

孟子與莊子「命」論研究

陳政揚*

摘 要

本文將以三個論題討論之：首先，說明孟子通過「命」概念所要處理的問題。在孟子哲學中，「命」概念不是僅消極地說明生命中諸多人力無法左右的境遇，而是將「命限」作為啟示生命「義所當為」的契機。其次，探究莊子的「安命」思想。在莊子哲學中，是由「命」概念以阻斷人對生命遇合中種種不合理的窮究，通過蕩相遣執的工夫，將人間的不可奈何安立在命之流行中。最後，本文將分別從命的限制義、命與義的關係，以及對命限的超越等三方面，討論孟子與莊子命概念的異同。

關鍵字：天、命、生死、道、物化

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/01/26

* 南華大學哲學系助理教授

孟子與莊子「命」論研究¹

陳政揚

壹、前言

孟子與莊子同為先秦哲學中重要的代表人物。二者所處年代相近，前者上承孔子真傳，是奠定先秦儒學義理架構的關鍵人物；後者發揮老子思想，為先秦道家開拓更廣泛的研究課題。在儒道兩家思想中，二者都扮演著承先啓後的角色。然而，在二者的著作中卻從未提及對方的學說。對於後世研究儒道思想的學者而言，這當然是十分可惜的事。通過孟子與莊子對於「命」的獨特領會與見解，本文旨在比較二者對於人生價值之歸趨的不同看法。

觀諸中國形上思維的旨趣，並不似西方哲學一般，著力於第一原理的追求或客觀實體的探究上，而是以政治人生之價值歸趨為關懷中心。作為中國哲學史上最為悠久的概念之一²，「命」是人從最原初的存在體驗中，對「天人關係」的一種反省。例如，周初的「天命無常

¹ 本文題目原為〈論孟子與莊子的「命」概念〉，經審查人提供寶貴的建議，今將題目修改為〈孟子與莊子「命」論研究〉。

² 在先秦哲學中，「命」概念是以多樣的面貌呈現。有作為「命令」義之命，將「命」視為天的意志之展現，如《詩經·大雅·文王》曰：「天命靡常」，即是指天命何人為政權的持有者是沒有定常，由此延伸出命隨德定的觀念。有作為「壽命」義之命，例如《管子·形勢解》曰：「起居不時，飲食不節，寒暑不適，則形體累而壽命損」，即類同於今人所言人之壽命或生命義。命也有作為人倫儀則之義，如《左傳·成公 13 年》曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」此處是從人之動作儀則而言「命」，將「命」視為人之道德行為的依據。「命」甚至在作為一個哲學概念之前，即已經出現於古代的文獻中。根據傅斯年先生的整理，早期的「命」、「令」常常混用而無明晰界限。「命」有時亦有「名之」之義，這種用法在《論語》、《荀子》中都仍然可見到。本文此處所言之「命」，則是著重於「命」已提升至一個哲學概念而論。傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：中研院史語所，1992 年），頁 31-33。

論」、孔子言「知命」、「畏天命」等等。孟子與莊子也同樣通過「命」概念，反省人在天地之間的價值理想實現問題。本文將分別從命的限制義、命與義的關係，以及二者對命限的超越等三方面，討論孟子與莊子命概念的異同。

貳、孟子的「命」概念

(一)「義」與「命」

在《孟子》中，「命」字共出現 53 次，用作名詞 41 次，動詞 12 次³。隨著文脈的不同，「命」的意義亦有不同。有時孟子在使用「命」概念時，是指人所不能主宰的種種限制，亦即「命限義」。例如，〈盡心下〉曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。

通過「命」與「性」概念，孟子用以說明人生際遇的限制性與人在道德實踐中的自主性。引文中的第一個「性」指「自然之性」，各種感官生理需求都屬於自然之性。而這裡的「命」是從「求之有道，得之有命」（〈盡心上〉）指出「命」之限制義。由於自然之性的需求是求之在外而不能保證必得的，是不足以作為人之所以為人之根本，故孟

³ 蕭淳鐸，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》第二十八卷第九期，1990年5月，頁31。

子並不以自然之性爲人之性⁴。引文中的第二個「性」則指「道德之性」，亦即人之所以爲人之本性。孟子一方面指出人在具體情境中遭遇的種種限制，另一方面也由此彰顯人在道德實踐中的自主性。所以，仁、義、禮、智雖是人之所以爲人所當爲；但是人在現實情境卻往往面對無可奈何的命限，是以父子雖應盡仁而未必能盡仁，君臣應盡義而未必盡義等等。「命」概念在此是以其限制義而與人之所當爲之「義」相對。然而，這是否意味著孟子是將「命」視爲人力所無法掌握的客觀限制，而主張「義命分立」呢？

勞思光先生即以「義命分立」，說明孔孟對「命」的態度。所謂「義命分立」，扼要的說，「義」是人能作價值判斷的內在自由，屬於應然領域；「命」是人所無法主宰的一切外在遭遇限制，屬於實然領域。人生應以行義爲目標，因爲外在實然的領域並非人力可以掌握，人只能在「求正當」上表現其主宰性。又由於勞先生以「命」泛指經驗界之一切條件系列，是以其意義相近於作爲「自然理序」之「天」⁵。基於此，道德實踐乃是人自覺的作價值判斷，既不需要倚賴對「形上天」的肯認，也不依靠對「天命」的信仰。「命」是以「命限義」的方式向人呈現，用以解釋人在行其所當爲時所面臨的種種客觀限制。然而，如果我們將孟子的心性論視爲人之道德規範，屬於價值、應然的層面，並且將孟子所言之「天」、「命」視爲人力所不能干預的

⁴ 關於這一點，在孟子與告子的辯論中，可以得到充分的說明。孟子並不否認人的自然之性，但孟子並不停留於人的自然材質上說「人性」。因爲順著告子所提「生之謂性」的內容意義，並不足以回答人之道德行爲如何可能，亦即不能回答「人之所以爲人」的問題。所以，孟子雖說：「形色，天性也」（〈盡心上〉），但是重要的是他緊接著說：「惟聖人然後可以踐形」。這裡的「形色」是從身體形貌來說那些與生俱來的自然之質，可是孟子關注的是「人」關乎道德的那一面。「形體」是屬於人的自然生命，卻惟有通過人的道德行爲，才能賦予自然生命的實踐以價值意義。由此可知，孟子是從人之所以爲人的道德性而言人之「性」。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史》第一卷（台北：三民書局，1984年），頁142-198。

客觀限制。那麼在這種「義命分立」的詮釋之下，將造成一種「應然」與「實然」的二分，形成「價值」與「事實」的割裂。換言之，勞先生的解釋雖然簡單明確，但是在孟子的思想中，是否真的如此判然明瞭的將天、命與心、性二分呢？下述這段文字可以為我們提供一些線索，孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（〈盡心上〉）

不論學者們對孟子「命」概念的詮解如何不同，都不會忽略這段引文。上述文字，一方面勾畫出孟子「心—性—天」的形上架構；另一方面，則指出殀壽不貳、修身以俟之的「立命」觀是出於對天之虔敬、依歸。換言之，孟子對「命」概念的討論並非獨立於「心—性—天」的形上架構之外，而是在「盡心知性以知天」中，彰顯「命」的意義。現下的問題是：在此「盡心知性以知天」的修養工夫中，「命」僅僅只是扮演消極的「客觀限制」？抑或是「命」概念仍有其積極的意義呢？

作為限制義的「命」有時不僅指外在的遭逢偶遇（外在的命限義），也指向人自身的生理限制（內在的命限義）。人的氣質體性與外在境遇都不是人主觀意願所能轉移，皆是人之道德實踐的限制。然而，當孟子使用「命」概念時，並不僅只是指出人生的消極限制，而應該具有積極的意義。唐君毅先生曾指出，孟子之「立命」乃承孔子之「知命」而發。孔子之「知命」乃是知志道求仁之事有人力所無法改變的命際遇，卻無損於人求仁之志向。孟子承此而言「立命」，是就外在限制尚未出現而先期自身的修養上說。當人在現實世界志道求仁卻遭逢

死生危難時，如何能不餒不怨、坦然承受，則必當有修養工夫作為支持。此由平日修養至臨事盡道而不憂不懼的修養，正是一立命之工夫⁶。在「義命分立」的詮釋中，「義」是人所當為，但在現實人生中，卻存在著人力所無法干預的一面而歸之於「命」。前者屬於應然，後者屬於實然。義、命二者各有所屬的領域，而人的生命歷程與道德實踐也在此義命分立下判然二分。然而在唐先生的詮釋下，「命」不僅僅是指出人之生命歷程中的種種限制(死生、壽夭、富貴、成敗等等)，更指出如果外在的種種限制亦是出自天理流行，則限制義的「命」亦一轉而成為彰顯人之內在德性的積極意義。此即是說，命不只是外在對我的限制，而同時是我通過承擔而樹立的天命⁷。所謂「立命」亦即是從命的限制義彰顯出人對道德義理的承擔。在這種詮釋中，人間的遭逢偶遇都是磨練人之道德實踐的契機，外在的命遇與內在的德性是貫穿在一起的。換言之，我們並不一定要從「義命分立」了解孟子的「命」概念，而可以說：正是在命之限制中，人之所當為之「義」才充分展現。

由於「命」之限制義彰顯了人在逆境中的價值判斷，而人之有所為、有所不為並不僅來自於個人的意願，且是依據「義」所當為。這種讓人自覺應所當為之「義」正在這些限制中向吾人展現，亦如天道流行在吾人面前如如朗現，而人之道德決斷正是對此天道流行之呼應⁸。此處的「命」不再取其限制義，而是作為一切價值之源的天道流行對人之敞開與召喚⁹。換言之，由人之知命、立命彰顯規範天地人

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁542-547。

⁷ 陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示〉，《當代新儒學的關懷與超越》(台北：文津出版社，年1997)，頁90。

⁸ 唐君毅先生認為，這就如同天命對吾人之呼召，而人承受此呼召以知命、俟命、立命。唐君毅，《生命存在與心靈境界》下冊(台北：台灣學生書局，1986年)，頁201。

⁹ 在〈萬章上〉中，藉由帝位傳承問題，孟子將「天」與「命」相提並論，而說：「莫

鬼的天命，「命」之命令義隨之透顯。由此觀之，則孟子所言的「正命」或「非正命」就不僅是涉及人之壽命，而更是指：人在有限的生命裡實現人之所以為人的價值，正是「天命—自命」的往復歷程。在〈盡心上〉中，孟子曰：

莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。

孟子並非對人生的限制視而不見，死生、窮達、貴賤、才愚都是人在經驗世界中所無法掌握的部分。但是，人在面對這些限制時，可選擇以有限的形軀生命成就無限的道德生命，也可以選擇渾渾噩噩過一輩子。「正命」與「非正命」就在於人面對命限時的價值決斷。所以，

之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」此處所言之「天」並非人格神意義之天。因為若我們將「天與賢則與賢，天與子則與子」視為人格神意義之天，而主張有一神秘主宰力量以決定人間事物，那麼「人的努力」在這種接近宿命論的解釋底下將成為無意義。這顯然與孟子「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」挺立於天地之間的生命氣象不合。而且由孟子援引〈泰誓〉曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」（萬章上）以回答何謂「天以天下與人」，則可知孟子所謂「天與之」的「天」應不是人格神意義神或主宰義之天。有些學者將「天」、「命」理解為「客觀命限」，進而將孟子所言之「心性」視為人的本分所在，而將「天命」視為是不以人之意志而轉移的外在客觀限制。但是本文認為，正由於在此種種限制中，特足以顯發吾人「非由外鑠我也，我固有之也」（〈告子上〉）的仁、義、禮、智四端之心。因此，「天命」並非單存的限制義，而是透過人對限制所作的價值抉擇，而在「天命—自命」中互為彰顯天人合一的價值意義。換言之，人通過「心」對價值秩序的明察，在具體生活中化為道德實踐，是由義之所當為顯出人應克盡人之為人的性分中事，進而在命限之中回應天命之召喚。必須說明的是，儘管孟子逐漸將關懷的重心轉向了「天」與「人」之間的召喚回應，而使得具有人格神意義與主宰性之天，逐漸轉化為彰顯「人之道」的本源。但是，《詩》、《書》等古代文獻對於「天」的看法，仍然對孟子產生影響；不過，「天」作為「神性義之天」或「造生義之天」的這層意義，已經不再是孟子所積極關懷的問題。學者們一般也都同意，「天」之「主宰性」在孟子中，已經逐漸退去。「天」與「命」，在《孟子》中的密切結合，一方面是「天」以種種客觀限制的面貌呈現「命限義」；另一方面，是通過「由命顯義」、「義命合一」，則彰顯出人在客觀限制中，所受之於「天」的「使命」。

知命者了解生命的價值與意義，故不會讓自己的生命暴露在無謂的危險中。既然人之命限亦是天道流行的一部分，在這個意義下，「命」就不只是指人的有限壽命，而是從人成就自身的生命處，彰顯人對天命的順受與對生命的價值抉擇。

(二) 孟子的「立命」觀

孟子是由人的道德實踐而言「立命」。在這個意義下，孟子將「命」的意義做了一次提昇。他不再以人生遇合遭逢的種種限制為「命」，而是唯有在這些限制上，啓示出人之義所當為，才方是「命」之所存。〈萬章上〉記載：

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也。好事者為之也。於衛主顏讎由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。孔子悅於魯衛，遭宋桓司馬將要而殺之，微服而過宋。是時孔子當阨，主司城貞子，為陳侯周臣。吾聞觀近臣，以其所為主；觀遠臣，以其所主。若孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？」

在這段引文中，有幾點值得注意的是：

首先，「命」不是與價值理想實現無關的外在事實：當萬章質疑「孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環」，孟子以「主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也」回答時，顯然是認為：若人之行為僅是隨著外在環境而載浮載沉的話，是無義、命可言的。亦即是說，「命」這一概念是

關聯著人之價值理想的實現而言。唯有當人遭逢種種限制，而順著良知本心明見價值理序之能力，有一「義所當為」的決斷時，這一行為決斷與理想結果之得與不得，才能說「有命」。因此，「命」並不是外在於人之生命的種種限制，而應是人就生命遇合的諸種限制所順心而起的種種決斷，才能顯出孟子稱引「命」這一概念的意義。

其次，「命」是「天」之嚴肅意義與超越意義之所在：當孟子以「禮」、「義」為「進」、「退」的決斷標準時，也通過「得之不得曰『有命』」，顯發「天」之嚴肅意義與超越意義。蓋由於從人受命於「天」而言，人理當秉持著「心」明見價值之能力，以充盡人之所以為人之能是，完成道德理想的實踐。但是，由人之道德理想實踐的成與不成而言，則人雖對價值理想實踐有一使命感，卻往往感受到價值實踐的路上是荆棘難行的，事之成功與否還關聯著所乘之勢與所遇之機，而對「天」油然而生起一種戒慎、敬畏的命感。因此，當人在「天命」與「自命」的雙向互動中，有感於個體生命的價值實現與歷史運命的遭逢偶遇有參差與距離，而將事之成與不成的無限感嘆放入一個無盡遼闊的意義網絡中，經「天」這一概念收納，由此顯發出一種「統於神理而偏於氣」之「命」義¹⁰。孟子言：「莫非命也」、「求之有道，得之有命」（〈盡心上〉），都可說是由此而發。

再者，「立命」是對道德義理的正面承擔：人生遇合往往變化無常，而試圖重整整個時代的價值觀更是路途艱辛；然而孟子言：「若

¹⁰「統於神理而偏於氣」之「命」是由牟宗三先生所提出，牟先生順著「由理言命」與「由氣言命」的思想史脈絡，指出孟子之「命」實有三義，即：「命令義」之「命」，如「天命、性命」；「命定義」之「命」，如「命限、命運、命遇」；而由於前兩種命在關於「天」而言時，又似可分而不分，故有第三種命義，「統於神理而偏於氣」之「命」。蔡仁厚先生對此亦有扼要的整理、發明。詳見牟宗三，《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，1990年），頁522-529；蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁236-239；蔡仁厚，《宋明理學》（台北：台灣學生書局，1977年），頁159。

孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？」，正指出孔子之所以為孔子，便是不曾因為境遇困厄，就枉道而行。相反的，孔子從種種困厄中見義所當為，知義之所生即命之所生，而有「不知命無以為君子」之言。孟子順此而發，賦予「命」這一概念一個價值上的意義，而對生命實踐有「正命」與「非正命」之評斷。孔、孟二聖行道於世的經歷均非順遂，二者對於「命限」的存在感自然更深。但是二者言：「畏天命」（《論語·季氏》）、「求之有道，得之有命」（《盡心上》）等語，卻不僅止於對道之行與不行的感慨，更在於通過「盡其道」而至「順受其正」的義理承擔。因此，對於「命限」的超克，孟子先是通過良知本心對價值理序之明見，而在限制之處感通義所當為，並順承孔子「知命」、「畏天」之義理，通過實踐此義所當為，直接回應天命對吾人的召喚。此所以說，孟子是通過道德理想的承擔，由「立命」以超越「命限」。

最後，「立命」是「以義立命，由命而顯義」。由人之所以為人所當盡的性分出發，人生境遇的種種限制，不但標示著道德實踐者的主動性應超越於外在境遇的限制之上，更是在此種種限制中，才彰顯出人之義所當為。所謂「時窮節乃見」，道德實踐的困難不在於人生順遂時所宣揚的道德信念，而是在遭逢困頓時仍能堅持貫徹此道德信念。在孟子的「立命觀」中，「命」並非與「義」分離的消極限制，而是在「以義立命、由命顯義」中透顯出人對道德義理的貫徹與承擔。換言之，人，作為一個道德價值的實踐者，是由義所當為承擔命之限制（以義立命），並且在命之限制中彰顯人之義所當為（由命顯義）。

由前述可知，孟子並不將「命」視為外在的「客觀限制」，而是將關懷的重心放置於人在此一限制中所領會的「義所當為」。亦即是說，「命」概念的提出，並不在於揭露人在「道德實踐中所遭遇的限

制」，而是在於標示出「人在遭遇種種限制中所領會、生發的道德實踐」。因此，是由「義所當為」方見「命之所在」，並且由「命之所在」實踐「義所當為」。再者，在孟子「盡心知性以知天」與「修身立命以事天」的思想中，所指出的並不是單向的「天降命於人」或「人受命於天」，而總是以「召喚/回應」的方式，在「天命—自命」中標示出「天—人」間的相互滲透、交感。如此一來，人不是孤立無援的道德實踐者，而天也並非超越孤高的形上天。天總是和人世休戚與共。當人的道德生命實踐總與其所處的時代緊密相連時，人即是在具體的生命情境中，通過踐仁行義以回應天之召喚。

參、莊子的「命」概念

在莊子中，「命」共出現 83 次，〈天地〉曰：「未形者有分，且然無間，謂之命」這裡的「未形者」當指「道」，徐復觀先生認為這段引文可以視為是莊子對「命」的基本規定，並指出「命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度¹¹」，或稱之為「萬物先天性的存在條件¹²」。然而，也有學者順著《道德經》的義理脈絡，認為此處之「命」實是「道」作為萬物「命主」的簡稱¹³。唐君毅先生則指出，要釐清莊子言「命」之義，當知外雜篇將神、性、命、情等概念相貫而用，皆源於內篇先言「安命」¹⁴。因此，本文先從內七篇討論莊子之「命」

¹¹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(台北：台灣商務印書館，1999年)，頁374-377。

¹² 陳鼓應先生引成玄英、宣穎以及日人福永光司之說，以為萬物得到道而生成，尚無成形體時卻有陰陽之分，其流行無間則稱之為「命」。陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁342。

¹³ 陳德和，《從老莊思想證詁莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲出版社，1993年)，頁110。

¹⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁528。

概念。其次，說明莊子的安命哲學。最後，則討論外雜篇中的「命」概念。

(一) 莊書內篇中的「命」概念

內篇共使用「命」字 16 次，尚無「性」、「命」連用的情形。關於「命」的內涵，在〈德充符〉中，將「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」等事都劃入「命」的範圍內，稱之為「事之變，命之行」。在這裡，「命」不僅指人力所無法掌握的「命限義」，而且是從追問一切人事遇合之究極原因的止息處而言「命」。若細分之，「命」又可區分為：與生俱來而不能改變者(如，〈大宗師〉曰：「死生，命也」)，與後天偶然遇合者(如，〈德充符〉曰：「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也」)。另一段莊子言「命」的重要引文，是出自於〈人間世〉曰：

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。

這段引文中，有兩點值得注意，一是「義」、「命」並提，另一則是「安命」思想的提出。前文提及，在孟子「心—性—天」的形上進路中，義與命的關係是通過「由義見命」、「以義立命」的相互滲透，不斷的在人生中展開「天道性命相貫通」的雙向歷程。換言之，孟子是由義命互顯而言義與命的關係。然而，在此處引文中，雖是義、命並提而

可有自然、人為¹⁵，或對己、對人¹⁶之分。但是唐先生以為，由其後又言盡忠亦致命，可知莊子此處言「命」實與儒家相通，也是「由義見命」、「命義不二¹⁷」之義。實則，莊子並不僅於盡忠致孝之處「言命」，而是將人世間的已然如此與遭逢偶遇，視為不以人力而轉移的既成事實，並將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中¹⁸。父子之親、君臣之義，同屬人倫秩序的一環，也皆是使人無所逃於天地之間的既成事實，就莊子而言，這即是人生足以為戒的關卡限制，若窮究其原因，只能以「命」稱之。王邦雄先生即曾指出，孟、莊在倫理思想上的一個重要差異，就在於孟子將父子之仁與君臣之義從「命」限提升到「性」理的層次，而莊子則將父子之親與君臣之義下降至「命」限的層次，只能視為不可解、無所逃的既成事實接受之、認命之¹⁹。這是莊子先就人生歷程中不以人力轉移的種種限制處而言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是由「命」概念安頓人世間的種種無可奈何，使人避免以好惡之情而內傷其身，此即為莊子的「安命」思想²⁰。

¹⁵ 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務印書館，2000年)，頁136。

¹⁶ 王邦雄，〈人間世〉，《鵝湖月刊》第十八卷第九期，1993年3月，頁1-13。

¹⁷ 唐君毅先生雖認為莊子之安命哲學正原自儒者，但是他也指出莊子安命之學的最高表現，是在不屬於盡忠盡孝之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，承當人在天地間之所遇，這正是莊子之「安命」有別於孔、孟之「知命」、「立命」之處。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁548-549。

¹⁸ 周啟成先生說：「莊子書中，對命的論斷常常帶有推測而定的性質，是當時人們對於無法左右、無法測知的自然力的一種解釋」。筆者以為，莊子之「命」並非是對無法測知的自然力的一種解釋，而是對人不斷追問與生俱來的形貌富貴與現世遭遇何以如此如此時，所給予的一種當下阻斷與止息。蓋因莊子承襲《老子》的思想，每每以言辯的止息處即是窒礙的消融與大道的開顯。「命」在此處應該不僅視為一種對事實的解釋，而是更擔負了由此追問的阻斷後，所解消的種種執迷。周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》二十七卷第二期，2000年2月，頁109。

¹⁹ 王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》二十三卷第九期，1996年9月，頁1967。

²⁰ 莊子言「安命」並非僅是消極的接受命限，而是在「命」中安頓人隨外在變化而波動的情緒。在〈德充符〉中，莊子認為有德者當是「有人之形，無人之情」，而所謂「無

(二) 莊子的「安命」思想

在莊子思想中，不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實。而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中。莊子雖先就人生歷程中不以人力而轉移的種種限制處言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是代之以「安命」思想。

莊子雖以人間種種既成事實為人之命限，卻並未以此限制為學說重心，而是著重於對此一限制的超越。〈人間世〉曰：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」、〈德充符〉曰：「知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之」為莊子「安命」思想的重要宣示。然而，對於莊子所言「安命」，前輩學者卻由於對於「命」的理解不同，而有不同的詮釋。例如，章炳麟先生以「命」為人未出世以前，感受天地之氣，特以成人的最初一點，亦即是以人得之於天的種種性情、才氣、格局為命。人若能依照所受於天之命，而經種種努力以使其發揚光大，就叫做「窮理盡性²¹」。章先生以此為基礎，遂以為孟、莊二者皆主張充分發揮人所受之於天者，並能將建功立業之成與不成，視為無可奈何的限制而不怨天尤人。因此，莊子之「知其不可奈何而安之若命」即是孟子所言：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（〈盡心上〉）。但是，劉光義先生則以為莊子曰：「知其不可奈何而安之若命」乃是一種消極順應自然，以求能在亂世中容納寄生、苟且消極的應世態度。是以〈人間世〉所言的愛親事君，乃是因其為無可逃避的既成事實，

情」乃是指「人之不以好惡內傷其身」。由此可知，莊子以人能安頓生命而不以哀樂之情內傷其身為有德。〈養生主〉與〈大宗師〉皆曾提及：「安時而處順，哀樂不能入」，而「安時處順」乃是對治哀樂傷身之方。故可知，莊子言「安命」，不是對命限的妥協，是希望人能透過安命而超拔於命限之上，讓人不自限於哀樂之情中，由此達到生命和諧的有德境界。

²¹ 章炳麟，《老莊哲學》（台北：台灣中華書局，1970年），頁182-197。

所以只好視之為「命」，隨遇而安。但是，儒家所言之事親忠君，實是克盡一己之責任，為一積極的態度，孟、莊二者論「命」雖有神似，但骨子裡全不相同²²。

章、劉兩位先生基於對莊子之「命」的不同理解，連帶的也從不同角度詮釋「安命」思想，甚至在比較孟、莊思想同異上亦有出入。然而，若我們接受外雜篇為晚於內篇的作品，則儘管〈德充符〉以人之死生存亡，富貴窮達皆屬於人之「命」。但從內七篇的文脈而言，實無必要援引〈天地〉的內容而從宇宙論上說「命」是人受之於天者。再者，儘管莊子之「命」有「命限義」，但其「安命」思想是否僅為一種苟活於世的消極思想呢？實則，若回歸〈人間世〉與〈德充符〉文脈中，「安命」思想的提出，實是對應於人如何從種種命限中超脫而不至於殘生損性。

常人以死生壽夭、富貴窮達、賢與不肖，凡此等等皆為命定。莊子亦稱這些與生俱來和偶然遭逢的境遇為「命」。然而，莊子所欲解消以達至逍遙境界者，卻並不是這些一般所謂的「命」，而是由「命」而起的虛、妄、執、迷。莊子由兩方面反省由「命」所起的心知定執：一是由個人自身出發，包含與生俱來的父子之親、形體殘全，與人間偶然遭逢的刑傷病苦；一是由個人與他者之關係所產生的糾葛纏繞，如君臣之義。通過工夫修養以解消由「命」而起之虛妄執迷的方法，內篇稱之為「安命」，外雜篇則稱之為「安其性命之情」。在內七篇提及「安命」思想的地方有兩處，一是〈人間世〉「葉公子高將使於齊」一段，二則是〈德充符〉申徒嘉與鄭子產的對話。前者論及「父子之親」與「君臣之義」是否真的無法安立？後者則是承襲〈人間世〉「支離其形，支離其德」的道理，再從世人對待有形形骸的執迷(不論是

²² 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》(台北：台灣學生書局，1978年)，頁62-68。

對己或對人)，通過形體殘缺之人闡述「德」何以能充實於內而符應於外的道理。兩段文字分別從「來自於個體自身的身體殘全與父子人倫關係」及「來自於個人與他者的倫理關係」，論述產生於其中的種種有待與執迷。莊子以「知不可奈何而安之若命」作為對應之道，以此為「至德」的選擇。從兩篇文章的文義來看，則似乎形體的殘缺尚有可解脫、超拔之道，但「父子之親」與「君臣之義」則是解不開、逃不掉的。因此，既然莊子以「安命」對治「命限」，那麼現下的問題是：〈人間世〉所說的「父子之親」與「君臣之義」是否真的不可解、無所逃？若答案是肯定的，則莊子安命思想即失去其普遍有效性，而逍遙無待亦僅成空想。對於這個問題，下述〈大宗師〉的這段文字，提供了我們一些線索：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。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。

謝啓武先生曾指出，「命」是對事的安排，面對人生所遭逢種種沒有理由、甚至十分不合理的安排，讓人意識到「命」的存在²³。〈德充符〉以「事之變」詮解「命之行」，謝先生的理解應當無誤。誠然如此，而〈大宗師〉又曰：「人之有所不得與，皆物之情也」，則人似乎僅能

²³ 謝啓武 著，臺大哲學系主編，〈莊子的道德觀與人性觀—聚焦於攘棄仁義這一點〉，《中國人性論》(台北：東大圖書公司，1990 年)，頁 43-44。

放棄追究事情發生的理由，而消極的接受命限。然而，面對人生二大戒：「子之愛親」與「君臣之義」，莊子卻通過大化之「天」來安立人不可解、無所逃的「命」。

雖然莊子不同於孟子，並無意承擔道德仁義與人倫秩序，卻也不得不面對這人生二大戒。然而，若僅是從「心」下工夫，對於無可奈何就乾脆認命，那麼莊子實無異於坊間的算命先生。莊子之所以為莊子，即在於就人間無所解的人倫命限，向上一翻，由「天」來包容之。前段引文中指出，常人若以「父」生「子」，是以「父子之親」是不可解，莊子則以「父」之上的「天道」消融這不可解的桎梏。若常人以為普天之下莫非王土，是以「君臣之義」是無所逃於天地之間，莊子則以「君」之上的「真君」打破這無所逃的牢籠。莊子將人生倫常的不可解、無所逃安立在「天」的和諧中，王邦雄先生說：

莊子開拓了卓於「父」的天道，真於「君」的真君之形上天地，給出了精神無待的自在空間²⁴。

吳怡先生也說：

然而莊子的「安之若命」，和一般人的安於命運有所不同，……莊子的要旨是把無可奈何之事，安之於命運，而心卻超脫這些物累，與大化合命²⁵。

〈大宗師〉用類比的口吻以天地為大鑪，以造化為大冶，反問人若是

²⁴ 王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》二十三卷第九期，1996年9月，頁1968。

²⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2000年），頁267。

以人間的「父」、「君」為尊貴，因而自限於人倫之中，那麼何不學「魚相忘於江湖」一般，通過「忘」的工夫將倫常負累放下，而投身於無限廣闊的「天」之和諧中。對於人生遇合的種種不合理與無所逃，莊子將「它們」都止息於「命」中，先阻斷了人們的怨天尤人、自哀自傷。再將有限人生的不可解、無所逃之「命」，通過無限的「天」加以包容。所謂：「善吾生者，乃所以善吾死也」，亦即是把人心從窮究人間遭逢的種種不合理中釋放出來，將生命的視野從「我」提升到「天」的層次，不再以「對『我』而言是如何的不可解、無所逃」的態度面對「事之變、命之行」，而能在「天」之大化流行中得到歸宿、消融。

(三) 莊書外雜篇的「命」概念

外雜篇共使用「命」字 67 次，除了作為命限義之「命」²⁶，以及延續內篇的「安命」思想之外，尚有將性、命連用者。在外雜篇中，「性命」一詞共出現 11 次。〈駢拇〉所謂「任其性命之情」，〈在宥〉和〈天運〉曰：「安其性命之情」，都是由人與生俱來之本真而言命。莊書內篇並未使用「性」字。「性」字在外雜篇中共出現 80 次，除了少數幾篇是論及「馬之性」²⁷、「水之性」²⁸之外，多是由人之天德本真而言「性」²⁹。將性、命連言，乃是以「性」說「命」，將「命」也

²⁶ 例如，〈秋水〉曰：「知窮之有命，知通之有時」之「命」，即是命限義之命。

²⁷ 例如，〈馬蹄〉曰：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也」。

²⁸ 例如，〈刻意〉曰：「水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清」。

²⁹ 外雜篇從素樸天放、天真自然討論人性，卻並非著力於人的一切天生實然而言性。「素樸天真」，一方面所著重的是從天生本有並相對於「人為造作」的這一面論及人的生命自然。另一方面，則是著重於人能「壹道同德」而與自然和諧的這一面，而言人之自然生命。前者當然包含人之生命實然。但是值得注意的是，莊書雖沒有就人之自然生命中，刻意區分出這一些是屬於稟賦機能的生物性，而另一些則是超越於感官機能之上的道德性，卻也不是從生物性的感官欲求與自然本能這一方面肯定人之性。莊書是從生命的自然素樸而肯定人之性同於德、合於道。生理官能是在這層意義下，以其尚未受到人為污染的素樸純真而為莊書所肯定。反之，若感官欲求陷入了人為妄作則悖離了本然天真。此則為莊書所欲超拔之，以復返德之初。〈庚桑楚〉曰：「道者，德之

視爲人與生俱來受之於大化流行者³⁰。〈知北遊〉曰：「性命非汝有，是天地之委順也」，人並非孤懸於天地之外的存有，而總已先行是在天地之中參與大化之流行。莊書以人得之於天的素樸天真爲價值歸趨，而以後起的人爲造作是價值背離。若人在生命歷程中不陷溺於心知妄作中，則人的性命亦是天德本真的展現。因此，〈駢拇〉、〈在宥〉和〈天運〉等篇都反對以人爲造作傷害性命之情³¹，而以「安其性命之情」爲理想生命狀態之歸趨。在〈達生〉中，「命」是人不知所以然而然的自然之理。〈達生〉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。」此處藉由善泳者之口，指出通達生命之理在於隨順人之天德本真。「命」在此處是用以回應率性自然何以能使人逍遙自得。〈達生〉作者指出，當人隨順自然之性而生活時，人是在習焉而不察中自安自得。若要探究其原因，則人

欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之爲；爲之偽，謂之失」。藉由突顯道、德、生、性間的關聯，也指出「性者，生之質」之「生」當不僅是指生命之實然，而應是總關聯著道、德而說「生之質」。這一點可以由前文說：「生者，德之光」得證。因爲，此處之「生」若僅就生命之實然而言，就僅有清靜素樸之意，全無人可著力之處。莊子所面臨的是一個世衰道微的時代，「至德之世」（〈馬蹄〉）與「建德之國」（〈山木〉）都只是理想中的無何有之鄉，人心多半早已陷溺而不古。因此認可自然生命的清靜素樸只是莊子人性論的起點，如何使人能超拔於心知俗見的桎梏，才是莊子所要面對的問題。而這一點是僅從肯定生命實然上做不到的。因此，莊子既肯定素樸清靜爲人之真性，更著力於以此「樸性」爲人能做價值實踐而復歸道德的根據。所以是由重拾人間失落之價值以復德返道的根源處而言人之性。

³⁰ 〈駢拇〉、〈在宥〉和〈天運〉等篇以性說命，是將性與命視爲二而一。從人受之於天而得以生則言「性」，從人人受之於天而各有生、老、病、死、富、貴、智、愚等際遇則言「命」，此是性與命爲二。由於人生而與大化同遊，人之命亦無時無刻伴隨著人之生(性)而發展，人之性與命相續不絕、且然無間，由此說性與命是二而一。

³¹ 將人爲妄作視爲人之樸性的失散、悖離，這一點亦爲莊書其他篇章所接受。唐君毅先生即指出，莊子每每以「損性」、「傷性」、「塞性」、「削其性」（〈駢拇〉）、「失性」（〈天地〉、〈繕性〉）、「離其性」以及「擢吾性」（〈則陽〉）等等爲人性的歧出與生命的傷害，而要人引以爲戒。並主張應當「壹其性」（〈達生〉）、「體性」、「任性之自爲」（〈天地〉）、「不失性命之情」（〈駢拇〉），以及「安其性命之情」（〈在宥〉、〈天道〉）。使人之生命重歸同德返道之素樸純真。唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1989年），頁34。

之何以生、何以能、何以安與何以成的一切追問，皆總攝與安頓在「命」概念中。換言之，外雜篇論及「安其性命之情」與內篇「安命」思想之不同處，在於外雜篇對「命」之關注已由天下二大戒之一，轉向人何以能由隨順天德本真而進入自得之境。由此觀之，〈秋水〉曰：「無以人滅天，無以故滅命」亦即是讓人不要陷溺於後起的生活習慣中，使個人的天德本真不會在人為造作中隱蔽。

由前述可知，莊子的「命」概念有以下幾層意義：首先，莊子也將人生中種種無法以人力左右之限制視為「命」，亦即是從「命限義」而言「命」。其次，莊子並未僅消極的將「命」視為命限，而是由「命」概念作為一切追問的最終止息處，使人超拔於無止盡的窮思苦索，避免人在怨天尤人中殘生損性。再者，外雜篇將性、命並提，由性言命，是將「命」亦視為人得之於自然大化的天德本真。人之生命既然本是與自然大化為一而非割離。因此，若人能順習成性，則於天地之間無處不能安、無處不自得。「命」在此處既標示出人得之於自然卻習焉而不察的生命情狀，也指出當人的生活順乎天德本真，人之生命亦即順乎自然之理而發展。最後，當莊書內篇將「死生存亡，窮達貧富」稱為「事之變，命之行」時，是將這些境遇視為人無法窮究其源且無力改變的事實，因此將這類境遇判為「不足以滑和，不可入於靈府」的命限，使人不致於隨各種境遇而失去生命的平和。「命」概念在此處是安一無可奈何的命限。但在外雜篇中，「命」概念不再只是人生追問的止息處，而是將命亦視為人受之於天的天德本真，所以由安其性命之情而使人進入逍遙自得之境，此為「命」概念在外雜篇中的發展。

肆、比較孟子與莊子的「命」概念

人處於天地之間，難免感受經驗事項的發生未必盡如人意。死生、富貴、窮達等等人生境遇，往往並非人力可以掌握。在人生種種的逆境中，「命」的限制性為人所察覺。然而，中國哲學作為一種實踐智慧，其價值不僅在於指出現實人生的諸種困境，而且也在於試圖為生命遭遇的種種困境提出紓困超拔之道。正是在這層意義下，孟子與莊子哲學通過重新探究人生價值的歸趨，並賦予「命」這個古老的概念一種新的詮釋。由前述討論可以發現，孟子與莊子論「命」概念至少有以下幾點相通同之處：

- 一、孟子與莊子均指出「命」的限制義。二者皆通過最原初的存在體驗，將死生、壽夭、富貴、貧賤以及生命中諸多人力無法左右的境遇歸之於「命」。
- 二、孟子與莊子論「命」均重視對命限之超拔。孟子與莊子雖皆論及命之限制義，但關懷重心都不是消極的命限義，而是著力於對此限制的超越。莊子其人超然獨立，莊子其言又恢詭悽怪，是以屢屢予人遺世、避世的錯覺。實則，莊子以圓融通達的「真人」為理想人格，在紛擾的塵世之中，通過忘我無執的修為造化，還與天、地、人、我一個自然和諧的神妙化境，而非逃避天下、拱默山林，只求自我超脫。莊子雖未必有孟子「力闢楊墨」的義理承擔與道德背負。然而，二者都以為生命境界的提昇並不在於遠離人世以求超拔解脫，也不止於自身修養的完足，而是同以此生此世為實踐價值的場域，轉化不甚完美的人間為圓滿的理境。因此，儘管二者皆言及命限義之命，卻同以超越此命

限為思想關懷重心。

然而，孟子與莊子的「命」概念仍有下述不同：

- 一、由「命」與人之賢或不肖而言，孟子與莊子不同。孟子著重道德義理的承擔，雖以死生富貴、遭逢偶遇為命³²，卻不認為賢與不肖屬於命限，主張人之賢與不肖在於道德實踐的為與不為。莊子則認為，賢與不肖同屬於不知其所始的事之變、命之行。
- 二、由「命」與道德義理的關係而言，孟子與莊子不同。孟子通過「立命」以挺立人之所以為人的價值意識，在「由義見命」、「義命合一」中，將「命限」作為啓生生命「義所當為」的契機。相較於孟子通過「立命」正面承擔道德義理，莊子則是通過「安命」思想以解消生命的負累。莊子由「命」概念以阻斷人對生命遇合中種種不合理的窮究，通過蕩相遣執的工夫，將人間的不可奈何安立在命之流行中。綜合前述的討論可知，莊子對於「命限」的超越，就是使生命不至於淪陷在物物彼此相待的無窮網絡中。莊子並不是從實然面否定人與萬有間的相互關係，而是當人主觀的以種種知見對萬有與自我作出價值論斷時，後退一步，澄清這些價值論斷所衍生的虛、妄、執、迷，讓人超拔出與物相刃相靡的自我封限，而回歸物我一如的無待之境。
- 三、由「命」之命令義而言，孟子與莊子不同。對孟子而言，「天命」與「自命」本是合一。道德生命實踐是「天道性

³² 徐復觀先生指出，儒家將死生富貴委之於命，卻將賢與不肖歸之於性的範圍，責之於個人自身的努力。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 375。

命相貫通」的雙向歷程，是通過「由義見命」、「以義立命」而在人生中不斷的展開。人是在「盡心知性以知天」中，參與了「天」的無邊造化，並在「修身立命以事天」中，通過自強不息的實踐成德之修養以回應天命的召喚。就莊子而言，生命價值並非在「天命—自命」中展開，而是人通過破除「成心」的種種執迷，以圓現天地萬物之各自本然的價值。

伍、結語

「命」是孟子與莊子從最本己的存在體驗出發，針對生命中種種的不合理，所提出的解釋。然而，「命」概念的稱引，在孟、莊中，皆不停留於消極的限制意義中。對於孟子而言，「命」是人對「天」的回應，「天」是人理解自身存在於世的意義基礎與價值根源，人在「命限」中，順著良知本心對價值理序的明察照見，做出「義所當為」的決斷，即是通過道德義理的承擔以回應人之所以為人的存在價值，亦即是在「天命」與「自命」的相互往復中，由「立命」以「事天」。對於莊子而言，「命」是對人心追究人間種種不合理的止息，「天」是包容「命限」、給出生命自由的形上境界，將人生遭逢遇合的無可奈何安立在與大化同流的天命中，即是莊子對於「命限」的超越。通過人文精神的開創與道德義理的承擔，孟子以「自命」回應了「天命」。在莊子則無此義理承擔，而是通過無心而應化的融通工夫，將人間的複雜抵觸還歸於「天」的自然和諧中。這是二者命概念的另一不同點。

A Study of “Ming” in Mencius and Chuang Tzu

Chen, Cheng-Yang

Abstract

This paper proceeds along three topics. First, we explain the meanings of “Ming” in Mencius' Philosophy. In the view of Mencius, the conception of "Ming(命)" is not only used to describe the predetermined limit of life, but also to express a critical point of time about doing the right things. Second, we explore the conception of "Ming" in Chuang Tzu's Philosophy. Then we point out Chuang Tzu's reflections on "Ming" and the possibility of finding peace within it. Finally, we compare the conception of "Ming" between Mencius and Chuang Tzu's philosophy. With all this, we wish all these explorations could show the rich content of their thought.

Key Terms : Heaven, Fate, Life and Death, Tao, The transformation of things