

禅学丛书



禅宗伦理

董群 著

浙江人民出版社

禅学丛书

禅宗伦理

内容提要

禅宗伦理的基本问题是善恶问题，其道德关系的核心，是人与自我的关系，由此扩展为人与人的关系、人与自然的关系、人与社会的关系及人与佛的关系。本书从伦理学角度入手，揭示禅宗伦理作为伦理化的宗教的基本特征，提出处理五种道德关系的规范和原则，显示出与世俗伦理和一般的宗教伦理之区别。同时，对于禅宗伦理具有的戒律制度、道德认识和道德修行中的独特观点和方法，也作了全面分析，对禅宗伦理和中国传统的儒家伦理之间的互动亦有涉及。本书观点鲜明，行文晓畅，资料丰富，不仅提供了从伦理学角度研究宗教的范例，而且有助于一般读者净化心灵、提升素质。

ISBN 7-213-02011-0



ISBN 7-213-02011-0/B·61

定价：18.00元

9 787213 020117 >

禅宗伦理



董群 著

浙江人民出版社

SAW76/02

图书在版编目(CIP)数据

禅宗伦理/董群著. - 杭州:浙江人民出版社,2000.5
(禅学丛书)
ISBN 7-213-02011-0

I.禅… II.董… III.禅宗-伦理学-研究 IV .B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 71219 号

禅学丛书
禅宗伦理

董 群 著

出版发行	浙江人民出版社 (杭州体育场路 347 号)
封面设计	池长尧
责任编辑	杨淑英
责任校对	张振华
经 销	浙江省新华书店
照 排	杭州天天电脑信息处理有限公司
印 刷	浙江印刷集团公司 (杭州环城北路 41 号)
开 本	850 × 1168 1/32
印 张	10.25
字 数	23.3 万 插 页 2
印 数	1 - 4000
版 次	2000 年 5 月第 1 版 2000 年 5 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-213-02011-0/B · 61
定 价	18.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

前 言

禅宗伦理,属于宗教伦理的一个分支,对禅宗伦理的讨论,自然可以从宗教伦理开始。

宗教和伦理,或者说,宗教和道德^①,这两种社会意识形态,两种文化表现形式,既有区别,也有联系,这个观点是讨论宗教伦理问题的一个基本的前提。

就区别的角度讲,表现为许多方面,概要而言,可述六点。其一,宗教是和一种特殊性质的信仰相联系的;而道德至多只涉及一般的信仰。人们一般讲宗教信仰,这种信仰是以一个超越性的精神实体为对象,这种对象或者是神,或者是上帝,或者是佛,存在于人的现实生活之外的彼岸、来世或天堂世界,但又反映了人类的终极理想;而道德当然也可以从信仰的角度去理解,而有道

^① 伦理和道德,是两个既有联系又有区别的概念,在本书的第一章中对此有所讨论。本书在多数情形下,是在一般的意义上使用这两个概念,即将其在大致相同的意义上理解,这也是为了叙述的方便。所以,宗教伦理又表述为宗教道德,禅宗伦理又表述为禅宗道德,在作这种互置式的表达时,并不表示无视伦理和道德的不同特点。

德信仰之提法,这是对道德目标和道德理论体系等内容的信仰,这种信仰的对象是存在于现实生活之中的,也代表着人类的不同程度的精神境界,却是存在于现世的、此岸的。也就是说,宗教信仰把理想设定在现实生活世界之外,以此种方式曲折地批评社会;道德信仰把理想设定在现实生活之中,以此种方式积极地改造社会。其二,宗教是一个内容广泛的概念,建构起一整套世界观体系,对于自然、社会、人类生活、人的精神世界都有系统的理论说明;而道德相对来说涉及的内容就少得多,是人的具体的行为规范的汇集,虽然也反映出一种世界观背景,但不是直接讨论这种大问题。其三,宗教是一种社会实体,有其特殊的组织制度结构,有着高度的组织性,又有物质性的宗教活动场所。因此,我们在述说宗教信仰自由的时候,所指的实际上是信仰的自由,因为信仰是一种纯粹的意识活动,而不是说的宗教活动的自由,宗教活动受到宗教自身的组织制度的规定,也受到社会主流制度的大背景的制约。道德一般不反映出这种社会实体的特征。其四,宗教的认识活动,常常强调直觉和情感。宗教的直觉认识使其带有不同程度的非理性的色彩,甚至是神秘主义色彩,比如禅宗的顿悟,就是讲的一种突发性的、瞬间永恒性的、非言说的宗教认识;注重情感,也使宗教认识又更明显地带有感性的成分,也使得宗教生活更注重宗教经验(对超验经历的体验)。道德的认识活动更多地强调理性或理智,反对认识的盲目,反对单纯强调一个“信”,也重视以社会实践,而不是个人的神秘性、不带有普遍操作或指导意义的体验对道德认识加以验证。其五,宗教的修行实践是一种组织规范下的共同行为和个人行为的结合。所谓共同行为,即是说宗教修行既有团体共修的形式,也依照宗教教义规范的统一方式而修,在这种条件下即使是个人的单独修行,也有着共同的方法层面的标准。而道德践履虽然也有某种规

范性,但更多的是个人的经验性行为。宗教修行有出世性的成分;而一般的道德践履是和世俗的社会生活密切联系着的。其六,宗教关心的是人的终极性追求,即人生的解脱问题。这种解脱在不同的宗教中有不同的规范,比如,道教是讲肉体的长生,而以成仙为解脱;佛教讲灵魂的永恒不灭;基督教也讲天堂幸福的真实性和永恒性。道德关心的是个人理想人格的培养和各种道德关系的处理原则,对于灵魂的解脱或被拯救的话题就不重视。

关于宗教和道德的联系,池田大作和威尔逊的对话曾涉及到这个话题。池田大作说:

宗教既直接在教义中阐述伦理规范,又以教义为依据,间接地制定了各种伦理规范。总之,宗教在现实社会中所表现出的影响力主要在于它的道德规范,另外,道德规范也是宗教的坚实基础。^①

威尔逊也表达了相似的看法:

宗教之所以为宗教,是因为它与巫术不同,必须具有能够普遍适用的各种规定和关于个人行为、社会秩序的各种规则,换句话说,宗教必须具备伦理的纲领。……宗教如果是“应该信仰的对象”,那么它必然要给予人们“如何生活的规则”。^②

① 《社会与宗教》,四川人民出版社 1996 年 11 月版,第 414 页。

② 同上,第 415 页。

两人都表达了这样的观点：宗教本身涉及道德，包含着道德层面的内容，并且通过道德而起作用。这是从宗教的角度而言，任何宗教都可以说是道德化的宗教。从道德的角度而言，道德也可以通过宗教的形式发挥作用，这是所谓道德的宗教化。梁漱溟先生有“以道德代宗教”的观点^①，以此说明中国文化中道德和宗教的区别，而实际上正是反映了儒学道德宗教化的特点，因此有儒教之称。这里涉及到对宗教的理解问题，梁氏是站在西方话语中心条件下的宗教观立场上提出这种看法的。不过这里有一点要说明，并不是任何道德都一定要通过宗教化的形式起作用。这是宗教和道德相互渗透，甚至相互依存。另外，从不同的社会意识形式的社会作用看，宗教和道德共同反映社会生活，对同一个社会现实发挥相似的社会作用，两者存在的社会基础相同，有相同的社会功能。

二

这里讲的宗教伦理，是指在信仰的基础上，在人—神关系的前提下（当然，东方宗教有个别的宗教派别是否认这类前提的，比如禅宗）处理各种道德关系的规范和原则的总和。所谓各种道德关系，除了人和神的关系外，宗教伦理还要处理人与人的关系、人与自然的关系，也涉及到人与社会的关系，这种关系是通过间接的形式表现出来的，因为任何宗教可以标榜其对世俗社会的超越，但同时又总在服务于具体的世俗制度的，宗教伦理还要处理人内在的灵与肉的冲突，精神与肉体的关系。这也就涉及到宗教伦理的研究对象，就是这五种道德关系。就具体涉及范围

^① 见《中国宗教伦理与现代化》，台湾商务印书馆1992年7月版。

来说,宗教伦理一般来说主要包括宗教体系本身所体现的道德问题。

宗教伦理与世俗伦理的关系,也是有同有异的,对于这种关系的讨论,人们关心的恐怕主要还是两者的区别。区别之一,是否以宗教信仰为前提,宗教伦理是,而世俗伦理不是。区别之二,是否涉及人神关系,并以此为所要处理的首要的道德关系,宗教伦理是,而世俗伦理不是。区别之三,是否具有超越性的特征,宗教伦理是,世俗伦理不是。宗教伦理是超越于世俗生活的,有着比世俗伦理更为细密、严格的道德要求,其道德理想之境一般来说也不存在于世俗世界;而世俗伦理,一切都是从现实的、感性的生活状况出发的,又归结于世俗生活,也就是说,其道德理想之境同样也是存在于世俗生活之中的,并不主张理想之境,实现道德理想的完人都存在于天国、天堂或来世。区别之四,是否具有严格的制度性和他律性,宗教伦理是,而世俗伦理不是。宗教伦理制定了相应的戒律、禁忌、诫条,这些规则的内容集中体现了宗教伦理,同时又是强制性的,代表着宗教信徒和宗教,准确地说,是和神之间所定下的神圣契约,要信教,必须遵守这些戒律,过制度化的生活,在规定的地点,修习规定的道德仪式,对违反者也规定了相应的处罚措施,由此显示出宗教伦理的他律性和制度化的特点;世俗伦理当然也有制度化的内容,但不是像宗教伦理那样突出,世俗伦理又是强调自律的,反映内心的自觉,依康德的观点,他律就不成为伦理了。区别之五,是特殊伦理与一般伦理之别,宗教伦理是具体的伦理体系类别,世俗伦理更具有一般性伦理体系的特点。

当然,宗教伦理和世俗伦理也有相同的一面,特别在内容上,许多宗教伦理的内容就是世俗伦理的内容,许多世俗伦理的内容也就是宗教伦理的内容。问题在这里,虽然具体的内容会有

重合,但宗教伦理使其带有超越性的意义,而在世俗伦理中则体现出世俗化的特点。比如宗教伦理和世俗伦理都讲为善去恶,宗教伦理中人们追求善,是为了自我的被拯救和得解脱;世俗伦理中追求善,是为了个人人格的完善或理想化,并由此作为实现社会理想的一个基本前提。当然,最为现实的结果,不论是宗教伦理还是世俗伦理,都使人的道德品质有所提高。

现在人们研究宗教,大多是站在西方权力话语的立场上进行的,对宗教伦理的规定也是如此。而佛教等东方宗教,又有其特点。欧阳渐讲佛教非宗教非哲学,他对宗教的理解就是认同了西方宗教观的立场。宗教讲有神,有唯一的至高无上的上帝,而佛教则没有这样一个唯一的神。佛教一方面讲十方三世存在着无数的佛,另一方面又否定有任何的佛。西方到尼采时喊出“上帝死了”的口号,中国的禅宗则根本否认有这样的上帝,所以也不存在着死不死的问题,这样的看法不是比尼采更彻底?宗教讲神秘体验,而唯识宗、华严宗,更多的是体现出理性,站在东方宗教的立场上,佛教恰恰是宗教。

同样,对宗教伦理的研究也具有这样的对西方权力话语下意识地认同的倾向,这严格来讲还是一种西方文化中心论的立场,比如,有的观点这样认为,“宗教伦理的特点之一,是突出人的有罪”。^① 这突出的是原罪论,而原罪是基督教特有的宗教伦理概念。西方世界对基督教伦理学的研究,常常就冠名为宗教伦理学,以具体代替一般,而东方社会对佛教伦理学的研究,还是老老实实冠名为佛教伦理,可以看出强弱势文化的不同文化心理。

本书对宗教伦理的理解,主张要考虑到东方宗教的特点,对

^① 《宗教学概论》,华东师范大学出版社1991年12月版,第70页。

于禅宗伦理的研究,更是要考虑到禅宗的特点。禅宗实际上是否定了佛(宗教一般意义上的神、上帝)的存在,因此,在禅宗伦理中,道德关系的核心,实际上不是人与佛的关系,而是人与自我的关系,由此扩展为人与人的关系、人与自然的关系等,当然,禅宗对人与佛的关系是没有回避的,它必须要对此作出解释,但这种解释的目的是突出了人与自我的关系,即生佛关系、心性关系。这一点,就和西方的宗教伦理不完全相同。以基督教伦理为例,其道德关系中的三大关系,即人与神的关系、人与人的关系、人与自然的关系,是在历史发展过程中先后体现的。早期基督教通过各种约,确立的是人和神的关系,马丁·路德等人的宗教革新确立的是人与人的关系,本世纪出现的生态神学,确立的是人与自然的关系。而在禅宗中,这些关系的处理原则,都是同时存在的,以至于西方宗教或思想界也注意到从禅宗中寻找对处理人与自然关系,重建生态伦理或环境伦理的启发。不过应该明确的是,禅宗并没有提出生态伦理或环境伦理这样的概念,只是体现出与此有关的类似的思想。提出这样的看法,并不是想说,我们的祖宗什么都有。西方的宗教都强调出世的特征,而禅宗却一再重申其入世的特点,即入世而出世。

三

宗教和道德紧密联系的特点,使宗教伦理的存在和对它的研究成为可能,宗教伦理是宗教学和伦理学结合的交叉学科,既可以是伦理学研究的范领域,也可以是宗教学研究的课题,本书的写作,是从宗教学的角度切入,而不是纯从伦理学的立场,如果从伦理学的角度切入,而对宗教本身没有较为深入了解的话,写出的作品很可能更多地体现出伦理学的特征,而宗教的内容

在其中成为碎片,成为伦理体系结构的填充物。

本书的写作,虽然没有写成“禅宗伦理学”,但实际上还是思考了一个基本的思路,至少想以此体现不同篇章安排的逻辑性。宗教伦理体系的内在逻辑,大致可以分析为三个层次:形而上的层次,涉及宗教伦理对一些基本问题的观点,人的道德本性问题,道德的起源问题,基本的道德关系问题,等等;形而中的层次,是制度的层次,涉及到宗教的戒律、禁诫、清规、禁忌等制度性的或前制度性的规范,体现伦理生活中的强制性和他律特征;形而下的层次,是宗教信众具体的道德认识过程和道德修行过程,也涉及到具体的道德规范的内容。

禅宗伦理同样遵循这样的逻辑,因此本书的写法,大致依照这种逻辑顺序进行,但考虑到禅宗伦理在中国文化中的特殊性,考虑到禅宗伦理形成的文化背景,在讨论整个伦理结构之前,先对禅宗伦理所依据的中国文化背景作了交待,旨在说明,禅宗伦理既是佛教伦理的一个重要部分,有着印度佛教伦理思想的背景,同时又是中国伦理文化的重要组成部分,也有着中国文化的特点。佛教传入中国,本土的儒学和道家道教文化对其采取的是批评或接纳的两种态度,批评的一面,对佛教提出了经济的、政治的和伦理的批评,这三类批评,伦理的批评是主要的,而在伦理批评中,又以忠孝观上的冲突为核心,体现出本土文化视野中儒道佛之间的不同价值取向。佛教对这些批评有着不同形式的回应。这种批评和回应,构成本书的第一章的内容。禅宗伦理的建立,实际上也是对这些批评的回应。这种回应,也使禅宗体现出伦理化的特点。这一部分的内容,构成本书的第二章。禅宗伦理形而上层面的理论的探讨,本书持善恶关系为禅宗伦理的基本问题说,在对佛教伦理的善恶观提出一般性看法后,又突出了禅宗的善恶理论。同时也讨论道德的本原问题,禅宗伦理的观点

是,道德源于自心,是自心中先天具备的,这是先验道德说。这部分内容,构成本书第三章。这一层面还要涉及道德关系论,具体讨论五种道德关系:生佛关系(众生和佛的关系,人和佛的关系,相当于西方宗教中的人和神的关系)、人和人的关系、人和社会的关系、人和自然的关系、人与自我的关系,这部分的内容构成本书第四章。禅宗伦理的形而中的层面,强调的是其制度层的规范,突出禅宗伦理的规范化、制度化和他律强制的特点,具体讨论禅宗的各种戒,特别是惠能的无相戒和百丈怀海的《百丈清规》,考虑到《梵网经》在禅宗伦理中的实际作用,也对此经的伦理意义作出分析。禅宗伦理的形下层面,突出了禅宗的道德修行和道德认识方面的内容,揭示其特殊的方法,分别构成本书的第六、七两章。在这种分析之后,又对禅宗伦理作一个整体性的综合,因为,实际存在的禅宗伦理并不是分裂为所谓形上、形中和形下部分的,而是一个完整不分整体,这种整体的体现,本书用“道德生活”的概念来概括,具体所指的内容,是道德教育、道德行为、道德境界,当然还可以容纳其他的内容,比如道德评价等。这构成本书的第八章的内容。这样,从形上、形中、形下三大块分析而言,从自性出发,又回到自性,或者说,从佛性的被遮蔽出发,而到佛性的显现。最后的一章,也是基于禅宗伦理的传统文化背景的思考,主要想探讨禅宗伦理在其内容中对儒学伦理的吸收,突出了禅宗伦理对儒家忠孝观念的尊重和融合。从全书的结构来说,是从中国文化背景出发,又回到这种背景。

本书只是笔者对于禅宗伦理的一个初步思考,不当之处甚多,有些是笔者尚不知晓的,有些是虽稍知晓,但无力深入探究的,还有些虽已知晓但交稿时限紧,来不及仔细琢磨的,请大家批评指正。

目 录

1	前 言
1	第一章 伦理冲突
2	一、中国本土文化的伦理特征
9	二、本土文化对佛教的伦理批评
26	三、佛教界的回应
33	四、佛教自身的伦理建构
40	第二章 禅宗的伦理思考
40	一、禅宗对批评的回应
53	二、禅宗伦理的建构
70	三、批评的延续
75	第三章 善恶问题
76	一、善恶观：禅宗伦理的基本问题
89	二、人性与善恶
97	三、心性染净与善恶

109	第四章 道德关系论
109	一、个人和佛的关系
120	二、人与人的关系
125	三、人与自我的关系
134	四、人和自然的关系
144	第五章 道德制度论
144	一、佛教戒律的伦理意义
152	二、惠能的无相戒及其伦理意义
157	三、丛林清规
168	四、《梵网经》体现的伦理思想
173	第六章 道德修行论
174	一、关于修行的一些基本问题
180	二、渐修方法
187	三、无修方法
195	四、公案和话头
200	五、关于禅病
204	第七章 道德认识论
204	一、论觉悟
216	二、渐悟的方法
217	三、顿悟的方法

225	四、悟修结合
232	五、道德主体性
240	六、开悟经验
246	第八章 道德生活论
246	一、道德教育
259	二、道德行为
264	三、道德境界
277	第九章 文化融合论：对儒学伦理的吸收
277	一、丛林制度对儒学伦理的吸收
284	二、孝的观念
298	三、忠的观念
304	四、五戒与五常
307	主要参考书目
309	后 记

第一章

伦 理 冲 突

——对佛教的伦理批评及佛教的回应

所谓“伦理冲突”，并不是说佛教不讨论伦理道德问题，佛教是“非伦理”的宗教，而只是想说明，佛教的伦理在中国社会中，曾经不仅不被部分本土文化，主要是儒家和道家道教的一些坚持者所承认和接受，而且受到他们从伦理角度的批评。这反映出印度佛教在中国的发展过程中所面临的来自儒家伦理层面的压力，或者说体现出佛教和儒学之间的伦理冲突，而这种压力或伦理冲突使禅宗在建构伦理体系时不得不考虑儒家的意见，作出回应。

佛教无疑是伦理型的宗教，具有独特的伦理体系。它对人与人、人与人、人与社会、人与自然界、人与自我的伦理关系的探讨，深刻地影响着人类的精神生活，不论是印度的原始佛教、部派佛教还是大乘佛教，都是如此。中国佛教也保持了这一特色，并且有了新的发展，这种发展特别体现在禅宗伦理之中。不过，当印度佛教传入中国后，中国本土文化对于佛教的态度不一，既有批评，也有会通。批评的一系，则常常从儒家的伦理标准出发，批评佛教乱了纲常名教，否定佛教对于个人、家庭和社会的积极价值。事实上，佛教伦理与儒家伦理确实有不同的特点，比如说，在道德理想上，一般认为，佛教讲出世，而儒家则是讲入世的。儒

道对佛教的批评,佛教和儒道之间的争论,特别启发了禅宗对宗教伦理的思考,禅宗作为中国化佛教的代表,其基本特征之一就体现为很大程度上的儒学化,而这种儒学化在其伦理层面有着很突出的体现。因此,在讨论禅宗伦理之前,有必要考察一下儒释道三家特别是儒家对于伦理问题的基本观点。

一、中国本土文化的伦理特征

本土文化,是相对于外邦文化而言的。中国人中很早就区分出夷文化和夏文化,孔子讲“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”(《论语·八佾》),就是对本土文化和异邦文化的区别。在先秦时期,本土文化的基本类型就已经十分完备了,儒、墨、道、法、名、阴阳诸家各呈特色。诸子百家及道教文化中,与后来的佛教构成冲突或融合之对话关系的主要是儒家和道教,儒家后来又发展为儒教,突出了儒家的教化功能,道教在其发展的过程中,对道家 and 儒家的思想成分则都有所吸收,道教和儒教、佛教,构成中国文化史上的三极或三元,同时也产生了三教关系。这里要讨论的本土文化,是指儒家文化、道家文化(道家也参与过对佛教的批评,在《牟子理惑论》中可以很明显地看出这一点)和道教文化。佛教为一边,儒道两教为一边,道教在对佛教进行伦理批评时,其基本观点多来自于儒家。儒家的地位因而更显得突出,儒家文化本身就是伦理型的,儒家的伦理观又影响到道教的伦理体系。从儒家对伦理道德的重视,可以理解为什么儒道两教对外来的佛教会有着敏锐的伦理型的审视眼光。

1. 儒家文化的伦理特色

这里首先要顺便提一下,伦理和道德两个概念,严格讲来,

是有些区别的,至于如何区别,则有不同意见。笔者认为,前者是倾向于社会化的、人人均需普遍遵守的价值规范和行为准则,后者是倾向于个性化的、带有个人特点的价值观和行为规范。也就是说,作为独立的个人,在不妨碍他人生存权利的前提下,每人都有其独特的行为准则,即道德;但作为在社会关系中生存的社会人,又必须遵守社会对每个人提出的普遍性准则,即伦理。从某种程度上讲,前者可以称为社会伦理(当然学术界对社会伦理的提法还另有含义);后者可以称为个人伦理。不过在一般的话语层面上,人们常常在大致相同的意义上使用这两个概念,这样的情形在本书中也会经常出现。

太虚有句名言:中国佛学特质在禅。套用这样的句式来看儒家文化(或儒学),儒家的特质在于伦理。一般认为,儒学是伦理与政治相混合的文化,但必须看到,儒家文化的出发点是儒家伦理,不论说儒学是政治型的伦理文化(政治伦理)还是伦理型的政治文化(伦理政治),都离不开儒家伦理的基础,伦理政治是把伦理原则政治化,上升为政治规范。政治伦理则是把政治问题归结为伦理问题,一切政治问题都可以用伦理原则来诠释,梁漱溟先生称之为“伦理本位”。这种伦理化的特点当然并不始于孔子,孔子之前的一些后来被视作儒家经典的典籍就很重视伦理的作用了,比如《左传》中说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经而民实则之,则天之明,因地之性……”(《左传·昭公二十五年》)《诗经》中说:“有冯有翼,有孝有德,以引以翼。岂弟君子,四方之则。”(《诗经·大雅·卷阿》)《尚书》中曾这样批评兄弟间不讲道德的情形:“于弟弗念天显,乃弗克恭厥兄;兄亦不念鞠子哀,大不友于弟。”(《尚书·周书·康诰》)孔子是使儒学伦理化的重要代表,他的伦理化思路影响到以后的许许多多儒学界的思想家。正因为如此,孔子常被尊为伦理学家,黑格尔正

是这样来理解孔子的：孔子的学说“是一种道德哲学”。孔子“只有一些善良的、老练的、道德的教训”^①。他因此而轻视孔子，那是他的哲学偏见，但他用道德哲学，或伦理学来把握孔子的思想实质，是比较准确的。其实不只是孔子本人的思想，整个儒学都离不开伦理的基础。

儒家文化的伦理特色表现在哪里呢？韩愈有过简洁的概括：

夫所谓先王之教何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼、乐、刑、政，其民士、农、工、贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居官室，其食粟米、果蔬、鱼肉，其为道易明，而其为教也易行。（《原道》）

韩愈写这篇文章，包含着对佛教以及道教的批判，他的这一思想，实际上是在和佛教文化（当然也包括道教，但主要是佛教）相对比的基础上形成的。在了解三教关于伦理问题的争论后，可以更进一步理解韩愈对儒家伦理的界定。

儒家文化基本上是一种血缘文化，而不是地缘文化，因而，儒学的伦理特色也可以用血缘来说明。这种特色大致表现为两个方面，一是宗法社会的结构，二是伦理政治的结构，而这两者又是相互关联的。

儒家的宗法社会结构规定了社会结构的基本形式，以及与此形式相适应的社会稳定所需要的伦理秩序，社会结构的基本形式是以血缘为纽带，以家庭为基础，由家庭而组成宗族，由

^① 《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1989年8月版，第119页。

宗族而构成整个宗法社会。

血缘,从生物学的意义来说,是一种遗传关系,因着这种遗传,而有了天然的血亲联系,称血缘关系,于是有了父子关系、兄弟关系等,当然,血缘关系的出现一般又以婚姻的形式作纽带,首先是有婚姻,然后有家庭。古代的家庭不是现在所流行的夫妇加少量孩子的模式,而是以父权为核心的,家庭成员众多,上下几代共同生活,为了区别于现代的家庭观念,用家族概念更合适。在家族关系中存在着多重关系,父子、夫妇、兄弟关系等,父子关系又是最为重要的。随着家庭中男性成员的成长,又会分化出新的家庭。也有在祖辈在世的情形下,这些依据同一祖先而形成的不同家庭,构成宗族。传统的中国社会就由许多的宗族所组成,宗族中的伦理原则都是依血缘而定的,其核心是孝悌。孟子曰:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄上》)节文,依朱熹之解,指品节和文章。事亲以孝,从兄是悌,依孝有仁,依悌行义,知孝悌之理为智,孝悌通过品节、文章反映出来,就是礼。

伦理政治对于每个具体的人来说,是由内圣而外王,以个人的道德修养为基础而能致力于治国平天下的政治理想。内圣外王本是庄学中的观点,但更反映了儒家的伦理政治特色,孟子对此其实已有明言,他说:“人有恒言,皆曰天下国家,天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)强调修身的重要性。在行孝和个人的道德修养之间,后者更为重要,是行孝的基础,“事孰为大?事亲为大;守孰为大?守身为大。不失其身而能事其亲者,吾闻之矣;失其身而能事其亲者,吾未之闻也”(同上)。《大学》吸取了庄学中的表达方式,将孔孟的伦理政治理想概括为格致诚正修齐治平,格致诚正是道德修养的基础,内圣之路;修齐治平是政治理想的实现,外王之路。对于从政者的政治

理念而言,伦理政治是要求以伦理原则作为政治思想的核心,以伦理治国治世。

2. 道家文化的伦理特色

在先秦时期,道家伦理是以儒家伦理的对立面的角色出现的,儒家强调的许多重要的伦理原则,都遭到道家的批评,而和后来的佛教伦理相比,两者之间实际上又有着许多相通或相似之处,佛教伦理,尤其是禅宗伦理,也确实从道家伦理中吸收了一些思想,但佛教传入中国后,道家是对之有所批评的,从这种批评来看道家伦理的特点,可以认为,道家伦理体现出重生、重民的特色。

所谓重生,就是注重现世生命的质量,最大限度地全身延命,达到真人、至人境界。老子和庄子都是围绕这一点来讨论其道德修养原则,老子讲见素抱朴,少私寡欲,乃至无欲,“恒无欲也,以观其妙”(马王堆本《老子》第1章)。以无欲的境界,观照万物的奥妙、道的奥妙,观照人的本来状态的奥妙、道德本性的奥妙,不去追求世俗的功利,过自然状态的生活,这就是符合道德的生活。当然这个无欲不是讲去除人的一切基本的生活需求,而是指的人的自然生活状态。庄子则讲适性,过符合人的道德本性的生活,不人为地破坏这种本性,逍遥,或者说自由,就是人的本性。违反这种本性的一切,都是不道德的,因此,儒家的仁义礼智,目的在于给人以限制,试图向人们提供某种规范,都是有害于道家的道德理想的,所以,老庄要绝仁弃义,要绝圣弃智,老子讲:“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有贞臣。”(《老子》,第18章)“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。”(同上,第19章)庄子讲,仁义是虚伪的,理由何在?“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门

而仁义存焉。”(《庄子·胠篋》)偷一个钩要被杀头,而篡权窃国者却可以成为诸侯,诸侯又可以仁义自居,以得为德、为仁义,这种仁义难道不需要攘弃?为了达到道家的道德境界,在道德修养方法上,老子讲究无为之为,致虚守静,庄子则讲究坐忘和心斋。

在老子的道德理想中,还可以看到对民生的关注,因此,老子的伦理思想更带有社会伦理的特色。他对现实社会生活中的无道之处提出强烈的批判,指责统治者多事扰民、多税夺民,“民之饥,以其上食税之多也,是以饥。民之难治,以其上之有为也,是以难治”(《老子》第75章)。他指责统治者损害弱者的利益,“损不足而奉有余”(同上,第77章)。他认为,作为社会管理者,不应有自己的私利,唯以广大百姓的利益为自己的利益,“圣人无心,以百姓之心为心”(同上,第49章)。也正因为如此,道家后来就曾从经济角度提出对佛教的批评。

3. 道教伦理中的儒学影响

道教有自身的伦理体系,其基本的价值观点是劝善禁恶,其道德目的在于度人得道成仙,因而成仙者,也就是道德理想的实现者,神仙是完善的道德理想之化身。道教伦理在其建构和完善过程中,吸收了儒家的伦理思想,也参考了佛教伦理的一些观点。

道教伦理对儒家伦理观念的吸收,主要体现为采纳了儒家忠孝观和等级秩序等思想,道教界以此为批评佛教的主要论据。

早期道教经典《太平经》对君臣关系就有许多论述,君臣民三者之间的等级,决定于天地人之间的次序:君受命于天,位最尊;臣受命于地,次于君;民则受命于人,最次。但君王应该实行以民为本的政治理念,进行德治,“国有道与德,而君臣贤明,则民从也”(《天谏支干相配法》,《太平经》卷六十九)。这种思想是

商周之际的天命论、孔孟儒学和早期道教的综合。东晋葛洪从内外两方面提出系统的修习方法，内靠贵精行气，外依服食丹药，除此之外，还需要依靠儒家的道德修养，“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”（《抱朴子内篇·对俗》）。寇谦之增订了道教的戒律，采用了佛教戒律的外在形式，而在内容上则吸收了儒家的伦理观，他写的《老君音诵诫经》中就明确废除五斗米道的许多做法，代之以儒家的忠孝仁义的伦理原则。许多道教戒律也都十分重视这一点。《正一法文天师教戒科经》说：“诸欲奉道不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠。”道教的十戒，第一和第三分别讲孝和忠，并以忠戒最为重要：“第一戒者，不得违戾父母师长，反逆不孝”；“第三戒者，不得反逆君主，谋害家国。此戒最重，何以故？是诸国王皆是应化推运，总统天下一切人民之所机要，一旦无主，不得其死”（《太上大道玉清经·本起品》）。

儒家的等级制度，是道教制订神仙等级阶位的依据，葛洪据此认为，仙药有上中下三类，神仙也有此三类，上者为天仙，中者为地仙，下者为尸解仙，而神仙等级的顶点，就是天上的元君，统率众神。陶弘景作《洞玄灵宝真灵位业图》，根据朝廷中的朝班品序和尊卑原则，首次将道教杂乱的神仙统一排序，分七个神仙阶位，每个阶位设一个中位，即主神，分别是元始天尊、玉宸道君、金阙帝君、太上老君、九宫尚书、定录真君、酆都大帝，每一主神之下，还配有左位、右位、女真位、散位、地仙散位。南北朝之后的道教，则根据这一原则继续完善神仙等级谱系，这种神仙的等级也就是地上的封建等级秩序的反映。

二、本土文化对佛教的伦理批评

本土文化对佛教的批评基本上是从三个方面进行的,即经济的、政治的和伦理的。经济角度的批评主要是强调佛教的寺院经济对世俗经济的不利影响,批评寺院经济对世俗经济利益的侵占,也就是说,寺院经济的发展,不断地削弱了世俗地主甚至皇室的经济利益,又批评佛教在经济上的浪费奢侈行为;政治角度的批评则强调佛教在政治方面对国家利益的危害;伦理角度则批评佛教的伦理价值观念。这也反映出佛教在以儒学治国的中国社会中和世俗社会在经济、政治、伦理价值各方面的冲突,但在这些冲突中,价值观念方面的冲突是最主要的。经济方面的冲突则可以用行政手段来解决,皇上一份诏书就可以剥夺某一寺院的经济基础,甚至可以给全国的佛教以毁灭性的打击,而佛教的道德观念是无法用此种行政的手段甚至暴力手段迅速消除其影响的。

从社会伦理的角度看,政治和经济都是其研究对象,也就是说,对佛教的政治批评和经济批评,也都是从社会伦理角度进行的。如何理解社会伦理,或给其下一个学者式的定义?到目前为止,国际国内学术界还没有一致的看法。一篇网络资料《二十一世纪的社会科学和社会伦理:美国人的观点》提出了社会伦理分析必须注意的四个主要的解释主题,这就是:1. 部族文化(tribalism);2. 民族主义(nationalism);3. 与其他生活方式或区域的关系(relations to other life/land);4. 宗教信仰(religion)。这实际上是美国面向21世纪的社会伦理学所要研究的基本问题。由此可知,社会伦理不是像传统伦理学那样以研究个人的道德观念为出发点的,而是以研究社会生活诸方面的伦理问题为中心。

中国历史上有一种观点认为佛教缺乏社会伦理观，帕尔默（Daniel Palmer）在其《埃勃论禅佛教的社会伦理》^①中有过详细的讨论。政治和经济层面的批评都是基于这一社会伦理的立场，因此也都可以视作是伦理批评。

这里选取的三教争论资料，重点放在唐代之前，因为，这个时期，中国佛教正是从传入到创立宗派的发展阶段，在这个过程中，佛教方面对儒道两教的批评观点的反映，都在其思想中有所体现。

1. 来自儒学界的批评

佛教传入中国的大致年代，是在两汉之际，公元纪年之初。这个时代，以儒家“五经”为代表的价值观作为正统的价值形态，同时，道家的神仙辟谷长生之术也非常流行。佛教传入后，有一个不断发展的过程，不断被国人理解的过程。在许多人看来，佛教的伦理价值观念是和“五经”的规范相违背的，因此对于佛教信徒，“世俗之徒多非之者，以为背‘五经’而向异道”（《理惑论》）。反而是佛教的一些修行方式，被认为类似于道家之术而比较容易被接纳。佛教在一进入中国，就面临着和儒家伦理的冲突，这种冲突的记载最早体现在《理惑论》中，后来儒学对佛教的批评越来越多，到唐代为止，以范缜和韩愈为儒家反佛的最为突出的两位代表。范缜直接批判了作为佛教伦理的哲学基础之一的有神论，提出“神灭论”；韩愈有一篇反佛名篇《谏迎佛骨表》。儒学界对佛教的批评，大致体现为如下几个方面：

第一，明于夷夏之分，以夏贬夷。

^① Masao Abe, *Zen Buddhism, and Social Ethics*, 载于 *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 4:1997.

这是以夷夏论为根据而提出的批评。夷夏论的思路就是明于文化的“中外”之分，这种区分是中国文化中的悠久传统，突出的是华夏文化优越论，显示的是民族文化心理的极度自尊和对外邦文化的歧视。上文提到孔子曾讲过“夷狄之有君，不如诸夏之亡”的文化观，孟子也讲过“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公上》）。这种观念在中国文化中影响极深，极大地妨碍了中外文化的交流。在三教争论之初，儒家的这种观点就被采纳了，从印度传来的佛教自然被称为夷教，自然被一些人作为歧视的对象。

《理惑论》中，首先就以此论批评佛教，批评者引用孔孟关于夷夏论的这两句名言，责问牟子：“吾子弱冠学尧舜周孔之道，而今舍之，更学狄夷之术，不亦惑乎？”中国人学自己的儒教学问，但牟子却弃儒就佛，在他们看来，不是令人困惑吗？

韩愈也坚持这一论据，他说：

伏以佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国。上古未尝有也。（《谏迎佛骨表》）

佛教不是我们中国固有的教法，不是祖宗确立下来的，而是外来的，佛教从后汉时传入中国。韩愈强调这一历史事实，是想说明，在佛教传华之前，中国的文化价值体系就已经健全地建立起来了，没有必要再让一个外来的思想损害这一体系。这是以绝对排斥的态度完全否定了佛教的价值。

对于这一批评，禅宗事实上给予了充分的考虑，禅宗的中国化，其基本思路就是最大程度地融入本土文化的内容，即实现儒学化和庄学化。

第二，批评佛教的不孝。

这是以儒家的孝道为出发点,批评佛教与孝道的冲突,这层批评,在整个对佛教的批评史中,是最为重要的理由。儒家的孝论是儒家伦理的基础理论,在人的社会生活中,行孝也是立身之本,由行孝而能尽忠,一个人依孝为做人原则,于家于国,都能体现出积极的作用。而佛教伦理,在儒学界中的有些人看来,这一根本性原则就没有建立起来,因此,也就没有存在和发展下去的必要了。

在现存的资料中,也是由《理惑论》首先从这一立场提出这种批评的:

问曰:《孝经》言:身体发肤,受之父母,不敢毁伤。曾子临没,启予手,启予足。今沙门剃头,何其违圣人之语,不合孝子之道也?

《孝经》是儒学之士在批评佛教伦理时经常引用的经典。据胡平生先生研究,此书的成书年代“至迟不晚于公元前241年”^①。其内容包括有关孝的基本理论、孝道和政治的关系、行孝的原则,突出了儒家伦理中的孝的观念,并以孝劝忠。孝的内容,《孝经》中开宗明义地讲道:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。”对于父母施与的躯体、四肢、毛发、皮肤,都要细心爱护,不得毁坏,这是实行孝道的最基本的要求。许多有名的孝士就是这么做的。据《论语·泰伯》记载,曾参病了,召集门人,说道:看看我的手,看看我的脚。曾子自感将不久于人世,要学生们看看,是否手脚完好无伤,以完整的躯体还给大地,是对父母的孝。佛教徒出家则必须剃尽头发,这在儒生看来,连最基本的孝

^① 《孝经译注》,中华书局1996年8月版,第4页。

谁都做不到。与此相联的另一个问题就是：

夫福莫逾于继嗣，不孝莫过于无后。沙门弃妻子、捐财货，或终身不娶，何其违福孝之行也？

儒家讲究的孝道，以保证子嗣的延续为最大的孝，所谓“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》）。作为长辈，也以看到自己子孙满堂、香火旺盛为人生最大的福分；而佛教出家人不结婚、不生子，既不能给自己带来福分，也是对长辈的最大的不孝。

韩愈也注重在这一方面批评佛教，他从夷夏论直接进入伦理层面：

夫佛本夷狄之人，与中国言语不通、衣服殊制，口不言先王之法言、身不服先王之法服，不行君臣之义、父子之情。（《谏迎佛骨表》）

他指斥佛教与儒家伦理的冲突有三：一是语言不通，二是服饰制度与儒教的要求不符，三是不行儒家的伦理规范。语言不通，所以佛陀在创教时就不可能了解中国祖宗制定的规矩，因此他创立的佛教就不适应中国。儒家伦理的规则也涉及到对服饰的规定，《周易·系辞下》中讲到，“黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤”。古人穿短小的毛皮，黄帝、尧、舜用丝麻布帛缝制衣服，服饰的基本原则依照乾坤的含义，这就是尊卑、上下、贵贱，也就是社会的等级制度，这种等级，从服饰上一眼就可以明确区分，而佛教徒的服饰则与此殊制。三国吴赤乌十年（248年）康僧会从南方来到建邺（今江苏省南京市），就有官员以容止及服饰的差异报告孙权：“有胡人入境，自称沙门，容服非恒，事应检

察。”(《梁高僧传·康僧会传》)由此可以看出儒教对服饰的伦理作用的重视。韩愈特别写了一篇《原道》，针对佛教的法统，而提出了儒家的道统，即从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟相继而传的仁义道德之道，孟子以下，此道统不传，佛教却兴盛起来，而佛教的实质，就是要使君不像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，“必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭者”(《原道》)。

对这一层面的批评，禅宗也给予了充分的考虑，惠能的居士佛教设想、人间佛教设想，实际上都是试图使佛教和儒家伦理相融合。

第三，政治、经济角度的批评。

政治角度的批评是强调佛教在政治上对国家、政府的危害性，依照中国封建社会的特点，实际上是对皇室、皇帝的危害，因为，正如黄宗羲所说，“其所谓法者，一家之法，而非天下之法也”(《明夷待访录·原法》)。也就是说，君王是以其一家之法，代替整个天下之法。经济角度的批评则强调佛教的发展在经济方面对社会的不利影响。

韩愈在此的观点是，从政治上看，佛教不足以促进社会的发展进步，他的理由是，在佛教传入之前，君王在位时间都很长，君王的寿命也很长；而佛教入中国后，历朝运祚不长，梁武帝更是以事佛而身亡国灭。

韩愈对佛教从经济角度的批评，更有其独特的看法。他说：“古之为民者四，今之为民者六。古之教者处其一，今之教者处其三。农之一家，而食粟之家六；工之一家，而用器之家六；贾之一家，而资焉之家六。奈之何民不穷且盗也？”(《原道》)古来将民依职业分为士工农商四类，韩愈认为现在有了六类，加上了道士与和尚；自古只有一种教化，即儒教，现在有了三教，即加上了佛教

和道教。本来一户农家种的粮食是供四家人吃，现在又加上了道士与和尚这两类吃闲饭的。本来一家工匠造的器具是供四家人用，现在要供六家人用；商人只有一家，而需要进行商品交换的却有六家。这里不只是批评佛教，同时也批评了道教。依照韩愈的观点，多出了道士和和尚，必然要使原来的士工农商人员相应减少，从事物质生产和交换的人减少，而消耗这种劳动成果的人却增多起来。这种情形发展下去的结果，必然会导致社会的不稳定。

在韩愈之前，都官员外郎彭偃在大历十三年（778年）也提出反佛的经济证据：

天生蒸民，必将有职，游行浮食，王制所禁。故有才者受爵禄，不肖者出租税，此古之常道也。今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者。一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出，不能致此。举一僧以计天下，其费可知。（《唐会要·议释教上》）

佛教发展过程中大量修建寺院，消耗物质和金钱，内史狄仁杰认为这损害的终究是广大百姓的利益，他在唐久视元年（700年）上疏批评说：

今之伽蓝，制逾宫阙。功不使鬼，必役于人；物不天来，终须地出。不损百姓，将何以求？生之有时，用之无度，编户所奉，恒苦不充。（《唐会要·像》）

许多大型寺院的格局，已超出了宫殿的规格，建造这样的寺院，不依鬼神之功，必然要靠百姓之力，所需物资，天上不会掉下来，

必然要从土地上出产,不损害百姓,这些人工和物资从哪里来?而百姓所能提供的,已经远远不够佛教所需了,已经力不能及了。这类问题,佛教总是受到经常性的批评,解决这类问题的方法之一,是重视居士佛教。

2. 来自道家道教的批评

道家、道教伦理的一个共同的特征是重今生,而佛教则讲三世、讲轮回,这是佛道之间一个十分突出的区别。但道家、道教讲的今生成就的真人、神仙,现实生活中,人们很难以经验去证实。倒是佛教讲的三世轮回、因果报应,解释能力更强,今生今世内不能证实的,可以用来世解释,因此,在这一方面,佛教的说法更有吸引力。在批评佛教时,道家道教就不能从这一点入手,而是侧重于本土文化的优越性,特别是道教,还侧重于从经济、政治和儒家伦理角度批评。

纯粹来自道家的批评,从现有资料来看,与儒学和道教对佛教的批评相比,要少得多。道家流派以老子的道家为源,老子之后,有稷下道家、宋尹学派、庄子学派、管子学派。汉初的道家,则发展出黄老学派、以《淮南子》为代表的流派。早期道教则是在黄老道家思想基础上,加上神化了的老子而形成的。参与批评佛教的道家流派,主要是黄老学派。道教出于自身发展的需要,以本土宗教自居,比附儒家的伦理观念,对佛教的批评之用力不亚于儒教,出现了一些有名的反佛论点,比如夷夏论、三破论。有的时候,佛道之间的官司要打到皇帝面前,由皇上来定两者是非。唐初,当过道士的太史令傅奕上书唐高祖,提出废除佛教的十一条意见,主张以儒道二教立国,“布李老无为之风而民自化,执孔丘爱敬之礼而天下孝慈”(《唐上废省佛僧表》)。清灵观道士李仲卿写有《十异九迷论》,列出佛道两教的十大区别,以及佛教的九大

错误(迷),以显道优佛劣之意。道士刘进喜写有《显正论》贬低佛教。两人还托傅奕把二论奏上。但道教的批评水平比起儒教来说又要稍逊一些,使用的许多资料是传说,甚至是任意编造的伪证据,学理的色彩不大,有时甚至夹杂着泼妇式的谩骂,令人联想到中国传统哲学中的思辨精神是如此缺失。相比较而言,佛教对其伦理思想的论证说明是很有思辨性的。道教对佛教的伦理批评大致可以归纳为如下几个方面:

第一,以夏批夷。

这一批判的基本依据是夷夏论。南朝宋、齐之间的道士顾欢,就曾写过一篇有名的《夷夏论》,表面上是讲佛道等同,“道则佛也,佛则道也”,实际上是贬佛崇道。顾欢十分具体地区分出华夏文化和佛教的不同:

端委缙绅,诸华之容;剪发旷衣,群夷之服。擎跽磬折,侯甸之恭;狐蹲狗踞,荒流之肃。棺殡槨葬,中夏之制;火焚水沉,西戎之俗。全形守礼,继善之教;毁貌易性,绝恶之学。
(《南齐书》卷五十四)

这把夷夏之间道德生活各个方面的不同特点提出来进行比较,从衣服容止、丧葬礼制到对色身的处理方式,夷夏之别是如此明显。但顾道士的言论有恶意攻击的色彩,把佛教稽首佛足的礼拜仪式诬为狐蹲,将佛教右膝着地的跪拜姿势贬为狗踞,学理的缺乏使论辩变成了泼妇骂街,这本身就是缺乏辩论道德,缺乏“交谈伦理”的。依顾欢的逻辑,从华夏文化的道德标准来看,佛教的生活方式是非伦理的,不符合华夏道德原则的,既然如此,再让佛教流行,何处去寻正义?何处去寻理想的道德生活?“舍华夏夷,义将安取?”(同上)这在佛教界引起了轩然大波,佛教徒们纷

纷撰文反击，形成中国佛教史上著名的夷夏之争。

尽管这种观点受到佛教徒的一再反驳，但道士们仍十分喜好运用这一立论的批判。李仲卿《十异九迷论》之第九异就是讲的夷夏论：“老君设教，敬让威仪，自依中夏；释迦制法，恭肃仪容，还遵外国。”（引自法琳《辨正论·十喻篇》）其第四迷讲了华夷之异：“华夷礼隔，尊卑著自典坟；边正道乖，胜负存乎史册。”（同上）道士们把这种夏优夷劣的观点看成了不证自明的公理，这是一种严重的文化排斥心理。

第二，从忠孝观角度的批评。

佛教在忠孝方面的表现方式是最容易受到抨击的，儒家对佛教的批评集中于这一点，道教也是如此。《弘明集》中有一篇文章，题《正诬论》，作者未详，究其内容，是佛教徒反驳（正）持道家立场者对佛教的批评（诬）。批评者以神化了的尹文子为价值标准，指斥佛教“禁其杀生，断其婚姻，使无子孙”（《正诬论》引）。《正诬论》讲到“尹文子即老子弟子”，这个尹文子实际是指关尹子尹喜，相传此人是战国时的道家，曾任函谷关的关令，老子西游时，他随老子出关西去，后来道教还尊其为无上真人、文始先生。佛教的五戒讲不淫欲，出家的佛教徒不得结婚生子，这一点也成了道家的指责内容，和儒家的观点一致，其基本意义在于批评佛教不讲儒家的孝道。五戒讲不杀生，道家也不以为然。

道教的一个著名的观点是三破论，道教方面在南齐时曾假托南朝刘宋士人张融之名而作《三破论》，主要观点是，佛教入国而破国、入家而破家、入身而破身。这一观点在道教界影响深远，唐代的傅奕在其上书中也批评佛教“入家破家，入国破国”。这显然是从南北朝时的三破论而来的。

三破论的第一破是破国，即佛教对国家的损害，实际上是从社会伦理角度批评佛教在政治上经济上和世俗社会之间的冲

突,从忠的角度看,也是讲佛教于国无忠。《三破论》说佛教:“兴造无费,苦克百姓,使国空民穷,不助国,生人减损。况人不蚕而衣、不田而食,国灭人绝,由此为失。日用损费,无纤毫之益,五灾之害,不复过此。”(引自刘勰《灭惑论》,《弘明集》卷八)佛教的发展,寺院的大量兴造,寺院之宏伟华丽,都耗费了大量的资金,这些资金增加国家的负担,而且最终都要转嫁到百姓身上;同时,佛教徒出家,不事嫁娶,一方面使一部分人退出了世俗生活领域,另一方面也影响到新的人口的出生,这不但会使从事经济活动,特别是农业生产的人员减少,甚至会影响国家的兵源。况且,佛教徒不直接从事生产,以接受供养为生,寄生的生活,是不是符合道德?这一类批评,傅奕也从另一角度提出了,即无佛年长,有佛祚短,这和韩愈的看法是一致的。

经济层面的批评,傅奕更为详尽:

广置伽蓝,壮丽非一,劳役工匠,独坐泥胡。撞华夏之洪钟,集蕃僧之伪众;动淳民之耳目,索营私之货贿。女工罗绮,剪作淫祀之幡;巧匠金银,散雕舍利之冢;粳粱面米,横设僧尼之会;香油蜡烛,枉照胡神之堂。剥削民财,割截国贮。(《唐上废省佛僧表》)

可以看出,这层原因中,还夹杂着夷夏之分的观点。道家一开始就提出了经济层面的看法,《正诬论》反对佛教大造寺院:“道人聚敛百姓,大构塔寺,华饰奢侈,糜费而无益。”(《正诬论》引)动用大量民工兴造装饰华丽的寺院,奢侈浪费,对社会并无益处。

上文提到,儒家也对佛教进行了这一方面的批评。这种批评,禅宗是非常重要的,后来的禅宗特别强调劳动,特别是农业生产劳动的重要性,把劳动和禅宗伦理的修行方式结合起来,形

成禅宗的劳动伦理和经济伦理，突出了禅宗自食其力的自主特色。

三破论的第二破是入家而破家，即批评佛教“使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝，忧娱各异，歌哭不同，骨肉生讎，服属永弃，悖化犯顺，无昊天之报，五逆不孝，不复过此”（引自《灭惑论》）。佛教徒的出家生活破坏了中国传统的家庭生活模式，使几世同堂的格局不再完整，对双亲不能行孝，不事赡养，对兄长不能行恭敬，骨肉分离。顾欢也指出佛教出家的修行方式这一最突出的缺陷，批评佛教“下弃妻孥，上废宗祀”（《夷夏论》），于家室于宗族，全然不顾一个人应尽的责任和义务。傅奕指出“佛之经教，妄说罪福，军民逃役，剃发隐中，不事二亲，专行十恶”（《唐上废省佛僧表》）。这既讲到了佛教徒的入国破国，也涉及到入家破家。这在道教看来，是践踏了中国伦理传统认为的做人的最重要的伦理准则。

三破论的第三破是入身而破身，即批评佛教徒的出家生活规则破坏了父母所授之色身的完整性，具体而言，佛教徒的破身表现有五：“一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之逆，四有绝种之罪，五有亡体从减，唯学不孝。”（引自《灭惑论》）前四条都不难理解，也都是前人常提及的，第五条，《三破论》中有所解释，依照佛教的规矩，先入佛门者为长，假若儿子先出家为沙弥，母亲后入，那么母亲见了儿子就要向其下跪致礼，道教觉得这是非礼至极，实在难以令人接受。

类似入家破家、入身破身的批评，禅宗也是非常重视的，惠能特别提出了居士佛教的方案，就是针对这类批评而设想的教制改革思路，唐代之后居士佛教的发展也是考虑到了与世俗社会的伦理适应性。

第三，对更深层的佛教伦理问题的批评。

同儒教一样,道家道教也没有系统地对佛教伦理的理论体系本身作出全面系统的分析批评,但涉及到了其中的一些重要问题,比如说,道德实践问题,道德境界问题等。

在《理惑论》中,可以看到道家对佛教戒律的批评。戒律是伦理精神的集中体现,佛教最基本的戒律是五戒,五戒中讲到不饮酒食肉,饮食以食谷类素食为主,道家反对这样:“为道者或辟谷不食,或饮酒啖肉,亦云老氏之术也。然佛道以酒肉为上戒,而反食谷,何其乖异乎?”道家的修行方式,有一种方法是辟谷法,即不食五谷杂粮,但可服药,并须做导引工夫。对于饮酒食肉,道家则是赞成的,这种差异,实际上反映出佛教和道家之间道德实践方法的不同。

关于道德境界,《夷夏论》说:“泥洹、仙化,各是一术,佛号正真,道称正一,一归无死,真会无生。”泥洹是涅槃的早期译名,是佛教伦理的终极境界,在小乘佛教中,其直接的外在体现就是肉体的死亡,仙化则是道教伦理的最高境界,也就是说,佛教和道教的伦理境界之别在于生死之别,道教讲长生,佛教在更多国人的理解中是讲死亡的,而中国人的伦理观,是重生不重死,儒教忌讳谈死,道教则讲长生,佛教直接谈论死亡,视生死一如,这在本土文化中难以认同。

3. 法难

佛教和世俗社会在经济、政治和伦理价值方面的冲突,最终导致中央政府对佛教的禁止,限制佛教的发展,甚至要铲除佛教,称“灭佛”,佛教史上称为“法难”,大的法难就有著名的“三武一宗”之难,即北魏太武帝灭佛、北周武帝灭佛、唐武宗灭佛和后周世宗灭佛。虽然每次禁佛或灭佛之后,佛教都有一个新的发展过程,但如果认真探讨一下灭佛的原因,不难发现,佛教伦理,佛

教的价值观和世俗伦理价值的冲突,佛教的道德实践的松懈,佛教纲纪的败坏,是导致灭佛的极其重要的原因,甚至可以说是主因。从中国封建社会的特点来看,法难代表的是来自政府或皇室的态度,是对佛教的行政干预。

提出法难的理由,和儒教、道教批评佛教的理由是相同的,具体体现为:

第一,确立儒教伦理价值的权威。

中国历史上虽然说三教并存,相互之间既有争执又有融合,但作为官方的意识形态,儒家长期以来具有无可动摇的地位,对佛教甚至对道教的检验标准,就是看其是否符合儒家伦理。因此,历史上的法难总要强化儒家伦理的权威。

北魏太武帝本人虽然信奉道教,敬奉寇谦之为天师,但他基本的立论是儒家的,太平真君五年(444年),他曾下两诏:其一讲到,佛教“生致妖孽,非所以壹齐政化,布淳德于天下也”(《魏书·世祖纪》);其二讲到:“自顷以来,军国多事,未宣文教,非所以整齐风俗、示轨则于天下也。”(同上)这都是讲的强化儒家文教建设的重要性,佛教的盛行不利于儒家礼教规范的推行。北周武帝则说:

然其六经儒教之弘,政术礼义忠孝,于世有宜,故须存立。(《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》,《广弘明集》卷十)

儒家的忠孝礼义,是大有益于世俗社会的,不可废弃,不可不立。唐高祖一直很重视儒家礼教的推广,他主张,只有儒家礼教,才能保证社会的秩序:“安上治民,莫善于礼,出忠入孝,自家刑国,揖让俯仰,登降折旋,皆有节文。”(《令诸经举明经诏》,《全唐文》卷三)他下令在国学立周公和孔子庙,表示兴化崇儒。

第二，指责佛教与儒家伦理的冲突。

这仍是从忠孝角度立论的，儒道两家言之甚多，皇帝再论，当然更有权威性。唐高祖曾有一个《问出家损益诏》，他责问僧人：“弃父母之须发，去君臣之服章，利在何间之中？益在何情之外？”（《广弘明集》卷二十五）既不讲父母之孝，又不讲君臣之礼，这样的违背儒家纲常名教的教法对社会究竟有什么样的利益？北周武帝则认为这样不讲忠孝的佛教是国法难容的，“父母恩重，沙门不敬，悖逆之甚，国法不容”（《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》，《广弘明集》卷十）。佛教徒还有一个规矩，即“沙门不敬王”，以僧人出家，是方外之人，不必行方内世俗之礼，因此，见了皇上也不必行礼致敬，南朝宋世祖孝武帝刘骏在大明六年（462年）诏令僧人致敬，强迫执行，甚至动用酷刑致死，“既行刳断之虐，鞭颜皴面而斩之，人不胜其酷也”（《历代王臣滞惑篇上·宋世祖》，《广弘明集》卷六）。唐武宗则认为，教法之坏，无过于佛法，害人之甚，无过于佛法，就是因为佛教不讲儒教人伦，“遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间，坏法害人，无逾引道”（《旧唐书·武宗本纪》）。由这一点可以理解，中国的佛教为什么不能如西方基督教那样，成为唯一的国教。

第四，指责佛教对社会秩序的破坏。

这一方面，既包含了君王们从经济、政治角度对佛教指出的责难，也历数了佛教徒不守清规的罪状。

南朝宋孝武帝提出沙汰佛教徒的理由是：

佛法讹替，沙门混杂，未足扶济鸿教而专成逋蔽，加以奸心频发，凶状屡闻，败道乱俗，人神交忿。（《历代王臣滞惑篇上》）

从这一诏令可以看出宋武帝是从佛法本身和佛教现状来寻找反佛的理由的。他一方面指斥佛教理论的虚妄性和欺骗性，另一方面指责佛教寺院成了纳藏逃亡者的地方，批评佛教徒的良莠不齐，有的佛教徒不守纲纪。这两者最后导致的结果是“败道乱俗”，破坏了传统的儒教的伦理纲常之道，扰乱了世俗的社会生活秩序。

北魏太武帝有诏曰：

昔后汉荒君，信惑邪伪，妄假睡梦，事胡妖鬼，以乱天常，自古九州之中无此也。夸诞大言，不本人情，……由是政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也。自此以来，代经祸乱，天罚亟行，生民死尽，五服之内，鞠为丘墟，千里萧条，不见人迹，皆由于此。（《魏书·释老志》）

诏中的观点很明确，佛教是外来的宗教，妖鬼之教，不合中国的“人情”，佛教在中国的盛行，只是乱了中国的王法、政令、教化、礼义，要想“整齐风俗”，还是需要宣传儒家的“文教”，这把佛教与儒家的伦理价值观念完全对立了起来。

北周武帝还强调了废佛的经济原因，即广造佛塔寺院对资财的浪费：

崇建图塔，壮丽修造，致福极多。此实无情，何能恩惠？愚人响信，倾竭珍财，徒为引费，故须除荡。（《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》，《广弘明集》卷十）

唐武宗也谈到了这一点：“佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰。”（《旧唐书·武宗本纪》）

唐高祖的《沙汰佛道诏》(见《全唐文》卷三)则历数了佛教的种种不良表现:

寺院成为逃避徭役的场所,所以一些不良之徒纷纷私度出家,“浮惰之人,苟避徭役,妄为剃度,托号出家”。

寺院成为招纳违法人员的避难所,“招来隐匿,诱纳奸邪”。

寺院经济的发展使得僧不像僧,经营活动代替了僧人应有的修行,僧人们忙于“出入闾里,周旋阡陌,驱策蓄产,聚积货物,耕织为生,估贩成业,事同编户,迹等齐人”。寺院经济还没有发展起来的时候,僧人要靠诸方供养,经济上有依赖性,但寺院经济的过度发展,又和世俗经济发生较为严重的冲突,因为寺院是不需要纳税服徭役的,如果整个国家的经济像一块蛋糕的话,现在又被寺院经济切去了一大块。唐武宗还是强调了僧人在经济上的寄生性,“且一夫不田,有受其饥者;一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼不可胜数,缘告待农而食,待蚕而衣”(《旧唐书·武宗本纪》)。武宗时统计的全国僧尼数是二十六万零五百人,要多少人为其供养衣食?

有的僧人不守清规戒律,既不守佛戒,也不遵儒规,“进违戒律之文,退无礼典之训,乃至亲行劫掠,躬自穿窬”。(《沙汰佛道诏》)

由于此类种种缘由,这些帝王向佛教下禁令。北魏太武帝的灭佛是很激烈的,他的废佛诏就是杀气腾腾的,他要求毁经杀僧,“诸有佛图形象及胡经,尽皆击破焚烧,沙门无少长,悉坑之”(《魏书·释老志》)。相比之下,北周武帝的灭佛要温和些,没有杀僧,全部退回家,经像则悉数毁灭。唐武宗灭佛后,对许多教派的打击都是毁灭性的,唯有禅宗能够重振复兴。这一而再、再而三的灭佛,而禅宗能够在灾难后复兴,都值得深思。

三、佛教界的回应

对于来自儒道两教的批评,佛教方面,在佛教发展的不同阶段上,体现出的态度并不是完全一致的,大致可以归纳为三种。既有完全拒斥批评的看法,表现为针锋相对的立场;也有会通的观点,这种观点,有的表现为尽力解释佛教的思想,有的则表现为对儒道在批评基础上的融合,这对佛教来讲,是更为有远见的思想。除此二者,也有佛教界人士根据这些批评而反思佛教的改革,但即使有少量改革的言论提出,整个佛教界还没有能够形成站在中国社会的立场上反思佛教内部教制教义革命的共识,直到禅宗的出现。

1. 拒斥的观点

这一类观点,以排斥的心态,否定儒道两教对佛教的批评,坚决捍卫佛教的价值观,强调佛教和世俗文化的区别,因此,就有三教之争。这类争论,大致有两种情形:或是集体行为,多人围绕一个论题共同反批评;或是不间断的个人的观点,不断有高僧提出反批评。前者以对夷夏问题和形神问题的争论较为突出,后者则涉及伦理的许多方面内容。

顾欢提出夷夏论后,佛教方面对这种仅以地域的不同而区分文化优劣的观点给以迅速的反击,一时间,写出大量的文章,否定夷夏论。谢镇之专门写信给顾欢,现存的《折夷夏论》其实就是由谢镇之的两封信组成的:一封是《谢镇之书与顾道士》,另一封是《重书与顾道士》。朱昭之有《难顾道士夷夏论》,朱广之有《疑夷夏论咨顾道士》,慧通和尚有《驳顾道士夷夏论》,等等。

东晋成帝、康帝时期,车骑将军庾冰、太尉桓玄等人批评佛

教徒不敬皇帝，抗礼万乘，对此，庐山慧远提出了著名的《沙门不敬王者论》进行反批评，重申了佛教自身的伦理传统。

慧远主张，佛教徒和一般的人不同，称为出家人，出家和在家有别。在家人需要遵奉各种世俗的礼法，“是顺化之民，情未变俗，迹同方内”（《沙门不敬王者论·在家一》）。顺从教化，道德情感没有超出礼法的要求，道德行为也是符合礼教的。出家人则是方外之宾，出家人所遵奉的佛教，视自我为实现道德理想的障碍，认为人们生生不息追求自我，就是因为顺从了世俗的教化，因此，佛教伦理的实现方式是：求宗不顺化，息患不存身。为了实现佛教的道德理想，就不能完全以世俗教化所要求的规则行事；为了去除实现道德理想的障碍，就不能追求自我的名利，不能贵生、厚生。如此看来，形式上是与世俗礼教的要求相乖反，“遁世以求其志，变俗以达其道”（《沙门不敬王者论·出家二》），但究其实质，佛教并没有违背忠孝之理，而是以另一种方式实现忠孝。应该承认，慧远讲到了佛教更本质的层次。从根本上讲，佛教是阴助王化的。这一点，在佛教界是始终坚持的。后来柳宗元在批评韩愈时也讲到，韩愈对佛教是忿其外而遗其中，只看到佛教外在的方面，而把佛教和孔子相合的地方忽略掉了。但也正是这个外在遗亲出家的形式，成为佛教和儒道冲突的一个焦点。

法琳也是拒斥批评最坚决的一个代表，他对道教的批评进行全面的回击，实际上可以看作拒斥一派对整个儒道两教批评佛教的回击。他针对傅奕的废佛表，写有《破邪论》，针对李仲卿的《十异九迷论》，写有《辩证论》。道教批评佛教不孝，法琳认为，这和佛教的理想有关，佛教“志求无上菩提，愿出生死苦海”（《破邪论》），有此非常之志，才有非常之行。至于佛教寺院之众，法琳的解释是，佛教传入五百多年，寺舍是过去就有的，都是信徒们因悼念双亲、求将来福田报应等缘由而发心起造，并不是由佛僧

建造的。至于说佛教是夷教，佛是夷人，法琳认为，中国传统的英雄或圣人中，多有夷狄之人，庖牺、女娲、夏禹、文王都属此类。至于说帝王无佛则年长，有佛则祚短，法琳举出了相反的情形，有佛则年长，无佛则祚短。佛教不破国、不破家，“教人舍恶行善，佛法最先，益国利民，无能及者。汝言破家，破谁家？破国，破谁国？”（同上）傅奕还提到有的僧人不守戒行，甚至参加反乱，法琳认为，道士这类人更多，张鲁、张角起义，披道士服者有数十万，况且佛教界有德行者众，益国者多，你为什么不说？只会扬恶，专论人短，难道是君子的行为吗？

三论宗的吉藏在建立其宗派体系时，首先做破邪的工作，摧折外道，其中就有对“震旦众师”的批评，着重批评的是道家。他认为，道家的思想只讲一世的人生，而不知有三世，不懂即物而虚，不能即无为而游万有，存有得失之心，不能我法两空，因此，道教和佛教相比，“短羽之于鹏翼，坎井之于天池，未足喻其悬矣”（《三论玄义》卷上）。

这种拒斥的观点，在慧远，纯说理的成分较多，显示出佛学特有的理论素养；而在法琳这里，这一特点则很少了，倒是反映出较强的论辩技巧，采用的资料则多是传说性的证据。而到吉藏，则完全体现出佛教哲学特别擅长的理论思辨的优势。这类态度传达的一个信息就是，拒绝融合，这对佛教的发展并不一定有利，其实慧远本人是坚持从中国文化的立场上来建设中国佛教的，这从他和鸠摩罗什的通信中可以明显看出来，他又强调佛教应该保持自己的特色。由于人王对佛教的态度不同，慧远是受到尊重的，法琳则被唐太宗流放，病死在流放途中。吉藏的三论宗实际上是一祖而衰，吉藏之后，宗派衰落了，究其原因，也有和中国文化背景距离较大的因素。

2. 会通的观点

会通的观点,在东晋和南朝时期已经有人明确提出了。生活年代大致在公元320至380年之间精通佛教的名士孙绰就讲到:“周孔即佛,佛即周孔,盖内外之名耳。”“周孔救极弊,佛教明其本耳。”(《喻道论》)虽然讲会通或融合,但佛教界坚持这样一个立场,即方内与方外之别,或内外之别,这种区别,其基本的理论前提则是本末之别,佛为本,儒道为末,这是必须明确的。方内、方外之说来自《庄子·大宗师》:“孔子曰:‘彼游方之外者也,而丘游方之内者也。’”佛教界采用这对范畴,是用以说明,儒教是世俗的,而佛教是出世的。孙绰试图说明这样的看法,儒教的功用是救世,而佛教的功用是救心,两者都有其积极的作用,但佛教对于人的解脱所起的作用是决定性的。

南朝刘宋时的僧人慧琳,主张均善或均圣论,他作了一篇讨论这一观点的专文《白黑论》,假设白学先生(代表儒道方面)和黑学先生(代表佛教方面)相互辩论,从中体现调和三教的思想。他主张,儒道佛三教各有特色,都有其长处,并不矛盾,“但知六度与五教并行,信顺与慈悲齐立耳”(《白黑论》)。六度,布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧,是大乘佛教伦理的总纲;五教,父义、母慈、兄友、弟恭、子孝,或者说仁、义、礼、智、信五常,是儒家伦理的基本规范,两者并不矛盾;道教的信顺原则与佛教的慈悯情怀也无冲突,三教殊途而同归。三教教主,也都是圣人:孔子、老子是中国圣人,佛陀是西域圣人。但是这种观点在当时佛教处于上升势态的蓬勃发展的局势下,遭到佛教界的猛烈抨击,被视为佛教的“异端”,佛教信徒宗炳、颜延之等名人都著文反驳,而宋文帝却非常欣赏《白黑论》,这种政教之间的不同态度对于宗教伦理的分析研究是有独特意义的。

这里还要提到慧远。慧远虽然反对正式出家的僧礼敬世俗之王,但从本质上讲,他是对佛教的中国化有自己独特看法的,也是佛教中国化进程中的重要人物。他的观点是,“内外之道可合”(《沙门不敬王者论·体极不兼应》)。佛法和名教是统一的,他主要的论证是:

道法之与名教,如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响,出外诚异,终期则同。(《沙门不敬王者论·体极不兼应》)

佛教和儒教,出发点不同,但可以相互影响,相互作用,根本的目标是相同的,殊途而同归,这是后世整个中国佛教界调和三教的理论依据,禅宗的许多三教合一的观点,都与此论有关。

会通的观点在隋唐佛教诸流派中,具体体现在各自的佛学理论体系之中,这里简单谈一下教门天台和华严的会通观,禅宗的会通观在下文专门讨论。

天台智顓赞同传统的观点,以五戒和五常同,又以五行和五戒同,“深知五常、五行,义亦似五戒”。(《摩诃止观》卷六上)具体地说,五常之仁同于不杀戒,义同于不盗戒,礼同于不淫戒,智同于不饮酒戒,信同于不妄语戒。不杀生防五行之木,不偷盗防金,不淫防水,不妄语防土,不饮酒防火。还以五经同于五戒:《礼》防饮酒,《乐》防淫,《诗》防杀,《书》防盗,《易》防妄语。智顓特别强调儒家的孝对于佛教的意义,“若坚持五戒,兼行仁义,孝顺父母,信敬惭愧,即是人业”(《法华玄义》卷六下)。智顓的三谛圆融说,空谛、假谛、中谛,虽三而一,虽一而三,一念心起,即空,即假,即中,在一定意义上说,也是对世俗观念的融合。在这一点上,华严宗的四法界说也具有这种意义,法藏认为,理法界是本体界,事法界是现象界,在这一前提下,理事相互融合,而成理事

无碍法界,事事无碍法界,这不但证明了世俗真理和佛教真理的融合,还证明了每一世俗现象都是合理的。

3. 改革的观点

佛教的结构,从大的方面讲,是由佛、法、僧三部分组成的:佛是宗教崇拜的对象,是觉悟者,也是道德的完善者;法是佛的思想的体现;僧是过出家生活的佛教僧侣。这种构成体系,在中国佛教中受到严格的遵奉,但是,从中国佛教所受到的批评来看,佛法和僧制是重点的批评对象,对此,佛教界也有一些人,根据这些批评,而提出了改革佛教的看法,其中的代表人物之一是北周僧人卫元嵩。

卫元嵩本人是僧人,但他却上书周武帝,要求省寺减僧,其基本观点是,佛教的发展应该注重弘扬佛法的根本精神,而不在于大造佛寺;中国佛教必须加以改革,实现世俗化;采取经济调节手段使佛教徒遵守僧德。他说:

唐虞无佛困而国安,齐梁有寺舍而祚失者,未合道也,但利民益国则会佛心耳。夫佛心者,大慈为本,安乐含生,终不苦役黎民,虔恭泥木,损伤有识,荫益无情。(《历代王臣滞惑篇下·周卫元嵩》,《广弘明集》卷七)

卫元嵩的观点是,发展中国佛教应该符合佛教的基本精神,这种精神就是“大慈为本,安乐含生”,以慈爱之心,利乐有情众生,这样的佛教,才是利国利民的,违背这一点,去大兴土木,劳役民众,修寺立像,让人们虔诚地去恭敬泥木塑像,这不是佛教之本,而是舍本求末。这是要求以伦理化的佛教来为社会、为人生服务。接着,他提出了佛教世俗化的观点:

无选道俗，罔择亲疏，以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众，推令德作三纲，遵耆老为上座，选仁智充执事，求勇略作法师，行十善以伏未宁，示无贪以断偷劫。（同上）

这就是卫元嵩设计的理想的佛教蓝图。在他的佛教世界中，没有在家出家之别，也没有法系的亲疏远近，没有特别修造的寺院，就以城隍为修行道场（城隍原是古代神话中守护城池的神，后被接纳入道教的神仙系统），不崇拜夷地的佛，就以本朝的周皇为如来，没有特别的僧舍，一般的民众住所就是僧房，因为，已经改革了僧人出家的制度，在家也可以修道，成婚的夫妻也都是僧众，都能修行成佛。至于僧制，各种僧职均由世俗社会中的优秀人士担任，选有德行者为三纲（上座、寺主和维那），遵年长者为上座，以仁智兼具者为执事，以有勇有谋者为法师，而维护社会的道德规范，就是佛教伦理规范，而佛教伦理也和世俗的伦理准则是一致的。这种看法，和后来的禅宗伦理的发展方向是非常相近的。

为保证伦理规范的实施，卫元嵩主张使用经济手段，惩治无德者，奖励有德者，造成人人讲道德的社会风尚：

有德贫人免丁输课，无行富僧输课免丁。输课免丁，则诸僧必望停课，争断慳贫；贫人免丁，众人必望免丁，竞修忠孝。此则兴佛法而安国家，实非灭三宝而危百姓也。（同上）

对那些虽然贫穷但有道德的人，可以只收税而免除劳役，这样，

穷人们都想免除劳役,就都讲道德。对于那些缺乏道德修养的富僧,则不但要课他的税,还要征他的劳役,这样一来,富僧们都不想遭受这样的处罚,于是纷纷断除自身不道德的品行。如此,就会在社会上形成趋善去恶的良好风尚。

这样的改革方案,实际上是走佛教世俗化和道德化的路子。所谓世俗化,就是非宗教化,把佛教从彼岸世界拉回此岸世界,减少其宗教性的成分;所谓道德化,则是强化佛教的道德功能,最大限度地发挥道德在社会生活中的作用。进一步提出佛教改革的系统理论构想并付诸实施的,是禅宗的“革命”,这也是本书的重点内容。

四、佛教自身的伦理建构

其实佛教本身就是伦理型的宗教,这一点与儒家思想无异,只是儒家对于佛教在伦理的表现方面有不同的看法。除了批评的一面,儒道对佛教更有赞同的一面,政府和官员更有对佛教保护的一面,其基本的思考就是佛教和儒家一样,同归于治,对于社会、人生都有其积极作用。佛教伦理的建构,可以归结为三方面的内容:一是形上性的,涉及到佛教伦理的一些根本性的理论问题;二是形而中的,或制度性的,涉及到佛教对于伦理制度化的探讨;三是形而下的,具体化的,是佛教伦理对于具体的道德生活的规范。与儒家伦理相比,佛教伦理在论证方法上更具有哲学思辨的特点,因此更显得精致和系统。

1. 佛教是伦理型的宗教

印度佛教从一开始创立,就中国的儒学一样,是伦理型的,不是纯粹的哲学,不专门去讨论抽象的形上问题、纯粹的本

原问题、认识论问题、方法论问题，如同欧洲有些哲学流派那样；甚至也不是纯粹的宗教，没有确立唯一的神的无上权威，如同基督教那样。释迦牟尼只是从人的生存状况出发，追求一种符合人的本性的生活，解除人们现实生活中的痛苦，实现人生的解脱。佛教的全部理念，可以归结为一种解脱论。佛教讨论的问题，都是围绕解脱论展开的：认识论问题，涉及的是道德认识；方法论问题，涉及的是解脱的方法。

为什么佛教发展出伦理的特色？或者说，为什么讲佛教是伦理型的？《中阿含经》中的《箭喻品》说明了这一点。比如有人身中毒箭，受极重苦，对于中箭者来说，当下最需要解决的问题是除箭疗伤。但是，有人却认为，我不急着拔箭，而应首先了解受伤者的姓名、身材高矮肥瘦、肤色黑白、种姓等级、职业身份、居于何处等问题；又需要了解弓的性质、材质、颜色等类；还要研究弦的性质，箭杆的性质，箭尾羽毛的性质，箭镞的性质；甚至还要研究造箭者是谁，姓名、身材高矮肥瘦、肤色黑白、种姓等级、职业身份、居于何处等。这些形上性的纯哲学性的问题还没有了解清楚，受伤者已经死矣！

从原始佛教以来，就坚持这样的观点，众生都如同此受箭伤者，处于痛苦之中，人生是苦，三界如火宅，对于苦难中的众生来说，最根本的是要寻找出解脱痛苦的方法，所有问题都以此为中。由此，佛教之伦理层面的意义就被突出出来了。通过对社会、人生的分析，人生痛苦的原因，在于人自身的无明，对于佛教真理的无知。由无明而造业，由业而受报，轮回生死苦海，解脱之道，最根本的，就是从根治自身的无明入手，而具体的认识和修行方法，则都是伦理学的内容：小乘佛教强调戒定慧三学、三十七道品的伦理原则；大乘佛教强调四摄、六度的伦理精神。和同样具有伦理化特色的儒家学说的不同之处，表现之一是佛教伦

理也通过哲学思辨来阐发,但佛教的哲学思辨不纯粹是为了证明纯哲学问题的,也是为了论证伦理问题的。

2. 佛教伦理的基本内容

就佛教伦理的形上性内容而言,其突出了心性论、价值论和存在论的内容。讨论心性关系,这从伦理学的角度看,也是研讨伦理学的出发点,伦理学的基本问题。心性论的问题涉及到染净、善恶、众生与佛关系论,关于染净,佛教的基本观点是,心性本净,客尘所染,众生的本性是清静无污的,但受到各种烦恼的染污,烦恼是可以通过认识和修行的方法去除的,有生有灭,具有暂时性,而心的清静本性是永恒的。染净作为人的本性的存在状态,又具有价值的含义,因此,染净也是和善恶问题相联系的,印度佛教伦理重视染净问题,但不是只讲染净而不言善恶;中国佛教伦理更注重善恶问题,但也不是只讲善恶而不言染净,这一点区分是必须明确的。清静的心性在价值论上趣向于善,染则趣向于恶,善恶问题的提出,也就设定了佛教伦理的基本问题,确立佛教伦理体系的基础,全部佛教伦理,也可以说是围绕为善去恶而开展的,“诸恶莫作,众善奉行”成为佛教伦理的核心论点。心性问题还涉及到众生和佛的关系,佛教的基本观点是,一切众生都有佛性。佛性,是觉悟之性,善的本性,也是众生成就道德理想的内在根据。这一原理的提出,涉及到伦理价值的本原或建立的依据和终极归趣问题,在这一点上,印度佛教伦理和中国佛教伦理也是有区别的:前者一般认为佛、佛性是一个可以在众生心外独立存在的一般性的和抽象性的精神本体;而后者则更强调否认这一原理,只承认佛性在众生心中的存在对于众生解脱的意义,强调佛性的具体性和个性,禅宗特别提倡这种观点。

价值论的内容,这里主要是指佛教伦理对于人生所做的价

值判断,一切皆苦,由此而从最基本的避苦趋乐层面发展出佛教的伦理原则。原始佛教对一切皆苦的说明,提出了人生的八苦。其中前七苦,生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得苦,举出了人生之苦的最为常见的特征,并不是说人生只有这七苦。第八苦,五阴盛苦,则提出了痛苦的原因之所在,是在于执著于五蕴假合的自我。以此为基础,伦理的讨论就拓展开来。既然一切皆苦,自然要讨论形成痛苦的原因,对于这种原因之灭除,以及具体的解除痛苦的方法,就有了四圣谛,即苦谛、集谛、灭谛和道谛。对于集谛即痛苦的原因之探讨,佛教发展出十二因缘说,人如何由无明而造业受报,轮回生死,永不解脱。对于灭谛即灭除痛苦原因的探讨,佛教发展出解脱论,以涅槃作为道德理想之境。对于道谛即解除痛苦的方法之探讨,佛教伦理提出了八正道,八种最基本的道德修行原则,即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定,涵盖了戒定慧三学的基本内容。由此可知一切皆苦这一形上性的问题在佛教伦理中的意义。

存在论的内容,是指佛教的空观,对于物理世界和精神世界之存在状态的判断。关于这一问题,佛教的观点有一个演进的过程。小乘教的观点可以概括为我空法有,着重讨论人自身的存在性质,从人是身心假合的原则出发,主张我空。至于证明我空的方法,涉及到分析致空法,把人我分析为色(物质性的)与心(精神性的)两种基本要素,色又分为地水火风四大要素,心则还可以细分为受想行识,当然还可以再分析下去,由此说明,我不可得。大乘佛教证明的我空,许多人执著为有,视为珍宝,爱我此身,而起贪瞋痴三毒,三种最为根本的恶的欲念,由三毒引发人的意识活动和外在的实践行为,造身口意三业,业成而难逃其因果律的制约。从我空的意义上看,要超越这种生死轮回,必须认识到我空对于道德生活的意义。大乘空宗或大乘破相教不只讲

人我空,还强调法空,只有对物理世界和精神世界都不生执著心,才能达到人生的解脱。大乘有宗或大乘法相教则主张法空识有,精神性的识有八种,其中第八阿赖耶识是世界的根本,变现世界,从八识对物理世界的这种作用而言,而讲唯识无境,境空识有,不识唯识之理的人不懂得物理世界是由八识变现的原理,执著外境为有,如同做梦,如同患重病。梦中见物,执为实有,其实是空;病中见物,执之为有,实是幻觉。以此执著为基础,而造业受报。对于道德生活而言,根本性的问题是要认识到境空识有之理。由此可见佛教的空观这一形上性的问题对于佛教伦理的意义。

佛教伦理之形而中的方面,其实是佛教伦理的制度层面,具体表现为佛教戒律,戒律是佛教伦理的制度化,是用制度的形式使佛教的伦理原则形式化、规范化、公开化,把自律的道德转化为他律的道德,突出了道德教化中强制性的一面,这可以称之为佛教的制度伦理。

佛教戒律的内容是围绕着诸恶莫作、众善奉行的原则建立的。戒的本来意义是“惯行”,是指人们应该反复修持的行为规范,其功能在于防非止恶。律的本来意义是调伏、善治、灭,其调伏治灭的对象也是恶。戒律起源于印度佛教中规范僧团生活的需要,佛教有大小乘的不同分派,戒律也有大小的不同。小乘律有五部,即昙无德部(意译为法藏部)的《四分律》、萨婆多部(意译为说一切有部)的《十诵律》、弥沙塞部(意译为化地部)的《五分律》、迦叶遗部(意译饮光部)的解脱戒经和摩诃僧祇部(意译大众部)的《摩诃僧祇律》。小乘律中制定的五戒、八戒、十戒、具足戒等都是小乘戒。大乘律是大乘菩萨所持之律。小乘戒分为两大部分,止持戒和作持戒。止持戒讲诸恶莫作,其功能在于防非制恶;作持戒讲众善奉行,其功能在于劝善。大乘佛教的律,称

为菩萨律藏，在中国佛教较为流行的有《梵网经》、《菩萨戒本》、《菩萨瓔珞本业经》等。菩萨戒分为三部分，摄律仪戒、摄善法戒和摄众生戒。以《梵网经》为例，十重戒是摄律仪戒；四十八轻戒中的前三十种轻戒，为摄善法戒；后十八种轻戒，为摄众生戒。以摄律仪戒防非止恶，是诸恶莫作戒；以摄善法戒劝修善业，是众善奉行戒；以摄众生戒利益众生，为饶益人情戒。

戒律的制定，有利于对僧众道德生活的监督，因此也可以将此理解为佛教的道德监督制度，它将佛性面前人人平等的一般伦理原则具体化为戒律面前人人平等的道德生活原则，把道德的自律和他律有机地结合起来。同时，佛教戒律还体现出对于道德生活的层次性要求，即对于不同修行层次上的僧众，戒律为之规定了相应的道德要求。终极的道德理想是相同的，但达到这种理想之前，佛教承认可以有不同的阶段性，不论达到何种规定的阶段，都是有道德的人。这些经验，对于吾人今天的道德建设，有诸多的启发意义。

佛教伦理的形而下部分，其实就是对僧众日常道德生活的具体规范。以众生的道德本心为基础，以戒律的具体规定为指导，僧众把一般的道德理念化为具体的道德行为，把戒律的道德规范体现为具体的道德生活，行住坐卧，都有仪轨，由此也可体现出佛教伦理之世俗性和超越性的统一。世俗性指佛教伦理的非宗教特色，超越性则指其宗教化特色。佛教伦理的具体规范，既有其世俗性的方面，也有其超越性的方面。言其世俗性，是指佛教伦理也有和世俗的道德原则相近或相同的方面；说其超越性，则言其有不同于、高于世俗伦理的方面。但当佛教伦理体现其世俗性特点时，同时是把世俗伦理上升为超越性的宗教伦理；当佛教伦理体现出超越性的特点时，又是把这种超越性融化于世俗性之中。从其世俗性的层面，可以看出佛教的人间性或入世

性,所以人间佛教的原则不是自惠能始,更非自太虚始,而是自佛陀始;从其超越性的层面,可以看出佛教的出世性,特别体现出佛教伦理与世俗伦理相比,其道德生活有着更为严格的要求,因此,佛教僧人理应是道德之典范。

第二章

禅宗的伦理思考

对于儒道的批评,中国佛教,尤其是禅宗,作出了不同的回应。在谈到佛教中国化的时候,应该承认,禅宗的中国化是最为彻底的。之所以如此,其重要的原因,就是因为禅宗充分注意到了佛教在中国必须关心的问题,必须避免的问题,从而走上伦理化的道路。惠能在这个过程中是最为突出的,他全面融合了儒学和道家思想,代表佛教首先完成了三教合一的文化融合,再由百丈怀海通过制定清规的形式在制度上确立起来,最终完成这一工作。

一、禅宗对批评的回应

禅宗对于佛教在历史上所受的批评,同样有着认真的反省,这种反省体现在禅宗伦理的具体理论之中,从经济、政治、伦理层面都反映出来。比如说,禅宗注意到对于佛教的经济依赖性的批评,而强调经济上的自力自立,自给自足,特别把劳动原则作为丛林清规,禅宗强调的居士佛教则有着多方面的意义。在文化层面,禅宗对儒家伦理也有具体的接近。对待批评的基本原则,是强调三教合一,融儒道于佛教。而具体的回应方式,主要有两

种,即实践式的和理论式的。前者以惠能为代表,后者以宗密为代表。惠能从实践的角度完成了以禅宗为基础的三教合一体系,在儒释道三教中首先完成了这一工作;而宗密则从理论上回答了对佛教的种种批评,并对三教之优劣作出了判释。契嵩作有《原教》,也对这些批评作了回答,又作《非韩》,反驳韩愈对于佛教的批评。宗密的反批评是从佛教伦理的根本问题着手的,而契嵩则更多地重于具体观点的辨析。在宋元禅宗中,融合成为佛教发展的主要方针,其中重要的内容之一是三教合一,而三教合一所集中讨论的,往往是儒佛的融合。

1. 惠能合三教于禅宗

惠能建立的禅宗南派,或南宗,代表着佛教中国化的最终完成(从总体上可以这么说,具体而言,则应以《百丈清规》的制定为最终标志)。在整个隋唐佛教之中,天台、华严、净土等宗都是中国化的宗派,但相比而言,禅宗是最为中国化的。之所以这样说,是因为惠能继承了禅宗史上特别是自道信以来的佛教中国化之传统,处处以中国本土文化为本位,以此立场建构思想体系。总而括之,对儒学的心性思想、伦理思想,对老子的无为思想、庄子的逍遥精神,对儒道墨的自力观念,都有所吸收。准确地说,惠能依据中国文化的背景,创造性地把印度佛学和中国文化有机地结合为一体。惠能的禅宗伦理,也有着这种中国化的特征。

心性问题,既是佛教哲学的讨论对象,也是佛教伦理的内容。惠能对心性问题的重视,把印度佛教中的心性论和中国儒学中的心性论结合起来,把佛学中讨论的佛性转化为人性,在人性的意义上讲佛性,又发挥佛教中一切众生都有佛性,一切众生都能成佛的传统观点,回应儒学的人皆可以为尧舜的观点,并创

造性地关注具体的人,讨论具体的而非抽象的人心、人性,讨论流动着的而非静止的人心,讨论当下的现实生活中的而非一般的理想境界中的人心。这本身就是一种价值导向,一种伦理观念,即体现为对具体的普通人的关心,体现出平民文化的意识,关注百姓。在心性问题上,对于自心本性的认识,惠能的认识方法是内省式的,这一点和儒学、道家的认识方式相一致,对本心的认识,依赖自己的力量,而不依靠任何外力的帮助,这种自力性所反映出的主体性精神,和儒学、庄学、墨子之学都有相通之处,也和中国的小农经济代表的文化环境相一致,所不同的是,惠能在此创造性地提出了全面系统的顿悟的认识论,主张人们可以突然间觉悟自己的道德本体。

惠能的修行观,是以无修著称,此种无修之修,也可以称其为顿修,不需要用一个渐进的修行过程去理解道德本心。这种修行观,既是惠能对于中国佛教传统的继承和创造性发挥,也应该看到和道家思想中无为之为的联系,它所体现的,是一种自由的生活,这种自由,也是庄子的逍遥,一种精神境界,也是道德境界。

惠能禅学还在更广泛的层次上回应传统文化,对于历史上知行关系的讨论,提出定慧等说;对于历史上言意关系(道德本体和实现道德本体的方法与手段的关系)的讨论,提出禅不离文字说,既不是片面地说不立文字,也不是大立文字,在立与不立之间处其中。对于形神(灵肉)关系的讨论,主张以神为重的形神统一论;对于有无关系的讨论,实际上继承了僧肇以来的即有而无、即色而空的观点。

通过对传统文化的广泛回应,体现出惠能禅学的三教合一特征,也回答了对佛教的伦理批评,这种批评有一条就是指责佛教为夷而非夏,不适合于夏文化的国度,现在惠能之禅宗,完全

就是夏化了,还看得出其夷的特色?对伦理批评的间接回答,还突出地体现为其入世的或者说是即入世而出世、不离入世而出世的宗教特征。

这一个观点,主要就是惠能的居士佛教方案。现行的《坛经》,其主体部分是惠能在大梵寺的说法,听众中有道俗一万余人(此数是大致之数),特别有官员三十多人和儒生三十多人,惠能针对在家人士,特别推荐居士佛教,“若欲修行,在家亦得,不由在寺。在寺不修,如西方心恶之人,在家若修行,如东方人修善,但愿自家修清净,即是西方”(敦煌本《坛经》第36节)。修佛习禅,主要是一个信仰问题,只要心中有信仰,那么在家出家只是个形式问题,采取何种形式,并不重要,而在家修行,也能得解脱。出家却不真修实证,不如在家修行之人。在对佛教的伦理批评中,就有批评佛教不讲孝道,佛教大建寺塔,奢侈浪费。居士佛教对此类问题都能得到解决,不需要专门的寺院,自家就是寺院,持守居士五戒,而五戒,以佛教的普遍看法,是和儒家的五常相同的。居士在家,内可以尽孝,不妨碍养亲续嗣,外可以遵守世法,于国尽忠。当然除了居士,出家的僧人同样可以尽孝尽忠,惠能以自己的忠孝之行证明了这一点,以实际行动回应了出家人与儒家忠孝有违的批评。

惠能还提出入世的宗教观,在入世和出世的关系上,以中道方法处理,不离入世而出世,表现的形式是出世的,内在的实质是入世的。他说:“法元在世间,于世出世间,勿离世间上,外求出世间。”(同上)此种人间佛教的构想,立足于在世间而非出世间实现解脱,在此岸的现实的人生中实现解脱,而非在彼岸的理想世界成就解脱。

2. 宗密对本土文化的批评和融合

与惠能的实践体系相比,荷泽系的圭峰宗密对佛教所受的批评在理论上作出了回应,并通过分析比较,分出了三教的高下之别,是禅宗对批评的最明确而又全面的正面性直接回答。他的回答是体现了佛教在哲学思辨方面的优势,在批评的基础上,又加以融合,融入其三教合一体系的最浅层的层次。他的伦理观,也反映出佛教对于社会伦理的关注。

在宗密的思想体系中,儒道两教被视作“迷执”之教,他认为,儒道两教把人归结为大道、自然、元气、天命的道本论、自然论、元气论和天命论都没有真正“原人”,即没有真正了解人的本原、人的内在的本质。

道本论把大道作为人以及整个世界的本质。道具有常、遍两种特性:常即永恒性,不变性;遍即普遍性。从常和遍的特性看,道本论有以下矛盾。

一是理论和实践之间的矛盾,即道体之“常”和儒道在修行实践中否定其“常”的矛盾。儒道把道的性质理解为常,宗密认为,如果道体是常,由其所决定的现象也应该是具有常的特性,既然如此,依道体存在的人的生死贤愚、吉凶祸福等现象,也都应该是永恒不变的,而实际的情形是,圣人、道人们却在努力改变某些现象,设立教化,“教其愚,令其不愚”(《圆觉经大疏钞》卷九之上)。特别是道士,还要服丹延年,“服丹制其死,令不死”(同上)。这在逻辑上与永恒的道相矛盾。人生的善恶境遇,都应该是由道决定的,都应该永恒不变:恶的现象一旦产生,就不会消除;善的现象一旦形成,就不会增加。据此,根本就无须教化。人的生死,也是由道决定的,欲延年益寿,也是违背道之本性的。因此,儒道的教化、服丹是“逆道化之大贼”(同上)。

二是道本论和社会生活之间的矛盾,即道本论在解释人的社会生活现状时面临的实际困难。道家的道本论,以尊、贵来描述道体,宗密认为,现实生活中并非如此,“道育虎狼,胎桀纣,夭颜冉,祸夷齐,何名尊乎?”(《原人论》)大道化育出凶恶的虎狼之类,又化育出比虎狼还残暴的昏暴之君,同时,却又使贤德者如颜回、大才者如冉求短命而亡,大忠若伯夷、叔齐饿死首阳山,如此惩善扬恶的道,如何又能称为尊贵?这里也可以看出宗密的价值追求。

三是道本论的内在理论矛盾。道家又把道的特性理解为遍,即普遍性,而这种常、遍之道从逻辑上稍加分析,即可看出其非,“若以自然常、遍之道为因,能生万物,此是邪因”(《圆觉经大疏》卷中之一)。理由是:

“若法能生,必非常故。”(同上)如果万法是从道体中产生的,那么这个能生的道体也像被生者一样,在时间上就有一个开端,这就不是“常”了,而根据佛教的理论,能生者,必是没有“常”的特性的,比如四大,四大能生,然“四大亦无常”(《圆觉经大疏》卷七之上)。

“诸非常者,必不遍故。”(《圆觉经大疏》卷中之一)既然“常”的特性不能成立,那么“遍”的特性自然也不能成立,大道不能普遍存在于一切事物之中。

“诸不遍者,非真实故。”(同上)道的“常”、“遍”二性都不能成立,大道作为人的本质,就是一个不真实的存在,人不能归结为道。

除去这三种矛盾,宗密还从道的生成特性,提示其内在的理论困难:一是一因何能生多异果?“本末既是无异,一因何能生别异多果?”(同上)特别是在人的社会生活领域,同一个道体为什么产生人之愚智贵贱、贫富苦乐等多方面的不同结果?二是道既

能生物，应该一时顿生、遍生，而不应该依赖不同的条件而生，“若能生者，应顿、遍生，若待时及缘方能生者，则自违”（《圆觉经大疏》卷中之一）。而儒道的生成论恰恰是讲究条件的。

自然论作为人的本质，也存在着诸多的矛盾，主要体现为两点：

一是理论和现实之间的矛盾，即自然论和自然界、社会、人生领域之现实存在状况的矛盾。自然论讲万法自然生成，不需要条件或因缘，那么，第一，一切不存在条件关系的任何事物之间，都应该可以相互生化，“石应生草，草或生人，人生畜等”（《原人论》）。事实却并非如此。第二，万物应该是时时处处能生化，不受时空条件的限制，“一切时处应常生”（《圆觉经大疏》卷中之一）。但实际上万物都是待时而生的，都有时令。

二是自然论和社会实践之间的矛盾。自然论不讲条件，但儒道两教在其社会生活实践中却又大讲条件，依丹药而致神仙，依贤良而致太平，依教习而致仁义，这都与自然论相违。进一步而言，善恶都是自然而成的话，也应该是人的力量难以改变的，但圣人却又要进善弃恶，尊贤贱愚，录美弃丑，好富疾贫，这些价值选择，不也是违背“自然”这一本原的本性吗？再说，由“自然”所决定的社会现实，是它带来了善少恶多、贵少贱多、富少贫多、美少丑多的实际现状，这样的理论有什么积极意义呢？现代学者常批评佛教缺乏社会伦理，自古以来对佛教的批评实际上也指责佛教不讲社会伦理，但从宗密的此番讨论，应该看出，佛教伦理，禅宗伦理，也是非常关注社会伦理的。

元气论以元气来说明人和世界的本质，宗密认为，这一理论至少有三方面的缺陷：

一是不知人生的前世之存在。元气论主张，人的认识能力是在元气的基础上产生的，而依照佛教的看法，人的认识能力是从

其前世承传下来的，因而也是先天性的，因而，儒道根本不懂得前世的存在。如果说不存在前世，那么还有一些问题要解决：第一，婴儿的认识能力从何产生的，为什么婴儿一生下来就能“爱恶骄恣”？（《原人论》）这正是一种本有的宿习，即先天的认知能力；第二，人又为何要学习？既然认识能力从元气产生，那么人不需要通过学习，自然就能从元气中产生知识，“五德、六艺悉能随念而解”（同上）。事实上，这些知识，不经学习就不能具备，所以圣人要重教化，但这在方法上却是和元气本体相违背的；儒道也许会用“感物”即对事物的反映来说明认识的产生，宗密认为，这仍然无法解释婴儿认识能力的产生问题，再说，如果有人通过感物能产生认识，那么为什么木石不能这样呢？你可以回答，木石“无知”，但元气也无知，为什么就会产生有知之人？

二是不知人生的后世之存在。儒教以为，人之生是气聚而生，人之死是气散而死，这不能解释灵魂的存在问题，“谁为鬼神而灵知不断乎？”（《圆觉经大疏》卷中之三）而在佛教理论中，鬼神的存在正是证明后世存在的依据。从元气论得出没有后世的结论，但民间流传的许多传说，则又证明儒道只承认现世是一种不完备的理论体系。实际上儒家又是非常重视祭祀的，既无后世，为什么又要祭祀，因为祭祀的基础，就是承认鬼神的存在，承认鬼神的存在，也就是承认人有后世，这却和元气论的原则相违背了。

三是元气作为人和世界的本原，缺乏“性”的成分，这个“性”，指知，即智慧、认识能力等特性，佛教讲的本体，都是有这种特征的，不论是真性、圆成实性，都是如此。没有知的元气，如何能够产生出有知之人？

天命论是以天的意志和命运的力量说明人和世界的本质，“贫富贵贱，贤愚善恶，吉凶祸福，皆由天命”（《原人论》）。宗密认

为,天命论有如下的难题需要回答:

一是天命为何不公?社会的现实是贫多富少,贱多贵少,乃至祸多福少,天之赋命为何如此不公?生活中又常有无行而贵,守行而贱,无德而富,有德而贫的现象,为什么有道德的人和无道德的人在物质生活方面会完全相反?天的赏罚为何如此不公?

二是生命的生存过程为何那么残酷?儒家讲生生是为大德,但事实是,生生的状况根本不存在,动物之间是弱肉强食,人类之间有战争,如此残酷的事实都是天命所造成,那么天命不是大德者,而是大贼了。

三是圣人为何责人不责天、赞人不赞天?大凡对于恶的现象,圣人都是批评人而不批评天,依天命论,恶是天命所为,责恶应责天命才对;对于善的现象,圣人却又只赞美人却不赞美天,依天命论,善亦是天命所为,赞善应赞天命才对。宗密认为,这说明圣人也在违背天命。

宗密的这些批评,虽然充满了逻辑上的许多诡辩,但确实可以看出,佛教的逻辑思维能力确实有其超出儒道之处;同时也可以看出,佛教伦理、禅宗伦理对于人生、社会的关怀。

依宗密的意思,只有如此粗浅理论体系的儒道两教,自己把一些根本的问题都没能说清楚,就没有资格评说佛教,更不能容忍其批评佛教。但从佛教的立场看,儒道两教虽然是迷执之教,却也有其存在的意义,有其适应的领域,也和佛教有可融通的地方,宗密批评儒道的原则,也是“破执不破教,破解不破行”(《圆觉经大疏钞》卷七之上)。不否认其教化的作用,只批评其不符合佛教的见解“但破谬执万物生因,不责劝行五常道德”(《圆觉经大疏》卷中之一)。只批评其本体论上的错误观点,不否定其道德规范,“策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行”(《原人论》)。因此,宗密在哲学层面或道德本体层面批评了儒道;又在

具体的伦理规范层面融合了儒道,有四条主要意见:

一是教主的设教本怀的相同,“孔、老、释迦,皆是至圣,随时应物,设教殊途,内外相资,共利群庶”(《原人论》)。儒道是外教,佛教是内教,三者内外互为补充,都对人的道德教化有积极的意义。

二是佛教的五戒与儒家的五常完全一致。不杀生、不偷盗、不淫欲、不妄语、不饮酒,和儒家的仁、义、礼、智、信五常的道德要求完全相同。

三是佛四德和乾四德完全相同。宗密把佛四德解释为常、乐、我、净,也是道德理想境界之涅槃四德;乾四德指元、亨、利、贞。两者的相同,一方面体现为佛和乾,都是各自思想体系中的最高层次的概念,具有本体的意义;佛四德和乾四德所要达到的价值目标是一致的,虽然表述的概念不同,“元、亨、利、贞,乾之德也,始于一气;常、乐、我、净,佛之德也,本乎一心。专一气而致柔,修一心而成道”(《圆觉经大疏·本序》)。成道是成就佛教的道德理想境地;致柔则是老子的说法,代表的也是回到人的本真状态,即婴儿状态,赤子之心状态,这也是道德的完美状态。

四是在孝的观念上的一致性。儒佛都讲孝,只是佛教的孝要比儒教的孝更为完善。

宗密的观点,既有批评,也有融合,代表着佛教界对传统文化的最为全面、深入和具有理论性的回应。

3. 契嵩的回应

宗密代表着禅宗界对佛教所受批评的根本性回答,从本体的层面厘清三教关系。而云门系明教契嵩(1007—1072)禅师又针对一些具体的观点,提出了自己的看法,有些观点是历史上多次重复过的,但他特别针对韩愈对佛教的批评而非之,因为韩愈

的批评是最有代表性者之一。

对于儒佛关系，契嵩曾作过一篇很有名的文章，《原教》，这是采用了唐代以来的“原”学的方法。韩愈作有《原性》《原人》《原道》等，宗密作有《原人论》，契嵩再来原“教”，探讨什么是教化的本质。最根本的教化应该是什么？其中最根本的观点是“以五戒、十善，通儒之五常”（《辅教篇中·广原教》）。以这一观点否定儒道对佛教的贬毁，同时说明儒佛融合之理，“圣人为教不同，而同于为善”（《辅教篇上·原教》）。儒佛都讲诚，都讲斋戒，都讲推德，都讲忠，“同诚其心，同斋戒其身，同推德于人，以福吾亲，以资吾君之康天下也”（同上）。对于批评者常用的观点，即削发不娶之议，契嵩认为，出家人自己虽然不娶，但以其德而帮助父母，虽然削发毁形，但以其道而帮助亲人。这种观点虽然早在《理感论》中就有了，但此时重申此义，仍不失其护教的意义。

对于韩愈的批评，契嵩作有《非韩》加以反驳。他对韩愈的思想从根本上去分析，认为可以用“拘且浅”来评价，这和胡适在《中国哲学史大纲》中用唐代第二流的学者来评价韩愈等人是相似的。契嵩特别指出韩愈在其《原道》中所讲的“仁与义为定名，道与德为虚位”一说，“思之不精”。道德既以仁义为内容，如何是虚？道德既然是虚，如何又能求其“原”？也可以看出儒学和佛学在思维水平方面的差距。韩愈称佛教徒以及道教徒道德人格低下，不受人尊重，“入者主之，出者奴之，入者附之，出者污之”（《原道》）。契嵩反驳说，佛教徒和道教徒难道会使人们恶贱到这种地步吗？实际情形是，出家人出出入入，“人敬之而不敢欺”（《非韩上》第一）。为什么会如此受尊重？因为他们道德高尚，人品高洁，以诚心入道，清净慈惠，达到高远境界者，则成为殊胜的圣贤，达到稍近的境界者，也是个上等的善人。

4. 三教合一思想的广泛流行

在宋明禅宗发展中,禅一直在坚持融合,这些融合包括三教融合、禅教融合、禅净融合,甚至是禅密融合。三教融合是处理佛教和儒道的关系,其中也包含着政教关系的内容。随着历史发展的延续,这种融合却有着越来越强烈的趋势。这也说明,禅宗是以其全部的历史来和儒道两教对话沟通,其中的重要内容,就是在道德观上的沟通,以期取得儒道两教,特别是儒教的理解,足见其意之诚。而禅门中有的融合论者甚至以儒学的立场来会通儒佛,这也从一个方面体现了禅本身在后来的衰落。

禅门中关于三教合一,有一则最著名的故事,有一幅最著名的图,有一段最著名的话,这里分别述之。

最著名的故事,当和傅大士(傅翕)有关。傅翕(497—569)当然不是宋以后的禅僧,而是梁代尊宿,放在这里谈不一定合适,但他的故事有其代表性意义,故要一叙。“士一日披衲顶冠跣履朝见,帝问:是僧耶?士以手指冠。帝曰:是道耶?士以手指跣履。帝曰:是俗耶?士以手指衲衣”(《傅大士》,《指月录》卷二)。这一故事不见于《景德录》,也许是托名故事,反映出明代禅界的三教融合观。

最著名的图,是三教图。此图一般有两种内容的版本:一是把孔子、老子和释迦牟尼三圣之像画于一幅图中;另一是把佛印了元、苏轼(东坡)和黄庭坚(鲁直)分别代表佛儒道画于一幅图中,此或称《三酸图》,内容是苏轼、黄庭坚到金山寺同访佛印禅师,并出去同品桃花醋,三人同尝一种醋,却各自滋味不同。

最著名的话,是明末四大高僧之一的憨山德清(1546—1623)的一段话:

为学有三要：所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世、出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则谓之而已。（《说·杂说·学要》，《憨山老人梦游集》卷三十九）

宋代推动三教合一思想的，首先是明教契嵩，他写有《中庸解》，详尽研究儒家的伦理规范，以中庸为儒家伦理体系中的最基本范畴，“夫中庸者，盖礼之极而仁义之原也”（《中庸解第一》）。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信八种伦理政治型规范，都以中庸为基础。人如果失去中，人性就会不受约束而直接与外物相接触，由此而出现情，喜、怒、哀、惧、爱、恶等七情由此而生，各种欲望随之出现，礼乐刑政仁义智信的作用，就是情和欲的发生。礼的作用，是分清上下内外，使得喜悦者不敢随便表示其亲，忿怒者不敢随便表示其疏；乐的作用，是通过雅正平和之音，对人之情施以熏陶，使得喜悦和欲望，都不至于变成淫佚；刑的作用，是以惩罚手段，使得发怒者不至于由此而成恶；政的作用，是通过其赏善罚恶的功能，使得哀痛者可以得到申诉，恐惧者可以得到鼓励；仁的作用，是教导人们能够宽厚容物；义的作用，教人做事都能适宜，不过分；智的作用，使人能够懂得疏通变化；信的作用，使人诚实无欺。这样，中庸的要求，是使人的情感的表现，不至于超越道德规范的节制，人的行为表现，不至于失去教化的内容，是所谓“情之发，不逾其节；行之修，不失其教”（同上）。儒佛两教，一治世法，一治出世法，都是圣人之教，“儒者，圣人之治世者也；佛者，圣人之治出世者也”（《辅教编上·原教》）。

契嵩还持传统的儒为入世、佛为出世说，但明代禅僧永觉元贤（1578—1657）则更进一步，强调佛教也是入世的，儒教正是出世的，“人皆知释迦是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入

世,不能出世也;人皆知孔子是入世底圣人,而不知正出世底圣人,不出世,不能入世也”(《永觉和尚寤言》卷之上)。这将入世和出世统一了起来,以此证明儒佛的调和。

元贤提出儒释同源说,明末四大高僧之一紫柏真可(1543—1603)也持此说,并进一步说明,此源即是心,三教不同的地方,是名称,相同的地方,是心。名是虚,心是实,“心也者,所以能儒、能佛、能老者也”(《紫柏尊者全集》卷九)。也就是说,三教在本质(心)上是相通的,只要掌握这个心,任你是佛,是儒,是道,都能契入真理。所以,学儒,要真得孔子之心;学佛,要真得释迦之心;学道,要真得老子之心。真到了这一步,就不会以儒非佛非道,以道非佛非儒,以佛非儒非道。

二、禅宗伦理的建构

佛教是伦理型的宗教,禅宗尤其是伦理型的宗教。禅宗有其自身的体系性结构,而对禅宗伦理的具体内容的探讨,则要有一个历史的眼光,也就是说,禅宗伦理有其一般的原理,但各个时期又有不同的体现。这种历史的探讨首先可以追溯到早期的禅学。在早期禅学的各种禅修法门中,体现出道德修养的内容,习佛习禅,也意味着修习道德。自达摩开始的中国禅宗,则更明显地凸显出伦理的特色,从达摩到弘忍,各有特色,而惠能的南禅则建立了禅宗伦理的基本体系和具体规范。后惠能时代的禅宗伦理在此基础上有所发展,更具个性,特别是百丈清规的制定,确立了禅宗伦理的制度化原则。

1. 伦理型的禅宗

禅宗当然可以从多方面去理解,可以从哲学、美学、文化心

理学、生活方式等角度去理解。但必须明确的是，禅宗首先是一种宗教，而辅助其宗教作用的，又首先是道德学说。因此，在宗教的形式下，禅宗最为突出的一个内容，是其伦理思想，禅宗也是伦理型的宗教。

禅是什么？依丛林中标准的看法，禅不可说，非语言文字能尽。但退一步而言，在相对的意义讲，禅还是有可以言说的成分，比如，可以把禅理解为“定慧之通称”（宗密之语），是修行体系和理论体系的统一。从伦理学的角度看，其修行体系涉及道德修行方法，其理论体系涉及具体的道德学说，禅宗伦理的最基本的内容，就由这两部分构成。用中国传统的儒家伦理的概念来比较，相当于儒家伦理的行和知的内容。只是禅宗讲定和慧，不是将此看作并列的两个方面，不是说如车之两轮，缺一不可，而是如惠能所言之定慧等，定中含定慧，慧中含定慧，是定和慧的高度融合，这是禅宗伦理的本质意义和核心内容。以此为基础，又融入戒的内容，比如惠能的无相戒，百丈的丛林清规。相对于传统的戒定慧三学，禅宗讲戒禅的统一，也可以说是戒定慧的融合之学。扩而言之，又融摄布施、忍辱、精进的内容，而构成禅宗伦理的六度纲目，以此为原则，人们根据不同的“境遇”而实现禅宗伦理相应的具体德目，使禅宗伦理体现出更为广泛的适应性。由此可知，禅宗伦理的内容，是从核心层向具体层发散的，是一般原则和具体原则的统一，也是原则性和灵活性的统一。

作为一种学科体系，禅宗伦理又有其内在的逻辑结构，至少有如下方面的内容。第一，对于伦理学基本问题的探讨，这就是善恶问题。第二，对于道德关系的探讨，其中包含心性问题，具体讨论的道德关系有：人和佛的关系，人和自然的关系，人和人的关系或人和人的关系，人自身存在的精神与肉体的关系。人与佛的关系是宗教伦理中最为基本的道德关系，宗教伦理的一般

原理表述为人和神或上帝的关系,宗教伦理通常是在这一关系的决定作用下阐述其他的道德关系原则。一般认为道德关注的是人与人的关系,而佛教伦理对于人和自然的关系也有探讨,人类社会的发展证明,这种看法是非常超前的。当代伦理学必须讨论人与自然的关系,已成为常识,并发展出相应的伦理学分支。第三,道德制度论,禅宗制定的各种戒律,禅宗遵循的戒律,集中体现出禅宗伦理的具体内容,特别是劳动伦理的提出,具有特殊的意义,对戒律的强调也反映禅宗对于伦理制度化的重视。第四,道德修行论,禅宗伦理涉及的各种修行方法。第五,道德认识论,禅宗伦理对于如何认识道德本体的观点。第六,道德生活论,日常的具体化的道德行为的体现方式,是道德修行和道德认识的具体化。禅宗强调禅是生活,平常心是道,因此并不刻意追求某种形式化的规范性的修行生活,而是结合每人的日常生活行禅修;对于道德认识,也主张在具体的对象上体认道德本体。第七,道德教育论,禅宗伦理对于如何让受众接受道德教化,如何有针对性地施行道德教育,有着丰富的经验,有着不同的教育理论。研究中国教育史,如果不研究禅宗的教育方法,是一重大缺陷。第八,道德境界论,是禅宗对于理想的道德境界的设想。佛当然是觉悟者,是道德楷模;历史上的高僧大德,当然也是道德境界的体现者。但禅宗伦理要求的,不只是成佛作祖,更是超越祖,实际上强调的是成就具体的现实的人生,成佛在于成人。这些问题,可以归纳入形而上(善恶问题、道德关系论)、形而中(道德制度论)、形而下(道德认识和道德修行论)以及三者融合之整体(即道德生活论,道德教育和道德境界也可以涵括其中)的不同结构。

禅宗当然也是一种哲学,但禅宗也不是为哲学而讨论哲学,禅宗的目的,不是在于专门探讨哲学中形上的、知识论的、逻辑

的问题,而是通过这些问题证明人生的解脱之道。因此,佛教和禅宗中的三世六道轮回说、因缘说、空观等理论,都成为论证禅宗伦理的基础理论。这也使得禅宗伦理具有极强的哲学思辨色彩,特别是禅宗哲学中遮诠,即否定性方法的运用,使得禅宗伦理更带有“玄远”的特色。

2. 禅观的伦理意义

自菩提达摩传禅,达摩至弘忍以禅立宗,惠能立禅宗南派之前,禅作为一种修行方式,一直在中国佛教中传播,或者说,中国佛教一直在传播印度佛教中的禅观;只是这种禅从道信开始,中国化的特色更为明显,到惠能的禅,则完全可以称为中国禅了。禅在中国的存在和发展,体现为译经、师承、修习等形式。译禅经的工作,自安世高开始,在东晋十六国时期,罗什成为禅典翻译代表。对禅法的师承,慧观和慧远都是最早期的重视者,习禅的方式,以慧远的群修和僧群的独修为典型。禅法流行的区域,东晋南北朝时期,则有长安、淮北、江东和庐山等地。北朝和隋代,大致有五类典型的禅法:一以僧稠为代表,为北朝禅法之“显学”,影响最大;二以达摩为代表,在民间展开;三是天台宗的禅法;四是神异类禅法;五是头陀禅。体现出禅观的多元性。中国的禅法,在多元的基础上,由小乘禅向大乘禅发展,由定慧分修向兼修发展,由渐次修行向圆顿之禅发展。惠能的禅观正是在这种背景下生长,承达摩以来禅脉,从教下禅向教外别传之禅发展,从定慧双修向定慧等一发展,从融渐之禅向唯顿无渐之禅发展。

这里想要说明的是,在禅的历史发展过程中,特别是禅宗之外的各种禅观所修习的禅法之中,也可以从伦理的角度对之作一番探究。禅观,也是禅的道德修习方法。陈隋之际的禅法,以

僧稠和天台为盛，此处以这两种禅法说明禅观中的伦理内涵。

僧稠的禅法，是四念处法，依《涅槃经》而修四念处。在修四念处法之前，须修五种禅观，即五停心观或五门禅，五种清除世俗欲望而使心清净的方法：不净观、慈悲观、因缘观、界分别观、数息观。这些禅观都具有相应的伦理意义，基本精神是消除由于人们的我执而产生的各种恶。

人心中的三毒，三种最大的恶，是贪、瞋、痴，五门禅对此有专门对治之法。对治贪欲多者特别是淫欲炽盛者用不净观，“淫欲多人，习不净观”（《坐禅三昧经》卷上）。通过观自身他身的不净而对色身生厌恶之情，灭却淫欲，观身从脚至顶，从外至内，充满污秽，无一净处。多淫欲者有七种贪爱，或爱色，或爱端正，或爱仪容，或爱音声，或爱细滑，或爱众生，或前六都爱。对此不同的贪爱，不净观中都有具体针对性的观法。淫欲为贪欲中最恶之欲，万恶之首，被列为首要的对治之欲。对治瞋恚，用慈悲观或慈心观，“若瞋恚偏多，当学三种慈心法门”（同上）。观想通过与乐拔苦而带来的喜悦。瞋恚是基于有我而产生的仇视和伤害他人的心理，消除瞋恚的方法，就是要以无我心为基础，施慈爱心，不但给自己所喜好的人以快乐，慈及亲爱，也给自己的憎恨者以快乐，慈及怨憎，从这种慈心施与中体会快乐。特别是慈及怨憎的修行方法，反映出禅宗伦理中以德报怨的道德胸襟。对治愚痴，用因缘观，“若愚痴偏多，当学三种思惟法门”（同上）。所谓的思惟法门，就是指因缘观，观想十二缘起，体悟由于无明、愚痴所造成的生死流转之理，从而消除无明。对治我见，用界分别观，我见是对我和我所的执著，凡有烦恼者，必有我见，我见又是其他一切错误见解的原因。界分别观或无我观是通过观想十八界中诸法都是由地水火风空识之六大和合而体会诸法无我之理，比如观身，身是地耶？是水耶？是火耶？是风耶？是空耶？是识耶？

六大无主，身亦无我。数息观对治散乱之心，具体地说，是对治心的寻和伺两种状态：寻是对事法的较为粗略的思考，“心之粗性名寻”（《俱舍论》卷四）；伺是较为细密的心理活动，“心之细性名伺”（同上）。都体现为对事法的执著心。通过数呼吸之出入，使心定于一境，是一种调息法门。

四念处为身念处、受念处、心念处、法念处。身念处是观色身的不净，“观见种种不净，充满我此身中”（《中阿含经·念处经》）。对治的是以人生为净的“净颠倒”，消除我执。受念处（《中阿含经》中称觉念处）观人生是苦，对治以人生为乐的“乐颠倒”。心念处是观心的无常生灭，对治以人心为永恒的“常颠倒”。法念处是观诸法空幻无我，对治以为诸法有我的“我颠倒”。以此四念处，表明世俗世界的无常、痛苦、无我、不净，展现理想的道德世界之常乐我净。

天台的禅法，是圆顿之禅，但正如圭峰宗密所言，达摩未到，诸家所解禅法，都是四禅八定，天台禅法的“趣入门户次第，亦只是前之诸禅行相”（《禅源诸集都序》卷一）。也就是说，天台禅法的入门次第，也不出四禅八定式的禅法。四禅八定乃是修行的渐次深入过程：惑识的不断灭除过程，各种功德的不断证得过程，也是思想的不断净化、道德的不断提升过程。天台宗的小止观法门实际上就是这样的入圆顿禅法的方便次第，从中可以明显看出其道德层面的意义。

小止观法分为十门，即具缘、诃欲、弃盖、调和、方便、正修、善根发、觉魔、治病、证果。

具缘是指修习止观先要具备的五种外部的条件，即持戒清净、衣食具足、居闲静处、息诸缘务、近善知识。首先强调的是要持戒，而戒正是道德规范的制度化。又强调亲近善知识，善知识是得道的高僧，也是禅伦理的化身。

欲是去除五欲,五种肉体欲望,对心外五尘所生之贪欲心,即色欲(对男女形貌的贪爱)、声欲(对音乐之声及男女歌咏赞诵之声的贪爱)、香欲(对男女体香及其他香味的贪爱)、味欲(对各种食物美味的贪爱)、触欲(对男女体肤之触觉的贪爱),其基本价值导向是寡欲乃至禁欲。

弃盖是弃绝五种染污心,五种不良的心理活动,这些心理活动能够盖覆自心真性或道德本性,是为盖。弃贪欲之盖(弃除心内之意根所生之欲)、弃瞋恚盖(瞋恚是失佛法之根本、堕恶道之因缘,法乐之冤家,善心之大贼,所以须除)、弃睡眠盖(内心昏暗为睡,五情暗蔽,委卧睡熟为眠,睡眠如死,无所觉知,能破涅槃解脱,所以须除)、弃掉悔盖(掉为掉举,内心躁动不安;悔是追悔,对已作之事心怀忧恼。掉悔都能障碍涅槃,所以须除)、弃疑盖(特指除三种疑:疑自身、疑师、疑法)。

调和是调整和适,调和五事,即调饮食、睡眠、身、息、心。

方便是进入禅修应该具有的精神准备,有五方便,即欲(志向或誓愿,志于离恶向善)、精进(坚持禁诫,专精不废)、念(经常思量,思量禅定对于除恶向善的作用)、巧慧(能够具有区分世俗之快乐和禅定之快乐的轻重得失)、一心分明(明确区分善恶,并一心修行,向善除恶)。

正修是具体的修行方法。

善根发是指通过正修止观法门而能够开发自心的道德善性,对外能持布施、持戒、孝顺父母尊长、供养三宝及有德学者,对内能开发各种内善根,如属五门禅之息道善根、不净观善根、慈心善根、因缘观善根、念佛善根。

觉魔即觉知魔事,能敏锐地觉察各种魔障,包括内心之烦恼魔,即道德层面的各种恶,从而能够及时遣除之。

治病是指修习止观能够治疗肉体因地水火风不调和而生的

病痛。

证果为成就正果，也是在道德上达到的相应的境界。

3. 早期禅宗对伦理的关注

早期禅宗，从达摩到弘忍，在伦理观上有一个发展的过程，逐渐向中国禅宗伦理特有的规范过渡，基本的发展轨迹是从理行并重到戒禅并重再到农禅并重，从个人的伦理生活向僧团的伦理规范，特别是向社会伦理发展，由此也显现出禅宗的生命伦理、社会伦理特色。

第一，达摩禅的伦理特色：二入四行。

禅宗初祖菩提达摩理行并重的伦理观，这是强调道德意识和道德行为的结合，既强调理入，也注重行入，以此为趣入道德境界的根本方法。理入，是在对道德本体的认识基础上，所形成的稳定的道德意识，以理入，确立修行的目标，形成坚定的信仰，产生道德自觉。行入，是在理入基础上的道德践履，用具体的行为去成就道德理想。重理轻行，缺乏真参实证，使你能够对禅的伦理原则从理论上表述得非常清楚，但对你本身并不能产生实际的道德利益，不能真正证成正果。有行无理，缺乏对道德本体的深切认识，缺乏在这种认识基础上所形成的正确的道德理念的支持，你的修行，很容易产生盲目性。因此，达摩已经指出了认识和实践相结合对于道德建设的重要性。

达摩对于理入的讨论，实际上涉及到道德本体及其存在状态，修行的根本方法问题。

理入者，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了，若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符，无有分

别，寂然无为，名之理入。（《菩提达磨略辨大乘入道四行》，
《景德传灯录》卷三十）

“含生同一真性”，也就是一切众生都有佛性，都有至善的道德本性，都能够成就道德理想。真性或佛性，就是人的道德本性。这种本性的存在状态，是被人的妄念，或者说是恶，所覆盖，因此在修行上，就要通过特定的方法来去除妄念，这种根本的方法，就叫壁观。壁观的外在形式，是坐禅；内在的要求，是使自心趋净离染，趋善离恶。具体的修行方法，达摩提出四种，称“四行”：报冤行、随缘行、无所求行和称法行。

报冤行显现的基本伦理原则，是如何正确对待人生的苦难：

修道人若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限，今虽无犯，是我宿殃恶业果熟，非天非人所能见与，甘心忍受，都无冤诉。……此心生时，与理相应，体冤进道，故说言报冤行。（同上）

这反映的是佛教伦理中忍辱的品格，而其理论基础是因果报应论和业感缘起论。人的业力为因，产生相应的果报，这要求人们应该为自己的行为负责，因为这既是对自身现世的生命负责，也是对来世生命的负责；人们应该独自承受行为的结果，既要承受前世行为的结果，也要承受现世行为的结果。当这种结果来到时，如果是恶的结果，不应该对自身之外的原因有所怨言，自作自受。

随缘行显现的基本伦理原则，是如何正确对待人生的欢乐：

众生无我，并缘业所转，苦乐齐受，皆从缘生，若得胜

报、荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行也。（《菩提达磨略辨大乘入道四行》）

这反映了佛教伦理中特有的平和的心境状态。不动心，这里的基础理论也是业感缘起论。业，既是导致自己痛苦的原因，也是导致自己快乐的原因。当人生的欢乐来到时，只表示人以前所做的善业因缘；而当这种业力的作用消失后，欢乐也将随之而去。所以，人生应该正确对待荣誉，不去刻意追求荣誉，得失随缘。

无所求行显现的基本伦理原则，是如何正确对待自己，对待所处的世界：

世人长迷，处处贪著，名之为求，智者悟真，理将俗反，安心无为，形随运转，万有斯空，无所愿乐，功德黑暗，常相随逐，三界久居，犹如火宅，有身皆苦，谁得而安？了达此处，故舍诸有，息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判知无求真为道行，故言无所求行也。（同上）

这里体现出的是一种无私无我的道德境界。达摩以我法皆空的立场支持这一观点，去除对于自我的种种执著，试想以一种无我之心对待自我，还有什么样的道德境界不能达到？人生的根本三种烦恼之恶为贪、瞋、痴，而贪欲又是三毒之首，恶中之恶。达摩在此专门讨论如何对治人生之贪欲，他实际上是要求人们能在人生观上和世界观上建立起对于人和世界之本质的根本立场，即空的立场。世人常以人我是实有，人的感觉是实在的，欲望的需要和满足是实在的，人所面对的世界也是真实存在的，是我满足欲望的宝贵场所，不愿意出离这个世界。而从空的立场看，人

只是一个空幻的假有，如果执之为实有，一切痛苦即由此而生；世界也是空，如《法华经》所称之为“火宅”，人必须脱离此火宅，才能得到解脱，但人们却生于其中，以此为乐，身心受火烧而不知其苦。达摩要求，人们应该认清自我的本质，认清世界的本质，不为我求，不增我苦，一切个人的名誉、地位、财富之类世人视作人生成功标志的对象，都不贪著，都无所求。在无所求中，实现对道德本体之“理”的亲证。这从本质上讲，也是一种生命伦理观，即如何尊重生命？如何使生命的存在更有意义？如何不使生命受到无谓的干扰？如何保证生命之高尚的道德质量？

称法行显现的基本伦理原则，是如何依真理而修行，依伦理的最高原则而修行：

性净之理，目之为法。此理众相斯空，无染无著，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行，法体无悭，于身命财行檀舍施，心无吝惜，达解三空，不倚不著，但为去垢，称化众生，而不取相，此为自行；复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五亦然，为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。（《菩提达磨略辨大乘入道四行》）

称法行，要求依理而行，依据道德认识而指导修行，修六度法门，即布施、持戒、忍辱、精进、智慧、禅定。达摩以布施为例讨论了六度行的基本原则：自觉、觉他。一般理解的布施，有财施和法施两种，前者是施舍财物，后者是传播自己对于佛教的正信的理解，以法化人。对于前者，达摩要求以自己的生命和财物时刻施舍，毫不吝惜。有时，为了维护社会的正义和公平，需要人们付出鲜血和生命的代价，这就不仅要求人们有坚定不移的道德信念，更

要有实现这种信念的坚强的勇气。达摩实际上把这个问题揭示出来了。个人成就了道德理想，还应该推行于他人，行慈悲之心，以深切的同情体察他人的痛苦，以宽厚的关怀，与乐拔苦，帮助他人得到解脱。

我们可以把这些理解为达摩的伦理规范：真性、舍妄归真、壁观、报冤、随缘、无所求、称法、六度，以及支持这些伦理规范的哲学层面的也带有伦理特征的概念：因果、业报、空。

第二，慧可和僧璨禅的伦理特色：理事兼融和寂照妙用。

二祖慧可的禅法，依《续高僧传》的记述，为“理事兼融，苦乐无滞，而解非方便，慧出神心”（《慧可传》，《续高僧传》卷十六）。理事兼融，是一个佛教哲学的理念。从伦理的层面看，理，是道德本体；事，是道德本体的体现。既要有对道德本体的体认，又要在具体的道德行为中体现此理，本质上是和达摩理行二入相似。苦乐无滞，则相当于达摩的报冤行和随缘行，慧出神心，也是讲，心是道德的本体，一切道德规范和智慧都自心出，此心就是佛心，“观身与佛不差别”（同上）。众生从本质上讲，心中都包含有完善的道德律。

僧璨的禅法，依《舒州刺史独孤及赐谥碑》^①所记，为“以寂照妙用摄群品，流注生灭，观四维上下，不见法，不见身，不见心，乃至心离名字，身等空界，法同梦幻，无得无证，然后谓之解脱”。这种描述使僧璨的禅法更多地带有分灯禅的特色。这里体现的观点，僧璨是以般若空观为其基本禅法依据的，实际上禅宗对般若的重视是从四祖道信开始的。从伦理的角度看，僧璨着重谈到了道德修行问题，即无修之修。一切皆空，人的一切欲望、执著的

^① 转引自吴立民主编《禅宗宗派源流》，中国社会科学出版社1998年8月版，第45页。

对象都是空,在无修中,达到无我的境地。这和被后人视为是僧璨所作的《信心铭》中表达的观点是一致的。《信心铭》中还特别提出,“不识玄旨,徒劳念静”,以后对单纯的修行提出批评,主张对于道德本体(玄旨)之认识的重要性,实际上也是达摩二入并重的思路。

我们可以把这些理解为慧可和僧璨的伦理规范:理事、苦乐、无得,以及支持其伦理观的空的观念。

第三,道信禅法的伦理特色:戒禅一致的开创与劳动伦理的奠基。

根据印顺的研究,道信(580—651)的禅法是“戒与禅合一”的。^①戒本身是伦理规范的集成,以防非止恶为目的。戒对于伦理的意义,是为伦理建立起他律的规范,强调道德建设中的制度性和道德生活的强制性。这对于禅宗伦理来说是开创性的,在惠能,在怀海,都对此问题非常重视。禅的方面,道信持一行三昧,是为念佛禅。关于这一点,印顺归纳为“念佛与成佛合一”。^②念佛是一种修行方法,念佛的最终目的是成佛,念佛是对道德规范的修持,成佛是理想道德境界的实现。在道德修行方法上,道信讲究不同的针对性,不同根性的众生,采用不同的方法,可以说也是开创了禅宗就病与药的道德教育方法之先河。道信的道德生活,《传法宝记》描述为两点:一是坐禅,二是作务。“努力勤坐,坐为根本,能作三五年,得一口食塞饥疮,即闭门坐,莫读经,莫共人语。”“作”,就是作务,生产劳动,以生产劳动保证自己的衣食之源,而不是乞食,不依赖他人布施供养,这就是自力。禅宗伦理中的自力概念,反映在经济生活上,就是经济自立、自给自足,

^① 《中国禅宗史》,上海书店1992年版,第53页。

^② 同上,第57页。

这本身也是回应历史上对于佛教之经济批评。

因此,可以归纳出道信的禅宗伦理基本规范为:戒、一行三昧、作务。

第四,东山法门的伦理特色:劳动伦理的深化。

东山法门是道信、弘忍(602—674)的禅法,这里特指弘忍的禅法。弘忍禅法有两点特色:一是农禅并重,二是重《金刚经》。农禅并重,体现为不只规定劳动,更把劳动作为禅修的一个组成部分,劳动本身就是修行。《楞伽师资记》所载《楞伽人法志》中说,弘忍把禅修贯穿于日常生活的一切过程,“四仪皆是道场,三业咸为佛事”。四仪是行住坐卧,三业是身口意,农业劳动自然包含在其中。也就是说,日常生活的一切方面,都应该是道德生活,都是道德修行的组成部分。禅是生活的观点,实际上在此就开始出现。此书中又说,弘忍“役力以申供养,法侣资其足焉”。很明显,农业劳动对于保证僧团的经济自给,是多么重要。弘忍强调了僧团的自养自立。这本身也是禅宗对于社会伦理的思考,其特点在于减轻社会对于僧团生活的经济负担。而禅宗伦理本身的道德生活规范,对于社会生活中的道德导向,也有启发意义。对于《金刚经》的重视,为禅宗伦理提供了空的方法论。

因此,可以突出弘忍的基本伦理规范是:役力(作务)、空。

4. 北宗禅的伦理特色

北宗禅,这里特指神秀(?—706)的禅法。神秀的禅法的基本特色,可以突出两点:一是更注重修持,在其禅宗伦理的基本理论上,着重探讨了道德本心的状态,即如来藏状态,以及道德践履的方式;二是戒禅合一。就前一种特色,神秀有这样的讨论:

自心起用有两种差别,云何为二?一者净心,二者染心。

其净心者即是无漏真如之心，其染心者即是有漏无明之心。此二种心，自然本来具有，虽假缘和合，互不相生。净心恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，觉不受所染，则称之为圣，遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡，于是沉沦三界，受种种苦，何以故？由彼染心障超故。（《观心论》）

真如是众生道德本体，其性质为清净，其价值导向为善，具有先天性，得清净心者为圣；但真如常为烦恼缠，烦恼为染，其价值导向为恶，缠于烦恼者，为凡。

觉悟的方式，成就道德理想的方式，一般理解的是渐修，禅宗南宗一派都指责这一点，净修的方法，为看心看净，用智慧观照心的清净，磨拂烦恼之尘。但神秀也是讲顿悟的，“超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？”（同上）“一念净心，顿超佛地”（《大乘无生方便门》）。

关于戒禅合一，神秀把禅宗伦理中的佛性，当做戒的理论基础，“菩萨戒是持心戒，以佛性为戒”（《大乘无生方便门》）。在理论上把佛性和戒统一起来了，这种统一的基础其实集中体现在伦理方面，佛性是人的至善本性，戒本身反映的，就是善恶问题。

可以归纳神秀禅宗伦理的基本规范如下：真如、染心、净心、恶、善、凡、圣、迷、悟、看心、看净、自觉、顿超，等等。

5. 惠能禅学的伦理特色

惠能对于禅宗伦理来说，是一个体系的建立者，对于禅宗伦理所涉及到的基本问题，惠能都有不同程度的关注。上文在讨论惠能对佛教所受批评的回应及其三教合一的佛教发展观时，实际上已经涉及到惠能的伦理观，这里不妨再作一回顾。依照定慧

等的表述方法，可以概括为戒与禅等，众生与佛等，定慧等，世出世等。

戒与禅等，这是承继道信以来的传统，注重戒律在道德生活中的规范作用。惠能的戒，称无相戒，其内容为：皈依三身佛，四弘誓，无相忏，皈依三宝。敦煌本《坛经》中多次引用《菩萨戒经》“我本元自性清净”的观点，在《梵网经》卷下，有“是一切众生戒本源，自性清净”一句，正是《坛经》中所引，而抄“戒”为“我”，也许是误抄，而在伦理的意义上，戒和我是有相通性的：戒是道德规范之集合；我是道德之本体，两者都指向善。此句引言也反映出惠能对于菩萨戒的重视。

众生与佛等，这是从道德本性上指示人和佛的平等，人和人的平等。平等的理念，在中国文化中有多角度的理解，有政治的、经济的、心理的、法律的，也有道德的。惠能的禅宗，是从道德角度论平等，这也是孟子以来的传统。惠能提出“众生即是佛”（敦煌本《坛经》第35节）的观点，佛，和儒道的圣人一样，是完美道德的体现者。这种观点的内在意义，是人人都可以成为有完美道德的人，在道德本性和道德理想面前，人人都是平等的。

定慧等，这是对达摩二入思想的发展。二入是强调道德认识和道德行为的兼重，不可缺一，而定慧等则将两者完全统一起来，这不仅仅是一个修行的问题。惠能想告诉人们，一个高僧，必是有道德的人，必是言行统一的人。这种统一，在道德认识中，实际上体现其道德行为，不是有德无行；在道德行为中，又反映出其道德观念，不是有行而缺德。

世出世等，这反映了惠能对社会伦理的关注，在世俗伦理和宗教伦理之间，宗教伦理不是对世俗伦理的外在式的超越，即和世俗伦理完全不同的、毫无联系的，而是直接存在于世俗的伦理生活之中，或者说，直接就赋予世俗伦理以超越性的意义。在这

方面,惠能通过具体的禅学理念体现出他特殊的伦理思考:对现世间和出世间的关系,惠能强调即现世而出世,不离现世而实现出世;在生死和涅槃之间,生死代表世俗生活的世界,涅槃代表理想境界,惠能强调即生死而涅槃,不离生死而成就涅槃;在无明和智慧之间,无明代表众生的生存状态,智慧代表众生的内在本性,惠能强调没有一个纯粹的智慧境界的存在,即无明而智慧,不离无明而论智慧,智慧如果不是为了消除众生的无明,此种智慧,只是一种精巧高雅的把玩品而已;在烦恼和菩提之间,即烦恼而菩提,不离烦恼而成就菩提;最为重要的,是惠能提出了居士佛教的看法,鼓励在家修行,这特别对那些针对佛教的政治性、经济性批评来说,是最为实际的措施。

因此在惠能的禅宗伦理中,除了一些基本的伦理命题,还可以归纳出许多重要的伦理范畴:人、世人、心、自心、本心、性、自性、本性、佛性、人性、清净、菩提、般若、知、智慧、迷、念、烦恼、生死、悟、顿悟、无念、见性、思量、无相戒、自由、解脱、功德等等。

6. 后惠能时代的禅宗伦理

这里借用一个近年来大陆学术界比较时髦的用语——“后”,来概述惠能之后禅宗伦理的发展大势,即宋明禅宗的伦理特征,这一时期,既体现出多元和个性化的特色,也在此多元和个性之中体现出禅宗伦理的一般特征。

从总体上看,后惠能时代的禅宗伦理大致体现出如下的特点。

第一,伦理制度的建立。这一时期,对于伦理建设来说最为突出的事件是百丈怀海之《禅门规式》的确立,这对于禅宗和禅宗伦理本身至少有三点是应该强调的:其一,标志着禅宗中国化的制度层面的完成,因此也表示禅宗中国化的最终完成;其二,

标志着禅宗伦理的制度化 and 规范化,强调了伦理的他律特点;其三,突出了禅宗的自力更生式的经济生活,自食其力,改变传统佛教的乞食制度,体现出禅宗的经济伦理特色。

第二,强调佛和人的等同。对于佛教的境界,佛教的一般看法是追求佛境界。但是在这一时期的禅宗伦理中,抽象的佛境界被否定了,而将其理解为人的境界,佛就是人,离开现实的人生,没有佛,佛是觉悟了的人,无依之人,无求之人。这延续了惠能以人性论佛性的传统。

第三,超佛越祖的精神。对于惠能以来的众生与佛的关系,或人与佛的关系的观点,为了强化佛就是人的精神,这一时期的禅门宗师强烈反对传统的佛祖崇拜,出现了呵佛骂祖的风潮,棒喝交加的作略(教育方法)。这都是在说明心外无佛,要求学人回省自心,归家稳坐。

第四,道德和生活的结合。把禅宗的道德理想和日常生活状态结合起来,突出了禅宗伦理修行观中的无修之修,提出了平常心是道这样经典性的观点。喝茶、挑水、担柴、农作,都是道德生活的组成部分,离开此类的生活,不存在纯粹的道德修行,弱化了人们必须在重大事件中体现道德水平的传统的道德建设观,置人们于细微的日常事件中考察其道德修养程度。

第五,更广泛地融合儒家道德,特别是融合儒家道德中的孝的观念和忠的观念,从宋代开始,这一思想成为佛教发展的共识。

三、批评的延续

禅宗对于历史上的批评作出了各种回应,也对中国文化产生了很大的影响,特别是对士大夫的精神生活产生了很大影响,但

并没有消除儒教的批评,尤其是伦理层面的批评。这也说明,禅宗伦理和儒教伦理之间,是存在着某种不可调和性,存在着难以融合的现实困难。从表象上看,是儒教对于禅宗伦理某些表现方式的难以认同,实际上体现为两者宗教观和世界观的差异,体现着深刻分歧的一面。这种批评体现的时代背景,也正是儒学的上升时期,融合佛道而完成第二次复兴的新儒学时期,佛教的相对衰落时期。

1. 朱熹的批评

虽然朱熹也很喜好禅学,相传他早年赶考时,都带着大慧宗杲的语录,但这并不影响他对于禅宗的批评。他对于禅宗批评的最核心之处,是沿袭传统的观点,从伦理角度指出禅宗与儒家的冲突,并在理论上区别儒佛之间实与虚之别,特别指出禅的不立文字对于义理之学的否定。“禅学最为害道,庄老与义利绝灭犹未尽,佛则人伦已坏,至禅,则又从头将许多义理扫灭无余。以此言之,禅最为害之深者”(《朱子语类·释氏》)。此可谓朱子辟佛辟禅之中心。

佛教如何破坏人伦?朱熹的观点仍不出无父无君等论,“莫亲于父子,却弃了父子,莫重于君臣,却绝了君臣,以至民生彝伦之间不可阙者,它一皆去之”(同上)。人生所必须遵守的一切伦理准则,朱熹认为,佛教都给予否定了,这是大罪,“佛老之学,不待深辨而明,只是废三纲五常,这一事已是极大罪名”(同上)。而许多人,特别是有社会地位者,也乐于供养、信奉佛教,陷入佛教伦理泥潭而不知,“有国、家者,割田以贖之,择地以居之,以相从陷于无父无君之域而不自觉”(同上)。佛教灭了世间的人伦,却要将其带入出世的生活里去,这说明儒家人伦是去之不得的,“如佛老虽是灭人伦,然自是逃不得,如无父子,却拜其师,以其

弟子为子, 长者为师兄, 少者为师弟。但是只护得个假底”(同上)。这也从一个侧面看出了佛教伦理对于儒家伦理的吸收。

就理论层面分析, 朱子认为, 佛教伦理和儒家伦理之别, 最根本的在于, 佛教讲一个空无, 而儒家说一个实有, “儒释言性异处, 只是释言空, 儒言实; 释言无, 儒言有”(《朱子语类·释氏》)。佛教以性为空无, 以心外的事法为空幻不实, “若释氏则以天地为幻妄, 以四大为假合, 则是全无也”(同上)。“它都不管天地四方, 只是理会一个心”(同上)。佛教也以理为空, “要之, 佛氏偏处只是虚其理, 理是实理, 他却虚了。故于大本不立也”(同上)。理, 是事物本体之理, 也是伦理之礼。朱熹认为, 佛教把理或礼虚了, 自然就空了人伦。

可以看出, 这还是针对禅宗的出家修行提出的批评, 虽然惠能提出过居士佛教的方案, 但佛教的三宝之僧宝, 并不指居士。不论是佛教自身, 还是政府的宗教政策方面, 都要求佛教保持出家的僧团, 这却为儒家的批评留下口实, 加上对于空的理解之分歧, 在世界观上的分歧, 儒释之调和, 实际上是非常困难的。

2. 王阳明的佛教观

王阳明(1472—1529)在哲学或方法论的层面上融合了禅宗的心学; 在宗教层面上, 他却有着自己的佛教发展观, 这体现在他的一个未呈上的疏文中。明正德十年(1515年)八月, 阳明撰疏反对武宗的佞佛, 疏中说: “陛下果能以好佛之心而好圣人, 以求释迦之诚而求诸尧舜之道, 则不必涉数万里之遥; 而西方极乐, 只在目前, 则不必糜数万之费, 毙数万之命, 历数年之久, 而一尘不动, 弹指之间, 可以立跻圣地。”(《王阳明全集·别录一·谏迎佛疏》)这正和惠能的唯心净土、即东方而西方的人间佛教思想相同, 同惠能的顿悟论相同, 同惠能的修道而不修福论相

同。这实际上对政府的一些宗教政策提出了批评,依照这种宗教政策,佛教必然要讲出家,要花钱修寺院,而这样的佛教又必然要引起一些人的批评。王阳明这种看法,表面上是谏皇帝,实质上也是对于明代佛教发展模式的侧面批评。

3. 王夫之的批评

明末清初的王夫之(1619—1692)虽然对唯识宗的哲学思辨方法极为欣赏,但对于佛教的世界观和人生观,还是持全面批判态度的,这再次说明佛教和儒教之间的紧张和对立。

王夫之对佛教的批评之中,就包含了传统型的伦理层面的批评。他强调礼作为社会伦理的最高规范,“尊尊、贤贤之教,皆天理自然,达之而礼无不中矣”(《张子正蒙注·动物篇》)。礼来自于天的权威,是天赋的,而佛教却是要空掉这些礼,“浮图髡发,安忍无亲?”(《尚书引义·舜典四》)“裂天彝而毁人伦”(《周易外传·无妄》)。这在本质上和东汉时代最早对佛教的批评无异,但近两千年后,儒教仍然重申此理,说明了儒教在价值取向上的不可动摇性。王夫之这层批评的着重点,是强调这样的观点,即一种思想,应该为推动社会的进步而提供资源,而不是宣扬虚幻的价值观,佛教却不能为社会的进步提供帮助,“以人生为梦幻,则富有日新之理,皆可置之不思不议矣。君可非吾君矣,父可非吾父矣”(《张子正蒙注·大心篇》)。再次提出一般所认为的佛教在社会伦理层面的缺陷。

在具体的伦理观点上,王夫之也是和禅宗有分歧的。对于心性,王夫之认为:禅宗讲的心,只是人心,而不是道心,人心的作用,只是觉了能知,只具备一般的认识功能;禅宗讲的性,也只是一般的作用之性,不是体现命的天理之性。而王夫之的心,特指道心,性,特指天理之性,都是伦理意义上的。

禅宗中有一种观点是讲泛性的，佛性普遍存在，不只是存在于人，还存在于人之外的其他生命类型之中，存在于事物之中。王夫之认为，人、禽兽、草木，存在着区别，“使命而同矣，则天之命草木也，胡不命之为禽兽？其命也禽兽，胡不命之为人哉？使人而同矣，则犬之性犹牛之性，犹人之性矣”（《读四书大全说·壹心篇》）。在惠能的禅宗伦理中，应该注意到，他是十分注重在人的意义上言人性的，在大珠慧海、荷泽神会的禅学中也是如此，但这种观点并没有得到后期禅宗的全面坚持。

禅宗的佛性论，是先天的，人人都生来具足的。王夫之也批评这一点，主张人性日生日成，是后天形成的，不断改变着的，既然称为人性，只能指君子之性，而不指小人之性。按照佛性论，“不择知、愚、贤、不肖，而皆使见性”（《思问录·内篇》），是低贱之道。王夫之在这里不但和佛教区别开来，也和孟子有了分歧。

第三章

善恶问题

在禅宗伦理的体系结构中,基础理论或“形而上”的部分有两个方面的内容构成:一是善恶观,二是以心性论为核心的道德关系论。伦理学有其基本问题,对于伦理学的基本问题,学术界有各种不同的看法,比如说,有道德和利益的关系问题说,道德和社会历史条件的关系问题说,整体和部分关系问题说,人的存在发展与个人对他人、社会的义务关系说,善恶问题说。对于佛教伦理,对于禅宗伦理而言,其基本问题是善恶问题。善,同时也表示是有道德的;恶,同时也表示不道德的。道德观,最集中地体现为善恶观;道德生活,也就是为善去恶的认识和实践的过程;道德评价,也就是善恶评价。禅宗标榜超越善恶,但其基本的伦理价值取向仍是诸恶莫作,众善奉行。在善恶问题上,禅宗将其和人性或佛性问题相连,和人心的染净问题相连,显示出独特的意义。这里实际上涉及四个方面的问题:一是体,二是用,三是道德认识,四是道德践履。从人性之体的角度看,性无善无恶;从人性之用的角度看,性能含、能生善恶;从道德认识的角度看,要分清什么是善,什么是恶;从道德修行的角度看,应该为善去恶。对于这一问题,王阳明理解得非常准确,他说:“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动;知善知恶的是良知,为善去恶是格物。”

(《传习录》下)此王门四句教,对于理解禅宗伦理的善恶观非常有启发意义。

一、善恶观:禅宗伦理的基本问题

在善恶理论上,禅宗伦理与佛教伦理的一般原则是一致的,都是以善恶作为其伦理体系的基本问题,都追求为善去恶;对善的分析,都涉及到最根本的善和具体的善。禅宗伦理的善恶观实际上许多内容是来自佛教传统的观点或教家的观点,但也有自身的独特性的表述,特别对区别善恶之标准,禅家有多种解释,而更为独特的观点是不思善、不思恶之说,这其实已涉及到修行论了。

1. 善与恶:佛教的一般看法

佛教伦理的宗旨,是离恶向善。“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教”(《法句经·述佛品》)。“不放逸者,修诸善法,离诸不善法”(《俱舍论》卷四)。也就是说,佛教的根本宗旨,是通过行善去恶来成就圆满的道德理想;而这一过程所体现的,就是一个善与恶的对抗问题,如何除恶趣善问题。那么,什么是善?什么是恶?

佛教把思想观念、语言、行为的价值分为三种:善、恶和无记三性。一般地说,契合佛教教理,给自身和他人带来实际利益的思想、语言和行为是善;反之,违理背法,损害自身和他人利益的思想、语言和行为,都为恶。小乘佛教强调不损害他人利益为善;反之为恶。大乘佛教在这一标准基础上,还强调发扬慈悲心,利他为善;反之为恶。依《成唯识论》的解释,善恶应该这样理解:

能为此世、他世顺益，故名为善。人、天乐果虽于此世能为顺益，非于他世，故不名善。能为此世，他世违顺，故名不善。恶趣苦果虽于此世能为违损，非于他世，故非不善。（《成唯识论》卷五）

这是以是否顺益于（有利于）此世（现世）和他世（来世）并且最终顺益于来世的乐果为标准。人、天果报，一般认为是善的，但只顺益于现世，不顺益来世，也不能称为善。地狱、饿鬼、畜生等恶道，一般认为是恶，但只是违损现世，并不表示也违损来世，因而也不能称为恶。窥基因此而解释说：“要令此、他二世顺益，方名为善。”（《成唯识论述记》卷五末）

对于善，佛教有着不同的区分。比如说，有二种善之分，即有漏善和无漏善。前者为世间之善，后者为出世间之善。世间善是尚未断灭烦恼之善，是众生在生起无漏（没有烦恼）智慧之前所修行的善业，称为白法，具体内容有五戒、十善以及忠信孝悌等其他一切世间善法。无漏善是断除烦恼之善，“无漏有为、无为亦尔。此世、他世，违越生死，有得有证，及由涅槃获二世益，非生恶趣等，故并名为善”（《成唯识论述记》卷五末）。这种善，也称为净法。

又有四种善之分，即胜义善、自性善、相应善、等起善。“胜义善解脱，自性惭愧根，相应彼相应，等起色业等”（《俱舍论》卷十三）。胜义善是真解脱的境界，涅槃境界，终极的善境；自性善是众生本性中所本有的善性，无贪、瞋、痴，也无惭无愧；相应善是与众生自性相应的善心和善心所；等起善是“身语业不相应行”（同上），指自性善及相应善所引起的身语二业之善。由此可知佛教伦理之性善观，由善性之开发，终成善果。

又有六种善之分。这是天台宗的看法。一是人天之善，即人

天因果教层次的善,此类层次的善,不外乎五戒、十善之法。此种善,“人天报尽,还堕三途,已复是恶”(《摩诃止观》卷二下)。果报之力用尽后,还将堕入三恶途,不是至善,从这种意义上讲,实际上还属于恶。二是二乘善,也即小乘教层次的善,二乘即声闻、缘觉乘,“二乘出苦,名之为善”(同上)。此种善虽然离三界之苦,不过二乘“但能自度”(同上),不能度他,从这个意义上讲,还是恶。三是小乘之菩萨善,此类善的特征是“慈悲兼济”(同上)。但由于自身并没有断除烦恼,如同毒器盛食,食亦杀人,因而是恶。四是三乘(通教)之善,其特征是同断烦恼,但“不见别理”(同上),即不见别教中的道理,因而也是恶。五是别教之善,已见别教中道之理,因而称为善,但还带方便,不是圆见,因而是恶。六是圆法之善,为最圆满的善。但即使这一层次的善,也要做具体分析,从顺、背、达、著角度分析,顺实相之理是善,背之为恶;达实相之理为善,执著此理为恶。六善之分体现了天台宗的判教观,就其伦理的意义而言,体现出道德的层次性思想,善的层次性思想。

恶,也有不同的种类。比如有三种恶之分(与此相对而言的是三种善),三恶即三毒,贪、瞋、痴,“贪欲是恶,除贪是善;瞋恚、愚痴是恶,除恚、痴是善”(《大智度论》卷三十七)。依身语意三业之标准,有十恶(与十善相反)之分,身三语四意三(下文有详述)。就身语意三业之恶而言,称为三恶行,“恶身语意业,说名三恶行”(《俱舍论》卷十六)。之所以称此为恶行,乃是它们“能感非爱果故,是聪慧者所诃厌故,此行即恶,故名恶行”(同上)。能引起与仁爱无关的果报,这种果报是有道德有学问的人所拒绝和厌恶的。

无记的概念是佛教特有的,它表示非善非恶,“不可记为善不善性,故名无记”(《俱舍论》卷二)。“于善、不善益损义中,不可记别,故名无记”(《成唯识论》卷五)。这不是用中道来讨论善恶,

而是有一类事物的价值取向,不能记为善或恶,既不具有善的特性,也不具有恶的特性。无记又可分为无覆无记和有覆无记两种:前者为不覆障圣道的非善非恶之法,八识中的阿赖耶识即属此法,“染净因果俱不成立,故此唯是无覆无记”(《成唯识论》卷三)。后者为能够障碍圣道的污染法,“障碍圣道,隐覆自心,说明有覆,非善不善,故名无记”(《成唯识论》卷五),只是其作用非常小,而不至于引起结果。八识中的末那识就属此类,“末那心所何性所摄,有覆无记所摄非余”(同上)。佛教又有七无记说,无覆无记分为六种,加有覆无记,为七种。六种无覆无记分别是异熟无记(由过去善恶之因引起的不会障碍圣道的果报)、威仪无记(行住坐卧四威仪,四种应该遵守的规则,行有行相,坐有坐相)、工巧无记(行为、语言方面的特长或技能)、通果无记(佛教的神通,特指天眼通和天耳通)、自性无记(前四种之外的一切无记性中的有为法)、无为无记(非因缘造作而生起的无记法)。

无记的另一种含义,是对问题不作肯定或否定的回答,释迦牟尼指出过十四种无记,即世间常、世间无常、世间亦常亦无常、世间非常亦非非常、世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边、如来死后有、如来死后无、如来死后亦有亦非有、如来死后非有非非有、命身一、命身异。这实际上是表示佛教对于有无断常等纯哲学性的问题不讨论,因为这种讨论对于修行没有好处。所以,十四无记更主要的是说明,佛教应该是道德型的宗教。

小乘佛教把一切法分为五位(五大类:色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法)七十五法(七十五种),瑜伽行派和法相宗则分为五位百法,其中的区别标准,实际上也涉及到善恶之别。由此也可以看到佛教伦理对于善、恶、无记之法的深入而又具体的研究,这实际上也是对精神现象和物理现象的分析,作为

一种思想资源，非常珍贵。以五位百法为例，在心所有法（心产生的作用或现象）中，属于善的方面，就有信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害；属于根本烦恼（恶的一种表现）的方面，就有贪、瞋、痴、我慢、疑、恶见；属于随烦恼（从烦恼中派生出的恶）的方面，就有忿、恨、复、恼、嫉、慳、诳、谄、害、骄、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。有些心理活动本身，并不带有道德的属性，称遍行，有触、受、思、想、作意。无为法中，有些是善法，有些是无记法（无为无记，如虚空无为和非择灭无为）。

佛教的戒律则是专门对善恶进行区分的，规范去恶从善之详尽的目的。戒作为“惯行”，是应该经常修持的行为规范，以防非止恶为其功能，以善为价值取向；具有调伏、善治、灭意义的律，是以恶为治灭对象的。戒律其实就是佛教伦理所规定的行为规范的总和，如果要作严格的区别，可以这样说：在两者的初始意义中，戒本身不包含对于违戒者的惩罚性措施，凭修行者自觉遵守；而律则是与惩罚措施相结合的。但在后来的理解中，不再有这样的区别，戒律也合称了。小乘佛教有五律，即《四分律》（法藏部律）、《十诵律》（说一切有部律）、《五分律》（化地部律）、《解脱律》（饮光部律）、《摩诃僧祇律》（大众部律），中国佛教流行《四分律》。小乘戒有五戒、八戒、十戒、具足戒。小乘戒分为两大部分，止持戒和作持戒，以止持戒防非制恶，诸恶莫作，五戒、八戒、十戒、具足戒都属此戒；以作持戒劝善，众善奉行，十善度属于此戒。大乘佛教的律，称为菩萨律藏，在中国佛教较为流行的有《梵网经》、《菩萨戒本》、《菩萨瓔珞本业经》等。菩萨戒分为三部分，摄律仪戒、摄善法戒和摄众生戒，以《梵网经》为例，十重戒是摄律仪戒，四十八轻戒中的前三十种轻戒，为摄善法戒，后十八种轻戒，为摄众生戒。以摄律仪戒防非止恶，诸恶莫作戒；以摄善

法戒劝修善业，是众善奉行戒；以摄众生戒利益众生，为饶益人情戒。

2. 禅宗的善恶观

禅宗伦理当然也是十分注重善恶问题，其全部的伦理原则都是以善恶观为基础展开的。禅宗伦理对善恶的讨论，大致可以作两个层次的分析：一是区分善恶的标准，二是具体的善恶之分。但是，禅宗几乎没有人对善恶下过十分明确的定义，只是提出了区分的标准，因为善作为禅宗伦理的最高原则，是无法定义的，这也符合禅宗的第一义不可说的原则。现代西方直觉主义的伦理学也强调这一点。

对于区分善恶的标准，禅宗中有这样的看法：

认识是否符合佛知见是区分善恶的标准。这是惠能的区分标准。他说：“世人心邪，愚迷造恶，自开众生知见；世人心正，起智慧观照，自开佛知见。”（敦煌本《坛经》第42节）佛知见是善，众生知见是恶。知见，此处当智慧解。人的认识，只要是符合佛的智慧的，就是善，否则为恶。当然，这种佛知见，是本来具足于人的本心之中的。

心之是否有染漏为区分善恶的标准。这是大珠慧海的区别标准。他说：“不善者是染漏心，善法者是无染漏心。”（《大珠慧海语录》卷上）这是慧海使用的组合词，染心和漏心，是谓染漏心，染心，或染污心，因无明而形成的不觉之心。依照《大乘起信论》的观点，染心有三细六粗诸种表现：三细是无明业相（心由不觉而动）、能见相（见指认识活动，心动导致认识活动的出现）、境界相（由于见而产生各种虚妄境界）；六粗是智相（心对境界有了爱或爱的分别）、相续相（有分别而有苦乐感受）、执取相（执著于感受）、计名字相（对此执著又分别以不同的名相）、造业相（由对名

相的执著,造作种种业)、业系苦相(造业而受报,人不能逃脱业报,因而是苦)。漏心,是泄漏之心,如器物有缺损,所盛之物泄漏出来,以此喻烦恼之心,因为心有种种烦恼,人们通过六根流出或泄漏各种过患。

业之是否利他为区分善恶的标准。这是明本(1263—1323)禅师的区分标准。有人说:鞭笞怒骂为恶,能忍受这种恶而不施报复为善;持刀杀人为恶,能顺受其害而不记存于心为善;淫荡暴乱、贪多务得为恶,安静舒默、斋戒诵持为善。明本认为,这些都只是善恶的表面现象,而不是善恶的内在原理,什么是善恶之理?利人为善,利己为恶,“善恶之理无他,凡起心动念,所期之事,无大小,无优劣,但欲利人,皆善也;惟欲利己,皆恶也”(《天目中峰和尚广录·山房夜话》)。不以业之外在形式而以业之利他与否之内容为区分标准,以此为标准,只要是利他的事,即使在形式上是怒骂摈斥的,也是善;如果是利己的事,即使是安徐承静,也是恶。这种善恶观说明,禅宗伦理的境界,具有极高的追求。

对于具体的善与恶,禅宗中有许多论述,从最基本的善恶区分到更为详尽的道德规范,禅宗中都有叙述。

最基本的善恶区分。神秀从戒定慧的角度讨论修行的基本原则,“诸恶莫作名为戒,诸善奉行名为惠,自净其意名为定”(敦煌本《坛经》第41节)。这是从总体上阐述禅宗伦理的为善去恶原则。惠能则提出了十善与十恶作为基本的善恶之分,也就是规定了人生最为基本的道德准则。惠能对韦璩说:“使君但行十善,何须更愿往生?不断十恶之心,何佛即来迎请?”(同上,第35节)道德修行,最基本,也是最为重要的,就是行十种善,去十种恶。十善,是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚和不邪见。前三为身业之善,中四为口业之

善,后三为意业之善。与此相对的为十恶,即杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚和邪见。大珠慧海讨论了二十五有,即为十恶、十善和五阴,其中的五阴,构成人的五种要素,即色、受、相、行、识。这二十五有,都是后有身,即众生于六道受生,之所以如此,在于“众生现世心迷,如结诸业,后即随业受生”(《大珠慧海语录》卷上)。这种善恶之身,是众生身,不是佛法身。

善恶的进一步区分。禅宗在方法论上吸取了唯识学的内容,禅宗讲的心,就是唯识学讲的心意识。惠能自己也讲:“自性含万法,名为含藏识,思量即转识,生六识,出六门,见六尘。”(敦煌本《坛经》第45节)这种心法关系论,全是唯识学中的方法,禅宗也十分欣赏唯识论中的转识成智方法,《人天眼目》的《宗门杂录》中,对此有较为集中的反映。依据唯识学的原理,八识心王都是有其相应的心所的,共五十一心所,其中有许多心所的内容是带有善恶特征的,实际上也是唯识学派对于善恶的详尽分析,这称为八识相应心所。第八阿赖耶识与遍行心所五种相应,即触、受、思、想、作意,这是无记性的(无覆无记),也就是说,与阿赖耶识相应的心理活动是无善无恶的。第七末那识与五种遍行心所,与别境心所中的慧,与根本烦恼心所中的贪、瞋、痴、我见、我慢、恶见,与随烦恼中的掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知相应,也就是说,与末那识相应的心理活动是有善有恶的;而末那识本身是无记的(有覆无记)。第六识是意识,和五十一心所全部相应。前五识,与五种遍行心所,与五种别境心所,与十一种善心所,即信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害,与根本烦恼心所中的贪、瞋、痴,与随烦恼心所中的无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知相应(见《成唯识论》卷五、卷六等)。

禅宗虽然没有照搬这一套善恶分类表,但实际涉及到了与

此相似的也很详尽的善恶区别细则。惠能做了这样的区分，指出了什么是具体的善和具体的恶。关于善，他举出慈悲、喜舍、能净、平直等；关于恶，他举出人我、邪、烦恼、毒、尘劳、虚妄、三毒、愚痴等。惠能说：“慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净是释迦，平直是弥勒，人我是须弥，邪心是大海，烦恼是波浪，毒心是恶龙，尘劳是鱼鳖，虚妄即是神鬼，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，十善是天堂。”（敦煌本《坛经》第35节）这当然并不是很严格依照形式逻辑原则进行的归纳，比如三毒本身就包括了愚痴，但这并不妨碍对禅宗善恶观的分析。

慈悲喜舍为四无量心，这表明善是与同情、爱和快乐相联系的。慈指爱念众生，常求安稳快乐之事以利益众生。悲指愍念众生，对众生所受各种之苦深为同情。喜为使众生从种种快乐中得欢喜，乐和喜的区别，“身乐名乐，心乐名喜；五识相应乐名乐，意识相应乐名喜；五尘中生乐名乐，法尘中生乐名喜”（《大智度论》卷二十）。舍是“舍三种心，但念众生不惜不爱”（同上）。三种心即慈、悲、喜心。行慈心使众生产生快乐，但并不能使众生得乐；行悲心想使众生离苦，但执著于此不能使众生离苦；行喜心使众生得大喜，应该让众生发心成佛，行六度，所以又讲一个舍，舍此三心。佛教俗语中有“慈悲为怀”之说，突出了慈悲在佛教伦理中的地位，又讲大慈大悲，“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦；大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生”（《大智度论》卷二十七）。大悲心是发菩提心的根本，慈悲合称，表明佛教伦理使众生离苦得乐的救世情怀。中国佛教中，以观音菩萨为最具慈悲心的代表，《法华经·观世音菩萨法门品》专门描述观世音菩萨救苦救难的神通力：众生如果受火难、水难、罗刹难、刀杖难、恶鬼难、枷锁难、怨贼难，只要口称观世音菩萨名号，观世音菩萨就会来救助，众生就能脱离此类苦难；众生如果受淫欲之

苦，受瞋恚、愚痴之苦，常念观世音菩萨名号，就得解脱此类痛苦；女人若想生男生女，礼拜、供养观世音菩萨，就能如愿。这里当然也体现了惠能的道德修行方法，一念善即是天堂，一念恶即是地狱。惠能又以喜舍代表大势至菩萨的境界，大势至又称无边光，“以智慧光普照一切，令离三途，得无上力”（《观无量寿佛经》）。观世音和大势至是阿弥陀佛的胁侍，与阿弥陀佛同为西方三圣。惠能在此表达的意义，也有道德修行的含义，一念善，自性即西方。能净是“释迦牟尼”的意译，释迦表示“能”，牟尼表示“仁”、“忍”等义，合而为能忍或能仁。平直是平静之心和直心之合称，惠能比较推崇这一概念，曾说“自法性有功德，平直是德”（敦煌本《坛经》第34节）。以平直的道德心代表弥勒的境界，弥勒是未来佛，惠能在此还表示了这样的意思，一念善，众生即佛。惠能对种种恶的探讨，也在于说明，一念恶，自性即地狱。

在惠能的对法中，语言法相对之有漏与无漏对、清与浊对、凡与圣对，自性起用对之邪与正对、痴与惠对、愚与智对、乱与定对、戒与非对、直与曲对、险与平对、烦恼与菩提对、慈与害对、喜与嗔对、舍与悭对等，都是涉及具体的善恶问题。在宗宝本《坛经》中，又增加了一些善的道德规范，即恩、义、让、忍，“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”（《坛经·疑问品》）。

百丈怀海讲无十句（无十种心，实际上讲了无十一种心），无“浊心、贪心、爱心、染心、瞋心、报心、住心、依心、著心、取心、恋心”（《古尊宿语录》卷二）。体现的是无善无恶的修行观，但也涉及到了对善恶的具体区分。

契嵩对恶还区分出有形与无形，以有形为小恶而无形为大恶；把善区分为有名与无名，以有名为次善而无名为至善，体现出善恶的层次性思想。“有名之善，教而后仁者也；无名之善，非

教而仁者。有形之恶，杀人者也；不形之恶，谗人者也”（《谭津文集·论原·善恶》）。

北宗的禅师也对善恶作了具体的详尽区分，从《大乘北宗论》中，我们可以看到这样的善心和恶心之别。善心：布施心、持戒心、忍辱心、精进心、禅定心、智慧心、天堂心、慈悲心、清净心、欢喜心、饶益心、广大心、空无心、正直心、真正心、大乘心、菩萨心、菩提心、解脱心、涅槃心；恶心：悭贪心、触犯心、杀害心、懈怠心、散乱心、愚痴心、地狱心、毒害心、秽触心、瞋恨心、劫夺心、狭身心、见取心、邪曲心、颠倒心、声闻心、凡夫心、烦恼心、生死心。

这种善恶之别，实际上把禅宗伦理的整个理论建构都包含进去了。

善恶的主体，是人，是人的自心，所以善恶的选择，完全在于人自身，也就是说，人是道德行为的主体，人具有道德选择的自由，当然，人应该为自己的选择负责，并承担这种选择的结果，佛教伦理是通过业报之力来让人承担这种结果的，从这个角度看，业报之说，有其独特的伦理意义。怀海说：“有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪；若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。”（《古尊宿语录》卷一）他还认为，造了罪，而说不见有罪，不行，无有是处；没有造罪，而说有罪，也不行，也无有是处，在这个根本问题上，一定要如实。惠能认为，善恶行为的发生，在于人心的思量，“思量一切恶事，即行于恶；思量一切善事，便修于善行”（敦煌本《坛经》第20节）。人完全是道德行为的主体，完全应该对自己的行为负责。

在对人的评价方面，可以用善恶作为评价的标准，因为不同境界的修行者对待善恶有不同的认识。怀海说，众生是触恶住恶，声闻是触善住善，不住善恶二边，是辟支佛；既不依住善恶两

边,亦不作不依住知解,是菩萨;既不依住,亦不作无依住知解,是为佛(见《古尊宿语录》卷二)。这也体现了道德选择、道德生活和道德境界的层次性。

3. 与此相关的因果报应论

善恶理论在佛教伦理体系中,还有许多支撑理论,其中重要者之一就是业报论和因果论。善恶作为业,只是一种原因,根据因果论的原则,此种原因必然会引起相应的结果,这种结果正是善恶的直接显现,使人们能够直观地感受到善恶的作用,从而激发起趋善离恶之心,履行为善去恶之业。

印度佛教对因果报应论已有系统的理论建构,因果律指出了事物在原因和结果之间的必然性联系,“已作不失,未作不得”(《瑜伽师地论》卷三十八)。因是原因,佛教对原因有许多分析,比如有六因说,原因区分为能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因,其中,异熟因是能引起果报的原因。人自身的行为是因,必然导致相应的果报。业,是造作,活动,指人的心理活动、语言和身体的行为,称身、口(语)、意三业。业和果报结合,表示一种必然性,代表必然要实现的结果,称为业力。业都具有价值特征,即分为善、恶和无记业,但是欲界众生,对人生实际发生作用的是善业和恶业。业的类型,又分为两种,引业和满业。引业(或称总报业)是决定一生总的报应方向,并且牵引你必然得到这种果报的业力,这种业,决定你的一生生活的实际情形,即进入畜生界、人界或天界等。满业(或称别业)是决定人在总报之下具体的具有差别性的生存状况的业力,比如,同样受人界的总报,由于满业的不同,人与人之间就会有富贵贱吉凶寿夭等种种区别。所以宗密解释说:“虽因引业受得此身,复由满业,故贵贱贫富,寿夭病健,盛衰苦乐。”(《原人论》)人们的引业可以是相

同的,但满业并不相同。

因果报应论结合三世说,又有了更为广阔的解释空间,三世表示人生在时间方面的延续,为过去世、现在世和未来世,众生的生命在此三世中轮回。庐山慧远就是结合此三世说提出了著名的三报论,即现报、生报和后报。现报,指此生善恶之业,此生受报;生报是此生的善恶之业,到来生受报;后报是此生善恶之业,经过二生、三生乃至百生千生才能受报。这样,从人们今生果报的角度看,对于人们现实生活的境遇,就可以用其前生的善恶之业来解释,而不必从其现实的善恶之业来考察。圭峰宗密说:“前生敬慢为因,今感贵贱之果,乃至仁寿夭杀、施富慳贫,种种别报,不可具述。”(《原人论》)这是讲一般的报应原理:善有善报,恶有恶报。“是以此身,或有无恶自祸,无善自福,不仁而寿,不杀而夭等者,皆是前生满业已定,故今世不同所作。”(同上)有些人在现实生活中的业因报果似乎不是善恶对应的,宗密认为这就要从其前世的业因看。这种三世因果报应理论的功能不只是为了解释现世的生活,也是为了指导人们现世的生活。因为现世的善业,是为其后世的善报作准备的,仍然不出为善去恶的原则。

报应理论中两个最为明显的差别果报是地狱和天堂,天堂为极善的果报,地狱为极恶的果报。惠能也讲到这一点,所谓“三毒即是地狱,……十善是天堂”(敦煌本《坛经》第35节),就是想说明,行三毒(贪瞋痴)心,堕入地狱;行十善业,升入天堂。之所以要讨论这个问题,因为禅宗门下,人们同样很关心这一点,“佛性既在众生心中,若死去入地狱之时,其佛性为复入不入?”(《神会禅师语录》第45节)只是禅宗讲的地狱和天堂,不一定是实有其体,而多指心的不同价值状态,“随心所造一切恶业,即有地狱;若心无染,自性空故,即无地狱”(《大珠慧海语录》卷上)。

4. 如何理解禅宗对善恶的超越

禅门中许多观点都集中在超越善恶的问题上,或表述为不思善恶,或表述为不立善恶,或表述为不染善恶。惠能说:“邪见是世间,正见出世间,邪正悉打却,菩提性宛然。”(敦煌本《坛经》第36节)宗宝本《坛经》则说:“不思善,不思恶,正与么时,那个是明上座本来面目?”(《坛经·行由品》)又说:“汝若欲知心要,但一切善恶都莫思量,自然得入清净心体,湛然常寂,妙用恒沙。”(《坛经·护法品》)无念法也是“不念有无,不念善恶”等等(《神会禅师语录》第14节)有僧问慧海:“性中有恶否?”慧海说:“此中善亦不立。”言下之意,何况恶乎?善恶均不立(见《大珠慧海语录》卷下)。马祖道一则说:“于善恶事上不滞。”(《古尊宿语录》卷一)

禅宗既承认有善恶,又讲超越善恶,这两种观点,前者是对于众生善恶之心的现象描述,后者讲的是认识和修行方法;前者是讨论心的具体存在状态,是心之用,后者是讨论心的终极存在特性,是对心之体的回归,具有形上的性质,而这种无善无恶的形上性境界,也可以理解为一种善,是最高形式的善。

二、人性与善恶

佛教一般讲的佛性,禅宗常常表述为人性,而人性正是世俗伦理特别是儒家伦理经常讨论的问题,儒家伦理的核心概念就是人性,再由人性引发出善恶问题,围绕善恶,组织其伦理学体系。禅宗对人性的重视,从某种程度上讲,带有儒学化的特征,但是对人性的性质的规定,禅宗与儒学不同:儒学认为性是有,是实;禅宗强调性是空,是无,因此禅宗把人性描述为无善无恶。在

人性与善恶关系问题上,可以借助王门四句教去理解。

1. 佛性与人性

世俗伦理学中常讨论人性问题,从人性角度涉入伦理问题。与此相应的人性问题,佛教伦理中体现为佛性。而禅宗伦理中则又从佛性回到人性,既讲佛性,更讲人性,常在人性的意义上谈论佛性,即使讲佛性,实际也是指的人性。

佛性,是佛的本性,而“佛”的意义,是如来义,觉义,因此,一般地理解,佛性是觉性,成就如来之性。佛也是指佛陀,因此佛性最原初的意义,也是指佛陀的本性,也是众生觉悟成佛的可能性或内在条件。小乘佛教把证得阿罗汉果为最高境界,实际上只承认存在一个佛,就是释迦牟尼,因此在众生的佛性问题上,就比较保守,世亲对此有过分析,比如说一切有部等部认为,众生没有“性得佛性”,即本性中本来具足的佛性,只有“修得佛性”,即通过后天修行而成就的佛性。众生是否具有这种“修得佛性”的情形还分为三类:一是定无佛性,像一阐提人这样断除善根者属此类;二是不定有无,修即有,不修即无,指释迦牟尼最初十大弟子之一的贤善一类的上根器者;三是定有佛性,指声闻、缘觉、菩萨三乘人(见《佛性论》卷一)。大乘佛教持一切众生皆有佛性论,但在对佛性的认识上多有不同看法。世亲曾列出三种:“一、住自性性;二、引出性;三、至得性。”(《佛性论》卷二)住自性性也称自性住佛性,是众生先天具有的佛性;引出性或引出佛性是众生通过修行而引发出来的佛性;至得性或至得佛性是众生达到佛境界时其本有佛性得到的圆满体现。中国佛教《大乘起信论》中讲的本觉、始觉和究竟觉,实际上也是对这三佛性的相应的觉悟。天台宗的智顓提出过三因佛性,即正因佛性、了因佛性和缘因佛性。正因佛性是众生先天具有的佛性之理,了因佛性是了悟本有

佛性所得的智慧,缘因佛性是产生智慧之缘的善行。

禅宗伦理从人性角度论佛性,佛性就是人性,这里首先的一个理论前提,是把佛理解为人,佛就是人,其实印度佛教也有一些这样的提法,比如,《大智度论》说“佛是人”(《大智度论》卷三十七)。但佛又不是一般的人,而是觉悟了的人,具体而言,是“一切智人”,“一切见人”,“一切知见无碍人”,“大慈悲人”,等等(见《大智度论》卷二十四)。人的概念,也就是佛教中常用的众生的概念,众生,也就是人。禅宗则更重视用人的概念。惠能说:“法无顿渐,人有利钝。”(敦煌本《坛经》第16节)“无住者,为人本性。”(同上,第17节)他经常用“世人”的概念指人,世人即世俗生活中的人,“菩提般若之知,世人本自有之”(同上,第12节)。“世人性本自净”(同上,第20节)。百丈怀海直接称为人,众生即佛的观点,也就可以表达为即人即佛说,“佛只是人,人只是佛”(《古尊宿语录》卷一)。黄檗希运说,“祖师西来,直指一切人全体是佛”(同上,卷二)。契嵩则说“佛与人一而已”(《谭津文集·辅教编中·广原教》)。丛林中多有这样的提法:绝学闲道人、无为真人、自由人等等。成佛,自然也就是成人;修行的问题,也就是如何做人的问题。黄檗希运参马祖道一时,马祖担心地说:“汝他后开两片皮,将何为人?”(《古尊宿语录》卷二)不说如何做佛,而说做人。这也说明,佛学、禅学,就是人学。

正因为佛就是人,佛性因而也可以理解为人性,对佛性从人性角度讨论,则更是禅宗伦理的特色了。惠能常言人性,“若言看净,人性本净”(敦煌本《坛经》第18节)。“三世诸佛,十二部经,亦在人性中,本自具有”(同上,第31节)。契嵩在其《中庸解》中则集中讨论了人性问题。有人提出孔子的唯上智与下愚不移说,而主张人性有上下,而上下之性不可改变。契嵩认为,孔子的话,是讲人的才能,“才而明者,其为上矣;才而昧者,其为下矣。岂曰

其性有上下哉？”（《禅津文集·中庸解第四》）

2. 人性的善恶

世俗伦理学对人性的讨论，重要的问题是人性之善恶。而在佛教伦理和禅宗伦理中，其实也是围绕这一问题展开的，只是讨论的内容从形式上看稍有差别。禅宗伦理对此问题的讨论，更精细些，涉及的理论更丰富。掌握了佛教哲学的体用原理，可知人性之体非善非恶，体现出般若学上的空的特征；人性之用含善含恶，能善能恶。掌握了禅宗哲学和禅宗伦理的不同，可知体用问题常是哲学的论题，而价值问题、道德认识和修行问题常是伦理学讨论的问题。从哲学的层面看，人性非善非恶；从伦理的层面看，人性的价值导向是善，道德认识的目的是要区分善恶，道德修行的目的是要为善去恶。

在中国传统的伦理思想中，儒学对人性的讨论集中于善恶问题，形成各种不同的观点。基本的观点是性善和性恶两类，性善论以孟子的观点为代表，孟子以道德本性为人的本性，这种道德本性是人人都有的“心之所同然”（《孟子·告子上》）。这就是恻隐、羞恶、辞让和是非四种“善端”，因而人性是善的，恶是善的丢失，不是人性的本然。告子和荀子以人的生理本能为性，荀子认为这种本能是“不可学，不可事”（《荀子·性恶》）的天然本性，荀子因此而言性恶，善是通过教化而有的，非人性之本然。虽然还有一些其他的观点，性三品，性无善无恶，性有善有恶，但孟子的性善论是儒学人性善恶论的主流。宋儒的人性论，又把这种善性发展为天理之性，另用气质之性表示人性之恶。

禅宗对佛性或人性之性质的解释，侧重于其无善无恶的性空特征，体现其超越性。牛头宗僧天台云居智禅师说：

清净之性，本来湛然，无有动摇，不属有无、净秽、长短、取舍，体自恹然。（《五灯会元》卷二）

善与恶、净与秽等特性，都是一种分别，是两边，而具有终极意义的佛性或人性，是正好越两边的，自然不能以两边论。牛头宗受三论宗的影响，自然突出一个空。惠能南宗其实也没有超越这种禅界流行的看法，因为般若空观是禅宗的一个理论基础。宗密也是这样理解，这是从“体”的角度论佛性：

真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。（《禅源诸论集都序》卷二）

性有体有用，从佛性或人性之体的意义上看，是超越善恶的，但人性还有相用的一面。惠能说：

性含万法是大，万法尽是自性见[现]，一切人及非人，恶之与善，恶法善法，尽皆不舍，不可染著，由如虚空。（敦煌本《坛经》第 25 节）

惠能这段话涉及到两个不同的方面：从哲学之作用的层面看，性含万法，万法都由人性显现，不论是善法还是恶法，都不出人性的作用。从本体的层面上讲，不论善法还是恶法，都不会损害本体的性质，本体之性，既不会被善法染，也不会被恶法染。而这种不染善恶的境界，同时也是道德修行的最高境界。

在道德认识和修行的层面上，禅宗又讲对善法的追求，大珠慧海讲不生恶法，不灭善法，就是这层意思，这种观点可以归纳为“不善不生，善法不灭”。他说：“无染无漏，即是不善不生，得无

染无漏时，即是清净圆明；湛然常寂，毕竟不迁，是名善法不灭也。”（《大珠慧海语录》卷上）这里实际上还是和对人性的本体分析相联系的。人性之体的特征是清净圆明，湛然常寂。而清净圆明正是对恶抑制，恶不能生长以污染人性之体，没有说善是对本体的污染；湛然常寂的状态也正是善的永恒境界。因此，对善恶的哲学分析和伦理分析并不是完全割裂的两个方面。慧海实际上已经揭示，人性本体之无善无恶之境界，其实也就是道德的至善之境，突出了人性的伦理意义。

正因为这种理解，憨山德清直接就认为佛性是人的善根，“佛性善根，如草种在地，但有土处，莫不有之”（《憨山老人梦游全集》卷二）。这种善根人人具足，依此可以成就善果，“人人皆有善根种子，若遇大善知识开导，如时雨降，则勃然生芽，抽条长干，开花结实，鲜不成就”（同上）。佛性善根，德清又理解为良心，这更是儒学化的说法，“夫忠孝之实，大道之本，人心之良也”（同上，卷四）。“实”和“本”都是指性，性之内容，也就是忠孝大道，忠孝之性，就是“人心之良”，是人性的善的价值取向，或者可以称之为良心。这种观点也是禅界普遍认同儒教伦理的结果。子湖利踪（800—880）曾说：“仁者，本性具足，本自周备，直教无纤尘法碍你眼光始得。”（《古尊宿语录》卷十二）人性的道德内容，也包括仁。

因此从中国文化的背景看，从佛教中国化的过程看，禅宗伦理从人性角度论佛性，突出佛性或人性的善的意义，体现着和儒家性善论的相融合，也是禅宗的开放性的文化心态的体现。

3. 作为道德本原的人性

佛性或人性在禅宗伦理学体系中，实际上就具有道德本原的意义，处在道德本原的地位。本原在哲学层面的意义，亚里士

多德早就解释过：“一样东西，万物都是由它构成的，都首先从它产生、最后又化为它的（实体始终不变，只是变换它的形态），那就是万物的元素、万物的本原了。”^①本原是指万物的根源或元素，万物是有生灭的，从本原中产生，又最终归结于本原。又可称为“始基”，又可称为“第一性”。泰勒斯以水为万物的本原，就是说，万物从水中产生，又复归于水。赫拉克利特以火为本原，万物就是一团活火在一定的分寸上燃烧和熄灭。道德本原，就是道德生活的出发点和理想的归趣，一切伦理原则、道德规范都从中产生，又是人们的道德理想体现。佛性是道德的本原，佛所具有的道德规范就是人们的行为规范，人们追求的道德理想，就是成就佛果，觉悟佛性。既是人道德生活的起点，又是终点。当然，禅宗伦理并不认为回归佛性就是终点，还强调超佛越祖，回到自性。在这个意义上，成佛就是成人，人性既是道德生活的出发点，又是回归点。所以禅宗要讲一个无所得，因为已经觉悟到的，本来是自性中先天具有的，已悟，并没有增得一分，未悟，并没有失去一分。但其中有着迷与悟的本质之别。

契嵩对于人性的道德本原意义有过明确揭示，他说：“德也者，总仁义忠孝之谓也；性也者，原道德思虑之谓也。”（《潭津文集·论原·性德》）道德本是道家伦理中的概念。道是伦理原则的总汇；德有“得”义，是对道的认识和掌握，化为自觉的意识，并体现在具体生活中。契嵩认为，在道、德之上，还有更高的决定者，这就是人性，人性是道德之原，这个“原”，可以理解为根原、最终根据或本原，也就是说，道德生活的最终原则，都源于人性中。在对《中庸》的诠释中，契嵩把中庸视为这个本原，“中庸者，盖礼之极，而仁义之原也。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信，其八

^① 《西方哲学原著选读》上卷第15页，商务印书馆1981年版。

者，一于中庸者也，人失于中，性接于物，而喜、怒、哀、惧、爱、恶生焉，嗜欲发焉”（《谭津文集·中庸解第一》）。人性保持中，就不会使八种基本的道德准则失去作用；人性失去中，就生出诸情欲。这是采用了儒家的说法，其实，从儒佛融合的角度看，儒之中庸的本原，就是禅之人性的本原。

佛性或人性之作为本原，已经明确，但是如何认识自性，如何依自性而修，这涉及到许多具体的技术性问题。有的人是可以自悟自心佛性；有的人不能自悟，要靠他人指示，但指示之后，有人还不生信，所以又要强调立信；又有人虽信，但不能发心修行，所以又要强调立志。由于不同的根器条件，有的人是通过顿悟顿修而实现圆满觉悟，有的人则通过渐的方式，或渐修顿悟，或渐修渐悟。因此，整个禅宗伦理就围绕人性之善恶问题展开。

4. 由此道德本原体现的道德自觉和自律

由人们自心本有的道德本性，或人性之道德本原问题，自然又会引出伦理学中的道德自觉问题。道德自觉可以有两种意义：第一，也是最根本的意义，表示道德主体的自我意识，是道德主体自身的认识和觉悟，主体对道德本原的认识和觉悟，用禅宗伦理本身的术语来讲，是“自悟”。也许这里还可以引入道德选择的概念，道德选择在一定意义上就反映出这种道德自觉。自觉既是一种道德认识，也是一种道德选择行为，而这种自觉的道德选择又是在主体明确其价值的善恶判断和后果的前提下进行的。第二，是在一般的语意上使用这一概念的，表示道德认识的主动性，自己认识到“应该”如此并愿意如此。与自觉相联系，这种道德又体现为自律的道德。所谓自律，首先是指道德主体的自我约束、自我限制、自我调节等道德行为，这种自觉的内在依据则是道德本原的决定作用，这种本原是道德自律的内在尺度，自律就

是以此尺度而律。其次,依照康德的观点,自律是表示主体依道德法则而非自然法则为行为的依据,道德法则是表示人们“应该”如何,这种应该,称为“定言命令”,这种应该,是一种内在的必然性,依此内在的必然性,道德生活必须遵循自律性法则。这也可以用来解释禅宗伦理。这种内在的必然性,就是禅宗的人性或佛性法则,人性或佛性,就是人自身的“绝对命令”。

禅宗伦理中,这种道德自觉和自律,体现为道德主体性的精神,即人成就理想道德的决定性本质以及在此本质基础上的道德训练。人的决定性本质是佛性或人性,依此为基础,主体的自信、自主、自由都属于主体性原则的内容,由自信而确立道德信仰。自主的内容,则包括道德认识和道德修中的自悟、自度、自修等自力解脱的内容,自由则成为一种道德境界。因此,围绕道德本体,禅宗伦理的许多理论又在此基础上建立起来。

三、心性染净与善恶

禅宗对心性的分析,基本理论是采纳了如来藏的学说,这一理论以净和染的关系,既说明了众生本来是佛,也终将成佛,同时又揭示了众生现在为什么没有成佛的原因。从伦理的角度看,净和染,实际指示的是善和恶,因此可以说,如来藏所论的染净关系,是从另一个角度讨论伦理学的基本问题。必须提出的是,在心性论上,传统佛教很少直接运用情的概念,而多用烦恼、染污、客尘,而传统的中国儒学则将情视为心性论要涉及的重要内容。禅宗中有些禅僧,比如契嵩,也讨论性情关系,这从佛教中国化的视角看,也是向儒学心性论的一种接近。

1. 心的层次分析

禅宗中,由于禅僧的不同文化背景,思维方式并不完全一样,中国传统文化中的思维方式有整体性和模糊性的特征,精细的分析并不很擅长,同一个人,会在不同的意义上使用同一个概念;不同的人,也会在不同的意义上争论同一个概念,而后一种情形,显得人们缺乏“交谈伦理”。到目前为止,仍有这种思维习惯的影响,都在言说人文精神,但各人又都对人文精神有在不同意义上理解。有些禅僧也带有这样的传统影响,比如惠能,似乎是在约定俗成的意义上使用心性等概念,但实际的情形,其心或许是指性,其性或许是指心。而唯识宗把精神分出心、意、识三个层次,对照此三类区分,惠能言心言性,又常常是在言唯识之“识”。对禅宗伦理而言,对道德本原认定,自然不能视意为道德本原,不能视识为道德本原,甚至也不能完全以心为道德本原,准确地说,应该是以心之性体为本原。

宗密的贡献之一,是对心区别出不同的层次,使人一目了然,他说:

泛言心者,略有四种,梵语各别,翻译亦殊。一、纒利陀耶,此云肉团心。此是身中五藏心也。二、缘虑心,此是八识,俱能缘虑自分境故。此八各有心所善恶之殊,诸经之中,目诸心所,总名心也,谓善心恶心等。三、质多耶,此云集起心,唯第八识,积集种子生起现行故。四、乾栗陀耶,此云坚实心,亦云贞实心,此是真心也。然第八识无别自体,但是真心,以不觉故,与诸妄想有和合、不和合义。和合义者,能含染净,目为藏识;不和合者,体常不变,目为真如。都是如来藏。(《禅源诸论集都序》卷一)

宗密在这里将心依次区分为四个层次，即肉团心、缘虑心（八识）、集起心（阿赖耶识）和真心。肉团心是指作为生理器官的心脏，是那一团血肉，方寸之心。缘虑心总名为心，其实包括八识，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那识和阿赖耶识。这八识都可以称为心，实际又可区分为心、意、识三个层次：阿赖耶识为心，末那为意，六识自然可以称为识。心有集起之义，意的意义是思量，由思量而起我执，识的意义是了别、区别。这八种识都有相应而起的对象，称为心所。八识心所法中，有善也有恶，这在上文已经涉及。人们在这个意义上讲善心或恶心。集起心就是第八识之阿赖耶识，唯识宗认为此心能积集种子，种子生现行，现行又熏种子，如此互动。真心是宗密认为的最高层次的心，被视为阿赖耶识的决定之体性。

对于真心，也有体用之别，在这一点上，宗密将荷泽禅和洪州禅区别开来。宗密说，心只是名（名称、概念），心的本质在于知，如果有人问：迷之即垢，悟之即净，纵之即凡，修之即圣，并能产生世间、出世间一切法的那种存在是什么？一般人会回答，是心，心就是能凡能圣，能染能净，能善能恶，却不知这些只是心的外在作用（随缘用），如果进一步问：什么是心？这涉及到心的本质，知就是心，知是心体。这个知字，“指其体也，此言最的，余字不如”（《禅源诸诠集都序》卷三）。宗密还举了个例子，这就像问什么是水的问题，如果问：澄之即清，混之即浊，堰之即止，决之即流，并能灌溉万物，洗涤万秽的东西是什么？一般人会回答，这是水。如果进一步问：什么是水？这就是追求水的本质了，那么应该回答，湿就是水。这种区别，宗密还称为自性用和随缘用之别：自性用指知，随缘用是知随缘而起的作用能力。他认为，洪州宗是把心的随缘用当做心的本质了，“今洪州指示能语言等，但

是随缘用，阙自性用”（《禅门师资承袭图》第三）。

宗密把知当做真心的本性，当然是其荷泽宗的立场，有其自己的解释，但从宗密的这一分析中至少可以得出一个方法论的启示，即对于真心，还可以作体用分析：真心之体，从伦理的角度看，可以理解为性、佛性、人性；真心之用，可以理解为心。在这里，心性关系，实际上体现为体用关系：性是体，心是用。明确这一点，有利于进一步理解禅宗的善恶观。

2. 染与净

染与净，也是佛教伦理包括禅宗伦理中的重要概念，它所表示的其实正是心之体（性）和作（心）的不同存在状态，基本观点是：性净心染，或者说，性净心有染净。

关于心性的净与染，有一句十分著名的话：心性本净，客尘所染。心性概念，在此当然可以作一般理解的，着重点在性上，表示不变的心体以及这种心体不能显现的原因。这句十分流行的话，是从诸如下列之类的提法中概括出来的：

心性本净，客随烦恼之所杂染。（《异部宗轮论》）

心性自净，佛为客烦恼所染。（《十八部论》）

心者自性清净，客尘所污。（《部执异论》）

心性清净，为客尘染。（《舍利弗阿毗昙论》卷二十七）

众生心性本净，客尘所污。（《随相论》）

向说佛法身，自性清净体，为诸烦恼垢，客尘所染污。
（《宝性论》卷一）

这些表述的基本意义是，人心、众生心的本质是清净的，只是由于烦恼的污染，使心的净性不能显现。如果结合佛性论来讨

论这一问题，就形成这样的解释，众生本有清净佛性，只为烦恼污染覆盖，清净佛性不能显现。前一种说法是部派佛教的观点，后一种说法是大乘佛教对心性本净、客尘所染之说赋予的新内容之一。

什么是清净？什么是客尘？佛教伦理又有具体的解释。

对心的清净之解释，较为著名的是《宝性论》中的两种清净说，“一者自性清净，二者离垢清净”（《宝性论》卷四）。自性清净，指众生心体，本来清净无污，本来解脱。离垢清净指清净心体远离一切烦恼尘垢之染。清净具体体现在三业中，是三业清净，心清净、语清净和身清净。

客尘，指烦恼。依汉语的意义，言其客，指烦恼存在的暂时性，烦恼虽然污染心性，但烦恼是有生灭的，并不是永恒的存在，烦恼虽然也可以是心与生俱有的，但不是心的固有属性。尘，指烦恼犹如微小尘埃，无处不在。其实佛经中也有相似的意义，《楞严经》中说：“以摇动者名之为尘，以不住者名之为客。”（《楞严经》卷一）所谓不住，就像客人住店，或食或宿，事毕还得赶路，不像主人那样可以久住。不住名客，住名主人。所谓摇动，如果阳光照入室内，可以发现空中尘埃飞动，而虚空寂然不动，这种变动不居的种种现象，就是尘。

大乘佛教对这种心性理论的发展之一，就是如来藏思想。

所谓如来藏，就是指众生之佛性，之所以称为藏，也含有佛性藏于烦恼之中的意思，众生烦恼心中，藏有如来佛性，如来法身。《佛性论》专门有《如来藏》品解释其义，有三义，“一、所摄藏，二、隐覆藏，三、能摄藏”（《佛性论》卷二）。世间一切众生都被如来智慧所摄藏，为所摄藏，从这一意义上说，一切众生都是如来藏；如来之性，因被烦恼所覆，众生不能见，即使因烦恼覆盖而不见，如来藏性不会改变，此是隐覆义；如来一切功德都为众生烦

恼所藏。这种理论，说明了众生成佛的可能性和内在依据，以及众生为什么还没有成佛的原因，圆满地解释了众生应该是什么，必定会是什么和现在是什么的问题，构成佛性论的核心理论。在中国佛教中，集中体现这种如来藏思想的经论是《大乘起信论》，诸多教门、宗门流派，均受其影响，禅宗也不例外，其心性论正是以此为基础的。

禅宗之心性论中的性，乃是佛性或人性，而不只是一般哲学层面的本性。惠能一再表述其如来藏思想，其他禅宗祖师再强调这一点，由此可见禅宗对于染净问题的基本观点。惠能如下的表述十分晓白：

佛性常清淨，何处有尘埃？……明镜本清淨，何处染尘埃？（敦煌本《坛经》第8节）

人性本淨，为妄念故，盖覆真如。（同上，第18节）

自性常清淨，日月常明；只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万像森罗，一时皆现。世人性淨，犹如清天，惠如日，智如月，知惠常明。于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。（同上，第20节）

大珠慧海对清淨心作了解释，以毕竟淨为淨。什么是毕竟淨？“无淨，无无淨，即是毕竟淨”（《大珠慧海语录》卷上）。一切处无心，是淨。得淨之时，不作淨想，即名无淨也；得无淨时，亦不作无淨想，是无无淨。

正是这种染与淨的关系，众生之佛性，既可以说是有，也可以说是无。以此理解，荷泽神会对《涅槃经》的本有今无偈作出解释。这种偈是：

本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。（《大般涅槃经》卷十）

神会认为，此偈表示的含义，“本有今无”，本有，指本有佛性，今无，今无佛性。因为烦恼的覆盖，众生佛性不能显现，在这个意义上说，众生今无佛性。“本无今有”，指本无烦恼，今日具有烦恼，即使是存在时间长如“恒沙劫”的烦恼，也是今有的。但《涅槃经》对此另有具体说明，《梵行品》说：

言本有者，我昔本有无数烦恼，以烦恼故，现在无有大般涅槃；言本无者，本无般若波罗蜜，以无般若波罗蜜故，现在具有诸烦恼结。（《大般涅槃经》卷十七）

神会认为这是对众生的色身即血肉之躯而言的，“为对五阴色身故，所以说烦恼为本”（《神会神师语录》第1节）。众生因有烦恼，而有色身之报。

这里实际上还涉及到这样的问题：既然众生心中俱有佛性和烦恼，那么为什么佛性为人生之本而烦恼不为本？神会专门对此解释。第一，佛性是“常”而烦恼非“常”。佛性具有“常”性即永恒性，而烦恼不具有这样的性质，比如金与含金之矿石，通过冶炼，金则愈炼愈精，矿石则成为灰土。金好比是佛性，矿石犹如烦恼。第二，佛性是明而烦恼是暗，明可以照暗，暗不可照明。

3. 染净与善恶

染与净更多地体现为佛教哲学的概念，但并不是和伦理意义完全无关的，善与恶则主要是伦理学上的概念。从伦理的角度看，染净反映的就是善恶，经中有此论，《破相论》在表达了“心性

本净，客尘所污”的观点时，对染（污）净与善恶关系立即作了说明：“净即是三善根。众生无始生死已来有客尘，即是烦恼，烦恼即是睡眠等烦恼，即是三不善根。”净就是三善根，即无贪、无瞋、无痴；而染则是三不善根，即是贪、瞋、痴。不是很明确吗？

禅宗中也有相似的看法，比如神秀说：

净心恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，觉不受所染，则称之为圣，遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡，于是沉沦三界，受种种苦，何以故？由彼染心障真如故。（《观心论》）

在具体的悟修之中，清净心总是要从事善业，染污心常常思量恶业。清净心其实也就是觉悟之心，自觉之心，能够自主地分别善恶，择善除恶；而染污心则与此相反，既无正确的道德判断力，自然也无正确的道德选择能力，实际的倾向是堕于恶。圣凡之别也就在此，因此，圣和凡，佛和众生，也是代表不同的道德境界。

上文所引大珠慧海对善恶的定义，“不善者是染漏心，善法者是无染漏心”（《大珠慧海语录》卷上）。这也说明了净、染与善、恶之间的等同性。

清净心如何做到道德自觉，自觉地除恶向善的呢？慧能提供了一些看法：

前念后念及今念，念念不被遇迷染，从前恶行一时（除），自性若除即是忏悔（悔字疑衍）；前念后念及今念，念念不被愚痴染，除却从前谄诳心，永断名为自性忏；前念后念及今念，念念不被疽疾染，除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。（敦煌本《坛经》第22节）

人的每一念，意识流动中的每一刹那，当下的每一个想法，都要自觉地区别善恶，不被恶染。这就叫“自性忏”。

中国传统的伦理思想一般讲善恶关系，而极少讲染净关系；印度佛教既讲染净，也讲善恶；禅宗伦理则更偏重于善恶的讨论。

从净染、善恶的等同关系，也许可以将心性本净、客尘所染的哲学式表述转换为“心性本善，客恶所染”的伦理式表述，虽然这听起来很不顺耳，看起来极不顺眼，读起来甚不顺口，但其表示的意义应该是可以接受的。

4. 人心的善恶

人性、佛性是清净无污的，而人心则有染有净，有善有恶。如来藏的观点，本身就说明了佛性与污染共存，善与恶共存，烦恼与菩提共存，这是人心的特点。而且在现实生活中，人心更多地表现为染心、恶心，正因为如此，才有众多的未觉悟者。

惠能首先从心法关系上讲心对万法的含容性，心含万法：

心量广大，犹如虚空，……虚空能含日月星辰，大地山河，一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽在空中。
(敦煌本《坛经》第24节)

比大地广阔的是海洋，比海洋广阔的是天空，比天空更为广阔的是人心，人心有无限的包容量，所以说心量广大。这里不要理解为哲学的一种宇宙生成论观点和本体论的观点，只是表示心有含摄万法的功能，各种事物，包括具有价值性的事物，都含于心中。

晦堂祖心(1025—1100)曾经批评过一种观点,这种观点也是讲人心包含善恶的,有善有恶的:

人生天地之间,性有善恶之混。善恶既混,则生分别;分别既生,则有憎爱;既有憎爱,则有取舍;既有取舍,则有去来;既有去来,便有生死;其皆盖是人之常性。(《黄龙晦堂心和尚语录》)

此处讲性,当理解为心,性有善恶混,似乎和中国传统儒家人性论中扬雄的性善恶混说相当,扬雄讲:“人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。”(《法言·修身》)但从佛教的佛性论讲,佛性是不存在善恶混的,唯净无染的,染的是心中的烦恼,或者直接可以说是心,心有善有恶。

心含善恶,只是一般的概括,如果具体地说,善恶又有不同的体现,比如表现为智和愚,由于智和愚的不同观念,人们又有智者和愚者之分,惠能说:

一切经书,因人说有,缘在人中有愚有智:愚为小人,智为大人。(敦煌本《坛经》第30节)

人心虽然说含善含恶,但对世间众生具体之心,具体精神状况之实际体现的估价,禅师们的描述并不乐观。惠能说:“世人心中常愚。”(同上,第25节)这可以说代表了禅界对世人之心的根本看法。这种愚心,源自虚妄,人心就是常处在虚妄中,“心元是妄,妄如幻故”(同上,第18节)。这种虚妄,源自种种邪见,种种邪见,源自烦恼,所以惠能说,众生总是受邪见烦恼所缠,“邪见障重,烦恼根深,犹如大云,盖覆于日,不得风吹,日无能现”(同

上,第29节)，“自色身中,邪见烦恼,愚痴迷妄”(同上,第21节)。马祖道一也表达了同样的看法,他说:“凡夫妄想,谄曲邪伪,我慢贡高,合为一体。”(《古尊宿语录》卷一)谄曲是为了欺瞒他人而故作姿态,曲意奉迎。我慢是因我执或以自我为中心而形成的傲慢之心,对他人的不尊重之心,“我慢者,谓居傲恃所执我,令心高举”(《成唯识论》卷四)。又称贡高我慢,属于增上慢。众生之所以称为凡夫,就是实在生活在这些错误的观念和行为中。这样的众生,临济义玄称为“造业众生”,云门文偃称为“恶业众生”,“恶业众生,总在这里,觅什么干屎橛咬?”(《古尊宿语录》卷十五)

4. 性与情

善恶问题,儒家伦理中还结合情来解释,而佛教的传统中很少将性情结合起来讨论此问题,因此可以说,性情理论更是儒学的伦理范畴;禅宗中有的高僧也偏好讨论性情关系,实际上也体现出对儒学伦理的接近。

儒学中对心,从心、性、情三方面考虑,这三者的关系,张载称为“心统性情”,性和情构成完整意义上的心;性和情的关系,朱熹解释为“性本情用”。在受佛教影响之前,儒学本身对性情的论述,孟子和荀子的观点可以说是性情一致论。孟子主张性善情善论,四端,即恻隐、羞恶、恭敬、辞让之心,实际上就是善的情。荀子的观点,是性恶情恶论,情恶,《荀子·性恶》中称为“情不美”,具体的体现就是争夺和暴乱。董仲舒的观点,性有善恶而情唯恶,人性中的善恶如仁、贪,仁是善,贪是恶,情之恶就是性之恶。儒学中的性情说后来当然也受到佛教的影响,李翱的复性论就是最为明显的例证:“人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。喜怒哀惧爱恶欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯

匿矣。”(《复性书》上)要复性之明,必须熄灭妄情。

佛教的传统中,虽然也有对情的讨论,但并不是其心性论的中心概念。佛教中有七情六欲的区分,又有情欲的概念,指色界众生对男女情爱而起的贪欲。契嵩则在心性论的分析中直接讨论性情关系,他说,非教而仁为无名之至善,教而后仁是有名之次善。教和非教的不同,只是情和性的区别,“教者,情也;非教者,性也”(《镡津文集·论原·善恶》)。情是可以改变的,而性是不变的。契嵩在此的意思,是持性善情可善可恶论。契嵩还主张,性贵乎静,而情患乎烦,这种从动静角度的讨论,也是儒学式的。由此可见,在善恶问题上,禅宗和儒学,有着思想和方法上的互相交流。

第四章

道德关系论

道德关系是社会关系的一种特殊的反映。世俗伦理的道德关系主要涉及人与人的关系,人和社会的关系。宗教伦理中,还要讨论人和神的关系,人和自然的关系。禅宗伦理中的道德关系论涉及五个方面的内容:一是人和佛的关系(一般宗教伦理学中的人与神的关系),是禅宗伦理中最重要的一种关系,具体体现为心性关系,一切伦理关系都依此为基础;二是众生之间的道德关系(人与人的关系);三是人与社会的关系;四是人和自然的关系;五是人与自我的关系。这些关系中,最基本的是人和佛的关系,也就是人和自性的关系,心性关系,可以说,禅宗的道德关系论是以心性论为核心的。

一、个人和佛的关系

一般的宗教伦理是从上帝出发来规范道德原则的,而禅宗伦理则是从人(或者是觉悟了的人)出发,从众生“应该”具有的道德境界出发来规范道德原则的。实现这种转化的关键之处是佛性论的建立,包含人和佛的关系,人和祖师的关系,体现出人和佛的平等,人和祖师的平等观,从道德层面显现中国文化中的

平等意识。

1. 作为完美道德化身的佛

佛,梵语 buddha,曾音译为佛陀、佛驮、浮屠、浮图等,其意义是觉悟者,知者,是对真理的觉悟者。佛体现的觉的意义,有自觉、觉他、觉行圆满三层。自觉者,依自力觉悟自心本来具足的佛性;觉他,是度众生出生死海,得涅槃乐;觉行圆满,是三惑除尽,众德圆满。自觉是罗汉所实现的道德境界,别于凡夫,凡夫不得自觉;自觉、觉他是菩萨成就的道德境界,以别于缘觉、声闻二乘;三觉具备是佛的道德境界,以别于菩萨的境界。

达到至善之道德境界的佛,其道德素养有其内外的显现。外在形象的显现,佛教用三十二相、八十种好来归纳,此类殊胜相好的描述,在宗教乃至准宗教伦理中都是存在的,以此来赞美至善道德化身之种种美德。内在能力的显现,佛教归纳为十力、四无畏、十八不共法等殊胜的能力,当然,这些能力本身,也往往是道德智慧的体现。

据《俱舍论》卷二十七载,十力是佛具有的十种智慧力,即处非处智力、业异熟智力、静处解脱等持等至智力、根上下智力、种种胜解智力、种种界智力、遍趣行智力、宿处随念智力、死生智力、漏尽智力。《大智度论》卷二十六《十力品》、《杂阿含经》卷二十六等经论对此都有具体说明。处非处智力是如来初力,是最胜处智,表示正等正觉,具足区别事物之理(处)或非理(非处)的能力;业异熟智力又称业力,是觉知众生三世因果业报的能力;静处解脱等持等至智力又称定力,是觉知各种禅定深浅次第的能力;根上下智力又称根力,是觉知众生不同根性的能力;种种胜解智力又称欲力,是觉知众生不同知解或认识水平的能力;种种界智力又称性力,指如来遍知众生不同界地的能力;遍趣行智力

是了解不同存在状态(趣)下的众生之能力;宿处随念智力又称宿命力,是觉知众生在三世中命运(宿)的能力;死生智力又称天眼力,是用天眼觉知众生的生死以及善恶业缘的能力;漏尽智力是掌握永远断灭烦恼惑业,不再流转生死之技巧的能力。

据《增一阿含经》卷四十二载,佛的四无畏依次是等正觉无畏、漏尽无畏、出苦道无畏和障法无畏(同经卷十九中的三、四无畏次序相反)。等正觉无畏是因觉知正法而产生的自信无畏之心;漏尽无畏是因断灭一切烦恼(漏)而产生的无畏之心,自信更不沦于生死轮回;出苦道无畏是因超脱痛苦而产生的无畏惧心;障法无畏是因出离各种修行愚暗障碍之法而产生的无畏之心。

十八不共法就是只有佛(或菩萨,菩萨也有十八不共法)所具有的,不与其他层次的得道者(声闻与缘觉)相同(不与其“共”)的殊胜功德,包含着十力、四无畏以及三念住和大悲法。三念住实际上是三种平等心,即对恭敬听闻者住平等心、对不恭敬听闻者住平等心、对恭敬听闻和不恭敬听闻者住不动心或平等心,据《俱舍论》卷二十七载,众生恭敬信佛,正信受行,佛不生欢喜之心,自己常住正念正智,为第一念住;众生不恭敬信佛,不正信受行,佛不生忧戚之心,自己常住正念正智,为第二念住;有的众生恭敬信佛,正信受行,而有的众生与此相反,佛不起欢喜或忧戚之心,自己常住正念正智。大悲为佛的俗智,之所以称为“大”,是因为此悲有资粮大(以大福德智慧为大资粮或内容)、行相大(以苦苦、坏苦和行苦三苦作为拔除的对象)、所缘大(以三界一切有情众生为关注的对象)、平等大(超越血缘之爱而普遍利乐一切众生)、上品大(此大悲心是诸法中之上品法)。

佛教中有许多对佛的这类美德的讨论,比如《宝性论》讲佛有八种功德:“一者无为体,二者自然,三者不依他知,四者智,五者悲,六者力,七者自利益,八者他利益”。(《宝性论》卷二)无为,

可以有二种理解：一是说佛境界属无为法，是没有生灭变化的永恒；二是说佛境界是具有无限的空间，普遍存在。自然是指一种清静境界，心无波动，远离一切语言上的戏论和价值观上的虚妄分别，达到道德上的自由境界。儒家的不动心境界与此相类似，孟子讲“我四十不动心”（《孟子·公孙丑上》），这是持志而不暴气的境地，内心牢守道德准则，不为任何不利于道德的因素所诱而动。不依他知，是强调通过对内在道德本性的自觉而实现觉悟，不依其他因缘而证知。智的特性是说佛有自性智，依此自性智而自觉。悲是指觉他，令一切不觉众生也达觉悟之境，体现大乘佛教利他或普度众生的情怀。力是指佛以智慧神力觉他，拔他苦恼根本，割断苦芽，摧断妄见山。因为具足本有智慧，能自觉寂静法身而得利益，是自利益。又能以慈悲心智慧力觉他，是他利益。

《宝性论》又广说佛如来的六十种净业功德，包括了四种菩萨庄严、八种菩萨光明、十六种菩萨大悲、三十二种诸菩萨业。

《瑜伽师地论》则说如来六种功德相，“一圆满，二无垢，三不动，四无等，五能作有情利益事业，六功能”（《瑜伽师地论》卷七十四）。圆满，即觉行圆满，如来能够成就世间和出世间的一切功德。无垢，即没有一切烦恼尘垢，特别没有欲、见、疑、慢、恚、随眠、惛等恶德。不动是不能为一切外道及其他不良因素所动，道德之心坚固无比。无等，如来的巨大无边的功德，没有与之相匹配者，一切有情，都无与等者。能作有情利益事业，言如来能利乐有情，特别是能够通过方便法门利他。功能指如来所作的这些利他之事，都出于如来本心之自然流露，是如来之心的自然功能，非有他图。

禅宗中对佛的道德境界多是从根本意义上描述的，这个根本意义就是觉，神秀说：“佛是觉。觉有三种：一自觉，二觉他，三

觉满。离心名自觉；离色名觉他；心色俱离名觉满。满者，谓一念离，一切离。”（《大乘无生方便门》）离心就是无我执，觉我空；离色就是离法执，觉法空；觉我法皆空，是觉行圆满。这可以说仍是哲学层面的解释。禅宗还突出了觉的道德含义。神秀说：“佛者，觉也，所谓觉察身心，勿令起恶。”（《观心论》）觉悟的道德意义就是防止恶行恶念的出现，其价值取向是为善去恶。惠能也表达了同样的意思：“自性归依觉，邪迷不生。”（敦煌本《坛经》第23节）这样，就能理解觉在禅宗伦理中的本原意义。

2. 即心即佛

基督教伦理学的基本特征是围绕着人和上帝的关系来建构伦理体系，在这一前提下讨论人和人的关系，人和社会的关系，因此，有了对于宗教伦理或宗教道德的最一般性的规定，即，宗教伦理是“以非感性的人—神宗教关系为直接根据，适应信仰者与信仰对象的关系的行为，使之适合于人—神关系要求的规范和准则”。^①但禅宗伦理实际上却是要修正这种一般原则的。人和佛的关系，就是人和自心的关系，人和自性的关系。佛的地位和基督教中上帝的地位不完全相同，人也不同于带有原罪的个体。人和佛，是同一种存在。在人之外，没有一个被崇拜的共同的偶像。人—神（佛）关系，就是人与自我的关系，这体现为一切众生皆有佛性的根本原理。在这一原则下，禅宗伦理再处理人和人的关系，人和社会的关系，和自然的关系。

传统的佛教，也讲一切众生都有佛性，但更倾向于强调在众生之外的佛对于信仰的作用，虽然这种佛不是像基督教的上帝那样是唯一的。十方三世都有佛，但众多的佛，实际上又都是一，

^① 参见吕大吉《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第623页。

一而多，多而一。对于众生自心来说，都存在于众生心外，具有某种抽象和一般性的特征。惠能的禅宗，否定了心外之佛存在的意义，宣布佛只存在于众生心中，以此建立其佛学革命的基本理论。从道德的层面看，承认众生即佛，一切众生皆有佛性，也是肯定人人都有圆满的道德本性，至善的本性，人人都可以成为有道德的人，实现道德理想，成就理想人格；同时也说明，只有道德，才赋予人以真正的尊严，人生的意义就在于道德的完善。这既激发人的自信，又引导人走向自尊；既是佛学革命的宣言，也是道德启蒙的宣言。禅宗南派兴起的年代，也正是唐代走向极盛之时。惠能提出了这样的警示，一个社会的发展，除了物质层面的进步，还必须有关众道德水准的提高，社会整体道德素质的提高。这是其佛性论思想的意义之一。

对于确立一切众生都有佛性的原因，世亲曾有过解释，这对于理解禅宗的佛性论也有启发意义。世亲说：

如来为除五种过失，生五功德故，说一切众生悉有佛性。除五种过失者，一为令众生离下劣心故；二为离慢下品人故；三为离虚妄执故；四为离诽谤真实法故；五为离我执故。（《佛性论》卷一）

第一过之下劣心是众生的自卑心，自甘沉沦之心。众生不知道佛性原理，不知自己必将成佛，而自认当下的存在状况和道德状态为必然，不能发心成就佛境界果。对这些人讲一切众生皆有佛性之理，有利于他们认识自我，增强成佛的自信心。第二过之慢是道德上的一种恶，根本烦恼的一种，表现为自负感和对他人的轻蔑。《俱舍论》区别出七慢：“一慢，二过慢，三慢过慢，四我慢，五增上慢，六卑慢，七邪慢。”（《俱舍论》卷九）第一慢是总说，

慢的含义是通过比较,对于比自己差些的人,而有殊胜感、优越感,对于和自己相等的人,也生轻蔑、高慢之心。二过慢,指对自己相等的人,强说自己胜于他人,对强于自己的人,硬说与自己相等。三慢过慢,是指对胜于我者却强说我胜于人。四我慢,指对五蕴和合之身,执著于我和我所,因执而生慢心,讲慢形成的原因。五增上慢,指尚未证得殊胜之果却强说已经证得。六卑慢,指对于与自己相比是极为优胜的人却强说自己仅仅比他相差一点点,不虚心。七邪慢,指自己无德却强说有德,恬不知耻。已经闻说一切众生皆有佛性之理,并已发心成佛者,却认为他人不能成佛,生出这些轻慢之心,对这样的人,也说一切众生皆有佛性之理,使其生平等心、恭敬心。第三过之虚妄是因不知佛教如如之理而产生的我执和法执。对这些众生讲佛性之理,能除此执,佛性也就是我法二空所显现的真如之性。第四过之诽谤,也是指不知二空之理,不知二空,就是诽谤真如。知一切众生皆有佛性之理,也就能了达真如。第五过之我执,是因不知我空而生的执著,知一切众生皆有佛性之理,能反省此执的过失,因而起大悲心。

五种功德是:一起正勤心(精进心),二生恭敬事,三生般若智慧,四生阇那(智,此处特指俗智),五生大悲心。这五种功德对治的就是五过失。

对于佛和众生的关系,惠能归纳为“即众生是佛”(敦煌本《坛经》第30节),“众生即是佛”(敦煌本《坛经》第35节)。黄檗希运表述为“众生即佛,佛即众生,众生与佛,元同一体”(《古尊宿语录》卷三)。众生和佛本来就是同一个对象:众生是不悟的佛,佛是觉悟的众生,“佛是众生界中了事汉,众生是佛界中不了事汉”(《大慧普觉禅师语录》卷十九)。大量的表述并不如此晓白,而是藏在机锋法语中的,僧问杨岐方会和尚:“如何是佛?”方

会答：“贼是人做。”（见《杨岐方会和尚后录》）言下之意，佛亦是人做。

众生是佛的观点，进一步探究，是众生和佛在心性上的同一，既可以表述为众生心是佛心，如荷泽神会说：“众生心即是佛〔心〕，佛心即是众生心。”（《神会禅师语录》第16节）如黄檗希运说：“心本是佛，佛本是心。”（《古尊宿语录》卷三）如临济义玄说：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看。”（《古尊宿语录》卷四）也可以表述为众生性是佛性，如惠能说：“三身在自法性，世人尽有。”（敦煌本《坛经》第20节）自法性，也就是众生的自性，每一个人的自性。

正因为如此，惠能的即众生是佛的观点，到马祖道一门下，就讲即心即佛了，更为明确，其含义是，即众生心是佛心。黄檗希运对此有解释：“汝心是佛，佛即是心，心佛不异，故云即心即佛。”（《古尊宿语录》卷三）

当然，从禅的方法角度看，即心即佛只表达一种心佛关系观，在修行上，对此不能执著。道一讲即心即佛，又讲非心非佛，对此两句都不能执著，又讲不是物，或不是心，不是佛，不是物，还讲不是祖佛，不是众生，不是物。赵州从谗说：“向你道不是祖佛，不是众生，不是物，得么？”（《古尊宿语录》卷十三）但对于这些不同表述，从任何一句，只要适合自己，修行者都可以体会本性，马祖下面这段接引法语，正是体现这种意思：

问：和尚为甚么说即心即佛？师曰：为止小儿啼。曰：啼止后如何？师曰：非心非佛。曰：除此二种人来，如何指示？师曰：向伊道，不是物。曰：忽遇其中人来时如何？师曰：且教伊体会大道。（《古尊宿语录》卷一）

从教学方法上讲,这也是针对不同根机的众生而提出的不同接引手段;从禅的本质上讲,这又体现为禅不可说,离四句,绝百非的思想。

如何看待传统的心外之佛?南禅根本不承认,惠能认为,只有在众生中才有佛,离众生别无佛,自心之佛,才是真正对自己的解脱有决定作用的因素。“若欲觅佛,但识佛心众生,即能识佛,即缘有众生,离众生无佛心”(敦煌本《坛经》第52节);“我心自有佛,目佛是真佛。自若无佛心,向何处求佛?”(同上)黄檗希运说:“心外更无别佛,祖师西来,直指一切人全体是佛。”(《古尊宿语录》卷二)大慧宗杲说:“即心是佛,更无别佛;即佛是心,更无别心。”(《大慧普觉禅师语录》卷三)都表达了这层意思。

与众生即佛相联系的是对人和祖师关系的论述,这个祖师,首先就是达摩祖师,也包括历史上的得道高僧,对于这层关系,禅宗也反对盲目将其神化,更强调从自心发掘成就祖师的能力。丛林中经常问的一个问题是,什么是祖师西来意?坦然、怀让二人参嵩岳慧安国师,问:“如何是祖师西来意?”慧安说:“何不问自己意?”(《景德传灯录》卷四)这个祖师,就是指菩提达摩,问此类问题的人,本身就存在着一个我和祖师之间的差别观点。而禅师的接引,就是要打破这种陋见,暗示你就是祖师之理。如果模仿即心即佛的语言格式,当然可以“比附”为即心即师。

还有一个问题,众生心,人心,很容易被看成一种普遍意义的心,像陆九渊讲的人同此心,心同此理,虽也讲心即理,但心和理都带上了普遍性的特征,理成了一般的准则。禅宗一再强调,心,是每一个人的具体的心,而且是现实生活中活动着的一念之心,也就是所谓当下的心。你的心,我的心,在每一个人的每一个时空关系下,都不是相同的,佛性,也就体现在这些具体的心中,因而也是具体的佛性,个性化的佛性。大珠慧海门下,有僧人问:

“即心即佛，哪个是佛？”慧海反问道：“汝疑哪个不是佛，指出看？”（《大珠慧海禅师语录》卷下）人人都是佛。长沙景岑禅师，有僧人问：“未审是何人成佛？”景岑说：“是汝成佛。”（《五灯会元》卷四）清凉文益禅师，有僧人问：“如何是诸佛玄旨？”文益说：“是汝也有。”（《清凉文益禅师语录》）正因为如此，禅在南宗门下呈现出丰富多彩的变化，正是禅宗祖师依照自己的心性体现佛性的结果。不过，虽然佛性有这种具体化、个性化的存在，但每一个众生心中佛性所具有的基本价值，是相同的。这里有两种理解，可用月印万川的例子来说明，一月普现一切水，一切水月一月摄，这是永嘉玄觉提出的。这就容易导致不同的解释。一是，存在着一个超越于万法之外的本体，是一月，唯一的月亮，有此月亮，才有大地上江河湖泊中的众多水月，是一和多的关系，有一才有多。朱熹主张这种理解，来证明客观性的、超越性的理体的存在。二是，万川中的水月，有其共同的价值取向，这种共同性，称为一月，是多和一的关系，有此多，才有一。举例子是方便的方法，但有时也容易引起歧义。

3. 人和佛的平等

由即心即佛或一切众生皆有佛性的原理，禅宗得出其平等的伦理原则，这种平等，首先体现为普通人和传统的崇拜对象之间高低界线的消失，实现人和佛的平等，人和祖师的平等，这种平等，称为道德上的平等，和孟子的道德平等观是相近的。

丛林中以不同的方式指示众生和佛的平等之理，有时是直接的正面指示。黄檗希运说：“唯此一心即是佛，佛与众生，更无别异”，“佛与众生，一心无异，犹如虚空，无杂无坏”（《黄檗断际禅师传心法要》）。宏智正觉说：“诸佛众生，本来平等。”（《宏智禅师广录》卷一）中峰明本分析出各种平等，众生和佛的平等，是

“性相平等”(见《天目中峰和尚广录》卷一之下)。有时,这种平等观是隐藏在机锋中的,黄龙慧南的三关中,第二关是问:“我手何似佛手?”就涉及人和佛的平等。禅师随处指示此理,紫柏真可送亡僧骨入塔时,不忘提醒大家,问大众:“此把骨头与天界寺佛牙,且道是同是别?同则心圣不分,别则心外有法。速道!速道!”(《紫柏真者全集》卷三)也含有这一意思。

惠能初见弘忍时的答弘忍问,既有人与祖师平等含义,也有人与佛平等的意义。弘忍问他来做什么?惠能想来求取成佛之法。弘忍进一步验探:“汝是岭南人,又是獠獠,若为堪作佛?”惠能说:“人即有南北,佛性即无南北。獠獠身与和尚不同,佛性有何差别?”(敦煌本《坛经》第3节)獠獠或猎獠是指岭南地区携猎犬等动物以行猎为生的少数民族。至于是何种少数民族,学术界还有争论,或说仡佬族,或说瑶族,或说越族。这是惠能提出的平等理念,人可以有地域的区别,可以有民族的区别,但和祖师的佛性都是一样的。这也说明,虽然佛性具体化地存在于众生心中,每个众生心中的佛性所包含的基本价值取向还是相同的。长庆慧棱禅师在一次上堂时,大众集定,他拉出一僧说:“大众礼拜此僧。”又问:“此僧有甚么长处,便教大家礼拜?”(《五灯会元》卷七)为什么要礼拜此僧?此僧就是佛,就是祖。

这种人与佛的平等,人与祖师平等的观点,从宗教层面反映了中国人的平等意识。特别是惠能的观点,更反映了社会下层的平民要求社会公平、公正的愿望。这本身就含有对社会不公的隐晦批评的意味,正是其社会伦理的体现,也是禅宗关于人和社会的伦理关系的处理原则之一。这种平等观的宗教上的意义,哲学上的意义,已被许多学者反复讨论过,但这里显现的是伦理层面的意义,是一种道德平等观。佛性面前人人平等,从道德修行的角度看,还有强化人们自信心,鼓励人们成就道德理想的意义。

二、人与人的关系

从建立在佛性论原则基础上的人和佛的平等、人和祖师的平等原理出发，自然会得出处理人际关系的原则，这就是众生平等，无有高下，人和人都平等无别，人和佛的平等，也是人和人的平等。从人和佛的平等原理，也决定人和社会的道德关系，特别体现在禅宗的忠孝观上，这在后文要专门讨论，这里从略。

1. 众生或世人的现实生活

现实生活中的世人或众生，从其经济状况来说，总是有富有贫；从其政治地位来说，总是有贵有贱；从其道德表现来说，总是有圣有凡；从其行为价值来说，总是有美有丑；从其道德评价来说，总是有大人有小人；从其心智状态来说，总是有智有愚；从其人生境遇来说，总是有福有祸；从其生存趋势来说，总是有吉有凶；从其生命质量来说，总是有寿有夭，反映着种种不平等的状况。

依照惠能对于世人的了解，世人总是愚昧的，所谓“世人心常愚”（敦煌本《坛经》第26节）。世人心常妄，处于虚妄执著之中，“心元是妄，妄如幻故”（同上，第18节）。由于愚，由于虚妄执著，常迷而不觉，是化导的对象，这就是众生的实际道德生活状态。

依照圭峰宗密对于社会的观察，社会上总是愚多智少，贫多富少，贱多贵少，凶多吉少，夭多寿少，祸多福少，这是众生的经济、政治等生活状况。儒道两家常用天命来解释其中的原因，宗密认为，如果说，这是天命的原因，那么，只能说明天之赋命的不公，他责问道：“天何不平乎？”（《原人论》）上天为什么要如此不

公平？不只是如此，实际上，宗密所指的愚者、贫者、贱者、凶者，都是社会上占多数的普通人，人们的贫富等差异，并不和他当下的道德行为相联系，有道德高尚者常常处于贫贱凶夭等境地，无德者反而富贵吉寿，宗密称为“无行而贵，守行而贱，无德而富，有德而贫，逆吉义凶，仁夭暴寿，乃至有道者丧，无道者兴”（同上）。如果说天有赏罚能力，那么，天为何要行如此不公的赏罚？

宗密对社会、现实人生的关注，使他体察到种种不公状况。从大的方面说，有经济生活的不公，政治生活的不公，还有社会保障的不公，社会评价机制的不公。他对社会不公的批评，同样体现出禅宗的社会伦理特色。

众生的生活，实际上是处于种种极度的不公平状态。宗教中的苦难是社会现实苦难的反映，同样，宗教中的不公也是社会生活中现实的不公之反映。造成苦难的原因，原始佛教已做出了答案，即源于众生自己的无明，造成不公的原因，禅宗也作出了回答，根本的原因，同样是无明或不觉，因不觉我空法空，不明佛教真理，造各种业，特别是道德上的恶业，受相应的恶报，经受种种不平等的生活。要改变这种不公平的状况，最根本的要求，是信奉佛教，觉悟佛教真理，做一个有道德的人，依善的原则，行善业，特别是要在日常生活中，从当下做起，行善去恶。因此，禅宗把道德生活看作是极为重要的解脱之道，这就有了禅宗对人际关系的处理原则。

2. 人与人的平等

处理人际关系的理论前提是人与人的平等本性，佛性论既是人与佛祖平等的依据，也是人与人平等的依据。在佛性面前，一切世俗社会用以区分人类等级的要素，都失去其意义。人际关系，只是平等无差别的关系。

惠能对弘忍所说的“獮獠身与和尚不同，佛性有何差别”一句话，不但揭示了人与佛，人与祖师的平等原理，也体现了人与人的平等原则。惠能是南方人，居住于被蔑称为“蛮地”的少数民族地区，父亲虽然当过官，但遭过谪贬，且早已去世。也就是说，惠能的家庭已无社会地位可言。惠能的家境，经中都记载为靠打柴为生，虽然有的学者怀疑这一点，认为惠能是有产业的，不然不会后来舍宅为寺，这也许有道理，但惠能的贫穷形象，有其另外的含义。惠能不识字，受教育的程度很低，这样的人，竟然声称要寻求成佛之法，说明了什么呢？人，无论其社会身份的贵或贱，生活区域的中或边，民族标识的汉或獮，教育程度的高或低，经济地位的富或贫，都是平等的。人，不能因为其富其贵，不能因为是中原汉人，不能因为受过教育，就高人一等；也不能因为其贫其贱，不能因为是边地少数民族，不能因为没受过文化教育，就自感低人一等。人的尊严，人的价值，在于性。而佛性，是人人都本来具有的，不因为任何外在的差异而有不同，不是说富人有佛性而穷人无佛性，“当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智”（宗宝本《坛经·般若品》）。天下人人都平等，这也是惠能的社会政治理想。

这种平等观，在后来的禅宗中以不同的方式体现出来。百丈惟政禅师因事入京，路逢官员，一起吃饭，忽然听到驴鸣，官员发一声喊：“头陀。”惟政抬头，官员却以手指驴，惟政指着官员（见《五灯会元》卷三）。官员想占点便宜，戏指僧为驴，惟政立即指驴为官。惟政认为，不论是僧是官，都是平等的；不论是人是动物，也都是平等的。官不比僧贵，僧不比驴贵。这也说明，身为禅师，机锋要灵敏，迅捷如电，不然只会失利。

3. 如何对待他人

既然人与人都是平等的，人与人之间，就应该互相尊重，互相吸取对方的长处，而不是相恶相非，要营造出和谐的人际关系。禅宗中提出的一些基本的待人准则是：

恭敬。这也称为不轻行，不轻视他人，是对己的自谦和对人的尊重。为什么不敢轻视他人，常不轻菩萨说：“汝等皆行菩萨道，当得作佛。”（《法华经·常不轻菩萨品》）因为人人都有佛性，都有成佛的可能性，对他人的尊重，也就意味着对佛的尊重。这也是惠能强调恭敬行的原因，惠能从恭敬的角度讲功德，“若轻一切人，吾我不断，即自无功德”（敦煌本《坛经》第34节）。我执过重，目无他人，此人没有功德。“常行于敬，自修身是功，自修心是德”（同上）。必须在身业、口业、意业等三业方面不断修恭敬行。这也是佛教伦理的一般原理。佛教在身口意三业的意义上阐述恭敬的原理，身业之恭敬，即体现在行为上的恭敬，“恭敬名尊重礼拜，迎来送去，合掌亲侍”（《十住毗婆沙论·释愿品》）。口业之恭敬，就是法施，“以小乘法教化众生，名为供养；以辟支佛法教化众生，名为奉给；以大乘法教化众生，名为恭敬”（同上）。意业之恭敬，“恭敬名念其功德，尊重其人”（《十住毗婆沙论·净地品》）。恭敬的原则也被记入丛林清规，“心常恭敬，精进行道”（《敕修百丈清规》卷五）。恭敬在儒家伦理也是基本的人际关系原则，为四端之一，一种先天的道德心理，推辞谦让的道德本能，是礼的萌芽。

不说人非。不要指责他人的过失过错，保持不动心，这也是惠能提出的，“若修不动者，不见一切人过患，是性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背”（敦煌本《坛经》第18节）。“常见自己过，与道即相当”（同上，第36节）。“若见世间非，自非

却是左。他非我无罪，我非自有罪”(同上，第36节)。这是惠能对不动三昧的解释，一般的人对不动法的理解，实际上是身不动而心仍动，心动的体现又常在于不能正确对待他人的缺点。儒家中有“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”(《论语·里仁》)之说，惠能在此体现的也正是“见不贤而内自省”的思想，看到对方的缺点，首先应该想到的是，自己是否也有同样的缺点？如果只看到他人的缺点而没有自省精神，自身的错误将会更严重。紫柏真可也表达了这一思想，“反愆而责己者，进德之基也；含怒而尤人者，召祸之始也”(《紫柏真可全集》卷三)。一般人喜欢东家长、西家短地对他人说三道四，正是缺乏这种道德修养，是修行之大忌。“佛法工夫，最怕说闲话，管闲事。要知闲话闲事，俱令人心散神飞，无益有损，且将好光阴虚度，真为可惜”(《禅宗直指》)。不说人非，容易使人际关系融洽，减少矛盾争执，惠能也强调，“此教本无诤，无(有)诤失道意”(敦煌本《坛经》第48节)。丛林清规中也将此作为强制性规范，“勿宣人短，倘有争者，两说和合”(《敕修百丈清规》卷五)。

补人之长，师人之贤。这也是真可的看法，实际上也是与儒家之见贤思齐的道德修养方法相似，“古人之交朋友也，取其长而舍其短，就其贤而矜其愚，长则补，贤则师。是以心愈诚而志愈坚，德愈茂而身愈下。下则受，受则广，广则大，大则无极，无极则不穷，不穷则能常矣”(《紫柏真可全集》卷三)。

不恃长欺人。宋卢梅坡有《雪梅》诗一首，中云：“梅须逊雪三分白，雪却输梅一段香。”梅、雪都恃长欺人。紫柏真可说：“梅以香欺雪，雪以白欺梅，两者各以其所长而相欺，互不能降，故酣战不已。噫！天风忽起，雪卷花飞，则向之所恃者安在？故曰，恃长而欺人者不能终。”(《紫柏真可全集》卷九)十分清楚地表达了人与人之间的互相尊重，特别是不以各自之长压他人之短，如果换

一个角度,应该看到,自身之长,是否也说明了所短之处呢?梅有冷香,但和雪相比,却缺其白;雪有其白,和梅相比,却缺其香。

“师友伦理”。有学者对洞山良价禅师的禅宗伦理思想作了概括,^①很有启发意义。其基本观点如下:

良价提出了“住止必须择伴”,“远行要假良朋”的原则,把禅宗中历来重视的师友关系,提炼成了一个新的伦理观念,要求在禅众中推行。他说:“生我者父母,成我者朋友。”……交友是为了闯荡江湖的需要;尊师是为了巩固非血缘集团的需要,二者都是禅宗群体生活日益稳定的产物。

三、人与自我的关系

处理这层关系的基本原则,就是要认清人的本质,生命的本质,从而明确了脱生死为人生之大事,而要了脱生死,又是要在具体的生死流转中进行,特别是要在生命的存在期间进行。以此暂时的生命为基础,尽最大努力,做最有意义的,最为紧要的事,这就是道德品质的培养,生命之精神质量的提高,生存之人文环境的净化。如果说这就是存在主义,则这种存在主义,既使生命的短暂存在具有高尚的道德意义,又以这种道德境界赋予新的生命形态以存在的意义。这里可以不谈佛教的三世观,即使以历史的角度看,后人可以从前人的精神文化遗产中寻找自身的道德建设资源,因此,每一个生命,每一历史时期的生命,只要他

^① 参见杜继文、魏道儒《中国禅宗史》,江苏古籍出版社,1993年8月版,第336页。

(们)的存在曾经创造过积极的精神价值,这种价值,就是永恒的。如今生活在现代甚至后现代社会的人们,仍然需要从孔子、孟子、佛陀、苏格拉底、柏拉图、耶稣等前现代的哲人所创造的精神资源中寻求生命的答案,这就是这些哲人体现的永恒价值。从人生哲学的角度看,这层关系也涉及了禅宗的人生观,这种人生观建立在一个基础理论之上,即空的理论。“人生聚散如云,世事如梦,流转势速,此身不实如芭蕉。此是三世诸佛入理之门”。(《憨山老人梦游全集》卷十)。从生命伦理的角度看,这层关系也是禅宗生命伦理观的体现。禅宗生命伦理当然不涉及生殖技术、克隆、器官移植等引起的伦理问题,但禅宗讨论人如何获得永恒,禅宗的涅槃、成佛、作祖,都是讨论生命伦理的这一主题。

1. 如何看待我的生命

关于人的生命,禅宗继承了佛教的一般原理,人生则是一段暂时的现象,由于各种条件的作用而形成。圭峰宗密称之为“形骸之色,思虑之心。从无始来,因缘力故。念念生灭,相续无穷。如水涓涓,如灯焰焰”(《禅源诸诠集都序》卷二)。这种缘会之身,没有自性,是佛教所称的人无我,或者说是我空。这样的无我的生命,也经历着生住异灭的发展。荷泽神会曾说:人受胎之时,名之为生;长至三十,名之为住;发白面皱,名之曰异;无常到来,名之为灭。这是对自我之生命本质及其过程的一个基本认识。这样的生命,本质上是空幻的。大珠慧海说:“心名大幻师,身为大幻城。”(《大珠慧海语录》卷下)用哲学的术语来表述,生命的存在是相对的,有条件的。佛教发展到今天,对于空这样的观念的理解,再也不能以单纯否定性的眼光来看待。空是性空,性空是由于因缘的作用,因缘是指各种条件,空不是像朱熹等人理解的恶空,不包含着有的绝对的无。空反映着事物存在都必须依赖于

一定的条件,用庄子的话说,是有待,可以理解为条件性。事物既依赖于条件,因而是相对的,可以理解为相对性。既是相对的,说明其存在的非永恒性,在相对的事物之外,自然有绝对的存在。人在这种相对的生命中,应该追求永恒的存在。

生命的存在既是相对的,如何使这相对的存在产生积极的意义呢?是以名利以满足我低层次的精神需要,或是以种种欲求满足我的肉体需要,还是以道德的培养提高我的精神境界?人生既无所求,又有所求,在禅宗伦理中,实际上体现这样的观念:无贪求于个人的名利,无贪求肉体欲望,而追求精神的解放,品质的提升,道德的修养。前一类贪求,即使有所成,也如昙花闪现于瞬间;后一类追求,是趣向永恒之道,通向解脱之道。

正确对待生命,还有一个重要的内容,是如何正确对待死亡。在佛教中,生死是一个相互联系的链条,轮回中生命有两种表达形式:一是生,二是死。人总是有生有死,有死有生,死亡只表示一个相对的生命阶段的终结和新的生命阶段的开始。对于修行者来说,如何追求人生的永恒这种形上性的问题,常常可以化为日常性的如何面对死亡这种思考。禅宗讲生死事大,就是超脱出生死轮回,但只有正确看待生,特别是要正确看待死,这才可以为这种超脱增加一点智慧。儒学讲,未知生,焉知死?表面上是重视现实的人生,只有了知生的意义,才能了知死的意义,人首先应该思考如何更好地生存,而不要过多地思考身后的死亡。这种观念,实际的导向,是重生而避死,不能正确面对死亡。所以儒学是避讳谈死的,影响到俗文化,连与“死”字同音的数字“4”之类都在不吉祥的避讳之列。道家之庄子虽然能面对亡妻之尸身而歌,但道家道教的生命伦理,是以劝善成仙为主题。一个肉身,如何能长生不老,仙术可以延缓死亡,但不能避开死亡,当死亡来临,又如何面对?这实际上也有重生不重死的倾向,却适

应了人们一般的心理需求。佛教以佛陀的入灭，祖师的圆寂，说明凡是肉身，有生必有死，佛祖是如此，人人都是如此。死去的是肉身，不死的是精神，是法身。而精神的重要内容，是道德。

如何面对死亡？禅宗以平常心对之，以生死平等之心对待之，以生死无常之心对待之，是谓看透生死关，如此，才能产生超常的道德勇气。

百丈怀海门下，有一僧哭入法堂说：“父母俱丧。”怀海只指示道：“明日一时埋却。”（见《古尊宿语录》卷一）死和生一样，是很平常的事。

五祖法演说：“生死是寻常，推倒又扶起。”（《古尊宿语录》卷二十一）

佛果克勤禅师闻五祖法演禅师讣，上堂开示：“无常生死法，与我不相干，若能如此见，不用哭苍天。”（《佛果禅师语录》卷一）指示生死为无常法。

克勤为昭觉和尚下火时说：“衲僧家透脱生死，不惧危亡，故能立佛祖之纲纪。”（《佛果禅师语录》卷二十）透脱生死关，了知生死的意义，就能不怕死，就能无私无我，道德规范才能有效地建立起来。

禅家反对的，是醉生梦死，虚生浪死，既不知生存的意义，也不知如何面对死亡。莲池说，死亡并不令人惊讶，令人惊讶的是不闻道，“有生必有死，亦世间常情，自古及今，无一全得免者，何足惊讶？特其虚生浪死而不闻道，是重可惊讶而恬不惊讶，悲夫！”（《竹窗随笔》）孔子讲，朝闻道，夕死可矣，也是讲了闻道的重要性。这个道，既是真理，也包括道德。禅门中有一句话：“淫性本是清净因，除淫即无净性身。”（敦煌本《坛经》第53节）这既表达了即烦恼而成菩提之义，也比喻即使在最恶劣的道德环境中，也要保持自性的清净，坚持道德自律，并不是鼓励你去追求

声色，虚过一生。

2. 如何看待我的名利

人的生命既是相对的，有限的，不能因此而专门追求名利财富，名利财富不能赋予生命以积极的意义，反而会空费宝贵的时间。不能觉悟的人，原因在于执著生命为实有，向外驰求，求名求利，求富求贵。宗密说，这些人因为执著生命为实有之我，生起贪瞋痴三毒，三毒触发内在的心理活动，使身、口造种种业，业成则难逃其果，生生死死，永入轮回。因此，德清认为看透名利关的根本方法，是了我空法门，看破身心之空。“当观此身，乃地水火风四大假合成形，四大各离，今者妄身当在何处？如此看破，则不为此身谋求种种受乐之用”（《示无知鉴禅人》，《憨山老人梦游集》卷十）。再看心空，见闻觉知，都是妄想，都不是真心。以佛教特有的世界观和人生观来淡泊名利。

天如惟则从平等的角度谈对于名利的淡化，如同佛性面前人人平等，死亡面前也是人人平等的。“饶你官高一品，富有万钟，功盖乾坤，名喧朝野，三寸气断，一火洞然，收得一撮冷灰，埋向一堆黄土，日暮狐狸眠冢上，夜深儿女笑灯前。平生英雄豪杰，果安在哉？”（《天如和尚语录》卷二）这既是言名利的虚幻不实，也是对世间孝道的实际状况的社会批判，爹爹一死，“夜深儿女笑灯前”，哈哈！

名利之害，殊宏还作有区别，利之为害较粗，人能易见易知，一般的修行者也能轻利；但名之为害，则更甚于利，细而难知，对于名的淡化，一般人却是难以做到的。名关难破，殊宏举有一例，有一位老宿，曾感叹道：举世未有不好名者。会下有人接言道，确实如您所言，不好名者，只有您一人而已。老宿大为高兴，却不知已被此人所卖。许多人既想立名，有名之后，又想保名，“思立名

则故为诡异之行，思保名则曲为遮掩之计”（《竹窗随笔》）。这样，一生的时间，都役役于名而不暇，为名所累，如何有时间来修养身心？

禅宗高僧为人们留下了正确对待名利的许多言行，达摩的二入四行中已经谈到如何正确对待人生的顺境和逆境，顺境更和人的名利有关。大珠慧海说：“荣华总是虚语，弊衣粗食充饥。”（《大珠慧海语录》卷上）他又和许多高僧一样，讲八风吹不动，八风即利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐。洞山良价的人生观是：“不求名利不求荣，只么随缘度此生。三寸气消谁是主？百年身后谩虚名。衣裳破后重重补，粮食无时旋旋营。”（《洞山禅师语录》）赵州从谏则说，出家人就是要远离名利，有僧人问他：“如何是出家？”他回答道：“不履高名，不求垢坏。”（《古尊宿语录》卷十三）这是高僧的道德境界。

3. 如何看待我的欲望

人的生命既是相对的，有限的，过多地追求欲望，特别是肉体的生理欲望，不能赋予生命以积极的意义，反而会空费宝贵的时间。但有些人却从生命存在的有限性或相对性出发，时时追求生理的享乐，形成及时行乐的享乐主义，这就错待了生命。

世人的生存状况，从经济、政治角度而论，大致有两种：一是贫贱，二是富贵。株宏说，贫贱的人，固然要朝忙夕忙，忙于衣食，富贵的人，也在忙，忙于享乐，虽然忙的内容不同，都是忙。但株宏并不是要在此批评世人对生活的衣食之基本需求，这些基本物质要求，不是欲，而重在批评追求享乐的富贵之人，这些人，忙到死，“死而后已，而心未已也”（《竹窗随笔》）。把这种追求享乐的心又带入新的生命轮回，没有尽期。大丈夫于此应该“朗然独醒”。

对于生理欲望，最主要的实际上是如何对待人的色欲，如何戒淫，对此，禅宗伦理中提出了两种解决方法：一是从实践上观照到色欲所针对的对象之污秽，二是从理论上上了知淫欲之害。

禅观中，专门有不净观，白骨观等，对治的也就是色欲，通过观肉身之不净引起厌恶远离之心。不净观是五停心观之一，依此观法，大致有两种内容：一是观他身(包括观他死尸之身)不净，观他身的死相、胀相、青瘀相、脓烂相、坏相、血涂相、虫啖相、骨锁相、离坏相；二是观自身不净处，观人的种子(内种子之烦恼和外种子之精污)不净、住处(母胎)不净、自体不净(由地水火风四大不净组成人身，薄薄的皮肤之内，尽是不净物)、外相不净(人身诸孔窍常流不净物)、究竟不净(死后放于墓地败坏)等。白骨观则是观想人的尸体的白骨不净之状。

永嘉玄觉在讲到净修三业时，专门讨论了如何通过观想不净对治女色之欲：

革囊盛粪，脓血之聚，外假香涂，内唯臭秽，不净流溢，虫蛆住处，鲍肆厕孔，亦所不及。智者观之，但见毛发爪齿，薄皮厚皮，肉血汗泪，涕唾脓脂，筋脉脑膜，黄痰白痰，肝胆骨髓，肺脾肾胃，心膏膀胱，大肠小肠，生藏熟藏，屎尿臭处。如是等物，一一非人。(《禅宗永嘉集·净修三业》)

这都是不净观所讲的内容，通过这样的观想，至少在心理上能够产生对女色的厌恶之心。永嘉玄觉还通过贬低女性来证明离开女色的理由，认为女性通常有这样的行为表现：

识风鼓击，妄生言语，诈为亲友，其实怨妒，败德障道，为过至重。应当远离，如避怨贼。是故智者观之如毒蛇想，

宁近毒蛇，不亲女色。（《禅宗永嘉集·净修三业》）

永嘉对女性的社会角色的这种认识，实际上反映了传统社会女性的低下地位，这种问题当在宗教的妇女观之类的专题中讨论。

紫柏真可也提出对性欲之害及对治之策：

世人迷倒者，莫甚贪欲，而贪欲之起，起于前境。前境虽众，惟男女色相最为妖嬖。男爱女色，观女如花；女爱男相，观男如宝。绵著生爱，虽白刃甘蹈，汤火可赴，败名丧德，玷俗戕生，亦不暇顾矣。（《紫柏尊者全集》卷三）

对治性欲，须观人身之空，体会无生之理：

外严饰而观其皮，外皮而观其肉骨，外肉骨而观其空，外空而观其无生。无生者，众圣之所宅，万灵之所始。（同上）

无生，就是无生无灭的超越境界，就是涅槃解脱，一切法虽有生灭变化，而其本质是无生的，这种看法，佛教称为“无生法忍”。

智旭作有《戒淫文》对戒淫从理论上加以说明。他认为，人的生命从“淫欲”活动开始，而人能够造种种恶业之罪，又是以生命为基础的。由于造罪，又遭种种恶的果报，“淫为生本，生为罪本，是故三途剧苦，人世余殃，淫意才萌，一切俱起”（《灵峰宗论》卷四之二）。消除恶报的根本，要从戒淫着手，但是许多修道者就是看不透这一点，淫习难断，如火燎原，“于极臭处，谬为香美；于极秽处，谬为洁净。随处苟合，何异畜生？非道染触，过于鸡犬，此在稍有良心者，便应痛绝”（同上）。虽然说万法平等，但人在有情

众生中,还是有其特殊的地位,人应该有自觉的道德意识,人应该以其道德意识和道德行为体现人的尊严。

万恶淫为首,淫欲能够对治,其他人生理欲望自然也能顺利克服。

4. 对生命伦理的意义

美国学者波特在其《生命伦理学:通往未来的桥梁》一书中提出生命伦理(bioethics)概念,这是一门用生命科学改善生命的质量,争取生存的科学。这门学科的具体内容大致包含四个方面:一是医疗卫生专业本身提出的伦理问题;二是生物医学和行为研究涉及的伦理问题;三是更广泛的社会问题所涉及的伦理课题,如环境伦理、人口伦理等;四是对动植物的生命关注中涉及的伦理问题,如动物实验和植物保护涉及到的相应的伦理问题。生命伦理学关注的对象主要是人体、人心、生命质量的控制技术,以指导涉及人的出生、死亡、人性、生命质量等课题的医学行为。

禅宗伦理在历史上当然没有提出生命伦理的概念,但对于生命的意义,对于生命的尊重,对生命的终极价值的追求,禅宗都有自己的观点。从生命伦理的角度看,禅宗伦理也具有符合生命伦理内容的观点。如果说中国道教的生命伦理以劝善成仙为目的,而佛教乃至中国禅宗的伦理是以劝善成佛为目的。为了达到这一目的,各种执著,比如对于个人名利的执著,对于肉体欲望的贪爱,对于物欲的执著,都是有害的。真正对生命有意义的,是道德上的善,是以善为基础履行各种道德规范,这才能使生命走向永恒。

四、人和自然的关系

人和自然的关系，一般的伦理思想并不涉及，现在人们常常认为儒学的天人合一理论涉及到人和自然的关系，并从西方文化的人与自然界的对立或天人相分中发现出天人合一对于生态伦理的意义。如果说，天人合一论对于当代生态伦理的思路有很大启发，是非常公允的，甚至将此就理解为具有人与自然融合的意义，也不为过；而要说天人合一本来就是讲的人与自然的和谐关系，那却是误读。当荀子在天体或自然界的意义上规范天的含义时，他强调的是“制天命而用之”的天人相分。禅宗伦理中，有着人与自然关系的非常明显的思想体现，但没有运用天人合一之类的观念，不妨可以用人境无碍来概括，实际上体现为人与自然的和谐。这种和谐的理论依据是空观，而禅宗的空观又基于因缘的作用和心识的作用。禅宗伦理中的这一思想，也可以为当代的生态伦理提供思想资源。

1. 空的世界观

要了解禅宗对于人和自然关系的处理原则，必先了解其世界观，即对整个世界的根本观点，这种观点可以归结为一个字：空。这里有两层意义要讨论：一是世间的本质是什么，二是心法关系。这两个问题是联系在一起的。

世间的本质是什么？是缘起性空，前文已经谈到。佛教的空，不是绝对的空无，不是恶趣空，只是表示事物存在的条件性，每一事物如此，一切事物都如此。永嘉玄觉对此说得十分明白，“一切诸法，悉假因缘，因缘所生，缘无自性。一法既尔，万法皆然”（《禅宗永嘉集·毗婆舍那颂》）。相对于条件而言空。这里可以

从换位思维或相对性的角度体会其中的奥妙，傅大士有一段名言正是讲的这一道理，“空手把锄头，步行骑水牛。人在桥上过，桥流水不流”（《指月录·傅大士》）。明明把着锄头，却言空手，但从锄头的角度讲，锄头是空着手的。明明骑着水牛，却是说在步行，但从牛的角度讲，牛确实在步行。明明桥是静止而水在流动，但从水的角度看，桥是运动的。这是一种换位思考，人类悲剧恰恰在于不能有这种换位思考，人总以为人是世界的主宰者，无视自然界对人的作用。这还可以从中观的角度思考，谈空违背俗谛，谈有又违真谛，真俗之间，应该取其中，即俗即真。“桥流水不流”，俗谛认为，桥是静止的，但真谛则看到其迁变的一面，即静而动，俗谛认为水是流动的，但真谛要看到其静，即动而静。由此种方法来观察世界，佛教视之为性空假有：虽言其有，有而性空；虽言其空，空而似有。

从心法关系，也可以论证空。人与世界的关系，本质上是心与世界的关系，对于这层关系，禅宗的观点可以用两种表述来概括。一种是三界唯心，万法唯识，心识是世界的本原和终极原因，整个世界都可以用心识来解释。这一表述带有哲学本体论的意义。这层关系，为心法关系，空也就可以用心的本体作用来说明，世界依心而有，没有自性，同样是性空。人和自然的关系，主要在这一层面上涉及，惠能用心含万法、性含万法来说明这一原理。永嘉玄觉引入华严宗的理事关系论说明，“一性圆通一切性，一法遍含一切法，一月普现一切水，一切水月一月摄”（《永嘉证道歌》）。一性是心性，一法是心法，一月是心月。另一种是，心生种种法生，心灭种种法灭。这一表述不能完全归结为本体论的意义，更主要的是反映了佛教特有的伦理层面的规则，道德修行的方法，也反映了心和法之间的动态关系。一念善，即修善行，一念恶，即起恶行，这是讲心生则法生；一心不生，万法无咎，这是讲

的心灭则法灭。

在本体的层面上讨论心物关系时，虽然讲心识是万法的终极本质，但心又不是一个孤立的本体，心总是在万法中体现出来。华严宗讲理在事中，宋明理学家也讲没有虚悬孤致之理，都说明，心也要有所依附，所以马祖道一说：“心不自心，因色故有。”（《五灯会元》卷三）但在认识论上，见色应该见心，了知色本无性，以心为性，大珠慧海说“心逐物为邪，物从心为正”（《大珠禅师语录》卷下），正是此意。

2. 无情有性

从禅宗的心法关系可以得出人和万法都同于一心的结论。人与万法之间，从对本体的意义来说，都是现象，都是平等的；从缘起的角度说，也都是因缘和合，都是平等的。禅宗发展出无情有性的观点，进一步证明人和万法的平等与和谐。

无情有性论主张有情生命之外的无情感意识的事物，草木瓦石等类，都和人一样，具有佛性。惠能禅法中反对无情有性，主张佛性只遍有情，不遍无情，神会、慧海都持此论。百丈怀海虽然还使用无情有性这个概念，但解释不同，“只是无其情系，故名无情”（《古尊宿语录》卷一）。不是说木石、太虚、黄花、翠竹有佛性，还是同惠能等人的观点一致的，为什么要坚持这一点？只是为了突出人的地位，更具体地说，是突出了人的道德尊严，只有人才是有道德感的。慧海认为，无情有性，贬低了人的意义，“若无情是佛者，活人应不如死人，死驴死狗，亦应胜于活人”（《大珠禅师语录》卷下）。人和万法，可以在真心本体的层面上平等，在道德层面上，还是有差别的，这也是为了突出现实的人生。佛教把地狱、饿鬼、畜生称为三恶道，就是指这类众生缺乏道德生活，和有道德的人不同。

但是,后来的一些禅僧又回到了三论宗人和牛头宗人的无情有性论。无情有性的概念是由天台宗的荆溪湛然(711—782)明确得出的。一般的观点认为,真如作为无情万物的本性,称为法性,作为有情生命的本性,称为佛性,于是,有无情无佛性之说。湛然主张,依照《大乘起信论》的理论,万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故,从中必然得出无情有性的结论。“子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?”(《金刚铎》)真如随缘,就是佛性随缘,真如是佛性的异名。三论宗的吉藏以中道论佛性,且认为佛性也存在于草木之中,“若于无所得人,不但空为佛性,一切草木并是佛性也”(《大乘玄论》卷三)。牛头宗人则讲“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”。惠能之后,有的南宗僧人也讲无情有性,强调真理、道、禅、佛性等终极意义的普遍存在性,不但存在于人之中,也存在于其他有情生命中,还存在于无情万物中,体现出禅宗的新发展。

与无情有性相似的一种表述是无情说法,这是南阳慧忠(?—775)国师的观点,有僧人问慧忠:如何是古佛心?慧忠说:墙壁瓦砾,无情之物,都是古佛心,这些无情物,说法无间断,只有圣人即成佛的人才听得到无情说法(见《祖堂集·慧忠国师》)。这在丛林中产生的广泛的影响,常为高僧所拈提,洞山良价参汾山灵祐,问无情说法义,又参云岩昙晟,再问此义,有省,述有一偈:“也太奇,也太奇,无情说法不思议;若将耳听终难会,眼处闻时方可知。”(《洞山禅师语录》)

无情有性的大量的表述,是通过禅门奇特语体现的,这些奇特语当然有着多重含义,可从多角度理解,但有一层意义,就是无情有性,比较典型的观点是石头希迁禅师。有僧问“如何是僧?”他答以“碌砖”。又问“如何是道?”他答以“木头”(见《景德传灯录》卷十四)。有僧问赵州从谗禅师,“如何是祖师西来意?”他

答以“床脚是”(见《古尊宿语录》卷十三)。都可以说含有无情有性的意义。

也有直接指明这一点的,杨岐方会禅师有一段名言论此理:“雾锁长空,风生大野,百草树木作大师子吼,演说摩诃大般若,三世诸佛,在尔诸人脚跟下转大法轮,若也会得,功不浪施。”(《杨岐方会禅师语录》)白云守端说:“山河大地,水鸟树林,情与无情,今日尽向法华柱杖头上作大师子吼,演说摩诃大般若。”(《五灯会元》卷十九)这是守端住法华寺时的开示,法华门下的宗旨,不但有情能说法,无情也能说法。五祖法演说:“千峰列翠,岸柳垂金,樵父讴歌,渔人鼓棹,笙簧聒地,鸟语呢喃,红粉佳人,风流公子,一一为汝诸人发上上机,开正法眼。”(《法演禅师语录》卷上)以优美的语言表达这种意思。圆悟克勤则说:“青郁郁,碧湛湛,百草头上漏天机;华(花)簇簇,锦簇簇,闹市堆边露真智。”(《佛果禅师语录》卷二)也是此意。

宗教发展史上有一种泛神论,其基本内容是反对神或上帝的超越性存在,认为“神即自然,神泛同于世界而存在”。^① 无情有性论也可以称之为泛神论,但和西方宗教中的泛神论并不完全相同。当古希腊的塞诺芬尼提出泛神论时,他是反对多神论,而主张一元性的神的存在,这种存在是唯一的宇宙。禅宗的泛神论,具有某种“无神”的特点,否定了唯一的佛的存在,不妨称其为“泛性论”或“极端的泛神论”。这种泛性论,扩大了道德认识和修行的范围。道德认识,不仅仅是一种内省,从事事物物中,特别是从自然界的万事万物中,都可以体会到道德本体。道德修行,不再仅仅是在个人的社会生活领域中进行,也体现在和自然界的交流过程中,而这种交流,又常常具有美学意义。这对具有审

^① 吕大吉《宗教学通论》,第161页。

美传统的乐山乐水的知识分子来说,极具吸引力。禅宗道德修养,变成了一种审美活动,禅悦、道德愉悦,化为人境交融的美感。

3. 人与自然的和谐

由此泛性论得出的哲学结论,正如石门蕴聪(965—1032)禅师所说,“天地与我同根,万物与我一体”(《古尊宿语录》卷九)。人和自然必然体现为相互融合的关系,黄龙祖心对此有说明,“不知心境本如如,触目遇缘无障碍”(《五灯会元》卷十七)。在这种和谐无碍的境界中,人是自然的一个组成部分,人对自然不是征服者,而只是欣赏者,审美者。人们以山水之美体悟佛性的意义,通过融于山水之中以陶冶性情,培养道德意识。

以此和谐原则为指导,禅修环境的选择,必是非常美的自然之境;禅修生活,必是在优美的自然环境中进行的。心非境,境非心,心入境,境入心;人非境,境非人,人即境,境即人,混融一体。永嘉玄觉说:“入深山,住兰若,岑崆幽邃长松下,优游静坐野僧家,阒寂安居实潇洒。”(《永嘉证道歌》)这里一个“野”字,用得妙。幽邃长松下,深山兰若中,优哉,游哉,不妨野僧家中坐,萧萧风吹,寂寂心静,萧萧寂寂何所为?这是人境交融的境地。

这种融合,有华严宗所说互摄互入之意,互不为碍,完全融为一体:彼中有我,我中有彼;彼不碍我,我不碍彼。丛林中对此有许多不同的诗意表述,如:青山不碍白云飞(紫玉道通等语),露地白牛(赵州从谗等语),白牛吐雪彩,黑马上乌鸡(大阳警玄语),鹭鸶立雪(资圣盛勤语),银碗盛雪(曹洞人语),明月藏露(曹洞人语),天共白云晓,水和明月流(景福日余语),水天合秋,雪月同色(宏智正觉语)。

在这种和谐的境界中,禅修化为审美,道德修养化为审美活

动，宏智正觉对此有理论上的说明，“诸禅德，来来去去山中人，识得青山便是身，青山是身身是我，更于何处著根尘？”（《宏智禅师广录》卷四）除去青山绿水，无你下手处，因此，融入自然境，成为丛林中的一种风尚，比如，有“岑大虫”之称的长沙景岑禅师，首座和尚问他：“和尚甚么处来？”他答：“游山来。”又问：“到甚么处？”他答道：“始从芳草去，又逐落花回。”（见《五灯会元》卷四）石霜庆诸（807—888）禅师，有僧人问：“如何佛法大意？”他答道：“落花随水去。”又问：“意旨如何？”他答：“修竹引凤来。”（见《五灯会元》卷五）夹山善会（805—881）禅师，有僧问他：“如何是夹山境？”他答：“猿抱子归青嶂里，鸟衔花落碧岩前。”（见《五灯会元》卷五）圆悟克勤的名著《碧岩录》之书名，即出于此。风穴延沼（896—973）禅师，有僧人问他，“如何是诸佛行履处？”他答道：“青松绿竹下。”他还有一句名言论修道：“常忆江南三月里，鹧鸪啼处百花香。”（见《五灯会元》卷十一）杨岐方会禅师，自述其禅悟境界：“独松岩畔秀，猿向山下啼。”（《方会和尚语录》）黄龙慧南这样描述禅的超越之境：“烟村三月雨，别是一家春。”（《慧南禅师语录》）诸如此类的法语，充满丛林。我们还可以看到，大龙智洪禅师的修行观，“风送水声来枕畔，月移山影到床前”（见《五灯会元》卷八）。兴阳道钦禅师的禅境，“松竹乍栽山影绿，水流穿过院庭中”（见《五灯会元》卷八）。双峰竟钦禅师，“夜听水流庵后竹，昼看云起面前山”（见《五灯会元》卷十五）。这种理想，其实也是儒家的生命追求，所谓“智者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》），正是寄情于山水之间的境界，禅宗在此的境界，也和儒家的这一传统有关。

这种和谐，从修行的角度看，是一种无修之修，也是顿悟法门，禅宗的无修和顿悟是通过多种方式表现的，因此，禅的每一方面的内容，都有其多重的意义，具有所谓的“全息”特性。长灵

守卓对此有过明确的开示,他说:“晴烟淡淡,暖日迟迟,百鸟歌而山谷鸣,千花笑而蜂蝶乱。于斯明得,不动步,到观音普门;平地上,入文殊智海。”(《长灵守卓禅师语录》)因此,禅也是自由任运的生活方式的体现。由此种和谐而带来审美的意义,和谐本身就是美,但从这种和谐之美中,禅僧们还体会出其他各种美感,美感和道德情感结合,又有助于个人的道德修养。

4. 对生态伦理的意义

生态伦理学(ecological ethics),一般认为是二十世纪三十到四十年代由英国哲学家莱奥波尔特(A. Leopold)和法国哲学家施韦泽(A. Schwegler)提出的。这一门学科是随着生态学的发展、生态危机加剧和人们对生态危机的思考而不断发展起来的。它关注的内容大致可以归纳为两点,一是人类处理与生物、自然界的关系时应该遵循的道德原则;二是人们在社会活动特别是生态活动中应该遵循的道德原则。生态伦理要求把道德从传统的为人类独享的精神产品扩大为人和生物共享,人和自然共享。人类的道德行为不仅涉及人与人、人与社会的关系,也涉及人和自然的关系。人类应该学会尊重生命,尊重自然界,应该制止伤害生命和自然界的行爲,特别是战争和对资源的掠夺性开采。人类的经济生活、社会生活应该生态化。^①这是对人类出于狭隘的功利主义,借助于技术崇拜,对地球资源进行掠夺性开发造成严重的生态问题的批评。西方基督教也对生态问题提出看法,而由于二十世纪二十年代以来生态神学(ecotheology)的出现,从而在基督教伦理学中引入人和自然关系的基本问题。

禅宗伦理中当然没有环境伦理或生态伦理的概念,但确实

^① 参见陈瑛、廖申白主编《现代伦理学》,重庆出版社1990年版。

具有和环境伦理或生态伦理相似的观念,我们也可以从中得到这方面的启发。禅宗在这里有两个基本观点,作为一种生命存在,人和其他动物,乃至自然界中的一切,都是平等的,这里不存在谁是中心的问题。而这个中心,正是当代生态伦理学在争论的。另一方面,作为一种价值的承担者,禅宗主张佛的道德价值是世界的价值中心,这个佛,也就是觉悟了的人,其实也可以称其为人类价值中心论。但是在人类价值的中心下,禅宗并没有否定其他生命的存在意义,并没有否定自然界的存在意义。

人和动物的平等关系。在禅宗中,人和其他动物的关系也是平等的,在平等的基础上皆有佛性。黄檗说:“即心是佛,上至诸佛,下至蠢动含灵,皆有佛性,同一心体。”(《古尊宿语录》卷三)这也是佛教不杀生的一个理论依据,不杀生的观念,有利于制止人们对动物的滥杀。现在我们都已明白,这有利于生物圈的稳定。尊重动物,实际上也就是尊重人类自身。人对动物的依赖关系,科学家是可以作出说明的。比如,青蛙不依赖人可以自由自在地生活,人离开了青蛙,可以说就不能理想地生存。没有了青蛙,人的生存状态就响起了警钟,什么意思呢?青蛙是对生态变化的敏锐的感知者,青蛙出现了问题,正说明人类生存的自然环境出现了严重问题。现在正是这种情形出现的时候,大量变形青蛙出现,青蛙处在消失的过程中。你可能会对佛教的不杀生有不同的意见,但这种意见不能阻止青蛙的消亡,同时也不能阻止人类自身生存境况的恶化。

人和自然界的和谐关系。禅宗伦理对于人和自然关系的处理,是把人看作自然界的一部分,人以对自然的欣赏和尊重,生活于自然境界之中。这种观点,可以从中国的绘画中得出直观的印象。山水画的典型画面之一,就是突出人境和谐的主题,人在画面中只占到极小的部分。你可以在茅棚中,凉亭里,溪水边,小

桥旁,青松下,野草中,发现人的存在。人在做什么?不是在征服自然,改造自然,人本身就是自然之景。

佛教伦理、禅宗伦理能否拯救人类的生态危机甚至生态灾难?人们不应该用线性的思维指望以某一种方法作为唯一的方法去解释重大的事件,拯救人类的命运。但佛教伦理、禅宗伦理确实能够提供一种非常有价值的生态观念。当代的生态伦理,不能忽视这一资源,一些西方学者也注意到禅宗伦理的这一资源,美国哲学家 H. 罗尔斯顿写有《尊重生命:禅宗能帮助我们建立一门环境伦理学吗?》^①就探讨了这一点。

^① 《哲学译丛》1994年第5期。

第五章

道德制度论

在禅宗伦理体系中,道德制度属于“形而中”的部分。禅宗伦理的制度建设集中体现在戒律或清规之中。本章从戒律制度入手讨论禅宗的伦理制度建设,以及这种伦理制度显示的禅宗伦理的独特性。中国有句古话:不立规矩,不成方圆。戒律在佛教中就是这种规矩,是规范僧众生活的制度系统。印度佛教中的律法较多,在中国佛教中,则对之略有选择。禅宗虽然称教外别传,也不是说和教门没有一点相同之处,对于戒律,禅宗是同样尊重的,不但尊重中国佛教的传统戒律,还针对禅僧的僧团生活,基于中国传统文化的背景,制定自己特有的丛林清规,显示出佛教中国化在禅宗中的最终完成。

一、佛教戒律的伦理意义

从伦理的角度看,戒律是规范道德生活的。佛教伦理,集中体现在佛教戒律中,因此对佛教伦理、禅宗伦理的研究,不能缺了对其戒律的研究。从禅宗所遵循的各种戒律来分析,佛教伦理、禅宗伦理有许多不同于世俗伦理的特征,这是佛教与禅宗对于道德生活原则长期体察的积累,其每一条具体的佛教戒律的

提出,都有很强的针对性,翻一翻《四分律》等律藏,一看便知。禅宗的清规是针对中国佛教的发展需要而订立的。从这些律藏中可以看出佛教伦理的不变性与发展性:不变的是除恶从善的基本价值取向,发展的是戒律的时代性。这对于当代中国佛教的发展,也是一种启发。

1. 中国佛教遵奉的戒律

佛教的戒律是佛教伦理的集中体现,戒(*śīla*),其本意是“惯行”,是僧人应该反复修持的行为规范,其功能在于防非止恶,其价值取向就是善;律(*vinaya*),其本意为调伏、善治、灭,所灭的对象也是恶。戒律其实就是佛教伦理所规定的行为规范的总和。如果要作严格的区别,从最初的意义上看,则戒本身不包含惩罚措施,任凭修行者的自觉遵守,体现出佛教伦理的自律的一面;而律则是与惩罚措施相联的,随犯随制,体现出佛教伦理之他律的方面。但在一般的理解中,戒律并不加以区分。

戒律起源于印度佛教中规范僧团生活的需要,佛教有大小乘的不同分派,戒律也有大小的不同。小乘律有五部,即法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、饮光部的解脱戒经和大众部的《摩诃僧祇律》。小乘律中制定的五戒、八戒、十戒、具足戒等都是小乘戒。大乘律是大乘菩萨所持之律,依《开元释教录》卷十九的记录,收入大乘律二十六部。中国汉地佛教,于小乘律流行的是《四分律》,于大乘律流行的是《菩萨瓔珞本业经》、《瑜伽菩萨戒本》、《菩萨戒本》和《梵网经》等,而以《梵网经》最为流行。禅宗则又为本宗专门制定了《丛林清规》,也可以说是禅宗的律。

2. 佛教戒律的伦理特征

佛教戒律所体现的伦理特征,从最为简要的方面说,涉及到了伦理学的基本问题、自律性与他律性的关系问题、道德的层次性问题、世俗性和超越性的关系问题。

戒律体现的善恶观。就戒律体现的佛教伦理的基本问题而言,佛教伦理学的基本观点是善恶关系问题,这既是一般伦理学中的基本问题,又是佛教戒律最为根本的问题。

就佛教伦理的一般原理而言,最重视一个为善去恶,印度佛教讲“诸恶莫作,众善奉行”(《法句经·述佛品》)。何谓善,何谓恶?凡是有违佛教教义的思想 and 行为,都是恶;反之即是善。以“一切众生都有佛性”,即佛教伦理的心性论基础来体会,凡是有违众生本性的思想和行为,都是恶;反之即是善。而这个本性,就是佛性,人性,从伦理的意义上看,就是人类的至善之性。这是最为基本的理解。戒律所集中体现的,正是这个基本问题。

佛教修行,其实质可以归结为道德生活,其表现方式可以有多种,但持戒是道德生活的重要内容。小乘佛教戒定慧三学中,戒是第一;大乘佛教六度,戒也是其中之一。佛教常言戒之重要,《涅槃经》云:“戒是一切善法梯隍,亦是一切善法根本,如地是一切树木所生之本,是诸善根之导首也。”(《师子吼菩萨品》)要证得至善的境界,必须持戒,戒是根本的善,一切善法,都依戒而有,而发生作用,而产生影响。又云:“众生若不护持禁戒,云何当得见于佛性?一切众生虽有佛性,要因持戒,然后乃见。”(《如来性品》)人虽然都本来具有佛性,先天本善,但这种善性,是受到恶之蒙蔽的,要去除这种蒙蔽,最根本的,是要持戒。

戒律是如何讨论善恶问题的呢?戒律所禁止去做的,都是恶;恶所反现的,就是善。以最基本的五戒、十戒为例,五戒所灭

治的,是五种恶:杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒。所引导趣入的,是五种善:即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。十戒所治灭的,是十恶:杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌(搬弄是非)、恶口(粗言恶语)、绮语(污言秽语)、贪欲、瞋恚、邪见。所引导趣入的,就是十善:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。这里都包括人在身、口、意三方面的善恶区分。《四分律》的中四波罗夷法,是极度的恶,佛教所规定的人类最为严重的恶;此所归向的,是人类的至善。《四分律》的中三十舍堕法对治的,是较为轻度的恶,小恶;此所归向的,是日常生活中的善,或者说次善、小善。因此可以说,整个佛教戒律,都是在围绕为善去恶问题展开的。

道德自律与他律。就戒律体现的佛教伦理的自律性与他律性的关系问题而言,道德和法律之间是有区别的。道德是告诉人们应该做什么,而具体的道德践履,是通过人的自律,通过内心的自觉来归向善心,因而,从一般的原则说,道德是以自律为原则的,对于道德规范的违背,也不会遭到带有物质性力量的惩处。法律告诉人们不应该做什么,法律是强制的,因而也可以说是他律的。西方的宗教伦理(基督教伦理)强调他律,这个“他”,就是上帝,道德是由上帝赋予人的。康德在其《道德形而上学原理》中具体讨论了自律和他律的问题,认为凡是从诸如上帝、世俗权威中寻找内在依据而制定的伦理学,是他律的伦理学;而伦理学从本质上说,应该是自律的,自律表示实践的自由。

事实上,自律和他律并不是相互分离的。自律是道德主体以自身内在的尺度进行自我限制、约束和调节,他律表示道德主体所受自身之外的尺度的限制、约束。他律最终是要通过自律来实现的,长期的他律也可以内化为一种自觉。佛教伦理既讲自律,也讲他律,以自律体现其非制度性,以他律表示其制度性,是自

律和他律的统一。

佛教伦理的自律原则,其根据来自佛教心性论的命题,一切众生都有佛性,一切众生都能成佛,表示的伦理意义在于,一切众生都先天地圆满具足至善的道德本性,都能觉悟这种道德本性。这种本性来自于佛,也来自于自性,佛性和众生性是平等的。但对本性的觉悟,既可以通过他律,也可以通过自律。中国佛教之禅宗强调的是自力,也是自律。净土宗强调的是他力,也是他律,但净土宗的最终的他力拯救必须以长期的自力修行为基础,因而其他律也依赖于长期的自律。佛教又讲迷和悟,迷则依他律,悟则靠自力。佛教戒律是他律伦理的最集中的表现,戒律既是规范了不应该,是禁诫,又是应该,可以做什么,体现了伦理的制度性原则,也指示了道德的自由原则。既然是制度性的,就有着强制的成分,违背这种原则,必受相应的惩处。既然是自由的,则依人的自律精神而控制。事实上,在道德生活中,长期的他律作用,也有利于形成自律,通过他律性的戒的修持,也能达到最终的道德自觉。由于佛教之戒定慧三学是一个整体,在戒律强调他律的同时,并不否认自律,因此,佛教伦理、禅宗伦理,在这个问题上,强调自律和他律的统一,是以自律为基础的自律、他律统一论。顺便提及的是,对道德的制度化或他律性的强调,也是中国儒教所长期致力的,礼就是一种他律体系,是道德立法。

戒律体现的道德的层次性。就佛教戒律体现的伦理的层次性而言,这涉及到佛教伦理的一个重要特色。从人的道德本性上看,人人平等,但人心又是有染污的,这种染污,导致了人与人之间很大的差别,加以人的根性等先天资质的差距,在实现道德理想的过程中,人们的道德认识和道德行为会有很大的距离,人们选择的修行方式的不同,所要遵循的道德规范也有不同的要求。因此,在佛教戒律中,体现出层次性的原则,指导着人们不同层

次的道德修行。

这种层次性也可以用道德生活要求的由低到高,道德规范的由少到多来概括。

道德生活要求的由低到高,体现为不同层次的修行者有着不同的道德要求,这些道德要求显现出一种层次结构。佛教认为在家修行的居士,可依五戒修行,五戒是对人类道德生活的最基本的规定,也可以说是一种底线伦理^①,要成为一个有道德的人,不应该再低于这种道德要求,因而也是一种普世伦理。不杀生,是对生命的尊重,不只是不杀人,也指不杀人之外的其他生命类型;不偷盗,是对他人财产的尊重;不淫欲,是对他人尊严的尊重;不妄语,是对事实的尊重;不饮酒,体现出佛教伦理的出世性特征,但应该理解,许多罪恶,都是在饮酒之后的理智不清状态下造成的,制定此戒,自有其合理性,佛教对饮酒之过失,有十过、三十五失、三十六过等不同的说法^②。八戒又是居士更为高一层次的道德修行,强调了对物欲追求的限制和对声色肉欲的禁诫,人有着在物欲、肉欲追求之外更为重要的大事要了。对于出家的僧人,小乘佛教戒律也规定了不同层次的修行,最低的十戒,沙弥和沙弥尼戒,增加了对于私人财产的限制。正式出家的僧人,比丘的具足戒为二百五十戒,比丘尼戒三百四十八戒,全

^① 1993年8月,世界宗教议会芝加哥会议所作的《走向全球伦理的宣言》中提出了底线伦理的四条基本原则:一是坚持一种非暴力与尊重生命的文化;二是坚持一种团结的文化和公正的经济秩序;三是坚持一种宽容的文化和一种诚信的生活;四是坚持一种男女之间权利平等与伙伴关系的文化。并指出这些原则也与佛教伦理有关。这也说明,佛教伦理对于现代社会的伦理建设可以提供许多积极的伦理价值。这四条实际上涉及到佛教五戒中的不杀生、不偷盗、不妄语和不淫欲四戒。

^② 十过,见《四分律》卷十六;三十五失,载《大智度论》卷十三;三十六过,见《分别善恶报应经》卷下。基本的精神是,饮酒易导致各种恶行。

面规范了僧尼的道德生活规范。这是小乘佛教戒律体现出的层次性。大乘佛教,还有相应的戒律,修菩萨戒。

由少到多,反映的是道德规范从简单到复杂的品目增加,这从戒品数目的变化可以看出这一点,从五戒、八戒、十戒,到具足戒,甚至还有比丘的三千威仪,八万细行,这也可以说是基本原则和具体原则的统一。简单的部分,规定了道德生活最基本的内容;复杂的部分,规范了道德生活的具体和详尽的内容。

佛教针对人的实际生理、心理、精神、认知能力等多种状况,而提出层次性的道德范畴体系,是非常有效的修行体系,能够成就每一个道德层次的人,特别是在较低道德层次上的人,都是有道德的,都不会被污为不够道德标准的“小人”。佛教只是告诉人们,在你已经达到的标准之上,还有更高的道德生活层次,鼓励你百尺竿头再进步,直至理想境界。在不同的层次上,既可以一时顿成,亦可以渐进实现,这是非常科学的。反观我们传统的儒学道德,其道德选择实际上是只有两层,即君子层和小人层,前者是道德理想境界,后者是道德生活的缺失状态。对两极中间过渡层次的讨论,在先秦之后的儒学中,是非常模糊的。在实际的道德选择中,往往只是一个二元选择:要么是小人,要么是君子,看不到逐层提升的阶段性的。这种道德体系,虽然可以鼓励一部分人成为志士仁人,但也容易把人培养成伪君子,又容易使许多人看不到希望而自暴自弃。虽然孟子也鼓励人们,一切人都可以成为圣人,但孟子的心学所揭示的自觉,在两汉经学和程朱理学中都被他律性的对象替代了,且与佛教相比,其可操作的成分要低得多,特别是很难为“愚夫愚妇”们提供具体的可行的道德训练方法。

戒律体现的伦理原则的世俗性和超越性的统一。世俗性,可以理解为非宗教性,是讲佛教戒律所反映的道德规范有和人们

的世俗生活原则相融的部分；超越性，可以理解为宗教性，是讲这种道德又有超越于世俗道德的地方。佛教道德既有世俗道德的成分，但是却把这种道德赋予超越性的意义，佛教道德既是超越性的，但是又存在于世俗道德之中。不偷盗是世俗的道德规范，但佛教道德将其纳入其中，和人生的解脱结合起来。佛的道德境界是佛教境界的最高点，但这种境界又体现在各种像不偷盗这样的具体的规范之中。这种世俗性和超越性的统一，佛教首先在居士这一层次的修行者身上体现出来：居士既是世俗者的一部分，日常生活世俗世界，但又是佛教修行者，超越于这个世界。从戒律的道德规范看，既有世俗道德规范，更有出世道德规范。五戒中之不淫、不妄语、不偷，也都是世俗道德准则，但是有许多规范又是世俗道德所没有的。这些道德规范，反映出出家人应该有着比世俗之人更高的道德要求，过更严格的道德生活，具有更高的道德理想。

3. 伦理制度化的意义

戒律的制定，实际上也是伦理制度的形成，因此，在佛教戒律中，体现出伦理制度化的原则。在伦理学的分支中，就有制度伦理的内容。关于制度伦理，大陆学术界还没有形成一个一致的观点，但有两点内容是为大家所认同的：第一，制度伦理是对制度的道德评价与约束，讨论一种制度是否符合正义、公正等道德原则；第二，道德规范本身的制度化建设与操作。窃以为，佛教戒律体现的制度伦理，其内在的含义在于道德规范、伦理原则的制度化、公开化和形式化，主要涉及第二点的内容。由于制度化，而使道德原则带有外在的强制性或他律性，同时也使道德规范显现出普遍性的特征。由于公开化，也便于进行道德监督和自律，对他对己，都形成一种标准化的模式，公正的意义也显现出来。

由于形式化,利于道德实践的操作。这种普遍和公开的道德原则,也使佛教伦理带有社会伦理的意义。而一般的理解,佛教伦理只是一种个体伦理,缺乏对社会的关怀,从佛教传入中国后,对佛教持批评态度的儒家和道家、官员或知识分子,大多持这种观点。因此吾人可以说,佛教伦理既是个体伦理,又是社会伦理;既是突显个人美德的美德伦理,又是体现社会规范的规范伦理或制度伦理;当然也可以说,既是自律的伦理,又是他律的伦理。禅宗的伦理制度化实践,是其道德建设的重要经验。

二、惠能的无相戒及其伦理意义

戒的功能是防非止恶。传统的佛教,确立戒规,以戒律规范僧众生活,作为一种道德他律的制度。惠能对戒有着独特的解释,“心地无非自性戒”(敦煌本《坛经》第41节)。戒是一种道德行为的自我约束,以自心的道德本性为戒的内容,强调归向内心的准则,而不是外在的规范,体现出惠能的禅宗伦理中的自律和道德自觉,反映出惠能对于道德认识和道德修行的内向性。惠能的戒,是无相戒,是以众生自心为戒体的戒律,惠能实际上着重讨论了无相戒的戒体,依敦煌本《坛经》,无相戒的具体内容包含四个方面,即见自性三身佛、四弘誓、无相忏悔、无相三皈依戒,这也是惠能禅法中的仪轨部分。

1. 见自性三身佛

作为仪式,首先随惠能三唱以下三句:于自色身归依清净法身佛,于自色身归依千百亿化身佛,于自色身归依当来圆满报身佛。

佛教中一般所讲的佛身问题,分为三身。而三身有多种不同

的说法,比如有法身、报身、应身说;又有法身、应身、化身说;还有自性身、受用身、变化身之说。法身,指的是从因位上讲的众生成佛之根据,是作为本体之理,与佛教的真如、法性、如来藏、本觉之性都是同一层次的概念。报身是从果位上讲的成佛之结果,以因位为基础,经过修行而得到的佛身之果。应身是从佛的教学方法角度而说的,佛为教化众生而随机变现的不同身相。化身的概念和应身相似,随佛所教化的对象之不同而相应地变化为不同的身相。自性身大致可以理解为法身,受用身大致可以理解为报身,变化身大致可以理解为应身。依天台宗的说法,法身佛为毗卢遮那佛,报身佛为卢舍那佛,应身佛为释迦牟尼佛。在佛教的传统中,三身佛都是存在众生之外的崇拜对象。

惠能则以清净法身佛、自性化身佛、圆满报身佛解释三身,此三身佛都是众生自性本有之佛,都从众生自性上生,此与传统的观点区别开来。清净法身佛的意义是,众生自性本来清净,只为烦恼覆盖而不能显现。此清净之性,是生灭万法的依据,“于自性中,万法皆见(现),一切法自在性(在自性),名为清净法身”(敦煌本《坛经》第20节)。自性化身佛的意义是,众生不同状态的身相,都源于自心的一念之“思量”,一念善,化出天堂之身相,一念恶,化出地狱之身相,化身,是众生自化,而不是佛化,众生如果坚信自性的这种化现能力,而能保持心的不思量,即是解脱。圆满报身佛的意义是,以自性智慧之灯照察虚空之心,除却烦恼之黑暗,显现自性的圆满无缺,成就解脱。所谓归依三身佛,就是归依自性此三身佛。

从道德认识和道德修行的角度看,惠能在此也确立了悟修的基本原则,即自悟自修,“自悟自修,即名归依也”(同上)。

2. 弘誓

归依自性三身佛后，接着的仪式是发弘誓，随惠能如是三唱：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无边誓愿学，无上佛道誓愿成。

在明确了悟修原则之后，众生立志自利利他，自觉觉他，宣誓以明志。惠能的四弘誓概括了佛教经论中的相关说法而成，《道行般若经》卷八表述为：“诸未度者，悉当度之；诸未脱者，悉当脱之；诸恐怖者，悉当安之；诸未般泥洹者，悉当令般泥洹。”《摩诃止观》卷十下表述为：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无尽誓愿知，无上佛道誓愿成。惠能的表述成为一种流行的话语。在佛教的传统中，这是菩萨所发之愿：第一誓，誓愿救度一切众生。此一誓愿，地藏菩萨之愿非常著名，佛教中流行的“众生度尽，方证菩提；地狱未空，誓不成佛”及“我不入地狱，谁入地狱”等豪言壮语，是菩萨悲悯精神的突出体现。在禅宗中，也强调禅师的这种普度众生的精神。有僧人问赵州从谏：“大善知识为甚么入地狱？”从谏答道：“我若不入，阿谁教化汝？”（见《五灯会元·赵州从谏禅师》）第二誓，誓愿断除一切烦恼。第三誓，誓愿学习一切佛法。第四誓，誓愿证得菩提之境，成就佛果。一般也将此四弘誓和佛教的四圣谛苦、集、灭、道，相结合来理解。

惠能的四弘誓，同样也是确立了道德主体性的悟修原则，他对第一誓作了更多的阐述，与传统的说法不同的是，他强调众生的自度，不是菩萨度，也不是惠能度，“心中众生，各于自身自性自度”（敦煌本《坛经》第21节）。众生以自心本觉之性、智慧正见自度。第二誓，惠能强调众生自心除却心中虚妄之念。第三誓，立誓学习无上正法。第四誓，惠能提出了成就佛道的具体的修行方法，即恭敬行，“常下心行，恭敬一切”（同上）。这也是惠能提出

的处理人与人关系的道德原则。

3. 自性忏悔

发四弘誓后，又行忏悔，随惠能如是三唱：前念、后念及今念，念念不被愚迷染，从前恶行一时〔除〕，自性若除即是忏（悔）；前念、后念及今念，念念不被愚痴染，除却从前谄诳心，永断名为自性忏；前念、后念及今念，念念不被疽疾染，除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。

依佛教的一般原理，忏悔之忏是对于所犯的较轻的罪请求他人原谅；悔是对于严重的罪行，自己陈述出来，表示悔过之心。忏悔的行法，都是向他人忏罪悔过。道宣的《四分律羯磨疏》卷一把忏悔分析为制教忏与化教忏两种。制教忏是犯戒律之罪所行的忏悔，犯戒律罪恶依此法行忏悔，具体的制教忏法又分为三类：一是众法忏，即在四个人以上的僧众面前忏悔。二是对首忏，在老师一个人面前行忏悔。三是心念忏，对本尊佛行忏悔。化教忏是犯业道之罪所行的忏悔。

惠能对忏悔另有解释，“忏者终身不为，悔者知于前非。恶业恒不离心，诸佛前口说无益。我此法门中，永断、不作，名为忏悔。”（敦煌本《坛经》第22节）宗宝本《坛经》对此有所发挥：“忏者，忏其前愆，从前所有恶业，愚迷、诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏；悔者，悔其后过，从今已后，所有恶业，愚迷、诳、嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔。故称忏悔。”（《坛经·忏悔品》）心如工画师，可以画出美丽的图画，也可以画出很差的图画，忏悔，就是要避免自心画出很糟糕的图画。心生种种法生，心灭种种法灭，忏悔，就是要避免自心生出种种恶法，造作种种恶业。终身永断恶业，不为恶业，并能明确恶由心生，而能从自心入手消除恶业，这就是忏悔。惠能的忏悔，

不是强调在佛面前，在师长面前悔过，光说无益，而是重视落实到行为上的“不为”恶业和认识上对自心的反省。

4. 自性三归依

忏悔之后，惠能又为大众授无相三归依戒，即归依觉，两足尊；归依正，离欲尊；归依净，众中尊。

佛教讲归依三宝：佛、法、僧。佛宝，“众生中尊上第一是名为佛”（《大智度论》卷三十七）。佛意义为觉，自觉，觉他，觉行圆满，正因为如此，佛是两足尊，即两足类天、人中最为尊贵者^①，在佛教中有教主的地位，是被受供养的第一对象。法，其基本的意义是“轨持”，窥基说：“轨谓轨范，可生物解；持谓住持，不舍自相。”（《成唯识论述记》卷一）法作为一种轨范，可以规范人们的道德生活，并引导人们产生对事物的正确认识。法又有住持的特征，能保持自性，成就自身的内在本性而不改变。在这里，是指佛陀向人宣说的教法。佛的说法，为佛教正法，所以惠能将法解释为“正”。坚持正法，坚持正确的认识和修行方法，就能远离种种欲望，保持人的尊严。僧指僧伽，修学佛法的信徒组成的社会生活团体，其本意是和合，惠能直接解释僧为净，禅宗的丛林清规中将僧人规范为“清众”或“清净众”，表示僧人以追求清净为目标。达到清净人的境地，就称为佛，佛是清净人。一般讲僧之清净，也是指僧有五清净之德，为僧五净德：“一者发心离俗，怀佩道故；二者毁其形好，应法服故；三者永割亲爱，无适莫故；四者委弃躯命，尊众善故；五者志求大乘，欲度人故”（《佛说诸德福田经》）。发勇猛精进心，无离凡俗，是为了修习佛道；剃发除须，毁坏身体

^① 两足尊另有一义，即以权实为两足，戒定为两足，福慧为两足，解行为两足。但惠能在这里的用法，不在此义上。

的相好，除世俗之衣，也是为了著如来法衣，显现佛威仪；抛舍父母亲爱之情，也是为了一心修道，报父母生身养育之恩；出家人不惜自己的身家性命，也是为了一心求证佛法善德；出家人追求大之法，也是为了度尽苦难众生。

惠能将传统佛教供养、崇拜的佛法僧都视作众生内在的本有道德品质，佛之觉悟，法之正道，僧之清静，都不离众生自心，所以归依三宝，也就成了归依自心内三宝，这是和传统观点的区别之处。重点强调了对自心道德本性的尊重和体认。

三、丛林清规

《百丈清规》的制定，标志着佛教中国化的最终完成，用制度化的形式规范了惠能以来的禅宗革命理论。百丈制定的古清规文本，由于种种原因，所存不全了，丛林又有多种清规的出台，以经过整理的《敕修百丈清规》较为著名。《百丈清规》的基本理论是心性论，以此为基础，规定了不立佛堂、只立法堂的原则。而清规中最为重要的一条，是普请制度，也就是劳动制度的确立，把修行和劳动结合，也体现出禅的经济生活的自立原则，体现了禅宗的经济伦理思想。清规中专门针对违律而规定的惩处措施，反映出律法或制度伦理的他律性特点。

1. 清规略说

禅宗创立清规的背景之一，是禅宗的发展以及所受到的限制。惠能的南宗，宗派的发展在湖南、江西等地成就大势，政治地位的确立也得力于荷泽神会的宣传。但禅宗一直没有自身的独立寺院，许多高僧也不热衷于依寺而修，实际上又是离寺而居的。少林寺被尊为禅宗祖庭，其实此寺是北魏孝文帝在太和二十

年(496年)为天竺来华高僧佛陀建立的静修院,达摩在山洞中面壁,此达摩洞现今还在嵩山。因此可以说从史的角度看,少林寺和达摩没有多大关系,但这并不妨碍少林寺的禅宗祖庭的地位。佛窟惟则在天台山的岩洞里筑室,法席兴盛后,人称佛窟禅师。鸟窠道林是在一棵枝叶茂盛、盘曲如盖的大松树上修行。石头希迁是在寺院东面的一块大石头上结庵修行的。随着律宗的发展,禅僧曾被要求在律寺居住,但这样的律居生活“与说法住持未合规矩”(《禅门轨式》,《景德传灯录》卷六),会影响到禅宗的发展,百丈怀海遂制定清规,从制度上保证禅宗的健康发展。

实际上中国佛教一直在努力探索中国特色的佛教戒律,印度佛教的戒律是佛陀根据印度社会和佛教的实际情形而制定的,中国佛教当然又有自己的特点和社会背景。东晋僧人道安法师最早进行了这一方面的探讨,立下僧尼轨范、佛法宪章,内容有三条:“一曰行香定座、上经上讲之法;二曰常日六时行道、饮食、唱时法;三曰布萨、差使、悔过等法。”(《梁高僧传·道安传》)一是讲经说法的仪式,二是日常生活中行住坐卧的规则,三是各种忏悔仪式。其他一些高僧也在进行这一方面的探索,多没有形成系统的体系,直到百丈清规的出现,才将其系统化、完整化,也标志着佛教中国化的最终完成。

怀海制定的清规,对于印度佛教的大小乘律,采取了非一非异的中观原则:既不完全脱离印度戒律传统,也不是完全照搬之;至于戒律的具体内容,既不像印度佛教那么浩博,也不完全采取中国传统的简约式思维,博约之间也处其中,“非局大小乘,非异大小乘,当博约折中,设于制范,务其宜也”(《禅门规式》,《景德传灯录》卷六)。这也是实事求是的态度。但怀海的清规在唐末、五代后逐渐散失,现在能看到的是杨亿所作的《禅门规式》等作品中保存的部分内容。怀海之后,丛林中又多有制定清规

者,现收入《大正藏》第四十八卷中的《敕修百丈清规》是元顺帝至元元年(1335年)东阳德辉奉敕修撰的,其中参考了在此之前丛林中流行的一些清规,如宋代宗颐的《禅苑清规》十卷、金华惟勉禅师的《丛林校定清规总要》二卷等。这里依据《禅门规式》^①及《敕修百丈清规》等资料,分析其中反映出来的主要伦理内容。

2. 心性论的制度化:不立佛殿,唯树法堂

百丈别立禅居,与一般的寺院最大的不同之处,是禅居中取消了佛殿,只立法堂。这是禅宗的心性理论在制度上的体现。

一般的寺院结构,佛殿是全寺的中心殿堂,供奉佛像或菩萨像,比如洛阳名寺永宁寺之佛殿,“形如太极殿,中有丈八金像一躯,中长金像五躯,绣珠像三躯,冠于当世”(《洛阳伽蓝记》卷一)。这实际体现的是一种偶像崇拜,或者说,是偶像崇拜的物化、外化。在禅宗中,不立佛殿可以从三个方面分析:第一,是理论层面的,体现了禅宗伦理的基础理论,即心性论,禅宗认为,众生即佛,人们不必崇拜心外的佛,自心之外也没有真佛,自心之佛是真佛,对自身的解脱真正有意义;第二,也有经济上的原因,历史上对佛教的批评中,有一条就是批评佛教大费资财,修造佛殿,建造佛像,现在佛殿不设,佛像不立,此论可息矣;第三,也是《禅门规式》中提到的,“佛祖亲嘱授当代为尊”,禅是佛意,佛意嘱祖,诸祖以心传心,传至当代。因此,在寺院建筑中,就没有必要专门立一佛堂或大雄宝殿来强化这种传统的偶像崇拜,也使禅教之别明显地区分开来。

法堂,即讨论禅法的场所,教门中有讲堂,是讲经说法之所,

^① 即杨亿所作的《古清规序》,收于《敕修百丈清规》卷八,百丈的清规被称为古清规。

禅门为有别于教门，而言法堂。禅师语录中常提到的“上堂”，即是上此法堂，禅师可以在此开示，学生可以在此请教，这里没有尊卑、高下之分，只有人的迷悟之别。

不过，这种不立佛堂的制度实际上并没有长久保持下去，不然，以烧佛著称于丛林的俗龄比怀海小 19 岁的丹霞就会无佛可烧，这种情形，也说明坚持禅宗原则之难。

3. 劳动伦理：普请制度的建立

将普请用制度的形式固定下来，这是禅宗清规体现出的伦理特色的最为显著部分之一，对于普请的规定，《禅门规式》中载：“行普请法，上下均力也。”《敕修百丈清规》对普请的具体操作有较详的说明：

普请之法，上下均力也。凡安众处有必合资众力而办者，库司先稟住持，次令行者传语首座维那，分付堂司行者报众挂普请牌，乃用小片纸书贴牌上，云（某时、某处），或闻木鱼，或闻鼓声，各持绊缚搭左臂上，趋普请处宣力，除守寮直堂老病外，并宜齐赴。（《敕修百丈清规》卷六）

普请就是劳动，共同劳动或集体劳动，包括农业生产活动和一般的日常生活劳动，或者称为“作务”，在禅典中，经常提到各种劳动类型，比如推土车、铲草、搬柴、搬米、锄蕙谷、摘茶、刈茅、厨房劳动、择菜等。这些劳动的最基本目的是要能够满足僧众的经济自立、自养要求，所以田要自己开，种要自己播，禾要自己管，谷要自己收，挑柴担水要自己来。

普请时，还有寻查制度，以加强监督，“师因普请次，巡察去，见一僧不赴普请，师问：‘尔何不去？’僧云：‘某甲不安。’师曰：

‘尔寻常健时何曾去来?’”(《洞山悟本禅师语录》)不安指生病,清规规定生病可以不去,禅师必须遵守这一点,但没病不能不去。清规规定老人可以不参加普请,但不能装老,云门文偃门下,“因普请入柴寮,云:‘老底不用去,还有老的么?’僧云:‘有。’师云:‘在什么处?’僧乃推出一僧。师云:‘这个僧犹是后生’”(《古尊宿语录》卷十八)。

禅宗从其创立之初,就十分注重劳动对于禅宗发展的意义。东山法门的禅宗伦理,就已经体现了这一点,道信禅师要求作、坐并重,作是作务,坐是坐禅,“能作三五年,得一口食塞饥疮,即闭门坐”(《传法宝记》)。弘忍也是这样,“常勤作役”,白天努力劳动,晚上坐禅,“昼则混迹驱给,夜便坐摄至晓”(同上)。正是这种劳动,维持了寺院的经济生活。惠能在弘忍门下,也是个踏碓的行者。百丈怀海更是个劳动的典范,一日不作,一日不食的精神,就出自于他,他带头劳动,干在别人前面,使得大家不忍心看到他这样,就把农具悄悄地藏起来了,他要去劳动时找不着工具,也就不吃饭了,说道:“吾无德,争合劳于人?”(《五灯会元》卷三)这种榜样的作用,极大地促进了劳动伦理的推广,众禅师莫不以身作则,我们可以看到,汾山灵祐和仰山慧寂曾摘茶,南泉普愿曾刈茅草,云门文偃曾搬米,五台隐峰禅师曾推车铲草。

这种劳动制度至少可以从两个方面来分析其伦理意义:第一是以劳动为修行;第二显示出禅宗自立精神中经济层面的意义,即追求禅宗僧团的经济自立。

禅宗讲无修之修,反对的是渐修,反对依规定仪式的程式化的修习。禅宗另有独特的修行,这就是劳动,把日常生活的活动和农业生产活动都视为修行的主要内容。而修行的日常活动化,实际上是把禅直接转化为日常生活,禅是生活的理念在此形成,破除了禅的神秘化和过于强调修炼技巧而容易形成的垄断化。

修行和农业生产劳动的结合,形成了中国禅宗的一大存在类型——农禅,是禅修和经济生活的紧密结合。

禅宗主体性精神的表现之一是自立自力。对于个人来说,是依靠内在的道德本性为原动力,成就解脱;作为一个禅宗僧团来说,也是要靠自身的力量维持僧团的存在和发展,这其中就有一个最基本的需要,人是要吃饭的。解决吃饭问题,传统的佛教是接受施主的供养,乞食,比丘(梵语bhikṣu)就是乞食者,所以可以意译为“乞士”。为什么要乞食?原因有二:一是使僧人从俗务中解脱出来,集中时间修行;二是给信众以增福的机会,因为供养僧众,对于信众来说,也是施种福田,为自身的解脱积累善的资源。在佛教中讲供养,僧众所需之衣服、饮食、卧具、汤药等,都有信众供养。佛教中讲布施,其原始的意义,就是要信众以衣食等施于大德,布施者为施主。大乘佛教六度,将布施列为第一度,布施的内容当然也扩大了,布施的主体也二元了,既有信众向僧众布施,也有僧众向信众布施,比如施佛法,称为法施。从布施者和受施者来说,站在经济学的角度看,实际上形成一种交换关系;从僧众方面说,受衣食等物质性之施,付出的是精神性的产品;从信众方面说,付出的是衣食等物质生活用品,得到的是关于人生解脱的精神性产品。中国佛教也是继承这一传统的,但佛教的这种传统受到本土文化的猛烈批评,实际上把这种传统斥责为“寄生性”,从佛教本身而言,也因这种受施而显示出某种程度的经济依赖性。对于劳动的理解,先秦时期就区分为劳心和劳力,即相当于现在的脑力劳动和体力劳动的概念,但站在农民的角度看,劳动当然就是指体力劳动,也就是农业生产劳动,不参加体力劳动的,是不劳而获者,在《诗经》中,就可以看到对这种人的怨骂,“不稼不穡,胡取禾三百廛兮?”“彼君子兮,不素餐兮”(《伐檀》)。“不素餐”就是不劳而食的意思。禅宗人把体力劳

动纳入修行生活,这类的指责就缺少根据了。不过禅宗发展到后来连僧人自己都分不清自己究竟是农民还是僧人,这就过度了,曹溪祖庭后来遭败落,德清总结其表现之一就是如此,“僧以务农为本业,树艺孳畜,不异俗人”(《曹溪中兴录》上,《憨山老人梦游全集》卷五十)。“凡幼童出家,只见师长务农,不异俗人,竟不知出家为何业,而畜其徒者,止利其得力于畝亩,而无一言及出世事”(同上)。这是见指忘月,以指为月。

禅宗关注到宗教发展中的经济问题。农禅特色的禅寺,多是建立在远离尘嚣的清静山中,有的在城市远郊,有的实际上就是在不同行政区划的交界之地。它所拥有的土地,不像教门许多寺院那样常是受赠的,或受皇室之赠,或受大施主之施,而大多是在寺院周围自己开垦土地。禅宗僧团在经济上实行自给自足,禅的自立精神,自力原则,也通过这种经济生活体现出来,体现为经济的自立,对于佛教中的乞食受施等传统,这是一个极大的改革,也是回应历史上对佛教之经济层面的批评。从中国社会的经济生活看,自给自足正是小农经济的特点,这也反映出禅宗所依据的小农经济的基础,而依农民的道德准则,自食其力是最符合道德的生活。

禅僧的日常生活,还必须注意到节俭的道德要求,《禅门规式》中谈到“务于节俭”。禅宗讲节俭,和禅宗在处理人与自身的关系时要求的寡欲原则有关,也和禅宗丛林不时出现的“短缺经济”有一定的关系。基督教的新教伦理中也有这种准则,并受到马克斯·韦伯的高度重视,被称之为美德,并被认为是推动资本主义发展的重要动力。余英时在其《中国近世宗教伦理与商人精神》中除了强调这个节俭,还提出另一个禅宗经济伦理的原则:勤劳,这种分析也有韦伯对新教伦理之分析的影响。

这里也涉及到对于佛教传统戒律的理解问题,是理解其本,

还是理解其迹。比如说，佛教传统戒律是反对掘地的，“若比丘自手掘地、教人掘地者，波逸提”（《四分律戒本》）。波逸提指轻罪。从不杀生的角度看，掘地也容易灭杀生命，但这实际上也限制了僧众的农业生产劳动，而禅宗中的劳动却避免不了这一点，所以丛林中要讨论这一问题了。这是百丈怀海和僧人的一段讨论：

问：斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否？

师云：不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。

又云：罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。（《古尊宿语录》卷一）

不是从戒律文本的形式去理解有罪无罪，而从心的状态来确定，从当时当地的实际情形来决定，这就是实事求是。如果这是和禅门修行生活结合的，是禅修的具体体现，就不能言其有罪，否则，就很难说是无罪。

4. 日常生活仪轨

丛林清规中还对僧众的日常生活的具体道德修养或行为规范提出了详尽的要求，这在世俗伦理中完全是通过自律来体现的细微之处，在这里都通过规则确立下来，这些规则确定的内容，其实多是属于“小善”，但众善奉行，并不因善小而不为，恰恰要常行小善，这正是人的道德境界的体现之处，心中常有“大善情结”的人，一心想行“大善”而忽略小善的人，其大善也难以实行。不行小善，何以成大善？以此为准则，这类人必属伪君子一

类无疑。禅宗将这些日常生活之小善列为制度性的强制规范，也体现出宗教伦理和世俗伦理相比的超越之处，禅宗人应该有比一般的方外之人有着更为严格的道德要求。试举几例：

入众(与众僧共同起居)之法：睡不在人前，起不落人后。意在鼓励精进。

洗漱之法：轻手取盆洗面，汤不宜多，右手揩左脸，左手揩右脸，漱口时必须低头，以防嘴中的不良气味熏着他人，吐水时要用手引下，以免溅入他人的盆中。还要注意，不得鼻内作声，不得喷水扑脸，不得高声呕吐，不得以唾涕染污脸盆。

进食之法：取钵放钵等，都不得有声音，不得咳嗽，不得抽鼻喷嚏，若要喷嚏，应该以衣袖掩鼻，不得抓头，恐风吹头屑于他人的钵中，不得用手剔牙，不得嚼饭喝汤时出声，不得从钵的中央挑饭，不得张口待食，不得遗落饭食，等等。这类清规，在比丘的具足戒中也规定了。

洗脚之法：不得争夺脚桶，有疮疥等脚疾者随后洗，或者在隐蔽处洗。

睡眠之法：不得在床上抓头，不得在床上使数珠出声，不得和邻单的僧人说话，睡时须右侧卧，不得仰卧，仰卧是尸睡之法，也不得覆睡，覆睡为淫睡之法。

还有叠衣被之法，洗浴之法，如厕之法，烤火之法等等。如果读者大人觉得这类清规涉及的多是日常生活的小事，还够不上用“道德”这样“高雅”的概念来概括，但至少这涉及到另外两个概念——教养和公德。其思考问题的基本前提，是把人看作集体生活中的一员，每个人的生活都和他人的生活相关，每个人的生活行为，都要考虑到不妨碍他人。这既是尊重他人，也是保持了自身的尊严。人类精神文明的最基本要求，也包括此类规范。

5. 处罚措施

既是一种制度，就必然带有强制性，作为一种制度伦理，就必然带有他律的特征。《禅门规式》中谈到对违反清规的惩罚措施以及这些措施的社会伦理的意义：

或有假号窃行，混于清众，并别致喧挠之事，即堂维那检举，抽下本位挂搭，捺令出院者，贵安清众也。或彼有所犯，即以拄杖杖之，集众烧衣钵道具遣逐，从偏门而出者，示耻辱也。

详此一条制有四益：一、不污清众，生恭信故；二、不毁僧形，循佛制故；三、不扰公门，省狱讼故；四、不泄于外，守宗纲故。（《景德传灯录》卷六）

对于那些假借禅僧名号，混入清净僧众中，扰乱僧团纲纪者，一经维那查出，立即抽其单，逐出山门，以维持僧团的安定团结。禅僧如果触犯了禅门清规，则行杖责，发动僧众烧其衣物，从偏门中赶出去，以此来羞辱他，也是对其他僧众的警诫。制定这种惩罚措施有四点考虑。一是保证避免那些不符合禅宗道德的语言、行为和观念污染清净丛林，三业不善者不让共住，使僧众安于道德生活，保持对禅宗道德理想的恭敬信仰。二是通过随错而罚的惩戒措施，使僧人产生悔过之心。三是禅门内事禅门内解决，而不将问题推给社会，不必再劳官府处理，将会减少官府的官司数量。但这里实际上还有一个世俗法律和僧家律法的关系问题，禅家的做法，其实是用禅家律法代替世俗法律，实际上即使是禅宗僧团组成的特殊的社会生活团体，也是存在于一个更大的世俗社会的背景中，也有一个对世俗法律制度的了解和认同问题。在

现代社会中，僧家对于这两种不同形式的律法的关系处理原则，作为一个社会人，首先是遵守世俗法律规范，作为一个僧家人，还要遵守禅家的律法。《敕修百丈清规》中对此就区别得比较清楚：“除刑名重罪，例属有司外，若僧人自相干犯，当以清规律之。”（《敕修百丈清规》卷十）罪当世俗法律部分惩处的，当交相关世俗的执法部门处理；而触犯丛林清规，达不到世俗法律治罪程度的，“斗诤犯分，若污行纵逸，若侵渔常住，若私窃钱物，宜从家训”（同上）。僧人之间打架、争吵，修行方面不努力，放纵自己，侵占寺院中的财物，偷窃钱物，均依清规处理。四是禅门的问题不至于暴露在外，家丑不外扬，有利于维护僧家的形象，保证僧团的发展有一个良好的外部环境。这些思考，充分考虑到禅宗僧团发展的需要。

《敕修百丈清规》中对惩罚措施也有规定：

重则集众箠摈；轻则罚钱、罚香、罚油，而榜示之。如关系钱物，则责状追陪，惟平、惟允，使自悔矣。（《修百丈清规》卷二）

这分为重罪和轻罪分别处理。重罪者受箠摈，这和古清规中的规定是一样的，箠是鞭打，摈是逐出，集合众僧以鞭打之，驱逐之。至于较轻的罪，则罚款罚物，并且要张榜示众，公开化。涉及到钱物的较轻过失，则要追回，或赔偿。惩处的基本原则是公平、允当，使受处罚者心生悔改之意。

清规制定的目的，不是为了追求惩罚，而是为了减少惩罚，狱清讼宁，从一个方面反映了社会之安定，民众之向善。僧团中这类处罚如果很少，也代表着丛林之清净。清规并不是针对善，而是针对恶，立法防奸，不为贤士，律法通过对恶的禁诫，也起到

一种道德教化的作用。对于僧团的道德要求来说，宁可有格而无犯，不可有犯而无教。孔子讲过“有耻且格”（《论语·为政》）的道德境界。耻是知羞耻，是羞耻之心；格，是一种认同，代表着道德自觉。宁可僧众有自觉的道德意识而不犯恶，不可出现僧人在犯恶的情形下而不知所犯是恶，至少要让其知此恶，这就需要教育，而道德教育，确立律法规范也是一种形式。

四、《梵网经》体现的伦理思想

《梵网经》在禅宗中有其特殊的地位，惠能对此经比较推崇，惠能的无相戒也与此经有关，而禅宗史上许多高僧也经常关注此经，因此，谈到禅宗的戒律时，有必要涉及此经。

1. 对《梵网经》的尊重

《梵网经》属于大乘类戒经，不分在家出家，均可遵奉，其内容，流行的经典分为两卷，上卷讲修行的阶位次第，下卷讲具体的戒条，分十重戒和四十八轻戒。由于《梵网经》在中国佛教中多流行下卷的十重戒四十八轻戒的内容，把这一部分又称为《梵网经菩萨戒本》、《菩萨戒本》等。

此经在禅宗中受到特别的尊重，惠能在其《坛经》中多次引用其中的观点，“《菩萨戒经》云：‘我本元自性清净’”（敦煌本《坛经》第19节）。这里的《菩萨戒经》，就是指《梵网经》，引用的是《梵网经》卷下的话：“是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子，一切众生皆有佛性，……是一切众生戒本源，自性清净。”《坛经》文本中把“戒”字误读为“我”，强调了众生自性清净心的作用，或佛性的作用，此是戒之本原。惠能的无相戒，从戒体上讲，就是佛性或自性清净心戒体，此戒体，离一切定相，坚固不坏；从戒相上

说,就是十重戒四十八轻戒。只是惠能叙述其无相戒时,着重于戒体方面。除惠能外,禅门中对《梵网经》都非常尊重,高僧们经常提及此经,契嵩、智旭、德清等莫不如是,由此可见,此经在禅宗伦理中也有比较重要的地位。

2.《梵网经》中的伦理思想

《梵网经》对伦理学中的一些重要问题,诸如道德本原问题,道德修养方法问题,佛教的孝论,道德的层次性,惩治办法,都有涉及。

大乘佛教戒律的基本伦理精神,是诸恶莫作,众善奉行,利益众生,以摄律仪戒讲诸恶莫作,以摄善法戒讲众善奉行,以摄众生戒讲利益众生。《梵网经》中,十重戒是诸恶莫作戒,四十八轻戒中的前三十轻戒是众善奉行戒,后十八轻戒是利益众生戒。

对于伦理道德的起源问题,此经主张佛赋道德说:人们的道德规范来自于佛,佛是道德的化身,完满道德的体现者;也是道德的源起者,“释迦身放慧光,所照从此天王宫,乃至莲华台藏世界”(《梵网经》卷上)。慧光乃智慧之光,此光照道德本性,令众生得见。“体性慧照”,“体性善慧”,“体性光明”,都是说佛的本性中本来具有智慧、善、光明。此经又讲一切众生都有佛性,“一切众生皆有佛性,一切意、识、色、心,是情是心,皆入佛性戒中”(《梵网经》卷下)。这种佛性,是菩萨戒的戒体,也是众生成就完善道德的可能性或根据。实际上从此观点也可以引申出众生自性是道德的本原的看法,禅宗正是在这一角度理解其佛性戒体论的。

对于道德修养的方法问题,此经谈到发心、养心、修心、修十地。在“坚信忍”中,发十种心:舍心、戒心、忍心、进心、定心、慧心、愿心、护心、喜心、顶心。由此入“坚法忍”,修“十长养心”,或养十种心:慈心、悲心、喜心、舍心、施心、好语心、益心、同心、定

心、慧心。由此入“坚修忍”，修“十金刚心”：信心、念心、回向心、达心、直心、不退心、大乘心、无相心、慧心、不坏心。由此入“坚圣忍”，修十地：体性平等地、体性善慧地、体性光明地、体性尔炎地、体性慧照地、体性华光地、体性满足地、体性佛吼地、体性华严地、体性入佛地。对于其中的每一项，经中都有进一步的解释。这是道德践履逐步上升的过程，道德层次逐渐提高的过程，用智慧去惑，达到道德的自觉。

孝的观念。孝既是世法的伦理准则，也是出世法的伦理准则。佛教对于孝的重视，视之为戒的核心精神，“孝名为戒，亦名制止”（《梵网经》卷下）。佛正是孝的典范，他“孝顺父母、师僧、三宝，孝顺至道之法”。既重世法之孝，也重出世法之孝，这也体现出佛教所主张的世法伦理和出世法伦理原则的统一性。

道德的层次。善恶问题，是佛教伦理的一个根本性问题，此经对于善与恶，作出了明确的层次区分，恶有重恶与轻恶，与此相反的观念，则是善的两个层次。

十种重恶：杀生、偷盗、淫欲、妄语、酤酒（卖酒）、说四众过、自赞毁他、慳惜（吝啬）加毁、瞋心不受悔（自己瞋恚心重，也不接受别人的认错）、谤三宝。

由此十种最严重的恶德，可以推知此经所赞颂的最高的善：不杀生、不偷盗、不淫欲、不妄语、不酤酒、不说四众过、不自赞毁他、不慳惜加毁、不瞋心不受悔、不谤三宝。

四十八种较轻的恶德：不敬师友、饮酒、食肉、食五辛（大蒜、韭菜、葱、小蒜和印度特产的辛辣物）、不教悔罪（见他人犯过违戒，不教其忏悔）、不供给请法（有道高僧来到寺院，不迎送，不恭敬，不供养，不请教佛法）、懈怠不听法（遇法师讲法，特别是律法，不去听讲，或者不懂处不询问）、背大向小（向小乘律而违大乘律）、不看病人（不供养、照料病人）、畜杀具（收藏刀子等凶杀

器具)、国使(为了私利恶欲而为他国传递情报)、贩卖(贩卖良人、奴婢、牛马猪羊鸡犬六畜和棺材等)、谤毁(诽谤他人)、纵火、僻教(教给他人小乘法或外道邪僻之法)、为利倒说(为了自己的私利或名声,说法时不依照次第)、恃势乞求(为了私欲而亲近权势人物)、无解作师(对佛法不理解,而诈言理解,并为他人说法,是欺骗)、两舌(搬弄是非)、不行放生、瞋打报仇(以怨报怨,以仇报仇,无慈悲心,不能怨亲两忘)、骄慢不请法(不虚心请教,不接受正解)、骄慢僻说(对于来求法者,自恃能解,自恃有权贵朋友,以轻视、厌恶、骄慢之心,不一一答人所问)、不习学佛(不学正法,而学邪法)、不善知众(不能团结僧众,不能守护寺院财物)、独受利养(对于施主的供养,不让客僧分享)、别受请(对于施主的供养,独自占有)、别请僧戒(请僧时,不能以平等心告知事帮助请僧,而私下有选择地另请,这是不顺孝道)、邪命自活(为了私利而为男女作媒,私下做饭食,为男女婚嫁占卜,为生男生女占卜,用咒术驱鬼神,行种种幻术,配各种毒药等)、不敬好时(出家人三业不净,为在家人男女之交牵线,在一些重要的时日而有杀生等恶业)、不行救赎(见到外道或恶人贩卖佛、菩萨之像或经律或修道之人,不能发慈悲心,不能尽力救护、赎回)、损害众生(做侵害众生之事,如畜凶器,贩卖时少斤减两)、邪业觉观(出于恶欲之心而观看一切不合礼法之事,做赌博、下棋、占卜等事,或为盗贼作合者)、颺念小乘(起小乘心,外道心)、不发愿(不能发十愿,即:愿孝顺父母师僧,愿得良师,愿得益友,愿遇善知识,愿修十发趣心,愿修十长养心,愿修十金刚心,愿趣十地,愿开悟,如法修行,愿持佛戒)、不发誓(不能发大誓,誓不犯戒)、冒难游行(行头陀行和安居时,去一些不应该去的危险地方)、乖尊卑次序(不依受戒先后次序而坐)、不修福慧、拣择授戒(给人授戒时,选择对象)、为利作师(出于私欲而与人授戒,多收弟子,贪

求供养)、为恶人说戒(出于名利之心而在未受菩萨戒之前就为外道、恶人说此菩萨戒)、无惭受施(不精进修行,却也不知羞耻地接受施主供养)、不供养经典(惜财轻法,不愿意供养经典)、不教众生(不能以慈悲心为众生说一切众生都有佛性之理)、说法不如法(不依说法的规矩而说法)、非法限制(不依佛法,非法限制佛法的发展,比如政府官员,不许新僧出家,不许建佛像,不许印经,对出家人则别立僧官统制)、破法(出于个人名利之心而破坏佛法)。

至于惩治措施,经中讲到:“若有犯十重戒者,教忏悔,在佛、菩萨形象前,日夜六时诵十重四十八轻戒。”(《梵网经》卷下)实际上犯十重戒者是要受到开除的处分的,逐出僧团。“若犯四十八轻戒者,对首忏悔,罪便得灭。”(同上)只行忏悔,而不会被开除。

第六章

道德修行论

在禅宗伦理体系中,道德修行、道德认识属于“形而下”的层面,是道德本性、道德制度所确定的规范细则的具体行为化。在道德修行这一问题上,禅宗内部有着不同的观点,最基本的区别,是南北宗之间的顿渐之别,顿也是指顿修,渐也是指渐修。顿修,实际上就是无修,以无修为修,是无修之修。这种无修不仅仅在于一个反对坐禅,也在于把修行化为现实的日常生活,而不是刻意依某种方法或程式去修行。它更多地突出了禅是生活的特点。无修的方法,既是一,又是多,从根本性方法来说,就是一个无修之修,具体地体现在诸家宗风中,又呈现多样性。除此之外,禅宗还发展出公案参究法和参话头的方法,虽然这是禅修的特殊方法,但是从道德修行的角度看,也是非常有效的方法。必须提到的是,禅宗还讲到修行之难,以修行之难,而显示修行之重要。禅宗伦理的基本原理是,诸恶莫作,众善奉行。这一原理,口可以说得,身难以行得,这是难,所以鸟窠道林说,“三岁孩儿虽道得,八十老人行不得”(《五灯会元》卷四)。中国传统论知行观喜好以难易论,禅宗在此也有此意。

一、关于修行的一些基本问题

道德修行之所以可能，是建立在一些内在的条件基础之上的。这些内在条件，也就是这里要讨论的关于修行首先必须注意的一些基本问题。在这一点上，禅宗伦理和传统佛教是大致相同的。稍有差别的是，对于立志的问题，传统佛教很少直接讨论；而禅宗伦理对其则十分重视，这也有儒学思想背景的影响，因为立志也是儒家伦理中的重要概念。

1. 立志

立志，在禅门高僧的观念中，是修行的第一要诀，立下坚定的志向，下定决心，一定要证得无上菩提，并回向众生。惠能无相戒中有四弘誓，就是讲的立志问题。永嘉玄觉把“慕道志仪”列为第一，也是表达修道必须先立志的道理。圆悟克勤说：“须是发大丈夫慷慨特达之志。”（《佛果禅师语录》卷八）宗杲说：“要理会这一著子，先须立决定志。”（《大慧语录》卷二十三）德清说：“学道人第一要发决定长远之志。”（《憨山老人梦游全集》卷三）所谓“决定志”，是指立志的坚定性，任何时候都不动摇，触境逢缘，不论是顺是逆，不论毁誉是非，都要自己把握得住。所谓“长远志”，从迷到悟，虽然悟是一瞬间，但修行者并不知道自己何时得悟，因此，立志的期限，禅师们都说要“以悟为期”，尽此形寿，乃至三生五生，百生千生，只要不悟，就没有退转之期。这是讲立志的长期性，也说明，精进是一个与生命相伴随的过程。但是，更进一步说，即使个人已悟，此志也不应该退转，还应回向众生，应该觉他，觉有情，因为禅宗伦理还有一个入世救众生的使命。有人问赵州从谏：“大善知识为什么入地狱？”从谏说：“我若不入，阿谁

教化汝？”（《五灯会元》卷四）就体现出这层含义。惠能的弘誓中，也有这一点。

回向众生的问题，满益禅师用志气结合来说明。他结合孟子的观点，而言志气：“立身行己之道：志欲刚，气欲柔。志不刚，不足成千古品格；气不柔，不足陶多生习气。”（《灵峰宗论·法语二》）不自弃，则志刚；不自暴，则气柔。有志则能上求佛道，有气则下化众生，或者说，志刚则荷负众生，气柔则承事诸佛。这种回向，也反映出禅宗伦理作为宗教伦理的一种，具有其超越性的一面，超越了世俗伦理的一般要求。这和儒家的平天下不完全相同，平天下更多地是个政治理念，而回向是个道德理念。

试举一例，说明立志在道德修行中的作用。保宁仁勇禅师，他曾向雪窦重显求法问道，受到重显的批评，仁勇心中不服，堂仪一满，就抽单而去，面向雪窦山方向礼拜说：“我此生行脚参禅，道价若不过雪窦，定不回乡。”他到长沙参杨岐方会，和白云守端禅师为师兄弟，后来住保宁（在今南京境内），道播丛林，实现其所立之志，宗杲因此而言，“人之志气，安可不立也？”（见《宗门武库》）

志的问题，在儒家伦理中也比较受重视，禅宗伦理强调志，视其为修行之首要条件，和儒学对志的重视之经验不无关系。儒学中的志，涉及到的主要是意志问题，表示的是道德自觉，以内在的道德意志，而达到道德自觉，也表示极为稳定的心理状态，不为任何干扰所动。孔子说过，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）强调意志在成就道德理想中的重要作用。孟子讨论了志和气的关系：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。”（《孟子·公孙丑上》）在道德修行中，志是最重要的，气（情感修养）相比而言是次要的。人们应该“持其志，勿暴其气”（同上）。持志，作为修行的首要原则，禅宗以立志为修行

的第一原则，与儒家对志的重要性之看法是相同的。

2. 立信

立志之后，还要立信。立信，在此有两层意义：一是确立坚定的信仰或信念，二是树立信心。以信作为趣入道德境界的根本保证，不信则不得入此境界。对于信，世亲曾经分为四种：“一信有，二信不可思议，三信应可得，四信有无量功德。”（《佛性论》卷二）信的作用，传统佛教中多有论述，比如《大智度论》讲，“佛法大海，信为能入。”（《大智度论》卷一）在禅宗方面，早期禅宗中就讲：“若闻此法者，生一念信心，此人以发大乘，乃超三界。”（《少室六门》）天如惟则说过，“信为根本，一切佛法由此发生；信为门户，一切圣贤由此趣入。”（《天如和尚语录》卷三）信的对立面是不信，是疑，对真理的怀疑，从信仰的角度而论，疑是最大的罪，信是最大的功德。所以，立信，又可能表述为信而无疑。宗杲称为决定信，决定无疑。决定信，也是强调不论遇到任何情形，不论是顺是逆，都不改变其信仰，不起疑心。在禅师们看来，许多人不能修成理想的道德之境，从根本上讲，就因为不信，不信禅宗法门，不自信自心佛性。出家的僧人有这种情形，惠能就谈到这一点，“少根智人，若闻此法，心不生信。”（敦煌本《坛经》第28节）临济义玄说：“如今学道者不得，病在甚处？病在不自信处。”（《古尊宿语录》卷四）居士佛教也有这种情形，宗杲批评士大夫的参禅，多是缺乏决定信，属于俗称的“逃禅”，士大夫们半进半退，“于世事不如意，则火急要参禅，忽然世事遂意，则便罢参，为无决定信故也”（《大慧语录》卷十九）。这也指出了居士佛教中存在的一个重要问题，这类问题实际上也是自孔子以来的实用性宗教观的自然显现。

信的内容是什么？天如惟则对此有明确的阐述：一是相信自

己的佛性，自己和诸佛诸祖都基于同一个道德本体而存在；二是相信佛祖留下的一言半句，以此为参究的话头，作为悟处，这反映了惟则话头禅的修行方法；三是相信世间的名利和各种妄想攀缘，对修行是一种障碍（见《天如和尚语录》卷三）。从一般的方法论上看，第一信是最为重要的，相信自己本来具有善心、良心，相信自己能够成就道德理想，有这个基础，才可以讲进一步的修行。修行之难，也难在众生之不信，如临济义玄说的“自家屋里物不肯信”（《古尊宿语录》卷四）。

立志和立信两者的关系，宗杲说，志决定信，“无决定之志，是无决定信矣”（《大慧语录》卷二十二）。立志是最重要的，立志之后，信又有其独特的作用，“若无决定志，则不能深入如来大寂灭海；无决定信，则于古人言句及教乘文字中不能动转”（同上）。这些观点，都是非常具有启发意义的。

信所强调的是道德信仰的确立，而道德信仰作为对道德理想和道德境界的崇拜，在道德生活中具有极为重要的作用，这正是禅宗伦理所注重的。

3. 精进

佛教讲的五无漏根，首先是信根和进根，然后才是念根、定根和慧根，在确立信仰和信心之后，具体涉及的就是努力修行的问题了，于是讲到精进。精进，大小乘佛教都十分重视，三十七道品中，五根之第二根的是精进根，八正道中，有正精进，精进也是大乘佛教伦理中六度之一，指努力为善去恶，毫不懈怠，勇猛策进。精进和无修是否有逻辑上的冲突？没有，无修，是不刻意地依照规定性的程式去专门修习，不去看心看净，而是在日常生活中的事事物物上体现佛理，因为理在事中，事能显理，在修行上，就体现为即事成事，立处皆真的模式。精进，就是要在事事物

物上寻求体会佛理。既立志，又立信，若缺了精进，还是一事无成。这种努力修行的要求，也是通用性的方法论。

惠能教人努力，“努力修道莫悠悠，忽然虚度一世休”（敦煌本《坛经》第33节）。这是讲精进。慧海也如此说，“莫求一世虚名快乐，不觉长劫受殃，努力努力！”（《大珠慧海语录》卷上）百丈怀海要求从当下做起，而不是要等到临死才想起精进修行，这时已来不及了，“若怕临终之时悼狂不得自由，即须如今便自由始得”（《古尊宿语录》卷一）。“即如今”，就是要考虑当下如何修行，这也就是宝峰惟照禅师所说的，要思考个“正当今日，你是何人？”（《五灯会元》卷十四）进一步而言，是要思考，正当今日，你应该怎么办？要精进。

为什么要精进，一个简单的道理，相对而言，人生是十分短暂的瞬间，要抓紧有限的时机，争取有个彻底的了悟，雪岩祖钦（？—1287）从三世轮回的角度讲到这一点，“时不待人，转眼便是来生，何不乘身强力健，打教彻去？计教明白去？”（《禅关策进》）“打教彻”，“计教明白”，都是说要明了道德本性，明了佛性，成就解脱大事。此间道理，不须多言。

如何精进？圆悟克勤曾举过两例以说明之。譬如欠人家二三百贯钱，担心还不清，又有还钱的诚意，但只要有此诚意，不愁还不清。又譬如母鸡抱蛋，必须暖气相接，中间不能间断，如有间断，十年也不成（见《克勤语录》卷九）。由此可知，精进一要有诚心，二要有恒心。这是一般的方法。

黄檗希运对于精进，有一段名言：“不是一翻寒彻骨，争得梅花扑鼻香？”（《黄檗禅师宛陵录》，《大正藏》本）这是说修行的艰苦，更要花一番苦功，不能吃苦，要说精进，只能是虚言而已。南宋以后的禅宗，对这一点更加重视。

精进苦修者，丛林中不乏其人，以治昏睡为例，略举几则，以

示精进修行之难(均见《禅关策进》)。

静琳禅师,习禅时常入昏睡中,乱惑自心。他选择了一处悬崖,从崖顶下望,深不见底。崖边长出一棵树,他在树上铺草,跌坐草上,以怕死之心,终于去除了嗜睡之心。他的故事,丛林中称为“悬崖坐树”。

慈明禅师和其他二僧一起参汾阳禅师,天气大寒,慈明志在于道,没有退心,夜坐欲睡,就以锥自刺。最后他成为汾阳的嗣法弟子,号为“西河师子”。他的故事,丛林中称为“引锥自刺”。

毒峰禅师,有一次闭关时,关中不设卧具,只有一只凳子。一天晚上昏睡,不知不觉睡到半夜,他就去掉凳子,或行或立,后来又倚在墙壁上睡着了,他又发誓决不倚壁。身体疲劳时,睡意更重,他只得在佛前号哭,后来千方百计根治了睡魔。他的故事,丛林中称为“关中刻苦”。

4. 关于修行方法的其他开示

禅师们对于修行,有着丰富的经验积累,许多指导性意见,对于禅的修行,都是极具针对性和启发性的,不妨录下几则。

玄沙师备强调勤苦忍耐。他说,一般而言,参禅学般若,需要有大根器,大智慧,但对于根机迟钝,即先天的生理条件、心理素质及与悟修有关的各种能力较低的人,就应该根据自身的情形,下一番艰苦的功夫,“直须勤苦忍耐,日夜忘疲,如丧考妣相似”(《禅关策进·诸祖法语节要第一》)。

永明延寿主张亲近知识。这是强调亲近善知识,善知识是功业成就之人,也是道德圆满之人。参禅者遇善知识,都应该亲近,获得加持,即使当时不能觉悟,终究有助于为善去恶,“若逢真正导师,切须勤心亲近。假使参而未彻,学而未成,历在耳根,永为道种,世世不落恶趣,生生不失人身,才出头来,一闻千悟”(同

上)。

黄龙死心重视今生解脱。从佛教的原理来说,人当然有前世、现世和来世,但对于参禅者来说,应该立足于今生现世成就解脱,“人身难得,佛法难闻。此身不向今生度,更向何生度此身?”(同上)因此必须抓紧现世的每一时刻,努力修行。

天目中峰禅师一口气说出了修行的十个最要紧:

最要紧是把得住;

最要紧是放得下;

最要紧是不随顺境、逆境转;

最要紧是做得主定,立得脚牢;

最要紧是耐得枯淡,守得寂寞;

最要紧是识得眼前破,不被世间一切境界迷惑;

最要紧是寒不思衣,饥不求食,眼不随色,耳不逐声;

最要紧是一个身心如铁橛子,不受一切禅道佛法穿凿;

最要紧是如果不悟,就决不会生起第二个念头;

更有一件最要紧的,是要达到这样的境界:口未开时,已经是说了;笔未动时,已经是写了;参未透时,已经是悟了(见《天目中峰和尚广录》卷四之上)。

二、渐修方法

修行方法,从实现道德理想的速度来说,无非是渐和顿两种:一种是渐进的,甚至是缓慢的,另一种是迅捷的。渐修的方法,有人引申为养身方法,养神技巧,类似于“气功”,但在禅宗的伦理体系中,它更多地是个道德修行方法,即使是作为养身方法,也是强调和养德相结合的,以养德为基础的。渐修强调实现道德境界的渐进性,实际上也说明道德的层次的观点。渐修方法

的基本目的是调息调身，有通用型的规范，固定化的方法，这与顿修方法是有区别的。

1. 渐渐拂拭

禅宗之北宗，如智诜、神秀、保唐、宣什门下，多用渐修的方式致悟，牛头宗、天台宗的入门方便，也用渐修。通过渐修，渐渐磨去烦恼污染，使佛性渐渐显现。宗密对此方法有一个归纳：

远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴坐，舌拄上腭，心注一境。（《禅源诸诠集都序》卷二）

这就是定的方法，坐禅的方法。这种坐禅，在紫柏真可看来，是下劣坐，最低层次的禅坐，“下劣坐者，但能舌拄腭腭，齿关谨密，双手握拳夹脊，天柱挺竖不欹，以信力为主，或持半偈，或持佛号及咒，上有严师护持，下有法侣夹辅，是谓下劣坐也”（《紫柏尊者全集》卷三）。

禅宗的修行法，从达摩以来，就强调渐修。达摩的壁观，在形式上，也是渐修。道信针对不同根性的修学者，施设有不同的方法。对于下根众生，讲看心看净，通过这种方法，使心专精不动，守一不移，一于道德本体，不离于此，“其心欲驰散，急手还摄来”（《楞伽师资记》）。特别是对于初学看心方法的人，道信强调必须遵守规范性的技巧，要独坐一处，先调身，端身正坐，宽衣解带，身体放松，再调息，自我按摩七八次，使腹中浊气出尽，使心中感到清虚恬净，再进一步调心，保持气息的清冷，慢慢收敛自心，达到“神道清利，心地明净”的境界（见《楞伽师资记》）。道信自己除了劳动，就是闭门静坐。弘忍也是白天劳动，晚上静坐至天亮，静坐的方法，对于一般人，端身正坐之后，身心放松，就可以看空中

的一个字，尽量往虚空深处看，这样逐渐增长修行次第。对于初学渐修的人，因为心中杂念较多，就可以看心中的一个字（见《楞伽师资记》）。这种“看一字法”，是通过看意想中的一个字，使心凝聚收敛于一境，渐渐消除杂念，久而久之，自然有收益。

神秀的禅修，也讲静修，《楞伽师资记》称其为“禅灯默照”。如何默照？惠能称之为“看心看净”：看心，是内观自心；看净，是观自心的清净本性。神秀这样讲看心看净：

看心若净，名净心地。若卷缩身心，放旷远看，平等尽虚空看。（《大乘无生方便门》）

看净，细细看，即用净心眼无边无涯除远看。（同上）

向前远看，向后远看，四维上下一时平等看，尽虚空看，长用净眼看，莫间断，亦不限多少看。（同上）

这和弘忍讲看虚空中一个字是同样的意义。看心看净是一个长期的修行过程，因此称此为渐修，南宗人则称为“时时勤拂拭”。神秀门下，也是修此法，神会归纳其修行过程是“凝心入定，住心看心，起心外照，摄心内证”（《答崇远法师问》）。普寂禅师，就以“宝镜磨拂”为修行方法，和神秀的方法一致。

2. 净修三业

对于趣入禅境之前的入道方便，不只是早期禅宗讲，北宗讲，南宗也讲。永嘉玄觉对此专门作有讨论，将这一方便所修习的内容立为十门：一、立志修道；二、戒骄奢；三、净修三业；四、修止（奢摩他），止息诸恶法；五、修观（毗婆舍那）；六、修平等（优毕叉），使止观双等；七、入三乘；八、明理事不二；九、劝友人习道；十、发心度一切众生。这也可以看出，禅宗伦理的理想，不只在

个人的解脱,不只在成就个人的道德境界,而要使一切人都同趣解脱。这里讲的净修三业,全是道德修行,去除的是身口意三方面存在的恶业,趣向三业之善。

首先是净修身业,去除人的行为方面的恶,基本原则是“不杀不盗,放生布施,不行淫秽,常修梵行”(《禅宗永嘉集·净修三业》)。具体的内容是要求在行住坐卧四威仪中,以慈悲心,不伤物命,不管是什么样的生命类型,都细加爱护。对蠢动蝇飞,都要方便救护;对于他人的财物,不与则不取;对于贫穷乞丐,行施舍,不求报恩;对于女色,不应染著,女色系缚,百千万劫。这是五戒和大乘六度中的一些内容,也可以看出宗教伦理的超越性特点。

其次是净修口业,儒家也有这方面的要求,非礼勿言。佛教认为,口有四过:一生死根本,二增长众恶,三倾覆万行,四递相是非。净修口业,就要除口之四恶,说四种实语:一正直语,二柔软语,三和合语,四如实语。正直语有两种:一是称法而说,二是称理而说。称法而说,依佛法原则而说,以正信的佛法而说,能使听者信解明了;称理而说,依佛法真理而说,能使听者解除疑惑。以正直语对治绮语,即一切杂秽无义之语,绮语是十恶之一。柔软语也有两种:一是安慰语,二是宫商清雅之语。安慰语能使听者产生欢喜亲近的感觉,宫商清雅之语以其音乐般的清新雅致的语调,能使听者产生喜悦之心。以柔软语对治恶口,言辞粗鄙的恶语,恶口也是十恶之一。和合语也有两种:一是和事之语,二是和理之语。和事之语,见有人诤斗,加以谏劝,舍除净心,和合相处。和理之语,见有人不思精进,有退菩提心,劝其精进,为其指示烦恼和菩提平等一相之理。以和合语对治两舌,即离间语,挑拨离间,破坏人与人之间的亲和关系。两舌也是十恶之一。如实语也有两种:一是事实语,二是理实语。事实语依照事实的实

际存在状况而言其真实,有就说有,无则称无,是就说是,非则称非,不能是非颠倒。理实语,所说语言要反映佛教一切众生都有佛性之理。以如实语对治妄语,即虚妄之语,特别是欺骗他人的虚妄之语。妄语也是十恶之一。

第三是净修意业,去除心中的恶念。基本的修行原则是,深思心为善恶之源,善恶都从自心生起:自心的邪念因缘,能生万恶;自心的正观因缘,能生万善。什么是邪念?由于无明,不了我法的本性,产生坚固的我见,因而有贪欲,有瞋恚,有邪见,执著一切假象为实有,心生染著。净修意业就是要使修行者了知邪念为众恶之本,能制而不随。什么是正观?了悟禅宗的不二法门,彼我不二,色心不二,菩提与烦恼不二,生死与涅槃不二。修行者能持此正观因缘,就可以万惑皆遣,境智双忘,心源清净。

3. 禅灯默照

这是指默照禅修行的方法。默照禅是由宏智正觉所倡导的修行方法,从顿渐角度来区分,其形式上大致可以归入渐修一类,不过却是禅坐中的增上坐。

默照禅之“默”,是指禅定,默心坐禅,“照”,是指观照,以智慧鉴照灵心之体,正觉称之为“渊湛寂默,彻照源底,个处虚而灵,廓而明”(《宏智禅师广录》卷六)。这是一种向内修证法,“须清心潜神,默游内观,彻见法源”(同上)。或者说,须“枯寒心念,休歇余缘,一味揩磨此一片田地,直是诛退尽草莽,四至界畔,了无一毫许污染,灵而明,廓而莹,照彻体前”(同上)。在理论上,他强调的是恶的障碍之深,虽有智慧本性,而被尘土埋没,他称为“痴覆慧”,所以要有一个揩磨的功夫。这个揩磨,和北宗神秀的拂拭、普寂的磨拂似乎是一样的,但正觉本人却批评神秀的渐修,重申惠能的观点,“菩提无树境非台,虚静光明不受埃”(《宏

智禅师广录》卷四)。对于禅坐或静坐,紫柏真可区分了三种:一是下劣坐,二是平等坐,三是增上坐。正觉的坐,可以归入增上坐之列,也是坐而非坐,保持了坐的形式。

尽管如此,这种方法还是遭到慧宗杲的猛烈批评,称之为“邪禅”,“而今诸方有一般默照邪禅,见士大夫为尘劳所障,方寸不宁帖,便教他寒灰枯木去,一条白练去,古庙香炉去,冷冰冰去,将这个休歇人,尔道,还休歇得吗?”(《大慧普觉禅师语录》卷十七)宗杲这是以石霜庆诸(807—888)“七去”法门中的四去来解释默照禅。宗杲认为,把静坐作为方便则可,执著于这种方便,则成病,默照禅正是这种执著。批评归批评,两人的私交也是很好的,宗杲视正觉为知音,“个是天童老古锥,妙喜知音更有谁?”(《大慧普觉禅师语录》卷十二)破法不破人,也为人际关系的相处留下了良好的榜样。但默照禅的方法,也并非如宗杲所批评的一无是处,这种修行方法有其适应之处,正因为如此,受到了许多士大夫的欢迎。

4. 念佛法门

这是念佛禅的方法。念佛禅在禅宗修行的方法中其实有很早的历史,在道信门下的“一行三昧”就是念佛法门,但这和后来的念佛禅还是不同的,在北宗的一些禅法中,也有念佛禅,如净众宗和宣什的南山念佛宗。契嵩持“禅净一致”论,引起禅界共鸣。念佛禅则是禅净一致论中最为突出的修行方法,明清佛教更为盛行,其基本内容是特指禅宗引入净土宗的念佛修养方法,特别是念佛名号的方法,将禅修和念佛结合起来。念佛禅的修行方法,从顿渐角度来区分,大致可以归入渐修一类。

念佛禅得以流行的一个原因是其体现出的方便性。惠能禅法的顿悟顿修方法,作为一个启蒙口号,具有其特殊作用;作为

具体的修行方法，则是针对上根众生的。对于中下根众生，有人发展出顿悟渐修方法，但随着禅净融合的深入，有人推荐净土宗的念佛方法，是最为方便的修行法。永觉元贤说：“净心之法，佛有多门，求其最为简径易行，直出轮回者，无若念佛之也。”（《永觉和尚禅余内集》卷五）正因为简易，适应面就很广，不需要你有多大学问，有多大才干，不论是老是少，是贵是贱，是僧是俗，是男是女，只要念一声阿弥陀佛，“现身即弥陀，踞莲华台”（同上）。紫柏真可亦说：“念佛法门，最为简便。”（《紫柏尊者全集》卷八）智旭则称念佛三昧为一切三昧之本，又是一切三昧的终极归趣，“种种三昧，无不从此三昧流出，无不还归此三昧”（《示念佛三昧》，《灵峰宗论》卷四之一）。体现出禅宗净土化的倾向。形式简单的念头佛法门的流行，也反映出中国文化中喜简厌繁的心理。

念佛之念，口念只是表象，根源在于心念，心口一致。口念心不念，莲池株宏称为“读佛”。“读佛”给念佛方法带来不利的名声，使得稍有些根机的人就看不起此种方法，“世人稍利根，便轻视念佛，谓是愚夫愚妇勾当。彼徒见愚夫愚妇口诵佛名，心游千里，而不知此等是名读佛，非念佛也。念从心心思忆而不忘，故名曰念”（《竹窗随笔》）。株宏的看法是，念佛方法是普遍适用的禅修方法，即使是利根众生也可行此法。

念佛禅是渐修法门，不是念一声，而是念念不断，“行住坐卧之中，一句弥陀莫断”（《禅关策进》）。甚至睡梦中也不忘念佛，“直须睡梦中念佛不断，方有出苦分”（《紫柏尊者全集》卷八）。可见念佛方法，也是似简而实繁，似易而实难的。

明清时期的念佛禅，是禅宗对于广泛流行的净土宗修行方法的吸收，这种融合的心态说明，在道德修行上，应该有一个开放的胸怀，吸收一切对修行者自身合理的、有效的方法，而不拘泥于一种，没有不变的陈规。

三、无修方法

南宗门下的修行,以无修为特色。所谓无修,其实是无渐修,反对渐修,反对通过坐禅慢慢觉悟,而把修行化为日常的生活,化为个性化的,有针对性的生活,生活中无一处不是修,而不是要依照规范的通用格式去禅定才叫修。如果说这是修行的话,可以称其为无修之修,以无修为修。在方法论上,与禅宗的无法之法、无得之得都是一致的。禅宗是把无修之修当做上根修行法的。

1. 重释禅定

无修所反对的修行方式,是北宗的渐修,而渐修却是依照佛教的禅观传统而修的,从惠能开始,对传统的关于禅定的理论进行重新解释,体现出对传统禅观的突破,并以此证明无修。南宗反对渐修的根本原因,是对于宗教信仰的看法,“道由心悟,岂在坐也?”(宗宝本《坛经·护法品》)对于禅宗,要有真心的信仰,并有真正的觉悟,并不在于追求一个外在的坐禅形式,没有信解的坐禅,只是装腔作势,装模作样。临济义玄经常警告人们,“且要平常,莫作模样。”(《古尊宿语录》卷四)警告的就是这类无信之修,无解之修,单纯追求外在形式的形式主义的修行。

关于坐禅,惠能解释为:“一切无碍,外于一切境界上念不起为坐;见本性不乱为禅。”(敦煌本《坛经》第19节)

关于禅定,惠能解释为:“外离相即禅;内不乱即定。外禅内定,故名禅定。”(同上)如何坐禅?如果说还要使用坐禅这个概念,那么,惠能认为,就是这样的坐禅,“此法门中坐禅,元不著心,亦不著净,亦不言不动”(同上,第18节)。这都和传统的解释

有别。

神会称这样的禅定为大乘禅定：“大乘定者，不用心，[不看心，]不看净，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，无十方，不降伏，无怖畏，无分别，不沉空，不住寂，不一妄想不生，是大乘禅定。”（巴黎本《南阳和尚问答杂徵义》第50节，《神会和尚禅话录》）

关于一行三昧，惠能解释为：“一行三昧者，于一切时中，行住坐卧，常行直心是。……迷人著法相，执一行三昧，直言坐不动。除妄不起心，即是一行三昧。”（敦煌本《坛经》第14节）一行三昧的传统的解释，有两方面的意义。从理上说，“法界一相，系缘法界，是名一行三昧”（《文珠说般若经》卷下）。即以法界为观想对象，这是一种修行之禅定法。从事上说，“欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所端身正向，能于一佛念念相续，即是念中能见过去、未来、现在诸佛”（同上）。这是一种修行的念佛法门。四祖道信从念佛角度讲一行三昧；而神秀等人，依惠能的想法，就是从渐修静坐角度理解一行三昧；而惠能理解的一行三昧，就是无修之修，具体体现为常行直心。惠能直心的概念，来自于《维摩诘经》，是质直无伪之心，不是谄曲虚伪之心，直心本身就是个道德规范，由此可见，惠能是从道德的角度解释直心，解释一行三昧。日常之行住坐卧之中，时时保持质直无伪之心，就是修行。

神秀以“自净其意为定”，强调了自心染污的作用。惠能讲“心地无乱自性定”（敦煌本《坛经》第41节）。宗密批评神秀北宗的缺陷在于“不觉妄念本空，心性本净”（《禅门师资承袭图》第二）。把覆盖本心的烦恼染污执着为实有，所以要时时去拂拭。惠能认为，心的特征就是妄念的显现。惠能这里讲的心，实际上相当于唯识宗讲的六识。妄念烦恼的特点是虚空，空幻不实，根本

不需要再去观照，去看心。人性的特征是清净，本来就是清净的，因此也不需要去观照，去看净，所以说，“若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如，离妄念，本清净。不见自性本净，起心看净，却生净妄”（敦煌本《坛经》第18节）。神秀的看心看净，在惠能看来，反映了对心性特征之认识的错误。惠能还讲到，北宗人所修的禅定，实际上只是身不动，而不是性不动，真正的性不动，表现为对他人的错误不去评说，而修不动行的人们，却一开口就议论他人的缺点，“迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背”（同上）。这不是真修行，也不是做人的真正道理。这也说明，对于禅修的技术，惠能是时刻从做人的角度去要求的，从道德的角度去认识的。

惠能的这种反对渐修的无修理念为禅界所继承，成为一种禅修的传统，在丛林法语中经常可以看到这种提示：

司空山本净禅师说：“道体本无修，不修自合道。若起修道心，此人不会道。”（《景德传灯录》卷五）

南岳怀让说：“若学坐禅，禅非坐卧。”（《古尊宿语录》卷一）

马祖道一说：“道不用修，但莫染污。”（《马祖》，《指月录》卷五）什么叫染污，道一认为，有修就是染污，“法性本有，有不假修。禅不属坐，坐即有著”（同上）。

黄檗希运称丛林中所传的参禅学道方法，通过渐修得道的方法，是浅根法，钝根法，“接引钝根人语，未可依凭”（《黄檗禅师传心法要》）。

临济义玄则称坐禅观心是外道法，“有一般瞎秃子，饱吃饭了，便坐禅观行，把捉念漏，不令放起，厌喧求静，是外道法”（《临济禅师语录》）。

天如和尚举了一个很有意思的例子来说明无修法门：女子临出嫁时，治家作活之法，一一请教父母，惟有生子养子，不待教

而自能(见《天如和尚语录》卷一)。也就是说,禅法最根本的部分,禅宗伦理中最本质的部分,是不需要通过修行获取的,人们天生有无修而得的本能。

2. 无念法门

为了说明无修之修,惠能提出了无念方法,这个无念,实际上代表着“三无”,是无念、无相、无住,“无念为宗,无相为体,无住为本”(敦煌本《坛经》第17节)。

何为无念?惠能作了两层解释:

解释之一:“无念者,于念而不念。”(同上)

惠能的无念,不是没有一念存于心,不是什么都不思考,不是坐下来去看心看净,磨尘去垢,其实是有念的,有念而不被念染,是即有念而无念,“于念而不念”。前一个“念”,乃是人们日常生活中精神状态或心理状态的体现,是阿赖耶层次的心,乃至前七识层次上的心,含染含净,有善有恶,而更多的是被称为妄念之念。后一个“念”,即不以妄念为念,不被妄念所缠,所染,念念无住,无所停驻,一有停驻,心识一指向某一对象,就是执著,从这个角度看,无念也叫无住。神会对这层意思有较好的发挥,他说:

不念有无,不念善恶,不念有边际无边际,不念有限量[无限量],不念菩提,不以菩提为念,不念涅槃,不以涅槃为念,是为无念。(《神会禅师语录》第14节)

这就是不执著于任何一念,不论是善念还是恶念,即使是善念,是思量追求解脱的好事,一有所思,也成执著,所以禅家说:“金屑虽贵,落眼成翳。”(《法演禅师语录》卷中)又说好事不如无。

解释之二：“无者，离二相诸尘劳；念者，念真如本性。”（敦煌本《坛经》第17节）

惠能对无念的进一步诠释，是分别对“无”和“念”作出说明。单独一个“无”，表示否定，遮，否定的二相尘劳指的是生灭、有无、一多、来去、人我等两边分别、边见，也就是妄念，不悟佛教中道法门而生的妄想执著，用《大乘起信论》的术语，也就是“离念”。单独一个“念”，表示念不是无，又是有的，是念真如本性，这在惠能也就是佛性、人性的同义词。惠能以“体用”的范畴来说明真如之念，“真如是念之体，念是真如之用”（同上）。

由此两条解释看，惠能的无念论是建立在对真如之性的认识基础上对妄念的无执，去除妄念，不是要去做一个离念的渐修功夫，而是即妄念本身而看其空性。惠能讲的是即妄念而离，不把真性和妄念看作两截，只要认得真性，于万象中，不必出离，即染而无染，“自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在”（同上）。

对于无念，洪州门下称“心如木石”，百丈怀海说，“一切诸法莫记忆，莫缘念，放舍身心，令其自在，心如木石，无所辨别”（《景德传灯录》卷六）。黄檗希运讲：“如如之体，内如木石，不动不摇。”“何不与我心心同虚空去？如枯木石头去？如寒灰死火去？”（《黄檗断际禅师传心法要》）以枯木石头，喻心无执著，没有二边分别之尘劳。

何谓无相？“无相者，于相而离相”（敦煌本《坛经》第17节）。

这种观点的理论基础是《金刚经》代表的空观。经说：“凡所有相，皆是虚妄。”惠能要求从事物本身当下就认识其虚空之性，不是离物而讲空。无相，不是纯粹的离相，而是即相而离相，就事相本身看到其虚性，就是离相。

落实到具体的日常修行中，“于相而离相”必须像《维摩经》

所说的那样，才能体现无相的修行境界。《维摩经·方便品》云：“入诸淫舍，示欲之过；入诸酒肆，能立其志。”戒淫和戒酒是五戒中两大基本戒，贪淫和好酒，是两大极恶之事，要能够入于其中而不染，透彻其空性，方能真正做到即物之自虚，于相而离相。类似的想法，惠能也是有的，他说：“淫性本是清净因，除淫即无净性身。”（敦煌本《坛经》第53节）正是要从淫中看到净，即淫而净。维摩居士和惠能在此并不是要诲淫劝酒，不是鼓励虚生浪死，如果想以此为好色好酒的依据，是对这种观点的恶意误读，维摩诘和惠能都是用两个极端的事相来说明无相之理，能做到这一点，何相不能即而离？

何谓无住？

无住者，为人本性。念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切[法]上念念不住，即无缚也。此是以无住为本。（敦煌本《坛经》第17节）

这是惠能对无住法门的一段集中而明确的表述，有四层意思：一是从人的本性高度确定无住论的地位，二是无住的基本含义，三是反证，四是对无住之基本意义的深化。

无住的基本含义是念念不停留，“住”有停顿、止息、不动等义，人的意识是一个自然流淌的过程，自由运动的过程，没有阻滞，不受一法干扰，不被一念所缠。与无住相对的应是有住，什么叫有住？对某一事法引起兴趣，加以注意，意识集中、停滞于某一处，是为住，这种住，在传统的禅法中称为“定”，惠能称之为“断绝”、“系缚”，意识流动状态的中断。

一旦流动之念被中断,会造成什么样的后果?惠能提出反证,“法身即是离色身”,表示精神将会离开肉体,剩下的将是毫无意识能力的躯体,人在现世的生命就会完结。精神到何处去了?它将进入新的轮回,寻找新的载体去了,“一念断即死,别处受生”(敦煌本《坛经》第17节)。一念有住,那就不能超出生死轮回,不能得解脱。

无住为什么要提到“本”的位置?惠能进一步提出他关于无住的观点,无住不是对某一件事法的无系缚、不断绝,而是要把无住落实到对每一件事法的看法上,“于一切法上念念不住”。这实际上就把无住提高到了本体的意义,同时,无住也具有了方法论的意义,从这种意义上,惠能提出其“无住为本”论。

惠能由此证明,念念不住的无住是人的本性,人们的世俗的生活处在不断流淌的意识之中,佛性或人性,不是离开众生的流淌中的意识而孤立地存在,反而就在于这些意识之中。或者说,佛性存在于烦恼之中,善性存在于恶业之中,揭示了道德生活的复杂性。

大珠慧海把无住解释成不住一切处,“不住一切处者,不住善恶、有无、内外、中间;不住空,亦不住不空;不住定,亦不住不定,即是不住一切处。只个不住一切处,即是住处也。得如是者,即名无住心也,无住心者是佛心”(《大珠慧海禅师语录》卷上)。这和惠能的意思是一致的。

3. 无修之修

用一多关系来看,无修之修是一,是根本的方法论;而具体的无修法门又是多,呈现多样化的特点,特别具有个性化的特色,丛林中强调的宗风,就在这里多姿多彩地显现出来。这种关系,可以表述为一而多,多而一。其基本原则,是把禅修化为具体

的日常生活，禅就是生活，可以将其理解为一种道德生活论；同时，这种生活方式，又是道德境界的具体体现。禅宗的道德境界，并不表现为对某种崇高观念的单纯的口诵、传播，而是表现为在日常生活中的亲身体现。

这种无修之修，表现出来的多样性，至少可以这样解释：

以作务为修，即以劳动为修。修行体现在农业劳动之中，也体现在日常生活所需要的各种劳动之中。从禅理上看，禅宗是以“担水砍柴，无非妙道”来解释作务的伦理意义的。庞蕴居士说“神通并妙用，运水及般（搬）柴”（《景德传灯录》卷八），所说正是此意。从另一个角度看，也突出了禅宗之自立精神的经济意义，经济生活的自给自足，这样，乞食这一佛教的传统，在禅宗中就不必存在了。这也是回应历史上对佛教的批评，特别是经济层面的批评。

以任运为修。任运是洪州禅特别喜好使用的概念，或称任运腾腾。对事法不加人为的干涉，随顺事物本身的特点而运行，和道家的无为有相近的意义，是一种自然之法，教家之净土宗就称为“自然任运”，“自然任运，自利利他”（《往生礼赞偈》）。当然也可以将其理解为随缘，随方而方，随圆而圆。从禅理上看，禅宗是以“举足下足，皆是道场”来解释日常生活的伦理意义的。

以平常为修。平常，与宏大想、奇特想不同，是在日常平凡小事中，体现禅的无修，在此需要的是平常心，而对于禅僧来说，平常心，指行住坐卧四威仪之心，或者就是日常起居之心，并没有任何奇特之处，穿衣吃饭喝茶之平常事，都是修行之事。道德生活也就体现在其中。从禅理上看，禅宗是以“平常心是道”来解释这种修行的意义的。

以无事为修。无事是指的无求，特别是向外求索，向自心外求佛还应祖。无事就是无修之修，以无事为贵人。但平常和无事

禅曾受到大慧忠杲的批评,他认为,平常无事之禅不求妙悟,只讲坐禅,“照觉以平常无事为修,不立知见解会为道,更不求妙悟”(《宗门武库》)。这是特指东林常总的坐禅法门,而不是对一般意义上的无事为修的批评。

以无心为修。无心,也是指所无求之心,无分别之心。从禅理上看,禅宗以无心是佛、无心是道来解释这种修行的意义。

四、公案和话头

公案话头之始,株宏认为是黄檗希运。黄檗讲,“若是丈夫汉,看个公案。僧问赵州:狗子还有佛性也无?州云:无。但二六时中,看个无字,昼参夜参。”忽然间就会心花顿发,悟佛祖之机。株宏说:“此后代提公案、看话头之始也。”(《禅关策进·诸祖法语节要》)公案禅始于唐末,流行于宋代。以参话头而成禅风的,是大慧忠杲的首创,此种禅叫看话禅,流行于宋元明清之际的丛林中。公案和话头还是有区别的:佛祖的机缘,称公案;话头则侧重于佛祖的言说,行为的成分较少。佛是理想道德的化身,祖师也是理想道德的实现者,他们的言行,自然带有十分丰富的道德资源,对其加以研究,能揭示出其普遍的道德意义。只是这种方法,在传统的顿渐之分中,是很难归属的。

1. 公案禅

公案,是佛祖机缘的记录,即是诸佛和历史上高僧大德的言行记录,这些言行,由于对禅修禅悟有启发和指导作用,而受到丛林的尊重,犹如官府(公府)中的案牍,具有法律般的作用,“公者,乃圣贤一其辙,天下同其途之至理也;案者,乃记圣贤为理之正文也”(《禅林象器笈·经录门》)。公,代表着圣贤设定的统一

规则,这种规则是人们应该遵从的最好的道理;案,是对圣贤处理事情的文字记录。从伦理的角度看,公案是记载着得道者们的道德生活和观念的具体案例。

公案的作用,《碧岩录·三教老人序》分析为三条。第一,据狱定罪的作用。有的人在修行完成之后,却并没有彻悟,还有错误的见解在,很可能落入野狐禅,在这样的情形下,禅师用公案来校验,一丝一毫情执都不放过,在一呵一喝之中,往往就能使其悟入禅趣,这就像官吏据罪定案,不放过任一情款。第二,执法平反的作用。在学人处于模棱两可的难以选择之境,犹如在追寻亡羊至歧路时,公案就是航海时的罗盘,必定要依据的指南,禅师据公案,在一阵棒喝之中,一道伤痕中,就能使其觉悟。这就像廷尉执法,替人平反,救人于死地。第三,读律知法的作用。在修行中,人们会有各种不同情况出现,就像人走路,一不小心,会踏了人家禾苗,自然心忧不已,要是犯下了像偷人家驴子这样的大事,就更严重了,所以修行一定要专心。禅师据公案,使学人的每一个举动,每一次参请,都能符合公案。公案的作用,就像官府颁布的条令,人们读后,就知道善恶区分,恶念才出,旋即寝灭。

一般认为,丛林公案有一千七百则,但丛林中常提撕的也就几百则,《碧岩录》《从容录》《虚堂集》都记载百则公案,《无门关》载四十八则。禅宗的修行,像惠能这样的祖师,能依自心而顿悟,但这样的古德,事实上越来越少。这些古德的言行,就成为后人修行的范本,研习的对象,形成公案参究法。后人修行,参个公案就行了。五祖法演说:“举则公案,事事成办;向外驰求,痴汉痴汉。”(《古尊宿语录》卷二十二)

那么公案如何参法?这在丛林中还有个发展变化过程,总的来说,涉及到对语言文字的大量运用。首先是拈古,把诸佛诸祖的机缘拈提出来,作为参究的对象。汾阳善昭首创系统的拈古方

法,其《汾阳无德禅师语录》卷中拈出公案百则,丛林中拈古遂成风尚。在此基础上有举古,举古是举出古德机缘,并加以评说,又称举则。比如:

举:龙牙和尚问翠微:“如何是祖师西来意?”翠微云:“与我过禅板来。”牙取禅板与翠微,[翠微]接得便打。牙云:“打即任打,要且无祖师意。”后又问临际:“如何是祖师西来意?”际云:“与我过蒲团来。”牙取蒲团与临际,[临际]接得便打。牙云:“打即任打,要且无祖师意。”

师云:“临际、翠微,只解放,不解收,我当时若作龙牙,待伊索蒲团、禅板,拈得辟胸便掷。”(《明觉禅师语录》卷一)

在拈古的基础上,还发展出颂古,即对公案用诗偈的形式进行唱颂。因为禅是不可说的,可说即非禅,诗偈最忌讳直白,诗能最大程度地体现不可说而又不得不说的禅意。颂古在汾阳的禅法中已经出现了,比如颂达摩为二祖慧可安心公案:“西河会里真禅子,子夏山前立雪人。亲印自心心是佛,莫教心外别生尘。”(《汾阳无德禅师语录》卷上)颂古最为著名的却是雪窦重显、投子义青、丹霞子淳和宏智正觉。尤以重显影响为最大,其中的一个原因,是雪窦颂古尽数被收入克勤的《碧岩录》中行世,自然,重显的诗才也是非常高的,人称其有“翰林之才”,其颂文受人推崇。

在拈古颂古的基础上,丛林中又发展出评唱。这种形式就比较复杂了,以《碧岩录》为例,有垂示、拈古、注语、评唱、颂古等内容。前后展开为七个部分:一是垂示,先说出一段禅语,指示出评唱的核心思想;二是举出古则;三是注语,这二三部分为夹杂在一起的,古则中每一句,基本上都会用一两句禅语解释;四是对此则公案的评说解释;五是举出重显对此则公案的颂;六是注

语,用禅语对重显的颂文进行解释,五六部分是结合在一起的;七是评唱,对重显的颂文加以说明。这当然要有一个很大的篇幅,从形式上看,是绕路说禅。

作为一种道德修行方法,公案参究法有其特殊的作用,通过对达到理想道德境界的得道者的思想和行为的个案性、典型性的全面、深入而又长期的参究,由此激发内在的道德本心,与本心相契合,促进对至善的认识,有利于解脱的实现,这实际上是一种案例学习法。而这种案例法不但对禅修具有特殊意义,对于一般性的道德修行也具有普遍性的方法论意义。

2. 参究话头

话头,又可称为话则,“佛祖说话,可为学者法则,故言话则”(《禅林象器笈·经录门》)。其实话头常常是公案中一两句至为关键的话,单独将其拈提出来,作为参究的对象。参话头和参公案,是有些区别的,公案禅大量运用文字来表述,有大立文字的形式,而话头则不这样。

谈话头禅,首先要涉及的就是大慧忠杲。他反对公案参究法,把作为公案禅之经典的其师的《碧岩录》经板都毁掉了。他认为公案禅的缺点是“绕”病,绕路说禅,大立文字,重在对古人公案语句上做工夫,忽略了对公案本身之禅意的体悟,为此,他提出看话禅,专看一个话头,不是对话头作语言方面的分析,而是要借古人话头,通过参究,体悟禅意,了达人生的真谛,世界的本质。

作为话头被参究的常用的有多种,大慧忠杲参的话头有:“狗子还有佛性也无?州云无。”这是从赵州从谏的狗子佛性中提取的话头,是大慧忠杲所看的最根本的话头,也是丛林中常参的话头,参其中的“无”字。忠杲认为,“只这一字,便是断生死路头

底刀子也。妄念起时，但举个无字，便是归家稳坐处也。”（《示妙心居士》，《大慧普觉禅师语录》卷二十二）

“庭前柏树子”、“麻三斤”、“干屎橛”等，也是忠杲所常参的话头。

丛林中流行的其他话头有：“父母未生前，哪个是我的本来面目？”“万法归一，一归何处？”“不是心，不是佛，不是物。”“念佛的是谁？”等等。

如何参话头？根本的方法是怀疑精神。心中要有疑团，把各种疑问，都集中在话头上，“千疑万疑，只是一疑，话头上疑破，则千疑万疑一时破”（《答吕舍人》，《大慧普觉禅师语录》卷二十八）。德清也说：“咬定话头，不是要明话头，只借话头发疑，斩截妄想，其参究，须离话头处参究，下得疑，方得力。”（《径山杂言》，《憨山老人梦游全集》卷四十六）这里的疑，与作为恶的心理现象或精神现象的疑不同。后者主要是指对于佛法、佛教真理的怀疑或犹豫不决；前者是对人生之根本性问题的追问，特别是生死问题，生从何来？死往何去？都要加以怀疑。“生不知何来，不得不疑来处；死不知何去，不得不疑去处”（《博山参禅警语》卷上）。这种怀疑，也包括对一切执著的否定。对于看话禅的这种怀疑方法，雪岩祖钦讲过一段著名的话：“参禅须是起疑情，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。”（《禅关策进·雪岩钦禅师普说》）

具体的参究方法，要时时提撕话头，行住坐卧都不离话头，“行时，行时参取；立时，立时参取；坐时，坐时参取；卧时，卧时参取”（《瑞鹿本先禅师》，《五灯会元》卷十）。这就像孔子所说的，“造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）

看话禅的伦理意义，可从两个方面说明。第一要从大慧忠杲提出看话禅的背景而谈，由此可以看出忠杲的忠义之心。忠杲的时代，正是社会矛盾加深，民族危机不断的时代，他通过对禅风

的改革,反对当时禅界流行的默照禅等禅法,曲折地表现了对社会的关注。第二从看话禅本身的技术层面而言,这对一般的道德修行也具有启发意义,人们把圣贤或道德楷模的道德箴言提取出来,时时放在心头,于日常生活之间,行也不离,坐也不离,住也不离,卧也不离,必定能强化人们的道德意识,促进人们的道德自觉,提高人们的道德勇气。

五、关于禅病

禅病,是指错误的修行方法、认识方法以及教育方法。由于禅学立场的不同,对禅的修行观点也不尽相同,站在不同的立场,禅师们往往会把和本门不同的修行法称之为禅病。惠能是以渐修和片面理解不立文字为禅病,洪州宗特别反对不自信,反对向外驰求,是以向外求禅为禅病,荷泽宗的“知之一字,众妙之门”被后世禅宗斥为禅病,默照禅和文字禅被大慧宗杲斥为禅病。特别是文字禅,宗杲认为涉及到两个方面的错误,“一种多学言句,于言句中作奇特想;二种不能见指亡月”(《大慧普觉禅师语录》卷二十)。因此,关于禅病,既有通用性的,可以得到普遍认同的看法,也有个人性的看法。

1. 圭峰宗密对禅病的批评

圭峰宗密在宋代以后的禅宗丛林中,其声势属于弱势一类,其思想多受后人非议。但这并不说明他的看法就是毫无道理的。对于丛林中存在的弊端,他也提出了批评,其批评的依据是《圆觉经》。此经讲到四种禅病:

一者作病。若复有人作如是言:我于本心作种种行,欲

求圆觉。彼圆觉性，非作得故，说名为病。二者任病。若复有人作如是言：我等今者不断生死，不求涅槃，涅槃生死，无起灭念，任彼一切，随诸法性，欲求圆觉。彼圆觉性，非任有故，说名为病。三者止病。若复有人作如是言：我今自心永息诸念，得一切性寂然平等，欲求圆觉。彼圆觉性，非止合故，说名为病。四者灭病。若复有人作如是言：我今永断一切烦恼，身心毕竟空无所有，何况根尘虚妄境界？一切永寂，欲求圆觉。彼圆觉性，非寂相故，说名为病。

宗密批评洪州宗犯了三种禅病，其中之一就是任病，任心而修，对心不加拘束，是对“任”的执著。牛头宗犯了四种禅病，其中之一是止病，强调止息妄情，是对于“止”的执著，而真性并不是能通过止的途径才能得以显现的。保唐宗也犯了四种禅病，其中之一是灭病，执著于灭妄识，因而成病。

2. 法眼文益对禅病的批评

文益对禅病的批评，虽然也带有宗派性的立场，但相比较而言，这一色彩要少得多。文益本人的禅风，是综合性的，综合了诸家，他对禅病的批评，“通用性”程度要高得多。具体的观点，归纳为十规，提出禅界存在的十种弊端，而有《宗门十规论》。

第一，自己心地未明，妄为人师。心地，就是如来大觉性，众生的这种觉性由于妄念覆盖而不显，禅师指示的目的，就是要让众生顿悟此性。但丛林中存在着这样的不良现象：有的人虽入了丛林，但懒于参求，不努力修行；或者虽然想参求了，但对于禅师，不加细心的选择，若是选择了邪师谬解，就失去了禅门指归。这类禅师，急于住持，滥称自己为善知识，贵图一个虚名，“聋瞽后人”。

第二，党护门风，不通议论。达摩西来，传佛心印，并不存在一个门风问题；但后世宗师相传，却沿革着不同的门风。先是惠能与神秀，世人称为南宗北宗。惠能门下，又生出行思、怀让两支，两支下各分派列，各镇一方，各有门庭施設，至于他们的相继子孙，护宗党祖，致使后世禅林，矛盾相攻，黑白不辨，如此，“是非锋起，人我山高”。即使出于善因，终将招致恶果。

第三，举令提纲，不知血脉。所谓血脉，是讲某种接引方法，都有其来龙去脉，都有其针对的具体情形。而有的人举扬宗乘，不了解这一点，剽窃人家言语，所以只知放而不知收，而从上宗师，却是收放自如。只能生而不会杀，而从上宗师，既有活人刀，也有杀人剑，生杀随宜。这样，真伪不分，沾溲古人，埋没宗旨。

第四，对答不观时节，兼无宗眼。大凡禅师接引学人，先要分辨出邪正，再掌握好时机，及时下锥，而且语句中要带有“宗眼”，即含有禅机，让人有出身之处、回旋之地。而如今丛林中的情形，“宗师失据，学者无稽”。既无接物之心，又无破邪之智，只有棒喝乱施，圆相互出，不辨纲宗，更无宗眼，逛谗僧众，欺昧圣贤，让旁人耻笑。

第五，理事相违，不分触净。大凡教家禅门，祖师们都是理事圆融，事依理立，理假事明。理事之间，假如有理而无事，则汗漫无归；有事而无理，则滞泥不通。曹洞的偏正，临济的主宾，都是理事相融的体现，而近世禅门中不知此种宗旨，致使浊净不分，谄讹不辨。

第六，不经淘汰，臆断古今言句。古人的言句，意义不同，有逆顺之机，有回互之语，必须辨别清楚。而有的人却不加辨别，任意引用，这等于没有学剑术而舞太阿宝剑，未习走路而涉深越坎，能不伤手陷足吗？

第七，记持露布，临时不解妙用。露布即语言，禅师的机锋话

语。习禅的人,如果只记得禅师的语言,以为妙解,都不是觉悟,而要在自己脚跟下用力,发明自己的心性。但是丛林中许多学人不明这一点,而以记持露布为修,记得一些机锋话语为修,死在句下。

第八,不通教典,乱有引证。禅宗讲藉教悟宗,但要引用经教时,有两个前提:一是要明佛意,二是要明祖师之心,然后可以加以比较。但有的人却是义理不明,妄有引证,结果只是遭他人哂笑,有辱门风。

第九,不关声律,不达理道,好作歌颂。宗门中的歌颂诗偈,形式不同,都是为了显明大事因缘。有的人不知歌颂的目的,而只执著于这种形式,又缺乏此类天资,以至于呈丑拙而乱门风。

第十,护己之短,好争胜负。随着禅宗的发展,丛林中禅社(习禅的团体)数量增多,但有的禅僧,窃得住持之位,便以为自己已得最上乘法,护自家之短,毁他人之长,以诋露为慈慧,以佚滥为德行,破佛禁戒,弃僧威仪,口谈解脱之因,心弄鬼神之事,不知惭愧,不知羞耻。

第七章

道德认识论

本章从道德认识角度讨论禅宗伦理中“形而下”的内容。禅宗关于觉悟道德本体的方法，主要有渐悟和顿悟两种观点，而以顿悟为主流。但不论是顿还是渐，都是主体的自我认识，因为认识的主体和客体是同一个对象，都是包含佛性的自心，可以称之为明心见性，因此，禅宗的道德认识方法是属于内省式的。同时，禅悟还和直觉有关，可以说禅宗伦理也是一种直觉伦理。为了叙述的方便，行文中分别讨论道德修行和道德认识。实际的道德生活，修悟是一体的。禅门中更多的是讨论悟修观，因此，在作出分别的分析后，本章还从悟修结合的角度探讨禅宗伦理的悟修观的不同理论。

一、论觉悟

觉悟，代表着解脱的实现，是对佛教真理的真实了悟，分为解悟和证悟两种。而禅宗所讲的解脱意义上的觉悟，乃指证悟，而非解悟。觉悟之所以成为可能，基于两个内在的根据：一是众生本有的佛性或道德本性，二是众生本有的佛智慧。不过，即使人人有此基本条件，也并不说明人人能在实际上成佛。事实是，

众生还是和佛有着差别,真正成就佛性的很少。这就需要提出一种理论解释,这种原因在于众生自身对于佛教真理的无知,在于迷,因此,觉悟,其实就是转迷为悟,从不觉而到觉。由于众生佛性和智慧的本有,禅宗中讲的觉悟,是一种内省式的向内用力,而非向外求索,禅宗的道德认识,应该是走明心见性的道路。

1. 作为觉悟根据之佛性

觉悟,乃觉知与了悟之意,从迷执转为明了。这个概念,在禅宗中,常常是以觉或悟分别来表达的,表示对佛性的体悟,成就人生的解脱。其修行果位的标志是成佛,其内在的标志是达到佛所具有的道德圆满的境地。

依据佛教的基本原理,人人都能实现觉悟,都能成就圆满的道德理想,都能达到终极解脱。在理论上,佛教提出了两个根据或条件来证明觉悟的原因:一是佛性,二是智慧。

佛性是众生觉悟的最为根本的内在条件,一切众生都有佛性,一切众生都能成佛,包括一阐提人也是如此,这是佛性论的两条基本原则。在禅宗中,这一原理被表述为众生即佛或即心即佛。前文已讨论过,佛性乃是觉悟之性,虚空之性,清净之性,也是至善之性,众生圆满的道德本性。佛性在人心,是先天的,也是不生不灭的,不增不减的,不因为众生之不觉而灭,也不因为众生之觉悟而生,不因为众生之不觉而减损一分,也不因为众生之觉悟而增得一分,正如圆悟克勤所言,佛性乃是“不生不灭,亘古亘今,圆融无际,应用无差”(《圆悟佛果禅师语录》卷四)。正是这种佛性的存在,决定了众生与诸佛无异,众生必将成佛,“佛祖由兹圆成,人天因其发现”(同上)。由于佛性的存在,众生的成佛只是个时间问题;没有成佛的众生,也都是潜在的佛。

2. 作为觉悟根据之智慧

智慧也是众生成佛的重要条件,当然成为这种条件的是指佛境界智,而非通常意义上的智慧。其中需要讨论的问题至少有三:一是智慧之本质,二是众生的本有智慧,三是智慧对于众生成佛的作用。

何谓智慧?在禅宗中,智(梵语jñāna)和慧(梵语prajñā)常常是通用的,就是在传统佛教的一般理解中,两者也是可以被视为相同的意义,或者将两者合称为智慧,prajñā,音译为般若,意译为慧,也可译为智慧、明。因此,智、慧、智慧、明、般若,都可以在同一意义上使用。如果要作分别,也可以这样认为:智是关于有为法的智慧;慧是关于无为法的智慧,特别是关于空观的智慧。中国佛教中有般若学,就是关于空的学派。

作为智,从一般的意义上说,是分辨是非的能力。由于存在着不同的价值系统,对于佛教而言,智就有不同的区别,最基本的就是正智和邪智之别,正智是依佛教之理所生之智,邪智即是依外道之理,所以,站在佛教的立场,“正智如实取事,邪智邪分别,不如实取事”(《瑜伽师地论》卷八十八)。佛教所推崇的,自然是正智,修行也以获取正智为目的。同样,慧也有不同的价值取向,有善慧、不善慧和无记慧之分。般若的概念一般地讲,和智、慧意义是相同的,但在大乘佛教的“般若”类经典出现之后,这个概念就有了其特殊的含义,既不是一般的智慧,甚至也不是佛教中讲的一般智慧,而是专指关于佛教第一义的智慧,或诸法实相的智慧,或空的智慧。为了强调般若的作用,又常常将般若和波罗蜜合成为“般若波罗蜜”的概念,而“波罗蜜”(梵语pāramitā)意为到彼岸、度,也表示圆满、终了。般若波罗蜜可以理解为“智度”,即用智慧到达涅槃解脱的彼岸,这是最简单的解释。般若这

一概念在使用时,常用般若波罗蜜的略称。禅宗大致是在般若的意义上运用智、智慧等概念的,惠能说:“何名般若?般若是智慧。”(敦煌本《坛经》第26节)真可说:“般若者,真智慧火也。”(《紫柏尊者全集》卷三)为了表示这种智慧和一般智慧的不同,禅宗人还特意使用般若智慧的复合概念。

众生和智慧之间有何种关涉?在这个问题上,禅宗表述的观点是:一切众生都先天具有般若智慧。

惠能的观点最有代表性:

菩提般若之知,世人本自有之。(敦煌本《坛经》第12节)

世人性净,犹如青天,惠如日,智如月,知惠常明。(同上,第20节)

本性自有般若之智。(同上,第28节)

少根之人,亦复如是,有般若之智之(疑衍),与大智之人,亦无差别。(同上,第29节)

神会则这样表达:

众生心净,自然有大智慧光,照无余世界。(《荷泽神会禅师语录》第8节)

众生先天具有的,不只是佛性,还有智慧;人与人的平等本性,不只体现为佛性的本有。也体现为智慧的本有,德清索性将佛性和智慧视为同一个对象,“以此智慧,乃吾人本有之佛性”(《示邓司直》,《憨山老人梦游全集》卷四)。但严格而言,两者还是有些区别的:佛性是众生的本觉之性,伦理学上的道德本原;智慧则是

体悟佛性,透过烦恼,使佛性显现的能力,从伦理的角度看,是先天具有的道德选择能力。

因此就涉及到智慧的作用问题,智慧的作用,用禅宗的术语来说,是观照的功能:

本性自有般若之智,自用智惠观照,不假文字。(敦煌本《坛经》第28节)

本空寂体上,自有般若智能知,不假缘起。若立缘起,即有次第。(《荷泽神会语录》第6节)

般若波罗蜜,体自有智,照见不可得体,湛然常寂,而有恒沙之用。(同上,第26节)

天目中峰禅师用了一个比喻,形象地说明了智慧对于发明佛性的作用:佛性如同水,烦恼如同寒气,智慧如同太阳。寒气使水凝成冰,众生的佛性,实际的存在状态就是冰态,虽然冰的本性也是水,但是因为没有融化,无法产生水的灌溉等作用,佛性之冰,就需要用智慧之日去融化,“不以智慧之日融之,安有自化之理?”(《天目中峰和尚广录》卷一之下)

智慧之日如何化冰?是通过观照的功夫。观是观察,以观的功夫深察事法之理,“照理分明,名之为观”(《菩提达摩禅师观门》)。从字面的意义看,“心缘其事曰观,观心分明曰察”(《往生论注》卷下)。这不是一般的世俗认识中的感性认识层面的观察,而是禅观。照是照明,照察理体,使之明了。用智慧通过直觉的认识,而体悟到佛性的意义。

由此可知,般若也是众生觉悟的内在根据。如果只有佛性的根据,而缺乏智慧的根据,那么众生从潜在的佛到现实的佛还难以实现,其中必须加入般若智慧的作用。所以神会说,“般若是涅

槃之因，涅槃是般若之果。”（《荷泽大师显宗记》，《景德传灯录》卷三十）

3. 不能觉悟的原因

从理论上讲，一切众生都有佛性，都有智慧能观照佛性，一切众生定当成佛，但事实上，人们看到的成佛者还是极少的，充满世界的还是没有觉悟的众生。也就是说，我们面对的，常常是那些道德水准往往并不是很高或者是比较高的人，其中的原因，佛教提出的解释是，由于众生的无明，即人们对佛教真理的无知，这也叫做迷。原始佛教的十二因缘已经明确揭示了众生因为无明而陷入的生死轮回这种不断的循环之链，禅宗伦理继承了这种解释，这种解释至少说明这样的问题，道德修养应该首先从自身内部寻找恶业并根除之，而不能将自己的不道德之业统统归结为外在的原因，因为道德选择的自由还在于人自身。

依十二因缘说，无明是一切烦恼的根本，北宗人依佛教的基本原理，又进一步强调无明的根源，这就是人生之三毒：

无明之心虽有八万四千烦恼情欲，及恒沙众恶，无量无边，取要言之，缘由三毒以为根本。三毒者，即贪、瞋、痴也。
（《观心论》）

依小乘佛教的原理，人们不知我空之理，执我为实，宝爱我身，而起三毒。贪是贪爱名利，以使我荣耀；瞋是由于防止备、仇对心理，对周围情境产生的不良的心态；痴是非理计较。由此三毒，通过六根（眼耳鼻舌身意）发生作用，神秀称六根为六贼，三毒和六贼，构成众生沉沦不觉的原因。

永觉元贤对由迷渐次引起觉悟障碍作了具体的揭示：

众生所以不能出生死者，只是个迷。何谓迷？以其要，识横起，见有外境也。既见有外境，则有好丑。既有好丑，则有爱恶。既有爱恶，则有取舍。既有取舍，则有善恶。既有善恶，则有果报，善极生天，恶极沉地，总属轮回，无有休息。（《永觉和尚禅余内集》卷五）

这大致的理论依据是十二因缘和《大乘起信论》中的观点，但也有自己独特的看法。横起之识，就是慧海所说的“六贼”的功能，元贤强调了迷情中对外境的执著，以及由这种执著而引起的障碍。

在此之前，惠能是从道德之恶的层面讨论众生的迷情：

迷即佛众生，悟即众生佛；愚痴佛众生，智惠众生佛；心险佛众生，平等众生佛。（敦煌本《坛经》第52节）

如果处于对佛教真理的无知状态中，如果处于恶的观念、语言和行为中，在这个道德主体身上，佛也只是众生。反之，如果能达到道德上的善，众生就是佛。觉悟，也和道德修养有关。因此，佛教的认识论，也是和伦理问题结合在一起的，对于佛教认识论的研究，如果只强调其技术的层面，而忽略了伦理的内容，至少可以说是不准确的，而对于习佛习禅者来说，这种认识论更是道德型的。

4. 迷与悟之别

无明或迷是众生不能成佛的原因，无明、迷情的消除就是悟。从总的方面来说，迷和悟的最直接的不同结果，就是导致众

生和佛两种不同的道德境界。正如惠能所说,“悟即元无差别,不悟即长劫轮回。”(敦煌本《坛经》第16节)“不悟即佛是众生;一念若悟,即众生是佛。”(同上,第30节)就人们具体的认识和修行活动而言,众生的迷和悟会有着各种表现。

大珠慧海曾经比较系统地区别过这种种不同的表现:

迷人论圣论凡,悟人超越生死涅槃;迷人说事说理,悟人大用无方;迷人求得求证,悟人无得无求;迷人期远劫证,悟人顿见。(《大珠慧海禅师语录》卷下)

佛是心作,迷人向文字中求,悟人向心而觉;迷人修因待果,悟人了心无相;迷人执物守我为己,悟人般若应用现前;愚人执空执有生滞,智人见性了相灵通。(同上)

有迷情的人,还执著于凡圣之别,存在着边见;而觉悟的人能够超凡越圣,超佛越祖,成就解脱。有迷情的人还存在理和事的区别,体和用的区别;觉悟的人能够超越这种区别,任运自由。有迷情的人还想有所得,希望得个佛的境界,求个祖师境界;而觉悟的人知道禅宗的解脱,是无所得,或者说,得而无得,因为佛性和智慧在自心中,迷时不失,悟时不增,所悟都是自心本有的。有迷情的人,希望渐渐觉悟;觉悟的人,能够顿超佛地。有迷情的人不知佛是自心作,而从语言中求佛,文字中求佛,执著于语言文字;觉悟者了知佛是自心,离自心无佛,而向内发明佛性。有迷情的人滞于因果原理,有因必有果,热衷于修因待果;而觉悟者明无心之理,以无修为修。有迷情的人或者有我执,或者有法执;而觉悟之人能灵活运用般若智慧。有迷情的人不能超越空、有二迷;觉悟者能做到空、有无碍。

许多禅师也以不同的方式揭示了这种迷悟的不同表现。南

泉普愿禅师门下有这样的勘辨：

师问僧曰：“夜来好风？”

曰：“夜来好风。”

师曰：“吹折门前一枝松？”

曰：“吹折门前一枝松。”

次问一僧曰：“夜来好风？”

曰：“是甚么风？”

师曰：“吹折门前一枝松？”

曰：“是甚么松？”

师曰：“一得一失。”（《五灯会元》卷三）

同样的问话，前面一位不生分别心，后面一位执著很重，强生分别，所以南泉说：一得一失。谁得谁失？自然分明。

为山灵祐的接引方式也很奇特，他是用呼僧人职位法：

师一日唤院主，主便来。师曰：“我唤院主，汝来作甚么？”主无对。

又令侍者唤第一座，座使至。师曰：“我唤第一座，汝来作甚么？”座亦无对。（《五灯会元》卷九）

院主、第一座，只是丛林中不同的职位，只是一种符号，并不代表人的本性，迷情重者却只认自己的职务，而失去自己的本性。

5. 解悟和证悟：两种不同的开悟

悟，可以分为两种，禅宗人十分注重这种区分：一是解悟，二是证悟。解悟是通过各种方式理解佛教真理而得到的觉悟，而证

悟是通过修证而亲身体会到真理的意义。

憨山德清对此二种悟的性质及不同特点有明确的区别。

关于解悟，他认为是“依佛祖言教明心者”（《法语·答郑崐岩中丞》，《憨山老人梦游全集》卷二）。这是对佛教真理，明了其理，具有了相应的理论性了解，缺点是“多落知见”（同上），即落入各种知识障、语言文字障、理障之中。禅宗中所讲的知见和佛教中一般讲的佛知见不同，佛知见是智慧；而一般性的知见，在禅宗中指以分别心为重要特征的知识见解。以此解悟为基础所得的智慧，只是相似般若，不是真实的智慧，而是似是而非的知识，但是一般人会视此为真智慧，所以遗害较大，以此为基础的修行，德清认为，不是真参实修。

关于证悟，突出了亲证的特色，德清说：

若证悟者，从自己心中朴实做将去，逼拶到水穷山尽处，忽然一念顿歇，彻了自心，如十字街头见亲爷一般，更无可疑，如人饮水，冷暖自知，亦不能吐露向人。（同上）

证悟其实是依修而悟，通过自己的修证而得到的觉悟，这称为“悟入”，而解悟可以说是无修之悟。证悟的特点，德清提出两点，一是真实无疑的，二是不可言传的，这也是丛林中普遍性的看法。说其真实无疑，是因为这种觉悟是人们通过亲证得来的，亲身体会到的，并且切实感受到其实际利益而获法喜禅悦的。洪州水老和尚，在马祖会下时，曾有一问：“如何是西来的的意？”马祖对他当胸一脚，水老和尚顿时有悟，哈哈大笑，有语云：“大奇，百千三昧，无量妙义，只向一毛头上便识得根源去。”于是礼拜马祖而退（见《景德传灯录》卷八）。他为什么要笑，是从证悟中感受到利益。至于不可说，是第一义的基本特征，这涉及到语言本身的

局限性。传说达摩问诸弟子之所得，道副、尼总持、道育都有言说，但达摩认为只是得其皮、肉、骨；慧可只是向达摩礼拜了，依位而立，没有言说，达摩印证为得其髓。慧可已悟不可说之理。庞蕴居士初次拜谒石头希迁时问：“不与万法为侣者是甚么人？”石头以手掩其口（见《五灯会元》卷三），表示不可说，也无法可说。有僧问清凉文益禅师：“如何是第一义？”文益说：“我向你道是第二义。”（见《五灯会元》卷七）只要有所言说，就已经落入第二义了。

悟修顿渐的各种分别，宗密有过归纳，渐修顿悟、顿修渐悟、渐修渐悟等先修后悟的，所提到的悟是证悟；像顿悟渐修中的修前之悟，是解悟，正因为是解悟，所以还要用修行来亲证之。理可顿悟，而事须渐修。

6. 内省：道德认识主体的指向

用哲学认识论的方法来检视，人的认识是其主体和客体两种因素的相互作用，主体是认识活动的承担者，客体是认识所指向的对象。在禅宗伦理中，道德认识活动的主体和客体是完全合一的，是心的自我体认。自心向内思维，称为内省式的认识，这种内省的方法是直觉，一般地称为直觉的认识。

惠能曾说：“不识本心，学法无益；识心见性，即悟大意。”（敦煌本《坛经》第8节）这“识心见性”一语，就是禅宗中“明心见性”说的早期提法。认识的目的，不是去追求一些对心外事法的看法，不是只以追问世界的形上基础为终极目标，而是要进一步和人生的解脱联系起来，而人生的解脱，关键之处在于对自心本性的认识。

何为识心见性？这实际上是对自我的拷问，我的本质是什么？心性论证明，我的本质是佛性，众生心中都本来具有完满的

佛性，从无欠缺，也从未丢失，所以，识心见性也就是要众生内观自心，内现自性，发现自心本有的道德本性，这也就是对自我的认识。

惠能的论证思路是，既然万法都依自心而有，那就应该从自心中实现顿悟，不能外求，“一切万法，尽在自身中，何不从于自心顿现真如本性？”（同上，第30节）自心通过本有智慧的观照就能见性成佛，“用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道”（同上，第27节）。这也是丛林中“见性成佛”一语的来源。

但直觉性的观照，依惠能的观点，严格说来是第二层次的认识方法。第一层次，连观照都是不需要的，观照被看作是众生不能自悟佛性时采用的方法，或称之为第二步骤。如果直接就能识心见性（第一步骤），连观照的功夫都是不需要的，“汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭”（同上，第31节）。但观照时，不能执著于它。《曹溪大师别传》中描述了惠能的这种看法。薛简问惠能：“修道之人若不用智慧照生死烦恼，何得出离？”惠能说：“烦恼即菩提，无二无别。汝见有智慧为能照，此是二乘见解，有智之人悉不如是。”智慧有观照的功能，但如果执著于这种观照，并且视智慧为能照的主体，烦恼为所照的客体，这就把能所分为了不同的两个方面，把烦恼和智慧、菩提看作了不同的两个方面，不明了智慧不离愚痴，菩提不离烦恼的中道之理。只要明白了这一层原理，那么，即使有照，因为烦恼性空无常，也是照而无照。

识心见性的内向性，就决定了禅宗的觉悟，成就道德理想，不能向外求索，所以惠能提出了这样的口号“佛是自性作，莫向身外求”（敦煌本《坛经》第35节）。“自若无佛心，向何处求佛？”（同上，第52节）即使求得，也不是自己内心固有的，自佛才是真佛，才是真正的自家宝藏。这涉及到禅宗对待外在的道德偶像的

态度,如果一味追求这种外在的偶像,而不能在自心形成道德自觉,那么这种追求是毫无作用的,为了反对这种倾向,禅宗强调发掘自心的道德资源。禅宗的道德主体性精神在此就确立起来了。

二、渐悟的方法

禅宗的南北两宗,从禅理角度看,南宗人一直认为南宗以顿为特征,北宗以渐为特征,南宗人以顿贬渐。这里的顿和渐,顿既是顿修之顿,也是顿悟之顿;所云渐,是渐修之渐,也是渐悟之渐。从悟修关系看,依宗密的分析,渐悟既可以因渐修而得,也可以从顿修而得。但一般而讲,渐悟是随着长期的修行而逐渐达到觉悟,是一种逐渐接近认识客体之本体的方法,渐次了悟真理的方法,与顿悟相反。渐悟在禅宗史上,其实从达摩时代就是开始重视渐悟,从达摩到神秀这一段禅史中,祖师们针对修习者根机的不同,既讲顿悟,也讲渐悟,到惠能开始,唯顿无渐。

1. 道信论渐悟

道信对渐悟之渐的长期性或不可预期性有过说明,他认为,对于根机较浅的习禅者来说,可以通过看心看净,渐渐致悟:

或可谛看,心即得明净。心如明镜,或可一年,心更明净;或可三五年,心更明净。(《楞伽师资记》)

明镜喻心的清静,是佛教的传统,心如明镜,本性清静,但镜易蒙尘垢,使镜不能明,镜虽蒙尘不能显现明性,无法鉴照万物,但其光明本性不变,鉴照功能不变。觉悟的过程,道德认识的过程,就

是逐渐去除尘垢,使明性不断显露的过程。这个过程长短并没有固定的时间表,完全依修行中的各种因素而定,特别和人的悟性相关,可能比较短,也可能很长,也可能一生不能悟。

道信用射箭为喻来说明此种渐悟,人们学习射箭,一般的情形总是“初射大准,次中小准,次中大的,次中小的”(《楞伽师资记》)。先用较大的箭靶,再用较小的箭靶,射中箭靶的水平,先是击中箭靶较大的范围,慢慢能击中靶心较小的范围,其间反映着箭法水平的提高。到后来,能够射中一根羽毛,进而射中羽毛的百分之一,最后,达到后箭射前箭,箭之锋柱相连的水平。这样的工夫,不是一日养成的,必定经历了长期的过程。人们的觉悟,也是如此。

2. 神秀论渐悟

神秀被南宗认为是渐悟论的代表,渐悟被南宗视作北宗的根本性理论。依南宗人的解释,神秀也是依据心性本净,客尘所染的观点,强调了烦恼对明镜之心的染污障碍作用,修行就是要渐渐去除染污,“依师言教,背境观心,息灭妄念,念尽即觉悟,无所不知”(《禅源诸诠集都序》卷二)。烦恼妄念不可能一下子尽除,心镜不可能一下子恢复光明,人的觉悟也不可能一下子达到完全彻底的了悟,这是一个渐进的过程。

三、顿悟的方法

顿悟的方法,是禅门中最为重要的觉悟方法,自从惠能在禅宗中系统倡导顿悟论之后,这种方法迅速在丛林中传播。对顿悟可以从广义和狭义角度来理解,但总的特征是反映了人们道德认识中追求迅速、方便、直觉的方式,因而也体现出禅宗的直觉

伦理的特点。

1. 广义的顿悟

虽然惠能倡导顿悟,但对顿悟提出完整界定的是荷泽神会等人,特别是神会的界定,对我们理解顿悟具有重要的意义。神会说:

事须理智兼释,谓之顿悟;并不由阶渐,自然是顿悟义;自心从本已来空寂者,是顿悟;即心无所得者为顿悟;即心是道为顿悟;即心无所住为顿悟;存法悟心,心无所得,是顿悟;知一切法是一切法为顿悟;闻说空不著空,即不取不空,是顿悟;闻说我不著[我],即不取无我,是顿悟;不舍生死而入涅槃,是顿悟。(《荷泽神会语录》第21节)

大珠慧海对顿悟也有简要的概括:“顿者顿除妄念,悟者悟无所得。”(《大珠禅师语录》卷上)

从中可以看出顿悟的一般意义:第一,对顿悟的理解,既不能执著于理,又不能执著于智,理是华严宗人常常作用的概念,指客观的本体,顿悟所观照的对象,智是顿悟时能观的主体,超越理智两边,是顿悟;第二,顿悟是没有先行的准备阶段的,不是渐修顿悟,这是顿悟的最重要的特征,也是下述讨论的前提;第三,从心的本质角度看,顿悟就是觉悟自心本来具有的空寂状态;第四,由对空寂心的体悟,顿悟的结果必然是空无所得。无所得,是顿悟的一个重要特点;第五,从心性论的角度看,众生自心本来具有佛性,这种佛性可以称为“道”,能够体会即心即佛或即心即道的禅理,就是顿悟;第六,顿悟即心即佛之理,不是要让自心止而不动,而是在自心的自然流动中,在念念无住中觉悟自

心,不要让心的自然状态有所改变;第七,从心法关系角度而论,心生则法生,心灭则法灭,顿悟是觉悟自心佛性,对于心外事法,则不加执著;第八,因为心外事法都是作为假象存在的,本无自性,体会到这一步,就能了知一切事法的本质特点;第九,万法没有自性,本性空寂,因此就有了两个概念,一个是性空,一个是不空(假有),既要做到不执著于空,又要不执著于假有之不空,空有双忘,入中道义,才是顿悟;第十,诸法性空假有,没有主宰之自我,这表明对这个主宰之我,不能执著,称为无我,但对这个无我,也不能执著,入中道义,才是顿悟;第十一,从终极解脱的角度看,涅槃就是得解脱,但涅槃解脱不是离开现实的生命,不是离生死而得涅槃,涅槃就在于具有有限的生死代谢的生命之中,顿悟是立足于现世生死流转中的众生而实现的超越。

这把禅宗整个解脱论的理论都概括进去了,可以说是一种广义的顿悟观,体现了顿悟的一般性意义。

2. 狭义的顿悟

就惠能对于顿悟的各种观点,可以看出他集中强调了顿悟论的核心意义,即一个“顿”字,强调觉悟的迅速、快捷和超越感性时间的特点。具体而言,可以归纳出顿悟最为显著的基本特征:顿悟是识心见性的内省,顿悟是直指人心的直觉,顿悟是自心烦恼的顿除,自心佛性的顿现,顿悟是一念相应的瞬间,顿悟是完全彻底的开悟,顿悟是瞬间实现的永恒。这可以称之为狭义的顿悟观。

顿悟是识心见性的内省。不论是渐悟和顿悟,都是遵循内省的方法,都是内省的认识,前文已有讨论,此处不再赘述。必须强调的是,对于禅门中“见性成佛”的内省致悟方法,一般人多重在“成佛”上,忽略明心见性的作用,只看重结果,忽略了方法,天如

和尚对此有所批评,并提出自己的看法,“见性成佛,赚杀多少人。都道成佛要紧,见性不要紧;成佛念头急,见性念头宽。其奈转宽转远,转急转迟。只贪饭好吃,不信是米做”(《天如和尚语录》卷一)。为了对治此种误区,他将见性成佛称为见佛成性、成佛见性,强调发明和成就自身人性的重要。

顿悟直指人心的直觉。识心见性是如何进行的?在顿悟的方法上,惠能强调了“直指”,直指个什么?这可以从两方面来说明:一是指禅师的教学方法而言,二是就众生的顿悟方法而言。这里讨论后者。作为众生顿悟的方法,直指之道在于直接就自己本性上做文章,直接体究自己的本命元辰,发掘自家宝藏,直下了悟。这种直指,和其他宗派的觉悟方法有了区别,总的区别就是这“直”和“曲”。何谓曲?依赖语言文字,依靠思辨的作用来证明佛性的存在,为曲;通过渐进的修行,逐步接近佛性,为曲。南宗是通过现代认识论中所讲的“直觉”来直指的,顿悟是通过直觉,不通过理性的思辨,不依赖语言文字,是直接把握自性的,没有中间的阶段。这种直指人心的了悟,不通过感觉器官对外部存在的感知,特别是不须借助类似现代“实验科学”为基础的方法,因为这类科学的方法常常可以对研究对象加以静止化的研究,可以分割,解剖,对其中体现的内在本质,可以假设,可以试错。如果假设得到证实,就称之为科学理论,可以在实践中重现,因而具有客观的规律性,普遍的适用性。而顿悟所涉及的是一个活泼的生命整体,精神的活动像时间之河在不断跳跃、流动,念念无住,你无法让其停住而作从容不迫的研究,无法选取一个片断来作典型分析。顿悟也无须理性认识的一切方法手段,概念、判断、推理、分析、综合,被禅宗视为“知见”的方法,都在顿悟中不起作用,神会称为“直指契要,不假繁文”(《荷泽和尚与拓拔开府书》)。慧海称为“得意者越于浮言,悟理者超于文字”(《大珠慧海

禅师语录》卷下)。兴善惟宽称为不可思议，“思之不及，议之不得”（《五灯会元》卷三）。克勤称为非意想可得，“禅非意想，以意想参禅则乖”（《佛果禅师语录》卷七）。这决定了顿悟具有“非理性”的特征，顿悟中发生作用的实际上就有意志、信仰、灵感甚至情感等非理性因素的复杂作用，是以直觉为代表的非理性活动，由此实现的道德觉悟体现出直觉伦理的特征。

顿悟是自心烦恼的顿除，自心佛性的顿现。直指所指向的人心，是真妄俱混、染净兼杂的，烦恼和菩提俱有的，或者说，是善恶相混的，佛教中把人生的烦恼总结出最能毒害众生的三种，为贪、瞋、痴三毒，此是根本烦恼，产生其他烦恼的根源。贪是贪欲，对自己的所好之物——色、声、香、味、触或财、色、饮食、名、睡眠五欲；色、声、香、味、触、法六境——产生的执著的无厌足的爱欲心，是十恶之一。瞋是瞋恚，心的一种作用，对违背自己意愿的有情众生生起的憎恚，使心理处于热恼状态，不得平静，也是十恶之一。痴是愚痴，在愚昧无知状态下而产生的精神作用。这三毒都是道德上的恶，而不是善，都因自心而起，是所谓的“心生种种法生”，如果被此三毒所缠，不能得解脱。

众生与佛的差别，只在于迷与悟的不同，由于烦恼的障碍作用，对治烦恼在顿悟中就显得尤为重要了，因此南宗特别强调这一点，神会形容顿除烦恼为，“譬如一线之丝，其数无量，若合为一绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断。丝数虽多，不胜一剑”（《神会禅师语录》第37节）。也是在这点上，南宗和北宗的禅法产生了分歧：神秀北宗认为对烦恼的根治必须是渐渐磨拂的，惠能主张烦恼本性空无，染而非染，可以一时顿除，因为烦恼如同乌云，无根无基，随风而飘，一遇大风，刹那吹尽。因此而言“何处染尘埃”。烦恼顿除的同时，就是对自性的顿悟。

顿悟是一念相应的瞬间。惠能禅法的开悟，特点就在一个

“顿”字上，顿，是指觉悟之迅速、快捷，是“刹那间”、“一念”。惠能说：“刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也。”（敦煌本《坛经》第31节）“性中但自离五欲，见性刹那即是真。”（同上，第53节）刹那可以意译为“念顷”、“须臾”，神会说：“若迷即累劫；悟即须臾。”（《荷泽神会语录》第37节）惠能更多地用“一念”来形容顿悟，一念也就相当于一刹那：“一念善，知惠即生，此名自性化身。”（敦煌本《坛经》第20节）“一念愚即般若绝；一念智即般若生。”（同上，第26节）一念之悟，是指包含妄念流动着的自心在一刹那间和自性的契合，一刹那间，自性光明的闪耀，灵感的显现，这就是神会讲的“一念相应，便成正觉”（《神会语录》补遗二）。其间没有过程，无阶段，如青原行思所说：“何阶级之有？”（《景德传灯录》卷五）顿悟之“顿”，也言其方便简洁，没有繁琐的修行，没有复杂的思辨。

顿悟是完全彻底的觉悟。这种一念相应而瞬间完成的顿悟，对自心道德本性的把握，完整，彻底，没有遗漏，而不是部分地实现的，惠能称其为尽悟：“但于自心，令自本性常起正见，烦恼尘劳众生，当时尽悟。”（敦煌本《坛经》第29节）为什么能一时尽悟，无丝毫的遗漏？这涉及到人性或佛性本身的性质，佛性是一种完整圆满的精神性实体，不能分阶段地去体认之，要么一下子全部悟得，要么得不到。

顿悟是瞬时实现的永恒。这种瞬间实现的完全的觉悟，一旦得到以后，永远不会丢失，这是永久性的觉悟，永恒性的觉悟，你再也不用担心会回到迷失的愚痴状态，刘禹锡在其《大鉴禅师碑》中将惠能的这种思想概括为：“一言顿悟，不践初地。”克勤称为“一得，永得受用，岂有穷极耶？”（《佛果禅师语录》卷十四）满益说：“一悟，永不复迷。”（《法语五》，《灵峰宗论》卷二之五）由于顿悟是完全彻底的觉悟，顿悟之后，再也没有疑虑之处，宗杲称

为“一了一切了，一悟一切悟，一证一切证”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七），不需要再去重新体悟。从另一方面讲，禅悟是个性特征非常明显的觉悟，一念相应的瞬间，常常具有不可重复性，顿悟不是实验科学，不是说在给定相同的条件后可能重复出现，这种完全相同的条件根本就不可能出现。人在每一时刻，其生理、心理、情感状态都是不同的。

3. 对误读顿悟者的批评

顿悟的方法，其实是一种上根法门，也就是说根性非常慧利的人才能行此。禅宗宣传顿悟，还带有佛教革命的意义，特别是惠能的顿悟更是如此，又带有鼓励性的意义，以此激励人们的自信的尊严。在实际的认识过程中，很多人还是走渐悟的道路，但由于顿悟成为禅界流行的思潮，有些人虽无顿成之机，却也热衷于顿悟，认为顿悟的特点就在于迅捷性和简易性，而忽略顿悟背后的精进，形成对顿悟的误读。这类见解，遭到一些高僧的批评。

有些人没有顿悟的根性而又执著于顿悟的，把顿悟理解为形式上的“当下”，满益曾经批评说：

当下即饱暖，何必吃饭穿衣？当下即富贵，何必货殖科甲？当下是学问，何必读书？当下帝京，何必北上？（《法语四》，《灵峰宗论》卷二之四）

他强调顿悟之前，必有一个渐修的过程，言渐修之重要，小水长流，则能穿石，钻木未热，则火难得，千里之行，始于一步，一步不足，不能称为到家。可以说千里只是一步，但决不能说一步就是千里。

也有的人执著于顿悟的“简易”的特点，就认为顿悟十分容

易,对于根机深者,自然如此,对于一般根机的人,也是简易?不见得。殊宏说:“今人以聪明情量,刹那领会,而犹欲自附于顿悟,岂不谬哉!”(《禅关策进·评香山无闻聪禅师普说》)以自己的情识之一得,也比附为顿悟,而完全不顾顿悟的获得是长期艰苦努力的结果,“如是勤辛,如是久远,方得相应”(同上)。

4. 由顿悟体现的直觉伦理的特点

西方的伦理学发展史上有一种直觉主义伦理学(intuitivist ethics),是在二十世纪初发展起来的,当然其基本理论体系的建立可以推至十七世纪的剑桥的柏拉图主义者那里,有两个基本流派,一是价值论直觉主义,二是义务论直觉主义。价值论直觉主义的代表人物摩尔(George Edward Moor, 1883—1958)有一种观点,认为伦理学的研究对象是善,而这种善是非派生的、不可分析的,不可定义的,善是一个最单纯的词,对于它的把握,不能靠分析,不能诉诸于经验,也不能依靠理性,只能依靠直觉,依当下的直觉。

禅宗的顿悟的道德认识当然不能和这种直觉相比附,中国伦理思想史上也没有直觉主义的概念,但应该承认,禅宗在这里确实具有类似于直觉主义伦理学的看法,对于道德本性,不可以用直觉以外的方式去理解。宗杲说:禅的觉悟,“不得作有无会,不得作道理会,不得向意根下思量卜度,不得向扬眉瞬目处垛根,不得向语路上作活计”(《答富枢密》,《大慧普觉禅师语录》卷二十六)。这虽然谈的是狗子佛性话头中对“无”的参究,但也代表了禅的直觉认识,一切意识层面的思量分辨,一切知解,都不能反映佛性的实质。依赖文字和语言,试图通过语言文字的中介来理解佛性,也是不能完整地把握它。唯一的方法,是直觉性的悟,当下了悟,不容拟议。在这一点上,禅宗的伦理也可以为当代

世界的伦理发展提供思想资源。

四、悟修结合

道德认识和道德践履，并不是两个可以完全分开的不同阶段，为了研究的方便，可以对两者分别讨论，但实际的情形是悟修一体的：或先悟而修，或先修而悟。其中的不同情形，宗密在其《禅源诸论集都序》卷三中曾归纳为不同的类型：有渐修顿悟（因渐修之功，而豁然顿悟，如同伐木，一片片渐渐砍去，树木顿时倒下；又如远行至京城，步步渐行，一日顿到），顿修渐悟（如学习射箭，箭箭都想中的，这是顿；但要真正中的，又要天长日久的长期练习，才能达到，这是渐），渐修渐悟（就像登上九层之高台，登得越高，看得越远，所以说，欲穷千里目，更上一层楼），顿悟渐修（犹如太阳顿出，霜露渐渐消去，孩子顿生，智慧、功业渐渐长成），顿悟顿修（这是上上根机者的悟修方式，一闻而得大悟），法无顿渐，顿渐在机诸种。宗密以顿悟渐修为最重要的悟修观，实际上在禅宗史上有影响较大的几种，不外乎北宗的渐修渐悟、南宗的顿修顿悟或法无顿渐、顿渐在机，具体的表现形式是惠能的定慧等，另有一种就是荷泽宗的顿悟渐修说。这种悟修关系说，和传统的儒学伦理相比，与其知行关系相似，事实上两者还是有相互启发的。

1. 渐修渐悟

通过渐修，渐渐消除烦恼妄念，渐渐使圆满的、被烦恼污染的道德本心显现出来，直到完全的呈现，达到完全的觉悟。宗密对这种方法有过总结：

息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限，故须依师言教，背境观心，息灭妄念，念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。（《禅源诸论集都序》卷二）

这是从禅理和禅修两方面讨论渐修渐悟的修悟方法。从禅理的方面看，北宗人同样坚持心性本净，客尘所染说，但对于烦恼尘垢的性质的理解却与南宗不同，南宗人认为烦恼本空，而北宗人却觉得烦恼必须通过修治的工夫来一点一点地去除，相应地，心的清静本性也会渐渐显现。具体的渐修，是要勤勤拂拭，揩磨这一片心地，《坛经》中记录的神秀的偈，“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使染尘埃”，反映的正是这一思想。在进行这种磨拂之前，还有一个趣入的方便，具体进行调身调息的训练。

2. 定慧合一

定慧合一，或定慧等学，是惠能首先提出的悟修方法论，体现道德认识和道德践履的高度统一，不只是以道德认识指导道德生活，又以道德生活亲证道德认识，更在于提出了一种道德境界。一个有道德的人，必须达到这样的高度统一，而不是分裂，这实际上也是对中国人的道德生活状况的一种批评。在实际的道德生活中，有许多人就是只有知而没有行，只有慧而没有定的。说得到而做不到，这样的知，这样的慧，对于道德生活，又有什么意义？只是空知空慧而已。或者是相反，虽有行，虽有定，却没有真正的道德认识。

惠能用体用方法来证明定慧合一，“定惠体一不二：即定是惠体；即惠是定用。即惠之时定在惠；即定之时惠在定。善知识！此义即是定惠等”（敦煌本《坛经》第13节）。天台宗的止观双修，把止观当做鸟的双翅，车之双轮，缺一不可，这是讲止观并重。惠能更进了一步，而讲即定即惠。传统的观点是从先后的角度论定慧，或者是先有定，由定发慧，或者是由慧发定，实际上也是把定慧当做有分别的两个不同阶段。惠能讲定慧的完全统一，讲定时，就包含了慧的意义，讲慧时，就包含了定的意义。惠能的定慧等学，目的不在于证明一个哲学命题，而在于修证人们的道德观念，提醒人们应该做一个真正有道德的人。因为，如果把定慧看成是两个阶段，就为人们的定慧分离、知行不一提供了理论依据，有些人就可以“口说善，心不善，定惠不等”（同上）。心口不一，语言和思想认识不统一，嘴上如此说，心中不是如此想，并没有真正达到这样的认识，是伪善。这样的人自然也会身口不一，嘴上说得到，行为上做不到，只说不做，不去亲证，没有道德行为，也是伪善。惠能要求人们，“心口俱善，内外一种，定惠即等”（同上），意思已经十分清楚了，一个有道德的人，应该是表里高度如一的人，表里均善的人。所以对定慧等学的讨论，不能只停留在哲学的层面。

后人对于定慧等学有两方面的理解：一是继续强调其道德层面的意义，二是具体化为道德悟修的方法。

大珠慧海属于前者，他对定和慧都有伦理性的解释：“定者对境无心，八风不能动。八风者：利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐。”（《大珠禅师语录》卷上）“对一切善恶，悉能分别，是慧；于所分别之处，不起爱憎，不随所染，是定。即是定慧等用也。”（同上）八风，是人生所面对并经历的不同境遇，对个人来说，无非可以归纳为利害两个方面，对人生，这些都不是最为紧要的，逢喜不乐，

遇苦无忧，宠辱不惊，毁誉双忘，才是定的境界。这种定，需要有道德认识的基础，能够分清善恶是非。不但能分得清，还能真正做到，真正做到为善去恶。慧海还将定慧等学发展为三学等用，即引入了戒的内容，戒、定、慧都是同一本体。

清人石成金所著的《禅宗直指》突出了定慧等学的技术层面的意义，定和慧，“名虽有二，体本不殊，但定而不慧，随即昏沉；慧而不定，随即散乱”。修定要修有慧定，无慧之定，是昏沉无记之定；习慧要习有定之慧，无定之慧，是散乱妄想之慧。如此，定慧融和，习慧亦可，修定亦可，修定时是定慧等，习慧时亦是定慧等。这是道德认识和道德行为的高度统一。

3. 止观双与

这是永嘉玄觉的观点。永嘉玄觉虽是六祖惠能的弟子，但在禅学思想上也旁涉他宗，投曹溪之前，就习天台止观法门，他对止观法门的理解，是先习止，由止而观，又以平等之心，止观双修。

初修心人入定时，永嘉玄觉有一个道德上的规定，即三不应有和三须具。三不应有是：不应有恶，不应有善，不应有无记。不应有恶，是不应该思维世间的五欲（色声香味触）等因缘。不应有善，是指不应该思维世间杂善等事。杂善的概念，在净土宗中指依他力念佛之外的其他修行法门，像禅宗的自力修行之类，是少善根或劣善根。永嘉玄觉在这里，指世间的一些事法，虽然也通向善，但如果不和出世间的人生解脱之大事因缘相联系，则是少善，不是追求出世间解脱者所应为的。不应无记，也应该是针对世间的善恶而言的，不应该对于世间的善恶，不加辨别，善恶不思。三须具：一须具足摄律仪戒，二须具足摄善法戒，三须具足饶益有情戒。他在这里谈到了三净聚戒的作用，摄律仪戒又称自性

戒,其内容包括五戒、八戒、十戒、具足戒等,含摄了律仪中止恶方面的戒律,其功能是断恶。摄善法戒指修习善法,在身口意三方面都有规定,其功能是修一切善。饶益有情戒即摄众生戒,以慈心摄受、利益一切众生,其功能是度一切众生。这里涉及到了三学中的戒学和定学。

初修心人入门之后,玄觉还讨论了应该遵守的相应的道德准则,识五念,即必须辨别五种思想意识活动:一是故起,二是惯习,三是接续,四是别生,五是即静。故起是起心思维世间的五欲等恶和杂善等善;惯习是虽然没有故意去思维世间善恶等事,但由于思维惯性,忽然间会想起此类事情;接续是明知惯习生起而不加以制止,任其驰散发展;别生是说感觉到前面的念头都是散乱心的表现,能够生起惭愧之心而改悔之;即静是再不思维世间善恶及无记等事。初习定的人,容易产生惯习心;懈怠的人,容易产生接续、故起二念;惭愧的人,容易产生别生一念;只有精进的人,才能生出即静一念。前四念都是应该去除的,是病,后一念才是治病之药。

在习定的过程中,一念出现时,要有六种料简,对一刹那出现的意识进行鉴别,其中也体现出道德修行的原理:一要识病,二要识药,三要识对治,四要识过生,五要识是非,六要识正助。病有两种:一是缘虑,二是无记。缘虑,是心中有善恶二念;无记,虽不执著于善恶等事,但心中昏住,不清净。治此两种病的药也有两种:一是寂寂,二是惺惺。寂寂,是不念心外之境体现的善恶等事;惺惺,是心不出现无记状态下的昏住现象。以寂寂对治缘虑,惺惺对治无记,是为两种对治。过生是说,用药太过,也容易生病,寂寂之药久用易生昏住之病,惺惺之药久用易生缘虑之病。所谓识是非,是指寂寂和惺惺两种用药,只有寂寂,是昏住,只有惺惺,是缘虑,两者皆无,也会导致昏住的结果,只有两者皆

有，才是还源之妙性。前三种情况为非，后一种为是。所谓识正助，是指两种对治之药，惺惺为正药，寂寂为助药。

止久而慧明，习止必须和习观相结合，用智慧观照，了知一切诸法，都假借因缘，因缘和合而生，没有自性，三界轮回，六道升降，净秽苦乐，凡圣差殊，都是因为有不同的造业因缘，而产生不同的果报。明了此理，自然对境不生执生，有助于达到更深层次的道德境界。

在这个基础上，永嘉玄觉引出定慧平等之理（参见《禅宗永嘉集》）。他的观点，和惠能的定慧等学相比，具有很强的可操作性，因而亦为禅界所重。

4. 顿修顿悟

这种修悟一时的悟修观，悟和修都在一刹那间完成，所以言顿悟顿修亦可，顿修顿悟亦可。圭峰宗密对此有过解释：“此说上上智根性，乐欲俱胜，一闻千悟，得大总持，一念不生，前后际断。”（《禅源诸论集都序》卷三）明确这是一种上根法门，惠能自己则说：“自性顿修，亦无渐契。”（敦煌本《坛经》第41节）“一念修行，自身等佛。”（同上，第26节）“悟人顿修，自识本心，自见本性。”（同上，第16节）“自性顿修，亦无渐契。”（同上，第42节）这也是无修之修而得的顿悟。

神秀讲“诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地”（《大乘无生方便门》），其实也是讲的顿修顿悟，但这种思想在南宗门下不被提起。

5. 顿悟渐修

惠能南宗倡导的是顿悟顿修。顿修顿悟，这本质上是一种无修而悟，悟而无修，一悟永恒，明确讲无修，反对渐修。但后来的

一些禅僧在继承其顿悟思想的前提下,稍作修正,而言顿悟渐修。顿悟顿修和顿悟渐修,严格地说,是针对不同根机的修学者而提出的不同的方法,不存在是非正误的价值问题,至多只有些浅深之别,具有不同实践和认识能力的人,应该根据自身的实际情形,选择有针对性的悟修方法。

荷泽神会首先提出了顿悟渐修观点:“夫学道者须顿见佛性,渐修因缘,不离是生而得解脱。譬如其母,顿生其子,与乳,渐养育,其子智慧,自然增长。顿悟见佛性者,亦复如是,智慧自然渐渐增长。”(《神会和尚禅话录·菩提达摩南宗定是非论》)神会举的这个例子很形象地说明了顿悟渐修的原理。

圭峰宗密把顿悟渐修视为各种悟修方法之最为重要的方法:“唯云先顿悟,后渐修,似违反也。欲绝疑者,岂不见日光顿出,霜露渐消;孩子顿生,志气渐立;猛风顿息,波浪渐停,明良顿成,礼乐渐学。是知顿渐之义其为要矣!”(《禅源诸论集都序》卷三)渐的方法,是为中下根人而施设的。这也说明,惠能之后,禅宗的发展不仅仅是用顿悟来鼓励人们的自信心,还在于对广大的修习者提供有针对性的亲证方法,口号不能代替修行。对于一般的修习者来说,理可以顿悟,习气不能顿消,宗密说:“理虽顿悟,事乃渐除,方障尽。”(《圆觉经大疏》卷中之四)渐修的期限,以亲证所悟为期,渐修的一般原则,宗密提出十个阶段:一是顿悟本觉;二是发心怖苦;三是修五行,觉妄念,五行即大乘六度,定和慧合为一门,而称五门;四是开发,即开发第二阶段的决心;五是我空,除去我执;六是法空,除去法执;七是色自在,对色不起执著之心;八是心自在;九是离念,心无所念;十是成佛,得究竟觉,亲证顿悟之本觉佛性。又提出了具体的方法,体现在其《道场修证仪》中。憨山德清则简明扼要地指出必须依悟而修,用道德认识指导道德修行,“所言顿悟渐修者,乃先悟已彻。但有习气

未能顿净，就于一切境缘上，以所悟之理，起观照之力，历境验心，融得一分境界，证得一分法身，消得一分妄想，显得一分本智”（《答郑崐岩中丞》，《憨山老人梦游集》卷二）。

宗密之后，顿悟渐修的方法一直是受到禅界重视的，保任一说，就是维护悟后的境界，永觉元贤说：“既悟本心，尚须保任，盖为无始劫来习气深重，未能顿除，故保任之功不可或疏然。”（《鼓山永觉禅师晚录》卷二）

这里讲到了为什么必须渐修的原因，就是长期形成的各种恶的观念不能立即除却，这是现实的修行中经常遇到的问题，为什么许多人理上能够说得，事上不能做得？心中还有恶在，对于初习禅法的人尤为如此，沩山灵祐早就说明过这一点：“如今初心，虽从缘得一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠尽除现业流识，即是修也。”（《沩山灵祐禅师语录》）

五、道德主体性

禅宗哲学具有鲜明的主体性精神，这种主体性也反映在禅宗的伦理思想中，至少具体表现为道德修行和道德认识活动中的自力精神、独立精神、对权威的否定和对亲证的强调，由此也体现出禅宗伦理对道德自觉和自律的强调，而道德自觉和自律不但是禅宗伦理的一般修行原则，也有更为广泛的方法论意义。从中可以使人感到，世上从来就没有救世主，一切都要靠自己。确实如此，民间有教子俗语：要成人，自成人，打来骂来不成人。假若自己内心没有对自身现状的紧迫感，没有成就道德理想的冲劲，佛祖再有言教，善知识再有开示，又有什么用？

1. 自力拯救

无论对于道德修行还是道德认识,或者成就最终的解脱,禅宗都要求人们依靠自身的力量,自己成就解脱,而不是把解脱的希望寄托在他人身上,特别是寄托在佛菩萨身上,寄托在禅师身上。这和净土宗的阿弥陀佛接引的他力拯救是有区别的。禅宗不是一点不讲他力,但他力只是助缘,最关键的一刻,是需要人们自己去努力的。惠能区别了三种情形:第一,有自悟能力而求他力的,此法为错,“若自悟者,不假外善知识。若取外求善知识,望得解脱,无有是处”(敦煌本《坛经》第31节)。第二,在自己无法实现自力觉悟的情形下,可以寻求他力,“若不能自悟者,须觅大善知识示道见性”(同上)。第三,即使借助他力,如果没有对道德本性的体认,也难以成就解脱,“若自心邪迷,妄念颠倒,外善知识即有教授,救不可得”(同上)。关键之处还在于自身,他力也要通过自力才能最终产生作用,在这个问题上,叶县归省有两句偈,可视为一个总结:“万里崖州君自去,临行惆怅怨他谁?”(《古尊宿语录》卷二十三)禅宗伦理中的自力精神可以从修、悟、度三方面了解。

自修原则,众生依赖自身的力量进行道德修行。什么叫佛?佛就是人,是什么样的人?百丈怀海说:“佛是无依著人,无求人,无依人。”(《古尊宿语录》卷二)也就是依自力的人。修行成佛,就是要成就这样的人,因此,成佛或成人之修行,也不能通过依傍他人来实现,依傍佛吗?正如临济之问:“佛在什么处?”(《临济慧照禅师语录》)如果说佛就是殿里的,殿里的佛,无非是或金或木或土所成,赵州从谏说:“金佛不度炉,木佛不度火,泥佛不度水。”(《五灯会元》卷四)只有自心之真佛在自身中坐,所以大珠慧海说,“自修,莫倚他佛力”(《大珠慧海禅师语录》卷上)。依傍

他禅师吗？有哪个禅师愿意代你修行？有僧人要求马祖道一在离四句、绝百非的情况下指示祖师西来意，马祖说：我今日无心情。教他去问西堂智藏，智藏说：我今日头疼。教他去问怀海师兄，怀海说：到了我这里我却不会（见《景德传灯录》卷七）。他们都在暗示一个原则，应该自悟自修，不必他求。有僧向投子大同求法，“千里投师，乞师一接”。投子说：“今日老僧腰痛。”（《五灯会元》卷五）有僧向首山省念提出同样的请求，首山腰不痛，但没工夫，“老僧无这闲工夫”（《五灯会元》卷十一）。为什么不接？禾山楚材说：“弄巧翻成拙。”（《五灯会元》卷十五）怕弄巧成拙。为什么会弄巧成拙？禅师有悟，那是禅师自己的，不是你求法僧的，与你有什么相干？即使告诉你，也不是从你自家心田里流出来的，不是你的终究解脱处，所以罗汉桂琛会下就有这样的问答：

问：“如何是罗汉家风？”

师曰：“不向你道。”

曰：“为甚么不道？”

师曰：“是我家风。”（《五灯会元》卷八）

依傍佛经吗？大珠慧海说，佛经传达佛意，但并不等同于佛意，因为说法的情形有多种，佛本身也有了义语，不了义语，所以慧海门下不许诵经，“如鹦鹉只学人言，不得人意。经传佛意，不得佛意，而但诵，是学语人，所以不许”（《大珠慧海禅师语录》卷上）。

自悟原则，众生依靠自身的力量进行道德认识。觉悟是通过明心见性实现的，明心见性，都要依自力，“自识本心，自见本性”（敦煌本《坛经》第16节）。同样也不能放弃自力而把希望寄托在佛祖或经典身上。为什么要追求觉悟？因为有迷。是谁使你迷？是自迷。所以参禅悟道，还是要自参自悟，解铃还须系铃人，天目

中峰和尚指示自悟的一段法语,对此有非常精彩的说明,不妨录下,与诸人共勉:

参禅是参自己禅,非参佛祖、善知识禅也。所谓禅者,盖远从多劫前,因地所迷,引起生死。迷乃是自己迷,不因境迷,不因物迷,亦非佛使其迷,又非天地鬼神、冤亲眷属使其迷也。以其自迷,故今日若不肯力叩自己,亲自信向,自发苦心,向自己已躬下,真参实究一回,以俟其自悟,无有是处。(《天目中峰和尚广录》卷四之上)

自度原则,众生通过自修自悟,自己度脱自己,而成就解脱,这种解脱也是依自力而成的,惠能说,众生“各各自度:邪来正度,迷来悟度,愚来智度,恶来善度,烦恼来菩提度,如是度者,是名真度”(敦煌本《坛经》第21节)。这里也不能依赖于佛力拯救,个中原因,大珠慧海说得非常实在:“若佛能度众生时,过去诸佛,如微尘数,一切众生,总应度尽,何故我等至今流浪生死,不得成佛?”(《大珠慧海禅师语录》卷上)佛有无数,总应该把众生度尽了吧?但事实并非如此,众生仍是有无数,所以说,佛不能度众生,禅师也不能度众生;众生只有自度。

2. 独立精神

自己的命运自己主宰,自己的解脱自己成就,这就把人的独立性体现出来了。所谓独立,是独立于传统的权威,独立于抽象的原则,独立于一般性原理,把定内在的主宰,而成就自身的个性。是独立于各种情执之外,不被内外境染,而成就自身的自由。

如何是成就自身的个性?从自己的内在本性寻求出解脱之路,形成独特的解脱之境,形成自己的风格。丛林中所谓宗风,所

谓境，都是指的这一点。丛林中经常会问这样两个问题：一个是，师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？另一个是，什么是某某境？比如杨岐门下，会有僧人问：如何是杨岐境？实际上就在考问禅师的独立性问题，禅法个性问题，个人道德境界的特色问题。

临济义玄，接引禅僧以喝著称，有人也模仿其喝，睦州陈尊宿会下，睦州问一僧：近离甚处？僧人就喝。睦州说：老僧被你一喝。僧又喝一声。睦州教训道：三喝四喝后作么生？此僧人才无话可说（见《五灯会元》卷四）。喝是临济的方法，丛林中公认，临济的喝都有其特殊的含义，此僧盲目地学临济的喝，而不知为何行喝，如何行喝，所以睦州要问，你喝完几声后又怎么办呢？

金华俱胝和尚，平常凡是来问法的，他都竖起一个手指头，没有任何别的开示，丛林中称一指禅。俱胝门下有一位童子，每当见到有人问事，也竖起一个指头，人们都对俱胝说，此童子也会佛法，凡有人问，他也像您一样竖指。俱胝袖怀刀子，问童子：听说你会佛法？童子说：是。又问：如何是佛？童子竖起指头，俱胝抽刀断其指，童子叫唤着跑出去。俱胝又叫回来，问：如何是佛？童子举手，不见手指，猛然大悟（见《五灯会元》卷四）。竖指法是俱胝的，不是童子的，童子不知求自己独特的体悟，直到付出断指的代价，方才了知。

此类案例，充塞丛林，可知禅师们都在鼓励学人追求自己的特色。

禅法的个性还表现在从自身的具体情况出发，寻求到适合自己的悟修方法和切入点，不去盲目追寻他人的时尚。大梅法常禅师，曾在马祖道一会下求法，当时道一指示个即心即佛，法常由此悟入。后来有人找到他，告知道一现在不讲即心即佛了，讲非心非佛。法常说：“遮（这）老汉惑乱人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。”（《景德传灯录》卷七）道一听说后，称赞

道：梅子熟也。大梅和尚成熟了。

有些人的禅法似乎也很有个性，但还分个悟与不悟的情形，有人并没有开悟，也在形式上装模作样地讲个独特的禅风，这就非常虚伪了。去五台山的路上，有一位老太婆，凡是游五台的僧人问路，她都指引说：蓦直去。僧人走后，老婆子就说：又这样去了。僧人将此事告知赵州从谏，从谏一直怀疑这个老太婆，就去勘验，终于将其勘破（见《景德传灯录》卷十）。老太婆经常讲“蓦直去”，似乎也是一种禅风，其实自己并没有一个悟。

如何是成就自身的自由？通过自力解脱，能够不受一尘所染，不被一法所缚。百丈怀海说：“但不被一切有无诸境转，是汝师道；能照破一切有无诸境，是金刚慧，即有自由独立分。”（《五灯会元》卷三）能做到这两点，才可称得上是独立的，自由的。如果被一些虚妄的境界缠缚，比如被名利缠缚，如何能有独立的人格，自由的心境？《宗门武库》里记有一则故事，有一位禅僧白长老，曾说过这样的话：我的老乡雪窦只有百首颂，写得也不怎么样，但是却有这样大的名声。出于羡慕雪窦的名声之大，于是他作颂千首，十倍于雪窦之颂的数量，订成一集，希望日后声望超过雪窦，到处请人鉴定，想求得一句半句赞赏。求到一位大和山主门下，大和山主是何等高人，气吞诸方，从不轻易印可，他斥责白长老为臭不可闻，“此人如人患鸡臭，当风立地，其气不可闻”。此人从此不敢将其拿出来示人。禅宗伦理的道德关系上，有一条就是处理与自我的关系，白长老就是不能正确处理这一关系，不能如实地认识自我，名利关没有破，因而不能自由。思之，思之。

3. 否认权威

自力解脱，也是禅宗伦理对人和佛的关系的处理原则之表现，反对对佛的崇拜，佛就是人，人就是佛；佛就是我，我就是佛。

从佛性论的角度，完全可以这么说。于是禅宗就有对于佛祖之权威的否定，对外在的道德命令的否定，其中表达的伦理意义是，道德律令，只在我心中，我只受自心本有的道德命令支配。

否定权威的最为极端的表现是丛林中的呵佛骂祖，毁经谤教。临济义玄说：“无位真人是什么？干屎橛。”（《临济慧照禅师语录》）无位真人是义玄对于佛的描述。“三乘十二分教，皆是拭不净故纸，佛是幻化身，祖是老比丘”（同上）。这一句把经教、诸佛、诸祖都骂进去了。国清院奉禅师骂道：“释迦是牛头狱卒，祖师是马面阿旁。”（《五灯会元》卷四）牛头马面是中国民间宗教中的鬼怪。德山宣鉴骂得更多、更全：“达磨是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，等觉、妙觉是破执凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮纸，四果、三贤、初心、十地，是守古冢鬼，自救不了。”（《五灯会元》卷七）云门文偃也有干屎橛之说，以干屎橛这种肮脏的物事指谓呵骂的对象，以文偃的骂最为著名。文偃还有杀佛之说，佛传记载佛祖释迦牟尼刚出生时，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方，说：“天上天下，唯我独尊。”文偃说：“我当时若见，一棒打杀与狗子吃，却贵图天下太平。”（《五灯会元》卷十五）这些都是“名骂”。

除了呵骂，丛林中还有一些奇行，最为著名者之一是丹霞天然禅师的烧佛。丹霞在慧林寺，遇上大寒天气，就取寺中木佛烧火取暖，院主呵骂道：为何烧我木佛？丹霞说：我要烧出舍利子。院主说：木佛哪里会有舍利子？丹霞于是说出了最为著名的一句：既无舍利，更取两尊来烧（见《五灯会元》卷五）。

这些看似出格的言行，表示的正是对传统的经教佛祖权威的否定和超越，是丛林中追求的超佛越祖的体现，否定和超越心外的权威、法则，肯定和凸显的是内心本有的准则。

但应该提醒的是，能够呵佛骂祖者，已是解脱者，都是丛林

中大德高僧，都是老古锥，这本身也体现出一种境界，一种标志。如果达不到觉悟而盲目模仿这种风气，只会败坏禅风，临济义玄早就提出过警告：“大善知识始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏教，骂辱诸小儿，向逆顺中觅人。”（《临济慧照禅师语录》）

4. 亲证

禅的修行，是每个禅僧的本分事，分内事，不能交由他人，别人也无法替代你。宗杲说：“这刀子把柄，只在当人手中，教别人下手不得，须是自家下手始得。”（《答陈少卿》，《大慧普觉禅师语录》卷二十六）宏智正觉说：“此一段事，直须人人自到，人人自证。”（《宏智禅师广录》卷五）他人的作用，只是助缘，最终必须由自己亲自去实行，自力精神，独立精神，呵佛骂祖，其实也是要突出一个亲证的道理，只有亲证，才能使自己真切地亲身感受到觉悟带来的实际利益，才能超越生死，透过古今，与佛祖同得。惠明将军受惠能开示而悟后，讲过一句著名的话：“如人饮水，冷暖自知。”（《坛经·行由品第一》）这就是亲证后才会有的悟境。解悟所得，毕竟没有验证过，只是理上之知。他人转述的体悟经验，对于你而言，也只是他人的亲证。你自己也应该有个亲证，产生自己的开悟经验，到这个地步，才是真解脱了，是从本身的实际条件出发而实现的解脱。宏智正觉说，“亲证真得处，名入佛心宗”（《宏智禅师广录》卷六），所述正是此真解脱之意。

惠能的许多话，都直接指示了亲证的道理，他说：“莫空口说，不修此行，非我弟子。”（敦煌本《坛经》第25节）“迷人口念，智者心行。”（同上，第26节）“不在口净，汝须自修。”（同上，第43节）但禅师们更强调了禅法教育的“不说破”原则。不说破，就是要学生自己去体会，比如荷泽宗的基本理论是重知，心体本有知，但禅师毕竟不与学生先说这个知字，直到他自己觉悟，才验

证真实之知，亲证心之本体。丛林中不说破的方式真是多种多样。当头棒喝是不说破，通过突然的激烈言行截断学生理路，切除其向外求索的意念，转而向自心上做工夫，归家稳坐，也是不说破。云门的一字关是不说破，赵州的喝茶是不说破，由此显示的亲证，是禅宗悟修方法的核心之处。

六、开悟经验

觉悟是道德本性之一刹那间的情景。这些开悟的例子，如果只注意其开悟的一瞬间，肯定会感到是神秘的觉悟，但如果结合开悟之前的情形，实际上也是有一个长期修习的，是因修行而悟的。只不过，这种修，不是坐禅之修，不是固定程式之修，而是无修之修，在和日常生活结合的修行中，受到某一种机缘的激发，刹那间心地开通，觉悟道德本性。而从多样性的开悟经验看，也可以看出禅宗中道德生活的丰富内容。

1. 听经而悟

这是听到他人念经而触法机缘，顿时开悟。这一类型，以惠能的开悟经验最为著名，他就是听《金刚经》而悟，在卖柴的街市上，“忽见一客读《金刚经》，惠能一闻，心明便悟”（敦煌本《坛经》第2节）。

2. 指示而悟

通过受禅师的开示而顿悟。这种开示，有时是正面的指示，为表诠；但更多的独特的奇特语，或者是遮诠，即否定性表述，从中也可以看出禅宗在教学方面的特色。

正面的开示，直接指示学人的心性，直接告知修行方法，学

人于言下顿悟。惠能门下，将军惠明追赶惠能至大庾岭上，惠能以为是来夺衣，掷衣于地，惠明提衣不起，乃说他是为法而来，不是为衣来，请惠能指示，惠能说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”惠明言下大悟，说了一句名言：“今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。”（见《坛经·行由品第一》）大珠慧海禅师，初次到马祖道一会下时，马祖问：从何处来？他答：越州大云寺来。又问：来此拟须何事？他答：来求佛法。道一就指示说：自家宝物不顾，抛家散走作什么？我这里一物也无，求什么佛法？慧海再问：哪个是我的自家宝藏？道一说：即今问我者，是汝宝藏，一切具足，更无少欠，使用自在，何假向外求觅？至此，慧海于言下大悟（见《景德传灯录》卷六）。赵州从谏是在南泉普愿门下开悟的，南泉指示说：“道不属知、不知，知是妄觉，不知是无记。若是真达不疑之道，犹如大虚，廓然虚豁，岂可强是非邪？”（见《景德传灯录》卷十）从谏于言下悟理。

这种指示，所用的概念，都是本来面目、佛法、道等“形上”性的概念，非常宏大，有的禅师指示，则根本不涉及此类“话语”，只以日常生活语言，只论日常生活之事，甚至不涉及任何概念，学人也能在此言下开悟。赵州从谏会下，有僧人求法：学人迷昧，乞师指示。赵州问：吃粥也未？僧人答：吃粥也。赵州说：洗钵去！僧人因此而悟（同上）。你说他为什么能悟，又悟个什么？禅就是生活；禅修就是无修之修，是自然。

有许多指示心性的方式是用奇特语，以常理看是不可能的事，不可思议的事，被组合在这类语言中，学人从中也能悟入。庞蕴居士问马祖道一：“不与万法为侣者是什么人？”道一说：“待遇汝一口喝尽西江水，即向汝道。”（《景德传灯录》卷八）指示的也是第一义不可说之理，庞蕴言下顿领玄旨，并留在道一会下参乘二年。良遂禅师初参麻谷宝彻时，宝彻唤：良遂！良遂答应。又

唤，又答应，这样唤他三次，良遂也答应三次。宝彻不禁骂道：这钝根阿师。良遂终于醒悟，忙对宝彻说：和尚不要骂我，要是不来礼拜和尚，我几乎空过一生（见《景德传灯录》卷九）。良遂认名，不知名字只是形式，不是本性，执著于名，不能见性，被宝彻一骂，猛然有悟。这在丛林中称为良遂三唤因缘。

3. 因喝而悟

行喝这种方法，是最为激烈的教学手段之一。学人遭喝，往往出于意料，一喝之下，从前的一切执著，常常就在喝中去除，顿悟自性。

百丈怀海在马祖会下，受马祖一喝，直震得三天耳聋眼黑，黄檗希运听说后，也禁不住要吐舌头（见《景德传灯录》卷六），这是丛林中的名喝。

4. 受棒而悟

丛林中，棒与喝齐名，也是激烈的教学手段。对学人而言，棒是一剂猛烈的清醒药，当头一棒，一切情执理路，统统截断，人们常常在这种情形下顿悟。

棒下而悟，最著名的莫过于临济义玄在黄檗希运会下的三顿棒因缘，准确地说，义玄是在三顿棒后再经大愚守芝接引而悟的。义玄初次参问黄檗希运，经第一座提醒，就问如何是祖师西来的的意？希运就打，如此三问，三次被打。义玄不能领会，于是告辞，希运介绍他到大愚和尚处，义玄诉说三度问法、三次被打因缘，并问：不知过在什么处？大愚说：“黄檗恁么老婆，为汝得彻困，犹觅过在。”意谓，黄檗也太慈悲了，用了那么多的施設，而你这家伙也蠢到底了，还在问有什么过错。义玄因此而悟（见《景德传灯录》卷十二）。义玄是大器，黄檗和大愚等都有意诱他，禅

又不能说破,既然刚烈的三顿棒下一时不能悟,黄檗特意介绍他到大愚处,大愚用的是阴柔法,这样刚柔相济,一红一白,终于使义玄顿悟,但关键之处还在这三顿棒。

5. 奇行引悟

丛林施棒当然是奇行,但除此著名的奇行外,还有许多很有特色的奇行,许多禅师以此而接引学人,使之顿悟。这种奇行,其实也是一种暗示,体现了禅宗教学中不说破的原则。

睦州道踪,丛林中尊称陈尊宿,是百丈怀海的再传弟子。云门文偃去参访他时,连敲三次门,他才开门。门一开,文偃就要挤进去,他一把推开,骂文偃为“秦时鞭斩钻”。意谓你迟钝得像秦朝的锥钻一样,毫无锋刃了(见《云门匡真大师行录》)。文偃因此而悟。这是著名的三次敲门因缘。

6. 闻声而悟

这是在日常生活过程中,听到某一种声音,受此激发,忽然觉悟。

百丈门下,在一次锄地劳动时,有僧人听到鼓声,顿时开悟,举起锄头大笑而去。百丈回去后问此僧人见个什么道理,他则说,因为早上没有喝粥,听到鼓声,可以回来吃饭了。悟个什么?不可说,当然也不能说“不可说”这样很学术化的道理,只是说个平常事。百丈听后,也是呵呵大笑(见《景德传灯录》卷六)。

同样的例子还有,汾山灵祐正在法堂,库头敲木鱼,火头听后,掷掉火抄,抚掌大笑。灵祐叫来询问:你干什么?火头说,我早上没有吃粥,肚里饥饿,所以欢喜。灵祐深表赞许(见《景德传灯录》卷九)。

香严智闲禅师,有一天劳动,芟除杂草,偶然间抛开一块石

头，击中了竹子，发出声响，忽然有悟，作有一颂，“一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机”（《景德传灯录》卷十一）。在此之前，他曾向汾山问道，汾山问他一句父母未生时如何说？茫然不能答，泣辞而去，后来终于因此机缘而悟。

7. 睹色而悟

这是在日常生活中，因忽然间看到某种颜色，受到激发，突然觉悟。较为著名的例子有，见桃花而悟，过水睹影而悟，见日光而悟。

灵云志勤禅师，在汾山门下时，因为看到鲜艳的桃花，豁然开悟，悟后有偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直到如今更不疑。”（《汾山灵祐禅师语录》）

洞山良价禅师冲问云岩昙晟：您百年后，假如有人问我：您还记得老师的模样吗（意思是指，昙晟的禅法宗旨是什么）？我应该如何回答？昙晟说：“即遮个是。”良价一时不能理解，昙晟又加了一句：“承当遮个事，大须审细。”良价还是有所疑惑，后来，因为要过一条河，在水中看到自己的影子，终于顿悟，留有一偈：

切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。（见《景德传灯录》卷十五）

良价从我和渠（我的倒影）的关系上，体会到了理与事、体与用、佛和众生的关系，不要向外求理求体求佛，这只会愈求愈远。理体随机而缘起事用，形成处处现象；现象都由本体缘起，本身是空幻不实的，都归于本体，一旦认识到这一点，就不会被现象迷惑，这就是昙晟的即事而真的宝镜三昧。

雪峰义存门下，越山师兼禅师受闽王之请，在清风楼用斋，坐得太久，举目远望，因为看到日光，忽然开悟，颂有一偈：“清风楼上赴官斋，此日平生眼豁开。方信普通年远事，不从葱岭带将来。”（《五灯会元》卷七）

第八章

道德生活论

禅宗伦理体系中的所谓“形而上”、“形而中”、“形而下”，并不是三个纯粹的、完全分开的不同部分，作这样的区分，原因之一是为了写作时逻辑分析的需要。实际上，这三者是融合在一起的，融合的落点，是在人们的道德生活中，在每一个禅僧的道德生活中，在每一个禅宗流派的道德生活中，都体现出这种整体性。道德生活是一个内容十分宽泛的概念，表示人们在善恶层面的精神活动或道德活动，其基本内容，涉及道德教育、道德行为、道德境界三个方面。

一、道德教育

禅宗的道德教育有一个基本前提，教育者（这些人或称为大善知识，或称为禅师）本身就是理想道德的实现者，这使道德教育成为可能。这种教育的基本原则是不说破，最终由学人自己去体悟，这是为了强调亲证的重要，禅师所做的，只是启发，而对于学生的要求，是能够超越其师，怀海说：“见与师齐，灭师半德；见过于师，方堪传授。”（《古尊宿语录》卷一）这也是禅宗能保持常新的主要原因。围绕这一点，禅师们各显神通，体现出千姿百态

的教育风格。

1. 道德生活的重要

关于这一点，儒家有过明确的看法。孟子认为，人与动物的区分其实只有一点点，就在于是否有道德观念，人有道德观念而动物无，所以中国俗文化中视没有道德感的人为畜生，视只追求经济生活而忽略道德生活者为经济动物，视只追求政治生活而忽略道德生活者为政治动物，此类观念的理论源头就在于此。孟子还讲到，君子和小人的差别也在于道德层面，君子能够保存和扩大本有的道德种子，而小人则容易将其遗忘。因此，要成为人，要成为君子，只有从道德层面着手修炼。

佛教的传统，也是强调着道德生活的重要性，佛教就是道德性的宗教。佛教的整个理论体系，都是围绕着如何成就一个圆满的人生，有道德的人生；佛的境界，就是道德圆满的境界。佛教虽然从理上讲一切众生皆有佛性，但实际的存在，既有众生和佛的不同，也有人和三恶道生命类型的区别。众生，就是道德的欠缺者，佛是道德的圆满者，三恶道中的地狱、饿鬼、畜生被视为完全没有道德生活者，“是恶人辈，不受佛戒，名为畜生”（《梵网经》卷下）。不重视道德修养，没有道德生活的人，不信受佛教戒律的人，即使是人，只是恶人；而恶人，也已和畜生无异。丛林中常有“披毛戴角”之说，指的就是堕为畜生，临济义玄说：“尔若念念心歇不得，便上他无明树，便入六道四生，披毛戴角。”（《临济慧照禅师语录》）不能体认自心的道德本性者，堕入畜生道中，这种看法，基本的思路是和孟子一致的。这里也可以看出佛教是以佛的价值为中心，或者说是以觉悟之人的价值为中心。

禅宗自然也是伦理性的宗教，禅宗以了生死为大事因缘，而要了生死，必须通过道德的修养，因此也十分强调道德生活的重

要性。从菩提达摩以来，诸祖师们就一直强调以无我的精神，正确对待个人的荣辱喜忧。明心见性，也就是明见自心的道德本性；修行，也是修此道德本性。惠能注重吸收儒学的思想入禅，所吸收的重要内容，就是儒学的道德理念，《坛经》可以说是一部禅宗的道德生活宝典，惠能的道德美名长留于丛林，其道德行为最大的两点就是对亲行孝和对国对君行忠。永嘉玄觉是这样说道德生活的重要性：“宁有法死，不无法生。”（《禅宗永嘉集·戒骄奢意》）这个“法”，也是道德之法。道德原理，因此也可以理解为，宁有道德而死，不无道德而生。这也和儒家的重视道德的思想传统相同。孔子讲：朝闻道，夕死可矣；孟子则强调宁为玉碎，不为瓦全的精神，都是主张道德第一。永嘉批评有些人“终朝扰扰，竟夜昏昏，道德不修，衣食斯费。上乖弘道，下阙利生，中负四恩”（同上）。这里十分明确地提出“道德”的概念，由此可知，在永嘉的道德理念中，道德生活有三个方面的内容，即弘道、利生、报恩。弘道，就是要弘扬佛教正法，佛法的道德理念；利生，就是要以这种道德理念化导众生，激发众生体认自心的良知；报恩，是要报父恩、母恩、佛恩、师恩，是为四恩。父母有生身之恩，养育之恩，佛有以其正觉度脱生死之恩，说法之师则有弘扬正法，令迷者得度之恩。所以，从孝的角度看，禅宗以及整个佛教的道德生活中，并没有否定对父母的孝道，只是行孝的方式不同而已。孝是道德之根本，在中国的道德思想中，一旦孝的观念确立，其整个的道德体系价值取向就确定下来了。

2. 不说破

从禅宗教育的根本方法来说，是不能说破，最后的觉悟，要让学生自己去体会，有了这个体会的结果，禅师再加以检验，称印证。以这种方法，强调亲证或现量的重要性。佛与众生之间的

薄薄的一层纸，不由禅师捅破，而由学生自己揭破。当然，不说破的原因，还在于禅的真理，不可说，无法用语言揭示其真实意义。只能靠人们的悟去体会。

洞山良价禅师，曾向云岩昙晟请教南阳慧忠的无情说法之理，辞别昙晟时，曾问法，因昙晟不说破，后涉水睹影而悟，非常感激昙晟的做法，所以，每当昙晟忌日，良价总要设斋纪念，有人不解，他说：“我不重先师道德，亦不为佛法，只重不为我说破。”（见《景德传灯录》卷十五）只一个不说破，就是极高明的教学方法，对学生的开悟极有益，促使学生证悟，而不是强化其解悟。

昙晟这样做，他自己也是有过深切体会的，他有一段因缘，至死也不明，旁人虽然心中着急，但也不能打破这种不说破的禅门规矩。道吾宗智和云岩昙晟同参南泉普愿，宗智是在药山惟俨会下开悟之人，普愿问：“阇黎^①名甚么？”宗智答：“宗智。”又问：“智不到处，作么生^②宗？”宗智说：“切忌道着。”南泉说：“灼然道著，即头角生。”三天后，南泉看到此两人，又问宗智：“智头陀前日道：智不到处，切忌道着，道着即头角生。合^③作么生行履？”宗智转身就入僧堂，南泉也就回方丈室。云岩问：师弟刚才为什么不回答南泉和尚？宗智说：“你不妨^④灵利。”即你真是太聪明了。云岩不能领会，就去问南泉，南泉告诉他宗智这是向异类中行，云岩还是不明白。宗智知道云岩的关于异类中行的悟法因缘不在南泉这里，就带他回到药山惟俨会下，云岩问：什么是异类中行？药山答：“吾今日困倦，且待别时再来。”云岩说：我特意为此

① 梵语 ācārya 之音译“阿阇黎”的略称，意译为规范师、正行、教授等，是能够教授学生，使之行为端正合宜，而自身又是学生的道德、学问、修行楷模的导师。

② 意为如何、怎么样。

③ 应该。

④ 真是，实在，太。

事而来的。药山说：出去。云岩果然就老实地出来了。宗智在方丈室外，知道云岩还是不领悟，心中着急，不觉咬得手指出血，问云岩道：师兄为什么要去问那段因缘？云岩说：和尚不肯为我说。宗智见他如此不明，也只得低头不语。直到云岩临死之前，寄信来和宗智道别，宗智阅信，对洞山良价等禅师说：我真后悔当时没有向他说清楚，但是不能违背药山的宗风（见《五灯会元》卷五）。其实，禅门中要得一个悟，也很不容易。

禅师众多接引方法，都在体现这一不说破之理，都在指示学人返见自性。庞蕴居士参石头希迁，问：“不与万法为侣者是甚么人？”石头用手掩其口（见《五灯会元》卷三）。汾山灵祐曾建议大随法真问法去，问个“如何是佛”，大随立即掩汾山之口，汾山感叹道：你真是得了禅之真髓了（见《五灯会元》卷四）。以手掩口，表示不能说破，不可说。一位禅僧参临济义玄，问了句“如何是佛法大意”，义玄一把抓住，挥手一掌，又随手推开，禅僧只得站在一旁，其他禅师提醒道：还不赶快礼拜！禅僧大悟（见《临济慧照禅师语录》）。义玄的作略，也是表示不可说，也不愿意为其说破。有僧人问：“如何是道？”径山道钦说：“山上有鲤鱼，海底有蓬尘。”（《五灯会元》卷二）这种用常识中的不可能性现象组成的语言，称为奇特句。鱼在水中，如何会在山上？狂尘遮天蔽日，是在陆地上才有的事，如何会在海中存在？既然此类事为不可能，你问的问题禅师也不可能回答。当然，这类丛林奇特语还有其他的含义。

3. 暗示

暗示法，实际上也是不说破的一种表现，不能说破，但有时又不得不说，禅师又得说这不可说之说，方法之一，就是用暗示法。这种不可说之说，包括言说之语言和形体之语言，实际上都

是在暗示，暗示众生佛性的本有，鼓励人们自修自悟，鼓励人们以正确的方式习禅。

南岳怀让的磨砖之举，可谓是禅门中最早的也最为经典性的暗示式教学法门之一。马祖道一禅师初在怀让会下时，专心坐禅，怀让去验问：大德坐禅图什么？道一说：图作佛。这是对禅定渐修的执著，而依南宗派门，这种方法，不能得道。怀让就取一块砖在旁边磨，道一问：您在做什么？怀让答：磨镜。道一问：磨砖岂能成镜耶？怀让说：磨砖既不能成镜，坐禅岂能成佛？道一的方法受到否定，心中困惑起来，问道：应该怎么办才好？怀让还不直接说破，又举个例子：比如有人驾车，车不行走，是鞭打车子还是鞭打拉车的牛？道一回答不出。至此怀让水到渠成地直接开示禅理：“汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相，于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛，若执坐相，非达其理。”（《景德传灯录》卷五）整个过程非常讲究教学的技巧和针对性。

德山宣鉴有一次造访龙潭崇信禅师，天黑时，还在屋外默坐，崇信问：“何不归来？”德山说：“黑。”崇信点蜡烛给德山，德山刚想接，崇信就一口吹灭，德山顿时便悟（见《景德传灯录》卷十五）。崇信没有一句直接讲法语，德山他悟个什么？是从暗示中悟得，崇信暗示，人给你的光明，只是外在的，你自心有内光明，人应该靠发明自心的光明，依自心光明而修。

4. 身体力行

从师德的角度看，禅师本身就是圆满道德的体现者，其禅修生活的各个方面，都以道德规范为依，以自己的人品和道德人格，默默地影响僧众。在道德教育过程中，榜样的力量，特别是身边的榜样，有着重要的作用。这一点，孔子早就说过，其身正，不

令而行；其身不正，虽令不行。禅宗中大凡著名的弘法道场，其僧团领袖必是大德高僧，而成为僧团领袖，必要条件之一就是道德境界的高尚。

弘忍作为僧团领袖，身体力行，禅修、劳动，都堪称楷模，特别是劳动，他“役力以申供养，法侣资其足焉”（《楞伽人法志》）。通过带头劳动，在经济上保证僧团的自给，改变传统的乞食制度，倡导具有禅宗特色的劳动伦理，这是对禅宗的社会伦理观的突破。百丈怀海，则以“一日不作，一日不食”之美德而名播于丛林。荷泽神会则在朝廷政权受到威胁，平息内乱缺乏资金之时，以“带罪”之身，不顾年迈，出来出售度牒，筹集军费。这样的例子，真是数不胜数。

5. 因材施教

佛教讲人与人之间的根机、根器、根性的差异，主要是指人在一些先天素质方面的差别，比如心理方面和生理方面的差别，也包括后天各种因素（例如环境和教育等）的不同影响而造成的差别。这种差别影响到人的实践和认识能力，最终影响到觉悟的迟和疾、渐和顿，因此在教育上，就不能忽视这种差别，就有了对人的分别，一般分为三种，即下根、中根、上根，还有一种上上根或出格人，是指超常人才。对这些不同程度的学生，禅宗要求采取有针对性的教学方法，使各类学生都能感受道德利益。汾阳善昭说，“夫说法者，须及时节，观根逗机，应病用药。”（《古尊宿语录》卷十）具体的表现，总是“有问有答，有放有收，有主有宾，有杀有活”（《大慧普觉禅师语录》卷三）。

双峰道信的禅法，就已经注重这一问题，他把求法学生分为上上人、中上人、中下人和下下人，“有行有解有证，上上人；无行有解有证，中上人；有行有解无证，中下人；有行无解无证，下下

人”(《楞伽师资记》)。佛教一般所认为的修行,必须有四个过程,即信、解、行、证。信是信仰、信乐;解是了解,理解,认识;行是身体力行的修持;证是证悟道果。理解也是一种悟,乃是解悟,没有经过个人的亲证,还不能亲自感受这种觉悟所带来的实际利益,可以称为开悟。证悟则是由实践而体会到真理,可以称为悟入。道信略去了信的一环,乃是因为,他认为凡是丛林中人,必是持信者,这是一个当然前提。

道信指示不同的学生,或者是修任运法门,不念佛,不捉心,不看心,不看净,不计念,不思维,不观行,不散乱,心不去,也不住,只是任运自在。这自然是上上人的修行方法。或者通过看心观心,可以得悟,这自然是对下下人的修行方法。或者可以通过禅师的指示开悟;或者永远不需要禅师指示,而能自己觉悟。这两种人,大概指中下、中上根众生。但不管是何种学生,都在修习方便法门,通过五种方便,了知自心和佛性的关系。

惠能实际上是区分了渐和顿两种不同的教学方法,并以说顿的南宗禅法为上根法,上根众生修习的禅法;讲渐的北宗禅法是小根法,下根众生修习的禅法,“汝师戒定惠,劝小根智人;吾戒定惠,劝上人”(敦煌本《坛经》第41节)。对于这样的观点,应有正确的理解。神秀北宗看到了众生中更多存在的是中下根器的实际状况,而有针对性地劝习渐修方法,对于一些上根者,也劝顿悟方法,但以劝渐为特色,由此体现出的伦理特色,是纯技术性的,重在禅修的具体方法。惠能的顿的禅法,并不是忽视众生根性的差异,而着重强调,无论是何种根器的众生,都应该有一个自信和自觉,相信自己本来就是真正意义上的人,并决心依靠自身的力量实现道德理想,由此体现的伦理特色,是启蒙性的,旨在解放思想,冲破观念的障碍。

马祖道一禅师的即心即佛、非心非佛、不是物三句,从教学

方法的角度看,也可以理解为不同针对性的因材施教。下根人,不知自心是佛心,怀宝迷邦,对他们,讲个即心即佛,指示众生本来是佛,你就是佛,除你自己之外,不存在别的佛,即使你认为有,那是别人心中的佛,对你没有实际意义。中根人,他们对于即心即佛之理已有了解,但又执著于即心即佛,所以必须对他们讲个非心非佛。上根人,即心即佛之理和非心非佛之理都了解,对于他们,则要讲个不是物,即说似一物都不中,既不是即心即佛,也不是非心非佛,离四句,绝百非。三句后,还有一句,“且教伊体会大道”。实际上是透过三句外了,是针对出格之人而说的,没有具体的定则,完全以师生相见时的具体情形而施設,逢场作戏。

临济门下,有多种教学施設,但也不出因材施教,其四照用、四料简法,都是如此。

四照用法,根据学生不同的情形,或先照后用,或先用后照,或照用不同时,或照用同时。照和用,从禅宗的认识理论角度看,照是指对客体的认识,也指法执;用是对主体自身之认识,也指我执。义玄以照用为法,照实际上是对法执的破除,用是对我执的破除。从接引时所施具体方法的角度看,照是指师生之间的问答,用的是棒喝等手段。义玄说:“先照后用有人在;先用后照有法在;照用同时,驱耕夫之牛、夺饥人之食,敲骨取髓,痛下针锥;照用不同时,有问有答,立主立宾,合水和泥,应机接物;若是过量人,向未举已前撩起便行,犹较些子。”(《人天眼目》卷一)对于法执重的人,破除其法执;对于我执重的人,破除其我执;对于我法二执都重的人,双破其二执。耕地的农夫执著于牛,驱赶其牛,饥饿的人执著于饭食,夺掉它,这都是形容临济去人执著的猛烈手段。对于二执俱无的人,接引起来就很方便了,这四类接引法所针对的学人,二执俱无,是上根人;二执俱有,是下根人;或有我执,或有法执,是中根人。除了这三种根器,还有一种上上根器

的“过量人”，接引这样的学生，就要看禅师的水平了，一见面，必是电闪雷鸣，临济在德山宣鉴门下，就是一个“过量人”，德山接引他，作略自然不简单，有一次义玄随侍德山，德山说，“今日困。”义玄骂道，“这老汉寐语作什么？”德山便打。义玄掀翻绳床，德山便作罢。义玄又继承了德山的这种风格，他曾问乐普禅师：有两个人，一个行棒，一个行喝，哪能一个更亲（即更符合禅法）？乐普说：都不亲。义玄又问：那什么是亲？乐普就大喝一声，义玄举杖就打（均见《古尊宿语录》卷五）。

四料简也是类似的方法，根据学人不同的执著，区分四种不同教学的方法，“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺”（《人天眼目》卷一）。我执重者破其我执（夺人），法执重者破其法执（夺境），二执兼有者双破二执（人境俱夺），二执俱无者无执可破（人境俱不夺）。

云门文偃用一字法，无论是谁来都用此法，比如有僧问：“一生积恶不知善，一生积善不知恶，此意如何？”云门说：“烛。”（《五灯会元》卷十五）一字法是接引上根众生的方法，而真正的上根机众生，现实生活中是非常少的，云门宗的衰落，和其宗风险峻高古不无关系。

6. 随处作法

禅宗的教学，并不只限于上堂开示，禅师在日常生活的各个方面，随举一个自然因缘，都指示心性。如天皇道悟对弟子崇信所说：“汝擎茶来，我为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”（《景德传灯录》卷十四）从理论上说，禅法体现生活的各个方面，理在事中，事事显理，任由一事，都能悟入理体，道德生活体现在日常生活的各个方面，任做一具体的、平常之事，都带有道德的意义，因此，道德教育，并不一定要

寻找一个宏大性的，非常“高尚”的事相为因缘，细微之处，平常之处，都有教育的机缘。

惠能在弘忍门下得法后，连夜南行，来到九江边，乘船渡江时，弘忍要为惠能摇橹，惠能马上从中体会到，渡河之度，从此岸至彼岸之度，正是人生解脱之度，所以惠能说：“迷时师度，悟了自度。”“今已得悟，只合自性自度。”（《坛经·行由品第一》）

百丈怀海在马祖道一门下当侍者时，三年之中，每当有施主送斋饭来，怀海揭开盘盖，马祖总要拿起一块大饼问一声：“是甚么？”天天如此（见《古尊宿语录》卷一）。这种指示，不能不说对怀海产生了深刻影响，后来怀海制定丛林清规，就把农业劳动列入其中，这也是要回答这个“是甚么”的问题。怀海的悟入，则是由于野鸭的因缘。有一天，怀海随侍马祖散步，听到野鸭的叫声，马祖问：“什么声？”怀海顺口答道：“野鸭声。”过了一会儿，马祖再问：“适来声向什么处去？”怀海答：“飞过去。”马祖一把拧过怀海的鼻子骂道：“又道飞过去！”即你再跟我说一遍飞过去，怀海顿时有省（同上）。因为野鸭子飞过，马祖就顺便以此指示心要，这也说明，禅的教学要处处留心。

沩山灵祐禅师，参百丈怀海禅师，在百丈门下为参学之首。有一天百丈叫他去看炉子中有没有火，灵祐拨炉子回说无火，百丈亲自来炉前，稍拨，就见火，举起来给灵祐看：这不是火？灵祐顿时发悟，礼谢百丈（见《景德传灯录》卷九）。火如佛性，迷者不见，悟者定见；真参实修者能见，缺乏精进心者难见；但不管见与不见，火总是存在着。

龙潭崇信出家之前，是个卖大饼人家的孩子，每天送十个饼给道悟，道悟每次吃完，都要返还一个给崇信，崇信不解，造访道悟求问其理，道悟说：“是汝持来，复汝何咎？”本来就是你的，再还给你，有什么过错？崇信因此而有所省悟（见《景德传灯录》卷

十四)。指示的意义是说，你本来就有真性，佛性是你本来具有的，应该好好维护自性。

圆悟克勤在求法过程中，曾参真觉惟胜禅师，当时正巧惟胜的手臂受伤出血，他便顺此开示说：“此曹溪一滴也。”克勤对此颇有省悟，而问：“道固如是乎？”（见《五灯会元》卷十九）

7. 注重特色

虽然说因材施教，但不同宗派的教学方法，还是有其不同特点的，形成不同的宗派特色，不同的禅师，也有不同的教学风格。学生可以在不同的宗风或风格中，根据自己的具体情形，选择印可的禅师。

禅宗五家之中，法眼文益总结了四家的一般的教学方法特色，“曹洞则函唱为用；临济则互换为机；韶阳则函盖截流；沩仰则方圆默契”（《宗门十规论》第四）。法眼在这里并没有举出自己的宗风，这也是自谦的表现。

《五家宗旨纂要》总结，则更为全面详尽，从中可以看出：临济的教学方法，可以概括为“峻烈”，像北方性情刚烈豪放的汉子，颇有燕赵之风，“全机大用，棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣，负冲天意气，用格外提持”（《五家宗旨纂要》卷上）。曹洞的门风，显得比较平和、细密，强调理事回互圆融，“君臣合道，正偏相资，鸟道玄路，金针玉线，内外回互，理事混融”（同上，卷中）。沩仰宗风，师生如父子，禅师殷勤体贴，情深意切，“师资唱和，语默不露，明暗交驰，体用双彰”（同上，卷下）。云门宗在语言机峰之险峻方面，甚至有过于临济宗之处，具体的行为作略之激烈则不如临济，可以概括为“孤危高古”，“出语高古，迥异寻常，北头藏身，金风体露，三句可辨，一簇辽空，超脱意言，不留情见，以无伴为宗，或一字，或多语，随机拈示明之”（同上）。香林澄远在云门文

偃会下，云门接引香林，只是唤他名：“远侍者！”香林答应，云门再问一句：“是什么？”如此十八年，才开悟，云门说，我今后再也不叫你了（见《碧岩录》卷一）。这样的风格，一般人真是难以湊泊，难以承当。法眼宗的宗风有综合诸家之处，基本精神也是“对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解”（《人天眼目》卷四），具体则体现为，“闻声悟道，见色明心，句里藏锋，言中有响”（《五家宗旨纂要》卷下）。

每个禅师有其特有的教学手段。德山宣鉴好施棒，赵州从谗讲吃茶，在丛林中闻名。百丈怀海有下堂句，上堂时大家才到齐，就用拄杖赶下去，乘大家下堂之时，他会召回，问一声：“是什么？”（《古尊宿语录》卷一）百丈怀海禅师的三句法，为初善、中善、后善，又讲透出三句外，才能得解脱。初善句揭示众生的道德本性，鉴觉自己是佛，如马祖的即心即佛；中善句不执著于这种认识，如马祖的非心非佛；后善句对中善也不执著，如马祖的不是物。对此三句又要一起穿透过，如马祖的“且教伊体会大道”。黄龙慧南有三关，第一关问：“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”要求众生从因缘和合的角度认识人生的本质，树立佛教的人生观。第二关问：“我手何似佛手？”指示众生和佛的平等之理，激励人们的自信，直下荐取，当下超佛越祖。第三关问：“我脚何似驴脚？”出关后的境界，表示步步踏着的自由境地，鹭鸶立雪的和谐境界。镜清道愆禅师有啐啄之机，母鸡孵蛋，小鸡在蛋壳内将出来，就啐蛋壳，母鸡立即将蛋壳啄破。道愆讲习禅要讲啐啄之机，强调师生之间要有机锋默契的配合。

二、道德行为

道德行为，是指在一定的道德意识支配下的自觉行为，也是

行为主体自愿作出的道德选择,实际上体现着道德认识和道德修行的统一;而其外在的表现,则更多地显现为一种无修之修。禅宗的道德行为,去除了一切人为的痕迹,体现着真正的心灵的自由,是基于对本性的悟入而在生活中的具体体现。在这里,虽然可以分析为许多表述,比如任运、平常、无事、无求、随缘等等,所表达的意思都是相同的,都归结到同一个道德要求,正如百丈怀海所言:“若遇种种苦乐,称意不称意事,心无退屈,不念名闻、利养、衣食,不贪功德利益。”(《五灯会元》卷三)

1. 任运自然

任运,任由心性自由流淌,不作任何人为的干涉,其基本原理,也可以用华严宗的理事圆融无碍论来理解。理事圆融,体现在许多方面,比如,理能成事,事能显理,就事能显示理的特点而言,对于任何一事来说,都完整地显现理的意义。任运,其实也可理解为任事运行。这一任运的原理,在双峰道信禅师处就提到了,“夫身心方寸,举足下足,常在道场,施为举动,皆是菩提。”(《楞伽师资记》)此类的话,黄檗希运也说:“一尘一色,便合无边理性,举足下足,不离道场。”(《古尊宿语录》卷三)正是有了对道德本心的完全的觉悟,才可能进入这种自由的境界。

关于任运自然的生活,人们常常集中在行住坐卧四仪方面来讨论,永嘉玄觉说:“行亦禅,坐亦禅,语默动静体安然。纵遇锋刀常坦坦,假饶毒药也闲闲。”(《永嘉证道歌》)大珠慧海说:“会道者,行住坐卧是道。”(《大珠慧海禅师语录》卷下)临济义玄说:“若是真正道人,终不如是,但能随缘消旧业,任运著衣裳,要行即行,要坐即坐,无一念希求佛果。”(《临济慧照禅师语录》)这实际是以此四仪代表道德生活中的一切行为,不论是托情、指境、言语、沉默,还是扬眉瞬目,都由当下的心境或主客体状况而定,

不论做出什么样的行为,都与道通,都符合道德本性。这里如果把禅宗的任运作一个非常狭窄的理解,认为所谓任运,就是个人的日常生活行为的有限自由,想坐就坐,想走就走,想吃就吃,想睡就睡,那就是误读。禅宗中即使有此类的话语,也只是个比喻,而比喻只是指,不是月,不能以指为月。禅宗在此是强调人们道德选择上的自由,而且这种自由的选择又能符合出于本性的道德规范,不离开善良意志的要求,也就是孔子所说的随心所欲不逾矩。

任运不是离境而修,而是在境而不染,不受一切内情外境的束缚,没有一切执著之心,也就是要做到惠能所说的无念、无相、无住。黄檗说:“终日不离一切事,不被诸境惑,方名自在人。”(《古尊宿语录》卷三)不离境,特别是不离世俗生活之境,因此,禅宗的表象可以是出世的,但本质又是入世的,以出世的形式行入世的事业。假如在一个理想的道德世界中,君子国中,要做到随心所欲不逾矩相对来说要比较容易,因为,道德典范和道德监督处处存在;而在一个俗世之中,处处还存在恶的现象界中,要达到这种任运的境界,对人们的道德要求就非常高了。

2. 平常

禅宗的道德生活,又非常强调平常心。平常心这个概念现在已经泛化成一个普通的俗语了,由此可以看出禅宗精神的普及。其实平常心的意义是比较宽泛的,总的原则是要求尊重日常的平凡生活,强调这种生活就是道德生活的反映,离此别无所谓道德生活,化彼岸为此岸,化理想为现实,因为,彼岸、理想只存在于此岸、现实之中,就像道和器的关系,离器无道,天下没有虚悬孤立之道。这就要求反对刻意追求离开当下日常生活的单纯的所谓“崇高”的、“轰轰烈烈”的、“波澜壮阔”的生活,以为只有

从中才能体现出真正的道德生活，从而把道德生活定位在重大事件中，突发性事件中，集体性的行为中，也把道德生活精英化，以为凡是这类社会生活中体现出的精英人物或英雄，必定也是道德楷模。也要反对追求所谓单纯的彼岸式的道德理想，以为这种理想是不融于世俗生活的，从而把道德生活前台化，以为凡是处于社会生活舞台中心的，必定是道德楷模。去除对这种生活类型的执著，而以平静的心态面对日常的世俗生活，从中体会禅意，发掘道德生活的意义，寻找心灵的归宿。

一般认为，平常心的观点是以南泉普愿的看法最为著名。赵州从谗问：“如何是道？”他回答说：“平常心是道。”又问：“还可趣向否？”他说：“拟向即乖。”（《景德传灯录》卷十）这句“平常心是道”乃是根本。平常心，也就等于是真如之心，如来藏心，也就是佛性，也就是道德本心，不能离却平常心之外别觅道德心。这种著名的话，马祖道一也说过：“若欲直会其道，平常心是道。何谓平常？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡圣。”（《马祖》，《指月录》卷五）

什么是平常心？马祖已经说明，无分别之心是平常心，只有去除了区别之心，才能得到平常心，这是从一般的禅学方法角度而谈的。具体而言，平常心也可以理解为生活的自然法则，长沙景岑将其解释为“要眠即眠，要坐即坐”。并进一步解释为“热即取凉，寒即向火”（《景德传灯录》卷十）。从最表层的意义上说，犯困了，自然要去睡觉，累了自然要坐一坐，热的时候自然要乘凉，冷的时候自然要取暖；反之，热时求热，冷时求冷，却是违背自然法则的。这从另一方面看，也是一种做作，刻意的作伪，是装模作样。佛性本来是在自心中本有的，有人却偏要向外求索，到处奔走，无疑是在宣布，我要修行了，我决心成佛作祖了。这种风气如果没有道德监督机制的制约，容易使人滋长并鼓励沽名钓誉之

风，纵容欺世盗名之徒，所以义玄一再强调，“且要平常，莫作模样”（《古尊宿语录》卷三）。有些不识好坏的人，只知道见神见鬼，指东划西，好晴好雨，忽略平常心对于道德生活的意义，都是在装模作样。

3. 无事

平常心，如果得到真正的体现，那在道德生活中就呈现为无事的境界，无事也就是无修。除了日常生活之事外，除了依生活的自然法则而生活外，别无他事；除了日常生活之事为修外，别无他修。黄檗有“绝学无为闲道人”之说，反对求知解，反对有修，做个无事人，“但消融表里情尽，都无依执，是无事人”（《古尊宿语录》卷二）。无情执，就能做到无事，这是以无事为修，进一步的要求，甚至连“无事”这个概念本身也是无。汾山灵祐也具体讲到如何做个无事之人：不论何时，都以平常之心去看去听，不故意闭目塞听，只要情不附物，心无恶觉，能如秋水澄净，清静无为，就是一个“无事道人”（见《景德传灯录》卷九）。以此来反观老子的“塞其兑，闭其门”就是一种刻意的行为了。有的人不理解这种无事的作用，总想找些事，特别是所谓“好事”，兴善惟宽禅师指出了此种想法之非：“如人眼睛上，一物不可住，金屑虽珍宝，在眼亦为病。”（《景德传灯录》卷七）所以说好事不如无，佛法都是药，禅法也是药，无病而用药，好药也成毒。

所以，临济义玄只承认日常的穿衣吃饭之事，强调佛法只是“平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智者知焉”（《古尊宿语录》卷四）。赵州从谏门下，有僧人问：“未审和尚还修行也无？”赵州说：“著衣吃饭。”僧人说：“著衣吃饭寻常事，

未审^①修行也无？”赵州反问道：“你且道我每日作什么？”（《古尊宿语录》卷十三）这位僧人总以为除了这些日常生活行为，还应该有什么特别的修行，还应该有些更重要的事情要做，赵州揭示了这样的无事原则：除了日常生活，还有什么是可以称为修行的？赵州的宗风中，常以“吃茶”指示学人，也是指示个无事无修。“师问新到：‘曾到此间么？’曰：‘曾到。’师曰：‘吃茶去。’又问僧，僧曰：‘不曾到。’师曰：‘吃茶去。’后院主问曰：‘为甚么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？’师召院主，主应诺，师曰：‘吃茶去。’”（《五灯会元》卷四）此为丛林中著名的“赵州茶”。

天如和尚曾自述日常生活之事：“从早起下床，屙屎送尿，洗面漱口，拨火烧香，和南问讯，吃粥吃饭，呼童扫落叶，临水看游鱼。”（《天如和尚语录》卷一）没有一处是刻意显示修行，和修行相联系的，但没有一处不是修行。

《无门关》有一首颂，是颂南泉和赵州“平常心是道”因缘：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。”这把无事的生活化为了美的生活。

无事，其实也是一种随缘，随顺因缘，不改变因缘本身的运行法则，有僧问大随法真禅师：“生死到来时如何？”法真答：“遇茶吃茶，遇饭吃饭。”（《五灯会元》卷四）这就是随缘的心态。

4. 无心

穿衣吃饭，这是人人都会的事，那么迷与悟又有什么区别的标记呢，众生与佛又有什么不同呢？这里存在着有心和无心的差别，大珠慧海说，对于没有觉悟的众生来说，他们当然也吃饭睡觉，但是，“他吃饭时，不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计

^① 不知道，是不是。

较,所以不同也”(《大珠慧海禅师语录》卷下)。他有千头万绪在心中,满脑门子的官司,什么都放不下,吃也吃不好,睡也睡不香。黄檗希运说,觉悟的人,当然也吃饭行路,但是,他能做到无事在心头,所以,“终日吃饭,未曾咬着一粒米;终日行,未曾踏着一片地”(《古尊宿语录》卷三)。两种说法,表达了同一个意思。希运因此而提出了这样的思想:“即心是佛,无心是道。”(《古尊宿语录》卷三)从道德的本原意义上说,众生心是佛心;从修行的角度看,无心就是真正的修行,“无心即便是行此道”(同上)。而以无心为修行,本质上又是任运自在,又可以回到任运的分析上去了,“一切时中,行住坐卧但学无心,亦无分别,亦无依倚,亦无住著,终日任运腾腾,如痴人相似”(《古尊宿语录》卷三)。

三、道德境界

道德境界是人们所能达到的道德意识的程度,精神生活能够达到的界限;也是觉悟的程度,是道德理想的实现或向现实生活的转化。境界当然有高低之别,这里所指的,是最高的境界。佛教的道德境界是解脱,涅槃,成道,成佛,这些在禅宗伦理中同样体现出来。禅宗的道德理想,既讲成佛作祖,也讲超佛越祖,以成就自我,或成人为目标,这种目标体现在现实的人生中,使禅宗显现出某种入世主义的倾向。禅宗的道德境界,又和审美情感相结合,因此可以说,这种境界实际上体现了真善美的统一:清净本性是真性,本有佛性其实就是善性;这种真性善性的实现又表现为美感,这种真善美的统一又落实在人的自由之中。

1. 成佛作祖

成佛作祖,是禅宗的一般性的道德理想的要求,要求人们达

到佛的境界，祖的境界。什么是佛？什么是祖？诸佛诸祖，从道德的角度看，是圆满道德的体现者，理想的道德境界的实现者，都达到了道德境界的最高层次，因此也是佛教道德的化身。对于佛与祖的道德境界，禅宗有具体的解释，黄檗希运禅师说：“不起诸见，无一法可得，不被法障，透脱三界凡圣境域，始得名为出世佛。”（《古尊宿语录》卷三）不受任何错误见解的障碍，心灵达到自由之境，超越了世俗世界中的一切道德层次，而达到出世的道德理想。这里讲的出世，体现了佛教道德的超越性，对世俗道德的超越，远远超出世俗道德的要求。黄檗又说：“心性不异，即性即心，心不异性，名之为祖。”（《古尊宿语录》卷三）佛的境界，也就是众生的境界，或者说人的境界，作为道德本原的佛性，每个人心中都先天具有，称为心性不异，能够自觉体悟到这一点，也就称得上是祖师了。正因为对祖师境界的追求，以至于自达摩以来，特别是惠能以降的禅法，都要称为祖师禅了。

从学习者的角度看，作为一个初入丛林修行者，初学者，成佛作祖是其最基本的道德信念，所以入得禅师门下，总要问个“什么是佛”，或者问个“什么是祖师西来意”。这个西来的祖师就是菩提达摩。或者要问“什么是大人相”，大人代表着一切得道之人。或者问个“什么是道”，道是真理的同义词，也是道德原理、道德理想的体现。或者要问个“什么是佛法大意”，佛法大意，也就是道。或者要问个“如何是一法”，这个一法，也就是终极法门，终极真理，道德的最高境界。或者要问个“如何是第一义”，第一义，也就是一法，也就是道，佛法、禅法最根本的意义。或者要问个“如何是第一句”，第一句是表达禅法玄妙的语句，非语言文字所能表达的语句，也就是第一义。或者要问个“如何是涅槃”，涅槃之境，代表着佛境界，祖师境界，也就是理想的道德之境。或者要问个“如何是解脱”，解脱也代表着佛境界，祖师境界。

他们要分别一个觉悟之前和觉悟之后的不同道德境界，以便作个比较。德山缘密门下的一位僧人的问话，正代表着这种分别：

问：“佛未出世时如何？”

师曰：“河里尽是木头船。”

曰：“出世后如何？”

师曰：“遮头踏著那头轩。”……

问：“达摩未来时如何？”

师曰：“千年松倒挂。”

曰：“来后如何？”

师曰：“金刚努起拳。”

问：“师未出世时如何？”

师曰：“佛殿正南开。”

曰：“师出世后如何？”

师曰：“白云山上起。”

曰：“出与未出还分不分？”

师曰：“静处萨婆诃。”（《景德传灯录》卷二十二）

这里且不去理会德山缘密禅师的答话，单看那禅僧的问话，就可以看出他对道德境界的初步理解。首先要问佛的境界，这是第一层次的，最为根本的，具有本体性意义。其次要问达摩的境界，达摩作为中国禅宗的初祖，其境界在中国禅宗中又是最根本的，相对于佛境界来说，则是佛境界的具体化。还要问他正在向其求法的那位德山缘密的境界，这是更为个性化的具体的禅宗道德境界，对于学生来说，也是更为可感知的，更为现实的道德榜样，他们正是从许许多多这样的禅师中直接感受禅宗道德境界的魅

力。

从禅师的角度看,禅师们总是引导学人走向成佛作祖的境界,以佛祖的道德规范作为典范。黄檗希运强调曹溪惠能的地位,以入曹溪之门为实现道德境界的标志,如何入?“心若不生,自然成大智者,决定不分别佛与众生,一切尽不分别,始得入我曹溪门下。”(《古尊宿语录》卷三)成就了无分别心,就能入曹溪境界。临济义玄则以成佛作祖为其教育的根本宗旨,有一位僧人问:“这一堂僧还看经吗?”义玄答:“不看经。”又问:“还学禅吗?”答:“不学禅。”又问:“经又不看,禅又不学,毕竟作个什么?”义玄说:“总教伊成佛作祖去。”(《临济慧照禅师语录》)他称这样的解脱者为“活祖”,“你心心不异,名之活祖”(同上)。

2. 超佛越祖

成佛作祖,是禅宗对其道德境界的一般性描述;其更深层次的要求,是超佛越祖,即超越佛祖所已达到的究极境地,连佛祖之究极境地也不加执著。这用长沙景岑的话来说,是“百丈竿头,更进一步”,“百丈竿头不动人,虽然得入未为真。百丈竿头须进步,十方世界是全身”(《景德传灯录》卷十)。这已涉及到超佛越祖的基本原因。实际上在成佛作祖的理念中,已经包含了超佛越祖观念,这是由禅宗的道德本原论所决定的。众生心即是佛心,众生心中本来完整地具足佛性。成佛,不是成就心外的佛,而是成就心中本来就有的佛;作祖,不是作成心外的祖师,而是作成心中本来就有的祖师之境。在这个意义上,禅宗的成佛作祖也就意味着超佛越祖。但是为了表示和佛教中成佛作祖的一般性理解的区别,禅宗还要特意强调一个超佛越祖。太虚法师把惠能之后的禅法划分为超佛祖师禅和越祖分灯禅,正揭示了禅的超越意义。作为禅师来说,其教育的目标,不只是一般地讲成佛作祖,

而要指示超佛越祖之道，指示来问法的每个人自身，就是佛，就是祖。

超佛越祖，从具体方法上讲，诸家各有不同体会和经验。比如，有透过三句外的方法，有透过祖师关的方法，而根本的方法，是要破除人们的一切情执之想。

透过三句外，是较早的提法，怀海强调的方法，“若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定无罪”（《古尊宿语录》卷一）。三句分别称为初善句、中善句、后善句。以此分析马祖道一的心性论：第一句是即心即佛，第二句是非心非佛，第三句是不是物。三句之外，还要讲个“且教伊体会大道”。这是透过三句外。云门宗的宗风，也讲三句：函盖乾坤句、截断众流句、随波逐浪句，又讲一簇破三关，透过这三句关。

透过祖师关，则是后来丛林中更为广泛的方法。祖师关是领会祖师禅法奥秘的关键之处，每一个祖师都有其特有的祖师关，赵州的庭前柏树子、狗子佛性，洞山的麻三斤，云门的干屎橛等等，都是祖师关。黄龙则有三关，第一关：人人尽有生缘，如何是上座生缘处？这是初关；第二关：我手何似佛手？这是重关；第三关：我脚何似驴脚？这是生死牢关。你要透得过祖师关，就洞悉了其禅法的秘密，同时也就可以谈得上超佛越祖。这一点，龙牙居遁讲得十分明确：

夫参学人须透过祖师关始得。……若透祖佛不得，即被祖佛谩^①去。（《景德传灯录》卷十七）

若透得祖佛过，此人过却祖佛也，始是体得祖佛意，方

^① 欺骗。

与向上古人同。如未透得，但学佛学祖，则万劫无有复期。
(同上)

不论是透过三句外，还是透过祖师关，渗透着过多的技术成分，禅宗还讲究一个根本性的方法，就是要破除情执，或者说，要杀佛杀祖，临济义玄定下的宗规：“向里向外，逢著便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。”(《古尊宿语录》卷四)杀，是一种形容，表示对一切执著的彻底消除，丛林中常问：杀父杀母，佛前忏悔，杀佛杀祖，向什么处忏悔？思考的就是这个“杀”的原则，依照义玄的禅法宗旨，杀佛杀祖，无须忏悔。甚至连惠能这样的祖，也是在杀灭之列的，五祖法演说：“六祖能大师，是个大痴汉。后代儿孙多，展转生惑乱。”(《古尊宿语录》卷二十一)

但涉及到具体的超越个案时，实际上是非常困难的，有两个例子，可以说明这一点。一是香严上树：

如人在千尺悬崖，口衔树枝，脚无所躡，手无所攀，忽有人问：如何是西来意？若开口答，即丧身失命；若不答，又违他所问。当恁么时作么生？(《景德传灯录》卷十一)

二是芭蕉行路：

如人行次，忽遇前面万丈深坑，背后野火来逼，两畔是荆棘丛林。若也向前，则堕在坑堑；若也后退，则野火烧身；若也转侧，则被荆棘林碍。当与么时，作么生免得？(《五灯会元》卷九)

禅的超越，就是要在这看似无路处寻个出身处，在极端困难之处找到解决的办法，在各种矛盾中求得解脱之道。这种超越，实际上也不是一般人所能做到的，非得具有超宗越祖能力的人才能担当，而这样的人，并不是处处都有，所以唐朝丛林有这样的话：大唐国里无禅师。黄檗希运特意解释说：“不是无禅，而是无师。”（《景德传灯录》卷九）缺少的正是这样的禅师，这也说明对禅宗的心性体悟之难，似易实难。人们热衷的是谈论超佛越祖，却难以真正做到，而超佛越祖并不是仅供人们挂在嘴上谈论用的，这种超佛越祖之谈，其实又成为一种执著，所以禅师们要破此谈，鼓励行。有僧问：“如何是超佛越祖之谈？”云门文偃说，“糊饼。”（《古尊宿语录》卷十五）有僧问：“如何是超佛越祖之谈？”越州乾峰反问道：“老僧问汝。”僧人又说：“和尚且置。”意谓您的问题先放一放。乾峰说：“老僧一问尚自不会，问什么超佛越祖之谈？”（《景德传灯录》卷十七）云门和乾峰反对的是对超佛越祖的执著。

3. 现实人生

道德理想的实现，是在现实的社会生活中进行的，证得了理想的境界，也不是要人们离开这个现实世界而另觅所谓的纯粹的清净之地，从即心即佛这一根本性前提出发，理想和现实之间，彼岸和此岸之间，世间和出世间之间，并不是二元分裂的。因此，现实的人生，是入世的人生，此岸的人生，不离现实而实现理想，不离世间而成就出世间，不离此岸而到彼岸。这种人生，又是处于无明之中的，处于烦恼染污之中的，处于生死轮回中的。道德理想的实现，是即无明而证得智慧，不是离开无明追求纯粹的智慧；是即烦恼而得菩提，不是离开烦恼而另觅纯粹的菩提；是即生死而得涅槃，不是离生死而求涅槃。这现实主义的宗教观，

在惠能的禅法中就非常系统了。

4. 无得之得

众生未悟时，生活在这个世俗世界之中；众生觉悟后，也没有离开这个世界。从迷到悟，究竟得个什么？严格地说，没有得个什么，一物也未得，禅宗中称为无得。因此，禅宗的道德理想的境界，也是无所得的境界。如果说这也是得，可以称其为无得之得。无得之得，是毕竟得。

无所得的基本原理，也在于心性论。佛性，或者说道德本性，是每个人心中本来具有的，佛性在心中，不存在有与无的问题，只有隐与显的区别。人们因为烦恼的原因，没有发明自性，佛性隐而烦恼显；一旦烦恼顿消，佛性显现，可以称为觉悟。人们所觉悟所得的，是来自自家宝藏，不是从外得来的，不是从无而至有，这种得，既不可谓之得，也可谓之得。不可谓之得，因而讲无得；也可谓之得，得无所得，因而讲无得之得。

关于无得，可以从三个方面讨论：一是从禅师的教育方面，是无法可说；二是从学人的认识方面，是无法可见；三是从学人的最终实现的道德境界方面，是无得之得。

无法可说，其理论基于般若空观，基于《金刚经》等般若类经，《金刚经》中说，“无法可说，是名说法。”为什么无法可说？因为般若之体，毕竟清静，无一物可得，所以也无一法可说，所以大珠慧海讲：“我不会禅，并无一法可示于人。”又说：“贫道未曾有一法度人。”（《大珠慧海禅师语录》卷下）百丈惟政禅师在普请时对一僧人说：“汝与我开田了，我为汝说大义。”僧以为有禅法大义可说，就替惟政干活，回来请惟政说佛法大义，惟政两手一摊（见《景德传灯录》卷九），表示无法可说。

无法可见，见，是一个认识论的术语，以禅宗哲学的观点，心

外无法，若想在自心外见一法，这是迷。真正明心见性者，不见一切法。“不见一切法，乃名得道；不解一切法，乃名解脱”（《少室六门》）。永嘉玄觉则说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”（《永嘉证道歌》）所谓觉悟之境，就是悟个诸法皆空。这种无见，既是无所见，也是无所不见。

无得之得，有人理解为悟同未悟，“悟了还同未悟人，无心胜负自安神”（《龙牙和尚颂》，《景德传灯录》卷二十九）。这是对悟前悟后外部表现的描述，也是对无修之修的概括。究竟如何无所得，黄檗希运有具体分析：不可以用身得菩提，因为身无形相，身无我，如果认为可以有这种得，是无相之中又得无相；不可以用心得菩提，因为心也无形相，心是空寂之体，如果认为可以有这种得，是虚空之中又得虚空；不可以用性得菩提，性本身就是本原佛性，如果认为可以有这种得，是本性之中又得本性，这在逻辑上都行不通。所以说，“不可以无相更得无相，不可以空更得空，不可以道更得道”（《黄檗断际禅师宛陵录》）。他实际上指出了没有一个“得”的主体存在。而大慧忠杲则进一步说明，没有一个“得”的对象或客体存在：顿也不可，渐也不可，权也不可，实也不可，中也不可，边也不可，理也不可，事也不可，因也不可，果也不可，释迦老子也不可，拄杖也不可，说法者也不可，听法者也不可（见《大慧普觉禅师语录》卷一）。一切皆空，一切皆不可得。两人的结论都是，最终连“无得”这个概念也不可。

既然不可得，那么大家的无修之修又修个什么？大家来参禅又为什么？石门蕴聪禅师就这样问大众：“上来下去为什么事？若有所得，埋没诸兄弟；若无所得，图个什么？”（《古尊宿语录》卷九）虽然无所得，但人总是有个迷与悟的境界差别。有僧人问国泰院瑫：“古镜未磨时如何？”院瑫说：“古镜。”又问：“磨后如何？”

院瑀说：“古镜。”（《五灯会元》卷八）同样是古镜，但有个磨与未磨的区别，未磨，不能鉴照，但其照明的本性不变；已磨，能够鉴照，明性显现。

5. 审美愉悦

在禅宗的道德生活中，道德境界的实现又和人的审美活动结合在一起，道德的理想境界，也是美的极致，道德情感和审美愉悦和谐地融合为一，可以称这种美为道德美。孔子曾经讲过“里仁为美”，在中国美学史上是比较早地涉及到道德美的问题。佛教，特别是禅宗，又用禅悦这一概念来概括道德美。

禅悦的最初也是最为经典的体现，是传说世尊在灵山法会上拈花时，摩诃迦叶露出的会心微笑，表明他契入了佛陀的涅槃妙心，微妙法门，心中产生得道的快乐，美的感受。而这种快乐，一直是禅门所强调的：五祖法演说，“大丈夫意如此，快乐无忧。”（《法演禅师语录》卷下）叶县归省禅师说：“道契一言，纵横自在，打破髑髅，揭却脑盖，岂不是庆快？”（《古尊宿语录》卷二十三）天如和尚用十字街头母子相遇来形容这种禅悦，“者场痛快，举侣人不得，譬如穷子久失慈母，十字街头忽然撞见，执手牵衣，彼此双泪如雨”（《天如和尚语录》卷一）。这都是讲的愉悦，笑是快乐，哭也是快乐。

道德美，也是一种圆融之美，其中的原理，佛果克勤禅师说，“法法圆融，心心虚寂，大包无外，文彩已彰，细入无间，眼莫能观。”（《圆悟佛果禅师语录》卷八）这是在禅悟之后，达到的整个天地、古今、人我、心法、世间和出世间的融合之境。因此，道德美既可体现在人的社会关系、交往活动中，也可以体现在个人和自然界的交流之中。

云门文偃讲“日日是好日”（《碧岩录》卷一），就是强调达到

世法和出世间法的圆融之境后每一个当下的时刻都能体会到的美感；同时也体现出一种适意逍遥的生活方式，也就是美的人生。

体现在人和自然关系中的道德美，用传统的说法，乃是一种天人关系，禅宗则表达为心法关系，也是一种生态伦理观，生态之和谐协调，就是美，这是美的生态伦理。在这层心法圆融关系中，空灵之美，是其突出的表现，飘逸，性灵，无痕，无迹，都是空灵的体现，反映出心的宁静、空阔、清静、灵明，对这种美境的文字表述，常常和明月、深秋、清江、晓露、白雪、幽情、静夜、虚空等意象相联系，人只是自然之境的一个很小的组成部分，不一定是主题，却和境融为一体。玄觉说：“江月照，松风吹，永夜清宵何所为？佛性戒珠心地印，雾露云霞体上衣。”（《永嘉证道歌》）“雾露云霞体上衣”一句，最为传神。凤凰从琛禅师把自己的禅法境界描述为“雪夜观明月”（《五灯会元》卷八）。五个字中，就含有雪、夜、月三种意象。广平玄旨用“一轮明月散秋江”（同上）形容体用关系。芙蓉道楷禅师以“满船空载月，渔父宿芦花”（《五灯会元》卷十四）比喻佛性本体。杨岐方会禅师用“风散乱云长空静，夜深明月照窗前”（《杨岐方会和尚语录》）一句暗示禅悟境界。

有时，这种美感还化为苍凉之心，这和禅师在不同时刻的瞬间心理状态有关，这种美感，常常和枯、寒、猿、愁、瘦、烟等意象相联系。仙宗契符禅师回答学人所问“诸圣收光归源后如何”之问时说：“三声猿屡断，万里客愁听。”（《五灯会元》卷八）大阳警玄禅师，其禅境是：“羸鹤老猿啼谷韵，瘦松寒竹锁青烟。”（《五灯会元》卷十四）有人问雪窦重显：“什么是诸佛本源？”雪窦答道：“千峰寒色。”（《五灯会元》卷十五）什么是向上宗乘？法轮应瑞禅师说：“昨夜霜风刮地寒，老猿岭山啼残月。”（《五灯会元》卷十八）

更为普遍的审美愉悦,是从对自然美的欣赏中获得的。这一点,在讨论人和自然的关系时,已有涉及,不再重复。

6. 道德自由

道德自由,从一般的意义上说,是道德选择的自由,道德行为的自由,是人们自主地选择道德价值的能力之体现。这种能力,是在对道德本原的完全觉悟基础上而达到的高度的道德自觉,是在完全掌握处理人与神、人与人、人与社会、人与自然、人与自我诸种关系之原则后的行为的自由。这样的人,不论何种主体的需要,不论何种行为,都是符合道德原则的,都不会违背道德规范,这也就是孔子讲的“不逾矩”,能够随心所欲而不逾矩,就是道德自由的体现。在禅宗中,各种道德行为,所谓任运、自然、平常、无心、随缘、无求等等,都是在讲道德自由。从禅的终极目标看,佛境界、解脱、涅槃,也都是讲的道德自由。更需要指出的是,自由这个概念,在禅宗中原来就有的,反复强调的。

谁能得自由?佛能得自由,因为佛是自由人,佛境界是自由之境。百丈怀海说:“佛只是去住自由,不同众生。”(《古尊宿语录》卷二)把自由赋予佛的意义,是禅宗特别强调的观点,这对传统佛教突出佛之觉的特点来说是个发展。

什么是去住自由?是超越生死,不被生死所障碍之意,一般人不得自由,也就表现为碍于生死,不脱生死。佛则不是这样,处于生,不被生所留,处于死,不被死所碍,这称为“去住自由,出入无难”(《古尊宿语录》卷一)。更具体而言,是不被一切境界染著缠缚,“倘要烧便烧,要溺便溺,要生即生,要死即死,去住自由,者个人有自由分”(《古尊宿语录》卷二)。

从众生即佛的原理看,众生也能得自由,只要觉悟自性。也就是说,从佛性本体的角度看,人们生来是自由的,自由也是人

的本性，只是人们不觉此性，而不得自由。

如何得自由？无染无执无著就能处自由。百丈说：“只如今于一一境法都无爱染，亦莫依住知解，便是自由人。”（《古尊宿语录》卷一）反之，则不得自由，“茫茫地徇一切境转，被他万境回换，不得自由”（《临济慧照禅师语录》）。

无事无心无修，就能得自由。黄檗说：“不作人天业，不作地狱业，不起一切心，诸缘尽不生，即此身心是自由人。”（《古尊宿语录》卷三）而诸缘不生，不是一向不生，而是随意而生，就如惠能讲的无念，不是一念不生，而是念念无住。

这种自由，是真善美之统一的最高体现。

第九章

文化融合论：对儒学伦理的吸收

禅宗的建立，是一个文化融合的过程。以惠能为代表的禅宗僧人，对中国传统文化或本土文化作了广泛的回应和引收，特别是融入了儒学的伦理观和道家伦理思想中的许多内容，甚至禅宗的自力原则也和墨家的自力精神有相近之处。从中国文化的大背景来看，不论是佛教内学还是儒道外学，都是一种代表农业文明的文化，或者说，都是反映小农经济制度和等级政治制度之上的文化。它们之间的差别是存在的，表现形式也可以不同，但不存在原则性的分歧，这就为不同文化的融合，为禅宗吸收外学奠定了一个基本的前提。这里不可能全面探讨这种文化融合关系，仅是站在禅宗伦理的角度，简要分析一下禅宗伦理中对儒学的忠孝观的吸收，以凸显禅宗伦理的社会伦理的内容。儒道两教集中在忠孝问题上批评佛教；而佛教，特别是禅宗本身，恰恰在这一点上，尤其对佛教的孝有着独特的看法，禅宗的孝论丰富了中国伦理对于孝的规范。

一、丛林制度对儒学伦理的吸收

丛林制度中对儒学伦理的吸收，内容之一是注意到儒学的

等级秩序思想在社会管理中的作用,而将此种管理理念引入僧团管理中。佛教、禅宗讲众生平等,没有高下之分,因而也不承认人的等级差别,这一点是和儒教有别的。但另一方面,禅宗在管理技术的层面上又比较重视儒教的等级秩序思想。内容之二是注意到儒学中以血统为核心的凝聚力的形式,从而提出法统的体系。这里可以看出禅宗法统和儒家血统思想的联系。

1. 丛林中的礼

儒家文化是礼的文化,礼是社会秩序,“礼者,天地之序也”(《礼记·乐记》)。而这种秩序是通过将社会成员分成不同的等级,鼓励人们各安其位而维系的。儒学,可以说是等级的文化,儒家的伦理,其根本性的内容,是维护这种等级的制度,因而也可以说是等级的伦理。

礼存在的一个前提是等级制度的存在,“天有十日,人有十等”(《左传·昭公十年》)。《礼记》中,规定了王者之制,分为五级:公、侯、伯、子、男。除了相应的物质待遇,还有符合等级身份的伦理要求,比如说,“天子之田方千里,公、侯田方百里,伯七十里,子、男五十里”(《礼记·王制》)。这里物质待遇不同。“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀”(同上)。这里祭礼方面的要求不同,也是儒家社会伦理对不同等级的不同要求。除了这种王制,等级在中国社会中是处处存在的,对于社会生活中的每一个人来说,就是要依照各自的等级身份生活,不在其位,不谋其政。禅宗中也讲礼,这种对礼的尊重,和儒学的礼学文化背景也有一定的关系。不过儒学讲礼,也有表示尊敬之意,见《孝经》中的解释;但从根本上讲,是要维护一种等级的制度,维护高等级者的权威和尊严。禅宗的重礼,更多的是表达对他人的尊重的情感,以维持僧团的秩序,有利于僧团的管理。

上堂之礼，丛林制度中规定了东西两序，或称两班，这和朝廷中的上朝之礼规定的两班在形式上相同。朝廷官员，有文武两班，上朝时分列两旁，文东武西。据《史记》之《叔孙通传》，西汉初年，叔孙通和儒生商定朝仪，功臣、列侯、诸将军、军吏按次序排列于西方，面向东；文官、丞相以下排列于东方，面向西。文东武西的规矩从此确立。丛林中的两序，在形式上和朝廷的两班是一致的，实际上可以说是模仿了世法。在住持之下，设东序和西序，长于学德者，立于西，称西序；工于世法者，立于东，为东序。东序由都寺、维那、副寺、典座、直岁等不同僧职组成，负责经济和日常行政事务等；西序由首座（前堂首座和后堂首座）、书记、知藏、知客、知浴、知殿侍者等组成。这些僧职，特别强调了道德素质，比如前堂首座，其根本要求是作为丛林僧众的表率，并具体监督道德生活，“表率丛林人天眼目，分座说法，开凿后昆，坐禅领众，谨守戒章，斋粥精粗，勉谕执事，僧行失仪，依规示罚，老病亡歿，垂恤送终”（《敕修百丈清规》卷四）。后堂首座的道德要求是：“辅赞宗风，轨则庄端，为众模范”（同上）。从本质上讲，“两序之设为众办事”（同上）。不管是东序还是西序，都是办事的，可以说是丛林工作只有分工不同，没有高低贵贱之分，即使是侍者，也是以明心见性为目标，并不表示其地位低下，禅师接引学生，也不依人的僧职高低不同而有区别。这和世俗的官制是不同的，世俗的官制，以官职定身份，显示人的高低贵贱的区分，维护等级的政治体制。禅师在接引学人时，常常注意打破学人对于自己职务的执著，汾山灵祐有一天喊院主，院主到，汾山说：“我唤院主，汝来作甚么？”（《五灯会元》卷九）院主是僧职，是虚名，是假象，只有内在的真性才是根本之所在，才是人与人平等的根据。不过，要说人们心中毫无由僧职决定的等级观念，也不尽然，《校定清规》解释“立班小头首”时说：“侍者谓之立班小头首，在方丈。所以多

不与位者，犹父子一家也。……在住持前，虽为位卑，然亦压寺中诸小头首。”（转引自《禅林象器笺·职位门》）这种解释，就带有尊卑高低的观念，认为侍者的地位要比住持低，但比其他各小头首的地位高。

禅门中的行礼方法，也和中国传统的礼拜方法有相近之处。关于礼拜，《周礼·大祝》中讲到九拜：一是稽首，二是顿首，三是空首，四是振动，五是吉拜，六是凶拜，七是奇拜，八是褒拜，九是肃拜。《禅林象器笺》引《经国大典注解》说：“臣之于君，稽首；……下官于上官，顿首；……上官于下官，空首。”从儒学的角度看，礼法的主要内容是君臣之礼，稽首，是臣对君所行之礼，具体方法，头向前伸，停留在地面上较长的时间。顿首，是下级官员对上级官员的礼拜方法，额头碰到地再抬起来。空首，是上级官员对下级官员的礼节，具体方法，头低下来，还没有碰到手时就立即抬起来。同级之间也可行空首礼。稽首，在儒家宗法中是最高之礼，在印度佛教传统中，也以稽首为最高礼，具体方法上有别于儒家，是弯背曲弓，头面着地，双手向前伸向被礼拜者的双足，又称稽首接足礼。禅宗中也讲究此礼，万年念禅师有一首颂，其中颂道：“元正三，上来稽首各和南。”（《五灯会元》卷十六）中国佛教，中国禅宗行此礼法，既有印度的传统，也照顾到了中国的礼制背景。

2. 法统的亲合力

儒学中讲究血统，血缘关系的演化流传系统。仕官之家，有修家谱的传统，家谱，是记载家族世系和重要成员事迹的谱表，体现的是祖先崇拜，以血缘为基础，记录家族的传承，区别亲疏远近正旁，家族的凝聚力，就靠这种血统关系维系。这种血统文化，在一定程度上也影响到佛教的法统观。

禅宗在进行制度建设时，和教门一样，也确立了本宗的法统，而这种法统，实际上不能说和儒家的这种血统观毫无关系，丝毫未受其影响。在儒家文化的背景下，不受其影响，是很难做到的。从形式到作用，禅宗强调的法统，和儒家的血统很相近。关于禅宗的法统，敦煌本《坛经》记载了从七佛到惠能的四十代法统传承，到菩提达摩时为三十五代，自释迦牟尼至达摩为二十九代，自摩诃迦叶至达摩为二十八代。而禅界对禅宗法统记录，从摩诃迦叶始，西国传承究竟有多少代，有多种看法：敦煌本《坛经》就是二十八代说，荷泽神会提出八代说，宗密持二十八代说，《历代法宝记》持二十九代说，还有二十四代说，其根据是《付法藏传》，兴善惟宽提出五十一代说。最后约定俗成成为二十八代说，不仅是《坛经》持此说，后来如《宝林传》《祖堂集》《景德传灯录》都持此说。这里，契嵩是有很大贡献的，他鉴于传法世系的不统一，又为了反对天台宗的二十四祖说，写有《嘉祐集》〈由《传法正宗定祖图》《传法正宗记》《传法正宗论》三书合成〉，定为二十八代，成为禅界定论。此法统的第一祖，是释迦牟尼的弟子，摩诃迦叶，以禅宗中的传说，摩诃迦叶是在灵山法会上得佛心意、会心微笑唯一的一位。禅门西天谱系从多说到一说的统一，说明丛林中对于法统问题的重视。为什么要重视？有了这种法统，对于宗派来说，就有了一个存在和发展的历史依据，同时，也容易形成宗派内部的凝聚力，有利于宗教的发展。这种凝聚力，既是对同一法门的认同，实际上也是对宗主地位的认同，具有祖先崇拜的遗风。在此之前，道安以出家人都姓释来统一佛教信仰，禅宗及其他宗派重视法统，是对佛教发展内在规律的又一次重要的探讨。禅宗，在此法统中，显示出本宗为释迦牟尼之正出。这种宗祖代代相传的世系，和儒家的以血统为基础的族谱、家谱的形式与精神都十分相似。

如果具体到各位禅师之下的独自系统,就更像族谱了。丛林中对诸法门中成就宗风者,特别是五家七宗,都单独编出法系,分为第一世、第二世,等等。南岳一系,怀让为第一世,马祖道一是第二世,如此代代相传。每一世中,嗣法弟子都排在第一位,道一的法嗣,百丈怀海排为第一,而他是南岳下第三世。这就和儒学修族谱的思路非常相似。

丛林中在编制禅法传承世系时,特别注意正出和旁出,禅法的发展脉络,以正出为经,旁出为辅。《祖堂集》中还没有正旁之别,但在《景德传灯录》就已经如此了,虽然没有特别标明正出之“正”,但特别指明了谁是旁出。这种正、旁之分,在叙述惠能之前的禅史时经常使用:道信的法嗣是弘忍,而法融等人为旁出,并构成其本身法系中的第一世;五祖弘忍法嗣为惠能,神秀、慧安等十三人为旁出,且为其本身法系的第一世。惠能之后,结束了代代单传的制度,门下龙象各为一方法主,就依诸宗的小世系传承排列。这种正、旁之分,也和族谱中的正、庶之分在形式上相似。

再进入某一个具体的禅宗宗门下,禅宗的寺院组织,也很像一个大家庭,方丈是寺院的中心,像一个大家庭的家长。只是对方丈衣钵的继承,不像儒学的嫡长子继承制,方丈下,有德者承之,有时,贴身的侍者由于比他人更有机会亲近方丈,经常感受教诲,嗣法的可能性更多。寺院有一整套的组织制度,维持寺院的各个方面的事务,禅僧之间,有着不同的辈分,叔伯兄弟之分,不像儒家的以年龄定辈分,而以出家时间的先后定辈分,所以,即便在俗时为父子,如果儿子先出家,父亲晚出家,那么在僧家的身份,父亲也要称儿子师兄的。这也是儒家对佛教批评的地方。有的山头根据具体的情形而另定清规,这又很像世俗大家庭中的家规、家法。

3. 禅法中的尊卑观念

这一问题的讨论当然并不涉及丛林制度，放在这里，仅仅是为了叙述和安排本章内容的方便。禅宗伦理从本质上讲是坚持诸法平等，众生平等的，这无可争议；但在具体讨论到一些基本观点时，常常会用尊卑观念来叙述。其实在方法论上，这种叙述更多地是和哲学中的体用论相似，但使用尊卑一词，客观上反映出其潜意识中所受儒教伦理文化之影响。儒教伦理就十分注重尊卑之序：阳为尊，阴为卑；天为尊，地为卑；君为尊，臣为卑；夫为尊，妇为卑；父为尊，子为卑；兄为尊，弟为卑。

石头希迁禅师，在其《参同契》一文中讨论南宗和北宗的融合问题，其基本方法是华严宗的理事融合论，因此其禅学可以归入“华严禅”一类。这里要说明的是，他在分析这种融合观时，举了一个例子：“本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。当暗中有明，勿以暗相睹。明暗各相对，比如前后步。”意思是说明，不同的宗派在以语言指示心性时，有着不同的方法。这些方法是有尊有卑的，有高有下的，有的是以明显的语言正面表述，有的则是以奇言反面表述，前者为尊，后者为卑。这两种指示方式，对于禅门来说，都是需要的。尊卑一语在此并没有任何别的意思。

曹洞宗的五位君臣体系是对尊卑方法的最为典型的运用。在曹山本寂的体系中，五位君臣分别是君位、臣位、臣向君位、君视臣位、君臣道合位。这五位又分别代表正位、偏位、偏中正位、正中来位、兼带位。另外一套说法，以五位偏正为中心，即正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到，又分别表示五位君臣之君位、臣位、君视臣位、臣向君位、君臣合位；又表示五位王子之诞生、朝生、末生、化生、内生；又表示五种内外绍之内绍、外绍、隐

栖、神用、不出；又表示五位功勋之向、奉、功、共功、功功。可以说是以君臣方法为核心构成的整个禅法体系。但这里的尊卑一语也只有方法论的意义。

二、孝的观念

儒家伦理中，孝的地位实际上具有某种本体性的意义，被视为人的最基本的，也是最为重要的品德。而这种对于孝的重视，也影响到禅宗。在儒学和佛教的冲突，或者说儒学对佛教的伦理批评中，最核心问题其实就是批评佛教违背了儒家的孝道。禅宗在进行佛教中国化的思考时，对孝的问题非常重视，甚至可以说是越来越重视，理由是随着禅宗的发展变化，孝的问题不断被禅宗提出讨论。这种讨论有两种倾向：一种是明确佛教的立场，强调佛教的孝论要比儒学的孝论完备得多，这以圭峰宗密为代表；另一种更倾向于儒学的立场来讨论佛教的孝，这以明教契嵩为代表。禅宗南宗的创立者惠能没有明确系统地提出完整的孝的理论，但他的许多观点都涉及孝，他本人更多地是个孝行的实践者，他是以大孝子的形象出现的。不论禅宗的孝以何种形式出现，它既是对佛教之孝道传统的继承^①，也是对儒家之孝的回应，当然也不可避免地受其影响。

^① 佛教的经、律、论都有对孝的论述，比如《大般涅槃经》讲到，为什么要行孝？“奇哉，我母受大苦恼！满足十月，怀抱我胎，既生之后，推干去湿，除去不净大小便利，乳哺长养，将护我身。以是义故，我当报恩，色养侍卫。”（《大般涅槃经》卷九）这和孔子三年之丧的原因解释是十分相似的，这也说明东方文化的共性的一面。此处要说明的观点是，在讨论禅宗和中国传统文化关系时，不能因此而忽略或否认禅宗所受印度佛教文化的影响。禅宗首先是佛教的，然后才是中国文化的，既是佛教的，和印度佛教总有着内在的联系。

1. 儒家对孝的规范

关于儒家的孝,在周代的金文里就已经有了大量的记载,再往前追寻,在殷商金文里也有其踪影^①。其理论的完备,是通过《论语》《孟子》《孝经》等儒家经典进一步体现的。

孔子是把孝(以及悌)的道德放在其道德规范体系的重要地位,其原因在于,“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣”(《论语·学而》)。孝和悌,“宗族称孝焉,乡党称弟焉”(《论语·子路》)。孝是子对父母等亲长之辈的道德要求,悌是对兄长的道德要求。能够孝顺父母、尊敬兄长的人,是不会制造和参与社会动乱的,是社会维持稳定的基本原因。

在此基础上,再具体讨论孝的不同要求,比如,孝要保持恭敬之心,而不是简单的衣食奉养,不然的话,与养马养狗没有多大区别。“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”(《论语·为政》)“父母之年,不可不知也。一则以喜,一则以惧。”(《论语·里仁》)对于父母的年龄要知道,既为其高寿而高兴,又为其年老而担忧。孝最难做到的是“色”,和颜悦色,所以孔子又讲“色难”(《论语·为政》)。

孟子可以说对孝讨论得不多,但他也留下了影响深远的话,比如,子女的婚姻,应依父母之命、媒妁之言,此是孝的表现,否则,“父母、国人皆贱之”(《孟子·滕文公下》)。又如,“不孝有三,无后为大”(《孟子·离娄上》)。这句话常被儒学后人用来批评佛教的剃发出家的制度。

对孝道作更多讨论的,当推《孝经》,将这种讨论提高到“经”

^① 参见《中国传统价值观念论释学》第115—120页,上海三联书店1996年2月版。

的地位，也是试图以“经”的权威确立孝的重要性。此经成为后世的道德范本，其中的许多观点，也被人们用来批评佛教的剃发出家制度。其基本内容涉及到关于孝的基本观点、孝道和国家政治的关系、孝道的具体实行方法等方面。孝道的基本观点，区分了孝的由低至高的不同阶段，“始于事亲，中于事君，终于立身”。身体肤发，受之父母，不敢毁伤，这是孝之始；扬名于后世，以显父母，是孝之终。不同等级身份中的人，又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。天子之孝，“爱敬尽于事亲，而德教加于百姓、刑于四海”。以爱敬之心尽力事奉父母，以其至高无上的道德教化众民，而成为天下百姓的行为典范。诸侯之孝，“富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人”。即能够把握并守住财富，就能保住自己的国家，使人民和谐相处。卿大夫之孝，“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”。服饰、语言、行为上都以先王的道德标准为准。这其实是以忠为孝。士的孝，“忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位，而守其祭祀”。这也是以忠为孝。庶民的孝，才是供养父母。仅以这种孝来对待父母，其实是受到后世儒学歧视的。

传统道德规范中有三纲，三纲之一就是规定子对父的道德关系的，父为子纲。一般认为，只有儒学才讲三纲，其实法家之韩非，早就讲此“三常”，“臣事君，子事父，妻事夫”三者，都是天下之“常道”（《韩非子·忠孝》）。到董仲舒从天地阴阳的角度论证君臣关系、父子关系、夫妻关系中君、父、夫之主导地位的成立理由，《白虎通》将此解释为“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”（《白虎通·三纲六纪》）。其中，孝也作为一种不变的准则被确定下来。

2. 惠能的孝行

惠能在吸收儒家伦理时，对孝虽然没有作过多的阐述，但应该承认，他是十分注重这个问题的，禅宗僧人对惠能的孝行也是非常重视的。惠能是个父亲早亡的孩子，从小和母亲一起相依生活，当他在卖柴时听《金刚经》而悟，准备投黄梅弘忍禅师，老母亲怎么办，不能行世之孝，也就不能真正行出世之大孝。诸种版本的《坛经》在惠能出家时对老母亲的处理的问题上，是很下功夫的。这是通过对惠能之孝行的描述，体现禅宗的孝道，提高和推广惠能的社会影响。

敦煌本《坛经》中说：

惠能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。（第2节）

这是非常简单的叙述，但辞亲的具体情形如何？后来诸种版本的《坛经》在这一点上也有发挥，增加了为老母留生活费的具体情节，惠昕本中说：

惠能闻说，宿业有缘，乃蒙一客取银十两，与惠能，令充老母依粮，教便往黄梅礼拜五祖。（第2节）

在《祖堂集》中，买柴客给惠能的银子又有增加，惠能与买柴客安道诚围绕老母有一段对话：

惠能闻说，宿业有缘。其时道诚劝惠能往黄梅山礼拜五祖。惠能报云：缘有老母，家乏欠阙，如何抛母，无人供给？其

道诚遂与惠能银一百两，以充老母衣粮，便令惠能往去礼拜五祖大师。惠能领得其银，分付安排老母讫，便辞母亲。（《祖堂集·惠能和尚》）

这样，惠能养亲的形象就比较完备了。这一故事本身就说明，佛教、禅，并不是不讲孝，而是既讲世间之孝，也讲出世之孝。

《宋高僧传》也记有此事，只是较简洁，“能闻是说，若渴夫之饮寒浆也。忙归备所须，留奉亲老”（《宋高僧传·惠能传》）。

在敦煌本《坛经》第48节中，提到新州国恩寺，此寺是惠能为纪念其母亲，舍新州故宅而建的。此事，《宋高僧传》也有记载。据《景德传灯录》卷五，惠能先天元年（712年）在国恩寺旁建报恩塔，既是报亲恩，也是报国恩，报亲恩是行孝，报国恩是行忠。次年，惠能在圆寂之前告门人，死后归葬于老家，取叶落归根之意，更深层有道德意义是和父母相伴，是要在另一个世界继续尽其孝道。契嵩对惠能的孝行有一个完整的记述：

惠能始鬻薪以养其母。将从师，惠无以为母储，殆欲为佣以取资。及还，而其母已殁，慨不得以道见之。遂寺其家以善之，终亦归死于是也。故曰叶落归根。（《辅教编下·孝论》）

除了此直接的孝行，惠能实际上也有孝理的讨论，这就是他对居士佛教的重视，即入世而出世的思想，其中就包含着对于孝的思考。

3. 宗密的孝论：儒佛之孝的比较

惠能是个实践家，没有学者式的思考，进行这种思考的是宗

密。荷泽系的圭峰宗密对孝进行了专门讨论,他的文化立场,也是三教融合的,著有《孟兰盆经疏》,对儒教和佛教的孝进行分析比较,两者有同亦有异,有优亦有劣。宗密自然认为是佛教之孝优于儒教之孝。

《孟兰盆经》是方等部经,佛教的一部孝经,讲的是孝子目连的故事,目连是佛陀的弟子,其母死后堕入饿鬼道中,受倒悬之苦,目连不忍,向佛问法,佛说,在七月十五僧众自恣日,用百味饭食、五果供养十方佛僧,可以使其母脱离苦难。此经强调的是孝子报恩思想,依此经而有孟兰盆会,传播孝行。

宗密本人也是个孝子,他因双亲早亡,心中“每覆雪霜之悲,永怀风树之恨”(《孟兰盆经疏》卷上)。《礼记·祭义》有:“霜露既降,君子履之,必有凄怆之心”一说,代表了因亲人去世而心中常有的悲戚之情,是为“雪霜之悲”。《韩诗外传》卷九又有“树欲静而风不止;子欲养而亲不待”之说,是齐国孝子皋鱼对孔子所讲的名言,生为人子,亲人已去,不能养亲,是为“风树之恨”。宗密写下《孟兰盆经疏》,既是表达对双亲的孝意,也是讨论其对佛教之孝的观点。

宗密对儒佛两教之孝论之异,区别了三条:一是内容的差异,二是生前供养异,三是没后追思异。由此异处,证明儒之孝为低层次的孝。

就内容上看,宗密认为,儒家之孝,只有五孝之别:庶人之孝,士人之孝,大夫之孝,诸侯之孝,天子之孝。而佛教之孝道,内容十分丰富,精致而又完备,特别体现在各种戒律之中,菩萨大戒,分为轻戒和重戒,轻戒有四十三条(这是指《菩萨戒本》中所规定戒条,《梵网经》为四十八轻戒),重戒有十条;佛教在家信徒守五戒,出家后守十戒;受具足戒,比丘要守二百五十戒,比丘尼要守三百四十八戒。

生前供养异,即儒佛两教在对在世双亲的行孝方式和内容之差别,儒家的生前供养,以养护发肤,扬名显亲为孝;而佛教则以佛法救苦为孝,不追求个人的身后之名。

没后思追异,即儒佛两教对去世双亲行孝方式和内容的差别,宗密分析了三点:一是居丧异,办理丧事的差别。儒家喜欢“棺椁宅兆,安墓留形”(《孟兰盆经疏》卷上),死尸要用内棺、外椁盛殓,为之看风水,造阴宅,建墓。佛教只是举行法会,进行追忏加以悼念。二是斋忌异,即守丧期间的斋戒和有关禁忌方面的区别。儒家强调内斋外定,内心以哀悼来追思,还注重通过外在的形式来表达,如守丧、穿孝服、面带哀容,经常回忆故人的音容笑貌。佛教则设供讲经,以助先人有个来世的好报。三是终身异,即为怀念先人,终身应守的基本规范。儒教讲杀生以祭先人,春夏秋冬,都杀生以祭。佛教则恰恰相反,放生以祭,体现出对生命的两种不同态度。宗密认为,儒家的这种为追求孝子之名而不惜杀生的方法,最终将遭到恶的报应。

对于这种差异产生的原因,宗密归结为儒学创立时,佛教还没有传入,那么如今既已有了佛教的孝道,就不应该再执著于儒家之孝。

就相同方面而言,宗密分析为存没同和罪福同。不管父母在世或没世,儒佛两家对双亲的致孝原则是一致的,即居则致敬,养则使乐,病则忧,丧则哀,祭则严。这是存没同。是否遵守孝道,儒佛两家的奖惩原则是一致的,违戒犯过,都要受到各自的惩处;功德显彰,都讲善报之福。

宗密的观点,不是夸夸其谈,他对儒佛孝道之差别的讨论,在今天,都是有可取之处的,相比之下,佛教在行孝的形式和方法上,都更理性化。他对儒家之孝的贬低,并不表示对其持完全排斥的态度,而只是与佛教相比而言,在其三教合一的思路中,

儒学构成低层次的理论，其基本的立场，是佛本儒末论。

4. 契嵩的孝论

明教契嵩的文化立场更倾向于儒教，他也对孝进行专门讨论，著有《孝论》十二章。儒家有《孝经》，而契嵩之孝论，实禅家之《孝经》、中国佛教之《孝经》，其基本观点，是强调佛教对于孝的“殊尊”，特别重视。具体讨论的内容有：

明孝。首先明确孝和戒的关系。孝名为戒，这是佛教戒律的一个基本原则，《梵网经》云：“孝顺父母、师僧、三宝，孝顺至道之法：孝名为戒，亦名制止。”孝顺父母，受五戒，是为优婆塞、优婆离（男女居士），由此可以达仁义之道；孝顺师僧，受具足戒，是为比丘、比丘尼，孝顺自己的各位老师，由此可以达涅槃之道；孝顺佛、法、僧三宝法，受菩萨戒，是为摩诃萨（菩萨），由此可以达菩提解脱之道。《梵网经》也是禅宗所重之经，惠能在说法中多次引用此经，因此，此经亦是禅宗伦理的基本观点。契嵩认为，佛教戒律，是以孝为基础的，“孝为戒之端，子与戒而欲亡孝，非戒也，夫孝也者，大戒之所先也”（《辅教编下·孝论》）。“端”，指孝作为戒的出发点，离开了孝，就不可能有真正意义上的佛戒，对于孝和戒，不应该理解为：一是世间的孝，另一是出世间的戒。在佛教的戒律中，本身就是戒孝合一的，因此，修行者如果试图只持戒而不行孝，那么所持之戒，非佛戒。由此也可以看出，在禅宗中，世法和出世法之间，是合而为一的。

孝之为戒的观点，从理论上讲，是善的归趣的一致性，孝为百善之先，而戒律的基本功能就是为善去恶，确立了戒，善行、善语、善意的建立就有了依据，所以契嵩又说，“戒也者，众善之所由生也”（同上）。这就回到了禅宗伦理之基本问题的层面，孝、戒、善三者的关系，实际上就是由孝而戒，由戒而善。契嵩所说

“为善微戒，善何生耶？为戒微孝，戒何自耶？”（同上）所指的就是这层关系。结论：契嵩引用经文说，要使我疾速证成无上正真之道，就必须修持孝之德。

孝本。此讨论孝的本原，即孝何以必须建立的内在原因或基础，也是讨论孝的对象。从整个社会生活的角度看，契嵩认为，天下有三本：神用之本，教诰之本，形生之本。世界上最为有活力和希望的事情，莫过于生生，即生命的产生和变化、发展。作为一个具体的人，其生也必须依于父母；人生活于社会中，必须受教育，其受教也必依于教师；人之为人，必须有所作为，而其所作所为也必依于真理，依于道。至此，人的意义就体现出来了：生命的存在，教化的接受，行为的展开，而此三者，都可以包括在孝理之中。三者又都有其所本，“夫道也者，神用之本也；师也者，教诰之本也；父母也者，形生之本也”（同上）。因此，孝的对象，就是道、师、父母三者。在禅宗中，道是佛法、禅法，师是师僧，父母当然是生身父母。如何行此孝？孔子讲一个“勇”，就是履行道德理想的勇气，敢于为善，勇于除恶；而契嵩则讲即使面对白刃和饥饿等危及生命的事，也不可忘记孝道，大有儒家舍生取义、杀身成仁之势。结论：孝顺父母、师僧，孝顺至道之法。

原孝。从修行的角度讲，讨论孝道之根本所在，这就是诚。契嵩从孝理和孝行角度进一步具体分析孝道：孝理是孝之不可见部分，孝行是其可见部分。对于孝的修持，契嵩认为不应该只修孝行而不习孝理，如果这样，那么对父母之行孝并不笃实，有虚伪之嫌；对他人之施惠并不真诚，有虚假之嫌。应该首先修习孝之理，亦修孝行，如此才能事父母而惠人，振天地而感鬼神。孝理和孝行的结合之孝，归结到一个“诚”字，“夫以诚孝之，其事亲也全，其惠人恤物也均”（同上）。这是孝和诚的关系。他又释孝为“效”，释诚为“成”。效，此当效力、成效解；成，此当完成、有所成

就解，是一种理念外化为具体的行为并使之圆满地完成。为孝没有行孝的实际行为和功效，就不成其为孝；为诚没有成其孝行，也不能称为诚。结论：圣人之孝，以诚为贵。这个诚的观念，契嵩明确表示来自于儒家，孟子曾云：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）但契嵩对这个诚，大大发挥了，而言诚常、诚善、诚孝、诚忠、诚仁、诚慈、诚和、诚顺、诚明（见其《辅教编中·广原教》）。

评孝。对一般所持缺乏三世论基础之孝的批评。契嵩认为，一般人对孝的看法，是局限于一世，缺乏对于整个宇宙生命系统的关注，具体表现，是只重人而不重神，只求人而不求神。中国佛教和儒教的差别之一，是儒教不知三世法，虽然也讲祭祀，祭祀的理论基础是有神论，但更重此生一世，是现世法，儒教本身对此智慧十分推崇，当代新儒学视之为实践理性。佛教讲究未得解脱者之生命的轮回，并不认为死亡代表生命的终结，只表示生命之某一个阶段的完结，却是另一个阶段的开始；超脱轮回者，则是实现了生命之永恒。出于对超脱生死轮回的超越之追求，有些人更注意对还在世的父母以道奉养，不仅仅是物质生活方面的奉养，以免父母死后陷入诸恶道中。契嵩认为，如果以不杀生作为基本的孝理孝行，那样也可以达到社会的移风易俗的作用，但如果以担心父母来生陷于恶道之忧虑作为孝理孝行的基础，这更可以推广人们的慎终追远之心。结论：生孝顺心，爱护一切众生。此慎终追远之说，也是来自于儒家，为孔子的名言：“慎终追远，民德归厚矣。”（《论语·学而》）

必孝。讨论行善的必要性。契嵩从道、善、孝三者的关系说明：圣人之道有其外在的显现，称为用，以善为用；善又有最根本之处，称为端，以孝为善之端。道如果不通过善来体现，也不存在所谓道；善如果能行孝，是不完善的，所以，要用孝验证善，就看

是否能行孝于父母。再加上父母为人的形生之大本，行孝于父母，既是重大本，又是报父母之大恩。他批评有些人自称出家人，不必务于孝道，这不是出家人应有的想法。出家者追求的道，也是要处理道、善、孝的关系的，如果不善于父母，如何能称其为佛教之道？他引经说作为其结论：父母和一生补处菩萨（等觉菩萨）有相等的地位。如何孝父母？从物质的层面讲，应减衣钵之资，而养父母；从精神或信仰的层面讲，如果父母是佛教的正信者，鼓励之，如果没有此正信，给予之。这可以看出佛教之孝有着和儒教之孝不同的内容。

广孝。讨论儒教之孝和佛教之孝的不同特点。一般的世俗观点，是认为儒教讲孝而佛教不讲孝；或者听说佛教也有孝，则主张既有儒之孝，又何必加上佛教之孝？契嵩认为，此是见儒而未见佛。佛，表示一种思想境界的终极境地，在孝这个观念上，“以儒守之、以佛广之；以儒人之、以佛神之”（《辅教编下·孝论》）。儒教之孝坚持了孝的一些基本原则，而佛教之孝进一步扩大孝的思想内涵；儒教之孝，侧重于孝敬生活中的父母本人之身，而佛教之孝，还孝敬先人之灵。如果用大小浅奥来对比两者之善或孝，契嵩认为，佛教之孝所体现的善，是大善、奥善。结论：君子应志于佛教之大奥之孝。

戒孝。从佛教伦理之底线道德规范的五戒谈孝和戒的关系。五戒所言，都是孝，“其五者修，则成其人、显其亲，不亦孝乎？”（同上）这五者，如果有一戒不修，直接的结果是对自身形象的贬损，使双亲蒙辱，就是不孝。整个的佛教戒律，都是讲孝。因此，契嵩又从道德修行论的角度把孝论推进至戒，人们想要修福，则必须真切地行孝；想要真切地行孝，则必须持戒。结论：是行孝必须持戒。戒作为佛教伦理的行为规范集成，是其区别于世俗伦理的一个突出之处。

孝出。孝所赖以产生的基础，这就是善，“孝出于善，而人皆有善心”（同上）。契嵩在此回到了儒家性善论的立场，而不再像唐宋许多禅僧那样强调方法论意义上的无善无恶之心体。既人人都有善心，亦人人都应该行孝。在这个善性基础上的孝道，是泛孝。儒家讲爱亲，也说泛爱众。契嵩则强调佛教之孝的泛爱意义，爱的对象，不仅仅是人，也包括一切有情生命。结论：君子务道务善必须慎加选择，对不同的道德价值体系，须有辨有品。

德报。讨论对父母的报恩方式。对父母生养之恩的回报，契嵩分为三个层次：一是奉养，二是报德，三是达道。“养不足以报父母，而圣人以德报之；德不足以达父母，而圣人以道达之”（同上）。养是最基本的孝，为父母提供物质生活保证；但只有此养，并不能尽报父母之恩，而应报之以德，以自身良好的道德修养的培养来报恩；但这也不足以尽报父母之恩，还应该追求终极真理，追求道，达道就是最高意义上的孝道。结论：行孝必须修德达道。

孝略。行大孝之前，对父母之礼，以简略不告为上，“告则不得其道德，不告则得道而成德”（同上）。不告，是权，成就大道德之后，自然是对父母的深渺之孝。俗话说，圣人无父，就是讲的这种情形。但圣人的这种孝行常遭小人讥毁。契嵩的意思，佛教之孝正是这种大孝，因此在表现方式上，会有被常人一时难以理解之处。

孝行。列举包括惠能在内的佛教界诸高僧的行孝事迹，证明佛教能够不遗亲而得道。

终孝。说明为死去的父母守丧的方法，重心丧，守心丧三年。三年之丧，本出于孔子，其心理原因是小孩子从出生到脱离母亲之怀，正需要三年的时间。契嵩沿三年之丧说，但重在心中表示哀思，在外在的形式上，并不一定要穿丧服，披麻戴孝，“缙经（音

cui dié)则非其所宜”(同上)。至于哀哭与否,则各任其性,三年心丧后,每逢父母忌日,则设斋颂法以示追念。

对契嵩的此论,已无须再加过多的评说,可以看出虽然他站在佛教的立场上坚持佛教之孝优于儒学之孝,但其儒学化的倾向是十分明显的。

5. 对孝的广泛认同

惠能是南宗创立者,其孝行有示范性的意义。宗密和契嵩的孝论,由于其系统的理论性,也在禅宗伦理方面占有一席之地。除此之外,禅界还有许多关于孝的可圈可点的行为或言论,不能一一具述,略举而简论之,大致展示宋明禅宗对此问题的看法。由此可以发现,禅界都注重孝道,但都视孝有大小之分,而以佛教之大孝为至孝。

洞山良价是一个大孝子,父亡母老,他一直在思考孝的问题,但终以儒学世俗之孝为末,而以佛教之出世孝为终极之孝。他出家后,曾给其母亲写信,阐述其对世间孝的追求,其母也是有很高文字修养和人文修养的杰出女性,虽然常洒悲泪,但也能理解和支持其子的追求。

良价在其信中说,人都从父母而生,受父母生身之恩,又受天地覆载之德,理应回报父母天地之恩,但如何回报?“若把世路供养,终难报答;作血食侍养,安得久长?”(《洞山悟本禅师语录·辞北堂书》)必以出家功德为报,唯有出家,才能“载生死之爱河,越烦恼之苦海;报千生之父母,答万劫之慈亲”(同上)。出家之报恩功能,有一人出家、九族升天之说,依这种看法,他起誓,誓不还家。这里的基本观点和契嵩是一致的。

出家十年后,良价又给其母写信,重申此观点,“夫人居世上,修己行孝,以合天心”(《洞山悟本禅师语录·后寄北堂书》)。

并劝母亲也收心慕道，劝发正信；至于母亲的日常生活之养，则嘱其阿兄小弟多加事奉，阿兄要以为母求水里之鱼的精神奉母，小弟要以为母泣箱中之笋的精神奉母。他不同于惠能，家中老母无人奉养，他有兄弟在家，对此都理应有安排，他追求出家大孝，世之最基本的孝养，也是关注的。但家中的实际情形，是兄薄弟寒，其母的日常生活无所依赖。这些情形，是其母收到良价的出家信后告诉他的。因此，良价的大孝追求是牺牲了对母亲的小孝，而小孝则支持着母亲的日常生活，其中实际上存在着一些困难。

明末灵峰满益智旭也是三教融合论者。他对孝也有自己的看法，以世间之孝不是真正的孝，只有出世间的孝才是大孝，基本的立场是《梵网经》中的观点，即孝顺父母、师僧、三宝，他对此加以说明，又对世间和出世间的孝道分出不同的层次。为什么要孝父母？父母生我色身；为什么要孝师僧？师僧生我法身；为什么要孝三宝？三宝生我慧命。他把世俗之孝分为三个层次：以朝夕色养为小，以不辱其身，不玷其亲为中，喻亲于道为大。出世间的孝，也有三层区分：勤心供养三宝，兴崇佛事，是小孝；脱离生死，不使众生沉溺于三界六道，是中孝；发无上菩提心，观一切众生都本来就是我父母，必定要度脱他们，使之成就佛道，这是大孝（见《孝闻说》，《灵峰宗论》卷四之二）。这里的层次之分，和契嵩的观点有相似之处，而伦理层次性的突出也正是佛教伦理的一个基本特点。智旭论出世间孝的第一个层次，其实也是惠能所批评的以梁武帝为代表的兴福一类；中孝，所指的也只是避苦求乐的基本心理动机；大孝，才体现出大乘佛教的普度众生的救世特点，在这一点上，正和儒家之孝所最终要体现的治国平天下有相近的社会功效。

憨山德清也是三教融合论者。他把孝顺作为禅门的修行之

法：“苟能以孝顺心而敬事之，是则以佛心为心也”（《示曹溪旦过寮融堂主》，《憨山老人梦游集》卷五十二）。这里以孝所事的对象，是指惠能。又引《梵网经》中关于孝的观点，得出这样的结论：“孝顺为戒之本，戒为成佛之本。”（同上）视孝顺之行为成佛之基本，只要行孝，不必行别法，孝行能摄一切佛教之修行。这极大地突出了孝行在禅门修持中的地位，可以看出晚明佛学对儒教伦理的深度回归倾向。

6. 关于孝的制度规范

在《敕修百丈清规》中，强调“报本”、“尊祖”，实际涉及的内容，也就是孝顺佛宝，孝顺祖师。所谓本，是本性，佛和众都有此本性。禅所传的是佛心，循生本心，就是报本；报本，也就是报佛恩。所以佛诞日、成道日、涅槃日，都要做法事，以示对佛的孝心。对祖师的孝，孝顺达摩祖师、百丈怀海禅师、本派道场开山历代祖师、嗣法祖师。沙弥剃度受戒，先要发愿，愿文中就规定了孝的内容，“师长父母，道业超隆”（《敕修百丈清规》卷五）。禅宗尊崇的《梵网经》已经确立了孝的原则，丛林清规对此更加以制度化的规定。

三、忠的观念

忠的观念是儒学伦理中又一个重要命题，在东汉之后，其地位提到了孝道之上，而忠孝合说，忠在先。儒学对佛教的批评，其中也包含了从忠观角度的批评，指责佛教入国破国，在经济上、政治上都影响到国家的秩序。禅宗对这种批评同样十分关注，在禅宗建构其禅法体系的过程中，回应了这种批评，也纳入了忠的内容。从本质上讲，佛教和儒学的忠没有冲突，儒教阳助王化，佛

教阴助王化，但由于形式表现不同，而招致非议，禅宗甚至在忠的表现形式上也尽力缩短和儒学的距离，忠观体现普遍在其忠行、忠之禅理之中。

1. 儒家对忠的规范

忠在先秦儒家的道德体系中，并不是一个很突出的概念，孔子是经常讲到忠，把忠其实理解为是对他人的尽心竭力的一种态度，不只指对君王，也指对其他人，但更主要的是指对上级的道德规范。不过孔子在强调这种上下级关系时，在君臣关系上使用忠的概念时，也多强调君对臣的道德要求，而不是单方面强调臣对君的道德要求。到了汉代，忠的地位被突出出来，而且被专门用来规范君臣关系中臣对君的关系。禅宗对忠的观点，也多是在东汉以后的理解上使用的。

孔子道德思想的核心，不是孝，而是忠，“夫子之道，忠恕而已矣”（《论语·里仁》）。忠是恕的一种高级表现，恕有“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）的意义，忠则进一步体现为“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。有学者解释，这是讲自己要站得住，同时也要使别人站得住；自己要事事行得通，同时也要使别人事事行得通。^①这也是仁的意义，体现出对他人的尊重、理解和关爱。孔子还把忠看作是实现仁的手段，“樊迟问仁。子曰：居处恭，执事敬，与人忠”（《论语·子路》）。孔子又把忠和信联系起来，“主忠信”（《论语·颜渊》）。“言忠信，行笃敬”（《论语·卫灵公》）。认为对人的真诚之心也是取信于人的根本。在君臣关系上，当然忠也是臣下对于君上的道德要求，“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）。

^① 见《论语译注》，中华书局1980年12月版，第65页。

到了东汉之后，忠专指臣下对于君主的道德要求。《白虎通》则总结西汉农民起义的教训，总结王莽篡位的教训，这就是缺乏忠观，因此提出了三教思想。三教乃“忠、敬、文”三种道德教化规范：内尽忠，外持敬，加以文饰；其中忠是居于首位的，“三教所以先忠何？行之本也”（《白虎通·三教》）。经学家马融还仿《孝经》而作《忠经》十八章，以忠为天地间最为重要的道德品质，“天之所覆，地之所载，人之所履，莫大乎忠”（《忠经·天地神明》）。

2. 孝亲与忠君的内在关系

后世对孝亲和忠君的认知，是以忠为重，所以形成忠孝一词，其重心落在忠上。《孝经》论孝，实重忠，以孝劝忠，所讲的始、中、终三阶段，中孝和终孝都与忠相关，不同社会身份者孝行的内容虽不同，如诸侯之孝、卿大夫之孝、士之孝，但其实都是讲的忠；而且对于庶人之纯以奉养为孝，是鄙视的。《忠经》则进一步在忠君和孝亲的一致论上，提出能忠对于孝的决定意义，能尽忠，必能尽孝，忠是孝的基础和保证，无忠则无孝，“君子行其孝，必先以忠，竭其忠则福禄至矣”（《忠经·天地神明》）。只有忠君，建功立业，扬名天下，才能有效也有利地保证对亲之孝。其实孔子对于忠孝的关系，也有此意，他排列出君君臣臣、父父子子不同等级关系，君臣关系，先于父子关系。而君臣关系中，臣事君以忠；父子关系中，子对父以孝。

禅宗中人也讨论忠孝的关系，有一种基本观点，是忠义并重，两者是互为保证的。大慧忠杲说，“未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于亲者”（《示成机宜》，《大慧普觉禅师语录》卷二十四）。

3. 对忠的广泛认同

佛教不是不讲忠，禅宗不是不讲忠，这一点是无可怀疑的。佛教为什么要行忠，不只是向国君行忠，还要向各级政府行政长官行忠？基本的思考，是佛教的发展必须得到各级政权的支持，道安早就为中国佛教的发展定下了一条原则，“不依国主，则法事难立”（《梁高僧传·道安传》）。这是一个十分理性的思考，处理的是宗教发展中的政教关系。这其实也是禅宗为什么要强调忠观的基本原因。憨山德清还为禅门的忠孝说寻求理论依据，这个依据就是心性论，忠孝都依赖于人的良心，“夫忠孝之实，大道之本，人心之良也”（《法语·示容玉居士》，《憨山老人梦游集》卷四）。他强调，习禅不能背心性，同理，也不能离忠孝。他据此回应了历史上对佛教去人伦、舍忠孝的批评，指出儒教所批评的，只是佛教的外在方面，其内在对良心的归向，儒教并不了知。

禅宗人的忠行，有多种表现。惠能的佛教发展观中，居士佛教、人间佛教的构想，都有利于实现佛教的忠观。惠能本人行忠的直接行为，也体现在其舍宅所造的国恩寺之寺名上。寺名也有报国恩、皇恩之意，体现的正是忠的观念。许多禅师，虽身遭不幸，但对皇帝和朝廷的忠心依然不改。荷泽神会因被御史卢弈诬告而两年中四迁贬地，但一旦朝廷需要，加以起用，毫无怨言，立即出来为朝廷工作。大慧忠杲也曾因为与侍郎张九成关系密切，而被毁衣焚牍，发配湖南、广东达十五年，忠杲“虽死不悔”（《大慧普觉禅师塔铭》）。憨山德清则有下狱流放的经历，同样忠心不改。谁说禅家不言忠？

禅宗的忠行，还通过禅师和皇室的密切合作而体现出来。有的禅师出入宫廷，当帝师或国师，直接尽忠，神秀、老安、智诜、南阳慧忠等人，都曾任此职。大部分人是通过其他方式实现禅宗

“阴助王化”的功能，这就是忠，而得到的回报常常是生前得殊荣，死后又受谥号。惠能谥号“大鉴禅师”是唐宪宗追谥。神会为皇室出售度牒以集军费，有功于朝廷，唐肃宗诏其入宫，为其在洛阳造寺，死后谥“真宗大师”。宗密经常来往于长安宫中和终南山之间，他在宫中为唐文宗讲佛法，受赐紫方袍，死后谥“定慧禅师”。南岳怀让受谥“大慧禅师”，马祖道一受谥“大寂禅师”，青原行思受谥“洪济大师”，临济义玄受谥“慧照禅师”，汾山灵祐受谥“大圆禅师”，洞山良价受谥“悟本禅师”，云门文偃受南汉皇帝之谥“匡真禅师”，又受宋太祖追谥“大慈云匡真弘明禅师”，法眼文益生前就受南唐皇帝“净慧大师”之赐号，死后受谥“大法眼禅师”。此等现象，在禅门中非常普遍，这也从一个侧面反映出，忠的观念在禅门中非常流行。

在平常的开堂示法中，说法的禅师先要进三炷香，每炷香有其含义。汝州叶县归省捻香示众说：

愿皇帝万岁，重臣千秋，文武百僚常居禄位，……谢郎中、巡检、司徒诸官员等，光扬佛日。（《古尊宿语录·归省禅师语录》）

神鼎洪湏禅师说：

此一炷香，奉为今上皇帝万寿无疆；第二炷香，为府主学士、合郡尊官，伏愿长光佛日，永佐明君；第三炷香，此香不是戒定慧香，亦非旃檀沉香，只是汝州土宜。（《古尊宿语录·洪湏禅师语录》）

三炷香没有一炷是为禅法的，但又没有一炷是不为禅法的。这就

是政教关系的奇妙之处，禅师常常这样表达忠意。

云门文偃在这一点上也是十分注重的。他和皇帝有着一层特殊的关系，他继任灵树道场法席，就是由皇帝在灵树如敏灭度后所任命。他自己在临灭度前，专门留有《遗表》，向南汉皇帝刘晟辞别，祝朝廷“凤历长春，扇皇风于佛石之劫；龙图永固，齐寿考于芥子之城”（《云门禅师广录》卷下）。又为门人留下《遗诫》，其中讲到，“上或赐额，只悬于方丈中，勿别营作”（同上）。方丈室自然是文偃所居之室，他希望万一皇上有所赐额，必须挂于此室，以向后人昭示他和君王的关系，显示其禅门宗风中“忠”的成分。

禅宗中的忠观，还通过君僧关系体现出来。世法中有君臣关系；禅法中，许多禅僧也对皇上自称为“臣”，为臣僧。契嵩就自称为臣僧，他在《上皇帝书》中重申了道安的政教关系原则，认为“佛教损益驰张，在陛下之明圣矣，如此，则佛之徒以其法欲有所云为，岂宜不赖陛下而自弃于草莽乎？”（《传法正宗记》）基于这一原则，佛教徒必须保持对于皇帝的忠心。宗杲就自称臣僧，“从上诸圣既如是示现，今日臣僧宗杲亦如是说法。只将如是之法，恭为徽宗圣文仁德显孝皇帝显肃皇后，用严仙驾”（《大慧普觉禅师语录》卷二）。君臣关系，就等于君僧关系，不像有些丛林中大德那样，以“山僧”自谓，慧远倡导的沙门不敬王的风格再难一见；而以儒家的君臣关系规范，臣事君的规矩就是一个“忠”字。

同孝的制度化一样，禅宗用清规把忠的原则制度化。在《敕修百丈清规》中，开篇《祝釐章》首先确立的就是忠的法则，即“报君”，为何要报君，国君“不以世礼待吾徒”。又免除经济上的赋税，“特蠲(juān)赋役，以安厠居”。所以，为僧对于君，朝夕必祝，一饭不忘，祝今上皇帝，圣寿万安。沙弥剃度受戒，先要发愿，愿文中首先就规定了忠的内容，“皇帝万岁，臣统千秋”（《敕修百丈

清规》卷五)。这是对忠的制度化规定；既是制度化，也说明了这一原则在丛林中的他律强制性。

四、五戒与五常

儒家有五常，佛教有五戒。禅宗在这里寻找到两者的共同点，以证明两者的相同的价值取向。这种观点，在中国佛教思想史上是长期存在的，而且较早地出现了。就是在儒教界，也有人持这样的看法。佛教注意到这一点，作为儒佛融合论的依据。在禅宗中，处理儒佛关系的原则，基本倾向是存同而不是求异。

1. 儒家之五常

儒家五常，谓仁、义、礼、智、信，称之为“常”，乃是强调其具有不可更改的必然性。这五者，作为道德规范，在先秦儒学中已经提出了。孔子对五种道德规范都下有断语，有过多层面的解释。孟子则强调仁、义、礼、智四德，并且把这四德融入孝悌原理之中。“仁之实，事亲是也，义之实，从兄是也，智之实，知斯二者，弗去是也，礼之实，节文斯二者是也”（《孟子·离娄上》）。仁的核心是对亲之孝，义的实质是对兄长的敬爱，智就是要了知这种孝悌原理，礼的实质就是要在品节、文章方面都能实现孝悌。但提高到“常”的地位，是由董仲舒提出的，他说：“夫仁、谊（义）、礼、知（智）、信五常之道，王者所当修饰也。”（《举贤良对策一》）汉代之后，五常和三纲一起，成为“名教”的基本内容，自然也引起了佛教界的注意。

2. 禅宗对五戒的重视

五戒本是佛教为在家修行者所制定的行为规范，从修行层

次或道德层次来看，从五戒、八戒，到小乘教的十戒、大戒，再到大乘教的菩萨戒，是为教门的戒律递进。禅门是教外别传的，自有其丛林清规，但这并不说明禅宗是无视五戒的。五戒一方面代表着佛教的底线伦理，或基本伦理规范，另一方面还代表着居士佛教的修行方式。而禅宗，特别是惠能，正是特别强调居士佛教的，必然要重视五戒。惠能虽然没有对五戒发表观点，但他的在家修行的导向本身就是对五戒的尊重。

惠能之后，许多禅门中人直接对五戒的重要性发表看法，并将其和儒家的五常相比较，视五戒同于五常，成为禅界的流行观点。

3. 对五戒与五常的比较

在这个问题上，禅宗基本的观点是视五戒同于五常，比较有代表性的是宗密的看法。他不只是称其同，更有理论证明。言其同，“佛且类世五常之教，令持五戒”（《原人论》）。具体的相同性：不杀是仁；不盗是义；不邪淫是礼；不妄语是信；不饮酒啖肉，神气清洁，益于智，与智相同。他对此有较为详细的理论论证。

不杀是仁。仁是慈爱之心，“仁是愍物，博施恩慧，广济患难”（《圆觉经大疏钞》卷七之上）。佛教的不杀生正体现这样的慈爱心，因而，不杀生戒与仁相融通。

不盗是义。义代表一种行为准则，如果依照这种准则来规范人的行为，必定是“有志有准，非理不为”（同上）。而不偷盗戒，正是这一准则的具体化，所以与义相同。

不邪淫是礼。礼代表一种社会秩序，基本功能在于“别尊卑，息讥嫌，分内外，禁净乱”（同上）。淫是非礼之极，人只要能做到不淫欲，其他的一切礼法都可以顺利地遵守，所以不邪淫戒与礼相同。

不妄语是信。信是遵守信用，不食言，不违约，“发言无二，不亏其约”（同上）。不妄语戒正是这个意思，与信相同。

不饮酒是智。对这一点，宗密也表示可能会有一些难以理解，但只要认识到智代表识达分明，头脑清醒，就能理解，不饮酒正是要人保持这种清醒的头脑。

宗密之外，还有许多禅门中人一再强调这一点，于中，契嵩的观点较有典型性。他进一步解释五戒之善：不杀，指爱生，爱护一切生命，不可以因一己之私而暴一物，不只是不吃肉而已；不盗，指不义之财不取，不只是不攘他人财物而已；不邪淫，指不乱非其匹偶，夫妇之道亦有礼，不只是不对其他异性的行淫而已；不妄语，是指不以言欺骗他人；不饮酒，指不以醉酒乱其修行（见《辅教编上·原教》）。他以儒学的标准、儒学的立场比较五常和五戒，“以儒校之，则[五戒]与其所谓五常仁义者异号而一体耳”（同上）。

这种比较，是一种简单的类比，基本方法还是格义式的。但应该承认两点：第一，两者达到的教化作用是完全一致的，终极目的是教人为善，禅家强调的也正是这层意思，“圣人为教不同，而同于为善也”（同上）。第二，从道德底线的角度看，禅宗强调这一点，也是为了说明佛教和儒教之间在基本价值观层面上的一致性，从而回应儒学对佛教的批评，体现禅宗伦理的融合特色。这种道德底线，不只在儒佛教之间存在，在整个人类宗教或其他价值体系中都存在。

主要参考书目

- 《弘明集》，[梁]僧祐撰，《大正藏》第五十二卷
- 《广弘明集》，[唐]道宣撰，《大正藏》第五十二卷
- 《楞伽师资记》，[唐]净觉集，《大正藏》第八十五卷
- 《观心论》，《大正藏》第八十五卷
- 《大乘无生方便门》，《大正藏》第八十五卷
- 《坛经》(敦煌本)，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局 1983 年 6 月版；邓文宽、荣新江录校《敦博本禅籍录校》，江苏古籍出版社 1998 年 12 月版
- 《禅宗永嘉集》，[唐]玄觉撰，《大正藏》第四十八卷
- 《荷泽神会禅师语录》，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局 1983 年 6 月版；《神会和尚禅话录》，杨曾文编校，中华书局 1996 年 7 月版
- 《禅源诸诠集都序》，[唐]宗密撰，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局 1983 年 1 月版
- 《华严原人论》，[唐]宗密撰，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局 1983 年 1 月版
- 《佛说盂兰盆经疏》，[唐]宗密撰，《大正藏》第三十八卷
- 《大珠禅师语录》，[唐]慧海撰，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局 1983 年 6 月版

- 《筠州洞山悟本禅师语录》，[日本]慧印校，《大正藏》第四十七卷
- 《抚州曹山元证禅师语录》，[日本]慧印校，《大正藏》第四十七卷
- 《潭州沩山灵祐禅师语录》，[明]语风圆信、郭凝之编，《大正藏》第四十七卷
- 《袁州仰山慧寂禅师语录》，[明]语风圆信、郭凝之编，《大正藏》第四十七卷
- 《宗门十规论》，[唐]文益撰，《续藏经》第一辑第二编第十五套第五册
- 《大慧普觉禅师语录》，[宋]蕴闻编，《大正藏》第四十七卷
- 《潭津文集》，[宋]契嵩撰，《大正藏》第五十二卷
- 《人天眼目》，[宋]智昭集，《大正藏》第四十八卷
- 《景德传灯录》，[宋]道原纂，《大正藏》第五十一卷
- 《古尊宿语录》，[宋]磻藏主编集，萧翘父、吕有祥点校本，中华书局 1994 年 5 月版
- 《五灯会元》，[宋]普济著，苏渊雷点校本，中华书局 1984 年 10 月版
- 《敕修百丈清规》，[元]德辉重编，《大正藏》第四十八卷
- 《紫柏尊者全集》，《续藏经》第一辑第二编第三十一套第四册至第三十二套第一册
- 《憨山老人梦游集》，侍者福善日录，门人通炯编校，台湾新文丰出版股份有限公司 1995 年 10 月版
- 《中国禅宗史》，印顺著，上海书店 1992 年 3 月版
- 《宗教学通论》，吕大吉主编，中国社会科学出版社 1989 年 7 月版

后 记

本书是江苏省社科规划(九五)项目“当代中国宗教伦理研究”的最终成果之一。做这项研究是为了考察当代中国大陆的宗教现状以及在宗教伦理方面的实际体现,以研究宗教伦理和精神文明的适应关系,突出宗教的伦理功能,强化宗教伦理在提升人的品质中的积极的一面,而不是简单地否定之。但这并不是说对宗教伦理本身不需要作分析清理工作,可以完全照搬,相反是要发掘其具有普遍意义的价值和适合于现时代的价值。全部的计划是对包括准宗教伦理(儒教)、宗教伦理(中国基督教、佛教、道教等)、民间宗教伦理(实际存在着的)等方面的内容都作一番梳理,但因为涉及的内容太多,不是一个几千元的小额资助所能完成的,也不是在短时间内能完成的。如果贪大求全,好大喜功,研究结果很可能是大而无当;又若是以功利之心去做这项工作,也不会有任何积极意义的结果。所以,决定先从禅宗入手,探讨禅宗伦理的基本特征,而成本书。

写作此书,还是尽了最大努力的,研究态度是认真的,至少原典是要去翻的,不会抄二手资料,这问心无愧,至于质量写到什么程度,和个人的资质,或者说根器有关。写作标准的具体把握,我是依照“形而中”的原则而写的,试图使其既有学术性,也有可读性,专家学者从中会觉得有观点,普通读者会觉得自己也

能看懂一些。

本书是我的宗教伦理系列研究中的一部分。这一系列研究，涉及禅宗伦理、中国佛教伦理、中国宗教伦理、佛教伦理、宗教伦理，是由点到面式的研究，现在算是开了一个头。中国佛教伦理、佛教伦理的研究也都有了一个基本的思路，等我手头的一些研究完成，即可着手进行。整个计划，也许终生都完不成，但我不会放弃。

感谢您的翻阅或阅读。

董 群

1999年6月29日

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 禅宗伦理

作者 = 董群著

页数 = 310

出版社 = 浙江人民出版社

出版日期 = 2000年05月第1版

SS号 = 11353105

DX号 = 000000064890

url = <http://book1.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000000064890&d=C363C77682B512AE0BCA1B0A2EF82D9F&fenlei=0212010206&sw=%EC%F8%D7%DA%C2%D7%CE>

封面
书名
版权
前言
目录
前言

- 第一章 伦理冲突
- 一、中国本土文化的伦理特征
 - 二、本土文化对佛教的伦理批评
 - 三、佛教界的回应
 - 四、佛教自身的伦理建构
- 第二章 禅宗的伦理思考
- 一、禅宗对批评的回应
 - 二、禅宗伦理的建构
 - 三、批评的延续
- 第三章 善恶问题
- 一、善恶观：禅宗伦理的基本问题
 - 二、人性与善恶
 - 三、心性染净与善恶
- 第四章 道德关系论
- 一、个人和佛的关系
 - 二、人与人的关系
 - 三、人与自我的关系
 - 四、人和自然的关系
- 第五章 道德制度论
- 一、佛教戒律的伦理意义
 - 二、惠能的无相戒及其伦理意义
 - 三、丛林清规
 - 四、《梵网经》体现的伦理思想
- 第六章 道德修行论
- 一、关于修行的一些基本问题
 - 二、渐修方法
 - 三、无修方法
 - 四、公案和话头

	五、关于禅病
第七章	道德认识论
	一、论觉悟
	二、渐悟的方法
	三、顿悟的方法
	四、悟修结合
	五、道德主体性
	六、开悟经验
第八章	道德生活论
	一、道德教育
	二、道德行为
	三、道德境界
第九章	文化融合论：对儒学伦理的吸收
	一、丛林制度对儒学伦理的吸收
	二、孝的观念
	三、忠的观念
	四、五戒与五常
	主要参考书目
	后记