

# 中国佛教的“戒德”思想研究

黄夏年

佛教的戒学必然会提出戒德的要求，出家人的行为要规范，不能离开道德伦理思想的指导。作为戒学的指导思想，对中国佛教戒律伦理提出了更高的要求，也将中国佛教戒学理论向前推进了一大步。中国佛教的戒德思想既是在印度佛教戒德基础上的进一步发展，也是接受中国传统文化中的“德”思想之后相结合产物。戒德思想在中国佛教里是随着佛教的发展而变化，凡是在中国佛教发展的良性时期，戒德思想的讨论就进入了高峰，反之就会受到人们的忽视。

**关键词：**戒律 戒德 道宣 元照

**作者** 黄夏年，1954年生，中国社会科学院世界宗教研究所编审。

佛教有三学，曰戒曰定曰慧。戒是佛教僧人遵行的规定，也是佛教僧团的行为规范。由于戒是续佛慧命的根本，故古今以往的出家人对戒学的研究非常深入，提出了“戒德”思想，并将其作为出家人的道德伦理标准加以推崇。中国僧人结合传统儒家“德”的思想，将印度传来的“戒德”的思想给予更好的诠释，并把它贯彻在佛教的戒律之中。

## 一、印度佛教的“戒德”成就

“戒德”是佛教律学里面的一个重要概念，早在原始佛教时期就已经被使用了。《长阿含经》载：“若沙门、婆罗门，精勤修善，戒德具足，久存世者，多所饶益，天人获安。”<sup>①</sup>这里的“戒德”，是指因修善行而在思想上聚足了动力。戒德是修来的，有“功德”之“德”的意思。因为有了戒的动力，功德之德，才有可能增长，故在“戒德”之后，可以获得很多的福祉，诸事顺利。所以经中又有“彼刹利王七世以来父母真正不为他人所见轻毁，是为成就初法。彼王颜貌端正，刹利种族，是为二法。彼王戒德增盛，智慧具足，是为三法。”<sup>②</sup>戒德的增长，能使智慧也跟着增长，因此戒德在印度文化里面，是一种因修行而得到的智慧。

在早期佛教里，“戒德”代表着修行的成就。“时有出家庶几玄微者，徒怀远趣，迷于发足，<sup>③</sup>是以如来，悼群瞽之无目，覩八难以增哀，开戒德之妙门，示涅槃之正路。”<sup>④</sup>佛陀设教，就是让人由迷转悟，脱离生死苦海，戒则是这一“超世之道”的必然之路，故戒是“斯乃三乘

① 后秦弘始年佛陀耶舍共竺佛念译《佛说长阿含经》卷第七。

② 后秦弘始年佛陀耶舍共竺佛念译《佛说长阿含经》卷第十五。

③ 大宋余杭沙门释元照撰《四分律行事钞资持记下一》云：“《论语》云，士不耻恶衣恶食。若耻，不足与议也。刘子云，食足充虚接气，衣足障形御寒等，子俗写倒。发足，谓入道之始。”

④ 道宣《四分律序》。

之津要，万善之窟宅者也。”<sup>①</sup> 佛陀时代出家人不多，为了众生的解脱说戒，显示戒德之门，示涅槃正路。戒德之所以称为妙门，就是因为它有“防邪检失”妙用，也是入门之妙处，显示修行成就。如“有时得道沙门及神妙天，戒德隆盛，欲自试力，手按少地，则普地动，是为二也。”<sup>②</sup> 这里的“戒德”代表着一种修行的成就或高度。所以《四分律》中又有：“时耶输伽，有少小同友四人，在波罗奈住。一名无垢，二名善臂，三名满愿，四名伽梵婆提。闻耶输伽在大沙门所修梵行，各念言，此戒德必不虚，修沙门梵行亦不虚。”<sup>③</sup> “戒德必不虚”代表了耶输伽修行的程度。按照律仪，比丘受戒要有三位出家的比丘证明，但如果达不到这样的条件，则戒德也可以作为重要的特例，即“若比丘无处受法，乃至得从沙弥尼受，但求持戒德重人作证明伴，亦得从白衣受法，但不得称阇梨。”<sup>④</sup> 律本规定：“依止时当问余比丘，此比丘何似有戒德？能教诫不？眷属复何似，无有诤讼不？能相教诫不？如是问已，从求依止，与依止者，亦如是。”<sup>⑤</sup> 可知如果没有戒德，就连依止师也找不到，佛教对戒德的要求是很高的。佛教在社会兴盛，主要得益于整个社会各界人士的认可，但是没有戒德仅有寺院是不圆满的。道宣就认为，东晋社会“若能依准教行不越常刑，贤圣所同，寔当弘护。至如澄寺九百<sup>⑥</sup>神道映于赵都远林，<sup>⑦</sup>不刊戒德，流于晋世，可龟镜矣。”<sup>⑧</sup> 后赵佛图澄位登国师，佛教在他的影响下，在赵都建造了近九百所寺院远近闻名。佛图澄依靠术数、符契、神咒，役使鬼物来产生影响，戒德并没有被广为推行，整个东晋时代都没有强调戒德，这也是引以为戒的教训。

印度传来的佛教戒本提到“戒德”不多，像《四分律》这样流行的戒本，只有上述表达一例而已。《摩诃僧祇律》也只有一处，如“若比丘尼有戒德，妇女小儿欲乞破衣段以褰灾者，不得自手与，应遣净人女与。若比丘自手与俗人外道沙门衣者越毘尼罪。若有戒德比丘，人索破袈裟段，欲以褰灾者，应使净人与，不得与大段当与小者，是故世尊说。”<sup>⑨</sup> 比丘尼与比丘因为拥有很高成就的“戒德”，不能破戒，所以要请人代劳予施，戒德仍然是代表着成就或清净。五部戒中的《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》译者义净是晚唐时人，其曰：“缘在室罗伐城，有一苾刍尼，名曰黑色，曾作外道。每恒共诸苾刍尼鬪净纷扰，常言舍佛法僧，非但此沙门释女持戒德

① 后秦弘始年佛陀耶舍共竺佛念译《佛说长阿含经》卷第七。

② 不载译者附东晋录《般泥洹经》卷上。

③ 姚秦罽宾三藏佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷第三十二（二分之十一）。

④ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中（著述者多立名标异）。

⑤ 宋元嘉年僧伽跋摩译《萨婆多部毘尼摩得勒伽》卷第六。

⑥ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第九云：“（佛图）澄自说，生处去郢九万余里，弃家人道一百九年。酒不踰齿，过中不食，非戒不履，无欲无求。受业追游，常有数百，前后门徒，几且一万。所历州郡兴立佛寺八百九十三所，弘法之盛莫与先矣。”

⑦ 姚秦罽宾三藏佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷第五十（第四分之一）云：“有三亲友象、猕猴、鸚鸟，依一尼拘律树住。彼作是念，我等共住，不应不兴恭敬更相轻慢，宁可推年大小次第尊卑更相恭敬。若年长者，当尊重恭敬供养。作如是法已，依林间共住。猕猴、鸚鸟共问象言：汝忆事远近？象言：我忆小时此尼拘律树，我行时触我脐。象与鸚问猕猴言：汝忆事远近？猕猴答言：我忆小时此尼拘律树举手及头。象语猕猴：汝生年多我。象与猕猴共问鸚言：汝忆事远近。答言：我忆雪山王右面有大尼拘律树，我于彼食果，来此便出，即生此树。彼作是念，鸚生年多我。时象即以猕猴置头上，猕猴以鸚置肩上，共游行人间。从村至村，从城至城，而说法言，其有敬长老者，是人能住于法。现世有名誉，将来生善道。尔时鸚说如是法，人皆随顺，法训流布。汝等于我法律中出家，应更相恭敬如是，佛法可得流布。”永嘉常宁寺沙门释彦超述《释门归敬仪护法记（并序）》云：“远林者，律中鸟云：我忆雪山右面有大尼拘律树，我于彼食果，来此便出，是也。三实时下，行敬事也。”

⑧ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传》卷第二十二。

⑨ 东晋天竺三藏佛陀跋陀罗共法显译《摩诃僧祇律》卷第三十八。

行，情怀质直，纯善梵行，余处亦有如斯善人，我当就彼而修梵行。诸尼以缘白诸苾刍。苾刍白佛，佛告诸尼，应可屏谏。”<sup>①</sup>这里的黑色比丘尼“持戒德行”已经完全是中国化的语言了，“德”字表示持戒情况，并不是说明他的水平有多高。

## 二、魏晋南北朝时期的“戒德”品质

东晋佛教界人士曾经译过《戒德经》一卷。最早记载这一经名的隋费长房的经录云：“戒德经一卷（或云戒德香经）。”该经由“孝武帝世，西域沙门竺昙无兰，晋言法正，于杨都谢镇西寺兰取世，要略大部出。”<sup>②</sup>唐智升曰：“戒德香经一卷（或云戒德经，出增一阿含第十三卷异译。）”<sup>③</sup>另一唐代经目家圆照又曰：“戒德香经一卷（或云戒德经）东晋西域沙门竺昙无兰译。右出增壹阿含经第十三卷地主品异译。”<sup>④</sup>现存的《增壹阿含经卷》第十三之《地主品》系由东晋罽宾三藏瞿昙僧伽提婆译出，其内容由十个小经组成，讲述了十个小故事，突出供养的意义与灭贪嗔痴等佛教的思想。因经中有“世尊告曰：‘戒香、闻香、施香。是谓阿难，有此香种，然复此逆风香，亦顺风香，亦逆顺风香。诸世间所有之香，此三种香最胜、最上，无与等者，无能及者。犹如由牛有酪，由酪有酥，由酥有醍醐，然此醍醐最胜、最上，无与等者，亦不能及。此亦如是，诸所有世间诸香，此三种香最胜、最上，无能及者。’”故名《戒香经》。又佛陀指出，像外道提婆达兜名闻四远，戒德具足，名称悉备，乃能使阿闍世王日来供养，实为荒唐。故他强调：“告诸比丘：‘汝等比丘，莫施此心，贪提婆达兜利养。所以然者，提婆达兜愚人造此三事，身、口、意行，终无惊惧，亦不恐怖。……设有比丘著于利养，而不获三法。云何为三？所谓贤圣戒、贤圣三昧、贤圣智慧而不成就。若有比丘不著利养，便获三法。云何为三？所谓贤圣戒、贤圣三昧、贤圣智慧。若欲成此三法，当发善心，不著利养。如是，诸比丘！当作是学。’”<sup>⑤</sup>由此可知，这本《戒德经》实为说供养的事情，与道德所说的“戒德”没有关系。此外，在唐代还有以“戒德”为名的寺院，如“贞观中，洺州宋尚礼者，薄学有神明，好为谲诡诗赋，罢县还贫无食，好乞贷。至邺戒德寺贷粟，数与不还。”<sup>⑥</sup>

中国僧人对“戒德”使用最多的是在僧传里面，这是用来表现高僧品质。在梁僧佑的《出三藏记集》有“僧伽跋摩，齐言僧铠，天竺人也。少而弃俗，清峻有戒德，明解律藏，尤精《杂心》。”<sup>⑦</sup>梁慧皎《高僧传》里有“时蜀江阳寺释普明、长乐寺释道闇，并戒德高。”<sup>⑧</sup>“跋澄戒德整峻，虚靖离俗。”<sup>⑨</sup>僧佑的师父定林寺达法师，“达亦戒德精严，为法门梁栋。”<sup>⑩</sup>总之，在道宣之前，“戒德”的使用在僧人笔下并不频繁，说明这时僧人们是谨慎的，而且这里的“戒德”仍然还是沿用了过去说法，像僧伽跋摩“清峻有戒德”，释普明、释道闇“并戒德高”等，都是说明他们持戒精严具有高超的水平。不唯比丘有戒德，就是比丘尼也同样有戒德，道宣说“洎如来晦迹，慧日潜晖，女人戒德，渐将讹替。”<sup>⑪</sup>同样，比丘尼在寻找依止师时，也要考察

① 三藏法师义净奉制译《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷第六。

② 开皇十七年翻经学士臣费长房上《历代三宝记卷第七（译经东晋）》。

③ 庚午岁西崇福寺沙门智升撰《开元释教录》卷第三。

④ 西京西明寺沙门圆照撰，贞元新定释教目录卷第二十三（别录之四）。

⑤ 东晋罽宾三藏瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷第十三。

⑥ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第二十五。

⑦ 梁建初寺沙门释僧佑撰《出三藏记集传》中卷第十四。

⑧⑨ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第一。

⑩ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第十一。

⑪ 终南山沙门释道宣述《四分律比丘尼钞》卷上（并序）。

戒德的情况,“《伽论》云凡欲依止人者,当好量宜,能长善法者,及问余人,云此比丘尼戒德何似,能教诫否?眷属复何似,无有诤讼否?若都无者,然后依止此律。”<sup>①</sup>

### 三、隋唐佛教的“戒德”思想

道宣是中国佛教南山律宗立者,也是中国佛教传记文学的集大成人物。他撰写僧传时更多使用了“戒德”,如慧超“戒德内修,威仪外洁,凡在缁侣,咸禀成训。”<sup>②</sup>“安成康王萧雅秀钦敬(惠超)戒德。”<sup>③</sup>县延“经行宴坐夷险莫二,戒德律仪始终如一。”<sup>④</sup>县荣“以隋末凌乱,人百从军,预践兵饥,希全戒德。”<sup>⑤</sup>慧满“斯戒德之威,颇难登继。”<sup>⑥</sup>此外,俗人也有用“戒德”的,如隋薛道衡《吊延法师亡书》云:“法师弱龄舍俗,高蹈尘表;志度恢弘,理识精悟;……经行宴坐夷险莫二,戒德律仪始终如一,圣皇启运,像法重兴,卓谓缁林,爵为称首。”<sup>⑦</sup>继唐之后的《宋高僧传》也将“戒德”视为表现僧人的品格,如释玄约,“以戒德之选而预临坛,讲律并《俱舍》共四十余遍。”<sup>⑧</sup>释傅章,“卜京之南原用茶毘之法,薪尽火灭得舌且不灰,众叹戒德,门人檀信共立塔焉。”<sup>⑨</sup>

南朝释慧皎曾经说过:“夫慧资于定,定资于戒,故戒定慧品义次第,故当知入道即以戒律为本。居俗则以礼义为先,《礼记》云,道德仁义,非礼不成。教训正俗,非礼不备。经云,戒为平地,众善由生。三世佛道,藉戒方住。故律解五法,制使先知,斩草三相,不可不识。然后定慧法门,以次修学。”<sup>⑩</sup>慧皎把戒律放在了类似中国文化中礼仪优先的地位,将其看作佛教入道之本,提高了戒学思想在佛学中的根本地位。其后道宣则大大地发挥了这一思想,将其与中国传统文化再度结合起来使用。道宣自述:“余以贞观二十一有年仲冬,于终南山丰德寺删定戒本。故其序曰,自戒本之行东夏也,曹魏中世法护创传羯磨乃明戒本盍阙,姚秦关辅方译广文,觉明法师首开律部,因出戒本附译传写。高齐御历,盛昌佛日,三方释侣二百余万,法上大统总而维之。沙门慧光当时僧望,联班上统摄御是图。以夫,振纽提纲,修整烦惑,非戒不立,非戒不弘。更以义求,纂辑遗逸,重出一本,广流于世,则其本首题归敬者是也。隋运并部沙门法愿鄙光所出宗理爽文;后学凭附,卒难通允,乃准的律部,连写戒心,通被汾晋,最所倾重,则其本首题戒德者是也。参互三本讎校同异,通会皆附正经,摘理义无不可,是以先达晚秀奉而莫遗,意在忘筌,岂惟文绮。世有情学浮侈之徒,博观未周,随言计执同我,则审难为易,异听则达是言非,比周成俗,卒未惩晓。尝以余景,试为通之。如光所詮,我今说戒,愿之所出。戒德戒宗,诚明定慧,销烦静务,超世超生。”<sup>⑪</sup>道宣在这里回顾了戒学在中国发展的路程。戒本的整理有二个阶段,第一个阶段是从法护到慧光,特别是慧光整理的戒本,首题“归敬者”,表达了对佛陀制律的尊敬。第二个阶段是法愿,他在戒本首题“戒德者”,从“归敬者”到“戒德者”的表达,这是一个戒学研究的里程碑,标志着戒学研究的深入与理论化出现,以及中国化

① 终南山沙门释道宣述《四分律比丘尼钞》卷中之上。

② 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第六。此慧超,姓廉氏,赵郡阳平人。

③ 同上。此惠超,姓王,太原人。

④ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第八。

⑤ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第二十。

⑥ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第二十二。

⑦ 大唐西明寺沙门释道宣撰《广弘明集》卷第二十四。

⑧⑨ 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉勅撰《宋高僧传》卷第七。

⑩ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第十一。

⑪ 终南山沙门释道宣撰《新删定四分僧戒本序》。

的特点日益明显。道宣在前辈戒学的基础上,将戒德的思想做了进一步的强调,虽然他比较谦虚地说自己是“令余所述,还宗旧辙。芟略繁芜,修补乖竞。辞理无味,投说有踪。”<sup>①</sup>但是他在文中指出“戒德戒宗,诚明定慧,销烦静务,超世超生”,<sup>②</sup>也就表明他是接受了“戒德”这一表述,所以他在注疏《四分律》时,序里的开宗就将“戒德”提到了一个指南与导航的高度。

道宣使用“戒德”以后,中国式思维成分明显地增加了。中国传统文化一直重视对“德”的使用与宣传,所谓的“德”,就是中国传统哲学里的“道”之载体与之表现,是谓“厚德载物”亦即“通于天地者,德也;行于万物者,道也。”<sup>③</sup>“形非道不生,生非德不明。存形穷生,立德明道,非至德者邪?”<sup>④</sup>周朝确立了礼制,“德”作为国家的核心价值表现出来,“皇天无亲,惟德是辅”,不仅皇权来自于天,而且还受到了“德”的辅助,是诚信、仁义等一切美好品行的道德范畴。孔子将“德”作为中国伦理道德的核心,“道之以德,齐之以礼,有耻且格”是王道的原则,恪守道德规范者的“操守”、“品行”,如“功德、品德、德才兼备、德行”具有了实际的意义,特别是儒家将“德”指向内心的情感或者信念,用于人伦,提升了人的本性、品德,“德”也就包括了忠、孝、仁、义、温良、恭敬、谦让等道德的内容。而后来的魏晋南北朝时期道教也对德多有提倡,像葛洪就将“德”解释为“积善立功,慈心于物,恕己及人,乐人之吉,愍人之苦,赍人之急,救人之灾”,<sup>⑤</sup>认为治国之君以及忠臣辅佐应修道德,积善积德是宗教的一个重要的标志,而这个“德”就包括了人的道德水平在内,并且是首先判断这个人的品行的标志,“德行,内外之称,在心为德,施之为行。”<sup>⑥</sup>

佛家的戒有四种,一威仪戒,二护根戒,三定共戒,四道共戒。僧人持戒,以德行优劣而有不同,“持威仪弱,护根持胜,以制心故,乃至道共为胜。”<sup>⑦</sup>这种德行在中国佛教里则被强调出来,如“二受,即受十戒并具戒。德退德行,容有退者故。”<sup>⑧</sup>“有德及无德,俱共舍寿命。有德慧命存,并复有名称。无德丧慧命,亦复失名誉。我等诸沙门,以持戒为力。于戒为良田,能生诸功德。生天之梯蹬,名称之种子。得圣之桥津,诸利之首目。”<sup>⑨</sup>道宣认为高僧要有“戒德内修,威仪外洁”,“戒德律仪始终如一”,就是强调僧人必须要将戒与德高度统一起来,而且“戒德”是僧人内在的修养,透过它才能显示出僧人的威仪,展示了佛教的形像,这已经超越了印度文化所说的“戒德隆盛”的形式化表达。戒德之“德”是法师之师德,道宣说:“第十简师德者,此律阿闍梨有五种,一出家阿闍梨,谓依教受十戒者是。二受戒阿闍梨谓为受具足秉羯磨者是。三教授阿闍梨谓教授威仪者是。四受经阿闍梨谓所从受经者是。五依止阿闍梨谓受依止者是。义云前四通名阿闍梨,今此所明准论依止阿闍梨以替和尚处,故必须谙究经律,圆解明白,方始得为。《僧祇》云不得辄请依止,须成就五法,一受念,二恭敬,三惭,四愧,五乐住。”<sup>⑩</sup>“阿闍梨”是梵文的音译,汉译是亲教师或导师、依止师。道宣提出的五种阿闍梨要“必须谙究经律,圆解明白”,才能称职,而且还要具备受念、恭敬、惭、愧、乐住五法,这“五法”是阿闍梨必备的道德,也是师德。

道宣提出律学中要有“戒德”的思想。他说:“夫戒德难思,冠超众象,为五乘之轨导,寔三宝之舟航。”<sup>⑪</sup>他将“戒德”提到了“冠超众象”的高度,“象”是万物的事象,“戒德”是

① 终南山沙门释道宣撰《新删定四分僧戒本序》。

② 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞序》(作者非无标名显别)。

③④ 《庄子·天地篇》。

⑤ 《抱朴子内篇》。

⑥ 《周礼·地官》注。

⑦ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中(著述者多立名标异)。

⑧ 天台沙门释允堪述《四分律随机羯磨疏正源记》卷第五。

⑨ 西明寺沙门释道世撰《法苑珠林卷》第八十二。

⑩ 终南山沙门释道宣述《四分律比丘尼钞》卷中之上。

⑪ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞序》(作者非无标名显别)。

万物之象的最高,可见“戒德”的地位多么重要。唐江东杭州华严寺沙门大觉<sup>①</sup>律师对道宣的话做了具体地解释,他说:

夫戒德者,夫是发语之端也。戒德者,诸经论叹戒文多。戒为万善之因基,当三乘之标首,趣菩提之正道,越生死之良规,是佛法寿命。则行人之方轨,故曰戒德也。言难思者,有其二义。一体难思,二相难思。言体难思者,无作戒体,非色非心。万善初基,三乘正因,故曰体难思。言相难思者,从体起行,行则假相而诠。相周法界,亘尘沙境,一一境上发诸律仪,弥亘既宽,故曰相难思。冠超众像者,此正叹戒尊高,借喻首饰。冠是人首,严也;衣服等诸相,人身上飭具,如冠居衣服等众像最上。今此戒居定慧等万善上首,故喻以冠。众像者是定慧等万善也。戒能生定慧,定慧所依故。德超二学,故曰冠超众像。为五乘轨导者,为训作也。三乘并人天为五乘。轨者则也,正训辙也。导者引也,今此明戒正是五乘之本,能持则出离三途,得人天乘三乘之果,故曰尔。寔三宝舟航者,寔由实也,止也,是也,亦取其是义。明戒能运载行人,度生死大海,至三乘圣位。喻之如船,舟是船之总名,航是舟之别称,此正明众生沉沦于欲海,取济无由。佛示以三宝,令其归仰,乘戒舟而迥济,截爱海之溶流,故曰也依教建修定慧之功莫等者。谓若能依此律教,建立修行,定慧方从此生也。戒则居先,功高定慧,故曰莫等,所以《遗教经》云:依因此戒得生诸禅定及灭苦智慧也。推功归本,故言莫等也。住持佛法群籍息唱者。住持佛法,非戒不能,故文云,毗尼藏者,佛法寿命。毗尼藏住,佛法方住也,群籍者余二藏也。<sup>②</sup>

道宣在西北长安终南山著述立说,大觉律师在南方杭州对他的戒德学说做注疏。大觉对道宣的律学持折中的态度。史载“抗(应为‘杭’,引者案)州花严寺大觉律师、杭州灵隐寺弁常律师、常州兴宁寺义宣律师,文云折中者是。”<sup>③</sup>大觉律师不仅对道宣的话做了字义上解释,而且还有一定程度的深入与发挥,例如他认为,经论中谈戒文多,对“戒德”的论述太少,固然戒很重要,是“万善之因基”,“三乘之标首”,“趣菩提之正道”,“越生死之良规”,被看作是“佛法寿命”,但是这只是戒的根本所在,具体的做法则来自于“戒德”的指导,所以戒德是“则行人之方轨”。对“思”之一字,大觉做了戒体与戒相的解读,认为“戒体”是无作戒之体,是“非色非心”的超越之体,万善之本源。因“从体起行”,则有相而起,但为假相。相就是无差别之法界,囊括了宇宙,故难思量。他还特意强调,“德超二学,故曰冠超众像”,把“德”单独提出来讲说,并作为最高层次的表述,这是引入了中国哲学传统的“德”思想,故有重要的意义。大觉律师对“戒德”做了发挥,引向了哲学思考的领域,这是对道宣的律学理论的一个深入,提升了戒学的思维高度。大觉说:“四未信者令信,谓戒德内充,外生物善。发人信敬,堪为师范。冯之以度世,是以未出家者,信乐出家,从其出家。”<sup>④</sup>佛教强调信仰,认为“信为道德功德母”,在佛教的基础理论里面就有“八正道”之“正信”一说,所谓的“正信”就是指的正确信仰,大觉提出信仰要以“戒德”作为内在的充实,然后再外在的起善,最后让人发敬,这个思考的逻辑较好地揭示了“德”在戒学里面的重要地位,也是中国传统文化与佛教戒学的最好结合。大觉又说:“第一从初戒德难思下至群籍息唱来,明其三学相形,优劣不等义。第二从大师在世下至同异区别来,明其师资传法,兴替所由义。第三从自非统教意之废兴

① 后学释戒月在改录《行事钞诸家记标目》中云“四分律钞批(一作《华严记》)十四卷,右一部唐杭州华严寺大觉律师述。”可知大觉是唐代的人,但其生平资料已经不知

② 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第二本。

③ 吴郡双林寺沙门释志鸿撰述《搜玄录解四分律删繁补阙行事钞录》卷第一(并序从初尽第六门)。

④ 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞讲前加行方便》卷第一。

下，明其除疑决滞。”<sup>①</sup> 这仍是在诠释道宣的说法，指出在道宣的四分律注疏的序中，一是分出戒定慧三学的优劣，二是明确了南山律宗的传承与兴替，三是道宣作疏抄所在，总之，道宣作疏抄就是要说明佛陀制戒的“是”与佛教发展到像季时戒律所起到的“非”的作用，故大觉认为：“检察身口等者，即防身口七非，此名戒也。言威仪之行者，上检察身口，能防名戒。其相是粗，今则于微细威仪，行住坐卧四仪可观，故曰威仪之行。克志专崇高慕前圣者，克由能也。明诸佛罗汉并此戒，能得出离生死，因兹戒德降魔成道。我亦効之，故曰高慕前圣也。持心后起义顺于前者，此明前要心受时誓持不犯。今已受后，能顺前期，不违本心，故曰义顺于前也。”<sup>②</sup> 戒是防止身口行为异常的规范，这只是“粗”，即表面的形式；戒是僧侣威仪的表现，这是“细”，亦即深入的内在气质，出家人就是要“高慕前圣”，追求佛罗汉出离生死的境界，也是“儒书亦云，见贤思齐，意亦同此。”<sup>③</sup> 这其中“心”是最重要的，只有内心坚守“誓持不犯”，才能取得功德，“戒德”在这里具有了“降魔成道”的意义，“魔”是指心散乱不能持守戒，“道”是追求的最高目标与境界，大觉律师较好地将心与外在的行为统一在“戒德”之下。这也是“谓不犯一切戒者，由有方便作护持之心，能对境不染也”<sup>④</sup> 之意义所在。

道宣的后人，宋代律师元照在解释道宣的话时则说：

戒德即所叹之法，难思乃能叹之词。戒有四义，法体行相。今从总相，唯叹戒法。所以不云难议者，以心思切近，口议疏远，思之既难，必非可议。或可句局，理必兼之。冠下一句，显上难思之义。既超象外，无物可比，故非凡小心力所及。冠字去呼，谓束载也。冠为首饰，取高出之义。象谓世间，诸所有物。问：轨导舟航岂非象耶？答：经律叹戒，举象虽多，但得少义，未可全同。此中略举二物，少喻戒功。轨导即车辙，明其发趣也。舟航取其运载也。又标宗云是汝大师，以能轨物也。或如人足能有所至也，或云大地生成住持也。道品楼柱，圣道所依也。禅定城郭，定慧所凭也。乃至如池如镜，如缨络，如头如器。又《智论》中如重宝，如命，如鸟翅，如船等，寻之可知。又《篇聚》中先明戒护，具列八喻，如王子，如月光，如如意珠，如王一子，如人一目，如贫资粮，如王好国，如病良药。又戒本序如海无涯，如宝无厌。僧祇戒本如猿猴锁，如马辔勒，广在经律，不复繁引。良以戒德高广，故非一物可喻。遍举诸象，各得一端。不能全似，故云冠超也。五乘者，人天、声闻、辟支及佛能乘人也。五戒十善谛缘六度所乘法也。乘此法者，必由奉戒，故以戒法通为轨导也。常途如此。<sup>⑤</sup>

元照法师逐字地解释了道宣的话，指出了戒法“以心思切近，口议疏远”，戒德有“既超象外，无物可比，故非凡小心力所及”的高广特点，它是超越了一切，唯圣人所具，众生的小心力所不能及，戒德难思，“故非一物可喻。遍举诸象，各得一端。不能全似”，是为“所叹之法”，成为“轨导”和“舟航”。道宣进一步指出：

夫群生所以久流转生死海者，良由无戒德之舟楫者也。若乘戒舟，鼓以慈棹。而不能横截风涛远登彼岸者，无此理也。故正教虽多，一戒而为行本，其由出必由户，何莫由斯戒矣。是以创起道意，先识斯门，于诸心境筹度怀行。其状如何？故论云，夫受戒者慈悲为务，于三千界内万亿日月，上至非想，下及无间，所有生类并起慈心，不行杀害，或尽形命，或至成佛。长时类通，统周法界，此一念善，功满虚空，其德难量。惟佛知际，不杀既尔。余业例然。由斯戒德故能远大，所以上天下地幽显圣贤，莫不凭祖此缘用为基趾。经不

① 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞讲前加行方便》卷第一。

② 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第一末。

③ 吴越国长讲律坛赐紫清凉大师景霄纂《四分律钞简正记》卷第五（从标宗篇毕受欲篇）。

④ 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第三本。

⑤ 大宋余杭沙门释元照撰《四分律行事钞资持记上一上（并序）》

云乎，戒如大地，生成住持。出有心发，是曰生也。圣道良资，是曰成也。法延六万，是曰住也。保任三业，是曰持也。诸余善法盖阙此功。有入此门，便称圣种。乖斯妄立，是谓凡流。长没苦海，出济无日。<sup>①</sup>

佛教认为，众生生活的世界是此岸的五浊世界，修行得道之后的是彼岸的解脱世界，连接此岸与彼岸要靠舟船摆渡。道宣认为，“戒德”就是渡众生解脱的舟船，亦称“戒舟”。众生都能乘坐戒舟，在慈风的吹拂下，到达彼岸世界。“戒”是基础，如同大地，为佛法的住世提供了条件。但是起点是来自于佛教的慈心与善心，所以受戒者“慈悲为务”，以心为媒，促成圣贤，由此而生的受戒者，所得到的功德是不可限量的。这种远大的戒德，能“上天下地，幽显圣贤”，所以“莫不凭祖此缘用为基趾。”所有的善法都是依靠的这个戒德，能够进入此门者，就是圣种。与此相背者，就是凡夫，沦沉苦海，永无出头之日。佛教虽然派系众多，但都以戒为本，这就如同出家之人，皆由戒所定其家。故欲要出家修道，首先就要识得戒门，“于诸心境筹度怀行”，亦即在心境上把握修行。

道宣提出了持戒心分三品的思想。道宣说：“心有浓淡故，心分三品不妨。本受是下品心，故《杂心》云，罗汉有下品戒，年少比丘上品戒。……但心随境起故，今广论令知戒德之高广，亦使持者有勇励。”<sup>②</sup>这是说因心的摄受不同，而出现了上中下三心，也就随之有上中下三品戒之不同。“下品持戒生人中。中品持戒生天上。上品持戒得至佛道。”<sup>③</sup>持心受戒重在发心，发上品心者得上品戒，发下品心者得下品戒。有人因发下品心虽然到了罗汉果位，但仍是下品戒。年轻人因发上品心，得上品戒。所以发心的不同取决于得戒的不同，这就是“但心随境起故”，或是“一品心因，始终定也。”<sup>④</sup>而戒德也随着不同的心品发挥着高深的作用。例如发戒心有有缘心、所缘境、发戒、防非者四种现象，亦称“随戒释相”。它们都与心有重要的关系，而且都是讲的现在。能缘心是“念念虽谢，即后念起时，前念谢也”<sup>⑤</sup>之“现在相续心中缘”<sup>⑥</sup>的戒生因；所缘境是通达三世之境，为三世而发之戒。“如怨家境虽过去，得起恶心斩截死尸，现在怨家子有可坏义，未来诸境可以准知。”<sup>⑦</sup>发戒是“谓能发之心，发得戒善者。但是现在心中，能发也。”<sup>⑧</sup>所以它是“现在相续心中得”。<sup>⑨</sup>防非者是“但防过去未来非，现在无非可防。”<sup>⑩</sup>随戒释相与一般的事物不一样，因为以念念之心相续而缘而得，心通三世，戒亦通三世，而戒的特

① 大唐西明寺沙门释道宣撰《广弘明集戒功篇序》第二十七卷。

② 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中（著述者多立名标异）。

③ 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第七本。

④ 同上。本书又云：“罗汉有下品戒者，此言证上受中。一品心因，始终定也。案《心论》第四颂云，受别解脱戒，当知从他教，随心下中上，得三品律仪。解云，受别解脱戒，当知从他教，得如白四羯磨受具足及善来，边地五人，中国十人三归等，皆从他得也。问：何等种得律仪？答：随心下中上，得三品律仪。云何三品？若下心受别解脱戒，彼得下戒，下心果故。若极方便得善，离于三界，欲种三乘种子众生，种类相续，彼犹下品随转。若中心受戒，得中品律仪，若极方便行善，若不舍戒，作诸恶行，彼由中品随转。若增上心受戒，得上律仪，乃至种类相续，犹增上随转。或有年少比丘，得增上律仪，虽复阿罗汉，成就下戒（上言种类相续者，谓一报形相续未终已前也，此自意耳）。立问，罗汉修道出三界，烦恼都尽，何故戒仍下品？答由在凡时，下品受戒，后虽精勤得果，据本戒仍下品。以戒酬，本一品心因定故也。言年少比丘上品戒者，立谓，谄新受戒人，为年少也。此人当时受戒，发上品心故也。故《心论》第四云，虽复阿罗汉，犹成就下戒。《婆沙》百一十七问：颇有新学苾芻，成就上品律仪，而阿罗汉成就下品律仪耶。答：有谓有新学苾芻，以上品心，起有表业，受诸律仪。有阿罗汉以下品心，起有表业，受诸律仪是也。上来总释第二受随同异门义竟。”

⑤ 天台沙门释允堪述《四分律随机羯磨疏正源记》卷第七。

⑥⑦⑨⑩ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中（著述者多立名标异）。

⑧ 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第七本。



点是“要必普周，若作偏局一向不合”，所以道宣转述《善生经》的话：“大地无边，戒亦无边。草木无量，戒亦无量。虚空大海，戒德高深。亦复如是。”<sup>①</sup>以此文证，理通法界，戒德高大深广。“法界之中情与非情，各得诸戒，无量无边，故《善生》中五种为量，众生、大地、草木、大海及以处空，譬戒德量如前分雪。”比丘的基本戒条是二百多戒，比丘尼的基本戒条是九十九戒，一共加起来是四百二十戒。但是按佛教的说法，每一戒有摄僧的十种功德，每一功德又生十种正行，一戒就会有百戒，所以四百二十戒就变成四万二千戒，成为恒河的洪流，故“四万二千学处一时并起，无一戒不生，故称无愿。据斯以求戒德恒流。”<sup>②</sup>戒德的恒流，给众生道德提供了规范，也让出家人有规矩可循，就像“于三千大千世界，下至阿鼻，上至非想，于一切众生上，可杀不可杀，乃至可欺不可欺。此一一众生乃至如来有命之类，以三因缘一一得戒。又以此推，出家僧尼及下三众奉戒德瓶，行遵圣迹，位高人天。良由于此，端拱自守福德恒流故。”<sup>③</sup>“戒德瓶”是个譬喻，以此来说明戒与人之关系。“奉戒德瓶等者，瓶喻戒也。瓶若完全，堪盛末面。戒若完具，能集众善功德也。案《智论》云，持戒之人所愿皆得，天人涅槃，无事不得。破戒之人，一切皆失。譬如有人，常供养天，其人贫穷，一心供养，满十二年，求索富贵，天愍此人，自现其身。问求何等？答求富贵。天与一器，名曰德瓶。而语之言，所须之物，从此瓶出。其人得已，随意所欲，无所不得，造作屋舍，七宝具足，供养宾客。客问汝先贫穷，今日何尔？具答所由，并将瓶出示客。其人懦怯，立瓶上舞，瓶即破坏。一切众物，亦一时灭。持戒之人，亦复如是。种种妙乐，无愿不得，若人破戒，懦怯自恣，亦如彼人，破瓶失物。”<sup>④</sup>戒积功德，瓶乃满愿，瓶破戒失，功德亦无，这则譬喻形象地说明了戒德的重要意义，只有拥有戒德的时候，才能克期取证，以超克圣，做到“出家僧尼及下三众奉戒德瓶，行遵圣迹，位高人天”，福德恒流遍及众生人间。

道宣指出，“天道无亲，惟仁是与。若出家之人观空无常，厌离生死行出世法，是则为内，乖此为外。在家之人归崇三宝，持戒修善奉行礼义，是则为内，乖此为外。今内外道俗，共知内美之称由心，外恶之名在行，岂得不舍外恶，勤修内善。若欲修行先自克责，当知求进是假名，退检是实法。欲涉千里者，必里粮卫足而致也。欲升彼岸者，必聚智粮，具戒足而登也。所以能果者，实由退检觉察校试轻重，故能却断无明退截老死。愚闇灭则慧光发，四相迁则戒德显，故知廉退者进之兆也，贪进者退之萌也。夫求而获者，虚则宝爱情深，故有倾危堕坠之苦。此外道之法也。退而获者，实则意无染恋，故得常安涅槃之乐，斯佛道之法也。今者但应退检不及以自责躬，若志求进必损我伤物，退察检失则彼我兼利，当知克责心口，是八正之路；检察身行，是

①②③ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中（著述者多立名标异）。

④ 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第七本。吴越国长讲律临坛赐紫清凉大师景霄纂《四分律钞简正记》卷第九（从名报篇异释相篇六趣章）亦云：“奉戒德瓶者，准《智论》。尸罗度中，明持戒人所要。皆获破戒之者，一切皆失故。举喻云：譬如有人常供养天帝，其人贫穷，一心供养，满十二年，求乞富贵。天帝敏之，自现其身，问求何事？彼具述所求。天帝遂与一器，号曰德瓶。即语之言，所须之物，从此瓶出。其人得已，随意所欲，无所不得。造作屋舍，七宝具足。乃会亲宾，亲宾问曰，汝先贫穷，今日何得富？彼乃具答其由，兼将德瓶出示其客。其人懦怯，立瓶上舞，瓶则破坏，所有财物，一时都失。今将戒喻瓶，虚空大地情非情，一切境上，皆遍发戒于一戒上。招生十利功德，于一功德上。复有十种，正行因戒而生故，将其戒因之为瓶，瓶中能感无量功德。若人奉此戒瓶，欲求人天沙门释梵缘觉声闻乃至如来，无不如意。若人德戒不护，如彼瓶破失，诸功德则也。圣迹者，三乘圣人，皆持禁戒。今受能持乃至遵圣迹。迹谓教迹等（云云）。”大宋余杭沙门释元照撰《四分律删补随机羯磨疏济缘记》三之一曰：“戒德瓶者即喻受戒。《智论》云，持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。譬如有人常供养天，以求富贵，天愍此人，乃与一器。名曰德瓶。所须之物，从此瓶出，其人得已，应意所欲，以至懦怯立瓶上，舞瓶即破坏众物皆灭。持戒之人，亦复如是，种种妙乐，无愿不得。若懦怯自恣，亦如彼人破瓶失物。端拱，谓纵不持也。福德即无作。”

解脱之踪。是故如上善自克责，则无善而不归也。”<sup>①</sup>

“天道为亲，惟仁是与”，这是中国传统的儒家的思想，因为上天之道是没有亲疏分别的，只以“仁”来作为判断标准。孔子认为，天下归仁焉。“仁”是最高的道德原则、道德标准和道德境界。孔子以“仁”为核心的伦理思想结构包括孝、弟（悌）、忠、恕、礼、知、勇、恭、宽、信、敏、惠等内容。其中孝悌是仁的基础，是仁学思想体系的基本支柱之一。佛教出家之人与世俗之人不同之处在于出世，以“观空无常，厌离生死”而为己任。但是出家人与在家人有一个共同点，就是“共知内美之称由心，外恶之名在行”，也就是说内美之心是众生所共同追求的理想，而这个“内美之心”就落实到了“心”的上面，这就把原来只是作为行为规范的戒相提高到心性的层面，与中国传统哲学里面提到的道德伦理的思想较好地结合起来。

道宣又指出“四相迁则戒德显”。“四相”佛教里所说的诸法生灭变迁之生、住、异、灭的四种情况，属于佛教的心不相应行法，这是不以人的意志为转移的客观存在。戒德是动态的，在善的增进时，恶就自动后退，这一进一退实际上就是显示了戒德的作用。善进恶退就代表了戒德的增长与显示，正如“愚闇灭则慧光发”一样，所以戒德有增进道德的作用，这是坚持了印度文化的传统。道宣说：“从前发心以来，知至德可归。检校克责灭诸恶门，疑惑既遣惭愧续修。劝奖兼行戒德又显，得舍如是之罪障。餐听若斯之胜法，岂得不踊跃欢喜嗟扑自庆者乎。”<sup>②</sup>“至德”是指最美好的品德和最精要的道理，儒家说：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。”<sup>③</sup>佛教的“至德”就是最高的解脱之道，佛教徒就是要实践“八正道”，“功由渐降故立斯旨，莫非戒具定修深知障惑。明智观察了见使缠，我倒既销诸业不集。推其本也，则净戒为功。举其治也，则正慧为德，经美能生，岂不然矣。是使五乘方驾于戒道，众圣肩随于行衢，乘福佑于四生，广绍隆于万载，非夫戒德何以懋哉。”<sup>④</sup>在佛教戒定慧三学中，慧是了见烦恼去我执，这是思想上的认识，因有净戒而有功效，故戒是其本；又因正确的智慧是德行，通过戒之“美”而得，故德是其治。本与治的结合，就是“戒德”，所以戒之“美”，可使佛法“乘福佑于四生，广绍隆于万载”。劝奖兼行生出美，既显戒德，因善心而有善行，就实现了“当知克责心口，是八正之路；检察身行，是解脱之踪”之两者心行统一的关系。“善”成为佛教戒德的基础，又与儒家主张的“礼”做了区别，并且突出了心性的作用，将德行引入戒学。佛教的目的就是要取得最后的解脱，戒德就是取得解脱之路，是克期取证的有力帮助，故经云“三解脱义者，近而彰名，随分果也。谓身口七非，犯缘非一。各各防护，随相解脱。远取戒德，因戒克圣。”<sup>⑤</sup>望彼绝累，由遵戒本。故律云，除结无罣碍，缚著由此解。”<sup>⑥</sup>

#### 四、宋代戒德思想的发展

佛教“自法移东夏，千龄过半，在魏嘉平方闻戒法。自尔迄今，道俗流布。然大圣垂教知机厥先，故使俗士宪章则有具有缺，道人律仪有小有大，所以五戒八戒随量制开，对境无非。戒科约分，任其力用，是谓接俗之化，不可定其时缘。出家据道，异于俗流，备足时缘，无开阶

①② 大唐西明寺沙门释道宣撰《广弘明集诫功篇序》第二十七卷。

③ 《孝经·开宗明义》。

④ 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第二十二。

⑤ 大唐西明寺沙门释道宣撰《广弘明集》卷第二十五曰：“国主频婆父王净饭，昔之斯等咸已克圣，专修信顺，每事归依，纵见凡僧还想崇佛。不以跪亲为孝，许非不孝之罪。不以拜君为敬，岂是不敬之愆。所法自殊，所法已别，体无混杂，制从于此。是谓第六服不可乱者也。

⑥ 京兆崇义寺沙门释道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷中（著述者多立名标异）。

级。”<sup>①</sup> 戒德作为中国佛教戒律思想的道德规范，对佛教的发展产生过积极的影响，强调以善为目的之“随戒释相”的戒德，实际上就是更加强调僧人修行的境界与成就，将中国传统文化的“德行”的概念引入了佛教的戒学，使戒学与中国传统文化做了更好的适应。道宣又提出了戒德也随着不同的心品发挥着高深的作用，是大乘佛教主张的心性思想的进一步运用。稍晚于道宣的唐定宾律师也指出：“一切律中戒经为最。三学居初，生余学故最含四义：一者势摧破戒。二者纳恒沙德，以持戒人身器清静，是故容纳世、出世间种种功德。三者乐如清凉。四者戒德无量。”<sup>②</sup> 特别是到了宋代，在三教合一思潮的影响下，佛教的戒德思想被强化与进一步深化，继道宣之后的佛教门人，发扬了道宣的戒德思想。例如天台宗匠四明知礼提出：“但吾宗有五德者，无择迹遐。吾将授以居，之后后之谋，莫不咸然。五德者，一曰旧学天台，勿事兼讲。二曰研精覃思，远于浮伪。三曰戒德有闻，正己待物。四曰克远荣誉，不屈吾道。五曰辞辩兼美，敏于将导。何哉？兼讲则畔吾所嘱，浮伪则误于有传，戒德则光乎化道，远誉则固其至业，然后辩以畅义，导以得人。五者宁使有加，设若不及去辩矣。”<sup>③</sup>

道宣的后人，宋代允堪和元照对道宣的戒德思想多有发挥。允堪<sup>④</sup>主要是继承了道宣的思想，对道宣的著述做了认真的诠释。他认为道宣所说“夫受戒者，超凡鄙之秽流，入圣众之宝位也。显下，明其戒德。上既为三乘因种，下则为六道福田也。”<sup>⑤</sup> 其中，“戒德”是轮回六道种福田的因位之一。道宣说“戒德难思，冠超群象”，允堪作注云：“钞序云，‘戒德难悉，冠超众象。’随相随依，受体而起相，遂事境而生事，申之要衣食为先，故得次受而明之。”<sup>⑥</sup> “体”指功能，也称戒体，谓防非止恶之功能，存于受戒者体内，也是戒学四科之一。允堪将“戒德”与戒体相联系，也就更加强强调了戒德的道德功能，发挥了人之主动性。故他强调：“经即出家功德经，初门即戒德高胜门。”<sup>⑦</sup> “戒德高胜”也就是“等取大地无边，戒亦无边。草木无量，戒亦无量。虚空大海，戒德高深”<sup>⑧</sup> 之意，也“是准涅槃之义也。”<sup>⑨</sup>

允堪的弟子元照<sup>⑩</sup>法师对“戒德”发挥超过道宣与允堪，可以说他是在中国佛教律师中最重视“戒德”之人，也是引用最多者。他对别人提出的：“何法重于地，何法高于空，何法多于草，

① 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传卷》第二十二。

② 嵩岳镇国道场沙门定宾撰《四分比丘戒本疏》卷上。

③ 宋景定四明东湖沙门志盘撰《佛祖统纪》卷第八

④ 《佛祖统纪》卷第二十九曰：“律师允堪，锡号智圆，庆历间主钱唐西湖菩提寺，撰《会正记》，以释南山之钞。”

⑤ 天台沙门释允堪述《四分律随机羯磨疏正源记》卷第一。

⑥ 天台沙门释允堪述《四分律删补随机羯磨疏正源记》卷第四。

⑦ 天台沙门释允堪述《四分律删补随机羯磨疏正源记》卷第五。

⑧⑨ 天台沙门释允堪述《四分律删补随机羯磨疏正源记》卷第六。

⑩ 《佛祖统纪》卷第二十九曰：“律师元照，余杭唐氏。初依祥符鉴律师，十八通诵妙经，试中得度，专学毘尼。后与择映从神悟谦师，悟曰：近世律学中微，汝当明《法华》以弘四方。复从广慈才法师受菩萨戒，戒光发见（详见才法师传），乃博究南山一宗顿渐律仪。常布衣持钵，乞食于市。主灵芝三十年。众至三百。义天远来求法，为提大要授菩萨戒，会几满万，增戒度僧，及六十会。施食赈灾，应若谷响，所至伽蓝必为结界。每曰：生弘律范，死归赡养，平生所得唯二法门。政和六年秋九月一日，集众讽《普贤行愿品》，趺坐而化。湖上渔人皆闻天乐。葬于寺之西北，谥大智，塔曰戒光。常谓其徒曰：化当世无如讲说，垂将来莫若著书，乃述《资持记》（释《事钞》）、《济缘记》（释《羯磨疏》）、《行宗记》（释《戒疏》）、《住法记》（释《遗教疏》）、《报恩记》（释《兰盆疏》）、《观无量寿佛经》、《小本弥陀》，皆有义疏。删定尼戒本，凡百余卷。杂着《芝园集》二十卷。”允堪与元照本是师徒二人，但是两人因见解不同而分道扬镳。允堪撰《会正记》元照撰《资持记》，争论绕佛左右，衣制短长，于是《会正》、《资持》，遂分二家。

何法疾于风?”<sup>①</sup>之问。答曰:“戒德重于地,我慢高于空,烦恼多于草,心念疾于风。”<sup>②</sup>地空草风是自然界的现象,特别是地为众生有情赖以生活的基础,把“戒德”摆在了“地”的位置,不仅说明了地的基础重要,而且提到了相当高的位置。佛教的报应学说中有“生前报”,元照认为这是“即戒本中名誉乐香,喻美德外扬,为他所闻,所愿一句即利养乐,此谓戒德所感,非求而得之。”<sup>③</sup>也就是说,众生的报应是由自己的戒德而感应的,不是求来的。元照评论天台智者大师的学说:“智者云,三十二相因,虽各各论其真因,持戒精进。精进无戒尚不得人天,况余相耶。故知,因者须分通、别,若论别因,如上所配。若论通因,皆由持戒。今从通意,以彰戒德,故云无差别也。”<sup>④</sup>智者大师判教有“化法四教”,<sup>⑤</sup>即藏、通、别、圆四种,元照认为,智者所说的“持戒精进”要从诸大乘经通说的通教角度上来理解,那么持戒就可“以彰戒德”,充分显示戒德的高广之意。元照说:“又有自谓有智慧者,受人依止,复制阉梨行法,令教诫等。此三必具,阙一不成。……言都无者,总上三种,谓戒德无缺,教诫无倦,眷属无净。僧祇五法并制弟子,此彰师德归摄人,心能感弟子,成此五者,方可依止。”<sup>⑥</sup>这是强调僧人在受依止中,必须要有固定的仪式,真正做到“戒德无缺”,才能摄受感动弟子,所以“众缘会聚,作业方成,故云集也。疏云:佛世利机,契动便感。末时浇薄,圣制从缘。缘集则作业功成,缘散则戒德无立。”<sup>⑦</sup>而对那些“驱逐杀害者自无戒德,恐相形比失于利养”<sup>⑧</sup>与“忏既清静,那不足数”<sup>⑨</sup>的人如何看待时,元照明确表示“戒德劣故,不任僧用。”<sup>⑩</sup>元照认为,这是因为“夫受戒,愿也;依随奉持,行也。知受而不知,持徒愿而无其行也,何异搗<sup>⑪</sup>空成有,画饼充饥,本不可也。必强加法,但可空施,虚上戒德之瓶,妄损明珠之喻,甚非所望,幸自隐括,有无显矣。”<sup>⑫</sup>受戒也是一种愿力,持戒也是一种行为,只知受戒不知戒是什么,或者有愿力却不持戒,都是割裂了空有,无异画饼充饥。

元照对北齐法愿疏《四分律》题“戒德者”持赞赏态度,认为“(法)愿师本中高齐,即北齐高氏,简南齐,故祀亦年也。四律皆制义疏,至于戒本,复加纂集题戒德者,直云戒如海无涯等,二师德业并见僧传。”<sup>⑬</sup>元照在这里专门强调“二师德业”。“德业”就是“戒德”的核心,也是“佛意”,“即指戒法前圣后贤,同履践故,戒德尊胜,出过众善,故云增戒泥洹,即涅槃。梵言异耳,同翻寂灭,圣证最上,故云第一道良善也。”<sup>⑭</sup>元照可谓是极大地发挥了乃祖道宣与乃师允堪的思想,把“戒德”的思想直指心源。这是把道德意义上的戒德转换为心性上意义上的戒德,这个转换是重要的一步,其基础是来自于“心随物转,故积动以成昏业”<sup>⑮</sup>的万法唯心的说法。五戒是佛教最基本的戒条,是每个佛教徒都要遵循的道德标准。元照对“五戒”做了拔高性地诠释,认为受五戒法义是“一戒德高胜,二简器堪能,三作法延促,四发戒时节,五约相显持。”<sup>⑯</sup>将“戒德高胜”列为第一,这就突显了戒德在戒条中的最初地位,是持戒的入门,故他又强调,“文列经施不及持戒者,明戒德高胜,即初门义也。”<sup>⑰</sup>又从法事两者的关系来看,以法为缘是授戒者用来“标其目也”,以事为缘,是“正授者显行务也”,而此二者皆为“初显戒德尊高,后依缘简略。”<sup>⑱</sup>佛教的理论是缘起观,诸事万物以相互待缘而互为条件生起,也就是说,无论以法还是以事,先用戒德来表示其尊高的地位,其次才是缘生的关系。元照又说:“然戒是定慧初基,众行元本,本既不立,余何所凭?但以佛世利机,契动

①②③⑥⑦⑨⑩ 大宋余杭沙门释元照撰《四分律行事钞资持记中一上》。

④ 大宋余杭沙门释元照撰《四分律行事钞资持记中一上》。

⑤ 化法四教:即(1)藏教,指小乘。(2)通教,指诸大乘经的通说。(3)别教,指不通小乘的大乘特有之教说。(4)圆教,圆满之教说,指《华严》、《涅槃》和《法华》。

⑧ 大宋余杭沙门释元照撰《四分律行事钞资持记下一》。

⑪ 《说文》:“搗,裂也。”《礼记·曲礼》:“搗,国君者华之。”注:“(搗,)中裂之也。”

⑫ 大宋余杭郡沙门释元照述《四分律删补随机羯磨疏济缘记三之一》。

⑬⑭⑮ 大宋余杭郡沙门元照述《四分律含注戒本疏行宗记一上之一并序》。

⑯⑰⑱ 大宋余杭郡沙门释元照述《四分律删补随机羯磨疏济缘记二之一》。

便感。末时浇薄，圣制从缘，缘集则作业，功成缘散，则戒德无立无作，不可见也。”<sup>①</sup> 佛陀制戒，以灭欲为目的，戒学的目的就是于此而立。佛陀是一位与时俱进者，以利世契机为动作，遇到末世，世情如薄纸，圣人制戒虽然依靠因缘，由缘集而有活动，诸事圆成则缘散，戒德依缘显现，失缘则不见戒德也。元照分析了戒德与缘起的关系，指出戒德因缘而生，但是戒德也是一种心识活动，本来就存在的。故他说：“就法显戒德中，初至所凭，释叹戒前释生死舟航，不欲增诸有者，人天非意也。要求灭欲者，为令出离也。……所以利机如善来，度者契动，谓不假多缘也。……集即齐具，散即乖缺，无作非色，故不可见。众缘有相，故可定之，大圣唱言，谓是佛制。”<sup>②</sup> “法”是佛法，代表了整个佛教，“法显戒德中”，就是说通过戒德的作用才能把佛法显现出来，这个说法也是元照所做的更重要之强调。元照将佛法转换到戒德之中，让戒德起到了根本性的作用，戒德也就成为控制欲望的根据或原点。戒德的基础是善，不欲增诸有（即去无）和求灭欲的“令出离者”，将依照善缘的原则，透过集善的因缘，将戒德里的佛法与佛制给展现出来，这才是佛陀制定的戒律。

元照住在浙江余杭灵芝寺弘传律学30年，与此同时，住在台州日山的福源铁翁也在弘扬律学，撰有《终南家业》与《律宗会元》二书。铁翁在《律宗会元》里说戒德曰：“但以佛世利机，契动便感，末世浇薄，圣制从缘。缘集则作业功成，缘散则戒德无立无作，不可见也。”<sup>③</sup> 显然铁翁也是和元照所说的是一致的。他又说：“《资持》引《标宗》云，是汝大师，以能轨物也。或云人足，能有所至也。或云大地，生成住持也。道品楼柱，圣道所依也。禅定城郭，定慧所凭也。乃至如池、如镜、如缨络、如头、如器。又《智论》中，如重宝、如命、如肛、如鸟翅等，寻之可知。又《篇聚》中，先明戒护，具列八喻，如王小子、如月光、如如意珠、如王一子、如人一目、如贫资粮、如王好国、如病良药。又戒本序，如海无涯，如宝无厌。僧祇戒本，如猿猴锁，如马警勒。广在经律，不复繁引。良以戒德高广，故非一物可喻。遍举诸像，各得一端，不能全似。”<sup>④</sup> 这里引用了众多的“如”，就是想说明“戒德”不是一物所能囊括的，他应代表了一切，故而“高广”，是遍于一切又高于一切的体性之德。

但是铁翁受到佛教界的批评。蓬折认为，“吾宗有铁翁者，自谓实学，好扬名于后世。高则不高，名品非名，鸟鼠之喻，可也羊齿。右吾之后，闻律亦未我先，性好攻异，评薄前人，为先师所恶。每谓彼轻狂，出言无度，有束篋之诤。余虽知彼天性，且尔品可住，其勤使学而知之。惜乎曾未经远，勃兴慢习，初无正传，唯自师心安生穿凿，戕贼祖教，傍若无人，规摄愚徒。斐然著撰甚多，纰缪略不缺疑。若较之于祖道，未尝染指。叨名叨位者，彼亦粗有取焉。”<sup>⑤</sup> 天童

①② 大宋余杭郡沙门释元照述《四分律删补随机羯磨疏济缘记二之一》。

③ 台州日山嗣祖比丘守一谨集《律宗会元（并十门总目随门略释）》卷第一（止原教终）。

④ 《律宗会元》卷第二（止戒体终）。

⑤ 《蓬折箴》。又云：“余绍定间退自三山，叨滥湖心座司，一日忽来相访，袖出所撰文藁一卷，口谓求证意，意在程伎。素知彼不识分量，妄作可，说妙谈玄，既无尺寸，如远方村民夸于上国，丑妇说少时容貌略无羞洒。余正若醒人，陪于醉汉，只不苦较其是非，置于案上，经乎载后作一书，略示几件太叨滥处而送还之。未知此文今亦流传否？淳佑初，于沧洲方丈忽得《终南家业》，一见名题，不胜忻仰，岂谓宗中有此宁馨，及至展卷临之，披读首章，元来恰是怀家之子破题，便谓吾祖弘律，以妙观为本，盖唯律中观念对治常尔，一心念除诸盖等，但犹属小观，故引唯识妙观而导之。为弘律本，未审吾祖为弘律耶，为弘观耶？若谓弘律，律何无本？若谓弘观，何云弘律？谓双弘在人，据行无可不可，既言弘律正是约教。教有耳，在何庸借本，断彼为心。欲显吾宗非事相之学，谓能除究超拔苦贤，岂知翻为不识心境，弄巧成拙。文中所论衣食四仪诸戒对治用心之处在日用时，须故曲尽规猷，正明戒行。彼谓妙观，乃是迷名，不知于何处持戒？而论心境，即事而真，除位方能，至此地位，亦何忘戒？祖教专弘，所被之人本为新学，除明观慧，酌示境缘，是约圆宗而成受体，善恶事法正作奉持。识对五尘，不容微踪，要令博地发趣，知归大小。虽殊律仪不异，会同三聚圆契，一乘为道受随，非同世善。所以疏、钞两文开大乘解，缘法界境，发上品心，纳善种体，起菩萨行。趣涅槃果，尽用圆实。大乘教受声闻小戒不分，两分即权，取实始终，一贯令成究竟业。疏圆宗戒体章中叙述次第无不明显，故文云智知境缘，本是心作，不妄缘境，但一识随缘转变有，彼有此（文）先示境缘，令开大解。又云欲了妄情，须知妄业，故作法受还，熏妄心（文）依解缘境发心受戒。又云于本藏识成善种子，此戒体也（文）。 ”

西岩了惠云：“硬如生铁，软似绵团。凜岁寒节操，缚自己生冤。著《律宗会元》，真破律之宗主。集祖师家业，乃谤祖之师门。口过甚大，名德愈尊，是所谓起南山正派，流传万世，滔滔不尽之福源。”<sup>①</sup> 四明演忠律寺住持嗣祖比丘省悟亦曰：“新来兄弟首先熟读《律宗会元》及诸序文，请益师处，说通义路，方可引科。引科者，乃引住持来日所讲之文，学思俱到，左右逢原，方与覆述之科若也。文师口讲在纸中，安能见于斯义也。”<sup>②</sup>

## 五、明清思想的戒德思想衰微

元照之后，佛教道风日下，到了明清代佛教戒律已坏，戒德的观念再次得到了出家人的重视。永觉元贤是万历年间的曹洞宗僧人。他感慨于当时禅风大坏，学者多只重知解、习闻见少，鲜有能以妙悟为期者。他反对当时闭关的风气，批评僧俗服制混乱，强调不能违反佛制。他注四分戒本，强调此律本“皆显扬戒德，普劝修持。”<sup>③</sup> 明代的戒律松弛，已将戒德作为劝导修持的功能，这是“戒德”思想的明显退化。明姑苏报国寺弘戒沙门性祇就认为，“若不诵戒，食人信施，日日犯盗。（诵戒之法，千佛恒规。生善灭恶，增进道业。故违不诵，得波罗夷罪，亦是佛海边人。以无戒德，不能消其信施故，所以应当半月半月诵戒。盖形不废，得无有过也。）”<sup>④</sup> 这是回答有人提出的“比丘或十腊五腊，竟不诵戒，犯何事？”<sup>⑤</sup>之应答。性祇是说，因为没有戒德，所以不能坚持诵戒。这一点也由明憨忠寺传讲毗尼比丘永海所指出：“佛答，若不诵戒食人信施者，日日犯盗，以无戒德而消故。……若先十腊五腊不知诵戒者，犹得忏悔盗罪。”<sup>⑥</sup> 可见，没有戒德，在明代的佛教里是作为犯戒来看待的。

明末清初南京宝华山寺见月读体律师是重兴律宗大师。他在复兴律宗的同时，对戒德的重视不亚于前辈。读体说：“夫戒为通修之元基者，由其能净无量之染业，能立无量之梵行故。若无戒德，则染心何以皎洁，梵行何以克成？”<sup>⑦</sup> 众生有清净无染之心，或清净之信仰心，既可到达去染得净的境界。读体指出了，戒起到了由染能净再到梵行的作用，但是戒德则更重要，因为没有戒德就不能改变染心，也不可能达到最后的梵行取证的境界，所以戒德是立戒的基础，故读体又说：“戒德难思，功逾众行。初因极果以为元基，净邦乐报以为根本。险途示迷，此为良导。苦海得济，此为舟航。”<sup>⑧</sup> “夫戒德难思”是道宣注《四分律》的原话，读体在这里接过了道宣的话头。但是道宣紧接着就说“冠超众象”，这是说是在诸事物之上，是第一位的，所以它是“为五乘之轨导，寔三宝之舟航。”读体没有跟着道宣的思路，而是用了“功逾众行”来表达。“功”是功德，也是结果，其意是说因戒德所引发的结果将会超越所有的一切，虽然这里也与道宣所说的“第一位”有相似之处，但是读体强调的是因戒德而得到的结果，与道宣所说的前置“第一位”有不一样。读体又补充说修行者一开始要想达到修行的最高果位，证行净土极乐世界，离不开戒德的功用，所以戒德才是去迷显正的“良导”和济度苦海的“舟航”。很显然，在道宣之后的几百年间，其所提倡的“戒德”在总体思路上没有变化，但是在强调表达的说法上还是更进了一步，这就表现在“戒德”被更加重视它的实用性，其直指人心，具有更细致的主体规定。因为戒律代表了正法，“道弘德备，权实之教而克阐扬。自行利他，越苦海而登彼岸。

① 《西岩和尚语录·福源铁翁律师像（吉祥嗣法大宗师请）》卷下。

② 四明演忠律寺住持嗣祖比丘省悟编述《律苑事规》卷第十。

③ 福州鼓山嗣祖沙门元贤述《四分戒本约义》卷四（终）。

④⑤ 明姑苏报国寺弘戒沙门性祇述《佛说目连问戒律中五百轻重事经略解》卷下。

⑥ 明憨忠寺传讲毗尼比丘永海述《佛说目连五百问戒律中轻重事经释》卷下。

⑦ 读体《毗尼作持续释序》。

⑧ 读体《毗尼止持会集·纲要》。

绍先启后，续慧命以振玄猷”<sup>①</sup>都离不开这一正法。“僧作法除，庶几戒德可复。犹如斫残咽喉未断，早救尚可。”<sup>②</sup>“戒德”成为明清佛教的一个救命物，说明其作用日益重要。读体拓展了“戒德”的外延，对其内在也作了新解和发挥，出家之人——“苾刍”原是一种雪山香草的代名。佛教认为比丘具有五德。读体解释比丘具有香德，云：“此香草也，出于雪山，具有五德。以喻比丘，一体性柔软。以喻比丘能折伏身语意业之粗也。二引蔓旁布，以喻比丘传法度人延绵不绝也。三馨香远闻，以喻比丘戒德芬馥为众所闻也。四能疗疼痛，以喻比丘能断烦恼毒害之痛也。五不背日光，以喻比丘正见思惟常向佛日而不背也。”<sup>③</sup>比丘之香德，实为是戒德，因戒德而拥有的威仪而“为众所闻”，这也是中国传统哲学的“德”之思想的运用，可见经过了几百年后，道宣所强调的“戒德”思想已经深入人心。

## 五、结 语

佛教戒德观念与思想在佛教史上发展的历史，是佛教戒学的集中表现。戒德本身体现的是佛教道德意志，具体表现在出家僧人的行为与威仪之中。印度佛教因为初创，戒律刚开始形成，对戒德的强调不如后世，戒德主要表现在僧人的修行成就方面，很少提到思想的高度。佛教传入中国以后，戒德的思想与中国传统文化中的“德”的思想相结合，戒德在道德规范的层面得到了加强与提升，特别是道宣律师对戒德的提倡，再经后人元照等人的继承与发展，使戒德这一思想从伦理的层面提升到心性的层面，促进了佛教戒学理论的深入发展。明清佛教因自身衰落，虽然戒德思想重新受到重视与提倡，但是却因佛门衰退的趋势影响，戒德的思想始终没有得到应有的重视。今天，中国佛教再次步入复兴的时代，新兴的佛教呼唤着戒德的重新树立，祖师曾经提倡的戒德思想是当代中国佛教发展的基础理论，戒德思想一定要得到提倡与重视，研究古人的戒德思想对我们今天的佛教界一定会有重要的启发，我们不得不重视之。

（责任编辑：李建欣）

① 读体《毗尼止持会集序》。

② 清金陵宝华山律学沙门德基辑《毗尼关要》卷第一。

③ 金陵宝华山弘律沙门读体集《毗尼止持会集》卷第一。