

面對他人死亡之合宜情感 ——莊學式的回應

蔡妙坤

輔仁大學哲學系助理教授

一、合宜情感之問題與當代喪慟觀

(一) 莊學與面對他人之死亡

死亡乃是與人之有限性最為親近的哲學概念之一。在日常觀念中，死亡常被理解為生命終結之事件。此觀念預設一個體生命之存在於時間上具有確切的開始與結束；人終有一死成為限定性的觀念。暫且擱置死亡在時間上如何判定、死後是否存在等死亡哲學之考慮，將死亡看待為一個事件帶來幾個智性上的好奇：人在死後便不復存在之觀念是否意味著人將無法經歷自身之死亡？考慮到死亡傷害論證，倘若人在死後不復存在，則逝者是否將不為承受傷害之對象？另一方面，從倫理學之關懷審視之，死亡究竟是對於人生意義之剝奪，抑或是使得有限人生格外具有意義¹？以上好奇延續至當代仍為學者所無法放棄之探索。

弔詭的是，死亡在《莊子》中並非神秘、亦非不可經驗之物。放眼文本中涉及死亡場景之各式敘事，面對死亡之人物在意向於造物者之際，或自身將死、或

¹ Bernard Williams 於一九七三年已從倫理學關懷出發，從死亡之本質、價值學、人格同一性等諸多考慮提出此問題之反思；當代死亡哲學仍圍繞以上之基本議題並發展為一門特別領域。參見 Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 81-100。

等待他人死亡之到來；此造物者作為生命之本源，在文本中又表述以造化、萬化、陰陽之氣等場域概念。一個典型的莊學思維似乎主張，人無須畏懼死亡，甚至應當安適地接受之。所謂「古之真人，不知說生，不知惡死」（〈大宗師〉）似乎可為此種立場之表述。究其背後之理據，吾人或可言「死」作為消逝與毀壞恰如「生」作為生成與聚積之生命現象，乃是世界中的遍在而與人常相伴。莊學特以「以死生為一條」（〈德充符〉）表達如上思維，並且告誡「善吾生者，乃所以善吾死也」（〈大宗師〉）。一個貫徹於莊學之基本信念是，生死之背後具有一貫的原理，並且此原理直接蘊含實踐上的要求。然而，以上之思維如何直接指導人在情感上應當如何回應他人死亡之問題，則有待進一步的詮釋與說明。

本文之研究動機在於反省當代英美學界詮釋莊學如何面對他人死亡的一個主流觀點。此觀點認為，基於莊學所特有的死亡觀，除非是出於智性上的無知或情感上的虛妄，人們不應當因他人之死亡而有情感上的擾動；甚至歡愉樂慶方為合宜的情感體現。此種詮釋觀點看似契合於莊學之思維性格；其背後之證成理據則值得審慎探究。基於以上動機，本文將試圖說明英美學界主流觀點所賴以憑藉的理論性架構與詮釋設準，以反省此觀點在具體文本詮釋方面的貢獻與侷限性。

在莊學視域中，本研究問題涉及形上學與人觀之重要考慮，並且在實踐上可具有倫理學關懷。本文認為《莊子》提供足夠的文本資源以思索人應當如何面對他人之死亡，以及此面對中所應當體現的「莊學式」的合宜情感²。「合宜性」(fittingness)作為「評價性態度」(evaluative attitude)之用語，在當代學界中主要受「合宜態度理論」(fitting attitude theory)所推動。此種理論主張價值與感性作用所表達出的態度之間存在理論上的重要關連；具體而言，學者以合宜的態度為根據，以分析價值之存在。基於對於態度之不同理解——認知論的、非認知論

² 「莊學式」乃是訴諸於「智性效用原則」(principle of intellectual utility)；文本策略上企圖從經典詮釋傳統以及學界詮釋中辨別出莊學在哲學思索上之基本思維與典型立場，而不依賴於以思想發展上的先後為根據之文本理論。此方法消極地考慮到斟定各篇在文本形成上的時間先後之困難，在論述上則積極地以哲學問題為導向而僅能保全文本內部的區域性融貫。本文引用《莊子》乃依據郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：莊嚴出版社，1984年）。從文本理論之角度考察《莊子》在文本形成先後之判定所涉及的複雜性以及對此問題之初步發現，參見 Masayuki Sato, “The Multi-level Structure of ‘Transformation’ and the Philosophy of ‘Transformation of Things’ in the *Zhuangzi*,” in *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi*, ed. Kim-Chong Chong (Dordrecht: Springer, 2022), pp. 135-161。

的——價值之分析又可分為實在論的、非實在論的兩種進路³。即便存在進路上的重要分歧，此理論之學者基本上都同意態度具有價值論之向度，並且由於其背後之理據或者規範性理由而可為「合宜的」(fitting)或「不合宜的」(unfitting)。除非採取激烈立場將價值範疇化約為感性態度，學者亦在理論上尋求態度可普遍化或客觀化之可能性。由於合宜性在此理論中乃是一「評價性範疇」(evaluative category)甚至是「義務論範疇」(deontic category)，此理論基本上主張具有價值之對象「值得」(merit)合宜態度之回應。

本文認為，情感之合宜性問題可映照出莊學之倫理學關懷；基於特別的人觀與形而上思維，莊學式的情感體現乃是以生命實相之理解作為智性反思與自我調適之依據。從本研究問題論之，他人死亡所代表的本質與意義為何之辨析，有賴於莊學之形而上思維與人觀作為理論上的支撐，以進一步思索合宜情感之問題。以上考慮實已涵有實在論與價值論之向度；尤為重要的，一旦接受情感可基於正確的理據而被評價為合宜的或不合宜的，則情感主體有必要自我審查甚至修正已表達出的情感，並且在此過程中尋求實現合宜情感之可能性。此部分將涉及「評價性判斷」之運作而有待第四節再述。

關於面對他人死亡之情感，當代倫理學與情感哲學以「喪慟」(grief)作為典型的情感，而在以下關懷中發展出豐富的論述：人的喪慟情感之原因與理據為何？人有為他人哀悼之責任嗎？他人之死亡如何改變自我、又如何促成自我之重新理解？喪慟是負面的情感、抑或具有倫理學的意涵？本文共享以上關懷，並企圖就此論題勾勒出莊學在理解上與實踐上的可能圖像。

(二) 當代喪慟觀與本文研究問題

在進入正文之前簡要地介紹當代喪慟觀之重要觀點，以考慮此領域研究對於詮釋莊學之啟發與對話上的可能性。喪慟作為一種「複雜情感」(complex emotion)，在內涵上遠較「基本情感」(basic emotion)深刻且涉及認知與意向

³ Simon Blackburn 與 Allan Gibbard 代表實在論立場；John McDowell 與 David Wiggins 代表非實在論立場。關於此理論之學者如何共享基本關懷，同時又存在方法論上的諸多差異，參見 Justin D'Arms and Daniel Jacobson, "Sensibility Theory and Projectivism," in *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 186-218。

性⁴。倫理學學者尤其關懷喪慟之意義以及其與幸福之關聯。以因果性說明之，喪慟乃是因他人死亡而引發的感受。由於他人死亡作為喪慟之原因乃是發生於過去，學者一般將喪慟視為典型的「回溯性情感」(backward-looking emotion)。作為面臨重大事件之回應，其發生乃是一複雜歷程；有學者提出「五階段模式」以說明之⁵。此回溯性進路乃是近年的主流觀點；在此之前尚有學者以「前瞻性情感」(forward-looking emotion)之概念，將喪慟視為朝向某種欲求事態而有的情感⁶。以上兩種進路為喪慟之意義帶來不同的理解，並影響甚或決定吾人可如何判定情感之合宜性問題（第五節再述）。

在其倫理學意義受到發揚之前，喪慟主要被理解為負面的情感⁷，因而其發生被連繫於哀傷、恐懼、憤怒、痛苦、挫折等感受或者以上之綜合。有學者基於此負面性而將喪慟之經歷視為宇宙級的災難、世界性的侵擾而連繫於種種負面經驗（如無行為能力與心理上的崩潰等）⁸；喪慟主體若不具備自我調適之能力，尚可能發展為病理性狀態⁹。直至近年學者在倫理學關懷中賦予喪慟正面的意義與價值。一個基本觀點乃是將經歷喪慟之能力視為健全心靈之表徵¹⁰。與此相關地是，生者為了回應他人死亡之重大事件，必須在學習重新認識世界之過程中自

⁴ 「基本情感」之理解在情感研究中有多種定義方式，但學者大多可接受此類情感乃是演化的成果，以及在認知上具有簡單的內容並且對於情感之辨識不受限於區域性隔閡與文化差異性。參見 Paul Ekman, "Basic Emotions," in *Handbook of Cognition and Emotion*, ed. Tim Dalgleish and Mick J. Power (Chichester: John Wiley and Sons, 1999), pp. 45-60。

⁵ 典型如 Elisabeth Kübler-Ross 以「五階段模式」(five stage model) 提出喪慟階段性地經歷了「否認、憤怒、協商、抑鬱以及接受」(denial, anger, bargaining, depression, and acceptance) 等心理狀態。參見 Elisabeth Kübler-Ross and David Kessler, *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss* (New York: Scribner's, 2007), p. 7。

⁶ Donald Gustafson, "Grief," *Noûs* 23.4 (sep. 1989): 457-479.

⁷ 此種人性常態之理解也受到實證研究之支持。如 Bonanno 主張唯有在病理性的案例中，實證研究才能發現人在喪慟中表達出諸如愉悅、滿足等正面情感。參見 George A. Bonanno and Anthony Papa, "The Social and Functional Aspects of Emotional Expression During Bereavement," in *Nonverbal Behavior in Clinical Settings*, ed. Pierre Phillipot, Robert S. Feldman, and Erik J. Coats (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 145-170。

⁸ Gustafson, "Grief," 457.

⁹ Carolyn Price, "The Rationality of Grief," *Inquiry* 53.1 (Feb. 2010): 25.

¹⁰ 代表性論述可參見 Robert C. Roberts, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 236; Robert C. Solomon, "On Grief and Gratitude," in *In Defense of Sentimentality* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 77-79; Price, "The Rationality of Grief," 20。

我調適¹¹。近期則有 Michael Cholbi 從自我知識出發，以說明他人死亡如何撼動並且改變生者之「實踐性識別」(practical identity)，並進而促成新的自我知識¹²。Cholbi 論說喪慟之倫理學意義屬於典型的回溯性進路；進一步言之，情感之合宜性其實可關涉處喪過程是否應當完結之問題。本文將於第五節再述此方面之重要觀點，以及莊學對於此議題之可能回應。

當代喪慟觀如上之重要觀點，可為本文探索情感之合宜性提供諸多啓發甚或判準。尤其，他人死亡之倫理學意義為何，以及處喪主體在情感上應當如何回應等問題，實涉及回溯性與前瞻性兩種時間向度之考慮。此外，莊學如何共享當代學者之關懷並且對於以上問題有所回應，亦成為本文之好奇。值得考慮的是，從方法論言之，莊學之形而上思維以及人觀是否可無礙地銜接至當代對於喪慟之理解？具體而言，他人之死亡置放於造化流行之廣大生命場域中，其意義可如何獲得適當的說明？逝者在失去生機之後是否繼續存在？此存在又具有如何的性格？同等重要地，莊學之時間觀將如何影響情感之合宜性以及其背後理據之考慮？當代喪慟觀以喪失為喪慟之「形式對象」(formal object)¹³；此種觀點對於以上好奇可謂預設或相容於「現時論」(presentism)¹⁴。然而，莊學之形而上思維以萬有之生命現象為恆常變化之物，而未必對現時論有所承諾。基於莊學所特有的形而上思維、人觀以及時間觀，人在情感上應當如何回應他人死亡之問題，其內涵與型態勢必與當代喪慟觀有所區別；並且，處喪意義為何之問題，在莊學的意義結構中亦當無法簡單地以日常觀念理解之。

基於以上考慮，本文提出三個基本詮釋問題，以思索莊學對於本研究問題之

¹¹ 參見 Thomas Attig, *Introduction to How We Grieve: Relearning the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 3。

¹² Michael Cholbi, "Grief's Rationality, Backward and Forward," *Philosophy and Phenomenological Research* 94.2 (Mar. 2017): 255-272.

¹³ 更為準確地言之，喪慟情感之「形式對象」(formal object) 為喪失之認知；「目標對象」(target object) 則為此形式對象之「具現化」(instantiation)。早期以「形式對象」與「目標對象」說明情感之意向性對象之代表性學者，參見 Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London and New York: Routledge, 1963), p. 14。

¹⁴ 根據現時論之形上時間觀，時間不似可延展的空間，而更似「模態」(modality)；關於甚麼是存在的，此立場主張存在於現在的才是存在、只存在於過去或未來者則不是存在。參見 Theodore Sider, "The Evil of Death: What Can Metaphysics Contribute?" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, ed. Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson (New York: Oxford University Press, 2013), pp. 158-160。

回應。

1. 對象性問題：個體死亡在概念上如何安置於大化流行之生命場域中？
2. 處喪意義問題：逝者在莊學人觀中為如何的存在？此存在之去向為何？
3. 合宜情感之判準問題：莊學之形而上思維蘊含如何的時間觀？此種時間觀又將如何決定情感之合宜性？

基於以上三個面向之探索，本文將試圖為莊學之核心文本發展重構性詮釋，並期能於其中發現一個合乎人性且可供實踐的處喪之道；莊學式的處喪之道最終或可導向典範型意義結構之可能性（第五節再述）。以下第二節將說明本文與英美代表性學者所共同關注的核心文本，以及英美學者對於本研究問題之重要觀點。如前述研究動機所說明，所謂歡愉樂慶以面對他人死亡之情感是否可合理地歸屬於莊學式的處喪之道實有待詳察。在此依序介紹 Roger T. Ames 為莊學所建構的死亡觀，以及他詮釋莊學為以歡愉樂慶面對他人死亡之理據。核心文本之具體詮釋則依序回顧 Amy Olberding, David Wong 與 Chris Fraser 之成果，以評估英美學界對於本研究問題之貢獻、侷限性以及尚待解決之處。

二、核心文本與英美學界詮釋

《莊子》涉及死亡場景之寓言眾多；本研究問題以當代喪慟觀中的「典範型事例」(paradigmatic case) 為主要關切。「典範型事例」乃是以血緣親者、配偶與情誼深厚之友人等重要他者為對象¹⁵。以此類對象言之，〈大宗師〉與〈至樂〉之寓言提供代表性的場景；其中尚且涉及寓言主人翁於處喪過程中的諸多言說、情感表達與儀式性行動。

簡而言之，〈大宗師〉以兩種型態之寓言為本文提供重要線索。第一種型態乃是透過共享生死觀之友誼視角，描繪寓言主人翁在與造物者同遊之中等待他人或自身死亡之來到；第二種型態則是藉由主人翁於居喪期間怪誕且不近人情之情感，與世俗禮儀形成強烈對比。第一種型態可見兩則敘事。首則寓言以子祀、子輿、子犁、子來相與為友為背景；忽然子輿患病而形軀變形，子來患病將死而自

¹⁵ 近期尚有學者以不過度擴張「喪慟」之對象性為前提，而致力於論述「非典範型事例」(non-paradigmatic cases)——諸如軀體、重大機會之喪失，乃至自身死亡之預期。參見 Somogy Varga and Shaun Gallagher, "Anticipatory-Vicarious Grief: The Anatomy of a Moral Emotion," *The Monist* 103.2 (2020): 176-189。

期將形變為他物。基於人身在世乃是「以天地為大爐，以造化為大冶」，寓言主人翁以生命變化為造物者之安排而不可違抗。次則寓言展示子桑戶、孟子反、子琴張於交往中，忽然子桑戶已死而「未葬」，友人伴隨其側而處喪。在此過程中，兩友人「或編曲，或鼓琴，相和而歌」並歌頌出祝禱辭。此則寓言在敘事上更為豐富。首先，子貢受孔子派遣而前往弔唁，目睹以上場景隨即質問：「臨屍而歌，禮乎？」卻遭子桑戶友人反譏：「惡知禮意！」再者，子貢返回後，孔子聽聞以上情事遂評論莊學與儒門之處喪乃是「內外不相及」而無法會通¹⁶。〈大宗師〉第二種型態之寓言則描繪名聲上位居魯國治禮之冠的孟孫才，於喪母之際示人以「哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀」之怪誕情態。在此寓言中，顏淵不解而請示孔子原由。孔子申說孟孫才乃是處喪之典範，因其「不知所以生，不知所以死……若化為物，以待其所不知之化已乎」。

〈大宗師〉三則寓言共享幾個思維主軸：陰陽與造化作為人身之究竟父母，人面對死亡但應順應；人死實為在形變之中化為他物之過程。基於以上理解，寓言主人翁不以哀戚或慟哭面對死亡。〈大宗師〉以真人為「不知說生，不知惡死」；此理路之具體實踐當可在某程度上透過主要寓言人物加以展示。倘若處喪之道在〈大宗師〉中可概括為以造物者為生命宗主、以體無為實踐方針，〈德充符〉則以「有人之形，故群於人」之境況呈現人間中的莊子形象。〈至樂〉以莊子適逢妻死，惠施於弔唁之際目睹莊子非但不哭，甚至「則方箕踞鼓盆而歌」之情景為開場。根據文本敘事，「鼓盆而歌」作為處喪的最終姿態，莊子於此之前尚經歷「慨然」之傷感而「哭」。主人翁在處喪中經歷的情感歷程，以及最終鼓盆而歌是否體現合宜情感之問題，則成為本文重構性詮釋之主要關懷。此寓言對於本文之三個基本詮釋問題尚提供重要線索：寓言中的莊子反思其妻化生之來由與化死之歸向而有以下言說：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也而本無氣。」此處在莊學式的人觀及時間觀思維中直接涉及死亡之本質與意義之問題，並決定人應當如何面對他人死亡之實踐論。

以上共四則寓言構成面對他人死亡在莊學中的典範型事例，並且同為本文與

¹⁶ 在此寓言中，莊學藉孔子之口道出「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也」。由此可明〈大宗師〉寓言在禮意內涵與具體實踐皆與社會禮俗保持著意義結構上的重要差異。然而內外之別在不同學者的詮釋中帶來兩極的評價，如第二節文獻回顧所將展示：Olberding 與 Wong 基於全幅情感論肯定〈至樂〉寓言主人翁所體現之哀傷，Fraser 則對於哀傷之表露予以質疑。

英美代表性學者之核心文本。以下進入文獻回顧之介紹與反省，以為本文重構性詮釋之準備。

（一）Roger T. Ames以系統形上學論莊學之死亡觀

如何面對死亡乃為倫理學與實踐哲學之基本問題。近年跨文化研究之國際出版中，可見兩本死亡觀專書網羅道家思想之論述。首先是 Roger T. Ames 在一九九八年，以“Death as Transformation in Classical Daoism”專文貢獻於 *Death and Philosophy* 論文選集¹⁷。此文以比較哲學之進路將莊子詮釋為肯定並擁抱死亡之樂觀態度。此觀點代表當時漢學界對於古代道家死亡觀之理解：相對於西方傳統以悲劇性將死亡視為嚴肅的課題，古代中國看待死亡則為「不具問題的」(unproblematic)¹⁸。Ames 闡述如下：

中國文化對於死亡的態度乃是相對地將其視為作為人類經驗中的一種尋常而非令人驚聳的現象。此種態度之背後有一種生命恰因為對於死亡之憧憬而成為其所是之認知。倘若沒有死亡，生命將成為靜態的、透明的、可預測的以及乏味的。死亡是使得過程、變化、複雜性與創新性得以可能的不可測面向。¹⁹

Ames 的比較哲學研究，在方法上一貫地強調東西方之文化差異。引文乃是在對比性與差異性之文化概觀下，將漢學界之主流理解予以激烈化，爾後成為英美學界在此方面的代表性觀點。如繼此書之後，Amy Olberding 與 Philip J. Ivanhoe 於二〇一一年共同編輯 *Mortality in Traditional Chinese Thought*²⁰；究其主要論述之實質內容並沒有超出 Ames 之觀點。編輯者在此書中除了再度強調古代中國在文化上欠缺悲劇性，亦認為死亡之理解乃是如自然現象般為「較不特異的並且較易接受的」(less extraordinary and more acceptable)²¹。此外，此書中闡述莊學如何面對死亡之專文，也將《莊子》中諸多寓言之立場歸結為療癒性的安適姿態²²。

¹⁷ Roger T. Ames, “Death as Transformation in Classical Daoism,” in *Death and Philosophy*, ed. Jeff E. Malpas & Robert C. Solomon (London: Routledge, 1998), pp. 57-70.

¹⁸ Ames, p. 60.

¹⁹ Ames, p. 61. 引文係筆者所逡譯。本文所用的譯文皆係筆者翻譯，不再另予說明。

²⁰ Amy Olberding and Philip J. Ivanhoe, ed., *Mortality in Traditional Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 2011).

²¹ Olberding and Ivanhoe, p. 1.

²² 專文作者 Mark Berkson 以「療癒性策略」(therapeutic strategies) 將莊學中的不同立場總結

值得說明的是，死亡在 Ames 專文中實為「死亡作為轉化」(death as transformation) 之歷程性概念，而有別於單子式的事件。在此簡要地介紹 Ames 為莊學所建構之死亡觀，並反省其理論框架是否能夠有效地說明莊學面對死亡之立場。Ames 從柏拉圖暨基督教文化傳統中辨別出一特別的形上學理論型態——「宇宙創生論的神話學」(cosmogonic mythology)——並以之作為重構道家形上學之對照性架構。根據 Ames，相較於西方傳統以死生為二元範疇並據此將死亡理解為生命的結束與意義的失落，道家哲學則以生死之關聯性看待死亡。

古代中國的主要預設是能量轉化之一種特別立場；轉變之能量乃是內在於世界之中，相較於西方將動力來源視為獨立於萬物之外的外在此充足理由律。……因為世界即是歷程性的，以及世界之創造性——其顯現遍布於其構成現象之歷程創造性——乃是「從開始」(ab initio) 而不是「從虛無」(ex nihilo)，現象從不是單子式的個別或完整的。²³

Ames 繼而提出，有別於西方傳統的「一—多模式」(one-and-many model) 及其所蘊含的「『兩—世界』形上學模式」(“two-world” metaphysical model)，道家之世界觀乃是無超越性的「此一世界」(this-world)²⁴。援引歷程哲學之架構，Ames 以嚴格的整體論觀點主張，「此一世界」在本質上恆處於歷程性變化而無內外之別；再者，由於能量轉化之原理即內在於世界之中，一切現象之說明無須訴諸於外在於世界之原因。同理，總體生命歷程中的萬有在解釋上亦不依恃外在於自身之概念（諸如超越性、起源、目的等）。此種形上觀亦反映出當時漢學界對於古代中國思維性格之主流立場。如 Frederick W. Mote 於一九八九年在其專書 *Intellectual Foundations of China*，以「中國人的世界觀」與「時空概念」兩節提出古中國基礎性思維之說明，可謂謀合 Ames 所建構的形上觀²⁵。

為如下主題性用語：「極致而徹底的安適以看待死亡」(an exceptionally thorough ease with death)。參見 Mark Berkson, “Death in the *Zhuangzi*: Mind, Nature, and the Art of Forgetting,” in *Mortality in Traditional Chinese Thought*, ed. Amy Olberding and Philip J. Ivanhoe (Albany: State University of New York Press, 2011), p. 77。

²³ Ames, “Death as Transformation in Classical Daoism,” p. 58.

²⁴ Ames, p. 59.

²⁵ 書中兩節之主要觀點如下：中國不存在創世之神話；中國之宇宙生成論在內涵上為有機的歷程，在時間觀上則為循環的宇宙時間。Mote 的論述亦屬廣泛的文化比較視野，而難以兼備古代中國多元文化之複雜性。參見 Frederick W. Mote (牟復禮), *Intellectual Foundations of China* (New York: Knopf, 1989), pp. 18-29。值得考慮的是，所謂「缺乏創世神話之世界觀」作為一文化現象將如何影響或決定形上學思維本為一複雜的問題。

回到本文關切。此處值得思索的問題為，Ames 如何從系統性形上學導出死亡觀，並據之闡述人應當如何面對死亡之問題？簡要言之，Ames 認為形上學為道家死亡觀帶來兩個基本觀念：首先，道家哲學不論「最初起源」(initial beginning)；事物之生成變化在時間序列上沒有確切的開始與終結。同理，由於欠缺目的論思維，死亡在「此一世界」中亦無所謂「最終目的」(final end)。生命實相之本質乃是恆常且無始無終之歷程性變化；相對於此，靜止與形式只是歷程性變化之衍生性人為觀念。因此，所謂個體生命作為一「原子式地分別」(atomistically discrete) 之觀念只為衍生性的而非最終的真實義²⁶。

基於上述兩個基本觀念，Ames 所謂人應當以「歡慶」(celebratory) 之情感面對死亡之觀點實來自於以下之死亡觀。首先，生與死之間存在絕對的「連續性與相互依賴性」(continuity between and interdependence of life and death)²⁷。再者，個體生命可合理地「自然化」(naturalize) 為大化流行歷程之部分²⁸。

具體而言，吾人可在 Ames 之論述中發現，歡慶作為積極面對死亡之正面情感具有幾個理據：

1. 鑑於死亡之現象乃是自然運作之構成部分，所謂人有一死之觀念只是衍生性的。此人為觀念從形上學而言是無根據的；Ames 以「無意義」(nonsense) 稱之²⁹。

2. 人之生命如同自然現象恆處於「生成—逝去」之變化歷程。由於此歷程在生成序列上的不可逆轉性，每一時刻的「死—生」之意義在於貢獻整體生命以再生與活力。

3. 由於死亡使得人生成為值得期待的、未完結的，歡愉樂慶方為人面對死亡之情感³⁰。

以上可見 Ames 在一系統性形上學中說明莊學之死亡觀，並據之以闡述人應當如何面對死亡之大略。在此詮釋架構中，個體生命以全然的宏觀視角被界定為造化流行之部分；離開此構成性亦無分別的個體可言。鑑於此詮釋架構尚未從微觀視角考慮人之實存性問題、亦不承認人之死亡在日常觀念中為一事實性之間

²⁶ Ames, "Death as Transformation in Classical Daoism," p. 60.

²⁷ Ames, p. 64.

²⁸ Ames, p. 59.

²⁹ Ames, p. 64.

³⁰ Ames, p. 65.

題，吾人可合理地提出以下好奇，以探究個體死亡之觀念以及面對他人死亡之問題在莊學中是否確實為不重要的甚或不可能的。首先，倘若個體生命之存在無法論說其個別性與分別性，則個體生命是否也無自身之實在可言？倘若個體生命在本質上乃是造化流變之構成部分，則個體生命與總體生命之間是否存在本體論位階之差別？倘若兩者無位階之別，則吾人是否可言個體生命在某意義上可識別自身於總體生命而永不消滅？此外，關於死亡之本質為何亦為一費解之問題。基於 Ames 主張萬物恆以「死一生」之連續性而處於不可逆轉之造化中，並且理解生命現象之變化無須訴諸於目的論思維，則所謂人之死亡在意義上乃是貢獻整體生命以再生與活力之主張，在觀念上的根據為何？

由於以上考慮涉及時間觀與形上學問題，在死亡哲學中亦為學者所思量之難題。然而，鑑於 Ames 以系統性形上學直接涉入實踐問題，上述好奇理應在其內部論述中得到說明，以支持人應當以歡慶情感面對死亡之詮釋觀點。在當代死亡哲學的脈絡中，為 Ames 在理論上辯護的一個可能性是訴諸「永恆回歸理論」(the theory of eternal recurrence) 並以此為莊學之主張³¹。倘若此立場能成立，則人面對死亡之威脅與懼怕在相當程度上可獲得理論性的解決。然而，以上立場並非 Ames 之死亡觀所能直接蘊含，亦非本文之重構性詮釋所能支持（第四節再述）³²。鑑於 Ames 尚未詳加考慮宏觀與微觀視角之區別以及兩種視角之關聯性問題，本文在此反省，全然地訴諸系統性形上學是否能為倫理學與實踐問題貢獻合理且有效的指導方針³³。以倫理學關懷而言，此追問之所以為迫切，乃因重要他人之死亡代表著重大事件與深刻意義，並且要求生者之承認與回應。

Ames 或許尚未正視以上的倫理學關懷。其專文對於核心文本之詮釋展現出將個體死亡匿名化之傾向：個體死亡在概念上附屬於形而上的抽象概念，在現象

³¹ 此種理論以封閉而循環的時間觀，主張人於死後仍有來生而重返於人間；在此特別意義下，有限的人生在反復循環中亦可為無限的。參見 Lars Bergström, "Death and Eternal Recurrence," in Bradley, Feldman, and Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, p. 167。

³² 參見 Cody Gilmore, "When Do Things Die?" in Bradley, Feldman, and Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 6-7。

³³ 以上追問並非是斷然地否定 Ames 以形上學架構解釋倫理學與實踐哲學之立場，而是認為莊學之寓言敘事在根本上同時涉及了日常語言與形而上語言，並且兩種語言於實踐情境中可存在過渡之關係，在意義結構上亦涉及階序問題。此部分當於第四節詮釋〈至樂〉寓言之時再述。

上因而無法指涉具體的個體死亡。基於以上理解，Ames 也不嘗試說明個體生命之識別性、個體與個體之間的關係性等問題。如此立場同時也導致寓言中的處喪主體之去人稱化。如〈大宗師〉寓言乃是描繪相與為友的主人翁身為體無之情感主體，以第一人稱觀點回應他人死亡之場景。而其中的主體性感受與處喪實踐在 Ames 的宏觀架構中隱匿而不顯；取而代之的是無人稱的宇宙觀以及存在於總體造化流變中的無差別現象³⁴。以上大概可見，以全然的宏觀視角處理面對個體死亡問題之理論效應與侷限性。吾人可合理地追問，莊學之形而上思維究竟是消解人對於死亡之憂懼，抑或是消解面對死亡之問題本身？除非宏觀思維能夠對於微觀之存在與人倫關係性提供更符合人性直覺之說明，並且能納入日常語言對於在世存有在指稱上與溝通上的相關性與意義，否則人應當如何面對死亡之探問都將面臨意義瑣碎化之威脅。

以下將簡要地介紹並反省英美三位學者對於本研究問題之詮釋觀點。在其中，Ames 之理解架構或者直接被學者接受，或者仍在文本詮釋上發揮重要的效應。

（二）英美學界論情感之理據

莊學死亡觀基於問題意識與方法論之不同可引發多元的進路；本文之進路乃是從倫理學之實踐問題回溯死亡觀之設準以及合宜情感之理據。此小節介紹之學者共享本文以上關懷，並且對於核心文本所涉及的面對他人死亡之情感理據提出細緻的說明。英美學者在方法論上雖沒有自覺地以合宜情感之理據為論題，但在其核心寓言之具體詮釋中已經蘊含以上問題之說明。以下依序介紹 Olberding、Wong 與 Fraser 之詮釋觀點。

Olberding 於二〇〇七年發表“Sorrow and the Sage: Grief in the *Zhuangzi*”³⁵；此文可謂莊學詮釋中以喪慟為題的代表性論述。出於情感觀之關懷，Olberding 以兩個基本預設進行文本詮釋：首先，情感是對於價值之回應；莊學之理想人格應具有全幅的情感感受力，以回應個別的情境之要求。再者，情感（包括本能性情感）作為人性之基本能力乃是稟受於「自然」(nature) 而值得發展；基於發展

³⁴ Ames, “Death as Transformation in Classical Daoism,” p. 13.

³⁵ Amy Olberding, “Sorrow and the Sage: Grief in the *Zhuangzi*,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6 (Dec. 2007): 339-359.

原則，感受力之實現即是對於自然之保全。根據以上兩個判準，她主張〈至樂〉寓言相較於〈大宗師〉寓言群，更能展現完善的人格。具體而言，〈大宗師〉之寓言人物完全不經歷喪慟、甚至逕直地表露漠然或無動於衷之姿態，乃是自然能力在實現上的失敗。相對地，〈至樂〉中的莊子於妻死之後首先流露了哀傷並且哭泣；此種感受乃是對於重要他人之生命遭受剝奪而有的合理回應。

接受 Ames 之死亡觀³⁶，Olberding 亦將莊子之「鼓盆而歌」理解為對於死亡之全然接受並進而為其妻慶生之行爲；歡愉恰為此種姿態所能體現的情感。關於文本敘事之一致性問題，雖然該寓言表明莊子體察自身之哀傷乃是「不通乎命」而加以抑止，Olberding 爲了貫徹全幅情感之要求仍試圖安置哀傷之合理性，而將哀傷與歡愉同界定爲「自然的推動」(natural prompting) 之感受，並在概念上區分出於兩種脈絡性之合宜情感³⁷：哀傷來自於「區域性的或特別的自然觀念」(a local or particular notion of nature)；歡愉則來自於「非區域性的、世界性的自然」(non-local, globalized nature)³⁸。根據 Olberding，由於兩種脈絡性來自於兩種自然力量，哀傷之表情亦是合理的，並且不同的情感表現在兩種脈絡中皆爲必然的發生並且存在過渡之關係。

Wong 於二〇〇六年出版 “The Meaning of Detachment in Daoism, Buddhism, and Stoicism” 一文³⁹，特以德性觀審視莊學如何回應他人死亡之問題。該文雖不以喪慟爲題，於開篇處即提出面對親者死亡之主要關懷。其哲學好奇爲：一個合乎人性且展現德性的喪慟觀如何可能？Wong 以「超離之詮釋」(an interpretation of detachment) 進路，將莊學視爲超離人世與受縛於俗兩種處境之中道。Wong 特別留意〈至樂〉中的莊子如何以「強韌」(resilience) 德性從喪慟中回復於日常⁴⁰。Wong 認爲此莊子在「超離」(detachment) 與「附著」(attachment) 之間保持微妙而平衡的情感態度，並且以強韌德性面對親者之死亡。他尤其將「鼓盆而歌」理解爲強韌德性之極致：在悲傷中不喪失自身，並進而以宏觀視角將親者之死亡等同於造化之流變：莊子最終得以在徹底的接受之中，以鼓盆而歌讚頌造化

³⁶ Olberding, 342.

³⁷ Olberding, 343.

³⁸ Olberding, 345.

³⁹ David Wong, “The Meaning of Detachment in Daoism, Buddhism, and Stoicism,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5.2 (Jun. 2006): 214-216.

⁴⁰ Wong, 214-215.

之功並沉浸於狂喜之感受。

如同 Olberding 以兩種脈絡性保全不同的情感表達之企圖，Wong 亦主張兩種情感各具合理性：哀傷是出於人之有限性，狂喜則是基於終極觀點而接受全有。值得注意的是，Wong 對於狂喜情感在理據上的說明顯得含糊：他一方面認為此情感乃是放任想像力而終能達成的「野性」(wildness)⁴¹，另一方面又主張此情感在內涵上代表自我之開放性以及價值之回應⁴²。Wong 對於莊子之情感觀是否需要透過理性或價值論加以證成似乎沒有一致性的立場。同時亦值得注意的是，Olberding 與 Wong 對於情感理據之說明，自始自終都是自我關注的、而非以重要他者為倫理學關懷中的特別對象。從文本敘事結構審視之，Olberding 與 Wong 之詮釋一概地忽略「察」的智性意義以及主人翁隨後而有的、認知上與情感上的自我調適⁴³。除了以上，關於情感觀如何能融貫於莊學之形上學與人觀之問題，不論理據如何界定，Olberding 與 Wong 所安置的合宜性在概念上其實是對應於兩種死亡觀（日常觀念與形而上思維），從而導致「死亡」概念在意義上的滑移問題。

相較於以上兩位學者，Fraser 則試圖為莊學確立人應當如何回應死亡之穩固立場。他的莊學詮釋根基於長期以「行動力」(agency) 之關懷所發展的幸福觀⁴⁴：幸福作為理論上的終極目標，所謂與道合一、因循自然之法則並非行動力之削弱或去除，而是最高的靈活性與創造力以助人在各種處境中應變無礙。延續以上關懷，Fraser 於二〇一一年出版之“Emotion and Agency in *Zhuāngzǐ*”以「情感之德性論」(the virtuoso view of emotion) 進行核心寓言之詮釋⁴⁵。從心理衛生

⁴¹ Wong, 217. Wong 認為此種野性乃為莊學所特有而不需理由與說明、亦無須尋求最終的來源。

⁴² Wong, 216-217.

⁴³ 此部分尤可參酌林明照以「命」安頓禮意之內涵以及寓言人物據此以「歌」表露真情實感之說明。參見林明照：《先秦道家禮樂思想研究》（臺北：臺灣大學哲學所博士論文，2005年），頁119-134。

⁴⁴ 主要參見 Chris Fraser, “Zhuangzi and the Heterogeneity of Value,” in *New Visions of the Zhuangzi*, ed. Livia Kohn (St. Petersburg: Three Pines Press, 2015), pp. 40-58; Chris Fraser, “Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the *Zhuāngzǐ*,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13.4 (Oct. 2014): 541-565; Chris Fraser, “Psychological Emptiness in the *Zhuāngzǐ*,” *Asian Philosophy* 18.2 (Jul. 2008): 123-147。

⁴⁵ Chris Fraser, “Emotion and Agency in *Zhuāngzǐ*,” *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 21.1 (2011): 97-121.

之角度，Fraser 如此界說莊學之情感觀：行動主體在心理上常保「感情的平和」(affective equanimity) 而不受激烈情感所擾；並且，由於行動總是實現於多元的脈絡處境，由於具備適能且有效的行動力，有德的情感主體能在因應不同情境中感受到各種正面情感（諸如愉悅、歡欣、嬉鬧的或生命之熱愛等）⁴⁶。

根據以上之情感觀，Fraser 將〈大宗師〉兩則寓言敘事視為行動力之典範：具體而言，寓言主人翁們以歡欣的、嬉鬧式的滿足等待造化之到來。Fraser 主張，此情態看似違反人性直覺，實則契合莊學之形上觀⁴⁷，因此可為行為主體在死亡場景中調適自身而順遂之典範。相較於〈大宗師〉，Fraser 則認為〈至樂〉中的莊子面臨妻死而展露哀傷，乃是暴露其調適力之欠缺而構成德性上的失敗⁴⁸。以上詮釋立場徹底地展現 Fraser 肯認正面情感而否定負面情感之立場；此種立場乃是 Fraser 長期以幸福為目的而為莊學建構的德性中心論論述。本文認為，對於此詮釋立場之評估需回歸於莊學人觀與情感觀之理解與判定；此問題較為複雜而超出本文範圍。暫且就文本證據而言，《莊子》中確實可見正面與負面質性之情感各具意義之論述（典型如「喜怒通四時」、「出怒不怒」）⁴⁹。

Fraser 作為積極論述莊學倫理觀之學者，除了情感觀之分析，更在他文中涉及一重要卻鮮少得到關注的議題：主要寓言對於禮意之追尋與實踐。於二〇一三年“Xunzi Versus Zhuangzi: Two Approaches to Death in Classical Chinese Thought”一文中⁵⁰，Fraser 發揚莊學另有一套禮觀之可能性，而有別於英美學界之主流觀點⁵¹。此文對於〈至樂〉之詮釋仍重現二〇一一年論文之觀點；有所演進地是

⁴⁶ Fraser, 103.

⁴⁷ 有趣的是，Fraser 將同篇中的孟孫才處喪之情態視為欠缺感性能力而有失於德性，從而將此寓言歸類為激進類型。參見 Fraser, 113。

⁴⁸ 具體而言，Fraser 認為妻死為莊子帶來以下意義：每個個體作為有限的存有者，其生或其死乃是受「命」所給予、所限定。人獲得幸福的條件在於「命」之真切體認，並在「命」之限定性中以自身的「德力」(virtuosity) 加以超克對於實現幸福之障礙。Fraser 如此描述：在「偶發性的變易境況」(continual adaptation to contingently changing circumstances) 中得以調適順遂。參見 Fraser, 110。

⁴⁹ 「喜怒通四時」見於〈大宗師〉；「出怒不怒」見於〈庚桑楚〉。關於人觀與情感觀之立場，本文暫且認為，古代中國論情感向來以情氣為各種人性之動力與趨向，而不偏廢於正向或負向。並且，以氣論之思維言之，陽氣之感性必然發散而不得抑制，陰氣之本性則易聚集而不渙散，因而能有上述之兩種情感表述。

⁵⁰ Chris Fraser, “Xunzi Versus Zhuangzi: Two Approaches to Death in Classical Chinese Thought,” *Frontiers of Philosophy in China* 8.3 (Sep. 2013): 410-427.

⁵¹ 此處可對比的是在英美學界亦影響甚鉅之詮釋觀點，即 Nivison 透過莊子與荀子對於禮

Fraser 在荀子與莊子之思想比較中提出兩種禮觀之界說：

1. 荀子與莊子各有一套禮觀；就禮之實踐目的而言，荀子乃是為了回應人性對於結構性秩序與意義之需要，莊子則是為了致意於造化之功。

2. 關於踐禮之意義，荀子認為人文建構方能提供整合性的社會秩序；莊子則以自然為價值之來源，並據此順應個體性之特殊需要。

兩種禮觀之界說意在說明莊子之禮觀有其自身的意義基礎。Fraser 主張，由於莊子之禮觀在實踐上本為自由的性格，踐禮者在情感上與形式上的表達也是因應具體脈絡之特殊而即興發作。Fraser 以倫理學之特殊主義說明，莊子之禮觀乃是將每個情境視為偶遇的、不可再現的經驗。在此視域下，踐禮在形式上非但是不可重複的，亦不受限於歷史性之規約⁵²。Fraser 將即興儀式觀應用於寓言之具體詮釋，並指出〈大宗師〉中的子桑戶死，友人伴隨其側而「臨屍而歌」之情節，看似悖離禮俗而大逆人情；實則示範了即興的處喪而成就一個「全然合宜的喪禮儀式」(a wholly appropriate funeral ritual)⁵³。Fraser 之莊學禮觀跳脫出以儒家禮觀作為標準之解釋框架，從而有效地把握莊學對於禮意之追尋，以及基於人情表意之需要而有的禮意實踐。

由此小節所回顧的三位學者之詮釋，可大略看出 Ames 死亡觀之理論性效應。首先，處喪在情感上的意向性對象仍為匿名的、不具關係性的。具體而言，逝者在 Fraser 論述中尚未被看待為具有識別性、與生者具有重要關係性之一特別的個體生命。而在 Olberding 與 Wong 所主張的兩種情感理據之架構中，他人死亡一方面僅為日常觀念之對象，另一方面則成為去位格化之自然現象。此處值得思索的是，倘若面對他人死亡之倫理學問題，僅能以造化流行之無限性安頓個體生命之消逝，則人性在向逝者致意與自我表意之情感需求將隨著逝者之匿名化而被忽視；他人死亡所代表的有限性對於人的存在所拋擲出的詰難，亦難以構成嚴肅的哲學問題。

回歸到莊學對於禮意之追尋。本文認為禮意本為理解莊學如何處喪之主軸。在更為廣大的古禮脈絡中，吾人方能窺見莊學與儒家在禮意基礎上的交鋒以及兩

的態度之比較，而將莊學之處喪視為未達人性的、未盡禮意之歧途。參見 David Nivison, "Hsun Tzu and Chuang Tzu," in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, ed. Henry Rosemont (La Salle: Open Court, 1991), p. 139。

⁵² Fraser, "Xunzi Versus Zhuangzi: Two Approaches to Death in Classical Chinese Thought," 418.

⁵³ Fraser, 419.

方如何構成「內外不相及」之相對。將禮意之追尋與實踐納入本文之理解視域中，對於本研究問題具有以下意義：首先，逝者作為禮儀中的致意與表意之對象，其作為一對象性之基本性格有待釐清。再者，逝者作為處喪儀式中的意向性對象，其與情感主體之關係性應當獲得安置。基於以上，本文將企圖說明面對他人死亡之合宜情感在莊學中的內涵與相應的表達形式。本文以倫理學的基本關懷——他人死亡之重大事件如何得以獲得生者之承認與致意——在第三節、第四節逐步說明以上三個關切。

三、逝者作為化物之存在問題

如第一節所述，當代喪慟觀以喪失為面對他人死亡在意向性上的形式對象；據此喪失之意義，喪慟在意向性上實可論說兩種目標對象：逝者、生者與逝者之關係性。不論是否從莊學之形而上思維審視之，一旦考慮到時間向度，則逝者、逝者與生者之關係性作為兩種對象性本非靜態的概念。此理解其實可關涉合宜情感在理據上的判別，可惜時間性與理據之關係在當代喪痛觀中尚未受到充分的關注；本文只容於第五節略述之。此外，以死亡哲學而論，所謂逝者於死後即成為不存在之日常觀念亦值得推敲。相關的問題為：倘若逝者於死後並不立即成為不存在，則逝者可以如何的形式存在、是否終將化為虛無等問題，則需要哲學性的說明以確立之。除了死亡哲學之考慮，從自我知識之倫理學關懷論之，生者與逝者之關係性實於生者之自我重新設置中得到新的理解而有所轉化；此部分將決定處喪之意義以及合理的處喪過程之問題。

為了說明逝者作為意向性對象在莊學思維中的基本性格，以下考慮第一節所提出的第一個基本詮釋問題：「個體死亡在概念上如何安置於大化流行之生命場域中」，以說明逝者在莊學人觀中為如何的存在、死後之歸向等問題。本文認為，人終有一死在莊學中可為合理的觀念；意即，在造化流變之生命場域中，個體生命可為一「特別的存在」(a distinct being)。以下分別說明個體生命「變而之死」之化死歷程，以及「大歸」作為此化死歷程之去向之具體內涵。

(一) 個體生命「變而之死」之歷程

關於莊學如何論說個體生命之開始與結束，學界研究主要引述〈知北遊〉：

該篇可見莊學以氣爲生命之構成、以陰陽說明氣化中有聚散消長之動能與屬性⁵⁴。以下段落尤爲精要：

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！⁵⁵

「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死」明確地表述人之生命有開始與結束而爲有限。然而，從造化流變之總體歷程論之，氣之聚散乃是相繼的現象而不存在確切的界線，因此可言「死生爲徒」。以上兩個觀念看似矛盾；細察文本脈絡當可發現，生死實可區分爲兩種概念：在「聚則爲生，散則爲死」脈絡中乃是指涉具體生命有開始與結束之事件；在「死生爲徒」脈絡中則是說明萬有之生命現象因氣之聚散運動而有的變化狀態。後者之用例當爲抽象概念：「死」意指「死亡中的」(dying)、「正在死的」(being in the process of dying)之屬性。以此論之，〈至樂〉中的莊子以「變而之死」描述其妻在氣化流行中的發展狀態，意在表述有限的個體生命於喪失生機之後而有的某種特別狀態，而非意指其妻在死後即成爲不存在。倘若在莊學思維中，「物化」之概念同時涵蓋化生、化死之歷程，以及此變化歷程所涵有的各式生命狀態⁵⁶，則死亡在本體論上並非是從存在變成不存在之概念。至於個體生命在「變而之死」之歷程中，是否持續存在或者終將化爲虛無之問題，則待下一小節再作初步考慮。

著眼於以上氣論之形而上思維，人終有一死以及死亡作爲一事件之日常觀念似乎難以論說。然而，莊學並非否定以上之日常觀念。爲了說明個體生命在造化之生命場域中，如何可爲一特別的存在，並且具有生命之開始與結束，在概念上需引入個體化原則——「人之形」——以說明日常觀念之意義。「形」作爲氣變流行構成個體生命之形式因，乃是萬物所共享之理則；莊學常以「形變」表述生命型態之轉變。此外，莊學亦以「人之形」表述「我」作爲一特別的個體存在之觀念；此「人之形」乃是由造化（或「大塊」、「天」、「天地」）所賦予而屬

⁵⁴ 從發生學的意義而言，「陰陽」乃是生命之得以存在之本源及動力因。關於此方面闡述，參見葉海煙：〈莊子哲學的「陰陽」概念〉，《臺大文史哲學報》第45期（1996年12月），頁134-135；陳麗桂：〈先秦道家的道氣論及其發展模式〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》（臺北：五南圖書公司，2013年），頁42-48。

⁵⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁733。

⁵⁶ 「化生」用語可見〈至樂〉；《莊子》中沒有「化死」之用例，「變而之死」當可視爲化死之歷程。

「自然」、「不得已」之範疇⁵⁷。以上思維在〈至樂〉寓言之莊子言說中亦有明確的線索，以供吾人論說逝者在氣化歷程中仍具有對象性之問題。

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。是相與爲春秋冬夏四時行也。⁵⁸

寓言中的莊子特發此言，乃是爲了回應惠施之詰問，並說明「鼓盆而歌」作爲最終的處喪姿態之合理性；理據在於，莊子面對其妻之死亡，在致意與自我表意之意向性對象乃是「變而之死」之存在。此對象在基本性格上有別於日常觀念之理解。在氣化之世界觀中，死亡之本質與意義正如同生成現象一般，都必須還原至生命的本源性狀態方能有所論說。正如引文中的首句與次句所個別表述的，其妻之來由與去向——「變而有氣」又繼而「變而有死」——乃是憑藉氣的聚散而有生命之開始與結束。以形而上思維論之，氣有聚散而無所謂生滅之問題；生死作爲抽象概念可謂氣因聚散運動而有的樣態。因此，「本無氣」當是指涉氣在某一個體生命獲得「形」之形式因之前、漠然無際的氣化狀態，而非意指某氣曾不存在。根據引文，某一個體生命得以開始的契機乃是「雜乎芒芴之間，變而有氣」；在「氣聚」之過程中，個體生命藉由「變而有氣，氣變而有形，形變而有生」之過程，在形質結構已具的條件下逐漸發展爲具有生命機能之有機複合體。然而，個體生命之得以在形軀所提供之條件中發展爲一有機生命體，仍需納入「魂魄」之觀念方能加以理解。同理，「變而之死」之歷程性變化亦需納入魂魄之觀念以爲說明。此部分將待下一小節再述。

以上關於個體生命有生繼而有死之論說，以〈知北遊〉用語言之大概可謂「化生」繼而又「化死」之歷程。根據「形」作爲個體化原則，當可知莊子之妻本具一個體性之「特別性」(distinctiveness)；意即，莊子之妻於在世之時具有識別性以及與莊子共構某種關係性；由於人死在莊學中乃是「變而之死」之歷程，逝者並非隨即從存在變爲不存在。此處的好奇當爲，逝者在化死之歷程中，如何對於生者仍保有識別性與關係性，以爲處喪主體之致意與自我表意之對象？以下考慮莊學以「大歸」論說個體生命於化死之「時段」(interval)所經歷的生命歷程與可能的存在形式。

⁵⁷ 〈德充符〉、〈大宗師〉、〈知北遊〉中依序可見相關的表述。

⁵⁸ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 614-615。

(二) 個體生命終結於「大歸」

人身作為有機生命之複合體，在莊學中可藉由「使其形」者與「形」者之概念加以把握：前者作為人形得以存在且富有生機之原因，莊學又以「神」、「精神」、「鬼神」以及「魂魄」等語彙表述之⁵⁹；後者指涉人身賴以持續之形質結構。其中，「魂魄」概念對於理解個體生命之來由與去向扮演重要角色而需加以辨明。學界一般以「反其真」理解人在死後之去向。如〈大宗師〉子桑戶死而未葬之寓言中，其友人以「反其真」稱說其去向；詮釋傳統將「反其真」釋義為有限生命回歸造化之宗主或生命之真宅。以上廣泛之論尚未說明子桑戶在「化死」歷程中所經過的生命時刻與最終去向。〈知北遊〉則在此方面提供重要線索：

人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。……已化而生，又化而死。……解其天弢，墮其天裘，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎。⁶⁰

「大歸」應可合理地解釋為個體生命在化死歷程中的「終點」(terminus)⁶¹：一個體生命喪失得以維繫有機複合體之生機，並且此喪失生機之過程為不可逆而終有結束之時。引文以「魂魄將往，乃身從之」表述化死之生命時刻。具體而言，大歸歷程可解析為兩個面向：魂魄作為精神或者靈魂在化死中逐漸離散；形質軀體則在以上作用之引發下逐漸衰敗與分解。

根據古代中國之基本信念，除了陰陽之氣作為萬有生命之本源，「魂」與「魄」乃是個體生命得以發展為有機生命體之原因。魂與魄作為靈體分別為意識與形軀得以發展之原因；從發生學之考慮分別論說，基於形質結構是氣得以聚集之形式條件，魄之存在先行於魂；當形質結構成形而固著，便有魂之駐留以提供

⁵⁹ 莊學明辨「形」與「使其形」之本體論位階。兩概念見〈德充符〉：「非愛其形也，愛使其形者也。」如郭象注之為「使形者才德也。而才德者，精神也。」參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁211。

⁶⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁746。

⁶¹ 《禮記·郊特牲》亦有言：「魂氣歸於天，形魄歸於地。」此文是否可為莊學大歸論之旁佐有待文本年代之考察。然而，從基本的文化信念而言，莊學可謂共享此魂魄構成論之觀念。關於死亡作為「終點」義，雖然以魂魄複合體論死亡之概念較單純的物理性死亡之概念更為複雜，並不妨礙莊學以生機力之喪失理解人之死亡；一生命為活著的，乃是持有維繫生命之生機並得以進行有機生命所能從事之活動；反之則為死亡。參見 Gilmore, "When Do Things Die?" p. 28。

意識在發展上的條件⁶²。值得注意的是，除了以上之發生學意義，魂魄同時亦說明人在死後之去向。〈知北遊〉所謂「魂魄將往，乃身從之」看似簡略，實則可藉由魂魄之發生學原理以及陽陰之本性而加以推衍。「大歸」作為生命終結之觀念，從傳統註疏與學者之釋義大略可把握如下：由於陽陰之伸屈本性作為魂魄在運動變化上之趨向，魂體先有離散之運化而上升於天，隨後有魄體之解離而棲留於地；形軀則逐漸分解而回歸大地⁶³。

此處不妨稍加考慮莊學之人觀與逝者歸向之關聯性。暫且不論魂魄作為靈體是否在莊學中應當導向靈魂不滅之說，關於逝者於死後是否存在之問題，從魂魄之原理以及魂魄與軀體之兩種本體論位階論之當可獲得以下發現：首先，魂魄作為靈體同屬無形質的存在；軀體則為形質結構。再者，魂魄之存在不依賴於軀體；軀體之存在則有賴於魄。基於以上理解，人之存在樣態不論在生時或者死後皆非簡單的二元論可概括。以上觀念與莊學之物化觀可相融貫。意即，非形質結構與形質結構之存在皆恆處於變化歷程之中而同為化物。對於兩種存在樣態之考慮，將有助本文在第四節思考處喪在實踐上的「二端」。

回到本文之倫理學關懷，面對他人死亡之情感在意向性上需有一實質的對象性（即前文所述之識別性與關係性），以思索人應當如何面對他人死亡之問題。此問題之回應首先必須釐清人在死後是否存在、如何存在之問題。當代死亡哲學目前有三種代表性立場：「虛無論」、「軀體論」以及「來世論」⁶⁴。虛無論主張人在死後隨即成為不存在；軀體論主張人在死後以無生機的軀體形式繼續存在；來世論則同永恆回歸理論主張人在死後將重返人間。本文以莊學之大歸觀念

⁶² 此種思維在表述上較為清晰者，如孔穎達釋義《左傳》昭公七年「人生始化曰魄。既生魄，陽曰魂」。而有言「附形之靈者，謂初生之時，耳目心識、手足運動、啼呼為聲，此則魄之靈也；附氣之神者，謂精神性識漸有所知，此則附氣之神也。是魄在於前，而魂在於後」。參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館1989年《十三經注疏附校勘記》本），卷44，頁761上。本文認為，以上魂魄之辨別，除了從發生論可言魄在於前，尚可由氣之精粗論本體論位階而言魂先於魄。

⁶³ 如成玄英疏為：「魂魄往天，骨肉歸土，神氣離散，紛宛任從，自有還無，乃大歸也。」（郭慶藩：《莊子集釋》，頁748）福永光司則以靈魂說分述魂乃統攝心靈、魄乃軀體之組織原理如下：「『魂魄』雖皆可訓解為『靈魂』，但人死後，此一魂魄將分離為二，主管精神的『魂』向天飛昇，主管肉體的『魄』則棲止於地。」參見福永光司、興膳宏譯：《莊子·外篇》（東京：筑摩書房，2013年），頁569。

⁶⁴ 關於三種立場以及三者之間可為不互斥之說明，參見Gilmore, "When Do Things Die?" p. 80。

為基礎，對於逝者之存在問題提出初步的觀點：

1. 關於人在死後是否立即化為虛無之問題。由於氣之陰陽與魂魄之為靈體乃是個體生命所共享的原理；除非《莊子》有充分的文本證據可支持靈魂不滅論，則逝者在魂魄徹底地離散之前，對於生者仍可保有最低限度的識別性與關係性，而可為情感之意向性對象。

2. 關於人在死後是否以軀體形式存在之問題，由於莊學之人觀並不支持簡單的二元論，形軀在人死後乃是隨著魄體之解離而逐漸分解以還諸大地。因此，逝者之軀體無法以形質形式自存，亦非立即成為一無生機的死物。

倘若本文對於大歸之分析尚屬合理，莊學之人觀論個體生命之死亡，在觀念上當更適用於歷程論而非事件論。意即，個體生命終有結束之時；此結束乃是「變而之死」歷程中的生命時刻所構成。基於莊學思維之特別，何謂死亡在理解上並不直接與當代死亡哲學之既有立場一一對應。積極看待之，吾人或可言莊學之死亡觀並不陷入當代死亡哲學在理論上的一個難題：人從「活著的狀態」(living state) 變成「非活著的狀態」(non-living state)，其間的本體論轉變如何可能之問題。

此處值得好奇的是莊學與永生論之關聯。鑑於個體生命之生與死實屬化生繼而又化死之歷程，吾人是否可論說某一個體生命在化死之歷程中終將新生而重返世間？此好奇實涉及莊學支持「永恆回歸理論」之可能性。永生論立場在死亡哲學中必須訴諸於一個「循環且封閉的時間觀」(circular and closed time)⁶⁵。循環的時間觀在莊學中本有跡可循，並且也受到學界之關注。如〈知北遊〉在「萬物一也」之命題下有此言說：「是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下氣耳。』」有學者不以「臭腐」、「神奇」為評價性語詞釋義之，而從形上學進路提出氣化之運行乃是一種「圓的」軌跡；其中可蘊含循環的時間觀⁶⁶。

⁶⁵ 參見 Bergström, "Death and Eternal Recurrence," pp. 168-172。

⁶⁶ 如陳麗桂引述〈知北遊〉該引文而申說如下：「一切生命現象都是『一氣』經由神奇→臭腐→神奇→臭腐……無盡的循環變化而來，又說萬物是『以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。』由→笏→氣→形→生→死……由『氣』所維持的生命現象，其運行軌道和『道』一樣，是圓的。」參見陳麗桂：〈先秦道家的道氣論及其發展模式〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，頁 55。此外，鍾振宇則從存有論奠基之關懷，將此段文本理解為「死」奠基於「生」、「生」奠基於「形」，因此只要破除「形」之執著便可超越生死；又說此段文本意在表達「宇宙中的形體不斷地持續轉變，好像一個大環……死亡幾乎

此處需要辨明的是，〈知北遊〉所言之循環反覆乃是從宏觀之氣化場域論說萬有之生命現象恆處於形變之遞嬗中。至於一特別的個體生命是否得以在此循環性中重返世間則涉及同一性之問題。此部分在《莊子》內部並不見直接的文本證據。至少，從「大歸」段落之言說：「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已」，吾人稍可推測莊學暫且不關心永生論之問題。更為重要的是，莊學之時間觀往往以無始無終論說生命現象之流變⁶⁷；此種世界觀似乎更是指向一個開放性的而非封閉性的時間觀。由於時間性屬形上學問題而有待探究，本文於此暫且肯認人終有一死之事實性。

對於本文之主要關懷——面對他人死亡之倫理學意義，以及情感之合宜性——即便獲得新的文本證據而使得永生論成為可能，就處喪之意義結構也不影響本文對於核心寓言之詮釋與情感理據之說明。以下將循莊學之思維以略述逝者之對象性，以及生者在致意與自我表意之行動中所能體現的合宜情感。

四、「觀化者—化物」關係性中的合宜情感

（一）核心寓言群對於禮意之追尋

在承認〈大宗師〉與〈至樂〉呈現不同寓言類型之前提下⁶⁸，基於禮意之追尋與實踐，本文將寓言群視為莊學中可資與當代喪慟觀對話之思想資源。寓言群並未直接界說何謂禮意；倘若有一種莊學式的禮樂文化，「猖狂妄行」或許稍可

可以說某意義上是不存在的，存在的只是形體的轉變」。參見鍾振宇：〈莊子的死亡存有論——與海德格死亡哲學之對話〉，《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁208-214。以上兩論點意在論證死亡在莊學中「不是消逝，而是『轉化』、『變化』」。本文認為，此詮釋觀點可能解消「存在」與「在場」之區別。

⁶⁷ 典型如〈秋水〉中的北海若以「無窮」、「無方」論說「道無終始，物有死生。」「道」與「物」在位格上有所區別；前者代表無窮與無限之意義，後者則有死生而為有限。

⁶⁸ 關於寓言類型如何貢獻於情感觀之判別問題，代表性觀點如陳金樑主張各寓言結構有其內在邏輯和理路；他對於主要寓言之詮釋乃是受聖人有情抑或無情、何者殊勝之問題所驅動，並據此以〈大宗師〉之寓言群為「極度無情」之聖人象徵，而將〈至樂〉寓言視為「猖狂無情」之代表；前者之無情在文中屬「絕對超越」而為極度無情之示範；後者之無情則屬「聖人純真自然之情」而為猖狂無情之體現。以上詮釋基本上仍不超出以安適或歡慶造化之功為面對死亡之情感之觀點。參見陳金樑：〈無情與猖狂：論《莊子》中「無情」的兩種詮釋〉，《中國哲學與文化》第6輯（2009年12月），頁245。

捕捉其面貌⁶⁹。然而，精神上的自由與表達上的即興來自於禮意之深刻意義。莊學之經典詮釋傳統對於處喪議題雖尚未給予足夠的顯題化，在情感觀方面已有敏銳的把握。如〈大宗師〉有「惡知禮意」之嘆；郭象詮解為：「夫知禮意者，必遊外以經內，守母以存子，稱情而直往也。」⁷⁰「直往」乃是基於生命實相而直通意向性對象之真情實感；「稱情」則蘊含以生命實相為根據而表露合宜情感之要求。以上之義理把握並不著眼於莊學與社會禮俗之間的對立與張力，而是透過本末源流之意義結構以安頓莊學禮觀在實踐上的可能性。進一步言之，儒家之禮觀能妥善地處理形名問題，亦能在社會網絡中穩固人心；莊學之禮觀則另有交涉之對象。〈大宗師〉所言「遊乎天地之一氣」乃是禮意在內涵上的最終依歸；〈知北遊〉所謂「原天地之美而達萬物之理」亦可為禮意實踐之綱領。

以孟孫才處喪而「顏色不變」之情態為例，代表性學者如 Fraser 與陳金樑將其視為「無情論」之典範。然而，一個更能融貫於莊學理路之解釋，應當能注意到孟孫才與「古之真人，不知說生，不知惡死」（〈大宗師〉）之情態在意義結構上的相通：不以己意凌駕於造化之安排；無往而不自得，但以因順為宗。因此，孟孫才在與眾之場合中，面對至親之死亡卻能在容貌形色上看似無所不安而泰然自若⁷¹；如此之姿態恰可為「付之自化」之一種體現⁷²；每個個體生命自有其生成變化之原因與流變之軌跡，此謂「自化」；面對他人死亡但求承認其「變而之死」之生命歷程，方能順應其變化而不以多餘的作為侵擾之，此謂「付之自化」。所謂莊學與儒家在禮觀上乃是「內在不相及」之相對立場，實根源於兩種思想之人觀在本體論之迥異；如儒家禮觀以逝者之軀體為隆重對象，並且將「三年之喪」視為規範性禮制，其背後涉及人在死後保有弱義的同一性之信念⁷³。倘

⁶⁹ 此語出自〈漁夫〉；雖然捕捉了莊學式的情態，但尚未涉及深層禮意之論說。

⁷⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 267。

⁷¹ 「安」在儒家禮觀中乃是一行為是否合宜之重要判準。典型如《論語·陽貨》中，孔子對於宰我提議將「三年之喪」改制為一年而回應宰我以：「女安則為之」；作為一種複雜的心理機制，「安」在主體之自我評價方面代表對於自身行為由衷地感到無所欠疚而安適。除了自我評價，能安之狀態亦涉及社會結構中的協商與交涉而有正當性之問題。如儒家傳統所重視的「三年之喪」，則要求行禮主體之內在狀態與外在形式之相符合一致，並且可為社會評價之對象。

⁷² 出自於郭象以「已簡而不得，故無不安，無不安，故不以生死槩意而付之自化也」詮解〈大宗師〉「唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死。」（郭慶藩：《莊子集釋》，頁 275）

⁷³ 此種信念包含以下理解：逝者在死後以無生機的形軀形式存在，甚至由於魂之得以不離散

若孟孫才可為莊學式的處喪之示範性人物，其意義當是體現如上的倫理學原則。然而，與造物者同遊之理想以及順應禮俗之實踐要求，兩者之間如何可不杆格甚或相互成就，乃是本末源流在分際上如何措施合度之人文藝術。〈大宗師〉之主要寓言在此方面仍留下空間使吾人發想。

回到逝者如何可為處喪中的意向性對象之關懷。即便置身於造化流行之總體生命場域中，核心寓言之主人翁在面對重要他人之死亡，確實表露出以逝者為一可識別的、具有關係性之對象。如〈大宗師〉中的孟子反、子琴張以「彼」指稱友人；〈至樂〉中的莊子則以「是」指稱其妻。指稱性之意義乃是將逝者視為情感上的致意對象。當代喪慟觀提供的一個啟發是，面對他人死亡為一重要議題，乃是因為此重大事件為生者帶來價值上的損害，並影響生者之實踐性識別與自我理解。在此面對中，由於自身死亡乃是不可經驗之物，他人死亡便成為生者學習與預期自身死亡之契機。因而，喪慟情感之經歷與完成有賴於生者對於他人死亡給予倫理學的「承認」(recognition)。Matthew Ratcliffe 說明此種承認建立在他人死亡之充分認知：

一個對於失落的充分認知涉及對於她從世界中的消失之接受，並且瞭解世界之當下缺失了某些有賴於她以各種方式存在之可能性。後者並非任何一個簡單的、單一的認知可達成，而是某種需要時間的、佔據喪慟經驗之核心理解。⁷⁴

引文強調，面對他人死亡所涉及自我重新設置必為一種耗時的、漸進的過程；Ratcliffe 將此種經歷視為喪慟經驗之內核。在莊學氣化流行之世界觀中，逝者並非只是天地間之一物，而是值得生者給予致意之對象。尤其是本文所探究的典範型事例；重要他者乃是自身關聯於世界之重要渠道。然而，處喪過程並非隨著情感主體之主觀感受而任意蔓延；一個考慮合宜性與理據之喪慟觀當思索合理的尺度與適當的情感表達。莊學雖不以失落定義處喪之意義，亦不以哀慟為面對他人死亡之最終情感，在自我知識之向度以及倫理學之承認兩方面可謂共享以上關

而成為祭祀之溝通對象。以上思維迥異於莊學在於力求保有逝者在死後的同一性之企圖。由於逝者作為處喪之對象可藉由多種概念加以指涉，此種進路在死亡哲學中代表「多元論」(pluralism) 之立場。參見 Theodore Sider, "Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis," *Philosophical Perspectives* 15 (2001): 189-209。

⁷⁴ Matthew Ratcliffe, "Grief and the Unity of Emotion," *Midwest Studies in Philosophy* 41.1 (Sep. 2017): 162.

懷。

此處不妨從合宜性之考慮一窺「察」在〈至樂〉寓言中的意義。英美代表性詮釋或以「察」之前與之後的感受與認知為兼具合理性 (Olberding, Wong)，或僅以「察」之後的情感與行動為契合於莊學之禮觀 (Fraser)。然而，從處喪之歷程觀斟酌文本敘事，當可發現「察」所反思的生命之來由與去向問題，為情感主體帶來他人死亡之重新理解，以促成自我在認知上與情感上的重新設置。此過程之所以為必要且重要，乃是因為他人死亡之重大事件涉及了一個詮釋自身所處的世界在理解上尚未被完全表述之信念網絡。寓言主人翁在此面對之過程中，為了自我調適必須尋求一可靠的世界觀，以真正地理解死亡之本質與意義⁷⁵。

此處值得考慮的問題在於，情感之發生並非可完全地自主，亦非理性可直接規約之對象。如此，「察」之反思活動如何帶來情感上的自我修正？此好奇可由「不通乎命」作為一種「評價性判斷」(evaluative judgment) 之意義來加以說明：「慨然」與「哭」之情感表達乃是缺乏理據並且悖離於「任其自化」之原則；「不通乎命」之評價性判斷意在說明不合宜的情感應當得到修正，並且導向自身於具有理據之情感。關於情感上的自我修正之條件，D'Arms 以「受價值所規約」(regulation by value) 之觀念，主張「將某種性質 V 視為一種價值，即是將此價值視為與 V 價值相關的價值方式之規約性標準。此種標準指導我們在相關模式之評價性回應……V 價值之相關模式是對於行動、作為、態度與情感等關聯性回應之一個特別要求」⁷⁶。根據 D'Arms，價值具有規約性之觀念來自於「實踐理性」(practical reason) 之運作；即便情感並非完全的可自主或可受控，吾人可基於價值之敏銳度而培育自我修正之能力，並從中導向合宜的情感回應。

(二) 逝者之「二端」與生者之致意與表意

逝者乃是一化物；以此化物為情感之意向性對象，生者應當如何面對之？本文從「觀化者—化物」關係性之視角提出以下說明：處喪者以觀化者之姿態，在感知逝者為一價值對象之意向性中，充分地認知到逝者處於化死歷程之事實性；

⁷⁵ Cheshire Calhoun and Robert C. Solomon, *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 338. 以上觀點代表情感主要為一種認知作用之立場；由於情感具有認知內容因而為「可錯的」(fallible)。

⁷⁶ Justin D'Arms, "Value and the Regulation of the Sentiments," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 163.1 (Mar. 2013): 4.

在倫理學的承認中，處喪者任憑逝者「變而之死」之自然律則，而不以人為觀念與外在禮俗侵擾其變化。然而，「觀化者一化物」之關係性至此仍為一理論性設準。莊學式的處喪之道在說明上仍需考慮兩個面向：首先，禮意之實踐如何可能融貫於莊學之形而上思維，同時又不悖離於人性直覺？再者，面對他人死亡之合宜情感將體現為如何的情感表達？

根據第三節之反思，本文認為逝者作為一化物之存在具有以下基本性格：基於陽的本性為發散、陰的本性為聚密，逝者在化死歷程中有魂歸向於天、有魄留駐於地之動向。此種理解基本上不出古代以魂魄論人身構成之信念。關於人格同一性如何得以倖免於死亡之問題，當代死亡哲學以「身體同一性」(corpse identity) 與「心理同一性」(psychological identity) 為兩大立場；前者一般由物質論所支持，後者則往往受心靈本質論所捍衛⁷⁷。莊學並未明言人格同一性是否可倖免於死亡之問題。然而，從一個更為廣大的文化脈絡，「魂」與「魄一形」當為人身構成之兩個面向。尤其，基於氣有精粗之別，倘若莊學可合理地解釋為弱義的氣一元論，在承認人同時具有心理與身體之前提下，吾人或可主張心理與身體在莊學中乃是質性有別，而非結構上的迥異。以此言之，則莊學當無法單純地以身體同一性或心理同一性說明同一性之問題。

基於此發現，本文擬從「魂」與「魄一形」兩個面向論說處喪之兩種對象性，並且需分別考慮兩種對象性之變化動向⁷⁸，以據之說明處喪主體如何面對逝者之問題。意即，基於人在死後有兩種存在樣態之變化動向，生者對於逝者之回應也一致地應有兩種合宜性之要求。兩種對象性之考慮，在古代禮制中本有跡可循；典型如《禮記·祭義》「二端既立，報以二禮」⁷⁹。回溯到一個較為廣泛的文化脈絡：魂魄構成論大體上可為上古至秦漢之際之主流觀點。如杜正勝細究魂魄於上古之用例，而主張魂氣、形魄二分之說形成於戰國以下，並且直至東漢可言「魂與魄同質而異名，都用來描述人體之內超乎感官和心之上的存在，本質都

⁷⁷ 參見 Eric Olson, "The Person and the Corpse," in Bradley, Feldman, and Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 80-86。

⁷⁸ 參見 Dean Zimmerman, "Personal Identity and the Survival of Death," in Bradley, Feldman, and Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 97-105。

⁷⁹ 一個方法論考慮是，「二端」之概念是否可合理地應用於本文之核心文本實取決於文本理論之發現，即個別文本段落所能斷定之年代範圍，以判斷《禮記·祭義》思想之適用性。

屬於『氣』，是可以貫通生死分界的一種存在」⁸⁰。

以下從重構性的角度，說明「魂」與「魄一形」作為兩種對象性在回應上的合宜性。首先，逝者有「魄一形」共構之形軀；基於本體論位階較低，以及肉身終將回歸於大地，核心寓言對於「未葬」之措施提供禮意之根據。如〈至樂〉中的莊子所言：「人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命。」

「室」在上古時期主要指稱安放祖先牌位之場所⁸¹；「寢於巨室」在莊學思維中即是對於逝者形軀之安頓，而與上古時期至漢代的墓葬傳統與祭祀觀形成對比。

「未葬」之措施在莊學中或可具有禮觀之意義。如莊學他篇寓言中，莊子將死，而其弟子為其圖謀厚葬。莊子自詡：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？」⁸²此語道出「未葬」在莊學中乃是禮數上的齊備之特別觀點。

以化物為對象性，除了回歸大地之形軀，〈至樂〉寓言尚為生者如何以魂氣為意向性對象提供重要線索：「是相與為春夏秋冬四時行。」⁸³此「是」作為化物，其存在在本性上並非可歸屬於日常觀念或科學視角所理解之物⁸⁴。基於魂氣已越出形質結構，並且以「精氣—精神」之樣態上升於天，承續第三節對於位格性之略說，此「是」雖已不具人形，在化死歷程中仍以「不可見的在場」(invisible presence) 保有識別性以及與生者之間的關係性⁸⁵。

⁸⁰ 以上魂魄構成論之論說與引文，參見杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年），頁122-130。

⁸¹ 如陳夢家認為自甲骨卜辭即可見此用法。參見陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956年），頁475-479。莊學以「人且偃然寢於巨室」作為逝者身軀之安頓，與上古時期至漢代的墓葬傳統與祭祀觀形成對比。

⁸² 〈列禦寇〉在文獻學中常被學者視為偽作；本文無法涉入文本理論之考究問題，但此可能性暫且不妨礙本文中說莊學之禮觀如何看待逝者身軀之宏旨。

⁸³ 本文將古語中的「是」之指稱代名詞理解為可同時指涉單詞與複詞；後者之用法可顯現出逝者之意識或意向性。

⁸⁴ 如 Jeeloo Liu 以自然主義將「氣」理解為「中性實體」(neutral entity) 並視之為科學範疇可解釋之物，而提出「中性單子論」(neutral monism) 之本體論觀點；參見 Jeeloo Liu, "In Defense of Chinese Qi-Naturalism," in *Chinese Metaphysics and Its Problems*, ed. Chenyang Li and Franklin Perkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 33-53。

⁸⁵ William James 以「不可見的在場」(invisible presence) 解釋宗教經驗的起源。參見 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Longman Green, 1902), p. 32。本文借用此概念指涉已脫離人形結構之魂氣存在。值得注意的是，宗教性的信念與嚮往在莊學系統中與巫文化與神話之淵源本有緊密的連繫。此方面之闡述參見鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），

此種特殊之在場對於生者而言具有兩層意義：作為鼓盆而歌之致意對象；在此致意中，生者也得在自我表意中完成情感上的歷程。「歌」在核心寓言群中並非只是隨意發作的人聲，更有配合樂器以成樂音創發之意圖。如〈大宗師〉兩友人於子桑戶死後「或編曲，或鼓琴，相和而歌」之活動；〈至樂〉中的莊子「則方箕踞鼓盆而歌」——即興地倚肢體、藉器具而成擊鼓與頌歌之儀式——看似自由而缺乏形制，然而其意圖與〈大宗師〉寓言在精神上可謂相合。倘若歌之興發可合理地視為一種儀式性行動，則寓言人物之表意內容顯然包含歎辭與歌聲。如〈大宗師〉兩友人之自我表意——「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗」。「嗟來」作為歌聲，在經典詮釋中被理解為因友人之死而慨嘆，並且具有召喚故人之作用⁸⁶。歎辭之使用亦為必要，因其表達能確保生者之致意能獲得清晰的意義⁸⁷。而「嗟」、「猗」之意思當為歌聲與友人之相和聲；所謂：「言之不足以盡意，故發此聲以自佐也。」⁸⁸考慮到歌之儀式在禮樂文化中本具有調節人情之作用⁸⁹，本文認為上述情節生動地描寫處喪之友人在表意活動上不出禮制之基本要素，並且在其中達成情感上的暢意抒懷之姿態。

從文化溯源之角度，「鼓」作為樂音之構成元素在此敘事中的使用並非偶然。已有文字學之學者考證指出，鼓之字義與「禮」之本義之間存在發展上的淵源。以此為基礎，楊儒賓進一步申說，鼓與古禮之密切關連可體現於儀式之中並且具有深意：「祭典由禮樂組成，而禮樂的原始場合由『鼓』引導，祭典結束處

頁 113-140；楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》第 11 期（2008 年 6 月），頁 79-110。

⁸⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 266。

⁸⁷ Webb Keane, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 66-67. 本文此處之祝禱為廣義的與鬼神交通義，而不必涉及向鬼神祈福之目的。

⁸⁸ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 266。

⁸⁹ 如《毛詩序》論詩的起源可為參酌：「情動於中而形於言，言之不足故嗟歎之，嗟歎之不足故永歌之，歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。」本文如此引用，似乎預設了詩論所理解的人性可為各家思潮所共享，並且莊學可蘊含有別於儒家的另一種詩學；值得補充的是，《毛詩序》文後道出對於人性反思及體察最終乃是達到「正得失，動天地，感鬼神」。以上引文參見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁 13 上、14 下。上古文化中對於何謂「正」的思維與處置，大體上維繫於「正者，政也」之觀念；莊學對於何謂天地之「正」自有一套迥異於儒學傳統的思想。而以上觀點於此處只備為一思想上的啟發而有待論證。

的鼓聲透天可想而知。」⁹⁰ 以上推衍乃是將鼓置放於上古時期聲教系統之廣大脈絡，而從鼓之聲波效應說明共振如何可發生於溝通之兩端而引發共感。考慮到逝者作為化物在位格上的特別，鼓聲可為生者與逝者在一氣流行中彼此交通與共感之媒介。

以上大略為本文基於〈至樂〉寓言所重構的、生者在「觀化者—化物」之關係性中面對逝者之儀式性行動。以喪慟觀之考慮而言，倘若處喪歷程中的複雜感受乃是人性之自然，吾人如何可言「察」之前與之後的種種感受可構成一個統合的情感經驗？對此問題之回應來自於情感哲學之方法論考慮。如 Peter Goldie 在“Grief: A Narrative Account”一文中，以第一人稱之觀點將喪慟界說如下：「喪慟是一種歷程；更為確切的，它是同為主動性與被動性的、既內在又外在的於時間中展開的複雜模式。而此模式之時間性展開，在解釋上乃是先於此歷程於任一時間點上之所發生。」⁹¹ 引文所提出的喪慟歷程之解釋架構，乃是由第一人稱出發，而以敘事性凌駕於因果性之本體論觀點⁹²。就本文說明寓言人物如何面對他人死亡之詮釋目的而言，此種解釋架構可有效地涉入情感主體如何在反思性言說中自我重新設置，並基於意向性對象之確切認知而在情感上自我修正，最終得以在「鼓盆而歌」中完成對逝者之致意與自我表意之儀式性行動。

五、結論：莊學與當代喪慟觀對話之可能性

本文從倫理學之關懷出發，探索面對他人死亡所能體現之合宜情感在莊學視域中的可能圖像。此圖像之輪廓大體上以莊學形而上思維為藍圖，探索寓言群主人翁如何在稱情而直往之主軸中，以化物為情感上的意向性對象，以完成對於逝者之致意與自我表意。由此大概可把握寓言群主人翁如何在禮意之追尋與實踐

⁹⁰ 參見楊儒賓：〈〈雅〉、〈頌〉與西周儒家的「對越」精神〉，《中國哲學與文化》第 11 輯（2014 年 5 月），頁 48。

⁹¹ Peter Goldie, “Grief: A Narrative Account,” *Ratio* 24.2 (Jun. 2011): 136-137.

⁹² 此觀點在情感哲學中，尤其是對於涉及難以個別化的心理現象之複雜情感，在解釋上具有廣泛的影響力。Goldie 之方法只能有限度地保留因果性；雖聲稱此種解釋架構可以給予喪慟經歷足夠的融貫性，倘若過度依賴第一人稱觀點則可能難以納入客觀事件之因果性，而導致歷程論侷限於「內部融貫性」(internal coherence) 之問題。如 Ratcliffe 提出反省並主張，喪慟之心理狀態必然經歷時間上的斷裂性，而為 Goldie 之架構所無法解釋。參見 Ratcliffe, “Grief and the Unity of Emotion,” 162-164。

中，體現面對他人死亡之合宜情感。值得說明的是，由於本文對於研究問題之重構性詮釋，乃是在「觀化者—化物」之關係性中，說明處喪者因應逝者作為化物之本性而有的情感上的自我更生之歷程與完成。究竟吾人可在如上的處喪觀中辨別出哪些個別化的具體情感之問題則不在本文詮釋範圍。此詮釋限度一方面來自於文本證據之有限⁹³，更主要的原因在於本文之詮釋目的乃是尋求莊學處喪觀在意義上涉及諸多要素之「典範型架構」(a paradigmatic structure)⁹⁴：生者與逝者作為「觀化者—化物」關係性中的兩端，在交通與共感中構成合宜情感在實現上的可能性。本文根據核心文本所發展的重構性詮釋，因此可代表莊學處喪觀之一種典範⁹⁵。

關於面對他人死亡之合宜情感，除了上述的詮釋限度，本文亦認為莊學式的合宜情感不宜以心理學意義之情感加以界說。如文獻回顧所展示，英美學界詮釋回應本研究問題所主張的情感皆落入心理學之範疇（如 Ames 與 Fraser 所主張的歡愉；Olberding 與 Wong 所主張的悲傷與歡愉、狂喜等）。倘若必須對於合宜情感之具體內涵加以論說，本文認為莊學所主張的合宜情感當更屬存有論意義之情感。基於莊學人觀所能涵有的情感觀之終極理想——「使之和豫通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也」——⁹⁶ 情感之體現乃是因任

⁹³ 筆者認為「文獻上的有限」主要有兩個來源：首先，儀式性的敘事往往對於細節之捕捉較為簡要；再者，先秦文本形成的動力主要為口傳文化，為傳播之便常省卻人們所熟知的細節。

⁹⁴ Goldie 在此問題上抱持積極的態度；透過援引 James Russell 於一九九一年所提出的「文本」(script) 概念，他提出「一個眾元素之典範型架構」(a paradigmatic structure of elements) 以指向在不化約文化之多樣性之前提下，一個跨文化的喪慟感受模式之可能性。參見 Goldie, "Grief: A Narrative Account," 142。

⁹⁵ 感謝審查人極有慧見地指出，莊學處喪觀在文本中亦可能具備「統合天人」、「內外相即」的圓通模型。而本文之詮釋成果只代表莊學處喪觀在「典範性架構」上的一種類型。在承認莊學中涵有多元的典範性架構之前提下，其他寓言之典範性架構則需再詳察之。雖然，從古禮溯源之特別意義而論，本文所詮釋的寓言群或可謂一種廣義的、另類的「『統合天人』、『內外相即』的圓通模型」，而無須與儒家禮嚴格地相對比。只是，為了凸顯莊學中特別的形而上思維與人觀，本文確實主張莊學與儒家對於本文研究問題之回應，在意義結構上當為「兩種本體論導致兩種禮觀與兩種處喪之道」。倘若在莊學中有一種較本文詮釋之寓言群更為圓通的模式，則在人觀之本體論理解可能為莊學與儒家之間的綜合。此問題目前超出本文範圍而需待未來良機再探索之。

⁹⁶ 此語出自〈德充符〉中孔子界說何謂「才全」。此引文之前文亦言，死生存亡之事實性對於完善人格而言乃是「不足以滑和，不可入於靈府」。本文認為，以上思維對於〈至樂〉寓言之主人翁在處喪中所展現的情感之歷程性具有引導性作用而不妨礙。

自然而無所妄爲；能達到此境地者，其知覺與感受當能參與天地間陰陽之氣動而與之共振盪。此種情感觀乃是基於有德者能與物相宛轉而無礙之調適順遂；處喪主體亦應當在情感上自我更生而常保新生⁹⁷。

當代喪慟觀之研究對於情感合宜性之判準與理據之觀點，如第一節所介紹，至今仍以回溯性進路爲主流。根據此進路，喪慟之原因來自於過去，並且他人死亡在意義上代表喪失。Cholbi 從自我知識之關懷，基於回溯條件將他人死亡之意義界說爲兩種「善」之喪失：自我在善方面的喪失；自我整全性的威脅⁹⁸。上述之價值喪失乃是因爲自我曾將他人視爲人生中的重要對象，並因此將幸福之可能性挹注於自我與他人之關係性中。從自我知識的角度論喪慟之意義首先是自我關注的而非關懷他人的。意即，此喪慟觀在關懷對象上主要是自我而非他人。

回溯性進路對於喪慟在意義上的把握另有兩個面向值得探究。其一關涉人之感受程度與經歷時間如何可具有合理性之問題。當代相關研究中可發現「完結理論」(relinquishment theory) 與「延續連結理論」(continuing bond theory) 之競爭⁹⁹。完結理論貫徹回溯理性之立場，而主張倘若處喪主體在認知與情感之調適具有健全的能力，則一個喪慟經驗之常態性發展在歷程上終有結束之時。然而，由於喪慟與自我知識之關聯益發受到學者之重視，一個開放性的喪慟歷程已不再被視爲非理性的。因此有延續連結理論主張，逝者不可被簡單地視爲留存於過去之不存在，而是處於現在與未來之時間軸。具體而言，逝者乃是透過生者對於自我與逝者在關係性上的重構與再造而成爲某種特別的在場。在此種開放性模式中，逝者以「仿若在場」(as-if presence) 與生者保持連結¹⁰⁰。由兩種立場之競爭

⁹⁷ 此種自我更生之宏旨尤可見於〈大宗師〉：「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」以及〈德充符〉：「與物爲春，是接而生時於心者也。」

⁹⁸ Cholbi, "Grief's Rationality, Backward and Forward," 258-259. 具體言之，喪失包含以下兩方面：與他人的關係性之改變帶來自我理解上的某種程度之毀損；自我曾做出與他人有關之選擇及行動在往後所可能實現之價值之喪失。

⁹⁹ 「延續連結理論」可有多種進路，如對於逝者之愛、社會認知研究。依序參見 Line Ryberg Ingerslev, "Ongoing: On Grief's Open-Ended Rehearsal," *Continental Philosophy Review* 51 (2018): 343-360; Ratcliffe, "Relating to the Dead: Social Cognition and the Phenomenology of Grief," in *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, ed. Thomas Szanto and Dermot Moran (New York: Routledge, 2016), p. 88。

¹⁰⁰ Thomas Fuchs 用語，意在說明生者在逝者存在於過去、逝者在場於當下之兩向度模糊性所帶來的「認知—感性衝突」(a cognitive-affective conflict)。參見 Thomas Fuchs, "Presence in Absence. The Ambiguous Phenomenology of Grief," *Phenomenology and the Cognition Science* 17 (2018): 43-63。

可見，逝者是否存在以及如何存在之問題，將繼續為當代喪慟觀帶來思想上的契機與理論上的焦慮。

基於特別的形而上思維與人觀，莊學不受以上理論性焦慮所擾。逝者本為一化物，生者亦為一化物；萬有之生命現象在化生繼而又化死之歷程中若馳若驟。對於此生命實相之透徹，有助於生者在面對他人死亡之過程中學習並且預期自身之死亡。此種自我知識之模式不必困惑於逝者是否存在，亦無須面臨過去與現在在時間感上的混亂。

除了上述關於感受程度與經歷時間之合理性問題，回溯性進路之其二關涉合宜性概念之設準。當代喪慟觀研究雖一般接受喪慟情感具有歷程性，卻鮮少有學者考慮回溯性情感之理據與時間性之關連。直至近期才有 Oded Na'aman 探索此面向，並提出喪慟在理據上應當於時間歷程中自我消耗：「我們一旦認知到背景條件可對於合宜性之改變在解釋上扮演重要角色，便可以開始尋找在情感理據之外之相關改變。……情感之合宜性最能透過合宜性所屬之過程來獲得理解。此過程是背景條件之所以使得情感具有合宜性之條件，而過程之演進可說明為何一個曾構成理據之事實已不再相關。」¹⁰¹ Na'aman 根據「合宜性遞減原則」(principle of fitting diminution) 說明，情感在理據上的評價應考慮時間性而為動態論¹⁰²。此種理據概念意在說明，人的喪慟感受應當在時間中弱化並終將完成情感歷程。涵有時間向度之理據概念，在某種程度上可支持莊學式的處喪之道在情感上自我更生而得以回復庸常之意旨。

雖不訴諸悲劇性以論死亡之恐怖，亦不以自我價值之喪失看待死亡之意義，面對他人死亡在莊學中確實能構成一嚴肅的哲學問題。莊學安頓死亡之本質與逝者之意義在理路上雖有別於當代喪慟觀之主流思維，彼此仍可在兩個基本關懷上殊途而同歸：面對他人死亡在倫理學上涉及自我知識以及對於他人死亡之承認與致意，並且此面對之能力表徵一健全的心靈。莊學對於本文研究問題之回應，與其說是以療癒性的道術拯救有限性人生面對死亡所遭受的認知混亂與情感挫折，其最終要義仍不出以養護生命為宗旨之衛生之道。

¹⁰¹ Oded Na'aman, "The Fitting Resolution of Anger," *Philosophical Studies* 177.8 (2020): 2427.

¹⁰² Na'aman, 2426.

面對他人死亡之合宜情感

——莊學式的回應

蔡妙坤

基於莊學之形而上思維與人觀，本研究問題面臨以下詮釋挑戰：個體死亡在大化流行之場域中如何獲得概念上的安置？人在死後是否存在，以及此存在之去向為何？時間性如何決定處喪之意義？本文以「合宜性」之考慮，從莊學視域出發，以探索人在情感上應當如何回應他人死亡之問題。參酌當代喪慟觀與當代死亡哲學之問題意識與重要觀點，本文在「觀化者—物化」之關係性中，以莊學式的禮意為根據，說明處喪中的情感之意向性對象及其基本性格、合宜情感之理據，以及生者在情感上如何向他人死亡致意並完成自我表意。文獻回顧方面，本文反省個體死亡在系統性形上學中遭匿名化之傾向 (Roger T. Ames)，並且在情感觀方面彌補情感理據與合宜性在說明上的缺失 (Amy Olberding, David Wong, Chris Fraser)。

關鍵字：物化 喪慟 意向性對象 合宜性 死亡哲學 禮意

Fitting Emotion from a Zhuangzian Perspective When Encountering the Death of Another Person

TSAI Miao-kun

Given the Zhuangzian perspectives on metaphysics and personhood, this essay considers three major interpretative challenges: how to conceptually locate personal death in transformation-of-thing; whether a person exists after death and just what is this existence; and how does the Zhuangzian conception of temporality determine the meaning of mourning? From the consideration of “fittingness,” the essay investigates the emotions appropriate when faced with the death of another person. Drawing on theoretical perspectives and findings in the contemporary philosophy of emotion and philosophy of death, the essay accounts for the intentional object of emotion and its basic character, the appropriate basis for the fit emotion, and how one ethically recognizes the death of a person, thereby accomplishing the process of self-expression. Through a literature review, the essay critically reflects on ways in which a systematic metaphysics tends to dismiss ordinary references to death (e.g. Roger T. Ames) and remedies insufficient accounts of fitting emotion (e.g. Amy Olberding, David Wong and Chris Fraser).

Keywords: thing-in-transformation grief intentional object fittingness
philosophy of death meaning of ritual

徵引書目

- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005年。
- 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 林明照：《先秦道家禮樂思想研究》，臺北：臺灣大學哲學所博士論文，2005年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：莊嚴出版社，1984年。
- 陳金樑：〈無情與猖狂：論《莊子》中「無情」的兩種詮釋〉，《中國哲學與文化》第6輯，2009年12月，頁243-258。
- 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956年。
- 陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南圖書公司，2013年。
- 楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》第11期，2008年6月，頁79-110。
- ：〈〈雅〉、〈頌〉與西周儒家的「對越」精神〉，《中國哲學與文化》第11輯，2014年5月，頁39-67。
- 葉海煙：〈莊子哲學的「陰陽」概念〉，《臺大文史哲學報》第45期，1996年12月，頁135-151。
- 福永光司著，興膳宏譯：《莊子·外篇》，東京：筑摩書房，2013年。
- 鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》第19卷第2期，2001年12月，頁113-140。
- 鍾振宇：《道家的氣化現象學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。
- Ames, Roger T. "Death as Transformation in Classical Daoism." In *Death and Philosophy*. Edited by Jeff E. Malpas & Robert C. Solomon. London: Routledge, 1998.
- Attig, Thomas. *How We Grieve Relearning the World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bergström, Lars. "Death and Eternal Recurrence." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Edited by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson. New York: Oxford University Press, 2013.
- Berkson, Mark. "Death in the *Zhuangzi*: Mind, Nature, and the Art of Forgetting." In *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Edited by Amy Olberding and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Bonanno, George A., and Anthony Papa. "The Social and Functional Aspects of Emotional Expression During Bereavement." In *Nonverbal Behavior in Clinical Settings*. Edited by Pierre Phillipot, Robert S. Feldman, and Erik J. Coats. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Bradley, Ben, Fred Feldman, and Jens Johansson, eds. *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Calhoun, Cheshire and, Robert C. Solomon. *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical*

- Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Cholbi, Michael. "Grief's Rationality, Backward and Forward." *Philosophy and Phenomenological Research* 94.2 (Mar. 2017): 255-272.
- D'Arms, Justin. "Value and the Regulation of the Sentiments." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 163.1 (Mar. 2013): 3-13.
- D'Arms, Justin, and Daniel Jacobson. "Sensibility Theory and Projectivism." In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Edited by David Copp. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Ekman, Paul. "Basic Emotions." In *Handbook of Cognition and Emotion*. Edited by Tim Dalgleish and Mick J. Power. Chichester: John Wiley and Sons, 1999.
- Fraser, Chris. "Psychological Emptiness in the *Zhuāngzǐ*." *Asian Philosophy* 18.2 (Jul. 2008): 123-147.
- _____. "Emotion and Agency in *Zhuāngzǐ*." *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 21.1 (2011): 97-121.
- _____. "*Xunzi* Versus *Zhuangzi*: Two Approaches to Death in Classical Chinese Thought." *Frontiers of Philosophy in China* 8.3 (Sep. 2013): 410-427.
- _____. "Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the *Zhuāngzǐ*." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13.4 (Oct. 2014): 541-565.
- _____. "*Zhuangzi* and the Heterogeneity of Value." In *New Visions of the Zhuangzi*. Edited by Livia Kohn. St. Petersburg: Three Pines Press, 2015.
- Fuchs, Thomas. "Presence in Absence. The Ambiguous Phenomenology of Grief." *Phenomenology and the Cognition Science* 17 (2018): 43-63.
- Gilmore, Cody. "When Do Things Die?" In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Edited by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson. New York: Oxford University Press, 2013.
- Goldie, Peter. "Grief: A Narrative Account." *Ratio* 24.2 (Jun. 2011): 119-137.
- Gustafson, Donald. "Grief." *Noûs* 23.4 (Sep. 1989): 457-479.
- Ingerslev, Line Ryberg. "Ongoing: On Grief's Open-Ended Rehearsal." *Continental Philosophy Review* 51 (2018): 343-360.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longman Green, 1902.
- Keane, Webb. *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London and New York: Routledge, 1963.
- Kübler-Ross, Elisabeth, and David Kessler. *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss*. New York: Scribner's, 2007.
- Liu, Jeeloo. "In Defense of Chinese *Qi*-Naturalism." In *Chinese Metaphysics and Its Problems*. Edited by Chenyang Li and Franklin Perkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Mote, Frederick W. *Intellectual Foundations of China*. New York: Knopf, 1989.
- Na'aman, Oded. "The Fitting Resolution of Anger." *Philosophical Studies* 177.8 (2020): 2417-2430.
- Nivison, David. "Hsün Tzu and Chuang Tzu." In *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*. Edited by Henry Rosemont. La Salle: Open Court, 1991.
- Olberding, Amy, and Philip J. Ivanhoe, ed. *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Olberding, Amy. "Sorrow and the Sage: Grief in the *Zhuangzi*." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6 (Dec. 2007): 339-359.
- Olson, Eric. "The Person and the Corpse." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Edited by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson. New York: Oxford University Press, 2013.
- Price, Carolyn. "The Rationality of Grief." *Inquiry* 53.1 (Feb. 2010): 20-40.
- Ratcliffe, Matthew. "Grief and the Unity of Emotion." *Midwest Studies in Philosophy* 41.1 (Sep. 2017): 154-174.
- _____. "Relating to the Dead: Social Cognition and the Phenomenology of Grief." In *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. Edited by Thomas Szanto and Dermot Moran. New York: Routledge, 2016.
- Roberts, Robert C. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sider, Theodore. "Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis." *Philosophical Perspectives* 15 (2001): 189-209.
- _____. "The Evil of Death: What Can Metaphysics Contribute?" In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Edited by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson. New York: Oxford University Press, 2013.
- Sato, Masayuki. "The Multi-level Structure of 'Transformation' and the Philosophy of 'Transformation of Things' in the *Zhuangzi*." In *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi*. Edited by Kim-chong Chong. Dordrecht: Springer, 2022.
- Solomon, Robert C. "On Grief and Gratitude." In *In Defense of Sentimentality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Varga, Somogy, and Shaun Gallagher. "Anticipatory-Vicarious Grief: The Anatomy of a Moral Emotion." *The Monist* 103.2 (2020): 176-189.
- Williams, Bernard. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality." In *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Wong, David. "The Meaning of Detachment in Daoism, Buddhism, and Stoicism." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5.2 (Jun. 2006): 207-219.