

戒律與佛教倫理

姚富全*

摘要

本文最主要的目的是探討戒律與佛教倫理的關係並進而帶出戒律、慈悲與佛教倫理的關係。一般而言，東西方大多數的佛教學者(如王月清、方立天、圓持、董群、李明芳、Keown)在談論佛教倫理時皆會觸及戒律，然而戒律是否能充分足夠展現佛教倫理?換言之，戒律是比較沒爭議性地為佛教倫理的必要條件，但其是否為充分條件?這是沒有人注意到的問題。如戒律為佛教倫理的充分必要條件(即戒律等同佛教倫理)，則「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」這樣較弱的陳述是可成立的。然而其是否恰當?這是本文所想要探討的兩個相關議題之一。本文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共識和理解。

我們可從兩個相關議題來探討本文的主旨。一、討論「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」之說是否恰當。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。相信藉由對這兩個議題之說明、討論與分析，是可回應傅偉勳認為大乘佛

* 中國文化大學哲學系助理教授



教倫理要有所創新性的呼籲，同時對目前在佛教界尚無共識且無系統性的佛教倫理(學)之發展而言是有其啟發性的意義。所以希望藉此文能激發大家共同的關注和討論並為佛教倫理的現代化而努力。

筆者提出三個理由來否定第一個議題。不過，即使我們駁斥了「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的陳述，但我們並不否定戒律對佛教倫理的「重要性」，因其還是扮演著佛教倫理外在行為規範的重要角色(這兩種主張是否有衝突，文中會說明)。針對第二個議題，小乘(或南傳)佛教似乎是比較無能為力，因其是比較關注自己的解脫而「為己而戒律」、「為解脫而戒律」或是「為戒律而戒律」，所以個人提出五個理由來支持大乘所強調的「慈悲」就是統合戒律的內在核心道德力量，因其是「為慈悲而戒律」。並依此結果而提出五個優點。

關鍵字：戒律、慈悲、佛教倫理(學)

【收稿】 2012/03/18 **【接受刊登】** 2012/06/21



戒律與佛教倫理*

壹、前言

本文最主要的目的是探討戒律與佛教倫理的關係並進而帶出戒律、慈悲與佛教倫理的關係。¹ 一般而言，東西方大多數的佛教學者(如王月清、方立天、圓持、董群、李明芳、Keown)在談論佛教倫理時皆會觸及戒律，然而戒律是否能充分足夠展現佛教倫理?換言之，戒律是比較沒爭議性地為佛教倫理的必要條件，但其是否為充分條件?這是沒有人注意到的問題。如戒律為佛教倫理的充分必要條件(即戒律等同佛教倫理)，則「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」這樣較弱的陳述是可成立的。此陳述之所以較弱，

* 本文為發表於 2010 台灣哲學年會上(原標題為〈論戒律在佛教倫理中的角色〉)而作修改後之文。感謝與會人士(尤其是蔡耀明)的意見和批評。另外，也在此感謝兩位匿名審查者具有建設性的建議。

¹ 因個人亦贊同傳偉勳的觀點(底下文中有說明)，認為大乘佛教之倫理精神(即菩薩道)是比較能突顯和展現現代化的佛教倫理及為了行文之便潔，所以自此在文中如沒刻意註明是南傳或小乘佛教倫理的話，「佛教倫理」一詞意指「大乘佛教倫理」。此點僅是用詞上的說明而不是有所預設立場，也並無貶低或否定南傳或小乘佛教之意，因為此只是相對性的優弱勢比較(此可由個人皆是用「似乎是」或「比較性」之辭來描述小乘而不是用否定之辭(如「不是」或「絕對性」)看出，另亦參見註 49)。所以本文論證之有效或無效實是不該依本文如何用辭而來作全盤的判定，更何況這也不是邏輯上論證有效或無效性的判定方法(亦參見註 2)。



乃因其不必一定是有「等同」關係存在，而是只要有「一切」（有「等同」之意）或「根本精神」或「重心」三者關係中任一關係存在即可（這三者字義邏輯意涵之不同將會在底下文中說明）。

然而，本文探討在佛教界或許沒人主張的「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」陳述是否有意義、恰當或是會陷於稻草人論證的問題（即攻擊某人不曾主張的論述或命題）？² 個人認為此一質疑是多慮了，理由如下。雖然我們可

² 有審查者質問在佛教界如無人有如此之主張，則本文將會喪失其意義、論證之「有效性」或是陷於稻草人論證問題。關於此質疑，除了在文中做一些重要的回應之外，筆者在此作另外的回應。就個人所知，是沒有人有提過如此明確相同的陳述（如同底下從佛教學者的觀點分析中，筆者指出是沒有人有提出如此明確的主張）。不過，倒是有很接近的論點。譬如，董群說：「從倫理的角度看，戒律是規範道德生活的。佛教倫理集中體現在佛教戒律中，因此對佛教倫理、禪宗倫理的研究，不能缺了對其戒律的研究。」（董群，2003：184）。董群之說是意涵著「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」，而這點更可由其書中所談到禪宗（或佛教）倫理時，幾乎都只論及戒律而印證。另外，有些學者可能會提出個人修持的戒定慧三學來支持「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」之說，因為戒為定慧二學的基礎而戒定慧則是個人獲得涅槃解脫的修持方法。因此基於戒定慧而提出「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的主張亦是有可能的。（不過，這樣論證是有問題的，主要的理由是戒定慧三學乃僅是個人修持解脫的「方法論」而不是用來說明人與人之間的倫理道德關係，因此將之當作佛教倫理的一切或根本精神或重心是有欠妥當的。因這不是本文主旨，所以也就不再深入分析。）至於本文論證之有效或無效，雖然即使無人有如此明確的主張，但審視戒律是否為佛教倫理的充分條件對何謂佛教倫理問題的釐清是有其必要性及價值的。因此即使是討論較弱的假設性



設定「戒律是否為佛教倫理的充分必要條件(即戒律等同佛教倫理)」的命題來討論分析，但因此一命題較含糊且較不容易討論，所以才提出一個較弱且比較明確的假設性「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」說法來探討分析(此就有點類似在作科學論證時，所提出的假設性思想實驗)。如果此較弱假設性的命題不成立，那較強的「戒律等同佛教倫理」命題是更不會成立。所以檢視此問題對目前無共識的佛教倫理而言是特別具有意義和價值的。另外，本文也不是針對某人不曾提出的主張在作攻擊，所以應是沒有稻草人論證的問題。

筆者並不認同「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的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共識和理解。何謂佛教倫理這個問題雖然一些佛教學者都曾關注過，但可惜的是我們至今依然無法有共識。簡言之，一明確現代化而有系統性的佛教倫理理論依然不可得。筆者承接傅偉勳對此問題的關

陳述—「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」一亦是有其意義和價值的。所以本文論證之有效或無效是不能只憑是否真有人有如此之主張而斷定。其是應依在此「假設命題」之下所作的整體推論而作判定。另外，即使假設前提為假，論證還是可能為有效的(但其不會是「健全」(sound)的)，譬如底下的三段式論證：「所有人皆不會死，甲是人，所以甲不會死。」。



心，針對此一議題及佛教倫理現代化發展過程中會遭遇到的問題或挑戰已另撰文討論之。³ 不過，基於其與佛教倫理之相關性及重要性，個人覺得有需要借用其中的一些論述而在本文做一些摘要式的說明。如此再來探討戒律與佛教倫理的關聯是比較能顯現出撰寫本文的意義。

至於針對本文的主題，我們可從兩個議題來探討：一、「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」之說是否恰當；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

³ 《哲學與文化》，2012，六月刊載。其文最主要是承接傅偉動的呼籲而探討分析為何佛教無法有現代化及系統化的佛教倫理發展並提出發展佛教倫理時可能會遭遇到的六個問題或挑戰：(1)無佛教倫理原典的問題；(2)佛教學者是否有能力將傳統的佛學知識轉化成佛教倫理；(3)佛教學者得面對新倫理議題或現代科學理論的挑戰和檢視；(4)東西方佛教學者認知上的差異性；(5)佛教倫理專業人才的問題；(6)大多佛教學者偏重在戒律及菩薩道的慈悲而不是其悲智的問題。



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。⁴

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，⁵ 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德力量是有其重要性和必要性

⁴ 聖嚴，1999：30-31。有審查者指出「戒」在原始梵文或巴利文中的意思並非是「禁止」而是「遠離」之意，所以一般佛教學者對「戒」的解讀是有問題的（為何會如此？這是一個很有趣的現象）。雖然個人頗認同此一細膩的差異說法，但其並不會影響本文的論證，譬如五戒與慈悲間關聯性的論證。因不管是「禁止」或是「遠離」之意，慈悲依然可作為統攝五戒背後的內在道德力量而這也是提出此意見的審查者所同意的。

⁵ 亦見聖嚴，1999：51。圓持亦有相類似的建言（2010：167）。雖然個人認同如此的說法，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。所以最好得先作一番原因說明才是。見底下的說明。



的。⁶ 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』。」⁷ 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「為己而戒律」、「為解脫而戒律」或是「為戒律而戒律」嗎？還是有其它更深闢的答案？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，我們稍微說明目前佛教倫理無共識的問題；其次，我們審視「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」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)的內在核心道德力量並說明如此結果的五個優點。

最後，在此有需要先釐清一個問題：如不清楚何謂佛教倫理，但本文卻時常提及和運用此概念，如此是否會對本文的主旨及論證產生嚴重問題？筆者認為這是多疑了。因有無清楚明確的佛教倫理定義並不會造成讀者對本文大多數論

⁶ 聖嚴似乎認為大乘的六度四攝是可以達成此一任務(聖嚴，1999：307)。

⁷ 劉貴傑，2006：347。



證及主旨理解上的太大困難。不過，為了論文的嚴謹性，個人在此參考西方倫理學的定義內容將佛教倫理(Buddhist ethic)定義如下：從佛教的觀點來研究人應該如何生活和如何判定是非、對錯、善惡、好壞，以及有那些是佛教的道德原則。⁸ 由此定義中，可看出何謂佛教倫理的爭執點在於何種觀點(底下提及)才真正算是或才能真正代表「佛教的觀點」而不在給於「佛教倫理」一個清楚明確的定義。所以說有無清楚明確的佛教倫理定義對本文來說並不是那麼地重要。況且，就個人所知，大多數的佛教學者(如董群、釋昭慧、Damien Keown、H. Saddhatissa)在討論佛教倫理時大都只會說明一下倫理或倫理學的意涵，也不曾給過一個清楚明確的佛教倫理定義而這似乎也沒造成我們對其論述及說明有理解上的太大困難。⁹

⁸ McInerney 著 林逢祺譯，1996：4。而佛教倫理學(Buddhist ethics)則是定義如下：從佛教的觀點有系統性地研究人應該如何生活和如何判定是非、對錯、善惡、好壞，以及有那些是佛教的道德原則的理論學說。雖然「佛教倫理」(Buddhist ethic) 與「佛教倫理學」(Buddhist ethics)兩者之間是有差異的(已在即將刊登的另文中有所說明)，但這差異對本文之論點而言並不會產生太大的誤導或誤解。況且，本文所提及的大多數學者也皆是用「佛教倫理」一辭。所以本文大也都是用「佛教倫理」，除了少數地方有提及「系統性」性質時或是會造成問題時，才會括號加註「學」一字。

⁹ 當然，個人是認同以哲學分析論證的特性來說，論述如能給一個清楚明確的定義是遠比沒有的好。本文除了少數幾個地方會明顯地指涉



貳、佛教倫理之問題

關於佛教倫理之無共識及其現代化發展之困境，筆者在另文中有詳細的討論及分析。不過，基於其與本文所想討論佛教倫理的相關性，在此覺得有需要再借用其文的一些內容說明而後再來探討戒律與佛教倫理的關聯，如此是比較能突顯現出撰寫本文的意義和價值。

何謂佛教倫理？這個問題在中西佛教界也都是長期被忽略的，也因此尚無定論。從上述所提及之佛教倫理定義也略可知何謂佛教倫理將會是有所爭議的，因何謂「佛教觀點」是有爭議性的。這可由眾多學者提出不同的佛教倫理觀點看出，譬如，Damien Keown 訴諸於西方的「生命神聖性」原則來詮釋「不殺生」戒及上座部佛教倫理(Theravāda school)。¹⁰ 而 Kenneth Inada 則提出與筆者觀點一致的說

到佛教倫理定義外，大部分的地方是不必一定要透過其定義而來瞭解本文的論證和說明。

¹⁰ Keown, 1995: xi & 44-45。在此得稍微說明一下，Keown 之著作有些雖有提及大乘佛教的內容，但其大都只是介紹性質而較少有系統系或深入性的論證。如以 Keown 的三本著作來說，其較晚期的兩本 *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (2005) 及 *The Nature of Buddhist Ethics* (2001) 僅是介紹一些大乘佛教倫理的一些內容(如菩薩及慈悲等)而並無深入詳細的論證。而本文所引用的大都是 Keown 最早期的書 *Buddhism & Bioethics* (1995)。在其中 Keown 明確指出其是用上座部



法：「總之，菩薩理想(Bodhisattva Ideal)展現佛教倫理的基礎。」¹¹ 圓持亦提出相類似的說帖：「『慈悲』是佛教倫理的核心，也是佛教發展的根本思想行為準則。...佛教經典中，『慈悲』是最重要和最常講的倫理思想。」¹² 而傅偉勳雖支持以大乘菩薩道為核心的佛教倫理，但其卻認為菩薩道的基礎在於二諦中道(The Middle Way)。¹³ 還有釋昭慧的基於緣起法而提出「護生觀」的佛教倫理(學)。¹⁴ 此外，有人(如董群)可能會提出「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的說法。¹⁵ 還有有些學者認為我們得再詳細區分大小乘佛教倫理，甚至在大小乘佛教倫理中還得再細分各宗派(如大乘中的唯識、禪宗或中觀)的佛教倫理。¹⁶ 另外還有

(Theravāda)的觀點在作說明(p. xi)。況且 Keown 在 *Introduction to Buddhist Ethics* 一書中亦說其的專是上座部而不是大乘佛學(p. 2)。所以說，本文如此之評價 Keown 一般而言並不是不公平的。

¹¹ Inada, 2000: 258。亦參見 Garfield, 2001: 513-514。

¹² 圓持, 2010: 254。

¹³ 傅偉勳, 1999: 313-323。

¹⁴ 釋昭慧, 2001。不過，個人認為釋昭慧(或其他學者)基於緣起法而來證成佛教倫理學的論法是有問題的。因這不是本文的主旨，所以不再深入討論。

¹⁵ 參閱註 2。

¹⁶ 個人比較不認同我們得再強調此更細之區分，因其會太紛亂複雜而失去作為一系統性的目的且有可能會沒完沒了而無共識。此也是釋昭慧之所以採用大小乘各宗派所共同擁護的緣起法來作為佛教倫理學的基礎原因之一(釋昭慧, 2001: 31-32)。



人說佛教倫理得包含最終解脫得涅槃的宗教特性或精神。

除此之外，比較特殊的是有些佛教學者則認為佛教本身就是就是在探討如何解脫的倫理。譬如圓持說：

通觀一切佛教，其主要思想莫不在倫理。正如釋迦摩尼佛所概括的：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」。此四句話不但表明了佛教信仰的實質倫理，而且也是對倫理普遍意義的最好詮釋。¹⁷

另外，Kosho Mizutani 亦持和圓持相同的看法。¹⁸乍看之下，這個說法與佛教倫理無共識之說似乎是有衝突的，因如佛教的本質就是具有倫理性，那怎麼還會有佛教倫理無共識的問題？這衝突性突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「佛教倫理」，但問題是我們卻很難明確地去釐清其「倫理」的要旨為何，所以不知如何面對處理長期以來所產生的新道德倫理問題，因此也就只好漠視以待。而無法釐清「佛教倫理」這個問題，也就造成上述佛教學者對何謂「佛教倫理」的許多看法或詮釋不同的原因。總之，不管佛教的本質是否具有倫理性，我們對何謂佛教倫

¹⁷ 圓持，2010：xii。

¹⁸ Mizutani，1991：7。



理還是無一致或較佳的共識。¹⁹

因此何謂佛教倫理以及其該如何現代化及有系統性這是需要詳論說明的，實非本文所能處理的。在此只是指出個人認為其所應具備的內容及方向(而這些與上述的佛教倫理定義在某個程度上也是有相呼應的)。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。

就(西方)倫理學而言，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。而外在行為又可再細分成行為本身(譬如西方的原則主義(principlism)則強調此內容)及行為結果(如只強調此觀點者為結果主義(consequentialism)或效益主義(utilitarianism))。譬如說，康德的義務論在判定何謂「好人」時—「為道德而道

¹⁹ 佛教倫理無一致或較佳共識的困境導致在西方有另一爭議性的問題—究竟佛教倫理的本質為何?譬如說，Keown 認為是德性論(virtue ethics)，然而 Charles Goodman 則認為是結果論(consequentialism)，而這兩者的核心主張是有極大差異的。因此如要定奪為何者，勢必要先有共識的佛教倫理論調，我們才有辦法判定其本質為何(像是康德的道德理論是清楚明白的義務論)。



德之人」一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。不過，我們或許會有個疑問：佛教倫理內容及判定標準的選擇會不會是一種任意的？譬如說，佛教倫理是否該涵蓋「社會福祉」作為其內容或判定標準？²⁰ 個人基本上是認為不會且也不應該是任意的，因就從上述佛教倫理的定義來看，何謂「佛教觀點」或許有爭議，不過絕不至於是任意的選擇。個人認為其中一個最主要選擇的參考原則是得說明我們所選擇的內容或判定標準與佛教解脫得涅槃的最終目的(或精神)有何關聯性。譬如說，本文所討論的慈悲與戒律顯然皆是與此最終目的(或精神)有著密切的關

²⁰ 佛教倫理是否該涵蓋「社會福祉」(或是其它概念)作為其內容或判定標準，在此先作一簡短的探討。個人認為這樣的想法有幾個問題。一、其與佛教解脫得涅槃的最終目的有何關聯性是需要作一番論證說明。換言之，從佛教倫理的定義來看，「社會福祉」(或是其它概念)究竟與「佛教觀點」有何關係？這是二、「社會福祉」蘊含著效益主義(utilitarianism)的意思而個人是比較傾向認為佛教倫理的本質是德性論。所以其又會牽涉另一個有爭議性的問題：到底佛教倫理的本質是德性論，還是結果論或效益論？這也是需要仔細論證說明的。況且，就筆者所知，尚無佛教學者認為「社會福祉」是佛教倫理該考量的內容或判定標準。所以筆者不認為「社會福祉」是佛教倫理應該考慮的基本內容或判定標準。



聯性。況且，如真是任意的選擇，則佛教倫理必然是處於極端無共識而紛亂的情況而這應不是佛教界所樂見的。因此何謂佛教倫理是需要更詳細論證和說明的。本文實難處理這麼大且重要的問題。不過，本文先藉由檢視一些人的說法後，再提出個人認為應該是佛教倫理的內容及判定標準而這些與本文的主旨也是有相關聯。²¹ 這樣的討論內容對佛教倫理而言是有其創新性的嚐試而這也是傅偉勳所鼓勵的方向。

R. E. Florida 在說明佛教倫理與生命倫理學(bioethics)中的原則主義之關聯性時，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適當的；反之則是不適當的。²² 此類似效益主義判斷道德是非對錯的標準：能增加效益就是對的行為；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。²³ 我們想說的是 Florida 僅討論道德內容中的外在行為而無內在

²¹ 因無佛教倫理原典可共參考及尚無學者有作如此的分析探討，所以個人的看法是否適當或正確是可討論的。

²² Florida, 1994: 107。

²³ 依筆者之見解應該是不會，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」。



動機，再加上其只是指出道德是非對錯的判斷標準，因此是明顯不完整的。²⁴

基於完整道德理論的內容要求，再加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。²⁵

傅偉勳另外提出大乘菩薩戒的四個優點而來說明大乘佛教倫理在現代化的擴充上是優於小乘的理由(個人底下也有提出自己的看法)：1.因大乘戒之「戒重於律」，所以其較能彰顯佛教倫理之自律道德心、2.大乘菩薩之大慈悲心是化他利他的精神，因此較能展現佛法二諦不即不離的中道真諦、3.承接 2，大乘戒因此能使佛教倫理較具社會性及開放性進而使佛法勝義諦之層次真正落實在世俗諦中、4.因大乘戒「戒重於律」之心性自律特質，所以大乘戒較小乘戒具有彈性及

²⁴ 此即是「道德」與「倫理」的區分。見註 42。

²⁵ 傅偉勳，1999：308。



擴充性，²⁶ 所以個人認為佛教倫理當以大乘內容為方向。

因此個人認為論及佛教倫理時基本上必然得包含佛教的兩大義理：戒律(*sī la/vinaya*，以當代連用之義，見底下說明)和菩薩道(以「慈悲」*karuṇā* 及「悲智」*prajñā* 為主)，因前者可顯示出佛教倫理的外在行為規範而後者(「慈悲」)則展現其內在動機。由此可看出戒律僅是佛教倫理的必要條件而不是充分條件。另外，因戒律在此點上扮演一個重要角色(外在行為的規範)，所以我們支持「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」之說，但不支持「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」。兩者之間的差異將於底下參中說明。

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

²⁶ 傅偉勳，1999：311-312。除了這四優點外，傅偉勳也在尾後說南傳(或小乘)的一些當代佛教代表也逐漸理解到大乘的菩薩道是較具現代化倫理的展開與充實，進而利用大乘義理重新詮釋南傳(或小乘)的教義。



作一簡短說明，以利讀者理解本文底下的一些論證。現今較常聽到「慈悲」的解釋為「無緣大慈 同體大悲」，其是源自於《大乘本生心地觀經》卷第一：「無緣大慈無礙大悲，憐愍眾生猶如赤子。」；²⁷ 而「與樂拔苦」之說則來自《大智度論》卷二十七：「大慈，與一切眾生樂；大悲，拔一切眾生苦。」。佛教學者何以不採用比較簡潔清楚的「與樂拔苦」之說而改用較抽象晦澀的「無緣大慈 同體大悲」呢？²⁸

就筆者所知，尚無看到有學者對此有提出原因且與本文底下之論證「慈悲」有關，²⁹ 因此值得在此討論一下。個

²⁷ 見圓持，2010：257-258 的說明。

²⁸ 有審查者指出如從菩薩道「饒益有情」的觀點來看「無緣大慈 同體大悲」，則其並不是承如個人所言的「抽象晦澀」。個人之所以如此說，是假設從一個佛教門外漢或是剛接觸佛教者的角度來比較理解「無緣大慈 同體大悲」及「與樂拔苦」二者。如從此一角度來看，前者的確是比較抽象而其比較「晦澀」乃因我們得要先知道何謂「無緣」、「大慈」、「同體」及「大悲」等各別之意才有辦法真正理解整個陳述之意思。相對地，「與樂拔苦」就較無此需要。不過，是否會覺得「晦澀」或許是會依人而定。此純屬個人的見解及詮釋。

²⁹ 在閱讀完本文後讀者或許有一個疑問：為何「慈悲」就是可以用來統攝一切戒律而不是其它更深層的東西？這原因乃在於如「慈悲」不具任何動機或目的的話，其背後實難再有更深層的東西。因此我們的「最終點」就只能是「慈悲」而無法再用其它東西來解釋「慈悲」。有審查者對此提出建議說得查閱(大乘)佛教典籍看是否有解釋「慈悲」的後設原理。基本上，就個人所知及判斷，應該是沒有。因為此一議題個人認為還蠻有趣及重要，所以如有的話，則一些撰寫慈悲主題者(如中村元及圓持)應會提及。然而筆者並沒看到。況且，承如文中所說，佛教倫理議題似乎不是佛教學者所關注及研究的重心，因此應該不會注意



人認為一個可能的原因是「與樂拔苦」似乎含有目的之動機，因而無法真正表達「慈悲」概念中無帶任何動機或目的的「大悲心」(mahākarunā)成份，³⁰ 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。不過即使如此，在本文中我們大都還是採納「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難。

總之，到底佛教倫理為何，實是尚無統一或較佳的定調。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，但佛教學者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。楊惠南在

到此後設議題(這似乎是要受過西哲訓練過者才會注意的議題，不是嗎?)。另外，如個人的見解是正確的話及後設如要解釋「慈悲」的話，頂多只能就其如何形成(道德心理學)及其可能之本質為何(或甚至是否有「慈悲」此一情感)而不是是否有其它動機或原理能解釋之。

³⁰ 參閱中村元的「悲」和「大悲」之區分 (中村元，1997：32-33)。



比較大小乘時，批評大乘違背了釋迦佛陀的「實效主義」傾向是對的。³¹ 而印順所倡導的「人間佛教」是要佛教徒實際走入社會中以推廣佛法，相對地在佛教或佛學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是極有可能會沒落或被淘汰的。另外，蔡耀明也觀察並體認到佛教倫理的重要性及前瞻性，因此將「佛教的倫理學與社會哲學」（包括佛教生命倫理及其觀照和實踐）列為三個佛學熱門課題領域並具前瞻性的議題之一。³²

更甚者，一個無法處理新時代議題的學說或宗教是極有可能會沒落或被淘汰的，這是佛教界不能不警惕的。雖然，朱文光不是針對佛教倫理而言，但其所述亦可作為佛教倫理發展的箴言：

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

³¹ 楊惠南，2008：88-89。

³² 蔡耀明，2006：290-292。



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。³³

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較無法廣植的「小乘佛教」。這是佛教學者不能不警惕的。

參、戒律與佛教倫理的關係

因與本文的主題有關，所以在還沒進入兩個主議題之前，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或根本精神或重心」邏輯意涵的釐清，並進而說明本文所主張的「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」與「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」兩者之間是沒衝突或矛盾的。

首先，我們說明「戒律」兩字的原始意涵。《發菩提心經論》卷上說：「斷身口意惡，能制一切不善之法，故名為戒。」³⁴ 另外，《大智度論》卷十三說：

³³ 朱文光，2001：93。

³⁴ 《大正藏》，八十卷，頁 512。



尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命——是名戒相。³⁵

上述經典「戒律」之義似乎不是那麼清楚，所以我們綜觀整理一些佛教學者的解釋說明。³⁶「戒」(sī la)與「律」(vinaya)的解釋大致上可從兩方面來理解：一從道德的兩個內容，二則是從其適用範圍。我們可將其不同之處作成表格如下。

	「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

³⁵ 《大智度論》卷十三，T25, no. 1509, p. 153, b9-13。

³⁶ 參考傅偉勳，1999：308-309；王月清，1994：93 & 154；方立天，1994：103-104；《佛教的重要經典》，2004：221-222。



部分的佛教學者(如聖嚴)在其使用上通常是「戒律」連用的。方立天也指出：

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。³⁷

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。³⁸ 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：³⁹

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

³⁷ 方立天，1994：103-104。

³⁸ 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。

³⁹ 在此想提醒說傅偉勳亦僅是參考平川彰之說(二手文獻)，並無所謂的「佛教倫理原典」可供其討論。此問題筆者已在另文有所討論。



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。⁴⁰

傅偉勳並沒詳細說明其矛盾或衝突性產生的原因，不過詳閱傅偉勳之說明，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」，因通常一般認為「主觀性」及「客觀性」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，所以就讓筆者在此提出三個理由來說明其連用的恰當性。第一、依聖嚴所言，佛教戒律既以五戒為基礎，⁴¹ 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」)實看不出作如此細膩區分的意義。換言之，「不殺生」對所

⁴⁰ 傅偉勳，1999：308-309。

⁴¹ 聖嚴，1999：31。



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，兩者是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。⁴² 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。」⁴³ 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，可見傅偉勳所認為「戒」與「律」

⁴² 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。

⁴³ 全佛，2004：221。



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)。⁴⁴

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。甚者，假如「戒」與「律」足以涵蓋道德的兩個內容，那上所述之「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的論點是可證成的。不過，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」，因即使是「戒」之原始字義含有內在心性的要求或動機的成份，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)。圓持似乎亦持相同見

⁴⁴ 也因此我們在說明「戒」與「律」區分時並不採用傅偉勳的主觀或客觀說辭。



解：「於現代倫理學中，五戒與十善當歸屬『規範倫理學』」。⁴⁵ 另外，這個論點亦可由榮西為禪宗辯護慈悲之說中得到支撐：「外以律儀防非，內以慈悲利他。是謂禪宗。」。⁴⁶ 如此將「戒律」視為「外在規範」是可證成的，也因而我們才能更明確地呈現佛教倫理的兩個內容：內在動機的「慈悲」及外在規範的「戒律」。

在還沒討論第一個主議題—「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」—是否正確之前，筆者在此想作的第二件事就是釐清「一切」、「根本精神」、「重心」三者間的字義邏輯意涵並進而說明本文所主張的「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」與「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」兩者之間是沒衝突或矛盾的。首先，「一切」、「根本精神」、「重心」三者間的字義邏輯意涵如下。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字義邏輯意涵。再來，本文認為戒律在佛教倫理扮演一個「重要」的角色，如此的結論是否會與「戒律是佛教倫理

⁴⁵ 圓持，2010：39。

⁴⁶ 《大正藏》，八十卷，頁7。



的一切或根本精神或重心」之說產生衝突或矛盾？個人認為不會，因「重要」尚還稱不上具有「一切」、「根本精神」或「重心」的字義內涵。承如上所解釋，因「重心」屬於最低層次要求，所以我們只要區別「重要」與「重心」之不同即可。簡之，重要的不見得就是重心，但如是重心的必然是重要的。譬如說每日吃食是「重要」的，但其卻不是我們每日行為當中的「重心」（即時時刻刻皆以吃食為主）。將此字義邏輯區分套用到我們的兩個陳述即是如下：如「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」，則「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」必成立，但反之不然。所以兩個說法並不同，因而駁斥「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」與支持「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」這兩個論述在字義邏輯上是沒衝突或矛盾的。

在說明「戒律」字詞意涵及釐清「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」的字義邏輯意涵並進而說明「戒律在佛教倫理扮演一個重要的角色」與「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」兩者之間是沒衝突的兩件事後，就本文的第一個議題「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」而言，我們提出三個理由來檢視其是否正確：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三個問題。



第一、從佛教本身的觀點來看，如「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」，那基於其是「一切」、「根本精神」或「重心」的極重要性及影響性，佛陀不可能不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或根本精神或重心」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。」⁴⁷ 既如此，那戒律僅僅是俱備次要的性質而不是站據「一切」、「根本精神」或「重心」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內在核心道德力量或是比戒律更具根本性。

第二、在大多數中西學者的佛教倫理著作中，例如 Damien Keown、S. Tachibana、Kenneth K. Inada、Winston King、David Kalupahana、G.S.P. Misra、H. Saddhatissa、Joanna Rogers Macy, Jay Garfield、Shoyo Taniguchi、Peter Harvey、王月清、釋昭慧、方立天、李明芳、圓持等也看不到「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」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

⁴⁷ 楊惠南，2008：86。



及如此的論點。因此「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」之說是較難成立的。

第三、只強調戒律是會產生三個問題：(1)是有可能會「為戒律而戒律」而不知其內在動機為何；(2)聖嚴指出再多的戒律也無法統攝一切法門；(3)承接(2)，如同生命倫理學中原則主義所可能遭遇到的一種問題：在沒有足夠適當且有系統的戒律(或原則)可遵循之下，佛教徒(或生命倫理學者)該怎麼面對新的道德倫理難題？簡之，就內在動機而言，只強調戒律是有可能只會「為戒律而戒律」而「不知其所以然」(底下詳細說明)，同時也看不到其系統性的展開，因而也就較難面對新倫理課題的挑戰。

總之，「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」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。⁴⁸ 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內在道德力量

⁴⁸ 筆者將會對此議題另撰文討論之。



而這是本文的第二個主軸議題。

所以我們回到本文的第二個主議題上。依大部分佛教學者之討論，若論及佛教倫理時大致上皆會涉及兩個內容：戒律及菩薩道(尤以慈悲)。不過，有些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)，但個人則會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？這是我們底下所想探討的。

在尋找支撐及統攝戒律的內在道德力量的挑戰上，小乘佛教似乎是比較無法回答，因慈悲基本上並不是其所強調的修行教義。⁴⁹ 小乘基本上只是比較關注自己的解脫，因而其

⁴⁹ 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，也並不是不讚嘆菩薩的慈悲精神(如後期上座部的說一切有部(Sarvāstivādin))。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(楊惠南，2008：83-84)。部派佛教何以如此這樣處理看待菩薩精神，筆者是較難以理解。有審查者指出個人認為小乘佛教(或甚至是南傳及上座部佛教)是「為戒律而戒律」而不會支持「為慈悲而戒律」，因而將之排除是有問題的。個人認為如楊惠南所言為實，則個人並不否認此批評。不過，其實這並不是個人的真正本意，個人只是就大小乘一般所理解的主張作相對性的優略比較分析而並不是真正想將小乘或是南傳佛教給排除(此可由個人皆是用「似乎是」或「比較性」之辭來描述小乘而不是用否定之辭(如「不是」或「絕對性」)看出)。究竟小乘佛教(甚至是南傳或上座部佛教)是否會支持本文所主張的「為慈悲而戒律」，這個論證的責任是在於他們而不是筆者。換言之，小乘佛教是



為何持戒會有三種可能的說法：「為己而戒律」、「為解脫而戒律」或是「為戒律而戒律」。⁵⁰ 第一種說法可由楊惠南(及方立天)所言直接看出。楊惠南解說：

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」。⁵¹

第二種說法「為解脫而戒律」則是見於佛教典籍且似乎是大部分佛教學者所認同的。譬如《佛垂般涅槃略說教誡經》說：「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。依因此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。是故比丘，當持淨戒勿令毀缺。」⁵² 而《百論》卷上亦指出：

否要考慮(或強調)大乘菩薩道的「慈悲」而將其納入小乘佛教的理論及實踐體系中?這個選擇或責任是在於他們。承如傅偉勳指出南傳(或小乘)的一些當代佛教代表也逐漸體認到本身義理的相對缺失，進而利用大乘教義重新詮釋南傳(或小乘)的教義(見註 26)。而本文所提出的分析及問題是可供其參考如何作修正之用，這才是較正確地來看待本文之意。

⁵⁰ 這三種說法基本上皆欠缺慈悲成分，所以是有別於大乘菩薩道的「為慈悲而戒律」之說。

⁵¹ 楊惠南，2008：82。方立天的則見註 57。

⁵² 《大正藏》，十二卷，頁 1111。



何等名淨持戒?…一切善法戒為根本。持戒之人則心不悔，不悔則歡喜，歡喜則心樂，心樂得一心，一心則生實智，實智生則得厭，得厭則離欲，離欲得解脫，解脫得涅槃。⁵³

此「為解脫而戒律」的說法，大多數的佛教學者似乎認為其足以解釋小乘持戒不僅是「知其然」也是「知其所以然」的理由。⁵⁴ 不過，此思維是有問題的，因為小乘「為解脫而戒律」的持戒是否「知其所以然」還是「不知其所以然」端視「為解脫」是為內在動機或者是為目的而定。因這與本文的論證很有關聯，所以我們底下會花點工夫做詳細分析。最後一種說法「為戒律而戒律」是比較不被認同的，所以得說明一下。其可由王月清及傅偉勳之說推得。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

⁵³ 《大正藏》三十卷，頁 169-170。

⁵⁴ 因有審查者及多位學者提出此種看法而批評筆者的論述，所以個人推測此應是大多數佛教學者的觀點。此推測如有誤，則責任完全在筆者。



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。⁵⁵

不過，如要看出小乘何以可能是「為戒律而戒律」，我們得對王月清之說明再作進一步的說明。相呼應傅偉勳在上指面出大乘戒優於小乘戒的原因之一，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)，所以綜合兩者的觀點，小乘持戒有可能只是「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。另外，如小乘視戒律僅為得涅槃的一種實踐方法或工具，則「為戒律而戒律」是不無可能的。所以小乘戒如是「為戒律而戒律」，則其僅是「知其然」而不是「知其所以然」。相對而言，大乘菩薩戒是「為慈悲而戒律」且是「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內在核心道德力量。

在尚未進入底下更詳細的大乘所強調的慈悲就是統合戒律的內在核心道德力量論證說明之前，我們有一個重要的問題得先釐清。承如上所指出，有佛教學者質疑小乘的持戒並不是真的「為戒律而戒律」而「不知其所以然」，因為小

⁵⁵ 王月清，1994：154。



乘持戒的第二種說法(即「為解脫而戒律」)才是正確的。所以我們得檢視一下小乘持戒的第二種說法,看其是「知其所以然」抑是「不知其所以然」。

由於從佛典上似乎並無法明確得知「為解脫而戒律」中的「為解脫」是為一內在動機還是為一個目的,所以似乎最佳的解釋是其為動機也是目的(底下說明)。不過,為了理解問題的根本,我們還是得將「為解脫」分解成動機和目的來各別討論,並在討論其為動機時一併檢討當其同時為動機及目的兩者時的問題。

我們先從比較好說明的觀點來做分析,即視「為解脫」為一目的。換言之,小乘「為解脫而戒律」的持戒是有一個最終的目標(且和大乘是一樣的),即解脫得涅槃。因此小乘持戒是「知其所以然」而不僅僅是「為戒律而戒律」。另外,有人也有可能提出佛典《四分律》中所提及的十種利益—1. 攝取於僧、2. 令僧歡喜、3. 令僧安樂、4. 令未信者信、5. 已信者令增長、6. 難調者令調、7. 慚愧者得安樂、8. 斷現在有漏、9. 斷未來有漏、10. 正法得久住—來支持小乘持戒是「知其所以然」。所以基於「為解脫」為一目的而言,本文說小乘持戒是「不知其所以然」顯然是一個錯誤。

如有人有如此之質疑,癥結點在於其不明白持戒之「動



機」與「目的」的細膩嚴格區分。⁵⁶ 沒錯佛教大小乘持戒的共同最終目的或目標皆是解脫得涅槃，不過這並不意謂著大小乘持戒的內在動機是一樣的。而內在動機才是本文所強調的大小乘持戒是知或不知「其所以然」的重要區別而不是解脫得涅槃的「目的」或是《四分律》中所提及的十種利益(因這些也是「目的」而不是「動機」性質)。

因此理解「動機」與「目的」的區分是極重要的。例如一個人讀書可有多種動機和目的。我們念書的動機可以是興趣或考試而其可有共同或不同的目的，例如成就感或第一名。所以說「動機」與「目的」是可以作嚴格區分的。因此「為解脫」是為一目的沒錯，然而小乘持戒的動機為何？我們所提出的三種說法(即「為己」、「為解脫」及「為戒律」)皆是有可能的動機。不過，在此我們僅先採用「為戒律」的動機做一比較分析，因其是較有明顯的區隔意義。其它兩個說法則一併留在把「為解脫」視為一內在動機時再討論(底下)，因如此之討論是比較合適的。

⁵⁶ 有時「動機」與「目的」兩者是可相同的，如戒酒的動機與目的有可能是同一個：為了身體的健康。同樣地，小乘持戒的第二種說法「為解脫而戒律」也是可以動機和目的是一致地(見本文的分析)。但在本文中，如是第三種「為戒律而戒律」，則持戒的「動機」與「目的」是一定得作嚴格的區分才有辦法理解論證。



所以如小乘持戒的目的是「為解脫」而動機是「為戒律」，則其持戒是「知其所以然」還是「不知其所以然」？這基本上就是本文所論證小乘持戒的第三種「為戒律而戒律」說法。換言之，在此情況之下，小乘持戒是「不知其所以然」的，因小乘不知其持戒之內在「動機」而不是不知其持戒之「目的」。對照之下，大乘法持戒之動機是「慈悲」而目的是得涅槃而小乘持戒之動機是「持戒」(或「為戒律」)而目的同大乘一樣是得涅槃。這類比於讀書之例，就是說一個人讀書是可基於興趣和考試兩個不同的動機，但兩者皆有共同的目的，例如第一名。在明白「動機」與「目的」嚴格細膩的區分後，就可明白小乘持戒如是「為戒律而戒律」則其僅是「知其然」而大乘法持戒如是「為慈悲而戒律」則其是「知其所以然」等說法是無誤的。況且，如我們最終接受本文底下的論點—慈悲就是統合戒律的內在核心道德力量—那更是可說明大乘法持戒的內在動機與小乘持戒是不同的，即使是它們有共同的目的。

其次，一個比較具有挑戰性的反駁論點則是視「為解脫」為一個內在動機，所以小乘「為解脫而戒律」的持戒並不是真的「不知其所以然」。尚未審視此說法的問題之前，有一個問題得先釐清。基本上將「為解脫」視為目的是比較沒問



題，因佛教最終的目的就是在求解脫得涅槃，所以是有直接的關聯性。不過，如將「為解脫」僅當作是一個內在動機而完全不具目的意涵，其似乎是有點連結不上且會變得非常奇怪。換言之，這個「佛教徒有求解脫的動機，但是卻完全沒有求解脫的目的」的陳述將會是非常奇怪的。所以「為解脫」是無法僅當作是一個內在動機而完全不具目的意涵，因而我們從動機觀點來檢視小乘「為解脫而戒律」當中的「為解脫」時，是得考慮其同時具備動機和目的兩者意涵。

那麼這個認為小乘持戒是具有「為解脫」的內在動機，所以其是「知其所以然」的論點有何問題？個人認為此反駁有幾個問題值得我們思考。一、既然小乘「為解脫而戒律」的持戒內在動機與目的是無法分割的，那會造成一個含糊性的問題。換言之，如我們無法明確判定到底小乘「為解脫而戒律」的「解脫」是為一動機(如此小乘持戒就是「知其所以然」)或是目的(如此小乘持戒就是「不知其所以然」)的話，則小乘持戒到底是「知其所以然」還是「不知其所以然」是處於一個很難判定的困境。因此這個視「為解脫」為一內在動機的說法是有其本身的困境。這對反駁小乘持戒是「不知其所以然」之說，其助益並不大。二、「為解脫」這個內在動機是否值得讚揚？如小乘不強調慈悲，那最終其不是僅會



關注自己的解脫而已嗎?(此也回應了小乘持戒的第一種說法)。三、如小乘「為解脫而戒律」而「知其所以然」成立，其是否真會比大乘「為慈悲而戒律」而「知其所以然」的內在動機更具道德力量?答案應該是否定的。四、承接三，更重要的是，這個求解脫的內在動機是否真正能夠成為統攝戒律的內在道德力量?這是極有問題的，因「解脫」基本上不是一個道德概念或力量(但如是「助人解脫」則是)。相反地，大乘菩薩道的「慈悲」(即「與樂拔苦」)無疑地為一道德概念或力量。因此小乘「為解脫而戒律」而「知其所以然」之說，就道德方面來看，是不具道德力量或特性的。所以基於這幾個問題，個人覺得此反駁論點對本文所想強調(或訴求)大乘「為慈悲而戒律而知其所以然」的論點而言並不構成嚴重威脅。

總之，我們在底下提出五個理由來證成慈悲就是統合戒律的內在核心道德力量的論點。

一、依個人之見大乘教義在展現倫理道德上之所以優於小乘，乃因小乘戒在倫理道德的深度上僅只想消除個人之貪嗔癡而其在廣度上也僅是追求個人的解脫，因而其在深度上則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。如方立天也說：



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。⁵⁷

此外，承如上所提及，傅偉勳也認為大乘戒在面對當代倫理道德難題時是比小乘戒較易有現代化的發展。所以就佛教倫理而言，大乘戒或菩薩道是較具優勢的。如大乘戒或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，所以我們可以說菩薩道內在道德核心思想的「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」是遠比「為解脫而止惡行善」及「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、藉由分析上面聖嚴所點出的問題：「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

⁵⁷ 方立天，1994：106。



有積極一面的眾善奉行。」，⁵⁸ 我們亦可看出佛教持戒的兩個不足性問題。首先，如戒律的消極性目的在於「止惡行善」，⁵⁹ 那持戒「止惡行善」的內在動機為何？換言之，類似上所陳述的，戒律之「止惡行善」除了也是有這三種(即「為己而止惡行善」、「為解脫而止惡行善」或是「為戒律而止惡行善」)的可能動機之外，還是我們有其它的動機？這問題一樣也是無法只靠戒律本身就可解答的。其次，「卻未看到尚有積極一面的眾善奉行」的原因，有可能就是不瞭解持戒所該具有的「慈悲」內在動機，因大乘菩薩「慈悲」的「與樂拔苦」意涵是有著可激發出眾善奉行積極性行為的一面。所以說「慈悲」乃為統攝整合戒律的最佳選擇是有其合理性的。

甚者，如此的結論也比僅以戒律之說來得更貼近釋迦佛陀傳教的內在動機。這可由兩方面來應證。(1)從佛教經典來看，譬如《大智度論》第二十七卷提及：「慈悲是佛道之根本」、「大慈、大悲名為一切佛法之根本」、⁶⁰「除兩邊說

⁵⁸ 聖嚴，1999：31。

⁵⁹ 在此「目的」之意並不是如上述所分析持戒的「最終目的」：解脫得涅槃。所以這樣的說法並無問題，因在此僅指持戒的可能目的之一而不是最終者，所以並無矛盾之處。

⁶⁰ 筆者對「大慈、大悲名為一切佛法之根本」之陳述是有所保留的，因其如成立，那緣起法又如何？「佛法」是否可有兩個最根本的基礎？這在邏輯上而言是有問題的。這種論調的問題根源在於想刻意強調「大



為中道，佛以慈為首」；《大莊嚴論經》第十卷則說：「如來教門除，大慈為本」。(2)日本佛教學者中村元依「慈悲是佛道之根本」之說進而指出釋迦佛陀傳教的內在動機：

在初期佛教，為他人說教除迷，使人得到正確的覺悟，乃是一種基於慈悲的重要活動。釋尊成道後，應梵天之勸請，為世人說法，也是出自慈悲。⁶¹

此內在動機再深入分析應是與四聖諦有關(少有學者有再深入審視此關聯性)。因慈悲的「與樂拔苦」與四聖諦—苦集滅道—是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一，⁶² 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

慈、大悲」的重要性而忽略其在佛教義理整體上的角色。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》，2004：290)。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。」(聖嚴，1999：3)。究竟佛法的根本為何，兩者的說法是不一致的且皆有問題。就個人所理解，一般就「佛法」的角度而言，「緣起法」才能說是「佛法」的根本。所以，在沒說明某個概念所適用的脈絡或是忽視其義理的整體性而刻意強調或論斷，這似乎是哲學(尤其是中國哲學)上常見的一個問題。不過，在此「慈悲是佛道之根本」之說並無問題，因其指說是「佛道」(成佛之道)而不是「佛法」。

⁶¹ 中村元著 江支地譯，1997：24。

⁶² 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。



起點或基點。」。⁶³ 所以就佛教倫理的內在動機而言，「慈悲」還是比「戒律」更貼近釋迦傳教的動機，因而說前者比後者更具內在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內在支撐。因為要幫助有情眾生解脫得涅槃，佛教徒以慈悲的「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內在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」的論述則可得慈悲為佛教戒律的內在道德動機或基礎。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內在核心道德力量是可證成的。

不過，這個「慈悲為戒律(或五戒)之本」的詮釋論證在

⁶³ 傅偉勳，1995：196。亦參考楊惠南，2008：41。



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。」⁶⁴然而雖是如此，但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《佛解開梵志阿彌經》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。⁶⁵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：⁶⁶

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。⁶⁷

⁶⁴ 方立天，1994：104。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。

⁶⁵ 趙淑華，1997：56。

⁶⁶ 傅偉勳之說法似乎並沒有引起佛教界太大的注意和興趣，要不然解析慈悲與戒律關係的佛教倫理到現在應該有一些成果展現。然而，事實上除了本文外，尚無人有如此之論述。

⁶⁷ 傅偉勳，1995：131。



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。承如楊惠南在上所說的多數大乘佛典宣稱救度眾生比嚴守戒律更為重要。⁶⁸ 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內在基礎或核心道德力量。況且，戒律是釋迦因見教徒的道德淪喪之後才制訂出來的，並不是一開始傳教時就有的教義，因此就戒律之性質及釋迦制戒之目的而言，實難說戒律為佛教倫理最重要或最基本之思想。

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。⁶⁹ 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或根本精神或重心」是有問題的。因某事物如是「一切或根本精神或重心」，那基本上其本質是應該要有穩定性

⁶⁸ 參閱註 47。

⁶⁹ 傅偉勳，1995：122。



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，⁷⁰ 所以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內在力量。

個人在上面提出了五個理由來證成「慈悲乃是統合戒律的內在核心道德力量」或「慈悲為佛教戒律(或五戒)之本」的論述。不過，在此或許有一個合理的疑問：既然慈悲統攝戒律，那佛教倫理還需要戒律作為其內容之一嗎？因佛教倫理似乎可完全建構在慈悲上而不需戒律，所以此疑慮是合理的。表面上似乎可如此，不過我們之所以還是得涵蓋戒律乃因人(包括佛教徒)不是聖人或完美的，是無法只靠內心的慈悲就足以達成佛教修行解脫的最終目標—涅槃。因此還是有需要靠外在規範的戒律來幫忙達成解脫目的。而這也是佛陀當初為何要制戒的主要原因之一。在回應了這個疑問後，我們接著底下提出這個論證的五個優點。

一、佛教倫理比較完整，因同時講求戒律和慈悲。因承

⁷⁰ 或許每個人的慈悲心會有程度上的差異(但如成為一位真正的菩薩，則應是無程度上的差異，這點筆者在已發表之文中作東西方慈悲心的比較時曾論證過)，不過此陳述的重點是在每個人皆應會有慈悲心，所以其是沒宗教、範圍或國度的限制。



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內在核心道德力量」之證成，佛教倫理就具備一個完整道德理論的基本要素。而同時這些內容及判定標準並不是任意選擇的，因其與佛教教義及其最終解脫得涅槃的宗教特性是有直接明確的關聯性。

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。⁷¹ 方立天則將佛教倫理的內容區分為二：「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)。⁷² 這些學者的區分會因「慈悲乃是

⁷¹ Perrett, 2000: 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 的衝突說是與傳偉動的「戒」與「律」連用之憂慮是有些相似性，不過在本文我們已提出論證而屏棄慈悲和戒律間存在著衝突的說法。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)。雖然其區分並不是針對佛教倫理，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。

⁷² 方立天，1999：412-414。方立天的這種區分是相當奇特而不妥的，



統合戒律的內在核心道德力量」之間有統攝關係的存在而不成立，所以如此刻意的區隔戒律和慈悲，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「見樹不見林」問題而無益於對佛教倫理的整體性理解。

三、「慈悲乃是統合戒律的內在核心道德力量」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」的「慈悲」內在動機。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。

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。



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。⁷³ 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。⁷⁴

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內在核心道德力量)。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

⁷³ 這個漂亮的對比僅是一種附帶比較性的呈現說明。嚴格說，其並不是在專講佛教倫理時所應該強調之重點。

⁷⁴ 孫效智，2002：73。



比：基督教的「愛」統攝十誡 vs. 佛教的「慈悲」統攝戒律(或五戒)。⁷⁵ 本文的兩個主議題之一就是在說明並證成此一統攝性質的存在。

⁷⁵ 不過，有人或許會說佛教界(如慈濟團體)有時亦會講「愛」，如此則此漂亮的對照就無太大意義。筆者認為佛教是不該強調「愛」而是該講求「慈悲」。原因有二。一、「愛」無法呈現出「慈悲」之「與樂拔苦」意涵。二、佛教講「愛」時，通常是指其為十二因緣之八(即煩惱貪著之意)而不是「不染」之意。所以嚴格來說，佛教徒如以「愛」來替代「慈悲」是不恰當的。不過，如是為傳法之「方便」是尚可接受的(但這還是得謹慎說明「愛」和「慈悲」兩者是不同的)。所以說，如此之對照還是有其意義的。



肆、結論

在佛教倫理尚無共識之下，本文試著探討戒律與佛教倫理的關係實為一不小的挑戰，不過也正因此而突顯出撰寫本文的重要性。我們稍微先分析一下佛教倫理的問題並提及為何佛教倫理無法有現代化發展的主要原因之一：無共識。基於何謂佛教倫理為一重要且需詳論及說明的問題，個人實難在此論證出一套明確的佛教倫理(學)理論，不過倒是有嚐試給與其定義並論及其應具備的內容(這些內容及定義是否適當或正確是可討論的)。這對尚無定論或較佳共識的佛教倫理而言，至少是開創性地跨出一小步。希望藉此文激發大家共同的關注和討論並為佛教倫理的現代化而努力。

另外，筆者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」。這是佛教學者不能輕忽的。

其次，個人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或根本精神或重心」這個論述。不過，即使是駁斥了它，但我們還是肯定戒律在佛教倫理中扮演一個重要的角色，而在文中我們也說明這樣的主張和「戒律是佛教倫理的一切或根本精神或重心」之說是不矛盾或衝突的。最後，筆者則提出大乘菩薩的「慈悲」就是統合戒律(以



五戒為主)的內在核心道德力量之理由並說明如此結果的五個優點。



參考書目：

1. 王月清，《中國佛教倫理思想》，台北：雲龍，2001。
2. 方立天，《佛教哲學》，台北：洪葉文化，1994。
3. 方立天，〈中國佛教與倫理建設〉，《中華佛學學報》，12，1999，頁411-423。
4. 中村元著，江支地譯，《慈悲》，台北：東大，1997。
5. 朱文光，《佛學研究導論》，台北：文津，2008。
6. 全佛編輯部，《佛教的重要名詞解說》，台北：全佛文化，2004。
7. 全佛編輯部，《佛教的重要經典》，台北：全佛文化，2004。
8. 李明芳，《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光，1989。
9. 圓持，《佛教倫理》，台北：國家圖書館，2010。
10. 孫效智，《宗教道德與幸福的吊詭》，台北：立緒，2002。
11. 董群，《禪宗倫理》，台北：世界宗教博物館基金會，2003。
12. 傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，台北：東大，1995。
13. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1999。
14. 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大，2008。
15. 趙淑華，《《阿含經》的慈悲思想》，台北：台大哲學系碩士論文，1997。
16. 蔡耀明，〈1996-2005 年佛教哲學論文的學術回顧及其展望：以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，《佛學研究中心學報》，5，2006，頁277-292。
17. 聖巖，《戒律學綱要》，台北：法鼓文化，1999。
18. 劉貴傑，《佛教哲學》，台北：五南，2006。
19. 釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界，2001。
20. Peter K. McInerney 著，林逢祺譯，《哲學概論》，台北：桂冠，1996。



21. Beauchamp, Tom L. and Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford Univ. Press, 1994.
22. Clouser, Danner K. & Gert, Bernard, *Morality vs. Principlism*, In R. Gillon (Ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester: John Wiley & Sons, 1994, 251-266.
23. Florida, R. E., *Buddhism and the Four Principles*, In R. Gillon (Ed.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester: John Wiley & Sons, 1994, 105-116.
24. Garfield, Jay, *Nagarjuna's Theory of Causality: Implication Sacred and Profane*, *Philosophy East and West*, 51, 4, 2001, 507-524.
25. Goodman, Charles, *Consequentialism, Agent-Neutrality, and Mahayana Ethics*, *Philosophy East and West*, 58, 1, 2008, 17-35.
26. Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, New York: Cambridge Univ. Press, 2000.
27. Inada, Kenneth, *The Nature of Emptiness and Buddhist Ethics*, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 13, 2, 2000, 255-275.



28. Kalupahana, David J, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu: Univ. Press of Hawaii, 1976.
29. Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford Univ. Press, 2005.
30. Keown, Damien, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Palgrave, 2001.
31. Keown, Damien, *Buddhism & Bioethics*, New York: St. Martin's Press, 1995.
32. King, Winston, *In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, Los Angle: Salle IL open court, 1964.
33. Macy, Joanna Rogers, *Dependent Co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics*, *Journal of Religious Ethics*, 7, 1979, 38-52.
34. Misra, G.S.P., *Development of Buddhist ethics*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1995.
35. Mizutani, Kosho, *The Essence of Buddhist Ethics*, In Charles Wei-Hsun Fu & Sandra A. Wawrytko (Eds.), *Buddhist Ethics and Modern Society: An International*



- Symposium*, New York: Greenwood Press, 1991, 7-10.
36. Perrett, Roy W., *Buddhism, Abortion and the Middle Way*, *Asian Philosophy*, 10, 2, 2000, 101-114.
 37. Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, New York: George Braziller, 1970.
 38. Tachibana, S., *The Ethics of Buddhism*, London: Oxford Univ. Press, 1926.
 39. Taniguchi, Shoyo, *Biomedical Ethics from a Buddhist Perspective*, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3, 1987, 75-83.



Śīla/Vinaya and Buddhist Ethics

Fuchuan Yao

Abstract

The main purpose of this paper is to discuss the relation between śīla/vinaya and Buddhist ethics, and correlatively to see the relation between compassion (karuṇā) and Buddhist ethics. Some say that śīla/vinaya is the only essence, foundation, or spirit of Buddhist ethics. We reject this claim and suggest that the primary reason for this mistaken proposition is in that we do not have a clear and holistic understanding of Buddhist ethics.

We analyze our topic based on two questions. (1) whether śīla/vinaya is the only essence, foundation, or spirit of Buddhist ethics. (2) Following from (1) and a deeper issue seldom been recognized: if the answer to question (1) is no, we have to have a moral motivation behind śīla/vinaya



and also the moral force can represent the essence, foundation, or spirit of Buddhist ethics. We believe that this paper can respond to Fu's concern about the modern development of Buddhist ethics through analyzing these two questions. At the same time we hope to inspire the understanding of why there is no common and systematic theory for Buddhist ethics and furthermore to inspire Buddhists to develop modernized Buddhist ethics.

We proffer three reasons to reject question (1). However, even if we deny question (1), it does not follow that śīla/vinaya does not play an important role in Buddhist ethics. As the solution to the question (2), the Hīnāyana Buddhism seems to be futile since it emphasizes on individual nirvana only and one obeys śīla/vinaya for the sake of oneself, nirvana, or especially śīla/vinaya.

Therefore, we have to turn to Mahāyāna Buddhism. We offer five reasons to justify Mahāyāna compassion is



the moral motivation behind śīla/vinaya because one obeys śīla/vinaya for the sake of compassion. Finally, we explain five merits resulting from this justification.

Keywords: śīla/vinaya, compassion(karuṇā), and Buddhist ethics

