

中国古代命运观的现代诠释

● 陈 宁 著

辽宁教育出版社

中国古代命运观的现代诠释

● 陈 宁 著

辽宁教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代命运观的现代诠释/陈宁著. —沈阳:辽宁教育出版社,1999.1

ISBN 7-5382-5332-7

I. 中… II. 陈… III. 人生观-研究-中国-古代 IV. B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 30727 号

编辑策划	万象书坊
发行人	俞晓群
责任编辑	赵中男 杨菲菲 夏兰兰
美术编辑	谭成荫
封面设计	张 红
责任校对	马 慧
出 版	辽宁教育出版社(沈阳市北一马路 108 号)
发 行	辽宁万有图书发行有限公司
印 刷	沈阳新华印刷厂
版 次	1999 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
开 本	850×1168 毫米 1/32 印张 11
字 数	234 千字 插页 4
印 数	1—3 000 册
定 价	15.00 元

序 言

许倬云

《论语》有“子罕言利，与命与仁”一语。于是，有人认为孔子不谈命运，将不可知的命运，与怪力乱神，归入一类。这一句话，其实当断为两截：孔子不言利，但是言及命与仁。仁的观念，是孔子立论的根本。他讨论“仁”的意义，在《论语》中触处多见；“命”也屡见于《论语》。

人类生活中常有不易解释的遭遇，未能由简单的因果关系说明。于是，几个主要的人类文明系统都对“命运”提出一定的含意。例如，犹太教将命运归之神的意志；佛教将命运归之轮回果报；古代希腊人视命运为不可改变；一些中国的民间信仰，则将命运视为可由奉献神明而加以改变的报施关系。凡此不同的观念，都对于我们的生活态度有相当的影响。中国的“知命”观，即是中国人精神生活中重要的一环，使中国人面临否泰祸福时，有一定的舒泰与安定。所谓穷困不失志，富贵不颠狂，是中国人的精神心态；既能不狂暴，也能不消极，保持一定程度的中庸，而

不趋极端。

陈宁的这本著作,是其讨论命运问题的论文集。他的命运分类,比传统的“三命说”细密多了。他对“神义论”与“承负论”的探讨,在中国命运研究方面,开了新的园地,其中所涉的主题,可以帮助我们了解释、道二教的发展取向,也可以帮助我们领会中国民间宗教的理论基础。

除了这一些主题,陈宁的这本书中胜义殊多,随处多有启发深思之处。其中比较不同文化的命运观,更是讨论中国文化特色的有用工具。此书出版,当是研究中国社会思想的重要贡献。

许倬云于香港

1998年5月20日

目 录

序言	许倬云 1
第一章 导论:命运观的分类	1
第二章 命运观的形成与发展	12
第一节 命运可预知亦可改变之观念	12
第二节 道德定命论	17
第三节 命运不可知不可改之观念	29
第四节 命运可预知之观念的发展 ——商周占卜的预测能力	42
第五节 命运可预知而不可改变之观念的产生	76
第三章 儒家的命运观	101
第一节 孔子的命运观	101
第二节 孟子的命运观	127
第三节 汉晋时期思想界的命运观	146
第四节 儒家的“知命”内容分析	172
第四章 道德定命论产生的问题	216
第一节 先秦时代的神义论问题	216
第二节 汉魏六朝思想界对“报施多爽”问题的讨论	237

附录 释慧远《三报论》中的“现报论”解析	308
引用书目	328
后记	343

第一章 导论：命运观的分类

“命运”一词在字典中常常强调其固定的(fixed)、必然发生的性质。然而,在实际生活中,相信命运可改的也大有人在。既然命运在一些人看来可改,那么人依据何种力量可以改命?是道德力量,还是其他的力量?这一问题牵扯到人们对命运主宰的认识,根据认识的不同,命运观因人而异。因此,本书所讨论的命运观不仅包括固定不可改的方面,也涉及可改的方面;所使用的“命运观”一词主要指人们对人生遭遇由何种力量所控制的认识。

(一)前人的分类

研究命运观的第一步当然是对这一观念进行分类,然后才能考察各类命观的出现与发展。前人已对古代中国的命观做了不少的分类工作,从汉人的“三命说”到近代学者的“五分法”,似乎已不必再重复这一工作。但如果稍加分析,我们发现他们的每一种分法仍存有不能令人满意之处,其结果不是名异而实同,就是遗漏了某种重要的命观。下面先对前人已提出的分类做一

评估,然后提出本书所使用的分类法。

汉人的“三命说”指“正命”(或“寿命”)、“随命”、“遭命”。这三类显然未能将思想界的命观囊括进来,故在此处先不做讨论,迨及我们讨论汉儒的命观时再详细分析其失。近代学者的分类较之汉儒更加全面,更加合乎分类逻辑。我们从清人的分类开始。

清人论命的文章甚繁,其中张望的《原命》在分类方面最为细微。他分为六种,即“有治命、有乱命、有命将乱而复治者、有命将乱而人治之者、有命乱而人治之者、有命乱而不可复治者”。“治命”指“尧舜汤武之惠迪吉,桀纣幽厉之从逆凶”。“乱命”指“羿得以篡,夏秦得以代周”之类。“命将乱而复治者”指孔子一时畏于匡,围于陈蔡。“命将乱而人治之者”指“焚廛可以下,谲盖可以出,微服可以远”之类的事件。“命乱而人治之者”指少康之复夏,光武之兴汉。“命乱而不可复治者”指盗跖寿终而颜回夭亡,孔子穷于鲁,孟子老于邹之类。¹

这一分类以“治乱”为总标准,强调有可改者,有不可改者。其中的问题是,张望未分析命之主宰的性质如何,可改与不可改的根据为何。就其举的例子来看,似乎有的类别大同小异,可以“合并同类项”。如,“治命”与“命将乱而人治之者”可以合一,皆属人力所及的范围。

傅斯年先生在其力作《性命古训辨证》中,将命观分为以下五类。²

命定论——以天命为固定,不可改易。这在民间牢不可破。汉兴,诸子衰,迷信盛。王孙满之言可视为此说在春秋的代表。王孙满曰:“……卜世三十,卜年七百。周德虽

衰，天命未改。”

命正论——天眷无常，依人事降祸福。此为周人之正统思想，但很难兑现。

命运论——自命定论出。所不同的是，命定论有“谆谆命之”的形色，命运论则以为命之转移在潜行默换中其必然之公式。……邹衍的五德终始论为其发展。

非命论——墨子所非者，为前定而不可变者。

俟命论——上天之意在大体上福善祸恶，然亦有不齐者。贤者不必寿，不仁者不必不禄。……如，“君子惟有敬德以祈天之永命”（《书·召诰》），“修身以俟天命之至”（《孟子》）。

傅氏比较“命定论”和“命运论”的同异，并指出后者由前者发展而来，这实有启发意义。但是，傅氏所说的“谆谆命之”的命定之主宰似乎指一人格神，而我们知道，在中国古代，人格性的神对人祸福的决定并非完全“不可改易”；更明显的现象是人常常相信自己可以通过多种形式与神交通，达到趋吉避凶的目的。

在这一分类中，“非命论”不能单独为一类，因为墨子在此仅是反对某一观点，“有破而无立”。在逻辑学上，任何否定某一概念的表述皆不能成为一个有概念的定义。再者，如果墨子对“前定而不可变”之命观的反对可视一类命观的话，那么任何对其他命观的反对也可包括在这一分类之中。如果将它们包括进来的话，很可能出现两类内容相同的现象，因为反对某一类命观的人很可能自身持有另一类命观。如，墨子反对前定之命运论，他坚信天和鬼神能够赏善罚恶之命观。

另外，“命正论”与“俟命论”无本质上的区别，皆属于道德定

命的范围,二者仅在体现的程度上有高低之分。严格地说,“俟命论”的内容与其说是一种命观,不如说是对一种命运应采取的正确态度或行为。观念与行为当然相互有关联,但毕竟不是一回事。而且,二者间的关系也不是必然的。“俟命”的态度或行为可以导源于对天未能时刻赏善罚恶的认识,但也可以导源于前定不可改之命运观(命已前定,人无所施力,故只能等其降临)。因此,所“俟”之命究竟为何就成为一个问题。

傅斯年氏的分类大体上被陈荣捷先生继承,所不同者,陈氏没有强调“俟命论”中赏善罚恶之天的道德性质,而着重于人在面对力所不能及的命运的时候应该采取的对道德的追求的态度。³ 陈氏与傅氏的这一差别正可说明“俟命”的行为起码可来自两类不同的命观。

唐君毅先生对中国的命运观念也有系统的研究,并且也分出五类命观。而唐氏的分类与傅氏的截然有别,他分为“上命”“下命”“外命”“中命”“内命”。⁴ 可遗憾的是,唐氏分类的标准不明显,读者很难把握这五类的本质区别。“上命”似乎指周人的天命人王之论;“外命”指人无可奈何的命运;“下命”指一将外命转化为另一状态的过程,即“人当先加以承受而安”于外命,然后“越之而过,以使此命转成为流行于人心之下之下命者”。“中命”指荀子所持的“命限人,人亦能制命;则命来自外,亦兼自内。此可称为居内外之交,或内外之相对关系中之中命”。唐氏的“内命”最复杂。在一处它指天赋予人之本性,而在另一处又指人对其命运的正确认识:“行义由内;而人于外命,皆可顺受其正,则外命皆统于内之行义以立命之中矣。”最后,唐氏又言,佛教的“业命之说,原不属于中国固有言命之思想之流,而谓之纯

内命纯外命皆可者也”⁵。

我们看到，唐氏的这一分类很不清楚，导致某一类与另一类的分界不鲜明。唐氏自己也认为，孔子初信之“上命”也可称为“所遇之外命”；庄子之命是“外命而兼为内命”；“下命”为两种东西的转化过程；“中命”又“限人”，又制于人，“来自外，亦兼自内”；而“内命”更是数种观念可兼而有之。如此抽演，结果恐怕是治丝愈棼。这可谓千虑一失。

然而，在其名著《中国哲学原论》中，唐氏简而精地讨论了“命”在不同书中所表示的不同含义。他说，

大率《诗》《书》言命，乃宗教意义为主，而附涵道德意义，故重受命降命。墨子所非之命，则涵宗教性之预定意义。孔孟之命，由人道之“义”立，故重知命立命。庄子之命，皆直接连于天道，故带形上意义。荀子“节遇谓之命”一语，杨倞注：“命者，所遭于时也。”其注不误。故在荀子，一切孔孟老庄所言之命之宗教意义，形上意义，预定意义，道德意义，皆被剥除，而命之所指，乃一赤裸裸之现实的人与所遇之环境之关系。后汉王充之言人“所当触值之命”亦正同荀子。⁶

唐氏以宗教义、形上义、预定义、道德义、所遇之环境义五方面概括各类典籍的突出特征，甚为精辟。但是，我们不能以此五类界定古代的命运观，因为其中有相重合处。《诗》《书》的命与孔孟的命虽然被分开对待，但二者皆重道德。又，涉及形上内容的恐怕也不只老庄之命，宗教义之命亦有。

森三树三郎是日本学者研究中国命运观的一位重要学者。他在讨论了先秦至汉代的命论以后，将其总结为四种。第一，天

命依据人的行为赏善罚恶,即“天道福善祸淫”,“祸福无门,唯人所召”之类。第二,天命与赏善罚恶无关,有其自身的运行法则(尤其是循环的法则),即“盈必毁,天之道也”,“五百年必有王者兴”等。第三,天命不必有一定的法则;天命不可知,有偶然性。王充的命观即是。第四,彻底否定命运的存在,即墨子的非命思想。⁷

森氏的分类注意到有自身运行法则的命运与无法则的命运的差别,而且强调二者的可知与不可知性,这比傅斯年氏的“命定论”与“命运论”的区别更突出了两类各自的性质。但是,森氏忽略了命运是否可改的方面;所分的第四类也有傅氏所存在的同样的问题。

上述的各家分类,各有其优劣。它们给我们的启示可表现在以下的方面:命运主宰是否有人格性,命运是否可知,知后是否可改。我们的分类,应该基础于此三项标准。另外,由于命运观念并非仅由“天”“天命”“天道”“命”这类的词表示,故我们的观察的范围应扩大到这些词之外,将那些没有用特殊的词表达的命运观念也包括进来。如,《中庸》所说的“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”即体现了一种依傍人之道德而获福禄的命观。

(二)命运是否可知可改——分类的标准

在英语的字典中,“命运”一词多强调其注定发生(destined)或已经命定(appointed)的性质。但实际上,在一些社会或民族中,还有一种观念认为命运能改。命运能否改变,这往往与人们对命运由何种力量决定的认识分不开。瑞恩格林(H. Ringgren)

指出,如果命运的主宰被认为是一非人格性的力量,那么,人就不可能与之建立任何交往关系。人无法对自己的遭遇做任何程度的改变,无法祈祷或祭祀这一主宰,因为它不具理性,根本不会听取任何人的意愿,接受任何祭品,做出任何反应。另一方面,如果人之命运被认为是由人格性神祇决定的,人就有可能与之交往,并对神祈祷和供献祭品。人相信这些与神交往的手段可以使人得福除祸,改变命运。⁸

瑞恩格林的观点对我们界定各类命运观有很大的帮助。我们由此可知,命运能否改变,关键在人如何认识命运主宰者的性质。我们还可以补充一项重要的内容,即命运主宰是否有道德性。据此,本书将命运观分为“道德定命论”(moral determinism)和“道德中性的命运前定论”(amoral pre-determinism)两大类。后一类既已前定,则可再析为三:“可预知可改变”(predictable and changeable),“可预知而不可改”(predictable but unchangeable),“不可预知不可改变”(unpredictable and unchangeable)。

依据道德定命论,人之祸福由一超自然的道德主宰根据人的道德行为而规定,善者得福,恶者遭祸。这一超自然力量的性质或为一人格神(天、帝之类);或为一定理(principle),如“积善之家必获余庆,积不善之家必获余殃”之类,这一定理也许基于人格神之信仰,也许没有,因人而异。由于这一命运主宰有道德性和理性,监视人之行为,福善祸淫,人不但可以通过自己过去的道德行为而得福,而且在有灾祸时,也可依靠新的道德行为感化命运主宰,达到消灾的结果。道德定命强调命随德定。

这一观念属于傅斯年氏界定的“命正论”。周人的天命论,

《左传》中许多言论都是此类命观的体现，不必赘言。

命运前定论不强调人的道德行为，故称为道德中性。属于道德中性的三种命观在预知和改变方面各有不同。可预知可改变之观念最初视人之祸福的主宰为人格性的神，人可以与之交通并通过交通达到预知与改变命运的目的。命运被认为可知可改，是因为人们相信命运主宰是人格性的鬼神，有思维，有欲望，其意志能被人探知。在命运降临之前，人可以预测其吉凶以避祸即福，或依靠祭祀、祈祷以求神祇安排个好命；即使在命运到来之后，人仍然相信适当的祭祀与其他求福活动可以逢凶化吉。因此，我们所说的“预知”其实也应包括知道命运由谁主宰这方面。

殷墟卜辞与《左传》都有这类命观的言论，这一点将在下一章中重点讨论。另外，司命信仰也可视为这类命观的体现。《庄子·至乐篇》说，庄子言于骷髅“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤”⁹。放马滩出土的竹简记载一则故事也说明这一点。有位叫丹的人因法官误判而冤死，有人祷告司命，陈述事实，司命遂复其生。¹⁰这些虽是寓言或志怪故事，但反映当时人们相信司命是神，主掌人之生死，并能起死回生。春秋齐国的铜器铭文记录，齐国有一贵族死后，人们祭祀司命。¹¹战国末的《楚辞·九歌》也表现了司命信仰。司命接受祭祀，明显是人格神。不仅司命信仰，凡是祭祀神祇的行为都以命运可改的观念为前提。

命运不可知之观念认为祸福的主宰无人格性，无理性，无规律性，无可交通性，完全盲目地规定人之遭遇。同样，命运被认为不可变更，是因为人无法与盲目性的命运主宰交通。在命运到来之前，人无法预知其吉凶，在命运到来之后，人也不能改变

它,持此观念的人常常在人生遭遇发生后无可奈何地将其归于命运。这种命运不可知不可改的观念也可称为盲目命运观(the concept of blind fate)。它彻底否定鬼神的作用,同时也彻底否定人有改变命运的能力。下面的言论即是。

死生,命也;其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆万物之情也。¹²

生生死死,皆命也。智之所无奈何。……天地不能犯,圣智不能干,鬼魅不能欺。¹³

命也者,不知所以然而然者也。人事智巧以举措者,不得与焉。故命也者,就之未得,去之未失。¹⁴

命不可说,孰知其极?……天不可虑,道不可与谋。迟速有命,乌识其时?¹⁵

秉命有定分,非智力所移。¹⁶

命运可预知但不可改的观念的情况比较复杂。这一观念由殷周以人格神为基础的占卜发展而来。由于占卜以未来可预知为前提,故此种命观强调命运可预知。然而,战国秦汉以来,由于人格神作为占卜贞问的对象有了变化,尤其随着新的占卜形式(如相面之类)的出现,有人开始强调命运虽可知,但不可改。下面举数例这种观念的表现。

(1)汉文帝使善相人者相邓通。相者说:“当贫饿死。”文帝说:“能富通者在我,何说贫?”最终邓通“不得名一钱,寄死人家”。¹⁷

(2)许负给周亚夫相面,说:“君后三岁而侯。侯八岁,为将相,持国秉,贵重矣,于人君无二。后九年而饿死。”亚夫不信其言,然而终其验。¹⁸

(3)东汉的王充力主命运可知而不可改的立场。他说：“人曰命难知。命甚易知。知之何用(由)?用之骨体。人命禀于天,则有表候于体。察表候以知命,犹察斗斛以知容矣。表候者,骨法之谓也。”“命当夭折,虽禀异行,终不得长;禄当贫贱,虽有善性,终不得遂。”¹⁹

(4)晋人张邈认为,“夫凿龟数筮,可以知吉凶,然不能为吉凶。何者?吉凶可知而不可为也。”²⁰

下面我们依据这样的分类,分别讨论每一种命运观的情况。

1 见贺长龄、魏源等编,《清经世文编》上册卷4(北京:中华书局,1992),页119。

2 傅斯年,《傅斯年全集》第二册(台北:联经,1980),页305—307。

3 Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 78—79.

4 唐君毅,《秦汉以后天命思想之发展》,《新亚学报》第6卷第二期(1964),页57—60。

5 同上,页14, 58, 60。

6 唐君毅,《中国哲学原论》(九龙:人生出版社,1966),页534。

7 森三树三郎,《上古より汉代に至る性命观の展开》(东京:创文社,1971),页322—323。

8 Helmer Ringgren, ed., *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature* (Stockholm: Alqvist & Wiksell, 1967), pp. 7—8.

9 郭庆藩(辑),《庄子集释·至乐》(北京:中华书局,1982),页619。

10 李学勤,《放马滩中的志怪故事》,《文物》(1990)第4期,页43—47。