保瑞，〈從人生哲學的進路試論莊子哲學中的道論、氣論與功夫理論〉，《哲學論衡》創刊號，1992 年 11 月。
- 段德智，〈上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友—對莊子生死觀的一個考察〉，《三峽人文學報》第 23 卷第 2 期，2001 年 3 月。
- 姜 強，〈生亦何哀，死亦何苦—淺論莊子的生死觀〉，《山東教育學院學報》第 5 期，2006 年。
- 徐宇宏，〈忘生死而順自然—莊子的「養生」之道〉，《中國道教》，第 2 期，2005 年。
- 尉遲淦，〈道家觀點看臨終關懷的問題〉，《應用倫理研究通訊》，第 8 期，1998 年 10 月。
- 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 4 期，2001 年 10 月。
- 馮慧娟，〈淺析莊子人生哲學中的生死觀—莊子由死反觀生的哲學思路〉，《欽州師範高等專科學校學報》第 19 卷第 1 期，2004 年 3 月。
- 張亞新，〈莊子哲學：從反思生命開始〉，《江漢論壇》，第 4 期，2004 年。
- 黃雅純，〈莊子生死觀在臨終關懷上之現代意義〉，《興大中文學報》第 17 期，2005 年。
- 鄭 琳，〈莊子生命哲學的境界〉，《國立中央大學人文學報》第 10 期，1992 年 6 月。
- 鄭基良，〈莊子生死學研究〉，《空大人文學報》第 6 期，1997 年 5 月。
- 鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法—中國傳統死亡智慧與「生死互滲觀」〉，《哲學與文化》，第 27 卷第 3 期，2000 年 3 月。
- 蕭宏恩、吳志鴻，〈導言：臨終倫理〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 4 期，2006 年 4 月。
- 劉 陽，〈生命與心靈深處的對話—試論莊子哲學〉，《世紀橋》第 10 期，2006 年。
- 魏元珪，〈老子論道德修養與生命體證〉，《中國文化月刊》第 199 期，1995 年 7 月。
- 顧玉文，〈試論莊子生死觀的三個層面〉，《龍岩師專學報》，第 21 卷第 4 期，2003 年 8 月。

伍、博碩士論文

- 王玉玫，《孟子生死慧之研究》，南華大學生死學系碩士論文，2003 年。
- 吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華大學哲學研究所碩士論文，1999 年。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004 年。

- 李宗蓓，《莊子生死觀研究》，輔仁大學中文系碩士論文，1999年。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。
- 許孟娟，《從莊子生死觀論現代環保自然葬》，華梵大學哲學系碩士論文，2004年。
- 許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，文化大學哲學系碩士論文，2005年。
- 蘇雅慧，《莊子生死觀對死亡教育的啓示》，台灣師範大學教育學系碩士論文，1995年。
- 蘇閔微，《莊子思想對生命教育的啓發》，中山大學中國文學研究所碩士論文，2005年。