

论传统儒家命运观

沈顺福*

摘 要 命指自然生命和人间祸福等境遇。古人相信天是万物以及人类生存的主宰，命即苍天的命令。相信命运由此成为中国古代的人生观。这种相信天命的人生观体现了人们对人类生存主动权的忽略或放弃，具有一定的消极性。从孔孟开始，古代儒家将天命转化为性命，认为命由性定。将天命转向性命标志着对传统苍天主宰说的淡化与人类主体性的凸显。从宋明时期开始，儒家将性命关系改造为形而上的理与形而下的气的关系，即命包含了理和气两项内容，并因此形成两个主宰，气质主宰和性理主宰。原始的苍天主宰说转变为性命主宰说。由此，主宰人类命运的因素不仅是苍天，更是性命，这便是立命。立命说的诞生体现了古代儒家掌控人类自身命运的努力。人类主体性获得了证明。

关键词 命运观 性命观 理学 人生观 儒家

荀子曰：“性伤谓之病。节遇谓之命。”（《荀子·正名》）命即节遇。二程曰：“遇不遇即命也。”^① 命即现实的遭遇。它指人的现实的生存状态，比如寿命的长短、地位的高低以及幸福与否等。命是人们对人的生存境遇或状态的理解与描述。从更广泛的意义上来说，命体现了一种人生观。相信命是中国传统文化的重要组成部分，尤其是中国本土的儒家和道家等。它因此成为中国古代的人生观。那么，古代儒家的命的内涵是什么？命的内涵是如何变化的？命是天定还是性定、理定？信命的文化传统体现了一

* 沈顺福，哲学博士，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师，研究方向为伦理学、中国古代哲学。

① （宋）程颢、程颐：《二程集》，中华书局，2004，第1254页。

种怎样的人生精神?这是本文所要探讨的主要问题。本文将通过分析命的若干内涵及其历史演变,揭示传统儒家对待人生的态度的发展历程,即从消极的安命逐渐走向积极的立命。这一历史进程体现了传统儒家积极进取的人生观的形成和完善。

一 命是“遇”:人生与现实

什么是命?子夏曰:“商闻之矣:死生有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)荀子曰:“夫贤不肖者,材也;为不为者,人也;遇不遇者,时也;死生者,命也。”(《荀子·宥坐》)命在此主要指寿命。《白虎通》曰:“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。”^①命即生命。它分为三等,即寿命、随命和遭命。上等为寿命,即禀受之命。“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。”^②随命为中等,即由因果报应而产生的生命长短。下等为遭命,逢暴君、遇乱世、处乱时等境遇。嵇康曰:“此为命有所定,寿有所在;祸不可以智逃,福不可以力致。英布畏痛,卒罹刀锯;亚夫忌馁,终有饿患。万物万事,凡所遭遇,无非相命也。”^③命主要指生命。古人称之为性命:“既曰彭祖七百,殇子之夭,皆性命自然,而复曰不知防疾,致寿去夭,求实于虚,故性命不遂。此为寿夭之来,生于用身;性命之遂,得于善求。然则夭短者,何得不谓之愚?寿延者,何得不谓之智?苟寿夭成于愚智,则自然之命,不可求之论,奚所措之?”^④长寿与否便是性命自然。性命即自然禀赋的生命长短。

后来,人们将其内涵扩大,命不仅仅指生命,而且包括人的现实境遇或遭遇,包括富贵、祸福等。荀子称之为节遇,“节遇谓之命”。命即节遇、遭遇、境遇。王充曰:“凡人遇偶及遭累害,皆由命也。有死生寿夭之命,

① (清)陈立撰,吴则虞点校《白虎通疏证》(上),中华书局,1994,第391页。

② (汉)王充著,张宗祥校注,郑绍昌标点《论衡校注》,上海古籍出版社,2013,第26页。

③ (魏)嵇康撰,夏明钊译注《嵇康集译注》,黑龙江人民出版社,1987,第152页。

④ (魏)嵇康撰,夏明钊译注《嵇康集译注》,第153页。

亦有贵贱贫富之命。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣。”^① 命既指寿夭之命，也指贵贱之境。由此，古人将人的一切现实遭遇称为命，即便是王充、嵇康这类具有强烈批评精神的斗士也不否认命。

张载曰：“寿夭贵贱，人之理也，亦可谓命。”^② 命即现实境遇。“问横渠说遇。曰：‘他便说命，就理说。’曰：‘此遇乃是命？’曰：‘然。命有二，有理有气。’曰：‘子思天命之谓性是理，孟子是带气？’曰：‘然。’横渠言遇，命是天命，遇是人事，但说得亦不甚好，不如孟子。”^③ 现实人事境遇便是命。“问：‘命与遇何异？’张横渠云：‘行同报异，犹难语命，语遇可也。’先生曰：‘人遇不遇，即是命也。’”^④ 夭寿贵贱都是命。命便是“遇”：境遇或遭遇。

朱熹以理气二分命，认为命有性命和气命之分，曰：“性者万物之原，而气禀则有清浊，是以有圣愚之异。命者万物之所同受，而阴阳交运，参差不齐，是以五福、六极，值遇不一。”^⑤ 其中的禀气之命便由于阴阳变化的偶然性而参差不齐。现实的命运是偶然的，各有不同。比如禀气而来的寿命等，以及清浊之气所带来的道德性：“（朱熹）曰：‘都是天所命。禀得精英之气，便为圣，为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贫，为贱，为夭。天有那气生一个人出来，便有许多物随他来。’又曰：‘天之所命，固是均一，到气禀处便有不齐。’”^⑥ 禀气的清浊，决定了人的行为的道德属性。清气重者自然多圣贤之举，浊气浓者自然多不肖之举。这些举止构成了种种人类行为与现实。这些现实是偶然的遭遇。这便是命。比如“长平死者四十万，但遇白起，便如此。只他相撞着，便是命”^⑦。命是偶然的遭遇。

① （汉）王充著，张宗祥校注，郑绍昌标点《论衡校注》，第12页。

② （宋）张载：《张载集》，中华书局，1978，第324页。

③ 《张载集》，第344页。

④ （宋）程颢、程颐：《二程集》，第203页。

⑤ （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》（1），中华书局，1986，第76页。

⑥ （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》（1），第77页。

⑦ （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》（1），第81页。

这种偶然的遭遇是一种既成事实。因此，命属于既成事实。古人称之为“定”。王充曰：“人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，犹陶者用土为簋廉。冶者用铜为杵杵矣。器形已成，不可小大；人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加。以陶冶言之，人命短长，可得论也。”^①命是确定的。“凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。”^②人的命是天生注定的。命是既成事实。二程曰：“虽不可谓之命，然富贵、贫贱、寿夭，是亦前定。……故君子以义安命，小人以命安义。”^③富贵、贫贱、寿夭等也是“前定”的，即事先定好的事情，具有确定性。“盖有命存焉，须着安于定分，不敢少过，始得。……若以为命已前定，任其如何，更不尽心，却不可。”^④命是确定的事实。“有道，言不可妄求。有命，则不可必得。在外者，谓富贵利达，凡外物皆是。”^⑤外部的东西并非自己所能掌控。比如生命，朱熹曰：“气之不可变者，惟死生修夭而已。盖死生修夭，富贵贫贱，这却还他气。”^⑥人的寿命长短与禀气有关。

那么，如何看待这种既定事实？产生这种境遇的原因是什么？人类能否主导这些命运？对此，传统儒家有三种解释。其一，命即天命，即上天的命令与安排；其二，命是性命，是人性自然的结果；其三，命由理定，天理才是最终的决定者。

二 命是天令

古代思想家相信上天创造了包括人类在内的万物，并因此成为人类的主宰。如《尚书·泰誓》曰：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”天地是万物的父母。万物生于天地。“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）德性天生。《老子》第六章曰：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，

① (汉)王充著，张宗祥校注，郑绍昌标点《论衡校注》，第30页。

② (汉)王充著，张宗祥校注，郑绍昌标点《论衡校注》，第26页。

③ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第307页。

④ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(4)，第1463页。

⑤ (宋)朱熹：《孟子集注》，载《四书五经》(上)，天津市古籍书店，1988，第101页。

⑥ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(7)，第2516页。

是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”天地为根，万物由此而生。《周易·坤卦·彖传》曰：“至哉坤元！万物资生，乃顺承天。”万物因天地而生。故而有《咸卦》“天地感而万物化生”或曰“天生万物”^①。天生万物，故而为万物之祖：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”（《春秋繁露·立元神》）天地生养万物。《礼记·礼运》详细解释了天地如何生人：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。故圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，以日星为纪，月以为量，鬼神以为徒，五行以为质，礼义以为器，人情以为田，四灵以为畜。”人等生物以天地、五行为本。其中，天地给予万物以生命，五行给予万物以形体，故天地为人心，金木水火土等五质为人端。董仲舒曰：“天地者，万物之本、先祖之所出也。”（《春秋繁露·观德》）天地是万物之本，也是人类的祖先。或者说，天是人类的本源。

根据中国传统思维方式，“事物的本源决定事物的性质。本即主，是事物的决定者。”^②天是生物之本、人事之本。宇宙万物以及人类的一切事务都由天来决定。人的祸福富贵皆由天定。《诗经·巧言》曰：“悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此帑。昊天已威，予慎无罪；昊天泰旻，予慎无辜。”上天如同父母一般掌管着人间事务，包括人的生活。《老子》第二十五章曰：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”包括人在内的万物生于天，人和万物等便应该效法天地、遵循天道。天因此主宰人类的生存。

天对人类生存的主宰形式便是天命。万物皆“奉若天命”（《尚书·仲虺之诰》）。子夏曰：“死生有命，富贵在天。”生死富贵都由天决定，这便是天命。《左传·成公十三年》记载：“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”命体现了上天对宇宙和人事的主宰与安排，这便是天命。作为遭遇的命来源于上天的安排，是上天的命令。在孔子那里，这份强制命令来自天。孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）天命简称命。子曰：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）命即天命。君子一定要知命。在孔

① （汉）河上公章句：《宋刊老子道德经·显质》，福建人民出版社，2008，第89页。

② 沈顺福：《本源论与传统儒家思维方式》，《河北学刊》2017年第2期。

子看来,天命具有必然性或绝对性。子曰:“道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。公伯寮其如命何!”(《论语·宪问》)道的兴废与否皆由必然的命所决定,公伯寮左右不了。

命由天定。荀子也说:“故人之命在天,国之命在礼。”(《荀子·强国》)人命在天。《礼记·礼运》曰:“是故夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。其降曰命,其官于天也。”命自天降,因此具有权威性。着重于占卜的《周易》,其理论基础便是天人交际为一。人事之命自然源自天。《易传·系辞上传》曰:“旁行而不流,乐天知命,故不忧。”知命者乐天。

董仲舒明确将命解释为天的命令:“天令之谓命,命非圣人行。”^①命是上天的命令。圣贤教化众生也是天意。“人受命于天,有善善恶恶之性,可养而不可改,可豫而不可去,若形体之可肥臞,而不可得革也。”(《春秋繁露·玉杯》)人性来自上天的命令。这些命令,在董仲舒看来,具有绝对权威性:“人于天也,以道受命;其于人,以言受命。不若于道者,天绝之;不若于言者,人绝之。……诸所受命者,其尊皆天也,虽谓受命于天亦可。”(《春秋繁露·顺命》)天是人世之祖,人类的一切皆起源于天,包括人道和文明。整个人类社会便是一个命令系统,天子受命于天,大臣受命于王,百姓受命于大臣。于是,人类社会所发生的一切皆是命。因此,他非常赞同孔子的三畏论,以为可畏者其唯天命、大人。天命可畏,即应该尊重天意、遵循天命。

当人们将命视为来自上天的命令时,人们认为命在他而非我。孟子曰:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)人能够获得这些生理性、物质性的满足,关键因素不全在自己,而在于外部条件,故曰命。对此,二程解释:“口目耳鼻四支之欲,性也,然有分焉,不可谓我须要得,是有命也。仁义礼智,天道在人,赋于命有厚薄,是命也,然有性焉,可以学,故君子不谓命。”^②人能否获

① (汉)班固:《汉书》(八),中华书局,1962,第2515页。

② (宋)程颢、程颐:《二程集》,第257页。

得物质性的满足还得看命。朱熹曰：“命有两般：‘得之不得曰有命’，自是一样；‘天命之谓性’，又自是一样。虽是两样，却只是一个命。”^① 命分为两类：“得之不得曰有命”和“天命之谓性”。前者完全由外物所定，自己几乎无力而为。后者在于天理。朱熹曰：“盖以理言之谓之天，自人言之谓之命，其实则一而已。”^② 命分两说，即理和天。二者其实是一回事。朱熹深化了天命观的内涵。

对于绝对的天命，人们几乎无力改变。故“顺命”成为不二选择。《易传·系辞上传》曰：“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？”君子“受命”：接受天命，并且还应该乐于此，“旁行而不流，乐天知命，故不忧”。聪明的人应该快乐地接受苍天的命令与安排。荀子曰：“天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。”（《荀子·不苟》）天不说话，并不代表它的命令无效。人们还是应该顺从天命。如董仲舒所言，“人于天也，以道受命；其于人，以言受命。不若于道者，天绝之；不若于言者，人绝之”。顺命则吉，逆命则凶。天命是绝对的。扬雄曰：“命者，天之命也，非人为也，人为不为命。……命不可避也。”^③ 命不是人自己所能够自由主导的。人们只能顺命。顺命即安命。郭象曰：“知不可奈何者，命也。而安之则无哀无乐。”^④ 安于性命、无意于积极有为便是一种信命的人生观。

在儒家历史上，有人不同意这种消极的人生观，却也赞同顺命。张载曰：“命于人无不正，系其顺与不顺而已，行险以侥幸，不顺命者也。”^⑤ 张载接受天命说。二程反对知命说，却主张乐天：“圣人乐天，则不须言知命。知命者，知有命而信之者尔，……‘仁者不忧’，乐天者也。”^⑥ 乐天即

① （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》（4），第1360页。

② （宋）朱熹：《孟子集注》，载《四书五经》（上），第72页。

③ （汉）扬雄撰，汪荣宝注疏《法言义疏》，中华书局，1987，第189页。

④ （晋）郭象：《庄子注》，载《二十二子》，上海古籍出版社，1986，第23页。

⑤ 《张载集》，第22页。

⑥ （宋）程颢、程颐：《二程集》，第125页。

知命。朱熹曰：“此章言不能自强，则听天所命；修德行仁，则天命在我。”^①他认为听天由命也是一种不错的选择。这种听天由命的人生观忽略了个人在自己人生中的地位和作用，显然是消极的。对此，儒家思想家也不甚满意。于是，从孟子开始，儒家便对古人的天命观进行反思，并进行创造性的改造。改造形式之一便是改变天命的内涵。

三 天与性：从天向人的转向

中国古人认为天地生万物，天地自然成为万物的源头，并因而成为宇宙万物的生存主宰。这种观念最终形成了天命观。天命观的核心是相信人世间的万事万物皆由苍天所决定和安排。这便是“天使我有是之谓命”^②。其中，决定者是苍天，苍天决定一切。天如何主管人的命运？《中庸》曰：“天命之谓性。”天以性的方式来影响或决定人的命运，这便是天性论。天性论的产生在儒家思想史上意义巨大：它的出现逐渐剥夺了苍天对人类事务的直接决定权，从此天不再直接管理人间事务，而仅仅通过人性来间接地主宰或影响人类或万物的生存。

实际上，早在孔子之前，人们便开始反思天命观。《诗经》提出“天命靡常”（《大雅·文王》），认为天命并不确定、不可靠。这大大地削弱了人们对天命的信念。《诗经》经过了孔子的整理，它的观点在一定程度上反映了孔子的立场。据说为孔子所作的《易传》甚至大胆地提出“革命”：“革，水火相息；二女同居，其志不相得，曰革。己日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人：革之时大矣哉！”（《革卦·彖传》）革命便是不信命。《象》曰：“改命之吉，信志也。”（《革卦·象传》）改变天命也未尝不可。革命而信志，传统天命观的地位逐渐动摇。

从孔子开始，古代儒家便开始对天命观进行历史性改造，将天命论改造为性命论。孔子提出“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），认为苍天赋予人类的本性在人类生存中的作用并不大，从而突出了人类行为本

① （宋）朱熹：《孟子集注》，载《四书五经》（上），第54页。

② （宋）邵雍：《邵雍集》，中华书局，2010，第163页。

身的独立性，而淡化了苍天对人类生存的影响力。天变为性。孟子虽然无法彻底否定形象之天，却极力回避它，并创造性地以形象的自然之天的性质来形容性的属性。针对重视古人以王朝更迭为天意的立场，孟子指出：“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖皆天也，非人之所能为也。”（《孟子·万章上》）所谓天意即民众自发的、自然的行为。故，天乃是自然或天然。性的存在方式便是自然。故，孟子曰：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）诚是天道。所谓诚，即是人性的自然展开。故，天道即人性的在世方式。天便是性的存在状态。孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）所谓养性便是顺性自然，最终实现事天。孟子曰：“以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天下，畏天者保其国。”（《孟子·梁惠王下》）乐天者便是顺性自然者。自然而然的是性的存在方式。

荀子也持类似的立场：“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”（《荀子·正名》）天生万物（含人），即人由天生。生而具有的东西便是性。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。”（《荀子·礼论》）性是天生之物：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也；以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。”（《荀子·正名》）天生之性的活动便是“情”：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情。”（《荀子·天论》）天有天性、天情。

《礼记·乐记》曰：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”生而有物便是天之性或天性。《易传·系辞上传》曰：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”继道为善，善道由性。性即阴阳之气。《易传·说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”阴阳之气的变化属于天的行为即天道。性存于天道，性源自天。所以，《易传·说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”为什么尽性可以知命？原因在于性源自天，为天令、天命。

《庄子》也有类似的观点。《庄子》之天包含两层内涵：“圣人藏于天，故莫之能伤也！复仇者，不折镆干；虽有忮心者，不怨飘瓦，是以天下平均。故无攻战之乱、无杀戮之刑者，由此道也。不开人之天，而开天之天。开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。”（《达生》）“天之天”观念，表明天有两个内涵或用法。第一个“天”指作为名词的天地之天，第二个“天”指作为形容词的天然之天。《庄子》主张开天然之天，尽性而全生，反对在人为上用力。《庄子》明确指出：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：‘无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。’”（《秋水》）天生状态或天生之物便是天，其形态或载体便是性。合起来便是“天性”：“当是时也，无公朝，其巧专而外滑消。然后入山林，观天性形躯，至矣，然后成见镡，然后加手焉，不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”（《达生》）斋心即坐忘、忘我，而后顺从天性，以实现与天地一致。天性即自然之性。

董仲舒也赞同天生人的说法：“为生不能为人，为人者天也。人之为人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。”（《春秋繁露·为人者天》）天生人的方式便是赋予人以性与命。性从天生，董仲舒称之为“天质”：“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。”（《春秋繁露·实性》）从天而获得的材质便是性，性即天质。或者说，上天将自己的意愿转化为性，并通过它来影响人的生存。

王弼曰：“不塞其原，则物自生，何功之有？不禁其性，则物自济，何为之恃？物自长足，不吾宰成，有德无主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。”^①性是万物生存之源。本源之性，王弼称之为自然：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”^②性即天然如此的东西。王弼指出：“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然，故曰盲、聋、爽、狂也。”^③不顺性便是反自然。性即自然。

① （魏）王弼著，楼宇烈校释《王弼集校释》，中华书局，1980，第24页。

② 《王弼集校释》，第77页。

③ 《王弼集校释》，第28页。

自然即天地生存之道。“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”^① 天地生成万物之性。性主而自然。上天通过性来影响人类的生存。

到了宋明理学时期，人们普遍相信并接受了万物一体观。在万物一体论体系中，人与天地合为一物，人和天成为一个有机整体的组成部分。此时，人性和天道便产生了关联。张载曰：“所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。义命合一存乎理，仁智合一存乎圣，动静合一存乎神，阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。”^② 人性与天道合二为一。此处的天道不仅指天性，而且包含自然的苍天之道。或者说，自然之天道与人类之性合而为一。故，张载曰：“天良能本吾良能，顾为有所丧尔。（明天人之本无二。）”^③ 天人无二。人性便是“天地之性”。反过来说，苍天的活动常常表现为性。张载曰：“天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”^④ 性也是苍天所赋。“君子所性，与天地同流异行而已焉。”^⑤ 天地人合一。“天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”^⑥ 天道与性合一。故，“感者性之神，性者感之体。（在天在人，其究一也。）惟屈伸、动静、终始之能一也，故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性”^⑦。性与天道是一个东西。“天无心，心都在人之心。一人私见固不足尽，至于众人之心同一则却是义理，总之则却是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也，讴歌讼狱之不之焉，人而以为天命。”^⑧ 天道与性是统一的。性也是天性。或者说，性体现了天的活动与安排。

二程也完全接受了天人一体说：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，

① 《王弼集校释》，第 65 页。

② 《张载集》，第 20~21 页。

③ 《张载集》，第 22 页。

④ 《张载集》，第 23 页。

⑤ 《张载集》，第 23 页。

⑥ 《张载集》，第 63 页。

⑦ 《张载集》，第 63~64 页。

⑧ 《张载集》，第 256 页。

修道则谓之教。……彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须着如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。”^① 理、道、性、天同一所指。苍天之性便是人性，天人同道。“天之付与之谓命，稟之在我之谓性，见于事业之谓理。”^② 天道在人便是性。天道与人性是统一的。“言天之自然者，谓之天道。言天之付与万物者，谓之天命。”^③ 天道即苍天自然而然的在世方式。这种方式，落实在人便是命，其载体便是性。

朱熹对天的观点相对复杂些。《朱子语类》曰：“问：‘天与命，性与理，四者之别：天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物各有其则者言之。到得合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？’”曰：“然。但如今人说，天非苍苍之谓。据某看来，亦舍不得这个苍苍底。”^④ 在朱熹看来，天至少有两层内涵。其一，天指苍天。这是传统观点，朱熹并不否定。其二，朱熹认为，天还表示自然性与自在性，天理即自在之理、天性即自在之性、天道即自在之道。朱熹并不否认苍天与性的关联，“天所赋为命，物所受为性。赋者命也，所赋者气也；受者性也，所受者气也”^⑤。天赋与物受同时出现。故天与性是统一的。性即苍天所给予的原始之物。不过，在许多场合下，朱熹将“天”字作形容词用：“理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。”^⑥ 天是虚空的形容词，其修饰的主体是理，故而称“理者天之体”。同时，命乃是这个主体的发用与流行。“只是这理，在天则曰‘命’，在人则曰‘性’。”^⑦ 性、理、命在此是完全统一的。或者说，理才是真正的命令者。此时，天命观的内涵发生了变化。

王阳明接受了传统观点，他认为：“性一而已：自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心。”^⑧ 性、理、心、命、天同一所指、各有侧重。天意味着形体，在人便是性，发用

① (宋)程颢、程颐：《二程集》，第4页。

② (宋)程颢、程颐：《二程集》，第91页。

③ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第125页。

④ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第82页。

⑤ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第82页。

⑥ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第82页。

⑦ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第83页。

⑧ (明)王守仁：《王阳明全集》(上)，上海古籍出版社，1992，第15页。

便是命。天、性、命相贯通。或者说，天命在人便为性。人性是天对人的生存的一种管理方式。鉴于性在人类生存中的基础性与决定性地位，苍天通过赋予人性来安排或主导人的生存。至此，苍天不再直接干涉或主导人的生存。

四 命与性

天对人类生存的干涉，由早期的直接干涉到间接地借助于人性来安排与主导，天命变为了性命。人性论产生于孔子。不过，孔子对人性在人类生存中的作用和地位认识不足，因而不以为意。孔子更相信后天的“习”，以为“性相近也，习相远也”。从孟子开始，儒家逐渐意识到人性在人类生存中的基础性和决定性作用，并逐渐产生了性命论，所谓“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也”。饮食男女等虽然属于天生之物，却不是性。性仅仅指天生材质中某些好的部分。这便是善性。这些好的部分不仅天生，而且具有本源性地位。通过知晓这些本源，人们便可以知天命。孟子说“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”。性即是天。天命表现为人性。或者说，人性所在便是天命。“盖世上尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。徐子以告夷子。夷子怵然为间曰：‘命之矣。’”（《孟子·滕文公上》）厚葬其亲为孝。孝出于诚性。这便是命。命产生于性。尽心知性便可以知天。知天自然知天命。故，天命在于尽性。孟子曰：“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”（《孟子·尽心上》）正命即顺性而尽道。顺性便能够正命。命在于自身之性，而与上天失去了直接联系。孟子对命做了新的解释：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）命产生于人性之自然。命与上天没有了直接的关系。命在于性。或者说，性决定命。

《中庸》直接揭示了天与性的关系：“天命之谓性，率性之谓道，修道

之谓教。”性即天命，或者说，人的现实境遇、命运等在于天生之性。《中庸》通过这个命题将性与命紧紧地结合起来：性本身便是命。《易传·说卦传》曰“穷理尽性以至于命”，为什么？因为命由性定。知道了性便可以知命。所以，《易传·说卦传》将性与命合用：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”命即性命。“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”（《周易·乾卦·彖传》）从天而来之命，便是性命。董仲舒曰“人受命于天”，性是人从天而受之命。这便是性命：“夫喜怒哀乐之止动也，此天之所为人性命者。临其时而欲发，其应亦天应也，与暖清寒暑之至其时而欲发无异。”（《春秋繁露·如天之为人》）天生人以气，进而发为喜怒之情。气定而成性。性成命定。这便是性命。

王充虽然反对董仲舒的天人感应说，却承认有命。原因在于“人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，……形不可变化，命不可增减”^①。人天生禀气，气形成性。一旦形成天生之性，便意味着人的寿命的确定。所以，人的寿命可以通过骨相等反映出来。王充曰：“夫禀气渥则其体强，体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短。命短则多病寿短。”^②天生气质决定了人的寿命。这不无科学道理。王弼曰“不以顺性命，反以伤自然，故曰盲、聋、爽、狂也”，性命与自然关联，不顺性命，便伤自然之性。伤自然之性便会有悖于命。郭象明确指出：“夫德形性命，因变立名，其于自尔一也。”^③德、形、性、命是完全统一的。性命一致。“命之所有者，非为也，皆自然耳。”^④命产生于人性之自然。“情尽命至，天地乐矣。事不妨乐，斯无事矣。”^⑤尽性尽情便合乎命。性命一致。

从形式上说，理学家们也接受了性命说，即性由命定。张载曰：“性其总，合两也；命其受，有则也；不极总之要，则不至受之分，尽性穷理而不可变，乃吾则也。天所自不能己者谓命，物所不能无感者谓性。”^⑥命即受。但是它有一定的标准。这个标准便是不可变的性或理。命中有性理。

① (汉)王充著，张宗祥校注，郑绍昌标点《论衡校注》，第30页。

② (汉)王充著，张宗祥校注，郑绍昌标点《论衡校注》，第17页。

③ (晋)郭象：《庄子注》，载《二十二子》，第41页。

④ (晋)郭象：《庄子注》，载《二十二子》，第46页。

⑤ (晋)郭象：《庄子注》，载《二十二子》，第42页。

⑥ 《张载集》，第22页。

张载曰：“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之学也。性通乎气之外，命行乎气之内，气无内外，假有形而言尔。故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。”^①天命贯通于性。性命一致。二程曰：“在天曰命，在人曰性。贵贱寿夭命也，仁义礼智亦命也。”^②命、性具有一致性。“后人便将性命别作一般事说了；性命孝弟只是一统底事，就孝弟中便可尽性至命。至如洒扫应对与尽性至命，亦是一统底事，无有本末，无有精粗，却被后来人言性命者别作一般高远说。故举孝弟，是于人切近者言之。然今时非无孝弟之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”^③性命是一致的，并且它们和孝悌也是统一的，即在孝悌中尽性而至命。尽性可以至命。性即理。故二程曰：“理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。天命犹天道也，以其用而言之则谓之命，命者造化之谓也。”^④理、性、命三者是统一的，命源自性、理或道。

命由性定。性即天性：苍天赋予人类的、能够决定人类生存方向和性质的本性。由天向性的转变，标志着人类关注重心的转向，即从天向人的转向，天命逐渐改变为性命，或者说，命的主体开始发生更迭，由外在的上天转换为人类的本性。这种转向意味着人的命运从外在的他者手上被交还到人类自身。

五 命与理

在传统天命观中，天是命令的发布者，命即天命。后来，人们将天命观改造为性命观，认为苍天借助于人性来管理人类的事务。性命观一直延续到宋代。从二程开始，人们对传统性命观进行了深化和改造。与以往的性命观不同，二程从天理的角度解释了天地生物现象。二程曰：“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既

① 《张载集》，第21页。

② （宋）程颢、程颐：《二程集》，第315页。

③ （宋）程颢、程颐：《二程集》，第224~225页。

④ （宋）程颢、程颐：《二程集》，第274页。

散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？”^① 万物的生生不息便是天地气质的活动。这个生育活动的根据在于理。或者说，天生万物本身符合天理。故，二程曰：“天地生物，各无不足之理。常思天下，君臣、父子、兄弟、夫妇，有多少不尽分处。”^② 天地依理而生万物。也可以说，天生万物本身和天理是完全一致的。在二程这里，天的活动与天理本身没有差别。天行自然合理。由此，天赋、天性与天命便合成一体。二程曰：“‘知天命’，是达天理也。‘必受命’，是得其应也。命者是天之所赋与，如命令之命。天之报应，皆如影响，得其报者是常理也；不得其报者，非常理也。然而细推之，则须有报应，但人以狭浅之见求之，便谓差互。天命不可易也，然有可易者，惟有德者能之。如修养之引年，世祚之祈天永命，常人之至于圣贤，皆此道也。”^③ 天命即苍天的命令。与此同时，苍天的行为符合天理，其表现便是天性。二程曰：“天之付与之谓命，禀之在我之谓性，见于事业之谓理。”^④ 天命在人便是性。苍天之理，在人类身上便是性。天理、天性、天命是一回事。二程曰：“仁义礼智，天道在人，赋于命有厚薄，是命也，然有性焉，可以学，故君子不谓命。”^⑤ 仁义之理便是天道在人间的表现形式。二程曰：“若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。”^⑥ 苍天的行为自然合理。因此，主宰权最终还是保留在苍天的手中。

从朱熹开始，理学家开始区别天与理，并形成了一种新型天命观。朱熹首先批评了传统的天命论：“若以为命已前定，任其如何，更不尽心，却不可。盖有性存焉，须着尽此心以求合乎理，始得。”^⑦ 安于天命而不为是不对的。命不在天而在性，性命一体，性即理。故，朱熹曰“盖以理言之谓之天，自人言之谓之命，其实则一而已”。天理在人便是命，命由理定。朱熹曰：“天命者，天所赋之正理也。”^⑧ 天命便是天理，理或性决定命。朱

① (宋)程颢、程颐：《二程集》，第163页。

② (宋)程颢、程颐：《二程集》，第2页。

③ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第161页。

④ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第91页。

⑤ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第257页。

⑥ (宋)程颢、程颐：《二程集》，第313页。

⑦ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(4)，第1463页。

⑧ (宋)朱熹：《论语集注》，载《四书五经》(上)，第71页。

熹曰：“命，谓天命。言此人不应有此疾，而今乃有之，是乃天之所命也。”^① 天命即苍天的命令，这和传统天命观并无不同。不同的是，朱熹在苍天之命的背后，加上了另一个主宰者理，从而将管理权过渡给超越的天理。朱熹曰：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”^② 苍天的命令背后还有一个主宰者，那便是理。理通过主导天而主导人间事务。朱熹曰：“理者，天之体；命者，理之用。”^③ 理是主体，命则是其发用。理借助天发挥作用。

传统的天命观因此发生了变化。朱熹曰：“‘命’之一字，如‘天命谓性’之‘命’，是言所禀之理也。‘性也有命焉’之‘命’，是言所以禀之分有多寡厚薄之不同也。”^④ 命分为生命与性命。生命为气质禀赋，而性命决定于天理。朱熹曰：“命之正者出于理，命之变者出于气质。要之，皆天所付予。”^⑤ 命分正命与变命。正命便是符合天理之命。“‘知天命’，谓知其理之所自来。譬之于水，人皆知其为水，圣人则知其发源处。如‘不知命’处，却是说死生、寿夭、贫富、贵贱之命也。”^⑥ 人的生死寿命等，表面上和天赋相关，似乎是苍天的赋予，实际上却是因于天理。天理才是死生富贵的终极主宰。朱熹曰：“命者，天理流行、赋于万物之谓也。……其既生也，则随其气之运，故废兴厚薄之变，惟所遇而莫逃。”^⑦ 气质是命。这个命并非仅仅是苍天的命令，而是最终依据于天理。朱熹曰：“居处恭，执事敬，与人忠，此是形而下者。然于此须察其所以恭、所以敬、所以忠，其来由如何，以至耳、目、鼻、口、视、听、言、动皆然，了此便透顶上去，便是天命、天性，纯乎天理。”^⑧ 因天理而为天命或正命。朱熹最终指

① (宋)朱熹：《论语集注》，载《四书五经》(上)，第23页。

② (宋)朱熹：《中庸章句》，载《四书五经》(上)，第1页。

③ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第82页。

④ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第77页。

⑤ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第78页。

⑥ (宋)黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》(1)，第79页。

⑦ (宋)朱熹：《四书或问》，载《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010，第840页。

⑧ (宋)朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，载《朱子全书》第23册，第2623页。

出：“天命者，天所赋之正理也。”^① 天命即天理之命令。准确地说，命令有两种形态，一种自然的命令者，另一种是超越的命令者，前者便是苍天，后者是天理。早期哲学家相信命令出自苍天，属于天命。朱熹则进一步指出：苍天如此作为或安排，最终听命于天理。天理借助于苍天而插手人间事务，这便是正命。

从天命观来看，在二程那里，天命的主体是天，即苍天主宰宇宙事务，只不过它自然合法、符合道理，天和理是一回事。从朱熹开始，天命的主体分为两个，一个是形而下的气质苍天，另一个是形而上的超越天理。形而上的天理借助于形而下的苍天来主宰宇宙万物的生存。在此，理逐渐脱离天而独立成为一种存在实体，进而成为宇宙生存的最终决定者。命不再是天命，而是理的命令。天的主宰权逐渐丧失。当人们将理解释为性时，主导生存的力量似乎又回到了人的身上。它表现为良知主宰论。王阳明将外在的天理对人的生存的影响转移到人自身，即以为天理便是人心中固有的良知。天理在“我”、在人：“仁、义、礼、智，也是表德。性一而已：自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心；心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠，自此以往，名至于无穷，只一性而已。……人只要在性上用功。”^② 尽管性命一体，然而性（心）命之间还是有所差异。心之所发才能为命。王阳明区别了三类人，即圣人之事、贤人之事和学者之事：“夫尽心、知性、知天者，生知安行：圣人之事也；存心、养性、事天者，学知利行：贤人之事也；夭寿不贰，修身以俟者，困知勉行：学者之事也。”^③ 其中，圣人之事，生知安行，似乎无须修身，天然自成。这些毕竟属于少数人的专利。多数人只能够做“贤人之事”和“学者之事”。王阳明日：“天之所以命于我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如父母全而生之、子全而归之者也：故曰‘此学知利行，贤人之事也’。”^④ 贤人之事，虽有本心、天性，如果存养得当，也可以知命。这种知命，王阳明将其改造为“立命”，即真知

① (宋)朱熹：《论语集注》，载《四书五经》（上），第71页。

② 《王阳明全集》（上），第15页。

③ 《王阳明全集》（上），第43页。

④ 《王阳明全集》（上），第43~44页。

命不仅仅是知晓命，而且是自己把握命运。这便是“立命”：“若曰死生夭寿皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身，以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳；若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也，故曰所以立命。‘立’者‘创立’之‘立’，如‘立德’、‘立言’、‘立功’、‘立名’之类，凡言‘立’者，皆是昔未尝有而本始建立之谓。”^① 真知命即“立命”：创造一个崭新的命运。至此，人类可以主宰自己的命运。命由己定：“你萌时这一知处，便是你的命根。当下即去消磨，便是立命工夫。”^② 立命需要工夫，即只有通过修齐治平的工夫，人类才能够掌握自己的命运。至此，在传统儒家看来，苍天几乎完全失去了它主导人类事务的权力，命在“我（们）”。

结语 从顺命到立命

古人相信天生万物、天生人。天因此成为人类的主宰。上天对人类的主宰方式便是命。命即上天的命令。相信命运也由此成为中国古代（尤其是古代儒家）的人生观。随着儒家思想的不断发展，人们对命的认识不断深入，态度也逐渐发生转变。在早期，人们把命看作上天对人的现实生活的安排。这种安排的境遇，在先秦时期的儒家看来，来自上天的命令。它体现了上天对人类生活的主宰。于是，人们所能够做的主要是顺命、安命。

从孔孟开始，古代儒家将天命转化为性命，以为命由性定。而性虽然依然属于上天的命令，却属于人类的存在。将天命转向性命，标志了一个新时代的到来：人类的事情应该由人类自己来主宰和主导，而无须由上天来具体安排。于是，孟子将命交给性，极力淡化上天的形象与作用。荀子甚至主张“制天命而用之”。汉代的“随命”说也体现了人类自身活动对自己命运的影响力。尽管人们尝试着掌控自己的命运，然而，从总体来看，人们还是相信命来自上天，从而形成天命论。对天命说的承认与接受，通常标志着人们对人类生存主动权的忽略或放弃，从而听天由命、安分守遇，严重者可能会消极处世。

^① 《王阳明全集》（上），第44页。

^② 《王阳明全集》（上），第123页。

从宋明时期开始，儒家对命运观进行了改造。性命关系变成了形而上的性（理）与形而下的命的关系。形而上的性是体，形而下的命是用。性命之间的一致性或统一性仅仅表明：作为可能存在的性或理，与作为事实存在的命之间具有一致性，而非等同。于是，可能存在如何转化为事实存在，这便需要性体的发用。从生存论的角度来说，这个发用便是气化流行；从实践的角度来说，这个发用便是工夫，即存心、尽性、修道与工夫。通过这一系列的努力，人类不仅可以知命，而且可以创造出一个崭新的命运，这便是立命。立命说的诞生体现了古代儒家掌控人类自身命运的努力。和早期顺命的消极人生观相比，这种人生观无疑是积极的、进步的。这正是传统儒家的最终追求：人类不仅能够主宰自己的命运，而且能够成为宇宙的主宰。由此，人类主体性获得了证明。

(责任编辑：张恒)