

## 論戒律在佛教倫理中的角色

### 摘要

本文最主要的目的是探討戒律在佛教倫理中的角色。有人說戒律即為佛教倫理的一切、根本精神或重心，但我們並不支持此一論點而認為造成此一誤解的最主要原因之一在於我們對何謂佛教倫理並沒有一完整而清楚的認識和理解。所以本文先檢視佛教倫理之問題而後探討戒律在佛教倫理中所扮演的角色，如此更能凸顯出探求本文要旨的重要性。

我們可從兩方面來探討本文主旨的議題。一、戒律是否為佛教倫理的一切、根本精神或重心。二、是與第一相關而且從未被注意的一個更深層問題：如第一之質疑答案為否定，那我們勢必得探索一個不僅能貫穿統攝戒律而且能展現佛教倫理核心的道德觀點。

我們提出三個理由來否定第一個議題：從佛教本身的觀點、從佛教學者的觀點、只偏重戒律而產生的兩個問題。針對第二個議題，小乘佛教似乎是無能為力，因其只是關注自己的解脫而「為戒律而戒律」，所以我們提出五個理由來支持大乘所強調的「慈悲」就是統合戒律的核心道德力量，因其是「為慈悲而戒律」。我們並依此結果而提出五個好處：佛教倫理會比較完整、佛教徒不僅知道戒律之「知其然」更能理解其之「知其所以然」、面對道德難題時佛教信徒不會不知所措、和基督教倫理上一個漂亮的對比。

**關鍵字：**戒律、慈悲、佛教倫理

### 壹. 前言

本文最主要的目的是探討戒律在佛教倫理中的角色。有人說戒律即為佛教倫理的一切、根本精神或重心，譬如，聖嚴說：「佛教的根本精神，即在於戒律的尊嚴，即在於佛教弟子們對於戒律的尊重與遵守；…」<sup>1</sup> 和「我們檢討一下，戒律既為佛法的根本，為什麼在中國的佛教圈中，對它不感興趣？」<sup>2</sup> 雖然，聖嚴在此不是刻意針對佛教倫理而言，但基於其說，我們可推得「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」類似的論點。聖嚴論述說所有的佛教戒律皆以五戒為根本，<sup>3</sup> 既如此，因五戒基本上是與佛教的倫理道德有關，再加上聖嚴認為「戒律為佛法的根本」或「佛教的根本精神」，所以是可合理推得聖嚴是不應反對「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」這樣的說法。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 聖嚴，1999，頁 27。

<sup>2</sup> Ibid., p. 51. 不過，究竟戒律是否為佛法的根本是有問題的，見註 4。

<sup>3</sup> Ibid., p. 31.

<sup>4</sup> 這種論調的問題根源在於想刻意強調戒律的重要性而忽略其在佛教倫理整體性上的角色。另外有許多類似而有問題的說法，如「大悲是佛法的根本，一切大法即從此出」（《佛教的重要名詞解說》，頁 290）。又如竺摩長老在聖嚴的《戒律學綱要》序中所言：「那麼，不論出家或在家佛徒，對於戒律都是一樣的需要，因全部佛法都是建築在戒律之上的。」（頁 3）究竟佛法的根本為何，兩者的說法是不一致的且皆有問題。一般而言，「緣起法」才能說是「佛法」的根本。所以，在



不過，我們並不贊同此一論點而認為造成此一誤解的最主要原因之一在於我們對何謂佛教倫理沒有一完整而清楚的認識和理解。這個問題一些佛學學者都曾關注過，但可惜的是我們至今依然無共識。換言之，一明確而有系統性的佛教倫理理論依然不可得。所以本文先稍為檢視此一議題而後再探討戒律在佛教倫理中所扮演的角色，如此是比較能顯現出本文主旨所要探討問題的重要性。

另外有一參考文獻問題得先作說明。因我們並沒有明確論述佛教倫理的「佛教原典」（這是佛教倫理尚無能產生共識的原因之一），所以本文大多只能倚重當代二手資料或詮釋而針對其詮釋或論證提出檢視與批判。如此的方法，我們實不得已且認為並無不妥。因事實上，如何才算是「佛教原典」在佛教學者中也是頗有爭議。嚴格來說，所有的「佛教原典」皆是「二手」的，因佛陀在世弘法時並無文字典籍而是在其滅寂後經過後代弟子四次結集而成的。<sup>5</sup> 所以說，所有佛典的差異僅在其結集時間之先後順序不同而已。既如此，批判論斷這些「二手原典」是否符合釋迦摩尼佛的初衷教義，才是真正的關鍵。此就承如阿難陀(佛陀十大弟子之一)所言：「對我所誦出的佛陀教法，若是如法者願大眾隨喜，若不如法，應當遮除，若不相應也當遮除，千萬不要因為敬重我而不遮除，我所誦出之法，是否合乎法義，願諸位長老告知。」。因此，這樣的文獻參考問題似乎是無法避免的，而這也大概是所有想作佛教倫理的學者皆會遭遇到的問題。譬如，本文底下提及傳偉勳在討論「戒」與「律」之意涵及是否可連用問題時，其也是參考日本佛教學者平川彰的說法。

針對本文的主題，我們可從兩方面來探討：一、為戒律是否為佛教倫理的一切、根本精神或重心；二、是與第一議題相關而且從未被注意的一個更深層問題：如前一質疑之答案為否定，那我們勢必得探索一個不僅能貫穿統攝戒律而且能展現佛教倫理核心的觀點。此一議題是對佛教倫理而言是重要的，因其會牽涉到何謂(大乘)佛教倫理。聖嚴底下的說明就點出一些我們在本文所想關注的問題：

也許有人不解，戒之為物，是在防非止惡，亦如社會的規約及國家的法律一樣；戒是禁止，禁止佛子不得作惡，但是佛教的戒條有限，最少的只有三條，最多的比丘尼戒，也只有三百四十八條，那裡能夠統攝一切法門呢？其實，佛教的戒律，禁止作惡，也禁止不作善。當作要作，稱為作持，如果當作而不作，便是犯戒；不當作的不可作，稱為止持，如果不當作而去作，便是犯戒。一般的人，對於佛戒的認識，只知有其消極一面的防非止惡，卻未看到尚有積極一面的眾善奉行。<sup>6</sup>

在此聖嚴點出了幾個相關問題。一、其就只強調戒律並將之類比成國家法律，<sup>7</sup> 然而其並沒注意到光靠戒律是不足以解決所有佛教道德倫理的問題，就如同一個國家是無法只依據法律來面對並解決所有的法律和道德爭議一樣。二、更相關的是其點出再多的戒條亦無法統攝一切法門，所以尋找一個能支撐及統攝戒律的道

---

沒說明某個概念所適用的脈絡或是忽視其理論的整體性而刻意強調論斷，這似乎是哲學(尤其是中國哲學)上常見的一個問題。

<sup>5</sup> 全佛，《佛教的重要經典》，頁 34-36。

<sup>6</sup> Ibid., pp. 30-31.

<sup>7</sup> 亦見頁 51。不過，這樣的將「戒」與「律」之意涵連用並將之類比成外在法律是不符合「戒」與「律」之原始字義區分的。見底下的討論。



德力量是有其重要性和必要性的。<sup>8</sup> 三、符應聖嚴所說，劉貴傑亦說：「大乘菩薩的行為方式或大乘佛教的根本精神即是『止惡行善』。」<sup>9</sup> 不過，聖嚴及劉貴傑兩人在此皆忽略了一個背後隱藏的問題：佛教徒為何要「行善止惡」？換言之，佛教徒為何要遵守戒律？是「為戒律而戒律」嗎？還是有其它更深關的答案？這背後的內在動機才是真正的關鍵而這得藉由大乘菩薩的慈悲精神才能解答的而不是藉由戒律本身。大多數佛教學者似乎皆忽略了此一隱藏問題而這正是本文所想論述的。

本文的撰寫內容如下：首先，我們稍微說明當代佛教倫理所面臨的問題；其次，我們審視「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」這個論述的問題點；最後，則提出五個理由來證成大乘菩薩的「慈悲」就是統合戒律(以五戒為主)的核心道德力量並說明如此結果的五個優點。

## 貳. 佛教倫理之問題

已故的傅偉勳曾迫切地指出大乘佛教學者須對當代社會的倫理道德問題有所關注並提出一套有系統的論述。其說：

我在以下本文首先考察大乘佛教所以比南傳(小乘)佛教較具現代化的展開與充實可能之理，……。接著說明涉及世俗諦的大乘教義諸門之中，為何戒律門(道德門)在整個佛教傳統的諸般現代化課題之中算是最為迫切而又吃緊的首要難題。依此了解，我建議傳統以來的大小乘戒律必須擴充而為合乎新時代的佛教倫理(Buddhist ethics and morality)，以便適予應付日益多元化、世俗化着的現代社會種種道德問題，諸如佛法與世法的微妙關係、政治參與、死刑、世界和平運動、女權運動等等世俗諦層次的具體問題。<sup>10</sup>

傅偉勳此段論述點出了幾個與本文有關的要點。一、其認為針對佛教倫理而言，大乘佛教是比南傳(小乘)佛教較具現代化的展開與充實而這是與本文的論旨是一致的(見參之討論)。二、其所列出的一些其時代的道德問題(即 1980s)雖大多已過時(即使是佛教學者們還是很少關注過它們)而現今又出現新的倫理議題，如代理孕母、安樂死、基因科技或複製人等，所以可見建立佛教倫理的「現代化」更是有其重性及急切性。

然而，此一問題雖然被傅偉勳於 1989 提出，<sup>11</sup> 但是至今我們尚未看到有重大的成果。承如釋昭慧所說：「至於佛教倫理學的專書，截至目前為止，筆者沒見到長篇的中文著作(有的只是散篇)。」<sup>12</sup> 為何東西方大部分的佛教學者對佛教倫理不感興趣或不重視？就某個程度來說，如此的忽視是有其不好的困境(本文會簡略檢討)。傅偉勳雖極關切此一忽視問題，但其並沒真正提出見解。就筆者

<sup>8</sup> 聖嚴似乎認為大乘的六度四攝是可以達成此一任務(頁 307)。

<sup>9</sup> 劉貴傑，2006，頁 347。基於其說，劉貴傑亦不應反對「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」這樣的說法。

<sup>10</sup> 傅偉勳，1999，頁 307。

<sup>11</sup> 日本佛教學者 Kosho Mizutani 亦提出類似的建言，見 *Buddhist Ethics and Modern Society* 頁 7。

<sup>12</sup> 釋昭慧，2001，頁 15。



所知，大概就只有西方學者Winston King及Damien Keown有分析解答。King認為佛教的重心長期以來是在追求心理學上「自我」的分析及完美，所以倫理學只是次要價值(因此就不是學習和教育的重點)。<sup>13</sup> Keown則說是因為佛教社會的發展不如西方社會，所以佛教倫理遲遲未被更新。換言之，佛教倫理只停留在第三世界的水準。<sup>14</sup> 另外經筆者私下詢問，蔡耀明解釋說是因為臺灣佛教界長期的教育訓練關係。換言之，佛教倫理並不是佛教學習和教育的重點。如果我們再歸類這三個原因則可得兩種可能：King及蔡耀明所提的學習和教育問題及Keown所說的更新問題。King及蔡耀明兩者的說法是有異曲同工之處，因皆觸學習及教育問題。不過，其似乎不足以解釋當今的現象。因雖然此一理由或許能說明以前的情況，但是，在當代佛教界裡還是有對墮胎、安樂死等一些倫理議題作論述的，即使是相對其它議題來講是略嫌極少。況且，如原因真是學習和教育重心的問題，那就很好解決，因只要調整學習和教育方式即可。然而，問題是佛學學者是否有注意並體認到此一問題且是否有能力將傳統的佛學知識轉化成佛教倫理？<sup>15</sup> King及蔡耀明的說法只強調前者而Keown的說法或許觸及後者。因佛教倫理遲遲未被更新的理由或許是我們無能力或不知如何將傳統的佛學知識轉化成佛教倫理，而這正是我們在底下所強調的。另外，如果我們再深思一下，可發覺為何佛教倫理不受重視是與何謂佛教倫理有關。因如要解答此一被忽略的問題，我們還是得先探求何謂佛教倫理，所以我們就接著探討這議題。

何謂佛教倫理？承如上所述，這個問題在中西佛教界也都是長期被忽略的，也因此無定論。這可由眾多學者提出不同的佛教倫理觀點看出，譬如，Keown訴諸於西方的「生命神聖性」原則來詮釋「不殺生」戒及(小乘)佛教倫理，<sup>16</sup> 而Inada則提出與本文論旨一致觀點的說法：「總之，菩薩理想(Bodhisattva Ideal)展現佛教倫理的基礎。」<sup>17</sup> 還有釋昭慧的基於緣起法而提出「護生觀」的(大乘)佛教倫理。<sup>18</sup>

另外，有些佛教學者(如Kosho Mizutani)則認為佛教本身就是探討如何解脫的一門倫理學。<sup>19</sup> 乍看之下，這個說法似乎與上述是有衝突的，因如佛教本身就是一門倫理學，那怎麼還會有佛教倫理無共識的問題？這可有兩種不同的見解。一為和上述一致，因如此的「佛教倫理」也只還是偏重在「自我」解脫的「倫理」觀點上，其餘的倫理道德議題皆是不重要，所以難有定論。二則是承認有衝突。不過這衝突則凸顯出佛教倫理一個有趣的難題：假設佛教基本上為一追求解脫的

<sup>13</sup> King, 1964, pp. 4-5.

<sup>14</sup> Keown, 1995, pp. 7-10.

<sup>15</sup> 就我們目前的觀察而言，實看不到什麼光明前景。

<sup>16</sup> 在此我們不管此原則是否能真正詮釋佛教倫理的核心精神，我們提出只是想證明Keown並不認為「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」如此的說法。另外，西方學者何以較偏頗小乘教義，大部分乃因小乘較廣傳於西方而此亦點出大乘學者對介紹大乘佛學至西方的努力是不夠的。

<sup>17</sup> Inada, 2000, p. 258. 亦參見Garfield, 2001, pp. 513-514.

<sup>18</sup> 釋昭慧，2001。不過，釋昭慧的論法是不多見而有問題的，因不是本文的主旨，將另撰文討論之。

<sup>19</sup> 見 *Buddhist Ethics and Modern Society* 頁 7。



「佛教倫理學」，但問題是我們卻很難明確地去釐清及理解其「倫理學」的要旨為何，所以不知如何面對處理長期以來所產生的道德倫理問題，因此也就只好漠視以待。而無法釐清及理解這個問題，也就造成上述佛教學者對「佛教倫理學」的看法或詮釋不同的原因。總之，不管佛教本身是否為一門倫理學，我們對何謂佛教倫理還是無一致的共識。

基於篇幅關係，我們無法在此明確論證何謂佛教倫理而只是指出其所應具備的內容及方向。同時我們也不關心佛教倫理本質的問題(即其是為德性論、義務論或是結果論)，因這個問題是得等到我們回答何謂佛教倫理後才有辦法研討的。所以我們先就一般的倫理道德理論所應具備的內容而作探討。

一個完整的道德倫理理論應同時包括內在動機(指內心的好壞或善惡，即「勸人善」)及外在行為(指外在行為的是非對錯，即「勸人為善」)的內容。譬如說，康德的義務論在判定何謂「好人」時——「為道德而道德之人」——可同時指出兩者的內容。前者之「道德」為內在動機而後者的「道德」則是指外在行為。因兩個「道德」皆是道德的，所以是為「好人」。

因此，如我們想要一套完整的佛教倫理，其應具備這兩個內容及判定標準。R. E. Florida在說明佛教倫理與生命倫理學(bioethics)中的原則主義(principlism)之關聯性時，曾針對佛教倫理而提及我們如何判定道德的是非對錯：能減少痛苦及消除幻覺的行為便是正確適當的；反之則是不適當的。<sup>20</sup> 此類似效益主義(utilitarianism)判斷道德是非對錯的標準：能增效益就是對的行為；反之則是不對的。Florida的說法是否如同效益主義一樣會只追求效益的最大化而產生犧牲人權的嚴重缺失是一個有趣的題目。但其因不是我們在此所關心的議題，所以不再深入分析。<sup>21</sup> 我們想說的是Florida僅指出道德內容中的外在行為而不是內在動機，再加上其只是道德是非對錯的判斷標準，因此是不完整的。<sup>22</sup>

基於完整道德理論的內容要求，我們認為論及佛教倫理時基本上必然得包含兩大主題：戒律(*sila/vinaya*，以當代連用之義，見底下說明)和菩薩道(以「慈悲」*karuna* 及「悲智」*prajana* 為主)，因前者可顯示出佛教倫理的外在行為規範而後者則展現其內在動機。所以說，在此點上我們是較認同傅偉勳詮釋佛教倫理之看法：

我們探討(大乘)佛教倫理現代化重建課題的首要步驟是，明予分辨大小二乘戒律的根本性質，藉以發現具有菩薩道精神的大乘戒律所以優於小乘戒律的道理，以及所以能夠擴充而為現代化的佛教倫理的理論線索。<sup>23</sup>

至於佛教倫理之善惡好壞及是非對錯的判定標準，我們認為 Florida 所提的「能減少痛苦及消除幻覺的行為便是正確適當的」則尚不足以為標的，因其比「慈悲」的「與樂拔苦」還缺少一種主動積極的「與樂」心態和行為，所以我們認為「與

<sup>20</sup> Gillon, ed., 1994, p. 107.

<sup>21</sup> 依筆者之見解應是不會，因「痛苦」和「幻覺」並不像「效益」一樣會有不考慮人權的情況發生，因犧牲人權本身就是增加別人的「痛苦」。

<sup>22</sup> 此即是「道德」與「倫理」的區分。見註 35。

<sup>23</sup> 傅偉勳，1999，頁 308。



樂拔苦」是一較優的判定標準。換句話說，能「與樂拔苦」的就是對的；反之則是不對。

在此既已提及「慈悲」的「與樂拔苦」，我們就先對其作一簡短說明，以利讀者理解本文的一些論證。現今較常聽到「慈悲」的解釋為「無緣大慈 同體大悲」，不過此種說法是不見於早期的佛典，如《大智度論》卷二十七中說：「大慈，與一切眾生樂；大悲，拔一切眾生苦。」而《觀無量壽經》言：「佛心者，大慈悲是。以無緣慈，攝諸眾生。」。當代佛教學者何以不採用非常簡潔清楚的「與樂拔苦」之說而改用較抽象晦澀的「無緣大慈 同體大悲」呢？一個可能的原因是「與樂拔苦」之含目的論說似乎無法真正表達「慈悲」概念中無帶任何目的的「大悲心」(*mahakaruna*)成份，因此得為「慈悲」另尋解釋或定義。此「大悲心」的真正意涵是得在徹底的體認理解四聖諦的苦諦之後才有可能產生的，而其是不應具任何的動機或目的。因此相對之下，「無緣大慈 同體大悲」的抽象意涵則就較不具含目的論。不過即使如此，在本文中我們還是採納「與樂拔苦」之說，因其簡潔明白且也不會造成理解論證上的困惑。

再來，至於佛教倫理的方向，據我們的觀察和體認，其面臨以下的三大挑戰：

一、吳汝鈞在其《龍樹中論的哲學解讀》中曾提及大部分的佛教學者偏重佛學的深入詮釋和解釋(即文獻學的方法)而較不重視其分析和批判(即西方的哲學方法)。譬如說，我們如何分析和批判龍樹在《中論》的時間觀。<sup>24</sup> 這樣方法上的偏頗對佛學的真實性和理解性皆是一項遺憾，因只重視文獻的詮釋而沒有經過分析和批判的「真理」是欠缺說服性和經不起考驗的。況且，這對(大乘)佛教倫理而言更是一大挑戰，因在此面向我們似乎無有用的文獻學基礎而頂多僅能在「二手」的當代佛教倫理文獻當中作一番哲學分析和判讀。

二、所以，(大乘)佛教倫理為何至今尚無一套有系統的論述？我們認困難點在其不僅牽涉到文獻學上的詮釋也同時關聯到詮釋後的哲學分析和判讀。如再深入思索前問題，或許造成佛教倫理無文獻學上基礎的兩種可能理由為不關注和有關注但不知如何詮釋。第一個原因可相對應上面 King 及蔡耀明的分析而比較容易解決；第二個原因則可對應 Keown 的解釋但問題卻比較大。所以，在此讓我們再對第二個原因稍作解析，即當代佛教學者是否有能力將傳統的佛學知識轉化成佛教倫理？

我們傾向認為佛教學者是有能力，這個問題只要能投入更多的心力想必在未來應該是可解決的，就如同龍樹的中觀論為(形上)佛學開創一個展新的局面。尤有甚者，如能為佛教倫理開創新局勢是比龍樹的中論較能符合佛陀的原始初衷，因中論傾向形上學的旨趣而倫理則具實際效果。追求「實際效用」才是佛陀創教的原使本意，此可由佛教的「十四無記」經文中看出。<sup>25</sup> 簡之，佛陀對於有關形上學或不切實際的哲學問題皆不予回答，譬如對宇宙生成是否有第一因及法性的內在本質等問題。楊惠南亦說：「純粹哲學的問題，既然不是釋迦所關心的，那

<sup>24</sup> 吳汝鈞，1997，頁 339-346。雖然，吳汝鈞有所解析但其並沒提出批判。

<sup>25</sup> 釋昭慧，2001，頁 44。



麼什麼問題是釋迦所關心的問題呢？那是一些與實際生活有關的問題，特別是那些和世間的苦難、人生的煩惱有關地問題。」<sup>26</sup> 而倫理問題就是與實際生活有關的問題，所以其是較符合佛陀的原始初衷。關於此點，楊惠南對大乘佛教的批判是相當漂亮的。其在比較大小乘時，指出其中的一個差異為大乘違背了釋迦佛陀的「實效主義」傾向。<sup>27</sup> 大乘佛教倫理(即菩薩精神)是遠比小乘來得有優勢而我們卻無法將之擴充展現，這是大乘學者不能不警惕的。

三、佛學得面對新現象或現代科學理論的挑戰和檢視。這正是傅偉勳所關注的大乘佛教倫理得面對的挑戰並也是其積極倡導「從創造的詮釋學到大乘佛學」的佛學創新性。<sup>28</sup> 譬如說，其如何針對當代生命倫理的議題(如基因醫療及改造工程或複製人)提出不同而富饒益的見解。

總之，到底佛教倫理為何，實是尚無統一的定調。這個問題點出了佛教在國際傳播上和本身傳承上的困境。大多數的佛教學者都只側重在佛學經文的探討詮釋或文獻上的考證而漠視了佛學的創新性或是哲學上的分析和批判性。雖然佛學經文的探討和詮釋說明或文獻上的考證是有其必要性(但似乎很多皆牽涉到形上的問題，如「無我」、緣起法及佛性等)，但我們不能將自己關在象牙塔中。所以文獻上的詮釋及考證不應是整個佛學學術研究的重心。楊惠南對大乘佛教的批評是對的。而印順法師所倡導的「人間佛教」是要佛教徒實際走入社會中以推廣佛法，相對地在佛教倫理的研究上我們也應該關心社會實際的議題。一個無法處理新時代議題的學說遲早是會沒落或被淘汰的。雖然，朱文光不是針對佛教倫理而言，但其所述亦可作為箴言：

然而，為何佛教精神必須從整個人類文化及時代精神來把握呢？莫非傳統佛教是在脫離時代精神的情況下獨自發展起來的？唯一合理的解釋在於：「世界時代」的翩然降臨，為佛教帶來了新的刺激；於東西文化交通日益頻繁的趨勢上，佛學若還是停留於山林講學或訓詁注疏的格局裡，前途是相當堪慮的。<sup>29</sup>

因此，大乘佛教如不能走出這個無定論的困境，也就難對實際生活倫理議題提出一致並有所本的見解，那麼就有可能成為另一個被檢視而不符實際需要而無法廣植的「小乘佛教」。這是台灣大乘佛教界不能不警惕的。

### 參. 戒律在佛教倫理中的角色

因與我們的主題有關，所以在還沒進入之前有兩件事是得先做一番說明或釐清的：一為「戒律」字詞意涵的說明；二則是「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」邏輯意涵的釐清。首先，讓我們來說明「戒律」兩字的原始意涵。綜觀各佛教學者的解釋說明，<sup>30</sup>「戒」(*sila*)與「律」(*vinaya*)的解釋大致上可從兩方

<sup>26</sup> 楊惠南，2008，頁 34。

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>28</sup> 傅偉勳，1999。

<sup>29</sup> 朱文光，2001，頁 93。

<sup>30</sup> 參考傅偉勳，1999，頁 308-309；王月清，1994，頁 93 及頁 154；方立天，1994，頁 103-104；



面來理解：一從道德的兩個內容，二則是從其適用範圍。我們可將其之不同處作成表格如下。

	「戒」	「律」
道德內容	心性動機、自律	外在規範、他律
適用範圍	佛教弟子	僧伽團體

簡之，「戒」為側重內在動機心性的修持是為自律(自我的要求及修持)且適用於所有佛教徒或修行者；而「律」則是為外在行為的規範是為他律(他人或團體的要求或規範)，其適用於僧伽團體。

雖然「戒」與「律」在字義上有如此細膩的區分，但大部分的當代佛教學者(如聖嚴)在其使用上通常是「戒律」連用的。方立天指出：

戒和律二字還經常連用，稱為戒律。一般地說，戒也是律，指為出家和在家信徒制定的一切佛教戒規，但律和戒也有區別，單言律是指專為出家比丘、比丘尼制訂的禁戒，是所謂能制伏諸惡的，在家佛教信徒不得聞知。<sup>31</sup>

不過，傅偉勳認為「戒」與「律」的連用是不妥的，因其會造成矛盾或衝突。<sup>32</sup> 傅偉勳依據日本佛教學者平川彰的說法(其指出在印度佛教中「戒」與「律」是分開使用而不是連用的)而指出此一連用所可能造成的問題：<sup>33</sup>

依他〔平川彰〕的字源分析，「戒」字原指自願加入僧伽修行佛法的比丘個人的主觀決意，故有自律(autonomous)意味。「律」則不然，專指為了僧伽本身的團體秩序與存續，僧伽成員必須遵守的客觀規範，故有超越成員的個人意志而自外強制奉行的他律(heteronomous)性格。在東亞佛教，由於連用「戒律」一辭，多半當作僧伽規則來看待，因此容易忽略原先存在着的自律他律兩重構造，而無法看出「戒」與「律」之間可能存在着的矛盾或衝突。<sup>34</sup>

傅偉勳並沒詳細說明其矛盾或衝突性產生的原因，不過詳閱其說明，其似乎認為產生矛盾或衝突性的理由在於「自律的主觀性」及「他律的客觀性」，因通常在哲學上我們認為主觀性及客觀性通常是對立的，所以會產生矛盾或衝突。

究竟「戒律」如此的連用是否恰當或合適，就佛教倫理而言，是一個值得探討的議題，但是並沒看到佛教學者對此提出分析及論證，所以就讓我們在此提出三個理由來說明其合用的恰當性。第一、依聖嚴所言，佛教戒律既以五戒為基礎，如能證明五戒無任何矛盾或衝突產生則可得連用是適當的，所以我們以第一戒「不殺生」為例。「不殺生」雖稱之為「戒」，但其亦是對僧伽團體的規範(即「律」)。所以，不論就動機自律(即「戒」)或外在行為之他律(即「律」)實看不出作如此

《佛教的重要經典》，2004，頁 221-222。

<sup>31</sup> 方立天，1994，頁 103-104。

<sup>32</sup> 矛盾或衝突兩者在邏輯上是有差異的。矛盾的必然是衝突的，但反之不然。譬如，我們會說「文化衝突」但不會說「文化矛盾」，因前說法還有妥協化解的餘地而後者則完全無法化解。因此在論及如能化解道德兩難時，通常我們是指衝突而不是矛盾。

<sup>33</sup> 在此想提醒說傅偉勳亦僅只是參考二手文獻，所以可見要依佛教原典而來討論佛教倫理是有困難的。

<sup>34</sup> 傅偉勳，1999，頁 308-309。



細膩區分的意義。換言之，「不殺生」對所有佛教徒(包括比丘、比丘尼及在家弟子)而言，其不僅是內在心性的要求而且也是外在行為的規範。在字義學上作「戒」與「律」的細膩區分或許有助我們掌握其要義並進而理解其重要性，然而其區分在實際的道德執行上是沒太大的意涵。換句話說，對佛教徒之實際修行而言，兩者必要且是互容而相輔相成的，因而如此地區分兩者實是無其必要性，就如同道德與倫理之區分一樣。<sup>35</sup> 第二、如「戒」與「律」果真有矛盾或衝突，其合用便是一種邏輯上的錯誤，但從五戒中我們實看不出「戒」與「律」兩者有何矛盾或衝突。承如上所說明，其只是有動機行為或適用範圍上的不同強調而已。相反地，「戒」與「律」不僅不互相矛盾或衝突更是互容而相輔相成的。《佛教的重要經典》說明此點：「然而戒與律並非分離而行，而是平行地共同維持教團之秩序。」(頁 221)。第三、一個真正信仰虔誠的(大乘)佛教子弟藉由慈悲心的實際運作更能展現出「戒」與「律」的一致性而不是其矛盾或衝突性。基於這三個理由，可見傳偉勳所認為「戒」與「律」之主客觀的矛盾或衝突對佛教「戒律」的實際道德運作而言是不存在的。所以，我們認為「戒律」的連用在實際的道德運作上是無不恰當或不合適的。<sup>36</sup>

另外關於「戒律」，有額外兩點需要作說明。一、由以上「戒」與「律」兩字詞意涵的說明，乍看之下其原意似乎包涵了上所說明的道德的兩個內容：內在動機及外在行為，既如此，則「慈悲」對佛教倫理來說似乎沒有任何重要性。但這只是表面上的理解，因「戒」之「自律」還是沒明確指出其是基於何種動機，亦即「自律」的基礎為何？更深層的答案則就是「慈悲」。因此即使「戒」之原始字義含有內在心性的要求或動機的成份，不過其還是無法明確地展現出內在要求或動機的基礎為何，因此我們還是得靠「慈悲」來填補此一基礎。二、基於第一之分析，我們不僅接受當代佛教學者(如聖嚴)將「戒」與「律」之連用而且也支持其傾向將「戒律」視為「外在規範」(原始「律」之意)而不是「內在心性」(原始「戒」之意)。如此我們才能更明確區分佛教倫理的兩個內容：內在動機的「慈悲」及外在規範的「戒律」。

其次，我們稍為釐清「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」的邏輯意涵。如戒律是佛教倫理的一切，則其必然是佛教倫理的根本精神及重心，但反之不然。如戒律是佛教倫理的根本精神，則其必然是佛教倫理的重心，但反之不然。所以三者是有不同層次的邏輯意涵而我們認為戒律在佛教倫理扮演一個「重要」的角色但尚還稱不上具有「一切」、「根本精神」或「重心」的特徵。如此的結論是否會產生衝突或矛盾？我們認為不會，因重要的不見得就是重心，但如是重心的必然是重要的。所以我們駁斥「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」與支持「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」這兩個論述在邏輯上是沒問題的。

最後，就我們的主議題「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」而言，

<sup>35</sup> 西方的道德倫理學在解釋道德(針對是非對錯善惡好壞之規範認知)與倫理(探討道德觀念及其原則之有系統的證成)是有所不同的，但因在實際使用上，兩者的細膩區分並不具太大的意義且也不會造成明顯的問題或困擾，所以一般皆視二者為可互換使用。

<sup>36</sup> 也因此我們在說明「戒」與「律」區分時並不採用傳偉勳的主觀或客觀說辭。



可從三方面來檢視其是否正確：從佛教本身的觀點、從佛教學者的觀點及只偏重戒律而產生的兩個問題。一、從佛教本身的觀點來看，如「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」，那基於其重要性及影響性，佛陀不可能一開始宣教時就制定或宣揚戒律。但是，戒律是在佛陀悟道後第五年才開始制定，所以「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」的說法是站不住腳的。另外，楊惠南指出：「甚至在許多的大乘佛教文獻當中，都透過釋迦的金口，宣說救度眾生比起嚴守戒律更為重要。」<sup>37</sup> 既如此，那戒律僅僅是俱備次要的性質而不是站據最重要或是最根本的位置。甚者，楊惠南的「救度眾生」說法更是點出我們的論證：大乘菩薩的慈悲乃是統合戒律的核心道德力量或是比戒律更具根本性。

第二、在一些中西佛教倫理學者的著作中，例如 Damien Keown、S. Tachibana、Kenneth K. Inada、Winston King、David Kalupahana、G.S.P. Misra、H. Saddhatissa、Joanna Rogers Macy、Jay Garfield、王月清、釋昭慧，也看不到「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」這樣類似的論調。譬如上所提及 Keown、Inada 及釋昭慧詮釋佛教倫理時皆沒涉及如此的論點。

第三、只強調戒律是會產生兩個問題：一是「為戒律而戒律」而不知所作為何；二是如同生命倫理學中原則主義所可能遭遇到的問題：在沒有足夠適當且有系統的戒律(或原則)可遵循之下，佛教信徒該怎麼面對新的道德倫理難題？簡之，只強調戒律是「為戒律而戒律」而「不知其所以然」，同時看不到其系統性的展開因而也就無法面對新倫理課題的挑戰。

總之，「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」的論述是有問題。既如此，那我們勢必得在戒律(以五戒為主)背後另找一個能代表佛教倫理的中心道德思想。這狀況有點類似社會上是需要同時講求道德與法律一樣。<sup>38</sup> 聖嚴只強調戒律並將之類比成國家法律，然而其並沒注意到光靠戒律是不足以解決所有佛教倫理道德問題的，就如同一個國家是無法只依據法律來面對並解決所有的道德倫理爭議一樣。因此我們的目標是找到一個能支撐及統攝戒律的道德力量而這是本文的第二個主軸議題。

所以讓我們回到本文的第二個主議題上。依大部分學者之見解，若論及佛教倫理其大致上皆會涉及兩個內容：戒律及菩薩道(尤以慈悲)。不過，大多數的佛教學者認為戒律及慈悲兩者是不同的內容和性質(見底下之分析)，但我們則論辯說兩者是可朝一個整合觀念邁進，此就類似孫效智在解說基督教十誡時說「愛」是十誡背後的統攝中心思想。問題是慈悲是否具有如此統攝整合的能力？

在這問題的挑戰上，小乘佛教徒似乎是無能為力回答，因慈悲不是其所強調的修行持為。<sup>39</sup> 小乘只是關注自己的解脫而「為己而戒律」或是「為戒律而戒律」。前者可由楊惠南(及方立天)所言直接看出而後者可由王月清之說推得。楊惠南解

<sup>37</sup> Ibid., p. 86.

<sup>38</sup> 筆者曾對此議題撰文而投至《哲學與文化月刊》，現正審查中。

<sup>39</sup> 依楊惠南所言，小乘的部派文獻當中，並不是沒有菩薩的慈悲概念，也並不是不讚嘆其精神。只不過，部派佛教並不尊崇菩薩道的精神，更不強調其重要性(頁 83-84)。部派佛教這樣處理看待菩薩精神，實是難以理解。



說：

也就是說，大乘經典中所描述的「聲聞」，是一些只求「自了」(自己了脫生死輪迴之苦)而不能(也不願)「普渡眾生」的佛教徒。總之，大乘經典中所描述的「聲聞」，是一群沒有「(慈)悲心」的人。……，宣揚「聲聞道」的佛教徒則被貶稱為「小乘佛教」。<sup>40</sup>

王月清說明：

在大乘精神下，以個人修習為中心的戒定慧三學擴展為具有豐富社會倫理內容的菩薩行，即大乘六度。為配合菩薩行的修持與佈化，大乘菩薩戒自然成了最合適的選擇。奉持大乘菩薩戒，必須恆順眾生，隨緣利他，積極行善，覺悟心性，所以須重在心戒，而持聲聞小乘戒的，要求收攝自守於行、住、坐、臥四威儀中恪守規範，所以須重在身戒。<sup>41</sup>

不過，如要看出小乘何以是「為戒律而戒律」，我們得對王月清之說明再作進一步的推論。因菩薩戒重在心戒(內在心性或動機之修持)而小乘聲聞戒則重在身戒(外在行為約束之恪守)，所以明顯地，小乘戒只是「為遵守戒律而戒律」因而會造成「知其然」而不是「知其所以然」的困境。換句話說，小乘戒是「為戒律而戒律」且僅是「知其然」。相對而言，大乘菩薩戒則是「為慈悲而戒律」且「知其所以然」的內在心性修持，所以大乘所講的慈悲是為比較合適的選擇。換言之，大乘所強調菩薩助眾生獲得涅槃而解脫的慈悲就是統合戒律的核心道德力量。我們底下更提出五個理由來證成此一論點。

一、小乘戒在倫理道德的深度上僅只想消除個人之貪慾而其在廣度上也僅是追求個人的解脫，因而其在深度不及大乘慈悲對眾生的「與樂拔苦」而在廣度上亦不及大乘的追求所有有情眾生之解脫。所以就佛教倫理而言，大乘菩薩道是較具優勢的。這是一般(大乘)佛學學者的共識，如方立天說：

大乘戒在小乘戒的基礎上有了進一步的發展。小乘佛教重在解脫生死，推究生死的根源是貪慾，因此以斷除個人的貪慾為戒規的基本內容。後來大乘佛教強調圖謀一己私利而防礙、侵害、毀壞他人，即自私的貪心是一切惡行的根源，戒律必須以根斷私心、貪心為根本，並且相應地提出「攝眾生戒」也稱「饒益有情戒」，以教化濟度眾生。<sup>42</sup>

如大乘菩薩道是佛教倫理較佳的選擇，再加上菩薩道是「為慈悲而戒律」且「知其所以然」的內在心性修持，所以其道德核心思想的「慈悲」就是統攝佛教戒律背後的隱藏基礎和力量。因「為慈悲而戒律」是比「為戒律而戒律」有更深層的道德基礎而「知其所以然」則是遠比「知其然」更具修持的道德力量，因此「慈悲」乃為統攝整合戒律的最佳選擇。

二、承如一些佛教學者(如聖嚴)所分析，戒律之目的在於「止惡行善」，但其並無法解釋我們的內在動機(即為何要「止惡行善」或遵守戒律?)。換言之，戒

<sup>40</sup> Ibid., p. 82. 方立天的則見註 42。

<sup>41</sup> Ibid., p. 154.

<sup>42</sup> 方立天，1994，頁 106。



律之「止惡行善」是「為戒律而止惡行善」。況且，即使是其能說明內在動機(如個人得涅槃)，大乘菩薩「慈悲」的內在意涵一對眾生的「與樂拔苦」—還是比戒律的這些「內在動機」來得更貼近釋迦佛陀傳教的內容和精神，因「與樂拔苦」與四聖諦—苦集滅道—較吻合且有明確的關聯。四聖諦是釋迦頓悟後開始宣教時的重要教義之一，<sup>43</sup> 如傅偉勳指出：「也就是說，四聖諦是(根本)佛教的最勝理法，也是整個大、小乘各宗教義的起點或基點。」<sup>44</sup> 所以就佛教倫理的內在動機而言，「慈悲」還是比「戒律」更貼近釋迦傳教的原始動機，因而說前者比後者更具道德力量或基礎是可成立的。

三、撇開大小乘戒律之爭，以佛弟子及世俗所強調遵守的五戒(不殺生、不偷竊、不邪淫、不妄語、不飲酒)中的第一戒「不殺生」來看，慈悲的確是一個強而有力的背後支撐。因為要幫助有情眾生解脫得涅槃，我們以慈悲的「與樂拔苦」都來不及了，怎還會去取其性命呢？另外，再就慈悲的「大悲心」而言我們更是不忍取(或傷害)其性命，因此無庸置疑，慈悲可以說是「不殺生」戒內在心性動機的強力基礎。其它四戒也可藉由慈悲觀點來詮釋，譬如說，偷竊、邪淫、妄語、飲酒皆是會違背「與樂拔苦」的思維，因此得戒。更甚者，其或多或少皆會帶給他人或自己傷害，所以更是得戒。如此證得慈悲為五戒背後的道德動機力量或基礎，那再藉用聖嚴「五戒為佛教戒律的基礎」的論述則得慈悲為佛教戒律的道德動機或基礎。所以說大乘所強調菩薩助眾生獲得涅槃而解脫的慈悲就是統合戒律的核心道德力量是沒問題的。

不過，這個「慈悲為戒律(或五戒)之本」的詮釋論證在佛教界並不多見，如方立天則從人類學的角度來說明五戒：「五戒是教徒的根本性的德性，從人類學的角度來說，首先是要維護眾生的生命，所以「不殺生」被列為第一條。」<sup>45</sup> 然而雖是如此，但我們還是可在一些少數的佛經或是學者中看到「慈悲為戒律(或五戒)之本」的說法。譬如在《佛解開梵志阿颯經》提及「沙門之戒，慈仁為本」而趙淑華則依此說法也以「不殺生」戒為例作一簡略探討。<sup>46</sup> 而傅偉勳雖然沒詳細說明慈悲與戒律之間的關聯性，但其很明確的點出慈悲為戒律之源頭：<sup>47</sup>

我在拙文〈從勝義諦到世俗諦——(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，曾指出了大乘菩薩戒的四點殊勝之處。其一，由於大乘菩薩戒強調戒重於律，充分彰顯佛教倫理的自律精神，故極有助於道德主體性的挺立，而此挺立的宗教源頭，即不外是大乘菩薩誓度一切眾生的大慈悲心。<sup>48</sup>

第四個支持「慈悲」可統攝整合戒律的理由則是基於楊惠南的論述。其說釋

<sup>43</sup> 其它原始佛教的核心教義尚有：八正道、緣起說、無我說及無常說等。

<sup>44</sup> 傅偉勳，1995，頁 196。亦參考楊惠南，2008，頁 41。

<sup>45</sup> 方立天，1994，頁 104。但這樣的詮釋問題在於我們看不出人類學與佛教倫理之間的直接關聯，所以就佛教倫理而言並不合適。

<sup>46</sup> 趙淑華，1997，頁 56。

<sup>47</sup> 傅偉勳之說法似乎並沒有引起佛教界太大的注意和興趣，要不然佛教倫理到現在應該有一些此方面的成果展現。然而，事實上卻不然。

<sup>48</sup> 傅偉勳，1995，頁 131。



迦佛陀宣稱救度眾生比嚴守戒律更為重要。<sup>49</sup> 既如此，那證明在釋迦的心中戒律僅僅是俱備次要的性質而不是站據最重要或是最根本的位置。換句話說，救度眾生(即大乘的慈悲)是比戒律更具根本性，如此可得慈悲乃是統合戒律的基礎或核心道德力量。

第五個支持「慈悲為戒律(或五戒)之本」的論證可由傅偉勳在比較中日佛教戒律觀之分析中看出。<sup>50</sup> 傅偉勳觀察中日佛教戒律的制訂而指出戒律的制訂是有「隨犯隨戒」及「因地制宜」等特性，所以從小乘戒、大乘之大小兼受戒或單受菩薩戒到「無戒之戒」。這種內容性質的改變，說明戒律本身的内容並不是固定不變的。既如此，那「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」是有問題的。因某物如是「一切、根本精神或重心」，那基本上其是應該要有穩定性質而不是具有「隨犯隨戒」、「因地制宜」等特性，甚至是「無戒之戒」。相對而言，大乘菩薩的慈悲則不是「因地制宜」而是在大小乘及各國度中是一致適用的，因此是比戒律更具根本性或基礎性因而慈悲是具備整合戒律的力量。

我們在上面提出了五個理由來證成「慈悲乃是統合戒律的核心道德力量」或「慈悲為佛教戒律(或五戒)之本」的論述，接著來檢視其五個好處：

一、佛教倫理比較完整，因同時講求戒律和慈悲。因承如上所說一個完整的道德理論是要具備兩個內容—內在動機(即慈悲)和外在行為規範(即戒律)—及如何判斷善惡好壞、是非對錯的標準(即「與樂拔苦」)。藉由「慈悲乃是統合戒律的核心道德力量」之證成，佛教倫理就具備一個完整道德理論的基本要素。

二、此統攝關係可糾正一些學者將戒律和慈悲區分為兩種不同的概念。譬如 Roy W. Perrett 將前者定義為「道德要求」(moral requirement) 後者為「道德理想」(moral ideal) 而想藉此區分來證明兩者之間存在著衝突性。<sup>51</sup> 方立天則將佛教倫理的内容區分為二：「倫理德目」(或「道德規範」如五戒、十善、四攝六度)和「倫理準則」(有三：去惡從善、平等慈悲、自利利他)。<sup>52</sup> 這些學者的區分會因「慈悲乃是統合戒律的核心道德力量」之間有統攝關係的存在而不成立，所以如此的區隔對大乘菩薩道而言是不對的。況且，這些區分的一個主要問題是其缺乏聯貫思想因而無整全性。換句話說，此種道德上的區分只會造成更嚴重的「見樹

<sup>49</sup> 參閱註 37。

<sup>50</sup> 傅偉勳，1995，頁 122。

<sup>51</sup> Perrett, 2000, pp. 110-112. Perrett 作如此區分的目的是想要說明對墮胎而言，如慈悲和戒律之間有衝突，則我們就可藉由中道來解決。Perrett 的衝突說是與傅偉勳的憂慮相符應，不過我們已屏棄此衝突性說法。

<sup>52</sup> 方立天，1999，頁 412-414。方立天的這種區分是相當奇特而不妥的，因其有幾個問題。一、方立天對「倫理德目」和「倫理準則」的解釋說明似乎皆是強調一種規範外在行為的準則而不涉及內在動機，所以「倫理德目」和「倫理準則」兩者只是不同的條目規則而已。這是有失為一完整的道德理論。二、承接一，其區分對戒律和大乘慈悲間是否存在統攝或關聯的性質則是含糊不清。因「倫理德目」中的四攝六度是基於大乘的菩薩道而「倫理準則」中則卻又包括平等慈悲，所以兩者是相關，但方立天卻又沒說明其有何相關性或差異性。三、其有自我矛盾的問題，因在論及「倫理德目」(或「道德規範」)中的大乘四攝六度時方立天承認禪定和智慧並不具道德規範的作用(頁 414)。既如此，將大乘四攝六度歸納於「道德規範」是不妥的。



不見林」問題而無益於對佛教倫理的整體性理解。<sup>53</sup>

三、「慈悲乃是統合戒律的核心道德力量」之證成讓佛教徒不僅知道戒律之「知其然」更能理解戒律之「知其所以然」。這對佛教徒的修持而言是更重要和更具力道的。

四、因既然「慈悲為佛教戒律(或五戒)之本」，在沒有足夠適當及系統性的戒律可遵循之下，佛教信徒可依循對「慈悲」的「與樂拔苦」之理解而對新的道德困境或挑戰作出適當的回應而不會不知所措。

五、就如同孫效智認為「愛」是貫穿統攝基督教十誡背後的中心道德思想，佛教也為其戒律找到一個支撐及統合的道德力量。孫效智說：

十誡的自律性還可以從它的根本精神看出。這個精神就是耶穌在回答「什麼是最重要的誡命」時所說的：人應該全心全意愛上帝，並愛近人如己(瑪 22, 37—40)。「愛上帝」與「愛人」這兩點正是十誡的最高精神，也是猶太基督宗教徒最高的行為準則。…「愛人」的重要是不言而喻的，因此，不惟猶太基督宗教強調「愛人」的重要，其他宗教或文化也莫不肯定「愛人」的理想。例如佛教強調「慈悲」，儒家以「仁愛」為最高的道德原則。<sup>54</sup>

孫效智的這段話顯示出兩個要義。一、孫效智論證「愛」是貫穿統攝基督教十誡背後的中心道德思想。只不過，我們並沒有看到其提供明確的解釋或論證何以「愛」是貫穿統攝基督教十誡背後的中心道德思想(相對地，我們在上面則論及何以大乘的慈悲乃是統合戒律的核心道德力量)。二、其暗示著基督教倫理與佛教倫理之間的一個非常漂亮的對比：基督教的「愛」統攝十誡 vs. 佛教的「慈悲」統攝戒律(或五戒)。本文的主旨之一就是說明並證成此一統攝性質的存在。

## 肆. 結論

在佛教倫理尚無共識之下，本文試著探討戒律在佛教倫理中的角色實為一不小的挑戰，不過也正因此而凸顯出撰寫本文的重要性。另一個無共識所產生的問題是我們無法有所謂的佛教倫理原典可供參考，所以大都只能藉重「二手」資料。藉著這些資料，我們分析判讀其是否符合佛教倫理的真諦。

我們首先在本文提及幾位學者對佛教倫理為何無共識及不受重視的觀察及傳偉勳呼籲重視佛教倫理的現代化。為了解決無共識的問題，我們稍微分析一下佛教倫理的問題。基於篇幅關係，我們在此文無法提供一套明確的佛教倫理理論，不過倒是有論及其應具備的內容及所可能面對的挑戰。希望藉此激發大家共同的關注並為佛教倫理的現代化而努力。

其次，我們花了一些功夫說明並提出三個理由來否定「戒律是佛教倫理的一切、根本精神或重心」這個論述，最後則提出大乘菩薩的「慈悲」就是統合戒律

<sup>53</sup> 這顯示出大部分的佛教倫理學家皆不認為慈悲和戒律兩者之間有更深層的統攝關係存在。另外，其他西方學者如 Beauchamp&Childres 及 Clouser&Gert 亦有相類似的區分：「道德規則」(moral rules)及「道德理想」(moral ideals)。雖然其區分與佛教倫理無關，但如要套用他們的區分的話，前者可為戒律而後者則是慈悲。

<sup>54</sup> 孫效智，2002，頁 73。



(以五戒為主)的核心道德力量之理由並說明如此結果的五個優點。

最後，我們在本文中亦提出一個佛教倫理的憂慮：如佛教倫理無法現代化或面對新倫理議題的挑戰，其是有可能不幸地變成另一個「小乘倫理」。這是所有大乘佛教(倫理)學者不能輕忽的。



## 參考目錄

- 王月清，《中國佛教的佛教思想》，雲龍，台北，2001，
- 方立天，〈中國佛教與倫理建設〉，《中華佛學學報》，第 12 期 (1999，七月)，頁 411-423。
- 方立天，《佛教哲學》，洪葉文化，台北，1994。
- 朱文光，《佛學研究導論》，文津，台北，2008。
- 全佛編輯部，《佛教的重要名詞解說》，全佛文化，台北，2004。
- 全佛編輯部，《佛教的重要經典》，全佛文化，台北，2004。
- 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，臺灣商務，台北，1997。
- 孫效智，《宗教道德與幸福的弔詭》，立緒，台北，2002。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，東大，台北，1999。
- 傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，東大，台北，1995。
- 楊惠南，《佛教思想發展史論》，二版，東大，台北，2008。
- 趙淑華，《《阿含經》的慈悲思想》，台大碩士論文，1997。
- 聖嚴法師，《戒律學綱要》，法鼓文化，台北，1999。
- 劉貴傑，《佛教哲學》，五南，台北，2006。
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，法界，台北，2001。
- Beauchamp, Tom L. and Childress, James F. (1994), *Principles of Biomedical Ethics*, fourth edition, Oxford Univ. Press, New York.
- Clouser, Danner K. & Gert, Bernard (1994), "Morality vs. Principlism" in Gillon, ed., *Principles of Health Care Ethics*, pp. 251-266.
- Garfield, Jay (2001), "Nagarjuna's Theory of Causality: Implication Sacred and Profane" *Philosophy East and West*, Vol 51(4), pp 507-524.



Gillon, R (1994), ed., *Principles of Health Care Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, England.

Harvey, Peter (2000), *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge Univ. Press, New York.

Inada, Kenneth (2000), "The Nature of Emptiness and Buddhist Ethics" *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Vol 13(2), pp. 255-275.

Kalupahana, David J. (1976), *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Univ. Press of Hawaii, Honolulu.

Keown, Damien (1995), *Buddhism & Bioethics*, St. Martin's Press, NY.

King, Winston (1964), *In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, Salle IL open court, LA.

Macy, Joanna Rogers (1979), "Dependent Co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics" *Journal of Religious Ethics*, Vol 7, pp. 38-52.

Misra, G.S.P. (1995), *Development of Buddhist ethics*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

Mizutani, Kosho (1991), "Prologue", in *Buddhist Ethics and Modern Society: An International Symposium*, ed., Charles Wei-hsun Fu & Sandra A. Wawrytko, Greenwood Press, New York, pp. 6-10.

Perrett, Roy W. (2000), "Buddhism, Abortion and the Middle Way" *Asian Philosophy*, Vol 10(2), pp. 101-114.

Saddhatissa, H. (1970), *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, George Braziller, New York.

Tachibana, S. (1926), *The Ethics of Buddhism*, Oxford Univ. Press, London.

Taniguchi, Shoyo (1987), "Biomedical Ethics from a Buddhist Perspective," *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, New series 3, pp. 75-83.

