

佛教倫理學之學思歷程與學門前瞻

釋昭慧*

摘要：

本文簡述個人進行「佛教倫理學」研究之學思歷程與系統建構，並針對該領域的初學者，致以真誠鼓勵，提供小小建言。

在學思歷程中，筆者受到天主教的恩澤甚深。起先受陸達誠神父的知遇之恩而在輔仁大學任教，其後在陸神父的邀請下講授「佛教倫理學」，並完成了第一部倫理學著作。最重要的是，筆者藉此任教因緣，借鑑西方「倫理學」及「倫理神學」，建構了「佛教倫理學」的系統理論。爾後與各倫理學派或倫理神學的比較研究或理性對話，更是形成腦力激盪的效果，讓筆者的倫理思考益臻縝密。

就系統理論之建構而言，筆者關注「實然如何證成應然」的休謨問題，以「自然律」及「自然道德律」作為總線索，宏觀西方的希臘哲學與倫理神學，以及東方儒、道、佛家的系統理論，從而分析不同學派或宗教間的關鍵性理論差異。

對「佛教倫理學」領域的初學者，筆者鼓勵他們：未來有待開拓的方向甚為多元，議題也十分豐富，他們的揮灑空間相當寬廣。其次善意提醒：務必要珍惜各種「對話」的機會，因為這些對話能帶來「腦力激盪」的效果。最後建議：在初學階段，未必要把「建構系統理論」當作

* 玄奘大學臺灣佛教研究中心主任、宗教與文化學系教授兼系主任

必須完成的任務，但必須要有自己的觀點，並針對這些觀點，提出一套合乎經驗法則與邏輯推理的論述。

關鍵詞：系統理論、倫理學、倫理神學、佛教倫理學、自然道德律



The Journey and Prospects of Buddhist Ethics

Shih, Chao-hwei*

Abstract

This article briefly describes my journey of learning and reflection and systematic construction of “Buddhist Ethics”, and offers encouragement and suggestions for the beginners in this field.

In the process of learning and reflection, I have been deeply blessed by Catholicism. First, I was invited by Father Lu Da-Cheng to teach at Fu Jen Catholic University. Later, I was invited by Father Lu to teach “Buddhist Ethics” and thus completed my first book of ethics. Because of this teaching opportunity, I combine Western “Ethics” and “Moral Theology” to construct a systematic theory of “Buddhist Ethics.” Later, those comparative studies and rational dialogues with various ethical schools or moral theology makes my ethical thinking become more rigorous.

In terms of theory construction, I tackle Hume’s “is-ought problem”, and take “natural law” and “natural moral law” as the general clue, and comprehensively observe Greek philosophy and Western ethical theology, as well as Eastern Confucianism, Taoism, and the systematic theory of Buddhism to analyze the key theoretical differences between different schools or religions.

For the beginners in the field of “Buddhist Ethics”, there is a variety of

* Director of the Center for Study of Buddhism in Taiwan and Professor and Chair of the Department of Religion and Culture, Hsuan Chuang University

issues to be dealt with, this journey will be fruitful and promising. Secondly, I remind them to cherish all kinds of “dialogue” opportunities, for these dialogues can bring about “brainstorming” effects. My final suggestion is: at the beginner stage, constructing a systematic theory is not necessary, but you must have your own opinions and propose a set of reasoned arguments.

Keywords: Systematic theory, Ethics, Moral theology, Buddhist ethics, Natural moral law



一、「佛教倫理學」的學思歷程

在「佛教倫理學」的學思歷程中，筆者受到天主教的恩澤甚深。

民國八十四（1995）年四月間，有一天，筆者於輔仁大學宗教學系講授「佛教概論」，下課後到輔大淨心堂前，等候返回台北的校車，這時，溫文儒雅的系主任陸達誠神父走了過來，邀請筆者於大四開一門「佛教倫理學」課程。

那時筆者時常面對媒體專訪，談述動物保護、生態保育、安樂死等倫理議題。在訪談間，筆者雖能表述該諸議題的「佛法觀點」，但腦海中並無「佛教倫理學」的全貌。於是靈機一動：「既然神父有邀，何妨當作一次『自我挑戰』！」也就是說，不妨透過這次授課，將那些平時隨機作答的倫理思考，做一個系統性的整理。就這樣，筆者開啟了將近三十年的「佛教倫理學」教學與研究生涯。

回來查索關於「佛教倫理學」的紙本資料，發現相關書籍非常貧乏。當時只找到一本幼獅出版社的《佛教倫理學》，這是斯里蘭卡南傳佛教比丘（H. Saddhatissa）的著作中譯版。他的思維脈絡，傾向文獻內容的歸納與解析，無法建構一套內在邏輯綿密的理論框架；而且作者觀點大抵受限於原始佛教經典，並未納入大乘佛教特色的利他主義。

既然沒有滿意的參考書籍，就得自己「從無到有」地設定為期 18 週的課程綱目與教材教案，這對當時的筆者而言，確乎有所困難。原來，顧名思義，「佛教倫理學」，自然是「佛教學」與「倫理學」的交集；然而這兩大領域對當時的筆者而言，都有綱目與教材的構思瓶頸：

一、在「倫理學」方面，筆者並非哲學系科班出身，對哲學分支的「倫理學」，自是感到無比陌生。因此當務之急，必須研讀相關領域書籍，先行理解「倫理學」的鋪陳結構與其所涵蓋的議題，這樣才能著手

設定合乎「倫理學」系統框架的教學大綱。必須先完成教學大綱，才能據以準備教材。

由於「佛教倫理學」與「基督宗教倫理學」都屬於宗教領域的倫理學，筆者又是在輔大的宗教學系授課，未來要講的主題是「佛教倫理學」，那麼，「基督宗教倫理學」應該就是最好的「對照組」。在此考量之下，筆者率先參考的，反倒不是「倫理學」(Ethics)或「道德哲學」(Moral Philosophy)，而是「倫理神學」(Moral Theology)相關書籍。這才發現：倫理神學是系統神學(Systematic Theology)的分支，屬於哲學進路的系統理論。這些廣泛的閱讀，讓筆者認定：佛教倫理學也理應如此——依哲學進路來構思系統理論。

稍後，筆者閱覽了一些概論性書籍，由此理解，倫理學不同於探討「實然」的其他學科，是一門探討「應然」的系統性學問。其他學科(特別是自然科學)重視的是發掘「真象」(實然)，倫理學則在確認其為「真象」的基礎上，判別其「善惡、對錯、好壞」(應然)，以及作此判斷的原理、法則。由此，傳統倫理學歸納出三大類型：目的論、義務論與德行倫理學(Teleology, Deontology and Virtue Ethics)。

此中亞里斯多德(Aristotle, 384-322 BC)的《尼各馬科倫理學》(*The Nicomachean Ethics*)，依循行為實踐的經驗作為觀察基礎，從平常的道德判斷，歸納出普遍性的道德法則。由此歸納出三個中心概念：美德(virtue)、實踐智慧(practical wisdom)與幸福(eudaimonia)。美德指的是誠實、慷慨、勇氣等品格。實踐智慧指的是在情境脈絡中做出正確的行為，這有賴於生活經驗的累積。而幸福的必要條件，則是行使具足美德的活動；因此他將這種幸福，範限在具足「理性」的人，也就是說，唯有具足理性，實踐美德的人，方能擁有幸福的生活。這套倫理學，被後世倫理學家歸納為「德行倫理學」。

基督宗教初期（西元 2-5 世紀）教會的教父們（Early Church Fathers），為了使基督信仰更具吸引力，神學知識更為充實，已開始將《聖經》教訓與古希臘哲學融合。至 13 世紀的經院哲學時代，托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）糅合希臘哲學與希伯來神學，建構了完整而細緻的系統神學。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，因為它需要具足信、望、愛三超德。

佛教經、律與基督宗教的《聖經》，兩者都有豐富的倫理素材。然而如前所述，基督宗教與西方哲學的會遇甚早，並且持續與希臘哲學進行融合，建構了系統性的「倫理神學」。這樣的學術傳承，使得建構「倫理神學」系統理論的起步甚早；直至近、現代神學圈或宗教學術圈，相關專書與論文也非常豐富。相較之下，佛教界卻遲遲不見有關「佛教倫理學」系統理論的建構，只有若干倫理議題（例如：佛教徒贊不贊同自殺或安樂死）的「單點」論述。

古印度佛教論師們的學術傳統，自成其哲學進路的論述體系，但這與西方哲學宛若平行線地各自發展。即使進入當代的佛教學術圈，有了非常豐富的佛教哲學與西方哲學之比較研究，然而就筆者於當時搜尋書目之所見，大都還是聚焦在存有論與知識論，罕見相應於西方「倫理學」的系統性論述。

因此直到二十世紀末，筆者邁出「佛教倫理學」研究的第一步，竟然還是來自天主教陸達誠神父所拋出的善意，而非來自個人佛典教學與研究的啟發。也就是說，基督宗教既存的「倫理神學」傳統，使得西方哲學兼神學專家的陸神父理所當然認為：佛教必然也有其倫理學，因此才請筆者講授「佛教倫理學」。而筆者遂在教學需求下研讀「倫理學」

與「倫理神學」，從而理解西方哲學家與神學家在該領域的討論框架與議題內容，從而依哲學進路建構系統性的「佛教倫理學」。這樣的學思歷程，迥異於哲學系科班出身的倫理學者。

二、在「佛教學」方面，筆者之所以能擺脫宗派見地，邁入學術領域，這完全是受到印順導師思想的啟發。在當時大約已有 12 年學思歷程，也已產出些許學術論文。原來，自民國七十三（1984）年九月，筆者在導師介紹下，進入福嚴佛學院任教。從那時開始，筆者在導師悉心指導下，研閱唯識經論；與此同時，筆者還依個人興趣以鑽研律典。

然而無論是就著經、律原典的綱目編排，還是就著依「法、毘奈耶」分頭彙整的體系之學（也就是釋經或釋律的論典），筆者都無法就其綱目以對應西方傳統學術意義上的「倫理學」，用以建構論述框架。

原來，佛陀從證出教，歷經四十餘年的隨緣教化，留下了珍貴的智慧財產。佛陀的生平事蹟，早已在徒眾間口耳傳誦。佛陀建立僧團，並且在僧團中建立了詳備的制度與規範。凡此種種，對徒眾與信眾有著「人生指南」的重大作用。因此徒眾及其後代，往往以珍惜的心情，殷重的態度，將這些言教、身教加以記錄、彙編，以免日久年深，教法如煙杳然，或是在口耳傳承中逐漸變質、變味。這在佛教史上，稱之為「結集」（梵：saṃgīti）。在佛陀滅度後，幾番結集的累積下，業已彙編出了為數龐大的經、律原典。

就經典而言，既然是隨緣教化，自然有其「應機施教」的特質。而結集出來的原始教典，則盡量保留這種「遇境逢緣，隨機散說」的樣貌，只是當時還沒流行書寫，宗教聖典的傳承大都仰仗「背誦」。為了便於憶持，結集者將這些教導內容予以精簡化（以利背誦），並且作了簡易分類。後者如《瑜伽師地論》「攝事分」，就著《雜阿含經》編排次第，

歸納出「九事」。¹ 這九事只是以「轉凡成聖」為目標，將經典內容予以歸類，筆者無法由此對應「倫理學」的論述框架。

至於僧團規範，佛陀大都「隨犯而制」。其後結集的律典，倫理素材格外豐富。首先依「犯罪重輕」的分類原則，進行規範彙編與詮釋分析，此中規範都是帶有罰則的成文法。規範彙編與詮釋分析的內容相當龐大，名為「經分別」（巴：Suttavibhanga）。其次再依規範內容而作分類與彙編。這些規範就包括了成文法與不成文法（慣例）。這樣的分類彙編，名為「犍度」（梵：Skandha，巴：Khandhaka）。最後才有一些補充說明或分類摘要性質的增補，巴利藏名為「附隨」（Parivāra）。

第一次結集之後，長於論議的學者型僧侶，分別就著「隨機散說」的經教與「隨犯而制」的法規，進一步依其內涵進行系統化整理。起先歸納出系統理論的綱目，綱舉而目張，在綱目下作出扼要的闡述，這在佛教，名為摩德勒伽（梵：Mātṛkā；巴：Mātikā）。Mātṛkā，意譯為母或本母。其詞根√māt，意為母親、母系，和英語 mother、拉丁語 mater 同源。故 Mātṛkā 有「從此引生」義，也就是說，將聖典中「隨機散說」的經教與「隨犯而制」的法規，反覆研核以闡明真義，並且標立名目而作釋文（標目作釋）。依 Mātṛkā 的「本母」義，而將這方面的專業僧侶，名為「持母者」。

就著這些「本母」，進一步作出更深入、更細緻、更精確的佛法闡述，那就是論典（Sastra），此中又分兩類。一類名為「阿毘達磨」

¹ 《瑜伽師地論》卷3：「諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾。」（CBETA 2019.Q3, T30, no. 1579, p. 294a20-b2）

(Abhidharma)，即是針對聖典中的教說，進行統整與探討；另一類名為「優波提舍」(Upadeśa)，即是對教法義理進行辯論、問答、議論與解析。

以上這些針對聖典所進行的系統建構，以及進一步作出思辨性、理論性的闡述，在基督宗教名為神學(拉丁語: Theologia, 英語: Theology)。而佛教學家對佛教聖典的思辨性與理論性分析與闡述，或許可沿用約瑟夫·埃斯特林·卡朋特 (Joseph Estlin Carpenter) 牧師在 20 世紀初期創造的詞彙：佛教學 (Buddhology)。²

然而，如前所述，早在西元 2 世紀的教父神學，即已糅合希臘哲學與希伯來神學，建構完整而細緻的倫理神學。而 13 世紀的托馬斯·阿奎那，更是透過亞里斯多德的哲學方法和內容，來支持基督宗教信仰。相形之下，筆者無論是就著摩德勒伽、阿毘達磨還是優波提舍的系統理論，都無法直接移植而成「佛教倫理學」的論述框架。

至此，筆者只好放棄沿用經律論的既有綱目與論述框架，努力自尋出路，並且將原先教學大綱與教材的撰寫計畫，擴展而成《佛教倫理學》的專書寫作計畫。為了配合九月開學，筆者利用暑假的兩個月期間彙整資料，撰寫書稿，並且趕在十月出版。

《佛教倫理學》的完成與出版，只能算是筆者的第一階段研究成果。在那個階段，筆者將心力放在建構「佛教倫理學的系統理論」。對筆者而言，理論的建構能力還差強人意，但是「文獻回顧」則明顯薄弱。

² 感謝審查人 B 的建議：「在此段文後，加上佛教對佛教聖典的思辨性與理論性的分析與闡述，由於是跟隨著經典闡釋的文脈，審查人建議或許可界說為佛教學 (Buddhology)。」雖然 Buddhology 可涵蓋對「佛性」、「佛陀本質」與「佛陀教義」的研究，廣義的 Buddhology 甚至等同於 Buddhist studies，涵蓋各種研究方法的研究進路，而不僅指依哲學進路來構思系統理論，但筆者認為，Buddhology 確實是對應 Theology 的最簡潔，而又可讓人心領神會的詞彙。

因為當時網路搜尋引擎並不發達，³ 網路上的學術資料並沒有現今那麼豐富。至於紙本資料，筆者所購買、閱讀的書籍並不太多。更由於筆者那幾年都選暑期兩個月，讓自己禁足用功以摒絕外緣，也就無法到圖書館去借閱更多書籍。

由於自己不純粹是學院派專家 (academic experts)，而是社會運動人士 (activist)，往往先在社會運動的場域，為了回應各方在理論層面的質疑，而作出清晰、有力的回應。因此雖然對「基礎倫理學」相關領域的專書涉獵有限，反倒是對當代關注的倫理議題，也就是「應用倫理學」，有著較為廣泛的涉獵。這段社運經歷的重要性在於：筆者益發重視「實然」，以它作為「應然」的判斷基礎。例如：是否應採用核能發電？倘若沒有核能發電的基礎知識，據以判斷核能發電的利弊得失，如何能對「擁核」或「反核」各執一詞的大量資料，作出正確的倫理研判？

爾後在教學相長的過程中，持續發表論文，有關「基礎倫理學」的知識也益趨完備。民國八十八（1999）年，筆者先行出版《律學今詮》，這可說是繼承印順導師的律學思想，運用「佛教倫理學」與「法學」的系統理論，作為「戒律學之當代詮釋」的論述框架，筆者遂以這部專書升等副教授。

在教學與研究的過程中，筆者越來越對《佛教倫理學》不夠滿意。這本書重在佛教倫理學的系統建構，為了照顧大學生，內容比較淺顯易讀，這是該書的優點。然而，礙於筆者在「基礎倫理學」方面的閱覽有

³ 1990年初，全球資訊網還未出現，為了查詢散佈在各個分散的主機中的檔案，曾有過 Archie、Gopher 等搜尋工具。隨著網際網路的迅速發展，至 1994 年初，方纔有既可搜尋又可瀏覽的分類目錄 EInet Galaxy (Tradewave Galaxy) 上線。1998 年 9 月 4 日，Google 以私營公司的形式創立，目的是設計並管理網際網路搜尋引擎「Google 搜尋」。也就是說，在撰寫《佛教倫理學》的 1995 年代，並未出現方便查索原典或學術著作的 Google 搜尋引擎。

限，對應用倫理學領域，不同學派間的相互爭辯，接觸到的並不多。再者，無論是對「倫理學」還是「倫理神學」，該書都沒有進行比較研究，這就不免侷限在「佛教理論的自我建構與內部對話」。於是筆者試圖更進一步，加強與外部理論之間的比較研究及理性對話。

特別是基督宗教與佛教，根源理論差異極大，倫理共識卻又甚強。這讓筆者意會到，或許可將基督宗教倫理學與佛教倫理學的理論架構作一對比。因此筆者很有興趣再寫一本具足「對話」特性的《佛教倫理學》。

本想在舊有框架上擴充內容，可是待到執筆之時，竟然發現：舊瓶已經裝不了新酒，太多議題已無法在《佛教倫理學》的章節框架之下處理。於是筆者決定將第二本書，題為《佛教規範倫理學》。該書於民國九十二（2003）年由法界出版社出版，筆者以該部專門著作升等而為教授。

這部書中，增加了許多與一般倫理學的學理對話，例如：義務論、目的論、德行倫理學與佛教「中道論」的異同。又如：如何看待「利己主義」與「利他主義」？如何看待「倫理相對主義」？

其次，該書的副標題是「從佛教倫理學到戒律學思想體系之建構」，也就是說，該書的「對話」對象，不但是一般倫理學與基督宗教倫理學，還特別鎖定佛門內部教條主義的律學家與奉行著，解析其方法論的侷限。筆者將「佛教倫理學」與「戒律學」予以接軌，作了如下定義：

戒律學，不外乎是本諸「緣起」之原理，而將「護生」精神加以具體化，將「中道」實踐加以條文化的一門學問。⁴

簡單地說，倫理學有兩類，一類是規範倫理學，一類是後設倫理學。規範倫理學是在論述規範的原理，而不僅是闡明規範的內容。而後設倫

⁴ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003年，頁136。

理學（中國大陸翻譯成「元倫理學」），則是進一步推敲這些原理的正當性、邏輯性，並作語彙或形上分析。

《佛教規範倫理學》寫完之後，經過幾次研討會的邀請，筆者也就有意識地繼續在後設倫理學方面深入探討，就著佛法觀點撰寫相關論文，後來集結成書並予出版，這就是民國九十七（2008）年出版的《佛教後設倫理學》。

回顧自己近三十年在「佛教倫理學」方面的學研歷程，筆者特別銘感兩位長者的知遇之恩。

首先是印順導師，他老人家在佛法體系與佛學思想方面的方法論與見地，對筆者的影響至深。縮小範圍而言，倘若沒有他老人家在緣起論、菩薩道與戒律學方面的思想領航，筆者或許還得在經、律、論現有框架下打轉，未必能直下建構一套「佛教倫理學」的系統理論。

其次則是陸達誠神父。他老人家是改變筆者學術生涯與研究方向的貴人。是他的教學邀請，讓筆者有了前述種種「倫理學」領域的學思歷程。也是他老人家，將筆者的《佛教倫理學》送教育部進行專門著作審查，讓筆者取得講師資歷，爾後才有可能在沒有進取碩、博士學位的情況下，進一步在「倫理學」領域深耕易耨，持續通過專門著作審查，而取得副教授與教授的完整資歷。

二、系統理論之建構與對照

（一）「自然律」與「自然道德律」

1. 希臘哲學與希伯來神學

西方哲學有所謂休謨問題（Is-ought problem），這是英國哲學家大衛·休謨（David Hume, 1711-1776）所提出的「實然與應然問題」。休

謨發現，「實然」命題與「應然」命題之間有顯著差異，並且嘗試探究：人如何能夠從「實然」命題推論出「應然」命題。

希伯來宗教依據創造論，認為人是上帝依其肖像所造；而上帝具有「愛」與「公義」的特質。這就是基督宗教建構倫理學的「實然」基礎。作為依其肖像所造的人類，其「愛」與「公義」源自上帝，由此開展出來的「應然」命題，即是基於「愛」與「公義」的個人行為與公共生活。人性中蘊含神性，唯有人（而非人以外的其他動物）才有能力如上帝所囑，以「愛」回報上帝，並以「愛」與「公義」，來建構個人生活與公眾秩序的價值與意義。

道德源自上帝，而人又有其侷限，如果不透過對上帝的信靠與託付，來矯治自私自利的習性，如果不接受上帝的教誨與誡命，來學習「愛人如己」，並以公義的態度處世，那麼人對自己的侷限是無能為力的。這是基督宗教的「原罪」(Original Sin)論，源自「創世紀」的神話故事，但也不無來自「人性」面向的觀察。

當希伯來宗教進入到西方社會時，必須面對兩個問題：首先，希臘哲學並未透過「上帝」來建構道德根源理論。人的道德並非源自無法用經驗加以檢證的上帝，而是依於經驗實證的自然律 (natural law)。而自然律在人間的運現——自然道德律 (natural moral law)，就是人的「理性」。顯然是依於「理性」來進行道德認知與道德實踐，而非依於「上帝」的誡命。

初代教會的教父們，面對這樣強大的根源性差異，採取的態度不是駁斥，而是吸收與融會，由此建構系統神學。

之所以採取吸收與融會而非排斥的態度，應有其現實考量。首先，面對眾多非基督徒或「外邦人」，不能因為他們沒有上帝的信仰，就說他們「沒有道德」。這樣的結論，無異充滿對非基督徒的敵意，這對跨

人外邦以擴大宣教範圍，是極其不利的。

然則如何在既有的神學體系下，證明「無上帝信仰的外邦人也有道德」？假使可以證明「外邦人也有道德」，那麼信與不信上帝的分別何在？這是希伯來神學在傳入歐洲以後，必須思考的問題。

此中托馬斯·阿奎那可說是倫理神學的集大成者。他建構了融會希臘哲學的倫理神學體系，承認有自然律，但依然將它置於上帝的「永恆律」之下。如此則不會與「一切悉由上帝所造」的創造論脫軌。

既然有自然律，以及由此而運現的自然道德律，那麼人本身就有理性，足資簡別善惡、對錯，又為什麼需要成為基督徒呢？由此阿奎那以「理性」為核心，依此自然道德律，他歸納出人們所可具足的四種樞德：智慧、勇敢、節制、正義。人即使沒有信仰上帝，也依然有這四種樞德。

既然如此，信不信上帝有何差別？阿奎那在此確認了信與不信的道德差別：人如果信仰上帝，就會發展三種「超德」——信、望、愛，否則只能擁有四種樞德。因此信仰啟示與恩典依然是重要的，如果沒有啟示與恩典，人將無法開展並完成這三種超德，甚至還因意志薄弱，往往連四種樞德都無法掌握。因此結論就是：人還是需要信仰上帝以完善道德。

民國八十九年十二月十五日，時任「生命教育網站」編輯的謝坤智同學來訪，請筆者提供有關「生命教育」的文章，擬於該網站的「網路大學」中予以刊載。當時他特別提到：其師長孫效智教授讀過筆者的著作，對筆者不以「上帝」作為道德根源，卻能建構系統理論，甚表讚佩。

然則筆者是如何越過「上帝」建構佛教倫理學的系統理論？原來，筆者從佛教原典（特別是《阿含經》）中，掌握了「緣起」、「護生」與「中道」這三個關鍵詞。套句西方哲學用詞，就是在世間運轉的「實然」現況中，歸納出其「實然」法則（自然律），這套法則在佛典中，即是

緣起（梵：pratītya-samutpāda；巴：paṭicca-samuppāda，英：dependent origination）。筆者接著由此尋求人間倫理的「應然」之道（自然道德律），這在佛陀教法中，可總結出「護生」的核心價值。最後再歸納出「護生」的行動綱領，即是「中道」（梵：madhyama-pratipad，英：middle way）。

「緣起、護生、中道論」的內在邏輯即是：依於佛法基本原理——「緣起」，推知眾生有「自通之法」——對他人情意的感知能力與由此而生的道德情感。其次，眾生之間具足「緣起法相的相關性」與「緣起法性的平等性」，所以只要依於理性運轉（包括理解緣起法則，以及洞察緣起內蘊），吾人就無法只顧自己，而將其他生命的悲苦置之度外。

然則如何在因緣條件的限制下，於不同的情境脈絡中，將「護生」理念化為有效的具體行動？這就必須具足「中道」智慧。筆者在《佛教規範倫理學》中，綜合原典所述，為「中道」下一個比較精確的操作型定義：

在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。⁵

總的來說，無論是「護生」還是「中道」，這些「應然」信念與「應然」行動，都源自「實然」的「緣起」法則。

2. 儒、道、佛家

除了希臘哲學與希伯來神學，筆者也作了東方儒、釋、道三家「自然律」與「自然道德律」的宏觀對比。

儒家與道家都有由「實然」而「應然」，由「自然律」而「自然道德律」的思維邏輯。儒、道二家與希伯來神學不同之處在於，其形上之「道」僅是法則，而非「位格」（person）之神。然而所謂的「道」、「天

⁵ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 97。

道」、「自然」等，即使同屬非「位格」的「自然律」，在儒家和道家依然呈現不同的特質。

《中庸》云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」儒家樂觀地認為：天道循環的本身，就有其道德性。上天有「好生之德」，生命的生生不已，蓬勃發展，就是天道在人間的具體呈現。人要本於天道以擴充善性，那就要靠後天的道德教化。孟子甚至進一步強調：善性，是人人本自具足的良知、良能。

但是道家的老子與莊子，可就不認為天道有其必然的道德性。所謂：「天地不仁，以萬物為芻狗。」「齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻彫眾形而不為巧。」⁶

芻狗，只不過就是喪葬儀式上擺設的殉葬品，儀式完結就予以棄毀。老子是歷史學家，看到生命不但生生不已，也在衰敗之中滅滅不已，而且必須面對各種災難與困頓，所以他不認為天地間的自然法則必然賦予善性。也就是說，他並不賦予自然法則以道德性地位。但老子與莊子還是希望人們能洞察這樣的自然法則；因為在無情的「自然律」中，人們依然可以體會一些安身立命之學。例如：「其嗜欲深者，其天機淺。」⁷ 為了參透天機以提昇生命品質，在生活中就得減少對五欲的耽著。

佛陀悟道，同樣是參悟了「自然律」——「緣起」。而且這種體悟，

⁶ 老子：《道德經》，虛用第五，中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/dao-de-jing/zh>，瀏覽日期：2024年7月26日。莊子：《莊子》內篇第六：「大宗師」，中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/zhuangzi/great-and-most-honoured-master/zh>，瀏覽日期：2024年7月26日。

⁷ 莊子：《莊子》內篇第六：「大宗師」，中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/zhuangzi/great-and-most-honoured-master/zh>，瀏覽日期：2024年7月26日。

與儒、道二家相同，都沒有將自然法則賦予「位格」。

其次，佛教與道家相同而與儒家不同的是，未將「自然律」賦予道德性。所有現象都因緣會聚而生，因緣離散而滅，這套「實然」的自然法則，乍看並未賦予「應然」的道德意義。例如生命，「生生不已」也「滅滅不已」；無法純然從其「生生不已」的面向定義其為「善」，也不能從其「滅滅不已」的面相而定義其為「惡」。這一點，佛家與老莊思想相近。

但是佛家與道家的「自然律」依然有所不同。原因在於，這套根源性的法則，無論是在儒家還是道家，都賦與「生」的功能，亦即視作萬物的「生因」。如說：「天生萬物」，「太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」，「道生一、一生二、二生三、三生萬物」。但就佛家而言，法則只是「依因」而非「生因」。依「緣起」法則，萬物只是在眾緣和合中呈現，而非依「緣起」法則而「生」出萬法。

(二)未採「性空」概念原委

筆者刻意在佛教內部，尋求「跨學派、跨宗派最大公約數」的理論共識，那就是佛陀的根本教法——「緣起」。如前所述，筆者是依「緣起」法則來建構佛教倫理學。

或許有人會問：為何不援用中觀學的理论架構——「緣起、性空、中道論」？筆者是這麼看問題的：

首先，「性空」同樣來自「緣起」的如實觀照。但是在倫理實踐層面，「護生」更能切中「四正斷」⁸的要領，貫徹「斷惡修善」且「擇善

⁸ 四正斷（梵：samyak-pradhāna, samyakprahāṇa，巴：sammappadhāna），為三十七菩提分法的其中四支，即是四種正確的修行方法：已生惡令永斷，未生惡令不生，已生善令增長，未生善令得生。

固執」的精神，並且能更精準地敘明「佛教倫理學」的特色——異於「人本」哲學或「神本」宗教的「眾生平等論」。

其次，印順導師曾經告訴筆者：「我平素多談緣起，少談性空。」經過在佛教界的長期觀察，筆者甚能理解，作為一位精於中觀研究且以「緣起性空論」（而非真常唯心論）為究竟義的一代宗師，為何「多談緣起，少談性空」？中觀者的性空論，同樣源自「緣起」法則的觀照，體會所有「因緣所生法」之無恆常性、獨立性與真實性。然而許多佛弟子面對現實世間的倫理爭議，往往不經「四正斷」的慎思明辨，直接用「無自性空」或「第一義上無分別」的概念，乃至「不思善、不思惡」、「至道無難，唯嫌揀擇」之類禪宗語錄，巧為自己的「迴避選擇」而作辯護。筆者於《佛教規範倫理學》中指出其道德盲點：

這即使不是出自於懦弱與騎牆心態，也意味著他不能正觀「緣起」，思想混沌，眼高手低。

要知道：「不執著」、「不思善、不思惡」、「至道無難，唯嫌揀擇」，那是在已能純熟地「擇善固執」之後，更上一層樓以「轉凡成聖」的境界；一般凡夫俗子，由於自我中心的緣故，往往煩惱深重，連擇善固執都極其困難了，還談什麼不思善惡？所以「中道」之實踐綱領，也提示吾人：即使是要達到轉凡成聖的境界，也不宜躐等僥倖，貪求速成，或是以高蹈之語，圖個口頭爽快，而必須認認真真地思索「緣起」要義，並按步就班地奉行「八正道」的生活。⁹

最後，與希臘哲學或希伯來神學對比，佛教倫理學的特色在於，不僅強調「理性」，更強調「感知能力」。依佛法以觀，感知他者的痛苦，

⁹ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 107。

並且感同身受，從而生起不忍之情（也就是佛典稱其為「自通之法」），這是一項包括人類在內的有情，在正常情況下不學而能的感通力，佛陀將此感知能力，視作「七聖戒」的基礎。¹⁰ 這項感知能力，足以促成實踐倫理規範的強大動力。

將感知能力與理性判斷，同列為倫理判準，這與依「理性」為判準而排除動物在道德關懷之外的希臘哲學，或是依「神性」為判準而排除動物在道德關懷之外的希伯來神學不同。佛家突破「理性」與「神性」的迷障，直接依「感知能力」以為判準，而平等考量動物的需求。就此而言，當代動物解放運動領袖彼得·辛格（Peter Singer）教授的道德論述，反倒更為接近佛家。

三、對初學者的真誠鼓勵與小小建言

（一）待開拓的方向多元，議題豐富

筆者的「佛教倫理學」研究，只是小小的一個邁步。該領域有待開拓的方向甚為多元，議題也十分豐富。後進學人的揮灑空間，可謂是相當寬廣！

例如：筆者僅是尋求「各種佛教傳承在理論上的最大公約數」進行「緣起、護生、中道論」的系統建構，卻未就著不同學派的根源理論，試著建構「唯識倫理學」、「如來藏倫理學」、「天臺倫理學」、「華嚴倫理學」。研究興趣的多元，以及研究時間的侷限，使得筆者並未傾力關注不同學派或宗派的倫理學。然而筆者近期發現：後進學者業已在此一領域嶄露頭角。例如成功大學嚴瑋泓教授，已從印度中觀學轉向中國佛

¹⁰ 有關「自通之法」作為緣起論的三項原理之一，以及原典引文出處，詳參釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 85-89，茲不贅引，以節篇幅。

學，進行三論宗與天台宗的倫理思想研究，近期更規劃進行華嚴宗的倫理思想研究。這些學術前沿的理論拓展，實在值得欣慰與讚嘆！

再者，在「應用倫理學」領域，有各種社會現況，例如：貧富差距、資源分配、勞資關係……，乃至天災或人禍所引生的種種問題；也有各項研究領域，例如：動物實驗、人體實驗、基因工程、胚胎幹細胞運用……，乃至最新的人工智能運用。這些社會現況與研究領域，在在牽動著非常繁複的倫理爭議，有待倫理學者與各該議題的科學家們，進行跨領域的對話與合作，從而就著各自的系統理論，提供適切的倫理判斷乃至政策建言。

(二)請珍惜「對話」的機會

其次，在倫理學領域匍匐前進的過程中，一定要珍惜「對話」的機會，因為這些對話能帶來「腦力激盪」的效果。不要用爭勝的「護教」態度，而要敞開心胸，與各種異質性理論進行友善而誠懇的對話，充分理解這些理論的內在邏輯，並且用理性、平和的態度，討論彼此在某些議題上的觀點差異。

筆者與彼得·辛格教授的對話，就是在這樣的心態與氛圍中進行的。我們的看法有同，有異，但從來就不會用「克敵致勝」的心態，證明「我對你錯」；所以不但不會劍拔弩張，反倒在那種知識承載量甚高的心靈對話中，體會到「交會中互放光芒」的意境，彼此甚至在學問的切磋過程中，成為「忘年之交」。

至少筆者在與彼得·辛格教授之間，在足足六年時斷時續的對話過程中，許多原本對彼此理論的陌生與誤解，都在相互問答的過程中獲得了澄清。而辛格教授的提問，也往往激發筆者作出了更深層的思考，以及更周延的回應。可以這麼說，這場對話的最大受益人就是筆者本

人。¹¹

(三)系統理論與個人觀點

今(2024)年三月間，有一位博士生來訪，向筆者談起其學位論文。原來該博士生對動保運動有很大的熱情，在論文中擬採用 Martha C. Nussbaum「能力進路」的觀點，來證成動物倫理。但指導教授建議她：「要有自己所建構的系統理論。」她為此請筆者解惑：「要如何建構自己的系統理論？」

筆者告訴這位同學：「指導教授確實看到了你的問題，那就是：不能只是複述 Nussbaum 的觀點，那將變成讀書報告。你必須提出的，未必是一套迥異於其他哲學家的系統理論，而是你個人何以贊同 Nussbaum 觀點的一套論述 (discourse)。」

要建構一套迥異於前人的系統理論並不容易。即使你從他們的理論看出箇中不足或些許瑕疵，那也不代表你能推陳出新，建構出一套前所未見的系統理論。

以宗教社會學為例。許多東方研究者指出：馬克斯·韋伯 (Max Weber) 與涂爾幹 (Émile Durkheim) 所建構的系統理論，立基於西方社會，並不足以用來詮釋東方的宗教現象。筆者也認為，有些他們對「宗教未來趨勢」的預言，至今並未成真。有的東方學者發出豪語，希望建構一套「本土的宗教社會學理論」。然而迄今為止，我們並未看到有哪位學者，建立起迥異兩位前賢的論述框架，足以取代這兩位宗教社會學先驅。

¹¹ 以上，引自彼得·辛格與釋昭慧合著：《心靈的交會——山間對話》(英文：Meeting of Minds—Dialogues in the Mountains) 之釋昭慧〈自序〉，桃園：法界出版社，2021年，頁 ii。

玄奘大師的譯典中，針對學派異議作了很好的提點：

非破他義，己義便成；應更確陳，成此教理。¹²

就系統理論的建構而言，這句話尤其是顛撲不破的至理名言。破解對方的理論瑕疵比較容易，自行建構一套系統理論，相對較難。有些學者一輩子做學問，也只能引用現有的系統理論。

因此筆者建議該博士生：在撰寫博士論文的階段，未必要把「建構系統理論」當作必須完成的任務。但必須要有屬於妳自己的觀點，並針對這些觀點提出一套合乎經驗法則與邏輯推理的論述。例如：即使妳比較同意 Nussbaum「能力進路」的觀點，但請先不要繞過其他倫理學家的系統理論，例如效益主義、義務論、關懷倫理……，經過重點整理、比較分析，才能提出妳何以較為贊同 Nussbaum 觀點的完整論述，而這就會是妳的學術貢獻。

四、結論：問題意識、批判精神與對話心態

綜上所述，筆者是先於生活體會與實務經驗中，產生了點點滴滴的倫理思維，乃至唇劍舌槍的倫理論辯，然後才尋求陳述此諸倫理思維與倫理論辯的「正規」框架。此一研究歷程，確乎與科班出身的倫理學者不同。後者往往博覽群書，綜觀各種系統理論，從而抉擇其一以敘明原委，或是局部修正某種理論，或是推陳出新以建立學說。筆者卻是在佛學的研讀過程中，早有「胸中丘壑」，然後才參照各種系統理論的建構模式，自行建構「佛教模式」的系統理論。

就倫理學而言，將西方哲學或希伯來神學的理论架構，全盤移植到

¹² 《成唯識論》卷 7，CBETA 2019.Q3, T31, no. 1585, p. 39a5-6。

佛教中來，當然會有「圓鑿方枘」的問題。但是回顧筆者的研究歷程，倘若沒有將西方「倫理學」與「倫理神學」的論述框架取來參照，也就不會受到腦力激盪而產生「佛教倫理學」的論述框架。

其次，在研究過程中，筆者深切理解到西方「倫理學」與「倫理神學」所關切的議題，從而產生了豐富的問題意識。例如：就存有論層次，佛教是贊同依位格的「上帝」，還是依非位格的自然法則，來作為理論根源？還有，這些倫理學家與神學家，到底在關切並討論哪些規範性或後設性的議題？從佛法觀點，又當如何看待這些議題？筆者就是在這樣的問題意識引領下，逐步進行探討、省思與創作的。

此外，對於「倫理學」與「倫理神學」這些外部理論，筆者較常出以「對話」而非「批判」的態度。也就是說，筆者將研究重點放在這些理論從根源出發而層層推演的內在合理性，而非動輒指出其缺失並嚴加批判。

例如：義務論者經常嘲笑效益主義：「根據最大化效益原則，與其做一個痛苦的蘇格拉底，不如做一頭快樂的豬。」筆者卻認為：哲學家蘇格拉底自有其不同於豬的「快樂」，但豬的快樂並無法用蘇格拉底的快樂相抵。也就是說，這種命題，涉及行為主體的生命層次與價值判斷；「效益」或是「快樂」，也自有其生命層次與價值判斷的差異，無法統而律定，或是「揚此抑彼」、「是此非彼」。

又如：基督宗教「十誡」之中，第一條：除我以外，你不可有別個上帝。第二條：不可為自己雕刻偶像。第三條：不可妄稱耶和華你上帝的名。第四條：當記得安息日，守為聖日。這些都是神與人之間相互關係的立約。從其他非基督徒的立場，難免質疑其立約的必要性。

然而筆者依系統神學的內在邏輯，認為這些誡命有其必然性：

唯有敬信於神，從而奉行神的誠命，人方能依神所賦與的自由意志，為自主意願的言行負責，並尊重他人的自主意願（自律原則）。唯有敬信於神，從而奉行神的誠命，方能消極地免除人與人彼此之間的傷害（不傷害原則），積極地乃至超義務地犧牲奉獻，並且學著愛人如己（仁愛原則）。唯有敬信於神，從而奉行神的誠命，人的神聖性方能獲得重視，人方能公正並平等地對待他者（公正原則）。四種中層原則之實踐，在基督宗教之中，其根源無一不來自於神的誠命。因此，唯有將此「對唯一真神的敬信」奉為前提，方能讓人奉行神所頒佈的誠命，以實現「愛」與「公義」的諾言。¹³

反之，面對佛教內部的倫理爭議，例如保守派的律學觀點，以及性別歧視的思想與規制，筆者的批判，卻明顯地極其犀利無情，可謂是「刀刀見骨」。可能是因為，那些倫理學與倫理神學的系統理論，縱使與佛法有所差異，但它們都以善德（例如：仁愛、正義、勇敢、理智）為其目標。反之，佛門中保守派的許多律學觀點，特別是性別歧視的思想與規制，在筆者的經驗觀察中，業已看到（而非猜到）其導向苦難與罪惡的力量。

因此，究竟採取嚴加批判的立場，還是採取友善對話的態度？這完全取決於「該種理論是否能趨向美善，獲致幸福快樂，並具有實踐的可能性及有效性」。或許，這也算是「緣起、護生、中道論」者貫徹信念的倫理抉擇與行為實踐吧！

¹³ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 188。

參考書目

唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊。

唐·護法造，玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》第三十一冊。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003年。

彼得·辛格（Peter Singer）、釋昭慧著，《心靈的交會——山間對話》，桃園：法界出版社，2021年。

老子：《道德經》，虛用第五，中國哲學書電子化計劃：
<https://ctext.org/dao-de-jing/zh>，瀏覽日期：2024年7月26日。

莊子：《莊子》內篇第六：「大宗師」，中國哲學書電子化計劃：
<https://ctext.org/zhuangzi/great-and-most-honoured-master/zh>，瀏覽日期：2024年7月26日。

