

# 佛法與自由

## ——太虛大師佛學思想中的自由觀念

李廣良

中國社會科學院博士生

**提要：**太虛大師是中國現代佛教史上具有最多自由關懷的佛教僧人，自由是貫穿其一生政治和宗教活動的主題。他對自由的論說，具有鮮明的個人特點，在現代思想史上獨樹一幟。他把傳統佛教思想與近代自由觀念冶於一爐，極大地開拓了佛教思想的視野，賦予了佛家自由觀念以豐富的社會歷史內涵，有助於中國佛教的現代化。本文比較系統地論述了太虛的自由思想。

**關鍵詞：**佛法 自由

在中國現代思想史上，太虛大師是眼界最為廣闊、學識最為淵博、影響最為深遠的佛教思想家之一。他以宏大願力堅忍不拔地弘法護教，經過艱苦卓絕的奮鬥，於風雨飄搖之中把中國佛教帶入了現代世界。他的佛學思想，深深地契合了中國社會走向近代化的時代脈搏，也深刻地體現了中國佛教尋求現代復興的內在需求。這可以從他對自由的高度重視和反覆闡述中看出。在太虛的論著中，「自由」一詞出現的頻率非常之高，遠超過於其他佛學家和許多世俗思想家，這一事實表明，自由觀念是太虛佛學思想的核心所在。本文的目的即在簡要闡述太虛佛學思想中的自由觀念。

### 一、自由問題的含義

受清末以來的新文化和如火如荼的革命思潮的影響，太虛一生極其珍重自由，熱愛自由，其政治與宗教活動中始終貫徹了追求自由的信念。他早年參加民權革命和無政府黨的活動，目的是為了尋求政治自由。而他早年的佛教革命主張，也毫無疑問地貫徹了自由精神。太虛論維持佛教，有不可無者五：「不可無自由組合之團體」，「不可無勇猛犧牲之精神」，「不可無受學求教之志願」，「不可無實行博愛之籌備」，「不可無安心立命之修證」。<sup>[註 1]</sup>他希望在信仰自由、感情聯繫和精神一致的基礎上自由組合以建設一個現代的理想僧團。他對僧伽即「六和眾」的解釋，就極富有現代意識。他把「見和同解」視為學術自由，把「利和同均」視為經濟均等，把「意和同悅」視為民主自由，把「身和同住」視為居住自由，把「戒

和同修」視為信仰自由，把「口和無諍」視為言論自由。同時，太虛主張信仰自由基礎上的政教分權，提出了佛教徒（僧眾）的參政權問題，這在中國宗教史上是劃時代的。

青年太虛的教育思想亦以自由為核心，他以「養成人人皆為自由人，使就其各個人之相對者——（對個人、對家庭、對國家、對世界），化合之而能經營其自由業」[註 2]為教育鵠的，與現代自由主義者同調。中年以後，太虛對自由的熱愛不但未嘗稍減，反而更致力於自由理想與佛法觀念的會通與融和，他不但把佛陀視為「人類完成自由本性之導師」，而且提出了「平等自由的人生觀」和獨具特色的「自由史觀」，使其整個佛學理論具有濃厚的入世主義色彩，同時又激活了傳統佛教和佛學中本來就蘊涵著的自由精神，自覺地構造了一個自由主義的新佛學。

在太虛看來，自由問題的涵義非常廣泛，涉及政治、宗教、哲學各方面，而政治論的人生自由問題和宗教的人生自由問題，均須由哲學來解決。從政治方面說，盧梭的「人類生而自由」的思想，激起了推翻神權和君權，以爭取人權或民權的革命風潮，動搖了全世界人類的心理，也激蕩了數千年古文化的老大中國。但「人類生而自由」的學說，與經驗事實不符，學理上的根據也不充分。從宗教方面說，一神論以為人是由上帝所造，則人當然沒有自由，一切善惡行為一概應由上帝負責。然而一神論的信仰者，又承認人類有自由，人類的自由權是上帝賦予的。這裏無疑包含著邏輯矛盾，也容易陷入倫理的困境，所以宗教對人生自由問題的解答，也是不能成立的。

從哲學上來說，人生自由的問題與必然偶然的問題相關。人作為自然的人，是整個自然宇宙的一部分，受因果律的必然性所支配，沒有自由可言。但人又是社會的人，負有道德責任，所以人必須有自由意志，人生的意義和價值，就在自由意志。這裏自然的人和道德的人矛盾是一個大難題。康德式的解決方法在理論上雖然可行，在實踐上卻很難行得通。

太虛認為，近代科學的進步已經放棄了傳統的狹隘板滯的因果律，而代之以廣泛的活潑的因果律了。這種廣泛的活潑的因果律就是佛法眾緣生的因果律，它不是從極端的必然性或偶然性，而是從互相的關係上說明宇宙萬有的現象，極端的必然或偶然都不包含自由。但在必然與偶然的兩極之間，有或然的可能即或然律。或然律為不定因，一果可以從各種不同的原因以成，一因亦可變生幾種不同的果。這其間即有知識的審慮，興趣的選擇，意志的判決等各種自由活動的餘地，或善或不善既可容自由抉擇，便應自負行為責任。然而人生的這種自由活動並沒有超出因果律以外，自由與因果律在此合為一體，成為一種「自由於因果律中的活動」。「所以，既無絕對的自由意志超出在因果律以外，亦無必然的因果律絕對不容有自由活動。前者未脫去一神教的錯誤，而後者亦為舊科學的偏執。」[註 3]

可以看出，太虛對自由的關注是多方面的，他致力於尋求一種具有包容性和普遍適應性的自由觀，能夠涵攝政治、宗教、哲學、科學等不同領域的自由觀。但是，作為一個佛教僧人，他的自由觀最終落腳在佛法上。他一方面試圖用佛法來解決人的自由問題，一方面又試

圖把自由問題納入佛法的視域，他的努力顯示了近代中國佛教發展的一個極有時代意義的趨向。

## 二、人生的自由與不自由

太虛大師依據佛學理論分析人生現狀，揭示人生的自由與不自由的實相。他既充分肯定了人類的自由本性，又如實指出了人類無往而不在囚縛之中的現實。

首先，他把人生自由的根據歸結於一心，從主體心的本性和結構尋找自由的內在基礎。「三界唯心，萬法唯識」，心識的力量是宇宙萬有真實變化的力量。人人有心，所以人人有自由意志，具有自己變化的力量，能自由自主地向上發達到最高成佛地位。不過對人心需要分析，不能籠統抽象地談人心的自由性質。佛家唯識學將心法分析為八：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。八識各有其心所有法。在八識中，前六識均有自由活動的心力，但只有第六識有較多的自由活動，前五識的自由活動不但較少而且是隨著第六識而活動的。這種自由活動的心力，不但不受業果「異熟」的束縛，而且可以轉移業果。比如人的身體要受自然律的束縛，但通過良好的生活習慣和自覺的體育鍛煉可以延緩衰老和保持健康，這就是意識的自由力量在起作用。所以一個健康的成年人的行為不當，他自己的意識應能完全負責，不應該一概推諉於客觀環境的決定作用。

在《真現實論》中，太虛揭示了有情造業受果的自由性。他引《增一阿含經》云：

世有三種邪見，信之者雖德行無虧，然必至於對自己之行為不負責任。一謂人生所有苦樂，純粹由於前定（即宿命說）；二謂是由神意規定（真神造作主宰萬有之說）；三謂由於機運（遺傳、環境等科學說）。既由夙命、神意、機運，則殺人、盜財、姦淫等皆可推歸夙命、神意、機運（馬克思唯物史觀，即將人之過惡等歸以機運，逃避自身之責任者[註4]），則分辨行為之善、惡既屬無謂，而有過惡者之改惡從善亦成為不可能之事。此經之所說明者，一事之果必有其因，然有情者自受其果，亦有自造其因。有其因則有其果雖為當然之數運，然造因固在現前活潑潑的一念心之自由抉擇也。因可自由抉擇而造，則為善為惡之權責歸己，而受福、受罪皆自致，亦無所用其怨禱矣。[註5]

其次，人生中更有不自由。通常所謂自由，因為受到根塵之有限性的牽制，為自然法則所支配，實際上並非真實的自由。太虛把人生的不自由分為兩種：僻執性的不自由和異熟性

的不自由。僻執性就是人與異類的眾生所共有的對「自我」的執著以及由此產生的「我癡」、「我見」、「我貪」、「我慢」等心理作用。由於這種僻執性，人生不能有完全的自由，它限制了心的自由活動，牽累及人的行為，使人當作不作，不當作而作。

異熟性的不自由是範圍更廣大的不自由。異熟性，與平常所謂的自然性或天然性接近，乃是以前的業力所引生的結果。自然的人生與世界，全屬異熟性。人的心理結構中，第七末那識全是僻執性的，其餘七識皆有異熟性的不自由限制，而第八識尤其是異熟性的。因為人生有異熟性的不自由，所以人生須受自然法則的支配。人想不老或不死，都是不可能的。但異熟性的不自由，程度有淺深的不同。前六識的異熟性程度低，可用前六識的自由活動心力來改變，如生來愚鈍之人可由精勤學問而改變為聰敏之人。第八識的異熟性程度高，不容易加以改變。而「異熟所變性的不自由」，就更加不容易自由轉移了。異熟所變性有兩種：共變和不共變。各人的身體是不共變，乃是個人行動所得的別業果，只能在一定程度上加以改善，而不能根本改變，如生來目盲者就很難使之復明；社會、國家以至世界是共變，乃是民族、人類和眾生的共業所得的業果，就更難自由地加以改善。所以，「人生少部分的自由，實包圍於大部分的不自由中」[註 6]。

### 三、自由的擴充

太虛認為，人類雖只有很少的自由，但倘若具有向上的要求，人類就完全有可能擴充自己的自由。根據佛家的生命學說，人類在六道眾生中處於中等地位，人既不如天等因享有優越的生活條件而不思上進，也不如畜生等因環境太惡劣而難言進步。比較起來，人最富有自由活動的心力，因此也最富有創造性、改革性和變化性。人生之所以可貴，之所以有意義，就在於人生最富有自由性，而且有無限擴充的可能，這是人類與其他眾生不同的特殊性。以生死而論，佛家有變易生死之說。所謂變易生死者，由自力轉變改易了業力的生死限制之謂。在太虛看來，人類對於自然界的業力限制，是只有去順受而無有自由自在之力去變易的。雖然世界史的研究表明，人類是進化的，人類的智慧也是開拓的，但也不過是社會環境的改換而已。而人類生死不由自主的痛苦事實，仍是難以改變的。只有借助佛法之力，才能突破生死大限。佛法認為所有業果，緣生性空，原無定實，故可以智慧力解除其限制，更以福德力完成其永遠自由之生命與事業。而在未到究竟之位的路途中，已有自由力量，可以轉變伸縮，因此有「變易生死」.[註 7]

綜合太虛的有關論述，人之自由的擴充可分為以下幾個階段：(1)僻執性的突破。(2)異熟性的突破。(3)能所性的突破。(4)自他性的突破。這是一個持續不斷的過程，其起點是破除人的自我執著，如能突破我執的障礙，則可大大地擴充人生自由的範圍，在此基礎上如果能突破異熟性的束縛，則自然界也可以自由轉移了。因為自然乃先前的業力所成，業係自己所作，當然亦可以自由改轉。如果先前的業力都可由現在的心力轉移，這就是突破異熟性所擴充的自由了。

再進一層，就必須突破能所性的限制。依據唯識學，世間萬有無非識所轉變，如果能所性沒有突破，則「能變識」雖可自由，所變的身、器等尤不自由。然而所謂能、所皆是依識而假立的，識若完全自由，則能、所不成對待，心物之間的二元對立也就打破了，人的自由又達到了一個新的境界。

最後是自他對立的突破。我們所處的世界雖為共所變，但除了「自識變」以外，還潛有「他識變」的勢力作為限制，所以不得自由。到了自、他、一、多攝入重重，則「自他性」亦被突破，而最終成為法界無障礙的自由了。這是自由的最高階段。在此階段，因果律與自由完全一致，達到了真正的「從心所欲，不逾矩」。這意味著自由的最高階段必然是突破了個體的局限，而就人類整體來說的。

#### 四、自由的實現

「一切眾生皆有心，皆有現實的變力，有達到最高覺悟的可能性」[註 8]，亦即達到最高最完全的自由的可能性。要達到這種最高的自由，需採取大乘漸教的進化主義路線。太虛認為，

現在世界人心注重人生問題，力求人類生活如何能夠得到很和平很優美。所應用的工具乃科學的，所實行的方法乃社會的、有組織的群眾生活。換句話說，就是成功科學的、組織化的生活。小乘佛法，離開世界，否定人生，是不相宜的。大乘頓教，也有與現代思想不相合的地方。能與現在的中國民族世界人類最相宜的，以大乘漸教為最」[註 9]。

所謂大乘漸教，是以人類為基礎，取漸進主義的路線，一步有一步的實證，與近代科學發展的方法近似，因而提倡大乘漸教，符合近代科學的精神，是最適宜的。

具體說來，首先要完成人格，好生生地做一個人。要做好一個人，一方面須衣食住等物質的生活有相當的解決，另一方面須有合於人類理性上的知識和道德上的行為，在此基礎上，進一步從事優美家庭，良善社會，和樂國家，安寧世界的工作，在具體的實踐中完成人中聖人的人格。這裏包括發展教育、建設經濟和民主政治等重要事業，太虛對八正道的新解釋中即貫徹了這一點。太虛說：

此中正見、正念、正定，則為教育，然學齡教育注重於正見，而正念、正定則待成人教育自修之。如佛陀之淨土學，亦修正念、正定之一種法門耳。正業則為經濟，正語、正行則為政治，佛陀之律儀學屬之；此人生社會之三原素也。正欲、正精進則發動推進此三原素而完成之者也。[註 10]

但這只是大乘佛法的頭一步所行。從完成普通人格中，要更發大菩提心，實行六度四攝普利有情的菩薩行，經十住、十行、十回向、四加行、十地，一步步切實地改變自己的身心，不斷地發展向上，以至打破循環流轉，到達最善圓滿的佛地位。到達佛地位即達到了完全的自由。[註 11]

太虛稱學佛的效果為自由主義。此自由主義並非放縱自我，恣其妄為，而是無障礙法界、無礙法身的意思。無障礙法界是以全宇宙關係力量成就的主伴重重無盡的不可思議境界。到此境界即不可說；不可說，非不說，而極盡說之能事，無所不說。學佛的目的，就是成就無障礙法身。在此無障礙宇宙中，自他不二，圓融無礙，得大自由。[註 12]面對如此光輝的前景，太虛情不自禁地歡呼：

自由乎！佛陀乎！師自由而佛陀，師佛陀而自由，個個成佛陀，人人得自由！」[註 13]。

這種最高的自由具體說來有三種：

**第一，境智自由。**這是從知識論上說的自由。平常人的知識是相對的，為時空所限制的，因生理、心理關係不同，各以其心理境界為是，各有障礙。菩薩見到了普遍真理，但沒有見到差別，所以菩薩的智慧有區別有隔礙。只有佛的智慧是完全無障礙的。佛的智慧是無上正遍覺知，是平等普遍智慧，一切時空、一切種類，無不同時周遍了知，能知智、所知境圓融無礙。這種自由，即佛典上所稱智德或般若。

**第二，業果自由。**這是從生命論上說的自由。眾生受業力所牽，處於生死輪迴之中，極不自由。到阿羅漢，還只有部分的自由，到佛才是大自由——去盡一切有漏不善業，無量劫無漏清淨業因圓滿，成就無障清淨之涅槃果。無限福慧皆圓滿，一切苦惑皆寂滅，成就斷除一切不良業因所成涅槃功德。這種自由，即佛典上所稱斷德或解脫。

**第三，完全自由。**這是從存在論上說的自由。完全自由是法身，就是無障礙法界本身，也就是宇宙全體。一切眾生在法身中生死，而法身在全世界一切眾生中完全自由。宇宙法身

自他不二，能夠加被眾生，利益眾生。眾生於不知不覺間受佛感化，發佛智慧，解一切苦，得一切安樂——於眾生有大恩德，所以佛典上稱為恩德。

以上三種自由，就是三德佛果，是學佛者所希望達到的目的，也是人類自由的終極境界。

## 五、自由史觀

太虛認為，發端於自然科學的實驗方法、以法國革命所倡導的「自由、平等、博愛」為核心的近代人生自由運動，猶處於自由與反自由的激烈搏鬥中。由於為唯神、唯我、唯物之各式帝國主義所障礙，近代以來的人生自由運動尚未能完成，故應以佛陀現實主義之自由原理而完成之。為了向自由運動提供一堅實的信仰基礎，以戰勝各種反自由的力量，太虛提出了他獨樹一幟的自由史觀。什麼是自由史觀？太虛說：

自由史觀，謂全宇宙以自由活動為本性，而人類有自覺心故，自覺自主要求自由，自存立且自治理，以鞏固自由之基礎。」[註 14]

可見，自由史觀所理解的歷史，實際上是人類追求完全自由的歷史活動。建立此自由史觀有三種態度。

第一是佛陀現實主義的態度，即對於不常不斷、不一不異、不生不滅、不有不無等等佛教一一上的「一切現實潛能之普遍自然法則」，能夠「契應恰當」，則可以「從心所適無不自由矣」[註 15]。

第二種態度，「對於無生物與植物，可取近代西洋科學態度，發現其關係公式而攝取制役之」[註 16]。

第三種態度，「是要對於有情及人，……當用親和感通態度」[註 17]。通過自覺心之互相感通，達到完成人類自由本性的境界，此為當今「自由史觀」之源泉。

太虛不僅提供了一套佛陀自由主義的理論，而且設計了一套系統的社會運作方案。這套方案內容如下：「今當試為創建自由史觀人生世界，而以提高且擴大人性自覺心為基石，首在創建世界教育；更以提高且擴大人身自由生活為棟樑，次為創建社會經濟；以提高且擴大人群自由和合為成功故，進以創建國際政治；後為完成現實人生宇宙活動而進化尚無止境故，又結之於教育。」[註 18]這裏不需要探討太虛所謂的自由經濟、自由政治和自由教育的具體內

容，關鍵是把握太虛實現徹底自由的思想旨趣。可以說，在如此宏闊的背景上探討自由問題，在佛教思想史上是前所未有的。而且太虛極大地擴展了佛家實踐論的內容，不但突破了小乘佛教的禪定實踐觀，而且賦予了大乘佛教「菩薩行」的「六度」新的內容和特點[註 19]，使佛教獲得了豐富的社會歷史意義，這在中國佛教史上也是沒有先例的。

## 六、結論

太虛的佛學自由主義，依據佛家理論，既分析了人生現狀，實事求是地肯定了人生大部分不自由的現實，又指出了實現自由、擴充自由的可能性及最終的自由境界，構成了中國現代思想史上獨樹一幟的自由理論。這種自由理論既明顯有異於馬克思主義的自由理論，也異於現代自由主義的自由理論。它是宗教性的，而非政治性的，但包含著極其豐富的社會歷史內涵。它極大地拓展了佛家實踐論的內容，使佛家實踐不再局限於禪定的路數，而導向了廣闊的社會生活。太虛所追求的是世間的本質變革，而不再只是個體的解脫，他注重群體生活和實踐，希望在社會歷史總體的基地上最終實現人的完全自由，即成佛理想，在中國佛教思想史上具有劃時代的意義。這一點，太虛自己和他的同代人未必看得很清楚。

我們也必須看到，太虛的自由概念與西方的宗教、哲學的自由概念有著很大的差別，他沒有設立一個外在於人的絕對超越者，而是更強調人的主體實踐與活潑自在的處世態度，自由是主體的自我規定，是主體向著最高境界的前進，在這一實踐歷程中，須克服種種虛妄意識所造成的內外障礙，既須轉化自身又須轉化外物，這一點體現了明顯的東方智慧的特點。但太虛以佛學的自由來融攝一切政治、經濟和社會自由的做法，從佛教自身的發展來說雖不無道理，但在中國社會宗教意識極其淡薄的國情下，卻很難說有多少現實意義，反而有可能使佛教失去自己的主體性。

另外，太虛雖然也認識到了需要在宗教和社會實踐中實現人的自由，但他對近代社會的自由本質理解得相當籠統模糊，從而限制了他對佛家自由觀念的深入開拓，這是非常遺憾的。在我看來，佛法的根本要旨是追求人生的徹底自由，大乘佛學對此有深刻的闡明。《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》、《大般若經》等大乘經典都宣示了此一宗旨。遺憾的是，中國佛學雖然一直弘揚大乘，最終卻走上了山林隱逸的道路，如太虛所說，是大乘的教理，小乘的踐行[註 20]。中國近代佛學從戊戌開始，雖然力圖扭轉這一傳統，但由於近代中國的特殊情境，並沒能取得成功。我覺得今天應該繼續這一方面的工作，在「一切資生事業皆是佛道」的意義上，使佛法在現代的社會歷史條件下更好地服務於人的自由事業。但前提當然首先是佛教自身的生存。



【註釋】

[註 1] 《太虛大師年譜》（宗教文化出版社），第二十八頁。

[註 2] 同 [註 1]，第三十七頁。

[註 3] 太虛，〈人生的自由問題〉，《太虛大師佛學精品》（安徽文藝出版社），一九九七年，第一五五頁。

[註 4] 太虛對馬克思主義發表過許多評論，大都不太準確。

[註 5] 太虛，《真現實論》（河北教育出版社），第二六四頁。

[註 6] 同 [註 5]，第一五七頁。

[註 7] 參看太虛《真現實論》，第四〇九頁。

[註 8] 《太虛大師佛學精品》第十四頁。

[註 9] 太虛，〈佛陀學綱〉，《太虛大師佛學精品》第二十頁。

[註 10] 《太虛大師佛學精品》第一九七頁。

[註 11] 太虛說：「佛陀以從自覺進化而得完成自由，故其身利完全自由。」見《太虛大師佛學精品》第一七二頁。

[註 12] 見太虛，〈佛陀學綱〉，同上第二十二頁。

[註 13] 太虛〈自由史觀〉，《太虛大師全書》第四十七冊，第三四七頁。

[註 14] 《太虛大師全書》第四十七冊，第三〇一頁。

[註 15] 《太虛大師全書》第四十七冊，第三〇〇頁。

[註 16] 同 [註 15]。

[註 17] 同 [註 15]。

[註 18] 《太虛大師全書》第四十七冊，第三〇四頁。

[註 19] 太虛〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉：「今菩薩行的實行者，要養成高尚的道德和品格，精博優良的佛學和科學知識，參加社會各部門的工作——如出家眾可參加文化界、教育、慈善界等工作，在家眾則政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界……都去參加——，使國家社會民眾都得佛教徒之益。」《太虛大師佛學精品》第九十七頁。太虛甚至講過佛法與經商的關係。

[註 20] 太虛〈從巴利語系佛教說到近菩薩行〉：「中國所說大雖是大乘教，但所修的卻是小乘行。」《太虛大師佛學精品》第九十五頁。參呂澄《正覺與出離》：「後來佛學傳到中國，儘管那時菩薩乘的勢力已極發展，主要的義學也都以菩薩乘為依據，但實際上仍離不掉聲聞乘的作風。」《呂澂集》第二十二頁。