

中华儒道佛文化对国民人格涵养的审美观照

张鹏飞

(亳州师范高等专科学校, 安徽 蒙城 233500)

摘要:中国古代社会贤哲对“理想人格”建构体例皆有颇为系统规范的迥异诠释,盖乎儒家推崇入世有为、道家崇奉无为而治、佛家尊崇遁世圆融。为此,现代国人理应弘扬爱国敬业的责任、忧患、使命意识且自觉抵制享乐、拜金、利己主义等生命戕害而在日趋机变的演绎趋势中奉献自己的心力才智,从而建构出契合贯通着华夏传统文化精髓旨归的人格情韵。中国古代社会贤哲对“理想人格”建构体例皆有颇为系统规范的诠释,儒家文化推崇“仁智统一”的理想人格模式;道家文化崇尚以游入“逍遥无待”境界的“真人”为其理想人格形象;佛家文化信奉“众生度尽方成正觉,地狱不空誓不成佛”的菩萨慈悲般的理想人格典范。为此,中华儒道释文化在国人的性格涵养范围的意蕴营造概不雷同,即儒家推崇入世有为、道家崇奉无为而治、佛家尊崇遁世圆融而各自富含着韵味隽永的生命情韵。

关键词:中华儒道佛文化;国民人格涵养;审美观照

中图分类号:D635

文献标识码:A

文章编号:1008-6269(2010)01-0089-04

一、儒家人格情愫:仁爱并举 励志济世

中国现代社会推崇的理想人格模式主要认同着独立、理性、自为的主体性道德人格风范。即崇奉博爱善良、俯身时任、从容清醒、处变不惊并敢于“立于天地之间”的道德人格境界。《周易》主张:“天行健,君子以自强不息。地势坤,君子以厚德载物”。孔子曰:“君子道者三:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧”。孟子云:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”^[1]。为此,儒家文化创始者孔子建构了以“仁”为核心的伦理道德思想范式。《论语·雍也》记载:“子曰:‘质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子’”。表明了孔子所向往的“恭、宽、信、敏、惠”的君子人格形象^[2]。

儒家文化富有刻骨铭心的忧患情愫和使命意念。孔子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”或曰:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”。畅言“修己以安百姓”的兼济天下、博施于民、济世安民的理想抱负。孟子则毕生致力于推行“仁政”而将人格理想模式表述为:“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道”^[3]。故而儒士均周游列国、历经艰辛、尝尽磨难、施展才华以求创建太平清明的世间政体。梁启超评说:“儒家哲学范围广博,概括说起来,其用功所在。可以《论

语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的,可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。做修己的功夫,做到极处,就是内圣。做安人的功夫,做到极处,就是外王”^[4]。概因“修己与安人”是人类伦理生活不可或缺的契合融汇且世人成圣之路亦并非个体一己之修养而是同天下人的福祉祥瑞紧密关联。

儒学强调通过“修身”即“修己”来培养自己高尚的理想人格境界而使自身具备“仁”的品德涵养。冯友兰评介:“儒家、墨家教人能负责。道家能使人外物。能负责则人严肃,能外物则人超脱。超脱而严肃。使人虽有‘满不在乎’的态度,而却并不是对于任何事都‘满不在乎’。严肃而超脱。使人于尽道德底责任时。对于有些事,可以‘满不在乎’。有儒家墨家的严肃,又有道家的超脱,才真正是从中国的国风养出来底人,才真正是‘中国人’”^[5]。可以说,孔孟之道激励感化着众多爱国的豪杰志士以身赴道,诸如明代东林党人高呼“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事,事事关心”;清初顾炎武宣讲“天下兴亡,匹夫有责”;岳飞呐喊“精忠报国”;林则徐叹息“苟利国家生死以,岂因祸福避趋之”等皆彰显着华夏国人感时伤事的忧患情、心忧天下的责任感和救世报国的爱国心。

孔子可谓是中国历史上最早对理想人格的建树加以规范的思想伦理家。“内圣外

2010年第1期

重庆社会主义学院学报

收稿日期:2009-10-13

基金项目:安徽省A类重点学科资助课题及安徽省教育厅人文社科研究项目基金课题阶段性研究成果(2009SK482)

作者简介:张鹏飞(1967-),男,江苏泗洪人,安徽亳州师范高等专科学校中文系副教授,文艺学硕士,主要从事文艺美学、公共关系学和中国传统文化研究。

王”谓之儒家文化对国人理想人格的概括性标识。所谓“内圣”即世人凭借道德修养而达求某种高尚的内在品德;“外王”则是人的内在品德的外在突显,即人把自己日常习得的内在品德外化到自己以外的社会领域且自觉地承担诸多社会角色和实现社会理想目标。然则儒学崇奉的“修身、齐家、治国、平天下”中的“修身”即是“内圣”而“齐家、治国、平天下”即是“外王”的生命印迹。曾子阐释:“君子所贵乎道者三:动容貌,斯远暴慢矣;正颜色,斯近信矣;出辞气,斯远鄙信矣”。子贡认为:“学不厌,智也;教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣”。孔子评曰:“圣人,吾不得而见之矣!得见君子者,斯可矣!”^[6]即言儒家思想力推“圣人”为理想人格的至上典范而“君子”却可看作是人格模式的现实生命张扬。

二、道家人格情调:自然无为 游心逍遥

道家文化理想人格范式谓之“圣人”境界。它是以绝学弃智、为道若愚、崇尚本真为审美体征。老子云:“道生一,一生二,二生三,三生万物”。或曰:“道法自然”、“复归于朴”、“返璞归真”、“复归于婴儿”、“知人者智而自知者明”^[7]。体认着“道”之本性就是自然无为且主张处于混沌之初的婴儿是未受世事污染的了无虚伪做作、贪婪奢欲、淡泊至纯、不加粉饰的纯真自然体态。庄子则倡导“无情”,即“听任感情自由地发泄”的生命情怀。马斯洛指出:“从自然科学的意义上说,这与一粒橡树种子迫切地希望长成橡树是相同的”^[8]。表征着西方人本主义心理学家亦强调人类自为就像大自然的运行而没有任何外力来推动它,认为人类有一种自然天性在不断地诱使人类寻求自我实现价值。同时,马斯洛强调:“尽管婴儿成长时确实需要成人的帮助,但我们应该以一种美国式的道家为指导”。即崇尚富有帮助启迪的任其自然的教化义理^[9]。庄子曰:“圣人者,原天地之美而达万物之理”^[10]。即言人类生命的自由与审美的超越是和谐统一的流变历程。“道”性无为促使人格的自我完善惟有依托体道、悟道、达道而实现对生命困惑和现实境遇的超脱且让自由人性精神得以真正的升华。

庄子追求“真人”、“至人”、“神人”、“圣人”、“德人”、“大人”、“天人”、“全人”等自然无为的人格佳境。然则道家的“无为”并非是什么也不去做而是一种“无为即大为”

的更高层次上的“为”,即一种不违反自然法则的行为举止并崇尚顺应自然而使天地万物都处于不受外力羁绊、干涉与束缚的调谐状态。《庄子·逍遥游》云:“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎哉!”盖言庄子追求的是精神的绝对自由且是一种无待、无累、无患的“逍遥游”。即“这是一种理想中的主观与客观无任何对立或矛盾的个人自由自在的存在状态,一种一切感性存在皆被升华为‘道通为一’的理性观念,无任何人生负累的心境”。崔大华指出:“庄子认为人的现实存在制约着人的自由,其理想人格实际上就是企图克服、摆脱人在现实中受到的必然性的一种努力,这种理想人格的精神境界既有真实的因素,也有理想的和幻想的成分”。即“游乎尘垢之外”的精神境界体认着“当一个人理性地把自由的存在状态和一种永恒的、无所不包的存在整体结合在一起;理智地感受到他个人的存在也是一种无限时,胸襟就会变得宽广起来。在这个超越的境界上来审视人生,福祸、得贵、穷达、贫贱也就无足萦怀了,世俗的纷扰也就化成心灵的宁静”^[11]。

格蒙特·鲍曼指出:“自由和超越是人的基本的存在方式。在人的世界中无论主体还是客体都不是一劳永逸的给定状态,而是一个不断生成,不断超越,永远开放的生声不息的过程”^[12]。可以说,道家文化哲学的思辨核心不是自然而是人生。它着眼于人生且立足于个体生存的困境并逍遥于超越其上的自由境界,崇尚回归于“游”的自由之境的“真人”的理想人格范式。为此,庄子主张以内在的精神自由为本质的“天地境界”而超越狭隘的“自然境界”、“功利境界”和“现实境界”。即“人能够在内在精神自由的指导下发挥出人的能动性追求真正的幸福生活,以不随波逐流的独特性生存展开真正人所向往的生存面貌”^[13]。坦言庄子人生哲学里的理想人格的精神苑囿就是体征着现代国人对人生困境超越的生命佳境并促成了现实人生趋向于诗意栖居的审美嬗变。

老子云:“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”^[14]。即崇尚淡然闲适的生活方式且将自然规律和个人命运握于掌中,注重合道归虚、悟透生死、趋利避害、祥和养生、延长寿命、颐养天年而最大限度地发掘世人的生命潜能。张曙光指出:“人的这种追求精

神自由的意向却由于肉体存在的时空性而被一定程度的束缚在当下境遇,于是导致了人在生存过程中使理想与现实产生冲突而增加不满当下状况的生存压力,压力的代价是为人的生存附上枷锁”^[15]。当下国人面对社会经济的快速发展和激烈竞争普遍感到生存的压力,但人的内心却向往着高于现实且内在于精神的本真性灵。由此,庄子从批判的角度加以审视现实世界和自我心灵而实现了对人生负累的超脱涤除且得以达求精神世界的“逍遥无待”的生命愉悦。可以说,庄子超越式的理想人格模式尊崇惟有获求涤除羁绊的精神世界的逍遥式自由才可探寻生命真谛、享受安宁心境和升华人生境界。观乎当今社会纷呈着“熙熙皆为利来,攘攘均为利往”以及“争名于朝,夺利于市”的五彩格局,而庄子对逍遥游的自由、执着、热辣、飘逸的终身觅求无疑对现代国人所面临的物欲横流、人为物役、郁闷烦躁的现实境遇寻找到了一个宁静、温馨、恬淡的心灵栖息的理想王国。

三、佛家人格情怀:慈善圆融 皈依性灵

佛教诞生于古印度,及至西汉末年方由西域传入华夏本土。佛法东传后即承受中国传统伦理思想特别是儒家文化的影响而形成了以善恶观、人生观、价值观为主要内容的中国佛教伦理思想范式。为此,中国佛教本土化导致其社会功能趋向于明善辨恶、劝善化俗、避恶趋善、止恶从善、改过积德、崇贤尚善之道。即所谓“善恶是根,皆因心起”。故而演绎出佛门戒律的所谓“十恶:杀、盗、淫、妄言、绮语、两舌、恶口,乃至贪、瞋、邪见,此名十恶。十善者,但不行十恶即是也”的“十善十恶”之说。《大度智论》云:“大慈与一切众生乐。大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生”^[16]。然则慈悲观是佛教教义的生命核心也是佛学慈善文化渊源中颇为重要的审美领域。盖因在梵文中的“慈”含有纯粹的友爱之情而“悲”为哀怜、同情之意。预示着奉佛信众若欲成圣立佛就须胸怀悯恤慈悲且以博爱之心给予世人幸福而以垂怜之心涤荡生命痛苦。因而佛门倡导“大慈大悲”且将清静无染的慈善心怀扩张至无限众生。

佛教文化伦理哲思的根本精神指归是修善止恶以觅求解脱人生痛苦而追求真实幸福与性灵的终极完善。虽说它把理想的

境界设置于彼岸世界但其自心关注的仍然是现实生活时空。故此佛教即是在沉睡之世于酣梦之人的耳旁猛一当头“棒喝”而致使其翻梦为醒、破妄识真、去迷得悟、摆脱羁绊、超越轮回、性灵永恒。马克思指出:“人始终是主体,历史活动不外是人的活动而已”^[17]。即言作为社会发展的核心的最具根本力量的人当是构建和谐社会的能动的主体、根基和目标。因为“人是社会发展的主体,人的和谐发展是社会和谐发展的根本前提,而人自身的和谐就是要有健全的人格,有正确的世界观、价值观和人生观,理性地处理个人与自然、个人与社会的关系,从而融入自然、融入集体、融入社会。人类经过不断反省和探索,于二十世纪八十年代左右开始,才深刻认识到,以人与社会和谐发展为核心的人类持续发展的理念和战略,是人类应遵循的共同选择”^[18]。为此,构建现代国人的“和谐人格”势必将孕含着丰富的感受、自信的情绪、积极的归属、乐观的意志、克困的坚韧等诸多审美范畴。即塑造“和谐人格”理当悟化到:“它是人们通过特定的文化心理结构,选择吸收社会现实信息,接受新的社会文化,淘汰旧的人格模式而最终确定新的人格模式的过程”^[19]。

佛学“缘起性空”的般若成佛观是佛学教义的生命基石且此种“诸法无自性”的宇宙观演化成了相应的人生观。由此,佛教推崇的终极理想目标是“涅槃法身”,即是常、大自在或“真我”。而“真我”即佛或佛性。信仰佛性并非个体灵魂而是“无我相之我”。故而佛教不讲个体灵魂且崇尚“人人皆有佛性”、“人人皆可成佛”的虚无的、理想化的人性神化观。可以说,佛教文化倡导修行须凭借观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我的“四念处”方式而从容笑看人生。佛教《因果经》评说:“欲知前世因,今生受者是;欲知来世果,今生作者是”。坦言佛教尊崇“慈悲为怀”、“悲天悯人”、“慈悲众人”、“广度众生”、“济贫教富”、“救人一命胜造七级浮屠”等生命涵养。太虚大师曾在“学佛先从做人起”的演讲宣称:“要对父母孝顺恭敬奉养,要服务社会;要替社会谋利益;要报答国家恩,要以爱国心为前提;要进德修道,走学佛的道路”^[20]。表征着现代佛教推崇人生目的是“超凡入圣”、“扬善抑恶”、“普渡众生”且正朝着顺应社会潮流的“庄严国土,利乐有情”的方向加以演绎的

积极进取的人生态度。可以说,慈悲圆融的生命情怀可谓是佛教文化的根本精神和伦理原则。唐代释道世在《法苑珠林》卷六十四评曰:“菩萨兴行救济为先,诸佛出世大悲为本”。《大智度论》卷二十七云:“慈悲是佛道之根本。所以者何?菩萨见众生老病死苦、身苦、心苦、今世后世苦等诸苦所恼,生大慈悲,就如是苦,然后发心求阿耨多罗三藐菩提。亦以大慈悲力故,于无量阿僧祇世生死中,心不厌没。以大慈悲力故,久应得涅槃而不取证。以是故,一切诸佛法中慈悲为大。若无大慈大悲,便早入涅槃”^[21]。由此可见,佛教宗旨崇尚慈悲为怀、自贵其心、圆融性灵,特别是引领现代国人在人格的成长与完善、身心的和谐与健康、德智的提升与张扬等诸多方面皆富含独特隽永的审美情调。

南朝沈约在佛学典籍《因缘义》评说:“凡含灵之性,莫不乐生,求生之路,参差不一。一尔流迁,涂径各异;一念之间,众缘互起;一因一果,内有差忒。好生之性,万品斯同,自然所禀,非由缘立”^[22]。言说佛教虽宣讲人生皆苦、人生如梦、生命无常但却非彻底否定生活的意趣。即首肯凡是具有情识灵性的万世生物皆对生命有着积极的追求与肯定的评价,然因乎生命的形式与内容等因缘各不相同而致使对生命热求的自然本性的情愫迥异。《金刚经》评曰:“无我相,无人相,无众生相,无寿者相”^[23]。暗含着佛教文化主张世人心性皆天然具足而圆满无缺。但因“无明”而产生诸种欲望导致人生失却了原本的自由、幸福、宁静与恬适。凡夫俗子一切烦恼均缘起于自性本空且无恒常不变的生命实体。人生痛苦源自“我执”(人我见)和“法执”(法我见),即未能感悟到“我”是由色、受、想、行、识的“五蕴”加以和合而生成。世间众生诸多纷争情怨皆因执着于“我”的一念欲望之心而令之永无安适。因此,佛教文化新型教义在承续佛学“众生无边誓愿度,烦恼无边誓愿断,法门无量誓愿学,佛道无上誓愿成”的慈心悲愿的理念基础上注重追求“新六和”的宗教希冀愿景。即“一愿培植善心,发乎善行,则人心和善;二愿亲情稳固,爱心充满,则家庭和乐;三愿真诚沟通,平等互助,则人际和顺;四愿各得其所,相安无事,则社会和睦;五愿彼此欣赏,尊重包容,则文明和谐;六愿将心比心,化怨为友,则世界和平”^[24]。劝诫当下国人理应崇奉公平正义、诚信友爱、

活力勃兴、安定有序的价值准则而自觉达成生命的和谐圣境。

综上所述,现代国人面对时下社会从农业到工业、人治到法治、臣民到公民、一元到多元的时代历史的演进潮流,理应弘扬爱国敬业的忧患、责任、使命意识且自觉抵制享乐、拜金、利己主义等生命戕害而在日趋机变的演绎趋势中奉献自己的心力才智,从而建构出契合贯通着华夏传统文化精髓旨归的人格魅力。

参考文献:

- [1] 罗国杰.中国传统道德[M].北京:中国人民大学出版社,1995:67.
- [2] 钱穆.论语新解[M].上海:三联书店,2002:26.
- [3] 朱貽庭.中国传统伦理思想史[M].上海:华东师范大学出版社,2003:217.
- [4] 余英时.儒家“君子”的理想[M]//中国思想传统及其现代变迁.桂林:广西师范大学出版社,2004:121.
- [5] 冯友兰.贞元六书[M].上海:华东师范大学出版社,1996:126.
- [6] 杨国荣.善的历程[M].上海:上海人民出版社,1994:82.
- [7] 王强.老子道德经新研[M].北京:昆仑出版社,2002:168-231.
- [8] 弗兰克·戈布尔.第三思潮:马斯洛心理学[M].上海:上海译文出版社,2001:64.
- [9] 彭运石.走向生命的巅峰:马斯洛人本主义心理学[M].武汉:湖北教育出版社,1999:246.
- [10] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983:58.
- [11] 崔大华.庄学研究[M].北京:人民出版社,1992:156-161.
- [12] 格蒙特·鲍曼.被围困的社会[M].南京:江苏人民出版社,2005:215.
- [13] 高聚文.庄子“逍遥游篇”的超越论思想及其对当代生活的启示[J].财经界,2006,(11):22.
- [14] 陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2003:67.
- [15] 张曙光.生存哲学[M].昆明:云南人民出版社,2001:134.
- [16] 尚海.博丸生四是宗教箴言录[M].北京:中国广播电视出版社,1993:322.
- [17] 马克思恩格斯全集:第4卷[M].北京:人民出版社,1958:96.
- [18] 周毅.跨世纪战略:可持续发展[M].合肥:安徽科学技术出版社,1997:31.
- [19] 张瑞文.论知识经济时代的理想人格[J].社会科学,2000,(8):27.
- [20] 太虚法师.真现实论[M].北京:中国人民大学出版社,2004:136.
- [21] 释印顺.佛法概论[M].上海:上海古籍出版社,1998:101.
- [22] 王月清.中国佛教伦理研究[M].南京:南京大学出版社,1999:259.
- [23] 慧能.金刚经解义(二卷)[M].台北:新文丰出版社,1994:77.
- [24] 方立天.中国佛教哲学要义[M].北京:中国人民大学出版社,2002:248.

责任编辑:傅其筠