

南北朝時期佛教譯經事業發達，各式佛學經典傳入中國並開始被研究，大量的經典注釋、著書產出，為隋唐時期的天台宗、華嚴宗等最具中國特質之佛教哲學發起先聲。《大般涅槃經》的翻譯與研究，為南朝發展至高潮而漸顯疲乏的般若「空性」思想轉出新說，「佛性」主題的研究將對外在形上真理的探索轉向對內在有關心性、主體的討論。本文即以《大般涅槃經》為基礎，探析涅槃師寶亮注經之思想內涵，以其「神明妙體」概念為起點，思考「神明」與「妙體」的結合，如何避免與佛教傳統之神我掛搭，而作為一個有效的修行主體乃至涅槃主體。本文從三個方面分述寶亮佛性論：二到四章為體性論，分別論因地佛性、果地佛性以及因果佛性的關係；第五章為體用論，探析神明妙體與真俗二諦的體用關係；第六章為實踐論，以中道為核心討論實踐的基礎與方法。

第二章論因地佛性：考察對象包含正、緣二因，寶亮認為正因佛性是眾生的內在成佛條件，緣因佛性則是一切有助於眾生成就佛果的外在修行實踐。在他的佛性論述中，因地的兩種佛性皆以趨向佛果為目標，緣因佛性與正因佛性在成佛的過程中同等重要——以正因佛性為基礎，緣因佛性為資助，兩者相資方能成就大涅槃。有關正因佛性的內涵，寶亮首先以《勝鬘經》的「如來藏」之「自性清淨心」作為正因佛性的注解，它不受善惡所染，一如正因佛性非善惡所生、不招感業果的特質；並以「依如來藏生生死死」之說，承許陷溺於生死的眾生本具如來藏佛性，假使去除煩惱，則能了見如如之法性，為眾生必能得果提供可靠的解釋。再者，「避苦求樂」之「神解」為正因佛性的內涵，以此內在的本具的神解為中道種子，肯認眾生能在此基礎上，藉由外在實踐行於中道，以至得佛果。緣因佛性則有兩種內涵：觀照之智與一念善心，分別指行善的指導要素與實際修行實踐。由緣因佛性為修行實踐而論，它與正因佛性的區別在於：正因佛性為內、即身而有、始終用而不改，緣因佛性則為外、託外緣而生、時有時無。正因佛性與緣因佛性的區分，亦被寶亮用於解釋《涅槃經》中的一闡提問題：寶亮認為一闡提斷善根卻非斷佛性，善根及其所生發的善行屬於緣因佛性的範疇，正因佛性具有不斷的特質，是以一闡提仍有成佛之可能。

第三章接著討論果地佛性，果地佛性涉及所得之智慧與境界。寶亮依循《涅槃經》經文而建構了二因二果的佛性架構，其中二因指正因佛性與緣因佛性，二果為果佛性與果佛佛性。當正因與緣因相依而作用圓滿，有為生死法盡，乃出菩薩的最後位之金剛喻定，此時佛性由因位轉至果位，所得的佛一切種智，稱為果佛性。果佛性則為果上立果，為出金剛喻定而得果佛性之後，統攝涅槃一切德行的總名，為佛果妙體；相對於別德僅能分別代表涅槃勝用的某一方面而不能單獨代表大涅槃本身，涅槃之體「其德滿備，難可備舉」，具

2019 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

## 《梁·釋寶亮注《大般涅槃經》思想研究》

周佩儀

政治大學中文系碩士

無邊體相而名為「大」。除了是眾德之總名外，果佛性又是生死之對稱，生死指眾生因緣相續之狀態，寶亮稱之為「虛偽」、「虛妄」、「虛假」，因其所得之果非究竟，仍有因緣相續而招生業果煩惱。與虛妄相對的涅槃之體、佛果妙體，則無有累患且不再招生業果煩惱。再者，佛果妙體為「有」，但其「有」的意義在於它所發顯出的「功用」、「可見可證」。涅槃無體，以第一義空為體但體相不可說，寶亮僅能以「百非所不得的涅槃之體」描述它不可狀述但卻又是妙有的存在情狀，它不再是般若體系中空無自體的狀態，而是一個真實的法性之體，是「體常不動」的「金剛身相」，雖然無可狀述，但卻是如實存在的常住體相。

第四章論因果佛性的關係及相關問題，首先釐清「二因二果」的佛性架構，著重討論二因之關係，發現寶亮以「論理」與「今」說二說消弭原先存在於《涅槃經》中的正、緣二因之主次關係，轉而認為兩種佛性「必須相帶」、「論理」之說與「今」說，前者以正因為因，緣因為因，是為順應「佛性本有」的論點，彰顯正因佛性作為成佛基礎的必要性，後者以緣因為因，正因為因，則強調修行的重要，凸顯緣因佛性在成佛過程中的不可或缺。正、緣二因之間，實則沒有一定的因果關係，兩者同樣作為佛性的必要條件，無有主次之分。

再者，寶亮以「十二因緣甚深之理」統攝因地如來藏與果地如來法性「始終相續」的關係，指出十二因緣無自性空的表象後存在著作為實相的神明妙體，透過十二因緣之理認識神明體真才是「始終法門」。所謂「始」是因地如來藏，「終」則是果地如來法性，前者是根源義的真如法性，後者則是佛果義的如如佛性，如來藏佛性受無明所遮蔽，透過修行與觀解去除煩惱障蔽，所得即是如如的、不增不減的真如法性。而這種佛性因果相續的道理深遠而難知可見，即便十住菩薩也只是彷彿見之，唯有修行圓滿的諸佛能夠具足知見，凸顯十二因緣因果之理乃至其背後的神明妙體的甚深、難得。

此章最後，論及寶亮佛性論本有佛性、當有佛性之立場，藉由明辨因、果佛性以釐清《涅槃經》經文「前分」與「續分」看似對立的佛性本有與始有的矛盾。「眾生悉有佛性」之佛性一詞，可以因佛性與果佛性分別解釋，就因地佛性而言，眾生本來即有，非是作法以不是始有，如經文所言的雪山肥膩之草、眾生毒身中之妙藥王。若以果佛性解釋，「悉有」之「有」並非「已有」，而只能是「當有」，即眾生本是雜染之身，與具備

萬德的佛果不能並存，但事物並非常恆不變，即便現在為無，卻並非永遠是無，眾生本具成佛之因地佛性，藉由修行去蔽則「當得」果佛性，此果佛性唯佛能了見，並非由造作而得。

第五章討論體用論，聚焦於神明妙體、真俗二諦的概念，嘗試為寶亮建構其佛性論的體用架構。真俗二諦「共成」神明法，二諦分屬無為、有為的範疇，但兩者皆以神明為體而有所發用。真諦一邊有兩種作用，一是正因神解，二是遮蔽如來智慧的癡用。正因神解即是「常而不改」的避苦求樂之作用，其與神明妙體為「體性不動而用無暫虧」的相伴關係，以恆常無為之體為依恃使作用得以持續發用，意即真諦之體具有無為法的性質，與之伴隨而起的真諦之用同樣具備常的性質，異於神明與正因的體用相伴關係，負面的「癡用」雖被歸於真諦一邊，但它與真諦的關連卻在它「常障」佛性，或說它「障常佛性」之處；如如佛性無有變動，只是受到煩惱障蔽而不得見。煩惱癡用雖名為「常」，但卻只是對現象層面對眾生的「未解」狀態的描述，而不影響法性之體的「本來清淨」，是以癡用雖名為「常煩惱」，但仍可是可被斷除的對象。相比於真諦一邊具有常之特性，神明妙體的俗諦一邊則指具備無常特質、變動不定的緣因佛性，指眾生實際的宗教踐行，而在俗諦的體用關係中，由修行所得的善業之累積，亦以神明妙體為其可累積性的根據，此可累積性是「一得不失」之「常」，為「萬善為體」的「體」的內涵。

由真俗二諦所共成的神明妙體，有兩個重要的功用，一是作為因果業報的主體，二是使修行成為可能的基礎意義。寶亮寄因果業報於神明，神明作為因果業報的依憑，所有癡用、神解、善行依此得以交互作用乃至完成去點除蔽的過程，說明在念念相續心識的表象之後，仍存在真正維持業報主體為同一的依恃。妙體同時也是使正因與緣因能夠共同作用的樞紐，當無為與有為、常與無常滯滯分明的情況下，作為共同之體的神明，是它們之所以能夠共同成就對方的交涉處，雖然寶亮並未明確交代如何相交，但卻以此理論為眾生提供修行的可行性。

第六章以中道為中心，討論寶亮在佛性的基礎上，如何為不同的修行者制訂不同的方法，助其開顯佛性而達至涅槃境界。首先，論實踐的基礎，指斷常有無中道、實相中道、相續中道三種中道，此三種中道的認識，既作為善行的基礎，亦是修行的原則，斷常有無中道破除有我、無我二邊的執持，分別指正凡夫與二乘對修道主體的錯誤認識。而實相中道則提出何為正確的見解，以「無執」的

眼光看待金剛心前後的生死體空、涅槃無相，雙見兩者俱是實相，是今經所謂「神明妙體，真如為實」，無論金剛心前後，都以此為真實之性。相續中道則論述心識之運作與善行之累積，說明緣因善行在相續心識之中，亦有積累的可能性，必能趨向最後的佛果。

再者，論實踐的方法，《涅槃經》中有定苦行、苦樂行、定樂行三種中道，對寶亮而言，這三種處在苦樂之中而表現出的狀態，分別代表凡夫、二乘、菩薩三種修行者的中道觀解。討論三種中道之前，寶亮先提出理中中道、二諦中中道二種中道行，兩者分別為正因佛性與緣因佛性之代稱，以行、不行此二種中道作為凡夫、二乘、菩薩之區分，菩薩雙解二行，二乘與凡夫皆僅具有理中中道而不具二諦中中道。第一，凡夫之定苦行，定苦指其「居在苦中，心無厭背」的狀態，雖然凡夫對自身身苦無有覺察，仍以正因佛性為基礎而能行理中中道。雖不行二諦中中道，卻仍有去除迷障的可能與能力，以對聖人之言的信受則為其轉變契機，順應而修習身戒心慧，即能轉變定苦之狀態。

第二，二乘之苦樂行，所謂「樂」指其「厭苦求出世」的求樂之心，而「苦」則指其墮於斷常二邊的固執之心，此心正是二乘「二諦中中道解不成」的原因，意即二乘並非缺乏緣因善行，只是在行道時沒有立定正確的準則，使其修行無助於成就佛果，因此不得「實相之理」，若二乘能去執、改心，轉而信受《涅槃經》，才能進而成就二諦中中道之解。對寶亮而言，修道前立定對《涅槃經》經教的信心，方是修行的起始，無論凡夫或二乘皆必須在心上有所轉變。而開始修行之後，即是第三菩薩的定樂行，指菩薩用其「拔彼蒼生」之心「津濟六道」，藉由修三無漏行、修四無量心、觀十一空等修行，終能行於中道，出於世間知、見、覺佛性。最後，論及菩薩三十七道品修行法，順應經典的九位說，前七心論道心的初發、入道，善念如何轉轉相生，後二心論心念，解釋由一念善之上相續而增生勝義的過程，由此九位說詳細描述心識中善念的作用與相續。

佛教思想發源於印度，無法脫離印度本土的宗教、文化、思想及語言的模式，以致佛教自漢代傳入中國後經歷了長久的隔閡，方能逐漸發展為具有中國性格的佛教思想。在中國佛教思想的建構中，中國僧人功不可沒。寶亮在《大般涅槃經》的眾多注家當中，以其豐富的思想內涵在當時代佔有一席之地。由「二因二果」架構的建立，到「神明妙體」概念的提出與體用論的建構，寶亮學說未盡面俱到，但在佛性的探索與闡發上確實有其特殊之處。再者，他承接般若空性，又轉而闡揚涅槃佛性，乃至一定程度上影響了後世真如法性說的發展，在中國的佛性論發展中亦可說是一承先啟後之人。

## 世出世間

### 《須深經》中的慧解脫阿羅漢

林崇安

《雜阿含 347 經》是有名的《須深經》，經中須深對慧解脫阿羅漢沒有四禪八定和神通感到疑惑，佛陀的回答是：「彼先知法住，後知涅槃」，接著對須深開示緣起法等，須深依次生起法住智和涅槃智，證得初果，最終成為慧解脫阿羅漢。以下依據南傳的阿毗達摩，對這一問題作一解析。首先，禪修者分純觀行者和止觀行者。純觀行者直接修觀禪，在證得初果道心之前，沒有修習止禪以獲得安止定，最後達成慧解脫阿羅漢。止觀行者則先修止禪，精通四禪八定，最後達成俱解脫阿羅漢；若有神通則成三明或六通阿羅漢等。禪修者又分中慧者和大小慧者。中慧者證悟時的道果心路過程是：有分心→意門轉向→〔1.遍作→2.近行→3.隨順→4.種姓（明淨）→5.道心→6.果心→7.果心〕→有分心。大小慧者證悟時的道果心路過程是：有分心→意門轉向→〔近行→隨順→種姓→道心→果心→果心→果心〕→有分心。剖號〔〕內是七個速行心的名稱。每個速行心只維持一個心識剎那。證初果過程中的種姓心，在證第二、三、四果過程中稱為明淨心。瞭解不同根器的禪修者，接著進行證果和禪那等問題的解析：

(1) 先法住後涅槃：證得初果的道果心路過程中，遍作、近行和隨順歸屬隨順智。隨順智和法住智是觀照名色法及其因是無常、苦和無我的觀智。種姓心是以涅槃為所緣，改變凡夫種姓為聖者種姓。道心是以涅槃為所緣的涅槃智，其唯一作用是正斷相應的隨眠。由此即可看出，法住智是因，涅槃智是果。證得二、三、四果的過程也類似。所有阿羅漢的證果都是先得法住智後得涅槃智。所以佛陀說：「彼先知法住，後知涅槃」。也就是說，涅槃智是觀智的果，不是四禪八定或神通的果。

(2) 禪那和神通：純觀行者證得初果過程的遍作至種姓心是悅俱智相應的欲望速行心。依據阿毗達摩，純觀行者證得道果時，其道果心路過程中，道心只一個剎那，果心是二或三個剎那，接著立刻落人有分心。純觀行者在證得道心前和成為慧解脫阿羅漢後，完全沒有四禪八定，也沒有任何神通，這是慧解脫阿羅漢的特色之一。

(3) 先觀後止：純觀行者的道果心路過程中，1.遍作、2.近行、3.隨順(4.種姓)是處於剎那定，觀照名色法及其因是無常、苦和無我，此時為「觀」。5.道心是處於初禪安止定，具有尋、伺、喜、樂、一境性五禪支，此時為「止」。故說先觀後止。這也是慧解脫阿羅漢的特色之一。

(4) 慧解脫阿羅漢的比例多：《雜阿含 1171 經》中，佛陀告訴舍利弗說：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」可知阿羅漢中以無禪那和神通的慧解脫阿羅漢的比例為多，佔有六成四。由於不用深的定，今日大多數的禪修者很適合走這慧解脫的路線。

DHARMA LIGHT MONTHLY

# 法光

第 370 期 2020 年 7 月出刊

●開課期間：2020/9/15～12/28 全期 15 週

●上課地點：法光佛教文化研究所（台北市松山區光復北路 60 巷 20 號）

●報名方式：Tel: (02)2578-3623 Fax: (02)2577-6609 E-mail: fakwang@gmail.com

●上課時間、課程名稱及任課教師如下：

上 課 時 間	科 目 名 稱	任 課 教 師
01. 週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》（本課程上課 10 週）	鄭振煌（法光佛研所教師）
02. 週一 14:00-16:00	梵語入門（下）（專案免費課程）	趙淑華（法光佛研所教師）
03. 週一 16:00-18:00	梵語佛典導讀（專案免費課程）	趙淑華（法光佛研所教師）
04. 週一 19:00-21:00	藏語入門（上）	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
05. 週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
06. 週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
07. 週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道（法光佛研所教師）
08. 週二 19:00-21:00	進階藏文法與翻譯	黃奕彥（政大、法光佛研所教師）
09. 週四 14:30-16:30	龍樹根本慧論中觀禪修法	張福成（法光教師、資深翻譯）
10. 週四 19:00-21:00	書法寫經_進階班	胡進杉（前故宫圖書文獻處副處長）
11. 週五 14:30-16:30	藏漢翻譯實作_中觀班(專案免費課程)	張福成（法光教師、資深翻譯）
12. 週五 19:00-21:00	《中觀正理海》選讀	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
13. 週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文（法光佛研所教師）
14. 週六 09:00-11:00	十二門論	劉嘉誠（法光佛研所教師）
15. 週六 10:00-12:00	書法寫經_初級班	胡進杉（前故宫圖書文獻處副處長）
16. 週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(9月19日,共10週)	高明道（法光佛研所教師）
17. 週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道（法光佛研所教師）
18. 週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(本課程上課10週)(免費課程)	釋清如（法光佛研所教師）
19. 週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道（法光佛研所教師）
20. 週日 14:00-16:00	巴利注疏選讀	高明道（法光佛研所教師）

主辦單位：財團法人法光文教基金會  
地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號  
電話：(02)2578-3623 傳真：(02)2577-6609  
電子郵件：fakuang@ms49.hinet.net  
網 址：http://fakuang.org.tw/

## 法光佛教文化研究所 2020 年秋季課程

- 開課期間：2020/9/15～12/28 全期 15 週
- 上課地點：法光佛教文化研究所（台北市松山區光復北路 60 巷 20 號）
- 報名方式：Tel: (02)2578-3623 Fax: (02)2577-6609 E-mail: fakwang@gmail.com
- 上課時間、課程名稱及任課教師如下：

上 課 時 間	科 目 名 稱	任 課 教 師
01. 週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》（本課程上課 10 週）	鄭振煌（法光佛研所教師）
02. 週一 14:00-16:00	梵語入門（下）（專案免費課程）	趙淑華（法光佛研所教師）
03. 週一 16:00-18:00	梵語佛典導讀（專案免費課程）	趙淑華（法光佛研所教師）
04. 週一 19:00-21:00	藏語入門（上）	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
05. 週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
06. 週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
07. 週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道（法光佛研所教師）
08. 週二 19:00-21:00	進階藏文法與翻譯	黃奕彥（政大、法光佛研所教師）
09. 週四 14:30-16:30	龍樹根本慧論中觀禪修法	張福成（法光教師、資深翻譯）
10. 週四 19:00-21:00	書法寫經_進階班	胡進杉（前故宫圖書文獻處副處長）
11. 週五 14:30-16:30	藏漢翻譯實作_中觀班(專案免費課程)	張福成（法光教師、資深翻譯）
12. 週五 19:00-21:00	《中觀正理海》選讀	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
13. 週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文（法光佛研所教師）
14. 週六 09:00-11:00	十二門論	劉嘉誠（法光佛研所教師）
15. 週六 10:00-12:00	書法寫經_初級班	胡進杉（前故宫圖書文獻處副處長）
16. 週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(9月19日,共10週)	高明道（法光佛研所教師）
17. 週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道（法光佛研所教師）
18. 週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(本課程上課10週)(免費課程)	釋清如（法光佛研所教師）
19. 週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道（法光佛研所教師）
20. 週日 14:00-16:00	巴利注疏選讀	高明道（法光佛研所教師）

## 2020「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」

### 7 月 1 日至 9 月 30 日受理申請

【本刊訊】財團法人法光文教基金會為獎勵國內博碩士研究生撰寫優良佛教文化學術論文，舉辦「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，預計頒發博士學位論文四名，每名三萬元，碩士學位論文九名，每名二萬元，擇優發給。

凡具中華民國國籍，在國內大學院校或佛教學院修

讀博碩士學位，撰寫有關佛教文化學位論文、考試及格之應屆畢業生（指 2019 年 8 月 1 日至 2020 年 7 月 31 日期間通過學位論文考試者）。請於七月一日起至九月三十日止，檢附下列文件：  
1.申請書紙本含電子檔一份。（表格請從法光佛教文化研究所網頁下載或寄 E-mail 索取）；

2.有考試委員簽名頁之學位論文紙本一份（審後送法光佛教文化研究所圖書館收藏）；  
3.學校發給載有學位論文成績之畢業成績單一份；  
4.論文摘述（紙本及電子檔）一份（4000～4500 字，得獎後刊載於《法光》雜誌）。向法光文教基金會申請。不論得獎與否，恕不退件。

## 2020 年 智光禪寺 歲次庚子 孝道月 孝親報恩超薦法會

【本刊訊】茲逢 農曆七月孟蘭盆孝道月，五股智光禪寺啟建「孝道月 孝親報恩」，日期為國曆 8 月 22 日至 8 月 24 日（農曆七月初四至初六日，星期六至星期一），仰仗三寶慈力救拔，透過禮佛拜懺，洗滌累劫累世的罪障，是冥陽兩利的殊勝法會。

於圓滿日，舉辦「餵口施食」。以大眾平日精進，以及專為報恩法會所持誦禮懺誦經之功德，普皆迴向。超薦先世父母、歷代祖先、累劫冤親債主蓮品增上；現世父母福壽廣增延，個人諸事如意，闔家萬德圓滿；世界和平，國家遠離天災人禍，國泰民安。

敬邀十方善信大德同露法益。如欲植福者，歡迎提早報名，以便登錄功德迴向疏文。

法會項目：超薦、贊普及設齋、米、花、供養三寶祈安

日 期：國曆 109 年 8 月 22 日至 24 日(週六至週一)上午 8 點 30 分至下午 5 點（圓滿日飯口至晚上 8 點半左右）農曆一〇九年七月初四日至初六日 第三日下午二時半甘露施食法會

主辦單位：新北市 五股五龍山 智光禪寺

報名地址：智光禪寺 新北市五股區民義路二段 21 號

電 話：(02)2292-2069、2292-1021 傳 真：(02)2293-8841

# 五四運動前後的太虛法師 (1917 - 1923)

／侯坤宏

### 壹、前言

1919 年 5 月 4 日爆發的五四運動，對於中國近代歷史發展的影響是多方面的：外交方面：五四運動發生後，中國代表拒簽對德和約，逐漸步上自主外交之途。經濟方面：五四運動激起國人愛國情緒，各地出現抵制日貨行動，阻遏日本在華經濟發展。學術方面：知識分子開展新文化運動，提倡「科學」與「民主」，促使中國科學及教育得以進一步發展。思想方面：五四運動使中國人對傳統禮教及儒家思想重新批判，提出「全盤西化」，助長國民思想解放，其中馬克思主義對日後政局之演變，影響尤為深遠。<sup>1</sup>1919 年 5 月 4 日只是一個時間點，許多五四時代的新事物，在五四之前就已存在；<sup>2</sup>本文所稱的「五四運動前後」，配合太虛法師的生命軌跡及本文要探討的主題，暫定為 1917 - 1923 年。本文想探討的是：作為近代佛教改革大家的太虛法師，在五四運動前後的活動與思考，從中解析「新文化運動」對於他的衝擊，並探討此種衝擊對他後日在佛教界所展開的系列改革運動的影響。

關於五四思潮對太虛法師之影響，江澤騰認為：在五四運動後，太虛法師因對傳統佛教的社會功能產生質疑，為瞭解這種來自外在環境的鉅大壓力，尤其是來自梁漱溟及吳稚暉等人對佛教的批評，才提倡「人生佛教」，以為因應。五四運動對佛教改革運動的實踐，適逢五四新文藝運動，反宗教迷信特濃的時代而逐漸展開的。<sup>3</sup>胡適是五四運動的主要代表之一，太虛法師和他也有一些互動。從 1919 年 8 月兩人見面到 1928 年間，雙方的書信、以及太虛針對胡適著作所寫的書評等，在數年之間，兩人從互相為同調到互帶敬意，<sup>4</sup>其中有許多值得深入探討的問題，也是重評五四運動的一種切入點。但本文之重點不在此，而是從近代中國佛教史角度，探討太虛法師在五四運動前後與佛教有關的活動，先從五四運動前後太虛法師重要行蹤（1917 - 1923）說起，再依序論述：五四思潮中的太虛法師，從創立「覺社」到創刊《海潮音》雜誌、弘化武漢創辦武昌佛學院、廬山暑期講習會是太虛「世界佛教運動」的開端等方面，以說明五四運動前後的太虛法師。

### 貳、五四運動前後太虛法師重要行蹤（1917 - 1923）

本文所謂五四運動前後太虛法師，指的是 1917 至 1923 年間有關太虛法師的重要活動。這裡先依印順法師所著《太虛大師年譜》一書，將太虛法師在此期間的重要行蹤依時間先後釐列如下，以便後文討論。

一、1917 年：2 月 4 日，立春，從普陀山錫麟禪院出關。1917 年秋，臺灣基隆月眉山靈泉寺善慧法師，請國瑛法師講演佛法，國瑛以事不克分身，介紹太虛法師代之。在臺期間，曾到基隆之水族館、臺北新北投之溫泉、彰化曇華堂、臺中慎齋堂、林獻堂家、鹿港等處所。12 月 2 日，善慧師太虛作遊日之行。5 日，抵門司。9 日抵神戶。11 日，遊西京，以佛剎多在其次。13 日，返抵大阪，往觀天王寺。翌日，歸神戶。15 日登輪，別善慧回國。19 日薄暮，歸抵上海，結束 2 月餘之遊化。<sup>5</sup>

二、1918 年：8 月，太虛法師與陳東白等抵滬，商諸章太炎、王一學、劉仁航（靈華）等，創立覺社，推蔣作賓任社長，開始弘法新運動。覺社初期事業，定為：出版專著，編發叢刊，演講佛學，實習修行。11 月，主編發社叢書創刊，《整理僧伽制度論》開始發表；並宣布《覺社意識之概要》，《覺社叢書出版之宣言》。

三、1919 年：6 月，太虛到北京，寓法源寺。在京期間，應邀名利惠園、京中學者林宰華、梁漱溟、辜鴻銘、殷人庵、梁家義、范任卿、黎錦暉等，並先後來法源寺晤談。胡適之曾約晤，太虛告以宋明儒之語錄體，曾引唐之禪錄。胡因而進為壇經及禪錄之考究。9 月，張仲仁等發起己未講經會，推莊蘊寬、夏壽康為發起人，請太

### 參、五四思潮中的太虛法師

1917 年至 1923 年期間的太虛法師，在五四浪潮中，他是如何面對與度過的？新文化運動思潮對太虛法師的思想，到底發生了怎樣的衝擊與影響？關於這問題的解答，先從太虛法師在五四運動之前的行止來觀察。

1917 年 2 月 4 日，太虛法師從普陀山錫麟禪院出關，這時他已 29 歲，他是自 1914 年 10 月起開始閉關的，「在關中，坐禪、禮佛、閱讀、寫作，日有常課。初溫習壹賢禪淨諸撰集，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得佛學第一要義。世學則新舊諸籍，每日旁及，於翻譯，尤於章太炎各文，殆莫不重讀精讀。」<sup>6</sup>1915 年春，「致力於三論玄疏，於百論疏其妙辯。」<sup>7</sup>關中著作，首成《佛法學論》。<sup>8</sup>其後，繼作《教育新見》、《哲學正觀》、《辨嚴譯》、《訂天演》、《論荀子》、《論周易》、《論韓愈》、《論法明門論的宇宙觀》等論文。<sup>9</sup>同年冬，因「痛於管理寺廟條例，審度時勢，欲據教理教史以樹立佛教改革運動，乃作《整理僧伽制度論》。」<sup>10</sup>太虛法師生於 1889 年，五四運動主將胡適生於 1891 年，兩年在年齡上只差 2 歲。胡適是在 1917 年的 6 月離開美國，9 月後任教於國立北京大學，其《文學改良芻議》發表於本年

元旦。胡適在《四十年來的文學革命》宣稱，這場文學革命，「是我與我的朋友在 1915、1916 與 1917 年，在美國的大學的宿舍中發起的，直到 1917 年，這一運動才在中國發展。」<sup>12</sup>胡適倡導文學革命，提倡白話文，是新文化運動領袖之一；太虛法師在閉關前，在政治上曾參與革命活動。先是在光緒 34 年春，他 20 歲時，從華山法師那裡接觸到康有為《大同書》、梁啟超《新民說》、譚嗣同《仁學》等。同年秋，遇見李棲雲，開始與革命黨人往來。宣統 2 年到廣東，認識潘達微、鄒海濱等。入民國後，曾加入江亢虎的中國社會黨。<sup>13</sup>印順法師在《革命時代的太虛大師》一文中，將太虛法師「佛教生活的全程」，以他「普陀閉關」為界，分為前後兩時期：閉關以前，為「浪漫（激昂）的革命時期」；閉關以後，可說是「溫和的改進時期」；也可稱前者為「政治為先的革命時期」，後者是「佛教為本的改進時期」。<sup>14</sup>

早在 1912 年初，太虛法師與仁山法師等，開佛教協進會成立會於鎮江金山寺，有「大鬧金山」事件，震動佛教界，<sup>15</sup>一般人也就以「革命和尚」來看他，「在近代中國與中國佛教中，他確乎是有過一番的革命言論與行動。」<sup>16</sup>1917 年 2 月 4 日，太虛法師從普陀山錫麟禪院出關，這時候的他，已有過去的革命經驗，對於佛教義理的體會，已有相當的基礎與自信，他又是如何面對胡適等人掀起的五四新思潮呢？

太虛法師非常留意時事，勤於吸收新知，對當前的學術風潮也多所留意，《太虛大師年譜》1920 年部分，有云：太虛法師「時多論評世學之作：《論陳獨秀自殺論》、《味虛讀叢書》、《論讀史之中國哲學史大綱上篇》、《讀梁漱溟著唯識學與佛學》、《近代人生觀的批判》。大師不滿胡適之進化論的歷史觀念，責其抹殺個人之天才性，不明佛理所說之心性。」<sup>17</sup>太虛法師和胡適本人曾有過接觸，他說：「我因覺社黨刊及論衡、擁論等發行到北京，如林宰平、梁啟溟、畢惠康、殷人庵、梁家義、范任卿、黎錦暉等，都來法源寺相訪，胡適之亦曾約談。他購華嚴經論，認為是一種理想文學；談及宋明儒諸錄亦白話文，我告以宋明儒諸錄文體初自唐朝禪宗譯錄，胡因此遂及六祖壇經並推廣各種譯錄。」<sup>18</sup>

太虛法師在《佛教對於中國文化之影響》，也提到：「民國七、八年時，胡適提倡白話，主張多讀諸錄。」<sup>19</sup>胡適雖醉心歐化，因為他欲全成中國哲學史大綱，而中古之哲學又與佛教有關，故他現在正在專心於佛學。不過，因為他是提倡語體文之人，所以他以為錄語易讀，唯從禪宗研究而已。<sup>20</sup>

1920 年 9 月，太虛法師撰《論胡適之中國哲學史大綱上卷》，有云：「予作此論，先有欲申明者，胡君此書與佛學本無甚關係，然取而論之者，不僅以其為新近出版的國語傑作，有關於現代人思想者頗鉅，而更有二種之原因在也。」<sup>21</sup>胡著的「主導思想，是援用西方學術的歷史觀念，以為解釋中國哲學史的工具，胡適對創於佛教底批判所微露的端倪」，為太虛法師所不滿。<sup>22</sup>此外，太虛法師論評說：「宋儒等也用『清淨寂滅』來論斷佛學，至今胡適之等亦謂佛學不是人學的，不知從積極方面肯定『真美善』，曰清淨，亦曰真如、正覺；從消極方面否定『偽醜惡』，曰寂滅，亦曰真如、涅槃。換言之，不過『純善無惡』的四個字而已。」<sup>23</sup>太虛法師和胡適的交流，主要是關於佛教歷史（或者是佛教義理）方面的議題。

### 肆、從創立「覺社」到創刊《海潮音》雜誌

1918 年 8 月，太虛法師創立覺社，開始弘揚佛法的新運動。1920 年舊曆正月，《海潮音》創刊。《海潮音》雜誌是民國時期歷時最久、影響最大、學術價值最高的佛教科刊，太虛法師本人對《海潮音》雜誌，也投入極大的心力，他的著作大多發表在《海潮音》；太虛法師的佛教革新運動，也是透過《海潮音》來宣傳。<sup>24</sup>《海潮音》雜誌的發行，恰好處於五四文化運動浪潮中，也標誌著中國佛教的一種新發展趨勢（方向）。

覺社之「覺」字，依太虛解，包含智慧與慈悲二義。太虛說：「何名覺者？謂有全德全能之大智，圓通圓明之大慧，安人利物之大慈，救世度生之大悲也。」<sup>24</sup>太虛創辦覺社，實寓含極為深刻的意義與理想，而此正是覺社之所由緣起也。<sup>25</sup>

《覺社叢書》轉型成《海潮音》月刊，主要的原因是：隨順讀者要求，亦即太虛所說「應現代人心之需要」。<sup>26</sup>1920 年元月，《海潮音》正式出刊，太虛曾撰〈海潮音出現世間的宣言〉及〈宣言〉，發表在創刊號上，<sup>27</sup>在〈海潮音出現世間的宣言〉，太虛法師有云：「或問『海潮音』一名是何涵義？有一個室友簡單的答他道：海潮音非他，就是人海思潮中的覺音。若依這句分析起來，便可知道那『海』是宇宙間人類公共的；那『潮』是人海中一個一個時代所產生的，更有甚屬於現今這個時代的意識；那『音』是人海思潮中能覺悟的，更有些屬於佛法、屬於覺社的意思。因此，使用兩句話定下一個宗旨：發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思。」<sup>28</sup>

1920 年也就是《海潮音》月刊出版的這一年，對於佛教史來說算不上一個特殊的年頭，但對於一直抱持著復興與佛教理念的太虛法師來說，卻是一個充滿機緣的年頭。這一年，佛教界中的僧人寄禪（1851 - 1912）、月霞（1858 - 1917）、居士中的楊文會（1837 - 1911）都已去世；而諦閑（1858 - 1932）、印光（1861 - 1940）已 60 歲上下，難以承擔擔當高呼的領袖角色和大刀闊斧的改革重任，居士中的歐陽漸（1871 - 1944）以俗家身份主持內學院，側重佛學研究而非佛教運動，思想界熱心佛學的梁啟超（1873 - 1929）、章太炎（1868 - 1936）雖魅力猶存，畢竟只是學者非佛門中人。因此，佛教新運動的使命自然落在年僅 31 歲，對佛教有真摯信仰、對國學西學兼有涉獵的太虛法師身上。<sup>29</sup>

其後《海潮音》持續發刊，編輯地點多次變遷，參與編輯的人員也常隨之更換，但都是由太虛法師的弟子與認同其理念者主持。歷屆編輯人員較著名者有唐大圓、史一如、張化聲、法尚、芝峰、葦舫、福善、大醒等人。又《海潮音》擁有堪稱強大的作者陣容，國內當時第一流學者，如章太炎、梁啟超、歐陽漸、湯用彤、韓德清等，僧人如國瑛、仁山、持松、倭虛、佛源等都為之撰稿，並不限於太虛一派，內容也不限於佛教，內外的學無不涵蓋，在讀者中卓有聲望。《佛教半月刊》稱其「為吾國佛學雜誌中之最精彩者」，<sup>30</sup>而太虛法師正是民國佛教史上革新派最要的代表人物，《海潮音》雜誌是民國佛教史上革新派最主要的宣傳陣地。<sup>31</sup>

### 伍、弘化武漢創辦武昌佛學院

太虛法師一生弘化過程，在「九省通衢」——武漢弘法，很值得我們留意的一段。他以武漢為據點，除創辦武昌佛學院，還組織佛教正信會，講經傳戒，發表系列闡揚佛法要旨。太虛法師在武漢所推動的系列活動，對於後來中國佛教發展走向，產生了不小的影響；而作為近代「新佛教運動」發源地的武漢，是太虛法師透過創建武昌佛學院來發動的。<sup>32</sup>

武昌佛學院正式成立舉行開學禮的時間在 1922 年 9 月 1 日，從 1918 年 10 月到 1922 年 9 月將近 4 年時間，

# 感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

## 印順導師語錄

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」（增含）止惡、行善、淨心，這一切除了自作而外，還要教他作，讚歎作、隨喜作。（雜含）

### （上接第 2 版）

太虛法師有多次到武漢弘法經歷，主要是去講經說法，和當地信眾結法緣，才有後來武昌佛學院的建立。<sup>33</sup>1922 年 9 月 1 日，武昌佛學院舉行開學禮。佛學院僧俗兼收，目的在造就教師範人才，出家者實行整理僧制工作，在家者組織正信會，推動佛教於廣大人間。課程參取日本佛教大學；管理參取禪林規制。早晚禪誦，唯稱念彌勒，迴向兜率為異。印順法師於此，評價曰：「大師之建僧運動，發軔於此，中國佛教界始有佛學院之名。」<sup>34</sup>

武昌佛學院是中國近現代第一所以革新振興中國佛教為標的，培養精通佛學，旁通近現代思想學說的僧教育學校。武昌佛學院的創立，在當時佛教界獨樹一幟，在其影響帶動下，中國各地相繼興辦起佛學院，如廈門之閩南佛學院、四川漢藏教理院、福州鼓山佛學院、九華山之江南佛學院、北平之拈花佛學院、陝西之慈恩學院等，達 20 多所，為佛教教育開一新局。<sup>35</sup>

漢口佛教正信會是太虛法師在武漢弘化過程中建立的佛教團體，是湖北地區規模最大、創辦時間最久、影響最深遠的佛教組織。<sup>36</sup>1922 年 6 月 10 日，天津版《大公報》登有〈歐人學佛 釋道西漸之先聲〉一文提及：「茲有挪威國皇族，基督大學哲學教授希爾達君，乃為代表該國，參與北京基督教同盟會來華者。與會畢，因平日閱西報，深知太虛法師為中國佛教泰斗，特前往專訪太虛法師於漢口佛教會，晤談良久。」<sup>37</sup>希爾達那條挪威大學哲學教授，「此次以赴耶教同盟大會來中國，在北京聞太虛法師之名，折道來漢皋，至佛教會投刺進謁，」「師即呼其來意，希以求來佛學對。師於是語之以佛學之大旨，希聞而樂甚。」並謂：「承海茅塞頓開，數年疑團，一旦冰釋。曩日聞人稱學為無上之學，實非虛語也！」<sup>38</sup>

### 陸、廬山暑期講習會是太虛「世界佛教運動」的開端

1923 年 7 月 10 日，太虛偕王森甫、史一如等到廬山，主持暑期講習會。暑期講習會 8 月 11 日圓滿。於大林寺，發起世界佛聯會聯合會。大為旅廬日人屬目。日本領事江戶，以日本佛徒名義來參加，並電日本，約派代表明年來會。太虛乃著手於明年夏季召開第一次世界佛教聯合會之籌備；由此地方轉呈中央備案。1924 年 7 月，太虛偕武漢縉素士廬山，召開世界佛聯聯合會。中國方面的代表，到者：湖北左廬、湖南李修、江蘇常恆、安徽竺庵、江西李政綱、四川王庸方等十餘人；日本推法相宗長佐伯定胤、蒂大教授木村泰賢來會，史維煥為傳譯；英、德、芬、法等國佛教徒數人（其中有後來開創基督教叢林的艾香德）。這是太虛法師世界佛教運動的開始。<sup>39</sup>

1925 年之所以在日本能舉行「東亞佛教聯合會」，有其不同的遠因與近因：緩和「五四運動」後高漲的反日浪潮勢其遠因之一，而近因則是為「太虛的佛教事業牽線」。為緩和這種日益高漲的反日情緒，藉「東亞佛教聯合會」之召開，促進日華佛教親善，改變民眾對日敵意。<sup>40</sup>太虛法師在《我的佛教改進運動略史》中，將自己的佛教改進運動分為三期：第一個時期，是從光緒 34 年至民國 3 年（19 至 26 歲）；第二個時期從民國 3 年至 17 年（26 至 41 歲）；第三個時期從民國 3 年至 17 年（41 至 51 歲），「這個時期的發動，應該從世界佛教運動說起。世界佛教運動，即是佛法救世運動。」<sup>41</sup>

1933 年 9 月 24 日，太虛法師在世苑圖書館，為館員講《世界佛學苑之世界佛法系統圖》。<sup>42</sup>在這次演講，太虛歸納世界佛學苑的工作，即對於佛法提綱挈領的「教」、「理」、「果」四個部份去下功夫。其中第一部分是有關教之整理，包括將世界各部位的佛教，所有種種制度，寺院、佛堂、經書等，都能搜集整理到精確完美，以為世人研究佛學共遵共信的基本。

為落實世界佛學苑的理念，太虛派遣他的學生出國留學。早在 1925 年，太虛法師即派遣大勇、法尊、嚴定、觀空等武院高材僧，留學西藏；1940 年 9 月，太虛法師又在錫蘭商及之派教師宣揚大乘，派學僧修學巴利文佛教，請得教育部認可協助，以世界佛學苑名義，派法訪（初擬陳惟幻）、白慧、達居，於是月底成行。<sup>44</sup>此外如：談玄兩度留學日本，學習台密與東密；慈航在緬甸居留 6 年，在緬京仰光創立中國佛學會。<sup>45</sup>這些都可以視為是太虛法師世界佛教運動的一種實踐，而其發端則是在 1923 年 7 月的廬山暑期講習會。

本文前述已從創立「覺社」到創刊《海潮音》雜誌、弘化武漢創辦武昌佛學院、廬山暑期講習會是太虛世界佛教運動的開端各節，說明五四運動前後的太虛法師，以下稍敘：太虛法師與五四運動的關係、太虛法師對五四運動前後中國思想界的回應、五四反傳統非宗教精神對中國佛教的影響等三個問題加以論述，以呈顯本文之題旨。

一、太虛法師與五四運動的關係：五四運動爆發之際，太虛法師剛從關房出來，閉關之前他就曾參事文活動。1914 年 10 月起開始的兩年多的閉關期間，除坐禪、禮佛，就是閱讀、寫作，閱讀範圍並不限於佛典內學，對於當時最嚴最翻譯的西方名著及章太炎寫的文章，「莫不重讀精讀。」1917 年 2 月出關後的太虛法師，其思想已臻成熟階段。或許我們可以說：由於太虛法師對世局的敏銳眼光，得以使他成為五四時代佛教界的代表人物；隨著五四的脈動，而去從事他所重視的「佛教改革運動」。

二、太虛法師對五四運動前後中國思想界的回應：太虛法師對當時學術風潮多所留意，這可以從他的「論評世學之作」中體現出來。除前文第參節論及之《論胡適之中國哲學史大綱上篇》外，他對陳獨秀、梁漱溟與吳稚暉等亦曾有過回應。1、《論陳獨秀自殺論》：此文發表於 1920 年 1 月，原題「新青年自自殺論的批評」。太虛法師從：自殺果足為破壞社會的危險救濟嗎？最近代思潮果足以為自殺的救濟嗎？我對於自殺的批評，我對於自殺的救濟等四方面，與陳獨秀的觀點進行論辯。<sup>42</sup>、《讀梁漱溟著唯識學與佛學》與《論梁漱溟東西文化及其哲學》：這兩篇均係對梁漱溟著作之批評，前文肯定其《唯識述義》，認為是「研究唯識宗學之良書，亦認為條貫東西西洋哲學得一適當解決的方法論」。但太虛法師不同意梁漱溟所說唯識學在佛教上的價值地位，所以以「寫出來請梁先生賜教」。<sup>47</sup>後文 1921 年 11 月撰，太虛說：「梁君視佛法但為三乘的共法，前遺二乘的共法，後遺大乘的不共法，故劃然以為佛法猶未能適用於今世，且慮反以延長人世之禍亂，乃決意排斥之。……」<sup>48</sup>、對吳稚暉的回應：1924 年初冬，太虛法師在寧波撰〈人生觀的科學〉，認為：「吳稚暉的黑漆一團論，較有力量。」<sup>49</sup>吳稚暉的「黑漆一團論」出自他的〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉。1927 年，太虛法師在《致吳稚暉先生書》中說：「馬克思主義，我是向來看不起的，我自己是以為實際上最限度也必克魯泡特才可行。」<sup>50</sup>

三、五四反傳統非宗教精神對中國佛教的影響：在五四運動風潮下，馬克思主義被引進中國，1924 至 1927 年間，最引人注目的現象是馬克思主義思想在城市知識界迅速傳播並且成為知識界最主要的思想，為 1949 年中國共產黨的勝利鋪墊了思想上的

基礎。<sup>51</sup>共產黨強調唯物論，反對一切宗教，佛教自然不可能置身度外。當我們把眼光往後移，看看後來中共統治下佛教所遭遇的厄運，很難不聯想到，這與五四時代的「反宗教」，來自西方的，是有很大關係的。

1《五四運動事件始末及影響》，網址：[http://www.yckme.edu.hk/subj\\_chist/contnt.php?page=ch\\_32.html](http://www.yckme.edu.hk/subj_chist/contnt.php?page=ch_32.html)，下載日期：2019 年 3 月 16 日。

2李雲漢著：《中國近代史》（臺北：三民書局，1985 年 9 月，初版），頁 348。

3江澤騰：〈從「人生佛教」到「人間佛教」——為紀念太虛大師百歲誕辰而作〉，《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大圖書股份有限公司，1992 年 3 月，初版），頁 171；江澤騰：〈太虛大師「人間佛教」思想探源〉，江澤騰著：《現代中國佛教思想論集》（一）（臺北：新文豐出版社，1990 年 7 月，初版），頁 98 - 99；江澤騰著：《太虛大師前傳（1890 - 1927）》（臺北：新文豐出版社，1993 年 4 月，臺北 1 版），頁 112。

4許軾水、黃新華：《太虛高級職稱，從學術術術龍重審太虛與胡適之爭——兼論近代佛學研究的邊緣化》，《現代哲學》，2014 年 6 月第 6 期，網址：<http://www.lunwendaguan.com/zhexue/191330.html>。

5呂有祥：《太虛法師與武昌佛學院》，《法音》，1990 年 1 月 31 日，頁 38 - 39；太虛法師：《讀梁漱溟著唯識學》（1925 年講），《太虛大師全書》，精裝第 17 冊，頁 466 - 467。

6湯湘林：《民國時期漢口佛教正信會研究（1929 - 1949）》，華中師範大學中國近代史 2014 年碩士論文，頁 56；《漢口佛聯 佛教會三大盛況》，《大公報（天津版）》，1923 年 1 月 12 日，11 版。

7印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 97 - 100。

8印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 104 - 109。

9印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 110 - 120。

10印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 134 - 143。

11印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 150 - 162。

12胡適之先生年譜長編初稿，第 10 冊，頁 3432 - 3433。

13印順法師：《革命時代的太虛大師》，印順法師著：《華雨香雲》（臺北：正聞出版社，1992 年 4 月，修訂 1 版），頁 284 - 285；印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 49、54、63 - 64；陳立夫、馮自由、劉成禹等（原作），龔桐、賴繼山（整理成文），《太虛檔案——太虛法師與民初（1912 - 1913）政黨》，《漢語佛學評論》，第 4 輯（2014 年 11 月），頁 5 - 34。

14印順法師：《革命時代的太虛大師》，印順法師著：《華雨香雲》，頁 283。

15印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 50。

16印順法師：《革命時代的太虛大師》，印順法師著：《華雨香雲》，頁 283。

17印順法師著：《太虛大師年譜》，頁 113。

18太虛法師：《太虛自傳》，《太虛大師全書》，精裝第 29 冊，頁 239 - 240。

19太虛法師：《佛教對於中國文化之影響——二十年十月在西安高級中學講》，《太虛大師全書》，精裝第 20 冊，頁 97。

20太虛法師：《論胡適之中國哲學史大綱上卷——九年著作》，《太虛大師全書》，精裝第 25 冊，頁 291。太虛法師：《佛乘宗要論——民國九年六月在廣州講經社講》，《太虛大師全書》，精裝第 1 冊，頁 120。

21郭朋著：《太虛思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1997 年 8 月，1 版 1 印），頁 471。

22太虛法師：《致吳稚暉先生書》，《太虛大師全書》，精裝第 31 冊，頁 1299。

23侯仲宏著：《太虛時代：多維視角下的民國佛教（1912 - 1949）》（臺北：政大出版社，2018 年 9 月，初版 1 刷），頁 49。

24太虛法師：《覺社意識之概要》（1918 年秋作），《太虛大師全書》，精裝

第 31 冊，頁 1021 - 1024。

25太虛法師：《我的佛教改進運動略史》（1940 年 7 月在漢藏教理院暑期訓練班講），《太虛大師全書》，精裝第 29 冊，頁 85 - 86。

26太虛法師：《太虛宣言》，《太虛大師全書》，精裝第 31 冊，頁 1028。

27太虛法師：《十五年來海潮音之總檢閱》，《太虛大師全書》，精裝第 25 冊，頁 132 - 133；印順法師撰：《太虛大師年譜》，頁 109。

28太虛法師：《海潮音月刊出現世間的宣言》，《太虛大師全書》，精裝第 31 冊，頁 1040 - 1041。

29葛兆光：《十年海潮音——20 年代中國佛教新運動之內在理路與外在走向》，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997 年 9 月，1 版 1 印），頁 159。

30孟令兵著：《老上海文化奇譚——上海佛學書局》（上海：上海人民出版社，2003 年 1 月，1 版 1 印），頁 94。

31侯仲宏著：《太虛時代：多維視角下的民國佛教（