

# 人間佛教與現代倫理

吳洲

廈門大學哲學系講師

**提要：**人間佛教倡導「佛法在世間」的思想，是大乘佛教的基本精神和中國宗教的現世性理念的結合。就基本涵義而論，人間佛教的理念並無任何特殊倫理上的創設。佛教倫理的體系可以區分為：作為德性要目的心理質素，戒律軌範、倫理原則、解脫論等不同型態。因此，若我們要考量此一問題：如何依據人間佛教理念來發揮佛教倫理的現代作用，則必須注意上述不同型態與不同宗教層次結合時所產生之不同的社會效果。然而，佛學的心理主義體系實際亦蘊含著它在現代轉型中的諸多難點。再者，現世性與宗教性是否衝突或者它們如何圓融，同樣是一個極大困惑。

**關鍵詞：**人間佛教 倫理定位 心理主義 現世性 宗教性

## 引言

太虛大師倡導的人間佛教，努力要革除鬼神迷信，使佛教更加貼近現實人生。在人間佛教理念的推動下，佛教倫理軌範、倫理原則與修心法門，如何契應現代社會的特點，以及其中的各種意蘊甚至可能的弱點，都是本文所關心和試圖探討的問題。

### 一、理論和歷史背景

#### (一)佛法在世間：人間佛教的思想淵源

印順法師在〈契理契機之人間佛教〉等多處，談到他在讀《增壹阿含經》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」時，所感受到的親切與真實。[註 1]此即印老所謂「立本於根本佛教的淳樸」。[註 2]——然而此種視角的判斷，亦不能不說是隱含著某種解釋學的先見。

人間佛教思想的理論淵源，在大乘佛教內可以追溯到「二諦」相即的學說。佛教中的「二諦」通常指「真諦」和「俗諦」。[註 3]真諦的涵義或指實際理地上的「緣起性空」，或指超

越一切言語的最高認識境界。然而此二種涵義，原不過是著眼點的不同，實則「覺」與「所覺」不必析而為二，令彼此殊途懸隔。[註 4]般若類經典傾向於把俗諦解釋為，佛以方便力為眾生應機說法的產物，是要眾生開悟勝義諦上「諸法皆空」的道理。然而此種因眾生執著於「名相虛妄憶想分別」而假名相說的做法，實屬無奈之舉，與指認其實際理地上「二諦」相即的思路，不完全契應。

此後的「中觀派」，更進一步從「緣起無自性」的角度論證「二諦」相即，即是強調由「緣起」立場觀之，「假有」與「性空」是一致的。一般認為，中觀派是對有部觀點及方廣部「惡取空」見的雙遣。——此無疑義。然則有部亦不是泛泛而言的實在論，彼派在某些方面對佛陀「緣起甚深」的提示，亦含有一定的體會。然則，它只是強調了具體的、個別的事物的「依緣而起、依緣而滅」，而未嘗透析至作為共相看待的心理要素的緣法。而正是這一類心理要素及其相關的架構——後者如所謂的「不相應行法」——構成其「一切法有」的基本指涉。中觀派則是認為，一切法若個體、若共相，皆有一定的緣法，只是共相的緣法更穩定、更隱蔽一些，需要更深入的洞察而已。關於「二諦」，龍樹在《中論》裡說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」[註 5]此與般若類經所說「菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義」，有一定的區別。[註 6]按中觀派的見解，「二諦」之間實際上是一體兩面的關係，由此而有更進一步的「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的觀點。在涉及具體的態度方面，《法華經》亦認為一切治生產業總與佛法不相違背。

作為最具本土化特質的中國佛教宗派，禪宗特別突出了「佛法在世間」的意蘊。尤其惠能和後來的南宗，不大重視一般所說「禪定」的作用，他們實際看重的是，在平凡的日常生活中體會隨緣任運而又了了照徹的禪法。譬如惠能就講：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。正見名出世，邪見是世間。邪正盡打卻，菩提性宛然。」[註 7]此即明確了世間與出世間的一體性，及此類區分所蘊含的悖反性。這樣的說法與中觀派的立論乃是一脈相承的。

## (二)近代思想史上的儒佛會通

傳統上的佛教，雖然也有禪宗等從治心的層面上提出「搬水砍柴，無非妙道」的落腳，然而我們若是從社會學角度去觀察，則佛教仍然是原本積極入世的人們在生活面臨轉向時的精神避難所，其深山古寺、晨鐘暮鼓的形式，似乎最適合為人們提供心理上的平衡與慰藉，而不是拯濟蒼生黎庶最直接的鼓舞。

然則在近代的思想史上，首先是一批社會改革家慧眼獨具，發掘了佛教傳統中普度眾生的大悲之願，以為建設大同社會理想及重塑國民道德的精神依託。那時佛教是儒學自我批判、自我轉型的工具。[註 8]康有為《大同書》、譚嗣同《仁學》等著作，一時領風氣之先，依據佛教理論為其改革主張張本。若就倫理精神而言，則大乘經論中所展現的「慈悲」、「平等」、

「大無畏」的精神，恰好能夠救正傳統儒學願力不足、等級森嚴所致各種社會流弊。這樣的流弊在表現形態上又好像是道德重建的問題。此正如章太炎先生所主張的，「用宗教發起信心，用國粹增進國民的道德」。<sup>[註 9]</sup>那時，社會改革者們理想化了的佛教精神，似乎亦在彼等心目中足以充當灌輸給革命者勇猛精進、無私、無畏精神，引介與格義西方平等、自由觀念，<sup>[註 10]</sup>以及激濁揚清、安頓世道人心的工具。<sup>[註 11]</sup>

康、譚、梁、章諸位對於大乘佛教倫理的推重及其富有時代特色的闡發，亦給予當時一些佛教界人士極大震動。如太虛大師回憶其首倡佛教三種革命<sup>[註 12]</sup>時的心路歷程，便提到：「其持佛法以入世救人心，則激發於清季興學校毀寺之事，及譚嗣同、嚴又陵、梁啟超等於佛學之議，乃起而為護法宣教振僧興學之運動。此為光緒三十四年至民國三年間（一九〇八—一九一四）心境。」<sup>[註 13]</sup>而其早年未入佛法以前，亦曾寢饋於孔孟經籍之中。太虛如此，一般情況亦大體如此。

正如有學者指出的，「中國近現代的縑素大德，絕大部分都是由傳統儒學轉而向佛的，而在他們向佛之後，也沒有絕對排斥儒學者。」<sup>[註 14]</sup>可以說，人間佛教也是太虛大師等人會通儒佛的結果。

### (三)人間佛教理念與中國宗教的現世性

從一定意義上講，太虛在特殊歷史條件下予以提出的「人間佛教」，並不是什麼新鮮事物。一方面是結合佛教史，尤其中國佛教史的脈絡，而認為它是各階段漸次演進所據的一個中心理念；<sup>[註 15]</sup>另一方面，人間佛教的提出，亦不妨看作是，中國宗教的現世性特徵，在某個時代的特定體現。我們都知道，在太虛眼中，佛教是為人類創設，佛教要解決的中心問題是如何使人生活得有意義、有價值，因而有「以人為本」的理念。然而這種理念若是放在中國宗教的大背景下予以審視，則本身並無任何驚世駭俗的特出之點。所謂「現世性」是指這樣一種文化上的關注：人們對生命或生活意義的把握，不是圍繞死亡恐懼或彼岸世界來展開，而是對伴隨著生命的需要、欲望或實際狀態給予一定程度的關注和肯定，一般是要人們去體會平凡生活中透脫出的人性光輝。<sup>[註 16]</sup>而太虛的想法——如他對於禪的推重——也可說是稟承了中國宗教固有的這一種精神，只不過其中又跳動著時代的脈搏。

## 二、倫理學的定位

### (一)佛教倫理的定位

在釋尊最初傳道的十二年間，追隨他的人熱忱向道，也表現出道德上的自覺。除卻某些普通的策勉身心的訓誡，並無系統戒條的制定。而佛教倫理漸漸具備一整套的戒律條文體系，傳說是佛陀依「隨犯而制」的原則，在僧團的修行實踐中，據其所暴露出來的問題逐步予以

制定。[註 17]以後，佛教倫理被提到了足以涵括整個佛教體系的高度，這就是《法句經》的名言：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」[註 18]

就後來中國佛教的傳承來看，戒規種類仍然很多，有五戒、八戒、十戒、具足戒等，不同類型適用對象的寬狹有不同。有待注意的是，最為繁複的具足戒只是針對專業僧侶的一大類規定，其中，比丘二百五十戒，比丘尼為三百四十八戒。出家而未正式受具戒的沙彌、沙彌尼已頓減為十戒，而對於在家和出家信眾具有普遍約束力的只有五戒。

但是佛教倫理的內涵及其對於信眾行為的影響，卻並非像此類明確的戒條一樣貧乏。[註 19]我們不能忽略的一個明顯的事實是，無論是否為一種基於宗教的倫理文化，其基本的、頗具可塑性的內涵，以及對於受其影響的人們的約束力，都不會是僅僅體現在某些信受奉行的成文戒條當中。即便那些平凡的倫理信條，也由於歷代高僧大德以身作則、嚴謹持戒的示範作用，而產生了不同於世俗倫理的效果；與佛教大師們的人格感召力相伴隨的另一個方面是，基於因果報應理論的勸善之說，對於信眾亦會產生一系列積極的推動。

再者，我們不能無視韋伯所說的「思想倫理」，[註 20]這是經由對一系列戒規的系統化而獲致的某些倫理方面的一般原則，它不是瑣碎的禁戒或規範——在具足戒的條文中不乏這種例子，抑或是像《百丈清規》那樣的僧團組織方面的條例。宗教領域的「思想倫理」，在其真誠的信徒中，塑造了一種生活方式的基本取向，作為一類頗具靈活性、調節性的原則，在大乘佛教內是體現在所謂的「四攝」、「六度」方面，[註 21]在中國佛教內則體現在善惡觀、修行觀、出世入世觀、孝親觀等許多領域。若是從這一角度來看，佛教倫理對於傳統中國人的影響，不可謂不深。例如所謂「愛語」、「利行」、「布施」、「忍辱」之類。佛教的心理主義特質亦在相當程度上發揮了心理調節的作用，從而對倫理有顯著的促進。

據現代學者的研究視野，倫理學實有三大類型：元倫理學、規範倫理學、美德倫理學。我們對於佛教倫理的定位，首先就是要澄清它在這三大類型中的歸屬，其次則是要確定作為這三大類型中的一類或若干類，其所表現出的特點。倫理與倫理學之間也許存在一定的差別，倫理是施諸人們言行的善惡價值判斷，或是圍繞此種判斷的全部籌畫，它是一個明顯的社會學事實，而倫理學則代表一種反思性的立場，是對倫理的系統研究。但是倫理既然是一種受價值意識支配的面向未來的籌畫，因而自身之中就可能包含著反思性的判斷，以便作為倫理行為的總結而給予人們恰當的指導。尤其佛教倫理既然已被納入律藏等著述體系中，就它的緣起、宗旨、條目和意義加以探討，本文就不準備在它和佛教倫理學之間進行區分。

所謂元倫理學即是探討倫理術語的意義和道德判斷的一般確證的學問，乃是一種側重於語義分析之方法論維度的倫理學類型，其根本問題即是要探討「應該」、「價值」、「應該如何」與「是」、「事實」、「事實如何」的一般關係。[註 22]規範倫理學未嘗沒有對道德判斷之確證的意涵，然則其所確證的「乃是一條一條具有具體行為內容的、因而能夠指導行為的道德或應該之具體規範」，[註 23]所謂規範倫理學亦未必是如此中所言涉及一系列具體細

則，然則它是有所申訴的指出應該如何，則無疑義。不若元倫理學是抽離了具體內容的關於道德規則、標準、評價和原則之本性、證明、合理性、真理的條件和性質的研究。其次，規範倫理學與美德倫理學之分際在於，前者是以道德、規範與行為為研究物件的倫理學，後者則是以品德、美德與行為者為研究對象的倫理學。亦即前者以「我應該做什麼」為中心，後者則以「我應該是什麼樣的人」為中心。

在西學背景中，元倫理學是利用分析哲學的工具而對於道德語言的澄清。[註 24]然而我們在此卻要更廣義地理解其運思範圍，亦即像《新倫理學》的作者一樣，把它當作「應該」的概念系統與「事實」的關係的探討，亦即有關「應該」的本體論、認識論和真理論。規範或美德倫理學則如一般所述的涵義。——若以上述方式審視佛教倫理的定位，則後者可謂兼具三種類型的若干特徵，而以其特殊的美德倫理為核心。[註 25]

佛教圍繞其解脫的目的而展開的學說體系，例如小乘的五位七十五法，又如大乘的中觀或唯識之說，都對於世界或世界向我們呈現的方式有真切的認知，並將此種認知的狀況當作能否趨向解脫，或者能在多大程度上獲致解脫的重要標準。較諸其他體系，佛教有更強烈、更明顯的動機，要求它的信徒藉由對諸心理要素及其緣起法的真實洞察，來引導解脫的步驟或者獲致解脫的靈感，歸根到底，解脫就是要以大無畏的獻身精神去契應生命流轉的痛苦現實，並以此種契應而令生死流轉得到根本性的抑制。因而現實在佛教的關懷中具有不可估量的道義價值，一方面它是宗教目標需要去克服的境遇，另一方面它是當解脫的步驟起作用時所發生的那些根本轉變。焦慮和渴念導致本覺之心的陷溺，在一切事物的內在中湧現的光明被忽略和掩蓋，然則作為最本真之現實，此種內在覺性不可能徹底受損。「苦的解脫」從根本上來說是一個不折不扣的倫理要求。對其境遇的認知、解脫步驟的實驗、解脫實踐的心理學以及各級境界的證知，均含有真實性的要求——儘管此種要求從方法論上來說是一種特殊的唯我論，特殊之點在其冥想之神秘主義。就此種要求而言，佛教倫理無疑是包含著元倫理學的向度。

佛教倫理作為規範倫理的意思相對比較明確，例如《四分律》或《十誦律》等有名的律學著作中的戒律體系，即屬此類。而其倫理要求的核心，則是圍繞「慈悲喜捨」之類的美德倫理。[註 26]在較早的部派佛教那裡，關於各種德性與非德性的論述，體現在心理要素的條分縷析之中。這些要素按照它們直接的善惡屬性和它們對於解脫所具有的價值而被系統地分類。有如其它所有德性倫理的情況一樣，它不是具體的道德信條，而是對各種心理質素的道德評估。

中國的大乘佛教「特別注重從道德行為主體方面培養道德意識」。[註 27]按照「諸法心為本，諸法心為勝」[註 28]的觀念，可謂中國佛教是以「修心」、「戒心」、「守心」、「悟心」為其道德實踐的要領。而佛教美德倫理的綱領，是「無念」、「慈悲」和「智慧」，即在一言行的內心根據上：

1.不起非分的貪求，要達到一種目標，必須擇正當的途徑；

2.對一切人和一切事不起瞋恨心，而是要體現慈悲和平的精神；

3.對於一切觀念中的偏狹、執著與顛倒，須以契入實際的智慧求充分的轉變，不局於一隅，自作愚癡。[註 29]

## (二)人間佛教所含理念的定位

就基本的要義而論，人生佛教理念並無特殊倫理上的創設，因而我們一般就佛教倫理所做的定位，亦同樣地適用於人間佛教。然則其中亦非毫無理念上的一些轉向：對具體信條的實際價值的論說、由於成佛途徑的重構所致一系列倫理上的側重點的變化、宗教道德與世俗道德的融通、道德信條與佛教社會主義的理想等。

在對十善、五戒等具體信條的論述上，與其人間佛教理念注重現世人生及儒佛會通的立場相契應的是，太虛常常把佛教倫理與儒家倫理予以比附，例如他認為五戒實相當於儒家的五常，只是兩家在論述的側重點上有所不同，五戒在「止所不當為」，五常則在「作所必當為」，進而言之：「能止所不當為，則所作者自合於必當為；專作所必當為，則自能遠離於所不當為。」[註 30]又如他指出「十善」即是仁、義、禮、智、信：不殘殺即仁愛，不偷盜即義利，不邪淫即禮，不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口即是信，意識上的不貪、不占、不癡即智。[註 31]這是將傳統佛教倫理中的克己自持的堅忍的「不」，轉化為有所作為、積極入世的「是」，這其中原本不必是通而為一，乃須經由論說的確證。

按照傳統佛教的說法，依五戒進修十善、進修四禪八定得以往生三界諸天，聽聞四諦之法得阿羅漢果，自悟十二因緣得辟支佛果，及修六度萬行而成菩薩。再由遍生三乘六趣的大菩薩積功累德、福慧圓滿，證入無上正等正覺得成佛果。可是在此歷程中，「人類是九法界一切眾生的中樞，一念向下便為四惡趣等，一念向上便為天及三乘等，故人類可為九法界眾生的總代表，也就是九法界眾生的轉捩點」[註 32]。《法華經》中早就有「心、佛與眾生，是三無差別」的思想，天台總依此立論，它講十法界互具、生佛互具的法門，此中奧義即足可為人間佛教的理念張本。在如此豐富的「人生」的內涵中，世俗生活中的自私、狹隘、焦慮以及其中所蘊藏著的人們努力向善的工作，無不具有道義的涵義方面可轉化的價值，例如那些直觀上反面的言行可以產生其警示作用，或者在主題的移易中成為助道的因緣。罪惡、人生與佛法的互具，是在終極實在上肯定了人生的價值，肯定了道德轉化的場域，因而圍繞成佛途徑予以構想的道德實踐，完全不必拘泥於禁欲主義和出世主義。——這正是「性具圓教」的立場。按照這樣的立場，做人與成佛之間沒有不可逾越的鴻溝。盡好做人的職責，並加以人格上的完善，則距成佛不遠矣。

太虛的思想中實有呼應《禮記·禮運》與康有為《大同書》的佛教社會主義思想，彼在〈緣成史觀〉一文中更意圖以佛教的「緣起論」證成大同世界的設想，亦即單個的個人、階級、國家的利益，皆由相應層面上自他之間的互助利益關係集成功。人類的大同世界理想及其中所含的平等理念，正相當於「佛法上所謂無人我相的圓融法界」[註 33]。

在近世佛教中，列舉出來為人生的進向做一種奠基的倫理規範，完全契應一直以來的傳統路線，相對顯得貧乏一些，可是這甚至不能嚴肅地視為缺點。因為除非那種純粹魔法性質的禁忌、頗具象徵意義的儀式軌範或者教團的組織條例之類，否則很難想像一個高度複雜的社會，會像架構法律體系一樣去設計它們的倫理藍圖。相對於法律的剛性而言，根本上的倫理總是思想性的、靈活的、由輿論來調節的，它表明的一種人生態度。五戒、十善以外的人間佛教理念，在有關職業、家庭、婦女、教育、經濟等問題的看法和態度上發生了顯著變化，這是它契應時代洪流，而體現中國宗教一貫的現世性立場的產物。在此，傳統和現實各自扮演的角色，恰如有學者指出的，「特定的傳統往往是特定意識形態現代化的『載體』」（亦即具體的思想內容），那麼，特定的社會條件則常常是某種意識如何現代化的現實根據（亦即朝著什麼方向發展及如何發展）」。[註 34]在此，傳統既包括了由儒教所代表的現世性立場，又包括了佛教的美德倫理和大乘的出世、入世觀等。

### 三、佛教倫理的心理主義特質

#### (一)太虛的四重現實觀

太虛人生佛學的主要理論依據是他的新唯識論，並在此基礎上將他的宇宙、人生觀稱作「真現實論」。該論中所謂的「現實」，並非對本體而言的現象，所謂「真現實」是指宇宙間一切存在事實的真相，亦即佛法上所稱的「法爾如是」。太虛認為，從唯識的角度來看，則無論有情世間抑或器世間，皆是唯識變現。由於第八識熏習持種，是非常非斷的相續，故而作為業力運轉的表現，現實的一切，無非是第八識所持種子生起的現行而已，業力不論今昔遠近，其異熟果遇緣即發。太虛以唯識變現為依據，又提出「四重現實觀」。[註 35]此即：

第一，「現變實事」曰現實者，即唯有現在顯現而變動變化著的，才是實有之事，故曰「現實」。這是說，全宇宙事事物物當其實有時，都是現起變動的；同時，亦唯有現在變動變化著的，才是實有之事。

第二，「現事實性」曰現實者，即「現變實事」簡稱為「現事」，而在這些現前剎那流轉的事物中，洞徹照見其因緣所成無有實我、實法的「真實理性」，故曰「現實」。

第三，「現性實覺」曰現實者，即「現事實性」簡稱為「現性」，對於此種「現性」能夠如實地證覺及相應的證覺方法，故曰「現實」。

第四，「現覺實變」曰「現實」，即「現性實覺」簡稱為「現覺」，現覺實變是指對於現性實覺中的實際變化的覺知，據其能知、所知的深淺、廣狹可以表現為多個層次，就其與前面兩層的關係來說，現事實性為所照之境，現性實覺為能照之智，境智一如，通是明體，於此成就種種窮神盡化的妙用，故曰「現實」。<sup>[註 36]</sup>

唯識學一系的心理主義特質表現得相當典型，該系是圍繞著一系列心理質素的緣起法來認識宇宙、人生的真相，於此上所論的四重現實觀，不能不說是「唯識變現」原則下所認知到的現實觀，是心靈與對象交感、互動的現實觀。

## (二)心理主義體系的善惡觀與元倫理學<sup>[註 37]</sup>

熊十力先生曾經說：「佛家哲學，以今哲學上術語言之，不妨說為心理主義。所謂心理主義，非謂是心理學，乃謂其哲學從心理學出發故。」<sup>[註 38]</sup>這也是我們審視佛教倫理體系的一個著眼點。

部派佛教的五位七十五法或者唯識學的五位百法的分類，所含的一項重要工作便是圍繞心所法<sup>[註 39]</sup>的善惡屬性或者它們對於解脫目標的價值等給予一種判析。例如按照某些部派佛教的體系，「諸心所法且有五品，何等為五？一大地法、二大善地法、三大煩惱地法、四大不善地法、五小煩惱地法」，此外還有不定地法。<sup>[註 40]</sup>若是按照《成唯識論》中所述的五位百法體系，心所法則分為遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定六大類。<sup>[註 41]</sup>這種劃分含有明顯的倫理目的，但它不只是世俗意義上的善惡畫分，而是圍繞著認知、情感與意志因素對於解脫目標所具價值來展開，亦希望藉由此種心理主義的審視而獲致對輪迴的真切了知，因為只有從生命流轉中獲得解脫才是根本上的「善」，亦即所謂的「勝義善」。

「遍行」、「別境」，無論其所系屬、伴隨的狀態如何，它們都是善惡性質上的「無記法」。善的心理狀態包括了十一種：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。煩惱與隨煩惱則大致上介於不善的範疇。有些因為從根本上促進了自我存在的觀念等，而對於趨向解脫的目的來說是曖昧的、違逆的，被視作染污的「法」，另一些則是其生起受到限制的不道德之構成元素，是根本煩惱基礎上進一步的分位差別，相對於煩惱而言是伴生的。

可是煩惱當然不是「惡」的代名詞，例如：「此十煩惱何性所攝？瞋唯不善，損自他故，餘九通二。上二界唯無記攝，定所伏故；若欲界繫分別起者，唯不善攝，發惡行故。若是俱生發惡行者，亦不善攝，損自他故；餘無記攝，細不障善，非極損惱自他處故，當知俱生身邊二見，唯無記攝，不發惡業，雖數現起，不障善故。」<sup>[註 42]</sup>此中就某些自性可能具有的絕對的道德屬性、所屬三界不同而起分際、及與俱生身、邊二見的關係等角度，對十煩惱的善惡性質上所起的變化做了細緻的梳理，然則它圍繞心理主義的德性倫理的角度則是不言而喻的。

若是依據佛教中通行的輪迴業報觀念，善、惡、無記的區別，亦正在其感招的可愛、非愛果，及不能感得愛非愛果的區別。又在《俱舍論》中乃將善分爲「勝義」、「自性」、「相應」、「等起」四種：「勝義善者謂真解脫，以涅槃中最極安穩，眾苦永寂猶如無病；自性善者謂慚愧根，以有爲中唯慚與愧及無貪等三種善根，不待相應及餘等起，體性是善猶如良藥；相應善者謂彼相應，以心、心所要與慚、愧善根相應方成善性，若不與彼慚等相應善性不成，如雜藥水；等起善者謂身語業不相應行，以是自性及相應善所等起故，如良藥汁所引生乳。」[註 43]另有四種不善與此一一相對。「勝義善」表示歸根到底只有涅槃境界才是根本的善，猶如無病；自性善是指對於向善的心靈來說最具增上力的慚、愧及無貪三種善根，猶如良藥；相應善指心、心所法要與慚等善根相互配合，猶如雜藥水；等起善是指身、語二業的驅動及不相應行的構架，以是上述兩種善才有生起的條件。

若據上述勝義善的思路，進而有大乘契理與否的善惡觀，此如《菩薩瓔珞本業經》所云：「順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑。」這是從是否契應法爾如是的本體論的立場來界定根本義的善，它亦映現了大乘佛教關於事實的本來面目的看法，因此它的倫理學涵義顯然屬於元倫理學範疇，按照這樣的涵義，心靈與現實的契合與否同時也是倫理上善惡分際的根據。按照前述太虛的四重現實觀，此一被契應的事實或現實先是第二層序上的「現事實性」，而此種契應的進程與獲致的境界，則可以表現爲第三、第四層序的「現性實覺」和「現覺實變」。

並且此種立場並不是太虛大師或者大乘經典偶爾爲之的表述，而是佛教頗爲一貫的觀念，甚至連早期的階段或部派，亦是要其信仰者在認知其心目中的人生真理即十二緣起的基礎上，扼制根本無明以求解脫。由於它對自我存在觀念的摒棄，因而，此種元倫理學，並非像某些現代見解那樣，論及作爲價值範疇起源另一根據的主體性。

### (三)心理主義體系的若干理論困境

若在世界哲學範圍內審視佛教倫理學，亦必然要觸及它的心理主義特質及其相關效應。

此種倫理實不乏其相關的社會效應的層面，而這些效應——抑或說表現——每每是與它的心理主義淵源有關。較諸其他世界性宗教、成熟類型的宗教，譬如以《古蘭經》爲信仰依據的伊斯蘭教、以家庭爲崇拜單位的基督教等，更遑論那些其宗教制度即爲整個部落組織原則和倫理信條的原始宗教，[註 44]相對來說，佛教在一般信眾的信仰儀軌和倫理誠條方面的規定要簡單而寬鬆得多。這固然可以說是爲滿足其更大限度地延攬信眾的目的。[註 45]然而這一點無論如何僅能當作事後的合理猜測而已，卻無一種事實性程式可予驗證，皆因歷史絕不能假設。然而從它的理論形態與歷史形態的契合關係的角度，則可以認爲佛教以解脫爲最高目的的心理主義體系，正是導致此種局面的根本原因。

有學者指出,「佛教的四諦說偏重於從生理與心理層面分析和解釋苦難的現象及其原因,偏重於從認識層面思考和證得擺脫苦難的道路。」[註 46]擺脫苦難的道路,除卻其中必不可少的認知層面,獲得對現實的了知與把握的方法,及相應的趨向解脫的途徑,又含有對情緒、情感和意志的控制,所以是多方面地作用於心理之流。佛教全部的四諦之說,乃是立足於人生之「苦」的中心視域而給予人們一種宗教上的信心和出路。由於「苦」的深切震撼而生起出離的強烈願望,「苦滅」的狀態或者對世俗意義上苦、樂二元的超越便是解脫。再者,五蘊、十二入、十八界的法數,特別十二因緣的分析,從心理學和認識論上見證了「苦」的生起的根源,並結合切身感悟而表現了所謂的「苦滅道」。於是我們便觀察到這樣貌似悖反的現象:一方面是詳盡靡遺而適用於職業僧侶的具足戒,它是圍繞心理主義的「苦滅道」展開的條例化的規範倫理;另一方面則是在明確針對在家信眾的規範倫理上所表現出的寬豁、籠統和簡單。佛教僧團的生活與修行的全部意義,正要以它們對於「苦滅」即解脫目標的價值來界說。真正佛教徒的潛心修習,無論在家、出家,注重的都是斷除各類煩惱的方法,它不一定要杜絕任何現行的職業或者生活方式,但卻必須讓心態在漫長艱苦的修行或者醍醐灌頂的頓悟中生發徹底的轉變,使之契合於性空如理的狀態。因而此種倫理體系亦不可避免地集中在「治心」與「修心」的方法上,而在此地基上同時表現其卓越和圍限的兩面。

再者,比較各種當代赫赫有名的倫理學理論,譬如羅爾斯(J. Rawls)和諾齊克(R. Nozick)的自由主義,抑或是意圖重拾亞里士多德實踐理性傳統的麥金太爾(A. Mac Intyre),佛教的倫理學均顯示出相當的兩面性,一方面是它作為美德倫理的優勢:對於人的道德行為所引發的心理反應的深刻洞察,從而為一種趨向於善的實踐開出心理上的處方,哪怕此類實踐含有它充分的社會性涵義;另一方面則是社會架構方面的蒼白無力,如不能在利益分配及合理的利己主義——此類關乎民生日用的基本問題上,給出有價值的方案供我們去選擇;又如它儘管不會截然排斥「誠信」和「勇敢」之類德性,但卻無助於討論適用二者的情境問題。

此一缺憾的根源,正在其心理主義的體系。因為倫理的社會性涵義,尤其涉及這方面的規範架構,需倚賴於剝離具體質素——包括其心理之流上的變化——的抽象屬性以及相關的公共空間之呈現,人類以機械或是有機方式聚合到一起,特別由於後一種方式而使彼此交涉的向度趨於複雜,若依太虛等學者亦甚為重視之唯識學的心理主義視角,此一公共空間即是由各自種識所投射而成的共業共報,其外延不僅限於山河大地之類,亦含有人際間所凝聚的共同的知性。[註 47]然則佛教哲學不能超越心理主義視域,而融入對於公共空間屬性的真正興趣之中。因為它的根本問題只是如何去除種識和轉識流轉中的煩惱種子,或者更為空靈的頓時悟入性空如理,這是完全心理層面上的轉變,無關乎其所投射出的與其他種識必定有所交涉的公共空間。

#### 四、現世性轉換是否以犧牲其宗教性為代價

##### (一)現世性與宗教性的圓融相即

佛教倫理猶如其他一切宗教倫理的情況，包含著它的宗教性一面，也就是說，此種倫理原初是奠基於它的宗教關懷，乃是其所設定的拯救或解脫之路的準備，隨後也仍在一定程度上指向這樣的宗教之維。然而現世性體認卻不是一般宗教倫理都具備的特點，甚或是與其宗教性背道而馳。——固然，宗教思想在它的轉型和發展的過程中，可以在一定意義上容納「現世性」論題。然則中國宗教由於偏重於表達此一關注，而有其獨特的意涵和境界。作為一脈相承下來的後續發展，太虛大師的「人間佛教」，則是在近現代中國救亡圖存的背景下，來表達此一現世性的理念。這在他的著作中可謂俯拾皆是，例如他說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，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。」[註 48]

中土所盛弘之大乘佛教的理念，不無將生死與涅槃、世間法與出世間法貫通為一的想法，並且它認為做到這一步的關鍵是在契入「般若」，雖然空宗哲學的特點並不在其形上學論證的嚴密，而在於遮詮式的、給人啓迪的智慧。而此一智慧在大乘佛教中愈益佔據了突出的位置，如《道行般若經》云：「以布施、持戒、忍辱、精進，一心分布諸經教人，不及菩薩摩訶薩行般若波羅蜜也。」[註 49]此種智慧是要契入諸法實相，所謂「諸法實相即是涅槃」，[註 50]若是特定的就有情世間而論，則「五陰相續，往來因緣故，說名世間。五陰性畢竟空、無受、寂滅、……世間與涅槃無有分別，涅槃與世間亦無分別。」[註 51]

佛法所謂的「空」，並不是一無所有或曾有今無的意思，依據佛教習用的術語：「當色即空，非色滅空。」這是根據事物的「緣起」否認它有絕對自性的存在。可是這樣的界說理論上固然高深玄妙，卻對於倫理差別的建構有著實踐涵義上既籠統又直接的威脅。[註 52]這並不表示，大乘佛教宗派全都中止了對嚴肅律法體系的堅守，而是說「諸法實相即是涅槃」的提法，自然是包括了倫理與非倫理、以及正的倫理價值與負的倫理價值的範圍。據此成立的世間即涅槃之說，頗有肯定一切的傾向，而此種傾向在理論的切入點上似有對於倫理的消解作用。因為它既是無分別的意思，也是對善惡對立的悖論性的覺知：一方面是世俗意義上的善惡無言差別，另一方面則是善的根本涵義必須由無差別來界說，由此而令倫理的建構變得無所適從。

太虛大師等人間佛教的倡導者，本著關懷人生、改善人生的基本精神，強調佛教要貼近現實社會，關注人生，也就是特別突出了中國佛教的現世性內涵。然而對於「現世」的一定意義上的肯定，並不意味著認可現世中一切的碌碌營為，認可現世態度中或許會存在的焦慮、渴念、鉤心鬥角和一干的腐敗淫糜。人間佛教認為現世是一蹴可成佛的場域，而不是一個對成佛目標構成障礙、需要根本棄絕的火宅。太虛大師對「世間」與「出世間」的涵義，有過明確的表述：「所謂世者，謂可破壞，有生滅，隱真理，性有漏，墮在其間說為世間……出世間的，即超出無常、無實、非樂、非淨的世間者。」[註 53]本義上的出世，指對煩惱染妄的出離或轉化，這是佛教宗旨的所在，絕不能無視它。故而世間與出世間是所謂「非一非二」、「即真即俗」的關係。

但是積極做事的態度如何與佛法一般予以否認的貪著染妄的心境劃出界線，無論如何都不像是一件輕而易舉的事情。大乘的經典告訴我們，一些被普遍認為融和了出世與入世之矛盾的佛教智者，[註 54]是以他們本真的心境，而不是以其可能會遭人詬病的行跡，顯出他們對於宗教目的的深刻理解。按照佛教和人間佛教的方式，現世性與宗教性的圓融，首先和根本就是在心靈的轉化中發生，卻與你的行為表現無關，至多只有一些在當今複雜社會中已不具有實際意義的「氣象」上的呈現。在此，心理主義的特質仍然是問題的根源。人間佛教的理念，只是在突出現世性的著手上，在中國佛教的範圍內，更為強調要將佛教的細胞深入社會各階層，促進佛化家庭，以及將學佛建立在盡職的基礎上，[註 55]這些主張雖與傳統大乘佛教的出世入世觀並無衝突，及沒有自身獨特的理論創設，卻也顯現出鮮明的時代特色。然則現世性與宗教性的內在緊張，在人間佛教的理念中似未給出其他令人可信的方案。

## (二)倫理建構的宗教側度

一直以來，以離棄世俗為前提[註 56]、以斷除煩惱為目的而注重個人潛修的佛教僧侶的生活方式，對於一般信眾也具有示範意義。有學者指出它對社會取向之倫理的危害，「企圖由隱遁的方式擺脫糾纏，而此種消極辦法又必然遠離社會而變成自私自利」.[註 57]此中的自私自利云云，只是就其「社會關懷的本旨乃是反社會的」，以及社會架構方面的缺陷而言的。就其理論所具涵義的某一種後果而言，似乎已然扭轉此一出離俗世傾向的大乘佛教，卻又在同一個理念上要面臨消解其倫理差別的嫌疑。這是「人間佛教」的理論淵源未曾徹底解決的一層困境。然而我們是否可以循著這一問題的思路繼續前進下去：現世性與倫理的關懷是否也有一種內在的緊張，抑或倫理的建構本身即含有一層深刻的宗教關懷？

當年章太炎先生曾經指出：「世間道德，率自宗教引生。彼宗教之卑者，其初雖有僧侶祭司，久則延及平民，而僧侶祭司亦自廢絕。則道德普及之世，即宗教消溶之世也。」[註 58]按照他的意思，倫理固然有宗教的根源，然則倫理的意蘊上卻未嘗言及世俗性與宗教性的問題，僅當吾人試圖考慮倫理建設的實際步驟時，回溯到宗教源頭的方案才有現實意義。綜觀古往今來、遍布寰宇的倫理文化，可以說，認同宗教關懷與倫理建設的淵源關係的想法，是不無深刻性的。然而論及此種關係卻不可能從其內容的相似點上著手，在這些方面，我們看到的無非是割裂了來源、德性和文化性格的表現形態而已，既不能予人以具體的倫理實踐上關乎其情境的指導，又不能充分契入其精神的核心。——這種關係卻總是要從元倫理學方面去考量。

空洞的規範並不是倫理精神的核心，它們從來不曾擔當此重任。然則元倫理學也只是某種針對倫理文化的反思視角，但正是在這一領域裡我們才能真正突顯倫理的宗教性格。進而由於倫理文化的整體性，此一元倫理學的側度又似乎必須契應具體的德性實踐的傳統，而無論這一種傳統在理智特徵和形上學方面是否顯示心理主義的特色。在涉及諸如道德情境、道德推理等形形色色問題時，倫理規範的運用同樣必須建基於某種「何以為人」的更為全面的德性傳統。[註 59]此一整體的傳統，包含著有關獲得應然判斷的能力依據何種人性事實的直覺

洞察，此一直覺的認證，不必像當代學術中的元倫理學那樣為反思性、主題化的。上述的洞察，要是追根溯源下去，必然會涉及人類生存境遇的問題，以及人類獲得拯救與解脫的可能性，這些在根本上都屬於宗教所關心的領域。

## 五、人間佛教與現時代

### (一)現實佛教的社會學層次

當人們要考察和展望佛教在現代社會中的作用，首先應通曉發揮其機能的多種層次和角度，大致可按以下四個方面來考量：[註 60]

- 1.作為崇拜偶像的佛、菩薩等等，它們是契應一般信眾的認知水準的層次，發揮其宗教勸善功能時不可或缺的方面；
- 2.作為傳統佛教思想資源載體的經、律、論，及其他先賢的論述等；
- 3.作為教團所必需的宗派的教義、教理、規章制度、寺院活動，以及在家信眾的相應組織；
- 4.面向全社會的佛教的文化和社會活動。

這是表示佛教的社會學的各個層次。佛教的現代化課題，特別人間佛教理念在其中所擔負的重任，也要在上述的框架內給予審視。近現代中國佛教的諸支力量正是側重在不同的層次上，因而導致理念也有不同。近代佛教的學思路向，按其旨趣、代表人物的背景和實際作為來說，可以區分為經世派、學院派、寺僧派和居士派。經世派以康有為、梁啟超、譚嗣同、章太炎等資產階級革新派為代表，以經世致用和濟度人心的「應用佛學」為特徵，恆信佛教是人類文化的「最高產品」[註 61]，是「最崇貴最圓滿之宗教」[註 62]，但有濃厚理性色彩，側重在第四個領域。學院派則以胡適、湯用彤等人為代表，其特點是把佛教當作傳統文化三支巨流之一予以比較客觀的學術研究，不必有相應之信仰或者認可其救世的功能，其側重是在經、律、論等文獻，亦即上述的第二個領域。寺僧派的代表正是人間佛教的倡導者太虛大師等，在現世性轉換的立場上與經世派有著異曲同工之處，但他們致力於教理、教制和教產的革命，側重在第三個領域的僧寺組織。居士派佛學以歐陽漸、韓清淨，呂澂等人為代表，其佛學經世的志願固然不如康、梁之輩那樣宏大，但在倡導「智信」的學術研究上卻有較多的用功，而這仍是建基於他們對純正佛法的信仰，因而側重仍在第二和第三點。雖然側重和契入點有所不同，然而現世性的理念和理性化的傾向，則是諸支力量所顯出的共通特點。

關於第一個領域，印順法師便是要去除這一種偶像崇拜的迷信，他曾經比較他的理念與太虛的差別：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教，我以為印度佛教的天

(神)化,情勢異常嚴重,也嚴重影響到中國佛教,所以,我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教,能脫落神化,回到現實的人間。」[註 63]而事實上,太虛大師在一九三三年即以「怎樣來建設人間佛教」為題作公開演說闡揚佛教的人間性,並記錄為文。他在這次開示裡說:「若要佛教真精神表現出來,須將神怪等等的煙幕揭破。」偶像崇拜或是就此而結合淨土的「念佛」、密法的「念咒」,乃是中土佛教所以契合大眾心靈需求的法門,自然有它存在的理由。然則近代佛教的現世性轉換,即便不能說是完全地排斥它,至少關注焦點不在於此,而在於肯定佛教傳統中對人生事相的一種樸素而睿智的觀察,在於「修心」與「治心」的法門。

## (二)人間佛教所含倫理的現代價值

應該說,人間佛教在倫理方面繼承的多,創新的少。如果可以論及所謂人間佛教的倫理體系,那麼這一種體系的所有可予說明的質素,純粹是佛教的或者大乘佛教的,在基本的戒律或是德性的要目上並沒有一絲一毫的增添。「人間佛教」主要是在現世的理念上結合若干具體論題而有其契合時代特色的表現,甚至這個理念也是大乘佛教的傳統中一貫有的,只不過隨著文化語境、時代發展不同,因而具體的表現形式有所不同罷了。然則即便結合時代徵候,現世性的轉換,也不僅限於以太虛、印順為代表的寺僧派的立場。經世派人物對於佛教思想資源的倚重,另一方面則表明佛教文化,譬如它的倫理教說,是可以面向全社會的。

一般的佛教倫理所體現的形式與類型,也為人間佛教的理念所包括,這些類型包括了作為德性而被肯定的心理質素、戒律軌範或是一些倫理原則。當我們說佛教倫理在發揮其作用時,尤須考量它究竟是透過何種倫理形式,及針對何種宗教社會學層次。或者當我們要展望將來而給予它的積極作用一種合理預期時,一樣要注意辨析上述諸點。質言之,一方面是倫理類型或者倫理學類型,另一方面是宗教社會學——相當程度上屬於知識社會學範疇——的作用層次,透析此兩者特定的結合,才能正確理解佛教倫理各式各樣的社會影響——它的被忽略了或是被誇大了的方面。

當佛教倫理的精神得到真正貫徹時,我們確實可以毫不猶豫地誇口說,它們能夠起到如此這般令人嚮往的正面影響:例如抑制現代社會中的利己主義和享樂主義,激發為大眾服務的奉獻精神,促進扶危濟困的慈善事業,鼓勵人們追求心靈的至善境界,塑造社會的祥和氣氛等等。[註 64]倘若你對佛教的法門已然信受奉行,上述效果當然會發生,——這幾乎是一個同語反覆,因為如若不能達到上述效果,則可以認為宣稱者所表現的姿態,並不體現純正的信仰。上述立論,願望固然良好,但是歸根到底,似乎欠缺審思角度上的周密考慮。

我們對佛教倫理的期許,或者很大一部分是面向全社會的層次,但是佛教文化事業的開展,離不開僧侶和居士們的積極投入,因而他們的學識和道德修養等自身素質的提高,是必不可少的。既然要拯濟人心,則對於傳統思想資源的倚重,也應當是題中之義。此外,就倫理型態而論,針對在家信眾的所謂「五戒」,與其他宗教的基本道德信條是一致的,並無特

殊之點，因而，佛教倫理是通過心理質素的學問或者思想性的倫理原則得以實現其積極的社會作用。實則心理主義體系是圍繞「苦滅」的目標而展開，由於世俗的苦、樂必定相伴而生，因而這一目標並不是肯定世人無價值的快樂，而是一種超越苦、樂二元對立的涅槃安樂境。

因而任何建基於追求世間無常幸福的「倫理」行動，都會在根本上受到質疑。大乘佛教的原則是典型的利他主義。佛本生經中的「捨身飼虎」、「割肉貿鴿」等故事令人感佩。但無法構成足可為普通大眾遵奉的底線倫理。這是我們在弘揚佛教倫理的精神時，需要保持清醒認識的地方。

近乎無償給予的仁愛、抑或無條件姑息惡的寬恕，是極為高蹈的道德境界。然則，正如亞當·斯密所說：「與其說仁慈是社會存在的基礎，還不如說正義是這種基礎。雖然沒有仁慈之心，社會也可以存在於一種不很令人愉快的狀態之中，但是不義行爲的盛行卻肯定會徹底毀掉它。」[註 65]在每個人的自然狀態下爲了實現其利益而從事合作的現世中，通常須體現等利交換或等害交換的「公正」，遠遠重要於其他道德原則。正是一種公開的正義觀念，構成了組織良好的人類共同體的基本條件。可是佛教的美德倫理，欠缺的恰是此種正義觀念。因此，怎樣結合其心理學或心性論方面的優勢，融入此種正義觀念或與之協調，是佛教倫理在現代轉型過程中亟待解決的課題。——而這樣的轉型必需基於人間佛教的理念，這是無疑的。不管怎麼說，佛教作爲一種倡導奉獻精神的勸善之說和安頓生命本然狀態的美德倫理，在二十一世紀的多元社會中，仍將一如既往地熠熠閃光。

## 結語

一九八三年十二月，中國佛教協會趙樸初會長在紀念佛協成立三十周年大會上，作了〈中國佛教協會三十年〉的報告，重提了人間佛教的理念，以爲當代的中國佛教徒，「應當提倡一種思想，發揚三個傳統」。此即人間佛教的思想，農禪並重的傳統，學術研究的傳統，國際友好交流的傳統。[註 66]太虛等人的人間佛教既不是對現世的絕對肯定，也不是絕對否定，這一點是清楚的，也就是所謂「佛法與世法，非一非二」的問題。從大乘佛教的二諦觀念，到禪宗「佛法在世間，不離世間覺」的落腳，這一種理念是一脈相承下來，根深柢固的，到了太虛等近現代緇素大德那兒予以重提，可以說契理又契機。可是這樣的理念按世俗理智來審視，不能無矛盾。而且，佛教的心理主義體系，既是其所長，又是其所短。當我們要探討佛教倫理所具現代價值時，我們必須瞭解其不同的倫理型態，以及這些型態對於各種宗教社會學層次所產生的不同影響，這樣才能把問題落實。

### 【註釋】

- [註 1] 《人間關懷——二十世紀中國佛教文化學術論集》（中國廣播電視出版社，一九九九年四月）第二五八頁。
- [註 2] 印順著，《印度之佛教·自序》。
- [註 3] 真諦來自梵語（paramārtha-satya）或譯作「第一義諦」、「勝義諦」；俗諦則來自梵語（saṃvṛti-satya），或譯作「世俗諦」、「世諦」。
- [註 4] 據愚見，中土佛教理論上最為認同此點的莫過於天台宗的《三觀玄義》等。
- [註 5] 《大正藏》第三十冊，第三十二頁下。
- [註 6] 參見姚衛群，〈佛教的「二諦」理論及其歷史意義〉，《宗教學研究》一九九九年，第一期。
- [註 7] 此據曹溪原本《壇經·般若品》後面的偈頌。
- [註 8] 關於此點的提法，可以參閱李勇〈儒佛會通與現代新儒家、人間佛教的形成〉，《社會科學戰線》一九九八年，第四期。
- [註 9] 章太炎，（東京留學生歡迎會演說會）。
- [註 10] 如梁啟超氏〈論佛教群治之關係〉等論文，即含有此種應時救世政治主張。
- [註 11] 關於此類近代佛教復興的論述，及其給予新儒家的影響諸點，頗可參見李向平《救世與救心》、高振農《佛教文化與近代中國》等論著。
- [註 12] 此是太虛大師在一九一三年寄禪和尚追悼大會上，因憤激於彼時教界萎靡頹陋，而以金剛、霹靂之勢，提出的一系列改革主張，即：一、教理革命，認為今後的佛教應多注意現世的問題和研究宇宙人生真相；二、教制革命，佛教組織尤其僧制須改善；三、教產革命，佛教寺產要成為十方僧眾公有（參閱《太虛大師全書》第五十七冊，第七十七頁）。
- [註 13] 太虛，〈相宗新舊兩譯不同論書後〉，《法相唯識學》下冊。
- [註 14] 樓宇烈，〈中國近代佛教的融和精神及其特點〉，載於《一九九一佛學研究論文集》（台灣佛光出版社，一九九二年）第七十四頁。
- [註 15] 參閱法舫〈人間佛教史觀〉，《海潮音》卷十五，第一號，亦即著名的「人間佛教號」。法舫將人間佛教史分為：佛陀的人間佛教、古世、中世、近世及現代的人間佛教，這實際上是以人間佛教的理念來重新審視整個佛教史。
- [註 16] 有關中國宗教的這一種現世性特徵的概括，可以參看拙著《中國宗教學概論》（台灣：中華道統出版社，二〇〇一年一月）。
- [註 17] 有關佛教倫理較為詳盡的敘述，可以參閱王月清，《中國佛教倫理研究》（南京大學出版社，一九九九年六月）。
- [註 18] 載於《大正藏》第四冊，第五六七頁中。

- [註 19] 例如約·阿·克霄維列夫的《宗教史》，即持有這一類觀點；有關佛教倫理的學理探討，另可參見吾淳〈試論佛教倫理的種種困境〉，載於《宗教》二〇〇一年，第三期。
- [註 20] 韋伯，〈經濟與社會〉上卷，第五章「宗教社會學」，第六四四—六七九頁；有關理論上的概括與引申，也可以參見拙著《中國宗教學概論》第一篇，第七十九—八十一頁。
- [註 21] 所謂「四攝」，亦即布施、愛語、利行、同事；所謂「六度」，亦即布施、持戒、忍辱、精進、禪定和般若。
- [註 22] 有關此中分際的詳盡論述，參閱王海明《新倫理學·導論》（商務印書館，二〇〇一年二月）。
- [註 23] 《新倫理學》第三頁。
- [註 24] 一九〇三年英國人摩爾發表了《倫理學原理》，宣告了它的誕生，若依起源即是目標之說，摩爾的學思背景足以說明一切，在當時他是與羅素、維特根斯坦等齊名的分析哲學家。
- [註 25] 這是本文關於其定位的基本看法，有關其心理主義體系給予此種倫理的實質性影響，及其定位方面的關係，本文將在後面給予若干的說明。
- [註 26] 就西方和世界倫理學史的一般情況而言，其發展是依美德倫理學、規範倫理學和元倫理學的順序。例如在西方，亞里士多德的《尼各馬可倫理學》等，便無疑是美德倫理的。
- [註 27] 《中國佛教倫理研究》第二四〇頁。
- [註 28] 道世編《法苑珠林·十惡篇》，《大正藏》第五十三冊，第八三八頁上。
- [註 29] 按佛教的心理主義體系，乃是以貪、瞋、癡為根本三毒，因而可以認為它的美德倫理即以無念、慈悲、智慧為切要。這三條固然是「十善」的部分，然而按佛教法數枚舉的慣例，其個別的條目之間原本就不必為適用域分離的。其實我們可以認為，偷盜即屬貪，殺生即屬瞋，妄語即屬癡等等。姚衛群將佛教倫理的實質概括為平等、克己、慈悲利他三點，要之是角度不同而已，參閱〈佛教的倫理思想與現代社會〉，《北京大學學報》（哲社版），一九九九年三月。
- [註 30] 太虛，〈佛教人乘正法論〉，《太虛大師全書》第五冊，第一三四頁。
- [註 31] 同 [註 30]，第一六四頁。
- [註 32] 太虛，〈人生的佛教〉，《太虛大師全書》第五冊，第二四〇頁。
- [註 33] 太虛，〈佛學的人生觀〉，《太虛大師全書》第四十三冊，第九五〇—九五二頁。
- [註 34] 賴永海，〈佛教現代化略論〉，《長白論叢》一九九六年第一期。
- [註 35] 此一理論，主要載於他的《真現實論·宗體論》第一章「現實之理」中，參閱《太虛大師全書》第三十九冊。
- [註 36] 參看李明友，《太虛及其人間佛教》第六十六—六十七頁，及其中所述周學農〈出世、入世與契理契機〉中的研究。
- [註 37] 說一切有部與大乘的唯識學在體系特點與理論淵源上的關係有目共睹，又是極具印度特色的理論中真正對中國佛教有相當影響的派別，在此本文將它們整合起來予以一體的研究。

[註 38] 載於《佛家名相通釋》「撰述大意」(東方出版中心,一九八五年)。

[註 39] 所謂心所法亦即本身並不獨立的認知能力、情緒或情感素質。

[註 40] 《俱舍論》卷四,《藏要》第八冊,第七十七頁。此中「地」的意思,「地謂行處,若此是彼所行處,即說此為彼法地」(《俱舍論》卷四)。心所法的五個類型,依現代術語或可表為:「存在於意識的每一剎那中的一般之心能力」、「存在於意識的每一順的(有利的)剎那中的普遍地『善』,的道德的能力」、「存在於意識中違逆的(不利的)每一剎那中的普遍地『曖昧的』構成元素」、「存在於意識中的違逆的(不利的)每一剎那中的普遍的『不善』的構成元素」、「十種生起受到限制的不道德之構成元素」、「沒有確定的位置,但卻能夠進入不同結合中的八種構成元素」(舍爾巴茨基《小乘佛學》,中國社會科學出版社,一九九四年)。

[註 41] 此中遍行、別境相合即部派的大地法,餘者稍有出入,此六位心所法——遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定,其涵義分別是:「一切心中定可得故;緣別別境而得生故;唯善心中可得生故;性是根本煩惱攝故;唯是煩惱等流性故;於善、染等皆不定故」(《成唯識論》卷五,《藏要》第四冊,第六六一頁)。

[註 42] 《成唯識論》卷六,《藏要》第八冊,第六八三—六八四頁。

[註 43] 《俱舍論》,《大正藏》第二十九冊,第七十一頁上—中。

[註 44] 宗教制度與社會制度的重合性、相關性問題,確為塗爾幹氏宗教社會學研究的重心,參閱他的《宗教生活的基本形式》(上海人民出版社,一九九九年十一月)。

[註 45] 關於此點,克雷維列夫寫道:「佛陀及其聖徒都懂得,最高綱領主義的倫理要求會使廣大群眾拋棄他們的學說。」(《宗教史》下卷,第三三二頁)

[註 46] 吾淳,〈試論佛教倫理的種種困境〉,《宗教》,二〇〇一年三月。

[註 47] 這些根本上雖為廣大心量的影像,卻不侷限於一個別有情的種識、轉識之所緣,更不受其意志操控,因為種識的漂流本質上也是一種緣起的狀態。

[註 48] 太虛,〈怎樣來建設人間佛教〉,《太虛大師全書》第四十七冊,第四三一頁。

[註 49] 《道行般若經·功德品》。

[註 50] 《中論·觀法品》。

[註 51] 《中論·觀涅槃品》。

[註 52] 有學者認為「大乘佛教主張『我法兩空』,這事實上在無形之中就否定了任何事物的存在,其中自然也應包括倫理的存在。就此而言,大乘佛教的理論已經直接威脅到了包括倫理在內的一切事物存在的理據。」(吾淳,〈試論佛教倫理的種種困境〉),此處關於大乘佛教安心思想與其倫理的推論,基點並不能令人苟同。

[註 53] 太虛,〈佛法世俗諦的人生觀之一〉,《太虛大師全書》第四十三冊,第九二六—九二七頁。

[註 54] 在這方面最著名的代表便是《維摩詰經》。

- [註 55] 參閱《太虛及其人間佛教》，第四章「人間佛教（中）——群眾的佛教」。
- [註 56] 譬如按照通常的修習程式，謂發心修行，要具若干外緣，如得一清淨的、遠離鬧市的居處，及停息手頭上各種雜務等（參閱智者的《童蒙止觀》等）。
- [註 57] 呂澂，〈正覺與出離〉，參閱黃夏年主編《呂澂集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第二十二頁。
- [註 58] 章太炎，《建立宗教論》。
- [註 59] 麥金太爾在《德性之後》（中國社會科學出版社，一九九五年）等著作中，即是強調整體的德性實踐對於重達傳統與拯濟道德危機的重要性，其返回美德倫理學的努力對我們亦不乏啟發。
- [註 60] 有關此一宗教社會學的層次劃分，參閱吉田宏哲的筆談〈佛教的現代性〉，《浙江學刊》，一九九八年三月。他區分了四個方面；佛、菩薩；經、律、論；圍繞教團組織的教義、教理、寺院等；佛教的文化與社會活動。
- [註 61] 梁啟超，〈治國學的兩條道路〉，《梁啟超哲學思想論文選》（北京大學出版社，一九八四年）第四二八頁。
- [註 62] 梁啟超，〈為創立文化學院求助於國中同志〉，《梁啟超選集》（上海人民出版社，一九八四年）第八二六頁。
- [註 63] 印順，《妙雲集·遊心法海六十年》。
- [註 64] 佛教倫理對於現代社會的積極意義，學者多有論及，例如姚衛群，〈佛教的倫理思想與現代社會〉，《北京大學學報》（哲社版），一九九九年三月。
- [註 65] 亞當·斯密，《道德情操論》（商務印書館，一九九八年）第一〇六頁。
- [註 66] 《法音》，一九八三年六月。