

論豐子愷的佛教思想

蔡琇瑩

高雄師範大學國文研究所博士生

前言

豐子愷原名豐潤，又名豐仁，一八九八年十一月九日（農曆九月二十六日）生於浙江省崇德縣石門灣（今桐鄉縣石門灣），是中國近代著名的文藝家。他在浙江第一師範學校求學時，從出家前的弘一大師（李叔同）習音樂、繪畫，與弘一大師有深厚的師生情誼，後拜弘一大師為師，皈依佛教，成為佛教居士，法名 嬰行，從此與佛教結上不解之緣，其文藝創作、人生觀都深受佛教思想影響，本文主要探究豐子愷的佛教思想，文中首先探討他與佛教的因緣，其次逐次探討他的佛教思想，最後說明他佛教信仰歷程的變化，以瞭解豐氏一生與佛教的密切關係及佛教思想對他生命的深遠影響。

一、佛教因緣

在探討豐子愷的佛教信仰時，有必要先瞭解當時的整體宗教環境與豐子愷皈依佛教的緣起始末。自十九世紀中葉開始，中國社會面臨著極為巨大的時代變動，儒家傳統文化失去了它至高無上的思想統治力量，佛教文化卻蔚然興起，在清末民初形成一股不可忽視的力量。此時知識分子所面臨的已不僅僅是個人榮辱得失的問題，而是國家民族積弱貧困、遭遇外敵侵略、救亡圖存的問題，故近代佛學亦產生不同於傳統佛學的改造，而表現在：

(一)提倡佛教救世論，為失去信仰的中國尋找出路。十九世紀後半期與二十世紀初期佛教救世論成為中國思想界熱門的話題，大乘佛教「利益眾生」、「慈悲為懷」的精神，被大力發揚，晚清以來的居士佛學興起，強調佛學的入世性，促成佛學的入世轉向，思想家以佛學發起信心，經世致用；政治家也力主改革佛教，貫通世法佛法，以佐天下，乃為佛學的一大改造。

(二)弘揚平等意識，號召推翻封建專制制度。儒家雖也有「仁愛」之說，然它經過了「禮」的限制，而有親疏遠近的等差，而「眾生平等」卻一直是佛教思想的重要部分，此正與西方

的自由、平等、民主思想相符合，故知識分子對佛教平等精神大加弘揚，並以此抨擊封建社會尊卑上下的等級觀念。

(三)發揚勇猛精進的宗教獻身精神，徹底改造社會，拯救人心。大乘佛學本有地藏菩薩「我不入地獄，誰入地獄」的勇敢獻身精神，為佛教救度眾生脫離苦海、積極入世之一面，近代以來，中國面臨重大危機，佛弟子也有處於末法時代之感，有識之士認識到要改造社會，必先拯救人心，因此要徹底推翻不合理的社會制度，樹立勇猛精進改造社會的大無畏精神，必須藉助佛教的無生、無我信念，去除國民貪生怕死、自私自利的心，如此方能一掃怯懦自保的習氣，以徹底改造社會[註 1]。

(四)面向人間，服務社會，利樂眾生，提倡「人間佛教」。正當愛國志士們發現佛教中的積極因素，用以改造社會時，佛教界的僧侶也對佛教提出改革，他們配合社會發展趨勢、時代思想潮流，提出佛學應當面向現實人間，絕不迴避社會的主張，尤以太虛大師的「人間佛教」思想影響最大，他認為學佛者要解決的根本問題，其實就是人生問題，故佛教當以人為本，關注人所生活的現實人間，故學佛不礙謀生，謀生不礙學佛，當要服務社會，替社會謀福利[註 2]。太虛這一理論，帶動了佛教界舉辦慈善、教育、公益等事業。總而言之，近代中國佛學的特色便在於造福眾生、利益國家社會，開啓了佛教勇猛精進、積極救世的入世方向。

一個人生存在時代洪流中，很難不受到時代潮流的影響，清末民初佛教改革運動當對豐子愷的宗教思想有所啓發，然更重要的是他本身的人格特質與人生經歷所造成的宗教啓信。要談到豐子愷的宗教啓信，便須提及弘一大師，他是豐子愷藝術的啓蒙老師，也是他佛教的皈依師父，是他所深深敬仰的人，其人生觀受到弘一大師深遠的影響。[註 3]

弘一大師李叔同是豐子愷在浙一師時期的美術與音樂科老師，早在中學時期，他便對李叔同的人品、學問極為傾心崇拜，加上兩人人格特質相近，使得他跟隨著弘一法師步入了宗教之路，豐子愷曾在〈我與弘一大師〉一文中說：

李先生的人格和學問，統制了我們的感情，折服了我們的心。他從來不罵人，從來不責備人，態度謙恭，同出家後完全一樣；然而學生個個真心的怕他，真心的學習他，真心的崇拜他，我便是其中一人。因為就人格講，他的當教師不為名利，為當教師而當教師，用全副精力去當教師。就學問講，他博學多能，其國文比國文先生更高，其英文比英文先生更高，其歷史比歷史先生更高，其常識比博物先生更富，又是書法金石專家，中國話劇的鼻祖。他不是只能教圖畫音樂，他是拿許多別的學問為背景而教他的圖畫音樂。夏丏尊先生曾經說：「李先生的教師，是有後光的。」像佛菩薩那樣有後光，怎不叫人崇拜呢？而我的崇拜他，更甚於他人。大約是我的氣質與李先生有一點相似，凡他所歡喜的，我都歡喜。[註 4]

從性格氣質來看，豐子愷和李叔同的確有不少相契之處，他們都熱愛藝術，對繪畫、書法、音樂、金石等都有所專擅，且重視人格的修養，對人世的無常變遷也有深刻的體悟，並熱衷於追求心靈境界的提昇。[註 5]

一九二六年秋後，豐子愷特請弘一法師為其居宅命名，法師請他在小方紙上寫許多自己喜歡而又可以互相搭配的字，然後揉成團，撒在釋迦牟尼佛畫像前，隨意抓取，結果兩次都抓取了「緣」字，於是將寓所定名為「緣緣堂」，豐子愷立即請弘一法師寫了一副橫匾，裝裱後掛在寓所內。然此時的房子十分簡陋，既無「堂」，亦無「廳」，就豐子愷的說法，這只是「緣緣堂」「靈」的存在，然這個「靈」始終跟著他，他遷居到哪裡，哪裡就成為「緣緣堂」的魂所，可見他是非常喜歡這個堂名的，直至一九三三年春天，他在家鄉石門灣自行設計造了新居，才算正式給「緣緣堂」賦了形[註 6]，這就是「緣緣堂」的由來。[註 7]

一九二七年深秋，弘一法師到豐子愷家裡住了一個多月，在這一個月中兩人朝夕相處，每天傍晚，豐子愷總要在蒼茫暮色中陪弘一法師談話，親炙教誨，「一直談到窗外的灰色的天空襯出他的全黑的胸像的時候」[註 8]方才退出。豐子愷原本就是弘一法師的得意門生，他早受到弘一法師人格的感染，如今與法師晨夕一堂，受法師德行之光的薰沐，讓他發願要拜弘一法師為師，皈依佛教，成為佛教居士。時間是一九二七年農曆九月二十六日，弘一法師為其取法名「嬰行」[註 9]，在這兩三年中，由於豐子愷與弘一大師的交往頻繁，許多人想跟弘一法師見面，大凡也都經由豐子愷加以安排，[註 10]豐子愷對弘一法師畢恭畢敬，而且極力仿造法師的行事作為，如：法師穿布衣，豐子愷也開始穿布衣；法師常無言靜思，豐子愷也變得少言語……別人都將其視為弘一法師的影子，一時被上海文化界傳為美談。[註 11]

弘一法師住在豐子愷家的這一個多月，他們還醞釀了編繪《護生畫集》的計畫。《護生畫集》第一冊出版於一九二九年二月，由豐子愷作畫、弘一法師配詩文，開明書局出版。抗戰期間，豐子愷在逃難之中又繪成《續護生畫集》六十幅，並寄往泉州，請弘一法師配文。弘一法師遂寫信給豐氏曰：「朽人七十歲時，請仁者做護生畫第三集，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。護生畫集於此圓滿。」[註 12]子愷在給弘一法師的覆信中表示：「世壽所許，定當遵矚。」後弘一法師於一九四二年十月十三日（農曆九月初四）圓寂於泉州，享年六十三歲。豐子愷接到法師生西的電報時，正在貴州遵義的寓樓中整理行裝，全家欲遷到重慶去，他坐在窗下沈默了幾十分鐘，然後發願替弘一法師畫像一百尊，分寄各省信仰他的人，勒石立碑，以垂永久，而沒有立即寫文悼念或發起任何追悼大會，他說：

弘一法師是我的老師，而且是我生平最崇拜的人。如此說來，我豈不太冷淡了嗎？但我自以為不。我敬愛弘一法師，我希望他在這世間久住。但我確定弘一法師必有死的一日。因為他是「人」，不過死的時日遲早不得而知。我時時刻刻防他死，同時時刻刻防我自己死一樣。他的死是我意中事，並不出於意料之外。所以我接到他的死的電告，並不驚惶，並不慟哭。老實說，我的驚惶與慟哭，在確定他必有死的一日之前早已在心中默默地做過了。……我自己覺得，為他畫像的時候，我的心最虔誠，我的情最熱烈，遠在驚惶慟哭及發起追悼會、出版紀念刊物之上。[註 13]

師生深厚情誼躍然紙上，亦可見豐子愷對弘一大師的崇慕景仰之情實為深厚。

基於與弘一法師深厚的情誼，與弘一法師的人格感化，佛教的啓信深入了豐子愷心中，他自皈依佛教以來，亦與佛教界往來不斷，除了經弘一法師介紹與廣洽法師結成方外之友外，也曾與弘一法師一起拜訪印光大師，此外他亦曾拜訪太虛大師，並稱譽太虛大師為「正信、慈悲而又勇猛精進的，真正的和尚」[註 14]，晚年亦完成了《大乘起信論新釋》一書的翻譯、《護生畫集》的創作，與佛教的因緣可謂深厚，他在給廣洽法師的書信中曾言：「弟自幼受弘一大師指示，對佛法信仰極深，至老不能變心。」[註 15]可見佛教思想已成為其欲解決人生根本問題的道路之一，而對豐子愷生命風貌產生深遠的影響力。

二、佛教思想

(一)緣起論

上述針對近代佛教興盛背景與豐子愷的佛教因緣做一簡要探討，然就豐子愷本身個性而言，對生命、世間無常之苦的深刻感受，應是其趨向宗教的重要心裡因素。其在〈無常之慟〉一文中言：

無常之慟大概是宗教啟信的出發點吧！一切慷慨的，忍苦的，慈悲的，捨身的，宗教的行為，皆建築在這點心上。故佛教的要旨，被包括在這個十六字偈內：「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，涅槃寂靜。」[註 16]

豐子愷認為無常之慟是宗教啓信的出發點，因為深感無常之苦，便想在變動無常的人世中找尋生命的價值與意義，因而啓發對宗教的虔信。故豐子愷宗教的啓信當與其深刻體認無常之慟有關。

佛教的「緣起論」，認為一切事物皆因緣和合而成，萬物並沒有自己存在的真實性、獨立性，因而是無自性的，並沒有永恒存在的實體。此對豐子愷有深遠的影響，他在致夏宗禹的書信上曾說：

我始終相信「緣」的神秘，所以堂也取名「緣緣」。人生的事是複雜的，便是因為「緣」神秘之故。速成未必可喜，磨折未必可悲，也是因為有「緣」在當間活動之故。[註 17]

並認為：

其實旨意與計畫，都是虛空的，自騙自擾的，實際於人生有什麼利益呢？只贏得世故塵勞，做弄幾番歡愁的感情，增加心頭的創痕罷了！[註 18]

一切事物皆隨因緣而遷變，所有的人為造作皆是虛妄的，仍會隨無常而消逝。故豐子愷常以《楞嚴經》經文——「十方虛空在汝心中，猶如白雲點太清裡：況諸世界在虛空耶」[註 19]自警！瞭解了萬事萬物既是因緣而起，因緣而滅，緣起緣滅、遷流不斷，而成為不斷變化流動的無常之流，因此，人生的生老病死、萬物的生住異滅、世間的時序流轉乃至宇宙的成住壞空，都是無常的顯現。無常乃為宇宙間顛撲不破的真象，而這正是「無常即是常」的真義，此乃豐子愷遭喪母之慟，落入無常的火宅當中，十分頹唐之際，馬一浮為其開導的話，將其從無常的火宅中救出。故我們可知：佛教緣起性空的道理是豐子愷化除無常苦的解脫之道，亦樹立起他「人的一切生活，都可說是宗教的」[註 20]的信念。

然由上所言，似乎覺得豐子愷只將人生際遇歸因於因緣的安排，而忽略了人的主體創造性，實際上並非如此。在〈晨夢〉一文中，他感嘆生命無常、人生如夢之際，又警醒人們不要只為了人生飽暖的愉快、戀愛的甘美、結婚的幸福、爵祿富厚的榮耀而流連忘返，得過且過，提不起窮究人生根本的勇氣，而要去探尋人生的要義與「真我」的所在。[註 21]可見他是要人看清人生的真象，瞭解人生命中所執著的多為隨因緣流轉而變化無常的事物，如此才不會因執著實有而飽受無常之苦，並進一步不為世俗所惑，而去找尋本自具足、不生不滅的真

如本心。能知「緣」隨「緣」，便不執著強求，便能在困境中保有從容與超越。豐子愷的個性從年少時的多愁善感轉變到「臨事鎮定，不頹喪，不失望」[註 22]的平靜，甚至抗戰逃難時，率老幼十餘人飄零數千里，「非但不曾發愁，而且每天飲酒取樂，以慰老幼」[註 23]的豁達開朗，不得不說其中深受佛教「緣起論」的影響。

(二)生死觀

因爲人生無常，有生必有死，故必得面對生死問題，豐子愷對於生死的看法，可見於〈秋〉及〈阿難〉等文。〈秋〉一文敘述了豐子愷對於「三十」這個年歲的到來，在心境上所起的微妙變化，以往的他喜歡春天的蓬勃生氣，甚至想要留住春的腳步，對於秋天毫無感覺，心中完全沒有它的位置，然過了而立之年後，他的心境也變成了秋天，爲秋的風光所吸引，而對春的一切感到厭惡：

自從我的年齡告了立秋以後，兩年來的心境完全轉了一個方向，也變成秋天了。然而情形與前不同：並不是在秋日感到像昔日的狂喜與焦灼。我只覺得一到秋天，自己的心境便十分調和。非但沒有那種狂喜與焦灼，且常常被秋風秋雨秋色秋光所吸引而融化在秋中，暫時失卻了自己的所在。而對於春，又並非像昔日對於秋的無感覺。我現在對於春非常厭惡。每當萬象回春的時候，看到群花的鬥豔，蜂蝶的擾攘，以及草木昆蟲等到處爭先恐後地滋生繁殖的狀態，我覺得天地間的凡庸，貪婪，無恥與愚癡，無過於此了！[註 24]

此乃因爲他已迎送了三幾次的春來春去，對於花事早已看得厭倦，感覺已經麻木，熱情已經冷卻了，且認爲天地萬物沒有一件能逃得出榮枯，盛衰生滅，有無之理，傷春惜花也只是徒勞無功罷了！因此，豐子愷提出他對死亡的體感，他說：

假如要我對於世間的生榮死滅費一點詞，我覺得生榮不足道，而寧願歡喜讚歎一切的死滅。對於前者的貪婪，愚昧與怯弱，後者的態度何等謙遜，悟達，而偉大！我對於春與秋的捨取，也是為了這一點……。我的年齡告了立秋以後，心境中所起的最特殊的狀態便是這對於「死」的體感。以前我的思慮真疏淺！以爲春可以常在人間，人可以永在青年，竟完全沒有想到死。又以爲人生的意義只在於生，而我的一生最有意義，似乎我是不會死的。直到現在，仗了秋的慈光的鑒照，死的靈氣鍾育，才知道生的甘

苦悲歡，是天地間反覆過億萬次的老調，又何足珍惜？我但求此生平安的度送與脫出而已。猶之罹了瘋狂的人，病中的顛倒迷離何足計較？但求其去病而已。[註 25]

這段話常是評論者認為豐子愷散文中悲觀的一面，並認為此是受佛教悲觀、虛無人生觀的影響，而只看到趨向死亡的一面，而不承認新生的一面[註 26]。然是否真是如此？暢廣元先生在《中國文學的人文精神》一書中說：「死亡對人生來說，不僅是個事實。而是一種意識，不僅是未來某個時刻的一種價值，而是籠罩在整個生命之上的意識，它對生命來說是一種反思，一種意義，一種價值。伽達默爾寫道：『人之所以為人的特徵在於他能構想和思考那些超越自身在世生存的東西，即想到死。』由此，死就成了生的確認，人之存在靠人之終會不存在來自覺，積極的人生得由消極的死亡來激活。」[註 27]看到生榮之後的死滅，看到人生的無常而不執著世間，所展現出的是生命意義的追尋。正如暢廣元先生所說：「人的這種根本有限性使人追求一種比生命更長久的東西，即追求不朽。這種追求同時也是對生命意義的追求。人必須要給自己短暫的一生樹立價值，他必須要選擇，這種選擇就是對價值人生的選擇。」[註 28]

大乘佛學從緣起論出發，認為人的生命是種種物質和精神要素組合而成，皆隨因緣聚散生滅，沒有一個獨立的實體，生命處於不斷變化發展中，表現為生生死死，然生命之能是永恆的，它使具體的生命從一個形態轉換為另一種形態，由此構成生生死死的生命之流，並且反覆循環，生死流轉不已，死亡在整個宇宙生命中並不具有最終的性質，故人必須通過對宇宙生命本身的覺悟，去克服和欲望相通的個人自我[註 29]，正如鈴木大拙所說：「生死的意義和個體觀念緊緊的交織在一起，如果沒有個體，生與死就會被看作是過眼雲煙。因為有了人的個體觀念，才有了人的生死觀點。在這個角度上，可以說沒有個體也便沒有生死。自我是個體觀點的核心。」[註 30]破除對個體自我的執著，正是佛學的去我執，因為堅守我執，就會把生死的大海鎖死在自我的天地裡，破除我執便能使宇宙的一切生命與自我相調和，回歸宇宙生命的大我，張揚出生命的無限。

此外，佛教的生死觀亦賦予人無畏的勇氣以面對生死挑戰，使人能以無懼的精神來面對生死。死亡不再是令人恐懼的未知，在永不停息的宇宙生命之流中不斷輪迴，生死交替，故生死不二，無非是宇宙生命之流的表現，這種生死無懼的精神我們可由很多大修行人身上看到，他們在面臨死亡時，沒有留戀人間不捨的痛苦，也沒有驚慌恐懼，而能夠從容不迫，生死自主，表現出生死曠達的精神。由此，佛教教導人超越生命無常的層次，而把關注的焦點轉移到如何在生生死死的人生中發揮人的意志和能力去改變輪迴的命運，進而悟到不生不滅的佛性。池田大作說：「此所謂『無常』被賦予了新的意義：它是自發的和能動的，是不斷生成和流動的；這就是生命的實相，具體到我們的人生來說，應該堅決拋棄觀念上的僵化和獨斷。正因為現象是『無常』的，人的主體性和自由生命的發揚才是可能的。」[註 31]因此，更顯出生命的可貴，因為人現在的行為決定了未來的生命存在，唯有破除無常煩惱的假我，

認識清淨無染、真實永恒的真我（心的本來面目），才能達到永恒的祥和自在。這也正是豐子愷在〈晨夢〉一文中所說的：「不要忘記了這個『真我』，而沈酣於虛幻的夢中！我們要在夢中曉得自己做夢，而常常找尋這個『真我』的所在」[註 32]之意！

可見佛教的生死觀並非是消極虛無的，存在著深刻探尋生命永恒價值的積極意義。這樣的生死觀，在豐子愷面臨生死問題時，的確為他帶來更豁達自在的面對態度。他在為自己小產夭折的孩子所寫的〈阿難〉一文中，一方面感嘆：「阿難！一跳是你的一生！你的一生何其草草？你的壽命何其短暫？我與你的父子情緣何其淺薄呢？」[註 33]一方面讚歎阿難完全天真明淨的生命，而不受世智塵勞的染污，不像自己在世俗染污中，逐漸喪失本真的天性，最後他說：

宇宙人生的生滅，猶如大海中的波濤的起伏。大波小波，無非海的變幻，無不歸元於海，世間一切現象，皆是宇宙大生命的顯示。阿難！你我的情緣並不淡薄，你就是我，我就是你；無所謂的你我了。[註 34]

生生死死只不過宇宙生命之流、無限生命的一個過程，人事物的生滅如起伏的波濤，動盪不已，然波濤仍是海的一部分，終將歸元於大海，泯除了人我之別，回歸宇宙的生命之流，動盪亦將歸於平靜祥和。中國傳統人文精神強調「未知生焉知死」，死亡及死後的一切往往存而不論，而強調在生前立言、立德、立功中求得不朽的存在，當死亡造成生命斷然終止時，便無寄託之處，成為斷滅。故在傳統中國悼亡文學中充滿了對亡者的深刻思念與悲傷，如：袁枚的〈祭妹文〉中寫道：「除吾死外，當無見期；吾不知何日死，可以見汝；而死後之有知無知，與得見不得見，又率難明也。然則，報此無涯之憾，天乎，人乎，而竟已乎！」文中充滿痛苦思念，卻找不到寄託之處，這是對死者的悲悼，也是對生者的悲悼，然在〈阿難〉這一篇悼亡文章中，我們看到的是豐子愷對死亡的豁達與對天真明淨本性的肯定。

此外，在致班侯的書信中他也寫道：「弟流亡中曾在某文中言：『我入中年後，已隨時隨地預備身死。逃難以來，此心更堅。故在逃難中，只感煩勞，卻不覺悲懼。』弟於佛法所得，只此一點而已。」[註 35]在此書信中，他亦提到自己對弘一大師絕筆「悲欣交集」一語的看法：

與娑婆世界離別是悲，往生西方是欣。山川草木，宮室樓台，尊榮富貴，乃至親朋骨肉，在佛教徒視之，如曇花一現，皆幻象也；皆夢境也。夢中離別，亦有悲情。然若

知是夢（即拙作《緣緣堂隨筆》中之〈晨夢〉），則雖有悲情，乃是假悲，非真悲也。「假悲」二字，易被淺見者視為不道德，則宜改稱為「幻悲」，「虛空的悲」。蓋與極短暫之幻象別離，本不足悲也，欣是真欣。涅槃入寂，往生西方，成就正覺，豈非最可欣之事？故弟以為悲欣交集四字，最簡且明。佛子往生時說此四字，實最為恰當，最為得體。[註 36]

這正說明了佛教生死觀對豐子愷的深刻影響，使得豐子愷看到死亡的意義，看清此生的無常虛妄，從中超脫出來，找尋生命永恆的意義，更豁達的面對生死，面對自我的生命。

(三)悲智雙運

豐子愷是信仰佛教的作家，他常在作品中談到自己對佛性的強烈體驗，並將佛法與自己的人格、人生處世相結合在一起，對佛教的態度顯然是情感的體驗，然另一方面他對佛教的信仰亦充滿了智信的理解。他摒除了歷史上各宗各派對佛義的解釋，直接用自己的心靈去和佛陀的根本精神對話，去體會佛陀物我一體、廣大慈悲之心與緣起性空的智慧，在他看來，信佛的目的便是「明白人生根本意義與培養崇高的人格」，故他認為弘一法師的出家是「滿足了『物質欲』還不夠，滿足了『精神欲』還不夠，必須探究人生的究竟」[註 37]，是「真正做和尚」、是「行大丈夫事」的。

他亦認為佛法使人看透世間的無常，更懂得無私利他，是積極、崇高的。他說：

人生一切是無常的！能夠看透這個「無常」，人便可以拋卻「我私我利」的妄念，而安心立命地、心無罣礙地、勇猛精進地做個好人。所以佛法決不是消極的！所以佛法是最崇高的！[註 38]

因為人生一切無常，便無須執著，為自己的利益汲汲營營，反倒當勇猛精進的行善立德，使此生更有意義。我們可看到豐子愷早期對無常的悲慟，在此已化為更積極行善立德的動力，無常促使人瞭解生命的有限，賦予人對生命更崇高的追求。

由於這種看法，豐子愷自己雖然素食，然認為「吃素吃葷真是小事，無關大體」[註 39]，他不斤斤計較於此末節，認為真正信佛非是要向佛菩薩求福祐，在〈佛無靈〉一文中，他便對信佛求利的人提出抨擊：

信佛為求人生幸福，我絕不反對。但是，只求自己一人一家的幸福而不顧他人，我瞧他不起。得了些小便宜就津津樂道，引為佛祐；（抗戰期間靠念佛而得平安逃難者，時有所聞）受了些小損失就怨天尤人，嘆「佛無靈」，真是「阿彌陀佛，罪過罪過」！他們平日都吃素、放生、念佛、誦經。但他們的吃一天素，希望比吃十天魚肉更大的報酬。他們放一條蛇，希望活一百歲。他們念佛誦經，希望個個字變成金錢。……這完全是同佛做買賣，靠佛圖利，吃佛飯，這真是所謂「群居終日，言不及義，好行小惠，難矣哉」！[註 40]

此外，執著小體，本末倒置者也引起他的批評：

淺見的人，執著小體，斤斤計較：洋蠟燭用獸脂做，故不宜點；貓要吃老鼠，故不宜養；沒有雄雞交合而生的蛋可以吃得。……這樣地鑽進牛角尖裡去，真是可笑。若不顧小失大，能以愛物之心愛人，原也無妨，……但這些人往往自私自利，有我無人；又往往以此做買賣，以此圖利，靠此吃飯，褻瀆佛法，非常可惡。……上述這些人，對物則憬憬愛惜，對人間痛癢無關，已經是循流忘源，見小失大，本末顛倒的了。[註 41]

信佛當是學習佛陀的慈悲與智慧，如果只是自私自利，求取個人的幸福，不顧別人，或執著小體，對物則憬憬愛惜，對人間痛癢無關，就違反佛陀慈悲的本義了，上述兩種人，豐子愷認為不應該稱為佛教徒，而稱其為「反佛徒」，他把自己的信佛與這些信佛求利的人嚴格區分開來，可見其對佛教智信與慈悲的強調。

豐子愷反對信佛求利、執著小體本末倒置的作法，他認為：

真是信佛，應該理解佛陀四大皆空之義，而摒除私利；應該體會佛陀的物我一體，廣大慈悲之心，而護愛群生。至少也應知道親親而仁民，仁民而愛物之道。[註 42]

可知豐子愷認為真正的信佛絕不是爲了自我的私利，而是慈悲與智慧的培養。要瞭解世間一切事物終歸無常，而能不執著、不眷戀，從塵勞中跳脫出來；也要瞭解佛陀物我平等的慈悲心，進而仁民愛物，利益群生，才是真正的信佛者。

佛教亦強調個人的修持，要人自我覺照，滅除妄想煩惱，恢復本具的真如智慧，這種自我覺照的智慧，常使豐子愷化身爲兩人，「其一人做了這社會裡的一份子，體驗著現實生活的辛味；另一人遠遠地站出來，從旁觀察這些狀態，看到了可驚可喜可悲可嘻的種種世間相」[註 43]。即使在溫馨的天倫之樂中，他也時常兼具演員、觀眾雙重角色。豐子愷寓居上海時，每天下班回家，妻子總牽著兒女在弄堂門口等著，他在〈談自己的畫〉一文中寫到這段經過：

兩歲的瞻瞻坐在他母親的臂上，口裡唱著「爸爸還不來！爸爸還不來」！六歲的阿寶拉住了他娘的衣裾，在下面同他合唱，瞻瞻在馬路上擾攘往來的人群中認到帶著一疊書和一包食物回家的我時，突然歡呼舞蹈起來，幾乎使他母親的手臂撐不住。阿寶陪著他在下面跳舞，也幾乎撕破了他母親衣裾。他們的母親呢，笑著喝罵他們。當這時候，我覺得自己立刻化身爲兩人。其一人做了他們的父親或丈夫，體驗著小別重逢時的家庭團圓之樂；另一個人呢，遠遠地站了出來，從旁觀察這一幕悲歡離合的活劇，看到一種可喜又可悲的世間相。[註 44]

妻子倚門期待的期盼之情與孩子們盼望父親下班歸來的焦急之樣、見到父親時的歡樂雀躍之樣，充分表現出家人間溫馨、深摯的情感。在體驗著溫馨的天倫之樂時，豐子愷並未忘記自我的觀照，另一觀照的自我使他抽離出當時的情境，勘破世間悲歡離合的幻相。

在〈車廂社會〉一文描述了他乘火車時三種不同的心境。初乘火車時感到新奇而有趣，老乘火車時覺得沈悶和厭惡，前兩個時期不管是快樂或痛苦，都是置身於「車廂社會」中，沈溺其中所得的感受，後一時期則是身體坐在車廂中，心卻超然於「車廂社會」之外，超越了現實生活的樂與苦，而觀照「車廂社會」裡的眾生相了。[註 45]作爲社會的一份子體驗著現實生活辛味的那個自我，是充滿執著與煩惱的，那個遠遠地站出來從旁觀察人生悲喜劇的那個自我則包含了智慧與悟性。譚桂林在《二十世紀中國文學與佛學》一書中說：

用精神自我觀照、嘲諷、警醒容易迷失於慾望和貪念的肉體自我，這種處事態度與佛教推崇的悲智雙運的人格境界是比較接近的。所謂的悲，就是慈悲為懷，所謂的智，就是靈知的心，就是對人生無常、萬事皆空的洞明和徹悟。既不迴避現實，又要超脫

現實；既要體會人生的滋味，又要勘破世間的幻象，這便是中國知識分子對悲智雙運佛家人格的理解，也就是他們為何更為歡迎和容易接受大乘佛學的心理緣故。[註 46]

悲智雙運是大乘佛教受到知識分子歡迎的主要因素，以慈悲之心處世，是知識分子心懷萬民、悲憫人世的落實，以靈知之心洞察世間事物的無常虛妄，則是知識分子心靈提昇的修持。豐子愷自我觀照的宗教心性和眼光，使他既生在人世中，對現實人生有著深刻的體驗和感受，又超然世外，從另一角度冷靜觀察和深刻反思現實人生，他也就比一般人更清醒地看見現實人生的真面目，而從世智塵勞中超脫出來，對日常生活、瑣碎事物的體會也比沈迷於世間喜樂悲苦的世俗人來得深刻、明達多了，並對世俗社會中受壓迫的弱者有著深刻的同情。[註 47]

(四)護生觀點

佛教以慈悲為本，這種慈悲精神滲透在整個大乘佛教教義裡，《大智度論》說：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦；大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」慈是給眾生以快樂，悲是解除眾生的痛苦，要幫助眾生得到快樂，就應該把他們的快樂視同自己的快樂；要幫助眾生解決痛苦，就應該把他們的痛苦視同自己的痛苦。這就是佛教提倡的「無緣大慈，同體大悲」。佛教慈悲觀強調利他與平等博愛，因為佛教認為一切眾生與人類一樣同具佛性，一律平等，故佛教的愛不僅及於人類而且被及一切有生命的生物，大至禽獸，小至微生物，而且依照六道輪迴轉生的說法，一切眾生無始劫以來，在生死輪轉中，都曾經做過我們的親眷，如《入楞伽經》云「我觀眾生輪迴六道，同在生死，共相生育，迭為父母兄弟姊妹，若男若女，中表內外，六親眷屬」，而產生佛教不殺生，進而救生護生，尊重生命的慈悲護生觀。

豐子愷曾作六集護生畫，在散文中也屢提及他的護生觀，可見護生實是其重要的佛教思想。他在一九二七年寫的〈憶兒時〉一文中，一面記述童年時在暮春養蠶、中秋吃蟹及與同伴釣魚等的樂趣，同時也為這些殺虐生靈的樂事表示深切的懺悔之意：

養蠶做絲，在生計上原是幸福的，然其本身是數萬的生靈的殺虐！《西青散記》裡面有兩句仙人的詩句：「自織藕絲衫子嫩，可憐辛苦赦春蠶。」安得人間也發明織藕絲的絲車，而盡赦盡天下的春蠶的性命！……我的黃金時代很短，可懷念的又只有這三件事。不幸而都是殺生取樂，都使我永遠懺悔。[註 48]

這些文字表現了豐子愷戒殺懺悔的宗教情懷，在佛法的薰陶下，他將他的關懷擴及到所有有情眾生，期盼人間能發明織藕絲的絲車，赦盡所有春蠶的生命，表現出他對萬物生靈的慈悲之心。

在護生畫創作方面，由豐子愷作畫，弘一大師作詩並書寫的《護生畫》第一集，共繪護生畫五十幅，乃為慶賀弘一大師五十歲壽辰所做，於一九二八年年底編輯完成，一九二九年二月交開明書局出版。這一集的《護生畫》側重在戒殺、懺悔，畫集中所表現的多是生靈遭受人類傷害的場面，其中有些畫描寫人們為了滿足自己的食欲，毫無限制的殺豬宰羊，殘害生靈，如：〈倘使羊識字〉、〈喜慶的代價〉、〈乞命〉等，有些畫描述了獵人無情地殘殺動物，如：〈訣別知音〉、〈暗殺〉等；有些畫則描述兒戲中殘害生靈的情景，如：〈兒戲其一〉、〈兒戲其二〉等，無不令人怵目驚心。與畫相配的詩主要是勸人慈悲行善，如：〈乞命〉一圖的詩云：「吾不忍其殼觫，無罪而就死地，普勸諸仁者，同發慈悲意。」可見此時期豐子愷的護生思想主要在對生靈的戒殺與對殺戮的懺悔。

直到抗戰前幾年（一九三四年至一九三六年左右），他寫的〈放生〉、〈蜜蜂〉、〈蟹〉等文，都表現了對生靈不忍殺害進而放生，所帶來的歡喜之情，又如：〈蝌蚪〉一文，豐子愷想起了他遺忘在上海小旅館裡的四隻小蝌蚪，悵然地說：

他們指望著生長，發展，變成了青蛙而在大草原的懷中唱歌跳舞。……如今把它們關在這商業大都市的中央，石頭的旁邊，鋼筋建築的樓上，水門汀砌的房籠內，瓷製的小茶杯裡，……都是不適合於它們的生活，而足以致它們死命的東西。世間的淒涼、殘酷和悲慘，無過於此。這是苦悶的象徵，這象徵著某種生活之下的人的靈魂。假如有誰來報告我這四只蝌蚪的確還存在於那旅館中，為了象徵的意義，我準擬立刻動身，專赴那旅館中去救它們出來，放乎青草池塘中。[註 49]

在城市旅館中的蝌蚪象徵著生活在苦難中的人的靈魂，豐子愷想去救出這幾隻蝌蚪，讓它們能回歸自由與快樂。表現出他對苦難民眾深刻的同情、救助之心。此時，他的關注對象已漸由所有的眾生，而轉向對人的關注。

〈清晨〉一文則描述他和孩子一起觀賞螞蟻搬糧食的情形，一染匠司務差點踏到螞蟻，幸好沒踏到，而自己大喊「還好還好，險險乎」，豐子愷認為這是人性中最可貴的「同情」的發現：

人要殺螞蟻，既不犯法，又不費力，更無人來替它們報仇，然而看了它們的求生的天性，奮鬥團結的精神，和努力掙扎的苦心，誰能不起同情之心，而對於眼前的小動物加以愛護呢？我們並不要禁殺螞蟻，我們並不想繁殖螞蟻的種族。但是，倘有看了上述的狀態，而能無端地故意地殲滅它們的人，其人定是喪心病狂之流，失卻了人性的東西。我們所惜的並非是螞蟻的生命，而是人類的同情心。[註 50]

此時豐子愷的護生觀已由愛護生靈的生命，轉而關注人類的同情心的培養，因為缺乏了同情心，而將殘忍心擴而充之，「倘使做了支配者，其殺人亦復如是」[註 51]！此「護生」即是「護心」的護生觀，在一九三七年抗戰爆發後，更得到進一步的深化。

一九三七年抗戰爆發後，全國齊心抗戰殺敵之際，豐子愷的《護生畫集》引起許多人的質疑，就有人告訴豐子愷說：「曹聚仁說你的《護生畫集》可以燒毀了！」[註 52]也有人有種種非難，有人說：「今恩足於及禽獸，而功不至於百姓者，獨何歟？」也有人說：「用顯微鏡看，一滴水裡有無數小蟲，護生不能徹底。」亦有人說：「供養蒼蠅，讓它們傳染虎列拉（霍亂）嗎？」[註 53]對此，豐子愷提出辯駁：

「護生」就是「護心」。愛護生靈，勸戒殘殺，可以涵養人心的「仁愛」，可以誘致世界的「和平」。故我們所愛護的其實不是禽獸魚蟲的本身（小節），而是自己的心（大體）。換言之，救護生靈是手段，倡導仁愛和平是目的。再換言之，護生是「事」，護心是「理」。……無端有意踏殺一群螞蟻，不可！不是愛惜幾個螞蟻，是恐怕殘忍成性，將來會用飛機載了重磅炸彈而無端有意去轟炸無辜的平民！……我以為軍人也可分為兩種：為和平而奮鬥，為人道而抗戰，以戰非戰，以殺止殺的，稱為「戰士」。撫劍疾視，好勇鬥狠，以力服人，以暴制暴的，稱為「戰匠」，是應該服上刑的。現今世界侵略國的軍人，大都是戰匠，或被強迫為戰匠。世界和平，人類幸福，都被這班人所破壞，真是該死！所以我們這次為和平而奮鬥，為人道而抗爭，我以為是現世最神聖的事業。這抗戰可為世界人類造福。這一怒可安天下之民。[註 54]

豐子愷認為護生即是護心，即是培養人仁愛和平之心，斷絕人好戰爭鬥的暴戾之氣，以促進世界的和平安樂。抗戰時，豐子愷已將「護生之旨」與「抗戰之意」聯繫了起來，故對於殘暴的侵略者，他憤怒地喊出「為和平而奮鬥」、「為人道而抗爭」、「以殺止殺」、「以仁抗暴」的呼聲。

創作於抗戰期間（一九三九年）的《續護生畫集》（即《護生畫集》第二集），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。」[註 55]《續護生畫集》側重在歌頌人與自然的和諧相處，如：〈中秋同樂會〉、〈遠書〉、〈銜泥帶得落花歸〉等畫，在形式上注重詩趣美感，一種寧靜、安謐的情調洋溢在筆墨之間，不同於第一集著重表現在戒殺、對殺戮的懺悔，第二集則集中表現人類主動的護生行動，也含蓄地表達出豐子愷宣揚正義、呼籲和平的心願，而這也與豐子愷所強調的：護生就是護心，須涵養人類仁愛和平的同情心相呼應。

抗戰結束後，豐子愷的散文中雖較少有關護生方面的作品，然由其《護生畫集》中，我們仍可看出其護生觀的變化，一九四九年創作的《護生畫集》第三集，豐子愷在自序中說：

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。……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，足以養成人的殘忍心，而把這殘忍心移用於同人類。故護生實在是為人生，不是為動植物。……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。……「眾生平等，皆具佛性」，在嚴肅的佛法理論說來，我們這種偏重人的思想，是不精深的，是淺薄的，這點我明白。
[註 56]

《護生畫集》第三集正如豐子愷所言延續著其「護生即是護心」的護生觀，而更側重於勸人為善，弘揚人道主義精神。

創作於一九六〇年的第四集則側重於動物的知恩圖報，一九六五年作的第五集則強調憐物之心，豐子愷在〈護生畫第四集後記〉中說：「予於校閱稿樣之夜，夢見千禽百獸，拜舞其前。足證生死之事，感人最深。普勸世人，勿貪口腹之欲而妄行殺戮。」[註 57]此時豐子愷的護生觀又從人道主義擴充到對動植物生靈的護衛。而創作於一九七三年文革陰霾籠罩下的《護生畫》第六集，著重描繪動物與動物、動物與人類之間的救贖與報答、關懷和同情，而突顯了人和動物情感的忠貞不渝及對動物真情的推崇。豐子愷幾十年宣揚護生，以培養人的仁愛和平心，然文革時卻讓他深刻感受到人心的險惡，對人心失望不已，反而古代流傳下來的「義犬」、「義鴿」等故事，使他看到了真情真義，而從中找到了心靈的安慰，豐子愷對動物的稱許、推崇正是其對當時社會是非不明、恩將仇報、相互批鬥等喪德行為的有力譴責。

從戒殺到護衛人的同情心，再到強調人與動物情感的忠貞不渝，而推崇動物的真情，正是豐子愷護生觀轉變的歷程。這樣的轉變當然與他所面臨的時代環境變遷有關，然變化當中一直不變的便是他對培養仁愛和平的同情心的強調，對於時代環境種種國難民窮、天災人禍之苦，他認為唯有仁愛和平、仁民愛物的心，才能使人相親相愛、和睦互助，進而轉悲苦人世為祥和淨土。

三、佛教信仰的轉化

基於與弘一大師深厚的師生之情及皈依佛門成為居士的佛教因緣，豐子愷的人生哲學也就受到他佛教信仰的深刻影響，二〇年代，豐氏正處於初出校園、剛入社會，徬徨苦悶的青年期，此時的他對人生根本問題充滿種種的疑惑，對於現世虛偽冷漠的社會充滿厭惡逃離之情，對於世智塵勞的羈絆充滿無奈、欲超脫之心。佛教信仰提供他一條超脫現世之道，佛教的緣起思想及生死觀，將世事的無常變化歸因於因緣的聚散離合，因緣有聚有散，有生有滅，這是宇宙的必然真理，故事物的生住異滅、宇宙的成住壞空都是必然的法則，然在此生生滅滅、循環不已之中，宇宙的生命之流，本具的真如之性卻是不生不滅的，由此豐子愷消解了無常之苦，並對生死有更豁達的態度。這時期的他，出世意向最為濃厚，他視世間一切為虛妄無常，期望找到超越時空的永恒價值。

三〇年代至抗戰前，由於人生閱歷的累積，與時代氛圍的變化，豐子愷已不再耽於永恒世外理想的追求，而在佛教反觀自心的智慧影響下，形成「觀照自我」、「靜觀人世」的生命態度，由此觀照的態度，使他與社會的虛偽冷漠、世智塵勞的羈絆，保持了距離，而不在紛亂社會中迷失自己，然此時他已遷往石門灣鄉間的緣緣堂，看到鄉間平民辛苦窮困的生活，開始關懷平民生活，入世意識漸濃厚，其護生觀亦逐漸轉化成人道關懷，佛教思想兼具「超然靜觀」、「入世關懷」兩項特色。

一九三七年對日抗戰開始，戰火迫使豐子愷結束了寧靜的書齋生活，踏上逃難之路，在逃難過程中親自感受顛沛流離之苦、全民同仇敵愾的愛國情操與國家民族危亡圖存的處境，使得他的入世精神更強化了，此時在佛教義理上，他所注重的是佛教積極入世的精神與仁愛和平的人道關懷，他自己將這種偏重「人」的佛教思想稱為「不精深」、「淺薄」的佛教思想，這樣的佛教思想與儒家思想有著更大的相同處。在這段時期中，他的散文裡出現了許多對儒家仁政、和平、忠恕等思想的呼籲。如：在〈孫中山先生偉大〉一文中，他認為孫先生的偉大乃在於：

除保衛國家，復興民族之外，必以促進世界大同為最後目標，可見他對於人類的愛，沒有鄉土、國際的界限。凡是圓顛方趾的人，都是他所愛護的。此心與中國古聖賢的「王道」，「仁政」相合，可謂偉大之極！[註 58]

並引孟子的話說：

域民，不以封疆之界。固國，不以山川之險。威天下，不以兵甲之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，親戚叛之。多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所叛。故君子有不戰，戰必勝矣。[註 59]

儒家的王道、仁政思想強調以德服人，反對武力討伐，在當時國際間戰火瀰漫之際，主張仁愛和平的儒家王道思想，更彌足珍貴。豐子愷在〈最後的勝利〉一文中亦敘述當時世界頗像戰國時代，窮兵黷武，殘殺人命，大家都想用武力建國。然他認為：武力非建國之道，當如孟子所言：「國君好仁，天下無敵焉。」「今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之驅矣。雖欲無王，不可得已。」這些仁政道理雖歷久遠，卻是顛撲不破的，最後的勝利當屬於它。[註 60] 豐子愷對王道、仁政的呼籲，正是他對仁愛和平的大同世界之盼望。

這樣注重現實、積極入世的思想在文革期間又有了重大變化。文革時期的他身心受到極大的折磨，他在文革時期所寫的〈暫時脫離塵世〉一文中說：

夏目漱石真是一個最像人的人，今世有許多人外貌是人，而實際很不像人，倒像一部機器。這架機器裡裝滿著苦痛、憤怒、叫囂、哭泣等力量，隨時可以應用。即所謂「冰炭滿懷抱」也。他們非但不覺得吃不消，並且認為應當如此，不，做機器理應如此。……「暫時脫離塵世」是快適的，是安樂的，是營養的。陶淵明的〈桃花源記〉，大家知道是虛幻的，是烏托邦，但是大家喜歡一讀，就為了他能使人暫時脫離塵世。《山海經》是荒唐的，然而頗有人喜歡讀。陶淵明讀後還詠了許多詩。這彷彿是白日做夢，也可暫時脫離塵世。[註 61]

可見此時豐子愷內心中實充滿對塵世的厭惡之情，文革時種種批鬥、亂扣黑名等不平遭遇，使當時許多被批鬥的人，受不了折磨而叫囂、哭泣、憤怒，乃至自殺，豐子愷卻選擇「暫時脫離塵世」，因此我們可看到他此時期所畫的護生畫，大多是對古代義犬、義鴿等故事的歌詠，由動物的真情真義中找到心靈的安慰。這正是受佛教追求解脫的出世思想影響。在佛家看來，人生充滿生老病死等種種苦難，沒有永久的快樂，是一大苦海，一切皆因緣和合而成，萬事無常，終將隨因緣而變化，所以是空，正如《八大人覺經》所云：「世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我；生滅變異，虛偽無主。」而要人超脫人世的名利、情愛、生死等束縛，追求清淨永恒的本真自性。豐子愷的幼女豐一吟女士說，他父親確實信奉佛教，有出世的世界觀，在大難臨頭時，全靠它的影響，能夠看穿一切，泰然自若。[註 62]可見文革時豐子愷的佛教思想已由入世轉變出世，而期盼「暫時脫離塵世」。

四、結論

二〇年代至三〇年代期間，豐子愷對人生根本問題有許多疑惑，加上對世智塵勞羈絆、社會虛偽冷漠深感苦痛，與弘一大師的佛法因緣使他接觸佛教，成爲一個居士，在佛教哲學中，他解除了對無常、生死等人生問題的疑惑。此時他的佛教思想是出世的，將關注的重心放在人生根本問題的深思。三〇年代在佛教反觀自心的智慧影響下，形成「觀照自我」、「靜觀人世」的生命態度，使他與冷漠虛偽的社會與世智塵勞的羈絆拉開距離，依然保持自己的本性，由於寓居鄉下，看到農村大眾的生活，也使他開始關心平民的生活，此時他已逐漸由出世走向入世，並開始強調人道關懷。抗戰時，他的佛教思想更有重大改變，除了與抗戰結合，強調「爲和平而奮鬥」、「爲人道而抗爭」外，並與儒家思想的人道關懷結合，大乘佛教的利益眾生的菩薩行與儒家仁愛和平的思想相結合，成爲積極入世的佛教思想。直到文革時，豐子愷在現實痛苦環境中，他又走入了出世思想，以「暫時脫離塵世」達到心靈的慰藉。

故豐子愷佛教思想的變化實與其生命境運有不可分割的關係，佛教超然解脫的出世思想使他在塵世中不爲塵世虛偽冷漠、世智塵勞所染，亦消除了他對人生根本問題的疑惑，也使他在面對人生的風暴時有一心靈的避風港。而佛教慈悲利他的入世思想，則使他在面對時代環境苦難時，積極入世，關心現實社會，盼以仁愛和平建立國家民族的美好未來，對其人生實有深遠的影響。

【註釋】

[註 1] 如章太炎在《建立宗教論》一書中說：「非說無生則不能去畏死心，非破我所則不能去拜金心，非談平等則不能去奴隸心，非示眾生皆佛則不能去退屈心，非舉三輪清淨則不能去德色心。」（引自胡遂，《中

國佛學與文學》，湖南：岳麓書社，一九九八年四月，第一二三頁）便是深知社會痼疾與民眾通病，而提出的說法。

[註 2] 同 [註 1]，第一一二—一二七頁。

[註 3] 豐子愷曾在〈我與弘一大師〉一文中提及：「弘一大師是我學藝術的老師，又是我信宗教的導師。我的一生，受法師影響很大。」見豐陳寶、豐一吟編，《豐子愷文集·文學卷二》（浙江文藝出版社、浙江教育出版社，一九九二年六月）第三九八頁。

[註 4] 同 [註 3]，第三九八—三九九頁。

[註 5] 我們可從李叔同出家前所做的一些歌詞，看出其對世間虛妄無常的悲感，如〈送別〉：「長亭外，古道邊，芳草碧連天。晚風拂柳笛聲殘，夕陽山外山。天之涯，地之角，知交半零落；一壺濁酒盡餘歡，今宵別夢寒。」〈悲秋〉：「西風乍起黃葉飄，日夕疏林梢。花事匆匆，夢影迢迢，零落憑誰弔。鏡裡朱顏，愁邊白髮，光陰暗催人老。縱有千金，縱有千金，千金難買年少。」〈落花〉：「……春秋其代序以遞嬗兮，俯念遲暮。榮枯不須臾，盛衰有常數！人生之浮華若朝露兮，泉壤興衰；朱華易消歇，青春不再來」等，這與他後來慕道斷食，乃至皈依佛門出家，當有所關聯。見丘桑主編，《禪燈夢影——民國奇才奇文李叔同卷》（北京：東方出版社，一九九八年六月）第十六、十九、二十三頁。

[註 6] 以上「緣緣堂」命名的經過，參見〈告緣緣堂在天之靈〉，《豐子愷文集·文學卷二》第五十六—五十七頁。

[註 7] 有關「緣緣堂」命名的時間，以往學界頗有爭議，豐華瞻的〈豐子愷年譜〉認為是一九二六年八月弘一法師雲遊到上海時所命名，殷琦的〈關於豐子愷皈依佛教及緣緣堂命名時間〉一文則認為是一九二七年（此文載於《香港文學》，一九八五年九月號），而大陸研究豐子愷的著名學者陳星則認為當是一九二六年秋，弘一法師自江西回來返杭州以前，從豐子愷〈法味〉一文可見一九二六年八月弘一法師赴江西經上海時並未在豐家住下，而〈告緣緣堂在天之靈〉一文又提到「緣緣堂」的命名情形，及命名時間為中華民國十五年（一九二六），故此處採用陳星的看法。參見陳星，《君子之交——弘一大師、豐子愷、夏丏尊、馬一浮交遊記實》（台北：讀冊文化事業有限公司，二〇〇〇年八月）第一一二—一一五頁。

[註 8] 見〈緣〉，《豐子愷文集·文學卷一》第一五四頁。

[註 9] 豐子愷皈依佛教的這一個月，馬一浮為《子愷畫集》再版所寫的題詞言：「吾友月臂大師（即弘一法師一引者註）為予言豐君子愷之為人，心甚奇之。意老氏所謂專氣致柔復歸於嬰兒，子愷之於藝，豈其有得於此邪？若佛五行中有嬰兒行，其旨深遠，又非老氏所幾。然藝之獨絕者往往超出情識之表，乃與嬰兒為近。嬰兒任天而動，亦以妄想，緣氣尚淺，未與世俗接耳。」（同 [註 7]，第一一六—一一七頁）《大乘義章》卷十五載：「嬰兒行者有兩種：一者自利，二者利他。若論自利，以喻為名。行離分別，如彼嬰兒，無所辨了，名嬰兒行。若論利他，從所化為名，如經中說，凡夫二乘始行菩薩如似嬰兒，化此嬰兒，名嬰兒行。」而弘一法師當年在杭州虎跑寺實行斷食後，曾把名字改為「李嬰」，可見弘一法師為豐子愷取法名為「嬰行」，是期望很大的，當有要他自利利他的意味。

[註 10] 如葉聖陶〈兩法師〉一文中便曾提到經由豐子愷接引和李石岑等人在功德林會見弘一大師的情形。見余涉編，《漫憶李叔同》（浙江：文藝出版社，一九九八年八月）第四十九—五十六頁。

- [註 11] 參見汪家明、于青編著，《豐子愷傳》（台北：世界書局，一九九六年七月）第五十頁。
- [註 12] 同 [註 7]，第一二五頁。
- [註 13] 〈爲青年說弘一大師〉，《豐子愷文集·文學卷二》，第一四二—一四三頁。
- [註 14] 〈懷太虛法師〉，《豐子愷文集·文學卷二》，第一九三頁。
- [註 15] 《豐子愷文集·文學卷三》，第三五五—三五六頁。
- [註 16] 〈無常之慟〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第六一四頁。
- [註 17] 致夏宗禹書信，《豐子愷文集·文學卷三》，第四〇八頁。
- [註 18] 〈兒女〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第一一二頁。
- [註 19] 同 [註 18]。
- [註 20] 〈藝術的逃難〉，《豐子愷文集·文學卷二》，第一七四頁。
- [註 21] 參見〈晨夢〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第一五〇—一五一頁。
- [註 22] 同 [註 17]。
- [註 23] 同 [註 17]。
- [註 24] 〈秋〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第一六三頁。
- [註 25] 同 [註 24]，第一六四—一六五頁。
- [註 26] 如羅成琰〈論豐子愷散文中的佛教意蘊〉一文中言：「當我們看到豐子愷討厭群花鬥豔、蜂蝶擾攘的春天，而沈醉於寧靜蕭瑟的秋風秋雨秋色秋光之中，甚至宣稱：『生榮不足道，我寧願歡喜讚歎一切的死滅』時，我們也就不會感到訝異，因為這正是佛教悲觀、虛無的人生觀的明顯表現。」（《湖南師範大學學報》第十九卷第六期，一九九〇年十一月）
- [註 27] 暢廣元主編，《中國文學的人文精神》（陝西人民出版社，一九九四年三月）第八十一—八十一頁。
- [註 28] 同 [註 27]，第八十六頁。
- [註 29] 參見王路平，《大乘佛教與終極關懷》（四川：巴蜀書社，二〇〇一年三月）第三五三頁。
- [註 30] 鈴木大拙，《禪者的思索》（中國青年出版社，一九八九年）第一八八頁。
- [註 31] 池田大作，《佛法西與東》（四川人民出版社，一九九六年）第九十頁。
- [註 32] 同 [註 21]。
- [註 33] 〈阿難〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第一四六頁。
- [註 34] 同 [註 33]，第一四八頁。
- [註 35] 致班侯書信，《豐子愷文集·文學卷三》，第四五五頁。
- [註 36] 同 [註 35]，第四五六頁。
- [註 37] 同 [註 3]，第四〇〇頁。

- [註 38] 〈拜觀弘一法師攝影集後記〉，《豐子愷文集·文學卷二》，第四一八頁。
- [註 39] 〈佛無靈〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第七〇七頁。
- [註 40] 同 [註 39]，第七〇六—七〇七頁。
- [註 41] 同 [註 39]。
- [註 42] 同 [註 39]。
- [註 43] 〈談自己的畫〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第四七〇頁。
- [註 44] 同 [註 43]，第四六四頁。
- [註 45] 參見〈車廂社會〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第三二七—三三二頁。
- [註 46] 譚桂林，《二十世紀中國文學與佛學》（安徽教育出版社，一九九九年十二月）第二一三頁。
- [註 47] 如在〈車廂社會〉一文中，豐子愷靜觀車廂社會的眾生相後，便對和平謙虛的鄉下人深表同情，他說：「我看到這種車廂社會裡的狀態，覺得可驚，又覺得可笑、可悲。可驚者，大家出同樣的錢，購同樣的票，明明是一律平等的乘客為什麼會演出這般不平等的狀態？可笑者，那些強佔座位的人，不惜裝腔、撒謊，以圖一己的苟安，而後來終得捨去他的好位置。可悲者，在這乘火車的期間中，苦了那些和平謙虛的乘客，他們始終只得坐在門口的行李上，或者抱了小孩，扶了老人站在 W·C 的門口還要被查票者罵脫幾聲。」（同 [註 45]，第三三一頁）。
- [註 48] 〈憶兒時〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第一三六、一三七、一四〇頁。
- [註 49] 〈蝌蚪〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第二五一—二五二頁。
- [註 50] 〈清晨〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第六三七—六三八頁。
- [註 51] 同 [註 50]。
- [註 52] 〈一飯之恩〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第六五五頁。
- [註 53] 同 [註 52]，第六五六頁。
- [註 54] 同 [註 52]，第六五六—六五八頁。
- [註 55] 陳星，《功德圓滿——護生畫集創作史話》（台北：業強出版社，一九九四年六月）第七十六頁。
- [註 56] 〈護生畫三集自序〉，《豐子愷文集·藝術卷四》，第四二五—四二六頁。
- [註 57] 〈護生畫第四集〉，《豐子愷文集·藝術卷四》，第五七七頁。
- [註 58] 〈孫中山偉大〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第六七三頁。
- [註 59] 同 [註 58]。
- [註 60] 參見〈最後勝利〉，《豐子愷文集·文學卷一》，第六八四頁。
- [註 61] 〈暫時脫離塵世〉，《豐子愷文集·文學卷二》，第六六二—六六三頁。
- [註 62] 參見豐華瞻、殷琦編，《豐子愷研究資料》（寧夏人民出版社，一九八八年十一月）第二〇〇頁。

【參考書目】

一、書籍部分

(一)豐子愷的著作

- 1.豐陳寶、豐一吟、豐元草編，《豐子愷文集》一一七集（浙江文藝出版社、浙江教育出版社，一九九二年六月）。
- 2.楊牧編，《豐子愷文選》一一四（台北：洪範書店，一九九二年六月）。
- 3.殷琦編，《豐子愷集外文選》（上海：三聯書店，一九九二年六月）。
- 4.豐子愷，《護生畫集》一至六冊（台中：青蓮社，一九九四年六月）。
- 5.豐一吟編，《豐子愷隨筆精編》（浙江文藝出版社，一九九六年三月）。
- 6.陳星、朱曉江編，《幾人相憶在江樓——豐子愷的抒情漫畫》（香港：三聯書店，二〇〇〇年七月）。
- 7.豐子愷繪，豐陳寶、豐一吟著，《爸爸的畫》一至四集（香港：三聯書店，二〇〇〇年七月）。
- 8.豐陳寶、豐一吟編，《豐子愷漫畫全集》（共九冊，京華出版社，二〇〇一年四月）。

(二)豐子愷的傳記與研究資料

- 1.豐一吟等著，《豐子愷傳》（台北：蘭亭書店，一九八七年三月）。
- 2.陳星，《瀟灑風神》（桂江：漓江出版社，一九八七年四月）。
- 3.豐華瞻、殷琦編，《豐子愷研究資料》（寧夏人民出版社，一九八八年十一月）。
- 4.陳星，《佛天藝海》（台北：文殊文化公司，一九九〇年六月）。
- 5.陳星，《閒話豐子愷》（台北：世界文物出版社，一九九一年八月）。
- 6.黃濟華選評編輯，《中國新文學大家名作賞析叢書七——新文人風格的兩位散文大家——夏丏尊、豐子愷》（台北：海風出版社，一九九二年二月二版）。
- 7.陳星，《人間情味豐子愷傳》（高雄：佛光出版社，一九九二年六月）。
- 8.汪家明，《佛心與文心——豐子愷》（石門莊：花山文藝出版社，一九九二年七月）。
- 9.豐華瞻、戚志蓉，《回憶父親豐子愷》（台北：大雁書局，一九九二年十月）。
- 10.陳星，《豐子愷的藝術世界》（高雄：佛光出版社，一九九三年九月）。
- 11.陳星，《功德圓滿——護生畫集創作史話》（台北：業強出版社，一九九四年六月）。
- 12.汪家明、于青編著，《豐子愷傳》（台北：世界書局，一九九六年七月）。
- 13.陳星，《清空明月——李叔同與豐子愷交往實錄》（南昌：百花洲文藝出版社，一九九七年十二月）。
- 14.鍾桂松、葉瑜蓀編，《寫意豐子愷》（浙江文藝出版社，一九九八年八月）。

15. 豐一吟，《瀟灑風神——我的父親豐子愷》（上海：華東師範大學出版社，一九九八年十月）。
16. 黃江平，《豐子愷：文苑丹青一代師》（上海教育出版社，一九九九年十月）。
17. 陳星，《君子之交——弘一大師、豐子愷、夏丏尊、馬一浮交遊記實》（台北：讀冊文化事業有限公司，二〇〇〇年八月）。
18. 石一寧編著，《豐子愷與讀書》（台北：婦女與生活社文化公司，二〇〇一年五月）。

(三)有關佛教方面

1. 洪啓嵩、黃啓霖主編，《弘一文集》（台北：文殊出版社，一九八八年一月）。
2. 阿部正雄，《禪與西方思想》（上海：譯文出版社，一九八九年）。
3. 鈴木大拙，《禪者的思索》（中國青年出版社，一九八九年）。
4. 釋繼程，《人生佛教概論》（十方出版社，一九八九年十一月）。
5. 方立天，《佛教哲學》（河北：中國人民出版社，一九九一年三月二版）。
6. 魏承思，《中國佛教文化論稿》（上海：人民出版社，一九九一年九月）。
7. 釋印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，一九九二年一月）。
8. 高振農，《佛教文化與近代中國》（上海社會科學出版社，一九九二年十一月）。
9. 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》上、下（台北：文津出版社，一九九二年十一月）。
10. 暢廣元主編，《中國文學的人文精神》（陝西：人民出版社，一九九四年三月）。
11. 麻天祥，《反觀人生的玄覽之路——近現代中國佛學研究》（貴州人民出版社，一九九四年四月）。
12. 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化——百年文化的衝撞與交流》（上海：華東師範大學，一九九四年四月）。
13. 陳星，《芳草碧連天——弘一大師傳》（台北：業強出版社，一九九四年六月）。
14. 池田大作，《佛法西與東》（四川人民出版社，一九九六年）。
15. 胡遂，《中國佛學與文學》（湖南：岳麓書社，一九九八年四月）。
16. 丘桑主編，《禪燈夢影——民國奇才奇文李叔同卷》（北京：東方出版社，一九九八年六月）。
17. 余涉編，《漫憶李叔同》（浙江：文藝出版社，一九九八年八月）。
18. 王月清，《中國佛教倫理研究》（南京大學出版社，一九九九年六月）。
19. 譚桂林，《二〇世紀中國文學與佛學》（安徽教育出版社，一九九九年十二月）。
20. 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，二〇〇〇年一月）。
21. 王路平，《大乘佛教與終極關懷》（四川：巴蜀書社，二〇〇一年三月）。

二、期刊論文

1. 羅成琰，〈論豐子愷散文中的佛教意蘊〉，《湖南師範大學學報》第十九卷第六期（一九九〇年十一月）。
2. 譚桂林，〈論豐子愷與佛教文化的關係〉，《東方論壇》第二期（一九九三年）。
3. 余志明，〈一泓清純明澈的泉——淺論豐子愷散文的人性美〉，《上海大學學報》（社科版）第二期（一九九三年六月）。
4. 姬學友，〈真性情涵蓋萬里天——論豐子愷創作的傳統文化意蘊〉，《文學評論》第六期（一九九八年）。