

莊子「命」論之生死觀解析

吳建明*

摘要

「命」乃莊子核心義理之一，一般對莊子命論有消極之疑慮，然而莊子命論旨在對治俗情之命感得失，藉此披露「命」之真義，進而啟人智慧心眼、安頓生命。其中，莊子命論所開顯之生命智慧，尤以生死達觀為精彩；而生死問題亦即莊子命論之究竟意義所在。

本文首先由莊子命論作解析，點出莊子安命順生之生命智慧；繼而顯發其所透顯之生死智慧，分析莊子生死觀之論述進路；最終揭示莊子命論之超越工夫，由此理解莊子生命哲學之全貌。

關鍵字：天、性、命、生死、道

【收稿】2006/9/4；【接受刊登】2007/02/26

*樹德科技大學通識教育學院助理教授。

莊子「命」論之生死觀解析

吳建明

壹、前言

「命」是中國哲學的重要範疇，也是莊子生命哲學之內涵與精彩；一般對莊子哲學難免有避世消極之疑慮，乃在於對其命論之誤解所衍生，加以莊子對隱者多所肯定與讚揚，而言說方式亦顯洗洋不儻、突梯滑稽，不免令人有譁眾取寵之誤解，也加深了此既成之刻板印象。然而，莊子命論旨在安頓生命中之種種得失妄執，通過蕩相遺執與融通淘汰，解消生命之種種病痛，由此朗現生命之自在與本真；而命論所揭顯之生死智慧尤為精彩，此亦是莊子安命順生哲學之極致表現；而在中國哲學史上，莊子也是首位對生死問題作深入探究之哲人。

一般而言，今人對「命」之認知，通常指涉生命所遭遇之諸般吉凶禍福，是一種類近術數、命理上的意義，相關於「命」層面之諸般探問，也往往不離此類關係與詮釋；嚴格來講，此種強調一種命定或命限的意涵，僅僅是「氣命¹」意義下之「命」，在作用上，僅稍具平撫遭逢逆境不平情緒之功能，並非中國傳統思想中「命」之真義所在。

¹ 「氣命」與「理命」相對，「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，兼之其來去升降亦千變萬化，非智思所能釐測與掌握，一般數術與命理所意圖掌握者即此，故雖皓首累牘亦不明其妙，而終歸妄誕與虛無。

中國人對「命」的思考，是由天人之際為起始²。首先，「天命」觀念的出現乃周人代殷而立，在人文精神上的意義深化，此乃關於族群共命結構下之生命省思與人文建構，並涵攝著道德意識之政治內涵，此亦即仁政德治思想之始源；迨至春秋戰國之時代劇變，由於諸侯僭越，致禮樂制度虛文化、形式化與外在化；加以僅作為人王合法性之「天命」意義，已無法滿足普遍的生命意義之安頓，則屬己意義之「命」為人所省察與重視，孔子首先體認到周文此種內外的意義疏離，進而以道德內涵來重新安立生命主體之價值理想。相對於孔子矢志回復周文之使命，老莊則是採取截然不同的價值取向。老子罕言「命」，其書中「命」字亦僅兩見³，而其「復命」亦僅就返樸歸真言，故老子並未形成完整豐富之「命」論義涵；因此，在先秦道家思想中，「命」論成為義理論述重點層面始於莊子，其精彩亦見於莊子。

貳 莊子命論之內涵

莊子命論內涵之考察，可以由「天」與「命」、「性」與「命」之對待關係上入路。「天」與「性」在莊子哲學中，僅作個別論述即可單篇成文；緣此，本文僅探究其與命論相關之部分，以明天、性與命三者之義理關係。

² 請參考唐君毅，《中國哲學原論 - 導論篇》，台北，學生，1993，頁 520。

³ 分別為：「夫莫之命而常自然。」〈五十一章〉、「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」〈十六章〉

一、「命」論之「天」與「命」⁴

在莊子書中所言之「天」與儒家者有所不同。莊子之「天」乃道體意義之「天」，並無儒家天論中所蘊涵之道德意義，因此，莊子之「天」與儒家之「天」大異其趣。

「天」在莊書中有許多義涵及用法，除卻較特殊的用法之外，其最具哲學詮釋上之強度，乃意指自然而然之義涵⁵；此自然而然之意實即天道內涵，〈大宗師〉云：

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！

死生大事乃必然者，面對此必然之大限，吾人僅能以「天」道常理安頓之，此猶如「子之愛親」、「君臣之義」乃人生之大戒，亦須要由「天道」來消融懸解之；故面對人生不可解之大限大戒，莊子以自

⁴ 「天」與「命」、「性」與「命」之部分論述請參考吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖》第 311 期，2001/5，頁 58-63。

⁵ 此「自然而然」之義涵見諸下列章句：

「既受食於天，又惡用人！」〈德充符〉

「知天之所為，知人之所為者，至矣，知天之所為，天而生之」〈大宗師〉

「天之小人，人之君子；人之君子天之小人也。」〈大宗師〉

「安排而去化，乃入於寥天一。」〈大宗師〉

「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已」〈應帝王〉

「德兼於道，道兼於天」〈天地〉

「忘己之人，是謂入於天」〈天地〉

「子，天之合也；我，人之合也」〈天道〉

「形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天」〈達生〉

「知而不言，所以知天也」〈列禦寇〉

然而然之天道常理安頓之，誠如王邦雄先生所言：「莊子開括了卓於『父』的天道，真於『君』的真君之形上天地，給出了精神無待的自在空間⁶。」則天道、真君方是人歸命之所，此乃豁醒私己之命感侷限，由此超拔于情識得失之苦樂，進而體認自在本真之自然生命。

再者，相對於內篇所論，在莊子外雜篇中，作為自然之意的「天」常與「人」作對照，分別表述自然的無為與人事的有為，這層意義在〈秋水〉中表現的最為明顯：

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。

莊子認為由於人為造作，往往違背了自然的本性，因而「以人滅天」、「以故滅命」，此處的「人」與「故」是指人為與造作，屬於有為的層面；而「天」與「命」是指天真本然之性，則屬於無為的理境，人之盲動造作而與天相對立，故惟去人為、任自然，方能「不以心損道，不以人助天」〈大宗師〉，進一步消除天人之對立；達到「形全精復，與天為一」〈達生〉之境界，此是生命之天真本性；因此，這裡的「命」不純就「氣命」、「命限」層面言，而是就生命之本真言，乃同于天道常理之自然本性。

⁶ 王邦雄，〈道家思想的倫理空間 - 論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》23卷第9期，1996/9，頁1968。

二、「命」論之「性」與「命」

唐君毅認為莊子言「命」乃與性連言⁷。然而，考諸莊子全書，僅在外雜篇如此，內篇並未見性命連言⁸。因此，本文以為外雜篇所提到的「性命」或「性命之情」，是著重于「性」上立論，有別於內篇之「命」，單就人之富貴、窮達、壽夭、死生立論。如果外雜篇被視為內篇思想之發揮，則在命與性的對待關係上，應從「安命」之理路來作理解；安命之究竟乃體道歸真，在這層意義上，「命」終究與道無二無別，有限形軀之氣命拘限亦由此冥化與超越。

外雜篇中所提到的「性」，除了〈至樂〉、〈田子方〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈天下〉等篇外，處處可見性字，並且有天性、情性、性情、性命、性命之情等複合詞之使用⁹。首先，就「性」作為單獨的概念語詞來分析，「性」在外雜篇中的論述，佔有相當份量之義理地位，其義涵不外是扣緊著萬物的天然本性立論¹⁰，〈馬蹄〉篇言「馬

⁷ 請參考唐君毅，《中國哲學原論 - 原性篇》，台灣，學生，1989，頁 51-52。

⁸ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社科學，1993，頁 6。

⁹ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台灣，文史哲，1993，頁 93。

¹⁰ 以下引文皆表述「性」作為天然本性之義涵：

「且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也」〈駢拇〉

「自三代以下，天下莫不以物易其性矣。」〈駢拇〉

「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德」〈馬蹄〉

「故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惛爽之蟲，肖翹之物，莫不失其性。」〈胠篋〉

「形體保神，各有儀則，謂之性。性情反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。」〈天地〉

「若性之自為，而民不知其所由然」〈天地〉

「行義有間矣，然失其性一也」〈天地〉

「性不可易，命不可變」〈天運〉

「離道以善，險德以行，然後去其性而從於心」〈繕性〉

「古之行身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危然處其所而反其性」〈繕性〉

之真性」代表「天然本性」之義涵表述，〈馬蹄〉云：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」因此，外雜篇中所論之「性」皆就本性或稟性之義涵而發；申而言之，所謂「性」即天然本性或天真本性，此天然本性亦即道體之內容。

再者，外雜篇中有「性命」、「性命之情」之用法，性與命之連綴使用，表徵其在義理上的可融通性，「性命」一詞的義涵相近於「性」者，亦即扣緊自然之性、天然本性而發，〈在宥〉云：「大德不同而性命爛漫矣。」〈繕性〉云：「今之得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也。」〈知北游〉云：「生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。」上述篇章中之「性命」義涵雖不盡相同，大體皆就「自然本性」言，乃天生秉賦的自然之質。另外，外雜篇中之「性命之情」一詞，其義涵與「性命」相類；惟「性命之情」之「情」字或有實情、感情之解，則視其上下文之文意而定¹¹：

「彼正正者，不失其性命之情。……不仁之人，決性命之情，而饗富貴。……吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。」〈駢拇〉

「自三代以下者，匈匈焉，終以賞罰為事，彼何暇安其性

「遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為」〈則陽〉

「聖人達網繆，周盡一體矣，而不知其然，性也」〈則陽〉

「生而美者，人與之鑑，不告，則不知其美於人也；若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。」〈則陽〉

「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也」〈庚桑楚〉

「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」〈馬蹄〉

¹¹ 請參考鄭峰明，〈莊子性命論〉，《臺中師院學報》第六期，1992/6，頁 258-259。

命之情哉？……天下將安其性命之情，之八者可存也，亡可也。……故君子不得以而臨蒞天下，莫若無為，無為而後安其性命之情。」〈在宥〉

「三皇之知，上悖日月之明，……莫得安其性命之情，而猶自以為聖人者，可不恥乎？」〈天運〉

「君將盈嗜欲，長好惡，則性命之情病矣。」〈徐無鬼〉

因此，性命所指乃天稟之自然本性，也是萬有之本來面目；由莊子安命體道之復性歸真言，則外雜篇之「性命」、「性命之情」，其內涵也透顯了治療學的意義¹²。〈達生〉云：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」此處言「長於水而安於水」成玄英疏曰：「隨順於水，委質從流，不使私情輒懷違拒。從水尚爾，何況唯道是從乎！」¹³由俗情之識見來看，從道乃難能難行之事；但由莊子命論哲學觀之，人本然天性與道同體，故應「生於陵而安於陵，故也」，而「長於水而安於水，性也」，申而言之，人實乃「長於道」自然能「安於道」，人之天稟真性既與道同體同源，何得不安不順，「故、性、命」乃自然而然，則人安於道如魚得水，乃不知所以然而然者，不勞費神思量當下即是，是以「故」即「性」即「命」。

最後，由莊子命論之解析，則命論與性論有著義理上的貫通性；皆由內篇安命思想之順勢發展，故外雜篇中「命」與「天」、「性」往往等同視之；然而〈天運〉云：「性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟得於道，無自而不可；失焉者，無自而可。」似乎又回

¹² 請參考唐君毅，《中國哲學原論 - 原性篇》，台灣，學生，1989，頁 62-63。

¹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北，華正，1994，頁 657。

到內篇之命論之思惟，似乎亦與內篇命論內涵不全然等同。「性不可易，命不可變」不可否認的令人有「定數」之疑慮，外雜篇之命論在莊子後學的詮釋下，可能有其主觀的見解成份，基本上還是內篇安命哲學之發展；從外雜篇「性命」與「性命之情」等語詞運用，「命」的意涵更多了天性與生命之意。

可見命於外雜篇仍有命限義層面之內涵，〈至樂〉更云：「褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。夫若是者，以為命有所成、而形有所適也，夫不可損益。」承認「命」之客觀必然性，亦扣緊著天然本性而發，申而言之，若性或命是天稟所賦不可更易，則天稟之性本原自道與自然本性自無別，何憂所分得之大小；故〈逍遙遊〉中鯀若無自覺其能化而為鵬之本性，亦不能搏扶搖而上九千里，此「化而為鳥」即精神之轉化與生命之超越；至於蝸與學鳩乃不悟其本性，故無以變化精神向上提昇。由〈天運〉、〈至樂〉而言，「命」在外雜篇中亦有命限義內涵，「命」于此似乎是不可損益的客觀定數；不過，此客觀定數往往與初稟天德本性相關聯，〈天地〉云：「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。」徐復觀先生說：「每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間）：這即是命。然則莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從『一』那裏所分得的限度。¹⁴」並指出「德」為此分度之實現義涵。由此看來，命於此亦含有「材質」義，材質義非「事之變，命之行」層面之命限義，是外雜篇中對命限義之「命」的新發展，此義理發展乃關聯性論而來，也融通性論中關於天然本性之義涵。

綜而言之，內篇中「命」論順勢發展至外雜篇，由原先強調對治命感（命限義）之安命體會，進而在外雜篇中進一步安立在天、道、

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，台北，台灣商務，1987，頁375。

性上言；將「命」視為人稟之于天之天真本性，故有「性命」一詞之言說運用；故知莊子言性言命，仍側重「理命」之意義層面而闡述，因此，莊子命論不唯與性論相貫通，亦與天論之義涵相連繫；再者，莊子言「天」、「性」或「命」，皆與其道體義涵相貫通；雖其天論與性論各具多重之豐富意義，然無論是作為自然義之「天」，或是作為萬物本性之「性」；從安命即安于道之工夫境界言，則「天」、「道」、「性」、「命」等義理層面，在莊子哲學中乃貫通無礙。

三、「命」論之安命順生

安命思想始于「事之變，命之行」之生命體會，「事之變，命之行」乃普遍人間之境況實情，亦即莊子命限義層面之「命」論；〈德充符〉云：「死生存亡，窮達貧富，賢不肖，毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。」郭象注〈德充符〉云：「物無妄然，皆天地之會。」「故凡所不遇，弗能遇也；其所遇，弗能不遇也。」依此，郭象注〈至樂〉所云：「唯無擇而任其所遇乃全耳。」「無擇而任其所遇」亦內篇安命思想之發展，此為對命限義之體認，故外雜篇中關於性、命等論，皆可視為莊子後學就內篇思想所作的發揮。再者，莊子體認俗情之「命」實乃「若命」之得失順逆，則〈大宗師〉所云：「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。」也由「以理化情」之認知說明安「命」順生之理境，也為「有德者」進一步作了最佳註腳。

再者，從生命之種種現實際遇上看，所謂的「命」應是無以名之，不知其所以然的；正如〈寓言〉所謂的：「天有歷數，地有人據，吾惡乎求之？莫知其所終，若之何其無命也？莫知其所始，若之何其有命也？」〈德充符〉亦云：「游於羿之彀中，中央者，中地也；然而

不中者，命也。」所以，從懷疑的立場來看，「命」不必然是外在的某種客觀規律，或為一主宰者所決定的產物；也不是外在的客觀必然性，這都是人主觀的感性之情與之相遇，所產生的種種苦樂之情。究其實，我們終究不知其實情為何，或其本身是否有存在上的客觀性或理上之必然，及其存在模態是否即吾人所認知之「命」，其實仍有待商榷。「知其不可奈何而安之若命」，正是揭示了這樣一個在認識上的反省；況且道之大化流行縱有其客觀上的必然，也是無私無覆不具其主觀意志，非吾人智測所能及；是故，吾人對之所生之種種苦樂之情終屬虛妄，唯有安之受之，方是安命正道，〈人間世〉即云：「子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間」此處的命是人的天性本然，而義是存在的客觀現實，這是無以名之與無可迴避的存在處境。因此，命感之所生乃主觀情識與客觀情境交涉，所生之種種苦樂之情，特別是在遭受挫折與苦痛之後，人格外感到某種若「命」的客觀必然性存在。如〈大宗師〉有云：

吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈私貧我哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！

王夫之認為：

貧富之於人，甚矣。故人有輕生死而不能忘貧富者，思其所以使我貧者而不得，則曠然矣。天地不私貧人富人，抑豈私生人死人乎？弗獲已而謂之命，而非有命也¹⁵。

¹⁵ 王夫之，《莊子通、莊子解》，台北，里仁，1995，頁 69。

其中「弗獲已」正是命感所生之由，這種命感又往往與苦痛相隨，因此，「若」命之命感情識執障，即為人恆常無以超越之盲點。

綜上所論，「氣命」意義下之「命」，本質上，乃命感情識上之虛妄分別，並非莊子命論之重點。因此，由安於天然本性之無擇順受言，莊子書中習見肢殘體傷而體道之人，皆表述了安于命即安于道之真義，故安于命即安于道，亦即安于性、安于天，安于大化之流形之道中；內篇「知其不可奈何而安之若命」之精神實乃安于道之工夫境界，為體道的有德之人之工夫境界。綜而言之，以道觀之，則人生際遇豈有富貴窮通之別，得失順逆實乃人主觀之情識執障。由安命哲學所臻至的體道逍遙之境界上言，天、道、性、命皆同歸於一體而無分別。

參 莊子命論之生死觀

莊子命論本質上是對生命問題的探問，其最終精神乃體道逍遙之精神超脫。命論所探問之範疇，由現實生命得失順逆之命感入路，開示「以理化情」對治感性生命之情識執障，因此，對於生命必然面對之生死問題，更是命論精彩與究竟處。莊子在中國古代哲學家，對生死問題予以最多的探討與反省，其藉謬悠之說、荒唐之言與無端崖之辭，來解消生死之疑惑，以此破除世人對死亡的恐懼與盲點；從中國固有的傳統思想言，《莊子》對生死之論述乃最徹底與重要¹⁶。而莊子命論其究竟亦即安頓生死問題，再者，安命之究竟乃體道歸真，安於大化流行亦安於道，安於道亦安於生死之變。以下是莊子對生死問題的論述，本文分別由生死之自然觀、生死之一體觀、生死之超越觀

¹⁶ 請參考[日本]金谷治，〈《莊子》的生死觀〉，《道家文化研究》第5輯，陳鼓應主編，1994，頁70。

來加以鋪陳。

一、生死之自然觀

(一) 死生命也

莊子認為生與死乃一必然之自然現象，有生必有死，死亡是生命存在之必然，是人主觀無以逆轉與改變的，〈大宗師〉云：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。

「死生，命也」指出有生必有死之必然性，「命也」即命定之必然；「其有夜旦之常，天也」說明死生如同日夜更替一般，是自然循環之理，「天也」即自然之理；「人之有所不得與」即非人力所能干預與逆轉，如〈達生〉所云：「生之來不能卻，其去不能止。」此為萬物存在的固有規律。〈大宗師〉所顯發之內涵實為：死生乃命定之必然（即有生必有死，凡有情生命終有死亡之時）生死之事如同天道萬物運行之理，即如同晝夜更替、四季變化，乃自然而然非人力所能為。因此，死生乃超乎人情喜惡之自然規律，也是必然不可逆之自然規律。此亦如〈至樂〉、〈田子方〉所提到者。

〈至樂〉云：

生者，假借也；假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。

〈田子方〉云：

消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。
生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮。
……死生終始將為晝夜而莫之能滑。

<至樂>、<田子方>同樣以自然觀的角度切入生死問題，與<大宗師>篇所云「死生命也」，同樣說明了有生必有死「死生命也」之命限義，而同視死生為自然而然。申而言之，有生必有死乃自然而然，是不可改變與不可逃避的事實，此不可易、不可逃之境，實乃本于莊子對生命問題之反省，更由此關聯著莊子生命哲學之基本關懷，在<齊物論>中揭示的最為清晰與透澈：

一受其成形，不亡以待盡，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，忡然疲役，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，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？<齊物論>

<齊物論>此段關於生命的反省，指出人生命之初始，即踏上向死亡前進的路途，陷入世間種種之矛盾衝突中，無窮的逐名追利，弄得身心俱疲，依舊感到生命的不知所歸，這徒然如活死人一般，拖著疲累的形軀，就算活著不死，究竟毫無意義。換言之，人往往是將心外放，奔馳外物、而逐物不返，生命的精神也就不安與紛然，所謂的「誅生傷性」即此。凡人由受生成形乃與道日遠之歷程，人疲於追逐外物與名利，終究落得「亡宅失所」¹⁷，此「亡宅失所」乃生命意義之喪失。

¹⁷ 請參考《老子·三十三章》云：「不失其所者久」然而現代人的處境正是亡其宅與

因此，莊子認為凡人由於俗見情識之執障，未見生命之真諦，無以深刻體認死生大事，不免逐物戕性而迷途失真。

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)《存有與時間》一書中關於死亡的分析，也透顯出相當莊子于生死觀之慧解；海德格的實存分析指出，人一出生即為「向死」之存在：

構成此有的「非整體性」的東西即不斷先行於自身……它是一種此有作為它所是的存有者向來就不得不是的尚未¹⁸。

這與莊子在〈齊物論〉中所揭示的：「一受其成形，不亡以待盡，……而莫之能止。」可以相互印證理解，亦即這種不斷先行於自身；作為其最大可能性的，總是先行和不可逆的。在這不可逆的意義下，我們生命存在的每一時刻，同時就是朝向死亡，甚至隨時可能死亡。祇是日常世人面對死亡，採取非本然性的實存態度，慢慢等待到時再說，平時儘量避談死亡，誤認死亡為一種威脅，而非實存挑戰¹⁹。海德格更說：「剛一降生，人就立刻老得足以去死。²⁰」因此，死亡作為生命之必能性，不是在吾人的生命之外，而涵蘊在吾人的整個生命之內，並且不是生命歷程中的某一特定終點，實乃死亡就在人生旅途的路程上。人存在本身就是朝向死亡的過程，亦即人隨時隨地都可能死去。

海德格這裡所說的死亡，當然不僅指的是人生物意義上與肉體上

失其所的。

¹⁸ Martin Heidegger, *Being And Time*, 2nd ed., Trans Joan Stambaugh, U.S.A: State University of New York Press, 1996, p227[244]。本文於翻譯上，將 Being 譯為存有，而 Da-sein 譯為此有，將 existence 譯為存在。

¹⁹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中，1994，頁 96。

²⁰ Martin Heidegger, *Being And Time*, 2nd ed., Trans Joan Stambaugh, U.S.A: State University of New York Press, 1996, p228[245]。

的死亡。而是所謂的人生的「終結」。海德格以為死亡並不同於完成某一件事情，或是一個事物毀壞了，只是一種單純的「結束」、「完成」、或「不存在」的意義。死亡可說是人的整個存有方式，只要人存在著，就要承擔著死亡的存有。所以死亡的真相即：貫穿于存在之每一呼吸瞬間：

於是，死亡作為此有的終了，是此有最本己的、最無所關涉的、確知的，而其作為本身則又是不確定的、不可逃脫的可能性。死亡作為此有的終了，在這一存有者朝向著他的終了的存在中。²¹

對照海德格對死亡的分析，發現其與莊子生死觀之相似點。再者，死亡也是人存有的最原本的必能性，因為它是不可取代與不可逆的。海德格說：「死亡是完完全全的此有之不可能的可能性。於是死亡綻露為最本己的、無所關聯的、超不過的可能性。²²」死亡是存在之終極必能，死亡是人存在情境最超越不過與最不可逃的，這也是莊子「死生，命也」之意義，死亡乃命定之必然者，「死生，命也」也是立足於視死亡為一必然性而言，此乃生命之不可逃不可逆，故言「命也」；顯而可知，這裡的「命」透顯出莊子對死亡的一種根本認知，生死觀也顯發為莊子命論之究竟義。在此，死亡展現為最不可超越的，因為它意味著人存在的終極必然性；另外，死亡又是肯定無疑的；然而，事實上它的降臨又是不確定的。因為人總是對生命採取一種非本然的認知態度，是以面對死亡這種「命」，也就往往是悲觀、消極與負面

²¹ 同註 20，頁 239[258]。

²² 同註 20，頁 232[251]。

的。

最後，海德格認為，大多數人雖然皆認知死亡之不可逃之事實，但並沒有真正認識到「向死而在」之實情。因為光知道人必有一死是不夠的，必須是「先行到這樣一種存有者的能在中去：這種存有者的存有方式就是先行本身。²³」也就是：

在先行向此有揭露出喪失在常人自己的情況，必並把此有帶到主要不依靠煩忙而去作為此有自己存有的可能性之前，而這個自己卻就在熱情的、解脫常人的幻想的、實際的、確知它自己而又畏懼著向死亡的自由之中。²⁴

因此，莊子〈人間世〉所揭示：死亡乃自然而不可免之事，正如晝夜之變化乃自然而然，此處的「命也」表述一種可能性，而這種可能性正如前述：卻又是不可逆不可逃的。

〈德充符〉藉孔子回哀公之問「才全」之人，進一步說明了死生之自然性與必然性，其云：

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，而不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入于靈府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜無郤，而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。

²³ 同註 20，頁 242[262]。

²⁴ 同註 20，頁 245[266]。

可見死生如同存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑等，乃事物自然之變化，是大化流行之自然規律，也是「氣命」意義下之變化循環，況且「死生」之變乃生命之必然而然者，莊子命論等同視死生為「事之變，命之行」，此乃大化流行之氣機變化，無端無始人智所不能測，因此，「才全」之人體悟死生實相，視「氣命」流行之死生變化，乃如事物變化之自然規律一般；心無增減與罣礙，長保自心平和不失天然真性，自然能喜樂長住，以無心之心靜觀萬物生化之妙，故臨到生死大限能夠坦然接受，而不以情識好惡傷其天真本性，如此可謂「才全」之人。

（二）死生乃氣之聚化

莊子認為死亡乃自然而然，首先以「死生命也」點出死亡之必然性，再以氣之聚散說明生死之現象，其用意皆在闡明死生之自然而然。生命本原乃天地所賦予「天地之委形」、「天地之委和」與「天地之委順」；故生死變化同乃天道體之運行作用，呈現為「氣之聚散」作用，「氣之聚散」乃道之大化流行之作用。〈知北遊〉云：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！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。

莊子由氣之生化說明生死問題，指出生死之相互連屬性，此即生死之自然規律，故死生亦不過氣之聚散，誠如萬物美醜、神奇臭腐之別，

無非氣之運行變化作用，莊子點出死生乃氣之聚散，氣之凝聚而有生命，氣之離散而消亡，故死生乃循環無端；莊子以氣之聚散來指點死生現象，無非乃在藉由對死生現象之還原，以氣之聚散現象說明死生之實質，來安頓人對死亡的無知與恐懼，並非由此建構一套以「氣」為中心之宇宙生化論。再者，以自然而然論氣，則人之生死禍福富貴窮通，一切境遇得失亦可視為氣運所致，氣運所致乃自然而然無可名之，姑以「氣命」安之，於此可通于「氣命」之觀念，故死生亦氣命之必然。至於氣之如何凝聚與離散，〈至樂〉篇進一步云：

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。雜乎芴苒之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與春秋冬夏四時之行也。

氣之生化乃天道之自然運行作用，道之生化而有生氣之機，繼之有氣變之形，形而後有生命之始，死亡如同氣之變化，亦同四時交替一般，乃自然而然之事，故莊子於外雜篇雖多由氣之聚散來談生死問題，實質上氣之聚散亦道之作用所生發，氣化所言者表道之作用層面的生化，因此，死生亦是道之行即「天也」；「氣之聚散」乃莊子進一步在認識論上，「以理化情」來消解俗情對死亡所執持之恐懼。

二、死生之一體觀

（一）相對觀點的超越

莊子哲學以治療辯證的方式，來消解人類自我中心觀念的迷思；〈逍遙遊〉之「至人無己，神人無功，聖人無名」揭示了此理想；〈

齊物論 > 開頭言及「喪我」，「喪我」即表述祛除「成心」，揚棄我執與成見；揚棄二元對立之俗諦觀，由此方能無心無為與道冥合；二元對立思惟的揚棄，亦正對治凡人之樂生惡死；此樂生惡死之迷執皆為我執成心而生。〈齊物論〉所提供之思惟模式，即莊子命論解消生死對立觀之方法論；〈齊物論〉顯發齊一萬物、萬物皆一之理：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不同。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

從「道」的理論來看，個別事物在性質上差別，正像小草棍與大屋柱，生癩病的人和美女西施，以及所有荒誕奇異的東西一樣，在道的一體觀之下，實乃通而為一並無等差。即使是從事物發展變化的「成」與「毀」上看，成必定轉化為毀，毀將意味著新的成，所以成毀也「復而為一」²⁵。在此，莊子曾以相互關聯的中性代詞「是」、「彼」作了同樣表述，齊物論云：

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……」

莊子認為既然「是」和「彼」的對立，是由其對立面所萌生，故「是」與「彼」乃相因相成，即能透過理解其生發，而明白其消滅之理，此

²⁵ 請參考張斌峰，〈試論莊子的辯學思想及其影響〉，《道家文化研究》第8輯，陳鼓應主編，上海古籍，1994，頁175。

對立面之相因相成（相互依賴）；特別的呈顯在《莊子》對生死的看法上。

況且死生並無先後次序可言，死生兩者在義理上有互相包涵辨證之關係，意即生中已預認了死，在死之中也預認了生，〈大宗師〉云：「孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知孰先，不知孰後。若化為物，以待其所不知之化已乎！」因此，死生相因相續即「方生方死，方死方生」，表示生命的起始原本就預認了死亡，亦即在生命成長的過程中已然朝死亡邁進，此為自然不可違逆之律則。

因此，〈齊物論〉在否認是非對立關係的同時，也否認有無、生死之間對立：「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。」正如「彼」與「此」是相互依存，處于相對關係之中那般，生與死之間的關係也是相同的。此乃莊子生死觀之超越思想，旨在擺脫由生死區別所帶來的束縛。由此，〈齊物論〉進一步表示：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也。涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食為豢，而後悔其泣也。予惡知夫死者不悔其始之蘄生乎？

人對死亡有所恐懼與疑慮，乃由相對觀點而發，如同麗姬入宮前後之反應，反證死亡焉得不為可喜可賀之事；死亡乃不可經驗與不可逆之存在事實，凡人忙於逐生惡死，實乃出於對死亡之無知，而拘于俗情之以生為美、以死為醜之觀念，是以人之樂生惡死，豈不如朝三暮四之猴子般無知，其實人生最大的盲點與迷障，亦即源自生命中之求生

本能，這是生物得以延續生命之動力，人亦有生物本能一面，再加上成心起念，以生命生存得享無窮欲樂，進而認知死亡乃悅樂之剝奪與終止，故由此生出悅生惡死之迷思，其實俗情所謂悅樂在莊子看來並非真樂，俗情之樂終究仍以痛苦為本質，故生命之生在莊子看來反倒是負累與勞苦之歷程，惟有死亡方得終止此一憂苦過程。這是從相對的觀點，來超克常人對生死的主觀情識之執。

總之，「生之前無始，死之後無終」，莊子對「人生從何處來，死往何處去」的生死問題，以「無始無終」安頓之；莊子認為，生之前之始源不可知，死之後之究竟不可得，如〈齊物論〉所云：「有始也者，有未始也始也者；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。」可見推至生前死後之究竟，在莊子看來即是無，而由此而來之種種憂慮恐懼亦屬無謂。

（二）死生一體

莊子透過死生相對觀點的超越，化解悅死惡死的主觀情識之執，實乃死生問題即生命存有之一體兩面；其本質乃死生「命也」之自然而然，故亦即道之大化作用，故以道觀之死生乃一體；申而言之，莊子生死觀在認識論上的創見，即生死一體、死生一如的領悟：

死生為一條。〈德充符〉

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。〈知北遊〉

死生豈有待邪？皆有所一體。〈知北遊〉

萬物一府，死生同狀。〈天地〉

孰知有無死生之一守者，吾與之為友。〈庚桑楚〉

孰知死生存亡之一體者，吾與之為友。〈大宗師〉

以死生為一條，以可不可為貴。〈德充符〉

上述篇章皆說明「有生必有死、有死必有生」之旨趣，死生為一不應分別觀之，況且死生相因，非人力所能為亦非人智所能測。莊子以其靈慧玄智，打破死生的嚴格界線，認為「方生方死，方死方生」乃生死相因相續，生死之間並無涇渭分明之界線；是以不應以其好惡之情多所愛憎取捨，而應平懷處之聽任自然，此即「照之於天」安化而處。

〈秋水〉有云：

道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。
年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始。

又云：

物之所生，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。

天地萬物無時無刻都在道的大化流轉變化之中，因此生之所始、死之所終；不過是自然而然罷了，無論是生是死皆造化之顯現，乃人力所不與焉，人的戀生惡死實屬多餘，所以〈德充符〉云：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎！」表達了一種「死生一如」的人生觀；如果人無法得知死亡的世界，那麼對死亡的恐懼，究其實就是對生的固執，真人、至人的修養就是體認此造化之真實，而不以私心害智而失其天德本真。因此，莊子命論之生死觀，乃安命如命而非宿命者，其對死生的透徹乃與其體道之工夫相互印證，在體道之理境下自然就能戳破死生，翱翔於生死之變無礙。

三、死生流轉

生死無先後順序可言，生死基本上乃互相包涵之辯證關係，故有「方生方死，方死方生」之體悟，莊子認為死生循環無端，死生相因互為終始，故莊子在〈大宗師〉篇中藉孔子之言云：

夫若然者，又惡知死生先後之所！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪……。孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知孰先，不知孰後。若化為物，以代其所不知之化已乎！

生命之始終乃首尾相續，不知孰為終始，由此在莊子看來生命乃延續不斷，死生作為生命終始之表象，並不足以成為價值之喜惡判斷，再則從生命延續之面向上言，生命假託有形之物質形軀得以延續，死亡所失去的在莊子看來，不過乃在於更換會毀損形軀之過程，故真知死生者乃忘其肝膽、耳目等形軀之拘，體認死亡乃生命的另一種延續，此生死相因相續之理，終得解消死亡之否定意義，從而無死無生、死生齊一，進而超越死生。〈知北遊〉云：

舜問乎丞曰：道可得而有乎？曰：汝身非汝有也，汝何得有乎道？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，是天地之委蛇也。

此處把生命的生死變化歸於天地自然之化，然而這種變化是造化的表現，造化是形而上者，無方無所而不可以智測，是以人生於天地之間，

乃造化之無心作用以成，而萬物的生成變化亦復如此。〈秋水〉云：
「生而不悅，死而不禍」此乃面對死生所應具有的正确態度。

〈知北遊〉云：

自本觀之，生者，暗豁醜物也。雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也。……人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已而化生，又化而死，生物哀之，人類悲之。

又云：

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。

天地萬物本源上乃相通融合；因此，美麗或臭腐實無分軒輊，皆道之造化使然。人由主觀之情識會予以愛憎取捨，乃由于成心迷執所障蔽，其實從道的大化之流而言，這些神奇與臭腐，甚至是萬物的形體，皆方生方死、方可方不可；其本原終究皆貫通于道。〈至樂〉又說：

種有幾，……。鳩掇千日為鳥，其名曰乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌。斯彌為食醯，頤輅生乎食醯，黃軛生乎九猷，贅芮生乎腐蠶。……久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

上述的物種間的替代變化，於今日之科學觀點來看，似乎荒謬無比；然而，莊子於此所指涉義涵，在于表明萬物皆出於機而平等，所謂的「機」，誠如成玄英〈疏〉云：「機者發動，所謂造化也。造化者，無

物也。人既從無生有，又反入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾²⁶。」此亦〈寓言〉云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環莫得其倫，是謂天均。」天均也就是造化。

復次，〈養生主〉云：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」以薪火相傳，薪盡而火不滅，繼續點燃別的柴薪，來譬喻生命現象的更替輪轉，這種現象亦是道的大化流行之死生變化所致。某些個體生命滅亡，而另一個體生命隨之而生，這就是「死生為徒」之意。然而「死生為徒」與「火傳也，不知其盡也」，所指涉者同于道之相續相生之義。所以從生死不但可以轉化陵替，並且這種轉化又是循環不已的面相上言，其皆智慮所「莫得其倫」、「莫知其紀」。因此，天地萬物也就在道的大化之流中，遷轉變化、死生消息。

四、生死之超越觀

莊子之生死智慧與其工夫境界互為表裡；由體道之超越境界言，則「聖人、真人、至人、神人」已超越生死問題，死生化為齊一而無高下之分，此為體道逍遙之境界展現。由「以理化情」的生死認知言，則死亡反而是有限形軀之安息，由此，死亡反倒是為一件樂事，則生死本質呈現為人生迷夢之特性。

（一）以死為息、以死為樂

莊子以理化情消凡人對死生之迷障，因此，對照生死之存在情境，則勞苦形軀之死亡，竟反而是生命的安息、逍遙與快適，〈至樂〉篇云：

²⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 629。

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，……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？」髑髏深矚蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？」

莊子認為死之樂甚至超越南面王樂，如此一來似乎有貴死輕生而矯枉過正之嫌，而莊子本懷應在於對治「惡乎知說生之非惑邪？」來化解人之樂生惡死之迷思，因此死之樂更甚於南面王樂，實乃應從治療意義上言；因此，莊子「臨屍而歌」也就不足為奇，莊子在〈大宗師〉中以虛構的三位世外高人之「臨屍而歌」，來充分展示莊子對死生的超然態度，子桑戶、孟子反與子琴張彼此相交為友，當子桑戶死時，另外二人便作曲唱高以示慶祝。三人對死生的超然態度，由莊子假藉孔子與子貢對話中得見，〈大宗師〉云：

子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問，臨屍而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨屍而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使汝往弔之，丘則陋

矣！彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」

孟子反與子琴張「臨屍而歌」，並非矯情造作，由此掩飾其內心的哀傷，而是真心為死者而高興，因為子桑戶因死而獲解脫得以「反其真」，不若其二人仍有生之累，是真正的逍遙解脫。

莊子對死生之超然態度，透顯出以死為樂之義涵，亦點出以死為息之內涵，〈大宗師〉云：

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。

以死為息乃由認知上化解俗情之樂生惡死之迷思，莊子指出人生憂患苦多之實情，人由生則勞苦不斷，惟待老時得稍享清閒，故死亡不啻乃煩惱憂患之止息，因為死亡正適足以回歸自然，生命亦由此終得安息無憂，則俗情之悅生懼死實屬不智。〈養生主〉云：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：非夫子之友邪？曰：然。然則弔焉若此，可乎？曰：然。……適來，夫子時也，夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之懸解。

由生命的不朽性看，則生死問題勢必僅能視為外在現象變化般，成為生命歷程中的兩個段落，屬於生住異滅的現象層面，而生命之精神本原則無生無死，死亡於此反而成為一種解脫。凡人由於情識之執，戀生惡死，致為生死迷障所縛，不能跳脫得失喜惡之情執致無邊苦擾，在莊子看來生只是生命之適來，死亦僅是生命之適去；明乎此，即能

安時處順，不為生而樂，不為死而哀。

莊子由以死為樂、以死為息之超然體認，面對己身之死生問題亦示現「鼓盆而歌」、「外形骸」之達觀；〈至樂〉篇中記載莊子妻死「鼓盆而歌」之瀟灑：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能無慨！然察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是鄉與春秋冬夏四時之行也。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。」

莊子初亦隨俗情「嗷嗷然隨而哭之」，後則悟其謬乃「鼓盆而歌」，莊子體認生命乃道之作用而由氣所形變，死亡不啻為氣之聚散，也是道之行、命之行也，俗情之哀樂反而是違反自然之道，昧於生命實情真相，人面對死生應以「以理化情」消解情識之執，如此方能藉由死生之體驗，進一步體認生生之本，故死亡於此成為「偃然寢於巨室」，為生命回歸天地自然間的一種安息，由此，死亡也不過是回歸「本無氣」、「本無生」之本，此本即萬物生化之「道」，亦是大化流行之「道」。莊子由妻死勘破死亡之對待，也表現在自己面對死生的智慧上，〈列禦寇〉云：

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連壁，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾喪具豈不備邪？何

以加此！」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！」

此乃莊子面對死亡之達觀，其所展示為萬物一體、物我平等之旨趣，也是莊子「外形骸」之死生智慧之展現。

（二）以生死為迷夢

若能明白死生乃造化自然之理，就可從妄執生死的迷情中覺醒，而不為生死所恐動。〈齊物論〉云：

方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大夢，而後知此其大夢也。

正唯勘破生死的迷執，視生死如人生迷夢，故生也許乃人生夢一場，死亡反倒是夢醒之時，體會生死乃生命之一體兩面，覺而不為其所憂懼戀執，方能回復生命之本真與清明。

〈天道篇〉云：

知天樂者，其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。

〈刻意〉亦云：

聖人之生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。

莊子所致力闡明的死生一如，成玄英頗能發揮其趣，成玄英疏〈天道〉「物化」之義云：「既知天樂非哀樂，既知生死無生死。故其生也同天道之四時，其死也混萬物之變化也。²⁷」於〈刻意〉疏云：「聖人體勞息不二，達去來之為一，故其生也如天道之運行，其死也類萬物之變化，任鑪冶之陶鑄，無纖介於胸中也。²⁸」凡此皆見其意之所同然。

最後，或有人懷疑莊子書中不乏厭生樂死的記載，乃有歌頌死亡之傾向。如 大宗師 云：

彼以生為附贅縣疣，……。夫若然者，又惡知死生先後之所在！

〈至樂〉云：「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌」又云：「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。」此乃莊子因為世人太過於戀生，所以才用這種「生不如死」的過當言論來破執顯真；至於其真正的本懷，仍在于破除人對生之所執，進而使人能體會生死的真義²⁹。

²⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 464。

²⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 540。

²⁹ 陳德和先生認為：「我想〈至樂〉的作者用意，絕不在擺一個乾枯的死人頭骨向活人宣告死亡比生存更快樂；，用空骷髏去反省生，就好像用無為無執去反省迷戀生死的有為有執一樣。顛倒認知的方式的確不是反省批判的好方法，但是如果我們能明白〈至樂〉的用意是在破除生死的執戀的話，那麼對文中那些眩人耳目的寓言故事就可以多一些思考，以恰如其分地搜索出作者的苦心了。」請參見陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，台灣，文史哲，1993，頁 136。

(三) 生死之超越

莊子體道之真人乃忘卻世俗得失，至于生死不繫心之有德者，其「聖人、真人、至人、神人」所呈現者，皆體道逍遙之工夫理境；「真人、至人、神人」也是莊子安命哲學之境界展現，其皆體道歸真、超越生死。〈大宗師〉云：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距……。
不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不
以心揖道，不以人助天，是之謂真人。

莊子謂「不以人助天」，即不企圖以人力改變天道之自然規律，死生乃道之自然而化，人只能隨順接受，而無須妄圖逆轉改變；因此，接受自然之變化即無須有喜惡之情，如此視死生為出入、來去，此乃「真人」。〈田子方〉亦云：

古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友。死生亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎！若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不滿，處卑細而不憊，充滿天地，既以與人，己愈有。

真人體道歸真，故對於生死大限全然淡然處之，故能「其出不訢，其入不距」，翩翩而來、翩翩而去，精神的理境乃永恆，相對於死生則顯然成為流變、無常的，人無法對其逆轉與更動，但人可藉由精神之超升來展現人存在之價值，。

關於至人，則表現為八風吹不動，更視死生為自然而處變不驚，
<齊物論>云：

大澤焚而不疼熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山而不能傷，飄
風振海而不能驚，若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之
外，死生無變於己。

莊子用境界式的描述，說明至人之精神修為，乃至於至人之「乘雲氣，
御飛龍，而遊乎四海之外」，皆為精神境界之展現。

再則，「神人」由於其精神境界高度，亦是不為死生所動，<逍
遙遊>云：

至人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦
而不熱，是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜也，孰肯以物為事。

莊子之「真人、至人、神人」皆生命之理境，故不受喜怒哀樂、世俗
得失乃至死生之變所影響³⁰。

綜而言之，「死生命也」乃莊子死生智慧之客觀解析，而「死生

³⁰ 莊子書中種種關於「真人」等超越境界之描述，絕不僅是莊子本人之玄思冥想，其所以賦予真人等昇天不懼水火之超越能力，亦有本于遠古先民之神話宗教傳統。世界各文明的發展大抵初始皆經過原始宗教的發展，中國文化不若希臘文明由神話而哲學轉向，其實質乃人文之轉向；莊子哲學以遠古神話素材作為寓言之運用，顯見其並不排斥遠古神話所蘊藏的義涵，只是莊子哲學對遠古神話之詮釋作了哲學之深化，並在工夫論上排除神秘、信仰或靈動的方式，使之成為轉俗成真的精神昇進，因此，遠古神話宗教之種種超越與神異的境界，在莊子生命哲學中成為體道究竟境界之詩性描述。關於此部分脈絡分析，請參考楊儒賓先生所著，<昇天變形與不懼水火－論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題>，《漢學研究》第7卷第1期，1989/6，頁223-251。

一體」則由認識論上消解人主觀之悅生惡死的迷思，「生死的超越」則進一步體現莊子死生智慧之工夫境界。

肆 莊子生死哲學之工夫

莊子生死哲學之工夫論，實乃關聯莊子命論所透顯之工夫，一方面針對死亡恐懼之消解與治療，表現為莊子安命順生之工夫，另一方面則就生死之超越層面言，此關聯著莊子生命哲學之超越論，亦即莊子之境界論言，此乃莊子之體道逍遙之工夫境界，諸如坐忘、心齋、朝徹、見獨等工夫境界。

一、安命順生之工夫

莊子認為「命」變化之本末終始與來去更替，本非智思所能釐測，亦非名言概念所能形容，所以〈德充符〉說：「知不能規乎其始者也。」「命」之變化實情為人所無法掌握與理解，所以對其所示現之境以心識之執，而隨之生起種種順逆哀樂之情，就顯得虛妄可笑。〈天運〉篇說：「性不可易，命不可變。」此處的「命」並非是定數的命，其意義是與「性不可易」相關聯，即指自然本性而言，這是視外雜篇為內篇義理的闡發來理解的；再者，〈德充符〉所言「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。」當「命」被視為天地間一切事物變化之自然律則時，其流程所生的種種情境，在俗情的標準下雖有種種參差差別。但在無執道心的觀照下，其實是一切如如不一不異的，因此，生死之變在莊子看來亦即命之行也。

因此，作為命限義的「命」可與人之天真本性的「命」一而不一、

不一而一地歸諸於道之大化流行。故安於命即安於道之大化流行；反過來說，「安之若命」就不僅只是一個起始的認識反省，也是一個「安命」的體道過程，更是圓融無礙的體道理境之一，〈人間世〉云：「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。」〈德充符〉亦云：「知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」這兩段話皆認為「安之若命」乃是「德之至」與「唯有德者能之」，其工夫義與境界義皆顯而可見。

屬於氣化方面的命，乃生命歷程伴隨而起之境遇，就一般情形言，面對種種得失境遇不免生起順逆哀樂之情，此亦俗情之「命感」所由來，但在莊子看來，此亦表示個體生命與大化之流有了不相順或齟齬，這種不相順或齟齬，或者由於個體生命存活於世間日漸異化，或者由於個體生命的沉淪。一言以蔽之，都是由於生命本身罹病，喪失了生命的本真所致。再者，就莊子對命的體悟，認為符應於道之大化流行的「命」，其本身並無所謂的相應或不相應的問題，也無所謂的順境或逆境的問題。究其實，所謂相應或不相應、順境或逆境只是人主觀的認取和判斷。所以說病都是在主觀的心境上造作而來。舉例而言，我們從人生命「壽」或「夭」這個客觀事實作反省；就能理解「壽」與「夭」其實就是人為的一組相對比較概念；在此，如〈齊物論〉所云：「莫壽於殤子，而彭祖為夭。」其所要破的，正是人主觀意識所產生的種種認知上的執著。也由於這層執著，人面對種種不可解的生命遭遇，才特別感到種種命感存在，更由於這層不可解所產生的焦慮，人也就才會尋求一理智的安頓以化解，是故常人便往往以所謂的「命」來自我開脫。這種開脫卻又不是莊子所倡言的「安之若命」的領悟。這兩種態度在外型上，同樣具有「安之若命」之外在姿態；但其間卻有很微妙的差異，即是常人所謂的一切歸諸於「命」的安心

方式，其實質帶有很強的逃避心理，這使得人在面對生命的試煉時變得虛弱無能，並以此來作為一種精神心理上的開脫。莊子於此則大有不同，莊子安命的思想，乃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，而是以平常心來看待生命中無可奈何之境；其與儒家對生命的承擔，同樣是來自對生命的深刻反思；祇是莊子安命思想的態度，它不採取一主動的積極建構精神、以扭轉乾坤，然並非就是逃避。人之有種種苦樂之情，也如王夫之對〈大宗師〉之注疏：「貧富之於人，甚矣。故人有輕生死而不能忘貧富者，思其所以使我貧者而不得，則曠然矣。天地不私貧人富人，抑豈私生人死人乎？弗獲已而謂之命，而非有命也。」³¹在這裡「弗獲矣」正是莊子對命感之產生所作的反省。

然而，莊子安命思想如何由「若命」的體悟，進而安頓生命中種種不可解的無可奈何，進而超拔于其上而體道逍遙、歸性歸真；其關鍵工夫，首先呈顯為「不得已」的精神昇進。莊子對於「不可奈何」的種種人生際遇，乃以「安之若命」之認識作起始開示，繼以「不得已」之精神昇進來轉化之。

〈人間世〉云：

乘物以游心，託不得已以養中，至矣。

又云：

無門無毒，一宅而寓于不得已，則幾矣。

「養中」與「一宅」都是高度的精神修煉，而「不得已」的精神轉換乃心境之轉換，從而以理化情終能「安之若命」。郭象注云：「不得已，

³¹ 王夫之，《莊子通、莊子解》，台北，里仁，1995，頁69。

理之必然者也。體至一之宅，而會乎必然之符者也。」此處的「理之必然」是就著態度上而言，其實質亦即安命順化之精神與態度；由此，面對人生之諸般艱難橫逆才不致妄作盲動，更不會動刀動斧宰割以求通，正視其為生命異化而來的種種苦樂之情；而以「不得已」之精神實踐來加以超越解消，如〈人間世〉所云：

為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！

這種安命順化的認知與體會，亦即「不得已」之以理化情、不以情傷性的生命態度，正是轉俗成真的體道工夫。所以〈庚桑楚〉云：

欲靜則平氣，欲神則順心，有為也欲當，則緣于不得已。不得已之類，聖人之道。

又云：

動以不得已之謂德。

〈刻意〉亦云：

感而後應，迫而後動，不得已而後起。

上述章句皆「不得已」精神昇進之進一步闡釋。在〈田子方〉有云：「知命不能規乎其前，丘以是日徂」郭象注曰：「不系于前，與變俱往，故日徂³²」成玄英亦疏曰「徂，往也。達於時變，不能預作規模，體於日新，是故與化俱往也。³³」「以是日徂」正是「不得已」之精神

³² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁709。

³³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁709。

轉換與體會，也由於如此，人之生命經「不得已」之精神轉換與昇進，就能接受生命歷程中之種種順逆情境，體察生命存在的實情，能安之受之，隨順而變化，乘物以游心，渾融於道的大化流行，而與道一體同化。

因此，「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」就不僅是一個認識與反省的起點，亦乃一工夫理境之揭示。「唯有德者能之」正是莊子安命哲學之體道境界；這也是一個「如如」的境界³⁴。總之，莊子對命的反省初始，即以「若命」之認識態度，來以理化情破除種種順逆苦樂之情的執妄，做為精神轉換之超昇；並以此為體道歸真的工夫進路。

由前述論證吾人可知莊子對於命的探問，其意不在於給予命一個知識上的理解與安立，而是說明吾人應如何看待這種種「若命」的「不可奈何」，此即立足於對「命」的認知，將「命」所生之緊張關係，經由其回復與治療之方，展現出「其一也一，其不一也一」的辯證融合，由此昇進契入體道的妙境。牟宗三先生說：

莊子「無憚化」即是想把這一切不能掌握的遭遇盡歸之于自然之化而只「循斯虛」以乘之而轉，轉而無轉，即是「獨化」，此時「命」之義即被化掉。但這是一個「如如」的境界，儒家亦可有此境界。但到此境界，一切都無可說，不但「命」被越過，即正面一切東西亦被忘掉。³⁵

³⁴ 請參考牟宗三，《圓善論》二版，臺灣，學生，1996，頁 144。本文以為就牟先生所云：「『循斯虛』以乘之而轉」之如如境界而言，莊子安命就不是一消極的生活態度，而具有一種積極的復性歸真的實踐路數。

³⁵ 牟宗三，《圓善論》二版，臺灣，學生，1996，頁 144。

此「循斯須」的工夫正是莊子安命哲學的最高體道理境，故由「如如」之理境言，對於生命流程中種種順逆苦樂之情，終被消融與超克；此時生命與道渾融為一，體現「天地與我為一，萬物與我並生」的開敞逍遙，此即本文反復申論之安於命即安於道之真義。

再者，《莊子·應帝王》曾提到一個觀人死生奇準的神巫季咸，列子將之引見其師壺子；結果，季咸因壺子多次所呈顯的不同樣貌，而落荒而逃。在此，吾人可知莊子反對命定的態度，壺子可以四門示相，他的境界顯見是不受所謂的「命」所範限，更不會受術數所愚所驚。所以莊子在面對現實的苦難時並不是強顏歡笑，而是從真實的生命來作反省，知此遭遇本氣命之不能或免，進而解消其因情識偏執所生之順逆哀樂之感，使一切歸諸於自然，對順逆之境不一不二地安之受之，而能超昇契入體道妙境，顯而可見，莊子之命論其旨趣絕非宿命論。

二、體道逍遙之超越工夫

本文前述之「不得已」乃是安命哲學之精神轉換，然就其實踐工夫言，所謂的「託不得已以養中」與「一宅而寓以不得已」；其中的「一宅」與「養中」的工夫之具有，可說是與莊子的「心齋」工夫密切相關，透過此，人才可臻至體道逍遙的理境。以下是本文對莊子的「心齋」、「坐忘」等工夫所作的舉要說明³⁶。

（一）心齋

心齋乃莊子體道之基本工夫，亦即入門工夫，心齋之工夫本質乃

³⁶ 作為莊子的體道工夫其實是多樣的，而此處所舉乃莊子書中具體所論述者。

虛心清明之方，〈人間世〉云：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，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。惟道集虛。
虛者，心齋也。

「聽之以耳」、「聽之以心」、「聽之以氣」三者顯然有其層次上的區別，在這裡成玄英疏云：「耳根虛寂，不擬宮商，反聽無聲，擬神心符」，又或「心有知覺，起攀緣；氣無情意，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！」³⁷可見聽之以氣是莊子心齋的實踐指標之一；聽之以耳與聽之以心都是人的感官情識上的作用，不能以此見道體道。唯有剝落感官的層層限制，才能透顯「心齋」無執的虛靈妙境；然而在此對耳、心的剝落又只是所謂的「作用的保存」而非「本質的否定」³⁸，徐復觀先生認為：莊子所言之氣，實質上皆心的某種狀態之比擬詞，與老子所說的純生理之氣不同³⁹。但這裡的心又非常人定執的成心，而是一具有容受性的心，在如此狀態下的心，也才有聽之以氣的可能。故唐君毅先生說：

則心之虛，至於只以氣待物，即謂只此由心齋所見得之平常心，以待物也。人不以一般耳目之知與一般之心聽，而只以此虛而待物之氣或常心聽，即足以盡聽人之言，而攝入之。是即不同於「聽之以耳」，止於知其聲，亦不同於一般「聽之以心」者，只求其心之意念，足與所聽者相符合；而是由心之虛，

³⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 147。

³⁸ 請參考高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北，文津，1992，頁 133-134。

³⁹ 請參考徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，台北，台灣商務，1977，頁 381-382。

至於若無心，使所聽之言與其義，皆全部攝入於心氣之事也。此時一己之心氣，唯是一虛，以容他人之言與其義，通過之、透過之。今以此為待人接物之道，即道集於此虛；而所待所接之人物，亦以此全部集於此己之虛之中，故能達於真正之無人無己、忘人忘己之境。⁴⁰

莊子此處所言的氣與養生家所言者有所不同，養生家在求其長生；莊子則是求坐忘而能體道逍遙。〈刻意〉所表達則為對養生家之駁斥：

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而修治，無江海而間，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極，而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。

吾人由莊子「心齋」之解析，即可分別其中不同之處。即作為治療的實踐向度言，「心齋」無異是精神與心理上的治療手段。首先，吾人知道耳目感官認識與溝通世界的橋樑，然而，這樣的橋樑在生命的外放之下，很容易受到人間世種種物欲薰染，進而「與物相刃相靡」，進而失真不得體認自然本性；是以，莊子〈庚桑楚〉云：「惡欲喜怒哀樂，六者累德也」，由命感所以生之種種苦樂之情，往往誅生傷性而累德。因此，「心齋」正是要消除種種生命的負累與病症，並以此為工夫修煉的起始；使心靈能長保潔淨清明，以「無聽之於耳」而「聽止於耳」；「無聽之以心」而「心止於符」，經過這樣「離形去知」的工夫。雖然外表看起來，也許是「形如槁木，心如死灰」、「荅焉似喪

⁴⁰ 唐君毅，《中國哲學原論 - 原道篇卷一》，臺灣，學生，1992，頁 367-368。

其耦」〈齊物論〉，或者如〈達生〉所云：「齋七日，而吾忘有四枝形體也。」但其實皆相通于老子之「致虛」與「無欲」，以保其「神全」，進而能夠如〈達生〉之鬥雞：「望之似木雞，其德全矣，眾雞望之卻步。」這些清除生命病累的工夫，都是莊子心齋工夫的初階，其最終不外皆期能臻至「行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次」〈田子方〉的境界，此亦安命「以理化情」之工夫修養。

再者，「心齋」後進而「虛而待物」、「唯道集虛」，即在心能處於清靈的潔淨狀態下，人便不受耳目感官之所紛擾；能「聽之以氣」，此時心不僅具有容受性，整個生命也是具有容受性與順應性，這樣的容受能力，方進而能「虛而待物」，故言「唯道集虛」，林希逸在〈口義〉中也說：「氣者，順自然，而待物以虛，虛即為道矣。虛者，道之所在，故曰：『唯道集虛』，即此虛字便是心齋。⁴¹」在此生命之具容受性狀態下，也就使得生命具有諸般可能。在「虛而待物」的情況下，也就能「感而後動，迫而後動」〈刻意〉，然而這所感與所迫者，無非皆道之大化流行所使然。所以在主客對立消泯之後，就能「明則虛，虛則無為而無不為也」〈庚桑楚〉，此即這就是「無為無不為」的義涵。再者，〈達生〉也云：

吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈也。……長於水而安於水，性也；吾不知所以然而然，命也。

這裡「從水之道而不為私焉」就是「捨己」、「虛己」以從水，這就是虛己從水才能游於水，才能「與齊俱入，與汨偕出」而活於水、不為

⁴¹ 林希逸，《莊子口義》，台北，弘道文化，1971，頁63。

水所傷。這是一則很美的寓言，「水」在此可說是莊子借來隱喻作「道」的。廣而言之，人也唯有「捨己」、「虛己」（狹小的自我）才能從於道（無我）之大流，進而游於道，與道同體；游於道的大化流行，是故就能與道無二無別。在此，成玄英也疏曰：「隨順於水，委質從流，不使私情輒懷違拒。從水尚爾，何況唯道是從乎！⁴²」。由此來看待莊子的安命思想，即可明瞭安於命即安於道之大化流行，「委質從流，不使私情輒懷違拒。」此處的私情即生命之種種主觀情識，唯有透過「虛己」之修養工夫，方能「委質從流」，此乃安於道、游於道之工夫境界。

（二）坐忘

前文所說的心齋重在人主觀之病的去除；而坐忘則為更進一步之工夫與境界；透過心齋，坐忘的境界可以達成，兩者同是莊子所開示的體道工夫，〈大宗師〉云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，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，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無所好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

「墮肢體，黜聰明，離形去知」表述即忘形與泯知見之後，才能「同

⁴² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 657。

於大通」物我兩忘、內外一如，進而「坐忘」。「忘」乃減損之工夫，是外而內的打通生命的桎梏，由「心齋」所呈顯之無所好的生命情境，忘掉外在的禮樂、仁義、物我之束縛，生命也就形神俱化，進而「同則無好也，化則無常」〈大宗師〉，因此，「坐忘」亦即一種「同化」工夫，此化則無我無己、無人無我而物無非己也。

在哲學論述之安排上，莊子由應病施藥入路，解消生命之情識病障，此乃老子「致虛守靜」⁴³。此「致虛守靜」乃莊子生命哲學之內涵，在於解消自我之種種執妄進而體道逍遙，表現在莊子哲學以「忘」為其工夫境界⁴⁴，而「忘」的工夫也是莊子「安命」哲學之工夫，因此「安化」基本上以「忘」為其工夫，由此「兩忘而化其道」。
〈德充符〉云：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」又說：「德有所長，形有所忘」，乃至〈大宗師〉云：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」皆是去執解蔽之工夫，由此方能「不譴是非，以與世俗處」。再者，能「忘」也才能「安」，「安」即「忘」，「忘」即「安」，「忘」亦即老子「無」、「損」的工夫。〈大宗師〉更清楚的揭示了「忘」的工夫之實質內涵，此即「坐忘」：「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」，「大通」即「大道」；成玄英疏曰：「大通，猶大道也。」郭象注曰：「既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」⁴⁵故莊子由「忘」之工夫開顯體道歸真之境界，「忘」不僅為莊子安命順生之工夫，亦為莊子體道逍遙之境界，是故安命順生不僅彰顯莊子命論之工夫義，亦同時彰顯命論之境界義，乃至莊子生死觀之生命智慧。

⁴³ 牟宗三，《現象與物自身》，台北，學生，1976，頁 430-435。

⁴⁴ 陳德和，〈人間道家的生命倫理學向度 - 以生命複製和基因工程的反省為例〉，《鵝湖》第 285 期，1999/3，頁 11-12。

⁴⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁 285。

復次，〈齊物論〉所云的「吾喪我」即是「坐忘」的結果，也就是〈逍遙遊〉所云：「至人無己」之「無己」工夫進程。〈天地〉篇亦云：「有治在人，忘乎物，忘乎天；其名為忘己，忘己之人，是謂入於天」郭象注云：「人之所不能忘者，己也；己猶忘之，又奚識哉？斯乃不識不知，而冥於自然。」成玄英疏曰：「凡天下難忘者，己也，而己尚能忘，則天下何足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。」⁴⁶可見坐忘不僅是莊子體道的實踐工夫，也是一個體道的境界進程⁴⁷。

再者，臨濟禪師也曾運用莊子的「坐忘」與其「打」、「喝」並用，創造「奪」的「四料簡」，〈指月錄卷十四〉：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪」，這裡的「四料簡」⁴⁸，顯然與莊子坐忘的工夫相類，都是由忘我、忘物、物我兩忘、物我俱化，而臻至真人之妙境的思想理路⁴⁹。所以莊子的「坐忘」，也

⁴⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁429。

⁴⁷ 葉海煙先生說：「心齋旨在超越官能及心意識，以化消任何心理之符應，而達到純粹之知；坐忘則旨在超越任何行動意念及道德概念，以去除任何知識之執著，而達到純粹之行。知行皆至純粹的境界，兩者便可合而為一，而融注成生命之真精神。」請參見葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北，東大，1993，頁222。可見心齋與坐忘都是莊子之體道工夫，只是在比較上坐忘多了層境界義存在。

⁴⁸ 所謂四料簡，《臨濟慧照禪師語錄》說：「料者，材料之謂也，譬如材料作舍，有大小曲直之不同。揀（簡）者，擇取之謂也，譬如作舍材料，揀取何者謂棟樑」此四者，即四種簡別法。又作四料揀。為臨濟義玄所施設。即能夠應機應時，與奪隨宜，殺活自在地教導學人之四種規則。(一)奪人不奪境，即奪主觀而僅存客觀，於萬法之外不承認自己，以破除對人、我見之執著。(二)奪境不奪人，即奪客觀而僅存主觀，以世界映現在一己心中，破除以法為實有之觀點。(三)人境俱奪，即否定主、客觀之見，兼破我執與法執。(四)人境俱不奪，即肯定主、客觀各各之存在。此乃義玄禪師於小參之際，應普化、克符之問法，對機而設施之軌範。至後世，與洞山良价之「五位說」普遍流行於禪林。〔五燈會元卷十一、人天眼目卷一、大慧禪師普說卷十六、鎮州臨濟慧照禪師語錄〕參見《佛光大辭典》，頁1748。

⁴⁹ 吳怡，《老莊與禪》，台北，三民，1992，頁102-103。

就是經由忘我、忘物，進而物我兩忘，真正達到生命的自由，故能如郭象〈大宗師〉注所云：「坐忘而自得矣」，亦即如〈達生〉所云：

忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；
不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘
適之適也。

就莊子安命思想而言，安命之最終理境即是超命與忘命；此時人與道相合相適，猶如「履之適」、「帶之適」、「心之適」更無所分別，進而能「忘適之適也」；申言之，能「忘適之適也」，則何處不安哉！

（三）「朝徹、見獨、撻寧」

「朝徹、見獨、撻寧」乃坐忘、心齋工夫之境界顯現，也是真人體道見道之表徵，表現在莊子生死學層面，則為超越性之無古今而不生不死，〈大宗師〉云：

參三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已而外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後無古今，無古今而後入於不死不生。殺生者不死，生生者不生，其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名為撻寧，撻寧也者，撻而後成者也。

〈大宗師〉所謂「外天下」、「外物」、「外生」的「外」，其實就是忘的工夫；有此「外」的工夫之後而能「朝徹」，所謂的「朝徹」，郭象注云：「豁無滯，見機而作，斯朝徹也。」成玄英疏云：「朝，日也。」

徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠昭豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。⁵⁰」於此，可見「朝徹」乃物我兩忘、豁然虛明、透徹無滯之心境；此空虛豁然的心境，也如〈人間世〉所云：「唯道集虛，虛者心齋也。」如此進一步才能「見獨」，「見獨」郭象云：「當所遇而安之，忘其先後之所接，斯見獨者也。」成玄英疏云：「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。睹斯勝境，謂之見獨。故《老經》云：『寂寞而不改。』」⁵¹「見獨」即物我兩忘之境更昇進一層，進而能物我俱化俱現，而能「獨與天地精神往來」〈天下〉，如此「無古今」、「不生不死」的境界，可說是「撻寧」安寧靜篤的境界，這也是體道、安於道的境界。

綜而言之，無論是「心齋」、「坐忘」，或者是「朝徹」、「見獨」，無非皆是莊子所提示之工夫進路，就安命即安於道的理境言，安命的無擇順受實同于體道逍遙的境界。

伍、結語

莊子生死觀可作為當代人的生命意義失落之反省，由「與物相刃相靡」到「殉物」，從「終身役役」、「不知其所歸」到「危身棄生」，都深刻地揭露出生命異化之本質，此即異化之「待」乃摧殘人之天德本真，使人性的本質斷喪失真；此生命之斷喪失真，其實質義涵即精神之死亡，為害甚至更大于肉體之實質死亡；因此，莊子在釐清死生大

⁵⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁254。

⁵¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正，1994，頁254。

謎之餘，也點示精神生命淪亡之「待」，對治以「無待」之精神轉換，並透過「坐忘」、「心齋」等修養工夫來治療與回復，此乃免于精神死亡之良方。

莊子安命哲學之最終啟示，即體認生死大限之不可免，從而徹悟此猶如大迷夢般之種種虛幻的情識執著，由之獲得精神上之超昇，使人從執我之日常生命沉淪中醒覺，踏上反歸真性、超凡入聖之途。於此，莊子所提供的無執生死智慧，正是教人從日常生活中覺知死亡與存在之共存性，從日常生活中練習死亡，進而體悟生死之「本來面貌」。申言之，莊子所闡發的生死智慧，則無須在憂懼死亡所生的迷霧中，去構想「天國」與「淨土」之美麗圖像，也沒有一個來生的安慰和逃避，其所提供的乃態度之轉化，精神之超越。而安命順化對死生之無擇順受，本質乃歸真復性之應病施藥，由此得朗現天真本性，因此，莊子命論所揭示之安命順生工夫，其究竟理境朗現為生死之達觀與超越，故安於命不唯安於事之變，亦是安於道與安於生死大變。

A Research on the “Life and Death” of Zhuangzi’s “Ming”

Wu, Jiann-Ming

Abstract

“Ming” is one of the core principles for Zhuangzi. Generally, there are concerns of nihilism toward Zhuangzi’s discourse on ming, but the purpose of Zhuangzi’s discourse on ming is to discuss the feelings of gain and loss in life, and in doing so reveal the true meaning of “ming,” inspiring wisdom and peaceful lives. The life wisdom of Zhuangzi’s discourse on ming is especially exquisite in terms of seeing through life and death; the problems of life and death are the meanings pursued by Zhuangzi’s discourse on ming.

This paper first analyzes Zhuangzi’s discourse on ming, in pointing out the life wisdom of Zhuangzi in living with the flow of life; then it manifests the wisdom regarding life and death revealed by Zhuangzi, to analyze the discourse progression of Zhuangzi’s views on life and death. Finally, it describes the methods by which Zhuangzi achieves transcendence in his discourse on ming, in order to comprehend the overview of Zhuangzi’s philosophy of life.

Keywords : Tian, Hsing, Ming, Life and Death, Dao