

中華佛學學報第 9 期 (pp.291-308) : (民國 85 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 9, (1996)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

從佛教人倫理精神對中國當代 社會之反省

李志夫

中華佛學研究所研究員兼所長

提要

佛教原屬印度之宗教，為印度文化之一環。印度文化之特質是宗教的。印度宗教最高之倫理是求解脫；但仍以人文之倫理作基礎。

中國的文化基本上是人文的，所以倫理也是著重人文的；而且，更偏向道德。所以中國人之「道德」，也幾乎已成為「倫理」的代名詞。

西方人的道德是論應不應該；其倫理則論善不善，其極致則是真、善、美，其神學家們則將真、善、美歸之於上帝。

印度人之宗教倫理，有似西方宗教之倫理；其人文倫理則亦如中國之道德倫理。在印度各宗教中，耆那教與佛教是最主張和平的宗教。

本文則從佛教史、佛教文獻，及其影響等方面檢驗其和平精神：從佛教史看，凡信奉佛教後之印度國王，多由殘暴而轉變成仁王；就文獻看，佛教文學、經典均無輕漫、粗鄙之文字，而且充滿著慈悲濟世精神；就佛教影響所及的國家，其國王，乃至民眾多傾向和平。

佛教在印度史上，是被定位為「重商時代」；佛教傳入中國，乃至東南亞，亦形成繁榮地商業社會；而現代佛教在全世界亦正方興未艾，亦值中國經濟起飛之時代，對中國現代社會亦應有所反省。

關鍵詞：1.倫理 2.佛教重商時代 3.人文精神

p. 292 ↴

一、引言

有的學者將印度佛教興起之時代稱之為「印度的重商時代」。[\[1\]](#)這是由農業、手工業所發展而成之商業時代；而我們現在所處之時代更是一新的重商時代。不過，現代之商業時代乃是由十八世紀之機器工業所引起之大變局：由生產分配所引起市場爭奪，

p. 293

而致有第一、二次世界大戰，戰後又由消費分配而引起資本主義與社會主義之冷戰，形成兩大集團。

時下，資本主義與社會主義之意識形態已日趨緩和，國際勢力有待重新洗牌。中國分裂要求統一之契機，亦漸趨到來。兩岸的經濟均在起飛階段，如何迎接新科技工業所引起之新重商時代，我們不妨藉佛教重商時代之和平精神，作為今日中國當今社會之反省。

以下筆者從佛教史、佛教文獻及佛教影響來檢驗佛教的和平；最後對當代中國社會作一反省，以迎接中國新重商時代的來臨。

二、從佛教史看

佛教在歷史上所感化的重要歷史人物，茲舉阿闍世王、阿育王、大天與龍樹四人為例。他們在未受佛教教化之前，或為殺戮成性的暴君，或為十惡不赦的壞人；歸依佛教以後都成明主，或大宗師。

(一)阿闍世王：摩竭陀國 (Magadha) 頻比沙羅 (Bimbisara) 王以一十五歲的少年即王位 (B.C.546?)，採行擴張政策，作了中部、東部地區諸國之盟主，禮敬宗教師，健全行政組織，訓練強大作戰象隊，獎勵商業貿易，保護傳教師，可說其國力是空前強大。但最後為他的王子阿闍世 (Ajata-satra) 所弑。[\[2\]](#)

阿闍世王更是雄才大略，進一步將其保護國併吞；而收服了夕拉瓦斯地 (Sravasti)、跋耆國 (Vriji)、牯辛拉 (Kusinagara) 及帕瓦 (Pava) 等地。佔領這些地方以後并在補怛羅 (Pataligrama) 築城，其梭納 (Sona) 城堡遺址至今尚還存在。在國內他消除異己，殺害舊臣，在印度歷史上，也是有名的暴君。[\[3\]](#)但他後來歸依了佛教，[\[4\]](#)也經常參加佛陀所主持之法會；而且阿闍世王請示佛法而命名之經典，有四種之多。

p. 294

[5]雖然，他在歸依佛法之後，已改過遷善，但他也因為信奉了佛教而篤信因果，因恐懼因果的報復而憂鬱身死。[6]也就是死於現代所謂之精神病吧！

(二)阿育王：當西元 320 年，希臘的馬其頓王亞力山大侵入印度時，即受到以養孔雀為職業的犍陀羅笈多（Chandragupta）強力的反抗，待其擴張，征伐成功後即是所謂之「孔雀王朝」（Maurya Dynasty）。其子毗陀沙羅王（Bindusara）所征伐之土地幾乎統一了北印度以及東南印度的大部份領土，僅剩下凱靈伽（Kalinga）王國尚未被征服。毗陀沙羅王兒女也眾多。原本要傳位給他的太子蘇深摩為王的。他的另一兒子阿瑟伽（Asoka），即阿育王在其親信羅提掘多的促使下，殺害其兄及有關人員；反偽稱重病，違背父令，不肯遠征，暗自奪取王位，氣死父王；甚至殺害忠諫之臣民有五百之眾；有一次其宮女們只是偷偷採了宮庭庭院他最心愛的話，也一律加以處死；後來，又聽羅提掘多獻計，認為國王親自戮人不好，而「簡選惡人以治有罪」，於是，找到一名殺害父母的耆梨，來幫他執行殺戮工作。[7]

阿育王整肅內部以後，即決心征伐他父親尚未征服的凱靈伽國。由於受到堅強抵抗，所以阿育王以嗜殺成性，便血洗了凱靈伽，為一次大的殲滅戰。[8]

自此戰役後，阿育王歸依了佛教，深深懺悔，成了佛陀預言的轉輪聖王。[9]他之所以歸依佛教正是如一般史家所說，是由於反省到戰爭之慘烈，

p. 295

而悔愧自己之嗜戮。

阿育王對佛教之貢獻影響最大者，一為經典結集，[10]其次，是將地方性的佛教，普遍地傳佈到全印度，甚至今之緬甸、錫蘭、克什密爾，乃至阿富汗以西，而成為當時的國際性宗教。[11]

至於他的教化政策是遠邁古今的：諸如其個人放棄一切娛樂，鼓勵后妃作慈善工作；以慈悲精神普遍設置義倉，人與動物均設有醫院；廣開大道，植樹、設驛，供應茶水；廢棄軍備，僅保留司法、警察；在各地立碑為銘：孝順父母，友善動物，要人們看到自己靈性深處。[12]就是今之福利國家，由政府成立動物醫院、放棄軍備，這兩點也是作不到的。

(三)大天：根據《異部宗輪論》之所以佛教有上座部（Sthavira）與大眾部（Mahasamghika）之分，是由大天（Mahadeva）五事所引起的。[13]

在此，我們先談大天其人，據《大毗婆沙論》：末土羅國有大商人子名大天，因其父經商在外，乃與母通，其父返，又弑其父，恐一苾芻知其罪，後殺了這位和尚；後其母又與他人有染，乃弑其母。過苾芻，求其剃度出家，未久，即通三藏，善能化導，國王數度請入宮說法。但「彼後既出（家）在僧伽藍，不正思惟，夢實不淨，然彼先（自）稱是阿羅漢，而令弟子浣污衣。」[14]

大天犯母、殺父、殺比丘、殺母，按現代刑法他起碼應被判三個死刑。由於佛教的慈悲，而度他出了家，他亦真能痛改前非，精進不已。但卻經常自言自語地大歎：苦哉！苦哉！也因其夢遺後，還要弟子洗瀆衣，有同修指責他，他卻為自己辯護道：

餘所誘、無知、猶豫、他令入、道因聲起、是名真佛教。

p. 296

大天的意思是說：即使是已證得羅漢果位的人也會受引誘、也有無知、也有猶豫不決之疑惑！也須接受教導才能入道，須以叫苦引起道心。他這種主張，獲得了東方僧眾及年輕比丘之擁護；所以就成為印度佛教史上大眾部之開創人物；在西方，尤其長老級的僧伽則反對大天的主張，所以成為保守的上座部。[\[15\]](#)

在佛教史上，大眾部之思想往往是開放以後大乘思想之契機。所以大天在整個佛教史上，是佔有重要地位的。

(四)龍樹：《龍樹菩薩傳》載：

出天竺梵志種也，天聰奇悟，事不再告，在乳舖中聞諸梵志誦四圍陀（Veda）典各四萬偈：弱冠馳名獨步諸國，天文、地理、圖緯、祕識及諸道術無不悉綜。（其）契友三人亦是一時之傑，相議曰：「天下理義可以開神明、悟幽旨者，吾等盡之矣.....然諸梵志、道士勢非王公何得由之，唯有隱身術可辦。」四人相視莫逆於心，俱至術家求隱身術.....四人得術，縱意自在，常入王宮，宮中美人皆被侵凌.....王召諸智臣以謀此事.....以細土.....悉閉諸門.....諸力士揮刀空斬，三人即死。唯有龍樹（Nagajuna）斂身屏氣依王頭側刀所不至。是時，所悟欲為苦本.....而自誓言：「我若得脫當詣沙門出家受法」，即入山詣一佛塔出家受戒。[\[16\]](#)

龍樹歸依佛教以後，將佛陀的因緣法與初期大乘之般若思想結合起來，糾正了部派佛教空、有之爭，而形成中觀學派（Madhyamika），[\[17\]](#)在佛教史上，被尊為第二佛陀；在中國佛教史上亦尊之為大乘佛教八宗之祖。可見其地位之崇高。

三、從文獻上看

這一部份，我們主要是從佛教經典、文獻中之戒行、悲智，喻意、批判，來證明佛教的和平精神。

(一)戒行、悲智

佛教經典雖多，但可歸納為兩方面：消極面是以「五戒」為中心；[18]積極面是以「慈悲」為中心。[19]五戒是個人的道德修養，要有所不為；慈悲則是濟世精神，要有所為；而如何達成五戒與慈悲，則靠「智慧」作橋樑來結為一體。所謂智慧，即是空慧，即是「空相應」[20]，不能與空相應之五戒則是死教條；不能與空相應的慈悲則是沽名釣譽。空相應落實到人生則是「善語法」與「真人法」。

何謂善語法？「若有成就善語法者，諸梵行者善與彼，善教、善說、不難彼人。諸賢，若有人不惡欲，不念欲者，是諸善語法。」[21]善語不是一味討好他人；而是動機善，不存任何企圖心，然後講求方法，即使規勸講重話，也不要使之難堪。

何謂真人法？「不自意，不賤他，是諸真人法。」[22]與人相處之真正原則是不要自貢高，我字當頭，而是要尊重別人。但這仍只是消極地自律守戒；積極地仍在慈悲、布施。

慈悲眾生具三種佈施：「財施、法施、無畏施。」[23]財施是一般之社會救濟；法施，是教育界、宗教界之教育；無畏施是宗教，尤其佛教的慧空解脫之空相應。

因為佈施有四種功德：「云何為四？知時而施，自手施，布施常潔淨，施極微妙。」[24]救濟要救在別人急需之時，親自救濟才能體會受難者之艱苦。布施不是施捨，將自己不要的東西捨給別人。布施要給急需要的人，否則便是鼓勵懶人。所以布施也是需要微妙的智慧，幫助受救濟的人重新站起來。否則，便不是慈悲。

甚至在僧團中，即使不惡言相向，只是使個悶氣讓對方難堪也是犯戒的：茲以《十誦律》隨舉三例來說：彌多羅浮摩比丘，依次輪到一份很差的飯鉢，便對分鉢的羯磨不滿，羯磨一狀告到佛陀那裡，佛陀要其懺悔。有一闍那比丘作錯了事，其同修向其規勸，

道出實語即可，闍那反向其生惱怒。其同修一狀告到佛那裡，佛令闍那懺悔。[25]又有一闍那長老用長了蟲的水澆花，有比丘指責他對蟲蚋無慈悲心，也告到佛陀那裡。以上一一都立了戒為懺悔罪。[26]

《法華經》說：

如來滅後，欲當四眾說《法華經》者，云何應談：入如來室，著如來衣，坐如來座……如來室者，一切眾生中大慈大悲是；如來衣者，柔和，忍辱心是；如來坐者，一切法空也。[27]

亦即是以智慧為中心；內在地慈悲；外在態度、語言謙和。其實，佛教的三藏也不出這三點範圍。或間有極少的「批評性的重話」，但絕無輕慢、挖苦、謾罵、粗魯的語言。

(二) 喻意與批評

真正說來，在佛教大、小乘文獻中，我們都可見到「佛陀竟感化了在他先前時代的諸神、諸魔成為弟子」，如吠陀經（Veda）中之因陀羅（Indra）雷神、魔神羅刹（Raksa）……等。這無非是說，佛法比一切法都崇高。它對異教也充分表達了這優越的地位。茲舉幾個例子如後：

有一比丘分衛道住，促迫失小便，行人見之，皆共譏言：「佛弟子行步有法度，被服有威儀，而此比丘立住失小便，甚可笑也。時有外道尼犍種裸身而行、都無問者！如是者，我曹師無法則，故人不笑耳」便自歸佛所作沙門。[28]

尼犍種（Nigartha）本屬六師外道之一，為耆那教（Jainism）之先祖，主張絕對無私，故行天體信仰，重苦行；佛教主中道修行。這故事在於諷刺耆那教：即使佛教比丘在工作中憋不住尿急，當眾失禁，也比光著屁股的耆那教和尚有威儀。

p. 299

昔有外國婆羅門，事天作寺舍，好作天像，以金作頭，時有盜賊登天像挽其頭，都不動。便稱（念）南無（歸依）佛，便得頭去。……諸婆羅門言：天不如佛，皆去事佛。[29]

這故事是說，即使是作賊，只要歸依了佛法，亦有好的果報；只有佛法才真實，根本沒有天神的存在。

在佛教史中，早期如來藏之經典，主張有「如來藏我」；而般若系之經典主張「一切法空」，所以批評如來藏系，犯了「空過」，背叛了佛教的教義，所以沒有拜佛的資格：

……諸佛世界一一佛所供養，恭敬尊重讚歎，無空過者，至此頂禮雙足……。[30]

而如來藏系則強力反彈：

十地菩薩亦復如是，於自身中觀察自性起，如是、如是無限諸性種種異見。如來之見如是難入.....不惜身命為眾生說如來藏。[31]

更有進者：

菩薩摩訶薩為一切眾生演說如來常恆不變如來之藏，當荷四擔：謂兇惡像類常欲加害，而不顧存亡，棄捨身命，無始以來常恆不變之如來藏，是名初擔；重於一切眾山積聚，兇惡像類非優婆塞，以一闡提而毀罵之，聞悉能忍，是第二擔....[32]

就筆者所知，這已是佛教文獻中使用「最激烈的字眼」了；可是，也只是自己以身命保護自己的主張，卻並未提到要傷害對方，僅指責其「兇惡」而已。但仍未超越出本緣經中所說諸魔、諸賊「兇惡」以外之詞句。至於也有諸魔引誘諸佛菩薩之禪定，

p. 300

而受佛法之降服，那也只是突出佛法高於魔法、正法高於邪法而已，並不減低佛教一貫的和平婉約。

四、從佛教影響來看

(一)佛教的人文精神

從古至今，以印度教立國的印度，除婆羅門專門從事宗教外；尚有專門負責作戰的刹帝利（Ksatriyas），他們必須接受軍事教育。[33]佛教則是反戰的，反神論的。茲舉一則故事：犍陀羅國（Chandra）商隊中，有佛教隨隊拜佛塔，眾婆羅門嗤笑他，為何不拜毗紐天神（Visnu）。並且說道：

我神彎弓矢，遠中彼城郭。

一念盡燒盡，如火燃乾草。

這位佛教徒即反唇相譏地說：

汝等所供養，兇惡好殘殺。

亦應生恭敬，獅子及虎狼。

於是，婆羅門帶著懷疑地口語問：那麼，你們的佛一定是一位偉大的仙人，能以神咒滅人國土？如然，佛也很兇惡；如不然，佛就不算偉大！

這位佛教徒說道：只有有貪、瞋、癡的人，才作兇惡的咒語。佛已斷了這三毒，以慈悲化度眾生，能服一切外道，還不偉大嗎？[34]

(二)佛教對社會之貢獻

事實上，佛陀反對有神論，反對階級社會，提倡眾生平等，是社會革命的宗教祖師，從佛陀本人之佛教到今天的佛教，佛教的寺廟、道場大多成為社會的教化中心，

p. 301

乃至教育中心。[\[35\]](#)

而且，寺廟往往也是財富社會化之分配所。從印度、中國、乃至其他亞洲國家之王公大臣、地主、紳士，對佛教之「供養」往往盡心竭力，無怨無悔，以求身、心平安。寺廟的住持們所募來的錢或莊嚴道場，成國家文化資財；[\[36\]](#)或創辦事業，服務社會。[\[37\]](#)至少每年有冬令救濟，解決很多孤苦、貧窮的社會問題。其以宗教立場，辦理社會救濟比一般政府所辦之救濟工作更能達到教育、感化作用。

(三)佛教對鄰國之影響

我們可分根植的、增益的兩方面來說：即是說，對本土文化淺薄之地區所發生根本的影響，亦即是受佛教根植之文化我們稱為根植文化，如錫蘭，中南半島諸國；對本土文化已深厚的地區所影響的我們稱為增益的影響，如中國、韓國、乃至日本。如相對地看，中國文化雖初期一度傳到日本，但是，日本正式得到文化之根植，仍是自唐代傳入佛教以後的事。茲分別論述如后：

1. 首先談增益的影響：中國文化發展到先秦，無論文化思想、政法制度都已成熟，當佛教傳入，中國正是此一文化軌跡之降孤期，有了佛教之傳入，始有中國宋明諸子之理學發展，這不是說中國文化思想在隋唐已經沉沒；而是，已沉澱在佛教思想中；亦即佛教中國化之形成，而過渡到宋明理學。[\[38\]](#)基本上，全中國人無論表現在學術、思想，

p. 302

乃至生活上都與佛教思想有不可分的關係。所以說：佛教對中國之影響是增益的。

至於朝鮮半島，自先秦、隋唐，乃至宋明，與中國文化都有著密切關係，所受佛教之影響與中國雖然不是同步，也只是先後之不同，我們稱之為「次增益的影響」。

而日本雖然與中國、朝鮮半島，同一文化圈；但其早期文化由朝鮮半島從中國傳入日本。諸如最早之千字文.....徐福等之移民並未使日本成為當時之現代化，直到唐代以後，佛教傳入日本，有了文字，自第八世紀才有文化可言。所以說，實際上看，佛教對日本的影響是根植的影響。[\[39\]](#)就此而論，日本之「大化革新」實在是「大化創新」。這並不是說，佛教影響了日本的大化革新；而

是佛教傳入日本後，中國文化才在日本隨同佛教起了根植之影響。所以我們仍然將佛教對日本的影響列為增益的影響。

2. 其次，我們論佛教所根植影響的地區：

(1)先說西藏與蒙古。西藏，古稱羌，歷來為中原之外患，直到唐貞觀十五年（641）將文成公主和親，以後始有印度僧侶蓮花戒等相繼入藏，西藏才有佛教。棄宗弄贊卒（649）後，吐蕃與唐來往不多。唯高宗顯慶三年（650）冬十月，吐蕃贊普也曾來請婚。[\[40\]](#)自此以後用梵文字母創造了西藏文；以佛教作為政法制度；以佛教代替了原來苯教的信仰；由武力轉向和平。[\[41\]](#)

蒙古自黃帝時代到唐宋都一直是中原的外患，但長久以來均無文字。元憲宗時，皇帝忽必烈底定吐蕃，佛教薩迦宗之教宗入元，為皇帝「潛邸舊侶」中的主要人物，說服了皇室信仰佛教。其姪子八思巴，早年隨其伯父入朝亦深獲信任，在至元六年（1269）奉命以梵文及藏文之音韻造文字始有蒙古文，當蒙古佛教化以後，蒙古對於中原之威脅也緩和了。[\[42\]](#)

(2)其次，論中南半島：在佛陀時代，尤其在阿育王時代，印度人的海上探險、貿易、向來沒有中斷，甚至更可追溯到印度奧族（Australoids）之長期經過南太平洋向澳洲遷移，

p. 303

成為澳洲人的土著。[\[43\]](#)因此說：「從第二至第五世紀之間，類似印度殖民王國已分別在馬來西亞之檳榔嶼、高棉、安南以及爪哇之蘇門答臘等各島存在；而且，該地區的有些國王的姓名，就是印度人的姓名；甚至，他們的宗教、社會民俗習慣、語言、文字都已印度化了。」[\[44\]](#)

從歷史與文獻上均可證明印度人確實在當時之扶南，即今寮國之南部建立了坎布伽王國（Kambuja），隆盛時幾乎佔領了中南半島全境，先後有國一千多年，最有名的伽耶王朝（Jaya）以其一、二、七三世之國王最為有名，到七世以後更深受佛教影響，漸漸放棄武力政策，國勢日微。占婆與吳哥窟之建築及其文獻均可證明。也是世界性的文化財。[\[45\]](#)

至於今日之室利蘭卡，印度人向來稱其人民為羅刹。羅刹在吠陀（Veda）中稱之為魔，後又形成為酋長統治之海盜國度。[\[46\]](#)到大乘佛教《楞伽經》中，主持集結成該經之會主就是該島之楞伽城王。雖然該島至今仍屬小乘佛教，可是以後，在印度文獻中，似乎再也沒有對該島有輕視性的文字之記載。

現在，我們可以對佛教增益與根植影響作一結語了：凡佛教根植影響的地區，其所受平和性的影響即較深；凡受佛教增益影響之地區其所受之平和性則較淺。至於為何如此，我們在下面將會檢討此一問題。

五、對中國社會之反省

(一)中國人文思想之源頭

世界人類文化有一共同點，即在母系社會時代為緬懷母親的死亡而拜共同之象徵，即女性之生殖器；但到了大狩獵以後，男人佔有勤勞之優勢地位，而崇拜男生殖器。如近東之宗教向西發展之十字架；印度之濕婆（Śiva）、[47]中國之拜祖宗都是此一信仰之遺跡。不過，猶太教一系之宗教，及印度之宗教，演為創造神；而中國則未形成創造神之宗教，仍保留崇拜祖宗之宗教形式。

p. 304

如中國之「祖」字是從示、從且。示，表示祭祀，[48]示以吉凶也，「丨」示祖宗，「一」示天地之道，「二」神在天地大道之上，「小」神在左右，即孔子所說：「祭如在」、[49]「如在其上，如在其左右」。[50]「且」，原來象形之字為「？」亦即是男性生殖器。演變以後成為墓碑形狀，所以中國文化是人文的；孔子的祭祀觀，是「祭如在」，如果真有神在，就算拜祭了神；如沒有神，也費事不大。孔子這種祭祀觀，是現實的，也代表了中國傳統以來的人文思想。[51]也正是存疑神道，「民惟邦本」的儒家道統思想。中國歷代皇帝稱之為「天子」，亦即形式上之政教合一；可是中國皇帝都藉天子之名，行統治之實，其目的是要在萬民之上，「享受人極」。[52]

(二)對中國人文精神之反省

任何民族，只有其民族文化一旦形成，除非有大移民、大毀滅，此一民族文化才會衰微、消失；否則，仍會綿延流長，其他外來強勢文化也只是增益影響而已。

儒家人文精神之憑藉是相信人有良知、良能；[53]雖然孔子說過：「徒善不足以為政，徒法不足以自行。」[54]但是，在儒家骨子裡仍是以道德之良知、良能為依歸。故中國歷來重人治而輕法治。但良知、良能容易形成主觀，如寡頭的聖人之治，

p. 305

也未必是善。所以大則造成國祚更替；小則形成地方割據。地方割據，容易造成國本動搖；而每次朝代更替又鮮少不是由幾次大的殲滅戰爭才取得政權。至於其取得政權後對國家人民究竟有什麼德政、功勳是否高於前代，歷史已有公論，自不必在此多說。

不過，中國儒家一直保存著道德勇氣及其批判精神；[55]也是常態社會穩定的重心所在。至少，每個朝代在其政權鞏固之後，需要儒家學說為其服務，這也是儒家人文化成，所謂經世之學的用心所在。

(三)對當代中國社會之反省

我們已指出，佛教對中國之影響是增益的、添加的，只有在文化、思想上豐富了中國的文化、思想；但對中國之政治、政法毫無影響，不但未能中國佛教化，倒是佛教中國化了。

今天，世界列強，一方面發展高科技的攻擊武器；又同時發展高科技武器，防止攻擊，使可能性的毀滅戰爭愈升愈高，這不啻是抱薪救火。即使非核戰爭，一旦發生，傷害都是很慘重的。我們並不奢望國人能接受佛教反戰思想，因為即使中國自己的聖人孟子也說過「善戰者，服上刑」之重話，[56]尚且不能改變爾後歷代為爭奪帝王而引起的大殲滅戰；[57]何況是外來佛教之主張。但至少我們可以反省：

佛陀既是社會的改革者，也是大宗教家，他崇高之倫理及道德感締造了一個和平的商業時代；而中國經過三百多年的苦難好不容易熬到今天在經濟上已有小成的局面，可以藉現代佛教興盛之勢，再創中國同於隋唐時代的繁榮。至少可藉佛教和平精神之理想，再反省中國孫子兵法所說之「不戰而屈人之兵」。以避免中國再有因改朝換代，而發生殲滅性的戰爭，希望能永遠脫離這可怕歷史之夢魘。

p. 306

這在近代史上，也是有記錄的，例如甘地以「非暴力」（Ahimsa）領導印度獨立成功。其非暴力，就是佛陀的「五戒」之一的「不殺生」而來的。[58]換句話說：甘地是以「不殺生」而領導印度獨立成功的。不過，需要大智慧、大悲心、大願力。這雖是近乎聖人的志業，也不妨作為典型加以反省，正如孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」。[59]

六、小結

佛教精神是和平的，能以其偉大的慈悲與智慧感化怨敵，甘地幾乎將佛陀的教化應用得出神入化。[60]但是佛教根植影響地區則沒有那麼偉大的宗教家或政治人物，不但不能化解怨敵；而且，也失去自衛之戰鬥能力。中國雖然不會也不希望像受佛教根植影響的地區那樣，喪失自衛戰鬥能力；但亦應反省佛陀、阿育王、甘地那樣避免戰爭也能達成國家、社會之創新、改革與統一。

在重人文的中國社會，我們雖不必同意西方乃至印度之宗教倫理；但佛教之人文倫理、道德，無論在語言、文字上，不漫罵、不挖苦、不粗鄙；保持寬容的和平精神、減少社會的暴戾之氣，與中國儒家是同一的，[61]這樣才能培養真正平和、平等的社會。就這一點論，佛教的人文倫理和平精神與中國的人文精神也是有所同然的。所以我們反省佛教的和平精神時，即使不感到親切，至少不會有陌生感。

p. 307

A Reflection on the Contemporary Society of China — From the Perspective of Buddhist Ethics

Lee Chih-fu

Researcher and Director, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Buddhism is originally a religion in India. It is one part of the Indian culture. The characteristic of Indian culture is religion. The highest ethic of Indian religion is the seeking of liberation. However, it is still based on the ethic of humanism.

Basically, the Chinese culture is humanistic. Therefore, its ethic also stresses on humanism, in particular, morality. Consequently, in the eyes of Chinese people, "morality" has almost become a pronoun of "ethic".

The morality of western people is to ask whether one should do or not, and their ethic is to ask whether one thing is good or not. The culmination of ethic is truth, goodness and beauty. The western theologizes ascribe truth, goodness and beauty to God.

The religious ethic of Indian people is similar to that of western religion, while their humanistic ethic is similar to that of Chinese moral ethic. Among Indian religions, except Jainism, Buddhism is the religion which promotes peace most.

This paper examines the spirit of peace in Buddhism from three aspects. From the angle of history, most Indian emperors, after taking refuge in Buddhism, would change from cruelty to kindness. From the angle of literature and scripture, there are no disrespectful and rude words but full of compassion and benevolence. From the angle of influence, the kings and even common people who believed in Buddhism were mostly prone to peace.

In the history of India, the period of Buddhism is called the Age of Commercialism. After Buddhism was introduced into China and even South-

p. 308

eastern Asia, a commercial society was also evolved. Nowadays, Buddhism is prospering in the whole world. It is also an age of economic taking-off in China, Buddhism may worth reflecting modern Chinese society.

Keywords: 1.Ethics 2.The period which Buddhism commercialism 3.Humanistic spirit

[1] Oroon Kumar Ghosh, *The changing Indian civilization*, pp. 460 ~ 467, first published, July 1976。此外，我們還可舉出若干文獻說明佛教與商人之間的關係。

一、佛陀前生：曾為一商人，名薩薄，因住宿過佛弟子家，聽聞過佛法，心、口、身十善具足，與同賈五百人，想往富饒的鄰國去經商，但有鬼神「閱義」食人當道，薩薄獨力將其收服，救了五百商人。（舊新譬喻經卷上·《大正藏》卷 4，本緣部下，頁 510 中~511 上。）尚有《六度集經》中第 33~39 諸經，都有類似的故事。（《大正藏》卷 3，本緣部下，頁 19 上~21 下。）

二、佛陀本人與商人之關係：眾所周知佛陀的祇園精舍，是一位大商人、大地主悉達多所贈予的，因為他樂善好施，所以大家稱他為「給孤獨長者」。《雜阿含》，《增壹阿含》中很多經，佛陀都是在這裡講的。（佛光，《雜阿含經三》，頁 1240~1304 為主）。《增壹阿含經》大部份都是「一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園」。這位長者終其一生，無論生病、死亡，都受佛陀的關懷。（見《中阿含卷》6，28 經，《大正藏》卷 1，頁 458 中；《雜阿含》卷 22，593 經，《大正藏》卷 2，頁 158 中）

三、佛教僧侶與商人之關係：簡單地說，佛教有賴商人沿途供養傳教，商人有賴佛教佛法之保護獲得財富，因為在印度出家人的地位是崇高的。見拙譯《印度通史》上冊，頁 156，而且阿育王，「還要求商人在外經商，也同時傳播佛教。」佛教僧、尼與商人同行傳教的資料很多，不勝枚舉。如《摩訶僧祇律》卷 27，《大正藏》卷 22，頁 450 上：「若比丘共商人行，至布薩日，有恐怖難，商人行不待，得行作布薩」乃至或睡或坐均可自行方便作布薩，不必按一定宗教形式。又如《十誦律》卷 61，《大正藏》卷 23，頁 457，中~下：「有比丘，以此布薩日，欲共商賈主去。」在商主不能等的情形下，只有以「三語說」、「各各口說」，乃至以「一心念」的方便方式來作布薩了。又如根本說一切有部〈目得迦〉卷 8，《大正藏》卷 24，頁 447：「村中有一長者，請眾尼眾，詣舍而食.....是時，有一乞食苾芻共詣商旅遊歷人間.....聞已詣彼。」按僧律，僧、尼同受供養時，僧應為上首，受供養後還得說法。此比丘恐怕耽誤時間，跟不上商隊，所以不必按戒律，自己在一邊，吃完便走了。在大藏經的律部有很多類似的資料。尤其在阿育王時期僧侶與商隊同行，將佛教行商組織起來，達到雙重目的已成為政府之政策。

[2] 見《長阿含經》卷 17，27《沙門果經》：「我父摩竭（陀），瓶（比）沙王，以法詣化無有偏枉，而我述於五欲，實質父王。」《大正藏》卷 1，頁 109 下。同見拙譯《印度通史》上冊，頁 87~88，國立編譯館出版，1981 年印行。

[3] 同注(2)，拙譯，頁 89~91。

[4] 同注(2)，《沙門果經》：「佛為說法，示教利善，王聞佛教已，即白佛言，我今歸依佛、歸依法、歸依僧，聽我於正法中為優婆塞，自今以後盡形壽不殺、不盜、不婬、不欺、不飲酒.....」並對引見他歸依佛的壽命童子致謝。次日，在王宮設齋供養佛。《大正藏》卷 1，頁 109 中~下。

[5] 計《阿闍世王經》二卷，後漢支婁迦讖譯（《大正藏》卷 15，626 經，389 頁）。《阿闍世王問經》一卷，西晉法炬譯（《大正藏》卷 14，508 經，頁 775 下）。又同《大正藏》卷 14 冊，有《阿闍世王授決經》一卷，509 經，777 頁。甚至連因阿闍世王的女兒所問之佛法，也命名為《佛說阿闍世王女兒有阿術達菩薩經》，西晉月氏國三藏竺法護譯。《大正藏》卷 12，337 經，頁 83 下。

[6] 同注(2)，拙譯，頁 89。

[7] 同注(2)，拙譯，頁 147、152。

又見《阿育王傳》卷 1，《大正藏》卷 50，經 2042，頁 100 下~101 上。

又根據周祥光《印度通史》，大乘精舍印行，頁 74：「阿育王有兄弟 101 人，彼殺死了九十九人，只剩下一個兄弟諦閑（Tishya）未戮」。周氏僅說，此是「根據錫蘭民間所傳」；根據同注拙譯，提到：「阿育王曾論到他兄弟們的妻子，反對他，辜負了他的善意。」

[8] 同注(7)，周著同書：「據希臘史家馬穆斯登所述：當日羯?伽擁有六萬步卒，一千騎兵，一百象跡。」同注，拙譯，頁：「在印度歷史上，甚至在東方歷史也是前所未有的。」

[9] 《阿育王傳》卷 1：「時有長者夫妻，相將入海採寶，到海中生一男兒，即立字名『海』，經十二年乃出海，逢五百賊劫其財物，殺害長者。於是，子海便出家學道。」遊方到了阿育王的華氏城，認為有如地獄，便想逃出，守城的善梨及阿育王以杖打、火燒均不為所動，猶如結跏趺坐在千葉蓮花中。海比丘的威儀感動了阿育王歸依了佛法。《大正藏》卷 50，頁 101 中~下。

[10] 阿育王究竟主持的是第幾次，有各種不同的認定，見拙著《中印佛學比較研究》頁 20，但這一件事是有的。

[11] 印順長老《印度之佛教》，頁 95。臺北：正聞出版社，1985 年出版。

[12] 同注(2)，拙譯：頁 159~162，阿育王的事功與教化。頁 192~194。

[13] 《異部宗輪論》，《大正藏》卷 49，頁 15 上。

[14] 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 99。《大正藏》卷 27，頁 510 下~511 上。

[15] 印順長老《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988 年出版，頁 57~60。

[16] 《龍樹菩薩傳》，姚秦三藏鳩摩羅什有兩譯，應是譯自不同版本，本文摘自《大正藏》卷 50，頁 184 上~中。另一譯在同冊，頁 185。

[17] 請參閱呂澂氏《印度佛教思想概論》頁 109：〈龍樹學說〉，臺北：天華出版社，1982 年出版。及同注(11)，頁 126，〈龍樹的思想〉，頁 127~128。

[18] 《雜阿含》第十六：「如是不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。」（臺北：佛光出版社，《新阿含經》二，頁 711）。

[19] 如《本緣經》，《大正藏》卷 3~4；《法華》，《大正藏》卷 9，以及其他方廣大乘經典等，都是以救濟眾生者才能取得菩薩果位。

[20] 《摩訶般若波羅密經》卷，〈習應品〉第三。《大正藏》卷 8，頁 223 下~224 下。

[21] 《中阿含》卷 23，〈比丘經〉（臺北：佛光出版社，《中阿含經》二，頁 780。）

[22] 同注(21)，卷 21，〈真人經〉，頁 728。

[23] 《雜阿含》卷 48：「慳吝生於心，不能行布施，明智求福者，乃能行其惠」。無慳吝心之布施本身即是福。（臺北：佛光出版社，《雜阿含》四，頁 2153。）

[24] 《增一阿含》卷 19，（臺北：佛光出版社，《增一阿含經》二，頁 699。）

[25] 《十誦律》第十，《大正藏》卷 23，頁 75 下、76 下。

[26] 同注(25)，頁 79 下。

[27] 《妙華蓮華經》卷 4，《大正藏》卷 9，頁 31。

[28] 《舊雜譬喻經》卷下，《大正藏》卷 4，頁 517 下。

[29] 《菩薩本行經》卷上，《大正藏》卷 3，頁 108 上~中。

[30] 《大般若波羅應多經》卷 1，《大正藏》卷 5，頁 3 中。

[31] 《央掘魔羅經》卷 2，《大正藏》卷 2，頁 525 中~下。

[32] 同注(10)，卷 4，頁 538 上。

[33] 賴麗美《佛陀時代的社會風氣探討》，頁 93~99。中國文化大學印度文化研究所碩士論文，1985 年。

[34] 《大莊嚴經論》卷 10，《大正藏》卷 4，頁 257 上~258 下。

[35] 佛教的諸經都有「一時佛在某某處說法」，而也派弟子到處說法，阿育王時代僧伽幾乎是他的宣教師、佈政司。在中國歷代均有佛教高僧作國師，隋、唐的立譯場，及寺廟是官設，等於是國立的佛教太學。宋、明以後之叢林高僧，主持叢林，自耕自食，自行負責僧侶之教育，出了很多大禪師，大禪師之影響直到官員、士紳，使佛教中國化之過程於焉完成。關於這方面，拙文曾在「佛教與中國文化國際研討會」中，發表有專文，在中華佛學研究所《中華佛學學報》第八期發表。直到今天保存中國古代之建築、雕刻以及最悠久的名勝、古蹟大都在佛教及道教之寺廟中。各寺廟所辦之法會乃至作觀光對社會的教化都有正面的貢獻。這些都是現實的事實，不必多論。

[36] 如中國的各大名山及大叢林，現在都成為中國大陸的觀光重點，最主要是保存了中國建築的藝術，為文化財。

[37] 中國佛教以前之貢獻主要在經濟、文化、教育上面，對於社會事業則少涉及，因為為了規避戒律經商貪財之嫌，但在無人煙之孤峰峻嶺建立道場，使沿途居民落藉定居，對土地之開發利用，在社會經濟貢獻上是很大的。至於現代，自太虛大師乃至台灣的法鼓山、佛光山、及慈濟功德會，無論在教育、文化、社會改革方面都有很大貢獻。

[38] 見拙文〈佛教中國化過程之研究〉，中華佛學研究所《中華佛學學報》第八期，1995。

[39] 拙文〈佛教對中國與日本影響之比較研究〉，日本佛教大學，日、韓第十二回佛教學研討會論文集。

[40] 王吉林〈唐初與吐番關係之發展〉，民國 77 年 10 月，文化大學，蒙藏學術研究中心主辦「蒙藏學術會議」《論文集》，頁 219。「按唐似未允，因唐與吐蕃均無是記載。」

[41] 同注(40)《論文集》，頁 618~619。Ven. Samdony Rinpoche, Tibetan Culture: Nature and Process.

[42] 見《宋史》八思巴傳。

[43] 拙著《印度思想文化史》，19~20 頁。臺北：東大出版，民國 84 年 4 月。

[44] 同注(2)，拙譯，頁 334。

[45] 同注(2)，頁 335~337。

[46] 羅刹 (Rakṣa) 會吃人畜 (R̥gveda, X,87,16-17)；在羅摩史詩中 (Rāmāyaṇa)，島上酋長，搶了羅摩王子之妃子西妲 (Sītā) 為壓寨夫人。

[47] 至今印度大學 (B.H.U) 的濕婆寺的主殿供養的靈伽神 (Linga)，它象徵濕婆神的生殖器，亦即神的創造能力，有似中國易經生生之德。

[48] 趙進編著：《漢字的來龍去脈》，頁 281：「示，象堆滿供品的供桌」云云，已不是祭祀之原始意義，而是引申出來現代人的觀念。

[49] 《論語》〈八佾〉：「祭如在，祭神如神在」。

[50] 《中庸》，第十六章：「齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」

[51] 《尚書》〈夏書〉「五子之歌」。其實，《四書》，尤其《尚書》中各先秦帝王之言行紀錄都是重視人民的：如〈秦誓〉：「天視自我民視，天聽自我民聽」。只是帝祚日久生頑，新興政權代之而起，要求民治。無論其動機為何，「民惟邦本，本固邦寧」之體認，總是一致的。

[52] 如《尚書》〈夏書〉之「甘誓」，夏伐有扈氏：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，今予惟恭行天之罰」；又〈商書〉之「湯誓」，湯伐夏：「非召小子，敢行稱祚，有夏有罪，天命殛之」。（吳璣註，三民版）周代商亦復如此，都是藉天命行征伐之實。成功以後，即是「遵命天子」，直到清朝尚保留皇帝祭天的祭祀活動。

[53] 《大學》第一章「明『明德』」；《書經》〈康誥〉之「克『明德』」，〈太甲〉之「顧諟『天之明命』」，以及〈堯典〉之「克明『峻德』」；到《孟子》〈盡心章〉上：「人之所不學而能者，其良能也，其所不慮而知者，其良知也；」這也是王陽明「大學問」之根據所在。

[54] 《孟子》〈離婁〉上。

[55] 如孔子著《春秋》，孟子遊歷各國宣揚仁政，文天祥在其正氣歌中所說之人物，以及其後之方孝孺、顏習齋、王船山及至今日之讀書人，都有一貫之批評精神，這才是真正之大人儒。

[56] 《孟子》〈盡心〉下：「有人言：我善陣，我善戰，大罪也」。又告子下：「今之事君者.....我能為君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。」又〈離婁〉上：「爭地以戰，殺人盈河，爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人，罪不容於死，故善戰者，服上刑。」

[57] 如秦滅六國時之「馬陵」、「長平」之戰，攸關三國霸主之「赤壁」之戰，北宋與遼之「黃天蕩」之戰，清與明之「薩爾滸」之戰；如果是末季朝代已形成群割據，如漢、唐、乃至清末民初所引起之統一戰爭對峙愈久，勞命、喪財所引起之民疾也同樣慘痛。

[58] 梵文「*hiṃsa*」本義為「害」，連接前之「阿」(A)為否定，是「不害」、「非害」，佛陀引申為「不殺生」，甘地引申為「非暴力」，也都是耆那教、佛教，乃至印度教的共同戒律。

[59] 《論語》〈述而〉：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」

[60] 雖然，甘地在其自傳中已指出影響他最深的是《博伽梵歌》（Bhagavadgītā）、脫爾斯泰（Tolstory）、羅斯金（ruskin）等人；但他的基本思想仍是「非暴力」。印度當時民間盛傳他就是羅摩（Rāma）及佛陀轉世。至於「非暴力」之精義。請見拙著《印度文化思想史》，頁 317~319。

[61] 《中庸》，三三章：「詩云：予懷明德，不大聲以色。子曰：聲、色之於化民，末也。」