

民國時期 (1912-1937) 漢傳佛教的現代化轉折： 兼談藏傳佛教傳入民間的互涉與影響*

劉婉俐*

摘要

民國初年，因政治局勢丕變與西方新思潮的傳入，在社會上興起了各種的變革，連帶使佛教界也產生了各種因應的措施與改革，其間，不僅可發現西方「科學化」、「民主化」思維的影響，也可窺見佛教到了清末民初所遭遇的現代化轉折問題，亦即如何使佛教在傳統與創新之間取得平衡、重新締造信仰動力的問題。

為此，本文著重在探討民國時期漢地佛教的演變與興革，並分析其中牽涉之複雜的宗教、社會、文化等面向，以呈現民國時期漢傳佛教的大幅革新與轉化過程。在本文的前半，將集中在探討漢傳佛教的現代化轉折，藉由分析改革派僧人、居士、和學術名流等三種角色，來彰顯於西風東漸和民主革命的時代背景下，漢傳佛教所產生的異變趨向。之後，則兼述從日本、藏地所傳入的東密、藏密，逐步於民間廣傳時，在漢／藏兼蓄、顯／密互涉的狀態下，對傳統中國佛教的發展，又形成了何種影響？

* 收稿日期：2008.06.21，接受刊登：2008.08.07。

* 華梵大學外文系助理教授



最後，希望藉著民初佛教現代化議題的探究與分析，能對當前台灣佛教發展的現況，產生某種對照性的反思與借鏡。

關鍵字：漢傳佛教，藏傳佛教，民國初年，佛教現代化



民國時期（1912-1937） 漢傳佛教的現代化轉折： 兼談藏傳佛教傳入民間的互涉與影響

劉婉俐

一、前言

民國初年，由於政治革命的大幅變動與西方新思潮的傳入，在社會上風起雲湧地興起了各種的變革，在人心思變之餘，佛教界也醞釀了一股改革、現代化的勢力，如太虛大師呼籲的新佛教運動、印光大師倡導普世念佛的淨土信仰、弘一大師的重揚律宗……等，從這些大師強調入世、實踐與改革教界積弊的主張中，我們不難發現西方「科學化」、「民主化」（即所謂「賽先生」與「德先生」）思維的影響，也可窺見佛教到了清末民初所遭逢的現代化轉折問題——即如何在傳統與創新之間取得平衡，並重新在社會上取得信仰與實踐動力的問題。

本文即是以民國時期漢地佛教的現代化興革為論述主軸，分析其間所涉及之複雜宗教、社會、文化等層面的關連，以呈現出民國時期漢傳佛教在傳佈方式、僧團結構、入世調和等方面的劇烈轉化與革新。在本文的前半部，將聚焦在對漢傳佛教「現代化轉折」的考察上，藉由分析改革派僧人、居士、和學術名流等三種角色，各自扮演繼續、且推動佛教界變革的重要作用，來探討在西風東漸和民主革命的時代背景下，漢傳佛教所產生的改變趨向。其後，則兼述由日本、藏地所傳入的東密、藏密，一改昔日密法侷限於宮廷與上層階級修學的狀況，



逐步在民間流傳，此漢／藏兼蓄、顯／密互涉的社會脈絡，對傳統的中國佛教又形成了何種影響？

最後，希望藉著民初佛教現代化議題的探究與分析，能對當前台灣佛教發展的現況，產生某種對照的反思與借鏡。

二、民初佛教改革的淵源與背景

清朝末年，因為清廷的腐敗與列強的入侵，改革維新的聲浪不斷，佛教界也受到波及與影響。光緒 24 年（西元 1898 年），湖南總督張之洞向德宗進〈勸學篇〉，認為在中日戰爭戰敗後，若要復興強盛，便要全面改革教育，「中學為體，西學為用」，他提出「廟產興學」的方案，認為寺觀的廟產可徵收用為興學之用。「其辦法係徵收全國數萬座寺院、道觀，利用其土地及建築物，以節省鉅額費用。至於實施細則為：一、將寺廟建築物的十分之七闢為校舍，餘者仍供僧侶、倒是居住。二、寺領、寺田的收益所得中，撥出十分之七充作學堂經費，餘款為僧到膳食之資。」¹「廟產興學」的提案，受到德宗的首肯與贊同，雖終因戊戌政變失敗，慈禧太后下詔暫緩施行，但「廟產興學」的倡議，一直未能停歇，也對歷來以寺院為主體的佛教界，產生了餘波蕩漾的劇烈衝擊。

在中華民國建立後，經北洋政府到南京政府，和「廟產興學」相關的風波不斷，民國 2 年《寺院管理暫行規則》、民國 4 年《管理寺廟條例》，皆是企圖對寺廟與寺產進行管理、監督；到了民國 17 年 3 月，南京政府內政部長薛篤弼，重提廟產興學，由南京中央大學教授邵爽

¹ 參見張之洞，《勸學篇·外篇設學第三》，收入《張文襄公全集》卷二〇三，台北：文海，民國 60 年，頁 819。



秋主動提出了具體的方案。民國 18 年 1 月，南京政府內政部遂頒布了〈管理寺廟條例〉21 條，因內容嚴苛，遭受佛教界的抗議，在是年 12 月改為較緩和的「監督寺廟條例」13 條。民國 19 年 12 月，邵爽秋等人又籲請設立廟產興學運動促進會。清季至民初由官方主導的「廟產興學」，成為直接嚴重威脅寺產、佛教僧院經濟命脈的致命傷，連帶影響了寺院的生存與發展；傳統佛教界為了因應時代與社會的劇烈變動，興起了各種救亡圖存的措施。這一方面，可謂是整個中國從封建帝國走向了現代國家的轉型，在社會、文化、政經各層面上，全面性地被迫走向現代化；另一方面，也因為政治紛亂、社會動盪、與新舊觀念的雜陳，讓佛教身處鉅變洪流之中，不得不隨社會的異變而轉化。

綜觀傳統佛教所面臨的空前挑戰，可分為內、外兩大部分。在佛教的內部體制上，由於明、清之後，佛教僧尼素質逐漸低落，加上雍正時期廢除了度牒及試經制度，各地叢林往往自設戒壇，使許多遊手好閒、作奸犯科者，匿跡寺廟之中，造成變賣寺產、毀壞寺譽等不良的後果。此外，真正沈潛佛學的鑽研與實修者日減，趕經讖、辦佛事的「應門」，與注重禪修的「禪門」分庭抗禮，多少引起了佛教內部的分化。

在外在環境的威脅上，從明清以降的三教混融，衍生了許多附佛外道，在言行思想的穿鑿附會之下，混淆了正源的佛教教義，「民國時期，諸如靈學會、同善社、悟道社、在理教、無為教等諸教混融的民間宗教（即普化宗教）修行團體層出不窮，使傳統佛教不得不直接面對著神仙化、天道化、神道化『迷信』活動的侵蝕與分化。」²同時，基督宗教在中國的信仰人數與頗具組織性的社會救濟、醫療、教化活

² 見陳永革《佛教弘化的現代轉型：民國浙江佛教研究（1912-1949）》，頁 15。



動，也對傳統佛教產生了競爭與排擠的效用。面對內、外交迫的危急狀況，僧院叢林的大師們，乃紛紛提出興革的主張，改進僧院制度、擴大社會參與、興辦佛學教育……等，務實傾向與現代性「啓蒙」的訴求，使民初的佛教有了迥異於傳統佛教的新面貌。此外，居士佛教的興起，幾位學養兼備、影響深遠的大德：如龔自珍、魏源、楊文會等，不僅著重佛教的義理研修，重啓對佛學經義的重視；也在兼融世學的入世、弘化上，產生了積極的示範作用。

綜言之，佛教寺院制度的墮落與素質良莠不齊，加以外在政治勢力的侵逼：包括「廟產興學」的方案與官府的壓迫，伴隨著政治與社會革命、西方民主思潮與現代科學的傳入、基督宗教佈道的競爭、與外道附佛的混淆視聽，皆迫使傳統佛教必須起而面對，整頓內部、改革制度，並試圖在「出世」教義與「入世」弘化之間取得平衡，於焉產生了一股佛教現代化的革新風潮。

三、佛教的改革與現代化

如前所述，整個民初佛教現代化的訴求，來自於惡質化的環境與劇烈的社會變遷，促使佛教爲了整體存續而做出變革。大致上，推動佛教改革的主力，因身份的不同，可區分爲三大部分：僧院體系、居士佛教、和以儒佛會通爲代表的學術界名流，他們各自爲傳統佛教注入了革新的風貌與面對新時代挑戰的動力。

（一）僧院體系的革新



1. 全國性組織的籌設

首先，是佛教僧團爲了因應時勢與面對各方挑戰，成立了全國性的佛教組織團體。率先在制度、組織上創新的目的，一來是爲了整頓教界，二來是做爲「護教」的重要力量，以對抗政府的強制性政策和地方豪紳對寺產的覬覦。首先，在民國元年4月，中華佛教總會籌建大會於上海留雲寺召開，通過了《中華佛教總會章程》，推選寧波天童寺住持敬安寄禪和尚爲會長；並統籌將清末爲因應「廟產興學」風波，推動僧人辦學所設立的僧教育會，於各省改設支部、各縣改設分部，陸續成立了22個支部和400多個分部。同年11月，敬安、清海等人將籌設大會所通過的總會章程，呈報「大總統」袁世凱，未獲批准，寄禪和尚在交涉未果下，悒憤在北京法源寺圓寂，這迫使北京政府終於讓步、通過了章程，中華佛教總會得以成立。在近代史上，中華佛教總會是第一個全國性的佛教自治組織，

這個佛教自治組織機構的創立，乃是中國佛教與民國政體革命相呼應或順應的現實產物。它的創建，對於佛教弘化的現代轉型，具有里程碑式的意義，標誌著傳統佛教面對社會轉型而走向現代佛教弘化的開始。不僅如此，它還表明了中國佛教「現代意識」的初步形成。³

這種現代意識，即是寄禪和尚所倡導的「政教並進」觀點。「政教並進」的意旨在於順應社會變動，使佛教與政治制度的改革齊頭並進；換言之，「政教並進」和佛教出世的傳統思想大相逕庭，乃是爲了適應時代所作的轉型調整。這個觀點將佛教山林避世的傳統型態，轉趨入「社

³ 同註2，頁40。



會化」的入世關懷，而全國性佛教組織團體的倡立，便可說是在此改革、現代化意識下的首要象徵。除了寄禪和尚主導的「中華佛教總會」之外，在民國元年所成立的佛教團體，還有太虛大師於南京毗盧寺成立的「佛教協進會」、李翊灼與濮一乘等人倡設的「佛教會」等，顯見當時佛教界已意識到全國性、系統化的佛教大型組織，有其存在之必要性與迫切性，於是紛紛籌設的情況。

雖然中華佛教總會的組織零散，一開始的實際運作也成效不彰，且時有門戶、派系的分歧，在民國 7 年遭到北京政府下令解散。但佛教界已覺知到須改變以往各擁山林、宗派林立的做法，有效地組織、動員，以面對時局與社會的挑戰，尤其是政治勢力與社會壓力對佛教的誤解與侵夷。在中華佛教總會之後，曾零星出現全國性佛教自治組織的籌議，如「中華佛教會」、「五族佛教聯合會」等，但都無法具體組成，自此區域性、地方性的佛教團體組織，取代了全國性的組織，開始推展較具地域色彩的弘化活動，例如北京、上海以健全的佛教組織和慈善機構為主體的都市型佛教、武漢及南京以居士佛教為主流、浙江省以僧人弘化為主……等不同的發展趨勢。到了民國 18 年，因北伐成功、全國從軍閥割據的狀況統一後，政治較為穩定，中央政府核定成立全國性之「中國佛教會」，成為繼中華佛教總會之後的另一全國性佛教組織，但此機構隨即因日軍侵華大受影響而會務漸形停頓。以上是從民國初年到抗戰期間，全國性與地方性佛教組織團體運作概況的略述。

2. 革新僧制的倡議

除了全國性、區域性佛教組織的建立外，在僧伽制度、佛教教育



上的改革，亦是民初漢傳佛教僧院體系的一大變革。綜觀當時的教界，太虛大師是主倡僧伽制度與教育改革的靈魂人物。追溯太虛大師萌發佛教革新的想法，大致有兩大因緣：一是光緒 33 年（西元 1907 年）太虛大師在西方寺閱大藏經時，結識了維新變法思想的僧人華山。受到華山主張佛教速革流弊的重點，在於振興僧學的啓發，「奠定了日後太虛改革佛教、振興佛學、以佛法救世的現代佛教理念。」⁴這是太虛大師一改傳統佛教出世修學的信仰，轉向以入世改革之思想啓蒙的發端。光緒 34 年，避居小九華寺時，復結識了革命僧人李棲雲，在兩人交遊間，了解到革命的時代意義，遂加深了其對佛教改革的信念。其二，在這兩位新派僧友的建議下，太虛大師於宣統元年（西元 1909 年）春，進入了由楊仁山（楊文會）居士於南京設立的祇洹精舍就讀，從此開啓了佛教新式教育的改革之路。雖然祇洹精舍僅開設了半年，便因經費拮据而終止，卻讓太虛大師體驗到新式的佛學教育，有別於以往所受的叢林佛學教育，爲其日後推動新佛教運動與改革僧團，奠定深遠的影響。

之後，太虛大師在普陀山閉關近三年，於民國 6 年（西元 1917 年）出關後，提出了於民國 4 年間成形的《整理僧伽制度論》，整個立論分爲四部分：〈僧依品〉、〈宗依品〉、〈整理制度品〉、〈籌備進行品〉。〈僧依品〉是以假定的人口比例估算僧伽的人數，說明每千人約有兩人爲僧，旨在打破社會上認爲僧人不事生產、消耗社會資源的負面印象。〈宗依品〉則將佛教的教理，歸納爲八宗：1.清涼宗（即華嚴宗）、2.天台宗（即法華宗）、3.嘉祥宗（即三論宗）、4.慈恩宗（即唯識宗）、5.廬山宗（即淨土宗）、6.開元宗（即密宗）、7.少室宗（即禪宗）、8.南山

⁴ 同註 2，頁 192。



宗（即律宗）。旨在消弭各宗派的門戶之見。〈整理制度品〉是整個改革主張的重心所在，將全國依舊制的十八行省，分為縣、道、省、國四級，四鄉為一縣，十六縣為一道，四道為一省，在縣設置行教院、法苑、尼寺、蓮社各一，宣教院四所；在道則設立八宗的寺院與佛教醫院、佛教仁嬰院；省則設持教院和佛教慈兒院（孤兒院）；國設佛法僧園和銀行、工廠各一所。除了僧伽機構外，在受戒、選任、教籍、教產各方面，也各有鉅細靡遺的說明與規制。〈籌備進行品〉則是此僧伽制度實施的進程，以五年為一期，分三期，共十五年。

太虛大師撰寫《整理僧伽制度論》，雖係受到袁世凱在民國 4 年 10 月 29 日頒佈《管理寺廟條例》三十一條的反激，但主要目的，還是為了確保僧團在社會中弘傳佛法的主導地位、建立完整的僧制與佛教組織體系、提昇僧侶的素質等。《整理僧伽制度論》成為太虛大師一生改革佛教的藍本，惟迫於當時社會條件與現實環境，僅流於理論層次，無法實際施行，但其革新精神與對佛教制度的整體擘畫上，可謂是漢傳佛教走向現代化的開端，其人生佛教的理想，也間接地影響日後台灣「人間佛教」思想的勃發與實踐。

3. 僧人辦學與新式佛教教育

關於太虛大師的生平與對中國佛教現代化的影響，坊間已有諸多論著⁵作了詳盡的評析與闡發，在此不予贅述。太虛大師對佛教改革理念的實踐，主要在於武昌佛學院，和之後漢藏教理院的建立。早在清

⁵ 如聖嚴法師《太虛大師評傳》、江燦騰《太虛大師前傳》、洪金蓮《太虛大師佛教現代化之研究》、羅向兵《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》等。



末，便有僧人辦學的先例⁶，其作用主要在於抵制「廟產興學」對寺產的瓜分。因光緒 34 年（西元 1908 年）杭州發生了 36 座寺院，為避免地方官紳對寺產的侵吞，改投日本真言宗本願寺派的事件，引起佛教界「護國衛教」的嘩然聲浪。清廷為了穩定民心與平息輿論，便頒佈了《僧教育會章程》，明令各地寺院能自組僧教育會，籌辦興學。

僧教育會所興辦的學堂，並不是興辦佛學，而是由佛寺提供校舍與經費，結合地方仕紳共同辦學，是因應「廟產興學」的壓力下所作出的保全措施。太虛大師在《我的佛教改進運動略史》裡，曾提及：

僧教育會組織的性質，一方面是辦幼年僧徒小學，培育僧眾的人才；一方面是辦普通小學，以補助國民教育。但大都是各省各縣各自為政的設立，談不上有系統的組織。……這是由政府明令所成的教育組織，又有紳士在中協助，故能與當地的官廳發生密切的聯繫，經費由各寺院分擔，如有不願捐款或不送幼僧入學的行為，得由政府差人催索或強迫入學。這些僧教育會，組織健全、辦理完善的固然是有，但徒擁虛名，實際由紳士主持，或隨新潮流趨向，失去佛教立場的亦不少；甚或俗化成飲酒、吃肉、聚賭等違反僧制的腐敗勾當。⁷

素質參差不齊的僧教育會，初衷雖是對於「廟產興學」的因應，但是透過僧人辦學，使傳統的中國佛教逐漸由叢林僧院走向現代化與社會化，如何在變動劇烈的社會環境中，保有佛教的出離本質，不因

⁶ 清光緒 30 年（西元 1904 年）由長沙湘春門外開福寺之住持笠雲法師，聘請日僧水野梅曉所設立的「湖南僧學堂」，是為中國近代史上最早僧辦教育的僧學堂。

⁷ 見《太虛全書》第 57 冊，頁 71-72。



社會化而全盤世俗化或違背教義；如何在世俗化與出世教義之間取得平衡，至今仍是佛教現代化過程中的棘手課題。

如前所述，在第一個全國性佛教組織「中華佛教總會」成立時，便將各地的僧教育會納入其組織中，對於僧教育會被動因應「廟產興學」所興辦的世俗僧學，也進一步地重組，更明確地規範出改善僧伽教育的方向：如在《中華佛教總會章程》第二章〈綱要〉的第四條至第七條，便制訂了與佛教僧伽教育相關的內容⁸。早在清末於各地僧教育會的興學經驗中，已出現現代佛教教育的發展傾向。光緒 33 年，由揚州天寧寺住持文希和尚，率先創辦的僧師範學校，「除教授佛學外並有英、日文課程。這是受日僧水野梅曉在長沙所設之僧師範學堂的鼓舞，仿照日本佛教興辦教育，造就僧人。」⁹楊文會居士在南京創辦的金陵刻經處，也於光緒 34 年秋天，成立了祇洹精舍，講授佛學及普通學科，其課程主要有三門：佛學、漢文、和英文。雖然祇洹精舍的經營時間頗短，但對民國佛教的影響卻十分深遠，往後改革佛教的主力，大都出自於就讀祇洹精舍的學僧與知識份子。後來，揚州僧師範學堂因文希和尚被清廷以勾結革命黨人的罪名逮捕後解散；祇洹精舍亦因經費短缺停辦，後續的江蘇省僧教育會，在兩江總督端方的指示下，在南京三藏殿開辦了僧師範學堂，也在兩年後因辛亥革命成功而停辦。曾經喧騰一時的僧人辦學，漸趨沈寂，可見政治動盪與地方官紳

⁸ 第四條「昌明佛學」規定：「本會設教務科，先設佛教研究社、佛學講習所，研究宣講大小乘性相各宗，培植佛教人才，擴充知識，以為布教之基礎。」第五條「普及教育」和第六條「中外布教」皆旨在擴大佛教普世教育、培養僧才以弘揚佛法。第七條「組織報館」則在透過辦理宗教月報，闡發佛理與教化人心。見陳永革《佛教弘化的現代轉型：民國浙江佛教研究（1912-1949）》，頁 56。

⁹ 見釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 79。



勢力，在佛教興革的過程，具有載舟覆舟的決定力量。另一方面，佛教界爲了爭取更多的自主性與生機，也必須不斷地藉由改善僧眾素質、興辦僧學，來扭轉劣勢，各式佛學院便是在此情勢下所應運而生的產物。

除了上述參考日本僧伽教育所興辦中、西學兼備的新式學堂外，佛教界的高僧也試圖透過僧學教育來護教，如民國 2 年於上海哈同花園創立「華嚴大學」的月霞法師，翌年因故遷校至杭州海潮寺，更名爲「中華佛教華嚴大學」，這是民國以來第一所的佛教專宗學院，以教授佛教義理和修學爲主旨，和西式學堂分庭抗禮。雖然在師資、經費、招生規模上，不及一般世俗的學校，但其弘揚華嚴教義的宗旨，卻是漢傳佛教在現代化、社會化的遽變中，企圖維繫傳統的重要指標。

民國 2 年另一位被視爲嚴守佛教傳統的諦閒法師，也在寧波設立「觀宗講舍」（又名「觀宗佛學研究社」），專門弘揚天台教觀。民國 7 年，諦閒法師至北京講經，得到居士、善信的善款捐助，乃將「觀宗講舍」擴充爲正式的僧團教育機構「觀宗學舍」，於民國 8 年開辦，共招收正科、預科四十多名學僧。「觀宗學舍」的特點，是比「華嚴大學」更接近傳統的叢林僧團教育，且強調實修、禪修的功夫；在教學方法上，著重「主講、輔講和回講」三部分的相輔相成，也就是聘請資深的學僧，輔助主講者授課，並讓學僧覆誦先前所講授的課程內容（回講），以期培訓出學養專精的講經法師。觀宗學舍嚴謹的學風，與注重實修的學制，成爲天台宗培養優秀後進的搖籃。

從清末各省僧教育會所興辦的僧學，到民國初年各自成立的專宗佛教學院，是傳統佛教界興辦佛教教育的第一階段。從回應「廟產興學」以保護寺產的僧辦學校，逐漸走向專宗佛教的僧才培養與弘化，



意味著中國佛教隨時代潮流的改變與需求，轉向更為普及之佛教教育時代的到來。民國 11 年由楊仁山繼承者歐陽漸所創辦的支那內學院，便是此新式佛學院的表率，和同年由太虛大師成立的武昌佛學院，並稱為當時佛教的兩大學府。支那內學院沿襲祇洹精舍的規制，僧俗並收，且受到學術界、社會名士，如梁啟超、蔡元培、熊希齡等人的支持，聲勢浩大，成為傳揚法相唯識的大本營。在民國 14 年又擴大成為法相唯識大學，共分 3 處 11 系，且不定期出版刊物《內學》，社會聲望高、從學者眾，但在兩年後，亦因經費短缺而告停辦。

除了由僧俗小學轉變為培育僧伽教育的佛學院之外，佛教書籍與刊物的印行，也積極地發揮了入世宣揚佛法與革新精神的作用。如民國 2 年 10 月在上海由狄楚青、濮一乘等人所創辦的《佛學叢報》，是第一份佛教界發行的雜誌，曾先後刊出了印光大師的四篇文章：〈淨土法門普被三根論〉、〈淨土決疑論〉、〈宗教不宜混濫論〉、〈如來隨機利生淺進論〉等，重揚淨土的修持法門。隨後集結印光法師相關文稿 22 篇，在民國 7 年於北京刊行《印光法師文鈔》一書，使弘傳淨土宗的普陀山印光大師聲名大噪，重新帶動了淨土宗的風行。另外，由太虛大師在民國 7 年於上海發起的「覺社」，共出版了五期的《覺社叢刊》¹⁰，旨在努力向社會大眾宣揚《整理僧伽制度論》的理念。其後，為了因應「五四運動」文化革新的思潮，「覺社」改為《海潮音》月刊，在太虛大師宣導的新佛化運動上，《海潮音》扮演了一個推波助瀾的重要角色。

總之，民國初年的佛教界，為了繼續佛教傳統、保有寺產，以僧

¹⁰《覺社叢刊》的刊行，由上海中華書局印刷與發行，同時期還出版了太虛大師的《道學論衡》和《楞嚴經攝論》，後者是太虛大師如來藏思想的本源，也是其統攝八宗的思想根據，成為日後與歐陽漸唯識學論戰的依據。



人辦學來對應「廟產興學」的威脅；同時也亟力改革僧團，企圖扭轉社會上對僧人不事生產、腐化的負面印象；並籌設全國性的佛教組織團體，集結力量，以對抗政府與地方官紳對佛教遂行的壓迫；加以各種新式佛學院與專宗佛學院的設立，重啓對佛學的思辨研究與僧人素質的培訓。這林林總總在組織、制度、教育、與運作型態等方面的改革，都是民國時期佛教僧團現代化的具體表現與反映。

（二）居士佛教的崛起與貢獻

自乾隆以降，居士在中國佛教的發展史與推動革新上，便具有舉足輕重的地位。其代表人物，有乾嘉之際的彭際清（紹升）、羅有高、汪縉、龔自珍；鴉片戰爭前後的林則徐、魏源；與晚清時期的楊文會（仁山）、宋恕、夏曾佑、康有為、譚嗣同、俞樾、章炳麟、梁啟超、丁福保、沈增植、歐陽漸（竟無）、桂念祖、李翊灼、周馥等人。

佛教界在民初的革新運動，除了前述僧院體系為順應時潮所做的努力之外，居士界重要人士的大聲疾呼與貢獻，亦不遑多讓。其中，最著名且影響深遠的，當屬楊文會居士一系。其所推動的佛教事業，可概分為下列數項：

1. 對佛教教育革新的倡議與影響

楊文會主張全國寺院以寺產自費辦學，以加強僧眾的教育、培育僧才，他在〈支那佛教振興策〉諸文中，建議：「令通國僧道之有財產者，以其半開設學堂，分教內教外二班。外班以普通學為主，兼讀



佛書……內班以學佛為本，兼習普通學。」¹¹且對清末傳統寺院度牒浮濫、僧尼素質低落等流弊，力陳改進之策，在〈釋氏學堂內班課程芻議〉一文中，他主張開設釋氏學堂，「課程仿照小學、中學、大學之例，分初、中、高三級，每級讀書三年。初級學成後，始准其受沙彌戒。中級學成，始准受比丘戒，給牒。高級學成後，具有講經能力者，准其受菩薩戒，換牒。九年學成後，始有資格作方丈。」¹²依上述的理想，楊文會創設了居士團體和新式的佛學院，在宣統 2 年（西元 1910 年）於南京創立的「佛教研究會」，是中國佛教史上第一個居士道場，成為日後許多地方性佛學團體仿效的雛形：如規模較大的上海「佛教居士林」和「佛教淨業社」、由韓清淨居士在民國 16 年所創立的「三時學會」、楊度和嚴復等人所創辦的「大乘講經會」……等，皆是仿照南京佛教會模式，倡導居士研究佛學的知名團體。此外，楊氏對佛學教育的理念和改革僧制的規劃，也深刻地影響了太虛大師的新佛教改革運動¹³。

2. 蒐集佚經、刻經與流通佛教經論

有鑑於佛教典籍遭太平天國一役焚燬殆盡，楊文會終其一生，致力於佛典的蒐集、刻印與流通。光緒十六年，他在南京成立了「金陵刻經處」，大規模地展開印刻佛經的事業。光緒年間，楊氏曾先後隨曾紀澤、劉芝田出使英、法，在英國時結識了日本留學生南條文雄，與之其交流佛書、刻印大藏經，「金陵刻經處成為我國最大佛經出版、

¹¹ 見藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉一文，收錄於洪啓嵩、黃啓霖主編：《楊仁山文集》，頁 110。

¹² 同註 10，頁 110-111。

¹³ 從太虛大師的《整理僧伽制度論》中，不難發現楊氏〈支那佛教振興策〉、〈釋氏學堂內班課程芻議〉等文章的影響。



流通的場所，藏經板 111600 多片，在 20 世紀中國文化史上，尤其在出版史上，楊仁山的功績理當永垂不朽。」¹⁴流風所及，佛經流通遍佈各省，甚至遠及南洋及北美，多以楊氏校刊、刻印的佛經為主。由於重刻、印製大藏經，乃保存佛教經典與提振佛學研究的一大要事，受到楊氏刻印大藏經的啟發，

羅伽陵女士於 1909 年，以頻伽精舍的名義翻印由日本弘教書院購來的小字藏經，計 8416 卷，名曰《頻伽藏》，殆為《龍藏》以後的第一部鉛印大藏經。又有梁啟超、史一如、蔡元培、黃炎培、范古農、蔣維喬等 64 人具名發起，由商務印書館承辦，影印日人所編《卍字續藏經》。……還有朱子橋、葉恭綽、狄保賢、蔣維喬、丁福保等發起在西安影印宋藏中以弘道斷臂、募刻經論而負盛名的《磧砂藏》。……¹⁵

繼楊氏之後，徐蔚如居士也在北京、天津兩處創辦刻經處，其版型皆同金陵刻經處，時人有「南楊北徐」的稱謂。徐氏所刻印的經典近 2000 卷，尤以華嚴經系為要，被譽為華嚴學者，楊仁山辭世後，還曾編輯《楊仁山居士遺集》交由金陵刻經處印行。

3.對淨土宗的推崇與提倡唯識法相之學：

楊文會主張淨土涵蓋一切法門，為諸宗（其它九宗）同歸之總趨，加上前述印光大師對淨土宗的弘揚，使得淨土教義在民初廣為流傳。同時，楊氏為了矯正禪宗末流之病，也大力提倡研究唯識學，其弟子

¹⁴ 見麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁 72。

¹⁵ 同註 14。



歐陽漸中興了原已沒落的印度佛教唯識學，多位知識界專研唯識的學者，如章太炎、孫少候、梅擷芸、李證剛、蒯若木等人，也間接出自其門下，楊氏可謂大大影響了唯識學在民初的盛行。

踵繼楊氏刻經志業的歐陽漸，繼之主持金陵刻經處，凡二十五年，刻經二千多卷；又創辦了「支那內學院」，弘揚法相唯識學。在鼓吹唯識研究的風潮中，功不可沒，他認為

只有唯識才是佛教的真諦，而天臺、華嚴以及禪宗等都是中國沙門所創，不是真正的佛法。基於上述思想，形成了以轉依為中心，以抉擇為前提，辦法相、唯識為二宗的唯識學，和會通儒佛，促進佛法入世的思想。¹⁶

許多當時的學術名流，如梁啟超、熊十力、湯用彤、黃懋華、梁漱溟等人，都曾就學於支那內學院，

歐陽竟無所領導的內院，是以經院主義的立場，來從事佛學研究考覈的工作，這種『主智』的傾向，在中國傳統佛教與民間信仰合流，予人消極、迷信印象的改革提昇上，的確有許多的助益。也因此能吸引如梁啟超、梁漱溟、湯用彤、熊十力等民初之大儒或學者受教於其中¹⁷。

¹⁶ 同註 14，頁 121。

¹⁷ 見周志煌，〈近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路——以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展〉《中華佛學研究》第一期，頁 186。



在北方，也有韓清淨居士創辦之三時學會推廣唯識，唯規模與學術成就均不及歐陽漸。

客觀而言，居士在清末民初佛教的復興與弘傳上，居功厥偉，甚至有超越傳統叢林的趨勢。從楊文會開啓了居士護法的典範：推廣僧俗佛學教育、刻印與流通經書、提倡佛學研究、組織居士道場，不僅廣泛提昇了居士在教界的地位，也促進了僧、俗的交流；其弟子歐陽漸、與再傳弟子呂澂等人，更進一步將佛學帶入學術的殿堂中，開啓了在大學中三教融通與研究佛學的風氣。從楊氏一系，到華北、上海一帶，蓬勃發展的居士佛教，可見居士在佛教現代化與入世傾向的發展上，發揮了關鍵的作用。「居士佛學的興起、學人佛理的探索，重點在於促成佛學的入世轉向，這是中國佛學的第二次革命。或以其為經世的武器，或作構建哲學體系的思想資料，並從本體的高度反觀人生。所有這些又導引出佛教在 20 世紀復興。」¹⁸因此，居士佛教的崛起，和在蒐集古籍、刻印經典等方面對保存佛教所做出的貢獻，間接影響學術界對佛學的研究與援用，是民初漢傳佛教革新與復興的要素之一。

（三）知識份子的佛學應世與唯識研究趨向

如前所述，由於楊文會與歐陽漸籌建現代僧俗學堂與對唯識學的推崇，與之交流的碩儒絡繹不絕，帶動了民初唯識研究的風潮。在廣義上，這些學術界的知識菁英，亦可通稱為居士，但爲了和信仰趨向的居士有所區隔，特以知識份子名之，目的在於凸顯其儒佛會通、「援佛入儒」的傾向，促發了民初佛學的復興。因此，下文將概述知識份

¹⁸ 同註 14，頁 31。



子對於民國時期佛教改革與現代化的間接影響。

梁啟超在《清代學術概論》一書中，將晚清佛學研究的思潮，追溯於起自龔自珍和魏源。龔自珍早年因官場失意而學佛，曾接觸密宗、淨土和禪宗，於晚年特重天台，主張《妙法蓮華經》乃眾經之王，但他在倡導天台的八年後辭世，使其以佛學研究經世致用的趨徑，未竟其功，不過龔自珍對於天台宗思辨理路的注意，始為後輩學人指引出一條開拓儒佛會通的蹊徑。

和龔自珍並稱的魏源，兩人的治學方向大不相同，左宗棠曾在《左文襄公書牘》（第 24 卷）中指出：「龔博而不精，不若魏之切實而有條理。」魏源由陸九淵、王陽明心學入佛，其以儒家之理學，會通佛教「淨業、治心」義理，晚年則專注於淨土宗之修學；楊文會曾在《重刊淨土四經》中便曾說道：「魏公經世之學，人所共知，而不知其本源心地，淨業圓成，乃由體以啟用也。」也就是說魏源強調透過佛教的淨業、自淨心性之體，來發凡儒家教化人心的功用。

龔自珍崇仰天台華嚴的思辨之路，與魏源注重淨土、淨化人心的濟世趨向，成為清末佛學研究的兩條重要趨徑，也影響了日後維新派健將，如譚嗣同、康有為、梁啟超等人，吸納佛教平等、救度眾生的思想，結合儒家治世的理想，以轉化為社會革新與啟迪人心的動力。譚嗣同在其所著的《仁學》中，率先融匯儒、釋、道三家的思想與西洋哲學，其揉雜、革新的立論，曾引起輿論抨擊此說「衝決網羅」、破壞中國文化傳統，釋東初在《近中國代佛教史》（下冊）中便指出：「……其立論的宗旨；在於衝決羅網，實言之過火，且有摧毀中國固有文化之嫌。唯其學術思想，雖多受佛學思想影響，但其思想實多近於康有



為。」¹⁹亦即譚嗣同的立論，在某方面頗近似康有為的《大同書》，「其衝決網羅，即大同書之破除九界、去國界、去級界，即無君臣關係。去形界，即無夫婦關係，更無父子兄弟矣。」²⁰其目的皆在駁斥傳統封建的繫縛，主張自由、平等之普世思想。雖然譚、康兩人的立論過於激烈、尖銳，招致衛道人士的質疑，但其以心淨世、平等觀的訴求，可謂源自佛教普渡眾生的教義。

除了譚嗣同《仁學》倡議革心的維新見解外，康有為、梁啟超也將儒、佛的治世與治心密切連結起來，形成自己獨特的救世學說。康有為在魏源經世的淨土思想基礎上，將儒家的大同思想、佛教的救世（救度眾生）、和西方的民權結合，「由去苦求樂的自然人性論、人生皆苦的人生價值判斷發展而為他的佛教救世主義。去苦就是救濟眾生，求樂便是改造世界，實現大同。」²¹受到康有為的佛學與公羊學啟蒙，梁啟超對於佛教思想的應用，亦不脫康有為大同世界的救世途徑。他大量地援儒入佛，用儒家的觀點，來改造佛教的出世思想，轉化其為入世、兼善的目標，使佛學成為教化國民、新民的利器。梁啟超對佛學的利用和挪用，反映出近代佛學鮮明的入世轉向。在歷經多番政治波折，其立憲主張終告失敗後，梁啟超從政壇上隱退，其政治革新的熱情，轉趨入社會教育與學術研究，在民國 11 年於支那內學院從歐陽漸學習法相唯識。晚期梁啟超在佛教經論、佛教史、佛教心理學、佛教典籍考據等多方面的著述不斐，將佛學推向了文化史的研究範疇，為佛學研究開創了新頁。

¹⁹ 見釋東初《近中國代佛教史》（下冊），頁 554。

²⁰ 同註 19。

²¹ 同註 14，頁 73。



相對於譚、康、梁等人，偏重於佛學的應世作用，且雜染西洋科學、民主思想、儒家思想，不免削減了其學術上的價值，章太炎、熊十力等人的唯識研究，則與支那內學院歐陽漸相互輝映，不但開啓了新、舊唯識的論戰，也讓民初的佛學研究臻至顛峰。推究唯識論戰的源頭，始自楊文會推廣的法相唯識，埋下了印度與中國兩派不同的唯識詮釋路徑爭端：「楊仁山所傳法相，由《大乘起信論》說起，故於印度唯識學系屬於『舊派』，即『無相唯識』。就本體論而言，夙以『萬法唯心』為宗旨。傳於章太炎，則擴充仁山之說以中國哲學荀子墨子學說，以證唯識之根本旨趣。而宗新唯識。」²²新、舊唯識論戰的開端，起於歐陽漸先闢《大乘起信論》為偽經。太虛作〈大乘起信論真偽辨〉與之相左，歐陽又作《唯識抉擇談》，隨即引發了新、舊唯識之爭。隨後，韓清淨又作〈唯識三十頌詮句〉、〈唯識三十論略解〉、〈瑜伽師地論科句披尋記彙論〉等，支持太虛的舊唯識論；熊十力則著《新唯識論》，破斥舊唯識派。新、舊唯識的論戰，終以歐陽漸等人的新唯識派引領風騷，但此論戰所掀起對唯識義理，乃至中國佛學的全盤統整與分析，則是民初佛學復興的契機所在。

在概述民初漢傳佛教界興革的各個面向後，下文將繼續討論民初密法於漢地「再興」的現象與引發的相關爭議。

四、藏傳佛教的傳入民間與顯／密互涉

有關密教傳入中國的歷史，大部分的學者咸採

²² 見黃公偉，〈民初法相學風札記--楊仁山，章太炎，歐陽漸的唯識論〉，《華岡佛學學報》第 2 期，頁 117。



東晉時佛圖澄以咒術使後趙石勒皈依佛教；以及帛尸利蜜多羅或曇無蘭在健康（南京）或揚都（揚州）譯《大灌頂神咒經》、《時氣病經》、《咒齒經》、《咒目經》、《咒小兒經》、《龍咒水浴經》、《請雨咒經》、《咒水經》、《藥咒經》、《咒毒經》等經典；以為這就是咒術密法傳播之始，並以這些經典為密教初期的經典。²³

這些早期的密教咒術，被統稱為「雜密」。中唐時善無畏、金剛智等人譯出印度密教成熟之重要經典《大日經》與《金剛頂經》，則相對地被稱為「純密」。由善無畏所譯傳之《大日經》屬胎藏界系，與金剛智與弟子所共譯出的《金剛頂瑜伽中略出念誦經》金剛系，構成唐密體系的兩大主體。後來金剛智的弟子不空廣弘密法，其弟子會果又傳授日僧空海，始將唐密傳入日本，轉為「東密」。

自唐武宗崇信道教而滅佛，唐密由盛而衰；在宋朝時，印度僧法天、天息災、施護等人雖譯出許多密教典籍，但因宋朝理學家的排佛、譯經院人才凋零而被廢止……等原因，密教自元朝之後，於民間幾乎銷聲匿跡，僅成宮廷御用之器，禪、淨成為中國佛教的主流。明清兩代，宮廷雖崇信藏密，但於民間頒佈禁令，不准傳授密法，僅王宮貴族得以親近，庶民無緣趨入。

（一）民初漢地東密、藏密的弘傳：

到了民初，因改行民主政體，加上高僧大德與日本佛教的交流、西藏仁波切至漢地傳法，被朝廷禁制的密法，乃逐漸於民間弘傳開來。民初密法在中國的傳布，可大致區分為東密、藏密兩大系統。如前所

²³ 見中村元《中國佛教發展史》（上），頁 299。



述，東密源自唐朝的唐密，太虛大師在其《整理僧伽制度論》中，曾主張遴選三十歲內戒德清淨的比丘五十人，集資送至日本學習密法，以五年為期，目的在顯密融通。民國 8 年隨太虛出家的大勇法師，民國 10 年於北京結識日僧覺隨，本擬遠赴高野山習密，因故生變，又遇金山穆韶而習成阿闍黎之位。在民國 12 年歸國後，受居士之請開始傳法灌頂，因而帶動了武漢一帶居士學密的風氣。除了大勇法師外，

大約自 1921 至 1935 年間，先後東渡學密而有名者有大勇、持松、顯蔭、純密、談玄、能海、超一、又應、紙密等。其中前三人尤為著名。……與此同時，演華、決隨、曼殊揭諦、權田雷斧等也相繼入華傳密。於是，一場密教復興運動風靡全國。²⁴

漢僧陸續東渡求法，加上日本真言宗僧人絡繹來華傳法，造成東密在民初的盛行。在東南一帶，以廣東潮州王弘願所弘傳的東密，蔚為風行。王弘願先是在民國 8 年 5 月漢譯刊印了權田雷斧的《密宗綱要》，譯介東密的修法。翌年，由太虛大師主編的《海潮音》月刊，推出了〈密宗專號〉，討論《密宗綱要》一書，也引起不少的關注。「隨後，《海潮音》月刊又相繼推出王弘願譯出的《曼陀羅通釋》，以及顯蔭、持松等人東度學密而撰寫的相關文章。」²⁵但民國 13 年 7 月，因高野山權田雷斧來華灌頂，在 12 小時內授予王弘願阿闍黎的資格，引發教界的抨擊與質疑。王氏又在民國 16 年於廣州六榕寺佛教總會為僧尼灌頂，甚至為僧尼授戒，違反僧制，掀起了軒然大波。²⁶學習東密

²⁴ 見呂建福，《中國密教史》，頁 621。

²⁵ 同註 2，頁 286。

²⁶ 王弘願在六榕寺以白衣授戒之事，遭致東密同門曼殊揭諦的大聲撻伐。王弘願挾怨報復，使曼殊揭諦在民國 22 年 12 月間在廣州白雲山純仁寺被捕下獄，中被迫離華。見釋東初《中國佛教近代史》上冊，頁 425-6。



的風潮，因王弘願個人行徑遭受抨擊，加以日軍侵華的舉動與民族意識的抬頭，遂使東密在中國的傳佈漸趨式微。

同時，藏密漸次取代東密興起，先前渡日學密的大勇法師，也轉向學習、推動藏密。民國 13 年 9 月，大勇法師在白普仁尊者、格西多傑覺拔的指導，及胡子笏、湯鑄新、但恕剛、劉亞休、陶初白等人的贊助下，於北京成立了「藏文學院」，招生 30 人。後因北伐的局勢變化，遂在民國 14 年 4 月將該院改組為留藏學法團，一行二十餘人由北京出發，入藏學法，「大勇組織留藏學法團進藏求法，是近代密教復興運動中的一個重大事件，也是整個密教史乃至中國佛教史上的一大壯舉，像這樣有組織有計畫的求法活動，在中國佛教史上還是少見的，它表現了中國近代佛教復興與改革運動的勇氣和精神。」²⁷

民國 15 年除夕因經費短絀，學法團被迫解散，大勇、法尊、朗禪等人前往跑馬山，親近慈願大師。民國 16 年春年行至甘孜後，受西藏方面攔阻而滯留，於是改往札噶寺學法。民國 18 年大勇法師圓寂後，學法團的部分成員，各依因緣，或留或離，法尊法師是其中少數繼續留藏者，他於民國 22 年學成後離藏，民國 23 年至重慶主持太虛大師所設立之「漢藏教理院」。原先學法團的成員，幾位續往拉薩，僅法尊法師一人回到中土，先後共漢譯了二十七部藏傳佛教典籍；且應東本格西之請，將二百卷的《大毘婆娑論》譯為藏文，「法尊先後翻譯著述的藏傳佛教經論，大都出版印行，流通於佛教界以及學術界，為推動藏傳佛教在內地流傳和藏傳佛教的交流起到了重要的作用。」²⁸法舫法師在〈一九三〇年代中國佛教的現狀〉一文，也指出「從十三年之

²⁷ 同註 22，頁 637-8。

²⁸ 同註 22，頁 642。



北平藏文學院西藏學法團到民二十一年重慶成立的世界佛學苑漢藏教理院，再從北平密藏院而到今日的上海菩提學會，已走入教理之研討、文獻之翻譯。」²⁹相對於當時東密浮濫所遭受的輿論抨擊，以及社會上禳災祈福的學密風潮，留藏學法團所代表的，是對密法正統傳承的尊重與認真修學，因此能對藏傳佛教傳入中國產生正面、積極的延續作用，其精神意義與影響，在民國佛教史上是前所未有的。

除了漢人主動地入藏求法，西藏各教派的大師陸續來到漢地灌頂、弘法，也是藏密在民初風行的另一要因，法舫法師在前文中亦提及：

西藏密法，在中國現社會中宏揚，近數年來，突飛猛進，班禪大師被迫王居內地之後，其個人與門徒大宏藏密，政府為治邊陲，不阻止蒙藏佛教，而近一二年來又極提倡，這是藏密弘傳盛極一時的一個原因。其次就是一般藏僧——喇嘛——的向內地宏傳密法。起初為久居北平的蒙古白普仁喇嘛，以金光明法曾來西湖及江南各省，盛宏一時。次為西康的多傑覺巴格什喇嘛。……十四年來北平，十五年來武漢建密乘學會傳法譯儀軌五十餘種，十八年至四川建和平法會，有又傳譯儀軌百數十種；……由密藏院至班禪建時輪法會，為藏密在中國社會中宏

²⁹ 見張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》86《中國佛教史論集七：民國佛教篇》，頁 135。菩提學會譯經處

係九世班禪於民國 23 年（西元 1934 年）在上海創立，由甘肅拉卜楞寺的榮增堪布主持譯經工作，譯出了多部無上瑜伽部及本尊儀軌等典籍。



揚最盛之一階段。³⁰

民國 13 年，九世班禪因與親英的達賴喇嘛政府不合，被迫離開後藏，開始在漢地游化。民國 15 年北洋政府段祺瑞，敦請白普仁尊者與 108 位喇嘛在北京雍和宮啓修「金光明法」護國法會，各地爭相仿效。民國 21 年，原北京雍和宮改制的密藏院，發起啓建時輪金剛法會，由班禪主法。民國 22 年，在戴季陶的邀請下，班禪至南京寶華山修建護國濟民的藥師七佛法會；次年，鼓吹「經咒救國」的戴氏，又聯合上海湯鑄新、陳元白、王一亭等人，發起啓建滬浙兩地的時輪金剛法會，再度由班禪主法，³¹一度掀起內地學習藏密的熱潮。

除格魯派上師外，民國 15 年寧瑪派諾那上師³²，應四川省主席劉湘（字甫澄）之請，入川傳法，開始在漢地各處弘化，總計皈依受法人數，約有四萬餘人。民國 24 年諾那上師自知將不久人世，邀囑舉派的貢噶上師入漢。「民二十四年，諾那活佛，奉命入川，就西康宣慰使職，自知因緣將了，特請貢師到漢地代表弘法，諾那為紅教兼白教，而貢師則為白教兼紅教，可謂二而不二，於是奉命東來成都宏法，所傳經教，均係諾那之原本。」³³翌年諾那上師於重慶圓寂後，貢噶上師秉承其遺志，在漢地廣傳藏密，國民政府曾頒贈「輔教廣覺禪師」名號，許多政要、名流亦紛紛皈依門下，如梁漱溟、王沂暖、劉立千等。

³⁰ 同註 28。

³¹ 同註 2，頁 196-198。

³² 為區隔顯、密法師之稱謂，顯教之法師（包括由顯入密）皆稱「法師」，或依慣例尊稱為「大師」，密教則稱「上師」。

³³ 見釋東初《中國佛教近代史》上冊，頁 440。



其弟子陳健民、吳潤江、申書文³⁴、沈家楨、張澄基等人，相繼至台、美、東南亞等地弘傳密法，堪稱影響最為深遠者。

（二）密法弘傳與顯／密互涉的相關議題

受到東密、藏密逐漸在民間流傳的影響，對原本的傳統佛教界造成不小的衝擊，在此，僅概述密法於漢地「重新」弘傳的過程中，漢傳教界的相關評議與回應：

1. 對密法傳佈根器的質疑：

密法初在民間的傳佈時，教界對於受法根器是否人人皆同的疑義，曾發出了一些質疑的聲浪，例如主張淨土修持法門的印光大師，便批評王弘願所倡導之東密：「王弘願居士雖則崇信密宗頗有經驗，然始則錯誤消息，將有『未得謂得』之失。記由多閱教典，方知錯誤。次則現雖功夫得力，而虛火上炎，無法自治。光以此二事，斷其密宗一法，不能普被三根，不如淨土法門之千穩萬當。」³⁵印光大師在與四川居士溫光熹居士的書信中，也曾多次提及密法需上根器修習與傳法上師資格等問題：「密宗實為不可思議之法門，實有現身成佛之事。彼宏密者，皆非其人。當幾個真上根？皆自命為上根耳。妄借此事，以誘彼好高務勝貢高我慢之流，便成自誤誤人……」³⁶又指出密宗在社會上風行，盲從曲附所造成之流弊：「今之人多是越分打妄想，想得

³⁴ 即後於台北縣永和市與台南成立貢噶寺之貢噶老人。其與貢噶上師的淵源，參見《白雲間的傳奇：貢噶老人雪山修行記》一書。台北：正法眼，民國 83 年 5 月。

³⁵ 見《印光大師文鈔》收錄之〈與徐蔚如居士書五〉一文，頁 175。

³⁶ 見《印光大師文鈔》收錄之〈復溫光熹居士書一〉，頁 895。



神通而學密宗（真修密宗者在例外）。……學佛法，何可作瞎搗亂，謀發大財，得大權乎？因地不真，果招紆曲。」³⁷印光大師關注密法傳佈的流弊，主要在於對受法者根器的擇選不嚴，流於浮濫；且傳法者的資格亦失之寬鬆，但這大抵係針對王弘願快速取得阿闍黎之位、並以居士身份對僧眾傳法所引發的爭議而論。太虛大師則針對印光大師與王弘願就《法華經》龍女成佛所衍生的「女身成佛」論爭，指出關鍵當在於密宗「即身成佛」之說，「從一切眾生解當成佛的佛意上講，女身成佛不應成為論辯的問題。真正成問題的是密法『即身成佛論』庸俗化所導致的『狂密』傾向，及其對原有佛法修證規範的衝擊，以及居士登壇說法的正當性問題。」³⁸

2. 有關居士傳法的爭議：

由於王弘願以居士之身，公然為僧眾灌頂、授戒，違反僧制，引起佛教界的大肆撻伐，「曾與王弘願進行筆戰的，先後有史善嚴、顯蔭、持松、曼殊揭諦及法舫等；非難的焦點多半是白衣傳法的問題。」³⁹此外，其個人哄抬神通、主張密法勝於顯教、和販售經典與法器圖利等行徑，更是讓人質疑其「合法性」。但就藏傳佛教有別於僧院的瑜伽士傳統⁴⁰，與日本近代佛教僧人不禁娶妻、葷食的改變而言，居士傳法的合法性應非問題所在，問題根源在於王弘願個人的不當言行與破犯戒儀，也更加凸顯出密法在民間廣傳的合法性與合宜性議題。在過去

³⁷ 同註 32，頁 902。

³⁸ 同註 2，頁 309。

³⁹ 見梅靜軒，〈民國早期顯密佛教衝突的探討〉，《中華佛學研究》第三期，頁 259。

⁴⁰ 如噶舉派傳承上師馬爾巴與密勒日巴皆非出家僧，均是備受尊崇的具德上師。



的中國歷史上，唐密普傳時間不常，藏密多侷限於宮廷修習，流弊不深；但密法一旦普傳於民間，因其強調即身、即生成佛的「速道」，若不嚴謹考察根器、依循傳統與次第規制，可能衍生出更為嚴重的世俗化、庸俗化問題。民初教界對密法弘傳的疑慮，固然有來自僧俗分際的逾越，以及對傳法浮濫的批判，對於密法軌範與法義詮釋的文化認知差異，也是激發當時教界反對聲浪的主因。

3.對藏傳佛教行儀與西藏文化的誤解：

有關白普仁喇嘛和九世班禪相繼在江南啓建金光明法會與時輪金剛法會，藉以禳災除禍的風氣，乃至主張「經咒護國」的戴季陶，也曾招致輿論指為迷信的抨擊。但關於藏密流傳的疑義，主要仍在於修持法門、弘法資格與受法根器、乃至西藏喇嘛吃肉娶妻等，異於中土的文化習俗。太虛大師在《海潮音》刊載〈中國現時密宗復興的趨勢〉一文中的批評，即可代表眾多異議者的質疑，他認為

蒙藏喇嘛之來華傳密也，形服同俗、酒肉公開；於我國素視為僧寶之行儀，棄若弁髦。提倡者著述既深，喪其辨別真偽是非之心……又世間俗人肉食則勸令茹素，而妄稱為活佛之喇嘛輩，則日非殺生不飽，且謂由殺生可令解脫。嗚呼，此非印度殺生祀神之外道耶？

此外，法尊法師也曾多次在《海潮音》上，對上海《佛學半月刊》等佛教雜誌刊載誤解藏密的相關文章，提出反駁，包括對西藏僧食肉、



僧眾教育、轉世、雙修等問題的闡明⁴¹。這些相關的疑義，多起自文化差異或不明藏傳佛教的傳統，出現宗教排拒或文化抗拒所致。

4. 建立融合漢藏次第、顯／密互涉的嘗試：

除了上述對密法傳入漢地的排拒或質疑面向，指出其對漢傳佛教「正統」的衝擊、民間盲從牟利的負面影響外，值得注意的，是顯教對密教的匯流或揉合嘗試。其中，較為成功結合漢藏修行法門者，是慧明法師與能海上師。慧明法師本身是著名禪師，早年即以講經說法聞名江、浙、閩、贛等地。其以親身修持的經驗，在《慧明法師開示錄》中，比較了禪、密修法的異同，主張禪密兼修，可收互補互利之益。他認為禪宗為體，密為用，彼此互涉，名雖為二，實為同一。且禪重悟、密重修，兩者兼修，可以禪宗自心是佛的無相，救修密著相之險；而密法重修的神變威力，則可補禪宗不講度生的偏執。他認為禪宗參話頭與密宗的持咒，都有破除邪見的功效，且究真修持，應以慧能南禪宗頓悟法門為依據，並強調菩提心與慈悲心，方是禪密兼修的根本。相較於太虛法師在立論上主張「攝密歸禪」，以復興禪宗做為漢傳佛教中興的意旨，慧明法師是在眾多排密的顯教界中，是少數正面認定禪密兼蓄的實修趨向者。

能海法師原出身軍旅，在四川駐防期間，先接觸顯教。後轉為川軍劉湘駐京代表，常至北大聽張克誠講授唯識，並至雍和宮參訪，對

⁴¹ 見〈評《藏密答問》〉、〈答《閱評藏密答問隨筆》〉、〈答《威遠佛學社駁文》〉等文。關於最受爭議的食肉問題，法尊法師指出若認為食肉便非佛子、無大悲心，認為「佛說法是對機」，不是句句了義，不能執著而非議他人。



藏經產生興趣。當藏密在內地弘興之時，能海法師曾於民國 14 年入藏求法。民國 22 年取道印度返回中土，開始其弘法的事業。

1937 年率弟子二十餘人返川，應文殊院法光和尚之請，住成都南郊近慈寺。其後，能海率諸弟子不斷營造擴建，……近慈寺成為近代佛教史上一座漢藏兼習、顯密並弘的新型寺院。……近慈寺僧眾不允許赴懺化緣，行止言語，都要嚴格遵守戒規。……寺內還設有學事堂，入寺必須先學習世間技藝。由於近慈寺戒律嚴明，顯密並弘，漢藏通行，頗受僧俗敬重，聞名一時。⁴²

除了建立顯密兼修的寺院體系外，能海法師還翻譯了許多藏傳佛教的儀軌近百部。能海法師除了強調顯密相輔相成之兼容外，晚年由密入根本乘（小乘），是一特例。其主持顯密並弘的近慈寺，成功結合顯密法教，對於因民間灌頂、求神通之流弊現象，而排抑、非難密教之說，是一有力的反證。

此外，首批在漢地弘傳密法的諾那上師，見漢地禪淨盛行，為泯除宗派的門戶之見，除了主張禪密兼修，認為佛法無分顯密，皆以直指心性、見性成佛為要。也主張淨密結合，廣弘彌陀法要，強調密乘行者兼修彌陀法的重要性⁴³。

⁴² 同註 22，頁 644-5。

⁴³ 此外，藏傳佛教中不乏淨土的修持，如頗瓦法，即是結合淨土信仰與密宗觀想的法門之一；在六種中陰法教中的「投生中陰」部分，也有祈求生西的教示。



五、民初漢傳佛教現代化的新／舊揉合：

總結上述民初漢傳佛教界在面對西潮來襲與政治變革的雙重社會壓力下，與時並進的「現代化」⁴⁴轉向，交雜著「復古」與「創新」兩大趨徑。在復古的路徑上，我們可以看到「士大夫佛教」的復甦、三教混融的「格義」⁴⁵現象、以及重視原典的傾向；而在創新的路徑上，則是對西式教育的仿效、以科學方法論為訴求之唯識學的蓬勃、和佛學學術化／佛教世俗化的趨勢。值得注意的是，復古（或傳統的復甦）與創新並非涇渭分明的對抗，而是彼此互相交疊、參雜的混融狀態，例如在唯識學的研究上，這兩方同時並存：一方面代表著對傳統「原典」的辯析與重新詮釋，是在復古形式上開展的革新，

民初佛教的改革運動，也可以說是環繞在『回溯原典』中而展開。武院與內院儘管在法義的認知上有所差異，而進行了多次的論戰。但在這樣的論爭過程當中，傳統認為神聖而不可動搖的經論，都經過了一番考訂辨偽，抑或進行新的詮釋理解，使得『原典』在爬梳整理中呈現出新的時代意義與價值觀。⁴⁶

亦即支那內學院歐陽漸、呂澂、王恩洋等人，對印度佛教的復古，是奠基在對中國佛教（禪淨等宗）的反思與批判上；相對地，武昌佛學院則是在擁護中國佛教天台、華嚴，尤其是禪宗的立場上，展開與內

⁴⁴ 根據哈伯瑪斯對「現代性」和「現代化」的不同區分，民初漢傳佛教界隨社會「現代化」、「民主化」所生的變革，是屬於現代化的範疇，亦即佛教體系效率化與對複雜統合的能力、專業程度的提昇，亦即理性化的成份在實用層面上增強。

⁴⁵ 如同早期佛教傳入中國時，以玄學格義佛學的現象。民初的學者多援儒入佛、或援佛入儒、援佛入老莊，如章太炎以佛釋莊的《齊物論釋》。

⁴⁶ 同註 13，頁 172。



院的論爭。兩者在現代化、智識化的創新大纛下，採取的進路，卻是不同方向的復古，改革與傳統之間的辯證關係，頗堪玩味。另一方面，唯識研究明顯具有西方科學、實證主義的傾向，是一個統合中西的產物，歐陽漸認為唯識是唯一講求方法論的佛學，與其強調「理入」、主「智」的傾向相合，他以唯識學是佛學研究核心的思想，顯然是受到西方科學影響的結果。

其次，是民初復興、革新佛教的三大勢力：僧眾、居士和知識份子，在不脫中國佛教傳統「士大夫佛教」的型態下，進行對佛教改革與創新，亦是一明顯新／舊揉合的例證。荷蘭籍的佛教學者許理和曾在《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*）一書中，指出中國早期佛教是一個士大夫的宗教。他眼中的士大夫佛教，指的是：「公元三世紀和四世紀初經歷了整個中國新型知識菁英的形成，其中包括有教養的僧人，它們能夠通過結合佛教教義與中國傳統學術，成功地發展出特定型態的佛教，並在上層階級中傳播，我們稱之為『士大夫佛教』」。⁴⁷這是一個封建社會士大夫階層、包括有教養的僧人在內的泛知識份子文化圈，對佛教傳入中國後的吸納與融合，因而形成了以中國文化為主體的漢傳佛教。如果說中國佛教歷來是士大夫的佛教，那麼設問清末民初的佛教變革與「現代化」，是一個「西化」的創新轉折，抑或是「傳統」精神的復甦——即以知識份子為主之菁英文化的覺醒，重新對明清以降僧眾素質低落、世俗化之佛教，注入新生、改革的氣息，還是走向民主化、平民化的普世宗教潮流？清末民初漢傳佛教的興革

⁴⁷ 見許理和著，《佛教征服中國》，頁7。



主軸，是走向在教義上趨向民主化與平民化的質變？抑或是回歸以士大夫（知識份子）為主體的中國佛教主流？

從佛教界三大身份：僧眾、居士和知識份子，如太虛大師、弘一大師和楊文會居士、歐陽漸等人，從事佛教改革的事例，可知知識菁英仍是中國佛教「現代化」的推手。即便在民主、科學的西潮下，傳統廣義的士大夫，依然是繼續、革新中國佛教的主流。但是隨著太虛大師所倡導的新佛教運動「政教並進」的訴求；東密、藏密流傳民間的世俗化，和居士佛教的興起，皆使得傳統僧俗的界線漸泯；以及當代佛教「人間化」的社會化趨向，中國佛教不可避免地必須走向社會大眾，無法維持以往叢林避世的型態。這種平民化、普世化的趨向，要求漢傳佛教與社會互動、密切連結上，在台灣近幾十年來的佛教發展上，尤為明顯。

六、結語：

本文旨在探究民初漢傳佛教的現代化內涵，以及教界對西風東漸、時代異便所做的消極、積極回應或反應。由於牽涉的層面極廣、相關論題與事例極多，在事證的擇取上難免有失之東隅之憾，如受共產思想、社會主義影響的佛化青年運動，便無法提及；且礙於有限的篇幅與時間，無法就每個論題，逐一做細部的剖析。但從民初各界人士對革新、復興漢傳佛教所做的努力，可大致拼湊出其現代化轉向的輪廓：即漢傳佛教在新／舊傳統的折衝與各種異質文化的交接中，試圖融合智識、科學與入世的需求，產生了對教義、教理、制度與教育各方面的改革與融通。

回顧曾經盛極一時的唯識研究與藏密，因戰亂頻仍、繼之中共「文



革」的大肆毀壞，幾乎停斷，近年隨著大陸的改革開放，佛教才得以緩慢復甦。民初漢傳佛教的現代化轉向，可說到了台灣的佛教界，方才完成了其現代化的目標：諸如人間佛教的實踐、僧人辦學、大型佛教組織的成立與運作、在文化與社教方面與社會的密切互動……等方面，多半延續了民初佛教興革的大業。甚且藏傳佛教在台灣方興未艾的熱潮，也可與民初東密、藏密弘傳的現象，相互對照。因此，有關台灣佛教與民初佛教的比較研究、三教混融的新格義趨向對佛學的影響、儒佛會通的利弊、顯密互涉的深層指涉……等議題，將有待於日後另文的延伸探討了。



七、參考書目：

- 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》。台北：天華出版社，民國 82 年 9 月。
- 王曉升，《哈貝馬斯的現代性社會理論》。北京：社會科學文獻出版社。2006 年。
- 印光，〈與徐蔚如居士書五〉、〈復溫光熹居士書一〉，見《印光大師文鈔》上、中、下冊。北京：宗教文化，2000。
- 印順編輯，《太虛自傳》，見《太虛全書》第 58 冊及《我的佛教改進運動略史》，見《太虛全書》第 57 冊。香港：佛學書局。
- 江燦騰，《太虛大師前傳》（1890~1927）。台北，新文豐，民國 82 年 4 月。
- 余萬居譯，中村元等著，《中國佛教發展史》（上）。台北：天華，民國 73 年 5 月。
- 呂建福，《中國密教史》。北京：中國社會科學，1995 年 8 月。
- 李四龍、裴勇等譯，許理和著，《佛教征服中國》。南京：江蘇人民，2005 年 8 月。
- 周志煌，〈近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路——以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展〉《中華佛學研究》第一期（1997.03），頁 157-193。
- 法尊法師，〈著者入藏的經過〉、〈法尊法師自述〉，見《法尊法師論文集》。台北：大千，民國 86 年 5 月。
- 邱敏捷，〈楊仁山、章太炎以「唯識」解莊析論——以真心派的唯識之詮釋〉。《佛學研究中心學報》第十一期（2006 年），頁 201-243。
- 邱敏捷，〈楊仁山、章太炎以「唯識」解莊析論——以真心派的唯識之



- 詮釋)。《佛學研究中心學報》第十一期，2006 年，頁 201-243。
- 高宣揚，《哈伯瑪斯論》。台北：遠流，民國 80 年。
- 張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》79《漢藏佛教關係研究》。台北：大乘文化，民國 67 年 12 月。
- 張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》86《中國佛教史論集七：民國佛教篇》。台北：大乘文化，民國 67 年 12 月。
- 梁啓超，《清代學術概論》。台北：華正，民國 73 年 2 月。
- 梅靜軒，〈民國以來的漢藏佛教關係（1912-1949）---以漢藏教理院為中心的探討〉，《中華佛學研究》第二期，民國 87 年，頁 251~288。
- 梅靜軒，〈民國早期顯密佛教衝突的探討〉，《中華佛學研究》第三期，1999 年 3 月，頁 251-270。
- 陳永革，《佛教弘化的現代轉型：民國浙江佛教研究（1912-1949）》。北京：宗教文化，2003 年 10 月。
- 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》。開封：河南大學，2005 年 8 月。
- 黃公偉，〈民初法相學風札記--楊仁山，章太炎，歐陽漸的唯識論〉，《華岡佛學學報》第 2 期，頁 113-123。
- 塵空編輯，〈民國佛教年紀〉，見《現代佛教學術叢刊第 86 冊》（原載《文史雜誌》四卷九-十期，1944.12），大乘文化出版社出版，1980 年 10 月初版，頁 167-231。
- 藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第 2 期，頁 97-112。收錄於洪啓嵩、黃啓霖主編：《楊仁山文集》，台北：文殊，民國 76 年 8 月。
- 釋東初，《中國佛教近代史》上、下冊。台北：東初出版社，1984。



The Modernization Turn of Chinese Buddhism
in the Republic Era (1912-1937) :
And the Spreading of Tibetan Buddhism
in China with its Effects

Wan-Li Liu*

Abstract

In the beginning of the Republic Era, the Chinese society had changed a lot through the western trends and abruptly political revolution. Under such a big social context of transformation, the traditional Chinese Buddhism had been influenced and modified in a great scale, by the way of scientific concerns and modernization, developed a total different outlook which we might call it “the modernized turn” of Chinese Buddhism.

Based on this proposition, it will be focused on the reformations of Chinese Buddhism in this period to explore the complicate interactions in the social, cultural and religious levels. From three kinds of people who are reformist monks, famous laymen, and leading Buddhist scholars played the main roles to launch and provoke the Buddhist reformation, it

* Assistant Professor, The Department of Foreign Languages and Literature,
Huafan University



could reveal the content of first stage of modernization in Chinese Buddhism and its significant changes. Meanwhile, the Tibetan Buddhism became wide-spreading gradually in Chinese society for the first time; therefore, the impacts and effects of related phenomena will be discussed on goings as another aspect of modernization of Chinese Buddhism, and according to Jurgen Habermas's definition of modernization, in the sense of multiple disciplines and social communication. At the same time, from the innovation and modernization of this stage, it can be a good reference to reflect the continuing modernity turn of Chinese Buddhism in Taiwan.

Keywords: Chinese Buddhism, Tibetan Buddhism, The Beginning Years of Republic Era, The Modernity of Buddhism

