

## 死亡與生命的意義：《列子》中的觀點

劉見成\*

### 摘 要

《列子》一書之真偽，歷來學者多所辯証，並無共見，然此書在唐天寶年間被封為《沖虛真經》，與《道德真經》（即《老子》）、《南華真經》（即《莊子》）並奉為道教三大聖典，乃大大提高了此書的地位。

《列子》一書中所展現的基本生死觀念是：人既無前世，亦無來生，有生必有死，死者人之終，並由此而建立「且趣當生，奚遑死後」之享樂主義的人生觀：縱情享受當身之逸樂，不求死後虛幻之毀譽。這種生死觀是奠基於其天道觀以及由此而衍伸之天命論。人生之生死兩端，之所以生，之所以死，乃是天道自然而必然的生成變化，天命如此，人力無可奈何，人們所能掌握的只是生死兩端之間的生命歷程，這就是我們活著必須面對的人生。享樂主義就是《列子》一書所提供給世人面對人生的態度。這種人生觀雖與中國文化之主流格格不入，難登大雅之堂，卻是世俗生活世界中佔有重要地位的人生哲學，另一方面也反映了在政治黑暗時代中一種切實的生命態度。

**關鍵詞：**列子、生死、天道、享樂主義、人生觀、養生、送死

---

\* 嘉南藥理科技大學人文社會教育中心專任助理教授

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？

— 《列子·楊朱篇》

有耳莫洗潁川水，有口莫食首陽蕨。

含光混世貴無名，何用孤高比雲月。

吾觀自古賢達人，功成不退皆殞身。

子胥既棄吳江上，屈原終投湘水濱。

陸機雄才豈自保，李斯稅駕苦不早。

華亭鶴唳詎可聞，上蔡蒼鷹何足道。

君不見吳中張翰稱達生，秋風忽憶江東行。

且樂生前一杯酒，何須身後千載名。

— 李白《行路難》三首之三

有生必有死，早終非命促。

昨暮同為人，今旦在鬼錄。

魂氣散何之？枯形寄空木，

嬌兒索父啼，良友撫我哭；

得失不復知，是非安能覺！

千秋萬歲後，誰知榮與辱；

但恨在世時，飲酒不得足。

— 陶淵明《挽歌》三首之一

## 壹、緒言—列子其人其書

列子其人，並不見立傳於司馬遷之《史記》中，而《莊子·天下篇》在綜述各家要旨時亦未談及列子，因此難怪有人要懷疑列子可能只是一個子虛烏有的寓言人物，實無其人，如宋代高似孫即說：

觀太史公殊不傳列子，如莊周所載許由、務光之事。漢去古未遠也，許由、務光往往可稽，遷猶疑之，所謂（列）禦寇之說，獨見於寓言耳，遷於此詎得不致疑耶？周之末篇（莊子天下篇）敘墨翟、禽滑釐、慎到、田駢、關尹之徒以及於周，而禦寇獨不在其列，豈禦寇者，其亦所謂鴻蒙，列缺者歟？（子略卷二）<sup>1</sup>

雖然太史公的《史記》並未為列子立傳，但列子的事蹟卻散見於《莊子》、《戰國策》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《尸子》等先秦典籍之中。<sup>2</sup>此外，雖說《莊子·天下篇》中也沒有提到列子，但《莊子》書中〈逍遙遊篇〉、〈應帝王篇〉、〈至樂篇〉、〈達生篇〉、〈田子方篇〉、〈讓王篇〉中均有陳述列子其人及其事蹟，並有〈列禦寇篇〉之專章。而《戰國策·韓策》中亦記載了韓使者史疾研究列子學說之事蹟：

<sup>1</sup> 轉引自莊萬壽《新譯列子讀本》（三民書局，1993 七版），頁 1。

<sup>2</sup> 參見莊萬壽《新譯列子讀本》，徐漢昌《先秦諸子》（台灣書店，1997），何淑貞《走出頹廢的列子》（尚友出版社，1981）。

史疾為韓使楚，楚王周曰：「客何方所循？」曰：「治列子圍（通禦）

寇之言。」曰：「貴正。」王曰：「王亦可為國乎？」曰：「可。」王

曰：「楚國多盜。正可以圍盜乎？」曰：「可。」

此明言韓使者史疾研究列子學說（治列子圍寇之言），則列子應該不是子虛烏有的人物了。<sup>3</sup>今之學者大抵認為列子實有其人。<sup>4</sup>

列子實有其人，但《列子》其書則更多爭議，眾說紛紜，莫衷一是。或謂《列子》一書不可信，乃晉人所偽。<sup>5</sup>或謂秦漢之際治黃老言者所綴輯而成。<sup>6</sup>或說是根據列子殘卷，糅雜了秦漢以前的一些古書（主要是莊子）及魏晉資料編集而成，代表某些魏晉人的思想。<sup>7</sup>或言《列子》雖非先秦全書，雖有後人薈萃補綴之跡，然其中蘊藏了列子之真言。<sup>8</sup>

茲不論《列子》之成書過程如何，是否為列子所作，此書到了唐天寶元年被封為《沖虛真經》與《道德真經》（即《老子》）、《南華真經》（即《莊子》）並奉為道教的三大聖典，而列子其人也被尊封為「沖虛真人」。<sup>9</sup>

此外，僅就我們所要探討的主題而言，《列子》一書中表現了某種深刻的生死觀，這種一般稱之為享樂主義的生死觀，雖然與中國思想文化主流格格不入，似乎是難登大雅之堂，但卻是世俗生活世界中佔有重要地位的人生哲學。

<sup>3</sup> 莊萬壽《新譯列子讀本》，頁 1-2。

<sup>4</sup> 參見宇野精一主編，邱榮錫譯《中國思想之研究(二)道家與道志思想》（幼師文化事業公司，1979 再版），何淑貞《走出頹廢的列子》，楊伯峻《列子集釋》（華正書局，1987），羅光《中國哲學思想史—先秦篇》（學生書局，1987），徐復觀《中國人性論史》（台灣商務印書館，1988 九版）莊萬壽《新譯列子讀本》，徐漢昌《先秦諸子》等。

<sup>5</sup> 參見《偽書通考》（宏業書局，1979 再版），胡適《中國哲學史大綱(卷上)》（里仁書局，1982），鄭樹良編《續偽書通考》（學生書局，1984），楊伯峻《列子集釋》，慕容貞點校《道教三經合璧》（浙江古籍出版社 1991），錢憲民《快樂的哲學—中國人生哲學史》（洪葉文化事業有限公司，1996）。

<sup>6</sup> 參見徐復觀《中國人性論史》。

<sup>7</sup> 參見何淑貞《走出頹廢的列子》，莊萬壽《新譯列子讀本》，嚴靈峰《列子辯誣及其中心思想》（文史哲出版社，1994）。

<sup>8</sup> 參見周紹賢《列子要義》（台灣中華書局，1983）。

<sup>9</sup> 《舊唐書·儀禮志》：「天寶元年（七四二年）...二月丙申，詔史記古今人表，玄元皇帝昇入上聖，莊子號南華真人，文子號通元真人，列子號沖虛真人，庚桑子號洞虛真人。改莊子為南華真經，文子為通玄真經，列子為沖虛真經，庚桑子為洞虛真經。」

## 貳、生死大義

《列子》一書中關於生死之基本論點，可以「有生必有死」一命題表示之，在〈天瑞篇〉及〈楊朱篇〉中反覆論述了此一觀點。

〈天瑞篇〉中記載，列子遊於太山，見榮啓期行乎郕之野，粗裘帶索，鼓琴而歌。列子問曰：「先生所以樂，何也？」書中即透過九十歲的榮啓期答以人生三樂，而帶出「死者人之終也」的觀點。<sup>10</sup>綜觀人之一生，死亡是人生變化的最後一個階段：

人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。（〈天瑞篇〉）

若有人不知此「有生必有死」「死者人之終」之理，而妄求長生不死，則是生命的一大迷惑：

生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者不得不生。而欲恆其生，晝其終，惑於數也。（〈天瑞篇〉）

〈楊朱篇〉中記載孟孫陽問楊朱：「有人於此，貴生愛身，以蘄（同祈，求之意）不死，可乎？」楊朱即堅決而斷然回答他說：「理無不死。」因此在〈楊朱篇〉中即加強了「人皆有死」的論證，其中有兩段文字是具有強大說服力的，其一：

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。....

十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；

---

<sup>10</sup> 榮啓期之三樂：天生萬物，唯人最貴。而吾得為人，是一樂也。男女之別，男尊女婢，故以男為貴。吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見天日不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三樂也。

生死榮紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？」(〈楊朱篇〉)

其二：

楊朱曰：「天下之美歸之舜禹周孔，天下之惡歸之桀紂。....凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者，固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。....彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名。實者，固非名之所與也，雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。」(〈楊朱篇〉)

人生在世，十年也好，百年也好，是有德的賢人，還是凡夫俗子，是聰明還是愚笨，是富貴還是貧賤，最後終不免一死，死後就是白骨一堆，再也沒有什麼差別。縱使像舜禹周孔等聖人，「死有萬世之名」，像桀紂等暴君，「死被愚暴之名」，也都是「同歸於死」，而死後「雖稱之弗知，雖賞之不知，雖毀之不知，與株塊無以異矣。」「死者人之終也」，人有生必有死，人同歸於死，這是《列子》書中有關生死大義之基調，明白可見。但是，從生至死的大化過程是何般景況？生與死之關係又如何呢？

人不只是必有一死，確切地說，人的一生就是步步邁向死亡的過程，〈天瑞篇〉中所言：「人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。」死亡本身就是人生大化中密切相屬的一部份，而且是人生的最後一個階段，「死者人之終也」的意涵正在於此。人，正如德國哲學家 M.Heidderger 所言，是「向死的存在」(Being-unto-death)，《列子》書中則是如此表述此一意思：

物損于彼者盈于此，成於此者虧于彼。損盈成虧，隨世(生)隨死。....

亦如人自世至老，貌色智態，亡日不異；皮膚爪髮，隨世(生)隨落，

非嬰孩時有停而不易也。(〈天瑞篇〉)

生與死之關係：生命過程就是邁向死亡的過程，死亡是生命的一部份，死亡是生命的終點、結束。然而，人們難免好奇而疑問，人死之後又是如何呢？《列子》書中明確肯斷死亡的終極性，人死即一了百了，白骨一堆，別無他物。前述舜禹周孔桀紂死後所被之美名惡名，「稱之弗知」、「毀之不知」、「賞之不知」，人死之後一如木頭土塊，再無知覺，並無死後生命(life after death)之存在。〈天瑞篇〉中即以「杞人憂天」的故事，以明「生不知死，死不知生」的情況：

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。……

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？」

天地是否崩墜，是吾人所不能知也，同理，吾人活著之時，並不能經驗死亡，故而生不知死；而當吾人已死，則再也不能經驗到生，故死不知生。「生不知死，死不知生」，正如古希臘哲學家伊壁鳩魯之言：

一切惡中最可怕的一死亡—對我們是無足輕重的，因為當我們存在時，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；因為對於生者來說，死是不存在的，而死者本身根本就不存在了。<sup>11</sup>

死亡做為生命密切相關的一部份，僅僅在於死亡是生命的終點，死後的世界根本與生命無關，這就是奧地利哲學家 L.Wittgenstein 所言：「死亡不是生命中的

---

<sup>11</sup> 伊壁鳩魯〈致美諾寇的信〉，收於《古希臘羅馬哲學資料選輯》（仰哲出版社，1987），頁 379。

事件。我們無法活著經歷死亡。」<sup>12</sup>

總結以上所論，《列子》一書中有關生死的基本觀念，可陳述為下面三個命題：

- (1) 有生必有死。
- (2) 死者人之終。
- (3) 生不知死，死不知生。

### 參、天道自然論—自然生死論

《列子》書中「有生必有死」之觀點與其天道自然論息息相關。依「天道自然論」，天地萬物不過是天道自然不息之常生常化，〈天瑞篇〉云：

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，陰陽爾、四時爾。不生者疑獨，不化者往復。往復，其際不可終，疑獨，其道不可窮。……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。

而所謂的生，所謂的死，不過是指天道陰陽因形移易之變化罷了，〈周穆王篇〉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。

造物者（指天道）自然因形移易之變化難窮難終，因形者隨起隨滅，後者相

---

<sup>12</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311 Death is not an event in life: we do not live to experience death. Translated by D.F. Pears & B.F. McGuinness (Routledge & Kegan Paul, 1961)。

較於前者，可稱為幻化。故所謂生死不過就是天道陰陽因形移易之變化。詳言之，生不過就是「天地之委和」<sup>13</sup>，即天道所託付之陰陽和合。而死就是形滅之後的「反其極」，返回其本源天道：

人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。....

其在死亡也，則之於息焉，反其極矣。(〈天瑞篇〉)

是「德之徼」，德者，得也；徼者，歸也：

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，德之徼也。古者謂死人為歸人。(〈天瑞篇〉)

是「歸其真宅」：

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。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。黃帝曰：「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？」(〈天瑞篇〉)

精神離形即人之死亡，人死為鬼，鬼者歸也，精神離體升天，骨肉歸土而化，各歸其真。是故天道陰陽變化，因形而起，即謂之生，至形滅而返，就稱之為死。

<sup>13</sup>〈天瑞篇〉：舜問乎蒸曰：「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，是天地之委銳也。」

由「天道自然論」，我們論及「自然生死論」，生死就是天道因形起滅之自然變化，由「自然生死論」，進一步可論及「生死天命論」。

## 肆、生死天命論

《列子》書中所講之「命」，其含義與一般所說宿命之「命」不同。〈力命篇〉言：

農赴時，商趨利，工追術、仕逐勢，勢使然也。然農有水旱，商有得失，工有成敗，仕有遇否，命使然也。

由是可知命之含意乃指種種條件之構成，非人力所能移改者。〈力命篇〉中引揚朱之言曰：「不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所爲隨所不爲。日去日來，孰能知其故？皆命也夫。」「不知所以然而然」就是天命如此，天命亦不過是指天道自然而必然之生成變化，非人力所能變易。〈力命篇〉首節即假托力與命之爭論，結果是力不勝命，命曰：

既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能認之哉？朕豈能識之哉？

人之壽夭、窮達、貴賤、富貧如此，人之生死更是如此，自生自死，「死生自命也」（〈力命篇〉），生死非外物人力所能左右，皆命定之事。所以生所以死之理，窈然漠然，不知所以然而然，皆乃天道自然而必然之運行、會聚，「生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者不得不生。」（〈天瑞篇〉），皆天命如此。〈力命篇〉中詳言曰：

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。

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。

「生生死死，非物非我，皆命也。」對此，若吾人可以「知命」，知「死生皆命」，則可「當死不懼」（〈力命篇〉），因死不過就是天道自然而必然的生成變化。當了悟生死命定之理，則可知了「未嘗生，未嘗死」之境界，〈天瑞篇〉中記述了子列子適衛遇見髑髏之故事：

子列子適衛，食於道，從者見百歲髑髏，撻蓬而指，顧謂弟子百豐曰：

「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養乎？此遇歡乎？」

子列子已了悟生死之理，髑髏已歷經過生死，二者皆臻於「未嘗生未嘗死」之境，何憂？何歡？如此，自然「不知樂生，不知惡死，故無天殤。」（〈黃帝篇〉）即「信命者，無壽夭」（〈力命篇〉）。是故「怨天折者不知命者也。」（〈力命篇〉），但人性之實然卻是「壽者人之情，死者人之惡」（〈天瑞篇〉），「人所憂者莫急乎死，已所重者莫過乎生」（〈說符篇〉），依子列子之見，此皆不知命使然，似杞人憂天，徒增煩惱。

## 伍、享樂主義之人生觀

有生必有死，死是生之終，自生自死，死生自命，死何時降臨遠不可知，生不知死，死不知生。如是，死亡就是一種對生命的隨時提醒，你在不可預測的隨時隨地都有可能失去生命，那麼你當下所能做也是必須做的，就是好好地珍惜你現時的生命，也許我們珍惜的方式大異其趣，但對生命的珍惜則別無二致。《列子》書中所提出的方式，是一般所謂的「享樂主義的人生觀」。但在論述此人生觀之前，我們要先看看其面對死亡的態度以及送死之道，如此方可真確了解其養生之大義。

### 一、面對死亡的態度

子列子當然也知道一般人是欲生惡死的，〈說符篇〉中即言：「人所憂者莫急乎死，已所重者莫過乎生。」此乃人性之常，實不足為奇。但依子列子之見，此之所憂所重卻是不知天命所致：人之所以生、所以死，皆是天道陰陽自然而必然的生成變化，生死乃天命如此，生者不得生，死者人之終也，終者亦不得不終。人終有一死，縱使我們多麼地不情願，多麼地不捨，這是任誰也改變不了的事實，既是如此，對死亡的任何憂懼，非但是不必要的，更明顯是不智的。知此，我們就應建立一種面對死亡的正確態度：「知命」故「當死不懼」（〈力命篇〉）。就是這種面對死亡的態度，使得榮啟期可以「得終而無憂」<sup>14</sup>，也讓東門吳能夠「子死而不憂」<sup>15</sup>，更有進者，不只無憂不懼，還能臨死而歌：「季梁之死，楊朱望其門而歌。」（〈仲尼篇〉）何故？〈力命篇〉云：「可以死而死，天福也。」楊朱之所以歌季梁之死，歌其「可以死而死」，享天福也。楊朱可以臨死而歌，林類更能以死為樂。林類是個靠拾遺穗為生近百歲的老者，死期將至，依然拾穗行歌如是，子貢大惑不解：

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。故死于是者，安知不生於彼？故吾

<sup>14</sup> 〈天瑞篇〉：孔子遊於太山，見榮啟期行平邱之野，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，唯人最貴。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。人生有不見天日不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三樂也。貧者士之常也，死者人之終也，處常得終，當何憂哉？」孔子曰：「善乎！能自寬者也。」

<sup>15</sup> 〈力命篇〉：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。今子死而不憂，何也？」東門吳曰：「吾常無子，無子之時不憂。今子死，乃與嚮無子同，臣奚憂焉？」

(安)知其不相若矣，吾又安知營營求生非惑乎？亦又安知吾今之死

不愈昔之生乎？」(〈天瑞篇〉)

一般人之所以惡死，在於他們只是「知死之惡，未知死之息也。」(〈天瑞篇〉)林類已經體認到「死之與生，一往一反。」生死不過就是天道自然的生成變化，我們因之而生，故有數十年的人生，有生必有死，「死也者，德之徼也。」(〈天瑞篇〉)，死亡就是回歸我們的老家。回歸老家有雙層意義，一方面回家才能真正得到安息，我們的一生因著死亡得到真正的安息，此正如《莊子·大宗師》中所言：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所善吾死也。」另一方面，回歸老家就是又重回天道生成變化的洪流中去，等待再一次的生生死死，此生之死不過就是再一次生死的開始，也許還可能是更好的生死，如此，又何必汲汲求生惡死呢？林類之所以能以死為樂，端在其知天命若是，了悟生死而達到豁達樂觀的心境。

## 二、送死之道

面對死亡，知天命而建立一種正確的態度，是生命中的大事，至於送死之道只不過是枝節小事。《列子》書中借托晏平仲與管夷吾之對話，凸顯出此點：

既死，豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪

而棄諸溝壑亦可，衰衣繡裳而納諸石享亦可，唯所遇焉。(〈楊朱篇〉)

人死之後，燒掉，投水，土埋，露屍，棄溝，裝棺皆無不可，「唯所遇焉」。處理遺體方式之不同，只顯示了各地民情風俗之殊異，並無一定之儀式。〈湯問篇〉中，就記載了三則死亡異俗的事例：

- (1)越之東有輒沐之國，其長子生，則鮮而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰：鬼妻不可以同居處。
- (2)楚之南有炎人之國，其親戚死，其肉而棄之，然後埋其骨。迺成爲孝子。
- (3)秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴積而焚之。燻則煙上，謂之登遐，然後成爲孝子。

送死之道，除「唯所遇」之外，還要「死相捐」，何謂「死相捐」？〈楊朱篇〉云：

相捐之道，非不相哀也；不含珠玉，不服文錦，不陳犧牲，不設明器也。

死要相捐，何故？〈楊朱篇〉中言及：「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？」人死之後腐骨一堆，珠玉文錦犧牲明器之類，於腐骨何益？此所以死要相捐之理。

### 三、養生之方—享樂主義的人生觀

人生之生死兩端，所以生，所以死，乃天命如此，人力無可奈何，我們所能掌握的就是生死兩端之間的生命歷程，也就是我們的人生。那麼人生的價值為何？誠如羅光教授所言：「人生之道首先要講人的生死，明白了生死的意義，便可決定生活的途徑。」<sup>16</sup>《列子》一書中有關人生意義的觀點即是奠基在其對生死大義之上的，「且趣當生，奚遑死後」即其人生哲學之全部。<sup>17</sup>「且趣當生，奚遑死後」的人生哲學所呈現的是一種享樂主義的人生觀，而《列子》一書，尤其是其中的〈楊朱篇〉可說是中國古代文化中最集中地闡述這種人生觀的典籍<sup>18</sup>。這種「享樂主義人生觀」之所重，在享受生前之樂，不求死後之美名讚譽。人生終有一死，死後則是腐骨一堆，死後之美名讚譽，既無益於腐骨，亦無利於人生。〈楊朱篇〉云：

天下之美歸之舜禹周孔，天下之惡歸之桀紂。……

凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者，固非實之所取也。

雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。……

彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名。實者，固非名之所與也，

雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，

<sup>16</sup> 羅光《中國哲學—先秦篇》，頁 724。

<sup>17</sup> 馮友蘭《人生哲學》（出版社，年月不詳），頁 102。

<sup>18</sup> 紫竹編《中國傳統人生哲學縱橫談》（齊魯書社，1992），頁 119。

苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂於至終，亦同歸於死矣。

舜禹周孔「生無一日之歡，死有萬世之名」，桀紂「生有從欲之歡，死被愚暴之名」，但皆「同歸於死」，既死，則「稱之弗知，賞之不知，毀之不知」，與株塊無異。死後之美譽，無濟於生前之苦，死後之惡名亦無損生前之樂，既是如此我們又何必汲汲營營地去追求那世俗的毀譽、死後之虛名，而置人生於困頓之境？因此，〈楊朱篇〉中語重心長地告誡道：

太古至于今日，年數固不可勝紀。但伏羲已來三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅；但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其形神，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨？何生之樂哉？

「矜一時之毀譽，以焦苦其形神，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨？何生之樂哉？」這段話正是「且趣當生，奚遑死後」人生哲學的最好註解，也是享樂主義人生觀的基本義旨。

依楊朱之見，人之生命苦短，而且大部份的歲月，根本就稱不上是人生：

百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一焉，孩抱以逮昏老，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，然而自保亡介焉之慮者，亦無一時之中爾。（〈楊朱篇〉）

百歲是壽命的極限，但真能活上百歲的，千人之中也難得一見。就算有人活了一百歲，懵懂無知的嬰孩期以及糊裡糊塗的老年期，就幾乎佔去一半，而晚上睡覺的時間加上白天浪費掉的時間又佔去所剩時間的一半，加上其它疾病、哀傷、痛苦、迷惘、憂懼又佔去所剩時間的一半。如此，生命之中能夠悠然自在無牽無掛的時間，根本所剩無幾。人生既如此短暫，死後亦歸斷滅死寂，那麼在短暫的人生中，就應該及時行樂，不追求那死後的虛幻美名：

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，年歲多少，非所量也。（〈楊朱篇〉）

人生苦短，行樂及時，要享受「當身之娛」，不求「死後之名」，因為「名無實，實無名。名者，偽而已矣。」（〈楊朱篇〉）若為虛名而實受憂苦，「守名而累實」大可不必，除非此美名足以使生活逸樂，則此美名亦可以守：

今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦犯性者也；逸樂，順性者也；斯實之所係矣。名胡可去？名胡可寶？但惡夫守名而累實；守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之同哉？（〈楊朱篇〉）

人生苦短，行樂須及時，也就是要「從心而動」「從性而游」，享受「當身之娛」，即「順性之逸樂」也。倘受禮義之虛名所累，犯性而憂苦，若是如此，則不如死去，〈楊朱篇〉中朝穆曰：「而欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此為弗若死矣。」人生苦短，活著的時候順性儘情地享受耳目與食色之樂，才是最實在的，至於死後是譽是毀，是與人生不相干的，這就是《列子》書中所揭櫫的養生論：「為欲盡一生之歡，窮當年之樂。唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色；不遑憂名聲之醜，性命之危。」（〈楊朱篇〉）其綱要就是管夷吾在回答晏平仲問養生時所說的：「肆之而已，勿雍勿闕」（〈楊朱篇〉）養生之方端在放縱生命，不使吾人情性受到任何的遏止壅塞。其詳細的要目，管夷吾進一步論述如下：

恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，咨口之所欲言，咨體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕

聰，目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕顛；口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適；意之所欲為者放逸，而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、萬年、非吾所謂養。（〈楊朱篇〉）

「闕聰」、「闕明」、「闕顛」、「闕智」、「闕適」、「闕性」，凡此種種對於耳目感官之欲的壅塞，都是殘害生命的主要原因。若能去除這些禍因，順性歡樂地生活直到死去，不論是一天、一個月、還是一年、十年，這就是養生之方。若不能去此禍首，而憂苦地活到百年、千年、萬年，甚至長生不死，也非養生之道。依此之見，吾人寧可快樂而生一日，也不要憂苦而久生。早死晚死根本不是問題所在，重要的是吾人的生命是否順性逸樂，快樂地生活直到死亡的到來。「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？」（〈楊朱篇〉）要言之，「順性樂生以俟於死」就是《列子》一書中的享樂主義所要呈現給世人的生死智慧。

## 陸、結語—政治與生命的意義

《列子·楊朱篇》云：

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。腐骨一也，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？

這是極為深刻的一段話，其所陳述的事實亦不容置疑。人既然必有一死，那麼我所要珍視的正是當下的人生。人皆有死，死則腐骨，腐骨一矣，莫知其異，然而生為堯舜桀紂，仁聖凶愚，則不一也。生命之價值取舍應在生之不同，而非死之無異。生之不同正顯其生命意義之所在。生為堯舜桀紂、仁聖凶愚之不一表

現在兩方面，一在德性之圓成與否，一在生前歡樂之有無。《列子》一書中所標舉的享樂主義之人生觀，明顯地是把生命的意義奠基在生命逸樂的有無之上，而非以德性之圓成與否作歸趨，取後者而捨前者。當然，縱情耳目感官之逸樂，享受當身之娛，可以是我們面對人生的一種方式。然而這樣的人生觀，正如徐復觀先生之評論，它所反映的卻是對時代及人生的一種絕望，是政治黑暗時代的產物：

此派思想是反映時代及人生的絕望；也是對現實問題採取消極態度的虛無主義，最容易走上的歸趨。他說「百年猶厭其多，況久生之苦也」？這說明他們之所以主張縱欲，正是對時代、人生絕望的結果。他們實際上並無縱欲的資具；他們所說的縱欲，在實質上只是表示對生命自身的唾棄。凡在歷史黑暗絕望時期，必定出現與此性質相同的思想或生活態度；這是「世紀末」的意識形態。<sup>19</sup>

在政治黑暗的時代中，一般人的利益、價值根本就被忽略、漠視的，人們的生活不只沒有遠景，甚至連生命也朝不保夕，在這種情形之下，還奢談什麼生命的理想與意義，若非荒謬，也總不免太強人所難了。在一個人民幾乎沒有任何自主、自我決定的政治環境中，人民無法選擇自己想賴以生活的價值原則，那麼他的生命大部份將只是無可奈何，既無可奈何，只好安之若命，如此，生命的毀譽說起來也就了無意義了，能夠滿足當身之欲的滿足，反倒才是最切實的。可以說，沒有自我的抉擇，生命也就沒有意義可說，政治是否能夠提供人民這種自我抉擇的空間，攸關甚鉅。誠如美國政治學家道爾(Robert A. Dahl)在其名著《論民主》(On Democracy)書中所言：

5. 只有民主政府才能夠為爾人提供最大的機會，使他們能夠運用自我

決定的自由，也就是在自己選定的規則下生活。

---

<sup>19</sup> 徐復觀《中國人性論史》，頁 429。

## 7.民主較之其他可能的選擇，能夠使人性獲得更充分的發展。<sup>20</sup>

誠如道爾氏之所言，若捨政治背景不談而光論生命的意義，就顯得不切題了。縱欲享樂本是政治黑暗時代的產物，雖說，縱欲享樂的人生觀，並無助於政治黑暗的改善，反倒可能更助長了政治的黑暗。但當吾人思及政治與生命意義的密切關係之時，我們就無需苛責《列子》書中所揭示之享樂主義人生觀的淺薄了，畢竟它正反映了在一個政治黑暗時代中一種非常切實的生命態度。

---

<sup>20</sup>Robert A.Dahl, *On Democracy*, 李柏光·林猛譯《論民主》(聯經出版事業公司, 1999), 頁 69。

道爾指出實施民主政治的長處還有下列各項：

- 1.民主有助於避免獨裁者暴虐、邪惡的統治。
- 2.民主保證它的公民享有許多的基本權利，這是非民主制度不會去做，也不能做到的。
- 3.民主較之其它可行的選擇，可以保證公民擁有更為廣泛的個人自由。
- 4.民主有助於人們維護自身的根本利益。
- 6.只有民主的政府才能為履行道德責任提供了最大的機會。
- 8.只有民主政府才能造就相對較高的政治平等。
- 9.現代代議制民主國家彼此沒有戰事。
- 10.擁有民主政府的國家，總是比非民主政府的國家更為繁榮。

## 參考文獻

- [1] 張湛《列子注釋》，華聯出版社，1969。
- [2] 楊伯峻《列子集釋》，華正書局，1987。
- [3] 嚴捷·嚴北溟《列子譯注》，文津出版社，1987。
- [4] 莊萬壽《新譯列子讀本》，三民書局，1993 七版。
- [5] 張震點校《老子·莊子·列子》，岳麓書社，1989。
- [6] 慕容貞點校《道教三經合璧》，浙江古籍出版社，1991。
- [7] 何淑貞《走出頹廢的列子》，尚友出版社，1981。
- [8] 羅肇錦《列子—御風而行的哲思》，時報文化，1998。
- [9] 周紹賢《列子要義》，台灣中華書局，1983。
- [10] 嚴靈峰《列子辯誣及其中心思想》，文史哲出版社，1994。
- [11] 徐漢昌《先秦諸子》，台灣書店，1997。
- [12] 王雲五主編《經子解題》，台灣商務印書館，1957。
- [13] 《中國大百科全書·哲學卷》，中國大百科全書出版社，1987。
- [14] 夏乃儒主編《中國哲學三百題》，上海古籍出版社，1988。
- [15] 《中國歷代哲學文選—兩漢隋唐篇》，木鐸出版社，1985。
- [16] 宏業書局編輯部編《偽書通考》，宏業書局，1979 再版。
- [17] 鄭良樹編著《續偽書通考》，學生書局，1987。
- [18] 胡適《中國哲學史大綱》卷上，里仁書局，1982。
- [19] 黃公偉《中國哲學史》，帕米爾書店，1971 再版。
- [20] 蔣維喬《中國哲學史綱要》，台灣中華書局，1986 六版。
- [21] 周世輔《中國哲學史》，三民書局，1987 修訂五版。
- [22] 羅光《中國哲學思想史—先秦篇》，學生書局，1987。
- [23] 馮友蘭《中國哲學史新編》(四)，藍燈文化事業股份有限公司，1991。
- [24] 馮友蘭《人生哲學》，出版社，出版年月不詳。
- [25] 徐復觀《中國人性論史》，台灣商務印書館，1988 九版。
- [26] 錢憲民《快樂的哲學—中國人生哲學史》，洪葉文化事業有限公司，1996。
- [27] 喬長路《中國人生哲學—先秦諸子的價值觀念和處事美德》，中國人民大學出版社，1990。
- [28] 紫竹編《中國傳統人生哲學縱橫談》，齊魯書社，1992。
- [29] 鄭曉江《生死智慧—中國人對人生觀及死亡觀的看法》，漢欣文化事業有限公司，1997。
- [30] 鄭曉江《生死兩安》，廣西人民出版社，1998。
- [31] 袁陽《生死事大—生死智慧與中國文化》，東方出版社，1996。

- [32]宇野精一主編，邱榮錫譯《中國思想之研究(二)道家與道教思想》，幼獅文化事業公司，1979再版。
- [33]《古希臘羅馬哲學資料選輯》，仰哲出版社，1987。
- [34]Robert A. Dahl,李柏光·林猛譯《論民主》，聯經出版事業公司，1999。
- [35]L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F.Pears & B.F. Mc Guinness, Routledge & Kegan Paul, 1961。

# Death and The Meaning of Life in The *Lieh-Tzu*

*Chien-Cheng Liu*\*

## Abstract

There are three fundamental ideas of life-death in the *Lieh-Tzu*:

- 1.All men are mortal.
- 2.There are no preexistence and afterlife of human life.
- 3.Death is the ultimate end of life.

According to these ideas of life-death, how to live between life and death is the only important thing we have to take care of. Surely, we can have many different ways to live our life. Hedonism is the way we can learn from the *Lieh-Tzu*. This philosophy of life is not the mainstream in Chinese culture, but it is a very popular philosophy for laymen, it also reflects some adequate life attitude in the age of political darkness.

**Keywords:** Lieh-Tzu, life-death, Tien-Tao(The Tao of Heaven), hedonism, philosophy of life

---

\* Assistant Professor, Liberal Arts and Teacher Education Center, Chia-Nan University of Pharmacy and Science