

論文提要



傅偉勳博士(Dr. Charles Wei-Hsun Fu)
美國天普大學佛學與東亞思想教授

從勝義諦到世俗諦： 大乘佛教倫理現代化 重建課題試論

《法句經》著名的「七佛通戒之偈」有云：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。前二句表明去惡為善的世間道德，概屬世俗諦層次的有漏善倫理，可稱世俗倫理；第三句則強調自心的清淨，兼攝戒定慧三學，超越世間的善惡對立而為純屬勝義諦層次的無漏善倫理，可稱勝義倫理。專就原始佛教與（傳統的）小乘佛教言，世俗倫理的獎勵根據是在「善有樂果、惡有苦果」的業報輪迴之說，明顯帶有功利主義的傾向；勝義倫理的根本理據則在超功利、出世間的無漏涅槃的究竟實現。如說世間的有漏善是無關乎宗教解脫的純然道德的善，則出世間的無漏善即屬超道德的（trans-moral）純然宗教的善。因此，前者為低為劣，後者為高為優；前者不得獨立於後者，終必非解消到後者不可。佛教與偏向泛道德主義的儒家傳統之間的根本分辨，即在於此。

如從大乘佛法的二諦中道觀點重新詮釋，則出家道與在家道、超世間的宗教善與人世間的道德善，乃至勝義諦與世俗諦等二元分化，以及兩者高低優劣的評價，原係佛陀為了應機教化不得已施設而有的方便說法，卻不能視如（大乘）佛法的終極道理。弔詭地說，勝義諦與世俗諦原本無二，故許暫分為二，權且比出高低優劣罷了。站在「生死即涅槃」的般若空觀以及誓願不自成佛的大乘菩薩道立場，則應積極地倡導，勝義諦必須落實於世俗諦，而所謂出世間的宗教善，也祇有通過世間道德的日日改善才能彰顯它的真實而具體的意義與價值出來，否則容易流於空泛而不著實。大乘佛法在現代社會以及後現代社會，更須如此自我轉折，自我開展，否則佛教倫理的現代化重建課題始終無從適予解決。

依此具有辯證開放性的大乘佛法觀點，拙論應用自創的一套五對倫理學模型，探討如何重新發揚不二法門的中道原理與大乘菩薩道的慈愛精神，以便適予解決佛教戒律的現代化等圈內課題，以及佛法與世法之間的倫理衝突等等圈外難題。這五對倫理學模型是：（1）僧伽本位的微模倫理對社會本位的巨模倫理；（2）具體人格的慈愛倫理對抽象人格的公正倫理；（3）動機本位的菩薩倫理對結果主義的功利倫理；（4）修行本位的戒律倫理對規則本位的職責倫理；以及（5）無漏圓善的成佛倫理對最低限度的守法倫理。



惠敏法師(Ven. Huey-Miin)
東京大學博士班研修員

從「聲聞地」的「種姓論」 來看佛教倫理之若干特質

「聲聞地」之「種姓地」(gotrabhūmi)的論題有四：①自性、②安立(avasthāna)、③住種姓(gotrastha)者諸相(lingāni)、④二十三類安住種姓補特伽羅(pudgala)。其中，對於③住種姓者所有諸相之描述是從相反的概念「無般涅槃法」(一無種姓)者之六種相來討論的。因此，本研究想從倫理學的觀點來考察「聲聞地」所論的「種姓」與「無種姓」，藉此來看佛教倫理(特別是關於涅槃)之若干特質，並且也希望能從此「涅槃」的個案討論中，尋找出普遍性的原則而能對社會倫理之促進有所裨益。

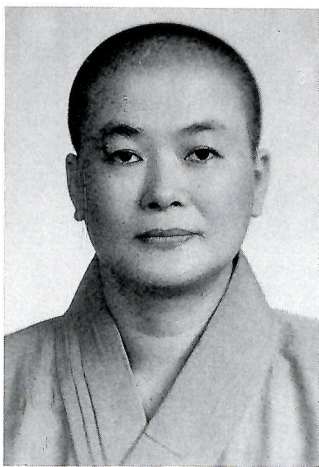
「聲聞地」的修行目標是追求完全清淨、出世間的善(「涅槃」)，其出發點是建立於「種姓」(gotra)，它與後天的、一時性的「願」(pranidhāna)不同，是先天的、永遠性的性質。「種姓」雖然是決定能否證得涅槃的基礎，但是聽聞正法之影響力與啓發力(涅槃法緣)也被重視，換言之，在善法的完成上，先天的資質(種姓)是基礎，但後天的教育(聽聞正法)也是重要的。此外，「種姓」的本質並不是離開個人的現實生活之眼、耳、鼻、舌、身、意六種感受機能(六處)的別種形而上之存在，它是屬於六種感受機能(六處)中具有特別(殊勝)潛在力之存在。

「住種姓者」諸相(linga, 特徵)的描述是以「無般涅槃法(＝無種姓)者」之六種相來討論的，因此，推論六種相的反面，「住種姓者」諸相即是：

「無種姓者」六種特徵(六相) 「種姓者」的特徵(相)

- | | | |
|------------|---|----------------|
| ①阿賴耶愛 | ┌ | — 不信解涅槃 ↔ 信解涅槃 |
| ②不欣樂涅槃 | | |
| ③不信解四諦 | └ | — 無慚無愧 ↔ 有慚有愧 |
| ④行衆惡而無慚無愧者 | | |
| ⑤假相出家 | ┌ | — 動機不純真 ↔ 動機純真 |
| ⑥雖行善而希求諸有 | | |

根據上表，對「具有可能證得出世間的至善人」(住種姓者)特徵的說明，在「聲聞地」的「種姓論」中，我們可以看出：「信解」、「慚愧」、「純真」等三個德目是最重要的，而世間一般的善之實踐，我們也可說：信解、欣樂於善的功德，有慚有愧，行善之動機純真亦是最重要的。



慧嚴法師(Ven. Huey-Yen)

日本佛教大學研究員

佛教倫理與時代潮流

如眾所知，倫理的理念與範疇，常因時代、地域的不同而有所差異，佛教倫理亦是如此。這可從各種戒本的內容及大小乘經典思想的相異而窺知。特別是佛教從印度恆河流域被傳播到整個大亞洲之後，由於傳播地域的遼闊，加上各地域民族自身本已擁有的文化、社會的不同，在他們將吸收進來的佛教加以消化之後，也就產生了適合自己民族的佛教，這是我們放眼各各國家的佛教時，發現佛教在國際舞台上，其型態並非是一樣，而是多樣的原因。換句話說，各個地域的佛教都有其特色，絕對不是呈現一元的現象。簡單舉個例子來說，中國江南的佛教就與西藏蒙古的佛教大不相同。

又深入探索各個國家的佛教時，我們也可以看到它古今不同的地方。以日本為例而言的話，在明治維新以前，除了以親鸞上人為宗祖的淨土真宗之外，日本的佛教僧侶也跟現在台灣的僧侶一樣，是不允許帶有妻室，過世俗人生活的。但是在明治維新以後的日本佛教教團，自稱為沙彌的佛教，逐漸世俗化。

這告訴我們，佛教教團的型態，會因時代、地域民族文化的因素而有變化，因此佛教倫理的範疇，也就跟著有所演變。但是在此我要補充說明的，是不論佛教倫理的範疇，因時代、地域的關係，作了怎樣的調整，其基本理念則是一致不變的。那這個不變的基本理念是什麼呢？它就是緣起的教理。緣起的定義，則是奠定在所謂「此有故彼有、此無故彼無；此生故彼生、此滅故彼滅」的相存相依的原則上。佛教的戒律也好，思想的敷衍也好，都不能離開這個基本理念。這也就是說，身為佛教徒在日常生活中，要本著相存相依的原則來做人處事。不論你持五戒、行六度萬行，不能依此原則而行的話，就容易產生執著，陷入急功好利的旋渦中，那絕對不是佛教徒應有的本色。

不但在個人生活中，需要來體會這個原則，我們更有必要將之推廣到整個社會。因為我們的社會，急功好利的風氣太熾烈，在家庭、社會裡暴力行為不斷出現，生存環境遭受嚴重污染等等的家庭社會問題的解決，都有待我們來共同推廣這個相互依賴、相互生存的佛教基本倫理理念。

本論文將因此，引述一位出生於乾隆時代，活躍於蘇州，其一生的功蹟影響了日後常州學派公羊學者的龔自珍、魏源，也連帶影響了清末士大夫階級的信佛風潮的彭紹升際清居士，以他一生的倫理生活理念，及所從事的社會福利事業，來觀察乾隆時代江南佛教的面貌，並借此讓我們共同來思考，同江南佛教有深刻淵源的台灣佛教，在今日的社會裡，我們該如何運用我們的智慧，充分發揮佛教的功能，以真正有助於我們的社會的發展。



冉雲華博士(Dr. Yun-Hwa Jan)
加拿大馬克馬斯特大學名譽教授

中國佛教對孝道的 受容及後果

中國佛教的重視孝道，是一個大家熟知的老問題，書籍論文討論的很多，本來不必再談這個題目。可是近十餘年來，研究印度佛學的學者，卻一再指出印度佛教也重視孝道，因此重孝是中國佛教一大特色的傳統說法，又成了新的問題。本文認為：雖然印度的佛教經典、金石文字也有談論孝道的證據，但孝道在印度佛教的整個結構中，只能算是次要的道德準則。「像中國佛教學者那樣，把孝道視為形而上的宇宙規範、戒行之宗，可以感天地、動鬼神的說法，在印度佛教中絕看不到。」

由此可見：儘管印度佛教也談孝道，但是孝道在中國佛教中所佔的比重與地位，仍然遠比在印度要高得多。造成這種局面的原因，是中國社會文化、歷史傳統在孝的方面，壓力沈重，迫使中國僧人不能不對孝道，作更大的受容。重孝的結果，雖然使佛教更易為中國人民所接受，但也付出了沈重的代價。到了宋代，有些高級官僚也曾在孝道的名義下，把僧寺佔有，作為他們家族的功德墳，繼而要求寺僧供給官僚家庭的物資索求。這數種現象未見於印度文獻，因而可以說明兩個問題：孝道與官僚政治在中國結合，加重對佛教的壓力，造成孝道在中國佛教中的特殊地位，這是第一點。其次佛教在適應新時代、新地區的倫理壓力時，必需要注意受容的限度，及主持其事僧人的素質。超過了限度，就有反受其殃的後果。



古正美博士(Dr. Cheng-Mei Ku)

新加坡大學東亞哲學研究所研究員

大乘佛教孝觀的發展背景

大乘佛教孝觀的主要特色與內容就是供養父母的思想。大乘佛教在第一世紀崛起之時便已談到供養父母的孝觀，但是大乘孝觀的發展乃遲至第三世紀半，大乘涅槃系在印度西北乾陀羅地區宏起之時。

大乘涅槃系特重佛教孝觀的倫理發展與當時大乘涅槃系的發展背景有極大的關係。大乘涅槃系承繼初期大乘的護法思想及佛教轉輪王思想或佛教政治觀的結果，將大乘世俗化運動推到極點，從而不但視宗教修養非常重要，而且也正面肯定人間的各種活動價值。正如大乘涅槃系作品《優婆塞戒經》所說的「智慧莊嚴即福莊嚴」，就是大乘涅槃經視出世法與世法修行並重的說法。

大乘涅槃系將人的修行工作分為出世法與世法兩種。在談到衆生護法的行徑時便認為，在行出世法時要行財施要供養大法師及下生佛；在行世法時，也要用「財施」供養父母、妻子等。大乘涅槃系肯定世間衆生的活動及價值與肯定衆生修行成佛的價值一樣，故在談論世間的修行態度時，便要衆生行「財施」至「不惜身命」；同樣的，供養父母亦要如此。故大乘涅槃系經典在談論菩薩行時，常說菩薩捨身供養佛的故事。在談世間法時，也談供養父母至「不惜身命」的故事，就是這個原因。大乘涅槃系因為如此重視世法，故《優婆塞戒經》說，要重視「世業」及「世論」。

大乘涅槃系如此重視供養佛或大法師的行為乃是因為大法師與佛能為我們宣說經法，使佛法流布，故供養大法師及佛的行為又稱為衆生修出世法的護法行為。衆生在世間供養父母的情況雖然是行世法的一種態度，但父母在世間法中所扮演的角色常被視為與佛或大法師在出世法中所扮演的角色一樣重要，都被視為是有恩於我們的最重要人物，故要供養父母。因此，《大薩遮尼乾子所說經》說：「父母恩重，至心孝養猶不能報，何況棄捨違逆教命，是名世間大劫賊。」

大乘涅槃系孝觀的發展完全是從大乘涅槃系教學的主要綱領，即其形上學的出世法與世法二分法的體系，衍生出來的學說。由於

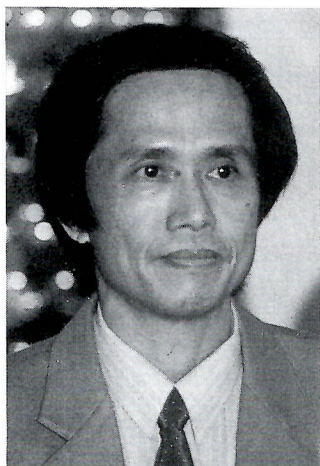
大乘涅槃系同時重視與肯定出世法及世法的修行方法，因此大乘涅槃系認為，努力修出世法的人，即修行般若波羅蜜的人不但能成就菩薩行，也能自此得財與增壽；相反的，努力認真修行世法的人，也能因此得到行菩薩修行的智慧。這就是「智慧莊嚴即福莊嚴」的意思。

供養父母的孝觀因此也被視為是一種菩薩行。

大乘涅槃系出世法與世法並重的看法，與大乘崛起時的發展背景有相當的關係。貴霜王朝開國者邱就卻（AD 50—78）因為採用佛教政治觀或轉輪王觀的關係。因此，借用大乘思想或學說說明其為「主四天下」及「護法法王」的轉輪王法。由於有這樣的政治背景在后面推動大乘的運動，故世法的發展成為大乘運動一項非常重要的思想發展。但是邱就卻時代的大乘發展對世法的說明沒有像後來大月支王、迦尼色迦王（AD 250左右）採用佛教轉輪王觀時所推動的大乘涅槃系對世法的說明如此系統化或條理化，故大乘孝觀的發展乃遲至第三世紀半左右，才在印度臻至成熟。

中國自第五世紀初期，大乘涅槃系思想因為北涼王沮渠蒙遜（AD 412—433）採用佛教轉輪王觀的關係，而開始在中國開展出來。故第五世紀之後，大乘孝經不但在中國流布非常廣，而且孝經中的《盂蘭盆經》，因為說，儀式上供養父母應在七月十五的關係，盂蘭盆節也因此在中國成為最重要的佛教節日之一。

中國自第五世紀初期之後，因為許多皇帝都採用佛教的轉輪王觀稱帝的緣故，故歷來對大乘涅槃系的思想便都有相當的研究及瞭解。譬如今日保存在蘭州博物館最大的一幅北宋初期的《土報父母恩重經》的絹畫，便是一幅完全明白大乘孝觀發展的理論系統的一幅絹畫。此絹畫的上端所繪的七佛及轉輪王一組的護法模式，便是大乘涅槃系說出世法的模式，護法模式的下方，所說的即是孝子與父母的關係，孝子供養的故事，其所要表達的就是世法中所行的孝觀。此幅絹畫將大乘涅槃系出世法與世法同時並列繪出，可見一直到北宋，中國對大乘孝觀的瞭解是相當清楚的。



藍吉富教授(Prof. Chi-Fu Lan)
中華佛學研究所研究員

大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能

佛教教團的基本成員是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四類信徒。這也是所謂的四眾。其中，前二類是出家眾，後二類是在家眾。依據原始佛教及部派佛教的佛教倫理，比丘的地位最高，角色功能最重要。其次則為比丘尼。至於在家二眾，則只是屬於護持僧團、供養僧眾的從屬成員，在四眾中的地位及角色功能，都不及比丘與比丘尼。

依據印度原始佛教及部派佛教的佛典所示，在家眾只能證得阿那含果而不能成為阿羅漢，偶有在家居士之悟境至阿羅漢境界者（如Sujātā），也都立即出家。而佛陀所教化於在家眾者，也大多為布施、善業等生天的因行，而不像施予出家眾之以解脫道為主。可見在實質內涵上，大乘佛教興起以前的佛教倫理中，在家眾的宗教地位及角色功能確實不如出家眾。

這樣的趨勢，到大乘佛教以後有了明顯的改變。日本學者平川彰在其劃時代大作：「初期大乘佛教の研究」中，提出了新穎的看法。他以為大乘佛教的成立，肇始於釋尊逝世後的佛塔建設者與管理者。這些建設、管理佛塔的佛教徒，主要是在家眾。宣揚大乘佛法的菩薩教團，就是以這些在家居士為主而形成的。這一種新成立的菩薩教團，除了宣揚六波羅蜜及大乘戒律之外，最主要的特質是強調「成佛」才是修行的終極理想，而非阿羅漢。而且，教團成員不分僧俗，不像傳統佛教之「以出家為主、在家為輔」。

依據平川彰的上述論斷，即使其結論並非必不可易，至少也可以看出：在家佛教徒在印度歷史上的地位及角色功能，到大乘初期已有顯著的改變。這種改變的主要特質，是在家佛教徒逐漸地易附屬為自主、轉卑下為平等。

這樣的僧團倫理特質雖然與阿含經或部派律藏所載者不同，但卻是大乘經典中所處處可見的。維摩詰的故事自是眾所週知。善財童子參訪的善知識中，在家眾人數所佔的比例也可使人窺見端倪。此外，觀音、文殊、地藏、普賢四大菩薩中，除地藏菩薩是固定的現出家相之外，其餘三菩薩在經典中則大多顯現在家相。這些事例，都可以為平川彰的說法再下一註腳。

本文大體依循上述線索撰寫。擬對大乘佛教中有關僧俗之宗教地位及在家佛教徒所可能承擔的佛教使命等問題作一考察。眾所周知，傳統中國佛教一向以大乘佛教自居，然而，這一中國式的大乘教團卻一直以出家眾為主，而且宣揚著「僧尊俗卑」的小乘意識型態。筆者希望透過本文的檢討，能使現代中國佛教徒，進一步反省此種意識型態之是否合乎大乘佛教的倫理原則。



李志夫教授(Prof. Chih-Fu Lee)

中華佛學研究所教授

三皈依與現代社會倫理

佛教是深入世法，根植於世法之宗教，其原因孰是佛教之倫理，可以普遍地作為世法倫理之原理原則。

世法之倫理可分為家庭倫理、社會倫理，及政治倫理。無論家庭、社會、國家都有領導中心，都有一定之規範、都有一定執行規範的人。

佛陀為了確立教法，傳諸後世，特建立三歸依：歸依佛、歸依法、歸依僧之制度。歸依佛即建立領導中心，及信仰中心；歸依法即是建立佛教之軌範；歸依僧即建立執行佛教軌範的人。

雖然，時代在變，社會、政治情況亦在變，但是其基本倫理是不變的。本文主在說明三歸依之基本精神如何才能應用在今日社會。雖然我分析地分為家庭倫理、社會倫理、政治倫理。但我們認為社會倫理乃是家庭、政治承先啓後之綜合倫理。所以本文訂為“三歸依與現代社會倫理”。



聖嚴法師(Ven. Dr. Sheng-Yen)

中華佛學研究所所長

明末的菩薩戒

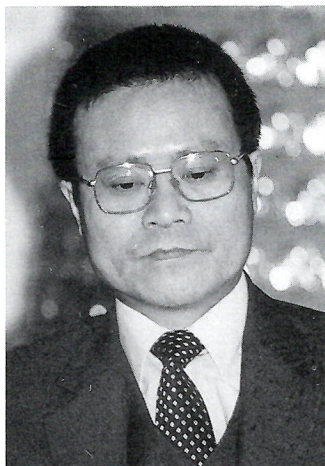
本文分作四節。第一節是關於梵網菩薩戒的源流。《梵網菩薩戒經》上、下兩卷，是由鳩摩羅什所譯。天台的智顗撰有《梵網菩薩戒經義疏》兩卷。還有其他幾位學者對《梵網菩薩戒經》作過註解。明末的學者，主要是根據天台智顗的《梵網菩薩戒經義疏》加以研究和發揮。

第二節是介紹雲棲株宏的菩薩戒思想。他根據天台智顗的著作，加上禪的精神、華嚴的思想及淨土的原則，而寫出一部《梵網菩薩戒經義疏發隱》。

第三節是介紹藕益智旭的菩薩戒思想。他對天台智顗與雲棲株宏的菩薩戒思想，都有批評。他的最大特色，是對《梵網菩薩戒經》上、下兩卷全部註解，而過去的諸位學者僅註釋下卷。因為藕益智旭對天台的思想和小乘的戒律非常清楚，因此其註解架構，是模仿天台。他的思想著重於小乘戒和菩薩戒的融合。同時智旭還注意到《瑜伽師地論》內的菩薩戒，這是過去其他諸位學者未做過的。

第四節介紹了另外三位明末研究菩薩戒的學者：寂光、弘贊和德玉三人。

從明末關於菩薩戒的著作，知道當時學者們都重視大、小乘的共同性，各宗之間的融合性，甚至與儒家倫理思想的會通性。



楊惠南教授(Prof. Huei-Nan Yang)

台大哲學研究所副教授

從「十事非法諍」 論戒律的方便性

從一味和合的「原始佛教」，進而分裂成諸多不同派別的「部派佛教」，一般咸認與「十事非法諍」有關。本文試圖從諸部廣律當中，探討「十事非法諍」產生的原因以及當時印度佛教界所爭議的問題所在，並進而說明「十事非法諍」的產生、部派佛教的形成，皆為歷史的必然。由於「十事非法諍」所爭議的焦點乃在出家僧侶的戒律問題之上，因此，這一歷史的必然，不但意味著「原始佛教」的不得不變；也意味著戒律在時空的流傳過程當中，存在著「方便」的本質。這一「方便」的戒律本質，不但是「十事非法諍」發生的真正原因，也是原始佛教分裂而成部派佛教的真正原因。

諸部廣律由印度傳入中國之後，雖然表面上受到出家僧侶的重視，然而實際上並沒有真正受到中國僧侶的嚴格遵守；諸部廣律紛紛被「菩薩戒」或「清規」所取代。而其理由固然是由於適合於古代印度的廣律不盡然適合於當時的中國本土。然而，真正的原因則是戒律的「方便」本質並沒有在中國佛教界受到應有的重視，以致不敢更改不合時宜的廣律，而寧可以「菩薩戒」或「清規」來取代。

已經邁入工業社會的當代台灣出家僧侶，所面臨的戒律問題必定較農業社會的古代中國僧侶還要嚴重。當代台灣佛教的出家僧侶，不但印度傳來的廣律不可能遵守，甚至出自中國本土的「菩薩戒」和「清規」也同樣存在著無法遵守的情事。這誠然是當代台灣佛教所面臨的嚴重問題之一。本文透過「十事非法諍」的考察，提出戒律中一向存在著「方便」的本質；只要當代的台灣佛教徒們認真地考量這一本質的實存性，並善加利用，那麼，當代台灣佛教出家僧侶的戒律問題必可迎刃而解。



楊曾文教授(Prof. Zeng-Wen Yang)

中國社會科學院世界宗教研究所教授

大乘佛教倫理與現代社會

「倫理」和「道德」同義，大乘佛教倫理也就是大乘佛教道德。

人是社會的人，要從事社會的各種經濟、政治和文化的活動。道德作為社會的重要意識形態之一，是在長期的社會生活中逐漸形成的，並且隨著社會歷史的發展而發生演變。道德是關於善與惡、公正與偏私、誠實與虛偽等觀念、情操及調節人與人之間、個人與社會之間關係的行為規範的總和。佛教道德是一種宗教道德，是在佛教的傳播發展中形成和發展起來的。佛教吸收社會上已有的某些道德觀念、規範加以改造，把它們與佛教教義、修行方式結合起來，並又根據修行和傳教的需要從佛教教義中引伸出一些新的道德原則、規範，使形成佛教的道德。大乘源於小乘，它的道德是在繼承小乘道德的基礎上形成的。無論是小乘還是大乘，它們相當多的道德觀念和規範是被規定為戒條讓僧俗信徒遵守的。

在任何道德體系中都有居於指導地位的道德原則，如儒家的仁義，道家的無為清淨，墨家的兼愛等等。佛教小乘的道德原則應是釋迦牟尼佛在鹿野苑初轉法輪時講的捨苦樂二邊的「中道」；大乘佛教道德的至高原則應是自利利他的「菩薩道」。所謂菩薩道，簡單地講是「上求菩提，下化眾生」，在佛經中有種種不同的詳細論證，修持「六度」是主要內容。然而作為大乘佛教倫理的原則或至高的道德規範，似乎以慈、悲更為合適。準確地講應是「大慈大悲」。在小乘佛教禪觀「四無量」中有慈、悲兩種禪定，各以修慈心、悲心為禪觀內容，謂以此克制瞋恚。大乘佛教認為此是「小慈小悲」，「但念與眾生樂，實無樂事」，「憐愍而已，不能令脫」，而大乘佛教的「大慈大悲」則是在實際上能令眾生得樂脫苦（參《大智度論》卷二七）。修持菩薩道要有一種自我奉獻精神，所謂「我當為十方人作橋，令悉蹈我上度去」（《道行經·貢高品》）；「我當代一切眾生受一切苦，普令眾生離一切苦」（晉譯《華嚴經》卷十一），以及自誓在普度眾生之前「不中道取證」成佛等（參《放光般若經》卷十四）。

在大乘佛教的倫理體系之中有哪些主要的道德觀念和道德規範呢？五戒、十善、三歸依、六度、慈悲喜捨、四攝等，可以說都具

有道德的意義，可以看做是大乘倫理的道德觀念和道德行為準則。其中大部分雖源自小乘，但大乘佛教用「菩薩道」的精神作了積極意義的發揮，在《郁伽羅越問菩薩經》、《十善業道經》以及《般若經》、《華嚴經》等經中都可以找到大量證明。例如「不殺」，若從「不殺人」來說它算不得是道德規範，應屬法制範疇，但佛教說的「不殺」含義很多，也包括不傷害各種非人在內，是佛教所說「善法」、「善行」的重要方面，所以可作為道德範疇看待。小乘講不殺主要指行為，大乘還要求有不殺的「慈心」以及解救眾生的思想。特別在中國，大乘倫理有很大發展。隋代智顗在《法界次第初門》中對「十善從「止」、「行」兩方面作了發揮，「止則但止前惡，不惱於他；行則修行勝德，利安一切」，例如不僅應「不殺」，還應「放生」；「不偷盜」，還應進而「行布施之善」等等。唐代道宣在戒律解釋中提出「止持」、「作持」的說法，對大乘佛教積極實踐道德規範也有推動作用。

大乘佛教的三聚淨戒是以戒律的形式要求信徒奉行大乘倫理。攝律儀戒，行為符合規範；攝善法戒，主動按佛法修行、行善；攝眾生戒，以「四攝」去饒益，教化眾生。中國佛教對此有發展，提出三戒圓融會通的思想，在實踐每一個戒規、道德規範過程中，同時具有三方面的意義。

關於「現代社會」，各國史學界的學者有不同的看法，這裡不妨從一般意義上設定在本世紀二十年代以後的世界。工農業和科學文化高度發展，世界各國密切交往，然而由於國與國，民族與民族，存在利害上的矛盾，以及政治體制的差異，國際間總是存在這樣或那樣的矛盾與衝突，但當今世界上和平與發展成為兩大課題。佛教在亞洲一些國家以至其它地方繼續流行。在當代的社會中，對佛教中的大乘倫理應採取什麼態度呢？我作為一個佛教研究者，認為一是應在大乘佛教流行的地方應用，二是應結合新的時代條件加以發展。在應用方面，一是在僧俗信徒之中應用，一是根據情況向非教徒宣傳，興辦社會慈善福利事業等，皆可為民族為國家做出有益貢獻。在國際上可遵照慈悲精神從事維護和平的活動。至於對大乘倫理的發展，可去掉其中一些已落後時代的戒規、規範，如殘身供養、輕視婦女及律藏中的過去束縛行動的戒條（三十捨墮、九十單墮中的某些部分）。

大陸是社會主義社會。據我所知，以趙樸初先生為代表的佛教界人士提倡「人間佛教」，認為發揚五戒、十善和六度、四攝等佛教的優良傳統，可對社會做出積極的貢獻。這是大乘佛教倫理在現代社會的有意義的實踐。

1989年9月16日
於北京



游祥洲博士(Dr. Hsiang-Chou Yo)

世界佛教友誼會教育文化委員會主席

中國佛教懺悔倫理的 蘊涵及其現代意義

佛教的倫理體系，完全體現於其戒律之中。但是戒律本身有四個極重要的特色，是我們探討佛家倫理體系時所不可忽略的，那就是：（一）、隨犯隨制的後設性；（二）、因時因地制宜的機宜性；（三）、集眾議定的民主性；（四）、以定慧圓滿為究竟的目的性。唯有把握這四個特色，才能夠充分實現持戒的意義。然而戒律的持守，並非人人生而得以完全，甚而可以說，正因為多數人極易在某些生活倫理上發生偏失，因此有戒律訂定之必要。也因此，在這些易於發生偏失的行為上，一旦發生觸犯的行為，則如何補救，便成為佛教倫理學的重要課題之一——本文茲以「懺悔」一端為焦點，就中國大乘佛教傳統所提供的理念與實際，做一探索。

基本上，中國大乘佛教在懺悔倫理上所提供的理念與內涵包括：（一）、以業力為中心的靈魂觀；（二）、唯心因果觀；（三）、業性本空觀；（四）、十方佛與多種包容觀；（五）、一往平等慈悲觀；（六）、迴向增上觀；（七）、多元淨土觀；（八）、佛性自足觀；（九）、空有一如觀；（十）、無相解脫觀。

基於上述理念，中國大乘佛教自東晉時代開始，便逐漸發展出一套懺悔儀式，俗稱「經懺」。其特色包括：（一）、懺儀與修持生活的結合；（二）以拜佛、念佛、坐禪、放生等方式助成懺悔；（三）、與中國本土傳統孝道倫理一致；（四）、法本統一而明確；（五）、理事圓融，在懺儀中借誦經與說法，使儀式更趨理性化；（六）、因應不同宗派而有不同懺儀，顯示了儀式的多樣性；（七）、顯密融合而兼用；（八）與社會救濟相結合。

總而言之，「懺悔」在整個中國大乘佛教倫理體系中，自四世紀迄今，歷一千五百餘年，已形成極豐富的內涵，值得我們在探討佛教倫理與現代社會時，給予重視與肯定。但是「懺儀」本身在其傳統化、社會化的長遠過程中，確也發生一些明顯的流弊，諸如形式化、商業化、教條化、迷信化，已失去原來的精神，應是我們重建佛教倫理所應予正視的課題。同時，如何透過佛教懺儀的革新，以滿足現代人的精神需要，也是值得我們深思。



于君方博士(Dr. Chun-Fang Yu)

美國拉格斯大學副教授

戒殺與放生： 中國佛教對生態問題的貢獻

中國佛教在近兩千年的發展歷史上，對中國人的思想和生活都產生了很深刻的影響，最明顯和突出的是素食、戒殺和放生的遵守和實踐。如眾周知，雖然戒殺是五戒之首，但是素食並非佛陀所制定。到目前為止，也不是所有的佛教國家都提倡素食；至於放生，也不是每個佛教社會都像中國如此強調。只有在中國，不但高僧大師積極倡導，皇帝也曾制定法令，限制殺生並鼓勵放生，在上行下效的風氣中，戒殺放生的通俗文學及感應故事在社會上廣泛流行，以致吃素、不殺、放生成為佛教徒的基本生活原則。素食、戒殺與放生都發自於慈悲，在輪迴過程中，眾生都是息息相關的一家人，所以對眾生發慈悲心就是行「大孝」，素食與戒殺是不傷害眾生，放生則是積極的拯救及解放眾生。

本文先討論戒殺放生運動在中國展開的理論及實際，雲棲株宏（1535—1615）在這方面的看法可以作為代表。然後就目前生態環境危機的這一問題，看戒殺與放生如何能有所貢獻，在所有世界宗教中，佛教對動物是最有此較肯定的態度，在解決生態環境危機中，以人道主義或維護自然資源的經濟立場出發是不夠的，一定要以宗教精神來面對這個大難題。中國佛教倫理在過去曾通過戒殺、放生幫助佛教徒對眾生行大孝，展開社會慈善事業，現在是否能進一步，也能對這個新的問題提供一個答案。



巴博博士(Dr. A. W. Barber)

中華佛學研究所教授

波羅提木叉、菩提心與三昧

本文討論所謂波羅提木叉、菩提心、三摩耶等三個層次的戒。到了第七世紀，在印度已有許多人同時守這三種戒，而今西藏、日本，甚至最近其他地方，仍然有這種例子。

三種戒中，第一種是波羅提木叉戒。本文即簡短討論在家眾與出家眾所共同遵守的五戒。然後對第二種、菩提心或大乘戒及第三種，密續的戒律或三摩耶，分別加以討論。

本文主要部分參考寶積經、幾部論和不同密續，以便提供資料來說明三種戒律之間的關係。藉此顯示，波羅提木叉與菩提心的關係是有層次的，在必須有所抉擇的情況下，悲心的觀念比教條式的遵守波羅提木叉更為重要。而菩提心與三摩耶之間，則有包含、擴大的關係：從各別戒條的建立可看出，大乘悲心的觀念，除了若干三摩耶也包括的層面外，在密續進而被合理擴大。



容格讓·柏攸樂教授(Prof. Roongraung Boonyoros)
泰國清邁大學哲學與宗教系主任

日常生活中的佛教倫理學 ——一個泰國農村的實驗

第一節、理論：佛教的道德可以從三方面去研究：（1）戒——以自我約束為本質的行為規範，（2）法——以不害為本質的德行和義務，（3）修行——以念念分明、直觀智慧為本質的心識培植。其中每方面可以再從個人、組織（即政府）二角度去討論。

第二節、實踐：在泰國，寺院的講經說法會上、家裡或電臺、電視上最常提到的佛教道德項目是布施、五戒以及修行。如今對修行有興趣的人，不分老少，人數不斷增加，已有兩個電視臺每週一次播放教導修行的節目。

至於德行，最常聽到的是在家生活的德行——真實、坦誠、自我調伏以適應社會、忍辱、布施、團結、合作、為公益犧牲、促進團隊的德行（善心、柔軟語、服務、平等）、公平、在各種情況下不失威儀和四無量心（慈、悲、喜、捨）。

七年前，在勒惠省有位縣官嘗試建立居民都受持五戒、修習在家德行的村莊。他的努力有了豐盛的收穫：村民過著非常和諧、合作、富有公德心的生活，各個不同的團體相互協助以提高村莊的生活品質。村民不喝酒（村裡已經沒有店賣酒），不賭博，是勤勞、善良的公民。

現在村民的收入高、健康好，所以內政部於一九八六年採取了這個模式做為鄉間發展計畫，並著手在七十三個省中各建立一個模範村，提供給希望在理想社會裡生活的人，也當做人民對國王在其六秩華誕時（一九八七、十二、五），象徵愛戴和尊重的表示。

現在有很多取名為「法土村」、「黃金鄉」的村莊，分佈於全國。最有成就的集中在那扣恩拉榨西瑪、普拉那扣恩室利阿優德雅二省，在姜麥省也有數個。



夏普德博士(Dr. David W. Chappell)

美國夏威夷大學佛學博士課程主持人

佛教對宗教多元主義的反應

——其倫理課題為何？

由於各宗教有別，所以能夠充分滿足不同精神上的需要。不過，正如本世紀數次證明多種宗教的共存也可能是分裂、混亂、敵對、戰爭的根源。因此，佛教徒對宗教上的差異採取什麼態度，有時是一個重要的倫理課題。

基於歷史的發展、地理的隔閡、種族、文化的差異及不同傳承的專修，佛教內部在歷史上產生了各種不同的團體。由於這種內部的多元環境，可以提出一個理論上的問題——我們差異的本質到底在那裡？——，以及就倫理來問，佛教徒能夠或應該如何對待這些差異。

跟佛教內部多元環境有關的一件事實是，佛教是世界許多宗教當中的一種。對這個外在多元的環境，佛教在歷史上採取了不同的態度。本文簡述其中六種：

- (一) 不接納、征服的態度。
- (二) 主動、慈悲的教化。
- (三) 接納與發展。
- (四) 以他教為補充的接納態度。
- (五) 客體化：視佛教及他教為不圓滿、無常的歷史產物。
- (六) 視佛教與他教為不二的態度。

這種態度跟世界觀、價值、法門與社會的不同有關，所以道德（或價值）的問題就牽涉到若干觀念、心理及社會因素。即使某一層面上可以統一，但其他層面必仍有差異。因此，在內部、外在均多元的環境裡，佛教徒對統一的追求是否或應否有限度，以及如何實際行動，都還有問題。



鄭學禮博士(Dr. Hsueh-Li Cheng)

美國夏威夷大學教授、臺大客座教授

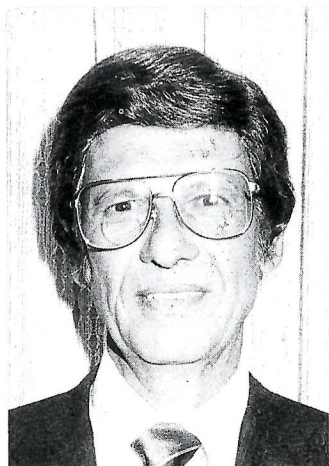
佛教諸種道德的現代詮釋

談及佛教道德時，一般人容易以為，它只有一個固定的、普遍被承認的說法，但實際上，佛教的發展中，道德的教義和行為不僅只有一種。道德的問題是很複雜的。在不同時空，各個宗派表現出相異的形上學、認識論觀點。與此相似，佛教有關道德的爭論則牽涉到佛陀的身分、涅槃的定義，以及生死跟涅槃的關係。其差別根源於對真諦和學佛者可以知道多少及作到多少來利益他人的不同看法。

本文的目的在於陳述多種佛教道德，觀察若干佛教善行的發展和不同道德說法的互補。一般而言，一個好的佛教徒，他的行為不是拘泥不通或者執著教條的。他的生活方式是實際、能應變的。

保守的佛教徒和不少學者都認為，上座部對道德的重視超過大乘佛教。連鈴木大拙這位大學者也宣稱，禪與道德毫無關係，聖者的生活本質上不涉及道德。其實，某一意義上，道德在大乘佛教的地位比其在上座部中的地位更加重要。遠東比東南亞富裕、進步，部分也跟大乘的道德有關。

本文首先探索上座部的道德，說明佛教最基本的五戒、十善以及佛教對惡、苦根源的分析。接著指出大乘佛教之父龍樹菩薩對傳統業論的質疑，並對上座部與大乘在道德心理學、形上學的差異加以討論。進而對禪跟淨土這兩個在中國、日本和韓國最盛行的大乘宗派，探討其道德觀的來源。筆者想指出，在大乘行者生活中，道德扮演著重要的角色，且認為，禪宗的勞作精神對今日遠東的經濟成就多少有貢獻。



克羅威爾·柯樂福德博士(Dr. Cromwell Crawford)
美國夏威夷大學宗教系主任

從環境的角度 論佛教對衛生與疾病的態度

今日危害大眾健康最甚的因素是環境污染。本文雖以美國為例，但另有若干國家情形也相同。有關這個問題的真相，在此首先提出資料，說明大都會幾種死亡率最高的疾病，如癌症、慢性呼吸器官病、心理及行為錯亂、突變、智障等，皆為環境污染所致。接著分析政府機構及管理單位處理此一問題的基礎，舉例來說明其普遍貪污、腐敗與無能。最後在尋找解決辦法上，提倡道德的顧慮必須在決策的過程中扮演更重要的角色，並且說明，佛教所具有的實用環境道德可以為不同宗教或非宗教團體提供共同淨化環境的原則。本文將目下情況視為人的問題，不僅僅是科技的問題，而加以探討。



約翰·庫克博士(Dr. John H. Crook)

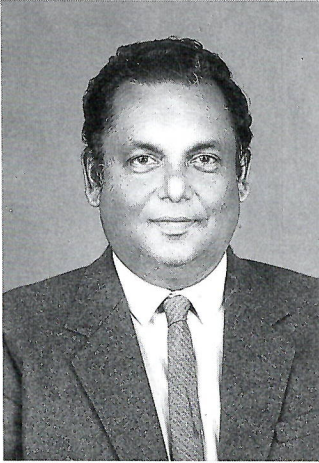
英國布里斯脫大學講師

佛教倫理與少數民族問題 ——拉達克的例子

聯合國一份有關原住民權利的宣言草案肯定，所有原住民有權自由地決定其政治地位與國籍，而不受外來干涉。就此來看，洲級國家中少數民族的自我表達運動是極其重要的。蘇聯對這個棘手的問題已採取良好的態度，但是其他少數民族，例如庫德人或西藏人，仍然在殘酷壓迫下不見天日。如果原住民的文化、宗教均屬佛教的話，「大傳統」的道德如何影響其適當政治表達的追求，就成為重要的問題。

拉達克最大的佛教組織——拉達克佛教會——最近發起不合作運動，來對付統治當地由回教徒組成的喀什米爾省政府。拉達克人因喀什米爾回教徒的威脅、回教政府助長的文化歧視以及省級立法單位中拉達克代表嚴重缺乏，而要求聯邦地位（即直屬新德里中央政府管轄，有獨立的立法單位）。其結果是警方強烈的壓制、整日禁出、暴力衝突。此不合作運動仿效甘地把英國人趕出印度所採取的行動，以全面拒絕跟政府合作為重點，雖面對著狂暴的對手，計畫上還是盡可能和平。

本文探討，當地的傳統大乘佛教如何影響社會、政治的變遷過程。



帕德馬西瑞·德·西爾瓦博士(Dr. Padmasiri de Silva)
國立新加坡大學教授

佛教的環境倫理學

現在有不少人討論由天然資源的過度利用、環境的污染、人口的高度增長、大都會的不平衡發展以及衆多相關問題所引發的當前危機。而且，因為這些問題牽涉到科技毫無限制的運用，他們對經濟成長的觀念和科技謹慎、合乎人性的運用也多加重新評估。於是環境改革運動就想在現成的制度裡尋找立即可實用的解決方法，而所謂「深入生態學」的運動卻強調，需要更徹底的辦法，不應該僅僅注意有資源與否，還要照顧到人類需要的發展性及吾人的生活方式。

由於這方面的討論，便發現，我們必須把觀點轉向世界。如今自然環境與社會環境已合成一個宇宙，我們所關心的就不可以限於人及其物質環境，而要擴充留意到社會、經濟、心理的環境。就因為有人想辦法，要更深入、徹底地解決生態危機，所以產生了生態哲學和環境道德的需要。傳統的價值隨即引發許多人的興趣，尤其是東方宗教。

本文的重心不在討論一般佛教生態思想的可能性，而在發展佛教環境道德的架構。我們必須研討價值（例如生命的價值）以及對動物、植物、森林、整個大自然的態度。我們對後代有責任，應該過一個非破壞性的生活，對一切導致生態危機的因素也必得持有批評的態度。關懷環境不單是經濟、科技或法律的事，而是道德的問題。本文將從佛教觀點襯托出關懷環境的道德層面，因而也探討，拯救自然環境的行動應該遵守的準則。



麗莉·德·西爾瓦博士(Dr. Lily de Silva)
斯里蘭卡毘蘭德尼亞大學教授

五戒的範圍與意義

今日的世界因各種戰爭、恐怖行為和衝突而面臨崩潰。即使人夠小心，不冒核子戰爭的危險，但意外核子災害的可能性還是隨時威脅著人類。導致這種令人惋惜的情況主要原因之一是人把所有精力投入天然界的克服，而根本忽視了決定個人行為與人際關係的心力。人如今成為知識的巨人，卻同時是道德的侏儒。他偏重知識的態度產生了種種危機。如果要脫離這些，就必須體會到道德責任、道德價值的迫切性。而道德教育的第一步在五戒的遵守，也就是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不服用任何使人迷惑的藥物，如酒、毒品等。

人是一種要靠社會才能生存的動物。孤單的話，他非常容易受到傷害而毫無防衛能力，但是合作的話，幾乎沒有不可克服的問題。今日人與人之間的關係極其脆弱和膚淺。家裡或種族、國際間，無不充滿衝突。如果人類想在這個核子時代生存下去，從生物學的立場說，就必須具備實用的道德。

人權是現代的觀念，不過兩千五百年前，佛教已用遵守五戒的方式來衛護人權。

以慈悲為基本原則的戒使得社會和諧融合，遍滿平等的關心，肯定人的價值與尊嚴。而同樣的慈悲關懷又擴及動物和植物。大自然滋養人，所以有道德意識的人對自然界持有共生的態度。



史帝芬·海因博士(Dr. Steven Heine)

美國威拉諾瓦大學講師

佛陀乎？炸彈乎？

——西谷啓治禪的科學觀之倫理意義

京都學派主要代表人物西谷啓治以現代眼光論釋禪時，核心的哲學課題是從大乘的絕對無看宗教與科學的接觸。西谷氏力求發掘潛伏在科學和科技中，後果極其可怕的摧毀力，其思想根源何在，以便能克服之。他的論點是：科學機械性的唯物世界觀來自傳統宗教有機體的、有目標的世界觀，但二者卻很矛盾地對峙。科學和宗教似乎構成兩個極端，但都是相對（或局部）無的反應，二者也可以用尼采所謂根本虛無來形容。由於禪對無的體驗是一切相對狀況的真正基礎與解決，所以必須從這種經驗重新調整科學的看法——世界是由沒有生命、可以具體掌握和操縱的物質組成的。如此一來，目的論和機械論、客觀性與個人的探討，都可以互相融會得像「木人唱歌石女舞」一般。

本文在批判地重述、探討西谷氏從禪的立場對科學提出的批評時，著重其間牽涉到的道德問題。西谷氏對科學的缺點加以哲學性的分析，頗受海德格從存在的歷史展開解體科技的影響。他對科學、宗教的形上基礎比對其道德基礎似乎更重視，然而只針對已經落伍的牛頓物理觀，所以形上的論點略為有限。所謂新物理——量子力學的例子，因透過量子論互補、不定的觀念而體悟到「參與的宇宙」，便指出東方神秘思想與科學的合流或並行處。因此，西谷批評中的存在、道德層面，雖未全部發揮，但在論證如何克服科學方面，似乎為他提供最富挑戰性、說服性的途徑。

卡普拉「物理之道」一書是物理學、神秘思想合流的主要代表。書中認為，現代科學逼著世界在佛陀與核子彈間作最後抉擇，「而選擇那條路，要看每個科學家自己的決定」。科學家要自我轉化以避免世界遭受核子彈的災害，也要為成佛而鋪路。這種關鍵性的自我轉化觀念正是西谷氏在強調、闡述道德上成就無量悲心時所應該澄清的。換句話說，當我們面對卡普拉那搭辭扼要、無法避開的問題，西谷氏若是要為佛陀善巧說話，就應當更加強調，透過個人對「無」的禪悟，轉開科學的破壞性結果，有什麼道德意義與影響。



稻田龜男博士(Dr. Kenneth K. Inada.)

美國紐約州立大學水牛城分校教授

佛教與西方倫理學

——問題及其可能性

我們通常認為，道德的觀念自然可以一致地用在世界所有傳統上，甚至進一步分析各個教說，以找出相似點及對話的共同基礎。其實，由於東方的傳統與西方的傳統基本態度本身不一樣，該前提就充滿著無數問題。不過這並不是說，我們要回到某種相對論，因為這樣做的話，對話則無法進行。

筆者的論點是：就方法言，佛教的道德與西方的道德，出發點似乎相反，然而本質上，二者都談到若干在真正本體論的意義上可以普遍成立的地方。這當然會有一些問題。筆者將提出佛教為道德對話所提供的普遍基礎來，以便在幾個東西方道德原則的範圍內，討論這些問題。



市村承秉博士(Dr. Shohei Ichimura)
美國加州柏克萊大學教授

從佛法與自然律 論跨文化的普遍倫理

東西方文化雖然不同，但兩者思想史上曾提出自然律的觀念，來分別促進人類道德體系的發展。在西方，亞理斯多德基於理智和人道，為自然律的觀念建立了完整的理論，但是後來以信仰為基礎的神法反對這個理性的法則，以致人心中產生宗教與世俗傳統間不斷的衝突。

在東方，尤其是佛教發源的古印度，自然法觀念發展並非來自嚴密的理智，而是基於半宗教性的婆羅門教、印度教信仰。這個信仰維持了階級區分（varna）跟社會地位差異（jati）的原則。而佛教「法」的觀念，因為肯定人精神上的解脫，且超越一切傳統規範，所以本質上是宗教的，而且強調阿羅漢、菩提薩埵的理想人，來反對當時的社會規範。

本文的目的是（一）從古代印度的社會環境概述佛教所謂「法」的意義，（二）研究它與神法不同、跟理性的自然法不發生矛盾的原因，（三）說明它是以當做普遍人類道德超文化基礎的理由。

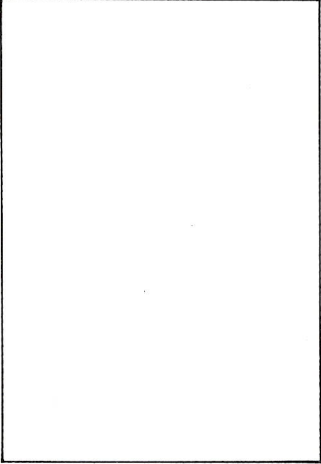


一 島正眞博士(Dr. Masao Shoshin Ichishima)
日本大正大學教授

確認未來佛教制度的 方便之道

本文先介紹印度中觀大學者寂天（六五〇～七〇〇）。他在入菩薩行論上批評瑜伽學派，而強調，菩薩修持要解、行並重。蓮華戒（七五〇～七九四）接受了他的說法，著有Bhavana-krama,對修證的過程予以發揮，以止、觀為菩薩成就方便的核心教義。他是在修證過程中培養出中觀的無自性智，所以稱為中觀瑜伽師。同時也因為在八世紀末首將印度佛教的道次第傳到西藏，以先鋒學者著名，在拉薩的辯論會上對中國禪宗頓悟說之否定解、行二者，據不同大乘經典加以反駁。

接著，筆者論及幾位強調菩薩理想的日本僧俗，例如日本天台宗初祖Saicho（七六七～八二二）和以法華精神為基礎行菩薩道的詩人Kenji Miyazawa（一八九六～一九三二）。最後，則談到環境污染以及佛教制度將來要如何面對這類社會問題。在各單位合作的國際網下，未來應該繼續召開這類會議。



恰司馬·卡比辛博士 (Dr. Chatsumarn Kabilsingh)
泰國達碼薩大學副教授

泰國婦女的宗教地位

本文首先簡略介紹佛在世時印度婦女的地位。當時的比丘尼是成功的弘法者及僧伽成員，能力被佛陀與社會肯定。而在家女眾，因供養、指導、監督僧團，角色也很重要。

接著，本文比較婦女在佛教歷史上的地位與現代泰國的情形，顯示泰國婦女只能扮演供養者的角色，其他由於法律、社會、傳統的壓迫性價值而受到限制。

筆者指出，僧伽必須瞭解到這個問題，並准許婦女全面參與佛教，以便創造健全的社會。



路易·藍卡斯特博士(Dr. Lewis Lancaster)

美國加州柏克來大學教授

佛教與當代世界： 都市社會行爲的困難

有關殺生、妄語、邪淫等規範性的佛教倫理立場，在大多數的宗教和道德行為準則中，也有相對的說法。倫理結構的規範性敘述，面臨了「悲劇」的情境，「善」也許跟真正的「善」發生衝突。由於有這種衝突，規範性倫理的敘述，就必須以形而上的敘述來代替了。佛教的倫理立場，雖然與其他規範性系統不衝突，卻常常受到馬克斯主義、基督教、現代化和進步等形而上敘述的批評。但這些形而上敘述卻又受到其他敘述的批判，發現還是有其極限。

基督教或馬克斯主義的社會福利敘述，是佛教所受到的主要攻擊。不過，都市的社會福利問題，最近受到心理學形而上敘述的攻擊。佛教必須注意它在處理社會問題時的敘述，並明白西方社會福利措施的弱點。在討論倫理問題時，給予「善」新內涵的形而上敘述，要比規範性敘述來得重要。



大衛·洛伊博士(Dr. David Loy)

日本文京大學副教授

佛教與錢財

現代世界肯定物質享受的程度，已經有人笑之為「財神教」。其實，錢財的價值觀的確逐步代替傳統宗教，這是一種我們瞭解得不清楚，影響卻深遠的轉變。此一變質的過程，佛教（同時也參考心理分析的「壓抑」觀念）能夠揭發其基本原則，並指出克服的方法。

如果一個念頭或者一種感覺令我們不安，我們就用「忘記」的方式來壓抑它。藉此，心雖轉開，可以注意別的，但是被壓抑的因素遲早會變形地或象徵地回到意識。這是心理分析的一大發現。從佛教的無我說來看，足以知道，我們最根本壓抑的是直接領悟「自我」不存在。這種情況之下，被壓抑的直接領悟重現時，則變得拼命想出各種方式，讓自己覺得在世界上安全、實在，諸如權力、名聲、錢財之類。

「財神教」問題很簡單——無論有多少錢，只要我們不知不覺地想藉由它獲得別的，這些財富就永遠不會滿足我們。但是平常我們都以為，自己的不滿是來自「我錢還不夠」的事實。一個價值觀（例如金錢）能有很大的破壞力，理由就在此：如果我們想執著某樣世俗的東西以期自我解脫（即成為真實），它就變得像魔鬼一般。

佛教提出來的解決辦法是「放下」，承認自我性空。我們一旦不再想執著世間物（例如金錢）來證實我們的存在，便會自在，且可以發現，（如道元禪師所說）那些世間物「實現」我們。因此，錢沒有被執著時，好處很大，可以以菩薩心腸用它來利益他人。



約翰·麥克瑞博士 (Dr. John Mcrae)
美國康乃爾大學教授

東方宗教思想在美國拓荒： 在「世界宗教會議」 上介紹佛法

爲了從文化的角度討論大會主題「佛教倫理與現代社會」，本文將探討一個發生在十九世紀與大會主題直接相關的事件。其目標在提供背景、說明大會的立場影響深遠。並提醒大會出席人員他們的努力具有國際性的意義。

一八九三年，爲了配合哥倫比亞博覽會，在芝加哥舉行的「世界宗教會議」，是現代史上亞洲代表首次向西方聽衆介紹他們的宗教。雖然「世界宗教會議」源自基督教的佈道運動，但由於亞洲代表的迷人風采、亞洲宗教放之四海皆準和合乎科學，使得包括佛教在內的亞洲宗教廣受矚目。

本文將討論出席這項會議的四位亞洲代表：印度籍的維夫喀難陀，他強調印度教是一個出世法（宗教上的寂滅）和世法（社會服務）並重的古老傳統；斯里蘭卡籍的達磨巴羅，他致力於重建菩提迦耶爲佛教聖地，並成立國際性的佛教運動；日本籍的 Shaku Soyen 禪師，他遊學斯里蘭卡，把佛教稱爲科學的宗教，因爲佛教的重心在因果律；Pung Kwang Yu，一位清朝官吏，他從儒家士人的狹隘角度否定一切宗教活動。

在檢討過這四個人的生涯，並介紹他們在哥倫比亞博覽會期間如何純熟地推廣自己的社會進化論之後，本文將討論佛教倫理在現代社會中的角色。簡單的說，我們對「現代社會」這個名詞的了解，是否等於十九世紀美國人所了解的工業發展理論呢？如果答案是肯定的話，這種了解又如何影響我們對佛教倫理的討論呢？



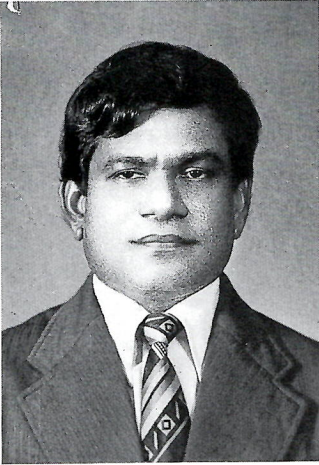
梅達難陀比丘(Ven. Mettanando Bhikkhu)

泰國法身基金會指導委員會主任

佛教行醫的倫理觀

醫療倫理在現代世界中特別重要，因為醫生必須做日常的決策，其影響不只限於治療室。因此，我們就需要有一套醫療倫理的規條，做為每一個文化中行醫的倫理準則。目前，佛教國家仍在使用西方的新基督教醫療倫理規條，因為除了佛典現有的相關準則之外，佛教的醫療倫理規條還未制定出來。本文將根據上座部巴利藏的理論和個案，提出佛教醫療規條草案。

佛教醫療倫理可以比喻為新基督教倫理規條，並互相比較。在醫生與病人的關係方面，佛教倫理與新基督教倫理相同，醫生必須做病人的朋友，卻又收取諮詢和診療費。醫生必須發展出來的友誼形式，在佛典中有詳細的說明。在生死問題方面，佛教醫療倫理就與新基督教倫理大相逕庭了。新基督教社會由多種文化所組成。因此，它們的倫理對於人類生命的開始和結束，並沒有明確的準則，這些疑問也就產生了許多立法。對於生命的開始、結束，佛教醫療倫理提供了清楚而有經典依據的標準，並進一步討論保護末期病人決策能力(覺醒)的全盤重要性。本文將詳細討論這些有關植物人、腦死、墮胎和末期疾病的佛教倫理準則。



唐·裴馬司里博士(Dr. P. Don Premasiri)
斯里蘭卡毘蘭德尼亞大學副教授

八正道對現代社會的意義

佛教的目的在解脫衆苦——包括個人心理的問題與矛盾以及社會的問題和衝突，諸如不公平的社會、政治制度、導致慘重死亡、痛苦的社會暴動或戰爭等。據佛教的分析，來自無明、迷惑的煩惱是這種種病態的根源。

佛教這個實用的哲學主要是一種生活方式。它不討論抽象的形上學學說，而注意如何實際有效地消除多半由人心自己招來的愁苦。其實踐的方法，即所謂八正道。八正道以瞭解普遍的社會實況和辨識人行爲的心理來源爲基礎。主要價值在於無論何時何地，都可以用到人生上。

值得強調的是，八正道以正見爲第一步。由此可以注意到，要尋找生命的意義或達到人生最高的目標，必須具備健全的思想。佛教不贊成教條式地堅持思想，相對於不健全及錯誤的思想對人的身心安穩有害，佛教承認健全思想的作用。

佛陀依其個人的經驗提倡八正道。這個實踐的方法能夠轉化人，使之成就精神生活的目標，同時能在社會上扮演道德無缺陷者的角色。現代社會最大的危機既然屬於精神、道德的層面，亦基於健全思想的缺乏，佛陀的八正道便有莫大的意義。



章卓·商教授(Prof. Chandra N. Saeng)

泰國清邁大學教授

直觀、善、德行

佛教是世尊所經驗到的人生觀與世界觀，並不是推想出來的，因此，不同於西方所謂「哲學」。

佛世尊是世界上偉大的宗教師之一。他為人類提供有關人與宇宙最清楚的說明：在無始無終的生死中，人只是一種有為的眾生，而這輪轉的過程以苦、無常、無我為普遍、真實的特色。

佛教道德所重視的，不是現象界，而是三法印。學佛者一旦體會到三法印——尤其是苦——，即使只具較初步的智慧（所謂「正見」），內心就自然生起悲憫。這個悲心又促使他，不作任何傷害其餘有情的事，且相反地，為眾生服務，以便濟度其痛苦。

因此，在佛教形上學與倫理學的關係密不可分。



釋迦明德教授(Prof. Min Bahadur Shakya)
尼泊爾龍樹學院院長

日常生活中的修心之道

我們的幸福，來自前世的善行；我們的苦難，來自前世的惡行。我執是一切苦難的根源，因此我們應不斷修行以祛除我執。

釋迦牟尼佛的修行法門有二：一是智慧法門，經由文殊菩薩傳至西藏大修行者阿底峽；一是方便法門，經由彌勒菩薩傳至阿底峽。

本文討論四本西藏修行書籍：《尖銳武器之輪》、《一位開悟武士的珍寶念珠》、《修行八偈》和《修行七要》。經由這些修行法門，吾人可證正覺解脫。



蕭素樂教授(Prof. Sulak Sivaraksa)

泰國聖提普拉佳佛學研究所所長

上座部的佛教倫理觀 與現代社會

今日宗教、文化之攙雜不清導致派系的分裂，進而引起假借宗教名義來施暴、殺生的行爲。僧團本來是人類社會的理想，但是因爲發展中卻依賴國家的擁護，而不能建立其凌駕在國家之上的道德領導者地位，用不害的道德來輔導社會朝向福利，所以僧團無法有效地扮演原本的角色。它隨著中央集權化和組織階級化逐漸被精英分子和國家所控制。結果，部分僧伽不僅對國家沒有堅持不害的道德，且更被利用來爲暴力與橫行提出合理的解釋。

由於西方科學和科技的廣泛發展，人如今對物質更有執著，且想盡辦法滿足他們新的需求，卻爲一切衆生帶來逼迫和剝削。實際上，佛陀並沒有反對物質，只說，不要執著它。該捨棄的是擁有 貪著物品的欲望，而不是物質本身。

要達到這個目標，則必須實踐五種正行的原則，也就是不殺生（不害）、不偷盜（分享）、不妄語（說真實語）、不服藥物使自己迷惑、心亂（頭腦清晰）、不邪淫（性方面慈愛，不用暴力）的五戒。但很重要的一點是：五戒不應該只是個人的修持，現代的佛教徒還必須瞭解來自組織的暴力，也要知道如何消除它。

爲了把佛教道德運用到現代社會上，去年就創辦了一個「投入社會的學佛者」國際網，希望更多信佛的人能頭腦清晰地參與社會工作，以非暴力方式使得人、動物、整個環境都脫離現代世界壓迫性的制度。



丹尼爾·史帝文森博士(Dr. Daniel B. Stevenson)
美國布塔爾大學助理教授

僧伽傳統與變遷： 一位佛教歷史學者 對今日美國佛教的看法

本文將對下述一個重要而事實上長久以來就存在的問題，提出若干省察並供作未來討論研究的領域：佛教是一個古老的亞洲宗教，由於受到各地文化的影響而呈現多樣性的面貌，在面對現代化的巨大改變時，或說得精確一點，在其移植到現代西方社會，開始與本地傳統和情感混合時，它在制度上和觀念上的改變，是否開始威脅到傳統的完整性或引伸至今令人無法接受的程度？

對於一位宗教歷史學者來說，這個問題可能顯得有點瑕疵甚或無聊，因為在實質的立場上，誰去懷疑宗教改變（不管多激烈）是有效的或無效的？長久以來，歷史學者以耐力和彈性做為衡量一個傳統的生存能力的標準。但，虔誠的佛教徒卻把神聖的實質或核心當作最重要的課題。本文將以學術立場檢討宗教制度、信仰和修持的改變和調適，因為最重要的課題不只是文化模式的因時制宜，還有一個重要而真正具有啟發性的訊息：真理是否被加強或遺失了？

本文將針對目前美國佛教界熱烈討論的若干佛教變遷的問題，提出它的神聖不可侵犯性和限度。這些問題大都與坐禪有關，坐禪是亞洲和西方佛教徒所認為的佛教修行重心。主要包括三點：（1）對傳統坐禪的方式和過程作改變，並減少僧俗二眾制度上的區別。（2）禪師的「印可」，以及他們權威的本質和限制。（3）在美國精神的情感下，對於佛教價值、目標和修持形式的廣泛重新界定。

我想對世界佛教界提出的問題是：這些方面的改變，對於現代世界佛教長遠目標的實現，到底會破壞或加強到什麼程度？我希望本文將促使佛教歷史學者嚴肅檢討佛教界的一個迷人而重要的發展，同時也鼓勵出席本次會議的佛教徒反省和討論這些不僅發生在美國也必將發生在傳統亞洲文化的問題。



曹仕邦博士(Dr. Sze-Bong Tso)

中華佛學研究所教授

戒律與僧制之間

——弘一律師的兩難之局

留心中國近代佛教的學人們都注意到弘一(演音, 1880~1942)律師不特到處宣講《四分律》以圖振興久已消沈的律學; 更在生活上謹守戒規以作身教。因此, 僧俗皆尊他老人家為近代最高潔的一位佛家的持律宗師。

然而當筆者飽覽有關弘一律師出家生活的文獻後, 卻發現這位可敬的律師固然對律典所載的部份戒規忠誠謹守, 但另一方面, 他卻背離了別的戒規。從戒律的觀點看, 人們會迷惑於何以一位奉獻自己於律學的竟然背叛自己的神聖鵠的而觸犯若干戒條?

要解答這一奇特的現象, 非得追溯過去帝國時代僧團所推行的矛盾政策。原來印度佛教的律典要遲至公元四世紀左右纔傳入中國, 而在公元二世紀左右, 佛教早已進入中國, 為了軌範出家人的生活, 早期此土僧團的先驅者便發展出一套合適中國生活的戒規, 這套戒規後來被稱為「僧制」。由是當律典傳來並且漸次被寺院採用作持犯的根據之後, 僧團發現僧制久已通行二百多年, 如今無法將這套此土自行發展的規條摒棄不用。無奈之下, 只好將戒律與僧制同時作為寺院持犯的根據, 顧不得這兩套不同系統的戒規有許多地方是互相矛盾、互相衝突的。在此情況之下, 過去的歷朝律師們便陷身兩難之局, 無奈地被迫同時遵行兩套互相抵消的戒規了。

由於中華佛教傳統的影響, 弘一律師也面對著同樣的兩難之局。於是當他遵行某些僧制的規條時, 人們便會認為他是違律了。



華姍嘉博士(Dr. Sandra A. Wawrytko)

美國聖地牙哥州立大學教授

圓滿正覺之道

——從道家與禪宗的觀點談婦女解放

數千年來，佛教能夠在不同文化環境中滿足人精神上的需要。人生的危機向來不變，所以佛教的啓示及貢獻永遠是活的。但是我們也無妨想一想，現代生活是否有些特殊的問題，是佛教的智慧有助於解決的。毫無疑問地，女權（婦女解放）運動是近五十年來最具革命性的運動之一，對未來社會結構將造成規模最大的變更。那麼，佛教有什麼可以提供給女權運動者？

二者最重要的共同點是「解脫」的觀念。由於實際的需要，女權運動者力求消除不公平的社會角色所帶來種種不自然的束縛。然而這種追求沒有涉及到人存在的核心。在這一方面，佛教可以提供補充，指出如何超越社會，面對人生的意義，如何由此一意義從「人」的立場有所作為。此外，佛教承認，非人的衆生也在生死中輪轉，所以觀念上應有超越並擺脫以人爲中心的可能。



松濤弘道教授(Prof. Kodo Matsunami)

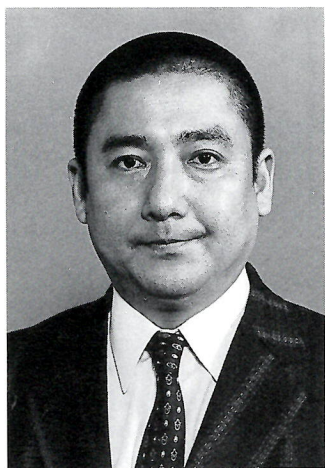
日本東京Meno Gakuen學院教授

從實踐倫理規範 談三寶觀之變遷及現代意義

佛教中的三寶「佛、法、僧」，對於佛教徒而言，是世界各國共通的最高原理，也是歸依的對象。時至今日，三寶觀幾經多次變遷，究竟應採何種方策，才能在現代的實踐倫理規範下，活用於日常生活中，已是一刻不容緩的課題。基於此，在本篇拙論中，首先將歷史性地概觀「三寶觀」的變遷後，再探索其實踐性倫理規範活用於混迷的現代社會中的道路。

佛教的開宗祖先釋尊成道於佛陀伽耶，在鹿野苑初轉法輪說法，直系弟子歸依釋尊之際，尚未有歸依三寶之儀。直系弟子們只知仰慕釋尊，以釋尊為師，與師共同實踐轉迷改悟之教義。即使是在弟子人數增加、以釋尊為中心的原始教團（僧伽）成立之後，也不做對僧伽歸依的儀式。一般認為，開始歸依於佛（釋尊）與法（教義）及僧（僧伽）的「佛法僧」的現前三寶，是開始在釋尊入滅後不久興起的。在印度的犍陀羅或秣土羅，開始塑造佛像、建造奉納釋尊遺骨的佛塔，以及建立了經典或僧伽修道所在的僧院之後，才有以具像式的佛像或佛塔為佛、以經典為法、以僧院為僧作為禮拜對象的住持三寶出現，也才有歸依於住持三寶與現前三寶同時存在的現象。而隨著部派佛教教團之由印度國內發展至海外，住持三寶便被傳播至各地，開始了建造並禮拜住持三寶的習慣。

大乘佛教興起後，三寶歸依漸趨內面化，在馬鳴所做的《大乘起信論》中所說的用大（作用）、相大（樣相）、體大（性質）的「三大」（三要素）；與這「三大」相對應的，用大之現前三寶，與相大之住持三寶，以及體大之一體三寶受到強調重視，而逐漸發展成佛法僧並非各具其體，也不在於自身以外處，而是佛我一如，凡夫也有佛性，依信行而能成佛的一乘思想。六世紀時，佛教傳至日本以來，在一乘思想下，許多先哲們盡心於如何依因佛教而使人人可以得救，並且這些先哲們也各自展開了具體的方策。其系譜可追溯自聖德太子、最澄、法然、鈴木正三乃至於椎尾升臣。本論將就這些與日本淨土教所倡導的阿彌陀佛、淨土、念佛的關連之下，試論一體三寶的現代意義。



三友量順博士(Dr. Ryojun Mitomo)

日本立正短期大學教授

《菩提行經》的倫理觀

如果把人所應履行的道當做「倫理」來定義的話，那麼向理想人格完成進行的佛教，才是現代社會中最應追求的道。大乘佛教就是把此應履行的道之基本放置於所謂救濟一切眾生的菩薩行中的。大乘的菩薩不久也基於他們的生活形態產生在家、出家的區別。但是在佛子的自覺的基礎上，他們邁進菩薩行的生活型態，也顯出宗教的深刻的反省（懺悔）；相應於他們那種反省，我們如也能謙虛地反躬自省，這才是現代社會中正當地活用佛教倫理的意義。

本論文是採用在八世初活躍於大乘學僧寂天（Sāntideva）的《菩提行經》（Bodhicary āvatāra）的學說，來考察宗教上的自己的表白，而窺探大乘佛教的倫理觀的一端，寂天說，現在才是最適於行善〔Bodhi., IV—18〕，向菩薩的誓願的達成而努力，除了現在以外，沒有其他的時間。還有他說：「全世界的人眾正共享苦樂」〔Bodhi., VIII—91〕，這些可以說表示出現代世界所必須的世界主義者（Cosmopolitan）的自覺。



奈良康明博士(Dr. Yasuaki Nara)

日本駒澤大學佛教學部教授

緣起的社會意義 ——以共業爲中心

於此論文，我們想要考究持有佛教緣起思想爲根據的實踐倫理的共業思想。共業是相對於自業的語詞。業論雖有種種宗教的標準，但以結局來說，自己的狀況是自己的行爲，就是承受自業的結果爲基礎。與此相對，共業並不是自己一人應負責的業，而是與他人連帶對社會乃至自然環境世界共同應負責的業。即是「與萬人共通，對萬人同樣出現的業」，也是「萬人共通所造的善惡之業」。其結果，山河等自然環境世界也被認爲是共業的產物。

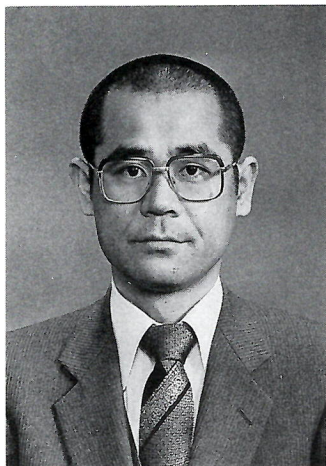
共業的思想，大約在阿毘達磨思想中開始被討論的。原來是，我們以形而上學方法，用共業來說明此環境世界的成立。但是，漸次地以倫理方法來解釋，以致成爲對他人的慈悲，有帶著分配共業的同業者代受苦的色彩。其一實例出現於《起世因本經》中；甚至割截罪人的閻魔王也與衆生一樣受惡行的報應，而使獄卒嘗著同苦味道。閻魔王是與人類共同承受「共業所感的共果」。

在佛典中共業的記述沒有那樣多，但是在現代應以地球規模考究諸問題時，特別值得注意的是共業思想，就是全部的人類共同地對我們的環境世界的成立與維持應負其責任。亦即主張：共業是把當做地球人根據於佛教的業與緣起的思想。

共業不只是如溫室化，把地球全體做爲觀點的問題，而更應將所限定的範圍加以考慮。例如，關於現在的南北問題上，對開發中國家考慮其鄰國衆人之共業是有意義的。

還有關於差別等問題，宗教教團在過去所做的差別，現在我們可能有必要視爲宗教者乃至教團人衆的共業。

地球雖是一個，但世界不是一個。因此感受的共業的範圍乃至責任所及的範圍，不得不個別地判斷；但是從佛教來看，對和平、富的分配，公害、保護自然等所運用的理念——就是根基於緣起與慈悲的共業思想——能提供一種作爲現代倫理的基礎。



庵谷行亨教授(Prof. Gyōkō Otani)

日本立正大學教授

日蓮聖人的倫理觀

日蓮聖人(1222~82)從佛陀的教示中，尋得了世上最崇高的價值。因此認為判斷的基準及行動軌範皆應依佛陀教示，不僅躬身實踐，並將之用於勸誡鼓勵他人。

之所以隨順佛說的理由，是因為有違背佛說，即是罪惡的意識之故。特別是日蓮聖人更是害怕會墮入地獄。違背佛陀的教示，即是犯了墮地獄的罪業，因此日蓮聖人認為應如實地歸向佛陀教示。

隨順佛說即是歸依正信的教示，因此必須正確地信受佛的本意。日蓮聖人遵從涅槃經中的章句「依法不依人」之意，傾聽佛說，而得以從法華經找到了佛的本意。

日蓮聖人，認識到唯有法華經才是佛陀真實教義，因此認為，隨順法華經教義，信任佛陀的救助，才是契合佛陀本意者真正應有的態度。

基於此，日蓮聖人以爲，超越了世俗價值、最崇高的善，是存在於信仰法華經之中的。所以，所有日常生活中的道德倫理也是包含於信仰法華經之中的。

法華經中稱濁惡世衆生爲「失心者」、「顛倒者」，而佛陀正是以無量的大慈悲心，想要救濟這些常違背佛意的末法衆生的。這個佛的大慈悲光，所指無他，正是一代聖教核心的「妙法蓮華經的五字」。

末法衆生可因受持佛的大慈悲大法「妙法蓮華經的五字」而成佛。五字受持成佛，包含了一切的道德、倫理，是無上至寶，從這其中，可以實現完成日蓮聖人眼中理想的人間肖像。

這正是日蓮聖人所提倡的題目信仰以及法華經的教義。

