

《列子》的生死觀

吳曉青*

〔摘要〕

本文嘗試結合思維結構和行為方式，從三個角度分析《列子》的生死觀：首先探討《列子》的形上思想，主要集中在「氣」的運動方式如何影響宇宙萬物的成毀與人類的生死；接著通過說明《列子》對人生各階段的區分、生與死的界線、對生死的重新認知，以及此種認知如何影響人面對生死的態度；最後，探討張湛如何詮釋「氣」、「理」這兩個概念與生死的關聯，以增加我們對《列子》生死觀的了解。

關鍵字：列子、張湛、氣、理、道

生死學 (life-and-death studies) 或死亡學 (thanatology) 近年來備受學界關注，除了國外相關理論的譯介之外，已有不少人致力於中國傳統死亡觀的研究，如康韻梅《中國古代死亡觀之探究》(1992)、鄭曉江《中國死亡智慧》(1994)、段德智《死亡哲學》(1996)、鄭曉江《生死智慧：中國人對人生觀及死亡觀的看法》、靳鳳林《窺視生死線：中國死亡文化研究》(1999)等，都提出不少具有啟發性的看法。此外，散見於期刊論文者，也不在少數。就《列子》而言，目前雖已有數篇論文探討此一課題，¹ 但大多仍屬通論性質。有鑑

* 國立暨南國際大學中國文學系助理教授

¹ 周紹賢〈列子的生死觀〉(《華學月刊》第70期)，頁27-32可能是第一個專門研究這個問題的成果，其後如蕭登福〈列子生死觀〉(《中華文化復興月刊》第15卷第8期)，頁29-34、李增〈列子天瑞、楊朱篇生死觀比較研究〉(《哲學年刊》第10期)，頁113-132、鄭基良〈列子生死學研究〉(《空大人文學報》第4期)，頁139-147、鄭曉江〈論列子

於此，筆者擬從三個層面，嘗試較有系統地探究《列子》的生死觀：首先分析其生死觀的形上學基礎，接著探究列子對生死的認知，兼述此一認知所導致的人生態度，最後析論張湛對《列子》生死觀的闡釋。

一、《列子》生死觀的形上學基礎

（一）從本體論的層次看生死現象

《列子》書中對生死的看法散見各篇，其中以〈天瑞〉和〈楊朱〉二篇最具代表性。〈楊朱篇〉僅就現實的感覺來探究生存問題，而〈天瑞篇〉則以生死現象背後的形上學原理為基礎，說明萬物的生化之理。〈天瑞篇〉第一段云：

……其言曰：有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽耳，四時耳，不生者疑獨，不化者往復。往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮。黃帝書曰：『谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。』故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。謂之生化形色智力消息者，非也。²（頁2-4）

這段話可概括為幾個重點：首先，《列子》將世界區分為「現象界／本體界」這兩種不同的存在，以作為其理解生命的認知基礎：一是「生者」、「化者」，即現象界中受到形質、時空等因素限制的具體存在物，它們只能維持短暫的生、化，終將在不斷生成變化的流轉中消逝。還有一種是「不生不化」者，即

的人生哲學與特質》（《哲學與文化》第26卷第1期），頁35-46、95、吳瑞文〈列子天瑞篇義理結構試詮〉（《哲學與文化》第28卷11期），頁1057-1073，均對此問題提出個人的看法。

² 本文所引《列子》正文及張湛注，均依照楊伯峻《列子集釋》（北京，中華書局，1985年3月第2刷），下文凡涉及《列子》正文及張湛注，均只標頁碼，不另註明出處。又各篇之分段，則依莊萬壽《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，1996年10月第8版）。

本體論意義上的、原理性的存在，它是事物生化現象背後的、先驗的所以然之理，不受現象界任何生化流轉形態的範限，超越一切因果邏輯的制約而普遍地存現於宇宙當中，用〈湯問〉中的說法來表達，即「不待神靈而生，不待陰陽而形」（頁162）。其次，「不生不化」者是以「不生之生」、「不化之化」的方式使「生者」、「化者」的生化作用成爲可能，亦即在「無爲」的前提下讓萬物自然而然地開顯爲其目前的樣態，即使「生者」、「化者」僅能成就非整全的結果，也不作出任何主觀性、支配性的介入，以成全一切「生者」、「化者」的主體性。第三，所謂「不能不生」、「不能不化」，並不意味著決定論或宿命論的立場，因爲「不生不化」者不受因果律的制約；換言之，萬物其實是在「自生自化」中完成其生化形態，而這裡的「不能不」，主要是用來彰顯其生化形態乃是自然如此，不因任何外加因素而終止或改變。第四，「不生不化」者的開顯作用既是持續不斷的歷程，又是無始無終的，此一恆常性表現在萬物上，是陰陽二氣的感通、推移的現象，表現在時間上，就呈現爲四時的規律變化。第五，所謂「疑獨」，是指「不生不化」的形上本體一方面超越萬物而存在，不受任何因果律或條件的制約，具有像《老子》所謂「獨立而不改」的獨立性、自在性，另一方面，因所有的「生者」、「化者」都是在其開顯作用下發生、產生，故其本身亦能兼容紛紜的萬有而呈現玄妙的、無窮的冥一性。第六，「不生不化」的形上本體係以「往復」的形態來成就萬物的生化作用，換言之，它總是任憑事物在相反相成的轉化活動中自行取得平衡，並朝向回歸原初的方向循環發展，如此以形成某種規律性。在事物持續的發展過程中，「不生不化」者僅僅在「使現象界各種分殊有限的事物成爲它目前這般的樣態」這層涵義下扮演作爲宇宙根源的地位。第七，「不生不化」的形上本體超越一切時空條件和因果律的限制，它不是從任何具體的存在物當中被派生出來，也不會發生任何變化的現象，萬物之所以產生、變化、成形、著色、啓智、發力、消亡、生長，都是自然而然，既沒有任何目的性可言，也不受任何意志性的支配。

〈天瑞〉第三段不僅揭示形上本體的整全性與一般事物的片面性，還特別標舉「無為」的作用，可提供上文的補充。其說云：

……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有；聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯；味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈；皆無為之職也。……無知也，無能也，而無不知也，無不能也。

（頁 9-10）

這裡同樣將世界區分為「生者、形者、聲者、色者、味者」和「生生者、形形者、聲聲者、色色者、味味者」兩個層次，前者指涉現象界各種事物的活動性及其感官性的分限，後者則指無法為感官認知、掌握的形上本體。此一超越性的形上本體雖非人類認知的對象，但卻確實以「無為」的方式促使現象界裡的生命活動、形體變化，以及聲、色、味等可為官能把握的物質屬性成為可能。「無為」在此意味著非意志性、非支配性、非目的性的作為，所有的生、形、聲、色、味都是自生自化而成為目前的樣態。正是在這個前提下，「不生不化」者才得以超越了天地的生覆之功、聖人的教化之職以及萬物的適用性，而兼容陰／陽、柔／剛、短／長、員／方、生／死、暑／涼、浮／沉、宮／商、出／沒、玄／黃、甘／苦、羶／香等相對屬性，雖不刻意去逞其「知」、「能」，但卻蘊含著無所不知，無所不能的全面性。

〈天瑞篇〉第六段又引《黃帝書》的說法，來說明現象界裡的生、形都將有終結之時，而形上本體卻是「不生」、「無形」的存在。其說曰：

《黃帝書》曰：「形動不生形而生影，聲動不生聲而生響，無動不生無而生有。」形，必終者也；天地終乎？與我偕終。終進乎？不知也。道終乎本無始，進乎本不久。有生則復於不生，有形則復於無形。不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也。生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生。而欲恆其生，畫其終，惑於數也。（頁

18-20）

所有現象界中的「形」、「聲」都有其分限，它們既無法延宕自身在時間之流中趨向「必終」的趨勢，也無法阻遏「形」、「聲」的耗損消散；但形上本體卻不受任何生命現象的發生或消失的影響，相對於現象界周流於「形」、「生」變化的萬物，它是「無形」、「不生」的。此其一。第二，在「動」的過程裡，「形」、「聲」和「無」的自體並未發生變化，「形」之與「影」、「聲」之與「響」、「無」之與「有」間的派生關係，乃是「自生自化」的結果，不受任何意志的支配。第三，現象界中「有生」、「有形」的萬有，最終都將如同《老子》所謂「夫物芸芸，各復歸其根」（16章），在「往復」的循環形態下返歸於「不生」、「無形」的「道」。第四，「不生者，非本不生者也」一句，意謂現象義上的「不生者」和本體義的「本不生者」是不同的，任何生命現象都有消失瓦解之時，但現象的消失不會導致本體的改變；同樣地，「無形者，非本無形者也」一句，也意謂存在於現象界中的有生有形者，終究要返歸至不生無形的本體，而本體義的道相，就呈顯為相對於現象的生形而存在的不生、無形。第五，從生化之「理」來看，萬物有「生」必有「終」，「生」與「終」都是不得不然，但這裡的「不得不」必須從「自生自化」的觀點上來進行理解，而非用命定論來一以蔽之。第六，所謂「數」，是指自然的、客觀的趨勢或法則，任何追求生命的永恆存在而不願讓它終結的企圖，都是昧於自然的理勢。

（二）從氣化論的層次看生死現象

古代思想家對「天道」問題的思考，很重要的一個部分，是要回答「世界從何而來」這個疑問。

〈天瑞篇〉在從本體論的層次提出超越性的解釋之餘，又從氣化宇宙論的角度說明了天地萬物形成的過程。其第二段曰：

子列子曰：「昔者聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，

聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也；乃復變而為一。一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人；故天地含精，萬物化生。」

(頁 5-8)

這段論述包含幾個重點：首先，「陰陽」在此是指兩種不同屬性的氣，聖人因應陰陽二氣，隨其消長振蕩、轉化推移，使自我的內在秩序和宇宙秩序取得統一。³ 其次，列子以「氣」作為其宇宙生成的中介，其所提出的「太易」、「太初」、「太始」、「太素」四階段論，不僅與《易·乾鑿度》相類，而秦漢諸子、緯書也都有類似的看法。這類觀點似乎可分為兩個系統，一是《易·乾鑿度》、《孝經·鉤命決》、《白虎通義·天地》和《潛夫論·本訓》，此為漢代典型的氣化宇宙論的觀點，與〈天瑞〉的論點幾乎重合；另一系統則是結合老莊的天道觀和〈繫辭〉陰陽化生說，此以《呂氏春秋·大樂》、《淮南子·天文訓》和張衡〈靈憲〉為代表。上述兩種宇宙生成系統，可表列如下：

《列子·天瑞》	太易→太初→太始→太素→萬物
《易·乾鑿度》	太易→太初→太始→太素→渾淪→萬物
《孝經·鉤命決》	太易→太初→太始→太素→太極
《白虎通義·天地》	太初→太始→太素
《潛夫論·本訓》	太素→元氣→陰陽→兩儀→萬物、人
《呂氏春秋·大樂》	道(太一)→兩儀→陰陽→萬物
《淮南子·天文訓》	道→虛霏→宇宙→氣→天→地→陰陽→四時、萬物
〈靈憲〉	溟滓(道根)→太素→龐鴻(道幹)→元氣→天元(道實)

³ 林麗真先生將「聖人因陰陽以統天地」視為《列子》論及聖人的重要特徵，並有精彩的論析，說詳氏著〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉（《臺大文史哲學報》第 52 期），頁 119-140。

若以「氣」的產生與否為基準點來區分，《列子·天瑞》和《易·乾鑿度》、《孝經·鈞命決》、《白虎通義·天地》都將「氣」的始生階段稱為「太初」；⁴《呂氏春秋·大樂》顯然企圖結合老莊和易傳，但它將陰陽二氣的產生置於兩儀之後，在邏輯順序上似乎是有問題的；⁵《淮南子·天文訓》則把「氣」看

⁴ 《易·乾鑿度》的說法與〈天瑞〉幾乎相同，其說曰：「昔者聖人因陰陽，定消息，立乾坤，以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾成而未相離。」引自黃奭《黃氏逸書考》，東京：中文出版社，1986.10 出版），頁 1451，下引緯書均只標頁碼）二者關係的辯析，詳參林義正〈論《列子·天瑞》的易道思想〉（《臺大哲學論評》第 23 期，頁 21-50）。這種元氣論的觀點在《白虎通義·卷九·天地》再度被徵引：「始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素……故《乾鑿度》云：『太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。陽唱陰和，男行女隨也。』」陳立《白虎通義疏證》，吳則虞點校（北京：中華書局，1994.8 第 1 刷），頁 421，可見這是兩漢之際的通說。此外，同屬緯書的《孝經·鈞命決》也有與《易·乾鑿度》類似的描述：「天地未分之前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太極，是為五運。形象未分，謂之太易。元氣始萌，謂之太初。氣形之端，謂之太始。形變有質，謂之太素。質形已具，謂之太極。五氣漸變，謂之五運。」（頁 1980）除了用「太極」取代「渾淪」，湊成「五運」之說外，其餘只是文字稍作改易罷了。又如《潛夫論·本訓》，則直接從「太素」以下開始談：「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而為一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變為陰陽。陰陽有體，實生兩儀，天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之。天道曰施，地道曰化，人道曰為。為者，蓋所謂感通陰陽而致珍異也。……是故道德之用，莫大於氣。道者，氣之根也；氣者，道之使也。必有其根，其氣乃生；必有其使，變化乃成。」汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985.9 第 1 刷），頁 365-367。

⁵ 《呂氏春秋·大樂》云：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是為天常。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。……道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。……道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一。」陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984.4 初版 1 刷，）頁 255,256。

作天地形成的前一階段，而在「氣」產生之前尙有道、虛霽、宇宙三個階段，加上「氣」之後統稱為「太昭」；⁶ 張衡的論點頗受道家影響，他以「太素」之前為「道根」，「太素」萌而未形時為「道幹」，此後才產生元氣、天地，⁷ 這項看法應可與其「渾天」思想相互參證。第三，〈天瑞篇〉把氣、形、質具備而尙未相離的階段統稱為「渾淪」，而「渾淪」之前還存在一個非感官經驗所能把握的「太易」；「太易」是宇宙生成的起點，此後就由簡而繁，但最終仍要返歸於不生不化的形上本體。

「氣」是形上的道體落實在天、地、人與萬物的共通中介，它的離合、聚散或升降決定了人的生死。〈天瑞篇〉第六、十四段對此有進一步的闡釋：

精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其真；故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。（頁20）

舜問乎烝曰：「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，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。孫子非汝有，是天地

⁶ 《淮南子·天文訓》云：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始于虛霽，虛霽生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣者為水，水氣之精者為月。日月之淫為精者為星辰。」張雙棣：《淮南子校釋》（北京：北京大學，1997.8 第1版，）頁245。

⁷ 張衡〈靈憲〉曰：「太素之前，幽清玄靜，寂寞冥默，不可為象。厥中惟虛，厥外惟無。如是者永久焉，斯為溟滓，蓋乃道之根也。道根既建，自無生有。太素始萌，萌而未兆，并氣同色，渾沌不分，故《道志》之言云：『有物混成，先天地生』，其氣體固未可得而形，其遲速固未可得而紀也。如是者又永久焉，斯為龐鴻，蓋乃道之幹也。道幹既育，有物成體，于是元氣剖判，剛柔始分，清濁異位，天成于外，地定于內。天體于陽，故圓以動；地體于陰，故平以靜。動以行施，靜以和化，堙鬱構精，時有數類，斯謂天元，蓋乃道之實也」（嚴可均輯：《全後漢文·卷55》）。

之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所以。天地強陽，氣也；又胡可得而有邪？」（頁33-34）

在列子看來，人的精神是由「清而散」的陽氣（或稱「天氣」）構成，而骨骸則由「濁而聚」的陰氣（或稱「地氣」）凝合，死後形神分離，陰陽二氣又再度回歸於形上本體，就其返歸真宰的這層意義來說，稱之為「鬼」。其次，人類生命現象的呈現，乃是天地之氣「沖氣以為和」的結果；與生俱來的才性命運，也是稟承自然之理；子孫之所以綿延，並不是單靠人自身就能決定，而是天地之氣寄形於人所蛻化。第三，人生的各種活動表現，都是形上道體憑藉陰陽二氣的運作而自然開顯的結果，這種「氣」自身的推移、聚散不受人的意志支配，只能以隨順的態度因任其變化。

二、《列子》對生死的認知及面對生死的態度

岸本英夫指出，人對生的執著、無論如何都必定會死的事實，以及死後命運的不可知，從這三個事實的互鬥裡，湧現了種種的生死觀。⁸ 有些人嘗試從哲學上探索生死問題背後所蘊含的倫理學義涵，有些人試圖通過宗教去調適對於死亡的焦慮，但無論從哪個角度思考，都必須對兩個問題作出回應：一是對於「生」、「死」的認知為何？二是人如何面對死亡？而對於生死的認知，又必然影響其人生態度。但在正式探究《列子》對生死的看法之前，我們有必要去追問：人生究竟可以區分為幾個階段？包含哪些樣態？

⁸ 說詳岸本英夫，闕正宗譯：《凝視死亡之心》（臺北：東大，1997.6 初版），頁84。岸本英夫將人的生死觀概括為四種類型：一、希求肉體生命的延續；二、相信死後生命之永存；三、將自己的生命寄託於替代的永恆生命；四、在現實的生命中領悟永遠的生命。此一區分方式，或許可以在探討《列子》的生死觀時，提供一些分析的方向。

(一) 人生的四個階段

〈周穆王篇〉和〈楊朱篇〉都承認人的壽限不過百年，⁹ 〈天瑞篇〉則將人類具體的生命歷程概括為嬰孩、少壯、老耄和死亡這四個階段，第七段曰：

人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。其在嬰孩，氣專志一，和之至也；物不傷焉，德莫加焉。其在少壯，則血氣飄溢，欲慮充起；物所攻焉，德故衰焉。其在老耄，則欲慮柔焉；體將休焉，物莫先焉。雖未及嬰孩之全，方於少壯，間矣。其在死亡也，則之於息焉，反其極矣。（頁21）

在這段談論人類形軀生命演變過程的論述裏，人生的重大變化被看作是與「德」的消長密切相關，而「德」的消長又決定於血氣、欲慮的作用。然而「血氣」和「欲慮」究竟如何影響「德」的消長？而何以「德」的消長能制約著物質生命的延續？我們不妨就這四個階段作更具體的分析。

〈天瑞篇〉延續道家學者的共識，把「嬰孩」視為人生中對「德」的稟賦最淳厚的階段，¹⁰ 嬰孩能搏凝由天地所賦予的陰陽這二種性質的形質之氣，以無知無欲來保持心志的專一，故體現了整全與和諧的極致。「嬰孩」在這裡並不單只是在時間上作為人類生命歷程的開端，而是象徵著生命本源的單純狀

⁹ 〈周穆王篇〉第五段藉老役夫之口說出「人生百年」（頁106）的觀點，〈楊朱篇〉第二段也指出：「百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。」（頁219），這意味著《列子》絕不會把求仙當作人生的終極目標，而更重視在有限的年命中享受當下的悅樂。

¹⁰ 《老子》10章云：「專氣致柔，能嬰兒乎？」28章則曰：「常德不離，復歸於嬰兒。」又如55章云：「含德之厚，比於赤子，……終日號而不嗷，和之至也。」《莊子 庚桑楚》曰：「兒子終日嗷而嗷不嗷，和之至也。」這些觀點都可視為〈天瑞篇〉之所以推崇「嬰兒」的理論根源。今人王煜據此指出道家標舉「嬰兒」的哲學意義之一，在於「無知無欲，不用成人的狡獪以遂欲。」見氏著：《老莊思想論集》（臺北，聯經出版社，1986年1月初版二刷），頁269。吳怡在說明「嬰兒」作為《老子》書中的重要象徵時，也特別強調「嬰兒」所象徵的一套「由形體上的柔軟，到精神上的柔和，而達到德性上的無欲」的修養工夫，見氏著：《老子解義》（臺北：三民書局，1998年9月第3版），頁65。

態，由於這是內在性的自我修養，是以不致與外在的物質世界發生對立衝突，正是在這個層面上，「嬰兒」將道家沖虛爲用的、內在性的「德」作了最充分的發揮，成爲理想生命態度與行爲模式的表徵。

相較於嬰孩的「氣專志一」，生命進入「少壯」的階段的一項重大轉折，乃是「血氣」的激盪與「欲慮」的干擾，「氣」不再「專」、「志」不再「一」的現象，意味著生命不再是整全、統一而和諧：血氣由虛靜轉爲「飄溢」，陷入不穩定的狀態；心志的單純、專一受到物質性的欲望和技術性的知識的雙重誤導，導致生命價值的混淆與內在秩序的錯亂。由於「飄溢」，使主體的精神狀態由「常」落入「非常」所引發的躁動，由「自然」向下沉淪於「非自然」的割裂、扭曲；由於欲慮「充起」，主體失「無」入「有」，開始膨脹主觀性的自我意識，因而形成了「物」與「我」、「群」與「己」的對立態勢。於是，那種以「無爲」爲最高行爲準則與內在本性的道家式的「德」，就在血氣的「飄溢」與欲慮的「充起」雙重浸染下一點一點地流失了。表面上，生命似乎是以各種形態的「擁有」證明了它的茁壯，但卻失去了屬於嬰孩的柔軟、和諧與單純，從而也就自然而然地被萬物一再的抗衡所斲傷，這種飄風驟雨式的剛強違反了常道自然，註定是無法持久地存在。

當血氣因過度損耗而不再充盈，而欲慮再度減轉爲柔弱時，形體再也負荷不了過度的活動，這時就沒有與萬物爭強的條件了，於是進入「老耄」的時期。它雖沒有「嬰孩」階段的整全渾淪，但比起「少壯」階段那種過度損耗的狀況，確實要安靜閒適多了。然而，人究竟該以何種心態去面對「老耄」呢？〈天瑞篇〉第八段說：

孔子遊於太山，見榮啓期行乎郕之野，鹿裘帶索，鼓琴而歌。孔子問曰：「先生所以樂，何也？」對曰：「吾樂甚多：天生萬物，唯人為貴。而吾得為人，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男為貴。吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見日月、不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三樂也。貧者士之常，死者人之終也，處常得終，當何憂哉？」孔子曰：「善乎！能自寬者也。」（頁22-23）

榮啓期所標舉的快樂有三個層面：（一）生而爲人，這是和萬物比較的結果，認爲人與自然界的萬物間存在著貴賤的差異；¹¹（二）身爲男人，這是和女性比較的結果，認爲男女之間在社會地位上存在尊卑的分別；（三）行年九十，這是和「不見日月、不免襁褓者」比較的結果，認爲自己和這種人之間存在壽夭之異。榮啓期通過貴賤、尊卑、壽夭這三種對照基準，凸顯出自己的快樂，可見所謂「苦／樂」其實是「比較級」的，只要能衷心接受當下的處境（即下文「能自寬」），找到可「樂」的支點，則貧賤、榮辱均不足以繫懷，又有何憂？其次，《列子》通過孔子稱許榮啓期「能自寬」這件事，傳達了兩個觀念：一、人生之樂是不假外求的，只要能尊重上天賦予每個人的生命，就沒有什麼好怨懟、傷懷的。二、榮啓期自謂「吾樂甚多」，這種人生態度顯示：真正的逍遙，在於從內在的價值系統上修正世俗那種單從外在事物的成敗來認定「苦／樂」的成見，若能把當下的處境看作「自然」的結果而坦然接受，則現實的「苦／樂」將不再成爲生命的負擔。此外，榮啓期認爲自己是「處常得終」，故無所憂慮，這個觀念也包含兩個層面：一方面，人對自身存在意義的思考，涉及「自我實踐」的問題，榮啓期循著「常／非常」的思維結構，將自己那種「鹿裘帶索」的貧窮理解爲「士之常」，此與《莊子 讓王》所謂「古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也，道德於此」的精神相通。換言之，人生的貧富尊卑只是個人的際遇問題，但精神境界的高下，才是決定心靈是否自由的關鍵；知識階層對「窮」與「通」的認定，不在於政經地位的高下，而應界定在是否體證了「道」的精神境界。另一方面，如果人生的旅程可以劃分爲嬰兒、少壯、老耄和死亡這四個階段，自己由老耄走向死亡，其實是再自然不過的事了，死亡不僅是人生的終點，它還意味著人生的完成。從嬰兒到死亡，構成了一個從「始」到「終」的完整過程，少掉任何一個環節，都不是完整的、圓滿的結束。世俗之所以將「老」與「貧」看作負面的意義，正是因爲執著於「有」

¹¹ 〈楊朱篇〉第十五段也提出人是萬物之靈的觀點，其說曰：「人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也」（頁234）。

的片面性，故這種憂慮不僅是自己造成的，而且是心理上虛構、誇大出來的假性憂慮。

生命的最後階段是「死亡」，這是人類形軀生命最終的歸宿與休息狀態。這種返歸與休息，與其說是生命的結束，還不如依道家「有無之辨」的思維方式，將它界定成：生命從「有」重新回到了「無」，亦即生命重新歸零至原點。因此，「死亡」並不意味著「有」的喪失，而是再度返歸至「無」的原始狀態，它構成一個完整的循環，而這才是生命的真相。蘊藏在人的形質當中的「氣」，歷經了搏凝、飄溢、消散的過程，構成了形軀生命的演變歷程；另一方面，在精神境界的層次，同樣也經歷著從「德莫加焉」到「德故衰焉」，再從德之「閒靜」走向「德之微」。在整個生命演變的過程裏，形軀之所以由渾全至於散亡，「氣」的聚散是主要的關鍵，但「氣」不應被視為感知的對象，而是修養工夫中的一環。

既然「氣」的持守存養與「德」的修養密不可分，故只有當人能將「德」歸入生生不已的形上道體當中，得道之「常」，才能獲得生命的永恆性。〈黃帝篇〉第四段便是以「純氣之守」作為「至人」涵養精神境界的重要工夫，其說曰：

彼將處乎不深之度，而藏乎無端之際，游乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，含其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉？夫醉者之墜於車也，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦無知也，墜亦無知也。死生驚懼不入乎其胸，是故物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故物莫之能傷也。（頁 50-51）

體道的「至人」，行為上以遵循「道」的分際自處，潛藏於循環無窮的天地精神當中，而與無終無始的形上道體同遊。他能維持心性的專一，涵養秉承自天地的純正之氣，包孕無為的玄德，並以這種方式和化生萬物的自然之道融通。如此，則得以保全天性，無損其精神。其次，「神全」方能避害保身，而「神」之所以得「全」，在於聖人能「藏於天」，亦即自然無心，與自然的道體融而

爲一。換言之，至人、聖人之所以「神全」，一方面是保持自然天性的純一，不爲外在的物慾干擾，使天賦的陰陽二氣沖和，並逆覺體證「道」作用在萬物之上的無爲之德，或可用承蜩丈人所謂「用志不分，乃疑於神」（〈黃帝篇〉，頁 66）來概括。另一方面，則是要泯除「彼／我」、「物／己」的區隔心態，將死生視爲生命的必然，而非站在自我本位來與之對抗，並爲此驚擾憂懼。¹²

（二）生死的界線——從「氣」的角度思考

生死之間的分際何在？關於這個問題，《莊子·知北遊》曾提出「通天下一氣耳」的論點，認爲「氣」充盈於天地之間，是構成天地萬物的基礎，生死只不過是「氣」聚散的結果罷了：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。」（頁 733）既然生死不過是「氣」在流轉變化中的聚散離合，處於不斷交替的狀態，「方生方死，方死方生」（〈齊物論〉），故不應將死亡視爲絕對意義上的生命終結點。〈天瑞篇〉第十二段延續了類似的看法：

¹² 〈力命篇〉第十二段曰：「魏人有東門吳者，其子死而不憂。其相室曰：『公之愛子，天下無有。今子死不憂，何也？』東門吳曰：『吾長無子，無子之時不憂；今子死，乃與向無子同，臣奚憂焉？』」東門吾的說法與《莊子·至樂》中的說法頗有異曲同工之妙：「是其始死也，我獨何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。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，是相與爲春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉較然隨而哭之，自以爲不通命，故止也。」見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年初版），頁 614-615。下文凡引《莊子》本文，均以此本爲準，只標頁碼，不另註出處）《莊子》的說法，顯然蘊含氣化論的觀點，較〈力命篇〉中東門吳的解釋更爲明晰。參照這兩個說法，「死生驚懼不入乎其胸」的理論基礎，可能是根源於生死本是「氣」聚散離合的論點，既然不是任何人所能支配，故主張順其自然，而非把死亡當作「他者」來加以對抗。

粥熊曰：「運轉亡已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈於此，成於此者虧於彼。損盈成虧，隨世隨死。¹³ 往來相接，間不可省，疇覺之哉？凡一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺其成，亦不覺其虧。亦如人自世至老，貌色智態，亡日不異；皮膚爪髮，隨世隨落，非嬰孩時有停而不易也。間不可覺，俟至後知。」（頁29-30）

在這段論述裏，粥熊先從宇宙論的角度切入，他認為：自然的運轉沒有窮盡之時，天地間陰陽二氣的消長聚散也是隱微難察的，物類之間損盈成虧的變化，以及生死往來的間隙，同樣是緊密相接而無所區隔的。落在「氣」上來談，天地萬物的形氣的成虧損盈，不時在發生變化，一切結果均非驟然頓至；即以人類生命的進程而論，整體性的面貌、神色和智慧、心態固然隨時改變，而具體的皮膚、指甲、頭髮，也是一面生長，一面脫落，並非從嬰兒時期就固定成型而毫無改易。世俗之人只能通過變化的結果去察覺變化的事實，但對於變化之所以然、導致變化的催化因素，乃至變化的方式、方向，卻無法通過任何感官活動去預先掌握。作為列子代言人的粥熊，並沒有特意去解釋世俗之人何以無法察覺變化背後的支配性原理，但他所採取的思考進路似乎有意跳脫對現象作複雜的描述，而是試著站在宇宙論的高度，用「氣」的變化來理解形質上的損盈成虧。

〈天瑞篇〉第十三段接著又通過一則有關天地崩壞的傳說，來談論此一狀況對生命的威脅，其說曰：

杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者；又有憂彼之所憂者，因往曉之曰「天積氣耳，亡處亡氣。若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？」……其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊，若躡步跣蹈，終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然大喜，曉之者亦舍然大喜。長廬子聞而笑之曰：「……夫天地，空中

¹³ 張湛註解「隨世隨死」這句說：「此『世』亦直言『生』。」下文「亦如人自世至老」，張湛也註解「世」字曰：「音生」（頁30）。《莊子·齊物論》有「方生方死，方死方生」之說，似可與〈天瑞〉此段相照。

之一細物，有中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠為大遠；言其不壞者，亦為未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚為不憂哉？」子列子聞而笑曰：「言天地壞者亦謬，言天地不壞者亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。壞與不壞，吾何容心哉？」

(頁 30-33)

這段論述可分為三個層次：首先提到杞人憂心天地崩墜，「曉之者」試圖通過氣化宇宙論來解消杞人的焦慮，他認為天地分別是「積氣」、「積塊」的結果，天「積氣」的狀態是「亡處亡氣」，地「積塊」的狀態是「充塞四虛，亡處亡塊」，就天地的結構性來說，根本無須擔憂天地崩墜的問題。接著，長廬子對「曉之者」的看法提出反駁，他從「小大之辨」出發，指出：相對於無形無名、作為萬物宗本的道體，「天地」雖大，仍只是落入形質的「物」和「有」，是有限的存在物，無法超脫於成虧生滅的變化之外，就這個層面而言，天地崩壞乃是必然的趨勢。但另一方面，長廬子又援用《莊子 逍遙遊》中「小知不及大知」的思維邏輯，從認識論的角度指出：既然個體生命較諸天地更為有限，杞人想以有限的認知去推測渺遠難明的天地崩壞問題，甚至為此憂心，「誠為大遠」。最後，列子針對上述兩種論點作一整理，他認為感官活動所建構的有限知識，必然會造成「彼一也，此一也」的分歧困境，¹⁴ 沒有辦法用於解釋生來死去的生命現象與形而上的道體之間的關聯，因此主張去承認人類知識的有限性，對天地崩壞的問題採取順其自然、無所用心於其間的開放態度。

¹⁴ 〈天瑞〉在「彼一也，此一也」這句話後面接著扣緊生死問題說：「故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來」，我們或許可以通過希臘哲人伊壁鳩魯〈致美諾寇的信〉中的一段話來協助理解，其說曰：「……當我們存在時，死亡對於我們還沒有來；而當死亡時，我們已經不存在了。因此，死對於生者和死者都不相干，因為對於生者說，死是不存在的，而死者本身根本就不存在了。」（轉引自段德智：《死亡哲學》，湖北人民，1996.9 第2刷），頁426。如果人與天地萬物都是由「氣」構成，而「死亡」不過是「氣」消散後的自然結果，它從宇宙論意義上看，實與生者、死者兩不相干，是以活著的人根本無須懼怕、逃避死亡，而以追求「不朽」來勞形苦心。

正是在這種毫無成見的立場中，人才有可能平靜地看待生死，故〈天瑞篇〉第四段云：

子列子適衛，食於道徒〔從〕，〔者〕見百歲鬻髓，¹⁵ 擗蓬而指，顧謂弟子百豐曰：「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養乎？此過歡乎？」

（頁 11-12）

這裡並沒有交代何以作為「生者」的列子與作為「死者」的鬻髓都能體知「未嘗生未嘗死」的至理，但列子似乎在提醒我們：「生」和「死」的變化只存在於現象界，若從形上的道體來觀照，對於這種差異的執著將被完全解消。「百歲鬻髓」意味著死者已達生命的極限，死亡只是自然而然地降臨，生命本身在現實層面中固然是消失了，可是「鬻髓」卻完整地經驗了生死的歷程，且作為生命曾經存在的證據而保留下來。¹⁶ 另一方面，「未嘗生未嘗死」在此應是工夫論的用語，其義近於《莊子 大宗師》所謂「入於不死不生」（頁 252），即對生死採取無係無惡的態度，視死生存亡為一體。¹⁷

¹⁵ 「食於道，從者見百歲鬻髓」二句，據楊伯峻的考釋，「從當依《釋文》作徒，……徒與塗通，古同音也。食於道徒，即食於道路。」又引陶鴻慶之說，認為「者」字臆增。（同註 2 前揭書），頁 11。

¹⁶ 若用齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）的話來說，即：「所有生命現象如死亡、臨終、存活都可以以存在的語辭，而非現實的語辭來理解。」見氏著，陳正國譯：《生與死的雙重變奏——人類生命策略的社會學詮釋》（臺北：東大，1997.4 初版），頁 161。〈天瑞篇〉此段亦重見於《莊子·至樂》，但〈至樂〉另有段莊子與鬻髓的對話，其說曰：「莊子之楚，見空鬻髓，髡然有形，擗以馬捶，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，擗鬻髓，枕而臥。…鬻髓曰：『死，无君於上，无臣於下；亦无四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。』……」（頁 617-619）莊子、列子與鬻髓就「現實」的層面而言，不可能發生任何對話，此處或可視為是以「存在的語辭」進行交談，故「現實」中可怖的鬻髓，得以化身為溫煦的「死亡代言人」。

¹⁷ 這裡或許可以借用米爾希·埃利亞德的說法來協助理解，其說曰：「在很多的古代文化中，…死被看作是生的必要補充。在本質上說，這意味著死亡改變了人的本體論地位。

(三) 生死只是一往反的過程——站在「道」的高度反省

對死亡意義的認知改變的同時，生命的意義也會跟著改變。〈天瑞篇〉第九段藉由隱者林類和子貢的對話，對世俗的價值觀展開批判：

林類年且百歲，底春被裘，拾遺穗於故畦，並歌並進。……子貢曰：「先生少不勤行，長不競時，老無妻子，死期將至，亦有何樂而拾穗行歌乎？」林類笑曰：「吾之所以為樂，人皆有之，而反以為憂。少不勤行，長不競時，故能壽若此。老無妻子，死期將至，故能樂若此。」子貢曰：「壽者人之情，死者人之惡。子以死為樂，何也？」林類曰：「死之與生，一往一反。故死於是者，安知非生於彼？故吾〔安〕知其不相若矣？」¹⁸ 吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？」……
(頁 24-25)

子貢站在世俗的觀點，質疑以林類的素行何以能壽且樂，而林類則告以自己是因不刻意施為而得以至此。接著轉入生死問題，子貢所謂「壽者人之情，死者人之惡」的看法，正是一般人對生死的基本態度，但林類卻提出「死之與生，一往一反」的論點，將個人的死生放在《莊子》那種「物化」的思維模式下重新認定，於是，從「生」到「死」不再是單向的時間推移，而是用循環往復的時間觀來解消對於生死的執著。在這種生死往反的觀念下，每一個時點都兼具起點與終點的意義，無法從中找到一個切割的分際；換言之，林類認為人的生命意義決定於每個當下是否能活得適性精采，「生」與「死」不過是生命形態的轉變罷了，在「少不勤行，長不競時，老無妻子，死期將至」與「營營而求生」的行為表現之間，其實是一種生命態度的差異，前者對生死抱持著順其自然的態度，而後者則經常會引發時不我待的焦慮，並希望透過持續的努力，來

肉體與靈魂的分離造成了一種新的存在形式」。見氏著，宋立道、魯奇譯：《神秘主義、巫術與文化風尚》（北京：光明日報出版社，1990.11 第 1 刷），頁 44。

¹⁸ 楊伯峻引俞樾曰：「『吾』下脫『安』字。」（同前揭書），頁 25。

證明個人存在的價值。但生命的意義是否要在「營營而求生」的煎熬當中，才能證明它的深度呢？

如果生死變化不能單純視為線性時間的推移，則人們應該如何更超越地認定生死呢？〈周穆王篇〉第二段試圖結合宇宙生成論的觀點提出說明：

老成子學幻於尹文先生，三年不告；老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言曰：「昔老聃之徂西也，顧而告予曰：『有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終；因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。』吾與汝亦幻也，奚須學哉？」……（頁99-100）

此段涉及幻化生滅說，故自宋濂以下，多疑其受到佛經思想影響，然此非本文重點，姑存其說。¹⁹ 這裡將生死理解為陰陽二氣變化的結果，似乎仍延續氣化論的觀點，此其一。第二，無論是蘊含著萬物生機的「氣」，或者現象界中形貌各異的「物」，相對於自然無為的形上道體（此指「造物者」），都是虛幻不實的。第三，所謂「造物者」，並非指涉任何具有支配意志的靈體，這裡的「造」應理解為以「自生自化」的方式去成就萬物。第四，如果借用「常／變」這組思維結構來分析，「造物者」之所以保有恆常性，而「因形者」卻無法擺脫生滅的限制，其根本原因不在於行為主體是否「學幻」。因為如果只是把「幻」當作一種修煉的技術，則任何技術都只能片面、短暫地適用於某個特定範圍；唯有當它超越了工具性的存在而躍昇為價值理性，以致成爲一種生命態度或生活模式時，才能達到「存亡自在」的心靈境界，不至於貴生畏死。既然生死不過是種虛幻的現象，〈楊朱篇〉遂經由對生死的重新認定，質疑世俗價值觀的合理性。其第二段曰：

¹⁹ 見蕭登福《列子探微》第二章「列子與佛經」（台北：文津出版社，1990.3 初版），頁22,33-36。蕭氏並舉《莊子·齊物論》爲證，說明以人生爲夢幻之說，乃先秦道家所固有。

太古之人知生之暫來，知死之暫往；故從心而動，不違自然所好；當身之娛非所去也，故不為名所勸。從性而游，不逆萬物所好；死後之名非所取也，故不為刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。（頁220）

這段論述首先就生死的現象指出，生死只是「暫來」、「暫往」的過程，它們各自是片面的、不完整的、階段性的存在，同時，在這一往一反的循環當中，才構成完整的生命。另一方面，如果將人生價值的抉擇放在「自然／名教」的架構下來思考，作為生前「虛譽」與死後「餘榮」的「名」，它的背後其實隱藏著一種對於「不朽」的焦慮，這種「浮士德式的不安」將伴隨著人的命限的逼近與日俱增。²⁰〈楊朱篇〉的作者因而主張「從心而動」、「從性而游」，以順任心性來對抗「三不朽」的觀念。

（四）生存是痛苦的，而死亡才是休息——從「人」的立場重估

如果生死之間只是「一往一反」的循環性時間，那麼人生就不應該被片面認定成從「有」到「無」的失落歷程，而世俗樂生惡死的成見也就有了重新檢討的必要。〈天瑞篇〉第十段說：

子貢倦於學，告仲尼曰：「願有所息。」仲尼曰：「生無所息。」子貢曰：「然則賜息無所乎？」仲尼曰：「有焉耳。望其墮，睪如也，宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，

²⁰ 此觀念得自諾爾曼·布朗（Norman O. Brown）《生與死的對抗》一書的啓發，其說云：「人身上生本能與死本能的統一一旦破裂，其結果就是使人成為歷史性的動物。因為，永不安寧的快樂原則作為涅槃原則的病態體現，正是那使人便成浮士德式的人的動力，而浮士德式的人乃是創造歷史的人。」（馮川、伍厚愷譯，貴陽：貴州人民，1994.12 第2刷），頁98。烏納穆諾（Miguel de Unamuno）的說法更聳動，他說：「如果說我們必須把不朽的信念建立在對不朽的渴望這種不保險而又脆弱的基礎上，那麼這的確是很悲慘的命運；但是，我們必須找到證據才能證明這種渴望的可能性，那麼更屬荒謬。」見氏著，蔡英俊譯：《生命的悲劇意識》（臺北：遠景，1982.3 再版），頁66。

小人伏焉。」仲尼曰：「賜！汝知之矣。人胥知生之樂，未知生之苦；知老之憊，未知老之佚；知死之惡，未知死之息也。晏子曰：『善哉，古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉。』死也者，德之微也。古者謂死人為歸人。夫言死人為歸人，則生人為行人矣。行而不知歸，失家者也。……」（頁26-27）

這段論述包含三個重點：首先，世俗往往將「老」、「死」跟「生」視為對立的狀態，而忽略了在這三種存在狀態中，其實都包蘊著「苦」與「樂」、「憊」與「佚」、「惡」與「息」的雙重性，但列子提醒人們：即使在負面的事物當中也有其正面價值，不應受到成見的影響，選擇性地忽略了「生」的辛苦，而無視於「老」、「死」所享有的安逸和休息。因此，人不但不應排斥死亡，反而得在重新認定生苦死息的事實之後，平靜地接受死亡，將它視為整個生命的自然進程，而這也是《莊子 大宗師》所謂「善吾生者，所以善吾死也」（頁242）。其次，「死」跨越了身分、德性的差異，是公平而普遍的生命經驗，無論是君子或小人、仁者與不仁者，最終都必然要面對這個經驗，在死亡當中，所有的差異被抹除，各種形式的「有」都被歸零，歸於齊同。第三，若以形上的「道」為基點來觀照「死」這項生命經驗，「死」其實意味著重新返歸於「道」所賦予在萬物身上的本性。在整個生命歷程中，「生」被比喻成旅行，無論旅途是苦是樂，在外悠遊了多久，人終究是要返回家中，才算是一次完整的旅程。「死」正是人生最後的歸宿，因而古人把死者稱為「歸人」，就是著眼於死亡是整個生命經驗中必然的歸趨。換言之，列子希望扭轉世俗之人思維方式的單一性與片面性，主張唯有坦然接受以死為「家」的觀念，生命才能獲得真正的安頓與平衡。

〈楊朱篇〉第二段集中地論述了人生中的哀苦，其說曰：

百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也奚為哉？奚樂哉？為美厚爾，為聲色爾。而美厚

復不可常厭足，聲色不可常翫聞。乃復為刑賞之所禁勸，名法之所進退；
遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮；僞僞爾順耳目之觀聽，惜身意之
是非；徒失當年之至樂，不能自肆於一時。重囚繫梏，何以異哉？（頁
219-220）

在百年的壽限內，扣除嬰孩和老耄這兩個階段，活動力最強的少壯時期又被睡眠佔去一半，剩餘的時間又泰半不免於痛疾哀苦、亡失憂慮；至於人生中來自衣食聲色等感官性、暫時性的歡樂，仍受到刑賞、名法的禁制，幾無異於坐牢。²¹然而，導致人生勞苦不息的原因究竟為何？〈楊朱篇〉第十六段提出「壽」、「名」、「位」、「貨」這四件事來加以反省，其說曰：

楊朱曰：「生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。有此四者，畏鬼，畏人、畏威、畏刑：此謂之遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制命在內。…」（頁 235-236）

生命之所以陷入勞碌奔波，是因為多數人把生活目標寄託在追求長生、聲譽、權位和財富這四件事的得失上，但在面對這些價值時，卻又難以擁有全面的自主權，因而形成人生焦慮的根源。其次，基於對人生意義的認知差異，可將世人分為「遁人／順民」這兩種類型：前者「制命在外」，他們的生死無時不受到鬼神、他人、威權、刑戮等外在性威脅的制約，以致終生不得享有精神的自由；後者「制命在內」，亦即不採取和外物競爭、對立的態勢，故不會造成「物／我」、「群／己」間的緊張，並在「反者道之動」的道家式思維邏輯下，用

²¹ 謝如柏分析此段時指出：「『百年，壽之大齊』是殘酷的現實，人對此無可奈何？『孩抱』、『昏老』、『夜眠』、『晝覺』是我們生命中不能掌握、沒有自主權的部分；而『痛疾哀苦，亡失憂慮』是生命中痛苦、精神不得自由的部分。」（《《列子》「命」概念及其相關問題研究》，1999年臺灣大學中國文學所碩士論文，頁136）。

「四不」（不與命運對抗、不矜持於貴顯、不要求權勢、不貪圖財富）來取代「四畏」，是以能夠超越世俗的羈絆而享有逍遙的人生。²²

基於這項理解，〈楊朱篇〉第八段於是從「生難遇而死易及」的觀點出發，宣揚其「治內甚乎治外，治身先於治國」的理念，²³ 其說曰：

……朝、穆曰：「……凡生之難遇而死之易及。以難遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此為弗若死矣。為欲盡一生之歡，窮當年之樂。唯患腹溢而不得恣口之歡，力憊而不得肆情於色；不遑憂名聲之醜，性命之危也。且若以治國之能夸物，欲以說辭亂我之心，榮祿喜我之意，不亦鄙而可憐哉？我又欲與若別之。夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。以若之治外，其法可暫行於一國，未合於人心；以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。吾常欲以此術而喻之，若反以彼術而教我哉？」子產忙然無以應之。（頁226）

如果我們借用「有／無」這組思維結構來理解，就「死之易及」這項事實而言，公孫朝、公孫穆高度肯定了人對「死」的佔有、擁有，反倒質疑世俗極力追求的「生」充滿了「難遇」的虛無感。其次，若再從「名實之辨」的角度思考，世俗所認可的「生」和「有」，如果必須用「尊禮義以夸人，矯情性以招名」來證明人存在的價值，這種毫無主體性、自主性的人生，其實是「弗若死矣」；換言之，一個有自覺的人，應當更務實地去傾聽自我內在的需求，致力去保有

²² 〈黃帝篇〉第一段對「華胥氏之國」的描述，或許可以作為此處「順民」的註腳，其說曰：「其國無帥長，自然而已。其民無嗜欲，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌。」（頁41）又如〈湯問篇〉第五段所描述的「終北國」的百姓，也有類似的說法：「人性婉而從物，不競不爭。柔心而弱骨，不驕不忌；長幼儕居，不君不臣；男女雜游，不媒不聘；緣水而居，不耕不稼。土氣溫適，不織不衣；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡數，有喜樂，亡衰老哀苦。其俗好聲，鄉攜而迭謠，終日不輟音。」（頁164）。

²³ 陳進國〈道家與道教的「理身理國」思想——先秦至唐的歷史考察〉（《宗教學研究》2000年第2期）對此一課題作了概括性的論述，可參閱。

情性的本真，而非受制於外在性的禮義，以及社會表象上的聲名。第三，既然禮義、聲名所構築的名教世界都是虛幻不實的，則人生的價值究竟該落實在何種前提上呢？朝、穆二人主張「恣口之歡」、「肆情於色」，亦即以滿足動物性的感官之欲為生活目標。²⁴ 第四，禮法之士或許難以苟同此種人性的墮落，但朝、穆卻從「內／外」、「聖／俗」之辨的立場提出辯解，認為禮義、名教都是「治外」之道，它的背後潛藏著一個由誠意正心而推己及人的崇高的人性論假設，冀望能達到無私、兼愛的聖人境界，但這顯然不符合世俗的生存邏輯，故只能獲得短暫而片面的政治成效。然而，善于「治內」的體道真人卻尊重萬物「自生自化」的事實，順從人性中本之自然的情欲，自足於內，既不勉強自己屈從儒家的禮義，也不妄圖通過外在性的聲名肯定來確自我存在的意義，使主體充分享有自主性，當每個主體都能維繫內在秩序的平衡，而不會因過剩的欲望導致「物／我」的對峙，則主體的內在秩序就能與自然秩序、社會秩序達成和諧一致。

（五）綜合解答：生死都是「道」和「命」的作用

在生死現象的背後，是否存在某種支配性的力量能決定萬物的生死？撇開宗教性的測度，有沒有可能從哲學上提出解答呢？〈仲尼〉第九段說：

無所由而常生者，道也。由生而生，故雖終而不亡，常也。由生而亡，不幸也。有所由而常死者，亦道也。由死而死，故雖未終而自亡者，亦常也。由死而生，幸也。故無用而生謂之道，用道得終謂之常；有所用

²⁴ 羅洛·梅 (Rollo May) 在《自由與命運》一書中指出：「最強烈的生命經驗裡頭，伴隨著最強烈的死亡經驗。」（龔卓軍、石世明譯，臺北：立緒文化事業，2001.3 初版，頁 157）。朝、穆二人所以特重享受生命，或許正是根源於對死亡的深刻覺察。肯內斯·克拉瑪 (Kenneth Paul Kramer) 在《宗教的死亡藝術——世界各宗教如何理解死亡》中也提到：「對中國古代聖哲而言，生命已在死亡之中，而死亡亦在生命之中。若強要將此兩者一分為二，將會使彼此成為殘缺。生命（陽）被視為死亡的前景，而死亡（陰）則如同生命的背景。」（方蕙玲譯，臺北：東大，1997.2 初版，頁 145）。

而死者亦謂之道，用道而得死者亦謂之常。季梁之死，楊朱望其門而歌；隨梧之死，楊朱撫其尸而哭。隸人之生，隸人之死，眾人且歌，眾人且哭。（頁130-132）

就「道／物」關係來看，「道」的永恆性，表現在它不須憑藉任何具體的存在物就能存在；而一般的「物」（包括人），則不能免於生死變化。此其一。第二，若從「常／變」的角度來思考，遵循著順應於「道」的生命法則，即使形軀生命結束，但根源於體證自然之道所獲得的永恆性，卻不會隨著生命的終結而消失，例如季梁就是「雖終而不亡」的例證。同樣地，遵循著「物」的死亡規律而落入死亡狀態，由於其精神狀態悖離了自然之道，即使肉體生命尚未終結，也喪失了攝生之理、為生之道，在死生變化的過程裡逐漸向死亡推移。第三，「幸」與「不幸」並非根據生死的結果來判斷，例如隨梧就是「由生而亡」的例子，此乃楊朱所以悲哭之緣由；至於世俗眾人「由死而生」（遵循取死之理卻反倒存活），只能看作是種僥倖。

如果「無所由而常生」和「有所由而常死」都是「道」的作用，而世上又確實存在「由生而亡」和「由死而生」的特例，那麼，如何解釋何以如此整全的「道」仍有無法主導「幸」與「不幸」的時候？〈力命篇〉將這種結果歸之於「命」，其第五段曰：

可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罰也；可以死而不死，天罰也。可以生，可以死，得生得死，有矣；不可以生，不可以死，或死或生，有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也，智之所無奈何。故曰：「窈然無際，天道自會；漠然無分，天道自運。」天地不能犯，聖智不能干，鬼魅不能欺。自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之。（頁202-203）

生死在此被理解為禍福問題，然禍福非由生死現象判斷，亦非物我兩方所能支配，而是由決定於「命」的作用。「命」超越了天地、聖智和鬼神而存在，體現了本之「自然」的天道，它在靜默中成就、迎迓萬物的「生」，又送走、息寧萬物的「死」。至於一切不合自然之命的生死，也應予以避免，因為在「生

苦死息」的觀念下，非自然的生死實無異於「天刑」。²⁵ 既然如此，人就應當安於「命」的安排，故〈力命篇〉第十段接著說：

死生自命也，貧窮自時也。怨夭折者，不知命者也；怨貧窮者，不知時者也。當死不懼，在窮不戚，知命安時也。（頁211-212）

對死生、窮達的好惡，都根源於主觀的分別心，而一個「知命安時」的體道聖人，卻不會因此引發喜懼之情。然而，這樣的認知究竟有何理論根據呢？〈楊朱篇〉第三段遂以「齊物」的觀點為基礎，提出了齊生齊死，且趣當生的人生觀：

楊朱曰：「萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤非所能也，臭腐消滅亦非所能也。故生非所生，死非所死；賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤

²⁵ 〈力命篇〉第七段提出類似的看法，認為生命的「必死性」是人們必須接受的客觀事實，生死總是自然而然，沒有原因也毫無目的地發生，也不因主體的寶愛或輕賤而有所改變。其說曰：「生非貴之所能存，身非愛之所能厚；生亦非賤之所能夭，身亦非輕之所能薄。故貴之或不生，賤之或不死；愛之或不厚，輕之或不薄。此似反也，非反也；此自生自死，自厚自薄。或貴之而生，或賤之而死；或愛之而厚，或輕之而薄。此似順也，非順也；此亦自生自死，自厚自薄。…」（頁205）又如〈楊朱篇〉第十段云：「孟孫陽問楊朱曰：『有人於此，貴生愛身，以蘄不死，可乎？』曰：『理無不死。』『以蘄久生，可乎？』曰：『理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚為？五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎？』孟孫陽曰：『若然，速亡愈於久生；則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。』楊子曰：『不然！既生，則廢而任之，究其所欲，以俟於死；將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？』」（頁229-230）這段話可歸納為幾個重點：第一，《列子》經過理性的思考，承認「不死」和「久生」都是不可能的。其次，沒有必要追求「久生」，因為「五情好惡」、「四體安危」、「世事苦樂」和「變易治亂」都是古今共同的現象，更加證明了生存的痛苦。第三，即使面對必死性所引發的生命悲感與生命中的各種內外折磨，人也不應選擇非自然的死亡方式來尋求解脫，反倒是要順其自然地接受生死的降臨，並在活著的時候「究其所欲」，享受欲望所帶來的快感。

非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。

腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」（頁 221）

這裡特別標舉了「死」的公正性，而襯托出「生」的不平等。人生中屬於地位上的貴／賤之別、生命裡的壽／夭之分，以及才德上的仁聖／凶愚之辨，天生或後天的差異性，都在死亡的事實中被一概抹除了，無人能夠倖免。²⁶ 既然如此，世俗對於貴／賤、壽／夭、仁聖／凶愚之名的執著與焦慮、比較和計較，豈不是一種荒謬？又有誰能分辨得出其間的得失輕重？《列子》就在「當生之樂／死後之名」的對照當中，讓我們重新反省人生的意義，正視自我的生存價值。²⁷

三、張湛對《列子》生死觀的闡釋

《世說新語》將張湛的兩則事蹟放在〈任誕〉，藉其「齋前種松柏」、「酒後唱挽歌」來凸顯魏晉人任誕的真實心靈：

²⁶ 〈楊朱篇〉第十四段有類似的看法，其說曰：「太古至于今日，年數固不可勝紀。但伏羲以來三十餘萬歲，賢愚、好醜、成敗、是非，無不消滅；但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨？何生之樂哉？」（頁 234）這裡指出人類終將面對一死，此與個人生前的條件無關，與其追求死後的虛名，不如務實地享受當下的快樂。

²⁷ 〈仲尼篇〉第八段不無反諷地假託龍叔求醫的症狀，襯托世俗觀念的偏差：「龍叔曰：『吾鄉譽不以爲榮，國毀不以爲辱；得而不喜，失而弗憂；視生如死，視富如貧，視人如豕，視吾如人。處吾之家，如逆旅之舍；觀吾之鄉，如戎蠻之國。凡此眾疾，爵賞不能勸，刑罰不能威，盛衰利害不能易，哀樂不能移。固不可以事國君，交親友，御妻子，制僕隸。此奚疾哉？奚方能已之乎？』」（頁 129-130）龍叔將自己對毀譽、得失、生死、貧富、人我、華夷的超越，描述成一種多發性病徵，其實正是對於「生」的各種執著展開批判。

張湛好於齋前種松柏；時袁山松出遊，每好令左右作挽歌。時人謂「張屋下陳屍，袁道上行殯。」（第43條）

張麟酒後，挽歌甚悽苦。桓車騎曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」（第45條）

若以「常／非常」這組思維結構來分析，松柏乃是墓樹，而挽歌則為弔喪送葬之歌，此皆「非常」之事，而張湛卻在「日常」的時空條件下做這兩件充滿死亡氣氛的事，毋怪會被列入「任誕」之流。²⁸ 但從另一方面來看，張湛必然是個死亡意識極為敏銳的人，當他為《列子》作注時，是否因此別有慧心呢？接下來，我們將就「氣」、「理」與生死的關係加以探究。

（一）「氣」與生死

張湛認為，天地萬物都是陰陽二氣交會的結果，²⁹ 而人則是「氣」沖融和諧的極致，其說曰：

推此言之，則陰陽氣 交會而氣和，氣和而為人生，人生則有所倚而立也。（〈天瑞篇〉「故天地含精，萬物化生」句注，頁8）

人與陰陽通氣，身與天地並形；吉凶往復，不得不相關通也。（〈周穆王篇〉「應於物類」等句注，頁102）

²⁸ 張蓓蓓對張湛好挽歌背後的文化心理有精闢的分析，詳參氏著〈世說新語任誕篇別解〉，收錄於《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991.5 初版），頁219-224。另可參吳炳輝《六朝哀挽詩研究》（1991年政治大學中文所碩士論文）第二章第三節「哀挽詩在六朝的變異流行」，及吳珊珊〈兩晉士人之生死觀〉（《雲漢學刊》第三期），頁93-112。

²⁹ 如〈仲尼篇〉注曰：「乾坤含化，陰陽受氣，庶物流行，代謝相因，不止於一生，不盡於一形，故不窮也」（「含萬物也故不窮」句注，頁149）。又如〈天瑞篇〉注曰：「天地即復委結中之最大者也。今行處食息，皆彊陽氣之所運動，豈識其所以然？彊陽猶剛實也。非剛實理之至，反之虛和之極，則無形無生，不死不終，則性命何所委順？子孫何所委蛻？行處何所止泊？飲食何所因假也？」（「天地強陽，氣也，又胡可得而有邪」句注，頁34）。

所謂「氣和而爲人生」，正揭示了「氣」是人所倚立的生命條件；³⁰ 而陰陽之氣又是構成人與天地的共同介質，是二者之間感通交攝的橋樑，決定了人生的吉凶。另一方面，人與人之間之所以有形貌、性別的差異，仍舊是「氣」的緣故。首先，從人的構成來看，〈天瑞篇注〉曰：

何生之無形，何形之無氣，何氣之無靈？然則心智形骸，陰陽之一體，偏積之一氣；及其離形歸根，則反其真宅，而我無物焉。（「我尚何存」等句注，頁21）

推此而言，明人之神氣，與眾生不殊；所適者異，故形貌不一。是以榮啓期深測倚伏之緣，洞視幽顯之驗，故忻過人形，兼得男貴，豈孟浪而言？（「是一樂也」句注，頁22）

是一氣之偏積者也。積和故成生耳，積順故有存亡耳。郭象曰：「若身是汝有，則美惡、死生當制之由汝。今氣聚而生，汝不能禁也；氣散而死，汝不能止也。明其委結而自成，非汝之有也。」氣自委結而蟬蛻耳。若是汝有，則男女多少亦當由汝也。（「孫子非汝有，是天地之委蛻也」等句注，頁34）

這兩段注文可歸納出四個要點：一、人與萬物都稟含陰陽之氣，但「氣」有偏全順逆之別，故導致形貌、性別的差異。二、沖氣爲和之後，才發生各種生命的現象。三、「氣」有聚散，決定了生物的生死存亡，此一運動方式不受任何主觀意志的制約，完全是自然而然地進行。四、張湛逆溯生命的生發條件，依其精麤程度區隔爲「靈→氣→形→生」的模式，當人死亡時，「氣」也「離形歸根，反其真宅」，心智、形骸皆返歸於「無」。

其次，〈天瑞篇注〉和〈楊朱篇注〉都指出，生死只是「氣」的暫聚暫散。如〈天瑞篇注〉云：

夫生死變化，胡可測哉？生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。而形生之生，未嘗暫無。是以聖人知生不常存，死不永滅，一氣之變，

³⁰ 〈湯問篇〉「徐以氣聽」句注云：「氣者，任其自然而不資外用也」（頁158），可見「氣」是構成生命的基本條件。

所適萬形。萬形萬化而不化者，存歸於不化，故謂之機。機者，群有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。（「萬物皆出於機，皆入於機」句注，頁18）

張湛認為生死超出人類的測度極限，不同的情境或個體，其生死的條件必有所差異。³¹ 萬物的「生」、「死」雖根源於「氣」的短暫變化，但最終仍要「存歸於不化」，亦即從分殊躁動、隨生隨死的「群有」返歸於不生不化、虛靜的「無」，這種玄妙的機理，唯有體道的聖人才能證知。〈楊朱篇注〉則云：

夫生者，一氣之斲聚，一物之斲靈。斲聚者終散，斲靈者歸虛。而好逸惡勞，物之常性。故當生之所樂者，厚味、美服、好色、音聲而以耳。而復不能肆性情之所安，耳目之所娛，以仁義為關鍵，用禮教為衿帶，自枯槁於當年，求餘名於後世者，是不達乎生生之趣也。（頁216）

不同於〈天瑞篇注〉結合本體與現象兩個層次來詮解，此段注文完全就當下的現實來考量，認為「生」只是「氣」的短暫聚合，而「氣」終究要消散；「有生之物」也只是暫時擁有靈魂，靈魂最後仍將返歸「太虛之域」。³² 故而人真正當關心的是「當生之樂」、「生生之趣」，而非用仁義、禮教來克制當下的感官享受，³³ 以冀求後世的虛譽。

³¹ 〈天瑞篇〉另一段注文指出：「夫萬物與化為體，體隨化而遷。化不暫停，物豈守故？故向之始生而非今之形生，俯仰之間，已涉萬變，氣散形朽，非一旦頓至。而昧者操必化之器，託不停之運，自謂變化可逃，不亦悲乎？」（「天地密移，疇覺之哉」句注，頁30）由於天地萬物隨時在變化，這種變化永不止息，即使在俯仰的瞬間，萬物的「形生」狀態也已經不同。〈楊朱篇〉注則補充說：「生實暫來，死實長往，是世俗長談；而云死復暫往，卒然覽之，有似字誤。然此書大旨，自以為存亡往復，形氣轉續，生死變化，未始絕滅也。注〈天瑞篇〉中已具詳其義矣」（「知死之暫往」句注，頁220）。此處意謂死生存亡的變化，故死亡並非生命的絕滅，只能理解為形氣的往復轉續。

³² 〈天瑞篇〉注云：「真宅，太虛之域」（「鬼，歸也，歸其真宅」句注，頁20）。

³³ 體道的聖人必能遠離智慾的干擾，如〈周穆王篇〉「心合於氣」句注曰：「此又遠其形智之用，任其泊然之氣也」（頁118）。〈楊朱篇〉註解「無厭之性，陰陽之蠹也」這二句云：「非但累其身，乃侵損正氣」（頁238），可見張湛並不贊成完全的縱慾，如果會侵

張湛在注解〈黃帝篇〉時特別強調：至人正是因為保持「氣」的純一，才能避開生命中的各種外在傷害。其說曰：

氣壹德純者，豈但自通而以哉？物之所至，皆使無闕，然後通濟群生焉。

（「含其德，以通乎物之所造」句注，頁50）

此卷自始篇至此章，明順性命之道，而不係著五情，專氣致柔，誠心無二者，則處水火而不焦溺，涉木石而不挂礙，觸鋒刃而無傷殘，履危險而無顛墜；萬物靡逆其心，入獸不亂群；神能獨游，身能輕舉；耳可洞聽，目可徹照。……至於至人，心與元氣玄合，體與陰陽冥諧；方員不當於一象，溫涼不值於一器；氣和神定，所乘皆順，則五物不能逆，寒暑不能傷。謂含德之厚，和之至也；故常無死地，豈用心去就而復全哉？

（「文侯大說」句注，頁70）

無論是「自通」，還是爲了「通濟群生」，至人最重要的修養工夫，就是不被各種情欲干擾，致力於「專氣致柔」、「心與元氣玄和」，使體內的陰陽之氣沖融平衡，達到純粹與和諧。氣和則德厚而神定，不傷性命之道。

（二）「理」與生死

張湛認爲：人的心、形和自然規律間存在著密切的關聯，既然「氣」是人與天地萬物的共通中介，而「氣」的聚散變化又決定了萬物的生滅變化，但就形上的本體界而言，卻不存在生死終始的變化。〈天瑞篇注〉特別拈出一個「理」字來闡釋這層意義，³⁴ 其說云：

損正氣，就應有所節制。此外，濫用智慮也會減損人的性氣，如〈湯問篇〉「汝志彊而氣弱，故足於謀而寡於斷」句注云：「志謂心智，氣謂質性。智多故多慮，性弱故少決也」（頁174）。

³⁴ 《列子》中罕有提到「理」的地方，除〈天瑞篇〉「生者，理之必終者也」（頁19）這句話之外，多與生死無關。但張湛在注解《列子》時，卻往往用「理」來解釋自然和人事兩方面的道理，這應是頗值得進一步思考的問題。

謂之生者，則不無；無者，則不生。故有無之不相生，理既然矣，則有何由而生？忽爾而自生。忽爾而自生，而不知其所以生；不知所以生，生則本同於無。本同於無，而非無也。此明有形之自形，無形以相形者也。（「夫有形者生於無形」句注，頁6）

俱涉變化之塗，則予生而彼死；推之至極之域，則理既無生，亦又無死也。（「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也」句注，頁11）

聚則成形，散則為終，此世之所謂終始也。然則聚者以形為始，以離散為終；散者以虛漠為始，以形實為終。故迭相與為終始，而理實無終無始者也。（「終進乎？不知也」句注，頁18）

萬物之「生」有終滅之虞，但形上的「至極之域」卻是理無終始的。若通過「有／無」關係來思考，「有」的存現是「忽爾而自生」的，這就否定了存在一個造物者在支配萬物的生化；另一方面，「有」又是「不知其所以生」，這意味著「無」者自無，「有」者自有，從形上本體的層次來看，「有」、「無」各自獨立發展，但在形而下的現象界裡，「有」、「無」卻又是遞相轉化的。其次，就現象界的變化來看，萬物存在「生／死」的差異，但形上學的至理卻是超越生死而永恆存在，唯有當人能使自我修養與形而上的自然至無之道冥合，才能明於生死之性分。³⁵ 第三，「俗／聖」間存在知行的歧異，世俗以「氣」的聚散為終始，故執著於形氣的存養，但至人卻能從形上原理的層次觀照「聚／散」的現象，認為聚散亦是自生自化的結果：「聚」始於凝氣成形而終於氣散還歸太虛之域，「散」則始於虛漠無有，終於失無入有，落入形質。「聚」與

³⁵ 〈天瑞篇〉「此皆隨所宜而不能出所位者也」句注云：「方員靜躁，理不得兼；然尋形即事，則名分不可相干；任理之通，方員未必相乖。故二儀之德，聖人之道，燾育群生，澤周萬物，盡其清寧貞粹而已。則殊途融通，動靜澄一，蓋由聖人不逆萬物之性，萬物不犯聖人之化。凡滯於一方者，形分之所闕耳。道之所運，常冥通而無待」（頁9）。〈湯問篇〉「唯聖人能通其道」句注亦曰：「聖人順天地之道，因萬物之性，任其所適，通其逆順，使群異各得其方，壽夭咸盡其分也」（頁162）。

「散」的往復轉化不過是短暫的存現，而在此一現象的背後，卻存在一個不受終始變化影響的形上至理，唯順此自然之理而泰然處之，方能得保永恆。³⁶張湛在〈力命篇〉注中，將能洞悉死生是「天理」（即自然規律）的一環這點，看作是「玄達者」和「愚昧者」的基本分野，其說曰：

夫死生之分，脩短之期，咸定於無為，天理之所制矣。但愚昧者之所惑，玄達者之所悟也。（「亦有知之者矣」等句注，頁205）

夫順天理而無心者，則鬼神不能犯，人事不能干。若迎天意，料倚伏，處順以去逆，就利而違害，此方與逆害為巨對，用智之精巧者耳，未能使吉凶不生，禍福兼盡也。（「言迎天意，揣利害，不如其已」句注，頁206）

在張湛看來，死生、吉凶、禍福都是「天理」之分限，是無為而自然展現成如此的樣態，主體唯有將它視為「命」而坦然接受，不逞智計以期延壽，才不致反受鬼神和人事的侵擾。³⁷〈仲尼篇〉注認為生死均有其理，其說云：

《老子》曰：「死而不亡者壽。」通攝生之理，不失元吉之會，雖至於死，所以為生之道常存。此賢人之分，非能忘懷闇得自然而全者也。行必死之理，而之必死之地，此事實相應，亦自然之道也。常之於死，雖未至於終，而生理已盡，亦是理之常也。犯理違順，應死而未及於此，此誤生者也。用聖人之道，存亡得理也。（「用道而得死者亦謂之常」等句注，頁130-131）

這裡將「理」區分為「攝生之理」和「必死之理」，認為二者均涵攝於自然的常道之內，當主體選擇「必死之理」而「犯理違順」，即使暫且苟活，但「生

³⁶ 〈黃帝篇〉「不知向順，故無利害」句注在詮解「華胥氏之國」百姓的生存之道時說：「理無生死，故無所樂惡；理無愛憎，故無所親疏；理無逆順，故無所利害也」（頁41）。這意味著華胥氏之民均能撥除嗜慾，遵循天地自然之理，故無樂生惡死之苦。鄭曉江則指出：「道家學者要求的是棄人間的分辨判斷式的小智慧，摒棄世俗人的邏輯和思考模式，直接與『大道』同一，然後再觀照生與死，這是一條體驗式的神秘主義途徑」，見氏著《中國死亡智慧》（臺北，東大，1994.4初版），頁55。

³⁷ 〈力命篇〉「智之所無奈何」等注曰：「生死之理既不可測，則死不由物，生不在我，豈智之所如？」（頁203）此處意謂生死均係自然而然，非物我兩造所能支配。

理已盡」，這種「過誤之徒」終究要淪為名利的奴隸而喪失其主體性。³⁸ 在這種認知結果下，人的價值觀必然隨之受到影響：

達於理者，知萬物之無常，財貨之暫聚。聚之，非我之功也，且盡奉養之宜；散之，非我之施也，且明物不常聚。若斯人者，豈名譽所勸，禮法所拘哉？（〈揚朱篇〉「及其死也，無瘞埋之資」，頁 228）

對世俗之人而言，財富、功名是判斷社會成就的主要指標，但在「達於理者」看來，只要是「物」都是無常的，如果將生命價值建立在如此短暫的聚斂和擁有，甚至為此害生，則無異遭受天罰。

既然生死均屬天理的一環，我們不妨再更進一步釐清生、形（身）和「理」三者之間的邏輯關係，以了解「理」與生死的關聯。張湛曰：

生即天地之一理，身即天地之一物。今所愛吝，便是愛吝天地之間生身耳，事無公私，理無愛吝者也。（〈天瑞篇〉「公公私私，天地之德」句注，頁 38）

稟生之質謂之性，得性之極謂之和；故應理處順，則所通常通；任情背道，則遇物斯滯。（〈黃帝篇〉注，頁 39）

夫生必由理，形必由生。未有有生而無理，有形而無生。生之與形，形之與理，雖精麤不同，而迭為賓主。往復流遷，未始暫停。是以變動不居，或聚或散。輔之有倫，則功潛而事著；修之失度，則跡顯而變彰。（〈周穆王篇〉「飛者走，走者飛」等句注，頁 100-101）

根據〈周穆王篇〉的注文，可依其精麤程度劃分為「理——生——形」這三個層次，「天地之理」本是無終無始、自生自化，對萬物亦無公私愛吝之別；既然萬物都只是「氣」的短暫聚合，氣散返還太虛，終歸無物，實不應發生樂生

³⁸ 〈天瑞篇〉「此過養乎？此過歡乎？」句注云：「遭形則不能不養，遇生則不能不歡，此過誤之徒，非理之實當也」（頁 12）。

惡死的犯理過誤。³⁹ 另一方面，身形既為天地之一物，自當返歸「生化之本」而「應理處順」，任其自然而無所愛吝，以全性得常。

四、結 論

經由上述辨析，可知《列子》的生死觀與其形上思想密不可分。列子嘗試通過「不生不化」的本體及作為天人關係中介的「氣」的論述，對生死賦予某些合理化的解釋，以化解人們對於死亡的焦慮，這種「以理遣情」的思維方式與人生態度，在張湛注中獲得更進一步的發揮。

另一方面，列子對於人生的看法，則是更具體的落實在區分人生究竟可區隔為幾個階段，把人生由嬰兒到死亡的變化看作是「自然」的結果而泰然接受，進而由人事返觀天道，將人生的「樂」建立在對於天道自然的精神追求上，於是「老」與「貧」變成只是年齡與經濟條件上的、外在性的缺憾，但仍不致影響到精神上的自在。能夠體證這種精神境界，才能成就理想、完整的人格。由此看來，《列子》對於生死問題與人生哲學的思考，其實是試圖賦予人生歷程及由此衍生出來的生命態度一個合理化的解釋。它並不是一味地拒斥死亡，而是通過正視死亡的限制，站在天道的高度，既解消對死亡的焦慮，又重新認識個體生命存在的意義。換言之，「生」與「死」構成了生命的整體，通過「死亡」，生命完成了一個完整的循環；生命過程中的「憂／樂」、「窮／通」，不應受到外在條件的宰制而被動作出反應，而是由行為主體是否實踐了符合於「道」的生活來決定。

³⁹ 〈周穆王篇〉注：「夫稟生受有謂之形，俛仰變異謂之化。神之所交謂之夢，形之所接謂之覺。原其極也，同歸虛偽。何者？生質根滯，百年乃終；化情枝淺，視瞬而滅。神道恍惚，若存若亡；形理顯著，若誠若實。故洞監知生滅之理均，覺夢之塗一；雖萬變交陳，未關神慮。愚惑者以顯昧為成驗遲速而致疑，故竊然而自私，以形骸為真宰。孰識生化之本歸之於無物哉？」（頁90）。

第三，張湛對生死的看法大多延續《列子》的論點，例如：以「氣」的聚散作為解釋生死現象的基礎、作為天地自然與萬物中介的「氣」在消散後復返太虛、唯有玄達之人才能洞悉生死之理，以及重視「當生之樂」而反對追求不朽，這些觀點都在《列子注》中得到更深入的闡釋。

第四，將《列子》各篇對生死問題的闡釋作一彙整，可發現它們各有其側重之處。〈天瑞篇〉是從宇宙本體論切入，認為現象界中的人與萬物的生死都是「氣」聚散離合的結果，主體只須將生死視為「氣」循環往返、歸其真宅的自然歷程而坦然接受，並在生命態度與修養工夫上做到「氣專志一」，以期返歸於不生不化、虛靜無為的本體。〈黃帝篇〉的重點在養生治物之道，故強調含德凝神、壹性守氣，使死生驚懼不入乎其胸。〈周穆王篇〉認定幻化不異生死，生死猶如夢覺，形神之或即或離，也只不過是陰陽變化的結果，故主張通過「忘」的工夫超越世俗對存亡、得失、哀樂、好惡、是非的執迷。〈仲尼篇〉強調無為的工夫，重內觀而輕外游，使形氣心神玄冥於「無」，而視生死、貧富、人畜如一。〈湯問篇〉以「均」為天下之至理，認為萬物形氣雖異，而秉生之性分則同樣具足，故不須刻意區分小大、長短、壽夭。〈力命篇〉將生死的結果歸因於不知所以然而然的「命」，認為生前的壽夭窮達與人的主觀條件（智、巧、才、德、行）及客觀條件（時勢）並無絕對的關係，而人的生死不過是從「無」到「有」而自然默成地返歸於「無」的歷程，故不須為此憂苦。〈楊朱篇〉首先承認人的必死性和易死性，故以人生在少壯時期的價值追求為反省對象，反對世俗為名譽、年壽、忠義、禮教、權位、財貨等目標而焦苦其神形（闕聰、闕明、闕顛、闕智、闕適，闕性），進而揭示「且趣當生，奚遑死後」的及時行樂思想。〈說符篇〉將「持身」與「治國」視為一事，特別提出「聖人恃道化而不恃智巧」、「投隙抵時，應事無方」的求安、持後之道，並諷刺了那些憑藉權謀、兵法、異技、儒術來干祿求名的世俗之人。

當然，在這篇論文中，也還留下一些尚待解決的問題，例如：《列子》與老莊生死觀的比較、《列子》對魏晉士人（如「七賢」、「八達」之流）心態

的啓示或比較、《列子》生死觀與魏晉養生思想（如〈養生論〉、〈宅無吉凶攝生論〉）的關聯，這些都值得作進一步的探討。

The Idea of Life and Death on *Lie Tzu*

Wu, Sheau-ching*

[Abstract]

This article tries to analyze the point of view about life and death from the book *Lie Tzu* by three aspects: The first is to analyze the metaphysics of *Lie Tzu*, primarily focusing on explaining how the motion of “Qi”, influences human’ life and death. The second is to explore the division of the stage of human life by *Lie Tzu*, and the line between life and death and to enduce the attitude to life by reidentifying the idea about life and death. The third is to analyze how Zhang Chen interprets the point of view about life and death form *Lie Tzu* by two ideas, ‘Qi” and “Li”.

Keywords : *Lie Tzu*, Zhang Chen, Qi, Li, Dao

* Wu, Sheau-ching is an assistant professor in the Department of Language & Literature at National Chi Nan University.