

# 中国传统文化中的自由精神与现代启示

刘固盛

(华中师范大学 历史文化学院,湖北 武汉 430079)

**摘要:**为研究中国传统文化中蕴含的自由思想和自由精神,从儒家、道家、佛教的角度进行阐释。研究认为,儒家主张用礼规范个人的行为,追求“从心所欲不逾矩”,所讲自由是有限制的自由;道家最能体现自由精神,既有对精神自由的不懈追求,也有对生命自由的终极探寻;佛教重在弘扬生命的主体性,强调不能为了自己的自由而妨碍他人的自由;由此发现中国传统文化中的自由精神与西方遵从道德法则、主动和被动的自由等自由思想存在相通之处。

**关键词:**传统文化;自由;自律;儒家;道家;佛教

**中图分类号:**G122

**文献标志码:**A

**文章编号:**1671-6248(2016)03-0016-08

提到自由,许多人认为是从西方传入的舶来品,其实不然,中国传统文化中同样具有关于自由的丰富资源。“自由”一词,在汉代文献中就已出现,如《礼记·少仪》“请见不请退”一语,东汉郑玄注:“去止不敢自由。”《礼记·曲礼》云:“帷薄之外不趋。”郑玄注:“不见尊者,行自由,不为容也,入则容。”赵岐《孟子章句》中也有“进退自由”的说法,成于汉末的古诗《孔雀东南飞》有诗句:“吾意久怀忿,汝岂得自由”等等。尽管古文献中“自由”的含义与今天我们所理解自由并不完全一致,但不可否定,中国的传统经典和传统文化中蕴含着具有现代性的自由思想和自由精神。下面以中国传统文化中的儒、道、释三大主干文化为例进行阐述。

## 一、儒家:从心所欲不逾矩

儒家文化是一种伦理型文化,自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以后,它在古代社会长期占据着主导地位,为维护社会的稳定和发展做出了巨大贡

献,并成为中华民族精神的核心塑造者。从自由的层面来看,儒学有其独到的看法。

### (一)人的价值

夏商时期流行天命鬼神文化,夏禹“菲饮食而致孝乎鬼神”(《论语·泰伯》),相传他还发明了“禹步”,为当时的巫师效仿,用以召役鬼神。商人同样崇奉天命鬼神,《诗经·商颂·玄鸟》言:“天命玄鸟,降而生商。”据说,帝喾的次妃简狄是有戎氏的女儿,与别人外出时看到一枚鸟蛋,简狄吞下去后,怀孕生下了契,契建立强大的商朝,成为商人的始祖。这一传说正是商人信巫重鬼遗风的反映。商代的文字甲骨文是中国至今发现的最早文字,其中有“帝”字,代表天帝、天命,如甲骨卜辞有“帝令其雨”“帝令其风”“帝其降祸”等等记载,“帝”为至上神,主宰天地变化乃至人间祸福,人的命运亦由其控制,毫无自由可言。

孔子创立儒家,高度肯定了人的价值,提出人应该不断提高道德修养,如言:“泛爱众,而亲仁。”(《论语·学而》)“恭、宽、信、敏、惠曰仁。”(《论

收稿日期:2016-05-05

基金项目:国家社会科学基金重大项目(14ZDB004)

作者简介:刘固盛(1967-),男,湖南涟源人,教授,博士研究生导师。

语·阳货》)“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)应该重视教育:“学而时习之,不亦说乎?”(《论语·学而》)要协调好人际关系:“己所不欲,勿施于人。”(《论语·卫灵公》)“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)人要具有远大理想:“士志于道。”“士不可不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《论语·泰伯》)人要维护自己的尊严:“三军可夺其帅也,匹夫不可夺其志也。”“岁寒,然后知松柏之后凋也。”(《论语·子罕》)张岂之指出:“孔子以‘人’作为理论探讨的中心,在中国思想史上首次系统地论述关于人的价值、人的理想、人的完善、人的道德、人际关系以及人与自然关系等等关于‘人’的学说。”<sup>[1]</sup>儒学是人学,很有道理。“子不语怪力乱神”(《论语·述而》),“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》),孔子确立了中国文化的理性精神。儒学的出现,把人从天命鬼神的桎梏中解放出来,使人在宇宙与社会的存在中获得了大的自由。

## (二)孔颜乐处

儒家强调道德修养,提倡“孔颜乐处”的精神。孔子说:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《论语·述而》)并赞美安贫乐道的学生颜回:“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也!”(《论语·雍也》)孔颜乐处显然非名利之乐。北宋理学代表人物程颢、程颐十五六岁时跟周敦颐问学,周敦颐令二程寻颜子所乐何事,二程认为“颜子独乐者,仁而已矣。”(《程氏外书》卷一)周敦颐则解释说:“颜子‘一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧而不改其乐’。夫富贵,人所爱也;颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰,心泰则无不足;无不足,则富贵贫贱,处之一也。处之一,则能化而齐,故颜子亚圣。”(《通书·颜子第二十三章》)所谓“孔颜乐处”,既是一种人生态度,亦是一种道德境界。人在对崇高的道德境界的追求过程中获得了精神的满足,同时也体会到了主体的自由。程颢《春日偶成》诗云:

云淡风轻近午天,旁花依柳过前川。

时人不识余心乐,将谓偷闲学少年。

程颢之乐即孔颜之乐,虽不为时人所理解,但他自得其乐。他的《秋日偶成》又云:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。

万物静观皆自得,四时佳兴与人同。

道通天地有形外,思入风云变幻中。

富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。

心情闲适宁静,从容不迫,一觉醒来,已日照东窗。于虚静中体悟天地万物之变化、阴阳四时的更替,思想随着风云变幻而流动,直通那无形之道。富贵不能淫、贫贱不能移,内心的快乐不会因为外界的变化而改变,这样的男儿方为英雄豪杰。

英国学者莫莱指出:“自由思想的目的是要让社会秩序更接近于自由人——免于自私、免于激情、免于偏见的人——所考虑为需要的境界。”莫莱所认为的这种自由思想达到的理想境界与孔颜之乐具有一致性。

## (三)有限的自由

儒家强调用礼规范个人的行为,所谓“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),因此,儒家所讲的自由是有限制的自由。孔子说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”(《论语·为政》)人到七十,能够“从心所欲”,当然是达到了自由的境界了,但还必须“不逾矩”,即遵守道德准则和社会法则。

宋明理学又称新儒学,其要旨在于将儒家伦理道德本体化。心性学说是理学的重点内容,无论是程朱理学还是陆王心学都莫不重视,但理学的心性论已与孔孟学说有很大不同,诚如蒙培元先生所指出:“理学心性论不同于原始儒家的人性学说,它不是从人本身出发来说明人,就是说,它不仅仅是一个伦理学的问题。它的特点是,从宇宙论说明人性论,从宇宙本体说明人的存在,把人提升到宇宙本体的高度,从而确立人的本质、地位和价值。它认为自然界赋予人以内在的潜在能力,即所谓本体存在,通过自我实现,即可达到同宇宙自然界的无限性的统一。从这个意义上说,心性范畴是宇宙论的真正完成和实现,而不是与之对立的异在的范畴体系。”<sup>[3]</sup>概言之,理学家通过对天理的本体论证,为儒家的道德纲常寻找到了哲学的根据,道德心性统一于天理,因此,对三纲五常的遵守,便不再是一种外在的强制约束,而变为了个人内在的道德自觉。以二程为例,二程一生严于律己,特别是程颐,“举动必由乎礼”,“进退必合乎仪”,堪为道德典范。有人对程颐说:“先生谨于礼四五十年,应甚劳苦。”程颐回答:“吾日履安地,何劳何苦?他人日践危地,此乃劳苦也。”(《二程遗书》卷一)在程颐看来,他对道德的遵守完全出于内在的自觉,所以如履平地,一点也不觉

辛苦。他人没有如此的觉悟,还是出于外在的强制性约束而不得不依从,故如践危地,倍感痛苦。程颐的思想认识与人生实践诠释了什么叫做从心所欲不逾矩。在他人看来,程颐似乎受到了制约,但程颐自己却觉得是自由的。

美国汉学家狄百瑞正是以宋明理学为例,认为中国文化中存在自由传统。他指出,新儒家的文化行为中表现出一种个人主义,即对个人的重视,对人的创造性天赋的推崇,如自任于道,自知自得,批判意识,思想创造,突出个人努力等等。“其目的在于追求思想及论辩的自由,也同样追求个体良知的自由运作与公众福祉的提升。”<sup>[2]</sup>在狄百瑞看来,中国的自由精神在黄宗羲身上体现得尤为突出,如对封建专制的批判“天下为主君为客”;阐明道德与法治的关系“有治法而后有治人”;强调学校教育的重要性“公其非是于学校”等等。黄宗羲的自由思想包括3个层面:政治上分散权力,维护法律的尊严,学术的独立自由。“他特别更让我们对于人性的成长与更新的潜力因此有更为开扩与更为多面化的认识”<sup>[2]</sup>。

## 二、道家:独与天地精神往来

在中国传统文化中,最能体现自由精神的无疑是道家。道家既有对精神自由的不懈追求,如庄子,也有对生命自由的终极探寻,如道教。道家文化所蕴含的自由思想,具有现代性和超越性的特点,可供继承借鉴之处颇多。

### (一) 精神自由

《道德经》第25章言:“道大、天大、地大、人亦大。域中有大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”人与道并立为宇宙中4种伟大的存在,这是老子对个人价值的大力弘扬,人超越于天命鬼神的控制而获得了生存与发展的自由。庄子继承并且发挥了老子的思想,重点发挥了老子的人生哲学。

逍遥、齐物是庄子思想中极为重要的组成部分,陆德明《庄子音义·序录》指出,庄子“依老氏之旨,著书十余万言,以逍遥、自然、无为、齐物而已”。以上几点概括了庄学之大旨,其中尤以逍遥的思想最为重要。徐复观认为:“庄子的主要思想,将老子的客观的道,内在化而为人生的境界。”<sup>[4]</sup>逍遥是一种人生境界,如陈鼓应指出:“《逍遥游》提供了一个心灵世界——一个广阔无边的心灵世界;提供了一个

精神空间——一个辽阔无比的精神空间。人,可以在现实存在上,开拓一个修养境界,开出一个精神生活领域,在这领域中,打通内在重重的隔阂,突破现实种种的限制网,使精神由大解放而得到大自由。庄子借《逍遥游》表达一个独特的人生态度,树立了一个新颖的价值位准,人的活动从自我中心的局限性中超拔出来,从宇宙的巨视中去把握人的存在,从宇宙的规模中展现人生意义。”<sup>[5]</sup>人生哲学可称为庄子思想的核心,其要点在于摆脱物累,追求精神的绝对自由。

庄子认为,现实中的一切事物都是“有待”的,无论是扶摇九万里的大鹏,还是跃起不过数仞的斥鴳,都不能例外,因为无论它们飞高还是飞低,都要凭借外界的力量,所以大鹏也好,斥鴳也好,都是不自由的。庄子希望能够找到一种不受外界任何条件约束的绝对自由,他把这种自由叫做“无待”。《逍遥游》写道:

故夫知效一官,行比一乡,德合一君而征一国者,其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮,定乎内外之分,辩乎荣辱之境,斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然,犹有未树也。夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。

若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!

故曰,至人无己,神人无功,圣人无名。

一种人能够获得一官半职,但难以超越功名利禄的诱惑,当然不能逍遥,还有一种人,能够把名誉和宠辱置之度外,但仍然不能摆脱世俗的拘束,亦不能逍遥。就算列子能够“御风而行”,也还犹有所待,要依赖风的力量。只有把名誉、功业乃至自身的一切全部舍弃的人,才能无思无虑,摆脱物累,获得最自由的逍遥,这就是“至人无己,神人无功,圣人无名”。

关于逍遥的描述,《庄子》书中随处可见,如《大宗师》:“芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业。”《齐物论》:“乘云气,骑日月,而游乎四海之外。”《应帝王》:“游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉。”“逍遥”“游”“游心”,讲的都是一种精神的自由,是“独与天地精神往来”,如陈鼓应所言:“我们可知庄子所谓‘游心’,乃是对宇宙事物做一种根源性的把握,从而达致一种和谐、恬淡、无限及自然的境界。在庄子看来,‘游心’就是心灵的自由活动,

而心灵的自由其实是过体‘道’的生活,即体‘道’之自由性、无限性及整体性。总而言之,庄子的‘游心’就是无限地扩展生命的内涵,提升‘小我’成为‘宇宙我’。”<sup>[5]</sup>值得注意的是,庄子追求精神的绝对自由,追求心灵与宇宙的合一,但他并不完全抛弃现实世界,而是提倡“独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处”(《庄子·天下》)。所以有学者指出,庄子所追求的最高理想是一种精神的理想人格,就实质说,庄子哲学即是美学,庄子“道是无情却有情,外表上讲了许多超脱、冷酷的话,实际里却深深地透露出对人生、生命、感性的眷恋和爱护。这正是庄子的特色之一:他似乎看透了人生和生死,但终于并没有舍弃和否定它”<sup>[6]</sup>。

庄子的逍遥思想是建立在他的独特认识论即“齐物”之基础上的。齐物,即齐一万物,主张万物的平等。《齐物论》云:“荇与楹,厉与西施,恢恠譎怪,道通为一。”

这里说明,如果从道的高度来看待世界,看待世界中的各种事物与现象,其间的差别都是相对的,都可通而为一。因此,事物间的差距,其实是难以判断的:

自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也(《庄子·德充符》)。

以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数睹矣(《庄子·秋水》)。

庄子认为,远近、大小之差别与转化,都不由主观决定的,从道的层面来看,事物之间的差别、矛盾都可忽略不计,即“万物齐一”。

不仅万物可以齐一,是非也是可以齐一的,《齐物论》云:

即使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也耶?我胜若,若不吾胜,我果是也,尔果非也耶?其或是也,其或非也耶?其俱是也,其俱非也耶?我与若不能相知也,则人固受其黷暗。吾谁使正之?使同乎若者正之,既与若同矣,恶能正之?使同乎我者正之,既同乎我矣,恶能正之?使异乎我与若者正之,既异乎我与若矣,恶能正之?使同乎我与若者正之,既同乎我与若矣,恶能正之?然则我与若与人,俱不能相知也,而待彼也耶?

这是说,辩论是不能区分是与非的,双方无论谁胜谁负,都不能说明谁是谁非,那么到底谁是谁非,

或者大家均是均非,这一切都是不可知的。能不能请第三者来判断是非呢?庄子认为也不能,因为人都有偏见,无论他站在谁的立场上,都不可能找到一个确切的标准来评判谁是谁非。由此看来,是非之间并没有绝对的界限,所以庄子主张“和之以是非,而休乎天均”(《庄子·齐物论》)。这就是“齐是非”。

既然万物、是非都可齐一,那么人与物之间也没有绝对的界限,因此,庄子又提出了“齐物我”的观点,即:

天下莫大于秋毫之末,而太山为下;莫寿于殇子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一(《庄子·齐物论》)。

此两句被庄学研究者誉为“千百年独到之论”。庄子之意在于说明天地间的一切都是相对的,每一个东西都比它小的东西大,比它大的东西小。如以泰山为大,则天地更大,故亦可以泰山为小;彭祖虽曰至寿,但比之天地,彭祖亦为天矣。如果从人的角度来看,则大而天地与我并生于太虚之间,天地亦不得为大,而万物又与我并生于天地之间,虽一草一木,一禽一兽,亦与我相类,因此,人与天地,人与万物亦是统一的。“庄周梦蝶”的故事说明的也是这个道理:

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓“物化”(《庄子·齐物论》)。

庄周与蝴蝶本应有所分别的,但从齐物的观点来看,庄周可以为蝴蝶,蝴蝶亦可以为庄周,这就是“物化”,即物我界限消解,万物融化为一。

庄子认为,既然物我可以齐一,那么死生也可齐一,所谓“方生亦死,方死亦生;方可方不可,方不可方可”。为什么会有如此的结论呢?这与庄子的哲学思想有关。《庄子·知北游》说:

生也死之徒,死也生之始,熟知其纪!人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也,是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:“通天下—气耳。”

庄子认为,“通天下—气耳”,即宇宙万物包括人类,都是由气构成的,万物的消长,人的生死,都是气的聚散而已。因此,人的生命的丧失,并没有归于虚无寂灭,而是在自然大化中开始了另一种形式的

新生。由此可见,庄子对气的强调,既丰富了道家的宇宙论,又能使人达观地面对生命的有限性。

## (二) 生命自由

人能否超越生命的有限性而获得无限的自由?对此,世界上各种宗教与哲学都作出了自己的回答。道家认为,获得生命自由的最佳途径就是与道合一。《太上老君内观经》曰:“道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。若生亡则道废,道废则生亡。生道合一,则长生不死。”从道的高度来认识生命自由问题,这是道家的过人之处。

《道德经》一书中含有丰富的养生思想,其中既有养生学的基本原则,也有具体的养生方法,因此,道教、医家等都把老子尊为养生的祖师。老子之道,既是世界本根的自然之道,又是“清静无为”的治国之道,还是“深根固柢”的“长生久视之道”。《道德经》第50章云:“出生入死。生之徒,十有三;死之徒,十有三;人之生,动之于死地,亦十有三。夫何故?以其生生之厚。”“善摄生者”就是善于养生的人。人生在世,有一部分经历着自然的生死过程,还有一部分,由于求生过度,反而伤害了生命,只有极少数善于养生的人,才能经受住各种考验,得以长生。这里顺便讨论一下“十有三”的含义,“十有三”在老学史上主要有两解:一种理解为十三,如韩非子《解老》认为指“四肢与九窍”,河上注亦认为是“九窍四关”,还有解为“内五脏,外八使”或“五脏、五形、三田”(李约《道德真经新注》卷三)等等,内容各异,但不离13之数,此类解释,似显牵强。另一种观点则把“十有三”解释成十分之三,如王弼即认为是“十分有三分”,王弼的理解有其合理之处,但也产生了一个问题:生、死之徒以及“人之生,动之于死地”之徒各十有三,总计为十分之九,那么还有十分之一哪里去了呢?很多解《老子》者认为十分之九乃是大约言之,当然也可以说通,但并非确解。对于这一问题,苏辙的解释颇有可取之处,他说:“生死之道以十言之,三者各居其三矣,岂非生死之道九,而不生不死之道一而已乎?不生不死,则《易》所谓寂然不动者也。老子言其九,不言其一,使人自得之,以寄无思无为之妙也。”(《老子解》卷三)苏辙认为十分之九言生死之道,剩下的十分之一乃指不生不死之道,即超越生死之道,这一解释也许更加切合老子之旨意。老子确实是讲长生久视的,这一思想后来被道教所继承并得到充分阐发。

道教哲学从本质上说是生命哲学,这是被广为认可的。道教在长期的修炼实践中总结出了性命双

修的原则。修命,指身体的修炼;修性,主要是精神修炼。道教的方术与外丹侧重对修命的实践,而内丹则主性命双修,通过炼精化气,炼气化神,炼神还虚的不同阶段,由虚入道,归于自然。这一修炼的过程实际上是一个由有入无,把有限的生命与无限的大道契合,与自然融为一体,从而超越生死的过程。道教内丹学虽然重视肉体生命的修炼,但更加重视精神生命的超越。在个人的生命中,精神生命占有更加重要的地位,性命双修的实质还是在于精神生命的超越<sup>[7]</sup>。

由上面的阐述可以看出,道家以道作为终极追求,既重视现实的形体生命,以生为贵,又主张保持精神生命的自由,由此获得生命的圆满与超越。

## 三、佛教:何其自性能生万法

佛教文化也是讲自由的,《坛经》中“自由”一词出现5次,如《坛经·般若品》:“一即一切,一切即一,去来自由,心体无滞,即是般若。”“善知识,内外不住,去来自由,能除执心,通达无碍,能修此行,与般若经本无差别。”在其他佛教文献中,“自由”一词也很常见,如《临济慧照语录》:“今时学佛法者,且要求真正见解。若得真正见解,生死不染,去住自由,不要求殊胜,殊胜自至。”《南泉普愿语录》:“大道无形,理绝思量。今日行六波罗密,先用了因,会本果故,了此物是方便受用,始得自由自在。”等等。佛教的自由精神主要体现在以下两个方面。

### (一) 主体性的弘扬

《坛经》说:“何其自性本自清静,何其自性本不生灭,何其自性本自具足,何其自性本无动摇,何其自性能生万法。”意思是说,多么了不起的事啊,我们的本性本来清静,不生不灭,具足无量功德,没有欠缺,如如不动,而万法无不包含其中。这几句话也反映出禅宗的根本宗旨,即开发生命中最原初、最根本的力量,以弘扬生命的真正主体。如果生命的主体性得以发挥,人便是自由的。但人实际上可能感觉到自己很不自由,这是因为人的主体性还没有被开发弘扬。禅宗的基本宗旨就是冲破现实的各种束缚,亲证自己的生命主体<sup>[8]</sup>。禅宗所言“不立文字,直指人心,见性成佛”,即是指弘扬生命的主体性而言。

禅宗有很高的智慧,关键是一个“悟”字。据传晓舜禅师外出化缘,遇见一位居士,这位居士说他有个问题,如果晓舜禅师回答得好,他便供奉。居士

问:“古镜未磨时如何?”晓舜回答:“黑似漆。”居士又问:“磨后如何?”晓舜答:“照天照地。”结果居士对晓舜的回答很不满意,也没有布施于他。晓舜回去见师父洞山禅师(807~869),把前后经过说了,洞山也认为他的徒弟没有答好。晓舜问其师父的答案,洞山说应该这样回答:“问:古镜未磨时如何?答:此去汉阳不远。问:磨后如何?答:黄鹤楼前鹦鹉洲。”

如果把古镜比喻为人的自性,自性本自清静,本不生灭,本自具足,并无未磨已磨的分别,晓舜强自区分,可见他尚未认识自性。洞山禅师的回答无疑比他的徒弟高明,“此去汉阳不远”表示本性自具,“黄鹤楼前鹦鹉洲”意谓认识自性当下即是。如果再联系唐代崔颢的《黄鹤楼》诗:“昔人已乘黄鹤去,此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返,白云千载空悠悠。晴川历历汉阳树,芳草萋萋鹦鹉洲。日暮乡关何处是,烟波江上使人愁。”洞山禅师的回答就更显得意味深长了。

据《坛经》记载,慧能到广东韶关传法,韶州刺史韦璩为慧能大师设素宴,餐毕,刺史请大师升座,刺史僚属及学者、百姓都郑重庄严地向大师礼拜,慧能解答众人的疑惑。韦刺史问:“念阿弥陀佛,愿生西方,能否得生?”慧能说,西方极乐世界十万八千里,心中有恶念,很远;无恶念,很近。人的悟性差,很远;悟性高,则很近。慧能继续开示信众:

师言:“惠能与诸人移西方如刹那间,目前便见,各愿见否?”

众皆顶礼云:“若此处见,何须更愿往生?愿和尚慈悲,便现西方,普令得见。”

师言:“大众!世人自色身是城,眼耳鼻舌是门;外有五门,内有意门;心是地,性是王;王居心地上。性在,王在;性去,王无。性在,身心存;性去,身心坏。佛向性中作,莫向身外求。自性迷,即是众生;自性觉,即是佛。……自心地上,觉性如来,放大光明,外照六门清静,能破六欲诸天。自性内照,三毒即除,地狱等罪,一时消灭,内外明彻,不异西方。不作此修,如何到彼?”

大众闻说,了然凡性,悉皆礼拜,俱叹善哉!唱言:“普愿法界众生,闻者一时悟解。”(《坛经·决疑品》)

慧能说也将西方极乐世界移过来给大家看看,激起了信众极大的兴趣。慧能的方法就是灭除贪、嗔、痴三毒,“但心清静,即是自性西方”。自见本

性,内外明澈,己身即与极乐世界无异,这也就是“见性成佛”。禅宗认为,人类的心灵主体就是“自性”,即自我生命的真性,这一主体具有高度的自我觉悟能力。

惟信禅师的参禅经验也十分有名,据《五灯会元》记载:

吉州青原惟信禅师上堂:“老僧三十年前未参禅时,见山是山,见水是水。及至后来,亲见知识,有个入处。见山不是山,见水不是水。而今得个休歇处,依前见山只是山,见水只是水。大众,这三般见解,是同是别?有人缁素得出,许汝亲见老僧。”

第一阶段“见山是山,见水是水”是普通人的判断,第二阶段“见山不是山,见水不是水”已渐明佛理,第三阶段“见山只是山,见水只是水”是明心见性以后的写照,此时起心动念,无非佛性,行住坐卧,皆是真如,这是亲证自性以后的生命境界,也就是禅宗的自由境界。

## (二)持戒与自由

佛教讲持戒,在一般人看来,戒是对人的束缚,何来自由?其实不然,佛教的持戒很好地说明了自由与自律之间的辩证关系。如星云法师在《论佛教民主自由平等的真义》中指出的,戒的根本精神,就是防非止恶、对人不侵犯。所谓不侵犯,就是不能为了自己的自由而妨碍他人的自由,所以不侵犯,才是真正的自由<sup>[9]</sup>。

佛教有五戒:一不杀生,二不偷盗,三不邪淫,四不妄语,五不饮酒。对于五戒与自由的关系,星云法师做了很恰当的阐释,他说,戒虽然分别为五,但是根本精神只有一个原则,就是不侵犯。不侵犯而尊重别人,便能自由。五戒中:不杀生,就是对别人的生命不侵犯;不偷盗,就是对别人的财产不侵犯;不邪淫,就是对别人的名节不侵犯;不妄语,就是对别人的信誉不侵犯;不饮酒,就是对自己的理智不伤害,从而不去侵犯别人。五戒也不只是光从消极的不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,就叫做持戒;五戒另有积极面的解释,就是不杀生而保护生命,不偷盗而乐于施舍,不邪淫而尊重他人,不妄语而诚实守信,不饮酒而清醒理智。此种积极的诠释,可以充分发挥佛教的自由精神。

东晋慧远大师说:“佛道济俗,亦为要务。何则?百家之乡,十人持五戒,则十人淳谨;千室之邑,百人修十善,则百人和睦;传此风教,以周寰区,编户一千,则仁人百万。夫能修一善,则去一恶;一恶既

去,则息一刑;一刑息于己,则万刑息于国,此所谓坐致太平者是也。”这是说,佛教戒律的作用并非仅仅使个人获得解脱与自由,还可以使社会稳定,国家太平。

## 四、与西方自由观念的比较

法国大革命纲领性文件《人权宣言》中对自由的理解是:“自由即有权做一切无害于他人的任何事情。”这一西方普遍信奉的定义与中国传统文化中的自由思想并不矛盾。而且,一些西方哲学家对自由的阐述,与中国传统文化中儒、道、释所言之自由,某种程度上也存在契合之处。

### (一) 与康德的自由观比较

康德在自律意义的层面上使用自由一词。他说:“自由就是我要做什么就做什么吗?”如果我要做什么就可以做什么,如果这就叫做自由,康德说,这种思想就太肤浅了,所以他反过来讲了一句名言,“自由是我不要做什么就能够不做什么”,这才是真正的自由。康德在这里对自由的理解与佛教的持戒不侵犯他人利益有一致之处。

康德《实践理性批判》中还有一句很有名的话:“自由是道德的前提,道德是自由的保障。”说明自由和道德之间存在密切的关系。康德认为,如果一个人所做的事情不是出于他的自由意愿,而是出于别人的强迫,这个人便不必负道德责任;但如果是出于他的主动选择,他就必需负道德责任,这就是自由是道德的前提。另一方面,人在社会中不能仅仅遵从自然法则,还必须遵从道德法则,只有遵从道德法则才是自由的人,真正有理性的人,这就是道德是自由的保障。康德说:“有两种东西,我们愈是时常反复地思索,它们愈是给人的心灵灌注了时时翻新、有增无减的赞叹和敬畏,这就是我们头顶上的星空和心中的道德原则。”<sup>[10]</sup>从道德约束以及自律的层面阐述自由,这一点与儒家特别是宋明理学所言的自由是相通的。

在美国林肯纪念堂南侧墙上,镌刻着一句话:“Freedom is not free.”意思是自由并不是随意而为,乃至放弃责任与义务。可见,自由并不是“由自”,对此,中西方的理解具有共识。

### (二) 与以赛亚·伯林自由思想的比较

以赛亚·伯林是英国哲学家,也是20世纪最杰出的自由思想家之一。20世纪下半叶,以赛亚·伯

林开始用两种自由的概念来划分自由:消极自由和积极自由。他认为,积极自由是指人在“主动”意义上的自由,即作为主体的人做的决定和选择,均基于自身的主动意志而非任何外部力量。当一个人是自主的或自觉的,他就处于“积极自由”的状态之中,这种自由与儒家式的自由接近。而消极自由指的是在“被动”意义上的自由,即人在意志上不受他人的强制,在行为上不受他人的干涉,也就是免于强制和干涉的状态,这种自由与道家式的自由接近,强调人处于自然、自在、无为的状态之中。

## 五、结语

从中国传统文化的角度理解自由,可以得出以下3点认识:第一,自由观念中国古已有之,并不是完全从西方植入。尽管中西方对自由的理解存在差异,但中国传统文化中的自由精神不可否定,而且具有现代性。第二,自由是人类社会文明发展的重要标志。获得自由,人也获得了解放,陈寅恪倡导的“独立之精神,自由之思想”,曾激起无数知识分子的共鸣。自由,不仅是知识界,而且是全体中国人追求的社会理想和人生理想。第三,自由与自律相辅相成。世界上没有绝对的自由,我们讲的每一个“自由”后边,都有一个“自律”存在,从自律的角度理解自由,可得自由的真义。

儒、道、释构成了中国传统文化的主体,儒家的自由更多强调道德提升,道家的自由主要注重精神自由,佛教的自由更加重视自律,它们的侧重点不同,可以互为补充。在当代社会,这些思想都有值得继承的地方。在端正人心、纯化风俗、培养道德主体意识等方面,儒家文化具有自身的优势;在讲究个性、追求超越、化解物我矛盾和社会矛盾等方面,道家文化能够提供启迪和智慧;在摆脱烦恼、涵养心性、洞察人生真谛等方面,佛教有其过人之处。

当前,我们所倡导的社会主义核心价值观中的“自由”,与中国传统文化息息相关,是对传统文化中自由精神的继承与超越。一方面要继承中华优秀传统文化中有关自由精神的合理成分,另一方面也要以开放的胸怀接受世界文化精髓,还要适应当下中国发展的时代需要。总之,社会主义核心价值观中“自由”的内涵,将朝着更有利于人的全面发展、更有利于社会进步、更有利于中国特色社会主义道路发展的方向不断丰富。

参考文献:

[ 1 ] 张岂之. 儒学·理学·实学·新学[M]. 西安:陕西人民教育出版社,1994.

[ 2 ] 狄百瑞. 中国的自由传统[M]. 李弘祺,译. 香港:香港中文大学出版社,1983.

[ 3 ] 蒙培元. 理学范畴系统[M]. 北京:人民出版社,1989.

[ 4 ] 徐复观. 中国人性论史[M]. 台北:台湾商务印书馆,1990.

[ 5 ] 陈鼓应. 老庄新论[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.

[ 6 ] 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 合肥:安徽文艺出版社,1994.

[ 7 ] 刘固盛,涂立贤. 道家的生命关怀及其现代价值[J]. 马克思主义与现实,2016(1):95-103.

[ 8 ] 李广良. 禅宗的自由精神[J]. 佛学研究,2003(12):260-265.

Spirit of freedom and modern enlightenment in Chinese traditional culture

LIU Gu-sheng

(School of History and Culture, Central China Normal University, Wuhan 430079, Hubei, China)

**Abstract:** This paper studied spirit of freedom and modern enlightenment in Chinese traditional culture from the perspectives of Confucianism, Taoism, and Buddhism. The results show that Confucianism proposes using manners to regulate individuals' behavior, pursuing "do as one pleases but not go beyond rules", which is a kind of limited freedom; Taoism emphasizes freedom most, both pursuing spirit of freedom and exploring ultimate life freedom; Buddhism advocates developing the subjectivity of life, stressing that one should not hinder others' freedom for his own freedom. It's discovered that the spirit of freedom in Chinese traditional culture has something in common with Western freedom such as obeying moral laws, active and passive freedom, and so on.

**Key words:** traditional culture; freedom; autonomy; Confucianism; Taoism; Buddhism

(上接第 5 页)

Image of Huang Emperor in the late Qing Dynasty and the cultural connotation and value

CHEN Zhan-feng

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

**Abstract:** In order to study the portrayal of Huang Emperor by ZOU Rong and CHEN Tian-hua, thinkers and revolutionists in the late Qing Dynasty, this paper explored the image construction of Huang Emperor and historical and cultural significance, the national concept and ideological characteristics, and the cultural connotation and value of Huang Emperor. It is suggested that ZOU Rong and CHEN Tian-hua have a strong sense of the times and mission in the portrayal of Huang Emperor. They integrated the culture and civilization of Huang Emperor in striving for national independence and democratic progress. In addition, they criticize feudal autocratic monarchy system, and propogada and popularize the progressive ideas of democracy, republicanism, independence, freedom and equality. By mixing pluralism thoughts, they express their prospects for the nation's future, making the Huang Emperor culture display new vitality.

**Key words:** the late Qing Dynasty; Huang Emperor image; Huang Emperor culture; ZOU Rong; CHEN Tian-hua