引　　论

近年来，包括佛教哲学、佛教文学、佛教艺术、佛教因明学、佛教心理学等在内的佛教思想文化研究逐渐展开，佛教伦理作为佛教思想文化的一个重要组成部分，也引起了国内外学者的注意，不少书刊对佛教伦理问题有所论介。发表的论文以方立天先生的《中国佛教伦理论纲》（载《中国社会科学》1996年第2期）为代表。出版的论著主要有《大乘佛教伦理思想研究》，系台湾李明芳先生的硕士论文，1989年由佛光出版社出版。该书以印度本土的大乘伦理思想为研究对象，选材于原始佛教及大乘般若系、唯识系经典，主要用西方哲学概念解析的方法对大乘伦理思想的中心概念（自利利他）进行了语意分析，从思想史角度讨论佛教伦理，以中国佛教思想典籍为资料讨论中国佛教伦理思想不在该著的视角之内。另一方面，把佛教伦理作为中国传统伦理思想的有机组成部分加以整理研究的努力逐步展开。从蔡元培先生1910年的《中国伦理学史》中对佛教伦理的无所论及，到日本学者三浦滕作的《中国伦理学史》（商务印书馆，1926年版，张宗元、林科棠译）中对佛教伦理问题的稍加介绍，再到当代沈善洪、王凤贤先生的《中国伦理学说史》、朱贻庭先生主编的《中国传统伦理思想史》等的专章论述，就可以看到这种逐步

需要全本请访问 www.ertongbook.com

展开的进程。但必须看到，这种展开还做得不够，有的论著中仅以佛教义理为根据，甚至把 1949 年前出版的佛学辞典中有关条目的意义解释加以展开，来替代中国佛教伦理富有自身特征的丰富内容。又有论者认为中国佛教伦理的“共同倾向和主要内容是：虚无主义的人生观，神秘主义的佛性说，禁欲主义的宗教修持和道德修养论”①。我们认为，以“出世主义、禁欲主义、神秘主义”来概括中国佛教伦理的共同倾向和主要内容显得过于宽泛。这种概括只能在印度佛教义理或一般的对宗教概念的理解中找到根据，而很难在中国佛教这一独特的宗教文化中找到根据，也很难在佛法与中土纲常名教、乐感人生、人世精神、实用理性的文化传统的冲突融合中寻找逻辑根据。因而我们认为，要把中国佛教伦理作为中国伦理思想的有机组成部分，放在中国化佛教自身的文化背景下进行考察，而不满足于从印度佛典中寻找抽象的规定，要着眼于中土文化中对具体问题的具体理解的历史过程，从而探讨出中国佛教伦理富有自身特质的丰富内涵来，这样才符合逻辑与历史统一的要求。

基于此，本书试图以佛教中国化的进程为总体背景，以传统文化（主要是中国文化中居主导地位的儒家文化、儒家伦理）为参照，探讨佛教伦理善恶观、戒律观、修行观、人生观、孝亲观等方面的问题，试图以“问题解析体”② 的形式对每一个具体问题进行讨论，以展现中国化佛教伦理形成发展的纵向进程，及与中国传统伦理（本书主要涉及儒家伦理）的横向关系，在纵横交错中，力图总结中国佛教伦理的思想概貌及与印度佛教伦理相比

①参见《中国伦理大辞典》，辽宁人民出版社 1989 年版，第 347 页。

②参考《中国古代哲学问题发展史·序》，方立天著，张岱年序，中华书局 1990 年版。

的中国特色。

在本书的选题和探讨中，作者基于这样的认识：

第一，研究中国佛教文化须从某一具体的佛教文化问题着手。从某一问题着手，既要把握某一问题在不同历史阶段的不同发展形态即丰富个性，又要把握中国特色的佛教文化的普遍共性。

第二，佛教伦理是佛教徒道德意识、行为规范的体系化、理论化，而宗教徒的思想和践行正是宗教的本质和功能的体现，所以探讨佛教伦理也旨在加深对于佛教文化的本质和功能的认识。

第三，印度佛教的中国化过程，主要体现在与中土纲常名教（儒家伦理）的冲突与融合中，佛法与名教之争是佛教中国化的主线，因而以佛教伦理作为问题研究，最能体现佛教中国化的特征。

第四，印度佛教的中国化的特征，主要体现在佛教思想的儒学化、伦理化（当然儒学化、伦理化仅是中国化的一个方面），因而在讨论佛教伦理时，以儒家伦理为参照，考察善恶观、戒律观、修行观、人生观、孝亲观等问题上与儒家伦理的相互关系，是本书力图一以贯之的横向线索。既然中土佛教伦理能体现佛教中国化的进程，则把佛教伦理的中国化作为纵向线索。

第五，虽然中国佛教伦理是中国伦理思想的有机组成部分，但是还必须看到中国佛教伦理与世俗伦理（主要是儒家伦理）相比的独特宗教伦理特色，必须看到它与印度佛教伦理精神的源流关系。

第六，中国佛教伦理能体现印度佛教的中国化，但就中国佛教本身而言，其很大程度上又表现为伦理化，这是一个不同层次的问题，而本书专辟一章讨论中国佛教伦理化的契机，但愿不是赘述。

我们认为，中国佛教生长于中国文化的土壤，不可轻易以印度佛教的延长论之，正如吕澂先生所说，“中国佛学的根子在中国而不在印度’[①]，但愿我们从一个侧面再一次验证先生的高见。

在正式讨论之前，我们有必要对宗教伦理、佛教伦理、世俗伦理等概念作一概要界定。

首先，宗教伦理是有关宗教道德的思想、观念、学说，是调节信徒之间关系及信徒与普通信众之间关系、规范信徒宗教修持实践的道德准则和道德规范体系。宗教在其长期的发展过程中，形成了一套完整的伦理道德体系，这一宗教道德体系以对于超自然力量（上帝、佛陀、真主等）的信仰为其核心和出发点，规定了宗教徒必须承担的道德义务，并且形成了一整套禁忌、诫命、承诺、清规、戒律等，同时广泛吸纳社会道德规范，以此约束宗教徒的宗教行为和社会行为。

宗教伦理与宗教道德关系是：宗教道德是一种宗教意识形态，而宗教伦理是关于这一意识形态的思想和学说。

与宗教伦理相应，佛教伦理是调节佛门僧人之间及僧俗之间关系的道德准则和道德规范体系，是有关佛教道德的思想、观念、学说。在佛教伦理中，善恶、染净、道与非道、正邪等范畴、佛门的戒律规范与善恶果报、涅槃解脱等基础理论相结合，配合并指导着僧徒的修行实践，善待佛、法、僧、众生，完善自身的人格，以达到去恶从善、弃凡入圣的成佛目标。

佛教伦理由原始佛教至大乘佛教有一个形成发展过程，不同时期有不同的内容和特色。原始佛教以人生问题为中心，认为人生皆苦，人生处于轮回苦境是缘于无明和恶业，要解除烦恼、摆脱轮回，必须勤修佛法、止恶行善。于是，佛教立“诸恶莫作、

①吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979版，第 4 页。

众善奉行”为通戒，以规范佛徒的言行，有关分别善恶的理论及指导修行生活的戒律也因此产生。原始佛教以后的部派佛教（小乘佛教）时期，作为佛教伦理的重要内容的佛教戒律日趋广备。大乘佛教产生后，佛教伦理思想更为丰富，自利利他、自觉觉人成为大乘伦理精神旗帜，以个体修习为中心的“戒定慧”三学，被扩充为具有广泛社会伦理内容的“菩萨行”，亦即大乘六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）、四摄（布施、爱语、利行、同事）。“众生度尽方成正觉，地狱不空誓不成佛”；“我当为十方人作桥，令悉踏我上度去”的菩萨人格成为大乘佛教的道德楷模和理想人格，以“慈悲喜舍”四无量心，即世间求解脱成为佛门崇尚的修行解脱路径。

佛法东传后，受中国传统伦理思想特别是儒家思想影响，形成了以善恶观、人生观、孝道观等为主要内容的中国佛教伦理思想，并以此标志着印度佛教伦理的中国化。

宗教伦理是宗教思想、宗教教义的重要组成部分，也是宗教中最容易被普通民众所接受，有着广泛社会影响和教化作用的部分。如果说宗教世界（神界）与世俗世界（人界）有着不可分割的联系，那么，宗教伦理就是不可或缺的津梁；如果说教界与俗界有着不可弥合的分别，那么宗教伦理就是两界不可推倒的一堵墙。

从本质上说，世俗伦理以人与人的世俗关系为基础，宗教伦理以人与神的宗教关系为根据，但人与神的关系是人与人的关系的异化的表现，所以它本质上仍是人与人的社会关系的反映。可以说，宗教伦理是世俗伦理在天国的倒映，宗教伦理是以非人间（出世间）的形式反映人间的（世间）的道德内容。而宗教伦理与世俗伦理的本质区别在于，宗教伦理一般都以道德天启说为理论前提，把社会生活中的主要道德规范说成源于神启、佛说或圣

需要全本请访问 www.ertongbook.com

训，由神的启示引出伦理价值观念，以信仰的力量强化世俗伦理的约束力，强调对道德规范、道德信念的遵从与诚信高于世俗道德意识、道德行为的理解与选择。

随着社会的发展和文明的进步，神性的力量逐步被人性的力量所代替，“神”这一维护宗教的第一堵墙行将倒塌，“宗教伦理”这一堵墙显得有特别重要的意义。就宗教界而言，现代宗教特别是基督教十分强调宗教伦理对于宗教本身、对于人类世界的意义，现代宗教伦理亦成为现代宗教与伦理两种意识形式统一与整合的产物。现代西方天主教、基督教的神学家们在以往基督教伦理思想的基础上，吸收生物学、进化论、人类学及社会科学、现代西方哲学等新成就，对人神关系、人生问题以及善恶、仁爱、公正、良心、自由等人类所关心的问题作出了新的解释和阐述，丰富了基督教伦理的内容，提出了一些有助于解决人类道德和其他困境的主张。如新托马斯主义把宗教道德理论化、体系化，主张以宗教伦理作为一切社会准则的基础，把传统的人道主义同神道主义结合起来，建立以神为中心的人道主义，其代表人物马利坦还提出“公益至上”的宗教伦理原则等。

1993 年 8 月 28 日至 9 月 4 日，为纪念“世界宗教议会”召集 100 周年，来自世界上各种宗教的代表们在芝加哥召开“世界宗教议会”大会，6500 名与会者深感没有公认的全球伦理的缺憾，决心寻求一种全球性的宗教伦理以实现全球的秩序和人类的完善，讨论通过了《走向全球伦理宣言》（《全球伦理普世宣言》）[①]。时隔三年，德国学者孔汉思（又译汉斯·昆）主持的“世界伦理基金会”又与“双互促动协会”合作，于 1996 年 3 月

① 《全球伦理普世宣言》系《走向全球伦理宣言》的草案，起草者为美国天普大学教授、《普世研究杂志》主编列奥纳德·斯威德勒。

在维也纳召开会议，讨论“世界伦理”的构想及其标准， 15 位代表不同宗教的学者共同讨论并提交了《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》（也称“维也纳宣言”)。《建议》宣称：“尊重生命是一项核心的伦理承诺”，“世界各种信仰的合一远远多于它们的相异。它们都赞同克己、义务、责任和分享，都赞同谦卑、怜悯和正义的美德”，“世界各宗教和伦理传统，……都是我们的精神资源。”① 《建议》认为，伴随着世界经济的全球化，世界困境也全球化了，人类面临人口、环境、发展、失业、安全以及道德与文化的堕落等问题。“在一个充满空前变革的世界里，人类迫切需要一个赖以安身立命的伦理基础。世界各大宗教是人类智慧诸多伟大传统中的一种。（宗教）这一智慧宝库的起源十分古老，而且现在比以往任何时候更加需要。”② 《建议》声称：“不同的宗教的确可以以开放的胸襟相遇，以便对人类今日所面临的困境的迫切性取得一致意见，也在为解决这种世界危机所必需的伦理规范与标准作用问题上达成一致。另一方面，世界各大宗教一直有能力共同推进全球伦理标准，这一事实本身也会使得这些规范不难于在世界范围内得到传播。”③

教界建设宗教伦理的努力给我们这样一个启示，在当今各种宗教文化和意识形态文化从独白走向平等对话之际，我们研究中国佛教伦理，不仅在于探讨中国传统文化的内容、特质、发展规律，而且在于发掘现代文明建设可资利用的精神资源。诚如是，中华大业将千秋传承，中华文明将生生不息。

① 见中国宗教学会会刊《大道》 1997 年第 3 期（试刊）第 4 版，中国人民大学基督教文化研究所节译。

② 《全球伦理》，［德］孔汉思等编，何光沪译，四川人民出版社 1997 年版，第 176 页。

③ 《全球伦理》,第 174 页。

第一章
中国佛教善恶观

印度佛教的中国化的表现之一在于，中国化的佛教更多地包容了世俗伦理的内容，其社会功能上，更多地趋向于一种劝善化俗之道。在心性的染净善恶问题上，印度佛教多谈论心性的染净，中国佛教更多地关注心性的善恶，而且对善恶问题更多地渗透中国式的特别是儒家伦理的理解，这就使中国佛教的善恶观表现出较为显明的印度佛教中国化特色。

中土佛教作为中国人信仰的精神解脱法门，又作为一种劝善化俗之道，为中国人的道德生活所接受，其劝善化俗的作用也为中土推行教化者所认同。宗炳《明佛论》认为，佛与儒道“虽三训殊路，而习善共辙”①。宗密在《原人论》中认为：“天竺世教，仪式虽殊，惩恶劝善无别，亦不离仁义等五常，而有德行可修。’② 佛教在中土的发展，一直伴随着现实生活中至善的伦理追求。在多数场合下，人们把去恶从善的“放下屠刀”，看作是

①见《大正藏》第五十二卷，第 12页。
② 见《大正藏》第四十五卷，第 708 页。

立地成佛、超脱苦轮、避除惩报的最佳选择，就连中国人心目中的佛陀，也首先被理解为至善的觉悟者，至德的贤人，而非至上的造物神、主宰神。基于此，中国佛教的善恶观及劝善理论就显得很突出，尤其是佛教达到中国化的高潮后，与中土伦理的融合，使得中国佛教善恶观及劝善理论特别丰富。从这一点来看，中国佛教也可算作是一种劝导人们止恶从善、避恶趋善的伦理宗教。

在本章中，我们试图从善恶界定说、人性善恶说、善恶报应论及佛门劝善论等方面，探讨一下中国佛教的善恶观。

第一节　善恶界定说

染净善恶是佛教心性论的重要范畴。染净，梵文为 Samkleśa－vyavadāna，指心性的污染与清净，前者充塞着烦恼，后者远离烦恼，在印度佛教中，善恶与无记合称为“三性”。善，梵文为 kusala，指“顺益”、“顺理”、“顺体”，即随顺佛法、佛理，使自己他人得益。恶，梵文为 Pāpaka，是“违逆”，即违理背法、违损自己与他人，与贪瞋等烦恼相应，障害圣道。《大乘义章》卷十二说：“顺理为善，违理为恶。”① 《菩萨璎珞经》卷下说，一切众生“顺第一义谛起名为善，背第一义谛起名为恶。”《成唯识论》卷五则以顺益此世他之有漏行为为善，反之为恶。②

在印度佛教中，善恶也称为白法、黑法。白法就是清净无

① 参见《大正藏》第四十四卷，第 697 页。

② 《成唯识论》卷五言：“能为此世他世顺益，故名为善；能为此世他世违损，故名不善。”见（大正藏）第三十一卷，第 26 页。

污，黑法即是污浊有染。这样，佛门善恶观就形成了是否契合佛理的总体标准，以染净论善恶的具体标尺。具体说来，顺应佛法、佛理的是善，清净无染、去除烦恼无明的是善，违理逆法、污染烦恼痴迷的是恶。在修行生活中，净业是善行，染业是恶道。所有这些，都说明佛门善恶判断及善恶行为的终极关怀是佛门的解脱生活。

依宗教伦理的眼光看，印度佛教“顺益”之善，“顺”的契证佛法、觉悟解脱是实，是终极之善，“益”的益己益他，益此益彼是权，是宗教伦理通向世俗伦理的方便法门。这一方便在中国文化氛围中得到更大的展开，印度佛教善恶观的特定内涵得以进一步丰富：依染净解脱谈善恶与依道德判断（善恶好坏）谈善恶相结合，宗教修行意义上的清净无染、去除烦恼的性灵生活与世俗伦理意义上的舍恶行善、修身立德的社会生活相结合，心理层面的宗教关怀与伦理层面的宗教关怀相结合，形成了独具特色的中土佛教善恶观。

要展开中土佛教善恶观的方方面面，有必要对印度佛教及中土伦理有关善恶的定义作一概要了解。

印度佛教世亲论师的《俱舍论》中有关论说可以代表部派佛教的关于善恶的界定。《俱舍论》中，“善”指能感得资益有情身心可爱之结果者；“恶”指能感得损害有情身心不可爱之结果；不能感受爱非爱之结果者称为“无记”。《俱舍论》说：

> 安隐业说名为善，能得可爱异熟、涅槃，暂永二时济众苦故；不安隐业名为不善，由此能招非爱异熟，与前安隐性相违故；非前二业立无记名，不可记为善不善故。①

①见《大正藏》第二十九卷，第 80 页。

《俱舍论》中又把善恶各分为四类 胜义、自性、相应、等起：

> 胜义善者谓真解脱，以涅槃中最极安隐，众苦永寂犹如无病；自性善者谓惭愧根，以有为中唯惭与愧及无贪等三种善根，不待相应及余等起，体性是善犹如良药；相应善者谓彼相应，以心、心所要与惭愧善根相应方成善性，若不与彼惭等相应善性不成，如杂药水；等起善者谓身语业不相应行，以是自性及相应善所等起故，如良药汁所引生乳。……胜义不善谓生死法，由生死中诸法皆以苦为自性，极不安隐犹如痼疾；自性不善谓无惭愧，三不善根，由有漏中唯无惭愧及贪瞋等三不善根，不待相应及余等起，体是不善犹如毒药；相应不善谓彼相应，由心、心所法要与无惭愧不善根相应方成不善性，异则不然，如杂毒水；等起不善谓身语业不相应行，以是自性相应不善所等起故，如毒药汁所引生乳。①

《俱舍论》中，“胜义”的善恶是佛教终极的、绝对的善恶，“自性”的善恶是以动机为区分标准，“相应”、“等起”的善恶是以缘于动机而产生的行为作判断的。这四类善恶中，第一类“胜义”是纯粹宗教意义的善恶，后三类是世俗有为法意义的善恶，这种善恶体现宗教伦理与世俗伦理的结合。

大乘佛教继承了部派佛教有关善恶的界定，在此基础上对善恶的性质、分类作了进一步的发挥，如四善四恶、五善五恶、十

①见《大正藏》第二十九卷，第 71 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

善十恶等[①]，与部派佛教相比，大乘佛教本着自利利他、益自益他的原则，在考察、界定善恶时，更为注重修行生活过程中的善恶分别，更为注重世俗伦理意义上的善恶道德规范对修行者内心与行为的要求。如大乘佛教的唯识学派在将善分为自性善、相应善、等起善、胜义善的同时，又将其中的自性善分为十一种，从行为主体的道德心理、内心动机方面作了详细分析。这十一善分别是：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

信，就是信念，即对佛法、佛理坚信不疑，它为佛门最基本的善德之一。正如《华严经》所说：“信为道元功德母，增长一切诸善法。”

惭、愧，就是对自己所作的过错感到羞耻，产生防非止恶、不再重犯的意识。《大乘广五蕴论》中认为，佛徒在修行实践中，依靠佛法和“世间力”，产生一种崇尚贤善的力量，在佛法和世俗伦理、舆论习尚等约束下，产生抗拒邪恶、羞耻过罪的惭、愧意识，使修行生活不断向善。

无贪、无瞋、无痴，是对治贪、瞋、痴“三毒”的，被称为

①黄忏华在其《佛学概论》中言：“若依大乘，善、不善、无记，或各分二。一世俗善，谓有为善法，招世出世可爱果故，粗重生灭，非安稳故。二胜义善，谓无为善法，最极寂静，性安稳故。不善二种者，一世俗不善，谓诸极恶法，能招粗显非爱果故。二胜义不善，谓诸有漏法，自性粗重，不安稳故。无记二种者，一世俗无记，谓有为无记法，不能招爱非爱果故，自性粗重，滥不善故。二胜义无记，谓虚空非择灭，不招二果，无所滥故。”“或各分三。善有三者，一感爱果善，谓有漏善法。二性巧便善，谓有为善法。三性安稳善，谓无为善法。不善三者，一感非爱果不善，谓极恶法。二性非巧便不善，谓染污法。三性不安稳不善，谓有漏法。无记三者，一相应无记，谓诸无记心心所法。二不相应无记，谓无记色不相应行。三真实无记，谓虚空非择灭。”见《佛学概论》，江苏广陵古籍刻印社 1992 年影印发行，第 155 页。

佛门“三善根”，它们是佛教所说的“善”的重要内容，也成为佛教伦理的重要道德规范，并对世俗社会生活起着重要作用。

精进，即是努力修行；轻安，即指心情舒适；不放逸，即是不断努力；行舍，即指慈悲施舍；不害，即是非暴力、慈心不杀。以上十一种善，都是从内心动机方面对善进行的考察、分类，这十一种“自性善”外化为修行实践，就与社会生活、社会伦理规范产生密切联系。需要说明的是，大乘佛教从内心动机方面对善的分析和强调，使其倡导的修行生活更重内在修悟，不重外在的形式。

从以上概述可以看出，无论是部派佛教，还是大乘佛教，对佛教真理的认知（顺理与违理、体顺与体违）成为善恶的标准与内容。[①] 在佛教伦理中，心理学和认识论内在地相互关联，使佛教善恶观具有认识论和本体论色彩，这就规定了佛教伦理作为宗教伦理的特质，也规定了佛教善恶观与中土伦理善恶观对话时有着不同的“语境”。

①谢无量先生在其《佛学大纲》中曾列举佛门善恶的五种标准：戒律之标准、利害之标准、苦乐之标准、迷觉之标准、绝对之标准。见蓝吉富主编《现代佛学大系》四六册，弥勒出版社 1984 年版，第 187 页。就戒律标准而言，无论是中国佛教还是印度佛教，皆以奉戒为判断善恶的标准。因为佛法戒定慧三学中，戒是止恶从善的根本规制，沙门奉戒为先，守戒为善，破戒为恶。就利害标准而言，中土佛教崇奉自利利他的大乘精神，因而以自利利他者或利他不利自者为上，为最善，以自利不利他或不利自又不利他者为下，为恶。所谓苦乐标准，是从宗教修行境界方面判断宗教修持的善恶。佛教的修行境界，不外是离苦得乐，证悟成佛。中土佛教崇尚“常乐我净”的涅槃四德，以超越尘世苦轮的精神至乐为善，否则为恶。就迷觉标准而言，中国佛教特别注重以迷觉判善恶，以智度迷津、转迷开悟为善，以执迷不悟、无明贪痴为恶。《大乘起信论》说：“一切诸恶，皆本于不觉。”禅宗也把迷悟与善恶联系起来，独具中土特色。所谓绝对之标准，即宗教追求的至高至善境界的标准。明分善恶、弃恶从善，是随机教化之方便，权便之上，超善恶达胜义，是佛教的最高境界，也是最高的善。

在中国文化背景中，善恶是中国传统伦理的一对重要范畴，是指人们对一定的道德行为的肯定或否定的评价。凡是符合一定的道德原则和规范便称之为善，相反即为恶。《说文解字》言：“善，吉也，从詰从羊，此与義美同意。”篆文从言从羊，隶省作善。二言有相善的意思，君子之言吉，其嘉祥谓善。两人善言相勉，善言即吉祥的言语，非恶言相加。恶，《说文解字》言，“过也”，指过失、过头等，即人有过，便是恶。有过而遭人憎恶，亦为恶。

在中国古代伦理思想中，一般以善恶论人性，认为善恶是人的本质、本性的肯定性与否定性属性，认为善是人所天赋的仁、义、礼、智、信等道德品质，恶是人的饮食贪欲等自然本性。孟子时有性无善无不善、性可以为善可以为不善、性有善有不善和性善之争，后又有性恶、善恶混、性善情恶、性善情亦善等，致使有关人性善恶的问题贯穿在中国伦理思想发展的始终。当印度佛教传入后，人性善恶问题自然也成为中国佛教伦理的主要议题之一。

第二节　人性善恶说

中国佛教对人性的善恶规定，与中土佛性论相联，又与中土传统的人性论相联，中国佛教对人成佛的根据和可能性的看法，与中土人性论对人性善恶的理解有关。从一定意义上说，中土佛性论就是从佛教的视角谈人性，是中土人性论的宗教形态。由于受中土人性论的影响，所以中土佛性论对人性善恶的看法几乎无多大分野。从道生说法，认为一阐提也能成佛，到荆溪湛然的“无情有性”，及禅门张扬众生平等、生佛无别，皆以“心性本

净”、“人性本善”为前提来认识人性。从佛教的思想渊源来看，中国佛教心性本净、人性本善的思想是承继了大乘佛教的有关人性善恶的总体思路。《大乘义章》将善恶分为三大类。① 第一类是以顺益为善，以违损为恶，认为所作所行能够得到人天以上果报的都属于善行，而众生今世能成人，即是前世行善的结果，因此每个人本身就是善的体现，即现世人生具有“善”的天赋、“善”的前世之因，只是获得人天福果的众生并未脱离六道轮回，来世堕于何道尚未决定，人天福果和现世之善不是终极之善，同样，地狱、饿鬼、畜生的现世之恶也有可能转为来世之善。正如《唯识论》卷五言：“能为此世他世顺益，故名为善。人天福果虽于此世能为顺益，非于他世，故不名善。能于此世他世违损，故名不善。恶趣苦果虽于此世能为违损，非于他世。故非不善。”这段话用中土传统伦理思想来理解，即是说，“善”本自具，“仁”非外铄，然而为仁由己，若不好自为之，则会堕入恶道。

佛教谈善恶，不完全是谈人性善恶，还包含对佛与众生本质的善恶判断；中国佛教谈人性善恶，不完全谈世俗伦理意义上的善恶，其善恶之性，还有法性、真性、理性、体性的意思。依佛教伦理的眼光，这关涉到宗教与世俗伦理（在中土主要是儒家伦理）的区别。中国佛教本着心性本净或心性本觉谈成佛解脱②，儒家伦理本着心性本善或心性本恶谈成圣成贤。因此，中国佛教谈人性善恶，就不限于世俗伦理的意义范围，除世俗意义上的善恶外，识见心体，了解佛理，证悟解脱才是至善。所以，竺道生

① 《大乘义章》是这样划分的：一、以顺益为善，以违损为恶。二、以顺理为善，违理为恶。三、以体顺为善，体违为恶。

② 吕澂认为印度佛学“从性寂上说人心明净”，而“中国佛学用本觉的意义来理解心性明净，则可称为‘性觉’之说”。参见《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第105页。

在谈佛性时，讲佛性即善性，说“善性者，理妙为善，返本为性”，认为得理为善，乖理为不善。① 这正是中土佛教伦理的宗教性所在。

正如中土人性学说史上有性善论、性恶论、善恶混论、性三品论一样，中国佛教也以宗教的眼光，从不同的角度审察人性善恶。除了性善论有很大的市场外，性恶论在中土佛教伦理中也独树一帜。性恶论以天台宗为代表，为智者大师始倡。从严格意义上说，性恶论是善恶互具说，从而构成天台佛性论的性具说。从思想渊源看，性恶思想在《胜鬘经》等经典也可以找到渊源，性具说与《维摩诘经》的“如来种”思想也有关联，但到中土天台宗开宗，才显示其独特的理论和实践的吸引力。《维摩诘经》提出的“如来种”思想对天台宗性具说的形成有一定的影响。《维摩经）中，把成就“佛土”的因素叫作“如来种”，并指出，如来种就是世间的杂染秽污、恶行非道，唯有依此才能成就一切佛的功德。该经的《佛道品》中在阐述“菩萨行于非道，是为通达佛道”后，又有以下一段对话：

> 维摩诘问文殊师利：何等为如来种？
>
> 文殊师利言：有身为种，无明有爱为种，贪恚痴为种，四颠倒为种，五盖为种，六入为种，七识处为种，八邪法为种，九恼处为种，十不善道为种，以要言之，六十二见及一切烦恼，皆是佛种。②

①竺道生：《大般涅槃经集解·德王品》，见《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局 1983 年版，第 214 页。

② 《维摩诘经·佛道品第八》，见《大正藏》第十四卷，第 549 页。

经中认为种种邪见，一切烦恼，与佛道相违的三毒十恶都是成佛的种子，这是《维摩》最大胆的论说，这一论说影响至天台宗，引出智者大师“性具善恶”的振聋发聩的声音。

智颉（公元 538—597 年）的“性具善恶”说并非空穴来风，从思想传承来看，天台二祖南岳慧思（公元 515—577 年）的“性具染净”说，可谓是性具善恶的先声。慧思在其《大乘止观法门》中，就“不空如来藏”的概念，提出“性具染净”说：

> 不空如来藏者，就中有二种差别：一明具染净二法，以明不空；二明藏体一异，以释实有。①

如来藏思想，在印度是与中观、唯识等学说不同的思想。如来藏指于一切众生之烦恼身中，所隐藏的本来清净（即自性清净）的如来法身，亦即佛性。如来藏可分为空如来藏与不空如来藏两种。超越烦恼，或与烦恼不同，即为空如来藏，与烦恼不离、不脱、不异，即为不空如来藏。慧思认为，如来藏之所以不空，是指如来藏具染、净二法。如来藏具染、净二法，即为性具染净。

慧思认为，众生与佛心体平等，都具染、净二性，众生依赖净业对净性的熏习，得以转凡成圣，而在成圣之后，染性未曾消失；众生以染业熏习染性，在生死轮回中，净性也未消失：

> 一一众生，一一诸佛，悉具染、净二性。法界法尔，未曾不有，但以熏力起用，先后不俱。是以染熏息，故称曰转凡；净业起故，说为成圣。然其心体二

① 《大乘止观法门》卷一，见《大正藏》第四十六卷，第 646 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com