

# 佛教的伦理革命

## ——原始佛教道德因果律的建构

王江武

(上海师范大学 法商学院, 上海 200234)

**摘要:** 佛教的创立意味着印度自公元前7世纪以来纷乱的思想混乱状态的结束。佛陀否定了婆罗门教的祭祀万能等巫术观念,并批判了体现在形形色色的“沙门”思潮中的虚无主义,从而确立了道德因果律与自由意志在佛教理论体系中的地位,为当时的印度社会提供了一种新的信仰—价值系统。正是在这个意义上,我们可以把佛教的兴起看作是伦理革命。本文论述了古婆罗门教与道德律的缺失和沙门思潮中的虚无主义,并对佛教教义作了伦理学分析。

**关键词:** 佛教伦理;宗教伦理

宗教与伦理的关系到底如何?有些论者言说宗教伦理的时候,往往就伦理而论伦理,立论因此而流于表层。宗教伦理的基础在于核心教义中。宗教既有信仰的诉求,也有伦理的诉求,在宗教领袖组建该宗教教义体系的同时,一种全新的伦理学也就相应地成型了。在这个意义上,宗教革命本身也就是伦理观念的革命。今天,由于社会科学在过去一百多年的进步,我们可以从涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917或译为杜尔凯姆)那里得到启发,即在宗教、神灵(或者神性)、社会群体与道德理念相互之间发现内在的统一性。<sup>①</sup>就佛教的兴起而言,如果仅仅作为宗教事件,则未免过于偏狭,容易略过对宗教以及其他社会意识形式相关性的关注,从而影响对宗教本身的理解。本文以佛教伦理学的兴起为主线,揭示佛教伦理学的核心——

基于基本教义之上的佛教道德因果律——之形成的历史逻辑。

### 一、古婆罗门教与道德律的缺失

任何正统的宗教都为社会提供了一套完整的信仰与伦理系统,都会对社会成员有一些道德方面的要求。古婆罗门教也一样。但古婆罗门教又非常重视符咒、占卜、祭祀。这些巫术之观念与实践有很强的实用性,能够舒缓心理紧张和焦虑,但却不能建构或支撑起道德因果律。巫术的观念前提是对超自然神灵的实在性信念。这类神灵有巨大的物质力量,人的恐惧即在于此。与这种巨大的神秘力量相对应的是神灵没有的无自主的道德属性,因此巫术中也就不可能蕴涵着普遍的道德原则,也就不会关注

收稿日期:2001-10-18

作者简介:王江武(1968-),男,浙江武义人,上海师范大学法商学院讲师,复旦大学哲学系博士生。

普世性的社会正义。这种神(准确地说是精灵, spirits)的行为往往以人的某些特定的技能为转移。只要人掌握某些特殊的密码,——符咒或特定的程式,——就可以役使神灵为自己的利益服务。占卜观念的世界观是宿命论的;不过,这种既定的世界在本质上能够被某些特定的人——掌握特殊的技能,通过特殊的程序——所知晓。实际上,占卜观念肯定不仅于此。若仅限于此的话,则一切都是注定的,就会取消人的主观能动性。占卜不是要发现自身在命运前的无能为力,而是试图以自身“力”来改变超自然的“命”,并获取成就感。也正因此,占卜观念常常与符咒、祭祀相伴随。与赤裸裸的役使不同,祭祀对待神灵的观念与手段表明人承认它们的非凡地位,从形式上看主要是祈求。祭祀是婆罗门教的核心,每个家庭都要祭祀。但是祭祀也没有建构起普世性的神的观念,没有普世性的神义论(theodicy)。由于不再役使神灵,从而赋予神灵以更高的地位与尊严。但人类却可以用贿赂的方式利用神灵的力量,从而使人的意志通过神灵的意志来得以实现。而这样的观念不可能支撑有普世性道德情怀的神的观念,不能体现普遍的社会正义,也不可能维护道德因果律。在后期吠陀时代,印度的业力观念开始形成,轮回观念的萌芽也已经出现。<sup>②</sup>按理说,业报轮回观念已经具备了迈向道德因果律的可能性,但由于:一,社会的整合化程度与抽象思维程度还没有达到孕育普遍的、抽象的道德本体的程度;二,对祭祀功能的信仰削弱了“业力”作为赏善罚恶的神秘力量的信念,以致于不能在整个社会建立起普遍的道德律。

## 二、沙门思潮中的虚无主义

大约在公元前 7—6 世纪,印度思想界的主要潮流有二:一是婆罗门教的正统及其支流。二是反婆罗门的沙门思想。当时,各种沙门思潮非常繁荣。而繁荣是混乱的代名词。从时序上看,佛教这一沙门思潮要晚于别的派别。关于那时候思想界状况的详细情况,当然已经很难详加考订。不过可以从有关派别的典籍中了解其大概。首先,当时婆罗门的吠陀天启,祭祀

万能、婆罗门至上的观念受到了非正统婆罗门的强烈冲击,并因此而摇摇欲坠。其支流之奥义书思潮也不再是公众精神生活的主流。各种沙门思潮都是对婆罗门思潮的反动。但在思想形态上以及特质上又有很大的不同。耆那教经典说有“三百六十三见”<sup>③</sup>,佛教也说有“九十六种外道”或“六十二见”。黄心川先生把“六十二见”概括为:(1)关于过去的见解(本劫本见)共 20 种;(2)关于未来的见解(末劫未见)44 种。黄先生认为“六十二”只是形容数目之多而已,事实上并没有这么多<sup>④</sup>。不过,比较有代表性且基本可考的则是“六师”。1. 阿耆多·翅舍钦婆罗(Ajita Kesakambala)顺世说(lokyata)的先驱,其唯物主义思想破除了神灵与其他超自然力量的存在,认为灵魂从属于肉体,身死即断灭。他否定了禁欲主义主张,认为禁欲与苦行是和生活的目的相违背的,幸福不在天堂或来世,而在今生,强调人心之随心所欲,被佛教称为“现世涅槃论”。他否定了来世转生的可能性,同时也就否定了道德因果律。2. 富兰那·迦叶(Purana Kassapa),据说是一个奴隶的儿子,生于牛舍,故名。记录很少。认为世界上一切事物的产生与发展都是偶然的,汉译佛典中称“无因无缘论”(Ahetu—appaccaya—Veda)。各种各样人们所谓的坏事恶事乃至害人性命都不是什么罪恶<sup>⑤</sup>。社会上的一切宗教道德没有什么意义。否定人们道德行为的作用,也否定“业力”的存在。3. 婆浮陀·伽旃那(Pakudha Kaccayana)出身于婆罗门家庭,他的哲学被称为“七元素说”(Satta Kaya,汉译为“七事身”或“七士身”)。他认为世界上的任何事物都是由地、水、风、火、苦、乐及灵魂七元素组成。这七种元素既不由其他东西所创造(非所生),也不由其他东西生出来(非创生),同时既不创造什么东西(亦非使创生),也不生出任何东西。这些元素永远不变且互不接触互不影响。人类也不过就是这些元素单纯的机械聚合。如果用利刃把人的头颅砍下,并不伤害人的生命——利刃不过是通过七言诗上的间隙而已。4. 末伽黎·拘舍罗(Makkhali Gosala),据说是一个唱诗僧的儿子,又说是一个逃亡的奴隶。受到过耆那教的深刻影响。认为宇宙与一切生命是由

灵魂、地水火风、虚空得失苦乐生死十二个元素所构成。各种元素的结合是自然的、机械的、无关系的结合。关于社会道德，他认为世界上的一切事物都是受命运(Niyati)所支配，任何人的意志都是无能为力的，无论人的道德行为之善恶，都不会有丝毫改变。人所能做的就是消极地听天由命。在这样的理论纬度下，正面的社会价值就没有什么意义了。这就为非道德的观念与行为打开了通道。5. 散惹那·毗罗梨子(Sanjaya Belatthiputta)，是毗罗梨族的著名思想家。根据佛经中的传说，散惹那因其250个弟子信了佛教而气死了。他宣传一种怀疑论和不可知论(Ajnanavada)。他认为世界上的一切事物及其真理都是不可断言的。比如说，对于来世化生，或因果报应等等可以说有也可以说非有；可以说亦有亦非有；也可以说是非有非非有。在社会道德观念中，这样的“难以捕捉的鱗鱼学说”(佛教徒所称，Amara-vikkhepa)将直接导致对社会道德关怀的怀疑与否定。6. 尼乾子·若提子(离系亲子 Nigantha Nataputta)，耆那教传说中的创造者。本名筏驮摩那(Vardhamana)，号称“大雄”，据说是古印度毗舍离城王族之子，属刹帝利种姓，三十岁出家，苦修十二年成道。他宣称世界是由多种元素构成的，这些元素可以大致分别为灵魂和非灵魂两种。耆那教在修行时间上宣传灵魂解脱、业报轮回、非暴力和苦行主义。认为一切有生命和无生命的物类都有灵魂，灵魂的本性是无限清净的，但由于经常受到肉身的障碍而失去了光彩；肉身是由细微的物质亦即“业”所组成的。人的现世一切均由前世的“业”所决定。要摆脱“业”的束缚以求得最终的解脱，就必须通过艰苦漫长的修行。耆那教提出解脱的道路有三，首先是正智，即正确学习和理解教义；其次是正信，正确信仰经典、教义和“大雄”的教谕；第三是正行，即正确实行教义和戒律：不杀生、不欺骗、不偷盗、不奸淫、戒私财。除此之外，耆那教还热衷于种种苦行，试图通过自我折磨来把灵魂从肉体的束缚中解脱出来。沙门思潮用唯物论观念否定了传统婆罗门教的祭祀与巫术，而耆那教则对各种“外道”的价值虚无进行了种种批判，并且试图重新建构社会的信仰与价值。

耆那教已经把传统的祭祀与占卜与婆罗门至上等观念都进行了系统的批判，并已经把解脱的道路确定为坚定的信念、长期的智力活动和有道德的生活之上了。耆那教的哲学已经是一种普遍主义的见解，确立种姓平等观念，为业报轮回观念奠定了基石，同时也进一步完善了业报轮回理论，从而勾勒了道德因果律的大体框架。但佛陀认为，耆那教还是没有真正明了宇宙人生的真谛，也就不可能真正走上解脱之路。实际上佛陀的教法是耆那教的直接继承与发展。在这个意义上，我很钦服于郭良蕙先生的观点：了解了列国纷争时代的沙门思潮，就能理解佛陀这位宗教伟人的出现不是偶然的，而是时代造就的。与耆那教一样，佛陀祭祀和杀生、强调受戒、相信业报和轮回，但不同意耆那教的苦行，也不同意耆那教的灵魂观。佛陀与顺世论一样否定、反对祭祀，但反对顺世论的“无业论”，因为这会导致纵欲与作恶。与命定论一致的是相信轮回，但反对这类否定道德主体自由意志的无因无缘的绝对宿命论，而主张因缘论<sup>⑥</sup>。

### 三、佛教的伦理革命

佛陀之教，既填补了信仰真空，更克服了虚无主义；不仅给僧团制订了伦理规范(戒律)，也给俗众提出了完整的道德要求，构筑起了佛教自身完整的道德律。但是，佛教的伦理革命并不是表层的伦理说教，我们所应关注的理论核心是“无我”的业感缘起理论，具体地说就是“无我”的业报轮回观念。无我说“诸法无我”是佛教三法印之一。一般认为，佛教出于对婆罗门教的反动而提出“无我”说。所谓“无我”，即在一事物或现象中没有恒久不变的、起着主宰作用的“我”、灵魂或本质。但问题随之出现：从伦理学的角度看，人的道德行为首先要以道德主体的存在为事实前提，佛教的无我说是否取消了道德主体从而取消了道德责任而走向道德虚无主义？我们知道，在印度诸般外道中，除了耆那教和拘舍罗之外，都否定“我”(灵魂，神我，实体)的存在。怀疑论(不可知论)者从根本上否定了道德认识、道德判断乃至道德主体的存

在,以富兰那·迦叶为代表的无因无缘论者的“偶然”论认为任何行为都无所谓善恶,从而否定了道德行为与后果之间的连结;顺世论彻底否定了灵魂在死后有继续存在的可能性,否定了轮回。这种断世论为各种行为——毫无疑问包括不道德行为——打开了大门;婆浮陀·迦旃那的七原素说(“七土身”或“七事身”)认为,任何事物包括人都不过是七原素汇集和合而成的无主体的事物,这种实在论坑杀了道德主体,从而取消了道德律的内在基础。以上四种学说都没有建立起自由意志下的道德因果律。而拘舍罗的邪命外道肯定了灵魂的存在,也承认轮回专使,但同时又坚持人的道德行为对人的命运没有任何影响。这种宿命论观点取消了自由意志下善恶的力量——业力——的作用;而耆那教的很多教义被佛教所继承,且肯定了业报轮回,但为了使无限清静的心灵回复清静,又倡导很极端的禁欲苦行。而这成了最被佛教所诟病的地方。佛陀把各种外道概括为“断常”二见,而实际上,佛陀提出“无我”观念主要地就是针对外道的“断见”与“常见”<sup>②</sup>。他吸收了“外道”在灵魂观念上的各种看法,并提炼出他的无我的轮回说。佛陀的“无我”论首先是对六师哲学的批判与革新。作为佛教伦理思想的一个关键概念,“无我”论并没有否定道德主体,虽然强调了无我说,但并不否认人的事实存在。无我是指没有灵魂我或神我,一切皆因缘而起又因缘而灭,但并不是指没有作业与受报的事实的生命存在。在佛陀看来,在事物(比如人)的存在变化中,永恒不变的主宰性的精神实体的存在被取消了,剩下的是一个永恒变动的某种看似相对稳定的有情识生命的序列。这种“无我”观念打破了对不变的自我的执着,把所有对欲望的追求和欲望的满足都视为无明的结果(因我执而起欲念)。更重要的是,“无我”论把生命的现实处境(命运)看成是由自由意志引领下的道德行为与业力作用的结果,而把现世生命的追求方向用般若智慧和意志努力来设定和改进,直至到达最终的涅槃境界。业报轮回说的轮回观念是印度传统的观念。一般认为,轮回解脱观念是在雅利安人进入印度以后才产生的,在这个过程中,土著文化起到了非常重要的

作用。在梵书时代(约公元前1000—500年),印度开始产生轮回转世的观念。所谓轮回就是指生命体(印度称为“有情”又称“众生”,即一切有生命的物类)死后,灵魂将按照其生前的行为即“业”而分别投胎到不同的境遇中,开始新的生命活动。业(Karma)音译羯磨;意译“造作”,“办事”,“作”,其实质是道德行为。业力则是指由“业”而产生的能使善业得善果使恶业得苦果的非人格的超自然力量。印度的业报观念起源于奥义书时代<sup>③</sup>。业报指的是人所作的业能够产生业力,这种业力作为一种非人格的神秘力量,将人所造作的业根据善、恶、无记等不同性质公正地予以回报,善有善报恶有恶报即是其简明的公式。当时人们认为轮回有天道、祖道、兽道三种,人在死后,灵魂就放在天平上称量其善恶之业,善人投入天道,到天国享受妙乐,或投入祖道,重新做人,恶人则入兽道,成为畜生或入地狱受苦<sup>④</sup>。轮回学说以道德因果律为神正论基础;决定自身命运的是行为主体的道德行为。世界观基础是相信事物的每一状态必然有终了又有延续,是变与不变的辩证统一。这种终了并不否定事物本身的存在,而是指明事物之为该事物有个界限,即事物的暂时性。但是事物的消逝与变化并不支持这样的观点,即事物可以凭空而生又化为虚空。“轮回”意味着什么?英国学者埃利奥特解释说:“……意味着有某种东西永远以可毁灭的形式表现自己,但并不随着这些形式而毁灭。”<sup>⑤</sup>这里的“自己”用得不一定妥当,埃利奥特想指明事物的持续变化是印度轮回观念的基础性信念。这个基础本身具有很微妙的性质。如果理论重心倾向于持续变化中的某种持续着的“东西”,那么,这种轮回观念就可以把这种持续着的东西看作是“神我”从而作为轮回转生的主体;如果理论重心在其暂时性、可毁灭性,则完全可以与“无我”说相合拍。无我的业报轮回说当业报观念与无我、轮回观念融合在一起时,就形成了新的理论纬度:再生的无我的主体的任何一种生命形态(转生中所呈现的生命样式)是它“自己”——形式上的而非实质上的“自己”——的业所造就的,这样的观念实际上已经取消了人格神的预设,而把人的命运乃至一切有情识生物的命运都归

结为自由意志下所造之业的果报。生命就是在“自己”的自由意志与外在的道德律下不断改变着形态的、没有永恒与绝对的本质的事件。作善业必得善果而作恶业则在劫难逃，虽然有时似乎有例外，但那是因为业还没有熟，时候没有到而已；即使现世没报，但后世必然受报。甚至即使修行达到了阿罗汉境界，也无法逃避业力的追索，如吕键连。这样的理论重新肯定了意志自由前提下道德因果律，完成了佛教神正论的建构。而且，由于提供了足够的理论弹性（时间跨度），强化了其解释功能，能圆满生动地说明人的命运以及命运的不均衡性。也正是在佛教的努力宣扬下，业报观念得以与轮回学说相互融合，并成为印度人的一个普遍观念<sup>①</sup>。而无我的业报轮回观念，正是佛教区别于耆那教的特质所在。至此我们可以大致看到佛教伦理学的主干即佛教的道德因果律；种姓平等基础上的业报轮回观念，以无我为标识的道德主体的确认，以及道德选择过程中的自由意志。我国著名学者黄心川先生说，严格地说佛陀不是一个哲学家而是一个宗教或道德的说教者。他像古希腊的苏格拉底一样关心的是道德实践的问题<sup>②</sup>。佛陀关注世人的苦难，关注人们怎样才能脱离苦海，得以趋于涅槃。佛教的理论体系中，由世间到出世间即是由现世的苦而走向苦的解脱，走向纯洁、安宁、走向脱离时空之限制的永恒宁静之中。佛教的教义实际上是佛教版的伦理学。而原始佛教所建构的道德因果律，则可以理解为一场伦理革命的一个标志<sup>③</sup>。

### 结语

佛教伦理学的主干即佛教的道德因果律，其形成有一个历史的和逻辑的过程。佛教的兴起表明了佛教对于过去传统的正统婆罗门的否定，也是对当时各种外道的虚无主义的批评与克服，是印度哲学史与宗教史乃至伦理思想史的革命性突破，从而给僧团与世俗社会都提供了意义与秩序，通过重建伦理秩序而稳定了社会结构，在人类文化史上具有十分重大的意义。而佛教——作为一种新的宗教也是一种新的哲学——的兴起同时也应该被理解为一种全新的

伦理观念的兴起。这样的视角在某种意义上恐怕也可以成为我们进行宗教伦理研究的一个基本范式。本文谨作抛砖引玉，以助益于宗教伦理研究的深入。

### 注释：

- ①徐尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年，上海。
- ②占据主流意识形态主流的还是婆罗门教的多神崇拜和祭祀万能观念。到古奥义书时代（约公元前700年—公元前500年），在婆罗门教内部就已经有智者开始反对三大纲领了，因为：祭祀已经不能满足智者的需求；同时，婆罗门祭司利用特权为自己牟利，引起了社会的反感。在梵书的最后部分，“吠檀多”作为一种有很强思辨性的哲学理论，取代了宗教祭祀的至上地位。
- ③“三百六十三见”即“三百六十三种见解”。耆那教认为有如下几类：（1）、行为论（Kriyavada）即承认人的意志有自由、行为有责任、罪恶有果报的学说，此类共有160种；（2）、无行为论（Akriye-veda），反对上述学说，共有84种；（3）、无知论（Ajnanavada），即不可知论，共67种；（4）、持律论（Vinayavada），即认为实行戒律与苦行就可获得解脱的学说，计32种。转引自黄心川《印度佛教哲学》，载《中国佛教史》第一卷第494页注1。中国社会科学出版社，北京，1981年。
- ④黄心川：《印度佛教哲学》，同上494页。
- ⑤可参阅汉译《沙门果经》、《寂志果经》、《梵网经》、《本生经》、《杂阿含经》卷3、《根本说一切有部毗奈耶》卷1、13等；参见黄心川，同上497页。
- ⑥郭良鋈：《佛陀与原始佛教思想》，中国社会科学出版社，1997年，北京，第129页。
- ⑦正如巫白慧先生所指出的，佛教的“常见”和“断见”之说无异是一个总纲，画龙点睛地点出印度哲学中五花八门的哲学理论（亦即外道，本文作者按）的共同本质。参见巫白慧《印度哲学中的“断常”二见》（巫白慧著《印度哲学：吠陀经探义和奥义书解析》，北京：东方出版社，2000年12月。）第200—221页。不过巫先生在讨论“佛教哲学对断常二见的批判”（第216—220页）时，运用了“唯物”、“唯心”的理论框架，来评论佛教批判的科学性，却没有看到佛教对“断常”二见的批判的伦理学动机。
- ⑧印度的业报说起源于奥义书时代，最古老的《广林奥义》第三分第二书之13颂；及第四分第二书之5—6颂，见徐梵澄译《奥义书》（中国社会科学出版社，1984年，北京。）第578页及第620—621页，很多学者都指出，业报学说的定义与传播主要赖于佛教。
- ⑨方广锠：《从吠陀到奥义书》，载《南亚研究》1989年第2期。
- ⑩查尔斯·埃利奥特：《印度教与佛教史纲》，商务印书馆，1983年，北京，第43页。
- ⑪无我的业报轮回观念实际上就构成了业感缘起理论的内核，“感”“业”“苦”此三者辗转，因果相续（再详之则为十二

因缘)。人因无明而致各种执着贪爱,因此而造作种种业,因业而得种种果报,遂堕于六道轮回之苦中。但所有的业报轮回观念都仅仅停留在“有无法”层面,而未达乎“无无法”的境界。佛陀教导,人应该按照四圣谛八正道出家修行,只有这样才能最终消灭诸苦,得脱于六道并证得涅槃。涅槃是整个佛教教义的终极归向,决定了佛教的超越性品格,正因为如此,“无明”是一切恶业乃至堕于轮回的源头。这与苏格拉底赋予知识以美德的意义有很相近的一面。

⑩黄心川:《印度佛教哲学》,见《中国佛教史》第一卷,第501页。

⑪“哥白尼式的革命”(Copernican revolution)被著名的佛教学者 Keith 先生用来指称佛教理论所蕴涵的哲学—伦理学意义。见 *Buddhist Philosophy*, 第13页。A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, 1923.

#### 参考文献:

- [1] 《长阿含经》第三分《沙门果经》第八,《梵网六十二见经》,《寂志果经》,《大正新修大藏经》[Z]第一册;《杂阿含经》,《大正新修大藏经》[Z]第二册;《本生经》见《六度集经》,《大正新修大藏经》[Z]第三册;《根本说一切有部昆奈耶》,《大正新修大藏经》[Z]第二十三册。
- [2] 郭良蕓译.《经集》[Z]. 北京:中国社会科学出版社,1990年。
- [3] 汤用彤著.《印度哲学史略》[M]. 北京:中华书局,1988年。
- [4] 汤用彤著.《汉文佛经中的印度哲学史料》[M]. 北京:商务印书馆,1994年。
- [5] 吕澂著.《印度佛教源流略讲》[M]. 上海:上海人民出版社,1979年。
- [6] (英)沃德尔著.《印度佛教史》[M]. 王世安译. 北京:商务印书馆,1987年。
- [7] 丁福保编.《佛学大辞典》[Z]. 北京:文物出版社,1984年。
- [8] 吴汝钧著.《印度佛学的现代诠释》[M]. 台北:文津出版社,1983年。
- [9] 黄心川著.《印度佛教哲学》[A].《中国佛教史》[C]第一卷. 任继愈主编. 北京:中国社会科学出版社,1981年。
- [10] 徐梵澄译.《五十奥义书》[Z]. 北京:中国社会科学出版社,1984年。
- [11] 查尔斯·埃利奥特著.《印度教与佛教史纲》[M]. 北京:商务印书馆,1982年。
- [12] 方广锡著.《从吠陀到奥义书》[J]. 北京:《南亚研究》1989年第2期。
- [13] 郭良蕓著.《佛陀与原始佛教思想》[M]. 北京:中国社会科学出版社,1997年。
- [14] E·涂尔干著.《宗教生活的基本形式》[M]. 上海:上海人民出版社,1999年。
- [15] 巫白慧著.《印度哲学:吠陀经探义和奥义书解析》[M]. 北京:东方出版社,2000年。
- [16] A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy*[M], Oxford University Press, 1923.

## The Ethics Revolution of Buddhism; the Making of the Law of Moral Causality of Primitive Buddhism

WANG Jiangwu

(Law and Business College, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234)

**Abstract:** The very genesis of Buddhism ended the chaos of ideological situations in India since 6—7 century B. C. By denying magical thoughts of Brahmanism such as the omnipotence of sacrificial rites, etc., and by criticizing nihilism of every hue preached by ideological tides of Brahmins schools, Buddha established his Law of Causality in morality based on the two principles of free will and equality between 4 castes, with which a new ideology had been developed for Indian society. The author argues that the genesis of Buddhism is not only a religion revolution, but a revolution in social ethics. This paper consists of three parts: 1. the ancient Brahmanism and the absence of the Law of causality in morality; 2. the nihilism in Brahmins schools; 3. an ethical analysis of some Buddhist doctrines.

**Key words:** Buddhism, Buddhist ethics, religious ethics

(责任编辑:雨 桥)