

“善”及其何以可能

——关于几个佛学元伦理问题的讨论

程 群

提要： 本文围绕“什么是善”、“善何以可能”及“道德相对主义”等基础伦理学问题，以佛学思想资源，对其内涵进行现代诠释。佛教伦理思想兼容此在的现实生活与彼岸的解脱世界，但必须经过契理契机的现代化重建，才有可能生成具有普遍社会意义的伦理体系，并发挥其化世导俗的作用。

关键词： 伦理学 佛学 善

作者程群，女，哲学博士，复旦大学哲学学院佛学研究中心讲师。（上海 200433）

“判断生活是否值得经历，这本身就是在回答哲学的根本问题。其他问题——诸如世界有三个领域，精神有九种或十二种范畴——都是次要的，不过是些游戏而已。”^①

佛学既是一种关于生命存在的言说，又是对其特定生命价值的实践。伦理学以人的“存在”为主题，所以在“判断生活是否值得经历”等一类生命价值反省方面，佛学与一般伦理哲学多有相通之处。佛教思想博大精深，蕴含着极为丰富的伦理学资源，其特质在于以非名言概念的认知形式，对“法界”的实相作契合于真实的现量直观，其结果因未经凡夫虚妄认识的加工，被称为“如实知见”。佛教经典系对佛陀的“如实知见”以及“应机设教”的记录，佛学则是从这一结果出发，对佛说所进行的逻辑化、理论化的系统论证。这也是佛学与纯用理性思辨建构其理论体系的种种伦理学说之不共之处。因此，秉承这样的特质，佛学如何与现当代伦理学对话与沟通，如何才能充分开发佛教伦理的深厚资源，应当是今日佛学研究所面临的重要课题之一。

几乎所有的人都向往美好生活或曰幸福。在今天，“醉心于通俗电视节目、电影、各色商品或商业广告的人也许会得出结论说，所有这些都在传播一个信息：美好生活的核心，或者幸福的关键，乃是诸如财富、权力、特权地位、名誉、各种物质享受和身体快乐之类的东西”。^② 伦理学中的“享乐主义”学说就代表着这样的思想倾向。在古代希腊，它或许是对亚里士多德伦理主张的最早回应。在亚里士多德看来，人类的灵魂处在比植物灵魂和动物灵魂更高的层次，他称之为“理性的灵魂”；对人而言，幸福

① A·加缪(A. Camus):《西西弗斯的神话》，纽约：Knopf出版社，1955年，第3页。转引自E·D·克莱姆克等(E. D. Klemke, A. David Kline, & R. Hollinger):《哲学的基本问题》，纽约：圣玛丁出版社，1982年，第357页。

② M·巴尔凯娄(M. Barcalow):《道德哲学：理论与问题》，加州，贝尔蒙特：瓦德斯沃斯出版公司，1994年，第69页。

的中心成份,即“善”,乃是能有助于“理性灵魂”实现其功能的东西。“善”可以表现为勇气、克制、慷慨、自信、好脾气、机智、谦逊、公正等等。它们不像财富、权力等“外在”的东西那般可以被他人剥夺,所以不像后者那样可能导致不幸福的后果。然而,亚里士多德似乎未曾充分地说明:“避免不幸的后果”是否就可以等同于幸福?为什么善就是幸福?所以,除了享乐主义学说外,古典伦理学随后还相继产生出主张幸福就是有节制的快乐的“伊壁鸠鲁学说”,以及把道德的善作为幸福之充要条件的“斯多葛学派”。近代伦理学中的“效益主义”学说和康德的“善的意志”论,就是从这两种学派发展而来。

值得我们思考的是,西方元伦理学中有关“何谓幸福与善”等种种互相冲突的伦理理论,似乎都可以在佛教伦理的基本框架中获得某种圆融!以下拟分什么是善、善何以可能、佛教论道德相对主义三个部份来展开讨论。

一、什么是“善”

“善”属于“人性论”所讨论范畴。循名责实,佛学传统中并无一般伦理学范畴的“人性”之称。佛学人性论可分为真实、世俗二层。“真实谛”(出世间的究竟真实)意义上的人性之“性”即佛学所说“性德”(或“自性”)之性。《大智度论》卷三十一云:“性名自有,不待因缘。”《中论·观行品》云:“性名决定有,不可变易,如真金不可变。”此“性”含本来具有、不依他起、不变不改之意,正是在此意义上,大乘性宗说:一切众生都有佛性(自存不依他的心性)。就此而言,性善、性恶、自我意识、理性、意志心等所指称的“性”,皆为因缘所生的有为法,从佛教的究竟“真实”而论,皆非人人共具的究竟真实之“性”。一般伦理学所指的人类天赋的,区别于动物的普遍特性,是从人先天的、生来即具的人格、品性中归纳出来的,属于佛学“世俗谛”(世间法中相对的真实)意义上的“假名”人性,佛教唯识学的“心所”理论实际上就在探讨此种人性问题。

依唯识学的种子理论,人所具有的先天特性,是众人心识共同具有的诸多或善或恶的基本心理功能,它们各自依阿赖耶识中所藏的异熟种子而存在,遇缘即现行、活动,并决定人的禀性,外在地表现为人类共通的特性。可以说,善或恶,可看作佛教“世俗”人性论所指,人类普遍的心理功能或心理活动,人是有善有恶、善恶共具的矛盾统一体。佛教“真实”人性论超越善与恶的矛盾对待,为自心本性,它内涵“至善”及一切智慧。《维摩经义记》卷四云:“顺理益物为善,违理损物为不善;若起心顺理为善,违理为不善。入无相、空际者则无二也。”^①完整的佛教人性论,应该是世俗、真实二谛的统一,在空、无相的真实谛层面,世俗与真实无二无别。

善恶是伦理学着力探讨的核心问题。“顺理”者,顺从真如、实相,对自他有意义、益处。依佛教唯识学心所理论,“善”具体指第六识六类“心所”^②中的一类,即:信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害等十一种“善心所”,它们代表各种有漏、无漏的行为和心理;“背理”者,违背真如、实相,损恼、无益自他。具体指一系列能扰乱身心的“恶心所”,如贪、瞋、痴、慢、疑、恶见六种烦恼,以及忿、恨、覆、恼、嫉、诤、谄、害、恼、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知等二十种随烦恼。善与恶为人人所共具的潜在心理功能及其现实作用,它们以“种子”(又称“习气”,指多次活动或习染所遗留的一种势能,具有决定事物、行为现状的潜在力量)的形式,先天即为人人自心所

^① 《大正藏》85 册,第 343 页。

^② 心所,即心理活动或心理功能。佛教唯识学将心识从一切具体的心理功能中抽象出来成为心的主体,心所不能离心识而独立存在,依心起,与心相应,系属于心,对于完成心理活动,实现心理功能起到重要作用。心对于认识对象只是认取它的总体状况,心所除能认识其总体状况外,还能认取其局部状况,帮助心完成其心理功能。第六识心所有遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定六类。

藏。善恶“心所”各有其种子贮藏在第八识中,表明人人内心深处存在着能生善恶的“因种”,即潜在势能、力量,种种善恶心所系属于八识,与八识相伴生起活动,遇缘即生或善或恶的心理活动,引发或善或恶的行为,产生或善或恶的业果。社会、文化、家庭等外缘只是依据、通过这些先天的“因种”,对人的心理、行为产生影响。所谓“先天”,从佛学而言,实指无量劫中为各自过去业行所熏习而成的“种子”。其中,异熟种子(亦称“业种子”,谓已造善恶业、能感后时果报的种子,或曰功能性种子,由第六识的活动熏习生长)的差异决定了各人不同的所谓“气禀之性”。

康德的先验道德哲学将善与幸福二分,剔除了幸福的空洞的善显然与人类普遍的趋利避害,追求幸福、快乐的本性、意愿相违。他最后将先验道德诉诸对上帝的信仰,这终于使得其先验伦理学中的善具有了幸福的回报,他认为,只有依靠对上帝的信仰才可能实现最高意义上的善。若是如此,对于那些不信仰上帝的人来说,至善或幸福自然成为无望,这在伦理实践中是难以解决的问题。

佛教伦理的善与幸福的实现,无需一个万能的“上帝”,在“法尔如是”的因果法则下,两者自身即是统一体,这就从根本上为善与幸福的一致性作了确定的说明。“五戒十善”等世间善即便仍属染污性的“有漏”善,但也受善恶同类招感的“因果律”支配,感得无常有限的人天福报、世间快乐、幸福,佛教称之为“现法喜乐”。与涅槃所意味的永恒无限的幸福相映一致的是无漏出世间善,即菩提智慧之善,唯见到空性或登地以上的菩萨才可能具有。心与空性相应,其中自然不含任何目的、报偿等等“有为”、有相的条件,属“无为法”,但内含“悲”与“智”即至善的所有内容。因此,佛教认为,永恒的幸福来源于对不变不易的真实人性即佛性、涅槃的体证。

超越善恶对待的“真实”人性论,是佛学与中外伦理学人性善恶论所不共之处。与以世俗谛教导世人行善止恶相比,佛学更重视体认善恶的“真实”,即反观善恶之体本来为空、无相,种种善恶只是幻有之情状而已。这种“至善”的真实人性绝对待、离言思,但为一切善恶存在之所依。

为什么要做有道德的人呢?柏拉图曾在《理想国》中力图证明:有道德的人最后会比较幸福,但招到另一诡辩家的反对,后者认为,世俗道德只是强势团体利益的代称,往往正义者的生活处境一般都比不正义者为差。在《卡拉马佐夫兄弟》中,老卡拉马佐夫声称自己要“将‘齷齪生活一直过到底’”,因为“过齷齪生活比较甜蜜”,他的儿子米卡却在监狱里痛楚地反省说:不仅做一个卑鄙的人活着不行,连作为一个卑鄙的人去死也不行。可见,人即便认可确实存在有善恶、道德,也仍然会断续追问:遵守道德原则是否能增进我们的人生幸福?我何必做个有道德的人?在这无常、不公的世界中,道德的价值究竟何在?这涉及到对道德的终极论证。

叔本华曾这样分析生活:如果愿望没有实现,我们因为不满而痛苦;如果愿望得以实现,我们就因为满足而痛苦。佛陀以一个“苦”字来描述一切生命“存在”的真实状态,曰“诸受皆苦”。“苦”被称为“圣谛”,指唯“圣智”之所能见能知的人生真谛。“苦”除指属自然与社会的,可待改变、解决的苦难、压迫外,更指人作为“人”这种“生命形态”自身所固有的局限、缺陷所带来的,纯属生命“存在性”的焦虑与痛苦。《涅槃经·圣行品》说:“苦乐性不相舍弃离,是故说言一切皆苦。”《涅槃经·一切大众所问品》云:“一切属他,则名为苦;一切由己,自在安乐。”《杂阿含经》437经曰:“我以一切行无常故,一切诸行变易法故,说诸有所受悉皆是苦。”最本质的“苦”体现在:诸行“无常”这一不依人意志而转移的自然之性,与厌苦趋乐、追求无限永恒的“常乐”的人心本能性欲求,这两者相悖所带来的内心深处的焦虑与不安。

佛教洞察人人追寻安乐的本性需求,善或道德的最终作用就是消除这种对立,顺应、乃至彻底满足人内心深处对恒常幸福的需求。上文所说,将善与幸福统一为一体的佛教因果自然法则,也为“作一个有道德的人”与寻求常乐幸福的一致性,作了本体意义的论证。

正如《大乘离文字普光明藏经》所说：“无有众生爱乐于苦，凡有所作，悉求安乐，乃至菩萨求阿耨多罗三藐三菩提，亦为自他皆得乐故。”佛教尊重人人内心厌苦趋乐的愿望，肯定善及道德的回报就是苦的消减，乃至最后的止息。善的价值就在于，因符合“还灭因果”而成为息苦、灭苦之道。其不仅在于获取三界无常之乐，更在于最终体达涅槃恒常之解脱乐，从根本上彻底满足人性的终极需求。

二、善之何以可能

佛陀说人生是苦，也说“人生难得”，如“盲龟值浮孔”。《长阿含经·起世经》称人类与其它众生相比最殊胜处在于“勇猛强记”，表示人具有很强的意志力、进取力、记忆力和理性能力，故能拥有知识、智慧。意志力和理性是人类最根本的特性，也是“善之所以可能”的重要条件，可以说，人天赋为“善”的能力。

依大乘佛教如来藏学说，人人皆有本觉、佛性，表明一切众生本自具足不断向善的动力，它内含无限的力量，推动人追求超越、自由与永恒不朽。因此，追求善，止于至善，是人性深处永不止息的渴望，属于人性本能的需求。

另外，唯识学的“心所”理论为“善之所以可能”提供了深层的心理学基础。以下仅择其与本文议题相关的几个重要“心所”概念，简要分析如下。

在上节提到的“善心所”中，“惭”，指对自己所犯过错的自觉羞耻，即依靠自己或善法的力量，产生自尊和尊重善法的心念，以此为助力，对治、止息各种恶行。“愧”，指在别人面前因犯有过错而感羞耻，指因受世间力量的制约，如怕受道德、法律、舆论等，为免被人呵斥并厌恶自己堕落，以此为助力，排斥恶行而不为。《涅槃经》云：“有二白法，能救众生：一惭，二愧。”对过失和罪恶感到羞耻，是惭愧的主体，也是使众生转恶向善之本。“无惭愧者，不名为人，名为畜生。”无惭愧者等于丧失了为人的基本资格。“精进”与“不放逸”保证了人在追求善的过程中，能勇猛坚定，努力不懈。“无贪”、“无瞋”、“无痴”为三“善根”，能直接对治贪、瞋、痴三毒，是生起善法的殊胜所依。“舍”使心远离昏沉、掉举，寂静安住。“不害”令心产生悲悯之情，不损恼众生。“信”为众善之首，清净是其自身性状，其能使心清净，“如水清珠能清浊水”，使人相信真理、道德的存在价值，并乐于求证。善心所的存在表明人人皆具善的根基。

第六意识中另有“慧心所”，指人对所观察的对象具有判断等思维能力，能决定是非邪正；“思心所”相当于意向、意志力，说明人具有有意识、有目的、有计划地调节、支配、把握自己行动的心理功能；“欲心所”（欲乐、意欲），指对从事某项活动的意识倾向、选择态度。“欲”通善恶二性，出于无明邪见，可表现为对食、色、财、名等非分、过度的迷恋、贪求的“贪欲”、“恶法欲”；出于慧明正见，可体现为修道的动力、成佛度生的愿力、菩萨心即“善法欲”。“欲心所”随心识活动，顺理益物为善，违理损物作恶。“思”、“慧”、“欲”等心所的存在，说明人心有选择善、趋向善的理性能力。

一切心所皆有种子深植第八识中，这意味着人类心识深处普遍具有转恶向善的功能，待缘生发善行。伦理道德的意义就在于创造使人生善的强缘，抑制人性中恶因种的现行、增长。并且，罪恶和堕落也具有刺激和推动人反省追悔，追求向善的作用。伦理道德、宗教信仰正是人性中善的一面的体现，是人类以理性深刻反省人性中善恶矛盾的结果。

佛教不仅倡导古希腊“理性德性”式的沉思、内省，通过“闻思”建立正见，更借助人所具有的超越理性的直观力观照内心，转恶为善、转染成净，谋求全人类甚至宇宙全体生灵的永恒幸福。其方法借助理性的沉思，最终又超越理性的思惟分别，“言语道断，心行处灭”，离概念分别，直契人心、人性的本

来面目,开显人本具的“终极之善”即佛性的所有功德,即真正的人性,这也意味着人存在性的焦虑,以及所有伦理矛盾的最终、最彻底的解决。

三、道德相对主义

我们常常会碰到许多价值观或道德伦理上的歧见,有些歧见似乎永远无法达成共识,“道德是相对的”已成为最普遍的主张。道德相对主义主要奠基于文化相对论,西方人类学家,如著名的潘乃德,对道德相对论有过许多似乎很有人类学根据的论证。人类文明的差异确实远远超出我们的想象,某些被我们认为不正当的行为,可能正被另一种文化选择为建构其社会的基石。某种行为在道德上是否被允许,往往和个人所处的社会环境相关,所以道德相对主义者否定普遍有效的道德原则的存在。虽然这种理论在西方引起众多争论与质疑,但现代社会确实处于急速变化的解构过程当中,许多在过去被奉为圭臬的道理,不再被认为理所当然。正如罗尔斯所认为的那样:我们今天不能再把人们歧异的价值追求、对于人的生活目标乃至终极关切的不同理解看作反常或暂时、有待整合和统一的现象了,而是从此以后就应当把某种价值观念的分离看作持久和正常的状态了。现代已不能指望有一个紧密结合宗教信仰和伦理学、或人生哲学与伦理学的统一体系。值得我们思考的是:在这样的时代,人们如何才能不陷入道德相对主义乃至虚无主义?如何去抉择自己的价值、信念呢?

据称,在佛陀时代的古印度社会,由众多神圣可敬的长年隐遁修道者所宣说的生活观念、教义信仰达九十六种之多,这些瑜伽士们纷纷宣称唯自所悟才是“最上实义”(究竟真实),并诋毁、排斥他宗教理,佛陀本人及其弟子就得时常应对种种“外道”的问难,甚至诽谤。面对种种相互非难的道德观念、解脱教义,人们无所适从,迷惘惶惑:究竟谁为真实?谁为虚诞?

佛陀明确反对盲目轻率的信仰态度,肯定抉择真理时心存疑虑的合理性,认为怀疑并不是一种过错或罪恶:

“你们对可疑的事怀疑,是正当的,不要轻信流言、传说,不要轻信历代相传的传统,不要盲目遵从宗教教典,不要轻信猜测,不可仅凭逻辑推论,不可只看事物的表象,不可溺好由揣测而得的臆见,不要轻信事物的表面,不要轻信与先入为主之见一致的观点,不要轻信好像应该被接受的似是而非之事,也不可因为是尊长、耆旧、名流大德乃至佛陀所说,便予信受,应该以自己的智慧和实践,去鉴别一种说法是邪是正。如果经过这样鉴别,明白某种说法是不善、错误的,将导致毁灭和痛苦,便要坚决拒绝它们。若确认为是善、不谬的真理,依之而行将导致利益和幸福,就应该坚决信受奉行。”^①

他教诫弟子,面对各种异端学说,乃至佛陀的教法,都要坚持以自己的智慧去思考、理解,并通过实践去检验教理的真实性,反对弟子们出于对他的尊敬、信任而盲信盲从:

“汝莫信我,莫随我欲,莫依我语,莫观我相;莫随沙门所有见解,莫于沙门而作恭敬,莫作是语:沙门乔答摩是我师。然而但可于我自证所得之法,独在静处思量观察,常多修习,随于用心所观之法,即于彼法观想成就,正念而住。”^②

应该说,“判别一种文化或社会教化体系的邪正,须视其是否真实及对众生是否有‘义利’(合理、有益、有意义),而不能据其形式。”^③佛陀提倡理性的思考、分析,让人从当下及未来的苦乐、损益等个

① 参见南传《增支部·于鞞舍子》,相当于北传《中阿含经·伽蓝经》。

② 《大宝积经》卷五十七。

③ 陈兵:《佛教的宗教信仰心理观》。

人生活体验及切身利益出发,考察衡量他所提倡的伦理规范对于人生幸福的义利及对解脱的法利。

“正信”的佛教以“胜解”(对教理的深刻、圆融无碍的理解)为前提,建立在“正见”基础上,此前并不要求虔敬的“虔信”。“佛教里一向是由智慧得正见,而不是由盲信而生信仰。”^①若只是“虔信”而不用智慧思考,佛教称之为“信不具足”。确实,以压抑怀疑来保持的信仰从来就不能给人带来智慧、正义或道德的力量。

面对众多宗教纷争,佛陀说,“一个执着观点的人总把自己的观点说成至高无上,而把别人的观点说成低劣。”这样做不仅无法摆脱争论,反而是一种束缚,所以“不要把自己(的观念)与别人(的观念)等同,也不要认为自己(的观念)低于别人或高于别人。”^②有弟子名商伽者问佛陀:“应如何守护真理,护持正法?”佛陀说:

你只要如实而说:这是我信仰的,或这是我喜欢的,或这是我听说的,或这是我经过仔细思考的,或我坚持这种观念。对于守护真理,这样如实语就够了。若你继续说:“唯此真实,余则虚妄。”那就不是智者所应持的态度。^③

甚至,因爱著佛法而滋生贪著、自慢,也都是错误的,因为佛陀的教法不是供人执取、自傲的理论,而是供人度河的舟筏。

对于人类,道德绝对主义所可能导致的信仰霸权,与道德相对主义所可能导致的价值虚无,同样是可怕的灾难。在一个不再有统一的德性、信念的时代,面对散漫无序的道德混乱状态,佛陀无诤、宽容、理性、自由、平和、务实的态度无疑仍具现实意义。

四、结语

现代伦理学的主流思潮所关心的问题是“我应该做什么?”古典的德性伦理则关注“一个人应当怎样度过他的一生?”或“我要成为什么样的人?”这包括人应该拥有何种必要的精神气质、人格特征以及情感等等。如,亚里士多德伦理学基本上就是以“至善”的观念来规定一切行为方针,行为伦理质量的判定,端视行为是否符合人生的最高目标——止于至善。在更大程度上,佛教伦理可归属于此类“德性伦理”。

古典的德性伦理要求人具有理想的情操,卓越的气质,立志高尚。近代以来,由于支持德性伦理的社会机制已改变,它不再成为占支配地位的伦理学类型。现代伦理主流是以原则、规范为中心,重视规范及其根据,试图总结、规定出可普遍化的一般道德原则,作人们所应尽的义务,令人各安其分,各尽其职,作为大众伦理支撑起现代社会的基本道德。

其实,即便在我们当下这个时代,传统的德性伦理在个人道德生活中仍继续发挥着积极作用,甚至对许多人来说是主导作用。因为,在遵守规范之外,人终将会有更进一步的价值追求,希望展现更高的情操,这就仍需要有“圣者”作为提升人格的理想标竿。如西方伦理学家法兰克纳所说:只有人格特质而没有原则是盲目的,只有原则而没有人格特质是无能的。

德性伦理并未完全否认规则,许多时候行为规则确实可以作为行为的指南,但规则并非道德的本质。实际上,我们常常发现自己处于没有任何规则可循的尴尬处境。一个人倘若能确认某种价值、信念,他就不会过份依赖道德教条或戒律,对某些行为的评判不再完全诉诸固定的规则。“事实上,透过

① 罗睺罗:《佛陀的启示》第一章。

② 《经集》第五章。

③ 此处译自网络英文版南传《中部·商伽经》,原台湾汉译本有误。

道德规则学习的道德生活其实是支离的,因为规则彼此之间并不相连属,但是如果以人格、德行、整体人的概念角度来考虑,则道德规则会成为一个完整的体系。”^①

究实而言,“善”并不是一个孤立于人、脱离于其生命环境、历史作用的抽象概念,或绝对标准。它不应当是某种形而上的理论虚构;不应当是静止的公式;不应当是纯粹理想主义的僵死律法,它与有情众生的“存在”息息相关,甚至正是在存在“关系”中展现它自身。其实,我们对善的追问就是我们生命“善”的一部分,或其表现。

绝对的善或绝对的恶,都是不存在的。依佛学而言,对两者的分别,是众生虚妄执著所致,非“如实知见”。“善”随法界存在的无限丰满而呈现出无限多样的形态,甚至是“恶”的形态。作为菩萨道行者,只能在历史的,或曰因缘的多样、复杂性中,在不知“宿命”的“风险”行动中,唯依“正见”,尤其是“菩提心”,去抉择善的行为。或许,这样的伦理学才有可能关切生命存在之根本变革的,关涉觉悟的佛教伦理。

佛教伦理虽以“究竟安乐”为终极处,但以个人当下的“现法喜乐”为立足点,兼容此在的现实生活与彼岸的解脱世界。“对于当代的中国人而言,无论是普通的社会民众,还是佛教信众,其伦理选择的动因或许并不在于某种道德体系提供了哪一些具体的德行内容,而是在于哪一些德行内容既有现实功能又有着超越俗世的神圣性来源与归宿。换言之,能够适应现代社会的道德伦理必须是现实利益与伦理责任相互依存、经济追求与道德追求并行不悖、物质安乐与精神完善相辅相成的一种体系。这样的一种道德规范,才不会再简单化地突显为一种紧张的道德约束力,而能成为值得让个体主动追求并践行的一种生命的自觉意识。”^②

佛教伦理既指向行为,更指向内心,既有生活智慧,更有解脱向度,若能经契理契机的现代化重建,一定能生成具有普遍社会意义的伦理体系,与其它东西方文明一起,共同建立、支撑起全社会的道德信念。

责任编辑:任宜敏

① 林火旺:《伦理学》,台湾五南图书出版社,2005年,第154页。

② 王觉溟:《佛教与现代经济伦理》,《普门学报》第19期。