

論中國佛教倫理思想及其現代意義

王月清

南京大學哲學系副教授

人類進入二十一世紀，隨著世界經濟的全球化，現代社會、人類心靈的困境也全球化，人類迫切需要一個賴以安身立命的倫理基礎以樹現代人群、現代人生的共同的責任和義務。伴著全球經濟一體化及全球文化交融的歷程，有識之士提出了建立全球倫理（世界倫理、普世倫理）的構想。世界各大宗教和倫理傳統中都有為現代倫理可資利用的精神資源，就中華文化傳統而言，中國佛教倫理的思想資源不可忽視。本文力圖以普世倫理構想為背景，探討中國佛教倫理的思想及特質，並繼而申明佛教倫理思想的普世意義、現代意義。

一

全球倫理的構想的出台以一九九三年的〈走向全球倫理宣言〉和一九九六年的〈維也納宣言〉為標誌。在此之前，德國杜賓根大學的天主教學者漢斯·昆（孔漢思）出版了《全球的責任：尋求新的世界倫理》一書^[註 1]，提出了沒有世界倫理就沒有生存、沒有宗教和平就沒有世界和平、沒有宗教對話就沒有宗教和平的觀點。該書出版後，有識之士支援漢斯·昆建立了「世界倫理基金會」，以促進全球倫理觀念的傳播，促進跨文化、跨宗教的研究和對話。

一九九三年八月二十八日至九月四日，為紀念「世界宗教議會」召集一百周年，來自世界各地的六千五百名代表在芝加哥召開「世界宗教議會」大會，與會者深感沒有公認的全球倫理的缺憾，決心尋求一種全球性的宗教倫理以實現全球的秩序和人類的完善，討論通過了〈走向全球倫理宣言〉（〈全球倫理普世宣言〉）^[註 2]。時隔三年，「世界倫理基金會」又與「雙互促動協會」合作，於一九九六年三月在維也納召開會議，討論「世界倫理」的構想及標準，發佈了〈關於「尋求世界倫理標準」的結論與建議〉（即〈維也納宣言〉）。〈建議〉宣稱：「尊重生命是一項核心的倫理承諾」，「世界各種信仰的合一遠遠多於他們的相異。它們都贊同克己、義務、責任和分享，都贊同謙卑、憐憫和正義的美德」，「世界各宗教和倫理傳統，……都是我們的精神資源」^[註 3]。〈建議〉聲稱，不同的宗教完全可以以開放的胸襟相遇，以便對人類今日所面臨的困境的迫切性取得一致意見。世界各大宗教一直有能力共同推進全球標準，使一些基本倫理規範（金規則）得以在世界範圍內傳播。^[註 4]在〈走向全球倫理宣言〉和孔漢思的〈世界宗教議會宣言全球倫理圖解〉等文獻中，包括中國佛教

倫理傳統中的「己所不欲，勿施於人」和中國佛教倫理中慈悲戒殺護生、自利利他、自覺覺人等思想在內的倫理規則被視為「金規則」，作為人類所需共同遵行的基本的底線的倫理準則，由此引申出現代社會人類所要共同承擔的倫理責任。起草者們還認定，「沒有道德便沒有人權」，一旦〈宣言〉在事實上被廣泛接受，它將如同聯合國一九四八年的〈世界人權宣言〉一樣，作為人類應予遵行的最低倫理標準。[註 5]一九九七年九月一日，「雙互促動協會」又在〈維也納宣言〉的基礎上通過了一項〈人類責任宣言〉（草案），認為「〈世界人權宣言〉反映著西方起草者的哲學與文化背景，而全世界都有必要達成自由和責任這兩種概念的平衡。人類的義務和責任，在大多數東方文明中受到高度重視」[註 6]。

建議全球倫理的主張和聲音，呼喚古老的中國智慧作出積極的回應，也召喚四分之一人類中的傳統精神和包括中國佛教倫理在內的倫理資源為現代社會作出貢獻。

二

中國佛教倫理思想是中國佛教思想文化的重要內容，是中國傳統倫理思想的有機組成部分，也是全球倫理的一份寶貴資源。作為宗教倫理，它是佛教在長期的發展過程中形成的一套完整的倫理道德體系，是以佛教信仰為中心調節佛門僧人之間及僧俗之間關係的道德準則和道德規範體系，是有關佛教道德的思想、觀念、學說。作為宗教倫理，它發揮著世俗倫理不可替代的社會功能，也承載著宗教對社會人生的現實作用。佛教倫理的信仰力量及其對世俗倫理生活的約束力是獨特且有效的，「一種建立在宗教基礎上的倫理觀念只要維持了宗教規定的態度，就能產生一定的心理約束力。只要宗教信仰存在，這種約束力就極其有效」[註 7]。就現實作用而言，包括佛教在內的宗教在現實社會中所表現出的影響力「主要在於它的道德規範，另外，道德規範也是宗教的堅實基礎」[註 8]。可以這樣認為，佛教倫理是佛教思想、佛教教義的重要組成部分，也是佛教中最容易被普通民眾所接受，有著廣泛社會影響和教化作用的部分。如果說宗教世界（神界）與世俗世界（人界）有著不可分割的聯繫，那麼，包括佛教倫理在內的宗教倫理就是不可或缺的橋樑。

在佛教倫理中，善惡、染淨、道與非道、正邪等範疇、佛門的戒律規範與緣起性空、業報輪迴、涅槃解脫等基礎理論相結合，配合並指導著信眾的修行實踐，善待佛、法、僧、眾生，完善自身的人格，以達到去惡從善、棄凡入聖的成佛目標，並對現實社會起著輔助教化、淳化民風、和諧人際、安頓人心的調節作用。

佛教倫理由原始佛教至大乘佛教有一個形成發展過程，不同時期有不同的內容和特色。原始佛教以人生問題為中心，認為人生皆苦，人生處於輪迴苦境是緣於無明和惡業，要解除煩惱、擺脫輪迴，必須勤修佛法、止惡行善。於是，佛教立「諸惡莫作、眾善奉行」為通戒，以規範佛教徒的言行，有關分別善惡的理論及指導修行生活的戒律也因此產生。原始佛教以後的部派佛教時期，作為佛教倫理的重要內容的佛教戒律日趨廣備。大乘佛教產生後，佛教

倫理思想更為豐富，自利利他、自覺覺人成為大乘倫理精神的旗幟，以個人修習為中心的「戒定慧」三學被擴充為具有廣泛社會倫理內容的「菩薩行」，亦即大乘六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）、四攝（布施、愛語、利行、同事）。「眾生度盡方成正覺，地獄不空誓不成佛」，「我當為十方人作橋，令悉踏我上度去」的菩薩人格成為大乘佛教的道德楷模和理想人格，以「慈悲喜捨」四無量心、即世間求解脫成為佛門崇尚的修行解脫路徑。

佛法東傳後，受中國傳統倫理思想特別是儒家思想影響，形成了以善惡觀、戒律觀、人生觀、孝親觀等為主要內容的中國佛教倫理思想，並以此標誌著印度佛教倫理的中國化。

中國化的佛教倫理對中國世俗倫理提供了新的思想資源，包括倫理價值和道德實踐、道德選擇的理論依據，平等原則、慈悲救濟觀念、戒殺護生理念、明心見性的關懷等在內的佛教倫理觀念，豐富了中國傳統倫理的內容，強化了中土道德教化的信仰力量，增強了對世俗倫理的約束力。中國特色的倫理思想的形成，既受著世俗倫理的巨大影響，又影響世俗倫理生活，既強化信仰，又扶世助化，既突破了佛教倫理的原初內涵，又擴大了整個世俗倫理的調節範圍（如佛教倫理突破五倫關係，對人之外的有生命的他類的平等關懷，佛教戒律對道德生活的層次性要求等），豐富了整個中國傳統倫理思想。作為宗教倫理，中國佛教倫理以其普遍性、超越性特徵在中土傳統社會成為一種有效的勸善化俗之道，在現代社會亦具有緩解現代危機、增進責任義務等普世意義。下面，我們擬進一步探討中國佛教倫理諸方面的內容，以凸現其特質及在全球倫理背景下的現代意義。

三

我們認為中國佛教倫理的內容按道德理論、道德規範、道德踐履的進路，關涉善惡觀、戒律觀、修行觀、人生觀、孝親觀等方面的問題，按佛教道德的調節物件，可分為個體德行觀、僧團倫理觀、家庭倫理、社會倫理觀（包括環境倫理觀）等，在佛教倫理思想內容中，佛教基本義理亦貫穿其中，使佛教倫理不失宗教倫理的特色，又使佛教基本義理本身具有倫理意義，且顯現佛教本身是一種倫理宗教。

就佛教本身而言，印度佛教是一種「倫理色彩最深厚之宗教」[註 9]，荷蘭學者提埃利認為，宗教的進化基本上是從自然宗教發展為倫理宗教的過程。他又把佛教、伊斯蘭教、基督教分類為倫理宗教基礎上的普世性宗教。[註 10]我們認為，提埃利的劃分，亦可說明佛教等作為倫理宗教，其教義和宗教倫理的普世性、普適性。作為倫理宗教、人為宗教，佛教「對於道德的篤信是佛教力量的秘密」[註 11]。佛教在始創時，特別主張靠個人的修行實踐達到解脫境界，反對婆羅門教的有神崇拜和種種煩瑣的取悅於神的祭祀儀式，表現出對人生問題、道德問題的關心。可以說，人生問題、道德問題是佛教創立的出發點，也是法輪初轉的主題。釋迦成道後，對非道德生活問題「存而不論」，就像孔子不語「怪力亂神」一樣，關心人本身及其道德實踐問題。著名的「十四無記」和「箭喻」[註 12]就證明了佛陀在本質上是一個偉

大的道德佈教者。釋迦成道後，在鹿野苑首先向先前離開他的五比丘說法，講述了「四諦」、「八正道」為中心的宗教道德學說，以「苦集滅道」為真諦，展示了人生痛苦、人的生命和起源的互為因緣的十二個環節，即「十二因緣」說，又展示了涅槃解脫觀及為宗教倫理思想服務的哲學思想「五蘊說」、「緣起說」等。法輪初傳的內容，基本上以人生問題為中心，闡述了有關人生問題的「真諦」（四諦），通過人生如何由無明而造業受報、輪迴生死而不得解脫的過程的分析（十二因緣）和人生修行解脫之道（八正道）的規定，奠定了佛教思想的基調和主旨。

作為佛教基本教義和佛教倫理思想的理論基礎的「緣起論」，認為現象的一切存在，都是由種種條件和合形成，不是孤立的存在。在現代視角下，緣起論含有世間眾生相依相存的道理，世界既然是「因緣和合」而成的，每一個體、每一部分都不是一個「孤島」，都要依賴於其他部分或他人、他類才能存在並發揮作用。[註 13]這就要求人類需要以一種全面的眼光把人視為人與人、人與社會、人與自然、人與生態關係網絡中的一點，選擇自己的生存方式並對他人、他類給予普遍的關愛，促成世界和人類的和諧、持續發展。進而言之，佛教倫理作為全球倫理的一個部分，應對全球倫理建設有所裨益，且其緣起思想亦可為現世建立生命倫理、生態倫理、家庭倫理、社會倫理規範提供啟示。

從緣起論出發，佛教認為世界上的一切事物，沒有不變的本質，沒有永恆的存在，只是相對的存在。佛教稱之為「空」，即萬事萬物無自性，緣起性空。大乘佛教進而判斷為人空、法空，即人無我，法無我，並申說無我論對於道德生活的意義，啟發人們消除對「自我」的執著、對外物的追逐、對貪欲的癡迷。佛教無我論在現代人類道德困境下，能消解「自我中心主義」，建立人與人之間良好的和諧關係；能消解「我族中心主義」，消除世界民族間歧視和仇殺，建立各民族的相互尊重和價值認同；能消解「人類中心主義」，建立人與自然和生態的親和關係，既而認識到「人類就其本質來說優於其他物種這一觀點是毫無根據的，這不過是人類為自己謀利益的一種荒謬的偏見」[註 14]。

佛教傳入中國後，在弘傳人生的精神解脫法門的同時，還擔負著扶世助化、勸善化俗的宗教倫理使命。中國佛教除在宗教立場上教人們明分善惡外，還以善惡業報輪迴思想指導人們的道德生活，從而使佛教倫理在信眾中產生信仰力量。在佛教倫理中，善惡觀與業報輪迴說相連，淨染業力決定人生的果報，在倫理角度上，淨業即善業，染業即惡業，善業惡業在因果律的作用下形成善業善報、惡業惡報的善惡報應。業的意思是行為、造作，在佛教典籍中，業從印度傳統宗教的「儀式行為」、「祭祀」等語義演化為「普遍行為」，特別是「倫理行為」和「行為結果」[註 15]。「業」通常分身、口、意三業。從佛教倫理的眼光看，三業根源於善、惡、無記三種倫理性質的動機，從三種倫理動機或道德意志引發造作的行為稱之為善業、惡業、無記業。善惡行為的潛在力量在時間、空間中存續下來，成為一種「業力」，帶來或苦或樂，或善或惡的果報，由前世引發今世，並延伸至未來，而果報就通過六道輪迴來體現。輪迴即指業的主體或生命在不同的存在領域、不同的精神狀態中流轉。業報輪迴思

想給人這樣的倫理承諾：德行必將得到獎賞以及與它相應的福樂，惡行必遭惡果。這種承諾的基礎是佛教的因果律及無盡緣起、多世報應原理。佛教倫理的因果律即認為一切事物皆有因果法則支配，善因必產生善果，惡因必產生惡果，即所謂種瓜得瓜，種豆得豆，強調德行與幸福的一致性，陳述凡因必有果，凡果必有因。在宗教倫理意義上，告訴人們必須為自己的行為負責，必定擔承一切身心行為的後果，以警示人們的道德自律。這一思想也告訴人們，現代社會中，那些作惡多端、貪贓枉法、殘害生靈、破壞環境的行為必將遭到正義的懲罰和種種水土流失、環境污染、自然災害等自然的報復。

佛教的善惡果報論與中國傳統思想中的「積善餘慶」、「積惡餘殃」思想相合拍，便以「欲知前世因，今生受者是；欲知後世果，今生所為是」的三世兩重因果說，使人們既立足於現實，又相信前途光明而非絕望，努力積累持續發展的道德資糧。

另外，依善惡果報中「依報」（山河大地所承受的果報）和「正報」（主體身心的果報）之分，可啟發人們把關心自身德性的圓滿、個人的生活和生命質量和關心生存環境的質量、社群生活的質量結合起來考慮，這對現代社會仍具普世價值。

下面我們再從制度、規範、實踐層面討論佛教倫理的內容及其普世意義。

四

佛教作為一種世界性宗教，它的產生和發展不僅反映了人們精神世界的心理需求、情感需求，而且反映了人們的一種道德需求、善的需求。各種宗教信仰，都包含著種種道德約束力，宗教的種種道德約束的結晶就是戒律，具有揚善抑惡功能的戒律正體現著宗教對人的道德要求，也正包含豐富的宗教倫理內容。

佛教戒律是圍繞「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」[註 16]這一「通戒」的原則建立的。戒的原意為「慣行」、「清涼」，轉意為「行為」、「習慣」、「道德」、「虔誠」等，佛教通常用來指為出家和在家的信徒制定的應該反覆修持的行為規範，用以防非止惡。戒，意為「調伏」、「善治」、「離行」、「化度」、「滅」等，是佛教對比丘、比丘尼制定的禁戒，其調伏治滅的對象也是惡。在戒律創建之初，戒和律是有細微分別的，戒是以自發之心守規範，律則含有他律規範的意思。律在一開始是專為出家人制定，在家信徒不得聽聞。後來，戒律用以泛指佛教為出家、在家信徒制定的一切戒規。

佛教的戒規很多，五戒、八戒、十戒、具足戒等，表現了對不同修行層次的僧眾的道德要求。大乘佛教稱此為「聲聞戒」，大乘佛教對之雖也遵循，但另制大乘戒（菩薩戒）予以補充，在中土影響最大的有《梵網經菩薩戒本》、《菩薩地持經戒本》、《瑜伽戒本》。佛教諸多戒條中，有相當一部分可以看做是佛教的倫理規範，是世俗道德規範與宗教規儀的結

合，包含著豐富的宗教倫理內容，也包含著豐富的世俗倫理內容，成為佛教實施其扶世助化功能的紐帶。

在佛門戒律中，五戒為一切戒的基礎，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒是在家信徒的規範，又為出家戒所攝。五戒中的不殺、不偷、不淫、不妄等戒具有「自然法」(Natural law)的性質，它是人類基於普遍理性產生的一些最高最基本的「放之四海而皆準」的普世性規範。基督教〈摩西十誡〉中後五戒「勿殺」、「勿盜」、「勿淫」、「勿妄語」、「勿貪他人之所有」，印度《摩奴法典》之五戒：不殺生、不妄語、不偷盜、不非梵行(淫)、不貪瞋，耆那教的不殺生、不偷盜、不妄語、不淫、離欲等都同佛教五戒的主要內容相通。佛教傳入中國後，護法、弘法者常以五戒會通儒家倫理的「五常」即仁、義、禮、智、信，即不殺配仁，不盜配義，不淫配禮，不飲酒配智，不妄語配信[註 17]，使佛教倫理與儒家倫理達成親和。

佛教的慈悲戒殺精神及大乘精神中的自利利他、自覺覺人理想與儒家的博施濟眾、仁民愛物、己立立人、己達達人、己所不欲勿施於人的倫理主張結合，深深影響了中華民族的道德理念和實踐。

佛教傳入中國後，其慈悲戒殺的精神得到廣泛的弘傳和倡行。戒殺、放生、素食等行為成為實行佛教慈悲精神的具體體現。梁武帝奉行大乘菩薩戒，並根據《涅槃經·四相品》等大乘經文，一改中土以往依小乘戒而允許吃肉的主張，提出了禁止酒肉的戒律，作了〈斷酒肉文〉，申說斷禁肉食的必要性，一方面把禁酒肉與佛教善惡果報思想結合起來（基於輪迴的信仰，六道眾生都是一家人），一方面把佛教的行慈戒殺與儒家的仁恕之道等同視之。從此，禁止酒肉戒成為中土佛教通行的戒規，顯示了佛教戒律的進一步中國化。中土佛徒廣為信守奉持的《梵網經菩薩戒本》中強調孝順、放生、戒殺、斷肉食的經文成為佛徒踐行的理據。[註 18]自梁元帝時代設放生亭用來放生開始，隋唐以至明清，設放生池、放生會的習俗在中土廣為流行。如唐肅宗在西元七五九年設八十一個放生池於大江南北，書法家顏真卿書寫碑文紀念此舉，天台宗智者大師（五三八—五九七）講《金光明經》於臨海鎮六十三處設置放生池，宋代四明知禮（九六〇—一〇二八）、慈雲遵式（九六四—一〇三二）於佛誕日舉行放生法會、以西湖為放生池，晚明雲棲株宏（一五三五—一六一五）撰〈戒殺放生文〉，建議素食戒殺放生，清代彭際清（一七四〇—一七九六）依《梵網》為依歸，斷肉食，築流水禪居（放生池）行放生會等。戒殺放生茹素的習俗一直影響至今，促進了人們積極的尊重生命的意識、保護環境的意識的形成，會通於當今全球倫理所倡導的「一種非暴力和敬重生命」的理念[註 19]，為有效地對治全球環境污染、動物滅種、種族爭端、溫室效應等危機提供方略。當然，五戒中的戒盜、戒妄、戒淫等規範都與全球倫理中倡行的「一種團結的文化和公正的經濟秩序」、「一種寬容的文化和誠實的生活」、「一種男女之間權利平等與夥伴關係的文化」等「不可取消的指令」[註 20]有會通關係，此不贅述。

中國佛教倫理以大乘菩薩精神為旗幟，倡導「正命」即正確的生活方式。這種「正命」的要求，落實在作為中國化佛教典型代表的禪宗那裏，就是中國特色的禪門戒律《百丈清規》中所提出的「農禪並作」的勞作倫理觀念。百丈懷海（七二〇—八一四）順應佛教戒律中國化的要求，別立禪居，別創禪律，不立佛殿，只樹法堂；整頓威儀，依法而住，合院大眾，朝參夕聚，賓主問酬，激揚宗要；齋粥隨宜，務於節儉，法食雙運；行普請法，上下均力；置十務寮舍，每用首領一人，管多人營事，各司其局，並設維那檢舉，規範僧行……。[註 21] 百丈懷海創制的古清規的特色，既在「別立禪居」、「整頓威儀」等佛門律儀上的革故鼎新，又在其「行普請法」、「上下均力」的獨到孤明。普請法展示的是一種集體勞作倫理觀念，倡導的是一種以人格純淨為目標，以簡樸和非暴力的勞動、簡單的消費獲得精神的高度滿足來實現人的本質復歸的生活和生產方式。百丈本人也以「一日不作，一日不食」[註 22]的風範以身作則，倡導農禪並作，信仰與生活融和，反對把商品看得重於人，把消費看得重於創造活動的實利主義。禪門戒律中的勞作倫理觀念受到現代持可持續發展觀念的理論家的關注。英國經濟學家 E·F·舒馬赫認為：「實利主義主要關心的是商品，佛教徒主要關心的是『解脫』，但是佛教是『中道』，因而它一點也不反對現世的福利。妨礙解脫的，不是財富，而是對財富的迷戀；不是享受舒適，而是渴望舒適。……佛教生活方式令人驚奇之處是它的絕對合理性——財力驚人地小卻獲得特別滿意的效果。」「簡樸與非暴力顯然密切相連。最佳生活方式是以較低的消費獲得高度的滿足，使人們的生活不感受巨大壓力與緊張，並能履行佛教教義的第一戒律：『停止作惡，努力行善。』」[註 23]

禪門主張的人格在勞動中形成，在享有人類尊嚴和自由的條件下的正當勞動，不僅是使勞動者得福，也使勞動者的產品得益的農禪並作的勞作倫理觀念，「與持續發展社會的價值觀念最為接近」[註 24]，其利用資源的方式也與掠奪式的竭澤而漁的破壞人類家園的生產方式大相逕庭。

中國佛教倫理在日常踐履中還特別強調奉行「孝道」。佛教進入中土後，面對中土深厚的孝親文化傳統主要通過三種路徑來尋求與中土孝道倫理的契合，一是尋找佛經中的「孝」論，以證明佛家本來就講孝；二是撰造《佛說父母恩重經》等「疑偽經」，對「孝」進行重墨渲染；三是從理論上直接辯護和宣傳。唐宋以後，隨著中國化佛教的形成，中國佛教孝親觀也日趨完備，不少佛門義僧大力宣揚佛教孝道論，宋代禪僧契嵩（一〇〇八—一一〇七二）作《孝論》系統闡述佛門孝親觀，使佛法與綱常名教在孝親觀上達成親和，形成以佛言孝、勸佛行孝、助世行孝的統一。宋代以後，在修持實踐中強調持戒與孝行統一及孝順與念佛統一的主張，使中土佛教孝親觀的特徵更為明顯，增強了中土佛教「弘道濟世」的大乘倫理理想，又賦予中土傳統倫理以信仰力量，強化了中土倫理的教化功能。[註 25] 中土佛教中「世出世法，皆以孝順為宗」[註 26]等主張，凸顯了佛教對家庭倫理的重視、對家庭成員責任和義務的關注，在現代社會由於競爭逐利使親情、溫情喪失，出現了無家、無親與無根的飄零感的情境下，有助於優化家庭關係，使人找到現代家庭隔膜與代溝情境中缺失的物質滿足之外的精神愉悅，讓作為社會細胞的家庭成為一個溫暖的細胞、溫暖的港灣、溫暖的家園，重建色

養與養志一體的家庭關係，以順著己立立人、推己及人，由近及遠、自利利他、修身、齊家、治國、平天下的理路，調動佛教中關心人本身、關注人間的倫理資源，達成人與他人、人與社區、人與社會、人與自然的和諧，使佛教慈悲濟世、利樂有情、實現人間淨土的理想得以展現其普世價值。

【註釋】

[註 1] 有關這方面的資料的中譯本見漢斯·昆著，周藝譯，《世界倫理構想》（香港：三聯書店有限公司，一九九六年版）。

[註 2] 〈全球倫理普世宣言〉係〈走向全球倫理〉的草案，起草者為美國天普大學教授、列奧納德·斯威德勒主編，《普世研究雜誌》。

[註 3] 中國宗教學會會刊《大道》，一九九七年第三期（試刊）第四版（中國人民大學基督教文化研究所節譯）。

[註 4] 孔漢思、庫舍爾編，何光滬譯，《全球倫理》（四川人民出版社，一九九七年六月版），第一七四頁。

[註 5] 同 [註 4]，第一六八頁、一四三頁。

[註 6] 轉引自楊慧琳著，《追問「上帝」——信仰與理性的辯難》（北京教育出版社，一九九九年一月版），第一〇一頁。

[註 7] 馬克斯·韋伯著，于曉等譯，《新教倫理與資本主義精神》（三聯書店，一九八七年版），第一六〇頁。

[註 8] 池田大作，《宗教與社會》（四川人民出版社，一九九六年版），第四一四頁。

[註 9] 參見張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》（台灣：大乘文化出版社），第二二五頁。

[註 10] 參見呂大吉主編，《宗教學通論》（中國社會科學出版社，一九八九年版），第七十九—八十頁。

[註 11] 拉特克里希南著，《印度哲學》（英國麥克米倫公司，一九五一年版）第一卷，第六〇八頁。

[註 12] 關於「十四無記」，參見《雜阿含經》卷三十四，《大正藏》第二冊，第二四三—二四九頁。「箭喻」《中阿含經》卷六十，《大正藏》第一冊，第八〇四—八〇五頁。

[註 13] 參見 Do. Ang Beng Choo The Agenda of Buddhism in 21st Century，《南洋佛教》一九九九年第四期，第三十五—三十六頁。

[註 14] 王治河，〈別一種後現代主義〉，大衛·雷·格里芬編《後現代科學》代序（中央編譯出版社，一九九八年版），第八頁。

[註 15] 參見韓國·柳柄德等，〈基於永劫回歸思想的主體主義宗教觀探索〉，《韓國宗教》（韓國圓光大學宗教問題研究所年刊，一九九五年）。

[註 16] 《法句經》卷二，《大正藏》第四冊，第五六七頁。

- [註 17] 中國佛教史上，以「五戒」配「五常」的主要有以下文獻：1.北魏·曇靖《提謂波利經》；2.《魏書·釋老志》卷一一四；3.北齊·顏之推《顏氏家訓·歸心篇》，《大正藏》第五十二冊，第一〇七頁；4.隋·智顛《仁王經疏》，《大正藏》第三十三冊，第二六〇—二六一頁；5.唐·湛然《止觀輔行傳弘訣》，《大正藏》第四十六冊，第三四一頁；6.唐·道世《法苑珠林·受戒篇》，《大正藏》第五十三冊，第九二六—九二七頁；7.唐·宗密《華嚴原人論·斥偏淺第二》，《大正藏》第四十五冊，第七〇八頁；8.隋·吉藏《仁王般若經疏》，《大正藏》第三十三冊，第三一九頁；9.唐·法琳《辯正論》，《大正藏》第五十二冊，第九四九頁；10.北宋·契嵩《鐔津文集·輔教編·孝論》，《大正藏》第五十二冊，第六六一頁；11.明·德清《憨山老人夢遊集》卷五，《卍續藏》第一二七冊等。
- [註 18] 《梵網經》言：「爾時，釋迦牟尼佛，……初結菩薩波羅提木叉，孝順父母師僧三寶。孝順至道之法，孝名為戒。」「是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生。」「若佛子以慈心故行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。……故常行放生，生生受生，常住之法，教人放生。若見世人殺畜生時，應方便救護解其苦難。」《大正藏》第二十四冊，第一〇〇四、一〇〇六頁。
- [註 19] 何光滬譯，《全球倫理·世界宗教議會宣言全球倫理圖解》，第一六八頁。
- [註 20] 同 [註 19]。
- [註 21] 參見《敕修百丈清規·古清規序》，《大正藏》第四十八冊，第一一五八頁。
- [註 22] 《五燈會元》卷三〈百丈懷海禪師〉（中華書局點校本，一九八四年版），第一三六頁。
- [註 23] 舒馬赫，《小的是美好的》（商務印書館，一九八四年版），第三十四—三十五頁。
- [註 24] 萊斯特·R·布朗《建設一個持續發展的社會》（科學技術文獻出版社，一九八四年版），第二六一—二六二頁。
- [註 25] 參見拙文〈中國佛教孝親觀初探〉，《南京大學學報》一九九六年第三期；及〈論宋代以降的佛教孝親觀及其特徵〉，《南京社會科學》一九九九年第四期。
- [註 26] 智旭，《靈峰宗論》卷四之〈孝聞說〉（金陵刻經處本）。