

佛教的和谐伦理思想研究

董 群

(东南大学人文学院 江苏南京 210097)

摘 要: 和谐伦理的历史资源中,宗教是一种重要的资源,佛教具有丰富的和谐伦理思想,其伦理思想的特色就体现在一个“和”。佛教和谐伦理的道德哲学基础体现为缘起论、心性论和道德心理层面;佛教和谐伦理的具体内容,最核心的是心灵内在的道德和谐,根据人在社会生活中的角色不同,佛教的和谐伦理也体现不同的方面,包括僧团伦理、家庭伦理、公民伦理、生态伦理等,其中阐述的许多观点对于当代社会和谐伦理的建设颇具启示意义。

关键词: 佛教; 和谐伦理; 道德和谐

一、佛教和谐伦理的三大道德哲学原理

其一,缘起论原理

缘起论的基本含义是“依缘而起”,各种现象都依赖于一定的条件(缘)才能产生、存在、灭熄、消亡,是所谓“此有故彼有,此生故彼生。……此无故彼无,此灭故彼灭。”^[1]这是佛教的最根本原理,也是佛教道德形而上学的最根本的表达。缘起论强调的是现象之间的因果关系,诸法因缘和合而有,因缘离散而无,缘聚而生,缘尽而亡,揭示了现象存在的相对性、依赖性、条件性,在缘起的世界中,任何一种事物或个人都不是主宰者、唯一、中心、永恒、绝对者,都需要依赖于他者。

人为什么需要道德生活,社会为什么需要伦理规则,是因为每类社会实体或组织,每一个人,都不能超越条件而孤立独存,都是原因的主体和结果的承担者,从这个缘起的原理讲,因为这种相互依赖而需要道德生活,佛教伦理学由此确立基本的道德律,就是善恶因果律,善恶因果之间自然形成一种对应的关系,从原因的角度论,善因必然引起善果,恶因必然产生恶果,从结果的角度而论,善果必然依赖于善因,恶果必然缘于恶因。也许作为一个具体的人来说,在一个具体的时间段内有可能从表面上与此因果律不符,即会出现所谓作恶者无恶果,行善者无善果的状况,但佛教从人的整个生命长河(三世)来考察,并不会违背这一规律。

这种结果,称为“果报”,但是在当下的许多人眼里,这种“果报”的看法被归入“封建迷信”的行列而视为“糟粕”,这实在是抹杀了其对于道德生活的积极意义,试想一个人如果建立起行恶不会有恶报之果,不会得到相应的处罚的观念,他就不会对恶产生鄙视感而远离之,对善产生敬重而亲为之,他就可以对恶加以放任,对善加以嘲弄。佛教批评过这种无视善恶因果律的思想,举出六师外道之一富兰那·迦叶的观点:“王若自作,若教人作,研伐残害,煮灸切割,恼乱众生,愁忧啼哭,杀生偷盗,淫逸妄语,踰墙劫夺,放火焚烧,断道为恶。大王,行如此事非为恶也。大王,若以利剑脔割一切众生,以为肉聚,弥满世间,此非为恶,亦无罪报。于恒水南,脔割众生,亦无有恶报。于恒水北岸,为大施会,施一切众,利人等利,亦无福报。”^[2]人用不着分辨什么是善,什么是恶,什么应该做,什么不应该做。尽管作恶,无论作什么样的恶,多大的恶,都称不上是恶,都不会导致对行恶的惩罚,没有恶报,心中也不要罪恶感。同样,即使做再多再大的善行,也不会有好的结果,没有善报,没有必要行善。两者比较,还是行恶的成本低,结果还是倾向于鼓励行恶。佛教批评

说，这样的话，等于是在鼓励人们杀生行恶。

社会由基于缘起的相依性而需要和谐，体现在道德生活层面，佛教建立起一整套以慈悲为核心的道德规范，构成善的和谐体系，形成其美德伦理。

其二，心性论原理

心性论讨论心的本性，佛教认为，一切生命体(众生)都有相同的本性，可以概括为三个命题，一切众生都有清净本性，都有佛性，都有智慧本性。

一切众生都有清净本性，是强调人的本来状态的无污染，生命之初的心灵纯净，当然没有恶的观念，人们后来常常表现出恶的倾向，是因为恶的环境的作用，“心性本净，为客烦恼所覆。”^[3]需要进行道德的养成，这种养成必须开发生命本有的道德认知能力，佛教称之为“佛性”，提出“一切众生都有佛性”的命题，佛性其实是指觉悟之性，觉察之性，也是人的道德本性，成佛是成就觉悟，成就道德理想。从本性上讲，人人都具有成佛内在的依据，依于这种本性，人人都可能达到理想的道德境界，因此人人都应该创造自己有道德的人生。如何实现这一理想？佛教还注重生命内在智慧的开发，提出众生本来具有智慧的观点，这种智慧被称为自然智、无师智，用本有的智慧观照自性佛性，这一途径，称“明心见性”或发明本性。

依佛教的心性论立场，一切生命体因为同样具有本来意义上的清净、觉悟和智慧之性，因而生来平等，由此建立起佛教伦理的平等理念，一切差别，地位、财富、地域、容貌之类都是外在的，禅宗的慧能即以此佛性平等论建立其禅宗伦理的基础，他初次见弘忍禅师时，禅师试探他说，你是南方人，又是獠獠(当时中原人对于持地方信仰、以行猎为生的南方少数民族的歧视性称呼)，怎么会成佛呢？慧能就说，“獠獠身与和尚不同，佛性有何差别？”^[4]慧能的无差别，是平等的另一种表述，要求平等对待他者，消除贡高我慢之心，恭敬尊重他人，佛教《法华经》记载了一个常不轻菩萨，他的修行原则就是恭敬、忍辱行，不轻视他人，对路上遇到的行人，常行礼拜，称“常不轻行”，其理论依据就是佛性论。

佛教和谐伦理的这一理路，生命体因相同的心性而平等，由平等而有相互尊重、恭敬的道德实践，由平等、恭敬而和谐。这种伦理观念关注的对象不仅仅是人类本身，也涉及到人类生存所依赖的环境世界，包括人之外的生命世界和物质环境世界，前者和人一起被称为“有情众生”，“众生佛性”论要求尊重动物的生命价值，形成佛教特殊的动物伦理。后者被称为“无情”，有一些佛教流派主张“无情有性”，即也具有和人类生命一样的本性，一般的佛教理论，从依正不二的角度讨论两者的和谐，依为山河大地等“国土世间”，正为生命体的“众生世间”，两者平等不二，这形成佛教特有的环境伦理思想。

其三，自通之法

这是从心理层面建立佛教伦理的道德心理依据，即同理心原理，人人都有相同的心理感受，人同此心，心同此理，佛教称之为“自通之法”，佛教对此的基本阐述是：

“若有欲杀我者，我不喜，我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生，不乐杀生，如上说。我若不喜人盗于我，他亦不喜，我云何盗他？是故持不盗戒，不乐于盗，如上说。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻妇？是故受持不他淫戒，如上说。我尚不喜为人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄语戒，如上说。我尚不喜他人离我亲友，他亦如是，我今云何离他亲友？是故不行两舌。我尚不喜人加羸言，他亦如是，云何于他而起骂辱？是故于他不行恶口，如上说。我尚不喜人作绮语，他亦如是，云何于他而作绮语？是故于他不行绮饰，如上说。如是七种。名为圣戒。”^[5]

一共列举了七个例子来说明。这是从自心的立场，基于人的相同心理感受本性的原则

来推己及人。比如说，如果有人想杀我，我当然不希望被杀，我有这样的相法，同样的心理，他人也有这样的相法，也不想被杀，我为什么要杀他呢？能够体会到这一道理，就会坚持不杀，也是这一道德规范的心理基础。同样，其他的行为规范，都是基于这样的自通之法，而有不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语。此七者，称为“圣戒”。这一原理，在儒家伦理中概括为“己所不欲，勿施与人。”在基督教伦理中，表达为“无论何事，你们原意别人怎样对待你们，你们也要怎样对待人。这就是律法和先知的道理。”^[6]这说明这一原理在宗教伦理中的共同性，佛教也由自通之法而建立和谐伦理。

二、心灵的道德和谐

从道德修养的角度看，心发挥着主体的作用，佛教称为“心生则种种法生，心灭则种种法灭”^[7]。心中善的观念发动，善的行为才可能产生，“其心和顺，不相妨碍，离于妒嫉、斗争、瞋恚。”^[8]心中泯灭善念，不可能有真正的善的道德行为，即使有，也是伪善，心中恶的观念产生，就可能导致恶的行为，“善恶之事，由人心作。”^[9]心和世界和，心安世界安，因此，心就是道德哲学一个非常重要的研究对象。

佛教讲的心，依照圭峰宗密(780~841)的分析，有四重层次^[10]，最低层次的是肉团心，实际上是生理意义上的心脏，第二是缘虑心，即唯识宗讲的八种识，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识，此八识通过“缘虑”作用而形成认识，实际上包括了感性、理性和直觉诸层次。缘虑心区分为“心王”和“心所”两部分，心王是心的自性之体，或者说认识的主体，具有缘虑、思量、了别、积累、保存经验等不同的功能。心所是心具有的各种心理活动和精神现象，是心的自性之用。一般理解的心，实际上就是这一层次的心所，具有价值上的善恶之分，总称为善心或恶心。就善心而言，唯识学分析为 11 种善心所(信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害)，恶的心所，则分析为 6 种根本烦恼(贪、瞋、痴、慢、疑、恶见)和 20 种基于根本烦恼而产生的随烦恼(忿、恨、恼、覆、诳、谄、害、嫉、悭、无惭、无愧、不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱)。第三是集起心，专指第八识的阿赖耶识，此识具有集起的功能，集起善恶的微细种子，含藏于自身，是各种善恶现行(指行为)的最终原因，同时又受这些行为的影响而形成新的善恶种子。第四是真心，是最高层次的心，阿赖耶识之上的本体之心，自性清净，灵灵不昧，了了常知，又称本觉真心，圆觉妙心。

对于心灵的道德和谐的追求，根本的原则是为善去恶，是所谓“诸恶莫作，众善奉行”，这实际上也是一个修心的功夫，佛教将这个功夫描述为“明心”“净心”“摄心”“治心”，等等，以抑制、克服、消除内心的恶，扩充、坚固内心的善，在心灵中养成一个坚实而不退转的道德自觉，形成良好的道德生态，这种善心生态，也就是清净心、明洁心、无浊心、离烦恼心、善调顺心、善寂静心、善修治心，等等。这种道德体系是以与乐拔苦的慈悲为核心，以五戒善(不杀生而仁，不偷盗而义，不邪淫而礼，不妄语而信，不饮酒而智)为底线，以十善(不杀生、不偷盗、不邪淫三种身善业；不妄语、不恶口、不两舌、不绮语四种语善业和不贪欲、不瞋恚、不邪见三种意善业)为世间善的根本，在观念、语言和行为上都以善为准则。在此基础上，则是以四摄(布施、爱语、利益、同事摄)和六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧)为核心的“菩萨行”善业。这体现出佛教和谐伦理的层次性。

这种修心，从四种心的分类来看，在唯识的体系里，是要落实在第二、三层次的心，特别是阿赖耶识之上。因为此识包括是善恶的种子，可以说是善恶混。道德修行体现在转识成智，舍恶得善，转凡夫境界有漏有染的八识成为佛境界圆满的清净无漏的四种智慧，转第八识为大圆镜智，得此智而能保持一切善的种子，如实认识一切事物；转第七识为平等性智，依此智而能了知一切事相的平等，特别是自身和他者的平等，能够生起大慈悲心；转第六识为妙观察智，依此智而能善于巧妙观察事物，并根据人们的认知能力向大众演说宇宙真谛，

令其开悟；转前五识为成所作智，依此智而能成就利益他人的作为。从禅宗和华严宗等佛教宗派看来，修心的功夫主要是顿悟。通过修心的功夫，使心中充满善，因众善而达到和谐。从佛教的这种道德实践可以得到这样的启示，心中之恶得到抑制的精神世界，才是和谐伦理的基本状态，心中之众善得到发扬的精神世界是和谐伦理的更高境界。

三、和谐的僧团伦理

个人的道德生活，如果在僧团中，则要遵循僧团的伦理规则，僧团是一个伦理实体，这一实体遵守的伦理精神是以“和”为核心。作为佛教徒的“僧”（梵文和巴利文 samgha），其原意就有和、和合的意思，称为“和合众”，可以说，和谐是佛教伦理的本质。要成为和合众，必须做到理、事两个方面的和合，即理和与事和。理和是从根本与境界角度谈的，指僧人追求菩提、涅槃的同一解脱、共同价值。事和则是从具体的操作层面谈的，有六个方面，见和同解、戒和同行、利和同均、意和同悦、身和同住、语和无诤，称“六和”。

见和同解，是指人们在思想、认识方面的和谐，主要是指对于佛教真理有一致的正确理解。戒和同行（或戒和同遵，戒和同奉，戒和同修），是指人们遵守共同的戒律而和谐相处佛教专门为僧团制定相应的戒律，作为行为的强制性标准。利和同均，指利益分配的合理，以均衡为标准。意和同悦是指人们精神层面的和谐，同享心灵的和谐之乐。身和同住，是指人们行为方面的和谐，以此和谐，共处同一个集体之中。语和无诤，是指人们语言方面的和谐，不说伤害他人的妄语、绮语，不恶口、不两舌，在此和谐的语言环境中，人们团结友爱而无争斗。

星云法师对“六和”解释得非常明了，他认为，见和同解就是“思想上建立共识”，戒和同修就是“法制上人人平等”，利和同均就是“经济上均衡分配”，意和同悦就是“精神上志同道合”，口和无诤就是“言语上和谐无诤”，身和同住就是“行为上不侵犯人”。^[11]

这种六和的集团伦理表明，要达到一种社会组织内部的和谐，最基本的是使组织成员在思想观念、制度建构和实际利益三个层面达到和谐。思想观念上必须有相同的价值目标，可以理解为思想的统一，但这种统一（同）不是先秦儒家解释的与“和”相对立的“同”，而是“和”基础上的“同”。有的佛教思想家特别区别了儒家的和谐观与佛教此处六和说的不同，“儒说小人君子，或和或同，今释子比丘和而同也。”^[12]同时必须对和谐建立起良制的保证，树立对法律、规则的尊重意识，因制度的完善而和谐，由法律之同而和。和谐也必须建立利益的基础，包括对于物质利益的满足，各种利益分配因同而和，利益之中，不一定是指绝对的平均，而是均衡、合理、公平。由此三者之和，才可能有进一步的道德生活方面的和谐，有和谐的道德意识（意和）、语言（口和）、行为（身和）。

近代中国佛教已明确注意到近代社会以来仅靠杰出个人的道德示范已难以救世，而需要有道德的集团的积极作用，如太虚所说，“今日非个人恶止善行能达成拯世救民之目的，必集团之恶止善行乃达成之也。”而依佛教的观点，组织实体必须是一个伦理实体，不但僧团如此、家庭如此，整个社会也是如此，这种组织伦理对于社会和个人影响至大，而一个社会或组织的和谐伦理的建立，除了个人在道德主体层面重视修心的同时，更重要的是要关注社会组织的思想建设、法制建设和利益分配的公正，三者的综合作用才能导致社会的和谐伦理境界的实现。

四、和谐的家庭伦理

个人的信仰类型，有的人不出家，是在家信徒，生活在家庭中，在家则有在家的规范，必须遵守家庭伦理。家庭是伦理实体，是个体最早接受道德熏染之场所。家庭遵守的伦理精神，事实上也是以“和”为核心和，太虚将在家信众称为“家庭僧”，认为“家族即最良好之和谐合聚的群众，亦自然之僧也。此家族僧以儒教之伦理及佛教之人乘，最得和谐合聚之

理。”^[13]因此，家庭伦理的本质也是和谐伦理。

建立家庭的和谐伦理，儒家和佛教的人乘伦理最具足。最基本的三皈五戒，三皈的本质是建立起坚定的宗教信仰和道德信仰，五戒之善，即不杀生戒、不偷盗戒，不邪淫戒，四不妄语戒，五不饮酒(不吸食毒品等乱性情用品)戒，中国佛教经常将此与儒家五常比较而视为类同。

佛教的家庭伦理特别关注和谐地处理家庭中各种关系的，基本要求是相互关爱和尊重，而不是单方面的，家庭成员都是平等的。

子女对于父母注重孝养、报恩。孝顺父母有五方面的表现，“一者供奉能使无乏，二者凡有所为先白父母，三者父母所为恭顺不逆，四者父母正令不敢违背，五者不断父母所为正业。”^[14]还有其他类似内容的多种表达，孝作为佛教家庭伦理的重要规范，不但印度佛教重视，中国佛教更是有所发展，在中国佛教看来，佛教的孝是大孝，而儒家的孝只是小孝。报恩作为佛教伦理的重要道德规范，体现在子女处理与父母的关系上，是报父母之恩，对父母养育之大恩的回报，佛教称为“知恩报恩”，“父母恩重，抱之，育之，随时将护，不失时节，得见日月。以此方便，知此恩难报。是故，诸比丘，当供养父母，常当孝顺，不失时节。”^[15]因此，子女对父母的孝顺和报恩，不只是对在家居士的要求，也是对出家僧的要求。

同样，父母对于子女的关爱责任也有五方面的要求，主要是养幼和教化。“一者制子不听为恶，二者指授示其善处，三者慈爱入骨彻髓，四者为子求善婚娶，五者随时供给所须。”^[16]

家庭伦理有关系中的另一重要内容是夫妇关系，这一关系的处理原则包括相互的责任与义务两方面。

夫敬妻有五方面的在求，在六个方位中，西方代表妻，夫敬妻，最基本的是物质方面的供养，这和妇女的经济依赖性相关，“若有人能供给妻子衣服、饮食、卧具、汤药、瓔珞、服饰、严身之具，是人则是供养西方。”^[17]更进一步的内容还包括精神方面的关爱、尊重和信任，“一者相待以礼，二者威严不嫫，三者衣食随时，四者庄严以时，五者委付家内。”^[18]佛教还有其他相类似的说法。妻事夫也有五方面的要求。“一者先起，二者后坐，三者和言，四者敬顺，五者先意承旨。”^[19]另一种说法，妻子对于丈夫有十三乃至十四个方面的行为规范。

整个家族中，族中成员和族亲之间也是相互关爱，家庭中人以五事对敬待族亲，“一者给施，二者善言，三者利益，四者同利，五者不欺。”^[20]族亲也以五事“亲敬”族中成员，“一者护放逸，二者护放逸失财，三者护恐怖者，四者屏相教诫，五者常相称叹。”^[21]

如此，家庭成员彼此并重、关爱、帮助，使得整个家庭处于其于伦理责任的和谐境界，佛教称为“彼方安隐，无有忧畏。”

五、和谐的公民道德

每个个人同时又是社会的一个成员，作为社会成员，又必须遵守社会伦理的基本要求，现代社会之中，每一个人的社会身份是公民，要建成和谐的社会，倡导和谐伦理，必须使每个公民具备优良的公民道德。对于公民道德在民主法制型社会中的重要性，近代中国佛教已由太虚法师明确而以比较系统地提出了。

太虚认为，对于中国人的道德状况而言，最为重要的，是建设好公民道德，“今日中国国民最需要者，即为公民道德。”^[22]如果没有这一点，要想建设“近代”的国家社会，终究没有一日的安定。

为什么要提倡公民道德？太虚认为，在现代社会中，人人都有国家、社会的关系，每个公民都要能够考虑个人和国家、人民的关系，自觉地认识到自己是国民的一份子，时时顾及人民的利益安乐，一举一动都以国家社会的公众利益为前提。而一般中国人的观念，太虚感到当时多数受传统的影响，都有大家庭的组织，有家庭观念，知道各顾身家，但对于国家政治、地方公众之事，则认为与个人毫无关系，可以由皇帝或官绅去做，个人即使要做亦不可能，也就是说，中国传统的集权制度没有民众参与公共事务的机制。

公民道德的基本内容有哪些？太虚提出的公民道德的基本精神是自由、平等、和爱，“自由、平等、和爱三事，准乎此者谓之公民道德，畔乎此者非公民道德。”^[23]公民道德“以自由为质”^[24]，要使人达到自由，又必须使人自立、自治，而公民道德的“第一要点”是平等，全国民众是团体平等的，都要视为同胞兄弟一样。和爱是其实是和谐之爱，包括两个方面的内容，一是对于自由人的基于平等的依持，这里的爱指对于自身的爱，和指对他者的爱，无爱的观念，则这知道爱己，会放弃自己的自由权利，无和的观念，则不知道爱人，会侵犯他人的自由，三者的关系，太虚描述为“自由必持以和爱乃平等”。

公民道德的具体的行为规范，太虚列举了俭朴、勤劳、诚实、为公四条^[25]。俭朴是要求减轻对于物质浮华的欲望，节约资源以作为社会生产的资源；勤劳则可以促使社会经济的进步，这一观点和马克斯·韦伯的“新教伦理与资本精神”相似；诚实，要做到心口一致、言行一致，以取得彼此间的信任，因为如果大家使用欺骗之心，社会生产的进步就很难成功；为公，就是要求大家在做公共的事业时，把私心减少，以公共利益为前提。

太虚认为，这种公民道德要求和大乘佛教的伦理精神是一致的。因此，从佛教中可以发现 and 现代社会的精神追求相适应的内容。

六、和谐的生态伦理

人生活在自然界(国土世间)中，作为其中的一类生命体，佛教认为虽然最为殊胜难得，但也必须尊重其他生命和自然万物的固有价值，因此，在与国土世间生命类型和诸存在物的相处中，佛教的和谐伦理思想体现出了对于动物伦理和环境伦理的关注和智慧，构成其独特的生态伦理观。

佛教的动物伦理一是基于心性平等道德哲学原理，人和其他动物在生命本性上并没有差异，生命的价值都是相同的；二是基于缘起性空原则，每一种存在物都是众因缘和合而有，本无自性，无性之性，万法相同。如何对待这类生命，佛教提出不杀生和护生的道德规范，支持这一规范的伦理精神是慈悲。不杀生是从消极善的角度而言，不只是禁止伤害人类自身，更是广泛的涉及到一切生命，包括蝼飞蠕动，鸟兽虫鱼。护生则是从积极善的角度而言，爱护动物的生命，反对相残而生，要求信仰者“见世人杀畜生时，应方便救护，解其苦难。”^[26]佛教发展出放生这一动物保护行为，但护生的要求并不只在于这样的“离杀”，更要求不干扰其生活状态，“不损恼一切有情。”^[27]

对于有情众生之外的无情万物，山川、草木、大地等自然物，佛教主张尊重其自然价值，体现出特殊的环境伦理观。其道德哲学基础根本在于缘起论，以缘起性空建立其“深层生态”的伦理观，这里不是人类中心论，而是依于缘起的性空平等论。同时，基于“心净土净”的主体性原则，强调内心清净心对于环境伦理的重要性，这是重“唯心”的理路。又从“依正不二”的角度论证两者的和谐，实际上是重“客体”的理路，“依”为山河大地等“国土世间”，生命存在所依赖的环境，“正”为人和其他各种生物的生命生命体的“众生世间”，两者平等不二，体现出人与环境的和谐圆融。有一些佛教流派主张“无情有性”，认为山河大地等“无情”之物也具有和人类生命一样的本性，这是价值平等的理路。

七、结语

佛教伦理是“和”的伦理，这种和谐伦理有其自身的理论结构和内容体现，在当代社会有其积极价值，一方面作为信仰者的道德生活指南，起到净化人心的作用，另一方面对于和谐伦理也有理论和实践上的启发意义，心灵如何达到道德和谐，佛教提出的看法上也是如何“修心”的问题，一些伦理实体如何走向和谐伦理？佛教从家庭、社会组织、公民社会三者展开，其家庭伦理中的家族平等互敬互爱、组织伦理(僧团伦理)中讨论的思想建设、法制建设、分配公正三者对于和谐的作用，其公民道德的倡导，都是很有价值的思想，佛教的生态伦理为今天的生态伦理研究提供了重要的思想资源。

参考文献:

- [1] 《杂阿含经》卷 10,《大正藏》第 2 卷第 67 页上。
- [2] 《长阿含经》卷 17,《大正藏》第 1 卷第 108 页上中。
- [3] 《阿毘毘婆沙论》卷 15,《大正藏》第 8 卷第 109 页下。
- [4] 《坛经》敦煌本
- [5] 《杂阿含经》卷 37,《大正藏》第 2 卷第 272 页中、下。
- [6] 《马太福音》七章十二节。
- [7] 《大乘起信论》。
- [8] 《正法念处经》卷第五十六,《大正藏》第 17 卷第 331 页中。
- [9] 《阿难问事佛吉凶经》,《大正藏》第 14 卷第 755 页下。
- [10] 《禅源诸论集都序》卷上之一。
- [11] 转引自满义:《星云模式的人间佛教》第 31—32 页,台北:天下远见,2005 年版。
- [12] 宗密:《儒说盂兰盆经疏》下,《大正藏》第 39 卷第 510 页中。
- [13] 《新僧》,《太虚大师全书》第 22 册,第 1027 页。
- [14] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 71 页下。
- [15] 《增一阿含经》卷 11,《大正藏》第 2 卷第 601 页上。
- [16] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 71 页下。
- [17] 《优婆塞戒经》卷 3,《大正藏》第 24 卷第 1047 页中。
- [18] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 71 页下。
- [19] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 72 页上。
- [20] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 72 页上。
- [21] 《长阿含经》卷 11,《大正藏》第 1 卷第 72 页上。
- [22] 《菩萨的人生观与公民道德》,《太虚大师全书》第 21 册。
- [23] 《教育新见》,《太虚大师全书》第 45 册。
- [24] 《教育新见》,《太虚大师全书》第 45 册。

[25] 《如何建立国民的道德标准》，《太虚大师全书》第 21 册。

[26] 《梵网经》卷下，《大正藏》第 24 卷第 1006 页中。

[27] 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷 124，《大正藏》第 27 卷第 646 页上。

Study on Harmonious Ethics of Buddhism

Dong Qun

(School of Humanity and Arts, South East University, Nanjing, Jiangsu, 210097)

Abstract: Religion is the historical source of harmonious ethics and the characteristic of Buddhism ethics presents in the “harmony”. The moral philosophy of Buddhism ethics lies in the origin theory, the inwardness theory and the moral psychology. The core of Buddhism ethics is moral harmony in the mind. The harmonious ethics of the Buddhism varies according to different roles in the society including monk ethics, family ethics, citizen ethics and ecological ethics etc. Many excellent points will contribute to the construction of harmonious ethics in the present society.

Key Words: Buddhism, Harmonious Ethics, Moral Harmony