

撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」
——以拙著《佛教倫理學》為例

玄奘大學人文社會學院宗教學研究所 釋昭慧

法光學壇
第五期（2001）
頁 25-44

©2001 法光佛教文化研究所
臺北市

頁 25 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」
——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001）

提要：

筆者撰寫哲學進路的《佛教倫理學》，以「緣起」經文作為基本教證，以此推出綿密的「理證」，並把大乘佛教倫理學納入「佛教倫理學」範疇。此原因有六：

一、「緣起」是一切佛法理論的「基本公式」，是所有各學派、宗派的最大公約數，可以推演出由淺至深，由狹至廣的倫理思想，以及各種層次的倫理規範之原理。

二、「緣起」的基本前提，是稍加解釋，就可以讓人領受到的貼切生命經驗，它既不必訴諸「信仰」，也不須加入我們的「想像」。

三、經典內容往往因時、因地、因人（撰寫人或受教者）而有應機性，甚或出現與佛教基本精神不合的矛盾性。如果無所揀擇，而一味依於經典之隻字片語以為「教證」，往往會出現「機教不相扣」，甚或為負面心態加以背書的情形。

四、雖然經典中有許多豐富的記述，但在目前撰寫「基礎倫理學」的階段，可暫時將這些相關經文擱置一旁。

五、當代社會有許多因應科技而出現的嶄新倫理議題，我們無法期待從經典之中直接尋求答案。但是「理證」所建構的綿密思想體系，則有助於吾人「舉一反三」，其靈活性，可以補「教證」的不足。

六、「教證」到底是否可直接採用大乘、密續經典乃至宗派學說？其說服力對其他學系會有多高？去取之間，不無難處。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」
26 ——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001）

Scriptural Proof and Logical Reason for the Composition of Buddhist Ethics: The Example of My Buddhist Ethics

Shih Chao-Hui

When I was writing Buddhist Ethics the approach of which is philosophical, I took sutra quotations related to “dependent origination” as basic scriptural proof and developed from this detailed logic reasoning. I also included Mahayana ethics within “Buddhist ethics”. There were six reasons for doing so:

1. “Dependent origination” is the “basic formula” of all Buddhist theories. All the schools accept it and it can be developed into ethical thought, which proceeds from the shallow to the profound, from the narrow to the broad, as well as principles of all kind of levels of ethical norms.

2. With just a little bit of explanation, the basic premise of “dependent origination” can give you a feeling of close personal experience. There is no need to take recourse to faith or imagination.

3. The contents of the sutras are frequently tuned to specific times, places and people (the authors or those who received these teachings), and thus it is even possible to find things which are contradictory to the basic spirit of Buddhism. If one does not choose but accepts every single word or sentence as “scriptural proof” the result will usually be a discrepancy between the situation and the teaching. One may even support negative attitudes in this way!

4. Although the scriptures contain rich material but at the present stage when the “basic ethics” are written it is admissible to neglect these texts for the time being.

5. Many new ethical problems arise in this present age due to technology. We cannot expect of find answers for them directly from the scriptures. However, the detailed philosophical system built upon “logic reasoning” will help us to make

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

27 ——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001）

inferences. Its adaptability makes good for the deficiencies of “scriptural proof”.

6. Is it possible to adduce directly Mahayana or Tantric scriptures or the theories of different schools as “scriptural proof”? How convincing could this be for the other schools? It is quite difficult to make a choice here.

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

28 ——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001.07）

一、前言：撰寫《佛教倫理學》緣起

近十餘年來，筆者以一介佛教法師的身份，實地從事社會關懷、環境保護、生態保育與動物福利運動，雖歷經困挫而不退，背後支持筆者的，無非是佛教的倫理信念。這些信念是支持自己與同仁奮鬥下去的巨大力量；再者，筆者與同為社會理想而從事運動的知識份子、社會菁英交換意見時，佛教的倫理信念，也讓筆者得以提供一些與世間情見截然不同的豐富觀點。這些知識份子，具備聰穎的思辯能力與良好的道德意識，對世界與人生有相當深刻的見地，但佛法的觀點還是常讓他們有「柳暗花明又一村」之歎，對佛法視野的寬廣深徹，他們常是油然而起敬佩之情。

印象最深的是：有一次在台灣哲學會年會晚宴中，與中研院社科所錢永祥教授毗鄰而坐，筆者提起西方基督教社會中所掀起的動物保護運動，他竟然接了一句：「但由你們來做，正當性是更具足的！」筆者當然知道他的「正當性」究何所指，

亦即：佛教倫理學的「眾生平等論」，遠比希伯來神學的「人仿天主肖像以造，人受天命以管理萬物論」，更能提供吾人仁慈平等以對待動物的堅強理論。

點點滴滴蘊釀於胸，筆者漸漸感覺，有需要把自己遇境逢緣於媒體上或相與問答之間，所陳述佛教倫理思想之吉光片羽，組織成一個完整綿密的體系性學說。

至民國八十四年四月中，宗教系主任——慈祥儒雅的陸達誠神父，請筆者下學期為大四同學講授「佛教倫理學」。這是一個典型的西方哲學課題——筆者教佛學院十餘年來，還不曾聽說哪個佛學院有「佛教倫理學」課程的安排。但由於前述的實務經驗與蘊釀思維，筆者乃毫不遲疑地答應接下這門沒有現成中文教科書的課，而且於當年七、八月例行性禁足期間，閱讀了一些倫理學方面的書籍，並寫出一本體系性論著《佛教倫理學》，一方面作為學生的教科書，一方面也向一般讀者與佛教徒提供有關佛教個人倫理、群體倫理與環境倫理的系統知識。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

29 ——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001）

說來好笑！在撰寫這本書之前，對於「倫理」二字，雖不覺得陌生，卻也還從未關切過它的精確定義。在儒家意識掛帥的國中、小教育之中，「倫理道德」業已成為必修科目。在東方社會，不論是佛學還是儒學，各家各派都有非常豐富而多元的倫理學說，而且都有很高的道德要求，這是毫不比西方遜色的。可是，「倫理學」(Ethics)這門課程，卻是在西方建立起來的，所以對筆者而言，還是極其陌生的。也就是說，作為實踐的倫理規範或道德教誨，這在東方、西方都有，可是，要在佛教倫理規範或道德教誨的背後，建立一套完整的，具有內在理路的思想體系，而自成一「佛教倫理學」之學科，這是筆者在過去的佛學訓練中所沒有的嶄新經驗。所以為了撰著本書，筆者於禁足寫作時，開始閱讀了少量西方的「倫理學」論著。

總之，先於生活體驗與實務經驗中有了豐富的心得，然後才來尋求陳述此諸心得的「正規」框架，筆者此一寫作《佛教倫理學》的心路歷程，確乎與一般學者因蘊釀於一門學問久之，而推陳出新以著書立說的情形，截然不同。

也因為寫作的背景如此，所以本書之出，經常會很自然地拈取一些當代關切之議題，例如性解放運動、政治參與或生態哲學，而作佛法觀點的「對話」。所以它容或欠缺一些「科班出身」的學術規矩，卻多了一重「人間佛教回應普世價值、

引領社會進步」的時代意義。此所以嚴於作學術規範之要求的江燦騰教授，竟還能寬容地稱讚本書說：

「釋昭慧法師所著《佛教倫理學》一書，是當代臺灣新佛教倫理學的原創性和集大成之作，其思想源自釋印順博士的人間佛教及戒律思想的啟發，但在實踐面和詮釋體系上，已自成一家之言，堪稱亞洲地區新佛教倫理學說的代表性著作，亦為推動當代臺灣新佛教變革運動的指導書之一，其影響力正方興未艾，是必須鄭重加以肯定者。」^[1]

1. 江燦騰：〈昭慧法師著《佛教倫理學》：亞洲地區新佛教倫理學說的代表性著作〉，《弘誓》雙月刊，第四十七期，民國八十九年十月，頁十四。

頁 30 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」
——以拙著《佛教倫理學》為例

法光學壇第五期（2001）

二、哲學進路之學術考量

（一）順應西方倫理學之寫作體例

簡單而言：倫理學在西方的開展，以希臘、羅馬與希伯來三大系統為主。此其中又以希臘哲學家亞里斯多德(Aristotle, 384~332B.C.)，為奠定西方哲學思想進程的第一人。他先從經驗開始，以類比方法奠定知識論，然後從知識論走向形上學，體驗出具有真、善、美特性的本體，以此作為感官世界存在的基礎。再把形而上的原理原則，落實到具體生活之中，也就是倫理學和政治學。

這樣的方法論一直影響著西方的哲學思考，包括中世紀基督宗教的經院哲學。以倫理神學上最具代表性，也影響後世最深的多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225~1274)為例，其倫理學即透過亞里斯多德的哲學方法和內容，來支持基督宗教信仰。他依理性與信仰的不同而區分「自然倫理」與「超然倫理」，以為前者可依亞里斯多德的實踐理性去處理，而後者則需要信仰與恩寵，因為它需要信、望、愛三超德。

筆者在撰寫《佛教倫理學》時，有關思想體系架構的建立，得力於西方倫理學者甚鉅。雖然，佛教不設「本體論」(Ontology)，不談「形上學」(Metaphysics)，但依然有其依經驗法則而開展出來的基本原理——「緣起」(梵pratitya-samutpada，

巴paticca-samuppanna)，這也是佛陀依現實經驗而作思維抉擇，所體悟的原理。筆者即是由此最高原理出發，分別闡釋倫理學的相關議題。

至於探討「佛教倫理學」的專書，截至寫作之時為止，筆者沒見到長篇的中文著作（有的只是散篇）。在日文方面，有當代佛學大家中村元先生的《原始佛教的生活倫理》與《原始佛教的社會思想》，分別論述個人倫理與群體倫理；英文也有斯里蘭卡高僧H. Saddhatissa法師的《佛教倫理學》（姚治華先生中譯，幼獅出版）。援引資料的豐富，是它們的特色，也帶給筆者在檢索原典上的許多方便。但筆者

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

31 ——以拙著《佛教倫理學》為例

所設定拙著《佛教倫理學》的功能，不是豐富的資料引文與考據，而是將資料咀嚼消化後，取其要義以呈現佛教倫理的哲學體系。換言之，是哲學進路而非文獻學進路的。理證多於教證，演繹法多於歸納法。這並不表示不重視教證與資料的歸納，而是呈現與前述三書不同的特色，期望能產生與三書互補的效果。

（二）佛教文獻運用之六點考量

其次，在創作的過程中，筆者仔細思考一個問題：要建立佛教倫理學的思想體系，最根源的依據一定得是經典。倘無經典的依據，縱使再有道理，那也只能算是筆者的「一家之言」，是筆者的「個人看法」而已，筆者又如何能證明那是符合佛法的呢？這一點，毫無疑義。可是，佛教經典有聲聞乘、大乘與密乘諸經，而且印、中諸部派、學派、宗派，又還在同一問題上有許多歧見，像這些，筆者要怎麼取捨呢？這馬上就讓筆者無可迴避地先面對著「判教」的問題。

像斯里蘭卡的H. Saddhatissa法師，他所寫的《佛教倫理學》，就只採認《阿含經》，也就是聲聞乘的根本教典，這當然與南傳佛教認為「大乘非佛說」有關；策略上，他所採取的教證，也已是在尋求世界佛教三大系所共許的「最大公約數」了。可是大乘佛教（特別是初期大乘經、中觀與唯識學派），不但銜接根本佛法的「緣起」正理，而且在印度本土乃至於中國地區流傳久遠，思想卓越，高僧輩出，它難道不能納入「教證」的範疇嗎？

但是，若要納入「教證」範疇，筆者又如何能將大乘經拿來作為「教證」，以說服大家：這是南、北傳所共許的「佛教倫理學」，而不祇是「大乘佛教倫理學」

呢？印度大乘論師爲了建立大乘學說，常會先行列舉「鐵圍結集」等等傳言中的故事，以證明「大乘經是佛說」，但這些舉證，有些無可查考，而只能訴諸信仰或傳說，有些對聲聞學者根本不能構成說服要件，筆者又何苦老調重彈？

思索再三，當筆者提筆撰寫《佛教倫理學》時，還是決定把大乘法義，納入到佛教倫理思想體系裡，原因來自兩個向度的思考：

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

32 ——以拙著《佛教倫理學》爲例

一、從宏法利生的實務經驗中，筆者深深感受到大乘菩薩精神的偉大。大乘佛教所開展出來的磅礴氣象，所帶給苦難眾生的無限安慰，遠非聲聞自求解脫的心量所可比擬。由是筆者深信：大乘在古印度大陸之所以風起雲湧，必然有著佛弟子們在僧團極其深刻的反省，與社會大眾對佛教極其廣大的願景。也許筆者算是「菩薩根性」的人吧！總不願菩薩願行這樣熾烈的情操與美好的事功，是被摒棄在「佛教倫理學」思想體系之外的。

二、自教理之內在邏輯以觀，從聲聞乘到大乘，中間還是有一以貫之的脈絡，而不是截然割裂的兩套理論。筆者不想在「佛教倫理學」中爭辯「大乘經是否佛說」的問題，但經過平日的深思熟慮與往覆辯證，此時已有強烈的信心，可以暫不透過大乘經的教證，而直接把握那一以貫之的脈絡，用以全盤解釋大乘所特有的倫理思想。

於是，筆者仍然依例以經典文獻的「教證」，作爲整個佛教倫理學的思想源頭，且仍以古今中外佛教各學派最有共識的「緣起」(pratitya-samutpada)經文，作爲基本教證。不但因爲這是所有佛教理論的「基本公式」，而且也因爲，這是不必訴諸信仰與想像，而在所有人生命中都可親自領受到的經驗。進一步再依「緣起」之前提，由淺而深，推出綿密的「理證」。

筆者僅以此一「極小篇幅之教證」，來鋪衍整個佛教倫理學體系，其實並非特例。西方龐大體系的「倫理神學」，又何嘗不是建立在「神」這個最高層也最簡單的「教證」上，以作爲一切倫理思想的根源理論呢？

進以言之，採用此「唯一教證」而不例舉大量經文的原因有六：

一、如前所述，佛教倫理思想的各個面向，其實都與「緣起」之基本原理有若隱若現的聯結關係。或精確而言，「緣起」是一切佛法理論的「基本公式」。是故拙著《佛教倫理學》，但依「緣起」二字，可以推演出人天乘、聲聞乘與菩薩乘三種生命層次由淺至深，由狹至廣的倫理思想，以及各種層次的倫理規範之原理。

二、若純依「教證」而下結論，這種「聖言量」的有效性，大概

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

33 ——以拙著《佛教倫理學》為例

也僅及於佛教徒吧！對於非佛教徒而言，說服力是不夠的。反之，「緣起」的基本前提，卻是稍加解釋，就可以讓人領受到的貼切生命經驗，它既不必訴諸「信仰」，也不須加入我們的「想像」。由此所作的綿密推理，也可以讓非佛教徒參與判斷：諸多倫理課題的「佛教觀點」是否允當。

三、由於經典皆為佛滅後佛弟子們的結集成品，其內容往往因時、因地、因人（撰寫人或受教者）而有應機性，甚或出現與佛教基本精神不合的矛盾性（最令人困惑的就是：佛教號稱擁有「眾生平等」的基本精神，卻在經典之中，充斥著對女人的歧視與壓抑）。如果無所揀擇，而一味依於經典之隻字片語以為「教證」，往往會出現「機教不相扣」，甚或為保守、封建、落伍之階級意識或懦弱心態加以背書的情形。若要揀擇、分析，又會溢出主題，而作許多冗長的說明，讓本書無法達到精簡、順暢、脈絡分明的效果。

四、雖然經典中有許多豐富的記述，可供吾人研判「一般倫理學」或「應用倫理學」相關議題的佛教觀點（前者如：善、惡、罪、良知、自由意志等等；後者如：家庭、婚姻、同性戀、自殺、安樂死、墮胎、戰爭、死刑等等），但在目前撰寫「基礎倫理學」的階段，且就暫時將這些相關經文擱置一旁吧！

五、當代社會有許多因應科技而出現的嶄新倫理議題，例如：核能科技、器官移植、基因工程、複製人等等，我們是無法期待從經典之中，直接尋求答案。但是「理證」所建構的綿密思想體系，則有助於吾人「舉一反三」，精確思索該諸倫理議題相應的佛教觀點。其靈活性，可以補「教證」的不足。

六、「佛教倫理學」的「教證」到底是否可直接採用大乘乃至密續經典？還有，中國佛教所特有的「無情有性，草木成佛」之說，是否也應納入「佛教倫理學」的思想體系之中？其說服力對其他學系會有多高？去取之間，不無難處。相反

的，既然「緣起」是三乘共許之教證的「最大公約數」，是則依「緣起」而推演的理證，最起碼可以同步證成聲聞與大乘的倫理觀，卻又不須擔憂所引教證無法贏得三乘

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

34 ——以拙著《佛教倫理學》為例

學人「共許」的難題。

三、理證的層層鋪演——由倫理學到戒律學

基於以上六點考量，筆者決定以「緣起」為全書的關鍵詞，以此廣為鋪陳與分析，而推演出一環扣過一環的「理證」。所以筆者在撰寫時，除了於第二章一開始，先引用《阿含經》以陳述「緣起」的定義之外，爾後就儘量不再援引經文，全然以「緣起」要理而作邏輯綿密之推演。由「正釋緣起」而「例破餘論」，然後切入主題，分析「緣起論」的六種倫理價值（亦即緣起論者所呈現的六種人格特質）。

進一步，從「因果律」與「護生觀」，這兩個乍看之下相互矛盾的理論之中，以「緣起無限可塑性」的因果觀，辯證地尋求兩者內在理路的一致性。最後，再直接點出「護生」的三大根源理論——自通之法、緣起法相的相關性、緣起法性的平等性，這統統都可上溯自「緣起」法義。

這樣的推演，大致已先將「佛教倫理學」的思想體系建立起來了，而且筆者自信：這是前所未有的建構方式。後來有的學者撰寫「佛教倫理學」相關學術文章，其內在結構即往往沿襲拙著，而在此一大結構下填補一些西方倫理學之材料。

即便是佛教的「戒律學」，也已可納入此一體系，而在諸多繁複的條文戒相之中，直探其掌握「緣起」理路，發揮「護生」精神的神髓。

然則在「佛教倫理學」的思想架構中，又當如何定位僧伽倫理規範的「毘尼」呢？筆者曾在拙著《律學今詮》中加以扼要分析：無論是法與律，思想與制度，化教與制教，其活水源頭都不外乎是「緣起」(pratItya-samutpAda)。

在制度方面，由於佛教基本原理是「緣起」，筆者曾在拙著〈結戒原理與制戒原委〉中，以「緣起」為出發點，分析僧團為何會採取民主共議的制度，而無法產生中央集權制的世界性教廷與教宗教皇的

原因：專制教會的結構，顯然與緣起法的基本原理不符。緣起，意味的是多方因緣的結合，產生或此或彼的結果。所以純依個人主觀意願就可決策，雖可帶來較高的效率，但決策過程未經諸多因緣的相互激盪，錯誤的機率也就會相對提高，這決不會是緣起論者所樂見的制度。也因此，佛教自創教以來，從未有全國性或世界性的教會教廷，也未嘗產生類似教宗的最高領袖，連佛陀也以僧中一員自居，鼓勵僧眾依「羯磨」程序民主議事。^[2]

依於「緣起」法則，推論其思想與行為的必然開展，即是「護生」精神。從這裡，吾人即可將倫理學銜接上戒律學——戒律學不外乎是將倫理學中之「護生」價值觀加以具體化的一門學問。

在家的倫理規範，從「護生」精神出發，以五戒(paJca ZIIA)為主；出家者的倫理規範雖然數以百計，但也還是不外乎此一精神的延伸。出家、在家，最大的差別還不祇是條文的多寡，而是：在家五戒以「殺戒」為首，比丘（尼）的具足戒卻以「淫戒」居先。筆者以為：這不是由於兩者在「護生」方面的倫理價值觀有所分歧，而是由於：發揚緣起的「護生」精神，有賴於僧伽之住持正法，所以僧伽的制戒原理，歸結於「梵行久住」。為了讓梵行得以久住，比丘（尼）就應先擺脫一切障解脫道的情欲糾葛，這才能符合十大利益，而達到「令正法久住」的目的。只要正法得以久住世間，「護生」精神就得以維繫而不墜。

由於「護生」的理論根源是「緣起」論，它不是來自「天命」或「神恩」思想，而是來自每人在情意上自覺地「以己度他情」的「自通之法」，以及在理智上對「緣起相的相關性」與「緣起性的平等性」之認知，所以落實而為戒律的規範，就不可能與這「自通之法」、「相關性」與「平等性」三大原理互相悖反。

然則「自通之法」等三大原理如何具象化而形成緣起論者的人格特質呢？筆者在《佛教倫理學》中，提到緣起論者的倫理價值觀與及

2. 拙著〈結戒原委與制戒原理〉，《律學今詮》頁一一五～一一六。

其所形成的人格特質是：

- 一、養成不卑不亢的謙和胸懷。
- 二、內心充滿著感恩。
- 三、對眾生湧現慈悲之情。
- 四、民主的精神。
- 五、平等的精神。
- 六、科學的精神。

這些原都是深刻體悟「緣起」智慧的人，會自然流露的人格特質；而毘尼作為僧尼具體而微的行為規範，也就在規範的設計之中，隱涵著打造這種人格特質的意圖。換句話說，假使自以為「持戒」的人，呈現出來的是相反的人格特質，如：專制、自大、冷酷、自我中心強烈、無法設身處地為人著想、階級尊卑觀念強烈，那他肯定是對戒律內容揣摩錯誤。^[3]

以上，由佛教倫理學架設到戒律學的思想體系，不但是「緣起」法則的邏輯性推演，而且也有對教條主義之保守、階級意識之傲慢，而作痛切針砭之「時代對話」意義。對一位宗本聲聞教典，而視「大乘經非佛說」的人而言，除非他找得出筆者推論過程中的任何錯誤，否則沒有理由把這整套聲聞到大乘一以貫之的倫理思想與戒律原理，全盤排除於「佛教倫理學」之外。

四、教證的揀擇——面對密續思想與宗派特見

關乎佛教倫理思想體系之建立，上推到大乘，其實也已算是一種極致了。至於要不要進一步將秘密乘的倫理思想也一併納入此一體系之中？筆者以為：一般性的佛教倫理思想，還是顯密所共的；至於顯密不共的倫理，如對「上師」權威的極度推崇，以及無上瑜伽的雙身修法，這是明顯與基本佛教倫理思想有所扞格的。不是筆者劃地自限，筆者實無法將其合理地納入或融入既有的佛教倫理思想體系之

3. 詳見拙著〈毗尼研究方法舉隅〉，《律學今詮》，台北，法界，民國八十八年，頁四一～五四。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

37 ——以拙著《佛教倫理學》為例

中。

且即使是密教的宗喀巴大師，其《菩提道次第廣論》也不外乎依彌勒論而作「下士道、中士道、上士道」之分類，太虛大師與印順導師亦遵循此一次第而改名之為「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」。然則密續的教證，一開始就因其「不共」的性質太強，而被筆者先設定成「不擬處理的議題」了。

另一方面，筆者也將富於中國佛教特色的「草木有性」說，排除於論證範疇之外，這不但是因「草木有性」學說的論證過程，有重大的瑕疵 [4]，且亦因其鮮能求得南傳、藏傳乃至中國異宗派之共識，放進論證體系中去，只有徒增爭議而已。

還有，就筆者來看，即便是當代最基進的生態哲學（如深層生態學），也不須建立在「草木有性」的學理上，「緣起」法則中的「相互依存」與「平等法性」原理，就已足夠證成它了。透過「緣起」法則的檢視，筆者甚至還對深層生態學的主張，提出了一些詰難與回應。[5]

其實不但如此，曾有學生問筆者，為何不將唯識學的「種子現行」理論拿來詮釋書中的業果報思想？答案是一樣的：唯識學的這套詮釋系統，固然在自身「屬於正統佛法」的辯證過程中，提出了一連串綿密有力的教證與理證，但那些教證與理證是否都可說服其餘學派？則又是另一大課題（筆者曾就此一主題，撰為《初期唯識思想》[6]，提出一些拙見，茲不贅引）。

這倒也不是因為筆者同情中觀見的緣故，因為同樣在拙著《佛教倫理學》中，筆者也還是多談「緣起」，少談「空性」的。倘要囿於學派見地，那就只能寫「中觀倫理學」、「唯識倫理學」、「如來藏倫理學」、「天台倫理學」，而不適宜全面性地稱之為「佛教倫理

4. 有關「草木有性」學說之論證缺失，筆者將另文討論之，茲不贅言。

5. 詳閱拙著《佛教倫理學》第五章，台北，法界，民國八十七年三版，頁二三二～二四一。

6. 詳見拙著《初期唯識思想》，台北，法界，民國九十年三月出版。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

38 ——以拙著《佛教倫理學》為例

學」了。

五、相互矛盾的教證舉隅：自殺

讓佛教倫理學的思想體系，明顯地呈現出一以貫之的脈絡，這是非常重要的。倘無這種哲學進路的學術訓練，則縱使是飽讀經典文獻，也不見得能夠對於佛教倫理學這個學門的思想，做全盤的把握。面對某些有爭議性的單一議題時，更是容易「掛一漏萬」，犯下以偏概全的錯謬。

佛教的文獻，無論是原始的《阿含》與律，或是後來出現的大乘經，這些典籍裡，有時針對某一種倫理議題，彼此之間的看法，都還是自相矛盾的。此時，如果沒有「佛教倫理學」的思想訓練，如何抉擇它呢？舉例而言：台灣社會前一陣子有連續自殺事件，自殺率節節飆高，於是有媒體採訪筆者，也有公聽會請筆者到場談述有關「自殺」的佛教觀點。

自殺到底符不符合佛法？有否牴觸佛教的倫理規範？從戒律來看，答案是很明顯的！出家在家都嚴禁殺生，出家戒將「殺人」列為四重禁之一，犯者必須逐出僧團，在家五戒的第一條就是不殺生戒，似乎沒有討論的餘地，因為自殺也是殺生（而且還是「殺人」）！但如果從經典中尋求「標準答案」，那肯定會有兩派，發出不同的聲音：一派贊成「自殺無罪論」，一派認定「自殺有罪論」。因為在經律之中，既有佛陀曾經訶責自殺行為的證據，又有佛陀不反對病苦阿羅漢自殺以提前終結性命的記載。

先談前者，《雜阿含經》^[7]中記載，有許多比丘，因修不淨觀，厭惡己身而自殺；有些自己無法下手，請求協助自殺，這時旃陀羅受魔嬈亂而生邪見，以為這是慈悲，竟連殺了六十人。事後，佛陀不但嚴加訶責，並且以此成為說法、制戒的因緣。^[8]從是以觀，佛陀顯然

7. 《彌沙塞部和醯五分律》卷一，大正二二，頁七上～下；《雜阿含經》卷二九，大正二，頁二〇七中～二〇八上。

8. 「汝等愚癡，所作非法，豈不聞我所說慈忍護念眾生？而今云何不憶此法？」

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

39 ——以拙著《佛教倫理學》為例

是不贊同自殺的。

然而，《阿含經》中卻也有許多佛陀不反對甚至贊許的自殺個案，值得深思。例如：闍陀身罹重病，不願再忍苦而活，也不接受舍利弗等智者的勸阻。在舍利弗與他的對話 [9] 中，顯示他確實已徹悟無常、無我了。於是摩訶拘絺羅印證他「無生老病死憂悲惱苦，如是純大苦聚滅。」 [10] 闍陀自殺後，舍利弗向佛陀請示，佛陀回答：「舍利弗，我不說彼有大過。若有捨此身，餘身不相續者，我不說彼有大過。」 [11] 不但未訶責闍陀自殺，甚至還授予「第一記」。

還有一位跋迦梨 [12]，自殺前希望見佛陀一面，佛陀親來開示，先問跋迦梨是否已瞭解五蘊無常、苦、空的道理，跋迦梨皆一一回答而無疑義。於是佛陀答應了他自殺的請求：「若於彼身無可貪無可欲者，是則善終，後世亦善。」跋迦梨自殺後，佛陀也為他說了第一記。

在《阿含經》中還有一個被天魔阻止，卻反而被佛陀接受的自殺案例：瞿低迦 [13] 自殺，是在已證得「時受意解脫」之後。由於他已經有六次的退失經驗，不願再退失，所以決定自殺。其實在瞿低迦自殺前，天魔波旬（為了怕他自殺而超脫其魔境）已經去請佛陀勸阻。可是佛陀深觀瞿低迦的大事緣起，知道他將證阿羅漢，不但不阻止，反而先行給予授記！事後並帶領僧眾去看遺體，印證了瞿低迦確實已證涅槃。有些贊同「安樂死合法化」的佛教主張，即提出此諸《阿含經》事例以為教證的。

顯然談教證，即使是諸部共許的原始教典，針對一個「自殺」，就有兩種完全相反的答案，何者為對？這時，如果沒有正確的「佛教倫理學」思維訓練，就不容易理清頭緒，而會產生各引各證、各說各話的情形。相反的，若是有了「佛教倫理學」的思維訓練，則可透視

9. 《雜阿含經》卷四七，大正二，頁三四七下。

10. 《雜阿含經》卷四七，大正二，頁三四八上。

11. 大正二，頁三四八上。

12. 《雜阿含經》卷四七，大正二，頁三四六下～三四七上。

13. 參閱《雜阿含經》卷三九，大正二，頁二八六上～中。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

40 ——以拙著《佛教倫理學》為例

這兩種記載並不矛盾的原理。有關此點，筆者在拙著《鳥入青雲倦亦飛》一書中，曾加以分析道：

對同樣的自殺事件，有的訶責而有的默許，原因在於凡聖有別。凡夫猶有本能的自體愛，其盲動而強烈之求生慾，非純理智所可克服，自殺的後遺症巨大；聖者已斷除「我執」，不會再受到自體愛的牽絆，所以死亡真正是生命之流的終結，此之謂「不受後有」——不再受生，沒有未來生命的存在（「有」即「存在」）。既然聖者生命之流的終結是遲早的事，所以其自殺不過是讓此終結提早臨到而已；而且既是真正的終結，也就不會有「在未來養成自殺慣性」的後遺症。^[14]

六、機教不相扣的教證舉隅：不見世間過

再舉一個教證雖好，但機教若不相扣時，會與佛法根本精神產生嚴重落差的例子：

本（九十）年七月三十日，郭正典先生於《自由時報》撰文〈慈濟如何化危機為轉機？〉其中有一段話，指責慈濟的「一灘血」故事值得非議，因為佛教修行人竟然一再傳述他人可能的過錯，他認為：這種做法似乎有違佛教教義。作者引六祖惠能《法寶壇經》的〈般若品第二〉頌云：

「若真修道人，不見世間過。
若見他人非，自非卻是左。
他非我不非，我非自有過。
但自卻非心，打除煩惱破。」

並解釋道：這段頌詞的意思是說，真正的修行人只會省察自身的過錯，而不會去注意他人的過錯；如果修行人看到他人犯了過錯，就去談論那個人的過錯，那就不對了。別人或許會去批評他人的過錯，修行人則不會如此做，修行人若也去批評他人的過錯，那就是修行人

14. 參閱拙著〈安樂死應否合法化？——從佛法看安樂死問題〉，《鳥入青雲倦亦飛》，頁一三七～一三八。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

41 ——以拙著《佛教倫理學》為例

的過錯。只要自行去除爭論是非的心，修行人就可以破除煩惱。

事後筆者與郭先生在電子郵件中談到：個人對文中所引六祖惠能「若真修道人，不見世間過」的說法，略有不同的意見。郭先生不以爲忤，並懇賜高見。由於筆者認爲：個人在這方面之佛法體會，對鄉愿而不重伸張社會公義之佛教徒，似有針砭意義，故得郭先生之允，將筆者函中之觀點同樣在《自由時報》發表出來（八月五日刊出）。

筆者認爲：在傳統華人社會中（佛教也不例外）瀰漫著的，正是這種不分是非黑白，鄉愿冷漠，而又以「不見人過」爲護身符的空氣。六祖之言，對於老愛挑釁他人，卻從「不見己過」的修行人而言，當然是一味對症好藥，但若藥不對症時，它也可以成爲一劑人間毒藥。

筆者從佛法而來的體會是：一切修行不脫「緣起中道」，具體而言「中道」之實踐，即是「八正道」。八正道之首爲正見，分爲世、出世正見。第一、世間正見有四：正見有善有惡，正見有業有報，正見有前生有後世，正見有凡夫有聖人。以此觀之，不能分辨善惡，如何避免惡業苦報？既能分辨善惡，又豈可能不見人之善惡？第二、出世正見：即是四諦、緣起，亦即無常、無我之正見。

以此二種正見，下一步可分別作世、出世正思維。第一、作世間正思維時，應如是念：某甲之惡確屬罪惡。對罪惡不可無動於衷，那不是涵養好，而是麻木不仁——這也許是肇因於沒有明辨善惡的正知正見，也許是肇因於個性怯懦，不敢正直以對。無論如何，這兩種心態（知見上的不能明辨或情意上的不敢面對），都無法生起清淨道品，因爲它不符合「四正斷」[\[15\]](#)的原理——無法令自己「已生惡令斷，未生惡令不生」。

第二、作出世間正思維時，應如是念：雖此某甲之惡確屬罪惡，為我之所深切厭惡，我不敢說是「嫉惡如仇」，最起碼勤修「四正斷」的我，作為一介修道人，也應嫉惡「如病、如癰、如刺」，恨不

15. 「四正斷」者：未生善令生，已生善令增長；未生惡令不生，已生惡令斷。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

42 ——以拙著《佛教倫理學》為例

能拔除其惡而後快。

但謹記住「諸行無常」，不要陷入常見，而把此「罪惡」等同於「某甲」，因為某甲也有改惡修善的可能。所以對於某甲，不要在事過境遷之後，還老是存有「一朝為惡者，必是終生為惡」的偏見與惡感；甚至要儘量為某甲製造讓他得以改惡修善的機會。手段即使剛猛，動機卻不妨慈悲；此所以大菩薩雖對眾生眉毛拖地，必要時也還是會示現怒目金剛相，以折伏眾生之惡。

再者，也要謹記住「諸法無我」，千萬不要陷入我見。因為一旦陷入我見，這時對待某甲，關注的不會是「如何使某甲斷惡修善？如何避免某甲之惡危害眾生？」而是「某甲之惡對我有無利害關係？我應如何對待某甲，才能於其過惡避免禍害或攫取利益？」一旦陷入我見，若與我無利害關係，則此過惡與我無關，「自掃門前雪」即可，何苦管到「他人瓦上霜」呢？於是視其過惡，自然無動於衷；若有利害關係，則更可能鄉愿討好，可能成為幫凶，可能狼狽為奸，可能利用其惡以製造更大罪惡，……總之，這都不外乎是出發於「自我」的考量，好能於某甲之惡避免禍害，或是攫取利益。

所以，修行重點不在「不見世間過」，而在於去除「常見」與「我見」。在「無常」與「無我」的立足點上，為明辨是非而悲憫眾生故，「見世間過」還是有積極意義的。六祖所說的「他非我不非，同體是大悲」，這種高潔與慈悲的盛德，是立基於「明辨是非」的基礎之上的。否則，不知他之所為，究竟是「非」還是「不非」，則焉能令自己「不非」？又如何能「但自卻非心，打除煩惱破」呢？

所以六祖的「若真修道人，不見世間過」句，最好改一字，寫成「若真修道人，不計世間過」——「不計」是指：不計較他在自己身上所犯下的過失，沒有報復

意欲，此所謂「宰相肚裡能撐船」是也。此一精神，復可發展為「菩薩不捨罪苦眾生」之大乘情懷——爲了使對方避免苦切果報，也爲了避免對方之惡危害眾生，當然還是要想辦法制止對方之惡！

以上見地，其實就是不宜一味運用「教證」，而應審慎以「理

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」
43 ——以拙著《佛教倫理學》爲例

法光學壇第五期（2001）

證」來檢視經典（六祖壇經在國人心目中，也是經典），以免「機教不相扣」時詮釋錯誤的又一案例。

七、結語：中道新詮

綜上所學，大略可知筆者撰寫《佛教倫理學》之一些內在思維。如果有空，筆者極想將該書重新增訂改寫。特別是：有關「中道」的思想，筆者後來又有了更多體會，認爲那是整個佛教倫理規範的行動綱領。

筆者依「緣起」而來的體會，將「中道」定義爲：「在所有可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇」。言「可見聞覺知」者，預留「六根有限」的伏筆，讓讀者意會到：這些「可見聞覺知」的因緣，並不窮盡所有因緣，所以我們行中道時，不敢自詡所有的抉擇都是「絕對真理」，而只能謙遜地承認：這是目前爲止看來「相對最好」的。再者，緣起論的陶冶下，所產生的「無我」洞觀，也有助於吾人在抉擇之時，將「自我利益」放在一邊，而爲眾生利益以作「無私無我」的抉擇。

職是之故，政客或商賈也在隨時因應「可見聞覺知的因緣條件」，而「作相對最好的抉擇」，但那不即是「中道」，而是「賺取個人的最大利益」，差之毫釐，失之千里。所差正在「有私無私、有我無我」之別而已。

有關這部分的思想，最早出現在林益仁先生對筆者的採訪稿〈佛法與生態哲學〉一文之中 [16]。後來筆者也逐漸發現：這樣的看法，已被一些中觀學者所採用，以闡釋「八不中道」的實行要領。這一「中道新詮」，筆者將擬於新版《佛教倫理學》，增補到第二章中，以貫通地作爲第四章「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」的共同行動綱領，而不祇是如今版之次第，將它列於三乘共法的「四諦→道諦」目次之下而已。

16. 該文最早刊於《法光雜誌》，民國八十五年七月，第八十二期第二、三版；其後收錄於拙著《鳥入青雲倦亦飛》，台北：法界，民國八十五年九月出版。

頁 撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」

法光學壇第五期（2001）

44 ——以拙著《佛教倫理學》為例

點滴思維，疏漏在所不免，以此懇切就教方家！

九十、八、廿九于尊悔樓

——九十年九月十五日宣讀於現代佛教學會「佛教倫理學」學術研討會上

