

弘一大师那个年代，在旧有的意义体系崩溃之后，传统中国人得以安身立命的传统世界观、人生观、生活方式逐渐瓦解，个体被抛入一种极其陌生而混乱的现实情境，这是转型期的独特景观。在一个中心散落的时代，整个社会以及身处其中的知识分子群体仿佛被强行置于命运的交叉路口无家可归，出现了民族认同、文化认同与自我认同的多重危机。

作于1916

年左右的《月》、《朝阳》歌中有这样的句子“仰碧空明明，朗月悬太清。瞰下界扰扰，尘欲迷中道。惟愿灵光普万方，荡涤垢滓扬芬芳。虚渺无极，圣洁神秘，灵光常仰望。”“惟神，惟神，惟神！创造世界，创造万物，锡予光明，锡予幸福无疆。观朝阳耀灵东方兮，感神恩之久长。”对终极的彼岸世界的渴慕可谓了然。这两首歌中的“灵光”、“神”，虽然并非实指佛陀，但在《我在西湖出家的经历》一文中，李叔同说这个时期他在西湖虎跑寺住过以后的感想是：“我以前虽然从五时常和出家人见面，时常看见出家人到我家念经及拜忏，而于十三岁时，也曾学了‘放焰口’，可是并没有和有道的出家人住在一起，同时也不知道寺院中的情况是怎样？以及出家人的生活又是如何？这回到虎跑寺去住，看到他们那种生活，却很喜欢而且羡慕起来了。”这种羡慕，与歌中表达出的对彼岸世界的向往异曲同工，可以说这个时候的李叔同已经与佛教结下了不解之缘了。

弘一大师出家受具足戒之后，先到嘉兴精严寺访问了范古农居士，在精严寺阅藏数月，又到西湖玉泉寺安居，专研律部。他因杭州师友故旧酬酢太多，而且慕名的人又不断来访，于一九二零年夏，假得弘教律藏三侠，决定到浙江新城贝山闭关，埋头研习。这时在玉泉寺同住的程中和居士即出家名弘伞，和他同到贝山护关。因为贝山环境不能安居，越年正月重返杭州玉泉寺，披阅《四分律》和唐代道宣、宋代元照的律学著述。一九二一年三月，由吴璧华、周益由二居士介绍，到温州庆福寺闭关安居，从事《四分律比丘戒相表记》的著作，并亲自以工楷书写，历时四载，始告完成。出版后部分寄赠日本，很受日本佛教学者的重视。此后几年间，他出游各地，曾到普陀参礼印光法师，又到过衢州莲花寺写经，为参加金光明法会一度到过庐山大林寺；不久又回杭州，在招贤寺整理华严疏钞，继在常寂光寺闭关。后来为了商量《护生画集》的出版，也到过上海江湾丰子恺先生的缘缘堂。一九一八年冬，弘一大师为了《护生画集》的事又到了上海。偶然遇到旧友尤惜明与谢国梁（后来尤氏出家名演本，谢氏出家名寂云）二居上将赴暹罗（今泰国）弘法，在沪候轮，大师一时高兴，便参加了他们的商行弘法团。船到厦门，受到陈嘉庚胞弟陈敬贤居士的接待，介绍他们到南普陀寺去住。他在这里认识了性愿、芝峰、大醒、寄尘诸法师，被恳切地挽留，后来尤谢两居士乘船继续南行，而弘一大师就独自留在厦门了。这是他初次和闽南结下的因缘。不久，由于性愿法师的介绍，他就到泉州南安小雪峰寺去过年。这一年冬天

夏丐尊、经亨颐、刘质平、丰子恺等，募款为他在浙江上虞油马湖盖了一座精舍，命名「晚晴山房」。后来又成立一个「晚晴护法会」，在经济上支持他请经和研究的费用。他后来从日本请来古板佛经一万余卷，就是这个晚晴护法会施助的。

大师认

为律宗“统四

藏，括两乘”，发愿“誓尽

心力，宣扬七百年淹没不传之南山律教”（李叔同《余弘律之因缘》）

，但律宗哲学思想贫乏却是不可否认的事实。在禅教一致，性相融合的近代佛学大潮中，用律宗囊括两乘四藏显然是不实际的。他所说的“统”和“括”，只不过是沟通的意思。因此，他不得不为此另找理论依据。而华严宗哲学理论代表了中国佛教理论思维的最高水平，一向被认为是禅教一致中“教”的代表。李叔同意识到华严宗事理圆融、心性本觉、净染善恶无所不具的观点与他开启民心的思维方式正相契合，因而求助于华严，以之融通各教派的学说便是理所当然的事了。“华严宗”以经籍、疏论的浩瀚，号为难治；唐代以后，亦呈中衰。法师对于此宗，实亦长期深究不辍，对华严经论典籍的收集、整理、刊刻和传播有着突出的贡献。他是华严宗之法而统摄各宗的。在谈到《华严普贤行愿品》卷二十二时，甚至把小乘和大乘之区别的传统说话都给否定掉了。他说：“至于(谓)

小乘之人决不说法利他者，亦非通论。”“又佛称弟子声闻众中，能教化有情令得圣果者，推迦留陀夷第一。律中具载彼度生之事有十三事。此外关于说法度生之事，小乘律中屡屡见之。”因此他责问：“二乘何咎而欲不修？”他认为“应发大乘心，而随分随力，专学大乘，或兼学三乘，皆无不可”（李叔同《与邓寒香居士》）

。如此则不仅调合了性相禅净等大乘各宗，而且从理论和实践上进一步融通了大乘和小乘，这大概是他研习小乘《有部律》和《四分律》的必然结果。但是，更主要的是突出其度生的入世思想

。

在佛教许多宗派中，律

宗是最重修持的一宗，所谓三千威仪，八万细

行，大师因感到僧界之持戒不严而为世人诟病，

不但深入研究，而且实践躬行。大师

严格以律律己，认定佛门中人不能持守戒律，无以示显身教，无以供养佛陀，无益于自身正果之证得，亦愧受天人供养。李叔同曾撰联表心愿：“愿尽未来，普代法界一切众生，备受大苦；誓舍身命，弘获南山四分律教，久住神州。”马一浮有诗挽他说：“苦行头陀重，遗风艺苑思。自知心是佛，常以戒为师”。

蒋维齐《弘一大师书简集序》称李叔同“以名士出家，钻研律部，而有着述发挥南山奥义。精博绝伦，海内宗之”，麻天祥《佛学与人生》称其为“元明清七百余年来南山律宗复兴之祖”，谭桂林《二十世纪中国文学

与佛学》称其为“近三百年来律宗的第一位大

师”。

弘一大师自己持律严谨、行律相符，在一言一行中透有古德的精神，受到后学的敬重。弘一大师日间自订有阅读、讲律和礼诵等常课，绝不浪费时间。到了天将薄暮，则持珠念佛，经行散步，入晚即就寝，绝少点灯，颇有古德“怜蛾不点灯”

的遗风

。律中规定，

穿不过三衣，食不逾午时，

他都严守不越，这是所以戒贪奢之妄念。大师

重视一言一行中对戒律的持守，其

衣食住等“皆

极简单粗劣”，破席包着铺

盖，毛巾又破又黑；一把挡雨的伞，用了35

年还舍不得丢。吃的是粗茶淡饭，穿的是破衣旧鞋。始终保持“过午不食，寒不逾三衣”之规矩。视金钱如粪土，布施所得，只用于出版经卷。丁福保寄来的钱，他如数寄还，理由是“佛制不可贪蓄”。不收徒众，不主寺刹，跣足芒履，云游各处，随身行李仅竹套箱二、网篮二、铺盖一，孑然一担。一顶蚊帐，布补纸糊者就有二百余处。寺院公物，不拘大小，即使一付碗筷、一个桃子，也绝不侵占。不阅读，理由是“关于杂盗淫妄等事记载最详……常阅报纸，务必受其薰染”。……在近代佛门戒律日见松弛的大背景下，李叔同的“严戒律”是难能可贵的，郁达夫曾评其为“第一”。

大师

初读的是《梵网经》，受戒后得马一浮赠予的《灵峰毗尼事要集义》和宝华山的《传戒正范》，遂“披玩周环，悲喜交集”

，方感到其受

戒时的一切仪式都未能如律

，遂决定学律、弘律。正如他后来所说：“

初出家时即读《梵网合注》

，续读《灵峰宗论》，乃发起学律之愿。

我国佛教的律学，古译有四大律：即《十诵律》、《四分律》、《五分律》、《摩诃僧只律》，到了唐代

义净留学印度回国

，又译出《根本说一切有部律》许多

部，后人称之为新律。大师

初出家时学的是新律，即《有部律》。这是唐代义净所译的戒律，通行于当时的印度。弘一大师称赞义净博学强记，贯通律学精微，实空前绝后的中国大律师。他初学有部律时，写过《根本说一切有部毗奈耶犯相摘记》、《自行钞》和《学根本说一切有部律人门次第》，对有部律是深深用过苦功的。后来他因天津徐蔚如居士的劝引下，改学《四分律》。

从《四分律》原典到道宣、元

照、漓益的律学着述，都一一研读。

因为现存的四大律之中，《十诵》、《僧抵》、《五分》三律，后来研究者少，其注释至今已无一存；而《四分律》独盛，注疏也多存在。唐道宣所着有《四分律行事钞》、《戒本疏》、《羯磨疏》、称为南山三大部。来杭州灵芝元照，着三部记解释道直的三大部疏，即《行事钞资持记》、《戒本疏行宗记》、《羯磨疏济缘记》、称为「三疏」、「三记」。南宋禅宗大盛，律学无人过问，这些唐宋诸家的律学撰述、悉皆散失。到了清初，惟存《南山随机羯磨》一卷。明末藕益大师不见古代疏记，只能写出《毗尼

事义集要》而已。

到了清末，这些唐宋律学的着述，才自日

本再传中国。

所以他穷研《四分律》，看了唐宋律学着作之

后，“

，于是化了四年时间，写成《四分律比丘戒相表记》。此书和他晚年所撰的《南山律在家备览略篇》，是他精心撰述的两大名著。其中《南山律在家备览略篇》分为四编，即宗体篇、持犯篇、忏悔篇、别行篇，每一篇中又分列门、章、节、项、支，写法是将道宣的《行事钞》、《随机羯磨》、《戒本疏》三大部和灵芝的《资持记》、《济缘记》、《疏行记》的中心内容汇集起来，并参考道宣的《四分律拾毗尼义钞》、《释门归敬仪》、灵芝的《芝园遗编》等着作，按篇、门、章、节、项、支所示各类内容分别排列，归纳了史上律家对律宗四科的论述，其内容具体、纲目分明、结构清晰，可阅可查可研，既能作律宗思想的简明工具书使用，又耐细细品味，是民国以来中国律学的重要著作，所以一直受到汉地佛教的重视。

弘一大师认为正法能否久住，在于《四分律》能否实践。一九三一年二月，他在上虞法界寺佛前，发专学南山律誓愿。一九三三年曾集合学者十余人于泉州开元寺尊胜院研究律学，称为南山律学苑；根据日本请回古版律书，圈点南山三天部并讲律修持。他根据在日本寻得的中国古版律学着述，重点研习南山三大部，一边研律，一边身体力行地持律，讲《随机羯磨》、《含注戒本》和《律学要略》。

大师将敦煌写本与天津刊本对校而撰有《四分律随机羯磨题记》等；另撰《一梦漫言》“跋”与“序”，《见月律师年谱摭要并跋》，选莲池大师的《缙门崇行录》四门，以为佛学院学生使用。弘一大师编录《含注戒本疏略科》，并撰《含注戒本科跋》；11

月集录《菩萨戒受随纲要表》。弘一大师不仅重视学律研律，更是身体力行地严谨戒行，持律不辍。从

他为南山律学苑撰的一联，可以概见他

晚年的志愿。联云：

南山律学，已八百年湮没无传，何幸遗编犹存东土；水僧园，有十余众承习不绝，能令正法再住世间。

大师十分重视对戒律典籍

的整理、编撰、订正、校勘与落实出版等工作。

经弘一大师整理出版的律学着作很多，如点校的《南山钞记》、《东瀛四分律行事钞资持记通释》，校录的《四分律删繁补阙行事钞》，标点的《一梦漫言》等。更为重要的是，在整理中，弘一大师撰写了大量的题记、序跋、附记和书信等文字。如校勘《拾毗尼义钞》的题记、《四分律随机羯磨题记》、《一梦漫言》“跋”与“序”

、《见月律师年谱摭要并跋》、《含注戒本科跋》等，它们不仅表达了弘一大师的律学思想，因其有考据、有思想，所以也成为中国近代律学发展的重要史料文献。弘一大师重视对佛教文献的整理出版。对于福建鼓山涌泉寺发现

的珍贵经版，他称之为“度藏佛典古版之宝窟”

，并随之倡印。当保存在日本的中国古代大小乘律学着作万余卷传回国内后，弘一大师即亲自加以整理，初成《佛学从刊》四册，由上海世界书局出版。当时，天津徐蔚如居士正在刻印新从日本寻得的南山着作，弘一大师即边学边点。为了便于僧众的持守，以能对那些易犯的戒相引起警惕，弘一大师还对所删定的

戒本中相关戒相作出了标记。如用红色的“。。。”表示“极易犯”，用红色“。。。”表示“

颇易犯”，用红色“。”表示“易犯”，用黑色“。”表示“稀犯”，用“、”表示“难犯”，用“口”表示“不能犯”等，一一标于戒题下端。大师的弘律成就，一是贯通“新律”与“旧律”，撰写《四分律比丘戒相表记》及《南山律在家备鉴（略编）》等律学著作；二是倡创南山律学苑，通过培养人才挽南山律宗之式微；三是言行一致，身言并教，先律己，后律人，甚至“该要律己，不要律人”。

弘一大师的律学思想极为丰富，概而言之，有以下三个方面：

第一，反对《毗尼日用》及诸种清规 从整体上说，弘一大师的律学思想和明末藕益大师的律学思想最为接近。有学者认为其编撰藕益大师的嘉言而成的《寒菹集》，即充满着六经注我的精神。弘一大师主张受戒不必多日，关键在于戒师应当对新学者担起教导的责任。弘一大师是站在传承南山律宗、重振传统律学立场之上的，所以他对明清以来流行的带有持咒仪式的毗尼日用规范及其精神颇为不满。他说，宋代以前律宗着家的著作，未有只字言及持咒，“后世律学衰灭，而毗尼日用出。时人不察，竟以为是律学之纲维，何异执瓦砾为珠玉也”？

他认为，学者皆昧于律学，固守旧见，以讹传讹，此风不息，才影响了律学的繁荣与传承。而且，弘一大师还对诸种清规持保留态度，因而并不鼓励读诸种清规。如他说：“按律宗诸书，浩如烟海，吾人尽心学之，尚苦力有未及。即百丈原本今仍存在，亦可不须阅读，况伪本乎？”“伪清规一日存在，佛教亦一日无改良之望也”。

第二，弘一大师高度强调律学在三学中的重要地位 他认为，律宗“统四藏，括两乘”。因此，他重视在新的历史时期对南山律学的恢复与建设，坚守南山律学的原则和方法，并志在重振南山律学。他曾强调说：学律非是容易的事情，我虽然学律近二十年，仅可谓为学律之预备，及得窥见了少许之门径。再预备数年，乃可着手研究。以后至少亦须研究二十年，乃可稍有成绩。

第三，弘一大师强调受戒是为持戒，能持方可受 他反对那种受而不持的行为，宁可不受，也不可受而不持，因此主张五戒不妨分开相受。对于戒律不整、律学不振，他也作出了一些“开”，把原则性与灵活性相结合，如：(1)

尽管可能没有真正合格的授戒师传戒，虽为受戒但也难以得戒，但受戒亦能种植善根，兼学种种威仪而得益；(2)

尽管持戒不严，但若想将来学律，也必须先挂名受沙弥戒比丘戒，避免受讥评为白衣学律；(3)

通过礼“占察忏仪”而得清净轮相，得清净轮相后，即可自誓总受菩萨戒，而沙弥戒、比丘戒皆包括在内，以后即可称为菩萨比丘。对于闽南地区出现的带发修行的“菜姑”出家女，弘一大师也是认可的。而且，弘一大师还对如何提高“菜姑”的佛学水平有过较为详尽的计划。虽然弘一大师十分重视“发心”而受戒，但他更为强调授戒师的戒德光洁，所说他说：从南宋迄今六七百年来，或可谓僧种断绝了！

以平常人眼光看起来，以为中国僧众很多，大有达至几百万之概。据实而论，这几百万中间，要

找出一个真比丘，恐怕也是不容易的事情！

如此怎样能受沙弥比丘戒呢？既没有能授戒的人，如何会得戒呢？

大师是近代律学的一座灯塔。他对中国佛教的复兴、对律宗的复兴都有着杰出的贡献。其弟子更是遍布海内外，其

周围更是团结着一批志同道合的居士和学者，他们不

仅很好地继承了传统，更为重要的是，由于他们大都留学过海外或出国考察过，所以对西方学术传统和方法，对日本佛教和南亚、东南亚佛教大都十分熟悉。有的佛学研究方法贯彻了西方的学术精神，这是传统律学研究中所不具的。在

教内外学者的共同努力，他们为新的历史阶段中国律学的研习注入了新的元素和活力，对民国以降中国佛教的振兴和发展都作出了杰出的贡献。他们不仅普及佛学，而且推动了中国佛学研究的深入，促进了中国佛教的对外交流。从某种意义上说，这也是 20

世纪初中国佛教和律学复兴的一种动力。

（三）导归净土为果

弘一大师除力行于三宗之外，亦肆力兼治并弘扬佛教他宗，如撰《心经大意》、《药师经析疑》、《佛说八大人觉经释要》、《地藏菩萨盛德大观》等论着；作《佛学大意》、《佛法十疑略释》、《佛法宗派大概》、《佛法学习初步》、《佛教之简易修持法》、《佛教的源流及宗派》等演讲。《致邓寒香书》中称不可妄轻“小乘”佛法，《致芝峰法师书》中谓学禅者：“应先于法相、三论痛下一番功夫，然后再阅禅宗之书”。于大乘、小乘、净土、法相、三论诸法诸宗，无不重视。故太虚大师曾为赠偈：以教印心，以律严身，内外清净，菩提之因。

华严为境

华严宗，又称贤首宗，

其初祖为隋朝杜顺禅师，但其实际创始人为法藏大师。华严宗以《华严经》为宗经，《华严经》被大乘诸宗奉为宣讲圆满顿教的“经中之王”，是最完整的对佛教宇宙观的介绍。华严宗有整套严密系统的理论体系，被视为说理最圆融无碍的佛教宗派。

因为华严宗说理圆融，理论思辨水平极高，被弘一法师当作融通诸宗、完善其佛学体系的理论资源，他对华严宗用功极深，还极力向他人推荐华严宗经典。弘一法师在《与弘伞法师论华严书》的书信中说：“音近数年来颇致力于《华严疏钞》，此书法法具足，如一部佛学大辞典。若能精研此书，于各宗奥义皆能通达，（凡小乘论、律，三论、法相、天台、禅、净土等，无不具足。）”¹显而易见，在近代佛学的融合潮流中，弘一法师是将华严宗当作通达佛教各宗的桥梁。

弘一法师精勤研读华严宗经典，他对华严宗经典极为熟悉，在《与蔡巧因居士书》的信中，弘一法师指导学者如何研读华严宗经典，对华严经典如数家珍。弘一法师要求学者，“欲穷研华严，于《清凉疏钞》外，复应读智俨

《搜玄记》及贤首《探玄记》”²

，他认为三者各有所长，不可偏废。他在《华严经读诵研习入门次第》一文中，认为读诵研习《华严经》有两种方法：读诵时，要抓关键与核心；研习时要先疏后论。按照《华严经》的经义结构和华严宗的传统，《普贤行愿品》被认为是《华严经》的核心。弘一法师诵读《普贤行愿品》无数遍，反复强调诵读《普贤行愿品》的重要。关于先疏后论的研习方法，弘一法师指出应先研读《华严感应缘起传》、《华严悬谈》、《华严吞海集》、《华严纲要》等较浅显的经典，最后才读《华严合论》，如此由浅入深才能打好基础，准确有效地把握佛法义理。

弘一法师研究华严宗的著作非常多，现存的主要著作有《华严经读诵研习入门次第》、《西泠华严塔写经题偈》、《梦后书华严偈赠普润法师自跋》、《金陵刻华严疏钞题记》，以及散见于众多书信、题记、跋词等中的有关《华严经》和华严宗的论述。还主持出版《华严经疏论纂要》、点校《华严经注疏》等典籍。值得一提的是弘一法师编写了《华严集联三百》韵语一部，促进了僧俗对《华严经》的理解和《华严经》的流通

四分戒律为行

戒律是佛教徒必须遵守的行为准则，也是修行生活的基本要求，三学就以“戒”为首。弘一法师一生弘扬戒律，研究戒学，先有部律后南山律，尤其于南山律贡献巨大，被视为近代南山律中兴之祖。弘一法师弘律的很重要的一个原因，是初出家的弘一法师有感于僧界之所以为世所诟病，是以不守戒律之故，乃发愿毕生精研戒法，弘扬戒律，挽救佛教颓势。

弘一法师初出家，即读《梵网合注》、《灵峰宗论》，发起学律弘律愿心。1920

年春，弘一法师自日本得到古版南山灵芝三大部，翌年，依据四分律和南山、灵芝等人的注疏，始编《四分律比丘戒相表记》。同年得见义净三藏所译的有部律，及其所着《南海寄归内法传》，深为赞叹，认为这些著作较南山旧律为善；故《四分律比丘戒相表记》第一二次草稿中，屡引义净之说，以纠正南山律。其后自悟到不可轻谤古德，遂又涂抹掉。《四分律比丘戒相表记》经过多次删改，终于1927

年正式刊印。以后虽不敢毁谤南山律，但对南山三大部还是未用心穷研，只是专习有部律，两年之中，编撰了《根本说一切有部毗奈耶自行钞》、《根本说一切有部毗奈耶犯相摘记》两部专著，写有《学根本说一切有部律入门次第》一文，大力提倡有部律。其时从日本请回南山律的徐蔚如居士闻知后，力劝弘一法师改学南山律，于是法师遂有兼学南山之意，尔后法师弘南山律之意渐次增进，但真正学南山律，则是在七、八年

后。1931

年，弘一法师在佛前发愿，弃舍有部，专学南山。为了表示自己学习和弘扬南山律的决心，后来弘一法师还多次发类似誓愿。从此，弘一法师撇开用心十年的有部律，潜心探究弘扬南山律，终成近代南山律中兴之祖。

自弘一法师发愿弘扬南山律至其往生的十多年中，法师做了大量传授、弘扬和研究南山律的工作

。主要体现在三个方面：一是创办了南山律苑，以主要精力投身于弘扬四分律和南山宗的佛事之中。二是在各地作弘扬南山律的专题讲座，1932年11月在厦门妙释寺、1937年夏在青岛湛山寺讲《含注戒本》，又分别在厦门万寿岩和湛山寺讲《随机羯磨》；1933年2月在妙释寺所作《南山律苑随讲别录》；1935年12月在泉州承天寺讲《律学要略》等等。三是写作了大量宣扬解释律宗的通俗文章，如《征辨学律义八则》、《略诵四分戒菩萨戒法》、《盗戒释相概略问答》、《受十善戒法》、《梵网经菩萨戒本浅释》等等，为弘扬戒律尤其是南山律宗起了重要的作用。

弘一法师出生于天津豪富之家，从小过着优裕的生活，家人还延请名师指点法师的诗词和书法，后来法师又到日本学习绘画和戏剧，加上法师天生的艺术禀赋，使得法师在音乐、演剧、诗文、绘画、书法、雕刻等方面都有很深的造诣，并成为近代著名艺术家。法师出家后，也并非“摒弃诸艺”，而是随缘继续进行佛教艺术创作活动，创作了大量书法、绘画、音乐、诗词等作品，以艺术进行弘法利生的活动。

弘一法师出家后，尤其钟情于书法。弘一法师认为出家人最重要的还是要懂得佛法，研究佛法。在研究佛法的间隙，出家人也可以写写字，但不可用全副精神。如果书法写得好了，就可以以书法来广传佛理，弘扬佛法，这样对佛教是有利益的。正是秉着这种以书弘法的愿望，弘一法师在出家后创作了大量书法作品，弘扬佛法，广结善缘。法师将自己对佛法的体悟，融入到他的书法艺术中，写出的字也充满着佛陀的智慧与纯净，正所谓“清绝人间，了无烟火气息”，形成了别具一格的弘一体。总之他出家后的书法处处体现出平淡、恬逸、高旷，这正是他所追求的佛境的恬静与冲淡，也体现了他佛缘的深厚。大师曾自评其书法：“无论写字刻印等，皆足以表示作者之性格。朽人之字所示者：平淡、恬静、冲逸之致也。”

弘一大师律学思想之缘由试论暨佛教律学在华流布得失窥豹 金易明

上海佛学院

中国现代律学高僧弘一大师西归已经近七十载，今年又适逢老人家诞辰一百三十周年。纵观弘一大师自一九一八年出家学律，到一九四二年圆寂，二十四年的风雨寂寞中，他为振兴中国律学、再扇南山尸罗，可谓呕心沥血、殚精竭虑。他为中国佛教律学的建设，作出了多方面的贡献，无论是在南山三大部的梳理、整合、编表陈述，还是在对于宋代后律学典籍的评点厘清，以及在传播律学思想、实践律仪精神，培养律学后生等着方面，其智慧和硕果无疑可谓彪炳史册，弥足珍贵。而他的佛教律学思想，更是为当代佛教界留下了不可多得的稀世法宝。佛教有言，一切当是因缘际会，同样，弘一大师可谓在当代硕果仅存的佛教律学思想，固然有结草衔环以报南山、溥益法恩、誓弘南山律宗于当代，启绝学为显学之心愿存焉，但究其本质，还是由中国佛教律学传弘之实际所决定，是中国佛教背景下的产物。因此，要全面把握弘一大师的律学思想，有必要分析厘清毗尼在中国之命运、以及造成此命运的缘由。只有如此，才能真正把握中国律学弘传、发

扬光大的方向、除弊兴利，因势利导，推动佛教律学在中土的如法流布。

弘一大师是中国现代律学的一代大师，其留下的丰富的律学思想，以及他对于中国佛教律学经典的梳理、整合，对中国佛教所特有的广泛流传的《传戒正范》、《清规》、《毗尼日诵》作出了原则性的质疑和澄清，对于当代佛教界整顿僧祇、刷新道风、重振教制，有着莫大的示范作用和指导意义。这是大师留给中土众生的丰硕的宝贵遗产。每当我们纪念大师时，佛教界同仁当以发扬光大大师留下的弥足珍贵的“法宝”为己任，以弘法振律为家务，以期中土佛教能真正延续佛陀的法脉于绵长。

弘一法师学戒精神

四字佛 六字佛 普通念法 丁当丁当丁当丁当
迟缓念法 丁当丁当丁当丁当 丁当丁当丁当丁当
南无 阿弥 陀 佛

阿 弥 陀 佛 南 无 阿 弥 陀 佛
阿 弥 陀 佛

经过在浙江十余年的潜心研习修学，弘一全面确立了自己净律兼弘的修学定位。具体地说，就是“学律求反南山之初宗”，而别于丛林传戒的科文规制；坚持虔诵华严普贤行愿品为念佛助行，不仅受用良多，且稍别于印光净土修持。这是弘一佛教思想成熟的重要标识，同时也是他终成为民国一代佛门律主的关键。

以念佛习律并进双行、尤对佛教戒规僧范律行一门深入的弘一法师，同样有着一个渐次推进的演变过程。弘一研律之初，即由通阅明清之际蕩益智旭、见月读体等人的弘戒著述，知悉近世丛林戒律学的大致情形；其后则通过潜研《律藏》及南山、灵芝等人的律宗著述，而概知中土律学弘传的衍进。但他初期似乎更为重视小乘有部律，兼以留心大乘菩萨戒。如他在衢州莲花寺潜居时，曾校定《菩萨戒本》，并手书《佛说大乘戒经》。于此可见，自出家修行至民国九年（1920年），弘一对律学关注，首先着眼于作为佛教三学根本的“戒律学”，并主要关注小乘有部律，而未求返专弘南山律学一宗。但弘一很快就开始转向对《四分律》的研习，重视南山道宣律师开宗弘化的《四分律》。从1921年至1931年凡十年间，是弘一法师潜居浙江研律的成熟时期。经过十年的研习，弘一不仅深入佛教律藏，并对当时佛教丛林的戒律现状有了较为全面的掌握与研判，从而确定了以南山为宗归的弘律立场，确立以南山律学为依持的弘法归趣。这是弘一佛教思想的重大成就，构成了一代弘律法匠的弘化导向。

上已指出，弘一宗归南山律学有着一个演进成熟的过程。1921年3

月，应温州吴璧华、周孟由二居士之延请，弘一自杭州来到温州庆福寺安居。弘一此番来温，即专意于研习律典。因此，安居庆福寺之始，弘一即拟掩关，并与寺中约法三章，谢绝诸缘，一心

研律¹。1924

年，弘一再次赴庆福寺掩关，不仅完成了《四分律比丘戒相表记》初稿，而且还继在衢州三藏寺撰着《毗尼劝持录》和《根本说一切

有部毗奈耶犯相摘记》²

后，着手辑录《根本说一切有部毗奈耶自行钞》，另作《学根本说一切有部律入门次第记》。弘一之所以关注有部律（亦称新律），是由于“有部之说”，异于他部译本，而南山诸师撰述（亦称旧律），则“多与此歧异，须知各有所长，未可是丹非素。”这就是说，有部律（新律）与南山律（旧律）相比较，各有应机之所长；二者同为规范僧行的戒律，应引起习律者的充分重视。当然，弘一逐渐明确自己的研律归向，他认为“南山一派，尤深契此土机宜，慎勿固执有部之说，妄生疑谤也。”³

尽管弘一以南山律学为宗归，但他仍提醒佛教界应该同时关注有部律的适用性。这是我们所应正视的弘一研律、弘律的一个内容。

在《四分律比丘戒相表记自序》中，弘一简述其弘律演进及撰着缘起说：

余于戊午（1918

）七月出家落发，其年九月受比丘戒。马一浮居士贻以灵峰《毗尼事义集要》，并宝华《传戒正范》，披阅周环，悲欣交集，因发学戒之愿焉。是冬获观《毗尼珍敬录》及《毗尼关要》，虽复悉心研味，而忘前失后，未能贯通。庚申（1920

）之夏，居新城贝山，假得《弘教律藏》三帙⁴，并求南山《戒疏》、《羯磨疏》、《行事钞》及灵芝《记》，将掩室山中，穷研律学，乃以障缘，未遂其愿。明年正月，归卧钱塘，披寻《四分律》，得览此土诸师之作。以戒相繁杂，记诵非易，思撮其要，列表志之。辄以私意，编录数章。颇喜其明晰，便于初学。三月来永宁（即温州永嘉），居城下寮，读律之暇，时缀毫露。逮至六月，草本始迄，题曰《四分律比丘戒相表记》。数年以来，困学忧悴，因是遂获一隙之明，窃自幸矣。尔后时复检校，小有改定。……⁵

东晋道安《僧尼轨范三例》。日常行事制度，然根本精神是遵依戒律。日常行事制度

隋代智顓《立制法》、《敬礼法》。日常行事制度为主，开始出现管理和礼法内容。

清规初创时期。唐百丈怀海《禅门规式》。

创设丛林组织管理制度及日常行事制度。然当时受戒、学戒皆在律院，不在丛林。

组织管理制度和日常行事制度 清规成熟时期。宋《禅苑清规》出现，至元代《敕修百丈清规》。系统化的成文清规制度，内容涵盖丛林事务的方方面面，事无巨细，无所不包，形成完备的丛林礼法制度。丛林礼法制度 清规衰落时期。晚明之后的规约制度。

丛林礼法气象衰落，清规转向以管理规约为主要内容。管理制度和不完全的礼法制度

我们可以对自有文明史以来人们普遍信仰的教育理想的概括感到满意。教育的本质在于它那虔诚的宗教性。那么请问，什么是宗教性的教育？宗教性的教育是这样一种教育：它谆谆教导受教育者要有责任感和崇敬感。²

由以上两点，引出对当前汉传佛教伦理的思考。佛教关注的是人性、心性上的解脱，强调的是慈悲平等，在以市场经济为导向的现代社会中显然是处于两难境地，如何来化解这一尴尬局面？边缘化的佛教是否可以变得更为纯粹、理性、具有内在的张力，从而将悲天悯人、慈悲平等开发为人类正在追寻的普世伦理的基本要素。本文认为多元文化格局下的汉传佛教得开展与其它文化之间的对话，借助于另一思想系统为参照背景，进一步的深入的澄清自身。

佛教作为一个出世的宗教，主张背离父母，出家修行，以究竟解脱为目标，儒佛之间的矛盾显而易见。由董仲舒所构建的天人感应、君权神授、三纲五常的帝王大一统思想、汉文化，忠、孝是整个社会秩序的基本伦理，在这个思想体系中异常的强调君君、臣臣、父父、子子的纲常、名教，因为它支撑起了宗法制度下权力社会的正常运转。但到了东汉末年，儒家所建构出来的这个名教体系由于过分的强调外在形式发生了严重危机，“举秀才，不知书，察孝廉，父别居”。余英时在《士与中国文化》中说：

“

魏晋的名教危机可以分为两个大阶段：从汉末到西晋统一，这个危机主要暴露在政治秩序一方面。第二代继承并扩大了阮籍、王戎的任情废礼的精神，其结果是形成一种‘妇皆卿夫，子啗父字’的风气，情与礼的冲突尖锐化而变成当时士大夫的生活与思想中的一个中心问题。”¹

魏晋时期战乱频繁，朝代之间的更替在表面上所行使的是儒家标榜的禅让，实质上是赤裸裸的武力夺权，暴露出了纲常、名教的苍白无力，繁琐的礼仪制度下是人性的肮脏。由此引发人们重新估量现有的价值系统，人是什么？由此创造了佛教契入汉文化的机会，中国人的思想达到了哲学本体的高度，但为什么韦伯在论述中国的宗教时，标题却是《中国的宗教：儒教与道教》呢？

从思想史的角度看，五代宋元以后儒佛表面上的界限很模糊，天理、良知与佛性完全可以等同视之，佛教的五戒等同于儒家的五常，北宋高僧孤山智圆更是自称“中庸子”，并将儒家的中庸等同于龙树菩萨的中道。《宋元学案》中所收录的朱子思想完全是内化佛教伦理，外显为儒家形式。那么，儒佛的分水岭在哪里？或者说，佛教的慈悲，儒家的忠恕，基督的博爱在价值取向上都表现出一种对善的伦理的要求和把握，那么如何来把握汉传佛教独特的伦理思想。本文认为应该到名教危机中去寻找答案。

李泽厚在《中国古代思想史论》中说：“人（我）的自觉成为魏晋思想的独特精神，而对人格作本体建构，正是魏晋玄学的主要成就。在这意义上，玄学便是庄学。”²

对于名教危机的处理，中国士人在最初是借助于老庄思想的解读，由儒家拓宽到道家，勾画出了汉文化的内在结构：儒法老庄，顺着庄子的逍遥游、大宗师凸显出了人性结构中的直观、悟性能

力，最终开出禅宗，由此也就决定了佛教在中国文化中的老庄性格。

综上所述，汉传佛教伦理思想：慈悲、平等是以空、无我为内核，在继承大乘佛教的精华后创造性的将古印度的业力思想与中国本有的天地鬼神观念相结合，开出了有儒家背景的伦理观点，强调戒杀放生。从表面上看，儒佛好像已经完全融合，但从哲学深度上讲，佛教的伦理思想体系亦然是业、空、慈悲、平等。