

# 《維摩詰經》的倫理學型態是結果主義嗎？ ——基於「慈悲」與「無我」的批判反思

嚴瑋泓

東海大學哲學系助理教授

## 中文摘要

本文之目的在於透過「慈悲」與「無我」兩個概念論述《維摩詰經》的倫理學型態。探究進路將以 Charles Goodman 主張維摩詰居士的菩薩行是一種結果主義（consequentialism）之論證與主張作為思考線索，除了批判反思其論證是否合理、是否符應於《維摩詰經》的義理外，並進一步以《維摩詰經》為核心文獻論述以「慈悲」與「無我」所建構之佛教倫理學的內涵與型態。

本文指出，Goodman 的論證表面上看起來頗具說服力，但卻存在著內在矛盾。依據他的論證，他在結果主義者「決斷的程序」（a decision procedure）中考慮了無我、無住與慈悲的內涵，但卻以結果主義整體「評價的結構」（a structure of evaluation）的判準來衡量《維摩詰經》的倫理學型態時忽略了無我與無住的內涵，使得他的論證結果與他的原初定義產生衝突。

依據《維摩詰經》的核心理論與觀點，本文並不同意將其倫理學型態歸類為結果主義。此外，由於無我與慈悲乃奠基於空性的體認之反思，本文主張《維摩詰經》依於無我、慈悲、無住、空、不二……等的概念所揭示的倫理學內涵，可假借《維摩詰經》自身「不盡有為，不住

無為」來權說其「特殊的倫理學型態」，此相較於 Goodman 的觀點，是與《維摩詰經》的義理較為一致的。

**關鍵詞：**《維摩詰經》、佛教倫理學、慈悲、無我、Charles Goodman



# Is the Ethics of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* a Type of Consequentialism? ——A Critical Reflection Based on the Notions of ‘Compassion’ and ‘Non-Self’

YEN, Wei-hung

Assistant Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

## Abstract

This essay takes a critical look at the ethical system of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* through analyzing the concepts of ‘compassion’ and ‘non-self’. I take as my main line of inquiry Charles Goodman’s argument that the bodhisattva conduct of *Vimalakīrti* is a type of consequentialism, aiming not only to establish the validity of his arguments against the original standpoint of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, but furthermore also using the text as a core reference to explore types of Buddhist ethics based on the two theories of ‘compassion’ and ‘non-self’.

However, despite appearing quite convincing initially, Goodman’s argument is inherently flawed: having taken into account the implications of ‘non-self’, ‘non-abiding’ and ‘compassion’ during the decision procedure of the consequentialist, he however neglects the implications of ‘non-self’ and ‘non-abiding’ during the structure of evaluation of consequentialism as a whole in his appraisal of the ethical system of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, thus resulting in a conflict between the outcome of his argument and his initial definition.

I argue that the core standpoint of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* is irreconcilable with a consequentialist ethical system, and further point out that since the theories of ‘non-self’ and ‘compassion’ are based on the realization of emptiness, the core implications of the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* which relies on concepts such as ‘non-self’, ‘compassion’, ‘non-abiding’, ‘emptiness’, ‘non-duality’ and so forth can be taken as an authoritative persuasion of its distinctive ethical system under the guise of ‘*neither exhaust the conditioned, nor abide in the unconditioned*’ as put forward in the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*.

**Keywords:** *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, Buddhist Ethics, compassion, non-self, Charles Goodman

## 一、前言

本文擬從「慈悲」與「無我」兩個概念論述《維摩詰經》的倫理學型態，<sup>1</sup> 探究進路將以 Charles Goodman 在《慈悲的結果：佛教倫理

※ 收稿日期 2015.2.25，通過審稿日期 2015.11.6。

<sup>1</sup> 《維摩詰經》現存三個漢譯本，依翻譯年代先後排序為：吳·支謙於 223-228 年所譯的《佛說維摩詰經》二卷，收於《大正新脩大藏經》第 14 冊，經號 474；姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）於 406 年所譯的《維摩詰所說經》三卷，收於《大正藏》第 14 冊，經號 475；唐·玄奘於 650 年所譯的《說無垢稱經》六卷，收於《大正藏》第 14 冊，經號 475。由於《維摩詰經》相關的文獻研究已有相當多的成果，此處不再贅述，略舉參考文獻一隅為例，如：Étienne Lamotte trans., *The teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, translated from French into English by Sara Boin (Oxford: Pali Text Society, 1994). (本書中譯本為：Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀出版社，1990 年。) Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* (University Park: The Pennsylvania State University, 1976)。大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究，《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006 年）；宗玉嫻，〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，《諦觀》76，1994 年 1 月，頁 153-171。蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀雜誌》57，2011 年 6 月，頁 119-168。萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51，2009 年 12 月，頁 143-203。萬金川，〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究：以《維摩經》為例〉，《正觀雜誌》69，2014 年 6 月，頁 5-60。

由於本文主題著重於《維摩詰經》義理內涵所揭示的倫理思維，為免治絲益棼，使得論述聚焦，在文本依據上將選用為人熟知的鳩摩羅什譯本，除非不同版本間針對同樣觀點之義理有所出入必須比對文獻的詮釋差異，否則盡可能以羅什本為核心文獻。附帶一提，本文引用《大正新脩大藏經》的資料是出自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟（2014）。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：（T30, no. 1579, p. 517, b6-17）。



學的詮釋與辯護》（*Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*）一書中主張維摩詰居士的菩薩行是一種結果主義（consequentialism）之論證與主張作為思考線索，除了批判反思其論證是否合理、是否符應於《維摩詰經》的義理外，並進一步以《維摩詰經》為核心文獻論述以「慈悲」與「無我」所建構之佛教倫理學的內涵與型態。

在展開論述之前，或許可先對本文主題的重要概念作簡要的定義。本文主題所謂之《維摩詰經》的倫理學型態，即是依據《維摩詰經》的理論內涵所開展的佛教倫理學論述。所謂的佛教倫理學，簡要定義為：嘗試以佛教哲學之理論內涵，用以建構道德原則以及倫理學理論的學科，並據此理論基礎延伸於應用倫理學的論究。<sup>2</sup>

然而，佛教倫理學的論述，難免會面臨是否其理論的論述與探究僅歸屬於世俗諦的層次，而不屬於佛教哲學以空性、不二或無我表詮的勝義諦範疇的質疑。作者認為，若依照佛教二諦思想的結構，佛教倫理的理論建構與論述表面上看起來屬於世俗諦的範疇，但是佛教倫理的內涵

<sup>2</sup> 事實上，當代佛教倫理學的論著，也是在此定義之下開展的。略舉以下論著為例：Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (New York: Palgrave, 2001); Damien Keown, *Buddhism and Bioethics* (London: Palgrave Macmillan, 2001); Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2005); Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995); Laszlo Zsolnai ed., *Ethical Principles and Economic Transformation: A Buddhist Approach* (New York: Springer, 2011); Damien Keown, Charles Prebish, Wayne Husted ed., *Buddhism and Human Rights* (Richmond, Surrey: Curzon, 1998); 釋昭慧，〈佛教規範倫理學〉，臺北：法界，2003年，此書英譯本為：Chao-hwei Shih, *Buddhist Normative Ethics* (Taiwan: Dharma-Dhatu Publications, 2014)。

與目標，仍然是透過實踐者自身的道德規訓、淨化煩惱、圓熟智慧，乃至指向涅槃解脫。就此而論，佛教倫理學的理論建構與具體實踐，應不僅限定於世俗諦的論域，且共通於勝義諦的範疇。<sup>3</sup> 事實上，此觀點也是《維摩詰經》中「不二」之理論內涵的體現，也就是說，《維摩詰經》的慈悲、無我乃至於空性智慧與不二等理論內涵，表面上雖屬於勝義諦的結構，但卻可如實地於世俗中實踐，並進行理論建構。

再者，副標題的兩個關鍵概念，均為佛教哲學中的核心內涵。「慈悲」的意義在於作為一個大乘菩薩不著於自我之智慧的成就或證入涅槃，而以體證空性所出發的無住視角與饒益有情為其核心內涵。<sup>4</sup> 此處

<sup>3</sup> 作者於此處，必須感謝匿名審查委員之一的建議與賜教。雖然審查人建議作者可於二諦思想的結構中，將倫理學歸屬於世俗諦，而無我的空智為勝義諦的層次。如此則作者即可論證 Goodman 誤將非倫理學的層次的問題，誤置倫理學範疇的討論，從而推翻 Goodman 的說法。作者承認，審查人的意見相當有益於界說佛教倫理學論證的論域，是寶貴且精闢的建議。但作者認為，如果將佛教倫理學論域限定於世俗諦的範疇，反而與二諦的思想有所抵牾。理由在於，佛教倫理學除了在世俗諦範疇中探究道德法則與理論的建構外，其終極目的仍是透過道德的自我規訓而指向解脫，因此並不外於勝義諦的範疇。如是般的觀點，來自於龍樹《中論·觀四諦品》膾炙人口的詩頌。如：*dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā | lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramāṛthataḥ || ye 'nāyor na vijānanti vibhāgam satyayor dvayoh | te tattvam na vijānanti gambhīram buddhaśāsane || vyavahāram anāśritya paramāṛtho na deśyate | paramāṛtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate ||* Cf. MMK 24.8-24.10, in *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV, (Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai, 1977), pp. 492-494. 鳩摩羅什的漢譯為：「諸佛依二諦，為眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦。則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。」（《中論》卷4〈觀四諦品24〉，T30, no. 1564, p. 32, c16-p. 33, a3。）

<sup>4</sup> Goodman 也是這樣理解慈悲的概念，參見 Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (New York:

的慈悲，近似於一般意義下的「與樂」（慈，*skt. maitrī / amity*）與「拔苦」（悲，*skt. karuṇā / compassion*），與部派佛教廣釋之「四無量心」中的「慈」與「悲」稍有不同。<sup>5</sup>在部派佛教裡，「四無量心」中的「慈」與「悲」等，將其歸屬於有漏法，<sup>6</sup>且運用於禪修次第上的。<sup>7</sup>然而，大乘佛教對「四無量心」中的「慈」與「悲」等的界說，是通於有漏、無漏，似與部派的觀點有所分別。<sup>8</sup>大乘佛教的「慈」與「悲」，除了延續部派佛教以來的傳統外，更加抽象地以「愍念眾生身心之苦」以及「饒益眾生安隱樂事」的概念，將「拔苦」、「與樂」導向菩薩道饒益有情的實踐，並以引導眾生成就圓滿智慧，解消煩惱的解脫之道為其實踐的內涵。<sup>9</sup>以本文主題之《維摩詰經》為例，其也是在這樣的理論

Oxford University Press, 2009), p. 5。

- <sup>5</sup> 作者於此處感謝匿名審查委員之一的建議，對本文主題所使用的慈悲做清楚的界說。
- <sup>6</sup> 例如：《阿毘達磨品類足論》卷13〈辯千問品7〉：「此四無量，幾有色等者，一切應分別。謂諸無量所攝身語業，是有色，餘皆無色。……幾有漏等者，一切有漏。」（T26, no. 1542, p. 747, b25-28。）
- <sup>7</sup> 例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷81：「此四無量，界者，在欲、色界。地者、慈、悲、捨三在七地，謂欲界、四靜慮及未至定、靜慮中間；有說：在十地——四靜慮、四近分、靜慮中間及欲界。喜無量在三地，謂欲界、初二靜慮。有餘師說：初二靜慮無悲無量，所以者何？初二靜慮有勝喜受行相轉，悲無量感行相轉，初二靜慮若有悲者，則一心中有歡有感，便違正理。」（T27, no. 1545, p. 421, a1-8。）
- <sup>8</sup> 例如：《大智度論》卷20〈序品1〉：「是慈在色界。或有漏，或無漏。或可斷，或不可斷。亦在根本禪中，亦禪中間。三根相應，除苦根、憂根。如是等，《阿毘曇》分別說。取眾生相故有漏，取相已入諸法實相故無漏。」（T25, no. 1509, p. 209, a2-6。）
- <sup>9</sup> 例如：《大智度論》卷20〈序品1〉：「四無量心者，慈、悲、喜、捨。『慈』名愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之；『悲』名愍念眾生受五道中種種身苦、心苦；『喜』名欲令眾生從樂得歡喜；『捨』名捨三種心，但念眾生不憎不愛。修慈心，為除眾生中瞋覺故；修悲心，為除眾生中惱覺故；修喜心，為除不悅樂故；修捨心，為除眾生中愛憎故。」（T25, no. 1509, p.



內涵中，凸顯菩薩行中「慈悲」的實踐傾向。<sup>10</sup>

所謂的「無我」（*skt. an-ātman / not-self*），其意義在於將自我置於緣起無常的序列中，不以恆常、斷滅的視角觀之，而顯露出一種通達於緣起無常的「假我」觀，<sup>11</sup>並以經文中「不二」、「無住」作為通達無我者理解世界與日常行動的內涵。<sup>12</sup>於此，本文之所以不以「不二」、

208, c9-15。)

<sup>10</sup> 例如：《維摩詰所說經》卷2〈觀眾生品7〉：「文殊師利言：『若菩薩作是觀者，云何行慈？』維摩詰言：『菩薩作是觀已，自念：『我當為眾生說如斯法。』是即真實慈也。行寂滅慈，無所生故；行不熱慈，無煩惱故；行等之慈，等三世故；行無諍慈，無所起故；行不二慈，內外不合故；行不壞慈，畢竟盡故；行堅固慈，心無毀故；行清淨慈，諸法性淨故；行無邊慈，如虛空故；行阿羅漢慈，破結賊故；行菩薩慈，安眾生故；行如來慈，得如相故；行佛之慈，覺眾生故；行自然慈，無因得故；行菩提慈，等一味故；行無等慈，斷諸愛故；行大悲慈，導以大乘故；行無厭慈，觀空無我故；行法施慈，無遺惜故；行持戒慈，化毀禁故；行忍辱慈，護彼我故；行精進慈，荷負眾生故；行禪定慈，不受味故；行智慧慈，無不知時故；行方便慈，一切示現故；行無隱慈，直心清淨故；行深心慈，無雜行故；行無誑慈，不虛假故；行安樂慈，令得佛樂故。菩薩之慈，為若此也。』文殊師利又問：『何謂為悲？』答曰：『菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。』『何謂為喜？』答曰：『有所饒益，歡喜無悔。』『何謂為捨？』答曰：『所作福祐，無所希望。』」（T14, no. 475, p. 547, b13-c7。）

<sup>11</sup> 以《維摩詰經》為例說明此兩個概念，如：「維摩詰言：『說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅；說悔先罪，而不說入於過去；以己之疾，愍於彼疾；當識宿世無數劫苦，當念饒益一切眾生；憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進；當作醫王，療治眾病。菩薩應如是慰喻有疾菩薩，令其歡喜。』」（《維摩詰所說經》卷2〈文殊師利問疾品〉，T14, no. 475, p. 544, c18-26。）

<sup>12</sup> 以《維摩詰經》為例說明「不二」、「無住」，例如膾炙人口的〈入不二法門品〉：「如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：『何等是菩薩入不二法門？』文殊師利曰：『如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。』於是文殊師利問維摩詰：『我等各自說已，仁者當說

「無住」而以「無我」作為核心概念論述《維摩詰經》的倫理學型態，理由在於保有道德主體（即便是假我）的地位較為容易切入倫理學論述。初步定義本文主題的關鍵概念後，或許即可循序進行論述。

首先，論述將以 Goodman 如何論證《維摩詰經》的倫理學型態為結果主義作為探究的起點；再者，從「慈悲」與「無我」兩個概念著手，思考《維摩詰經》的道德思考屬於哪種類型的倫理學，反思其是否為某種形式的結果主義？第三，反思假若「慈悲」與「無我」的理論充分反應在實踐者對空性之把握的要求上，是否即能弱化甚或改變宣稱佛教倫理為結果主義的立場。最後，本文將論述該如何界說《維摩詰經》的倫理思想型態。

## 二、Goodman 如何論證《維摩詰經》的倫理學型態為結果主義？

為了使得論述清楚對焦，或許可以先從理解 Goodman 如何從《維摩詰經》論述維摩詰的行為是一種結果主義的型態著手。首先，Goodman 界說大乘倫理的基礎為慈悲，並以《維摩詰經》〈文殊師利問疾品〉為據區分兩種慈悲：「情感的慈悲」（sentimental compassion，什譯：「愛見大悲」）與「大悲」（great compassion），<sup>13</sup> Goodman 指出，

何等是菩薩入不二法門？』時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。』」（《維摩詰所說經》卷2〈入不二法門品〉，T14, no. 475, p. 551, c16-24。）又如：「無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」（《維摩詰所說經》卷2〈觀眾生品〉，T14, no. 475, p. 547, c21-22。）

<sup>13</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, pp. 5-6. Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 46.（本文使用 Thurman 的版本為 1976 年的版本，與 Goodman 所用 2000 年的版本不同）羅什譯本的段落為：「彼有疾菩薩應復作是念：『如我此病，非真非有，眾生病亦非真非有。』」作

後者的慈悲雖然表面看似不可思議，但若考量現實的行為處境，即不難發現為何人們需要此種慈悲。他以第一線的醫療人員或社會工作者為例，在經歷若干年於第一線協助種種的苦難後，通常會導致一種麻木或習以為常的情感，這樣的結果與菩薩孜孜不倦地饒益有情是不同的，<sup>14</sup>就此而論，Goodman 此處的論點顯然與《維摩詰經》重視後者的理路是一致的。

### （一）三種型態的「慈悲」與規則、行為結果主義的區分

在從《維摩詰經》論述兩種「慈悲」之後，Goodman 緊接著論述大乘經典中三種型態的「慈悲」，縱然此三種型態並非由 Goodman 所提，<sup>15</sup> 也不是所有學者對此三型態均有一致的解釋，但 Goodman 認為此三種慈悲的型態恰好適合用以展開他的佛教倫理學論述。簡要將此三種型態表列敘述如下：<sup>16</sup>

是觀時，於諸眾生若起愛見大悲，即應捨離。所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者，則於生死有疲厭心。若能離此，無有疲厭，在在所生，不為愛見之所覆也。所生無縛，能為眾生說法解縛。」（《維摩詰所說經》卷 2〈文殊師利問疾品〉，T14, no. 475, p. 545, a25-b3。）

<sup>14</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, pp. 5-6.

<sup>15</sup> Goodman 乃引述 Conze 與 Gómez 的說法，前者是從《金剛經》，後者是從智作慧（Prajñākaramati）對《入菩薩行論》（*Bodhicaryāvatāra*）的註釋而來。Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 219. Edward Conze, “Buddhism: the Mahāyāna,” in R C Zaehner ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (New York: Hawthorn Books, 1959), p. 304. Luis Gómez, “Emptiness and Moral Perfection,” *Philosophy East and West*, 23 (1973), p. 366.

<sup>16</sup> 此表格乃根據 Goodman 的說明所作，參見 Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, pp. 6-7。事實上，Goodman 上述的分類正是大乘佛學中眾生緣、法緣與無緣慈悲的三種型態。作者初稿並未論及此三種慈悲，感謝匿名審查委員之一的提點，使

	型態	簡述	代表學說或經典
1	對有情的慈悲	此種型態的慈悲乃基於感受或情感所產生的動機，針對不同有情，進而引發對他者的幫助。	上座部 (Theravāda) 無著 (Asaṅga)
2	對無情的慈悲	此種型態的慈悲是在理解有情是無常虛幻後，將慈悲指向一切法特別是無情的關懷。	寂天 (Śāntideva) 密教
3	體證空性後的慈悲	此種型態的慈悲是根據著對空的體證，絲毫不相信任何倫理學理論。更確切地說，不對任何理論作出承諾，不需要慎思或實踐的推論，僅自發地行為。	《金剛經》、《維摩詰經》等大乘經典 <sup>1</sup>

得作者能於修訂稿補足此項於原稿中缺漏的觀點。此三種類型的慈悲可見於《大智度論》。例如：《大智度論》卷27〈序品1〉：「如《無盡意經》中說，有三種慈悲：眾生緣、法緣、無緣。」(T25, no. 1509, p. 257, b25-26。)《大智度論》卷40〈往生品4〉：「慈悲心有三種，眾生緣，法緣，無緣。凡夫人眾生緣；聲聞、辟支佛及菩薩，初眾生緣，後法緣；諸佛善修行畢竟空，故名為無緣，是故慈悲亦名佛眼。」(T25, no. 1509, p. 350, b25-29。)此外，針對第三種類型的慈悲的內容，作者在另一篇論文假借 Goodman 三種慈悲的分類說明《壇經》的倫理學型態時，同樣也引述了 Goodman 此處的說法，但同時也對 Goodman 界說第三種類型的慈悲為「行為結果主義」的型態提出了批評。詳見：嚴瑋泓，〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，《國立臺灣大學哲學論評》50，2015年10月，頁94-95。



Goodman 將第一種型態的慈悲歸類為「規則結果主義」( rule-consequentialism ) 的形式，第二與第三種型態的慈悲歸類為「行為結果主義」( act-consequentialism )。這樣的區分撐起了 Goodman 整本書論述結構。簡要的說，所謂「規則結果主義」乃是人們依據某種規則而採取行動可以達成最好的整體行為結果，此種規則即為最佳道德的原則。<sup>17</sup>「行為結果主義」的意義是，行為者在既定的行為處境下，在多種的行為中抉擇一個能夠產生最佳結果的行為，此行為則為對的行為。<sup>18</sup>在此定義之下，前者給予人們進行道德判斷時一個直接簡潔的原則，人們只要依據此原則，則能達成整體最佳的結果。後者與前者最大的不同，則是一個對的行為只要能達成最佳的結果，即使違背了客觀的原則，也應當允許行為者直接行動。

Goodman 認為上述分類中最低層次者是第一種類型，上座部佛教對戒律的重視正好可以詮釋第一種類型。<sup>19</sup>此外，由於無著主張菩薩為了饒益有情而達成更好的整體結果時，是可以允許打破戒律之規則的（當然在一般的狀況下仍是要遵守戒律），<sup>20</sup>因此，Goodman 是將其擺在過渡於第一與第二類型的慈悲間的位置的。寂天與其後藏傳的佛學從「無我」教義出發的倫理學觀點，使得慈悲並非僅限與人我相待的層

<sup>17</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 28.

<sup>18</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 24. 亦見：嚴瑋泓，〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，頁 95。

<sup>19</sup> See Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, chapter 3.

<sup>20</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, pp. 78-81.



次，因而不將其視為是第一類型的慈悲。<sup>21</sup> 依據 Goodman 的觀點，第三類型的慈悲是結果主義的最佳形式，維摩詰居士即是其用以論述的典型範例。此種形式的慈悲以空性的智慧不區分行為者與行為本身，也不認定結果主義或其他理論所帶來的原則作為行為的判準。弔詭的是，縱然此種形式的慈悲乃結合空性的智慧而放棄任何倫理學理論的自我設限，Goodman 卻認為結果主義及其附帶原則的超越，也是整體行為結果的最佳化與最大化的實現。

## （二）Goodman 如何論證《維摩詰經》的倫理學型態為結果主義？

誠如上述，Goodman 認為《維摩詰經》中數則關於維摩詰居士的敘事可作為第三種類型的慈悲可導出結果主義之論述範例，其論證的內容簡要說明如下。

首先，Goodman 引用須菩提向維摩詰居士托鉢乞食之例，就維摩詰居士對須菩提所說的話而言，表面上違反了一個佛教行者在宗教實踐層面應然扮演的角色或實踐傾向，<sup>22</sup> 也造成須菩提的困惑與默然無語。Goodman 指出，相對於須菩提執守於自身作為佛教實踐者的「同一性」（identity），維摩詰居士反而一直不斷地從不同方面改變其自身的「同

<sup>21</sup> See Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, chapter 5.

<sup>22</sup> Goodman 引用的段落為：Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 112. Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 27-28。「若須菩提入諸邪見，不到彼岸；住於八難，不得無難；同於煩惱，離清淨法；汝得無諍三昧，一切眾生亦得是定；其施汝者，不名福田；供養汝者，墮三惡道；為與眾魔共一手作諸勞侶，汝與眾魔，及諸塵勞，等無有異；於一切眾生而有怨心，謗諸佛、毀於法，不入眾數，終不得滅度。汝若如是，乃可取食。」（《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉，T14, no. 475, p. 540, c4-12。）

一性」。除了上述維摩詰居士對須菩提所說的話之外，其理論的內涵同樣也於表現於維摩詰居士的行為上，此從其為人津津樂道的入治政法、入講論處、入諸學堂、入諸婬舍、入諸酒肆……等處的教化行為可知。<sup>23</sup>

Goodman 認為，維摩詰居士保持「同一性」的開放可以保有處理倫理問題時的彈性，最佳的例說乃是來自持世（Jagatīmdhara）菩薩受魔王波旬贈與天女之敘事，<sup>24</sup> 此類流行於印度宗教被稱之為「苦行者的誘惑」（the Temptation of Ascetic）的敘事，也常見於佛典之中，《維摩詰經》中持世菩薩即是一例。Goodman 認為，相對於持世菩薩堅守於宗教本位之出於習慣的反應，維摩詰居士要求魔王波旬贈與天女的回

<sup>23</sup> Goodman 引用的段落為：Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 112. Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 21。「雖獲俗利，不以喜悅；遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志。」（《維摩詰所說經》卷1〈方便品〉，T14, no. 475, p. 539, a26-29。）

<sup>24</sup> 此段敘事請見Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 113. Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 37-39。《維摩詰所說經》卷1〈菩薩品〉：「持世白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，住於靜室，時魔波旬，從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂絃歌，來詣我所。……即語我言：「正士！受是萬二千天女，可備掃灑。」我言：「憍尸迦！無以此非法之物要我沙門釋子，此非我宜。」所言未訖，時維摩詰來謂我言：「非帝釋也，是為魔來燒固汝耳！」即語魔言：「是諸女等，可以與我，如我應受。」……爾時維摩詰語諸女言：「魔以汝等與我，今汝皆當發阿耨多羅三藐三菩提心。」即隨所應而為說法，令發道意。……於是波旬告諸女言：「我欲與汝俱還天宮。」諸女言：「以我等與此居士，有法樂，我等甚樂，不復樂五欲樂也。」魔言：「居士可捨此女？一切所有施於彼者，是為菩薩。」維摩詰言：「我已捨矣！汝便將去，令一切眾生得法願具足。」』（T14, no. 475, p. 543, a10-b17。）

應將此道德處境導向更好的行為結果。維摩詰居士之所以可以使得這些天女轉而學習大乘佛法，理由在於他不會固著於任何事物的表象（take anything seriously），例如：非基於自身性的欲望、個人的道德地位、他人的意見或佛教的道德規則；相反地持世卻困在自我的身分認同與道德法則中。<sup>25</sup> Goodman 認為，維摩詰居士在倫理思維上對於「善」或「善的傾向」並沒有特定的觀點，他引用 Charles Taylor 的話說明維摩詰居士這樣的倫理型態是基於非同一性與無我（no identity and no self），並以「瘋狂的智慧」（crazy wisdom）來形容這樣的倫理型態。<sup>26</sup>

有趣的是，Goodman 認為縱然維摩詰居士的倫理型態相當程度可解釋為「倫理的特殊主義」（ethical particularism），但他認為「倫理的特殊主義」並不足以說明維摩詰居士的倫理型態。<sup>27</sup> 所謂的「倫理的特殊主義」，其意義在於一個行為的道德地位並不被道德原則所決定，其主張一個行為相關的道德特徵決定於該行為特殊的脈絡。<sup>28</sup> Goodman 認為，即便維摩詰居士在不同的道德處境中總是保有行為主體的彈性，且不執守傳統或既有的道德規則而行為，但是若明確區分結果主義的內涵：作為一種「評價的結構」（a structure of evaluation）或是「決斷的程序」（a decision procedure），仍然必須將維摩詰居士視為是一個結果

<sup>25</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 113.

<sup>26</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 113.

<sup>27</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 114.

<sup>28</sup> Peter Shiu-Hwa Tsu (祖旭華), "Moral Particularism," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Accessed July 30, 2014, <http://www.iep.utm.edu/morlpat/>. 相關定義與討論亦可參見Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles* (Oxford: Oxford University Press, 2004)。

主義者。Goodman 的論證為：維摩詰居士在行為中並未清楚地衡量行為結果或如何帶來整體最大的福祉，他僅僅內在地關懷他者的福祉，他僅僅直覺地且自發地表現出慈悲與平等，依照《維摩詰經》，維摩詰居士的行為顯然完成對一切有情最大的饒益。<sup>29</sup>

因此，維摩詰居士並未在行為之「決斷的程序」中進行道德推理與思辯，甚或計算如何達成整體結果的最佳化，顯然揚棄了結果主義在進行道德推理時所需之「決斷的程序」。就此而論，雖然維摩詰居士的倫理型態就不同行為處境所做出不同的行為決斷與其不倚賴任何倫理原則而言，相當類似「倫理的特殊主義」，但 Goodman 仍舊是回到整體行為的評價結構認為《維摩詰經》的倫理型態是一種結果主義的形式，由於其不倚賴任何規則而自發的行為，所以從屬於一種行為結果主義的型態。此外，維摩詰居士此種倫理型態不將行為主體納入「結果」之中，也就是行為主體在整個結果主義的架構中並未參與或分享最佳化或最大化的結果，對於 Goodman 而言，這是反而是結果主義的最佳形式。

### 三、Goodman 結果主義論證的內在矛盾

#### （一）Goodman 的原初定義

與「理論的承諾」(theoretical commitment) 所引發的疑慮

從上述的討論裡，我們可發現 Goodman 充分的展現了英美分析哲學理路的倫理思辨，雖然其論證看起來頗具說服力，但如果仔細思考《維摩詰經》的理論內涵，即可發現 Goodman 論證中存在著理論的內在矛盾。

<sup>29</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 114.



此種內在矛盾來自於 Goodman 所定義的第三類型慈悲所揭示的結果主義型態。此處重述 Goodman 對此種型態的定義：此種型態的慈悲是根據著對空的體證，絲毫不相信任何倫理學理論。更確切地說，不對任何理論作出承諾，不需要慎思或實踐的推論，僅自發地行為。<sup>30</sup> 從《維摩詰經》的理路看來，維摩詰居士的倫理型態乃從無我的體證與其所揭之無住的視角為核心內涵。事實上 Goodman 並沒有忽視這一點，此從他引述 Taylor 的觀點以及論述維摩詰居士並未進入到結果主義之「決斷的程序」可知。但是，Goodman 從結果主義整體「評價的結構」的判斷出發，主張維摩詰居士縱然並沒有將自我、善與結果納入行為「決斷的結構」之中，但其基於空、無我而展現的慈悲所帶來整體結果，卻成了結果主義最有力的形式。

表面上看來，Goodman 此種宣稱並沒有脫離《維摩詰經》的內涵，甚至是考慮了此種內涵而發。但是作者認為，若檢視其對此種類型的慈悲所構築的結果主義之定義來看，Goodman 的論證乃是一種「理論的承諾」(theoretical commitment) 的型態，其論證是為了賦予《維摩詰經》為結果主義的倫理型態所做的強力辯護，但其忽略了其理論的原初定義中「不相信任何倫理學理論、不對任何理論作出承諾」的內涵。

簡言之，如果《維摩詰經》倫理學型態以無我、無住、慈悲與平等作為核心內涵可以成立，則從行為主體的動機、意圖、處境乃至於整體行為結果的結構中不假思慮或推論地自發行為是其主要內涵（事實上 Goodman 並無忽略此種立場）。如此一來，行為主體以空性智慧徹底以無我、無住的內涵而產生行為時，不僅此行為結果不被考慮，連與此

<sup>30</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 6.



行為相關的整體結果都外乎於行為主體的思慮之外。Goodman 以完成饒益有情之最終結果來理解《維摩詰經》的倫理學型態，似乎也不能被考量做為其中倫理結構的一環，更何況其原初定義即已解消任何倫理學理論的地位。

## （二）無我與慈悲的菩薩行對整體行為結果亦不考慮

如果回到《維摩詰經》，可發現菩薩的理想雖然以饒益有情為其標幟，但饒益有情並非僅僅被簡化為結果主義者所認為的整體結果最佳化，而是以無我、無住的內涵撐起以慈悲為動機的菩薩行，這樣的倫理型態使得「生起菩薩行的動機」與其「預期達成的結果」在道德推理或思慮的結構之中，不具備著必要性或必然性，此如《維摩詰經》所云之「雖攝一切眾生，而不愛著」或「饒益眾生，而不望報」的說法。<sup>31</sup>此處《維摩詰經》的說法，可分成兩個層次思考。就「雖攝一切眾生，而不愛著」而言，乃著眼於「生起菩薩行的動機」而體現無我、無住的慈悲內涵。再者，「饒益眾生，而不望報」則是從行為者不預設任何「預期達成的結果」，而呈顯無我、無住的慈悲內涵。也就是說，此處

<sup>31</sup> 此處的經證如：「雖攝一切眾生，而不愛著，是菩薩行；雖樂遠離，而不依身心盡，是菩薩行；雖行三界，而不壞法性，是菩薩行；雖行於空，而植眾德本，是菩薩行；雖行無相，而度眾生，是菩薩行；雖行無作，而現受身，是菩薩行；雖行無起，而起一切善行，是菩薩行」。（《維摩詰所說經》卷2〈文殊師利問疾品〉，T14, no. 475, p. 545, c4-10。）Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 48. 又如：「維摩詰言：『菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生于淨土。何等為八？饒益眾生，而不望報；代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之；等心眾生，謙下無礙；於諸菩薩視之如佛；所未聞經，聞之不疑；不與聲聞而相違背；不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心；常省己過，不訟彼短，恒以一心求諸功德，是為八法。』」（《維摩詰所說經》卷3〈香積佛品〉，T14, no. 475, p. 553, a29-b8。）Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 83.

《維摩詰經》的說法表面上看來似乎僅側重於從無我、無住的慈悲內涵所建構的行為模式，就 Goodman 的論證而言，僅屬於在「決斷的程序」中體現無住、無我的內涵，此行為也因此具有道德價值。但是若思考維摩詰的菩薩行，雖然行為動機在整體行為結構中，佔據著重要的位置與價值，但從行為者不預設任何「預期達成的結果」的角度思考，一旦認定哪一種行為會產生最佳的效益與結果，就成了「有所住」的型態，而非《維摩詰經》所倡的倫理意涵了。這也就是說，即便在維摩詰「饒益有情」的菩薩行中，也僅是以無我、空性的智慧相應而自發的行為，此行為本身就是饒益有情，此也是《維摩詰經》「不二」思想的具體體現。因此，是否真的能夠「達成」饒益有情，並不在維摩詰的行為考慮之中。因為一旦考慮了此行為是否能饒益有情，便不相容於無住與不二等思想了。<sup>32</sup>

因此，Goodman 的論證所遭遇之理論的困難在於他將無我、無住與慈悲的內涵納入結果主義者「決斷的程序」中去思考《維摩詰經》的倫理學型態，但是卻在於以行為整體「評價的結構」的判準來衡量《維摩詰經》的倫理學型態為結果主義時，刻意地忽略了無我與無住的內涵，使得他的論證產生了內在矛盾。也就是說，當行為者在「決斷的程序」以無我與無住的內涵自發的行為，行為者在這樣的行為結構中必然不會住著於行為的結果，更何況是考慮該行為是否能達成最佳的效益或結果。Goodman 注意到了在「決斷的程序」中行為者的動機是否純粹

<sup>32</sup> 作者此處著實感謝匿名審查委員之一的提問。作者承認審查人認為維摩詰仍然有將眾生是否走向解脫納入如何行動的考量中的意見是合理的，也符合《維摩詰經》的敘事。但作者的想法是，如果將眾生是否走向解脫納入如何行動的考量中可能與無住思想有所牴觸。精確地說，應是將眾生是否走向解脫納入如何行動的考量，並不住著於此考量，更不住著於任何結果。行為者，僅以空性智慧相應，自發且自然的產生行為。

的問題，但卻有意地在行為整體「評價的結構」，特別凸顯行為結果的最佳化，而忽視了《維摩詰經》的倫理內涵：行為者的「無我」與「無住」，是包含了從動機到結果的整體行為結構。Goodman 的論證主張在「決斷的程序」中以無我、無住的內涵強調道德思慮的純粹而自發的行動，也由於此種純粹的行為導致行為整體「評價的結構」乃是最佳的結果。這樣的論證看來相當精緻且具說服力，但若考量《維摩詰經》的倫理內涵，從「決斷的程序」到「評價的結構」的整體必須均為一貫的「無我」與「無住」。就此而論，Goodman 為了凸顯其論證的目的而刻意凸顯行為結果的最佳化，使得他的結果主義論證看似雄辯，但事實上卻是一種強辯。

#### 四、從「慈悲」與「無我」反思《維摩詰經》的倫理學型態

##### （一）慈悲與無我莫基於空性的體證

雖然 Goodman 的論證有其內在困難，但並不意味著本文反對慈悲作為大乘佛教倫理的核心內涵。我們已經說明，以慈悲所展開的倫理學型態，除了饒益有情的特徵之外，也不能忽略其無我、無住的內涵。然而必須注意的是，此處的無我、無住，並非取消道德主體的地位，而是將道德主體視為是整體道德行為結構中的組成元素之一，其並非善的充分必要條件，也不分享善的行為結果。

對於《維摩詰經》而言，慈悲與無我之所以能夠在道德行為中落實，在於道德主體能對於空有充分的把握與體證，並能於日常生活中具體實踐。舉例來說，《維摩詰經》中文殊師利菩薩請教維摩詰居士若觀眾生為空，如何引發慈、悲、喜、捨等菩薩行的內涵之例最能說明這樣的觀點。從維摩詰居士的回應中，我們可以理解慈、悲、喜、捨之所以能有

種種方便施設的型態，乃是以透徹地把握幻化假有的空觀為其首要的條件，其中如不二、平等、不求回報……等行為內涵，則以「無住為本」疏通方便與究竟間的理路。<sup>33</sup>

因此，奠基於此種理論內涵的倫理學型態，自然於通達無我、無常、無住與空之精義的行為主體方能成立，據此，維摩詰居士即是最佳的典範。假若從世俗的角度看，維摩詰居士在行為抉擇上的不合常理或不符合客觀的道德規則或可視為如 Goodman 所云之「瘋狂的智慧」；但若從佛教義理的角度觀之，「圓熟的智慧」或許更能形容維摩詰居士的行為內涵。

## （二）《維摩詰經》的倫理學型態

因此，若以《維摩詰經》作為慈悲所展開之大乘佛教倫理的例證，

<sup>33</sup> 經證如：「文殊師利言：『若菩薩作是觀者，云何行慈？』維摩詰言：『菩薩作是觀已，自念：『我當為眾生說如斯法。』是即真實慈也。行寂滅慈，無所生故；行不熱慈，無煩惱故；行等之慈，等三世故；行無諍慈，無所起故；行不二慈，內外不合故；行不壞慈，畢竟盡故；行堅固慈，心無毀故；行清淨慈，諸法性淨故；行無邊慈，如虛空故；行阿羅漢慈，破結賊故；行菩薩慈，安眾生故；行如來慈，得如相故；行佛之慈，覺眾生故；行自然慈，無因得故；行菩提慈，等一味故；行無等慈，斷諸愛故；行大悲慈，導以大乘故；行無厭慈，觀空無我故；行法施慈，無遺惜故；行持戒慈，化毀禁故；行忍辱慈，護彼我故；行精進慈，荷負眾生故；行禪定慈，不受味故；行智慧慈，無不知時故；行方便慈，一切示現故；行無隱慈，直心清淨故；行深心慈，無雜行故；行無誑慈，不虛假故；行安樂慈，令得佛樂故。菩薩之慈，為若此也。』文殊師利又問：『何謂為悲？』答曰：『菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。』何謂為喜？答曰：『有所饒益，歡喜無悔。』何謂為捨？答曰：『所作福祐，無所希望。』……答曰：『無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。』」（《維摩詰所說經》卷2〈觀眾生品〉，T14, no. 475, p. 547, b13-c22。）Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, pp. 57-58.



似乎就不能忽略以無我、無住、空、不二等內涵所撐起的慈悲觀，此種慈悲所揭示的倫理型態不能簡化為最終能饒益有情的結果主義，而是在饒益有情的歷程中「不住」於饒益有情的行為典範。所謂「不住於饒益有情」，不僅僅是如同維摩詰居士「不住著於固定的方式而饒益有情」的行為模式，<sup>34</sup> 而是行為者在整體行為結構中，視饒益有情為行為本身之目的，而非透過行為以外的目的而引發具體行為。也就是說，行為者在不住著於何種行為能達成饒益有情的結果外，也不住著於饒益有情，簡言之，在行方便善巧而饒益眾生時，也不認為有眾生可度。

進一步而言，《維摩詰經》乃以一種「不盡有為，不住無為」的倫理學型態向我們展示著其兼容入世間與出世間的倫理實踐範式，此如：

佛告諸菩薩：「有盡、無盡解脫法門，汝等當學。何謂為盡？謂有為法；何謂無盡？謂無為法。如菩薩者，不盡有為，不住無為。何謂不盡有為？謂不離大慈，不捨大悲；深發一切智心，而不忽忘；教化眾生，終不厭倦……何謂菩薩不住無為？謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證。……又具福德故，不住無為；具智慧故，不盡有為。大慈悲故，不住無為；滿本願故，不盡有為。集法藥故，不住無為；隨授藥故，不盡有為。知眾生病故，不住無為；滅眾生病故，不盡有為。諸正士菩薩，已修此法，不盡有為、不住無為，是名盡、無盡解脫法門，汝等當學！」<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 感謝匿名審查委員之一「不拘泥於特定的方式來饒益有情」或「不拘泥於饒益有情」的提問，使得作者能深入思考此問題。

<sup>35</sup> 《維摩詰所說經》卷3〈菩薩行品〉，T14, no. 475, p. 554, b3-c21。Robert Thurman trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, pp. 87-90.



如果大乘佛教倫理學將菩薩饒益有情之「慈悲」及其內涵視為是一種倫理學的理論基礎是合法的、可被接受的，《維摩詰經》的「慈悲」，則是搭配著佛教哲學中與空性與智慧相應之「無我」、「無住」與「不二」的倫理內涵。如此一來，我們就不能只是把饒益有情視為是純粹利他式的倫理學，<sup>36</sup>理由是菩薩在基於慈悲而導向饒益有情時，也應搭配著與空相應的智慧；同樣的，在與空相應的同時，非但不著於空，也不因空相應而斷除利益眾生的作為。

作者認為，此種「不盡有為，不住無為」的實踐範式正好可以說明維摩詰居士在不同的道德處境所做出之行為決擇的理由，也可說明整部《維摩詰經》中無我、慈悲、無住、空、不二……等的核心內涵揭示的倫理學義蘊。因此，在不以任何既有的倫理學理論說明《維摩詰經》的倫理學型態之前提下，或許借由《維摩詰經》自身「不盡有為，不住無為」來權說其倫理學型態，是較為合適的論述。因此，這樣的詮說型態或許可以回應 Goodman 以結果主義來論證《維摩詰經》的倫理型態的研究進路，至少也提供了一個不同的倫理學視角。<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Damien Keown 沿用西方倫理學的若干理論將佛教倫理作了對應的比較，利他主義即是其中一種。參見 Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, p. 32。但誠如上述，以任何既有的西方倫理學理論來界說《維摩詰經》的倫理型態並不適宜。值得一提的是，Keown 論證中最強而有力的主張是佛教倫理為一種德行倫理的形式，在 Goodman 書中受到強烈的批判與質疑，由於此問題與本文主題無甚關聯，此處暫不贅述，他日再行闡文處理。

<sup>37</sup> 感謝匿名審查委員之一「若任何倫理學型態都不能說明《維摩詰經》的倫理學義蘊，為何又要討論《維摩詰經》是一種結果主義的倫理學」的提問。事實上，作者在標題中的問號，即是代表作者對 Goodman 研究進路的疑慮，也就是說，作者並未把結果主義作為本文的研究進路，因此不能視為是一種自我否定，結論也與 Goodman 不同。

然而，如何自「不盡有為，不住無為」的倫理實踐範式導出規範性，而使得人們在道德思慮或抉擇時有具體的理論或規則可供依循？<sup>38</sup> 作者承認，此乃《維摩詰經》的倫理型態置於世俗諦中所必須遭逢的問題。但誠如前文所述，如果將二諦割裂為二元的結構，將某些真理僅歸屬於世俗諦，某些真理從屬於勝義諦，如此將會不相容於中觀哲學之二諦理論的內涵，亦不相容於《維摩詰經》之與空性與智慧相應之「無我」、「無住」與「不二」的倫理內涵。因此，以《維摩詰經》為核心的倫理型態似乎不以具體的規範性或原則作為道德抉擇的依據，而是以圓熟且動態的智慧為內涵，使得行為者在每個行為處境中，自發地且自然的行為。也就是說，《維摩詰經》之倫理學是否如同一般倫理學以具體的規範性與法則的建構為目的是來自世俗諦的發問，雖然此並不與《維摩詰經》的哲學內涵有明顯的衝突，但《維摩詰經》之倫理學建構的目標，則是一種世俗與勝義不二的倫理型態，此種型態不相容於前述源自於世俗諦的發問，但或可視為是佛教內部獨特的倫理學型態。作者認為，如果真的必須以西方倫理學理論的相似性類比以《維摩詰經》的哲學內涵為核心的倫理型態，「不盡有為，不住無為」的實踐範式強調在不同的行為處境中，以動態的智慧相應之「無我」、「無住」與「不二」的倫理內涵而自發的行為，或許可「強加」以類比為前文所述之「倫理的特殊主義」。事實上，此並非作者獨特的見解，Goodman 早就意識到此問題。<sup>39</sup> 但 Goodman 在其將大乘佛學判定為結果主義的龐大計畫中，犧牲了這樣的觀點。

最後仍必須強調的是，當我們在進行類比時，也必須注意其間理論

<sup>38</sup> 此亦感謝匿名審查委員之一的提問，使得作者能仔細思考這樣的問題。

<sup>39</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p. 114.

的差異性。也就是說，「倫理的特殊主義」主張在每一個具體的行為處境中，以行為相關的道德特徵決定於該行為特殊的脈絡；也由於此行為脈絡仍然必須透此世間的自我與他者間的複雜網絡而決定之，因而從屬於世俗諦。然而，《維摩詰經》兼容於世俗與勝義的倫理視角以「無我」、「無住」與「不二」的內涵所建構之倫理學型態，顯示了佛教倫理的特殊性格。或許，可強名之為「特殊的倫理學型態」。<sup>40</sup>

## 五、小結

本文以 Goodman 論述維摩詰的行為是一種結果主義為線索，檢視了 Goodman 的論證，並提出若干的批判與反思。本文指出，Goodman 的論證表面上看起來頗具說服力，但卻存在著內在矛盾。依據他的論證，他在結果主義者「決斷的程序」中考慮了無我、無住與慈悲的內涵，但他以結果主義整體「評價的結構」的判準來衡量《維摩詰經》的倫理學型態時，卻忽略了無我與無住的內涵，使得他的論證結果與他的原初定義產生衝突。

依據《維摩詰經》的核心理論與觀點，本文並不同意將其倫理學型態歸類為結果主義。此外，由於無我與慈悲乃奠基於空性的體認之反思，本文主張《維摩詰經》依於無我、慈悲、無住、空、不二……等的核心內涵揭示的倫理學義蘊，可假借《維摩詰經》自身「不盡有為，不住無為」來權說其倫理學型態，此相較於 Goodman 的觀點，是與《維摩詰經》的義理較為一致的。

<sup>40</sup> 所謂「特殊的倫理學型態」，乃匿名審查委員之一所提之建議，作者相當感謝審查人對作者的提點，使得此處的論述更加適切。

據此，「不盡有為，不住無為」的倫理實踐範式，強調在不同的行為處境中，以空性相應的動態智慧為引導，並以「無我」、「無住」與「不二」的內涵自發的且不預設任何結果的行為，或許可「強加」以類比「倫理的特殊主義」。然而，作者也意識到，如是般的理論類比，理論的差異性仍是無法迴避的問題。因此，若以「特殊的倫理學型態」來把握《維摩詰經》的倫理學，或許可為一種理解與詮釋途徑。

※作者由衷感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴的審查意見，因為兩位審查人仔細且具有價值的建議，使得作者在修改論文的過程中，能更深入思考相關議題，並修正訛誤，惠我良多。又，本文初稿曾發表於維摩經與東亞文化總計畫、佛光大學佛教研究中心主辦之「維摩經與東亞文化國際研討會」（2014年9月1日-9月3日）。雖然在出刊之際，本文業已修改，但與會學者的討論與建議，仍然使得作者受益匪淺，於此一併致上誠摯的謝意。



## 表格註釋

- 1** Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, pp. 111-114.

## 引用書目

- 《佛說維摩詰經》，吳·支謙譯，《大正藏》冊 14。
- 《維摩詰所說經》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 14。
- 《說無垢稱經》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 14。
- 《大智度論》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 25。
- 《阿毘達磨品類足論》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 26。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 27。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2006，《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，東京：大正大學出版會。
- 宗玉燾，1994，〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，《諦觀》76，頁 153-171。
- 拉蒙特（Étienne Lamotte）著，郭忠生譯，1990，《維摩詰經序論》，南投：諦觀出版社。
- 萬金川，2009，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51，頁 143-203。
- 萬金川，2014，〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究：以《維摩經》為例〉，《正觀雜誌》69，頁 5-60。
- 蔡耀明，2011，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀雜誌》57，頁 119-168。
- 嚴瑋泓，2015，〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，《國立臺灣大學哲學論評》50，頁 71-102。
- 釋昭慧，2003，《佛教規範倫理學》，臺北：法界。



- Dancy, Jonathan. 2004. *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Charles. 2009. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalupahana, David J. 1995. *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Keown, Damien. 2001. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.
- Keown, Damien. 2005. *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Lamotte, Étienne. trans. 1994. *The teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. English translated from French into English by Sara Boin, Oxford: Pali Text Society.
- Poussin, Louis de la Vallée, ed. 1977. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, No. IV, Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai.
- Shih, Chao-hwei. 2014. *Buddhist Normative Ethics*. Taiwan: Dharma-Dhatu Publications.
- Thurman, Robert. trans. 1976. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*. University Park: The Pennsylvania State University.
- Tsu, Peter Shiu-Hwa (祖旭華). “Moral Particularism.” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed July 30, 2014. <http://www.iep.utm.edu/morlpat/>.

