

# 論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」： 以「阿難受責」的案例為線索\*

嚴瑋泓\*

## 摘要

本文將以佛學文獻中「阿難受責」的案例為線索，從中分析「嚴守戒律」與「小小戒可捨」兩種道德信念，據此論述「忍辱」與「寬容」的含蘊關係以及兩者為何得以作為佛教倫理學的討論範例。

從「忍辱」的意義而論，其蘊含了「對己的安忍」與「對他的寬容」兩種內涵，就此而論，「忍辱」可作為「寬容」的基礎，即從自我的內在德性來發展寬容他者的可能。就持「嚴守戒律」的信念者而言，其「寬容」表現在違犯者得以

---

\* 本文初稿〈「嚴持淨戒」與「微罪可捨」：以「阿難受責」為例論佛教倫理學的寬容原則〉曾發表於「第二屆『道』與『德』研討會：中西倫理學的新視野」。會後之修正稿〈試論佛教倫理學的寬容原則及其理論基礎：以「阿難受責」的案例為線索〉也曾於「臺灣哲學會·批判與反思哲學研讀會·第五十場次」中討論。兩次會議中仰承多位學界先進賜教，使得作者獲益良多。此外，兩位匿名審查委員的細心的指導與寶貴意見，均使作者受益匪淺。故於論文即將刊行之際，一併致上誠摯的感謝之意。

\*東海大學哲學系助理教授



豁免的可能性，而持「小小戒可捨」信念者的「寬容」則是一種尊重差異的理性表現。

本文將論證，佛教倫理學的寬容之所以可作為道德規範之自我立法與自我修正的基礎，乃是基於其為緣起法的一環。進一步而言，本文認為佛教倫理學的寬容精神，不能作為道德相對論者的論述範例，也與自由主義者的容忍原則有所差異。就某個側面而言，佛教倫理學的寬容雖然如同自由主義者的主張以寬容作為理性的必要條件；然而其殊異之處，則是表現在尋求道德共識的辯證歷程中，作為支持佛教倫理學之理論陳述的後設理論。

**關鍵詞：**佛教倫理學、忍辱、寬容、阿難



## 一、前言

據佛教所傳若干律典與論書所載，「阿難受責」之事乃佛陀滅度後，以摩訶迦葉(Mahākāśyapa)為首的僧團，於結集佛教三藏等文獻時所發生。阿難(Ānanda)是佛陀的侍者，佛陀在世時並無違犯僧團戒律。但佛滅度後，卻在結集經典的場合被指責犯了多項「突吉羅」(duṣkṛta)罪。雖然阿難自認無罪，但卻為了僧團和諧而向大眾懺悔「有罪」。就此而論，阿難堪忍於強加其身的惱辱，充分顯示出「忍辱」(kṣānti)的精神，也相當程度地顯露出他對不同道德信念者的「寬容」。

「阿難受責」主要的原因，在於阿難於以迦葉為首的僧團中主張佛陀遺教「小小戒可捨」，但迦葉認為佛陀生前並未具體說明佛教戒律中哪些是所謂的「小小戒」，這樣的主張會導致將小小戒「無限上綱」的後果，因此主張「小小戒不可捨」與「戒不可新制」的保守信念。然而，戒律作為佛教倫理的實踐範式，包含了行為準則與行為理性，前者乃具體作為確保行為合乎道德的行為規範，後者則是行為主體如何合理地遵守或把握道德規範的內涵。在這樣的架構下，「違犯者是否得以豁免」不免成了堅守行為準則者與重視行為理性者的衝突，基於調和衝突的理由，寬容的立論方有可能。

本文討論的步驟將分成以下幾個部分：首先，從佛教文獻中梳理「嚴守戒律」與「小小戒可捨」等兩種道德主張，



除了說明此兩種主張的內涵外，也藉此論述「忍辱」與「寬容」的含蘊關係以及兩者為何得以作為佛教倫理學的討論範例。再者，論述佛教倫理學區分成兩種寬容概念，以自由主義者的寬容原則作為中介，反思佛教倫理學中寬容的特質。本文將論證，佛教倫理學的寬容之所以可作為道德規範之自我立法與自我修正的基礎，乃是基於兩者均為緣起法的一環。本文也將進一步指出，佛教倫理學的寬容精神，不能作為道德相對論者的論述範例，也與自由主義者的容忍原則有所差異。就某個側面而言，佛教倫理學的寬容雖然如同自由主義者的主張以寬容作為理性的必要條件，戒律中透過調和道德歧見之僧團共決的方法，也類同於自由主義者的所強調的理性。然而其殊異之處，則是表現在尋求道德共識的辯證歷程中，作為支持佛教倫理學之理論陳述的後設理論。

## 二、佛教倫理學中兩種道德主張

佛教倫理學的內涵，約略可從佛教的根本戒律來建構論述，就此而論，佛教戒律之內涵的探究或許可作為一條佛教倫理學立論的蹊徑。<sup>1</sup>雖然將佛教倫理學限定在根本戒律的論域或許會有過於窄化佛教倫理學論述範疇的疑慮，但若參考當前學界對佛教倫理學的論述，我們似乎不能否認戒律也

---

<sup>1</sup>所謂的根本戒律，指的是殺、盜、淫、妄等根本重罪及其衍生出來的道德規範。可參見釋圓持，2010，39-138。



是佛教倫理學的主要議題。再者，當代的佛教倫理學的論述傾向，多以佛教哲學的內涵逐步展開對應於當代倫理學或應用倫理學的討論，但綜觀此些研究成果多數仍然立基於佛教根本戒律的基礎而逐步展開議論。<sup>2</sup>據此我們可以發現，假若要進行佛教倫理學的討論，似乎無法完全迴避戒律內涵的相關討論。基於這樣的理由，使得戒律內涵的探究作為建構佛教倫理學理論的路徑具備著相當程度的合法性。<sup>3</sup>

依據佛教所傳的律典，佛教內部對於戒律的認知差異所形成的道德主張約略可分別為「嚴守戒律」與「小小戒可捨」兩種，前者由迦葉與優波離(Upāli)為代表，主張佛陀在世時所制訂的道德戒律不得輕易棄捨的保守信念；後者則由阿難與富蘭那(Purāṇa)為代表，主張佛陀曾經主張如果時空環境改變，一些無關緊要的「小小戒」可以捨棄。兩造間的不同的觀點，可由佛滅後第一次的王舍城結集的聚會中，迦葉指

---

<sup>2</sup> 如 Damien Keown, 2001, 165-191; Damien Keown, 2005, 3-20; Hammalawa Saddhatissa, 1997, 59-96; Peter Harvey, 2000, 60-96. David J. Kalupahana, 1995, 113-142.

<sup>3</sup> 不過，當前佛教倫理學的討論有越來越多元的趨勢。例如 *Journal of Buddhist Ethics* (<http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/>) 這個電子期刊，從創刊以來即包含了佛教倫理學重要議題的討論與書評，若檢視此期刊自 1994-2012 年共 19 期的內容，即可發現其中包含的議題相當豐富，約略有佛教戒律、經典中的倫理學課題，乃至於佛教對人權、墮胎、自殺、安樂死、自由意志……等等。不過這並不妨礙本文的討論主軸，因為雖然議題趨於多元，並非意味戒律的倫理學探究被排除在佛教倫理學之外。



責阿難犯了些許過失並將他排除在僧團之外的文證看出。

值得玩味之處，在於阿難於佛陀在世時，除了一個特殊的案例，<sup>4</sup>並未受到佛陀其他的譴責。在佛滅後，卻被迦葉舉發了一連串的過失。<sup>5</sup>其中的導火線，乃阿難在經典結集

<sup>4</sup>此案例乃烏陀夷(Udāyi)對反對舍利弗(Śāriputra)主張入滅盡定不得究竟智的說法，在一個論說場合中，他很不客氣地提出一連串不合理的問難。佛陀不但當面斥責烏陀夷，更指責阿難身為長者，卻放任烏陀夷大放厥詞。詳見《中阿含經·舍梨子相應品》，T01, no. 26, p. 449, c8-p. 450, a29. 本文中《大正新脩大藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典系列光碟(2009)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。

<sup>5</sup>阿難受到迦葉責難的「突吉羅罪」，在現存佛教內部不同學派的律典或論書(如：法藏部的《四分律》、化地部的《五分律》、有部的《十誦律》與《根本說一切有部毘奈耶雜事》、大眾部的《摩訶僧祇律》、《毘尼母經》、《大智度論》……等)中有諸多記載，雖然有些微的出入，但大致上沒有特別的差異。Lamotte 在《大智度論》的譯註中指出，阿難之「突吉羅罪」亦可見於《分別功德論》。(參見 Étienne Lamotte, 1944, 94.) 但若檢閱《分別功德論》，可發現其中所載阿難之罪有一事不見於其他文獻(即輕易度外道出家一事)。此外，各學派對於阿難之「突吉羅罪」的記載，可參考印順法師所羅列各部派不同的說法：一、不問佛小小戒；二、請佛度女人出家；三、聽女人先禮致汗舍利(佛身)——《四分律》與《僧祇律》作不遮女人禮佛致汗佛足；《雜事》及《迦葉結經》作以佛金身示女人致為涕淚汗足；四、以佛陰藏相示女人；五、不請佛久住世間；六、佛索水而不與——《雜事》作以濁水供佛；七、為佛縫衣而以足躡——《雜事》作浣衣；《十誦律》作擊衣；八、佛為說喻而對佛別說——《迦葉結經》作他犯他坐；九、



的場合中主張小小戒可捨之佛陀遺命，觸動了對戒律持保守信念等人的敏感神經。如《五分律》所載：

阿難復白迦葉言：我親從佛聞，吾般泥洹後，若欲除小小戒，聽除。迦葉即問：汝欲以何為小小戒？答言：不知。又問：何故不知？答言：不問世尊。又問：何故不問？答言：時，佛身痛恐以惱亂。迦葉詰言：汝不問此義，犯突吉羅，應自見罪悔過。阿難言：大德！我非不敬戒、不問此義，恐惱亂世尊，是故不敢。我於是中不見罪相。敬信大德，今當悔過！迦葉復詰阿難言：汝為世尊縫僧伽梨，以脚指押，犯突吉羅，亦應見罪悔過！阿難言：我非不敬佛，無人捉綦，是以脚押，我於是中亦不見罪相。敬信大德，今當悔過！迦葉復詰阿難言：汝三請世尊求聽女人於正法出家，犯突吉羅，亦應見罪悔過。阿難言：我非不敬法，但摩訶波闍波提瞿曇彌，長養世尊，至大出家致成大道，此功應報是以三請。我於此中亦不見罪相。敬信大德，今當悔過！迦葉復詰阿難言：佛臨泥洹現相語汝：若有得四神足，欲住壽一劫，若過一劫便可得之。如來成就無量定法，如是三反現相語汝，汝不請佛住世一劫，若過一劫，犯突吉羅，亦應見罪悔過。阿難言：我非不欲請佛久住，惡魔波旬厭蔽我心，是故致

---

命為侍者而初不願。但大致上以一、二、四、五為共同的傳述。詳見釋印順，1993，89-90。



此。我於此中亦不見罪相。敬信大德，今當悔過！迦葉復詰阿難言：佛昔從汝三反索水，汝竟不奉，犯突吉羅，亦應見罪悔過。阿難言：我非不欲奉。時，有五百乘車上流厲渡水濁未清，恐以致患，是以不奉。我於此中亦不見罪相。敬信大德！今當悔過。迦葉復詰阿難言：汝聽女人先禮舍利，犯突吉羅，亦應見罪悔過。阿難言：我非欲使女人先禮舍利，恐其日暮不得入城，是以聽之。我於此中亦不見罪相。敬信大德！今當悔過。阿難敬信大迦葉故，即於眾僧中作六突吉羅悔過。」<sup>6</sup>

據此，初步可區分兩種對於戒律的觀點，一是「嚴守戒律」的保守信念；二是「小小戒可捨」的主張。於此脈絡，兩種觀點並非處於一種對峙的緊張狀態，乍看之下，兩種觀點表面上似乎是一種微權力下所顯示出來的緊張關係，如果稍為

<sup>6</sup>《彌沙塞部和醯五分律》卷 30，T22, no. 1421, p. 191, b3-c6. 事實上，在《五分律》論及小小戒的問題時，下文中也記載了富蘭那所提出在寺院中自主飲食的觀點，此與優波離所誦之律相違，可知富樓那似也抱持著小小戒可捨的觀點。如：「富蘭那語迦葉言：我親從佛聞，內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。迦葉答言：大德！此七條者，佛在毘舍離時，世飢饉，乞食難得，故權聽之。後即於彼還更制四，至舍衛城復還制三。富蘭那言：世尊不應制已還聽、聽已還制。迦葉答言：佛是法王，於法自在，制已還聽、聽已還制有何等咎？富蘭那言：我忍餘事，於此七條，不能行之。迦葉復於僧中唱言：若佛所不制，不應妄制。若已制，不得有違。」(T22, no. 1421, p. 191, c19-p. 192, a5.)



注意一下後者的態度，其雖然採取與前者不同的道德信念而有所堅持，但某種程度上卻也在顧全大局的考量下而屈就自我，此或可視為一種寬容的態度。此外，就前者而言，表面上採取強硬的道德主張，但也抱持著不同型態的寬容，尤其表現在對違犯者的寬容上，此在他處的文本可以看到這樣的敘事，下文中再行討論。

如果細究這段道德爭議的脈絡，可發現兩者間最大的道德歧見在於「小小戒」是否可捨？顯然阿難所抱持之「小小戒可捨」的主張受到嚴重的質疑，而此質疑除了來自佛教內部保守勢力對於戒律的堅持之外，還有如何定義「小小戒」的問題。阿難雖然主張佛陀認為「小小戒可捨」，但是卻沒有說明何謂「小小戒」。也因此引發迦葉一連串的指責，而這些指責均宣稱阿難犯了「突吉羅」，所謂的「突吉羅」，即違犯「小小戒」的罪，亦即非常微細的輕罪，在佛教戒律中，犯此罪者只須對一人或對自己懺悔即可，而迦葉所責難的，大多都是佛陀在世時「在迦葉眼中」的小罪。這樣看來，迦葉似乎有點小題大作，但真的是如此嗎？或許可以分成兩個面向來分析：

(一) 「阿難受責」的導火線是其不知「小小戒」為何？因此迦葉隨即質問阿難為何不問佛陀？而緊接著一連串的責難，似乎也透露出迦葉的目的，由於無法確知何謂「小小戒」，索性藉由阿難自身的案例來逼使阿難承認「有罪」。如此一來，假若阿難承認有罪，也就意味



著「小小戒」不可捨。

(二) 在逼使阿難認罪之後，迦葉更提出了若承認「小小戒可捨」的話，由於佛陀並未清楚定義何謂「小小戒」，所以可能會導致持如是道德主張者有機會可以無限上綱的擴大解釋，使得佛教倫理學中諸多道德法則在這樣的信念下崩解。

第一個思考面向分析出文本中未曾顯明的涵義，但也替迦葉之所以採取如此強硬的態度提供了合理性。後者的思考，意味著迦葉護教心切的道德焦慮以及道德崩壞之危機的預斷，因此不得不採取極為保守的態度來為道德基礎構築防火牆。這樣的考量在迦葉接續的問難中一覽無遺：

迦葉復詰阿難言：若我等以「眾學法」為小小戒，餘比丘便言：至四「波羅提提舍尼」亦是小小戒；若我等以至四「波羅提提舍尼」為小小戒，餘比丘便復言：至「波逸提」亦是小小戒；若我等以至「波逸提」為小小戒，餘比丘便復言：至「尼薩耆波逸提」亦是小小戒。俄成四種，何可得定？迦葉復言：若我等不知小小戒相而妄除者，諸外道輩當作是語：沙門釋子其法如烟。師在之時所制皆行，般泥洹後不肯復學。迦葉復於僧中唱言：我等已集法竟，若佛所不制，不應



**妄制；若已制，不得有違。**如佛所教，應謹學之！<sup>7</sup>

文中的「眾學法」(saṃbahulāḥ-śaikṣa-dharmāḥ)、「波羅提提舍尼」(pratideśanīya)、「波逸提」(pāyattika)、「尼薩耆波逸提」(naiḥsargika-pāyattika)是佛教律典中相較於四類「波羅夷」(pārājikā)而言較輕的罪，依照不同部派所傳的律典，則是佛教內部不同學派所傳律典的分類，或輕、重罪所屬範疇，而此種分類也個別作為在各部派律典的題名。<sup>8</sup>以此觀之，迦葉對於阿難的責難，除了可歸諸於其保守的道德信念之外，就某個程度而言，也緣自於他保護僧團的動機。因此，當他宣說「佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」時，一則否定了「小小戒可捨」的可能性；再者也揭示了制訂新

<sup>7</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30，T22, no. 1421, p. 191, c7-18.

<sup>8</sup> 四類「波羅夷」即佛教出家戒律中的四種根本重罪：殺、盜、淫、妄。佛教各個學派所傳的律典，雖然有些微的差異，但此根本的戒條乃共通於各學派的。而此四「波羅夷」也發展為「沙彌十戒」，作為佛教出家戒律的根本「戒經」(波羅提木叉，*prātimokṣa*)。請參考：Peter Harvey, 2000, 92-96. 而佛教內部不同部派所傳律典的分類或範疇有所差異，「眾學法」、「波羅提提舍尼」、「波逸提」與「尼薩耆波逸提」四者均是佛教律典對於輕、重罪的分類範疇，除了此處引文所提到的四種罪之外，依照現存的《戒經》，還區分為八類，此乃佛教出家戒律發展成熟之後的分類。請見平川彰，《インド仏教史》上卷（東京：春秋社，1987年），頁 88-90。若依據印順法師的研究，現存《戒經》的八類在各學派中有共通的五類（波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼與眾學法），其中的「眾學法」在《摩訶僧祇律》中作「越毘尼」，在《十誦律》中則作「突吉羅」。參見釋印順，1994，132-138；八類與五類的對應關係圖，請見頁 147。



的道德法則之不可能性。

如果討論的視角轉到阿難身上，阿難雖然主張佛陀親囑小小戒可捨，但是卻說不清楚小小戒之道德原則的內容，所以才引發一連串的質疑。如果是依據「小小戒可捨」的原則，乍看之下似乎是一種倫理相對主義(ethical relativism)的立場，主張道德法則可根據不同的歷史、文化或生存世界的脈絡而有不同的觀點。然而，如果暫且不要落入這樣前理解，就「小小戒可捨」的內涵而論，可發現其並非宣稱所有的道德法則乃相對於不同的脈絡而立，就根本的戒律而言，仍是不能違犯的；其容許可捨的戒，乃是在僧伽團體的嚴格且根本的道德原則之外，那些關乎於生活細節的規範，而非一般的道德法則。就此而論，戒律的內涵與規範仍然具備著普遍性，因此我們似乎不能貿然將「小小戒可捨」視為某種倫理相對主義的型式。

此外，如果將上述《五分律》中阿難轉述佛陀小小戒可捨的敘事脈絡對比其他律典的記述，則可發現，在同樣的敘事中，多出了「僧團共決」的觀點。例如《十誦律》所載：

長老阿難徧袒右肩、長跪叉手，白大德摩訶迦葉：我面從佛聞受是語。佛言：我般涅槃後，若僧一心和合、籌量，放捨微細戒。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 《十誦律》卷 60，T23，no. 1435，p. 449，b12-14.



由是可知，如果捨除小小戒是被允許的，捨除之可能性乃建立在僧團的集體會議決議，而後才是維持戒律原貌或小戒可捨的結果。<sup>10</sup>據此，我們可以合理地主張，「小小戒可捨」的觀點如果搭配僧團的集體決議的配套，似乎可以回應抱持「嚴守戒律」之道德信念者的質疑與擔慮。

然而，由於「小小戒」的內容無法確知，使得「小小戒可捨」的主張陷入某種道德判斷的困難。也就是說，如果「小小戒可捨」的道德主張可以被接受，相對於此則必須提出一個判定何謂「小小戒」的判準，否則仍然無法避免迦葉所舉發的質疑，或許這也是後世佛教各學派對「小小戒」有諸多不同說法的原因。<sup>11</sup>就思想傳衍的脈絡而論，這些不同說法的原因在於各學派依據自身對於佛教內部倫理原則有著不同的理解與堅持，但這些堅持似與佛陀制定戒律的內涵不一致。亦即，戒律之目的乃指向煩惱的滅除（涅槃），由於學派間對於「小小戒」的歧見所引發的論爭，似乎過於拘泥於道德的法則或規約，而忽視了其中的內涵及其目的。

因此，有兩種進路或可解決迦葉的質疑：一是釐定小小戒的內容；二則說明「小小戒可捨」的內涵與其目的。就現

---

<sup>10</sup>這樣的觀點亦見於《毘尼母經》卷3：「阿難偏袒右肩，胡跪合掌。白摩訶迦葉言：親從如來，邊聞如是說：吾滅度後，**應集眾僧**，捨微細戒。」(T24, no. 1463, p. 818, b2-4.)

<sup>11</sup>各學派所傳律典中對於小小戒不同的說法，請參見釋印順，1993，91-96。



存文獻而言，我們找不到文證來說明佛陀所謂的「小小戒」的內容，而後世各個學派對於「小小戒」的定義均源自於其自身對於戒律的理解與堅持而莫衷一是，不足以說明佛陀所謂的「小小戒」的內容。就此而論，前者的進路似乎無法妥善解決迦葉內心對於「小小戒可捨」的疑慮。就後者而言，如果要說服迦葉的質疑，就必須說明為何「小小戒可捨」的主張不會導致戒律崩解的後果，反而是一種道德法則之自我修正的機制。

### 三、「忍辱」與「寬容」作為佛教倫理學的論述範例

就「小小戒可捨」的主張導致迦葉等保守信念者不滿的案例來看，似乎與「嚴守戒律」分屬道德歧見的兩端。然而，若從「阿難的態度」與「迦葉等僧團對阿難懺悔之後的寬容」等兩個面向來思考兩種主張，或可發現兩造間並不是那麼嚴重對立的道德歧見。

首先，我們可從前述《五分律》中得知，阿難在受到一連串責難之後，雖然內心仍有自我道德信念的堅持，但在僧團間，由於「敬信大迦葉」的理由，阿難便於「眾僧中作六突吉羅悔過」。就此而論，阿難表露出一種「尊重差異」的容忍精神，而此種尊重，並非屈服於群體暴力下的尊重，而是發自於其對整個僧團及其代表之內涵的敬重。



就此而論，阿難不但全然忍受外在強行加諸於自身的辱害，並能安忍內在心靈對於非事實指控的所產生的瞋恚而據理力爭，甚而得理不饒人。因此，不論是對外或對內，均表現出早期佛教以及大乘佛教哲學中所提倡之「忍辱」(kṣānti)的修為與精神。若就其核心內涵而言，「忍辱」的實踐對「他者」表現為「寬容」，對「自我」則為一種個人道德或宗教實踐所涵養的內在「德性」。我們或許可以從《雜阿含經》與《大般若波羅蜜多經·忍波羅蜜多分》確認這樣的定義。前者從佛陀與舍利弗以「實、不實舉我罪」的議題中顯露對自我與他者的「忍辱」與「寬容」；<sup>12</sup>後者則從無分別、平等的視域處理自我與他者間的交融與衝突，此種以平等視角面對自我與他者的相待也是「忍辱」與「寬容」之所以能成立的基礎。<sup>13</sup>也就是說，「忍辱」作為內在的道德涵養，包

<sup>12</sup> 《雜阿含經·497經》：「舍利弗白佛言：『世尊！有實、不實舉我罪者，於彼二人，我當自安其心。若彼實者，我當自知，若不實者，當自開解言：『此則不實，我今自知無此法也。』世尊！我當如是，如世尊所說解材譬經說，教諸沙門：『若有賊來，執汝以鋸解身，汝等於賊起惡念惡言者，自生障礙。是故，比丘！若以鋸解汝身，汝當於彼勿起惡心變易及起惡言，自作障礙。於彼人所，當生慈心，無怨無恨，於四方境界慈心正受具足住，應當學。』是故，世尊！我當如是，如世尊所說，解身之苦，當自安忍，況復小苦、小謗而不安忍？沙門利、沙門欲，欲斷不善法，欲修善法；於此不善法當斷，善法當修，精勤方便，善自防護，繫念思惟，不放逸行，應當學。』」(T02, no. 99, p. 130, a19-b4)

<sup>13</sup> 《大般若波羅蜜多經·第十三會·忍波羅蜜多分》：「時，舍利子復問具壽滿慈子言：『若菩薩摩訶薩修安忍時，有二人來至菩薩所：一善



含了對己的「安忍」與對他的「寬容」，而對他的寬容之所以能到提升到較大範圍的道德情操，也須建構在自我對外順、逆二境的「安忍」，此種安忍乃以一種平等的視角處理不同道德信念、文化、種族乃至於宗教……等差異間所可能產生的衝突，此為使得「忍辱」與「寬容」作為佛教倫理學的論述範例之所以可能的理論內涵。因此就阿難受責的案例而言，阿難的「忍辱」不但是一種內在德性的顯露，同時也作為對己之「安忍」以及對他者之「寬容」的基礎。

然而，若進一步細究此例，可發現就現存的律典而言並無文證記載阿難在向僧團懺悔後之敘事，均是在阿難懺悔之後，隨即進入到大眾結集經典的場景。當然，阿難也包含在經典結集的大眾之內。若排除律典，約略有《迦葉結經》與《大智度論》對阿難懺悔之後的發展有更進一步的著墨。就此兩部文獻而言，其中的敘事大同小異，均描述了阿難在懺悔之後，迦葉認為其未成就阿羅漢果，不能參與經典結集的聚會，因此請阿難離開僧團。但阿難在離開之後，卻又在很短的時間內成就阿羅漢果，隨即返回僧團，並被大眾接受並加入經典結集的行列，甚至作為首座。<sup>14</sup>

---

心故以旃檀塗，一惡心故以火燒身。菩薩於彼應起何心？」滿慈子言：「是菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，於第一人不應起愛，於第二人不應起恚，應於彼二起平等心，俱欲畢竟利益安樂；如是菩薩摩訶薩眾能行安忍波羅蜜多，能住安忍波羅蜜多。」(T07, no. 220, p. 1044, c23-p. 1045, a1)

<sup>14</sup>《迦葉結經》卷 1, T49, no. 2027, p. 6, b12-p. 7, a16; 《大智度論》卷 2,



在這樣的敘事結構中，有幾點可以注意：第一，如果以結集經典必須均為成就阿羅漢者的理由，將阿難排除在此次聚會的僧團之外，則必須說明在此場合中所有參與者均已成就阿羅漢。但就各學派律典的敘述，似乎看不到這樣的證據。第二，就佛教的文獻記載，阿難作為佛陀的侍者多年，理應最為清楚佛陀所說。因此佛滅後經典的結集，如果排除了阿難，則相當程度會削弱了經典的可信度，或許這也是這個敘事最後仍接受阿難重返法會，並作為經典結集之首座的原因。重要的是，從上述兩個文獻看到阿難被排除在僧團之外的原因乃是他未成就阿羅漢，若對照迦葉先前的責難，此並非屬於突吉羅，但為何會以此理由將阿難請出僧團之外？又，律典的記載中，雖然對阿難所犯突吉羅的說法不一，但卻也未曾以成就阿羅漢為理由將阿難排除在經典結集之外，多是阿難在向大眾懺悔後，即接受阿難作為經典結集的重要成員之一。因此，上述兩部文獻的記載或許並非教典流傳間的主流意見，雖然如此，阿難懺悔之後僧團對他的寬容態度也是不能被否認的。

因此，建構在根本戒律的佛教倫理學，除非違犯「波羅

---

T25, no. 1509, p. 69, a7-p. 70, a5。此外，感謝匿名審查委員之一從《大智度論》這段記載提出一種解讀的可能性：迦葉不是為了要逼阿難承認「小小戒」不可捨，而是迫使阿難棄凡入聖以作為結集經典首座的寶貴建議。筆者同意審查委員的看法，就文本的分析而言，或許不能排除這樣的可能性，但若納入這樣的可能性可能會使得論述跳出以戒律為主軸之佛教倫理學的論域，因此在本文中暫不論述。



夷」等重罪，會被逐出僧團，不再承認他是佛教僧伽的一份子之外，<sup>15</sup>對於輕罪的違犯者仍然保持著某種寬容的態度，此可從違犯者依據其所違犯之輕、重罪而搭配的懺悔方式得知。<sup>16</sup>迦葉與僧團中持保守道德信念者接受阿難突吉羅的懺悔，應是依照佛教戒律接受違犯者懺悔後恢復違犯前平等地位的寬容精神。從上述「阿難的忍辱」與「迦葉為首的僧團依照戒律的常規對阿難懺悔之後的寬容」兩種視角，可知佛教倫理學的寬容約略有兩種類型：第一，從「忍辱」的內在德性出發，表現為對於自我與他者間不同道德信念者的寬容，此可由阿難作為代表；第二，佛教戒律對違犯者的寬容，迦葉為首的僧團依照佛所制戒的寬容可以作為例證。

就對於不同道德信念者的寬容而言，其「寬容」的原則相當程度對應著「差異」的概念而論，而所謂的差異，則包含了種族、文化、道德信念……等，如何從這些差異中尋求一個主要原則讓消弭差異間的衝突，則是建立寬容原則的基礎。因此，初步了解佛教倫理學的寬容後，或許可借當代自由主義學者庫卡瑟斯(Chandran Kukathas)在〈文化的寬容〉中的論述作為一種中介來與佛教倫理學對話。

---

<sup>15</sup>如《五分律》就形容犯四波羅夷等罪者，「如人命盡，不可復活；如石破，不可復合；如斷多羅樹心，不可復生。」參見《彌沙塞部和醯五分律》卷 1，T22, no. 1421, p. 4, c28-29.

<sup>16</sup>佛教戒律對於除根本重罪之外的違犯者，均有搭配不同程度的懺悔方式，原則上犯越重罪者的懺悔程序與方式就更為複雜，違犯五類基本範疇之戒律的懺悔方式請參見釋印順，1994，頁 136-138。



對於庫卡瑟斯而言，自由主義者在談論差異間的寬容時，通常先建立自我的主張，然後再從這些主張中尋求寬容的可能性。也就是說，庫卡瑟斯認為，如果自由主義者所宣稱的道德原則相較於寬容原則而言具有優位性，就會轉化成為一種具有權威的道德原則，而使得多元與差異之間的寬容，則成為次要的道德原則。<sup>17</sup>庫卡瑟斯之所以主張寬容原則，一方面提醒吾人如果接受其他自由主義者所主張的道德原則，則可能轉變為凌駕在其他的道德原則之上而成為另一種宰制的首要原則。如此一來，這樣的主張並無法消弭來自於種族、文化……等差異間道德歧見與衝突。

再者，庫卡瑟斯認為理性在證成道德信念中扮演著不可或缺的角色，對於自由主義者而言，如欲主張不同的道德判斷或原則必須訴諸理性的要求。庫卡瑟斯進一步引述康德的意見，在《純粹理性批判》中，康德認為：對於理性而言，獨裁式的權威並不存在，理性的裁定必須透過自由公民的協議，且每一個公民都應該處於沒有任何阻礙的狀況之下，被允許表達其反對意見，甚至是否決權。據此，庫卡瑟斯認為，為了使得多元文化的差異間之道德信念得到證成，必須將寬容視為主要原則，因為寬容原則如同康德的理性，具備可被評議的特質。就此而論，我們可發現庫卡瑟斯的論證基礎在

---

<sup>17</sup>Chandran Kukathas, 1997, 69-104.



於，一但吾人摒棄了寬容，同時也就摒棄了理性。<sup>18</sup>職是之故，依據庫卡瑟斯的主張而言，寬容與理性是對等的，寬容原則相較於其他自由主義者的道德原則之所以更具優位性，乃是因為寬容乃是理性的必要條件，這樣的主張使得其他自由主義者一但承認理性在道德原則中的必要性時，就必須同時接受寬容原則。

上文已論述了兩類佛教倫理學中的寬容：第一類是對於不同道德信念者的寬容，第二類為對於戒律違犯者的寬容。據此，由阿難的案例所揭露的寬容是立於一種尊敬道德歧見者的基礎，由於此種寬容並未將自我的道德信念凌駕於他者之上，其也接受不同道德信念者的反對與否決，因此這樣的寬容相當程度地類同於庫卡瑟斯的主張。但是阿難的案例上也有不同於庫卡瑟斯之處，就阿難在迦葉之責難下的「忍辱」而言，其對「他者」表現為「寬容」，對「自我」則為一種道德實踐之內在德性的朗現。就此而論，不同於庫卡瑟斯主張寬容是理性的必要條件的觀點，在阿難乃至於佛教倫理學的「忍辱」精神中，寬容與理性同時運作的。此外，在《十誦律》與《毘尼母經》主張透過僧團共議共決的方式來決定小小戒是否可捨的主張，也如同庫卡瑟斯引用康德在《純粹理性批判》中的論據。第二類的寬容乃是一種違犯者豁免的模式，其是佛教倫理學內部結構中，環繞著違犯戒律者所建

---

<sup>18</sup>此段關於庫卡瑟斯的論證與主張，請參見：Chandran Kukathas, 1997, 78-83.



構的寬容。此類寬容並非建構在對差異之他者的容忍，而是一種透過違犯者的反省後重新恢復違犯者的平等地位的方式所建構。因此，此種寬容與庫卡瑟斯所持主張不同，在此類寬容的結構中，道德信念的反對與否決並被不容許，此類寬容只可能發生在違犯道德法則後之豁免的狀況。

此兩種寬容又分別作為「小小戒可捨」以及「嚴守戒律」兩類道德主張的內在精神。前者意味著佛教倫理學中道德法則自我修正的可能性，相對於「嚴守戒律」者質疑「小小戒可捨」無法界定小小戒可能導致戒律崩解之後果的疑慮，此類寬容在透過尊重他者的前提之下，也同時以僧團共決的方式化解小小戒之過度詮釋而導致戒律崩解的危機。而「嚴守戒律」者的寬容，雖然只限定在違犯者的處境中，但違犯者的反省活動除了最輕的突吉羅僅須自身懺悔即可豁免的狀況之外，其餘均須依照其所違犯的戒律輕重而有不同的方式對僧團表露懺悔，亦即其豁免的可能性是來自於僧團的寬容。就此而論，此類寬容仍是建立在戒律的優位性上的。因此，就第一類佛教倫理學的寬容而言，或可解決「嚴守戒律」者的疑慮；就第二類來說，其雖然堅持戒律的優先性，但也在相對的配套措施上以寬容修補了戒律不可修正原則所導致違犯戒律者在違犯後的不知所措與自我放逐，而落入道德恐慌或道德虛無的後果。



#### 四、佛教倫理學中「寬容」之所以可能的理論基礎

在了解佛教倫理學的兩種寬容後，我們初步可以理解這兩種寬容無非是從佛教戒律中「小小戒可捨」以及「嚴守戒律」的兩種道德主張所分析而得。就「戒」(śīla)與「律」(vinaya)而言，兩者間有某種程度的區分，例如就阿難受責的案例而言，爭論的焦點都在於「律」。就「戒」的定義而言，乃為「道德」(morality)、「自我約束」(self-restraint)，<sup>19</sup>或是「倫理德行」(ethical virtue)。<sup>20</sup>因此，「戒」一方面具有道德規範的意義，另一方面也有行為主體所含蘊的道德特質與德行，其透過自我的規訓而將道德內化於自我的行為與生活習慣。也就是說，當「戒」指向道德的善，其是一種從自我內在道德性所發而表現在行為上之習慣的善。再者，「律」的定義是「佛教僧團的行為法則」(buddhist monastic law/discipline / code)，相對於「戒」，更表現為鉅細靡遺的具體行為規範。<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup>如：Damien Keown, 2005, 27.

<sup>20</sup>如：Peter Harvey, 2000, 66.

<sup>21</sup>傅偉勳引用日本學者平川彰對於「戒」、「律」的字源解釋，分別以「自律」與「他律」來理解「戒」與「律」，並認為此種理解可以化解佛教內部「自律」的「戒」與「他律」的「律」所產生的道德兩難或道德衝突。(傅偉勳，2009，248-249。)本文雖同意這樣的觀點，但是確認為「戒」與「律」似乎並不必然產生道德兩難與道德衝突，多數的道德衝突來自不同的道德信念(如本文所述的案例)，而非自律與他律的交融或區別。



根據上述之戒律的內涵而言，其作為佛教倫理的實踐範式，包含了行為準則與行為理性。所謂行為準則，表露在各種對於僧團或一般人具體的行為規範；行為理性則是一種對於戒律及其衍生出來的倫理學探究抱持一種尊敬法則，並能具體實踐的態度，其重視法則所代表的精神與內涵，認為道德法則必須合理才有被理性的實踐的可能。

在這樣的架構下，「違犯者的豁免」不免成了堅守行為準則者與重視行為理性者的衝突，基於調和衝突的理由，寬容的立論方有可能。就某個側面而言，佛教倫理學第一類的寬容類似於庫卡瑟斯主張寬容作為理性的必要條件，而佛教僧團在早期以民主的方式，決定自身道德規範的修正與否，這也類同於自由主義者的寬容。然而，佛教倫理學第一類的寬容除了上述的內涵之外，在尋求道德共識的辯證歷程中支持此原則成立的後設理論，或許可以作為佛教倫理學之寬容有別於自由主義者的立論基礎。就第二類型的寬容而論，僧團作為違犯者豁免的實踐場域，違犯者之所以得以豁免，並非由自僧團的權力結構。因此，進一步說明豁免之所以可能的理論基礎，或可作為佛教倫理學之寬容的論述路徑。

上文已經提及，佛教倫理學之寬容的討論無法跳脫戒律的論域，因此若要論究此般寬容的理論基礎或許可從「戒律的目的」乃至於「戒律的理論基礎」著手。首先，就戒律的目的而言，不論從戒律的制定與後續的規範，可從兩個層面思考：一是從戒的內涵；二從戒律的效益。首先，「戒」的



內涵並不表現為鉅細靡遺的「律」，某種程度來說，戒所含蘊的內容包含了內在行善的動機，但也包含了根本的律，例如《大智度論》是這樣定義「戒」的：

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。<sup>22</sup>

「尸羅」乃梵語 *śīla* 的音譯，就《大智度論》的定義來看，戒的內容雖然著重於內在道德性質的涵養，但也含蘊外在道德規範，其目的在於指向人們正當的生活方式（淨命，即八正道中的正命）。就此而論，戒律的制定的根本精神在於維護人類正確的道德生活。這也是 Peter Harvey 與 Damien Keown 之所以將八正道作為佛教倫理學的基礎原則之一的緣故。<sup>23</sup>因此，戒的核心內涵在於導向正確且不走向極端的道德生活，依據這樣的基礎，佛教僧團發展出更嚴格與細緻的行為規範，是為「律」。

依據佛教所傳律典，佛陀制戒的終極目的在於「正法久住」，趨向此終極目的之餘，伴隨著其它的效益：

佛告舍利弗：有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制

<sup>22</sup>《大智度論》卷 13，T25, no. 1509, p. 153, b9-13.

<sup>23</sup>Peter Harvey, 2000, 37-39; Damien Keown, 2005, 4-5.



戒，立說波羅提木叉法。何等十？一者、攝僧故；二者、極攝僧故；三者、令僧安樂故；四者、折伏無羞人故；五者、有慚愧人得安隱住故；六者、不信者令得信故；七者、已信者增益信故；八者、於現法中得漏盡故；九者、未生諸漏令不生故；十者、正法得久住，為諸天人開甘露施門故。<sup>24</sup>

據此，我們可以分成幾個層面來理解佛教戒律的效益：第一，戒律可以維護僧團的秩序與和諧；第二，戒律乃培養道德反省能力與動機的途徑，此如同前述的第二類寬容的意義；第三、戒律可幫助佛教修行者止息煩惱；第四，使得佛教教法對外得以不受外人譏諷、批判，對內能透過戒律的維繫使佛教得以永續的發展。由是可知，佛教制戒的目的包含了內在道德性質的涵養，同時也緊扣著佛教止息煩惱、趣入涅槃的終極目的。在現實效益上，也為佛教教法永續發展所可能會遭逢的危機築下一道防火牆。

再者，就戒律的理論基礎而言，除了「諸惡莫作，諸善奉行」的意義外，<sup>25</sup>「己所不欲，勿施於人」的道德黃金律，也是戒律的內在精神。此如《雜阿含經》所謂的「自通之法」：

爾時，世尊告婆羅門長者：「我當為說自通之法。諦

<sup>24</sup> 《摩訶僧祇律》卷 1，T22, no. 1425, p. 228, c22-29.

<sup>25</sup> 此為描述佛教教義之理論陳述的典範，如《增壹阿含經》卷 1：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」(T02, no. 125, p. 551, a13-14.)



聽！善思！何等自通之法？謂聖弟子作如是學，我作是念：『若有欲殺我者，我所不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？』作是覺已，受不殺生，不樂殺生……」如上說。「我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜……」如上說。「我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他姪戒……」如上說。「我尚不喜為人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒……」如上說。「我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌。我尚不喜人加麁言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口……」如上說。「我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾……」如上說。「如是七種，名為聖戒。」<sup>26</sup>

表面上看來，這樣的道德公式透露出倫理利己主義(ethical egoism)的傾向，認為遵守戒律乃是基於不希望他人以同樣的犯行加諸於自我身上。但如果細究文義，可發現此處的道德黃金律的基礎乃建立在人我間「平等的共同感受」，而不是一種倫理利己主義的主張。此種共同感受透過內省與外推的兩層活動，建構人我之間的道德規範，目的在於指向一個和諧的社群與共居社會。

<sup>26</sup> 《雜阿含經》卷 37，T02, no. 99, p. 273, b13-c1.



而人與人之間為何會有共同感受？如果缺乏某種對等的關係，則不容易在自我意識中達成某種共同感受。舉例而言，當我們走在路上遇見一個乞丐，摸摸口袋丟給了他幾個銅板，這樣的行為就道德直覺看起來好似出於善意志而發，但如果進一步反思自我的內在心靈，可發現此通常並不源自於共同感受的動機，而是來自於我尊你卑的「憐憫」。此種「類慈悲」的行為之所以不能算是慈悲，乃是因為其並非出於平等共感而發的行為。因此，人我之間的共同感受的基礎在於一種對等的關係，即「平等」。

本文認為，對於佛教倫理學的寬容而言，「平等」可作為寬容的基礎，但我們似乎必須繼續追問，如果「平等」可作為佛教寬容的基礎，那「平等」在什麼樣的前提下成立？佛教大乘菩薩道「同體大悲」與「無緣大慈」的概念，或許可以作為「平等」的參考範例。「同體大悲」與「無緣大慈」將他者與自我視為平等的共同體，平等的視角也是菩薩饒益有情的發動處。<sup>27</sup>這樣的觀點將「同體大悲」與「無緣大慈」

---

<sup>27</sup>例如：《大乘本生心地觀經》卷 4：「我為眾生運大悲心，棄捨身命濟諸苦難。然今我身有一善根，受持如來不妄語戒，無量生中未曾缺犯。若我一生有妄語者，今此惡風轉加增盛；如是戒德非虛妄者，願以此善迴施一切，我與眾生當成佛道。若實不虛，願此惡風應時休息，如意便風隨念而至，然諸眾生即是我身，眾生與我等無差別。是大菩薩發起如是同體大悲無礙願已，經一念頃惡風尋止，便得順風解脫眾難，得至寶所獲諸珍寶。」(T03, no. 159, p. 311, c10-20.) 《大乘本生心地觀經》卷 5：「智光比丘汝諦聽，出家菩薩所應作，無緣大慈攝眾生，猶如一子皆平等。」(T03, no. 159, p. 313, b20-22.)



的內涵形述為類似「視人之身，若視其身」(《墨子·兼愛上》)的平等觀點。但與墨子不同之處，在於墨子的目的在於「治國」；菩薩道「同體大悲」與「無緣大慈」之目的並不在此，而是透過平等的共感「拔苦」、「與樂」，目的則指向涅槃解脫。<sup>28</sup>

據此，本文所論述的兩種寬容，可在平等的共感中表現出「尊重差異」與「豁免道德懲戒」。就阿難的案例而言，如果缺乏平等共感的寬容所表現出來的敬重，可能是源於權力關係後的結果；就「嚴守戒律」的寬容而言，則可能緣自於一種持戒者面對違犯者的憐憫，而不是一種慈悲的豁免。因此，平等的概念似乎可作為佛教倫理學寬容的論述依據。再者，伴隨著「同體大悲」與「無緣大慈」的概念，環繞著戒律所建構之佛教倫理學的寬容，或許可以將「平等」與「慈悲」視為共同的理論基礎。<sup>29</sup>

但基於什麼樣的理解，能夠將「同體大悲」與「無緣大

---

<sup>28</sup>例如：《大般若波羅蜜多經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》卷 588：「舍利子！汝等當知！諸佛世尊其心平等，如於佛所起純淨心，安住慈悲與樂拔苦，如是愍念一切有情，平等欲令離苦得樂。」(T07, no. 220, p. 1041, b11-13.)

<sup>29</sup>例如姚富全所指出，「慈悲」就是統合戒律的核心道德力量，其貫穿統攝戒律而且能展現佛教倫理核心的道德觀點。見姚富全，2012，137-196。本文基本上同意慈悲作為佛教倫理學中統合戒律的道德力量，然而，如果慈悲並非依據正確的認識緣起所生，則可能是一種異化的慈悲，甚或是一種扭曲的憐憫。



慈」作為一種觀看人與世界的視角，或許才是佛教倫理學之寬容的理論基礎。在這樣的意義之下，「平等」與「慈悲」雖然可作為佛教倫理學的核心內容，但在實踐場域中，如何從自我意識中引發與他者或群體的「平等意識」或「共同感受」呢？或許可以先從佛教認為慈悲是如何引發的觀點說明。

本文認為，大乘菩薩道從「眾生緣」、「法緣」與「無緣」三個結構解說慈、悲、喜、捨四無量心如何發起的說法可作為例證。<sup>30</sup>以「慈」為例，如果我們發起慈心時，是以具體的眾生作為對象而生起的，如見人們病苦所生起的慈心，稱為「眾生緣慈」。第二，若從佛教解說眾生結構的說法而生起的，例如五蘊、十二處……等，則是「法緣慈」。第三，若不從具體的眾生、法而生起慈心，而是從「觀一切法而離諸妄想」所生起的慈心，則為「無緣慈」。以哪些人可以引發此三類慈心而言，「眾生緣慈」在一般人身上即可引發，「法緣慈」則通於聲聞、緣覺，此兩者均表現為一種由特定的對象或說法而生起的慈心。而「無緣慈」則是從「離諸妄想」

---

<sup>30</sup>例如：《菩薩地持經》卷7：「云何菩薩修四無量？調慈、悲、喜、捨。略說菩薩四無量有三種修：一者『眾生緣』；二者『法緣』；三者『無緣』。菩薩安處一切三聚眾生已，若苦、若樂、不苦不樂眾生，欲安樂故，作樂饒益想而修慈心，周滿十方一切眾生解解想住，是名菩薩『眾生緣慈』。若菩薩起法數想，法數眾生行觀而修慈心，是名『法緣慈』。若復於法離諸妄想而修慈心，是名『無緣慈』。如眾生緣、法緣、無緣慈，悲、喜、捨亦如是。」(T30, no. 1581, p. 927, a29-b8.)



而生，此乃專屬於菩薩的內涵。<sup>31</sup>就此而論，我們似乎可以從「無緣」的角度來說明大乘菩薩道之慈悲的內涵。然而，我們可繼續追問：為何從「離諸妄想」所生起「無緣慈」可以引發「平等意識」呢？

上述問題的回應，可從大乘佛教從觀一切法空而生起「不二」、「無分別」的視角來界定平等的內涵而論。對於大乘菩薩道而言，平等的內涵乃建立在菩薩觀察一切法之真實性所生的智慧以及遠離煩惱與虛妄分別的基礎上，<sup>32</sup>由此前提所生起的平等意識，才是真正「無分別」的慈悲，這也是何從「離諸妄想」所生起「無緣慈」可以引發「平等意識」的理由。因此，從慈悲如何引發的思考線索我們可以發現，大乘菩薩之所以能夠基於「平等」而生「慈悲」，乃是基於觀一切法空所產生的無分別智慧來觀看世間與人我，這樣的

<sup>31</sup>例如：《菩薩地持經》卷 7：「眾生緣與外道共。若法緣者與聲聞緣覺共，非外道共。若菩薩無緣、無量，不共一切聲聞、緣覺及諸外道。」(T30, no. 1581, p. 927, b13-15.)

<sup>32</sup>例如：《大般若波羅蜜多經·第六會·平等品》卷 570：「爾時，最勝復從座起，偏覆左肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「如世尊說法性平等，何謂平等？等何法故名為平等？」佛告最勝：「天王當知！等觀諸法自性寂靜、不生不滅，故名平等；一切煩惱虛妄分別自性寂靜、不生不滅，故名平等；名相分別自性寂靜、不生不滅，故名平等；滅諸顛倒不起攀緣，故名平等；能緣心滅，無明、有、愛即俱寂靜，癡愛滅故不復執著我及我所，故名平等；我、我所執永滅除故名色寂靜，故名平等；名色滅故邊見不生，故名平等；斷常滅故身見寂靜，故名平等。」(T07, no. 220, p. 942, b7-17.)



觀點才是佛教所主張之平等的內涵。<sup>33</sup>也是在此基礎之下，「同體大悲」與「無緣大慈」，才能作為一種觀看人與世界的視角。然而，觀一切法空的智慧似乎是佛教實踐之後的結果，其如何作為佛教倫理學之寬容的理論基礎呢？

此問題的回應，可從根據什麼理由能觀一切法空著手。自早期佛教開始，觀一切法空入手處即是觀察「緣起」，<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>例如：《大般若波羅蜜多經·第六會·平等品》卷 570：「菩薩常緣菩提分法，不起聲聞、獨覺作意，於菩提分聲聞、獨覺不見異相，故名平等；緣一切智，心不休息常修空行，由大悲力不捨有情，故名平等。」(T07, no. 220, p. 942, c12-15.)《大智度論》卷 77：「菩薩行般若時，得諸法平等忍；得平等忍故，雖行空、亦能生四無量心。四無量心中，大悲是大乘之本，見眾生就於死法，如囚受戮。」(T25, no. 1509, p. 601, a11-14.)

<sup>34</sup>佛教的緣起法，意旨萬物相依互存，互為因果，無常變異。定義如《雜阿含經》卷 10 所示：「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』』」(T02, no. 99, p. 67, a4-8.) 此外，從緣起觀空，如《第一義空經》的範例：《雜阿含經》卷 13：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……，廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……，如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」(T02, no. 99, p. 92, c16-25.)



大乘佛教也不例外。<sup>35</sup>所謂觀一切法空乃從緣起的視角來看觀察存有世間，了解一切的存有均是因緣和合，且無實體性與無恆常性。在了知緣起後，對一切存有不生起任何實體化或恆常性的認知，進而養成一種無分別的視角，也是一種平等的視角。<sup>36</sup>就此而論，觀一切法空之所以可能的理由，在於如實地理解緣起的法則。本文認為，緣起法除了是一種存有論的說明外，也可以作為佛教倫理學之寬容的理論基礎。<sup>37</sup>此主張的理由在於，若各個道德主體能藉由正確地理解「緣起」理論，覺察人我之間均是處於相依互存之緣起的一環，基於這樣的視角，才能取消對立而體認平等，以此體認作為前提，慈悲才有可能。<sup>38</sup>據此，我們可以理解在大乘菩

<sup>35</sup>例如：《大般若波羅蜜多經·第一會·不可動品》卷 387：「善現！因緣本性空，等無間緣、所緣緣、增上緣本性空；從緣所生諸法本性空；無明本性空，行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱本性空。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，如實了知如是緣起本性空已，住本性空為諸有情宣說如是本性空法。」(T06, no. 220, p. 1000, c25-p. 1001, a2.)

<sup>36</sup>例如：《大智度論》卷 100：「『諸法無所有等故』者，諸法性不可得故，眾因緣亦不可得；眾因緣亦不可得故，皆是無所有；入無所有中故，則皆平等。」(T25, no. 1509, p. 753, a13-15.)

<sup>37</sup>感謝匿名審查委員之一針對作者將緣起法推至相當廣泛的意義是否恰當的寶貴建議與指教。筆者相當同意緣起法主要是在說明存有，但是此處將其作為佛教倫理學之理論基礎的理由在於透過對存有的觀察所把握的平等性，可以作為一種觀察與對待世界與人的視角與修為。因此，從緣起而產生的視角才是本文說明「平等」與「慈悲」的主要理由。

<sup>38</sup>將緣起法視為佛教倫理學基本理論之觀點並不是獨特的見解，例如昭



薩道的意義下，「平等」與「慈悲」之可能性在於觀一切法空，而觀一切法空的依據，則是緣起的理論。

針對戒律的內涵與效益來看，其目的除了指向涅槃，還有正法久住的考量。前者可透過戒、定、慧的修學而完成，其基礎仍然建立在正確理解緣起，並以之作為觀看人與世界的視角的方法。而正法久住就涉及到佛教內部與外部隨著不同的時代與文化所要面對的處境而論，寬容或許可作為一種道德立法與自我修正的原則，但伴隨著寬容而來的平等與慈悲，卻也建構於緣起的理解，並在實踐層面以無分別的視角觀看人與世界。<sup>39</sup>

就佛教倫理學的兩種寬容而言，對於不同道德信念者的寬容，重視的是行為理性，此種理性乃建立在平等與慈悲的共感上而表現為一種包容，我們已經論述，平等與慈悲的內涵可從緣起的理論來說明。而行為理性在尊重差異的表現形態下主張道德原則有可被修正的可能，此一方面意味著道德

---

慧法師就以緣起法作為倫理的基本原理與精神，並以之作為佛教護生的理論基礎。參見釋昭慧，2001，35-86。釋昭慧，2003，51-93。本文此處只是進一步論述對於佛教倫理學寬容而言，「平等」與「慈悲」的表現型態可以有更為核心的學理基礎。

<sup>39</sup>如同印順法師論及「慈悲的根源」時所說：「一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。」請參見釋印順，2000，123。



原則相應於生活世界而表現為無常、變異，二方面在修正的機制上由不同的道德主體和合籌量，因此也可視為是緣起的一種表現。再者，對於戒律違犯者的寬容，其內涵表現在重視行為準則者對違犯者的寬容，此類寬容之所以可能，同樣也是建立在平等與慈悲的共感上的。此外，第一類寬容所含蘊的另一種道德處境，則是佛教透過僧團共議的方式來決定小小戒是否可捨。此種處境可以看出兩種情形，一是僧團共議各個成員相互間的平等；二是承認小小戒的可修正性。前者的共議並非由權力或尊卑關係來決定，而是僧團間各個份子共同承認彼此間具備平等的存有地位與發言位置；後者的可修正性，也透露出道德細則與生活世界的無常性。因此，本文認為緣起同樣可以解釋這兩種情形。總而言之，佛教倫理學的寬容，乃建立在平等與慈悲的共感上，但在平等與慈悲的背後，則是透過緣起法支撐著平等與慈悲的可能性。基於上述的理由，本文主張緣起乃作為寬容的後設理論。

## 五、結語

本文以「阿難受責」的案例為線索，從中梳理「嚴守戒律」與「小小戒可捨」兩種道德信念，據此論述「忍辱」與「寬容」的含蘊關係以及兩者為何得以作為佛教倫理學的討論範例。本文發現，從「忍辱」的意義而論，其蘊含了「對己的安忍」與「對他的寬容」兩種內涵，就此而論，「忍辱」



可作為「寬容」的基礎，即從自我的內性德性來發展寬容他者的可能。就持「嚴守戒律」的信念者而言，其「寬容」表現在違犯者得以豁免的可能性，而持「小小戒可捨」信念者的「寬容」則是一種尊重差異的理性表現。

若以自由主義者庫卡塞斯的寬容原則作為論述中介，「小小戒可捨」的寬容是比較相近的；而佛教僧團以共議自決的方式決定自身道德規範的修正與否，則類同於康德所訴求的理性。然而，本文同時也指出，佛教倫理學的寬容之所以可作為道德規範之自我立法與自我修正的基礎，乃是基於兩者均為緣起法的一環。

進一步而言，本文認為佛教倫理學的寬容精神，不能作為道德相對論者的論述範例，也與自由主義者的容忍原則有所差異。就某個側面而言，佛教倫理學的寬容雖然如同自由主義者的主張以寬容作為理性的必要條件；然而其殊異之處，則是表現在尋求道德共識的辯證歷程中，作為支持佛教倫理學之理論陳述的後設理論。因此，當自由主義學者宣稱寬容是理性的必要條件，佛教倫理學之寬容乃以「平等」與「慈悲」作為核心的內容與精神，並以緣起法作為支撐「平等」與「慈悲」之所以可能的後設理論，這或許是佛教倫理學中寬容精神的特別之處。



## 參考文獻

### (一) 古籍文獻

- 《十誦律》，《大正藏》冊 23。  
 《大乘本生心地觀經》，《大正藏》冊 3。  
 《大般若波羅蜜多經·第一會》，《大正藏》冊 6。  
 《大般若波羅蜜多經·第十三會》，《大正藏》冊 7。  
 《大般若波羅蜜多經·第六會》，《大正藏》冊 7。  
 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。  
 《大智度論》，《大正藏》冊 25。  
 《毘尼母經》，《大正藏》冊 24。  
 《迦葉結經》《大正藏》冊 49。  
 《菩薩地持經》，《大正藏》冊 30。  
 《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。  
 《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。  
 《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22。  
 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

### (二) 專書

- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kalupahana, David J. *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.
- Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005.
- Keown, Damien, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York:



Palgrave, 2001.

Lamotte, Étienne, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)* Tome I, Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1944.

Saddhatissa, Hammalawa, *Buddhist Ethics*, Somerville, MA.: Wisdom Publications, 1997.

釋印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞，1994年。

釋印順，《華雨集》第三冊，新竹：正聞，1993年。

釋印順，《學佛三要》，新竹：正聞，2000年再版。

釋昭慧，《佛教倫理學》，臺北：法界，2001年。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，臺北：法界，2003年。

釋圓持編著，《佛教倫理》，臺北：國家圖書館，2010年。

### (三) 專書論文

Kukathas, Chandran, "Cultural Toleration", Ian Shapiro and Will Kymlicka ed., *Ethnicity and Group Rights*, New York: New York University Press, 1997, pp. 69-104.

傅偉勳，〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》台北：東大，2009年再版，頁245-264。

### (四) 期刊論文

姚富全，〈戒律與佛教倫理〉，《揭諦》，第23期，2012年7月，頁137-196。



# On the Notions of Receptivity (kṣānti) and Tolerance in Buddhist Ethics: The Case of Blaming Ānanda

Wei-Hung Yen

## Abstract

This paper takes the case of blaming Ānanda as recorded in a number of Buddhist texts as a basis for analyzing the two kinds of ethical attitudes represented by the idea of “strictly adhering to precepts” on the one hand, and “abandoning the lesser precepts” on the other. Accordingly, I will discuss the relation between receptivity and tolerance and expound why the two notions are exemplifications of Buddhist ethics.

Two direct implications of the notion of receptivity are “patiently enduring oneself” and “tolerance toward others”. Since trusting in one’s own capacity to practice virtue is a pre-condition for developing tolerance toward others, it can be said that “patiently enduring oneself” serves as a foundation for tolerance. For those who take the position of “strictly adhering to precepts”, tolerance takes the form of the possibility of exempting those who violate the precepts. For others who take the position of “abandoning the lesser precepts”, tolerance is a matter of respecting differences.



I further argue that, on the basis of dependent-arising, the Buddhist sense of tolerance may serve as a foundation to self-legislation and self-revision as it relates to moral principles. Although the Buddhist notion of tolerance is in a sense similar to the liberalist claim that tolerance is a necessary condition for reason, I argue that the Buddhist notion of tolerance can be equated with neither moral relativism nor the liberalist concept of tolerance. I conclude that the difference between the Buddhist and liberalist notions of tolerance lies precisely in the Buddhist ethical meta-theory of dependent-arising.

**Keywords:** Buddhist ethics, receptivity, kṣānti, tolerance, Ānanda

