

說

命

說命

馬敘倫

一 導言

往者中國哲學會開第二次年會於北平，余曾提出中國哲學上命の問題以相商榷。倉卒講論，未具稿也。今乃追而述之，名曰說命。

墨子有非命篇，蓋攻擊儒家之言命者也。然吾人一讀古之學者所著述，尤其關於哲學之著述，其言不及命者蓋寡。是命已成立爲學術上之一詞名，其重要性可知。且命之名詞竝已普及於社會，日常語言每及之，而人事往往受其支配，則其權威之大又可驚。然觀古書言命者不一其詞，則命之意義究屬如何，甚有商榷之必要。此本題之所以立也。

二 正名

莊子有言：「名者，實之賓也。」蓋以名與實必相符，則名舉而得其實。一切之名皆爲社會約定成俗者也。故言飲則知其非飮也，言飮則知其非飲也。故孔子亦曰：「名不正，則言不順。」今察古書中用命字者，亦每用令字。如周禮大卜注：「于將卜以命龜也。」釋文：「命，本作令。」春秋僖九年左氏傳：「令不及龜。」釋文：「令本作命。」莊子田子方：「先君之令。」釋文：「令本作命。」然則所謂命者，究以用何字爲當耶？必先正其名而後其義可以楷定。今先明命、令二字之同異。

說文解字曰：「命，使也；從口，從令。」又曰：「令，發號也；從人，口。」古人對於此二字從未注意其區別。近世朱駿聲始謂「在事爲令，在言爲命。令當訓使也，命當訓發號也。」緣朱氏從文字之構造上研究，以爲令「從人，口」，據說文：「人，三合也。」「口，瑞信也。」以爲人即合節，古者使人必持節而往，故曰：「令當訓使也。」命「從口從令」，口以發號，故曰：「命當訓發號也。」然朱氏不知說文令字下訓「發號也」者，並非令字

本義。許慎不得令字本義，但見古書中令字每用爲發號之義，故以「發號也」訓令字。（然亦疑非許慎本訓，是呂忱字林訓也。）其實發號本爲命字之義，命字從口令聲，不從令會意也。令尹聲同真類，故命之轉注字爲君。說文：「君，尊也，從尹，發號故從口。」然此非許慎原文。宋保謂君字「從口，尹聲」是也。楚官名令尹即借尹爲君，以君從尹得聲故也。令尹連縣爲稱，亦正命，尹爲轉注字之證矣。至於「尊也」之訓亦非君字本義。由君爲發號之義，因用爲統治者之稱，後世尊君而卑臣，故以「尊也」訓君耳。君爲發號，則命亦然，故字皆從口也。若令字者並不從人，人是極之初文，乃棟之轉注字。口者，說文雖訓爲「瑞信」，然說文口部所屬之字，皆從骨口之口得義，而無一從瑞信之口得義，則「瑞信也」蓋非許慎本訓。（符口之口蓋有象形字，其篆文與骨口之口相同，故易相混，而說文口下所以有瑞信也之訓。）而令實從骨口之口，屋樑與骨節不能「比類」而「合誼」，即不能生發號之義。即謂令字所從之口，是符節之口本字，亦不能會意。故可決定不從符口之口也。以說文屬之口部，而金器刻詞中邑字所從之口（邑字說文云：「從口，金甲文中邑字並不從口。」）往往作又，則令字實從二口。口者，骨之兩端或凸或凹處，所謂關節也。令者，兩口湊合之義。說文口部有戶字，唐人音則候切，今讀如奏。是口戶即今所謂節奏之本字。以金甲文字形反正無別之例相證，則口戶實是一字。且口戶音竝精紐，亦可證本是一字，因時空之關係音變爲二耳。篆文蓋本作𠂔，散氏盤有𠂔，高田忠周釋爲欲，其實即令字，篆文傳寫譌變爲令。且尤有可證者焉：荀子正名：「節遇謂之命。」察其上文自「生之所以然者謂之性」以訖於「性傷謂之病」，所舉皆所謂「散名之在人者」也。然則「節遇謂之命」，非發號之義，而爲性命之義也。曉然而明矣。蓋節爲口之借字，命亦令之借字，荀子用當時通用之字耳。然以口遇釋令字，正謂兩口相湊合爲令。是令之本義，獨存於荀子。且其天論言：「楚王後車千乘，非知也；君子啜菽飲水，非愚也；是節然也。」「是節然也」明不可通。楊倞注：「節謂所遇時命也。」楊注得其意而說則無本，由不知節蓋本作𠂔。讀者注節字於下，傳寫者遂減去𠂔字而以節字代之，此類例證，古書中固多有也。𠂔即令字，是令然也猶謂是命如此矣，則令之爲兩骨口相湊合之義無疑。抑又有證焉：莊子天運記北門成與黃帝論樂，有曰：「調之以自然之命。」小戴禮記樂記亦曰：「夫樂者，天地之命。」此二命字不得以爲發號之義，正謂節奏耳。然則此二命字亦借爲令，而令之爲從兩口愈明矣。由此言之，命令爲二字二義，絕無關係；以古者讀命音蓋如令，故命從令得聲，而古人因於二字多通借而用之。今爲循名核實，則必正之：凡號令字當作命，性命字當作令，固不得相亂矣。

三 上帝造命

上古之人不明物理，以宇宙之創造權歸之上帝。一切物之生皆受上帝之命而然。此固世界古代之民族無不同具如是觀念也。其在中國，見於詩、書所稱說之天命，蓋不勝其徵引。略舉一二，則如書西伯戡黎：「王曰：我生不有命在天。一是紂以爲己之生乃受命於天，他人所無可奈何者也。詩商頌玄鳥：「天命玄鳥，降而生商。」是商人自謂其祖出於玄鳥，而玄鳥則受天之命以生商也。詩書中之天，皆爲上帝之別名。（中國古代尊稱人爲天，如莊子在宥：「廣成子之謂天矣。」爾雅釋詁：「天，君也。」）故尚書湯誥、泰誓等篇皆言「天命」，而大誥、君奭則稱「上帝命」，是其證也。書康誥：「若生子，罔不在厥初，生自詒哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。」此謂人之智慧、吉凶、年壽，皆自生之初卽由天命之。易而言之，卽人之整箇人生皆由上帝創造也。呂氏春秋音初：「孔甲田於東陽，賁山，天大風晦盲，孔甲迷惑，入于民室，主人方乳。或曰：「後來見，良日也，之子是必大吉。」或曰：「不勝也，之子是必有殃。」后乃取其子以歸，曰：「以爲余子，誰敢殃之。」子長成人，幕動折椽，斫斬其足，遂爲守門者。孔甲曰：「嗚呼，有疾，命矣夫。」此亦謂吉凶爲天所命定，故雖孔甲以天子之權力不能易之也。人之生既受命於天，則人之行爲亦當受命於天，而行爲之善惡亦天命之矣。然從尚書記湯、武革命事觀之，則湯、武所數桀紂之惡事皆是違背天命而行者。故西伯戡黎，祖伊曰：「天子，天既訖我殷命。」謂天以紂之無道，終止其爲天子之命。而湯之伐桀亦謂受天之命而行。故湯誓：「非臺小子敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。」此類不免自相矛盾之說，在古代視爲並無矛盾，則以上帝之權力固無所不可也。然上帝造命之說終不足以滿足求智者之心，於是而別思所以易之矣。

詩、書中之天命，固顯然謂上帝之命令也。然如論語季氏：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」又爲政：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」此二章中之天命，從名詞上觀之，固完全與詩、書相同者也，其果無異耶？其果有異耶？皇侃論語義疏說爲政之「天命」曰：「天命謂窮通之分也。謂天爲命者，人稟天氣而生，得此窮通，皆由天所命也。天本無言而云有所命者，假之言也。」其說季氏之「天命」曰：「天命謂作善降百祥，作不善降百殃。從吉，從凶，是天之命，故君子畏之。」據皇侃之解釋，則天本不謂上帝，命亦不謂發號矣。其曰「從吉，從凶，是天之命」，其意謂從者得吉，逆者得凶，乃自然之遇合耳。或謂孔子爲封建主義者，其視祭祀之禮甚重，自有畏上帝命令之可能。皇侃梁人，染於玄學者，故其說「天命」如此，非孔子本意也。此說固有相當之見解，然季氏之「天命」意義如何，須明爲政之「天命」，則不解而亦自明矣。爲政之「天命」，不能獨立解釋，當從志於學以至從心所欲爲一貫之探討，而後可以得定論。請以莊子天運記孔子見老聃一章相參證。

孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。老聃曰：「子來乎！吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？」孔子曰：「未得也。」老子曰：「子惡

乎求之哉？」曰：「吾求之於度數，五年而未得也。」老子曰：「子又惡乎求之哉？」曰：「吾求之於陰陽，十有二年而未得也。」老子曰：「然！使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進之於其親；使道而可以告人，則人莫不告其弟兄；使道而可以語人，則人莫不與其子孫；然而不可者無他也。」

此章蓋莊子依論語爲政孔子說而化爲之者也。以此相證，則四十而不惑，由已求之於度數故也。度數者，具於物質之表面，物理之要，不離度數；明於度數，則不惑矣。然所見皆物質之表面，其本體不可得而見也，故曰：「五年而未得也。」蓋雖求之久而終未得也。五十而知天命，由已求之於陰陽故也。論語述而：「子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」皇侃曰：「當爾時，孔子年已四十五六，故云：『加我數年。』」邢昺曰：「加我數年，」方至五十，謂四十七時也。」（見論語疏）邢說蓋本陸希聲易傳序，其說皆未必有據。（劉安節謂見他本五十二字作卒一字，朱熹據史記無五十二字，謂五十即卒字之譌。余謂據史記無五十二字，蓋五十乃年字之誤分，或又誤作卒字，皆傳寫所致。唯朱熹謂此孔子年將七十時所言，則未細讀爲政章及莊子也。易緯乾鑿度亦曰：「五十究易，」則古本已作五十。）蓋「易以道陰陽」（見賈誼書）「爲言命之書」（見何晏論語集解），則知命在學易之後。故皇侃曰：「既學得其理，則極照精微，故身無過失也。」是孔子五一之年，已由明瞭一切物質不外度數，進而明瞭一切物質不外陰陽矣。所以陰陽者太極也。太極可以默識而不可以求得，孔子止見及陰陽爲萬物之原，而猶未悟陰陽之體即太極，更欲求之，故老子示其不可也。論語謂之知天命者，天之爲言自然，命之爲言遇合（字當作令）。以易象言之，三三陰陽之符號，易繫辭傳所謂「兩儀」也。三三相錯而生八卦，八卦相錯而生六十四卦，六十四卦亦符號也。每卦象徵若干事，如乾爲天，爲日，爲首，爲圓，爲君，爲父，爲玉，爲金，爲寒，爲冰，爲赤，爲馬，爲果，爲健。推而遠之，被象徵者無窮也。通於人事，則吉凶悔吝著焉。而由卦象以徵人事，皆極自然。蓋本於陰陽之交互遇合而然。（易有消息卦，反復卦，互體等等。）如坎爲水，離爲火，離下坎上爲既濟，水在火上；反之則爲未濟矣。孔子學易而知一切之成毀皆自然之遇合，見理既定，心不妄行，故得無過。老子所以許其爲賢。（中國賢人猶佛經所稱菩薩。菩薩者，於道堅不退轉，又能起化之謂。但菩薩有登地不登地之異。大乘菩薩登地者也。中國賢人，似渾而無別。然賢之語原蓋出於堅。賢者爲衆望所歸，即是能起化也。以孔子言可以無過爲證，則孔子五十而知天命以後，足當佛法四地菩薩，以已得菩提分法煩惱永滅也。）自此以上，止是精進轉勝，故六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩，更不及度數陰陽之類矣。以此相明，則孔子所謂天命，異乎詩書之所謂。孔子畏之，即其所以無過也。蓋畏之者，以身心動作無往不有吉凶悔吝隨之也。且孔子年四十，已明於一切物質不外度數，更無其他神祕，其決不至五十而更惑於上帝造命之說，則所知者豈得謂是上帝命令耶？

四 命義廣徵

由上說觀之，則春秋時上帝造命之說已成「強弩之末」，故戰國諸子中罕有主張上帝造命之說者。今取漢武帝以前古書言命者爲之疏明於後，其止於漢武者，說已備矣。

一 性命成連語者

易乾象傳：大哉乾元，萬物資始，乃統天。靈行雨施，品物流形。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。

易之象、象、文言等十篇，古謂之「十翼」，相傳爲孔子所作。歐陽脩作易童子問疑之。然如象、象、文言或爲孔子所作，繫辭、說卦等則明不出孔子矣。要之即非出孔子，亦春秋戰國間文字。

象傳於乾坤皆言元。乾坤即三三三三，即陰陽。陰陽各爲萬物所從出，故皆爲元也。然非二元論也。繫辭傳曰：「易有太極，是生兩儀。」兩儀即乾坤。

乾以表太極之動，坤以表太極之靜。實太極作用之兩方面，欲表徒動而無靜不生，徒靜而無動亦不生，故皆言元耳。乾卦六爻皆陽，而以龍爲喻，故曰「六龍」。（古說龍能飛騰變化，故以爲喻。）六爻皆動，已明宇宙之發生由於太極之動矣。動而萬物憑之以始。始爲胎之異文。坤象言生，蓋乾

但「資始」。生必資於坤。譬之鑄器，冶金是乾，成器是坤。使動而無靜，則金久在鎔而不凝，器何由成。耶？故乾曰「資始」，而坤曰「資生」。以萬物

無不由之以出，故皆大之。天是物質之天，亦由動而成。必言「乃統天」者，慮人不悟天亦由動而成，而以爲萬物生於天也。「雲行雨施，品物流

形」者，非謂「品物流形」由於「雲行雨施」也，謂雲之行，雨之施，品物之流形（流從充得聲，充即育字，故借爲育），皆由動而致耳。此兩句與

「大明終始，六位時成」兩句爲偶詞。「大明終始」是時間也，「六位時成」是空間也。空間、時間亦皆由於動而然。「時乘六龍以御天」者，乘

之者即太極，言時乘則無時而不乘也。（六固是卦之爻數，然亦表其動之多方。）言太極無時而不動，動則無所不達，故曰：「以御天。」上文言統

天，此言御天者，所指不同。以體言統，以用言御。乾道變化，各正性命者，總束上文。正當讀爲定。定從正得聲，故即借正爲定也。言萬物之性命均定自

乾道之變化。何以言之？性者，「生之謂性」。物自得其形以至於失其形，其間延續存在之經過者皆謂之生。指此而言則謂之性。然太極動而生物，

而爲物不一。如同以十種元質所成之生物，而種族繁矣，形器異矣。言雖同以十種元質所成，而所得之成分，固非政齊劃一者也。不獨下等生物

與高等生物固不可同語也，即以人言，所需之元質亦不政齊劃一矣。然而成分之調劑至何種程度而成某種組織，則爲下等生物，至何種程度而

成某種組織，則爲高等生物，固可謂之有定者也。要之則爲各種元質遇合而成，猶一體積之氧與二體積之氫合而必成水矣。指此而言，則謂之命。然命有從物之體內言者，有從物之體外言者。從物之體內言者，如上所陳之義是也。從物之體外言者，與物之周圍相接觸者是也。物未有不與物相資而可以獨存者。魚必資於水，失水而死矣；人必資於氧，缺氧而亡矣。故物之生必有與生之環境。命之在體外者，今所謂環境是也。無論其在內在外，而皆爲物之所以生，即生之所由有，故謂之性命。性命皆由太極之動而變化以定之，故曰：「乾道變化，各正性命。」然則性命同而不同，而命之非發號顯然無疑，即其字當作令亦益明矣。

禮記樂記：方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。

此即乾道變化各正性命之義也。如以生物言之，莫不需要相當水量及各種化學元質；然植物與動物，動物與動物，其細胞之組織則不盡同，官體之表現亦不盡同，各物所需之環境亦不一致，斯所謂性命不同矣。

莊子在宥：故君子不得已而臨莅天下，莫若無爲。無爲也而後安其性命之情。

莊子主張廢除統治者者也，故在宥篇明其義曰：「聞在宥天下，不問治天下也。」未可遽達於無統治而治，則主張統治者之無爲。蓋以有爲爲不順自然而造意爲之也，則擾亂物物之秩序，物皆不得安其性命之真際。（古書中情字如此文中用法者皆借爲誠，誠即真假之真本字。或曰：「情狀也。」）故曰無爲也而後安其性命之情。其所謂命，與易禮所謂命，函意並不一致，而歸趣則同（詳在下文），亦非謂上帝之所命也。

呂氏春秋重己：倕至巧也。人不愛倕之指，而愛己之指，有之利故也。（之猶其也。說詳王引之經傳釋詞。）……今吾生之爲我有而利我亦

大矣。論其貴賤，爵爲天子，不足比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，慎之何益。

此言重生者當審量環境與吾生之利害也。古之所謂有道者，以天下讓之而不受，蓋慎之也。慎之所以重生也。然孔子不煖席，墨子不黔突，非不重其生也。以爲非行其道，則社會不得安寧，社會不得安寧，已亦無以安其生也。則使皆以天下讓而不受，轉足以害其生。故曰：「有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。」其言性命，亦同易禮之義。

淮南鴻烈解原道訓：吾所謂得者，性命之情處其所安也。夫性命者，與形俱出其宗。形備而性命成，性命成而好憎生矣。此謂性命，與易禮之義同，而加以與形俱出其宗之說明。宗即易所謂元也。

春秋繁露竹林：正也者，正於天之爲人性命。

中國古代學術，大氏不外兩派：一行易陰陽之說，一行洪範五行之說。衍陰陽之說者，其原蓋出於天文家。漢書藝文志曰：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官。」雖戰國時之陰陽家如鄒衍之言已及五德（五行之德），蓋非其初矣。若陰陽消息出於易，易固無五行之義焉。（論語：孟子、荀子及荀派之韓非、賈誼，皆不張五行之義，老莊亦然。）衍五行之說者，其原蓋出於宗教家。古代帝王實兼握政治、宗教兩種大權。禹之兼爲教主，古書所載甚明。（如史記夏本紀言：禹「聲爲律，身爲度」。論語秦伯言：禹「惡衣服而致美乎黻冕，非飲食而致孝乎鬼神」。漢書律曆志言：禹鑄九鼎以享上帝。國語言：禹會羣神于會稽。皆非泛言而爲宗教史上之故實。）其教即中國固有之巫教。（尚書大傳言：禹其跳。道士（即古之巫）衍爲禹步。巫能事鬼神，見國語楚語。）而以五行爲其基本之教義。洪範託之天錫，與印度之四吠陀典言出於天者同其命意；而洪範則明五行之義者也。啓以有扈氏威侮五行而征伐之，亦無異歐洲中古之宗教戰爭也。洪範以五行統一切而易則以陰陽統一切，其趣不同，至戰國蓋始合而言之，故管子中陰陽五行並言矣。（管子本非管仲自作，而其言及五行諸篇，尤爲後人竊入。）董仲舒亦陰陽五行並言。蓋仲舒治公羊春秋爲今文學，今文學家多信讖緯，讖緯多涉原始宗教。故春秋元命苞之言命曰：「命者，天之令也，所受於帝。」而此亦謂「正於天之爲人性命。」諸言性命所從來者，惟仲舒獨異。

二 性命分脫者

易說卦傳：窮理盡性以至於命。

理謂物所由成之法則也。吾人從解剖學、組織學、以瞭解生物之所以然，吾人亦即自明吾之生亦如是而已。知細胞之須營養也，知營養之須合乎其所需也，知所需之非無度制也，則吾人惟求至於某種程度之環境而已。故曰：「窮理盡性以至於命。」（理如佛法中所謂法，故近時章炳麟解此，謂窮理是法空，盡性是生空，生空、法空唯有至於命。此是唯識論說法。）

大戴禮記本命：分於道謂之命，形於一謂之性，化於陰陽象形而發謂之生，化窮數盡謂之死。故命者性之始也，死者生之終也，有始則必有終矣。（性之始以下依家語訂。）

分於道謂之命者，何謂道？各家之定義不同。由其所指各異，則何據而釋此乎？據其下文言：「化於陰陽象形而發謂之生，」則此所謂道，即易繫辭所謂「一陰一陽之謂道」矣。「一陰一陽之謂道」之「一」當作動詞，「一陰一陽之謂道，」即謂由太極發生動靜兩方面作用而爲宇宙造

成之最高原則也。命者，就物體由各種元質以一定成分組織而成言，蓋由動靜兩作用以使各種元質能遇合而成物。故曰：「分於道謂之命。」言分者，以一物望道之全部故也。形於一謂之性者，「生之謂性。」物自得其形以至於失其形，其間延續存在之經過皆謂之生。故曰：「形於一謂之性。」言形者，可見之謂也。命以定物而不可見，性則因物而形，可見故也。又一解釋，生物、無生物之異及生物、無生物中又各有異者，皆道爲之分配，故謂之命。萬物之有形質者，無論生物、無生物，而皆占有一般之存在，故謂之性。命者性之始也者，命以定物，物定而性可見焉，故以爲性之始也。化於陰陽象形而發謂之生者，此生乃對死而言之生，乃指一物之始而有言。物由陰陽之變化而不得不生，指其始得此形而發見者謂之生耳。化窮數盡謂之死，以生物言之，固皆以十種元質相和合而成生，既生之後，所有元質因隨時揮發其作用而有消耗，須隨時補充其元質，所以必須飲食之營養也。飲食營養之善則生長，固有證矣；然有由先天細胞之故而不得長其生者（俗謂燈盡油乾），有不得良好之環境而不得長其生者（即天殤病死），故終至於組織破壞而生機消滅，則所謂死矣。分於道者限於某種程度，則謂之「化窮。」形於一者亦止於某種程度，則謂之「數盡。」故曰：「化窮數盡謂之死。」所謂生者，至化窮數盡而不得更續焉，故曰：「死者生之終也。」

孟子盡心：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，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命也。

耳、目、口、鼻，身自各具有感覺聲、色、味、臭、安佚之本能，故曰：「性也。」然聲、色、味、臭不可並舉，今姑仍之，則環境也，故曰：「有命焉，君子不謂性也。」仁、義、禮、智四者，孟子以爲性所固有，即所謂性善說也；其實惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，乃理智作用耳，謂之性所固有亦可也。仁之於父子等，則必待有此環境而後見，故曰：「命也。」然必有此理智作用而後致其仁等，故曰：「有性焉，君子不謂命也。」（「四肢之於安佚也，」「聖人之於天道也，」兩句皆不合論。）

莊子天地：泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物生成理謂之形，形體保神各有儀則謂之性。

莊子之學頗與佛家之唯識論同。其道遙遊爲開宗明義之文，即以北海之鯀論染汙心，南海之鵬論清淨心，鯀化爲鵬論染心轉爲淨心，其皆大不知其幾千里也。論二心本一，而歸於無用之用，即是逍遙。逍遙爲愉之緩言，愉即樂也。其他事相盡同者，亦非一二數。此所言者，義亦不異。今以舊爲莊子此文釋義錄於左：

泰初有無無有無名者。郭象以泰初有無斷句，林雲銘、姚鼐均以泰初有無無斷句，陸樹芝以林斷為謬，是也。泰初有無之無意指物質。物質非現量得，無形礙故，非比量得，界最廣故，故言無也。無即無也。而言無者，執名言故。名言起於徧計所執，雖此執者，即無亦無。泰初猶最始也。無始而言最始，由情量假設為有始也，言最始有此徧計所執自性之無而已。無有無名，言有此徧計所執之無，而無有此無之名，雖有執取，尚無名言也。

一之所起有一而未形者。郭象曰：「一者，有之初，至妙者也。至妙故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者，何哉？未生而得生，得生之難，而猶上不資於無，下不待於知，突然而自得此生矣。」郭注此義頗謬。一即八識染濁分依他性，亦即全體無明也。萬物自此生，此望於萬物為有之初，生萬物為至妙。又復此最細微，故當妙名。雖有之初，而能所不分，故未有物理之形耳。然此乃起於真心不覺，故起於至一而非起於無也。（至一即根本無明。）無明突起，豈資於無而待於知哉？

物得以生謂之德者。郭象曰：「夫無不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可謂德也。」成玄瑛曰：「德者，得也，謂得此也。夫物得以生者，外不資乎物，內不由乎我，非無非有，不自不他，不知所以生，故謂之德也。」章炳麟曰：「此言德者如也。雖物亦如也。如不自生，於如而有無明，自視若兩，是故有所得而生矣。」三說皆有所中。約而言之，此德讀為易傳「天地之大德曰生」之德。由無明而生境界，即萬物也。物不自體而以得生為德，因從而名之耳。

未形者有分且然無間謂之命者。未形者謂無明業相。雖動念而極細微，能所不分，即當八體自體分也。故曰：「未形者。」有分謂能見境界二相。依前業相轉成能見，依能見故，境界妄現。見與境界，是能是所，故曰：「有分。」且然無間者，武延緒謂「且當作自」，可從。問謂開闢，義為差別，謂雖有能見現，而於境界未起差別。故曰：「自然無間。」「未形者有分自謂無間謂之命」，則佛法所謂三種細相（即無明業相、能見相、境界相）莊子謂之命。

留動而生物，物生成理謂之形者。陸德明曰：「留或作流。」朱駿聲曰：「留借為流。」流動即流轉也。（流轉一詞，常見佛經。）三細既生，念念流轉，諸相叢起，故曰：「流動而生物。」理者，「治玉」之名。治玉得其條理，故用為條理字。條理者，各有其界，不相紊亂也。故理有界別之義。佛法以六根、六識、六塵為十八界，物或全分具，或少分具，未有不具者焉。（例如金玉無眼、耳、鼻、舌，然有身根，即有觸識，亦有觸塵。）故曰：「物生成理謂之形。」

形體保神各有儀則謂之性者。神以引出萬物為義，即是種子；保神謂執持種子；各有儀則謂諸色根。此形體中執持種子及諸色根者謂之性。如是，則莊子所謂性者，當佛法「阿陀那」義。（「阿陀那」即「阿賴耶」異名，但取執持種子根身生相續義，名「阿陀那」。）

如上釋文，可知莊子此說完全與佛說相契，純從唯識論點出發。其所謂命雖與易、禮等不同，而其次序先於形性，則與大戴禮同。其屬知識之來原，則無疑義，是亦屬內在者言也。若其達生：「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務命之所無奈何。」雖亦生命分說，而生命即性命，先言性而後命。蓋所謂命者，環境也。如生物是十種元質所成，則不能加以十種以外之質，以為可以益生也。故曰：「達生者，不務生之所無以為。」魚在水而生，自然已為定其環境，則不能離水而就火矣。故曰：「達命之情者，不務命之無奈何。」

賈誼新書六術：道德、性、神明、命，此六者德之理也。六理無不生也。已生而亦理存乎所生之內。

又道德：是故以玉効德之六理。澤者，鑑也，謂之道。膳如竊膏謂之德（竊借爲漆）；湛而潤厚而膠謂之性；康若澌流謂之神；光輝謂之明；舉

乎堅哉謂之命。……命者，物皆得道德之施以生，則澤潤性氣神明及形體之位分度數各有極量指奏矣。此皆所受其道德，非以嗜欲所舍

然也。其受此具也，舉然有定矣，故曰命。命者不得無生，生則有形，形而道德、性、神明、命，因載於物形，故舉堅謂之命。命生形通之以定。

賈誼以物皆生於道德，蓋本於老子。老子曰：「道生之，德育之，物形之，勢成之，是以莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之爵而常自然。故道生之，德育之，長之，養之，成之，孰之，益之，覆之。」老子所謂道，其義爲宇宙形而上之原理；其所謂德，不過以物得之以生故謂之德，而非道之外別有德也。故曰：「孔德之容，（孔讀爲空）惟道是從。」「道生之，德育之」者，育者，人生子之名，生者，草木育子之謂，其義固一也。老子以爲物之生也，必備四箇條件，萬物皆爲道之表見，故道爲物之所然，即道生之也。然道者善生萬物，無所不在，故舉全體言可以謂之道，若在一物，便謂之德。管子心術：「德者，道之舍，物得以生，生得以職（職借爲識），道之精，故德者得也，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德，故道之與德無間，故言之者無別也。」此後人之言，託於管子，而其說則出自道家，所以說明老子所謂道德之關繫，固甚曲當。物得於道而成，形即道之所舍，以其得於道，若道之所惠然，故謂之德。故曰：「道生之，德育之。」物形之者，物謂形質也，由形質以顯爲道德之所生也。吾人所指以爲物者，即其形質耳。有形質而後謂之物。故道德爲成物之形而上的條件，形質爲形而下的條件。形質之所以成，則勢也。勢蓋謂推動之力，形質必待推動之力而後成，亦形而下的條件也。物之生雖須四箇條件，而前二實爲最重要者，故曰：「萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之爵而常自然。」物之爲物，固必賴於道德物勢之四箇條件，而既成之後，在其延續存在之經過中，亦莫非道德之作用，故在其延續存在之經過中，道德固不與之離也。故曰：「道生之，德育之，長之，養之，成之，孰之，益之，覆之。」老子之義既明，則賈誼之說亦可得而明矣。

道德、性、神明、命六理，皆物所以生之條件，已生而六理存乎所生之內者，道德之說已見於上。所謂神明者，神謂官體之所以能活動者也，蓋即感覺明蓋謂知識，皆望其文可知也。性則依文蓋謂體質之延續生長，而命則其言已至明，謂神明性形皆由道德之施，而位分度數各有極量指奏者，即命也。感覺知識體質之延續生長，皆有定者，亦即命也。既定於命，則不得不生。生則有形，猶既將一體積之氣與二體積之氣和合，即必成水也有形而六理存乎其中，乃所謂生，而形則定矣。鳥不能爲龍，魚不能爲鳥也。故曰：「命生形通之以定。」然則誼之說性命，其義亦無殊於易禮。

淮南傲真訓：古之聖人，其和愉寧靜，性也；其志得道行，命也。是故性適命而後能行，命得性而後能明。鳥號之弓，谿子之弩，不能無弦而射；

鈴蜀艇，不能無水而浮。今增繳機而在上，罔罟張而在下，雖欲翱翔，其勢焉得？

又釋訓：性者，所受於天也；命者，所遭於時也。有其才不遇其世，天也。太公何力，比干何罪，循性而行止，或害或利，求之有道，得之在命。故君子能爲善，而不能必其得福；不忍爲非，而亦能必免其禍。

淮南所言命，皆謂環境，文義至明。

三 單言命者

易繫辭：樂天知命故不憂。

此所謂命，環境之義也。（易卦象彖傳中言命者，有指發號言，有指環境言，以卦有往來消息反復互體，一卦旁通，非互觀不明，故不取列。）

小戴禮記表記：命之於民也，親而不尊；鬼尊而不親。

又：子曰：夏道尊命事鬼。

又祭法：大凡生於天地之間者皆口命，其萬物死曰折，人死曰鬼。

以夏道尊命事鬼，證知命之於民也之命，即尚書仲虺之誥：「我聞于夏人，矯天命布命于下。」布命之命。（今書作「夏王有罪，矯誣上天以布命于下」，此依墨子非命。）然「矯天命布命于下」，則是以一切之命皆由於天定，不與康誥「若生子，罔不在厥初生，自詒哲命，今天其命哲，命吉凶，命歷年」同其義耶？如是，則有疑焉：天命之說，豈至桀而始立？不然，湯何以以此爲桀罪？且余尤有疑者，墨子之學，漢書藝文志謂出於清廟之守，周壽昌據左桓三年傳：「臧哀伯曰：『是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也。』」以爲志蓋以墨之儉出於此也。余謂呂氏春秋

當染：「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，天子使史角往，魯公止之，其後在於魯，墨子學焉。」周禮大史：「大祭祀與執事卜日，戒及宿之日，與羣執事讀禮書而協事，祭之日，執書以次位常，辨事者考焉。」小史：「大祭祀讀禮法，史以書敍昭穆之俎簋。」然則魯請郊廟之禮而用史角往，角蓋大史或小史也。墨子學於史角之後者，蓋以其明於郊廟之禮而學之也。漢志謂其出於清廟之守者，清廟之守，巫與祝宗也。國語楚語：「……在男曰覲，在女曰覿，是使制神之處位次主，而爲之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，……而敬恭明神者以爲之祝，使名姓之後能知……彝器之量，次主之度，屏攝之位，……而心率舊典者爲之宗，」是其證也。（在尚書謂之「秩宗」）而大史之以次位常，即楚語所謂屏攝之位；楚語所謂昭穆之世，即小史之奠繫世，辨昭穆；彝器之量，即小史之敍昭穆之俎簋；楚語所謂使制神之處

位次主，卽尙書之秩宗，序鬼神尊卑者也。周禮大宗伯所掌爲宗教與教育兩部分，其宗教部分卽古秩宗之職也。以此互證，則墨學出於古之宗教，卽巫教也，故昔以爲墨子宗禹，而墨子之尊天右鬼，亦其證也。然獨非命，其非儒：「夫儒浩然而自順者也，不可以教下；好樂而淫人（晏子外篇作好樂而緩於人）不可使親治；立命而怠事，不可使守職。」其非命：「執有命者之言曰：『命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。』……執有命者之言曰：『上之所賞，命固且賞，非賢故賞；上之所罰，命固且罰（二且字皆讀爲宜，宜從且得聲也），不暴故罰也。』（不讀爲非）……今執有命者之言，是覆天下之義，覆天下之義，是立命者也。」墨子非命之理由爲立命則覆天下之義（義卽兼愛），義自天出，爲天之所欲，故天志：「然則天亦何欲，天欲義而惡不義。」而原始人類「一人則一義，二人則二義，十人則十義，其入茲衆，其所謂義者亦茲衆，是以人是其義以非人之義，故交相非也。……天子唯能壹同天下之義，……天子又總天下之義以尙同於天」（見上同）。蓋天子實爲天所立，代表天以治民者，故「天子未得次己而爲政（次爲恣省）有天政之」（見天志），而百姓既須上同於天子，又次上同於天。然則天實操宇宙之全權，而儒家所立之命，實破壞天權，如人皆有其自由，故爲墨子所非。且鄭重言之曰：「命之爲暴人之道」（非命）。桀、紂之亡，卽由其執有命，故「天亦縱棄之而弗葆」（非命）。

湯、武伐桀、紂數其罪曰：「不肯事上帝鬼神，禍厥先神祇不祀。乃曰：『吾民有命。』」墨子則曰：「故昔三代聖王禹、湯、文、武欲以天之爲政於天子，明說天下之百姓，故莫不牝牛羊，豢犬歲，潔爲粢盛酒醴以祭祀上帝鬼神」（明鬼）。又曰：「昔者桀執有命而行，湯爲仲虺之告以非之；紂執有命而行，武王爲泰誓去發以非之。」可見立命與事上帝鬼神不並行，卽命說與神權說爲極端衝突者也。使書皆可信，則命說之發生早在夏末，而桀實一破壞宗教之革命家，特其所生在神權極盛之時代，故仍爲擁護神權者所消滅。（孟子載湯始征自葛始一章，記葛伯亦不祀上帝鬼神者，是葛伯爲諸侯中桀之信徒。周書載湯放桀，從之者三千人，此三千人亦擁護桀說者，不然，桀之惡如湯誓所言，尙有三千人從之耶！然神權之發生動搖已不自桀始，史記夏本紀：「孔甲好方鬼神，方如論語子貢方人之方，皆借爲謗，」事淫亂，夏后氏德衰，諸侯叛之。」則孔甲已不信鬼神，呂氏春秋所記（見上引），亦可證也。所謂夏后氏德衰諸侯叛之者，正謂孔甲放棄其祖宗之政策，在神權極盛之時代而毀謗鬼神，當然引起信仰者之反感也。殷本紀記帝武乙「爲偶人，謂之天神，與之博，令人爲行，天神不勝，乃僂辱之，爲革囊盛血，仰而射之，命曰：『射天。』」事亦與孔甲相類。則孔甲、武乙爲桀、紂之先驅，特孔甲自己之信仰不堅，如呂氏春秋所記可見，而武乙爲雷震死，益堅迷位神權者之信仰，而夏、殷皆不至因此而卽亡，桀、紂則不然，故國亡而受惡名。）而神權得湯之擁護，又復鞏固延長，至紂而又被破壞。然武王之伐紂，事同成湯，而時代已不同，武王亦

非誠心擁護神權者，其伐紂也蓋利用神權而已。故論衡載太公以丹食小兒，令身盡赤，教言「殷亡，殷亡」，以此克殷。及得天下後，周之政策，亦改殷之「尚鬼」而爲「尚文」。故至春秋時，儒家乃取桀之「凡人有命」說而主張之，亦時代之要求然也。故其說遂行，而墨子所以取非之，以與其神權說不兩立故也。然如墨子所非者，則儒家所立之命，乃似無理由之命定論，蓋桀、紂所主張之命，本不過發見神權之破綻而以命代之，初止謂皆自己能如此，非由神賦而已，無理論的說明也，故曰「吾民有命」。及儒家取而主張之，則爲補充其理論，如易、禮所言者，已爲有理論體系的命說。然固不能以理論家論而戶曉之，所謂「民可使由之，不可使知之」也。故當時之宣傳，亦止曰「死生有命，富貴在天」。（論語）顏淵：「子夏曰：『吾聞之矣，死生有命，富貴在天。』」死生有命之說，即上舉易、禮之說，富貴在天之天，乃時的意義，非上帝之謂。（孟子）萬章：「莫之爲而爲者，天也；莫之致而致者，命也。」亦命與天對言，然彼自有其指，且亦不以爲上帝也。」故淮南齊俗：「故仕鄙在時，而墨子、公孟：『公孟子曰：『貧富壽夭，齟齬在天，不可損益。』』又曰：『君子必學。』子墨子曰：『教人學而執有命，是猶命人葆而去其冠也。』公孟子之說，即本子夏，而以貧富壽夭共歸於天，公孟子言天，而墨子之答以命言，皆可證也。」墨子但開宣傳之說，而又以推論式言之，故如非命所說耳。

孫詒讓據禮記祭法孔疏引孝經援神契云：「命有三科，有受命以任慶，有遭命以譴暴，有隨命以行。」謂墨子所非者，即三命之說。然春秋元命苞：「命者，天之令也，所受於帝，行正不遇得壽命（遇蓋過之譴）。」壽命，正命也，起九八十一。有隨命，隨命者，隨行爲命也。有遭命，遭命者，行正不遇，逢世殘賊，君上逆亂，辜咎下流，災譴並發，陰陽散忤，暴氣雷至，滅日動地，絕人命，沙鹿襲邑是也。」則以三命亦受於上帝，似與「矯天命以布命于下」同義異詞，若然，則墨子不得非之，蓋「矯天命以布命于下」乃桀之手段，以當時非矯稱天命不易起人信仰，如此權宜之計，故湯直斥其爲矯誣上天也。援神契之說與元命苞同出一源，元命苞乃以儒家之命說加以宗教家之冠冕耳。

「夏道尊命尚鬼，」則尊命非夏末一時之風教矣，況命鬼不能並立，有墨子可證，則此說疑不可據。「命之於民也親而不尊，」亦可以證此命之義，即儒家所立之命，以人所自有而不待外來也。祭法所謂命，其義亦與易、大戴禮記所言同科。

論語雍也：有顏回者好學，不武過，不遷怒，不幸短命死矣。

「有顏回者好學，不幸短命死矣，」又見先進篇。此所謂短命，言其年壽促也。顏淵之死年三十二，則其生理的關係也，故史記仲尼弟子列傳：「年二十九，髮盡白。」同篇：「司馬牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之命矣夫，斯人也而有斯疾也。』」疾病之生，或由生理使然，或由傳染所致，故曰：「命矣夫。」

又子罕：子罕言利與命與仁。

孔子罕言命者，宋人謂命之理微故也。蓋在科學未明時代，欲說明所以爲命之理，幾不可能，故所言者止如易、禮等書所述者而已，若謂是上帝之號令，何罕言之乎？且以與利與仁並在罕言，尤可知也。仁之道大，既不可以一指盡，而利則有合義與不合義之別，不能泛言也。

又先進：回也其庶乎，屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。

此言顏淵安於屢空之環境，故「一簞食，一瓢飲，樂亦在其中矣。」子貢則不受環境之支配而事貨殖也。

又子張：士見危致命。

危卽環境之惡者也，不以環境之惡而苟避，自致於此環境之中，如救國救民者是也。

又堯曰：不知命，無以爲君子也。

不知命謂不察事理之當然，則不知吉凶之趨避也。

孟子萬章：莫之爲而爲者，天也；莫之致而致者，命也。

天之爲言自然，故曰：「莫之爲而爲者」也。命之言生所由來，故曰：「莫之致而致者」也。生物以十種元質所成，誰爲爲之，自然而已；孰令致之，亦自然之湊遇而已。此釋天命，即可用以釋小戴禮記中庸之「天命謂之性」。天命之謂性，卽謂自然湊遇之謂之性也。自然湊遇之謂之性，則耳之能聽，目之能視，舌之能味，鼻之能臭，四肢之能動，皆組織機能之關係，故曰「率性之謂道」。耳、目、舌、鼻、四肢之動作有不當而當教之，（不當者，謂其動作有危及其生之可能者。）故曰：「修道之謂教」。然則天命非上帝發號之義明矣。不然，無所用其修也。（朱熹以理釋天，爲戴震所譏，其實義尙不甚謬，詞則未達耳。其曰：「命猶令也」則謬矣，而戴震轉無譏焉。由戴以天命爲上帝之發號耳。）

又盡心：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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。……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。桎梏而死者，非正命也。

命可言立，則非號令之義明矣。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也者，謂爲人之道既盡其心而知其性，又能存其心養其性以事天，（儒家亦有隨順俗義言天者，如論語「天厭之天厭之」及「獲罪於天」孟子「天不言以行與事示之而已」及此皆是也。）則無論夭壽，無所惑貳，唯修身以待我生之盡，卽是自創環境也。知此命是環境者，一於其言「立」知之，二於其言「正命」與「非正命」知之，又由其言「知命者不立乎巖

牆之下」而可決定也。巖牆者，巖借爲危，危牆有崩墜之可能，不知而立其下，是愚者也；知之而立其下，必求死者矣。既非愚者，又無求死之情，則知此環境之惡，豈有不趨而避之者乎？然則儒家所立之命，必非上帝所命者益明矣。

莊子人間世：天下有大戒二（戒借爲界，其一，命也。其二，義也。子之愛親，命也，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非義也。）

又秋水：我諱窮久矣而不免，（諱借爲違，避也。）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……知窮之有命，知通之有時……吾命有所制矣。

又德充符：死、生、存、亡、窮、達、貧、富、賢、不（原作賢與不肖，依武延緒說訂，不爲否者。）毀、譽、飽、渴（原作飢渴，按上文死生等下文寒暑義皆相反，故訂之。）寒、暑，是事之變，命之行也。

又：父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也，然而至此者，命也夫。

以上所言之命皆謂環境，「命之行」謂環境的變動也。

天地：諄芒將東之大壑，適遇苑風於東海之濱。苑風曰：「子將奚之？」曰：「將之大壑。」曰：「奚爲焉？」曰：「夫大壑之爲物也，注焉而不滿，酌焉而不竭，吾將遊焉。」苑風曰：「夫子無意於橫目之民乎？願聞聖治。」諄芒曰：「聖治乎？官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其行，事而行其所爲，行言自爲而天下化，手扠顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」苑風曰：「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡，四海之內共利之之謂悅，共給之之爲安，惴乎若嬰兒之失其母也，儻乎若行而失其道也，財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從出（出字依武延緒說補），此謂德人之容。」苑風曰：「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡。萬物復情，此之謂混冥。」

此莊子假設之辭，明義與佛法同，故亦用佛法明之。諄芒借爲憊忘，大壑者，「注焉而不滿，酌焉而不竭」，注焉兩句論不增不減，大壑卽如來藏也。惟無分別智可以證得本體，故託言諄芒將遊大壑，以此起詞，而明聖人德人神人之所造。逍遙遊：「至人無己，神人無功，聖人無名。」此言德人，實卽逍遙遊之神人。此言上神，實卽逍遙遊之至人。諄文可知，記之者異耳。「聖治」謂聖人之治，聖人有爲，但乃垂拱之政，民無能名者也。此卽明聖人無名也。德者「一物得以生謂之德」也，而神以生爲義，故知德爲神人之迹。（郭象注：德者，神人迹也，故曰容。）神人無思無慮卽無分別心，是以不藏是非美惡也。任天下之自爲而民莫知其德，四海六句明其義矣。此卽明神人無功也。苑風問以神人，諄芒答爲上神者，上文所答已是神人，故

此以上神簡別之，實則上神即至人也。上神乘光者，咸玄英曰：「光，智也。」是也。佛法謂之「般若光」，般若光中一切盡空，故曰：「舉形滅亡。」（與爲舉之初文。）無所不見，故曰：「此謂照曠。」致命盡情，天地樂而萬物銷亡者，樂爲鑠者，鑠亦銷也，此所謂命，即上文「未形者有分自然無間謂之命」之命，佛法所謂三種細相。起信論曰：「細中之細，是佛境界。」又曰：「依無明熏習所起識者，非凡夫知，亦非二乘智慧所覺，謂依菩薩從初地正信，發心觀察，若證法身，得少分知，乃至菩薩究竟地不能盡知，唯佛能了。」此言「致命盡情」，致以窮極爲義，命即無明熏習所起識，上神「致命」，何異佛窮生相耶？盡以空畢爲義，情性一義轉注之字，性即五蘊，「盡情」即空五蘊，空五蘊後祇一般若而已，他復何有？故曰：「天地樂而萬事銷亡。」「復情」之情當讀爲誠，誠即真也，謂不空之真如。「天地樂而萬事銷亡」，是諸幻泯滅。「萬物復情」，是轉妄爲真。真妄不一不異，故曰：「此之謂混冥。」此謂上神唯般若光，即明至人無己也。

又至樂：是其始死也，吾獨能無槩然。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，難於芒芴之間變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死（江南古藏本作今有變之而死），是相與爲春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨空，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。

此莊子以緣起說命也。佛說緣起聖道經：「我復思惟，由誰有故而老死？如是老死，復由何緣？我於此事如理思時，便生如是如實現觀。由有生故，便有老死。由有有故，便得有生。由有取故，便得有有。由有愛故，便得有取。由有受故，便得有受。由有六處，便得有觸。由有名色，便有六處。由有識故，便有名色。我齊此識意，便退還不越度轉，謂識爲緣而有名色，名色爲緣而有六處，六處爲緣而有其觸，觸爲緣受，受爲緣愛，愛爲緣取，取爲緣有，有爲緣生，生爲緣故，便有老死。我復思惟，無有誰故，而無有老死，由誰滅故，老死隨滅，我即於此如理思時，便生如是如實現觀。無有生故，便無老死。由生滅故，老死隨滅。無有有故，便無有生。由有滅故，生即隨滅。無有取故，便無有有。由取滅故，有即隨滅。無有愛故，便無有取。由愛滅故，取即隨滅。無有受故，便無有愛。由受滅故，愛即隨滅。無有觸故，便無有受。由觸滅故，受即隨滅。無六處故，便無有觸。六處滅故，觸即隨滅。無名色故，便無六處。名色滅故，六處隨滅。無有識故，便無名色。由識滅故，名色隨滅。無有行故，便無有識。由行滅故，識即隨滅。無無明故，便無有行。無明滅故，行即隨滅。」莊子以生駭老死生，以形骸名色至於有，以氣骸無明至於識，氣即八識也，常住真心，超乎八識現量。（德充符：「以其知得其心，以其心得其常心。」揚文會曰：「以六識觀照而得八識現量，超八識現量而顯常住真心。」其說是也。）故曰：「非徒無形而本無氣。」「難於芒芴之間變而有氣」者，即是真心忽然不覺與生滅和合而成阿羅耶識也。「氣變而有形，形變而有生，今又變而之死」，具如緣起經說矣。莊子以妻死而