

中國近代佛教中的倫理思想(上)

高振農

佛教的倫理思想和道德觀念，是佛教教義中的重要組成部分。這是因為佛教的倫理思想和道德觀念，主要體現在佛教的清規和戒律之中，而戒律是全部佛教教義經、律、論三個組成部分之一。在我國，除了專弘戒律的律宗以外，其他各宗派，可以說無一不嚴守戒律。因此，接受不接受佛教的倫理思想和道德觀念，遵守不遵守佛教的戒律，乃是區別是不是佛教徒的重要標準。佛教倫理思想常用的基本概念有善與惡、染與淨、正與邪、迷與悟等等。其基本道德規範是五戒、十善，它是佛教清規戒律的重要內容。五戒，是佛教對信徒提出的基本道德要求，其內容是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。十善即十善業，它由五戒擴充而來，即除五戒中的前四戒外，增加不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見。與此相反即是十惡業。佛教的最高道德思想是「涅槃」，它是一種斷滅煩惱、沒有生死的永恆寂滅狀態。其道德基礎是「信」，認為只有無條件信奉佛教教義及其道德規範才是「善」。其道德原則以「慈悲為本」。大乘佛教道德把修行「六度」(布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧)看成是從生死此岸到達涅槃彼岸的六種方法或途徑，並以此作為衡量信徒善惡的標準。理想佛教道德的體現者是「菩薩」(「覺有情」)，

他能普度衆生，具有「大慈大悲、救苦救難」的品質。

以上是佛教倫理思想和道德觀念的基本內容，為佛教徒所信奉奉行。近代以來，佛教的倫理思想和道德觀念，仍然是以此為基本內容，但是，隨着社會的發展和時代的進步，佛教在倫理思想和道德觀念方面，除了繼承並發揚其原有的五戒、十善等大慈大悲、救苦救難的精神外，還特別強調了其中的某些內容，也提出了一些新的佛教倫理道德概念。其中比較重要的有「諸惡莫作，眾善奉行」(一切惡事都不要做，一切善事都要行)、「自利利他」(修行不僅是要使自己得到利益，還要給一切衆生以利益)、「愛國愛教」(佛教徒既要愛自己的祖國，也要愛自己信仰的佛教)、「人間佛教」(重視人間利益，用佛法精神去改造社會的佛教)、「莊嚴國土、利樂有情」(依據佛教教義，把最美好的東西和無量功德裝飾諸佛國土，給一切有情衆生以利益和快樂)等等。

在以上這些倫理思想和道德觀念的支配下，近代佛教界舉辦了一系列的慈善事業和社會福利事業，如舉辦孤兒院、慈幼院、佛教醫院、難民收容所以及各種各樣的慈善救濟團體等。特別是在抗日戰爭時期，一些佛教徒在「愛國愛教」、「諸惡莫作、眾善奉行」、「大慈大悲、救苦救難」等佛教倫理思想的指導下，組

織了僧侶救護隊，救護前線傷病員和難民；成立了佛教掩埋隊，掩埋為國犧牲的戰士。某些慈善救濟團體所辦的難民收容所，除供給膳宿、治療疾病外，還進行抗日救亡的愛國教育，使得一部分難民投身到抗日救亡運動的前列。

近代佛教倫理思想和道德觀念是比較豐富的，有許多高僧和佛教居士發揮了這方面的思想，有的並身體力行，以佛教的倫理思想和道德原則指導着自己的修行實踐。其中比較著名的有：

弘一（一八八〇—一九四二）法師，他的倫理思想是嚴守戒律，提倡念佛愛國。他在出家後，即認為佛教教義的精華在於戒律，因此大力弘揚南山律宗，研究律學。自己平時粗衣淡食，儉樸生活，專以利人為樂事。特別是把弘揚佛教與抗日救國結合起來，提出「念佛不忘救國，救國不忘念佛」的主張。他的這一倫理思想，在當時佛教界影響很大。

冶開（一八五二—一九二二）法師，他的佛教倫理思想是主張佛道不向外求，專究根本，主張《壇經》的直揭本原之旨。亦就是要想成佛，只要求得自己的內心的覺悟即可，不必去誦經念佛，向外追求。他認為根本既深，一切幻化都能消滅。但在修行實踐中，仍以「自利利他」、「利樂有情」、「大慈大悲」的佛教倫理道德精神為準則。他熱心學辦社會福利事業，曾不辭勞苦，募集巨款，親赴北方災區放賑，活人無算。他捐資支持修建橫跨大運河的大石橋——政和橋，方便行人；他與常州著名人士錢振煌合辦平價售米，貼錢賠本，減輕羣眾負擔；還學辦天寧寺義務小學，為貧窮兒童入學提供方便。總之，一切有利於羣眾的事，他都樂意去做。

宗仰（一八六五—一九二二）法師，他的佛教倫理思想以「愛國愛教」為重點。他在出家後，仍常與旅滬志士章太炎、蔡元培、鄒容等人往還，共商救國之策。又與維新派人士康有為、梁啟超等人交往，贊成他們的變法活動。同時主編《蘇報》，倡言革

命。一九〇三年《蘇報》案發生後，章太炎、鄒容被捕入獄，曾不顧個人安危，留滬多方營救，不成，遂離滬去日本暫避。在日本和孫中山一見如故，孫中山特闢樓下一室讓其居住。後孫中山離日赴檀香山，又慨然贈予二百元以壯行。未幾，加入同盟會，決意參加革命。一九一三年宋教仁被刺身亡後，他曾作《宋殺憤言》和《討袁篇》，堅決主張討袁。所有這一切，都是在他的愛國愛教的倫理思想指導下進行的。

虛雲（一八四〇—一九五九）大師，他的佛教倫理思想是提倡戒學，以「諸惡莫作，眾善奉行」為修行的指南，以「護國護教，普度眾生」為修行的目的。他一生提倡戒學，認為無論禪、淨、密、教，各個法門都要以持戒為根本。如不持戒，不論修學甚麼，都是外道；不論如何修法，都不能成佛。因此，他所住持的寺院，都是年年說戒，月月誦戒，從不稍懈。他先後撰有《傳戒緣起》、《外來者不得參加之原因》、《開自誓受戒方便》、《戒法戒體戒行戒相》、《大小乘戒之同異》、《三皈五戒》、《十戒、具戒、三聚戒》等文，闡述了戒學方面的一些根本問題，發展了戒學的某些內容。他曾說：佛法以「明心見性」、「諸惡莫作，眾善奉行」為最怡當。因為「諸惡莫作，眾善奉行」，乃三世諸佛攝化眾生之道軌，其基本要旨在於「自淨其意」。只有「明心見性」的人，才能真正做到「諸惡莫作，眾善奉行」。他還常說，佛教的慈悲教義，就是和平兩字的具體說明，因此，保衛世界和平，是我們佛教徒應盡的責任。這是人間佛教思想的充分體現。他還指出：廣大眾生「只因無量劫來，妄相執着，習氣深重，以致釋尊說法有四十九年，談經約三百餘會。但這些法門最大的目的，無非是治療眾生不同的貪、瞋、癡、慢等的習氣毛病。若能遠離這些，你即是佛，那有眾生的差別呢？古人說，『方便有多門，歸元無二路』，也是這個道理。」（《在祝願世界和平法會上的開示》）這是說眾生平等，無論採用那一種修行方法，都可以獲得利益。

印光（一八六一—一九四〇）大師，以弘揚往生西方極樂世界的淨土宗而聞名於世。但他也提倡佛法不離世間法。其倫理思想是融會儒佛，援儒入佛。平時他常以孔孟的人倫道德及念佛教人，認為佛教包括了世間、出世間一切諸法，故應於父言慈，於子言孝，兄友弟恭，夫和婦順，主仁僕忠，人無論貴賤，都要各盡人道之分。他維護法門，不遺餘力，恆以敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行，眞爲生死，發菩提心，深信因果，持齋念佛等語，教導弟子們，要他們不標新，不炫奇。這裏完全搬用了儒家三綱五常的封建倫理道德觀念，來作爲佛教倫理思想的內容。

興慈（一八八一—一九五〇）法師，他的佛教倫理思想是以「自利利他」爲宗旨，以「愛國愛教」爲準則，本着「大慈大悲」的精神，一生弘揚佛法不輟。他除了到處修建寺廟，以供僧衆修行外，曾於一九三八年在上海與佛教界同道共同發起成立佛教同仁會，任會長。這一佛教慈善團體，重點是對難民、災民進行救濟。該會除賑濟災區難民、對本市火災區居民進行臨時救濟、收容外地來滬難民、對日軍封鎖區難民進行救濟、設立診所爲貧病者施醫給藥外，還辦理施粥會，五年中受益貧民、難民達千餘萬人。一九四五年抗戰勝利後，他滿懷激情寫下了《鑼鼓聲中慶祝勝利》一文，對日寇及漢奸的暴行進行了揭露，對勝利後的和平進行了歌頌。文中說：「慨自民國二十六年（一九三七）以來，寇氛肆虐，到處荼毒生靈，如同兒戲。軍事甫過，地方喘息未定，又復厲行種種苛政，榨取脂膏。在此期中，君子道消，小人道長，偏有不逞之徒爲利祿所餌，不惜日供丑類驅使，因之水益其深，火益其熱，增加民生痛苦。」如今「抗戰勝利，和平實現，不但中國抵於安寧，即寰球諸國無不抵於安寧，懿歟休哉！所謂四海昇平，普天同慶，今其時矣。」其愛國愛和平的倫理思想，躍然紙上。此外，他還在法藏寺創辦慈光施診所等，以救濟貧民

爲宗旨，聘請中西醫，施診給藥，爲病人服務。這是他「大慈大悲」的佛教倫理思想的充分體現。

應慈（一八七三—一九六五）法師，他的佛教倫理思想以「愛國愛教」最爲突出。抗日戰爭時期，他在南京、上海等地弘法，敵僞曾幾次要他出面主持法會，他均以民族氣節爲重，斷然拒絕，高風亮節，爲世稱頌。在一九四三年出版的僧侶抗戰工作史《奮迅集》再版序言中，他說：「當八·一三抗戰軍興，凡我中華志士，莫不奮臂揮戈，拱衛祖國，敵愾同仇，人懷雪恥之心，士無反顧之戀。斯時也，我佛教明眼知識，曾有僧侶救護隊之組織焉。旨在救世扶傷，實弘救世救人之大願。」又說：「佛教徒當國家清平之時，自應隱逸清修，一旦有事，仍當作獅子吼奮迅以赴。」這是他救國愛民的佛教倫理思想的表達。應慈法師還主張佛法不離世間，巧把塵勞爲佛事。他說：「當知佛陀住世間，說出世間法，所以世、出世間一貫而已矣。道不遠人，人自遠之。若識得世間一切法，如夢如幻，了了分明，便可在塵勞作佛事，居火宅爲道場，豈可埋沒己靈，虛生浪死？」（《致弟子慧明居士書》）在他的佛教倫理思想中，也常融儒入佛，以佛釋儒。他說：「道德、仁義、禮樂、刑政八者，皆不外乎一心之妙用。此何謂也？曰：非心通則不存乎仁，非心平則不行乎義，非心中則不立乎禮，非心和則不調乎樂，非心直則不公乎刑，非心明則不善乎政。心明而政善，心直而刑公，心和而樂調，心中而禮立，心平而義行，心慈而仁存，心正而德修，心通而道達。」（同上）又教導弟子們，做人要以正心誠意、致知格物爲修身之本，本立而道生。修行人要格去一切物情，覺破一切迷惑，離念除妄，才能不動心；不動才能定，定而生慧，覺已覺人，才是學佛之道。又說：修行人應該盡此業報身，上求下化，念念不忘發菩提心，願爲一切衆生受苦，而心無疲厭，常行精進，始爲佛陀眞正弟子。從這裏可以清楚地看到他融會儒佛的倫理思想。

常惺（一八九六—一九三九）法師，除了主張平等研習各宗學理，實現大乘救世化，不尚教內門庭之爭外，其佛教倫理思想主要是主張改革佛教。他認為，作爲一個現代僧人，生活行爲要保守，要舊，要道德化；思想觀念要進步、要新、要學術化。這就是說，作爲一個僧人，在生活、修行實踐等方面要遵守佛教的清規戒律，一舉一動都要符合佛教原有倫理道德，但在發揚佛教思想時，要適應時代進步的要求，要研究佛學，要敢於創新。這一倫理思想，在當時有一定影響，但也受到一些守舊派僧人的反對。

曼殊（一八八四—一九一八）法師，他的佛教倫理思想和道德觀念與一般的僧侶有所不同。他出家後不守清規戒律，常穿着僧裝而食肉喝酒，甚至混跡於脂粉場中，世人稱之謂「非僧非俗」、「亦僧亦俗」。這顯然是受到佛教後期禪宗「飲酒食肉不礙菩提」等思想的影響。但是，他的愛國思想卻非常突出。他曾撰寫《女傑郭耳縵》和《嗚呼廣東人》等小品文，痛斥那些不要自己祖宗，而以別人的祖宗爲祖宗的崇洋媚外思想；揭露那些仗着自己是英、法等國奴隸，以欺壓自己祖國神聖的子孫的西崽洋奴嘴臉。他還用滿懷國民孤憤的激情，寫下了不少反抗清朝統治的愛國詩篇。因此，他所任職的《民國日日報》也遭到清政府的查封。這些都可以說是他佛教倫理思想中愛國思想的表現。

敬安（一八五一—一九一三）法師，他的倫理思想也主要表現在「愛國愛教」方面。他一生爲保護佛教寺產而奔走，直至逝世。早在一九一二年，中華佛教總會成立，他被推舉爲會長，曾親赴南京，面謁孫中山，以中華佛教總會名義，向臨時政府請願，要求保護寺產。未幾，臨時政府遷往北京，他又應湘僧之請，約集各省僧界代表入京請願。到達北京後，未達目的即逝世於法源寺。生平以詩結交海內賢豪，頗有名望。特別是常用詩來宣揚他的「愛國愛教」的佛教倫理思想。其著名的愛國詩篇有「我雖學佛

未忘世」，「國仇未報老僧羞」等句，因而時稱「愛國詩僧」。

巨贊（一九〇八—一九八四）法師，他的佛教倫理思想是主張佛教徒愛國，把「莊嚴國土」看作是佛教的精華所在。認爲沒有祖國的獨立和自由，也就沒有佛教的一切。抗日戰爭爆發後，他就在湖南參加抗日活動。一九三九年在南岳發起組織「佛教抗戰協會」、「南岳佛道教救難協會」和「佛教青年服務團」等，從事抗日救亡運動。後又去長沙與徐特立等共討抗日事宜。一九四一年創辦並親自主編《獅子吼》月刊，以弘揚佛教教義爲掩護，從事抗日宣傳。以後到桂平西山寺任住持，仍一面弘揚佛教，一面從事抗日活動。此外，他還提倡佛教農禪並重的優良傳統，認爲禪宗提出的「一日不作，一日不食」的原則，是每個佛教徒都應該遵守的。爲此，他曾發動並組織佛教徒參加勞動生產，邊修行、邊勞動。

靜權（一八八一—一九六〇）法師，他的佛教倫理思想也以「愛國愛教」爲重點。在愛教方面，他認爲弘揚佛教教義和培養青年學僧是每一個佛教徒應盡的職責。爲此，他一生講經說法四十年，培養青年僧人無數。平時以利生爲業，弘法是務，任緣應化，居無定處，四海爲家。抗戰期間，他應邀到各地寺廟和佛教居士團體說法，在講經時以佛教教義開導佛教徒熱愛祖國，參加抗戰。許多佛教徒聽了他的宣傳，都投身到抗日前線和各種抗日救亡團體，爲抗日救亡事業貢獻了自己的力量。直至五十年代初，他在宣講經義時，仍要求佛教信徒熱愛祖國，保衛世界和平，發揚佛教的優良傳統。

大醒（一九〇〇—一九五二）法師，他的佛教倫理思想是在「愛國愛教」思想指導下，特別重視提倡「人間佛教」。他長期追隨太虛法師，宣揚佛教改革。在他主編《海潮音》雜誌期間，大力鼓吹「人間佛教」思想，要求僧侶多注意現實問題，勿糾纏於死後問題的探討。在他的主持下，一九三四年《海潮音》月刊特刊出「人

間佛教號」專輯，發表了太虛、法舫、張汝釗等人所撰關於人間佛教的論文十八篇，在全國佛教界引起了強烈的反響。後到江蘇淮陰，住持覺津寺，發行《覺律月刊》，繼續宣傳人間佛教的思想。當時佛教界把他看成是太虛人間佛教思想的追隨者和支持者。抗戰期間，大力提倡「愛國愛教」，撰文宣揚僧侶應積極護國護教。曾主持蘇北七縣僧眾救護訓練班，護教衛國，受到各界好評。

唐大圓（？—一九四三）居士，他的佛教思想以「莊嚴國土，利樂有情」為最突出。他曾於《海潮音》雜誌發表《青年學佛行要》三十八條，認為青年學佛行菩薩道者，應修行六度、四攝法，以種種方便度一切眾生出苦海，不應該厭棄娑婆淨土（現實世界），求生西方淨土。在他看來，現前之東方淨土，已勝過西方淨土萬萬倍，此土修行一日，勝過西方專修一劫，若捨此而他求，乃是倒行逆施。這是「莊嚴國土，利樂有情」的佛教倫理思想的最好體現，也是「人間佛教」思想的進一步發揮。

以上是近代一些僧人、居士對佛教倫理思想所作的闡述和發揮，同時也是他們依據自己所體會到的佛教倫理思想所進行的一些活動的記述。縱觀近代，對佛教倫理思想和道德觀念在理論上闡述較詳，並在佛教界有重大影響的有呂澂、太虛和圓瑛。

一、呂澂的佛教倫理思想

呂澂（一八九六—一九八九），字秋逸，亦作秋一、鷲子。江蘇丹陽人。早年於鎮江中學畢業後，即考入常州高等實業學校農科一年後進入民國大學經濟系學習。後民國大學停辦，遂於一九一四年至南京金陵刻經處隨歐陽竟無學佛學，時年十九歲。約一年後，赴日本留學，專攻美術。一九一六年回國，被劉海粟聘為上海美術專科學校教務長，時僅二十一歲。一九一八年應其師歐

陽竟無之請，到金陵刻經處佛學研究部協助做籌建支那內學院的工作。從此以後，他悉廢原有舊學，專志投身於佛學研究，幾年如一日，從未停輟。一九二二年支那內學院成立後，先後任教務長、院長等職。他在院內先是協助歐陽竟無辦理法相大學和輯印《藏要》三輯。歐陽竟無逝世後，則繼承其遺志，續辦內學院蜀院於四川江津，聚眾講授佛學、研究佛學。其間曾為華西大學中國文化研究所編寫《漢藏佛教關係史料集》。他精通英、日、梵、巴（巴利文）、藏等多種文字，對印度佛學、中國漢地佛學和西藏佛學都有深刻的研究。他以佛學為科學研究對象，在研究方法上極力探索，勇於創新，終於闡出了一條新的道路。他把世界各國的佛教，無論是古代的，還是近代的，都當作一個整體，系統地加以考察、比較，從中找出其異同之點，糾正其錯誤之處，尋求其發展和演變的規律。他利用梵文、藏文和巴利文等資料，對勘漢譯佛典，從中鑒別真偽，考訂異亂，糾正錯誤，補正缺失，做到了「治梵、巴、漢、藏於一爐」，從而解決了歷史上遺留下來的許多疑難問題。因此，他在整理、研究中取得了豐碩的成果，攀登了近代佛學研究的高峯。

呂澂長期追隨歐陽竟無，既是學生，又是助手。因此，其佛學研究基本上繼承了歐陽竟無的傳統，但有所發展，有所創新。他善於批判地吸取古今中外佛學研究的成果，既不盲目崇信外國的一套，也不墨守中國學者的成規。他有目的有選擇地利用國內外一切研究成果，特別是近代日本佛教學者的研究成果，作為思想資料，建立起自己的新的佛學體系。一生著作甚多，其中主要佛學著作有《聲明略》、《佛典泛論》、《印度佛教史略》、《西藏佛學原論》、《因明綱要》、《佛教研究法》、《中國佛學源流略講》、《印度佛學源流略講》、《新編漢文大藏經目錄》、《因明入正理論講解》等。其重要的佛教倫理思想，集中反映在他的《佛法與世間》和《佛性義》、《種姓義》等講演和論文中。

(一)佛法主要解決人生問題

佛教的教法，一般稱之為涅槃之法，也叫出世間法。佛教徒修習佛法，為的是出離世間，擺脫流轉生死之苦，求得涅槃解脫之道。呂澂則提出佛法不離世間的主張，認為佛法主要是解決人生問題。他在一九四五年於內學院蜀院第六次院友會上，作了《佛法與世間》的重要講演，從三個方面系統地提出了「佛法不離世間」的思想。以表明他對大乘佛學的基本看法。

首先，他從佛法對世間的解釋入手，認為「佛法之解釋世間，凡有三類，即行、有情、器三世間，總之，不外乎全體有情生存之一切。」在他看來，佛學中講世間與涅槃是「平等」的。因此，他對龍樹在《中論》裏所說的「世間與涅槃無有少分別」和「涅槃與世間亦無少分別」進行了解釋。認為這並不是在世間實際之外別有涅槃，兩者等量齊觀，而是「世間之實際即是涅槃際」。

其次，他闡述了佛法對世間所起的作用問題，認為佛法對於世間所起的功用，可以用「出世」二字表之。但「出世」之「出」，不是「棄絕」，而是「遠離」，是「乃俱而不染，即相涉而又不相應」的意思。他用蓮花作比喻，認為佛法之與世間，猶如蓮之出於淤泥，「乃見其遠離」。如果蓮花與淤泥完全脫離，只是放在清水中或虛空中，則其無法吸收滋養必不能生存。所以「佛法之應世，乃在起出世之用」。其首要精神，「不外指示有情生存無倒趨向（所謂乘風破浪有所趨向，直達彼岸的意思）而已」。從這一點出發，他認為佛法主要是解決人生問題，並不是在人生問題之外另外去解決甚麼問題。而在人生問題方面也並非僅僅是生死問題而已。意思是說，佛法所要解決的人生問題，除了生死問題（即超脫生死）之外，還有一個如何提高人們的覺悟以及如何改善人們生存的環境等等問題。總之，他認為佛法的「出世」觀，就是要解決人世間一切尚未解決的問題，而不是完全脫離世間。

第三，他認為佛法之所以能對世間起一定的作用，其切實根

據在於有情本身。因為人類為了生存，都有一種生活向上的欲望，「進而有常樂我淨之要求，更進而有自在解脫之要求」，此即人類「生存之向善意欲」。因此，「佛法利益有情，即根據向善意欲而引導之，示以無倒之常樂我淨四德」，最後並使之「超乎四德，以混合於實際」。由此他得出結論是「佛法施設，根據有情生存向善之意欲，非破壞世間，乃真以實際安立世間也」。

呂澂的「佛法不離世間」的理論，是他佛教倫理思想的一個重要組成部分，也是「人間佛教」思想的充分體現。這種思想提倡佛法要為現實的社會服務，去創造人間的樂園，這一點在今天仍有一定的實際意義。

(二)人人都有成佛的本性，人人都可能成佛

人是不是人人都有成佛的本性，是不是人人都可以成佛，這是中國佛教中長期來有所爭論的一個佛教倫理問題。最早談到這一問題的是《大涅槃經》，其中提到「佛身是常，佛性是我，一切衆生（除去一闍提外）皆有佛性。」這是說，一切衆生都是有佛性的，但有一種人即一闍提，因為斷絕一切善根，畢竟不能成佛。後有道生（三四三四）其人，他對《涅槃經》進行了研究。他根據全經的基本精神進行推論，認為「一闍提」既是有情，就終究有成佛的可能，不過由於經文傳來得不完全，所以未見其究竟。因此，他認定一闍提也有佛性，也能成佛。這一觀點，雖遭到當時一些佛教學者的反對，但當後來大本《涅槃經》流傳以後，果然證實了道生的說法。從此一切衆生，包括一闍提在內，都有佛性，都能成佛的說法，遂為大家所接受。到了唐代，玄奘傳瑜伽行派學說，立法相宗，仍堅持「五種姓」說，認為有一種種姓即一闍提不能成佛。呂澂是傳承玄奘之學的，但對於這一佛教倫理問題，卻有其獨到的見解。這些見解集中反映在他所撰的《佛性義》和《種姓義》兩篇短文中。

「佛性」是佛學倫理中的一個重要概念，它原指佛陀的本性，後發展為成佛的可能性。呂澂在《佛性義》一文中對此作了發揮。他說：「佛性」之「性」字，可以自體、自性解之。乃成佛之實，佛之自性」。又說：「性」字亦可作「因」義解，是佛之所從出者。他指出：「佛性一義，對學佛人，可謂原始要終之義」。因為「無論大小乘經，皆以種種異門解說」。而佛性的「性」，「即提示第一義空，亦名勝義空」，乃「不偏一邊而為非空非不空之中道」。是「空之究竟」，即「畢竟空」。這種「佛性」，要在有情（眾生）身上才能顯現，那些無情之物如草木瓦石等是沒有佛性的。所以佛性「屬當於心」，如「眾生尋常之心」。不過眾生之心有深淺。「佛法名此深心為阿賴耶識」。這是一般眾生所不可能了解的，「一旦外緣引發」，「則內因即可沛發而能自覺」，從而「厭離流轉苦而欣樂涅槃滅，此時即佛性因義顯露」。正因為「深心乃有佛性因用」，故說「佛性之屬當於心」，即「眾生尋常之心」。佛性在染淨、善惡方面屬於「善淨」，「且屬於自性善淨（指眾生有此心即有此性），而非分位善淨（非先染後淨）。自性善淨，所以「眾生趨向善淨、乃當然必然之勢」。依此標準，「謂有此心，即有此佛性，眾生於流轉一旦自覺，即趨向善淨而不可已」。雖一闡提，已斷善根，也具有佛性。佛性之頓悟和漸悟，要看法相是「共相」還是「自相」來判別。「依法共相言，則有『頓』義；若依「自相，但可『漸』見」。一切眾生皆有佛性，因此，「無一眾生不成佛者，佛之圓滿見性，乃由漸而積致之」。意思是「頓悟」也是由「漸悟」發展而來的。（以上引文見拙著：《介紹呂澂先生兩篇重要佛學論文》，本刊二一九期）

「種姓」也是佛學倫理中的重要概念，原指「族姓」，佛教用以指眾生先天具有的成佛之本性。呂澂在《種姓義》一文中對此作了闡述。他指出：「佛法中種姓之說，乃據有情自性（性質）、勝解、行為、成就各別不同而言」。但歷來對此有不同理解。玄奘

所傳慈恩（法相）一宗，堅持「五種姓」說，其後亦引起紛爭。玄奘譯場中的靈潤，曾學「舊譯十四義」，反對玄奘五種姓說，主張「一切眾生皆有佛性，皆可成佛」。「神泰著論斥之，法寶作《一乘佛性究竟論》救其說，而謂一乘佛性為究竟，三乘五姓不究竟」。「窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》以破法寶」。這場爭論，最後結果已不詳。呂澂根據多年研究，不同意玄奘五種姓說中一闡提不能成佛性的主張。他對種姓的含義，從種姓的依據、法體、成就三方面作了解釋。

關於種姓的依據，他說：「種姓」一名，意指族姓。「佛法用此字，本以表示一種趣善之因」，所謂「趣善」，指「不但能得功德，且能度脫」；所謂「因」，即具有「趣向解脫之因相」。而所謂「解脫」，乃「在於聖種姓之證得（即見佛性）」。「楞伽經》把五種姓說為五現觀種姓，即：「聲聞乘現觀種姓、獨覺乘現觀種姓、如來乘現觀種姓、不定乘現觀種姓、無現觀種姓」。這都是「依能證聖性」而說的。這裏「乘」示宗趣，「現觀」即能證，種姓之義即由能趣能證而得安立。但所趣所證的聖種姓（佛性）是一，故此一切有情無不平等」。根據這一理解，「種姓由能趣能證雖有五種差別，而所趣所證畢竟是一，並非多向。非但三乘一趣，即以此一趣為標準而立無性」。意謂無現觀種姓（即無性種姓）與其他種姓同一歸趣，正是根據這一標準才建立起無性種姓的。

關於種姓之法體，他根據《大智度論》、《辨中邊論》等說法，認為「種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一一切種子識中」。一切種是指第八賴耶中計執、妄執習氣。「種姓即是一切種中之三菩提種，而一切種是有漏，則三菩提種應於有漏中求之」，故「依有漏種之勢力強弱，而安立種姓差別」。意思是說，種姓之所以有五種不同，是因為有漏種的勢力有強有弱的緣故。

關於種姓之成就，他認為，種姓雖有「三乘」與「無性」之異，然非絕對決定，而當視其成就程度言之」。在三乘中達到甚

麼成就是不決定的，如三乘有「退不退」和「迴不迴」二層含義：「小乘以世第一法爲不退。羅漢亦有退義，但不退向凡夫」；「小乘迴大，有初果能迴，有四果始迴」。這些都是「無決定」的意思。不僅三乘的成就不一定，「無性種姓」的成就亦不一定。如《楞伽經》說，有一種「捨善根無姓」，「由佛加持，乃可重植善根，是由善境善友爲之增上也。故善根繼續，內因外緣，關涉極巨。」他學例說：「如西方極樂世界，由佛等善友增上外」，還有「善境」爲之增上，如「林聲鳥語，皆示無常苦空妙音」，衆生處於此「善境」中，就會生起「善念」，這就是「重植善根」。所以，種姓之成就，「三乘性不定，有性、無性亦不定」。

呂澂認爲，「種姓」與「佛性」，含義相通，「種姓」之「姓」與「佛性」之「性」基本上是一個意思。佛教主張一切衆生皆有佛性，只是在「見性」程度上有所差異而已。所以他說：「依佛性而有五姓，依一乘而開三乘。相待相成，固不能拘泥定說也。」呂澂關於「佛性」和「種姓」的解釋，是根據「一切衆生皆有佛性，人人都可以成佛」的理論來立說的。雖然他也談五種姓，卻認爲「無性種姓」，（一闡提）與三乘種姓「同一歸趣」，也可以成佛。在這一點上他沒有同意玄奘主張的一闡提畢竟不能成佛的「五種姓」說。他的所謂「不能拘泥定說」，實際上就是指不拘泥於玄奘所說。因此，他關於「佛性」和「種姓」的佛教倫理思想，是對玄奘「五種姓」的佛教倫理思想的進一步發展。

二、太虛的佛教倫理思想

太虛（一八九〇，亦作一八八九—一九四七），俗姓呂，乳名淦森。出家後法名唯心，別號悲華。原籍浙江崇德（今併入桐鄉），生於海寧長安鎮。清光緒三十年（一九〇四）於蘇州平望小九華寺出家，禮士達上人爲師。後往寧波天童寺依寄禪和尚受具

足戒。一九〇七年，經華山、棲雲等介紹，得讀康有爲、梁啟超及章太炎、鄒容等人的書，嚮往革命。一九〇八年，在南京金陵刻經處「祇桓精舍」從楊文會學習佛學。翌年，隨寄禪參加江蘇省僧教育會。一九一一年，任廣州白雲山雙溪寺住持。時聯絡革命黨朱執信等人，從事秘密活動。因作詩憑吊黃花崗死難先烈，爲官方追捕，遂離粵至滬。一九一二年，與同學仁山等在南京創設中國佛教協會。後該會併入以寄禪爲會長的中華佛教總會，他被推爲該會會刊《佛教月報》總編輯。寄禪逝世後，佛教界在上海靜安寺舉行追悼大會，他在會上提出教理革命、教制革命和教產革命的口號。此後又撰文宣傳佛教改革運動，提倡建立新的僧伽制度。一九一七年，應請至臺灣弘揚佛法，又漫遊日本各地，考察佛教。一九一八年，與陳元白、章太炎等在上海組織覺社，出版《覺社叢刊》（後改名《海潮音》月刊）。一九二二年，在湖北創辦武昌佛學院，招收青年學僧，培植佛學人才。一九二四年，在廬山發起召開世界佛教聯合會，目的在於用佛教思想調和東西方文化，以擴大佛教精神於世界。一九二五年冬，率領中國佛教代表團出席在日本東京召開的「東亞佛教大會」，並考察日本佛教。其間，應日本各佛教團體和佛教大學的邀請，前往講演中國佛學，主要有《人生問題之解決》等等。同時還與參加會議的代表討論如何實現佛教社會化及開展佛學研究等。一九二七年，應請至福建廈門任南普陀寺住持兼閩南佛學院院長。一九二八年，在南京創設中國佛學會。是年秋天，出國訪問，歷遊英、法、德、比、美諸國，弘揚佛教。同時與英、法等國佛教學者共同發起在巴黎籌組世界佛學苑。這是中國僧人第一次去歐美傳播中國佛教，在世界影響極大。回國後先在武昌成立世界佛學苑籌備處（一說曾在南京籌備成立世界佛學苑總苑），同時設立世界佛學苑圖書館。時將北京的柏林教理院列爲世界佛學苑的華英文系；將閩南佛學院列爲世界佛學苑的華日文史系。後來又將一九三一年在重慶

北碚縉雲寺創辦的漢藏教理院列為世界佛學苑的華藏文系。又派遣學僧赴藏修學，赴印度、錫蘭（今斯里蘭卡）留學，從事巴利文、梵文經典的學習和研究。抗戰期間，發起組織青年護國團和僧侶救護隊等。一九三九年秋，任中國佛教訪問團團長赴南方佛教國家訪問，宣傳中國抗日救國國策。抗戰勝利後，任中國佛教整理委員會常委，在鎮江焦山籌設會務人員訓練班，對中國佛教進行整頓。一九四七年病逝於上海玉佛寺。著作甚多，後人編有《太虛大師全書》，共收著作、文章、書信等一四四八篇，約七〇〇餘萬言。其中《中華民國國民道德與佛教》、《菩薩的人生觀與公民道德》、《集團的惡止善行》、《轉凡小舊道德為菩薩新道德》、《人性可善可惡》、《佛教的人生觀》、《佛學的人生觀》、《佛教與人生》、《眞常之人生》、《佛法救世主義》、《建設人間淨土論》、《怎樣來建設人間佛教》、《人生佛教》等等論著，比較全面、系統地闡發了佛教的倫理思想和道德觀念。

（一）關於佛教道德及其作用

佛教道德的主要範疇是五戒十善等，這在前面已經有所論述。而「十善」中已經包括了「五戒」的內容在內。太虛認為，「佛教的人生道德的標準，便是十善」。他對「十善」從「消極」和「積極」兩方面進行了闡述。他說：「十善從消極的方面說：一、不殘酷殺害生命，二、不偷盜他人的財物，三、不邪淫別人的妻女；這是從身體行為動作上說的。還有在口頭言語上的，則有四種：一、不說謊話，二、不綺語，三、不兩邊搬嘴播弄是非，四、不惡口罵人。在意識上，則有三種：一、不起非分的貪求，要達到一種目的，必須擇正當的手段與方法；二、對一切人和一切事不起瞋恨心，其反面即是慈悲和平；三、對於一切學問，須以廣大的智慧求充分的了解，不局於一隅，自作愚癡。這是從消極邊說，若從積極邊說，則此十善即是仁、義、禮、智、信的五常；

不殘殺即仁愛；不偷盜即義利；不邪淫即是禮；不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口的四種即是信；意識上的不貪、不瞋、不癡的三種就是智。」在太虛看來，「佛教的十善道德，就是儒家的五倫道德，而且是更加周密詳盡的。」（《佛學之人生道德》，《海潮音》十七卷三期）這是一種融會儒佛的倫理思想和道德觀念。

太虛還對佛教道德的十善中之「善」字作了詳盡的解釋。他說：「此善字，便是佛教依之發揮人生道德的根據」。他說：「此善字，便是佛教依之發揮人生道德的根據」。但佛教所說的善，究竟到如何程度才算是善呢？他認為「簡單點說，我們平常在行坐語默、出入往還之間，凡是起一念行一事，於自、施他有利而無害、有益而無損，不但現在如此，即未來也是如此，在現未二個時代上，都合乎自他兩利的原則，這便是對於善字所下的定義，也是佛教說一切道德的基礎。」（同上）這裏明確地指出，佛教的「善」就是「自利、利他」。他又說：「人生的所謂善，是能夠使本身的性質成為純粹優美，同時還能領導大眾，為大眾解除痛苦，使大家安寧快樂，這就叫做『善』。與此相反的，就叫『不善』。」（《人生進善之階段》，《海潮音》十六卷十二期）這也是把「自利、利他」作為「善」的內容。太虛還說，「凡做一切事業，都要自利利他」。這就是佛教道德的行爲。他還進一步指出：「從自他兩利的道德的標準上，依於佛典說明道德的行爲，則凡一切行爲是害他的即是兩害，一切行爲是利他的即是兩利。故佛教的道德行爲，以不害他為消極的道德，以能利他為積極的道德，這就是佛教人生道德的結論。」（《佛學之人生道德》，《海潮音》十七卷三期）這是說，根據佛教教義來說明佛教道德行爲，凡是害人即是害己，凡是利他即是利人。所以害他即是「兩害」，利他即是「兩利」。而「五戒」、「十善」的佛教道德範疇，都可以用「自利利他」的善行來概括。

（未完）