



明内

集漢穀城刻石字







護生畫集研究（一）

陳 星

序言：功德圓滿

豐一吟

父親從開始發表作品（一九一四年）到逝世（一九七五年），總共從事筆耕六十又一年。在這六十一年內，有一件作品，前後相繼創作的過程長達四十六年（一九二七至一九七三年）！這就是第一至第六冊的《護生畫集》巨著。這部巨著從五十幅一冊畫到一百幅一冊；從三十歲的青年時期畫到七十五歲的老年時期；從上海江灣緣緣堂畫到福建廈門，又畫到上海陝西南路的日月樓；從平和安居時期畫到八年抗戰，又畫到十年浩劫。父親為甚麼會有這樣的恆心，會有這樣的毅力？爲了恩師！

尤其令人驚訝的是在一九七三年他似乎已預感到自己將不久於人世，因而提早七年畫成了應該在一九八〇年畫的最後一冊——第六冊。看來瞑暝之中有恩師在指引他，暗示他。

父親平時作畫，或是有稿費，或是有潤筆。唯獨《護生畫集》完全是義務之作。可是，他偏偏對這義務之作特別認真，十分主動。因爲這不僅是對恩師的報效，更重要的是借此宣傳愛護生物的思想。

宣傳護生戒殺，決不是教人迷信。這是培植人們從善的一種博愛思想。正如父親自己所說：「《護生畫集》之旨，是勸人愛惜生命，戒除殘殺，由此而長養仁愛，鼓吹和平。惜生是手段，養生是目的。故序文中說「護生」就是「護心」。頑童一腳踏死數百螞蟻，我勸他不要。並非愛惜螞蟻，或者想供養螞蟻，只恐這一點殘忍心擴而充之，將來會變成侵略者，用飛機載了重磅炸彈去虐殺無辜的平民……」所以宣傳護生，不是僅僅教人戒殺生物，更重要的是在人們心中種植善根。如果人人有向善之心，世界上就不會有戰爭狂，不會有殺人犯，不會有強盜，不會有小偷，不會有壓迫，不會有欺詐。世界將成爲一個和平幸福的大家庭。……這難道不正是黎民百姓所渴望的嗎？父親認爲護生之道意義十分深遠，所以他要大畫而特畫，大講而特講。所以他從黎首畫到白髮，毫不懈怠。

然而，對於這樣一部巨著，從來還沒有人作過有系統的、細致深入的研究。也確實有人寫過關於《護生畫集》的專文，但大都只是說了六冊創作的情况，至於年代的考證，文字寫作者的介紹、各集編繪的內情等等，都還沒有人仔細研究過。

我也曾想做這工作。但只是想想而已。繁忙的生活不允許我把這一願望付諸實現。我手頭有待整理的有關父親的資料是太多了，《護生畫集》還無法提到議事日程上來。自嘆年逾花甲，去日苦多，還不知是否有時間來做這項工作呢！

正在這時，同志者陳星卻已經在幹起來了。經過當面或通信多次交換意見，一部論《護生畫集》的專著竟已脫穎而出。阿彌陀佛！這可真是功德圓滿了。新加坡廣洽法師把《護生畫集》六冊全套印成，如今又有了陳星的論《護生畫集》的專著，護生的宣傳工作豈非功德圓滿了？

我慶賀這論著的誕生，同時為陳星的豐子愷研究工作取得新的成就而歡呼！

引言

《護生畫集》（初集）問世至今已有六十餘年了。半個多世紀以來，《護生畫集》（六冊）在佛教界內外廣泛流傳，影響深遠，為宣傳佛教、宏揚佛學、推廣愛心起到了不可替代的重要作用。然而，《護生畫集》的流通與對畫集的研究，這之間是極不平衡的。盡管介紹文章時有所見，但仍是人云亦云的表面文章居多，這種情形導致的直接後果是使本來就急需考證澄清的史實與有必要理清的脈絡變得更為混亂紛繁；另一方面，六冊護生畫的編繪問世雖在其序跋文中略有所示，但僅從這些文字中是很難盡知其問世過程的復雜艱辛的。還有一個客觀現實不可忽視，即《護生畫集》的後三冊是在大陸地區以外出版的，大陸讀者一般無法覓得，更談不上對牠有一個全面的認識；而大陸以外的讀者雖能從新加坡、香港、台灣等地覓得。但由於地域的限制，又缺

內明

專著

護生畫集研究（一）……陳星……3

特稿

畧述原始佛學……解志敏……12

法海拾貝

「雜阿含經」研習

「雜阿含經」論阿含道……蔡惠明……21

專論

三談真唯識量……單培根……28

中論二諦說淺釋……寂音……30

特稿

性月居隨筆……徐煥文……36

射耕心田…………36

筆譚

優婆塞戒經研習之十四

談什麼樣的人才能得解脫法……智銘……38

畫頁

封面：觀世音菩薩半跏坐像

面裏：伎樂供養

底裏：舞樂

封底：看經弟子

乏第一手的史料，要研究也就很困難了。

鑒於上述原因，我發願要對《護生畫集》作一次較為系統的研究，以對歷史與後世負責的精神對畫集的問世過程作一個整理，期望盡可能消除以往在《護生畫集》宣傳流通中的謬誤，盡可能週全地對豐子愷先生在創作護生畫過程方面作一個明了的述論，並對與護生畫創作有關的人物也作出概要的介紹。我想，這一工作是很必要的，既對得起先賢，又對得起後人。

我研究弘一法師、豐子愷先生已有十年的歷史了。私心裏是想以這部《護生畫集研究》作一個階段性的小結。學術研究是無止盡的。我希望看到今後有更多的研究者在弘一法師、豐子愷的研究上取得高質量的研究成果；同時也願自己在反省探索一段時日之後，能在這項研究上有新的突破，且看機緣如何吧。

第一章 護生畫集之緣起

第一節 護生畫集問世前的

弘一法師與豐子愷

一般認為，豐子愷與弘一法師合作護生畫的因緣是爲了紀念弘公五十壽辰。雖然我們目前找不到確切的原始證明材料，但這樣的認識應該是沒有甚麼問題的。我們在研究、探討《護生畫集》之前，有必要回顧一下護生畫問世之前豐子愷與弘一法師的交往情況。

弘一法師（李叔同），這位在俗時的中國近代著名藝術先驅者、出家後的佛門高僧，其一生擁有不少學生、弟子和門徒。然而其中與之關係最爲親密，因緣最爲深切，影響最爲廣大，同時又兼具佛教徒身份的一位，就是集畫家、文學家、文藝理論家、

翻譯家、書法家和音樂教育家於一身的豐子愷。



李叔同出家前夕與弟子劉質平、豐子愷（右）合影。

在豐子愷投身藝術事業之始，啓迪了他那顆藝術心靈的是李叔同。

一九一四年秋，十七歲的豐子愷以第三名的成績考進了杭州的浙江省立第一師範學校。其時，在中國，像李叔同這樣的一大批藝術教育家和文化啓蒙運動的先鋒人物正大力在學校裏提倡美術音樂教育。由於他們的努力，使過去只當成遊戲的圖畫、音樂課搖身一變，而成了學校裏很受重視的課程。豐子愷所在的浙江省立第一師範學校，其校長經亨頤以及夏丏尊、李叔同等具有進步思想的教師，一心一意地治校辦學，使學校風氣純正，民主氣息甚濃。在這樣的教學薰陶之中，由於李叔同的大力倡導，學校裏的師生對藝術科的教學都十分重視。「校內有特殊設備（開天窗，有畫架）的圖畫教室，和獨立專用的音樂教室（在校園

內)，置備大小五六十架風琴和兩架鋼琴。課程表裏的圖畫，音樂鐘點雖然照當時規定，並不增多，然而課外圖畫、音樂學習的時間比任何功課都勤：下午四時以後，滿校都是琴聲，圖畫教室裏不斷的有人在那裏練習石膏模型木炭畫，光景宛如一藝術專科學校。」^①

豐子愷即是在這樣的環境裏從師於李叔同的。

對於老師李叔同的最初印象，豐子愷是這樣描述的：

「我們走向音樂教室（這教室四面臨空，獨立在花園裏，好比一個溫室），推開門去，先吃一驚，李先生早已端坐在講台上。以為先生總要遲到，而嘴裏隨便唱著、喊著，或笑罵著推開門來的同學，吃驚更是不小。他們的唱聲、喊聲、笑聲、或罵聲以門檻為界限而忽然消滅。接着是低著頭，紅着臉，去端坐在自己的位子裏。端坐在自己的位子裏偷偷地仰起頭來看看，看見李先生高而削瘦的上半身穿著整潔的黑布馬褂，露出在講桌上，寬廣得可以走馬的前額，細長的鳳眼，隆正的鼻樑，形成威嚴的表情。這副相貌，用『溫而厲』三字來形容，大概差不多了。講桌上放著點名簿、講義以及他的教課筆記簿、粉筆。鋼琴衣解着，琴蓋開著，譜表擺著，琴頭上又放着一只時表，閃閃的金光直射到我們的眼中……」^②

李叔同上課非常嚴肅認真，他總是在上課之前，先在教室的黑板上清清楚楚地寫好這堂課所授內容，然後端坐在講台前靜候學生們的到來。他的這種認真精神，就連最跳皮的學生也不敢散漫。

其實，早在豐子愷的兒童時代，他就曾經接觸過李叔同創作的歌曲。二十世紀初，內憂外患日益深重，為了激發有志青年的愛國圖強之熱情，李叔同曾在一九〇五年以民間普遍流傳的器樂曲調《老六板》填詞，創作了《祖國歌》。這首歌在滬學會的刊

物上發表之後，不脛而走，風靡一時。

一九一〇年，豐子愷還只有十三歲。當時他在故鄉石門灣新辦的小學堂讀書，金可鑄先生也教學生唱《祖國歌》，並組織了一大批小學生排着隊在街上遊行。他們舉着龍旗，吹着喇叭，敲起銅鼓，挺着喉嚨高唱「上下數千年，一脈延，文明莫與肩。縱橫數萬里，膏腴地，獨享天然利……」的《祖國歌》，並宣傳用國貨。當時的豐子愷並不認識李叔同，也不知道這歌是誰寫的，只知道唱起來頗能激發起愛國情懷。直到豐子愷考入了浙一師，他才認識李叔同，也才知道他兒時唱過的《祖國歌》正是眼前這位「溫而厲」的李叔同先生寫的。所以，豐子愷從一開始就對李叔同懷有敬畏之情。

二

誠然，豐子愷在認識李叔同之初，所產生的敬畏之情還處在一種表層的直覺階段。不過這種直覺，很快就被因更深入的了解、頻繁的接觸所產生的內在價值評判替代了。這種價值評判一旦在豐子愷的心中確立，並決心跟着李叔同專攻藝術科，此後，他似乎變換了一種形象：「以前學期考試連列第一，此後一落千丈，有時竟考末名，幸有前兩年的好成績，平均起來，畢業成績猶得第二十名」。^③

豐子愷在入學之初，原夢想自己跟從一位「我所欽佩的博學國文先生研究古文，或進理科大學研究理化，或入教會學校研究外國文」^④。究竟是甚麼原因使他將興趣轉向藝術的呢？原因來自於李叔同的教學和鼓勵。以往，豐子愷對自然界的物象也有過思考。他閒時注視眼前的事物，例如天上的雲，牆上的苔痕，桌上的器物，別人的臉孔等，他的心常常會跟了這種線條和濃淡之度而活動，感到一種說不出的滋味與情趣，覺得一切形狀中，其

線條與明暗都有很複雜的組織和條理，仔細注視而研究起來，頗有興致。不過這些事在當時的豐子愷看來，純粹以爲是無關緊要的小事。除了有這方面的趣味外，他相信世間不會有人像他這樣去研究這種學問的。可是當李叔同教他們用木炭描寫石膏模型後，豐子愷「恍然大悟，這就是我平日閒看眼前事物時所經常作的玩意！」^⑤當李叔同指着石膏模型說：「你看，眉毛和眼睛是連在一塊的，並不明分；鼻頭須當作削成三面形，這一面最明，這一面最暗，這一面適中；頭與臉孔的輪廓不是圓形，是不規則的多角形，須用直線描寫，不過其不甚顯著」^⑥的時候，豐子愷意識到這些都是自己平日觀察人物時所曾經注意到的事。原來世間也有研究這些事的學問！沒想到曾經是他私下的玩意，不期也有公開而經李叔同教導的一日！豐子愷體會到繪畫與英、數、理、化的滋味不同。此後，他漸漸疏遠其他的功課，而把頭埋進木炭畫中。未過多久，他的畫技大有長進，環顧一下教室內其他同學的作品，居然還沒有人能比得上自己，一時成了學校裏繪畫成績的佼佼者。

由於豐子愷對李叔同所授的圖畫、音樂課的偏愛，成了藝術科成績頂尖學生的豐子愷，不但會彈鋼琴，還能唱男高音；他善篆刻，加入了李叔同倡導的「樂石社」（後改名爲「寄社」）他的圖畫成績好，又被推薦爲學校「桐蔭畫會」的負責人之一。從四年級開始，豐子愷經常藉故請假到西湖寫生，幾乎沒有學過有關教育的課程，甚至連到附屬小學實習都沒有參加。他一頭栽進了藝術領域裏。

豐子愷在藝術上的每一個進步，李叔同都看在眼裏。當時豐子愷任年級中的級長。一天晚上，豐子愷到李先生的房間裏報告學習情況。當他報告完畢正要退出時，李叔同叫住了他，並用很輕但極嚴肅的聲音和氣地對他說：「你的畫進步很快！在我所教

的學生中，從來沒有見過這樣快速的進步！」^⑦

李叔同平時說話不多，一旦說起甚麼來，卻十二萬分的認真。聰明的豐子愷明白了老師的意圖，他認爲：「李先生當時兼授南京高等師範及我們第一師範兩校的圖畫，他又是我們最敬佩的先生之一。我聽到他這兩句話，猶如暮春的柳絮受了一陣強烈的東風，要大變方向而突進了」^⑧。果然，豐子愷大變方向了。關於此，他自己有一段十分神秘而又自感幸運的談話：

「當晚這幾句話，便確定了我的一生。可惜我不記得年月日時，又不相信算命。如果記得，而又迷信算命先生的話，算起命來，這一晚一定是我一生中一個重要關口，因爲從這晚起，我打定主意專門學畫，把一生奉獻給藝術，直到現在沒有變志。」

這段話是豐子愷在《爲青年說弘一法師》一文中談到的；但他後來將此文修改，以《懷念李叔同先生》之題發表時，卻刪掉了這一段話，箇中原因，可能是豐氏後來覺得這樣說未免過於唐突。因爲確立一生的志向總離不開日積月累的藝術實踐和生活積累，只靠那一晚李叔同的一席話未必就能成爲人生的「關口」。其實，與其說這是個「關口」，還不如說這是一個緣。另一方面，李叔同所以能用一句話就打動了豐子愷的心，這裏還由於李叔同個人的品格、魅力在驅使。我們不妨看看豐子愷心中的李叔同：

「他從來不罵人，從來不責備人，態度謙恭，同出家後完全一樣；然而個個學生真心的怕他，真心的學習他，真心的崇拜他。我便是其中之一人。因爲就人格講，他的當教師不爲名利，爲當教師而當教師，用全副精力去當教師。就學問講，他博學多能，其國文比國文先生更高，其英文比英文先生更高，其歷史比歷史先生更高，其常識比博物先生更富，又是書法金石의 專家，中國話劇的鼻祖。他不是只能教圖畫音樂，他是拿許多別的學問

為背景而教他的圖畫音樂。夏丏尊先生曾經說：「李先生的教師，是有後光的」。像佛菩薩那樣有後光，怎不教人崇敬呢？而我的崇敬他，更甚於他人。」^⑨

在豐子愷的心目中，李叔同是如此一個偉大的形象；而具有如此偉大形象的李叔同，他對豐子愷的贊譽，怎不使豐子愷欣喜若狂，傾心追隨呢？

從此以後，豐子愷一心追隨李叔同；而李叔同也把他看成最親近的弟子。李叔同很重視從多方面培養豐子愷的藝術才能。他自己早在赴日留學期間就是鑽研西洋藝術的，而當時西洋藝術理論亦多從日本介紹進來。於是他要求豐子愷在學習課程規定的英文外，再苦修日語，並由他本人在課外教授，試圖以此擴大豐子愷的藝術視野，提高自身素養。於是，豐子愷與老師的接觸日益頻繁，其深厚彌篤、永恆持久的師生情誼從此牢固的建立了。

三

現在我們再來探討一下豐子愷在李叔同先生那裏主要接受了哪些影響？這對理解《護生畫集》亦十分重要。

在繪畫的技能技巧訓練上，豐子愷得到了李叔同的悉心指點。但從目前僅存的幾幅李叔同繪畫遺作中，我們很難看出豐子愷在繪畫風格上繼承了李叔同多少東西。實際上，李叔同給予豐子愷更多的，則是一顆藝術家的心靈，牠比起繪畫技藝實在重要得多。

李叔同是一位藝術全才，話劇、美術、音樂、作文、吟詩填詞、書法篆刻無一不精。儘管如此，他的案頭卻總放着一冊明代劉宗周著關於古來賢人嘉言懿行的《人譜》，並且還親自在封面上寫着「身體力行」四個字，每個字旁又加上一個紅圈。李叔同常對豐子愷說一些書中有關做人與藝術的準則。他把其中「先器

識而後文藝」的意思講給豐子愷聽，要求他首重人格修養，次重文藝學習，要做一個好文藝家，必先做一個好人。他認為一個文藝家若沒有「器識」，無論技藝何等精通熟練，亦不足道。所以他告誡豐子愷：「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」。^⑩

豐子愷經李叔同這一點撥，心頭自然明亮了許多。他說：「我那時正熱中於油畫和鋼琴技術，這一天聽了他這番話，心裏好比新開了一個明窗，真是勝讀十年書。從此我對李先生更加崇敬了」。^⑪

李叔同後來在出家時，臨別前連同《人譜》也送給了豐子愷。豐氏將此書視為珍寶收藏，後因抗戰炮火，此書毀於一炬。但他在逃難期間，偶爾在成都的舊書攤上見到了一冊《人譜》，立即將其買下，一直保存在身邊。可見，李叔同的這一信念，原本本地傳授給了豐子愷，並使他懂得「有藝術的心而沒有技術的人，雖然未嘗描畫吟詩，但其人必有芬芳悱惻之懷、光明磊落之心，而為可敬可愛之人。若反之，有技術而沒有藝術的心，則其人不啻一架無情的機械了」。^⑫

完全可以這樣說，豐子愷是在李叔同的啓迪下開始走上藝術之路的；他那顆受過老師薰陶的藝術心，始終主導着他的創作。跟老師一樣，豐子愷以博愛、深廣的心靈，去看天地間一切有情無情的物類；他相信藝術家所見的世界，是一視同仁、平等的世界；藝術家的心，對於世界萬物都應給以熱誠的同情。

四

也就是在豐子愷與李叔同的接觸日益增多，在他對藝術的追求最為摯烈的時候，李叔同的個人生活漸漸收縮起來，宛如將要獨自動身奔赴遠方的模樣。他開始把自己不用的東西送給豐子愷和其他與之親近的學生，又介紹夏丏尊先生給豐子愷繼續授日文

課，還把日本畫家介紹給豐子愷，讓他領着客人去西湖寫生作畫。

一九一八年七月初的一天，豐子愷跟着李叔同到玉泉去看一位程中和先生。這程中和原是一位軍官，退伍後閒居在家，正想出家爲僧，李叔同與他十分談得來。不過數天，豐子愷陪着李叔同的日本客人野隆德到杭州玉泉去投宿時，再去看他，程中和已成爲一位剃了頭的僧人了。豐子愷沒想到事情會發生得如此之快，回校後即把玉泉所見對李叔同說了一遍，豈知李叔同一本正經地告訴他，說不久自己也將祝髮入山，時間定爲農曆七月十三日（西元一九一八年八月十九日）。

有關李叔同出家的因緣，我們將在後面論及馬一浮、夏丏尊時再作討論，這裏暫不涉及。且說李叔同出家的前一天晚上，李叔同把豐子愷、葉天底、李增庸三位學生叫到自己房中，幾乎把房間裏所有的東西都送給了他們。第二天，三位學生送先生至虎跑。^⑬從此，一代傑出的藝術大師變成了佛門高僧——弘一法師。

李叔同出家以後，豐子愷仍經常到虎跑寺中去看望法師。不久，即一九一九年夏，豐子愷畢業離校，與吳夢非、劉質平共同在上海創辦了上海專科師範學校，在那裏擔任了一年半的美術教師。到了一九二一年初，豐子愷辭去了教職，借了一筆款子。決心像李叔同當年一樣，在東瀛學得一身硬本領歸來。他赴日本的前幾天，曾專程到杭州與弘一法師告別，接着就搭上了山城丸號輪船，開始了他十個月的遊學生活。

自從豐子愷告別弘一法師赴日本後，一晃就是六年沒能見面。在這六年中，弘一法師鑽研佛法，居無定處，先後雲遊新城、溫州、上虞、紹興、上海、普陀、寧波和杭州。而豐子愷在這六年中的經歷也格外豐富，變化也特別大。

豐子愷在日本一共住了十個月，終因資金不足而於一九二一年冬返國。他在日本的時間雖短，但硬是以入寶山誓不空返的精神，刻苦研習繪畫、音樂。他自己說：「這一去稱爲留學嫌太短，稱爲旅行嫌太長，成了三不像的東西；同時我的生活也是三不像的。我在這十個月內，前五個月是上午到洋畫研究會中去習畫，下午讀日本文。後五個月廢止了日本文，而每日下午到音樂研究會學提琴，晚上又去學英文。然而各科都常常請假，拿請假的時間來參觀展覽會、聽音樂會、訪圖書館、看以及遊玩名勝、逛舊書店、跑夜攤。因爲這時候我已覺悟了各種學問的深廣，我只有區區十個月的求學時間，決不濟事。不如走馬看花，呼吸一些東洋藝術界的空氣而回國吧。」^⑭

豐子愷這種呼吸東洋藝術界空氣的戰術終於見效了。他接觸到了竹久夢二、落谷虹兒的漫畫，後經消化、創新，形成了他自己獨特風格的「子愷漫畫」。

一九二六年春，弘一大師自溫州至杭州，居西湖招賢寺，從事《華嚴疏鈔》的釐訂、修補與校對工作。他寄給已在上海任教的豐子愷一張郵片，郵片上寫道：

「近從溫州來杭，承招賢老人殷勤相留，年內或不復他適。」

豐子愷收到郵片，心裏十分激動。他說：

「我於六年前將赴日本的前一夜，曾在閨口鳳生寺向他告別。以後樸樸奔走，沉醉於浮生之夢，直到這時候未得再見，這一天種接到他的郵片，使我非常感懷。那筆力堅秀、布置妥貼的字跡、和簡潔的文句，使我陷入了沉思。」^⑮

幾天後，豐子愷就到杭州拜見了弘一法師。他回到上海後，弘一法師又來了一封信，向豐子愷等索取水彩顏料，並說將赴廬山。豐子愷即與夏丏尊等合買了八瓶水彩顏料，又另贈十張夾宣

紙，當即寄去，同時又附言曰：

「師赴廬山，必道經上海，請預示動日期，以便赴站相候。」

然而，弘一法師回函曰：「此次過上海恐不逗留，秋季歸來時再圖敘晤。」

正當豐子愷等待秋天到來的時候，他與法師再度見面的日子居然意外的提前了。那是八月的一天，豐子愷家門前來了兩個人，這正是弘一法師與杭州的弘傘法師。原來他們前二日即已抵上海，暫居大南門靈山寺，需等江西來信。然後才能確定去廬山的日期。

五

一九二六年秋後，弘一法師從江西回來了。返回杭州前，他獨自在豐子愷江灣永義里的租屋裏住下。

豐子愷一向喜歡替自己的居室取名。比如一九二二年至二四年他在浙江上虞縣春暉中學任教時，就曾為自己的居室取名為「小楊柳屋」；後來，他在抗戰期間逃難內地，又有所謂的「星漢樓」、「沙坪小屋」，以及一九四九年後上海的「日月樓」等。豐子愷取屋名，大多與寓所的環境、特點有關，唯獨「緣緣堂」特別，它不僅有一股馨香的佛教氣息，而且它的得名與此次弘一法師寓居豐宅有直接的關係。

弘一法師這次住在豐家，正逢豐子愷準備為居室取名，像是有意等着弘一法師似的。豐子愷請法師取名，而弘一法師卻為他指點了一個令人始料未及的辦法。法師請他在許多小紙片上分別寫上自己喜歡而又可以互相搭配的字，然後將每張紙片揉成紙團撒在釋迦牟尼的供桌上，讓豐子愷自己來抓鬮。結果，豐子愷一連兩次都抓到了「緣」字，於是就取其室名為「緣緣堂」。豐子

愷立即請法師寫了一幅橫額，裝裱後掛在寓所中。不過這永義里的寓所實在寒儉得很，既沒有所謂的「堂」，也沒有甚麼廳，只是一間很簡陋的二層板房。按豐子愷自己的說法，這只是「緣緣堂」「靈」的存在，真正給它賦形，還是一九三二年春的事情，那是由豐子愷自行設計，自費建在其故鄉石門灣的寓所。

由於豐子愷一直與弘一法師保持着密切的關係，弘一法師的言行、思想以至信仰，都影響了豐子愷。終於，豐子愷發願要從弘一法師皈依佛門了。皈依儀式仍在「緣緣堂」裏舉行，時間是一九二七年舊曆九月二十六日（西元一九二七年十月二十一日）。^⑬

豐子愷拜了弘一法師為師，法名嬰行。至於弘一法師為豐子愷取的法名「嬰行」，從字面上看似也有其意義。因為弘一法師自己當年在杭州試行斷食以後，也曾把自己的名字改為「李嬰」。

豐子愷拜弘一法師為師皈依佛門，這是法師在俗時朋友、學生中唯一的一位。法師出家後，凡遇見過去的友人、學生，大多都向他們灌輸佛教思想，而今豐子愷如此虔誠的皈依佛教，這必然使弘一法師欣喜萬分。加上這一年四月，豐子愷與裘夢痕合編的《中文名歌五十曲》由開明書店出版，其中選入法師創作或填詞的歌曲十三首。這些都使他倆的因緣不斷加深。對於弘一法師的推崇，我們可以從豐子愷為該歌集寫的序言中看出：

「……我們把平時的諷詠而憧憬的歌曲纂集起來，成這本冊子，這冊子裏所集的曲，大半是西洋通俗名曲；而歌詞，主要是由李叔同先生（出家杭州大慈山的弘一法師）所填寫的。對於曲，我們要求旋律的正大與美麗；對於歌詞，要求詩詞與音樂的配合。西洋名曲所以傳誦於全世者，因為它們都有幽美的旋律；而李先生有深大的心靈，又兼文才與樂才，據我所知，中國能作

曲又填詞的音樂家，也只有李先生一人。」

豐子愷推崇弘一法師，而弘一法師亦衷心愛護和信認豐子愷。皈依前後的豐子愷正與弘一法師醞釀着一個宏揚佛法、鼓吹仁愛、勸人從善的計劃，這，就是編繪《護生畫集》。

注釋：

①見豐子愷《李叔同先生的教育精神》一文。載《緣緣堂隨筆集》（豐一吟編），「杭州」浙江文藝出版社一九八三年三月初版。

②③見豐子愷《為青年說弘一法師》載一九四三年六月《中學》六十四期。

④⑤⑥⑦⑧見豐子愷《舊話》一文，載一九三一年六月《中學》十六期。

⑨見豐子愷《我與弘一法師》一文（廈門佛學會講稿，民國三十七年十一月二十八日），載《弘一大師逝世十五周年紀念冊》，新加坡薺葡院一九五七年十月版。

⑩⑪見豐子愷《李叔同先生的文藝觀》一文，載一九五七年四月十九日《杭州日報》。

⑫見豐子愷《新藝術》一文，載一九三二年九月十一日《藝術旬刊》一卷二期。

⑬李叔同出家時的送行者為何人，說法不一。此處依照豐子愷《為青年說弘一法師》一文。

⑭見豐子愷《我的苦學經驗》一文，載一九三一年一月《中學》十一期。

⑮見豐子愷《法味》一文，載一九二六年十月《一般》一卷十月號。

⑯有關豐子愷皈依的具體時間，以往有人持一九二八年舊曆九月二十六日一說。對此筆者曾有考證，證明確切的時間應該是一

九二七年舊曆九月二十六日。見拙文《豐子愷與李叔同交往始末》，載香港《明報月刊》一九八九年第六期。

第二節 護生畫集版本概述

要研究《護生畫集》，需首先了解它的版本。從縱向上考察，六冊護生畫出版情況是：

①第一冊：《護生畫集》，上海開明書店一九二九年二月初版。

第二冊：《續護生畫集》，上海開明書店一九四〇年十一月初版；

第三冊：《護生畫三集》，上海大法輪書局一九五〇年二月初版；

第四冊：《護生畫四集》，新加坡薺葡院一九六一年初版；
第五冊：《護生畫五集》，新加坡薺葡院一九六五年九月初版；

第六冊：《護生畫六集》，香港時代圖書有限公司一九七九年十月初版。

從橫向方面考察，由於一度允許翻印，單冊護生畫又往往有許多不同的版本。例如第一冊出版後不久，就曾出現過許多版本，其中有像注明「中國保護動物會」出版，「上海佛學書局」發行的，也有干脆未標注出版發行單位的。這些版本的開本不一、版式各異，甚至還有英、日文本^②。此外，還有許多選本在世上流通。例如《光明畫集》（上海國光印書局，一九三一年）、《護生畫集選集》（香港菩提學會，一九七八年）、《護生畫選集》（福建莆田廣化寺印行一九八四年）等等。所以，我們研究《護生畫集》，若執着於各種版本，勢必頭緒紛繁，掛一



略述原始佛學

一、印度佛教的分期

佛教起源於古代印度，曾對亞洲一些國家如泰國、中國、朝鮮、日本等發生過重大的影響。近百年來，佛教又引起西方國家的關注與研究，真正地成了名符其實的世界宗教。在佛教兩千多年的發展歷史中，其在本土印度的流行卻祇一千五百年左右。對於這段時期佛教發展過程的分期，卻有各種不同的說法，茲列舉於下：

一、太虛大師的三期說：①、初五百年爲小彰大隱時期，②、第二五百年爲大主小從時期，③、第三五百年爲密主顯從時期。大師晚年又將這三期改爲小行大隱、大主小從，大行小隱密主顯從的三期

二、另一種三期說：①、自釋尊至龍樹爲根本佛教的發達期，②、自龍樹至法稱，爲大乘佛教的興盛期，③、自法稱至伊期蘭教入侵印度後約一百年間，爲佛教的衰頹期。

三、還有一種三期說：①、自釋尊成道至入滅後約百年之間爲原始佛教時期，②、自佛滅約百年後至龍樹間爲小乘佛教發達期，③、自龍樹至法稱間爲大乘佛教興盛期。

乘佛教時代，④密教時代。

五、印順導師的五期說：①、「佛陀時代爲以聲聞爲本之解脫同歸」，②、「佛滅四百年中爲「傾向菩薩之聲聞分流」」，③、「佛滅四世紀至七世紀爲「菩薩爲本之大小綜合」」，④「佛滅七世紀至千年間爲「傾向如來之菩薩分流」」，⑤「佛滅千年以下爲「如來爲本之梵佛一體」」。

六、趙樸初先生的五期說：①佛逝世後約一百年間爲原始佛教時期，②在這之後約四百年之間爲部派分裂時期，③此後約四百年爲大乘中觀學派興盛時期，④此後又約四百年爲大乘瑜伽行派興盛時期，這一時期的後期，密宗頗爲流行，⑤最後約三百年爲密宗盛行時期。

七、呂澂先生的六期說：①原始佛學，②部派佛學，③初期大乘佛學，④小乘佛學，⑤中期大乘佛學，⑥晚期大乘佛學。這一期是從佛學產生的公元前六世紀到公元後十一紀的一千五百年左右的時間內劃分的。

以上是對印度佛教的各種不同分期方法。儘管分期有三期、

四期、五期、六期之區分，但有一點還是大家一致的，即是原始佛教的分期。除了第一和第二種分法把佛世的原始佛教與部派佛教相混外，其餘的幾種分法都把佛世的原始佛教單獨分為一期，時間大致是佛陀在世及入滅後約百年間，內部尚未分化，思想基本統一的這段時期。本文試就這段時期的原始佛學作一簡單介紹。

二、原始佛學的資料

佛陀的言教大都保留在佛經中。佛教的經典經過很長時間的編輯，形成規模龐大的經、律、論三藏。目前，佛教大藏經大致有三個系統：即①巴利語系大藏經，流傳於緬甸、柬埔寨、泰國、斯里蘭卡，以及我國雲南省的一些少數民族地區。②漢語系大藏經，是公元前後開始由梵文或西域文字翻譯過來的，這一系統的經典還傳入朝鮮、日本、蒙古、越南等國。③藏語系大藏經，大部份由梵文直接譯出，小部份由漢文轉譯，總共分為甘珠爾和丹珠爾兩部分。這一系經典主要流傳於我國西藏地區、以及蒙、土、羌、裕國等民族，以及尼泊尔、錫金、蒙古、中亞的哈薩克等國家。

原始佛學的學說主要出於經藏與律藏。經藏有南傳與北傳兩大類。南傳叫「尼柯耶」，北傳的叫「阿含」。這兩類共同的長部、中部、雜部、增一部等四部。此外，南傳還有一「小部」，北傳則還有一「雜藏部」。律藏的基本內容是戒條，共有緣起故事、廣釋、諸事及附注三部分。現在流傳的經與律大都已非最初的面貌，一般都經過部派的增減，或多或少地帶有部派色彩，需要從中進行詳細分析、研究，方能得出接近原始佛說。這一工作，近代以來，國內外的許多學者作了大量的努力研究，為我們研究原始佛說理出了許多頭緒，開闢了道路。

三、佛陀時代的社會歷史背景

佛陀所處的時代，一般認為是公元前六——五世紀，大體相當於我國春秋時期百家爭鳴的年代，以及希臘詭辯派開展活動的年代。當時的印度經濟急劇發展，保拉法帝國自遷都後開始走下坡路，開始出現分裂，逐漸出現了十六個主要以城市為中心的城邦國家。漢譯中阿含卷五五《持齋經》就有關於十六國的記載。佛陀時代，這十六國中最強大的國家要算是恒河南岸摩揭陀國、西北邊的憍薩羅國、東北邊的跋耆國（《維摩詰經》即以此國為背景）。在這些城邦國家之中，採取的政體也各不相同，既有君主制，也有共和制。共和制的國家名義上也有統治者，不過權力在議會，重大事情通過議會決定，此類國家如耆伽、跋耆，未羅及釋迦族的迦毗羅衛等國。當時十六國之間戰爭頻繁，總有幾個國家想稱霸，最終，跋耆國和摩揭陀國成為兩個最強有力的對手。

古代印度本來居住着捫達人、達羅毗荼人等土著民族，後來，原先居住於高加索一帶的雅利安人遷移至印度河上游地區，征服了土著居民，並逐漸擴展至恒河地區乃至全印。雅利安人自侵入印度後，即以勝利者的姿態自居，控制了印度的經濟文化。根據雅利安人的文學作品「吠陀」，即梨俱吠陀、娑摩吠陀、夜柔吠陀和阿闍婆吠陀等四吠陀產生的信仰——婆羅門教，成為佔統治地位的思想。

婆羅門教奉行吠陀天啓、祭祀萬能、婆羅門至上三大綱領，隨著祭祀儀式的漸繁，遂產生了專職的祭司。祭司採取世襲制度，控制着無上的權力，因此形成了四種姓制度中最高的一種姓——婆羅門。

種姓制度是雅利安人進入印度之後創立的。種姓梵語是

Varna，原義是顏色。雅利安人膚色白，佔統治地位，包括達羅毗荼人在內的各土著民族膚色黑，屬於另一種姓。因此，開始祇有雅利安人和非雅利安人兩個種性，後來，隨著工作和職業的分化，雅利安人自己本身也有了差別，形成了四種姓，最高的婆羅門，是掌握祭祀、文化的僧侶階級，其次刹帝利，是掌握軍政的國王或武士階級。其次吠舍，是除前兩者以外，從事其它工商業以及從事農耕的雅利安人。最低的是首陀羅，是農人、牧人、僕役和奴隸。前三個種姓是雅利安人，最後的種姓是非雅利安人，他們是被雅利安人征服的達羅毗荼人。種姓制度在當時的印度被嚴格地遵守着。

四、佛世時的六師外道

由於婆羅門至高無上，壟斷權力，引起刹帝利階層的不滿，於是刹帝利階層廣泛支持各種非婆羅門思想。吠舍階層由於經濟的發展，財富的積累，從而也想分享政治。於是，這些社會力量結合在一起，形成了一種反婆羅門的力量。沙門思想是當時出現的自由思想的通稱，反對婆羅門的思想在佛經中記載有九十六種之多，最特出主要的有所謂「六師外道」，是代表着各種不同階層利益的學說。

一、阿耆多·翅舍欽婆羅，是順世派的先驅。順世論是古印度具有唯物主義思想的派別，他們認為物質是構成世界的基礎。地、水、火、風四大元素構成了物質，一切有情均由四大和合而生，吾人亦由四大構成，死後復歸四大，並承認物質是不斷運動的，具有內在的力量，否認了神和靈魂。這一派代表了首陀羅階層的利益。

二、敎惹夷·毗羅梨子，他宣揚一種懷疑論和不可知論，否認認識的客觀真實性，對一切問題都不作決定說。如對於來世化

生、因果報應等等，他們認為說有即有，說無即無，所以佛陀稱他們為難以捕捉的鱗魚學說，漢譯《瑜伽師地論》稱之為「不死矯亂論」。

三、末伽梨·拘舍羅，是定命論者，主張沒有業報，沒有父母生身，一切事物都是受命運支配的，任何人的意志都是無能為力的，一切修行也都是空的、無用的，祇要經過八百四十萬大劫，即得解脫，就如拋絲球一樣，「縷盡便住」。並認為人身由靈魂、地、水、風、火、虛空、得、失、苦、樂、生、死十二個原素所構成。自稱其說為「正命」，佛陀斥之為邪命外道。

四、不蘭迦葉，漢譯佛經稱他為「無因無緣論」者，他認為一切事物的產生、發展都是偶然的，從而否定和懷疑一切宗教和倫理道德。他本人出身是奴隸。

五、婆浮陀·伽旃那，他的學說稱為「七原素說」，認為一切個體均由地、水、火、風、苦、樂及靈魂七種原素構成，這七種原素既不由任何東西創造出來，也不由任何東西生出來，同時本身也既不創造甚麼東西，也不生出甚麼東西。

六、尼乾子，耆那教的創始者，號稱「大雄」，出身是刹帝利階層。他宣稱世界是由多種原素構成的，大致可分為靈魂和非靈魂兩種。靈魂存在於地、水、火、風和動植物之中，非靈魂大別為物質和不定物質兩種。他們主張靈魂解脫，業報輪迴，非暴力和苦行主義，宣稱一切有生命和無生命的物類都有靈魂，靈魂本身無限清淨，但因受肉身的障礙而失去光輝，而肉身是由業構成的，人的現世均由前世之業所決定，要擺脫「業」的束縛，求得解脫，必須通過修持，主張苦行，讓業報加快結束。

六師雖然出身於各個種姓，但他們的學說大體代表着刹帝利和商業富有者以及一切下層人民的利益。佛陀的學說也是當時流

行的沙門思想的一種，他一方面反對婆羅門思想，另一方面也極力批判六師的主張。

五、佛陀的生平

佛陀本國的族姓來源不詳，據舊說，釋迦族是雅利安人的刹帝利種姓，出於甘蔗王之後裔，甘蔗王族則出於瞿曇，又稱喬達摩仙人之後，所以以瞿曇爲氏。但也有人說不是雅利安種，而是黃種的蒙古人。

釋迦族的迦毗羅衛國在喜馬拉雅山麓，是當時殘存的共和制國家之一，居於羅泊提河東北，面積約三百二十平方里。傳說有十個小城邦，最大的名迦毗羅衛，因此就由迦毗羅衛作爲他們的領袖，淨飯王是當時迦毗羅衛的國王，佛陀即是淨飯王的太子，名叫喬達摩、悉達多。

關於佛陀的傳說，一部分保存在經裏，大部分保存在律裏。律有各部派不同的律，因此關於佛陀的傳說也不盡相同。大眾部把佛傳部份叫「大事」，法藏部則叫「本行經」（它的律叫《四分律》，是漢譯佛律的直接導源）。漢譯佛典中還有一部完整的佛傳即《佛本行集經》，是五部不同佛傳的匯集。各派律對佛陀的記載都是從佛陀的家世、出家、以及成道後六年回家爲止，此後都無記載，以後馬鳴菩薩的《佛所行贊》才寫至佛陀入滅。

佛陀因爲創立了自己的學說體系，並廣泛地傳播，發展成爲宗教，因此，對他的傳記就愈加神化，對佛傳的記載必須經過一番分析，才能得出一個人間佛陀的形象來，好在前人已做了很多工作，大概情況也已基本清楚了。

佛陀的母親摩訶摩耶夫人本是天臂城主的公主，將要分娩之前，依照習俗，必須返回娘家生產。在途經藍毗尼園休息時，在一棵無憂樹下，佛陀降臨了人間。佛陀自幼便受到良好的教育，

習文練武，嗣後娶妻生子。二十九歲那年毅然出家，開始修道生活。先是實行苦行，但一無所得，於是便放棄苦行，獨立思考。三十五歲那年，在菩提樹下，夜睹明星而悟，從此開始了歷時四十五年之久的傳教活動，被尊稱爲釋迦牟尼，意謂釋迦族的聖人。

佛陀宣揚學說的地點以摩揭陀國、憍薩羅國、拔沙國三國爲中心，東到瞻波，西到摩偷羅，範圍相當廣闊。他的學說得到了當時一些王者的大力支持，如摩揭陀國的頻婆沙羅王，憍薩羅國的波斯匿王。此外，一些大富長者如須達多、給孤獨等也給予大力支持。佛陀的弟子開始是憍陳如、跋提、跋波、摩訶男和阿說示等五比丘，後來又有耶舍、迦葉、舍利弗等衆多弟子，佛經上常稱佛的常隨弟子有「千二百五十人」，可見佛陀弟子是相當多的，他的學說得到了廣泛的支持與信奉。佛陀說法的道場，經中提到的主要有王舍城的竹林精舍、憍薩羅國的祇園精舍等處。

公元前五四三年，佛陀在拘尸那拉娑羅雙樹間涅槃，世壽八十歲。

六、原始佛說的組織形式和第一次結集

佛說的組織形式是以偈頌爲中心的。按當時的習慣是口傳，僅憑記誦互相授受，而偈頌形式，簡短有韻，既便於口誦，又易記牢，所以採用偈頌形式是最合適的。隨同偈頌一起傳下來的有「緣起」，即在甚麼時間、甚麼地點、向甚麼對象說的等等。對偈頌的解釋和發展稱爲「阿毗達磨」，意爲對法，對法形式有三種：

一、優婆提舍，即議論，它單純對佛說作解釋，由簡而詳，逐步深入。佛陀本人也做過這種解釋，如長阿含中的《大緣方便經》即是佛陀對緣起理論的解釋。

二、摩呬理迦，即本母，是提示全文要點的解釋方式。因為由簡單的要點可以生發出許多道理來，如母生子一般，所以稱之為「本母」，這類既有佛陀本人的，也有佛陀的弟子們的。

三、抉擇，即在各種不同的說法中抉擇出其中一種來。這主要是對名相採用的方式，因為許多名相意義相似，爲了決定他們的含義，就分設若干門類，加以區分。一般是按着數字的順序排列，從一法到十法，所以叫做「十上」法或「增一」法，十以上也有，如「十二因緣」等，不過比較少。這樣做，既便於宣揚，也便於記憶。

以偈頌爲中心，附帶着有「緣起」，之後又發展爲「阿毗達磨」這一形式在佛陀入滅之後便被固定下來。相傳，佛滅不久，便有王舍城外七葉窟的五佰結集。這次結集的參與者都是佛陀的大弟子，由迦葉主持，採用會誦的方式，即指定一人背誦佛說，經過大家的審定，公認是佛說的就把它固定下來。以後的幾次結集也都採用了這一方式。

第一次結集時由阿難誦出經藏，優婆離誦出律，傳說當時還誦出了論藏。當時所結集的經典也並非是阿含經，在阿含中曾提到佛陀說法是九分的形式：

- 一、經——散文，簡短的。
- 二、應頌——重頌，重復散文。
- 三、記別——對道理反復地解釋。
- 四、偈頌——單獨的頌。
- 五、自說頌——無問自說。
- 六、如是語——過去的事情。
- 七、本生——佛陀過去的因緣。
- 八、未曾有

九、方廣

根據南傳佛教著名學者覺音的解釋，現存的九分教是經的一部，因此很可能首先結集的經典是九分教形式，後來才重新編輯爲阿含。阿含的編輯標準一是按篇幅長短分類，如一類經很長，則編入長阿含；篇幅短的，編入相應，即把相應的事放在一起，漢譯稱爲雜阿含；篇幅適中的，編入中阿含，另一類可按數目排列的法，則編入增一阿含，第二種標準是根據應用來分類，長阿含多半是對外的，如《沙門果經》即是對六師外道的駁斥；其次，便於深入學習的編入中阿含；指示止觀道理的編爲雜阿含；爲了廣泛宣傳，則編成增一阿含。阿含的編輯大至在佛滅後百年間形成，其中記載的言教與佛說稍有差異，增減也是必然的。

另外，佛陀弟子之一的富樓那，並沒有參加這次結集，而是另有一個系統。因爲佛陀向來應機施教，口頭授予，並無文字記載，而第一次結集仍有許多弟子未能參加，而他們記誦的也完全是佛說，因此有許多佛陀言教並沒有在這次結集時被認定，但也完全真實，由此可見，富樓那一系也應視爲佛學。

七、原始佛學要點

一、八正道

佛陀成道後，開始宣傳他的學說，稱爲轉法輪。佛陀初轉法輪，相傳是在波羅奈斯的鹿野苑對憍陳如、跋提、跋波、摩訶男、阿說示等五人講的，這五人亦即最初的五比丘。從現有的經律看，佛陀並不是一開始就講四諦，而是首先講了中道，即八正道，說服了五人，然後才宣講四聖諦。八正道爲：

- ①正見：見四諦理，正確認識宇宙人生的真相，走向正道。
- ②正思惟：思四諦理，即以正見爲基礎，思量熟慮正見的內容，斷滅惡的欲念，生起正當的欲念。

③正語：基於正確的意念，常攝口善業戒，不得對人妄言欺騙、綺語淫詞、兩舌挑撥，惡口辱罵，應該說出和善真誠的言語、善言勸慰、愛語安慰。

四、正業：即正當的身業、常攝身善業戒，努力做自己正當的行業，而不作殺生、偷盜、淫亂等惡業。

五、正命：即是正當的謀生方法，以正業維持生命，不做不道德的職業。

六、正精進：即是策勵自己，努力於道業，一心專精，不間斷地向善的方面去努力。

七、正念：既有了策勵精進之心，就應憶念正道，精進正業，不使思想行為有錯誤。

八、正定：身心清淨，入無漏定。

八正道《俱舍論》作八聖道支，《玄應音義》三曰：「八由行，又作遊行，又作道行，或作直行，或言八直道，亦言八聖道，或言八正道，其義一也」。這八法盡離邪非，故謂之正，能到涅槃，故謂之道。八正道在四諦中統攝於道諦中。

二、四聖諦

諦是真理，四聖諦即是佛陀親自證驗到的四種人生正確真理，因此四聖諦的重點即放在人生現象上。

①苦諦：人生如苦海，人生有生老病死，人人都無法避免的苦，還有愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦，都是苦的果報。前四種是自然規律、不可避免，但人們的欲求常與這種規律相反，要求不老、長生等，因而產生痛苦。後四種即是人與人的社會關係及人本身的原因。

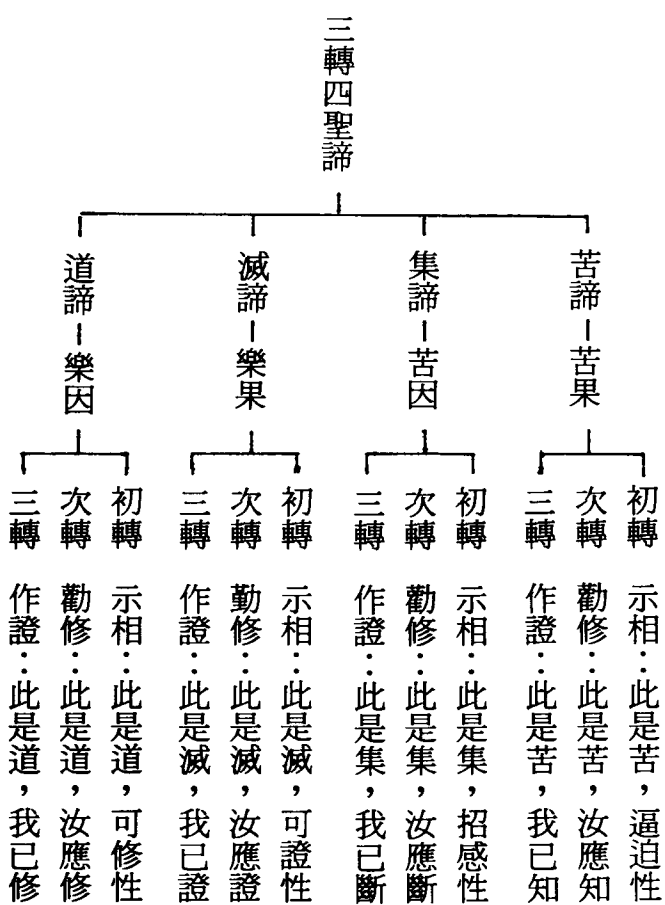
②集諦：集是苦的原因，是說明人生集起貪、瞋、痴等許多煩惱的因，生造種種的業，才會招受種種的苦果。

③滅諦：滅是解脫苦的結果，即明瞭集諦，斷除煩惱，即可獲得解脫。

④道諦：道是正道，主要是八正道，是滅苦的方法，修持八正道，即可滅除衆苦，得到最勝智慧（般若），修善斷惡，解脫生死痛苦，獲涅槃解脫之果。

人生的全部不外乎兩個方面：一是染，即苦、集，二是淨，即滅、道，四諦的組織又以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，「道」是滅苦的方法。四諦又包含了二重因果關係：一、世間的因果，苦諦是迷的果即苦果，集諦是迷的因即苦因。二、出世間的因果，滅諦是悟的果，即樂果，道諦是悟的因，即樂因。佛陀第一次宣揚四諦反復地講了三次，稱為三轉法輪。

詳見下表：



初轉，也稱示轉，肯定四諦，說明此是苦、此是集、此是滅、此是道。

二轉，也稱勸轉，是指出四諦在人生實踐中的意義，即苦應知、集應斷、滅應證、道應修。

三轉，也稱證轉，是證明佛陀本人已做到四諦所要達的要求，苦者我已知、集者我已斷、滅者我已證、道者我已修。

在三轉法輪中，每一次對每一諦都有四種不同的認識，即眼、智、明、覺四種行相，四諦便有十二行相，所以又稱為「四諦十二行相」，如《法華經·化城喻品》所說「三轉十二行法輪」。

三轉四諦十二行相構成了原始佛學的基礎，經律中的材料是這樣記載的，佛滅後二百年的阿育王留下的「法敕」也是這樣提示。它要求佛教徒常念七經的第一經《毗奈耶最勝經》，據考證，就是指三法輪那一段。後來發展到大乘佛學時期，像較早出現的《維摩詰經》、《法華經》等，一開始也都講四諦，即便是大乘後期經典像《解深密經》，分佛說為三時，第一期仍承認是講四諦，可見四諦是原始佛學的中心思想，這是一致公認的。

三、十二因緣

佛陀時代，指導人生歸宿的學說有兩類：一是婆羅門，認為人由梵天而來，是神我的轉化，謂之「轉變論」。二是六師，認為人是由許多原素湊合而成的，如順世派的主張謂之「積聚說」。佛陀反對上述兩派，另創「緣起說」，否認宇宙創造於神，認為世間現象，都是因果相互聯繫，相互依存，互為條件的，佛典中常用束蘆來比喻這種關係。用緣起法來對四諦中的苦、集二諦作解釋，即是十二因緣法。

①無明，即是無智慧，是貪欲、瞋恨、愚痴等的煩惱，也是

種種蠢動心理的迷惑之源，衆生流轉世間、生死的根本。

②行，即是前生造作的善惡諸業——身心的行為。

③識，即是由過去世的業力，感受果報之初起妄念而托母胎，報為今生的神識。

④名色，即是入胎後胎兒的身心狀態。

⑤六入，即是在胎中漸次成長的眼、耳、鼻、舌、身、意等六根。

⑥觸，即出胎後與境界接觸，即六根與外在的色、聲、香、味、觸、法等六塵的接觸，是對境界認識的開始。

⑦受，即對外境接觸所感知的苦與樂的心境。

⑧愛，即壓苦欣樂而貪染財、色、名、食、睡等五欲的心理活動。

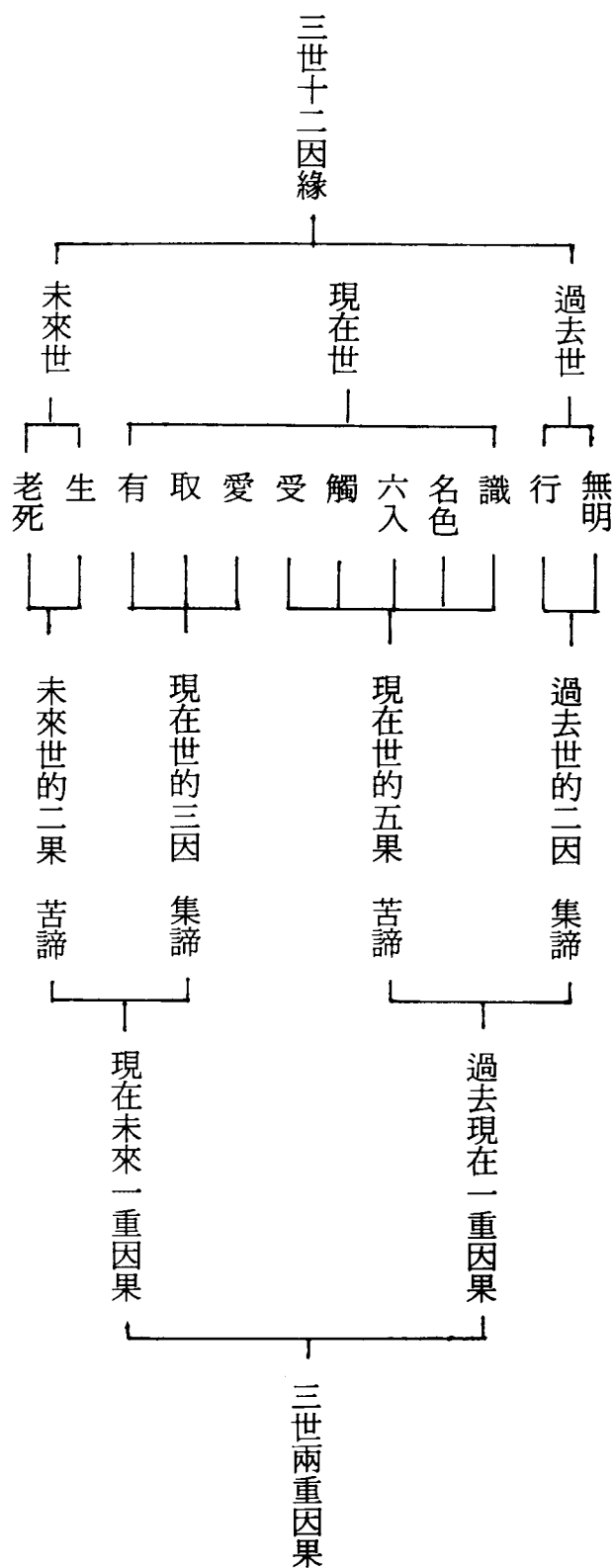
⑨取，即是因欲愛旺盛而對於貪染諸境起執取心。

⑩有，即是現有業力存在的意思。由於愛著馳取不已，今生造作有漏之因，必然要導致感受未來世的生死果報。

⑪生，即未來受生。由於今生造作的業種，所感受來生的色、受、想、行、識的五陰之身。

⑫老死，這是說明來世既然要再投生，必然又要老死，因果循環，生生不已的流轉逆理。

十二因緣這種結構，可以無明緣行為例：無明為緣引起行，由此得出一個公式：「此有故彼有，此生故彼生」，而依此次序構成了因果的聯繫。後世把十二因緣同輪迴聯繫起來講，就有小乘的三世兩重說：過去世因（因）↓現在世（果、因）↓未來世（果），詳如下表：



大乘的兩世一重說：過去世（因）↓現在世（果）；或者現在世（因）↓未來世（果）。（編按：二說均非原始佛教本義，詳「雜阿含經」相關經文。）

四、惑、業、苦與戒、定、慧

十二因緣說明人生的生死循環是通於過現未三世的，造成這生死苦果的因不外乎「惑」和「業」，因此，十二因緣歸納起來也不外乎惑業苦的關係。

①惑：過去世的無明，現在世的愛及取。

②業：過去世的行，現在世的有。

③苦：現在世的識、名色、六入、觸、受、未來世的生及老死。

惑業苦的三連鎖是生死門的定律，戒定慧的三無漏學，則是解脫門的定律。

①戒，戒是禁戒，能防禁身、口、意所作之惡業。

②定，是禪定，能使靜慮澄心。

③慧，慧是智慧，指般若，觀達真理而斷妄惑。

戒定慧的關繫也是連鎖形的，由持戒清淨之後，修禪才能得正定，由正定的定力，才會顯發無漏的慧力，再由慧力來指導持戒，祇有憑藉空慧無漏慧的正見，持戒才會恰如其分，修禪才不致於誤入歧途。

五、三法印

正見的判斷標準，是佛陀所示的三法印。佛陀在論證人生「無常」、「無我」時，提出了三個命題：「諸行無常」、「諸法無我」、「一切皆苦」，三者合稱為「三相」又稱「三法印」，以後又於「三相」外加入「涅槃寂靜」，稱為「四法印」。後來，人們認為無常、無我裏已包括着苦，於是把苦去

掉，仍是「三法印」。

①諸行無常：行是指有為法，是造作變壞義，即世間一切有為法，皆是生、異、滅三相，演變相續，故是無常，不得永恒常住。可從兩種道理來說明：（一）三世遷流不住，所以無常，（二）諸法因緣生，所以無常。

②諸法無我：佛陀從世間萬物在空間上彼此的相關上來觀察，一切有為法，既是因緣和合而有，離開因緣便即散滅，而人身是由五陰四大積聚而成的，生命是無常的，不過數十年的假相，暫有還歸於散滅，所以說諸法無我。

③涅槃寂靜：涅槃即四諦中的滅諦，有廣狹兩義。廣義的大乘涅槃，是圓滿寂靜，含有德無不圓，障無不寂，也簡稱圓寂。狹義的二乘涅槃，是擇滅義，即以聖智之決擇而斷滅煩惱業生。擇滅即解脫生死流轉，而常住寂靜，故稱涅槃寂靜。

「三法印」正是由緣起支作基礎而發展的，緣起支包括兩個方面：來與去，來是指苦的產生，去是指還滅，趨向涅槃。佛陀常說，懂得了緣起說，也就懂得了「法」，因為「緣起法」是佛法的根本理論基石。

× × ×

原始佛學在佛滅百年間還基本維持原貌，至百年後，對佛陀本人的神化日益增加，宗教色彩亦日益濃厚，與當時的婆羅門教、耆那教等性質差不多。教團是依據戒律賴以組織的，戒律的不同或學說發生差異，就會導致分裂。佛滅百年後，正是這種教團的明顯分裂，標志着原始佛學時期的結束。首先，從教團中分裂出上座和大眾兩大部，以後部派越來越多，形成所謂十八部派，開始了約五百年左右的部派佛學時期。

（完）

（上接第11頁「護生畫集研究」）

漏萬。筆者在這部《〈護生畫集〉研究》裡主要以下列二種版本為討論對象：

一、各冊的初版本；
二、台北純文學出版社一九八一年八月的六冊全套本。^③
當然，在研究討論過程中，必要時仍會涉及其它版本，若是那樣，筆者會作特別說明。

注釋：

①《護生畫集》（初集）版權頁上曾注明初版年月是民國十七年二月。實際出版年月應為民國十八年二月。詳見第二章第一節《關於初版年代的研究》。

②除佛學書局發行外，尚有大中書局，大法輪書局、大雄書店等亦相繼印行精裝本、普及本。

③純文學出版社出版之全套《護生畫集》系由畫集原稿收藏者新加坡廣洽法師授權印行。

弘一大師造象

（未完）



弟子豐子愷頂禮



『雜阿含經』研習

『雜阿含經』論阿含道

蔡惠明

一、四阿含以『雜阿含』為根本

由美國加州南灣區菩提學會羅無虛居士主持編輯的「雜阿含經選要」，已由台灣佛光出版社印行。這是當代佛教界的一件大事！因為「阿含」是佛世流傳的教法，是佛滅後最早結集的「聖教集」，師弟之間代代傳承，為原始佛教及部派佛教所公認的「根本佛法」。部派佛教著作「阿毗達磨論典」，可以和同時期編集的「大乘經典」比對，而有「小乘論」與「大乘經」的分別。但是沒有理由把「阿含」稱為「小乘經典」。當時部派佛教的兩個根本部派，大眾部為排斥上座部，對上座部所信受而代代相傳的聖典稱為「阿含經」，而以自己信奉、新編纂的經典稱為「大乘經」，從此以後，不明真相的人誤將「阿含」看輕為「小乘經典」的同義語。受此影響，中國天台宗智顗、賢首宗法藏兩大師也把「阿含」判為「藏教」、「小教」，使中國佛教徒在此後千二百多年的時間中很少重視「阿含經」。

四部「阿含經」中，以「雜阿含經」為根本。「雜阿含經」即南傳「五部尼柯耶」的「相應部」，它的得名有二義：

1. 相應的，是指事相應；
 2. 雜處的（間廁鳩集的），稱為「傳來的事相應聖教集」。
- 如「瑜伽師地論·攝事分」卷八十五（大正藏三〇·七七二下）說：

「雜阿笈摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應；又依八家說象相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩。」

「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相

應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿笈摩。」

佛法只是「一切事相應教」，隨機散說，依相應部類而集成的，是「雜阿含經」。然後依不同意趣，更爲不同的組織，成爲「長」、「中」、「增一」（約「分數」說名爲「增支」）——三部。三阿含的法義，雖有不同的部份，但論到佛法根本，不外乎固有的「一切事相應教」的闡明，所以四部都被稱爲「事契經」。什麼是事？如「瑜伽師地論·本地分」卷三（大正藏三〇·二九四上）說：

「諸佛語言，九事所攝。云何九事？

- 一、有情事；
- 二、受用事；
- 三、生起事；
- 四、安住事；
- 五、染淨事；
- 六、差別事；
- 七、說者事；
- 八、所說事；
- 九、衆會事。

有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。衆會事者，所謂八衆。」

佛所說的，不外九事，就是「一切事相應教」的事，「雜阿含經」的部類內容，「雜事」也說到依種種相應，立爲多品。上來三說，雖次第、開合小異，而內容大體一致。「雜事」是說一切有部律，「雜阿含經」是說一切有部誦本，「瑜伽師地論」多少採取經部說，經部也是從說一切有部分化出來的。所以「瑜伽師地論」與「雜事」所傳，與漢譯「雜阿含經」相合，可見「事相應教」的次第成立，以「雜阿含經」爲根本的傳說，是屬於說一切有部的，是上座部中說一切有部古老的傳承。

「瑜伽師地論·本地分」卷二十五（大正藏三十·四一八中下）在解釋十二分教的修多羅說：「無量蘊相應語，處相應語，緣起相應語，食相應語，諦相應語，界相應語，聲聞乘相應語，獨覺乘相應語，如來乘相應語，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等相應語，不淨、息念、諸學、證淨等相應語，……是名契經。」所說的內容與次第，但除去「八衆」的衆會事——偈頌部份。論的攝事分雖總舉九事，以說明相應的「事契經」，但抉擇「事契經」的摩呬理迦（本母）不但沒有偈頌部份，也沒有「如來所說及弟子所說」，僅有九事中的前七事。這樣「事契經」（修多羅）的內容，從四阿含而畧爲「雜阿含經」的三大類；又從三類而除去偈頌部份；更除去「如來所說」、「弟子所說」，而「相應修多羅」，僅是蘊、處、緣起、食、諦、界及念住等道品。蘊相應等七事，爲事相應教的根本部份，是原始的「相應修多羅」。最初結集的名爲相應修多羅；其後次第集出的合在一起，也就稱爲「一切事相應」的「事契經」。其實，原始的、根本的「相應修多羅」，只是「瑜伽師地論·攝事分」中，抉擇「事契經」的部份。

佛法「適應世間」、「化導世間」的四大宗趣列表如下：

「修多羅」	「弟子所說」	「諸天所說」	「如來所說」
「雜阿含經」	「中阿含經」	「長阿含經」	「增一阿含經」
1. 坐禪人專習。	學問人專習。	破諸外道。	勸化人專習。
2. 顯揚真義。	破斥猶豫。	吉祥悅意。	滿足希求。
3. 第一義悉檀。	對治悉檀。	世界悉檀。	爲人悉檀。
4. 隨「勝」義。	隨「對」治。	隨「好」樂。	隨「適」宜。
5. 甚深法義爲主。	分別抉擇爲主。	佛陀超越梵天爲主。	教化弟子世出世善。
6. 以「相應部爲主」的四阿含，無邊甚深法義由此出。	「大乘佛法初期空相應教」以遣除一切有情契入無我性爲主，重在對治。	「秘密大乘佛教」爲度劣慧、癡愛。	「大乘佛法後期眞常不空如來藏教」點出生心自性清淨而爲衆生善善解脫成佛的本因，重在爲人生善。

二、「雜阿含經」說阿含道

道，在佛教中意爲「能通」，大要有三種：

一、有漏道，指善業通人使至善處，惡業通人使趣惡處，所以善、惡二業稱爲道，所至所趣之處亦名爲道，如爲善生天道，作惡墮地獄道等。

二、無漏道，指七覺支、八正道等法，能通行人使至涅槃，所以稱爲道。又菩提道，指行體虛融無礙，能使通達入流，名爲道，如道諦、道品、聲聞道、佛道等，謂菩提道。

三、究竟道，指涅槃之體，排除一切障礙，無礙自在，所以稱爲道。

佛陀在「雜阿含經」第二八七經中說：

「今我如是，得古仙人道，古仙人逕，古仙人跡；古仙人去處，我得隨去，謂八聖道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。我從彼道，見老病死，老病死集，老病死滅，老病死道跡。見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法。自知、自覺，成正等覺。爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道、沙門、婆羅門，在家、出家，彼諸四衆，聞法正向，信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。」

在「雜阿含經」第一二二經中，世尊告舍利弗：

「我於此五百比丘，亦不見有見、聞、疑、身、口、心可嫌

責事。所以者何？此五百比丘皆是阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，已捨重担，斷諸有結，正智心善解脫，除一比丘，謂尊者阿難，我記說彼於現法中得無知證。是故諸五百比丘，我不見其有身、口、心，見、聞、疑罪可責者。」舍利弗白佛言：「世尊！此五百比丘既無有見、聞、疑、身、口、心可嫌責事，然此中幾比丘得三明？幾比丘俱解脫？幾比丘慧解脫？」佛告舍利弗：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」

可見覓道、見道、知道是求道的過程，釋尊成佛後，對眾生示道、說道、導道；對聲聞弟子則隨道、宗道。

阿含道順序是：由「生得慧（良知）」，分別善惡，引發1. 向上心，2. 菩提心（良心），3. 出離心，尋覓人、天、涅槃道跡；順「四預流支」，成就四不壞淨，得「見道」，成為入流者。從此踏上聖道分——出世間的八正道，修增上戒、定、慧三無漏學，解脫世間貪、瞋、癡的纏縛，最後證涅槃，乃至究竟成佛。學道過程表解如下：

外	凡	內	凡	有	學	無學
學	前	入學	修學	修學	無學	無學
道心	正見前行	見道	修道	證道	證道	證道
分別善惡 慚愧、正勤	↓親近 善士 ↓聽聞 正法 ↓內正 思惟 ↓法次 法向	↓四不壞淨 （正見、正思惟）	戒（正業） ↓ 定（正念） 精進 ↓ 慧（證現） ↓ 解脫 ↓ 知見	戒（正業） ↓ 定（正念） 精進 ↓ 慧（證現） ↓ 解脫 ↓ 知見	戒（正業） ↓ 定（正念） 精進 ↓ 慧（證現） ↓ 解脫 ↓ 知見	戒（正業） ↓ 定（正念） 精進 ↓ 慧（證現） ↓ 解脫 ↓ 知見
增上善學	增上善學	增上信學	增上戒學	增上定學	增上慧學	正解脫學
善根具足	四預流支具足	五分法身具足	五分法身具足	五分法身具足	五分法身具足	五分法身具足

阿含道的次第是：①善人→②慚愧→③不放逸→④親近善知識→⑤恭敬順語→⑥樂見賢聖→⑦樂聞正法→⑧觀法義→⑨受持

法→⑩翫誦法→⑪觀法忍→⑫生信。

第二階段是：①正思惟→②精進→③正念正智→④具威儀法

↓⑤六觸入處律儀↓⑥三妙行↓⑦四念處↓⑧擇法↓⑨正精進↓
⑩初禪↓⑪二禪↓⑬三禪↓⑬四禪↓⑭見淨勤支↓⑮度疑淨勤支↓
⑯分別淨勤支↓⑰道淨勤支↓⑱無欲淨勤支↓⑲解脫淨勤支↓
⑳解脫知見↓㉑涅槃。

「雜阿含經」說阿含道是一乘道，在第五百六十三經中尊者阿難語離車言：

「如來、應、等正覺所知所見，說三種離熾然，清淨超出道，以一乘道淨象生，離憂悲，越苦惱，得真如法。何等爲三？如是聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想。受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節，能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。離車長者！是名如來、應、等正覺說所知所見，說離熾然，清淨超出，以一乘道淨象生，滅苦惱，越憂悲，得真如法。復次離車！如是淨戒具足，離欲惡不善法，乃至第四禪具足住，是名如來、應、等正覺，說離熾然，乃至得如實法。復有三昧正受，於此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知。具足如是智慧，新業更不造，宿業漸已斷，得現證法，離諸熾然，不待時節，通達現見，生自覺知。離車！是名如來、應、等正覺所知所見，說第三離熾然，清淨超出，以一乘道淨象生，離苦惱、滅憂悲，得如實法。」

世尊在「雜阿含經」第一二四九經中說偈言道：

「此世及他世，明智善顯現，諸魔得未得，乃至於死魔，一切悉知者，三藐三佛智，斷截諸魔流，破壞令消亡，開示甘露門，顯現正眞道，心常多欣悅，速得安穩處。」指出阿含道不僅是

一乘道，又是正眞道。

佛在「雜阿含經」中說阿含道又是正直平等道，他於第五百八十七經中答天子偈言道：

「正眞平等道，離恐怖之方，乘寂默之車，法想爲密覆，慚愧爲長縻，正念爲羈絡，智慧善御士，正見爲前導，如是之妙象，男女之所乘，出生死叢林，速得安樂處。」

在「雜阿含經」第九七四經中，談到阿含道又是正覺道，經載：尊者舍利弗告補縷低迦說：

「我所有法，是正法律，是善覺，是出離，正覺道，不壞，可贊歎，可依止。」因爲補縷低迦是外道出家，不辨正邪，因得舍利弗的開導。

阿含道還是戒、定、聞慧道，在「雜阿含經」第一〇九四經，佛說偈言：

「知諸修苦行，皆與無義俱，終不獲其利，如弓但有聲。戒、定、聞慧道，我已悉修習，得第一清淨，其淨無有上。」

世尊特別指出阿含道是出離道，「雜阿含經」第一〇二八經佛說偈言：

「樂覺所覺時，莫能知樂覺，貪欲使所使，不見於出離。苦受所覺時，莫能知苦受，瞋恚使所使，不見出離道。不苦不樂受，等正覺所說，彼亦不能知，終不度彼岸。若比丘精勤，正智不傾動，於彼一切受，點慧能悉知，能知諸受已，現法盡諸漏，依慧而命終，涅槃不墮數。」因爲是出離道，所作已作，不受後

有。

阿含道爲苦滅道跡，在『雜阿含經』第三七九經中，世尊告五比丘：

「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦，已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，此苦滅聖諦，已知當證，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。此苦滅道跡聖諦，已知當修，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，比丘！此苦聖諦，已知知已出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，此苦集聖諦已知已斷出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次。苦滅聖諦，已知已作證出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅道跡聖諦，已知已修出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。諸比丘！我於此四聖諦，三轉、十二行，不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，聞法象中，爲解脫，爲離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦，三轉、十二行，生眼、智、明、覺故，於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門聞法象中，得出、得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。」說明佛已自證苦滅道跡。這三轉十二行相，奠定了原始佛學的基礎。佛滅後二百年的阿育王留下的「法敕」中，要求佛教徒常念七經的第一經，即「毗奈耶最勝經」，據考證就是指三轉法輪那一段。其後佛學發展到大乘階段，如較早的「維摩經」、「法華經」等，一開始也講四諦，就是大乘後期經典，像「解深密經」分佛說法爲三時，第一時仍承認是講四諦，可見四諦是公

認的原始佛學的中心思想。

阿含道還是清淨道。「雜阿含經」第一一六〇經中，有婆羅門來詣佛所，說偈言道：

「無非婆羅門，所行爲清淨，剎利修苦行，於淨亦復乖，三典婆羅門，是則爲清淨，如是清淨者，不在餘衆生。」爾時，世尊說偈答言：

「不知清淨道，及諸無上淨，於餘求淨者，至竟無淨時。」

佛告婆羅門：「正見者爲清淨道。正見修習、多修習，斷貪欲、斷瞋恚、斷愚癡；若婆羅門貪欲永斷，瞋恚、愚癡永斷，一切煩惱永斷，是名無上清淨。正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是名清淨道。……正定修習，多修習已，斷貪欲、斷瞋恚、斷愚癡；若婆羅門貪欲永斷，瞋恚永斷，愚癡永斷，一切煩惱永斷，是名無上清淨。」南傳上座部佛教理論奠基於人覺音長老就是依據這一教示，著「清淨道論」。它雖和優波底沙撰的「解脫道論」在體裁和內容方面都十分相似，但見解不同。此論依據上座部佛教大寺派的觀點，對一切物質和精神現象作了闡述。全論共二十三品，依照次第論述戒、定、慧三學的要義。它的重點是第十四至二十三品，闡述慧的定義、種類及修習方法等，並從精神和物質兩個方面詳細闡明關於四諦、五蘊、八正道和十二支緣起等佛教基本理論。

佛在「雜阿含經」第一二一八經中還談到阿含道爲涅槃道。世尊告諸比丘：

「我今當說四法句，諦聽，善思，當為汝說。何等為四？

賢聖善說法，是則為最上。愛說非不愛，是則為第二。諦說非虛妄，是則第三義。法說不異言，是則為第四。」

在得到佛的准許後，尊者耆舍即說偈言：

「若善說法者，於己不惱迫，亦不恐怖他，是則為善說。所說愛說者，說令彼歡喜，不令彼為惡，是則為愛說，諦說知甘露，諦義說法說，正士建立處。如佛所說法，安隱涅槃道，滅除一切苦，是名善說法。」涅槃原意是「火的熄滅」，佛教建立前就有這種概念，佛教用以作為修習所要達到的理想境界。含義有多種：息除煩惱業因，滅度生死苦果，生死因果都滅，顯現原有德性，所以稱滅或滅度。衆生流轉生死，皆由煩惱業因，若息滅煩惱業因，則生死苦果自息，名為寂滅或解脫；永不再受三界生死輪迴，所以稱為「不生」；惑無不盡，德無不圓，因此又稱圓寂；達到安樂無為，解脫自在的境界，名為涅槃。「大乘起信論」說：「以無明滅故，心無有起；以無起故，境界隨滅；以因緣滅故，心相皆盡，名得涅槃。」大小乘對涅槃有不同的說法，一般分作有餘涅槃和無餘涅槃。證阿羅漢果，雖業報之因已盡，但還有業報身心的存在，所以稱有餘涅槃；及至身心果報也不存在，則稱無餘涅槃。大乘佛教認為涅槃具有常、樂、我、淨四種德性或常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢、快樂八種德性，限於篇幅，恕未能作詳細介紹。

除「雜阿含經」外，尚有「增一阿含經」卷三十三談到阿含道是甘露道；該經卷二十九經還謂阿含道通向佛道，請參閱。

三、「雜阿含經」談阿含道的道性

一、整體性。「雜阿含經」第七八七經說應依正道行，正道分七科，即四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道支，其中最重要的是八正道。

二、次第性。見「雜阿含經」第七四九經。

三、隨時性。見「雜阿含經」第八二七經與一二四七經。

四、因依性。見「雜阿含經」第二八一經。

五、緣起性。見「雜阿含經」第二九八經。

六、法性。見「雜阿含經」第二九六經。

七、相應性。見「雜阿含經」第二〇〇經。

八、對治性。見「雜阿含經」第七一四經。

九、平等性。見「雜阿含經」第二五四經。

十、中道性。見「雜阿含經」第七八二經。

十一、實證性。見「雜阿含經」第三五一經與四九九經。

十二、漸次性。見「雜阿含經」第四三五經與七七三經。

十三、同行性。見「雜阿含經」第三九三經與六三五經。

十四、必行性。見「雜阿含經」第九七九經。

十五、可證性。見「雜阿含經」第二八七經與三七九經。

敬請對照「雜阿含經選要」參閱，並提寶貴意見！



三談真唯識量

單培根

識，它有能攝藏、能生現的功用。

立量云：

正，世界必有能知之識，所知故，如色聲等。

又立量云：

三，世界不離能知之識，所知故，如色聲等。

所謂客觀的物質世界，我們是怎麼知道的？用眼識知道嗎？眼識只知色。用耳識知道嗎？耳識只知聲。用鼻識知道嗎？鼻識只知香。用舌識知道嗎？舌識只知味。用身識知道嗎？身識只知觸。各知各的，互不相知。這色聲香味觸五種怎樣統一起來合成整體呢？用意識知道嗎？意識不借眼耳等不能接觸而知，生而盲者不知色，生而聾者不知聲。而且，意識是變化無常的，變化多端的，而客觀物質世界有一定的恒常性，怎可為意識之所知？如果說，五識各別知，意識把它統一合為整體。這是意識的想像了，是否符合事實呢？這樣的想像，必要經過意識的思維、組織，而後可能。這樣的意識，不是低級動物所能有。然而我們觀察動物的行動，有反應其身外世界的能力，不是無所識知。所以有一定恒常性、統一性的物質世界，必有相當的能知之識。這能知之識，應當是先天的，本能的，與生俱有的，這就是根本識。這是

此識是一切識的根本，不管怎樣低級的動物，都應當有此識，這是最起碼的。有此根本識，即為有生命。我們觀察自己的根本識，知此識之所知，是器世間、根身、以及自己心的習氣。這所知的一切事物，一切身心，都要依根本識的能知，方為所知，方認為有。若無能知，雖有三彼彼，亦非所知，即不發生關係，同於無有。故必須有此根本識為所知依。

此根本識於所知衆多有情根身中，執取一根身，持之而不失，隨逐之作爲自己根身，以此爲生命。因此故，即此識名阿陀那識。既於一根身隨逐執持，即於此根身攝受爲己宅，識隱藏於其中，而與此根身同安危，此身安則安，此身危則危，生既同生，死亦同死，故又名之爲阿賴耶識。既執持此根身，依止此根身，於是依此身之六根，對六塵境，有六識身轉。六識轉起，知道有色聲香味觸法了。反過來，又復熏習於此阿賴耶識中，積集滋長，增加了識的能力，爲未來生起的種子。

爲什麼要執持一根身爲生命作爲自己呢？是必由於有一種力量，執有一自我的實體，執有自與他的差別。這種力量，又是一種認識，可名之爲執我識。即由此識，於取得的生命，執爲自我。執我識與阿賴耶識是俱有的。

爲什麼根身有種種不同？有情各各生命，彼此大有差別，或苦或樂，爲什麼取其中之一呢？爲什麼不都取好的而同一呢？爲什麼取苦的根身呢？這應當又由於另外的力量了。必定有各各相應的力量促使獲得不同差異的果報身體。這力量那裏來？不應當由於不相干的他，必由於自己所造成。能造作的不外乎意念思想，發動身和口而造作。由於種種不同的造作，成爲習氣，積累在識中，爲識所藏。在阿賴耶識執取新生命的時候，這股潛力，影響阿賴耶識，促使取得不同的生命。這意和身口的造作力，可名之爲業力。由於業力的種種不同，取得了種種不同的生命，有苦樂大相懸殊的。在生命生存的時期中，又造了很多的業，熏成習氣在阿賴耶識中保存着。即由此因果自然律，一個生命終了，又取得一個生命，或人、或畜生，或者連所依處的世界也大不同，

有的上升生於諸天處，有的下墮落於地獄鬼趣。生死就是這樣的輪迴，無有窮盡的時候。

這樣的講法，絕不同於真實唯心論。如果唯心的話，應當建立有自體的真心，可以沒有所知只是能知之心。而唯識則不許可無所知之能知。能知所知，見相二分，同時俱有。且以識爲緣生的，無有自體，是如幻的。要知，即因此故，不用唯心之名，而取名唯識。我們說，識有能識所識，不可說心有能心所心。顧名思義，即知道不同了。其所以要別樹唯識之名，沒有人注意於此，因爲他們都抱着本體論的觀點，故不能知二名之有別。也即因此，有許多學唯識的人，終於不滿意唯識之說，而別求所謂真心。

不能用本體論來看待唯識的識，自更不能把唯識之識看做是實我了。於六趣生死中的彼彼有情，種種身分生起，在這裏最初是藏有一切種子的心識成熟，展轉和合，增長廣大。依二執受，一者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受，以此故名阿陀那識。於此有諸識生起，種種受用可得。然此阿陀那識非我，故佛於建立阿陀那識後，即說頌曰：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我，以示告誡。阿陀那識之執取生命，隨過去的業緣，是一種異熟果而已，非一非常。與常一之我，不相符合。而無始以來的執我識，等流不斷，與生俱有，認此阿陀那識爲我，虛妄執著，堅固不捨。凡夫衆生，一向不知其爲無我了。唯識之說，是符合我法二空的，與執有真實的唯心論不相同，與有我論更是不同。



中論二諦說淺釋

以《四諦品》為中心

一、前言

緣起性空可謂是佛法的核心，佛陀在一代時教中，雖說了種種的法門，但無一不是緣起性空的多方開展，譬如四聖諦、三法印、十二因緣、八正道等，無不依緣起的相依性，說明宇宙人生的成壞生滅之理。使於理性的覺照之下，獲得解脫。

因此，佛法的最大特色，乃在理性的基礎之下，解決和面對現實世界的問題，以達圓滿和協的人生。這也是佛教與其他宗教哲學的最大差異點，實際而不空談，客觀判斷而不主觀臆測，重視智性的開發，而不盲目的模仿或崇拜與追求。所以，在《阿含經》中，我們常可以看到許多外學向佛陀質問：我與世間有邊無邊，去與不去，一與異等十四種不可記事。佛陀皆對之默而不語，原因是這些問題，一開始的假設就錯誤了，其命題皆否認或

同。符合於二空之義，與時有真實之心體不昧同。與有實體更是不固不離。凡夫衆生，一向不昧其無常之理。即離之理，最爲難解。華嚴不滿，與世間有，即世間之理，最爲難解。華嚴而曰，非一非常。與常一之好，不昧於合。而無故以來受，以此結各同之理。此世有諸難主理，難受用四。然受，一書有各難及用之理。二書有各難及用之理。三書有各難及用之理。四書有各難及用之理。五書有各難及用之理。六書有各難及用之理。七書有各難及用之理。八書有各難及用之理。九書有各難及用之理。十書有各難及用之理。十一書有各難及用之理。十二書有各難及用之理。十三書有各難及用之理。十四書有各難及用之理。十五書有各難及用之理。十六書有各難及用之理。十七書有各難及用之理。十八書有各難及用之理。十九書有各難及用之理。二十書有各難及用之理。二十一書有各難及用之理。二十二書有各難及用之理。二十三書有各難及用之理。二十四書有各難及用之理。二十五書有各難及用之理。二十六書有各難及用之理。二十七書有各難及用之理。二十八書有各難及用之理。二十九書有各難及用之理。三十書有各難及用之理。三十一書有各難及用之理。三十二書有各難及用之理。三十三書有各難及用之理。三十四書有各難及用之理。三十五書有各難及用之理。三十六書有各難及用之理。三十七書有各難及用之理。三十八書有各難及用之理。三十九書有各難及用之理。四十書有各難及用之理。四十一書有各難及用之理。四十二書有各難及用之理。四十三書有各難及用之理。四十四書有各難及用之理。四十五書有各難及用之理。四十六書有各難及用之理。四十七書有各難及用之理。四十八書有各難及用之理。四十九書有各難及用之理。五十書有各難及用之理。五十一書有各難及用之理。五十二書有各難及用之理。五十三書有各難及用之理。五十四書有各難及用之理。五十五書有各難及用之理。五十六書有各難及用之理。五十七書有各難及用之理。五十八書有各難及用之理。五十九書有各難及用之理。六十書有各難及用之理。六十一書有各難及用之理。六十二書有各難及用之理。六十三書有各難及用之理。六十四書有各難及用之理。六十五書有各難及用之理。六十六書有各難及用之理。六十七書有各難及用之理。六十八書有各難及用之理。六十九書有各難及用之理。七十書有各難及用之理。七十一書有各難及用之理。七十二書有各難及用之理。七十三書有各難及用之理。七十四書有各難及用之理。七十五書有各難及用之理。七十六書有各難及用之理。七十七書有各難及用之理。七十八書有各難及用之理。七十九書有各難及用之理。八十書有各難及用之理。八十一書有各難及用之理。八十二書有各難及用之理。八十三書有各難及用之理。八十四書有各難及用之理。八十五書有各難及用之理。八十六書有各難及用之理。八十七書有各難及用之理。八十八書有各難及用之理。八十九書有各難及用之理。九十書有各難及用之理。九十一書有各難及用之理。九十二書有各難及用之理。九十三書有各難及用之理。九十四書有各難及用之理。九十五書有各難及用之理。九十六書有各難及用之理。九十七書有各難及用之理。九十八書有各難及用之理。九十九書有各難及用之理。一百書有各難及用之理。

寂音

忽視了現實世界的因果原則，更遑論更高層次的心靈探索。因此佛陀的默然，並非窘於回答，而是怕外道的程度不夠，無法接受緣起空性的甚深道理，反而有謗法之惡業。

緣起性空的奧義，既非外道所能想像，即使佛弟子，亦多有畏懼「空義」之說者，如闍陀比丘就非常怕聽到緣起空法。（註一）可見即使在佛世，「空」的真義，就不是一個容易瞭解的概念。

佛滅之後，佛教受到外學的種種挑戰與質疑，以前佛陀所未回答的問題，現在佛弟子若不作適度的解說的話，那麼就無法令人滿意、信服，未來是否還有人來信仰佛教，也是一個問題。因此，爲適應新時代的衝激與需要，佛教進入了學派分立的部派時期，此時期的特色就是學說不斷蠡起，佛教思想也一直在分化。

其主要原因就是對於「空」義的掌握有了偏頗。部派間彼此撻伐不已，在大眾部認為是了義之說，到了上座部就成了不了義之學。在你非我是之間，佛教徒不禁迷惘：佛法的根本教法為何？到底吾人應如何抉擇緣起空法？

佛說緣起，乃從客觀無我的立場來看萬法萬物，再由之悟入空無自性的實相，亦即沒有絕對、獨存或不變的真實存在。如果不能徹底地放下主觀的執著，那麼將永遠地沉溺於爭辯不已的是非之中。龍樹的中觀思想，就是為了重顯佛法的真諦，於是重新掌握住《阿含》及《般若經》以來的緣起空性思想，以批判部派佛教過時而窒礙不通的種種學說，也是使印度佛教正式邁入大乘時期的關鍵點。

二諦說為《中論》思想的最大特色之一，它是龍樹菩薩用以破邪顯正，呈顯緣起中道思想的兩大利器，更是吾人藉以建立佛法正知見的最佳尺度，故今嘗試以淺近之語介紹之，也是筆者在初研《中論》的過程裏的一點心得。

二、世俗諦

《中論》裏的世俗諦，乃是指假名施設，或表詮事物的方法與工具。它的產生，主要源於人與人之間，情感、思想表達上的需要，然後加以設定而成立的。因此，語言文字的設立與思想模式的定型，都是相對性的存在，亦即甲方的存在，乃是依據對乙方的認識而存有；同樣地，對乙存在的認識，也必須經由對甲存在的理解才能識別，否則，乙不知有甲，或甲不知有乙，兩者就會失去區別的作用，甲乙不分，甚至爾後的丙、丁、戊等十天

干，亦無從生起。

所以，龍樹菩薩特別關注世俗諦，實有其深厚的用意。在世俗法的層次中，依諸法成立的次第，可以分為三種假。第一種是，因緣所生一切萬法皆假，所謂「假有」，換言之，即是無自性的相對存在。依緣起的法則來說，萬法的生起，乃是遵循「此有故彼有，此生故彼生」的定律而成，現象的世界，雖是紛然雜陳、錯亂無章的，但錯亂中，卻也有它的條理和必然的法則，這即是因果相生的道理。舉例來說，水的化學元素是 H_2O ，它的存在是由 H_2 加 O 所構成，如果抽掉其中的 H_2 或 O ，水的特性就會消失，變成以氣體存在的 H_2 或 O_2 。所以水的形成，必須以 H_2 與 O 為其因，在因緣具足的條件下，才能因生果，產生水的分子出來，不然，若無 H_2 與 O 為因的話，水變成無因生的東西，無因而有的東西，龍樹菩薩稱之為「戲論」，是邪見者的謬說。是故，現象萬物的存在，乃是依世俗諦而有，在因果相依的原理中，成立宇宙一切萬法。

第二是，一切語言形式皆假。語言文字，是人與人之間用以溝通的工具，人類運用它，去說明外在一切事物乃至本身的情感與意志。但是，這種表達方式，並非是絕對的、一成不變的，原因是語言只能用以說明事物之間的差異與特色，而這種差異與特色，更是隨着各人的習慣及民族國家的風俗制度而有所不同。舉例來說，「朕」為古代君主自稱之詞，普通的臣民決不可以自稱為朕，否則就犯欺君之罪。然而時至今日，在思想觀念開放的民族社會，即使一家之長，也可以自由地面對他的家人自稱為朕。可見語言符號的意義，或所代表的事物，並沒有一定的道理可說，它可以因人因時而改，只要大家約定俗成，能夠有所區別，

就已達到語言的目的與作用了。因此，《中論》稱之為「假名」，「假」即是不真實的意思，因它隨時因人因事而改，在真相的瞭解上，永遠無法代表真實或作完整的介紹與說明，所以，語言主要的功能是在識別，而不在於真實的捕捉。

進一步說，就人類經驗，知識形成的過程來看，都不能離開以自我為中心，而對存在的外物，作主觀的推理、判斷。這種以主觀的立場出發，所能認識的也必相當有限，這是什麼緣故呢？理由有二，一是人類本身感官、知覺的限制，使得我們無法清楚、無礙地掌握住事相的真實面目。以現代光線的物理實驗結果來說，太陽光在透過特製的三菱鏡的顯示之下，發現它具有繽紛的七彩顏色，然而通常我們所能看到的，卻只有白與亮的感覺，其餘六彩只能視而不見；對於雨後天邊的霓虹，甚至仍然有人迷信於古老的傳說中，以為是天上的玉皇大帝出來巡視人間！可見，人類所能看到的視野是多麼的偏窄。理由二是，對於緣起無常、瞬間萬變的外在現象，即使聚集全人類的經驗與知識，也是永遠無法解開的秘密。譬如一草一木，為何會有生長的現象，草木有情？無情？等諸問題，在在令人頭痛而無法解釋。特別是，法法遷化無息，而人類思考的慣性，不是執一，就是執實，以此矛盾、錯誤及固執邊見的模式，而欲追求變動不居之萬法，豈不殆乎？可知，世俗的假名設說，縱然堆積如天高，但對於真實的瞭解，相對地，它的精確性與可能性，也就變得更渺小與不可能。

第三是教理、教義的假說。依前文所述，凡是假名、知識的見解，都有障於對真理、真實的體驗，那麼佛家龐大繁浩的經論典籍，應如何解釋，在真理的證悟上，構不成阻礙？它的答案

是否定的，也是肯定的。否定的理由是，佛教的教理，是在佛陀覺智的洞察之下，所悟解的真理實相，在形式上，雖然假言宣說，而實質上，它的態度客觀的，作用是全面的、徹底的。至於世俗的哲學學說，只能用於處理生活所需的判斷、推理與思考，對出世間的究竟覺知，世俗的學理，是不能、也無法觸及的。其次，肯定的理由是，「法尚應捨，何況非法」，整部《中論》從頭到尾，一貫的精神即在破斥一切的執着與邊見，即使是佛法，也只能作為我們驗證緣起真義的工具，而最重要的，乃在得魚忘筌，由此而悟入空的真理。因此，論主（即龍樹）說：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」（註二）執着於世俗諦，而不知空無自性之第一義諦，對於佛法的深義是不能瞭解的，即是此意。

三、第一義諦

相對於世俗諦，龍樹菩薩於世俗的緣起假相中，為說明一切法無真實、不可得，故說第一義諦。所謂第一義諦，即是「空」，無獨立實存之意。一一法在剎那的相續中，以因緣力而現起，同時也以因緣力而還滅；生死與涅槃更是建立於緣起。所以悟達一切皆空，就是根本沒有永恆真實的存在。

以四聖諦的施設來說，生命之所以有苦（苦諦），乃因認知的顛倒而動惱身心（集諦）；所以在追求苦惱的解脫過程中（滅諦），必須運用修行的行為與方法（道諦）。從這過程，可見「此有故彼有」的緣起，事實上，步步不外是通往「此無故彼無」的解脫路上，是緣生概念的翻上一層，呈現出後設的「空」

之概念。故「四諦品」說：「若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。」（註三）。很明顯，在這無常變動的流轉中，法法不能有獨立性，都是被約制的存在，如果法法有其獨立體性，這世界將變成靜態，一切的努力救濟將徒勞無效，苦惱者永遠苦惱，不得趨向菩提。但這樣的說法，以佛教的話來說，就是「戲論」，它是一般哲學理論的假設，對於實相——「空」的探討，一無益處。這即是為什麼龍樹菩薩注重二諦說的原因，世俗諦與第一義諦都是緣起的產物，如果想要體證緣起的真實義，就必須由「空」討論「有」，然後才能從「大有」進入「大空」。

其次，就第一義諦的意義來看，其實就是「此無故彼無」的緣起說。一切法不過是相依相待的存在，故無執着之價值。這也是中觀學，千言萬語，皆在促使脫離一切自性有的最後立場——性空。然而，談空說無不易為人所接受，甚至會令人心生怖畏，後來興起的如來藏真常系的大乘學者，即主張佛性的實有說，如《中論》「四諦品」道：

汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。（註四）

依其所說，佛性與菩提，是不待因緣而有，不假修行而成，然而，就其出發點來看，倘若一切有情生來就具有佛性的話，那就應該時時處於自覺的狀態、清淨無深才是，可是事實並不然，對於緣起無常，煩惱的衆生依然覺得煩惱，並未因為本有的佛性即能解脫痛苦的糾纏。再者，一般的有情衆生尚未成佛，自然也就沒有佛的體性，如依其所說，佛性與菩提是先天且非學可至

的，那麼，雖然努力勤於修行，最終還是不能成佛，這又與佛法的救濟原則相違。所以，可以決然地斷言：即使是佛，亦不能違背因果，必須遵循緣起性空之法則，漸漸才有斷惑證真的可能。這即是第一義諦空的意義與作用。

「空」，並不是什麼都沒有的意思，這可以從兩個層面來瞭解：一是空掉一切自性有的執着，這是就作用面而言。二是顯現萬法的究極之貌——空相，這是就目的而說。因此，面對外人批評中觀學的「空」為斷見、毀壞佛法因果的邪說時，是不能不加以澄清與說明的，如「四諦品」，外人難說：

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有四聖諦之法……空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞一切世俗法。（註五）

外人所說的一切法空，顯然與論主的空，內涵是完全不同的。原因是「中論」雖然也說一切法無不是空，但並未否定現實的作用及經驗的活動，說「空」是對於緣起的世俗法，作一勝義諦的觀察，深入諸法背後的真相而談，正可幫助吾人如實地瞭解四聖諦之理及一切法的因果緣起，怎可背說是毀謗因果罪福呢？而且，「空」之與「有」，實際上是相對論的關係，沒有了「空」，「有」根本無從談起，因此論主辯說：

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。……若一切不空，則無有生滅，如是則無有四聖諦之法。（註六）

正因為是空的，所以才能善巧地安立一切。緣起法的特色，即萬法的存在必然是動態的，透過活動而被創造出來。換句話

說，萬物既是被創造出來的產物，就不是有獨立的自體。譬如欲使得一切法由生到滅，或從生死煩惱的此岸，渡向寂滅涅槃之彼岸，若不通過「空」之作用，勢難以動彈。因此說「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」，即就此觀點而言。

四、中道的思想

中道，為佛法修行的根本原則，佛為眾生說一切法，最後的目的，即欲導入於中道之行，邁向解脫。然則，何謂「中道」？印順法師說：「一切行為，一切知見，最正確，而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。」（註七）很清楚，中道乃在使人徹底地瞭解世間各式各樣不同的理法，而以真正自由的心靈，去面對它，體驗一切知見不着的實義。所以，中道的思想，不僅是理性智慧的指導，且是修證開悟者的心懷。

但是，我們不禁要問：「中論」的一貫說法，是在說明緣起性空，一切法無不皆空，而此處為何不說第一義諦空而說中道？「空」與「中」的關係又如何？對此問題，我們最好是還原回去，從論主在設定「空」時的原意把握起。首先，所謂「空」的施設，本身就是相對於「有」而設定的假說，假說的東西是沒有實性的，畢竟它是用來瞭解「有」的一種形式、方便，我們可以利用它來認識「有」的限制，甚至透過「空」的概念來瞭解事物的真相，但是，它只是一種方法，手段而已，並不等於最後的目的，「四諦品」說得很清楚：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。

（註八）

由引文看來，第一義諦空為佛說法之方便，是作為通達涅槃寂靜的諦理，因此，論主進一步說：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。
（註九）

「大智度論」也說：

有相是一邊，無相是一邊，離是二邊行中道，是諸法實相。（註十）

這是說，怕眾生聽了「空」之後，反而執着於「空」，以「空」為實在，那就不得真意，落於邊見，而與中道的精神相衝突了。

再者，「中論」雖然以「空」作為諸法的真相，不過它絕對不是一種空洞、茫無邊際的斷滅思想，而實際上，乃是積極地藉着「空」「有」不斷的辯證過程，來消融「空」「有」之間的衝突與對立，作為彼此間溝通以及互相提昇的作用，俾「空」「有」獲得圓滿的統一。所以，佛法不壞世間法，越能明了佛法所說的空義，人的心靈也就越能包容世間所有的一切法；越能分析客觀存在的理法，也必能真正地了解「空」的真實道理。故論主說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（註十一）。因緣所生之法，假不異空，空不異假，「空」「有」原是无礙的，空得越徹底，心靈的華嚴世界就越莊嚴、越開擴。如是，空有平等，如實地依之觀照世間，就是所謂的中道行。

由此可知，中道的精神，乃是活活潑潑地，運用假有不礙性

空，性空不礙假有的實踐，捨棄一切障礙及一切邊見。誠如玉城康四郎教授所說「『中』即如來之智慧，龍樹菩薩即是從『中』的根本立場出發，展開『中論』中道的真實道理。」（註十二）所以，佛陀偉大的心懷，決不是反對有，也不是反對空，而是在圓融的運用之下，將一切相對都超越地統屬起來，而直入中道實相。

五、結 論

中觀哲學的最大特點之一，即是要徹底地認識真實，勿執取於假的存在上。所以特別提出「空」的概念來討論存有的問題，對現象世界、本體世界，做一徹底的反省與探討。不過，對於實在的東西，人類比較容易把握，但對「空」就很難了解，譬如有些人認為「空」只是消極地辯破一切，缺乏正面主張，甚至有些人，在聽了「空」之後，又執着於「空」，否定現實世界一切作用與存在。這種想法，同樣地皆反映這些人對於「有」的存在，不能真實地、客觀地了解。事實上，「中論」裏說「空」說「有」，乃是本着忠實的態度，拒絕人爲的虛構與判斷，而呈現出來的教說。一邊以世俗諦，說明現象世界緣起的道理，及語言施設的效用與限度；一邊以勝義諦，理解現象的本質，脫離本體虛構的蔽障。因此，這一邊其實是因果酬答的關係，如果沒有「空」，「有」無法生起；沒有「有」，「空」也同樣落入虛幻的辯解。唯有在「既空既有」，「非空非有」平等無礙的運作之下，才能如實地觀見「緣起」，體會中道使心靈得到最大的解脫與自由，故論主結說：「若見因緣法，則爲能見佛，見苦集滅

道。」（註十三）即是此意。

（完）

【註解】

註一：《雜阿含》二六二經。大正2・66中。

註二：《中論》〈四諦品〉（九）。大正30・32下。

註三：同前引書〈四諦品〉，（三十九）。大正30・34下。

註四：同前引書〈四諦品〉，（三十一、三十二）。大正30・34上。

註五：同前引書〈四諦品〉，（一・六）。大正30・32中——下。

註六：同前引書〈四諦品〉，（十四・二十）。大正30・33上——中。

註七：印順《空之探究》（台北：正聞出版社，一九八五）頁二五六。

註八：同註六，（八），大正30・32下。

註九：《中論》〈觀行品〉（九）。大正30・18下。

註十：《大智度論》卷十六，大正25・492下。

註十一：同註六，（十八）。大正30・33中。

註十二：王生台彙編《龍樹教學の研究》（東京：大藏出版株式會社，一九八三），頁五十九。

註十三：同註六，（十三）。大正30・34下。

性月居隨筆

躬耕心田

我的老師錢耕莘，又名耕心，早作古了。他曾作過學術講演：「怎樣登上文壇」。聽眾千人，洗耳恭聽。他常說：筆耕，耕心尤要。當代作家孫犁，書齋叫「耕堂」。黃秋耘書齋，叫「耘窗」。北師大校長陳垣，齋號叫「勵耘書屋」。我故鄉的許篤仁先生，讀書樓叫「耕讀樓」。腦力勞動爬格子的，雅稱叫筆耕。

這次旅遊黃山歸來，車過浙江省義烏東陽縣，見公路兩旁民房牆壁上，好幾處寫着「但存方寸地，留與子孫耕」的大字，這像觸電似的，引起我無限深思。車過後，我還回頭想再看一眼，好在車到前面村鎮，又見到這樣的大字。有的橫寫，像大幅標語一樣；有的直寫，貼在柱子上，就是一副對聯。善哉，南無阿彌陀佛！解放後，很少看到這樣警世醒目的「宣傳口號」了。計劃生育，事關國計民生，子孫滿堂當然不可能了，但繁衍生育，一代接一代，代代相傳，子孫總是不斷的。「但存方寸地，留與子孫耕」，明白了這「方寸」之地，子子孫孫勤耕耘，除莠草，培

第十三：同種六，（十三），大五〇。二不。

會種，一八八三，頁五十六。

第十二：王世昌撰《讀樹燦學（附考）》（東京：大藏出版社）

第十一：同種六，（十八），大五〇。三不。

第十：《大賢真經》卷十六，大五〇。四不。

第九：《中篇》（附考品）（六），大五〇。五不。

第八：同種六，（八），大五〇。六不。

五六。

徐煥文

良苗，讓這靈台方寸之地的善良種子，發芽開花結好果，這對於社會人類文明是大有裨益的。

人們常說天理良心，這「方寸」之地，即其所繫。一部二十四史，可以說都是由這「方寸」之地演成的。良政興，苛政亡，順之則昌，逆之則亡。民心是秤，善惡到頭終有報，只是來早與來遲。連陳毅將軍、張學良將軍也這麼說的。有如是因，得如是果，這便是自然辯證法。「拜佛拜心心拜佛，修行修性性修心。」「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭，人人有個靈山塔，要向靈山塔內修。」信佛的人要如此，不信佛的人也要這樣想，都要耕心田。

人們常說，人生要造福於人類社會，前人栽樹，後人納涼，這就是耕心田。張載「西銘」說：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」捨此心田，遑論其他哉！「易經」曰：「積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃。」杭州有

一家百年老店胡慶餘堂，大廳上有一塊巨匾，上書「耕心草堂」四字，還有一塊匾額，寫着「無欺」二字，紅頂商人胡雪岩之所以成爲巨商賢紳，被拍到電影「楊乃武與小白菜」中去，靠的就是這「傳家寶」，憑的就是這「方寸」之地；貨真價實，童叟無欺。而招徠天下顧客啊！這「耕心」「無欺」四字，又包含着多少人間的真、善、美，激勵着千秋後世，使人們受到教育。果如是，今天社會上的偽劣冒牌商品，就不至於充塞市場、泛濫成災，危害人民了。人人都知道耕心，則貪污納賄，敗壞法紀，犯罪作惡也會相應減少了。故知「躬耕心田」之可貴。

宋代有一名臣叫劉卞功，以德行純淑，徽宗賜號曰「高尚先生」。他答王子常侍郎問修行之術云：「非道亦非律，又非虛空禪，獨坐一富宅，惟耕此心田。」如何耕心田呢？他道：「常人以嗜欲殺身，以貨財殺子孫，以政事殺民，以學術殺天下後世。吾無是四者，豈不快哉。」劉卞功將心比心，示此四端，以爲警戒，其仁心慈懷，確亦千古不易的。只可惜者，此公立論還不夠積極，是抱着「獨善其身」的態度的。他耕心田，只示「不殺」，說起來，還比不上佛教。佛教不但耕心田，還廣種福田，揆叙萬類，包含羣有，積極施功，衆生同蒙其澤。廣種福田，隨緣樂助，集腋成裘，聚沙成塔，衆人拾柴火焰高！佛門福田之說，有二福田、三福田、四福田、八福田諸論，總體是以悲、敬二字爲種籽，由無緣大慈，生同體大悲，法雨甘露，遍彼大千，老弱婦孺均得照拂，殘障疾愚者除苦惱。是故國父孫中山先生說：「佛學爲哲學之母。」「佛教可補政教之不足。」人們沒有理由反對佛教，歪典的佛教應該打倒，真正的佛教應該提倡。佛教勸人爲善，釋迦牟尼佛說：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛

教。」這就是佛教的主旨，明乎此，則報刊上登的「親子殺母」「親母被逆子燒死」的慘劇不會重演了。明乎此，知躬耕心田的萬分必要。

一年之計在於春，一日之計在於晨，一生之計在於勤。我們的社會正由農業朝向工業化發展，科學突飛猛進，但農業還是主要的。尚安和，重勤勞，治人倫，尤重春耕。但在重視春耕時節，當前庶政切莫忘記「躬耕心田」。佛門弟子更不可忽視「廣種福田」。

「荆樹有花兄弟樂，硯田無稅子孫耕」，以硯爲田，筆耕不輟，但顧亭林氏有言：「大丈夫非有關世道之文，不輕舉筆。」硯田亦心田，誤人子弟，男盜女娼，淫盜之書，罪該萬死。天津政法部門，燒掉堆積如山的非法出版書籍，實爲大快人心。

「鋤禾日當午，汗滴禾下土，誰知盤中餐，粒粒皆辛苦。」說的是種田，耕的是心田。明乎此，不會把吃剩的白麵包丟到陰水溝去了。「勿以善小而不爲，勿以惡小而爲之。」耕心寸寸耕，寸心難買天地心。

只問耕耘，不問收穫；種瓜得瓜，種豆得豆，躬耕心田，廣種福田，舌耕筆耕，莫忘耕心。

「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊，問渠那得清如許，惟有源頭活水來。」這就是躬耕心田的氣象吧。一萬年太久，只爭朝夕。「世事讓三分天空地濶，心田培一點子種孫耕。」溫良恭儉讓是美德。車過義烏東陽有思，歸來筆耕心田於上。

見天、色究竟天（阿迦尼吒天），佛陀應是聽色究竟天說的解脫法。

解脫法除了人道衆生能得外，其他的欲界、色界、無色界等天衆，是否也能得呢？不能得。佛陀說：

「善男子！如是之法，非欲界天之所可得，何以故？以放逸故；亦非色天之所可得，何以故，無三方便故；亦非無色天之所可得，何以故，無身、口故。是法體者，是身、口、意。鬱單曰人亦所不得，何以故？無三方便故。是解脫分，三人能得，所謂聲聞、緣覺、菩薩。衆生若遇善知識者，轉聲解脫得緣覺解脫，轉緣覺解脫得菩薩解脫。菩薩所得解脫分法，不可退轉，不可失壞。」

這段經文是說明有四種衆生不能得解脫分法，是那四種衆生呢？即

一是欲界天衆生不能得解脫法：為什麼不能得解脫法？因為欲界天衆生欲樂太多了，那就是食欲、睡眠欲和姪欲，生於欲界天的衆生，沒有定心，根本就無心聽解脫法，既不能聽解脫法，如何能得解脫分法。

二是色界天衆生也不能得解脫法：為什麼不能得解脫法？因為色界天沒有布施、持戒、多聞的三方便。為什麼沒有這三方便呢？因為生於色界的衆生，無論是身體、宮殿、國土及其他一切物質，都是非常精好殊妙，所以不需要行布施，因為無布施的對象；也不要持戒，因為一切都是好的，沒有人起貪欲，因此也無需多聞佛法。一切都滿足的人，就不會去求解脫法，不求解脫法，如何得解脫分法。

三是無色界衆生也不能得解脫法：為什麼不能得呢？因為無色界衆生只有意識，沒有身、口二根，無身、無口如何行布施、持戒。因為身、口、意是一切法體的根源，沒有法體根源的存在，如何得解脫法？既不得解脫法，如何得解脫分法。

四是鬱單曰人亦不能得解脫法：為什麼不能得呢？因為他們也沒有布施、持戒、多聞的三方便。因為鬱單曰是四大洲中北方的大洲，生於這洲的衆生，福報最爲殊勝，常受勝樂，而且他們作事，皆無我所，沒有壽夭之分，所以用不着布施、持戒、多聞。因此不能得解脫法，不得解脫法，如何得解脫分法。

以上四種衆生都不能得解脫分法，要得解脫分法，唯有三種人可以得，那三種人呢？

一是聲聞：是佛陀小乘法中的弟子，因聞佛的聲教，悟知了四諦之理，斷見思之惑而入住涅槃。所以聲聞人能得解脫分法。

二是緣覺：也是小乘人，他們緣十二因緣及外界的花謝死落而悟無常之理，因而開悟成爲緣覺，入住涅槃，所以緣覺人能得解脫分法。

三是菩薩：這是大乘佛弟子，他們修六度萬行，因而成就十地，成爲大覺、等覺菩薩，能入涅槃，但因發願度衆生，所以不住涅槃，但已得解脫分法。

在以上的三種人中，若遇善知識爲他們深說解脫法，他們不以目前的成就爲已足，而想更加精進的時候，則原得聲聞解脫分者，可轉爲緣覺解脫分，因緣覺是自悟，智慧較勝，成就的解脫

分當然也較高。若緣覺人遇善知爲更說菩薩解脫分法，則緣覺可以轉得菩薩解脫分。菩薩是大乘人，其智慧遠超過緣覺，所以其所得解脫分法也較殊勝。菩薩若遇善知識爲說解脫分法，他們都可以成佛，但由於願心度衆生，衆生未度盡而不願成佛，這不願成佛是由於心願所至，而不是因懈怠所至，若菩薩懈怠不精進，他們就要下墮而退轉，他們原修得解脫分法就要失壞了。但大乘菩薩既經發願度衆生，退轉的人很少，成就的解脫分失壞者亦少。

衆生無量無邊，有人修佛法而得解脫分法，但所得的解脫分法是心法，也是內明法，而不是形諸於外相之法，所以什麼人得了解脫分法，什麼人沒有得解脫分法，除佛能知外，一般的說法人是不能知道的。所以善生請問佛陀說：

「善生言：『世尊！說法之人，復以何義善分別如是等人有解脫分？如是等人無解脫分？』」

「善男子！如是法者，二人所得；謂在家、出家。如是二人，至心聽法，聽已受持；聞三惡苦，心生怖畏，身毛皆豎，涕泣橫流；堅持齋戒，乃至小罪，不敢毀犯。當知是人，得解脫分法。」

佛陀因應善生的請問，就告訴他，能得如是解脫分法的，有二種人。是那二種人呢？

一是在家人：這在家人是對出家人而稱的。在家人就是有家的人，家內有父母、妻子、兄弟、兒女；同時有房屋、田園家財。這在家人雖有家室之累，蓋纏很多，但若一旦發心學修佛法，仍可得解脫分法。

二是出家人：就是捨俗家而出家修沙門行的人。所謂捨家者，是要將父母、妻子、兄弟、兒女及一切家財拋捨，剃除鬚髮、染壞色衣，以乞食度生。他們爲什麼要出家呢？因爲家是煩惱因緣，要脫離蓋纏，所以遠離俗家而捨棄之。

出家有三大類：

一類是：身出家而心未出家，身爲法侶但心仍眷戀俗家眷侶，這類的出家人不少。

二類是：身在家而心出家，雖然有妻子，但不爲婬欲而耽樂，雖有財產，却能淨施，這類的出家人也不少。

三類是：身心都出家，這類的出家人身已出家，心也出家，對一切境界都無欲愛顧戀的欲念，身、口、意三業清淨，這類的出家人不少，但却日見其減少。

本經所說的「出家人」，是專指第三類身心都出家的出家人而言，因爲佛陀對在家也好、出家也好，想得解脫分法，必須具備下列的條件：

一是：「至心聽法，聽已受持」：所謂「至心」者，就是至誠之心，以至誠之心去聽法，才能將善知識所說之法一一聽受而無遺漏，並且能銘記於心不忘失。所謂「受持」者是領受該法，持守不失的意思，也就是要力行實踐的意思，若只求受，而不實踐，這等於不受。所以聽法、受持是第一要件。

二是：「聞三惡苦，心生怖畏，身毛皆豎，涕泣橫流」：所謂「三惡苦」者，就是指三惡道所受的苦報，凡行惡而墮地獄者，當受寒熱的各種苦報，千死千生，苦惡無比；凡行惡墮餓鬼道者，肚飢如焚，而喉細如針，雖有食物，亦難下吞，更增飢渴，

苦惡難受；凡行惡而墮畜生道者，要受刀殺之苦，生生死死於刀下，苦惡無比。

「心生怖畏」者，是用來形容聞聽因果法以後的心理狀況。聽到三惡苦的因果報應，誰不會心生怖畏呢？若聽了因果法而不畏不怖因果者，這就是一闢提人，連佛都救不了他，怎麼能得解脫分法呢？

「身毛皆豎」者，這是形容聽到三惡苦因果法以後，身體所表現的反應。凡在害怕的時候，身上的毛髮都會直豎起來，如史記藺相如傳有「怒髮上衝冠」。可見一個人心理受了刺激時，身毛都會作強烈的反應，若聽了因果法，身體麻木不仁，如何能得解脫分法？

「涕泣橫流」者，是指腺體的反應，心理受了刺激時，腺體會有反射，內在的反射看不見，外在最明顯的反射就是流涕、流淚，因而哭泣。若聞因果法而懼怕者，必行懺悔而哭泣，能得解脫分法；若不動於心者，則不得解脫分法。

凡聽了善知識說法以後，有以上的身心表現者，即可分辨什麼人會得解脫分法，什麼人不得。

三是：「堅持齋戒，乃至小罪，不敢毀犯」：這是第三個條件，必須持戒。在家人必須持二戒，一是五戒，二是八關齋戒，這些戒法受持以後不可毀犯，例如八戒中的「不坐高廣大床」戒，這是小戒，犯了以後所得之罪也是小罪，連這樣的小罪也不可毀犯。凡如此嚴持戒法不犯的在家人，必得解脫分法。出家人也要守二種戒：一是沙彌十戒，二是比丘二百五十、比丘尼三百四十八具足戒。這麼多的戒也必須一一持守不犯，才可以得解脫分法。但是今日已受戒的佛弟子，無論在家、出家，連小罪都不

毀犯的人很少很少，這是值得警惕的事。

佛陀認為在家、出家人，能具備以上三條件者，就可以知道他已得解脫分法了，如果沒有具備者，就可以知道他沒有得解脫分法。佛陀的這個甄別方法，真是簡單明瞭。

要分辨什麼人得解脫分法、什麼人不得，佛陀教善生由衆生外在形態的表現可以看出來。但是有些衆生因業力的關係，非現生可以分辨，須來生才可以斷定者，又如何分辨呢？佛陀也告訴善生一個分辨的方法。佛陀說：

「善男子！諸外道等，獲得非想非非想定，壽無量劫，若不能得解脫分法，當觀是人為地獄人；若復有人，阿鼻地獄經無量劫，受大苦惱，能得如是解脫分法，當觀是人為涅槃人。善男子！是故，我於鬱頭藍弗，生哀愍心，於提婆達多，不生憐念心。」

這一段話是佛陀依據衆生現生的某些表現，用以判別什麼人得解脫分，什麼人不得。佛以外道和佛弟子作比較來說明：

（一）修外道衆生：也有能修至非想非非想定的。「非想非非想」者，也叫做「非有想非無想定」，修到這境界的人，他的識性不動，與非想非非想天的禪定相同，所以能生無色界第四禪天，也就是諸天中最殊勝之天。凡生於這一天的人，其壽命很長，可有八萬大劫的壽命。若他們在此生未得解脫分法者，雖然生到非想非非想定天，有那麼長的壽命，但壽命終了的時候，因原造有惡業，必須墮入地獄受報，所以這種人應視其是「地獄人」。佛陀以修至非想非非想定的外道鬱頭藍弗為例子，他目前雖生於非想非非想定天，但將來必定墮入地獄，因為他沒有得解脫分法，所以這樣的衆生是值得哀愍的。

(二) 修佛道眾生：若阿鼻地獄中現有一眾生，正在遭受很大苦惱的果報。「阿鼻地獄」就是「無間地獄」，凡墮入此地獄的眾生，所受的苦報有五無間：

一是趣果無間：就是在地獄中死了又生，生了又死，所受的苦報是沒有間斷的。所以沒有休息時候。

二是受苦無間：在地獄中，無論時間多長，其中只有苦受，而沒有樂受，不如人間雖都是苦，但苦中有樂。

三是時無間：果報是連續性的，一劫過了一劫又來，其中沒有假期，也沒有假釋，更沒有特赦。

四是命無間：墮入地獄中的人壽命比娑婆世界的人要長，但仍有死的時候，例如被火燒死以後，涼風一吹又活了。活了以後接着受苦，是不能跑出地獄的。

五是形無間：阿鼻地獄很大，有八萬由旬。這地獄中如果只有一人時，他的身體也有八萬由旬大，也就是說身上的每一寸地方都在受苦報；若有無量眾生墮入時，也能容納得下，所以非常痛苦。

墮入阿鼻地獄的人，雖有這麼長久的大痛苦惡報，但如果他在現生得到了解脫分的話，這個人應觀他是涅槃人，將來一定仍會得解脫的。佛陀以提婆達多為例。提婆達多曾是佛弟子，精進學佛，曾得解脫分法。在「法華經」提婆達多品中，曾蒙佛陀授記：「無量劫以後，當得成佛，號四天王如來」。但提婆達多後來為貪圖供養而害佛、殺佛、出佛身血，所以死後墮入地獄中。由於他過去曾得解脫分法，苦報受盡以後，仍當入住涅槃得解脫，所以可以視他為涅槃人，對他不必生憐愍，因他遲早會解脫的。

這一段經文，是佛陀將未來世眾生的辨認方法，也告訴善生了。

現在我們可以得到這樣的一個概念：就是一切眾生應修學佛法，而且要得解脫分法，既得之後不可以再造惡業。但若惡因緣來而造惡、而墮地獄，其既得的解脫分法體不失，苦報受盡，仍得解脫。由這個方法來辨認眾生，何人能得解脫分法、何人不得，就歷歷可數了。

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 來稿請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺本社



伎樂供養

社督發編助承
長印行輯編印
釋敏智
釋洗塵
釋金山
余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

佛元二五三六
公元一九九二年八月一日出版

贈閱



觀世音菩薩半跏坐像

看經弟子