**中國哲學中的自由與命定論**

**摘 要**

 本文談中國哲學中的自由與命定論，主張儒釋道三教都有命定論的立場，但這只是對生命存在困境的現象有所認識而已，更重要的是，三教都有理想的追求，因而為生命找到出路，從而獲得了自由。總三教命定論，儒道兩家是無因說，儒家以社會實踐為理想，而有了自由的出路。莊子則是以個人生命境界的提升，而找到自由的出路。佛教是有因說，即是業力因果，既知其因，則知對治之方，一樣可以超脫命限。三教都不受命運限制，關鍵在做工夫以求超越，若沒有工夫的配合，則任何人都只能受命限的束縛了。

關鍵詞：自由、命定論、命運、業力、輪迴

**壹、前 言**

　　「自由與命定論」這個議題直接對準人類生命的命運問題，到底人類有沒有固定的命運？若有，它是如何形成的？以及人類自己可以主宰這個形成的原因嗎？若無，是否人類全然是自由的？若是，自由即無界線嗎？又，中西文明史上充斥著數不盡的算命和預測技術，信者眾多，不信者亦恆不信，那麼，命運真的可以測知嗎？而人們應該如何理性地面對這個現象呢？這些問題，幾乎是自有文明以來，所有有理性的人都會探問的問題，也正是因此，在中西所有重要的哲學理論以及思想學派中，從不缺乏對這個問題的討論。當然，問題多元，而答案更是分歧。此一主題即是要面對這個問題，撰文申論。闡釋筆者的研究觀點，解讀傳統宗教哲學理論體系裡對於此一問題的意旨，以便協助人們正確地看待生命中的許多奧秘現象，從而走出人生的康莊大道。

　　從中國哲學角度而言，以儒學來說，朱熹的理論可為典範，氣性生命都是命定的，但德性生命都是自由的。朱熹以其理氣論系統，針對貴賤、貧富、壽夭的氣稟所受，主張任何人都受到先天的氣稟限制，無可改變。但是，就每個人也都稟受天地之性而言，人們在智愚、賢不肖的氣稟差異下，只要願意做道德追求，則是人人可為堯舜[[1]](#footnote-1)。當然，氣量有別，意思是說有大聖人之量，也有君子之量，也有匹夫匹婦之量，但都是純善的。這又為王陽明的「成色分兩」說所繼承與發揮的[[2]](#footnote-2)。

　　依道家言，應以莊子為代表，關鍵是莊子正面面對這個問題且有系統性主張，老子及列子的討論都不及此。對莊子而言，氣化生命亦是先天受限制的，無可逃脫，但重要的是，世俗的氣命都是沒有目的性的，不必在乎，真正應該追求的是生命的自由，而自由是以與造化者遊為目標，其義最高是成仙，至少是人間自由自在的智者，重點在追求自己的心境愉悅舒適，而不是耽溺於世俗名利權勢中。

　　就佛學言，因果業報輪迴是其生命哲學的根本，生命受到業力的牽染，勢必受報，但業力形成於自己，故而不能說是命定的，且一旦在輪迴中新生，即擁有一生的時光可以自由地造新業，故而又是絕對的自由論。至於真正的自由，並不是可以自造善惡的意思，而是智慧地生活，自助又助人，展開積極光明的生命，解脫痛苦與煩惱，並且救度眾生。可見，自由與命定論的問題，在中國哲學史上已有十分深刻的各家定見，本文之作，首在申明這些理論意旨，並適作三教比較，從而提出應用的觀點。

**貳、自由與命定論問題意識釋義**

 論自由，可有很多面向，本文要討論的，是中在國哲學領域中，關於生命的意義與人生的艱難部分，研究中國哲學各學派中，如何建構生命的理想，以突破各種的生命困境，從而找到生命的自由？生命不是沒有困境的，但那是命運的限制？還是社會的歷史現象所造成的？還是只是自己的生活方式不恰當所致？依據筆者的了解，中國儒釋道三學，都有對於生命是會受到命運的限制的觀點，至於歷史的影響，也包括在個人命運的限制中被理解，而個人生活方式不恰當的影響，則是屬於如何突破命運限制下要討論的議題，歸根結柢，儒釋道三教都說了生命艱困的原因，其中都有一定程度的命定論色彩，然而，做為人生哲學的中國儒釋道三學，正是要在人生的艱苦中，找到生命的意義與應該追求的理想，從而建立自主的人生，於是有了自由的宗旨。因此，命限還是存在，原因各家說法不同，自由則是共有的理念，但是各家的終極自由依然不同，於是有儒釋道三教對於此一議題的同異辯證，十分精彩。

　　對於本問題的討論，首先要從命運限制的問題開始，也就是生命的艱難面之所以形成的原因說起，這一部分的討論，基本上就是要進入各家的宇宙論哲學中去認識，宇宙論說明生命形成的原因，因此可以對準個別人生的命運好壞問題。但是中國儒釋道三學，講宇宙論不只是為了說明現象世界及個人生命之形成，說這些的目的還是為了追求人生的理想，而人生的理想正是本體論的議題[[3]](#footnote-3)，把意義與價值弄清楚，怎麼追求就是工夫論的課題了，儒釋道三教都有本體論也有工夫論，做了工夫達到境界，就是生命意義的完成，自由就在這裡講了。所以自由與命定論的問題，就在儒釋道三教的宇宙論、本體論、工夫論、境界論中可以被說清楚[[4]](#footnote-4)。

　　關於命定論與宇宙論的關係的問題，是因為命定論是關於命運的理論，在其中而主張有命定論的立場者，當然也有主張沒有命定論的立場者，而針對這個問題的討論，就會落實在生命形成的原因中去討論，這就進入宇宙論的問題裡，中國哲學談人生問題，必然會有對於生命形成的原因的探究，並且在此處說明生命的真相，艱困並非必然，只是命限確實有之，於是各家宇宙論針對之而論述之。由於中國哲學都是要追求人生的理想，培養理想完美的人格，於是命限只是做為理想實踐時的背景理解，基本上沒有突破不了的命限，問題只是方向在哪裡？若不能正確認識人生的理想，則永遠受限於命運，若能知道生命真正的意義，向理想處追求，生命的自由於焉展現。

　　雖然如此，三教的世界觀宇宙論和價值理想各不相同，以下，筆者要將討論三教的自由與命定論問題的主要材料對象稍作規範，以免討論泛而無邊，因為這是一個大的題目，若不能適度限縮，各家都有十分繁瑣而細節的線索，則意見宗旨便無法定準。

　　首先就儒學而言，自孔子定下「未知生焉知死」「未能事人焉能事鬼」的基調以後，儒家就是站在經驗現實世界的立場，追求天下太平的理想，於是命運的問題，便是人在世界形成的結果，就此而言，孔、孟僅論及有命，更重要的是說明理想，也就是使命，使命實現之則獲自由。於是對儒家而言，討論自由與命定論的問題，就在於如何說明命限？以及如何做工夫以化消命限、達成理想的討論中。這些討論，從孟子、到中庸，到宋明儒學都有討論，而最後在宋明儒學中達到儒學立場的理論高峰，因此，宋明儒學的著作將是本文說明儒家自由與命定論意旨的核心材料。

　　其次就道家而言，《老子》五千言，言簡意深，但是問題意識較為集中，且並不主要涉及個人生命限制問題，而是針對領導者的管理智慧，甚至，其說能與儒家意旨相通。因此，討論道家的自由與命定論問題，要另尋他人。筆者以為，能代表道家別異儒家的系統，當推莊子。莊子菲薄孔子，價值立場有別，且對宇宙論問題說之甚詳，對生命的形成來去，有明確宗旨，更有強烈的命定論色彩，卻在此基礎上要追求個人的絕對自由，自由與命定論的衝突在莊子哲學內部即是張力甚顯，本文將主要以莊子哲學為談道家自由與命定論問題的哲學系統。

　　佛教哲學，本來就是建立在因果業報輪迴的理論中，可以說命定論是其根本立場，但是因為有輪迴觀之故，不斷地輪迴的生命本身就是全新的機會的給予，因此生命也是自由的，加上業力之說，佛教哲學竟將自由與命定論完全地吸收融合為一套生命理論中共有的質素。佛教固有原始佛教、大乘佛教的發展，但是這一套宇宙論生命觀是沒有更動的，所以大小乘佛教的材料都是共同可用的核心素材。

　　最後，本文所使用的自由與命定論的概念，是在傳統中國哲學的討論下的使用，並未涉及西方哲學對於人類自由意志問題的探討，這是因為，傳統中國哲學的根本問題重在人生理想的追求，儒釋道三家都是，人的意志自由始終是受到肯定的，但有命運的限制又是共同看到的事實，為追求理想，定要突破限制，理想達成，限制就不存在了，自由獲得伸張。始終不是正面面對人類有無自由意志的問題，而是人類生命有無價值理想的出路問題，突破的是命限。因此，本文使用的命定論概念，也是指得命運的限制性一事，而不是機械式地命定論主義的立場，因此，自由與命定論的衝突便可以解消，關鍵就是此處的命定論講得是命運限制性，而自由講得是生命的出路，出路在理想，理想即是本體論的觀念內涵。至於命運的限制，壽夭、美醜、智愚、賢不肖就是所論，另外，社會歷史的條件也是限制命運的要點，《論語》就講辟世、辟地、辟色、辟言之說[[5]](#footnote-5)，這都是造成命運的背景，也是對生命的限制。不論是個人氣稟之限制，還是時代環境的限制，命限之形成，有沒有原因？這在三教中是有不同的知識立場的。

**參、儒家以使命化解命運的立場**

　　以下，本文先討論先秦儒學的立場，之後再進行對宋明儒者的問題與主張之解析。首先，對於儒者而言，他們最關心的問題就是如何建立理想的家國天下，但是現實常常是很不令人滿意的，為求天下的理想，需要出仕服務，但又未必能有職務，自己的家庭生活都未必顧得好了又如何治理天下？這就引發了對於命運的感嘆，《論語》中就有如下的說法：

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」[[6]](#footnote-6)

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」[[7]](#footnote-7)

　　顏回早死，孔子說他短命，這就是命限。伯牛生病了，孔子也說這是命。這是針對生死年齡以及身體健康問題的命限之知。此外，針對能力高下也有命限的認知。參見：

子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」[[8]](#footnote-8)

孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。」[[9]](#footnote-9)

　　說人的資賦有中人以上或中人以下，這是對人的能力的命限的認識。說人有生而知之、學而知之、困而學之的差別，這當然也是對命限能力的認知。然而，人在能力上有命限的差別，這是經驗上的事實，人人皆知，至於理論上是否命限不可改？以及命限如何形成？這都沒有討論。面對命限的問題，孔子更多的是談君子應有的作為，也就是對天命的理解與使命的追求，其言：

不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。[[10]](#footnote-10)

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」[[11]](#footnote-11)

 「不知命」的命，應該指的不是人的壽命能力的命限，而是天命與使命，即是第二句的「畏天命」之義。由此看來，在孔子所關心的自由與命定論的問題中，命限當然是有的，但是否深入到命定論則談不上，只能說是一般經驗之談。若是要指出命定論，則需要對命運的形成有一套理論的說明，並且要對如何改變命運？或根本不能改變命運的問題，作出明確的討論意見。因此，在孔子而言，命定論談不上，但自由則有明確指向，那就是天命。命定論立場固然是相對於自由論的立場，但是，儒家也好，道佛也好，都沒有停止在命定論的立場中，就算有命定論的立場，也是要指出生命的出路，出路找到了，生命就挺立了，也就是有了自由。儒釋道三教的自由，顯然不是任意妄行不受羈絆的自由，而是有了生命的理想與方向，就此而言，孔子的天命觀便是儒者向來不變的價值理想，這個理想，《中庸》繼承之，其言：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也﹔可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中﹔發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也﹔和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。[[12]](#footnote-12)

　　《中庸》首章講天命，天命就是自性，實現此自性即是人生的目標與生活的道路，努力培養這個目標道路則是教育的功能。這個目標道路且是終生必須奉行不輟的。至於如何實踐呢？那就是要慎獨、要發而中節、要致中和。這就是儒者與一般人的不同之處。如下文所言：

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」[[13]](#footnote-13)

　　「道之不行」與「道之不明」就是歷史社會的命限，這和《論語》中多處提到「邦無道」的概念是一樣的立場，但這依然是對現象的認知，亦未明確主張歷史有所謂的「命定主義」。然而，歷史社會政治有其限制則是事實，面對於此，仍是要追求自己的理想，那就是上文的率性、修道、慎獨、中節等等。至於一般人者，不論智愚賢不肖，都是或過或不及而已。至於君子，則是追求天命的智者，走出自己的人生道路，自由之義在此。亦即，儒者以天命的道德理想為終生追求的目標道路，而這個立場，永恆不變於兩千年來的儒學發展，宋明儒學者是，當代新儒學者亦是。但是，對於命限的問題，卻是只有到了宋明儒學才有正式的理論建構。

　　在討論宋明儒學之前，還應該談一下孟子的處理，因為宋明儒學理論更多的是從孟子哲學繼承下來的。對於命，孟子有一段經典之作：

口之于味也，目之于色也，耳之于聲也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，智之于賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。[[14]](#footnote-14)

　　第一段的口目耳鼻四肢是生理本能，有其不可或缺的需求，但是人有理想，更應追求。其中之性講的是生理本能，其中之命講得就是《中庸》的天命理想。第二句的仁義禮知之於父子君臣賓主賢者，是社會價值中不可摒除的命限要求，但有理想追求的意義在其中，所以不能只當它們是被要求的教條，而應當視為應追求的理想，其中之命是社會共識的價值，人都必須遵守的，故有命限的意味在，有性焉說得就是天命之性。於是，在孟子文中的性，與天命之命兩義相合，而有《中庸》的「天命之謂性」一說，此說亦接著為宋明儒者所發揮。

　　孟子對人性的問題，主張性善論，其目的在要求人人須努力成為君子，因性善，故有可能性，以及必須性，但是，人有為惡的事實，則其與性善論的衝突應如何化消？這在孟子則是以自暴自棄斥責之，其實並未說出為惡的理論架構，亦即並未從形上學存有論的進路，說出人之所以可能為惡的存有論基礎，也未能說明存有論上會為惡的一般人，如何可能成為善人？甚至聖人？而這就是要留給後來的儒者去解決的問題，宋明儒學就從這個問題出發，建構理論以說明為惡的存有論的理論架構，亦在此處，界定了命限的形成原因，然後，依據原始儒家本來的立場，亦要提出追求天命理想的使命。

　　首先，周敦頤說出了人的存在是陰陽五行之氣的結構結果：

無極而太極，太極動而生陽：靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。[[15]](#footnote-15)

　　周敦頤是儒家哲學體系中第一位從宇宙論角度論述人的生命存在的哲學家，人是陰陽五行之氣凝結而成的，當有了知覺之後就有善惡之行，則需聖人以中正仁義教化之。此時，為惡的原因尚未明說，張載的理論就說清楚了，關鍵是孟子所講的口目耳鼻之性的過度為惡。其言：

湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。[[16]](#footnote-16)

　　口腹鼻舌就是孟子所說的生理本能之性，有德者滿足即止，不過過度追求，若是被嗜欲累其心，就是以小害大、以末喪本而為惡了。以氣說人，則口腹鼻舌就是此氣之結構，其有為惡之可能，就是嗜欲，嗜欲就是生理需求的過度，這也是說明命限的理據，但此處尚非命定論旨，以氣說生死壽夭，就有命定論的意味了，如其言：

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生修夭而已。[[17]](#footnote-17)

　　價值理想的追求應該超過生理的欲求，反之，就受到生理的限制了。性命於氣就是價值理想受到生理的限制，性命於德就是對生理的需求有所節制，足夠即止。所以生理的需求不形成命運的限制，只是不慎其用即導致為惡而已。但是，生死壽夭就不同了，生命形成於氣，氣有結構，人各不同，壽夭就有命數在，故曰：「氣之不可變者，獨生死修夭而已」。這就是再明顯不過的命定論，但所指在生命的長短一事上。張載有「氣質之性」與「天地之性」的理論，但主要用在進德修業的理想追求的問題上，其言：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。[[18]](#footnote-18)

　　雖然氣質是人生存在的現實條件，但人之所以為人的價值在道德追求上，故而應以「天地之性」為生命的出路，不受羈限。「天命之性」就是孟子強調的「良知良能我固有之」，孟子有說於德性，但略及於氣性生命，張載的「氣質之性」正面面對氣稟存在的事實，有助於說明為惡的存有論來源問題，可以說，都還是對孟子性善論的繼承及發揮。總之，儒學史上總是由天命給出路，出路有了，人即自由了。至於那個命限的問題，張載也只說到了死生壽夭一事是有命限的，然而，「氣質之性」與「天地之性」的理論畢竟是一套有用的架構，朱熹即依此而發揮了更為清楚的儒家命限的理論。朱熹以「理氣論」整體說所有的存在物的陰陽五行結構，以「心性情」說道德實踐主體的架構，以「魂魄」說人死後的存在架構，以「鬼神」說它在世界存有者的存在性。可以說依據張載的氣化宇宙論而結合儒家的性善論及天命觀，完整地處理了人之所以為惡以及必然可以為善的理論問題。朱熹的「理氣論」中指出天地萬物皆有理，亦即是儒家的「天命之性」，此性使萬物有其存在的價值意義，但是，人與人以及人與動物、植物等天地萬物在道德實踐的能力上卻是各自不同的。植物與礦物就不論，朱熹也不關心，動物就必須有一說明，動物也是理氣結構的生命，但因其氣稟結構的限制，動物對於道德實踐能力僅有絲毫的曙光，犬能忠、牛能勤、羊能孝，卻不可能呈現仁義禮知的全部。人則不然，稟受「天地之性」與「陰陽五行之氣」之後，雖有限制，卻不能完全遮蔽，雖能力有所不同，卻最終都能夠呈現仁義禮知的全部，這是人與動物的不同。這樣，就已經是對動物的命限的說明了，但這不是重點，重點是對人的道德實踐能力的高下的說明。人雖高於動物，但人與人之間的道德實踐能力仍是互有差別的，就是孔子所說的「生而知之、學而知之、困而知之」的等級，對此，朱熹則以氣稟之不同而說之，並且承認除了道德實踐能力有氣稟之限制以外，人的壽夭貧富貴賤也是受到氣稟限制的，這樣的理論，就是儒學史上最先也最明確的對於命限問題的哲學討論，同時，也就端出了命定論的立場，只是，儒者討論命定論，卻從無消極的意味，因為有性善論與天命觀在，從來就是只當它是個經驗現象的事實，人的生命另有出路，也就是都有它的自由。以下展開朱熹的討論，首先，就動物的道德實踐能力有限而言，參見：

自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，……以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，……物之間有知者，不過只通得一路，如烏之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。[[19]](#footnote-19)

問：氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？曰：非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。至於虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，卻只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。[[20]](#footnote-20)

　　以上兩段文字，是在朱熹理氣論架構下，說明萬物在共同稟受「天地之性」下，為何人與動物有道德實踐能力的區別？朱熹指出，「天地之性」是天地萬物都受有的，礦物植物在「正德、利用、厚生」中有其為人類所用的功能，因其無生命知覺的主動行為能力，故以「為人所用」而呈現其稟受於「天地之性」的角色功能，但動物是有知覺的，若是也稟受「天地之性」，為何不能實踐道德理想？答案就是氣稟之故，鳥孝、犬禦、獺祭、牛耕等等，有些甚至還談不上道德實踐，而只是社會能力而已。所以，重點是，氣稟是會限制生命的能力的，雖然生命因氣稟而有，動物就受到氣稟的陰陽五行結構的限制，而只能將實現仁義禮知的能力透露出一點縫隙。不論朱熹的理論合理性如何，重點是，這就是藉由氣稟結構說明生命能力的理論，也就是對命限的形成給了宇宙論進路的理論說明。有了這樣的說明系統，朱熹便直接討論了人的命運問題。其言：

然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，「人一己百，人十己千。」，然後方能及亞於生知者。及進而不已，則成功一也。……人若有向學之志，須是如此做工夫方得。[[21]](#footnote-21)

　　這段文字對於人有能力等級之別作出了氣稟結構差異的說明，等於為命限提出理論說明，當然，既有「天命之性」在，氣稟強弱清濁是一回事，它只是道德實踐能力的程度性限制，而非根本性限制，故而仍是人人可為堯舜，只是難易有別而已。以上針對道德實踐能力而說，下面的討論則是針對命運之不齊而言：

人之氣稟，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。[[22]](#footnote-22)

問：先生說：「命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭，一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。一種屬氣，一種屬理。」以僩觀之，兩種皆似屬氣。蓋智愚、賢不肖、清濁、偏正，亦氣之所為也。曰：固然。性則命之理而已。[[23]](#footnote-23)

因問：得清明之氣為聖賢，昏濁之氣為愚不肖；氣之厚者為富貴，薄者為貧賤，此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然邪？抑其所稟亦有不足邪？曰：便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴，稟得厚底則富，稟得長底則壽，貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人，然稟得那低底、薄底，所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又夭。[[24]](#footnote-24)

　　以上諸說，明白主張人有命限，且人各不同，關鍵都是氣稟的結果，朱熹說「命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭，一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。」前者攸關個人命運，後者攸關道德實踐能力，竟然都有定數，定數就是氣稟之陰陽五行結構，而陰陽五行的稟受則是就人的出生年月日時所結構而成，朱熹甚至等於為子平、紫微等命相學找到理論依據了。這就是說，氣聚成形，而有了生命，生命依其稟受而有了命運的定數，既然貴賤貧富壽夭都有定數，這豈不就是命定論了，正是如此，連聖賢都有命運的定數在其中。不過，要表述命定論的立場，還需要對命運形成的原因作說明，一是必然，一是偶然，若是必然，則是有因命定論，若是偶然，則是無因命定論，照理，有因就會有破解之道，無因偶然者，可以說才是絕對的命定論。而朱熹，竟是無因偶然論者。其言：

問：命之不齊，恐不是真有為之賦予如此。只是二氣錯綜參差，隨其所值，因各不齊。皆非人力所與，故謂之天所命否？曰：只是從大原中流出來，模樣似恁地，不是真有為之賦予者。那得箇人在上面分付這箇！《詩》《書》所說，便似有箇人在上恁地，如「帝乃震怒」之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。「惟皇上帝降衷於下民」，降，便有主宰意。[[25]](#footnote-25)

　　本文明確主張，二氣錯綜，沒有人為的安排，古書說的上帝，亦只是理，是理就還是二氣錯綜參差而已。總結而言，人的稟賦各不相同，這就包括世俗價值中的貴賤、貧富、壽夭，以及道德實踐能力上的智愚、賢不肖，它是隨其出生就有定數，這就是命定論的立場了，甚且，這個稟賦尚不是任何人為的力量所造成，而就是氣稟所感的結構結果而已，這就更是命定論了。既然命數在其中，人生的意義何在？所幸，儒家學者從來就直接回應這個問題，從孔子的「畏天命」，孟子的「性命對揚」，《中庸》的「天命之性」，周濂溪的「聖人定之以中正仁義」，張載的「天之性」、朱熹的「天理」，這些都是人之所受中的意義面向之所指，也就是說，世俗義的命運固有其然，然人之出生，更有其理想的目標價值有待追求，實現這個目標價值，就是生命的出路，有出路就是自由的，無論能力高下，這個目標理想，說為使命可也，因此，有命運，也有使命，是命定論，也是自由論，命定指涉富貴貧賤方面，自由指涉人生理想方面，因為有理想，故而「道之不行，我知之矣」，然決不妨礙人仍有獨立自主的價值追求，否則生命有何意義？因此我們可以說，儒家接受世俗命運問題上的命定論立場，但對生命的本質，提出價值追求的理想，而完成生命的意義，就此而言，便完全不受命定論影響，就算有命限，也是一樣要追求理想，則命限便只是對現實的艱難的一種理解而已，生命就是有意義的，有目標有價值的，那就是人的一生的出路，在所稟受的賦命中，既有氣稟命運的一面，也有天命降受的一面。

　　附帶一談的是，儒學史上對於宿命的討論走得比朱熹更遠的就是邵雍，邵雍的《皇極經世》把歷史和個人的運數軌跡都作了界說，可謂對命運之結構做出了詳細的說明，因此在邵雍的理論系統中，他是可以推算命運的，但依前文所說，知命運之命是一回事，知天命之命是另一回事，兩者不相妨礙，並不因此就陷在命限中，使人生沒有出路。

**肆、道家融合命定與自由的智慧**

　　自由與命定論的問題涉及人的生命哲學的核心問題，這在道家老子的體系中並未充分處理，只有在莊子的理論中可以充分見到。故而本節以莊子哲學為道家意旨的對象。莊子是先秦哲學中，最早也最清晰的擁有完整哲學體系的一家，他有氣化宇宙論、有價值意識的本體論、有身心修煉的工夫論，有理想人格的境界論。因此，談人的生命形成，以及命運的問題，在他的系統中都有明確的表述。

　　莊子的氣化宇宙論主要說人的生命的形成，就是氣的聚散，並且人都會死，除非修煉成神仙[[26]](#footnote-26)，不過，莊子哲學更大的貢獻卻是在人間世的普通人的生命自由觀，就在氣化聚散的生死流行中，直接把生命的價值從自我崇高上拉下來，指出生命來去一遭，沒有特定的目的，故而以道逍遙自適為尚，這就破除了人在社會體制內的角色榮辱之矜持，一旦放下社會禮俗的人生目標之後，生命就自在了，若要追求更高的境界，那就做身心修煉的工夫，終極境界是神仙，若同時成為統治者，那就是採取放任無為的治理方式。這一套理論，是中國哲學中唯一一套明確的出世主義哲學，意思是不把生命的目標放在社會體制的理想化的追求上，而是以個人生命意境的提升為目標，既是個人性的也是自由性的。這一套哲學對於自由與命定論的問題，是有鮮明的立場的。形式上也是站在命定論的立場追求生命的自由性。

　　莊子的生命觀，做為人，只是造化集氣而成的存在，沒有特殊的目的性賦予，而人的生命型態，種差類別，甚至有殘疾病苦之人，然而這就是命運，不管造物怎麼對待，都談不上對自我的特殊設計，只要不從社會人偽的角度去看待生命，這些命運之不齊都沒有尊卑高下之別，王公與百姓平等，美醜與壽夭無別，只要不進入社會世俗的價值觀中去思考，人人都是生命平等的。給甚麼樣的命運就有甚麼樣的人生，但一切不同的命運類型都是地位平等，都不影響個人自由的追求，因為世俗眼中的好壞，根本不是造化的目的，於是追求個人精神意境的超升就是人生的去處，可以說藝術家、科學家、修煉者等就是莊學型態的自由人。於是人雖有命運，但是命運是甚麼則只是從世俗的眼光去看的分別而已，歸根結柢人人都是一樣的，只要懂得尊重每個人自己生命超升的去向就好。就這樣，既是社會世俗生命型態的命定論，又是個人自由生活立場下的自由論。莊子哲學就這樣完美地解決了命運的命定和自由的問題。

　　首先就世俗價值的破除說，＜齊物論＞中有「道通為一」之說：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦芧，曰：「朝三而莫四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。[[27]](#footnote-27)

　　人的美醜，能力的高下之別，這些，在造物者的眼中，都沒有分別，都不是他造物的意旨，於是，世人就應該放下這些從社會價值的眼光來看待自己生命的角度，而與道合一。否則，就像猴子們「朝三暮四」的故事一樣，實際上沒有差別的事情，只因為名相的不同，而喜怒有別，這不是很可笑嗎？所以智者不為，尤其是對於人間的是非好惡，都不當真，這樣，生命就可以逍遙自適地追求自己的適性發展了。

 〈齊物論〉又有「天的與我並生」的觀點：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。[[28]](#footnote-28)

　　從天地一體的角度，連萬物的差異都算不得甚麼，至於人生的壽夭、貴賤、貧富、美醜這些世俗的標準，更是沒有分別的意義在，若要分別，無窮無盡，卻毫無意義。「無適焉，因是已」，就是要人放下這些分別，這些分別就是人生的命運好壞，但從造物者眼光去看，一切並生為一，於是世人也無須進行這樣的分別了。這就是說，命限固其然也，但那根本不是造物者眼中的價值，而是世俗的觀瞻與自我的認知而已，若是因此造成生命的矜持，而自我設限，那就沒有自由了。能放下這些無謂的矜持，採取與造物者並生為一的人生態度，則生命的出路是無限寬廣的。原來，命定論的觀點只是個人狹隘眼光下的自以為是而已。

 〈齊物論〉又有言於「仁義是非樊然殽亂」之說：

且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨，猵狙以為雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」[[29]](#footnote-29)

　　以世俗標準來看問題，人間是非不知凡幾，但所說皆無實義，都是說錯了。於是去看各種不同生命的類型時，豈有共同的價值標準者在，都是各人的自適其性而已。若以社會價值看人生意義，許多仁義是非的爭執，決是多餘。

　　〈人間世〉講了「支離其德」的觀念：

支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治鮮，足以糊口；鼓筴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」[[30]](#footnote-31)

　　支離疏的形貌當然是天生使然的，不是後天人為懲罰的結果，若以世俗眼光視之，他簡直不能活了，自卑、無自信、且應失去生命的鬥志，但是莊子筆下的支離疏則不然，他找到自己生活的軌跡，卻不受社會體制的任何羈絆，他的生命自在昂揚，一派輕鬆，之所以能夠如此，就是不以社會價值評價自己的天生命運，這個支離其身的形貌命運，卻在支離其德的自由智慧中被超越，所謂支離其德就是把社會眼光給解構。所以，其形體被支離的命運，一點也不礙事，在他自由適性的生活中，解消了世人以為的枷鎖。

 〈大宗師〉講對生死的兩忘化其道：

死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎已，而身猶死之，而況其真乎？泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。[[31]](#footnote-32)

　　本文講死生有命，是「天也」的結果，人力無法干預，這就是常情而已。於是活著的一生，就是順此生命之流的自然來去即可，不需要在世俗的打滾中，是此非彼，譽堯非桀，而是放下世俗價值的好惡，純粹以與造物者合一的姿態生活與處世。造物者以氣化積集給了我生命，讓我為了照顧生命而勞動一生，又因為把我變老而可以稍事休息，最後把我從人間抽離進入死亡。這就是人的一生的寫照，懂得活著的時候化除矜持的人，就能夠輕鬆自在的接受死亡。因為生死都是造化的播弄而已，不是我私之可以介入的。所以生死是有命限的結構的，但人的自由卻在隨順生死之流中崛起而出，而不是進入社會的喜怒好惡中堅持爭搶，這樣的結果反而使自己陷入人欲貪求的羅網中，結果就是在社會的制約中受束縛，不得安寧，無法自由。放下社會世俗的是非，人生才得自由。

　　其次就生命的限制說，

 〈大宗師〉談生命的安時處順：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跰足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鏌鋣』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！成然寐，蘧然覺。」[[32]](#footnote-34)

　　這段文字首先說明生命本來是不存在的，之後有生，然後有死，不過是一連續的歷程而已，理解了這個道理的四個朋友，莫逆於心。其中子輿有病，他一出生就長得像支離疏一樣的難看且怪異，臨井一照，感嘆造物者把自己生成這樣，但是他卻不會拒絕這個形貌，他知道身體不過是造物者借氣而予的存在而已，爾後這些形體的材質，也可能變成任何東西，到時候就隨它而去就好了，這就是「安時處順」，接受它，就不會有哀樂之情，這種智慧的態度，就是「帝之懸解」，也就是生命獲得自由了。否則若要抱怨抗議的話，也不會有甚麼結果，因為人與萬物都不能勝天。後來子來有病將死，妻子在旁哭泣，他卻斥責他們不要妨礙他的身體即將進行的變化歷程，死後可能會變成其他的動物昆蟲植物等等，而死亡則是造化在指揮的事件，自己必須無異議接受，若一味拒絕死亡，主張自己生命的特殊，這樣反而是不祥的，完全接受大自然對自己生死的安排造化，天地之間無處不可來去，不過是晤寐之間的小事而已。

　　生死是命定而不可自主的，生命的型態是無緣由而有差別的，也是只能接受的，這是命定論的立場，至於人生，只要懂得接受造化的安排，安時處順，便獲自由，若是抗拒，反而自受束縛，而不自由。

　　同樣對於命運和生死是命定的立場，在莊子文中仍有多處，以下再簡單引用一段以為結束。

 〈大宗師〉談「命也夫」：

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪母邪！天乎人乎！」有不任其聲，而趨舉其詩焉。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思乎使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」[[33]](#footnote-35)

　　子桑一生貧窮，又有病在身，想說這是父母造成的嗎？還是老天造成的？還是別人造成的？結果認為都不是，就是自己的命而已。這又是命定論思想的明證。

　　總結道家莊子的立場，生死是命定的，美醜是命定的，貧富是命定的，社會價值是虛妄的，人間是非是多餘的，「安時處順」才是生命自由的出路。這個出路找到了之後，人在社會上角色扮演便只是暫時的，不涉入社會是非爭鬥之中，如庖丁解牛般，「以無厚入有間」，游刃有餘，而保住生命的全真。就現實的應用而言，就是追求適性自主的生活，不與社會爭鬥，安貧樂道，卻追求高級的精神境界，在藝術、科學、文學、修煉的領域中發揮長才，讓自己的生命自在逍遙，任何社會的爭鬥都從中退出，自己無世俗的貪求就是「無厚」，化除矜持逍遙自適就是「入有間」，無入而不自得矣。

　　因此，是天生的就是命定的，即便是社會加諸於我的限制也是命定的，只要不去在意，只管自己個人性的境界提升，生命就是自在逍遙的，自由就因此獲得了，而這正是與造物者遊的完成。莊子以其特殊的進路，統合了自由與命定論。

**伍、佛教輪迴受命與造命的理論**

 佛教起源於印度，傳播並發揚於中國，佛教僧人的出家作風，顯示了佛教不同於儒道兩家的世界觀，佛教世界觀十分複雜，簡言之，世界起起滅滅，許多不同的世界之間是此起彼滅的，而任一世界則皆在一系列成住壞空的歷程中，這就是一個緣起的世界觀，意味著世界生滅不已，並不永恆。人類的生命及其所居之世界，只是這許多重重無盡的世界中的一個部分，而人類的生命，則是一個生滅不已的輪迴歷程，死後復生[[34]](#footnote-36)，且在地獄、惡鬼、畜牲、人、天、阿修羅六道中輪迴不已[[35]](#footnote-37)，輪迴的去向決定於此生的行為，善行入善道，惡行入惡道，下三惡道是地獄、惡鬼、畜牲[[36]](#footnote-38)，上三善道是人、天、阿修羅，但這都不是生命的終趣，原始佛教以超出六道輪迴為生命的理想，而提出「三法印」、「四聖諦」之說。三法印者，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。「無常」指生命中的一切也是來來去去，不會永恆，切莫執著，否則必生痛苦，如愛別離、怨憎會、求不得。「無我」指一切以為是我所、我有的事物都不是真正屬於我的，若是以為我必須是如何，則又是自造其苦，又是要承受愛別離、怨憎會、別離苦的後果。「寂靜」指得是生命有無來去的只是現象，根本實相是涅槃寂靜的，意味在永恆的智慧之流中默觀一切，放下一切塵勞執著愛恨情仇，終能脫離輪迴受生之苦，而得永恆的生命，依原始佛教言，即是要發出離心，以苦行得解脫，終於離苦得樂而得阿羅漢果位，進入涅槃。

　　原始佛教的「四聖諦」言「苦、集、滅、道」，「苦諦」說有漏皆苦，意旨生命之苦來自欲望，欲望就是有漏，無漏即無欲，無欲則不苦。「集諦」就是說明生命之苦的形成原因，生老病死本是無常，錯誤執著即是造苦，且在輪迴生死中受苦不已，觀現象世界，都是因緣起滅，「集諦」就說著這所有因緣起滅的歷程，也就是造苦的原因。「滅諦」是追求離苦得樂的解脫境界，入於涅槃寂靜境界之中，永離痛苦。「道諦」是正確的生活方式，使人們從執著痛苦中抽離出來的方法，有八種正確的行為，謂之八正道：「正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進（正方便）、正念、正定。」。無論是「三法印」的涅槃寂靜，還是「四聖諦」的滅諦，都是要追求生命的永恆歸趣，解脫生死輪迴之苦，也正因此，明講了生命的現象就是生死輪迴的歷程，在尚未開悟解脫得阿羅漢果位之前，生命就在輪迴中生滅不已。

　　輪迴的生命觀在大乘佛教中依然繼承[[37]](#footnote-39)，沒有改變，改變的只是修行的觀念，重點在大乘佛教強調要發菩提心，上成佛道下化眾生，在阿羅漢果位之上，再度入世修行，以菩薩道行救渡眾生之實，讓一切眾生得離苦，而非自己解脫就算完了。佛教的世界觀和生命哲學是一繁瑣的知識論叢，涉及問題太多，本文無須展開，重點是關於自由與命定論的問題，在上述世界觀和生命觀的基礎上，已可展開討論。

　　原始佛教固然講輪迴，但對輪迴的歷程與主體的情況沒有深入說明[[38]](#footnote-40)，這就在部派佛教時期被大量的討論，最終在大乘佛學的唯識學中有了系統一致的理論建構。世界究竟有多少個？以及生命發生發展的歷程究竟為何？這還是佛學理論本身的大問題，本文亦予跳過，重點在直接藉唯識學的理論以說輪迴，要言之就是阿賴耶識的概念。阿賴耶識在生死的過程中承受了主體的意識，生命中的感受性經驗都被儲藏在此，輪迴中或染或淨的意識經驗都被含藏在其中，因此也就有了個人不同的種種業力。生命依自己的自由意志而發展種種態度，形成習慣，變成習氣，建立個性，輪迴不已，導致命運，命運就是業力的力量所成。命運好壞隨人感受，若是覺得命運不好，就要改變為人處事的態度，甚麼樣的態度就形成甚麼樣的個性以及命運，藉由輪迴的生命史歷程，一切的態度都在阿賴爺識中蘊藏儲備，時時發出，受限於個人習氣的影響，以及業力的因素，有一些命運就不能脫逃了，這就是命定論的立場，然而，生命既然在輪迴不已，有了新的一期的生命就表示有了新的創造生命的機會，只是他必須是在前期業力的基礎上進行，業力會導致自由意志實踐時的阻礙或助緣，但是自由意志才是今生生命的主調，許多業力固然在發揮影響，而有命定的遭遇，但處理的態度才是決定生命發展的方向與結果，因此處理自己的人生態度就是生命自由的根本原因，態度就是執著在愛恨情仇中？還是淨化心靈自度度人中？業力只是一些態度的習慣性，以及事件的必然發生，但它既是一種力量，就有力量的邊界，不會無遠弗屆永恆不減，除非順著習氣繼續作為，那麼原有的業力就是造作不已，若是自我克制，改變個性，難忍能忍，則舊的壞的業力的力量就不會擴大，而新的好的個性的力量就開始醞釀，茁壯，成長，而形成新的命運。過去的態度及作為對此生的影響就是業力，也是命運，但命運及業力都只是影響力，至於今生的最終結果，都是任一時刻當下的自由意志在做決斷的，關鍵在於有無理想，理想意指上成佛道下化眾生的菩提心，或是行八正道的意志，有此意志及理想，業力就是障道因緣而已，障道固其然也，堅忍不拔的實踐動能就能突破障礙。若無此理想及意志，那就還是在原來的習性所成的生命型態中輪迴不已，製造種種善惡諸業，承受種種好壞之命運，進進退退，隨人自取。

　　就此而言，業力所成之我就是命定論的，但它只是有一定的力量，亦即它只是在今生生命中的某些時空事件對象事業上出現影響力，自由意志的柔弱或堅強，決定了主體的承受能力，若能建立新的生命事業方向，採取不同以往的處事態度，就創造了新的業力，而越過了它的影響力，這就是自由的發生。所以，輪迴的生命變成學習成長的歷程，新的一生就是新的學習歷程，宿命固有其實，自由更是本質，否則輪迴何益？何須以一期之生命只在承受其苦？承受其苦是學習新態度的起因，知道要改變態度而不能一如故往，則過往的業力當下承受，今生的理想堅持實踐，不再執縛造作，以般若智破除往昔的執著，以菩提心建立新的生命，生命就既是命定的也是自由的。

　　禪宗達摩祖師的「二入四行論」就是最簡易清楚的對自由與命定論的解說，以下介紹其說以為總結：

「夫入道多途，要而言之，不出二種，一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也舍妄歸真，凝住壁觀。無自無他，凡聖等一。堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別。寂然無為，名之理入。行入者，謂四行。其餘諸行悉入此中。何為四耶？一報冤行；二隨緣行；三無所求行；四稱法行。」[[39]](#footnote-41)

　　理入是講眾生本有的佛性，只緣後天習氣染污，應做工夫以恢復之。而其做法有四項，這四項，正是基於佛教世界觀與生命觀而發展的。首先是「報冤行」：

「云何報冤行？謂修道行人，若受苦時，當自念言我從往昔無數劫中棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃，二業果熟，非天非人所能見與，甘心忍受，都無冤訴。經云：逢苦不憂，何以故，識達故，此心生時，與理相應，體冤進道，故說言報冤行。」

　　「報冤行」就是接受宿命的安排，對於受冤之事不予報復，對於人生旅途中的無謂的橫逆、阻礙，要直接把它視為過去為惡的業力成熟，來到今日為報而已，為了卻惡緣，便甘心承受，不以為冤。若能不去衝撞反擊而更造新業，則舊業消除。這個說法，就等於把舊業視為命限中的必然了，接受即可，便無煩惱。當然，也會有與自己的惡業無關的橫逆之事，此時一樣要甘心承受，目的在堅忍心性，甚至化導眾生。其實，惡緣之事不論是否宿殃，除非是有神通之人，否則自己是不知道的，總是以善意忍受之，這就是佛教的忍辱工夫。通常，命限中有壞的部分，但也會有好的部分，它也會業力成熟而影響至今，這就是「隨緣行」要處理的：

「二隨緣行者，眾生無我，并緣業所轉，苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報榮譽等事，那是我過去宿因所感。今方得之，緣盡還無，何喜之有，得失從緣，心無增減，喜風不動，冥順於道。是故說言隨緣行。」

　　「勝報榮譽」就是因為各種因緣所致，而突然碰到的好事，對此，要能不過度興奮，視為平常，並藉此福報，更加精進，而不是耽溺於享樂，這就把福報用光了。「勝報榮譽」等事就是福報來臨，若非今生努力而得，或是稍事努力即得成功，這都是命運中的善業成熟就會有之事，所以佛教因果業報論正是命運有定數的理論，且是有因論的命定論。既然業報不爽，那麼生命的真正用意何在呢？那就是理解這個道理，發覺自性的智慧，超越業力的束縛，追求更為自由的人生，這就是「無所求行」：

「三無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之為求。智者悟真，理將俗反，安心無為，行隨運轉。萬有斯空，無所願樂。功德黑暗，常相隨逐。三界久居，猶如火宅。有身若苦，誰得而安。了達此處，救舍諸有，息想無求。經云：有求皆苦，無求乃樂，判之無求，真為道行。故名無所求行。」

　　輪迴的生命觀是佛教業力觀的前提，輪迴於欲界色界無色界中的六道眾生，若不理解這個生命的真相，恐怕都在慾望牽染中追逐，並且受苦，捨離欲望，安心無求，加上「報冤行」、「隨緣行」的實踐，就能逐步走出這個迷惘的三界，獲得智慧的生命。但是，大乘佛教的精神，就是自度度人，所以還要幫助其他有情眾生亦得智慧，這就是「稱法行」：

「四稱法行者，性盡之理目之為法。言解此理，眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故。法無有我，離我垢故。智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身命財行檀施舍，心無悋惜，達解三空，不倚不著，但為去垢，淨化眾生，而不取相。此為自行，復能利他，亦莊嚴菩提之道。檀施既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度，而無所行，是為稱法行。」

　　修行的旨趣除了自淨其意之外，還要淨化世界淨化眾生，這正是大乘精神，落實此一主旨，就是六度修行法門的目的，但要無相，不可復為執著，這才是佛教菩薩道行的真諦。

　　總結而言，佛教的命定論是有因論的，相比於儒道兩家的無因論命定論，有因論的殊勝之處在於提出輪迴的生命觀，終極地解釋了命運形成的原因，從而也清楚地說明了善惡命運的去除及追求的方法，可以說，面對命運問題，儒道兩家有良好的態度，卻無深入的知識，而佛教則是有良好的態度之外，更有清楚的知識交代。

**陸、三教比較及如何選擇與應用**

 就自由與命定論問題而言，在中國哲學的大傳統中，竟然沒有一家學派是將兩者對立而論的，三教都是從特定的命定論立場而說出生命的出路，亦即找到了自由。這就表現了中國哲學的一個特質，各家學派都是找尋生命意義、確立人生目標、追求人生理想的哲學型態，藉由對生命艱難的描述，站在命定論的立場上，都要找到生命的方向，擱置宿命限制的部分，盡情追求理想，理想達到就是生命的完成，這就是自由地獲得。也就是說，命限如何是一回事，確實存在，但不是根本的限制，生命的自由與出路還在於人生的理想價值上，此事無可限制，且有必然可及的條件，理論上說，儒家以性善論保證追求理想而成聖的可能，佛教以心真如、佛性本具保證成佛的可能，莊子少談人性論，但只要能以智慧觀解，破生死、去矜持，一樣可以成為至人、真人、神人。於是命限就只是對於生命現象的了解，它不會在生命的所有面向上封鎖人生，自由意志才是決定人生的真正主宰，至於自由意志的選擇方向，儒釋道三家則有不同的意趣。

 就此而言，三家論述命定論的意旨尚可比較，莊子哲學中就是對於人生必有死亡的命限之理解而建立生命意旨的去向，這也包括對於美醜、壽夭的命限的理解，面對此境，就是「安時處順」於生死流變而已，至於社會禮俗造成的限制，要自行超越，以追求自在逍遙的人生，千萬不要再自我束縛而受限其中。儒家對命限亦有認識，亦是接受，儒家關心的命限包括壽夭、貴賤、貧富等等，社會角色上的命限意義較重，但也認識到口目耳鼻的生理本能的限制，不過，儒家更為關心道德實踐能力的命限，就是智愚、賢不肖，但是因有天命之性在，故而更應積極向善向上，且有人人可為堯舜的立場。簡言之，儒家對命限的討論，不論是生理本能還是社會角色，都是以氣稟說述之。道家莊子則未深入原因的探討，只做為一個事實的接受。佛教則不然，不僅有命定論，且有命運形成的原因之說明，關鍵就是習氣所成，而更關鍵的是，有輪迴生死之說，「欲知前世因，今生受者是，預知來世果，今生作者是。」雖然此說過於簡略，但已經彰明命運形成的原因以及其發揮影響力的方式之宇宙論理由。唯儒道兩家僅就經驗現實說此命限，佛教便要進入輪迴生死的超經驗知識以為理論的基礎，超經驗的輪迴生死觀對於命限及其影響之說有其理論的深刻性在，但有知識論上的問題，不過它也不缺乏驗證的可能性，問題是驗證者需要有工夫的修行而後可知，若無修行，便只能當成是理性的信仰。然而，能否驗證是一回事，理論的認識以及生活的指導及運用是另一回事，佛教的因果業報輪迴說可以說是將命運之事做了最完整的理論說明的系統，關鍵只在信或不信而已。

 總結而言，命定論在中國儒釋道三教中都是承認其義的，但中國哲學都是講人生理想的哲學，理想的追求在生命的實踐中是更重要的事情，找到理想，戮力以赴，生命就有了自由，自由與命定論的問題在中國哲學中竟然沒有一家是停留在矛盾對立的辯論中

，而是找到面對與超克之道。但是，超越也不是容易的，而是要辛苦作工夫的，儒者要格致誠正修齊，莊子要心齋坐忘，佛教要八正道要六度，否則一樣停留在命限中不能超脫。了解了三教的自由與命定論的意旨，於是，接下來的問題便是如何選擇與應用的問題，選擇的問題沒有標準，唯任人各自決，應用的問題則是進入各家細節，則已是新的議題了。本文暫結於此。

**柒、參考文獻**

王進祥（主編）（1983）。**張載集**。臺北市：漢京文化事業。

伽提婆（譯）。**增一阿含經**。**大正藏（卷二）**，經號：125號。

余培林（註譯）（1987）。**新譯老子讀本**。臺北市：三民書局。

佛陀跋陀羅（譯）。**佛說觀佛三昧海經**。**大正藏（卷十五）**，經號：643。

天竺沙門[維祇難](https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E7%B6%AD%E7%A5%87%E9%9B%A3&action=edit&redlink=1)（等譯）。**法句經**。**大正藏（卷四）**，經號：210。

李淼（1994）。**中國禪宗大全**。高雄市：麗文文化。

杜保瑞（2013）。**中國哲學方法論**。臺北市：商務。

竺法護（譯）。**正法華經**。**大正藏（卷九）**，經號：262。

黃宗羲（1989）。**宋元學案**（全祖望補修，陳金生、梁運華點校）。北京市：中華書局。

黃錦鋐（註譯）（1988）。**新譯莊子讀本**。臺北市：三民書局。

黎靖德（主編）（1986）。**朱子語類**。臺北市：文津出版社。

謝冰瑩等（註譯）（1993）。**新譯四書讀本**。臺北市：三民書局。

**Freedom and Predestination in Chinese Philosophy**

**Abstract**

 This article deals with the issue of freedom and predestination in Chinese Philosophy announces. Confucianism, Daoism, and Buddhism are all holding a predestination position, which means they know the life struggle are real. But the point is that they all run for an ideal life, thus find the way out of the predestination and get freedom. In the discussion of this paper, Confucianism and Daoism’s predestination are without reason but just happened. While Confucianism pursues social practice as their goal then find their freedom. Zhuangzi promotes personal life horizon then get his freedom too. Buddhism gives reasons explaining predestination by cause and effect karma. Cause had been known then the way to get rid of was fond, thus the freedom could be reached. Therefore, the three main schools could not be restricted by fate only if they can do their cultivation to overcome the fate. If it is not combined with personal practice, people were still restricted by fate.

Keywords: freedom, predestination, fate, karma, transmigration

1. 參見拙作：《南宋儒學》，＜第六章：朱熹形上學的建構。六、個別人存有者的存有論及本體論系統＞（臺灣商務印書館，2010年9月初版） [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見陽明言：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜；猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同；猶金之分兩有輕重。堯、舜猶萬鎰，文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也；以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩，所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以為堯、舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色，金之成色所爭不多，則鍛鍊之工省而功易成，成色愈下，則鍛鍊愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上、中人以下，其於道，有生知安行，學知利行，其下者必須人一己百，人十己千，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識、才能上求聖人，以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識、才能逐一理會始得；故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研、名物上考索、形跡上比擬；知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽；正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」《傳習錄。上》 [↑](#footnote-ref-2)
3. 本體論、存有論、形上學這三個哲學概念通常會被混在一起使用，若是討論西方哲學，這沒甚麼問題，關鍵都是談論終極實體的存有定位的問題。但在中國哲學的文字使用中，本體是本來就有的詞彙，主要談天道實相等價值意識問題，因受西方哲學影響，當代中國哲學界對於本體有無實體義亦進行了討論，但這樣的討論也會以存有論問題定位之，於是存有論便和本體論混和著使用，兩詞都是形上學問題。筆者於中國哲學的討論中，便將兩辭分開使用，本體論談意義與價值，是傳統的本體工夫的用法，存有論談實體、談概念範疇，是溝通了西方哲學的討論。價值理想因此就在天道實相中談，而這就是本文本體論概念的使用意義。參見拙作：《中國哲學方法論》。台灣商務印書館。臺灣商務印書館，2013年8月初版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 關於宇宙論、本體論、工夫論、境界論的四方架構之概念意旨與理論功能，請參見拙著：《中國哲學方法論》。台灣商務印書館。臺灣商務印書館，2013年8月初版。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見《論語》：「子曰：賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」《論語・憲問第十四》 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《四書讀本、論語、雍也》。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《四書讀本、論語、雍也》。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《四書讀本、論語、雍也》。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《四書讀本、論語、季氏》。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《四書讀本、論語、堯曰》。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《四書讀本、論語、季氏》。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《四書讀本、中庸、首章》。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《四書讀本、中庸、第四章》。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《四書讀本、孟子、盡心下》。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《宋元學案、濂溪學案、太極圖說》。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《張載集、正蒙、誠明篇》。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 張載，《正蒙、誠明篇》。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 張載，《正蒙、誠明篇》。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《朱子語類．卷第四．性理一》。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 莊子文中充滿了不死神仙的文字，從逍遙遊言：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」。這是說明神仙的知能。從大宗師言：「南伯子癸問乎女偊曰：子之年長矣，而色若孺子何也？曰：吾聞道矣。南伯子葵曰：道可得學邪？曰：惡，惡可，子非其人也，夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生，其為物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名為攖寧，攖寧也者攖而後成者也。」這是針對修煉成不死神仙的工夫論。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《莊子、齊物論》。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《莊子、齊物論》。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《莊子、齊物論》。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《莊子、人間世》。 [↑](#footnote-ref-31)
31. 《莊子、大宗師》。 [↑](#footnote-ref-32)
32. 《莊子、大宗師》。 [↑](#footnote-ref-34)
33. 《莊子、大宗師》。 [↑](#footnote-ref-35)
34. 《法句經、生死品第三十七、十有八章》：識神走五道，無一處不更，捨身複受身，如輪轉著地。 [↑](#footnote-ref-36)
35. 《觀佛三昧海經、卷六》：三界眾生，輪回六趣，如旋火輪。 [↑](#footnote-ref-37)
36. 《法華經、方便品》：以諸欲因緣，墜墮三惡道。輪回六趣中，備受諸苦毒。 [↑](#footnote-ref-38)
37. 《法華經、譬喻品》：三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏！ [↑](#footnote-ref-39)
38. 《增一阿含經、卷七》：吾是神識也，吾是形體之具也。 [↑](#footnote-ref-40)
39. 達摩祖師，《二入四行論》。 [↑](#footnote-ref-41)