《東華漢學》第 6 期；頁 15-50
東華大學中國語文學系　2007 年 12 月

莊子「安命」思想探析

王小滕*

【摘要】

本文主要探討莊子所申論之「命」，獲知：如若僅由字面觀之，則或不免以為莊子認同常識所說的「命定論」「宿命論」。然而，如若能深入於文字之內而不僅只停留在字面上，則不難了解：

（一）莊子的看法不同於常識，常識以為命有「吉／凶」「死／生」「窮／達」……之別，然而莊子以渾化對立、超越對待的無待智慧為基礎，指出：「吉與凶」「死與生」「窮與達」……等人生際遇，皆相互流動、通而為一，進而彰顯「命」乃渾全不可分割之整體。亦即莊子將常識予以翻轉，指出「命」具有整體、無從分割之特質，超越二元相對概念之上，寓藏無所對待之要旨，其義理與「道」相應。

（二）莊子安命，並非因為命定、故而不得不安，而是明瞭「命」具有流通無間、無所對待、整體不可分的深義；亦即了解任何人生際

* 陽明大學通識教育中心助理教授

遇皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是「全」。知曉無論人生的際遇為何，皆未嘗暫離渾全之整體、皆無所缺憾，故而能安命地坦蕩接受、無條件承擔一切際遇。

（三）另外，莊子雖言「知不可奈何而安之若命」「達命之情者，不務命之所無奈何」，但其意涵均不僅止於字面，亦非對命或人生際遇發出浩歎，而在於指出：以「命」觀之，種種看似互為對照的人生際遇，實乃不可分割的整體，世人無從以分別意識將其整體性加以切割或進行揀擇，所以坦然接受其際遇，以是而安命。

關鍵詞：莊子　命　安命　人生際遇　不可奈何

一、前言

關於莊子書中所申論之「命」，當代學者大都認為其旨趣在於「安命」，例如張默生、葉國慶、蔣錫昌、唐君毅、劉笑敢……等先生均持此說。[1]不過劉笑敢先生另指出：莊子所謂的命是「無可奈何……，是人

[1] 張先生認為莊子主張「樂天安命的人生，也就是達觀的人生」（見張默生：《莊子新釋》，臺北：漢京文化公司，1983年9月，頁23）。葉、蔣二位先生認為莊子主「安命說」（見葉國慶：《莊子研究》，收入《莊子研究論集》，臺北：木鐸出版社，1982年9月，頁71。蔣錫昌：《莊子哲學》，臺北：萬年青書廊，頁30）。唐、劉二位先生則稱為「安命論」（見唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，臺北：學生書局，1978年9月，頁547-552。劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年2月，頁143-153）。

力不可及的必然」，[2]並以為莊子是「命定論」者，其安命論即「來源于對現實生活無可奈何的必然性的深刻觀察和深切體會」，其「安命論與宿命論大體上是一致的」。[3]

觀諸學界在劉笑敢先生之前，已有曹受坤、郎擎霄、黃錦鋐……等先生認為莊子是「命定論」、「宿命論」。[4]案「命定論」、「宿命論」即是世人通常所說的：人生際遇，如吉凶禍福、窮通得失，皆是命，[5]皆已注定，人力難以改變。

然而莊子是否果真認同命定論、宿命論？又是否果真以之為說呢？我們之所以有此疑問，乃因莊子對於世人均感困惑的人生課題，例如「功名、自我、是非、生死……」等，均以其渾化對立、絕去對待的「無待」智慧，提出超越性的觀照與思考。那麼對於「命」之課題，莊子是否可能與常識完全相同而一無其他更為超卓的體悟呢？

徐復觀先生在《中國人性論史》一書中，對於「命」所做的闡釋，顯然可為以上疑問指出一極具啟發性的思考向度。徐復觀先生說：「莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍……。命在本質上與德、性並無分別」。[6] 由於徐先生在該書中亦曾說明「德實際還

---

[2] 見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁131-132。

[3] 同前注，頁143-145。

[4] 曹先生指莊子是「定命論」（見曹受坤：《莊子研究》，收入《莊子研究論集》，臺北：木鐸出版社，1982年9月，頁209-210）。郎、黃二位先生均指莊子為「宿命論」（見郎擎霄：《莊子學案》，上海：上海書店，據上海商務印書館1934年版影印，1992年12月，頁93-97。黃錦鋐：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1978年3月，頁39-40）。

[5] 例如孔安國說：「命，謂窮達之分」（見《論語注疏．堯曰篇》「不知命，無以為君子也」之何晏注引，參見《十三經注疏》本，臺北：藍燈文化公司，頁180）。王充亦說：「禍福吉凶者，命也」（見《論衡．命義篇》，臺北：新興書局，影印明刻本，1968年5月，頁20）。

[6] 見徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年1月），頁376。

是道」，[7]「性好像是道派在人身形體中的代表。因之，性即是道」。[8]以此，若依循徐先生之說，則不難推論「命」的義蘊與「道」相同。

但是此項推論顯然與上述曹、郎、黃、劉等先生「命定、宿命」之說，大異其趣。那麼面對如此不同的說解，讀者究應遵循何一取向，始不致背離莊意呢？我們是否可能藉著檢視莊子書中與此一問題相關的敘述，以探知其所謂的命是否僅止於「命定、宿命」？抑或具有更深邃、與「道」相應的義理呢？

此外，既然學者皆謂莊子安命，但是何以能安？是否果真如劉笑敢先生所說，因為命定、無法改變，故而不得不安？抑或乃因有其它體會，故而安命？觀諸此一疑問與莊子對於「命」的看法，無疑有著十分密切的關連，那麼我們是否可能在釐清莊子「命」論的同時，亦一併就其「安命」之問題加以說明呢？

以上乃就莊子之「命」提出兩項疑問：（一）莊子所說的「命」是否為「命定、宿命」？（二）莊子是否因為命定、難以改變，故而安命？本文即嘗試以上述疑問為核心，針對莊子書中最為相關的論述進行探討，[9]以便提出回答。

二、「命」：渾全不可分割的整體

本節討論的核心集中在前文所提出的第一項疑問，將致力釐清莊子所說的「命」是否為命定、宿命？抑或另有深義？

---

[7] 同前注，頁369。

[8] 同前注，頁373。

[9] 案莊子書中言及「命」、「安命」的敘述頗多，然而本文由於篇幅所限，實無法一一進行探討，所以僅將擇取與本文之兩項疑問最為相關的論述加以考察。

（一）且然無間謂之命：「命」具有渾全、流動的特質

首先看〈天地〉對於「命」所揭示的定義性說明：

物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命。

徐復觀先生認為此段敘述是對「命」的基本規定，[10]至於其義理，茲列數家注釋於後，以利說明：

1.成玄英疏：德者，得也，謂得此也。……受質以有素分，然且此分脩短，慤乎更無間隙，故謂之命。

2.林希逸說：若有分矣，而又分他不得，故曰且然無間。且然，猶且也。……無間便是渾然者。[11]

3.宣穎說：雖分陰陽，猶且陽變陰合，流行無間。[12]

4.錢穆先生說：「劉概曰：『且，非久安意。無間，始卒若環，無端可指。』穆案：方且同訓。齊物論『方生方死，方死方生』，即且然無間也」[13]

5.徐復觀先生說：「且然無間」是緊承上文未形者有分而來的。未形之「一」，分散於各物（德）；每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間）；這即是命。[14]

6.王叔岷先生說：且讀為徂，往也。「且然無間」猶「往而無間」也。〈德充符篇〉：「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

[10] 同注6，頁375。

[11] 見林希逸：《南華真經口義》（臺北：藝文印書館，《無求備齋莊子集成初編》第7冊，據明正統十年刊《道藏》本影印，1972年5月），頁471-472。

[12] 見宣穎：《南華經解》（臺北：藝文印書館，《無求備齋莊子集成續編》第32冊，據清同治六年半畝園刊本影印，1974年12月），頁240-241。

[13] 見錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1985年11月），頁97。

[14] 同注10。

始者也」正所謂「且然無間謂之命」矣。[15]

綜觀以上六位學者對「且然」之說解雖不盡相同，但對「且然無間」卻指出一共同的訊息：無有間隙、且流通無間的渾然，就是命。那麼這似乎意謂著「命」具有渾全、整體、流動之意涵。

然而究竟是什麼之間沒有間隙、且相互流通，乃致可進一步彰顯「命」具有整全、流動之義理呢？若依成玄英、宣穎及錢穆先生之舉例，乃「長與短」「陰與陽」「生與死」流通無間，即揭示「命」之整體意旨。

然而，這又是何義呢？是否意謂著：常識所認為兩兩對立的「長／短」「陰／陽」「生／死」之人生際遇，在渾化對立、超越對待的莊子看來，卻是相互流動、無所間隔，以此而進一步揭示「命」的渾全、流動意涵呢？

在此，雖然看似沒有其它線索可供考察，但是若將注意力轉移至王叔岷先生之說解，則可立即發現就在王叔岷先生引述之〈德充符〉的論述中，莊子已為讀者寫下頗多的舉例說明，所以我們或許可以針對〈德充符〉之該文段進行探討，以回答上述疑問。

（二）命之行：蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化

關於王叔岷先生引述之〈德充符〉文段，係「魯哀公問於仲尼」章。該章記載哀公對孔子提及哀駘它的言行，孔子認為其人是「才全德不形」，並說明「才全」即是：

> 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。使日夜無卻，而與物

[15] 見王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年3月），頁436。

為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。

關於「死生」「存亡」「窮達」「貧富」「賢不肖」「毀譽」「飢渴」「寒暑」等八組人生際遇，常識皆視之為兩兩對立者，不過莊子卻說它們是「事之變，命之行」。試問，這是何義呢？

或許可由後文「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也」，獲得回答的線索，關於這兩句敘述的意涵，成玄英疏：

夫命行事變，其速如馳，代謝遷流，不舍晝夜。一前一後，反覆循環，雖有至知，不能測度。

八組命行事變的人生際遇，恰若日夜之前後相代。試想，人類雖賦予日、夜不同的稱謂，但豈可能明確指出何時是日之始、夜之終？何時是日之終、夜之始？顯然的，由於日夜循環往復、流通往來，實乃無從分割的渾全，所以並不因名稱不同即可切割、分立。故而莊子指出：面對日夜，誠不知孰為前、孰為後，那麼，當然也就難以指出日夜之起迄何在。

換言之，就日夜而言，並無「前／後」「終／始」之對待、分別可說，「日與夜」「前與後」「終與始」流通為一整體。故知「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也」即是「日夜相代乎前後，而知不能規乎其終始者也」，莊子的敘述雖然稍有省略，但只須明瞭「前」乃指「前後」，「始」乃指「終始」，即可完整了解其義。

既然日夜流通為一整體，那麼則不難推論：性質與日夜相同的八組命行事變的人生際遇，亦皆通而為一。亦即由「死生」至「寒暑」等八組際遇，非但不是斷裂、遠隔的對立兩端，反之，它們皆流通為不可分割的整全。死展開為生，生即是存，存復返於亡。以下各組皆同，「貧」「窮」與「富」「達」相互往來，「譽」「賢」與「毀」「不肖」前後開展，「飢」「寒」與「渴」「暑」循環反復。

綜言之，「死生」「存亡」「窮達」「貧富」「賢不肖」「毀譽」「飢渴」「寒暑」「日夜」「前後」「終始」皆為不可分割之「全」。

明白此理，則知不論當下的際遇為何，皆不在整全之外。亦即任何際遇皆是「全」，故「不足以滑和，不可入於靈府」。

縱然所遇為「窮」，亦明「窮達」通為整全一體，故「不失其適悅」（成玄英疏）。若所遇為「毀」，亦明「毀譽」一而不二，恰若日夜之無隙。故無所執著，且與物推移，[16]「順四時而俱化」（郭象注）則是才全。

綜上所述，獲知由「死生」至「寒暑」等八組人生際遇，皆相互流通、無所對待，乃無從分割的整全，任一際遇皆是整體的流動、變化，皆是「全」。由於莊子稱「死生」等八組際遇皆是「命之行」，那麼即不難了解：命若行至「亡」，則並不僅僅偏在「亡」之一邊，因為「亡與存」不可分，所以是雖「亡」而「存」，並不失其整全之本質；同理，命若行至「寒」，亦因「寒與暑」不可切割，故是雖「寒」而「暑」，亦未出離整全。

由是則可進一步推知：命超越「死／生」「存／亡」「窮／達」「貧／富」「賢／不肖」「毀／譽」「飢／渴」「寒／暑」等兩兩相對概念之上，具有無所對待之要旨，寓藏整全之意涵。

有以上的了解做為基礎，再回看莊子之文，則知其敘述「死生」等八組際遇為「命之行」，即是指出：生命中種種看似不同、相互對照的際遇，其實並沒有對立的問題，反之，它們都是寓有整體意涵的「命」之流動、「命」之變化。簡言之，人生際遇無一不是蘊藏整體意涵的「命」的流動與變化，無一不是整全。

討論至此，則可回答「且然無間謂之命」所留下的疑問。前文曾敘明「且然無間謂之命」似乎意謂著命具有渾全、整體、流動的意旨；經

[16] 案「與物為春」，章太炎說：「《說文》『春，推也。』與物為春者，與物相推移也」。見章太炎：《莊子解故》（臺北：藝文印書館，《無求備齋莊子集成續編》第40冊，據民國六年刊本影印，1974年12月），頁14。

過討論，此一意涵顯然在「命之行」的探討中獲得印證。

至於「且然無間謂之命」究竟意謂著什麼之間乃流通無間，以致可彰顯「命」的渾全意涵呢？前文依成玄英、宣穎及錢穆先生之舉例，獲知是「長短」「陰陽」「死生」；在此則由莊子為「命之行」舉例而得知「死生」「窮達」等八組際遇，皆如日夜之流通無間。

由於常識認為「長／短」「陰／陽」及「死／生」「窮／達」等八組際遇，皆是兩兩對立者；以此則不難推論「且然無間謂之命」即意謂著：諸多常識所認為的兩相對立的人生際遇，由超越對立且具備無待智慧的莊子看來，實乃流通為一，無有間隙，由是即得以進一步彰顯「命」整全、流動的意涵，而這也就是莊子對於「命」的基本規定[17]的說明。

由此則知，莊子的確賦予「命」渾全、流動的意旨；此外並獲知莊子的看法不同於常識。常識以為命有「吉／凶」「死／生」「窮／達」「貧／富」之別，命若落在貧、窮、凶、死之一偏，則是凝滯而固定，乃致與富、達、吉、生之另一偏，相互對峙。然而莊子將常識予以翻轉，並指出吉凶、死生、窮達、貧富……等人生際遇，非但不是固定的，而且是流動的，無論是吉與凶、死與生、窮與達、貧與富……，均通而為一，無所對待。

以是豈可謂命如同一潭死水般的凝滯、固定？又豈可謂命有「吉／凶」「死／生」「窮／達」「貧／富」之對立或分別？

換言之，莊子揭示「命」超越對立、分別，具有流動的特質。他所說的「命」與常識所說的好命、壞命、通達之命、窮困之命……，皆不相關涉。莊子之命並無「好／壞」「吉／凶」「禍／福」對立之問題，反之，它超越於一切相對概念之上，寓有「無所對待」之旨。討論至此，無疑乃再次印證「命」涵藏絕去對待之無待義理。

綜上說明，莊子指出「命」超越對立、分別，具有流動的特質，並

[17] 此為徐復觀先生之語，見注10。

且涵藏渾全、整體、無待之要義，立於「命」即是超越一切對立，返回無有對待的絕對、無待之境，故看待任何際遇皆無所區隔、無有分別、一而不二。

（三）由「死生一體」看命的整全、流動特質

1、莊子妻死

接著將以上述討論為基礎，參看〈至樂〉「莊子妻死」章。該章記載，面對妻子之死，但卻鼓盆而歌的莊子，遭到惠子的責備，莊子的說明則是：

> 其始死也，我獨何能無槩然！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。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。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。

莊子於妻死之初，亦不免哀嘆，[18]但是經過深入思考而發現其妻本是「無生、無形、無氣」，在恍惚、若有若無之間，[19]轉變為「有氣、有形、有生」，現今則再轉變為死。

試想，死則「無生、無形、無氣」；不過，由於莊子業已明示「無生、無形、無氣」將轉變為「有氣、有形、有生」，故可推知：人雖死，但卻並非一逕停滯於死，而將再復返為「有氣、有形、有生」。亦即「生與死」循環往復，恰若春夏秋冬四季的運行。

在此，我們必須對四季進行一項思考，那就是：人類雖然給予四季

---

[18] 褚伯秀說：「槩字說之不通，當是『嘅然』，嘆也」。見褚伯秀：《莊子義海纂微・卷五十六》，《正統道藏》第14冊（日本・京都：中文出版社，據明正統十年刊《道藏》本影印，1986年），頁11068。

[19] 褚伯秀說：「芒芴」讀同「恍惚」。見褚伯秀：《莊子義海纂微・卷五十六》，《正統道藏》第14冊，頁11068。

不同的稱謂，但是春夏秋冬週而復始，一如「日與夜」之循環反復，實乃無從分割的渾全，並不因名稱不同即可截然劃分或切割。

以是，則不難推知莊子即是藉著「春秋冬夏四時行」以喻「生與死」，實為不可分割的整體。那麼對他而言，「死與生」豈有對待、分別之可說？其妻即是寢於無「死／生」之別的「天地之間」（成玄英疏），若仍隨而哭之，則是「不通乎命」。

前文敘明「命」蘊藏整體、無待之意涵，以是則知莊子即是體悟「死生存亡……是事之變，命之行也，日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也」，明瞭死生一如日夜、四季，實乃無有對待、一體不可分的渾全，所以無論遇「生」或「死」，皆是「命之行」，皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是「全」，故而對妻死的哀嘆即因理悟而止息。

綜言之，由本則莊子妻死之寓言，所凸顯「死生一體」的主旨，可更加了解「命」寓藏流動的特質，以及渾全、不可分割的義理。

2、死生，命也

接著，我們將再參看莊子書中一段與生死有關的論述，〈大宗師〉說：

> 死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。

劉笑敢先生說：「死生有命，正如天有晝夜，是無可奈何的，萬物之情也都是人所不能干預的」，[20]亦即認為死生是命定、故而莫可奈何。但是莊意是否果真如此？是否果真僅止於字面之意呢？

我們之所以有此疑問，乃因莊子在〈德充符〉以日夜為例說明「命之行」後，繼續於〈大宗師〉再藉相同的日夜之例來說明「命」，那麼其義理當係前後呼應；所以，若以本文對〈德充符〉的探討做為參考點，或將發現莊子在〈大宗師〉所說的「命」，其義理並不僅止於字面，它

[20] 同注2，頁130。

與「天」或許另有意涵。下文即嘗試加以探討。

回看〈德充符〉「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也」，明白說出：日夜前後難知、終始莫測，既難以指出日夜之起迄，即無從將日夜加以區隔。以此，則不難推知〈大宗師〉說「人之有所不得與」，即是指出：人力無從介入「日夜」的整體之間、無從就「日夜」的整體進行任何切割或揀擇。

這無疑是再次彰顯「日夜」相互流通，誠為無從分割的渾全。那麼自不可謂「日與夜」兩相對立；反之，「日與夜」實無對待可言。以此莊子既說「夜旦之常，天也」，那麼「天」——自然——當與日夜具有相同的性質：整體、無從分割、無有對待。

有以上的了解後，再看「死生，命也，其有夜旦之常，天也」，則不難明瞭莊子當係藉「夜旦」與「天」為例，以說明「死生」與「命」。換言之，「死生」的性質一如「夜旦」，乃相互流通、不可分割的整全，並無對待可言。由此即已揭露「命」寓有整體、流動之意涵。

以是「命」的特質即獲得彰顯：整體、不可分割、無所對待，其理旨與「天」完全吻合。張默生先生說：「莊子所謂道，……是自然如此。有時稱之為天，天亦是自然，……有時稱之為命，命即是自然的流行」。[21]

另外，本文之初，引述徐復觀先生對命的闡釋，並敘明若依徐先生之說則可推論「命」與「道」的義理相應；現在經由上述論證亦發現命之意涵誠然與超越對待的絕對、無待之「道」相應，故知莊子所說的命並非常識之「命定、宿命」，而具有與「道」相應的整全、無待要旨。

討論至此，則知如若只看「死生，命也」的字面，則或不免以為其意涵為死生命定；但是如果以「且然無間謂之命」的理旨為基礎，則不難了解在「死生，命也」的文字之內，尚深藏著「命」流動的特質，以及整體、無待之要義。那麼，有此深入了解後，對於「死生」是否仍將

[21] 見張默生：《莊子新釋》，頁160。

產生劉笑敢先生所說的「無可奈何」的感嘆呢？

試想「死與生」既然如同「夜與旦」，乃相互流通、不可分割的渾全，那麼所遇無論是「死」「夜」或「生」「旦」，皆因「死生」「夜旦」不可分，則所遇皆是「死生」「夜旦」之整全，以是尚可謂孰勝、孰不勝？

亦即明瞭「命」「天」之整體、無待義理，則不因「死」「夜」而哀歎，亦不因「生」「旦」而自多。視死生一如、夜旦不二，無論何所遇皆安順地接受，又豈有莫可奈何的感歎呢？

綜觀以上本節之討論，對莊子所說的命有一初步的了解，莊子指出「命」超越對立、分別，具有流動的特質，並非死水一般的凝滯固定，亦即莊子之「命」與常識所說的好命、壞命、通達之命、窮困之命……，皆不相關涉。莊子之「命」並無「好／壞」「吉／凶」「禍／福」之別，它蘊涵整體、流動、無從分割之義理，超越二元相對概念之上，寓藏無所對待之要義。

那麼本文所提出的第一項疑問「莊子所說的命，是否為命定、宿命？抑或另有深義？」其答案似業已呼之欲出。不過我們在此暫不逕行回答，因為莊子書中仍有與「命」義相關之篇章，本文尚未及考察。所以，該第一項提問將留待討論完成時，再做回答，以求周延。

三、安命：坦然接受渾全之整體

接下來，將以上一節的討論做為基礎，繼續探索本文的第二項提問「莊子是否因為命定、難以改變，故而安命？」關於此項問題，上一節雖略有所觸及，但是說明甚少且極為簡略，自難以闚其全貌。所以本節將對莊子書中其它申說「命」的文段，進行深入考索，以求有一較為完整的觀察與了解。

（一）「命」非己制

首先看〈秋水〉的一則故事：

> 孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而絃歌不輟。子路入見，曰：「何夫子之娛也？」孔子曰：「來！吾語女：我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯、舜而天下無窮人，非知得也；當桀、紂而天下無通人，非知失也。時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兕虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由處矣，吾命有所制矣。」無幾何，將甲者進，辭曰：「以為陽虎也，故圍之。今非也，請辭而退。」

孔子遭圍，但仍絃歌不輟，全無憂恐疑懼之神色。試問其原因何在？郭象注「安於命者，無往而非逍遙矣」，指出孔子因為安命所以無憂。成玄英進一步說「孔子達窮通之命，故絃歌不止」，之所以能安命乃因體悟「窮通之命」。

上一節敘明「命」超越對待概念，具有流動的特質以及「無待」深義；故知孔子乃立於命，明瞭「窮通」誠非兩相對立的人生際遇，而是流通無間、無所對待、不可分割的渾然，所以無論遇「窮」或「通」，皆是「窮通」之整全，皆無所缺欠短少，故能安而無憂。

此外，故事中「命」與「時」並列，那麼「時」的意涵是否與「命」相類呢？成疏「夫時、命者，其來不可拒，其去不可留」，明白指出：時、命皆是「人之有所不得與」，一如「夜旦之常」（〈大宗師〉）。亦即人力無從介入時、命，無從就之進行切割或分別，其一如日夜，乃不可分的整全，並無對待之問題。由此，則不僅再次印證「命」之整體、無待義理，且一併揭示「時」亦寓藏相同之理旨——整體、不可切割、無所對待。[22]

---

[22] 由此即知，人類對於時間雖然給予「過去、現在、未來」的不同稱謂，但卻

由於故事中的孔子達命知時，故可推知其懷藏無待智慧，但是他所說的「諱窮求通」卻是排斥窮困、追求榮通，似乎落入「窮／通」相對、有別的對立關係中，與其無待智慧形成矛盾，那麼當如何說明？此外，諱窮求通之人，實不可能在遭困之際，仍然絃歌不輟，所以若由孔子泰然處之做為觀察點，則其行為顯然並無諱窮求通的問題。試問，這又當如何說明？

上述疑問，或許可在成疏中尋得解答，成疏「寄之窮諱，而實無窮諱之也」，明示孔子並不諱窮；成疏此言，雖然看似與「諱窮求通」之語恰恰相反，但是只須以孔子絃歌不輟、全無憂恐之神色，做為參考點，即可明瞭孔子或許曾經諱窮求通，落入「窮／通」對待、有別的思考中，但他終能「知窮之有命，知通之有時」——達命知時，體察無待智慧，超越一切對待概念，則視「窮通」一體不可分。

亦即知曉無論「窮」或「通」皆是命之行，皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是「全」，那麼諱窮求通的對待思考，自亦解消。所以雖然遭困，卻能泰然處之，呈顯「臨大難而不懼」的聖人之勇。簡言之，其「諱窮求通」業已翻轉為無諱無求，成疏即說出莊子隱而未顯之旨。

接著再看孔子所說的最後一句話「吾命有所制矣」，成疏「制，分限」。那麼這是否意謂著孔子的命被限定在遭圍困的「窮」呢？善會莊生之旨的郭注卻說「命非己制」，此看似與莊子的敘述恰恰相反，那麼是否郭注誤會莊意？抑或其與成疏翻轉「諱窮」之舉相同，亦披露莊子隱而未顯之旨呢？

此項疑問的解答顯然就藏在莊子稍後的敘述中：圍困孔子之人「請辭而退」，則遭困之「窮」遂轉為「通」。以是則知其命並非限定於「窮」，

不可能藉著這三個稱謂而將時間做截然的劃分、切割。換言之，在時間流動的長河中，「過去、現在、未來」實乃通而為一，它們之間並無對立的問題。

反之，「窮與通」流通無間。由此則更加印證孔子所以能對遭圍之窮困境遇泰然處之，即因明瞭命「且然無間」流通無間的本質，知曉「窮通」無間、一體不可分。那麼尚可謂其「命有所制」邪？

換言之，「命」實非制於窮。郭注「命非己制」，不但與莊意無所扞格，且正確道出其旨，誠無愧於「善會莊生之旨」的美譽。

簡言之，將甲者「請辭而退」的書寫，業已將「吾命有所制」加以翻轉；郭注無疑乃提醒讀者不可執著於文字之字面，而應探求佈藏於字裡行間的線索，否則或將不免以為此則故事只是「平庸」地複述常識所說的命定、宿命，[23]乃至錯失莊意。

綜上討論，深入於文字之內，而不僅只停留在字面上，則可了解此則故事的旨趣並不在於命定、宿命，反之，它更進一步地揭示：命「且然無間」的本質。至於安命亦非因為命定、不得不安，而是明瞭「命」具有流通無間、無所對待、整體不可分的深義，故而安命。

（二）安命：安於自然

繼續再看一則張默生、王叔岷、陳鼓應等先生均認為主旨在於「安命」的寓言故事，[24]〈大宗師〉記載：

> 子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪！母邪！天乎！人乎！」有不任其聲，而趨舉其詩焉。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母

[23] 清代學者林雲銘認為本則故事「平庸」（見林雲銘：《莊子因》，臺北：藝文印書館，《無求備齋莊子集成初編》第18冊，據清乾隆間刊本影印，1972年5月，頁334），實則若注意其字裡行間所傳達的訊息，並參看郭注、成疏，即知其義理並不平庸。

[24] 見張默生：《莊子新釋》，頁209。王叔岷：《莊子校詮》，頁273。陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1977年4月），頁185。

豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫！」

子輿、子桑相交，郭注謂「此二人相為於無相為」；試想，常識區隔「為／無為」是對立、不相容的兩端，然而「相為於無相為」則是「為與無為」會通混融，顯然超越「為／無為」對待概念之上，故知郭注乃指出：此二人均不受常識束縛，均懷藏超越對待之無待智慧。故子輿雖有送飯之舉，但並非偏滯在「為」之一邊，其裹飯之舉誠可藉由蘊藏無待義理的「相為於無相為」來了解。

不過子桑之詩「似有怨望」（成疏），那麼他是否滯泥「怨」之一偏、以致與「無怨」對立，背離其無待智慧呢？子桑自言遍思父母、天地，「求其為之者而不得」之後，明白貧困是「命」，[25]郭注：

言物皆自然，無為之者也。

命即是自然。亦即郭注在此以「自然」詮釋「命」，試問：郭注為何如此進行闡釋呢？關於此項疑問，只須參看〈大宗師〉「死生，命也，其有夜旦之常，天也」即可獲得解答。上一節論證〈大宗師〉的此段敘述揭示：「命」的整體、不可分割、無所對待的義理，與「天」——自然——的特質，完全吻合；以是則知郭注運用「自然」詮釋「命」，即是援引莊意。

故知子桑所說的命，並非常識所謂命定，而是了解人生際遇乃「命之行」——「命」的流動、變化，乃是自然。由於「命」具有整體之意涵，故雖行至「貧」「窮」但並不與「富」「達」對峙，因為「貧與富」「窮與達」流通無間、一體不可分，故其所遇即是「貧窮與富達」的整全，實無所缺憾。簡言之，子桑業已領會整體、無待之理。

但是，何以先前之歌詩，似乎落入「怨」「哀」之一偏？或許可由

[25] 關於「至此極者」，王叔岷先生說：「極猶困也」（見王叔岷：《莊子校詮》，頁272），故本文詮釋「極」為貧困。

他的說明中窺見端倪。

首先，子桑欲追索「貧」之因，那麼這顯然表示子桑自以為貧，亦即以為自己與「富」有別，這無疑是受到相對概念的拘限，落入「貧／富」對待關係中。其次，欲追索究竟是「父」或「母」、「天」或「地」使其貧困，則是以為人生際遇受外在的他然因素所支配。末了，卻發現「無為之者」（郭注），際遇是「命」——自然，而非他然。亦即領悟〈德充符〉所說「死生存亡，窮達貧富，……是事之變，命之行」，並非「父」「天」所為，亦非「母」「地」所為，不是他然而是命之自然。

但是，對於自然，我們是否可能做進一步的說明呢？或許莊子在此即是向讀者暗示：無論我們如何的向上追溯，例如向父、母、天、地……追溯，但是終究無法找到最終支配一切的終極因素；所以不如及時跳出這無窮的追溯，將眼光回到當下，誠懇的面對現實，進而勇敢坦率地接受當前的際遇。

亦即莊子切斷他然的因果關係，指出人生際遇是自然——命，進而以無比的擔當與勇敢，無條件承擔一切。[26]

以此，既然平靜的接受當前際遇，則不再斤斤計較「貧」或「富」。換言之，不再自以為「貧」、亦不以為有別於「富」。這就是不分別的智慧，唯其不分別，方有可能觀照整體，由是則得以更進一步領悟：人生際遇皆是命之行——蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是「全」。

綜言之，子桑以往曾受相對概念束縛，分別「貧／富」，並以為受制於外在他然因素，情緒亦在「怨／無怨」「哀／樂」對立的糾葛中，陷入怨、哀之一偏。但他一旦了解「命」之自然，放下分別意識，不再受相對概念囿限，出離二元對待關係，所見即是整全。不僅視「富」是全，「貧」亦是全，則「富」不自多，「貧」不自棄。那麼，又豈有哀、

[26] 唐君毅先生說：莊子安命即是「人之無條件的承擔人所遇之一切。」（見唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，頁550）。

怨之可說？故知子桑先前似乎落入哀、怨一偏之情緒，亦已化除。

由此亦一併獲知：子桑安命，並非因為命定、不得不安，而是了解「命」乃自然，無為之者，並且明白命具有流動的特質，蘊涵無從分割之渾全義理，故無論當前際遇如何，皆未曾出離整全。以是，自可坦蕩的安命、安於自然，而非偏激的怨天尤人，亦不至於揀擇某些際遇、排斥其它際遇。

或問：以上子桑故事所傳達安於「命」之自然之旨，莊子是否另有論述呢？關於此一問題，後文將繼續進行探討。

（三）不知吾所以然而然，命也

現在我們將繼續考察莊子書中有關安於「命」之自然的論述，首先參看〈達生〉的一則寓言故事：

> 孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，黿鼉魚鱉之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問：蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命，與齊俱入，與汩偕出，得水之道而不為私焉，此吾所以蹈之也。」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也。不知吾所以然而然，命也。」

孔子見一丈夫在激流中游水，遂與之有一段對談。首先看孔子問其是否有道？丈夫自謂「無道」，然而他果真無道邪？且看他「與齊俱入，與汩偕出」，齊是入漩、汩是出漩，[27]故知丈夫即是完全隨順於水，水入則與水俱入，水出則隨水而出，與水全然無所對待，此即「得水之道而

[27] 關於「齊、汩」，王叔岷先生說：「齊為入漩，汩為出漩」。見王叔岷：《莊子校詮》，頁706。

不為私」。

故知丈夫體會「人與水」無有對待之理，亦即藉著游水而領悟無待之道。以此，焉可謂其「無道」？換言之，其「無道」實乃涵藏「有道」，是為一懷藏無待智慧者。

之後，孔子詢問何謂「故、性、命」，在此先看丈夫對於「性」的說明：「長於水而安於水，性也」。回看上文，丈夫「從水之道而不為私」，融入於水，與水無所對待，故不難了解「長於水而安於水」，自不在此理之外。換言之，他在水安水，即意謂著「人與水」無待。那麼莊子在此所說的「性」，其意涵當不僅止於字面之「習而成性」，[28]而尚寓有「無待」之義理。[29]

繼續看「吾生於陵而安於陵，故也」，試想「長於水而安於水」乃在水安水，「生於陵而安於陵」即是在陵安陵，既然在水安水揭示「人與水」無待，則不難推知：在陵安陵之「生於陵而安於陵」，亦指向「人與陵」無待。更言之，丈夫在體會「人與水」無待之前，乃隨順於陵，與陵無所對待。由此則知「故」之意涵，亦不僅止於字面之「故舊」，[30]而尚寓藏無待之旨。

以上說明，獲知丈夫由「故」至「性」皆未嘗出離無待之境。以是，則可由他超越「人／陵」「人／水」之對待關係、領悟無待義理，進而推知：丈夫亦超越「陵／水」之相對，視「陵與水」一而不二、無有對待。

另觀，故事之初，孔子乍見丈夫游水，以為乃「有苦而欲死」者，殊不知數百步之外，卻見丈夫「被髮行歌而游於塘下」，成疏「既安於

---

[28] 案成疏「游於水中，習而成性」，即以「習而成性」詮釋之。

[29] 前文曾引述徐復觀先生說：「性好像是道派在人身形體中的代表。因之，性即是道。」（見注8）。現在我們詮釋「性」蘊藏無待之旨，則其意涵即與無待之「道」相應，亦與徐先生之說相吻合。

[30] 案成疏「初始生於陵陸，遂與陵為故舊」，即以「故舊」進行說明。

水，故散髮而行歌，自得逍遙」。試想，丈夫不僅安於水亦且安於陵，故可推知其在陵安陵，亦有相同的怡悅。亦即其在陵入水，無不安適。

但是面對截然不同的「陵」與「水」，他為何皆能安適？皆怡然自得？除了其超越「陵／水」對待關係之上，是否尚另有原由？或許後文即藏有解答的線索。

丈夫隨後說「不知吾所以然而然，命也」。關於這句話，陳鼓應先生說：「不知道所以然而然，是順於自然」，[31]陳先生在此以「自然」詮釋「命」，顯然與〈大宗師〉「子輿與子桑」寓言，郭注運用「自然」詮釋「命」之舉，可相互呼應。不過，我們或許可暫將注意力集中在丈夫所說的「知」字。

關於此「知」字，陳鼓應先生以「知道」來進行說解；但是，如果專注於「知」的另一項意涵，是否將有新的發現呢？

莊子在〈知北遊〉篇首記載「知北遊於玄水」，成疏「知，分別也」，明白指出「知」是分別。[32]既然「知」是分別，那麼「不知」即蘊藏不分別之旨。以此「不知吾所以然而然」無疑地尚有另一項意涵，那就是：不分別「所以然與然」，亦即不分別「所以然」的原因與「然」之結果。

換言之，丈夫視「所以然與然」「原因與結果」渾然一體，恰如「始卒若環」（〈寓言〉）首即尾、尾即首，不可切割；以是「所以然與然」即無主從之別，亦不得謂孰為因、孰為果，故亦無對待可言。最終，丈夫並且明白表示：這就是「命」。

由此則了解「命」亦與「故、性」相同，涵藏無待特質，此誠然與前文論證「命」之義理相互呼應，但是與丈夫「安於陵、安於水」有何相關呢？

---

[31] 見陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁535。

[32] 王叔岷先生詮釋〈知北遊〉之主旨，曾說：「全篇重點，在論無為、無謂，……無為、無謂必先無心，心起於分別，分別之謂知。」（見王叔岷：《莊子校詮》，頁805），亦明白指出「知」是分別。

試想，命定論、宿命論以為人生際遇是被決定的、是由一外在因素所支配，所以對於際遇常有莫可奈何的哀歎之情；但是「不知吾所以然而然，命也」顯然將命定論、宿命論予以翻轉，因為莊子指出：際遇之「所以然與然」不可切割，「然」並非由一外在的「所以然」決定，並非受某些外在的因素所支配；反之，「然與所以然」一如「始卒若環」，無從切割、分別，所以實無需向外追探原因，只需檢視「然」之結果，即可發現「所以然」的原因，就在其中。

由此而進一步明瞭：人生際遇皆是「命」之自然，[33]即是郭注所說「無為之者」，並非他然所造就。在此，我們看到的是：莊子對於一切人生際遇「無條件的承擔」，[34]不做任何的計較、分別、追探，而皆視為「命」之自然，皆坦蕩地予以接受，其胸懷之大度，實令人敬佩無比。

游水丈夫顯然明瞭「無為之者」的理旨，了解其生於陵、長於水之「然」，皆是命之自然，而不以為受到外在的「所以然」的支配或決定，故安順地接受人生際遇，無論在陵、在水，皆自適自得，無所怨艾。[35]這也就是「真正的智慧，沒有煩惱」，以不分別的智慧為基礎，大度懷藏、容納萬端，無條件的承擔、接受一切，所以任何際遇皆怡悅安適。

綜上討論，可知如若不停留在文字表面，深入於文字之內，則不難了解「不知吾所以然而然，命也」傳達：坦蕩接受、無條件承擔的訊息，並無自怨自艾、勉強無奈之意；此外，亦可發現人生際遇並非由一外在

---

[33] 關於「不知吾所以然而然，命也」，陳鼓應先生以「知道」之意來說明「知」，指出其意為「不知道所以然而然，是順於自然」（見陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁535）。至於本文則是依循成玄英疏「知，分別也」進行詮釋，亦獲知「不知吾所以然而然，命也」蘊藏自然之旨。由此則可明瞭本文之說明與陳鼓應先生之說，相因而不悖。

[34] 此為唐君毅先生之語，參見注26。

[35] 唐君毅先生指出：莊子之安命，與「安一無可奈何之限制者不同，而是由安命而進達之自得之境。」（見唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，頁551）本文在此之詮釋，即可與唐先生之說相呼應。

的因素支配或決定，其「然」即是「所以然」，乃是命之自然如此。

以是，命定論、宿命論認為際遇是被決定、被支配的迷思暨莫可奈何的哀歎之情，皆一併消除。代之而起的是坦率接受，不論所遇是山或水、窮或達、貧或富，皆泰然處之，不失其自適與自得。

討論至此，既了解人生際遇並非由一外在的因素所支配、決定，而是命之自然；那麼回顧前文曾多次說明的：人生際遇皆是「命之行」、是蘊藏整體意涵的「命」的變化；則不難進一步推論「命之行」即是命自然的變化、發展，並無外在的因素支配。質言之，〈德充符〉揭示的「命之行」一語，即寓有「命」之自然之要旨。此外，由於上述推論與〈大宗師〉「死生，命也，其有夜旦之常，天也」所揭示之：「命」與「天」——自然——相吻合之旨，可相互呼應，故知本文之推論當未背離莊意。

另外，亦可更加明瞭莊子視「命」一如「天」之自然，他接受「命」恰若接受「天」；他對於「命」「天」「自然」的坦蕩接受、無條件承擔，無疑地已充分彰顯其具備「道通為一」（〈齊物論〉）不分別、不計較的通達智慧。

綜觀以上本節之討論，獲知莊子之安命乃因明瞭「命」之整體、不可分、無待之意涵，所以人生際遇無論為何，皆是無所缺憾的整全，故而安命。此外，並獲知人生際遇並非由一外在因素支配或決定，而是命之自然，以是而化除人生際遇是被決定、被支配的迷思，代之而起的是坦蕩地接受、無條件的承擔，於是也就不產生莫可奈何的哀歎之情。

那麼我們似乎已可在此回答本文之兩項提問「（一）莊子所說的命是否為命定、宿命？（二）他是否因為命定、難以改變，故而安命？」但是在回答之前，顯然不可忽略〈人間世〉及〈德充符〉兩篇均有「知不可奈何而安之若命」之記載，關於此一記載，若僅觀其字面，則不免以為莊子亦如俗世眾人、對於命亦有著莫可奈何的感慨；然而，莊子果真如此嗎？

依據本節及上一節的討論，莊子對「命」顯然具有不同於常識的超卓體悟，那麼他又怎可能喟嘆一如世人呢？面對此項矛盾，本文又當如何釐清及說明呢？

試想，學界向來公認：莊子哲思富奧深邃，其義理並不僅止於文字表面；那麼，這是否意謂著：「知不可奈何而安之若命」之意旨並不在於字面？設若果真如此，我們應如何掘發其文字之內的深義呢？

或許，本節及上一節的討論——莊子對「命」的超卓體悟，是一個可供探討的參考點。所以後文將另闢一節，嘗試以前文的討論為基礎，考察記載「知不可奈何而安之若命」的篇章，以期了解莊子是否另有深藏在文字之內的義蘊。

接下來，將以第四節專就此「不可奈何」的問題進行探討；至於本文最初之兩項提問，則亦將延後回答。

四、不可奈何：分別意識無從切割整全

本節將致力於探討〈人間世〉及〈德充符〉兩篇所說的「知不可奈何而安之若命」，是否暗示莊子對於命有著莫可奈何的感歎。

（一）知不可奈何而安之若命，唯有德者能之

我們將先討論〈德充符〉的記載，該篇「申徒嘉，兀者也」章，敘述子產與申徒嘉同師於伯昏無人，但是子產認為自己高居執政之位，申徒嘉則是刑餘之人，遂以為彼此有「尊／卑」「榮／辱」「善／惡」「全／殘」之別，至於申徒嘉則說：

> 自狀其過，以不當亡者眾；不狀其過，以不當存者寡。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。人以其全足笑吾不全足者眾，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子

遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。……

為一己辯解，以為己足當存者眾。不為一己辯解，以為己足當刖者寡。[36]申徒嘉隨後即說「知不可奈何而安之若命」，故可明瞭此處之「不可奈何」當係指「形全與形殘」而言。

試想，「不可奈何」即是人力難以改變之意；回看〈大宗師〉「死生，命也，其有夜旦之常，天也，人之有所不得與」，揭示人力無從介入「死生」「日夜」的整體之間，無從將「死生」「日夜」的整體加以切割或分別，即是人力難以改變之意。以此，「不可奈何」的意旨顯然與「人之有所不得與」相當，故誠可藉「人之有所不得與」來了解。

那麼這是否意謂著「全與殘」恰如「死與生」「日與夜」，乃不可分割的整體？解答的線索就藏在「安之若命」中。

前文敘明「命」超越對待概念之上，寓藏無待之旨；所以常識認為兩兩對立的「死／生」「日／夜」「全／殘」，由命觀之，不僅沒有對待的問題，且是不可分割的整全。以是「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之」，即是懷藏無待智慧的悟道者，[37]立於「命」，不僅明瞭「全與殘」無所對待、一體不可分，且知無論「全」或「殘」，皆是命之行，皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆無所缺欠短少，故能泰然接受。

質言之，莊子在此所說的「不可奈何」，雖然看似與俗世眾人莫可奈何的感慨並無二致，但是其意涵誠非僅止於字面，亦非對於「全殘」的際遇咨嗟歎息，而是更進一步地指出：「全殘」一如「日夜」，具有整體、無待之本質，世人無從以分別意識將整體予以切割，更遑論揀擇整體之某一部分（如：全、日），或排斥另一部分（如：殘、夜）。明

[36] 關於「自狀其過、不狀其過」，王叔岷先生說：「兩其字並讀為己。」見王叔岷：《莊子校詮》，頁182。

[37] 徐復觀先生說：「德實際還是道」（見注7），故知「有德者」即「有道者」，乃指體察無待智慧的悟道者。

白此理，則坦然接受當前或「全」或「殘」之際遇，一如接受「日」或「夜」，豈有任何困難？又豈須歎息莫可奈何？

然而如若仍謂「不可奈何」是對形殘的喟歎，則當如何說明？對於此一疑問只須回到「安之若命」即可回答。因為「安之若命」即是立於無待、整體之「命」，則視「殘」即「全」，那麼不可奈何的嗟歎又何從發出！

此外，上述疑問並可由另一角度給予說明。由於前文已論證「命」與「道」「天」——自然——之旨相符應，故知「安之若命」即是「安之若道」「安之若天」。質言之，即是超越一切對立，返回無有對待的絕對、無待之「道」「天」，則視「殘全」無間，那麼又何須對形殘有所嘆息呢？

申徒嘉繼續說「遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也」，王叔岷先生認為：「遊羿彀中，喻處亂世。處亂世，形殘，命也；形全，亦命也」。[38]在羿的射程之中，遭射中而形殘是命，未被射中而形全亦是命。此無疑即是「死生存亡，窮達貧富，……是事之變，命之行」，亦即人生際遇無論是「生」「全」或「死」「殘」，皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是整全，誠無對待之可言。

但是如若仍謂申徒嘉遭射中而形殘、故與形全對立，則當如何說明？且看後文申徒嘉又說「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也」，即是自忘形殘。[39]既忘形殘則不知與形全有別，故可推知其視「殘與全」一而不二。

換言之，申徒嘉明瞭命雖行至「殘」，但並不與「全」對立；同理，

---

[38] 同注15，頁182。

[39] 案張默生、陳鼓應兩位學者認為「未嘗知吾兀者也」係申徒嘉之師伯昏無人不知其為形殘（見張默生：《莊子新釋》，頁145；陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁168）；唯宣穎說：「申徒嘉之兀，嘉自忘之，其先生相與忘之」（見宣穎：《南華經解》，頁125）。本文從宣穎之解進行詮釋。

命雖行至「全」，但與「殘」亦不可切割。由此則知申徒嘉所說的命，超越「全／殘」相對概念之上，蘊涵無待義理。討論至此，無疑乃再次彰顯莊子申論的命，並非命定、宿命而具有與「道」相應的特質。

（二）知其不可奈何而安之若命，德之至也

繼續看〈人間世〉「葉公子高將使於齊」章，該章記載楚王令葉公子高出使齊國，葉公子高甚為憂慮，故已有陰陽之患，且憂慮事若不成則有人道之患，所以向孔子請教因應之方，孔子說：

> 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。自事其心者，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夫！子[40]其行可矣。……

命、義是天下之大法，[41]命是「不可解於心」，義是「無適而非君也，無所逃於天地之間」，二者顯然皆是人力所無從改變的。

有鑑於〈大宗師〉「死生，命也，其有夜旦之常，天也，人之有所不得與」，說明人力無從介入「死生」「日夜」的整體之間，無從將整體加以切割或分別，即是人力難以改變之意。以是則知「不可解於心」「無適而非君也，無所逃於天地之間」均與「人之有所不得與」的旨趣相同。

此外，第二節曾說明，〈大宗師〉「死生，命也，其有夜旦之常，

---

[40] 案舊讀皆從「死」字絕句、「夫」字屬下讀。唯王叔岷先生認為孔子似不必稱葉公子高為「夫子」，故以「夫」字絕句為當（見王叔岷：《莊子校詮》，頁140）。本文從王先生之說。

[41] 案成疏「戒，法也」，故「大戒」即是大法。

天也，人之有所不得與」，揭示「命」之義理與「天」相符；由此則知：子之愛親不僅可稱為「命」，亦可稱為「天」——自然，其一如「夜旦之常」。換言之，「親子」一如「日夜」。由於日夜具有渾全、不可切割、無所對待之本質，故可推知「親子」亦是不可分的整全，至於「命」自亦具有相同之義理。

再看「義」，莊子將命、義並列，而且闡釋義乃「無適而非君也，無所逃於天地之間」，其旨趣同於闡釋命、天的「不可解於心」「人之有所不得與」，以是則不難推知「義」之理旨與「命」「天」相應。質言之，臣之事君除了可稱為「義」，亦可稱為「命」「天」，其一如「子之愛親」、「夜旦之常」。亦即「君臣」一如「親子」、「日夜」，亦蘊藏無從分割的整全意涵。

以上說明，天下的兩項大戒「命」「義」皆寓有整體之旨，它們揭示「親子」「君臣」密不可分，皆如日夜之渾全。所以事親及事君，唯有盡孝與盡忠，而不可就任何時、地、事件加以揀擇，並以此態度自我修養[42]則「無哀無樂」（郭注）[43]自亦無憂慮可言。

但是為何不揀擇即無哀樂、憂慮呢？試想，不揀擇即是不分別事情之難或易、利或害，故縱然遇「難」「害」亦不知與「易」「利」有別，視「難與易」「利與害」通而為一、無有對待、且是不可分的整全。亦即由不揀擇、不分別，進而領悟無待智慧，以是不論面對任何時、地、情事，均能坦蕩地接受、無條件承擔，且明瞭所遇皆是「全」，那麼尚

---

[42] 關於「自事其心者」，宣穎說：「事心如事君父之無所擇」。見宣穎：《南華經解》，頁104。

[43] 關於「哀樂不易施乎前」，郭注「知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂」。王念孫說：「施讀為移，此猶言不移易」（引自王先謙：《莊子集解》，臺北：藝文印書館，《無求備齋莊子集成初編》第26冊，據清宣統元年刊本影印，1972年5月，頁52）。張默生說：「當前的哀樂，自不至改變他的心境」（見張默生：《莊子新釋》，頁117）。案上述學者之說均與郭注「無哀無樂」相因不悖，本文在此乃從郭注進行詮釋。

有何哀樂、憂患可言？

孔子繼續說「知其不可奈何而安之若命」，回看上文討論〈德充符〉時曾敘明「不可奈何」即是「人之有所不得與」，那麼在此當可循前例進行說明。

另外，此處之「不可奈何」當係指天下之兩項大戒，亦即子愛親之「命」、臣事君之「義」，皆屬「人之有所不得與」。換言之，「親子」「君臣」皆如日夜，乃一體不可分，[44]人力無從介入「親子」「君臣」的整體之間，無從將整體加以切割。

悟道者明白此理，故雖身為臣子但並不與「君親」對立，且坦然接受其與「君親」一如「日與夜」的整體性，這就是「知其不可奈何而安之若命，德之至也」。

後文又說「為人臣子者，固有所不得已」，試想「不得已」乃指人力所不能改變的情況，則其意涵與「不可奈何」相同，故其當亦可藉「人之有所不得與」來了解。所以「為人臣子者，固有所不得已」即是莊子再次指出：人力無從介入「親子」「君臣」的整體之間，無從將整體加以切割，更遑論揀擇整體之某一部分（例如：君、親），或排斥另一部分（例如：臣、子）。

所以最好的因應之策就是坦然接受親子、君臣的整體性，無條件的承擔，專注於事件之處理，出離「君／臣」「利／害」「生／死」的對待思考，這就是「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死夫」。

綜上討論，〈人間世〉所說的「不可奈何」「不得已」，其旨趣與〈德充符〉所說的「不可奈何」相同，亦即其意涵並不僅止於字面的莫可奈何，亦非對於命、義咨嗟歎息，而是指出：命、義暨其所揭示的「親

[44] 〈齊物論〉說：「天地與我並生，而萬物與我為一」明示：天地萬物乃無所對待的整全一體。那麼本文在此說明「親子」「君臣」一體不可分，即可與〈齊物論〉之言相呼應，亦可證本文之說明並未違背莊意。

子」「君臣」，一如日夜，具有整體、無待之本質，世人無從以分別意識切割「命」（親子）、「義」（君臣）的整體性。

換言之，臣子之身分無殊於君親，坦然接受其整體性，就如同接受日夜之渾全，並無任何困難，自亦無庸對子愛親、臣事君發出喟歎。

然而如若仍謂「不可奈何、不得已」是對命、義發出的歎息，那麼我們仍可依循上文對〈德充符〉的說明，亦即只須回到「安之若命」即可了解，立於無所對待之「命」，則超越一切相對關係，視「親子」為一，「君臣」非二，以是對子愛親、臣事君，當是泰然處之而非嗟歎不已。[45]

此外，亦可藉由「命」與「道」「天」——自然——之旨相符應的線索來說明；亦即「安之若命」即是「安之若道」「安之若天」。換言之，即是超越一切對立，返回無有對待的絕對、無待之「道」「天」，則視「親子」無間、「君臣」一如，故而對於子愛親、臣事君，當是坦率地接受而非感慨歎息。

（三）達命之情者，不務命之所無奈何

了解「知其不可奈何而安之若命」的義理後，接著再看〈達生〉篇首所記載有關於「無奈何」的論述，莊子說：

> 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。

通達生命之實情者，不追求生命中做不到的事；至於通達命之實情者，

[45] 唐君毅先生說：「莊子安命之學之最高表現，則在……任何場合之死生呼吸無可奈何之際，而仍能以孝子對父母之心，承當其在天地間之所遇」，唐先生又說：莊子安命即是「人之無條件的承擔人所遇之一切。」（見唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，頁549、550）。本文在此之說明，即可與唐先生之說相呼應。

則「不務知之所無奈何」。關於此文，王叔岷先生說：「知當作命」，[46] 所以即是「不務命之所無奈何」。

試想，既是「達命之情者」則當然明瞭「且然無間謂之命」（〈天地〉）暨「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」（〈德充符〉），亦即通達命之無待義理者，了解命之「死生」「存亡」「窮達」「貧富」……皆流通無間，皆如「日夜」乃無從分割之整全，人力無從介入其間，無從將整體予以切割，更遑論揀擇整體之某一部分（如：日、生、存、達、富），或排斥另一部分（如：夜、死、亡、窮、貧），這就是「命之所無奈何」，也是「人之有所不得與」。

以是則知「命之所無奈何」雖然看似與俗世眾人莫可奈何的感嘆並無二致，但是其意涵誠非僅止於字面，亦非對命發出浩歎，而在於揭示「命」蘊藏整體、無待特質，世人無從以分別意識將整體加以切割或進行揀擇。

以上本節探討莊子書中「不可奈何」「無奈何」之敘述，獲知其意涵均不僅止於字面，而在於說明：以「命」觀之，種種看似互為對照的人生際遇，誠為無從分割之整全。此顯然乃再次印證莊子立於無待之命，視人生際遇皆無有對待、皆是不可分的整體，故而坦然接受所遇，以是而安命。由此則知上一節說明「莊子並非因為命定，故而安命」，當未背離莊意。

---

[46] 王叔岷先生說：「知當作命，兩命字與上文兩生字對言，《弘明集．正誣論》引知正作命，《淮南子》之〈詮言篇〉〈泰族篇〉並同。」見王叔岷：《莊子校詮》，頁668。

五、結語

綜上說明，本文探討莊子所申論之「命」，獲知：如若僅由字面觀之，則或不免以為莊子與俗世眾人並無二致、亦即不免以為莊子認同常識所說的「命定論」「宿命論」。然而，如若能深入於文字之內而不僅只停留在字面上，則不難了解莊子之「命」與常識所說的好命、壞命、通達之命、窮困之命……，皆不相關涉；莊子之「命」並無「好／壞」「吉／凶」「禍／福」之別，它具有整體、無從分割之特質，超越二元相對概念之上，寓藏無所對待之理旨，亦即其義理與「道」相應。[47]

立於「命」，即是超越一切對立，返回無有對待的絕對、無待之境，視「死」即「生」，「貧富」不二，「窮達」如一，「殘全」無別，「親子」一體，「君臣」無間；並且明瞭無論何所遇，皆是蘊藏整體意涵的「命」的流動、變化，皆是「全」。故雖在「生」「富」，亦不與「死」「貧」對立；雖在「窮」「殘」，亦未嘗暫離「窮而達」「殘而全」的渾然，無所缺憾，自無莫可奈何的嗟歎而能安順地接受所遇。

此外，並獲知人生際遇並非由一外在因素支配或決定，際遇之「所以然」就在「然」之中，以是而化除命是被決定、被支配的迷思，代之而起的是坦蕩地接受、無條件的承擔，以此自亦不發生莫可奈何的哀歎之情。

至於莊子所以能坦蕩接受、無條件的承擔生命中的一切際遇，其原因即在於具備「道通為一」的無待智慧，他以渾化對立、絕去對待的無待心靈，面對一切；無論際遇為何，皆大度懷藏，並視之為「命」之自

---

[47] 本文於「前言」曾引述徐復觀先生所說：「莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍……。命在本質上與德、性並無分別」、「德實際還是道」、「性好像是道派在人身形體中的代表。因之，性即是道」；本文並敘明若依徐先生之說，則可推論「命」與「道」的義理相應；經過討論，現已獲得證成。

然，不做任何的分別、計較、揀擇。

〈至樂〉中，妻死但鼓盆而歌的莊子；〈秋水〉中，遭圍困而仍絃歌不輟的孔子；〈達生〉中，被髮行歌游於塘下的丈夫；皆在在顯示面對人生際遇，只需放下分別意識，不計較、不揀擇，進而「安命」承擔，即可時時怡悅安適，達至「真正的智慧，沒有煩惱」的人生境界。此外，就在莊子為讀者揭示上述令人嚮往的人生境界之際，他也同時為讀者勾勒出勇於承擔生命的勇者心靈，不僅令人景仰讚嘆，亦是值得效法的典範。

另外，莊子雖言「知不可奈何而安之若命」「達命之情者，不務命之所無奈何」，但其意涵均不僅止於字面，而在於指出：以「命」觀之，種種看似互為對照的人生際遇，實乃不可分割的整體，世人無從以分別意識將其整體性加以切割或進行揀擇，所以坦然接受其際遇，以是而安命。

由此即已回答本文最初所提出的兩項疑問：（一）莊子申論之「命」，其理旨與「道」相應，而非常識所說的命定、宿命。（二）其所以安命，並非因命定、故而不得不安，乃是因為對命及人生際遇具有上述超越性的觀照與思考，故而安命。[48]

總言之，本文一再說明莊子申論之「命」，其意涵並不僅止於字面，讀者只須注意其字裡行間所佈藏的訊息，即不難發現其中尚寓有更深邃的義理。

然而如若仍執著於文字之字面、以為莊子只是複述常識所說的命定、宿命，那麼〈寓言〉「莫知其所終，若之何其無命也？莫知其所始，若之何其有命也？」當是最佳的說明。因為第一句反詰語「若之何其無

[48] 唐君毅先生認為：莊子「安之若命，而繼即加以超拔，而不見此命之為限制，以使人自己之生命之變與命之流行，合一無間。」（見唐君毅：《中國哲學原論．導論篇》，頁628）。以上本文之說明，即可與唐先生之說相呼應。

命也」，雖看似乃暗示有命之可謂，但是後文隨即以「若之何其有命也」暗示無命，而將前文之「命」加以翻轉。

以是，莊子即是「由有命而遣命」，[49]那麼尚可謂莊子一逕停滯在命定、宿命邪？此外，我們亦可由莊子翻轉「命」之舉，更加了解其無待心靈無有對待的通透與空靈；至於其「命」論，自亦堪稱隨說隨掃，未落痕跡。

[49] 關於「若之何其無命也？」「若之何其有命也？」的反詰語，王叔岷先生認為莊子是「由有命而遣命」。見王叔岷：《莊子校詮》，頁1106。

Exploration of Life-comforting Philosophy of Zhuangzi

Hsiao-Teng Wang*

Abstract

This study intends to explore the philosophy of "fate" as contended by Zhuangzi, which, if comprehended simply literally, may unavoidably give an impression that Zhuangzi consents to the notions of commonsense fatalism or destiny, but if it were explored further and not confined to the superficial meaning, it would not be difficult to come by the following implications:

(I) Unlike commonsense distinction between blessing and misfortune, life and death, predicament and freedom, and so on, Zhuangzi has actually based his philosophy on a wisdom of non-opposability in which opposites are inextricably confused and opposition transcendental; he states that all life encounters such as blessing/misfortune, predicament/freedom, etc. are constant flux reciprocally flowing to each other; which in turn shapes each other and becomes one with each other, while further indicating the synthetic nature of fate that is not to be sundered; in other words, Zhuangzi has turned around the commonsense by pointing to the oneness nature of fate, which has surpassed the concept of oppositional dichotomy, bearing a meaning that is non-oppositional, which corresponds to the meaning of the "Way" or "dao".

(II) Zhuangzi sees comfort with fete not because of having no choice but reluctantly accepting the predetermined fate, but because of

* Assistant Professor, Center for General Education, National Yang Ming University

knowing fate being a constant flux by nature, bearing no distinction, opposition or sunderance, which is an understanding that any life encounter reserves in it the flux and the transience, and thus can be viewed as the whole, and that whatever life encounter is, there is no departure from the whole, and thus can leave no regret or loss, making it possible to accept fate in a placid and life-comforting manner, and making any life encounter bearable and born unconditionally.

(III) Although Zhuangzi advises to "accept it as fate for having no alternative" and "pursue what fate has brought by nature, but not what it has not", the utterance should not be comprehended merely by its literal meaning, nor should it be falsely perceived as the lamenting over life encounters; it rather points to the oneness and non-oppositional nature of fate behind all life encounters which is transcendental to all opposable concepts, and earthlings should select or sunder any part of the whole with the conscious of individuals.

Keywords: Zhuangzi (or Chung Tze), fate, life comforting, life encounter, no alternative