

论佛教善恶的超越性

傅映兰

(湖南艺术职业学院 舞蹈系,湖南 长沙 410012)

[摘要]佛教对于善恶的判定,首先是立足于缘起理论的,从现象层面以果报的苦乐来反证行为本身的善恶。在小乘佛教看来,因果的善恶、苦乐都超不出对于个体自我的妄执,因此超不出三界六道的生死轮回,只有破除个体我执才能出离生死轮回。大乘佛教进一步认为,以生死为胜义恶、以涅槃为胜义善,仍然是一种妄执,必须立足于人我、法我二空,以体用、性相不二的理论破斥,最终才能达到对善恶的彻底超越。

[关键词]佛教;因果;善恶思想;人我空;不二中道

[中图分类号]B948

[文献标识码]A

[文章编号]1674-117X(2014)04-0060-06

On the Transcendence of the Buddhist Good and Evil

FU Yinglan

(Department of Dancing, Hunan Vocational College of Art, Changsha 410012, China)

Abstract: Buddhism's determination of the good and evil is first based on the Origin Theory, which counter proves the good and evil of an act by the joy and sorrow of its result. According to Hinayana Buddhism, the good and evil of causality, joy and sorrow can not go beyond the individual self false ego, so they can't escape the transmigration of life and death of the tree realms and six realms of existence, only to break the individual ego can get out of the cycle of life and death. Mahayana Buddhism further thinks life and death as absolute evil, while Nirvana as absolute good, which is still a false ego. We must be based on the emptiness of people and dharmas and ultimately achieve the complete transcendence of good and evil.

Key words: Buddhism; cause and result; the thought of good and evil; self emptiness; non-duality middle way

在佛教丰富而复杂的思想理论之网中,善恶思想是极为重要的一域。它不仅很切实,使佛教徒能将思想理论当下落实在止恶行善的宗教实践中;而且又具有超越性,使佛教徒不斤斤于善恶有为法的分别和取舍,进而追求以即善而恶、即恶而善的不二中道思想为基础的超越境界,达到即生死而涅槃、即涅槃而生死的不二中道之无住涅槃的目的地。

佛教对善恶的考察,与生命行为紧密结合在一

起,是对生命行为进行伦理判断的重要标准。生命行为被分为三大类,即身行、口行、意行。其中,意行是核心,身行和口行从属于意行,是由意行发动和指导的。意行被称为思业(“思”心所是意行中最重要的心理功能,所以意行便直接称为思业),身行和口行被称为“思已业”,即意行完成之后所引发的行为。

《阿毘昙婆沙论》引经说:“何故名善?答曰:有爱果、妙果、适意果、可意果,故名善,报果说亦如是。何故名不善?答曰:有不爱果、不妙果、不适意果、不可意果,故名不善,报果说亦如是。与此

收稿日期:2014-03-26

作者简介:傅映兰(1973-),女,江西九江人,湖南艺术职业学院讲师,哲学博士,主要从事佛教哲学研究。

相违是无记。”^[1]这里侧重从果报的可爱、美妙、适意、可意与否来区分善恶,即众生的行为本身的善恶通过行为产生的结果之好坏来判断,并由判断善恶的标准出发,推导出善恶的定义:能产生或导致可爱、美妙、适意、可意的结果的行为本身即是善,能产生或导致不可爱、不美妙、不适意、不可意的果报的行为本身即是恶。与此相一致,引发苦乐结果的潜能(种子),也分别具有善恶的性质:可爱乐的种子,引生可爱乐的结果,就是善;不可爱乐的种子,引生不可爱乐的结果,就是恶。这里所谓“种子”,实际上指的即是行为导致结果的潜能,即行为一旦产生,就有引发相应结果的潜能,这种潜能同样是有善恶之分的。“果”与“种子”分别是行为的现实结果和未来潜能进行的善恶判断,是就行为本身的两个不同角度而展开。

善恶的判断可以根据行为对众生自身的效果、功能来进行,当然也可以从行为对他人的损益来进行。《成实论》卷七说:“善、不善相,谓损、益他”,“于他众生无益无损,是名无记”。^[2]《瑜伽师地论》卷九说:“又彼无罪故名善,有罪故名不善,有利益故名应修习,无利益故名不应修习。”^[3]³²²这里侧重从自他之间的关系来阐述善恶的标准,利益他人的行为就是善,损害他人的行为就是恶。善是无过错的,应予以实践;恶是有过错的,不应予以实践。与前文联系起来可知,行为对自身的损益,以及对他人的损益,就构成了善恶的标准。这中间有着纵横统一的特征,即“种子”与“果”侧重于纵,是从行为的未来潜能及现实效果进行考察;而“自”与“他”侧重于横,是从承担行为结果的主体本身的差异进行考察。

佛教的善恶因果理论,实质上是缘起性空理论在善恶问题上的具体应用,是事与理、相与性、用与体等的统一。缘起即事、相、用等,性空即理、性、体等。从缘起之事、相、用等的角度来考察善恶,即表现为三世因果、六道轮回的现象,可从果报现象的苦乐来反证对善恶的判断。那么,如果侧重从性空之理、性、体等的角度来阐述善恶,其具体的原理如何?这个原理与善恶判断之间的关系又是如何?

根据前文所述,我们知道,心及行为的善恶导致苦乐的果报,果报的苦乐反证心及行为的善恶。在佛教的因果理论中,这种果报应是异熟果、等流果、士用果、增上果等的综合,是三世因果、六道轮回的现象。从常识来看,对善、乐应是肯定的,对

恶、苦应是否定的。然而,这在佛教五乘的框架结构中,仅仅是对应着人乘、天乘佛教的理论层次。到了声闻和缘觉所构成的小乘佛教,对这生死轮回的苦、乐及其善、恶的整体,其态度是全盘否定的:苦固然视为苦,要予以消除;乐也被视为苦,也是要予以消除的。

在这里,需要注意的是,佛教关于“苦”的理论有着丰富和深刻的内涵,有二苦说、三苦说、六苦说、八苦说、无量苦说等。其中,从义理深度上讲,三苦说最为彻底。苦苦,指的是痛苦的感受,让人有乖离之爱,所以是苦。乐苦或坏苦,指的是快乐的感受,因为不离苦、引生苦等原因,所以也是苦。行苦,指的是一切事物和现象的无常变化,贯彻苦苦和乐苦,是一切痛苦的根因。《大乘阿毘达磨集论》卷三说:“不离二无常所随,不安隐故,是行苦性义。”^[4]⁶⁷²《大乘阿毘达磨杂集论》卷五解释说:“彼二粗重所摄受者,谓苦、坏二苦粗重所随故,不离二无常所随。不安隐者,谓不解脱二苦故,或于一时堕在苦位,或于一时堕在乐位,非一切时唯不苦不乐位。是故无常所随,不安隐义,是行苦性。”^[5]行苦一般被表达为诸行无常,无常故苦,这是说生死轮回的本性是苦的根因。即使在上升人天善道享受乐报的同时,也免不了无常变化的行苦。正是基于这个原因,所以《中阿含经》卷四十三劝导说:“彼若因五欲功德生喜生乐,此乐非圣乐,是凡夫乐,病本、痼本、箭刺之本,有食有生死,不可修、不可习、不可广布,我说于彼则不可修……莫求欲乐,极下贱业,为凡夫行。”^[6]在小乘佛教看来,欲界的快乐是凡夫众生的缺陷,不值得追求;如果去追求,则是非常下贱的行为。《摩诃般若波罗蜜经》卷十四说:“欲界中受五欲快乐,色界中受禅生乐,无色界中受寂灭乐,是事亦无常、苦、空、无我,变相、尽相、散相、离相、灭相。”^[7]更是将欲界、色界、无色界的人天的一切快乐,都予以全面否定。

总而言之,在小乘佛教看来,生死轮回的本性即是痛苦,所以说,“生死为苦,三界无安”^[8],“三界无安,皆是大苦”^[9]。正是因为这个原因,所以生死轮回的整体都是恶的,这种恶被称为“胜义恶”。《阿毘达磨俱舍论》卷十三说:“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。”^[10]《大乘阿毘达磨集论》卷二说:“何等胜义不善?谓一切流转。”^[4]⁶⁶⁹即以生死流转为胜义恶,因为生死流转中的一切事物都是以苦为本性,身心罹

患了自性之妄执的痼疾。

二

“无常故苦”可谓小乘佛教的常谈,即诸行之无常变化证明了生死全体的痛苦本性。佛教认为众生无始以来有一种与生俱来的妄执,或以身心五蕴为自我(人我执),或以构成身心乃至宇宙的五蕴、十二处、十八界之因素为实体性存在(法我执)。人我执、法我执,其核心是对自性的妄执,而自性的特征大约有四:常恒、独一、自宰、自在。《大智度论》卷一百说:“性者,名本有决定实事……性名不相待、不相因,常应独有。”^{[11]753}(自在、独一)《中论》卷三说:“性名决定有,不可变异,如真金不可变,又如暗性不变为明,明性不变为暗……性名为无作,不待异法成。”^{[12]19}(常恒、自宰)其中,小乘佛教主要破斥人我执,主要以“无常”观的方法来进行破斥。

在佛教看来,众生的二种以常、一、自宰、自在为根本特征的我执,可谓无始以来的本能性冲动,正与无常、非一、非自宰、非自在的客观真实相违背、相矛盾。这种本能妄执与客观真实的相违背、相矛盾,正是一切痛苦产生的终极根因。例如,生命本来是无常的,没有一个永恒的自我,但是众生内心的本能却紧紧执着一个永恒的自我、永恒的存在,所以当死亡来临的时候,便因为这种根源性的矛盾产生巨大的失去之苦。众生的生存、发展乃至一切,都是受制于各种条件的,但是众生内心的本能却是执着自宰一切,所以当病痛、失败、坎坷等现象出现时,便因为这种根源性的矛盾而产生难以消解的痛苦,等等。

《大智度论》卷二十三说:“诸法虽无常,爱著者生苦,无所著者无苦!”^{[11]229}即明确表明,众生的妄执使自身面对无常的客观真实而产生了痛苦;相反,没有这种妄执的圣者,则不会产生痛苦。本论还具体展开去,认为即使面对客观种种寒、热、病、死等现象,圣者固然有视觉、嗅觉、味觉、听觉、触觉等身体上的不适和痛苦感受,但是不会产生内心的痛苦。“圣人以智慧力故,无复忧愁、嫉妬、瞋恚等心苦;已受先世业因缘四大造身,有老病、饥渴、寒、热等身苦;于身苦中亦复薄少”。^{[11]230}对比凡夫和圣人,其中的差别就很明显:“凡夫人受苦时,心生愁恼,为瞋使所使,心但向五欲。如佛所说:‘凡夫人除五欲不知更有出苦法,于乐受中,贪欲使所使;

不苦不乐受中,无明使所使;凡夫人受苦时,内受三毒苦,外受寒热、鞭杖等。如人内热盛,外热亦盛。’如经说:‘凡夫人失所爱物,身、心俱受苦,如二箭双射;诸贤圣人无忧愁苦,但有身苦,更无余苦。’”^{[11]230}凡夫由于不能证得空无我的智慧,时时、处处妄执自我,所以由我执而生贪、瞋、痴等种种烦恼,内心受烦恼所引发的忧愁、嫉妒、瞋恚等苦,身体的不适和痛苦感受也因此更加强烈。而圣者由于打破了我执,证得空无我的智慧,所以内心的烦恼转成了智慧,不会产生痛苦,而且身体的不适和痛苦感受也因此要微弱得多。在《阿含经》中,众多的圣者在临死之前,都没有对生死轮回的妄执,没有任何痛苦,坦荡安然而逝。甚至,面对自己孩子的死亡,也能坦然无忧。

此外,圣者断除我执证得涅槃,不仅没有一切痛苦,而且其涅槃具有绝对的快乐特性。《杂阿含经》卷二称涅槃“寂灭清凉,清净真实”;^{[13]9}《本事经》说涅槃“无上安乐”“毕竟寂静”“究竟清凉”;^[14]《瑜伽师地论》卷四说,“无漏界中一切粗重诸苦永断,是故唯此是胜义乐,当知所余一切是苦”,^{[3]298}都强调了涅槃的真实、快乐的特性。

联系前文,苦乐和善恶是相应一致的关系,由此可知,凡夫的妄执是对客观真实或真理的违背,造成生死轮回的痛苦,正是最大的终极的恶;圣者没有妄执,无我、出生死轮回,没有痛苦,而进入无余涅槃的快乐,正是最大的终极的善。这里,实际上就是对生死轮回中的善进行否定。《大乘义章》卷十二说:“顺理名善,谓无漏行,若从是义,下极二乘所修善法,皆名为善,同顺理故……违理名恶,取性心中所造诸业,皆违法理,同名为恶,若从是义,上极凡夫有漏善业,犹名为恶。”^[15]即是说随顺真理的行为,才是善,是有了妄执、烦恼的无漏行;违背真理的行为,以妄执心(取性心)为基础的任何行为,即使是能造成人天善道的福业、不动业等,都是恶,都是不离妄执、烦恼的有漏行。《菩萨璎珞本业经》卷下说:“顺第一义谛起名善,背第一义谛起名惑”;^[16]智顗《法界次第初门》卷上说:“善以顺理为义,息倒归真,故云顺理……恶以乖理为义……以其能通苦报,故非善道也”,^[17]都是说的同一个道理,即以无自性空为第一义谛、理,随顺此理即为善,违背此理即为恶。

随顺无自性空的真理,即能断除一切烦恼,出生死轮回而入涅槃。《杂阿含经》卷十八说:“贪欲

永尽,嗔恚永除,愚痴永尽,一切烦恼尽,是名涅槃。”^[13]¹²⁶《成唯识论述记》卷一说:“言解脱者,体即圆寂,由烦恼障缚诸有情恒处生死,证圆寂已能离彼缚,立解脱名。”^[18]斩断烦恼的束缚,而跳出生死,这就是解脱,即从生死轮回中获得解放。如前所说,涅槃斩断了痛苦的因(烦恼)和痛苦的果(生死轮回),获得无上安乐、寂静清凉,这是终极的善:胜义善。《阿毘达磨大毘婆沙论》卷五十一说:“胜义善即是涅槃,安隐故名善。”^[19]《阿毘达磨俱舍论》卷十三说:“胜义善者,谓真解脱,以涅槃中最极安隐,众苦永寂,犹如无病。”^[10]即以涅槃为彻底的究竟的善,具有安隐、离苦、健全等特点。《增一阿含经》卷二十六说:“世尊告曰:涅槃者,即是比丘善趣”,^[20]即表明,涅槃正是比丘应该追求和趣入的至善之境。

需要注意的是,这里所说的随顺之真理侧重在小乘的人我空理,即身心五蕴没有实体性自我。人我空理所走向的归宿就是与生死相对立的涅槃,其基本逻辑是:众生的生死轮回因于众生无始以来的无明我执(人我执),由无明我执而产生种种烦恼,由烦恼而造种种善行、恶行,导致三界六道的升沉轮回,其本性是苦(行苦);众生要想斩断生死轮回,关键在于斩断人我执,断除种种烦恼,进而斩断种种善行、恶行,斩断三界六道的升沉轮回,进入相对的涅槃,其本性是乐。

在小乘佛教的逻辑中,生死与涅槃是相对立的,都是实体性的。而生死之苦的本性和涅槃之乐的本性,生死之恶的本性和涅槃之善的本性,也具有了实体性的意义:生死是有为法,有为法没有恒常的实体性,而没有恒常实体性的这种本性(无常性)却是恒常的,即无常性具有了实体性的意义;与之相对立的无为法涅槃,也同样具有了实体性的意义;相应的生死之苦、生死之恶与涅槃之乐、涅槃之善,都相应地具有了其体性的意义。

这种逻辑到了大乘佛教,被认为是一种更深层次的妄执:身心的实体我被破除了,而构成身心的五蕴、十二入、十八界等却获得了实体性(例如,部派佛教后期的代表说一切有部,即认为色身物质由真实的极微构成,受、想、行、识等精神层面由真实的刹那心构成,从而走向了“我空法有”“三世一切有”的结论);生死轮回中众生的实体性被破除了,而众生的生死轮回及其苦的本性、恶的本性,却获得了实体性,与之相对立的涅槃及其乐的本性、善

的本性,也获得了实体性。小乘佛教对实体性的破除,显然是有限的,陷在更深层次的实体性中,这在大乘佛教看来,仅仅是破除了人我执,没有破除法我执。

三

如前所述,小乘之理有其限度,而大乘之理,则为彻底破除人我执、法我执而显的真如理,可名之为体、性、法界、圆成实性、心性等。

《大乘义章》以“体顺”为核心展开了对大乘佛教之善的阐述:“体顺名善,谓真识中所成行德。相状如何?法界真性是己自体,体性缘起集成行德,行不异性,还即本体,即如不乖称曰体顺。若从是义,唯佛菩萨体证真行是其善也……体违名恶,一切妄心所起诸业,违背真体,同名为恶。若从是义,上至三乘缘照无漏齐名为恶,妄心起故。”^[15]这里所言“体顺”,是从佛菩萨所证真识、真性的角度而言,即证得真如全体,心识与真如本性相应,这种心也可称真心,真心符应真如本性而随缘发起六度四摄等行为,这种行为和真如本性是体和用的关系,不可说是一、不可说是异,彼此相应不乖。大乘佛教认为,只有诸佛菩萨才能做得到,即只有诸佛菩萨才实现了这种真善。反之,没有彻底证得真如全体,心识不能与真如本性相应,这种心可称妄心,妄心违背真如全体而随缘发起的行为,都是恶行。以此为标准,那么凡夫的生死轮回之业行、三世六道之果报固然是恶,小乘佛教的无漏之行也是恶,因为都是以妄心为基础而发起的。

《菩萨瓔珞本业经》说:“一切众生识始起一相,住于缘,顺第一义谛起名善,背第一义谛起名惑,以此二为住地故,名生得善、生得惑。因此二善、惑为本,起后一切善、惑,从一切法缘生善、惑名。作以得善,作以得惑,而心非善、惑,从二得名。”^[16]即以众生的心识本来一相(无相),因攀缘而起顺理、违理之善、恶,叫作生得善、生得恶,并由此发起其余一切善恶行为。行为的善恶归结于心识的攀缘而起,而心识本身非善非恶。这里所阐述的心识,本性无有善恶二元对立,本来一相无相,而又攀缘而起顺违、善恶之二元对立相。

这里所说的顺、违,即前文所说的顺理和违理。结合《大乘义章》的义理,那么《菩萨本业瓔珞经》中的体顺、体违,则不是攀缘而发起二元对立的善、恶之义,而应涉及心识非善非恶的本性问题:诸佛

菩萨顺此本性,是体顺;凡夫违此本性,是体违。特别需要注意的是,顺理之善与违理之恶,是二元对立的,是攀缘而起的用;而非善非恶的本性,并非与有善(顺理)有恶(违理)相对立,是无相对、不相待的心性。简练地说,就是善与恶构成一组矛盾,而非善非恶则既不是善的对立面,也不是恶的对立面,也不是有善有恶的对立面,不属于对立的矛盾体,而是超出生灭、能所、明暗、常断、善恶、色心等二元对立的窠臼,即是不二中道。这种中道是以超出对立为特征的,即说是中道,就不是与“边”相对立的“中”,而是超出“边”“中”之对立的绝待的“中”。与此不二中道的顺、违,便是或善、或恶的事实。

对这种中道思想阐述最为圆满的可谓天台智者大师。他以一心三观的原理阐述道:“大乘观心者,观恶心非恶心,亦即恶而善,亦即非恶非善;观善心非善心,亦即善而恶,亦非善非恶。观一心即三心,以此三心历一切心,历一切法,何心何法而不一三?一切法趣此心,一切心趣此法。”^[21]观恶心非恶心,是“空”;即恶而善,是“假”;非善非恶,是“中”。反之,观善心非善心,是“空”;即善而恶,是“假”;非善非恶,是“中”。智者大师特别突出的地方,就是在于进一步阐明“空”“假”“中”之不二,三者非三,即三而一;三者非一,即一而三,这也就是“实相”。在天台宗,“实相”之相即是一念三千,具足于任何众生的“介尔一心”(妄心)。非一非三、即三即一的实相,天台往往称之为“性”,在善恶上即为“性具善恶”,它与孟子的“性善”、荀子的“性恶”思想有着本质的不同,而是“一种绝对心本体论的性善恶论,这种善恶论的实质,是超善恶论”^[22]。智者大师说:“唯圆法名为善,善顺实相名为道,背实相名非道。若达诸恶非恶皆是实相,即行于非道通达佛道;若于佛道生着不消甘露,道成非道。”^[23]在大师看来,只有天台圆教的绝待中道(非三非一之“中”)才是彻底的善,顺于此中道实相即为善,违于此中道实相即为恶。这里所说之“性”,即当于前文所说之“体”,则“性善”“性恶”即当于“体顺”之善、“体违”之恶。

此外,华严宗依据《华严经》中佛果清净心的境界,认为无量清净功德圆满具足于众生心,而将善恶染净统一于一真法界,则心就侧重为本来真心,此真心可符应因缘而有染净之用,是为“性起”法门。澄观大师《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七

十九说:“缘起有二:一染,二净。净谓如来大悲、菩萨万行等;染者谓众生惑业等。若以染夺净,则属众生,故唯缘起;今以净夺染,唯属诸佛,故名性起。”^[24]立足于佛果真心而侧重净缘起,即华严宗的“性起”法门。实际上,“性起”并非离缘起而有,而是即缘起(染)而破执,即为性起(净)。所以说:“以从缘无性缘起,即名性起。又净缘起常顺于性,亦名性起,故云:应虽从缘,不违性故。”^[24]顺缘起无性之本性,即为净缘起(佛);违缘起无性之本性,即为染缘起(凡夫)。

染、净之缘起,即具有善恶的意义,也可以表达为“性顺”为善,“性违”为恶。不过,这里的“性”虽然与天台宗所言之“性”皆为无性之性,但是侧重在佛果真心而非众生“介尔一心”之妄心。这种侧重,也使得华严宗对诸佛菩萨度化众生的净缘起非常强调,《华严经》中善财童子五十三参中,诸佛菩萨度化众生的种种方便,皆是顺无性之缘起的全体大用。其中,婆须蜜女、甘露火王、胜热婆罗门等以淫欲、杀戮、自虐苦行等的形象,即贪、嗔、痴等烦恼以为道,更是将天台宗所说的诸佛不断性恶,顺缘起修恶以化众生的理论,以具体的事实予以呈现。

禅宗则着重结合心性来讨论善恶问题。禅宗的要旨是见性成佛,而要达到言下见性的目的,则是打破善恶等二边。《坛经》中,惠能大师在启发前来抢夺衣钵的慧明时,先让他“屏息诸缘,勿生一念”,“良久”之后说:“不思善,不思恶,正与么时,那个是明上座本来面目?”慧明于此“言下大悟”。^[25]³⁴⁹慧明顿悟的关键在于首先心不缘外境,同时内心一念不生,内外皆不缘虑之时,再反究观照离善离恶之当体心,当下无内无外、非善非恶,打破一切对立,即为心性。

《坛经》中对心性的描述非常多,但其核心思想,不脱此破除二元对立之不二立场。当下心性没有一切的二元对立,当然也非善非恶,然而即此非善非恶之心性,而缘生善恶之法,“世人性本清净,万法从自性生。思量一切恶事,即生恶行;思量一切善事,即生善行”。^[25]³⁵⁴心性本来清净,而又缘生善恶;心性本不生灭,而又缘生万法(惠能悟道之“何期自性即”即有“何期自性,本不生灭……何期自性,能生万法?”阐述的正是心性无生而生)。在这里,清净和染污,无生与缘生,圆融不二。这里侧重的,是即非二而立二,即不二而二。

心性不二,而又能二,这二与能二的本身也

是不二的,是为彻底的中道。“善恶虽殊,本性无二,无二之性,名为实性。于实性中,不染善恶,此名圆满报身佛。自性起一念恶,灭万劫善因;自性起一念善,得恒沙恶尽……念念起恶,常行恶道。回一念善,智慧即生,此名自性化身佛。”^{[25]354}这里从心性和心相两方面来论述,善恶缘起之相是二,其本性为无二之实性;实性起恶则灭善,起善则灭恶,起恶则行恶道,回善则生智慧。这中间的原理,不出龙树“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”,^{[12]33}从义理深度上来看,这是性相不二的彻底义。禅宗循其宗旨,而务图当下将此不二之义实现于心,即见性成佛,可谓超出天台、华严的特出之处。

到这里,我们发现,立足于缘起现象、以因果法则反证行为的善恶,已经在大乘的不二中道理论之下获得了新的理论意义——主观心、行与客观法则并非划然之二物,只有打破分二的妄执,才能归于真实。所谓以客观的因果法则来反证善恶,实际上是不脱分二之妄执的,即使是小乘佛教以对理的违顺来判定善恶,仍然落在此窠臼之中。而只有到了大乘佛教,才以不一不异的彻底空义,将心与理(体、性)圆融:心本空,理亦是空,心不与理合,理不与心合,心亦不与理分,理亦不与心分——心、理不二。

综上所述,大乘佛教对善恶的论述,是以尽破人、法二执所显之体、真识、一心、真心或心性等为理,其名众多,原理皆归于不二中道;对此理的顺违而有善恶,可有“体违”“体顺”,或“性违”“性顺”,或“心违”“心顺”等不同的表述,而其原理是一致的。至此,大乘佛教完成了对于善恶二元的彻底超越:善恶不二,因为其性本空。这种超越,显然比小乘佛教的超越要彻底得多。

参考文献:

- [1] 阿毘昙毘婆沙论[CD]//大正藏:28册.台北:中华电子佛典协会,2007:204.
- [2] 成实论[CD]//大正藏:32册.台北:中华电子佛典协会,2007:293-294.
- [3] 瑜伽师地论[CD]//大正藏:30册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [4] 大乘阿毘达磨集论[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [5] 大乘阿毘达磨杂集论[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007:716.
- [6] 中阿含经[CD]//大正藏:1册.台北:中华电子佛典协会,2007:702.
- [7] 摩诃般若波罗蜜经[CD]//大正藏:8册.台北:中华电子佛典协会,2007:321.
- [8] 佛母般泥洹经[CD]//大正藏:2册.台北:中华电子佛典协会,2007:870.
- [9] 百喻经[CD]//大正藏:4册.台北:中华电子佛典协会,2007:549.
- [10] 阿毘达磨俱舍论[CD]//大正藏:29册.台北:中华电子佛典协会,2007:71.
- [11] 大智度论[CD]//大正藏:25册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [12] 中论[CD]//大正藏:30册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [13] 杂阿含经[CD]//大正藏:2册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [14] 本事经[CD]//大正藏:17册.台北:中华电子佛典协会,2007:678-679.
- [15] 大乘义章[CD]//大正藏:44册.台北:中华电子佛典协会,2007:697.
- [16] 菩萨瓔珞本业经[CD]//大正藏:24册.台北:中华电子佛典协会,2007:1021.
- [17] 法界次第初门[CD]//大正藏:46册.台北:中华电子佛典协会,2007:670.
- [18] 成唯识论述记[CD]//大正藏:43册.台北:中华电子佛典协会,2007:235.
- [19] 阿毘达磨大毘婆沙论[CD]//大正藏:27册.台北:中华电子佛典协会,2007:263.
- [20] 增一阿含经[CD]//大正藏:2册.台北:中华电子佛典协会,2007:694.
- [21] 妙法莲华经玄义[CD]//大正藏:33册.台北:中华电子佛典协会,2007:778.
- [22] 陈兵.佛教心理学[M].广州:南方日报出版社,2007:249.
- [23] 摩诃止观[CD]//大正藏:46册.台北:中华电子佛典协会,2007:17.
- [24] 大方广佛华严经随疏演义钞[CD]//大正藏:36册.台北:中华电子佛典协会,2007:615.
- [25] 六祖大师法宝坛经(宗宝本)[CD]//大正藏:48册.台北:中华电子佛典协会,2007.

责任编辑:骆晓会