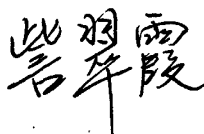


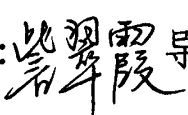
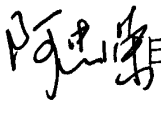
### 青海师范大学学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我个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，也不包含为获得青海师范大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中做了明确的说明并表示了谢意。

研究生签名： 日期：2010.6.5

### 青海师范大学学位论文使用授权声明

青海师范大学、中国科学技术信息研究所、国家图书馆有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权由青海师范大学研究生部办理。

研究生签名： 导师签名： 日期 2010.6.5



# 中国佛教孝思想的特质及现实意义 ——兼与儒家孝思想之比较



Y1760198

## 中文摘要

孝在中国传统道德规范中具有特殊的地位和作用，是中国传统社会伦理道德的基础。佛教作为外来文化，早在印度早期的经典中就有对孝思想的论述，传入中国以后不断发展、丰富，形成了独特的中国佛教孝伦理，对中国社会产生了深远的影响。可以说，研究中国佛教的孝思想对于认识佛教在中国的发展以及对中国现代社会建设的影响具有非常重要的意义。本文试图通过资料综合与文献研究相结合、历史与逻辑相统一的研究方法，对中国佛教的孝思想进行深入分析，并把它与不同思想体系中的儒家孝思想进行了比较，以期更深入地挖掘中国佛教孝伦理思想中的精华，为当代社会的道德建设、文化建设和和谐社会的构建提供借鉴意义。

孝是中国佛教伦理中非常重要的一个方面。本文分四个部分对这个问题进行了探讨和研究。第一章对中国佛教孝思想的源流、主要内容和主要特征进行了概述。佛教的孝思想发端于印度，这在早期佛教经典中可以看到，传入中国后许多讲孝的经典被翻译过来并且有些还在中国社会流传甚广。佛教传入之初，中国社会正值“以孝治天下”的时代，因此，佛教也受到了中土孝观念的影响，特别强调和重视有关孝的内容，这在印度是没有的。中国佛教孝伦理，是在因果论、慈悲观基础上所谈的孝，是世间出世间的孝，这也是中国佛教孝伦理不同于其它孝伦理的主要特点。第二章主要介绍了儒家孝思想的形成及其与佛教孝伦理的争辩，阐述了儒家孝思想的主要内容和产生、发展过程，以及它对佛教孝伦理的责难和佛教学者的回应。中国传统的孝观念很早就产生了，在儒家理论的基础上不断发展、强化，并与政治伦理逐步紧密结合，更多的为政治服务，这与中国传统的宗法制社会有关。第三章对中国佛儒两家的孝思想进行了理论基础和内涵方面的比较分析，由于中国佛、儒两家的孝伦理产生的社会背景和理论基础不同，导致了它们之间在内涵外延上的差异。当然，孝是人类自然的情感，对于社会道德的价值非常重要，在这一点上，二者是相同的。第四章介绍了中国佛教孝伦理对现代社会的影响。随着现代家庭结构和社会结构的改变，当代社会对传统的孝道



也提出了新的要求和挑战。佛教注重修“心”，即从人的内心出发思考问题。佛教也是一种教育，它教导人们修身养性，这对于一个人提高道德修养具有重要意义。中国佛教孝伦理中的平等、慈悲、感恩等思想对于构建和谐家庭、和谐社会以及处理人与自然的關系等方面具有重要的价值和意义。

**关键词：**中国佛教孝思想，儒家孝伦理，平等，戒律，感恩



# **Filial Piety Thought of Chinese Buddhist —comparing with Confucian filial Thought**

## **Abstract**

Filial Piety has a special status and role in Chinese moral tradition; it is the basis of Chinese traditional social ethics. As a foreign culture, Buddhism have discussed ideas of filial piety as early as in early India classics, after introduced into China, continuously developed and enriched to form a unique Chinese Buddhist Ethics of Filial Piety, it has a profound impact on the Chinese society. It can be said that the research on the Filial Piety in Chinese is very important for understanding Buddhism development and its impact on modern Chinese society. By methods of combining data sources with literature, unifying history and logic , this paper attempts to deeply analyze the Chinese Buddhism Filial Piety , and compares Filial Piety in Chinese Buddhism with that in Confucian ideology to more deeply dig the essence of Buddhism Filial Piety , in order to provide reference for moral, cultural building of contemporary society and harmonious society .This article is divided into four parts to discuss and study this problem. The origins of Filial Piety in Chinese Buddhism, the main content and main features are outlined in the first chapter. Early as Buddhism came to China, the Chinese society was undergoing the "Filial Piety" era, so the Buddhist concept of filial piety has been affected by Chinese Turkey, with particular emphasis on the contents of filial piety, which is not in India. Filial Piety in Chinese Buddhism is filial piety based on the causal theory and the concept of mercy, which are the main different characteristics between Filial Piety in Chinese Buddhism and others. The second chapter introduces the formatting of Confucian filial piety and it' s debating with Buddhist ethics, explains the main contents, generation and development of filial ideas, its accusations to Buddhism filial ethics and responding of Buddhist scholars. Chapter three gives comparative analysis to the theoretical basis and connotation of filial piety of the Chinese Buddhism and Confucianism. As the social background and theoretical foundation in the ethic of Chinese Buddhist Confucian filial are different, the different of their connotation and extension appear. Chapter four introduces the





impact of Chinese Buddhist Ethics of Filial Piety on modern society. Buddhist makes emphasis on maintaining "heart", that is, thinking from the human mind. Buddhism is a kind of education, and it teaches people to self-cultivation, which is great significance for a person to improve morality.

**Key words:** Filial Piety in Chinese Buddhism, Confucian Filial Ethics, Thanksgiving, Equality



# 目 录

中文摘要.....	I
ABSTRACT.....	III
绪 论.....	1
第一章 中国佛教孝思想概述.....	3
第一节 佛教孝思想的源流.....	3
一、佛教孝思想的发端.....	3
二、中国佛教孝理论的形成.....	4
第二节 中国佛教孝思想的主要内容.....	4
一、奉养父母、功德无量.....	4
二、知恩感恩、母恩难报.....	5
三、孝敬父母、惠及众生.....	7
四、持戒尽孝,广修善业.....	7
第三节 中国佛教孝思想的主要特征.....	9
一、中国佛教孝思想受因果报应论规约.....	9
二、中国佛教孝思想是以慈悲平等观为基础.....	9
三、中国佛教孝思想是以出世间为导向.....	10
第二章 传统儒家孝伦理的形成及对佛教孝伦理的责难.....	11
第一节 传统儒家孝伦理的形成.....	11
一、传统儒家孝伦理的产生、发展.....	11
二、传统儒家孝伦理的主要内容.....	12
第二节 传统儒家孝伦理对佛教孝伦理的责难.....	15
一、传统儒家孝伦理对佛教孝伦理的责难.....	15
二、佛教学者的回应.....	17
第三章 中国佛儒孝思想之比较.....	21
第一节 中国佛儒孝思想的理论基础比较.....	21
一、“仁”孝与“佛”孝理论基础的差异.....	21
二、佛儒孝思想相契合的可能性.....	23
第二节 中国佛儒孝思想的内涵比较.....	24
一、对孝的认知上.....	24
二、尽孝的对象上.....	25
三、行孝的方式上.....	26
四、尽孝的目的上.....	26



五、对不孝的惩罚上 .....	27
第四章 中国佛教孝思想的现实意义 .....	29
第一节 中国社会孝的现状 .....	29
一、家庭结构的转变对传统孝伦理的冲击 .....	29
二、社会结构的变化使家庭养老出现问题 .....	30
第二节 中国佛教孝思想对青少年的教育意义 .....	30
一、中国佛教感恩思想的内涵 .....	30
二、中国佛教感恩思想对青少年感恩教育的启示 .....	31
第三节 中国佛教孝思想对构建和谐社会的意义 .....	32
一、中国佛教孝伦理对提升个人道德境界的借鉴意义 .....	32
二、中国佛教孝伦理对建设和谐家庭的积极意义 .....	33
三、中国佛教孝伦理为人与社会和谐关系的构建提供了资源 .....	33
四、佛教孝伦理为促进人与自然关系的和谐提供了资源 .....	33
结 语 .....	35
参考文献 .....	36
致 谢 .....	38
个人简历 .....	39



## 绪 论

关于中国佛教孝思想研究是一个有意义的课题。佛教作为外来的印度文化，它的有些思想、仪轨、戒律、规范等与中国传统儒家礼教有所差别，但在与中国文化交融的过程中，逐渐实现了中国化并随着时代的发展和社会的变迁而有所不同。近年来，随着人间佛教的提出，中国佛教的孝思想也更加丰富。国内外学术界对佛教孝伦理的研究是比较重视的，但多着眼于佛教的伦理道德观念具有的普遍意义以及如何同中国社会融合方面来谈，对于中国佛教孝思想这样的议题虽有所关注，但还有继续深入研究的必要。

有关佛教孝思想的研究成果有日本当代著名学者中村元专著《大乘佛教的伦理》和《小乘佛教的伦理》、台湾释昭慧专著《佛教伦理学》、释昌莲《佛说盂兰盆经与佛教孝慈之道》，国内有业露华的专著《道洽六亲——佛教孝观》和研究论文《中国佛教孝道观的发展》，王月清专著《中国佛教伦理研究》、方立天的论文《佛教伦理中国化的方式与特色》和《中国佛教伦理论纲》，还有傅伟勋主编《从传统到现代——佛教伦理与现代社会》一书中也收录了冉云华的《中国佛教对孝道的受容和后果》、古正美的《大乘佛教孝观的发展背景》等论文，在这两篇论文中主要讨论的是佛教重视孝道是中国化以后的特点还是印度佛教文化中本身具有的。有关敦煌资料中佛教孝道思想的相关研究，最具代表性的有潘重规《从敦煌遗书看佛教提倡孝道》和陈观胜《中国佛教中之孝道》两篇论文及郑阿财博士论文《敦煌孝道文学研究》。

在中国佛教受到儒家忠孝思想影响问题上，以往的这些研究多数仅举例说明而已，对于佛教孝道思想在中国的发展及影响问题没有全面、系统的论述。本文试图从这一角度入手来论述中国佛教孝思想的产生、发展及建构的过程并以此来对和谐社会的构建提供借鉴意义。儒家是把孝与仁爱联系起来，孝是仁爱的根本；佛教则是把孝与慈悲联系起来，孝是慈悲心的自然流露。儒家的仁爱与佛教的慈悲是不同的。仁爱是有差等的，而慈悲是平等的。中国佛教的孝思想是与报恩思想紧紧联系在一起的，行孝是为了报恩，这是中国佛教孝思想的基本内容之一。中国佛教视孝为戒的核心精神，孝之为戒的观点，从理论上说，是善的归趣与统一，而戒的基本功用是为善去恶，养成持戒行善的习性，由孝而戒，由戒而善。佛教的孝思想是以救渡父母出离生死为要，并视此为孝道之

根本。佛教伦理中的孝顺父母具有独特的内涵，突破了中国传统儒家中的孝亲理念。中国传统儒家孝伦理是以服从父命为特征，以奉养父母和祭祀祖先为基本内容，并且忠孝融为一体。佛教传入中国之初受到以儒家思想为正统的传统社会的非难，佛教弟子辞亲别祖、不娶不嫁，绝嗣无后，违背父母意愿，不讲君臣父子等等行为被认为是“不孝”。因此，儒佛两家在这些问题上展开了长期的辩论，然而，正是在这种不断地辩论过程中，佛教吸收了中国传统儒家孝伦理中的许多内容，实现了中国化，并且逐渐成为中国传统文化不可分割的一部分。



## 第一章 中国佛教孝思想概述

佛教产生于印度，自两汉之际传入中国后与中国传统文化不断融合，形成了中国化的佛教。佛教的孝作为佛教伦理道德的一个重要方面，发端于印度、发展在中国，二者的有机结合构成了中国佛教孝思想的理论体系，它具有不同于其它孝道的特征。

### 第一节 佛教孝思想的源流

#### 一、佛教孝思想的发端

在印度佛教典籍中有许多著作、篇章是谈论孝的，无论是小乘经典、还是大乘经典，很多都讲到父母养育子女，子女应当报答父母的养育之恩，以及应当如何做才算是真正的孝等问题。在唐代僧人释道世编写的《法苑珠林》的“忠孝篇”以及有关篇章中，引用讲述父母之恩的佛教经典就有十多部，如《木罗王经》、《增一阿含经》、《地狱经》、《萨婆多经》、《四十二章经》、《六度集经》、《杂宝藏经》等。而在诸多的佛教典籍中，具有典型意义的，并在中国社会广泛流传，影响较大的有关孝的经典也有许多，如《佛说孝子经》、《佛说睺子经》、《佛说盂兰盆经》、《地藏菩萨本愿经》、《大乘本生心地观经》、《梵网经》、《佛升忉利天为母说法经》（又称《摩诃摩耶经》）、《善生经》（也作《佛说尸伽罗越六方礼经》或《六方礼经》）以及《佛说父母恩重难报经》等等，这些经典在两汉之际伴随着佛教传入中国，也开始被大量译出。另外，释迦牟尼佛本人不仅提倡孝道，而且坚持践行孝道，如《分别经》云：“父母世世放舍，使我学道，累劫精进，今成得佛，皆是父母之恩。人欲学道，不可不精进孝顺。”又如《佛说睺子经》云：“佛告阿难：吾前世为子仁孝，为君慈育，为民奉敬，自致成为三界尊。”佛经中还记载了大量的故事来演绎孝道，如《佛说盂兰盆经》讲述的是佛陀大弟子目连救母的故事，《地藏菩萨本愿经》讲述的是地藏菩萨的本生誓愿及如何利济救渡众生的故事，《佛说睺子经》讲述的是睺子尽心侍奉双目失明父母的至孝行为感动天地的故事，《佛升忉利天为母说法经》讲述的是佛陀为其母摩诃摩耶夫人说法的故事。类似的叙述和故事在佛经中记载的还有很多。

从以上内容可以看出，在古老的印度佛教中已经有了关于孝的论

述，因此，可以说佛教的孝思想发端于印度。

## 二、中国佛教孝理论的形成

印度佛教虽然也讲孝，但是并没有系统的论述和特别地重视，传入中国以后，一方面是作为外来文化，尽管它也包含孝的思想观念，但毕竟不是像中国社会那样强化。因此，为了与中国社会的文化环境相适应，中国佛教学者对印度佛教典籍中的有关孝的论述进行了系统的总结，同时在此基础上也吸收了中国传统伦理思想和道德规范中的一些有关孝的思想和观念。另一方面是它出世主义的思想 and 行为，与主张入世的中国传统伦理产生了冲突和矛盾。从历史上看，为了解决这一问题，佛教思想家们寻求了三种途径与中国传统孝伦理相调和：第一，从经典中引述和阐扬孝思想。早期汉译佛典《华严经》、《佛说尸伽罗越六方礼经》、《游行经》等经中都包含了家庭伦理道德的内容，《佛说孝子经》、《佛说睽子经》、《佛说盂兰盆经》等有关孝的佛教经典也都被翻译进来。第二，从理论上辩护和宣传佛教的孝道。这一点对于佛教孝思想在中国的发展来说是最为关键的部分。佛教学者们通过为自身辩护的方式不但为佛法正了名，同时也丰富了佛教的孝理论，如托名牟子的《理惑论》、孙绰的《喻道论》，契嵩的《孝论》等。第三，从内容上与传统孝观念调整 and 融合。佛教学者们在翻译 and 整理佛教典籍的过程中，一方面突出与中土孝伦理相通的内容，另一方面对与中土伦理观念不符的内容做了调整，如《六方礼经》的汉译本与巴利语译本相比，汉译本中删略了主人敬奴仆、奴仆爱主人的主从关系的内容，增加了许多孝的内容。<sup>①</sup>通过这三种途径，佛教尽量弥合与中土伦理在孝思想上的差异，以融入中土文化的大流中。这一融合的过程是长期的，从佛教传入中国的初期就开始并伴随着在中国的发展而不断丰富、完善，从而构筑了具有中国特色的佛教孝道思想理论体系。

## 第二节 中国佛教孝思想的主要内容

中国佛教孝思想的内容非常丰富，概括起来，主要有以下几个方面：

### 一、奉养父母、功德无量

在佛教经典中，多处赞扬奉养父母的功德。《杂阿含经》中讲到一个故事，一位年少的婆罗门来看望佛陀，并向佛陀请教，他用乞讨来的

<sup>①</sup>参见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，大乘文化出版社，1974年版，第213页。

食物奉养父母，这样做是否有福报。佛陀称赞他的功德，“供养父母，令其安乐；除苦恼者，实有大福。若汝于父母，恭敬修供养，现世名称流，命终升天上。”意思是说供养父母会在今世得到好的名声、来世生到天上的功德。<sup>①</sup>经中还讲到有七种善业可以升天，其中供养父母是第一善行。《木罗经》上说：“如地积珍宝，上至二十八天，悉以施人，不如供养父母。”意思是说，以充满天地乃至二十八天那么多的珍宝施舍他人，其功德都不如供养父母箪瓢之食的功德大，供养父母的功德殊胜，由此可以得知。

佛教认为，孝顺父母，是世间第一福田；不孝父母，学佛或行作一切功德皆无意义，所以，孝养父母可以得到很大的福报。《大乘本生心地观经》中说：“若能孝顺父母师长，礼敬三宝贤仁，不必四处祈求，则可得到四种福报：一者颜色端正，二者气力丰强，三者安稳无病，四者健康长寿。”《增一阿含经》第十一卷中讲到，供养父母与供养一生补处菩萨可以得到同样的大果报。三国时的康僧会在编译《六度集经》时强调“布施一切圣贤。不如孝于亲”。<sup>②</sup>《观无量寿佛经》曰：“欲生彼国者，当修三福。一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；二者，受持三皈，具足众戒，不犯威仪；三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事，名为净业。”由此可知，在“三福”中，“孝养父母、奉事师长”是为第一，是最重要的，尊敬父母是增上法，不尊敬父母是损减法。印光大师在《佛教以孝为本论》说：“孝之为道，其大无外；经天纬地，范圣型贤。先王修之以成至德，如来乘之以证觉道。”又说：“亲在，则善巧劝谕，令其改恶行善，戒杀护生，持斋念佛，求生西方；亲没，则以己读诵修持之功德，常时至诚为亲回向，令其永出五浊，长辞六趣，忍证无生，地登不退，尽来际以度脱众生，令自他以共成觉道。如是乃为不与世共之大孝也。”<sup>③</sup>可见，孝养父母也是成佛的重要原因之一。宗密在《孟兰盆经疏》向世人劝说，如果一个人出家得道，他在家的父母由此得到很大的功德和利益，所谓“一人成道，九祖超生”，如果一个人出家修行证得道果后，他今生的父母乃至往世九代的祖先都会因此而往生善处，享受无边快乐。

## 二、知恩感恩、母恩难报

佛教的孝是与报恩思想紧密相连的。人的一生，得益于外界的各种

①《大正藏》第2册，第22页。

②《六度集经·布施度无极章》，见《大正藏》第三卷。

③《印光法师文钞》增广卷二，第13页。

恩赐，对于这样的恩赐，应当有所回报。而各种各样的恩，大致可归结为四类，因此佛教有“报四恩”之说。所谓“四恩”，在佛教各种经典中说法不完全一样。《本生心地观经》上说，“四恩”就是指父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩。《佛说父母恩重经》、《佛说报恩经》等宣传孝道的经典，极力强调父母恩深如海，如若不报，犹如畜生无异。善导《观无量寿经疏·序分义》论必须孝敬父母的两点理由，一是“血缘”之恩：“若无父，能生之因即阙，若无母，所生之缘即乖。若二人俱无，失托生之地，无有受身之道理。要须父母缘具，方有受身之处。既欲受身，以自业识为内因，以父母精血为外缘，因缘和合，故有是身，以此义故父母恩重”。二是“生育”之恩：“母怀胎已，经于十月，行住坐卧，常生苦恼，复忧产时死难，若生已，经于三年，恒常眠尿卧屎。床被衣服皆亦不净。及其长大，爱妇亲儿，于父母处反生憎疾，不行恩孝者，即与畜生无异也。”<sup>①</sup>中国佛教特别强调父母的恩德。

《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，更侧重于对母恩的全面阐释。其中，怀胎守护之艰辛，临盆之生死体验，可谓“血浓于水”的亲情本质，而咽苦吐甘、回干就湿、哺乳养育和洗濯不净则从日常生活的不同侧面、不同角度赞颂了父母，特别是母亲恩深情重。另外，远行忆念、深加体恤和究竟怜悯恩，再次从父母对子女的成长所倾注的关怀体贴，赞颂父母的养育之恩。《本生心地观经》认为，父母养育子女之恩，广大无边，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，就将得到诸天护持，福乐无尽，倡导人们孝顺父母以求善果。《盂兰盆经》的主题是借目连行孝救母的故事以倡导行孝报恩。目连是释迦牟尼佛的大弟子，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，以十方僧众的业力救母出离苦海，因而有了盂兰盆节(中国的中元节)的由来。

唐朝道世在他的《法苑珠林》中专设《忠孝篇》、《报恩篇》、《不孝篇》，以儒家二十四孝中的人物为伦理题材讲说中国佛教孝，宣扬为人

①《善导大师全集》，台北：和裕出版社，2000年，第46页。

忠孝将得厚报。道世又特别指出，出家后精进于佛法的闻思修行，最后证得解脱的佛果，才能报答父母的恩德。因为得到佛果后，自己方有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。

### 三、孝敬父母、惠及众生

佛教出世间法的孝亲，通乎三世，视一切众生皆是我生生父母、未来诸佛。从佛教的三世因果报应理论来看，一切众生都曾是我的生身父母，那么持戒修行，救护一切众生，令其觉悟成佛，脱离苦海，不仅对我的现世父母是孝，而且对过去世的父母也是一种孝。贤首大师说：“孝者，谓于上位起厚至心，念恩崇敬乐慕供养；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：一、现生父母；二、过去父母，谓一切众生悉皆曾为所生父母。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，救一切众生悉令成佛，是故二位父母皆为孝顺。又由具持菩萨净戒，当得道力救护一切诸众生，故于过现父母亦为孝顺。”<sup>①</sup>《大乘本生心地观经》卷二云：“众生恩者，即无始以来一切众生，轮转六道，经百千劫，于多生中，互为父母，以互为父母故，一切男子既是慈父，一切女子既是慈母。昔生生中有大悲故，犹如现世父母之恩，等无差别。”《梵网经菩萨戒本》中云：“若佛子，以慈心故，行放生业。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生。”

佛教中认为一切众生皆有佛性，一切有情皆能成佛，所以，杀生，就是杀前世的父母，也就是杀未来诸佛，其罪过甚大！这样做不但没有任何功德，反而造罪不浅，增加罪业，因缘成熟，果报难逃。凡是有生命者，都和人一样，佛教徒爱护众生犹如爱护父母，故有佛教徒，感恩万物，慈心不杀，行放生业。契嵩大师说：“圣人以精神乘变化，而交为人畜，更古今混然茫乎。而世俗未始自觉，故其视今牛羊，惟恐是昔之父母精神所来，故戒于杀，不使暴一微物，笃于怀亲也。”所以，佛教主张“因生孝顺心，爱护一切众生。”孝敬父母，恩及众生，尊重生命，泛爱万物，这是佛教孝亲的特殊表现形式。

### 四、持戒尽孝，广修善业

戒，梵语为尸罗，原是习惯义，反覆不断的行善，成为善的习性，

<sup>①</sup>《梵网经菩萨戒本疏》，《大正藏》第40卷，第607页。

而产生一种止恶向善的潜在力量，就称为尸罗。要养成持戒行善的习惯，若不能养成善的习惯，只是将它看成约束自己的戒条，就并非戒的本意。佛教的孝道，体现在各种戒律中，最基本是五戒，然后有十戒、菩萨大戒，比丘尼戒、比丘戒等。佛教的戒律内在地蕴含了孝，是匡正人心、劝人向善的导航，所以持戒本身就是一种特殊的行孝方式。

在三国时的康僧会，就把佛教的持戒与世俗的尽孝联系起来，认为戒酒是“奉孝不醉”。华严宗法藏大师指出：“行此孝行，即是孝顺无违，名为持戒，故云孝名为戒，戒为制御三业止灭诸恶，故云戒亦名制止。”最早涉及这个问题的经典是《梵网经》，经中说：“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。”明确提出了“孝名为戒”的思想，把“孝顺父母”作为大乘菩萨戒法的一部分。《梵网经》十重戒的第一杀戒、第二盗戒、第三淫戒里都有“菩萨，应起常住慈悲心、孝顺心，方便救护一切众生。”“菩萨应生佛性孝顺心、慈悲心”，“菩萨应生孝顺心”。

在四十八轻戒第一不敬师友戒里也有“既得戒已，生孝顺心、恭敬心”，见了师长要“应起承迎，礼拜问讯”。四十八轻戒第三十五不发愿戒也说：“若佛弟子，常应发一切愿：孝顺父母、师僧”。第四十六说法不如法戒谓四众听讲法，要“如孝顺父母，敬顺师长”。宗密《佛说盂兰盆经疏》也有类似的言论，即“戒”与“孝”是相通的。契嵩《孝论·明孝章》中云：“子也闻吾先圣人，基础也为大戒，即曰‘孝名为戒’。盖以孝而为戒之端也。戒也者，众善之所以生也；为善微戒，善何生耶。”持戒与尽孝合二为一，无二无别，首先孝为戒先，行孝就是持戒；其次戒为孝蕴，持戒就是尽孝，孝是戒赖以存在的前提，无孝则无戒。所以，欲行孝，须行住坐卧、一举一动，都应与戒相应，万万不能逆道而行，智旭大师提出：“世出世法，皆以孝顺为宗——而欲修孝顺者，犹需念念与戒相应。”

戒以孝为先，众善由戒而生，如无戒，善无从生，而无孝，戒无所依，故《佛遗教经》云：“若人能持净戒，是者能有善法。若无净戒，诸善功德皆不得生。”孝是戒的基础和前提，而戒又是善的源泉，归根结底，孝是众善之本，戒和孝的关系至为密切，有戒则有孝，有孝则有戒，二者相辅相成，缺一不可。

纵观古今祖师大德，不论世出世法，莫不以孝为行世法宝。《释迦牟尼传》记载佛教创始人释迦牟尼佛为报父母深恩，曾在父母生命垂危

时，连自己身上的肉也割下来供养父母。后来又升忉利天为母说法，在皇宫为父阐扬净土，令其闻法生信，超升三界。又如《高僧传》记载明朝时的藕益大师曾四度割臂，为病危的母亲求病；玉琳国师，为报母恩，在母亲去世时，师于龕前，席地跏趺七日夜，不粘粒米。再如明末自成和尚，未出家前待母纯孝，剃度后因逢战乱、颠沛流离，所以肩挑老母，远游四方，托钵化缘之斋饭，先奉母亲食用，时间长达三、四年，直至母亲善终。近代高僧弘一大师每逢“母难日”，必于佛前虔诵《地藏菩萨本愿经》以此功德回向先母。有一次，他在听静权法师讲《地藏经》时，禁不住痛哭失声，忆及先母生前为他所受的种种折磨，比过着无柴无米的日子还难受。虚云老和尚因生不见母，为报答亲恩，发愿以朝山功德回向亡母。他曾三步一拜，以人所难能之笃志苦行，从浙江普陀山一直朝拜到山西五台山，历时三年，途中风霜雪雨，疾病饥寒，行人之所难行，忍人之所难忍，艰苦备尝，方圆成这一深心大愿。如此等等，不胜枚举。佛门中人的孝亲事迹感人至深，这些事迹万古不朽，吾人阅毕，实在心生惭愧，自叹弗如。

### 第三节 中国佛教孝思想的主要特征

#### 一、中国佛教孝思想受因果报应论规约

佛教认为，人生在世，有许多因果，有因必有果，有果必有因，因果关系贯穿于人生的整个过程。随因果而有各种报应，人的今生是前生各种因所得的果，每个人当下的所作所为也为将来所受之果报种下了因。佛教认为，由身、口、意所造的三种善或恶行为，就是佛教里讲的“业”，可感召后来的果报。从广义来看，三业从原因到结果，即从善恶动机到善恶后果都可算是行为，善恶行为的潜在力量在时间空间中存续下来，成为一种“业力”，带来或善或恶、或苦或乐的果报，由前世引发至今世，并延伸至来世，便生起善恶果报的轮回。在佛教看来，由于主体善恶业力的作用，众生在三界（欲界、色界、无色界）不断流转，转生于六道，即天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱，如此生死相继、果报相依，如车轮运转，便形成业报轮回。佛教的孝是主要的善业行为，不孝则是造恶业，要受到因果论的惩罚。这是佛教的孝不同于其他孝的一个特征。

#### 二、中国佛教孝思想是以慈悲平等观为基础

人们常说出家人以“慈悲为怀”，慈悲是中国佛教最为根本的价值指

向。慈者与乐，悲即拔苦。自古至今，这一观点一直受到重申，龙树：“慈悲是佛道的根本。”“大慈大悲名为一切佛法之根本。”鸠摩罗什说：“慈悲，佛道根本也。”印顺法师说：“慈悲为佛法宗本。”佛的慈悲心可以证明，“如来有大慈悲，愍念众生，遍观一切，未度者使令得度，不舍一切众生，如母爱子。”慈悲为佛法根本的具体体现，既是教化的根本，也是修行的根本，也是佛德的根本，这些都可以理解为佛教伦理的根本。在佛教看来，众生在修行成佛方面是人人平等的，人人都有得到觉悟的希望和可能。佛孝的最终目的就是让父母离苦得乐，彻底解脱，悟道成佛，这是最大的孝。因此，在众生平等的理念基础上建立的佛教孝亲观，在孝的实践上，父母和子女之间并不是简单的由下而上的侍奉和顺从关系，而是相应的权利和义务的结合。佛教把孝与慈悲联系起来，认为孝是慈悲心的自然流露。这是佛教孝思想的又一大特征。

### 三、中国佛教孝思想是以出世间为导向

中国佛教的孝分为世间的孝和出世间的孝。佛教认为；侍养父母，及时供给父母衣食，或者恭敬服从父母，即世人常说的孝养、孝敬，这仅仅是世间的孝。从佛教立场来看，光有这样的孝行是远远不够的。佛教是要修行出世间法，对于佛教徒而言，应当修行的是出世间的孝。真正要报父母养育之恩，就应该让父母接受佛法，懂得离苦得乐之道，这就是出世间的孝。救渡父母与对祖先报恩是最大的孝，是孝的根本。《毗尼母经》卷二中说，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，如只以好吃的东西和漂亮的衣服等来侍养父母，而不能“以三尊之至化其亲者，虽为孝养，犹为不孝”，还说“睹世无孝，唯斯为孝”。佛教认为，世间之孝，只是在于一世，而出世间的孝，不仅惠及现世父母，而且上至七世远祖，恩泽绵长；世间之孝只能使父母得一时之欢愉，而出世间的孝，不仅能使父母处世常安，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，如果双亲能获道得度，就从根本上解脱了烦恼，彻底地离苦得乐，这才是大孝。



## 第二章 传统儒家孝伦理的形成及 对佛教孝伦理的责难

众所周知，古代中国是一个小农经济为基础、以血缘关系为纽带的宗法制社会，而维系这一社会秩序的最佳伦理规范就是孝。孝的观念早在上古三代就形成了，经过先秦儒家的提倡和弘扬，至汉代“独尊儒术”，孝被钦定为中国传统社会最重要的道德意识形态。在儒家看来，孝是个人、社会、国家存在和发展的根本，是“至德要道”，是天之经、地之义和民众行为的准则。佛教传入中国之初，受到了儒家正统思想的责难。佛教学者牟子、孙绰、慧远等人对此也作出了回应，双方在孝的问题上进行了长期的辩论。

### 第一节 传统儒家孝伦理的形成

中国传统孝观念的起源和确立经历了一个漫长的过程，商周时期，孝观念逐步确立，到春秋战国时期，经过孔子、孟子等儒家代表人物的论述，确立了儒家孝伦理。至汉代，强化为治国之道，之后人格的培养、家庭的和睦、社会的稳定、国家的太平，均系于此。

#### 一、传统儒家孝伦理的产生、发展

根据现有文献记载《尚书》最早使用了“孝”的概念，“克谐以孝”，《周书·酒诰》记载“用孝养厥父母”，在西周的文献中，可以看到许多有关记载孝的活动和行为的论述，又如《诗经·小雅·蓼莪》中说“哀哀父母，生我劬劳”，表达一种父母养育子女的辛劳，而子女无以为报的心情。这些记载距今至少有三千年的历史了，但孝意识的产生要远远早于文献记载。《论语·泰伯》中就记载了上古三代时期的大禹“菲饮食而致孝乎鬼神”的故事。

中国古代是以农立国的，农业文明是中华民族观念文化的母体，她孕育了传统的伦理型文化。孝就是中国古代农业社会的道德结晶。中国古代孝观念是随着父系制社会的形成而产生发展起来的。父系社会是以血缘关系为纽带维系的，这样的家庭或是氏族部落结构中，父子间、家庭间、氏族间的血亲关系十分重要，家庭间血脉相连，代代相传。因此，在以血缘关系维系的氏族宗法制社会，孝作为社会伦理的基本规范很早就出现了。夏商周是中国早期国家形成和确立的重要时期，以祖先崇拜为核心内容的孝观念也形成和发展起来。西周时期，嫡长子继承制的确

立和实施，保证了家族的土地财产和权利的继承关系将以血缘亲疏为主要依据，由此制度又衍生出一系列的封建宗法制、宗庙祭祀制度等，在这种经济形态和社会政治制度中产生的道德观念、道德规范和道德理想，必然是符合巩固宗法等级制度所需的道德伦理，而以“孝”为主的道德伦理正是符合这种需求。因此，可以说，西周时期，以“孝”观念作为社会伦理道德的基本内容得以确立。

春秋战国时期，诸侯争霸，社会动乱，礼崩乐坏，以“孝”为基础的一套宗法道德观念，已经失去了规范和约束人们行为的强大力量，一股崭新的社会思潮悄然萌生，孔子创立的儒家思想是中国传统文化的主导思想，他宣扬的儒家孝伦理成为传统孝的核心和主体。继孔子之后，儒家孝思想在孟子和荀子那里得到了进一步的丰富和发展，形成更为全面和系统的理论体系。

汉代是儒家孝伦理发展演进历程中非常重要的一个历史阶段。成书于汉初的《孝经》是关于儒家孝伦理最重要的著作。它集中论述了汉代“以孝治天下”的治国原则。《孝经》虽然篇幅短小，但对于实现孝治的理由，实施孝治的纲领以及具体途径作了详尽论述，为西汉和后来历代封建王朝都极力标榜“以孝治天下”提供了根据。

魏晋时期，儒家的孝伦理盛行，成为衡量人的品行好坏，选拔官员的最重要的标准和依据。孝子像雨后春笋般涌现出来，在这一时期，父母重于皇帝，孝重于忠。到了唐代，统治者虽然也标举倡导孝治，但事实上，远远没有汉代那样凸显。相比较而言，唐代是中国历史上孝观念相对淡薄，约束力相对弱化时期，数世同堂是这一时期最大的特点。

宋明以后的几个朝代是中国封建社会的后期发展阶段，由儒学发展而来的理学是统治思想，孝作为封建道德的核心和基础是理学当中的重要内容。理学家认为，孝是天理的体现，是天理的要求，是永远存在的。这就使得孝从理论上变得更加成熟完备，但在实践上，开始呈现极端化，愚昧化等特征。

近代辛亥革命和五四运动，加速了中国封建宗法家族社会的解体和公民社会的生成，以儒家孝思想为核心的家庭伦理，社会伦理和政治伦理受到了严厉的批判。

## 二、传统儒家孝伦理的主要内容

儒家的孝思想内容十分丰富。《论语·学而》中把孝概况为“孝悌也者。其为仁之本与。”《孝经·开宗明义》“夫孝，德之本也，教之所

由生也。”《孝经·三才第七》云：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”归纳起来，主要有以下几个方面：

### 1、赡养父母、善待父母

《说文解字》解释“孝”字说：“孝，善事父母者。从老省，从子，子承老也。”《尔雅·释训》云：“善父母为孝”。《广雅·释言》云：“孝，畜也。”畜，就是养的意思，也就是说孝就是要养父母。这就表明，赡养父母，善待父母是孝的最基本的含义。儒家倡导的孝不仅要使其父母在衣食住行等物质生活方面达到满意，还应以尊敬的态度、愉悦的心情来奉养父母，如《论语·为政》：“子曰：‘今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？’”又有：“子夏问孝。子曰：‘色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？’”可以看出，孔子认为，要做到孝，有美酒佳肴让父母享用不难做到，最难的是对父母和颜悦色。《孟子·万章》云“孝子之至，莫大乎尊亲。”《礼记》中也有许多这方面的论述，如《礼记·祭义》说：“凡为人子之礼，冬温而夏清，昏定而晨省。即儿女尽孝，应按照礼的要求来做，冬天要让父母生活得温暖，夏天要让父母生活得清凉，晚上要让父母休息得舒服安定，早晨要向父母请安。又说：“孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。”意即一个人如果是孝子，他必然会以虔诚的态度，是发自内心对父母的真挚的敬爱。中国民间广为流传的“老莱子儿戏娱亲”的典故就是说明了这个道理。

### 2、婉言劝谏、从义不从父

《论语·里仁》中提出“事父母几谏”，儒家认为，子女对父母的过失应当和颜悦色婉转地谏诤，而不应该盲目顺从。《孝经》中记载：“曾子曾问孔子：子从父之令，可谓孝乎？孔子断然予以否认，说：父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父。”在孔子看来，当发现父亲有不义的行为时，儿子对父母有谏诤的义务，这也是孝。荀子在《子道》中也提出：“从义不从父”。《吕氏春秋》则是更尖锐地提出：“君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从。”司马光在《温公家范》中也表达了这个思想，“为救过也，亲之命可以从而不从，是悖戾也。不可从而从之，则陷亲于大恶。然而不谏是路人，故当不义则不可不争也。”同时，他引用《礼记·内则》中“父母有过，下气怡人，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝。说则复谏。”也特别提醒子女在规劝父母时要注意方式方法，规劝时应看父母的情绪好坏，等到

父母平心静气时，方可柔声规劝。但是，到宋明以后，儒家的这一孝理念，变成了“父让子亡，子不敢不亡”的愚孝。

### 3、立身行道、光宗耀祖

在儒家看来，孝不仅应在衣食住行娱五个方面尽量满足父母长辈，还要表现在尊重长辈先人的遗志，努力实现个人的人生价值，在事业上有所建树，为家族、乡里、民族争得荣誉。《孝经·开宗明义第一》中提出：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也；立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”从为子女的孝亲、敬亲，进而到尽国家的孝，本忠信，成功业。可见，立身行道是尽父母之孝中最大的孝，这是把孝敬父母提升到了立身的高度。

儒家的孝不仅是立身行道，建功立业，还有一层意思是继承祖先父辈的遗志，祭祀父母的亡灵。《论语·学而》说：“父在，观其志；父没，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”意思是说，凡为人子的，当父亲在世时，自己不能主事，只看他的志向如何，等到父亲去世了，要看他的行动，如果在三年之内遵照父亲的法度行事，这就算是孝了。《礼记·中庸》说：“夫孝者，善继人之志，善述人之事也。”也就是说，子女要继承先人的遗志，完成父母未竟的事业，弥补父母的缺憾，使父母、祖先的恩德得到延续。

### 4、祭祀祖先、事亲之终

《论语·为政》中记载：“生，事之以礼；死，丧之以礼，祭之以礼。”在孔子眼中，孝即循礼而行，长辈活着，晚辈应循礼以奉养之；长辈去世，则按礼之要求去“葬”与“祭”。《孝经·丧亲章》中说：“生事爱敬，死事哀感，生民之本尽矣！死生之义备矣，孝子之事亲终矣！”

《孝经》还对事亲从五个方面提出了具体的要求：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣。然后能事亲。”《孝经》中又对天子、诸侯、卿大夫、士、庶人的孝道分别提出了不同的要求，对天子至士人之孝可以概括为行先王之道和对祖先的祭祀，而祭祀的最高实现，是让自己的父族“配天”，即和上天一起享受祭祀，如“曾子曰：‘敢问圣人之德，无以加于孝乎？’子曰：‘天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝。孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者，周公郊祀后被以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝。是以四海之内，各以其职来祭。夫圣人之德，又何以加于孝乎？’”诸侯、大夫、士自然不能严父配天，但依此类推，则他们各自最大的孝行就是使自己的父母享受高规格的祭祀。可见，儒家对祭祀祖先的重视。

## 第二节 传统儒家孝伦理对佛教孝伦理的责难

佛教传入初期，中国人对佛教的义理并不是十分了解，只能从佛教的表面现象，或者说从表现形式来认识佛教。从表面现象或是表现形式来看，佛教教义中规定的修行者离开家庭，摒弃家人，出家以后要剃度，连衣服也必须换掉，不能穿日常穿的衣服，这些仪轨都与中国传统儒家的伦理相违背，于是，佛教学者对儒家提出的质疑做出了回应。在此过程中，中国佛教孝思想形成了系统的理论体系。

### 一、传统儒家孝伦理对佛教孝伦理的责难

儒家对佛教在孝伦理上的质疑，主要表现在以下几个方面：

#### 1、关于身体发肤问题

儒家伦理思想认为，人的生命来自于父母，人的身体是父母给的，人身上的一切包括头发、皮肤等都是来源于父母，是父母的恩赐。《孝经·开宗明义》讲“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”，因此，每个人都要好好保护和爱护，不能随便损坏，否则就是对父母的不敬，就是违背了孝，但佛教的教义思想要求出家人剔除须发正好与此相反。佛教认为，肉体是精神的枷锁，人是因为有了肉体才会产生欲望，欲望是为了满足肉体的需求，因此，佛教出家修行者视肉体为禁锢，认为肉体是束缚精神自由的障碍，是人的欲望产生的根源之一。人们为了满足肉体的欲望，才会去你争我夺，由此人与人之间便会产生斗争，而一旦欲望等不到满足就会滋生无尽的烦恼。与肉体相关联的还有头发，佛教认为人的头发是修行的累赘，是“三千烦恼丝”，所以出家修行者必须剃除须发，以表示自己断绝烦恼，断绝尘缘的决心。但是，在佛教传入之初，人们对佛教教义中的一些理论性问题认识还不是很深，还没有认识到剃除须发是表现出家修行者的一种决心，是在时刻提醒修行者要破除烦恼和傲慢心。因此，总体来说，佛教对身体发肤的看法是与儒家相反的，这样的观念在儒家看来是违背孝伦理的。

#### 2、关于孝养尊长问题

孝者能养，孝养父母尊长是孝亲最起码的要求，是最基本的孝行。中国传统的孝观念最基本的内容就是事亲，对于怎样做到事亲也是有一定要求的。《论语·为政》中记载了孔子和他的弟子子游的一段对话，谈到孝的问题，子游问孔夫子什么是孝呢，孔子回答说现在一般认为孝就是能供养父母尊长衣食，这就算是孝了，但这是对于犬马这样的动物

也会做的啊，如果不是以恭敬心来供养父母尊长衣食，那么，在这个问题上，人与动物又有什么区别呢。这段话表明，孔子认为必须以恭敬之心来孝养父母尊长，才能真正算得上是孝行。但是供养父母尊长衣食毕竟是孝行的一个基础，一个最基本的条件，如果连供养父母尊长衣食也做不到，那就更谈不上孝了。可是佛教的出家修行，须别离父母妻子，人们认为这样抛家弃子就再也不能孝养父母尊长了，也不再对家庭承担责任，这是违背中国传统孝观念对于孝行的认识的，中国传统家庭伦理是非常强调个人对家庭的责任和义务的。

事实上，佛教要求修行者出家，是为了便于解脱家庭种种俗事的拖累，能更好的一心一意进行修行。对于大乘佛教徒来说，出家修行除了是为自己更好地精进努力外，还承担了指导在家徒众修行的责任。但是出家修行者不承担家庭的责任和义务，对于儒家伦理观念来说，是一个挑战和冲击。因此，佛教的这一个仪轨，在传入中国后遭到了坚持传统思想的人们的强烈反对。

### 3、关于服饰制度问题

在中国古代社会，衣冠服饰的差别，关系到礼制的问题。所谓“礼”，简单的说，就是长幼有序、尊卑有别，而服饰就是区别人们的上下等级尊卑的重要标准，不同身份的人有不同的衣冠服饰，这是有严格规定的，决不能混淆。《尚书·洪范篇》中以“貌为五事之首”、《孝经》中以“服为三德之始”，可见，衣冠服饰作为礼的一部分，在当时社会的重要性。佛教要求出家者抛弃世俗的生活方式，在衣着上也不同于在家者所穿的服饰。按照佛教律制规定，出家人不能穿色泽艳丽的衣服，只能以杂色染衣，称为“染色衣”，还有一种被称为“粪扫衣”，<sup>①</sup>并以偏袒右肩为正，这在衣冠服饰等级有别的中国封建社会里，被认为是乱了礼法的行为，也是违背孝精神的。而佛教认为出家修行者服饰与在家者不同，只是为了表明修行者的身份，表明修行者的虔诚而已。人们看到修行者不同于大众的服饰，便知道这是一个追求解脱之道的修行者，而这正是向众生传播佛教教义，引导众生走上修行之路，这是不违背孝精神的。

### 4、关于香火继嗣问题

中国传统孝思想中有“不孝有三，无后为大”的说法，这是因为中国古代社会的结构就是以家族血缘关系为纽带，代代相传，一代一代延

① 粪扫衣有五种，一道路弃衣，二粪扫弃衣，三河边弃衣，四蚁穿破衣，五破碎衣。又有五种，一火烧衣，二水渍衣，三鼠咬衣，四牛嚼衣，五奶母弃衣。以上之衣，印度人忌讳，故弃之。因取人家此种弃之不用与拭粪秽物差不多的衣片来补纳成衣，故名粪扫衣，又名纳衣。[佛学常见辞汇 - 陈义孝编]

续下来的，祖宗的香火是绝对不能断的，祖宗的灵魂在冥冥之中保佑着自己的后代繁荣昌盛，而后代子孙要保持祖先的血脉不断繁衍（这里所说的后代子孙专指男性）。中国传统孝思想的基本内容除了对父母尊长的奉养外，就是要定期对祖先进行祭祀，通过祭祀来建立祖先与后代子孙的联系。如果一旦后续无人，就会使祖宗的香火中断，这是对祖先绝大的不孝。因此，在以血缘关系为基础的中国封建宗法制社会，血缘和亲属关系一直是人们非常重视的问题，可以说这一关系是维持社会组织结构稳定的根本关系。而佛教提倡出家人过一种宗教修行的生活，必然要影响到对祖先的祭祀以及后代的繁衍。放弃了家庭，这从儒家伦理观的角度看来，是非常严重的一个问题，是大大的不孝，这种行为违背了中国封建社会的伦理纲常制度，因此，在中国社会一直难以被人们所接受。

### 5、关于沙门不拜王者与忠君思想的问题

中国封建社会中，皇帝拥有至高无上的权力和地位，臣民必须要跪拜皇帝，并对皇帝要绝对忠诚和服从。但按佛教仪轨，佛陀是世间最尊者，被称为“世尊”又称“人天师”，不仅是世上众生之师，而且也是天上的尊师，因此，佛陀的地位远远高于人间统治者。佛教还规定，出家修行脱离了世俗生活，远离红尘，六根清净，只能以佛陀为师，只能礼拜佛陀，对于世间的一切位尊者，即使是贵为天子也不应对其行跪拜之礼。中国佛教还规定出家人以“释”为姓，表示与世俗的亲属关系割裂。在僧团中以出家先后及修行的深浅程度来确定长幼上下之序，出家人也可不礼拜在家的父母。这些仪轨，在重视礼法的中国封建社会是不可接受的。中国封建礼法是以“忠、孝”为个人道德修行的基本原则，孝亲、忠君是道德修行的楷模。因此，佛教的沙门不拜王者和父母的规定被看作是不忠不孝的表现，封建士大夫对此极为反感。

以上列举的是佛教教义与中国传统孝思想的差异比较明显、比较重要的几个方面，也是中国思想史发展过程中，儒佛冲突和斗争中经常引起争议的一些问题。正是这些差异，才造成中国思想发展史上多次出现的儒佛之间的斗争，而弥合这些矛盾就成为了佛教在中国求得发展的关键。

## 二、佛教学者的回应

面对强烈的指责和巨大的挑战，佛教以“方内方外”、“在家出家”、“大孝小孝”之分别予以抗辩。

在隋唐以前，汉魏的牟子、东晋的孙绰与慧远等都为佛教进行了辩

护。牟子在《理惑论》主要针对本文以上提到的儒佛存在冲突和矛盾的几个方面进行了论述。首先，牟子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，牟子指出在社会领域中，“道”和人伦五常等道德规范相一致，儒家所追求的修身、齐家、治国的道德理想都包含着“道”，“道”对于儒家实现理想有引导作用，贵“道”可以忘“迹”。因为“道”是内在本质，“迹”是外在表现，儒家五常是“迹”，佛教剃头出家也是“迹”，但都不违孝之“道”，是孝的内在要求，表面上有差别，实际上平等无二。其次，牟子引用《孝经》中泰伯文身断发的故事为沙门剃发毁服加以辩解。再次，牟子依据老子思想对出家抛妻绝嗣进行了解说，认为妻子财物都是身外之物，是在世俗生活中才是必须的，沙门为修至高的道德而离开家庭，放弃世俗的享乐生活是高尚的行为。第四，牟子认为“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？”合乎君子之道，只要合了道，就不会违背礼制。

在牟子之后，东晋的孙绰也同样以佛教教义调和儒释思想，并对佛教的孝思想加以解释和阐述，提出“周孔即佛，佛即周孔”。孙绰认为，中国传统的儒家思想的核心，即所谓周孔之教，与佛教教义是一致的，只是佛教注重于内心教化，而儒家思想主要致力于社会治理，两家的目的是相同的。他在《喻道论》里也反驳了儒家内容相同的质疑。文中认为“子贵则父尊”、“孝之为贵，贵能立身行道，永光厥亲”这实际上就是《孝经·开宗明义章第一》“立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也”的意思。佛教的孝重在成就功业，“令万物尊己，举世我赖，以之养亲”，佛教徒之所以剃度出家是因为“欲全形以遁，恐不免维繫，故释其须发，受其章服，既外示不及，内修简易。……目遏玄黄，耳绝淫声，口忘甘苦，意放休戚，心去于累”，这样做最终是为了“广敷法音”，解救天地苍生万物，“以此荣亲，何孝如之”？再没有比这更体现对先人的孝意了。佛教徒出家剃度修行是“虽小违于此，而大顺于彼”，用晋成帝时何充的话来说就是：“贱昭昭之名行，贵冥冥之潜操。”总之，从本质上讲，儒佛的孝道伦理观是一致的。

东晋僧人慧远认为儒佛只是方内、方外的区别，殊途同归，两者可以相互配合、相得益彰，“内外之道可合而明”，以此作为思想基础，



慧远反驳了儒家关于佛教削发、出家等教规的指责。他认为，佛教徒“出家则是方外之宾，迹绝于物”，“此理之与世乖、道之与俗反者也。是故凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道”，最终“道洽六亲，泽流天下，虽不处于王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣”。因此，佛僧“变俗服章不得与世典同礼”，剃度、出家虽然“内乖天属之重而不违其孝；外阙奉主之恭而不失其敬”。方外的佛教教规是为“达道”而设，是“变俗以达道”，正像方内的儒家遵奉的孝道礼仪规范是为最终达道成仁一样，所以不必遵守世俗的伦理纲常，但在修行和生活实践中，并未背离忠孝的原则。他主要从佛教教义与传统儒家思想的融合这一角度进行论述。这些思想散见于他的一些文章，如《沙门不敬王者论》、《三报论》、《沙门袒服论》、《明报应论》等著作中。

在隋唐时期，面对以傅奕为代表的反佛者的责难，以法琳为代表的护法者，一方面为佛教作了积极辩护，另一方面又继承前人的理论思路，对佛教的孝亲观做了初步的系统阐释。他不仅指出“广弘仁济”的佛教与儒家纲常并行不悖，而且强调佛教的孝高出儒家的孝，是“大孝”。

宋代高僧契嵩是中国佛教孝思想的集大成者，在继承前代佛教学者理论成果的基础上，对孝进行了专门论述，著有《孝论》，被尊为佛教的《孝经》。首先，契嵩以儒家的五常比附佛教的五戒，并提出“孝为戒之先”的观点。其次，以善为孝之源，并提出孝为善之端，从而将中国传统伦理道德中的“孝”与佛教中有关“善”的思想结合起来。再次，还提出了孝的理和行的问题，从心和行，即理论和实践两方面对佛教的孝观进行了论述。第四，进一步具体分析了孝行的内容，提出养和诚、德和道等佛教孝的范畴。契嵩以儒佛一致的思想融合两家的孝思想，认为佛教的孝与儒家的孝有密切的关系，但又有一定区别，并且认为佛教的孝比儒家的孝更广大。

近代以来，中国佛教逐步从出世的佛教转变为入世的佛教，继承和发展了唐宋以来中国佛教的孝亲观念。印光大师从世间法和出世间法的角度论述佛教的孝思想。他在《佛教以孝为本论》中提出“世出世间莫不以孝为本也”。进一步说，虽然世间法重孝，佛法也重孝，但由于世间法之孝，显于形迹，而佛法之孝由于致力于本而不显形迹，因此，晦

而难明，导致世人多不明佛教的孝。印光大师还提出“六度万行，无非孝之扩充”的观点，认为从六道轮回的教义来看六道众生都是前世或来世的父母，一切杀生之行都是伤害父母的行为，因此，佛教的修行，都是普遍回向于一切众生，所以六度万行，都是孝的扩充。

### 第三章 中国佛儒孝思想之比较

通过本文前面两章的论述，可以看到，在佛教文化中，尽管也含有丰富的孝思想，但是与儒家的孝思想相比，两者之间还存在着诸多差异，这主要是因为佛教是一种出世主义的人生价值观，而儒家是一种入世主义的人生价值观，儒家更重视现世，落脚于现世，而佛教不仅重视现世更注重来世，落脚于来世，这是两家在孝思想上的根本区别所在。当然，佛教相对于儒家是一种外来文化，传入中国并在中国生根、发芽不断发展的两千多年而成为中国传统文化的重要组成部分，这在很大程度上，取决于与占统治地位的儒家文化的相互融合，在孝思想上的契合表明两者有相通之处。

#### 第一节 中国佛儒孝思想的理论基础比较

佛教传入中国后，与中国本土文化的主体——儒家文化接触、对话，以至相互吸纳，俨然一幅和平共处、共同发展的态势。然而，从本质上讲，佛教毕竟是一种外来文化，由于地理、历史和传统等条件的原因，其形成了一套系统、完整、独特的理论体系，以和其它宗教及儒家文化相区别。但是孝作为人类天生的本性，是与生俱来的一种自然情感，孝的本义，是爱心的表现，是对亲人的一种至真感情的流露，是人我之间应有的一份责任，是人伦之际的一种密切关系，因此，无论是在印度还是中国都讲孝，不同的只是表现形式而已，这就为儒佛两家在孝的问题上相契合成为可能。

##### 一、“仁”孝与“佛”孝理论基础的差异

儒家学说的核心是“仁”，而“孝”便是其中心内容。《论语》云：“孝悌也者，其为仁之本与？”以言孝之本义，其原始意义是很简单的，它最初是家长制家庭公社的产物。按照《说文解字》的解说云：“孝，善事父母者，从老省，从子，子承老也。”南唐徐锴的《说文系传》阐释曰：“子承老为孝，孝子能其类，故过槁木必趋之。见老者必敬承之也。”可见，孝之原始本义，无非是“子承老”，亦即为“善事父母”之意。然而孝道自经孔子之发扬阐述，使“孝”进一步理论化和系统化，

把“孝”抬高到人生最高行为准则的地位，并进一步丰富了它的具体内容。如《孝经》第二章言及天子之孝，谓“爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，形于四海。”又第三章诸侯之孝，谓“在上不骄，高而不危，制节谨度，满而不溢。夫如是，然后能保其社稷而和人民。”其中已经涵盖政治意识。《大戴·礼记》所载：“草木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：‘伐一木，杀一兽，不以其时，非孝也’。”其中已论及“孝”与经济之关系。如《孝经·五刑》章云：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”便说的是孝与法律的关系。如《礼记·郊特牲》云：“万物本乎天。人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭，大报本反始也。”又《大昏解》云：“是故仁人之事亲如事天，事天如事亲。此谓孝子成身。”这里所说的便是“孝”与宗教信仰的关系。孔孟以孝论政，如《论语·为政》篇曰：“书云孝乎：‘惟孝友于兄弟，施于有政。’是亦为政。奚其为为政？”又《孟子·离娄上》云：“人人亲其亲长其长而天下平。”可见，孔孟的政治理想与“孝”须臾或离。孔孟以孝言教化，如《论语》云：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”可知孔子之言教育，实以孝悌为首。又云：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，虽曰未学，吾必谓之学矣。”更直言孝悌之道，为教育之本身。儒家讲究移孝作忠，《礼记·祭统》中所谓“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。”如《孝经·三才章第七》所云：“以孝事君则忠，以敬事长则顺。”于是血缘关系基础上的孝的观念与宗法关系基础上的“忠”观念配合起来，成为一种强大的纲常力量。

总之，儒家思想中的“孝”是一种以宗法血缘关系为基础的等级制伦理道德的基本规范。儒家经典上体现了传统“孝”观念与“孝”理论的信仰核心和发展脉络。“孝”被推崇为最高理论范畴而存在，这就决定了它理所当然地成为一切教化的根本，德性的根源，即“夫孝，德之本也，教之所由生也”，“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”。而其他一切品性和德性都是“孝”的不同表征和体现。

佛教伦理本身以缘起学说、轮回学说、平等学说为理论基础，所以它的“孝”的范围不限于世俗的亲缘关系，而是扩展到佛法所及的整个有情世界。这就是佛教伦理所谓“大孝”的意义。我们从后来的《梵网经》所云“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”之类的论段中，就可以明显看到佛教扩大了“孝”的对象和时空范围。由于孝的对象、时空范围的扩大，“孝”的内容也扩大了，不限于现实世俗的“事敬五事”的伦理义务，而是劝奉

父母敬信三宝，皈依佛教。佛陀悟道后升忉利天为父母说法的传说事迹，被用作“大孝”的证明。后来中国最早的译经《四十二章经》也主张“饭辟支佛百亿，不如以三宝之教，度其一世两亲。”这是佛教孝亲观与儒家孝亲观的根本不同。

通过以上对儒家之“孝”与佛教之“孝”的概览，我们可以看出二者内在差异性，而就在这种概括性的比较中，我们也可以对其二者的“亲孝观”有更为深刻的理解：(1)佛教“亲孝观”所反映的亲孝意识更多的是一种宇宙间的自然亲情关系，而儒家的“孝亲观”则含有更多的社会宗法关系。(2)佛教“孝亲观”表现为一种“报恩”伦理，其孝亲的主旨是报恩，尤为重视对母恩之“报”，而儒家的“孝亲观”旨在强化父亲家长的权力，强调对父权的顺从。(3)佛教孝亲观涵盖的范围超出了世俗血缘链条，而儒家孝亲观涵盖了经济、政治、法律、宗教、社会生活等各个方面，但它是一种以宗法血缘关系为基础的等级制伦理道德的基本规范，而且将世俗血缘链条一步步强化、勒紧逐渐成为束缚人们的强大精神枷锁。

## 二、佛儒孝思想相契合的可能性

《礼记·祭义》：“夫孝，置之而塞乎天地，溥之而横乎四海，施诸后世而无朝夕，推而放诸东海而准，推而放诸西海而准，推而放诸南海而准，推而放诸北海而准。”这就是讲“孝”是一个放之四海而皆准的真理。而一个出世型的佛教要与一个注重人伦的儒家文化传统达到和谐共处并非易事。因此，佛教在孝亲观上与儒家传统伦理发生对话的过程，也是一个出世型宗教逐渐人间化、世俗化的过程，也是儒家的世俗伦理与佛教出世伦理亲和的过程。佛教这样一种外来文化之所以能和中国传统儒家文化相互接纳，不仅由于中华民族具有对外来文化兼容并包的广阔胸怀，而且更重要的是，二者之间肯定存在着某种一致性、协调性、互补性因素，使之与中国儒家传统文化相契合成为可能。

第一、他们同样突出道德价值的重要意义，重视内向自律的修养方法和强调人性本善，同样重视理想人格塑造，特别是大乘佛教以“自利利他”为己任，强调“无缘大悲”、“同体大悲”的慈悲胸怀，倡导“方便”救世的思想更是和中国儒家的“老吾老以及人之老”、“不独亲其亲，不独亲其子”、“四海之内皆兄弟”人生价值相一致，这就决定了二者能够相互契合。

第二、佛教中“孝”的观念涵盖的范围超出了世俗血缘，所倡导的

是一种权利意识和平等理念。《五灯会元》云：“天平等，故常覆；地平等，故常载；日月平等，故四时常明；涅槃平等，故圣凡不二；人心平等，故高低无净。”《金刚经》云：“是法平等。无有高下。”这些都是对儒家“孝”观念过分强调人行为动机的义务论有一定的启示和纠正作用。而儒家也对中国佛教大谈特谈“大孝”的论调予以加工改善，提出立志修道也不必出家，在家亦可兼行佛道。北齐颜之推在《颜氏家训·归心篇》中说：“内教多途，出家自是一法耳。若能诚孝在心，仁惠为本，须达流水，不必剃落髦发。”并告诫人们说：“一人修道，济度几许苍生，免脱几身罪累，幸熟思之。汝曹若观俗计，树立门户，不弃妻子。未能出家，但当兼修戒行，留心诵读，以为来世津梁。人生难得，勿虚过也。”颜氏以劝孝之训为佛教在肯定现世，注重人生的发展提供了方略。

## 第二节 中国佛儒孝思想的内涵比较

不同的人生价值观决定了佛儒孝思想在对孝的认知上、尽孝的对象上、行孝的方式上、尽孝的目的上、不孝行为的惩罚上等方面存在诸多差异，具体来讲，主要表现在下面几个方面：

### 一、对孝的认知上

中国传统儒家伦理是宗法伦理、血缘伦理、政治伦理的统一，而将上述三者合为一体的则是孝。中国传统孝的伦理实践基本上围绕着两个字：“继”和“祭”。“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。正如孟子所说，仁的实质是事奉父母，义的实质是顺从兄长，智的实质是明了并信守这二者的道理，礼的实质就是调节修饰这三者。

而中国佛教孝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与孝行结合起来的典型，戒孝一致的主张成为佛教伦理与世俗伦理沟通的桥梁，也是中国佛教孝伦理的重要内容。“孝名为戒”、“百善孝先”，是中国佛教对抗儒教最有力的武器，是中国佛教孝思想的伦理旨趣所在，也是中国佛教得以广泛流传、发扬光大的关键所在。无论以孝为戒的原典《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

戒孝一致。

一般来说，孝名为戒的戒孝一致论，对中国佛教而言，可作两层含义的理解：其一，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，方便教化。对中国佛教孝思想而言，多倾向于“以孝为戒”，孝就是佛教的戒，是佛教徒必修的道德，是成佛的根本。

## 二、尽孝的对象上

中国传统孝思想建立在家庭成员在经济、政治、人格不平等的基础上。与父权家庭、宗法社会密切相关，因而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、子女必须绝对服从君王、丈夫、父亲。从其孝思想的角度来看，就是做子女的必须无条件地服从父母（主要是父家长的权威），所谓“君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡”，是儒家孝伦理发展到极致的真实写照。

而中国佛教孝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，不像中土孝亲伦理含有更多的社会宗法关系。它将人类的真爱与善美发挥到极致，推及对一切众生的悲愍，是一种发自内心至真情感的流露，心甘情愿地付出。《大乘无量寿经》云：“以不请之法施诸黎遮，如纯孝之子爱敬父母。”菩萨的慈悲是愿承担众生的苦难，不舍弃一切众生，犹如孝子对父母的爱敬表现。它从佛教的“众生平等”、“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，成就功德，以孝顺生身父母、七世父母以及所有众生。从父母恩重来强调对父母恩情的报答，尤其侧重论说母恩难报。其报恩是对父母的尊敬、奉养，让父母得到精神上的改变及修行，使他们得到安稳，是一种亲情的自然流露。佛教为孝的推行提供了善恶报应、生死轮回的信仰威慑力，要求人们“诸恶莫作”、“诸善奉行”。依照因果报应理论，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，死后成善灵，升至西方极乐世界，否则成为恶鬼，变牛做马，下十八层地狱受苦受难。

### 三、行孝的方式上

中国传统儒家孝思想包括对现世父母的“事孝”，祭祀先祖的“享孝”，追祭已故父母的“追孝”。传统儒家认为，父母在世时，为人子者，要尽其尊敬和奉养，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，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，儒家经典规定了一系列的孝规范和行动准则，不同等级身份的人，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。

而中国佛教孝思想认为，要以“敬”、“德”报父母恩，更要以“道”报父母恩，只有理、行同修，才能达到真正的大孝。对父母的哀丧，儒家主张三年服丧，印度佛教不主张在人去世后，身着孝服，悲戚流泪，而契嵩加以折衷，认为僧人的父母去世，不宜穿普通的丧服，僧人的大布袈裟即是出家丧服。他认为三年必心丧，静居修我法，赞父母之冥。所谓心丧，原是古代老师死后，弟子不必穿丧服，只在心里悼念。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。

### 四、尽孝的目的上

中国传统儒家孝思想与忠君观相联，孝亲表现为遵从宗法等级制的“孝忠”，存在着森严的等级秩序。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。中国传统思想家们注重“孝慈”，是因为他们认为“孝慈”规范的贯彻，不仅可以稳定社会秩序，还能培养人们报国之心、爱国之情。《孟子·离娄下》认为人人亲其亲，长其长，而天下太平，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。”意思是说，由尊养家庭老者扩展到尊养社会上的老人，用对父母的感情去孝敬别的老人。

印度佛教道德主张平等利他，崇尚与王者抗礼，追求个人解脱，视家庭为牢笼。这显然是与中国传统伦理道德有极大差别的。儒家从一开始就猛烈抨击佛教伦理道德，指责其为“无父无君”、“背理伤情”等。虽然经过长期的抗争、辩解、调整，佛教逐渐中国化，儒家也逐渐对其接受、认同。然而，仍不免存在其差异性。从早期佛教经典看，不能否认其报恩孝亲思想的存在，《佛般泥洹经》视不孝二亲为八恶之一。《佛说长阿含经·游行经》载：“佛向诸比丘讲七不退法，第五为“念护心意，孝敬为首，则长幼和顺，法不可坏。”《善生经》阐述了“敬顺父母”



的五事。这些说明，佛教也注意到了世俗血缘关系中的孝的道德规范，但作为佛教，宣扬“孝”的目的，不是为“孝”而孝，而是为“佛”而孝。这与儒家后来为“忠”而孝不一样，佛法与宗法成为两家明显不同的归宿。而中国佛教孝思想认为，笃孝、修戒是为了求福、养亲，要修福不如行孝，行孝不如持戒，出家僧人应节衣缩食，以赡养父母。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，目连救母的故事缀成文学、绘画、戏剧等，对维系儒家的纲常名教和宗法制度发挥了重要的作用。

## 五、对不孝的惩罚上

为了推行和维护孝，历朝法律专门设立了条款，以家庭财产到人身自由，各个方面保护孝，防范不孝行为的发生。《孝经》里有“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”。可以看出，古人把不孝作为犯罪。西周时已经明确把不孝列为“八刑”之中的第一刑，不容赦免。秦代法律中也有不孝罪处死的规定。两汉以后，历代封建王朝把不孝正式定为罪名列入律书。如隋唐正式确立了“十恶”的罪名，其中不孝列第七位。从此以后，不孝就成为了“十恶不赦”的重罪。唐律还具体地规定了不孝的内容及相应的刑罚，不孝的具体内容包括：告发、诅咒祖父母、父母的；祖父母、父母在世，子孙另立户籍，分割财产的，赡养父母不尽心的，居丧期间男婚女嫁、弹琴作乐，或者丧期未满就把丧服脱掉的，隐瞒祖父母、父母死讯的，殴打祖父母、父母的等等，这些行为都要受到法律不同程度的惩罚。另外，中国古代家族为了维护内部秩序，也制定了家法家规惩治子孙不孝的行为。

在佛教中对不孝的惩罚主要有两种：一是寿命的减少，二是死后堕入地狱。如《中阿含经》的《转轮王经》中说：“人寿五百岁是，彼人尽寿不孝父母，不能尊敬沙门、梵志等，于是父寿五百岁，子寿或二百五十，或二百岁；彼因孝顺父母，尊重恭敬沙门、梵志，奉行顺事，修习福业见后世罪故，比丘寿四万岁，人生子寿八万”从这段经文可以看出，是否尊敬供养父母是人寿增减的重要因素之一。在佛教的早期经典中还不只一次讲到，残杀父、母是五大重罪之二。如巴利文《增支部》的第三册中讲到：“有五种人生活在地狱，没有自由，受诸众苦，不可

治疗。哪五种人？杀父者、杀母者、杀阿罗汉者、出佛身血者、破和合僧者。这五种人生活在地狱，没有自由，受诸众苦，不可治疗。”根据这一段经文，残杀父母者是重罪，立即下地狱。由此可见孝在佛教伦理和修学上的重要地位。《增一阿含经》中讲到，有十一种人不能证得八正道，杀父母者是其中之一。因此，残杀父母者不得给与出家，如若已出家，令其还俗。这一条戒律，在已知的不同版本的戒律中都可以找到。如南传巴利《律部》，说一切有部的《十诵律》、《法藏部》的《四分律》、大众部的《摩诃摩诃僧律》等。

## 第四章 中国佛教孝思想的现实意义

在当代社会中，家庭仍然是影响中国人自我形象的最重要的因素，而家庭的核心伦理“孝”，仍然是个人道德修养中应遵循的最根本的规范，是个人心灵和谐最基本的元素，进而是家庭和谐、社会和谐、天人和谐的基础和起点。我国现在正处于社会转型时期，社会的飞速发展和巨大变革带来道德观念的极大变化，使得传统孝伦理正处于向现代孝伦理转化过程中。社会变化势必会对其造成影响和冲击，以至出现种种的孝道失范现象。孝是人伦之本、道德之源，现代孝道的合理建构对提高个体道德修养、构建和谐人际关系、和谐家庭关系、和谐社会关系，以及实现中华文化遗产都起到重要作用。因此，应大力加强对国民的孝道教育，尤其应重视对青少年的感恩教育，提高国民的整体道德水平。

### 第一节 中国社会孝的现状

#### 一、家庭结构的转变对传统孝伦理的冲击

与社会结构的转型相一致，中国社会的家庭结构也处在转型过程当中，传统的数世同堂的大家庭已经越来越少见，家庭规模的小型化和家庭模式的多样化，成为我国城乡家庭结构变化的重要特征。由一对夫妻和未婚孩子组成的核心家庭已成为主流的家庭模式，其他小家庭模式，如空巢家庭（老人独居的家庭）、丁克家庭（一对夫妻、没有子女的家庭）、单身家庭（未婚独居）、单亲家庭（父母离异）等，正在构成我国家庭结构的重要内容。

随着传统大家庭被核心家庭的逐步取代，夫妻关系也取代父子关系而成为家庭关系的轴心，传统家庭的生产、生理、生育、养育、赡养等功能正在发生着微妙的变化，这主要表现在两个方面：一是对老人经济上的赡养出现了缺口；二是对老人生活上的照料和情感上的关怀缺乏。儿女对父母尽孝取决于两个方面，一是客观上是不是有孝敬父母的能力，二是主观上是不是有孝敬父母的心意。现代社会的发展使得儿女尽孝受到种种外在条件的限制。但是，不能否认的是，还有许多儿女有孝养的能力却不尽孝，他们既有经济能力，也不乏时间和精力，可缺乏的是对父母的爱心、孝心，以至于老年人的家庭地位低、生活质量差，老人在家庭中受到冷遇、歧视、虐待、甚至被遗弃的现象屡有发生。

## 二、社会结构的变化使家庭养老出现问题

我国“养儿防老”的观念源远流长，赡养老人自古以来就被认为是家庭的职责所在，老人的生活完全由家庭负担，家庭养老是我国传统的养老模式。但是，现代中国社会逐步进入老龄化社会，家庭养老将面临着一系列问题，以家庭养老为基本形式的传统孝道正在经受着考验。

现代社会生活节奏加快，社会流动性加强，社会竞争压力加大，直接影响了子女对父母的行孝。老人的晚年生活，最基本的需求有三个：一是经济上的赡养，二是生活上的照料，三是情感上的慰藉。子女对父母的孝也应该通过这三个方面体现出来。对于农村的老人来说，经济上的赡养是燃眉之急，关系到基本的温饱、生存问题；对于城市中的老人来说，主要的问题是在于生活照料和亲情慰藉。

总起来看，由于家庭结构、社会结构的变化，使得现代社会的孝观念比起传统社会的孝观念有些淡漠，许多老人晚境凄凉，尤其是在广大的农村地区，有些老人衣食无靠，在贫困、孤独中度过余生。因此，继承和发扬传统孝的精华，宣传、提倡新的孝伦理，鼓励、激励儿女对父母的尽孝，这是老人晚年生活幸福的重要保证。

## 第二节 中国佛教孝思想对青少年的教育意义

和谐社会需要和谐文化的支撑。没有浓厚的和谐文化氛围，和谐的精神就不在人们的心里扎根，和谐社会是不可能建立起来的。中国佛教孝思想中的感恩思想作为重要的文化资源，在构建和谐社会中具有非常重要的作用。

我国的传统教育一直遵循“格物、致知、修身、齐家、治国、平天下”的成才途径，但是近些年来，由于多方面的原因导致我国现阶段的道德教育出现错位，尤其青少年的感恩意识淡薄和缺失，因此，重建青少年的感恩教育显得十分重要。感恩教育离不开继承传统文化的土壤，中国佛教作为传统文化的一个重要组成部分，其感恩思想对现代青少年的道德教育无疑具有重要意义。

### 一、中国佛教感恩思想的内涵

佛教孝伦理中的感恩思想非常明显，不仅很多经典都有报恩的内容，而且公开提出要报四重恩，即报父母恩、国家恩、众生恩、三宝恩。感恩思想不是佛教所特有的，其他宗教也有感恩思想。感恩思想也不是宗教所特有的，其他哲学社会科学理论中也有感恩思想。这些感恩思想具

有共同的内容，也有不同的特点。从理论基础来看，佛教的感恩思想具有不同于其他宗教或理论的显著特征。

第一、普遍性。一般的感恩理论局限于家庭、朋友及其他人际关系之间，佛教的感恩包括四个方面：父母恩、国家恩、众生恩、三宝恩。这四个层面不仅包括人和人之间的关系，还包括人和自然的关系。有情世间离不开无情世间。自然界是人的无机的身体。没有这个无机的身体，人的有机的身体就无处安顿，无法生存。我们和自然是一个生命共同体。因此，我们要感谢世界，感谢自然。佛教的“众生”的概念含义很广，对众生的感恩就包括对大自然的感恩。

第二、彻底性。一般的感恩思想，就是对自己有帮助的人感谢、报恩，所谓“滴水之恩，当涌泉相报”，施恩在前，报恩在后。佛教的感恩，当然也有这层意思，但佛教并不局限于此，它强调“无缘大悲”，“同体大悲”。所谓“无缘大悲”，就是说对自己有关系的人要慈爱，如自己的父母、亲戚、朋友等，对自己没有关系的人也要慈爱，不讲任何条件的去爱别人，帮助别人。一个行菩萨道的人，慈悲众生是不讲条件的。所谓“同体大悲”，就是把众生和自己看作一体的。众生的痛苦就是我的痛苦，众生的需要就是我的需要。佛教认为，缘有顺缘和逆缘，逆缘可以锻炼人，磨练性格，增强信心。因此，不仅要感谢帮助过自己的人，还要感谢曾经伤害过自己的人，对顺缘逆缘都应该存有感恩之心。

第三、及时性。佛教认为，人生无常，人命在呼吸之间，因此，报恩要及时，不能等待，应把握当下，即时报恩。《大乘本经心地观经》卷二中说：“善男子，于诸世间何者最富，何者最贫？悲母在堂，名之为富，悲母不在，名之为贫；悲母在时，名为中日，悲母死时，名为日没；悲母在时，名为月明，悲母亡时，名为暗夜。是故汝等勤加修习孝养父母。”父母养育我们的时候，随时呵护，不失时节，我们供养父母、感恩父母也要“常当孝顺，不失时节。”佛教感恩的及时性，还有一层意思，就是把握当下，注重行动。佛教的感恩思想既博大精深，又通俗易懂，既是人生的智慧，又是人生行动的指南。

## 二、中国佛教感恩思想对青少年感恩教育的启示

从佛教的立场来看，感恩教育主要应从以下两个方面抓起：

第一、从心开始，感恩的心是感恩教育的基础。

在佛教看来，一个人的内心要达到和谐，关键是有一个感恩的心。佛教是最重视“心”的宗教，对于“心”和世界的关系有着精辟论述。佛教三大语系都讲“心”，汉语系佛教《楞严经》说：“当平心地，则世

界地一切皆平。”《维摩诘经》说：“若菩萨欲得净土，当净其心；随其心净，则佛土净。”《大般若经》说：“于一切法，心为前导，若善用心，悉解众法，种种世法，皆由心造；心不自见种种过失，若善若恶，皆由心起。”《心地观经》说：“心清净故，世界清净；心杂秽故，世界杂秽。我佛法中，以心为主；一切诸法，无不由心。”《六祖坛经》说：“于一切时，念念自净其心。”巴利语系佛教《法句经》说：“心是诸法的前导者，心是主，诸法唯心造。”《杂阿含经》说：“心恼故，众生恼；心净故，众生净。”藏语系佛教《一切法大圆满菩提心普作王》说：“心性普作王者我自身者，即是一切诸法之宝藏，可见，一切法门，以明心为要；一切行门，以净心为要。”所以，感恩教育，从心开始，这个心不是妄心、贪心、瞋心、慢心、疑心，而是欢喜心、慈悲心、感恩心。有了感恩的心，就会懂得尊重别人，以平等的眼光看待每一个生命，看待我们身边每一个人。

第二、从自我开始，感恩的行动是关键。

心动转化成行动，感恩的心要转化为回报社会的行动，这就必须从自我做起，从身边的小事做起。佛教强调自塑人格，即人而佛。《法句经》说：“莫轻小恶，以为无殃，水滴虽微，渐盈大器，凡罪充满，从小积成。莫轻小善，以为无福，水滴虽微，渐盈大器，凡福充满，从纤纤织。”太虚大师把做人与成佛联系起来，认为成佛不在做人之外，而在做人之中。如果我们不能把感恩的思想转化为感恩的行动，那么，这种思想再好也是没有意义的。现在，我们都感到道德滑坡，信仰失落，风气不正，所以，每个社会成员都行动起来，用一颗感恩的心去生活，我们的社会才会真正和谐。

### 第三节 中国佛教孝思想对构建和谐社会的意义

#### 一、中国佛教孝伦理对提升个人道德境界的借鉴意义

中国佛教孝伦理主张持戒与尽孝相统一，持戒的重点不在外而在内，即“自净其意”。在中国佛教伦理中“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”的名偈，就明确指出这一点。在这种精神的指导下，要修行“戒、定、慧”三学，并兼修大乘六度，以期消除“烦恼”和摆脱生死轮回的痛苦。在三学中，戒，就是指戒律，是防止佛教徒作恶的清规戒律，是佛教徒最基本的修行要求，信奉者通过对这些戒律、戒条的遵从，就可以克制自己的贪欲，避免不道德的行为。在佛教理论中，

人的“烦恼”主要是“贪、嗔、痴”三种。贪嗔痴是一切烦恼的根本，消除这“三毒”即是消除烦恼。由此可见，中国佛教的孝伦理，有助于提升人们的道德判断能力，有助于提升人们的道德自律能力，而道德判断能力和道德自律能力的增强进一步会提升人们的道德境界。

## 二、中国佛教孝伦理对建设和谐家庭的积极意义

中国佛教的孝思想是建立在平等观基础上的，它的一大特色就是双向性。子女对父母双亲报恩的孝，双亲对子女的慈爱、义务与责任，相互映照，而不仅仅是由下而上的侍奉与顺从的关系，是相应的权利和义务的结合。中国佛教的孝亲思想有助于促进家庭代际关系的和谐。家庭是社会的基本组成单位，家庭代际关系的和谐是社会和谐的重要基础。中国佛教伦理文化中的孝亲思想，强调了以佛言孝、劝佛行孝与助世行孝的统一，包含了父慈子孝、知恩报恩的家庭伦理观，所以，积极倡导中国佛教的孝亲思想，践行父慈子孝、知恩报恩的家庭伦理观，有助于促进家庭上下代之间的和谐相处，有助于促进家庭代际关系的优化，形成其乐融融、相敬如宾的和谐家庭。

## 三、中国佛教孝伦理为人与社会和谐关系的构建提供了资源

中国佛教的孝行是一种善业行为。在佛教伦理中，去恶从善的价值观与当代社会的主流价值导向是相一致的。当代社会多元的价值观使人们的道德判断日益模糊，因此，积极倡导去恶从善的价值观，一方面有助于人们明辨是非、美丑、善恶的界限，有助于弘扬社会的主流价值，有助于促进人们的社会主义荣辱观的确立；另一方面有利于促进社会风气的净化，保证人际关系的稳定和实现人与社会的和谐。

## 四、佛教孝伦理为促进人与自然关系的和谐提供了资源

在慈悲观引领下的中国佛教孝伦理外延拓展到了一切有生命的众生，这对于化解人与自然的矛盾提供了有利的资源。在当前的时代，技术以排山倒海的力量推动着历史的进程，技术至上论和技术乌托邦已经充斥在现代文明社会的方方面面，技术带来的生态问题已成为最为迫切的时代困境。在这样一个新的时代，对每个人而言，“你的行为必须是行为后果不能破坏地球上人的生命的未来的可能性。”<sup>①</sup>也就是说，人类再也不能将其他生命简单的对象化了。佛教孝伦理本着慈爱众生、悲悯众生的精神，要求信众将自己的解脱与众生的解脱联系起来。可见，中

① 张旭：《技术时代的责任伦理学》，中国人民大学学报，2003年第2期

国佛教孝伦理能够使广大民众产生“敬畏生命”之感，可以为化解当前的生态矛盾提供借鉴，为促进人与自然的和谐相处提供资源。



## 结 语

中国佛教孝思想史中国佛教伦理中的重要内容，也是在吸收、融合以儒家为代表的中国传统孝思想之后实现“中国化”的产物，包含了中国传统文化和民族精神中优秀的思想遗产部分，所以值得深入研究。该文对中国佛教孝思想意识的形成和历史发展，基本内涵、基本特征及其社会价值等作了全面的论述，尤其是把中国中国佛教孝思想与中国儒家孝思想传统进行了对比研究，对当代社会的孝思想重建、和谐家庭、和谐社会的建设等各个方面的作用、意义结合起来进行了有益的探讨，表现了中国佛教孝思想的巨大现实意义，使之可以成为推动当代社会不断前进发展的精神动力之一。

由于一些实际原因，本文还存在一些问题和不足。有关中国佛教孝思想方面的议题，基本没有学者进行过系统研究，相关的研究资料甚少，作者本人的学术水平和科研能力也有限，因此对有些问题总结的不够全面、分析论证的不够充分，比如对中国佛教孝思想的内容和特征上仅仅归纳了几个方面，对佛教孝思想如何与当代精神文明建设相结合没有提出具体地方法和途径，这是本文的不足之处。

## 参考文献

### 专著类:

- 【1】大正藏. 中华书局, 1983.
- 【2】弘明集. 四部丛刊本.
- 【3】印光集. 中国社会科学出版社, 1996.
- 【4】太虚集. 中国社会科学出版社, 1995.
- 【5】中国佛教协会. 中国佛教(1~4卷). 上海: 东方出版中心, 1980.
- 【6】任继愈主编. 中国佛教史. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- 【7】文史知识编辑部. 佛教与中国文化. 北京: 中华书局, 1988.
- 【8】陈观胜. 中国佛教中之孝(敦煌资料). 台湾: 台湾学生书局, 1989.
- 【9】李明芳. 大乘佛教伦理思想研究. 台湾: 佛光出版社, 1989.
- 【10】傅伟勋主编. 从传统到现代—佛教伦理与现代社会. 台北: 东大图书公司, 1990.
- 【11】石峻主编. 中国佛教思想资料选编. 北京: 中华书局, 1987.
- 【12】王月清. 中国佛教伦理研究. 南京: 南京大学出版社, 1999.
- 【13】卢升法. 佛学与现代新儒学. 辽宁: 辽宁大学出版社, 1994.
- 【14】方立天. 中国佛教哲学要义. 北京: 人民出版社, 2002.
- 【15】方立天. 中国佛教与传统文化. 吉林: 长春出版社, 2007.
- 【16】释昌莲. 佛说盂兰盆经与佛教孝慈之道. 北京: 宗教文化出版社, 2008.
- 【17】汤一介. 中国传统文化中的儒道释. 北京: 中国和平出版社, 1988.
- 【18】梁漱溟. 中国文化要义. 北京: 学林出版社, 1987.
- 【19】胡适. 中国哲学史大纲. 北京: 东方出版社, 1996.
- 【20】康学伟. 先秦孝研究. 北京: 文津出版社, 1992.
- 【21】肖群忠. 孝与中国文化. 北京: 人民出版社, 2001.
- 【22】李泽后. 中国古代思想史论. 天津: 社会科学出版社, 2004.
- 【23】徐复观. 中国思想史论集. 上海: 上海书店出版社, 2004.
- 【24】周秉钧译注. 白话尚书. 湖南: 岳麓书社, 1990.
- 【25】胡平生. 孝经译注. 北京: 中华书局, 1996.
- 【26】汪受宽. 孝经译注. 上海: 古籍出版社, 1998.
- 【27】杨伯峻. 论语译注. 北京: 中华书局, 1980.
- 【28】杨伯峻. 孟子译注. 北京: 中华书局, 1980.

- 【29】大学. 山西: 山西古籍出版社, 1999.
- 【30】中庸. 山西: 山西古籍出版社, 1999.
- 【31】陈爱平. 孝说: 重庆: 重庆大学出版社, 2007.
- 【32】王长坤. 先秦儒家孝研究. 四川: 巴蜀书社, 2007.
- 【33】朱岚. 中国传统孝七讲. 北京: 中国社会出版社, 2008.
- 【34】星云大师. 佛教与社会. 上海: 上海辞书出版社, 2008.
- 【35】业露华. 道洽六亲——佛教孝观. 北京: 宗教文化出版社, 2009.
- 【36】(荷兰)许理和著, 李四龙、裴勇译. 佛教征服中国. 江苏: 江苏人民出版社, 1998.
- 【37】张荣明. 中国思想与信仰讲演录. 广西: 广西师范大学出版社, 2008.
- 【38】潘桂明. 中国居士佛教史. 北京: 中国社会科学出版社, 2002.

学术论文类:

- 【1】刘忠于. 中国佛教孝道思想研究: [硕士学位论文]. 中南大学, 2004.
- 【2】黄利发. 中国佛家与儒家孝道思想的比较研究: [硕士学位论文]. 南昌大学, 2007.
- 【3】王琳. 中国传统孝道及其现代价值研究: [硕士学位论文]. 北京交通大学, 2009.
- 【4】业露华. 中国佛教孝道观的发展. 五台山研究, 1997, 1
- 【5】高玉春. 印度佛教孝道观研究. 江西师范专科学校学报, 2001, 3
- 【6】姚昌义, 朱岚. 传统孝道的现代价值. 兰州: 兰州商学院学报, 2002, 6
- 【7】邱冬运. 浅谈中国的传统孝道及其发掘与利用. 哈尔滨学报, 2002, 5
- 【8】杨彦辉. 试论中国传统孝道的现代涵义. 河北省社会主义学院学报, 2001,
- 【9】陈宁. 慧远《三报论》中的“现报论”解析. 中国哲学史, 1997, 2
- 【10】王月清. 论宋代以降的佛教孝亲观及其特征. 南京社会科学, 1999, 4
- 【11】陈一风. 魏晋南北朝儒佛的孝道之争. 宗教(双月), 2003, 3
- 【12】王月清. 论中国佛教伦理思想及其现代意义. 宗教(双月), 2003, 1

## 致 谢

时光飞逝，转眼间三年的研究生学习生活即将结束，回眸过去，我觉得这三年对我来说充实而美好。当拙文完成之际，不能不记下诸多师友对我的恩情。

在攻读哲学硕士学位期间，我师从阿忠荣教授，在我的毕业论文的整个写作过程中，基本上是在导师阿忠荣教授的悉心指导下完成的。从初稿的成型到全文的定稿，我的导师给予了自始至终的关注和耐心细致的指点。阿老师细心审读，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。三年来，阿老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，对老师的辛勤栽培，我表示衷心的感谢和崇高的敬意。

感谢中国哲学专业首席导师郭洪纪教授、院长李晓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，这无疑将使我终生受益。还有院里的很多老师，他们对我的学习和生活给予了无微不至的关照和帮助，为我提供了多方面的学术和就业信息，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。我经历十几年的寒窗苦读，离不开父母兄弟姐妹无怨无悔的支持，使我今天能够圆满完成学业，因此，我的对孝道有着更深刻的体会。在这里我还要感谢我的家人，同时，非常感谢 07 级各位同窗好友，你们的关心和爱护让我在这个集体里倍感温暖，一起走过的日子将成为我美好的回忆。

瞥 翠 霞

2010 年 4 月于西宁

## 个人简历

姓 名	訾翠霞	性 别	女
出生年月	1981.09	籍 贯	内蒙古巴彦淖尔市
学习经历	2000.9--2003.7 就读于包头师范学院历史系; 2007.9--2010.7 就读于青海师范大学法商学院中国哲学专业民族与文化研究方向攻读硕士。		
在 读 期 间 发 表 的 论 文			
《中国传统家庭伦理的当代适应性问题浅论》，发表于《青海师范大学学报》（哲学社会科学版），2010年第1期，第一作者			

