

佛教與現代經濟倫理

王覺溟

自由撰稿者

提要：在當代中國（大陸），經濟的快速發展與道德的普遍淪喪正在形成一種尖銳的矛盾，已經嚴重阻礙社會的進一步發展以及整個國家、民族的現代化進程。究其原因，就是經濟倫理的缺位。所謂經濟倫理，是指人們在社會經濟生活中必須遵循的一種倫理秩序、道德規範和精神導向。觀諸西方，新教倫理就曾經作為一種強大的精神驅動力和道德規範，對近代西方的社會發展產生過巨大的促進作用。對於中國社會而言，佛教作為一種深厚的文化傳統與倫理資源，正應得到深入地傳承和創造性的轉化，從而積極地參與當代中國經濟倫理秩序的建構。

本文通過現代經濟倫理的幾個主要層面，如：財富觀、職業倫理、交易倫理、消費倫理、分配倫理等，探討了佛教倫理與現代經濟倫理之間的內在生成關係，旨在表明：佛教傳統一旦經由「契理契機」的現代化重建，完全可望生成一種適應於當代經濟社會的生活倫理與精神秩序，從而為現代以及未來人類的心靈走向和文明走向、提供必要的道德與文化指南。

關鍵詞：佛教倫理 現代經濟倫理 道德 經濟

緒論：一個「韋伯式」命題

佛教傳入中國二千年，作為一種博大精深的文化傳統，她曾經與儒家和道家共同成就過中國文化的輝煌，其自身也在唐朝臻於鼎盛。然而，自宋元以降，佛教卻一路式微，至明清時期已是百弊叢生。究其衰落的根源，太虛大師曾經一針見血地指出：「中國雖代有高僧名士相繼輩出」，卻「類皆口說大乘圓頓之教，身行小乘偏權之行」[註 1]。印順導師也認為，中國傳統佛教「理論的特色是至圓，方法的特色是至簡、修證的特色是至頓。……真正的大乘精神，如彌勒的『不修（深）禪定、不斷（盡）煩惱』，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在『至圓』、『至簡』、『至頓』的傳統思想下，是不可能發揚的」[註 2]。誠然，心性與理體上的「圓融、簡易、頓超」或許無悖於個體的解脫，但是，因之而導致的社會實踐上的缺失，卻顯然遮蔽了佛教倫理與大乘精神對於現實世間本應彰顯的力用。

無怪乎現代西方著名的思想家、社會學家馬克斯·韋伯會說：「佛教冷靜而驕傲地將個人從生活本身中解脫出來，……因而它從未成爲一種普及性的救世信仰。……一旦佛教成爲一種到處傳佈的民間宗教，它及時地將自己轉變爲一種基於以因果報應爲補償之上的救世主宗教，以各種虔誠的方法：做禮拜、念佛、行善事來感謝菩薩的保佑，以換取來世投個好胎的希望。」[註 3]馬克斯·韋伯對於佛教的認識局限於當時西方學術界有限的漢學水平，未能領略到真正的佛教精神，如此展開的論述當然會產生顯而易見的偏失。但是，他所指陳的佛教僧俗或求個人出世解脫或求來世人天福報的現象卻是確鑿的宗教史實。於是，韋伯順理成章地下此斷語：「總之，從佛教徒……的虔修行爲中並不會產生任何動機，來形成一種有條理的控制生活的理性體系。」[註 4]「並沒有任何途徑，可以將人們從（佛教）這種唯一真正首尾一貫的遁世立場導向任何經濟倫理，……」[註 5]

韋伯的研究結論近乎宣判，它似乎一勞永逸地取消了傳統佛教在現代化社會生活中的「合法性」。這種片面武斷的、以偏概全的論說當然令人難以苟同，但卻足以令人警醒和反思。我們看到，在當代中國（大陸），由於諸多的政治、社會與歷史原因，佛教、儒教等傳統文化中所蘊涵的倫理資源長期得不到創造性的轉化，未能有效地適應以工業文明和商品經濟爲主導的現代生活。因此，許多佛教信眾仍舊熱衷於利用法事經懺求取人天福報，而對積極進取、創造財富的現代價值觀嗤之以鼻；仍舊以狹隘的「求感應、求功德」作爲信仰鵠的，對各種世間智慧、現代知識和理性思惟方式不屑一顧；以「不造惡業」、「不求名聞利養」爲理由獨善其身，缺乏應有的社會責任感和公民意識。另一方面，由於舊有的計畫經濟時代的意識形態及其道德規範、已經隨著市場經濟的啓動和逐步深入而不可避免地遭到瓦解。於是，被「六億神州皆堯舜」的「泛道德主義」長久壓抑的物欲，迅速地釋放並膨脹。整個社會仿佛從一個極端走向另一個極端。物欲至上、唯利是圖的「泛功利主義」很快成爲人們的生存原則。相當多的社會民眾一邊理直氣壯地宣稱他們不需要任何信仰，一邊卻又趨之若鶩地甘當「金錢教」的忠實信徒。於是，道德被棄如敝屣、金錢被奉若神明。在如此的顛倒與迷狂之中，佛教倫理本應具有的社會教化功能，似乎正在迅速地弱化並喪失。因此，當代中國社會可以說正處於一種空前的「精神失序」與「道德真空」中。綜上所述，我們不難發現，佛教倫理與大乘精神對於現代民眾及佛教信眾的社會生活、經濟生活應有的倫理規約與精神導向，至今付諸闕如。

馬克斯·韋伯在其《新教倫理與資本主義精神》一書中，曾經深刻地揭櫫過新教倫理與近代資本主義精神之間的內在生成關係。韋伯的理論指出，新教倫理作爲一種強大的精神驅動力 and 道德規範，曾經對近代西方的社會發展產生過巨大的促進作用。相對於西方新教而言，同屬三大世界性宗教之一的、具有二千五百多年歷史的佛教，真的如同韋伯所斷言的，無法導向任何經濟倫理嗎？本文試圖以該問題爲背景、以新教倫理爲參照，審慎地考量：佛教作爲一種深厚的精神傳統與倫理資源，究竟能否與現代社會的經濟倫理構成某種內在的生成關係？對此，我們將從財富觀、職業倫理、交易倫理、消費倫理、分配倫理這五個層面進行探討。

當然，我們將佛教倫理與西方新教倫理做比較的目的，並不是要以後者為準繩，而是希望以後者為參照，幫助我們回眸去檢視自身固有的、卻久已被淡忘的精神傳統和倫理資源。在我們尚未尋回失落的文化傳統之前，二者的比較恐怕還是不無意義的。

一、大乘佛教的財富觀

現代社會是一個商品經濟的社會。人們爲了要滿足各種需求或者欲望，似乎把「追求金錢、擁有財富」視爲生命中最重要、甚至是唯一的目標。在這樣的時代趨勢與社會潮流中，有權有勢者往往以權謀私、貪汙受賄；無權無勢者只能鋌而走險、殺人越貨。而一般的社會民眾，不僅要承受衣、食、住、行、就業、教育、醫療等各方面的生存壓力，而且隨時面臨著失業風險。種種生存壓力和不安全感，仿佛一具具重軛壓在人們的肩膀上和心靈上。再者，身處於中國內陸貧困地區的八、九億農民，甚至連最基本的溫飽問題和義務教育問題都尚未解決。總之，無論是出於貪圖享受、虛榮攀比，還是基於各種生存需要，在今天的時代境遇中，財富的意義，注定要、而且已經被無限的放大。

而以佛教倫理的眼光視之，財富又意味著什麼呢？

在原始佛教的經典中，佛陀曾經把金錢比喻爲「毒蛇」。之所以會有這種說法，首先是因爲當時的印度社會普遍流行厭世苦行的風尚，並且當時佛陀主要的教化對象是亟求了脫生死的聲聞弟子。在這種情況下，佛陀當然要「對機說法」，以這種譬喻促使阿難等小乘弟子進一步堅固出離心、修持解脫道。此外，這種說法也是佛陀爲了破除一般人慣有的對金錢的過度貪欲而「應病與藥」。當然，這是一劑「猛藥」，目的是要醫治「重病」。比如前不久東南亞金融危機時，香港精神病院病人猛增。院方爲治療這批特殊的病人，以模擬的股票交易使下跌的股票上升，藉此治療他們因破產而導致的精神崩潰和心靈創傷。正是因爲對財富的貪欲像毒蛇一樣佔據著這些人的整個生命，才使得他們在物質上破產的同時，隨之而來的就是「精神破產」。可見，金錢不應該成爲人生中唯一的精神支柱。究其實，財富只是一種物質客體，它是從屬於、服務於人的精神主體的。換句話說，財富是工具，是「爲我所用」的。因此，對於佛陀的教說就要善加思惟：所謂「金錢是毒蛇」的說法，是要讓我們摒棄對金錢的執著心態，而並非讓我們摒棄金錢本身。

上述譬喻只是一個反面教材。在另一個故事裡，佛陀就從正面告訴我們：物質需求是精神追求的基礎。有一次，佛陀和弟子們應供歸來，途中遇到一個極度饑餓之人，十分痛苦。弟子們請佛陀爲此人說法，以減輕他的痛苦，但佛陀並未替此人說法，反而給比丘們講起法來：「比丘們啊！此人此刻最需要的是一碗飯，而不是佛法，拿一碗飯來吧！」等此人吃飽飯後，佛陀才給他講法，引導他如何獲得財富和思想上的寧靜。這就是佛教所謂「法輪未轉，先轉食輪」的道理。[註 6]《增一阿含經》亦云：「一切眾生有食則存，無食則亡。」在《中部》的《巴陀伽摩經》（*Pattakammasutta*）中，佛陀就把人類最基本的渴望分爲四種：

(一)願我的財富通過正當的途徑一天天的增加。換言之，每個人都希望自己富有。財富是人們最渴望得到的東西。

(二)當一個人富有後，他所渴望的是美名遠揚。他如此祝願：願我的美名傳遍四方，特別是要在我的親朋好友、師長中流傳。

(三)當一個人既富有，又有好名聲，他祈求健康長壽。他如此祝願：願我健康長壽。

(四)當一個人富有、美名遠揚又健康長壽，他自然希望死後幸福。他如此祝願：願我死後生天享福。[註 7]

由此可知，佛陀通過對現實人間的諦察後也認為，獲得財富是人類的第一需求。如《大乘理趣六波羅密多經》所言：「如一切貧窮有情，饑寒、裸露、身心不安，何能造作種種事業？」當一個人連最基本的物質需求都不能滿足時，他很難去嚮往更高境界的精神生活。他只能想方設法、甚至不擇手段地去滿足他最基本的生存需求。我們從今天社會上許多違法犯罪現象可以看到，許多人去盜竊、詐騙、搶劫、殺人，並非全由於道德敗壞，許多時候往往是出於生活所迫。如《長阿含·轉輪聖王修行經》云：「有貧窮已，始有劫盜。」誠然，在任何時代都不乏身處困境仍然「安貧樂道」的人，諸如孔子十分讚歎的弟子顏回：「居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」我們也同樣認為，人類在任何時域，任何個人在內在生命中努力所做的道德堅持永遠是令人欽佩的、甚至是不可或缺的。他們猶如暗夜中的星辰，以不屈的人格光芒引領著蒼茫大地上的芸芸眾生朝著更高的精神境界前行。他們的光芒在歷史長夜中儘管稀有而微弱，但卻頑強而持久。

然而，這種崇高的道德典範向後人所昭示的意義，並不是說只有貧窮才會產生道德，而是希望我們無論在怎樣的環境中都應該要堅持道德——一個人既然可以在貧困的環境中堅持道德，那當然也應該、並且也能夠在富貴的環境中堅持道德。簡言之，「安貧樂道」強調的是「樂道」——樂於追求道德，而不是「安貧」——安於貧困匱乏。孔子本人不是也說過「如富貴可求，雖執鞭之士，吾亦為之」的嗎？所謂「執鞭之士」，是指馬車夫或市場的看門人。連孔子都樂於通過這種處於社會底層的職業來謀求富貴，可見，值得我們崇尚的，是「樂道」的精神，而非「貧窮」本身。尤其是在今天這種以交換和消費為主要特徵的商品經濟的社會中，物質財富的匱乏，不僅會使人難以生存，還會使人喪失受教育的機會，進而導致人格的扭曲以及精神生活的平庸與狹隘。

既然佛陀是要讓我們摒棄對金錢的執著心態，而並非讓我們摒棄金錢本身；孔子教我們崇尚的，是「樂道」的精神，而亦並非「貧窮」本身。那就足以說明：財富是中性的，本身並無善惡；它只有「工具屬性」，而無「道德屬性」；它只有手段意義，而無目的價值。當我們出於貪欲追求財富時，它有可能成為一條戕害生命的「毒蛇」、亦即成為修行人的「障道緣」。但如果我們生命中擁有更高的精神生活和道德目標時，財富就是我們生命自由的保

障，是人格獨立的前提，是精神殿堂的基石，更是一個佛教修行人必要的福德資糧，即「助道緣」。佛陀時代的許多大居士和大護法，本身都是帝王和大富長者。如頻婆娑羅王、波斯匿王、摩羅斯王、須達多（給孤獨長者）、迦蘭陀等，他們不但是物質上的財主，更是精神上的富翁，可謂佛教信眾中「安富樂道」的典型。

實際上，在大乘佛教經典如《藥師經》裡，我們也可以看到，藥師佛在其所構想並締造的理想國度——東方琉璃世界中，能「令諸有情，皆得無盡所受用物，莫令眾生有所乏少」；人們「身心安樂、家屬資具，悉皆豐足」；並能「隨意所趣，作諸事業。」在《阿彌陀經》裡，由阿彌陀佛殊勝願力所成就的西方極樂世界中，有「七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名為極樂。……極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。四邊階道，金、銀、琉璃、玻璃合成。上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻璃、硨磲、赤珠、瑪瑙而嚴飾之」。誠如印順法師所說：「物質生活的貧乏與不平，也是不理想的。所以，要在社會和平、物產繁榮的基礎上，加上智慧與慈悲，真理與自由，佛法流行，才是佛教徒仰望的淨土。」[註 8]

可見，佛教倫理只是不希望人們以信仰沈淪和道德墮落做為富有的代價，而並不是將「信仰」與「富有」置於二者必居其一的兩難中要求人們抉擇。「越窮越光榮」的極端信仰曾經把我們這個社會推向崩潰的邊緣，而今「金錢萬能」的另一種極端正把我們引向萬劫不復的深淵。這種關於「財富」的對立二元的簡單思惟致使我們這個社會在走向現代化的道路上步履維艱。因此，今日和未來國人所需要的，應該是一種更為清明而圓融的理性——「我們不想生活在一個『公正』的社會中，在這個社會裡什麼也買不到；我們也不想生活在一個『有效率的、富裕的』社會裡，這個社會把它的金錢用於道德上受到指責的目的」[註 9]。一個既關注經濟成長、又重視道德建設的社會，才是值得我們追求的相對理想的社會。而這樣一個理想社會的建構，必須倚賴於這個社會的成員要普遍具有一種中道而健全的財富觀、及其在此引導下的合理正當的經濟生活。

因此，作為生活在現代市場經濟社會中的人，包括佛教信眾，完全有理由從「安貧樂道」的傳統倫理轉向「安富樂道」的現代倫理。也就是如太虛大師所說的，首先應該「好生地做一個人……完安物質的生活」，亦即「安富」；其次是「增高知識的生活，完善道德的生活」，亦即「樂道」；進而「再以此完成優美家庭、良善社會、和樂國家、安寧世界」。[註 10]

二、佛教與現代職業倫理

在純粹物欲和現實利益的驅動下，當代中國社會生活的各個領域、尤其是經濟領域，充斥著種種違法犯罪和不道德現象。究其根源，除了法律制度不完善、經濟秩序不健全之外，還有一個重要原因，就是當代中國的市場經濟缺乏經濟倫理的有效規約。其中尤為嚴重的，就是「職業倫理」的缺位。「伴隨著公共道德的衰落，……我們看到，不管是企業家、商人、

工人，都在其履行職責的過程中發現自己身上不存在任何用來制約自私自利取向的影響，他用不著遵從任何道德紀律，……所以，最為重要的事情，就是經濟生活必須受到規定，必須提出它的道德標準，只有這樣，擾亂經濟生活的衝突才能得到遏制，個體才不至於生活在道德真空之中。……因此，……有必要確立職業倫理」[註 11]。

職業倫理是現代經濟倫理的重要組成部分，也是考察與評價一個公民社會的道德狀況、理性發育程度與社會文明程度的主要標準之一。根據韋伯的研究，「任何一種職業都具有兩重性，一種是職責的實用技術性或經濟理性；另一種是職業的道德職責感和宗教神聖感，即職業的神聖性」[註 12]。前者是構成職業倫理的基本條件，後者是維繫職業倫理的精神主體。

佛教作為一種宗教信仰和道德規範，當然不可能也沒有必要對於社會生活中的各種行業或職業有著具體的、微觀的技術性指導，但這絲毫不意味著佛教排斥世間技藝或者說缺乏經濟理性，更不表明佛教的倫理原則、戒律精神以及修行軌範對於現代職業倫理的建構就喪失了規範意義或「支授功能」。相反，無論是原始佛教經典中佛陀對於在家人的工作、生活所作的教誡與引導、還是佛教禪宗史上歷代祖師大德入世苦修的實踐經驗，抑或是大乘佛教菩薩行的「六度四攝」所呈現出的積極精神，在在表明了佛教倫理、尤其是大乘精神，仍舊是生成現代職業倫理的必要元素和不可或缺的重要資源。其中既有職業技能方面的經濟理性，更不乏道德信仰層面上的「天職觀念」。

當然，本文的主旨並不是要證明佛教的職業倫理是曾經存在過的歷史事實，而只是試圖表明，在大乘思想的甚深礦藏中的確蘊涵著相關的倫理資源。對此，我們將從「職業技能」、「職業道德」與「天職觀念」這三個層面進行探討：

(一)「勤習五明」與職業技能

在原始佛教的經典中，佛陀就曾要求人們把學習職業技能作為求取財富的正當手段。如《中阿含·善生經》中說：「初當學技術，於後求財物。」也就是說，通過各種職業教育和職業培訓，掌握職業所需的知識、學問、技能，才是取得財富的正確途徑和方式，也是從事職業的必然要求。

如今，人類已經進入資訊社會，科學技術的發展可謂「一日千里」，各種交叉學科和新興知識正日新月異地湧現。在這「知識膨脹」、「資訊爆炸」的時代，人們無論在社會上從事哪一種職業，都需要不斷學習各種知識和技能，提高自身的綜合素質，才不至於因知識陳舊、觀念僵化和素質窳劣而被飛速發展的時代所淘汰。這就是「終生學習」的理念。而這種理念其實正與大乘佛教要求修菩薩行者必須「勤習五明」的精神和教義若合符節。如《大莊嚴經論》卷五云：

若不勤習五明，不得一切智故。……內明為求自解學，因明為伏外執學，聲明為令他信學，醫明為所治方學，巧明為攝一切眾生。

《瑜伽師地論》卷三十八云：

彼諸菩薩求正法時當何所求？……以要言之，當求一切菩薩藏法、聲聞藏法，一切外論、一切世間工業處論。

《解深密經》卷四云：

如實了知世俗諦義，謂於五明處，如實了知勝義諦義。

在「五明」中，「內明」指佛教，「因明」相當於邏輯學，「聲明」相當於語言文字學；「醫明」相當於醫學。而最後的「工巧明」包涵的範圍最為廣泛。據《瑜伽師地論》卷十五所載，「工業明處」有十二種：營農工業（農業），商估工業（商業），事王工業（政府機構），書（教育、文化、出版業）、算、計度（審計、會計業）、數、印工業，占相工業，咒術工業，營造工業（建築業），生成工業（意為「蓄養六畜」，可視為「畜牧業」），防那工業（紡織業），和合工業（意為「調解爭訟」，可視為「律師業」），成熟工業（飲食業），音樂工業。

從上述內容看，「內明」之外的「四明」顯然囊括了社會經濟生活中的諸多領域和行業。因此，「勤習五明」就是要求一個大乘行者應該廣泛涉獵其所處之時域的一切世出世間法，不應「得少為足」，更不應抱著厭世自了的心態把世間一切科學技術和文化學術斥為「世智辯聰」而不屑一顧。因為，大乘佛教的最高宗趣和究竟指歸畢竟不只是自我解脫，而更在於「利樂眾生」。在此，大乘佛教無疑呈現著一種開放而積極的人生態度和職業精神。在這種態度和精神的主導下，大乘行者自然不僅僅要把學習職業技能視為職責所在，而更要將其視為菩薩道修行的題中之義。當然，「勤習五明」是從信仰和修行的高度上提出來的，作為這種教義的主觀目的，是要造就一種超卓的宗教精神；但從客觀意義上看，一旦其落實到個體生活的層面上，就會成為職業活動中一種現實的經濟理性。

如果說，上述所引的經論還只是圍繞著「五明」而言，而「五明」又容易讓人教條地理解為只是古代印度的學問而已、與現代知識無關，那麼，以下諸多大乘經典所廣為宣說的，則進一步闡明了大乘佛教對於「世間技藝」的態度，也證實了「勤習五明」與「學一切法」是同義的，其中當然包括各種現代智識。如《華嚴經》卷三十六云：

為利益眾生故，世間技藝靡不該習，……戲笑談說，悉善其事。

《摩訶般若波羅蜜經》卷二十五云：

無有法菩薩所不應學者，何以故？若菩薩不學一切法，不能得一切種智。

《八大人覺經》云：

菩薩常念廣學多聞，增長智慧成就辯才，教化一切悉以大樂。

《維摩經·佛道品》云：

經書禁咒術，工巧諸技藝，盡現行此事，饒益諸群生。

當然，實踐中任何人也不可能完全掌握一切「世間技藝」，尤其是在當今社會。而且，「五明」所涵攝的範疇已遠遠超出了一般職責所須的個別領域的技術和知識範圍。但這恰好表明，一般佛教信眾即便只是力所能及地修習了「五明」的一分乃至極少分，就已具有了一定的職業技能，也就可以滿足職業倫理中的「實用技術性」要求。

(二)佛教倫理與職業道德

當今中國社會職業道德的淪喪已經遠不止是個別行業的特殊現象，而是一種上至高官顯貴、下至販夫走卒的「全民腐敗」。甚至已經成爲一種社會心理上的默契和共識，可謂已經形成「腐敗文化」。在這種意義上，與其說我們在現代化的道路上走得不夠快、不夠遠，不如歸因於我們與傳統道德決裂得太深、太徹底。因此，當代中國職業道德的建構，一方面當然是要建立各行各業的道德準則和行爲規範，而另一方面，或許是更爲首要的，就是要塑造每一個普通公民的基本人格。而這就要求我們的社會必須要對包括佛教倫理在內的傳統道德，有一種根本意義上的復歸與重建。

我們看到，在原始佛教的經典如《中阿含·善生經》中，佛陀就曾經對在家人的居家生活和經濟生活提出過許多具體的倫理規範。其中，佛陀關於取財之道的相關規誡，實際上構成了任何從業者都要具備的道德品質：

居士子！求財物者，當知有六非道。云何爲六？一曰：種種戲求財物者爲非道；二曰：非時行求財物者爲非道；三曰：飲酒放逸求財物爲非道；四曰：親近惡知識求財物者爲非道；五曰：常喜妓樂求財物者爲非道；六曰：懶惰求財物者爲非道。

在此，佛陀批評「戲求財物」、就是反對種種形式的賭博，亦即要求人們「守法自律」；批評「非時行」，就是反對種種不合理地安排時間的行爲，如工作上不守時、遷延耗時、低效率等，亦即要求人們要有計畫地支配時間、學會「惜時」；批評「飲酒放逸」，就是反對酗酒和過度的娛樂、亦即要求人們保持充沛的精力和清醒的「理智」；批評「親近惡知識」，就是反對與品行惡劣之人爲伍，亦即教人們謹守道德上的「正直」；批評「常喜妓樂」，就是反對人們放縱欲望，亦即要懂得自我克制和「節欲」；批評「懶墮」，亦即要人們超越普遍存在的惰性，學會「勤勉」。

而「自律」、「惜時」、「理智」、「正直」、「節欲」、「勤勉」等等，既是一切時域中的人都不可或缺的人格修養，也是當今中國的經濟生活中仍舊稀缺的道德品質。此外，佛陀在《吉祥經》中，也提出了一些居家從業的美德：

多聞工藝精，嚴持諸禁戒，
言談悅人心，是爲最吉祥。

奉養父母親，愛護妻與子，
從業要無害，是為最吉祥。
布施好品德，幫助眾親眷，
行為無瑕疵，是為最吉祥。
邪行須禁止，克己不飲酒，
美德堅不移，是為最吉祥。
恭敬與謙讓，知足並感恩，
及時聞教法，是為最吉祥。

「多聞工藝精」即上節所述之職業技能；「邪行須禁止，克己不飲酒」等也與《善生經》中所述相類。這裡值得注意的，是「恭敬」、「謙讓」、「知足」、「感恩」等品德，其中尤以「感恩」最具有深廣的倫理內涵。因為佛教「感恩」思想的涵蓋面要遠大於其他宗教。如《大乘本生心地觀經·報恩品》云：

世出世間之恩，有其四種：一、父母恩，二、眾生恩，三、國王恩，四、三寶恩。如是四恩，一切眾生平等荷負。

在「四恩」中，「父母恩」從屬於家庭範疇；「三寶恩」從屬於信仰範疇；而「眾生恩」與「國土恩」則從屬於社會範疇。「四恩」促使人們如此思惟：一個人從出生的那一刻起，便無時無刻不在享受著他人與社會所提供的各個方面的產品和服務，如：衣食住行以及安全、教育、醫療衛生、文體休閒等。而這一切，都是經由他人的勞動和工作達成的。所以，良知會提醒人們：沒有理由將這一切視為理所當然而不思回報。而對於一個真正的佛教修行人而言，不但要有「感恩」的心態，更要有「知恩報恩」的行持。如果說一般人只是把工作視為養家糊口或者追求名利的一種手段，那麼，工作之於佛教徒則更多地是一種「知恩報恩」的有效途徑。亦即以報恩之心，把工作當成是對他人與社會的一種回饋，在職業活動中隨時隨地、隨分隨力地利樂有情。

這樣的心態其實已經構成了職業道德中一個至關重要的內涵，就是「敬業精神」。關於這種對待職業的態度，佛陀在《雜阿含經》第九十一經中，亦有開示：

有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。何等為方便具足？謂善男子種種工巧業處以自營生，謂種田、商賈，或以王事，或以書、疏、算、畫，於彼工巧業處精勤修行，是名方便具足。

佛陀認為，如果人們希望獲得「現法安樂」、亦即獲得現實生活的幸福安樂，首先就是要以「精勤修行」的工作態度去從事各種世間職業，而無論其職業的社會地位高低——卑微如「種田」、尊貴如「王事」（從政為官）——都無一例外。這實際上就是要求人們要普遍具有一種職業責任感，亦即敬業精神。

綜上所述，佛陀當年所開示教化的與從事職業相關的倫理品格，實際上與馬克斯·韋伯所揭示的西方新教的禁欲主義倫理、以及清教徒在從事世俗工作時表現出的品德，幾乎是如出一轍，甚至可以說「有過之而無不及」。

(三)大乘精神與天職觀念

通過前面兩節的探討，我們發現，原始佛教在對待世間勞作時，就已經具有了一種「精勤修行」的敬業精神；而大乘教義更以「勤習五明」的精神將廣學「世間技藝」納入了修大乘行的範疇。可見，這一精神在源遠流長的佛教思想史上是有一脈相承之跡的。至六祖惠能之後，中國禪宗又開啓了「入世修行」的宗教實踐。所謂「入世修行」，亦即在當下的世俗勞作中精勤修行並悟道。禪宗祖師所言的「平常心是道」、「擔水砍柴，無非妙道」等語，皆為此一精神之寫照。雖然禪宗這種精神並未作為一種工作倫理普及於世俗社會及其民眾，但是，這種「以勞作為修行」的禪宗精神即便只是發生在出家眾的宗教生活中，也足夠表明，原本停留在理論上的「高高山頂立」的佛教精神，終於邁開了「深深海底行」的實踐步履。雖然這樣的步伐未嘗走入「尋常百姓家」，但我們卻不能以其影響範圍的廣狹來斷定其精神價值的高低。因為，這樣的實踐一旦發生，便已具有了某種劃時代的歷史意義。這就是為何學界慣於將「入世修行」的禪宗譽為佛教史上的「一次革命」、慣於將六祖惠能與西方新教的馬丁·路德相提並論的原因。

對此，日本著名的禪學大師鈴木大拙也說過：「中國人對佛教的一大貢獻是他們的工作觀念。第一個做出自覺努力，以求使工作成為佛教的一個方面的人，是大約距今一千年前的百丈懷海，他是使禪宗寺院制度不同於其他佛教設施的創始人。……他的廟規中有一條就是工作：每個和尚，包括師父本人在內，都必須從事一些卑微的手工勞動。……不管這工作是多麼髒，多麼不為人所情願。」[註 13]鈴木大拙所稱頌的創立叢林「清規」的百丈懷海禪師，在《五燈會元》卷三〈百丈懷海章〉中曾如此記載：

師凡作務執勞，必先於眾。主者不忍，密收作具而請息之。師曰：「吾無德，爭合勞於人？」既遍求作具不獲，而亦忘餐。故有「一日不作、一日不食」之語，流播寰宇矣。

「一日不作、一日不食」充分表明了禪宗祖師是以一種宗教修行的虔敬心態在看待世俗勞作的。當代著名史學家余英時先生在《中國近世宗教倫理與商人精神》一書中也指出：「這是一種超越而嚴肅的精神來盡人在世間的本分。」該書還引用了《五燈會元》卷九記載的滄山禪師與仰山禪師之間的一次問答，來進一步闡明這種禪宗精神。

師夏末問訊滄山次，滄曰：子一夏不見上來，在下面作何所務？師曰：某甲在下面租得一片畝，下得一籬種。滄曰：子今夏不虛過。

余英時先生於是指出：「滄山靈祐是百丈懷海的法嗣。他現在說『租畝』、『下種』不是虛過，這不但肯定了世間活動的價值，而且更明白給予後者以宗教的意義。基督新教所謂『天職』，依韋伯的解釋，其涵義正是如此。如果我們再聯想到加爾文特別引用聖徒保羅的『不作不食』之語，則禪宗『入世苦行』的革命意義便更無可疑了。」 [註 14]

如同余英時先生所得出的研究結論一樣，禪宗這種「入世苦行」的精神的確可以視為大乘佛教的天職觀。較之韋伯所揭示的西方新教倫理的天職觀，二者可謂「東西輝映、古今一轍」。而謂其具有「革命意義」，亦屬學界的流行觀點。但我們在此有必要進一步考查，所謂「革命意義」究竟何指？如果指的是依據佛法的本具精神所做的寺院制度和戒律上的改革，此論當可成立。但倘若是指此一精神乃大乘教義本無，純係禪宗另辟蹊徑、獨樹一幟之創新，此觀點便有待商榷。因為正如本節開頭所述及的，實際上，在博大精深佛教思想中並非沒有這種精神的淵源。尤其是在幾部較為重要的大乘聖典中，不僅把一般的世俗勞作、而且把「一切資生產業」都提到了「實相」與「般若」的高度。如《法華經》云：

一切資生產業，皆與實相不相違背。

《摩訶般若波羅蜜經》卷十六云：

是菩薩摩訶薩，不見產業之事不入法性者，是事一切皆見與般若波羅密合。

「實相」在整個大乘佛教的思想體系中，是處於核心地位的一個名相，其與「真如」、「涅槃」、「法界」、「畢竟智」、「第一義諦」等，皆同體而異名。大乘教即以「一實相印」作為判別一切法是否為佛法的根本依據。《法華經》認為一切資生產業、亦即世間的一切經濟活動，並無悖於圓滿了義的大乘佛法，顯然是充分認可了世間的經濟活動、包括一切職業活動的價值。當然，這些活動要「與實相不相違背」，有個不言而喻的前提是：其行為主體必須是發菩提心、修菩薩行的大乘行者。若此，其一切行為便自然會在「般若」的觀照之下，即如上述《摩訶般若波羅蜜經》所言的，「皆見與般若波羅密合」。

「般若波羅蜜」即「智慧度」，其於「六度」中猶如前五度之眼目。所謂「五度為足，般若如目」。因此，《摩訶般若波羅蜜經》所提到的「般若波羅密」，其實是暗含了「六度四攝」的菩薩行於其中的。可見，對於一個真正的大乘佛子而言，其所從事的各種世間工作和經濟活動本身，就是在修行「六度四攝」。誠如太虛大師所言：「今菩薩行的實行者，要養成高尚的道德和品格，精博優良的佛學和科學知識，參加社會各部門的工作。如出家眾可參加文化界、教育界、慈善界等工作；在家眾則政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界……都去參加。」[註 15]因為，倘若捨離了現實世間、捨離了社會人群，那麼「莊嚴國土、利樂有情」的大乘精神便會懸空無著。是故，以究竟了義的大乘佛法視之——所謂「職業」，已不僅僅是一種謀生的工具，而更是一種修行的方式、一種利生度眾的手段。如《瑜伽師地論》卷三十八所言：「若諸菩薩求諸世間工業智處，為少功力多集珍財，為欲利益諸眾生故。」如果最終目的是為了「利益眾生」，那麼，通過如理如法的職業活動去創造財富，就不再是雜染、貪欲和無明的表現，而是能力、悲心與智慧的見證。

綜上所述，如果說對於有神論的宗教倫理而言，其「天職」的意思是指上帝所賜或天賦神授，那麼對於「智信而非迷信」的佛教倫理而言，其「天職」之「天」，可謂之「實相」、可謂之「般若」、亦可謂之「度眾生」！顯然，這種大乘佛教的「天職觀」對於當代中國而言，正是一種極富於現實意義和倫理價值的精神資源。其一旦真正落實到佛教信眾及社會民眾的日常工作中，將會成為一種巨大的精神驅動力。若此，不但會促進國民精神與公民道德的現代化重建，而且在無形中，會對社會的經濟發展產生積極深刻的影響。西方新教倫理中的天職觀念，正是把神聖的宗教修為與世間工作結合在一起，從而為資本主義精神的產生和近代歐洲的發展提供了必要的倫理資源。

與中國同屬「亞洲文化圈」的日本，在其近現代化的進程中，亦曾致力於佛教與儒教等精神傳統的創造性轉化。而其傳統轉型之核心，其實就是把世俗工作提昇到了宗教信仰與修行的高度。日本德川時代的一位著名僧人鈴木正三曾經指出：佛教修行不專在於懺悔、祈禱，而在於竭盡心智從事勞動而不懈怠。他提倡「入世修行」、「工作修行」和「職業修行」，就是要士人誠心為政，農人實意耕作，工人努力做工，商人責己經商。[註 16]而江戶時代的儒者石田梅岩、二宮尊德等人則是把孔子精神與日本的「町人」（商人）思想糅合改造，宣傳人生應「勤勉」、「節儉」、「敬守職分」。把人的職業崗位說成天賦神授，主張人在本職工作中竭盡所能、勤勉敬業是敬拜上蒼、道德完成的唯一標誌。因此，在如今的日本，「各經濟團體與大小公司如三井、住友、三菱等都自編《社訓》，使傳統道德變為必須遵循的職業倫理。直至今日，日本幾乎每個企業每日清晨職工上班之際，都集合誦讀《社訓》。這在日本被稱為『朝禮』，一日不輒地進行『實踐倫理』教育」[註 17]。並且，日本的「企業職工對企業擁有一種類似於『家庭俱樂部式的忠誠』。有人統計，在日本的企業裡，大概有八〇%的職工有一種主動加班的習慣，而且是義務加班。……義務加班時間平均每天大約有兩個小時左右。這意味著，每個日本的產業工人每天工作十個小時以上，而只拿了相當於八小時的工作量的工資」[註 18]。

一九九八年諾貝爾經濟學獎得主阿馬蒂亞·森曾經說過：「在日本這一案例中，有大量的經驗證據表明，責任感、忠誠和友善這些偏離自利行為的倫理考慮在其工業成功中發揮了十分重要的作用。」[註 19]美國學者培拉在《日本近代化與宗教倫理》中也指出過，近代化不僅是「物質行為」而且是一種「精神行為」，日本近代化過程中重視精神建設，是日本經濟獲得成功的重要原因。[註 20]

三、佛教戒律與現代交易倫理

所謂交易倫理，就是在市場經濟的交易行為中應該遵循的道德規範和倫理準則。在當今中國的經濟活動中，交易倫理的缺失已經嚴重阻礙了經濟的正常運行，危害著整個社會的發展。據中國企業聯合會統計，中國每年因逃廢債務造成的直接經濟損失約一千八百億元，由於合同欺詐造成直接經濟損失約五十五億元，由於產品質量低劣和制假售假造成的各種損失至少有二千億元。

在佛經中，也曾列舉了十種非法的逐利行為和交易活動：竊取他財、違法貪污、抵賴債務、吞沒寄存、欺罔共財、因便侵佔、籍勢苟得、經營非法、詐騙投機、賭博淫業。這些現象雖然古已有之，但在今天的社會上卻有愈演愈烈之勢。當代著名的倫理學家萬俊人先生在談到交易倫理時稱：「交易的正義秩序不僅依靠制度的正義、公平的市場環境，而且也要依靠正義的倫理原則的普遍規範。由於受利益的驅動，人們的交易行為，如果沒有必要的道德倫理規範的意願基礎，往往有可能導致不公平的交易行為的發生。……所以交易的道德倫理環境不可缺少。」[註 21]

所謂「交易的道德倫理環境」，也就是一個社會的信用體系。其基點在於一個社會及其民眾所具有的「誠信」。我們發現，在佛教的相關戒律中，就有著豐富的「誠信」內涵。從傳統倫理學的意義上講，佛教要求信眾持戒的目的在於「止惡從善」，增進個體道德，進而趣向解脫。而從現代經濟倫理的角度言，一個佛教修行人對於戒律的持守將作為一種當今中國社會稀缺的「道德（誠信）資源」介入經濟生活，從而有利於整個社會形成良性的交易倫理。在佛教的基本五戒中，「不偷盜戒」和「不妄語戒」都是典型的「誠信」體現。如《大寶積經·郁伽長者會》云：

在家菩薩應受善戒：……彼應不盜，自財知足，於他財物不生希望，……乃至草葉，不與不取。……應離妄語，……如說如作，不誑於他，善心成就，先思而行，隨所見聞，如實而說，守護於法，寧捨身命，終不妄語。

《優婆塞戒經·受戒品》云：

優婆塞戒，雖為身命，不得偷盜，乃至一錢。

《大方等大集經》卷五云：

非為財物而故妄語，非為自在而故妄語。若有三千大千世界滿中七寶，尚不為之而生妄語，況復小事而妄語也。

佛陀在此教誡人們，對於不屬於自己的財物，即便其價值卑賤如同「草葉」、或者只值「一錢」、都不能非分地佔有；即便是為了「三千大千世界」的財富，或者在某種情況下寧願捨棄生命，也不說一句妄語。對於真正能夠持守上述戒律的佛教徒，在市場經濟的交易活動中，當然就不會為了追求財富或利益而採取任何不道德手段，更不可能有上文所述的逃債毀約、制假售假、欺誑詐騙等行爲。在《優婆塞戒經》中，佛陀就曾針對人們的具體交易行爲作出過明確的規範：

《優婆塞戒經·雜品》云：

販賣市易教令依平，無貪小利共相中欺。

《優婆塞戒經·受戒品》第十九「物價令平戒」云：

若優婆塞受持戒已，為於身命，若作市易，斗秤賣物，一說價已，不得前卻，捨賤趣貴。斗秤量物，任前平用。如其不平，應語令平。若不如是，是優婆塞得失意罪。

一般人從事非法活動時，或許還心存僥倖，妄圖逃脫法律的制裁，而受持上述戒律的佛教徒，則會在強大的內在道德律的洞照下，先在地將違背道德與法律的念頭消泯於無形。這就是為何現代經濟倫理中會有「道德資本」這個概念的原因。道德何以成為資本？這是因為：內在於人的道德約束力在規範人們的經濟活動時幾乎不需要任何經濟成本，而法律制度作為一種外在的強制力量，必須以人、財、物力作為執行手段，也就構成了極高的社會成本。而且，司法作為一種事後的補救和懲誡，無論其是否能夠解決問題，任何非法行為都已經在其干預之前，給他人或社會造成了損失。當代中國著名的經濟學家茅於軾也說：「道德比法律重要十倍，不但因為維持法律的成本很高，尤其因為道德深入滲透到人們的每一個思想和行動中。……所以道德約束從成本效果的經濟分析角度來看，是最合算最有效的保持社會秩序和個人幸福的措施。」^[註 22]因此，當一個佛教徒在交易活動中自覺地持守佛教戒律時，將極大地降低經濟活動中的交易成本（其中較為典型的一項，就是減少了人們頻繁地上法院打官司的訴訟行為和訴訟費用），同時也提高了交易行為的效率，促進了經濟活動的合理化與合法化。

「誠信」作為一種「道德資本」，除了對他人和社會具有價值外，對「誠信者」本人也是不無意義的。我們知道，經濟學的一般規律是：越是稀少的東西越珍貴、越具有價值。所以，當一個社會普遍缺乏商業信譽、充滿了假冒偽劣商品和欺詐毀約的行為時，「誠信」就是一種稀缺資源。無論是對於個人還是企業，只要其自覺地踐履誠信原則，就能更多的贏得他人的合作以及消費者的信賴和光顧，因而也就能獲取更大的經濟利益。

當然，佛教強調戒律的道德價值和規範功能，但並不意味著佛教因而就忽視或不尊重世間的法律。《優婆塞戒經》中的另外兩條戒律，便涉及了國家的稅收制度和法律制度。

第二十一「偷官稅戒」云：

若優婆塞受持戒已，商估販賣，不輸官稅，盜棄去者，是優婆塞得失意罪。

第二十二「犯國制戒」云：

若優婆塞受持戒已，若犯國制，是優婆塞得失意罪。

可見，遵守世間法律是受持佛教戒律的內容之一、甚至可以說是其前提。也就是說，觸犯法律的行為也必然是觸犯戒律的行為；在道德上正直清白的佛教徒，在社會上也必然是一個守法的公民。但法律上未曾規定的事物，卻很可能仍在佛教戒律的規範之內。因此，以佛教的戒律精神來看，一個社會的完善的經濟秩序和交易倫理，必然是一種雙重的制約機制，亦即「內在的道義約束」與「外在的法律規範」相輔而行、缺一不可。

四、佛教的消費倫理

現代社會是一個以消費為主要特徵的社會。如果說古代人的消費更多的是基於「生理需要」的消費，那麼，現代人的消費則更多的是基於「心理欲求」的消費。美國當代著名的思想家、社會學家丹尼爾·貝爾說過：「『需求』是所有人作為同一『物種』的成員所應有的東西，『欲求』則代表著不同個人因其趣味和癖性而產生的多種喜好。」[註 23]二十世紀影響整個西方世界的英國經濟學家凱恩斯也曾不無憂慮地指出：「人類的需要可能是沒有邊際的，但大體能分做兩種——一種是人們在任何情況下都會感到必不可缺的絕對需要，另一種是相對意義上的，能使我們超過他人，感到優越自尊的那一類需求。第二種需要，即滿足人的優越感的需求，很可能永無止境。」[註 24]在現代社會的潮流、時尚與無所不在的商業廣告的誘導下，現代人的消費動機與消費行為已普遍被「欲望型」消費所主導，而合理的、真正出於生活需要的消費，反倒退居次要地位。

「消費社會」作為當今世界的通行模式，已經直接或間接地導致許多嚴重的社會問題的出現，諸如社會風氣惡化、誘發犯罪、資源浪費、環境污染、能源危機等。因而，「消費至上原則」引導下的經濟模式，已成為人類文明實現可持續發展的一個主要障礙。所以，現代

消費社會亟須一套與之相應的消費倫理的引導和規約。換言之，現代社會民眾的消費動機與消費行為，需要受到「經濟合理性」與「道德正當性」這兩把尺規的考量和檢視。

而佛教又具有怎樣的消費倫理呢？首先，在《長阿含·善生經》中，佛陀就曾批評一些既不理性、亦不道德的消費方式和行為：

六損財業者：一者耽湎於酒，二者博戲，三者放蕩，四者迷於伎樂，五者惡友相得，六者懈墮。

顯然，佛教倫理限制並反對一切放縱欲望的消費行為，而提倡自律、節儉、少欲、知足的精神。如《天請問經》卷一云：「少欲最安樂，知足大富貴。」也就是說，一個人要獲得幸福的感受，一方面要把欲望限制在一定的程度上，一方面要提高對所擁有並消費的事物的滿足程度。佛教倫理是如此看待幸福的，而經濟學又是怎麼定義幸福的呢？美國著名的經濟學家薩繆爾森提出了一個幸福方程式：幸福等於效用除以欲望。這就是說，幸福等於效用與欲望之比。從這個公式來看，經濟學與佛教倫理一樣，都認為幸福取決於兩個因素：欲望與效用。（經濟學對「效用」的概念解釋是：人從消費某種物品或勞務中所得的滿足程度）。當欲望既定時，效用越大越幸福；當效用既定時，欲望越小越幸福。效用與幸福同比例變動，亦即，越懂得滿足越幸福；欲望與幸福反比例變動，亦即，欲望越大就越不幸福。[註 25]由此可見，二千多年前原始佛教的倫理智慧，與現代經濟學的理性智慧，實際上頗有異曲同工的意味。因此，現代人把幸福建立在無止境的欲望和消費上面的心態和行為，無論自佛教的消費倫理視之、還是從經濟學的理性思考來看，都絕對是一種妄想和錯誤。

當然，這裡有必要指出的是：提倡「少欲、知足」絕不等於反對「進取心」和「創造力」。古代社會由於經濟條件落後，生產與生活資料相對不足，在此限制和影響下，中國的傳統倫理往往傾向於把「知足」解釋或者理解為「安於現狀」、甚至是安於匱乏的現狀。所以，「知足」變成抱殘守缺、不思進取的代名詞。但是，「知足」並不一定就意味著「安於現狀」。上文中，我們把「知足」理解為「提高對所擁有並消費的事物的滿足程度」，這句話表明了在心態上應該要「滿足於所得」，但並不包含客觀上也要「滿足於現狀」。換言之，一個人完全可能在主觀上淡薄物欲的同時，在客觀行為上依然盡其所能地創造價值。主觀上的「淡薄物欲」指的是「理」，客觀上的「創造價值」指的是「事」。而佛教反對「執理廢事」，就是反對人們在「理」上「淡薄物欲」的同時，把「事」上的「創造價值」也一併抹殺。而中國傳統的「知足」倫理實際造成的結果是既「滿足於所得」又「滿足於現狀」，亦即，傳統倫理在制約「佔有欲」的同時也扼殺了「創造力」。因此，這樣的「知足」極有可能成為滋生「惰性」與「消極」的溫床。

簡言之，佛教所謂的「知足」是要制約「佔有欲」，而不是扼殺「創造力」；佛教倫理提倡的是「淡薄物欲」，而不是鼓勵「不思進取」。

我們在前面幾節關於「財富觀」和「職業倫理」的討論中，其實也發現，佛陀並不反對人們運用正當的手段取得財富。而獲得財富之後，同樣要有使用財富的正當原則。如何才算「正當」？佛陀在《雜阿含經》第九十一經中，就提出了「正命具足」的原則，也就是既不「入多出少」、亦不「出多入少」的一種「等入等出」的平衡原則：

云何為正命具足？謂善男子所有錢財出內稱量，周圓掌護，……等入等出，莫令入多出少、出多入少。若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子，愚癡貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚癡人如餓死狗。是故，善男子所有錢財能自稱量，等入等出，是名正命具足。

「等入等出」的消費原則符合佛教一貫的「中道」智慧，是一種既不奢侈、也不吝嗇的「節制型」的消費倫理。換言之，佛教既反對人們在欲望的操縱下浪費金錢，也不贊同人們當「守財奴」。財富只有通過正當的使用，才會體現出它的價值。而正當消費和正當理財的具體方法，佛陀也在《雜阿含經》第四十八經中，為我們作了指導：

得彼財物已，當應作四分：一分自食用，二分營生業，餘一分藏密，以擬於貧乏。

也就是說，財富的四分之一要用於日常生活的消費，另四分之一用於儲蓄，以備不時之需。另外將財富的一半，用以投入再生產或各種投資，去創造更大的利潤和價值。在此，佛教的這種消費倫理是針對並可以普遍適用於社會民眾的。它在具備了道德正當性的同時，也體現了一種切合實際的經濟合理性。因為佛教在此鼓勵人們將收入的一半用以投入再生產或各種投資，這就使得大量的個人閒置資金可以轉化為社會流通領域內的經濟資本，若此，社會經濟將得到極大的促進和發展。在這一點上，佛教的經濟倫理與近代西方新教的經濟倫理，不可謂不相似。如馬克斯·韋伯所言：「一旦限制消費與謀利行為的解放結合起來，不可避免的實際結果顯然是……導致了資本的積累。在財富消費方面的限制，自然能夠通過生產性資本投資使財富增加。」[註 26]對於投資與內需均不足的當今中國而言，佛教的這種消費倫理也是不無意義的。因為在今天的中國，「社會的經濟投資大部分是公有性的國家投資行為，

私人投資的數量有限，增長緩慢。大部分中國人都把錢存進銀行，……這一部分數量驚人的社會資金沒有轉化為社會經濟資本，……也就不能創造利潤」[註 27]。因此，「人們應該學會如何合理地把自己的私有財富轉化為社會資本，使其產生更大的社會價值。資本的意義不僅在於它可以帶來更多的財富，而且在於它可以用來造福於人類社會」[註 28]。

但是，這裡有一點不可不加分析：今天的「大部分中國人」之所以「都把錢存進銀行」，實在是出於不得已之苦衷。因為當今中國社會正處於前所未有的轉型期中，一方面，結構性的大面積失業造成了人們的不安全感，另外，教育產業化與住房商品化又加劇了人們的生存危機。可想而知，出於未來的生存問題和子女教育問題的考慮，大部分普通的中國人是不可能把錢用於投資的，而只能存進銀行。這是歷史轉型期的特殊情況，並不代表普遍的社會現象。而上述的佛教消費倫理，是針對正常狀態和一般意義上的社會而言的。一旦中國社會度過轉型期，重新走上正軌，佛教這種理財方式和消費倫理的意義自會突顯。

五、佛教慈善與現代分配倫理

眾所周知，二十世紀是人類歷史上空前發展與繁榮的世紀。人類在這一百年裡所創造的物質財富是此前的任何世紀都無法比擬於萬一的。單就二戰以後的五十年來看，整個世界的財富總量就增加了七倍。然而，貧困卻仍然是困擾人類的一大頑症。根據一九九八年的統計數位，全球仍有超過十五億的人口生存在貧困線以下，世界上七五%以上的人口只能勉強維持生存。並且，整個世界的財富分布和分配也是極端不均衡的，「貧者愈貧、富者愈富」的「馬太效應」令人觸目驚心。今天，世界上前「三百五十八個巨富的收入已經超過二十三億窮人的收入」。[註 29]而據聯合國權威機構最近的統計報告：佔世界總人口十五%的發達國家佔有世界總收入的七〇%；而佔世界總人口七七%的發展中國家僅佔有世界總收入的二〇%，其中，佔世界總人口五〇%左右的窮國收入僅佔世界總收入的五·六%。

消除貧困和貧富差異的最直接手段當然需要經濟的進一步發展和物質財富的持續增長。然而，貧困和貧富差異雖然表現為一種經濟現象，但其產生的原因及其所造成的結果卻遠遠不止是純經濟領域的問題，而牽涉到一系列錯綜複雜的社會問題。故而其問題的解決也不是單純的經濟手段可以達成的。因此，解決之道便是要建立起跨領域、多層次的現代分配倫理——首先是市場經濟本身的利益分配的增長；其次是政府通過各種制度安排和社會保障所實施的調節；最後，還依賴於各種社會公益事業、尤其是宗教倫理及其慈善機構的道德支援。如當代中國著名經濟學家厲以寧所提出的「三次分配」的理論。即：市場的第一次分配、政府調節作為社會的第二次分配、以及道德的分配。他尤其強調市場分配以外的政府調節和道德調節。[註 30]

所謂的「道德分配」與「道德調節」，就是各種社會福利機構和宗教慈善機構對於社會上的貧困階層和弱勢群體所實施的各種道義援助，並以道德規範和宗教倫理淨化社會、解決

各種社會問題。相對於「市場分配」與「政府調節」而言，「道德分配」具有更為深刻的文化內涵和更為廣泛的社會意義。如以今天的美國為例：「走遍美國城鄉，任何有人群的地方，宗教機構的社會服務都隨處可見。……基督教的社會服務，已經達到了無所不在、無所不包的程度。……宗教慈善機構在文化與教育發展、醫療與衛生援助、婦女與兒童權益保護、老年人服務、消除貧困、預防犯罪、社區發展與改造、幫助移民與難民、幫助少數族裔、環保、反對酗酒、毒品與愛滋病、解決無家可歸者等方面，都發揮著十分重要的作用，是美國各種社會力量戰鬥在解決社會問題第一線的主力軍。」[註 31]

而佛教作為世界性的古老宗教，其立教的精神便是為一切眾生「拔苦與樂」。在面對現實世間的貧困、苦難以及其他的社會問題時，佛教的慈善精神仍然具有很強的「道德分配」功能。如台灣的菩薩行者證嚴法師所創辦的「慈濟功德會」，便是數十年如一日地、廣泛而深入地致力於社會慈善和公益事業。如今，「慈濟」的腳步已遍布慈善、醫療、教育、文化、國際賑災、環境保護和社區志工等多個社會領域。現在的「慈濟功德會」擁有四百多萬會員，已成為一個在全球設有眾多分會的龐大的佛教慈善團體和社會福利機構。

佛教的慈善精神在教義上的集中體現就是「布施」。《大乘理趣六波羅密多經》卷四云：

六度彼岸布施為門，四攝之行而為其首，猶如大地，一切萬物依之生長。

布施同為大乘菩薩道修行的「六度」與「四攝」之首，其於佛教倫理中的意義可見一斑。

布施有三個層面，即財布施、無畏施和法布施。如該經所言：

見諸有情貧窮所逼，……先施一切衣服、飲食、房舍、臥具、病瘧醫藥，令心安樂。然後令發無上正等覺心，修行大乘種種事業。

對於貧困者，「先施一切衣服、飲食」等，這是物質層面的財布施；從而「令心安樂」，使其擺脫困境，重拾生活的信心和勇氣，這是心理層面的無畏施；最後「令發無上正等覺心」，使其建立佛教信仰、修大乘行，這是信仰層面的法布施。從三種布施所指向的三個層面來看，一個大乘行者出於「利樂有情」的悲願，其所行之布施，已遠不止是物質財富，而更在於幫助受施者去尋求自我的完善與生命的成長。這對於當今中國社會尤有現實意義。

今天的中國作為一個發展中國家，在經濟轉軌的過程中出現了一系列追求經濟效率而忽視社會公正的現象。其中最為突出和嚴重的問題，就是城市的下崗職工與農村的破產農民成為改革中最大的利益受損者。他們的數量相當龐大，在社會總人口中佔據多數比例，但他們所擁有的生存資源卻極其稀少。從物質層面上看，由於經常性失業、收入微薄且不穩定，導致他們始終掙扎在「溫飽」的邊緣，並且嚴重缺乏必要的教育、住房、及醫療衛生等基本生存條件。從而導致精神層面上的心靈不安、心態失衡、素質低劣、人格扭曲。而物質匱乏加上精神蒙昧，就意味著他們已經淪入「草根化」、「邊緣化」的自然生存狀態之中。猶如某些學者曾經指出的，如今，大量背井離鄉、湧進城市的貧困農民，已日益成為「沒有信仰、沒有畏懼、沒有規範、沒有目標、唯餘本能」的「蠻荒」[註 32]的一群。他們在寄生於現代都市的同時，實際上已被摒棄在現代社會的文明進程之外。

如同我們在前文提到的，要解決這樣的社會問題需要市場、政府、道德多方面的手段。但在救助物質貧困的同時又要對治由此引發的精神苦痛和「心靈依歸」問題，則市場、政府及一般的福利機構，恐怕都是鞭長莫及的。對此，佛教三種布施的對治意義就極為顯明。在《大寶積經·郁伽長者會》中，就有具體的闡述：

在家菩薩若在村落、城邑、郡縣人眾中住，隨所住處，為眾說法，不信眾生勸導令信，不孝眾生，……勸令孝順；若少聞者勸令多聞；慳者勸施，毀禁勸戒，瞋者勸忍，懈怠勸進，亂念勸定，無慧勸慧。貧者給財，病者施藥；無護作護，無歸作歸，無依作依。

對於社會上廣大的弱勢群體，「貧者給財，病者給藥」屬「財布施」，對治的是物質貧困、亦即所謂的「草根化」狀態；「無護作護，無歸作歸，無依作依」屬「無畏施」，對治的是被迫脫離了既定的社會共同體（鄰里、單位、社區）、從而喪失了對社會的歸屬感和認同感的「邊緣化」狀態。「隨所住處，為眾說法」屬「法布施」，更重在對治「素質低劣、人格扭曲、道德殘缺、精神蒙昧、信仰迷失」的生命的「蠻荒化」狀態。如「若少聞者勸令多聞」指向的是「技能、知識」；「勸令孝順、慳者勸施，毀禁勸戒，瞋者勸忍，懈怠勸進，亂念勸定」指向的是「愛心、道德、寬容、積極、定力」等品格；「無慧勸慧」指向的是「智慧」；「不信眾生勸導令信」指向的是「信仰」。

哲學家劉小楓先生在談到轉型期社會及其利益受損者與宗教倫理的關係時稱：「社會是按某種制度來配置資源和財富的，由於社會可供分配的資源本身的匱乏，亦由於迄今沒有、在可以想見的將來也不會有任何制度能絕對合理地分配財富，個體經受的損害、剝奪和不義，不可能絕然根除。超世宗教通過超越的彼岸和景觀，為現世的屬於人類的不安提供了安心立

身的處所，通過超世身分獲得的福樂彌補現世身分的受損。」因此，他認為「現世中受損害的個體切身地需要」「超世」的宗教倫理，尤其在「當代中國社會的改革轉型期中，政治或經濟利益受侵害的人自然會去尋找各種超世宗教的依靠」。而在各種宗教倫理中，他認為基督教和佛教作為「傳統的超世性高級宗教」，具有「複雜的教義傳統和組織形態」，因此，其以「摯愛或慈悲為語義的信理」，對於當代中國「社會倫理秩序的建構當會是積極性的」。^[註 33]可見，佛教作為一種兼具入世與出世向度的宗教信仰，其布施不僅具有社會意義上的廣泛的道德分配功能，而且更具有深入個體生命的內在世界進行「道德調節」的功能，並且能夠提供堪為生命依止的終極關懷。

結語：經濟、道德與佛教倫理

經濟學自近代創立以來，一直以「經濟人」的抽象假設作為經濟理論與分析的邏輯前提。所謂「經濟人」，即純粹出於自利動機追求自身利益的最大化。固然，這種排斥了任何其他動機的單純的「經濟人」模型作為一種理論工具曾極大地推動了經濟學本身的發展。但是，當其在經濟領域和社會生活中廣泛應用時，卻逐漸暴露出種種弊端，並導致了經濟學本身的「貧困」。因為，純粹抽象的「經濟人」在現實生活中是不存在的。實際上，除了自利動機和利潤最大化目標，任何行為主體在從事經濟活動時，都還會受到各種非利潤動機和多元目標的影響，而且無法回避各種社會規範、尤其是倫理關係的制約。阿馬蒂亞·森曾經在《倫理學與經濟學》中說：「經濟學的貧困化主要是由於經濟學與倫理學的分離而造成的。」他認為現代經濟學把亞當·斯密「關於人類行為的看法狹隘化了，從而鑄就了當代經濟理論上的一個主要缺陷」。

其實，作為近代經濟學之父的亞當·斯密本身既是經濟學家，也是倫理學家。他除了在《國富論》中從經濟學的物質利益角度探討了「經濟人」以外，也在《道德情操論》中從同情心的角度探討了「道德人」。阿馬蒂亞·森指出：「亞當·斯密著作中……對悲慘現實的關注、他所強調的同情心、倫理考慮在人類行為中的作用，尤其是行為規範的使用，卻被人們忽略了。……實際上，道德哲學家和先驅經濟學家們並沒有提倡一種精神分裂症似的生活。」^[註 34]美國著名思想家、社會學家丹尼爾·貝爾也在其《資本主義的文化矛盾》一書中說：「資本主義社會在其強調積累的過程中，已經把積累活動變成了自身目的。但從亞里士多德、阿奎那、約翰·洛克到亞當·斯密，傳統道德哲學家都未曾割裂經濟學與道德的聯繫，或宣稱財富創造的本身即是目的。相反，他們把物質生產看作是促進美德、創建文明生活的手段。」^[註 35]

當代西方學界對傳統經濟學理論所做的批判和反思，標誌著道德倫理在經濟領域中的回歸。於是，經濟倫理學作為一門嶄新的交叉學科得以確立。經濟倫理學自從二十世紀七十年代在美國興起，就迅速在整個西方世界乃至全球傳播和發展，至今方興未艾。「經濟倫理學

實際上成為時髦學問。人們紛紛談論倫理學，並且要求別人也按照倫理學行事——不僅在經濟領域，而且在其他領域」[註 36]。

相對於理論更新和實踐完善能力較強的西方社會而言，處於歷史上前所未有的巨大轉型期的當代中國，其社會生活與經濟生活卻正在遭遇種種道德淪喪和信仰迷失的困境。但當人們在尋找出路的時候，卻總傾向於認為，我們這個社會的良性化，有待於經濟資源更為合理高效地利用與配置、有待於市場經濟秩序的進一步完善、更有待於適應現代社會的各種政治、法律制度的建立健全。當然，這些都是現代化的必要條件，但卻是不充分的。對此，著名的日裔美國社會學家弗朗西斯·福山說：「民主與資本主義制度正常運作的充分條件，是它們必須與某些現代化之前的文化習俗共存，……法律、契約和理性經濟為後工業社會的穩定和繁榮提供了必要的基礎，但還必須用相互關係、道德義務、對群體的責任以及信任來激活它們。」

簡言之，傳統的道德倫理資源「不是現代社會的過時現象，而是現代社會成功的先決條件」[註 37]。而佛教作為中國傳統文化的重要一系，正應積極參與中國現代經濟倫理的建構。對於當代的中國人而言，無論是普通的社會民眾、還是佛教信眾，其倫理選擇的動因或許並不在於某種道德體系提供了哪一些具體的德行內容，而是在於哪一些德行內容既有現實功能又有著超越俗世的神聖性來源與歸宿。換言之，能夠適應現代社會的道德倫理必須是現實利益與倫理責任相互依存、經濟追求與道德追求並行不悖、物質安樂與精神完善相輔相成的一種體系。這樣的一種道德規範，才不會再簡單化地突顯為一種緊張的道德約束力，而能成為值得讓個體主動追求並踐行的一種生命的自覺意識。

傳統中國社會的道德倫理一貫具有提倡、重視「義」，而排斥、否定「利」的極端傾向。這種重義輕利的道德精神固然足以造就聖賢人格，卻難以成為普遍意義上的大眾倫理。其實，在正常的社會經濟環境中，在一個合乎理性與正義原則的社會裡，道德清白者並不必然就是一個利益受損者。相反，「堅守道德義務」與「獲得經濟利益」這二者，其實是不相違背的，甚至是可以協調一致的。德國經濟學家彼特·科斯洛夫斯基在《資本主義的倫理學》中，曾批判那些「不講道德」的經濟學：「經濟學家……一方面否認倫理學行為的內在價值，另一方面又虛構出倫理學和利益的嚴重對立，而倫理學理論從來就沒有主張過這種對立。相反，倫理學傳統……總是主張道德和被正確理解的自身利益的一致。」[註 38]

也就是說，無論是經濟學還是倫理學，當其在面對社會發言時，不管它是認同「道德失明」下的「逐利盲動」，還是堅持「利益缺位」中的「道德說教」，事實上都是不理性的，同時也是不道德的。這裡值得注意的是，有著二千多年歷史的佛教智慧，適足與現代經濟倫理古今輝映。因為佛教倫理把「自、他均獲現法樂、後法樂以及究竟解脫樂」視為最高的道德目標。所以，自我利益（利）與他人、社會的利益（義）、當前利益與長遠利益，在佛教倫理中是統一的。

可見，佛教是一種既有人生智慧又有解脫向度的宗教信仰，其生活倫理既能夠向人們提供安身立命的歸屬，其精神背景又有著終極關懷的意義依托。換言之，佛教倫理是一個能夠兼容此在的現實生活與彼岸的精神世界的雙重體系——「在這個體系裡，深能追溯到終極意義，使精神得以昇華到宗教意識境界，實現對有限時間和空間的超越；廣能囊括各種社會角色所需要的價值和意義，建立協調整個社會的倫理原則與道德準繩」[註 39]。誠然，傳統的佛教倫理在中國歷史上似乎並未造就出一種具有普遍社會意義的、超世信仰與現世理性兼融的生活倫理和經濟倫理。然而，我們仍然認為，實踐上的缺憾委實不應遮蔽並泯滅佛教內在本具的理論光芒。尤其是當我們意識到當下的道德文化土壤是怎樣的貧瘠和荒蕪時，此一精神光芒自故紙黃卷中的透顯，正可謂是恰逢其時的。因此，我們相信，作為一種巨大的倫理資源，佛教傳統一旦經由「契理契機」的現代化重建，完全可望生成一種適應於當代經濟社會的生活倫理與精神秩序，從而為現代以及未來人類的心靈走向和文明走向、提供必要的道德與文化指南。

【註釋】

[註 1] 《太虛集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第二九四頁。

[註 2] 《印順集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第一一七頁。

[註 3] 鄭樂平編譯，《經濟·社會·宗教——馬克斯·韋伯文選》（上海社會科學院出版社，一九九七年）第三十四、三十五、三十三頁。

[註 4] 同 [註 3]。

[註 5] 同 [註 3]。

[註 6] 轉引自淨因法師，〈論佛教的財富觀〉，隴原佛學網站《佛學文摘》（二〇〇二年）第七期。

[註 7] 同 [註 6]。

[註 8] 印順，《佛法概論》（上海古籍出版社，一九九八年）第七十二頁。

[註 9] P·科斯洛夫斯基，《資本主義的倫理學》（中國社會科學出版社，一九九六年）第五頁。

[註 10] 《太虛大師佛學精品》（安徽文藝出版社，一九九七年）第二十頁。

[註 11] 愛彌爾·涂爾幹，《職業倫理與公民道德》（上海人民出版社，二〇〇一年）第十四—十五頁。

[註 12] 萬俊人，《義利之間》（團結出版社，二〇〇三年）第一八二頁。

[註 13] 《禪宗與精神分析》（貴州人民出版社，一九九八年）第八十四頁。

[註 14] 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（安徽教育出版社，二〇〇一年）第一〇四—一〇五頁。

[註 15] 同 [註 10]，第九十六頁。

- [註 16] 盛邦和，《透視日本人》（文彙出版社，一九九八年）第一二八、四十七—四十八頁。
- [註 17] 同 [註 16]。
- [註 18] 同 [註 12]。第三十四—三十五頁。
- [註 19] 阿馬蒂亞·森，《倫理學與經濟學》（商務印書館，二〇〇〇年）第二十四頁。
- [註 20] 轉引自同 [註 16]，第四十九頁。
- [註 21] 同 [註 12]，第一三八頁。
- [註 22] 茅於軾，《中國人的道德前景》（暨南大學出版社，二〇〇三年）第一八二頁。
- [註 23] 丹尼爾·貝爾，《資本主義文化矛盾》（三聯書店，一九八九年）第二十二頁。
- [註 24] 丹尼爾·貝爾，《資本主義文化矛盾》（三聯書店，一九八九年）第二十二頁。
- [註 25] 梁小民，《經濟學是什麼》（北京大學出版社，二〇〇一年）第三十四—三十五頁。
- [註 26] 馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》（四川人民出版社，一九八六年）第一六二頁。
- [註 27] 同 [註 12]，第一二一頁。
- [註 28] 同 [註 12]，第十頁。
- [註 29] 《道德中國》（中國社會科學出版社，二〇〇一年）第三八〇頁。
- [註 30] 轉引自同 [註 12]，第一〇六頁。
- [註 31] 劉澎，《當代美國宗教》（社會科學文獻出版社，二〇〇一年）第三二一頁。
- [註 32] 同 [註 29]，第一九八頁。
- [註 33] 同 [註 32]，第七十四—七十六頁。
- [註 34] 同 [註 19]，第三十二頁。
- [註 35] 同 [註 23]，第二十一頁。
- [註 36] 陸曉禾，《走出叢林》（湖北教育出版社，一九九九年）第六十四頁。
- [註 37] 弗朗西斯·福山，《信任：社會美德與創造經濟繁榮》（海南出版社，二〇〇一年）第十四頁。
- [註 38] 同 [註 9]，第四十二頁。
- [註 39] 同 [註 29]，第二十一頁。