



Universiteit
Leiden
The Netherlands

隆蓮法師“人間佛教”思想中的元倫理多元論

Li, J.; Zhan, ; R., , Chen; J.,

Citation

Li, J. (2024). 隆蓮法師“人間佛教”思想中的元倫理多元論. In Zhan, , C. R., & J. (Eds.), *Jingzheng yu hujian: “Renjian Fojiao” mianlin de xianshi qingjing yu Fojiao de kua wenhua chuanbo* (pp. 120-155). World Scholastic Publishers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4250857>

Version: Publisher's Version

License: [Creative Commons CC BY 4.0 license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4250857>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

隆蓮法師“人間佛教”思想中的 元倫理多元論*

李晶晶

(荷蘭)萊頓大學

摘 要：在眾多佛教改革者中，隆蓮法師 (1909-2006) 最為人熟知的是她在現代中國為佛教徒，特別是女性，恢復戒律和佛教教育。為了進一步擴展社會生活史和文化人類學對這位高僧的研究，本文將重新閱讀隆蓮法師所撰寫的佛教道德觀論述，以探究她佛教改革背後的哲學思想。筆者認為隆蓮法師的道德理論應當被解讀為一種佛教式的元倫理多元論。這一理論重視道德觀的多樣性，進而為忙碌於世間生活的、希求出世解脫的、抑或是出世復入世踐行菩薩道的各種眾生提供其道德行為準則。因此，隆蓮法師並未預設一種單一的道德觀，而是鼓勵每個人探求適合他們自己世界觀的道德價值，並將此作為眾生成佛的準備。這樣一來，她不僅為人間佛教提供了理論支持，也有力地回應了儒家對於佛教避世的批評。

關鍵詞：隆蓮、元倫理多元論、人間佛教、佛教倫理、佛教現代主義、比丘尼

一、引言

在佛教現代主義的研究中，隆蓮法師 (1909-2006) 以復興戒律而聞名。的確，以黃曉星 (Ester Bianchi) 等為代表的佛教學者著重論述了這位比丘尼如何通過其不斷的努力，在中國內地恢復二部戒以及興辦尼眾教育¹。戴愛蓮 (Elise DeVido) 進一步強調隆蓮和她的摯友通願法師 (1913-1991) 代表著一代代的比丘尼們——為振興佛教，她們致力於將某個區域中的比丘尼們與跨區域的佛教網絡相連²。

基於並擴展這些開創性的研究，筆者將深入挖掘隆蓮法師在道德觀上的哲學洞見。這些洞見根植於她長期以來的佛教實踐。這位比丘尼將道德觀視為戒律的依託。用她的話來講，“佛教的道德觀，最具體的是戒學”³。隆蓮對道德觀的強調呼應著她的佛教現代化願景。與很多同時代的思想家一樣，她憂患於正法衰落。

* 本文最初作為英文報告宣讀於 2023 年 8 月於香港大學舉行的“競爭與互鑑：人間佛教面臨的現實情境與佛教的跨文化傳播”國際會議。該英文報告已擴展為論文“Meta-ethical Pluralism in Longlian’s Socially Engaged Buddhism”發表於 *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 7.1 (2024): 144-189。本文為英文論文的中譯本。為保證文意通順，本文在英文版基礎上略有調整。同時本文對當代中文文獻引用不足之處請讀者海涵。此項研究為荷蘭國家社科基金 (Dutch Research Council, NWO) Veni Grant 資助項目“A Lost Pearl: Feminist Theories in Buddhist Philosophy of Consciousness-only” (VI.Veni.211F.078) 的階段成果之一。

¹ 參見 Ester Bianchi, *The Iron Statue Monastery* (Firenze: Leo S. Olschki, 2001), p. 152-70; *Idem*, “Reading Equality into Asymmetry,” *Religions* 13.20 (2022): 919。關於隆蓮法師的佛教改革，參 Tzu-Lung Chiu and Ann Heirman, “The Gurudharmas in Buddhist Nunneries of Mainland China,” *Buddhist Studies Review* 31.2 (2014): 241-72; Sarah Fink, *The Feminist Buddha: Buddhist Nuns in Contemporary Chengdu and Their Nuanced Approach to Progress, Agency, and Leadership*, M.A. thesis, The University of British Columbia, 2020。

² Elise DeVido, “Networks and Bridges: Nuns in the Making of Modern Chinese Buddhism,” *The Chinese Historical Review* 22.1 (2015): 79-86。

³ 隆蓮《佛教道德觀》，收入隆蓮大師《隆蓮大師文匯》，北京：華夏出版社，2011 年，第 3 頁。

借世親論師在《俱舍論》中對“正法淪亡已至喉”的警示，隆蓮觀察到佛教徒們已經偏離了求實的優良傳統。當佛教徒們將佛法修行變為迷信時，佛教便進入末法時代⁴。隆蓮對末法已至的判斷體現著中國現代化開始後一種瀰漫在佛教徒中的焦慮。他們見證著對佛教日益增加的批評。這是由於當時的知識分子通常將佛教貶低為對現世生活毫無益處的迷信⁵。面對這種批評，隆蓮堅信佛教徒需要通過踐行佛教求實的優良傳統來護持正法。其中，講學，特別是戒定慧三無漏學，在護持正法中必不可缺⁶。三學中戒學是一切學的基礎，這不僅是因為戒學為具有一切智的佛陀所制定，更是由於戒學可以讓佛教徒饒益眾生不損惱⁷。隆蓮確信，當佛教徒守戒以踐行道德觀，他們就能促進眾生的“和平共處”，並為現代的國家繁榮和“世界大同”做出貢獻⁸。

隆蓮法師畢生致力於女性教育⁹。正如胡婧 (Jing Iris Hu) 所分析的，雖然儒家承認女性才華也認可女學的重要性，但“在古代，學對於閨秀才女們而言更被視為一種禁錮而不是祝福”¹⁰。自中國現代化以降，知識分子們倡導為女性提供更多接受新式教育的機會。他們的論點，正如戴愛蓮所說，“是當時中國和其他國家救亡圖存敘事中的重要部分”¹¹。在這樣的大環境下，隆蓮同時接受了

⁴ 隆蓮《佛教的優良傳統及其發展》，《隆蓮大師文匯》，第17頁。

⁵ 關於中國佛教現代化的研究，參 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968; *idem*, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

⁶ 隆蓮《佛教的優良傳統及其發展》，《隆蓮大師文匯》，第17頁。

⁷ 同上。

⁸ 同上。

⁹ 隆蓮《佛教的優良傳統及其發展》，《隆蓮大師文匯》，第17頁。

¹⁰ Jing Iris Hu, “Learned Women, ‘Leftover’ Women, and ‘The Third Sex,’” *Hypatia* (2024): 2.

¹¹ Elise DeVido, “Networks and Bridges: Nuns in the Making of Modern Chinese Buddhism,” *The Chinese Historical Review* 22.1 (2015): 75.

傳統和新式教育。俗家名為游永康，她出生並成長於四川樂山的一個既有儒家傳統又有佛教氛圍的家庭¹²。在家中長輩的培養下，她很快就熟讀儒家經典、詩歌、和文學作品。也是從很小的時候開始，她在外祖母的影響下對佛教產生興趣。在1921年，她入讀樂山女子學校。之後通過上海商務印書館所提供的函授課程學習英語。通過自學，她對歷史、地理、數學都頗有所成。很快，年輕的游永康已是她家鄉知名的才女。當她隨家人於1931年搬到省會城市成都之後，她受邀在一個女子中學任教。之後，游永康參加了本省的文官考試並獲得第一名。在1937年，她擔任了編譯工作，因而成為省政府的第一位女性官員。隨著抗日戰爭的展開，很多高僧大德和佛教學者內遷四川來繼續他們的工作。隆蓮經常去成都的少城公園聆聽他們的講座，以求提高自己的佛學素養。給她留下最深刻印象的是能海(1886-1967)和法尊(1902-1980)這兩位長於藏傳中觀的高僧¹³。當她在1941年從省政府辭職並正式出家時，當地的報紙頭條都是她的故事。自此以後，隆蓮法師追尋她的恩師能海和法尊的腳步，繼續他們復興正法的志業。她與通願法師合作，在中國內地恢復了比丘尼的二部戒，並於1982年在多方支持下籌建了四川尼眾佛學院。這位高僧踐行佛家的方便法門，為女性提供了一個生活空間(lived space)。在這個空間裡，佛教女性得以學習義理、建立追求信仰的社群、並為社會繁榮做出貢獻。

¹² 關於隆蓮法師更詳細的傳記，可參考中文中愛道堂攝製《當代第一比丘尼——隆蓮法師》，成都：愛道堂DVD，2009年；裘山山《當代第一比丘尼：隆蓮法師傳》第二版，上海：上海辭書出版社，2007年；陳沫吾《隆蓮法師年譜初編》，《文史雜誌》2013年第一期，第12-16頁。英文中請參見 Ester Bianchi, “Subtle Erudition and Compassionate Devotion: Longlian (1909-2006), the ‘Most Outstanding Bhikṣuṇī in Modern China’,” in *Making Saints in Modern China*, edited by David Ownby, Vincent Goossaert and Ji Zhe, 272-311 (New York: Oxford University Press, 2017)。

¹³ 關於能海和法尊的佛教改革，參見 Wei Wu, *Esoteric Buddhism in China: Engaging Japanese and Tibetan Traditions, 1912-1949*, New York: Columbia University Press, 2024.

作為當代一位典範性的比丘尼，她活出了一種超越公共職場和私人家庭的可能性¹⁴。

為挖掘她佛教改革背後的哲學思想，筆者認為隆蓮留下的作品值得再次被閱讀。她的作品共有五種體裁。首先，隆蓮法師曾將她的聽課筆記整理發表。在 1938 年，她的第一本專著《攝大乘論疏略述》就基於她在少城佛學社聽王恩洋 (1897-1964) 居士講授《攝大乘論疏》時的所記筆記。同時，她聽法尊法師講授《入中論》時的所錄筆記也被整理為一系列文章，於八十年代初陸續發表在佛學期刊《法音》。隆蓮法師的第二類作品是她所譯的藏文佛學經典，特別是傑操論師 (1364-1432) 所著《入菩提行論廣解》的中譯本。她的第三類作品是發表於期刊上的學術論文。這包括她 1991 年的文章《佛教道德觀》和她 1994 年的論文《佛教的優良傳統及其發展》。第四類作品是隆蓮法師用於尼眾教學的經論講記，比如《心經淺釋》和《百法明門論釋》。最後一類作品是這位比丘尼的詩歌著作。出於本文論述的考慮，筆者將主要討論這位法師的學術論文，並配合她的第一本專著《攝大乘論疏略述》

¹⁴ 女性主義學者已經詳述了在世俗現代性中的公與私的區分如何與性別規範密切相連。參見 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1988; Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press, 1989。在康笑菲 (Xiaofei Kang) 的研究中，民國初年的國家政策吸收了西方世俗性中的性別秩序並將其於傳統儒家倫理結合，進而鞏固了“新女性”這一範疇：“‘新女性’會成為一個理性獨立的思考者 ... 而同時她也需要符合‘賢妻良母’的角色，因而成為現代男性的合適伴侶”。Kang Xiaofei, “Women, Gender, and Religion in Modern China, 1900s-1950s: An Introduction,” *NAN NÜ* 19 (2017): 6。研究表明，太虛和歐陽竟無在其佛化家庭的倡議中都實際上肯定了新女性這一範疇。參見常紅星《太虛大師的女性觀研究》，收錄於妙雲和程恭讓主編《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光山人間佛教研究院，2020 年，第 680-703 頁；Jessica Zu, “Ouyang Jingwu’s Must-Read Buddhist Classics for Laity: Body Politics and Gendered Soteriology,” *Journal of Chinese Religions* 47.1 (2019): 61-86。關於女性超越公私和內外分界來創造生活空間的重要性，可參見 Ying Ruo Show and Jingjing Li (eds), “Re-Staging the Periphery as the Center: Women Communities in East Asian Religions,” *Special issue, Religions* 14 (2023)。

和她的經論講記。

鑒於隆蓮法師將佛法視為“境、行、果”的展開，她的道德理論便闡釋了知行之間的互動關係如何影響有情眾生的一生¹⁵。有情眾生絕不是同質和單一的。恰恰相反，他們因為自業和共業的牽引而處於不同的世界和道德觀中。有些眾生深陷於各種執著和世間操勞，其他一些則希求出世解脫。另外，修菩薩行的眾生發願出世復入世，引導眾生成佛。隆蓮法師重視這種多樣性。因此，她並沒有預設一個單一的、放之四海皆准的道德觀，而是鼓勵每一位有情生命探求適合他們自己世界觀的道德價值準則，並將此作為他們倫理進步的準備。更需提及的是，當眾生生活在這樣多樣的道德宇宙中，他們難以避免地會遇到因道德價值衝突而造成的道德困境 (moral ambivalence)。學會解決困境對眾生提高其道德修養至關重要。這是因為他們需要重新思考業力如何在不同的情境中起作用，以獲得解決道德困境的方法。鑒於這些論述，筆者提議將隆蓮的道德理論解讀為佛教式的元倫理多元論——這種多元論通過重新評估業力作用來保證道德觀的多元性¹⁶。

在當代研究中，學者們爭論的焦點仍是佛教倫理學應該被視為佛教式的德性理論 (virtue theory) 還是佛教式的後果論 (consequentialism)¹⁷。由於道德行為總是基於有情眾生的生活體驗

¹⁵ 隆蓮《攝大乘論疏略述》，北京：國家圖書館出版社，1993年，第14頁。

¹⁶ 筆者在本文中對元倫理多元論的定義深受黃百銳 (David Wong) 元倫理道德相對論的影響，即將這一理論視為肯定“超過一種道德觀是正確或可被證實的，但並不是所有的價值觀都是正確或可悲證實的”。David Wong, *Moral Relativism*, 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). 在此我選擇多元論而非相對論，是為強調隆蓮對於多重世界和道德觀的認可。讀者或許會進一步問及倫理和道德應如何區分。對此，參見 Chung-Ying Cheng, “Dimensions of the Dao and Onto-Ethics in light of the DDJ”, *Journal of Chinese Philosophy* 31.2 (2004): 166-69. 在此筆者感謝其中一位匿名評審人希望可以清晰定義多元論的建議。

¹⁷ 就此爭論，參見 Barbra R. Clayton, *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣasamuccaya*, 112-118 (New York: Routledge, 2006); Charles Goodman, *Consequences of Compassion*,

(lived experience), 傑·加菲爾德 (Jay Garfield) 提出將佛教倫理學解讀為道德現象學 (moral phenomenology)¹⁸。從各自不同的角度, 這些學者提出的理論框架都更聚焦於修行者的個體 (personal) 經歷。筆者希望可以參考隆蓮法師的論述來擴寬這些學者的討論。這就涉及到將視閥從個體修行 (personal cultivation) 擴展為個體間的轉依 (interpersonal transformation)。隆蓮法師從中觀緣起性空的角度出發, 重新將能動性 (agency) 定義為一個人在與他人的聯繫中所具備的展演行為能力 (performative capacity)。這樣一來, 她得以重新評估業力作用, 不僅將社會本體論多元化也將道德觀多樣化。在這個意義上, 道德觀既是個體性的, 也是個體間性和社會性的。

除了其對佛教倫理學的理論貢獻, 隆蓮的元倫理多元論也拓寬了佛教現代性的話語。這是因為她用佛教的義理範疇建構出一套適合人間佛教的社會倫理學。自十九世紀中葉以降, 儒家和佛教的改革者都在思考如何超越西方範式來重新想象適合現代中國的社會倫理學。雖然當代新儒家頗受佛教認識論影響, 以梁漱溟 (1893-1988) 和熊十力 (1885-1968) 為代表的這些新儒家察覺到佛教思想在社會倫理學上的短板, 進而將佛教視為無益於中國救亡圖存的出世之說。他們的批評再現了儒學, 特別是理學和心學, 對佛教的判斷——儒者們認為佛教修行無法在世間生活中培養有意義的倫理關係。佛教改革者們, 無論是出家眾還是在家眾, 對此批評非常重視。人間佛教的先行者, 如太虛 (1890-1947) 和歐陽竟無 (1871-1943), 就此提出了佛化家庭的方案, 嘗試將儒家倫理吸

131-144 (Oxford: Oxford University Press, 2009). 正如史蒂芬·哈里斯 (Stephen Harris) 所言, 佛教倫理學作為一種德性理性並不排斥其後果論和現象學特徵, 祇是將德性重新定義為菩薩行的關鍵標準之一。參見 Stephen Harris, *Buddhist Ethics*, 21-48 (London: Bloomsbury, 2023). 筆者認為隆蓮對道德觀的討論也分享着哈里斯對於德性的看法。

¹⁸ Jay Garfield, *Buddhist Ethics*, 29-42 (Oxford: Oxford University Press, 2022).

收為在世間行菩薩行的一種方式。當作家裘山山問及“到了近代，太虛法師又提出了‘人間佛教’，主張積極入世。你對這個問題怎麼看？”，隆蓮表示“我是贊同太虛法師的主張的”¹⁹。引用六祖慧能的說法，她認為“佛教不能脫離社會，脫離了社會反而不能修煉成佛”的觀點²⁰。同時，她也指出“出世、入世關鍵是把握分寸”²¹。這即是說，在踐行人間佛教並弘揚出世復入世的菩薩行時，佛教徒需要堅守“持戒修行”：雖然“沒有必要消極避世”，但也需要“一切以發揚佛教的基本精神為基準”²²。出於對戒律的認識，隆蓮認為儒家倫理是一種世間道德觀，並同時引入了印藏佛教的資源來重新解釋作為菩薩行所代表出世復入世的道德觀。經此努力，隆蓮不僅成功地糾正了對佛教的各種誤解，也秉持了她在當代護持正法之志。

本文將詳述隆蓮法師如何拓展了佛教倫理學和佛教現代性的雙重視野。為更好理解她的哲學成就，下文第二小節將描繪她哲學思考的背景。這一背景正是中國現代化以來，儒家和佛教的改革者在重新思考非西方式的社會倫理學時所展開的交流。在此背景下，隆蓮法師應用中觀哲學緣起性空的框架（第三小節）來安置她的多元道德理論（第四小節）。在她對道德觀的闡釋中，隆蓮法師著重討論了修菩薩行的眾生可能遇到的道德困境以及他們應該如何解決困境來提升自身修行和實現眾生轉依。這一點將在本文的結論處詳細展開。

¹⁹ 前揭裘山山《當代第一比丘尼：隆蓮法師傳》第二版，第217頁。

²⁰ 同上。

²¹ 同上。

²² 同上。

二、思想背景：儒佛對話

在隆蓮法師看來，佛教的危機源於佛教徒不再秉持佛教的優良傳統。她將佛教的優良傳統定義為“求實”，而其中“實”指的是“真實不虛”，也就是“諦”²³。這樣一來，實既是存在意義上的真實 (reality)，也是認識層面上的真實 (truth)。佛教的這個優良傳統對於隆蓮來說包涵著佛陀所教之正法，因為它不僅有批判性也有建設性，不僅可以“破眾生之迷執”也能夠“示世間之真相”²⁴。換言之，佛教的真實觀體現著萬事萬物的本來面目。隆蓮相信佛教的求實傳統足以使佛教適應現代性。比如，她認為佛學中的五明，即工巧明、聲明、因明、醫方明、內明，與自然科學和社會科學相得益彰²⁵。雖然隆蓮將末法來臨直接歸因於佛教團體的內部衰敗，她也間接地提及一種將佛教與現代化對立起來的態度以及這種態度對佛教發展的影響。

除了這些內部和外部的因素，隆蓮還提到了另一種貫穿於中國歷史的對於佛教的批評：

佛教的出家行動，辭親割愛，不事王侯，無父無君，比楊墨尤有過之。所以初與中國社會接觸，就與傳統的倫理思想大為牴牾。甚至如韓退之之流的知識分子，生於玄奘法師之後，仍對佛教視如洪水猛獸，必欲鏟盡滅絕²⁶。

²³ 隆蓮《佛教的優良傳統及其發展》，《隆蓮大師文匯》，第12頁。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上，第13-15頁。

²⁶ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第7頁。

在這一段文字中，隆蓮為讀者們提供了另外一個視角來思考佛教所面臨的挑戰。這個視角源於儒佛交流。以韓愈（字退之；768-824）為代表的儒者將佛教的出家行為視為對孝道的違逆²⁷。在隆蓮看來，儒者對於佛教作為出世之說的批評是對佛教思想和實踐的一種選擇性解讀，並沒有展現佛教中道思想的全貌²⁸。

在與儒者的對話中，隋唐時期的佛教高僧提出儒學並未將自己的孝道思想和因果業力相聯²⁹。為了回應這一看法，儒者，特別是宋代以後的理學家和心學家，在佛教思想的影響下重新系統化了儒學的形而上學部分。同時，這些以朱熹（1130-1200）和王陽明（1427-1529）為代表的理學家和心學家繼續檢視了在他們看來是佛教思想短板的唯我論式（solipsist）的修行觀和社會倫理觀³⁰。

²⁷ 學者們通常將佛教對於孝道的吸收視為佛教中國化的重要特徵。參見 Kenneth K. S. Ch'en, *Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1973; John S. Strong, "Filial Piety and Buddhism: The Indian Antecedents to a 'Chinese' Problem," in *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, edited by Peter Slater and Donald Wiebe, 171-86 (Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1983); Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monks in the Practices of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side", *T'oung Pao* 70.1/3 (1984): 110-126; Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, 196-213 (Princeton: Princeton University Press, 1988); Guang Xing, "The Teaching and Practice of Filial Piety in Buddhism", *Journal of Law and Religion* 31.2 (July 2016): 212-26。出於與這些學者不同的角度，筆者更感興趣的是對於佛教社會倫理學之可能性的宏觀討論。

²⁸ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第7頁。

²⁹ 對於這個爭論，詳見 Douglas Berger, 115-127 (*Encounters of Mind* (Albany: SUNY Press, 2015)。

³⁰ 關於佛教對宋明儒學和當代新儒家之影響，參 Justin Tiwald, "Zhu Xi's Critique of Buddhism," in *The Buddhist Thought in Zhu Xi's Philosophical Thought*, edited by John Makeham, 122-155 (Oxford: Oxford University Press, 2017); Wing-Tsit Chan, "How Buddhist is Wang Yang-ming?", *Philosophy East and West* 12.3 (October 1962): 203-215; Thierry Meynard, *The Religious Philosophy of Liang Shuming*, Leiden: Brill, 2010; John Makeham, "Xiong Shili's Critique of Yogācāra Thought in the Context of his Constructive Philosophy," in *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 242-282 (Oxford: Oxford University Press, 2014)。本文在前人研究的基礎上主要將作兩點推進：首先筆者並不局限於某一位思想家而是盡力勾勒儒家對

在《朱子語類·釋氏》，朱熹深入討論了禪宗和華嚴宗³¹。他特別聚焦於佛教思想中的“心”這一概念³²。對於這位理學家來說，佛教形而上學將心作為世間虛幻諸法之起源，並在此基礎上提出通過“降伏其心”³³和“超脫世界”³⁴來證悟出世的空性。通過強調佛法對世間幻法和出世空性的劃分，朱熹把佛教形而上學解讀為一種“幻妄寂滅之論”³⁵。這即是說，在有情眾生追求出世空性時，他們會向內轉向並用禪修來訓練他們的個人之心以獲解脫。然而，當佛教徒們通過內在禪修達到“敬以直內”時，他們卻並不能“義以方外”³⁶。因此，朱熹指出，佛教徒過度強調自我內在解脫而忽

於佛教作為一種出世之說的基本敘事；其次，在呈現儒佛對話中，筆者將補充佛教方面的聲音，因為這個聲音相較於儒家來說並未被充分論及。這一點在中國現代性討論中尤為突出。學者們已經論及當代新儒家如何受到佛教洞見，特別是唯識學的啟發；參 Clower Jason, “Chinese Ressentiment and Why New Confucians Stopped Caring about Yogācāra,” in *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 377-412 (Oxford: Oxford University Press, 2014). 而佛教改革者對新儒家的回應則缺少研究。本文希望可以盡綿力來補充這一空缺。

³¹ 黎靖德編《朱子語類》卷一二六，北京：中華書局，1986年。

³² 在其論文中，田史丹 (Justin Tiwald) 詳述了朱熹對於佛教批評的三方面：修行解脫 (soteriology)，入定禪修 (meditative practice)，以及空性的形而上學 (metaphysics of emptiness)；參 Justin Tiwald, “Zhu Xi’s Critique of Buddhism,” in *The Buddhist Thought in Zhu Xi’s Philosophical Thought*, edited by John Makeham, 122-155 (Oxford: Oxford University Press, 2017). 在他研究的基礎上，筆者將進一步探討他的論述中還未展開的部分。這即是說，筆者將呈現這三方面是如何又為何相互聯繫的，而這一點在田史丹的論文中雖有簡單涉及卻並未詳細展開完成論述。因此筆者在這一段中改變了這三方面的順序，這樣就可以體現朱熹是如何以形而上學為起點來論述佛教在社會倫理學上的短板。在此，筆者認為田史丹提出的如下觀點值得再次商榷。他認為“朱熹那些對佛教最有力的批評應該最好被理解為不是針對佛教明確義理 (explicit doctrines) 而是針對這些義理和相關實踐背後的隱微預設 (implicit presuppositions) 的反對”；參 Justin Tiwald, “Zhu Xi’s Critique of Buddhism,” 154. 在筆者看來，從宋明儒家的立場出發，朱熹的確是明確地批評了禪宗最明確的義理，即其空性之說。

³³ 黎靖德編《朱子語類》卷一二六，第3026頁。

³⁴ 同上。

³⁵ 同上，第3009頁。

³⁶ 同上，第3027頁。

視了對他人，特別是對親屬的外部責任。用他的話來說，佛教不僅“人倫滅盡”³⁷，而且“廢三綱五常”³⁸。由於佛教的慈悲並沒有具體的個體間的關係 (interpersonal relationships) 為支撐³⁹，佛教的無緣慈在朱熹看來也就和墨家的“愛無差等”相去不遠⁴⁰——二者都過於抽象而缺乏可行性。朱熹對於佛教和墨家的類比，正呼應著隆蓮提及的儒家對於佛教的批評。

同樣也聚焦於“心”這一概念⁴¹，王陽明認同朱熹的觀點。他直言：“佛氏有個自私自利之心”⁴²。這位心學巨擘進一步強化了佛法作為唯我論式的出世之說的形象——“釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了。與世間若無些子交涉，所以不可治天下”⁴³。在王陽明看來，由於佛教徒致力通過破除對世間幻事的執著來空其心，他們就下定決心要回避個體間的關係⁴⁴。更重要的是，佛教徒在證悟出世空性中，消解了對善惡的區分⁴⁵。王陽明在其論述中推進了朱熹對佛教的批評。在這一方面，朱熹認為世間生活並不虛幻。這是因為生命展開所依之理是真實不空的⁴⁶。

³⁷ 同上，第 3014 頁。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上，3031 頁。

⁴⁰ 同上，3007 頁。

⁴¹ 陳榮捷 (Wing-Tsit Chan) 將王陽明對佛教的批評“放在四個主題下 (under four headings)”：首先，禪宗所教的無念很難達到；其次，佛教對於善惡無區分的執著成為他們破執上的失敗；再次，禪宗頓悟的法門與日常生活脫節；最後，佛教修行對於經世致用沒有用處。由於陳榮捷該文的目的是在於探索王陽明到底有多佛教化，他祇提到這四個主題“畢竟是有說服力的，因為他們都集中指向了禪宗最重要的方面，即心的功能”。參見 Chan, “How Buddhist is Wang Yang-ming?”. 這樣一來，他與田史丹一樣並沒有澄清這四個方面之間的聯繫，特別是這四個方面如何顯示出王陽明對佛教心的功能的批評。這一點也是筆者希望在本文闡明清楚的。

⁴² 王陽明《傳習錄》，收錄於吳光、錢明、董平、姚延福主編《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第二冊，第 75 頁。

⁴³ 同上，第三冊，121 頁。

⁴⁴ 同上，第 112 頁。

⁴⁵ 同上，第二冊，第 75 頁。

⁴⁶ 黎靖德編《朱子語類》第 126 卷，北京：中華書局，1986 年，第 3016 頁。

對王陽明來說，人需要進入和參與世間生活，是由於生命本身源於真實不空之心⁴⁷。雖然二者立論不同，他們作為儒者對於佛教的擔憂則如出一轍。他們都從佛教對心的形而上學構造中推論出一個唯我論式的內在轉向，並且認為這個內在轉向對證悟出世空性至關重要。這樣一來，他們就將佛教理解為一種為追求出世空性而不惜將世間諸事諸法消解為虛無、不惜排斥現世倫理責任的空談。

在此脈絡下，中國現代化的開始加劇了佛教的困境。自十九世紀中葉以降，現代性作為一套話語被不斷用來將佛教標籤化為一種對國家進步無益的出世宗教。為了回應這類誤解，佛教改革者們致力於讓佛教與現代性相融合。這樣的社會氛圍促進了唯識學在民國初期的復興。由於唯識學長於對意識的精密分析，出家眾和在家眾都堅信唯識學符合現代科學、進步、理性的種種標準。在此確信下，太虛和歐陽竟無先後創立佛學院來提倡對佛教義理的研修。他們真切地希望從唯識學中發展出一套可以將佛教和中國都帶出現代性危機的方案。

歐陽竟無在其晚年重新研讀了儒學經典，以求將儒家倫理整合到菩薩行當中⁴⁸。熊十力和梁漱溟作為他的高足，更直接地轉向了儒學。雖然當代新儒家和佛教改革者都希望可以超越西方現代性範式，但新儒家們再度表達了理學和心學對佛教缺少社會倫理學的擔憂。由此，民國時期的儒佛交流始於他們對於出世空性的不同認知，並不斷積累於他們對於社會倫理學的各自想象中。

對歐陽竟無而言，諸法本性皆空⁴⁹。當有情眾生體認此本空

⁴⁷ 王陽明《傳習錄》，第三冊，第121頁。

⁴⁸ Eyal Aviv, *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye*, 151-160 (Leiden: Brill, 2020).

⁴⁹ 在他們的交流中，歐陽竟無和熊十力都採用了體用這對範疇。根據艾威 (Eyal Aviv) 的研究，歐陽竟無對體用地使用尤為複雜。從思想史的角度，歐陽靖無對

之性時，他們就得以證悟空性⁵⁰。相反，當他們無此體認，緣起生滅的虛幻諸法就會像不變實體那樣出現在眾生的日常經驗中⁵¹。因此，歐陽竟無表示，世間諸法和出世空性並不構成兩個分立的實有，而是兩種顯現於眾生之心上相互聯繫着的所觀之境。用他的話來說，諸法以空性為體，而以生滅幻相為用，即“無為是體，有為是用”⁵²。而“吾人一心之傾”則是體用流動不二的關鍵⁵³。

即便如此，歐陽竟無對於世間諸法和出世空性的描述在熊十力看來仍是立“兩種實有”⁵⁴。為將這兩種分立實有統合起來，熊十力將體用這對範疇直接用於心本身。梅約翰(John Makeham)將熊十力的這一轉向描述為從唯識學式的存在二元論或多元論走向儒學式的激進存在一元論(radical ontological monism)⁵⁵。這樣一來，熊十力就延續了王陽明的論述，將心視為真實不空：心就其體而言是生命力；通過心的生生不息之用，每個具體的個人生命力得以與宇宙之大生命力相聯相通⁵⁶。當熊十力看到佛教徒忽視

於幻法和空性的討論受到了當時對《大乘起信論》真偽之辯的影響，而這個佛教經典所知名的如來藏理論也是最為新儒家所批評的；參見 Aviv, *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye*, 78-89.

⁵⁰ 歐陽竟無《唯識抉擇談》，收錄於《歐陽竟無佛學文選》，武漢：武漢大學出版社，2009年，第38頁。

⁵¹ 同上。

⁵² 同上，第37頁。

⁵³ 同上，第38頁。

⁵⁴ 熊十力《唯識論》，收錄於《熊十力全集》第一冊，武漢：湖北教育出版社，2001年，529頁。

⁵⁵ 參見 John Makeham, “Xiong Shili’s Critique of Yogācāra Thought in the Context of his Constructive Philosophy,” in *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 244-60 (Oxford: Oxford University Press, 2014). 正如梅約翰(John Makeham)所觀察到的，熊十力對唯識學二元論的批評不僅源於幻法和空性的分立，還在於現行和種子的區別。然而，唯識學家做這些區分並不是為了像熊十力認為的那樣在提倡二元思維，而是為了體現不二轉依如何可能。就此可參見 Jingjing Li, *Comparing Husserl’s Phenomenology and Chinese Yogācāra in a Multicultural World*, 155-182 (London: Bloomsbury, 2022).

⁵⁶ 熊十力《新唯識論》，第83-85頁。

這樣的世間生命力並在倫理上拒絕維繫這樣的生命力時，他與之前的理學家和心學家一樣感到沮喪⁵⁷。正如陳榮灼 (Wing-cheuk Chan) 所指出的，熊十力認為“佛教…因此沒有看到真心即是道德之心”⁵⁸。雖然熊十力對大乘的菩薩行並不陌生，他仍認為菩薩“以出世與寂滅為歸趣”⁵⁹。熊十力非常堅定地表明，祇有肯定世間生活的儒家纔能為現代中國和人民提供一條出路⁶⁰。

對歐陽竟無而言，看到自己的高足選擇儒學而非佛教，這無疑是可嘆的⁶¹。當他進一步意識到熊十力仍將世間諸法與出世空性視為存在上分立的實有而非經驗上相關之境，歐陽竟無很擔心他這位學生已經陷入了“惡取空”的歧路⁶²。

歐陽竟無的另一位學生梁漱溟很同意他老師的擔憂。梁漱溟提醒熊十力，當有情眾生在經驗層面上破除執著達到主客不二之心時，這些眾生仍沒有破除對此心本身所具有的那種習慣性的俱生所執⁶³。因此，梁漱溟力勸眾生在世間生活中踐行菩薩行，進而消除俱生所執，來實現眾生成佛⁶⁴。如歐陽竟無一樣樂觀，梁漱溟也認為有情眾生可以通過逐步消除執著，來漸進式地轉無明為涅槃⁶⁵。

誠然，梁漱溟所憂慮的從不是佛教的形而上學。這即是說，他

⁵⁷ 熊十力《十力論學語輯略》，收錄於《熊十力全集》第二冊，第254頁。

⁵⁸ Wing-cheuk Chan “New Confucianism and Buddhism,” in *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*, edited by David Elstein, 369 (New York: Springer, 2020).

⁵⁹ 熊十力《十力論學語輯略》，第254頁。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 歐陽竟無《與熊子真書》，收錄於《歐陽竟無佛學文選》，武漢：武漢大學出版社，2009年，第341頁。

⁶² 同上，第340頁。

⁶³ 梁漱溟《讀熊著各書書後》，收錄於《梁漱溟全集》第七冊，第772頁。

⁶⁴ 同上，第773頁。

⁶⁵ 同上，第776頁。

並不擔心世間諸法和出世空性之間的流動不二。與歐陽竟無一樣，梁漱溟並不能在佛教義理中找到可以構建社會倫理學的具體資源。筆者認為，這從一定程度上與梁漱溟將唯識學解讀為個體心之學有關⁶⁶。如果唯識學僅是對個體之心的研究，那顯然唯識學無法為梁漱溟提供連接內在之心和外在現實生活的理論依據。於是，梁漱溟援佛入儒，以儒家經典來詮釋個體間的關係 (interpersonal relationships)。他將儒家的道德理論解讀為菩薩在世間修行的一種方式。鑒於中國在二十世紀初的危機，梁漱溟鼓勵大家踐行儒家倫理來開啓破除執著的過程⁶⁷。也基於這個考慮，他並未將人間佛教視為當時中國立刻需要的最優選項。即便如此，梁漱溟在自己的很多著述中都強調儒學祇是眾生成佛的準備步驟⁶⁸。考慮到梁漱溟與佛教的微妙關係，梅謙立 (Thierry Meynard) 指出梁漱溟終其一身都是一位佛教徒，即便當他已經公開轉向儒學之後⁶⁹。

佛教改革者們一直積極回應當代新儒家。正如艾威 (Eyal Aviv) 所注意到的，歐陽竟無在其思想後期開始探求本真的儒學 (authentic Confucianism)，其目的正是要融合儒家倫理與大乘菩薩行⁷⁰。毫無疑問，歐陽竟無希望將儒家倫理闡釋為一種可以被修菩薩行之人所用的世間法，而這個世間法能夠解決中國的現代性危機⁷¹。歐陽竟無也熟知唯我論 (solipsism) 會構成的隱患。他強

⁶⁶ 參梁漱溟《東西文化及其哲學》，收錄於《梁漱溟全集》第一冊，第304頁。對於梁漱溟早期對佛教不斷轉變的態度，筆者在另一篇文章中有詳細論及：Jingjing Li, “Liang the Buddhist,” in *Dao Companion to Liang Shuming's Philosophy*, edited by Philippe Major and Thierry Meynard, 41-62 (New York: Springer, 2023).

⁶⁷ 參見梁漱溟《東西文化及其哲學》，收錄於《梁漱溟全集》第一冊，第534-35頁。

⁶⁸ 梁漱溟《讀熊著各書書後》，收錄於《梁漱溟全集》第七冊，第773頁。

⁶⁹ Thierry Meynard, *The Religious Philosophy of Liang Shuming*, 202 (Leiden: Brill, 2010).

⁷⁰ Aviv, *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye*, 159-160.

⁷¹ 歐陽竟無《孔佛概論之概論》，收錄於《歐陽竟無佛學文選》，第327頁。

調到，雖然每個心會轉為個人的宇宙，但所有的個人宇宙之間是“不能相離”、“不相障礙”的⁷²。正如俎曉敏 (Jessica X. Zu) 所研究的，歐陽竟無將心放置在社會關係網絡中，即是親子關係、夫妻關係、朋友關係、眾生關係的網絡⁷³。作為論證佛化家庭的關鍵步驟，他將眾生之心賦陪上儒家式的社會角色，並藉由儒家的社會關係來描述個體之間的關係。這樣一來，當眾生都能履行儒家的社會角色來修身養性時，他們的修行也就可以被視為清除染污、轉無明為涅槃的菩薩行⁷⁴。以此方式，歐陽竟無論證了佛化家庭的可行性。

另一位佛化家庭的倡導者是太虛大師。他因其人間佛教思想而聞名⁷⁵。對太虛而言，佛教徒應行菩薩道，回到世間，並肯定人生的價值⁷⁶。縱然他將儒學形容為“隘”，太虛也致力於展現儒佛之間的相輔相成⁷⁷。在太虛看來，人間佛教可以擴展儒家倫理，因為佛教徒追求眾生成佛⁷⁸。既然菩薩道是擴展版的儒家倫理，那佛教徒可以用報恩這一概念來展開世間的道德觀⁷⁹。報恩始於對父母的孝道，進而擴大為對社會和國家繁榮的責任，最終是對所有聖賢教化的尊敬⁸⁰。更重要的是，“如女子能完成其責任，

⁷² 歐陽竟無《佛法非宗教非哲學》，收錄於《歐陽竟無佛學文選》，第10頁。

⁷³ Jessica Zu, “Ouyang Jingwu’s Must-Read Buddhist Classics for Laity: Body Politics and Gendered Soteriology”, *Journal of Chinese Religions* 47.1 (2019): 74.

⁷⁴ Ibid., 72-81.

⁷⁵ 對於太虛大師的佛教改革，參見 Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2001; Justin Ritzinger, *Anarchy in the Pure Land*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

⁷⁶ 太虛《再議〈印度之佛教〉》，收錄於《太虛大師全書》第28冊，北京：北京宗教文化出版社，2005年，第50頁。

⁷⁷ 同上，第62頁。

⁷⁸ 同上。

⁷⁹ 太虛《怎樣來建設人間佛教》，收錄於《太虛大師全書》第25冊，第356頁。

⁸⁰ 同上，第356-357頁。

就是菩薩”⁸¹。在太虛的構想中，現代女子應該“建立其完全之人格”。這即是說，她們在公共領域需要作為獨立公民追求自己的職業生涯，同時在私人生活中需要履行儒家的家庭角色——“對於父母仍應為淑女”、“對於丈夫仍應為良妻”、“對於子女仍應為賢母”⁸²。就此看來，佛化家庭在人間佛教中發揮著重要作用⁸³。

三、中觀框架：空性與能動性

正如前一小節所論及，當儒家和佛教的改革者在民國初年為中國現代化探索一條超越西方範式的道路時，他們對於佛教中的社會倫理學之可能性有不同的看法。秉持着希冀復興自己的傳統和國家的相似信念，這些改革者之間不乏爭論。即便如此，他們的理論在更多的時候能相互補充並互相成就。當代新儒家深受佛教心靈哲學的啟發，卻憂於佛教在社會倫理上的短板。這主要是因為新儒家覺得佛教徒為證悟出世空性而不惜將現世間的責任視為無意義之虛幻。佛教改革者在與新儒家的交流中，則著重揭示了世間幻事和出世涅槃之間的流動不二，並將儒家倫理吸納進大乘菩薩行中。這樣儒佛融合的社會倫理學進一步鞏固了人間佛教的入世特性。

當儒佛交流在民國時期如日中天時，隆蓮法師仍在進行她的佛學訓練。雖然她非常受益於另一位歐陽竟無的弟子王恩洋的講座，但據隆蓮晚年回憶，是法尊法師引領她研讀了世親論師的《唯

⁸¹ 太虛《怎樣做現代女子》，收錄於《太虛大師全書》第24冊，第269頁。

⁸² 同上，第267頁。

⁸³ 太虛《優婆夷教育與佛化家庭》，收錄於《太虛大師全書》第19冊，第411-19頁。根據常紅星的研究，太虛大師對於女性社會角色的設想與他的女性觀有關；參常紅星《太虛大師的女性觀研究》，收錄於妙雲和程恭讓主編《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光山人間佛教研究院，2020年，第680-703頁。

識三十頌》和玄奘 (602?-664) 的《成唯識論》等唯識經典⁸⁴。在法尊和能海的影響下，隆蓮並沒有將唯識視為最究竟的勝義之學。在闡釋空性和倫理時，她轉向中觀學。中觀立宗，以緣起性空將空性解釋為空除一切自性，與唯識用“二空所顯真如為性”來定義空性的立場頗有異趣⁸⁵。

作為對當代新儒家的委婉回應，隆蓮不具名的提到了一位“大學問家”。這位大學問家認為“緣生就承認了一切法是實有”，進而“把緣生和無我對立”⁸⁶。隆蓮認為這種觀點犯了一個“大錯誤”——如果一個人將世間諸法和出世空性視為兩種分立的實有，那這個人就無法掌握空性的奧義⁸⁷。空性不是一個固定的狀態，“空就是空掉我們的那個執著”⁸⁸。執著又可以細分為兩種，即執有和執空。“空就是偏於斷的一面，有就是偏於常的一面”⁸⁹。這即是說，執有為常見，執空為斷見。如果眾生對有過於執著，那他們將世間諸法誤認為恆常不變的“永遠有”，進而產生種種“我痴、我見、我慢、我愛”⁹⁰。但如果眾生偏向另一個極端而執空，那他們會對因果業報喪失信心，也就對道德原則失去敬畏。這種執空的斷見在隆蓮法師看來就是“惡取空”⁹¹。

隆蓮法師以破執來解空性，目的在於彰顯佛教的中道正見，並強調證悟空性的關鍵在於不偏一邊。空性因而不是一個固定實

⁸⁴ 參見愛道堂攝製《當代第一比丘尼——隆蓮法師》，成都：愛道堂 DVD，2009 年，26:35-26:54。

⁸⁵ “二空所顯，真如為性”出自玄奘《成唯識論》卷八，《大正藏》編號 1585，第 31 冊第 46 頁中欄第 14 行。

⁸⁶ 隆蓮《百法明門論釋》，《隆蓮大師文匯》，第 187 頁。

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 隆蓮《心經淺釋》，《隆蓮大師文匯》，第 197 頁。

⁸⁹ 隆蓮《百法明門論釋》，《隆蓮大師文匯》，第 43 頁。

⁹⁰ 同上，第 44 頁。

⁹¹ 同上。

體或一個絕對理念。毋寧說，空性是作為動詞意義上的空。它是一個辯證活動，是動態地空除任何可能偏於一邊、陷入執著的傾向。簡而言之，這樣流動的形而上學 (fluid metaphysics) 就是“緣起性空”這四個字所蘊含之深意：

五蘊偏重講心即精神方面，祇有一色蘊講的是物質，其餘四蘊都是講精神方面的。五蘊也是佛法對世界萬物歸納的一種，但佛法並非二元論。元是本體，自性意。而佛法講世間萬物都沒有自性，都是因緣所生，沒有自性的，五蘊是“緣起性空”的…我們應如中觀宗所說的應慢慢地思維觀察，看世間萬物哪一樣不是緣生的，哪一樣是有自性的…祇有用智慧去觀照時，纔能見到五蘊（世間萬物）都是緣起性空，故說照見五蘊皆空。在照見五蘊皆空的基礎上纔能不畏生死地度一切苦厄的眾生。眾生之所以在生死見河裡流轉，就是由於不能照見五蘊皆空⁹²。

在解釋空性作為流動的形而上學時，隆蓮並沒有突出心的作用。從中觀立場出發，她將空性視為一種辯證活動。空性通過緣起展開，因而與緣起不一不異。世間萬物作為俗有之法相待於因緣而生，因此空無自性。證悟空性就需要空除一切對於自性可能升起地執著。因此，空始於破除色心二元論，即精神與物質之二元論，並以此破我執。隨後對每一個法，包括色與心，都需要破其自性。在這之後還需要破除安住空性的執念，這樣纔能在照見空性後，發菩提心而不住涅槃，重回世間來度眾生。在不斷地破

⁹² 隆蓮《心經淺釋》，《隆蓮大師文匯》，第198-199頁。

執中，作為辯證運動的空最終可以實現眾生成佛。

雖然隆蓮法師認為中觀在解空上比唯識更加“徹底”，但她也強調唯識在修行中的重要性⁹³。正如她所言，中觀為修行者提供的是對空性的“真觀”，而唯識所傳的是菩薩道上的“正行”⁹⁴。延續著她的恩師法尊和能海的主張，隆蓮將中觀真觀視為“深般若”，唯識正行視為“廣般若”⁹⁵。這樣一來，她就將中觀和唯識視為大乘佛教中相輔相成的兩套義理。對隆蓮來說，發菩提心修菩薩行纔是大乘和其他乘的根本區別⁹⁶。

當菩薩踐行空性真觀時，他們的無我行爲本身就成為破執的辯證運動。這樣一來他們會下定決心重入世間生活並再次與有情眾生互動。作為辯證行動的空性將世間諸法與出世空性連接起來。因此，隆蓮認為佛教徒不能消解世間生活。世間諸法既不是徹底的虛無也不是絕對的存在。任何希求解脫的有情生命都需要與其他有情一起在世間生活中修菩薩行。在從中觀的角度來勾勒空性的形而上學之後，隆蓮進一步將緣起性空的形而上討論與修菩薩行的形而下實踐結合起來。這樣一來，緣起性空就為人間佛教提供了形上和形下的理論基礎。在建構道德理論的過程中，這位比丘尼還需要澄清有情眾生如何空無自性但仍能破執證空。這個問題的答案就出現在她的論文“佛教道德觀”的開頭：

佛教釋“道”有多義：1.“道”是“通”義，善惡業道，通生苦樂異熟果，故名為“道”。善為道，不善為非道。此為世間道。2.道謂涅槃路，能往涅槃城故。此為出世

⁹³ 同上，第196頁。

⁹⁴ 同上，第195頁。

⁹⁵ 同上。

⁹⁶ 同上，191頁。

問道。3. 發菩提心，修菩薩行，至無上佛果，為無上菩提道。“德”亦有多義：依道而行，所獲勝利，名為德，如涅槃四德，法身三德等；某種人必具的條件，亦稱為德，如善知識十德，知事五德。佛教所學謂三無漏學，即戒、定、慧。但常稱戒德，罕聞於定慧稱德，是佛教於道德，一般亦從行為的價值而衡量。佛教的道德觀，最具體的是戒學⁹⁷。

在這一段文字中，隆蓮法師用中國哲學的傳統範疇將道德解釋為依照某一種道來行為之後所修得的勝利和品質。正如這一段所強調的，“佛教於道德，一般亦從行為的價值而衡量”。這即是說，行為定義著一個人。有情眾生通過行為來建立他們生命的軌跡並完成他們的人格。簡而言之，眾生就是他們的所行所為。道德能動性因此並不需要預設一個不變的自我作為主體，而是基於行為本身。隆蓮對於能動性的定義和當代展演哲學 (performative philosophy) 對能動性的定義頗為類似⁹⁸。這即是說，有情眾生是通過他們的展演行為而獲得意義，而這樣的能力並不需要具有任何的形而上學本質。

由於道有三種，眾生的行為也有三類開展方式。有些眾生通過行為將他們的生命融入到世間道中，並在此將自己陷入生死輪回之苦。另外，有一些眾生追求解脫超拔生死之苦，因此他們的行為符合出世間道。而那些修菩薩行的眾生則出世復入世，引導眾生成佛。在勾勒這三條不同之道時，隆蓮將“業感”定義為“行

⁹⁷ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第3頁。

⁹⁸ 參 Judith Butler, “Performative Agency”, *Journal of Cultural Economy* 3.2 (2010): 147-146; Maren Wehrle, “‘Bodies (that) matter’: The role of habit formation for identity”, *Phenomenology and the Cognitive Science* 20 (2021): 365-386.

為的影響”⁹⁹。通過強調業力與行為的聯繫，隆蓮得以重估業力來描述無始時來的眾生如何因行為不同而構建了不同的道並踐行與之相應的道德觀。

四、元倫理多元論：世界觀和道德觀

隆蓮在描述三道時，深受宗喀巴大師《菩提道次第廣論》之影響¹⁰⁰。在此基礎上，她並未將三道直接形容為下士、中士、上士之道，而是將它們稱為世間、出世間、出世復入世之道。如此一來，“世”而非“士”就成為區別不同道的標準。每一世都是由眾生共業所牽引形成。世的特徵在於行此道的眾生的行動意向(intentionality)。這樣，隆蓮就能進一步強調道的差別不在於道上眾生的資質性，而在於道上行為的意向性。因此，她便弱化了三士之間的差序。當有情眾生修此三道時，他們施行(enact)相應的道德觀。與其說道德觀是單一的，毋寧說道德觀是多樣地鑲嵌在不同的世之中。在這個意義上，隆蓮法師不語道德觀之優劣，而祇談其“深淺”¹⁰¹。這就是她從空性作為一種流動的形而上學所發展出的道的理論。在糾正儒家對佛教形而上學的選擇性解讀後，她用佛教範疇提出了一套適用於人間佛教的社會倫理學。這個雙重成就展現著她改變誤解、護持正法的決心。

對那些陷入我執的凡夫眾生而言，他們不斷輾轉於輪回的“世間道”。此道不僅僅是諸多個人行為所產生的自業的靜態加總。相反，自業總是融合在意向類似的眾生所共享的共業之中。將自

⁹⁹ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第3頁。

¹⁰⁰ 同上，第4頁。

¹⁰¹ 同上。

業和共業放在中觀緣起性空的框架中，隆蓮對世間生活作出了如下描述：

隨各人行為的影響（業感）而各受其報。業同者生於同一環境。地球上數十億人，地球乃數十億人共業所感，亦無數動物共業所感。雖同在地球之上，人與畜生又各有不同享受。同在人中，亦苦樂不均，是為共業中之別業¹⁰²。

在這一段中，世間世，例如地球，是其居民的共業所感。用業力這一範疇，隆蓮法師講世間世描繪為一個眾生共同成就、安居樂業、並協力保持的業力動態體¹⁰³。在筆者看來，從這一描述中可以推出一個關於世間生活的社會存在論 (social ontology)。既然眾生被其行為定義，那麼具體的個體間關係作為行為交互，或者更確切的說，作為互動 (interaction) 則可以建立。紛繁的互動不僅將世間眾生整合起來，也將苦樂以別業的方式帶回給他們每一個人。

隆蓮法師頗有說服力地將共業形成的世間進一步整合到整個緣起性空的業力框架中。正如她所強調的，個人行為是無盡緣起的一部分，“業果通於三世”¹⁰⁴。在眾生中，人的殊勝在於他們能

¹⁰² 同上，第3頁。

¹⁰³ 隆蓮從中觀的角度來定義的眾生共有之世與從唯識角度來描述的共有之世有所不同，這是因為她並未提及共業如何通過集體的心來起作用。從唯識角度來描述共有之世 (shared world)，參見 Sonam Kachru, *Other Lives*, 107 (New York: Columbia University Press, 2021); Jessica Zu, “*Adhipati*, Yogācāra Intersubjectivity, and Soteriology in Kuiji’s Commentaries”, *Sophia* (2024): 21; Jingjing Li, “What is Shared by Bodhisattvas and Their Target Audience”, *Journal of Buddhist Philosophy*, forthcoming.

¹⁰⁴ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第3頁。

觀緣起、明空性。即，“人的殊勝處就是能觀，由觀而得自在”¹⁰⁵。這樣的真觀會激發眾生選擇另一道以求轉依的動機。在他們準備好開始轉依之前，眾生仍需要自我規範，以積累業力功德。在世間生活中，隆蓮認為道德的最低要求就是守十善戒：“身三（不殺、不盜、不淫）；口四（不兩舌、惡口、妄言、綺語）；意三（不貪、不瞋、不痴）”¹⁰⁶。不論眾生是否受戒，這些戒律都業力不虛¹⁰⁷。在隆蓮看來，儒家可以從恕道和良知理論中推出類似的道德要求¹⁰⁸。與上一輩的佛教改革者和當代新儒家不同，隆蓮並沒有將儒家倫理直接歸為菩薩行的一種模式，而是將其視為世間凡夫的道德觀。

當眾生成功規範自己後，他們會希求在“出世間道”上拔苦得樂¹⁰⁹。懷揣著這樣的希冀，這些眾生會斬斷與世間生活的聯繫，加入僧團。即便隆蓮沒有像其他佛教改革者一樣推崇佛化家庭，她也對家庭進行了重新定義。正如下文展示的，她將佛教出家五眾的僧團視為廣義上的家庭：

出家五眾，必須修淨梵行。不修梵行，尚不能出欲界，何能出生死。既出家已，即脫離一般社會機構的基本實體（家）。但出家人並不是孤立的。脫離了血緣親屬的小家庭，便進入了釋迦牟尼締造的法親眷屬的大家庭（僧團）。出家人的道德觀，最基本的是僧團的基本要求¹¹⁰。

在這一段中，隆蓮區分了僧團作為以法親為聯繫的大家庭與以

¹⁰⁵ 隆蓮《心經淺釋》，《隆蓮大師文匯》，第194頁。

¹⁰⁶ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第4頁。

¹⁰⁷ 同上，第5頁。

¹⁰⁸ 同上，第4頁。

¹⁰⁹ 同上，第5頁。

¹¹⁰ 同上，第6頁。

血親為聯繫的小家庭，即社會結構中的最小單位。這樣一來，佛教的出家行為可以被解讀為建立法親眷屬的大家庭的第一步。這個法親的家庭成員所共有的是對出離生死的嚮往。出家眾通過修梵行來規範他們的社群即僧團，以確保大家對悲智的順利追求¹¹¹。隆蓮法師對出家眾的描繪與儒家所呈現的自私自利形象相去甚遠。這些出家眾在行為中通過相互合作來建立他們以出世為願景的僧團。在現代社會中，隆蓮認為一個管理良好的僧團亦是體現著民主和法制的僧團¹¹²。筆者認為，在闡述建構社群的過程中，隆蓮法師提出了一套關於出世道的社會存在論。雖然儒者會認為世間生活和出世間修行是兩種分立實有，隆蓮則建議將二者的區別視為業力意向上的。這即是說，世間道與出世間道的區別在於眾生展演 (perform) 個體和個體間行為時具有的不同意向性。

當隆蓮重新將僧團想象為民主法治的法親大家庭時，她為佛教修行者，尤其是女性，打開了一個話語空間。在這個空間裡，她們可以利用資源與充滿差序的社會結構相協商。正如秦文捷 (Wen-jie Qin) 在其田野研究中所觀察到的，隆蓮和其他的比丘尼們以踐行方便法門的方式提出了很多新的寺院家庭構想¹¹³。如果僅是從阻斷 (resistance) 的視角來看她們建立社群的故事，讀者們或許會覺得這些比丘尼們並沒有徹底地揚棄那些傳統父系家庭模式中的種種規範。但是，正如沙巴·馬茂德 (Saba Mahmood) 和穆罕默德·維爾吉 (Muhammad Velji) 所提出的，阻斷作為一種敘事以及它對於女性主義的想象帶有嚴重的局限¹¹⁴。如果讀者願意從佛

¹¹¹ 同上。

¹¹² 同上。

¹¹³ Wen-jie Qin, *The Buddhist Revival in Post-Mao China: Women Reconstruct Buddhism on Mt. Emei*, 117-216 (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2000).

¹¹⁴ 參 Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 1-39 (Princeton: Princeton University Press, 2005); Muhammad Velji, *The Philosophy of Piety*, 216-290 (Ph.D. dissertation, McGill University,

教方便法門 (skillfulness) 的創造性 (creativity) 這一視角來看這些比丘尼的故事的話，她們在努力建立和維繫自己的僧團時所表現出的共同能動性更值得被看見、被欣賞。的確，她們方便地使用了各種資源來創造出一種可能性，使得她們既能在不與佛教歷史和文化所割裂的前提下保持自己傳統的延續性，又能在實踐中重新定義家庭來維繫她們的僧團。通過在踐行僧團建設的過程中不斷成熟地使用方便法門，這些比丘尼所展現出的力量和能力可以被視為一種非目的論式的女性主義。

懷著超脫輪迴之志，佛教修行者最終會明白修行的目的是眾生成佛¹¹⁵。因而，這些修行者會踐行菩薩的理想，出世復入世。正如第二小節所提及的，儒者對於菩薩這一理想的可行性頗有微詞，這是因為他們覺得佛教徒無法建立具體的個體間的關係 (concrete interpersonal relationship) 來處理世間事。在本小節之前的討論中，隆蓮論述了世間眾生如何通過業力互動來建立具體的個體間關係以及出世間道上的出家眾如何通過法親與彼此建立聯繫。那麼，修菩薩行的眾生，即菩薩，如何與那些意向性完全不同的凡夫建立具體的聯繫呢？隆蓮在“出世復入世”這一段中¹¹⁶，著重討論了這個問題：

大乘佛教的道德觀，是以菩提心為首導，以無我慧為方便（如果沒有無我慧，便不能不畏生死，不住涅槃），悲智無盡，利生無盡，方為稱佛本懷。大乘人發菩提心

2021). 雖然我贊同維爾吉對創造性性的重視，我認為“非目的論式 (non-teleological)”比他提出的“反目的論式 (anti-teleological)”更適用於一種對女性主義更包容性的理解。囿於篇幅限制，我將不在此展開這個討論。

¹¹⁵ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第6頁。

¹¹⁶ 同上，第7頁。

有二種方便。第一是彌勒菩薩傳的修法，有七重次第：1. 觀一切眾生平等；2. 觀一切眾生皆是前身父母，未來諸佛；3. 作有思想；4. 作報思想；5. 作願一切眾生得樂想；6. 作願一切眾生離苦想；7. 為令眾生究竟離苦得樂，自己必須成佛。第二是文殊菩薩傳的自他相換的修法，就是把別人當成自己，把自己當成別人，自己固然要成佛，更要緊的是使別人成佛¹¹⁷。

通過發展宗喀巴大師《菩提道次第廣論》中的論述，隆蓮為修菩薩行的眾生提供了兩種方式來建立具體的個體間的關係¹¹⁸。筆者將這兩種方式解讀為第二人稱視角徑路 (second-person approach) 和第一人稱視角徑路 (first-person approach)。前者通過恢復經驗的開放性來重拾眾生之間的相互聯繫，而後者則通過瓦解個人中心主義來重拾這種聯繫。

第一人稱視角徑路在艾米麗·麥克雷 (Emily McRae) 論述中觀哲學的作品中已經得到清晰的闡釋。正如麥克雷所言，“通過想

¹¹⁷ 同上，第 8-9 頁。

¹¹⁸ 宗喀巴將七重因果歸於阿底峽尊者。參見 Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam Rim Chen Mo)*, translated by the Lamrim Chenmo Translation Committee, vol. 2: 28 (Ithaca: Snow Lion Publications, 2004). 作為《菩提道次第廣論》的漢譯者，法尊詳述到，阿底峽尊者是從金州法尊處承襲了七重因果的理論。雖然法尊在這篇論文中並沒有調整七重因果的順序，他強調該觀想應以“平等捨心”為基礎。參見法尊《宗喀巴大師的〈菩提道次第論〉》，收錄於《法尊大師佛學論文集》，北京：中國佛學研究所，1990 年，第 270-273 頁。隆蓮的另一位恩師能海則提出，寂天 (Śāntideva) 提出的自他轉換的修法是“修平等捨心”的深般若，而無著 (Asaṅga) 所傳的是“修菩提願心”的廣般若。參見能海《菩提道次第論科頌講記》，收錄於《能海上師全集》第二卷，上海：上海佛學書局，1994 年，99-100 頁。因此，隆蓮在其恩師們的研究基礎上發展了修行理論。在她的講記中，她將彌勒菩薩所傳作為唯識的廣般若，將文殊菩薩所傳作為中觀的深般若。參見隆蓮《心經淺釋》，《隆蓮大師文匯》，第 195 頁；同氏《百法明門論釋》，《隆蓮大師文匯》，第 25-26 頁。

象的共情投射，我們得以在情感上、心理上、更重要是在道德上重新確立我們自己的位置 (reorienting ourselves)¹¹⁹。這即是說，修菩薩行的菩薩們以自他轉換的方式來瓦解個人中心主義傾向，並以此重新確立自己的位置和重構自他關係。這是一種從第一人稱經驗入手而展開的修行。在此修行中，菩薩們需要通過努力來打開他們的第一人稱視角，進而“囊括越來越多的道德社群中的成員”¹²⁰。通過重新確立位置和重新建立關係，修菩薩行的眾生得以對其他凡夫升起真正的慈悲。

另一種修菩提心之法，正如隆蓮所提，是唯識宗的彌勒菩薩所傳以七重次第逐步建立個體間的關係。在此，隆蓮法師在《菩提道次第廣論》的基礎上調整了這七重次第的具體內容，將“觀一切眾生平等”作為第一步並將觀想對象從母親擴展為“前生父母、未來諸佛”。此處的“前生父母、未來諸佛”應該如何理解呢？從字面意思來看，這確實是指的血親意義上的父母。然而，如果菩薩們將眾生視為字面意義上的父母，那這些菩薩道上的修行者似乎重拾了他們對世間生活中虛幻諸法的執念。因此，觀想“前生父母、未來諸佛”應該為修行者打開一條在視眾生為絕對實有和視眾生為徹底虛幻之間的中道。在前文提及的對家庭的重新想象中，隆蓮將僧團視為法親的大家庭並因此委婉的擴大了親子的定義。出於這一點，筆者認為“前生父母、未來諸佛”或許應被解讀為一種譬喻。

誠然，在唯識經典中，父母可以有譬喻義。唐代唯識宗的窺基（632-682；亦稱為大乘基法師）曾將修菩薩行者釋為“為不請友，

¹¹⁹ Emily McRae, “Empathy, Compassion, and ‘Exchanging Self and Other’ in Indo-Tibetan Buddhist Ethics,” in *The Handbook of Philosophy of Empathy*, edited by Heidi L. Maibom, 127 (New York: Routledge, 2017)。

¹²⁰ Ibid.

譬之父母”¹²¹。這即是說，菩薩為眾生之不請之友，從比喻意義上，他們像眾生的父母¹²²。父母譬喻表達著菩薩對於眾生的真摯關懷 (genuine care) 就如同父母對其子女的深切關愛。當菩薩們將眾生觀想為前生父母和未來諸佛時，他們重新恢復了自身經驗的開放性而這種開放性的特徵就是在業力輪回中眾生之間的經驗上的相互關聯。筆者認為這種相互聯繫體現的是經驗上的第二人稱視角¹²³。這個視角的獲得讓菩薩可以具身體驗 (embody) 與眾生的相入相即，施行 (enact) 緣起性空，並破除主客二元對立。這也能解釋為什麼觀想的第一重要要求是承認平等。在第二人稱視角的作用下，菩薩道上的修行者們帶著真摯的關懷和慈悲參與到個體間的關係中來。

如果這一論述可以說服讀者的話，筆者認為隆蓮並沒有像前一代的佛教和儒家改革者們一樣將儒家倫理解釋為菩薩行的一種方式。更值得注意的是，當她提出菩薩應如前世父母和未來諸佛來觀想眾生時，她並沒有要求修菩薩行者從字面意義上擔起儒家倫理中的子女這一社會角色來如侍奉父母一般侍奉眾生。通過重新梳理菩薩的慈悲菩提心，這位比丘尼所想象的是一個平等無差序的社會關係網。在他們的修行中，菩薩道上的眾生應當遵守一

¹²¹ 窺基《說無垢稱經疏》卷一，《大正藏》編號 T1782，第 38 冊第 1008 頁下欄第 26 行。

¹²² 大沼玲子 (Reiko Ohnuma) 曾詳述佛教經典中對母愛的矛盾態度，這是因為母愛一方面被表現為博愛的範式性標誌被讚揚，而另一方面也因其將自私的執著具象化而被批評；參 Reiko Ohnuma, *Ties that Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, 3-35 (Oxford: Oxford University Press, 2012). 在此我想感謝艾威向我推薦了這方面的參考文獻方面。正是基於這樣一種矛盾態度，讀者們應該可以理解為什麼隆蓮將無我和平等作為觀想眾生為父母的前提條件。

¹²³ 對於從第二人稱視角來理解個體間的關係，可參見筆者的另一篇文章：Jingjing Li, “Through the Mirror: The Account of Other Minds in Chinese Yogācāra Buddhism”, *Dao* 18 (2019): 435-451.

系列的道德原則，這些原則主要見於三類“菩薩戒”¹²⁴。

隆蓮通過強調業感連貫性的價值來解釋了眾生如何以及為何能夠既通過自身努力又經由相互合作來構建他們所行之道中的世。在各自所行道中，眾生繼續鞏固著他們的道德觀進而通過道德修行實現道的轉移和自身的轉依。經此努力，隆蓮法師得以重新肯定業感的價值，讓社會存在論多元化，並讓道德觀多樣化。她的道德觀論述因此可以被解讀為一種元倫理多元論。這一理論讓佛教徒們在踐行出世復入世的人間佛教時獲得了更多的彈性和靈活性。

五、結語：道德困境和入世動力

正如很多當代提倡元倫理多元論的哲學家一樣，隆蓮法師深知眾生會經歷的道德困境 (moral ambivalence)。在黃百銳 (David Wong) 看來，道德困境的存在體現出一系列同樣有意義的道德價值如何在特定場景中會相互衝突¹²⁵。雖然道德困境會給人帶來壓力和緊張，但人們仍可以通過共同努力來達成道德判斷¹²⁶。這樣

¹²⁴ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第9頁。對於菩薩戒的研究，可參見黃曉星近來的作品。Ester Bianchi, “Yi jie wei shi 以戒為師：Theory and Practice of Monastic Discipline in Modern and Contemporary Chinese Buddhism”, *Studies in Chinese Religions* 3.2 (2017): 111-141; *idem*, “Understanding Jielü 戒律：The Resurgence and Reconfiguration of Vinaya-Related Concepts in Modern China,” in *Critical Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions II: Intellectual History of Key Concepts*, edited by Gregory Scott and Stefania Travagnin, 55-80 (Berlin: De Gruyter, 2020); *idem*, “Yogācāra Bodhisattva Precepts in Twentieth Century China: Reevaluating Rules and Commitments in the Light of Modernity,” in *Take the Vinaya as Your Master: Monastic Discipline and Practices in Modern Chinese Buddhism*, edited by Ester Bianchi and Daniela Campo, 192-229 (Leiden: Brill, 2023).

¹²⁵ 關於更多對道德困境的討論，參見 David Wong, *Natural Moralities*, 5-28 (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹²⁶ 同上，第5行。

的合作因而也讓人們獲得了提升他們個人道德觀和增進相互理解的機會。

在人間佛教視閥中思考道德觀時，隆蓮法師也注意到修菩薩行的過程中可能出現的道德困境。毫無疑問，當菩薩們重新接觸世間生活中的眾生時，他們也穿行於不同的世界觀並協商於多樣的道德觀。在他們的道德修行中，解決道德困境時是修行的重要環節。那麼，菩薩經歷到道德困境時應如何行為呢？隆蓮法師在對菩薩“開性罪”的討論中回答了這一問題¹²⁷。

早在她的第一本專著中，隆蓮就提出，從原則上講，菩薩必須避免開性罪¹²⁸。這是因為性罪源於貪瞋，可升起各種煩惱¹²⁹。然而，在實踐中，菩薩針對具體的情境是可以對這一要求進行商榷的。很多利他的行為雖然示現為性罪，但如果菩薩出於慈悲心而非私慾的角度無所畏懼地施行這些行為，那他們在道德上並沒有破戒¹³⁰。與之相反，如果菩薩出於對開性罪的恐懼而拒絕實行利他行為，那他們就阻止了慈悲的升起也因此違背了他們的發願¹³¹。

為了體現菩薩在踐行人間佛教的具體情境中所遇到的商榷，隆蓮法師列舉了兩個例子，而這兩個例子都與一種性罪有關，即殺生。在第一個例子中，她回述了佛經中“說殺一惡人而救五百將證阿羅漢的人”的故事¹³²。通過審讀這個故事，隆蓮呈現了在不同道上的眾生如何從他們的角度來進行道德思考。在世間生活中，殺生對佛教和非佛教徒而言都是道德錯誤(moral wrong)。然

¹²⁷ 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第9頁。

¹²⁸ 隆蓮《攝大乘論疏略述》，第113頁。

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 同上，第114頁。

¹³¹ 同上。

¹³² 隆蓮《佛教道德觀》，《隆蓮大師文匯》，第9頁。

而，正如功利主義作論證的，犧牲少數來拯救多數式的殺生是可以被辯護的。隆蓮將這種論據稱為“少數與多數”式的¹³³。對於菩薩道上的佛教徒來說，隆蓮詳解了業力和慈悲如何可以用來論證殺一惡人的可行性。如果一個人奪走了五百即將獲阿羅漢位的眾生的生命，那這樣的行為會讓這個人的惡業劇增並墜入無間地獄¹³⁴。在隆蓮看來，重新將殺生這一行為所產生的業感放到具體的情境中，菩薩會總結到，在這個人實行任何可能的惡行之前結束其生命，實則是一個慈悲行為¹³⁵。即便如此，隆蓮仍強調殺一惡人也是“大事因緣，權衡輕重不得已而為之”¹³⁶。更需要指出的是，對於出家五眾來說，他們需要守“根本戒”並且踐行對僧團的責任¹³⁷。雖然出於利他和慈悲可以破殺戒，但他們也同時需要承認自己破戒的事實¹³⁸。

在第二個例子中，隆蓮回顧了一個發生在法師講戒中的插曲——法師被問到戰爭中的敵人和即將被處刑的死刑犯是否應該被殺¹³⁹。由於當代工作倫理已經被制度化，佛教徒可能會更經常遇到這樣的道德困境。需要被注意的是，隆蓮在此並不是在討論戰爭或死刑在社會結構層面上的合理性。相反，她所思考的是，當不殺與其他道德原則衝突時，哪些行為可以是原則上被允許並且在實際操作中被許可的。對隆蓮來說，確定殺這一行為背後的意向至關重要。她提到，攻擊敵人是軍隊國防的責任而執行死刑是刑警的責任¹⁴⁰。在她的分析中，人們在公務系統中承擔了這樣的

¹³³ 同上。

¹³⁴ 同上。

¹³⁵ 同上。

¹³⁶ 同上。

¹³⁷ 同上。

¹³⁸ 同上。

¹³⁹ 同上，第 10 頁。

¹⁴⁰ 同上。

職位，就被寄望會履行他們的職責。這並不是出於個人恩怨。因此他們殺的行為被世間法律所認可¹⁴¹。然而，隆蓮強調到，出家人既然已經不在世間道上，也就不需要履行世間職責¹⁴²。即使出家人到了萬不得已的時候需要出於利他的原因而殺生，他們也“應如殺朗達瑪的比丘一樣”承擔行為的後果¹⁴³。在歷史上，這位比丘在刺殺朗達瑪(?-842)以結束這位吐蕃贊普的滅佛行動之後，也承認他自己違背了比丘戒並且“自認失去了比丘身份”¹⁴⁴。再次重申她之前的觀點，隆蓮法師認為，出家眾即使按照菩薩戒開性罪而殺生，也需要承認他們在道德上破了出家眾的基本戒¹⁴⁵。

在以上兩個案例中，隆蓮法師檢視了人間佛教中菩薩道上的修行者會遇到的道德困境。顯然，慈悲是最重要的道德原則。當慈悲和其他道德原則——比如佛教的不殺原則或現代工作倫理——相衝突時，修菩薩行的眾生應該運用他們的智慧來找到一個解決道德困境的方便法門。因此，他們需要權衡情境，找到行為背後的意向性，並將行為的業感重新放置在具體情境中。在這個意義上，慈悲根植於無我和萬物相聯的智慧之中，正如隆蓮所闡釋的。對於在家修行者來說，祇要他們的行為是為了更大的善而不是出於私慾，那他們可以在某些情況下開性罪。相比之下，出家眾還有另外一重對於他們僧團的責任。因此，出家眾處於世間責任、出世追求以及菩薩職責的交匯處。當出家眾決定開性罪時，他們也必須承認自己在守根本戒上的失敗，並且接受失去出家人身份的後果。

¹⁴¹ 同上。

¹⁴² 同上。

¹⁴³ 同上。

¹⁴⁴ 同上。

¹⁴⁵ 同上。

在表達她解決道德困境的決心時，隆蓮法師也指出，很多法師在被問到不殺這一問題時就拒絕繼續講座¹⁴⁶。對這樣罷講的行為，隆蓮並不推崇，因為這會讓修行者們失去一次精進菩薩行的機會。相較於罷講這樣智識上的怠惰，隆蓮所表現出的樂於迎難而上的態度，正體現著佛教求實的優良傳統。在她看來，佛教作為一個入世傳統，即人間佛教，“不但能與人類文明齊步前進，更能為世界和平掃清道路”¹⁴⁷。誠然，當修菩薩行的眾生解決道德困境時，他們不僅幫助他人，也不斷完善自己對緣起性空的體悟。這些修行者通過饒益眾生不損惱的方式，不斷促進當代世界中的有情眾生的和平共處。

在對道德困境的思考中，隆蓮法師完善了她的道理理論，並推進了人間佛教的理論建構。她沒有將儒家倫理解釋為菩薩行的一種方式。通過中觀緣起性空的框架，這位比丘尼提出了一個將世間諸法和出世空性匯通的流動的形而上學。她將道德理論放在這個流動的形而上學中，進而將能動性定義為展演有意義的行為的能力。因此，能動性並不需要預設一個不變的道德主體。通過以行為來定義能動性，她得以重新確立業感的價值，進而提出多元化的社會存在論和多樣化的道德觀。隆蓮法師鼓勵有情眾生從他們自己的世界觀中發現適合的價值觀並逐步提升道德實踐。她引入印藏佛教資源來論證菩薩如何可以在世間事務中建立具體的個體間的關係。聚焦在道德困境上，她將元倫理的多元論與應用倫理結合起來，以體現菩薩行的方便性和靈活性。

這樣一來，隆蓮法師就提出了不同於佛化家庭的人間佛教理論。這個理論為踐行人間佛教的女性保留了一個空間，讓她們得

¹⁴⁶ 同上，第9頁。

¹⁴⁷ 隆蓮《佛教的優良傳統及其發展》，《隆蓮大師文匯》，第19頁。

以建立作為法親大家庭的僧團。在這個大家庭裡，佛教女性，特別是比丘尼，可以擔任寺院角色來踐行她們的能動性。她們不僅得以增進個人修行也能為社會繁榮做出貢獻，進而活出一種超越公共工作場所和私人家庭生活的可能性。在這個意義上，隆蓮法師的道德論述也擴寬了佛教女性主義的視野。