

# 中國近代佛教中的倫理思想（下）

高振農

太虛還認為，佛教道德是人類道德中最完美的道德之一。他說：「人類道德，古今中外的宏哲，罔不詳言。舉要言之，儒家的仁義禮樂，道家的慈儉不爭，耶教的博愛，希哲的中和，佛法的五戒、十善，均可為人類道德的標準。但其中能型範萬世者，厥維儒教的仁義禮樂與佛法的五戒、十善」。在他看來，「儒家仁義禮樂，足以維繫人類的安寧，俾免人生的墮落，而出世的勝善，亦基礎於是。」但是，「佛法的善惡因果，足以進行儒言的保障」。所以「欲行儒之行」必須「本之於佛」、「歸之於佛」。（《佛教世俗諦的人生觀之一》，《海潮音》六卷八期）

關於佛教道德行為究竟應該建立在什麼佛學理論的基礎上，太虛也有其獨到的見解。他說，在佛教教義中，「有二條原理，可以合乎現代人類道德的原理：一、眾緣主伴之互成；二、唯識因果之相續」。所謂「眾緣主伴之互成」，是說無論什麼萬事萬物，它的生起，都有一個「主因」（主要原因），許多「助緣」（次要

的、輔助的原因），決沒有離開「主因」和「助緣」而單獨生起的事物。所謂「唯識因果之相續」，是說宇宙間的一切事物，包括自然界和人類，它們的現象先後之間，都含有心理現象的因果道理在內。例如，我們現在所生起的一種好的或壞的心理現象的作用，都是「由過去經驗所給與，同時又可影響於將來」。這「不但個人這樣，就是社會羣眾心理，也是如此」。他認為，無論什麼道德行為，都必須「建立在『眾緣主伴之互成』和『唯識因果之相續』的原理上方能鞏固」。他的結論是：「一切的行爲，合於這兩條原理的，是道德的行爲；否則是不道德的行爲」。（《新青年救國之新道德》，《海潮音》十四卷二號）很明顯，太虛在這裏是把符合不符合佛教的兩條根本教理，即「眾緣主伴之互成」和「唯識因果之相續」，作為衡量是不是佛教道德標準的。

關於佛教道德的作用，太虛也有專門的論述。他說：「平常人以爲佛法是消極的，寂滅的，其實佛法是使一切惡業消滅，將

人心改造，使之向真實美善前途發展，發展最圓滿了就是佛。佛稱兩足尊，即是福、智的滿足。換言之，即道德、智識都滿足，達到最高人格之表現。並將佛在心境上所證明到的宣說出來，使人人共聞共知，成爲一個究竟改善人類生活的文化，就是佛法」。又說：「若明白佛法，不種善因，不得善果。要實現其良好之理想，必須建立人生道德的基礎，當下就成爲良好的行動，將世界邪說之風掃盡無餘」。他認爲只有這樣，「方能建設道德文化。這種文化，才不是紙上空談的文化」。《如何建立國民的道德標準》，《海潮音》十三卷十期）這是說，佛教道德的作用，無量無邊，也可以使一切惡業消滅，將人類改造，向真善美發展，同時可以將世界邪說之風掃盡無餘。

太虛還認爲，道德之真本，在於佛教的真唯心論。他說：「真唯心論，上證乎心如性覺，出其緒餘，足以陶鑄堯、舜、華盛頓、孔、顏、柏拉圖、老、莊、托爾斯泰；非是者，則唯有爲造成大盜、巨姦、妖媚、巫覡之資耳！故道德之真本，必求之真唯心論，真唯心論必求之佛教」。這是說，佛教的真唯心論這個道德之真本，可以陶鑄出堯、舜、華盛頓、孔子、老、莊等一類聖賢人物。不僅如此，他還認爲，如果能實踐這真唯心論原理之三聚淨行，就可於一心中獲得無量功德，所謂「見之家族，則家族親睦矣；見之社會，則社會輯和矣；見之國家，則國家安固矣；見之國際，則國際安洽矣；見之世界，則世界康樂矣；見之政治，則政治清寧矣；見之紀律，則紀律修明矣；見之教育，則教育均平矣；見之學藝，則學藝昌盛矣；見之禮俗，則禮俗淳良矣；見之財泉，則財泉流通矣；見之羣倫，則羣倫整齊矣；見之庶類，則庶類繁榮矣。得其一而萬事畢，斯之謂也！」（《中華民國國民道德與佛教》，《覺社叢書》第三期）這仍然是向人們宣傳，祇要信仰佛教的真唯心論這個道德的真本，就能無往而不勝，不

僅能造就出堯、舜那樣的偉大人物，而且能使家族、社會、世界以及政治、紀律等各方面都獲得利益。

太虛又認爲，佛教道德的最好體現者是菩薩。他說，菩薩的人生觀，最主要之點是「將各各有情的心變成一個覺悟心」，亦就是人人都得到「覺悟」。有精心之覺悟，方法是很多的。但佛教不同於其他宗教，他不是教人憑藉信仰一神就可以得到解脫的。「佛法須使人人皆於自心上得到覺悟方能解脫」。而「菩薩欲令衆生覺悟」，「自己須先有很完全之覺悟」。而且菩薩「求最高覺悟之動機」，又必須是「觀有情同體平等」，從而起一種「大悲憫心」，由此進一步「確立求正覺心」，然後依正覺之力，「乃能從實際上解除衆生之痛苦，得大自由。如此，遂成爲一個菩薩。」太虛認爲，這種菩薩的人生觀，就是佛教道德的最好體現。他說，一個人如果能在研究佛法中得到一種菩薩的人生觀，這樣要實現公民道德就不困難了。因此，他認爲「我們今日最需要的，在從菩薩的人生觀去修養公民道德」。《菩薩的人生觀與公民道德》，《海潮音》十二卷六期）

## （二）關於人間佛教的理論

太虛一生，提倡人間佛教不遺餘力。他反對歷來佛法之流弊，反對有人把佛教看成是「死的佛教」和「鬼的佛教」。他說：「向來學佛法的，以爲祇要死的時候死得好，同時也要死了之後好，這並非佛法的真義，不過是流佈上的一種演變罷了。還有說：佛法重在離開人世的精神。但死後不滅的精神，具體的說即爲靈魂，更具體的說，則爲鬼神。由此，有些信佛者竟希望死後要做個享福的鬼」。《人生佛教開題》，《海潮音》二十六卷第一期）他認爲這是佛法的流弊，都是不對的。因此，他主張今後的佛教應多注意現生的問題，不要專門去進行死後問題的探討。應

該着重研究宇宙人生的真相，以指導世界人類向上發展而進步。本着這一精神，他寫下了許多有關人間佛教的文章，發表了許多有關人間佛教的講話。

什麼是人間佛教？太虛對此作了自己的解釋。他說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或教人出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」怎樣來建設人間佛教呢？他認為「要先從普通一般人的思想中建設起來」。因為羣衆對於佛教的觀念，都是不正確的。他指出：「佛教到中國，雖有近二千年的歷史，差不多窮鄉僻野都有佛教，而於佛教的真相，却猶不能明瞭，故佛教的精神及力量，亦不能充分顯發出來」。一般羣衆對於佛教的觀察和了解，都是從戲劇和小說中得來的，因為「戲劇是鄉僻婦稚都能知道的」。而從戲劇、小說中得來的關於佛教的認識，往往把佛教看成是「神異的」（如《圖書集成》把佛教編在「神異」部分，世人把戲劇中的濟公活佛看成是代表佛法的和尚等）、「姦盜的」（如火燒紅蓮寺的電影把和尚描寫成都是姦邪、盜騙之類）、「閑隱的」（以為佛教清淨寂滅而和尚是無所事事的）、「朽棄的」（以為佛教是世界上最沒用的東西，僧尼都是窮苦沒有飯吃或父母算定他們是苦命的孩子而送出家的），這樣就把佛教的真相蒙蔽起來了。因此，太虛認為，「若要佛教真精神表現出來，須將神怪等等的煙幕揭破，然後才可見到發達人生的佛教真相」。在這方面，他有許多獨到的見解。

首先，他認為佛教是教人一種做人的道德。他說：「《心地觀經》上說有四重報恩倫理」，這就是：一、報父母恩。因為「人類的生存，比其他動物來得艱難。譬如一個小孩子，須在母胎十月，生出後由嬰孩而童年而青年，又須父母的養育。……故一個

人的成人，須由父母費去很大的辛苦勞動。所以佛教教人第一要知父母恩，報答父母，亦即世間所謂之孝道」。二、報社會恩。因為「人類生活上衣、食、住、行的需要，不但是依賴現代的社會人羣，且有藉於前輩遺留下來的業蹟。故我們一日的生存，皆賴上至千古，下至全球的力量供給，故須知報社會恩，即眾生恩」。三、報國家恩。「因為我們雖由父母的生育，社會的扶助，但倘有天災、猛獸的侵害，或以強凌弱、以衆凌寡的等等欺壓，演成內匪、外寇的人禍，就要有國家的組織，以有秩序的協力保障全國人民的安全。……故應知報國家的恩，人人愛國」。四、報聖教恩。因為「佛教在一切聖賢教化中，有其他的聖賢所沒有的特點，由此我們乃生起信仰恭敬的心來。以知恩報恩，即為成人的道德行為，亦即為佛教切近教人實行的道德」。太虛認為，這四重報恩倫理，是佛教倫理中教人如何做人的道德，非常重要。

其次，他認為佛菩薩不是鬼神。他說：「普通人信佛菩薩，以為是同鬼神一樣的，這是大大錯誤的！」佛是「覺者」的意思，與中國聖人的意義略同。「故佛非宇宙萬有的創造者，亦非宇宙萬有的主宰者，乃是宇宙萬有實事真理的覺悟者；將佛親自所覺悟的道理，如實說出來，而使人也依之去行，便是佛教。」「菩薩」也不是普通人所認為的偶像，而是「求覺的有情眾生，即隨佛修學、立志成佛的佛弟子，故皆與普通所謂鬼或神不同」。所以，「佛是使人覺悟而趨向光明的指導者，若信佛不明佛之真相，雖信佛教亦不是真信」。

第三、他認為從事正當職業無礙於學佛。他說：「佛法並非隱遁清閑的享受而教人不做事的，應對於國家、社會知恩報恩，故每人要做正當職業。因為不正當職業，如殺生害命，敗壞社會風俗等等，這是不可以做的。如何是正當職業？如農、工、商、

學、政、法、軍、警等。……學佛不但不妨礙正當職業，而且藉着精神上的安慰，做起事來，便有系統而不昏亂，在平常人做不了的事，若學佛就能做了。明白這種道理，佛法不離世間法，所謂『佛法在世間，不離世間覺』。若能如此學佛，方稱爲真正學佛」。

總之，「人間佛教，並非人離去世界，或做神奇鬼怪非人的事。即因世人的需要而建立人間佛教，爲人人可走的坦途，以成爲現世界轉變中的光明大道，領導世間的人類改善向上進步。」（《怎樣來建設人間佛教》，《海潮音》十五卷一期）太虛在這裏是說，一個人覺悟了佛法原理，把佛教作爲思想信仰的中心，並以此爲出發點，去實行救世救人，建設人類的新道德、新秩序，從而使國家富強，人民安樂，這就是人間佛教思想的主要內容。

建設人間佛教，也就是建設人間淨土，所以太虛又對如何建設人間淨土作了闡述。他說：「佛學所謂的淨土，意指一種良好的社會，或優美之世界。『土』謂國土，指世界而言。凡世界中的一切人事、物象皆莊嚴、清淨、優美、良好者，即爲淨土。」又說：「近之修淨土行者，多以此土非淨，必須脫離此惡濁之世，而另求往生一良好之淨土」。這好像「有些人以中國之環境不佳」，「艷羨美國之豐樂，於是竟脫離中國求入美藉而作美國人之意相同」。他認爲這是不明白淨土之所以成立的因緣所致。因爲「一切事物無不從衆緣時時變化的，而推動原事物之變化，其出發點都在人等各有情之心的力量」。所以「淨土非自然而成就的，亦非神所造成的」，它是由人等多數有情的心力創造而成。「既人人皆有此心力，即人人皆已有創造淨土本能，人人能發造成此土爲淨土之勝願，努力去造，由此人間可造成爲淨土，固無須離開此齷齪之社會而另求一清淨之社會也。質言之，今此人間雖非良好莊嚴，然可憑各人一片清淨之心，去修集許多淨善的因緣，逐

步進行，久而久之，此濁惡之人間便可一變而爲莊嚴之淨土；不必於人間之外另求淨土，故名爲人間淨土。」所以，太虛強調指出：「人間淨土是要創造的」。雖然「當下的人間確是不完美的，但是人等有情如願意要去創造成淨土，並不是沒有可能的」。（《建設人間淨土論》，《海潮音》十二卷一期）這是說，作爲一個佛教徒，不應厭棄現實世界，而是要用自己的一片清淨之心，去改造和建設現實世界，使之變成淨土世界。

太虛不僅從理論上闡述了人間佛教（有時稱爲人生佛教）建設的必要性與可能性，而且還曾設想「關一山以實驗之」。這就是「開闢一農林爲本生活自給之山，招集正信三寶、慕行六度之高中畢業生或相等程度的青年八十人，受沙彌戒，施以沙彌到比丘的訓練二年；此二年分四學期訓練，約爲每日從事農林工作四小時，講授研究約四小時，禪誦修持約四小時，八小時睡眠，四小時飲食或游息等。從寤寐行止一切皆或成爲僧團化、律儀化的公開共同生活。衣食住行完全供給，嚴持沙彌比丘戒的錢鈔不經手，但由嘗試而決求離退者，每學期終可給修業證離山，二年滿可給律儀院畢業證離山。離山者或爲僧、或還俗，皆可聽自決，而還俗者即可爲入工、農、商、學、軍、政各界之佛教信徒。假定二年中八十人有五十人至六十人離山，則仍有二十或三十人留山深研教理，過完全的比丘僧團公共生活」。這樣長期辦下去，十數年後將有四、五百人。其中住僧「可隨緣改良各處僧寺」，還俗之在家佛教徒「可深入各種社會，以爲本佛教精神、施佛教化之社會改良家」。（《即人成佛的眞現實論》，《海潮音》十九卷三期）他認爲這樣就可以把人間佛教逐步建設起來。當然，由於種種原因，他的這一實驗的設想，始終不能夠實現。但是，他所提倡的人間佛教思想，在三十年代却風行一時。一九三四年《海潮音》月刊特刊出「人間佛教號」專輯，發表了有關人間佛教的論文

十八篇，其中主要有法舫的《人間佛教史觀》、張汝釗的《現代思潮與人間佛教》、普培的《現代國際與人間佛教》、大醒的《我們理想中之人間佛教的和樂國》、談玄的《禪宗的人間佛教》、塵空的《律學基礎上之人間佛教》、岫廬的《大乘積極精神之人間佛教》、李一超的《人間佛教的道德基礎》等等。這些論文的發表，把當時佛教界開展的人間佛教宣傳活動推向了高潮。

太虛提倡的人間佛教思想，在中國佛教界留下了巨大的影響。直到今天，中國佛教協會仍然號召全國佛教徒，提倡人間佛教思想，奉行五戒、十善以淨化自己，廣修四攝、六度以利益人羣，自覺地以實現人間淨土為己任，為中國現代化建設這一莊嚴國土、利樂有情的崇高事業貢獻出自己的光和熱。

### 三、圓瑛的佛教倫理思想

圓瑛（一八七八——一九五三），俗姓吳。法名宏悟，別號韜光，亦號一吼堂主人、三求堂主人、靈源行者、離垢子。福建古田人。幼讀儒書，頗通文理。一八九六年出家於福州鼓山涌泉寺，禮莆田縣梅峯寺增西和尚為師。翌年依涌泉寺妙蓮和尚受具足戒，並從之學習佛教律儀。後又至福州大雪峯寺隨達本和尚修習苦行。一八九八年起，發心參訪諸方名刹，先於常州天寧寺隨治開和尚修習禪定五載，後從寧波天童寺依寄禪參禪六年，又復從通智、諦閑、祖印、慧明、道階等修習教觀。由於天資聰慧，學習勤奮，終於在佛學上有了較高的造詣。一九〇八年，首次於福州鼓山涌泉寺開座講經。次年於寧波接待寺創辦佛教講習所。一九一四年任中華佛教總會參議長。此後於各地講經，並遠涉重洋到香港、日本、朝鮮及南洋一帶弘法傳教。曾歷任寧波七塔

寺、天童寺、福州雪峯崇聖寺、鼓山涌泉寺、法海寺、林陽寺及南洋濱榔嶼（在今馬來西亞）極樂寺等諸大名刹住持。一九一七年出任寧波佛教會會長。一九二四年與轉道、轉物發願重興泉州開元寺，創辦佛教孤兒院，任院長。一九二九年與太虛等發起成立中國佛教會，被推為會長，連任七屆。一九三五年秋，在上海創建圓明講堂。抗戰期間，積極投入抗日救亡運動。曾先後在上海、漢口、寧波等地組織和領導僧侶救護隊，舉辦難民收容所，救護傷員，救濟難民。同時還和其徒明暘一起，前往南洋新加坡、吉隆坡、檳榔嶼等地，募集經費，援助抗戰。一九三九年秋回國後，曾遭日本憲兵逮捕入獄，威武不屈，保持了民族氣節。出獄後，到上海住持圓明講堂，閉戶著述。一九四五年創辦圓明楞嚴專宗學院，培育僧材。建國後代表全國佛教徒於一九五二年出席在北京召開的「亞洲及太平洋區域和平會議」。一九五三年被推為中國佛教協會第一任會長。同年九月，在寧波天童寺病逝。著述甚多，主要有《首楞嚴經講義》、《大乘起信論講義》、《圓覺經講義》、《金剛經講義》、《佛說阿彌陀經要解講義》及《一吼堂詩集》、《一吼堂文集》等近二十種，後合編為《圓瑛法彙》行世。其佛教倫理思想主要是宣揚佛教無我之理，倡導佛教的積極救世思想等，作為挽回世道、匡正人心的唯一方法。

#### （一）宣揚佛教無我之理

「無我」是佛教的基本教義之一，指世界上一切事物都沒有獨立的實在自體。圓瑛對佛教的「無我」思想推崇備至，認為若要挽回世道，匡正人心，必須提倡無我之理。

首先，他對「無我」二字的含義作了解釋。他說，世界上一切事物都是「四大」和合而成，沒有獨立的實在自體。例如，「衆生」之身，本是四大（地大、水大、火大、風大）和合組織，而成一個

幻質。皮肉筋骨屬地大，津液精血屬水大，周身煖相屬火大，出入氣息屬風大。」所以佛教說，「四大假合，本來無我，不過假名曰我，衆生迷而不覺，妄執此身以爲實我」。（《佛儒教理同歸一軌》，《世界佛教居士林林刊》第十九期）

其次，他對「我執」的危害性作了分析。他認爲「我執」是衆生產生一切苦惱的根源：「因有我執，而起種種貪愛。由愛我故，而起種種營求。衣食也，住處也，財產也，眷屬也，功名也，莫不殫精竭思。造成種種之業，依業所感，將來必定要受種種果報，輪轉六道，不得出離」。不僅如此，而且「國與國不和，族與族不和，人與人不和，推原其故，根本之病，就在衆生我見心太重。汝心也要爲我，他心也要爲我，個個之心都要爲我，以致釀成惡濁世界」。（同上）圓瑛在這裏，不僅把衆生遭受六道輪回之苦歸之於「我執」，而且把國家、家族、人類相互之間的「不和」，也歸之於衆生的「我見」。

他還進一步說：「貪瞋癡三毒，實以我執爲本，一一無非爲着我。」而「我之範圍，能漸漸擴大。初貪求一己的五欲，如是輾轉，及於妻妾子孫。由一家而一族，其貪愈不可遏。瞋、癡亦然。一切世人，各各皆因我而起三毒之心，故國家日見糾紛，世界不得和平，我之爲害大矣哉！」（《國民應盡天職》，《世界佛教居士林林刊》第二十三期）

第三、他對佛教「無我觀」的意義、作用進行了闡述。他說：「佛說無我觀，即是徹底的人生觀。」它「教人觀察，吾人所認我者，本來無我，不過色心二法組織而成，假名曰我」。（同上）如果「世界之人，各各能把這個我字看得輕，自然能爲社會國家服務。能把這個我見打得破，自然能致社會國家於和平。汝亦無我，他亦無我，個個之人都皆無我。我見既破，我執自除，則貪、瞋、癡、慢諸惡濁心，無自而生」，這樣就「能轉惡濁世界，

而成清淨世界」。（《佛儒教理同歸一軌》，《世界佛教居士林林刊》第十九期）又說：「如果人人「學佛無我之法，人人不起我執，則世界自然和平，人人自得安樂。」因爲世界上一切是非鬥爭，「皆由我字所造成」。「佛說無我之法，教人打破一切我執。我身本無有，人見復何存？人我雙亡，是非自息，鬥爭何自而生？此則世界不求和平而和平自然矣。」（《天津居士林歡迎會上的講話》，《弘化月刊》十四期）這是說，佛教的「無我」思想，不僅能破除人世間的一切苦惱，而且能導致世界和平。

## （二）倡導佛教的積極救世思想

圓瑛認爲，佛教是積極救世的。他說：「有人說，佛教是消極的、厭世的，這是未曾研究過佛學，隨聲附和之詞。不曉得佛菩薩大乘願行，完全是積極的，完全是救世的」。（《國民應盡天職》，《世界佛教居士林林刊》第二十三期）又說：「有人說佛教是消極而非積極，是未知菩薩乘與佛乘乃積極救世之故。菩薩發大願，修大行，捨己利他，難行能行，難捨能捨，難忍能忍，祇圖利他，不願損人，其積極爲何如耶？佛爲一大事因緣出現於世，開示悟入佛之知見，自覺覺他，非但喚醒民衆覺悟世間法，而且喚醒民衆覺悟無上佛法，以種種法救治衆生種種心病，其救世之精神爲何如耶？」因此，他認爲，佛教中的人、天乘法，是「世間法」、「入世法」，可以「救正人心，匡扶世道」；「普利衆生，廣利羣品」。不僅如此，他還認爲，「佛教是救世治本之法，而非治標之法」。他說：「釋迦牟尼是革命家，不從種族革命入手，不作政治革命工作，乃唱心理革命學說」。而這種心理革命學說，「首要革除貪、瞋、癡三種根本不善心」。因爲根本不善心革除了，其他枝末不善心也就無從生起了。因此他指出，如果「五戒、十善革心之法並能提倡，使之普及，即可範圍人心，扶正世道，足以福國利民，世界不求和平而自和平矣」。因爲「世間人人能革除

貪、瞋、癡三毒之心，持不殺戒，於物尚不加害，那有戰爭之事？持不盜戒，於世間財物不取，那有劫物之事？持不殺戒，則人人非禮勿動，那有姦淫之事？持不妄語戒，則人人出言忠信，那有詐騙之事？持不飲酒戒，則世間人不昏昧，那有醉後惹禍之事？此戒、善之法，可以防惡於未然，較之國家刑律，治惡於已然者，更有進焉。」所以他認為，「佛教與世間人心有密切關係」。（《佛教與世道人心之關係》，《佛學半月刊》第一〇四期）這些言論，有其一定的道理。佛教教義中的五戒、十善等等倫理道德觀念，它作為社會公共道德的組成部分，在人們的思想中，從某一方面來說，確實能起到一種國家法律所不能起到的作用。

正因為「佛教是積極救世的」，「與社會、國家均有密切之關係」，所以他希望愛眾愛國的思想家，「皆應極力提倡，極力研究，極力宣傳」。如果大家能得「佛教慈悲之旨而能普及，自可弭殺機於無形，化戰器為無用。汝也存慈悲之心，我也存慈悲之心，個個皆存慈悲之心，則世界全無苦境，盡成樂觀，豈不是不求和平而自得和平耶？」（《佛法之精神》，《海潮音》第十二卷第一期）

發揚佛教的積極救世精神，目的在於求正社會心理，增進國民道德，以期世界和平。所以他又說：「今欲增進國民道德，先宜求正社會心理，欲正社會心理，須假佛教學說」。如何增進國民道德？他認為應該「勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、癡」。所以他說：「今欲求道德者，必斷三毒」。欲斷三毒，「必提倡佛教三學而對治之」：「一說戒學以治身，諸惡莫作，眾善奉行。……此以戒學之藥，治三毒之病，增進國民道德也」。「二說定學以攝心，收攝其心，不令貪著。……此以定學之藥，治三毒之病，增進國民道德也」。「三說慧學以照理，照見五蘊皆空，五塵亦空，眾生世界本不可得。……此以慧學之藥，治三毒之病，增進國民

道德也」。他認為祇有這樣以戒、定、慧三學之藥，「治三毒之病」，才可以「增進國民道德」。（《演說辭》，《海潮音》第六期）

圓瑛還認為，提倡佛教慈悲的積極救世思想，培養社會道德，以期世界和平，這既是愛教，也是愛國。他說：「欲期世界和平，宜培社會道德，欲培社會道德，應向佛教慈悲」。「而我國果能崇尚佛教，慈悲之道，廣宣流播，使民日熏日習，自可日趨於道德。故曰：『政必藉教以相成』。是知愛教，即所以愛國也」。（《和平與慈悲》，《佛學半月刊》第二五八期）

圓瑛不僅大力提倡佛教的積極救世思想，而且身體力行，發揚愛國愛教精神，為佛教、為國家都作出了貢獻。早年他曾寫有愛國詩篇：「愛國猶垂憂國淚，感時深抱救時心」。一九二九年，他在《世界佛教居士林林刊》第二十三期發表了《國民應盡天職》一文，其中說：天職者，天然之責任也。國民生在宇宙之間，國家領土之內，則愛國一事，就是人之天職。無有一天，不負這種責任。古云：國家存亡，匹夫有責。必定有愛國心，方才可算得有國民資格。若無愛國心，則失國民資格。圓瑛雖居僧界，為佛教之信徒，究竟因是國民一分子，所以當具愛國之心腸，時切愛民之觀念。「他爲了『挽回國運』，『救正民心』，『所以奔走各方，宣傳佛教大慈悲、大無畏、大無我之主義，使人人感覺』，『以促進和平之實現』。他說：『此即圓瑛站在僧界地位，欲盡衛教愛國之天職』。

圓瑛的愛國愛教精神，在抗日戰爭時期表現得特別明顯。他除了先後在上海、漢口、寧波等地組織和領導僧侶救護隊，舉辦難民收容所，救護傷員和救濟難民外，還曾偕其徒明暘同往南洋一帶募集經費，援助抗日救亡事業。後回國遭日本憲兵逮捕入獄，威武不屈，堅持了中國人民的愛國立場。

（全篇完）