

## 《莊子》的生死觀

[日] 金谷治

孔子“不言死”是極著名的。一般說來，儒者沒有特別地追究過死與死後的事情。先秦時代，從正面考慮這個問題並尋求解決的是《莊子》。

《老子》也曾談過生死，有過一些關於養生的言論。但大多零散、片面，不及《莊子》的具體與詳細。佛教的傳入強烈地刺激着中國人思索這一問題，但從考察中國人固有思想的角度來說，《莊子》是最重要的。

當然，《莊子》三十三篇並非一人一時之作。其中有作者（被認為是公元前三百年左右的莊周）的思想，也有其後百餘年間陸續寫成的資料，書中還包含着一些完全矛盾的思想。這裏的生死觀當然也決不會是單純的，其中包含着各種立場觀點，呈現出複雜的狀態。因此，拙稿的主要目的就在於，通過對散見於《莊子》全篇的資料無一遺漏地進行思想性分類整理，研究它們相互間的關係以求迫近其核心思想。先秦時期的各種生死觀呈現出思考型的特點，莊周其人的生死觀也就可以由此探知<sup>①</sup>。

---

① 前學的業績有笠原仲二的“莊子中體現的生死觀(上、中、下)”(《立命館文學》一一四、一二二、一二五)，木村英一的“從莊周故事看莊周的生死觀”(《東方學》十七輯)。前者尤為詳細，可供參考之處甚多。

一切生物都不能逃避死亡。死即是生命的消失與滅亡。生命體對死亡都抱有恐懼之心，這也是自然之事。而且只有當人們自覺地意識到死亡的恐怖時，才會擁有熱愛生命之心。保養身體、善待無常的生命這種養生或貴生的思想立場即是源出于此的。

《莊子》裏首先是《養生主》篇中有一個著名的庖丁解牛的故事。屠夫深得宰牛之道，十分瞭解牛的皮與肉、肉與骨之間的大縫隙，他沿着這些縫隙無心游刃，刀刃沒有絲毫損傷，牛卻被完全徹底地解剖完畢。惠文王聞聽此言嘆息道：“吾聞庖丁之言，得養生焉。”也就是說，順應自然，不勉強行事而渡過一生是最好的養生之道。由此，“可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年”。在《人間世》篇中還說，“因為有能力反而一生痛苦……不能全其天年而中途夭折，當然也就成爲世間的笑柄”，用來嘲笑人生，強調無用、不才、毫無用處的東西反倒有好的結局。

《刻意》篇中則更直接地談到養生。文中說，“形勞而不休則弊，精用而不已則竭”，還說了肉體與精氣的關係，最後結論是“此養神之道也”。文章中還十分蔑視那些只爲延長肉體的生命而“吹呼吸（調節氣息）、吐故納新（吐出廢氣吸入新鮮空氣）……”的“道引之士、養形之士”，爲此，文中將養生改稱爲養神。養神的“神”是指比肉體還要尊貴的、充滿在生命之中的“精神”。與此相關的是《在宥》篇中廣成子的話：

無勞汝形、無搖汝精、乃可以長生。日無所見，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生。

《史記》六家要旨指出了道家主張的幾項可取之處，其中的用詞造句與《刻意》篇或《在宥》篇相似，即：重視精神的觀念性看法是道家重要的生命觀。如前所述，《刻意》篇中的立場觀點比那些單純重視肉體的養生家已經進了一步。“精神”才是驅使肉體活動的能量源泉，它是更基本的生命源。類似這樣有關養生的言辭在《大宗師》、《天道》、《達生》等篇中也出現過，而《庚桑楚》篇的“衛生之徑”

一段則是更爲顯著的一例：

老子答曰：所謂衛生之徑——保衛生命之道——，即是將純粹之一者守于內；即是不失去它；即是不依賴占卜而靠自己判斷吉凶；即是自得其所，做符合自己身份的工作，自由自在，不過于用心而要坦誠生活；即是如赤子般純真。……順應周囿動向將自身投入其中；這就是衛生之徑——安守生命的方法。

《讓王》篇講述了帝王讓位的故事，其中闡明的思想即是輕視世俗性富貴地位而尊重個人的生命。文中還說，“夫天下至重也，而不以害其生、又況他物乎”，并用講故事的形式舉了種種事例進行說明。而且這些故事與《呂氏春秋》貴生篇中的許多地方重復。由此也可以更加明確地認識到這是一種貴生乃至重生的思想。但這與上文觀念性的思想仍是稍有差別的。與天下國家相比，我們自身，我們實實在在的生命才是最重要的。這裏體現的基本立場即是一種樸素的、保護實在的生命的思想。

珍視生命的心情與祈盼永生的神仙思想是相通的。一種觀念性的養生思想發展到極點之後就開始借用神仙式的言辭了。前文提到的《在宥》篇中廣成子的故事也是以“故我修（長）身千二百歲矣，吾形未嘗衰”一語作結的。這就是說壽命已經一千二百歲了但身體卻還很年輕。《逍遙游》篇中描寫藐姑射神人說：“肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露”；《齊物論》篇中也出現了一位“大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒”、“死生無變于己”的至人；而《大宗師》篇中靠腳踵吸氣的古之真人則是“不知說生、不知惡死”。除此以外，《達生》篇、《田子方》篇等文中也出現過類似的描寫，《山木》篇中則可見到“不死之道”的詞語。在《莊子》中表現對神仙不死的憧憬之心的詞語無疑也是不少的。

祈求永生也許是生命體所具有的本能性願望。但是，生命體必定要迎接死亡，這也是不容更改的事實。要想超越這一事實，將不可能化爲可能，那就如同煉金術一樣，只能依賴借助于神秘外力的

宗教活動了。神仙方術就是這樣誕生的，它很快就被收進道教的統轄之中了。

神仙不死的願望能夠實現嗎？這當然是不可能的。如果死是不可避免的，那人們不能只是想到恐怖，考慮如何逃避死亡。害怕死亡是因為人們對生的執着。但是，生真的具有使人們如此執着的價值嗎？

《齊物論》篇中說：悅生難道不是一種迷惘嗎？厭死，不就如同幼年離家遠去而不知歸處嗎？……死去的人或許正在後悔他們生前對生命的執着。的確如此，死後之事無人知曉。而且，人生如果不斷地延續下去，果真就是一種樂事嗎？況且，我們在想到人生的種種苦難時，也許反會感到死是從苦難中解救我們的樂事。《大宗師》篇中以下的語句就提示了這種思考方向：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。

明確地贊美死亡的是《至樂》篇中的文章：

人之生也，與憂俱生，壽者惛惛，久憂不死，何之苦也。

還有著名的髑髏問題：

死無君于上，無臣于下，亦無四時之事，縱然以天地為春秋，

雖南面王樂，不能過也。

莊子不信這個髑髏的話，問他如果再次生還于世，會是怎麼樣呢？髑髏正顏道：

吾安能棄南面王樂，而復為人間之勞乎。

死如果真是那麼快樂的事的話，人們不是該早早地訣別苦難人生走向死亡嗎？但如此明確斷言的語句在《莊子》中并未發現。正如死究竟是應該厭惡之事還是相反的問題一樣，誰也不知道死亡是否是椿快樂事情。總之對死亡的贊美是空洞的。而且如果死的世界不可知的話，那麼很顯然，人們對死的恐懼就來自他們對生的執着。要想消除對死的恐懼，那就必須最終斷絕對生的執着。這裏

所持的立場即是，人們在討論生死問題時不要被問題本身纏住。

《德充符》篇說：

仲尼曰：死生亦大矣。而不得與之變。……命物之化，而守其宗也。

以死生為一條，以可不可為一貫。

《大宗師》篇又說：

孰知死生存亡之一體者，吾與之友。

《齊物論》篇的哲學在否認是非、可不可之間對立關係的同時，也否認有無、生死之間存在對立<sup>①</sup>：

彼出于是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然方生方死，方死方生。

正如彼與是相互依存，處于相對關係之中那樣，生與死之間的關係也是相同的。生命體就這樣死去，死又是一種新生。這是一種超越的思想，是要擺脫由生與死的區別所帶來的束縛的思想。

這種不被生死的事實所束縛的思想，又可以分為幾種不同的立場觀點。第一，承認生與死的變化，認為那是人力所不及、不可逃避的命運，由此而得到不被生死所掌握的態度。這未必是一種悲觀絕望的態度。雖說抱有積極的意義，但對於超越人的能力、無可奈何的事情采取了放棄的態度。《德充符》篇說：

仲尼曰：死生、存亡、窮達、貧富……、是事之變（化）、（運）命之行也。日夜相代乎前，而不能規乎其始者也。故不足以潛和、不可入于靈府（死生的問題不可使之侵入內心）。

《大宗師》篇也說：

死生命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情

① “方生方死”一語較難解。應考慮它與《天下》篇中惠施的“日方中方睨、物方死方生”一語有關係，如果確實，則是“方生則方死”之意無疑。“方”之訓應從王闕運的“方為古之旁字，是倚也”。但一般認為是表示現在時間的助字。

也。

古之真人，不知說生，不知惡死，……悠然而往，悠然而來而已矣。不志其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。

上述例子都是很明顯的，《知北游》篇中“生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。”一語，也具有同樣的傾向。

第二種觀點是承認生與死的變化，認為那是自然的變化而不去在意。這與第一種觀點有聯繫，但比起第一種觀點樸素的認識來說是進了一步。正如《至樂》篇中說“死生為晝夜”，人的生死與自然現象的推移循環是相同的：

生(命)者假借也，假之而生。生(命)者塵垢也，死生為晝夜。且吾與子觀化，而化及我(自然的變化涉及我們自身)。我又何惡焉。

《山木》篇中把“一龍一蛇，與時俱化”看作理想。為保全自己的天年而苦惱自己是否應該具有才能的人是愚蠢的。而“乘道德而浮游”的理想人物，則是隨時間的推移一起變化，不採取那種執着于生命的態度。《天道》篇說：“知天樂者，其生也天行，其死也物化”，《養生主》篇也說：“適來夫子時也，適去夫子順也。……哀樂不能入也”。《大宗師》篇中還說：“孟孫氏，不知所以生，不知所以死，……若化為物，以待其所不知之化已乎。”無論哪一種說法，它們都把生死的變化看成是“化”，即自然現象的變化推移。

在《至樂》篇中，一方面認為生死是與“春秋冬夏四時之行”相同，同時又用“氣”的概念進行了說明。這段話被認為是莊子喪妻時說的。他說：“察其始，而本無生，非徒無生也，而非無形，……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。是相與為春秋冬夏四時行也。”當他愈加為死感到悲傷時，就認為死是“不通乎(運)命”的行為。在這裏雜糅着各種觀點，但引入“氣”的概念這一點值得注意。《知北游》篇中又說：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則

爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患。

人的生死出自氣又歸于氣，甚至是出入于連氣也不存在的茫茫空漠的世界。這樣的思想讓我們擁有一種超越人類微小的有限性，不被生死所左右的態度。如果再將“生者假借也，生者塵垢也”的思考增加進來的話，這種態度就會更加堅定了。

以上各觀點在是否引入氣的概念方面有重要差別，但在把生死變化認同爲自然界的推移方面是一致的。這種生死觀是唯物的，其中含有時間的觀念。然而也有一種觀點不同于此，它是無時間性的、觀念性的，不承認生死的差異，要在這樣的基礎上超越、克服這個問題。

上文提到的《齊物論》篇中說：“方生方死，方死方生。”如果把它與惠施的詭辯聯繫起來考慮的話，其根本思想是超越時間觀念，宣揚生即死，死即生，否認生死的差異。《大宗師》篇中說，如果達到了忘天下、忘物、忘生、見獨的境地，那麼“見獨而後能無古今，無古今而後能人乎不死不生”。《天地》篇中也說：“不樂壽，不哀夭，不榮通，不醜窮，……萬物一府，死生同狀。”《庚桑楚》篇更進一步明確認爲：“有無死生爲一守。”無論那一種觀點，都是與“方生方死”站在同一立場上，不承認生死的變化是一種變化，無時間性地極端強調二者的同一性，由此而使得生死之間沒有人們溶入哀樂的餘地。

以上將散見于《莊子》全篇的種種生死觀按照其各自不同的立場進行了分類說明。進一步整理一下可得到如下結論：

一、愛惜生命，宣揚養生乃至貴生（分兩種觀點，即樸素地思考肉體之養生和超越肉體以“精”和“神”爲主的觀點）。

二、與不老不死的神仙思想相關聯的觀點。

三、以生爲苦，贊美死亡。

四、探討生死問題但卻不被問題本身所束縛。

1) 承認生死變化，視爲無可奈何的命運，要克服這個問題。

2) 承認生死之變化，視之為自然的變化推移，要克服它。這裏也有引入“氣”概念的觀點。

3) 認為生死之間無差別，由不承認其變化的立場出發希望克服這一問題。

上述結果，作為《莊子》中生死觀的幾種類型，應使其保持原狀受到尊重。在這些觀點中，有的類型只有寥寥數語體現于《莊子》之中，但因其是當時存在的重要的生死觀之一，所以應當想象其背景的廣闊性。資料數量的多寡還與《莊子》編者的立場觀點有關。

拙論在一開始就表明：探討上述不同的生死觀之間的關係是本文的又一課題。如前所述，第一種的養生乃至貴生的觀點與《史記》的記載有互相吻合之處，是道家重要的生死觀。但這與第三種贊美死亡的觀點顯然是矛盾的。不僅如此，連第三種觀點在內，那種不被現實的生死奪走內心世界的觀點，與不為生死所束縛的第四種觀點也有很大差別。應當如何考慮這些關係呢？《莊子》的中心思想究竟是什麼，它與其他種種生死觀是怎樣聯繫起來的呢？這些問題必須探討清楚。

解決問題的綫索首先在於對《莊子》這部文獻的研讀。前文列舉的資料是從《莊子》全文中無批判地收集來的，所以說其中存在着一些互相矛盾的生死觀的類型。要究其原因，首先必須探求包括上述資料在內的各篇文章性質上的差異。

在此問題上最明顯的即是宣揚貴生乃至重生思想的《讓王》篇。這篇文章的整體觀點是主張否認政治，其特色在於從重視、尊重個人生命的立場出發進行論證。對於它的成立問題，自宋蘇東坡以來，就有人懷疑這不是莊周之作或是後出的文章。近人羅根澤氏認為《讓王》篇與《漁父》篇都是漢初隱逸派的作品，而武內義雄、津田左右吉兩博士則認為這是《呂氏春秋》以後秦漢時期的作品，反



映了楊朱派的思想<sup>①</sup>。

《讓王》篇中的貴生思想在《莊子》的生死觀中屬於第一種類型，它表現的是一種尊重現實的生命的態度。如前所述，這種態度與《莊子》的中心思想仍是存在一定距離的，將其看作是楊朱派後學的思想是正確的<sup>②</sup>。因此，第一種類型應當除去這種因素，作為一種養生思想來進行考察。這種思想受到貴生思想的骨干——即樸素的尊重肉體性生命——態度的影響，而產生出尊重“精”“神”的生死觀。

下面是文獻的問題。即第三種觀點贊美死亡的資料非常少，僅見於《大宗師》篇和《至樂》篇，而且稍加深究就會發現一些問題。首先《大宗師》篇中說大塊的作用是“勞我以生”，“息我以死”，這裏不過是有一點贊美死亡的傾向。但接下來又說“故善吾生者、乃所以善我死也”，這就體現了一種把生與死都看作是大塊的作用，具有同樣的性質的態度。而且這段話在《大宗師》篇中出現過兩次，從前後文的關係來看，都證明這樣理解的正確性，即認為這是單純地對死亡的贊美是錯誤的<sup>③</sup>。在《淮南子·俶真篇》中也出現過同樣的句子，看了高誘的注之後，愈加懷疑這個句子原來是否是《莊子》的

- 
- ① 羅根澤《莊子外雜篇探原》（《諸子考索》）武內義雄《老子與莊子》、津田左右吉《道家的思想及其發展變化》。
  - ② 楊朱學派的思想見於《呂氏春秋》的本性、重己、貴生、情欲四篇。欲望解放的貴生乃至全生思想見於拙稿《思想的歷史》2.《春秋戰國與古代印度》（平凡社）。
  - ③ 這兩處中，前者承“與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道”一語。後者見於認為生死存亡為一體的四人會話。

創作了①。

另外一篇是《至樂》篇。其主題論述了追隨世俗見解以求安樂的愚蠢，希望人們超越世俗的安樂尋求至樂活身。王夫之等人認為這是表現對死亡贊美的文章，是由于被髑髏問答的強烈印象所蒙蔽而形成的偏見②。此篇第一節中說“人之生也，與憂俱生”，以對抗世俗中富貴長壽共存的見解，這一點是值得注意的。接下來在第二節、第三節中論述了不被生死所束縛的觀點，屬於第四種類型。文中以生死為晝夜，為春夏秋冬，說“察其始，而本無生。……變而有生。今又變而之死”。出現問題的髑髏問答在第四節，據武內博士的研究表明：唐《經典釋文》中這以下並無崔、向兩氏的音義，所以說這以下的文章原來屬於另外的篇章，《南史》文學傳中的馬捶篇即是這篇問答的觀點也存在③。

這一節的特異之處從其他方面也可以得到證明。《莊子》中莊周故事的大部分是強加于莊周之身的，但這次不是，而是莊周在俗人立場上的所作所為。與髑髏會面的事在後來的列子故事中也見到，而在《列子》天瑞篇中以一種樸素的形式重新出現。所以說這則髑髏問題的莊周故事或許是以列子故事為基礎進行潤色加工而成的。無論怎麼說，對於死亡的贊美從思想到形式，整體上與《莊子》的形象不相協調，很感特異。

進一步探究文獻的性質的話，就會有更多的成果。但目前暫到此為止，下面將直接考察思想內容方面。第一種愛惜生命的觀點與

① 參照武內義雄“莊子考”(《老子原始》附錄，後收入《武內義雄全集》第六卷，353頁)。高誘在注中說：“莊子曰，生乃徭役，死乃休息也，故曰，休我以死。”引用的莊子文章在今本中已不存在，暫作問題留待今後考察。總之，高誘認為《淮南子》原文并非《莊子》中的文章。如果列舉其他文章的話，現在的“息我以死”本來不是《莊子》的文章。

② 王夫之《莊子解義》至樂篇。

③ 武內義雄《老子與莊子》(《武內義雄全集》第六卷所收，92頁)。

第四種超越生死的觀點之間有較大的差別，所以二者間的聯繫就是主要問題了。在第一種觀點中，單純地尊重肉體生命的貴生思想無論在文獻方面還是在思想內容方面都顯現出其特異性。所以這裏只剩下尊重“精”與“神”的養生語言的問題了。通過研究這些語言，首先必須探求的即是養生為何？以及由此而覺醒的生命為何的問題。

對於上述問題必須進行考慮的即是；養生是觀念性的，甚至是一種精神主義的態度和立場。上文提到的《刻意》篇和《在宥》篇中“形”與“精”或“神”的詞語是并列出現的，肉體與精神似乎是平等地來考慮和對待的。但對那些只考慮肉體的“養形之人”，作者又希望人們超越這種態度，如此重新來看，“精”與“神”的概念依然是受到重視的。這具有重要的意義。如果我們捨棄斷章取義的態度而去研讀《刻意》篇的主題思想的話，就不難理解“天地之道，聖人之德”即是所謂的“不道引而壽（不特意尋求長壽法也可以長壽）”，其重點在於“聖人之生也天行，其死也物化”、“其生若浮，其死若休”這種對生死的超越，在於“純素之道，唯神是守”這種特殊的精神主義。當然，這裏的“精”“神”並不限於我們所說的那種心性意義上的精神。這是與氣的概念相聯繫，因此包含着物質概念的能量根源；但是，當然也不應該否定其觀念性的特性。

在《達生》篇中也有同樣的情況：

生之來，不能卻。其去，不能止。悲夫，世之人，以為養形足以存生。而養形果不足以存生，則世（事）奚足為哉。……棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也。合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移。精而又精，反以相天。

“形”與“精”的并稱表示作者本身並不是捨棄“形”的。但可以看出其重點在於有別於“形”的，新提出的“精”的方面。《庚桑楚》篇的“衛生之徑”一語本身也是帶養生意味的。從其論述來看，像“能抱

一乎，能勿失乎，能無卜筮而知吉凶乎”這樣的語言已經與一般的養生家的語言不同。如果仍不足以說明的話，請看下面的例子。作者把“身若槁木之枝，心若死灰”這樣的狀態看作是善，這就很清楚地表明它與那種單純愛惜生命的態度是不同的。

由此看來，《莊子》中具有養生意味的言辭，並不是說養生的目的即是爲了現實的肉體的長生不老。

在這裏首先否認了被養生的手段——肉體——所束縛的觀點，而強調“精神”的重要性。反過來考慮的話，也就是說作爲養生的目的的生命本身不只是肉體的生命，它還顯示出一種超越這之上的真實的生命。具有養生意味的言辭的結論總是“相(助)天”或“身若槁木之枝，心若死灰”，原因即在此。這不只是保全天壽，延長生命，而是具有這以上的意義。總之，這裏出現的具有養生意味的言辭不僅僅是一種愛惜生命、珍視生命的觀點。

通過上述思考可以明確看到，第一種觀點中具有養生意味的言辭與第四種觀點超越生死的態度并無多大差距。《養生主》篇的主題也是說：講求養生手段莫若“適去適來”，聽任自然更有利。文章開首的話語，表明了這種態度：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆(危)已。

換言之，《莊子》中具有養生意味的言辭是在一般養生說的基礎上將問題移至更廣泛的立場觀點之中，并要超越一般的養生說。《莊子》不是把普通意義上的養生作爲其目的的，而是從根本上採取了不同的立場。而這種根本的立場不是別的，就是不爲生死所困擾，或者說不僅是生死，而是超越出所有的來自世俗性對立的人類的苦難。這就是與第四種觀點相通的立場。從以齊物論爲中心的莊子的哲學體系來看，其生死觀的重點在於此處也是自然的，是能夠認可的。

與神仙思想有關的第二種觀點的語言通過上述的考察也不難看出：不老不死并非其目的。“登高不慄，入水不濡，……”的所謂

“古之真人”是“不知說生，不知惡死”之人（《大宗師》篇），而被認為是“乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外”的至人是“死生無變于己”（《齊物論》篇）。這些都很好地體現了《莊子》的根本立場。前文曾論及的對死亡的贊美中如果也加入積極的因素進行考慮的話，那也是一種爲了否定那種被生所束縛的觀點而採取的一種變通的說法。

《莊子》中有關生死觀的各種觀點的相互聯繫已經逐漸明確。這其中顯示出一種向第四種觀點，即超越生死的觀點靠攏的傾向。最後的問題即是四裏面細分出的1)、2)、3)之間的相互關係。概括地說來，1)的命運性觀點是最樸素的，2)認爲生死是自然的變化，這是對1)的觀點進行了哲學反省後得出的結論。3)則又更進一步，更趨近于齊物論哲學的趣味和宗旨，這纔是《莊子》哲學的中心立場。

從邏輯上來考慮其繼起過程時，當時是由1)到2)再到3)的順序。但在《莊子》中出現的順序卻未必遵循此道。如體現1)的命運性觀點的是德充符篇中“命物之(變)化”一語，而這裏又混有2)的自然推移變化觀點；而在《至樂》篇中，“氣”的變化與“四時之行”的生死觀同時出現并得到說明。這並不是說樸素的觀點被新的哲學性觀點所驅逐，而是顯示着樸素觀點長久生存的力量。而且在2)的觀點中，以“氣”來說明生死的語言表明：這是接近于自然科學的最合理的思考<sup>①</sup>。

① 以氣來說明生死的是《至樂》篇和《知北游》篇。其他書中類似的表達有《管子》樞言篇中的“有氣則生、無氣則死，生者以其氣”和精神篇等處。氣的原義是呼吸，其原始性觀念也被認爲是生命的根源。因此，這是與人類的生死有關的自然的發展。但值得注意的是這些文獻的表達具有相當的合理性。在《呂氏春秋》明理篇中，有“凡生非一氣之化也”一語，所以很顯然，《至樂》、《知北游》篇中的思想在先秦末期已經形成了。參照栗田直躬的“上代支那典籍中出現的‘氣’觀念”（《中國上代思想之研究》160頁）。

考慮生死觀的問題時必須要追溯到《莊子》以前的雛形，而考察這以後的發展變化也是極有意義的。即便是《莊子》本身，也還留有許多問題。本文已對《莊子》中的生死觀進行了明確的分類，為今後的研究提供了一個立足點，是有一定意義的。而對於生死觀中幾個觀點相互關係的探討，也有助於認清莊周哲學的一個側面。拙論的目的就在于此。

**作者簡介** 金谷治，1920年生于日本三重縣。東北大學畢業，文學博士。曾任東北大學、追手門學院大學教授，現為兩大學名譽教授。著有《秦漢思想史研究》、《管子之研究》等。