



知识改变命运



摘要

印度佛教在两汉时期传入中国后，面临着中国传统儒家孝道思想的巨大压力，中国佛教学者们不得着力寻找儒佛两家伦理道德的契合点，中国佛教孝道思想是佛教在中国立足和发展的关键，也是佛教中国化的一大主要特征。本文首先追溯了中国佛教孝道思想的社会基础和理论渊源；其次，探讨了中国佛教孝道思想的基本内容和主要特点；再次，阐述了中国佛教孝道思想的历史作用与现代价值。

全文主体共分三章。第一章简要论述了中国佛教孝道思想的社会基础和理论渊源。其社会基础是自然经济条件下的宗法伦理。其理论渊源主要是印度佛教经典中的孝道观点和中国传统伦理中的孝道思想。中国佛教孝道伦理思想的形成是佛教中国化的必然产物，是印度佛教伦理思想与中国传统孝道伦理思想的相互渗透和融合。

第二章主要阐述了中国佛教孝道思想的基本内容和主要特点。中国佛教思想家们根据不同时代的发展要求，对佛教孝道进行了不少论述和扩充，使其适应社会和自身发展的需要。按照历史与逻辑相统一的原则，对中国佛教孝道思想的主要内容进行了四个方面的阐释：入世之孝与出世之孝不相违，尽孝源于报恩，戒律与孝道合一，孝顺与念佛统一。中国佛教孝道思想与中国传统孝道思想相比较而凸显出以下基本特征：第一，“戒”“善”结合；第二，母恩难报；第三，理行同修；第四，笃孝求福；第五，行孝“戒杀”。

第三章简明阐述了中国佛教孝道思想的历史作用与现代价值。中国佛教孝道思想有其独特的社会作用。它在中国社会历史发展的进程中，起过重要的醒世助化作用，在我国当代全面建设小康社会的社会主义建设新时期，也有着不可忽视的启示意义和现实价值。

关键词：中国佛教，孝道思想，入世之孝，出世之孝，现代价值

ABSTRACT

India Buddhism was faced with enormous pressure from the ethic of filial duty of Chinese traditional Confucianism. When it was introduced into China in Han Dynasty and the Chinese Buddhists were striving to seek the converging point of the ethical morality between Buddhism and Confucianism. The ethic of filial duty of Buddhism ethic was the key to Buddhism's development and one of the main features of Buddhism in China. This paper traces back to the social base and the thinking source of the ethic of filial duty of Buddhism ethic and explores its main content and features. Finally, its historical functions and modern value are also illustrated.

This paper includes three chapters. The first chapter discusses Chinese Buddhism thought of filial duty's social base, which is the patriarchal clan system under the natural economy condition and thinking source, which lies in ideas of the filial duty in India Buddhism and the thought of filial duty in Chinese traditional ethic. The establishment of the thought of filial duty of Chinese Buddhism is the necessary outcome of the development of Buddhism in China and the infiltration and combination of India Buddhism's ethic thought and Chinese traditional ethical thought of filial duty as.

The second chapter expounds the main content and features of Chinese Buddhism thought of filial duty. The Chinese Buddhism thinkers make some discussion and complement of Buddhism filial duty to make it accord with social needs and its own development. The main content of Chinese Buddhism thought of filial duty is expatiated from four aspects: the filial piety in society doesn't violate the filial piety out of society; trying one's best to be filial origins the consideration of repaying an obligation; the combination of commandment and the filial piety; the oneness of filial piety and praying to Buddha. With the comparison of Chinese traditional thought of filial duty, the basic features of Chinese Buddhism thought of filial duty are distinctive as follows. First, the combination of "abstention" and "kindness". Second, calls for the repay of mothers' loving kindness. Third, the cultivation of ideas and actions

can help people to reach the real filial piety. Fourth, being filial is to pursue happiness. Finally, being filial should “abstain from slaughter” .

The third chapter illustrates the historical functions and modern values of Chinese Buddhism thought of filial duty and has its particular social functions. In the progress of Chinese social and historical development, it plays an important role in assisting the world and has considerable instructive meaning and modern value in the new phase of socialism building in developing a well-off society in an around way.

KEY WORDS: Chinese Buddhism, thought of filial duty, the filial piety in society , the filial piety out of society, modern value

原创性声明

本人声明，所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了论文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得中南大学或其他单位的学位或证书而使用过的材料。与我共同工作的同志对本研究所作的贡献均已在在论文中作了明确的说明。

作者签名：刘忠于 日期：2004年5月30日

关于学位论文使用授权说明

本人了解中南大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留学位论文，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以采用复印、缩印或其它手段保存学位论文；学校可根据国家或湖南省有关部门规定送交学位论文。

作者签名：刘忠于 导师签名：刘立夫 日期：2004年5月30日

第一章 中国佛教孝道思想的社会基础和理论渊源

1.1 自然经济条件下的宗法伦理

中国长久以来一直是自给自足以农业为主的父权社会,老人丰富的农事农时经验对农业生产非常重要,从而对老人很器重和尊敬。中国的宗法家族制度是孝道的社会基础,作为伦理规范的孝,其直接目的就是维护家族制度的稳固。而封建宗法等级制度是我国古代社会最基本的经济政治制度。无论是政治上的人分五等(天子、诸侯、大夫、士、庶人),官分九级,还是在封邦建国的基础上,所享有的土地、财产、行政权力、爵位等等经济、政治利益与特权均是以血缘关系亲疏的宗子关系为其确定标准的,从而形成了我国传统社会的金字塔式的宗法等级的超稳定社会结构。如在周代,宗法制和分封制是其政治的外壳行式,它在权力与财产的分配中起着重要作用。宗法等级制不仅在实际政治中具有可操作性,而且在现实层次上直接肯定了王权的唯一性和绝对性。祖宗崇拜、血缘亲情、宗法道德及由此衍生的心理从属感,成为专制王权最初的操纵工具和臣民道德的起点。与此相适应,周人十分强调尊宗敬宗的孝道。殷周时期,乃至以后祖先崇拜一直盛行。也正是这种家国同构的政治运作机制使中国传统孝道伦理内涵得到丰富,孝道伦理精神得到发展。孝的观念,不是自从有了人类社会就有的,而是随着父系制社会的产生而产生的。中国古代很早就建立了以血缘维系的氏族宗法社会,所以,孝作为社会基本的伦理规范,很早就出现了。到了春秋战国时期,以孔子为代表的儒家学派,在总结前代思想的基础上更重视人伦关系,重视伦理和道德的社会作用,进一步提高了关于孝的思想在中国传统道德中的地位。中国传统伦理中的孝道思想,以儒家道德规范体系为正宗,而儒家道德规范体系的核心伦理原则是“三纲五常”,其中“孝”是“三纲五常”的根本,可以说“孝”是中国传统家族社会管理家庭、治理国家的重要法宝,也是构建中国封建社会道德规范体系的中流砥柱。

中国传统伦理中,“孝”居于核心和首要地位,“孝道”作为维护家族亲子伦理的基本道德规范和要求,历来为思想家们所重视。《孝经·三才章》说,“子曰:‘夫孝,天之经也,地之义也,民之行也’”。孝,取法于天地;孝道,是相当于上天有永恒不变的道理,地上有无所不顺承的能力。人类居于其中,上受上天覆庇宇宙之仁慈,下受大地孕育万物的恩惠,自然而然会实行孝道。人得天之性,则为慈为爱;得地之性,则为恭为顺。慈爱恭顺,与孝道相合,故为民之行。孝敬父母、长幼有序是天地感应,神明照应下的人类,自然亲情的流露。“子曰:

“昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。长幼顺，故上下治。天地明察，神明彰矣。”“孝弟之道，通于神明，光于四海。”⁽¹⁾“夫孝，德之本也。”⁽²⁾孝是中国传统道德之根本，同时也是古圣先贤实现其“齐家、治国、平天下”的伟大理想的重要条件和保证。孝是对父权威的服从，忠是对君主权威的服从，忠孝相通，在观念上使君和父的权威联成一体，两种权威互相支持，使其变得神圣而至，君父权威的相互影响强化了全社会的权威认同意识普遍化。具体而言“孝”侧重于子女、晚辈对父母、长辈的孝敬顺从。孔子说：“奉先事孝。”⁽³⁾子游问孝，孔子回答说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，能有养；不敬，何以别乎？”⁽⁴⁾这就是说，对父母行“孝”，并不仅仅在于供养，更重要的是在于尊敬。曾子说：“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”⁽⁵⁾强调子女应当通过自己的行为使父母受到人们的尊敬，至少不能因己所为而辱没父母的名声。中国传统思想家们之所以注重“孝道”，是因为在他们看来，“孝道”不仅是家庭伦理的重要规范，而且能把它推而广之，扩展到社会生活的广阔领域，体现中华民族的“仁爱”之情。曾子又说：“人人亲其亲，长其长，而天下平。”⁽⁶⁾“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。”⁽⁷⁾由尊养家庭老者扩展到人，要求用对父母一样的感情去孝敬别的老人。不仅如此，由这种血统之所系，命根之由出，报效之主标的孝道意识中经过提升衍伸，则可产生“爱国爱乡”的道德感情。因此，孝不仅是中国传统道德之根本，中国传统伦理精神的源头和核心，而且是传统人伦关系的基础，孝意识也成为中华民族凝聚力的核心。

1.2 印度佛教经典中的孝道理念⁽⁸⁾

中国佛教孝道思想的理论渊源主要是中国儒家伦理中深厚的孝道思想，但是印度佛教经典中也不乏孝的思想观念，只是没有像中国社会一样上升到政治伦理的高度。佛祖释迦牟尼不仅强调孝顺父母是“佛法”、“圣道”，他在世时也是孝敬父母的榜样，为世人所敬仰。

佛教典籍无论是巴利文《经集》、小乘佛典《阿含经》，还是大乘诸多经籍，都毫无例外地倡导尽心孝养父母，并将孝敬父母的孝道纳入戒律之中，规定凡不尽心尽寿，供养父母者皆犯轻垢罪。《佛说梵网经》中就两次出现“孝道”一词。

⁽¹⁾ 孝经·感应章

⁽²⁾ 孝经·开宗明义章

⁽³⁾ 尚书·太甲

⁽⁴⁾ 论语·为政

⁽⁵⁾ 礼记·祭义

⁽⁶⁾ 孟子·离娄上

⁽⁷⁾ 孟子·梁惠王上

⁽⁸⁾ 参见：高玉春·印度佛教孝道观研究，石家庄师范专科学校学报，2001，3

该经写道：“若杀父母兄弟六亲，不得加报，若国主为他人杀者亦不得加报。杀生报生，不顺孝道”。又指出，“若佛弟子，有出家菩萨，在家菩萨”及“十方贤圣僧”，“今欲请僧求愿”，“若别请僧者，是外道法”，“不顺孝道”。应现佛陀心髓的佛教经典，无不从多视角阐扬佛教孝道观，强调孝道的极端重要性。巴利语佛教经典《经集》，属于上座部佛教即南传佛教的一部佛教早期经典汇编。其中已形成“孝敬父母”的孝道的萌芽。譬如，《大吉祥经》指出，“侍奉父母”，“是最高的吉祥”。《如法经》强调，“依法侍奉父母”，“遵行此道，便会成为名叫‘白光’的天神”。《毁灭经》、《无种姓者经》认定生活富裕，但不赡养青春已逝的年迈父母，这种人是无种姓者（指卑下低贱的人，也指低级种姓或被逐出种姓的人），是毁灭的原因。而“杀母”、“杀父”，则是“六大罪”之一。可见，佛祖对孝道十分重视，鄙视和鞭挞不遵行孝道的人。

作为传入中国汉族地区的佛教——北传佛教的部派佛教的经典《长阿含经》第二分卷六指出：“当于尔时，众生之类，永不复闻十善之名，但有十恶充满期间。”“众生能为极恶，不孝父母，不敬师长，不忠不义，反逆无道者便得尊敬。”“如今能修善行，孝养父母，敬顺师长，忠信怀义，顺道修行者便得尊敬。”《别译杂阿含经》卷八认为，“若远至他国，行伴名为亲；于自居家中，慈母最为亲”。《长阿含经》卷二也强调，孝事父母，尊顺师长，要“瞻视护养，未尝懈怠”。而且指出，恪守孝道，于个人，于家庭，于国家，都有莫大益处。传入中国汉族地区的佛教——北传佛教的大乘佛典也毫无例外地弘传孝道。《大般涅槃经》要求在家弟子，宜应修习“四种法”。其中之一是“恭敬父母，尽心孝养”。只要“恒行此四法”，必然“现世为人之所爱敬，将来所生，常在善处。”^{〔1〕}大小乘佛典还告诫人们如何做到孝道。譬如《善生经》指出：“夫为人子，当以五事敬顺父母”，“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。”《长阿含经》卷十一要求“夫为人者，当以五事亲敬亲族。”“一者给施，二者善言，三者利益，四者同利，五者不欺。”又指出“弟子敬奉师长，复有五事。”“一者，给侍所需；二者，礼敬供奉；三者，尊重戴仰；四者，师有教束力，敬顺无违；五者，从师闻法，善持不忘。”^{〔2〕}《长阿含经》第二分卷第十一中的《善生经》，着重阐述了佛关于在家弟子持家处世、敬事父母的教诲。《善生经》说，王舍城有一位长者，其子叫善生（又云尸加罗越）。佛告诫他：父母为东方，应以五事敬顺。师长为南方，应以五事敬奉。妻妇为西方，应以五事敬侍。亲族为北方，应以五事观敬。童仆为下方，应以五事敬授。以沙门婆罗门为上方，应以五事供奉。这就是佛说的“佛法之六方礼”。《长阿含经》第一分卷二又指出，佛告比丘：“复有七法”，“何谓为七？一者敬佛，二者敬法，三者敬僧，四者敬戒，五者敬定，六者

〔1〕 大般涅槃经卷三十三

〔2〕 阿难问事佛吉凶经

敬顺父母，七者敬不放逸。如是七法，则法增长，无有损耗。”《心地观经·第三报恩品》还明确地将对父母的知恩报恩称之为“圣道”。该经指出，“世界一切善男女，恩重父母如丘山，应当孝敬恒在心，知恩报恩是圣道。”

佛陀乃至大小乘佛典不仅倡导对父母的孝道，而且还将孝敬父母的孝道纳入佛教戒律之中。《五分律》卷二十说：“佛告诸比丘，‘若人百年之中，右肩担父，左肩担母，于上大小便利，极其珍奇衣食供养，犹不能报须臾之恩。从今听诸比丘，尽心尽寿，供养父母。若不供养，得重罪。’”《佛说梵网经》要求“于父母兄弟六亲人，应生孝顺心，慈悲心。”并将孝顺父母同“三宝”并列，强调必须“孝顺父母师僧三宝”。还规定“孝顺，至道之法”。同时，又将孝顺心提升为“佛性”，要求“菩萨应生孝顺心，救渡一切众生，净法与人。”《佛说梵网经》还针对不同的违逆孝道行为，分别作为予以相应治罪的规定。“若佛子，常应发一切愿，孝顺父母师僧。”“若一切菩萨不发是愿者，犯轻垢罪”；“不向父母礼拜，六亲不敬”，“犯轻垢罪”；“于父母兄弟六亲中，应生孝顺心，慈悲心”，若“反更加于逆害、堕不如意处者犯轻垢罪”；“若佛子有谤三宝，孝人谤三宝”，“是菩萨波罗夷罪”；“若父母师僧弟子病，诸根不具，百种病苦恼，皆供养令差”，甚至“见病不救济者，犯轻垢罪”。无疑，佛教戒律的实施，必然严格规范僧众行为，达于“行者阶道之正路”，是佛徒达成正果的重要保证。

释迦牟尼佛不仅强调孝顺父母是“佛法”、“圣道”，而且在现世更是孝敬父母的榜样，为世人所敬仰。他的父亲净饭王逝世时，佛亲自来到父王灵前，执持香炉，走到灵柩前面引路送葬，尽了孝子人事的天职。《贤愚因缘经·须阇提缘品》第七还以感人肺腑的事例，赞颂佛孝敬父母的美德。佛住在罗阅祇竹园精舍时，有一天，世尊和阿难拿着钵走进城去乞食。佛对阿难说：无论出家还是在家，慈心孝顺，供养父母，这样的功德是难以计量的。我所以这样说，是因为我回忆过去时，也慈心孝顺、供养父母，甚至用自肉救济父母的危急之厄。以这样的功德，上为天帝，下为圣主，乃至成佛。三界特尊，都是由于这种福德呀。明槩法师敬述的《佛法概要》中写道：释迦牟尼佛虽然是一个身邀方外，离开家庭，抛父母、别祖宗的比丘，可是他对生身父母双亲极为孝敬，为佛教徒树立一个良好榜样，特别是他的孝心、孝行成为出家僧众的典范和楷模。

第二章 中国佛教孝道思想的主要内容和基本特征

2.1 中国古代佛教思想家对中国佛教孝道的阐述和扩展

印度佛教是以出世主义为基本特征的宗教,尽管它的教义不乏孝的思想观念,但毕竟不是其思想的主流。它的教义、仪轨和戒律制度多不符合中国固有的伦理道德传统,尤其是僧侣的削发毁形、离亲弃家等出世主义思想和行为,与主张入世的居于主导地位儒家伦理道德思想和行为规范格格不入。儒家政治伦理强调“忠”和“孝”两大德目,而沙门的辞亲出家、不敬王者以及不遵俗礼,恰好成了儒道联合攻击佛教“不忠不孝”最好的口实。

佛教在忠孝方面的表现方式是最容易受到抨击的,儒家对佛教的批评集中于这一点,道教也是如此。《弘明集》中有一篇文章,题《正诬论》,作者未详,究其内容,是佛教徒反驳(正)持道家立场者对佛教的批评(诬)。批评者以神化了的尹文子为价值标准,指斥佛教“禁其杀生,断其婚姻,使无子孙”^①。道教的一个著名观点是三破论,南齐刘宋士人张融攻击佛教入国而破国、入家而破家、入身而破身。《三破论》说佛教“兴造无费,苦克百姓,使国空民穷,不助国,生人减损。况人不蚕而衣、不田而食,国灭人绝,由此为失。日用损费,无纤毫之益,五灾之害,不复过此。”^②佛教的发展,寺院的大量兴造,寺院之宏伟华丽,都耗费了大量的资金,这些资金增加国家的负担,而且最终都要转嫁到百姓身上;同时,佛教徒出家,不事嫁娶,一方面使一部分人退出了世俗生活领域,另一方面也影响到新的人口的出生,这不但会使从事经济生活活动,特别是农业生产的人员减少,甚至会影响国家的兵源。况且,佛教徒不直接从事生产,以接受供养为主,寄生的生活,是不是符合道德?这一类批评,唐朝的傅奕也从另一角度提出了,即无佛年长,有佛祚短,这和韩愈的看法是一致的。

北周武帝则认为这样不讲忠孝的佛教是国法难容的,“父母恩重,沙门不敬,悖逆之甚,国法不容”^③。唐高祖曾有一个《问出家损益诏》,他责问僧人:“弃父母之须化,去君臣之服章,利在何间之中?益在何情之外?”^④既不讲父母之孝,又不讲君臣之礼,这样的违背儒家纲常名教的教法对社会究竟有什么样的利益?佛教徒还有一个规矩,即“沙门不敬王”,以僧人出家,是方外之人,不必行方内世俗之礼,因此,见了皇上也不必行礼致敬,南朝宋世祖孝武帝刘骏,在

^① 正诬论引

^② 刘勰,灭惑论,弘明集卷八

^③ 周祖平齐召僧叙废立抗拒事,广弘明集卷十

^④ 广弘明集卷二十五

大明六年(462年)诏令僧人致敬,强迫执行,甚至动用酷刑致死,“既行割断之虐,鞭颜皱面而斩之,人不胜其酷也”^{〔1〕}。唐武宗则认为,教法之坏,无过于佛法,害人之甚,无过于佛法,就是因为佛教不讲儒教人伦,“遗君亲于师资之际,违配偶于戒律之间,坏法害人,无逾此道”^{〔2〕}。

中国古代佛教思想家们为了使佛教在中土社会立足和发展,不得不迎接中国传统社会的挑战,着力寻找儒佛两家伦理道德融合的切入点,从而根据不同时代的发展要求,在不同时期通过对含有孝的思想观念的佛教经典的翻译和注疏,以及借佛之名,撰写富含孝道思想的经典著作,对佛教孝道进行多层次多方面的论述和扩充,使其适应社会和自身发展的需要。

面对传统儒家和道教对佛教的责难和挑战,佛教方面不得不作出回应。汉魏时期牟融的《牟子理惑论》以佛教“贵道忘迹”来对儒家提出的佛教“有违孝道”的三大责难进行辩驳,并以孔子称赞泰伯、许由、夷齐的故事,说明孝道重质而不重形,论证佛家沙门的行为与儒家的孝道思想观念并无矛盾,促使人们接受沙门。

东晋著名的文学家和佛教学者孙绰(约320-380)以佛教教义调和儒、释思想,并作《喻道论》来阐述他的观点。在他所作的《喻道论》中,曾明确提出“佛即周孔,周孔即佛,盖内外之名耳”与“周孔救极弊,佛教明其本耳”的观点。他试图说明,儒教的功用是救世,而佛教的功用是救心,两者都有其积极的作用,但佛教对于人的解脱所起的作用是决定性的。

东晋成帝、康帝时期,车骑将军庾冰、太尉桓玄等人批评佛教徒不敬皇帝,抗礼万乘,对此庐山慧远(334-416)提出了著名的《沙门不敬王者论》进行辩护,重申了佛教自身的伦理传统。慧远主张,佛教徒和一般的人不同,称为出家人,出家与在家有别。在家人需要尊奉各种世俗的礼法,出家人乃“方外之宾”,为了实现佛教的道德理想,就不能完全以世俗教化所要求的规则行事;为了去除实现道德理想的障碍,就不能追求自我的名利,不能贵生、厚生。但究其实质,佛教并没有违背忠孝之理,而是以另一种方式实现忠孝。慧远说服了反对意见,也委婉地否认了君权对僧侣如同父子的伦理观念,但是他主张在家信徒应服从礼法,有表现出兼顾佛儒的态度。

隋末时期,天台智顗赞同传统的观点,以五戒和五常同,又以五行与五戒同,“深知五常、五行,义亦似五戒”。^{〔3〕}智顗特别强调儒家的孝对于佛教的意义,他的三谛圆融说在一定意义上,是对世俗观念的融合。

中国佛教学者一面阐发孝道,一面直接编造专门讲孝的佛经,制造经典根据,

〔1〕 历代王臣滞惑篇上·宋世祖,广弘明集卷六

〔2〕 旧唐书·武宗本纪

〔3〕 摩诃止观卷六上

以提高论据的权威性。如《父母恩重经》，约于唐初叶写成，也有人认为是姚秦三藏法师鸠摩罗什奉诏译成。不管该经是翻译而成，还是编撰而成，它真正反映了中国化的佛教注重报父母恩的孝道观念，并不影响它作为中国佛教孝道史料的重要价值。经中描写了一般庶民的母子深情，叙说父母的恩与儿子的孝养，强调父母孕育恩当报，提倡造经烧香，请佛礼拜，供养三宝，饮食众僧，为父母造福。此经是佛教在流传过程中受到儒家名教刺激和影响而作，同时又成为辅助儒家教化一般庶民的伦理道德读物。《父母恩重经》流传既广又久，出现各种异本，有的还加上插图，如父母恩重变文、父母恩重俗文、父母恩重变相图等，影响极为深远。

佛教为接受中国传统的孝观念，在其理论中确定了父母恩重如山，此恩难报的理念。所以“报恩”是佛教孝观念的出发点和确立的根基。汉代时安息国三藏安世高就翻译过《父母恩难报经》，全称为《佛说父母恩难报经》，又称为《佛说父母恩重难报经》。《佛说父母恩重难报经》主要述说了母亲对孩子成长的十重恩德。其中讲父母对子女有生身养育之恩，即使历经千年，无怨无悔地对待父母，也无法报答父母的生养之恩。

唐宋时期各大禅师对佛教孝道都有所扩充，善导（613-681）大师在阐述《观无量寿经》等净土经的宗义时，表达了其孝亲观。他在《观无量寿佛经疏》中，分析人身在世的因缘，追怀父母恩重，又申说父母养育之辛劳，斥责不孝之罪孽深重。《法苑珠林》和《辅教篇·孝论》在不同程度上体现了佛教孝亲观与儒家纲常的渗透融合。道世在《法苑珠林》中，专设《忠孝篇》、《不孝篇》、《报恩篇》，述说佛门的孝亲观，宣扬为人忠孝，将得厚报。众生只有得到佛果后，自己方有最大的能力帮助父母及无数的众生从轮回苦海中解脱，这才是真正的孝顺父母，报答父母的恩德。荷泽系的圭峰宗密（780-841），对孝进行了专门讨论，著有《孟兰盆经疏》，宣扬释迦及其弟子目连出家都是为了救护父母而尽孝道。《孟兰盆经》是方等部经，佛教的一部孝经，讲的是孝子目连的故事，目连是佛陀的弟子，其母死后堕入饿鬼道中，受倒悬之苦，目连不忍，向佛问法，佛说，在七月十五僧众自恣日，用百味饭食、五果供奉十方佛僧，可以使其母脱离苦难。此经强调的是孝子报恩思想，依此经有孟兰盆会，传播孝行。特别是契嵩的《孝论》完全是以一个受熏于儒学的禅僧眼光去以佛言孝、劝佛行孝、助世行孝。使佛教孝亲观走向中土化、世俗化，并力倡持戒与孝行的统一、孝顺与念佛的统一，使“戒孝一致”、“孝顺念佛”成为宋代以后中土佛教孝亲观的特征，从而达成了佛法与纲常名教在孝亲观上的契合。这种契合，既是佛教伦理向中土纲常名教靠拢糅合的产物，又是中土佛教走向注重现实的内在需要。

2.2 中国佛教孝道思想的主要内容

中国佛教的孝道思想从源头上虽然依托于中国本土的儒家伦理和印度佛典中的有关论述,二者的有机结合构成了中国佛教孝道思想的伦理体系,体现了中国佛教特有的思想内容,但是,这种有机结合并非一蹴而就,而是中国佛教学者针对儒道二家的责难和攻击,在不同的历史条件不断阐扬和发挥的结果。因此,中国佛教伦理不仅是契理契机的,体现了强烈的时代性和历史性,也包含着丰富多彩的道德内容和层次,构成了一个庞大的伦理思想结构。按照历史与逻辑相统一的原则,可以从以下四个方面概述其内容。

2.2.1 入世之孝与出世之孝不相违

一般来说,佛教的孝道并不仅仅是出家僧侣的行为规范,而是包括了对僧俗二众不同的佛教道德要求,为了论说的方便,佛教所说的孝可分为入世间的孝和出世间的孝。佛教认为,入世间的孝又有养亲、尊亲、显亲三个不同的层次。侍养父母,及时供给父母衣食,或是恭敬服从父母,即世人常说的“孝养”、“孝敬”,这仅仅是佛教所说的“小孝”。而以德报父母恩,显亲扬名是世间人们追求的大孝,而这还不是佛教所说的“大孝”,而只是佛教所说的“中孝”。从佛教的立场看来,光有上述这样的孝行是远远不够的。佛教要修行出世间法,因此对佛教徒而言,应当修行的是出世间之孝。什么是出世间的孝呢?就是要以道报父母恩,以佛法开导父母,令父母接受佛法而一起修行,这才是真正的大孝,也就是佛教所说的“巨孝”。《毗尼母经》卷2中说,如父母贫困,应先授以三归、五戒、十善,然后才施与财物。《佛说孝子经》中也说,子之养亲,如光以好吃的东西和漂亮的衣服来侍养父母,而不能“以三尊之至化其亲者,虽为孝养,犹为不孝”。佛教要求的孝道,是应当使父母接受佛教信仰,“去恶为善,奉持五戒,执三自归”,这就是佛教所谓出世间的孝。总之,如能使父母闻法得戒,修习三昧,成就无上智慧,最后获得解脱,这才算是佛教徒对父母养育之恩的报答,这才算是真正的孝行。

佛教认为,世间之孝,止于一世是为孝之小者。而佛教的出世间的孝,不仅惠及现世父母,而且上至七世远祖,恩泽绵长,此其为一。世间之孝,唯使父母得一时之欢愉,而佛教出世间的孝,不仅能使双亲“处世常安”,而且能使父母寿终之后,往生佛国净土,得福寿不止,无时而尽,此其为一。既生佛国,便能与诸佛世尊,常得相会,得闻佛法,并依法修行,使双亲能获道得度,从根本上解脱烦恼,彻底离苦得乐,此其为一。基于以上诸理由,佛教才认为“睹世无孝,唯斯为孝”^{〔1〕}。就佛教立场而言,救渡父母与对祖先报恩实为最大之孝,并且强调精神救渡与成就佛道

〔1〕 沙门不敬王者论·体极不兼应,四部业刊影印本,弘明集卷五

乃孝道之根本。

署名汉末牟融撰的《牟子理惑论》是中国佛教史上第一部关于三教关系的著作,牟子在该文中第一次从佛教角度阐述了佛教的“出家之孝”高于“在家之孝”的道理。《理惑论》一书除序、跋之外,全文共37篇。其中第9、第11、第16等篇,都是论述佛教伦理思想的。其中论述孝道观的,主要集中在这么几个问题上:第一、关于沙门剃头毁发的问题。《理惑论》第9章说,当时反对佛教的人认为,《孝经》讲身体发肤,受之父母,不敢毁伤,曾于临终时还让弟子观察他的手足,表示自己不敢毁伤之意,但现在佛教要求出家者剃除头发,“何其违圣人之语,不合孝子之道也。”第二、关于出家抛妻绝嗣的问题。《理惑论》第10章中,引了当时反对佛教的人提出的质问:“夫福莫逾于继嗣,不孝莫过于无后。沙门弃妻子,捐财货,或终身不娶,何其违福孝之行也?”第三、沙门服饰,违背礼制。《理惑论》11章中记,当时有人批评佛教,服饰容貌,是关系到礼制的大问题。孔子认为“服为三德始”。但“今沙门剃头发,披赤布,见人无跪起之礼,威仪无盘旋之容止,何其违貌服之制,乖晋绅之饰也”。第四、举太子须大拿的故事,批评佛教“不敬其亲,而敬他人者,谓之悖礼;不爱其亲而爱他人者,谓之悖德。须大拿不孝不仁,而佛家尊之,岂不异哉?”^{〔1〕}这些问题,实际上是后来中国儒家传统伦理思想和佛教伦理一直论争的问题,解决这些问题对中国佛教的生存和发展来讲具有重大意义。

首先,《理惑论》作者认为,行孝必须要符合“道”。看一个人的行为孝与不孝,应当看事情的本质,而不能光从表面或形式上看问题。符合道的孝,才是真正的孝行。比如说,古代齐国有一个人乘船渡江,其父不幸落水,那个人将父救起后,即将他父亲头脚颠倒放置,使水能从口中流出,从而救了他父亲的一条命。如果机械地理解孝道,那么把父亲的头脚颠倒而置,是很不孝的行为。但正是这种所谓不孝的行为救了他父亲的一条命。反之,如一味为了所谓孝行而拱手在一边,那么其父就会命丧于水。所以作者引孔子的话说:“可与适道,未可与权。所谓时宜施者也。”即行孝必须符合道,而且要符合时宜。这同孟子提出的“男女授受不亲”与“嫂溺不救,乃禽兽也”的权变关系是一个道理。从上述例子来看,当时抢救父亲的性命,才是最重要的。

至于沙门剃发毁服的问题,牟子引《孝经》中所说泰伯文身断发的故事加以辩解。泰伯即太伯,本是周太王长子。当他知道周王欲立幼子季历时,即与另一兄弟仲雍远避江南,逃到当时所谓“荆蛮”之地,并改从当地习俗,断发文身。泰伯后来成了江南吴国的始祖。牟子认为,同样是断发毁肤,但孔子认为他们是为顺从父命而让位出走,并不认为他们违背孝道,反而赞其“可谓至德”,就是因为泰伯

^{〔1〕} 牟子理惑论15章,弘明集卷一,大正藏卷五十二

的行动符合于“道”。作者因而论述:由此看来,如果是为了成全大德,就不必拘泥于小节,怎么能说他们是违背了圣人之言而不符合孝道呢?

关于出家抛妻绝嗣的问题,牟子依据老子思想进行了解释:妻子财物,都是身外之物,是在世俗生活中才必须的,而出家的僧人“捐家财,弃妻子,不听音,不视色,可谓让之至也”,追求佛道的人,不应追求这些世俗之物,而应以恬淡为志,身心的清静无为,才是“道”之妙用。作者还说“许由栖巢木,夷齐饿首阳,孔圣称其贤曰:求仁得仁者也。不闻讥其无后无货也”。相传许由为上古三代的贤人,当他听说尧要把君位让给他时,他即逃至箕山,农耕而食。夷齐即伯夷、叔齐兄弟二人。当初其父想以弟弟叔齐为继承人,叔齐认为不合礼制,要让与哥哥伯夷。伯夷则以父命不能违而推辞,结果兄弟二人一起离家投奔到西周。后因反对周武王伐商,又双双逃避到首阳山,耻食周粟而饿死于首阳山。作者认为这些人为顾全道义而不惜以身相殉,连孔子也称赞他们是求仁得仁,而未讥讽他们没有后代,遭受贫困,是违背礼法。现在佛教的出家者是以“修道德以易游世之乐,反淑贤以贸妻子之欢,是不为奇,孰与为奇;是不为异,孰与为异哉”!沙门为修至高的道德而离开妻子家庭,放弃世俗的享乐生活,这是一种高尚的行为。

至于说到沙门违背服饰礼仪,不跪拜父母王者,不遵守传统礼制的问题,牟子认为这更不能光看表面形式了。《老子》说:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。”⁽¹⁾道德评价的高尚与否不能光看表面现象,注重本质不刻意追求形式,反而是最完美的。牟子继续说道,上古三皇之时,人们食肉衣皮,住在荒野洞穴中,以质朴为尊,根本没有后世所谓的礼法,也没有衣冠服饰的讲究,但是人们却称赞三皇之时“有德而敦庞”。沙门之行,也是同样的道理。“君子之道,或出或处,或默或语,不溢其情,不淫其性。故其为贵,在乎所用,何弃之有乎!”⁽²⁾另外,说到太子须大拿的事情,牟子认为,他虽然把父亲的财物送人,把宝象送给敌国,把妻子舍给了婆罗门,看来似乎有违常道,“不仁不孝”。但他按佛教教义乐施好善,不仅能使自己摆脱生死苦海,也会使父母兄弟来世得到好处,这样的行为不算孝,不算仁,还有什么可以算仁和孝呢?总之,牟子极力用佛教教义迎合儒家,调和佛教与儒学在伦理观上的冲突,为沙门的行为举止作出辩护。

在这段议论中,还有一个值得重视的现象:牟子已经不仅仅是用道家学说解释“道”,同时又援引了儒家的观点。他指出了,在人类社会领域里,“道”是和儒家的人伦五常,也即与儒家的道德规范是一致的。并且,在儒家所追求的修身、齐家、治国这种道德观念和政治理想中也就包含着“道”,“道”对于儒家实现理想具有引导作用,贵“道”可以忘“迹”。因为“道”是内在的本质,而“迹”是外在的表现,儒家的五常是“迹”,佛教的剃头出家也是“迹”,但一样不违背

⁽¹⁾ 老子第三十八章

⁽²⁾ 理惑论 11 章,弘明集卷一,大正藏卷五十二

孝之“道”，都是孝道的内在要求，表面上有差别，实际上平等无二。经过这样的解释，佛教学说不仅与道家相通，而且也与儒家暗合。佛法在理论上是奥妙无穷的，在应用上又是普遍有效的。

晋代孙绰的《喻道论》有很大篇幅进一步谈到了佛教孝道观。孙绰在论中说，有人批评“周、孔之教以孝为首，孝德之至，百行之本，本之道生，通于神明。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后，体之父母，不敢夷毁，是以乐正伤足，终身含愧也。而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，元剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路。背理伤情，莫此之甚”。对此，孙绰辩解道：“孝之为贵，贵能立身行道，永光厥亲”，所以“父隆则子贵，子贵则父尊”^{〔1〕}。如果仅在饮食、生活方面礼敬父母，而不能“令万物尊己，举世我赖”，就不能说是给父母带来了更大的尊荣，就不能算是尽了孝道。孙绰认为，出家修行才是更大的孝行。他举例说，就如佛祖释迦牟尼，虽然贵为一国之太子，但他抛弃尊位，弃国学道，剃发变服，终于修成无上之道。后来他回到父亲的王国，为父亲说法，使父亲感悟。“以此荣亲，何孝如之？”即使一般的出家修道者，“既得弘修大业而恩纪不替”，更可以“令逝没者得福报以生天”，这不也是在尽孝道吗？所以，他认为出家修行是更大的孝行，而不是不孝。

孙绰认为佛教的教义与传统的儒家思想正好可以互补，一个可以治本，一个可以治表，两者结合起来，就能“无往不一”。就孝道而言，佛教虽然主张出家修行，追求人生解脱，表面看来是抛妻儿，弃父母，离家疏亲，违背孝道，但佛徒通过修行，悟得无上之道，进入极乐世界，成就涅槃圣德，既能荣亲耀祖，还可以为父母及祖先祈福，所以佛教教义并不违背孝道，而是追求更大更有意义的孝道。

东晋慧远面对朝廷的非难和打击，充分运用其深厚的儒学和佛学根底，写了《沙门不敬王者论》等文，全面阐述了自己的主张。他把佛教义理与名教相调和，认为佛教离家修道不辞君亲，并非弃亲背尊，“内乖天属之重，而不违其亲；外阙奉主之恭，而不失其敬。”^{〔2〕}进行巧妙的辩争，并最终使佛教伦理获得以儒家伦理为主导的朝廷礼法的认可。他主张“是顺化之民，情未变俗，迹同方内”^{〔3〕}。顺从教化，道德情感没有超出礼法的要求，道德行为也是符合礼教的。但是出家修道的沙门已经不是世俗的人，以修道资养身心，视自我为实现道德理想的障碍，认为人们生生不息追求自我，就是因为顺化了世俗的教化，因此，佛教伦理的实现方式是：求宗不顺化，息患不存身。为了实现佛教的道德理想，就不能完全以世俗教化所要求的规则行事；为了去除实现道德理想的障碍，就不能追求自我的名利，不能贵生、厚生。如此看来，形式上是与世俗礼教的要求相违反，“遁世

〔1〕 喻道论。弘明集卷二。大正藏卷五十二

〔2〕 沙门不敬王者论。大正藏卷五十二

〔3〕 沙门不敬王者论·在家一。四部业刊印本。弘明集卷五

以求其志，变俗以达其道”⁽¹⁾，但究其实质，佛教并没有违背忠孝之理，而是以另一种方式实现忠孝。

应该承认，慧远讲到了佛教更本质的层次。从根本上讲，佛教是劝世助化的。这一点，在佛教界是始终坚持的。慧远虽然反对正式出家的僧礼敬世俗之王，但从本质上讲，他是对佛教的中国化有自己的独特看法的，也是佛教中国化进程中的重要人物。他的观点是，“内外之道可合”⁽²⁾，佛法和名教是统一的。慧远说服了反对意见，也委婉地否认了君权对僧侣如同父子的伦理观念，但是他主张在家信徒应服从礼法，有表现出兼顾佛儒的态度。

慧远主要的论证是：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出外诚异，终期则同。”⁽³⁾佛教与儒教，出发点不同，但可以相互影响，相互作用，根本的目标是相同的，殊途而同归。

2.2.2 尽孝源于报恩

佛教的孝道是与报恩理念紧密相连的。佛教历来强调“报恩”，有“报四恩”之说。四恩即父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩。《本生心地观经》认为，父母养育子女之恩，广大无边，并以是否孝顺父母所得到的两种结果，倡导人们孝顺父母以求善果。“如有男女，背恩而不孝顺父母，将来即堕于地狱、饿鬼、畜生三恶道中，如孝顺父母，那么将得到诸天护持，福乐无尽。”⁽⁴⁾

《佛说父母恩重难报经》是中土关于报恩尽孝的主要经典，该经主要通过述说了母亲对孩子成长的十重恩德，以说明报答父母恩情不仅源于人的自然本性，而且作为子女，无论怎么孝顺，都无法报答父母恩德，尤其是慈母的宏恩难报。经中述说的十重恩德为：第一、怀胎守护恩；第二、临产受苦恩；第三、生子忘忧恩；第四、咽苦吐甘恩；第五、回干就湿恩；第六、哺乳养育恩；第七、洗濯不净恩；第八、远行忆念恩；第九、深加体恤恩；第十、究竟怜悯恩。这十重恩德有对父亲守护、养育之恩的论述，更是侧重于对母恩的全面阐释。

关于母亲对孩子成长的十重恩德，《佛说父母恩重难报经》有着非常详细而有比较系统的述说，其中的很多道理现代人如果不凭借高新技术都很难了解和掌握。比如，对于怀胎之艰辛，经中是这样述说的：

母胎怀子，凡经十月，甚为辛苦。在母胎时，第一月中，如草上珠，朝不保暮，展聚将来，午消散去。母怀胎时，第二月中，恰如凝酥。母怀胎时，第三月中，犹如凝血。母怀胎时，第四月中，稍作人形。母怀胎时，第五月中，儿在母

⁽¹⁾ 沙门不敬王者论·在家二，四部业刊影印本，弘明集卷五

⁽²⁾ 沙门不敬王者论·体极不兼应，四部业刊影印本，弘明集卷五

⁽³⁾ 同（2）

⁽⁴⁾ 业露华，中国佛教孝道观的发展，五台山研究，1997，1

腹，生有五胞。何者为五？头为一胞，两肘两膝，各为一胞，共成五胞。母怀胎时，第六月中，儿在母腹，六精齐开。何者为六？眼为一精，耳为二精，鼻为三精，口为四精，舌为五精，意为六精。母怀胎时，第七月中，儿在母腹，生成骨节，三百六十；及生毛乳，八万四千。母怀胎时，第八月中，生出意智，以及九窍。母怀胎时，第九月中，儿在母腹，吸收食物，所出各质，桃梨蒜果，五谷精华；其母身中，生脏向下，熟脏向上，喻如地面，有山耸出，山有三名，一号须弥，二号业山，三号血山，此设喻山，一度崩来，化为一条，母血凝成胎儿食料。母怀胎时，第十月中，孩儿全体一一完成。方乃降生，若是决为孝顺之子，擎拳合掌，安详出生，不损伤母，母无所苦；倘儿决为五逆之子，破损母胎，扯母心肝，踏母跨骨，如千刀搅，又仿佛似万刃攒心，如斯重苦，出生此儿。^{〔1〕}

大意是这样的：母亲怀胎，多数要经过很辛苦的十个月。胎儿在母腹的时候，第一个月里，就像草上的露珠，清早出现，不一定能够保存到晚上；早晨聚集而来，中午就消失散去。到第二个月，恰如凝聚的酥油。在第三个月，胎儿犹如像凝聚的血团。到第四个月，胎儿稍微长成人形。到第五个月，胎儿在母亲腹里，已经生成有五部份的胞体，即头、两只手肘和两条腿膝。到第六个月，胎儿在母亲的腹里，眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴、舌头六种精气都已经齐全开通。到第七个月，胎儿在母亲的腹里，已经生成了筋骨关节，数目三百六十，并且生长毛孔，数目约在八万四千。到第八个月，胎儿就生成意识脑智，以及眼睛两个瞳孔、两个耳孔、两个鼻孔、一个口腔、尿道和肛门等九个窍孔。到第九个月，胎儿在母亲的腹里，已经能够吸收像桃子、梨子、葱蒜、水果、五谷等的精华。在那母亲的身体里，生脏向下面，熟脏向上面，譬如在地面上，有须弥山、业山、血山耸然突出。这些譬喻的山，一次崩塌下来，就化为一条，母亲体内的血就凝集成了胎儿的食物。到第十个月，孩儿的全部器官肢体都一一生长完成，方才降生下来。如果是决定做为孝顺的孩子，出胎的时候会擎起拳头做合拢手掌的状态，而安祥顺利的出生，不会损伤母亲的身体，母亲没有太大痛苦。如果这孩儿决定是做为五逆不孝的孩子，出胎的时候就会破坏损伤母亲的胎腹，双手抓扯母亲的心肝五脏，双脚踏母亲的胯下骨，使母亲痛苦得像千把刀在搅动宰割，又仿佛好像万把利刃集中刺进母亲的心。像这样受尽极重大的痛苦，才出胎生下这孩儿。

我们常说“血浓于水”的亲情对于整个人类都是极为重要的，是支撑每个人一生的精神寄托和理想追求的支点。我想，怀胎守护之艰辛，临盆之生死体验，可能就是为什么人间会有许许多多的历尽千心万苦，寻找亲人的动人故事的主要原因吧。

咽苦吐甘恩、回干就湿恩、哺乳养育恩和洗濯不净恩是从日常生活的不同侧

〔1〕 姚秦三藏法师鸠摩罗什奉诏译，佛说父母恩重难报经

面、不同角度赞颂了父母，特别是母亲的恩深情重。“但令孩儿饱，慈母不辞饥。”母亲宁愿自己挨饿受饥，咽下苦涩，都要想方设法让孩子吃饱。“母愿身投湿，将儿移就干，两乳充饥渴，罗袖掩风寒。”“但令孩儿稳，慈母不求安。”母亲甘愿自身投于污湿，而将爱儿移就于干净之处；两个母乳专为儿充饥渴，轻罗衣袖用来掩儿风寒；但愿能令孩儿获得安稳，慈母总不为己寻求平安。“慈母像大地，严父配于天，覆载恩同等，父娘恩亦然，不憎无怒目，不嫌手足挛，诞腹亲生子，终日惜兼怜。”就是说，慈母让儿依靠就像大地，严父养育儿女可配于天；天覆地载养育万物恩同，父母养儿恩德也是同然。不厌丑陋更无怨恨怒目，不弃孩儿手足罹患症挛，对从母腹诞生亲生子女，好坏都是整天珍惜爱怜。“只为怜男女，慈母改颜容。”只为怜爱男孩以及女儿，慈母手粗脸皱改变颜容。

远行忆念恩、深加体恤恩和究竟怜悯恩，是从多方面赞颂父母对子女的成长，倾注的关怀体贴、精神鼓励以及子女远行的深重忆念，也说明子女很难报答父母的养育之恩。“子出关山外，母忆在他乡。”“日夜心相随，流泪数千行，如猿泣爱子，寸寸断肝肠。”儿子远行在外，母亲挂念担心；母心日夜相随离家游子，担忧流泪已数千行；如同猿猴哭泣离别爱子，伤心难过寸寸哭断肝肠。“父母恩情重，恩深报实难，子苦愿代受，儿劳母不安。……男女暂辛苦，长使母心酸。”父母对儿恩德深重，子女报恩实在困难；子受苦难父母愿代替受，孩儿辛劳母心疼惜不安；男孩女儿短暂受到辛苦，就会长时使令父母心酸。“母年一百岁，长忧八十儿。欲知恩爱断，命尽始分离。”父母恩德高深又重大，即使已一百岁的老母，仍然为八十岁儿女担忧；父母对儿女的恩爱直到生命的尽头才能断绝。

该经还指出了报答父母的恩德的方法以及不孝的后果。想要真正报答父母的大恩，最好就是为父母书写印造这一部经典，这才真正能够报答得了父母养育的大恩。这些孝顺而善心的人，因为印造佛经所得功德力量的缘故，诸佛都会恒常来用慈光照护，立即使这些人和生育他们的父母，都能生到天上，享受着各种快乐，而脱离地狱的罪苦。否则，就是不孝将来必定坠入地狱。

父母恩重难报，有人随侍父母身侧，悉心照顾起居；有人将孝思转为大爱，奉献社会。地藏王菩萨的母亲生前造恶，死后坠入地狱，菩萨为了救母而发愿：地狱不空，誓不成佛。他的母亲也因他的伟大胸襟而离苦得乐，而地藏菩萨也常住在地狱度化众生。又有一位目连尊者，为了救母出饿鬼道，在七月十五，佛欢喜日这天，广修布施供养，因而有了盂兰盆节（到了中国成了中元节）的由来。

宗密为了表示对双亲的孝意，根据他本人对印度佛教经典《盂兰盆经》（也称《佛说盂兰盆经》）的理解和诠释，写下了《盂兰盆经疏》，以申述其对佛教之孝的观点。《盂兰盆经》中有目连行孝救母的故事，目连是释迦牟尼佛的大弟子，他用神通观察，见到亡母生于饿鬼中，不得饮食倍受饥渴，目连悲痛欲绝，而自

己空有神通第一之称誉。只因其亡母业力深重，纵施神通，却不能利益其亡母，后遂请教于佛前。佛陀教之于僧自恣日，斋奉十方僧众，以十方僧众的愿力而救母出离了苦海。《盂兰盆经疏》向世人劝说，如果一个人出家得道，他在家的父母能由此得到很大的功德和利益，所谓：“一人成道，九祖超生。”就是说如果一个人出家修行证得道果后，非但他今生的父母，而且他往世九代的祖先和父母都会因此而往生到善趣享受无边快乐。

2.2.3 戒律与孝道合一

唐朝道世在《法苑珠林》中，专设《忠孝篇》、《不孝篇》、《报恩篇》，融合儒佛孝道，以儒家二十四孝中的人物为伦理题材宣讲论说佛家孝亲观，表示了对世俗孝道的认同和赞许，并且宣扬为人忠孝，将得厚报。特别指出，出家后精进于佛法的闻思修行，最后证得解脱的佛果，这样才能报答父母的恩德。因为得到佛果后，自己方有最大的能力帮助父母及无数的众生从轮回苦海中解脱，这才是真正的孝顺父母，报答父母的恩德。

契嵩是中国佛教孝道的集大成者，他的文化立场更倾向于儒教，他在继承各佛教学者的理论成果的基础上，对孝进行专门讨论，著有《孝论》十二章，从头至尾满篇都是“孝”字。儒家有《孝经》，而契嵩有《孝论》，被尊为中国佛教之《孝经》。其基本观点是，强调佛教对于孝的“殊尊”。在《孝论》的开篇处，契嵩写道：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”^{〔1〕}着重阐述以孝为本之理：“夫道也者，神用之本也；师也者，教诰之本也；父母也者，形生之本也。是三本者，天下之大本也。”并着重从“孝名为戒”来论述佛教孝道。契嵩从天地大本的高度来论证孝道，认为孝是宇宙的根本，报恩行孝是做人的根本，“白刃可冒也，饮食可无也，此不可忘也。”孝顺父母乃是“至道之法”。具体讨论的内容主要有：

一）明确孝和戒的关系。孝名为戒，这是佛教戒律的一个基本原则。《梵网经》云：“孝顺父母、师僧、三宝，孝顺至道之法；孝名为戒，亦名制止。”孝顺父母，受五戒，是为优婆塞、优婆离（男女居士），由此可以达仁义之道；孝顺师僧，受具足戒，是为比丘、比丘尼，孝顺自己的各位老师，由此可以达涅槃之道；孝顺佛、法、僧三宝法，受菩萨戒，是为摩诃萨（菩萨），由此可以达菩提解脱之道。契嵩认为，佛教戒律，是以孝为基础的，“孝为戒之端，子与戒而欲亡孝，非戒也，夫孝也者，大戒之所先也。”^{〔2〕}“端”，指孝作为戒的出发点，离开了孝，就不可能有真正意义上的佛戒，对于孝和戒，不应该理解为：一是世间的孝，另一是出世间的戒。在佛教的戒律中，本身就是戒孝合一的，因此修行者如果试图只持戒而不行孝，那么所持之戒，非佛戒。

〔1〕 契嵩·辅教篇·孝论·谭津文集卷三·大正藏卷五十二

〔2〕 同〔1〕

孝之为戒的观点,从理论上讲,是善的归趣性的一致,孝为百善之先,戒律的基本功能是为善去恶,确立了戒,善行、善语、善意的建立就有了依据,所以契嵩又说:“戒也者,众善之所以生。”⁽¹⁾孝、戒、善三者的关系,实际上是由孝而戒,由戒而善。契嵩所说“为善微戒,善何生耶?为戒微孝,戒何自耶?”⁽²⁾所指就是这层关系。所以,契嵩引用经文说要使我疾速证成无上正真之道,就必须修持孝之德。

二)孝的本原,即孝何以建立的内在原因或基础,也是讨论孝的对象。从整个社会生活的角度看,契嵩认为天下有三本:神用之本,教诰之本,形生之本。世界上最有活力和希望的事情,莫过于生生,即生命的产生和变化、发展。作为一个具体的人,其生必须依于父母;人生活于社会中,必须受教育,其受教必依于教师;人之为人,必须有所作为,而其所作所为必依于真理,依于道。至此,人的意义就体现出来了:生命的存在,教化的接受,行为的展开,都可以包括在孝理之中。三者又都有其本所,“夫道也者,神用之本也;师也者,教诰之本也;父母也者,形生之本也”⁽³⁾。因此,孝的对象,就是道、师、父母三者。如何行此孝?孔子讲一个“勇”,就是履行道德理想的勇气,敢于为善,勇于除恶;而契嵩则讲即使面对白刃和饥饿等危及生命的事,也不可忘记孝道,大有儒家舍生取义、杀身成仁之势。

三)孝道之根本即是诚。契嵩从孝理和孝行角度进一步具体分析孝道:孝理是孝之不可见部分,孝行是孝之可见部分。对于孝的修持,契嵩认为不应该只修孝行而不习孝理,如果这样,那么对父母之行孝并不笃实,有虚伪之嫌;对他人之施惠并不真诚,有虚假之嫌。应该首先修习孝之理,亦修孝行,如此才能事父母而惠人,振天地而感鬼神。孝理和孝行的结合之孝,归结为一个“诚”字,“夫以诚孝之,其事亲也全,其惠人恤物也均”⁽⁴⁾。这是孝和诚的关系。他又释孝为“效”,释诚为“成”。效,此当效力、成效解;成,此当完成、有所成就解,是一种理念外化为具体的行为并使之圆满地完成。为孝没有行孝的实际行为和功效,就不成其为孝;为诚没有成其孝行,也不能称为诚。所以,圣人之孝,以诚为贵。这个诚的观念,契嵩明确表示来自于儒家孟子,孟子曾云:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”⁽⁵⁾但契嵩对这个诚,大大发挥了,而言诚常、诚善、诚孝、诚忠、诚仁、诚慈、诚和、诚顺、诚明⁽⁶⁾。

四)对一般所持缺乏三世论基础之孝的批评。契嵩认为,一般人对孝的看法,

⁽¹⁾ 契嵩. 辅教篇·孝论. 谭津文集卷三. 大正藏卷五十二

⁽²⁾ 同(1)

⁽³⁾ 同(1)

⁽⁴⁾ 同(1)

⁽⁵⁾ 孟子·离娄上

⁽⁶⁾ 契嵩. 辅教编·广原教. 谭津文集卷三. 大正藏卷五十二

是局限于一世,缺乏对于整个宇宙生命系统的关注,具体表现,是只重人而不重神,只求人而不求神。中国佛教和儒教的差别之一,是儒教不知三世法,虽然也讲祭祀,祭祀的理论基础是有神论,但更重此生一世,是现世法。佛教讲究未得解脱者之生命的轮回,并不认为死亡代表生命的终结,只表示生命之某一阶段的完结,却是另一阶段的开始;超脱轮回者,则是实现了生命之永恒。出于对超脱生死轮回的超脱之追求,有些人更注意对还在世的父母以道奉养,而不仅仅是物质生活方面的奉养,以免父母死后陷入诸恶道中。契嵩认为,如果以不杀生作为基本的孝理孝行,那样也可以达到社会的移风易俗的作用,但如果以担心父母来生陷入诸恶道之忧虑作为孝理孝行的基础,这更可以推广人们的慎终追远之心。所以,生孝顺心,爱护一切众生。

五)行善的必要性。契嵩从道、善、孝三者的关系说明:圣人之道有其外在的显现,称为用,以善为用;善又有最根本之处,称为端,以孝为善之端。道如果不通过善来体现,也不存在所谓道;善如果不能行孝,是不完善的,所以,要用孝来验证善,就要看其是否能行孝于父母。再加上父母为人的形生之大本,行孝于父母,既是重大本,又是报父母之大恩。他批评有些人自称出家人,不必务于孝道,这不是出家人应有的想法。出家者追求的道,也是要处理道、善、孝的关系的,如果不善于父母,如何能称其为佛教之道?他引经说作为其结论:父母和一生补处菩萨(等觉菩萨)有相等的地位。如何孝父母?从物质层面讲,应减衣钵之资,而养父母;从精神或信仰的层面讲,如果父母是佛教的正信者,鼓励之,如果没有正信,给予之。这可以看出佛教之孝有着和儒教之孝不同的内容。

六)儒教之孝和佛教之孝的不同特点。一般的世俗观点,是认为儒教讲孝而佛教不讲孝;或者听说佛教也有孝,则主张既有儒之孝,又何必加上佛教之孝?契嵩认为,此是见儒而不见佛。佛,表示一种思想境界的终极境地,在孝这个观念上,“以儒守之、以佛广之;以儒人之、以佛神之”⁽¹⁾儒教之孝坚持了孝的一些基本原则,而佛教之孝进一步扩大孝的思想内涵;儒教之孝,侧重于孝敬生活中的父母本人之身,而佛教之孝,还孝报前三世父母以及众生之恩。如果用大小浅奥来对比两者之孝,契嵩认为,佛教之孝所体现的善,是大善、奥善。从而,君子应志于佛教之大奥之孝。

七)从佛教伦理之底线道德规范的五戒谈孝和戒的关系。五戒所言都是孝,“其五者修,则成其人、显其亲,不亦孝乎?”⁽²⁾这五者,如果有一戒不修,直接的结果是对自身形象的贬低,使双亲蒙辱,就是不孝。整个的佛教戒律,都是讲孝。因此,契嵩又从道德修行论的角度把孝论推进至戒,人们想要修福,则必须真切地行孝;想要真切地行孝,则必须持戒。所以,行孝必须持戒。戒作为佛

⁽¹⁾ 契嵩. 辅教篇·孝论. 钅津文集卷三. 大正藏卷五十二

⁽²⁾ 同(1)

教伦理的行为规范集成,是其区别于世俗伦理的一个突出之处。

八)孝所赖以产生的基础是善。“孝出于善,而人皆有善心”⁽¹⁾。契嵩在此回到了儒家性善论的立场,而不再像唐宋许多禅僧那样强调方法论意义上的无善无恶之心体。即人人都有善心,亦人人都应该行孝。在这个善性基础上的孝道,是泛孝。儒家讲爱亲,也说泛爱众。契嵩则强调佛教之孝的泛爱意义,爱的对象,不仅仅是人,也包括一切生命。契嵩认为,佛教之孝具有普适性:依佛道之孝处世,“则与世和平,而忘忿争”;依佛道之善出世,“则与世大慈,而劝其世也”。契嵩劝导人们依顺佛道以成大孝。德孝。讨论对父母的报恩方式。对父母生养之恩的回报,契嵩分为三个层次:一是奉养,二是报德;三是达德。“养不足以报父母,而圣人以德报之;德不足以达父母,而圣人以道达之”⁽²⁾。养是最基本的孝,为父母提供物质生活保证;但只有此养,并不能尽报父母之恩,而应报之以德,以自身良好的道德修养的培养来报恩;但这也不足以尽报父母之恩,还应报之以道。追求终极真理,追求道,达道就是最高意义上的孝道。从而,行孝必须修德达道。

九)说明为死去的父母守丧的方法。三年之丧,本出于孔子,其心理原因是小孩子从出生到脱离母亲之怀,正需要三年的时间。契嵩沿三年之丧说,但在心中表示哀思,其外在的形式上,并不一定要穿丧服,披麻戴孝,“缌经则非其所宜”⁽³⁾。至于哀哭与否,则各人其性,三年心丧后,每逢父母忌日,则设斋颂法以示追念。

总的说来,契嵩是极倾向于儒家孝道思想的。从“孝名为戒”、“戒为孝先”、“戒为孝蕴”至佛教之孝为“至孝”,全方位地寻找儒佛之间的契合点。他在这里明确承认了孝道是佛门戒法的世俗伦理之本,这一观点体现了中土佛教处理宗教伦理与世俗伦理关系的总体思路;同时契嵩不忘从各个侧面、各种角度来反复论证佛教孝道比儒家孝道意义更广更大、更深更奥。最终呼应《孝论》序言中提出的论点:“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”。即就是说,佛教比其他诸教更讲究孝道。

“戒为孝蕴”即是说戒是孝道的集聚,戒法(五戒)蕴含了孝道。《孝论》“戒孝章”中说:夫不杀,仁也;不盗,义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也。是五者修,则成其人,显其亲,不亦孝乎?是五者,有一不修,则弃其身,辱其亲,不亦不孝乎?夫五戒,有孝之蕴,而世俗不睹,忽之而未谅也。⁽⁴⁾在这里,契嵩通过佛门五戒与儒家五常的比附,得出“戒为孝蕴”的结论。进而认为“天下欲福,

⁽¹⁾ 契嵩. 辅教篇·孝论. 谭津文集卷三. 大正藏卷五十二

⁽²⁾ 同(1)

⁽³⁾ 同(1)

⁽⁴⁾ 契嵩. 辅教篇·孝论. 谭津文集卷三. 大正藏卷五十二

不若笃孝；笃孝，不若修戒”，这显然是摄孝归戒的立场，是“以戒为孝”式的思路，与“孝为戒先”相对照，显示出契嵩对“孝名为戒”的理解上，“以孝为戒”和“以戒为孝”两层含义的综合。继契嵩的“孝为戒先”和“戒为孝蕴”之后，有关戒孝关系的观点得到扩展，佛家孝亲观的内容因此更为丰富。元代的普度（？—1330）在其《莲宗宝鉴》中言：念佛是诸佛法之要门，孝养是百行为先，孝心即是佛心，故孝行即是佛行。如欲得道同于诸佛，必先孝养双亲，故贖禅师云：孝之一字是众妙之门，佛语以孝为宗，佛经以孝为戒。^{〔1〕}如果说“戒不离孝”是倾向于“以孝为戒”，那么云栖一句“孝名为戒，始于孝顺，终于持戒。戒乃贯诸愿而成始成终也”^{〔2〕}，则是倾向于“以戒为孝”，坚持其孝亲问题上的宗教立场。同样，智旭（1599—1655）大师也表达了他有关以孝为戒、以戒为孝的观点。其《孝闻说》中言：世出世法，皆以孝顺为宗……而欲修孝顺者，尤须念念与戒相应。如曾子云：无故而杀一虫蚁，非孝也。世孝尚耳，况出世大孝乎！以要言之，真能孝顺父母师僧三宝，决不敢犯戒造恶。经言孝名为戒者，正欲人以戒为孝故也。^{〔3〕}智旭主张以戒为孝，主张佛门之孝落实在行持戒法上，表明他以佛法摄收孝道的思想倾向。另一方面，他主张佛门内部要不舍恩义、主张奉持戒法时应尽心孝养父母，即主张以孝为戒、把持戒立足于孝行基础上。若不行孝道，则犯重戒。他还说道，出家修行“但舍虚名，不舍恩义。但律制比丘，应尽心尽力孝养父母，若不孝养，则得重罪”^{〔4〕}。智旭由主张把持戒立足于孝行基础上，继而视孝道为“至道之宗”，视报恩孝亲之情为“菩提之基”：儒以孝为百行之首，佛以孝为至道之宗。盖报恩心出于万不可解之情……是情也，谓为世法，实是菩提之基。^{〔5〕}如果把戒孝关系放在佛教伦理与儒家伦理的关系中考察，中土佛教以孝为戒和以戒为孝两层含义即表现为佛教伦理对儒家孝道的吸收和佛教戒法对儒家孝道的摄纳。而当这两层含义展开在持戒与孝行统一的修持实践中时，中土佛家孝亲观便显示出其殊胜风貌。

作者认为，契嵩的《孝论》虽然没有抛开其佛家立场，但其对儒家伦理的认同与肯定是非常明显的。在某种意义上说，如果不劝佛行孝，等于失去佛教在中土生存的世俗基壤；如果不劝世行孝，等于拱让佛教伦理的教化市场；如果不以佛言孝，等于丧失佛教伦理的信仰力量。契嵩劝佛行孝、助世行孝，旨在培植佛教在中土的世俗之本；契嵩以佛言孝，并神之、广之，旨在维护佛教在中土的信仰之根，这种努力源于其以佛摄儒，以戒摄孝的佛家用心，这种努力也由于中国化佛教关注世俗、注重现实、融佛于儒、以孝说戒的内在必然。

宋元以后，中国化佛教更为注重现实，注重学解与实践相结合。在孝亲问题上，

〔1〕 普度。《莲宗宝鉴》卷一。引文中贖禅师指宋代宗贖，曾著孝友文一百二十篇。

〔2〕 云栖。《梵网经心地品菩萨戒义疏发隐》卷二。（台）东初出版社，1992，影印本。

〔3〕 智旭。《孝闻说》。《灵峰宗论》卷四。金陵刻经本。

〔4〕 智旭。《梵网经合注》卷七。《满益大全集》。（台）佛教出版社，1989。

〔5〕 智旭。《题至孝春传》。《灵峰宗论》卷七。

倡导持戒与孝行的统一,倡导孝顺与念佛的统一,成为此一时期孝亲观的重要特征,而有关戒孝关系的主张和孝顺念佛的观点,进一步推进了中国佛教伦理的实践风格和世俗化特征的形成。

事实上,早在三国的康僧会,就把佛教的守戒与世俗的尽孝联系起来,说戒酒是“奉孝不醉”。随着中土佛教的发展,《梵网经》中“尔时释迦牟尼佛,初坐菩提树下,成无上觉,初结菩萨波罗提木叉,孝顺父母、师、僧三宝,孝顺至道之法,孝名为戒,亦名制止”⁽¹⁾成为中土社会将持戒与孝行结合起来的典据,戒孝一致的主张成为佛教伦理与世俗伦理沟通的桥梁,也成为中土佛教孝亲观的重要内容。

从中国佛教历史发展的角度来看,“孝顺至道之法,孝名为戒,亦名制止”成为中国佛教诸家阐发各自孝亲观的母题。比如华严宗法藏大师,在其《梵网经菩萨戒本疏》中言:孝者,谓于上位起厚至心念恩,崇敬乐慕供养。就是要在行动上和在内心恭敬父母。顺者,舍离己见,顺尊教命。于谁孝顺?略出三境:一、父母生育恩,二、师僧训导恩,三、三宝救护恩。然父母有二位,即现生父母和过去父母,谓一切众生,悉皆曾为生所生父母,今由持戒于父母,竭诚敬养,令修善根发菩提心,今世后世离苦得乐。又由发菩提心,持菩萨戒,救一切从生,悉令成佛。是故二位父母皆为孝顺……行此孝行,即是顺教无违,名为持戒,故云孝名戒;戒谓制御三业止灭诸恶,故云戒亦名制止。⁽²⁾“孝名为戒”的戒孝一致论,于中土佛教而言,有两层含义的理解,一是持戒就是行孝,即以戒为孝;二是行孝就是持戒,即以孝为戒。如果在护法的思想前提下,则佛家多言持戒就是孝顺,且是超俗的大孝;如果在布道的思想前提下,则佛家多言孝顺就是持戒,特别是在劝佛门僧众不违俗谛、遵行儒家伦理时,多言“以孝为戒”。就佛家基本立场而言,多持“以戒为孝”的意思,就佛家兼顾世俗、融摄儒家伦理的方便教化而言,多持“以孝为戒”的意思。本着这样的分别,法藏大师有关“孝名为戒”的理解当属前者,当然,这种分别不是绝对的,因为摄儒家伦理于佛法中是中土佛教一以贯之的主观本意,而佛法的儒家伦理化是中土佛教发展的客观趋势。

2.2.4 孝顺与念佛统一

宋元以后的中国化佛教,在孝道思想方面的另一个重要特征是倡导孝顺与念佛的统一。念佛与持戒一样,都属佛门的修行实践,在修行实践中与孝行相联系,表明中土佛教的孝道伦理已落到实处,亦表明基于现实、融于世俗的孝道伦理更能贯穿于学理和实践。

孝顺与念佛统一的信仰前提是宋元以后特别是明清时代净土信仰的流行,孝顺与念佛统一的典论根据,是净土三经之一《观无量寿经》中的“欲生彼国者当

⁽¹⁾ 佛说梵网经卷下,金陵刻经处本

⁽²⁾ 法藏,梵网经菩萨戒本疏卷一,大正藏卷四十

修三福：一者孝顺父母、奉事师长、慈心不杀、修十善业”。⁽¹⁾经中申说念佛法门是解脱之正道，孝顺父母是往生之正因，于是达成了孝顺念佛的统一。关于孝顺与念佛的统一，禅、净合流的倡导者宋代永明延寿(904-975)就有过“敬养父母是第一福田，是开生天之净路”⁽²⁾的观点，至明末禅净交融的风潮中，以净土念佛法门为归的云栖(莲池)大师，认为“念佛修净土者，不顺父母，不名念佛”，倡导不违孝道，兼顾道俗的念佛法门，继而主张“家有净室，闭门念佛可也，不必供奉邪师。家有父母，孝顺念佛可也，不必外驰听讲。”⁽³⁾明末孝顺念佛的主张也得到佛门居士们的鼓吹，李贽(1527-1602)在其《焚书》中言：“念佛者，必修行，孝则百行之先，若念佛名，而孝行先缺，岂阿弥陀亦少孝行之佛乎？”⁽⁴⁾在李贽看来，孝行是念佛成佛的必要条件，如果缺少孝行，则无佛可成。近代佛教史中，印光(1861-1940)大师是孝顺与念佛统一的积极倡导者。印光大承净土遗风，专事念佛，又视佛教以孝为本(著有《佛教以孝为本论》等文)，以儒家伦理和念佛法门教人，推进了近现代“人间佛教”的行程。印光大师认为“念佛之人，必须孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业”⁽⁵⁾，并主张学佛者应出于孝子之门，认为只有那些不忘贤母之恩，以立身行道彰显父母祖宗之德之贤人才能往生净土，成就佛道。⁽⁶⁾与此相应，太虚(1889-1947)大师也主张培本报恩、孝顺父母是“人生应作的第一要事”⁽⁷⁾，周叔迦(1899-1971)先生也认为念佛学佛者的人格是“善人”，而“善人”的要诀便是“孝”⁽⁸⁾。

总之，宋代以后，随着佛教中国化的完成，佛教的孝道思想与儒家纲常伦理更加接近，形成以佛言孝、劝佛行孝、助世行孝的统一，佛教孝道走向中土化、世俗化，并力倡持戒与孝行的统一、孝顺与念佛的统一，使“戒孝一致”、“孝顺念佛”成为宋代以后中土佛教孝道伦理的特征，从而达成了佛法与纲常名教在孝道思想上的契合。这种契合，既是佛教伦理向中土纲常名教靠拢糅合的产物，又是中土佛教走向注重现实的内在需要。

2.3 中国佛教孝道思想的基本特征

任何事物的内容和特征是紧密相连、相互依赖的，中国佛教孝道思想的基本特征也是与其主要内容相辅相成的。一方面，中国佛教孝道伦理的基本特征体现

⁽¹⁾ 观无量寿经·大正藏卷一二

⁽²⁾ 延寿·万善同归集·清同治十一年金陵刻经处本

⁽³⁾ 张曼涛主编·现代佛教学术丛刊(66)·(台)大乘文化出版社, 1978, 12: 139

⁽⁴⁾ 李贽·读若无寄母书·焚书卷四

⁽⁵⁾ 印光文钞续编

⁽⁶⁾ 印光集·中国社会科学出版社, 1996, 1: 85、3

⁽⁷⁾ 印光集·中国社会科学出版社, 1996, 1: 235

⁽⁸⁾ 周叔迦集·中国社会科学出版社, 1996, 1: 25、27

在其主要内容之中,另一方面中国佛教孝道思想的基本特征是与中国传统儒家孝亲伦理相比较而凸显出来的。

2.3.1 “戒”“善”结合

中华传统伦理是宗法伦理、血缘伦理、政治伦理的统一,将上述三者合为一体的是孝。中国传统孝道的伦理实践基本上围绕着两个字:即“继”和“祭”^①。

“继”是延续父母和祖先的生物性生命,继承父母和祖先的德行,完成父母和祖先的愿望。“祭”是丧仪中对逝去的父母的祭和人生礼仪、四时祭仪中对祖神的祭。由爱亲、思亲再到孝亲,是由抒发人情发展为伦理道德的遵循,把生者的行为纳入人格化甚至神格化的先人的行为规范中。有论者认为,孝产生于原始社会末期的父系氏族时代。据可靠文献能证明的,孝当产生或大兴于周代,其初始意指尊祖敬宗、报本返初和生儿育女、延续生命,至孔子,使孝从宗族道德转化为家族道德,至《孝经》,孝这个反映家庭亲子关系的道德观念被全面政治化了。

而中国佛教孝道的伦理实践则是围绕着另两个字:“戒”和“善”。以孝为戒是中土社会将持戒于孝行结合起来的典据,戒孝一致的主张成为佛教伦理与世俗伦理沟通的桥梁,也是中国佛教孝道思想的重要内容。“孝名为戒”、“百善孝先”,是中国佛教对抗儒教最有力的利器,也是中国佛教孝道思想的伦理旨趣所在,同时还是中国佛教得以广泛流传、发扬光大的关键所在。无论以孝为戒的源典《梵网经》,还是唐代神清大师的《北山录》、宋代契嵩的《辅教篇·孝论》、明代智旭大师的《孝闻说》都主张戒与孝的一致论。一般来说,孝名为戒的戒与孝一致论,对中国佛教而言,可作两层含义的理解:其一,是持戒就是行孝,即以戒为孝。其二,实行孝就是持戒,即以孝为戒。如果在护法的思想前提下,则多言持戒就是孝顺,且是超俗的大孝。如果在布道的思想前提下,则多言孝顺就是持戒,特别是在劝佛门僧众要不违俗谛、遵行世俗伦理时,应多言“以孝为戒”。以佛教基本立场而言,多持“以戒为孝”的含义,有利于佛教兼顾世俗、融摄儒家伦理,从而方便教化。对中国佛教孝道思想而言,多倾向于“以孝为戒”。“夫孝也者,大戒之所先。”佛教的大戒以孝为先。又说:“夫五戒有孝之蕴。”戒中又有孝。“圣人之善,以孝为端;为善而不先其端,无善也。”圣人的善行以孝为端。又说:“孝出于善。”孝出于善心,善中有孝。又说:“戒也者,众善之所以生也,”由此可以说,中国佛教伦理是戒、孝、善三者的合一,孝就是佛教的戒,是佛教徒所必须的道德,甚至是成佛的根本。此外,《佛说孝子经》中说,假如父母不明事理,“凶虐残戾,滥窃非理”,“耽缅荒乱”,那么做子女的就应当“极谏以启悟之”,如“极谏”不行,则就应通过引喻说理进行“义化”,如“义化”还不行,

^① 陈功.我国养老方式研究.北京:北京大学出版社,2003,6:143

就应“吟泣啼嗽”，苦苦哀求，甚至采取绝食的手段，以亲子之情来感化他们。这一切，目的是为了父母“去恶为善”。所以说，中国佛教孝道的伦理实践则是围绕着“戒”和“善”。

2.3.2 母恩难报

中国传统孝道思想是建立在父子经济、政治、人格不平等的基础上的，与父权家庭、宗法社会密切相关，因而儒家传统孝亲观主要表现为对王权、父权的顺从，孝基本上是人子对父母尊长单方面的义务，强调“顺”。儒家的“三纲”明确规定，臣子、妻子、儿子必须绝对服从君王、丈夫、父亲，从其孝道思想的角度来看，就是做子女的必须无条件地服从父母（其实主要是父亲一家之长的权威），所谓“君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡”，就是儒家孝道伦理发展到极致的真实写照。

而中国佛教孝道思想张扬的孝亲意识，更多的是一种宇宙间的自然亲情关系，而不像中土孝亲伦理含有更多的社会宗法关系。它从佛教的“人生皆苦”、“众生平等”和“六道轮回”、“自渡渡人”的基本义理出发，倡导人们为脱离苦海，走出轮回，成就涅槃，而孝顺生身父母、七世父母以及所有众生；并且从父母恩的深重来强调对父母恩情的报答，尤其侧重于论说慈母的宏大重恩。中国佛教的报恩是对父母的尊敬、奉养，是一种自然流露的亲情表现，跟服从有所不同。儿女对父母的报恩，不应只是生活上的奉养和尊敬，而应更进一步让父母得到精神上的改变及修行，使他们得到安稳，这才是真正的报恩与孝道。佛教为孝道的推行提供了善恶报应、生死轮回的信仰威慑力，佛教要求人们“诸恶莫作”、“诸善奉行”，因为按照因果报应理论，人生的命运，前途完全受因果律的支配和主宰，善因得善果，恶因得恶果，如果行善行孝，就会死后成善灵，升至西方极乐世界，如果不行善行孝，就会成为恶鬼，变牛做马，下十八层地狱，受苦受难。儒家说忠孝节义，佛教说因果轮回，道教说神佑鬼惩，积淀在内心的伦理观念和外在的鬼神信仰构成了对世俗民众的强大制约力，可以说，儒释道在孝道观上的结合或者说道释之于儒家的助力帮忙，极大地强化了孝道的社会功能。

行孝是为了报恩，这是佛教孝道思想的基本精神之一。佛教的孝是与报恩思想紧紧联系在一起的。无论是《佛说孝子经》，还是《佛说父母恩难报经》，都着重强调父母养育之恩。一些佛教经典还详细列举说明了父母养育子女的艰辛，并指出，对于这些恩情，做子女的光是在生活方面给予奉养是远远不够的，必须以佛法化导，让父母信奉佛法，修行佛道，从而获得彻底的解脱。佛教的孝道观与报恩思想紧密相关，这是符合佛教教义的。佛教历来强调“报恩”，有所谓“报四恩”之说。所谓“四恩”，据《本生心地观经》等经记载，第一条就是父母恩，其余的

则是众生恩、国王恩、三宝恩。经中认为,父母养育子女之恩,广大无比。如有男女,背恩而不孝顺父母,将来即堕于地狱、饿鬼、畜生三恶道中;如孝顺父母,那么将得到诸天护持,福乐无尽。总之,如能使父母闻法得戒,修习三昧,成就无上智慧,最后获得解脱,这才算是对父母养育之恩的报答,这才算是真正的孝行。

2.3.3 理行同修

中国传统孝道包括对现世父母的“事孝”,祭享先祖的“享孝”,追祭亡父母的“追孝”。中国传统儒家认为,父母在世时,为人子者,要尽其“尊敬”和“奉养”;同时还要不忘“立身”以养其志;父母生病时,为人子者,要尽心“侍疾”;父母去世时,为人子者,要“送葬”、“承志”,还要“追念”父母和祖先。为了使人们做到“亲老,子女养之;亲病,子女侍之;亲死,子女葬之。”,儒家经典规定了许多孝道伦理规范和行动准则。在此,作者限于篇幅,不再一一列举。

而中国佛教孝道认为,不仅要以“敬”报父母恩,而且要以“德”报父母恩,更重要的是要以“道”报父母恩,只有理、行同修,才能达到真正的大孝,并提出父母去世时“三年心丧,临丧宜哀”的主张,以显示告诫佛徒不忘世情,慎终追远的孝道思想。对父母的哀丧,儒家的主张是三年斩衰丧服,印度佛教则不主张在人出世后,身着孝服,悲感流泪,契嵩加以折衷,认为僧人的父母去世,不宜穿普通的丧服,僧人的大布即是出家丧服,粗布做的袈裟即为出家人之丧服。又说:“三年必心丧,静居修我法,赞父母之冥。”所谓心丧,是古代老师死后,弟子不必穿丧服,只在心理悼念。契嵩认为,僧人的父母去世,要以心服丧,静居修法,以帮助父母修造冥福。

2.3.4 笃孝求福

中国传统孝道思想与忠君观相联,孝亲表现为遵从宗法等级制的“孝忠”,从而传统儒家孝道存在着森严的等级差别和等级秩序。不同等级身份的人,又有不同的孝的形式和内容,天子之孝、诸侯之孝、卿大夫之孝、士之孝和庶人之孝,都有不同的规定。天子之孝,“爱敬尽于事亲,而德教加于百姓、刑于四海”。以爱敬之心尽力事奉父母,以其至高无上的道德教化众民,而成为天下百姓的行为典范。诸侯之孝,“富贵不离其身,然后能保其社稷,而和其民人”。即能够把握并守住财富,就能保住自己的国家,使人民和谐相处。卿大夫之孝,“非先王之法服不敢服,非先王之法言不敢道,非先王之德行不敢行”。服饰、语言、行为上都以先王的道德标准为准。这其实是以忠为孝。士之孝,“忠顺不失,以事其上,然后能保其禄位,而守其祭祀”。这也是以忠为孝。庶民的孝,才是供养父母。仅以这种孝来对待父母,其实是受到后世儒学歧视的。忠孝相通在观念上使君和父的权威联成一体,两种权威互相支持,使其变得神圣而至,君父权威的

相互影响强化了全社会的权威认同意识普遍化。中国传统思想家们之所以注重“孝慈”，是因为在他们看来，“孝慈”规范的贯彻，不仅可以和谐、稳定社会秩序，同时还能够培养人们报国之心、爱国之情。孟子说：“人人亲其亲，长其长，而天下平。”^{〔1〕}“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。”^{〔2〕}其意思是说，由尊养家庭老者扩展到尊社会上的老人，要求用对父母一样的感情去孝敬别的老人。周恩来在中学时代对孝就有很深的见解，他认为，孝敬父母是“孝”，为国尽忠是“孝”，而视国家、民族利益高于一切，则是“大孝”。

而中国佛教孝道认为，笃孝、修戒是为了求福、养亲。“今夫天下欲福不若笃孝，笃孝不若修戒。”“律制弟子，必减其衣，必减其衣盂之资，以养父母。”要想修福，不如行孝，行孝不如持戒。就是说，持戒、行孝是为了修福。出家僧人还应节衣缩食，以赡养父母。为了显示对孝道的重视，佛教还把人们的孝行和佛事活动结合起来，竭力在民间造成奉行孝道的气氛。《盂兰盆经》说：“是佛弟子修孝顺者，应念念中常忆父母供养乃至七世父母。年年七月十五，常以孝慈忆所生父母乃至七世父母，为作盂兰盆，施佛及僧，以报父母长养慈爱之恩。”中国佛教依照这种说法，为拔救双亲乃至七世父母，而举行盂兰盆会。这是长期以来中国每年举行的最大节日之一，也是深受古代民间欢迎的一种法会，自唐宋以来广泛流行。与此相呼应，目连入地狱救母的故事，也缀成文学、绘画、戏剧等，进行形象化的宣传，如目连变文、目连变相图、入地狱图和目连戏等，都广泛地渗透到都市和乡村，在维系儒家的纲常名教和宗法制度发挥了重要的作用。

2.3.5 行孝“戒杀”

中国传统孝道思想的伦理原则都是依血缘而定的，其核心是孝悌。正如孟子所说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”^{〔3〕}仁的实质就是事奉父母，义的实质就是顺从师长，智的实质就是明了这二者的道理而信守不离开，礼的实质就是调节修饰这二者。

而中国佛教孝道思想超出了俗世血缘链条，宣扬众生平等，一切众生皆有可能是你的前世或七世父母，因而中国佛教主张“戒杀”也是行孝的一个重要方面。《梵网经》说：“一切男子是我父，一切女子是我母，我生生无不从之受生，故六道众生皆是我父母。”这种人与人之间的密切相关性是慈悲孝顺的出发点。所以，佛教若行孝道，首先就要遵守不杀生的戒条。因为“而杀而食者，即杀我父母，亦杀我故身。”佛教戒杀众生是菩萨为方便救护一切众生而生起的“常住慈悲心”和“孝顺心”。

〔1〕 孟子·离娄上

〔2〕 孟子·梁惠王上

〔3〕 孟子·离娄上

第三章 中国佛教孝道思想的历史作用和现代价值

尽管中国佛教孝道倡导出世间的“大孝”，但它也是肯定入世间孝道的，而不是排斥现实孝道的。站在中国传统儒家孝道的立场上来看，中国佛教有其非孝的表现形式，但中国佛教孝道有其独特的伦理内容和表现形式，因而更有其独特的社会作用。中国佛教孝道不仅和儒家孝道有着很多相通之处，而且它还有着很多传统儒家孝道所不能及的道德教化功能。不仅在中国社会历史发展的进程中，起过重要的醒世助化作用，而且在我国当代全面建设小康社会的社会主义建设新时期，有着不可忽视的启示意义和现实价值。下面我想从社会历史的角度，就中国佛教孝道思想的历史作用与现代价值作一简要论述。

3.1 中国佛教孝道思想的历史作用

中国佛教孝道思想作为中国传统孝道思想的不可缺少的一个重要组成部分，在古代漫长的社会中曾经发挥过积极的历史作用，概括来说，作者认为中国佛教孝道思想在其产生、形成和发展的过程中，至少有着以下四个方面的历史作用。

3.1.1 丰富了中国佛教伦理思想

如前文所述，中国佛教思想家们根据不同时代社会发展的现实要求，在不同时期通过对含有孝的思想观念的佛教经典的理解和佛教教义的精神领会，对不少佛教经典进行翻译和注疏，还在必要时，不惜借佛之名，撰写具有中国特色的有着丰富孝道伦理的中国佛教经典著作。所有这些，一方面，表明了一代又一代中国佛教学者和僧侣们为弘扬佛法、传承佛理、践行佛教孝道所作的贡献；另一方面，他们所翻译、注疏、编撰的佛教著作对于佛教伦理思想的发展和丰富，对整个佛教经典宝库的资源扩充，有着不可磨灭的历史作用。

3.1.2 加速了佛教在中国的传播

中国传统儒家对于孝道一直是宠爱有加的，特别是在汉代，传统孝观念的势力极为强劲，基本上每个皇帝的谥号，都冠以“孝”字。中国佛教思想家们深深懂得“权变”的重要性，追求人生解脱的佛教要想在中土社会得到传播和发展，必需发掘出原始佛教教义中与中国传统儒家孝道相契合的伦理思想观点。于是很多中国佛教徒，从印度佛教劝人为善、众生平等的伦理观念着手，运用佛教的不杀、不盗、不邪淫、不饮酒、不妄语等五戒比附仁、义、礼、智、信等五常。以

奉行五戒、五常者为大孝，从而得出印度佛教伦理思想和儒家传统伦理思想在很多方面是相通的，而且可以相互补充，这样就找到了外来佛教在中土社会立足的伦理依据和思想基础。与此同时，中国佛教思想家们大力宣扬佛教中的孝道思想，不仅提倡在家居士要讲孝道，遵循世间孝道伦理规范，而且还标榜出家沙门可以劝父母行善修身，成就佛果，实现“巨孝”。从而中国佛教孝道伦理在其自身的形成和发展过程，加速了佛教在中国的传播，促进了佛教在中国的发展，使佛教伦理思想成为中国传统伦理（儒释道三家）思想的一个重要组成部分。

3.1.3 促进了儒家孝道观与佛教果报说的融合

正如印光大师所说：“儒佛二教，合之则双美，离之则两伤”。^①他强调“诸恶莫作，众善奉行”的佛家人伦会通于儒家的“克己复礼”、“父慈子孝、兄友弟恭”的伦理道德，主张“尽伦尽性”的思想。这充分说明，儒佛是各显其美，相辅相成的。儒家孝道所主张的“尊敬”、“奉养”、“侍疾”、“承志”、“立身”、“谏诤”、“送葬”、“追念”等多个方面的内容，无不说明儒家孝道是趋善避恶，而佛教主张心存善念最为重要，心恶的人绝不可能往生净土。

佛教主张“报通三世，转变由心”，并认为要想避免坠入三恶的果报，必须从此时此地发大菩提心，改恶修善，力求超凡入圣。印光大师曾说：“孔子之赞周易也，最初即曰，积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。夫积善、积不善，因也；余庆、余殃，则果也。”^②从这里我们可以得知，中国佛教所注重的伦常日用之道与儒教所说大致相同，比如俗语所说“种瓜得瓜，种豆得豆”，“屋檐水点点滴”，其实就是佛教“生报”（又称“花报”）所包含的伦理内容；所不同的是，佛教还主张“后报”，后报虽迟早不定，但没有不报的。三世因果，善恶报应，一方面使行善之人对来生寄托希望，另一方面使心中存有恶念的人，有着畏惧之感，不敢随心所欲、胡作非为。

佛家“孝名为戒”、戒孝一致的观点得到中土社会的呼应和认可。儒者张商英就把佛门的持戒与儒家崇尚的仁爱孝亲、自利利他的伦理精神结合起来：佛以持戒为孝，不杀、不盗、不淫、不妄、不茹荤酒，以此自利利他，则仁及含灵耳。又岂现世父母哉。^③张商英眼中的“仁及含灵”，显然看重佛家孝道对世俗孝道的“神之”、“广之”的作用。佛家贯通三世、普被天下父母的孝道，启发了儒家“老吾老以及人之老”的思想火花，所以儒者们更为关注“仁及含灵”之孝。“仁及含灵”与张载的“乾坤父母”、“民胞物与”相呼应，使得儒家也把孝道推而广之，既而把人间伦理扩充为宇宙生命伦理。儒者们倡导“民胞物与”、“仁及含灵”，

^① 复安徽万安校长书。印光大师全集卷一：325

^② 挽回世道人心标本同治录序。印光大师全集卷二：1140

^③ 张商英。护法论。大正藏卷五十二

除了封建宗法思想的根基及佛教华严宗“海印三昧”、“月印万川”的思维方式影响外,其博爱的伦理情怀与佛家的孝道不无贯通之处。

从上述这些论述,对于中国佛教孝道思想的由儒入佛,佛儒渗透,并促进儒佛融合统摄的重要作用,我们可见一斑。

3.1.4 有利于传统社会和家庭的稳定

“万恶淫为首,百善孝为先”,长期以来,这句俗语体现着中国本土社会广大民众对传统孝道思想极端重要的体认。中国佛教在弘扬人生的精神解脱法门的同时,自始至终担负着醒世助化、劝善化俗的伦理使命。中国佛教孝道思想不仅认可俗世的孝道思想,而且还以其地狱观念、轮回观念、善恶果报观念等佛教伦理观念来强化人们弃恶从善、积善成德的道德信念,加强了孝道意识和孝道行为的自觉性和自律性。同时中国佛教孝道思想的劝世行孝,以其独有的形式赋予孝道以信仰的力量,为封建伦理教化开辟了一片新领地,一方面对那些不行孝道的恶人给以警醒作用,如果为恶不改,胡作非为,将来一定坠入地狱,永世不得超生;另一方面对于那些奉行孝道的善人给以安慰,只要心存善意,多做善事,来世一定能够往生净土,走出六道轮回。比如说佛教“欲知前世因,今生受者是;欲知后世果,今生所为是”的三世两重因果说,使人们既立足于现实,又相信未来美好,而不致绝望。这对于当时生活在贫苦之中的广大民众来说,我们不能不承认中国佛教孝道思想起着重要的精神安慰作用。

值得指出的是,任何事物的发生、发展都是以一定的历史背景为前提的,必然会有其两面性,中国佛教孝道思想同样有着它的积极和消极两方面的作用,除了上面所述的积极的历史作用以外,我们也不能忽视他的历史的、宗教的伦理局限性。马克思主义认为,宗教的产生和发展根源于人的异己力量。自然异己力量的压迫是自然宗教产生的基础,社会异己力量的压迫是人为宗教产生的基础。特别是在社会异己力量的压迫下,面对苦难而无可奈何的现实,宗教成了“被压迫生灵的叹息”,是“人民的鸦片”。^①中国佛教孝道思想在很大程度上只能给人以精神慰藉,甚至麻痹人们,让他们安于贫苦受累,把希望寄托于来世,这样的消极作用也是存在的。

3.2 中国佛教孝道思想的现代价值

知古是为鉴今。尽管中国佛教孝道思想有其历史的及其宗教伦理的局限性,然而对于中国佛教孝道思想有选择地吸收,批判性地继承,在继承的基础上发展

^① 马克思恩格斯选集第1卷,人民出版社,1972:2

和创新,是我们研究佛教伦理所应遵循的基本原则,也是我们对待中国佛教孝道思想的科学的、理性的态度。弘扬中国佛教孝道思想,无论是在当今社会,还是未来经济、科技更加高度发达的社会,无论是对中国佛教界,还是对世俗社会,都是十分必要的。不仅因为它有着深厚的社会现实基础,而且它还有着多方面的社会功能。

新的世纪,我国已经迈入人口老龄化国家行列,而家庭养老依然是我国社会的基本养老方式。一方面,解决老年人问题需要孝道;另一方面,自私的“小皇帝”很少能尽孝道,成年后“啃老”、“刮老”现象日趋严重。加强孝道教育既是家庭教育的重要内容,也是完善个人人格、培养责任感和富有同情心的重要途径,同时又是培养 21 世纪社会主义建设合格人才的需要。中国佛教孝道思想因其特有的内容和特点,以及多方面社会功能和历史作用,只要我们对中国佛教孝道思想进行梳理,剔除其糟粕,吸取其精华,在一定程度上仍然能够实现其劝世行孝、助世行孝的伦理价值。

3.2.1 向善止恶功能

中国佛教孝道的出发点和归宿是向“善”。《分别善恶所起经》要求“用谏晓事,善心好意,敬事尊老,礼节兼备”。而凝定“善心”,就要“视人之善,犹己之善;视己之善,犹人之善”。并做到《法句经》所要求的“履仁行慈,博爱济众”。当代社会的人们,面对物质文明的繁华以及精神需求的提高,如果拥有向善止恶的良好品德,对于提高自身的道德修养,形成和睦的社会风尚,保持稳定的社会秩序,无疑起着极其重要的积极推动作用。然而,现实生活中,人们总是面临着不少道德困境。一方面,随着社会主义市场经济的发展和完善,人民总体生活水平基本达到小康;另一方面,由于历史和现实的种种原因,两极分化极为严重,极端个人主义、享乐主义、拜金主义日益盛行,一部分人花天酒地,也有一部分人饥寒交迫,于是,有关道德沦丧的事件屡见报道。笔者印象最深的有如下两例。

其一,CCTV1《道德观察》栏目于 2004 年 2 月 21 日报道的《血染的谷子》着实令人深思。2003 年 9 月 28 日,在云南省会泽县娜姑镇落水村发生的这一惨案的凶手胡正良,是家中长子。其父母在家庭经济极为贫困的条件下,供他上学,之后供他学修钟表技艺,他在长大成人之后,本应好好敬养父母,以尽人子之孝。然而,他在技艺学成、收入可观时,结婚成家后,就不顾两个弟弟需要兄长的照顾,操劳的父母需要帮忙,毅然另立门户,过起了相对舒适的小家庭日子。后来,因其发财心切,想通过传销赚大钱,不仅把自己多年的积蓄全赔了,还欠了债务三千。期间,父母代他交了 11 年公粮。含辛茹苦的父母在年老体弱时,提出要他供养少量的谷子,其余两个儿子供养钱。可他在法官第五次执行 240 斤的赡养

谷时，取下杀猪刀，凶残地刺向法官和自己的生母，致使法官一人死亡、一人重伤，母亲重伤。当然胡正良最终吞下了重下的苦果，受到了法律的制裁。但是如果他心中稍有一点善恶观念，就不会为了欠下多年的240斤谷子，杀人伤母；如果他不是认为自己发财远比赡养父母重要，他就不会不顾一切地把家当押在传销上，给自己的父母和子女带来灾祸；如果……然而，这一切假设都只是假设，悲剧已经发生，给多个家庭带来了灾难，给社会带来了严重后果。值得一提的是，被其杀害的法官却是一个大孝子，胡正良的女儿英子在日记中写道：“我希望我和爸爸、妈妈、爷爷、奶奶和睦相处。”可英子的愿望永远只能是卖火柴的小女孩的美梦，因为其父是在其母的谩骂和哭闹下，才行凶的。她妈妈怎能如她所愿呢？更何况她爸爸必须接受法律的制裁。

其二，震惊全国的马家爵事件更是发人深省。马家爵进入大学之前，给人的印象除了有点内向以外，给老师、家人、邻居的总体印象是很不错的。然而，就是这个不错的大学生，由于平时放松对自己的要求，缺乏起码的道德修养和基本的善恶观念，致使个人主义思想膨胀，报复心极强，从而利用自己的聪明才智，实施其杀害同学的歹毒计划。同样值得注意的是，他也因为有一个同学曾给他带过饭，而良心发现饶过那个同学。这说明他的良知未曾完全泯灭，如果他能够接受为善去恶的伦理道德教育，有着良好和谐的同学关系，悲剧也许不会发生；同时还说明，当代大学生的人际关系是多么复杂，相互之间缺乏理解和沟通，对他们进行去除恶念、与人为善的伦理道德教育已是迫在眉睫。还有一个不容忽视的细节，就是他的父亲在他行凶后说了一句耐人寻味的话，“为什么是我的儿子杀了别人，而不是别人杀了我的儿子？我宁愿是别人杀了我的儿子，而不是我的儿子杀了别人”。可见他的父亲除了要忍受失子之痛以外，还不得不忍受良心的谴责和丧失声誉的沮丧和压抑。如果马家爵行凶前想到过父母含辛茹苦供他上到大学非常不容易，就算是对父母尽一点点孝，也不至于酿成如此振聋发聩的悲剧。

为深入贯彻落实党的十六大精神，适应新形势、新任务的要求，全面提高未成年人的思想道德素质，中共中央国务院就进一步加强和改进未成年人思想道德建设，提出了若干意见，共有十条，其中提到要扎实推进中小学思想道德教育，重视和发展家庭教育，要净化未成年人的生长环境。而中国佛教孝道思想的向善止恶功能自然就大有其用武之地，在新世纪的社会主义道德文明建设中发挥其特有的伦理道德价值。中国佛教孝道思想所注重的子女对父母恩德的回报理念，则是当前社会教育独生子女所必须的。根据教育部门的调查，现代的独生子女普遍具有“四二一综合症”。即在特殊的生活环境中，他们得到了长辈太多的关爱，因而使他们自幼养成了以自我为中心的价值观念和处世哲学。理想教育、爱国主义教育十分必要，但幼儿很难与他们的实际生活建立起联系。因此，在幼儿园和

小学的品德教育中强化孝道的教育,使他们明白父母抚育他们成长的艰辛,让他们从小就知道,必须为父母尽一些义务以报答他们的养育之恩。从教育学的观点看,这对于健全青少年的人格是十分必要的。一个连为父母尽一点义务都不愿意的人,让他们为国家、为人民作出牺牲是根本不可能的。孝敬父母是一个人了解权利与义务关系的开始,也是培养人牺牲与奉献精神开始。而对于当代大学生来说,他们大部分是被“捧在父母手心”长大的,在中学父母家人对他们的唯一要求就是好好读书。跨越高考,进入理想大学是学生和家长,还有老师们的最重要的目标。孝道出自天情而依赖教化,加强孝道教育是社会的当务之急。因此,在他们接受的人生观教育和政治思想道德教育等比较欠缺的情况下,运用中国佛教孝道思想的向善止恶功能,倡导大学生对父母恩深情重的抚养教育的报答,对人生问题进行哲学思考,对社会问题进行理性分析,无疑是非常必要的。不仅可以避免很多悲剧的发生,而且有利于大学生身心的健康发展,更有利于大学生成为一个适用社会发展需要的、全面发展的、高素质的新型人才。

3.2.2 “作舍”普济功能

中国佛教认为,履行孝道,就尽孝道者而言,应当“不为自身求快乐,但欲救护诸众生”⁽¹⁾,甚至还要为孝敬父母,救护众生而“作舍”。正如《华严经·十回向品》指出的:“我当为一切众生作舍,令免一切诸苦事故;为一切众生作护,悉令解脱诸烦恼故;为一切众生作归,皆令得离诸怖畏故;为一切众生作趣,令得至于一切智故;为一切众生作安,令得究竟安稳处故;为一切众生作明,令得智光灭疾暗故;为一切众生作灯,令住究竟清净处故。”甚至如同《佛说八大人觉经》所说的要“发大乘心,普济一切,愿代众生,受无量苦”,以便“令诸众生,毕竟大乐”。只要都做到“为护一家,宁舍一人;为护一村,宁舍一家;为护一国,宁舍一村”⁽²⁾,就必然“具行众善,净诸世界”⁽³⁾。笔者认为,这种“不为自身求快乐,但欲救护诸众生”的中国佛教孝道精神,不是正好与我们时代所倡导的大公无私的奉献精神相一致吗?这种“为护一家,宁舍一人;为护一村,宁舍一家;为护一国,宁舍一村”的“作舍”精神,不是正好与我们所需要的社会主义的集体主义精神相得益彰吗?

3.2.3 调适整合功能

信守中国佛教孝道,必然使人们“生度脱心,息灭恶念”⁽⁴⁾,“完成人格,好生

⁽¹⁾ 华严经·十地品

⁽²⁾ 因缘僧护经

⁽³⁾ 华严经·明法品

⁽⁴⁾ 四十二章经

地做一个人”⁽¹⁾。就是说,要使人们祛除邪念,不仅自己不为恶,而且要为众生求善祈福。由于“能善行礼节,常敬长者”,必定“四福自然增:色、力、寿而安”⁽²⁾。佛教还认为,“若能尔者,长幼和顺,转更增盛,其国久安,无能侵损。”⁽³⁾势必“完成优美家庭,良善社会,和乐国家,安宁世界”⁽⁴⁾。反之,若“父母不供甘旨,六亲固以弃离”,则“不能安国治邦”⁽⁵⁾。要达到上述境界,就必须通过“完善道德的生活”和严格戒律等途径,不断调适、整合、完善个人“人格”乃至家庭、社会、国家和世界,以呈现恒久和谐、协调、稳定状态。

总之,在物欲、人欲横流的社会生活中,我们可以利用佛教主张的“众生平等”的理念,来说明父母、子女双方能够站在平等的立场上,以朋友的身份进行沟通和交流;可以利用中国佛教孝道注重对母恩的报答,更好地融洽母子、母女亲情,减少子女对父母管教的敌对情绪,以促进未成年人健全地成长;可以利用中国佛教孝道思想主张“心丧”三年的孝道意识,让人们在父母弃世后怀念父母,缅怀生前教导,从而勉励自己加倍地努力,更好地学习、生活;还可以利用中国佛教孝道思想“戒为孝先”以及“劝善弃恶”的伦理理念,在当代我国全面建设小康社会的进程中,倡导人人趋善弃恶的社会氛围,形成和谐健康、安定繁荣的社会环境,不管是对于尊老爱幼、互助友爱、邻里团结的家庭道德、社会美德的培养,还是对于整个社会的集体主义、爱国主义精神的树立,对新世纪的社会主义思想道德建设,促进现代化建设中的物质文明和精神文明建设的健康有序的进行,都具有非常重要的理论意义和积极的现实意义。

(1) 太虚·佛陀学纲

(2) 法句经

(3) 长阿含经卷二

(4) 太虚·佛陀学纲

(5) 何山大圆禅师警策

主要参考文献

1. [梁]僧祐撰. 弘明集. 大正藏卷五十二
2. [唐]道宣撰. 广弘明集. 大正藏卷五十二
3. [唐]净觉集. 楞伽师资记. 大正藏卷八十五
4. 大乘方便门. 大正藏卷八十五
5. 坛经(敦煌本). 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷二第四册. 中华书局, 1983, 6
6. [唐]玄觉撰. 禅宗永嘉集. 大正藏卷四十八
7. [唐]宗密撰. 佛说孟兰盆经疏. 大正藏卷三十八
8. [唐]慧海撰. 大珠禅师语录. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷二第四册. 中华书局, 1983, 6
9. [宋]契嵩撰. 镡津文集. 大正藏卷五十二
10. [宋]道原纂. 景德传灯录. 大正藏卷五十一
11. [宋]颐藏主编集. 古尊宿语录. 萧蓬父, 吕有祥点校本. 中华书局, 1994, 5
12. [宋]普济著. 五灯会元. 苏渊雷点校本. 中华书局, 1984, 10
13. [元]德辉重编. 敕修百丈清规. 大正藏卷四十八
14. 侍者福善日录, 门人通炯编校. 憨山老人梦游集. 台湾新文丰出版股份有限公司, 1995, 10
15. 紫柏尊者全集. 续藏经第一辑第二编
16. [汉]牟融. 牟子理惑论. 四部业刊影印本. 弘明集卷一. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷一. 中华书局, 1981, 6
17. 郗超. 奉法要. 四部业刊影印本. 弘明集卷一三. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷一. 中华书局, 1981, 6
18. 孙绰. 喻道论. 四部业刊影印本. 弘明集卷三. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷一. 中华书局, 1981, 6
19. [东晋]慧远. 沙门不敬王者论. 四部业刊影印本. 弘明集卷五. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷一. 中华书局, 1981, 6
20. [唐]法林. 对傅奕废佛僧事. 辨正论. 四部业刊影印本. 弘明集卷一一, 一三. 石峻等编. 中国佛教思想资料选编卷二第三册. 中华书局, 1981, 6
21. (释)印光. 印光集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996, 1 (近现代著名学者佛学文集, 黄夏年主编)
22. 苏源雷, 高振农选辑. 佛藏要集选刊[M]. 上海古籍出版社, 1994, 3

23. (释)成时清编辑. 孝子经[M]. 北京: 中国佛教协会, 文物出版社, 1989
24. (日本)高楠顺次郎, 渡边海九日编辑. 佛说孝子经[M]. 东京: 大正一切经刊会, 日本大正昭和间(1926-1931)
25. 董群. 融合的佛教: 圭峰宗密的佛学思想研究[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2000, 4
26. 郑阿财. 敦煌孝道文学研究(海外中文图书). 1982
27. 罗炽, 白萍. 中国伦理学[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2002, 10(价值论与伦理论丛书)
28. 郭湛波. 近五十年中国思想史[M]. 济南: 山东人民出版社, 2002, 1(现代中国思想论著丛书)
29. 甘绍平. 应用伦理学前沿问题研究[M]. 南昌: 江西人民出版社, 2002, 10(应用伦理学丛书, 罗国杰等主编)
30. 东西方文化中心主编. 寻求普世伦理[M]. 北京: 商务印书馆, 2001
31. 王月清. 中国佛教伦理研究[M]. 南京: 南京大学出版社, 1996, 6(南京大学博士文丛, 蒋树声等主编)
32. 吕澂. 印度佛学源流略讲[M]. 北京: 中华书局, 1979
33. 永明等编辑. 中国佛教学术论典(29)(海外中文图书). 2002
34. 任继愈主编. 中国佛教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1988
35. 张怀承. 无我与涅槃——佛教伦理道德精华[M]. 长沙: 湖南大学出版社, 1999, 3(中国传统伦理道德文化丛书)
36. 蒲正信注. 佛教道德经典[M]. 成都: 巴蜀书社, 2001, 6(佛典丛书)
37. 黄国胜. 佛教与心理治疗[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2002, 1
38. 陈功. 我国养老方式研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003, 6
39. 方立天. 中国佛教哲学要义(上下卷)[M]. 北京: 人民出版社 2002
40. 李桂梅. 冲突与融合: 中国传统家庭伦理的现代转向及现代价值[M]. 长沙: 中南大学出版社, 2002, 7
41. 弘学注. 净土宗三经[M]. 成都: 巴蜀书社, 2001, 6(佛典丛书)
42. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编. 马克思恩格斯列宁斯大林论宗教与无神论[M]. 北京: 人民出版社, 1999, 8
43. 王晓朝. 宗教学基础十五讲[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003, 1
44. 卿希泰主编. 中外宗教概论[M]. 北京: 高等教育出版社, 2003
45. 印顺. 中国禅宗史[M]. 上海: 上海书店, 1992, 3
46. 吕大吉主编. 宗教学通论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989, 7
47. 董群. 禅宗伦理[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 2000, 5(禅学丛书)

48. (英) C. D. 布劳德, 田永胜译. 五种伦理学理论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002, 12 (外国伦理学名著译丛, 罗国杰, 郑文林主编)
49. 张岱年. 中国伦理思想研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1989
50. 钱逊, 陈英主编. 中国传统道德(理论卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1995 (丛书主编罗国杰)
51. (台湾) 杜保瑞. 反者道之动: 老子新说[M]. 华文出版社, 1997
52. 陈少峰. 中国伦理学史(上) [M]. 北京: 北京大学出版社, 1996
53. 王海明. 新伦理学[M]. 北京: 商务印书馆, 2001
54. 廖小平等. 道德建设论: 经济与道德关系的现实构建[M]. 湖南人民出版社(走向 21 世纪论丛/文选德主编)
55. 王月清. 中国佛教伦理研究[M]. 南京: 南京大学出版社, 1999, 6
56. 王恒生主编. 家庭伦理道德[M]. 北京: 中国财政经济出版社, 2001, 9
57. 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998
58. 文史知识编辑室编. 佛教与中国文化[M]. 中华书局, 1988
59. 樊浩. 中国特色的道德文明: 传统伦理精神的结构形态与现代转化[M]. 河海大学出版社, 1990, 12
60. 姚卫群. 佛学概论[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2002
61. 谢宝耿编著. 中国孝道精华[M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2000, 1
62. 万本根等主编. 中国孝道文化[M]. 成都: 巴蜀书社, 2001 (当代教育新理论丛书·新世纪版, 刘佛年主编)
63. 鲁洁, 王逢贤主编. 德育新论[M]. 南京: 江苏教育出版社, 2000, 6
64. 黎明文化事业编译部编辑. 中国文化与孝道[M] (海外中文图书). 1985
65. 唐凯麟编著. 伦理学[M]. 北京: 高等教育出版社, 2002
66. 全增嘏主编. 西方哲学史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000, 6 (第 13 次重印)
67. 焦国成. 中国伦理学通论[M] (上册). 太原: 山西教育出版社, 1997, 5
68. 葛兆光. 中国思想史[M] (导论、第一、二卷). 上海: 复旦大学出版社, 2001, 12
69. 吕锡琛. 道家与民族性格[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1996
70. 吕锡琛. 道家道教与中国古代政治[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 2002, 6
71. 曾钊新, 吕耀怀等. 伦理社会学[M]. 长沙: 中南大学出版社, 2002, 4 (伦理新视野丛书)
72. 曾钊新, 李健华等. 道德心理学[M]. 长沙: 中南大学出版社, 2002, 4 (伦理新视野丛书)
73. 马克思恩格斯选集[M] 第 1 卷, 人民出版社, 1972
74. 甘绍平. 伦理智慧[M]. 北京: 中国发展出版社, 2000, 4 (博士短论文丛, 王

梦奎主编)

75. 鲁石窗. 易学与道教关系研究[M]. 厦门: 厦门大学出版社, 2001, 3 (南强丛书)
76. 刘贵杰. 契嵩思想研究: 佛教思想与儒家学说之交涉[J]. 中华佛学学报第二期(1988, 10)
77. 业露华. 中国佛教孝道观的发展[J]. 五台山研究, 1997, 1
78. 邢东风. 中国佛教南宗禅的思想和实践研究:[博士论文], 2000
79. 刘元琪. 净影慧远《大乘义章》佛学思想研究:[博士论文], 2001
80. 陈雷, 赖永海教授指导. 契嵩佛学思想研究:[博士论文], 2002
81. 康学伟, 金景芳教授指导. 先秦孝道研究:[博士论文], 1988
82. 吴锋, 周桂细教授指导. 中国传统孝观念的传承研究:[博士论文], 2001
83. 肖群忠, 罗国杰教授指导. 中国孝文化研究:[博士论文], 2001
84. 朱岚, 方立天教授指导. 中国传统孝道的历史考察:[博士论文], 2001
85. 张英梅. 印光大师的佛学思想研究:[硕士论文]
86. 耿敬, 吴泽教授指导. 汉唐间儒道佛伦理关系史论:[博士论文], 1998
87. 张彬, 李书有教授指导. 晚明佛教伦理思想研究:[博士论文], 2002
88. 高玉春. 印度佛教孝道观研究[J]. 江西师范专科学校学报, 2001, 3
89. 郭尚武. 契嵩生平与《辅教编》研究[J]. 山西大学学报(哲学社会科学版), 1994, 4
90. 魏道儒. 从伦理观到心性论: 契嵩的儒释融合学说[J]. 世界宗教研究, 1996, 2
91. 方有金. 论契嵩的儒释一贯思想[J]. 宗教学研究, 2002, 1
92. 王秋菊. 契嵩《孝论》思想探析[J]. 广西社会科学, 2002, 4
93. 张运华. 传统孝道与现代家庭伦理建设[J]. 广东青年干部学院学报, 2002, 2
94. 胡俊江. 不可或缺的是孝道[J]. 教育与职业, 2002, 5
95. 姚昌义, 朱岚. 传统孝道的现代价值[J]. 兰州商学院学报, 2002, 6
96. 朱岚. 论传统孝道的文化生态根源[J]. 西北民族学院学报(哲学社会科学版), 2001, 1
97. 邱冬运. 浅谈中国的传统孝道及其发掘与利用[J]. 哈尔滨学报, 2002, 5
98. 杜改仙. 毛泽东对中国传统“孝道”的扬弃[J]. 山西省教育学院学报, 2001, 1
99. 杨彦辉. 试论中国传统孝道的现代涵义[J]. 河北省社会主义学院学报, 2001, 4
100. 尹力. 论中国传统孝道在社会主义精神文明建设中的作用[J]. 吉首大学学报

- (社会科学版), 2001, 9
101. 吴锋, 赵利屏. 论传统孝道的价值与现代转换[J]. 东方论坛, 2001, 2
102. 王玉德. 传统孝道新论: 兼论重建传统道德[J]. 华中师范大学学报(哲学社会科学版), 1996, 4
103. 张捷, 陈旭远. 慧远佛教教育思想探微[J]. 江苏教育学院学报(社会科学版), 1994, 2
104. 陈宁. 慧远《三报论》中的“现报论”解析[J]. 中国哲学史, 1997, 2
105. 程东峰. 论《孝经》: 兼论“孝”在公民道德建设中的意义[J]. 皖西学院学报, 2002, 6
106. 王月清. 论宋代以降的佛教孝亲观及其特征[J]. 南京社会科学, 1999, 4
107. 耿敬. 佛教忠孝观的儒家化演变[J]. 东方论坛, 1997, 3
108. 杨华. 孔子忠孝观念溯源: 兼论先秦时期的宗族依附[J]. 天津师大学报, 1997, 3
109. 陈一风. 魏晋南北朝儒佛的孝道之争[J]. 宗教(双月), 2003, 3
110. 王月清. 论中国佛教伦理思想及其现代意义[J]. 宗教(双月), 2003, 1
111. 陈一风. 从魏晋南北朝时“沙门不敬王者”争论看佛教的中国化[J]. 宗教(双月), 2003, 3
112. 邓希泉, 风笑天. 城市居民孝道态度与行为的代际比较[J]. 文化研究, 2003, 6
113. 杨国枢. 中国人之孝道观的概念分析[J]. 中国青年研究, 2003, 3
114. 叶松兵. 第一代独生子女大学生的生活状况与特征[J]. 青年研究, 1998, 6
115. 连双刚. 重建社会新孝道的思考[J]. 武陵学刊, 1998, 4
116. 姚卫群. 佛教的伦理思想与现代社会[J]. 北京大学学报, 1993, 3
117. 李远杰. 佛教的伦理价值[J]. 宗教学研究, 1991, 1
118. 龚爱林. 论佛教伦理的中国化[J]. 长沙电力学院学报, 1998, 2
119. 方立天. 中国佛教伦理思想论纲[J]. 中国社会科学, 1996, 2
120. 李承贵. 文化特域中的慧远报应思想[J]. 燕山大学学报(哲学社会科学版), 2002, 8
121. 陈秀鸿. 传统道德与家庭美德[J]. 龙岩师专学报(哲学社会科学版), 1999, 3
122. 南后男(无阿), 赖永海教授指导. 论中国佛教伦理的几个问题: [博士论文], 2001
123. 刘立夫著, 赖永海教授指导《弘明集》研究: [博士论文], 2001

攻读学位期间主要的研究成果

攻读硕士学位期间发表的论文:

1. 刘立夫, 刘忠于. “有”“无”之辩与魏晋玄学的本体论问题. 船山学刊, 2003, 3
2. 刘忠于, 刘立夫. 宗教与社会主义相适应理论探源. 湖南城市学院学报(双月刊), 2004, 2

致 谢

时间飞逝，转眼间两年研究生的学习生活即将结束，回首往事，我觉得这两年没有虚度光阴，充实而美好。生我养我肉身者，父母也，培育教导与帮助我者，师友也。当拙文完成之际，不能不记下诸多师友对我的恩情。

在攻读伦理学硕士学位期间，我从吕锡琛教授和刘立夫博士。由于一些实际原因，我论文的整个写作过程，基本上是在刘立夫博士的悉心指导下完成的。从初稿的成型到全文的定稿，我的导师刘立夫博士给予了自始至终的关注和耐心细致的指点。刘老师细心审读，示教再三，特别是对文中几处重大的理论问题和细节作了重要的斧正和补漏，这是我尤为感激的。两年来，两位导师综合交叉和融会贯通的学术底蕴，实事求是和一丝不苟的治学态度以及润物无声的教育方式，给我树立了为学、做人和教书育人的典范。对他们的辛勤栽培，我表示衷心的感谢和崇高的敬意。

我院的李建华教授、吕耀怀教授、黄炎平教授、邓泽球教授以他们各自独特的治学风格和高尚的人格魅力，深深地影响着我，无疑将使我终生受益。还有院里的很多老师，他们有的对我的学习和生活给予了无微不至的关照，有的为我提供了多方面的学术和就业信息，让我感动的还有李国祥先生，给了我无私的资助，我要向他们致以诚挚的谢意和敬意。

只有经历寒冬的人，才知道暖春的可贵。作者既身为上一辈的后代，也为下一代的长辈，对孝道有着更深刻的体会，特别是在三年前失去父亲之后，更是刻骨铭心。我作为父母眼中一个争气的孝顺女儿，不是没尽孝道，然而失去父亲后，更是恨自己未能周到地尽孝。

最后，我还要感谢我的家人，特别是我的丈夫和女儿，他们无怨无悔的支持使我圆满完成学业。

刘忠于

二〇〇四年四月于岳麓山下