



明内

集漢魏南北朝石字





敦煌石窟菩薩199窟

法華集人天



《金剛經》導讀(上)

談錫永

「能斷金剛」是本經重點

《金剛經》全名《能斷金剛般若波羅密多經》，是《大般若經》的一部份。

《大般若經》全名《摩訶般若波羅密多經》。「摩訶」(Maha)的意思為「大」，此形容詞用以指經，而非形容「般若」，因為經有大小，而般若則無大小之別。

般若(Pajna)意為智慧。古人譯經用音譯不用意譯，是因為怕讀者誤會，將此智慧當成世間法的知識，或聰明才智，而此般若，則實在是出世間法的智慧，亦即解脫的智慧。用現代音來讀，「般若」當讀如「波惹」。

波羅密多(Paramita)亦為意譯，意思是「到彼岸」，亦可意譯為「度」，度即是渡。所謂「彼岸」，乃與「此岸」相對而言。我等六道衆生，有輪迴生死，是居於「此岸」，即流轉於「生死岸」，而「彼岸」則為六道衆生解脫後的「涅槃岸」。

所以就「般若波羅密多」而言，即是說，用此般若法門，便能超越輪迴，而得涅槃。輪迴與涅槃是佛家研究的兩個重心，般若則為貫串這兩個重心的繩索，由是可知般若法門的重要。傳說釋迦說法四十九年，卻用了二十二年的時間來說般若，亦足見釋迦對此法門的重視。

於說般若之前，釋迦為小乘聲聞衆說「四諦」，為小乘緣覺衆說「十二因緣」，所以小乘的經典記載，聽小乘法者只有比丘比上尼。及至說大乘法，則除小乘比丘外，主要聞法者都是菩薩衆，而且除了人之外，還有天人、天女、天龍八部以及非人等。例如鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅密經》(與玄奘譯的《摩訶般若波羅密經》名近而實不同，羅什所譯，僅為玄奘譯本中的一分，見後文說)，在「序品」中，便提到聽法的人有菩薩摩訶薩，當釋迦放光後，諸天人亦來聽法，此即是一例。

為甚麼大小乘經典的聽法者有所不同呢？主要是因為說法有

不同的對象，菩薩發菩提心，以令六道衆生皆得解脫爲自己的責任，因此所聞的法便與小乘比丘不同。

菩提心的內涵，是大悲與智慧。因爲具有大悲心，然後才會有限度衆生的願力；於度衆生時，卻須善巧，由是便須同時具有出世間的智慧。般若即是此種智慧。故當釋迦說般若法門時，菩薩自然是聞法的對象；又因般若之用，爲令六道衆生解脫，因此法會的聽衆，便包括人以外的衆生，作爲示意。

可是《金剛經》一會卻偏偏有所不同，聽法者，但着重提到小乘比丘——「與大比丘衆千二百五十人俱」，只在經末「流通分」輕帶一筆，「佛說是經已，長者須菩提及比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」，以明此會除小乘比丘外，有其他的聽衆，不過仍未提到菩薩。

這是其原因呢？

原因很簡單，即此會的說法內容，不像宣說其他般若義那樣以大乘菩薩爲對象，實仍以小乘行人爲對象。

有此分別，即在於本經所說的般若，重點在「能斷金剛」。也可以說，「能斷金剛」即爲本經所說的般若跟其餘各會所說的般若不同之處。然而爲明此義，卻須對《大般若》有一整體的瞭解。

在《大般若經》中的位置

佛說般若，分四處十六會。處，是指說法的地點；會，是指說法的聚會。

第一會至第六會，以及第十五會，說法的地點在王舍城靈鷲峯。

內明

目錄 第二四九期

專論

《金剛經》導讀（上）……………談錫永 3

李通玄考……………靜華 13

特稿

從三階教的興衰

談當今的中國佛教……………法成 19

蓮宗二祖長安光明善導大師……………楊作舟 24

法海拾貝

關於李圓淨居士畧述……………蔡惠明 26

專論

護生畫集研究（四）……………陳星 30

筆譚

優婆塞戒經研習之十七

談佛道難得……………智銘 40

畫頁

封面：中國北魏時期雲岡石窟中砂岩佛頭

面裏：敦煌石窟菩薩 158窟

底裏：敦煌石窟幻城喻品 103窟

封底：敦煌石窟維摩詰 103窟

第七會至第十四會，唯除第十會，說法的地點在舍衛國祇樹給孤獨園。本經即為此處第九會所說。

第十會說法的地點不在人間，在他化自在天天宮。

第十六會，說法的地點在王舍城竹林精舍。

唐玄奘所譯的《摩訶般若波羅密多經》，十六會全譯，共六百卷，而姚秦鳩摩羅什所譯之《摩訶般若波羅密經》，僅三十卷，只屬於十六會中的第二會。

十六會說法的內容，一般以一至五會稱為「根本般若」，其餘各會稱為「雜般若」。

根本般若中，以第一二會最為詳細。可是第一會篇幅太大，共四百卷，研讀不易，因此多取第二會作為研究。龍樹菩薩的《大智度論》，亦僅專門闡釋此會，難怪羅什譯經，僅以此會為重點——除此之外，羅什唯譯第四會，稱《小品般若波羅密經》及第九會《金剛般若波羅密經》，即本經。

雜般若中，自然以第九會最為重要，它的篇幅雖少，於玄奘譯的六百卷般若中，僅佔一卷的篇幅，可是內容卻十分獨特，提綱挈領，述說般若的重點。由姚秦至唐代，此經共有六譯，是見歷代譯師對此經的重視。

近代唯識大師歐陽漸居士，則將《大般若經》的內容分為五周，稱為五周說法——即是佛說般若的五類事理。

釋迦弟子中，舍利弗稱為智慧第一，故釋迦便因其所問，為說菩薩的智慧，以及菩薩的二諦，是為舍利弗般若關於二諦，後文還要談到。

釋迦弟子中，須菩提稱為解空第一，即最能瞭解釋迦所說的空性理論。般若法門廣說空性，故釋迦便因須菩提之問，為說菩薩的解脫法門，開大修持之路，是為須菩提般若。本經為須菩提

所問，即屬於此周。

釋迦為令人得聞般若即能生信，便因帝釋天之問，為說般若種種福德，用福德來使聞法者生祈求之心，是為帝釋般若。復因彌勒菩薩之問，為說般若深義，是名彌勒般若，亦名入甚深般若。二者則合稱信解般若，因帝釋般若令人信，彌勒般若令人解。

釋迦為恐修般若法門的人久修中斷，因此復說不退轉般若。釋迦復說般若最勝義，明其為方便法門，因說方便般若，亦名究竟地般若。

本經既屬須菩提所問，其內容自然以空性理論為主。故欲明本經，便先須對空性理論有一整體瞭解。本經雖列入雜般若類，可是由於它宣說空性，且宣說的方式跟其餘各會不同，因此它的內涵，實在並不比各會的根本般若為淺。

從「緣起」說般若

欲明般若，先須說緣起。

釋迦對小乘弟子說法，只說四諦以及十二因緣，後來向大乘弟子說法，主題才涉及般若，表面看起來，般若似乎跟四諦及十二因緣是不同的法門，其實不然，三種法門都有一個共通的本質，即是緣起。

因此我們也可以這樣說，釋迦只是將緣起一法，用三種方式來表達。甚至可以這樣說，釋迦說法，看似法門無盡，然而歸究其實，無非只是說緣起。——嘗有外道論師跟釋迦辯論，外道說種種法，釋迦都一一將之辯破，這外道因問釋迦：「我們說的都不對，那麼，你說的到底是甚麼法呢？」釋迦回答道：「我說緣起（Pratitya Samutpada）。」

緣起是甚麼呢？

要回答這問題，須分兩個層次，即佛家的所謂「二諦」。第一個是世俗的層次，稱為「世俗諦」，亦即世俗層面的真理；第二個是超越世俗，能知事理究竟的層次，稱為「勝義諦」或「第一義諦」，亦即勝解層面的真理。

如今先依世俗諦來說。

緣起，只是說宇宙間一切事物以及現象（佛家稱為「一切法」）的生滅規律。釋迦用一首倡頌來加以說明——

此有故彼有，此生故彼生；

此無故彼無，此滅故彼滅。

偈中的「此」，指的即是「緣」；倡中的「彼」，指的即是一切法。一切法的生起，要依賴生起諸法的客觀條件存在，這些客觀條件便即所謂「緣」；當客觀條件不復存在之時，此法即便還滅。因此緣起其實便是生滅法。

釋迦提綱挈領，說明緣起的法則，似乎簡單，但若持此法則來作具體修證，那便相當複雜，因為說緣起似乎即是說因果，然而二者卻實在有點不同。蓋緣起為因果之理，而因果則是服從緣起法則之事。再實言之，緣起只等於一條定律，定律本身並不就等如現象。例如牛頓發明運動定律，此定律本身雖藉種種物理現象來表達，可是卻不等於本身便是一種物理現象，而蘋果受地心吸力墜地，卻反而是物理現象，只不過現象服從牛頓定律的規範而已。

釋迦於解釋緣起的時候，將「緣起」與「緣生」兩個名詞並用，而且用同一說法去解釋，引致後人諸多揣測，紛紛為這兩個名詞作異說，實則釋迦的本意，正用「緣生」來表示緣起現象，所以緣生本身便正等於因果。

修證緣起不易，正如學物理的人，修證牛頓定律之不易，修證愛因斯坦相對論之不易。凡修證定律，必須先找出自己的立足點，所以有人用力學作為立足點，有人用量子力學作為立足點，以致一切物理現象皆可歸納為一個體系的立足點。修證緣起這生滅定律亦如是，為此，印度南方的阿毗曇建立二十四緣；舍利弗阿毗曇建立十緣；說一切有部建六因四緣。到了大乘唯識學者，化繁為簡，只建立四緣，而中國大乘的華嚴學者，則建立法界無盡緣起，用以闡釋紛紜萬象之間一與多的關係。由此可見，同一緣起定律，因立足點不同，可以開展成許多學派，而且各有各的哲理。

知道這點，便知道我們實在不應因緣起法則的簡易而小看了它，以為很容易瞭解。

四諦即是緣起

釋迦對小乘聲聞眾說四諦，四諦即是苦、集、滅、道。然而四諦法其實亦即是眾緣起法。

六道眾生的苦，是果不同因；因是集，集是聚合之意，眾生由於無明而造種種業，業力聚合積集為因，由是生出苦果，並由是生生世世流轉不已。

所以拿苦、集二諦來說，其實即是說眾生的輪迴，有集便有苦，集生則苦生。

因此欲還滅輪迴，得到解脫，便須還滅此集，由是便有滅、道二諦。滅是果，道是因，因修道而令煩惱不生起，貪瞋痴等便無從生惡業，這便即是滅。是故滅，道二諦，其實即是涅槃的緣起。

輪迴與涅槃是研究佛法的兩個重點，也可以說，除此之外便

無研究佛法的目的，釋迦初說四諦法門，即便把握着這兩個重點。但如上所述，知釋迦說四諦其實亦是說緣起而已。——至於佛為小乘緣覺衆，說十二因緣，當然是說緣起法，本文不贅。

然而我們卻必須知道，小乘的四諦與十二因緣，畢竟還是屬於世俗諦，即釋迦仍依世俗的觀點，建立此世俗層次的真理。

瞭解緣起，須知二諦

從世俗的觀點來看，緣起法很簡單，以緣為因，由是生起諸法，諸法是果；當作為因的諸緣還滅時，依此而生的法便亦還滅。這道理似乎沒有值得深究之處。

譬如種花，種子是因（依唯識可稱之為「因緣」）^註；陽光、露水、肥料以及土地亦是因（依唯識可稱之為「增上緣」，增上即是加強之意），由於種種因具備，此諸緣才能生起一棵植物，使之開花。這便是「此有故彼有，此生故彼生」。

當上述緣缺乏之時，例如種子本身腐爛，根本不具正常種子的功能，則此花終不能開放。這便是「此無故彼無，此滅故彼滅。」

然而這看似簡單的法則，若單從世俗的層次來討論，卻依然會引發許多問題——譬如說，我與無我、因果關係等等，在佛世時已是甚具爭論的論題。

拿因果關係來說，與佛同時的外道，即有種種不同的看法，如數論師說「因中有果」；勝論師說「因中無果」；婆羅門中的吠檀多派說「因果不二」，他們所說的因果法，便與釋迦所說的緣起相違。

然而我們卻不要因「外道」之名、便小覷了他們的哲理，外道其實只是佛法之外的哲學流派而已，他們的種種異說，若站在

世俗層次，亦未嘗不值得因考。

例如數論師說因中有果，其《金七十論頌》即有一頌來說明——

無不可作故 必須取因故
一切不生故 能作所作故
隨因有果故 故說因有果

這是立五項理由來說明因中有果。他們必須說因中有果，則是因為他們以「自性」為第一諦，由是支持「神我」的存在，關係相當重大。此「神我」為一恆存的實體，無論輪迴涅槃，都以「神我」作為承受的主體。這說法自然跟釋迦所說的「無我」相反。因此若「因中有果」的說法能成立，也便等如釋迦的「無我」說不能成立。

為此我們便須研究數論師建立的五項理由——

第一，「無不可作故」，是說若因中無果，則因不能生果，如從砂不能壓出油；相反，「有則可作」，所以從花生便可壓出油來，話明花生本就會有油這種「果」。

由是推論，「神我」便能從「自性」生，也可以說，「自性」中有「神我」，蓋以自性為因，神我為果。

第二，「必須取因故」，凡欲得一物，必須先取「物因」。例如欲求酥酪便必須先取牛乳，以牛乳為酥酪的「物因」。若不如是，則取水亦應可以得酥酪。今取水既不可得酥酪，由是知必須取因。

第三，「一切不生故」，若因中無果，則一切應能生一切，如由草沙石可得金銀。今既無此種事，所以證明因中有果。

第四，「能作所作故」，譬如陶師準備好一切工具，用泥土製作土瓶。泥土是「能作」（具能作土瓶的性質），而土瓶則是

「所作」(由泥土所作而成)。陶師爲甚麼不從草木來作土瓶呢？因爲草木跟土瓶沒有這「能作所作」的關係。「自性」與「神我」有此種關係，因爲自性可生神我，如由土可生土瓶，是故知自性中有神我，是亦證明因中有果。

第五，「隨因有果故」，因的種類，必與果的種類相同，如麥芽必由麥種生。如果因中無果，則果便不必隨因，由麥種便可生出豆芽谷芽。今既無此等事，故知因中有果。

上述數論師成立「因中有果」的理由，看起來亦很有道理，他們的道理，亦不違反釋迦所說的緣起，所以若從世俗諦來說，未嘗不可以成立。

我們再看看勝論師成立「因中無果」的理由。

第一，若說因中有果，那麼，倘說泥土有土瓶的因，爲甚麼人見泥土時，從來不會將泥土當成土瓶？既然如此，便可說因中無果。

第二，沒有人把泥土叫做土瓶，把線叫做布。是知因中無果。

第三，同一土塊，可以做成瓶，亦可以做成磚，瓶不是磚，磚亦不是瓶，由此可見因中無果。

第四，若因中有果，則因果當同時出現，如今於時間上，因必出現在先，果必出現在後，因果既不同時，是知因中無果。

第五，一樹可生多枝，是一因可生多果；多綫才能織成一塊布，是多因始生一果。這一多的關係互相矛盾，是知因中有果的說法不能成立。

第六，何故因的形狀跟果的形狀完全不同？如土塊與瓶。

第七，如果說因中有果，一果則必只有一因，可是卻時時見多因始能生一果的例子，如糖加米粉始能成餅；地水火風四大和

合始能成此世界，自是可知因中無果。

如上勝論師建立「因中無果」的說法，實在不及數論師建立「因中有果」之精闢。但勝論師卻非如此建立不可，因爲他們認爲宇宙由多元建立(恰恰跟創世主創世的思想相反，創世主只是一元、一因)，既然由多生出，則自然不能說因果爲一，亦不能承認因中有果。如上第七義，說四大成一世累，即是他們要極力維護的觀點。

如果佛家僅建立緣起的世俗諦，則對上面兩家的說法，都很難予以擊破，因此必雖有勝義諦的建立，才可顯出緣起法的特色。它既不昧因果，可是卻不必靠因果之間的關係來支持自己的理論。

若從勝義諦來說，認識緣起，必須同時瞭解空性，是謂「緣起性空」。能夠這樣，才不會像外道及部份小乘行人，墮入因果現象的泥沼，爲「因中有果」、「因中無果」；「因果爲一」、「因果爲異」；「因果同時」、「因果異時」等等問題所困。

前面我們亦曾說過，「緣起」不同「緣生」，前者爲法則，後者則爲現象，倘自困於現象的層次而不知法則(知事不知理)，那麼自然就會作諸多推論，如見蘋果墜地便有諸般猜想，或說「四大」一定要歸於土；或說是大地母神的呼召，諸如此類，可以引起玄思，可是一旦知現象之理時，對許多玄思我們便會啞然失笑，例如知牛頓的力學定律，則不但能知蘋果何以會墜地，同時亦可解釋跟蘋果墜地此事表面似無關係的許多現象，因爲萬象歸於一理。

因此外道如數論師、勝論師、尼乾子、吠檀多等，以及部份小乘行人，實在只知「緣生」的現象，而且錯把現象當成法則，才會糾纏於因果關係之中，由是建立種種錯誤的理論，如「神

我」等。知緣起勝義，便能將之一一擊破。

註：這裏只是舉例，故依世俗，嚴格而言，唯識家僅稱阿賴耶識種子為因緣。

證緣起性空便是般若

「緣起性空」，是緣起法則，亦是勝義諦。所謂「性空」，即是在本體上空一切見。——佛家所說的「性」或「自性」，都作本體解。

世俗的普遍錯失，在於執現象為實有，因此便一定要為萬象找出源頭，例如宇宙如何創立，宇宙萬象如何自成規律（如日月出沒、潮汐等），結果便不能不歸於一因或多因，如創世主、如大梵等。若勝義諦，則超離一切現象，直探本體，當對本體能瞭解時，則對一切現象便亦自能瞭解。

佛家用「空」來定義本體，並不是說本體空無所有，只是說一切法都無永恆不變、而且可以自在自存的本體。因此「空」的意思，只是說明其具變易性與非獨立性而已。

整部《大般若經》，所說的便是「性空」，而且可以說是解釋「緣起性空」。所謂「般若」，便正是對「緣起性空」這方法則能作全面瞭解的智慧——然而卻不是知識的層次，僅知「緣起性空」這種理論知識，只是學者而已，必須能具體修持，然後才能解脫，而能修空性者，則自當具般若智。

釋迦始為小乘說四諦、十二因緣、輪迴、涅槃諸法之後，接着便演說般若，可以說是高一層次的說法，由現象的層面，提高到本體的層面。

龍樹論師後來廣弘般若，建立大乘體系，便是對釋迦這層意旨的發揮。無著論師繼龍樹之後，成立「唯識」義，並不是用以推翻龍樹的說法，只是從另一立足點來闡釋性空。西藏密宗建立

「九乘次第」，有種種密法，看似目迷五色，其實亦只是修空性而已，一步一步，對自我以及一切客觀現象加以觀察，最後一步（如寧瑪派的「大圓滿」、噶宋派的「大手印」）即用般若觀照。至於我國的禪宗，所謂「頓悟」，所謂「明心見性」，其實亦無秘密，無非是當下即能對空性有所體認。

因此其實我們可以這樣說，一切大乘行人，其實都只是修般若，只不過因角度不同，是故行持不同而已。

下面，我們試較詳細闡述緣起性空。

說空的三個層次

在般若學者眼中，衆生實在有兩種顛倒。可以舉一個顯淺的例子來說明。

如天邊的雲，積聚成形，若指此形為實，說有獅有犬等在天空，那是一種顛倒。依中觀家的說法，是名「倒世俗」。犯倒世俗毛病的人，是為「有患根」。

有些人能知由雲所成的幻像非實，可是卻把那一片雲執為實有，那又是一種顛倒，中觀家名之為「正世俗」。犯正世俗毛病的人，稱為「明利根」。^{註1}

所以月稱論師在《入中論》裏，有一頌說道——

妄見亦許有二種 謂明利根有患根

有患諸根所生識 待善根識稱為倒

無患六根所取義 即是世間之所知

唯由世間立為實 餘即世間立為倒

然而即使是「無患六根所取義」，看起來比有患根人的知見正確，可是畢竟亦只是「世間立為實」而已，並不究竟。

釋迦說緣起，小乘弟子對緣起的體認，即落於「正世俗」

邊——

一般人根本不知道甚麼是緣起，因此執一切事物一切現象為實有，此即如執雲所幻的蒼狗為實，落「倒世俗」邊。

可是小乘行人雖知緣起，他們卻因緣起的生滅，但領略事物及現象為無常，此即如能知雲所幻的形象無常，然而卻仍未知此一片雲亦非實，是故亦落「正世俗」邊。

一定要知道雲亦非實有，然後才能離世俗諦，知勝義諦。這即是般若的觀照，亦即對「緣起性空」的體認。——因此我們可以這樣說，對緣起但知無常，是世俗諦，只不過層次高一點，是正世俗；必須知緣起性空，然後是勝義諦。

所以談空亦有三個層次——

如果認為事物到頭終歸斷滅，金也空，銀也空，到死何曾在手中，那便是倒世俗的層次。倒世俗的見地易陷於消極，但知還滅的一面，所以將空理解為虛無。

小乘依緣起法，將事物與現象作層層分析，由是知諸法無實體，無自性，即是正世俗的層次。所以他們分析自我，「我」只是色受想行識五蘊積聚而成的個體，故「我」實由眾緣和合而生，眾緣和合便非獨立的存在，由是領略無我。

看起來，「無我」比「虛無」在層次上高了許多，但卻依然不正確、不徹底。因為將事物與現象層層分析，並不能了達真相，亦不能藉此解脫生死。蓋當作分析時，即使分完再分，始終會有分無可分的時候，那時，分析者便會執「無可分」為實有，且以為一切法皆依此「無可分」的實有而建立。小乘各部派解釋自我都不徹底，即是這個緣故，詳情可參考《異部宗輪論》。

釋迦說般若，即是為了令人能知緣起的究竟。若欲知緣起的究竟，必須先排除對「自性」的執着。這即是第三個談空的層

次。

倒世俗根本不知緣起，但從事物的還滅來觀察；正世俗雖知緣起，即知一切法皆隨因緣生滅，是故因緣生則法生，因緣滅則法滅，然而卻僅能知流轉，即從事物流轉的現象來作觀察，可是對事物的本體卻依然蒙昧。

正倒世俗都不知本體，般若要闡釋的便正是本體，指出本體空，自性空。——總括其法義，我們可以這樣說：

凡一切存在，皆由緣起；凡一切緣起，本體皆空，而無論世間法以至輪迴，出世間法以至涅槃，都是緣起。^{註2}

然而所謂空，卻絕非指緣起的作用力，而是指緣起的本質。其本質不獨立存在，亦具變易，便名之為空，可是其作用力卻實有，因眾緣和合才能生起事物與現象，由是說空便亦能不破壞因果。

因此《金剛經》便很強調「三句義」。例如——

如來說第一波羅密

即非第一波羅密

是名第一波羅密

這三句，是一說即撥，然而撥後卻又加以有條件的肯定。

「即非第一波羅密」，那是從本體上來立論，因本體空故說為「非」，若不這樣否定，我們便可能執「第一波羅密」為實有，連「如來」都「說第一波羅密」，還會假嗎？

然而「第一波羅密」的本體雖空，可是他卻實有其用，因此如來不得不說，為了說，便須給他一個假名，因此，「是名第一波羅密」。

「是名」，即是「假名」，姑且叫他做甚麼甚麼。在叫的時候，宛然真實，可是這真實卻必以性空作為條件，即是在性空的

見地上，為諸法姑且立名。

能體會此「三句義」，便知「有」為緣起假名，「空」是對本體徹底的認識，空為徹底的空。知有復知空，便是「緣起性空」的涵義，亦即中道。

註1：關於正倒世俗，中觀自續派及應成派亦有評論。嚴格而言，唯自續派許建立此兩種世俗。

然其評論義，與這裏的引述無關，於《四法寶鬘》的「導讀」中，將詳細說及此點。

註2：此處所據乃中觀家的觀點。

關於這點闡述，詳見《四法寶鬘》。

「能斷金剛」是斷二障

外道論師討論因果，或說因中有果，或說因中無果，或說因果是一，或說因果是異，如是種種諍論，便是因為不明「緣起性空」之故。既執一切法為實，則因固為實，果亦是實，以實法視因果，自然就產生許多疑問，作種種立論。倘如能知「緣起性空」義，則知許多論說立足點本身已錯，是故立論亦錯。龍樹論師將這種種錯誤的立論，統稱之為「戲論」。

能說是因緣 善滅諸戲論

我稽首禮佛 諸說中第一

對種種「戲論」，般若學者一一道破，詳見《十二門論》及《中論》，這兩本都是龍樹的著作。此外還可以參考龍樹弟子提婆論師的《百論》，以及後來月稱論師的《入中論》。

能破種種戲論，便自能把握般若的真實義，此猶如撥盡迷霧，則真相自然顯現。

可是釋迦說般若，卻並非針對外道，主要對象還是小乘行人，欲令小乘行人知緣起，還須知緣起性空。特別是本經，名為「能斷金剛」，所斷者即特別針對小乘的人。——前面說過，般若十六會，唯此會特別以小乘為說法對象，即是此故。

小乘行人一致承認如來三法印，「諸行無常，諸法無我，寂靜涅槃」，可是他們的承認僅根據自己的理解。對諸「行無常」體會得比較深，實上這比較容易體認，但對「諸法無我」的體認，見地已各有不同，一般來說，其「無我」的觀念未見徹底，因此釋迦便說般若來加以匡救。這是「能斷金剛」的第一點。

小乘行人對四諦、十二因緣等法，但知法義，可是卻未能瞭解法本身亦具空性，是故此往往執法為實。為此釋迦便說般若來加以清除。這是「能斷金剛」的第二點。

第一點針對人，所以叫「人我空」；第二點針對法，所以叫「法我空」。

不能「人我空」，則必仍有煩惱，是為解脫道上的「煩惱障」；不能「法我空」，便執所知為真實，是為解脫道上的「所知障」^註。「能斷金剛」便是斷這兩種妨礙解脫的障礙。

小乘行人煩惱障較輕，所知障較重，因此本經便以所知障為斷的重點。

從另一角度來看，因未能徹底瞭解「人我空」，故生種種妄想；未能徹底瞭解「法我空」，故生種種妄見。因此「能斷金剛」便是斷妄想與妄見——總的來說，便是妄念。

一般人看這個世界，自我固然真實，張三李四亦屬真實，以至花草樹木、日月星辰皆屬真實，這便是執「人我」為實，執妄相為真；他們將世間的知識學問視為真實，這便是執「法我」為實，執妄見為真。一有所執，便不能脫輪迴生死。

佛家這種道理，其實十分深奧，即以世間法而言，亦傾向於積極與進取。舉例來說，若執着於牛頓的物理學，就不可能有愛因斯坦的物理學；若執着於真空管收音機，就不可能有半導體收音機。可見世間的每一種事物或知識，只有一個時期的真實，這

註：中觀應成師對「所知障」另有定義，此處隨順通塗說法。

不是知識是修持

本經內容雖重點在斷煩惱、所知二障，但實際所談，卻並非知識層次，而是修持（實踐）的層次。

學佛的人，首重知見，所謂知見，即是知道甚麼是正見，甚麼是邪見。可是若僅知正見而缺乏實踐，則亦不能解脫。

例如我們說，為二障所纏則不能解脫，始終流轉生死，不脫輪迴，可是若僅知道這個道理，亦並不能解脫生死，得無餘涅槃。為甚麼呢？這點可以分兩層來說。

就淺義而言，我們對般若——「緣起性空」的認識，可能僅落於知識的層面，將它當成解脫的真理，這就跟認識世界一切知識與哲理無異，是故同樣不能解脫。

就深義而言，即使我們不但認識般若，而且知道連般若亦是緣起法，同樣自性空，故對般若不生執着，亦一樣不能解脫。因為用唯識家的說法，這頂多只是「自證分」上的認識，不生解脫的功能。

解脫必須靠修持，由修持來實際體驗「自性空」的境界。這種境界不可言說，所以釋迦對弟子亦不說自己證悟空性時的經驗。等如我們吃糖，無法實際形容吃糖時的感受，頂多說，很甜，或者不很甜，始終說不出自己感受的滋味。

禪宗的修持最乾淨利落，只有叫你參話頭，當思路陷入死胡同時，參至無可再參，那時便會因偶然的觸發，忽然證得空性，那便叫做開悟。禪宗公案中有許多開悟的故事，所述都只是開悟的過程，並不是開悟的感受。

個時期的真實，可以給另一時期的真實代替，可見其實非真。然而若就其作用而言，每一時期的真實，卻有一個時期的作用，因此世界便仍然在進步。有些人以為佛家斷妄相與妄見是消極與虛無，實在是很大的誤解。甚至我們可以這樣說，若有所執，反而會妨礙世界進步，例如哥白尼提出地球繞日，便要給判火焚，那便是中世紀教會妄見，拉世界倒退。

因此我們可以這樣說，不但執着事物與現象有害，即使執着於世間的哲理，亦屬有害。其實何只這樣，便是對佛法生執着，亦同樣有害。凡由妄相所生的妄見，統統有害。

是故「能斷金剛」，便是斷妄相與妄見。經云——

凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。

這即是斷取妄相。進而則斷取妄見，經云——

若有人言：如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。連如來說的法都不能執着，一執便成妄見，是則更何況一切世間的聰慧與哲理，更何況小乘的四諦十二個因緣。

煩惱障即是妄相，所知障即是妄見，這兩種虛妄十分難除，唯用般若觀照然後能斷。所以「金剛」是用以形容二障，二障堅固，唯般若的功能鋒利始能將之斷卻，是故便說為「能斷金剛」。——亦有說「金剛」是用來形容般若，二障唯「金剛般若」始能破，因西域有「金剛寶」，能斷一切物，故用為形容，此說亦可參考。

本經所說，重在「斷」，這即是它跟其他般若經典不同之處。讀《金剛經》，須先明此義，才知釋迦於般若十六會中，何以唯於此會不正說般若，只一味遮撥（否定），因為遮撥即是斷，妄相妄見都給否定掉，能起妄相妄見的妄心，便自然清淨。此了知一切虛妄的清淨心，便是般若智。

（未完）



李通玄考

靜華

李通玄，在中國華嚴史上的地位，非常重要。他於《華嚴經》研究造詣頗深，撰有《華嚴經》論著多種，尤以四十卷的《新華嚴經論》最為著名。該著作以《易經》八卦陽陰五行的原理與《華嚴經》意旨相印證，新見迭出，發人深省，在古今衆多的華嚴論疏中獨樹一幟，對後世影響很大，成為宋儒及禪師們的必讀書。此後，大凡論及佛與易之關係者，都會提到它。

李通玄與法藏是同時代人，但與法藏之出入宮廷、位極國師不同。他一生隱遁山林，行踪不定。因此，有關他生平事跡的記載，多半出自傳聞，真假摻雜，頗費推尋。筆者本着論其文必先知其人的態度，就其生卒年代、出身、著作年代等問題，根據唐代、宋時以及相關的資料，作一番考察。

（一）生卒年代

唐代比丘照明《華嚴經決疑論序》說：

李通玄「自開元七年游東方山，隱居述論，終在開元十八年三月二十八日卒」^①，「報齡九十六」^②。

宋張商英居士《華嚴經決疑論後記》也認為：

李通玄「開元七年隱於方山土龕造論，十八年三月二十八日卒」^③。

《宋僧傳》亦持此說。其中「報齡九十六」，是所有現存資料中基本一致的看法。開元七年，為公元719年；開元十八年，為公元730年。依此推算，報齡九十六，李通玄應生於唐貞觀九年，即公元635年，應該是沒有問題的。但是，在傳說中也有不同的說法。如唐馬支《釋大方廣佛新華嚴經論主李長者事述》（以下簡稱《李長者事述》）說：

通玄「開元二十七年三月望日，曳策荷笈，至於太原孟縣西十里同穎鄉，村名大賢。有高山奴者，尚德慕士，延納

無倦，徑詣其門。山奴諦瞻神儀，知非常器，遂罄折禮接，請歸安居。（中略）如是三稔。一旦捨山奴南去六里，至馬氏古佛堂，自構土室，寓於其側，端居宴然，於茲十年。後復囊挈經書，遵道而去。（中略）曆於五祀，曾不闕時，（中略）但見（長者）姿容端儼，已坐化龕中矣。時當三月二十八日，報齡九十六。」^④

馬氏此說，為後來宋代建立《唐李長者通元行蹟記碑》所採納。開元二十七年，為公元739年。「三稔」、「五祀」即三年、五年。按文中所述「如是三稔」、「於茲十年」、「曆於五祀」推算，李通玄從開元二十七年至大賢村，中經撰寫《新華嚴經論》等著作，直至去世，前後共十八年時間。據此可知，李通玄卒於唐至德二年（公元755年），又依「報齡九十六」可以推知其生年應為唐龍朔二年（公元662年）。此與照明的李通玄生年為唐貞觀九年（公元635年）的說法相去二十七年！

馬支《李長者事述》撰於咸通年間（公元863—873年），距李通玄故世（即便按公元755年計算）也至少已有一百零三年了。該文資料來源於一位名為無覓的僧人。咸通年間，無覓到方山尋覓李通玄遺跡，回來後將其所見所聞告訴馬支（是直接或間接尚不清楚）。馬支主要據此撰成該文。因此，所述李通玄事跡其可信程度是大可懷疑的，馬支自己也承認「長者行止元微，固難遐究，虛空不可等度，況擬求邊際耶？」^⑤所以，馬支所述李通玄年代錯誤是完全可能的。

其次，《李長者事述》還提到無覓訪得李通玄的猶子（即侄子）李士源，得見「長者真空圖」云云。即使我們肯定李通玄的弟弟小於通玄三十歲，並在他六十歲之前（公元755年）生李士

源。到了咸通年間（公元863—873年），李士源也至少有一百三十八歲了！顯然，根據馬支所述李通玄的生卒年代來推論，是不足採信的。

再次，照明《華嚴經決疑論序》乃撰於「大曆庚戌秋七月八日」。「大曆庚戌」即唐大曆五年（公元770年），距李通玄坐化（公元730年）僅四十年，相去年代不遠。而且，照明所住之東方山逝多林寺，又正是當年長者隱居著述之處。更重要的是，照明還曾「親承」李通玄「訓授」，「屢得旨蒙」，並且「見其殂殤」。由於感嘆「聖人去世，思望不及」，加之「訪道君子，詢先聖之始末」，照明「不敢不言」，才撰序以記之^⑥。因此，李通玄的卒年當以「開元十八年三月二十八日」為是。

然而，元代念常《佛祖歷代通載》卷十三卻說：

李長者「開元二十八年順世，（中略）壽九十有五」^⑦。

此說也是不正確的，因為按念常上文所載「長者以七年（此即開元七年，公元719年）至太原孟縣」，爾後，又經「如是三載」、「閱十年」和「如是五載」（顯然乃轉抄馬支的《李長者事述》），共十八年。按開元七年後十八年計算，李通玄也應卒於開元二十五年（公元737年），而不是開元二十八年（公元743年）。所以，可以推知，「開元二十八年順世」很可能是開元十八年的誤寫；「壽九十有五」也應該是《李長者事述》中「報齡九十六」的傳寫錯誤。從《佛祖歷代通載》一書記載年代與史實多有紕謬的事實來看，並非沒有可能。

（二）出身問題

李通玄是一位隱士式的人物，似乎不太想讓人了解他的來歷，因而，生前沒有人確切地知道他的出身底細。去世後，他的身世問題便有了種種傳說，成了中國佛教史上的千古疑案。總括所有傳說，主要可以分爲以下兩大類：

一、李通玄爲唐室宗子。如照明《華嚴經決疑論序》說：

「北京李長者，皇枝也。諱通玄。（中略）放曠林泉，遠於城市。實曰王孫，有同捨國。」

《宋僧傳》卷二十二也說：

「唐開元中，太原東北有李通玄者，言是唐之帝胄，不知何王院之子孫。」

《佛祖歷代通載》卷十三：

「長者李通玄，唐宗子^⑧也。」

二、李通玄爲滄州人。如馬支《李長者事述》說：

「李長者，諱通元。莫詳所自。或有問其本者，但言滄州人。」

我們認爲，李通玄不是唐室宗子，就是滄州人，二者不可兼而有之。何以故？因爲，研究李通玄身世最原始的兩則資料是照明的《華嚴經決疑論序》和馬支的《李長者事述》。兩人先後說李通玄爲唐室宗子，或滄州人，沒有同時並提，這是非常重要的，須知二者並提是在宋代。始作俑者，乃北宋張商英。他說：

「長者名通玄，或曰唐宗子，又曰滄州人，莫得而詳。^⑨」

很明顯，張商英是綜合照明、馬支二說後，提出的一種頗帶疑問

的說法。時在元祐戊辰（即元祐三年，公元1088年），張商英奉命出使河東刑獄期間，至神福山（即東方山）尋李長者遺跡之際。然而，到了崇寧元年（公元1102年）七月，比丘宗勝等人爲李通玄立《唐李長者通元行跡記碑》時，碑文卻這樣說：

「唐李長者，皇枝也，諱通元。但言滄州人^⑩。」

碑文將張商英的疑問之語，改成了肯定句，將二者並提了，由此可見，李通玄或爲唐室宗子，或爲滄州人，二者是不能混淆的。

明乎此，我們再進一步分析李通玄是屬前者還是後者。說李通玄爲「皇枝」者，乃比丘照明。以後《宋僧傳》，《佛祖歷代通載》不過沿襲照明之說而已，僅改「皇枝」爲「帝胄」、「宗子」，並未提出任何堅確的證據。因此，此說到宋代便有疑問，贊寧、張商英之說，即是明證。而且，細考照明所說，卻可以發現以下問題：

其一，一般傳記（或敘述一個人的事跡）在介紹人物時，總是先說某人的號（或字），再說名字，然後才描述他的身世、祖籍等，此法古來已成定式。看看唐代僧傳及《全唐文》人物傳記即可知。而照明卻說：「北京李長者，皇枝也，諱通玄。」將出身與名字的位置顛倒了。原來的順序應該是：北京李長者，諱通玄，皇枝也。

其二，「通玄」之「玄」，未避唐玄宗廟號而稱爲「諱通元」。改「玄」爲「元」，乃避玄宗諱之通例。如馬支《李長者事述》即說：「李長者諱通元，莫詳所自。」又如《全唐文》改「玄奘」爲「元奘」、「玄琬」爲「元琬」等^⑪。他如《新唐書·劉知幾傳》：「劉子玄，名知幾。以玄宗諱嫌，故以字行。」避唐玄宗諱長達一百一十二年，至唐敬宗時始廢^⑫。照明

生當大曆年間（公元766—779年），作為謹慎處世的僧人，是不會出這樣的紕漏的。或說通玄為唐室宗子不必避玄宗諱，此不足據。因為不要說是宗子，即使是帝王也必須避諱。以唐代為例，如唐代宗，本應為唐世宗，因避太宗李世民諱，而易為代宗。宋王應麟說：「唐有代宗，即世宗也。本朝有真宗，即元宗也，皆因避諱而為此號。」^①可以為證。

其三，「捨國」之說，出自佛教。乃指國王的嫡長子本應繼承王位，統攝天下，卻中途出家，捨棄王位而言。迦毗羅衛國悉達多太子捨王位出家，即其例也。李通玄雖「皇枝」，生當唐貞觀九年（公元635年），然唐太宗生皇子十四人，^②豈有「皇枝」繼承王位之理？因而「捨國」之說是沒有根據的，何況，「放曠林泉，遠於城市」，並不能與出家等同。所以說，「實曰王孫，有同捨國」云云，決非事實。

由上述可知，所謂「皇枝」、「實曰王孫，有同捨國」之說，只能出於後人的附會、添加。李通玄本人從未說過（或承認）自己是唐室宗子（或曰皇枝），實係後人見《李長者事述》描繪其貌「殊妙之相，靡不具足」，以為李通玄神貌奇異，有帝王之相，故模擬憑添，目的在於以為皇室成員如此精研佛理，可以壯大佛教聲勢，可見其用心良苦。

《李長者事述》中說，李通玄為「滄州人」，乃是通玄本人所說。由於李通玄行踪不測，人間所本，是很自然的。又因他不願吐露身世，「但言滄州人」，也合情合理。

（三）《新華嚴經論》等著作的寫作年代及其

流通因緣

雖然李通玄為滄州人，已考確實。但他早年在滄州所為之事，卻無從稽考。只知他「學無常師，跡不可測」^③，可見很早就居無定所。據說，他曾「留情易道，妙盡精微」。^④從他所著《新華嚴經論》中嫺熟地運用易理詮釋華嚴藏海來看，是可以相信的。

年過四十，李通玄始絕覽外書，專心釋典。唐聖曆二年（公元691年），于闐實叉難陀以舊譯《六十華嚴》未為詳備，於大遍空寺與義淨等譯出八十卷《華嚴經》。《八十華嚴》文辭流暢，義理周詳，比《六十華嚴》更為精密。《八十華嚴》譯出後，影響甚大，佛教學者、大德高僧竟相傳習，因而注釋甚多，有的直接注經，也有依據《華嚴經》教義進行發揮。在這些著述中，最著名的當數法藏的《華嚴經》論著，主要有《華嚴五教章》、《華嚴經探玄記》和《華嚴金師子章》等，風靡一時，由時代風氣之波及，李通玄亦始究心《華嚴經》，並且慨嘆經文浩博，義疏多家，後學尋文不暇，豈更修行？於是，萌發撰寫《新華嚴經論》的念頭。為尋找一個理想的寫作場所，他從滄州來到了太原孟縣，時在唐開元七年（公元719年）。

李通玄得知孟縣同鄉大賢村有一位「高德慕士，延納無倦」的信士，名叫高山奴，於是「徑詣其門」，並接受其供養。但「每日唯食棗十顆，柏葉餅子匕大者一枚」。同時，「掩室獨處，含毫臨紙，曾無虛時」。三年後，他又「至馬氏古佛堂，自構土室，寓於其側，端居宴然」。一邊宴坐，一邊寫作。以後，游到方山，隱於一土龕中。「其龕瑩潔圓回，廣袤尋丈，天然而有，非人力成」幾乎可與維摩詰的丈室媲美。李通玄又在此數

年，忙於著述，直至坐化^①，是時乃開元十八年三月二十八日。現存其所有著作，均完成於開元七年至開元十八年之間。除四十卷《新華嚴經論》外，還有《華嚴經決疑論》四卷、《華嚴經略釋》一卷、《解迷顯智成悲十明論》一卷也現存。此外還著有《十玄六相》、《百門義海》、《普賢行門》、《華嚴觀》、《十門玄義排釋略》一卷、《眼目論》一卷等，以及一些偈頌、讚詞等均已散佚。

唐大曆九年（公元774年），即李通玄去世後四十四年，有比丘廣超來到東方山逝多林寺，覓得《大方廣佛新華嚴經論》四十卷、《解迷顯智成悲十明論》一卷。於是，廣超「召書生就山繕寫，將入汾川流行。其論由茲而盛。」^②其後，廣超門人道光又肩負二論，游於燕趙、淮泗間，使此論廣為流傳。至唐大中年間（公元847-859年），閩中比丘志寧又將此論注於《華嚴經》下，合成一百二十卷，並作《大方廣佛華嚴經合論序》以記其事。北宋乾德五年（公元961年），比丘惠研重更條理，取名《華嚴經合論》，付諸流通，遂大行於世。

（四）關於感應神跡

關於李通玄一生的感應神跡，馬支《李長者事迹》所記，主要有四端：

第一，通玄隱居神福山之前，山中土龕周圍沒有泉水，「長者始來之夕，風雷暴作，拔去一古松，高三百餘尺。及旦，松根之下，化爲一潭，深極數尋，回環五十餘步，甘逾瑞露，色奪琉璃」，時人號爲「長者泉」。

第二，通玄撰寫《新華嚴經論》等著作時，他「心窮元奧，口出白光，照耀龕中，以代燈燭」照明。

第三，同時有「白巾幪首」之二年輕女子爲長者「汲水焚香，供給紙筆」，且爲其具備「淨饌」，供長者享用。齋罷撤器，「莫之所止」。

第四，寫長者坐化之際，天空「烟雲凝布」，「岩谷震蕩，有二白鶴哀唳當空，二鹿相叫連夕，其餘飛走悲鳴」，哀嘆長者辭世。

然而，照明《華嚴經決疑論序》所寫神跡，並沒有馬支所記的前三段。寫李通玄示寂時的靈異，亦與馬支的第四端有所不同。其情景是：

「山村震驚，群鳥亂鳴，百獸奔走。白光從頂而出，直上衝天。」

可見，神跡也是隨着時間推移，逐漸演化而來的。《宋僧傳》也將李通玄歸入「感應篇」中。後世爲文，均襲用馬支所論前三端，並與照明所記靈異相混合，成爲完整而有趣的神跡感應故事。如贊寧《宋僧傳·法圓傳附》、弘璧《華嚴感應緣起傳》、周克復《華嚴經持驗記》等。惟獨彭際清的《居士傳》卷十五《李長者傳》，不僅全襲馬支、照明所記之感應，而且又獨出異說。如下：

「嘗游五台，入善住院，逢異僧授以華嚴大旨。將別，長者曰：師去何之？僧指北峰頂。其夜望見北峰，火光亙天。長者曳杖而登。見前僧在火光中，樹紫金幢帝冠者數百圍繞。長者涌身入，作禮而起，忽失前境^③。」

《李長者傳》是根據《華嚴經決疑論序》、《華嚴經持驗記》和賢首宗乘的《清涼通傳》寫成的。由此三文可見，此異說採自《清涼通傳》。考《清涼通傳》，不見有據卻這麼說得有一板一眼，主要是作者出於以下考慮：李通玄闡述凡夫一生感得內心理智不二之佛等意旨，與法藏所述旨在成就事事無礙的理論大異其趣，同樣研究《華嚴經》，竟有如此不同，以為必有所本。卻不知李通玄的理論不見師承，又無後傳，已成絕學，史載如此，儘管令人失望，然而又為創造新的故事提供了方便。這樣，為證明李通玄之理論淵源有自，更為增添清涼山（即五台山）之知名度，遂杜撰出李通玄曾游五台山，逢異僧授以華嚴大旨的神跡來。

佛典中感應神跡頗多，關於《華嚴經》者亦不例外。唐胡幽貞即撰有《華嚴經感應傳》，收入此類感應神跡二十則，還不包括李通玄感應事跡在內²⁰。從學術思想上說，這些神跡並無多大價值。然而，毋庸諱言，它們又是研究《華嚴經》信仰的重要資料。

* * *
總之，李通玄的一生充滿神秘色彩，尚有許多事跡有待稽考。他的《新華嚴經論》一書，不僅為宋儒和禪師所喜愛，而且延及明清，給後人以有益的啟示和幫助。如明末的滿益在《周易禪解·圖說》中假借李通玄六十四卦大小無礙的原理，說明華嚴事事無礙境界的思想。清代的行策也應用《新華嚴經論》以八卦陰陽五行義旨配釋華嚴藏海原理，解沽「六爻攝義圖」，表明華嚴事事無礙境界與《易經·離卦》六爻層層迭現曹洞宗偏正回互的旨趣是一致的²¹，可見該書影響之一斑。

（完）

〔附注〕

①⑥ 參看《大正藏》第三十六卷，第1011頁下。

②⑬⑮⑯ 彭際清《居士傳》卷十五《李長者傳》，《卍續藏經》第149冊。

③⑨ 參看《大正藏》第三十六卷，第1048頁下。

④⑤⑪⑰ 《李長者事述》，《全唐文》卷八二六。

⑦ 參看《大正藏》第四九卷，第534頁中、下。

⑧ 宗子，有二義。一是宗法制度規定，嫡長子為全族人的共宗（尊），故稱「宗子」。如《禮記曲禮下》：「支子不祭，祭必告示宗子。」疏：「宗子上繼祖禰，族人兄弟皆宗之。」二為帝王的宗室。《詩經·大雅·板》云：「價人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰，懷德維寧，宗子維城。」朱熹《集注》「……宗子，同姓也。言是六者，皆君（帝王）之所恃以安，而德其本也。」唐朝顏師古奉唐太宗詔，議封建宗室時也說：「分王宗子，勿令過大，間以州縣，雜錯而居，互相維持，足挾京室。」文中所指即此也。

⑩ 《唐李長者通元行跡記碑》，《金石續編》卷十七。

⑪ 參看《全唐文》卷九〇六、九〇四。

⑫ 《冊府元龜·帝王部·名諱門》：唐敬宗寶曆元年正月，太常寺禮院上言：「玄宗廟諱，准故事祧遷後不當更諱。制可之。」

⑬ 王應麟《困學紀聞》卷二十《雜識》。

⑭ 《新唐書》卷七十下載唐太宗生十四子：承乾、寬恪、泰、祐、愔、憚、貞、治（高宗）、慎、囂、簡、福、明。

⑮ 《宋僧傳》卷二十二。

⑯ 參看《卍續藏經》卷134冊。

⑰ 行策《寶鏡三昧本義》，《卍續藏經》第111冊。

從三階教的興衰談當今的中國佛教

法成

當今的中國佛教界，對「三階教」似乎比較生疏。這也難怪，因為該教的生命短暫，古今研究它的學者又寥寥無幾；既無信仰者，又少研究者，自然人們對它就生疏了。但是，它的出現，在隋唐曾經興盛一時，產生過較大的影響。今天，我們探討一下它的興衰史，有其借鑒的積極意義。

三階教，又名三階宗，三階佛法，或簡稱三階。創始人信行，是隋代高僧。俗姓王，魏州人，十七歲在相州法藏寺出家。受戒後，廣博經論，尤重行持。當時，由於「摩訶摩耶」、「大集月藏」等經的譯出，社會上廣泛地流傳着一種「末法」思想。加上教內各派各執所學，彼此誹謗，教外又值南北朝之末，戰禍紛起。相州作為北齊都城，隨着整個北齊王朝的覆沒而為北周所吞。周武帝消滅北齊以後，斷然推行廢佛政策。頃刻間，寺宇經像被毀，僧尼被勒令還俗，信行也只好捨戒。捨戒後，他致力宣揚利他精神，並親服種種勞役，節衣縮食，濟度貧窮，以至演變為日後的「無盡藏行」。

經典的預見，嚴酷的現實，加深了人們的「末法」意識。信

行的三階教就是在這種時代背景下醞釀而成的。

開皇元年（五八一），隋朝復興佛教，信行仍返故寺從事教派的創立工作。三年（五八三），他於相州光嚴寺發願為一切衆生施捨身命財物，建立禮懺、轉經、頭陀、飲食等十六種無盡藏行。「願施無盡，日日無斷」，直至成佛為期。一時從化者不計其數。開皇七年（五八七），奉詔入京，受到僕射高穎的厚遇，並在長安真寂寺裏為他建造三階院，實行無盡藏的布施。不久，又設置了化度、光明、慈門、慧日、弘善等三階院。他一邊率領弟子致力於三階的實踐活動，一邊不辭辛勞地先後撰寫出「對根起行」、「三階集錄」、「衆事諸法」等四十餘卷三階教典。京師上下，四方道俗，無不聞風而至。數年間，便蔚然而成爲一個欣欣向榮的三階教派。但這個新的教派自從它產生的那天起，就遭到來自佛教各派的嚴厲抨擊；又因該教所建立的「無盡藏院」，財富越集越多，與國家利益產生矛盾。所以在信行圓寂後的第六年，即開皇二十年（六〇〇），隋文帝便下令禁止，但實際上禁而不止。這又是什麼原因呢？不妨從其教義、教行等方面來作些簡要的分析。

一、三階教把全部佛教按時、處、人分爲三類，每類分爲三階。時的三階是指佛滅後最初五百年正法時期爲第一階，次五百年像法時期爲第二階，千年後末法時期爲第三階。處的三階是指修行者所依的世界。處分淨、穢。淨土是第一階一乘所依的世界；穢土是第二階三乘和第三階凡夫衆生所共依的世界。人的三階則按一乘、三乘和世間根機的區別分爲三階。信行認爲衆生根機不同，必須因人說法。同時，他將整個佛法分爲普法和別法。普法是指於法不分大小，於人不分聖凡，普信普敬，不尊此法而斥他法。別法是指於法有大小之分，於人有聖凡之別，三階中，譬如第一階唯學一乘法，第二階唯學三乘法，所學各別，故名別法。當時距佛滅時代已有一千餘年。於時爲末法，於處爲穢土，於人則是戒見俱破。也就是說，當時的佛教，無論時、處，人都已處於第三階，人們都應信修普法。若以下根人修上法，則不合機宜。所以三階教的主要教義，也就在於對根起行。而且該教認爲第一階正法時，戒見俱不破；第二階像法時，破戒不破見，兩者都是具有正見的人。但到第三階末法時，戒見俱破，劣時劣處，爲偏見（執空執有）、邪見所支配。對於執著偏見的人，若授以第一、二階的「別法」，就會出現信此一佛一經，而謗他佛他經的情況，就會出現門戶之見，派系之爭。這對整個佛教來說，是十分有害的。因此，信行主張在末法時期，不應學習「別法」，而應適時提倡「普法」，即普遍皈依一切佛、一切法、一切僧，斷一切惡、修一切善。普法是末法衆生唯一得救的法門，也是三階教的立教基礎。但在當時，佛教各派大多是尊一經一法以立教，各自都以正宗自居，批評他宗他派，致使信衆無所適從。在這種情況下，三階教提出「佛無差別，法無差別」的普法思想，顯然有助於調和這些矛盾。從這個角度出發，三階教的興起，應當是適時的，同時也是必然的。

二、三階教認爲：一切迷於現實的衆生，其本質都有成佛的可能性，從如來藏或佛性來看都是佛，因此一切衆生都是「當來佛」。正因爲一切衆生當來皆可作佛，所以對一切衆生應作佛想。世間衆生無不是佛，因而三階教徒對一切衆生均行「普敬」，路遇行人，不論男女，一並作禮。這種普敬的行動，極易獲得衆多通俗的好感。

三、三階教徒依「普法」教義，建立「無盡藏院」，實行普施。「像法決疑經」中強調集體布施的功德說：「若復有人，多饒財物，獨行布施，從生至老，其福甚少，不如衆人，不問貧富貴賤通俗，共相勸化，各出少財，聚集一處，隨宜布施貧窮、孤老、惡病、重病困厄之人，其福甚大。」三階依此而倡導個人的一善一行必須融化於「無盡藏行」，才能獲得更大的福德。這種普行普施、濟度貧困的「無盡藏行」，當然會得到衆多通俗的響應。同時也打破了出家教徒與普通信衆的界限，真正把佛教引向大衆化，使之植根於百姓之中。這在當時，是深得民心的。

可見，一個教義、教行能適應時宜的新教派，自然是比較容易被大衆接受的。而無盡藏院的建立，既聚積了弘教所必須的財物，又團結了廣大教徒，當然有較強的生命力。加上隋代重臣高穎、蕭瑀等的外護，所以該教雖被禁而不停的現象，也就不足爲怪了。

現跡

到了唐代，長安的三階教又恢復了相當的盛況。韋述「化度寺無盡藏院」說：「寺內有無盡藏院，即信行所立。京邑施捨，後漸崇盛。貞觀後，錢帛金綉，積聚不可勝計。常使各僧監藏，供天下伽藍修理。燕涼蜀趙，咸來取給。……武后移此藏於東都福先寺，天下物資，遂不復集；乃還移舊所。」（「兩京新記」）

卷三)。又「太平廣記」卷四百九十三載：「其無盡藏財分爲三份：一份供養天下伽藍增修之備，一份以施天下飢餓悲田之苦，一份以充供養無礙。」這說明以長安爲中心的化度寺無盡藏施捨範圍，已不僅僅局限於帝都長安，而是以它爲中心，向周圍更爲廣大的地區擴展了。其財富聚積相當可觀。然而，過多地積聚財富，難免帶來不利影響。一方面，給某些不良教徒具備了驕奢條件；另一方面，同國家利益日漸抵觸，終於在武周證聖元年（六九五），則天皇帝下令收繳三階教籍，送到禮部作爲經符錄處理。這就是歷史上的第二次「三階教難」。武則天再次頒佈禁令，限制三階教徒除行乞、長齋、持戒、坐禪外，其他行爲都被視爲違法。據「大唐淨域寺法藏禪師塔銘」載，武則天曾兩次敕令當時三階教名僧法藏於東都洛陽福先寺和長安化度寺監督無盡藏。這固然是對已經積聚的「無盡藏」財物嚴加管理，避免奢用；同時，也說明此時的三階教基礎——「無盡藏」財物仍然存在。歷史上第四次「三階教難」就不一樣了。開元十三年（七二五），唐玄宗下令拆除三階院，並毀掉全部三階教籍。開元十八年（七三〇），智昇在他寫的「開元釋教錄」裏，將當時流行的「對根起行法」、「無盡藏法畧說」等三階教典三十五部四十四卷都編入「僞妄亂真錄」裏。這次劫難，對三階教的打擊太沉重了。直到代、德二宗執政時期（七六二——八〇四），才開始有所復興。尤其是德宗貞元期間（七八五——八〇四），可以說是三階教最後的活躍時期。據日本所傳古寫本「貞元錄」卷二十八載，當時長安城內有五十五寺均建有三階禪院，其住持相繼達二百年，僧尼二衆有千人以上均奉三階教法。貞元十六年（八〇〇），化度寺善才等僧還狀請三階教籍入藏獲准。於是，信行的「對根起行法」等四十餘卷三階教籍，得以從「開元錄」的僞目中「解救」出來，而被圓照編入「貞元新定釋教錄」的正目中（據日本塚

本善隆「續三階教資料集記」）。這說明代、德二宗對三階教是頗有好感的，而編寫「貞元錄」的圓照，顯然是三階教的熱心扶持者。也許是先入爲主的緣故吧，人們依舊難以改變「開元錄」編定三階教籍爲「僞目」的看法。加之無盡藏院自「貞觀後，錢帛金綉，積聚不可勝計。」這樣過多蓄財，未必是信行立「無盡藏院」的初衷，他僅僅是想籌集弘教和賑濟所必須的資金而已；但「無盡藏院」設立以後，出現了大量財富聚積的結果，從而招至了不良教徒的驕奢放逸，朝廷的猜疑，這也許是信行未曾料到的事情；加上佛教各派對三階教的圍攻，就更加速了該教的滅亡。所以，傳至唐末，便消聲匿跡了。

三階教在中國消失已千餘年，今天研究它的興衰歷史，主要是從中找到龜鏡。衆所周知，當前中國佛教確實存在不少問題，而且有些問題與三階教興衰過程的隋唐佛教，（這裏僅指弊病的一面）有某些相似之處。

一、門戶之見。佛教本出一源，同屬一體。但在隋唐與當今都存在門戶之見的問題；所不同的是，各宗派都以自己爲最，自己代表着佛教的正統，而貶斥他宗他派；今天是以一寺或一單位爲獨尊，不顧周圍兄弟單位或寺院，形式稍異隋唐，危害佛教過之。因爲教派之爭，對佛教固然有害，但對教義當能發展；本位主義的單位門戶之見，對佛教只有危害而毫無益處。從這個意義上來講，倒有提倡「普法」的必要了。

二、出世入世問題。中國是大乘佛教國家。大乘佛教倡導自利利他，以出世精神，做入世事業。一千三百多年前，信行禪師不顧傍人指責，毅然捨戒，深入社會，親執勞役。後又建立「無盡藏院」，濟度貧困。並效「法華」常不輕菩薩精神，倡導普行普敬法，從而使佛教真正走出山門，面向世間衆生。因此，他所

創立的三階教，短短數年，便得到迅速發展。反觀當今中國佛教，有的雖有「出世」，而無入世。一道山門，一堵紅牆，便把佛教與社會分隔開來。雖說是大乘佛子，所行却是小乘之道。他們也參禪打坐，念經拜懺，但關心的只是現世和來生的個人利益。至於常住怎麼樣，信衆怎麼樣，整個佛教的前途怎麼樣，他們從來就不關心，也根本不想去關心！有的雖有「入世」，而無出世。爲什麼要這樣說呢？因爲這些人不是以出世精神，作入世事業，而是往往與世同流，甚至比世人還不如！這就更損害了佛教的形象，從而導致人們對佛教的猜疑與誤解。有些僧人濫收徒衆，寺院濫傳戒法，住持失職，鋪張浪費，這就更如深了人們對佛教的誤解程度。寺院表面香火興旺，實際上却脫離了社會民衆，成了無本之木，無源之水，潛伏着危機，這又怎能談得上真正恢復和發展當今的中國佛教呢！

從出世入世這一角度講，信行禪師的普敬和濟世之行，倒有點像「我不入地獄，誰入地獄」的菩薩精神。當然，三階教也不可避免地存在一些缺點，如過於排除「別法」，導致各宗各派的攻擊；其次，「無盡藏院」積財過多，引致朝廷、社會諸方面的矛盾，終至唐玄宗下令取締，分散其財物、田宅等，而歸於消滅，這是值得深思的。

三、後繼問題。信行禪師非常重視培養門下，三百餘衆常常跟隨着他，成爲弘教的核心力量，對於發展三階事業起了很大的作用。今天，我國佛教界，老的已老，而且，相當部份又墨守陳規，難於接受新生事物。年輕一代，或是沒有成長起來，或是做事想問題帶有時代的特徵，這就在兩代人之間出現了「鴻溝」。老一輩看不慣年輕僧人的所做所爲，年輕僧人也瞧不起老一輩的「固步自封」。佛教事業畢竟是要落在年輕一代人的身上，如何適時培養合格的僧才，這是關係到整個中國佛教的大局問題。某

些大德甚至以爲年輕僧衆真正學到了本事，翅膀一硬就會飛走，不如「半碗水」或者「愚」一點好，因此有意無意對培養僧才設置障礙，即使出了德才兼備的接班人，也難留住。還有一些大德認爲把錢拿去辦學，還不如建寺造像。他們可以大大方方地花上數百萬，甚至上千萬的資金建起富麗堂皇的寺宇，但辦佛教教育的經費則少得十分可憐！這種僅圖眼前功德，而無長遠眼光的舉措，對佛教有什麼益處呢！無非是某大德、某高僧建起了某寺某廟，再立上一碑一文，真可謂流芳百世了！除此以外，還有什麼？富麗堂皇的寺宇，畢竟不能代表佛教的興盛。若無後繼學人，中國佛教還有什麼希望可言？佛教既無希望，作爲承前啓後這一艱難時期的大德們，又如何對得起佛陀、先輩和四衆弟子？

我們時常倒也聽到一些大德說：「佛教形勢大好。」但我却認爲當前的中國佛教已危機四伏！這絕非危言聳聽，就拿中國佛學院來說吧，這一名聞海內外的全國最高佛教學府，竟然連座像樣的教室都沒有，而我們的某些寺院，蓋一座「大殿」，却能一出手就達數百萬之巨！這裏的教師老的已老，死的已死，青年教師培養一批走一批。學生生活艱難，教師收入低微，工作環境又差。尤其是一些爲佛教教育事業勤勤懇懇工作了幾十年的老教師，學識雖堪稱專家，但職稱依然是個小講師。這又怎能不讓青年教師寒心呢！在物價年年上漲的今天，每年撥給院裏的十四萬元錢，本來就「手長衣袖短，扯不來」，今年竟然還斬掉一萬元，這叫做真正重視佛教教育嗎？師資、學生、房子，這些基本問題解決不好，又怎能談得上培養合格的弘教人材？人材培養不出來，還談什麼恢復和發展中國佛教呢！

數月前，在上海開了一個全國佛教教育工作會議。會上許多大德捐了款，名曰「佛教文化教育發展基金」，這看起來的確是件好事。因此，參加會議的一位院領導，回來後高興地對我說：

「好好幹，現在有奔頭了。」當時，我笑了笑，沒作回答。後來開教務會傳達「會議」精神，大家確實有些興奮，臨散會時，我却冷不了地潑了一瓢冷水「打雷了，但很難下雨。」如今怎樣呢？據說，欸是捐了不少，但真正能用到佛教教育上來的，恐怕沒幾個子兒。作爲佛子，我真誠地希望，須下大力氣培養年輕一代，這不是可有可無，而是刻不容緩的工作。

四、寺院經濟問題。三階教爲什麼產生不久就那麼興盛？除了在教理、教義較適應當時民衆外，在相當一定程度上，是與它強大的經濟力量作後盾分不開的。當然，我們要振興今天的中國佛教，並不是提倡像三階教那樣去聚積財富。事實上，也是不可能的。但我們可不可以在現有的基礎上，去充分地利用自身的條件，自辦一些諸如生產性、服務性的產業呢？這樣既可以使僧衆自食其力，又可解決弘教所必須的資金來源，而且還能爲社會的物質文明作些貢獻。這比一味依賴信衆施捨，豈不好得多？同時，也可改變人們對佛教的一些不良看法。

五、末法時代的認可問題。如果說三階教的「末法論」在隋代爲期尚早的話，那麼，現在真可以稱得上是「末法」時代了。面對「末法」，是聽之任之，還是效法古德，探究適應當今佛教發展的措施？這是值得每位佛子深思的問題。

綜觀三階教的興衰史實，我們似乎可以得出這樣的結論；對一個事業，只有正確地掌握住它的時代命脈，才可以立於不敗之地。人類是在不斷地發展與演變中求生存，自然界也是如此。佛教要獲得生存與發展，就要在其發展過程中，高瞻遠矚，吐故納新；適應時代，協調社會，發揮自身優勢，樹立道風，利世利人，在人類中樹起高尚的形象，才能真正恢復當今的中國佛教，並使之發揚光大。

（上接第42頁「談佛道難得」）

智障真實義」而言。有了這個真實義才能成佛道，沒有這個真實義，就不能成佛道。但是在現世的無量衆生中，修佛道的人多有退轉心，放逸而不精進，無法修得真實義，不能得真實義，自然不能成就佛道，而能不放逸，勤行精進於真實義的修學者，僅釋迦牟尼佛一人，所以在現在世中，唯一一佛出世。佛陀舉了一個譬喻來說明。譬如有一棵菴羅樹，開了無數的菴羅花，是不是每一朵花都能結菴羅果呢？這是絕不可能的事，有絕大多數的花都半途凋謝了，結果的只是少數花而已。又如一條魚，每次產卵無量數，是不是每一顆卵都能孵出一條魚呢？這也是不可能的事，很多的卵都被其他魚吃掉了，只剩下極少數的卵孵化成魚。修真實義後成佛道者，亦復如是。

再說，過去世、未來世的時間無限長；自然能出無量佛；現在世的時間短，自然只有一佛出世。

佛陀說完了佛道難成以後，將希望寄託在菩薩身上，佛陀說：

「善男子！菩薩有二種：一者在家；二者出家。出家菩薩得解脫分法，是不爲難；在家得者，是乃爲難。何以故？在家之人，多惡因緣所纏繞故。」

佛陀的用心非常良苦，衆生要想成佛道，必須修菩薩道，菩薩要想得解脫，必須先要修得解脫分法，而修解脫分法，在家菩薩比出家菩薩爲難，是什麼道理？因在家之人多惡因緣纏繞之故，是些什麼惡因緣？如妻、財、子、祿的纏繞，貪、瞋、癡、疑的纏繞等等，都能影响修解脫分法。因此，在家菩薩要付出更大的努力，才能得解脫分法，也才能成就真實義，方可以得成佛道，所以在家菩薩責任很大。

蓮宗二祖長安光明善導大師

楊作舟

善導俗姓朱，山東臨淄縣人。生於隋大業九年（六一三），幼從密州明勝和尚出家，常誦「法華」、「維摩」諸經，偶入經藏，取得「觀無量壽經」，大為欣賞。受戒後就與妙開律師共研「觀經」（簡稱），覺得只此觀念法門，最易超脫，其他行業迂僻難行。此後他即依「觀經」善習十六觀行，「恒諦思維，忱節西方，以爲冥契」。與此同時，善導還「周遊寰宇，訪求道津」。先到東晉慧遠所創江西廬山結社的東林寺，「觀遠公遺跡，慨然增思」。隨後遁跡終南，修般若三昧數載，睹寶閣瑤池，宛然在目，至於「涕淚交流，舉身投地」。這是善導在淨土法門信仰上下定決心的開端。

浮縉

善導在唐貞觀十五年（六四一）二十九歲時，雖對淨土法門已經深化了一步，而他心中仍有着一個關鍵性的疑問。於是他便去山西石壁玄中寺拜道綽爲師，他問道綽，「念佛實得往生否？」道綽授與他「無量壽經」，說的阿彌陀佛有四十八願，廣度衆生。稱「若有衆生，欲生我園，志心信樂，乃至十念，若不生者，不取正覺。」善導便堅定了信念，已從學習階段過渡到從教

階段。貞觀十九年（六四五）道綽入寂，善導負責料理了他師的喪事之後，便於當年回到長安，開始了其弘法活動。

善導回到長安後，先往藍田縣悟眞寺去住，至高宗永徽初（六五二），因藍田距西安五十里之遙，不便擴大淨土教的影响，於是遷住長安太平坊實際寺大弘淨土之教。長安懷遠坊的光明寺，原係三階教寺院，善導即前往去說法，與三階教信徒對面拈抗、獅吼往生淨土的教義。在光明寺十餘年，有弟子懷憚隨侍盡傳其師之學。善導於咸亨三年至上元二年（六七二——六七五）曾奉敕從實際寺前往洛陽龍門主造大盧舍那佛像，回長安後，又先後在實際寺和光明寺弘法。於永隆二年（六八二）三月十四日圓寂，善導寂後，高宗皇帝知其神導，念佛精至而口出光明，故賜「光明寺」額。念佛儀規禮祖文中稱「頂禮二祖長安『光明』善導大師」當以此爲根據。善導圓寂時終年六十九歲，弟子懷感、懷憚等葬其遺骸於長安神禾原西端，建寺立塔，以資紀念，即今之香積寺與崇靈塔。

善導在長安弘法期間，生活上惡食罕睡，自奉儉約，而將所

得施資用於書寫『阿彌陀經』十萬卷，這個驚人的數字，在雕板印刷還不普及的時代，全憑手抄、筆錄完成這麼多經卷，實在是一項龐大艱巨的任務。這項工作雖非善導一人之力，而他能夠親自負責組織和領導，其作用與功績是千古未有的。十萬卷『阿彌陀經』寫成後，即布施各方受持讀誦，三年後滿長安城內皆受化。此為淨土立宗之基礎，對傳播佛教文化也作出了貢獻。

其次善導還有畫淨土變相三百餘鋪，所謂「淨土變相」，就是將淨土三經中敘述的人物故事及淨土莊嚴相境，用圖畫的形式傳寫出來。其意義有三：一是將文字敘述變成圖畫形象；二是將人物由靜態變為動態；三是由此而使本來傳說中的人物故事在現實中變現出來。其藝術價值可想而知，說明善導在方便弘法中費了很大的苦心。

善導在佛教文化藝術上的貢獻，還有至今光彩可鑒的就是龍門石窟之最，以盧舍那佛像為主的羣雕。龍門石窟位於河南洛陽市城南十三公里的伊闕塞山，在千姿百態，豐富多采的龍門石窟藝術中，以大盧舍那佛為主的奉先寺群像雕刻，就是善導兼擅造像技術，高宗皇帝敕命他從長安實際寺前往主造的。任善導為檢校僧，即整個造像的負責人，他在羣像雕刻、佈局、設計等方面，都有很深的藝術造詣。

善導在長安弘法中的行持，其一、自行苦修，每次入佛室必合掌胡跪，一心念佛，非力竭不休；三十餘年無別寢處，不暫睡眠，除洗浴外都是以般舟行道禮佛為己任；護戒持律，秋毫無犯，不舉目視女人，絕名利，遠嬉笑；服食饒益而不自享，並時回施美食送大廚供衆，唯食粗惡以自支身，乳酪醍醐從不沾口。三衣瓶鉢不使人持洗，始終無改；出外化緣，每至獨行不共衆去，以免與人談及世事而亂心動神，妨礙修業。

其二、勸衆化他，除了自我苦修之外，出則為人說淨土法門，弟子不問貴賤卑屑沽輩均加激悟，化諸道俗令發菩提心，而自念佛精至，有「口吐光明」之相。傳說其為「彌陀化身」。

善導的著述，現存的有五部九卷，即「觀無量壽佛經疏」四卷、「往生禮贊偈」一卷、「淨土法事贊」二卷、「般舟贊」一卷、「觀念法門」一卷。「觀無量壽佛經疏」，亦稱「觀經四帖疏」，此疏主要敘述淨土法門的教相教義，故又稱為「教相分」或「解義分」；其「往生禮贊偈」等四部，敘述淨土法門的行事儀式，故又稱為「行儀分」。「觀經四帖疏」於八世紀時傳入日本，流佈甚廣，後來日本高僧法然上人（即源空）即依此疏創立了日本淨土宗，並尊善導為高祖。

善導是在各種異說爭辯的背景下，對「觀無量壽佛經」作了注疏，他的「觀經疏」被後人認為是「古今楷定疏」。「觀經疏」不以文字之多少論輕重，而是抓住本質展示淨土立教的精神。由曇鸞倡導，經道綽推廣的「持名念佛」，至善導終於被確定下來。「觀經疏」的公開宣示，確立了淨土立教的宗旨。湯用彤先生說：「中華淨土宗實為初唐高僧善導所創」。因而佛教界普遍尊善導為淨土宗開祖。

善導在長安弘化三十多年，道俗受化者不計其數，成為「家家觀世音，處處彌陀佛」的傳統口號至今不衰。他的弟子有懷感，為長安千福寺沙門，精誠念佛，三年後得念佛三昧，著有「釋淨土決疑論」七卷行世。懷惲被敕為實際寺主，常講「觀經」、「阿彌陀經」，勸化四家專念彌陀聖號求生西方。寂後諡「隆闡大師」，有傳。淨業，住香積寺二十多年，善講「觀經」和「釋淨土決疑論」，勸修淨土行業，年五十八歲圓寂，有舍利塔在善導塔前。他們對淨土教的傳承和發展，都有很大的影响。



關於李圓淨居士畧述

蔡惠明

一、李圓淨居士的生前逝世

本刊第二四七期刊載陳星先生著「護生畫集研究」(三)，文末涉及先師李圓淨居士畧述，他引林子青居士編的「弘一法師書信」第四十六頁註釋，介紹李的簡歷，全文是：

「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。」

陳星先生在文中寫道：「有關李圓淨居士的更為詳盡的資料幾乎再未見着。有味味的是，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『戒孝子和李居士』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。文章居然頗為形象的描繪了李圓淨居士的某些生活片段。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，想必是要為後世

豐老的短文寫道：

「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，不致打擾他的睡眠。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

留下某些文字資料。」以下就照錄了這篇題為「戒孝子和李居士」的資料短文，從文體和內容看並非「文學」作品。陳星最後還製版刊登了所謂「李圓淨手跡」。從筆跡看來，可以肯定決非先師「手跡」，因我與先師往來並通信數年，對他的手跡與文法是最為熟悉的，經過認真辨認，證明純屬贗品。以假亂真，混淆視聽，使人迷惑，造成不良影響。至於豐老所撰的那篇「史料」性的短文，介紹戒傳耀和李圓淨概況，倒亦實事求是，注意到豐老寫此文時的心情，有些就不免誇張，與事實有距離。我相信豐老作此記錄，只是反映個人看法，沒有為李圓淨居士作評價。僅就所知，提出不同意見，請陳星先生及本刊廣大讀者指教。

一步地推他上去。有次我去訪問他，見此狀態，甚為詫異，覺此人真是行屍走肉。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。」

事實是，先師在青年時代就患浸潤性肺結核，當時鏈霉素等肺病特效藥還未發明，此病着重療養。他在復旦大學文科畢業後，於民國十一年（一九二二）赴日本西京療養，就帝國大學圖書館閱讀佛經，從而對佛學發生濃厚興趣。歸國後皈依靈巖印光大師，法名圓淨，別號圓晉，又署無相。並遵印祖命，協助明道上人在蘇州辦弘化社，印行經書，流通法寶，大弘淨土法門。以文字般若，廣結法緣。以語體文編寫初機佛書，通俗易懂，深受一般信眾的歡迎，著名的有「佛法導論」、「旅行者言」、「護生痛言」、「到光明之路」、「人鑑」、「處世明燈」、「飭終津樑」、「至情錄」、「博愛」、「瑩齋文集」等。為弘傳印祖教誨，他從「印光法師文鈔」中摘編「印光法師嘉言錄」，提綱挈領，以簡馭繁，一時不脛而走，洛陽紙貴。我承靈巖山寺方丈妙真和尚介紹，有緣親近並經常去函請教，曾收藏他的手書三十多封，分夾在一本厚書中，遺憾的是，在十年浩劫期間被抄去，不知下落，僅在一九五一年的一月「覺訊月刊」發表過五封，題為「瑩齋書簡」，最近還被福建莆田廣化寺摘錄印送一萬份。李圓淨居士是我的佛學啟蒙老師，雖然沒有舉行過「拜師」儀式。他提倡「各宗並弘、指歸淨土」，對天台、賢首、律宗等都有深入研究，著有「華嚴經講要」、「梵網經彙解」、「大般若經提要」、「華嚴經疏科文表解」、「大乘起信論指要」等書，闡述法義，獨具慧解，被譽為維摩再來。豐老文中說的患有「輕微肺病」是與事實有出入的。據我所知，先師除積極參加弘法工作外，沒有擔任過其他職務。他家庭很富有，曾與一個名叫孫慎儉的居士合資經營「永記祥商號」（設在上海吳淞路哈爾濱口的一個里

弄中），但由於經營不善，虧損很大。他在原狄思威路（今溧陽路）寶安里擁有房地產，自己原住霞飛路（今淮海中路）的「榆園」內，後遷至寶安里二十四號。生活較為儉樸，看不出有過份奢侈的地方。每年夏季都要到杭州莫干山鄉居療養，因為上海暑熱，威脇他的病體。上下都請男工扶持，並不像豐老所說是托着他的背脊一步一步地推他上去，（當時莫干山有二人抬的竹轎，年邁體弱的都可乘轎上山，不能說坐轎的都是「行屍走肉」。）先師確有潔癖，講究衛生，長年素食，頗重營養。我聽他講過有次出門借旅館，曾租房二間，一間是給夫人和孩子住的，後來她們沒有到達，索興不退租，圖清淨些，却未說過一租三間，二間空鎖，這恐是誤傳。至於說：「他的房間裏寫字桌的抽斗全部除去，我問他為何，他說這樣可使這房間裏的空氣多些。」這話看來好像是開玩笑，或有意揶揄，稍有常識的人，都知道要使空氣多些，關鍵在於打開氣窗，促使空氣流通，一個復旦大學文學士不至於會用除去抽斗的方法，讓房間裏的空氣多一些的。

一九四八年九月，豐子愷與開明書店經理章錫琛夫婦同乘輪去台灣。在台北會見了著名女作家、虔誠的佛弟子謝冰瑩，並在那裏辦了畫展。當時先師李圓淨居士曾將豐老在台所寫「護生詩選」寄給我，發表在「覺訊月刊」上，可見他們的友誼是深厚的，沒有把李圓淨看成是「怪人」的跡象。只是在一九五〇年五月他投江被發現後，才使豐子愷對他的看法發生根本變化。

記得在一九四九年初，我會去永興里拜訪過先師，曾遇到他的女兒和女婿（國民黨空軍飛行員）。那時他的夫人和女兒正忙着收拾細軟，準備離開上海。先師堅持留下，似乎發生不愉快的爭論。我感到氣氛不對，就匆匆辭去。後來收到先師來信，表示願將永興里房產捐獻給刊印普慧大藏經之用，指定趙樸初、方子藩、鄭頌英、蔡惠明四人為管理委員，房契保存在浙江興業銀行

的專用保管箱中。這一消息，也會在「覺訊月刊」上發表。不久上海解放，百廢待舉，各人自顧不暇，也沒有爲此事開會討論，我會去信詢問，如泥牛入海，杳無音訊。聽陳海量居士說，李圓淨居士失踪了，不知去向。陳海量居士也在普慧大藏經會工作，與戎傳耀同事，對戎也頗熟諳。

一九五〇年五月十三日，戎傳耀（就是豐老文中所說的戎孝子）來找我，告知李圓淨居士逝世，屍體是在黃浦江白蓮徑岸邊發現的，已進行殮葬，要我同去浙江興業銀行開啓保管箱，取房契交大藏經刊印會，我說保管委員有四個，你可找其他幾位，我代表不了。戎傳耀就快快走了，以後沒有來過。一九五五年發生上海佛青事件，我與佛教界失去聯繫，聽說戎在前年病逝。

二、「因果通三世，所作業不亡」

李圓淨居士確是這樣結束他的一生的。他在晚年久病不愈、經營虧損、妻離子散、孑然一身的情況下對人民政府的政策又不理解而走上絕路，這是「業障」的體現，所謂在劫難逃。而因果通於三世，欲知前生因，今生受者是，欲知未來果，但看現今作。不能簡單地論斷因果。人的一生，僅是一期終結，所謂「蓋棺也難論定」。有些是非要待歷史作結論，有些功過需依事實來評價。

印度的業報論與中國的因果觀有着明顯的區別。印度的業報論強調自作自受。佛教又依據「未作不起，已作不失」的原理，提出事物有起因，必有結果的論點。善因得善果，惡因得惡果，而因果通三世，所作業不亡。這與中國儒家的類似思想並不相同。儒家的「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」的說法，所指主宰報應的是上天、鬼神，報應的主體不是行爲者本人，而

是他的家庭和子孫。佛陀在「雜阿含經」第一〇四一經中明確指出「施者行施，施者受報」的道理，闡述善惡因果，各自負責。東晉時代，受高僧支遁推崇的郗超（三三一——三七二）在他的著作「奉法要」中指出，佛教的業報論、輪迴說與我國傳統的倫理觀念不能混淆。他強調報應是個人的事情，「爲善者自獲善果，爲惡者自受其殃，百代通典，哲王御世，猶無淫濫，不以情者而令罪福錯受，善惡無章。其誣理者，固亦深矣。」說明善人受罪，惡人得福，理所不容。他又引「泥洹經」所說：「父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受。」再次論證佛教的業報輪迴理論與以家族血緣爲基礎的善惡報應的倫理觀念有着本質的區別。以後高僧慧遠作「三報論」，依據「阿毗曇心論」中「若業現法報，次受於生報，後報亦復然，餘則說不定」這首偈，系統地發揮了因果通三世的學說，既闡明印度佛教的因果論點，又創立適應中國傳統的新見解。從而解決了儒家所不能說通的爲什麼賢者顏回夭折，而惡夫盜跖長壽這一懸案。因此在我們看來，李圓淨居士出生於富有家庭，但一生多病，最後走上絕路都是他本人宿世業報，並不奇怪。然而他皈依印光大師，一生贊助諸緇素大德，弘揚佛法、利樂有情，功不唐捐。這也是客觀存在的，因果分明不能籠統說爲「善不得福」。豐老在十年浩劫中備受嚴重沖擊，對自己和李圓淨居士的坎坷經歷，感到迷惑不解，記下有關李圓淨居士生前逝世的情況，他的心情是可以理解的。不想十多年後竟被杭州「西湖」文學月刊當作「遺作」發表，似乎不倫不類。因爲這篇記述根本不是什麼「文學作品」。而陳星先生竟把它引進自己著作，視爲「珍貴資料」更是錯上加錯，毫無必要。豐老在那顛倒黑白的日子裏記下片斷，「冒險收藏」，似乎對這一問題困惑不解，情有可原。而陳星先生把這些個人隱私，公開轉載，其實與「護生畫集」並不相關，他的目的就令人費解了。

三、瑕不掩瑜、評價應實事求是

我國古諺說：「金無足赤，人無完人，」對歷史人物的評價，一要看主流，二須根據歷史條件，作客觀全面分析。任何一個人不免有這樣那樣的缺點或錯誤，但「瑕不掩瑜」，只要主流是好的，即使有些缺點，也掩蓋不了他的優點。強調求全，抓住一點，否定全面，那不是實事求是的態度。當然，對佛教徒來說，特別重視臨終一著。希望命終時「一心不亂」，見佛得佛接引，往生極樂淨土。然而「觀無量壽佛經」說，臨終未現瑞相，亦可得生安養，只是品位高低不同而已；另一方面說，即使有神通妙用的大德，亦不是完全能把握住自己的。如唐圓澤已悟見性，並得宿命通。一日，與俗友李源相約，同去朝禮峨嵋山。圓澤欲取道斜谷，李源却主張取道荊州，圓澤說他不過，就同意取道荊州前往。船到南浦，忽然看到一婦人在汲水，圓澤就對李源說：我原想取道斜谷，避開這婦人，因為她已懷孕待產，正待我為子，現既相遇，定業難逃，遂約三日後相見，以一笑為契，並說：「十三年後，杭州天竺寺外，當與相公再會。」圓澤當晚入寂。三日後，李源到婦人家探望，果產一子，嬰兒對他微微一笑。十三年後，李源專程從洛陽趕到杭州赴約，在葛洪井畔聽到一個牧童扣牛角唱歌道：「三生石上舊精魂，賞月吟風莫要論，慚愧故人遠相訪，此身雖異性常存。」李源上前說：「澤公別來無恙？」牧童答這：「你真是誠信君子，但我世緣未盡，現尚不能過從，後自可再見。」這一公案說明圓澤雖得宿命通，但仍不免生死束縛，不過基礎已成，無明最終當破，終能成佛作祖。共業中有別業，如十年浩劫時有些人受苦難較深，有些人僅受沖擊而已，情況不同，主要由於業報各異，不能一概而論。

至於臨終事相，據唐玄奘著『大唐西域記』記載：古印度哲學家、大乘佛教中觀宗的建立者，佛教稱為龍樹菩薩，他繼馬鳴

之後，傳佈空宗學說，影響很大，晚年合成了一種長壽藥，過百年後還不見衰老，國王也得到了長壽。年過半百的太子急了，問母后：「何時可以接位？」王后要他去請教龍樹，菩薩知道太子的來意，半晌說道：「我可以滿足你的要求，只是你父王也不能長久了，你要負不孝之罪啊！」王子不吭一聲，只是叩頭。龍樹隨手取了一根茅草，吹口氣化為利劍，立刻自刎。國王聞訊，不勝悲慟，因為缺了合長壽藥的人，不久也病死了。另據其他傳說，由於龍樹專弘大乘，被小乘學者與婆羅門教等敵視。在新王接位後，受敵對勢力逼迫，自感百歲後智、體力均衰弱，就自行坐化了。可見像聖龍樹那樣，也不能改變「共業」，業力不可思議啊。

龍樹弟子提婆，以左眼瞎了，世稱迦那提婆（即獨眼提婆），他是被青年外道暗害致死的。宋普濟著『五燈會元』東土祖師「初祖菩提達摩大師」傳記也有這樣的記載：

「時魏氏奉釋，禪傳如林，光統律師、流支三藏者，乃僧中之鸞鳳也。親師演道，斥祖指心，每與師論義，是非蜂起。祖遐振玄風，普施法雨，而偏局之量，自不堪任，競起害心，數加毒藥。至第六度，以化緣已畢，傳法得人，遂不復救之，端居而逝。即魏文帝大統二年丙辰十月十五日也。其年十二月十八日葬熊耳山，起塔於定林寺。」

可見歷史上大德臨終並非個個顯現瑞相，因業既各異，報亦就不同，這是理所當然的。從先師李圓淨居士一生事跡看，他皈依印光大師後，襄辦弘化社，大弘淨土法門，護持刊印大藏經，功德無量，有口皆碑。宋人邵博『聞見後錄』卷四載：「惜哉仲淹，壽不永乎，非不廢是，瑕不掩瑜，雖未至於聖，其聖人之徒歟！」李圓淨居士不愧為近代佛教大德，這是無庸爭議的！



護生畫集研究(四)

陳星

第三章 續護生畫集之研究

第一節 出版續集的前前後後

自從弘一法師於一九二八年秋赴上海為商討《護生畫集》而與豐子愷再度朝夕相處後，他倆似乎就沒有再見面的機緣了。因為弘一法師於一九三二年十一月起正式定居閩南。這之前他雖然在一九二九年十月和一九三二年秋到過上海，並於一九三二年十一月在滬乘船赴閩，但我們無法找到此期間他倆有過交往的史料。^①

弘一法師赴閩定居後不久，豐子愷便在故鄉石門灣建造了一座自行設計的中國式構造、近世風形式的宅院，仍命名為「緣緣堂」。從一九三三年春落成到一九三七年底，豐子愷一直住在這裏，專心著譯。抗戰爆發後，豐子愷不得已棄堂避寇內地，開始

了艱苦而漫長的逃難生活。

然而，豐子愷與弘一法師之間的友情是深厚彌篤的。他們經常書信往來，彼此關心。一九三八年七月初，豐子愷從桂林寫了一封信給處在福建的法師，希望他能夠來內地與自己一同生活，由自己供養法師。弘一法師收到此信後，雖為豐子愷的一片誠心所感動，但仍舊決定留在閩南。他給豐子愷的回信曰：

「朽人年來，已老態日增，不久即往生極樂。故於今春在泉州及惠安盡力宏法，近在漳州亦爾。猶如夕陽，殷紅絢彩，瞬即西沉。吾生亦爾，世壽將盡，聊作最後紀念……。」^②

次年，豐子愷為紀念弘一法師六十壽辰，開始着手繪製護生畫的續集。《護生畫集》（初集）既然是五十幅紀念五十歲，那麼續集紀念六十歲，自然就應該是六十幅了。豐子愷作畫完畢，由宜山寄往泉州，請弘一法師配上文字。弘一法師見續集已繪

出，非常欣慰，他給豐子愷寫信曰：

「朽人七十歲時，請仁者作護生畫第三集，共七十幅；八十歲時，作第四集，共八十幅；九十歲時，作第五集，共九十幅；百歲時，作第六集，共百幅。護生畫集功德於此圓滿。」

豐子愷收到此信，私下就想，其時寇勢凶惡，自己流亡在外，命運生死難卜。但法師既已有此囑咐，又豈敢不從呢？因此，他在覆信中表示：「世壽所許，定當遵囑」。

《續護生畫集》由開明書店於一九四零年十一月出版。仍由李圓淨居士負責編務。夏丏尊先生作序是由弘一法師指定的。理由是弘一法師在給李圓淨居士的一封信中曾附言：「乞夏居士作序，無須再請馬居士作。」^③至於出版時間，護生畫初集出版於一九二九年，那麼照理續集應該在一九三九年出版才對。所以延至一九四零年十一月出版，估計有兩個原因：一是由於戰亂，豐子愷雖在一九三九年即已將畫作好，但弘一法師收到已經是年底了^④；二是當時的印刷境況不理想。弘一法師在給李圓淨居士的信中寫道：「現在紙張人工皆漲價，稍遲出版無妨。」^⑤續集與初集相比，正如夏丏尊先生在序言中所述：「至其內容旨趣，前後更大有不同。初集取境，多有令人觸目驚心不忍卒睹者。續集則一掃淒慘罪過之場面。所表現者，皆萬物自得之趣與彼我之感應同情，開卷詩趣盎然」。這個特點十分明顯，讀者只要將兩冊相較，便能體會。

其實《續護生畫集》所以有如此特色，仍然是按照弘一法師的意見繪作的。因為早在編繪《護生畫集》的時候，弘一法師就已對第二集有了設想。他在一九二八年八月二十一日寫給李圓淨的信中曾對許多本擬編入初集的畫作了刪除，有的就提議編入將來的第二集。比如現在收入第二集最後一幅《楊枝淨水》，就是

如此。法師信中說：「《楊枝淨水》，此畫可用。將來編二集時，可以此畫置在最後之一幅。」（初集最後一幅亦為《楊枝淨水》，但詩、畫均不相同），弘一法師還特別提出：「將來編二集時，擬多用優美柔和之作，及合於護生正面之意者。至殘酷之作，依此次之刪遺者，酌選三四幅已足，無須再多畫也。」

還有一點應該說明，即《續護生畫集》初版時有弘一法師的跋文。而這一跋文在此後許多再版本中不知何故被刪去了。新加坡薈蘭院版本和台北純文學出版社的版本中也未收入。弘一法師為《續護生畫集》作的跋文不長，全文如下：

己卯秋晚，續護生畫續就，余以衰病，未能為之補題，勉力書寫，聊存遺念可耳。

晚晴老人

由此可見，此時的弘一法師已年邁體虛。法師抱病書寫，為的還是護生畫的完滿。

對於出版護生畫的後幾集，弘一法師自知不可能活得那麼久。為了使這一計劃順利實現，他於一九四一年（也就是他去世的前一年）先後給李圓淨和夏丏尊寫了信，詳細交代了如何協助豐子愷提前完成作畫，再依時陸續付印的做法。

弘一法師在給李圓淨的信中說：「以《護生畫集》正續編流布之後，頗能契合俗機。豐居士有續繪三、四、五、六編之弘願。而朽人老病日增，未能久待，擬提前早速編輯成就，以此稿本存於上海，俟諸他年陸續付印可也。」^⑥

弘一法師又聯名給夏丏尊、李圓淨寫信：

丏尊、圓晉居士同覽：

養痾山中，久疏音問。近以友人請住檀林鄉中，結夏安居。

感。

音啓農曆六月六日。

故得與仁者特殊通信，發起一重要之事。以《護生畫集》正續編流布之後，頗能契合俗機。豐居士有續繪三四五六編之弘願。而朽人老病日增，未能久待。擬提前早速編輯成就，以此稿本存藏上海法寶館中，俟諸他年絡續付印可也。茲擬定辦法大略如下，乞仁者廣徵諸居士意見，妥爲核定，迅速進行，至用感禱。

（一）前年豐居士來信，謂作畫非難，所難者在於覓求畫材。故今第一步爲徵求三四五六集之畫材。於《佛學半月刊》及《覺有情》半月刊中，登載廣告，廣徵畫材。其贈品以朽人所寫屏幅、中堂、對聯及初版印《金剛經》（珂羅版印，較再版爲優，今猶存十餘冊。）等爲酬獎。（二）此事擬請仁者及范古農、沈彬翰、陳無我、朱穌典六居士，負責專任其事。仍請圓淨居士任總編輯。（一）預定三集畫七十張，四集八十張，五集九十張，六集一百張。每畫一張，附題句一段。（一）已刊布之初二集，畫風既有不同，以下三、四、五、六集亦應各異。俾全書六集各具特色，不相雷同。據鄙意，以下四集中，或有一集用連環畫體裁，或有一集純用語體新文字題句，其畫風亦力求新穎，或有一集純用歐美事跡。此爲朽人隨意懸擬，不足爲據。仍乞六居士妥爲商定，務期深契時機，至爲切要。（一）每集畫旁之題句，字數宜少。或僅數字，至多不可超過四五十個字。因字數多者，書寫既困難，縮印亦未便。（一）徵求畫材之廣告文，乞六居士酌定。徵求既畢，應審核優劣，分別等第，亦乞六居士酌定。至其畫材能適於作畫否，乞穌典居士詳核之。（一）以上且據登廣告徵求畫材而言。依朽人懸揣，應徵之人未必多，寄來之稿亦恐罕能適用。則登廣告徵求畫材一事，將無結果，殊爲可慮。不如專請四位負責，各位各編一集之畫材，如是或較爲穩妥也。乞六居士詳審之。以後關於此事之通信，乞寄與性常法師轉交朽人至

弘一法師似乎對護生畫的圓滿極爲看重，寫此信後十天，他又給夏丏尊去函，曰：「《護生畫》續編事，關係甚大。務乞仁者垂念朽人殷誠之願力，而盡力輔助，必期其能圓滿成就，感激無量。」^⑧

然而，弘一法師沒有等到此計劃實現的那一天，過早的於一九四二年十月十三日午後八時，在泉州作涅槃臥了。他留下的最後墨寶是「悲欣交集」四個字。數年之後，夏丏尊先生於一九四六年病逝；李圓淨居士於一九四九年跳海自盡。護生畫圓滿的史命落到了豐子愷一個人身上。

豐子愷得悉弘一法師圓寂的消息，整整晚了五天，那是十月十八日的早晨。一九四一年，豐子愷隨浙江大學內遷至遵義。一九四二年秋，國立藝術專科學校校長陳之佛邀請豐子愷到重慶該校任教。豐子愷正準備行裝，突然接到郵差送來泉州開元寺性常法師發來的有關弘一法師「生西」的電報。

豐子愷接到電報，心中自是一陣悲慟。他下意識地走到窗前，望着長空沉默了幾十分鐘。以後，他發願，決定替弘一法師畫像一百尊，分寄各省信仰佛教、追隨弘一法師的人。對於畫弘一法師的像，豐子愷自認爲是心最誠而情最切的。他這樣說：

「這些畫，爲欲勒石，用線條描寫，不許有濃淡光影，所以不容易描得像。幸而法師的線條畫像，看的人都說像，大概是他相貌不凡，特點容易捉住之故。但是還有一個原因：他在我心目中印象太深之故。我自己覺得，爲他畫像的時候，我的心最虔誠，我的情最熱烈……」

一個對弘一法師如此敬仰的人，他是絕對不會忘記法師的囑託的。此後豐子愷創作護生畫的感人事跡充分說明了這一點。

注釋：

- ① 一九三一年豐子愷因弘一法師介紹，為廈門南普陀寺廣洽法師繪釋迦牟尼像，並與之通信。弘一法師介紹此事，其途徑不可考。致函聯係、託人轉告、當面委託均有可能。待考。
- ② 弘一法師晚年與人通信中，常有「最後紀念」或表示不再往還等意願。而事實上這不是實際情況。
- ③ 此信見《弘一法師書信》（林子青編），（北京）三聯書店一九九零年六月初版。
- ④ 據弘一法師致李圓淨函（一九三九年十一月廿四日），《續護生畫集》畫稿在當時還未寄到法師手中。信中說：「畫稿不久可由承天寺轉寄到。」
- ⑤ 見弘一法師致李圓淨函（一九三九年）。載《弘一法師書信》第二百零四頁。
- ⑥ 見弘一法師致李圓淨函（一九四一年）。載《弘一法師書信》第二百零六頁。
- ⑦ 弘一法師致夏丏尊、李圓淨函的實際年代應該是一九四一年，參見陳慧劍《弘一大師傳》附錄《弘一大師書簡研究》，（台北）東大圖書有限公司一九八三年九月增訂十版。林子青編《弘一法師書信》中誤將此函年代定在一九四零年。
- ⑧ 見弘一法師致夏丏尊函（一九四一年）載《弘一法師書信》第七十頁。

第二節 護生畫之影響及其論評

《護生畫集》和《續護生畫集》出版以後，社會反響強烈。尤其是在佛教界，更是廣範流傳，諸如大中書局、大法輪畫局、大雄書店、佛學書局等皆相繼印行。筆者所知，僅《護生畫集》（初集）就有十五種之多。其中有的注明出版單位，有的沒有版權頁可考。而就印數而言，每版少則一千五百冊，多則五千冊，這些數字相加，護生畫流佈之廣可想而知。這樣的發行量在當時的出版界是很少有的了。此外，中國保護動物會還發行了由黃茂林翻譯的英譯本（民國廿二年八月初版一千五百冊）。

當然，也並不是所有人都贊頌護生畫的。曾經一度對弘一法師崇拜之極的柔石在一九三〇年四月一日《萌芽》一卷四期上發表了《豐子愷君的飄然的態度》一文。文末就寫道：「豐君自贊了他的自畫的《護生畫集》，我卻在他的集裏看出他的荒謬與淺薄。有一幅，他畫着一個人提着火腿，旁邊有一隻豬跟着說話：『我的腿』。聽說豐君除吃素以外是吃雞蛋的，那麼豐君為甚麼不畫一個人在吃雞蛋，旁邊有一隻雞在說話：『我的蛋』呢？這個例，就足夠證明豐君的思想與行為的互騙與矛盾，並他的一切議論的價值了。」

類似這樣的言論，估計豐子愷聽到了不少。所以我們只要查閱一下《護生畫集》三集豐子愷的自序就知道了。豐子愷的三集自序共二千餘字，而他卻用了一千餘字談了他對這些言論的意見。豐子愷是這樣說的：

「這集子裏的畫，有人說是『自相矛盾』的。勸人勿殺食動物，勸人吃素菜。同時又勸人勿壓死青草，勿剪冬青，勿折花枝，勿彎曲小松。這豈非『自相矛盾』？對植物也要護生，那

麼，菜也不可割，豆也不可採，米麥都不可吃，人只得吃泥土砂石了！泥土砂石中也許有小動植物，人只得餓死了！——曾經有人這樣質問我。我的解答如下：

護生者，護心也。初集馬一浮先生序文中語，去除殘忍心，長養慈悲心，然後拿此心來待人處世。——這是護生的主要目的。故曰『護生者，護心也。』詳言之：護生是護自己的心，並不是護動植物。再詳言之，殘殺動植物這種舉動，足以養成人的殘忍也，而把這殘忍心移用於同類的人。故護生實在是為人生，不是為動植物。普勸世間讀此書者，切勿拘泥字面。倘拘泥字面，而欲保護一切動植物，那麼，你開水不得喝，飯也不得吃。因為用放大鏡看，一滴水中有無數微生物和細菌。你燒開水燒飯時都把它們煮殺了！開水和飯都是葷的！故我們對於動物的護生，即使吃長齋，也是不徹底，也只是『眼勿見為淨』，或者『掩耳盜鈴』而已。然而這種『掩耳盜鈴』，並不傷害我們的慈悲心，即並不違背『護生』的主要目的，故正是正當的『護生』。至於對植物呢，非不得已，非必要，亦不可傷害。因為非不得已非必要而無端傷害植物（例如散步園中，看見花草隨手摘取以為好翫之類），亦足以養成人的殘忍心。此心擴充起來，亦可以移用於動物，乃至同類的人。割稻、採豆、拔蘿蔔、掘菜，原來也是殘忍的行為。天地創造這些生物的本意，決不是為了給人割食。人為了要生活而割食它們，是不得已的，是必要的，不是無端的。這就似乎不覺得殘忍。只要不覺得殘忍，不傷慈悲，我們護生的主要目的便已達到了，故我在這畫集中勸人素食，同時又勸人勿傷害植物，並不衝突，並不矛盾。

英國文學家蕭伯納是提倡素食的。有一位朋友質問他：『假如我不得已而必須吃動物，怎麼辦呢？』蕭翁回答他說：『那

麼，你殺得快，不要使動物多受苦痛。』這話引起了英國素食主義者們的不滿，大家攻擊蕭伯納的失言。我倒覺得很可原諒。因為我看重人。我的提倡護生，不是為了看重動物的性命，而是為了看重人的性命。假如動物毫無苦痛而死，人吃它的三淨肉，其實並不殘忍，並不妨害慈悲。不過『殺得快』三字，教人難於信受奉行耳。由此看來，蕭伯納的護生思想，比我的護生思想更不拘泥，更為廣泛。蕭伯納於人，比我更加看重。『眾生平等，皆具佛性』，在嚴肅的佛法理論來說，我們這種偏重人的思想，是不精深的，是淺薄的，太精深，使末劫眾生難於接受之故。應該多開方便之門，多多通融，由淺入深，則宏法的效果一定可以廣大起來。

由我的護生觀，講到我的佛教觀。是否正確，不敢自信。尚望海內外大德有以見教。——

看得出來，豐子愷真是不惜費盡口舌來為護生畫辯護。然而，這種辯護還是溫和的，比之於他與過去的朋友曹聚仁的舌戰、筆戰，乃至斷絕朋友關係真是心平氣和多了。

作為浙江省立第一師範學校的同學，豐子愷與名記者兼作家曹聚仁原本是好朋友。曹聚仁對此也不諱言。曹聚仁說過：「離校以後，無論立達學園或開明書店，我和他時常相見，相處頗不錯。雖說我對於佛學，他對於唯物史觀，各不感興趣，但彼此談得來，從來沒紅過臉。夠得上是老朋友了。」^①抗戰爆發後，豐子愷在避寇逃難的途中，曹聚仁又在浙江蘭溪老家接待過豐子愷並請豐家吃了一頓飯。然而此後，豐曹二人卻絕交了。原因何在？我們還是來看看曹聚仁的記述：

「後來，我從江西轉到了桂林，那時，開明書店在那兒復業，宋雲彬兄也把《中學生》復刊了。他邀我寫稿，我就把旅途

碰到了子愷兄的事，還說了他們沿途所見的日軍殘暴事跡，血淋淋的慘狀，一一都記了下去。也說了子愷兄的憤恨之情。大概，我引伸了他的話：「慈悲」這一種觀念，對敵人是不該留存着了。我的報告，相當生動，雲彬兄頗為滿意。那知，這一本《中學生》到了上海，子愷兄看了大為憤怒，說我歪曲了他的話，侮辱了佛家的菩薩性子。他寫了一篇文章罵我，說悔不該吃我那頓晚飯。好似連朋友都不要做了。過了好久，我才轉折看到這篇文章，也曾寫了一篇《一飯之恩？》刊在上海《社會日報》上，他一定看到的。不過，我決定非由他向我正式道歉，我決不再承認他是我的朋友了。」^②

既然曹聚仁「回敬」豐子愷的文章是《一飯之恩？》，可知他指豐子愷那篇「罵」他的文章即是豐氏發表在《少年先鋒》第六期（一九三八年五月五日）上的《一飯之恩》。

其實，通觀《一飯之恩》全文，豐子愷並沒有「罵」曹聚仁，只是由於聽人說，「曹聚仁說你的護生畫集可以燒毀了」，而發表了他自己對《護生畫集》的解釋。豐子愷在文中列舉了一些人（並非專指曹聚仁）對《護生畫集》片面的理解後說：「他們都是但看皮毛，未加深思；因而拘泥小節，不知大體的。護生畫集的序文中分明說着：『護生就是護心……救護禽獸魚蟲是手段，倡導仁愛和平是目的。』」

豐子愷在文中還說：「我們為甚麼要『殺敵』？因為敵人不講公理，侵略我國；違背人道，荼毒生靈，所以要『殺』。故我們是為公理而抗戰，為正義而抗戰，為人道而抗戰，為和平而抗戰。我們是『以殺止殺』，不是鼓勵殺生，我們是為護生而抗戰。」^③

豐子愷在寫《一飯之恩》之前，就在一九三八年四月九日寫

過一篇《則勿毀之已》豐氏在文中似乎講的更具體。文章如下：一到漢口，就有人告訴我：「×××^④說你的《護生畫集》可以燒毀了。」我說：「不可，不可？此人沒有懂得護生之旨及抗戰之意。」

《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，故讀《護生畫集》，須體會其「理」，不可執着其「事」。

說者大約以為我們現在抗戰，正要鼓勵殺敵；倘主張護生，就變成不抵抗，所以說該書可以燒毀。這全是不明白護生之旨及抗戰之意的緣故。我們不是侵略戰，是「抗戰」，為人道而抗戰，為正義而抗戰，為和平而抗戰，我們是以殺止殺，以仁克暴。我們的優待俘虜，就是這主義的實證。倘同日本一般樣見識地殺人，那就變成以力服人，以暴易暴，步意大利、日本軍閥之後塵，而為擾亂世界和平的魔鬼之一了！

護生者，王者之道也。我欲行王政，則勿毀之已！

豐子愷終於和曹聚仁絕交了。初看起來，這是他們個人之間的恩怨而已。然而細想一下，像豐子愷這樣一位與人為善的仁者居然在這件事上同朋友翻臉，其中足見他護生、護法的信念之堅定了。

注釋：

①②見曹聚仁《朋友與我》一文，載曹聚仁《我與我的世界》一

書。(北京)人民文學出版社一九八三年三月初版。

曹聚仁文中說豐子愷當時在上海。其實豐子愷並不在上海，而是繼續逃離內地。曹聚仁這裏誤認豐子愷在上海。

③豐子愷《一飯之恩》一文中也有激動之詞，如：「我曾在流難中，受聚仁兄一飯之恩。無以為報，於心終不忍。寫這篇日記，聯作答謝云爾。」

④此處即指曹聚仁。

第三節 序作者夏丏尊與弘一法師、豐子愷

《續護生畫集》(即《護生畫集》第二冊)的序言作者為夏丏尊先生。他也是人們考察弘一法師、豐子愷生平歷史過程中不可忽視的人物。



李叔同與夏丏尊在杭州祭孔時合影

夏丏尊(一八八六年——一九四六年)，浙江上虞人。著名文學家、教育家、出版家。一九〇五年留學日本，一九〇七年回國。一九〇八年起在浙江省兩級師範學堂(後改名為浙江省立第一師範學校)任教。一九二一年回家鄉上虞，在春暉中學任教。一九二七年後長期寓居上海，先後主持開明書店、《中學》雜誌等編務。晚年皈依佛教，以「學佛在心不在形」自勉。有著作《文章作法》、《平屋雜文》及譯著《愛的教育》等刊行。

一、夏丏尊與弘一法師

夏丏尊與弘一法師有着非同尋常的因緣，尤其是弘一法師的出家，更是夏丏尊直接促成。弘一法師自己說過：「我的出家，大半由於這位夏居士的助緣。此恩永不能忘！」^①

前文已經提到，弘一法師最初是向夏丏尊借閱日本雜誌，讀其斷食文章而誘發初念的。自從弘一法師當初斷食習靜以後，不久即皈依了悟法師。茹素、念珠、研佛成了他日常的主要內容。每至夏丏尊苦悶之時，他也常用佛法好語安慰之。有一次，夏丏尊終於脫口言曰：「這樣做居士究竟不徹底。索性做了和尚，倒爽快！」^②大約此言刺激了李叔同，這年暑假一到，他就出家為僧。待夏丏尊到寺中去探望時，法師已剃去短鬚、頭皮光光、著起海青，赫然是個和尚了。弘一法師對夏丏尊笑着說：

「昨天受剃度的。日子很好，恰巧是大勢至菩薩生日。」

夏丏尊奇怪地問：「不是說暫時做居士，在這裏住住修行，不出家的嗎？」

法師曰：「這也是你的意思，你說索性做了和尚……」

夏丏尊感慨萬分，臨別時他與弘一法師作約：「盡力護法，吃素一年。」^③此後夏丏尊也終於明白：「近幾年以來，我因他的督勵，也常親近佛典，略識因緣之不可思議，知道像他那樣的人，是於過去無量數劫種了善根的。他的出家，他的弘法度生，都是夙願使然，而且都是希有的福德，正應代他歡喜，代衆生歡喜，覺得以前的對他不安、對他負責任，不但是自尋煩惱，而且是一種僭妄了。」^④

一九四二年，弘一大師在泉州圓寂，夏丏尊在上海收到大師侍者妙蓮法師寄發的大師親筆「訣別書」：

「丏尊居士文席：朽人已於九月初四日遷化，曾賦兩偈，附錄於後：君子之交，其淡如水；執象以求，咫尺千里。問余何適，廓爾亡言；華枝春滿，天心月圓。謹達不宣。」

夏丏尊接到弘一法師圓寂的消息悲痛之極。他曾撰一輓聯：

垂涅槃賦偈相訣，舊雨難忘，大鳴應有溪虎；

許娑婆乘願再來，伊人宛在，長空但觀夕陽。

且說弘一法師給夏丏尊的訣別書，怎麼會自己注明「遷化」日期呢？爲此，夏丏尊有一說明：我抽出一紙來看，讀到「朽人已於九月初四日遷化」云云，爲之大驚大怪。驚的是噩耗來得太突然，本星期一曾接到過他陽曆十月一日發的信，告訴我雙十節後要閉關著作，不能通信，且附了佛號和去秋九月所攝的照片來，好好地怎麼就會「遷化」。怪的是「遷化」的消息怎麼會由「遷化」者自己報道。……信上「九」「初四」三字用紅筆寫，似乎不是他的親筆，是另外一個人填上去的。^⑤可見，這即是弘一法師自感不適，事先寫下訣別書，讓別人在他圓寂後填上日期。

至於弘一法師寫遺書給夏丏尊，這也是他們事先約好的。夏丏尊對此也有說明：

「師的要在逝世時寫遺書給我，是十多年前早有成約的。當白馬湖山房落成之初，他獨自住在其中，一切由我招呼。有一天我和他戲談，問他說『萬一你有不諱，臨終咧，入龕咧，茶毗咧，我是全外行，怎麼辦？』他笑說：『我已寫好了一封遺書在這裏，到必要時會交給你。如果你在別地，我會囑你家裏發電報叫你回來。你看了遺書，一切照辦就是了。』後來他離開白馬湖雲游四方，那封早已寫好的遺書一定會帶在身邊，不知今猶在否。猜想起來，其內容當與這次妙蓮法師所得到的差不多吧。同是遺書，我未曾得到那封，卻得到了這樣一封，足見萬事全是個緣。」^⑥

夏丏尊曾爲弘一法師編輯過《弘一大師永懷錄》、《晚晴老人演講錄》、《晚晴山房書簡》等書，並親自作序。從《晚晴山房書簡》中可知，其中收有弘一法師致夏丏尊的信有九十五封之多；而從中又可知，法師出家以後，逐步斷絕與紅塵間的往來，即便必需，如給豐子愷、劉質平等的信函，也是託夏丏尊代轉。這足見他們之間情誼之深厚。

二、夏丏尊與豐子愷

如同敬畏弘一法師一樣，對豐子愷來講，夏丏尊先生是「同樣可敬愛的師長」。在浙江省立第一師範學校裏，夏丏尊先是任舍監，後改教國文。在夏丏尊教國文的時候，正是「五四」運動前夕。他對學生要求很嚴，每次讓學生寫作文，都要求「不准講空話，要老實寫。」^⑦這種實事求是的主張對一向誠懇、直率的

豐子愷影響極大，因而使他對寫文章的興趣加深。所以可以這樣說，弘一法師李叔同啓迪了豐子愷的藝術心靈，而夏丏尊則在此後直接影響並激發了豐子愷的寫作興趣。

有關豐子愷畢業後在寫作上受夏丏尊的影響，豐子愷曾這樣回憶道：「我在校時不會作文。我的作文全是出校後從夏先生學習的。夏先生常常指示我讀甚麼書，或拿含有好文章的書給我，在我最感到受用。他看了我的文章，有時皺着眉頭叫道：『這篇文章有毛病呢？』『這篇文章不是這樣做的？』有時微笑點頭而說道：『文章好呀……』我的文章完全是在他這種話下練習起來。」⁸豐子愷還說過：『以往我每寫一篇文章，寫完之後總要想：『不知這篇東西夏先生看了怎麼說。』因為我的寫文，是在夏先生的指導鼓勵之下學起來的。』⁹可見，豐子愷把自己在寫作上的發展完全歸功於夏丏尊先生，正如他自己斷定的那樣：「我倘不入師範，不致遇見李叔同先生，不致學畫；也不致遇見夏丏尊先生，不致學文。」¹⁰

夏丏尊和豐子愷都是中國現代的著名散文家。他們都曾得益於中國古典散文的影響，筆法簡潔而老練。他們的散文，前者偏重抒情，後者偏重說理，可謂各有千秋卻同出一爐。所以當今學者們在談論中國現代散文時，往往把他倆放在一起研究¹¹。後來，豐子愷的散文在社會上的影響越來越大，誠如趙景深評價的那樣：「他只是平易的寫去，自然就有一種美，文字的乾淨流利和漂亮，怕只有朱自清可以和他媲美。」¹²對學生在創作上所取得的成績，夏丏尊自然從心底裏感到高興。一九四三年，夏丏尊讀到日本作家谷崎潤一郎的新著《昨今》，其中有對中國文藝的評論，尤以對豐子愷的評價最爲詳細，說他是「中國最像藝術家的藝術家」。夏丏尊讀後激起了對因逃難而避居內地的學生豐子

愷的思念，特意將谷崎潤一郎的《讀〈緣緣堂隨筆〉》譯成中文，寄往重慶，在《中學生》戰時半月刊第六十九期上發表。夏丏尊在譯前的話中說：「余不見子愷倏逾六年，音訊久疏，相思頗苦。」由此可見，夏丏尊對豐子愷的感情十分之深厚。

夏丏尊先生不僅在寫作上給予豐子愷以莫大的鼓勵和指教，他還是豐子愷漫畫的熱情鼓勵者和積極的宣傳者。一九二二年，豐子愷應夏丏尊之邀，來到浙江上虞的春暉中學任教。豐子愷當時有名的「小楊柳屋」正和夏丏尊的「平屋」毗鄰。兩人在緊張的教學之餘常與友人朱自清、朱光潛等一起暢談藝術。那時，豐子愷常用簡潔的筆觸，把對生活有感的事物或平日所信口低吟的古詩句、詞句作成小漫畫，貼在小客廳的壁上。當夏丏尊發現時，連聲贊賞：「好！子愷，再畫，再畫！」一九二五年，豐子愷的第一本畫集《子愷漫畫》問世。夏丏尊爲之寫了序，其中曰：「記得子愷的畫這類畫，實由於我的慫恿，……子愷年少於我，對於生活，有這樣咀嚼玩味的能力，和我相較，不能不羨子愷是幸福者！夏丏尊欣賞豐子愷的畫，爲此特意請豐子愷在他自己翻譯的《愛的教育》中作插圖並繪封面。豐子愷欣然爲這有意義且影響極大的兒童教育讀物精心繪製了封面和十幅插圖，文畫相映，頗受歡迎。

其實，那怕是在繪畫上，豐子愷十分誠懇地聽取夏丏尊的意見。例如抗戰時，內地的豐子愷與一直困守在孤島上海的夏丏尊有書信往來，其中就有一些是討論美術的。像一九四〇年十一月五日夏丏尊在致豐子愷的一封信中，就應豐氏的要求對美術問題發表了見解：「……關於繪畫拙見，蘊藏已久，前函乘興漫談，蒙採納，甚快。……鄙意：中國人物畫有兩種，一是以人物爲主的（如仕女、如鐘進士、佛像等），一是以人物爲副的

（如山水畫中之人物）。……其實二者之外尚可第三種方式，就是背景與人物並重……爲君計，似以從第三種入手爲宜……君於漫畫已有素養，作風稍變（改成國畫風），即可成像樣之作品。暫時以此種畫爲目標如何？……」考察豐子愷漫畫的發展階段，到了抗戰期間，其畫風果然爲之一變，用豐子愷自己的話說，這是「自然相」時期。其畫作仍保持了「人」的趣味，同時用了很多的筆墨描繪了風景，而且「由簡筆爲繁筆，由單色爲彩色了。」^⑪這種畫風的轉變，我們不能不說這是因爲豐子愷接受了夏丏尊的建議，至少也是其中一個重要因素。

夏丏尊與豐子愷爲中國的文化事業共事多年，合作領域也很廣。他們一起在立達學園創業、工作過；又在開明書店一起擔任過編輯；在《中學生》、《新少年》等刊物一同傾注過心血。更重要的一點恐怕還是他們有着一位共同的良友、賢師——弘一法師李叔同。^⑫他們的友誼有弘一法師這一共同敬仰的人物作爲維系心靈契合的紐帶，難怪他們的感情是親密而又神聖的了。一九四六年夏丏尊因肺病不幸逝世。豐子愷極其悲痛，爲此寫下了哀思至深的文章：《悼丐師》。

順便說一句，豐子愷一生其實有三位敬重的賢師，這就是弘一法師、夏丏尊、馬一浮。弘一法師是豐子愷的藝術啓蒙者，同時又以佛教影響了豐子愷的思想；夏丏尊是豐子愷文學的啓蒙者，同時又在生活上處處關心幫助他；馬一浮在弘一法師出家後更多的在精神上支持着豐子愷。作爲一個藝術家，豐子愷兼容了弘一法師、夏丏尊、馬一浮的精髓，以進取、達觀的處世態度走完了他的藝術人生。

注釋：

①②③④見夏丏尊《弘一法師之出家》一文，載（杭州）浙江人民出版社《夏丏尊文集——平屋之輯》，一九八三年二月初版。

⑤⑥見夏丏尊《弘一大師的遺書》一文，載（杭州）浙江人民出版社《夏丏尊文集——平屋之輯》，一九八三年二月初版。

⑦⑨見豐子愷《悼丐師》一文，載豐子愷隨筆集《率真集》，萬葉書店一九四六年十月版。

⑧⑩見豐子愷《舊話》一文，載一九三一年六月《中學生》十六期。

⑪例如（南寧）廣西教育出版社一九八七年八月出版《夏丏尊豐子愷作品欣賞》一書。此乃該社「中國現代作家作品欣賞叢書」之一。

⑫見趙景深《豐子愷和他的小品文》一文，載一九三五年六月二十日《人世間》。

⑬見豐子愷《畫展自序》一文，作於一九四二年十一月，現載《豐子愷文集》（藝術卷四），（杭州）浙江文藝出版社、浙江教育出版社一九九〇年九月初版。

⑭（臺北）純文學出版社一九九〇年四月初版《弘一大師與豐子愷》一書「編按」（第三十二頁）中曰：「他（指弘一法師——引者注）的學生出名的是豐子愷和夏丏尊。」此處有誤，夏丏尊是弘一法師李叔同在俗時的同事，並非學生；豐子愷才是弘一法師的學生。

（未完）

優婆塞戒經研習之十七

談佛道難得



佛陀在「大般涅槃經」中，曾說：「一切衆生，悉有佛性」，這二句話只是說明一切衆生都有成佛的本性，雖然有這成佛的本性，但要每一衆生都成就佛道，可不是那麼容易的事，所以「一切衆生，悉有佛性」這二句話，只是爲「衆生平等」立下一個理論基礎，並不是說每一衆生都很容易地成佛。成佛是件不容易的事，所以佛陀說：

「善男子，雖有人言：無量世界有無量佛，然此佛道甚爲難得。」

這段經文是首先確立佛道難得的主題，雖然在這宇宙中有無量的世界，每一世界有一佛出世，這就有無量佛了。如「阿彌陀佛經」上說：

「東方世界有阿閼鞞佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌光佛、妙音佛，如是等恒河沙數諸佛。」

其他南、西、北、上、下五方，也同樣有這恒河沙數諸佛。恒河沙數是「無量」的代名詞，所以六方之中各有無量世界、無

對本經一書而論學主。

釋、夏巴魯曼一書而論學主。並非學主，豐千

（豐千對文集）（藥論卷四）（附世）一文，對一六四二平十一月，與

（豐千對文集）（藥論卷四）（附世）一文，對一六四二平十一月，與

智銘

量佛。雖然有這麼多佛，但並不表示佛道易得。佛陀特別指出佛道難得的道理時說：

「何以故？世界無邊，衆生亦爾；衆生無邊，佛亦如是。假使佛道當易得者，一佛世尊則應化度一切衆生，若爾者，世界、衆生則爲有邊。」

這幾句經文是以世界及衆生無邊，來證明佛道難得的道理。這裏所說的「世界無邊」的「世界」，是指「宇宙」而言，不是指一佛世界而言，宇宙是無邊的，一佛世界是有邊的，例如釋迦牟尼佛化度的娑婆世界雖大，仍是有邊的世界，不是無邊的世界。在有邊世界內的衆生，也是有邊的。釋迦牟尼佛負責化度這有邊世界的有邊衆生；就如同阿彌陀佛負責化度極樂世界的衆生一樣。在這有邊的世界化度有邊的衆生，已非常不容易，如釋迦牟尼佛並未將娑婆世界衆生度盡。由此可證：在有邊世界的有邊衆生中，要成就佛道，已是多麼的困難；同樣地，在無邊世界的無邊衆生中，要成佛道，那就更困難了。如果說：成佛是件很容易的事，那末不但有邊的衆生早已被度盡；無邊衆生也應被度盡了

。事實上，有邊、無邊世界，有無量佛，却仍不能度盡有邊、無邊的衆生。由此可證佛道難得。如果有人堅持說佛道易得的話，則一佛世尊就應該能化度一切的衆生，這麼一來，世界與衆生豈不都成有邊了嗎？事實上，世界（宇宙）是無邊的，宇宙中有無量的世界，每一世界又有無量的衆生。雖然有無量諸佛在度化，仍未度盡衆生，因此說佛道難得，衆生難度。

下面佛陀再說了一個實證，說明佛道難得的道理：

「善男子！佛出世時，能度九萬九那由他人，聲聞弟子度一那由他，而諸衆生猶不可盡，故名無邊。」

「那由他」是「雜語」，是一個數目單位的名稱，相當於中國的「億」，一億的數目如十進位來說，即是一萬個萬，俗稱為「萬萬」，也就是100,000,000，那末一佛出世，能度九萬九千那由他人，就是9,900,000,000,000人。一個聲聞人能度一那由他，即100,000,000人，這數目雖大，但一佛及全體聲聞人所度的衆生，仍極為有限。所以一佛出世與所有聲聞人，是無法度盡衆生的，由此可證世界無邊、衆生無邊，而佛道亦難得。

一般說來，「聲聞人」是小乘人，只求自度，不度衆生，為什麼佛說「一聲聞弟子度一那由他人」呢？這麼作如此的說明：小乘聲聞人是以自度為第一職志，但有些聲聞人仍在自度之餘度化衆生。如富樓那尊者，曾前往輪盧那國行度化，那國的衆生非常弊惡難化，可是富樓那以忍辱的精神宏揚佛法，最後竟將全國的衆生度化成為佛陀正信弟子，這就是聲聞人行度化的最好證明。

佛與聲聞弟子雖一心度化衆生，由於衆生無邊，度化不盡，所以佛陀有時說無十方佛；佛說：

「是故，我於聲聞經說無十方佛，所以者何？恐諸衆生輕佛道故。諸佛聖道，非世所攝，是故如來說無虛妄。如來世尊無有妒心，以難得故，說無十方諸世尊。」

在這段話中出現了一個很大的問題，就是佛陀說：「我於聲聞經說無十方佛」。平時所讀佛經中，都說十方世界無量，佛也無量，而此處却說：「於聲聞經說無十方佛」，這裡所說的『聲聞經』，在目前所錄大藏經中，並無此專經，在四阿含經、聲聞法經典中，是如何說法，一時也無法考據。在此不能作較詳盡的說明，是一大遺憾事。不過，這句話的重點在「無十方佛」，這句話如出在大乘般若經典或其他禪籍中，就不足為奇，若出在小乘聲聞經典中，就很令人難以理解了。不過佛陀說「無十方佛」這一句，並不是肯定的說法，而是方便說法，目的是怕一般衆生對成就佛道這件事產生輕忽的心理。所以佛陀又說：

「所以者何？恐諸衆生輕佛道故，諸佛聖道，非世所攝，是故如來說無虛妄。」

原來，「佛」者不屬於世間道所涵攝，世間道所涵攝的，只是衆生而已，佛已由衆生道中解脫出來，所以不屬世間衆生所攝，站在世間的立場來看佛，根本就沒有佛，如果世間有很多佛，佛就不稀奇了，衆生就輕視於佛道的修學了。所以佛如來說「無十方佛」這句話，不是虛妄的，因為如來是真語者、實語者、不妄語者，怎麼會說虛妄語呢？所以讀這幾句經文，須要深讀，知其了義，才不至發生疑惑。

佛陀說「無十方佛」，為什麼不是虛妄語呢？因為佛陀認為「如來世尊無有妒心」，所以不會說虛妄語，慣於說虛妄語者是世間衆生，因衆生多具有妒嫉心，看見他人有什麼比自己高的成就，就以虛妄語來加以破壞，如來世尊連妒心都沒有，怎麼會說

「無十方佛」的虛妄語呢？如來世尊之所以說「無十方佛」者，只是基於「佛道難成」的這一意義上，所以方便說「無十方佛」，以免衆生輕佛而造業。

在很多大乘經典中，佛陀常說過去、未來有無量佛，而不說現在有無量佛的這個問題，佛陀也作了如此的說明：

「善男子！無量衆生發菩提心，不能究竟行菩薩道。若人言：『若有現在無量諸佛，何故經中但說過去、未來二世有無量佛，不說現在無量佛耶？』」

爲什麼過去世、未來世都有無量佛，而現在世却不說有無量佛呢？這是一般衆生常有的疑問。佛陀認爲：在這個世界有無量的衆生發菩提心，修學菩薩道，但是能究竟菩薩道的有幾人呢？所謂「究竟菩薩道」者，就是菩薩所應修、應知、應行的菩薩道，都能透徹了解實踐，就名之爲「究竟菩薩道」，也就是菩薩道已至極點，沒有可以再修、再知、再行的了。若真到了究竟菩薩道，則世間所有衆生都被度盡了，可是世間有這麼多菩薩，仍不能度盡衆生，可見所有的菩薩不能究竟菩薩道。連菩薩道都不能究竟，又怎麼能成就佛道呢？由此可證菩薩道難以究竟，佛道更難獲得了。

佛道既然如此難得，若有人質難地問道：「爲什麼經中只說過去、未來二世有無量佛，而不說現在世有無量佛呢？」這幾句話的意思是認爲佛道難得，但經中已說過去、未來世有無量佛出世，而却說現在世只有一佛出世，甚至說無佛出世，爲何不也說有無量佛出世呢？這樣的質難，是針對上文「如來世尊無有妒心」而說的，關於這個問題，佛陀作了如下的解釋：

「善男子！我一國說過去、未來有恒沙佛，現在世中唯一佛耳。」

善男子！真實義者，能得佛道，無量衆生修行佛道，多有退轉，時有一人乃能得度，如菴羅華及魚子等。」

佛陀的解釋是：佛在某一國、某一地、某一時，確實說過過去世、未來世有如恒河沙數諸佛出世，而現在世則唯一佛出世。這是什麼道理呢？佛陀說明：一個人要成佛，首先要能成就真實義。那末，什麼是「真實義」呢？這有四種意義解說：

一者、是世間流佈的真實義；衆生以所見爲真實，如見腳踏實「地」。說「地」是實在的；見到了火能燃燒，不會說火是水。見到了病、老、死是苦，不說是樂；見到了美色、好味、好香，必說是樂，而不說是苦。因爲大家都這麼認知，雖所認知者爲假相，但却認假爲真實義。

二者、方便流佈的真實義：世間比較有見識的人，以自己心意之所想，隨宜方便地寫了出來、說了出來，用以開導那後知後覺、不知不覺的人，教他們照着他的說法去作，一定沒有錯，而一般人也信以爲真。如四書五經等是，這就是方便流佈的真實義。

三者、淨煩惱障真實義：例如聲聞、緣覺依佛說四諦、十二因緣之理，以無漏道，破諸煩惱結業，得到無碍智慧，以這無碍智慧淨除一切煩惱障，這就成了淨煩惱障真實義。

四者、淨智慧障真實義：聲聞、緣覺所得的無碍智慧，只能破煩惱障，因仍執空、執斷，不能達於中道之理，所以智慧仍有障碍；而佛與菩薩等，不執斷、常，中道之理自然顯現，智慧已至淨智妙圓的境界，所以是淨智障真實義。

這裏所說的「真實義者，能得佛道」，自然是指第四的「淨



敦煌石窟幻城喻品103窟

智敏
洗塵
金山
又凌
素聞
采印
印刷公司

長印
行輯
編編
助承

社督
發發
編編
助承

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.

贈閱

佛元二五三六
公元一九九二

年十二月一日出版



中國北魏時期雲岡石窟中砂岩佛頭

敦煌石窟維摩詰103窟