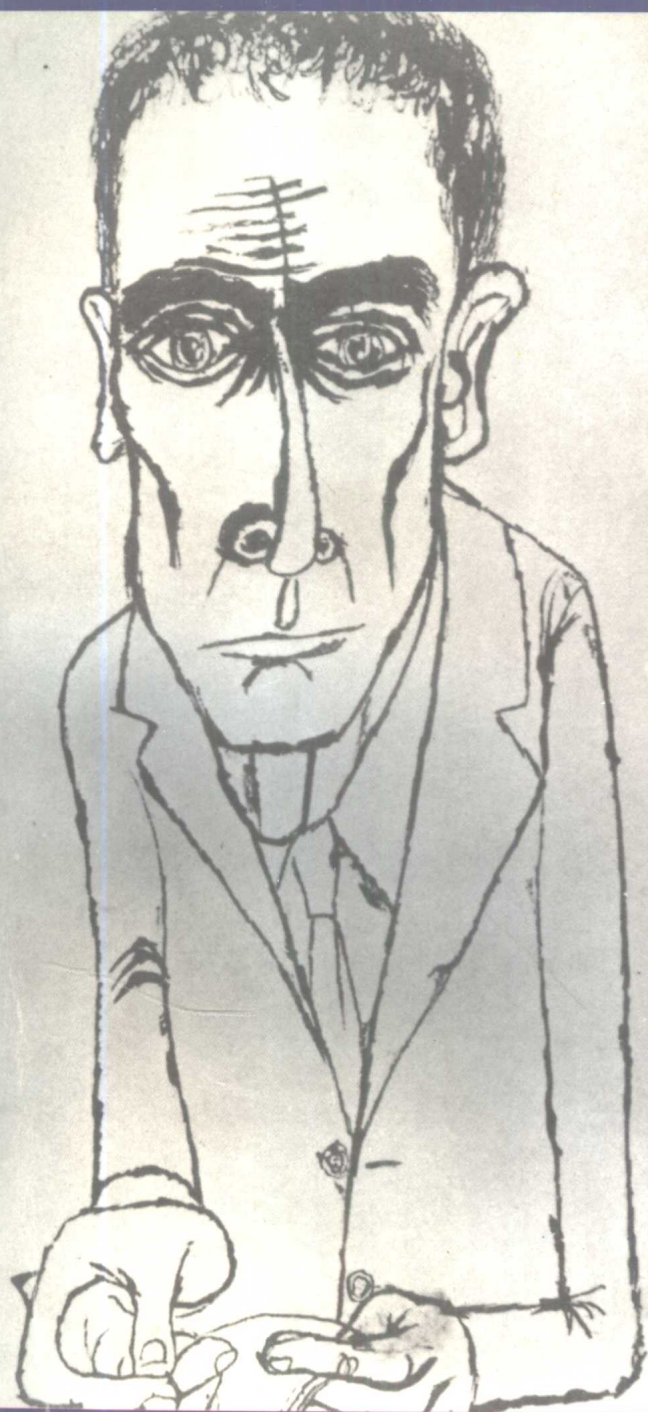


圣
哲

说 命

卷
上

张耀南博士
编撰



19514 圣

哲

说 命

卷
上

张耀南博士
编撰

东方出版社

圣
哲

19515

说 命

卷
下

张耀南博士 编撰



東方出版社

图书在版编目(CIP)数据

圣哲说命/张耀南博士编撰.

—北京:东方出版社,1998

ISBN 7-5060-1038-0

I. 圣…

II. 张…

III. 命运—研究

IV. B921

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 13981 号

圣 哲 说 命

SHENG ZHE SHUO MING

张耀南博士 编撰

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市南方印刷厂印刷 新华书店经销

1998 年 6 月第 1 版 1998 年 6 月北京第 1 次印刷

850×1168 毫米 32 开本 印张:29.125

字数:553 千字 插图:57

ISBN 7-5060-1038-0/B·166 定价:52.00 元(上下卷)

(一)

撰
者
前
言

本书虽只是中外圣哲命学观点之汇录，却也体现了编撰者个人的思想。

本书编撰者经过多年研究，发现古今中外一切谈命言论，均不外七种类别：一曰定命，二曰宿命，三曰随命，四曰俟命，五曰运命，六曰符命，七曰造命。不能归入以上七类者，均只是七类中二者或三者之综合；故本书虽以“杂命”一名标示之，却并不表示它就是单独的一种命观。读者阅完全书，自能体会编撰者在分类上的苦衷。

定命是命运之一种，有关定命的言论，本书称为“定命论”(Destinism)。定命的观念，实际是彻底决定论的观念，这种观念对人类心灵来说，是根深蒂固的。不管是什么样的决定论，是环境决定论还是制度决定论，是因果决定论还是统计决定论，只要一沾上决定论的边，就多少带上了“定命论”的色彩，尽管完全、彻底、绝对的“定命论”，是很少见的。本书所说的定命，自然是绝对意义上的；但这种绝对意义上的定命，只是理论上的抽象，落实到现实中，落实到具体思想家头上，难免会打些折扣。这是编撰者不能不告诉读者，并请读者倍加注意的。但编撰者同时亦认为，不管打多少折扣，其基本观点总会是固定的。这就是，一种命观，当且仅当（1）认为命运决定人生一切，（2）认为命运之决定无可更改，奋斗与努力只能助成命运之实现，（3）认为每个人均有其独一无二的、无可替代的命运轨道，这种命观才是“决定

F-120/2204

论”的。不符合这些条件，便不能视之为定命，这是本书编撰者始终坚持的。

宿命是定命的反面，“宿命论”（Contingencism）是与“定命论”正相反对的一种命观。如果说定命是一种绝对的必然性，那么宿命便是一种绝对的偶然性；如果说“定命论”是一种彻底的决定论，那么“宿命论”便是一种彻底的非决定论。“宿命论”的基本观点是：（1）认为人生一切均为偶然所支配，（2）认为人对于此种偶然无能为力。肯定定命的人，有不承认宿命的，亦有承认宿命的，认为人生一切是注定的，同时又是极偶然的。换一个角度说，肯定宿命的人，虽多数不承认定命，但其理论推至极端，也就自然地变成为定命。当宿命论者坚持到最后，认定生命中一切偶然的遭遇亦是注定的时，他不就转换成典型的定命论者了嘛？！所以定命与宿命，并不是截然不相干的，在很多情形下，它们是可以相互转换的。现实生活中的具体的个人，他相信命运，常常是时而相信定命（注定），时而相信宿命（偶然）；也许他自己也弄不清，他心目中的命运，到底是哪一种。

随命的观念，也有极广大的市场。有关此种命运的言论或理论，本书称之为“随命论”（Theory of Kismet）。“随命论”的基本主张是这样的：人之命运的好坏，取决于人之行为的善恶；行善者必得福吉，为恶者必遭祸凶。与此相关的，还有所谓随命、遭命与正命之区分：行善得福，为恶遭祸，是谓随命；行善遭祸，为恶得福，是谓遭命；不假操行，而福吉自至，是谓正命。本书编撰者不做这样过细的区分，而以“随命”一语统称一切与行为善恶有关之命运。这是本书编撰者，不能不首先申明的。另外需要申明的一点是，本书编撰者并不认为“随命论”是一种已经得到证实的理论；恰恰相反，本书编撰者以为，在人类历史长河中，在人类生存竞争的舞台上，支持“随命论”的证据与否定“随命

论”的证据，是相等的，甚至否定的证据，还要更多一些。因为我们看到的，伟大作品中记载的，常常是好人得不到幸福，坏人却能获得最高的享受。但这并不意味着，“随命论”失去了价值。不是这样的。不管否定的证据有多少，“随命论”始终是有其价值的，至少它表达了这样一个强烈的愿望：积善得福、积不善获凶应当成为强有力的、共同遵守的准则，行善者都能得到报偿，为恶者无一能逃脱惩罚；这样整个社会才会向着趋善去恶的方向走，才会少一点冤屈，多一些公平。

俟命的观念，对于人类思想，也有极深远的影响。俟命即是“听候命运”，亦即是听候命运之安排。在什么前提下听候命运之安排呢？在向一个终极目标无限努力前提下，听候命运之安排。为什么在这样的前提下要听候命运之安排？因为终极目标是不能放弃的，不管是在顺境还是在逆境中，不管是在超越还是在沉沦中，均不能放弃，均无法放弃！正是基于这样的前提，“俟命论”（Determinism）主张：人生有一个终极目的，人当向此终极目的作无限极之努力，而不管命运待他如何；人能管制的只是其行为，他会遭遇如何样结局，他管不着，他听候命运的安排。就“终极目标”而言，这个目标可以是道德，也可以是金钱或权力。为了道德之提升，为了修善进德而作无限极之努力，不管命运待他如何，本书称之为“正向俟命论”；为了金钱之获得，为了权力之独断而作无限极之努力，不管命运待他如何，本书称之为“逆向俟命论”。就性质或方向上说，“俟命论”大体上是“随命论”与“遭命论”之间的一个中道，就是既不完全相信行善得福、为恶遭祸之理，亦不完全相信行善遭祸、为恶得福之理；而是相信并希望，在大多数情况下，善者总会要得福、不善者总会要遭殃的；相信并希望，善者不得福、不善者不遭殃，只是例外，只是偶然与反常，不是常规。但这只是愿望，愿望达成与否，对俟命论者是无

关紧要的：只要“终极目标”能够实现，祸福无足轻重，死生夭寿无足轻重，得失毁誉无足轻重，一切的一切，均是无足轻重的！

运命的观念，至少对于中国人和印度人，同样是根深蒂固的。“运命论”（Fatalism）认为：（1）吾人这一生，不过是前生行为的一个结果，亦不过是来世祸福的一个原因；（2）吾人此生之贫与富、贵与贱，此辈子命运之好与坏，无足轻重，因为它只是生生世世无限轮回之一环；（3）吾人此生不曾拥有的，来世会拥有，来世不能拥有，来来世甚或来来来世总是会拥有，所以此生的不幸应当忍耐，并当无条件地去担当。中国人的运命观念，是从印度输入的；佛教传入中国以前，在中国的典籍中，我们是找不到这样的观念的。“运命论”可以和“随命论”调和，亦可以与“随命论”无干。与“随命论”调和，主张行为善恶影响命运变迁者，本书称之为“有人称的运命论”；与“随命论”无干，认为行为善恶不足影响命运变迁者，本书称之为“无人称的运命论”。按时间划分，“运命论”有现世的，亦有超现世的，前者关涉一世，本书称为“Ⅰ阶运命论”；后者关涉二世或三世，本书称为“Ⅱ阶运命论”。按空间划分，“运命论”有收敛式的，亦有扩散式的，前者表现为有限轮回，后者表现为无限伸展。“运命论”的主要理论形态，有“死后世界”（The world after death）说、“轮回”（Samsara）说、“终始”（Transmigration）说及“安命论”等。

符命的观念由来已久，“符命论”（Symbolism of Fate）的影响，因而也极其深远。不论是东方还是西方，符命的思想均普遍存在。“符命论”认为，人可以通过某种东西，如骨相、灾异、时辰、星象、文字等等，察知命运之种种信息；依靠此信息，人一步步设计自己、完成自己，富贵的得享富贵，贫贱的担当贫贱；人事上的努力落实了命运，但并不能改变命运。符命只是一个人命运的指路牌，它可以告诉你向东行还是向西走，让你少费一些周折，少

走一些弯路；但它并不能传授你改变命运的秘方，你生来是个劳碌的命，它无法使你得享安逸。所以“符命论”只是一些原则上的指示，并不能对于人的实际生活，构成决定性的影响。从中国思想之发展的脉络去考察，符命最初是针对帝王而言的，谓帝王受命，必有符应。后来含义泛化，亦可适用于一般民众，谓民众之于家事、人事，一如帝王之于国事、天下事，同样亦有灾异祥瑞示之，不是隐而不彰的。就此层言，骨相与验符等等，对帝王是重要的，对一般民众同样亦是重要的。符命内部，在准确性上，又有高下层次之分，如骨相之准确性高于八字，八字之准确性高于灾异祥瑞，等等。谈到“符命论”的意义，前文已言，它可以给人生以指导，让人在现实中少走弯路；同样地，它亦可以让贪婪者减少其贪婪，让极欲者压低其欲念，从而减少纷争与埋怨、战争与人祸；尤其重要的，是它可以给人事一个地位，在承认命运的同时，亦承认人有事可做，人并非完全外在于其命运。这一点是“定命论”和“宿命论”无法做到的。总之符命之说，看似玄妙无稽，好像只是一通“迷信”，实际仍有其价值。

造命之说在所有命观中，是最为积极的，即是说，“造命论”（Creationism of Fate）乃是把人放到最积极位置上的一种命学理论。说它“最积极”，并不是说它“最先进”、“最革命”，只是说它最看重人事。真正“先进”、真正“革命”的头脑，是不承认命运的，他们的命观，可以称之为“无命论”。但“造命论”不是“无命论”，“无命论”不承认命运，“造命论”却无论如何不能离开命运。否则它就无命可造。所以“造命论”的存在，是以承认命运的存在为前提的。也正因为如此，吾人所说的造命，就不可能是现实上的造命，而只可能是逻辑上的造命；因为现实上可造的东西，已经不是命，是命的根本就无法造。所以中外思想史上的“造命论”，大都只讲到“逻辑地造命”为止，它承认命运的存

在，同时承认人可以“不谓命”；它承认命运的存在，同时又不把“命”中的一切归罪于外界。它教导众生，面对于命运，面对于自身之局限，吾人可以一超越胸怀对待之，而视命运为不足畏，视局限为无局限；面对于命运，面对于受命之不足，吾人可以将不足充而为足，将天命之未至推致至必至。想想看，有了这样的胸怀，有了这样的信念，吾人对于命运，难道还有怕惧嘛！

杂命只是有关命运的“众人语”或“百家言”，不是一种单独的命观，此点上文已经论及，此处不单列。

(二)

以上关于命及命观的分类，是本书编撰者个人的思想。在其它的研究工作上，编撰者不敢说有多少创见（有关张东荪先生的研究除外）；但在这一点上，在命学的研究及命与命观的分类上，本书编撰者自信是确有创见，确实言了前人所未言。这并不是因为，编撰者有何等超人的智慧。不是这样的。而只是因为，古今中外那些最优秀的头脑，把最高的智慧都用到了其它的研究工作上，根本没有闲暇来光顾命学。在这被最高智慧遗忘的角落，勤奋耕耘，再笨的大脑，总也会有些收获；何况本书编撰者，还不能被归入最笨的一类。所以有点收获，是自然的，不必大惊小怪。

考察思想史，最早对命及命观作初步分类的，恐怕是东汉哲学家班固（32—92）等人议定、班固执笔整理的《白虎通义》。该书“寿命”篇说：

命者，何谓也？人之寿也，天命已使生者也。命有三科以记验：有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。寿命者，上命也。……随命者，随行为命，……。……遭命者，逢世残贼，若

上逢乱君，下必灾变暴至，天积人命。

此处是将命运分为三类，一为“寿命”，决定人之寿数；二为“遭命”，决定遭受祸患；三为“随命”，对人为之善恶做相应报答。这恐怕是最早对命进行分类的企图。在此之前，孟子（～385—304B. C.）虽也有“尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也”（《孟子·尽心上》）之说法，但它毕竟不是对命及命观的有意识分类，所以算不得最早。

班固等人对命的分类，是相当粗糙的。“寿命”其实不能算是命运之一种，它指的是“生命”，而不是“命运”（古人福寿并举，其视寿为命运之一种，当然亦未尝不可，但吾人今天不能这样看）；“遭命”和“随命”亦可以合并，统称“随命”，因为“遭命”不过是“随命”之一种状态而已；如果其所说的“遭命”，与人之行为的善恶无关，当然又是另一回事了。

与此差不多同时，班固父亲班彪之弟子、东汉思想家王充（26—97），亦对命运作了分类。其代表著作《论衡》之“命义”篇云：

传曰：说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。正命，谓本禀之自得吉也，性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸，故曰遭命。

三命的说法，见于《礼记》之“祭法”篇（引《纬书·孝经·援神契》而来）及《白虎通义》之“寿命”篇，原初的意思，即如上文所述。此处王充做了全新的解释。他改“寿命”为“正命”，视其为“不假操行以求福而吉自至”之命，便完全摆脱了“寿

命”之“生命”义，而将其转换成“命运”之一种。这确是王充的一个不小的创举。他将“遭命”明确地定义为“行善得恶”之命，谓其与行为之善恶有关联，亦是一个不小的进步。但其分类依然不甚精准，不足为学者楷模。其视“随命”为“戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到”之命，是包含“行善得福、行恶获凶”两种状态的；相应地，“遭命”亦当包含“行善得凶、行恶获福”两种状态，而他只提到了其中一种。很明显，其分类之标准，依然尚欠周全。

王国维（1877—1927）先生是近代中国学问研究上少有的大家，在史学、文学、文字学诸领域，均有深刻而独到的见解。但其对于命学，却似乎研究不深。他有一篇论命的文字，叫《原命》，谓中国哲学上之“命”只有二义，一曰“定命论”（Fatalism），言祸福寿夭之有命；二曰“定业论”（Determinism），言善恶贤不肖之有命，而一切动作皆由前定。并谓所有中国哲学家，除墨子外，皆为“定命论者”。此种见解实在过于武断：第一，他没有指明“定命论”与“定业论”之根本区别何在；第二，他不明白中国哲学上之“命”绝不只此两层含义；第三，他不知道中国哲学家，除墨子外，绝不都是“定命论者”。

王国维先生定义“定业论”说：“定业论者之说曰：吾人之行为，皆为动机所决定。……故吉人行为之善恶，皆必然的。因之吾人品性之善恶，亦必然的，而非吾人自由所为也。”（《王国维遗书·原命》，上海古籍书店，1983）显然，其所谓“定业论”，即是“意志自由论”之反面，即是“决定论”，亦即是本书编撰者所说的“定命论”。这样的“定业论”，与其所谓“言祸福寿夭之有命”的“定命论”，没有任何区别，完全没有必要用两个名词去表示。在本书编撰者看来，王国维先生所谓的“定命论”（Fatalism）与“定业论”（Determinism），其实是同一种命观，即本书编撰者

所谓的“定命论”(Destinism)。王国维先生对此似亦有所觉察，故在文中又说：“我国之言命者，不外定命论与非定命论二种。”（同上）并说：“二者于哲学上非有重大之兴味，故可不论。”（同上）是又不然。中国之言命者，有言定命论者，但没有言非定命论者，且中国之言命者，决不止定命论与非定命论二种；再说中国哲学所言之命，并非没有重大兴味，可不论，恰恰相反，而是具有特大兴味，不可不论。本书编撰者可担保，不明了中国哲学所言之“命”，便无以明了中国思想之“全体大用”。

现代学问家傅斯年（1896—1950）先生，对先秦之命学有独到见解。1940年，他撰成《性命古训辨证》一书，以多半篇幅专门研究秦以前中国命学思想之发展。他认为东周命学，大略有五种趋势：“一曰命定论，二曰命正论，三曰俟命论，四曰命运论，五曰非命论，……。”（《性命古训辨证》中卷第三章，上海商务印书馆，1940）他分疏说：

命定论者，以天命为固定，不可改易者也。……
命正论者，谓天眷无常，依人之行事以降祸福，周诰中周公召公所谆谆言之者，皆此义也。……
俟命论者，谓上天之意在大体上是福善而祸淫，然亦有不齐者焉，贤者不必寿，不仁者不必不禄也。……命运论者，自命定论出，为命定论作繁复而整齐之系统者也。其所以异于命定者，则以命定论仍有“谆谆命之”之形色，命运论则以为命之转换在潜行默换中有其必然之公式。……非命论者，墨子书为其明切之代表，其说亦自命正论出，乃变本加厉，并命之一词亦否认之。（同上）

从其意义判定，傅斯年先生所言“命定论”，即本书编撰者所谓“定命论”；其所言“命正论”，大体相当本书编撰者所谓“随命论”；其所言“俟命论”，与本书编撰者所谓“俟命论”有关联，但意义大有不同；其所言“命运论”，与本书编撰者所谓“运命论”亦有关涉，但内容及含义出入很大。傅斯年先生此段话之明显缺点是：（1）所拟名词不仅不能准确表达先秦命学之特定内涵，更无以涵盖先秦及秦以后中外命学思想之总体发展；（2）以“俟命论”而去表达“随命论”（他称为“命正论”）之一部分内涵，不突出“俟命”之终极目标，甚不合儒家及其他“俟命论者”之根本精神；（3）以为“运命论”（他称为“命运论”）倡导“必然之公式”，且以为“运命”必与“随命”有关联，甚为不妥；（4）视“非命论”亦为命观之一种，甚为不当，“非命论”既然“并命之一词亦否认之”，便不得视为一种命观。

依本书编撰者之命观分类，定命、随命、俟命、运命四种，傅斯年先生是大体说到了；但宿命、运命中之死后世界、轮回等，以及符命、造命，傅先生根本没有提及。可见其分类不当之一斑。

今人唐君毅（1909—1978）先生《中国哲学原论》之巨著，对中国数千年言命思想之发展，亦多有研究，并以“上命”、“内命”、“中命”、“外命”、“下命”五命之名，分类标示之。“上命”大致是指天自上而降命于人而人自下而上承当此命之命，“内命”大致是指内在于人与人不可分割之命，“中命”大致是指位于内外之交、来自外亦兼制自内之命，“外命”大致是指外在于人之纯粹偶然性，“下命”大致是指上命之翻转，视在天之上命即流行于人心之下命，视上天之指令即人实际之生存。以上之解释，是本书编撰者对唐先生所言五命之理解，不一定十分准确；唐先生本人并未对五命之确切涵义，明加界定。故其五命之说，除“外命”相当本书编撰者所谓“宿命”，涵义较为确定外，其它各命均

内涵、外延不明，无法以其作为命及命观分类之标准，更无法以其统贯中外命学思想之全体。

本书编撰者对于命及命观之分类，是前无古人的。是成是败，请读者明察。

(三)

本书编撰者对“定命论”的批评，主要有三条：(1)“定命论”不区分人之命运之必然性与外部物理世界之必然性，从而认为命运无人称，是不对的；(2)“定命论”把“命运”概念建立在无穷之因果链条上，从而认定人之生活的两端，有无穷的时间与空间以及支配、控制吾人生活的无穷因子，是不对的；(3)“定命论”无限扩大“命运”一词之外延，认为吾人不仅可以知晓“一阶必然性”，而且可以知晓“二阶必然性”之内容，不仅可以知晓“第一顺序的秩序与安排”，而且可以知晓“第二顺序的秩序与安排”，是不对的。

· 本书编撰者对“宿命论”的批评，主要有两条：(1)“宿命论”不区分人之命运之偶然性与外部物理世界之偶然性，从而认定人之命运之偶然性完全与人之行为无关，是不对的；(2)“宿命论”把人从“定命论”的樊篱中解放出来，却又不给人以起码的自由，起码的选择权与决定权，是不对的。

本书编撰者对于“随命论”的批评，主要有三条：(1)“随命论”把人之行为的伦理性质同命之性质联系在一起，从而认定行善者可以得福，为恶者必遭祸殃，是根本不通的，根本错误的；(2)“随命论”为保证其“福善祸淫”之目标的实现，引进“天”之观念，让“天”成为担保人与执法官，干预人事，并把“天”设定为至善至德、全知全能之天，是根本行不通的；(3)“随命论”

认为自己之学说完全与“定命论”不相干，从而认定行为之善恶与命运之吉凶一律不为先定，是缺乏理论根据的。

本书编撰者对于“俟命论”的批评，主要有两条：(1)“俟命论”虽不完全相信“随命论”，但却基本相信并希望善者在大多数情况下要得福、不善者在大多数情况下要遭殃，是有问题的；(2)“俟命论”将人生之最近目的上升为终极目的，认为为此终极目的（或是忠孝仁义，或是荣耀财富）之实现，人可以放弃一切、牺牲一切，是根本错误的，是其最大之缺陷。

本书编撰者对于“运命论”的批评，主要有三条：(1)“运命论”中之“死后世界”说和“轮回”说，均以“随命论”或“报应说”为基础，从而均认定命运之变迁与人之为行之善恶，有密切关联，是不对的；(2)“运命论”中之“轮回”说设定一个来生，但却把此来生推到百世、千世以至无限量世，从而把未竟事业之完成、今生缺憾之弥补，亦推到无限遥远之未来，是不现实的，亦是不道德的；(3)“运命论”任意扩大命运之外延，认为今生之不幸导源于前世之作恶，今生之善恶又决定来世之祸福，从而根本不给人一个清白而公平的起跑线，根本使人永远与平等绝缘，是极其残忍的。

本书编撰者对于“符命论”的批评，主要有两条：(1)“符命论”把命运放到人之行为的前头或开端，认为吾人随时随地可以完全知晓自身之命运，从而认定人事努力只是落实命运之手段，是不对的；(2)“符命论”认为吾人不仅可以通过某些征兆察知命运之“大势所趋”，而且可以经此察知命运之具体内容，从而认定命运之“黑箱”完全可以大白于天下，是根本错误的。

本书编撰者对于“造命论”基本表示赞同，所不同意者，主要有两条：(1)“造命论”没有明确指出“造命”之造是“逻辑上的造”，还是“事实上的造”，从而无以准确界定“造命”之特定内

涵；(2)“造命论”只号召吾人“不怕命”，却没能指示吾人“不畏命”，从而无以向吾人澄明“存在”之最高真理。

本书编撰者对于命运，亦有一些最基本的看法。这些看法虽未必成熟，但其作为命观之一种而存于世，亦当无害大局。本书编撰者对于命运的基本看法是：**命运是命主本人通过自己的存在去落实的局限**。详言之，命运是一种局限，但此局限是命主本人而非他人去落实的；命运是一种局限，但此局限是命主本人通过自己的存在而不是通过其它方式去落实的；命运是一种局限，但此局限是命主本人通过自己的存在去落实而不是去创造、改变、改造的；命运是命主本人通过自己的存在去落实的，其所落实的必定是局限而不是无限，是缺乏而不是圆满。

命运应当具备如下特点：(1)它是内在于吾人存在之中，因而与吾人行为紧密相联的；(2)它是取决于吾人行为之强度，而不是取决于吾人行为之伦理性质的；(3)它是只关涉今生今世、此时此地，而与前世、来生无干的；(4)其具体内容与详尽细节，吾人事先无法知晓、无法预料，因而它是只存在于吾人行为终点的；(5)它在事实上是不可“造”的，它“不可怕”，但它依然是“可畏”的。

吾人最真实的命运只能是这样的：吾人生于此世，不得不从负面出发走向正面，从遮蔽出发走向澄明，从沉沦出发走向本真；吾人生于此世，不得不在人生之负面里去实现正面价值，在人生之遮蔽里去实现生存澄明，在生命之沉沦里去完成生命本真；吾人生于此世，离开负面更无以达于正面，离开遮蔽更无以达于澄明，离开沉沦更无以达于本真。吾人之最真实的命运，就是这样的。

(一九九七年十一月二十一日凌晨三点三十分

撰于北京西城利玛窦墓南)