

命運觀的中、西、印比較

——從“人類命運共同體”英譯難點談起

張法



[摘要] 中國提出的“人類命運共同體”概念，有着深遠的歷史和現實意義；但需要引起重視的是，世界上各文化的命運觀是不同的，首先體現為中、西、印思想中命運觀的不同。西方的“destiny”（命運）觀強調必然性。它起源於希臘人“moira”（命運）觀，與早期的聖地空間結構相關，後來又與“logos”（邏各斯）聯繫起來，最後在理性化升級中，成為與“law”（自然規律）類似的東西。對西方文化來講，命運建立在對必然性認識的基礎上。印度的“pratityasamutpāda”（命運）觀，彰顯的是偶然性。印度人的緣起型命運建立在印度哲學的空—幻結構中。它關注現象上的每一因素、條件，注重在時點上偶發的各種互動，即所謂的“samutpāda”（起），命運

就在偶然的緣會中互動產生（起）。中國的命運觀則體現了必然性與偶然性的統一。在中國人的氣化萬物中，具體之物因天地之氣化而生，稱為“命”；一旦產生就有了自己的本質，被稱之為“性”。產生之後，開始作為具體之物的生、長、亡的過程。人的這一過程是在天地之間與天地互動而進行的，受天地運行影響，天地運動稱為“運”。中國的“命運”內涵，既有宇宙必然生物的命的必然性的一面，又有產生之後在與天地的互動中而生的偶然性的一面，兩者的合一，構成中國的命運觀——既承認必然性，又注重靈活性。包括中、西、印在內的各文化的命運觀，在世界形成統一整體的現代性進程中，開始了思想的互動，但這一互動並沒有在思想深層上達成共識。因此，一旦要用世界主流的西方語言來表述具有深厚內容的不同文化的命運觀時，這一內在的不同就會在語言上被迴避。在當今世界不斷變化着的多元而又包含着差異乃至矛盾衝突的共同體中，建立人類命運共同體，路漫漫其修遠。

[關鍵詞] 人類命運共同體 西方強調必然性的“destiny”（命運）觀 印度強調偶然性的“pratityasamutpāda”（命運）觀 中國必然性和偶然性統一的命運觀

[作者簡介] 張法，1982年在四川大學獲文學學士學位，1984年在北京大學獲哲學碩士學位，1995年在賓州州立大學、1996—1997年在哈佛大學、2002—2003年在多倫多大學做訪問學者，2005年被教育部遴選為“長江學者”特聘教授；現為浙江師範大學人文學院教授，兼任國務院學位委員會哲學學科評議組成員、中華美學學會副會長；主要從事美學、審美文化、思想史研究，代表性著作有《中國美學史》《中西美學與文化精神》《20世紀中西美學原理體系比較研究》《美學的中國話語》《走向全球化時代的中國哲學》等。

任何觀念，一旦提出，就進入到觀念史的邏輯之中，既出現與提出者原義相合的效果，也產生超出提出者原義的景觀。“人類命運共同體”是近年來中國提出的一個新觀念。這一觀念在當今世界多元文化互動中，激發出多樣討論，衍生出多種流向，乃至出現內容的滑動和轉義。本文擬就與這一觀念關聯的三點內容，進行初步探討。

一 人類共同體的形成——命運觀念的階段演進與文化互動

“人類命運共同體”一詞中的“人類”，指的應是作為整體的人類。人類作為共同整體的出現，是以西方文化為主導的世界進入現代進程之後開始的。原始時期，各大洲的各類族群，領土甚小，規模不大，交往很狹，根本談不上可以互知的人類整體。早期文明時代，古代埃及，古代兩河，古代印度，中國夏、商、周，美洲的奧爾梅克等文化，基本上各不相通，也談不上在整體上業已互知的人類整體。軸心時代，地中海的古希臘文化、希伯來文化以及相關相通的波斯文化，印度的奧義書、佛教、耆那教，中國以老子（約前571—約前471）、孔子（前551—前479）為代表的先秦諸子，都產生了理性思想的哲學突破，伴隨着陸上絲路、海上絲路在歐、亞、非之間的交流，世界的互知已有一定規模，但基本上還是各自為體，仍談不上可以基本互知的人類整體。祇有當現代社會在西方興起，以科技革命、宗教改革、思想啓蒙、現代工業、現代政治制度等進行整體的組合推進，並以世界貿易、軍事遠征、八方殖民等關聯方式向全球擴張，把全球組織成一個統一的世界，纔真正形成了作為整體的人類共同體。

地球上的人類自世界的現代進程形成統一共同體以來，經歷了三大階段的變化。第一階段，大致是從15世紀的文藝復興運動到19世紀末20世紀初世界被西方列強瓜分完畢。西方話語對此有幾種詞異義同的稱謂，現在多稱為“早期現代”（the early modern），漢語稱為“近代”。這一時期，整體的世界被西方學者分為“西方”“非西方”兩大部分，前者被認為是文明的、科學的、理性的、先進的，後者被認為是愚昧的、迷信的、非理性的、落後的。按照這一劃分，這時人類共同體的命運就是西方人用文明、科學、理性、先進的觀念和工具引導世界進入大同，非西方人則學習西方的文明、科學、理性、先進的觀念和工具讓自身融入現代文明，實現世界大同。因此，這一時期也可以歸結為：人類共同體在西方文明“指引”下的命運演進。

第二階段，大致為1917年蘇俄“十月革命”到1990年蘇聯解體。這時的人類共同體被分為三個世界：一是西方型世界（在第二次世界大戰後體現為以美國為核心的資本主義陣營），二是蘇聯型世界（在“二戰”後形成一個以蘇聯為核心的社會主義陣營），三是在西方型世界和蘇聯型世界之外的第三世界。第三世界由於政治、經濟、文化、軍事力量相對弱小，雖然內蘊多種多樣的命運觀，乃至形成不結盟運動，但從總體來講，這一時期的人類共同體主要呈現為兩種命運觀：西方型相信，資本主義最終戰勝社會主義而成為人類的共同命運；蘇聯型相信，社會主義最終戰勝資本主義而成為人類的共同命運。

第三階段，開始的標誌是1990年代蘇聯解體與互聯網的世界普及，還可上溯到西方思想界從現代思想到後現代思想的轉變，上溯到1950年代電視在西方的普及以及隨後在全球的普及，上溯到新興經濟體的各種改革的啓動，上溯到石油戰爭和伊朗革命以來的伊斯蘭世界的變化，等等。這一時期被稱為“後現代—全球化時代”。這一時代，美國雖然仍是西方領袖並成為世界霸主，但各新興經濟體、阿拉伯世界、拉美世界、東盟世界等各類文化的自主性日益增強，人類共同體的多元文化面相正在形成。在這一階段，一方面，人類作為共同整體，更加明顯；另一方面，人類整體的命運觀更顯多元。不同文化的命運觀各不相同，乃至各有自己的思想自信和道路自信。可以說，人類既因經濟、政治、科技、文化、電信、軍事、旅遊等流動的日益加強而形成一個更加緊密的共同整體，又因地理、歷史、制度、思想、文化、美學的多元而有不同的命運觀。

“命運”是一個多義詞，本身就存在多種多樣的解釋。這裏試以中國提出“人類命運共同體”之後的英語翻釋，來窺見其中的複雜性。最初，中國學者為宣揚這一觀念，將“命運”英譯為“destiny”，但熟悉西方思想的學者一看就感覺不妥，因為，當西方人看到“destiny”（西方型命運）後，感受和理解的，會是與漢語的“命運”完全不同的西方文化詞義。後來，又改譯為“future”（未來），“人類命運共同體”被譯為“a community of shared future for mankind”^①。這樣譯，從英語的角度來看，有點彘手，因此，近兩年再改譯為“a community with a shared future for mankind”^②。從語言上講，英語更地道了，但用詞未改，表達的思想內容也未改。從思想內容上講，把命運譯成“future”，漢語裏“命運”一詞的詞義就沒有了。一方面，漢語“命運”的當下內容被“未來願景”所置換；另一方面，“人類命運共同體”一詞中內蘊的哲學思想深度和中國哲學特色也完全不見了。這樣，中國雖然提出了“人類命運共同體”，但人類共同體中非漢語世界的人基本沒有理解到這一觀念中“命運”一詞的內容。這樣，讓漢語的命運觀為當今人類共同體所理解，就成了一個問題。而這一問題，祇有在進入比較哲學的領域，纔會明晰起來。

二 中、西、印思想中命運觀念的內容異同

人類思想，從原始時代到早期文明到軸心時代的演進歷史看：在原始時代，多種多樣，“1915年，人類學家算出650種各種類型不同的文化”^③。與之相應，此時蓋有數百種命運觀念。在這數百種文化中，至少有七大類演進到早期文明——兩河文明、埃及文明、中華文明、非洲的約魯巴文明、美洲的瑪雅—阿茲克—印加文明、印度河文明、歐洲的卡爾特文明。^④其中，每一大類下面都有自身內部的小類和與之關聯的文化，形成複雜的文化網絡，這些大類小型以及關聯文化又各有與之相應的命運觀。到軸心時代，在地中海、印度、中國產生了哲學突破，產生了三大理性思想類型，三大思想內部又產生了不同的亞型。例如，在地中海就有古希臘哲學、希伯來宗教、波斯宗教，希伯來的猶太教又衍生出基督教和伊斯蘭教，基督教再分為東正教和天主教，伊斯蘭教又衍生出遜尼派、什葉派、蘇非派；同樣，在印度本土和中國本土也有多種亞型，以及受其影響和與之互動的廣大地域衍生出新的亞型，從而也呈現出多種多樣的命運觀。但綜合起來看，具有理性思想的命運觀基本為三：西方，中國，印度。大而言之，命運觀的差異主要出現在這三種思想體系之中。

（一）西方的“destiny”（命運）觀

西方的“destiny”（命運）觀，來自古希臘人的“moira”（命運）觀。康福德（F. M. Cornford, 1874—1943）從西方思想後來的結果回看過去，發現古希臘的“moira”（命運）觀起源於原始社會之“靈”（daemon），產生於空間強調而非時間強調。其命運觀與劃定原始之“靈”所在聖地的空間結構有關。^⑤

空間結構最易產生實體性、明晰性、確定性思想。如果說，與“靈”相關的“命運”強調進行劃分的靈行，那麼，與“靈”相關的“logos”（邏各斯）則彰顯劃分確定後的靈顯。海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）在對“邏各斯”的詞源考據中，提出了邏各斯一直被西方哲學所遮蔽的“看一顯”詞義。他說：邏各斯的“功能在於把某種東西展示出來讓人看……把話題所及的存在者從其隱蔽狀態拿出來，讓人把它當作無蔽的東西來看……（以讓人看的方式）把某種東

① 王毅：“攜手打造人類命運共同體”（雙語，2016年5月31日），滬江英語網（<http://www.hjenglish.com/zhicheng/p785560/>）。

② “十九大報告雙語全文”，《中國日報》網站“英語點津”（https://language.chinadaily.com.cn/19th_cpc_national_congress/2017-11/06/content_34188086_6.htm）。

③ [美]威廉·麥克高希：《世界文明史》（北京，新華出版社，2003），董建中、王大慶譯，第31頁。

④ [加]布魯斯·崔格爾：《理解早期文明：比較研究》（北京：北京大學出版社，2014），徐堅譯，第25頁。

⑤ [英]弗朗西斯·麥克唐納·康福德：《從宗教到哲學：西方思想起源研究》（上海：上海三聯書店，2014），曾瓊、王濤譯，第17頁。

西放到某種東西之前，從而使這種東西作為它所不是的東西呈現出來”^①。

當古希臘文化從原始之“靈”演進到早期文明之“神”（theos）時，一方面，世界的整體空間劃定得到強調，宙斯統領天空，波塞冬統領海洋，哈迪斯掌管冥界，世界以三個部分（moirai）的結構出現；^②同時，又顯現為一種明晰的“logos”（秩序）。另一方面，神體的空間明晰性得到彰顯，神以最美的人的形象出現。美體現為身體的美的“比例”（logos）。也正是在這一意義上，海德格爾把“mythos”（神話）與邏各斯關聯起來：“神話是告人之言，在古希臘人看來，告之就是去敞開什麼，使什麼顯現出來，也就是外顯，神的顯現，在場，‘神話’就是在場者，呼喚無蔽中的顯現者，神話最至徹、最深切地關照人的本性，它使從根本上思顯現者、在場者。邏各斯也是說的同樣的東西。”^③早期文明的古希臘思想，從神的世界、神的形象這兩方面都突出了神的本質性和實體性。在古希臘思想的演進中，在由“靈”而來的“命運”和“秩序”裏，不但產生了神，形成了一個以宙斯為首的諸神世界，“命運”自身也成為作為整體的命運女神。

當早期文明的神的思想進一步向軸心時代的理性思想演進時，世界的基本演進為實體性的元素，“命運”（moira）成為了對元素的確定性分配，在此基礎上，形成了理性的“Phisis”（自然一本性）觀念。與之相應，社會也是一個具有“moirai”（空間結構）的體系，並由之形成了道德性的“Nomos”（應當或必須的絕對命令）。^④從歷史來源和文化的深度看，在由神學到理性的演進中，“Moira”（命運）與“Phisis”（自然一本性）“Dike”（正義）“Nomos”（法）“Dasmos”（分配一命定）等觀念緊密相關，構成了古希臘思想的特色。

對古希臘的命運觀念要作更深的理解，還需進入到古希臘哲學兩個更為重要的思想：一是古希臘哲學形成的世界是一個“實體”（οὐσία-substance）的世界，在“物理”（Phisis）上以原子這樣的實體為基本結構，世界上的一切都由原子組成；在觀念上以“理式”（ἰδέα）這樣的實體為基本結構，世界上的一切都由理式而來。二是古希臘對世界進行了現象與本質的兩重劃分。世界和事物在現象中呈現為不斷的變化、各種各樣的變化，呈現為偶然性。本質是世界和事物確定的一面，無論現象怎麼變化，本質不變，與必然性相連。在古希臘哲學化的進程中，“命運”演進為具有必然性的“law”（法則）。從理性方向講，與“命運”一樣來自原始之“靈”而又演進為客觀之“邏各斯”，以必然性的力量決定了宇宙的演進，並體現為亞里士多德（Aristotélēs，前384—前322）的具有剛性的形式邏輯。從宗教方面來講，與“邏各斯”一樣來自原始社會之“靈”的客觀的“命運”，以必然性的力量決定了個人的命運。最能代表古希臘命運觀的實例是俄狄浦斯的命運。阿波羅的神諭，宣告了俄狄浦斯的命運是殺父娶母。俄狄浦斯之父拉伊俄斯在得到這一命運之謎後，進行了最大的努力，想逃避這一命運，但結果呢？這一命運以必然性的力量予以實現。俄狄浦斯在得知這一命運之謎後，也進行了最大的努力，想逃避這一命運，但結果呢？這一命運以必然性的力量予以實現。俄狄浦斯的人生進程，按殺父娶母的方向運行。

從俄狄浦斯的故事可以知道，西方的命運觀含義有三：第一，命運是與必然、本質連在一起的，與偶然、現象無關。偶然之事很多，祇有與必然相連的偶然，纔與命運相關；祇有與本質關聯的現象，纔與命運有關。俄狄浦斯的一生有很多現象，祇有與殺父娶母的走向有關的現象，纔與其人生命運關聯起來。第二，命運由於與必然性相連，因而必然要實現，不可改變。能改變的就不是必然性，不是命運。因此，無論拉伊俄斯進行了怎樣的努力，都改變不了被兒子殺死的命運；無論俄狄浦斯進行了怎樣的努力，都改變不了殺父娶母的命運。第三，找出什麼是命運，成為宗教思想的重心所在；找出什麼是必然性，成為哲學思想的核心所在。正是在這對命運—必然

① [德]馬丁·海德格爾：《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987），陳嘉映、王慶節譯，第41—42頁。

②④ [英]弗朗西斯·麥克唐納·康福德：《從宗教到哲學：西方思想起源研究》，第18、61頁。

③ 《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996），孫周興編譯，下冊，第1213頁。

的追尋中，西方型的悲劇，西方型的宗教，西方型的哲學，西方型的科學，都產生了出來。

(二) 印度的“*pratītya samutpāda*” (命運) 觀

在印度思想中，與西方的“*destiny*”、中國的“命運”可以對應的是“*pratītya samutpāda*”，漢譯為“緣起”。即一物產生之“生”叫“起” (*samutpāda*)，物何以生之“何”叫“緣” (*pratītya*)。事物由“緣起”開始了自身成、住、壞、空的命運行程。

印度的緣起型命運，由“起”之詞組成，強調的是時間性。對比西方的“*moira*” (命運)，由強調空間性劃分而進入由空間而來的明晰性實體，與必然性關聯了起來；而印度“*pratītya samutpāda*” (命運) 則彰顯時間之“起”，與由時間而來的變化關聯了起來。印度的緣起型命運也與印度思想從原始時代就開始具有的特質相關。古希臘的原始之“靈”的兩大特徵——“*moira*” (命運) 和“*logos*” (神顯) 都強調空間的重要性，而早期文明、軸心時代的兩次思想升級都與空間性的突出緊密相關。印度思想正與之相反，印度思想的三大概念“*Brahman*” (梵) — “*tman*” (我) — “*māyā*” (幻)，都來源於原始時代之靈。

“*Brahman*” 一詞的名詞詞幹即主格的“*brāhma*”，來自詞根“*b h*”，意為“膨脹” (*to swell*) “擴張” (*to expand*) “成長” (*to grow*) “展開” (*to enlarge*)，^①體現的正是“梵”作為原始之靈所具有的“氣化萬物”的特徵。

與“梵”同一的“*tman*”，格沃基 (Vensus A. George) 說，來源於梵語詞根“*an*”，意為“*to breath*” (呼吸之氣)，是生命之氣；商羯羅說，來自詞根“*Aatman*”，意為“*to obtain*” (獲得，透出的是“由氣成物”)，或“*pervade all*” (遍及，漏出的是“氣化萬物”)，或“*to eat or enjoy*” (類似於中國的“萬物皆備於我矣，不亦美哉”)。^②以上諸說，無論細節差異有何不同，但共同的特點是，“*tman*” 最初與原始之靈有關。

“*māyā*” 在原始時代，與“*Brahman*” “*tman*” 一樣，都是虛體化的靈體。“*māyā*” (漢語意譯為“幻”或音譯為“摩耶”) 並非假象，而是在時間中的生成變幻之象。此詞來源於兩個詞根，一是“*mā*” (或 *may-*)，義在強調物於時間之初的“成形” (*give form*) “成體” (*to measure*) 以及為這所生、所死時間“所限” (*to limit*)。二是“*y ā*”，意在強調物在所生、所死的時間範圍中“運行” (*to go undertake*) 和最後的“消逝” (*vanish*)。^③

在原始時代，“幻”“梵”“我”三者有相同的本質，皆為宇宙萬物後面的靈體，又有不同的功能。“梵”更多用於指宇宙靈體的整體之性，“我”更多地用在宇宙靈體在個體上的顯現，“幻/摩耶”更多地用在宇宙之靈在萬物生、住、滅的具體形態。與古希臘思想對空間性的強調而產生了實體性本體不同，印度思想對時間性的彰顯而產生了虛體性的本體，“梵”“我”從原始之靈上升到早期文明之神時，體現為主神命運的不斷換位變化——從特尤斯 (*Dyaus*) 到“伐樓拿” (*Varuna*) 到“因陀羅” (*Indra*)。

進入軸心時代之後，與古希臘的三大神宙斯—波塞冬—哈迪斯進行的是天—海—冥的空間劃分不同，印度三位一體的最高神梵天 (*Brahma*) — 毗濕奴 (*Vishnu*) — 濕婆 (*Shiva*) 進行的是時間劃分，梵天是創造之神 (生)，毗濕奴是保持之神 (住)，濕婆是毀滅之神 (滅)。印度的思想演進一直在宗教的氛圍中進行。在軸心時代進入理性思想之時，“梵—我”演進為宇宙的本體，“幻”演進為宇宙的現象。在本體上，“梵—我”為“*ākā*” (空)，喬茶波陀《聖教論》將“*ākā*” 稱為大空。印度教的“空”與佛教的“空” (*Śūnyata*) 均建立在印度的基本思想之上：

① See John Crimes *A Concise dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms in Defined in English* (NY: State University of New York Press, 1948), 96; 英語維基百科“*Brahman*” 詞條 (<https://en.wikipedia.org/wiki/Brahman>) .

② Vensus George, *Welf-Realization [Brahmananubhava]: the Advaitic Perspective of Shankara* (Washington: D.C. Library of Congress Cataloging-in-Publication), 31.

③ John Crimes *A Concise dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms in Defined in English* (NY: State University of New York Press, 1948), 189-190. 英語維基百科“*M ā y ā*” 詞條 (<https://en.wikipedia.org/wiki/M ā y ā>) .

萬物都生存於時間之中，有生有滅。印度教的“梵”由生主而來，是從物在時間生滅中的“生”立論；佛教的境界是“涅槃”，是從物在時間生滅中的“滅”立論。

在印度與古希臘的比較中，印度教與佛教之“空”又有共性：一是本體為“空”而非“實”；二是“空”雖然存在，但不可言說；三是一切現象皆由“空”而生又歸於“空”。在現象上，“幻”從本體之空中產生，所謂“幻出”；最後又回歸於本體，所謂“幻歸”。現象世界從本質上講都是“幻相”世界。在印度思想中，本體與現象二分，成為了本質之“空”與現象之“幻”的二分。可以說，西方由重空間而來的本質—現象二分，形成了實體世界；印度由重時間而來的本質—現象二分，形成了空—幻世界。“印度思想面對時間給事物帶來的生滅變化，要找確定性，發現了時間對確定性的本質性摧毀，印人面對一物，看到此物在此之時，包含兩個層面，一是此物在此之‘此’，既內蘊着在kala（時間整體）之中，又呈現為是一個轉瞬即滅的samaya（時點，漢譯為“剎那”）。這一時點之滅，帶來在這一時點上的物在此時的性質和情態之滅，而時間之點此滅彼生，轉向一個新點，物總是在時間之流（santāna，漢譯為“相續”）中存在。由此構成了印度哲學看世界的基本特點：就一切物總存在於時間之流中來講，以及就某一物一直存在於時間之流的某一流段來講，物是存在。就物隨每一時點的逝去而即滅來講，物不存在，過去之點已逝（不存在），現在之點轉瞬即滅（不存在），未來之點尚未來（也不存在，來了同樣也轉瞬即逝，仍不存在）。時間之流的每一時點都不會停留，永不停留，從而物存在的每一瞬都轉瞬即滅，由此形成了印度哲學的物之anitya（無常）觀念。就物在每點中已逝而人往往感覺不到其此瞬已逝來講，由此產生了印度哲學中關於物的存在是maya（幻）的觀念。”^①現象雖然在本質上為幻，但又確實存在。印度教將之稱為“下梵”（相對於本體的上梵），佛教將之稱為“俗諦”（相對於本體的真諦）。

在印度思想中，緣起型的命運是性空、假有的“下梵—俗諦”的現象世界中的命運。由於本質為空，因此，印度人的緣起型命運不與必然性相連，而與偶然性相連。個體之人因何而生，在於偶然的諸種條件〔“pratitya”（緣）在英語中被譯為“Having depended”（依靠）〕——在何地，是何種姓，交配時間，精卵交會，等等；個體之人的生長盛衰、貧富窮通，也在於各種關聯條件。這就是現代西方哲學逐漸認識到的個人命運的偶然性。由於印度思想本質為空，更關注個人在世的各種具體現象，“緣”是各種偶然因素在具體的條件下關聯起來，而“起”即生出的新現象，類似於中國受佛教觀念影響後而產生的“有緣千里來相會，無緣對面不相識”之類的思想。因此，印度的緣起性命運，第一，不是把現象上的偶然性排除出去而祇重本質上的必然性，而是在沒有必然性（諸行無常）的基礎上關注現象上的每一因素、條件，注重在時點上偶發的各種互動，命運就是在是偶然的緣會中與互動的產生（起）。第二，每一種因素、條件都內蘊於自身的“dharma”（法）。由於現象為幻，這些法則、規律以及互動中產生的命運，在本質上都是幻（諸法無我）。如何從現象之幻而悟到本質之空，達到對根本梵理和根本佛法的體悟，成為關鍵。第三，對“緣起性”命運的關注，目的是要看清緣起命運的幻的本質，從根本上超越現象世界中的緣起性命運，達到本質世界的空（“梵—我”本空與“涅槃”清淨）的體認。與古希臘作比較，西方的“命運”突出的是現象世界中與本質相連的必然性，印度的“命運”強調的是與現象世界中性空、假有的偶然性。

（三）中國思想中的命運觀

“命運”在漢語世界裏，是一個複合詞。

“命”的古文字為“𠄎”（《鐵雲藏龜》一二·四）“𠄎”（《續甲骨文編》）“𠄎”（《康鼎》）“𠄎”（《龍節》）。商承祚、馬敘倫、高田忠周等認為，古時“命”與“令”

① 張法：“新型的世界哲學應當是怎樣的”，《哲學分析》1（2018）：26—40。

一字。“令”在甲骨文中爲“𠄎”（《鐵雲藏龜》一二·四）“𠄎”（《甲骨文編》一八三）“𠄎”（《鐵雲藏龜》六一·一）“𠄎”（後一·一七·一）“𠄎”（後一·三一·九）“𠄎”（《乙亥方鼎》）“𠄎”（《太保敦》）。

在甲骨文中，“命”“令”均由“𠄎”“𠄎”兩部分組成。“𠄎”有共識，是“人”字。戴家祥說：“卜辭金文，人、兒、卩、屍、夷，古本一字。作𠄎，象人之側立；作𠄎，象人之所居踞形。”^①至於𠄎中𠄎，吳大澂說：𠄎𠄎二字，“象旂下持卩（節）形”。即站在旗幟之下的人。如果還原到遠古，即站在中杆圖騰旗幟下之人。段玉裁註《說文解字》“令”字曰：令與靈、善相通。命乃人獲得靈之所令，依靈之令而行爲命爲善。薛尚功講，令即時令。馬敘倫講，命與令即天地自然之節奏。靈之令，是通過天地四季的節奏體現出來。羅振玉、孫海波說，𠄎即集字，集衆人而令之。林義光、高田忠周說，𠄎即卩即人字。如是，則上部之𠄎爲旗下之卩（人），下部之𠄎乃仰對旗下之人，成爲，旗下之人得靈之令，再傳令於踞形或側立之人。李孝定說：𠄎爲倒立之口，乃由口傳令。徐中舒說，即“今”之省，“今”象木鐸形，𠄎爲鐸身，其下之短橫爲鈴舌。古人振鐸以發號令。從卩乃以跪跽之人表受命之意。丁佛言說，𠄎象屋宇形，如是，則人在屋（應爲祖廟）中受命。^②綜合言之，命乃人受外在於人的天地最高者之令，這最高者，初爲宇宙之靈，繼爲天地之神，後爲宗廟之祖，受命之地，初是村落中央空地的中杆，也爲面對天地之壇台，最後是宗廟裏的祖鬼。受命的方式，可以爲天、地、物顯之口，可以爲傳達天意的君主之口，也可以是振動之鐸。雖然發令者、受命地、發令方式不斷變化演進，但人受命於比自己更高的具有宇宙形上意義之神靈的核心意義不變。

從根本來源上講，命乃具體之物（古代漢語裏，物是有生命的，因此物包括人在內），是在天地萬物一體基礎上的具體之物，即把具體之物與作爲宇宙根本的天關聯起來。中國的宇宙觀認爲，宇宙萬物由以北極一極星一北斗爲中心的運轉而產生。物來源於天，由天之運行而生，具體之物之能生在於天之命。

“命”在中國的觀念中是這樣一個關聯系統：天一命一生一性一運。第一，物之產生是宇宙之本性，“天地之大德曰生”（《周易·繫辭下》）。第二，以北辰爲中心的氣化萬物，乃宇宙生命的根源。天上源自北辰的氣化流行而生萬物，落實到每一具體之物上，稱爲命。《左傳》成公十三年有：“民受天地之中以生，所謂命也。”第三，生命一旦產生，就有了自己的本質，被稱之爲“性”。《中庸》曰：“天命之謂性。”第四，包括人在內的物，產生之後，開始作爲具體之物的生、長、亡的過程。人的這一過程，是在天地之間與天地互動而進行的，受天地運行影響的，天地運動稱爲“運”。

運，古文字爲“𠄎”（拾1413）“𠄎”（粹1047）“𠄎”（《金虞寅墓誌》）“𠄎”（《汗簡》）。《說文解字》《爾雅·釋詁下》釋“運”爲“徙”，《增韻·問韻》和高誘註《淮南子》皆釋曰“行”。段注《說文》“徙，遠也”曰：“乍行乍止而竟止，則移其所矣。”運，是有節律的運行。最初是日月之神駕車運行，因此，運有日旁的“暈”和有光亮的“輝”。黃錫全說：運，乃甲骨文中的“𠄎”（拾1413）“𠄎”（粹1047）。^③日月運行既有規律，又是循環的，因此，《廣雅·釋詁》《玉篇》釋“運”：“轉也。”黃錫全說，古字亦爲《金虞寅墓誌》中的“𠄎”，從火勻聲。日月運行代表着天的規律，《正韻》曰：“天造曰運。”《渾天儀》曰：“天運如車載。”《古今韻會舉要·問韻》：“運，五運，五行運化流轉之名。”運與之相應，地上君主駕車運行，代表政治運轉之規律。

在“命運”這一複合詞中，“命”強調的是，宇宙規律落實到個體之上，這個體可以是某一個人、家族、王朝；“運”強調的是，決定或影響着個體的生長興衰、貧富窮通又外在於個體的

①②③ 李圃 主編：《古文字詁林》（上海：上海教育出版社，2004），第8冊，第106、105—106；第2冊，第387頁。

天地運行規律。個體與整體的互動，就構成了命運。

中國的宇宙是由陰陽和合、虛實相生、時空合一所組成。就時空合一來講，“命”主要突出在時間流動中的空間穩定性，“運”主要突出在空間相對穩定中的時間流動性。從虛實相生來講，“命”突出命運中相對實的一面，但命中有運；“運”凸顯命運中相對虛的一面，運顯為命。從宇宙與一物關係講，“命”突出與天相關的一物的生長衰亡，“運”突出與一物相關的天地大化運行。用現代話語表述，“命”是從人的主體方面講，“運”是從客觀世界方面講。二者交互一體，就構成了命運。從人的主體來講，命是天的賜予，“天所賦為命”^①。天生人之後，人就有了由天生而來之性，“天命之謂性”，即由天而來的本質。這由天而來之“性”進入世界，成長、成才、成事，又符合天的規律，可謂不虛此生，就是《中庸》講的“率性之謂道”。這裏的“道”，包括人之在世所行的具體之道和天的運轉所呈現的客觀之道。人進入世界，就與天地的運行關聯了起來，就使自己的“命”進入到了世界的“運”中，而具有了自己的命運。從世界的客觀方面講，運是天地的運行，以日往月來、四季交替，歷史成敗、王朝興亡、個人際遇等表現出來。作為自然變遷和歷史演進的天之“運”，既把人包含在其中，呈現為天人的互動，又有大於高於外在於人之性質，具有不以人的意志為轉移的客觀規律，李賀詩曰“天若有情天亦老”（《金銅仙人辭漢歌》），張元幹詞曰“天意從來高難問”（《賀新郎·送胡邦衡待制》）。人的行動如果符合世界的客觀規律，就顯示為有了好運；如果不符合世界的客觀規律，就呈現為背運。

人之“命”在與天之“運”的互動中，產生了中國思想的“命運”觀念。在這一命運觀中，第一，命運中的命與運相互獨立。命主要體現為人因天而來之人生路綫，運主要呈現天之運行而來的作用路綫。第二，命運中的命與運是互動的。命來自於天而具體地體現着天之運，呈現為命中有運；運是天地的運行但具體在人之命中，顯為運呈為命，人的命之行進就與天的運之運行結合在一起了。這一結合，是人之命與天之運在互動中的結合。“互動”一詞最為要緊，由之產生了：第三，命運的複雜性和變易性。這充分地體現在中國哲學的“易”的思想中。鄭玄（127—200）在《易論》中認為“易”有三義：不易，變易，簡易。人之有命和天之有運，天人互動而成命運，有不變的一面在其中，此為命運之必然性的“不易”。但天運之行由很多互動因素組成，本有“變易”的因素在其中，人命之行面對很多互動因素，也有“變易”的因素在其中，因此，在人之命與天之運的互動中，偶然性的“變易”常常出現。把這天之運與人之命在互動中的“不易”“變易”提煉為“簡易”概念，可用“命運”概而言之。

在與西方思想、印度思想的比較中，中國人的命運觀念在於智慧地去掌握命運中不易和變易的微妙之道——既承認天道的必然性，又不淪為宿命論，而特重人的努力。一方面，知道人小於天，承認“謀事在人，成事在天”；另一方面，又強調“非道宏人”而乃“人能宏道”（《論語·衛靈公》），要求在天之運中創造人之命，而創造人之命的同時就更彰顯了天之運。與西方重必然性的命運觀和印度重偶然性的命運觀不同，中國人是既承認有命，又相信人的努力可以改變命。這體現在中國東西南北的算命現象之中：一個人去算命，如果算命先生說，您明年有災，他的第一反應一定是：“先生，怎麼改變呢？”這時，算命先生總會提出改變命運的建議，如講一些您命中屬金，明年旅途不要到西方去（西屬金）之類的話。

中國的天地運行，是在陰陽互動、虛實相生中進行的。時間之生，日、月、年運轉構成必然性的一面，閏月構成偶然性的一面；北極一極星一北斗的氣化流行是必然性的一面，氣化八方形成風、雲、雷、電有偶然性的一面；雨、雪、霜、露有必然性的一面，下到地上形成怎樣的景觀有偶然性的一面。宇宙和萬物都是由虛實兩部分構成的，而虛的一面構成中國人的命運觀還可從兩句名言中透出。一句是：“願天下有情人皆成眷屬，是命中注定事，莫錯過姻緣。”雖然已是

①〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理二》（北京：中華書局，1986）卷5：“命則就其流行而賦於物者言之。”

命中注定，但如果不注意還是會錯過。另一句是：“願天下有志人皆了卻心願，是運中注定事，莫錯過機緣。”雖然已是運中注定，但不小心還是會錯過。中國人的命運觀不同於西方命運祇強調必然性，也不同於印度的命運觀祇突出偶然性，而是必然性與偶然性的統一，是天的規律與人的努力的統一。

正因為不同的文化有不同的命運觀，有表達自己文化命運觀的基本詞彙，因此，一個文化要向其他文化宣揚自己的命運觀，並非簡單容易之事。目前“人類命運共同體”的英語對外宣傳，無論是將漢語的“命運”一詞譯為“destiny”還是“future”，都迴避了對中國命運觀內涵的解釋，猶如李賀的詩“自有天才自不知”，很難讓英語世界的受眾理解和體認。

三 人類命運共同體：路漫漫其修遠

從中、西、印三種命運觀在本質上的不同，從漢語“人類命運共同體”在英譯上對命運觀的迴避，透露出了人類命運共同體建立的艱難和不易。

人類雖然業已在經濟、政治、制度、思想、文化、科技、信息、美學等諸方面都形成了一個統一體，但對於經濟、政治、制度、思想、文化、科技、信息、美學諸方面卻在統一的互動共同體中有各種不同的觀念。這些觀念既有相通的一面，又有不同乃至矛盾的一面。自世界進入現代進程以來，一方面，世界走向越來越緊密的所謂“地球村”的共同體；另一方面，這一共同體又是一個多元而複雜的世界。這一多元世界，最初從15世紀到20世紀的近代，主要由西方主導；接着在1910年代的“十月革命”以後，由西方和蘇聯的兩極所主導；七十多年後，蘇聯解體，美國獨大；同時，一種新型的多元化興起，世界呈現多元一體的變化。無論多元一體的世界怎樣變化，在經濟、政治、制度、思想、文化、科技、信息、美學等諸方面，都有着激烈的思想競爭。在這些不同的方面，哪一種思想會成為主導思想，是由多方面的條件決定的。而任何一種思想，要想不屈從於命運而自身成為一種命運，既需要主觀努力，又需有客觀條件，其基本點不但在經濟、政治、制度、思想、文化、科技、信息、美學等每一方面要有開闊的胸懷、深厚的知識、反省的能力，還要在總體上有一個容納萬有的胸懷，要符合世界史、經濟史、政治史、思想史、文化史的客觀規律，要有為人類整體、為地球整體走向美好前景的崇高的使命感，要有認識到自身局限，從而突破自身局限的勇氣和能力。在一個多元同時包含着諸多矛盾對立的統一體中，要達成共同的命運感，實乃“路漫漫其修遠兮”。也許，這裏更需要的是“千里之行，始於足下”的高遠胸懷和實踐決心，對漫漫長路中複雜的思想競爭有清醒的認識和充分準備。

具體到命運共同體上，中國外交界和學術界在英譯上對命運觀的迴避，恰恰說明，目前的文化交流還停留在表層的互動上，而表層的互動是不能真正建立把各種不同文化彙聚到一起而有質量的共同體的。真正共同體的建立，首先是建立在對各自思想的直言表達、深刻認知、相互理解之上的。對於來源於不同傳統、說着不同語言的各大文化來講，要進行真正的、基本的、深層的思想互動，是一件困難之事，尤其涉及重要觀念的交流互動更是如此。從“人類命運共同體”英譯這一例子說明，當事者僅從翻譯之順着眼，未從翻譯之深入手，還沒有進入文化間的深度思想交流之維。

人類命運共同體的建立，是建立在對命運觀的相互理解上的。各大文化在命運觀上的差異，從深層上講，不僅僅是一個命運觀的問題，而是在長期的歷史實踐中形成的問題，與整個文化的思想體系緊密關聯，也與整個文化的文化特質密切相關。

從西方文化來說，與必然性聯繫在一起的命運觀，突出了西方人一種求真精神。俄狄浦斯一定要找出真相，哪怕真相的出現意味着作為尋找者自身的災難，也還是要找；當真相找出後，俄狄浦斯也勇於承擔後果：因自己未能認識命運的必然性而自動刺瞎雙眼，流浪他鄉。正是這一求真精神，讓西方人尋找確定的必然性。在古希臘，樹立起了具有推理嚴密性的幾何學權威，造

就了嚴格的亞里士多德邏輯——在任一小事上分辨是非的工具。同樣是這一求真精神，在文藝復興運動中，創造了實驗科學——把事物放到實驗室中，與其他事物和整個世界隔離開來，以實驗程序來識透此物究竟是怎樣的，也以實驗程序把一事物放進認清真與假的科學場地。在一定意義上講，正是西方命運對必然性的重視，造就的求真精神，創造了西方文化最重要的東西：亞氏邏輯和實驗科學；正是在亞氏邏輯和實驗科學的基礎上，西方文化創造了強大的工具體系、技術體系、法律體系、思想體系，使西方文化率先進入世界的現代化進程。

從印度文化來說，與緣起論聯繫在一起的命運觀，凸顯了印度人特殊的超越精神。這一超越精神體現在《薄伽梵歌》中阿周那對自身命運的思考，以及與神對話時的一系列佛教本生故事之中。例如，尸毗王割肉貿鴿，摩訶薩埵王子捨身飼虎，須大拿樂善好施，等等。以割肉貿鴿為例，尸毗王一旦決定割肉貿鴿，就按自己的初心進行下去，當一再割取身上的肉都不夠一個小小的鴿子重量時，不去詢問這裏是否有圈套，也不因有了先前未曾考慮到的新情況而去想應不應改變主意，祇是抱定兩點：一是救鴿，二是既然決定了割肉，並與鷹達成了定約，就要毫不動搖、一以貫之地做下去。這一印度型的主人公，不管客觀形勢、外在條件、他人動機的差異和變化，祇求主體心靈的絕對向善，在日常意識看來是那樣的愚蠢，在思辨智慧看來是如此迂腐，然而正是在這愚蠢和迂腐的同時，閃現了一種童心的大勇和至純的大善。以一種執著的超越心靈行事，在其他文化的人看作悲劇性的地方，在印度人眼中已升華為一宗教的寧靜。也許正是印度人這一超越精神，使得印度文化數千年來，無論有怎樣的歷史和現實的動盪和變故，都具有一種最高的文化自信。

從中國文化來說，把必然性與偶然性合一的命運觀，顯出了巨大的包容性和靈活性。從遠古到夏、商、周，東西南北中的衆多族群融合為華夏，與中國型的命運觀內蘊的包容性和靈活性相關。印度佛教從兩漢進入中國，經過魏晉南北朝、隋唐、兩宋，近千年的中印互動中，完全成爲了中國文化的一個重要組成部分。每當說到中國古代思想，一定是儒、釋、道三教並提。儒家治國、道家治身、佛家治心的三教合一又各有所長，已成爲宋代以來的思想共識。西方思想，從明清以傳教士的方式進入中國，到近代以軍事技術、科學文化的方式進入中國，經過數百年的中西互動，已經成爲中國文化的又一個重要組成部分。一講到中國現代文化，一定要講三個傳統：一是自遠古以來到先秦以孔子、老子爲代表的諸子百家的思想傳統，二是宋代以來融合佛教之後以理學爲代表的思想傳統，三是近代以來特別是五四運動之後，吸收西方的科學技術和自由民主，吸收“十月革命”帶來的馬克思列寧主義的新傳統。

簡而言之，世界上各大文化不同的命運觀，不但體現在各個文化的理論話語之中，更體現在各個文化的歷史演進之中，如何從各個文化的理論話語和歷史演進中深入理解各個文化的命運觀，是講好人類命運共同體的知識基礎。