

中国佛教

劝善书初探

王月清

内容提要：中国佛教在弘传人生的精神解脱法门的同时，还担负着扶世助化、劝善化俗的宗教伦理使命。在佛教中国化进程中，中土社会出现了以“劝善”为题材的佛教劝善典籍。此类佛门劝善典籍既以“疑伪经”的形式出现，又以“释氏辅教书”之类的志怪小说、佛经应验记及变文俗讲等形式出现，且与儒道两家劝善书相近的佛门“功过格”、“宝卷”等形式出现。各种形式的劝善书以其特有的内容，丰富了佛教的劝善理论，也昭示着佛教伦理的入世倾向，昭示着佛教伦理与中土传统相糅合的特征愈加明显，从一个侧面反映出中国化佛教的特色。

关键词：宗教伦理 劝善书 佛教中国化

作者王月清，1966年生，哲学博士，南京大学哲学系副教授

中国社会是一个伦理社会，这已是不争的事实，^①在这样一个社会中，民众的精神生活特别倾向于对“善”的关怀，正如日本学者吉冈义丰所言：

“善”是生存于复杂历史社会的中国人所可以永远依靠的；如果失去了它，人生的凭籍将完全崩溃；这是任何东西也难以取代的生活必需品。对于中国人来说，善并不只是平面的伦理道德之劝诫语词，它是中国人谋求社会生活时，视为与生命同价，或比生命更可贵，而谨慎守护的中国之“魂”。^②

正因为对“善”的关怀是中土民众及中国文化灵魂深处的事，所以任何一种外来文化进入中土时，它都面临着如何应答中土对“善”的关注这一问题。印度佛教作为一种“伦理色彩最深厚之宗教”，^③或作为一种“伦理宗教”，^④以其强烈的宗教伦理精神，一进入中土就与传统文化展开了冲突交融的进程，在这一进程中，其宗教伦理思想成为两种文化展开对话的主要思想资源，也成为两种文化融合的契合点。可以这么说，印度佛教中国化的表现之一，就是其佛教伦理思想渗入到中土传统伦理对“善”的关怀的流程

中，以佛教善恶果报论为基础，使中土社会出现了以“劝善”为题材的佛教劝善典籍，而这些典籍中正蕴含了中国佛教特有的劝善理论的内容和形式。

中土佛教劝善理论异常丰富，依佛教劝善典籍为载体，既以疑伪经的形式出现，又以“释氏辅教书”之类的志怪小说、佛经应验记及变文俗讲等形式出现，且与儒道两家劝善书相近的“佛门劝善书”等形式出现。自佛教传入，历南北朝、隋唐，至宋明以后，劝善理论渐为丰富，从官方到民间到某一地区，皆有流行。丰富的劝善理论昭示着佛教伦理的入世倾向，也昭示着佛教伦理与中土传统相糅合的特征愈加明显。

早在北魏时期的太武帝废佛后，文成帝、昙曜等复兴佛教，由于太武法难，佛典被毁，在复兴之际，缺少指导民众信仰的依据，为了补充此缺，昙靖作《提谓波利经》二卷。此经作为中土疑伪经的典型代表，在佛门内部被认作是凭真构伪、饰虚乱实、乱经典之真善的伪作。^⑤以研究中国佛教的眼光看，疑伪经有

十分重要的价值。从历史事实上看,其盛行对于弘传中国佛教充任了很重要的角色,从思想理论上,疑伪经对研究中土佛教的特色、研究印度佛教的中国化进程,有十分重要的作用。《提谓波利经》除了以五戒(不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语)比附五常(仁、义、礼、智、信),^⑥竭力糅合中土伦理与佛教伦理外,还宣传守戒持斋的在家奉佛修行方法,目的是为了劝善止恶、遵道奉德。

《提谓波利经》在宣传守戒持斋、止恶行善时,把佛教的善恶报应论贯穿其中,以增强其布道教化的威慑力量。经中宣称:“持五戒为人行,行十善得生天”,即奉持五戒十善来生得到人天福报,反之,如果不持五戒,以及负债不还,不行布施,不信佛法,“不孝父母,为臣不忠,为父不仁,为母不慈,为君不平,为臣不顺,为弟不恭,为兄不敬,为妇不礼,为夫不贤,奴婢不良”等,则会“死入地狱”。^⑦经中认为遵守佛门戒规、遵行封建纲常都是“善”,必将获得人天福果,不至于沦入地狱长苦,而违犯佛戒、违犯儒家伦理纲常,都是不善的行为,必将遭到恶报。针对中土民众期望延年益寿的心理,经中还允诺人们如果守戒行善,此世便可“增寿益算”,来世可往生天乘。

《提谓波利经》宣扬五戒五常,以善恶报应宣扬持斋修行、止恶行善的种种努力,使该经成为中土人士以造经作论的形式劝导民众的宗教善行的典范。

另外,日本《大正藏》卷八五所收录的古佚疑品部中的《佛说父母恩重经》、《善恶因果经》、《劝善经》、《大方华严十恶品经》^⑧等为代表的劝善疑伪经,都是借佛教经论向世俗宣传善恶果报从而化导民众的作品。如《善恶因果经》中,以善恶报应广列地狱诸苦,恶业恶报,劝诫人们弃恶从善。经中曾这样述说犯戒作恶、不守伦常者的地狱报应:

今身屠杀斩截众生者死堕刀山剑树地狱中……今身多邪行者死堕铜柱铁床地狱中;……今身作后母谗克前母儿者死堕火车地狱中;今身两口骂人者,死堕

拔舌地狱中,……今身作其医师不能差病诳他取物,死堕针灸地狱中,举身火燃;今身破塔坏寺反目师僧不孝父母者,死堕入阿鼻大地狱中;……若生人中受奴婢身贫穷乞丐众所轻贱,为人因官形势贪取民物者,死堕肉山地狱中,百千万人割肉而啖。……^⑨

经中指出世间种种众苦都是十恶业的报应,如果世人执迷不悟,来生将难免堕入地狱、畜生、饿鬼三恶道,即便是转生为人,也将遭受种种苦难恶报:

杀生之罪之能令众生堕于地狱、畜生、饿鬼,若生人中得二重果报,一者短命,二者多病;劫盗之罪亦令众生堕于地狱、畜生、饿鬼,若生人中得二重果报,一者贫穷,二者共财不得自在;邪淫之罪亦令众生堕于地狱、畜生、饿鬼,若生人中得二重果报,一者妇不贞良,二者二妻相诤不随己心;妄语之罪亦令众生堕于地狱、畜生、饿鬼,若生人中得二重果报,一者多被诽谤,二者恒为多人所诳;……^⑩

经中述说十恶业遭种种恶报,意在说明“善自获福,恶自遭殃”的道理,要求人们从自身做起,并劝化一切众生,自利利他,共致福业,共获善报:

今身好喜燃灯续明者,生在日月天中光明自照;今身喜布施慈心养命者,生处大富衣食自然;今身好喜造作义井奖瓮、在道种树荫盖诸人者,所生之处常作人王百味饮食随念即至。^⑪

这里,将人们获得善报的现实愿望落实在自利利他的社会公益中,以期实现个体德行和社会公德共同提高,这反映了中土佛教以大乘精神倡导宗教道德、优化人间伦理关系、净化人间生存环境的道德理想。

中国佛教除了以造经作论的形式强化信仰、劝善导俗外,其劝善理论还跟文学艺术形式相结合,辅助布道教化。

南北朝之际,六道轮回、善恶果报等思想已进入中国人的思想观念中,这时,一种以佛

法感应宣扬善恶果报为基本内容的志怪书在中土出现。志怪书的出现适合于中国佛教弘传佛法又辅助教化的要求,它既遵从中土伦常,又力倡佛教伦理,因而鲁迅先生称之为“释氏辅教书”。鲁迅在其《中国小说史略》中云:

释氏辅教书……大抵记经像之显效,明应验之实有,以震聳世俗,使生敬信之心……^⑩

南北朝直至隋唐时期,不少名僧大德非常重视这种“辅教书”的强化世俗信仰、辅助伦理教化的作用。因其广记“古今善恶祸福征祥”,故与《弘明集》、《高僧传》等重要佛籍等同视之。《法苑珠林》就曾引用这类志怪书,此外,宝唱的《名僧传》、法琳的《辩正论》、《破邪论》等广泛从中取材。鲁迅在《中国小说史略》中考证这类书主要有刘义庆的《宣验记》、(齐)王琰《冥祥记》、颜之推《集灵记》、侯白《旌异记》等,《法苑珠林》则声称这类书“卷盈数百不可备列”。辅教书的主要内容,一方面宣传戒杀好生、慈悲为怀、六道轮回、因果报应等佛教教义,一方面叙述佛法应验的善恶果报,通过文学的形式,一方面加强了佛教伦理在中土的传播与被吸收,一方面增强了中土佛教本身的伦理教化功能及佛教本身的伦理化特征。

追究“释氏辅教书”这一类六朝佛教志怪小说思想素材来源,我们可以发现中土佛教在弘传布化过程站在佛教立场为布道劝善之方便而形成的“应验记”、“感应集”,是“释氏辅教书”的最早雏形和思想素材之源。日本学者小南一郎认为:

六朝后一阶段以佛教应验故事为内容的志怪小说作品,例如刘义庆《宣验记》、王琰《冥祥记》、佚名《祥异记》、侯君素《旌异记》等书,大多数并不是记录作者亲耳听到的别人讲的故事,而是从已经用文字记录下来故事集里搜集材料加以编集的。向这种志怪小说作品提供材料的,主要是和《观世音应验记》一样

的有关如来、菩萨、僧人、寺塔、经卷等等的佛教应验故事集。^⑪

《观世音应验记》在我国久佚,现有在日本发现的古抄本经点校排印问世。从现存的资料来看,最早作应验记的是东晋中叶的佛教名士谢敷(字庆绪)。谢敷依西晋竺法护翻译的《正法华经》(即《法华经》的异译)中的《光世音普门品》,推演观世音信仰弘传中的应验传闻,撰成《光世音应验记》一卷,传于傅瑗。该书于晋末“孙恩之乱”时散失,刘宋时,由傅瑗之子尚书令傅亮追忆旧闻,录存七条,书名如故。同一时代,又有太子中书舍人张演追忆十条,成《续光世音应验记》,以续前书。至南齐时,张演的外孙、司徒事申郎陆杲,又根据当时旧籍传闻,辑录69条,成《系观世音应验记》。^⑫于是,就有三种《观世音应验记》存世。

以《观世音应验记》为代表的佛门感应记、应验记,以叙述佛教的神异、满足人们现实生活中祈福禳灾的祈望、证明佛教善恶报应的真实灵验为主题,与小说形式的“释氏辅教书”一起,互相影响、互相融通,为佛教的震聳世俗、止恶劝善起了很大的作用。

南北朝后,佛门应验记的流风犹存。唐代的道宣律师撰《集神州三宝感通录》,上始东汉,下迄唐初,收录佛门因果感应故事150则;唐代的唐临撰《冥报记》,收录各种善恶报应故事53则;道宣又用假托自己与天人问答的方式,写成《道宣律师感通录》;唐代怀信所撰的《释门自镜录》,专门集录僧人因造恶而遭恶报的故事,供僧俗引以为鉴,警策善恶行为。明代的智旭大师,以明代中后期为背景,收录僧俗善恶报应故事79则,撰成《见闻录》;清代的戒显收录以明清为背景的善恶报应故事103则,撰成《现果随录》等。另外,专门记录传习、奉持某一经典的应验记以唐代惠英、胡幽贞的《大方广佛华严经感应传》、唐代孟献忠的《金刚般经集验记》、唐段成式的《金刚经鸠异》等为代表。

为了更好地说明问题,我们下面摘引上

述作品的几段序和文,以示中土佛教以因果报应来止恶劝善的伦理动机。

唐代唐临的《冥报记》作者自序言:

夫舍气有生,无不有识。有识而有行,随行善恶而受其报,如农夫之播植,随所植而收之。……昔晋高士谢敷……并录《观世音应验记》,及齐竟陵王萧子良作《宣验记》、王琰作《冥祥记》,皆所以证明善恶,劝戒将来,实使闻者深心感悟。临既慕其风旨,亦思以劝人,辄录所闻,集为此记。^⑮

明代智旭的《见闻录》载:

和州有一居民,忘其姓,养鹅百余只。偶一日,鹅食其亲邻稻谷,邻打杀其鹅至五十余。民妇见之,始亦甚怒。次深思曰:我设欲与成讼,力能胜彼,但须费数十金,计鹅所值不及其半。且鹅虽死,亦尚可用,何必争此空气。又吾夫今已醉卧,设与知之,或起殴打,尤为不便。遂命僮收拾鹅腌之。次早,邻人忽自暴死。其夫醉醒,叹讶其人无病而卒,甚为奇异。妇乃以昨事告之。夫深感曰:设汝昨为我说,我乘醉力必殴打之,不几成人命乎?乃集亲友作证,拜谢其妇。^⑯

智旭所辑的这则故事,以“善有善报,恶有恶报”来劝诫人们忍让为先、保护生灵、和睦邻里,这种对世俗伦理之“善”的关怀是显而易见的。

清代戒显以善恶作业的现世报应来劝善的《因果随录》中载:

余昆山友孝廉张鸿乙,讳立廉。曾祖虚江先生,讳邦宪,任云南御史。其父初操一小船为业,忽一村翁来雇船,手携一黄布被。问何往?翁曰:余年老无子,止一女在某处。有田一项已变价,携往婿家养老矣。到岸已晚,村翁遂去,舟还原处。次早扫船,见黄布被在,手提甚重。张公曰:此昨老人养老物,性命所系也。仍不远五十里舣舟,到泊岸处,候至傍晚,见翁仗而哭至。张公曰:汝物在,

敬来还汝也。翁大感,欲分惠,公不受。

生子虚江先生,登科甲为显官。^⑰

在这段文字中,张公以还金之厚德,感招子孙世显的厚报,既是佛门善恶因果报应如形影相随之明证,又是佛门果报论与传统“承负说”相融合而进行伦理劝化的明证。

值得一提的是,与以佛附儒、为强调佛教伦理与儒家纲常一致而寻找经典根据的“疑伪经”相比,“释氏辅教书”则更多地援儒入佛,常常以儒家观念看待善恶问题,又处处显示中国人追求现世福祥安乐、人际和谐、性情醇厚的现实伦理祈望,从而也更多地为佛教伦理与儒家纲常的融合寻找世俗根基。前者以佛附儒,丰富了儒家的纲常的原有内涵,后者援儒入佛,又突破了佛教的原初教义,一者造作经论,一者加强“辅教”,两种手段,相辅相成,相映成趣。

二

中国佛教的劝善理论,在唐代流行的俗讲、俗唱、变文等通俗宣传形式的配合下,很好地发挥了其功效,吸引并劝导了大批普通信众。特别是敦煌宝库中留存的大量唐代变文,作为一种民俗文化形式,辅助了佛教伦理在民间的传播,以《借花献佛变文》、《太子成道变文》、《大目犍连冥间救母变文》等为代表的佛教变文中,其包含和宣扬的善恶报应、忠孝友悌、矜孤恤寡、敬老爱幼等伦理思想深深扎根于中土社会的世道人心。

变文盛行于唐代社会,至宋真宗时代(998—1022年),由于政府的禁令而销声匿迹。^⑱但其遗韵仍流及中土明清乃至近代社会,影响到“宝卷”等佛门劝善书的形成和流布。

下面,我们谈及盛行于中土封建社会后期的“宝卷”、“功过格”等佛教劝善书的内容和形式。

随着佛教中国化的完成,儒释道三家走向融合,劝善化俗、伦理教化成了三家立足社

会、发展自身的重要课题,统治阶层也看到了佛教配合儒道,以其特有的宗教伦理而起的不可替代的教化作用,认为“三教之书,各以其道善世砺俗,犹鼎足之不可缺一也。”^⑨且认为“世道不古,人心浇漓,礼教刑罚都不济于事,惟感应(即因果报应)二字可以动其为善去恶之心”。^⑩就佛教内部而言,释家也接应禅宗活泼泼的即世间求解脱的现实品格,注重走学解与实践、研习佛理与布化佛法结合即解行相契的路径,更为关注大乘精神对世间道德生活的影响和作用。在这一背景下,佛教宝卷、功过格等劝善书广为流行。

我们在本文中所讨论的“宝卷”,是指和佛经“变文”有渊源关系的,由唐代寺院中的“俗讲”发展而成的,以佛教经籍故事为题材,宣扬善恶果报的劝善书,事实上,这是“宝卷”的最初形态。尔后,特别是宋元以后,取材于民间故事的宝卷日益流行,民间宗教、秘密宗教常以“宝卷”的形式创作、制定宗教经卷,如明代的白莲教、罗教、弘阳教、闻香教等,其中明至清道光以前的宝卷,多为民间宗教的经典,处在封建朝廷的取缔异端之列,同治以后的宝卷,又恢复至宝卷出现之初的形态,多以劝善和演讲佛门故事为内容,在思想信仰上呈现出三教合一的特征,在伦理思想上表现为佛教伦理、儒家伦理、道教伦理的糅合。在此,民间宗教经典的“宝卷”和非佛经类故事的“宝卷”不在本文的讨论之列。

郑振铎先生认为:宝卷“实即‘变文’的嫡派子孙,也当即‘谈经’等的别名。‘宝卷’的结构,和‘变文’无殊;且所讲唱的,也以因果报应及佛道的故事为主。”^⑪

日本学者泽田瑞穗认为:对于宝卷的来源,“其实不必远求于一千五百年前的变文,或宋代的谈经,若溯之较近之唐、宋、元、明佛僧们所撰写的科仪书、坛仪书、忏法书等,也有接续的可能。”^⑫

日本学者酒井忠夫认为,宝卷是宋代开始流行的通俗道德读物善书的一种形式。这些善书内容各异,但都使用白话,规劝世人行

善,其“在结构上基本上是佛教性质的”,而被“诸如白莲教之类的异端教派”所利用了。^⑬

综上观点,我们认为,“宝卷”的形成渊源于唐代佛教寺庙用民众熟悉的语言讲经弘法的“俗讲”,俗讲的文字底稿(话本)经过扩展,附以文学的形式,加工润饰,配以韵节,形成“变文”。宋初真宗年间,佛教的俗讲被官方禁止,“变文”创作消失,但佛教劝善化俗的活动继续进行,一些佛门僧人在寺庙外的集市上“说经”、“说话”,佛教在进一步世俗化的过程中强化其伦理教化功能。“说经”的文字底稿即为“宋元说经话本”^⑭,话本进一步演变为“宝卷”。^⑮

可见,俗讲与变文、说经和宝卷,都存在一种布道教化实践与文字总结的关系,这种关系又促成了变文与宝卷的源流衍化。这种过程的背后,是佛门劝善化俗的本怀原旨。这种本怀原旨也是佛教“善书”丰富的思想内容的基调,这种基调从以下摘引中可以透露出。《目莲救母出离地狱升天宝卷》言:

普劝后人,都要学目莲尊者,孝顺父母,寻问明师,念佛持斋,生死永息,坚心修道,报答父母养育深恩。……众生欲报母深恩,仿效目连救母亲。^⑯

又如江苏靖江县“佛头”(宣讲宝卷的人)在讲《大圣宝卷》(讲述佛教高僧泗洲大圣的传说故事)前说:

说者《大圣宝卷》一部劝善,弟子宣演。总要先宣朝代帝王,后讲贤人出州。总要讲得有头有尾,有始有终,有苦有甜,有前有后,悲欢离合;先要讲到苦中之苦,难中之难,然后讲到修仙成正,登山显圣,流芳百世。方成宝卷一部劝善。(据录音记录稿)^⑰

《鱼篮观音宝卷》(即《鱼篮观音二次临凡度金沙滩劝世修行》)叙述了这样一个故事:金沙滩住户,为恶多端,上帝欲灭绝之。观音不忍,乃下凡来度他们。她变作妙龄女子到村中卖鱼,轰动了全村。恶人之首的马二郎欲娶她为妻。她说,有誓在先。凡欲娶她的

必须念熟《莲经》，吃素行善。马二郎和许多少年们都放下屠刀，声声念佛。于是她和马二郎结了婚。婚夕，她腹痛而亡。村中受了她的感化，竟成为善地。^②

三

下面，我们再来讨论一下劝善书中的“功过格”这一特殊形式。

所谓功过格，是指中土遵从封建礼教或佛教、道教宗教伦理的人，将自己的言行予以善恶功过的分类，并为善恶评估打分，依此分数作为判定行为伦理价值的标准，并作为获取祸福报应的根据。这种借善恶的多寡来决定祸福的思想，本来是中土道教最基本的伦理思想，它最早见于东晋道教理论家葛洪撰著的《抱朴子》一书中。现存最早的功过格是金代的《太微仙君功过格》，收于《道藏》洞真部戒律类。

至明代万历年间，云谷禅师、云栖株宏代表佛教教团的宗教伦理观念，对带有道教色彩的功过格思想作了改造，进行了佛教式的重新创作，完成了功过格的重新删定。这样，以云谷禅师的《功过格》、云栖株宏的《自知录》为代表的佛教功过格，充当了明末以后佛教劝善化俗的主要角色，也成了中土佛教伦理教化民众的主要载体之一。

明代四大高僧之一的云栖株宏（1535—1615年），在弘扬佛教伦理、在三教合流的时代背景下加强佛教的劝善化俗的现实功能方面，做出了杰出的努力。收于《云栖法汇》中的《自知录》是株宏晚年参照《太微仙君功过格》而成的作品，在《自知录》的自序中，株宏透露出改造的动机：

予少时，见《太微仙君功过格》而大悦，旋梓以施。已而出俗行脚，匍匐于参请；暨归隐深谷，方事禅思，遂无暇及此。今老矣，复得诸乱帙中，悦犹故也。乃稍为删定，更增其未备，而重梓焉。……因易其名曰《自知录》。^③

在《自知录》的《凡例》中，株宏站在佛教立场“增其未备”，用以宣扬佛教伦理的动机也是显而易见的。《凡例》言：

旧有天尊、真人、神君等，今摄入诸天。旧有章奏、符篆、斋醮等，今摄入佛事。各随所宗，无相碍故。^④

履行功过格时，个人需逐日登记所作的善事恶事，并予打分，一月一小计，一年一大计，年终将功折过，余额即为本年所得功数，具有很强的可操作性。株宏在其《自知录》中，分善门为忠孝类、仁慈类、三宝功德类、杂善类，分过门为不忠孝类、不仁慈类、三宝罪业类、杂不善类，分别给每一善恶行为以一善二善十善二十善，或一过二过十过二十过的计量分别。在《自知录》的善恶分别中，由于株宏的佛门立场，所以佛教伦理的规范显得更为突出。如“杂不善类”云：

人授炉火丹术，受之为三十过；行使丹银，所值百钱为三过。实成真金，煎烧百度不变者非过。^⑤

又如“三宝罪业类”、“三宝功德类”分别云：

废坏三宝尊像，所值百钱为二过。废坏诸天、治世正神、贤人君子等像，所值百钱为一过。葷血邪神惑世者非过。^⑥

造三宝尊像，所费百钱为一善；诸天、先圣、治世正神、贤人君子等像，所费二百钱为一善。重修者同论。^⑦

株宏在其功过格中，视道教的炼丹术为罪过，认为破坏佛像的恶行最严重，破坏道教神像的恶行一般，破除迷信是无罪，反之，捐造佛像的善德最大，这些都表明其以佛教立场改造后的功过格所具有的宣传佛教伦理的特征。

通观《自知录》，以佛教的三世因果、善恶报应思想，衔接儒家、道家伦理思想，以指导僧俗特别是庶民的日常伦理生活，是株宏功过格中的主题。所以《自知录》不仅反映了佛门的功过伦理规范，更多地涉及中国化佛教

的伦理思想中蕴含的儒家伦理思想,这就决定了《自知录》对现实社会伦理生活的关心,对普通民众的道德境界提升的关注,也决定了中土佛教伦理的世俗化倾向。《自知录》的善门中有三分之二的內容关涉世俗之“善”,如事敬父母、敬奉师长,敬兄爱弟、救病护生、慈心不杀、賑济鰥寡、荒年济饥、平治道路、开掘义井等等,同样,过门中也有三分之二的內容涉及世俗之“恶”。株宏在《自知录》的序言中曾指出,其功过格教化的对象不是那些自律独善的道德觉悟者,也不是那些不可救药的为恶之徒,而是那些可善可恶,身处恶道又发愿向善的“中士”即庶民阶层:

是录也,下士得之,行且大笑,莫之能视,奚望其能书;中士得之,必勤而书之;上士得之,但自诸恶不作,众善奉行,书可也,不书可也。何以故?善本当行,非侥福故;恶本不当作,非畏罪故。^④

云栖认为,也许那些人格低下的人看见此录时,会嘲笑而不屑一顾,如果是人格中等的人士,一定会认真地记录善恶,勉力修行。对于那些众善奉行的“上士”,记不记都无所谓,因为善的价值在于实行,而不是为了求福而行,恶本来不可行,而不是因畏祸而不行。云栖接着又说:“终日止恶,终日修善,外不见善恶相,内不见能止能修之心,福且不受,罪亦性空,则书将安用?”^⑤即终日勉励自己止恶修善,外表也不一定显出善恶之相,内心也并没有止修之心的存在,连福都不想去接受。至于说到恶,人生本来就是缘起性空,对于一个“上士”来说,记录善恶与不记并不是问题。这样,云栖把教化的对象落实在“中士”,把对“至善”的人格落实在“上士”,上士以般若性空智慧理解善恶的超越态度,实质上体现了佛教终极之“善”的根本观点。

有关云谷禅师《功过格》的记载,见于明代袁黄(了凡)的劝善文《了凡四训》(又名《阴鹭录》)中。《了凡四训》是一篇以作者个人经历作现身说法的训儿劝善文,由“立命之学”、“改过之法”、“积善之方”、“谦德之教”四篇组

成,着重记载了袁黄由信道术到信佛理的思想转变历程以及在云谷禅师指导下力行功过格的情况。^⑥

据袁黄在《了凡四训》的“立命之学”篇中记述,他少时偶遇算命道人孔先生,认定“荣辱生死,皆有定数”,^⑦后于栖霞山中遇云谷禅师,禅师对袁黄的宿命观不以为然,以佛家和儒家报应的义理开导袁黄掌握自身的命运,以积极的道德行为求得立命之道,以先天的命运可由后天的修善加以改变的观念,劝袁放弃传统的宿命观。《了凡四训》中,当袁黄问禅师定数是否可逃时,云谷禅师与袁黄对话说:

(云谷)曰:“命由我作,福自己求。《诗》、《书》所称,的为明训。我教典中说:求富贵得富贵,求男女得男女,求长寿得长寿。夫妄语乃释迦大戒,诸佛菩萨岂诳语欺人?”

余(袁黄)进曰:“孟子言‘求则得之’,是求在我者也。道德仁义,可以力求;功名富贵,如何求得?”

云谷曰:“孟子之言不错,汝自错解耳!汝不见六祖说:一切福田,不离方寸,从心而觅。感无不通,求在我。不独得道德仁义,亦得功名富贵,内外双得,是求有益于得也。若不反躬内省,而徒向外驰求,则求之有道,而得之有命矣。内外双失,故无益。”^⑧

在这里,云谷禅师从佛教善自获福、恶自受殃的果报思想及儒家“天寿不貳,修身以俟之”的修善立命观念以及禅宗的善恶福报观念,打消了袁了凡的宿命观,于是“云谷出功过格示予,令所行之事,逐日登记。善则记数,恶则退除。”^⑨十余年间,其完成三千善事。后发得子之愿,决心再做三千善事,既而得男儿黄天启。接着又决心做一万善事,至万历十四年,袁黄登第,任宝坻知县。现世的善报使袁了凡认识到以功过格日日知非、日日改过的重要,并认为云谷禅师糅佛门义理与儒家伦理于一体的立命之说,乃“至精、至

邃、至真、至正之理”^④。由此，袁了凡提出了十个行善的纲领：一、与人为善，二、爱敬存心，三、成人之美，四、劝人为善，五、救人危急，六、兴建水利，七、舍财作福，八、护持正法，九、敬重尊长，十、爱惜物命。

据日本学者吉冈义丰考证，云谷禅师的“功过格”见于日本在1701年以崇祯版《阴鹭录》为蓝本所刻的元禄版《阴鹭录》内，其中收有的“云谷禅师功过格款”，由功格五十条，过律五十条组成。^⑤与《自知录》等的不同之处在于：在形式上，并没有按条规定分数，而是以准五十功、准百功作为条目的名称，没有株宏格那样细化评分标准，只是将某一类善或过划归一个分数段内，显得简便易行。现将两者的格式摘引如下：

[云谷禅师所传]功过格款 功格五十条：

准百功：一、救免一人死，二、完一妇女节，三、阻人不溺一子女、为人延一嗣。……

准一功：二六、赞一人善，二七、掩一人恶，……三九、救一细微湿化之属类。

准百钱一功：四〇、修造路桥和渡，四一、疏河掘井以救众，……五〇、施茶水、舍棺木一切方便事。

……

云栖《自知录》善门：

[忠孝类]事父母致敬尽养，一日为一善。守义方之训不违犯者，一事为一善。……劝化父母以世间善道，一事为十善。劝化父母以出世间大道，一事为二十善。……

[仁慈类]救重疾一人为十善，轻疾一人为五善。施药一服为一善。……见渔人、猎人、屠人等，好语劝其改业为三善。化转一人为五十善。…赈济鳏寡、孤独、……百钱为一善。……平治道路险阻泥淖，所费百钱为一善。……

[三宝功德类]……受菩萨大戒为四十善，小乘戒为三十善，十戒为二十善，

五戒为十善。……劝化人改恶从善，一人为十善。……著破补衣一件为二善，粗布衣一件为一善。引过归己，推善与人，一事为二善。

受《自知录》等佛门功过格的影响，明代四大高僧之一的智旭大师，又在《占察善恶业报经义疏》中，对每日善恶的评估计量提出了具体行法，^⑥智旭提出刻木为十轮，书以十善名，一轮四面，一面写善，一面书恶，使之相对，其余二面空白，有时出现空白，有时不出现，掷出木轮后，根据出现表面之木轮面判断业报，共计189种差别相。至于明清以后中国民间流行的众多的劝善书卷首第一页就有“诸恶莫作，众善奉行”的佛门通戒，更说明在众多亦儒亦道亦佛的善书中，佛教的善恶果报、劝善修善的思想已得到很好的渗入。

通过考察中土佛教劝善理论以各种形式在民众伦理生活中的布化，我们可以看出，中国化佛教的形成，是一个不断向中土伦理生活步步融进，最后融为一体的过程。日本学者中村元的一段话也许可以帮助我们加深对这一过程的认识：“无论在任何场合，纯抽象性或观念性的佛教，在现实中并不存在。在现实的社会生活中所保存着的某种佛教信仰，已经被那个时代、那个地方或那个人添上了某种色彩，而这些被添上色彩的佛教，才是实际上佛教的真面目。”^⑦

注释：

①参见谢遐龄《中国社会是伦理社会》，载《社会学研究》1996年第6期。

②(日)吉冈义丰《中国民间宗教概念·序》，华宇出版社，《世界佛学名著译丛》卷50。

③参见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》^⑧，225页。

④参见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》^⑨，80页。荷兰学者提埃利提出过宗教进化的分类体系，认为宗教的进化基本上是从自然宗教发展为伦理宗教的过程，他继而又把佛教、伊斯兰教、基督教分类为伦理宗教基础上的普世性宗教。(参见吕大吉主编：《宗教学通论》，79—80页)。

- ⑤参见《出三藏记集》卷五之《新集疑经伪经撰杂录序》，中华书局点校本，1995年11月版，224页。
- ⑥《提谓波利经》载：“提谓、波利等问佛：何不为我说四、六戒？佛答：五者天下之大数，在天为五星，在地为五岳，在人为五藏，在阴阳为五行，在王为五帝，在世为五德，在色为五色，在法为五戒。以不杀配东方，东方是木，木主于仁，仁以养生为义；不盗配北方，北方是水，水主于智，智者不盗为义；不邪淫配西方，西方是金，金主于义，有义者不邪淫；不饮酒配南方，南方是火，火立于礼，礼防于失也；以不妄语配中央，中央是土，土主于信。”（转引自任继愈主编《中国佛教史》第三卷，557页。）
- ⑦《提谓波利经》，巴黎国立图书馆所藏伯希和掠取本（P. 3732），转引自任继愈主编《中国佛教史》第三卷，559页。
- ⑧《大方广华严十恶品经》最新校勘本见《藏外佛教文献》第一辑，宗教文化出版社，1995年12月版。
- ⑨《佛说善恶因果经》，见《大正藏》卷八五，1381—1382页。
- ⑩《佛说善恶因果经》，1382页。
- ⑪《佛说善恶因果经》，1383页。
- ⑫《中国小说史略》第六篇，见《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社，1973年版，194页。
- ⑬见孙昌武点校《观世音应验记》（三种）之《观世音应验记排印本跋》，中华书局，1994年11月版，84—85页。
- ⑭“观世音”采用鸠摩罗什译的《妙法莲华经》中的译名，同前之“光世音”。
- ⑮见《大正藏》卷五一，787—788页。
- ⑯见《续藏经》第一四九册，487页。
- ⑰见《续藏经》第一四九册，505页。
- ⑱见郑振铎《中国俗文学史》，东方出版社，1996年3月第1版，217页。
- ⑲（宋）张商英《护法论》，见石峻主编《中国佛教思想资料选编》第三卷第三册，133页。
- ⑳明世宗《感应篇序》。
- ㉑见郑振铎《中国俗文学史》，东方出版社，1996年3月第1版，479页。
- ㉒转引自《世界佛学名著译丛》卷五〇，吉冈义丰著《中国民间宗教概观》，华宇出版社，157页。
- ㉓参见（美）欧大年《中国民间宗教教派研究》，上海古籍出版社，1993年7月版，208页。
- ㉔萧相恺、欧阳健编订的《宋元说经话本集》中，收有《大唐三藏取经诗话》、《〈华严经〉感应故事》、《花灯轿莲女成佛记》三种，以纯粹演说佛书为特征。中州古籍出版社，1991年5月版。
- ㉕陈汝衡先生说：“这些宝卷原名为经，可见它们原出宋人的‘说经’，是可以作为旁证的；而‘宝卷’二字乃是后起的名称，更是显而易见的事。”参见陈汝衡《说书史话》，124—126页。
- ㉖见郑振铎《中国俗文学史》，492页。
- ㉗引自吴同瑞等编《中国俗文学概论》，北京大学出版社，1997年1月版，219页。
- ㉘郑振铎《中国俗文学史》，495页。
- ㉙《自知录·序》，见袁啸波编《民间劝善书》，上海古籍出版社，1995年11月版，182页。
- ㉚㉛见袁啸波编《民间劝善书》，183页。
- ㉜见袁啸波编《民间劝善书》，200页。
- ㉝见袁啸波编《民间劝善书》，195页。
- ㉞见袁啸波编《民间劝善书》，187页。
- ㉟见袁啸波编《民间劝善书》，182—183页。
- ㊱日本学者酒井忠夫认为：云谷禅师授袁了凡的功过格当在《自知录》之前。参见《日本学者研究中国史论著选译》卷七，中华书局1993年9月版，513页。
- ㊲㊳袁黄《了凡四训·立命之学》，见袁啸波编《民间劝善书》，上海古籍1995年11月版，11页。
- ㊴同上，13页。
- ㊵同上，15页。
- ㊶参见蓝吉富主编《世界佛学名著译丛》卷五〇，华宇出版社，141页。
- ㊷《占察善恶业报经义疏》是隋朝广州方面盛行的如来藏思想的疑经《占察善恶业报经》的注释书。
- ㊸（日）中村元主编《中国佛教发展史》中册，天华出版事业公司印行，762页。