

論《阿含經》與《莊子》於「命觀」之相通處

The Similarities in the Fatal Concept between “Nikaya” and “Zhuang Zi”

楊琇惠*

Yang Shiou-huei

摘要

各個宗教及思想流派，都想為起伏無常的人生，找尋一個合理的解釋。以佛教為例，即以因果業報，輪迴轉世來解答這個問題。也就是今生所受，前世所為，一切由己，怪不得人。如是的言說，讓人在面對今生的逆境時，能心平意靜，甘願受報。然而，若佛教一味以因果業報來解釋一切的話，那佛教是否即是消極的宿命論，於今生，於來世都無有企盼了呢？對此，本文欲從佛教的原始經典——《阿含經》來找出答案，看看《阿含經》是如何解釋因果業報與此生命運的關係，及其對生命的態度。

不過佛教畢竟是外來的哲學系統，很難從佛教一窺中國人對命運的看法。所以本文試圖拿佛教的業論來與道家的代表——《莊子》來作命觀上的比較，如是除了能知道中國人的生命觀之外，還能理解佛教所以能順利傳入中國的原因所在。

至於，為何會選擇《莊子》而不選擇儒家經典，乃是因為佛、道於思想上較為相近的緣故。其實，早期在佛教初傳入中土時，僧人為了讓中國人了解佛教「空」、「無常」、「無我」等概念，常借助道家的思想來詮說，這正是所謂的格義佛教。而道家所言之逍遙自在，不溺於塵俗，又以《莊子》最為著稱，當世人沉溺於名聲、利祿、知識、功勳的追逐或計較時，《莊子》一書往往能以過人的見識，背塵離俗，描繪出開闊無礙的逍遙、齊物境界。在這個理想的「心」世界裏，人從無己、無功、無名中解放出來，無待無求，自由地翱遊於無窮的境域，從容而自在。如是的哲學思想，其對於人生而有異的「命運」必然有一番卓絕的詮說。

是以本文即想要比較這等無拘無束的逍遙境界，與佛家去除我執，持戒修定後所展現出的清淨、解脫境界，對於「命運」有何相通的論述，致使歷來多有將兩者交互詮說的情形。

關鍵字：阿含經、莊子、命觀、比較哲學

*國立臺灣師範大學國文所博士

Abstract

Buddhist sutra “Nikaya” believes that every single life started with birth, go through the old, disease, and at the end come to the death. No matter rich or poor, wise or foolish would inevitably go through into the phenomenon. Since it is so, what do we cultivate for? People are looking for the ways to improve the mental state, and the courage or wisdom to face the hard moments. But the ways of improving the mental state, or the courage, wisdom to face the hard moments are varied with each individual.

Zhuang Zi’s philosophy shows superior wisdom. We can realize that when others took care about personal reputation, wealth, position or knowledge power, Zhuang Zi could be unconcerned about them, and depicted wonderful spiritual freedom.

Some people think that Zhuang Zi’s mental liberation is similar to Buddhist philosophy. Buddhists believe that there is not anything can represent “One Self”, therefore there is nothing to persist in. Since no persisting in anything, Buddhists could reach the spiritual peace and quiet. Some people confuse these two different philosophies and think they are similar. But it is two entirely different things after all, we just can’t deny, the two belong to different ideological systems.

In this research I would like to find out the similarities between them in the fatal concept. Knowing that this topic is quite huge, after choosing and selection, I would discuss the fatal concept from life and death, morality, good fortune and misfortune, fame, human body’s concept. Hope to find out why people always compare these two ideological systems.

Key words: Nikaya-sutra, Zhuang Zi, Fatal Concept, Comparison Philosophy

一、緒論

人生在世，總會希望自己左右逢源，人際、事業、家庭樣樣美滿，然而事實上，卻常會出現事與願違，或是突如其來的橫禍，諸如：親者不能長相聚、怨者偏偏又相逢、名落孫山、天災人禍、久病臥床、老年喪子、妻離子散、中年失業等等。見到這些苦，不禁開始思索：為何苦難會如此頻仍呢？是人為？是他為？當如何以對？在某一群人受苦之際，為何又有另一群人，不愁吃穿，生活優優渥，健朗長壽，這是什麼原因呢？

面對世人千差萬別的「命運」，不論是宗教家或是哲人都嘗試給出合理的解釋，然而所謂的合理解釋卻也千差萬別。其實，這些迥異的詮釋，正代表了各家、各宗教不同的思想體系。今擬以此議題來探究《莊子》¹與佛教之別，用意即在此。

曾有人問佛陀：「何因何緣俱受人身，便有高下好惡清濁？此瞿曇！有長命、短命者，有無病者、有病者，有好者、有醜者，有貴者、有賤者，有所能者、無所能者，有多錢財者、無多錢財者，有惡智者、有智慧者？」就此，佛陀回答：「眾生因緣故，因行故、緣行故、作行故，隨眾生所作行，令彼彼有好惡高下。」²其實，此處所言的緣、行、緣行、作行，統而說之，即是佛教的「業」說。誠如《分別善惡報應經》所言：

一切有情造種種業，起種種惑。眾生業有黑白，果報乃分善惡，黑業三塗受報，白業定感人天。又業有分限，命乃短長。復次補特伽羅有業，多病少病、端嚴醜陋。或復有業，補特伽羅，富貴貧窮、聰明智慧、根鈍愚闇。或復有業，補特伽羅，生三惡趣。或復有業，生欲界人天乃至有頂。或復有業，補特伽羅，遠遊及近，或復有業，補特伽羅，所求不遂；或復有業，不求自至。或復有業，補特伽羅，成就難易有成不成。或復有業，補特伽羅，地獄壽命圓滿中天輕重不等。或復有業，補特伽羅，富貴貧窮先後不定。或復有業，補特伽羅，富貴貧窮、布施愛樂慳悋不定。或復有業，補特伽羅，壽命長短於中不定。或復有業，補特伽羅，身心快樂苦惱不定。或復有業，補特伽羅，形貌端嚴光潤愛樂，或復醜陋麤澁嫌厭。或復有業，補特伽羅，諸根具足不具足等。³

依此段因果業報的引文可知，佛教乃是以前世或現世的所造作的業，來解釋今生或此時所受的種種遭遇。以生病為例，為何有些人常常病苦纏身？對此，佛教將得病的原因歸納為三類：外緣、內緣及業緣；即外在因素，個人因素及前世業力，前兩者即屬於現世所造業，而業緣即屬前世所造業。⁴

或有人在初聞佛教業論時，會誤以為佛教所談的「因果業報」屬於一貫性，或無可更改的

¹ 本文在論及《莊子》時，因視之為一整本書的思想，故均加上書名號，唯有在談到莊子個人時，才去書名。

² 《鸚鵡經》，《大正藏》卷一，頁 889 中。

³ 《分別善惡報應經》，《大正藏》卷一，頁 896 中-下。

⁴ 所謂的外緣乃是指外在因素而言，如寒暑飢渴、食物中毒、蚊蟲叮咬、環境污染等。內緣則是指個人作為的因素，如暴飲暴食、喜怒哀樂、縱慾貪愛、勞心勞神、心理失調等。至於業緣則是指前世的業力所引發的病痛。(請參考鄭志明《佛教生死學》，台北，文津出版社，2006，頁 182。)

因果論。即種什麼因，得什麼果，完全不考量「主因」／「主果」之外的其它條件。這種「因自行業，因業得報」的宿命業論說⁵，乍看之下，好像正是佛教的業論，可是當筆者深入經典後方發現，佛教是不認同宿命論者的，亦即佛教並非決定論者。爲什麼呢？誠如前面所言，佛教除了考量前世因／前世業之外，還考量到了現世因／現世業的緣故，也就是說現世所加入的「新因緣」，是可以改變前世「舊因緣」的業果的。

其實，佛教非但反對宿命論，同時也不認同命運是由「上天」所安排的命運觀，或是沒有因由的偶然論說法。就此，可由《中阿含經·度經》得知。在經中，佛陀很直接地開示諸比丘說，有三種對業論的錯誤認知：一、謂人所爲一切皆因宿命造；二、謂人所爲一切皆因尊祐造⁶；三、謂人所爲一切皆無因無緣。⁷那麼，佛教是持何種「命觀」呢？原來，佛教主張個體生於世間，確實是受到了先前所造諸業的影響，然而在業力尚未成熟，亦即未受報之前，人皆能靠著自身的努力來改變境遇的，亦即加入善因，則成就樂果，反之，若增添惡因，則成就苦果。換言之，只要果報尚未現前，個體是具有自由意志，可以憑藉著自身的力量而加以改變自己的命運的。

而《莊子》對「命運」的看法又是如何呢？《莊子》以爲：「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〉很直接地便肯定「命」的存在。然而在承認「命」的存在的同時，又展現出逍遙灑脫的自在，就此，《莊子》是如何辦到的呢？《莊子》以爲，對於這些人生中「不可奈何」之事，人力既然無可作爲，無能干涉或改變，那就當「安之若命」，以坦然的態度來接受生命中的一切，其言：

知不可奈何而安之若命，唯有德者能之；遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。〈德充符〉

要以平常心來看待「不可奈何」的事，「唯有德者能之」，一般是做不到的。因爲常人總是一味抗拒逆境，不願接受眼前的事實，是以會有痛苦的產生。以生死爲例，世人皆喜生厭死，然而如是的信念並不能讓自己避開死亡，也不能讓自己永保青春，或永不生病，因爲：

死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。〈大宗師〉

生死之無可迴避，無所選擇，就好比日夜流轉一樣，是天地自然造作始然。如是視死生存亡，窮達貧富，爲自然衍化的一部分，是以依道而行的修道者，能於順逆「安之若命」，一律以開放的心胸來面對，既不抗拒，也不咒罵，能做的只是昇華自己。就像大鵬鳥一樣，一直往上飛，不斷地拉高自己的境界，穩住自己，不讓情緒陷溺於外境的變化之中。

若以剛才提到的三種命觀來衡量《莊子》的話，雖然不能將之直接歸類，但卻也不難發現，《莊子》所持的命觀兼備宿命造和尊祐造兩者的特色。原因是，莊子雖有信奉宿命造者的「認命」哲學，但他的認命思想卻非因相信「過去世所爲」使然，更不是消極地承受，而是「積極」地由心境上的超越去脫困；再者，《莊子》又與信奉尊祐造者相似，皆認爲有一股人爲所無法干預的力量在支配著萬物，但是這股外在的力量並非來自特定的「神祇」，而是來自「道」的衍化。《莊子》如是自成一格的命運觀，在中國思想史上確實非常特別。

從上述粗略的論述可知，《阿含經》與《莊子》分屬兩者極爲不同的思想體系，然而兩者

⁵ 見《佛光大藏經·阿含藏·中阿含經三·鸚鵡經》卷四十四，頁 1533。

⁶ 所謂「尊祐造」乃是指由上天(神祕不可知的神聖力量)所安排的結果。

⁷ 見《佛光大藏經·阿含藏·中阿含經一·度經》卷三，頁 83。

確實均認同人生於世，存在著不可抗拒、無可奈何的「命運」。

就《阿含經》而言，佛教業論可以說是佛教根本教義之一。其所主張的業論不僅談到身、口、意三業的造作及其潛在影響力量而已，還涉及到了對死後的輪迴、現世的苦樂業報的解釋，同時，還由之衍生出佛教的解脫觀，以及佛教的滅苦道諦。

而《莊子》則是提到，人活在世間，有兩條大戒須要遵守，不可違背。其言：

天下有大戒二：其一，命也，其一，義也。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。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。白事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。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！〈人間世〉

其所言及的兩條大戒，即命與義。首先，乃是以不可切割，不可改變的骨肉親情來解說何謂「命」。依此段文字看來，血緣親屬間的關係即是「命」之一環，因為它無可更改，無從選擇，無所逃遁，但卻是須要積極面對的事實。至於「義」，《莊子》乃是以「臣之事君」來比喻人生生活於群眾中，所不能規避的應盡職責。⁸《莊子》想藉由「命」與「義」的提點，來帶出：凡是遇到不可奈何的事件，都應當視之「若命」⁹，以安適的心從容地面對眼前的順逆。

由此看來，佛道二家既同時承認「命限」的存在，但又同時具備超越命限的內在；相信，在如是認同「命運」，且又力求解脫、逍遙的前題下，其「命觀」必然有其相通之處，以下即分兩點來加以探討。¹⁰

二、兩者皆重視心念的轉化與提升

不論是屬於佛教的經典《阿含經》或是屬於道家的經典《莊子》，雖然肯定人有不可為、不可逆的命限，但卻都不輕易地向命限俯首稱臣，反而努力追求心靈上的自由，希冀做到心不為外境所轉，甚至心能轉境的境界。也就是說在承認外境的存在之際，又期望自己不為境所困。而要達到此崇高的理想，兩者的消解方式同是從內心下手，亦即從主體對境的詮釋改變起，而非直接地去與境相抗衡，或企圖改變境的樣態，簡言之，即是從「心」的提升做起。

（一）重視心念的《阿含經》

⁸ 現代社會雖沒有君臣之稱，但仍有上下之實，筆者以為，舉凡公領域的事務，即一切工作上所應盡的職責，都應歸屬於《莊子》所言及的「義」之範圍。

⁹ 此處之「若」，誠如張岱年先生所言，為假定為命之義。（張岱年《中國哲學大綱》，台北，藍燈，1992，頁454。）

¹⁰ 筆者的理想是，待處理完本文之後，日後能再深入處理兩者於命觀上的相異之處，因為畢竟以此喻彼，或是以彼喻此只是個方便的途徑，只怕時日既久，忽略了源頭，誤以為兩者同源本宗；宋朝大儒朱熹就曾以為：「佛氏之教有說得好處，皆出於莊子」（宋·黎靖德編《朱子語類》卷十六，台北，文津出版社，1986年，頁369。），如是的謬誤在在多有。是以期盼日後能再為文，處理兩者的差異，讓兩家的思想各歸其本，不要再一味將兩者畫上等號。如是方可能避免德清法師的感慨：「抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為證。或一言有當，且曰佛一大藏，盡出於此。嗟乎！是豈通達之謂耶。」

《阿含經》在談業論時，依據造作業的媒介（管道）的不同而將業分作：身業、口業、意業。亦即凡是藉由身體的動作所表現出來的行為即是身業，而以言語來表達的行為為口業，意業則是行為在表達出來之前的意識活動。在〈達梵行經〉則是將業分為兩大類，即思業及已思業（或稱之為思已業），亦即以有無付諸行動來作區別。經文中說：

謂有二業：思、已思業。¹¹

其實思業（cetana-karma）即是指意業，而已思業（cetayita-karma）則是指身業、口業。¹²所以稱身、口業為已思業，乃是因為身、口業的造作因意志的生起而發動，如果離開了意業，此等身、語等外顯行為表現是無法存在的。¹³這樣區分的用意，無非是在凸顯意業。以為一切的行為造作皆因「意業」而起，若無該「念頭」的發生，即不會衍生相關的後續行為。所以〈優婆離經〉中才會說：

我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。¹⁴

由此可知，在身、口、意三業之中，佛陀施設意業為最重，認為當從根本意念做起，一旦能使意業不行惡業、不作惡業，那麼身、口業亦當從善如流。為什麼如此重視意業呢？在《增一阿含經》中佛陀進一步說明到：

此三行中意行最重，口行、身行蓋不足言。……夫人所行，先意念，然後口發；

口已發，便身行殺、盜、淫。¹⁵

當人在有具體的行為造作之前，一定會先起念頭，先有意志的活動，然後再透過嘴巴講出來，或以身體做出行為。意即身行、口行皆隨意志而行的意思。由此可知，「意念」在造作業行上，乃是居於主導的地位。誠如《法句經》所言：

心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍；心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福樂自追，如影隨形。¹⁶

一切的苦果、樂果皆為心所造；是以不得不重視等同「動機」、「意志」的「心」。

對此，舟橋一哉以為佛教把「心」視為業首，乃是因為是把思（cetana）看作是業的體的

¹¹ 《中阿含經》卷二十七〈達梵行經〉，《大正藏》卷一，頁 600 上。

¹² 部派佛教更據此而發展出表業及無表業。以為身業、口業屬於現行的實踐行動，所以將之稱作表業，而身業、口業、意業造作後所形成的「習慣力」或是「潛在力量」則被稱作是無表業。（參考自水野弘元〈業に関する若干の考察〉，頁 2-3。收於大谷大學佛教編《業思想の研究》，京都，文苑堂，昭和五十年，頁 1-25。）

¹³ 然而，意志的生起，並不代表一定會有行為的發生，如果將二者畫上等號的話，即成了行為論者。其實，行為的發生是包括了許多因緣條件的，並不能從單一意志來論定行為的因。（參考荒井行央〈意志と行動「業施設論」における無間業論〉，《印度學佛教學研究》，第 31 卷第 1 號，頁 123。）

¹⁴ 《中阿含經》卷三十二〈優婆離經〉，《大正藏》卷一，頁 628 中。佛陀所以會說這段話，乃是因為有一位耆那教徒來找佛陀討論業論。在討論中，那位耆那教徒說其教義乃是以身罰（身業）為最重，口業、意業其次。他依此請教佛陀，想聽聽看佛教是如何看待這三業的關係。因此，佛陀才會有這番回答。

¹⁵ 《增一阿含經》卷五十一，470 經，《大正藏》卷二，頁 827 中。

¹⁶ 《法句經》，卷一，雙要品，《大正藏》，卷四，頁 562 上。

原故。¹⁷對此，雲井昭善也有相同的看法，不過他乃是從字源的角度來探討：思業的「思」巴利文為cetana，而此字乃是從cetas（心，citta）變化而來。據此關係可將思業視作心實際的活動狀態。那麼，心的作用為何呢？雲井昭善引了《相應部》的一段偈文來說明：

世間被何法所引導？因何法而困惱？有什麼法是眾所依從的？心引導世間。因心而染著。心之一法為眾所依從。¹⁸

雲井氏由此偈推論出：「心=因→諸法=果」的因果關係。¹⁹以為心乃是諸法或諸業的根源。²⁰然而，若將思與心的關係收納進來的話，此因果關係可變成：「思=心=因→身行、口行=諸法=果」，是以由此因果關係看來，即可知思業乃是諸業的起因。

佛教在重視意業的情形下，特別留心意念生起與思惟運作等問題。以為人之所以有慾望，乃是因為先有念頭的原故，《中阿含經》提到：

欲者，因念緣念，從念而生，由念故有。若無念者，則無有欲。²¹

於此可以清楚明白到，欲望是由念頭生起的，如果能做到無念的話，那麼也就可以達到無欲的狀態。反之，若是任由念頭恣意生起，又隨念頭而轉，甚至化念頭為行動的話，則會有種種惡行的出現。

由上述可知，念頭在帶動行為後，不但會開啓「惑—業—苦」的循環，更會啓動下一輩子的苦樂輪轉。正如經中所言：

有一沙門得道，具見好惡，知何人死當生善道，亦知何人當墮惡道。自見身中四氣分數，知人壽命苦樂長短。本從不明，心識為行，行受名色，但因緣寄託，生母腹中，更相憂念，父母言我子，子言我父母，精神展轉皆不自識。宿命善者，復生為人，則富貴長壽；其不善者，則苦短命，各由本業。²²

得道之人，能藉由觀察一個人的外相，而知該人之命，是長壽、短命，是富貴或貧賤。而如是「命」的結果，全因一無明之念的發動，因其不明，而讓心識不明，進而牽動此生乃至來生的苦悲喜樂。

是以《阿含經》業論才會這般重視意業，以為意業乃是造作善惡業的因，是以唯有從「因」著手，才能避免不愉快的惡果。而這也正是佛教強調「菩薩畏因」、「自淨其意」的原由。依於此理，佛教修行者藉由持戒、修定、修慧來提升並淨化自己的心念，讓自己的心念清淨無染、無執、無著，以為以明鏡之心來應境，方能既清且明，既能照境又能不為境所轉。所以說唯有提升心靈的層次與品質，方能「甘願做，歡喜受」，欣喜面對生命中的順逆境。

（二）重視安時處順的《莊子》

人在面對困境時，常會問天問地，企圖想知道為什麼是「我」遇到此逆境，而不是別人呢？

¹⁷ 參考舟橋一哉〈佛教における業論展開の一側面〉，頁 50。

¹⁸ “Samyutta-nikaya” I, 頁 39。

¹⁹ 雲井昭善〈原始仏教における citta の構造〉，《佛教學》，第 9.10 特集號，頁 41-42。

²⁰ 大乘經典亦承襲了這種思想，《大寶積經》以為「心如猿，貪著六慾。心如畫師，作種種業。」（《大正藏》卷十一，頁 635 中）。

²¹ 《中阿含經》卷三十三〈釋問經〉，《大正藏》卷一，頁 635 中。

²² 《佛開解梵志阿闍經》，《大正藏》卷一，頁 262 中。

對此普遍的人性心理，《莊子》以「命」來作答。其言：

吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載。天地豈私貧我哉？求為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！〈大宗師〉

天地無私，父母無私，並不是誰刻意要我們受此困境，然而在眾人皆所不願的情況下，困境仍來到時，即是「命」之使然。然而面對種種來到生命中的考驗，當以客觀理性的心態來看待，即知其為「命」，知其不可逆，但仍不為所動。就此，〈德充符〉曾提到：

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。〈德充符〉

人生有些事件，如死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑是無法透過人為的力量而加以改變的。在如是的認知下，必然肯定「命」同時具有偶然與必然的意義。因命中所發生的事，不知其所由，所以說是偶然；又因其所造成的結果，不知其所致，又無所能逃脫，所以說是必然。就如是的命觀而言，《莊子》似乎主張宿命論，可是偏偏《莊子》又並不似宿命論者那樣老處於被動的角色，任由命運來主宰自己。為什麼呢？因為依於傳統的「宿命論」(fatalism)，人生中的一切事件皆是被預先確定下來的，無法再以後天的人為因素或力量來加以更改，亦即無法自主地掌握自身的未來。²³就此定義看來，《莊子》一書當是不主張宿命論的。因為《莊子》在看待這些命中發生的事時，並不是無意識地任其發生或消極地接受，反之，乃是以高度的覺知來知命，這當中是帶有選擇的自由，與選擇後所需擔負的責任的。也就是說，《莊子》的命觀中，含有宿命論者所沒有的「自由意志」(free will)；亦即《莊子》認為即便在困境中，自己仍然擁有自由，即是擁有選擇的權力，能選擇一個令個體安樂，不受苦惱逼迫的生活。²⁴例如，楚王派遣特使敬邀莊子過去輔佐政事，如果莊子接受了，必能祿利雙收，可是莊子為保自身之逍遙，斷然拒絕。拒絕後，生活困頓，一貧如洗，但莊子卻樂於承擔。由於莊子不但沒有放棄自身所擁有的自由意志，而且還勇於承擔，勇於負責，是以莊子並非只是消極地認命，而是「知其不可奈何而安之若命」〈人間世〉。

《莊子》在承認人生存在著「不得已」的限制之際，並沒有直接向命運投降，而是以一個更高的視野來看待發生在自己身上的遭遇，以為一切的順逆都是道的顯化，因此無須歡喜，無須悲傷，只須好好地「安時處順」。而此「安時處順」的處世態度，還得建立在超然的心智上。

對此，在〈寓言〉篇中即說到：

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？〈寓言〉

這幾句話點出了「心重於境」的道理，亦即外在發生的一切是否為阻礙自己的命限，端看自己如何看待。因為同樣的事件，若切入的觀點不同，那麼對「命」的認知也會產生差異，甚至有人會視之為「命」，有人則不以之為「命」。因此，「命」是真，是虛，能否全然地主宰個體生命的運行，並不在於「境」之有無，而在於一心。正如〈大宗師〉所言：

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。〈大宗師〉

²³ 參考蒂洛《倫理學——理論與實踐》，北京，北京大學出版社，1985，頁117-118。

²⁴ Francis Story, "Karma and freedom", Kamma and Its Fruit, ed. Nyanaponika Thera, (Srilanka: Buddhist Publication Society, 1990), p. 75.

遇到困境，能解懸與否，在乎一心。若是能順境而處，不強與境對抗，那麼即便是不得已的逆境，只要能安時處順，順道而為，便不會為境所困，更不會因之而生起劇烈的情緒起伏了。²⁵

《莊子》如是豁達的命觀，乃是將「道」、「命」、「生」相互貫通後的人生哲理。如何貫通呢？《莊子》以為，若欲讓生命中之「必然」與「偶然」不再出現衝突，彼此相諧相和，則必須將生命中的偶然放到必然的無限範疇來思考，也就是將生命中所發生的所有事情全都提升到「道」的層次來思量，於是原本雙方有可能帶來的衝突或矛盾便全都消解。²⁶而此消解的主體，不是境，而是人，說得更精確些，即是人的主觀、是非、好惡之「心」。由此可知，《莊子》所以能接受生命中的一切境遇，甚至安於境，乃是因為「心」的提升與轉化，而非對「境」的改變。

一個欲以「心」超克「命」的人，必當先識得生活中的事件，何者是不可為的，何者是可為的？因為唯有清楚地了解自己的處境，才有可能有所超越。在〈大宗師〉篇中云：

知天之所為，知人之所為，至矣。

唯有知命方能安命。因為一般人多沒能釐清何者為「自然發生」的必然結果，何者為可避免的「人為結果」，結果拼命地要改變必然結果，然後一味地放任自身的行為，以致於飽嚙兩者所帶來的苦惱。

就「知天之所為」而言，如果能認知到：「人之有所不得與，皆物之情也」〈大宗師〉的事實，即不會怨天怨地，反而能以一種開闊的心來接受眼前所發生的事實。誠如〈達生〉篇所言：「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。」由此可知，對於那些「無以為」、「無奈何」的事，聖者絕不浪費精力在其中，因為那些事都不是以一己之時間、體力、心力所能改變的。

而就「知人之所為」而言，一般人或許會以為自己能於眾多的選擇中作「最佳」的決定，便是擁有自由意志，然而，只要是沒有清楚的覺知，很有可能即會因著自身的欲望來作抉擇，到頭來看似自己所作出的決定，卻是深受愛欲或過往的經驗餘勢所影響的慣性抉擇。而如是的決定往往都會招感煩惱或苦果。反之，若能清楚地「知人之所為」，必然能引發真正的自由意志，並終止綿延不斷的痛苦，而且還能導出使身心安住於當下的行為，讓身心於當下便得到逍遙自在。

在釐清「天之所為」與「人之所為」後，即可放下「天之所為」的部分，而對於「人之所為」的部分，則應盡力為之。在思惟當如何以「人之所為」來改善自身的處境之前，可以先來看看《莊子》所提到的兩種束縛，〈列禦寇〉篇提到：

為外刑者，金與木也；為內刑者，動與過也。宵人之離外刑者，金木訊之；離內刑者，陰陽食之。夫免乎外內之刑者，唯真人能之。〈列禦寇〉

《莊子》以為，人活在世間有兩種束縛無可逃遯，就好比刑具一般束縛著人，而這兩種束縛又可以分為外在的束縛與內在的束縛。首先，所謂的外在束縛，乃是指如法律、社會風俗習慣、道德規範等外在具有共識的制約力量，由於這些看不見的外在力量，深深左右了一個人的生活模式以及價值觀的建立，所以《莊子》視之為「外刑」。而所言的內刑即是指擾亂內心恬靜的

²⁵ 蓋個體情緒之起伏，乃肇因於自身的立場或認知，若能調整認知，即能改善情緒的控管。（張怡筠《EQ 其實很簡單》，臺北，希代，1996，頁 87。）

²⁶ 葉海煙〈論《莊子》的終極關懷〉《哲學年刊》第十期，1994 年 6 月，頁 101。

哀樂愛惡等情緒，由於情緒的起伏直接影響到一個人的快樂與否，逍遙與否，所以《莊子》以爲，情緒就好比「內刑」一樣，束縛著人們。然而，要超脫這兩種束縛並不容易，唯有真人能辦得到。

其實，這兩種「刑」都是可以經由「人爲」的力量來作改變的。只是外刑牽涉的範圍較廣，所需的時間與經歷較長；而內刑則是屬於較個人的，是自己可以透過自身的努力來達成的。由此可知，《莊子》在面對「不得已」、「無可奈何」的命限時，乃是以提升心智的高度來安頓身心的，而非情緒性地執著或對抗生命中的順逆。

（三）小結

由上述可知，《阿含經》和《莊子》的「命觀」極爲相似，同樣是在承認「命限」的前題下，試圖藉由主體心智的提升或轉化，以避免命限所產生的情緒起伏。簡言之，則是提升心智，以超克「心苦」。

佛教以爲人生處處都存在著「苦」。從生到死，時時刻刻都暗藏著憂、悲、愁、苦。若依「苦」的性質來分類，又可將之分成：苦苦、行苦、壞苦三類。所謂的「苦苦」乃是指對不可意的境界，所產生逼惱身心的苦受，亦即身受本來就是苦了，更引發內心的苦惱反應，如是苦上加苦，是以說是「苦苦」。而「壞苦」則是指面對可意境時所產生快樂或舒適的感受，然而當可意之境產生變異或壞滅時，個體即生起憂悲苦惱。此乃因外境由成、住到壞所產生的苦，故言「壞苦」。最後，「行苦」乃是指個體因「無常」所引發的苦受。簡言之，人由「五蘊」所組成，不論是身或心，都有個共同特質，即處於「不安定」，即「無常」的境遇中。然而人們卻執著五蘊，以爲五爲是常、樂、我、淨的，所以很難接受病變等事實，於是生起種種悲苦。由於如是之苦起於諸行無常，故稱之爲「行苦」。²⁷

若由《阿含經》及《莊子》對「命限」的態度來看，兩者均是藉由建立正確的認知，來超脫苦苦、壞苦，甚至行苦的境遇。依於《阿含經》，只要讓念頭清淨，那麼即便外在不斷地變化，都能以最恰當的姿態來回應，所以即便會受到身苦，但心一定不苦。誠如印度學者Sarvepalli Radhakrishnan 對佛教的業論所提出的言論：「業並不是持續報應的準則。」又說：「不論是業或是與過去的關聯，並不會與創造自由產生矛盾。」²⁸爲了深化此概念，他更以橋牌來比喻人生。他說：當人們在玩橋牌時，每個人手中所拿的牌並不是自己選擇的，但是，在遊戲當中，只要能遵照遊戲規則，即可以依照自己的喜好而發牌。剛開始玩時，自由度最大，隨著遊戲的進行，選擇性雖然隨之減小，但是，只要手中還有牌，永遠可以作出選擇。更甚者，一個優秀的玩家，總是可以於不好的牌中見到轉機。技巧愈高明，選擇的機會就愈多。反之，一手好牌也可能因爲玩家的拙劣技巧而搞得支離破碎。²⁹ 因此，在一個清明的玩家手下，永遠會打出最恰當，令人感到最愉悅的牌。

而《莊子》亦然，其乃是藉由接受一切的變化皆是道的變化，來讓自己安於境，順於境，心既能安，即無有所苦。即便是在面對「不可奈何」之事時，均能因明瞭所發生的一切皆是道的一環，而泯除內心排拒之情，進而生起接納、欣賞之心來應境。如是在能欣賞萬物的情況下，

²⁷ 參考釋見袁《《雜阿含經》中佛陀對病苦的教示之研究》，華梵大學東方人文思想研究所，2005，頁33。

²⁸ Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, (London: George Allen & Unwin, 1932), pp. 275, 276.

²⁹ Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, (London: George Allen & Unwin, 1932), p. 279.

又何來心苦呢？

由此可知，不論是佛教或是《莊子》均是以內心的力量來超脫命限的困境，亦即從精神層面去超越外在的限制，並創造出自己想要的人生境界。

三、兩者皆不執著於生死

佛道二家除了重視內心的提升外，在面對無可奈何的命運時，還有一個很相似的共同點，亦即皆不執著生死。換言之，當世人因畏懼大限的來臨，而大張旗鼓地防衛時，不論是《阿含經》或是《莊子》都是以自在的態度，淡然以對，不貪生，不怕死，只在意當下生活過得如何，即心是否能離苦，是否能逍遙自在。

錢穆先生曾提到人生所以會痛苦，全是因為人有兩項無法改變的「大限」，一為「人、我」之限，一為「生、死」之限。³⁰而這兩個大限又因「身體」的存有而彼此相關，因為人正因有這個「身體」所以有「我」的概念，也因有「身體」的「生」所以才會死。這與《老子》說：「吾所以有大患者，為吾有身」有異曲同工之妙。

雖然這個生死之際的大哉問，關聯到天人之際，有很多事情是科學所無法說清楚的，但是這個問題卻是每一個人都要面對的。因此哲學家或宗教家在建立一套哲學系統時，無可避免的一定會碰觸到「生死」的大問題，而怎麼看待死又深深影響到何定義「生」的價值或目標。

因此，一個學派的「生死觀」和該思想的終極關懷（生命信仰）是分不開的，因為面對生死大事的態度或想法，很自然地體現出該學說的至高信仰。然而這個至高信仰也並不是只有在生死時，才得以驗證，「它」絕對是關聯到生活日用的；因為生命信仰必然要透過人生活動來呈現，而人生活動不外乎生命中「生」與「死」兩個階段，而「生」的階段，無疑正是日常待人接物的處世活動。是以生死觀不但包括了對死亡的看法與認知，同時還包含了行走人間的處世觀。誠如海德格所言：每個人的存在終必死亡，也因為人必死亡，才有實存的自由可言。³¹

（一）佛教以因緣法釋生死

佛教的創始者，釋迦牟尼佛所以會出家修行，即是因為見到了人世間無可避免的老、病、死等問題。為了思索並解決這等惱人的事實，出家後的釋迦牟尼佛精進於苦行，一心想藉由嚴酷的修持來超越對肉體的執著。然而在實踐苦行多年之後，他發現苦行並不能將他從痛苦或死亡中拯救出來，更無法令內在本質達到不朽的境界。是以後來佛陀放棄了用受苦的方式解脫受苦事實的修持；而最後所以能大徹大悟，乃是因為認識到世間「無常」、「苦」、「無我」的實相（真諦），而得以從無常、暫住、變異的世間假相中解脫出來。

在深切洞察生命的本質之後，佛陀從第一次說法，到最後的《大般涅槃經》均言：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，涅槃極樂。」³²由此可知，一切的色法皆是緣起法，都是有為法，在緣起性空的實相下，沒有一個事項或是物件是永恆不變的。即便是眾生的「生相」，亦是由色、受、想、行、識五蘊所成，一旦五蘊離散，即無有生相。因此，不應以色身為真實的「我」，

³⁰ 錢穆《人生十論·如何擺脫人生之苦痛》，台北，蘭臺出版社，2001，頁78-79。

³¹ 海德格著，陳嘉映譯《存在與時間》，北京，三聯書店，1999，頁271-306。

³² 《大般涅槃經》卷下，《大正藏》冊一，頁204下。

更不當執著或受困於色身的生、老、病，甚至是死亡。

正因一切由因緣生，由因緣滅，所以在《阿含經》中，佛陀要弟子行七種觀想，經云：

何謂為七法？一者觀身不淨，二者觀食不淨，三者不樂世間，四者常念死想，五者起無常想，六者無常苦想，七者苦無我想。如是七法，則法增長，無有損耗。³³

從此七種觀想中，欲令比丘從對色身的執著中出離。其實，除了上述的七種觀想外，佛陀更要求弟子直接去觀「死屍」；在《增壹阿含經》中，佛陀要比丘觀察死屍如何腐壞變化，如何發出來的惡臭，乃至身骨四肢如何支離壞敗，欲令比丘從觀察之中，體會到自己色身的無常。³⁴

色身所以無常，亦不離緣起，即「由緣而起」的意思。指一切的現象，乃是由種種條件的聚合而生起的，所以說「此有故彼有，此生故彼生」、「此無故彼無，此滅故彼滅」。³⁵正因有情世間及器世間皆是依緣起關係而存在，因眾緣的聚合方有現象的生起（此生故彼生），一旦眾緣散滅時現象也跟著壞滅（此滅故彼滅）。凡是所生起的諸法，沒有一法是無因偶然而出現的，一定得在此因彼果的關係網的相對關係中，才能存在或生起；非但生起如此，諸法的幻滅亦是如此，諸法的滅亦非偶然法，乃是因為周遭的因緣改變了，諸法無法再持續維持原來的現象，所以才會消滅，因此，諸法的滅亦是不離緣起法的。

是以由緣起法可知，一切的存在皆是無常、有為，皆是滅盡之法、敗壞之法。是以當五蘊離散時，死亡便發生了。正因如此，色身非常、非永恆。誠如《雜阿含經》所言：

世尊告諸比丘：「譬如恒河大水暴起，隨流聚沫，明目士夫諦觀分別；諦觀分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？彼聚沫中無堅實故。……色無堅實故……受無堅實故……想無堅實故……行無堅實故……識無堅實故。」³⁶

為人所執著的身心現象，依於佛教，猶如恆河邊隨波而起的泡沫一般，是空的，是假的，是虛幻的；不論是可觸摸的到的肉體，或是摸不到的情緒、感覺、思惟或意識狀態，都像泡沫一般無法永恆地持續下去。面對如是虛幻不實的身心現象，有什麼好執著的呢？對此，其實西藏人也有相同的看法。在藏文中，稱「身體」為ly，意思是「留下來的東西」，亦即指身體乃是如行李一般，是暫時擁有的，它並非永恆的存在，因此不值得花費所有的時間去改善外在環境，以滿足身體的欲求。³⁷相同的，內在的心理狀態也是無常多變的，更甚者，其改變的速度甚至超越身體的改變速度，因此兩者甚是虛幻，甚是無常。

佛教在透過緣起法，了知生命的生與死俱有其因緣，俱有其時，不可逃，不可逆之後，在面對生死問題時，是無懼且從容的。誠如索甲仁波切提到的，有些禪師睡前，會將杯子倒空，杯口朝下放在床邊，因為他們不確定隔天是否還會醒過來。³⁸禪師如是真切地面對死亡，接受死亡，其實是為了更積極地讓生命安頓下來。因為唯有懂得生命是多麼脆弱的人，才會知道生命有多可貴；且會珍惜當下的每一刻，因為一生中的所作所為，造就了個體離開人世時的模樣。

然而，佛教尋求生命安頓的途徑仍然不離緣起法，亦即因緣起法而了知世間相，亦由緣

³³ 《長阿含經》卷一，《大正藏》冊一，頁11下。

³⁴ 《增壹阿含經》經號125，《大正藏》冊一，頁568中。

³⁵ 《雜阿含經》卷十，經262，《大正藏》卷二，頁67上。

³⁶ 《雜阿含經》卷十，經265，《大正藏》卷二，頁68下—69上。

³⁷ 引自索甲仁波切《西藏生死書》，臺北，張老師，1996，頁36。

³⁸ 索甲仁波切《西藏生死書》，臺北，張老師，1996，頁39。

起法而生起解脫心。怎麼說呢？依於緣起法，一切現象（尤其是有情的存在現象）均是處於因果的關係中：有因必有果，有果必有因，無因即無果，無果便無因。因果相續無始無終，因藉由緣而生果，果斷非由一因所生，而是由多因所成。³⁹是以世間的事物，不論有形或無形，均只是因果關係間的變化，其中並沒有絕對的實體存在。⁴⁰如此一來，既然沒有實體存在，又何須執著於「我」或「我所」？而在放下「我」及「我所」後，又如何會執著於生死或老病呢？此即從緣起法而生起解脫之心。

索甲仁波切曾說：「面對死亡，我們有無限的痛苦和迷惘，最主要的原因是我們忽視無常的真相。」⁴¹是以若能藉由緣起說來瞭解「無常」的實相，不但能瞭解到人生為何充斥了種種的痛苦；同時還能從緣起說找到解脫諸苦的路徑。也就是說，只要懂得「緣起」，即能知苦離苦，懂得如何徹底解脫人生的煩惱、迷惘，而達到究竟涅槃。如是的緣起說既不談論第一因的問題，也不討論本體論，只是將重點放回對人生當下問題來加以關注。因此，若能從緣起法中明白生命興衰之理，即不會再盲目地追求物質的滿足，也不會再迷惑於虛假的希望、夢想或野心當中，亦不會再透過神祕的祭祀、持咒、占卜、苦行等方式來躲避生死問題，而會改以智慧正確地來取捨人生價值及正當的實踐方式。

（二）道家以「道」釋生死

徐復觀先生提到，《莊子》思想認為人不論是馳心於生死問題，或是馳心於是非問題，皆是屬於精神上的自我束縛。是以《莊子》才會在考量到如何解除思想上束縛的同時，也留心於解除生死問題對人的束縛。⁴²對於《莊子》重視消解生死恐懼的用心，傅偉勳先生也注意到了，傅先生曾說：「印度佛移植中土以前，沒有一位中國思想家像《莊子》那樣，認真探討過生死問題。祇有《莊子》，不但並談生死，更能直接凝視死亡，體驗死亡，把整個生命投入生死問題的實存主體性探索，藉以發現一條不依傍任何外力外物的大徹大悟，精神解脫之路。」⁴³如是的智慧是直視生命本質，並勇於對生命負責後的體悟。因此，傅先生才會說：這是站在心性體認本位立場的死亡超克，它是最具有生死智慧的「生命學問」；其可提供我們建立現代生死學（理論）與生死智慧（實踐）所必需的思維靈感。⁴⁴

那麼，《莊子》對於此問題是何如說的呢？在〈大宗師〉篇中，即提到了：一位真正懂得生命奧妙的人，是能以平等心來看待生與死的，既不會因為擁有生命而欣喜，同時也不會因面臨死亡而憂悲。其原文為：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。〈大宗師〉

由此可知，真人並不特別在意生死，既不追問自己從哪裏來，也不擔憂自己要往哪裏去，因為

³⁹ 福原亮巖〈科學思想と業説との關涉〉，《印度學佛教學研究》，第30卷第1號，頁266。

⁴⁰ 釋演培譯《小乘佛教思想論》，台北，天華出版社，1990，頁590。

⁴¹ 索甲仁波切《西藏生死書》，臺北，張老師，1996，頁43。

⁴² 徐復觀《中國人性論史》，台北，台灣商務，1984，頁405。

⁴³ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北，正中書局，2006，頁166。

⁴⁴ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》台北，正中書局，1998，頁333-334。

對真人而言，生死只不過是生命形態的變化；是以能於生死平常以待，來去無所拘束。不過他始終不會忘記自己從何而來，只是並不會營營於死後的去處。亦即不會忘卻自己從道而來，與大道為一的本然事實。而在既知與道合一的「根本」之下，就不會再去計較該往何處去，因為不管下一站是哪裏，都是在大道的涵容裏，因此無需憂心或多慮。正因無所憂慮所以能以欣然之心接受一切，忘懷生死，一切順於自然。既然順於自然，就不會妄自以心智的思量去質疑或批評天道的運行，更也不會刻意去改變或干擾大自然。如是與天地合一的狀態，即是真人的境界。

接著《莊子》又說，這樣的人必然「其心忘，其容寂。」整個人因能忘懷一切，無所牽掛，所以其容顏是那樣的安祥、寧靜與淡然。此外，該人尚能「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」由於順於自然，所以其心情的喜怒與天地同步，故說可以通四時，也因為能與天地合一，所以對於所發生的事，都能欣然以對。于丹以為，抱持如是生死觀的《莊子》思想，有兩個特點，第一就是不怕死，第二則是絕不找死。⁴⁵

〈大宗師〉篇更以幾則聖人面對生死的例子，來點出真人與俗人境界之別。如子桑戶、孟子反、子琴張三人忘懷生死的故事，即是其一。話說：子桑戶、孟子反、子琴張三人為志同道合的好友，彼此心意相通，忘情生死。後來，子桑戶死了，孔子讓子貢前去協助喪事。當子貢到了喪家，見到孟子反、子琴張兩人，一個在編輓歌，另一個在彈琴，兩人面對著子桑戶的屍體在唱歌，十分不能理解。於是便出言責問，以為兩人的行為違背了禮，並將此情況回報孔子。識大體的孔子說：

彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。內外不相及，而丘使汝往弔之，丘則陋矣。彼方與造物者為人，而遊乎天地之一氣，彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰。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；芒然彷徨乎塵埃（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！

孔子並沒有跟著子貢一起責怪孟子反、子琴張，反而為他們講話。孔子說他們兩個可是方外之士，是遊心於世外的人，如何能以遊方於內之禮來視之呢？並以為們兩人乃是因為能消泯生死的界限，所以才能與天地同遊。於此，值得一提的是，《莊子》所創作出的孔子，必然是能外生死的道家人物，若不然萬不能瞭解孟子反、子琴張違背世間禮俗的行為背後，有著高深的人生哲理做基礎。

至於世人所憂心懼怕的死後世界，《莊子》則以為：死後世界既不可知，不可曉，又何需先以恐怖的預設立場來嚇自己呢？若依《莊子》的思惟理路來推論的話，《莊子》乃是以為對死亡真正的恐懼，或許正是來自於自身虛幻的想像，而非死亡的實情。在〈至樂〉篇中，《莊子》即藉由與髑髏的對話，企圖來化解人對死後世界的迷思與恐懼。其文如下：

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，愧遺父母妻子之丑而為此乎？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：「向子之談者似辯士，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

⁴⁵ 于丹《于丹《莊子》心得》，台北，聯經，2007，頁100。

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？」髑髏深顰蹙額曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」〈至樂〉

在對話中，髑髏不斷地訴說著死後的自在與快樂，並說不願放棄此近乎為王的快樂以重返人間，如是說辭顯然說明了死後之樂，更勝生之樂。然而，筆者相信，《莊子》並非希冀透過此一故事來形塑一個死後的樂園，其目的當僅是在破除世人對死後世界的憂心與恐懼。誠如〈齊物論〉中麗之姬憂心出嫁，但嫁後卻喜出望外，後悔當初無知的哭泣一樣：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知其歸者邪？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，食芻豢，而後悔其泣也。

予惡乎知夫死者，不悔其始之蘄生乎？〈齊物論〉

因此，《莊子》以為，根本無需為未知的死後世界預先擔憂，因為死後世界或許沒有我們想像中來得可怕，相反的，有可能因為少去了人我的紛爭，而落得逍遙也說不定。

其實，《莊子》所以能以如此泰然的態度來面對生死，乃是以「道」、「氣」、「化」來解釋生命的構成與變化所致。《莊子》以為若把生命的生滅放到大化的循環來看，則「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」〈養生主〉生命並沒有因「死」而消失，而是「方生方死，方死方生」〈齊物論〉的。郭象對此注解：「夫死生之變，猶春夏秋冬四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇，一也。今生者方自謂生為生，而死者方自死為死，則無生矣。生者方自謂死為死，而死者謂死為生，則無死矣。」⁴⁶由此注解可知，若能破除對生死任何一端的執著，死生就成為道的一環，而能以超越的角度來看生死，視「死生為一條」〈德充符〉。如此，死亡也就只不過是回歸大地，重新以不同的形態回到天地罷了，不增不減，曾經的存在，並沒有真正的消失。生命如此週而復始的循環，以自然的方式不斷地新陳代謝，生生不息。故說：「天地與我並生，萬物與我為一」。

正因認知到死生乃是道的一環，所以《莊子》又說：「道無終始，物有死生。」〈秋水〉如此一來，不論是生命之死或生，都離不開道，同是道的展現，那又何需好生惡死呢？有了如是觀念，在面對生死大事時，即能以更開闊的態度來看待，誠如「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。」《列子·天瑞篇》這樣便不會偏愛生，而厭惡死，以為生如堯舜，死如桀紂，一者全是好的，一者全是壞的，而能開始以持平的心來看待生命中的每一件事。亦即：「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。」〈大宗師〉

畢竟「道通為一。其分也，成也；其成也，毀也，凡物無成與毀，復通為一。」〈齊物〉不論是成，是毀皆是道的顯化，於此，即導入了《莊子》思想中極為重要的一個概念——「化」。

所謂的「化」其實並不玄處，其實正是指自然變化而言。由於人與萬物同源，具根源於「道」，且同是由「氣」所構成，因此人與物之變化流行，有其相近之處，亦即同是順著自然的節奏，生命的脈動，而引發「化」的力量。由此可知，生，無非適時，死，無非順應，若能安心適時而順應變化，則喜怒哀樂就不會加以侵擾，人便能脫離死亡的陰影，而活得自在逍遙，這便是所謂的「懸解」。著名的莊周夢蝶，即闡述了《莊子》因夢蝶而體悟到「物化」之理。其文如下：

⁴⁶ 郭慶藩編《莊子集釋》，台北，萬卷樓發行，1993，頁67。

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄而覺，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〉

在本源相通的基礎下，人與蝶是可以互通相融為一的，然而彼此卻「必有分矣」，是以莊周與胡蝶各安於自然之分，為莊周時適周，為蝶時適蝶，各安於所化。於生死亦然，生時悅生，死時悅死，不好生而惡死，視死生一如，如是才能既善生又善死。

（三）小結

為人所抗拒的「死亡」有兩個特質：一者確定，一者未限定。所確定的是，只要是生命，都得面對大限的到來，無可迴避，無一幸免。而所未限定的是，死亡何時到來？會以怎樣的形式呈現？不可知，不可期。在如是既確定又未限定的情況下，一般人在面對死亡時，便因自身對生命的認知，而展現出兩種截然不同的態度。一者：在必須面對死亡的情況下，逃避死亡，恐懼死亡。二者：在不必死的情況下，趨向死亡，主動選擇死亡，結束自己的生命。然而，這兩種面對生死的態度，都不是最佳典範，因為這兩種方式都沒能安頓身心，讓身心安然地、自在地處於當下。

然而，不論是《阿含經》的緣起法，或是《莊子》的與道共生，都為生命尋找出了一條坦然面對生死的康莊大道。因為唯有面對死亡，才可以帶來真正的覺醒和生命觀的改變。因此當世人一味地否定死亡，一味地排拒死亡，以為死亡就是不幸，就是毀滅時，此兩家思想則是將「死亡」看成是必然到來的事實，是世間實相的一環，因此無須逃避、排斥或是加以否定，而是當以欣然的態度全然地接受，因為生／死一體，無可分割。正如密勒日巴所言：「這個我們如此害怕，所謂的『屍體』，此時此地就跟我們住在一起。」⁴⁷既然生死同在，又如何能喜生惡死呢？其實，死亡就像是一面鏡子，它反映了生命整體的意義；因此，若能珍惜存在的每一刻，每一個剎那，都能視之為最佳緣起，或是道的完美一環，那「死亡」又何足懼呢？

四、結論

在對於命觀的詮釋上，《阿含經》與《莊子》其實存在著很多差異。例如：屬於佛教的《阿含經》是講輪迴的，認為生命是長期反覆的修鍊；然而屬於道家的《莊子》，確是認為生命是一生一死的狀態，死後，雖然依然存於大道之中，但並不會再透過投胎的方式，以另一個生命體生存在世。

此外，《阿含經》在論述業論時，依於緣起法，極為強調因果報應，以為善有樂報，惡有苦報，一切的行為皆有其相對應的果報；更以此來警戒世人，當注意自己的言行，因為凡所做皆有報，是以不可因惡小而為之，或是因善小而不為。此外，在日常生活中，佛教更提倡持戒來防非止惡，以求讓心無所後悔。以為清淨的持戒行為，不但能讓人今世生活安穩，衣食無缺，受人尊敬，更能於來世生於善處。⁴⁸

⁴⁷ 引自索甲仁波切《西藏生死書》，臺北，張老師，1996，頁30。

⁴⁸ 《長阿含經》〈遊行經〉，《大正藏》卷一，頁12中。另外，《增一阿含經》也說：「比丘意欲求衣被、飲食、

相對的，《莊子》既沒有如此強烈的道德勸說，也沒有汲汲於強調濟眾或是淑世的理想。《莊子》所以會有如是的反應，筆者以為，一來是因為《莊子》認為這一世的窮達亨通，早已為「道」所安排，乃是無可奈何的事實，個體除了接受之外，並無法透過行為來加以改變；二來是因為《莊子》重視個人心靈上的逍遙，以為所有刻意的道德行為都是一種媚俗的展現，而此媚俗的行為又是背離自然的行為，所以不甚強調。由此也可看出，《莊子》與《阿含經》在面對生命時的態度與想法是有所差異的。因為對於《阿含經》而言，除了心靈上的自在之外，生命的主體不應當只是被動的接受，更應該積極地往良善的方向來努力。是以在面對每一個因—果報應的事件時，只要是業報尚未現行，仍是可以透過善業來加以改善的；縱然已成為現行的業果，也仍然可以透過良善的行為或心念，來改善受報時的痛苦。反之，《莊子》卻只是以消解、去執著的方式來達到心靈的逍遙，而不做任何實質上積極的行為干涉。

再者，《阿含經》以四大（地、水、火、風）的組合，來解釋人的軀體，以為身軀的成、住、壞、空均有其時，無需太過執著或過於保養身軀。然而，對於《莊子》而言，雖然死亡並不足畏，然而人生只有一趟，若能用心保健身體，必能減少病痛，進而減少內心的煩憂。因此《莊子》以為身軀就如同心靈一樣，是需要保養、維護的，這與不重視色身的佛教，是極為不同的。

然而，令人疑惑的是，既然《阿含經》與《莊子》明顯分屬於兩個哲學系統，為何仍常有人拿來相互比擬？根據本文以「命觀」為題的研究發現，其因有二：一者「兩者皆重視心念的轉化與提升」，二者「兩者皆不執著於生死」。由於佛家與道家皆注重內在的提升與轉化，前者以能「遊心於命限」為最高原則，後者則以「淨化心念」為修行的首要，如是在關注心念的提升之際，自然能看淡甚至接受外在的風風雨雨，並能視一切的興衰順逆為考驗或道的展現。

以提升心靈境界來從容應對外境的順逆，或許初初接觸會略嫌玄虛，然則不然，今則以與此略有相似觀念的「意義治療學」來作說明。倡導「意義治療學」的傅朗克以為，人可藉由三種層面來體現生命意義與自我價值⁴⁹：

- a. 可經由建設性的工作來賦予生活意義，實現所謂「創造性的價值」(creative value)。
- b. 可經由經驗世界上所有的真、善、美，而賦予生命意義，實現所謂的「經驗的價值」(experiential values)。
- c. 若人處於困厄的環境，無法以創造性的活動來實現價值，也無法以充實的經驗來賦予生活意義時，個人仍可透過面對命運，正視痛苦，來使生活顯出意義。換言之，人可經由承擔不容逃避的苦難，來實現「態度的價值」(attitudinal values)。

經由傅朗克對生命意義詮析可知，《阿含經》和《莊子》兩者透過提升內在靈性，讓自己能以愉悅祥和的態度來面對無可奈何的生命，無疑的，乃是實現了「態度的價值」。因為不論是佛家或是道家，在面對生命時，均能擁有正向的態度，願意正視生命的困境，並選擇承擔所應負起的責任，那麼，即便是再困苦的考驗，仍具有其價值與意義，依然是可以讓生命達到揚升的結果。以此理路而論，生命的意義或價值，並非是由生命所發生的事件建構出來的，而是

床敷臥具、病瘦醫藥者，亦當戒德成。」(《大正藏》卷二，頁712上。)

⁴⁹ 傅朗克《生存的理由——與心靈對話的意義治療學》，台北，遠流，1991，頁8。傅朗克所提出的「意義治療學」，以為一般的心理治療在探討精神疾病時，往往忽略了個體在精神層面上，對生命意義的追求；因此，希望藉由「意義治療學」來提醒醫護人員對病人這方面的需求問題。

由承受生命的主體所創造出來的。

再者，正因為「兩者皆不執著於生死」所以能超脫命限的束縛。人生在世，最怕、最難克服的，莫過於生死，一旦能看淡這為眾人所懼怕的關卡，那麼，就沒有什麼是跨越不過的了。

《阿含經》以緣起法來解釋生死的聚散離合，以為當因緣聚合時，人就有了生命，但當「生」的條件幻滅時，則要面臨死亡的到來，一切是那樣的自然，無需抗拒。再者，由於佛教相信輪迴轉世，於是其拉長了生命鏈，以為若從宏觀的角度來看，人並不會因此生的死亡，而永遠地與所愛分離，是以佛教對於死亡能處之泰然。至於《莊子》，則是將生、死放到大道的流轉裏來看待，如此一來，生、死皆不離於道，生於道中，死於道中，既然悠遊於道，又何足懼？是以兩家在放下生死後，對於命限可以說是完全地超越。如是的超越並不是不在乎的表現，而是接受當下，珍惜當下，過好當下的自在。

由上述「命觀」的論述可知，佛家與道家雖然分屬於不同的哲學系統，然而異中有同，而同者又都是彼此理念的中心論述，因此歷來才會有許多學者或宗教家，將二者相互比擬。然而，值得注意的是，發現雙方相同之處，並不可以就此直接畫上等號，還當明察其異才是。

參考書目

一、專書

- [1] 《中阿含經》，《大正新脩大藏經》第一卷，新文豐出版社。
- [2] 《中部》，《南傳大藏經》第九卷到第十一卷。
- [3] 《佛光大藏經·阿含藏》，高雄，佛光出版社，1988。
- [4] 《長阿含經》，《大正新脩大藏經》第一卷，新文豐出版社。
- [5] 《相應部》，《南傳大藏經》第十二卷到第十六卷。
- [6] 《增一阿含經》，《大正新脩大藏經》第二卷，新文豐出版社。
- [7] 《增支部》，《南傳大藏經》第十七卷到第二十二卷。
- [8] 《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第二卷，新文豐出版社。
- [9] 于丹《于丹《莊子》心得》，台北，聯經，2007。
- [10] 中村元主編、葉阿月譯《印度思想》，台北，幼獅文化公司，1984。
- [11] 木村泰賢著、歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》，台北，台灣商務書局。
- [12] 木村泰賢著、釋演培譯《小乘佛教思想論》，台北，天華出版社，1990。
- [13] 水野弘元著、釋惠敏譯《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，台北，法鼓文化，2000。
- [14] 舟橋一哉《業的研究》，台北，法爾出版社，1988年。
- [15] 余雪鴻《東方生死學》，台北：華文網，2001。
- [16] 余德慧、石佳儀著，陳冠秀整理《生死學十四講》，台北：心靈工坊，2003。
- [17] 余德慧《生死無盡》，台北：心靈工坊，2004。
- [18] 余德慧等著《臨終心理與陪儷研究》，台北：心靈工坊，2006。
- [19] 吳仁興、陳蓉霞編著《死亡學》，北京：中國社會出版社，2004。

- [20] 吳順令《莊子道化的人生哲學》，台北，：學生書局，2005。
- [21] 李世傑《印度哲學史講義》，台北，新文豐出版公司，1987。
- [22] 李世傑譯《印度奧義書哲學概要》，台北，台灣佛教月刊社，1965。
- [23] 武邑尙邦等著、余萬居譯《無我的研究》，台北，法爾出版社，1989。
- [24] 徐復觀《中國人性論史》，台北，台灣商務，1984。
- [25] 海德格著，陳嘉映譯《存在與時間》，北京，三聯書店，1999。
- [26] 崔大華《莊學研究》，台北：文史哲出版社，1999。
- [27] 郭慶藩編《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書，1993。
- [28] 傅朗克《生存的理由——與心靈對話的意義治療學》，台北，遠流，1991。
- [29] 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北，正中書局，2006。
- [30] 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》台北，正中書局，1998。
- [31] 雲井昭善《業思想研究》，京都，平樂寺書店，昭和 62 年。
- [32] 覺音著、葉均譯《清淨道論》（上、中、下），台北，華宇出版社，1984。
- [33] 釋演培譯《小乘佛教思想論》，台北，天華出版社，1990。
- [34] Chatterjee.Datta 著，伍先林·李登貴·黃彬譯《印度哲學概論》，台北，黎明文化事業公司，1993。
- [35] Debiprasad Chattopadhyaya 著，王世安譯《順世論》，北京，商務印書館，1996。
- [36] Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯《印度哲學史 I》，台北，編譯館，1996。
- [37] Francis Story, “K arma and freedom” Karma and Its Fruit,ed. Nyanaponika Thera, Srilanka:Buddhist Publication Society, 1990.

二、期刊及學位論文

(一)學位論文

- [1] 余靜惠《死亡問題與《莊子》哲學》，中壢，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1994。
- [2] 李宗蓓《莊子生死觀研究》，台北，輔仁大學中文所碩士論文，2000。
- [3] 林維焄《莊子的遊戲三昧》，台北，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996。
- [4] 高正哲《中阿含經之業觀念初探——以〈業相應品為中心〉》，中華佛學研究所畢業論文，1996。
- [5] 楊琇惠《《阿含經》業論研究》，台北，國立師範大學國文研究所碩士論文，2001。
- [6] 釋見寰《《雜阿含經》中佛陀對病苦的教示之研究》，台北，華梵大學東方人文思想研究所，2005。

(二)期刊論文

- [1] 水野弘元〈業に関する若干の考察〉，大谷大學佛教編《業思想の研究》，京都，文苑堂，昭和五十年，頁 1-25。
- [2] 王邦雄〈走進莊子之學的門徑〉，台北：《鵝湖月刊》，第 136 期，1986 年 10 月，頁 19—28。
- [3] 王邦雄〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》，第十四期，2006 年，頁 15—31。
- [4] 池上和夫〈身語意の三業について〉，《印度學佛教學研究》，第 34 卷第 2 號，頁 737-739。
- [5] 荒井行央〈意志と行動「業施設論」における無間業論〉，《印度學佛教學研究》，第 31

卷第 1 號，頁 122-123。

- [6] 傅佩榮〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 1 期，1988 年 1 月，頁 61~72。
- [7] 雲井昭善〈原始仏教における citta の構造〉，《佛教學》，第 9.10 特集號，頁 25-51。
- [8] 楊政河〈論佛教因果法則的邏輯解析〉，台北，《哲學論評》，第 6 期，1983 年 1 月，頁 83-102。
- [9] 楊郁文〈以四部阿含經爲主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》，第二期，1988 年 10 月，頁 1-50。
- [10] 楊郁文〈緣起之「此緣性」(idappaccayata)〉，《中華佛學學報》，第九期，1996 年 4 月，頁 1-34。
- [11] 福原亮巖〈科學思想と業説との關涉〉，《印度學佛教學研究》，第 30 卷第 1 號，頁 265-268。
- [12] 劉嘉誠〈佛教倫理學探究〉，《輔仁宗教研究》，2000 年 5 月，頁 129-158。
- [13] 賴顯邦〈古代印度的生死輪迴觀〉，《哲學雜誌》，第八期，1994 年 4 月，頁 156-172。
- [14] 藍吉富〈佛教的緣起哲學〉，《現代佛教學術叢刊(53)》，1980 年 10 月，頁 179-194。

三、工具書

- [1] 水野弘元《パーリ語辭典》，東京，春秋社，1989。
- [2] 雲井昭善《パーリ語佛教辭典》，東京，山喜房佛書林，1997。