

# 略談莊子與基督徒的生死觀

徐汶菁<sup>1</sup>

本文作者試以生命教育的宗教觀點，比較、整合了莊子的生死觀及莫特曼的《盼望神學》，並指出兩種生死觀對現代人的啓示，可以為有興趣多了解中國靈修如何立足的當代基督徒作參考。

## 前言

近年來，台灣政府推動教育改革，其中生命教育是為一環。因為生命教育與宗教教育有著難以劃分的界線，因此各宗教團體也順應此潮流推動其宗教教育。打破過往以基督宗教興辦學校為主流，現在佛教界及企業界也投入其中，在此現象下，台灣的宗教教育有了新的內涵，宗教與生命教育的關係也漸漸成為矚目的議題。現代的宗教教育是關乎生命的教育，有助於開擴及深化生命的教學，是一種全人的教育。

既然是關於人的生命議題，那麼，則非得探討關乎每人都必須面對的一個普遍性問題：個人生與死的問題，究竟是該採取怎樣的態度，又該如何以超越性的態度來面對。對死亡的追問，不應只是一個自我封鎖的問題，如果只從死亡探討死亡，是沒有意義的；對於死亡的凝視，一定會把人帶到另一層

---

<sup>1</sup> 本文作者：徐汶菁小姐，台灣基督長老教會會友，從台南神學院轉學至輔仁大學神學院就讀，現為教義系三年級。

面，即在人生命的盡頭試著尋回生命之中最根本的問題：人活著是為了什麼？如何才能讓活著更具意義及盼望？每一個宗教都致力於提供人們解答，當然，所提供的答案都不盡相同，卻包含著各自的宗教理念及對於生死觀不同的見解及詮釋。

道教在生命教育中的地位在於，它對多數的華人而言，是一種來自祖先相傳的信仰，相信有個稱為「道」或「天道」的教養化育的力量，為創造宇宙萬物本源和動力，此種傳統信仰對於生命現象的認知方式，潛藏於我們的文化思想中，成為「隱默之知」（Tacit Knowing）的層次<sup>2</sup>。在基督宗教中談論個人的生死問題，甚至是歷史終結的問題，或是末後的審判等問題，則是在其整體系統神學下，作為對「末世論」的探討及反省之議題。

本文試著探討、比較莊子的道家生死觀，以及莫特曼（Jurgen Moltmann）在《盼望神學》（*Theology of Hope*）所顯示的基督宗教生死觀，以呈現二者在不同的時空、歷史、文化背景下，所顯出的生命意境及對現代人的生命意義之啟發可能造成的影響。

## 一、莊子的生死觀及莫特曼的《盼望神學》

### （一）莊子的生死觀源起

莊子對於生死問題，在〈知北遊〉及〈達生〉兩篇論到<sup>3</sup>：

「生也死之徒，死也生之始，熟知其紀！人之生，氣

<sup>2</sup> 鄭素春，〈道教生命教育學理之建構〉《輔仁宗教研究》8期（2003冬），61頁。

<sup>3</sup> 見：黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（台北：三民，1977），253及218頁。

之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！」

「達生之情者，不務生之所無以爲；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。」

對於生命的通達，不去勉強作自己生命本身無法做到的事情，也不去做知力所認爲無可奈何之事，對生命的態度是任其自然，生命之來去不能推卻，也無能阻止。但這並不意味著莊子消極的生命觀，筆者認爲是在於他對「道」觀的深切體認。

「道」對古代中國人而言，是一種對於宇宙生命現象的認知方式，嘗試在天、人的關係中，建立一種法天行道的人生觀<sup>4</sup>。

道家對於「道」或「天」的信仰，並不狹義侷限於組織性道教團體，而是對於宇宙創造及對待人生的根本態度，凝聚形成華人社會民族文化生命的共識，使我們建構出有關生、死的觀念，及與之相應的行爲，規範現世的道德與生活禮儀<sup>5</sup>。

莊子作爲道的「觀照者」，觀照了衆生的生、滅變化，並對生、死「一體」有所體認後，漸能感受到自我、真我、精神我的永存性，而對形體、形軀我、假我的短暫性之看法有所肯定，更進一步地，唯有破除形體我、形軀我或假我之我執，即能看破生、死，並循道而悠「遊」，這始是形體我與真我的差別。莊子以「聖人」稱之能破除對形體我之執著者<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》（台北：台灣商務，2002），31~59頁。

<sup>5</sup> 同上，61~93頁。

<sup>6</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民，2004），209頁。「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死……聖人將遊於

一個對自己的年命無論長短、無論生或死，都能泰然安處的人，才應是我們所效法的對象。

## (二) 莫特曼《盼望神學》的源起

莫特曼的《盼望神學》，是在德國經歷了二次世界大戰的絕望後反省出來的。他偏向思考聖經如何給世界帶來盼望。他最有力的神學叩問是：當奧斯維茨集中營的悲劇發生時，上帝在哪裡？奧斯維茨後，人如何還能談論上帝？他認為，人們追求認識希望的力量，是伴隨人經歷困難的時刻。如果我們談論盼望、未來、以至上帝，就必須無愧於在災難中死去的朋友、親人和無數相識或不相識的男男女女<sup>7</sup>。

另一方面，他對巴特以及二次大戰後的神學不甚滿意，這些神學雖以追求基督、以上帝的話為中心。然而，每個中心都需要它的周延，才能使中心襯托出來。但這個「周延」在那裏？他認為，難道這個「周延」只是教會？難道「文化」不能成為這個「周延」<sup>8</sup>？後來，他看到布洛赫（Ernst Bloch）的《盼望神學》一書後，恍然大悟，因而決定從這個方向去建構他的神學。

1964年發表《盼望神學》奠定了他在神學界之地位。他從時代經歷出發，與時代一起反省盼望、未來和解放。二次世界大戰中，他在比利時戰俘營過了三年囚徒生活。也是在這裏，他開始心靈轉向，從基督信仰中獲得新盼望。他說，基督信仰的盼望，使他不僅在精神上、而且在生理上，戰勝了絕望、懷

---

物之所不得避而皆存……。」

<sup>7</sup> <http://www.bridge.org.my/bridge/98-9.htm>

<sup>8</sup> [http://he.cycu.edu.tw/life/Philosophy/molttmann\\_4.htm](http://he.cycu.edu.tw/life/Philosophy/molttmann_4.htm)

疑和自棄。在面對二次大戰的陰影下，對於人類生命和生活提出一個強而有力的盼望及訴求。這樣的盼望和訴求，應該是人類生命中一個很重要的動力；盼望是一個將來的事情、未來的事情，當盼望拉到「末世」的時候，我們就會問：「到底什麼是我們的終極盼望？」

## 二、莊子生死觀與《盼望神學》的內在意涵及其比較

### (一) 莊子生死觀的內在意涵

莊子談論生、死的問題，幾乎遍及其現存的卅三篇作品中，藉恣縱不儻的方式來談論生、死；並企圖由破除所謂的「假我」之纏執，以達到精神（真我）自由無待的境界。他談述生、死問題，顯然不是刻意就思辯形上學的觀點，而是純就上述精神我（真我）對於道的審美立場，或所謂「功夫義」的實踐我的立足點，在縱談生與死。其目的無它，即是企想從個人（自我）精神的超脫塵俗，以證成能「上與造物者遊，而下與外死生無始無終者為友」的至人、聖人、真人、天人或神人的生命意境<sup>9</sup>。因此，莊子的生死觀與其思想的精神是一體的：首先把握住這個真我，然後再破執、破生死，使破執、破生死成為顯真我的前奏。

#### 1. 順應自然與生死

人生中，生、死、存、亡、窮、達、貧、富等，均屬變化之物，都是天命的流行。如同白晝與黑夜在我們面前交替著，

---

<sup>9</sup> 陳俊輝，〈論死談生：話祁克果與莊子的生死觀（下）〉《哲學與文化》230期（1993年7月），666頁。

以我們的知力是無法看到它們的究竟的，唯有保持心靈的和諧，與萬物相遇，才不會失去悅樂之情，使心靈可順時而行。這正是莊子在〈德充符〉中所謂的「才全」<sup>10</sup>，它指的是應付外在事物變化的才能完備，這是根植於德行之才。「全」具有整體之意，是以一應萬、以不變應萬變，因此，「死生存亡」是關乎形體的生存與死亡，是天生自然的，非人力所能左右的：

「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也……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）

人的生死是一種命，就像白晝和夜晚的交替一樣，是一種天道的自然，人不能干預這種自然變化，這正是物理的真情。大自然賦予我們以形體生存，有著勞累，卻也使我們年老時能夠安逸，死亡時得到安息，所以，我們如能好好克盡自己的生命，也就能好好地面對死亡。

## 2. 顯真我與生死

因為我們跳脫不了形軀的限制，知道自己的認知其實是十分有限的，因此，我們才不會落入認知的驕傲之中。在〈齊物論〉中論及人所面對的世界一切事物都是相對的，如要達到真我逍遙的境界，必先齊物。可是，面對萬物之「物性」及後天觀念形成的「物論」都是不齊的，如何使之齊呢？

---

<sup>10</sup>「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通，而不失於兌；使日夜無郤，而與物為春，是接而生，時於心者也，是之謂才全。」見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民，2004），183頁。

「物性」的不齊是之於「天」的，是自然賜予的，就如大鵬體大，小鳩體小，是生於自然，並無好壞之別。至於「物論」，則是一種後天的觀念及知見所成，如大鵬來譏小鳩，或小鳩來笑大鵬，這就是「物論」不同於「物性」，可說是失之於「天」。

對莊子而言，「齊物」的功夫只有一個，就是以「不齊」齊之。以「物性」來說，所謂「不齊」就是不以自己的標準去齊同萬物，而任順萬物的自性以為真是。至於「物論」，所謂「不齊」就是不參與物論中去強分是非，而是天道之明，去照破觀念的執著。總而言之，莊子的齊物，不是直接向外去齊物同萬物，而是向內作功夫，不以差別觀念去對待萬物<sup>11</sup>。甚至，最後到達「物化」的境界。如何才得以到達？

誠如〈齊物論〉的開頭說「吾喪我」，所標出的是一個真我的存在，在尋找真我的過程中，漸至「物化」的境界。莊周夢蝶的故事正好說明了此一過程：

「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。」

也就是說，證到了真我之後，才知莊周有莊周的真我，蝴蝶有蝴蝶的真我，即各有其分，互相轉化，不僅莊周可以夢蝴蝶，蝴蝶可以夢莊周，莊周可以化蝴蝶，蝴蝶可以化莊周，這就是「物化」。

「物化」也是莊子對於生死看法的一個基要觀念。死後的一片漆黑，是無人不感困惑、恐懼的。但在莊子看來，死與生完全是一種相對的幻滅現象。人的初始，本來就沒有形體，由

---

<sup>11</sup> 同上，63頁。

於形體的形成，以至於復歸消解，從大地而來，又回泥土裏去而已，此變化過程實不足以悲。也許死後你將化為蝴蝶，就如物化後的莊子，栩栩然而飛，多快樂<sup>12</sup>！

## （二）《盼望神學》的內在意涵

《盼望神學》為 1960 年代迅速沒落、世俗化、甚至到絕望地步的神學，帶來一股新力量，使神學家們再度重視末世論，也對探討傳統終末論的教義，賦予了新的了解與詮釋。莫特曼以此神學研究的基礎，推動一種新的神學運動，而這種新的神學運動，到底與近代推動生命教育面對生死議題的探討有什麼關聯性呢？

### 1. 我可以有什麼盼望？

《盼望神學》可說是為回答康德在其著作《純粹理性之批判》<sup>13</sup>所提出的第三個問題：我可以有什麼盼望？

在一個經歷混亂、令人心失望的時代之後，嘗試回答此問題是不易的，但它對回答人們如何活下去，是具有急迫性的。誠如人在面對生命的盡頭、面對一個人人不論貧賤富貴均會經歷的普遍性問題——死亡——一樣，從對死亡的追問，到人生命最基本也可說是最終極的問題上，人到底可以有什麼盼望？《盼望神學》想要超越對耶穌與初期教會之盼望的了解，去發掘過去的末世論對今天人類的情境有什麼意義。

在回答康德的問題之前，須先探討一個更基本的問題：「盼

---

<sup>12</sup> 陳鼓應，《莊子哲學》（台北：台灣商務，1993），28~29 頁。

<sup>13</sup> 康德在其著作《純粹理性之批判》提出三個問題：其一，我能知道什麼？其二，我應當怎麼做？其三，我可以有什麼希望？



望是什麼意思？」這是莫特曼《盼望神學》的重點。他認為，末世盼望與當代文化建立接觸，也同樣是初期教會的特色<sup>14</sup>。他提出一個明顯的主題：未來的盼望是建立在耶穌基督的十字架與復活一事，他所寫、所談的盼望，都是根據歷史與經驗中非常「具體」的盼望。

在他曾被當作戰俘關在集中營裏時，這樣的經驗讓莫特曼發現理性已經不可靠，人在軟弱的時候，應怎樣從有限的人生裡建構人生的動力，於是，他引用凱思曼(Ernst Käsemann)的「應許」概念，發展「盼望神學」。人生命主要的動力，不是來自過去，而是在於未來。我們決定事情不是由於因果（因為過去才有今天）；我們做決斷時，是由於對將來有盼望、因為上帝給了「應許」<sup>15</sup>。我們的盼望，影響我們對未來的決定。這一對盼望的概念，在人的生命裡重新被確認出其重要性。這個盼望，基本上是指向未來的<sup>16</sup>。這之中也間接透露出基督宗教的精髓，盼望神「榮耀國度」的來臨，這是神所應許的，祂的榮耀將彰顯於人類美好的社會，及充分的自由中，同時宇宙也將脫離腐朽的網綁。

## 2. 直線式時間觀及永恆的生命

末世論的再發現，不僅成了盼望神學的前驅，也成為另一

---

<sup>14</sup> 葛倫斯、奧爾森合著，劉良淑、任孝琦合譯，《廿世紀神學評論》（台北：校園，1998），204頁。

<sup>15</sup> 莫特曼著，曾念粵譯，《神學思想的經驗－基督教神學的進路與形式》（香港：道風，2004），107~108頁。

<sup>16</sup> 黃伯和，〈從系統神學看末世論的發展〉《末世論的啓示》（台北：雅歌，2000），22~23頁。

種出路，為曾受希臘時間觀念影響的基督宗教思想提供另一種選擇。希臘思想視時間為循環式，而得救即為逃出時間的循環。然而，盼望神學所重視的是聖經中的直線式時間觀（創造—死亡—普世末世）。聖經主要是見證神對歷史的應許，並忠於祂的應許。這改變了我們對歷史及現世的觀念，莫特曼提到<sup>17</sup>：

「在應許之星的引導下，真實狀況不再是被神定型的宇宙，而是不斷向前的歷史，將舊事棄置背後，繼續朝向即將出現的新地平線前進。」

整個宇宙的歷程在此進程中，不斷地被整合與提升；同樣地，人的生命歷程也是如此，在此直線式時間觀（出生—死亡—個人末世）且結合上述的論點，綜合而論，人的今生生活可作為末世生活的基礎，在今生建立與未來生命的一體性和相連性，神對人永恆生命的應許，推動著人的生命不斷往前行，不斷地被整合和提升，在現世生命的最後一刻來臨時，做一個最透徹的選擇，這也說明了他之前的生命裡，是否積極參與「死亡性」，與上帝關係的奠基是否準備妥善，在終極末世時達到與上帝完全的合一、永活於神的「榮耀國度」。所以，就個人層面的末世論，就是永恆的生命；對歷史層面來說，就是神的「榮耀國度」。

### 3. 死亡即是復活

對於基督徒而言，他的盼望是立基於神顯明了對未來的應許。特別在初期教會所經歷的基督，乃是應許的實現；宣揚基督之死與復活，是神未來國度的應許；而且，又經歷聖靈的降

---

<sup>17</sup> 葛倫斯，《廿世紀神學評論》，212 頁。

臨，神在歷史中應許實現祂的公義，讓生命勝過死亡，死的人都將復活，必有全新的國度將臨到。對人而言，其中最大的價值，乃是超越自己，指向那永恆的生命。生命的存在是不斷地超越、具有動態性的。結合上述直線式的時間觀，「死亡」也只不過是此過程中的一部分。上帝的生命在人的生命中彰顯，引導著人的生命不斷往前行，不斷地被整合；生命中失落的部分，也可說是經歷「死亡」的時刻，為要使人朝向更圓滿的幅度，這是個「具體」的盼望，因為歷史中耶穌基督降生為人，確實經歷了「死亡」與「復活」，祂為人們築出了一條屬天的道路，而聖靈將繼續引導我們走在這條道路上，積極地參與自己生命中的「死亡」與「復活」。

所以，「死亡」不是一個點，而是一個過程，從生命的開始，人便同時走向死亡；人不是消極面對它，而是可以積極參與。人的生命在被整合的過程中，所經歷的痛苦、失望、難過……的張力，即是「死亡」，但同時也代表了「復活」。

### （三）三點相似處

#### 1. 因應時代需求而生

莊子與莫特曼均處於一個混亂的時代背景下，力圖為人們尋找回答生命意義的所在，因而也均是因應時代需求而建立其思想，當然也包括了各自對生、死的看法。

莊子所處的戰國時代，是一個群雄鼎立、爭戰不斷、諸侯們不再請示君王而各自稱王、道德禮制敗壞的時代。因此，諸子百家出現，分別提出對於如何重振道德禮制，以及恢復周公時代思想之不同方法。莊子在這樣一個混亂的時代中，為人們設計了自處之道，有別於儒家持著令人沉重的道德原則，莊子

在他所建構的價值世界中，沒有任何的牽連、悠然自處、怡然自得，這對於飽經創傷的心靈，能給予莫大的慰藉。

同樣地，莫特曼誠如上述，在經歷了二次的大戰之後，人們對於理性、國家社會的失望，歐洲與美國都出現空前的示威活動，反對戰爭，要求社會重整，積極追求個人的自由，甚至，在信仰上也對神的存在提出質疑，「抗議的無神論者」甚至認為傳統基督宗教的神社絕了人的自由。從未有像此時代如此快速地世俗化，卻又同時伴隨著人類強烈而新的希望。此時的神學家，均未能提出針對時代革命性的希望與失望令人滿意的答案。在一片混亂中，莫特曼的《盼望神學》有如黑暗中的一道曙光出現，所提出的「盼望」確實給予人們生命中一個新的動力。

## 2. 對造物者的肯定

在宏觀暨終極關懷上，莊子與莫特曼都肯定有一「造物者」（上帝）的存在，且與人的生活息息相關。

對莊子而言，這造物者是「未有天地，自古以固存者」，它不僅「先天地生」而且「生天生地」，是「外生死、無終始者」，又是無心創世的「造物者」。一般人憑自己的本性（天性）生活時，都可感知這造物者的存在，它便是自然化生萬物的「道」<sup>18</sup>。

對莫特曼來說，這位造物者是信實、守約，在人的歷史中作出應許，並且忠於祂的應許的「上帝」、「永存者」。也因為上帝的應許可以從歷史的角度去掌握，不僅它發生在歷史

---

<sup>18</sup> 陳俊輝，〈論死談生〉，670 頁。

中，並且可以一再被重新詮釋，它為身歷其境和堅定信靠的人開啓了應許的上帝的可能性中的歷史。

### 3. 生與死的聯繫

原則上，莊子與莫特曼都認同「把生繫於死」這一存在性的理解。

莊子認為形體我（假我）的存在是短暫的，而精神我（真我）的存在才是永恆性的存在。因為有精神我的存在，所以在道家思想裏是十分注重養生的：「無勞你的形，無搖你的精，便可以長生，千歲厭世，去而上仙，乘著白雲，到達帝鄉」。這些都成為後世道教神仙長生思想的理論依據。

正如道家追求長生，莫特曼的《盼望神學》則以「永生」（永恆的生命）為人的終極盼望，而它則來自人對神應許的相信、對耶穌基督死亡與復活的確信，不斷地積極參與自己生命中的「死亡」與「復活」，使自己的生命和創造人類的上帝永恆的特質結合起來，進入永生。

## （四）兩點差異性

### 1. 在神觀背景上

對莊子而言，因他接受「道」作為一種「不死不生」，「先天地生」，而以萬古以固存者的觀點認之，這種具有「自然主義」色彩的道觀，也可說是一種在所謂自然哲學或自然神學（本性神學）發展下的產物<sup>19</sup>。這是有別於莫特曼的上帝觀。

---

<sup>19</sup> 同上，671頁。

上帝與人之間有「位際關係」<sup>20</sup>，因祂的應許導致祂與人類立約，當應許轉變成盟約時，這使得應許成爲上帝信守不渝的誓言，這位上帝既臨在於人類歷史之中，卻又具有其超越性。上帝之約的發動者是上帝，人毀約並不能使它自動失效，萬一上帝後悔，只有上帝本身能夠取消祂的誓約，因此對人而言，從中產生了受上帝祝福的特定生命空間，並且在上帝的保護下也產生了信實和安全的氣氛<sup>21</sup>，使人對原已感到失望、茫然的生命有了新的盼望—永生的盼望。而且在人追求永生的過程中，透過每次的「死亡」與「復活」，也同時是上帝能力（生生之德）的彰顯。

總之，在莊子看來，人理應順道而生、順道而死，人在今生今世若能秉道而行，藉墮形體、重精神、破執、破生死、顯真我，最後達到物我合一的境界，而能同道悠遊於天地之中、天地之外，甚至遊心於天地之始、浮遊於萬物之初，而渾然超離生、死。這樣的道觀，是委實有別於莫特曼的上帝觀。

## 2. 參與生死的態度

在莊子的思想中，認爲萬物永遠在流轉變易中，我們的形軀到最後必然會歸之於滅壞。形軀由無而有，由生而死，這種自然的過程，我們必須破生死：勿把生死看太重，即所謂「生亦死也，死亦生也」，生死對人而言，不過是一線之間，也因

---

<sup>20</sup> 一般而言，位格乃是具有理性的個別體，整個存在及其活動與關係的最後主體。所謂的位際關係，自然就是兩個有分別的、獨立的主體間的交往、對話。見：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），276頁。

<sup>21</sup> 莫特曼，《神學思想的經驗》，110頁。

人的形軀生命非常有限，當我們面對生死時要看淡它。當我們連生死都能看開時，自然也會把人世間的牽掛一切消解<sup>22</sup>。

在《盼望神學》中，使人面對生死的態度卻是截然不同的，它是非常具有積極性的，因著對基督宗教的信仰，強調神對人的應許、祂的臨在性與超越性，以及對耶穌基督死亡與復活一事的確信，使得人對未來有盼望—永恆的生命，是根據歷史與經驗中具體的希望。莫特曼對「死亡」的看法，突破了莊子限於今生今世人生命終極的一點上，而視之為一個過程，且因「死亡」即是「復活」，所以具有重複性，人的生命在此過程中，將不斷地被整合，不斷地趨向圓滿、進入永生中。

### 三、兩種生死觀對現代人的啓示

#### (一) 莊子的生死觀對現代人的啓示

面對死亡的恐懼，莊子培養一種瀟灑的心境化除它，它如「夢中的睡眠」，不過是〈大宗師〉中所說的「儻然而往，儻然而來而已」。我們應效法古代的真人，不知生命的可以悅樂，不知死亡的令人厭惡。來到這個世界，不覺欣喜；離開這個世界，也不會有所留戀；他將是一無牽掛的飄然而往，飄然而來，以曠達之心迎接死亡。

人到達此一真人的境界，能見到與物為一的真我，便能超絕今古，不落入死生的境界，真正能不執於生，也不懼於死，視己為萬物的一體，在萬物中變化，對於變化成任何一物，均欣然接受；若是任何一物變化為他，他也無不歡迎，順任萬物

---

<sup>22</sup> 陳福濱編，《中國哲學史講義》（台北：輔大哲學系，2006），79頁。

各有所毀壞，也順任萬物各有所成就，這就是「撝寧」（大宗師，第六），接受萬物而心保持安寧之意。如此，安泰守常的平淡人生觀，在這汲汲營營的世代，確實有著一股超脫、真摯、無華的價值，使人不受俗情所牽掛，得到「懸解」<sup>23</sup>的超脫。

## （二）《盼望神學》的生死觀對現代人的啟示

不同於莊子以瀟灑的態度面對死亡，而是教導人們以積極的態度參與死亡。在具體的歷史中、人的生命裡，對於末世的盼望並不是一個完全未來、遙不可及的事情，而是與我們的生命息息相關的。透過耶穌全然的死與全然地由上帝復活，此延續性乃在上帝新創造的行動中所賦予。上帝的應許不是給另一個世界，而是爲了這個世界的新創造，包括所有的物質與在俗世中真實的罪、苦難與死亡，都會在上帝的新創造中被轉化<sup>24</sup>。換句話說，永恆的生命也在我們活著的生命裡，在我們日常生活的經驗中，當我們經歷到耶穌基督所傳的福音在我們生活中被落實出來的那一剎那，也是我們經歷永恆生命的一個可能性，而且它是複數的，是在我們的人生經驗中不斷出現的、不斷經歷怎樣與上帝合而爲一的感覺，這種感覺也是我們預嚐終極末世的一個可能性。

---

<sup>23</sup> 同上，36 頁。「懸解」就是解除了「倒懸」，人處在「倒懸」生活中，其最大的枷鎖是人類自身被死生的念頭一死之恐懼與生之情慾一所困住。

<sup>24</sup> David F. Ford 編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家：廿世紀基督教神學導論》（香港：道風，2005），206 頁。



## 結 論

莊子的生死觀在發揮一個人對於宇宙人生所作的洞察上，確實有著指導性的價值；但它只是一種對於人生（人性）的洞察，是人之本性的一種反映，教導人們以達觀、釋然的態度面對人生這一終極的課題。它終究不是「宗教」，無法提供人們一個真實的保證，保證凡採取這種觀點的人，就能真正超越死生，獲得長生<sup>25</sup>。相較於莫特曼的《盼望神學》夾帶著神學的基礎，藉其「神的應許」、「基督死亡與復活」的實質教化，不斷建構闡釋人生的盼望何在，以及人該如何積極追求這一終極的盼望。筆者認為，現代也是一個混亂、人心徬徨的時代，如何感化並轉化一個人面對生命的態度，及重新發現生命的意義所在，前者似乎較後者缺乏了「落實性效益」。因為，畢竟人死後的世界究竟是如何？無人可知曉；人對於當下的生命也不見得完全了然，所以，為了謹慎起見，筆者認為面對人生終極的問題，應以更加認真的態度待之，如以莊子的生死觀面對，雖予人較為灑脫、豁達的心境，但在真實的人生中，這樣的心境不免使人對於生命的態度過於天真、未能有積極的參與性。

不同於莊子的生死觀，莫特曼的《盼望神學》使人們重新肯定生命的意義所在，因為在所有受造物中，人是最具有參與上帝生生之德的受造物，同時也只有人具有此自由回應的能力，為著永生的盼望，使人更加積極、願意參與生命中的苦難。因為除了上帝的應許之外，又有耶穌基督死亡與復活的保證，在追求終極圓滿的過程中，還有聖靈的引導。這樣的人生觀、生死觀，似乎較莊子更具有保證性與落實性。

<sup>25</sup> 陳俊輝，〈論死談生〉，675頁。