

身体的退隐与自在的精神

——佛教追寻自由的致思路向

冯溪屏 彭毅力

摘要:佛教所追求的最终目标是人生的解脱,也即精神的绝对自由或大自在(涅槃寂静),为此,佛教认为不仅要摒弃人的五蕴之身的种种贪欲、妄念,而且还要获得超越世俗认识能力的般若智慧,从而使自心的空性本体得以彰显,万法的空性或心本体也由此绽现。在这种境域中,精神获得了自我规定,依自性存在,与万法的心本体同一,达到了绝对自由或大自在的佛果境界。佛教的自由学说,是表达人类自由本性的一种特殊的、“有着宗教与思辨哲学的血缘联系”的理论形态。

关键词:佛教人生宇宙观;缘起性空;身体退隐;自由

作者简介:冯溪屏,男,教授,哲学博士。(浙江传媒学院 学报编辑部,浙江 杭州,310018)

彭毅力,女,副教授,硕士。(浙江传媒学院 社会科学教学部,浙江 杭州,310018)

中图分类号: B94

文献标志码: A

文章编号: 1008-6552 (2014) 01-0083-06

自欧洲启蒙运动高扬自由的旗帜以来,西方社会形成了各种催生、适应及批判近现代工业社会的自由学说。但人类的自由观念并非肇始于西方近代思想,它根源于劳动这种人的存在方式、人与动物界相区别的本质特征。人类劳动活动的创造性对给定性的超越,内蕴自由的维度,而劳动这种“自由的有意识的活动恰恰是人的类特性。”^[1]因此,自由的观念始终伴随着人类,自由的意向是人类普遍的价值诉求。然而,在人的历史发展的不同形态上,由于生存境遇中面临的主要问题不同,致使追寻自由的路向各异,自由的观念或学说则采取不同的话语方式。^[2]在古代社会,人的发展处于“人的依赖关系”的历史形态中,^[3]人自身的生产及种族的繁衍是社会关注的焦点,成为人们实践活动的“普照之光”;当生活资料的匮乏致使奢靡、贪婪成为种族延续的障碍时,如何摆脱贪欲,限制身体的享乐,也就成为时代的基本问题。产生于这一时期的佛教,也正是围绕着这一基本问题,从人生解脱而达到大自在的角度,提出了一整套系统的、关于自由的学说。深入探析佛教的自由学说,可以更完整地认识人类自由思想发展的历程,在个别与一般的联系和区别中深化对自由范畴的把握,避免将西方近现代那种特殊形态的自由思想视为绝对的、永恒的东西而对其进行抽象化或普遍化的理解。

一、佛教的人生宇宙观及其自由意蕴

佛教自创始人释迦牟尼圆寂后,渐次分出许多教派,其在世界各地传播的过程中,融合了当地的文化要素,但除了印度本土的佛教分支密教在8世纪以后形成的“金刚乘”,以及11世纪以后形成的“易行乘”有较大的变异以外,^[4]佛教各教派的教义仍延续着早期佛教的基本精神。

佛教关注于人的生存状态、心灵感受、人生的意义和终极归宿,聚焦于人生的解脱问题,紧紧围绕这一问题来探讨宇宙万物,用对宇宙的认识去说明人生解脱的途径、方法和境界,实现超越生死痛苦的人生最高理想。因此,佛教对宇宙万物的认识活动往往不是在主体和客体的对立中、而是在两者的统一中以人生的体验为主导、以实现人生的解脱为出发点和旨归来展开的,这即是佛教的人生宇宙观的基本特征。^[5]

佛教基于“缘起性空”说来解释人生、宇宙的一切物质和精神现象,因此,“缘起性空”说是佛教

人生宇宙观的核心内容。“缘起”是指宇宙间万物均处在因果联系中,依一定的环境条件,各种因素相互作用而使事物生成、变化和消亡:“诸法从缘起,如来说是因;彼法因缘尽,是大沙门说。”(《毗奈耶出家事》卷2)也就是说,宇宙中的一切事物都是因缘和合,缘聚而生,缘散则灭,“此有故彼有,此生故彼生;此无故彼无,此灭故彼灭。”(《杂阿含经》卷12)万物生灭变幻,不会常住永恒:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”(《金刚般若波罗蜜经》)因此,每件事物或每种现象,都没有独立的、永恒不变的实体,其实质是自性空:“一切行无常,一切法无我,涅槃寂静。”(《杂阿含经》卷10)这样,空就是万物的本性,是宇宙的真理;体悟空性,认识了空理,也就认识了存在的真实本质,进入了生命的澄明之境,获得了人生的解脱。^[6]由此,“缘起性空”说也就显现了佛教独特的追寻自由的路向。

何谓自由?在一般意义上,“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身所决定的东西叫做自由(Libera)。”^[7]关于人自身的本性问题,曾给予印度古代宗教思想深刻影响的古印度哲学经典《奥义书》提出了梵我同一的观点,梵为神,是造物主,是世界的本质;而梵我是合一的:“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实,它是自我,它是你……(注:“这个微妙者”指至高的神灵,最初或至高的存在,也就是至高的自我,即梵。)”^[8]梵是大我,人是小我,认识到小我的自性与梵是同一的,死后自我进入梵界,摆脱生死轮回,获得解脱,这是奥义书指出的自由路向。汤用彤先生说:“奥义书之大义,可以一言以蔽之,即梵即我是也。此为密意,昏昏者难知,而知之者,即可解脱。”^[9]《奥义书》是婆罗门教的经典,婆罗门教的核心教义即是梵与我同一的理论,这既是它对人的自性的规定,也是它提出的人生解脱的途径。婆罗门教用作为人的身体主宰者的“我”(小我)与作为宇宙间最高的、永恒的、真实本体的“梵”(大我)二者同一的理论,论证其在种姓制度中的地位的合理性及永恒性。因为印度婆罗门教是由当时盛行的种姓制度的最上层——婆罗门祭司阶层创立的,它主张“我”或梵是永恒不变的、真实存在的主体,这与主张婆罗门种姓至上,其社会地位永不会改变是一致的。其时,婆罗门教“僧侣滥用威权,神殿成贸易之场,祠祀作谋生之术(婆罗门教),纵欲乱纪,识者忧之。”^{[9](27)}在反婆罗门教正统的沙门运动中产生的佛教,站在刹帝利、上层吠舍种姓的立场上,提出“缘起性空”说,认为诸行无常,诸法无我,俗人或外道却去追求有常,执著于我,因而囿于无明,陷入痛苦的生死轮回。这就否定了梵为造物主及“梵我同一”的婆罗门教义,否定了婆罗门种姓永恒至上的理论。因为如果人生乃至宇宙万物中都没有“我”(或梵)这种真实不变的实体,那么,社会中也就不可能有至高无上、地位永恒不变的种姓阶层。

作为“缘起性空”说的具体论证,佛教用色、受、想、行、识这“五蕴”的聚分来说明人的生死现象,阐释诸法无我。色蕴即物质现象,受蕴指人的各种感受,想蕴即表象、观念、思考,行蕴指意志活动,识蕴即产生各种精神现象的精神本体。五蕴本身即是缘起性空,人是五蕴因缘和合的产物,五蕴合则为生,分则为灭,五蕴之外无它,因而人不是一个独立不变的实体,自性是空的:“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色,受想行识,亦复如是。舍利子,是诸法空相,不生不灭……”(《般若波罗蜜多心经》)由此进一步演绎出“一切行无常,一切法无我”的宇宙万物本性;同时,在世間万物生灭变化的现象中,又揭示出“诸法空相,不生不灭”的法性或涅槃寂静境界,这就从有为法和无为法两个层面对“缘起性空”说作出了规定。

综上所述,可得出以下几点推论:其一,佛教扬弃了婆罗门教的大梵创世说,围绕人生解脱的问题,从人的构成和本性的探讨中类推宇宙万物的本性,形成具有浓厚的人文底色的人生宇宙观;其二,佛教把人的空无自性的本质通过以“缘起”为中介,泛化为宇宙万物的“性空”这种存在的本质,反过来又作为人生寻求解脱所必须要认识的真谛。这种宇宙万物与人生在空理上同一的构想,又与婆罗门教的根本教义或《奥义书》中关于“梵我同一”的哲学思考在运思方式上具有了相似性;其三,与婆罗门教倡导用智慧来把握“梵我同一”的人生解脱方法相类似,佛教也认为跳出生死轮回,获得大自在或自由,必须凭借智慧去体悟人与宇宙万物同一的空性,契合宇宙人生的空理,从而才能进入空

境或涅槃。但与婆罗门教梵、我作为实体的同一这种存在论上的规定不同，佛教是基于无实体的空性之上对宇宙、人生空理同一的把握，因此，其所凭借的智慧，就不能从有为法的视阈去规定，即不能将其理解为与俗谛相适应的“识”，而是在无为法层面上与真谛相一致的“识”，这种“识”即是觉者的大智慧或“般若”。这种“识”作为“悟空”的手段，通达大自在或自由的途径，它是有的；而在存在论上，它的本性又是空的，故而“性空”与“识有”并行不悖，它们是互文的，当然，根据因缘不同，在对它们的诠释中可能强调某一方面。自从释迦牟尼圆寂以后，佛教内部各派在坚持“缘起性空”的根本教义前提下，先后就有以“空性”或“心识”为宇宙万物本体的学说出现，如小乘说一切有部认为感性是实有本体，大乘中观学派则以空性为本体，直至大乘瑜伽行派的“唯识所变”学说出现，“印度大乘佛教最终以众生的心识为宇宙万物的本原，此说不仅把主体与客体统一起来，为众生成佛提供了内在可能，而且也为众生转识成智，成就为佛，提供了切实的方向和可操作性。”^[10]其四，“心识”与“般若”都属于精神的范畴，获得“般若”智慧，就体悟了宇宙人生的空性，进入涅槃寂静状态，获得了精神的大自在或自由。但要怎样才能转识为智，从有为法层面进入无为法的识境，把握宇宙人生的真谛？这就需要修持佛法，通过八正道，戒、定、慧，以及六度等，破除执著于“我”、执著于名色肉身所产生的贪欲、瞋恚、愚痴，从而转识为智，消除无明。

二、“无明”：囿于沉重的肉身

如上所述，佛教将人超越生死轮回，获得解脱作为其教义的出发点和归宿，用“五蕴和合”构成世间的人（我）来论证“缘起性空”说，进而形成了以一切行无常，一切法无我，涅槃寂静为基本教义的人生宇宙观。由此可见，关于人的构成、人生的境遇，以及超越生死之苦的愿景，成为寻求解脱的原因和依据。

人由五蕴和合而产生，在五蕴中，色蕴为物质的东西，其它四蕴为精神现象，它们构成了人的身心，于是就有了眼、耳、鼻、舌、身、意“六根”，它们与色、声、香、味、触、法这“六境”或“六尘”相互作用，才出现了“六识”，使人产生出种种虚妄分别心。佛教认为正因为有五蕴聚分无常的身体，才有了人生的痛苦。在佛教四谛的苦谛中例举了人生八苦：“诸贤，云何苦圣谛？谓生苦，老苦，病苦，死苦，怨憎会苦，爱别离苦，所求不得苦，略五盛阴苦。”（《中阿含经》卷7）五阴即五蕴，五阴盛苦，也就是指前面的诸苦都由于五蕴聚集有了人生才产生的，生、老、病、死等等痛苦，都是身体或身心对外境的感受带来的，所以说，五阴之身盛满了诸苦。

五阴盛苦就蕴含了无常、无我、痛苦等等，但因众生反而执著于有常、有我、快乐等等，将实相颠倒，遂生贪（贪欲）、瞋（仇恨）、痴（愚昧无知）之心，陷于“无明”，因而造作种种业因，受到业报轮回。“无明缘行（由籍无明而生行），行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。”（《缘起经》）这即轮回说中的三世十二因缘。其中无明（惑）、行（业）属过去世二因，识、名色、六处、触、受，属于现在世五果，爱（惑）、取（惑）、有（业）属于现在世三因，生（苦）、老死（苦）属于未来世二果。三世轮回中又含两重因果，其中从“无明”至“受”，指过去现在一重因果，从“爱”至“老死”，指现在未来一重因果。^{[4] (25)}简而言之，由于人的前世或前若干世执著于五蕴之身的常、我而生的“无明”所造的业，带来了现世的苦果；而现世的“无明”，又产生出种种后必有报的业，成为来世的果报。不仅如此，这种业报轮回还在三界六道中进行生死流转，业因不除，永无止境。三界为欲界、色界、无色界，欲界有食欲和性欲，以其欲念强盛，故称为欲界；色界远离食、色之欲，但还未脱离质碍之身；无色界即脱离了质碍之身，无物质而有精神世界。众生由于“无明”的程度（蔽于欲念的程度）不同，所造的业因也有差别，故而生死流转于三界中不同的境域。三界皆有苦，但因脱离肉身束缚的程度不同，其境遇还是有较大差别，如地狱较之天上，其苦更甚百倍。

由此可见，众生的“无明”，使其坠入轮回，三界之内皆有八苦；众生寻求解脱，就是为了断灭轮

回,脱离苦海;但要断灭轮回,必先破除“无明”,而“无明”又源于五蕴之身。五蕴之身为名色和合(名即受、想、行、识,属心的方面;色指物的方面),物质与精神的统一;精神既可能囿于身体的欲念(有常、有我)而难以自拔,于是被“无明”所困,感受诸般痛苦;也可能挣脱欲念的束缚,回归本来空寂的自性,破除“无明”而获得大自在,这即是五蕴和合的人生的选择。解脱之道,自然是后者;尘世与净土之区别,就在于名色分离与否;心净就得净土。“根据早期佛教的观点,涅槃境界与世俗世界(轮回中的世界或世间)有着本质差别。世俗世界存在着贪欲、瞋恚、愚痴和烦恼,而涅槃境界则消除了这类世俗之人的情感、欲望等,是一种绝对超凡脱俗的至上境界。”^[11]汤用彤先生也考证过:“现存梵文佛经,有书名大事者,出世部律藏之一部。其中言有多数佛……非血肉生,乃意生身。不饥不渴,无肉欲,其妻为处女。”^{[9](58)}

概言之,佛教的学说,仍是从精神与物质的关系立论,要使精神尽可能地挣脱色身欲念的束缚,通过身体的退隐来拓展精神自由或自在的空间。佛教从五蕴和合论证一切行无常,一切法无我,涅槃寂静的人生宇宙观;又以囿于肉身欲念的“无明”所造成的轮回之苦,说明人生解脱的必要;再由精神契合空理,不为物质所困扰的状态,来作为超凡脱俗的理想境界,这都显现出对身体的态度问题,在佛教教义中处于核心的位置。其实,在古代社会中,抑制身体的种种欲念,成为智者守护头脑的清醒、睿智和社会的安宁、和谐的法宝。古希腊哲人柏拉图宣称:“带着肉体去探索任何事物,灵魂显然是要上当的”;^[12]在老子的《道德经》中,约束自然状态之外的欲念,成为获取政治自由的基础;^[13]宋明理学“存天理,灭人欲”的命题,表达了对身体的一种偏激的拒斥态度,这些都显现出古代中外智者对身体欲念的负效应存有的种种忧虑。应该说,佛教对身体的态度,也正是这种忧虑的表达,而且带有浓厚的终极关怀的底蕴。还应该指出,释家虽为宗教,但基本上不属于那种皈依造物主的终极关怀,而是象哲学那样,用建构理型(空理)世界以观照现实世界的方式来超越生死问题、消除有限与无限的矛盾,总体上属于“返归本原”的终极关怀。^[14]它经由精神本体自性的澄明来显现理想境界(涅槃)的哲思,鲜明地绽露了这种特点。

三、“自性”澄明的大自在状态

“诸行无常,诸法无我,涅槃寂静”,是佛教用以判断佛法正确与否的标准,所以称三法印。三法印简捷地表达了“缘起性空”的思想,即从缘起方面看,人世间、宇宙间的一切事物和现象均由各种因素和条件等因缘和合而产生,因此,一是没有常住不变的东西,二是没有一个独立不灭的自性或实体(“我”即自性或实体之意),一切世间法(“法”在此处指事物和现象)都是因缘而有的假相;而从性空方面说,诸法不生不灭,本性空寂,静谧自在。这二者都是从识或智慧的对象而言的,即人生、宇宙存在的两种状态,前者可称有为法,后者是无为法。有为法、无为法是佛教对现象世界和非现象世界的理论表述,生、住、异、灭是有为相,反之即无为相:“若法无生无灭,无因无果,得无为相,是为无为。……若法不依属因缘和合作用,是为无为。复次,若法为生所起,为老所衰,为无常所灭,是有为义;与此相违是为无为。”(《大毗婆沙论》卷76)在佛教看来,现象世界的事物(有为法)有缘聚而生,缘散而灭的变化,无常、无我是其特点,众生则将其视为有常、有我,陷于“无明”,坠入业报轮回的苦海;在非现象世界(无为法)中,是一种无因缘关系、没有得与失的无差别状态,这种状态是没有痛苦的:“贪欲永尽,瞋恚永尽,一切烦恼永尽,是为无为。”(《杂阿含经》卷31)达到无为法的状态,就进入了涅槃寂静的大自在或自由的境域,这是佛教追求的最终目标。但“从佛教的许多表述中可以看出,有为法与无为法之间存在着某种联系,它与人们的思想有关。达到无为法与人们对有为法的理解密不可分。人们对有为法和无为法的认识是否有颠倒与人们能否永远摆脱痛苦是直接相关的。”^[15]

因此,佛教认为,人们不能脱离有为法去达到无为法,因为众生的世俗生活变化无常,是一种有为法的状态:“一切有为法,但有名相,凡夫愚人于中生著。菩萨摩訶萨行般若波罗蜜,以方便力,故于

名字中教会远离。”（《摩诃般若波罗蜜经》卷24）人们既不能完全脱离五蕴色身，又必须把握有为法的“空性”，才能达到无为法的状态。那么，众生是否具有把握“空性”的可能呢？也就是说，他们自身是否具有把握无为法的根基（自性），是否能获得与无为法相适应的认识能力——般若智慧？这就要依据佛教的“二谛”说来进一步展开分析。“二谛”即真谛、俗谛，指对人生、宇宙的两种认识。凡夫俗人依据经验和习惯等所观察到的事物原理，如有常、有我等，是为俗谛，亦称世谛、世俗；觉者由究竟处体验到事物的真实性，即性空之理，则称真谛，亦称第一义谛或胜义谛。“第一义相者，无作、无为、无生、无相、无说，是名第一义，亦名性空，亦名诸佛道。”（《摩诃般若波罗蜜经》卷25）可见，真谛即彻底的“空”观。因此，俗、真二谛，是对现象世界（有为法）、非现象世界（无为法）的两种认识，二者（假有、性空）相异相即，“色即是空，空即是色，”假名真空；剥离名色，即见性空。其中包含了相对静止和绝对运动、有限和无限、必然与自由等辩证关系的丰富内容。如何从“假有”的必然性中达到“性空”的自由自在状态？这是关键性问题。

佛教认为从“假有”中悟“空”，不仅要靠众生的愿力，还要有外力帮助。于是，俗谛就还有第二种含义：“是一切法皆以世谛故说，非第一义。……从方便力，故为众生说法。”（《摩诃般若波罗蜜经》卷25）大乘佛教认为得涅槃者“法身”、“般若”兼具，处空寂之中，又观照一切，以大悲之心，化身三界六道化度众生，是为“不住涅槃”（得涅槃寂静而又不住于此）。这种自利利他的做法，是大乘佛教的一种社会参与精神的体现。^[16]由此说明涅槃者的法身、报身、化身，三身不一不异，于有为法及无为法二者之间出入自在。而且，佛果涅槃又具有常、乐、我、净四种德性：“常乐我净乃得名为大涅槃也。”（《大般涅槃经》北本，卷23）常乐我净，是为有独立实体而又自由自在，有我而又断绝世俗烦恼的污染。^[17]这与有为法的无常、无我并不矛盾，而是相辅相成的。因为现象世界（色身等）的无常、无我，正好说明非现象世界（精神本体或自性）的“性空”，真谛正是对“空性”的把握，俗谛则视物质世界或色身等为有（有常、有我），其实，色身等的本体或自性即是“空性”，若能澄明这种作为精神本体的自性，即获得真谛，达到无为法的大自在或自由状态。所以，在无为法中有我即有自性，依自性而存在和行为即是自由。若认为无为法中无自性，即是对无为法与有为法的认识被颠倒了，由此也就抽空了自由的根据。这个道理在佛教从真谛的语境（无为法的角度）阐释“如来藏”的思想中可以得到进一步的说明。《如来藏经》（佛陀跋陀罗译本）中说：“佛言：……如是善男子，我以佛眼观一切众生，贪欲恚痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结加趺坐，俨然不动。善男子，一切众生虽在诸趣烦恼身中，有如来藏，常无染污，德相备足如我无异。……如是善男子，佛见众生如来藏已，欲令开敷为说经法，除灭烦恼，显现佛性。”众生心性清净，具备“如来藏”（自性空），所以，“一切众生悉有佛性，如来常住，无有变易。”（《涅槃经》卷27）这正是众生能够从“假有”中悟“空”，获得解脱的内在根据（自性空），同时也是涅槃者能够出入自由的异度空间和化度众生的可能性所在（众生可教性）。此处正是佛教教义最为深奥的地方，同时也是其为人生终极关怀所建构的超越生死的“理型”世界中，最难以用理性完全把握的问题。正象侯外庐先生在评论吉藏的二谛论时所说，在这一形而上学的奇妙体系中，“有着宗教与思辨哲学的血缘联系。”^[18]因此，佛教史上不少宗派对这一问题都提出过有创见的理解，中国佛教中的天台宗、华严宗、禅宗等，也融合了彰显般若性空的大乘中观学派（空宗）及彰显唯识无境的大乘瑜伽行派（有宗）的基本精神，“强调万法的空性（性指本体）即为万法的心（精神）本体。”^{[17]（438）}就南禅而言，慧能宣称：“于自性中，万法皆见。”（《坛经》敦煌本）他所言的自性，即是自心中的空性或精神本体。自性的澄明，即是真谛，得入无为法之大自在境域：“大师告众曰：‘善知识，菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。’”（《坛经》）不过，由于五蕴之身执著外境，贪、瞋、痴遮蔽自性，故而俗人未能随时成佛：“世人性净，犹如清天，惠（慧）如日，智如月，知（智）惠（慧）常明于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。”（《坛经》敦煌本）解脱之道自然是色身退隐，妄念消散，明心见性。由此可见，南禅的“菩提自性”与印度大乘佛教关于“如来藏”的思想、“空境”中常、乐、我、净的思想，以及“万法的空性即为万法的

心本体”的基本精神是一致的。近年有学人认为,佛教大都讲无自性,所证得的果位并非依自性而为的自由,只有南禅追求依自性而为的自由,才是真正的自由。这种对南禅以外的佛教的认识似有失浮浅,其实是把无为法颠倒为有为法了。

尽管追求涅槃境界,即超越生死,获取大自在的理想在自性中具有根据,但明心见性并非易事,其途径在佛教“四圣谛”中的灭、道两谛有详细的规定。道谛中的八正道也可归纳为戒、定、慧三学。通过遵守戒律,消除五蕴之身受外境熏染而产生的妄念,再由专注于思考空理的禅定,使六根清净,转识为慧,获得解脱的认识能力,达到明心见性的自由境界。慧学对追求佛果尤为重要,因为其涅槃境界是精神与万法的空性或心本体合一,不仅断除烦恼障,还要断除所知障,所以不能靠俗谛的认识能力,必须修得般若智慧这种超常、超验的认识能力。因为体悟空性,也即把握真谛,而真谛是超越一切言语的最高精神境界,“最第一义过一切语言、论议、音声。”(《摩诃般若波罗蜜经》卷26)只有般若智慧能获得真谛,使自性澄明,达到涅槃寂静的自由彼岸。

综上所述,佛教的人生宇宙观所追求的最终目标是人生的解脱,也即精神的绝对自由或大自在,为了达到这一目标,佛教认为不仅要摒弃五蕴之身的种种欲念,而且还要超越与人身有密切关系的语言、论议等世俗的认识能力,从而使自心的空性本体得以彰显,万法的空性或心本体也由此绽现。在这种境域中,精神获得了自我规定,依自性而存在,与万法的心本体同一,达到了绝对自由或大自在的佛果境界。概言之,身体退隐而实现精神自由,这是佛教追寻自由的致思路向。

参考文献:

- [1] [德] 马克思. 1844年经济学哲学手稿 [M]. 中共中央编译局译. 北京: 人民出版社, 2000: 57.
- [2] 冯溪屏, 彭毅力. 《周易》的生命自然观及其自由意蕴 [J]. 浙江传媒学院学报, 2011 (4).
- [3] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集 (第46卷, 上册) [M]. 中共中央编译局译. 北京: 人民出版社, 1979: 104.
- [4] 林中泽. 宗教史概论 [M]. 北京: 高等教育出版社, 2002: 56.
- [5] 彭毅力. 数学与佛教的宇宙观念 [N]. 中国民族报, 2007-12-25.
- [6] 方立天. 中国佛教哲学要义 (上卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2002: 13.
- [7] [荷] 斯宾诺莎. 伦理学 [M]. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1958: 4.
- [8] [古印度] 歌者奥义书 [A]. 奥义书 [C]. 黄宝生译. 北京: 商务印书馆, 2010: 197.
- [9] 汤用彤. 印度哲学史略 [M]. 北京: 中华书局, 1988: 18-19.
- [10] 方立天. 中国佛教哲学要义 (下卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2002: 737.
- [11] 姚卫群. 印度哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1992: 24-25.
- [12] [古希腊] 柏拉图. 斐多 [M]. 杨绛译. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000: 15.
- [13] 冯溪屏, 彭毅力. 老子“道法自然”思想的缘起——兼论《道德经》政治自由的双向建构 [J]. 西南民族大学学报, 2010 (11).
- [14] 张岱年. 中国哲学关于终极关怀的思考 [J]. 社会科学战线, 1993 (3).
- [15] 姚卫群. 佛教的有为法与无为法观念 [J]. 北京大学学报 (哲学社会科学版), 2005 (1).
- [16] 林国良. 出入自在——佛教自由观 [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003: 3-5.
- [17] 张锡勤等. 中国伦理思想通史 (上册) [M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1992: 432.
- [18] 侯外庐. 中国思想通史 (第4卷, 上册) [M]. 北京: 人民出版社, 1959: 179.