



论儒佛对“生生”的不同理解

尚荣, 吕昂

(南京大学 哲学系, 江苏 南京 210093)

摘要:“生生”是儒家重要的思想,是儒家对世界与自身的认知,但佛教本身也不缺乏“生生”的思想。从“生生”思想的起源来看,儒家以人文主义思想为基础,带有明显的乐观倾向,“生生”也被赋予了喜悦、欣然的内涵;而佛教虽然把整个世界和人生都看做“生生”,但却对之加以负面的价值判断,希望从中超脱。以此,儒家和佛家就走出了现实与超越的两条路向。儒家因为乐观,所以入世,所以实行,所以不吝对现实世界铺陈赞美之词,成就刚健气象。而佛家因为忧虑,所以出世,所以离欲,所以要成就超越世界的理想。在佛教传入中国后,儒家以“生生”来排佛,批评佛教虚妄空寂,未有创生含义。但与此同时,儒家也吸收了一部分佛教“生生”的特色,在本体上开始讲“生生”的超越一面,同时以现实的一面批判佛教。

关键词:生生;儒家;佛教;生

中图分类号:B222.05;B948

文献标识码:A

文章编号:1673-2359(2016)05-0021-05

“生生”之学是儒家学说不可或缺的理解进路,这不仅是客观上的判断,也是历代儒家学者的自我认知。自《易传》以“生生”释易,儒家道统之传承,学说之开演,都离不开“生生”的认知模式。至宋明理学,“生生”更被视作是对天道运转与儒者人格之终极境界的描述。“天地之化自然生生不穷”^{①②}，“仁之为道乃天地生物之心”^{③④}。近代新儒家方东美先生也乐谈生生之学，把宇宙与存在理解为“普遍生命流行”的“生生”状态。

与儒家相比,佛教不谈“生生”,反倒说“无生”。但对于像儒家这样完满的思想流派,其重要概念必然是能包容与贯通的。因此探讨佛教中的“生生”思想,绝非削足适履,而是在差异中寻找共通之处。事实上,佛教本身也确实不缺乏“生生”的思想。

但当讨论儒佛“生生”之学的比较之时,则需要注意,“生生”是儒家的讲法,而不是一个通用的哲学概念。所以在佛教典籍中是不能找到与“生生”准确

对应的词汇的,这样的比较事实上是以儒解佛。而且儒家作为千年以来的显学,早就在中国人心中留下了固有的理论印记,这种对比很容易把对儒家“生生”之义的固有印象强加到佛学之中。因此在比较之前,必须要还原“生生”的本来面目;在比较的过程中,也要把儒家对“生生”的发挥加以厘清。

在词性上,“生”可以作为名词、动词、副词、形容词和虚词,在语义上,“生”是与死相对的,大致可分为两种:一是转化,指的是从死到生的本质转化;二是状态,指的是不死的存在状态。以汉语的复杂性,当其它字与“生”字连用时,构成的词组有十余种。但剔除掉“众生”,其它词组并无太多哲学意义。“生生”的含义则大致可归纳为两种:一是偏重于转化的“生生不息”;二是偏重于状态的“使生者生”。而生生的核心关注点,则在于生命本身,以至于以人之主体视角对一切存在的体悟。

收稿日期:2016-05-10

作者简介:尚荣(1978-),男,江苏东台人,南京大学哲学系副教授,哲学博士;吕昂(1989-),男,辽宁抚顺人,南京大学哲学系博士研究生。

一、“生生”之起源:喜悦与忧虑

即便不认同“生生”是儒家的根本思想,但把“生生”看做儒家的核心理念之一,大概没有人会反对。但考察先秦文献,则会惊奇的发现,除《尚书》、《易传》外,“生生”一词并不见于其他儒家的重要典籍之中。而《尚书》中的“生生”是否是通常理解的含义尚存在争议:

“汝万民乃不生生,暨予一人猷同心。”(《尚书·盘庚中》)

“往哉!生生!今予将试以汝迁,永建乃家。”(《尚书·盘庚中》)

“朕不肩好货,敢恭生生。”(《尚书·盘庚下》)

“无总于货宝,生生自庸。式敷民德,永肩一心。”(《尚书·盘庚下》)

刘运兴先生认为:“‘生生’应当读为‘谨谨’”^[4],“谨谨,谓敬慎而不骄侈”^[5]。这样看来,尚书中的“生生”恐怕不能看做儒家“生生”之义的源头。即便并非如此,按字面意义去理解,此处之“生生”作为“努力谋生”、“重视民生”之义也稍显单薄,与儒家意涵丰富、哲学意味浓烈的“生生”之义尚有差距。但并不需要执着于“生生”一词本身,词汇本身只是代号。事实上,“生生”在早期儒家中的开展可谓面面俱到,这与人文主义思潮之兴起是密不可分的。且看孔子前最为后人重视的几段哲学文献:

“维天之命,於穆不已。於乎不显,文王之德之纯。”(《诗经·维天之命》)

“天生烝民,有物有则。民之秉夷,好是懿德。”(《诗经·烝民》)

“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。”(《国语·郑语》)

在《维天之命》中,天命庄严而深远,生生不息。儒家以此句而确立天之基本内涵即“生生”。“盖曰天之所以为天也。”(《中庸》)更重要的是,天的这种内涵落脚点在人,天命是与人的德行相贯通的,所以下一句称叹文王德行之纯正。这样就以天命作为背书,把“生生”立在了人的道德属性上。“文王之所以为文也,纯亦不已”(《中庸》)。

《烝民》进一步肯定确立了天生人的关系,而且指出有实在之“物”也有抽象之“则”。孟子以此佐证其四端说。这一文献在宋明理学家眼里,可能更偏重的是形而上的含义,但“有物有则”所体现的赋予生民以“生”的内涵也同样是其重要的方向。

“和实生物”则指出了“生生”的进行有赖于差别,进而形成不同而和谐的万事万物,使“生生”能永

恒持续下去。一切都相同,就不会有“生”。世界就会是单调而冷寂的画面。

从这三段文献已经可以看出,“生生”是带有非常明显的乐观倾向的。这样的乐观虽不形诸文字,但可以看出对道德的乐观,对人性的乐观,对天——无论是人格神还是自然界的乐观。天善意的赋予人美好的德行,自然界“丰长”也给人以快活的感觉。所有的“生生”都归结于人自身,是活生生的人对生的咏叹。

至孔子,人文主义的发展趋于高峰,“生生”的乐观也表达得更为明显。《论语》开篇便言“学而时习之,不亦乐乎”(《论语·学而》),不管“时”是被理解为“时常”还是“以时”,也不管习被理解为“温习”还是“实习”,彰显的都是教化与修养之“生生”,而这便是至乐。孔子又言:“知者动”(《论语·雍也》),“知者乐”(《论语·雍也》)。运动变化本身就体现为乐。所以有了“逝者如斯夫,不舍昼夜”的精进之乐,“学者时时省察,而无豪(毫)发之间断”^{[4][63]}。另一个角度看,也是“心性活泼泼”^{[5][205]}的乐。“四时行焉,百物生焉”(《论语·阳货》),这本是自然平常而无价值判断的运转,可在孔子那里也成了不言之德行,这样的德行带给人们的显然是乐的判断。

这种平和温厚、正大光明的乐观精神一直被儒家传承下去,孟子乐于仁义在心中的萌发,会不由得“足之蹈之舞之”(《孟子·离娄上》)。荀子观于自然的变化:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事,而见其功,夫是之谓神。”(《荀子·天论》)对天道的赞叹跃然纸上。理学之奠基人周敦颐也每令弟子寻“孔颜乐处所乐何事”。

儒家这样乐观、达观的“生生”贯穿了整个儒学史的脉络,也内化入“生生”本身。当今人在言“生生”之时,已经带了这种欣然之意,有了“四时佳兴与人同”的味道。因此,就不觉得佛教所言的是“生生”。事实上,如果以中性义“生生”为坐标的话,佛教正好走向了儒家之反面。

在文献上,佛教的状况与儒家相似,纵观原始佛教之基本经典四阿含,并未出现“生生”一词。直到说一切有部立“四随相”^①,“生生”一词才出现在佛家典籍中,是对有为法相状的描述。一切有为法都有生、住、异、灭四本相^②,但生不能自生,所以在其上立“生生”。“生生”又可由“生”而生,这样逻辑便可自洽。可见,这里的“生生”的重点是在于对逻辑环节的补充。

① 四随相即生生相、住住相、异异相、灭灭相。

② 四本相即生相、住相、异相、灭相。



当然,立此“生生”义也可以说是对“生生不息”的强调,但论述完全不必从这一小角度切入,因佛法之基石“缘起论”与佛教之根本“轮回说”都可以说是对“生生”的极好阐发。

“若见缘起便见法”^{[6]467},缘起论是佛教对世间一切的根本认知,世间的万事万物都不是孤立存在的,而是待缘而起,由种种条件制约。所以释尊言:“若有此则有彼,若无此则无彼,若生此则生彼,若灭此则灭彼。”^{[7]562}此生故彼生,这样的认知显然是把整个宇宙都放在了“生生”的框架之下。而轮回说则是认为一切生命都按照自身的业力在六道^①之中轮转,生死相继,不加停息,对于没有证悟的生命,永远是“生生”的过程。在早期佛教中,将缘起与轮回二者结合表述更清楚的概念是“十二因缘”:

名色缘识,识缘名色,名色缘六入,六入缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有,有缘生,生缘老、死、忧、悲、苦、恼,大苦阴集。^{[8]61}

所谓是有则有,此生则生,无明缘行,行缘识,识缘名色,名色缘六入,六入缘更乐,更乐缘痛,痛缘爱,爱缘受,受缘有,有缘生,生缘死,死缘愁、忧、苦、恼,不可称计。^{[9]713}

十二因缘又称“业感缘起”,是释尊对生命历程的解说。各经典对十二因缘的细节描绘有所差异,通行的说法是:无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。说一切有部以此立“三世两重因果”,因于过去世有“无明”和“行”之因,所以有现在世“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”之果;因于现在世有“爱”、“取”、“有”之因,所以有未来世“生”和“老死”之果。三世的分类是侧重点的不同,“无明”和“行”强调的是造业的根源,“生”和“老死”强调的是外在的表现,而从“识”到“有”则重点关注生命成长中具体的历程以及业的产生。

在佛教看来,这样生生不止的轮回过程就是无常,而无常就是苦。要想消灭这样的苦,就要脱离这“生生”的过程。释尊一再宣称自己的境界是:“我生已尽,梵行已立,所作已作,自知不受后有。”^{[10]7}不再参加到宇宙万物的“生生”之中,也就达成了解脱。所以在佛家眼中,“生生”是悲观的,即便有时有乐,也只不过是“坏苦”之因缘罢了。而且即便自身不再“生生”,世界还依然是“生生”的“三界火宅”、“热铁轮”,佛家也因此大起悲悯之心。但这种价值判断一定会让儒者莫名其妙,也就不会把自己所谈的乐观之“生生”与佛教的世界观等同。正如熊十力先生所言:

尝试思之,佛家或非不悟生化,只是欲遏逆生

化,以实现其出世理想。推迹佛氏本意,原欲断除与生俱始之附赘物,所谓染污习气是也。佛氏欲断除此种附赘,乃不期而逆遏生化。^{[11]241}

同样看到了生化,儒家喜悦顺其而为,佛家忧虑则逆其而动。不同的情感倾向也使得“生生”所表达的意蕴大相径庭。某种程度上,可以说佛家更看重“生生”,因为他们为脱离其掌控而费尽心力。

二、“生生”之发展:现实与超越

以乐观与悲观为基础,在对“生生”的阐发上,儒家和佛家就走出了现实与超越的两条路向。当然,二者并非截然对立,更明显的是特色上的差别。儒家谈上通下达,也一定是“鸢飞鱼跃”;佛家讲六道轮回,也必然是“法空无我”。儒家即便追求超越,也绝不离开现实世界而另设一个彼岸世界,而现实世界所体现出的特质便是“生生”:

一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉。富有之谓大业,日新之谓盛德。生生之谓易,成象之谓干,效法之为坤,极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神。《周易·系词上》)

虽然“生生”这一概念在《尚书》中就已经提出,但直到《易传》才成为一个儒家比较明显的形上概念,或者说比较有代表性的概念。但这里的“生生”绝不离于现实世界,是“显诸仁,藏诸用”的,是在日用常行中的。既然说“生生之谓易”,不妨以易之三义来解读“生生”。其一简易,“生生”是非常容易理解的,每个人都处在“生生”之中。虽然有自觉与不自觉的区别,有理解深度的区别,但求其本质是一般无二的。其二变易,“生生”的根本含义就是变化,是新事物的产生与创造,是在繁衍流行之中体现生命的价值。其三不易,“生生”是永恒存在的,体悟了现象世界永恒的“生生”变化,也就是体悟了绝对的真理。

这种现实性体现在感情倾向上,就是“盛德大业”、“富有”、“日新”,无一不是儒家奋发气象的描绘,是对现实世界的价值肯定。既然肯定,就要充分实现自身在“生生”之中的价值。从修养的“苟日新,日日新,又日新”(《大学》)到富有四海天下,以德行相配大业,就形成了儒家从个人到社会“生生”合一的过程。阐述其最清楚的莫过于八条目:

物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,

① 早期或为五道,与本文无关,不详加论述。



心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。《大学》)

从个人之修养而达成天下之大治,这看似相差千里,却是儒家“生生”思想自然推出的结论。天生人,故有心之同然,所以正确的行为必然会让人感同身受,“其身正,不令而行”(《论语·子路》)。所以在孟子那里,舜可以从完全蒙昧的状态到“闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也”(《孟子·尽心上》),进而推己及人,以行化民,“一年而所居成聚,二年成邑,三年成都”(《史记·五帝本纪》)。乃至天下归心,“东面而征,西夷怨;南面而征,北狄怨,曰:‘奚为后我?’”(《孟子·滕文公下》)这样一种生生的过程着眼点完全在于现实世界与现实社会框架的构成。

儒家因为乐观,所以入世,所以实行,所以不吝对现实世界铺陈赞美之词,成就刚健气象。而佛家因为忧虑,所以出世,所以离欲,所以要成就超越世界的理想,谈说解脱之乐。原始佛教虽然把一切都理解为“生生”,却判断其为苦,所以要灭尽“生生”。但这样的讲法在传播上难以摄入习惯于“生生”的众生,在思辨上也没有达成圆融。于是在佛学后来的发展中,对“生生”的理解走向了两个超越的方向,也就是大乘空有二宗的核心特色。

中观学派将缘起进一步发展为“八不缘起”：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”^[12]这四组名相是对一切事物现象的判断：不生不灭是总说；不常不断主要指连续性；不一不异主要指同一性；不来不去则可以看做不生不灭的另外一种说法，是在时间上而言的。可见，八不的核心便是不生不灭，而不灭又是由不生推导而来，所以《中观论疏》说：“佛虽说八不，则束归一无生。”《中论》开篇便言：

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。^[12]

与原始佛教先立“生生”之苦后求“灭生”解脱不同，中观学派直接宣称“无生”。区别在于“无生”对“生”的否定更为彻底。《大宝积经》言：“无生者，非先有生，后说无生，本自不生，故名无生。”^{[13]500}不仅讲“不生”，也讲“不灭”。理解“生生”的重点不在于“苦”，而在于“空”。诸法的本质是空无自性的，所以本身并没有什么生灭可言，无论是有、无、非有非无还是亦有亦无，最终都要归结到绝对的“空”上。而且空也是假名而立，不可执着，从根本上讲，中观学派只是破除一切，而没有建立任何东西。这种破而后立的方法被称为“破邪显正”。于是，当“生生”从否定的方向理解之后，一种不是“生生”也不是“不生生”，完全不可言说

的东西显现了出来。而这，就是终极真理。

与中观学派不同，瑜伽行派则立阿赖耶识，以之作为一切法之根源。阿赖耶识中执持诸法种子，遇缘而起现行，现行又反熏种子。种子与现行生生不已的过程构建了人的认识，也构成了整个世界。更重要的是，种子、现行、熏是“三法展转，因果同时”^{[14]10}。与儒家具有时间性的生生流行不同，这里的生生是消弭时间性而同时呈现的，而空间性早已在唯识立论之初就被抹去。在此基础上，瑜伽行派的生生便也与中观学派共通，指向的是超越之本体。

三、“生生”之合流：排佛与归佛

佛教进入中国之后，中国化的进程从来没有停止，但中国化的进程也同样伴随着中国本土思想对其的批判，尤其是儒学的批判。至于批判的重点，魏晋时期大体在于风俗传统的区别，隋唐时期多着力于经济政治层面，宋明时期则深入到了义理辨析。在义理的批判上，儒者也自觉地使用了“生生”来指斥佛教的虚妄空寂。李觏言：

浮屠以不杀为道，水饮而蔬食，举世称其仁。夫鸡豚狗彘，待人而后生者也，食人之粟，以滋其种类，一日无人，则饥而死。然而天下之民所以不爱其资，豢而畜之者，用于其家故也。神灵之祭，宾客之奉，于是乎取之。今且使民无摇手于其间，则阿侍而粒之哉？吾见其无遗种矣。抑将不杀其身而绝其类乎？仁者不为也。抑将夺人之食以饱无用之禽乎？仁者不为也。呜呼！浮屠之仁欤，止于是而已矣！^{[15]215}

“生生”不是不杀，而是保持“生”的倾向和趋势，如果只是单纯的为生而生，也就没有办法真正的“生生”。李觏从现实的角度，指出人们畜养牲畜是为了食用，而牲畜也依赖人类而生。如果听从佛教的不杀生，只会使人们不再畜养牲畜，以至于断绝物种。这样的推理很符合逻辑，但佛教的关注点却并不在此。人与禽在佛教看来并没有什么差别，断灭物种也不是什么在佛教伦理中值得指责的事情。推至根本，就是佛教并不把现实社会的发展看做义理的核心。因此这样的批判并不是直接层面的交锋。再看朱熹的批判：

先祖世次远者，气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙，必竟只是一气，所以有感通之理。然已散者不复聚。释氏却谓人死为鬼，鬼复为人。如此，则天地间常只是许多人来来去去，更不由造化生生，必无是理。^{[16]32-33}

朱子是在否定轮回的基础上来以儒家的“生生”批判佛教。轮回之所以谈不上是“生生”是因为没有



创生义,所以是死的循环。这样的批判确实抓住了佛教理论的矛盾点,如果在轮回中灵魂不灭,就没有生可言。当然佛教也可以说轮回者本身不是恒定而是变化的,所以是“生生”,但这显然不符合儒家自强不息的理念。再看二程的批判:

如释氏说蠢动含灵皆有佛性,如此则不可……“成性存存,道义之门”,亦是万物各有成性,“存存”亦是生生不已之意。天只是以生为道。^{[1]90}

佛性遍在有情,是不可以这样讲的,因为这会消除性的差别。这正是用儒家的现实批判佛教的超越。万物各自存在,性质不同,这样的存在就体现了天道的生生不已。当然,超越也是存在的,但超越性是在“生”本身,而不可离开“生”去谈超越。二程的批判已经深入到了本体层面。事实上,二程在修养论上发明“生生”最多,“观鸡雏”、“切脉最可体仁”、“周茂叔窗前草不除”都是要求学者从日用常行中体悟“生生”之理。

虽然宋明儒者自觉的强调儒家本体强调现实的“生生”之义,并且以“生生”对佛老进行批判。但就其内涵而言,已经吸收了不少佛家的成分。一方面在修养论上重视现实的生生,另一方面,在本体论上也开始讲超越的“生生之静”,“生生”的无善无恶。如周敦颐在《太极图说》中言:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。”^{[1]725} 作为本体的太极,也有“静生”的一面。宋儒中公认排佛最为彻底的张载,在气学本体的立论中也说:

体不偏滞,乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也,若道则兼体而无累也。以其兼体,故曰“一阴一阳”,又曰“阴阳不测”,又曰“一阖一辟”,又曰“通乎昼夜”。语其推行故曰“道”,语其不测故曰“神”,语其生生故曰“易”,其实一物,指事异名尔。^{[18]166-167}

“生生”可以说是“无方无体”,因为它是不滞于一物的。这当然是儒家特色明显的本体,但否定的说明方式不能排除佛家的影响。正因“生生”偏于现实,

宋明理学家都将“生生”作为自己本体的特性,却不把“生生”直接称作本体。以此,儒家的“生生”概念在吸收佛教的超越性后,保持了自身的特色——现实性,且站在现实性的立场上对佛教展开了批判。

参考文献:

- [1] 程颢,程颐.河南程氏遗书[M].上海:商务印书馆,1935.
- [2] 朱熹.朱子文集[M].北京:中华书局,1935.
- [3] 刘运兴.论《尚书·盘庚》之“生生”——兼论盘庚徙都及其本人的历史地位[J].殷都学刊,1996(3).
- [4] 朱熹.四书集注[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [5] 王阳明.传习录全译[M].贵阳:贵州人民出版社,2009.
- [6] 中阿含经(卷7)[M]//大正藏(第1册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [7] 中阿含经(卷21)[M]//大正藏(第1册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [8] 长阿含经(卷10)[M]//大正藏(第1册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [9] 增一阿含经(卷7)[M]//大正藏(第2册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [10] 杂阿含经(卷2)[M]//大正藏(第2册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [11] 熊十力.新唯识论[M].北京:商务印书馆,2010.
- [12] 中论(卷1)[M]//大正藏(第30册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [13] 大宝积经(卷87)[M]//大正藏(第11册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [14] 成唯识论[M]//大正藏(第31册).台北:新文丰出版公司,1983.
- [15] 李觏.李觏集[M].北京:中华书局,1981.
- [16] 黎靖德.朱子语类(第1卷)[M].长沙:岳麓书社,1997.
- [17] 周敦颐.濂溪志 八种汇编[M].长沙:湖南大学出版社,2013.
- [18] 张载.正蒙会稿 一、二册[M].北京:中华书局,1985.

责任编辑 君 羊

Different Understanding of “Shengsheng” Confucianism and Buddhism

SHANG Rong, LV Ang

(Philosophy Department, Nanjing University, Nanjing 210093, China)

Abstract: As a thought of Buddhism “Shengsheng” is also an important thought of Confucianism, and is a recognition of Confucians to the world and human beings. Seen from its origin, “shengsheng” in Confucianism is founded on humanity and is of optimistic tendency and joyful connotation, while “shengsheng” in Buddhism is imposed of negative judgment. Therefore, Confucianism focuses on reality while Buddhism focuses on overpassing. Buddhists are willing to devote and praise the existing world because they are optimistic, while Confucians are pessimistic and they tend to be hermits. After the introduction of Buddhism into China, Confucianism rejected it and criticized it for its emptiness and delusiveness. However, Confucianism also learned the features of “shengsheng” from Buddhism.

Key words: “shengsheng”; Confucianism; Buddhism; life

