

後佛教倫理學

臺東師範學院語文教育學系 周慶華

一、一個關鍵性的前提

就論題來依次給予分析，「佛教」可以指以教義教理存在的佛教文本，也可以指奉行佛教教義教理的佛教徒綜合營造的佛教形象；而「佛教倫理」則包含佛教的倫理觀和佛教徒的倫理行爲；至於「佛教倫理學」，是以佛教的倫理觀或佛教徒的倫理行爲爲討論對象所形成的學問。因此，只要能滿足後者這一條件的，都可以稱作佛教倫理學【當然，佛教倫理學作爲一種「學」，基本上也得符合凡是稱爲「學」的所要符合的「統括」、「組織」和「合理」等系統化知識的要求（後者，參見范錡，1987：13）。但很難再進一步苛求它能基於「普遍接受的方法和真理」，畢竟到現在還沒有一種學科能做到這個地步。有關類似的苛求說，詳見沈威（D.R.Shumway）等，1996】。而它可能存在佛教典籍中，也可能存在學者的論述中。

雖然如此，以學科的標準來衡量，到目前爲止，佛教倫理學可說還是一個有待建立的對象。這不是說佛教沒有倫理學，也不是說還沒有人嘗試在建立這門學科，而是說它作爲一個差別學科的外在規範並未明朗化。因爲一般所說的倫理學，可以是描述性的（描述倫理學），也可以是規範性的（規範倫理學），還可以是後設性的（後設倫理學）【參見福蘭克納（W.K.FranKena），1972；莫爾（G.E.Moore），

1984；包爾生（F.Paulsen），1988；曾仰如，1985；黃慧英，1988；鄔昆如，1994；黃慶明，1998；林火旺，1999】，而佛教倫理學又是何種「性質」的倫理學？如果說佛教倫理學可以成立，那麼作爲修飾詞的「佛教」，也可以替換成「猶太教」、「基督教」、「伊斯蘭教」、「儒教／儒家」、「道教／道家」，甚至「印度」、「美國」、「中國」或「阿貓」、「阿狗」、「張三」、「李四」等等，以至無所不倫理學。這樣倫理學也就沒有獨立存在的意義（因爲它已經「通」於各領域）。因此，佛教倫理學在此刻毋寧是帶有「虛擬」特性的。也就是說，在宗教的範圍內，姑且以它來標示差異性倫理學，以便可以作爲論述和展望的憑藉。至於這種「差異性」如何成立，那就可以存而不論【比如說，我們說基督教是講博愛的、佛教是講慈悲的、儒教／儒家是講仁愛的，這都帶有虛擬（高度抽象）性質，而我們難以再行追究或不斷追問「背後區分的標準是什麼」（它會造成理論的無窮後退），最後只能權宜的從中截斷，以便能順利的論述下去】。

現在比較麻煩的是，在個人的論述脈絡中，是要「超越」現有的佛教倫理學而倡導所謂的後佛教倫理學的。如果說現有的佛教倫理學是虛擬的，那麼所謂的「超越」說豈不帶有「無的放矢」或「稻草人攻擊」的味道？但也不然，這後佛教倫理學依然是虛擬的，它可以接受現實的考驗（也就是讓大家去評斷它是否「可靠」或「可從」），卻無礙於它在另立一種倫理學說。換句話說，後佛教倫理學但求在第一步上「理論自足」，其餘的就「聽君裁決」或「再行討論」

了。這是本論述的一個關鍵性前提。

二、佛教的兩重階次性的倫理觀

所謂後佛教倫理學，是繼（現有）佛教倫理學後而建構的，也是在一番批判佛教倫理學中所導出的，以至先行「描繪」佛教倫理學相關的面相，也就有著相當的迫切性。這在第一級次上，有所謂消極性的行為規範和積極性的行為規範等雙重倫理觀。前者是專為「自利」的，後者是兼為「利他」的；而佛教倫理學就是在這自利利他的籲求基礎上立論的。

從整體上看，佛教是一個求解脫的宗教（可以稱為解脫型的宗教）；由於要解脫而超離世俗層次，所以對於世俗的事物就得有所棄捨，所謂「諸菩薩摩訶薩，應如是生清靜心；不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」（《金剛般若經》，《大正藏》卷 8：749 下），說的正是這個意思。這固然有緣起觀在起終極性的引導，但對於人原有雲淡風輕過一生的傾向（面相）無異再次作了強化。不過，佛教作為一個宗教（按：佛教這種宗教是逐漸發展出來的；而且在發展過程中已經兼有「有所宗以為教」和「神道設教」等形態），卻不能或無法停留在這個層次，而必須別作「勸化」的考慮。因此，像「諸惡莫作，諸善奉行。自淨其意，是諸佛教」（《法句經》卷下，《大正藏》卷 4：567 中）這被視為佛門

「通戒」的律條就跑出來了。以至佛教的棄捨就不同於一般的拋空或阻絕，而是宗教式的「先擇善攝取再放下」。換句話說，在勸化的前提下，佛教勢必得「迂迴」前進而到達解脫終點。而所謂的迂迴前進，一方面是為顧及被勸化者根器的不同而權為指引；另一方面是緣於勸化者的自我擔當而恆為踐行。如五戒（包括不殺生、不偷盜，不邪淫、不妄語、不飲酒等）十善（擴充五戒而來，包括不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語，不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見等），就是對被勸化者的基本的行為規範；而六度（包括布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等）四攝（包括布施、愛語、利行、同事等）或四無量心（包括慈、悲、喜、捨等），就是對被勸化者的進一步的行為規範。這分別著錄於《大藏經》所收的《十誦律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》和《文殊悔過經》、《文殊師利淨律經》、《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經》、《菩薩地持經》等等；雖然這些戒律一直處在「發展」或「變動」中（也就是名目和條數並未曾定格化。參見釋聖嚴，1993；傅偉勳主編，1990；王月清，2000），但對旁觀者來說已經可以充分看出佛教為因應不同根器者所為「量身打造」的苦心。至於勸化者，已「通達一切諸法，是寂滅相，是名為佛」（《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》卷 15：636 中），但「為化眾生，故示生滅」（《大般涅槃經》卷 9，《大正藏》卷 12：416 上），以至而有覺悟有情的菩薩行。所謂「一切菩薩，復有四願，成熟有情，住持三寶，經大劫海，終不退轉。云何為四？一者，誓渡一切

眾生；二者，誓斷一切煩惱；三者，誓學一切法門；四者，誓證一切佛果」（《心地觀經》卷 7，《大正藏》卷 3：325 中），正說明了這種情況【按：「誓斷一切煩惱」以下，應當看作是勸化者再度自證佛果的決心（因為他還有器身在，不保證一解脫就恆久解脫），而不是受階位限制還未到達最高一層】。雖然如此，被勸化者最終也會被期待成為勸化者，而同享「弘益眾生」的大慈悲美名卻終身再也不起染愛（也就是符合前面所說的「先擇善攝取再放下」的宗教式願行）。

以這點來說，佛教界就有了一個階次性的雙重倫理觀；也就是在消極面上為了自證佛果而必須堅守聲聞、緣覺戒（五戒十善之類），而在積極面上一旦自證了佛果還必須發願而持守菩薩戒（不出六度四攝或四無量心範圍），彼此為一前一後、一自利一利他的階次關係。而所謂的「諸惡莫作」、「諸善奉行」的精神（見前），也就由該自利利他的前後行為中分別或兼程的透顯了。

三、 兩重倫理觀不是佛教的最高嚮向

然而，很弔詭的是，上述那雙重倫理觀卻不是佛教的重點訴求。雖然有人說佛教的倫理色彩特別濃厚（甚至逕稱佛教為倫理宗教），而佛教以戒律示人也體現了它追求「人間最高善」的精神（參見張曼濤主編，1979），但這並沒有觸及佛教最深層的解脫性。我們知道佛教所以為佛教，就在於它力求眾生痛苦煩惱的解脫【其他宗教未

必以此為訴求（如基督教倡導博愛是為了尋求救贖，而儒教／儒家倡導仁愛是為了尋求人倫的和諧和社會的安定）參見周慶華，1999；2001】而所有的倫理準繩，都只是在現實界為有意義；一旦得以解脫而進入超越界（涅槃寂靜境界），生滅俱泯，染淨同體，再也看不出人（佛）需要那些規範的「桎梏」。因此，佛教還要力保戒律的存在以及學者只能在相關的框架裡建構所謂的佛教倫理學，也就問題重重了。

首先，戒律是一種可以思慮的「外範」，而人只要一思慮這種外範，立刻就會被束縛。被束縛，離解脫路就越來越遠了。所謂「文殊問魔：『誰為繫汝？』報曰：『不知誰為縛我。』答曰：『波旬！卿不被縛，自想為縛。一切愚癡，凡夫之士，其亦若茲。心本悉淨，無所思念。志在想著，不知無常；計有常想，苦為樂想；無身計身，不淨淨想；無色色想，無痛養思想生死識而想五陰。如今波旬惡果繫縛，何因得脫』」（《魔逆經》，《大正藏》卷 15：116 下），可以看作是在指出這個盲點。反過來說，不有外範的存在（泯除外範和非外範的區別），當下就可以解脫成佛。所謂「一切凡夫，憶想分別，顛倒取相，是故有縛。動念戲論，是故有縛。見聞覺知，是故有縛。此中實無縛者、解者，所以者何？諸法無縛，本解脫故。諸法無解，本無縛故。常解脫相，無有愚癡」（《首楞嚴三昧經》卷下，《大正藏》卷 15：637 下），不啻作了最好的說明。這麼一來，佛教自己再強調戒律，豈不成了畫蛇添足？而學者又順著這一點在論東道西，又難

道不是白使力氣？

其次，由積極性的持戒（菩薩戒）而冀望受感召的人終入佛道，也頗不切實際。理由是法施所預設的接受者是鈍根人（利根人自造自得，根本無須外求法益），而鈍根人既然已經是鈍根底了，還有多少希望能教化成功？再說法施本身就是一種障蔽。它的「筌蹄」或「指月」功能，都不能代替實際體驗的效益（而一旦有實際體驗的人，就不需要那些乾坤手在旁邊撥弄干擾。參見周慶華，1997：109~123；2000：101~119）；到頭來法施反成了一種能轉移人念頭的「外物」。所謂「一切眾生，從無始來，迷己為物；失於本心，為物所轉。故於是中，觀大觀小；若能轉物，則同如來。身心圓明，不動道場；於一毛端，遍能含受十方國土」（《首楞嚴經》卷 2，《大正藏》卷 19：111 下），這說的豈不可以讓我們聯想到它的可能性（按：經文後半段的轉物說，是自證佛果的狀態，不必把它類比於受法施後才轉有這一能力）？在這種情況下，佛教自己所保障的菩薩行以及學者在相關著作中所順勢闡發的，毋乃都偏離了焦點。

再次，佛教的「弘益眾生」理想並沒有設限，以至讓人誤以為世上有關的「善行」都是佛的志業；而其實那是一點功德也沒有的！這正如菩提達摩回答梁武帝所說的【《景德傳燈錄》卷 3 載：「武問曰：『朕即位以來，造寺寫經度僧，不可勝紀，有何功德？』師曰：『並無功德。』帝曰：『何以無功德？』師曰：『此但人天小果有漏之因，如影隨形，雖有非實。』帝曰：『如何是真功德？』答曰：『淨

智妙圓，體自空寂。如是功德，不以世求。』」（《大正藏》卷 51：219 上）】。雖然佛教徒可以說只要仿釋迦牟尼佛「所以一切聲色，是佛之慧目。法不孤起，仗境方生。為物之故，有其多智。終日說，何曾說；終日聞，何曾聞。所以釋迦四十九年說，未嘗說著一字」（《宛陵錄》，《大正藏》卷 48：385 下）這種說法而不以說法為念，一樣能去執入道，但我們得知道凡是做過的事情都會留下「痕跡」（自己會執念，別人也會幫忙記憶），終究不如不做來得容易解脫。由此也可見，佛教內部還在大談戒律，而學者也不分青紅皂白的接續談論或別為牽合（按：有關學者的論述廣遍，在這裡不能一一徵引；但只要前後有提到的，幾乎都不能免俗），都無不錯估形勢且徒增紛擾。

其實，佛教自己在很多地方也一再的提出「一切有皆歸於空；無我，無人，無壽，無命，無土，無夫，無形，無像，無男，無女……法法相亂，法法自定」（《增壹阿含經》卷 6，《大正藏》卷 2：575 下）、「若見有為法，與無為法異，是人終不得，脫於有為法。若知二性同，必為人中尊。佛不見菩提，亦不見佛法，不著諸法故，降魔成佛道」（《諸法無行經》卷下，《大正藏》卷 15：760 上）、「舍利弗言：『汝於諸法，見無差別，云何能成就眾生？』……女答言：『於諸中有中不起染愛，是名眾生成就。』」（《轉女身經》，《大正藏》卷 14：918 上）等等這些「真」屬解脫的方案。可是為何沒有人（包括歷代許多續造佛書的佛教徒）會從這個角度而建構「無有作為」式的佛教倫理學（而偏偏要在一些「無用」的戒律的框框中討活計）？《六

祖法寶壇經》第 1 品中所說的「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目」（《大正藏》卷 48：349 中）這一智解，終究沒有好好的被考慮過。

四、 困難點的存在與化解途徑

綜觀佛教戒律學之所以「升格」為佛教倫理學，最主要的原因是要避惡趨善（而跟終極的解脫沒有必然的關聯）。守戒可以使人避惡，而持戒可以使人趨善，都能迎合世俗所需而成就佛教特能有功於社會的美名。也正因為佛教自料有這個「優勢」，所以就不再強調「無有作為」那個路向。但這樣一來，佛教的解脫本意不彰，而所執念的善道也跟他教（外道）沒有多大差別，以至佛教有日漸墮落「俗流」的趨勢。

大體上，佛教講善惡甚繁，一般有所謂是否契合佛理為善惡的標準說：「順第一義諦起名善，背第一義諦起名惑（惡）」（《菩薩瓔珞本業經》卷下，《大正藏》卷 24：1021 下）、「能為此世他世順益，故名爲善……能為此世他世違損，故名不善」（《成唯識論》卷 5，《大正藏》卷 31：26 中）。此外，還有四善四惡、五善五惡、十善十惡等說法（參見王月清，2000：9~12）。其中由部派佛教所首發的善惡說及大乘佛教所推衍的善惡說，被認為較為特別。部派佛教曾將善惡各分爲四類：「勝義善者謂真解脫，以涅槃中最極安隱，眾苦永寂

猶如無病；自性善者謂慚愧根，以有爲中唯慚與愧及無貪等三種善根，不待相應及餘等起，體性善猶如良藥；相應善者謂彼相應，以心心所要與慚愧善根相應方成善性，若不與彼慚等相應善性不成，如雜藥水；等起善者謂身語業不相應行，以是自性及相應善所等起故，如良藥汁所引生乳……勝義不善謂生死法，由生死中諸法皆以苦爲自性，極不安穩猶如痼疾；自性不善爲無慚愧三不善根，由有漏中唯無慚愧及貪瞋等三不善根，不待相應及餘等起，體是不善猶如毒藥；相應不善謂彼相應，由心心所法要與無慚愧不善根相應方成不善性，異則不然，如雜毒水；等起不善謂身語業不相應行，以是自性相應不善所等起故，如毒藥汁所引生乳」（《俱舍論》卷 13，《大正藏》卷 29：71 上、中）；而大乘佛教在上述四善四惡的基礎上又有進一步的發揮（也就是五善五惡、十善十惡之類），尤其是唯識學派還將四善中的自性善再分爲信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行舍、不害等十一類（參見王月清，2000：12~13）。但這當中除了順第一義諦（勝義諦）爲善外，其餘都屬多餘（也就是不關解脫事）。只是第一義諦（涅槃寂靜境界）一旦朗現，生死了脫，善惡俱泯，還要「執著」它爲善，就很不識趣了。因此，想像有學者以「戒律之標準，利害之標準，苦樂之標準，迷覺之標準，絕對之標準」等五個標準來區分佛教所說的善惡（詳見藍吉富主編，1984：187），就頗屬「淺見」。

照這樣說來，佛教的善惡說只在現實界及爲有意義（出了現實

界就不該再有善惡的對列)。而這當是佛教的勸化心切以及為滿足世俗的殷盼所致。前者(指佛教的勸化心切),是深知覺有情的過程非比尋常,不設定「階次」是難望打動人心的,於是就費心的列出人、天、聲聞、緣覺、菩薩等五乘共法,而急著把人從人乘往上促動而向天乘、聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘等層層遞進;中間又摻雜著「不往上提昇」就會有墮入畜生、地獄、餓鬼等惡道危機的警告或恐嚇。後者(指佛教為滿足世俗的殷盼),是因為世上有許多苦難得不到紓解,而佛教又特別能揭發苦難的「真相」(也就是因盲目造業所致),以至世俗中人就有要求佛教這個大藥王出來解救的迫切想望;而佛教也當仁不讓的擔負起「拯民於水火」的重責大任。由於有善惡道的分判以及修行階次的預設,所以接著就有善惡果報和生死輪迴等說法。所謂「心為法本,心尊心使。心之念善,即行及施;於彼受苦,輪轆于轍。心為法本,心尊心使。中心念善,即行即為;受其善報,如影隨形」(《增壹阿含經》卷 51,《大正藏》卷 2: 827 中)、「天地之間,一由罪福。人作善惡,如影隨形;死者棄身,其行不亡……人死神去,隨行往生;如車輪轉,不得離地」(《孝經抄》,《大正藏》卷 17: 735 中、下)、「罪福響應,如影隨形。未有為善不得福,行惡不受殃者」(《梅陀越國王經》,《大正藏》卷 14: 792 中)等等,都在明示「善有善報,惡有惡報」的道理。而這種善惡果報,就是生死輪迴的真實狀態。如果想要脫離輪迴圈這個苦海,就得自證佛果(由聲聞乘、緣覺乘趨入)。其中菩薩乘是自證佛果後,為普

渡眾生而慈航倒駕的現行【以觀世音菩薩的情況為例:觀世音菩薩早已成正覺,佛號「正法名如來」。再他成佛時,釋迦牟尼佛反過來屈居他座下作苦行弟子(以示佛法的平等相)。《千光眼觀自在菩薩秘密法經》說:「我念往昔時,觀自在(觀世音)菩薩於我前成佛,號曰正法明,十號俱足。我於彼時,為彼佛下,作苦行弟子,蒙其教化,今得成佛。十方如來皆由觀自在菩薩教化力故,於妙國土得無上道,轉妙法輪。是故汝等勿生疑惑,常應供養」(《大正藏》卷 20: 121 上)。但他為了濟渡十方眾佛國(尤其是娑婆世界的釋迦牟尼佛國的苦難眾生),不得不權為倒駕慈航,現菩薩相,以便渡脫眾生。《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》說:「觀世音菩薩,不可思議威神之力。已於過去無量劫中,已作佛竟,號正法名如來。大悲願力,為欲發起一切菩薩,安樂成熟諸眾生故,現作菩薩」(《大正藏》卷 20: 110 上),從此觀世音菩薩成為釋迦牟尼佛侍,輔佐釋迦牟尼佛教化眾生(參見周慶華, 1997: 49-50。另參見釋聖印, 1993; 洪啓嵩, 1993; 鄭僧一, 1993)。可見菩薩道不是未證佛果前所能修成】;它所以會被列在五乘共法裏,大概是「勉勵」的成分居多(也就是要大家都來效法菩薩行),而不是人在自證佛果前可以有菩薩果一關(當然,在現菩薩行後,還能再證而翻回佛身分)。但這些佛教都沒有「妥善」的交代清楚,以至就出現了一些困難點。

比如說,有些人未證佛道,就以菩薩自居,到處去勸善教化;

殊不知「原來」菩薩是能救苦救難而「渡一切苦厄」的，而他自己又不失信持佛界的分寸（也就是他知道這一切都不是「真實」功德可比，過後從不留戀）。但一般以人的身分行菩薩道的又如何？自己不是病痛纏身，就是冗務旁午，僅能以現成的慈悲救人一時的苦難，卻無力再造長久的樂土。這不但不見一點解脫跡象，還越來越牽動人心忙亂（大家都在期待他「練得高段一點」，以便能施展更多的濟渡功力）。

又比如說，行菩薩道終究是為體現「行善」義。這被視為即使不能證入佛道，至少也不會淪落惡道。問題是這種「自力」果報說並沒有什麼保證【不然也不會有像司馬遷在《史記·伯夷列傳》所發的那種慨嘆：「或曰：『天道無親，常與善人。』若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積人絜行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤（早）夭！天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世，操世不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而欲禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？」這不但對於「自力」部分不敢相信它的可能，連「他力」部分都在懷疑它會「亂搞」。所謂自立果報無從保證，由此可見一斑】。它的道德勸化的用意，畢竟抵不上「實質匱乏」那樣可議（最後很可能會被利用來作一些「非

理性」的思想殖民或行為控制）。

此外，像有些學者把這些守戒、持戒當作是維繫一個僧團或維持佛門紀律「不得不爾」的要求（詳見舟橋一哉等，1993；釋聖嚴，1993；魏承思，1993；張運華，1998），這也一樣不能沒有問題。理由是要靠戒律才能過佛教徒的生活而又不能保證可以解脫，那麼這種以戒律相加的作法，就是在製造更多的是非和紛亂（而不是在泯除是非和紛亂），這世間會更沒有寧日！

以上這些困難點的化解，還是得回歸佛教力求解脫的本懷，而以「不思善，不思惡」（見前）為究極途徑（法門）。至於其他的「善行」，則留給別人去煩惱，佛教沒有必要以「喪失」自己的身分為代價去「爭功」（而仍不討好）。

五、 繼起佛教倫理學的建構方向

佛教俗化，已經證明不是一條康莊大道；何況它所講的那些有「濟」而實無「渡」的善行，他教也並不少做（甚至還有更好的制度規劃）！因此，重新走上「無有作為」的解脫路，以維持佛教「真正」的優勢，也就勢在必行（否則就任它「自生自滅」）。而這種「無有作為」在當前為了看出它的（更有）效果，還得兼顧起超越面和現實面。在超越面上，所趨入的涅槃寂靜境界，由於沒有客觀標準可以衡量，只能說憑人「自證自得」；而在現實面上，不起善惡念頭，

卻得恆常留意該「善惡」的可證立性或相對客觀性。

比如說，遵守不殺生戒令是善的，而違反不殺生戒令是惡的。這如果不能分辨「浮濫殺生」和「合理殺生」的區別，而一律禁止殺生就有刻意造作而不知自然律（食物鏈）及情境限制（如在某些不適合耕種或耕地面積有限的地區，不殺生就會有「糧荒」；而對勞動人口來說，光依賴素食是不足以提供所需的熱量的）等真理，所倡自然是沒有多少人理會或沒有多大效益。今天所以會有浮濫殺生而造成生態不平衡現象，完全是人的「無止盡」需求造成的（如濫捕狂殺某些類動物的目的，是爲了製造革履、皮飾或萃取來製藥、進補等等，以滿足眾人「奢侈式」的需求）。它的改進途徑，是從根本上斷去人過多的物質需求和感官慾望（以符合「無有作爲」的觀念），而不是一逕在那邊「空嚷」不殺生戒令。也因為這樣，所以就那些「合理殺生」的人來說，他不以該殺生爲惡（不思惡），是該受到「保障」的；而就那些亂輒以「不殺生」戒令相強的人，也得有所節制或就此罷手（不思善）。

又比如說，有人針對地球在「現代文明裏，冷媒瓦斯大量的利用，破壞了大氣層中的臭氧層，所以多方受到輿論的批評。如果臭氧層破壞，隨著紫外線的下降，導至人類致癌。石炭、石油大量燃燒的結果是降下酸雨使樹木枯死，甚至引起人類呼吸的疾病（氣喘）。地球溫暖化將引發地球上的大水災。生活用或工廠用的排水污染土壤和水質，由於魚類也遭受污染，導至人類有機水銀中毒（水

俟 病)。亞硝酸鉛和 PCB 排放時所造成的病害記憶猶新。農作物和高爾夫球場大量使用農藥和殺蟲劑，使土壤中的有機物不能自然分解（且長時間污染土壤和飲用水）……大量被丟棄的塑膠製品也嚴重危害到自然生態……無限制的森林砍伐，奪走動植物棲身之處，成爲污染土壤，造成水災的禍首。恣意地捕獲動物和魚類，使其幾近瀕臨絕種的地步」這樣已經千瘡百孔且危機四伏，而力主以佛教的不殺生戒和少欲知足來對治（詳見鼉山雄一，2001）。這也是「不夠」的！因爲這都是緣於西方一神教信徒長期以來不重視塵世而嚮往天國所帶來的「後遺症」【參見雷夫金（J.Rifkin），1988；周慶華，1997】。它勢必得從改變世人（尤其是西方人）的觀念開始，才可望獲得改善。而佛教在這個關頭，如果還要靠（由西方人所發明的）現代的傳播科技以及運用（由西方人所締造的）現代的企業組織的力量去呼籲或抗爭，只會「雪上加霜」，更難見到成效。因此，只有回過頭來檢討自己所依賴現實社會的種種資源的不當，重新重視「無有所爲」的解脫方案，一方面自證自得；另一方面以較少耗費資源的方式批判世人的不能「無有作爲」。後面這一點，保留了在現實面上基於人的「共生性」（共同營生性）而不得不有的「意見貢獻」或「生命關懷」。此外，佛教沒有多餘的「本事」（或「本錢」）可以介入世俗的事物太深【這當不像今人所樂觀的那樣：佛教也可以在家庭倫理、職場倫理、經濟倫理、科技倫理、環境倫理、甚至全球倫理等方面發揮觸媒或諧和作用。這種論調，可見釋傳道主編，1996；池

田大作，1998；佛使比丘（**Buddhadāsa Bhikkhu**），1996；劉述先，2001】。因為凡是要以佛教作為「藉口」的人，都不免於要在堅固的現代化的建築體裏，一邊享受著各種現代化的電器產品，一邊運用著現代化的電腦或影視傳播媒體，試問這樣要批判人家「不倫理」，怎麼會讓人信服？所以說兼顧超越面和現實面的「無有作為」的倫理實踐，以符應能趨疲（entropy）法則（把對資源的耗用減到最低程度，以避免不可再生能源快速的趨於飽和而使地球陷於一片死寂），才是長久之道。接著就是「走一步算一步（不然還能怎樣呢），不必再費心「躡等」的去勸人做什麼「多餘」的善事了。這也是一種（權宜性或權變性的）不思善惡的作為。

所謂的後佛教倫理學，就是從上述這些層面分別或綜合的去建構理論，以體現跟先前已略成規模或還在擬議的佛教倫理學相比有「更勝一籌」發展的優異性。雖然在這裡僅能論述到這一「粗略」的地步，但已經可以看出或預見它在倫理學界所能提供「較多貢獻」的遠景了。當然，這種強為建構的表現是不得已或最低限度的「思善」；否則就該停止一切作為，讓大家面臨另一種從此「未必會更好」的不確定感。

參考文獻

- 王月清，《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學，2000。
- 包爾生，《倫理學體系》（何懷宏等譯），北京：中國社會科學，1988。
- 池田大作，《二十一世紀文明與大乘佛教》（創價學會編譯），臺北：正因，1998。
- 舟橋一哉等，《佛學研究指南》（關世謙譯）臺北：東大，1993。
- 沈 威等，〈學科規訓制度導論〉（黃德興譯），於香港嶺南學院翻譯系編，《學科·知識·權力》（2），香港：牛津大學，1996。
- 佛使比丘，《法的社會主義》（香光書鄉編譯組譯），嘉義：香光書鄉，1996。
- 林火旺，《倫理學》，臺北：五南，1999。
- 周慶華，《佛學新視野》，臺北：東大，1997。
- 周慶華，《新時代的宗教》，臺北：揚智，1999。
- 周慶華，《中國符號學》，臺北：揚智，2000。
- 周慶華，《後宗教學》，臺北：五南，2001。
- 范錡，《哲學概論》，臺北：商務，1987。
- 洪啓嵩，《佛菩薩修行法門》（中），臺北：時報，1993。
- 莫爾，《倫理學原理》（蔡坤鴻譯），臺北：聯經，1984。
- 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》（69）、（89），臺北：大乘，1979。

- 張運華，《中國傳統佛教儀軌》，臺北：立緒，1998。
- 鼉山雄一，〈佛教與現代倫理——不殺生戒及少欲知足〉（釋滿庭譯），於《普門學報》第4期【(39)~(61)】，2001、7。
- 曾仰如，《倫理哲學》，臺北：商務，1985。
- 傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，臺北：東大，1990。
- 黃慶明，《倫理學講義》，臺北：洪葉，1998。
- 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》，臺北：東大，1988。
- 雷夫全，《能趨疲：新世界觀——二十一世紀人類文明的新曙光》（蔡仲章譯），臺北：志文，1988。
- 鄔昆如，《倫理學》，臺北：五南，1994。
- 福蘭克納，《倫理學》（黃慶明譯），臺北：有志，1972。
- 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，臺北：立緒，2001。
- 鄭僧一，《觀音——半個亞洲的信仰》（鄭振煌譯），臺北：慧炬，1993。
- 藍吉富主編，《現代佛學大系》第46冊，臺北：彌勒，1984。
- 魏承思，《佛教的現代啓示》，香港：中華，1993。
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，臺北：法界，1995。
- 釋傳道主編，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1996。
- 釋聖印，《普門戶戶有觀音——觀音救世法門》，臺北：圓明，1993。
- 釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：東初，1993。