

中華佛學學報第 12 期 (pp.411-423)：(民國 88 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 中國佛教與倫理建設

方立天  
中國人民大學哲學系教授

## 提要

本文著重探討中國佛教與倫理建設的關係，全文分為三部分：首先介紹佛教倫理的基本內容——去惡從善、平等慈悲和自利利他的倫理準則，和五戒、十善、四攝、六度的倫理德目。其次是論述中國佛教倫理的重構，即中國佛教通過刪改、比附、衍生和補益的方式，創立了適應古代中國社會、與儒家倫理相融通的獨具特色的倫理思想體系，進而認定中國佛教倫理在古代中國的社會公德、職業道德、家庭倫理等建設方面的歷史作用，也即發揮了儒家倫理的輔助作用。再次是探索佛教倫理在當代倫理建設中的價值，文章從五個方面——有助於緩解現代文化危機、有助於樹立對社會的責任與義務的意識、高僧大德人格的榜樣作用、佛教倫理基本準則的價值和佛教基本道德規範的普世意義，充分肯定佛教倫理在當代倫理建設中的價值和意義。

**關鍵詞：**1.中國佛教 2.倫理 3.價值 4.慈悲平等 5.孝

中國佛教與倫理建設有什麼關係？兩者關係如何？這是總結佛教傳入中國二千年來的社會歷史作用的重大課題，也是當前倫理建設的重大課題。本文擬通過佛教倫理的基本內涵、古代中國佛教倫理的重構，以及佛教倫理在當代倫理建設中的價值三個問題的論述，來簡要地說明中國佛教與倫理建設兩者的關係。

## 一、佛教倫理的基本內涵

佛教倫理體係是包含理想、準則、規範以及哲學基礎等內部諸要素及其相互作用的系統，含有倫理的準則和規範構成的一定的層次序列。倫理的準則和德目是佛教倫理的基本內容。

### (一)倫理準則

佛教倫理準則主要有三項：

一是去惡從善。「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。這是《法句經》中著名的「七佛通戒偈」。<sup>[1]</sup> 這一名偈代表了佛教戒律的根本精神，故稱「通戒」，歷來備受佛教信徒的尊崇。此偈內容有兩個層次：第一是「諸惡莫作，眾善奉行」，要求保持思想清淨和行為規範，這是尚有善惡對立的屬於世俗層次的倫理。第二是「自淨其意」，也就是要求清除內心的無明、煩惱，或者說是從內心去除善惡的相對性，超越善惡的對立，這是超世俗的更高層次的倫理。佛教論述的善惡意義有三個面：其一是道德層面，涉及人們的思想、行為的道德價值判斷，這在佛教戒律中有著最充分的體現；二是心性層面，就是眾生的本性是善是惡的問題；其三是形而上層面，佛教以出世的解脫境界為善，以世間的無明、煩惱、污染為惡。中國佛學者認為，佛教的倫理及其實踐可以用一個「善」字概括之，如北宋高僧契嵩就說：「夫聖人之教，善而已矣。夫聖人之道，正而已矣。其人之正，其事善事之。不必僧不必儒，不必彼不必此，彼此者情也，僧儒者也。」<sup>[2]</sup> 認為佛教是一種善道，是教人為善，使人成為正人，儒家也是如此，儒佛之道是相通的，僧人、儒者只是形迹不同而已。

二是平等慈悲。平等是無差別的意思，此指對他人、對其他生物的尊重。慈悲，慈是慈愛眾生並給予快樂，悲是悲憫眾生並撥除其痛苦，慈悲即是對他人，對其他生物的關懷。中國佛教竭力推崇平等慈悲的倫理思想，宋代僧人清遠說：「若論平等，

無過佛法，唯佛法最平等。」<sup>[3]</sup> 唐代僧人道世說：「菩薩興行，救濟為先；諸佛出世，大悲為本。」<sup>[4]</sup> 平等慈悲是佛教關於人與人、人與其他生物關係的基本原則，體現了一種博大的愛。這種博愛，不只限於人類，

而是涵蓋一切生物，又以普渡眾生同得解脫為最高目標，應當說，這是一種崇高的倫理思想。

三是自利利他。自利，指對自己有利，是為自己的解脫而精進修行，由此所得善果自得其利。利他，對他人有利，指為救濟一切眾生而致力行善。自利就是自度，利他就是度他，普渡眾生。自利利他就是上求菩薩、下化眾生的菩薩道。自利利他的倫理原則是和佛教的「自他不二」的人我一體觀密切相關的。大乘佛教認為，自己與他人並不是互相對立的，而是互相融合的，在漫長的輪迴轉生中，他人常融入自己之中，自己的解脫與他人的解脫是難以分開的。因此，愛護自己，也就愛護他人，度自己，也應度脫他人。個人只有在眾生的解脫中才能解脫自己。佛教還講「自他相換」，即把自己當成別人，把別人當成自己，自己固然要成佛，使別人成佛也是至關重要的。因此，大乘佛教還以是否對他人有利作為區分大善大惡的標尺。

## (二)倫理德目

佛教的倫理德目即佛教道德規範，其主要內容是五戒、十善、四攝和六度。下面簡要地加以評介。

五戒。這是佛教最基本、最重要的戒規，具體指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。五戒中，首戒是不殺人、不殺鳥獸蟲蟻，也還指不亂折草木，就是善待和尊重一切有生命的東西。不殺生戒，不單指戒殺的行為，也指戒持殺生的器具。關於不殺生戒，中國佛教特別強調反對戰爭和刑殺，<sup>[5]</sup> 並且提出斷肉、吃素、放生的主張。不偷盜是指對他人的東西，即使是一草一木、寸紙尺線，未得物主的允許，決不能擅自取用。不邪淫是指禁止居士發生不正當的男女關係，至於出家的僧人則是徹底禁止淫欲，若有犯者，永被逐出佛門。不妄語即是不說謊話。不飲酒是為了保持智慧，利於修行。東晉佛教學者郗超說：「不殺則長壽，不盜則長泰，不淫即清淨，不欺即人常敬信，不醉則神理明治。」<sup>[6]</sup> 強調持五戒對佛教徒增進身心健康和提高道德素質的重大益處。

十善。這是五戒的擴展。去掉五戒中的不飲酒，再增加六條而成十善。十善體現在身、口、意三業中。身業有三：不殺生、不偷盜、不邪淫；口業有四：不妄語、不兩舌（即不搬弄是非，

p. 414

不挑撥離間）、不惡口（不說粗言穢語，不冷嘲熱諷，不惡意攻擊，不尖刻批評）、不綺語（不花言巧語，不說淫穢話，不唱艷曲情歌）。意業有三：不貪欲（對他人的財物、權位、妻室不起佔有的邪念）、不瞋恚（對他人不起憤恨之心）、不邪見（不違背佛教見解）。就十善的基本內容而言，可以說是提倡普遍的社會公德。

四攝和六度。中國漢地流行菩薩戒，十分重視「菩薩行」。四攝和六度是菩薩行的重要內容，是佛教徒對社會應盡的道德義務。四攝是修菩薩行者引導眾生

修持的四種方法：布施、愛語（用佛教義理為眾生說法）、利行（教導眾生修持）、同事（深入眾生之中，根據眾生的不同情況進行教化）。

六度是修習從生死此岸到涅槃彼岸的六條途徑和方法：一是布施，以度慳貪；二是持戒，以度毀犯；三是忍辱，對治瞋恚；四是精進，以防懈怠；五是禪定，以避免精神散亂；六是智慧，以度愚痴。以上十項，除禪定和智慧外，其他都具有道德規範的作用。在四攝和六度中，最值得注意的是布施和忍辱，這兩項在大乘佛教修持中具有極為重要的意義，反映出佛教對於人際關係的重視和對世俗社會生活的深切關懷。

## 二、古代中國佛教倫理的重構

長期以來，中國封建社會在經濟上是以分散的小農自然經濟為基本形態，在政治上中央高度集權的專制主義國家，在人倫上盛行以血緣關係為紐帶，以突出嫡庶之分和長幼之序為特徵的宗法制度。與這種封建社會相適應，儒家的君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等綱常名教，忠孝節義等道德規範，就成為社會的倫理準則或倫理德目。印度佛教倫理反映了印度社會的人際關係，又以超越現實社會、追求生死解脫為目的。這種思想傳入中國後，成為對儒家倫理觀念、民族心理和民風習俗的巨大挑戰，形成中國和印度、世俗和宗教的兩種倫理道德思想的尖銳矛盾，尤其是佛教的沙門不敬拜王者和不禮拜父母，與中國封建倫理的矛盾更為嚴峻。中國佛教究竟是怎樣與儒家倫理相協調，重構自身的倫理思想呢？可以說，中國佛教通過刪改、比附、衍生和補益的方式，創立了適應中國狀況、與儒家倫理相融通的獨具特色的倫理思想。

### (一)刪改

印度佛經傳入中國後，需要譯成漢文，以廣流傳。在早期的漢譯佛經中，人們就發現了儒家倫理的強烈影響。<sup>[7]</sup> 也就是在佛教傳入中國伊始，在譯經中就通過刪改等方法來適應中國人的思考方式，

p. 415

以保持和儒家倫理的一致性。比如，在家庭倫理方面，就雙親和孩子關係而言，印度佛典認為，雙親與孩子的關係是雙向的、平等的。孩子應支持雙親，雙親應安慰孩子；雙親應養育、愛護孩子，然後孩子瞻養、尊敬雙親。佛教學者在翻譯時，不僅有些話刪而不譯，而且還增添了體現父母絕對權威的言詞，如《養生經》的漢譯本就比原本增加「父母所為，恭順不逆」，「父母正令，不敢違背」等語。<sup>[8]</sup> 關於夫妻關係，印度佛教主張丈夫支持妻子，妻子安慰丈夫，妻子地位決不低於丈夫，甚至還提倡「丈夫侍候妻子」，而漢譯本《六方禮經》則改為「夫視婦」，<sup>[9]</sup> 《善生經》改為丈夫「憐念妻子」。<sup>[10]</sup> 淡化了丈夫對妻子的義務，強化了妻子對丈夫的依附性。在社會倫理方面，如男女兩性關係可以說是最基本的關係。印度人，包括印度佛教學者在內，常對兩性關係作客觀的細節描寫，如《華嚴經·入法界品》講述善財童子五十三參中的第二十六參，遇到舉世無雙的美人波須蜜多，並以她為師，

而她對善財說：有人只要擁抱我、親吻我，就能離欲，提高入定的境地。對此，東晉的佛陀跋陀羅用音譯「阿梨宜」(擁抱的意思)和「阿眾鞞」(親吻的意思)來掩蓋富有性感的原文。[11] 還有一個典型的例子，敦煌寫本《諸經雜緣喻因由記》第一篇，敘述了蓮花色尼的出家因緣，其中關鍵性的一節，即蓮花色尼一再改嫁，與所生孩子也不復相識，以致後來竟與自己生的女兒共嫁給自己生的兒子，蓮花色尼發覺後，羞愧難當而出家為尼。中國人認為這種亂倫情況不宜出現在神聖的佛典裏，也就以超然態度把它刪去了。[12] 又如君臣關係，佛典中，時有表述印度古代某些共和政府民主精神的字句，在漢譯時也都被刪改了。據巴利文佛典載，釋迦牟尼曾贊美瓦杰族的共和政府。漢譯本《遊行經》雖然也譯出瓦杰族經常舉行會議，卻把人與人的平等關係改作為「君臣和順，上下相敬」，[13] 把共和政治改為君主政治了。

## (二)比附

中國佛教富有融合的性格，如以五戒比附五常，以及五行、五方、五星等。天台宗人智顛不僅把佛教的「五戒」與儒家的「五常」視為同一，而且還認為「五戒」與儒家的「五經」有相互對應之妙。說「五經似五戒：《禮》明樽節，此防飲酒；《樂》

p. 416

和心，防淫；《詩》風刺，防殺；《尚書》明義讓，防盜；《易》測陰陽，防妄語」。[14] 宋代契嵩撰《輔教篇》，也把佛教的「五戒」、「十善」說成和儒家的「五常」相一致，是「異號而一體」。[15] 明代智旭也宣揚「五戒即五常」。[16] 以「五戒」比附「五常」，是中國佛教倫理的一個重要觀點。最為有趣的是，中國佛教學者還依據儒家傳統的陰陽五行和天人感應的思維方式，把「五戒」與五常、五行、五方、五星、五臟相配合、比附，為佛教倫理尋找宇宙論和生理學的證明。據巴黎國家圖書館藏伯希和掠取的敦煌本《提謂經》(P.3732)載，其對應情況是：

	五戒	五常	五行	五星
五方	五臟			
	不殺生	仁	木	
——	歲星(木星)	東方	肝	——
	不偷盜	智	水	——
——	辰星(金星)	北方	腎	——
	不邪淫	義	金	——
——	金星	西方	肺	——
	不妄語	信	土	——
——	鎮星(土星)	中央	脾	——
	不飲酒	禮	火	——
——	熒惑(火星)	南方	心	——

《提謂經》的說法被廣為引用，如智顛在《仁王護國般若經疏》卷2中、智旭在《靈峰宗論》卷2之五《法語五·示吳劬庵》中都詳加援引，以確立「五戒」的合理性。

### (三)衍生

所謂衍生，是指中國佛教根據中國社會及儒家特別重視的傳統思想，並以此為取向，結合印度佛教的相關義理，加以引申、演繹。衍生在倫理思想領域最突出的事例是闡揚孝道思想。

印度佛教認為人是受因果報應規律支配的，「父母自言，是我所生，是我之子。子非父母所致，皆是前世持戒完具，乃得作人。」<sup>[17]</sup> 認為人是前世持戒的結果，父母並非人受生之因，子女與生母只是短時的寄住關係。另外，在漫長的六道輪迴中，一切眾生互為子女父母，眾生與新生父母怨親難別。佛教主張世俗父母與子女要各盡義務，並不要求子女一味服從父輩，尊重長者。佛教也宣揚與孝道一致的尊敬雙親的美德，但只是美德之一，決非首要的美德。大乘佛教為了普渡眾生，在修行上強調把出世法和世間法結合起來，對世俗倫理更為重視，但也沒有改變小乘佛教關於子女與父母關係的根本觀念。

p. 417

<sup>[18]</sup> 中國佛教學者也敏銳地認識到佛法的權威高於孝道。對戒律有深刻研究的唐代道宣律師就說：「父母七生，師僧累劫，義深恩重，愚者莫知。」<sup>[19]</sup> 意思是說，對父母應盡義務為七世，而對師僧所要盡的義務則要長達數劫，認為師僧教導解脫之道，更為義深恩重。中國情況不同，古代中國是以血緣關係為基礎，以家族為中心，以家庭為本位的宗法社會，特別強調養親，事親，尊親，孝親，重視祖先崇拜。最高統治者也大力提倡孝道，如漢王朝就尊《孝經》為經典，宣揚以孝治國。自漢孝惠帝起，漢代絕大多數皇帝都在謚號前冠以「孝」字，這種對孝道的注重形成了深遠的歷史傳統和巨大的社會力量。這樣，當印度佛教傳入中國，僧人出家，辭親割愛，子孫斷絕，不拜祖宗，不事王侯，就被認為是違反自然人倫和政治倫理。闢佛者以為背理傷情，莫此之甚。我國早期佛教著作《理惑論》就有四處記載當時反佛教人士抨擊佛教違反孝道，此後儒家也一直以此批判佛教。

儒家重孝思想的巨大壓力，迫使中國佛教作出回應、妥協：用孝的觀點闡釋佛經，編造重孝的「偽經」，撰寫論孝的文章，以及每年七月十五日舉行盂蘭盆會，超渡祖先亡靈等，大力調和出家修行與孝親的矛盾，充實、豐富中國倫理道德。在這方面特別值得注意的是，中國佛教學者如何會通儒家倫理思想來闡發孝道，從而有別於印度佛教倫理觀念。這主要有：

1. 孝是宇宙的根本。唐代宗密在《佛說盂蘭盆經疏》中開頭就說：「始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣」。<sup>[20]</sup> 認為孝道是既超越時空又遍於時空，不受人神、階級、派別限制的宇宙的普遍

真理和倫理規範。北宋契嵩引《孝經》文說：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」[21] 認為孝行是天經地義，是人們應有的德行。又說：「夫道也者，神用之本也。師也者，教誥之本也。父母也者，形生之本也。是三本者，天下之大本也。」[22] 強調父母是每個人形生的大本，是天下「三本」之一。契嵩是從天地根本法則的高度來論證奉行孝道、報答父母的。南宋虛堂說：「天地之大，以孝為本」[23] 「以孝為本，則感天地，動鬼神」[24] 把孝視作宇宙的根本，說孝具有極大的感召力量。這是依據《孝經》觀點和中國天人合一的思想傳統來闡揚孝道的意義，印度佛典則沒有這樣的觀點。

p. 418

2. 孝為世俗社會和佛教的主旨。明代智旭作《孝聞說》，謂「世出世法，皆以孝順為宗」，[25] 又在《題至孝回書傳》中說：「儒以孝為百行之本，佛以孝為至道之宗」[26] 認為孝道是世間和出世間佛法的根本主旨，是儒者成聖的基礎，佛徒得道的根本。智旭的觀點可以說是修改印度佛教的旨趣以會通儒家倫理思想。

3. 孝為戒的宗旨。宗密說：「經詮理智，律詮戒行。戒雖萬行，以孝為宗」[27] 意思是戒行眾多，但都以孝為宗旨，也即把戒律內涵的本質歸結為孝。契嵩也說：「夫孝也者，大戒之所先也」[28] 認為大戒應以孝為先，這是把戒與孝合二為一了。以孝為戒，戒即是孝。戒是佛教的倫理德目，內涵豐富，中國佛教學者則把它統一於孝，這是為了與中國重孝觀念相協調而對佛教戒規的內涵和精神所作的根本性調適。

4. 修福不如行孝。康僧會說，布施「諸聖賢，不如孝事其親」[29] 把「孝事其親」置於布施之上，強調孝親比布施更為重要。契嵩也強調欲福不如篤孝的觀念。[30] 印度佛教認為修行布施、廣種福田，是修道成佛的重要條件，而中國佛教則把行孝置於其上。

5. 三年心喪。中國禮制規定，父母亡故後，子女要身著喪服守喪三年。印度沒有這種傳統習慣。印度佛教認為人生無常，親人之死也不應過分悲傷，以致影響修持。契嵩對此作了折衷，說：「三年必心喪，靜居修我法，贊父母之冥」[31] 所謂心喪，是指古代老師去世，弟子不必穿喪服，只在心裏悼念。契嵩認為，僧人父母去世，也不必如俗人那樣遵守著喪服，而是要以心服喪，靜居修持，超薦先亡。這種心喪法，也是印度佛教所沒有的。

契嵩的《孝論》是中國佛教學者闡發的孝道的最重要的專著。《孝論·敘》云：「夫孝，諸教皆遵之，而佛教殊尊也」[32] 宣揚佛教最為尊孝。他還宣說，佛教徒出家修行，立身行道，能夠榮親耀祖，使以前的祖先亡靈都得到福報，從這層意義上又可以說，佛教的孝遠遠超過了儒家的孝。應當說，契嵩的這種說法離印度佛教倫理思想更遠，而距儒家倫理思想更近了。

p. 419

由上可見，經過中國佛教學者的融會貫通，以孝道為核心，以孝為戒、戒即孝的獨特格式，最大限度地調和了與儒家倫理的矛盾。這是中國佛教倫理區別於印度佛教倫理的主要特徵。

#### (四)補益

從中外兩種倫理思想的交涉視角來看，佛教倫理得以在中國流傳，並為一些儒家學者如顏之推、柳宗元、劉禹錫等人所認同，為中國佛教信徒所奉行，這是與儒家倫理在哲學上的局限性及其一度發生的危機相關的。儒家強調倫理價值高於物質生活的價值，提倡道德至上，影響極大，在中國封建社會倫理道德領域居於支配地位。儒家倫理學說有其優長，如強調人的價值，宣揚仁義的學說，提倡「和」為倫理道德的中心原則等；但也有其局限，如對倫理價值的根據缺乏深刻的理論論證；強調等級觀念；而且帶有封閉性，即只限於在諸如君臣、父子、夫婦等某些個人關係中強調倫理的重要性，缺乏開放的、普遍的倫理原則等。自從董仲舒提倡「獨尊儒術」以來，儒家的三綱五常思想就日益成為制定法律和刑審的依所，實際上支配了人們的思想和言行。由於它是統治者的工具，因此對一些統治者本身失去了約束力，以致東漢末年出現了「舉秀才，不知書；察孝廉，父別居；寒素清白濁如泥；高第良將怯如雞」的現象。[33] 這種社會道德危機為佛教倫理思想佔據苦難者的心靈提供了良好的契機，佛教也以其獨特的倫理思想匡救儒家倫理的局限與流弊，彌補儒家倫理的缺欠與不足，從而豐富了世俗倫理的內涵。

佛教倫理思想為中國世俗倫理提供的新因素主要有：

1.倫理價值的理論根據。確立倫理價值的理論根據對倫理實踐有著重大意義。先秦儒家以倫理原則的普遍性作為確定倫理的價值的依據，孔子說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也？」[34] 認為倫理原則是任何人都必須遵守的，所以具有最高的價值。孟子也說：「心之所同然者何也？謂理也，義也。」[35] 認為理、義這些倫理原則是人心所共同肯定的。荀子則強調倫理原則是聖人為了人類長遠利益而確立的。[36] 這些論述有一定的道理，但也都比較外在、抽象，難以從靈魂深處激起實踐倫理原則的自覺和熱情。佛教則是以行為的善惡對道德主體所產生的不同業報為依據，來肯定倫理的價值。中國原來也有「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」等關於善惡報應的說法，但對於報應的實現機制的論述還十分粗陋。佛教則不然，它的三世果報說就行為的善惡對道德主體的影響及其實現機制作出了細緻縝密乃至量化的說明，

p. 420

從而使任何人都難逃他本人行為善惡所產生的不同報應。這種自圓其說的因果報應理論既符合人們希望「善有善報，惡有惡報」的普遍行為心理和價值預期，又對其作出了精巧的理論說明，在客觀上有助於強化世俗倫理的作用。南朝梁代歷史學家蕭子顯曾說：「儒家之教，憲章祖述，引古證今，於學易悟；今樹以前因，報以後果，業行交酬，連環相襲。」[37] 也看到了佛教因果報應說對儒家倫理思想的補充作用。



2.平等原則。儒家講仁愛，愛人，但愛的深淺決定於血緣關係的遠近。《孟子·離婁上》說：「仁之實，事親是也。」《中庸》說：「仁者人也，親親為大。」仁愛的重點是血緣親近之人。儒家強調人的等級差別，「貴賤有等，長幼有差」，[38] 不同人的服飾、棺都是不同的。漢代《白虎通義》甚至宣揚：「君要臣死，不得不死」，「父要子亡，不得不亡。」直至宋代朱熹竟公開宣稱：「凡有獄訟，必先論其尊卑上下、長幼親疏之分，而後聽其曲直之辭。凡以下犯上，以卑凌尊，雖直不右。」[39] 強調尊卑上下、長幼親疏在訴訟和法律上也是有區別的。與這種消極的等級觀念不同，佛教主張眾生平等，這種平等觀念無疑是對儒家倫理的一種衝擊和撥正，並在民間產生了相當影響。

3.慈悲觀念。與平等原則密切相關，佛教還提倡大慈大悲普度一切眾生的博愛精神。應當說，雖然孔子也講「己欲立而立人，己欲達而達人」，[40] 但是佛教的慈悲觀念、博愛精神，比儒家的仁愛說，在思想上具有更大的感召力，在實踐上具有更強的驅動力。

4.不殺生戒。不殺生是五戒的首戒，作為佛教倫理的重要德目，是對世俗倫理的重大擴展，並在遏制殘殺和戰爭方面起了某些作用。

就儒佛兩家相對而言，儒家提供的主要是關於封建等級社會的倫理，帶有狹隘性、等級性的特徵，而佛教則是提供了關於整個人類社會的倫理，帶有普遍性、超越性的特徵。佛教以普遍性的倫理原則和德目注入中國世俗倫理，擴展和深化了世俗倫理的內涵，這對於提高和完善世俗倫理思想具有特殊的意義。

### 三、佛教倫理在當代倫理建設中的價值

佛教倫理在當代社會道德文明建設中具有的現實意義和作用，似可概括為以下五個方面：

p. 421

(一)、有助於緩解現代文化危機。現代社會存在著日益豐裕的物質生活與日漸低落的精神境界的巨大落差，不少人既沒有群體本位信仰又沒有個體本位信仰，這是一種價值危機和精神危機，是當前文化危機的焦點。就以人的消費需要來說，一般地可分為單純生存的需要、物質享受的需要和精神享受的需要三個層次，對這些需要的要求與滿足的程度，是因人們的價值觀念而異的。如果人們的需要長期停留在物質享受層次上，就會形成惡性消費，並推動惡性開發，由此即帶來人的素質下降，也會影響社會的可持續發展。佛教倫理的基本準則和道德規範，佛教提倡的非暴力主張和簡樸生活，都有助於抑制物欲的膨脹，有助於處理物質生活與精神生活、物質利益與道德理想的關係，從而有助於緩解或消除現代文化危機。

(二)、有助於樹立對社會的責任與義務的意識。一般來說，維護人類與全球秩序的因素有權利、法律、公約、道德和宗教。歷史表明，要維護人類社會的平等公正，創立和諧共榮的世界秩序，僅憑權利、法律和公約是遠遠不夠的，

還需要人們對實現平等，公正、和諧、共榮有共同的意願和信念。佛教倫理的基本準則和道德規範，佛教的道德理想和普渡眾生的思想，都有助於推動人們對社會和世界的現實與理想的關懷，有助於樹立對社會和世界的責任與義務的意識。

（三）、高僧大德人格的榜樣作用。佛教倫理包含世俗倫理與宗教倫理兩個層次，具有一定的淨化人心的作用，它能使一些人自覺地以崇高的奉獻精神實踐超越的愛，把一般的人提升為高尚的人。應當承認，嚴守戒律，追求理想，關懷社會，熱心助人的佛教高僧大德的人格魅力，在社會道德實踐上具有示範和榜樣的作用。

（四）、佛教倫理基本準則的現代價值。佛教倫理的三項基本準則對當代社會倫理具有一定的意義。佛教提倡去惡從善，無疑有助於推動人心向善，提升人類的心靈境界，佛教提倡平等慈悲，這對緩和當代社會矛盾、淡化等級差異，對鞏固和平、反對戰爭，對保護野生動物、保持生態平衡，以及對切實維護和合理利用自然資源，使社會可持續發展，都有不容忽視的積極意義。佛教的自利利他準則，雖然有其特定的含義，但它所包含的精神，即個人利益與他人利益的統一，或者說個人利益與群體利益的統一，也是現代社會處理個人與他人、個人與集體關係的準則。事實表明，處理好個人與他人或集體的關係，對個人是重要的，對一個國家、社會也是極為重要的。

（五）、佛教基本道德規範的普世意義。佛教五戒中的前四戒，也即在十善中去掉五戒中的不飲酒，所保留的不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫前四戒，是佛教徒在行動與言說上必須遵守的最起碼又是最重要的戒條，是佛教最基本的道德規範。應當說，這四戒對世俗社會的道德行為也具有普遍的規範意義，實質上它反映的是維護人類社會存在與發展的根本要求，因而也是人類社會生活的共同準則和普遍的社會公德。於此也可見，四戒對維護現代社會的秩序，保持人際關係和國際關係的和諧，促進家庭結構的穩定，

p. 422

乃至維護世界和平及世界生態平衡，都是有益無害的，甚至也可以說是不可缺少的。

綜上所述，可見中國佛教與倫理建設的關係是密切的，也是重要的。在當代倫理建設中，如何借鑒佛教倫理準則與道德規範，汲取佛教倫理理論構造的思維經驗，顯然是有重要意義的。我想，這也是從這一篇論文中可以得出也應當得出的結論。

p. 423

# Chinese Buddhist Ethics and Their Modern Value

Fang Litian

Professor, Department of Philosophy, Renmin University of China

## Summary

This is a three-part study of the relationship between Chinese Buddhism and the construction of ethics. The first part provides an introduction to the basics of Buddhist ethics—the principles of refraining from negative actions and embracing the positive; equanimity; loving kindness; compassion; benefiting both oneself and others, as well as lists of virtues such as the Five Precepts, Ten Positive Actions, four Amicable Qualities, and Six Perfections. Next, the paper analyzes the restructuring of Chinese Buddhist ethics, i.e., establishing, by means of omission, revision, comparison, inference, and supplementation, a unique system of ethical thought adapted to ancient Chinese society and Confucian ethics. This had a positive historical impact on the societal, professional, and family ethics of ancient China and strengthened Confucian ethical thought. Then the author moves on to explore, from five different perspectives, the value of Buddhist ethics in the construction of contemporary ethics: resolving modern cultural crises, establishing awareness of social responsibility; role models provided by the personalities of highly-accomplished Sangha and lay practitioners; the value of basic Buddhist ethical principles; and the universal significance of Buddhist ethics. The study concludes with a categorical affirmation of the value and significance of Buddhist ethics in modern society.

**Keywords:** 1.Chinese Buddhism 2.ethics 3.value 4.loving kindness, compassion, and equanimity 5.filial duties

- [1] 《法句經》卷下，《大正藏》冊 4，頁 567 中。
- [2] 《輔教篇》，《鐔津文集》卷 2，《大正藏》冊 52，頁 657 上。
- [3] 《古尊宿語錄》卷 33，中華書局 1994 年版第 620 頁。
- [4] 《法苑珠林》卷 64，《大正藏》冊 53，頁 774 中。
- [5] 詳見《法苑珠林》卷 73，《大正藏》冊 53，頁 837 下～頁 842 上。
- [6] 《奉法要》，見《弘明集》卷 13，《四部叢刊》影印本。
- [7] 詳見中村元《儒教思想對佛典漢譯帶來的影響》，載 1982 年第 2 期《世界宗教研究》。這裏的論述參考了該文的論點和資料。
- [8] 見《大正藏》冊 1，頁 71 下。
- [9] 見《大正藏》冊 1，頁 251 中。
- [10] 見《大正藏》冊 1，頁 641 上。
- [11] 見《大正藏》冊 9，頁 717 中。
- [12] 見陳寅恪《蓮花色尼出家因緣跋》，載 1932 年《清華學報》第 7 卷第 1 期，見《陳寅恪文集之一·寒柳堂集》。
- [13] 《長阿含經》卷 2，《大正藏》冊 1，頁 11 上。
- [14] 《摩訶止觀》卷 6 上，《大正藏》冊 46，頁 77 中。
- [15] 《大正藏》冊 52，頁 649 上、中。
- [16] 《靈峰宗論》卷 235《法語五·示吳劬庵》。
- [17] 《中本起經》卷上，《大正藏》冊 4，頁 153 上。
- [18] 一些有關闡揚報父母恩的佛教經典，如《父母恩重經》、《大報父母恩重經》，不少學者認為是中國人造的「偽經」。
- [19] 《淨心誠觀法》卷下，《大正藏》冊 45，頁 833 中。
- [20] 《大正藏》冊 39，頁 505 上。
- [21] 《孝論·原孝章第三》，《鐔津文集》卷 3《輔教篇下》，《大正藏》冊 52，頁 660 下。

[22] 《孝論·孝本章第二》，《鐔津文集》卷3《輔教篇下》，《大正藏》冊52，頁660中。

[23] 《虛堂和尚語錄》卷2，《大正藏》冊47，頁1058中。

[24] 同上注。

[25] 《靈峰宗論》卷4之二。

[26] 《靈峰宗論》卷7之一。

[27] 《孟蘭經疏》卷上，《大正藏》冊39，頁505中。

[28] 《孝論·明孝章第一》，《鐔津文集》卷3《輔教篇下》，《大正藏》冊52，頁660中。

[29] 《六度集經·布施度無極章》，《大正藏》冊3，頁12中。

[30] 參見《孝論·孝行章第十一》，《鐔津文集》卷3《輔教篇下》，《大正藏》冊52，頁662上、中。

[31] 《孝論·終孝章第十二》，《鐔津文集》卷3《輔教篇下》，《大正藏》冊52，頁662中。

[32] 《鐔津文集》卷3《輔教篇下》，《大正藏》冊52，頁660上。

[33] 見葛洪《抱樸子外篇·審舉篇》引。

[34] 《論語·雍也》。

[35] 《孟子·告子上》。

[36] 詳見《荀子·禮論》、《荀子·榮辱》。

[37] 《南齊書》卷54《高逸傳論》，《中華書局》1972年版，頁946～頁947。

[38] 《荀子·禮論》。

[39] 《戊申延和奏札一》，《朱文公文集》卷14。

[40] 《論語·雍也》。