

章太炎“菩萨行”评析

张春香¹, 喻立平²

(1. 中南财经政法大学 人文学院, 湖北 武汉 430074;

2. 武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 张春香(1968-), 女, 湖南宁乡人, 中南财经政法大学人文学院教师, 哲学博士, 主要从事中国伦理思想史研究; 喻立平(1963-), 男, 湖南宁乡人, 武汉大学哲学学院博士生, 主要从事中国哲学史研究。

[摘要] 章太炎“菩萨行”既指道德修养行为之本身, 又指道德修养之过程, 还是道德修养之方法; “菩萨行”主要特征体现为“入世修证重于出世修证”、“利他重于自利”、“中土圣贤即大乘菩萨”; “菩萨行”精神的意义在于它带给整个社会的价值, 是一种以失去小我而赢得大我、失去有限而赢得无限、失去有形而赢得神圣的道德活动。

[关键词] 章太炎; 菩萨行; 道德修养

[中图分类号] B259.2 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2006)03-0287-06

“菩萨”是梵文 Bodhisattva 即“菩提萨埵”的简称, 汉译为“觉有情”、“道众生”、“高士”、“大力”等。“菩提”(Bodhi)有“觉”、“智”、“道”等意思。“萨埵”(sattva)意为“众生”、“有情”。因此, “菩萨”即指修持大乘六度, 以智上求无上菩提, 以慈给予众生快乐, 以悲拔除众生苦恼, 而以求未来达到佛地之境界的修行者。“菩萨”是觉悟了的众生, 虽未成佛, 但将来必定成佛, 是佛陀在现世人间的代言人, 是大众心目中的道德偶像, 是大乘佛教徒道德修养的理想人格。章太炎中年主张用佛学济世, 提倡大乘“菩萨行”的道德修养方法, 以增进国民道德, 拯救世道人心, 促使革命成功, 从而实现他自贵其心、不依他力、勇猛无畏、蹈死如饴的“依自不依他”的道德理想。

一、“菩萨行”之基本内涵

章太炎“菩萨行”道德修养论可从三个层面来理解:

第一, “菩萨行”是菩萨“上求菩提、下化众生”的行履、行持、修养。从伦理学角度来理解, “上求菩提”表现为佛教徒达到最高智慧和最高道德理想的转依之行, 可以理解为章太炎的“上则求真”、“转俗成真”, “菩提”则是章太炎所言之“真”, 也即那个至真尽善的道德境界; “下化众生”表现为菩萨在世间济度众生的利他之行, 可以理解为章太炎的“回真向俗”、“下有益于生民之道德”, 即服务于世俗生活、拯救世道人心。

第二, “菩萨行”是有情众生要证得那个至真尽善之道德境界所必须经历的转依(或修养)过程。章太炎以“三自性”来解释“菩萨行”的转依过程:“(菩萨)以方便善巧故, 安立有情于实际中者, 随顺依他起自性, 令证圆成实自性也。顺此依他, 故一切以利益众生为念, 其教以证得涅槃为的。”^[1](第416页)“有情际”即依他起自性的有情世间, 为章太炎所言之“俗”; “实际”即圆成实自性, 即证得涅槃的出世间, 为章太炎所言之“真”。要把有情众生从世间导向出世间, 即由“依他起自性”证得“圆成实自性”, 也即由

“俗”转向“真”，就必须经过“菩萨行”的转依过程。要实现菩萨行的转依过程，就必须随顺依他起自性，积极入世，在世俗生活世界中积善行德，造福众生，“一切以利益众生为念”。这样，通过菩萨行的转依过程，就能巧妙地实现由一般的世俗道德生活境界向至真尽善之最高道德境界的转变。因此，“安立有情于实际”，实际上是安排了一个人佛相通的境界，这一人佛相通之境界正是“菩萨行”所缘之境，这当然是一种“方便善巧”的安排，这既可以为修持者个人自利，渐入佛境；修持者又可以提供各种方便，利益他人。

第三，菩萨行是修持者证得那个至真尽善之道德境界的一种方法。至真尽善之道德境界毕竟是一种空灵明觉之心境，如果没有“菩萨行”作为修养方法，就只会是一个可望而不可即的目标，就根本不会发起真实的转依实践。打个比方说，那个至真尽善之最高道德境界好比河对岸的目标，缺乏“菩萨行”，就好比是心里想要渡河，却没有渡河的船、筏一样。章太炎不遗余力批判王学末流“徒事机锋”^[1]（第 369 页）、“专趣高明”^[2]（第 57 期）的狂禅之风，实际上即是批评其缺乏真实的转依实践，而空谈尽善之佛境。

“菩萨行”精神是指导人们道德修养和道德实践的旗帜，它代表着大乘佛教的根本精神，其精神实质可以概括为：自利利他，类似的说法还有自度度人、自化化他、自益益他、自觉觉他等。“自利”，对自身有利，自利也即自度、自化、自觉，一言以概之，即自我解脱；利他即度人、化他、益他、觉他，一言以概之，即不舍世间、慈悲为怀、普度众生。自利利他即是“以直心正趋真如，以深心乐集善行，以大悲心拔一切众生苦”^[3]（第 36 页），章太炎认为此种“自利利他”之菩萨行，“千圣之所同”^[3]（第 36 页），不论是大乘佛教的菩萨还是中土的圣贤，他们的行为中都体现着这种精神。

二、“菩萨行”之主要特征

章太炎 1924 年写给太虚的一封信中说：“昨日快聆清论，所发明起信大义，洞若观火，拜服拜服。更论人乘大乘关系，尤有益于世教。……然苟识其情，厉行六度，亦与儒术相依，唯有漏无漏为异。若拨弃人乘之义，非独不益世法，亦于六度有亏矣。大抵六度本自等。十善乃其细者。在家出家，皆不能离十善；东圣西圣，亦并依于六度。以此倡说，——按予于人生观的科学，则既倡说之关，——自然殊途同归。”^[4]（第 845 页）

由此可以看出：（1）章太炎认为佛教修行不能“拨弃人乘之义”，已显示出强调现实人间修行的倾向；（2）章太炎强调人乘更“有益于世教”，已显示出更为关注利他、利群、利国的倾向；（3）章太炎强调菩萨主修“六度”与儒家的道德修养相依，思想上已有明显的调和儒释之倾向。我们下文论述章太炎“菩萨行”的主要特征，即围绕此三点而展开。

（一）入世修证重于出世修证

中国近代佛教徒的菩萨修行实践，不论是在家居士还是出家僧人，都以爱国救亡、慈悲济世为己任，与传统佛教徒的菩萨修行相比，显示出强烈的入世修证、济世救人之色彩。这也是越来越世俗化的中国近代佛教题中应有之义。作为佛陀在现实人间之代言人的菩萨，其德性化、世俗化特征也越来越浓；相反，菩萨神性化色彩却越来越淡化。

章太炎承认大乘佛教的菩萨修行，追求的是出世的解脱，但这种出世的解脱是不舍世间、不坏世法的，他更为强调菩萨修证的入世性，或者说更加强调菩萨在现实人间修证的过程，而淡化菩萨成佛之结果。他所言之佛果，也是一种不带任何神性色彩的至真尽善的道德自由之境。当章太炎在《民报》上大量发表提倡佛教、鼓吹菩萨行的文章时，有人指责他不宜把《民报》作佛声，而宜作民声。他义正辞严地进行了反驳，并阐明自己提倡佛教、力倡菩萨行的宗旨是“特欲发扬芳烈，使好之者轻去就而齐死生，非欲人人皆归兰若”^[5]（第 396 页），即并不是劝人人都归隐佛寺，不食人间烟火，而是要用菩萨的入世修持，“居贤善俗”^[5]（第 396 页），使世间众生“轻去就、齐死生”，为救国救民“蹈汤赴火”^[5]（第 397 页）、“蹈死如饴”^[5]（第 396 页），其显示出的入世修证色彩远重于出世修证色彩。

正是因为章太炎特别强调菩萨的入世修证,所以他提出众生在通向佛教之最高道德境界的菩萨修持过程中,不必断尽我执、我见,因为我见是“自信而非利己”,“自信”显示出一种“排除生死,旁若无人,布衣麻鞋,径行独往”的厚自尊贵之精神。这种厚自尊贵之精神,最有价值的不是自利,不是有助于个体的出世间修持,而是利他,上则化除当今“政党猥贱之操”,下则唤起“懦夫奋矜之气”^[1](第375页),于中华民族的前途最为有益。由此看来,章太炎在风云变幻的近代中国,强调菩萨行“利他”的一面,旨在:唤醒民众,爱群爱国,救群救国,为民族求独立,为国家求富强。

(二)利他重于自利

大乘佛教以“自利利他”为根本精神,“菩萨”是体现其根本精神的理想人格,“菩萨行”即是为达到此理想人格而进行的修持。根据前述,菩萨的修持重在世间,而不是出世间。章太炎认为菩萨的世间修持,要“以度脱众生之念”,而既然有度脱众生之念,就不能尽断我执,因为“度脱众生之念,即我执中一事”^[1](第415页)。那么如何解决“我”与“众生”的关系?从价值论的角度考虑,“我”与“众生”的关系,就是“自利”与“利他”的关系。“利他”既可以理解为利他人,也可以理解为利社会,“我”是社会的成员,社会是由包括“我”在内的众生所组成。由此,章太炎论及自利性与社会性的关系,“自利性与社会性形式则殊,究极则一。离社会性即无自利,离自利性亦无社会”^[6](第3期),自利即是利社会。但是,章太炎主张“不执一己为我,而以众生为我”^[1](第415页)。“以众生为我”,自我已融化于众生之中,“自利”的最终归宿是“利他”。因此,可以说章太炎力倡的菩萨行,是利他重于自利,是视群体利益高于个人利益。

在当时特定的历史条件下,章太炎强调的“利他”又不同于和平时期的“利他”,他赋予“利他”菩萨行一种为革命而施舍一切乃至生命的价值力量。如果说一般的财施、无畏施,属于传统佛教菩萨的常规修持,那么“自舍头目脑髓以供众啖者”^[1](第416页)、“杀身成仁、伏节死义”之类的菩萨之行,在风云变幻的近代中国就更值得提倡了,因而也更显出其现代价值。章太炎这一“利他”菩萨行的思想在《蓟汉微言》的一则对话中有所体现:

“问曰:若尔,杀身成仁、伏节死义者,亦皆伪邪?”

答曰:此亦不然。情志方猛,舍生舍识,皆不暇计,何得为伪?要是一期暂发,与平日坐论则殊矣。

问曰:重更趣生,向之知见漂失者多,前圣何不为人延保知见计,乃以杀身成仁动人慕跂也?

答曰:此即菩萨行耳。“菩提萨埵”译言觉,有情已向觉矣。知见何由而漂失乎?”^[3](第22-23页)

“杀身成仁、伏节死义者”正是“情志方猛”之时,却“舍生舍识”,章太炎认为这即是菩萨行,“有情已向觉”,菩萨已修成佛果,肉身虽死,但精神长存。章太炎还用这种“杀身成仁、伏节死义”的菩萨行精神来评价当代的人物。当有人指责“自裁者,是违公理”的时候,章太炎却为自裁者辩护:“然则反对自裁者,就胜义而计之;认可自裁者,就恒情而计之。一于胜义,则自裁者与求生皆非;一于恒情,则自裁与求生皆得。今之持公理者,本不越恒情界域,而且汲汲与自裁以厉禁,何所执持而得有此无上高权耶?”^[1](第447页)人指责陈天华、姚宏业、陈天听等“愤激怀沙死”是只为自利,“求生天宫与极乐国土”,而不是利他,“不为社会增进福祉,惟一身就乐之为,故可鄙也!”^[1](第447—448页)章太炎极力为他们辩护:“不悟汉土之自裁者,自颠连无告而外,皆以谋画不行,民德堕丧,愤世伤人,以就死地,未有求生天宫、求趋极乐者。当其就死,实有所不忍见闻,亦冀友朋之一悟,风俗之一改也。”^[1](第448页)他认为陈天华等怀沙蹈海、自沉清冷之渊的行为是菩萨之行,是自悟悟他,使民众觉悟,使世风为之改变。他们死得其所,舍弃自己利益,他们的行为是利他之行。

(三)中土圣贤即大乘菩萨

中国近代佛教的入世精神较之古代更为突显,不论在家居士,还是出家僧人都以爱国救亡、慈悲济世为己任,与儒家“修身、齐家、治国、平天下”的入世精神互相辉映。佛教的菩萨与中土的圣贤都是人们心目中理想的人格形象。

章太炎晚年以庄证孔,援佛入儒,将浮屠(释迦牟尼)、老聃、仲尼、庄周共同视为“东极之圣”^[7](第426页),认为“文、孔、老、庄,是为域中四圣,复合华梵,皆大乘菩萨也”^[3](第32页)。如果说传统佛教中

的浮屠是以神的形象出现,那么章太炎笔下的释迦牟尼则完全人格化了。他认为,印度人心目中的释迦牟尼,是本师,而不是神,“诸崇拜释迦者,固以二千六百岁前尝有其人,应身现世,遗风绪教,流传至今,沐浴膏泽,解脱尘劳,实惟斯人之赐。于是尊仰而崇拜之,尊其为师,非尊其为鬼神。”^[1](第 416 页)同样,中国人心目中的孔子是保民开化之宗师,也不是神,更不是什么教主。后人尊敬孔子,是“思慕反本”^[1](第 195 页),“以为吾之学术出于是人,故不得不加尊礼”^[1](第 416 页),而尊其为本师。释迦牟尼和孔子既然为本师,当然即是人格形象。由此看来,章太炎心目中的大乘菩萨其实就是中国现实生活中的圣贤人物,菩萨人格与圣贤人格已合二为一,都是民众心目中的道德偶像。菩萨修证成佛,圣贤修身成圣,都是在现实人间完成,道德修养成为二者共同认可的途径,其道德修养的内容都离不开五戒十善、六度四摄,只不过语言表述有差异而已。此举“六度”为例,加以说明。

“六度”本为大乘佛教菩萨从生死此岸到达涅槃彼岸的六种修持方法或途径。章太炎认为佛家“六度”的修持,儒家圣贤也早已躬行。他以子路和颜渊为代表进行分析。子路得四度:一行施度:“愿车马衣轻裘与朋友共,敝之而无憾”;二行戒度:“见利思义”;三行忍度:“衣敝缁袍与衣狐貉者立而不耻”;四行精进度:“有闻未行,唯恐有闻”。颜渊则六度悉具:“愿无伐善,无施劳,此行施度也;非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动,此行戒度也;犯而不校,此行忍度也;吾见其进,未见其止,此行精进度也;心斋,此行禅度也;坐忘,此行智度也。”^[3](第 75 页)子路、颜渊和文王、孔子、老子、庄子等,作为中国传统道德的楷模已被章太炎纳入到中国佛教的菩萨行偶像体系中,这样加快了中国近代佛教的德性化、世俗化进程,为太虚人间佛教、人生佛教理论的提出和完善铺平了道路。

三、“菩萨行”之现实意义

19 世纪末 20 世纪初在中国传统社会崩溃瓦解和西学强烈冲击的社会背景下,中国近代佛教处境艰难,已呈现衰微之势。面对内忧外患,中国佛教徒逐渐放弃闭门苦修的出世之路,走上儒释结合、慈悲济世的人间佛教之路,为佛教自身实现近代转换提供了契机。以“中国佛教复兴之父”杨文会为代表的在家居士,和以明确提出“人间佛教”、“人生佛教”的太虚为代表的佛教名僧,倡导了一场近代佛教的改革运动。

章太炎在近代佛教改革运动中所发挥的作用,主要体现在:他积极提倡以大乘菩萨行精神进行道德改造。

一是佛教内部的道德改造,要力倡菩萨行精神。在《告四众佛子书》中,他分析了佛教法门道德败坏的现状:“法门败坏,不在外缘而在内因。……驰情于供养,役行于得衰。为人轻贱,亦已宜矣。复有趋逐炎凉,情钟势耀。诡云护法,须赖从主。被彼染心,实为利己。既无益于正教,而适为人鄙夷。此之殃咎,实由自取。”^[4](第 167 页)章太炎批评佛门弟子不讲经说法,而专门为人礼忏;不去护法,恢弘其道,而是“我以法与人,人以财与我”,以求资养;佛门弟子不求勇猛精进,以弘正法,而是攀援显贵,作为靠山。他们的行为根本不符合大乘菩萨的六度修行,他们“自既未度,焉能度人”^[4](第 168 页)。因此,章太炎提出佛门道德改造之法,要求佛门弟子先要断除“礼忏”、“付法”、“趋炎”这三种不良行为,在此基础上,再大力推行大乘佛教“自利利他”的菩萨行精神,“愿诸大德,以大雄无畏之心,倡坚实不浮之学。解经以后,以此自利,则止观易以修持;以此利他,则说法不遭堕负。佛日再晖,庶几可望。”^[4](第 171 页)

二是提倡以大乘菩萨行精神改造社会道德,促使革命成功。1906 年,他在《民报》发表的《革命之道德》^①一文中提出,处此革命之世,革命者要有一种“确固坚厉、重然诺、轻死生”^[1](第 277 页)的道德修养,这种道德修养实际上即是他在此阶段力倡的“菩萨行”。“确固坚厉”指要有坚定的意志,高尚的节操,蹈厉敢行的作风;“重然诺”即要以信为德,取信于民;“轻死生”即一种为他人、为民族、为国家蹈死如饴、卓厉敢死的行为。这种“确固坚厉、重然诺、轻死生”的革命道德说,就是章太炎所提倡的“菩萨行”精神的重要内涵

中国近代这个风云突变的革命时代,要改造社会道德,要促使革命成功,必须在社会大众中,大力倡导“确固坚厉、重然诺、轻死生”的“菩萨行”精神。民众如果个个都有这种菩萨信仰,就能干成一番惊天伟地的革命事业。这种超越生死界限,“头目脑髓,都可施舍与人”^[9](第274页)的菩萨之行,它以一己之“死”而成就万古之“生”,它成就的是一种具有永恒价值的“不朽”精神,它使人的精神升华到一个至真尽善的道德自由之境,这也是章太炎一生所追求的最高道德境界。因此,“菩萨行”的精神特质不在于自利,不在于小我之失,不在于形体之死,而在于它带给整个社会的价值,是一种以失去小我而赢得大我,失去有限而赢得无限,失去有形而赢得神圣的道德活动。民众如果个个都有这种菩萨信仰,就能“勇猛无畏,众志成城”^[9](第274页),干成一番惊天伟地的革命事业。

章太炎曾反复论证在近代中国革命中为什么要提倡这种“菩萨行”精神。他认为,革命是人去革命,而革命之人材是造就而成的;人材的造就常常需要菩萨来度化,感其心,促其行。一个敢于“以身殉中国”的菩萨之壮举,一方面,其行为主体泯灭生死界限,牺牲肉体之身,留下的却是其精神长存于世的浩然正气,这种人达到了人生修养的至善自由之境;另一方面,其精神又能激发后来者“追其踵武”,前赴后继,共同完成历史赋予他们的革命使命。可以说,这种“革命菩萨行”,上求无上佛道或者说达到个人道德修养的最高境界并不是其最终目的,它需要扩展、升华到实际的革命生活领域中去,转化为忠于人民、忠于祖国,为人类革命事业而勇猛无畏、蹈死如饴的义务感和责任心,或者说,至善道德境界的实现,能成为改造现实社会、推动革命事业的强大精神力量。

为此,章太炎进一步论述了革命、国家与道德三者之间的关系。革命是为了救国,革满清政府的命,革几千年封建帝制的命;国家的兴亡与道德的衰亡又紧密相关,“道德衰亡诚亡国灭种之根极也”^[1](第277页);而革命救国,只有讲道德者,才能取得胜利。因此,救道德之衰亡就成了问题的关键。向民众推行佛学,大力提倡自利利他、舍生舍识的大乘菩萨行精神,就能增进国民的道德,挽救世道人心,最终救国家、民族于危亡之中。

章太炎以戊戌变法和庚子自立军起事失败为例,分析道德与革命之关系。他认为戊戌变法失败的主要原因是林旭、杨锐等人不能做到“赤心变法无他志”,“戊戌之变,戊戌党人之不道德致之也。”^[1](第279—280页)如果戊戌党人都能像谭嗣同、杨深秀一样“卓厉敢死”,“颐和之围或亦有人尽力”。庚子自立军起事失败,同样是“庚子党人之不道德致之也”^[1](第280页)。由此,章太炎认为以上二事,比起当今之革命要容易得多,但还是因为主要党人缺乏“确固坚厉、重然诺、轻死生”的“菩萨行”精神而归于失败(戊戌变法和庚子自立军起事失败的原因,章太炎仅从道德这一角度进行分析,肯定失之偏颇),所以,当今从事革命事业,就更须强调这种革命道德,大力提倡“菩萨行”精神。

同时,章太炎从正面引用华盛顿跃入激流救一溺儿的轶闻,来强调这种舍生利他的“菩萨行”精神。华盛顿拯救溺儿的故事,我们不必要去考证故事本身的真假,但故事中体现在领袖人物身上的高尚的菩萨德行,确实堪为人表率,也真正能产生一种震撼人心的力量。章太炎所提倡的这种革命菩萨,实践上已是变革社会的道德运动家,有些接近10年以后太虚大师所提出的“能够适应今时今地今人的实际需要”、“服务人群的今菩萨行”^[8](第30页)。

综上所述,我们认为,章太炎提倡佛教内部的道德改造,在中国近代佛教改革运动中起到了前驱开路的作用;他强调菩萨修行的入世性、利他性,儒释调和性,对太虚大师“人间佛教”、“人生佛教”的提出和论证产生了直接的影响;他以革命道德建设现实人间、强调“利他”、“利群”、“利国”的“菩萨行”理论;他所提倡的“确固坚厉、重然诺、轻死生”的“菩萨行”精神,对于今天人们的道德修养和道德教育,对于提升人们的道德境界,对于我国精神文明建设仍有其重要的现实意义。

注 释:

① 该文收入《太炎文录》初编时,将标题改为《革命道德说》。

[参 考 文 献]

- [1] 章太炎全集: (四)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1985.
- [2] 章太炎. 适宜今日之理学[J]. 制言, 1933, 57.
- [3] 章太炎. 虞云国标点整理: 荀汉三言[G]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
- [4] 马 勇. 章太炎书信集[G]. 石家庄: 河北人民出版社, 2003.
- [5] 汤志钧. 章太炎政论选集[G]. 北京: 中华书局, 1977.
- [6] 章太炎. 读佛典杂记[J]. 国粹学报, 1905 (3).
- [7] 章太炎全集: (三)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1984.
- [8] 太 虚. 从巴利语系统佛教说到今菩萨行[G]. 太虚大师全书. 善导寺佛经流通处印行, 第 35 册.

(责任编辑 严 真)

On ZHANG Taiyan' s Idea of “Buddha Practice”

ZHANG Chunxiang¹, YU Liping²

(1. School of Humanities, Zhongnan University of Economics & Law, Wuhan 430074 Hubei, China;

2. School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biographies: ZHANG Chunxiang (1968-), female, Doctor, Lecturer, School of Humanities, Zhongnan University of Economics & Law, majoring in ethics of China; YU Liping (1963-), male, Doctoral candidate, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in philosophy of China.

Abstract: As ZHANG Taiyan' s Idea of morality cultivation, “Buddha practice” refers not only to the behavior of cultivating morality, but also the process and method of it. The idea of “Buddha practice” is characterized with the following: attaching greater importance to morality cultivation in this world than morality cultivation out of this world, the priority of benefiting others to benefiting oneself, the identification of Zhongtu Saint to Buddha of Great Vehicle. The ultimate goal of “Buddha practice” is to obscure the boundary between life and death, and then if imbued with it, the moral subject can achieve eternal life through his death and thus reach the highest state of morality.

Key words: ZHANG Taiyan; “Buddha practice”; morality cultivation