



明内

集漢魏城刻石字



247



敦煌第158窟飛天



《大乘密嚴經》之研究(上)

道隆

一、本經的傳譯、組織和各品大意

《大乘密嚴經》與法相唯識宗所依六經之一的《厚嚴經》是同藍本漢譯。可是窺基參譯《成唯識論》為撰《述記》時曾說該經未翻，估想當時玄奘法師未將此經梵本帶回國內，但在印度該經早已流行，它是繼《楞伽經》而傳出的一部重要聖典，約在笈多王朝（西元四—六世紀）時代。爾後地婆訶羅(613-688)來華譯出，共為三卷。迨至不空(705-774)三藏又重譯《密嚴經》三卷，以溝通那時在中國盛行宏傳的《華嚴》、《勝鬘》等大乘真常經的思想。因此，漢譯本有二種，都收入於大正藏第十六冊中。西藏也有此經的譯本，由勝友等譯出，具稱《大乘密嚴建立經》，凡四卷九品所成，與漢譯本略有出入。本經的注疏有唐代法藏(643-713)撰《大乘密嚴經疏》十卷，前二卷已散失，現傳為後八卷。本疏是為地婆訶羅所譯《大乘密嚴經》作注釋的，約撰寫于唐武則天天授元年(690)。法藏大師對《密嚴經》各品細分科段，並詳加注釋，然首卷佚失，難以了解本疏的宗趣旨意，所以實難斷定

其正確的价值。

本經旨在闡說一切法乃唯心所現，突出如來藏心為有情雜染生死和清淨涅槃的因依，歸示有情要成就甚深法智，理應轉染成淨，轉生死為涅槃，證入密嚴的華藏佛土。全經組織計分《密嚴道場》、《入密嚴微妙身生》、《胎藏生》、《自作境界》、《辯觀行》、《趣入阿賴耶》、《我識境界》、《阿賴耶即密嚴》等八品。據歐陽竟無居士對本經所作的判釋，初一品詮密嚴刹土，次六品詮賴耶生身，後一品詮生身即刹土。首先，佛以大事因緣出世三界，在密嚴國土(大日如來的淨土)應如實見菩薩、金剛藏菩薩的請問，而宣說法要，以示如來藏不生不滅的道理；既爾金剛藏菩薩又對來會的菩薩眾宣說阿賴耶識能示現眾法，染淨諸法恆以識為所依，說明了阿賴耶識隨迷悟之緣而別凡聖。又經中廣明五法，三性，八識，二無我的義理；阿賴耶識的染淨二分，以及八識九識之說等，皆同於《楞伽經》所說，其義相合。

以下，簡單地試談各品大意。

(一)密嚴道場品：舊譯密嚴會品。即密嚴淨土，以清淨身口意三密所莊嚴，為如來所依止的真如法性自受用的淨土。此淨土遠離諸過患，是修得的無上果圓滿。同時，也是具足智慧、神通的觀行者所依的理想世界。再者，此淨土以如來藏無垢淨識為體，具三十二勝相，智色資用，廣大威德充量莊嚴，並盡於未來隨機應現，饒益芸芸衆生，同享無住涅槃的富樂。本品說明了如來法身常寂，得大自在的殊勝境界，相通於《華嚴經》所說的華藏世界，淨土法門所談的極樂世界。因此，該經說「今此世界名曰密嚴，是中菩薩，悉於欲色、無色、無想、有情之處，以三摩地力生智慧火，焚燒色貪及以無明，轉所依止得意成身，神足力通以為嚴」。一。

(二)入密嚴微妙身生品：舊譯妙身生品。常樂我淨的密嚴境界，要具修十度淨業的諸大菩薩才能證入，因此，本品談淨業成德的法、報、化三身的道理。十地之中，各有一身，是十地菩薩所受的變易身，經說為法性生身，但是每各地中有二種身：一是如來他受用身，二是菩薩自受用身，最後是如來的變化身。這三身是如來智慧福德圓滿成就的，所以叫做妙身生。此品着重從三方面來論述妙身生的義理，初談涅槃非滅壞義，觀世間無常緣起，一心求證密嚴，不著三界，勤修十智，趣歸涅槃境界。次談世間唯心現義，事物現象但一心作。後談淨智深法義，善說賴耶三性無我的道理。

(三)胎藏生品：舊譯胎生品。胎生是四生之一，由從胞胎出生而得名。這類有情因愛欲雜染之惑，起橫豎亂想之業，惑業相滋而感此生的果報。胎藏，依《大日經疏》卷三說，為母胎所含藏覆護，及至諸根備足，尋誕生發育，為衆生所具的心理性。該

內明

目錄

專論

《大乘密嚴經》之研究(上)……道隆……3

法海拾貝

「妙法蓮華經」新探……蔡惠明……11

特稿

金末元初北方曹洞宗匠

——萬松行秀……黃春和……17

西夏佛教概況……道元……22

知堂與佛教……李雪濤……29

專著

護生畫集研究(三)……陳星……32

筆譚

優婆塞戒經研習之十六

談菩薩修菩提種子……智銘……39

畫頁

封面：北齊時期砂岩雕刻佛頭

面裏：敦煌第158窟飛天

底裏：敦煌第98窟舞樂

封底：敦煌第146窟北方天王

品談有情由惑業所感的生命果報體，是生死雜染的大本營，一切有情因業力輪迴，諸趣苦逼，而不得安寧。佛陀以示其勤修三昧，遠離雜染愛業，求生密嚴清淨的佛身。

(四)自作境界品：舊譯顯示自作品。可欣的涅槃境界，可厭的生死輪迴，都是有情自心所作，離心則無法，所以《華嚴經》說：「三界唯心，但一心作」，正顯此義。因此，本品談無論是清淨佛身，還是雜染有情，都是唯一心作。有情識境，迷心所現，心境非真，與無明共轉，皆從十二有支所作，為有情生死的流轉門。密嚴聖境，無生死眷屬，盡除貪欲，淨心所顯，是佛陀的涅槃常樂境地。

(五)辯觀行品：舊譯分別觀行品。此品闡明人法二空的觀行。修空觀智、拂除二取執着，以無漏根本智體證密嚴本性——真如法性。

(六)趣入阿賴耶品：舊譯阿賴耶建立品。阿賴耶識恆與一切染淨諸法為所依，並此識隨緣流變而不失體性，所以經說：「清淨與雜染，皆依阿賴耶」此阿賴耶即如來藏，其體圓明常淨，無漏勝境。如來藏隨有情流轉而不為所染，由於賴耶體性無染，而現三界十地，其體微妙難知難見，唯有密嚴淨智者才能體悟證入，因此，只有趣入清淨的賴耶體性，才能洞徹密嚴真實境界，與諸佛同一鼻孔出氣。

(七)我識境界品：舊譯自識境界品。一切事物現象都是心識所現，但諸凡愚外道倒執者，不明瞭唯識甚深義理，計我執法，曲解顛倒，戲論紛紜，為此如來興教欲除邪執，入無我理，所以這一品廣破我執，盡除我見。自識（我識）的意義有三種：(1)阿賴耶稱為自識，以一切法依賴耶為體，賴耶變現一切事物現象。

(2)妄意起分別作用，叫做自識，心識現行以見、相二分起了別作用。(3)事識名為自識，了別一切事物現象不離自心而起作用。具此三義，說名自識。

(八)阿賴耶即密嚴品：舊譯阿賴耶微密品。一切諸法賴耶所現，但賴耶的行相却甚深微密難知，唯佛與佛乃能究竟洞見，所以得名阿賴耶微密品。可是，就賴耶的體相講，賴耶與密嚴，或賴耶與如來藏，平等無別，性本清淨，妙體莊嚴，所以《楞伽經》有說：「我說如來藏，以為阿賴耶，愚夫不能知，藏即賴耶識」，就是說明這層道理的。本品對此義理有作詳盡的說明，先明我法皆空，但識轉變，明確了一切染法唯分別，一切淨法唯無分別的道理。既爾又談三性五法八識無我，後抉擇談賴耶、現境、無計和流轉四義。此外，還說明了密嚴諸定和依教漸修的道理，最後圓證賴耶即密嚴的華藏境界。

二、在大乘經中的地位及其主要思想

《大乘密嚴經》的如來藏緣起論對中國佛教哲學思想的影响很大，其中又以將如來藏和阿賴耶識的統一觀點影响最大，解決了佛教大乘經典中，長期以來所認為如來藏清淨心，與阿賴耶雜染識二者染淨不融合的問題。這個觀點，是就本體論的永恆真理（眞常唯心）而言的，是繼魏譯《楞伽經》發展起來的哲學思想，使唯心思想更富有眞常的特質。同時，依眞常而立唯心學，《密嚴經》可說達到了頂點，正像眞常有而融貫眞空，到《大般涅槃經》而完成一樣。

《大乘密嚴經》強調如來藏和阿賴耶識為不即不離的關係，與眞常唯心的、唯識的大乘經中有極深理論關涉。佛學的根本問題是衆生如何成佛，這個問題的理論前提是衆生成佛的根據在什

麼地方。印度大乘佛教的重要經典實際上都是圍繞這些問題展開的，最早流行的《般若經》就根據佛教的「是心非心，本性淨故」的基本原理，提出了一切現象無自性空，即「法性本淨」的觀點，《成唯識論》解說心性本淨，與此相同。以無自性空即淨的意趣，來闡明衆生如何由染轉淨，達到成佛的境界。但是，這種說法只側重於對外界事物即向外的認識，於是又出現了，《涅槃經》，此經以「佛性如來藏」爲主題，宣揚一切衆生都有佛性和嚴持戒行的根本思想，也就是轉而側重於向內的認識了，所謂解脫向自心當中求得。後來又有《大法鼓經》、《央掘魔羅經》和《勝鬘經》等，以倡導大乘佛教的「一乘真實」和「如來藏法身」爲課題，把《般若經》和《涅槃經》兩種不同說法綜合起來，對《般若經》來講，提出「如來藏智就是空性智」對《涅槃經》來講，提出「如來藏本身就是自性清淨心」，用如來藏把兩經溝通起來，兼願向外和向內的認識，在思想上又向前發展了一步。但是，這種思想只講衆生如何成佛，如何由染轉淨，而沒有講衆生痛苦——雜染生死是怎樣形成的，妄染境界如何生成，也就是所謂只講還滅，沒有詳論「流轉」。這樣又要求有能夠解釋流轉的原理問世。於是又有唯識學所依的《解深密經》等出，此經沒有講如來藏，而是講阿賴耶識和阿陀那識，且強調阿陀那比阿賴耶更具有能動的性質。其實阿陀那識和阿賴耶識是一個東西。以往佛典所講的如來藏是衆生具有的自性清淨心，只是爲煩惱隱覆不顯，其本質是清淨的，由此一切理論都是圍繞「淨法」，「還滅」來講，而阿賴耶則不同，是以雜染爲本，圍繞「事心」來講「染法」「生滅」的理論。這樣又出現了相異的立說。再後，才出現《楞伽經》（實叉難陀重譯）和《密嚴經》，對上述異說採取調和或折衷的立場，作出更高度的綜合，提出了新的命題：

「如來藏名藏識，與生識俱生」，「如來藏藏識」這裡的「如來藏」「藏識」，與七識不同，都是指阿賴耶識，是同一個意義，說佛性，法性、空性、法身用如來藏，說人心用藏識。也就是說，阿賴耶識和如來藏只是名稱的不同，兩者的體性、本質是一樣的，都不僅有雜染，而且有清淨，「如金與指環，展轉無差別」，即有意把染淨二說加以溝通，用來解釋「心性本淨，客塵所染」的原理，從中提出衆生成佛的理論根據，經文指出，衆生的流轉生死，不得解脫，是由於如來藏積集虛妄的習氣而成，得名「阿賴耶或稱藏識」。同時，衆生的流轉現象也並非長此一成不變，也可得到解脫，這是由於阿賴耶識的自性即本質是清淨的，唯其如此，又稱之爲「如來藏」或「菩提心」。衆生的解脫道，不在於消亡如來藏或藏識本身，而在於使其日益清淨，正如佛陀所言「自淨其意」。將它所有的虛妄習氣滌除乾淨，就可成佛作祖，住如來家。因此，成佛只是把心識煩惱拂去，而不是新的產生，非心外求。綜上可見，《密嚴經》在大乘經典中，它是一部綜合性理論學說的書，是眞常大乘經對如來藏哲學已發展到了登峯造極的地步，深受中國佛教者的推重。

《密嚴經》的如來藏緣起思想，在大乘經發展過程中，蔚爲壯觀，影響深廣，正如《密嚴經》所說：「十地華嚴等，大樹與神通，勝鬘及餘經，皆從此經出，如是密嚴經，一切經中勝」。歐陽竟無先生對此概括說：「大乘密嚴經者，蓋是總大法門之一，而二轉依之要軌也」。把《密嚴經》抬到大乘經典的重要位置。可以說，在後期的眞常大乘經中，特別着重發揚《密嚴經》的如來藏緣起思想，成了佛教的核心教義。尤其中國大乘各宗，如天台，賢首、禪宗和密宗等，都是以如來藏緣起爲理論基礎來建立自身的哲學體系的，從而形成了與印度傳統佛教思想迥然不

同的新說——中國以如來藏為中心的佛法。從來華的譯經大師中，地婆訶羅 不空三藏相繼譯出《密嚴經》三卷，就是用來溝通或統一《華嚴》、《勝鬘》、《大樹》、《涅槃》等大乘經的思想，以及唐代法藏大師又特撰了《大乘密嚴經疏》十卷，都說明了《密嚴經》在中國盛行流傳的大乘經中的重要地位，不愧為「一切經中勝」。

《密嚴經》的主要思想，就是用如來藏心建立眾生的生死雜染和涅槃清淨心，統一起來，並以「五法三自性、八識二無我」的理論貫穿全經的思想，這與《楞伽經》是一脈相承的。佛說的如來藏，主要是以常住不變，自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，是隨緣不變，不變隨緣的。但是，眾生的一切染淨現象是由自心決定的，並且阿賴耶識又是所知依的根本識，這樣就自然地形成了依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。自性清淨的如來藏，是在阿賴耶識的深處，因此經中承認第八阿賴耶識有淨不淨二方面，從不淨方面生起分別的現象界，從淨的方面確立法身、涅槃、真如的無差別平等界，染淨諸法恆依此識而別凡聖。這裡值得強調的是：《密嚴經》由「心性」的統一上，說明眾生無始以來的煩惱習氣，是不離真如的，但此煩惱習氣並非如來藏所有的，而是寄附在如來藏，由此眾生無始以來的一切功德與煩惱雜染，都依「一心」而存在。所以，如來藏在眾生中，與眾生心的意識活動有着不可分離的關係。儘管如來藏與阿賴耶識有不同的意義，但兩者的體性、本質是一樣的。基於這一層意義，《密嚴經》便說：「如來藏藏識」，把兩者視為「不即不離」的觀念，以此用來建立眾生的生死與涅槃的十二支因果法則，成為《密嚴經》的核心思想。

從其思想立腳地看，本經的要軌，即在說五法、三性、八識、二無我，經中到處是反覆說明這個的，認為「此即是諸佛，最勝之教理，衡量一切法，如稱如明鏡照曜如明燈，試驗如金石」，可見是本經至教，也是釋迦牟尼佛祖的一代聖教。通過這些理論思想來說明如來藏與阿賴耶識的迷悟界的主客觀，打破迷界的主客，進入悟界的經過，所以經中教示眾生用人、法二空觀行，拂除二取執著，洗盡無明貪欲，以密嚴菩薩修養的無分別智漸次悟入，達到最高理智的境界，把如來藏「真我」的本來面目顯發出來，使其獲得常、樂、我、淨的自在妙用，實為《密嚴經》思想的歸宿。

三、《密嚴經》與虛妄唯識系的關係

本經的理論思想與唯識學派的見解，試分別的加以論究。

(一)八識與二無我：大乘佛教瑜伽行派把心法分為八識，就是眼等前六識的基礎上增加第七末那識和第八阿賴耶識。八識亦稱心王，為精神活動的根本主體，各自與所對境界相接觸而形成分別慮知的作用，且其各各相應的心所法，為精神的助伴，稱為心理活動。唯識學者認為心所法是有漏的染分心識，也就是五法中的分別。《唯識三十論》進一步把八識分為三能變，從事心上來說明宇宙萬有唯識所現的道理，一切皆歸於人們主觀能動性的活動作用。可是真常唯心論對八識的看法則不同，初為心性本淨的六識論，次發展為本淨的根識（意界）及虛妄生滅的六識。《密嚴經》則建立「八九種種心」即真識隨染及七妄的八識，或可別立在纏真心的如來藏心，真心在纏妄現的藏識心，以及七妄合為九種，我們從《密嚴經》的思想體系看，諸識的作用以賴耶為主，而賴耶即藏識且是本淨的，然由境界風的擊動，從本淨的

賴耶中現起世間的一切現象。換句話說，《密嚴經》是以事理心相關原理，來說明一切法唯心所現的道理，與虛妄唯識系主張用「事心」統攝一切法要義是有所不同的。阿賴耶識微密品說：

阿賴耶海為戲論粗重所擊，五法、三性、諸識波浪相續而生，所有境界其相飄動，於無義處中似義而現。（地婆訶羅譯）

不空重譯說：

阿賴耶如海，常為戲論，粗重風所擊，五法三自性，諸識浪相續。所有於境界，其相如飄動，於無義處中，似義實無體。

二譯同見，不僅有漏的諸識，是從賴耶海中相續而生，就是五法三性也從賴耶大海中所現起的，說明了賴耶為染淨二法所依的重要性。《密嚴經》又強調每一衆生都有阿賴耶識，而且本來就是圓滿清淨，不增不減的，點出了衆生因位的如來藏清淨心。由於衆生缺少真知灼見，於中妄生種種的計著，這才生起世間的一切雜染諸法，假使有人能正確了知它的性常圓淨，就得無漏的轉依，具足一切清淨諸法。所以在有情界中，它為生死繫縛，涅槃解脫的主體，在諸法界中，它為世間雜染，出世清淨的變現者，因此，賴耶是八識的中心，諸法的大本營。《密嚴經》這一層意義，與虛妄唯識系的見解不同，唯識學者主張第八阿賴耶識是側重於虛妄雜染法上，認為阿賴耶識含藏一切名言習氣、我見習氣和有支習氣的雜染種子，由此三種習氣種子變現一切現象界，所以阿賴耶是虛妄分別的識，以雜染為本，至於無漏種子，《攝大乘論》、《成唯識論》都認為阿賴耶識所不攝之，為法界等流所攝，並且強調無漏種子要從多聞正法熏習而來，是由修行而有，非是生而俱之。從本體論來看，有很不明了之處，唯識學者，在

說明一切法時，從未說到真如的情形，因為我們不能從真如說明千差萬別的現象，世間的無限差別，有凡有聖，有業有果，有此有彼，都應在有為的生滅法上說明，不能在如來藏法性上說，這就與《密嚴經》真常論者完全不同了。不過，如來藏與阿賴耶識，虛妄唯識系着重在不一，《密嚴經》卻偏重在不異，由此唯識是側重在差別的現象界，本經是側重在統一的本性。

二無我是佛教的根本思想，也是瑜伽行派的基本理論之一。世親的《百法明門論》、安慧的《五蘊廣論》都是破除我法二執的錯誤認識，闡明諸法無我的道理。「無我」之義也是拂除偏計所執自性，以證二無我所顯的真如即圓成實性，這是人無我和法無我的空性作用。世親的《唯識三十論》頌首精辟地說：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」表明了我法唯是名言假設而無實體，諸識所現，情有理無，顯示了唯識無我的中道妙理。

《密嚴經》也闡明了我法二執均屬有情錯誤知見所致，只有通達二無我之理，才能滅除妄想所生的煩惱習氣。阿賴耶微密品說：

若人生小智，取法及於我，自謂誠諦言，善巧說諸法。

計著諸法相，自壞亦壞他，無能相所相，妄生差別見。（地婆訶羅譯）

自識境界品又說：

諸外道等不了唯識生於我見，無知法智而強分別執著有無，若一若多我我所論。（地婆訶羅譯）

其實，世間的一切現象，不論是有情或事物，都無實在自我可得的，通達生命界內無我，通達諸法之中無我，就可滅除妄想所生的分別諸見，阿賴耶微密品說：

善知蘊無我，諸見悉除滅，一切唯有識，諸法相皆無，無能相所相，無界亦無蘊，分析至微塵，此皆無所住。（地婆訶羅譯）

都無所住的二無我理，是諸佛菩薩聖智所親證的境界，不是凡愚衆生所能了知的，以聖智通達無我，無我所理，就是趣入如來藏的自性清淨心，二無我理所顯的空性就是如來藏的心性，爲一切衆生本具的清淨性，這與唯識學派所說的眞如由三無我空理所顯的道理性質一樣，拂除有情知見的「小我」真正建立有情永恆的「眞我」。

（二）五法與三性 《密嚴經》與唯識經論中對五法、三性都很重視，都作爲中心問題進行討論。不過，唯識學派對三性尤感興趣，作爲自宗理論的核心基石，在諸多經論當中廣泛出現，以「宗眼」來進行闡述。可是對五法涉及不多，只是略略提及而已，並未立專品作較詳盡的說明。推其原因，實由五法是眞常唯心的契經中所重視，所以《密嚴經》處處談到五法的道理。顯然，五法是作爲眞常唯心的要點理論，是發揮如來藏心的重要渠道，因此，五法在後期佛法中，是有它的重要性的，尤其五法與三性的關係，向來爲一般佛教學者所重視。本段僅就五法與三性相攝的問題上作一番論述。

論及五法與三性的相攝關係，《密嚴經》與虛妄唯識系的理論有不同的說法。首先，唯識學的幾部論典來看：

一、《辯中邊論》卷二頌說：「名，偏計所執，相、分別依他，眞如及正智，圓成實所攝。」論主的觀點顯而易見，有漏心及心所的相分爲「相」，虛妄分別爲自性的即屬「分別」，是依他起。依相立名，以名表相，所以「名」並沒有它的實在性，攝偏計執。「正智」是無倒正行，「眞如」是無倒正理，以無倒的

正智通達無倒的正理而契證之，所以是圓成實攝。

二、《成唯識論》第八說：「依他起攝彼相、名、分別、正智；圓成實性攝彼眞如，偏計所執不攝五事。」文中指出偏計執不攝五事，他們認爲五事是有體（種子）法，偏計是無體法，所以不攝。這裡該強調的是：依他有染淨二分，在依他攝四事中，前三法屬於有漏的雜染依他，後一正智，是離一切雜染虛妄、戲論顛倒的，所以是屬清淨的依他，

三、世親的《攝論釋》在卷五中，特別提出了偏計執爲五法中的名所攝，依他起則爲相及分別所攝，正智、如如攝圓成實。世親認爲「名」是似義的東西，沒有它的實在自性，只可假立爲義，所以偏計所執是隨名妄計的產物。至於有漏的心心所法的相見二分，是虛妄分別所攝，是依他起正智、如如則同攝圓成實。

綜上論師們的見地，都是站在虛妄唯識者的立場而立論的，以三性來統攝五法。但是，若從《密嚴經》的角度來看，彼三性是攝入此五法中的。考《密嚴經》中談五法、三性相攝的論頌有好幾處，如妙身生品說：

種種諸形相，名句及文身，如是執著生，成爲偏計性。根境意和合，熏習成於種，與心無別異，諸識從此生，資於互因力，是謂依他起。內證眞實智，現前所住法，是即說圓成，衆聖之境界。（地婆訶羅譯）

頌文中是說，名、相是偏計執，分別是依他起，正智、如如是圓成實。名是假名，相非眞相，由於以名計義，以義計名，名義互相繫屬隨逐，而生起種種執着成偏計所執自性。以虛妄分別爲自性的依他起性，要有根、境、作意以及熏習所成的內在種子，爾後分別心識才得生起作用，所以分別屬依他起性，這與《攝論》所明的依他起性即是虛妄分別所攝的道理一樣。眞如法性是如來

藏心，為眾聖者親證的境界，雖有能證智所證理，其實是即如即智，即智即如的，所以正智、如如是圓成實攝。但在阿賴耶微密品中，似又與此有不同的說法。

種種諸名字，說於種種法，此皆無所有，是為偏計性。一切世間法，不離於名色，斯皆但有名，離名無別義，如是偏計性，我說為世間，眼色等為緣，而起三和合，聲依柁鼓發，芽從地種生，宮殿及瓶衣，無非眾緣起。眾生若諸法，此悉依他性。若法は無漏，其義不可捨，證智所以生，此性名真實。（地婆訶羅譯）

其後又有一頌說：

名為偏計性，相是依他起，名相二俱遣，是為第一義。

（地婆訶羅譯）

以上這些頌中明顯地指出，名屬偏計所執性攝，相為依他起性攝，離偏計、依他的名、相，就是圓成實性。至於五法中的分別、正智究屬哪一性，是依他起或是圓成實，都沒有指出來。這樣前後兩品所說的意思，不是有點不一致了嗎？其實，阿賴耶微密品中，以說明三性的意義為主，在無漏邊，把正智融於如如中，有漏邊把分別名相的分別心，融於所分別的名、相中，所以分別、正智就略而不談了。妙身生品中，以說明五法、三性相關相攝為主，所以彼三性攝於五法中，前已略明，不再煩贅。

從《密嚴經》與唯識論著的分析，知道了五法與三性的關係，其有意思的着眼點都把正智攝於圓成實中，但在《瑜伽師地論》裡卻主張正智屬依他起，以成立清淨的依他起性。這就與《密嚴經》力主正智為圓成實攝的解說相歧異。筆者認為，虛妄唯識者把正智攝為清淨依他起性上，着重在解決轉識成智的問題上，但從裡論的論述不免存在問題，畢竟沒有真常系解決的那樣

透切明底。《密嚴經》之所以把正智納入圓成實性的內容，其解決議題主要是突出「解性賴耶」的轉依上，換言之，就是開顯清淨還滅的無住大涅槃，恢復有情本具的如來藏自性清淨心的大光明體。從《密嚴經》的本意上看，眾生生死流轉的雜染界中，一切皆由取著分別而成，若欲背生死而趣向涅槃，唯有無分別智才能自淨其意，所以涅槃還滅的清淨界中，一切均由無分別正智的功用去契悟親證。無分別正智，一方面緣於二無我空性所顯的真如理性——如來藏心，另一方面更要遣除分別取著的實有名相的偏計所執性，名相雙遣，即顯如來藏清淨心。《密嚴經》說：

諸法性如是，不住於分別，以法唯名故，想即無有體，想無名亦無，何處有分別？若得無分別，身心恆寂靜，如木火燒已，畢竟不復生。（不空譯）

又說：

若離於分別，取著即不生，無生即轉依，證於無盡法。

（不空譯）

有生，是依於煩惱雜染而有生死，無生，即遠離煩惱、所知二障而轉依大涅槃、大菩提二殊勝果德，也就是如來藏的清淨德能。這裡說的「證於無盡法」是指無分別正智體證如如理性，顯示如來藏是不生不滅、不增不減，性無變異的，所以「無盡法」是如來藏的清淨功德，八十種相好，具足常、樂、我、淨的永恆價值，為菩提、涅槃二勝果的依止。這是《密嚴經》把正智納入圓成實性的意趣。

（未完）



『妙法蓮華經』新探

蔡惠明

一、『妙法蓮華經』各譯的源流

『妙法蓮華經』簡稱『法華經』，七卷，二十八品。姚秦弘始八年（四〇六）鳩摩羅什譯。它是說明三乘方便、一乘真實的大乘早期經典，為我國天台宗立說的主要依據。

一般學者認為此經起源較早，並經過不同歷史階段陸續完成的。曾在古印度、尼泊爾等地長期廣泛流行，近發現有分佈在克什米爾、尼泊爾和我國新疆、西藏等地的梵文寫本四十多種。這種梵本大致可分為尼泊爾體系、克什米爾體系（即基爾基特）和新疆體系。尼泊爾體系的寫本大致為十一世紀以後的作品，一般保持完整，目前已出版五種校訂本，如一九八三年北京民族方化宮圖書館曾用珂羅版彩色複製出版了原由尼泊爾傳入，珍藏於西藏薩迦寺的一〇八二年書寫的梵文貝葉寫本，內容完整無缺，字體清晰優美，受到專家、學者們的重視。在基爾基特地區（今克什米爾）發現克什米爾體系抄本，大部屬於斷片，從字體上看，可能是五至六世紀作品，比較古老。在新疆喀什噶爾等幾個地區

發現的梵本，大多數也是斷片，內容與尼泊爾體系的抄本比較接近，從字體上看，大概是七至八世紀作品。另外，在新疆還發現有和闐文譯本。

至於漢文譯本，在鳩摩羅什翻譯一百二十年前，即西晉太康七年（二八六），就有竺法護譯出『正法華經』十卷，二十七品。在什譯後一百九十五年，即隋仁壽元年（六〇一），又有闍那耆多、達摩笈多重勘梵本，補訂羅什所譯，名為『添品妙法蓮華經』七卷，二十七品。這三種譯本，現皆並存。據唐智昇著『開元釋教錄』卷十一、十四載，尚有『法華三昧經』六卷、『薩芸芬陀利經』六卷、『方等法華經』五卷三譯缺本。但據現代學者考證，這三譯似屬誤傳，實際上只有今存的三種譯本。歷代以來，我國廣泛流傳，高僧們講解注疏都依據羅什譯本。羅什譯本原為七卷二十七品，其中『觀世音菩薩普門品』沒有重誦偈。後世將南齊法獻共達摩提譯的『妙法蓮華經·提婆達多品』第十二和北周闍那崛多譯的『普門品偈』收入羅什譯本，構成現通行的七卷二十八品本。以後又將唐玄奘譯的『藥王菩薩咒』編入。這是

漢譯本的具體情況。

此經藏譯本爲日帝覺和智軍所譯，名爲「正法白蓮華大乘經」，一九二四年河口慧海對照梵本日譯出版，名「藏梵傳譯法華經」。另外還有法國巴爾諾夫於一八五二年譯出「法譯妙法蓮華經」。英國基恩譯中英文「正法華經」編入一八八四年出版的「東方聖書」第二十一卷。日本曾出版梵漢對照的「新譯法華經」、「梵文和譯法華經」、改訂梵本「法華經」等。日本密宗僧南條文雄還和英國基恩還用梵文出版了「妙法蓮花經」，收入一九〇八——一九一二年在俄國彼得堡出版的「佛教文庫」第十卷。

此經起源較早，流傳特盛。一般學者研究認爲，大約產生於公元前一世紀左右。但有的學者從語言學的角度分析，認爲可能產生於公元前二世紀。它是最早問世的大乘經典。在「大般涅槃經」、「優婆塞戒經」等經中都提到過它的名字，「大智度論」等亦曾引用其經文。大乘有宗創始人之一世親曾爲之撰寫「優婆提舍」（論議，親傳，口訣。有二種漢譯本）。國際上有相當多的學者對尼泊爾、克什米爾、新疆等三種體系的梵文寫本，從佛學、語言學和東西文化交流史等方面進行探索和研究，提出它有可能陸續完成。

自羅什的漢譯本譯出後，此經即在漢地盛傳開來，不脛而走。在「續高僧傳」，宋、明「高僧傳」中所列舉的講經、誦經者的名例，以講、誦此經的人數最多。再從敦煌莫高窟發現的「敦煌寫經」裏來看，此經所佔的比重亦最大。僅南北朝時期，此經注疏就有七十多家，陳隋之際，智顗大師依據此經立說創建天台宗，更風靡一時。隋唐以後經兩宋以至明、清，一直流傳不衰。此經傳入朝鮮、日本後，流傳也盛。尤其在日本，六世紀時就有

聖德太子撰寫「法華經義疏」。九世紀由傳教大師續開台宗，特倡此經。十三世紀日蓮奉此經與經題創立日蓮宗。現代日本新興教派如創價學會、立正佼成會和妙智會等，都是專奉此經與經題爲宗旨的，可見它影響的深遠。

由於流傳因緣的殊勝，同時也出現此經的偽作，例如隋代「象經目錄」中的「妙法蓮華經·度量天地品」等三種偽品。「敦煌寫經」、「續道藏經」和日本「續藏經」中也都收有附會此經的偽作。

二、「法華經」的基本思想和內容

「法華經」主要思想爲空無相的空性說和「般若經」相攝，究竟處的歸宿於「涅槃經」，指歸淨土，宣揚濟世，兼說陀羅尼咒密護等，集大乘思想的大成。主旨在於會三乘方便，入一乘真實。

此經與「維摩詰經」的思想都是依據般若，與「寶積經」、「華嚴經」基本相同，是採用中道正觀的方法，以證得「諸法實相」。兩經同講實相，但「法華」畧，「維摩」詳。兩經對小乘的界限都劃分得很清楚，雖然都確認小乘出於佛說，但以爲只是佛陀權宜的說法，並非究竟之談。在「法華經」第七「化城喻品」中，佛說過去爲大通智勝如來的時候，曾教化參加法會的大眾。又說化城的比喻，稱小乘爲「譬喻化城」。化城的來歷是，謂有一位導師引導衆人遠行。行至中途，衆人疲倦，就有人產生退回不前的思想，導師遂用神通力變成一個城市，讓衆人去休息，休息以後，再告訴他們，還得繼續前進。這就是說，小乘只是方便假設的化城，而不是要到達目的地的，真正要到達的地方是菩薩乘、佛乘。因此大乘才是真實的。「法華經」的根本思想誠如後

來天台宗所講的主要是「開權顯實」，即區別小乘而顯示大乘。經過這種抉擇，最終達到「會三歸一」，使三乘統一起來。「維摩經」對小乘也有類似的看法，但表示方法不同，它竭力宣傳小乘怎樣不到家，從而顯示大乘的解脫門如何殊勝。據我國佛學家研究，「維摩經」的中心思想是「彈偏斥小」、「嘆大褒圓」，是從「破小」的方法上建立自己的觀點的，所以是「破」的方面的。而「法華經」即相反，它以「開權顯實」的「譬喻化城」作為方便引導，重在「立」的方面。

在陳、隋之際，和三論宗的時代相近，思想淵源也相通，在地區上又同在江左地帶的天台宗，從當時流行的大乘經裏舉出「法華經」為中心，原因就在於此經的要義是開、示、悟、入佛的知見，即佛教的究竟處真實處，並和「涅槃經」相溝通。「法華經」的根本思想是空性說，闡明宇宙間的一切現象都沒有實在的、可以把握的自體，這樣又和「般若經」的說空、無相、無得等義相融攝。至於印度聖龍樹解釋「般若經」文句的「大智度論」和疏通經義的「中論」、「百論」、「十二門論」，自然也連帶地被吸收融化，在學說上構成了龐大而又複雜的規模。它的主要思想雖然有些部份和三論宗同源，却不盡同。主要差別在於三論宗產生於南方，受了偏重玄談的影響很深；而天台宗的思想則植根於北方躬行實踐的學風裏，於是兩宗便各具特色。我們可以從比較中看到，天台宗雖然以鳩摩羅什譯的「法華經」為典據，又參加羅什所傳的般若諸論思想，但它追溯傳承，却不說出於羅什系統，而以上承龍樹，經過北齊慧文、慧思兩代講究禪定的禪師，構成一個體系。據唐道宣「續高僧傳·慧思傳」說，慧文當時領眾幾百人，提倡北方學者注重實踐的禪法，以道風嚴格聞名。他的禪觀頗有特點，如在講「般若經」時，對三種智很有領會。經中說由「道種智」這一基礎，進一層具備「一切智」能看

清一切現象共同平等的通相，更進一層具足「一切種智」，能辨別一切現象全部的別相。有此三智，便可消滅煩惱，而達到究竟涅槃。在「大智度論」中解釋這段經文，並提出三智存在的時間問題，認為是可以同時兼有的。開始雖說有次第，但到最後會一齊具足，而教人有下手處，說得切實些，仍有個先後次第。慧文從經論中悟出一種禪法，即在一心中間可以圓滿觀察多方面的道理。他還聯繫「中論」的「三是偈」說，「我說即是空」的「空」是真諦；「亦為是假名」的「假」是俗諦；「亦是中道義」的「中」是「中道諦」。是三諦裏真諦講一切現象的通相，俗諦講各別行法，中道諦講一切現象各別的全部別相。這些恰恰相當於三種智慧的境界。由此構成「一心三觀」的禪法，確實是慧文無師自悟，純從領會得出來的。以後他將這一方法傳授給慧思，再通過慧思平時對「法華經」深刻的信仰，應用根據「法華經」所修習的圓頓止觀法門，即「法華三昧」，並還推廣於一般行事，成為「法華安樂行」，實踐的方法就更具體了。這一方法又得到當時著名禪師曇無最等印證。曇無最曾行化河北，又精通「華嚴經」，能融會心性和心相兩方面，發明諸法無礙的原理，這一思想給天台宗解釋具足圓融的意義很有影響。那時候，「華嚴經」的義理還未明白地闡發出來，只有地論師釋通了一些，因此天台宗學說雖宗「法華經」，但却受三論、地論等的影響。

慧思在「一心三觀」這一基本思想上又有所發展。他的主要成就就是依據「法華經·方便品」說：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」認為這可以作為一切智、一切種智的內容。經文對於諸法實相還列舉了如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟「十如是」，謂為佛所知的實相就是這十項。但經文的上述說法，只有羅什譯本闡述，其他譯本則無記載，可見是羅什在傳譯時所改動的。又這種

作「十如是」的講法，與『大智度論』的解釋相應，所以仍與龍樹之學有淵源關係。他的「法華安樂行」也是依據『法華經·安樂行品』指出的四種行法：一、正慧離著；二、無輕贊毀；三、敬善知識；四、慈悲接行。此四行中又可分為有相、無相兩類：文字上可以有相，實際上則是無相。這些安樂行法，與修習禪法也有聯繫。

天台宗實際創立人智顗（五三八——五九七）於陳天嘉元年（五六〇）往光州（今河南潢川）大蘇山，依慧思學四安樂行，證悟法華三昧。光大元年（五六七）居瓦官寺八年，講『法華經』、『大智度論』等。被慧思贊為「說法第一」。隋開皇十二年（五九一），他在湖北當陽造玉泉寺，講『法華玄義』與『摩訶止觀』，由弟子灌頂筆錄成書，與在光宅寺講的『法華文句』並稱為天台宗三大部。他的學說中心思想是一念三千和三諦圓融的兩層實相說，主張諸法平等；並以此為止觀正觀的不思議（無待、絕對）境，用作修證的上乘。他的『法華玄義』分為五重：一釋名，二辨體，三明宗，四論用，五判教。這是一種特別的體裁。關於『法華文句』則分為四釋：一因緣，二約教，三本跡，四觀心。這樣由教到觀，把教與觀聯繫在一起，也是一種獨創。他的弟子灌頂就採用了同樣的方法，著『涅槃玄義』和『涅槃文句』，大大發揮『涅槃』經義，統攝了從前的涅槃師說。

現就『法華經』內容，依它的品次，簡介如下：

一、『序品』，敘述佛在耆闍崛山說『無量義經』後，即入三昧現瑞，表示將說『法華經』的緣起。

二、『方便品』，佛從三昧而起，告舍利弗：「唯法與佛，乃能究竟諸法實相。」於是舍利弗三請，世尊說明開示悟入佛之知見，佛法唯一乘，說二說三（乘），只是方便，並非究竟。

三、『譬喻品』，舍利弗於佛前受記，佛為宣說火宅四車譬喻，進一步說明三乘方便、一乘真實的宗旨。

四、『信解品』，須菩提、摩訶迦葉等聞佛說法，歡喜踴躍，即以長者窮子譬喻，體現領會佛意，深信理解。

五、『藥草喻品』，佛說三草二木，以喻眾生根機有別，「隨其所堪，而為說法」。

六、『授記品』，佛為摩訶迦葉等四大聲聞授記。

七、『化城喻品』，佛言昔為大通智勝如來第十六王子時，曾教化與會的象生。又說化城喻小法，以示方便，引入佛慧。

八、『五百弟子受記品』，富樓那、憍陳如和五百羅漢皆受當來成佛的記別。

九、『授學無學人記品』，阿難、羅睺羅和學無學二千人皆得受記。

十、『法師品』，佛告藥王菩薩，關於聆聞、隨喜、受持、解說『法華經』的種種功德。

十一、『見寶塔品』，多寶佛塔「從地湧出」，贊嘆釋尊說『法華經』。

十二、『提婆達多品』，提婆達多蒙佛授記，文殊宣揚『法華』，龍女獻珠成佛。

十三、『持品』，藥王、大樂說等菩薩大眾，以及已受記的羅漢眾等發願奉持、廣說『法華經』。摩訶波闍波提，以及耶輸陀羅皆蒙授記。

十四、『安樂行品』，佛告文殊，欲說『法華經』，應當安住四法，即身離權勢等十事，口離說輕慢贊毀等語，意離嫉

誦等過，修養自心，誓願令人住是法中，修攝自行等四安樂行。

十五、「從地湧出品」，衆多菩薩衆和眷屬皆從地湧出，向多寶及釋迦如來禮拜；佛告彌勒，此菩薩衆皆是佛於娑婆所化而發心者。

十六、「如來壽量品」，佛應彌勒請問，爲說久遠劫來早已成佛。但爲教化衆生，示現滅度。

十七、「分別功德品」，是說當時與會大眾聞法受益，後世受持讀誦、書寫、講說此經，亦皆獲諸功德。

十八、「隨喜功德品」，佛告彌勒隨喜聽受「法華經」的種種功德。

十九、「法師功德品」，佛告常精進菩薩關於受持、讀誦等五種法師功德。

二十、「常不輕菩薩品」，佛告得大勢菩薩有關常不輕菩薩往昔因中常不輕行和受持、解說「法華經」的故事。

二十一、「如來神力品」，佛於衆前現他的神力，囑於如來滅後，應對「法華經」一心受持、讀誦、解說、書寫和如說修行。

二十二、「囑累品」，佛以右手摩大眾頂，囑咐受持和廣宣此經。

二十三、「藥王菩薩本事品」，佛告宿王華菩薩關於藥王菩薩往昔聞法供養日月淨明德佛的本事，並說受持「法華經」、「藥王本事品」的功德，以及命終往生安樂。

二十四、「妙音菩薩品」，佛告華德菩薩過去供養雲雷音王

佛的因果和處處現身說此經典爲本事。

二十五、「觀世音菩薩普門品」，佛爲無盡意菩薩解說觀世音的名號因緣、稱名作用和三十三應普門示現的功德。

二十六、「陀羅尼品」，藥王、勇施菩薩等各自說咒擁護受持、講說「法華經」者。

二十七、「妙莊嚴王本事品」，佛說妙莊嚴王於往古世爲他二子所化的本事。

二十八、「普賢菩薩勸發品」，普賢問佛，如來滅後，云何能得「法華經」？佛告成就爲佛護念、植衆德本、入正定聚、發救衆生的心願四法，當得「法華經」。普賢白佛，凡得此經者，必得守護。

此經全文大段分科，古代主張不一。自隋智顗作「法華玄義」、立「法華文句」後，明確「序品」爲序分，定「方便品」至「分別功德品」前半爲正宗分，「分別功德品」後半至「普賢勸發品」爲流通分。並判前十四品爲迹門，後十四品爲本門。

三、有關「法華經」的二個問題

中國歷代僧人和居士常以「法華經」中佛爲五百羅漢授記成佛爲例，貶低小乘，並顯示大乘的優勝，這是不恰當的。法無高下，重在契機。大小乘是後來形成的，大乘不離小乘，它是在小乘基礎上發展起來的，小乘聲聞衆當時急求解脫，忽畧菩薩行的慈悲，是不能充分表達釋尊的真諦的。因此南北傳交流，大小乘融合是完全可能的。

「雜阿含經」第一二二經中佛告舍利弗：

「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、心見聞疑罪可嫌責者。」佛又告舍利弗：「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。舍利弗！此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固。」阿羅漢是已得解脫的聖人，重新授記，並不意味貶低阿羅漢果。

日本日蓮（一二二二——一二八二）認為末法時代，唯有「法華經」是諸經中最勝。於一二五三年登清澄山面對旭日，高唱「南無妙法蓮華經」十遍，後世遂以此日為日蓮宗開宗日。他依「法華經」反對淨、禪、密、律諸宗，提出「念佛進無間地獄，禪宗是天魔，真言宗導致亡國，律宗是國賊。」歪曲「法華經」義，當然引起各宗的反對。他的師傳道善和邑主東條景信加以驅逐。一二六〇年，他將「立正安國論」上呈幕府，以立正為因，安國為果，立正就是信仰「法華經」，要求禁止淨、禪諸宗，專奉法華信仰，被北條時賴以誣惑罪流放到伊豆，兩年後被赦回鎌倉，繼續漫罵諸宗，又被幕府發配佐渡。三年後赦回至甲斐身延山建草庵，即今日蓮宗的總本山的身延山久遠寺。目前日蓮宗雖為日本一大新興教派，但日蓮獨尊「法華」，排斥諸宗的做法，我們決不敢苟同。一切佛法都是適應眾生的佛法，各宗應當互相尊重，取長補短，共同提高，不可自揚抑他，執一非餘。否則釋尊只要說「法華」一經，不必演十二分教了。各宗不妨宣揚自宗的優勝，但不應攻擊或排斥他宗。佛法本是一味法，所謂「煮豆燃豆箕，相煎何太急，」只有維護教內團結，才能促使佛教復興！

（上接第38頁「護生畫集研究」）

續獲生畫集作於民國二十九年與初集相銜
適十載豐君于愷之畫風漸近自然私
一大師亦人盡俱老今慶勝利師已入佛
而畫集流布幾遍海內亦足以告慰吾
師之靈矣物集之成余始於其時為撰後
生痛言五任偏行古師遺言列入拙著
食最本則吾輩敢自惟行踉蹌定因以侯
集原稿存戚再玉居士處俾後或重製
鐫版時知所問津云時三十五年四月
十日李圓淨謹誌

李圓淨手迹

注釋：

- ①③見馬鏡泉編《馬一浮先生年表》，載馬一浮先生逝世二十週年紀念特刊《馬一浮先生紀念冊》（一九八七年）。
- ②見廣洽法師為《馬一浮先生紀念冊》所寫的序言。
- ④見豐子愷《陋巷》一文，載一九三三年四月《東方雜誌》三十卷八期。
- ⑤⑥⑦見豐子愷《桐廬負暄》一文，載《文學集林》一九四一年四輯。
- ⑧見豐子愷《教師日記》，重慶萬光書局一九四四年六月版。
- ⑨序中「月臂」即指弘一法師。
- ⑩《弘一法師書信》林子青編，（北京）生活·讀書·新知三聯書店一九九〇年六月初版。
- ⑪此指一九四九年前夕。



金末元初北方曹洞宗匠

萬松行秀

黃春和

萬松行秀（1166—1246），法名行秀，自號萬松，世稱萬松老人。祖籍河內解（今河南沁陽縣），後徙居河北永年。金末元初之際，社會動蕩，民不聊生，他出家淨土寺，得法雪岩滿；高樹法幢，廣播法雨；信眾如雲；朝野傾慕。是當時北方佛教的泰斗，同時也是一位具有廣泛影響的宗教政治人物。

一、出家淨土寺

行秀，俗姓蔡。其父蔡真「多藝能，好佛法」^①，因潦倒無濟，攜家眷四處漂泊。金皇統初（1141—1149），「盤桓洺水」^②，因喜好永年風物，遂定居下來。行秀自幼受家庭薰陶，信仰佛教，「超然有出世志」^③。十五歲時，他懇求出家為僧，父母見其志不可奪，遂帶他到邢州淨土寺，禮贊公（贊允）為師。當時金朝對出家僧侶要求甚嚴，禁止私度，凡出家者需由國家定額「試經度僧」，考試不合格將勒令還俗。這一制度表面視之似為限制佛教發展，其實對提高僧侶素質，純潔僧侶隊伍大有幫助。行秀出家也不例外。他入淨土寺後，從贊公系統學習了「五大部」經典。不久，在有司舉行的統一考試中，他匠心獨具，「獨獻律賦」^④而歸。他的答卷令考官孫椿年大為嘆服。考官想推舉他做官，并答應將其女許配與他，行秀皆一一拒絕了。就這樣，

行秀由一首律賦順利地通過了僧籍考試，成了一名朝廷承認的合格僧人。

二、得法雪岩滿

萬松通過考試後，于第二年在淨土寺受了具足戒。受具後，他自感機緣成熟，應當出外參訪學習。當時北方以中都佛教尤盛，梵刹林立，高僧雲集，「禪伯甚多」^⑤，行秀早已心嚮往之。因此他選擇的參學地點首先便是中都。他「挑囊抵燕」^⑥後，先後參學于潭柘、慶壽、萬壽三個中都最著名的禪寺，還於萬壽寺叩謁了勝默老人。老人對行秀說：「學此道如鍛金，滓穢不盡，精真不顯，觀君眉宇間大有物在，此物非一番寒徹不能放下，事後自見，不在老僧多言也。」^⑦勝默老人的一番開示使他深受啟發。自此，「師益厲精猛至、寢食俱忘。」^⑧行秀繼續參訪，後行腳至磁州（今河北邯鄲磁縣）大明寺，謁雪岩滿公。雪岩滿是曹洞宗鹿門自覺一系的十三代法嗣，門庭高廣，作風獨特。行秀參滿公後，與之「言相契」^⑨。獲准留寺學法。居二年，禪業大進，「盡其底蘊」^⑩。滿公識為「法器」，遂將本派衣偈付與行秀，「勉以流通大法」^⑪。行秀由是成為本派法脈的第十四代宗主。

三、屢主名刹，兩朝傾慕

行秀從大明寺得法後，聲名大震，各地紛紛請他說法，作住持。邢州淨土寺「尊宿聞之欣然，與衆俱疏敦請」^⑫。行秀念及在淨土寺出家，受戒之因緣，欣然應允了。他于淨土寺建「萬松軒」自修，由此而有「萬松」之號。金章宗時，行秀移錫中都，住持萬壽寺^⑬。從此，他便長期居中都，弘演佛法。在中都，他還于承安二年(1197)應詔住持仰山棲隱寺^⑭；之後又住持報恩寺^⑮。晚年，他退居報恩寺之從容庵，著書立說。最後示寂于燕。萬壽、報恩、棲隱這三個寺廟是行秀在中都弘法的根本道場，由於他的住持，這三個寺廟，尤其城內的萬壽、報恩兩寺佛事興隆，香火旺盛，成為名利。因此之故，行秀所弘的曹洞宗也迅速在中都傳播開來，宗風大振，成為與以慶壽寺為傳播中心的臨濟宗并駕齊驅的禪宗名派。

行秀居燕幾十年，精進不懈，舉揚宗風；「門庭高廣、四方尊之」^⑯；「兩河三晉之人皆欣師名」^⑰。他門下弟子衆多，得法弟子一百二十人，「束髮執弟子禮者不可勝紀」^⑱，其中以雪庭福裕，華嚴至溫，林泉從倫，湛然居士四人最為著名，可謂行秀門下「四傑」。這四大弟子只有福裕一人繼承了行秀的法嗣。這四人對金末元初宗教和政治皆有極重要的影響。福裕曾受忽必烈禮遇，總領天下釋教^⑲；華嚴至溫由其「少時相好」劉秉忠推薦，被忽必烈召至和林居三年，對朝廷「多有贊益」^⑳，林泉從倫對禪宗研究頗深，著有《空谷集》、《虛堂集》等多種禪宗著作^㉑；湛然居士即耶律楚材，他「受顯訣於萬松」^㉒後，由出世而入世，積極獻身於維護先進的中原文化和人民的生命財產，是元初功勳卓著的大政治家。

行秀崇高的道行不僅為廣大北方縉素推崇，而且還為金朝和

蒙古兩朝統治階級普遍崇重。金明昌四年(1193)金章宗敬仰他的道行，詔他「于內殿說法，章宗躬身迎禮」，奉以錦綺大僧祇衣，皇官貴戚后妃紛紛禮拜，各施珍財^㉓。泰和六年(1207)，章宗在西山秋獵時，收到行秀獻詩，甚為高興，第二天便「臨幸方丈」拜訪他，并取其法名「行秀」改西山「將軍壩」為「獨秀峰」^㉔。蒙古滅金後，行秀又繼續得到蒙古汗廷的禮遇。史載，蒙古大軍圍攻中都時，守城的金軍紛紛逃竄，城中百姓也去之大半。而對這一勢態，衆弟子紛紛勸行秀南下。行秀拒之曰：「北方人猶不知佛法乎？」^㉕後衆竟遁去，而他仍留中都。城破後，蒙軍「持刀及門」，他毫不畏懼，率大衆誦經如故。行秀這種為法忘軀的精神深為蒙軍將士折服。蒙軍中有位「善知識」，欽佩其行，下令將士「持杖衛護」并「扶師登輿，得還祖刹」^㉖。行秀一舉而聞名蒙古朝野。一二三〇年，窩闊台大汗賜佛牙一枚給他，稱他「萬松老人」^㉗。一二三六年，朝廷差禮忽篤侍讀「選試僧經道」，令行秀主領其事^㉘。據元僧邵元所撰《山東靈岩寺息庵禪師道行碑》載，行秀還被蒙古汗廷尊奉為國師。行秀經歷金蒙兩個北方政權，而皆能取得信任和禮遇，由此足見其道行之高，智慧之大。

四、博通諸宗，著述豐富

行秀一生不僅專心於弘法利生之大業和嚴格的宗教修持，而且在佛教理論上也有極高的造詣。他的禪法，博採衆長，圓融深邃。所謂「決擇玄微，全曹洞之血脈；判斷語緣，具雲門之善巧；拈提公案，備臨濟之機鋒。滙仰法眼之爐鑪，兼而有之」^㉙。參禪同時，他還廣泛涉獵華嚴諸宗的思想。「三閱藏教，恒業華嚴。」^㉚他的研究所得匯集成書，凡有十餘種之多：有《祖

燈錄》、《從容庵錄》、《請益錄》、《釋氏新聞》、《辨宗說》、《心經風鳴》、《鳴道集》、《禪悅法喜集》，另外還有他住持淨土、洪濟（報恩）、仰山、萬壽等寺語錄多種³¹，其中以《從容庵錄》最爲著名。

《從容庵錄》是行秀評唱天童正覺《頌古百則》的禪學著作。書名以齋室命名，從容庵是行秀晚年居所，在中都報恩寺內。它的每則公案皆由五部分組成：第一部分爲示衆，是爲公案所作的引子，類似提示，編者按語；第二部是從正覺《頌古百則》上摘錄下來的公案；第三部分是對公案的評唱，第四部分是從正覺《頌古百則》上摘錄下來的頌古；第五部分是對頌古的評唱。從公案的組織看，此書之重點在解釋和擅發正覺《頌古百則》之精微，書中作者還征引了大量的佛教典故，因此，它對學人參究祖師心印，如來涅槃妙心無疑是導世良津。行秀弟子耶律楚材對此書評價甚高。贊之曰：「其片言字，咸有指歸，結款出眼，高冠古今，是爲萬世之模楷，非師範人天，權衡造化者，孰能于此哉！」³²此書之禪學地位與價值由此可見。

五、耶律楚材從他學禪

行秀不僅佛學根底深厚，對世間學問也有廣博的知識。他「于孔老莊百家之學無不會通」³³，但尤精于儒學，史稱他，「儒釋兼備」³⁴，儒學占了他思想的很大份量。行秀這些廣博的學識爲他弘揚佛法，濟度衆生提供了極大的方便。正依于此，他使深受儒家思想熏染的耶律楚材由儒歸佛，醉心佛道，虔心習禪，終成大器。

耶律楚材(1130—1244)，契丹族人。爲遼開國皇帝阿保機的九世孫。金朝末年，入仕中都；爲官不久，中都城被蒙古軍攻

陷，金朝覆亡；楚材深受打擊，理想化爲泡影。他抱以歸隱之心投諸佛門。當他拜謁聖安寺舊交澄公和尚時，澄公自知年事已高，又不諳儒學，恐難勝任，就將他推薦給「儒釋兼通」的「萬松老人」。行秀欣然接收了他，爲之取法名曰「湛然」，世稱「湛然居士」³⁵。

行秀對楚材因機施教，循循善誘。楚材在行秀門下精進不懈，「杜絕人跡，屏斥家務，雖祁寒大暑，無日不參。」³⁶經三年潛心習禪，楚材「大會其心」，「盡道其道」³⁷。他不僅領悟了「其法忘生死，外身世、毀譽不能動，哀樂不能入」³⁸的佛教真諦，同時還深得行秀禪法「機鐸罔測，變化無窮，巍巍然若萬仞峰莫可攀仰，滔滔然若萬頃波莫能涯際，瞻之在前，忽焉在後」³⁹的要旨。通過學佛，他的思想境界也大大提高，他認識到從前所學「皆塊礫耳」⁴⁰，「吾門顯訣，何愧于《大學》之篇哉！」⁴¹這些參學所得開啓了楚材新的人生履程。從行秀習禪三年後，他即由出世而入世，「扈從西征」，參與蒙古汗廷政治；不辭艱辛，不計個人生死榮辱，積極獻身于維護中原先進文化和廣大人民的生命財產，爲元朝完成統一大業作出了巨大貢獻。對於一個曾經對事業、前途心灰意冷的人來說，陡然有如此挺然丈夫之志，而且終成輝煌大業，當時的人們也甚爲不解。耶律楚材曾感慨地答道：「汪洋法海涵養之力也！」⁴²的確，這是博大精深的作用，這是佛教「莊嚴國土，利樂有情」的崇高理想的作用。行秀是指點楚材接受佛教、領悟佛教的導師，其功績千古不沒！這可謂是佛教徒對社會、對政治的一大貢獻。

公元1218年，耶律楚材被成吉思汗召用。從此他便進入蒙古政治生活之中。雖然政務繁忙，但他與其師行秀一直保持密切交往。楚材身處大漠十二載，與行秀仍書信不斷。1224年，行秀將

《從容庵錄》寄到西域，他拜讀後，不禁撫卷嘆曰：「萬松來西域矣！」^③歸燕後，與行秀往來更為頻繁。他將珍藏于承華殿的金代名琴「春雷」及名曲《種玉翁悲風》贈與行秀；并以此為題賦詩多首相贈^④。楚材因與行秀之特殊關係，對當時中原佛教也極力保護，貢獻非小，功德無量！

六、塔葬燕冀

諸行無常，萬物有滅。1246年行秀終於結束了他短暫的人生，進入了永恒的寂滅，終年八十一歲。北方佛子頓失依怙，無任悲痛，爲了表示對這位佛教宗師的懷念，紛紛起塔供奉。據史料記載，有兩處供奉行秀身骨的塔已經確定：一處在北京，位於西城區西南丁字街西，世稱「萬松老人塔」，一處在河北邢台，位於市西南隅古塔群中。遺憾的是邢台的萬松老人塔已於文革中隨塔群毀滅不復存在了。今天留下的唯有北京西四的萬松老人塔。

西四萬松老人塔爲八角九層密檐式磚塔，高約15.9米，密檐下不設斗拱，爲疊澀封護檐，頂部是尖形筒瓦頂，最上有寶頂式塔刹。塔的結構基本保持了金元時密檐式塔的風格。此塔目前在一個東西長2米，南北寬1米的小院中，塔周圍被民房和商店緊緊包圍，旅游參觀極不方便。

這座磚塔保留至今經歷了一段極不尋常的風霜歷史。原來，行秀初葬於此時，並不爲世人共知，湮沒許久。直到明萬曆三十四年(1607)，有位叫樂庵的僧人經過此地，發現門額上有「萬松老人塔」六字，便拜倒大哭。隨即，他在京城募捐，將塔從店主那裏贖回重新修理，并終生守護於此^⑤。此塔原爲八角七級密檐式磚塔。清乾隆十八年再次修繕，將塔增至九層^⑥，塔上至今嵌

有「乾隆十八年歲次癸酉谷旦康親王永恩奉敕重修」銘文。中華民國十六年(1927)，葉恭綽等人又發起重修，新闢塔門，并書石門額「元萬松老人塔」^⑦。1950年葉恭綽等再次籲請政府修塔，修完後交給北京市文物整理委員會管理。1986年西城區政府撥款維修磚塔。此塔現定爲區級文物保護單位，由西城區文物保管所負責管理。

(完)

附：《萬松舍利塔塔銘》節略

屏山李全撰文

行秀，號萬松，姓蔡氏。河內解人也。父真落魄俊爽，多藝能，好佛法。皇統初，遊四方，盤桓洛水，喜永年風物，因家焉。師生十有五年，懇求出家，父母不能奪，禮邢州淨土贊公，業五大部。試於有司，在選者二百人，考官孫椿年置第七，老僧靖恩，優不能出其右，師讓之，獨獻律賦而歸。椿年嘆服，請冠之，而妻以子，師不從。明年，受具足戒，挑囊抵燕。歷潭柘、慶壽，謁萬壽，參勝默老人。復出見雪岩滿公於磁州大明。公知法器，留之二年，言相契，徑付衣鉢送之，頒師印可，開戶讀書。淨土尊宿聞之欣然，與衆具疏敦請，師亦知緣至，遂就之。泰和六年，復受中都仰山棲隱禪寺清。是歲，道陵秋獵山下，駐驛東莊，師以詩進，上喜。翌日，臨幸方丈，改將軍塢爲獨秀峰，蓋取師名，留題而去。十月，雪岩凶聞至，師將命駕，執事僧阻之，以大義必不可已。完顏文卿時在座，再拜嘆服。八年，駐錫古冀。迨天兵南下，燕都不守，諸僧請師渡河，師曰：「北方人獨不知佛法乎？」衆竟遁去。師處圍城，白刃及門，立率大眾誦楞嚴咒；遇善知識，持杖衛護，咒畢而入，扶師

登輿，得還祖刹。燕有豪族挾勢，異端并起，師數面折之，揚墨氣奪，然終爲不喜者所擠，至於坐獄，色笑如故，與衆講《金剛經》凡七日。俄風沙蔽天，大本斯拔主者察獄得雪，避仇海上，元可，復主萬壽。庚寅，御賜佛牙一，仍敕萬松老焚香祝壽，重之不名也。後二年，六師振旅，師率僧道朝行宮，奉旨蠲徭免役，天下賴之。束髮執弟子禮者不可勝紀。編《祖燈錄》六十二卷，又淨土、仰山、洪濟、萬壽、從容、請益等錄及文集偈頌，《釋氏新聞》，《藥師金輪》，《觀音道場》三本、《鳴道集辯說》，《心經風鳴》，《禪悅法喜集》并行於世。丙午四月五日，示疾。七日，書偈曰：「八十一年更無一語，珍重諸人，不須我舉。」侍者驚報，大眾足甫及門而寂。

後記：

萬松行秀禪師是金末元初北方之佛教巨匠，於宗教、政治皆有極大影響。可是，或許是筆者孤陋寡聞，一直未見專文介紹其生平。去年，去邢台參加「紀念元代科學家郭守敬誕辰『80周年』學術討論會，結識了與會當地民委幹部于秋濤同志。于君學識廣博，尤對邢台地方佛教有專門研究。因興趣相投，多次與于君懇談深夜。于君不吝，告之以元萬松行秀禪師出家邢淨土寺，終塔葬於邢，民國版《邢台縣誌》有其傳等信息，令我欽敬，驚喜不已！回京後，即赴圖書館，果從《邢台縣誌》卷七得《萬松老人舍利塔塔銘》《節略》。其傳雖爲《節略》，但所述行秀事跡系統亦全面，足可補諸零星記載之不足。如關於行秀祖籍一事，諸書皆言「河內解」，本不爲錯，但據《節略》，則嫌不足。《節略》稱其父於金皇統初徙居河北永年，從時間上推算，行秀出生與童年生活實際皆在永年。疏漏此點，不僅有違實際，

亦影響對其生平之全面考察。因爲他實際出生與童年生活之地與他出家邢淨土寺有極重要關涉：假如他出生并生活在河內解，那至邢出家就不甚可能。諸如此類問題，從《節略》中皆能得到明瞭。爲方便同好，特勉爲標點，附於文後，俾仁智共見，亦望補拙文之不足，是爲記。

注釋

①②④⑥⑨⑫⑮⑰⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿民國時編纂《邢台縣誌》卷七（《萬松老人塔塔銘》《節略》）。

③⑦⑧⑩⑪⑬⑭⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

⑤⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《湛然居士文集》卷八《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄序》。

⑬萬壽寺，清改永光寺，已毀。舊有永光寺街，原址在今宣武區琉璃廠西。

⑭⑮明覺岸《釋氏稽古略》卷四。

⑮報恩寺，位於萬壽寺西，也在琉璃廠附近。《析津志輯佚·寺觀》載曰：「在南城嘉會坊萬壽寺西」。

⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿元念常《佛祖歷代通載》卷二十二。

⑲元程鉅夫《雪樓集》卷八。

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《湛然居士文集》序一。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《湛然居士文集》卷十三《萬松老人萬壽語錄序》。

㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《五燈嚴統》卷十四。

㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《湛然居士文集》卷三《贈萬松老人琴譜詩一首》

㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《帝京景物略》卷四。

㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《日下舊聞考》卷五十。

㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《舊都文物略》P152



西夏佛教概況

提起西夏佛教，人們較為陌生，鮮為人知。因為西夏佛教史長期以來被排除於「正史」之外，無一席之地，倍受冷落。然而，西夏佛教作為中國佛教的一個組成部分，對西夏的文化、歷史發展產生了一定影響，在中國佛教史上佔有重要地位，尤其是西夏文大藏經，是整個中華民族文化寶庫中的一份珍貴遺產。

位於我國西北的西夏王朝，於一〇三八年黨項族建立的政權，國號「大夏」，史稱「西夏」，在今寧夏、陝西北部、甘肅西部、青海東北部和內蒙古西部地區，於公元一二二七年為元朝所滅，歷時約二百年，經歷十位皇帝之相繼。

西夏是一個多民族的王朝，有黨項族、漢族、藏族、回鶻族等。其中黨項族是西夏的主體民族，該民族是一個古老的民族，有着悠久的歷史，在中古歷史發展中起過突出作用，為締造偉大的中華民族作出了卓越貢獻。

- ①《舊唐書·吐蕃傳》卷一百一十五。
- ②《日不舊聞書》卷五十五。
- ③《帝京景略》卷四。
- ④《新唐書·吐蕃傳》卷三十三《吐蕃贊普人琴贊普一首》。
- ⑤《五藏經》卷十四。
- ⑥《新唐書·吐蕃傳》卷三十三《萬壽寺人萬壽寺贊普一首》。
- ⑦《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑧《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑨《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑩《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑪《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑫《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑬《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑭《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑮《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑯《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑰《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑱《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑲《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ⑳《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉑《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉒《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉓《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉔《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉕《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉖《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉗《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉘《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉙《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉚《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉛《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉜《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉝《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉞《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㉟《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊱《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊲《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊳《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊴《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊵《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊶《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊷《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊸《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊹《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊺《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊻《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊼《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊽《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊾《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。
- ㊿《新唐書·吐蕃傳》卷三十三。

道元

在南北朝和隋朝之際，黨項族已經有許多部落。每一部落為一姓，其中以拓拔部最為強大。唐初，黨項各部落先後歸服唐朝，拓拔部首領拓拔赤辭受封為西戎州都督，并被賜以李姓。唐末，因爆發了震動全國的黃巢大起義。黨項族首領拓拔思恭起兵幫助唐朝鎮壓起義軍，後拓拔思恭也被唐朝賜以李姓。從此，黨項族拓拔氏便躋身於北方諸藩鎮之中。五代時，黨項政權先後依附於中原的梁、唐、晉、漢、周各王朝，其勢力日益發展壯大。

趙宋王朝取代後周後，黨項政權又歸屬宋朝，其首領拓拔氏又被賜以趙姓。宋寶元元年（一〇三八年），元昊建立大夏國，黃衣稱朕，改元天授禮法延祚，是為景宗。從此開創了西夏一百九十年的基業。西夏歷代帝王都篤信佛教。

作為西夏的開國皇帝，景宗元昊不僅在政治上、軍事上有突出的作為，在佛教的傳播上也作出了特殊的貢獻。在《隆平集》

卷二十載元昊本人「曉浮圖（佛陀）法」，又「通漢文字」。因此，他對佛教和漢文化有較深刻的了解，對西夏文化的形成和發展作出了卓絕的貢獻。在建國前兩年（一〇三六年）他就高瞻遠矚，讓大臣野利仁榮等創造了記錄黨項族語言的民族文字——蕃文，也就是後世所謂的西夏文。這種文字借鑒漢字的某些造字方法，又有自己的特點。元昊大力推行蕃文，尊為「國字」，使「藝文誥牒盡易蕃書」（見《西夏書事》卷十二）。他在融匯中原漢族文化和突出民族文化的過程中，加速了對中原佛教的吸收和對本民族佛教的傳播，極力地創造條件使佛教適應在西夏地區的流佈和發展。

元昊除創製西夏文字外的另一突出貢獻，便是用西夏文翻譯佛經。早在宋景祐元年十二月（一〇三五年）元昊就向宋朝求賜佛經，准備漢文佛經譯經的底本。其時，西夏文字并未創立，就做好了翻譯漢文佛經的准備工作，可知元昊是多麼推崇佛教。他用本民族文字西夏文翻譯佛經，這是個浩大的工程，後在歷代王室的大力支持下，整整花了約半個世紀的時間，把漢文大藏經譯成了多達三千六百多卷的西夏文大藏經，使包括皇族在內的黨項族有可能直接接受佛教的理論和知識，為佛教在西夏境內的順利發展和廣泛傳播創造了先決條件。從而使佛教成為西夏文化的一個重要的組成部分。可以說，用西夏文翻譯佛經，這是一個具有遠見卓識的創舉，在西夏佛教史上具有劃時代的意義，是西夏佛教史上最重要的一頁。

在西夏文佛經的翻譯、刻印、流傳的同時，還刻印了漢文大藏經和藏文大藏經，大量施放，使之廣為流通。這幾種文字的佛經同時流傳於西夏，推動了佛教在西夏的迅速發展，使西夏的佛教出現了繁榮的景象。

元昊為了建國興邦，便大力提倡佛教，以佛法治國，淨化民衆。在佛教的發展方面，他不拘一格，對佛教有頗多建樹。他在位期間，建寺造塔，廣度僧尼。他在立國之初，大興土木，興建了第一個大型的佛教舍利塔，悉心修飾，規模宏偉，所謂「下通掘地之泉，上構連雲之塔」（見《嘉靖寧夏新志·大夏國葬舍利碣》），就可想而知，塔之巍巍，塔之壯觀。致使「東土名流，西天達士」前來供奉舍利。元昊造塔的目的是：「所愿者，保祐邦家，并南山之堅固；維持胤嗣，同春葛之延長。百僚齊奉主之誠，萬姓等安家之息。邊塞之干戈偃息，倉箱之菽麥豐盈。」（見《大夏國葬舍利碣》）元昊建塔是西夏佛教最早的記載。

元昊十分重視建設大規模的寺廟。天授禮法延祚十年（公元一〇四七年），他興建了規模宏大的佛教寺廟高臺寺，用以貯存宋朝賜給的漢文大藏經，并請回鶻僧人在此演經、譯經。古代的回鶻族已較早地信仰了佛教，他們曾把大批佛經譯成回鶻文，在理解佛經方面往往能明其旨要，在翻譯佛經方面有較豐富的經驗。元昊延請回鶻僧人，給他們以較高的禮遇和地位，請他們把佛經翻譯成西夏文。是故，回鶻僧人對西夏的譯經事業起了大大的促進作用。這在漢文文獻當中也有記載，如《西夏書事》卷十八：「於興慶府東一十五里役民夫建高臺寺及諸浮圖，俱高數十丈，貯中國所賜大藏經，廣延回鶻僧居之，演繹經文，易為蕃字（即西夏文）。」

據《嘉靖寧夏新志》記載，元昊還在興慶府為亡兄之妻沒藏氏建戒壇寺，戒壇寺也是一座大型寺院。又據《嘉靖寧夏新志》記載，元昊還在西路廣武營造大佛寺。可見元昊時期建寺不止一次。正因為元昊建寺造塔，開西夏佛教寺塔之先河，所以後世帝王在元昊影響下，也紛紛廣建寺塔，廣度僧衆，使西夏境內塔寺

林立，以致後世詩人發出「雲鎖空山夏寺多」之感慨。

元昊時期還規定每年的四孟朔，即各季第一個月的初一為聖節，下令官民悉皆禮佛，全民歸依佛教。通過這樣的全民性的佛事活動，推動了佛教在西夏的發展。

不難看出，元昊時期通過欽崇佛道、求贖佛經、翻譯佛經、建寺造塔等活動，為西夏佛教的發展鋪墊了穩固的基石。

元昊做了十一年的皇帝，於天授禮法延祚十一年（公元一〇四八年），在宮廷內亂中被自己的兒子寧令哥刺傷而死。他的另一個兒子諒祚在襁褓中即位，是為毅宗。他的生母是沒藏太后，即前述出家為尼住於戒壇寺的沒藏大師，便執持朝政。沒藏大師十分好佛，她上承元昊崇佛的餘緒，繼續推動西夏佛教的發展。

沒藏氏在垂簾聽政的第三年，即天祐垂聖元年（公元一〇五〇年）冬，開始興建承天寺，「役兵民數萬」，修蓋精舍，建立高塔，厚葬舍利。修建宏偉的承天寺，其旨是：「今上皇帝，幼登宸極，風秉帝圖。分四葉之重光，契三靈而眷祐。奧以潛龍震位，受命冊封。當紹聖之慶基，乃繼天之勝地。大崇精舍，中立浮圖。保聖壽以無疆，俾宗祧而延永。……金棺銀鍔瘞其下，佛頂舍利闕其中。」（見《嘉靖寧夏新志》卷三）承天寺建成後，貯存中國所賜大藏經，并延請回鶻僧人登座演經，沒藏氏與幼主諒祚時常臨聽。毅宗諒祚十六歲親政後，又向宋朝求賜大藏經，進一步加強了夏、宋之間的佛事往來。不僅如此，他還與遼朝進行佛教的交流，向遼朝貢回鶻僧、金佛、《梵覺經》。可見回鶻僧不但為西夏演經，而且還是聯繫兩國間佛事友好往來的紐帶。另據《嘉靖寧夏新志》記載，諒祚在位時還在鳴沙州（今寧夏回族自治區中寧縣）城內建安慶寺。

毅宗諒祚於拱化五年（公元一〇六七年）死，其子秉常也是

孩提繼位，是為惠宗。因惠宗年幼，母親梁太后攝政。時值北宋王安石變法。大安二年（公元一〇七五年）秉常年十六歲始親政，仍推行佛教的政策。為了發展佛教，也曾向宋朝求賜一部大藏經。

在惠宗秉常執政時期，加強了西夏文佛經的翻譯，目前保留下來的一部分西夏文佛經，卷首就明確記載為惠宗和其母梁氏所譯。特別是北京圖書館所藏的一幅西夏譯經圖，圖中描繪了皇太后梁氏和惠宗秉常分坐於譯場兩側，參與譯經的場面。作為西夏的皇太后、皇帝能親臨譯場，這反映了當時西夏王朝對譯經事業的高度重視，對西夏譯經是一種很大的推動。自從開國皇帝元昊開創了西夏文譯經局面後，西夏譯經事業從無到有，迅速走上了蓬勃發展的道路。至惠宗時，西夏的譯經事業達到了高潮。

在現存的西夏文佛經中，卷首載有譯經者題名者，以惠宗秉常為最多，在卷首題款上皆標有「御譯」的式樣。在北京圖書館所藏西夏文《金光明最勝王經》卷首的一篇流傳序中，記錄了秉常時期的譯經情況：「後始奉白高大夏國盛明皇帝（指惠宗秉常）、母梁氏皇太后敕，渡解三藏安全國師（是謂稱號）沙門白智光，譯漢為蕃。文華明，天上星月閃閃；義妙澄，海中寶光耀。」其中所說國師白智光，是惠宗時期一位著名的譯經大師，是西夏佛教譯經事業中兩位傑出的代表之一。另一位是元昊時期的譯經大師，名曰白法信，也是國師。這在西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》的發願文當中有記載：「戊寅年中，國師白法信及後稟德歲臣智光等，先後三十二人為頭，令依蕃譯」。這兩位譯經大師，在西夏譯經史上佔有最重要的地位。所以在惠宗秉常時期，為西夏譯經的重要時期。

秉常時期還刻印了很多漢文佛經，在黑水城遺址出土的西夏

漢文佛經中就有一部分是這一時期刻印的。其中有天賜禮盛國慶五年（公元一〇七三年）印施的《般若多心經》，該經為私人刻印。這是目前所知最早西夏本的漢文佛經。大安十年（公元一〇八二年）西夏大延壽寺演妙大德沙門守瓊印施了漢文《大方廣佛華嚴經》。

天安禮定元年（公元一〇八五年），秉常死，其子乾順三歲即位，是為崇宗。因崇宗年幼，母后梁氏專權。母后梁氏是佛門虔誠的施主，十分敬教崇佛。乾順天祐民安四年（公元一〇九三年），由皇帝、皇太后發愿重修涼州感通塔及寺廟，用了大量的人力、物力和財力，使重修的感通塔雄偉莊嚴，富麗堂皇：「妙塔七節七等覺，嚴陵四面四河治。木干覆瓦如飛鳥，金頭玉柱安穩穩。七珍莊嚴如晃耀，諸色莊飾殊調和。繞覺金光亮閃閃，壁畫菩薩活生生。一院殿堂呈青霧，七級寶塔惜鐵人。細線垂幡花簇簇，白銀香爐明晃晃。法物種種具放置，供應一一全已足。」（見感通塔碑文）此塔於第二年竣工，并立碑贊慶。這一年正是崇宗乾順誕生十周年，為了給他祈福，作各種佛事活動，以示慶祝：「詔命慶贊，於是用鳴法鼓，廣集有緣，兼啓法筵，普利群品。……」（見感通塔碑）

乾順與母后梁氏是當時重修護國寺的感通塔，并立碑以贊慶、碑文有兩面，一面西夏文，一面漢文，這塊碑是西夏時期保存至今的唯一的佛教石刻，現珍藏於武威縣文化館，被國務院列為重點文物保護。

感通塔碑記述了崇宗繼位後，對佛教十分重視，會集工匠，修飾佛塔，大力修葺被荒廢的寺廟，如碑文所載：「至於釋教，尤所崇奉。近自畿甸，遠及荒要，山林溪谷，村落坊聚，佛宇遺址，只椽片瓦，但彷彿有存者，無不必葺，況名跡顯敞，古今不

泯者乎？」永安元年（公元一〇九八年）梁太后死，崇宗乾順常供佛為母祈福，并在甘州興建臥佛寺。

崇宗乾順時期對佛教的建樹主要是翻譯佛經。自元昊時起至天祐民安元年（公元一〇九〇年）已經翻譯完三千五百七十餘卷西夏文佛經，至此西夏對漢文佛經的翻譯已基本完成，而成為我國佛教文獻中稀世珍品。

大德五年（公元一一三九年），崇宗乾順死，其子仁孝繼位，是為仁宗。這位西夏第五代仁宗皇帝在執政長達五十四年中，西夏的畜牧業又有所發展，農業更有了長足的進步，文化事業也昇華到一個新的高度，這是西夏發展史上的黃金時代。在這鼎盛時期，佛教的影響也進一步得到擴大，有了新的發展，達到了高度繁榮。這是西夏佛教發展的一個重要階段。

仁孝時期佛教飛黃騰達，廣泛傳播。這一時期無論從所印佛經數量，以及佛事活動內容的豐富和作大法會的規模都堪稱鼎盛。除大量地刻印、散施佛經外，西夏佛教還校勘西夏文佛經并與藏傳佛教有所來往，是這一時期的特點。在西夏文《金光明最勝王經》流傳序中，對這一階段佛教的昌盛就作了記述：「十行泉流不盡，四法輪不絕。最後仁尊聖德皇帝已受寶座，使佛事重新，令德法復盛，三寶威顯，四本明增（「四本」，即指教、理、行、果四法）」。

西夏漢文佛經的刻印和流傳以仁宗時為最盛。有私人捨資發愿刻印；其次有貴族官僚出錢，工匠出力，共同發愿刊印；再者便是皇室出大資財，大量印施。人慶三年（公元一一四六年）由皇族宗室御史台正鬼名直本，提供費用，由雕字人王善惠等四人雕印《妙法蓮華經》，普施一切信士。其發愿文載明：「今有清信弟子雕字人王善惠、王善圓、賀善海、郭狗埋等同為法友，特

露微誠，以上殿宗室御史台正直本為結緣之首，命工鏤板，其日費飲食之類，皆宗室給之。雕印斯經一部，普施一切同欲受持」。天盛四年（公元一一五二年）由僧人劉德真私人雕板印施《注華嚴法界觀門》。其後有發愿文說明印施該經的緣起：「今者德真幸居帝里，喜遇良規，始欲修習，終難得本，至以口授則音律參差，傳寫者句文脫謬，致罷學心，必成大失。是以恭捨囊資，募工鏤板，印施流通。備諸學者，若持若誦，情盡見除；或見或聞，功齊種智」。天盛十三年（公元一一六一年）僧人王善惠私人雕印《大方廣佛華嚴經普賢行愿品》。天盛十九年（公元一一六七年）仁宗本人發愿雕印《佛說聖佛母般若波羅密多心經》等經。此次仁宗印經目的是為追荐其母曹氏故去一周年，由於皇室財力充足，印施佛經兩萬卷。同年，執掌西夏軍政大權的太師、上公、總領軍國重事、秦晉國王任得敬，因久病不愈，為求佛福祐而發愿刻印《金剛般若波羅密經》。乾祐十五年（公元一一八四年）仁宗發愿刻印《佛說聖大乘三歸依經》和《聖大乘勝意菩薩經》。同年由袁宗鑒等十七人印施《佛說金輪佛頂大威德熾盛光佛如來陀羅尼經》，經末明確指出是「重開板印施」，可知該經以前已雕板印施過。乾祐十六年（公元一一八五年）僧人比丘智通印施《六字大明王陀羅尼》。乾祐二十年（一一八九年）仁宗發愿印施《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，為散施此經，特作大法會，會上散施此經十萬卷，又散施漢文《金剛經》、《普賢行願經》、《觀音經》各五萬卷。一次法會散發漢文佛經二十五萬卷，由此可以推想當時漢文佛經刻印之多。同年皇后羅氏發愿印施《金剛般若波羅密經》和《大方廣佛華嚴經普賢行愿經》。在皇后羅氏印施的《金剛般若波羅密經》後，有「溫家寺印經院」押捺的印記。或許溫家寺是當時西夏印施漢文佛經的一

個重要寺廟。此外，仁宗時還曾刻印過《聖觀自在大悲心總持》、《勝相頂尊總持》、《聖觀自在大悲心總持功能依經錄》、《四分律行事集要顯用記》等經典。就上述流傳於世的漢文佛經，可以推想仁宗一朝由於皇帝、皇后和大臣不遺餘力的倡導，使刊刻、散施漢文佛經達到全盛時期。

當時這些發愿印施的漢文佛經，皆附有發愿文，從這些發愿文中，還可以了解到當時佛教清信士虔誠事佛，樂善好施，廣種福德的風範，以及統治者對佛教的重視和西夏佛教興盛的情況。如天盛十九年（公元一一六七年）仁宗為刻印漢文佛經《佛說聖佛母般若波羅密多心經》時所作的發愿文記載：「朕親睹勝因，遂陳誠愿。尋命蘭山覺行國師沙門德慧，重將梵本再譯微言，仍集《真空觀門施食儀軌》附於卷末，連為一軸。於神妣皇太后周忌之辰，開板印造，蕃、漢共二萬卷，散施臣民，仍請覺行國師等，燒結滅惡趣中圍壇儀并拽六道，及講演《金剛般若經》、《般若心經》，作法華會，大乘懺悔，放神幡，救生命，施貧濟苦等事。懇伸追薦之儀，用答勤勞之德。」從這篇發愿文中，不難想見，當時作大法會的隆重景象。又如天盛十九年，夏國權臣任得敬因患疾病，藥石無效，便發愿刻印《金剛經》為求得病愈而發愿刻經：「予論道之暇，恒持此經，每謁誠心，篤生實信。今者災迫伏累，疾病纏綿，日月雖多，藥石無效，故陳誓願，鏤板印施。仗此勝因，冀資冥祐。儻或天年未盡，速愈沉痾；必若運數難逃，早生淨土。又愿：邦家鞏固，歷服延長，歲稔時豐，民安俗阜。塵刹蘊識，悉除有漏之因，沙界含靈，並證無為之果。」如乾祐十五年（公元一一八四年）仁宗印施漢文《佛說聖大乘三歸依經》，作各種佛事活動，在發愿文中記錄得十分詳盡：「朕適奉本命之年，特發利生之愿。懇命國師、法師、禪師

暨副判、提點、承旨、僧錄、座主、衆僧等，遂乃燒施結壇，攝瓶誦咒，作廣大供養，放千種施食。讀誦大藏尊經，講演上等妙法。亦致打截，作懺悔，放生命，喂囚徒，飯僧設貧，諸多法事。仍勅有司，印造斯經，蕃漢五萬一千餘卷，彩畫功德大小五萬一千餘幀，數串不等五萬一千餘串，普施臣吏僧民，每日誦持供養。」仁宗印施此經，是因為這一年是他本人六十周歲，「本命之年」此年作大佛事，廣印佛經彩畫，以表慶賀。再如乾祐二十年（公元一一八九年）仁宗印施漢文《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，有着特殊的意義，因為彌勒菩薩是末世教主，企盼彌勒早來世間，拯救群萌，令佛法不絕，而求生彌勒淨土。仁宗在這篇發愿文中着重記錄了這次法會的空前盛況：「感佛奧理，鏤板斯經。謹於乾祐己酉二十年九月十五日，恭請宗律國師、淨戒國師、大乘玄密國師、禪法師僧衆等，就大度民寺作求生兜率內宮彌勒廣大法會，燒結壇作廣大供養，奉廣大施食，并念佛誦咒，讀西蕃、蕃、漢藏經及大乘經典，說法作大乘懺悔，散施蕃、漢《觀彌勒菩薩上生兜率天經》一十萬卷，漢《金剛經》、《普賢行愿經》、《觀音經》等各五萬卷，暨飯僧、放生、濟貧、釋囚諸般法事，凡十晝夜。所成功德伏愿一祖四宗，証內宮之寶位；崇考皇妣，登兜率之蓮台。」這篇重要的御制發愿文，充分地反映出仁宗時期佛教法事活動頻繁與隆重。

仁孝時期校勘西夏文佛經，也是這一時期佛教出現的特色。因為，西夏把漢文佛經大規模地譯成西夏文佛經，在崇宗乾順時期已經基本結束。至仁宗仁孝時期已經由漢文佛經翻譯而轉化為大規模地校勘西夏佛經。校勘佛經，是對舊譯文中「或與聖意違，或詞義不明」的缺陷加以彌補。如《金光明最勝王經》的發愿文記載：「然舊譯經文，或與聖意違，或詞義不明，復亦需用

疏無所譯。因此建譯場，延請蕃漢法定國師譯主等，重合舊經，新譯疏義，與漢本仔細比較，刻印流行，成萬千平安。」在仁孝時期校勘佛經的數量為最多，據保存至今的西夏文佛經來說，就有二十部全為仁孝時期所校。因為在這些佛經中有仁孝校經的款識，有「御校」的字樣。仁宗皇帝有很多尊號，如：「護城皇帝」、「聖德皇帝」、「珠城皇帝」、「制義去邪」等尊號，故仁孝校經的款識就不止一種稱謂。他的題款有：「奉天顯道，耀武宣文，神謀睿智，制義去邪，惇睦懿恭。皇帝嵬名、御校」、「奉白高大夏國仁尊聖德珠城皇帝敕重校」等。當時校勘的佛經有《觀彌勒菩薩上生兜率天經》、《悲華經》、《經律異相》、《佛說月光菩薩經》、《佛說菩薩修行經》、《佛說了義般若波羅密多經》、《佛母大孔雀明王經》、《佛說寶雨經》、《聖勝無能者金剛火陀羅尼經》、《聖大明王隨求皆得經》、《大方廣佛華嚴經》、《大般若波羅密多經》、《大寶積經》、《毗俱胝菩薩百八名經》、《大方等無想經》、《現在賢劫千佛名經》、《阿毗達磨順正理論》、《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》、《金光明最勝王經》等。

仁宗時期對西夏文佛經的校勘，嚴肅認真，一絲不苟，使至高無上的佛法，純真無瑕，光照世間，普利天下。這是仁宗皇帝敕令校勘佛經的宗旨，如《過去莊嚴劫千佛名經》的發愿文中載：「後奉護城帝（即指仁宗）敕，與南北（按：以西夏國來說，宋朝在南，西夏在北）經重校，令刹寺茂，慧提照世，法雨普潤天下。」由發愿文可知，仁孝時期校經所依底本為「南北經」。西夏稱宋朝為「南國」，所謂「南經」當指西夏之南的宋本《開寶藏》。因為，至仁孝時期宋朝官刻本《開寶藏》已刻印完畢。所謂「北經」是指西夏以北的遼、金所刻漢文大藏經，即

遼朝官刻的《契丹藏》和金朝刻印的《趙城藏》。西夏在皇帝的倡導和支持下系統地校勘佛經，以這南北兩種不同的版本大藏經爲底本進行校正。可見，帝王對校勘佛經的慎重。

乾祐二十四年（一一九三年）仁孝崩，其子純祐繼位，是爲桓宗。桓宗繼位之後，羅氏皇后被尊爲皇太后。她也是一位篤信佛教的信徒。她在仁孝死後不久，羅太后便發愿刊印漢文《佛說轉女身經》，冀求仁孝速證聖果，如愿文所說：「今皇太后羅氏自惟生居末世，去聖時遙，宿植良因，幸逢真教，每思仁宗之厚德，仰憑法力以荐資……」。羅太后熱心於各種佛事活動，樂善好施，廣行善舉。在蘇聯孟列夫出版《哈拉浩特特藏中漢文部分叙錄》一書中，將掠奪去的西夏經藉中漢文部分編輯成冊，在一些羅太后刻印漢文經發愿文中，可以看出羅太后的諸多善行，如度僧西蕃、蕃、漢三千員，散齋僧三萬五百九十員，施神幡一百七十一口，散施八塔成道像淨除業障功德共七萬七千二百七十六幀及蕃漢《轉女身經》、《仁王經》、《行愿經》共九萬三千部，數珠一萬六千八十八串，消演蕃漢大乘經六十一部，大乘懺悔一千一百四十九遍，皇太后宮下有私人盡皆捨放并作官人，散囚五十二次，設貧六十五次，放生羊七萬七百七十九口，大赦一次。這個發愿文不僅提供了西夏佛教施經度僧，濟貧放生，廣行善舉，而且還提供了一系列的歷史數據，具體地展示了西夏佛教後期的佛事活動盛況。

西夏桓宗天慶七年（一二〇零年）僧人智廣、慧真輯《密咒圓因往生集》，由蘭山崇法禪師沙門金剛幢譯定，書相賀宗壽作序。該集規定了持誦神咒（即陀羅尼）的禮儀，指出有三摩地念、言意念、金剛念、降魔念四種念誦方法，還集列了三十多種咒的規範讀法和念誦該咒的方法和功用。此集已列入漢文大藏經

中。它是西夏後期提倡和發展密宗的產物。隨着漢地密宗的發展，在西夏對密宗咒語很受重視，正如此集序言中所述：「是以佛証離言，廓圓境無私之照；教傳密語，呈神功必效之靈。一字包羅，統千門之妙理；多言沖邃，總五部（指密宗五大部）之旨歸。衆德所依，群生攸仰。持之則通心於當念，誦之則滅累於此生，妙矣哉！脫流幻之三有，拔險趣之七重，躋蓮社之淨方，掃雲朦之沙界，促三祇於頃刻，五智克彰，圓六變於剎那，十身頓滿。其功大，其德圓，巍巍乎不可得而思議也」。西夏僧人將衆多常用經咒集於一典，明其讀法，顯其功用，對咒語的傳習和密教的發展與推廣作出了巨大貢獻。

西夏佛教至桓宗趙純祐，先後還有襄宗趙安全、神宗趙遵項、獻宗趙德明、末主趙睨四位皇帝，歷時三十多年，由於內亂頻仍，外敵入侵，國家破敗不堪，佛教漸趨衰弱。儘管當時社會動蕩不安，但佛教仍有很多的佛事活動，只是大規模的建寺、譯經、校經等活動已不多見。從佛教整體上看，這一時期發展佛教的重點不突出，系統性不強。因此，西夏佛教後期在國勢衰敗的形勢下，而告以段落。

在我國二十多種民族的古文字中，西夏文是很重要的一種，傳世的西夏文文獻，是我國民族文獻寶庫裏很珍貴的一部分，而西夏佛教的西夏文大藏經作爲完整的刻印佛經，是少數民族文字大藏經中最古的一部。西夏漢文大藏經的刻印，使我國漢文大藏經增添了一種新的版本，而獨放異彩。西夏佛教有過輝煌的過去，研究西夏佛教就是爲了向後人展示這段不可磨滅的燦爛歷史和光輝歷程，使我國的悠久歷史淵源流長，使佛教繼往開來，法水常流。

知堂與佛教

李雪濤

作為現代散文開山大師的知堂老人（周作人），與佛教有着甚深的因緣，這是一般人所不甚知曉的，特別是他的名氣建立在廣泛讀者心目之中的，只是一位小品文大家。

知堂與佛教的因緣可以追溯到一九〇一年，那年夏天他考入了江南水師學堂（南京）。當時學校的課本中有『印度讀本』，這時他才知道在經史子集之外，尚有「這裏是我的書」。在南京的學堂裏，一呆就是五年，在這五年的學生生涯中，知堂開始買佛經來讀，最初是一九〇四年十一月初九日在延齡巷金陵刻經處買得兩本佛經：一種是『投身飼餓虎經』、『諸佛要集經』等三經同卷；一種是『楞嚴經』。對知堂影響最大的莫過於菩薩投身飼虎的故事了。這件浪漫的本生故事，一直在知堂的記憶上留一痕跡。其中之美而偉大的精神與文章，使年幼的知堂為之激動不已。他以爲大禹與墨子也可以說具有同樣的精神。知堂後來在『我的雜學』一文中總結道：「印度古聖賢對於人生特別是近於入世法的一種廣大厚重的態度。根本與儒家相通而更爲徹底，這大概因爲他有那中國所缺少的宗教性。」四十多年之後，知堂在作

「往昔」三十首，其中第二首便是咏菩提薩埵的，詩中所指即是菩薩投身飼餓虎這一本生故事：

往昔讀佛書，吾愛覺有情。菩薩有六度，忍辱良足欽，布施立弘願，願重身命輕。投身飼餓虎，事奇情更真。平生再三讀，感激幾涕零。向往不能至，留作座右銘。安得傳燈火，供此一卷經。

在南京求學的五年裏，知堂會專門去金陵刻經處拜訪了楊仁山居士。居士傳諭他可修淨土，而以讀『起信論』爲入手。當時知堂買了許多種論及注疏和一張大的西方接引圖。由於種種原因終未修成。但在這一段時間裏，知堂讀了許多種經論，涉及到淨土、禪諸宗。除經論之外，知堂後來又讀過好些律書，有大乘的，亦有小乘的。

一九〇九年在日本留學的知堂曾接到章太炎居士的信：「豫哉、啓明兄鑒。數日未晤。梵師密史邏已來，擇於十六日上午十時開課。此間人數無多，二君望臨期來社。麟頓首。十四。」那是這一年春夏之交的事，當時知堂跟魯迅同住一室。到了十六日

那天上午，知堂便去了智度寺上梵文課，結果學生只有他跟太炎居士二人。後來由於其它原因，沒有學成便中止了。

知堂回國之後，曾有一段時間寄居在紹興的家中。當時魯迅在北平教育部做事。自一九一四年四月份以後，魯迅選購了大量的佛學書籍，總數有好幾百冊之多。這些佛書除自己留下一部份研讀之外，大部份都寄給了在家中的二弟。並且這一時期兄弟倆的通信，大都論及佛學。知堂對佛學造詣之深，只須看看他所涉獵之佛典便可知曉。所以他在以後的著作中能從容地引舉佛典，順手拈來，如數家珍，並不足為奇。

一九二〇年末，知堂患肋膜炎。次年三月因病勢惡化移住醫院，六月又移至西山碧雲寺般若堂養病，九月才下山回家。養病期間，他買來許多種佛經讀，這回所讀的大都是些小乘經，隨後是大乘律。同時在這一段時間裏，他還創作了一些文藝作品。由於病痛的折磨以及社會人生的紛繁複雜，知堂在這些作品中坦露了自己思想中的矛盾、徬徨及在矛盾中用力掙扎的苦悶的一面，但同時也由於大量地閱讀佛典，使得他對世界，人生又有一種新的感受，並且能用雍容的態度對待這一切。六月二十九日在寫給孫伏園的「山中雜信」三中說：「……回想近今所看書上的大乘菩薩布施忍辱等六度難行，淨土及地獄的意義，或者搜求遊客及和尚們的軼事，我也不願再說不愉快的事，下次還不如同你講他們的事情吧。」

在西山碧雲寺般若堂養病的時候，知堂讀了許多律書，他曾在「我的雜學」中說道：「我讀『梵網經』菩薩戒本及其他，很受感動，特別是『賢首戒疏』，是我所最喜讀的書。嘗舉食肉戒

中語，一切衆生肉不得吃，夫食肉者斷大慈悲佛性種子，一切衆生見而捨去，是故一切菩薩不得食一切衆生肉，食肉得無量罪。加以說明云：我讀舊約利未記，再看大小乘律，覺得其中所說的話要合理得多，而上面食肉戒的措辭我尤為喜歡，實在明智通達，古今莫及。又盜戒下注疏云：

「善見云：盜空中鳥，左翅至右翅，尾至顛，上下亦爾，俱得重罪。准此戒，縱無主，鳥身自為主，盜皆重也。」

知堂在七月十四日的「山中雜信」四中評論盜戒此段注疏曰：「鳥身自為主，這句話的精神何等博大深厚，然而又豈是那些提鳥籠的朋友所能瞭解的呢？」

在「讀戒律」（見「風雨談」）中，知堂列舉了「薩婆多部毗尼摩得勒加」有關睡的規定：「云何睡？睡不得作聲。不得在上座前睡。不得唾淨地。不得在食前睡。若不可忍，起避去，莫令餘人得惱。」文後，知堂讚嘆道：「這莫令餘人得惱一句話我最喜歡，佛教的一種偉大精神的發露，正是中國的恕道也。」

知堂在「讀『經律異相』」小文中，在講到佛教無有尊卑思想，不受五逆之罪，千秋人面鳥身亦能得阿羅漢果時云：「印度事情不能知悉，唯其體察物情，開遮合理，先賢博大之精神可想也。中國儒生嚴於人禽之辨，而此等處又纏夾不清，有愧和尚們多矣。」

一九三七年，知堂在北大增設了「佛經文學」課，在大學課程綱要說明道：「六朝時佛經翻譯極盛，文亦多佳勝，漢末譯文

模仿諸子，別無新意味，唐代又以求信故，質勝於文。唯六朝所譯能運用當時文調，加以變化，於普通駢散文外，造出一種新體制，其影響於後來文章者亦非淺鮮。今擬選取數種，稍稍講讀，注意於譯經之文學的價值，亦並可作古代翻譯文學看也。」後於七月發生了蘆溝橋事變，事遂中止。

知堂有『苦茶庵打油詩』，其八曰：「但思忍過事堪喜，回首冤親一惘然。飽吃苦茶辨餘味，代言覓得杜樊川。」他特別喜愛杜牧「但思忍過事堪喜」之句。一九三四年秋天，在日本片賴製一小花瓶，知堂會親題此句以爲紀念。在諸類忍之中，知堂又最欣賞佛教的忍辱。他在『「苦茶隨筆」小引』文中稱：中國對於忍的說法似有儒釋道三派，而以釋家所說爲最佳。文中引『翻譯名義集』、『諸經要集』中有關忍之言論，後又轉引『成實論』云：「惡口罵辱，小人不堪，如石雨鳥。惡口罵詈，大人堪受，如華雨象。」評曰：二語大有六朝風趣。後來知堂在『老虎橋雜詩補遺·渡江』一詩中有：「屢提未足檀施薄」之句，並非偶然。

知堂一生中寫過許多舊體詩，多數寫成於抗日戰爭中及戰後南京老虎橋獄中。（由於知堂在抗戰時期曾與日本合作，這些詩很少受人重視，但實際上它們是研究這位文藝大家思想發展的重要史料。）在老人的詩作中，有許許多多幽隱如禪偈的詩句。知堂老人自稱他的七絕是牛山智明和尚一派，而五言古詩得之於寒山子。我們來擇取其中幾首，共同欣賞：

日中偶作寒山夢，夢見寒山喝一聲。

居士若知翻着袜，老僧何處作營生。

（『苦茶庵打油詩』其十）

我是山中老比丘，偶來城市作勾留；
忽聞一聲劈破玉，漫對明燈搔自頭。

（同上其十九）

柳綠花紅年復年，蟲飛草長亦堪憐。

於今桑下成三宿，慚愧浮屠一夢緣。（注）

（『苦茶庵打油詩補遺』其一）

當年愛讀菩薩戒，登堂喜見盧舍那；

繞遍蓮台還自嘆，入官入道兩蹉跎。

（同上其十五）

由此我們可以看到知堂老人與佛教因緣之深。知堂在『五十自壽詩』中稱「前世出家今在家，不將袍子換袈裟。」又「半是儒家半釋家，光頭更不着袈裟。」因此，研究知堂與佛教的關係，可以幫助我們理解這位現代文學健將的思想行踪、人生態度以及哲學意蘊，從而能夠更全面地了解知堂其人。

注：一九三七年六月三日，知堂作『桑下談·序』云：「『

後漢書』卷三十下襄楷傳中說延熹九年楷上書極諫，有

云：「或言老子入夷狄爲浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲

久生恩愛，精之至也。」章懷太子注云：「言浮屠之人

寄桑下不經三宿，便即移去，示無愛戀之心也。」襄君

這話後來很有名，多有人引用，蘇東坡詩中有云：「桑下豈無三宿戀，尊前聊與一身歸。」

教界許多著名人物也有着密切的交往，特別是與弘一法師、廣洽法師、豐子愷居士有着深厚的友情。廣洽法師如此評價他：

「馬一浮先生與佛教緣份甚深。弘一大師在俗時，雖年長馬先生二歲，卻經常登門求教，終於賴馬先生之接引，悟道出家。」

廣洽法師又曰：

「衲之方外摯友豐子愷居士亦師事馬一浮先生，受到他的指點，得益匪淺。子愷居士在《桐廬負暄》一文中說：我每次從馬氏門中回出來，似乎吸了一次新鮮空氣，可以繼續數天的清醒與健康。子愷居士作《護生畫集》、馬一浮先生曾大力贊助，並為之撰寫首冊之序言。」^②

馬一浮先生與弘一法師、豐子愷的關係確實不同尋常。他們之間的交往大約可從一九一六年說起，也跟李叔同的學道，從佛與出家密切相關。

在浙江省立第一師範學校的教員中，夏丏尊與李叔同可謂是一對摯友。有一次，夏丏尊從一冊日本雜誌上見到一篇關於斷食的文章，說斷食是身心「更新」的修養方法，它使人除舊換新，改掉惡習，生出偉大的精神力量。文章列舉宗教界的偉人，諸如釋迦、耶穌都曾斷過食。夏丏尊讀後頗有興趣，無意之中就對李叔同談及此事：不料李叔同當即向夏丏尊要去雜誌細讀，此後也經常互相談及，好像要真的嘗試一下斷食的滋味。然而，這在夏丏尊看來，充其量只是出於好奇罷了，很快便忘記得一乾二淨；但李叔同不然，他對此一直耿耿於懷。一九一七年寒假，李叔同沒有和往年一樣回上海探望家眷，反而到杭州虎跑寺去實行斷食了。

寒假只有十天，而李叔同斷食前後共三個星期，所以教師們在假期結束返校時，大家都未見到他。大約過了兩週後，李叔同

回來了。斷食後的他，自感身心輕快，大有飄然成仙之感。據說他在斷食期間每天早晨練習寫字，認為此時心境比平日更為靈敏，頗有文思。他在斷食期間拍了一張照片，後來製成明信片送人。照片下方用鉛字排印著，某年月日，入大慈山斷食十七日，身心靈化，歡樂康強——欣欣道人記。（李叔同入山斷食三週，實際為十七天，食量逐漸減少，最後再逐步復原。）

李叔同自稱「欣欣道人」，是由於他在這段時期讀了大量的道家經典，「斷食」也是依照道人的規矩。不過李叔同學道的時間很短，不久以後，他就轉到佛教方面來了，這種轉變，即是接受了馬一浮先生的指點。

一九一七年夏秋以後，李叔同開始接近當時卜居在杭州寶極觀巷的馬一浮，據載，馬一浮曾經贈送《靈峯毗尼事義集要》、《寶華傳戒正範》等佛學著作給李叔同^③。李叔同還帶着豐子愷去見馬氏。豐子愷在《陋巷》一文裡回憶當時的情況：

「我跟着L（即李叔同——引者注）先生走進這陋巷中的一間老屋，就看見一位身材矮胖而滿面鬚髯的中年男子，從裡面走出來應接我們。我被介紹，向這位先生一鞠躬，就坐在一只椅子上聽他們的談話。」

當時豐子愷還很年輕，大約只有二十歲左右，他對馬一浮和李叔同之間時常出現「楞嚴」、「圓覺」一類佛教名詞的談話全然不懂，只是默默地聽取他倆那頗為投機的交談。他發現，馬一浮腦部特別豐隆，眼睛圓大而炯炯發光，他的鬚髯從左耳根緣着臉孔一直掛到右耳根，顏色與瞳孔一樣深黑。

此後，李叔同雖仍在學校裡任課，但平時已茹素讀經，還在宿舍裡供起了佛像。從一九一七年起，他就經常到虎跑寺習靜聽法。一九一八年正月初八，馬一浮的一位朋友彭遜之忽萌出家之

念，當時李叔同正在虎跑，目睹了當時情景，大受感動。雖未作出立即出家的決定，但也隨後皈依三寶，拜虎跑退居了悟和尚爲皈依師，取法名演音，號弘一。李叔同皈依佛教後，研佛更甚，幾乎把馬一浮送給他的佛學書都研讀過了。

一九一八年農曆七月十三日，西元一九一八年八月十九日，李叔同正式出家，從此成了弘一法師。

馬一浮對弘一法師亦是十分敬佩的，這從弘一大師圓寂後，他寫的一首《哀弘一法師》中可以體會得到。

此詩寫於一九四二年。詩曰：

高行頭陀重，遺風藝苑思。自知心是佛，常以戒爲師。

三界猶星翳，全身總律儀。祇今無縫塔，可有不萌枝？

春到花枝滿，天中月相圓，一靈元不異，千聖更何傳？

交淡心如水，身空火是蓮。要知末後句，應悟未生前。

一九五三年，豐子愷等在杭州虎跑後山爲弘一法師築紀念塔，次年塔成，豐子愷約請馬一浮前往塔前留影，馬一浮又賦詩一首，詩前小序曰：

「虎跑弘一律主塔成，子愷約往觀禮。是日寒雨，至者甚衆。蘇龔有詩，予亦繼作兼示子愷。」

詩曰：

挾律談常盡一生，涅槃無相更無名。

昔年親見披衣地，此日空餘饒塔行。

石上流泉皆法乳，岩前雨滴是希聲，

老夫共飽伊蒲饌，多媿人天獻食情。

至於豐子愷，他與馬一浮的關係則是更加親密了。無論是在豐子愷的人生追求，藝術事業以及生活諸方面，馬一浮先生都會給予豐子愷悉心的指導、熱情的關懷和真誠的幫助。對於豐子愷

來講，馬一浮是他的良師益友，而馬一浮也始終把豐子愷視作忘年之交。可以這樣認爲，自從李叔同出家以後，在紛紜的紅塵間，馬一浮成了豐子愷的精神支柱。

一九三一年，這正是豐子愷的母親病逝的次年。豐子愷帶着「剪不斷，理還亂」的心情去拜訪馬一浮。馬一浮知道豐子愷正爲喪母而悲傷，便竭力勸慰，並替他解說人生無常。一九三三年初，豐子愷三訪馬一浮，其時他已從頹唐的生活中振奮起來，欲對「無常」作長期的抗爭。他常在古人詩詞中讀到「笙歌歸院落，燈火下樓台」，「六朝舊時明月，清夜滿秦淮」，「白頭宮女在，閒話說玄宗」等詠嘆無常的文句，並將它們譯作漫畫。過去豐子愷就會將這類畫寄贈馬一浮先生，此時豐子愷又準備作一



豐子愷與馬一浮（左）攝於杭州蔣莊

冊《無常畫集》。當地把此計劃告訴馬一浮，請馬先生指教後，馬一浮欣然告訴他許多可找這類題材的詩文集，又背誦了許多佳句。然而馬一浮終於開導說：「無常就是常。無常容易畫，常不容易畫。」豐子愷聽後心中豁然開朗，他說：「這話把我從無常的火宅中救出，使我感到無限的清涼。」^④無常是自然界的常規，因此本身就是一種常道。馬一浮無愧是一位理學家，說出的道理往往就是這般簡明概括，合乎情理。

一九三七年，「八一三」事件以後，豐子愷在故鄉那種寧靜生活被日軍的侵略擾亂了，正當子愷對是否離開故鄉猶豫不決的時候，他收到了馬一浮從浙江省桐廬縣寄來的信，說他已從杭州到了桐廬，住迎薰坊十三號，正關心着豐子愷一家的安全。原來馬一浮這時已經因杭州經常遭空襲而避寇到了桐廬。這封信堅定了豐子愷離開故鄉的決心，用豐氏在《辭緣緣堂》一文中的話，就是此信「有一種偉大的力，把我的心漸漸地從故鄉拉開了。」於是豐子愷惜別緣緣堂，帶着一家老小於同年十一月二十一日抵達桐廬投奔了馬一浮。不久，豐子愷在城外河頭上自賃民房。由於後來馬一浮也遷居離河頭上很近的陽山阪，所以豐子愷經常前去向馬一浮先生請教學問。最使豐子愷難忘的是他們時常在屋前負暄，談論學問的樂趣。

過去豐子愷曾聽弘一法師說過：「假定有一個人，生出來就讀書；每天讀兩本，而且讀了就會背誦，讀到馬先生的年紀，所讀的還不及馬先生之多。」^⑤豐子愷起初不敢相信此言的真實性，以為這是神話。可在此時，他才確信弘一法師的話決非誇張，因為在豐子愷與馬一浮的交談中，親身感受到了馬一浮知識的博大精深。他說：對於各種知識，「馬先生都有最高遠最源本的見解，他引證古人的話，無論什麼書，都背誦出原文來……我

希望春水永遠不來，使我長得負暄之樂。」^⑥

馬一浮對藝術也十分精通。當馬一浮有一天和豐子愷談及藝術時，竟使豐氏極為驚異，並認為「似乎看見托爾斯泰、廬那卡爾斯基等一齊退避三舍」。^⑦豐子愷對馬一浮幾乎是佩服得五體投地。他作過一首詩：

江南春盡日西斜，血雨腥風捲落花。

我有聲香攜滿袖，將來麟鳳向天涯。

後來豐子愷自己解釋說，詩中的「麟鳳」即指馬一浮先生，表達了他決意追隨馬一浮的願望。

迫於戰事，一個月以後，豐子愷和馬一浮先後離開桐廬。豐子愷離開後，經衢州、常山、上饒、南昌、樟樹鎮，於一九三八年三月十三日到達長沙，並時常赴漢口參加抗戰宣傳活動。馬一浮此時亦應浙江大學之聘任「特約講座」，到江西泰和（當時浙江大學所在地）去講學。就目前掌握的資料來看，這段時間豐子愷與馬一浮雖然人分兩地，但書信來往頗頻。從這些信中可知，馬一浮當時受浙江大學校長竺可楨之委託，作了浙江大學校歌。馬一浮即請豐子愷譜曲（後因故未能如願）。

一九三八年六月，豐子愷由長沙抵桂林，馬一浮不久也抵達這裡。是年秋，由於豐子愷先於馬一浮到桂林，又在桂林師範教書，所以他對當地已比較熟悉。為了讓馬一浮平安住下，豐子愷和友人一起替馬一浮在城東覓得了房屋。為此馬一浮賦詩一首，詩有小序曰：

「初至桂林，君武，子愷諸友，為賃屋於城東。窗檻臨江，隔岸諸峯羅列，若在几案。羈懷頓豁，喜而作此。」

詩如下：

避地翻成助勝緣，輕舟經月飽看山。

今來小閣臨江住，心與山雲一味閒。
晴窗江岸對嵯峨，千里帆檣檻下過。
宴坐渾忘羈旅恨，逢人更喜得天多。

在桂林，豐子愷常與馬一浮一起遊覽岩洞，暢談古今歷史。在豐子愷看來，若能和馬一浮永居桂林，那將是無比快慰的事。然而未過多久，馬一浮又將隨浙江大學赴宜山。豐氏有日記曰：「……赴東環路送馬先生離桂林赴宜山，忽忽話別……途中忽見桂林城中黯然無光，城外山色亦無理唐突，顯然非甲天下者。蓋從此刻起，桂林已是無馬先生的桂林了。」^⑧

此後豐子愷雖也應聘赴宜山浙江大學任教，但此時馬一浮恰巧又到四川樂山的復性書院任主講了。馬一浮在宜山期間寫過一首長詩贈豐子愷，詩的開頭是這樣的：

昔有顧愷之，人稱三絕才畫痴；
今有豐子愷，漫畫高才驚四海。

……

一九四三年，豐子愷遷居重慶。次年二月，豐子愷爲了紀念弘一法師，特地從重慶至樂山訪馬一浮，請他爲法師作傳。這次拜訪馬一浮，豐子愷也贈詩一首：

草堂春寂寂，茶灶夜迢迢。
麟鳳胸中藏，龍蛇壁上驕。
近鄰誰得住，大佛百尋高。

馬一浮和豐子愷的互相贈詩，這在當時是常有的事。他們在論學賦詩中領趣樂趣，寄託友情。

抗戰勝利後，馬一浮曾作過一首詩給豐子愷，其中曰：
清和四月巴山路，定有行人憶六橋。

很顯然，這表達了他倆共同的思鄉之情。果然，沒過多久，

他們都回到了杭州。豐子愷居靜江路，馬一浮住葛蔭山莊，離豐宅不遠，於是過從更密。

一九四九年後，豐子愷遷居上海，開始居福州路，一九五四年定居陝西南路，其室名曰「日月樓」，馬一浮爲其書寫對聯曰：

星河界裏星河轉，日月樓中日月長。

此後，豐子愷每年必去杭州，又必去定居蔣莊的馬一浮處拜訪。豐子愷最後一次與馬一浮見面是在一九六五年的十二月。是年正值廣洽法師從星加坡回國觀光。由豐子愷陪同來到杭州，特地去蔣莊拜訪馬一浮，並合影留念。然而時過兩年，一九六七年馬一浮與世長辭。一九七三年三月，豐子愷最後一次來杭州，特地到蔣莊憑吊，人去樓空，不忍卒睹。又過兩年，一代藝術家豐子愷也含恨去世。

豐子愷在「文革」中被視爲上海文化界十大批鬥重點之一，所受折磨可想而知。而馬一浮在杭州也未能幸免。《馬一浮先生年表》中有關他最後兩年的記述寫道：「六月，文化大革命初起，先生即受到極大的沖擊。先生被加上『反動學術權威』的罪名，被紅衛兵掃地出門，避居在安吉路。先生畢生收藏之古書畫，紅衛兵視爲四舊欲當衆焚燒……」（一九六六年條目）「先生原來體弱多病，加上『文革』對他精神上之創傷，是年春，胃病加劇，出血不止，雖經浙江醫院搶救，終於六月二日與世長逝……」（一九六七年條目）。

馬一浮先生是《護生畫集》初集的序作者。他在序中表達的所謂：「吾願讀是畫者，善護其心」確實頗得要領。序文不長，附錄於此：

華嚴家言：「心如工畫師，能出一切象。」此謂心猶畫也。

古佛偈云：「身從無相中受生，猶如幻出諸形相。」此謂生亦畫也。是故心生法生，文采彰矣；各正性命，變化見矣。智者觀世間如觀畫。然心有通蔽，畫有勝劣。優喜仁暴，唯其所取。今天下交言藝術，思進乎美善，而殺機方熾，人懷怨害。何其與美善遠也！月臂大師，與豐君子愷，李君圓淨，並深解藝術，知畫是心。因有《護生畫集》之製，子愷製畫，圓淨選集，而月臂爲之書。三人者，蓋夙同誓願，假善巧以寄其惻怛；將憑茲慈力，消彼獷心。可謂緣起無礙，以畫說法者矣。聖人無己，靡所不己；情與無情共一體，況同類之生乎？夫依正果報，悉由心作，其猶埏埴爲器，和采在人。故品物流形，莫非生也；愛惡相攻，莫非惑也；蠕動飛沉，莫非己也，山川草木，莫非身也。以言藝術之源，孰大於此！故知生，則知畫矣；知畫則知生矣；知護心則知護生矣。吾願讀是畫者，善護其心！水草之念空，斯人羊之報泯。然後雀巢可俯而窺，漚鳥可狎而至，兵無所容其刃，兇無所投其角，何復有遞相吞啖之患乎？月臂書來，屬綴一言，遂不辭葛藤而爲之識。戊辰七月蠲叟書。^⑨

二、撰集者李圓淨述略

另一位與《護生畫集》初集有關的人物是李圓淨居士。他在《護生畫集》初集上曾撰有一萬餘字的《護生痛言》，並在整個《護生畫集》初集的編印過程中給予弘一法師、豐子愷以密切的配合。然而有關李圓淨居士的生平資料頗爲罕見，人們對他的研究亦不甚重視。在純文學出版社出版的《護生畫集》中居然也沒有將他的《護生痛言》收入其中。

經查考，筆者在林子青先生編的《弘一法師書信》^⑩的註釋中發現幾句關於李圓淨的資料。《弘一法師書信》第四十六頁註

釋曰：

「李圓淨，一作圓晉，原名李榮祥，粵人，是一個虔誠的佛教徒。家頗富有，常贊助當代緇素諸大德，舉辦佛教文化事業。一九二五年，曾參加中國佛教代表團，出席在日本召開的東亞佛教大會。著有《佛法導論》等書行世。」

《弘一法師書信》中共收入弘一法師致李圓淨函二十四通。從信中可知李圓淨爲《護生畫集》初集、二集的編輯人。而從這些信中亦可看出他爲護生畫的順利出版確實出力不少。例如弘一法師在一九二八年六月十九日信中寫道：「……此封面，請子愷畫好，由朽人提此書名。至若題辭，乞湛翁爲之，詩文皆可。但付印須在年內，湛翁能題就否？不可得而知也……仁者往訪湛翁，乞將畫稿等帶去，說明其格式。」

有關李圓淨居士的更爲詳盡的文字資料幾乎再未見着。有味的是，就在筆者整理資料預備寫這本書稿的時候，一篇豐子愷先生的遺作《戎孝子和李居士》被發現並發表在杭州的《西湖》文學月刊一九九〇年第十、十一合刊上。文章居然頗爲形象的描繪了李圓淨居士的某些生活片斷。此文是豐子愷先生寫於一九七二年至一九七四年間，當時的大陸「文革」尚未結束，豐子愷冒着風險將文章寫出並私下收藏，想必是要爲後世留下某些文字史料。現在就將此文錄存如下，供讀者參考：

戎孝子和李居士

我先認識李居士，因李而認識戎孝子。所以先要從李說起。

李居士名榮祥，法名圓淨，是廣東一資本家的兒子。這資本家在上海開店舖，在狄思威路買地造屋，屋有十幾幢，最後一幢自己住，其餘放租。店和屋兩項收入可觀。李榮祥在復旦大學某系畢業，不就工作，一向在家信佛宏法，皈依當時有名的和尚印

光法師。我的老師李叔同先生做了和尚，有一次雲遊到上海，要我陪着去拜訪印光法師。文學家葉聖陶也去。弘一法師對印光法師行大禮，印光端坐不動，而且語言都像訓詞。葉聖陶曾寫一篇《兩法師》，文中讚嘆弘一法師的謙虛，譏評印光法師的傲慢，說他「貪嗔痴未除」。我亦頗有同感。印光法師背後站着一個青年，恭恭敬敬地侍候印光法師，這人就是李圓淨。後來他和我招呼，知道我正在和弘一法師合作《護生畫集》，便把我認為道友，邀我到他家去坐。那時我住在江灣，到上海市內教課，進出必經他家門口，於是我就常到他家去坐。每次他請我吃牛乳和白糖麵包，同時勉勵我多作護生畫，宣傳吃素。我在他的督促之下，果然畫了許多護生畫，由弘一法師題詩，出版為護生畫第一集。這時弘一法師五十歲。我作五十幅，為他祝壽。約定再過十年，作六十幅，為他祝六十壽，是為第二集。直到第六集一百幅，為他祝百齡壽。這且不談。

有一次我在李圓淨家裡遇見一個青年人，這人就是戎孝子。戎孝子名傳耀，杭州人，在上海某佛教機關擔任工作——校經書。其人吃素信佛，態度和藹可親。後來李圓淨為我敘述他認識這孝子的因緣，使我吃驚。

這李居士每年夏天，一定到杭州北高峯下面的韜光寺去避暑，過了夏天回上海。每天早上，他從客房的窗中望見有一個人，在幾百級石步上膝行而上，直到大殿前，跪着叩頭，然後取了一服「仙方」，即香爐裏的香灰，急忙下山而去。每天如此，風雨無阻。第二年夏天他再來避暑，又見此人如此上山。第三年亦復如是。李居士就出去招呼此人，問他求仙方何用，這才知道他叫戎傳耀，住在城中，離此有十多里路，為了母親患病，醫藥無效，因此每天步行到此，來求韜光大佛。孝感動天，他母親服

仙方後，病果然痊愈了。李居士知道他是這樣的一個孝子，就同他訂交，約他到上海來共同宏法。不久，戎孝子便由李居士介紹，到某佛教機關工作，每月獲得相當的薪水，足以養母。因此他認李居士為知己，熱心地幫他做宏法事業。我的護生畫的刊印，也靠他幫助。因此他和我也時常往來。後來他回杭州原籍，近況不明了。

且說李圓淨這個人，生活頗不尋常。他患輕微的肺病，養生之道異常講究。他出門借旅館，必須揀僻靜之處，連借三個房間，自己住中央一間，兩旁兩間都鎖着。如此，晚上可以靜無聲，不致打擾他睡眠。他在莫干山腳上買了一塊地，造了一所房子。屋外有石級通山下。他上石級時，必須一男工托着他的背脊，一步一步地推他上去。有一次我去訪他，見此狀態，甚為詫異，覺得此人真是行屍走肉。他見我注視，自己覺得不好意思，對我辯解，說他有肺病，不宜用力爬石級，所以如此。他的房間裡寫字桌的抽斗，全部除去，我問他為何，他說這樣可使房間裡空氣多些，可笑。他有一子一女，當時還只十歲左右，有一時他請我的阿姐去當家庭教師，教這兩孩子讀古書。強迫他們午睡，非兩點鐘不得起身。兩孩子不耐，躺在床上時爬起來看鐘，一到兩點鐘，就飛奔出外去了。抗戰軍興，他丟了這房子逃入租界。解放前夕^①，其妻帶了一筆家產和兩個子女，逃往台灣。李圓淨乘輪船赴崇明，半夜裡跳入海中，往西方極樂世界去了。他滿望「不知所終」。豈知潮水倒流，把他的屍體冲到海灘上，被農民發見，在他身上找到「身份證」，去報告他家族，而家中空無一人。正好戎孝子去望他，就代他家族前往收屍。佛教居士李圓淨如此結束。

優婆塞戒經研習之十六



談菩薩修菩提種子

智 銘

佛弟子要想修菩薩道，首先就要修菩提種子，不修菩提種子，即不能成就菩薩道。那末，菩提種子是什麼呢？又如何修菩提種子呢？佛陀分三個層次說明修菩提種子，佛陀說：

「善男子！夫菩提者，有四種子：一者、不貪財物，二者、不惜身命，三者、修行忍辱，四者、憐愍衆生。」

這段話是第一層次，說明有四種菩提種子：

一者、不貪財物：財物就是養身活命之物，一切衆生應該以能養生活命爲己足，再不多求；但人道衆生在養生活命以外，復更多求，而且多多益善，爲什麼會這樣呢？因爲人道衆生多欲，因爲多欲所以生貪，因貪而成毒，毒乃煩惱、痛苦的根源，而煩惱痛苦又成生死根源，因貪則菩提不現，不貪則菩提種子現前，所以不可貪財物。

二者、不惜身命：這「不惜身命」有二義：一是爲達到貪欲

的目的而不惜身命，如俗語說：「人爲財死，鳥爲食亡」，這就是因貪而不惜身命；二是爲利益衆生而不惜身命，如見有人溺水，即不惜身命，躍入水中救溺，這就是利他不惜身命。此處的「不惜身命」，是指利他而言，凡爲利他而不惜身命者，菩提種子即行現前。

三者、修行忍辱：忍辱就是忍受一切的侮辱惱害而心不生瞋恚。忍辱分生忍與法忍二種，生忍者就是忍受一切衆生的瞋罵捶打的凌辱，不起恚恨；法忍者就是忍受外境一切的侵害，如飢、寒、熱、渴、老、病等，而不起懊惱心。凡對一切惱苦都能忍辱者，菩提種子即行現前。

四者、憐愍衆生：凡是衆生都有苦，無苦不成衆生。而衆生苦又都是自造的，不是他人加諸於衆生的，如衆生明知生死是苦，却仍貪戀生死，因而流轉生死，所以是愚癡。菩薩不忍心看到衆生愚癡而流轉生死苦惱之中，所以生憐愍心，要予以救拔度化

。這憐愍心一生，菩提種子即行現前。

由以上四種子看來，全為成就菩薩悲心種子，所以才修這四種菩提種子，佛陀接着說：

「善男子！增長如是菩提種子，復有五事：一者、於己身中不生輕想。言：『我不能得阿耨多羅三藐三菩提。』二者、自身受苦，心不厭悔。三者、勤行精進，不休不息。四者、救濟衆生無量苦惱。五者、常讚三寶微妙功德，有智之人，常當修集如是五事。」

這一段經文中所說的五事，是前段經文修四種菩提種子的方法，由這五個方法，可以增長菩提種子，迅速成就悲心。這修菩提種子的方法，就是第二層次了。說明於下：

一者、於己身中不生輕想，言：『我不能得阿耨多羅三藐三菩提。』這就是說：任何修菩薩道的佛弟子，不可以看輕自己，不要說自己不能成就阿耨多羅三藐三菩提，也就說自己不能成就無上正等正覺。佛弟子要有自信，因為佛陀曾說：「一切衆生，悉有佛性。」任何人不可缺少什麼。都可修成菩薩，得菩提種子，成就佛道，以這自信的方法修菩提，菩提種子才能增長。

二者、自身受苦，心不厭悔：佛弟子要修菩提種子，但不是輕而易得的事，連釋迦牟尼佛尚需無量劫的修習，在那無量劫中，有時要投身飼虎，有時要割肉療鷹，由於身受這樣的苦而心不厭悔，所以才能成就無上正等正覺。因此身受苦而心不悔，菩提種子才能增長。

三者、勤行精進，不休不息：「精進」是做任何事的要件之

一，修菩提種子如能精進，即能增長菩提種子。

四者、救濟衆生無量苦惱：凡衆生有苦惱而予救拔濟助者，就能增長菩提種子。救濟衆生苦惱時，須行平等心、一切衆生苦惱都予救濟才能成無量；若有的衆生苦惱救濟，有的則不救濟，則是行分別心，分別心救濟衆生苦惱是為有量，有量救濟衆生苦惱，不能增長菩提種子，唯有以平等心救濟無量衆生的無量苦惱，才能增長菩提種子。

五者、常讚三寶微妙功德：三寶者，佛、法、僧是，佛者為無上正等正覺，說三藏十二部脫苦法，具微妙功德；法寶為佛所說，依法寶而行，即能脫生死苦，具微妙功德；僧寶常為人師，說難解之法，行難行之道，一心為度衆生，具微妙功德。所以三寶值得佛弟子經常讚歎。一心讚歎三寶者，則一心見賢思齊，所以能使自性菩提種子增長。

佛陀認為：凡是有智慧的人，應以這五法作常課，修習多修習，才能使菩提種子增長，成就菩提。

佛陀再提出增長菩提種子的六方法，佛陀說：

「增長熾然菩提種子，復有六事：所謂檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。是六事，因一事增，謂不放逸。菩薩放逸，不能增長如是六事。若不放逸，則能增長。」

這段經文，是佛陀又提出增長菩提種子的六法，那就是六波羅蜜，現分別說明於下：

一、檀波羅蜜：這就是行布施度。凡行布施至一心者，可以

渡到彼岸，所以名爲「檀波羅蜜」，布施是修悲心的大法之一。因爲菩薩以悲心修布施，度無量衆生脫苦，所以功德無量，能增長菩提種子。

二、尸羅波羅蜜：這就是修持戒度，所謂「持戒」者就是不惱害，也就是行善法，而不行不善法。凡一切不善法都戒除，即能增長菩提種子。

三、羼提波羅蜜：這就是行忍辱度。這「忍辱」是大法之一，它既是前面所說四菩提種子之一，又是修增長菩提種子的六方法之一，因爲菩薩行忍辱，既能得無量福德，又能得無量智慧，有了福德、智慧，即增長菩提種子。

四、毗梨耶波羅蜜：就是行精進度。這「精進」也是大法之一，在前面五方法中，已列「精進」，而現在說六方法時，又有「精進」，可見「精進」這一法非常重要，一切的修道無不需要精進，故精進能增長菩提種子。

五、禪波羅蜜：就是修禪定。菩薩要發大悲心，須以常樂涅槃利益一切衆生，而常樂涅槃是實智慧生，而實智慧又從一心禪定生，所以修禪定能增長菩提種子。

六、般若波羅蜜：就是修智慧度。一切諸佛都由般若而生，所以般若爲諸佛之母。般若既能生諸佛，菩薩修般若自然能增長菩提種子。

佛陀認爲凡菩薩能修以上六法者，就能增長菩提種子。

佛陀在六法之後，又補充了一法，那就是「不放逸」。「不

放逸」是對「放逸」而來的，所謂「放逸」者就是不守規矩，對修學一切世間善不積極，而「不放逸」者，與「放逸」剛好相反，是謹守一切佛法規矩，對一切善法無不積極地去修學。所以「不放逸」是用來對治「放逸」的，「不放逸」與「精進」的意義畧有一點分別。「不放逸」是精進之前的準備功夫，而精進是「不放逸」的加行功夫。也就是說，修精進之先必有「不放逸」的先修功夫。所以佛陀在說了六法中的「精進」以後，又補充了「不放逸」這一法。凡是能不放逸於菩薩道的修習者，一定精進，而精進者，一定增長菩提種子。

佛陀說完了增長菩提種子的方法以後，認爲菩薩要能求得菩提，還有四件事要做，佛陀說：

「善男子！菩薩求於菩提之時，復有四事：一者、親近善友。二者、心堅難壞。三者、能行難行。四者、憐愍衆生。」

這裏所說的四件事，是方法中的方法，所以是第三層次。

一是親近善友：這如俗語所說：「近朱者赤，近墨者黑」，親近善友，自己才能向善，向於求菩提道。

二是心堅難壞：心堅就是一心求道，「難壞」就是沒有退轉心，唯有一心向道不退轉，才能向於求菩提道。

三是能行難行：一般人只能行易行，不能行難行，求菩提的菩薩，須能行他人所不能行的難行，才能向於菩提道。

四是憐愍衆生：菩薩一切的作爲，無不是爲衆生脫苦得樂。

知衆生是苦即是憐，拔衆生出苦即是愍，有憐有愍即具大悲。大悲者一心利他而不自利，有悲心才能向於菩提。

菩薩修了以上四事，能向於菩提，必能增長菩提種子。佛陀認爲菩薩要增長菩提種子，還有修四事，佛陀說：

「復有四事：一者、見他得利心生歡喜。二者、常樂稱讚他人功德。三者、常樂修集六念處法。四者、勤說生死所有過咎。」

佛陀所指出的這四事，也屬第三層次，現說明於下：

一者、「見他得利心生歡喜」：這就是隨喜功德，因衆生無量，僅自己一人不能度盡，即使是佛陀，尚需要菩薩的協助，若見他人得度衆生之利而生妒嫉，就不能修菩提，唯有隨喜功德，才能增長菩提種子。

二者、「常樂稱讚他人功德」：「要得佛法興，必須僧讚僧」，互相讚歎才能團結一心，衆生才能得度，菩提種子才能增長，若互相批判，不但不能求得菩提，反而要成爲被他所度的苦惱衆生了。

三者、「常樂修集六念處」：六念處是：念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天。修這六念處，是爲成就善根，念佛大慈大悲光明無量；念法爲衆生離苦得樂的大妙藥；念僧得具足戒、定、慧，成世間良福田；念戒能除衆生惡，得大利益；念施則以善法攝取衆生，除其貪瞋癡重病而得樂；念天必成就善根功德，生於彼處。由這六念能增長菩提種子。

四者、勤說生死所有過咎：衆生生死有無量過咎，每一過咎即成一煩惱，所以衆生有無量煩惱，常常演說生死過咎，即不貪戀生死，而求出離，故能增長菩提種子。

增長菩提種子，求得菩提的目的是爲什麼？佛陀說：

「善男子！若有說言：離是八法得菩提者，無有是處。」

善男子！若有菩薩，初發無上菩提心時，即得名爲無上福田，如是菩薩出勝一切世間之事及諸衆生。」

這一段經文是佛陀說明二件事：

一是：「離是八法得菩提者，無有是處。」：所謂八法就是指上面二次所說的「復有四事」的那八法，這八法是一般人日常生活行爲，所以最易行，但也最易被人輕忽，若有人認爲不用這八法也可以得菩提者，世間沒有這樣的事，所以佛陀叫弟子們不要輕忽了這八法。

二是：「菩薩初發菩提心時，即得名爲無上福田。」：這是因爲菩薩一旦發了菩提心，就一定能向菩提道、修菩薩法、利樂衆生。凡是這樣的人，都爲衆生所親近，願意由他處得利益，所以他就成了衆生得利的福田了，但初發菩提心的人，是「得名爲無上福田」，而不就是「無上福田」，要成就無上福田，唯佛乃能。雖然如此，但發菩提心的菩薩，仍比一切世間之事及世間衆生爲殊勝。由此可見發菩提心是何等的重要。只要能發菩提心，不退菩提心，增長菩提種子，最後一定能成無上福田，無上福田就是佛，所以菩薩發菩提心、修菩提道、增長菩提種子、求得菩提，其最終目的是成佛。



敦煌第98窟舞樂

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

年十月一日出版

贈閱

