

中国文化中生命体验与解释模式变迁

宋玉波

(西北大学 中国思想文化研究所,陕西 西安 710069)

摘要:生命体验与解释模式最能反映出某种文化的深层底蕴。在五千余年连绵不断的历史发展过程中,中国传统文化所确立的“命”与“业”相结合的体验与解释模式,既反映出传统文化熏陶下中国人民的精神支柱及其终极关怀之所在,也是其有别于西方文化的民族精神特质之所在。随着全球化步伐的加快,传统的生命体验与解释模式也面临着转化的诸种问题,中国文化的进一步发展也与这一问题密切相关。

关键词:中国传统文化;生命体验;解释模式;“命”;“业”

中图分类号:B21

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2015)03-0001-08

中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学如何会通,意味着中国传统文化在当今如何全面发展的问題。贺来认为:“价值信念层面的对话是哲学对话的深层维度,同时也是最为困难和艰难的维度。”^[1]这种艰难的原因在于,会通的前提是精通,尤其是立足于中国文化的精深研究基础上才能进行会通。因此,研究中国文化中固有的生命解释模式及其所展示的价值信念体系,就是最重要的初步工作。笔者虽有这种会通的理想,但此事谈何容易。

“人于其身之命运,必感种种之问题,则终古而皆然。”^[2]人世生活遭遇变故,悲欢离合,阴晴圆缺,乃常有之事。在遭遇此等变故之时,我们必会对人生、命运等相关问题加以审视,其反应则因不同文化而有差异。特定的文化心理,会产生出特定的事态意识。变故之事或许被认为是外在的、偶然的事件,是人类无法提防的漏网之鱼,道德于此不相干;变故或被认为是运势的问题,故有所谓流年不利的说辞;变故或被认为是人类多彩生活的必然组成部分,故有直面惨淡人生的建议提出;变故或被认为是一切

趋于均衡的必要手段;变故或被认为是上帝神秘意志的实现,非人类所能理解;当然,亦有与此等变故相抗争的心理。古往今来的解释理论可谓多矣,文化的多样性与差异性因此而凸显出来。

笔者曾经看过一部韩国电影《密阳》,故对此问题颇有感触。电影故事情节梗概如下:某女子因夫丧,携子归其夫之故乡,意欲将深深思念之情化为重新生活之动力。不幸的是,当地幼儿园某位员工绑架其子,勒索钱币若干已果后,又将其子残忍杀害。邻人有信奉基督者,劝此女子入道疗伤,彼女子在痛苦无助中亦愿尝试信教,进而萌发看望犯罪者并宽恕之的想法。荒唐的是,犯罪分子声称自己于狱中业已信奉基督,并自认己之罪行已先行获上帝宽恕。女子听毕,哽咽不能语,昏倒在地。待彼意识清醒,怒而号之曰,“吾尚未原谅之,上帝何能先行原谅之!”然则此女子之境遇当属命耶?运耶?抑或其他?

体验与解释模式(马克斯·舍勒对此有探讨)作为某种文化的核心理念之凸显与展示,往往又反

收稿日期:2014-04-08

基金项目:陕西省高校哲学社会科学重点研究基地项目(HX13002)

作者简介:宋玉波(1975-),男,山东沂水人,副教授。

映出人们对于真实事相的根本认识与把握。基于这种思路,要想从根本上澄清中国传统文化的核心理念,并进一步开拓其现代价值,从生命的体验与解释模式入手将是一条稳妥与健全的思路。它可以使我们不为那些异彩纷呈的论说所遮蔽,而是能够一睹种种论说遮掩下的文化心理与文化精神之特质。按照现象学家马克斯·舍勒以及马丁·海德格尔的看法,将眼光从具体的对象域转向更为原初的课题域,从时间概念上来讲,就是要摆脱片段性历史现实之理解和系统性理解这两种偏见。笔者认为以此审视中国传统文化在其发展过程中,所彰显的较为深层的体验与解释模式之变迁,是一件有意义的事情。

依笔者看来,从“命”与“业”的解释模式入手,对中国传统的生命体验与解释模式的理解深有助益。“命”的体验与解释模式是中国文化所固有的,“业”的体验与解释模式显然是经印度佛学传播而带来的。两种体验与解释模式最终错综复杂地结合在一起,成为在世界观与信念层面上影响中国文化及民众的最为深刻的解释模式。与主导西方世界的体验与解释模式相比,中国这两种模式的特色,简单来说就是有神论色彩的淡薄。随着中国经济社会的发展,西方文化的体验与解释模式不可避免地渗入进来。比如说,就现时代而言,从制度的视角解释人们所处的境遇,逐渐有取代原有的“命”与“业”解释与体验模式的可能。虽然这将会是一个较为漫长的历程,但这种转变是无法阻挡的。我们因此认识到,社会结构的变迁,除了在制度、体制上的表面更张之外,其根本的实现则建立在此种体验与解释模式以及承担主体之地位的确立上。

总而言之,无论是从“命”的角度出发,还是从“业”的视角出发,抑或二者兼而有之,对于传统文化浸淫下的国人来说,可能侧重点会有不同,由此可能就对鲜活的人生产生不同的理解;反之,所谓“所造未尝异,所见未尝同”,信其言哉。从某种意义上来说,中国社会的现代化就是传统文化的现代化,名物制度的现代化固然粲然可观,而体现一国文化底蕴的生命体验与解释模式的现代化则更为潜隐与重要。况且,从传统文化的现代化来看,一刀两断式的手段只能是幻想,只有随着经济社会的发展与进步,人们在生命体验与解释模式上逐渐发生内在的转移更替或对话折衷,现代化才能够具有新的活水之源。

一、“命”的体验与解释模式

唐君毅认为,中国哲学中所说的命,最终都是为

了阐明天人关系这一主题,主体性的探讨是为给天道做落实与展示的分位,天道的探讨是为给主体性标定方向与目的。他认为,先秦时代对于命的探讨围绕儒家天命观展开,有孔子的知命,孟子的立命,老子的复命,庄子的安命、顺命,墨子的非命,荀子的制命,以及《礼记》、《易传》中所言的俟命、至命等提法^[2]。在唐君毅看来,承继自周初《诗》、《书》天命观念的儒家天命观,最重要的一点就在于其非预定的观念,即重在说明“天之降命乃后于人之修德,而非先于人之修德者;而其命于人也,乃兼涵命人更努力于修德,以自定其未来之义”^[2]。这里的解释说明,命重在强调人事的极致,而非外在于人事的遭遇与变故那一方面。孔子承继此种体认,强调义命合一的思想。至于孟子,则更从心性源头上强调对命的解读,虽应着眼于吾人所遭遇的某种限制,但却进一步凸显“在此限制上,所启示之吾人之义所当为,而若令吾人为者,如或当见、或当隐、或当兼善、或当独善、或当求生、或当杀身成仁,此方是命之所存”^[2]。

然而正如史怀哲所言,一种文化精神及其所含有的伦理精神,最终要体现在一种世界观的层面,才能够将其真意表达出来。就孔孟学派在命的问题上所持有的体认而言,我们或许从中能发现一种世界观的呈现,从根本上表明了孔孟儒学的立场。就唐君毅所言的“限制”一词而言,不管是内在的限制(禀赋)还是外在的限制(遭遇),如何去看待它们,就是一种世界观的表达。孔孟学派在面对此种境遇时选择是明确的,即是强调主体性源于形上天命的一面,这是每一个为人者所平等享有的,是不受任何限制所制约的天命的分享,这种最有保障的本有的天命之性,是人类能够最稳固获取的资源。人之所以为人,就是要对此种资源充分保有并加以发用,庶几而对天命整体的实现与展示作出贡献,天人关系就此而达成完美的统一,世界观也是明确无误。

至于庄子的“安命”、“顺命”,唐君毅认为它们真正来说也是源于儒者,是一种“‘人之无条件的承担人所遇之一切无可奈何之境’之精神”。然而我们需要注意的是,《庄子·天地》篇中所提到的“未形者有分,且然无间谓之命”这段话,命在这里被认为是一种贯注意义上的生物以息相吹的无间相续,贯注的源头就是“天”与“一”。若由此看法出发,则《易传》中所凸显的客观天命的充满洋溢,亦是此种认识的另一层面的叙述。从主体性层面出发所作的论述,与从天道、天命的层面出发所作的论述,从本

质上来说说是相通的,都是对天人关系之道德本质的描述与说明,主体与天道间虽存在着张力,但主体实体的认定与客观世界及其超越本质的肯认,则是这种关系认从的前提。新柏拉图主义者普罗提诺的流溢说与儒家学说中的贯注说有异曲同工之妙。显然,二者都反映出一种宏大设计与计划的前识,或者说是无限存在者实现自身的策略。

这正是一种将世界观与人性论联系在一起加以叙说的哲学传统。这种传统虽然没有西方宗教与哲学传统意义上的上帝观念,但仍有所谓“上头一段”的存在肯认。如同斯宾诺莎在其《伦理学》中所表达的看法那样:“实体具有无限多的显现方式……个体的人是实体的一个模态……自由就是一项要求我们确切认识我们自己本性的任务。理解自己的本性……就是把自己理解为整体的部分,理解为实体的模态。”^[3]每一个体或每一事物都是一种无限存在的落实与展示,唯其念念不忘于最高的无限,个体方能不断地进德修业,唯其不断地于个体性上充满希望,无限的天道与天命才能够“於穆不已”,二者在看似的对立中达成一致与统一。多样性的分殊源于一理,或者说映射出一理。在这种世界观及其相关的人性论认识中,所能堂堂然正视的主要方面,在于无限的天命以及由此天命所赋予的人性,而有所不能堂堂然正视的,则是诸种限制性的现实存在。换句话说,这是一种敬畏与宁静的姿态,敬畏天命就是敬畏人之本质。而所谓敬畏,“并不是对一个异己的敌对势力的敬畏或恐惧,而乃是对人性自身的那个绝对本质的敬畏……只有通过敬畏,把那个绝对的本质接引到人的心中,才能达到人与天地合德与日月合明的崇高境界”^[4]。虽然唐君毅认定各种限制在孔孟看来适可成为一种启示,适可凸显吾人真正所应遵从的命,但在我们看来,毕竟还是有某种程度的割裂,即对那些看似限制的因素,只能采取“硬做将去”的克服姿态,或是视之为“存在的缺失与不圆满”;而不能采取“随物婉转”的姿态,否则逻辑上就会无法对整个存在作出合理的说明,乃是一种不够客观地合乎“真现实”的立场。然而,正是这种世界观的采纳决定了人性论的立论,人性的认定也强化了此种世界观的肯认。在施韦泽看来:“伦理力量将克服自然力量,并且将使世界和人类达到真正的完善。”^[5]

上述命论固然有其恒久的激励价值,然而我们亦不可忽视中国传统社会中一般民众对于命的另类解读与认可。普通民众的信仰更能够从命的此种认

识中反映出来,而对与命相关的人性认识,也能够曲折地从中表达出来。在主体的确认与天道的肯认之间,在命的认识上所反映出来的,则不再是唐君毅解说下的意义,不再是对那种不因任何变动而更改的永恒之天命的接受。那种具有充足理由律式的命说,不再能够满足人类心灵的现实思考。命所反映出来的不确定性与偶然性之所以涌现出来,正是源于前二者常常发生断裂与错位。换句话说,对于那种决定与统领一切的天命所产生的怀疑,进之对命的认识,不仅有助于对此种可能的割裂之原因带来新的思考,或者能够从根本上通过命的反思,将那种需要加以弥补的思想再做一番澄清。

牟宗三说:“‘命’是个体生命与气化方面相顺或不相顺的一个‘内在的限制’之虚概念。”^[6]命是实践上的一个虚概念。从某种意义上讲,命是不可消除的东西。牟氏亦认为,“命是道德实践中一个严肃的观念”,道德实践中命这一概念是儒家独有的。它既非“理性无用”的命定论,也非盲目的乐观主义。“於穆不已”的天命在宋明儒者那里获得了宗教般的认识,将这一“於穆不已”的天命观照为生生不息的世界与道德人生之本根。这种认识的高涨,在某种程度上来说,是中国文化特定发展历程的展示。近代新儒家将之作为圆教的认识来加以阐发。继之者善,成之者性,每一个体要想获得自我的实现,势必要追寻并遵循天命,获得真切感受与认可。由此看来,命与性有极其密切的关系,孟子就是这一思想的突出代表。孟子讲,莫非命也,顺受其正。又说:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”“口之于味也……性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,……命也,有性焉,君子不谓命也。”

牟宗三将命这一问题提升至严肃的哲学思考层面,可谓看出了传统哲学与传统文化精神的问题本质。但是我们也要认识到的是,普通民众信念中命所涵摄的空间,相对于传统儒家哲学所强调的义命合一的观点而言是更为广阔的。与此相应,相对于儒家学说在这一问题上相对明晰的论说,普通意义上的命论却是带有更多的含混与晦暗性,它是万古长河中一片晦暗不明的模糊空间,显然不能像某些大儒所讲的要“东西南北玲珑透彻,虚明显敞”^[7],而是因其晦暗不明而笼罩上一层更具有宗教蕴涵与神秘意致的色彩。个体意义上的命运以及国家或是整个文化层面上的命运,都在与此空间相关的体认

中获得了意义。这样的话,我们必须肯认的是,普通民众所讲的命既包含了充满积极色彩的儒家学说的正命,也更多地具有一般所认为的消极一面的色彩,如命定论的宿命说、偶然论的遭命说。

既然我们不能否认此等认识所面对的现象乃是人类社会生活中现实的存在,我们也就不能否认此等认识中包含有相关的世界观及其人性论认知。对此种意义上的命的认识,实则含有对世界与人性的进一步解读,进而言之,此种命的认识中也含有对政治社会的认知。纵览中国历史,人们往往认识到越是在政治腐败、社会动乱的年代,面对着极不确定的人生前途,对于此种命的认识就益发盛行;反之,当政治社会的游戏规则日益明朗化,此种意义上的命论则会渐趋消失,当然不会全然消逝。

在我们看来,这种更为宽泛意义上的命所反映的是一种不可预测且不可消除的现象。试图通过个体的进德修业来免除或避免这种遭遇,基本上来说是不可能的。因为宿命论一方面是一种后发的解释,这就意味着既成事实的存在,只有解释的力量而无变更的能力;另一方面,既成的命的事实又是不可消除的,是无法消除的,否则就不是命了,就不是能够与人们擦身而过的非本质现象了。这一问题的根源在哪里呢?从哲学的角度来看,根源在于人们对于个体自我与世界事物的认识。人们的种种思想与行为基本上建立在这样一种认识基础上,即个体自我的同一与实在性,以及世界万物自身的自我同一与实在性。然而,命之毫无防备地到来,使得我们固有的认识格局被全然打乱。虽然儒家学者所具有的那种坚忍精神含有对抗的策略,然亦有不少人会坚持不下去。如我们在前文中所言及的那一女子一样,诸位若设身处地地加以想象,难道道理不是如此吗?

由此来看,传统儒家文化对于此种命的现象只能提供部分的解释,晦暗不明的空间仍然存在。伯纳德·威廉姆斯的道德运气说,虽然可以作为一种补充说明,但只能明确这一现象的存在,而不能从根本上给予进一步的解说。“君看取,落花飞絮。也有吹来穿绣幌,有因风飘堕随尘土”^[8],自南朝时代范缜与竟陵王萧子良几番论辩以来,命在一般民众中普遍流行的理解向度即是如此。按照德国哲学家海德格尔的看法,个体之存在首先是一种被抛的存在,我们被抛到这个世界中来,这是毫无道理可讲的。我们的出生与出身无法选择,我们所处的社会环境也无法选择。萨特则认为,我们的自由却正是

我们的本质。虽然从西方哲人的某些论断中,我们能够得到一些灵感,但总有隔靴搔痒之憾。

综合来说,在中国传统社会与传统文化中,命的蕴含或可归纳为3点:第一就是天命的概念,在哲学思辨的层面上,这一点大成于朱子的“所以然与所当然”路径,或可称之为道德宇宙与自然宇宙的对抗性。如唐君毅先生所言:“此自然宇宙之法则,当服从道德宇宙之法则,而自然宇宙亦当顺圣德之形著变化,而在实际上为其所感动之思想。”^[2]也就是说,本天人一道之诚,则圣德与天德共同流行,自应实现《易传》所谓内外相应的“充实之美”,此即以内在性俯视外在性的一种姿态与信仰,在此种认识中蕴涵有强烈的必然性观念。第二即是外在的吉凶祸福,如王充所言,性命有别,性乃联系于善恶及所受之气的问题,而命则属于结果的实现问题:“善恶与吉凶之两范畴,原非同一。人之善恶,定于行为之方向,而吉凶乃行为之成果。”^[2]如此看来,则儒家倡导的性命学说乃属于范畴的误置,乃是将本无联系者强加以关联而已。然而问题在于,王充立足于气论之上的性命说虽在统一性存在上打开了一个缺口,却是一个令人感到遗憾的缺口,即在存在与价值间形成一大沟壑。显然,王充的气之决定论仍无法满足中国人在这一问题上的心灵困惑,而此后《列子·力命》篇中的观点,则是将此前所存在的命的决定论思路加以虚化,即将董仲舒的天命观与王充的定命说加以超越,以“不知其所以然而然”、去“故”的观念,既无“所以命”之者的存在,又不系缚于固有的成见,才能够成就道德的地位,通达性命之实情。如东郭先生所言:“汝之言厚薄不过言才德之差,吾之言厚薄异于是矣。夫北宫子厚于德,薄于命,汝厚于命,薄于德。汝之达,非智得也;北宫子之穷,非愚失也。皆天也,非人也。”^[9]这里的观点在于,以一体化或平面化的方式做评价,是不妥当的做法,即所谓“信命不信力者,失之远矣;信力不信命者,亦非当也”^[9]。郭象与列子的观点有相通之处,认为命只是个虚词,于“适然之遇”而“明其自尔”,人事之因既不来于天帝之命,亦非源于自然气禀所使,以“无前因后果之命为命”,所遇之一切,既非必然亦非纯属偶然,“必须将此因果与实体之想念,皆绝除净尽”方可^[2]。第三在于,命乃纯属不可预测的神秘力量,人类务必要重视其存在与影响。现实生活中算命者不绝如缕,各种禁忌广泛存在,皆反映出人们对于某种神秘性存在的默许。虽然不能肯定此神秘力量必属于某种神格或魔格的存在,却认可

与此相关的宿命论观念,对于命中注定的事情,不管情愿与否都是不能逃避与消除的。鲁迅先生笔下的祥林嫂即是一例^①。当然了,这3种有关命的认识,都会与相关的世界观设定联系在一起,此不多谈。

冯友兰说过:“曰命运之天,乃指人生中吾人无可奈何者,如孟子所谓‘若夫成功则天也’之天是也。曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理,如《中庸》所说‘天命之性’之天是也。”^[10]命与中国文化中的系列词语有密不可分的关系,像是天、自然、性、气等等,形成所谓具有家族意义的族群概念,具有网格意味的意义生成整体。若要展开探讨,命的问题势必涉及到中国传统文化之核心理念的方方面面,在此不能详论。笔者仅举一例稍作说明,以促进我们在这问题认识上的深化与拓展。

刘禹锡说:“世之言天者二道焉。拘于昭昭者则曰:‘天与人实影响,祸必以罪降,福必以善来,穷厄而呼必可闻,隐痛而祈必可答,如有物的然以宰者。’故阴鹭之说胜焉。泥于冥冥者则曰:‘天与人实相异。霆震于畜木,未尝在罪;春滋乎堇荼,未尝择善;跖、跻焉而遂,孔、颜焉而厄,是茫乎无有宰者。’故自然之说胜焉。”(《天论》上)在刘禹锡看来,世俗对于天的看法大致分为两种:一种是承认某种神秘的主宰者存在,这一存在负责赏善罚恶的终极职能,这是阴鹭说的看法;另一种观点则认为主宰者并不存在,一切都是自然如此的,或者说是不可能再做进一步说明。此处使我们想到的是,马克思讲必然与自由的关系,自由就在于对必然的把握。但是,这种自由事实上只能是某种程度上反映人类针对自然界所取得的主动权而已。刘禹锡所探讨的问题,实际上也是传统天人之际问题的再度延伸,也具有客观探讨的性格。

但很明显的是,中国古代的自然观念没有这么单纯,而是错综复杂的综合体。从“霆震于畜木”与“春滋乎堇荼”上看,是针对自然界的现象而说的,接下来的“跖、跻焉而遂,孔、颜焉而厄”则一下又转到对于人类社会现象的描述,错综复杂性即在于此。刘禹锡认识到,所谓的“天”之观念是与人事的问题密切相关的,越是盛谈天命,则越是反映出人事上法则性的缺失,“彼宜然而信然,‘理’也;彼不当然而固然,岂理也?‘天’也!福,或可以诈取,而祸,或可以苟免。人道狡,故天命之说亦狡焉”。问题就是,人之所以能胜天,就在于以法律的精神贯彻在社会生活之中,则理性的精神由此确立起来,象征着偶然性与不可知一面的“天”的观念就会逐渐消弭。

刘禹锡的人胜天之意主要就在于此社会人事的角度上着眼。这种深层的体验模式因而就与社会的发展与进步具有了内在的密切关系。

当然,因为对命的难以解释而产生出另类的态度,如司马承祯在《坐忘论》中提到:“天地平等,覆载无私,我今贫苦,非天地也;父母生子,欲令富贵,我今贫贱,非由父母;人及鬼神,自救无暇,何能有力,将贫与我?进退寻察,无所从来,乃知我业也,乃知天命也。业由我造,命由天赋,业命之有,犹影响之逐形声,既不可逃,又不可怨。”只有有智慧的人才能够做到乐天知命,不觉到贫困的苦恼,这显然还是一种逃避或者找不到出路的认识结果。

自殷周革命、天命靡常唯德是辅的观念延续下来,君权神授的观念借助于天命转移来论证政权的合理性,天命的学说由此与政治具有了密切的联系:“任何权力若仅依凭武力,不可能持续安定,权力的另一本质是靠劝说而来的,亦即使国家的成员都相信其权力的取得是合理的,或者是命定不可更改的,于是国家成员的认可,成了公共权力最重要的基础,这就是国家的正当性。”命的解释模式因而泛滥至政治生活中。“在民主制度出现之前,历代的建国者只能以天命作为建立政权的正当性根源”^②。由此看来,政治解释模式与人们基本的生命体验与解释模式上会达成一致,天命的观念不仅适用于人类个体本身,也适用于人类所组成的社会。

二、“业”的体验与解释模式

佛教对于生命存在的严肃感,在唐君毅先生看来,又远甚于庄子,更勿论郭象列子之流。魏晋间玄学思潮兴起,对于命运给予一种审美的观照,此种传统延续至此,再无发展前进的可能。然而王羲之《兰亭集序》中谈到,“死生之大”终不能无憾。人之生命源于何,归于何,贫富贵贱因于何,此等问题终不能不有所观照。此等问题的形成,与中国固有的充满无神论精神的人文理性传统有关,但是人们显然在这一问题上存在困惑。这个时候,异域文明进入中华大地,这就是佛教。方东美认为:“在印度的思想上面,人的生命过程都是过去现在未来形成一大套联系的环锁,叫做‘业’,或者称为连续的行为

① 鲁迅先生认为,传统文化中两个观念影响至为深远,当加以消除,一谓因任的观念,一谓中庸的观念。前者即与命的观念相关。

② 钱国盈,《三国时期的天命思想》,《嘉南学报》第27期,282页。

(chain of actions)。如此便把无明的作用,移交到生命的过程里面,同行动一接合起来,马上就会构成‘业惑’。”^[11]

梵语 Karma,翻译为汉语是“业”,主要指佛教所宣扬的因果效应,通常来说做善事得好报,做恶事得坏报。与之相关的是业报轮回的思想。中国所固有的传统文化不太专注业的问题,而是讲“命”的问题,如上所述,命有天命、命运的多重内涵,上至圣贤下到普通百姓,对于命都有自己的看法与表达。业报轮回之佛教观念涌入,无疑是一种刺激与冲击。人们在生命体验与解释模式上有了更多的选择。印顺法师认为:“业是身心活动而保存的功能,所以十二支中叫做有。”^[12] 演培法师认为,业力存在的思想是印度的普遍传统,但传统的业力说大多依附于“自我”之上,佛教则对之加以改进:“修正固有的机械业力说,而为佛法的流动业力观。”我们知道,佛教也讲命,认为一个人通过修行达到一定的境界时,就能够获得宿命通的能力,能够知晓前生来世的情状,从而能够看透生命这一生生不息之流的前因与后果。但是,佛教最为核心的生命体验与解释模式无疑是“业”的理论。

佛教所讲的三业,即身、口、意三业。《俱舍论》中说,所说有情世间及器世间各多差别,如是差别由谁而生?“世别由业生,思及思所作,思即是意业,所作谓身语。”有情世界以及器世间的差别,不是源于某一个原因,如造物主、自在天(如果有这样的看法,反而是造成不平等的原因);也不是运气与偶然的产物,也不是没有原因。这一切都是由业造成的,造什么样的业就感得什么样的果,感得什么样的果也就说明了有过什么样的业。

业以思为体,分为思业与思已业,以之来概括三业。演培法师认为,业力的论说在部派佛教时代就非常受重视。为了论证业力不失,因果不爽,说一切有部提出“无表色”的看法,以之指称业力存在的载体,成实师则将业力的存在归之于不相应行法中,二者都是承认业力的近乎实体性的存在。经部师不承认“无表色”是业的实体,认为“身语意业,皆是一思”,借鉴于外在事物如瓜豆之类的生长经验,经部师提出思种子的说法。该学说向大乘唯识学的种子说转变,而“唯有非断非常,才能建立种子生果之说”。犍子部认为,业力留在心心所法上,就如善不善性在心底留下了影子,经历千百万劫亦能感受果报。正量部则将“潜在的而终感果的业力,名为不失法”,根据印顺法师的看法,此种不失法只是“业

力存在的符号”,是无记法。

佛教的这种问题意识与视角就使这一学术与宗教思潮极为重视主体性的问题,因为这一问题的认识与佛教因果报应说具有最为密切的关系。“无我轮回使佛法超越了无因论与宿命论的偏执,将一种积极有为的精神导入到传统的业报理论之中。因为虽然业报的因果连锁无法被割断,过去所有尚未感果的业亦必定会在未来感果,然而正是由于没有这样一个固定不变的主体,未来的一切都还处于生成之中,因此我们可以抓住现在的每一个当下,通过自己的行为注入新的业力,从而改变未来的总果报。”^[13] 从《中论》到《成唯识论》,这一问题的认识与解决总是佛教学说所首要关注的问题。

在佛教那里,主体性问题的明确因而就与业的理论紧密联系在一起。正如有学者所言,大乘有宗世亲菩萨的“业”是二元性质构成的,即所谓色法和心法,但是他的理论又迫使他更倾向于从精神性方面来定义“业”的性质^[14]。有部以形色为身表业,也就是因为思的缘故而表现出各种不同的身形,如合掌、杀戮等。正量部以行动为身表业,他们认为心心所中有为法是刹那灭的,而身表业不能以刹那灭的法为本体,比如礼佛这一行动,是一个整体性的事件,所以只能说行动本身才是身表业的本体。智敏法师在《俱舍论颂疏讲记》中说,有用必有体,有部的“无表色”就是一个例子。经部宗以为薰在色、心上,大乘唯识学则是阿赖耶识上,所有这些看法目的不过都是为了说明这种连续的统一性是如何可能的。伴随印度佛学的发展过程,有关业的承载主体这一问题在不断的辩论中前进,这一进程实际上就是大乘佛学的唯心化进程。

佛教也谈命,它所言的正命的意义在于,对于身口意三业加以清静,随顺正法而活命,远离邪恶的生活。“正命者,若命不妨自身他身,不增一切诸恶烦恼非恶业活,是名正命。菩萨摩訶萨于诸众生净于正命,以是正命愿向菩提,是名正命,如是正命能利自他”(《大正藏》第13册第180页)。正命者,“舍诸资生所著断诸贩卖,不分别不戏论,过一切戏论,是名正命。正命中更不分别是邪命是正命,即得一切清静命,是故说名得清静正命”(《大正藏》第14册第661页)。这是说,修习各种戒律是保证获得正命的前提,最终的结果是清静的正命。《摩诃止观》说道,“不为四运起业即我”,也就是说,从《中论》的辩证思维出发,过渡出涅槃的常乐我净之真。由此可见,真正意义上的我乃是觉悟的实现,反过来

说,自我的意识与业的产生息息相关。“佛告阿难陀,众生业报难可思议,由心造作一切世间,皆因业生依业而住,凡自作业当受其报”(《大正藏》第24册第355页)。由此来看,业报的反思与认识即是对当前生存状况的反思与认识,对于依于存在而转动的人生之认识。由于人对主体自我的执著以及对法我的执著,导致生命本真上的虚妄依据作为基础,实际上这一切都是虚妄认识的产物,此即是流转生死的不自在人生之真义。有业报而无受者,这是佛教业报理论的特色。

总而言之,业的主要特点在于改变的重要性。以意业为核心的业报理论,强调人的内心世界改变所带来的连锁效应。正如命的解释模式与性这一语词紧密联系在一起那样,业的解释模式就与心这一语词密切地联系在一起。任继愈认为,佛教传入中国,对中国哲学的心性化进程起到了重要的推动作用,笔者认为,这一认识的真理性的在于这样一个前提,即业报学说所表明的世界观已经为人们所接受:世界不只是置身于外的自在他者,而是与主体生死与共的一体存在。而所谓的戒律行为,从根本上来说,也是服务于意业的清净。业的生命体验与解释模式告诉人们,现在做出改变还是来得及的,一个人心识的转变并不只是个人品味与境界的问题,而是连带着周围他者的世界,即一切众生以及山川大地,因为存在的一切,甚至久远未来的可能世界都将是我们的业报的产物。改变我们的心识,这一切都将随之而改变。如果我们希望生活在一个环境宜人、秩序良好的社会中,我们就能够实现它。这种看法不是挑战科学,而是向探索科学的人类发出的呼喊。

三、“业”与“命”体验解释模式的共存与超越

命与业的生命体验与解释模式,是中国传统文化中最为重要的两种终极解释模式,二者之间存在冲突,也有融合。就中国传统文化的整体发展历程着眼,最终的结局应该是二者的并行不悖。一个中国人可能信奉命的生命体验与解释模式,也可能接受业的生命体验与解释模式。起码来说,在西方文化大量涌入中国大地之前,情形就是这样。或许这就是足以从深层模式上阐明中国人之和而不同会通精神的一个有力例证吧。

通过我们上面的论述,可以得出这样的结论:命与业的解释模式共存于中国传统社会与文化中,甚

至至今仍有重要的影响;命的核心之处在于不可改变性,业的核心之处则在于转变无时无刻不存在。佛教作为外来文化进入中国,不可避免地要对原有的体验与解释模式带来冲击,或许也是带来生机。在佛教看来,命是一期生命的意思,丁福保佛学词典解释命根时这样说:“命即寿也,然据小乘有部之义,则别有非心非色之体,由过去之业而生,因而一期之间维持暖与识,名之为命。命能维持暖与识,故名为根。据大乘唯识之义,则第八识之种子有住识之功能,因而一期之间使色心相续,是假名为命根,非别有命之实体也。俱舍颂疏五曰:‘论云,命体即寿,既将寿释命,故命即寿。此复未了何法为寿,谓有别法持暖与识,说名为寿。’唯识述记二本曰,命为色心不断,是命之根也。”由此可见,佛教认为命首先是指吾人通常所谓的某一生命整体的意思。其中并未含有儒家所谓的天命的形上色彩。接下来,佛教要探讨命的实质是什么这一问题,最终得出结论说,命不过是一个假名,来指称色心相续的人生。不存在一种本体意义上的命,命只是一种非断非常意义上的色心统一体而已。

对于命的批评到此为止,其实质含意就凸显出来了:不管怎么说,沉溺于命的解释模式中的人们,终归采纳的是一种被动的姿态看待人生与整个世界,而从业的视野出发,立足于缘起学说的世界观与人生观就不是纯然被动地看待周遭的世界与人生了。业性本空,但因果历然,正是因为业性本空,故能够超越常识意义上的有与无,而展示出因果历然的真实事相。就我们人生而言,假如意识到业性本空,本无自性,那就是解脱的一条道路。实际上,就是要消灭掉那些不真实的因果关系,不能被那些虚妄错误的因果关系系缚住了,这些关系的渐次消除,真实的生命缘起就能建立起来。因此,业主要凸显出可以转变的意味。因与果之解说虽不可脱离,但其中所蕴涵的意思,绝非全然宿命的论调。因果正理更强调的是面向未来的转化,实现有情众生清净的关系状态。

到了今天,这两种解释模式仍然有其市场,这反映出传统文化的延续性与传承性;鉴于全球化浪潮的推波助澜,人类已经是一个地球村了,世界其他文明对于中华文明来说,也成为不可或缺的他者。我们认为,中国文化中存在的这两种生命体验与解释模式,在新的历史时期仍有其价值,中国知识分子所承载彰显的天命观念,仍旧是民族精神的核心支柱之一,它会激励人们不畏艰难险阻,去追求自己的理

想。而业的生命体验与解释模式,对于促进中国社会道德的提升,以及促使人们做出转变也具有一定的意义。无疑,中国的国家与社会的发展与进步,也要从异域的优秀文明成果中汲取营养。比如说,1949年以来各项制度的建设就在某种程度上对传统的命与业的体验与解释模式有很大的改变。社会的进一步发展,就有可能糅合进某些新型的生命体验与解释模式,这是可能的。现在如果还有人完全从这两种视角来对人生进行解释,那就是孤陋寡闻了。我们相信,弄清楚这一点更有助于我们的文化自觉与自信的建立,有益于社会主义建设的顺利发展。

四、结语

总的来说,生命体验与解释模式总是在稳定继承的过程中有变动发展的,断然割裂既不可能也不现实。可以说,这既是民族文化的宿命,也意味着民族文化的新生。在当前全球化大背景下,西方文化与中华文化之间既有冲突,也有互补的空间,要想借鉴吸收外来文化的优秀成果,就离不开对中国传统文化的深入研究。通过对“命”与“业”的生命体验与解释模式的梳理,有助于我们对自身文化的深度认知,在这种“知己”的基础上,再去做“知彼”的工作,相信我们就不会流于形式,不会为那些虚浮的泡沫所遮蔽,而是脚踏实地地开拓中华民族文化的

前景。

参考文献:

- [1] 贺来. 中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学:价值信念层面的对话[J]. 中国社会科学,2008(5):42-47, 204-205.
- [2] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [3] G·希尔贝克,N·伊耶. 西方哲学史——从古希腊到二十世纪[M]. 童世骏,郁振华,刘进,译. 上海:上海译文出版社,2004.
- [4] 高全喜. 理心之间:朱熹与陆九渊的理学[M]. 北京:三联书店,1996.
- [5] 阿尔伯特·施韦泽. 文化哲学[M]. 陈泽环,译. 上海:上海世纪出版集团,2008.
- [6] 牟宗三. 圆善论[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [7] 黎靖德. 朱子语类·卷一百二十一[M]. 北京:中华书局,1986.
- [8] 罗大经. 鹤林玉露[M]. 北京:中华书局,1983.
- [9] 杨伯峻. 列子集释·力命篇[M]. 北京:中华书局,1979.
- [10] 冯友兰. 中国哲学史:上册[M]. 北京:中华书局,1961.
- [11] 方东美. 中国大乘佛学:下[M]. 北京:中华书局,2012.
- [12] 印顺. 中观论颂讲记[M]. 北京:中华书局,2011.
- [13] 傅新毅. 玄奘评传[M]. 南京:南京大学出版社,2006.
- [14] 杨勇. 俱舍论业思想研究[M]. 北京:宗教文化出版社,2010.

Changes of life experience and interpretation model in Chinese traditional culture

SONG Yu-bo

(Institute of Chinese Ideology and Culture, Northwest University, Xi'an 710069, Shaanxi, China)

Abstract: Life experience and interpretation model can reflect the deep-seated fundament of a culture to a large extent. During more than 5 000 years of continuous historical development process, the combination of “life” and “occupation” experience and interpretation model established by Chinese traditional culture reflect spiritual pillar and ultimate concern of Chinese people under the edification of traditional culture, and are different from national spirits of western culture. With the rapid development of globalization, the traditional life experience and interpretation model are confronted with transformation problem, which is closely related to the further development of Chinese culture.

Key words: Chinese traditional culture; life experience; interpretation model; “life”; “occupation”