

庄子“命”论新论

苏杭

摘要：庄子“命”论并非消极宿命论或儒家美德论，而是对宇宙“一化”之于个体的界说。首先，“命”的内涵通过“不得已”来揭示：“命”的根本特征是一种“必然的偶然性”。其次，“安命”的真正意涵在于“安于化”。但“命”与“化”二者视角有别：“化”是宇宙整体的衍变，“命”则是“化”作用于个体时所呈现的“切己性”面向。最后，“安于化”的问题当还原为如何安于“所待者”的问题。任何个体都必然依赖（“待”）外物而存有，这种“有待性”构成了自我无法摆脱的内在本质。如此，“命”便从外在的宰制力量，转变为个体得以实现的内在场域。安命最终表现为一种主动迎接一切未知之“化”的生命姿态。

关键词：庄子；不得已；安命；化

中图分类号：B223.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)08-0114-08

前人对庄子“命”论的解读，主要循两种路径展开：其一，从任天命定的角度入手，将“命”视为一种外在于人的、不可抗拒的异己力量（如刘笑敢）；其二，试图将庄子的“命”与儒家美德相勾连，发掘其积极的道德实践意涵，进而将庄子的“安命”读解为儒家式的义命观（如唐君毅）。然而，这两种看似对立的观点，实际上建立在一个共同预设之上：“天”以某种方式对人施加决定性影响，而“命”便是对此影响的命名。无论是强调顺从还是积极实践，实则都将“命”视为一种从外而来的力量。

通过对《庄子》文本的精读可以发现，上述两解恐怕各执一端，未能触及庄子“命”论的核心。本文旨在提出一种新的诠释路径。立论将从界说“不得已”这一关键概念入手，在第一节中，通过解析“命”在形体、人伦乃至生死等不同层面的体现，揭示其兼具必然与偶然的双重特征。第二节将引入“化”的观念，论证“命”并非外在于人的力量，其实质乃是宇宙“大化”作用于个体时所呈现的“切己性”面向。最后，通过将“命”还原为“化”的视角，并借助对

“待”的分析，本文将揭示“安命”的真正实现方式：通过将作为“所待者”的“化”予以“内在化”，从而在顺应中获得真正的自由与安顿。

一、不得已之命：一种必然的偶然

将“不得已”视作论“命”开端并非任意择取。这一说法在《庄子》全书中出现15次，内篇亦有5次^①。关于“不得已”，最经典的解释源自刘笑敢，他将“不得已”视为庄子学派的重要准则，那些在生活境遇中所遇到的不可解之事都应被称为“不得已”。在这个意义上，他认为庄子主张人无力改变现实，只好以消极被动的方式无所作为，放弃任何现实层面的目标与追求^[1]。此解虽凸显了“不得已”中含蕴的被动性，但恐怕与庄学的精神有所背离。晚近研究中，陈徽对“不得已”有最为精密的解析。他先援引钟泰与刘武对“不得已”的说法，认为二人以“虚而待物”诠释“不得已”颇成问题。尤其钟泰认为庄子“不得已”之说本于《老子》传世本

收稿日期：2025-04-13

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“道物之间：老子道论的唐代诠释”（23FZXB025）。

作者简介：苏杭，男，哲学博士，中山大学哲学系副教授（广东广州 510275）。

二十九章“将欲取天下而为之，吾见其不得已”，更是既误解了庄子，亦错解了老子。依其所见，不得已的基本意思其实即《孟子》和《老子》三十、三十一章中所示的“不得不”或“迫不得已”^[2]。这一说法凸显的是人生在世无可选择的先天境遇和与之相应的被动性。从“一宅而寓于不得已”“为人臣子者，固有所不得已”“托不得已以养中”“不得已于事”“崔乎其不得已乎”等内篇文段对“不得已”的使用看来，这一解释具有无可辩驳的正确性^②。

依庄子的话头，此种被动性正是“命”。《德充符》有云：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉、饥渴寒暑，是事之变，命之行也。”这些人生遭际在庄子看来是最基本的不得已之“命”。不过，细查文本可知，庄子还尝试将“命”之不得已性彰显于人生在世的方方面面。其中，最切己的是“形体”变化。《大宗师》“俄而子舆有病”一章所凸显的正是形体之化的无可奈何。除此之外，形体还以不同特征限定了人的活动和偏好。对此摹状最精的一段是《齐物论》“齧缺问乎王倪”章。世间万物，其所居、所食、所美皆依于身形，身形的差异正是物类区分的基础。万类就其自身保全和欲望满足而言，是有其主动面向的；但身形的结构和体量必有所限，因此作为具体施为的承载者，必有其无可奈何的限定^[3]⁵⁴。

除形体层面外，“不得已”还常体现为在人世中所不得不遭受的种种政治和伦理规范。庄子将此称为“知其不可奈何而安之若命”，并以“天下之大戒”概括之：“其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也。”“天下”一说，强调“大戒”的适用范围，无有例外；“戒”字，钟泰训为“守”^[4]。如此，爱亲与事君即指常人在俗世之中所当行的规范。在这其中，“事君”是否为严格意义上的“命”，历来多有争议，焦点即对“若”字的读解。杨立华将“若命”读为“命运般的”，即意味着甚至包括“爱亲”在内，皆非严格意义上的“命”。此解应是参考了张岱年的说法：“安之若命的‘若’字最有意义，不过假定为命而已。”^[5]只不过张解更侧重“假如”义，意指人往往把无法解释的都假定为“命”，进而引出较为消极的认命观。两解实有义理根据，毕竟相较于个体自身所遭逢的死生存亡、穷达贫富，“爱亲”与“事君”确非切己，故此区分能体现“命”与“若命”的层次分别。若再做进一步分疏，由于“爱亲”基于天然的血缘关系，是无法解除的，还可称为“命”；“义”则指君臣之仁义，以及君臣关系中的义务性，故只能以“义”名之。袁艾认为，之所以

言“义”不言“命”，是因在庄子看来事君只是人事必然，只是其中亦蕴含有“不得已”的特点，庄子才以“若命”言说^[6]²³⁸。成玄英以“天然”为文眼，表达了类似看法^[7]¹⁵⁶。不过，以往注家还有另一种解释，即将“若”解为“顺”。如林希逸云：“此便是天命，又可奈何？止得安而顺之。若命，顺命也。”^[8]⁶⁸若如此，“义”也当处于“命”的范围内，无论是义抑或命，都是指世间之人已被“抛入”特定的伦理政治秩序之中，无可逃避。陈鼓应就将义和命合为一解，以“义命”解之。

在两说之上，还有一种更为深重的不得已，即“死生之命”。形体的变迁与人际间的大戒，某种程度上仍是可解的，但生死却是人永远无知也无力掌控的。《大宗师》云：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”与“义命”相比，死生之命所体现出的不得已强度要大得多。一方面因为人生命的获得与消尽是必然发生的，任何人都无法避免；另一方面，生与死不具任何自主选择的可能，而是某种“所受”（《养生主》），无论是老聃弟子以生为得，抑或孟子反、子琴张以死为真，皆轻忽了“所受”的被动品质^[3]¹⁵³。

不过，以生死为命的本质与前两类“不得已”仍是一致的，皆指向无常，这就需要对“无常”做更深层的界说：“无常”一个面向体现为不知其所为使，另一面向更体现为一种“必然”的“偶然性”。

就前一“不知”面向来说，《大宗师》“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉”一句，正是以一种近乎怪诞的方式揭示了无常所带来的无知处境^③。

就后一“必然的偶然性”面向而言，首先是在“一体”的意义上言说的。我们不妨再看《德充符》“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉、饥渴寒暑，是事之变，命之行也”的说法，此句淋漓尽致地呈现了生命状态的无限变化性，故谓之“是事之变，命之行也”。具体来看，一方面，“寒暑”等人生际遇处在不可分割的全体中，呈显为整体性的流动与变化，如同《齐物论》“方生方死”之说；另一方面，这里所摹状的种种状态并非断裂的、相对立的两端，除“饥渴”之外，其他说法都可呈现为“循环反复”的变化可能性^④。正是由于此种循环的活动形式，种种人生际遇的变动也都通而为一，乃为“始卒若环”之浑全，无从确知任何环节的终始何在。即使是作为最大者的生与死，也只有在“化”中才获得了整体性，此之

谓“死生一体”^⑤。总之,与先秦各家一致,《庄子》当然承认“命”中含蕴着“必然性”(如“生死”),却是从“一体”的视角看待必然:个体必然遭逢“化”,但并不必然遭逢人世间的某一个别“事件”。唯有“化”本身才足以称之为“必然”。如此这般,通过视角的转化,“命”的基调已经从纯然消极转变为为“自由”提供可能。

其次,若要理解“偶然”的“必然性”,还当参《德充符》:“游于羿之彀中,中央者,中地也;然而不中者,命也。”从表面上看,“命”似乎呈显为一种“意外状态”,因为神射手后羿未能射中的那支箭是毫无道理的。从最日常的经验而言,神射手也有失误的时刻,这与射艺的稳定性有关,但这一理解尚未达至庄子的根本用意。之所以将“不中”称为命,恰是在说即使是神射手,不中仍然是时常发生。换言之,对于任何意外状态人皆无可奈何。故这一对靶心的偏离看似意外,实则必然。但“命”之为必然,恰是在“偶然不中”的意义上言说的,并不指向由外在主宰者所决定的客观性^{[9]105}。更进一步说,就一切事情都可能“发生”而言,亦可以说“偶然/无常”恰是“必然”的。这不仅是逻辑意义上的可能性或潜在性之“必然”,更是实践意义上的“必然”:偶然是“必然”呈显在生活的方方面面的。论者或有疑,若以死亡为例,死”既然是必然发生的事件,那么必然会死的人,就死而言,是否同样具有必然的偶然性?这恐怕是混淆了两种必然性。就“死”作为一独立客观的事件来说,当然是“必然”的,这是由个体之为生物的根本特征决定的;但在“向死”的整个生命历程中,与“死亡”相关事件(不论是“致死的事件”抑或“对死之可能性的躲避”)的发生却是处在一种彻底的偶然性之中的,这是由个体对世界的必然依附性决定的(此说见末节)。

在这个意义上,“命”所带来的不得已已是双重的:其中所含蕴的必然性将人置于被动位置,而其偶然性则不断把人带往陌异之境。显然,此种不得已并非命定论,而是就两个层面来说:其一,无法被人之知见所掌控,虽不知其为何如此,但现实却已发生,此之谓“不知吾所以然而然,命也”(《达生》)。其二,无法被任何外在施行所影响。《大宗师》云:“求其为之者而不得也。然而至此极者,命也夫!”又云:“人之有所不得与,皆物之情也。”就“至此极”而言,“命”甚至可说为一个边界性概念:既是一切追问根据的边界,也是人认知和行为能力的边界。

总而言之,对于不得已之命,我们最多只能知其

必有而必不可知。更进一步来说,庄子甚至也不承认其必有,因为这已落为一种“知”。如此,《德充符》说的“道与之貌,天与之形”,也就并非仅是指与生俱来的形体与容貌,同时也包括个体在人间世中所遭逢的一切遭际。“事变命行”的描绘最能凸显生命状态所具有的流变莫测的特性。在这其中,生死是“无常”最为极端的实现方式。因为个体往往以开显时间作为其主要的存在方式,而生死对个体而言,恰意味着时间的开始与终结:个体若连诸种遭际所发生的场域都无能掌控,又何以能确知其存在的意义?庄子还以“梦”对此展开摹状:梦在庄子哲学中往往喻指一种无知处境。愚者处于无知之中理所当然,大觉者也只是知人生不过是“大梦”而已(《齐物论》“予谓女梦,亦梦也”)。大觉者所处的“梦境”并非指对外物缺乏认知,而是强调无常的根本性与无限性,即使是对世间领会极深者亦无法逃脱。也正因此,《大宗师》章以“然而至此极者,命也夫”的诘问做结。子桑尝试探寻自己遭遇如此痛苦的根源,但“求其为之者而不得也”,我们只能将不可得的“为之者”说为“命”,也就是无常本身。

二、命的本质:化的切己面向

不过,仅将“命”说为无常仍或有疑:无常之“命”因何而生?在不得已面前,人们是否只能一味服从?虽可笼统地说,此“命”源自“(天)道”,但若不能透解“命”对天、对人的意义,这一回答只能沦为泛泛空谈。对此,我们不妨从人面对“命”所可能具有的两种不同态度谈起。

一种态度是,生活于人世间的个体,必然会面临维持自身同一性的问题。所谓自身同一,既指形体的自我保存,也包含心灵对“吾”的确证。但常人发现,因为要时刻面临种种无常,外物与外境恰是对个体自身同一的否定。在应物中,人往往产生对无常所带来的不确定性的焦虑,庄子以“恐”言之:“小恐惴惴,大恐缱缱。”(《齐物论》)面对诸种恐惧,人往往以自身之是为基准,用“与物相斗”的方式尝试摆脱,努力维持现世的安稳。但是,这种做法不仅会陷入大哀之境,还造成了双重割裂:既与充满变化的外部世界割裂,从而沦为空洞和抽象;又与内在的大宗之心割裂,固执地沉浸在个体之小是。

庄子所肯认的真人亦生活于人间,也就同样面临着在无常外境中维持自身同一的问题,但他们对“命”的态度与常人迥然不同。在《大宗师》中,子

與曾对子祀有如下言说:

亡,予何恶!浸假而化予之左臂以为鸡,予因以求时夜;浸假而化予之右臂以为弹,予因以求鸢炙;浸假而化予之尻以为轮,以神为马,予因以乘之,岂更驾哉!且夫得者时也,失者顺也,安时而处顺,哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。

真人如何从无常中解脱?子與给出的答案是“安时而处顺”,学者往往将其简说为“安命”,但究竟如何理解“安”,诸家又有不同看法。对“安命”最经典的解读出自刘笑敢,他认为安命论与宿命论是一回事。不过,宿命论常被看成自由的反面,为何刘笑敢反将其视为自由的基础?其间关键在于:作为异己力量的“命”之根源是“天道”,人的一切不得已都源于道^{[10]174}。对命运的顺应,其本质无非是对道之运作的顺应。由于“道”内化于心(即“真性”),因此亦应被视作人的存有本质。所谓必然困境,则应被视作道的“自然”呈显。在这一思路中,由于个人从形貌到思想都是“被道决定的”,就“道”之于万物的优先地位来说,“道”保证了人生而自由的应然性。暂且不论此说与庄子道论是否有所抵牾,这种观点首先会引发一种批评:庄子论及何以安命的叙述场域,一定是人间世中的个体而非道之整体。如果单纯要求个人接纳“道”加诸己身的力量,人间世的种种遭逢就只具抽象意义。人此时仅为道的“拥趸”,所谓主体的能动性也仅表现为切近道的努力,荀子“蔽于天而不知人”的说法在此意义上正切中了此类言说的要害。

在此之外,还有另一种对“安命”的诠释进路,即从“安命”引出一种儒家式的忠孝感与承担感。比如唐君毅认为庄子的“安命论”是另一种形态的“儒家式”义命观。如此,“安命”不仅不是消极的,反而成为全然积极的道德实践。但是,固然《人间世》中讲到了两重“大戒”,但将其直接勾连儒家美德,亦不契庄子本色。毕竟《庄子》语境中的“德”有别于儒家具实际内容的伦常德性,是一种心灵状态和自足性的呈显。

实际上,“安命”既非纯然消极,亦不指向儒家伦常,而是安于“化”。这一结论的得出,有赖于我们对“安之若命”中“安”的对象做更详密的读解。历来注家学者往往将解释此说的重心放在“若命”上,反而忽视了对“安之”的解释。陈鼓应认为,“之”指的是父母和君主^{[11]140}。袁艾则反对此说,认为若陈解成立,则个体之“安”就将沦为纯然被

动,只取决于父母和君王的态度。从语法角度来看,“夫事其亲者,不择地而安之”和“夫事其君者,不择事而安之”两句中,“安”所指向的实为“夫……者”整句,是故安的对象当为事君和事亲活动本身^{[6]240}。从上下文观之,当以袁艾解为确,但还当补足义理层面的证据。纵观《庄子》内篇,“安”字作为动词尚有“安时而处顺”和“安排而去化”两处。“安时”的基本意涵诸注皆同,即“安于偶然之时遇”;关于“安排”,船山解简洁精要:“天下皆吾笑资也,忘其笑而任其排,排亦安焉。”^{[12]142}“排”指天的安排,显非有为之排,林希逸说其为“造化之妙”^{[8]121}。“去化”亦不是消除“化”,而是归往“化”。这里,无论是“安排”还是“安时”,基本结构皆为“安于……之中”。依此反推,“安之”也当采纳类似结构,当取“安于事亲和事君的活动之中”义。

不过,此解仍不究竟,因为事亲和事君又被明确解说为“(若)命”。换言之,“安于……之中”的本质正即“安于命”。如果将“安时而处顺”和“安排而去化”也纳入讨论,则可说明,无论是偶然之时遇还是造化之安排,“安”的对象实为“化”。将“命”与“化”做对比,可以发现两者的一致性显而易见。内篇对“化”的正面摹状当参《大宗师》:

夫藏舟于壑,藏山于泽,谓之固矣。然而夜半有力者负之而走,昧者不知也。藏小大有宜,犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁,是恒物之大情也。故圣人将游于物之所不得遁而皆存。特犯人之形而犹喜之,若人之形者,万化而未始有极也,其为乐可胜计邪!故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善妖善老,善始善终,人犹效之,又况万物之所系,而一化之所待乎!

这里,“夜半有力者”与《大宗师》中诸如“造化者”“造物者”等属同一类言说。就此段而言,指向的显为“化”,故郭象直言“变化”^{[7]244},船山则以“大化之推移”称之^{[12]136}。“大化”还与《大宗师》中“化则无常”之大通呼应。无论是大化还是大通,所论及的都是“化之永恒性”。山藏在泽中,舟藏在壑中,就“藏”这一活动本身而言是恰当且牢固的。但若从“化”的视角观之,“藏”又指涉着昧者的私心,即企求在变化无常的迁流之外,另寻一个可以安放一切的位置。但是,“夜半有力者负之而走,昧者不知也”,“有力者”正是喻指“化”本身浩瀚的作用力。就单个物而言似乎犹有可遁逃之处,但实则无物在大化之外,因“化”是不可避免、不可延滞的。在这段描述中,个体于“化”同样是不知其然与所以

然,“化”之于人亦是同样以必然的强力姿态呈显,“不得遁”正即“不得已”。

也正因此,钱穆把《庄子》中的“命”与“化”直截等同起来:“凡宇宙间,一切不得已而不可知者皆是命。实则即是大道之化。”^{[10]174}这一观点固然凸显了万有无往而不在“一化”之中的实相,但把“命”与大化直截等同,反而忽视了两者的区别:“化”的存在形态是“曼衍”,“一化”和“诸有”之间当被理解作为一种否定性关联,因为个体所期许的确定性之“是”正是对“化”之恒常性的否定。但对于“一化”而言,“不得已”仍是其自身内部的运作,“化”所产生的效验(即曼衍万有)也是“化”之整体的一部分。对于个体而言,“不得已”则意味着它要面对外在于自身的世界,其效验是以“无常”的形式呈现的。这也就是为何“命”虽然与恒化的所指同一,但不应直截等同。更具体而言,“命”指向的是具体存有对恒化之作用的领会,而从“化”到“命”存在着“从道至人”的视域转换;无法掌控的“不得已”整体性地在个体视域中呈显为“命”。任何一个个体并不仅是与万物一体、随时可以融入大化的一环,同时也是具有殊异性的存在。“化”与“命”的视角差别在于,个体始终处在彼是关系之中,这是一切个体的“不得已”。换句话说,任何人始终要在具象关系中面对未知。在这个意义上,“命”是对“化”之“切己性”面向的言说。

三、安命的实践路径

“安命”说中,“安”在现代语境中是为个人寻找一隅让生命得以安处的空间,进而获得安稳感。这层意思在庄子语境中亦可成立,“安命”就是指在“命”之中安顿自身。那么,当视域从“命”转为“化”,对于我们理解“安”又有何助益?

以往对庄子所论之“命”的讨论皆更重其边界性的面向:“命”就是指个体在具体的生存处境中不得不承受的各种“无常”,由于这些遭逢超出了人的认知和行动能力,因此对个体来说意味着一种“至此极”的边缘状态。毕竟任何经验世界的常理、法则乃至必然性,在大化面前都是可被摇撼的。但“安命”则是一自主性概念。这种自主性不体现在个体面对困境时能以理制情^{[9]107-108},亦不体现在超越或撇开命运限制的种种努力,而是体现在对大化的顺应中。但“安顺”又不能简单地被理解为将“命”看作必然发生的事件从而处之泰然,因泰然的

姿态只具表面的主动性,实则不过是放弃抵抗而已。

实言之,对“化”的强调首先是对当下性的关注。在“命之行”句后,庄子紧接言及:“日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也,故不足以滑和,不可入于灵府。”(《德充符》)姜伯俞特别指出“命之行”中凸显了某种时间性^[13]。其实此句中的“日夜相代”和“始”的出现,也明示了时间和变化的关联。这里,若化用《齐物论》的说法,“相代”实则即“相因”关系。从循环世界观来看,“知”之所以不可规乎其始,是因“始”作为序列开端的意义并不存在,终始都只是彼是相因所成的圆环上的一个点。《齐物论》已经探讨了“起始”不可追溯在逻辑上的缘由,而此处则进一步从“化”的角度凸显了“当下”的重要性。纯粹的当下就是《庄子》所试图揭示的人的真正存在样态。正如《大宗师》“且方将化,恶知不化哉?方将不化,恶知已化哉”以及《齐物论》庄周梦蝶的比喻所呈显的,当下始终处在“不知”的化与不化之间。这意味着“命”不仅指涉边界,境域间的交叠所呈显的流变更成为个人行动不可或缺的场域。在当下的真确感知中,一切外物皆从在场朝向不在场变动,个体生命以“不知”的方式始终顺应。如此,“安命”才有了真切的实践意义。

不过,仅言“化”之必然(见第一节)和当下性仍未达至“安命”的究竟义。这里,或当引入《庄子》中另一重要观念——“待”来读解。在传统注家处,“有待/无待”往往被视为个体是否达至逍遥的标志,如《列子》御风章中,“有待”即被视为列子未臻圣人的缘由。此处暂不深究“待”的深层意蕴,简单来说,“待”是指人对外物的依赖关系,徐复观即以“外力的牵连”来解^[14],“待”所带来的与外物的对立性常被视为人生受压迫、不自由的根源。

围绕“待”还可延伸出两个观念:有待性和所待者。仍以列子御风为例,列子显然是具有待性的个体,而其所待者即“风”。若将这一解释延伸至对“命”的讨论,不难得出相似的架构:所待者指生活处境整体加诸自身时,所不得不领受的某种力量,此之谓“命”或“化”;有待性即指此种必然的外力所带来的未知和无常,以及人无法掌控的处境对个体所产生的意义或影响。因其不可把握和不可感知,对于相对封闭的自我状态而言,有待性表现为某种陌生的、异质的形态。如此,我们就将“如何安于命/化”的问题还原为如何安于所待者的问题。面对异质的所待者,大体有两种解决方案:其一是彻底将其视为外物,因其不可改易故只能顺应之,所谓“宿命

论”即是指此;其二是将所待者拉入自身之内,成为个体修身成性的内在力量,所谓“义命论”即是指此。但诚如前节所论,两解恐皆有所偏。其实,《齐物论》为我们提供了第三条解决方案:个体所待之物是否必然在外?不妨回看《齐物论》对“彼是”关系的界说:

物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是,方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼、是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明。

此段意蕴丰富,这里只择一层精义来论:对任何能从某一个立场被指定为“此”的东西,指定本身同时以另一外物为“彼”。既然只要立此而必有彼,则彼并非纯然外来偶然之事,而是“此”本身的性质。详言之,对“此物”的指称是通过跟其外之存在的对比完成的。没有彼物的存在,此物即不可能被指定为“此”,故谓“非彼无我,非我无所取”(《齐物论》)。在这个意义上,凡物必待外物而存在。若举马和非马的例子,两者都通过与“彼”的关系界定自身。“马”及其反面是在同一个关系序列中,在此关系内,双方通过“非”得到相互规定,相因的本质就是对此关系的“待”。

更进一步说,“待”的重要性体现在,“此物”需要依赖(即“待”)“彼物”方能存在。外物作为“是”之彼,参与了此物本性的构成,是欲达至对“此”的把握所必然的条件。乃至对他者的“待”是个体(“此”)无法摆脱的内在特征。不过,这并不是将外物整体纳入此物之中,在“我”之内的“所待者”仅是关系性存有,二者间形成的是内在的关联性结构。任何将“命”视为纯然“在外者”的说法,都轻忽了“待”在个体构成中的分量。

以上还只是笼统摹状,有待的必然性具体体现为:万有都以世界的“恒化”作为其生存场域。常人往往通过各种方式安顿“所待者”,在不得已之“化”所带来的不安全感中确证自身的位置和价值(即“是”)。但是,这种努力只是必然失败的徒劳:所待者有各种各样的形式,其中之一即以人待“天”。天人之分是必然的,因此人对于根源的探索不会有结果,此之谓不知“怒者其谁”(《齐物论》),但天人相

待的关联性结构是不可无的,此之谓“求得其情与不得,无益损乎其真”(《齐物论》)。另一个庄子特别关注的所待者是生死。始终处在当下的个体,既无法知晓未生之前“我”是何物,更无从了解死后之“我”将化为何物。其实,天和生死皆不过是“化”的特例。对于试图真诚直面自身的人来说,他们不得不接受一种纯然悖谬的处境:一方面,由于个体的有限性,人永远不可能确知和掌控所待;而另一方面,人对于自身之本质,有一点却又可以确知,人一定是有待于外物的。这一处境正是“命”。从这个角度看,“不得已”就一切存在物的内在本质而言即体现为“必然有待性”。最极致的不得已会沦为一种虚无主义:个体完全被外物牵着鼻子走,其做决定和选择的能力就其根本来说并不属“我”。

那么,有待所体现出的“不得已之命”是否必然导向虚无?非也,这恐怕只是《庄子》的前一半意思。如果将视域从自身的小知转为“化”,会发现“不得已之命”反而获得了某种确定性。具体来说,既然有待性是事物的内在本性,那么所待者远至天人,近至生死,皆属内在必然。任博克对此有一精到总结:“外在事物的外在性本身(就是事物的不可归于我,不可被我了解,不可被我统摄,不可被我控制)才是我内性。”^⑥又由于作为所待者的“化”具有永恒性,因此个体的内在性亦同样不变。在这个意义上,“内在有待性的必然性”就等于“我不待任何特定的外在事物”,“此两个命题并不是两个相辅相成之不同事实,而是同一个事实的两种描写,一体两名”^⑦。物之所是的肯定性之下,每一时刻、每一空间都内在地含蕴着一种自行否定的动向。不过,任博克解中未强调的一点是,这种否定并非纯然消极。毋宁说,正是“化”所带来的持续差异,才凸显了“安”的积极特征。因为“化”是一个始终在产生“所待者”的活动,即指其不会被限定在任何框架或概念之内。

就整体来说,只要产生了此之是,就同时产生彼之是,“化”的无限定性、无可把握性和永未完成性即是世界生生不息的内在机理和基本动力,为万物丰富性提供了潜在可能。如此,当我们说物的本质是“化”,即意味着物之为物在一切实然层面是生生无穷的。若落实到有限个体,既然一切物的本质是“恒化”,个体的生命姿态就非纯然封闭(即“成心”)。人所当为的是真切地将“化”视为自身的内在环节。如此,看似坚固的内外分界就被打破,“命”中所含蕴的种种不确定性反而呈现出积极色

彩。《大宗师》又用“同于大通”来摹状此境,“大通”即通达无限未知之“化”。此处所论之“同”并不是说与一切“化”完全匹配(个体的有限性意味着此种“同”是不可实现的),而是指将“化”真正接受下来,并将一切“所待者”视为恒化之道自身的呈显。个体既没有选择某物待抑或不得的权能,也并无选择的必要。因为无须排斥任何物为所待,只要来便虚而待之顺之。既然可待于任何物,即等于不待于任何特定事物。如此,则不妨说“待于化”即彻底的无所待,同时又无所不待。此即《人间世》“虚而待物”的真正意蕴。

如果说“虚而待物”对实践活动来说仍有些被动意味,不妨再引入《齐物论》“罔两问影”故事看:

罔两问景曰:“曩子行,今子止,曩子坐,今子起,何其无特操与?”景曰:“吾有待而然者邪!吾所待又有待而然者邪!吾待蛇蚺、蜩翼邪!恶识所以然?恶识所以不然?”

此章首要重点在于理解“特操”。林希逸解为“定度”^{[8]44},此解稍欠。杨国荣解为“独立性或自主性”^{[15]109},陈鼓应译为“独特的意志”^{[11]101},更合上下文意。罔两批评影的原因就在于,罔两认为影的所有举动都不是由自身所掌控的,而受它所依附的形体左右。从现实处境来看,罔两的批评确实有理,影子的每一个行动都有赖于形体,而形体亦有所待。若顺此逻辑推展下去,如此以往而无止境。我们能得出的结论只能是:没有物可以真正“无待”而然,即使我们假定有一彻底无待的造物/造化者,一旦将其拉入“有待—无待”的结构,实际上也免不了他者的决定性(《齐物论》“非彼无我,非我无所取”),显然这是一种经典的决定论表述。

不过,影并未正面回应罔两的问题,而是引入了一连串疑问:我所以如此是因为有所待吗?我所待者本身是否亦有所待呢?对此,我们无法给出确定的答案,船山将此概括为“此明有待无待之不可知也”^{[12]103}。但问题的关键在于,我们应如何理解这种“不可知”?杨国荣认为,不可知指向的是“待”之序列的无限延伸。而这意味着,唯有超越“待”才能拥有自主性,进而达至“齐物”^{[15]109-110}。此种读解确实有理,但从此处前后文的推展来看,此处指向的似乎是“待”的必然性,而未言及超越。在这个语境中,“无特操”(即“有待”)似乎并非当被超越的坏事。正因此,船山的解释颇可琢磨:

有待无待皆不可知则忘年,而方其生也固年也;忘义,而一起念一发言皆义也;如景之不

离乎形也。必舍此而为特操,以求其所以然、所以不然者,为无待之真君真宰,必不可得。则曼衍可也,无竞可也。庸无竞,寓之也亦无竞,两行可耳,又何拘拘于年义之外立特操欤?故庄生可以危言日出而不穷。^{[12]103}

既然有待无待不可知,则当忘。但忘并非指向消极或虚无,而是通过固年与所发皆义的“自然而然”,实现对“有待之想”与“无待之想”的双重超越。依此,影之待形不仅不意味着自主性和独立性的丧失,反而意味着一种自然的必然性。蛇以蚺为“己”之身体的一部分,这就如同大鹏若想高飞,必有所凭依的力量一样,“风”构成了鹏鸟高飞这一实践活动得以实现的内在部分。在这个意义上,形就是影之为影的“自然”,若去掉这种有待,反而沦为自然“年义”之外的“特操”,我们不妨将其称为“自然的有待”。船山解不无过度诠释的嫌疑,毕竟原文只提及“无知”,并未论及自然,但“罔两问影”章松动了有待与无待的界限是毋庸置疑的。而且,《庄子》内篇中还有“常因自然而不益生”(《德充符》)及“顺物自然而无容私”(《应帝王》)等说,如果将这些与船山解相合,无特操的影之待形,正是一种合乎自然的行动。在这一活动中,形作为影的所待者,不仅不是阻碍,反而构成了“我”在世间行动得以实现的一个合乎自然的内在环节。同样道理,如果将此处论及的所待者说为“命”,既然“命”是必然呈显的,那么讨论“命”之有无并无必要,而当把关注点落在自然与非自然的分别上。在《人间世》中,“待于命/化”常常导向日与心斗的紧张关系,若透过这一自然的行动,不仅有待者与所待者得以和谐共处(“虚而待物”),“命/化”亦具有了实践向度的积极意义。

结 论

总结以上,任何将“命”视为纯然“在外者”的解释,其实都轻忽了其在个体构成中的分量。无常之化命不仅打破了个体的封闭性,更是个体实现自身的唯一场域,用庄子的话来说,“不得已”正是养心之所寄。在流变的世界中,自我也是一个无止境的生成与更新的历程,生命的状态亦是朝向未知开展的。正因此,“命/化”的内容也相应构成了自我的内容。以“恒化”观之,个体之“小是”只不过是“化命”在某一面向上偶然抛下的一个锚点,我们以自身的时空范畴将其捕捉而成就。但是,在一个瞬间出现的所待之“化”,在下一瞬间反成为与主体相对

的外在物。我们只是从形式上说两者为“待—所待”的关系,但外在所待者对主体当下的行动毫无意义。这就如同蛇所待的蚺与蜩所待的翼,一旦脱落即彻底为外。如果“我”执着于这一锚点而拒斥“化”,不仅会遭遇下一瞬的应物失败,与恒化之大一亦是相隔断的。

在这个意义上,所谓“安命”不仅体现为肯定当下的“虚而待物”,更应通过主动地迎接一切未知形态的“化”,消解人生中“相刃相靡”的对立困境。是故,自我当随时通于相反的是非(“两行”),往来于天地,随曼衍而游,游于大化之中,大化的神奇不断地在人身上展现出来。“其为乐可胜计邪!”(《大宗师》)此种“乐”绝非自嘲,而是真正将种种事之变与作为“化通”的道发生关联。如此,“吾”才有普遍接受一切的可能,享受每一个当下的“此”的状态。若依《德充符》的话头,自我在“化/命”中的成就也“接而生时于心”,让每一变迁和每一心灵情态皆停留在充实饱满的自然之中。此是真正的“安于命”,也即“行事之情而忘其身”(《人间世》),应顺事之实情而安于其中。

注释

①拙文认为,《庄子》内七篇提供了一套对“命”的完整论说,而后世学庄者在外、杂篇中亦对“命”有新的论述思路,这主要是通过通过对“性”“自然”等说与“命”的关系展开的。相关讨论可参王一鸣:《论〈庄子〉思想中的“性命”问题》,《哲学门》第四十四辑,北京大学出版社2022年版,第160—180页。这些论述固然重要,但皆以“内篇”讨论为基准,故下文讨论以内篇为主要依据,在论证的关键部分亦适当参考外、杂篇。本文所引《庄子》文本,皆出自郭庆藩:《庄子集释》,中华书局1961年版。文中仅标出篇名。②不过,陈徽还指出“不得已”有第二义,即“顺物自然”或“感应之自然”,以此作为真人

至德的发用。陈徽:《致命与逍遥》,复旦大学出版社2012年版,第124—125页。其文献根据主要是《庚桑楚》“动以不得已之谓德”一说。拙文不采此说,一是因为此说并无内篇文本的坚实证据,二是因“动以不得已之谓德”其实是将“不得已”与“以德为循”合做一解,恐怕只是后世学庄者的发明。③此种“无知”是就事物不可预测、亦不可追因而言。④王小滕:《庄子“安命”思想探析》,《东华汉学》2007年第6期。当然,正如王中江提醒的,“循环反复”并非重复,而是一种类同、相似状态的发生,因此“循环”指向的是事物变化的无限性。王中江:《“化”观念及其历史拓展》,《道家学说的观念史研究》,中华书局2015年版,第193页。⑤《知北游》:“不以生生死,不以死死生。死生有待邪?皆有所一体。”⑥⑦任博克两段文字,出自任博克以“是非之相待即其不相待”概念为中心的齐物论整解一文,收入2019年华东师范大学哲学系、台湾中山大学中文系共同主办的“《齐物论》学术研讨会——第二届两岸《庄子》哲学工作坊”会议论文集第215、214页。该论文集尚未正式出版。

参考文献

- [1] 刘笑敢.庄子哲学及其演变[M].修订版.北京:中国人民大学出版社,2010:142-150.
- [2] 陈徽.致命与逍遥[M].上海:复旦大学出版社,2012:120-123.
- [3] 杨立华.庄子哲学研究[M].北京:北京大学出版社,2020.
- [4] 钟泰.庄子发微[M].上海:上海古籍出版社,2002:91.
- [5] 张岱年.中国哲学大纲[M].北京:商务印书馆,2015:591.
- [6] 袁艾.论《庄子》之“安之若命”[M]//方破.治气养心之术:中国早期的修身方法.上海:复旦大学出版社,2017.
- [7] 郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2012.
- [8] 林希逸.庄子内篇义校注[M].北京:中华书局,1997.
- [9] 崔宜明.生存与智慧[M].上海:上海人民出版社,1996.
- [10] 钱穆.庄老通辨[M].北京:三联书店,2016.
- [11] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,2009.
- [12] 王夫之.庄子解[M].北京:中华书局,2009.
- [13] 姜伯俞.自我、他者与世界:《庄子》的自由观研究[D].台北:台湾师范大学,2020:78.
- [14] 徐复观.中国人性论史[M].上海:华东师范大学出版社,2005:237-238.
- [15] 杨国荣.庄子内篇释义[M].北京:中华书局,2021.

A New Interpretation of Zhuangzi's Theory of "Ming" (Fate)

Su Hang

Abstract: Zhuangzi's theory of "Ming" (fate) is neither a passive fatalism nor a Confucian theory of virtue, but an explanation of the universe's "unified transformation" as it relates to the individual. First, the connotation of "Ming" is revealed through the concept of "bu de yi" (inevitability); the fundamental characteristic of "Ming" is a kind of "necessary contingency". Second, the true meaning of "an ming" (accepting fate) lies in "an yu hua" (accepting transformation). However, "Ming" and "hua" (transformation) differ in perspective; "hua" refers to the evolution of the universe as a whole, while "Ming" represents the "self-relevant" aspect of "hua" when it acts upon the individual. Finally, the issue of "accepting transformation" should be reduced to the question of how to accept "suo dai zhe" (that which one depends on). Every individual necessarily relies ("dai") on external things for existence, and this "dependency" constitutes an inherent essence that the self cannot escape. In this way, "Ming" transforms from an external controlling force into an internal field for the individual's realization. Accepting fate ultimately manifests as an active life attitude of embracing all unknown "transformations".

Key words: Zhuangzi; bu de yi (inevitability); an ming (accepting fate); hua (transformation)

责任编辑:涵 舍