

# 南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

在家居士與近代佛教復振運動—

歐陽竟無與達磨波羅之比較研究

The Buddhist Revival Movement of Laity in Recent Period—  
A Comparison Between Ou Yang, Jing-Wu and Dharmapāla

研究生：梁蕙萍

指導教授：蔡源林 博士

中華民國九十五年十二月

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 學 位 論 文

在家居士與近代佛教復振運動—  
歐陽竟無與達磨波羅之比較研究

研究生：梁蕙萍

經考試合格特此證明

口試委員：黃柏瑋

何建世  
蔡添林

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

指導教授：蔡添林

系主任(所長)：何建世

口試日期：中華民國 九十五年 十二 月 二十九 日

## 論文摘要

在近代的佛教史中，在家居士是近代佛教復振運動的擔綱者。佛教歷來的傳統，僧伽是其中的主角，在家居士是佛教的外護份子；若說僧伽是佛教中主要的「會員」，在家居士充其量只是「準會員」的身份。但是發生在近代亞洲的佛教復振運動，居士卻一反傳統中配角的角色，一躍成爲這場運動中的主角。

佛教在中國與斯里蘭卡都是歷史悠久的宗教，同樣也在近代的佛教復振運動當中，掀起了一股宗教復興的熱潮。歐陽竟無與達磨波羅是兩國佛教復振運動中的重要人物。他們二人的時代幾乎是相同的，兩國佛教所面臨的外在環境是西方文化的強勢輸入與東、西文化劇烈震盪的社會；而佛教內部是義學不興，迷信未流當道的殘破景象。藉由二人在佛教復振中的所作的貢獻，審視在家居士在佛教中合理的定位。

社會的變遷與佛教改變的關係自然是密不可分的，而佛教在世俗化與日俱進的社會中也一改出世的形象，轉而成爲入世的經世濟民之學。所以，宗教社會學中韋伯（Max Weber）的理性化、涂爾幹（Emile Durkheim）的宗教功能論與柏格（Peter Burger）的世俗化理論，成爲本論文審視佛教在近代改變主要的理論基礎。而歐陽竟無與達磨波羅二人思想與時代的互動，二人所留下的文章、演講稿與著作是本文釐清二人思想脈絡的主要根據。

在家居士的轉變，不是孤起事件，佛教的內、外在環境是主要的因素。隨著環境的改變，佛教傳統中「僧主俗從」的僧俗倫理勢必要加入時代性的觀點。本文最後提出符合理性僧俗倫理下「僧、俗合理的分工」才能確保佛教的完整性，佛教才能永續發展。

關鍵詞：佛教復振運動、居士佛教、歐陽竟無、達磨波羅、Dharmapala

第一章 導論 .....	1
第一節、研究動機 .....	1
第二節、研究主題 .....	3
第三節、文獻回顧與探討 .....	5
一、歐陽竟無的相關資料 .....	5
(一) 一手資料 .....	5
(二) 二手資料 .....	6
1. 思想特色 .....	6
2. 生平與佛教事業 .....	7
二、達磨波羅的相關資料 .....	8
(一) 一手資料 .....	9
(二) 二手資料 .....	9
1. 中文資料 .....	10
2. 英文資料 .....	10
三、近代佛教復振運動的相關研究 .....	12
(一) 中國佛教的入世轉變 .....	12
(二) 斯里蘭卡的佛教與民族主義 .....	13
第四節、研究方法與論文架構 .....	15
一、研究方法：文本分析 .....	16
二、研究理論：宗教社會學 .....	17
1. 韋伯的理性化 (rationalization) .....	18
2. 涂爾幹的宗教功能論 .....	22
3. 世俗化理論 .....	25
三、論文架構 .....	28
第五節、研究貢獻及限制 .....	29
第二章 歐陽竟無與居士的佛教復振 .....	31
第一節、早年生平與時代背景 .....	31
一、傳統文化的解體 .....	32
二、佛教的衰頹 .....	38
三、居士的佛教復振運動 .....	42
第二節、對出家僧制的省思 .....	50
一、「出家」所謂何事？ .....	50
二、出家僧人與世俗社會 .....	52
(一) 經濟營生的限制 .....	52
(二) 與政治的關係 .....	53
三、弘法權的歸屬 .....	54
第三節、佛教復振之作爲 .....	55
一、繼承師志－主持金陵刻經處 .....	56

二、「中國佛教會」功敗垂成 .....	57
三、佛學重鎮－支那內學院的創立 .....	59
(一) 創立的因緣與籌建過程 .....	60
1. 創立的因緣 .....	60
2. 籌建的過程 .....	61
(二) 辦學的宗旨與特色 .....	64
(三) 辦學的成就 .....	68
1. 確立居士道場的實質和意義 .....	68
2. 佛教學術人才培育有功 .....	71
第三章 歐陽竟無的佛學思想 .....	74
第一節、佛學思想發展 .....	74
第二節、弘揚法相唯識學 .....	77
一、簡別體用之說 .....	81
二、法相、唯識分宗說 .....	81
第三節、融通「空」、「有」至抉擇「無餘涅槃」 .....	86
第四節、會通佛、儒 .....	88
一、會通之核心 .....	89
(一)《中庸》新解 .....	89
(二)《大學》新解 .....	92
二、佛、儒的定位 .....	94
第五節、佛學研究的方法論 .....	96
一、佛法為「結論後的研究」 .....	96
二、佛法非宗教非哲學 .....	100
第六節、理性化與現代的中國佛教 .....	111
第四章 達磨波羅與斯里蘭卡佛教復振 .....	117
第一節 時代背景 .....	117
一、佛教的傳入與發展 .....	118
二、西方殖民與傳統社會的轉型 .....	122
三、斯里蘭卡佛教的衰頹 .....	125
四、奧爾科特與「佛教神智協會」的創立 .....	128
五、「新教式佛教」的興起 .....	129
第二節、達磨波羅早期生平 .....	131
一、基督教會學校的養成教育 .....	132
二、基督宗教與佛教傳統的衝突 .....	134
第三節 佛教弘法困境的突破 .....	137
一、參與「佛教神智協會」 .....	137
二、成立「摩訶菩提協會」 .....	139
(一) 創立因緣與過程 .....	139

(二) 弘法事業 .....	141
1. 建寺立僧以及促進世界佛教徒的交流 .....	141
2. 走出亞洲向世界各地的弘法工作 .....	142
3. 印度的佛教復振 .....	144
小結 .....	145
第五章 達磨波羅的佛教改革思想 .....	149
第一節、佛教教義的理性化詮釋 .....	150
第二節、佛教「入世化」的實踐 .....	156
第三節、與佛教民族主義的融合 .....	161
第四節、民族主義與戰後斯里蘭卡佛教 .....	169
第六章 綜合比較分析 .....	175
第一節、社會環境與佛教的演變 .....	175
第二節、合於理性的宗教 .....	178
第三節、佛教與民族自我認同 .....	180
第四節、世俗化與佛教圖像的轉變 .....	182
第七章 結論 .....	186
參考書目 .....	194
一、原始文獻 .....	194
(一) 歐陽竟無先生文獻 .....	194
(二) 達磨波羅文獻 .....	195
二、相關二手著作 .....	196
(一) 中文 .....	196
(二) 英文翻譯著作 .....	203
(三) 英文書目、期刊論文 .....	204
三、工具書 .....	206
四、網路資源 .....	206

# 第一章 導論

## 第一節、研究動機

在當代的台灣，人間佛教的理念已成爲佛教界的主流價值，而此一價值觀也成爲佛教走向入世的理論依據。現今的佛教，在台灣蓬勃地發展，它不再是迷信與落伍的代名詞，取而代之的是，對社會的關懷及佛教徒人數的增加與素質的提昇。台灣佛教的此一型態，是近代中國佛教復振運動延伸的結果。這波復振運動並非始於 1949 年後的台灣，早在十九世紀末的晚清時期即已開始。

近代佛教復振運動，並非唯獨發生在中國；斯里蘭卡，<sup>1</sup>這個歷史悠久的國家，在幾乎同一世代中，也激起了一波印度佛教的復振運動。這兩個國家，佛教在其歷史上都曾有過輝煌的歷史，而復振運動都是發生在佛教最沒落、黑暗的時代。

中國和斯里蘭卡都是歷史悠久的國家，佛教都是其外來的宗教，然而佛教經過與當地的文化融合後成爲當地的重要信仰，而其佛教的面貌都與印度佛教不同。兩國在佛教發展史上，不論從初傳開始，到興盛及至衰落都有很多相似之處。首先，兩國於佛教初傳之時，都是在統治階級的扶持下得到立足與發展。佛教初傳中國，開始主要是在社會上層人士中流傳，人們把佛教看作是黃老方術的一種，其教義則被視爲清淨無爲、省慾去奢（湯用彤 1991:77）。漢明帝在洛陽爲天竺僧人攝摩騰、竺法蘭建造了精舍，即第一所佛寺白馬寺。在斯里蘭卡，佛教於傳入之時，最先在統治階級中流傳，國王天愛帝須（Devānam-Piyatissa）皈依佛教，將離王宮不遠的大云林園（Mahāmeghavana-udayāna）施舍給前來傳教的僧人，於是佛教開始在島國立足（淨海 2002:18）。佛教於西元一世紀左右傳入

---

<sup>1</sup> 斯里蘭卡古稱「楞伽」（Lankā），或「楞伽島」（Lankadvīpa），至今斯里蘭卡本國及東南亞上座部佛教國家，仍都稱其爲「楞伽」。「楞伽」本是一山名，也以此名稱全島。當雅利安人抵達斯里蘭卡，取梵文名「獅子島」（Sīṅhaladvīpa），西方人稱「錫蘭」（Ceylon），其實是「Sīṅhala」的對音。1948 年獨立後，仍沿用「錫蘭」爲其國名，1972 年正式宣布改國名爲「斯里蘭卡」（Sri Lanka）。以下行文爲使名稱統一，一律以現在的國名—斯里蘭卡稱之。

中國，到隋唐時期佛教的鼎盛時代，其間大約是經過了八百年；西元前三世紀佛教傳入斯里蘭卡，到五世紀時進入鼎盛時期，這過程也大約走了八百年的時間。中國佛教自明末清初衰微，此時是佛教傳入後的 1600 年以後，衰微的時間從明末一直持續到清末。斯里蘭卡佛教自 1235 年後就一直衰弱不振（同上引:79），距離佛教傳入斯里蘭卡也大約經過了 1600 年的時間。

中國與斯里蘭卡兩國在佛教的發展上都有著極其相似的過程，都是在政權的保護下達到鼎盛時期，而在失去政治的護持時進入衰敗時期。明末清初漢地佛教發展極為緩慢，而與佛教有關的民間宗教極盛；清末民初，居士撰寫了不少佛教著述，成為發展佛教的主力；其中不乏有意復振佛教之佛教徒，還有一些知識份子面對西方列強的強取豪奪，也想在佛教裡找到救世的思想。而斯里蘭卡自佛教傳入後，已成為該國國教，上至君王，下至黎民百姓，多數是信仰佛教的佛教徒。然而，在西元十六世紀淪為殖民地後，西方殖民者統治下的斯里蘭卡，人民受到奴役，已有幾千年傳統的佛教也受到了摧殘，民族自尊大大地受創。爭取國家獨立，民族解放成為近代斯里蘭卡反抗殖民者鬥爭的主要任務，而佛教在此一鬥爭中起了重要的作用。

在十九世紀末，中、斯兩國佛教的復振風潮中，佛教徒為了護國衛教，除了比丘外，有識之士的在家居士們，也開始在佛教事務上，逐漸活躍起來，產生很大的推動作用。歐陽竟無（1871-1943）與達磨波羅（Anagārika Dharmapāla, 1864-1933）這兩位幾乎處於同一時代中的佛教居士，<sup>2</sup>其所創立之佛教事業，至今仍為世人所景仰。歐陽竟無於 1922 年創立的「支那內學院」，集佛教教育、研究、弘法和刻經於一身，為當時的佛學重鎮，是近代佛教復振運動的主要基地；培育眾多的佛學大家，影響日後的漢地佛教界甚鉅。1891 年，達磨波羅成立「摩訶菩提協會」（Maha Bodhi Society），此會宗旨是向外國宣傳佛教，特別著重於復振印度的佛教，及促進斯里蘭卡的教育；此會做了許多重要的工作，各國佛教

---

<sup>2</sup> 達磨波羅在逝世前兩年（1931），從離波多長老（Ven.Boruggamuwe Rewata Thera）受戒成為比丘。參見 Ahir, *Pioneers of Buddhist Revival in India*. Delhi-Indi: Sri Satguru Publications, 1989:24。

徒都知其名。

釋尊創教以來，即有僧俗二眾弟子，出家為僧與在家居士各有不同的責任與使命。就歷史傳統而言，出家者以追求解脫為終極目標，身負佛教傳承與住持之責；而在家居士廣修十善、佈施，其主要角色為佛教的護持者。這樣的分工，不論在日後的漢傳、南傳、藏傳三大佛教支派，也都依循這樣的傳統。佛法賴僧弘傳，也就是說出家僧人是佛法住持的主角，而在家居士是受持佛法護持者。所以，當佛教凋零、衰頹之時，按理講，應由出家僧人發起護衛的行動，然而，是實卻不是如此。在近代中國與斯里蘭卡的佛教復振運動，由在家居士發起，是這場運動的擔綱者。更值得注意的是，中國與斯里蘭卡佛教傳承不同，佛教在兩國的地位也不相同。但是，為何在民族存亡之際，同時佛教也出現了改革的聲音與具體的作為。是否意謂著，除了外在社會環境對佛教發展的影響外，佛教內部與外在社會的接軌上是否有著共同的不足與弱點？再者，在家居士為何在這個世代中從佛教中附屬的角色而成為佛教復振的主力？面對佛教的改變，傳統的「僧眾為主、俗眾為輔」的僧俗倫理又該以何種觀點來看待呢？這些都是啟發本文的主要原因。

## 第二節、研究主題

本論文所要論述的是以十九世紀末、二十世紀初，中國與斯里蘭卡的在家居士為佛教復振所作的貢獻。這個時期佛教在二國都已走過輝煌的燦爛時期，所面臨的是義學不興、信仰迷信的殘破情況。從佛教所面臨的外部環境而言，中國面臨的是列強的侵略，斯里蘭卡所面臨的是英國殖民的統治；民族自尊受創，傳統宗教受到不公平的對待是社會普遍瀰漫的風氣。在國土危脆、民族存亡之際，有識之士的在家居士活躍於佛教事務，希望可以為已變質的佛教開啓振衰起弊之效，一方面也在佛教裡找尋救國之依據，重啓民族的自尊心。

從佛教內部自身的情況而言，在中國自明末以來佛教義理衰微，與民間巫

術混雜，佛教已瀕臨滅亡的真實狀況；在近代的斯里蘭卡，佛教義學僵化，甚至落入迷信之流，早已不復國教之榮耀與光彩。歐陽竟無紹承師志，發大願力復興早已終絕的唐代玄奘法師直接由印度本土引入的法相唯識學。其師楊文會居士開創的南京金陵刻經處，與其所創的「支那內學院」，所代表的是非出家僧團佛教系統對近代文化的人文精神反思產生了深遠的影響，使中國佛教從晚明以來的衰微局面中擺脫出來，並進一步影響了文化精神。達磨波羅爲了佛教的復振與僧伽羅人（Sinhalese）的發展，鼓吹人們就如同他從前一樣地學習早期的經典（Bond 1988:56）。但他並不侷限於傳統教義理解的層面，他根據自己讀經的體會和現實的社會環境，而去重新解釋佛教的一些基本概念，反對一味地墨守成規。他們期望能導正視聽，恢復正信的佛教，更期望能藉著佛教的振衰起弊，重拾往日風華，重啓民族自尊心。「支那內學院」與「摩訶菩提協會」也就在這樣的內、外環境下產生了。佛教本爲個人解脫之學，在國土危脆之際卻搖身一變成爲經世救國之學；此一轉變，佛教的內、外環境都是其中因素，也就是在這樣的環境下，在家居士不同於以往附屬的角色，而是這波佛教復振運動中的主角。

歐陽竟無與達磨波羅這兩位佛學巨擘，其存在之時間幾乎是同時，他們的思想特色與創辦的佛教事業，無疑地與當時所處的社會環境與歷史背景的關係是密不可分的，而這些是促成佛教生態改變的重要因素。十九世紀末至二十世紀初的佛教復振運動中，居士是其中的啓蒙者與主力軍。廣大居士面對出家僧伽佛教的凋零與衰頹，世俗社會對佛教的詆毀，懷著對佛教的正信，積極倡導並投入到佛教復振的實踐之中，爲近代的佛教發展做出了重大的貢獻。居士參與佛教事務不同於以往附屬的角色，在近代佛教的復振運動中，居士居於主動的領導地位。藉由二者幾乎相同的年代，以及相似的歷史背景、社會環境，說明佛教的內、外因素對佛教變遷的影響，而這些因素與在家居士角色轉變之間的關係。相較於以往，這樣的改變是近代佛教史上所特有的，是特定歷史的產物，也是本論文所要討論的主題。「僧眾爲主、俗眾爲輔」，一直是佛教的主力傳統，但是，面對佛教的改變，這樣的傳統也應加入時代的觀點而作調整。究竟怎麼樣的僧俗倫理是

有益於僧俗和諧及促進彼此的團結，這是本文所延伸的一個議題。

## 第三節、文獻回顧與探討

### 一、歐陽竟無的相關資料

清末民初是佛學復興的時代，不僅面臨外在世界與時局的急速變遷，內也蘊釀著革新求變的氣息。歐陽竟無處於這樣一個各種學術蓬勃發展的時代，其一生對佛學的貢獻是多方面的。在其佛教事業方面，除了繼承其師楊文會居士的刻經事業外，他所創辦的「支那內學院」更是開佛學教育以專業化、學術化之先河，並以此為「居士道場」奠定基礎，大大提升了居士於佛學界之地位。其佛學理念與事業的成就，更在二十世紀初中國佛教的復振運動中居於領導地位。

近年來，清末民初以來居士佛教的研究逐漸受到重視，歐陽竟無這位佛學巨擘，更具承先啓後之重要地位，關於對他的研究不乏專書與專題論文等，研究的面向則有思想特色、生平事蹟、事業及成就等。關於歐陽竟無的一手資料與對其研究的二手資料如下：

#### （一）一手資料

包含有《歐陽大師遺集》共四冊，以及《內學年刊》中的若干收集。

《歐陽大師遺集》由台灣新文豐書局於民國六十五年出版。依歐陽竟無晚年手訂之竟無內外學目次編排共二十一種，<sup>3</sup>以及若干補編，內容皆為歐陽竟無之文章、演講稿與來往書信；對其思想特色、成就事業之內涵的掌握助益不小。

《內學年刊》第一至四輯，由「支那內學院」編。此為「支那內學院」自

---

<sup>3</sup> 竟無內外學其目為二十六種，依序為：內院院訓釋、大般若經敘、瑜伽師地論敘、大涅槃經敘、俱舍論敘、藏要經敘、藏要論敘、法相諸論敘（缺）、五分般若讀、心經讀、唯識抉擇談、唯識研究次第、內學雜著、中庸傳、孔學雜著、詩文、小品、楞伽疏決、解節經真諦義（缺）、在家必讀內典、經論斷章讀、四書讀、論孟課、毛詩課（缺）、詞品甲（缺）、詞品乙（缺），後因佚失，《歐陽大師遺集》收錄二十一種。

民國十一年在南京開辦以後所發行的刊物。其中有歐陽竟無對院內師生之演講辭及當時「支那內學院」運作的概況等，對其創辦內院之宗旨與貢獻，有明確的線索可循。

1995年由北京中國社會科學出版社所出版的《歐陽竟無集》，與1988年台灣文殊出版社出版的《歐陽竟無文集》，內容皆不出《歐陽大師遺集》之範圍。

## (二) 二手資料

現代對歐陽竟無的研究面向大致有下列幾個方面：

### 1. 思想特色

〈歐陽漸佛學思想〉(1989)是郭朋、廖自力、張新鷹合著之《中國近代佛學思想史稿》中的一篇，該篇分為二大部份，首先為生平之介紹，第二部份為其佛學思想的介紹。其佛學思想以九個命題來論述：1.「唯識與法相」，2.「龍樹學與無著學」，3.「二諦與三性」，4.「涅槃、佛性義」，5.「真妄、主客義」，6.「體與用」，7.「佛法非宗教非哲學」，8.「批《起信》、批台賢、斥時僧」，9.「融會儒佛」。此篇以概要式的方式介紹了歐陽竟無的佛學思想，對其佛學思想的全貌已多能掌握。

羅永樺的碩士論文《歐陽竟無佛學研究》(1998)，此論文分七章討論歐陽竟無一生的思想與作為，包括其思想的特色、內涵，以及對佛教之省思與批判。

程恭讓所著的《抉擇於真偽之間－歐陽竟無佛學思想探微》(2000)與《歐陽竟無佛學思想研究》(2000)，二書是從作者於北京大學哲學系的博士論文《體用簡別與佛旨真詮－歐陽竟無佛學思想探微》作不同程度之改寫而來。

前書為上海華東師範大學出版社所出版的《20世紀中國哲學與文化研究叢書》中的一冊，於2000年9月出版。此書分為四個部份；第一部份，分析了歐陽佛法體用思想的基本內涵；第二部份，詳細說明了歐陽在二〇年代形成的兩個

基本觀念：《大乘起信論》疑偽說，以及「法相、唯識分宗說」；第三部份，對歐陽在法相簡別思想基礎上所形成的「晚年定論」學說，作了扼要的考察；最後一部份，是將歐陽的佛學思想放在近代中國佛教復振的歷史背景中加以考察，深入地辨析歐陽佛學思想的特質問題（程恭讓 2000a : 2）。作者試圖從上述四個面向闡明歐陽一生佛學研究及佛理創造的核心思想，並說明歐陽在近代中國佛教復振運動中的貢獻。

《歐陽竟無佛學思想研究》一書分四部份論述。除包含上書之內容，加入歐陽竟無的生平、傳記及其思想發展史的階段，對理解歐陽竟無生平的治學歷程，以及當時對社會影響的狀況是很重要的線索。

歐陽竟無繼承師志，歷經艱苦的過程將其師楊文會所開創的近代佛教復振事業，推向了一個新的高峰。作者從四方面總結了歐陽竟無的偉大貢獻：第一，對佛教思想史研究的貢獻；第二，對佛教經論刊刻的貢獻；第三，對現代佛學教育和人才培養的貢獻；第四，對中國佛教思想的貢獻（程恭讓 2000b:120-124）。將歐陽竟無對中國佛教和佛學思想創造的貢獻作一清晰的總結。

## 2.生平與佛教事業

徐清祥、王國炎所著《歐陽竟無評傳》（1995），為中國江西省百花文藝出版社所出版之《國學大師叢書》中的一冊。本書分十三章，對歐陽竟無生平活動的闡述深刻，對其思想的分析亦不失其完整。從歐陽的家庭背景、至楊文會處學習，其師去世後繼承師志，乃至創立「支那內學院」培育佛學人材；其內容豐富，條理分明。

歐陽竟無是中國近代傑出的佛學大師，為佛教的復振作出巨大貢獻。作者在既有的研究基礎上，進行資料的收集補其不足，對歐陽竟無的生平及思想能作一全面系統性的研究，嘉惠後人，對歐陽竟無掌握的精確度上助益不少。

鄭曉江編的《融通孔佛——一代佛學大師歐陽竟無》（2004），內容集合了有關歐陽竟無的佛學思想以及生平事跡、交遊考證等的文章，對歐陽竟無的佛學思

想與其一生行事事蹟之瞭解有很大助益。

麻天祥所著的〈歐陽竟無〉與〈歐陽漸與太虛寧、漢兩系的佛理之爭〉，都透露出二十世紀中國佛學的概況。

〈歐陽竟無〉收錄於台灣商務所出版的《中國歷代思想家》叢書第二十一冊—《章炳麟、歐陽竟無、梁啟超、馬一浮》（1999）中。內容分為二大部份：一為生平與思想的形成、流變，二為學術思想與貢獻。本篇近一百頁的論述中，重點在於歐陽竟無的思想特色、學術貢獻，及其對社會的入世情懷；佛教對歐陽竟無而言，不只是個人解脫的方法而已，更是救世利生的思想。此篇除了是歐陽竟無佛學思想、生平事業的概述外，對中國二十世紀佛教復振的趨勢能有一清晰的梗概。

〈歐陽漸與太虛寧、漢兩系的佛理之爭〉為《晚清佛學與近代社會思潮》（1992）中的一節，內容以歐陽竟無的「支那內學院」與太虛大師的「武昌佛學院」所引發的佛學爭議為主。歐陽竟無與太虛大師，二者一僧一俗，皆為二十世紀中國佛學界的二大巨擘。他們不同思想的對立，形成寧、漢兩系佛理之爭。本篇以三個論題討論他們的爭議，1.出家與在家；2.唯識抉擇與諸宗平等之爭；3.法相唯識分宗與法相歸宗唯識之分。二系之爭，除可瞭解唯識系與如來藏系兩種佛學思想的差異性，更可從此爭議來看當時佛學發展的情況。

## 二、達磨波羅的相關資料

十九世紀的斯里蘭卡佛教，對內面對的是僧格低落、義學不興的衰頹；對外面對的是英國的殖民，傳統宗教因基督新教挾其政治上的優勢而更加的沒落。不僅如此，民族自信心也因外在環境的壓迫一蹶不振。達磨波羅面對此一情況，針對佛教界的弊病，主張「涅槃」不專屬於僧伽，強調宗教上的平等；提高居士地位的思想，適應社會發展的需要，也將傳統的佛教思想向前推進了一步；更企圖藉由佛教的復振，人民尋回屬於自己的民族自信心；他為佛教在亞洲的復振

與向西方世界介紹佛教做出了積極的貢獻。但是，截至目前為止，中文世界對他的研究並不多，當然關於他的中文資料自然是不多的。有關達磨波羅的一手資料與相關研究的二手資料如下：

### （一）一手資料

*Return to Righteousness – A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*（以下簡稱 *RTR*）一書是達磨波羅的演講辭、文章與書信的合集。由阿難達·古魯吉（Anada Guruge）編輯問世，於 1965 年斯里蘭卡政府官方出版，1991 年再版。全書共分十二類標題，從對佛法的介紹、佛教的倫理，乃至他對佛教的建議等，此書可說是現存達磨波羅最完整的資料。

英國內觀協會（Vipassanā Fellowship）已將 *Maha Bodhi Journal* 中有關達磨波羅的部分資料透過網頁流通，<sup>4</sup>這是該協會的一項計畫案，目前仍繼續進行中。唯該網頁收集的文獻，目前仍不出 *RTR* 這本書的範圍。

### （二）二手資料

達磨波羅是斯里蘭卡和印度佛教復振的著名領導人和活動家。他一生捍衛佛法，視佛法為其民族的傳統文化，佛教的復振是恢復民族自信心的重要方法。佛教對他而言，不只是釋迦釋尊所留下的光榮教法，更是斯里蘭卡僧伽羅（Sinhala）民族主義的實踐。目前針對達磨波羅研究的中文文獻並不多見，多數散布在對斯里蘭卡佛教復振的研究資料中；英文文獻比較多，但並無對他研究的專論，但是論及十九世紀斯里蘭卡佛教復振運動，必定會述及此人。目前對達磨波羅的研究主要是在他所領導的佛教民族主義對斯里蘭卡人的影響，以及他所創辦的「摩訶菩提協會」使佛教走出亞洲、在西方各國產生影響。

---

<sup>4</sup> 請參見 Vipassanā Fellowship, <http://www.vipassana.com/resources/dharmapala>. Accessed November 06 2006.

## 1.中文資料

黃夏年於 1996 年所發表的〈達磨波羅的改革主義思想初探〉及〈達磨波羅的佛教民族主義思想初探〉分別錄於《佛學研究》及《宗教學研究》二份期刊中。此二文，主要就是論述，佛教民族主義形成的背景與過程。達磨波羅認為，他們的祖先是來自印度的雅利安人，佛教早已是傳統的固有文化；然而在西方的殖民下，僧伽羅人已成了「混血」的民族，傳統文化受到了無情地踐踏；他認為，保護佛教就是保存傳統文化的方法，使僧伽羅文化不再繼續失血，繼續保持僧伽羅民族的個性。

〈楊文會與達磨波羅復興佛教觀比較〉(1998) 是黃夏年另一篇對達磨波羅佛教思想的探討。此篇與上兩篇最大的不同點在於，不再單一論述達磨波羅個人的思想與作為，而是藉由比較二者「救世救國」的佛教觀，與「志在復古」致力於印度佛教的復振，說明中國佛教的復振與亞洲佛教的復振有密切的關係。

## 2.英文資料

“Anagarika Dharmapala: Toward Modernity through Tradition in Ceylon”收錄於 *Tradition and Change in Theravada Buddhism* (1973)。此文主要內容為達磨波羅如何藉由傳統，而將佛教導入現代化的過程；而這正是達磨波羅從事斯里蘭卡佛教復振運動的主要目的。文中多處引用 *RTR* 中的內容，說明達磨波羅的佛教復振事業非但現代化與傳統不是對立，而是相輔相成的。

*Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch* (1983)。此書第一版是為慶祝「摩訶菩提協會」成立六十週年所出版的紀念刊物，由「摩訶菩提協會」於 1952 年發行；第二版 1956 年出版，由加爾各答的「摩訶菩提協會」總部發行；1964 年由康提 (Kandy) 的 *Buddhist Publication Society* 出版第三版，第四版為同一單位出版於 1983 年出版。本書是 *Bhikshu Sangharakshita* 為達磨波羅所寫的傳記。全書共 98 頁，主要依年代簡略地介紹達磨波羅的生平，從他的家庭、求學

到他從事佛教復振運動的過程與事蹟，最後逝世於鹿野苑。以達磨波羅的生平事蹟為主，歷史背景為輔，以此勾勒出達磨波羅的一生。

“Protestant Buddhism”收錄於 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (1988)。此文從「新教式佛教」(Protestant Buddhism)發生的背景與歷史淵源，到十九世紀佛教復振運動的展開，直到書中二十世紀中葉以後斯里蘭卡佛教的現況。文中說明了達磨波羅的生平到其佛教事業，對斯里蘭卡所造成的影響，以及斯里蘭卡近代佛教的轉變與趨勢都有概述式的描繪。

“Anagarika Dharmapala”收錄於 *The Pioneers of Buddhist Revival in India* (1989)。此文除概略地描述了達磨波羅的生平外，主要在說明 1892 年「摩訶菩提協會」總會移往印度後，該會對印度佛教的復振及聯合各國的佛教徒將佛教介紹到西方世界的等等貢獻。

*Anagarika Dharmapala* (1991)。本書原來 1965 年是為了介紹 RTR 所寫的綱要。1967 年應讀者們的要求，將第二版以單行本發行，1991 年發行第三版。由斯里蘭卡政府發行，屬於官方的出版品。此書分共分七個部份介紹，主要目的在於對 RTR 作一梗概的分類與索引。可作為 RTR 這份文獻的索引。

*The Unforgettable Dharmapala* (2002)。本書主要是以三類觀點介紹達磨波羅的生平與成就。其中第一部份是”The Life and Work of Dharmapala”，即是以 RTR 的文獻為資料來源說明達磨波羅一生的事蹟與成就。第二部份”The Firebrand in Action: From the Eyes of a Historical Novelist”，是此書作者阿難達·古魯吉 (Anada Guruge) 另一歷史小說作品—*Free at Last In Paradise* 中的達磨波羅。這部份主要將達磨波羅視為引起異議的行動者，是小說中的人物。第三部份是”Anagarika Dharmapala! Thou Shouldst be Living as This Hour”，主要是近人學者著述文章或書籍對表達對達磨波羅的景仰與感佩。此三個部份其實分別獨立的内容，最大的作用在於某一類觀點的索引材料。

### 三、近代佛教復振運動的相關研究

#### (一) 中國佛教的入世轉變

十九世紀末，中國的社會動盪不安，許多的知識份子憂心時局於是冀望於從佛教的理論中尋找救國的理論，「入世」是近代中國佛教不同於千百年傳統的一個特徵。在這樣的環境下，活躍於佛教事業的人，已不只是出家僧人，有更多的在家居士投入。面對佛教這樣的轉變，相關學者多所著墨。

麻天祥所著《晚清佛學與近代社會思潮》(1992)，即是從歷史背景開始，說明佛教由出世到入世的內、外環境，更進一步以此時期活躍之寺僧、居士的思想與行事，與那時代的歷史氛圍相呼應。另一著作《20世紀中國佛學問題》

(2000)，以歷史背景為主軸，專注於二十世紀中國佛學思想的改變；所強調的是經世佛學的興起、唯識研究的提倡、佛學哲學思想的建立、佛學與儒學的交涉等。

陳兵、鄧子美的《二十世紀中國佛教》(2001)，內容大體不出中國社會的轉變與佛教內、外環境對中國佛教所造成的影響。張華著的《楊文會與中國近代佛教思想轉型》(2004)，即是從歷史環境與楊文會思想的交涉，進而勾勒出中國近代佛教思想的特色。

「居士」也在近代的中國佛教佔有一席之地，居士成了近代佛教轉變的另一個向度。

劉成有的《近現代居士佛學研究》(2002)，說明了近代居士佛教形成原因與過程，歷數居士之佛學泰斗與其貢獻，最後以其價值與困境作為結尾，對近代此一特殊的現象作了完整的論述。

徐永志的〈論晚清佛教的復興〉(1997)、何宗旺的〈居士與中國近代佛教復興運動〉(2002)、佛日的〈近現代居士佛教〉(1998)都主張僧、俗共榮，給予僧俗關係的合理定位；大致是肯定近代居士佛教的形成與貢獻。何勁松的〈中國佛教應走什麼道路－關於居士佛教的思考〉(1998)，不僅肯定居士佛教，更認

為居士會成為佛教的主流。然而，常正在〈“居士佛教”芻議〉(1998)對此看法則不表贊同。他認為，在傳統與現實之間，僧伽與居士必須團結，合理分工，佛教才能在現代社會立足，在宗教的競爭中才能立於不敗之地。

還有另外一種對「居士」的研究，不僅著重在十九以後的近代中國，而是在說明居士佛教的傳統自古有之，只是在每一個時代所造成影響不同罷了。

譚偉的〈中國居士佛教略論〉(2002)、〈中國居士之歷史與未來〉(2001)，是將中國居士佛教的歷史發展及特徵、在佛教史上的作用和地位，以及未來發展的主要趨勢作論述。作者認為，從大乘佛教在中國的發展，居士佛教是必然的結果；僧伽佛教有其重要性，但是佛教居士化是必然的趨勢。

潘桂明〈中國居士佛教與中國傳統文化〉(1999)，其中他認為，以知識階層為核心的上層居士佛教為佛教中國化的主要力量，對佛教水平的提昇、教義的理性弘揚有很大的貢獻。在僧、俗倫理方面，他主張二者應該相互激勵，提昇佛學素養。唯有如此，大乘佛教入世性與出世的理想才能真正落實。他的著作《中國居士佛教史》(2000)，將中國佛教史從東漢至清末民初，每個朝代的居士佛教發展的情形與重要人物，依朝代為序扼要地論述，為探討居士與中國佛教關係的研究成果。

## (二) 斯里蘭卡的佛教與民族主義

近代亞洲各國在不同程度上大多經歷過被西方帝國主義殖民或半殖民的過程。在此階段，宗教與思想文化領域中東西方二種思想文化的鬥爭與融和之基本矛盾始終是存在的，其中鬥爭是主要的，超過了融和。同時，還存在著恢復傳統與現代思潮對立的二種基本矛盾，恢復傳統是主要的傾向，超過了現代思潮。但是，不管是鬥爭或恢復傳統，它們並不是原封不動地往回走，而是另一階段的創新。斯里蘭卡，在十九世紀末時，面對西方的殖民主義，佛教的復振已成為鼓舞民族自尊心、恢復傳統榮耀的方法。

黃夏年〈奧爾科特與近代斯里蘭卡佛教復興〉(1996)，聯繫了佛教教義和近代亞洲佛教發展的歷史背景，分析了斯里蘭卡近代佛教復振的先驅者奧爾科特(H.S.Olcott 1832- 1907)的佛教思想。雖然，奧爾科特難脫離西方的觀點而否定了東方的神靈觀，但他對僧伽羅佛教的提倡卻開啓了斯里蘭卡近代佛教復振運動；著名的達磨波羅即深受他的影響。

佛教是僧伽羅人主要的宗教，然而在十九世紀時它已不復往日光彩，義學不興之時，也墮入迷信之流。在西方基督宗教大舉壓境之時，身為民族宗教的佛教已到了救亡圖存之際，引領這股潮流的不是出家僧侶，而是受過西方教育、學識水準頗高的在家居士。佛教此時不只是個人的解脫之學，搖身一變成爲關心社會大眾，致力於教育興學的「新教式佛教」(Protestant Buddhism)；恢復民族自信、爭取政治上的自主，是復振運動的主要訴求。

Kitsiri Malalgoda 所著的 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900 : A Study of Religious Revival And Change* (1976) 是以時間序列爲經，佛教團體的興起與分裂爲緯，直至十九世紀「新教式佛教」的產生，勾勒佛教在斯里蘭卡的變遷。

現代斯里蘭卡的佛教發展，受到美國學者相當的重視；1988年出版由 George D. Bond 著的 *The Buddhist Revival in Sri Lanka : Religious Tradition, Reinterpretation and Response*，即是說明斯里蘭卡佛教改革的過程與現今所呈現的樣貌。本書共分七章說明居士轉變的原因，以四個主題論述這段變遷的過程：

- 1.新教式佛教：早期佛教的改革者藉著反抗與模仿基督教所作的回應。
- 2.佛滅二千五百年後的時代，傳統的回歸或創新。
- 3.禪修的變遷：居士禪修活動的詮釋與興起。
- 4.佛教社會倫理的詮釋：以佛教觀點對於社會發展和社會平等的詮釋。

同樣於1988年出版，Richard Gombrich 與 Gananath Obeyesekere 合著之 *Buddhism Transformed : Religious Change in Sri Lanka*，分四個部份論述宗教在斯里蘭卡變遷的過程：1.宗教的新轉向，2.靈修宗教的改變，3.佛教的發展，4.走向融合之路？其中佛教的變遷集中於第三部份，也就是六至十章，其前爲歷史與佛

教的交錯，後為社會環境與佛教的呼應。1999 年出版，H. L. Seneviratne 所著的 *The Works of Kings*，除了以現代歷史與社會學說明斯里蘭卡佛教僧伽在現代社會中的影響力外，並以 1990-91 期間與 1995 的一小段期間在斯里蘭卡進行田野調查所收集到的資料，據以說明現今斯里蘭卡「新佛教」(New Buddhism) 內部的運作與意識型態。

佛教在斯里蘭卡反殖民的鬥爭中，激起了政治自主的積極作用。第二次世界大戰結束後，佛教一直在國家政治、經濟、社會文化中占有重要的地位。然而，在斯里蘭卡多種族、複雜的宗教環境中，佛教有意無意地成了僧伽羅民族主義的思想武器。宋立道的〈種族衝突中的斯里蘭卡佛教〉(2001)，郭家宏所著的《斯里蘭卡：發展與民族對抗的困境》(2002)與何道隆主編的《當代斯里蘭卡》(2000)中提及宗教與民族的章節，都不忘說明佛教極端主義與民族衝突及宗教衝突中的關係。這顯然不是佛教的本懷，這說明了傳統宗教在現代轉變的過程中，它所遇到的困惑及所要克服的困難。

## 第四節、研究方法與論文架構

社會是宗教的基礎，離開了社會與人群便無宗教，宗教與社會有密切的關係。社會有其結構，由於強調結構和發展的概括論斷，社會學可定義為有關人類社會的研究；然而結構會變遷，歷史學因其強調各社會之間的差異，也強調每一社會裡隨著時間發生的變遷，歷史學可定義為有關各式各樣人類社會的研究 (Burke 2002:33)。

本論文的論述中心為居士參與佛教事務的轉變，這並不是一特例，這是因為佛教的變遷所使然。佛教的變遷是源於社會結構的變遷，論述此一歷史上的現象，當然離不開當時的社會背景。宗教社會學與其他研究方法在研究宗教的差異在於，它的著重點在宗教與社會的交互作用；而社會變遷的事實則必需透過有關的文本記載才能知其內容。所以，宗教社會學與相關文本的分析成為架構本文的

主要方法。

## 一、研究方法：文本分析

一個時代巨擘的產生，其提出的理念與改革方案，必定與其所處的歷史和社會有密切相關。然而古人已遠，「他人的心靈」(other minds)使得企圖以「神入」(empathy)的方式，進入古人的心靈，以過去的觀點看過去，實際上是不可能的(Jenkins 2003:111)。與古人最接近的應該是他們所留下的文本，從這些文本中耙梳其思想內涵、脈絡與主張，對照所處的社會背景，提出假設而後盡其可能地證明。

文本的選擇上，儘可能地以一手資料為主，輔以二手資料。二十世紀的史學家主張將所有史料分為原始史料(primary sources)與轉手史料(secondary sources)，蒙米里諾(A.D.Momigliano,1908-1987)曾說：

歷史研究的整套近代方法(the whole modern method of historical research)，奠基於原始史料與轉手史料的劃分此疆彼界。所謂原始史料，為目擊者的陳述、文獻(documents)以及事實自身的遺存，述者皆與事件同時。所謂轉手史料，為史學家或編年家論述彼等所未及親見的事件，僅憑傳聞或直接或間接的參稽原始史料而來。稱頌原始史料，為其真實可靠。稱頌非當代的史學家(non-contemporary historians)——或轉手史料——，為其對資料的解釋與評價公正。<sup>5</sup>(杜維運 2005: 154-155)

由此可見原始史料(一手資料)與轉手史料(二手資料)的不同與其分類的重要性。西方近代史學家將所有史料分為直接史料與間接史料，這與原始史料與轉手史料並無太大的差別，所謂直接史料分為三類：(1)當事人直接的記載與遺物，(2)當事人事後的追記，(3)同時人的記載(杜維運 2005: 155-158)。

面對眾多一手與二手的資料，該如何使這些資料變成論述的證據，所使用

---

<sup>5</sup> 參見 A.D.Momigliano, *Studies in Historiography*, 1966:2。轉引自杜維運所著的《史學方法論》頁 154-155。

的方法就是歸納、比較、綜合與分析。

歸納方法是文本分析的第一步，分析的素材由此而得。儘可能蒐集所能蒐集到的史料，史料蒐集齊全了，再得結論，就是史學上的歸納方法(杜維運 2005: 67)。使用歸納方法的同時，也應採用比較方法，紛紜龐雜的史料，歸納在一起，不經過比較，無法看出每一種史料所代表的特殊性質以及史料與史料間詳略異同的所在。歸納、比較之後，再來是應用綜合方法。所謂綜合方法，即是從綜合前人的研究開始，作為研究的基礎，再輔以適切的原始資料，證成所論。分析，是與上述方法同時並行的。歸納而不分析，史料的意義無法產生；文獻的比較，其異同正誤，皆靠分析來判定；綜合不以細密的分析為基礎，很難期待精確的綜合。進行歷史的解釋，必須分析，是極為明顯的。歷史現象所產生的淵源、原因、背景，以及影響與意義，都有待解釋，而能解釋清楚，無一不需經過分析。

一手資料與二手資料無誤地分類，透過歸納、比較，綜合與分析，文本才有可能成為論述成立的證據。

## 二、研究理論：宗教社會學

宗教是人類歷史上最古老、最普遍的文化現象，它隨著人類社會生存、演變、發展至今。宗教研究徹底擺脫了宗教神學的傳統，成為獨立的人文學科，始於馬克思·繆勒(Friedrich Max Muller 1823-1900)提出科學的「宗教學」概念。隨著現代社會的發展和學術的不斷分化，曾經聚集在「宗教學」這一學科總目之下的所有材料，被人們從各種角度加以研究。於是在宗教學領域內產生了如宗教史學、宗教人類學、宗教哲學、宗教心理學等新的人文學科；宗教社會學就是把宗教作為一種社會現象而從社會學的角度加以分析的學科。

宗教社會學是一門宗教學與社會學的交叉學科，它所研究的範圍既要包括宗教學的材料，也包括社會學的材料，還要包括宗教本身的材料。美國宗教社會學家羅伯特·貝拉(Robert Bellah, 1927~)曾把宗教社會學家的各種研究總結為主

要的三點：1.將宗教理解為人的社會行為之核心的理論研究；2.對宗教與社會生活的其他領域，諸如經濟、政治、社會階級等等之間關係的研究；3.對宗教的社會功能、組織狀況以及宗教史上各種運動及思潮的研究（戴康生、彭耀 2000:4）。由此可知，宗教社會學對宗教的研究，是建立在將宗教作為一種源遠流長之普遍社會現象的基礎上，而其研究重點在於宗教與社會的交互作用。

從有宗教社會學這門學科以來，至今大約百餘年的歷史。自理論形成時期至今研究方法也非一成不變。古典社會學三大家，馬克思(Karl Marx,1818-1883)、韋伯(Max Weber , 1864 -1920)、涂爾幹(Emile Durkeim,1858-1917)，經常引用神學的講述、或是研究宗教行為和信仰體系的關係，討論宗教與社會結構、宗教在社會的整體變遷和與社會制度的關係等，其主題範圍多為宏觀的角度。而現代階段的研究都傾向於微觀方面的研究，注重宗教的各種具體面以及宗教與社會各方面的關係。這種研究雖然明顯地增加了我們對社會與宗教之間關係的了解，但這種研究傾向忽略了從整體與宏觀的角度來把握宗教之本質以及探究宗教的功能。

當代的西方宗教社會學家們已開始意識到，要認識宗教在今天的命運，還是必須回到韋伯與涂爾幹的高度（戴康生、彭耀 2000：27）。隨著科學的進步，人們理性的抬頭，社會的世俗化成了不可否認的事實。在世俗化的社會中，宗教已不再是公共論述，對傳統宗教的經典教義、價值觀念、行為規範、社會功能等，無疑是極大的挑戰。在世俗化的社會變遷當中，宗教又當如何回應，成了討論宗教變遷一個很重要的參考面向。因此，韋伯與涂爾幹對宗教的論述以及世俗化的論述是本文重要的理論基礎。其主要理論敘述如下：

### **1.韋伯的理性化（rationalization）**

韋伯的宗教社會學一貫的主題是，西方社會主要的走勢是持續使生活理性化此一觀念。韋伯所謂的理性化意指，使各種明白、可信的規則和程序系統化和明確化，並逐漸取代傳統和情感。這是符合人類理性下的權威，

它同時也指一種規範式的控制，一種合法化的權力，韋伯稱之為「合法—合理的權威」(legal-rational authority)。韋伯指出「該合法性是基於相信規範規則的『合法性』，以及賦予權威在此種規則下發佈命令的權利。(Weber 1964:328)

這種合法的支配不同於傳統中異稟(charisma)式的權威，它是社會逐漸發展的結果。理性化意謂著宗教的終極關懷，也必須於此「理性」下運作，生命中沒有偶然的恩寵與救贖。基本上，理性化除去了生命的神秘性，意含著一種對自然和人純然工具性的關係。因此，隨著宗教救贖資格取得之體系化與理性化，也就「朝著去除日常態度與非日常宗教態度間的矛盾、這個方向發展的。」(Weber 1993:212) 宗教救贖資格取得的確定性，服膺此規則的人們因此「對生活態度有意識地持有一種持續性的、統一的基本立場。」(同上引:213) 杜絕非理性、無益救贖的行為，也就意味著，

個人對於自己的身、心歷程最徹底清醒的、完全依照意志而抑制衝動的支配，以及矢志於宗教目的的一種體系化的生活規範。(Weber 1993:214)

所以，宗教的信念如何與社會行為並行不悖，其關鍵在於人類的「理性」，也就是藉由社會行為的實踐即可達到宗教的終極關懷。《新教倫理與資本主義精神》是韋伯關於宗教信念決定社會行為的主要論證。通過對歐洲資本主義的考察，韋伯認為，新教尤其是加爾文宗(Calvinism)<sup>6</sup>的倫理教義，促成了「資本主義精神」的產生」。使人靈魂得救是宗教核心。加爾文宗認為，

塵世中基督徒的社會活動完全是為『增加上帝的榮耀』。……根據《聖經》的啟示及人的天然直覺，我們所處的這個極有意義的組織結構以及整個宇宙的安排無疑是上帝為了人類的便利而創造的，這樣，就使得為非人格化的社會利益服務的勞動也是為了增添上帝的榮耀，從而這種勞動也就成為上帝的意願了。(Weber 1991:85)

---

<sup>6</sup> 加爾文宗，也稱“長老宗”，“歸正宗”，“加爾文派”，基督新教主要派別之一。以加爾文的宗教思想為依據的各派教會統稱。產生於十六世紀宗教改革時期。宣稱《聖經》是信仰的唯一泉源，主張上帝「預定論」。參見 任繼愈 主編，《宗教辭典》，台北市：恩凱，2002:279。

所以，努力工作是由於上帝的召喚。得救不是依賴教會聖禮，而是靠勤奮工作和節儉禁欲的生活。因為，

聖徒的永恒安息是在彼岸世界，而在塵世生活裏，人為了確保他蒙承神恩的殊遇，他必得「完成主所指派於他的工作，直至白晝引退」。按照主之意志的明確昭示，惟有勞作而非悠閒享樂方可增益上帝的榮耀。(Weber 1991:125)

韋伯認為，構成近代資本主義精神乃至整個近代文化精神的諸基本要素之中，以職業概念為基礎的理性行為這一要素，正是從基督教禁慾主義中產生出來的（同上引:143）。也就是這種宗教倫理，促使人們面向經濟活動和有序的生活，促成了有規律、有理性的職業作風，最終導致現代理性企業精神與經營作風的產生，導致了資本主義精神的興起（Weber 1991:137）。

大相逕庭的基礎教義如何與現代相近的倫理作結合呢？韋伯認為「新教倫理」與「資本主義精神」之間的關聯是在「教義」，他說：

不考慮教義基礎與倫理理論，而著重探討那些能夠確知的倫理行為，這是不可能的。……只有基於對最初思想體系了解，我們才能認識這種道德與來世觀念的聯繫，而來世觀念曾絕對統治過那個時代最聖潔的人的靈魂。沒有這種籠罩一切的力量，那一時期也不可能足以嚴重影響現實生活的道德覺醒。(Weber 1991:75)

並且，

由宗教信仰和宗教活動所產生的心理約束力的影響，這些影響轉而指導日常行為並制約個人行動。而這些約束力在很大程度上則是從它們背後的各種宗教思想的特點衍生出來的。(Weber 1991:75)

只有在了解了這些教義與實際宗教利益的關聯時才能結合現世倫理。

韋伯宗教社會學的主題，主要有三方面：1.宗教觀念對世俗化倫理和經濟行為的影響；2.群體的形成對宗教觀念所產生的影響；3.對東西方宗教的比較，探討社會發展的決定因素（戴康生、彭耀 2000 :21）；這其中的基本概念即是以目

的、態度為核心的行為趨向。在宗教方面，韋伯認為理性（rationality）指的是巫術的衰微以及解決救贖的矛盾與混雜不清的問題（Hamilton 1994:144）。因此，韋伯的宗教社會學內在的主題即是理性化此一觀念，即宗教觀念和概念的日趨系統化，倫理上的理性主義的成長，宗教中儀式和法術的成份日趨衰微（Morris 1996:83）。韋伯認為，社會先進或落後的標準在於社會的理性化，他提出了兩種標準來衡量理性化的程度，即是宗教除魅的程度以及宗教與世俗倫理相結合的程度；所以，宗教的理性化是社會理性化的重要因素。禁慾的基督新教韋伯認為是最特出的入世禁慾主義（innerweltliche Askese）（Weber 1993:220）；這類的宗教介入世界、參與世俗生活，對迷信巫術持否定態度，追求神看重的德性，克制人的邪惡本性；他們是理性主義者，

這不只是因為他理性地體系化他自己個人的生活態度，也因為他拒斥一切倫理上的非理性事務，不管是藝術的，或是在現世秩序內的個人感情反應。總之，其獨特的目標即在於：「清醒的」、講求方法的統御一己之生活態度。（Weber 1993:220）

他們認為這種入世禁欲主義，是「現世秩序之內的确證是宗教資格唯一的證明。」（同上引）所以，藉著理性化的過程，出世的宗教目標與入世的社會行為得以並行不悖，也為參與社會的入世行為找到有力的證明。

宗教作為一種社會現象，與某些社會行為關係密切。但是，宗教的信念倫理與現實社會的衝突，在現代化的過程中衝突尤其不可避免。韋伯認為：

救贖宗教愈是循著「信念倫理」（Gesinnungsethik）的途徑體系化與內化，與現世的關係就愈是緊張。（Weber 1993:267）

而且，

宗教義務之基於「信念倫理」的體系化，則會產生本質上完全不同的情況。這種體系化會突破個別規範之定型化，以便能為整體生活態度之配合宗教救贖的目標帶來一種「有意義」的關係。（Weber 1993:269）

可是當宗教的教義不再是社會主流的價值觀時，「存在於宗教之主張與世界之現實間的、固有的矛盾，並不因此而減弱，毋寧說是更深化了。」(同上引:269) 並且，

隨著共同體關係及其實質內容之漸增的體系化與合理化，藉由神義論之教化所提供的外在補整作用，乃被個別生活領域之固守法則性與宗教之要求間的衝突所取代。(Weber 1993:269)

所以，宗教理性化的結果，有可能改變了原先本質或是退出了社會生活的領域。

## 2. 涂爾幹的宗教功能論

涂爾幹是宗教社會學奠基的重要學者。1912年，《宗教生活的基本型式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*)問世，這是涂爾幹在宗教社會學領域的重要作品。在此書中，他對宗教作了一個著名的定義：

宗教是一種與神聖事物（即性質特殊的、禁止接觸的事物）有關的信仰與儀式組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對贊同的人團結在一個叫做「教會」的道德社群。(Durkheim 1992:49)

此一定義說明了宗教的二個要素，神聖事物與教會；所以說，宗教是一個明顯的集體性事物。涂爾幹認為，神聖的事物是被實體化、人格化了的團體力量，實際上就是社會本身 (Durkheim 1992:473-474)，因此宗教產生了社會生活的準則。社會功能論者 Kingsley Davis 認為，社會中「超驗實體」(Super-empirical realities) 部份是神聖的，象徵著某些無法碰觸的現象，而這些現象是宗教和實踐的憑藉；宗教經由共同的儀式，提高個人對群體目標的熱忱，增強個人願意遵守群體規範的意願 (Hamilton 1997:116)。宗教不能脫離所在的社會環境而視為獨立事件，因為

宗教並非無視實在的社會，或從中抽出不切實際的觀念，宗教是實在的社會映象。(Durkheim 1992:477)

因此，「社會是宗教實在的基礎。」(Durkheim 1992:474) 涂爾幹將宗教視為社會的象徵，也開啓了將宗教作為一種社會現象來研究的歷史。

對澳大利亞氏族的圖騰 (Totem) 研究是涂爾幹著名的研究。在此研究中，他發現圖騰使氏族的個人成為親屬，即使他們並沒有血緣關係 (Durkheim 1992 : 114)。氏族的統一，靠的不是血統，而是他們擁有相同的名字與表記、相信自己與同範疇事務有共同的關聯、奉行著同樣的儀式，也就是說參加同一種圖騰崇拜 (同上引 : 195)；圖騰成了氏族的成員產生共識的中介。在這裡，宗教成了對社會的理解，是解釋社會的鑰匙；也將人與社會的關係神話化與象徵化。宗教是社會的象徵，是涂爾幹對宗教的一貫立場；他認為，宗教的基礎是社會的需要，社會需要決定了一切宗教的行為和表象。而宗教不僅使人感覺社會實體的存在，也是個人與社會的紐帶。

宗教作為一種社會現象，它與社會整體的關係是密不可分的。此關係是雙向的、相互的，但不同的是，社會整體對宗教的作用是制約性的，它決定著宗教的結構、性質、內容和型式。原始社會中，宗教隨氏族制的形成而形成並逐漸體制化，它反應氏族社會的需要，作為上層建築來維護氏族的傳統和鞏固氏族制度服務。而當原始氏族制的社會關係發生變化，氏族宗教的內容和形式就隨之發生變化；母權制時期氏族宗教主要型式是圖騰崇拜、女始祖崇拜、女祖先崇拜等等，而到了父權制時期，氏族宗教的主要形式則隨之改變為男祖先崇拜等等。以中國為例，在封建社會占統治地位的是儒家思想，因此如佛教等外來宗教傳入中國後，都需依附於儒家思想，且都是在與儒家思想有一定程度上的融合後才能立足。從另一方面看，宗教對社會整體的作用也是很明顯的。作為一種上層建築，它通過對社會進行價值整合，對社會成員進行心理調適，促進個體社會化，穩定、協調社會或促進社會變革來對社會整體的存在和發展產生影響。英格 (Yinger) 指出，個人的意念不能成為宗教，除非他的思想 (doctrine) 和實踐的方法被群體所奉行，才可以成為宗教 (Hamilton 1997:118)。所以，宗教信仰和實踐所提出終極問題的關懷，不會只是個人所關心的。「概念和信仰被認為是宗教的基本

要素」(Durkheim 1992:472)，概念在本質上是個人自身的一部分，

不論概念有多大的影響力，他都不能在我們的天性上增加什麼東西；  
因為它僅僅能夠釋放我們身上的活力，既不能增加活力，也不能減少  
它們。(Durkheim 1992:473)

作為一種社會意識型態，宗教是以其實證的虛幻神祕方式來說明神與人、人與人、人與自然之間的關係，並從這種關係中來規範人的本質、人的價值、人生的意義和人類的命運等等。通過使個人接受宗教價值及有關人的本質命運的教理，幫助個人理解「我是誰」、「我是什麼」，進而使具有同一信仰的人們集結成某種宗教群體，達到群體的認同。認同功能是指使人們在思想上趨向於具有共同信念和價值觀念的一種功能，各種社會意識形態和一切社會實體都具有這樣的功能，宗教則因其至上的神聖性而擁有其特殊的認同功能。自我認同發生於共同文化的核心之下，也就是若無相同的文化背景，自我認同不會發生。涂爾幹認為，「社會是宗教的源頭」(Durkheim 1992:475)；所以，宗教是社會的象徵，宗教的基礎是社會的需要，社會需要決定了一切宗教的行為和象徵。而「社會意識是宗教的靈魂」(同上引)，所以宗教不僅使人們感到社會實體的存在，更主要的是，它是將個人附屬於社會的紐帶，它不斷地創造著並再創造著集體，因而也就維持了社會生活，使社會一體化。

佛教在中國與斯里蘭卡都已流傳了上千年的歷史，早已成為傳統文化的一部份。佛教無異是為二國社會的集體意識，「集體的行動是集體意識和情感的象徵」(Durkheim 1992:475)，「社會透過個人的共同行動才能意識到自己，贏得自己的地位」(同上引:474)，佛教成了社會的形塑者之一。然而，近代在西方的船堅礮利之下，西方文化成為強勢文化，固有的傳統文化與價值觀受到質疑，傳統社會的崩解使民族自信心受到嚴重的打擊。在文化認同的危機中，佛教的復振運動不單只是宗教的復振而已，更是傳統文化的再造運動。藉由佛教的復振，得以重建人民與社會的紐帶，重啟民族的自信心，這是這場佛教復振運動的時代意義。居士是近代佛教復振運動的主力，他們將佛教重新詮釋、實踐，藉由集會、

結社等組織的力量，將佛教重新帶入社會；致力於佛教的改革，期許佛教可以成爲民族自豪感的來源，人民不再脫序於面臨現代化轉型之固有傳統的社會中。

### 3. 世俗化理論

世俗化 (secularization) 一詞開始使用至今，它的含義是不斷變化的。自宗教戰爭之後，指的是褫奪教會權威對領土和財產的控制；在羅馬教會的法規中，這個名詞意指神職者重返「世界」(Berger 2003: 128)。無論世俗化如何定義，它是與宗教直接相關的。

世俗化理論的大將，柏格 (Peter L. Berger) 認爲，所謂世俗化指的是「社會與文化的活動領域脫離宗教制度和象徵之支配的過程。」(Berger 2003: 130) 所以，宗教衰落的過程即是世俗化的過程，於是出現了對世俗化的一種初步的理解，即認爲宗教的思維與生活方式應該被理性的、更優越的東西，比如被稱爲「科學」的東西取代。所影響的是社會的制度、生活，以及人們的價值觀：

當我們提到現代西方史的社會與制度時，世俗化本身所呈現的是脫離基督教會先前的控制或影響力的領域，……。然而，當我們提到文化和象徵時，這蘊含著世俗化不僅是社會結構的過程，更影響到全體文化生活和觀念，從藝術、哲學、文學，以及最重要的，作為自主且完全世俗的世界觀的科學興起，我們可以看到宗教內容的式微。……簡單的說，這意味著現代西方有越來越多的人不必藉助於宗教的詮釋去看待他們的世界和自己的生活。(Berger 2003:130 )

總之，世俗化即是宗教在公共領域的作用和約束力不斷衰退和減弱的過程。由於宗教對諸如教育、婚姻等社會領域的影響減弱甚至從這些領域退出，社會制度、社會結構和功能出現了不同層次；由世界的多元化導致了社會集團及世界觀的多元發展，從隱藏在宗教信仰後面的觀念中，成長出對宗教觀念的批判意識。柏格指出，世俗化除了影響了社會的結構外，也影響了人類的意識 (同上引:131)。什麼樣的社會文化的過程或族群是作爲世俗化的工具或媒介？柏格認爲，「向工業生產過程及其附帶的生活型態靠攏，始終是世俗化的主要決定因素。」(同上

引:132) 世俗化的概念源於西方基督宗教的社會，西方社會大規模的世俗化始於啓蒙運動和資產階級革命。啓蒙運動提倡人類理性，使傳統宗教作為人的行為準則和價值取向的作用大為下降，人的自我意識大為提昇。世俗化 (secularization) 是人類社會變化的一個過程，世俗化在傳統社會向現代化進的過程中，是一個不可或缺的組成部分，對於大多數傳統社會而言也是一個必然的結果。西方科學技術的發展使人們能夠更了解自然與改造自然，也改變了人們的世界觀和生活方式，從而降低了宗教在人們心目中的地位。

在對世俗化的闡釋觀點中，塞納爾 (Shiner) 所提出的觀點是最為人所接受，他提出區別世俗化的六種方法 (Hamilton 1997 : 166) :

- (1) 宗教的衰退是因為以往的宗教象徵、教義及機構在社會中失去它的權威和終極意義。
- (2) 順應「現世」(this world)，因而將關懷從超自然轉向生活的迫切需要。宗教所關心的事務及團體，無法與社會所關心的事務及非宗教團體區隔出來。
- (3) 世俗化也許意謂著社會從宗教中掙脫出來。宗教撤退到它個別的領域中，變成私人生活的一部份，內在心靈的性質。它退出公共領域，並不在於宗教本身之外影響社會生活的層面。
- (4) 宗教信仰和組織轉變成非宗教的形式。這包括了知識、行為和機構的轉變；由過去神授的全能轉變成人類的創造和責任。
- (5) 意謂著世界的去神聖化。世界失去神聖的特質，人和自然完全可用理性的因果法則(rational-causal)來解釋，超自然不再扮演支配者的角色。
- (6) 意謂著社會從聖到俗的過程。在此種氛圍中，放棄對傳統價值和實踐的責任。所有的判準與行為皆以理性及實際的目的為基準。

從塞納爾對世俗化的觀點，可以歸納為從宗教本身和社會兩方面的變化，表明人類社會的各個領域逐漸擺脫宗教的影響而日趨理性化。

世俗化的定義或許莫衷一是，然而，世俗化的社會造成宗教的世俗化確是不爭的事實。宗教作為一種社會意識，社會是宗教的基礎，隨著社會的變化宗教

也必然產生變化。宗教作為一個社會的思想體系，是社會總體系的一部份，社會的總體變動也必然影響到宗教體系的變動，宗教的變化也必然會影響到社會的變化。宗教與社會之間的這種互動，是思考世俗化問題的基礎。

社會的變遷，從古至今持續進行著；對於奠基於社會的宗教，當然也不可能一成不變。時至今日，宗教仍在不斷地改變著自身的形式及內容，以適應社會的發展。宗教組織也是一種重要的社會組織，是一種重要的社會機構，宗教的各種宗派和團體，已成為社會結構的一個組成部份。宗教史上的各種思潮和運動，既是從社會中產生的，又對社會產生重要的影響。

在中國，人們面對西方帝國主義勢力的侵入，知識份子期望以佛教與傳統成為鼓舞民族自尊心、自豪感的來源。梁啟超曾說：「晚清思想界有一伏流，曰佛學。」（梁啟超 1995a:84）蔡元培曾明確地說：「學者而有志護焉者，舍佛教而何藉乎？」（蔡元培 1985:17）於是近代中國社會有一個引人注目的現象，即佛法自空門釋子湧入居士長者間，知識界競相研習佛理而進退佛說，思想家公然為佛弟子而兼治佛學；南京金陵刻經處楊文會、歐陽竟無等為首的知識份子居士埋頭著述，鑽研佛學，佛教由此再興。斯里蘭卡的佛教復振運動，一方面是傳統的僧伽感到佛教文化的失落，使有一部份人有迫切回歸原有的宗教與文化的氛圍；另一方面是外來文化的影響，一部份受過西方教育的僧人、知識份子從民族主義和維護傳統宗教文化的立場出發，批評西方殖民主義者對傳統文化的摧殘，要求國家獨立、民族解放。這批受過新式教育的知識份子，不完全排斥西方文化的可取之處，而且接受了西方的一些思想，如人權、博愛、平等、自由的思想，並利用這些思想來作為爭取國家獨立的思想武器，他們以新的思想與理論看待傳統與現代的關係。居士不僅成為這一階段斯里蘭卡佛教復振的主力，而他們更成為領導反對殖民主義政權的力量，這其實是社會需要與民族奮鬥發展所形成的結果。

十九世紀末，中國與斯里蘭卡，由於西方帝國主義的侵略，傳統文化在社會中的地位已大不如前，佛教在兩國衰頹的景象，正是這樣社會的寫照。居士是

這場復振運動中的主力，他們企圖把佛教重新詮釋為一種有學術基礎適合現代「理性」思想體系的傾向。中國近代歐陽竟無對唯識學重興，不僅是傳統唯識學義理的再興，更是這種偏於現代理性信仰的傾向；達磨波羅在西式教育背景下，不迷信西方思想，在僧伽羅人的立場中，也不是簡單地全盤地恢復原有的民族宗教文化，而是有選擇、有目的性的提出自己的主張，努力發掘傳統佛教的思想內涵，賦予理性的外貌與詮釋，順應世界發展變化的潮流。而在那傳統社會崩解的年代，有志之士更期望佛教可以成為人民與社會的紐帶，達成社會的團結，重啟民族自尊。而這樣地轉變，都與宗教遠離的世俗環境密不可分。而其中居士參與佛教事務的改變，並且成為弘揚佛教的一支不可忽視的力量，這是近代佛教發展史上的一個獨特現象，它是特定時期的歷史產物。而這些知識份子，企圖系統化地詮釋佛教，遠離迷信，佛教的復振與國家的富強的願望聯繫在一起。所以，韋伯「理性化」(rationalization)的論述，涂爾幹對宗教功能的分析；以及柏格與塞納爾所提的世俗化理論，是本文論述宗教與社會結構變遷之間關係的主要依據。

### 三、論文架構

本論文研究在近代佛教復振中做出重大貢獻二位在家居士－中國的歐陽竟無與斯里蘭卡的達磨波羅。論述分為三個部份，分別是對他們的個別研究，以及二者綜合比較分析。個別研究部份的重點可分為二部份：

第一部份、對佛教復振所作的貢獻：

在近代的中國與斯里蘭卡，居士是佛教復振的主力，這樣的一種不同於以往的情形，不能離開當時的社會環境來論述。他們各自所處的環境其政治、社會、文化與佛教的關係為何？佛教在當時的處境如何？而在那時的環境下，佛教所呈現的樣貌又是什麼？這與居士投身於佛教復振的事業息息相關。本論文的第二章〈歐陽竟無與居士的佛教復振〉與第四章〈達磨波羅與斯里蘭卡佛教復振〉即是

以其為佛教復振所作的貢獻為主要內容。由時代背景作為論述的起點，由此進而鋪陳他們在佛教事業的貢獻，在此部份將涉及他們創建的理念、創立及開展的過程，以及他們所領導的佛教事業，為近代佛教所做出的貢獻。

第二部份、佛教思想：

中、斯兩國當時的佛教隆盛時期早已過去，面對義學不興、落入迷信之流的佛教，他們如何回應？他們在佛教思想上有何特色？為能導正視聽，他們又是如何論述佛教呢？本論文的第三章〈歐陽竟無的佛學思想〉與第五章〈達磨波羅的佛教改革思想〉即是以其佛教思想為主要內容。論述主要根據歐陽漸的《歐陽大師遺集》，以及達磨波羅的選集 *Return to Righteousness – A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*，分別分析討論他們的佛教思想內涵，進而論述其佛教思想特色。

最後的綜合比較分析，針對二者的時代背景、佛教思想的養成與內涵以及其佛教復振運動的作為等，詳細分析比較異同，彰顯政治、社會與文化對佛教變遷之影響。在此基礎上，凸顯近代佛教居士角色的轉變，提出適切的僧、俗倫理，供關心佛教發展的人士參考。

## 第五節、研究貢獻及限制

十九世紀末至二十世紀初，是居士活躍於佛教事務的時代，面對佛教的衰頹，世俗社會對佛教的鄙視和詆毀，有志一同的居士們懷抱著對佛教的正信，積極倡導並且投入到佛教復振的實踐中，為近代佛教的復振與發展做出了巨大的貢獻，佛教生態也為之不同。

在家居士作為佛教信徒的組成部份，一直是佛教中重要的部份，對佛教的存在和發展有著舉足輕重的作用。就佛教發展的事實來看，如果沒有居士這一階層的存在及其護持、弘法活動，單靠寺院僧侶的力量，佛教不僅難以在社會上展開，而且也難以維持其永久的生命力。如果說居士的作用在佛教趨向鼎盛的發展時期不甚明顯，那麼衰微時期佛教的維持和復振，居士所發揮的作用是寺院僧侶

難以企及的，十九世紀末至二十世紀初的佛教復振運動中，更突顯了這樣的事實。然而，長期以來，無論是學術界還是僧界，對居士在近代佛教的地位和作用都缺乏正確的定位。藉著論述中國與斯里蘭卡二位居士為近代佛教復振所做的重大貢獻，希望可以為居士在近代佛教中找到合理的定位。

然而，由於中國與斯里蘭卡佛教傳承不同，佛教在兩國社會的社會地位大不相同；因此，就此兩位佛教居士在佛教復振的成就所展現的面向是不同的。因此，同一面向的比較則缺乏共同的基準點；所以，比較的重點在於，佛教的內在與外在環境的改變，而這些改變對於居士從佛教中附屬的角色轉而成為佛教復振運動擔綱者角色所提供的養份與影響。



## 第二章 歐陽竟無與居士的佛教復振

### 第一節、早年生平與時代背景

歐陽漸，原字鏡湖，四十歲以後改字竟無；江西宜黃人，生於 1871 年（清同治十年），卒於 1943 年（民國三十二年）。歐陽竟無祖上從撫州崇仁縣遷入宜黃，其家世代務農，本非貴胄，亦無英才。至曾祖文楷，家族漸為顯榮。「師本庶出，復幼孤，一嫂一姊皆寡而貧，來相依，霾陰之氣時充於庭，母病驅周旋，茹苦以卒。」（呂澂 1988:8）幼習儒學，刻苦攻讀，年二十考入南昌經訓書院，先研程、朱，再治陸王，兼工天算及經史百家，「為經訓書院高材生，時稱得風氣之先。」（同上引:7）并於傳統學術中辭章、考據、義理三學，均有相當的成就。1894 年（清光緒二十年），中日甲午戰爭，因感於國事之日非，學習之重心由程朱理學轉而專治陸王心學，冀欲補救時弊。此時，他的好友桂伯華（楊文會居士的學生）由南京回來，勸其學佛，由此歐陽竟無開始注意佛學。1904 年（光緒三十年），歐陽竟無三十四歲，赴北京廷試后南歸時路過南京，專程到金陵刻經處拜訪了楊文會居士，得到了楊氏的教導，從而對佛學的信念更加堅定。1906 年（清光緒三十二年），歐陽竟無三十六歲，生母汪太夫人去世，哀慟逾恆，自此歸心佛法，以救人救世為志。

年三十六，生母汪太夫人病逝，大師本庶出，復幼孤，一嫂三姊皆寡而貧，來相依，母病軀周旋，茹苦以歿，大師哀慟逾恆，即於母逝日斷肉食，絕色欲，杜仕進，歸心佛法，以救人救世為志。（周邦道、章斗航 1976:1）

科舉時代，當時文人士子莫不力求功名，光耀門楣。歐陽竟無家學淵源，幼稚時代從叔父讀，接受良好的教育，很早就打下了扎實的舊學基礎（徐清祥、王國炎 1995:20）。按說應致力於求取功名，然而人生的經歷卻讓他「薄舉業不為」（呂澂 1988:7），轉向佛學致力於佛學的研究，於清末民初佛教復振的潮流中，居承

先啓後之要位。

近代中國所面臨的變異除了政治革命的風暴以外，諸子學的復興、西學輸入等對傳統文化的衝擊，中國的社會由封閉與神聖過渡到開放與世俗。世俗化是一社會的指標，它表示出此社會變遷的過程，更明確地說，「世俗化的並不是宗教而是社會世俗化了。」（吳寧遠 1998:21）世俗化的概念主要產生於西方基督宗教的世界，除了表示教會土地與財產權的失去，也表示教會對社會與文化影響力的減弱（Berger 2003:130）；也就是說，世俗化是指教會對人類的各層面已失去了主導權。而這樣的概念如何適用在清末民初的中國呢？

在中國，儒家思想自孔子至今約二千五百年，自漢高祖「罷黜百家，獨尊儒術」起，它已成為中國封建社會的主流意識。儒家之學成為中國文化的主流無庸置疑，然而它是否是一種宗教，歷來多有爭議，但是從廣義的角度而言，「以宗教為環繞著一群人的終極關懷所編織成的一種生活方式，儒家顯然夠資格算是宗教了。」（Smith 1998:246）它不僅影響了中國人的價值觀及社會秩序的維護，連後來的道教以及外來的佛教也不得不與之融合，形成了日後不同的風貌。直到清末，西方帝國主義挾其船堅礮利，帶來了西方科學、理性等思想，儒家等傳統大旗受到前所未有的挑戰，存在數千年的價值觀不再是主流價值，而新秩序卻未建立。如果說，儒家是塑造中國人的宗教，近代的中國社會無疑地已經是世俗化了。

佛教的衰落是居士參與佛教復振的主要原因，然而，佛教的衰落不是個案，是中國世俗化環境下的現象，本文擬從傳統文化的解體、佛教的衰頹、居士的佛教復振運動三方面論述佛教當時所處的社會環境。

## 一、傳統文化的解體

在兩千多年的中國封建社會中，孔子及其創立的儒家學派，始終居於意識型態的主流地位，儒家思想及其載體－《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》

等被稱之為「經」的典籍，成為中國傳統文化的核心。漢代獨尊儒術特別是隋、唐開科取士以來，士大夫的知識結構便日趨定型和僵化。韋伯認為中國的士人，

覺得他們是個一體的身份團體，他們要求同樣的身份榮譽，同時由於感覺自身為同質性的中國文化之唯一擔綱者而結合起來。就一個身份團體而言，中國士人一般皆以出仕於君王作為其正規的收入來源與活躍機會而盡力爭取出仕。……士與其門徒此後競相爭取既有的官職，而此一發展無可避免的造成了一個與現狀相配合統一的正統學說。這就是儒教。(Weber 1996b:183-184)

中國士人的爭相出仕，形成儒家學說成為中國傳統文化主流的重要因素。釋儒解經，成為知識份子的職責；對四書五經的注、疏、解、釋，是他們的主要治學方法，由此而產生的義理之學、考據之學、詞章之學便成為傳統的正宗學術，傳統的史學、文學、哲學之類，無一不是為注經釋儒而存在。文人士子的行為與價值觀，構成了中國封建社會的主流價值。<sup>7</sup>

印度佛教文化，隨著佛教傳來中國後，不斷與中國傳統思想相接觸。到了魏晉時期，佛教中的般若空觀，已受到士族們的歡迎，它與魏晉玄學密切結合，形成了般若學。南北朝時期，因為各代帝王貴族的大力提倡，用國家力量支持佛教，建寺、造塔、度僧、譯經等，使佛教文化有了迅速的發展。佛經的翻譯，經

---

<sup>7</sup> 漢代董仲舒針對漢初黃老之學的泛濫向漢武帝提出建言：「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪僻之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民之所從也。」(參見《漢書·董仲舒傳》)漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，標記著統治者正式接受儒學，並將它作為中央集權的君主專制國家的指導學說，從此儒家的政治思想轉化為統治者的政治觀念；也因此一政策而有「明經取士」的制度。儒家政治思想向統治者政治觀念的轉化，文官制度的形成，使漢武帝以後的中國政治「儒家化」了。唐朝時期，儒家文明達到鼎盛。《貞觀政要·仁義》篇中：「古來帝王以仁義為治者，國祚延長，任法御人者，雖救弊於一時，敗亡亦促。」唐太宗確定以儒術治國，是他從歷史經驗教訓中得出的結論，因此「初踐祚，即於正殿之左置弘文館，精選天下文儒。」鑒於漢以來儒家經典文本、詮釋出入極大，經常引發爭論從而削弱儒家力量，《貞觀政要·崇儒學》記載，唐太宗命顏師古考定《五經》，令孔穎達等人「撰定五經疏義，凡一百八十卷，名曰《五經正義》，付國學施行」。顏師古的《五經定本》和孔穎達《五經正義》的頒布，使儒家經典從文本到注解都有了統一的欽定標準本，士子們也有了統一的課本，科舉考試以《五經正義》為標準，不得與之相左。儒家經典從文本到詮釋的統一，有力地加強了儒學的正統地位。任繼愈認為，中國封建社會的歷史特點，造就了以儒學為核心的封建意識形態；這種同封建宗法制度和君主專制的統一政權相適應的意識型態，有效地穩定著封建社會秩序。自漢朝以後，統治者意識到儒學在維護國家統一、社會秩序方面的作用是任何其他學派、宗教都代替不了的，在這種情況下儒學的正統地位最終得以確立。以上參見 馬振鐸、徐遠和、鄭家棟，《儒家文明》，北京：中國社會科學出版社，1999:55-56,78-79；任繼愈，〈論儒教的形成〉，收錄於《儒家宗教思想研究》，李建編，北京：中華書局，2003:405-409。

過西晉竺法護、姚秦的鳩摩羅什，到了陳朝真諦時，印度各種佛學流派的典籍，已基本上譯為漢文。有一些中國僧人此時不僅翻譯經典，而且開始獨立撰寫佛學論著，如當時的道安、慧遠、僧肇、道生等僧侶所著的佛學論著，在中國思想界發生巨大影響，並與中國傳統儒家經典互相發明、互相配合和補充。此時，中國佛教文化可以說已經開始形成。隋、唐時期，佛教與儒、道並稱三教；三教之間，在學說上進行長期爭論、互相揀擇與融合，佛教文化發展到了極盛。<sup>8</sup>

然而，到了十七世紀中葉明末清初之際，西歐各國陸續進入資本主義，並積極向海外進行殖民擴張，其觸角也進一步伸展到了中國，與之伴隨而來的是，大批耶穌會傳教士東來傳教，他們帶來了西方的自然科學知識—天文曆法、數學和機械學等，這些西方科學知識雖說不上是當時先進的西方近代科學，但與當時中國古老的科技知識相比確實領先甚多，大大地開闊了當時知識界的學術視野。<sup>9</sup>歷史的演進，決定了中國古代封建社會必然要向資本主義社會轉變，傳統文化的主流價值受到了高度的批判與質疑。1840年的鴉片戰爭，使中國由封建社會轉入近代半殖民地、半封建社會，西方文化—社會科學與自然科學，也在船堅炮利和鴉片的伴隨下，進一步輸入中國。<sup>10</sup>一些較為先進且逐步覺醒的封建士大

---

<sup>8</sup> 以上參見 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北市：臺灣商務，1991:415-545；任繼愈，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981:518-565；任繼愈，〈從佛教到儒教〉收錄於《佛教與歷史文化》，楊曾文、方廣錫編，北京：宗教文化出版社（以下同一書者略），2001:1-7；郭朋，〈佛教思想與中國文化〉，2001:8-22；李志夫，〈佛教中國化過程之研究〉，2001:23-56。

<sup>9</sup> 梁啟超對中國知識界的改變，曾明確地表示說：「明末有一場大公案，為中國學述史上應該大筆特書者，曰：歐洲曆算學之輸入。先是馬丁路得既創新教，羅馬舊教在歐洲大受打擊，於是有所謂『耶穌會』者起，想從舊教內部改革振作。他的計劃是要傳教海外，中國及美洲實為其最主要之目的地。於是利瑪竇、龐迪我、熊三拔……湯若望等，自萬曆末年至天啓、崇禎間，先後入中國。中國學者如徐文定（名光啓）、李涼庵（名之藻）等，都和他們來往，對於各種學問有精深的研究。先是所行『大統曆』，循元郭守敬『授時曆』之舊，錯謬很多。……經屢次爭辯的結果，卒以徐文定、李涼庵領其事，而請利、龐、熊諸客卿共同參預，卒完成曆法改革之業。此外，中外學者合譯或分撰的書籍，不下百數種。最著名者，如利、徐合譯之《幾何原本》，字字精金美玉，為千古不朽之作，……。其餘《天學初函》、《崇禎曆書》中幾十部書，都是我國曆算學界很豐富的遺產。又《辨學》一編，為西洋論理學輸入之鼻祖。又徐文定之《農政全書》六十卷，熊三拔之《泰西水法》六卷，實農學界空前之著作。我們只要肯把當時那班人的著譯書目一翻，便可以想見他們對於新智識之傳播如何的努力。……要而言之，中國智識線和外國智識線相接觸，晉、唐間的佛學為第一次，明末的曆算學便是第二次。在這種新環境之下，學界空氣，當然變換。後此清朝一代學者，對於曆算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受利、徐諸人影響不小。」參見 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北市：里仁，1995b:11。

<sup>10</sup> 鴉片戰爭後，魏源受林則徐的囑托，在1842年編成《海國圖志》一書共六十卷。他是第一個提出向西方學習的人士，於〈海國圖志原敘〉中首先提出「師夷之長技以制夷」之思想，對近代

夫、學者和思想家，為改變中國社會的落後面貌，探索救國救民的道路，開始了近百年來向西方學習的過程。價值觀念的變遷，也影響著人們行為模式的變化。在傳統社會中，由士而仕是知識份子的最高追求，但在十九世紀六〇年代以後，受到近代思想影響的知識份子開始捨仕途而從事其他在傳統社會中視為「末業」的職業。他們或投身洋務企業、或進入洋務學堂，或遊學海外，或辦報譯書等等，這些都是專門型知識份子人才出現的標誌。隨著洋務運動的興起和西學知識傳播的深入和擴大，中國知識份子正在逐漸地由傳統型向近代型轉變，開始逐步地從傳統儒學及價值觀念中解脫出來，面向社會和現實，顯現出近代型知識份子所具有的文化創造與傳播的功能。<sup>11</sup>

自十九世紀中葉中國門戶洞開以後，中國的知識份子對中西文化始終缺乏一個正確的認識。他們從對外戰爭的失敗中產生了一種文化的危機，開始認識到中國的器物文化不如西方，因而提出了向西方學習船堅礮利、機械之學等思想，並由此形成了「中體西用」的文化觀念模式。但是，引進西方的器物文明並沒有使中國擺脫危機，伴隨著西方近代觀念型態的傳入，他們又逐步意識到傳統觀念型態的不足，因而進一步有了對傳統文化觀念體系的抨擊與批判。陳獨秀<sup>12</sup>於

---

思想界產生了重大影響。以上參見《續修四庫全書》第 734 卷，上海：上海古籍出版社，1995:216。以下出處同者，僅列頁數。魏源所講的「夷之長技有三：一戰艦，二火器，三養兵練兵之法」（頁 238），此外，還有「量天尺、千里鏡、龍尾車、風鋸、火鋸、火輪機、火輪車、自來火、自轉碓、千斤秤之屬，凡有益民者皆可於此造之」等等（頁 241），顯然指工業技術和自然科學技術。

<sup>11</sup> 西學的涵義並非一成不變，它其實是經歷了一個發展過程，其中政治的處境與知識份子價值的轉向是屬要原因。梁啟超說：「自雍正元年放逐耶穌會教士以後，中國學界和外國國學界斷絕來往已經一百多年了。道光間，鴉片戰役失敗，逼著割讓香港，五口通商；咸豐間，英法聯軍陷京師，燒圓明園，皇帝出走，客死於外。經這次痛苦，雖以麻木自大的中國人，也不能不受點刺激。所以亂定之後，經曾文正、李文忠這班人提倡，忽有『洋務』、『西學』等名詞出現。……『西學』名目，實自耶穌教會入來所創始。其時所謂西學者，除測算天文、測繪地圖外，最重要者便是製造大礮。……西學中絕，雖有種種原因，但太平時代用不著大礮，最少亦應為原因之一。……自從失香港、燒圓明園之後，感覺有發憤圖強之必要，而推求西國之所以強，最佩服的是他的『船堅礮利』。上海的江南機器製造局、福建的馬尾船政局，就因這種目的設立，又最足以代表當時所謂西學家之心理。同時又因國際交涉種種麻煩，覺得須有些懂外國話的人纔能應付，於是在北京總理衙門附設同文館，在上海製造局附設廣方言館，又挑選十歲以下的小孩子送去美國專學說話。第一期所謂西學，大略如此。這種提倡西學法，不能在學界發生影響，自無待言。但江南製造局成立之後，很有幾位忠實的學者—如李壬叔（善蘭）、華若汀（蘅芳）等輩在裏頭，譯出幾十種科學書；此外，國際法及其他政治書也有幾種。自此，中國人纔知道西人還有藏在『船堅礮利』背後的學問，對於『西學』的觀念，漸漸變了。」以上參見 梁啟超，1995b:37-38。

<sup>12</sup> 陳獨秀（1879-1942），字仲甫，安徽懷寧人。早年留學日本。清光緒三十年（1904）創辦《安徽俗話報》。1915年起主編《新青年》（第一卷名《青年雜誌》），提倡民主與科學，抨擊封建的

1917年曾說：

儒術孔道，非無優點，而缺點正多。與近世文明社會絕不相容者，其一貫倫理政治之綱常階級說也。此不攻破吾國之政治，法律，社會道德，俱無由黑暗而入光明。(陳獨秀 1934c:30)

文化傳統主義、「中體西用」論等文化反應與選擇的模式並沒有正確地解決中西文化之間的關係，對於重構中國文化沒有起到根本的作用。相反的是，它們在社會政治實踐中的取向，導引的是中國在對外反侵略和現代化運動中的舉步維艱。因此，「全盤西化」論的提出，是近代中西文化衝突與整合的產物。陳獨秀 1918年所發表的〈今日中國之問題〉曾表達過類似的觀點，他說：

無論政治學術道德文章，西洋的法子和中國的法子，絕對是兩樣，斷斷不可調和牽就。(陳獨秀 1934a:224)

胡適在 1926 年發表了〈我們對於西洋近代文明的態度〉，他大聲疾呼：

今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明為唯物的，而尊崇東方文明為精神的。(胡適 1995:82)

又說：

我們可以大膽地宣言：西洋近代文明絕不輕視人類的精神上的要求。我們還可以大膽地進一步說：西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。(胡適 1995:85)

初步提出了他的「全盤西化」的主張。於 1929 年所發表的〈新文化運動與國民黨〉中他提出，

新文化運動的根本是意義承認中國舊文化不適宜於現代的環境，而提倡充份接受世界的新文明。(胡適 1985a:5)

---

倫理道德；1917年春任北京大學文科學長。1918年冬和李大釗創辦《每週評論》，倡導新文化，是五四運動的主要領導人之一。五四運動後，接受和宣傳馬克思主義。1920年8月，在上海成立第一個共產主義小組，並發起成立中國共產黨，是中國共產黨早期的領導人。以上參見 廖蓋隆編，《中國人名大辭典·歷史人物卷》，上海：上海辭書出版社，1990:328。

1932年，陳序經撰寫了《中國文化的出路》（1934年出版），在這本書中提出了「全盤西化」的主張。在《中國文化的出路》一書中他說：

其實文化是沒有東西之分，要是我們覺得人家的文化是優高過我們，是適用過我們，我們去學人家，已恐做不到，何況還要把有限的光陰腦力，去穿鑿這已成陳述的古董。（陳序經 1991:98）

胡適更清楚地說：

我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，知識不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。（胡適 1985b: 12）

近代中國在面對西方列強，不論是政治或文化上始終處於挨打的局勢，知識界於是掀起了對傳統文化的批判與反省之風。但是，這種批判並不是建立在對傳統文化的清理與取捨的基礎上，而只是簡單的拋棄。

社會型態的轉變，對他們自身的文化價值觀念產生了深刻的影響。一方面，近代中國落後的殘酷事實，使得知識份子不斷地懷疑和抨擊傳統文化，接受西方的價值觀念；然而，對西方文化也因帝國主義的侵略而未能正確的評估。這種種的因素，使近代中國的知識份子對中西文化的認知始終處於一種模糊、不安的狀態中。而整個社會在中與西、新與舊的衝擊中，儒家經學及其相關所組成的傳統文化在中國社會的主要地位也就消失了。中國佛教與中國傳統文化關係密切，傳統文化的解體，佛教的存在受到社會知識階層的詆毀。陳獨秀於1915年〈答李大槐〉一文中說：

魏晉以還，佛法流入，生事日毀，民性益偷，由厭世而灰心，由灰心而消極，由消極而墮落腐敗，一切向上有為，字曰妄想，出世無期，而世法大壞。（陳獨秀 1934c:3）

1918所發表的〈破壞偶像論〉中說：

天地間鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教，都是騙人的偶像：

阿彌陀佛是騙人的；耶和華上帝也是騙人的；玉皇大帝也是騙人的；一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是無用的騙人的偶像，都應該破壞。(陳獨秀 1934a:228)

中國佛教文化，是印度佛教傳入中國後，和中國傳統思想相接觸，不斷發展、不斷變化，最後形成一種特殊文化。這種佛教文化，既與印度佛教有聯繫又有區別，也與中國文化有聯繫又有區別。宋、明以後，隨著佛教的逐漸衰落，已很少有僧人獨立撰寫的著作問世，佛學理論也不再引起人們的重視。到了清代，面對西方文化強勢的輸入，中國佛教在傳統文化的解體下，表現出顛預而無招架之力；在封建與現代社會的世代交替中，更顯得黯淡無光。

## 二、佛教的衰頹

佛教於東漢之時傳入，歷經草創、輝煌等時期，在與中國文化融合的漫長歲月中，它已成為傳統思想的一部份，與儒、道同為中國傳統文化的三大組成部份。韋伯的研究中曾說：

佛教在實際上無法根除，就如同道教一樣，縱使皇帝下達嚴厲的敕令，或者儘管佛教與許多秘密結社有牽連。除了風水地理的理由外，某些中國人所不願有所缺失的儀式—喪葬法事—只有佛教能提供。(Weber 1996b:294)

而在後期的中國佛教，中國佛教也混雜了巫術，

中國人在生病或遭逢其他不幸時，轉而求救於佛教的神明，將已故或尚存活的佛教聖者當作救苦救難者，供奉死者的祭典也受到上流階層的尊重，並且，聖殿裡原始的求籤問卜，則在民眾的生活上扮演了不算小的角色。不過，一切僅止於此。(Weber 1996a:436)

僧人作為「法」的住持者相形漸遠，

晚期中國佛教的僧侶制的性格本質上是決定於其愈來愈強的平民性格。現今，有地位且良家出身的人是不會加入寺院的。……僧侶是來自於無學識的階層，特別是農民與小市民。此種情形首先是導致僧侶

生活本身愈來愈走向徹底的儀式主義。(Weber 1996a:435)

僧侶與寺院的角色，跟佛教的本懷相去甚遠，

僧侶必須對俗人信仰作各式各樣的讓步，其中包括：安置正式的祖宗牌位，為死去的僧侶設位祭拜。佛塔，從印度傳布到所有受印度教影響的地方去，並且經過必要的變化而成為寺院的形態，在中國，由於和風水說相結合，所以從佛教的崇拜場所，轉變成對付空中、水中之鬼怪的驅邪手段，為此目的，必須遵照巫師所選定的地點來興建。

(Weber 1996a:436-437)

自明末西學東漸以來，對傳統文化的批判與抨擊未曾停止，佛教是中國傳統文化的一部份，加之義學不興，迷信末流當道，衰頹之勢可想而知。十九世紀下半葉以後，佛教與中國封建社會一起，在列強的環伺下，飽受種種磨難。二十世紀以來，東西方文化的碰撞更為劇烈，急速的社會變化，衰邁不堪的佛教，無可避免必需面臨種種挑戰。佛教所面臨的不只是社會環境種種不利於它的外部因素，佛教內部的積弊難改，對於佛教的困頓境遇，無疑是雪上加霜。

近代中國社會的氛圍對佛教而言是低落的。首先，佛教與整個中國傳統文化所面臨的最根本挑戰來自西方資本主義文明。資本主義生產方式，以科學文化開路，對中國而言，其社會制度、生產方式及包括佛教在內的意識型態受到強烈的撞擊；在列強侵略的砲聲中，急起直追，學習西方，希望可以迎頭趕上。反帝制、反封建，改革落後的生產方式和社會制度，掙脫貧困屈辱，以求國強民富，成為當時當務之急的目標。佛教長期以來是封建文化的重要組成部分，與封建生產關係、封建文化關係密切，列強科技壓境之時，被認為是落伍與不合時宜的。加上傳統佛教偏重出世的一方，忽視現實人生的建設，不能提供成功的改進社會制度、促進生產發展的具體方案；在失去政治的護持下，民國初年的廟產興學風潮，佛教幾乎面臨存亡關頭。佛教作為一個社會文化實體、一種上層建築，終需依賴一定的經濟基礎，才得以生存無虞；傳統僧團所主要依賴的封建莊園式的寺

院經濟，隨著封建王朝的崩潰，面臨解體的危機。<sup>13</sup>

晚清以來中國佛教所面臨的是世俗社會的詆毀，除了佛教自身的衰敗以外，西方文化、宗教的強勢輸入也是重要的原因之一。可以想像，如果沒有西方資本主義的突飛猛進，沒有資本主義列強的入侵，中國佛教還是繼續沿著自身的軌道在封建勢力的保護下苟延殘喘。正是因為資本主義方式的傳入，才徹底動搖了封建統治的基礎，從而引起與之相關的意識型態和文化觀念的徹底更新。

除了種種不利於佛教發展的社會環境以外，佛教內部積弊深重、人才凋零，也使中國佛教革新的步履益加蹣跚。二十世紀初，佛教界一批精英對僧界的種種衰相作了揭露的抨擊。太虛大師於民國三年發表的〈震旦佛教衰落之原因論〉曾總結僧界末流如下：

佛教在今日，其衰落極矣！無他可述矣！但有末流之窳習矣！可略別為四流：一、清高流：頗能不慕利譽，清白行業，或依深山，或依叢林，或以靜室，或修淨土，或覽經論，或習禪定，但既無善知識開示，散漫昏闇者多，明達專精者少，優遊度日，但希清閑，此流則所謂鳳毛麟角，已屬最難得者矣。二、坐香流：自長老、班首、職事、清眾，羣居三二百人，講究威儀，練磨苦行，但能死坐五六載，經得敲罵，略知叢林規矩者，便得老參，由職事而班首，由班首而長老，即是一生希望。其下者，則趁逐粥飯而已。三、講經流：此流則學為講經法師者，其徒眾與坐香流無甚別，師家則授以天台四教儀、賢首五教儀、相宗八要一此數書亦無人兼善者一，使由之能略通楞嚴、法華、彌陀疏鈔三四種，在講座上能照古人註解背講不謬者，便可稱法師矣。下者、則或聽記經中一二則因緣，向人誇述而已。四、懺儀流：則學習歌唱，拍擊鼓鈸，代人拜懺誦經，放懺設齋，創種種名色，禪販佛法，效同俳優，貪圖利養者。……而除第一流外，於之三流，人雖高下，真偽猷有辨，其積財利、爭家業，藉佛教為方便而以資生為鵠的則一也。（釋太虛 1980a:42-43）

蘇曼殊與章太炎在 1907 年發表之〈儆告十方佛弟子啓〉中揭露當時僧界弊病說：

法門敗壞，不在外緣而在內因。今茲戒律清嚴、禪觀堅定者，誠有其

<sup>13</sup> 以上參見 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2001:1-22；麻天祥，《20世紀中國佛學問題》，長沙：湖南教育出版社，2001:1-37。

人。而皆僻處茅庵，不遑僧次。自余蘭若，惟有金山、高旻、寶華、歸元，人無異議。其他剎土，率與城市相連，一近俗居，染汙便起。或有裸居茶肆，拈賭骨牌，聚觀優戲鉤牽母邑。雜碎小寺，時聞其風。叢林軌範雖存，已多弛緩。不事奢摩靜慮，而為終日安居；不聞說法講經，而務為人禮懺。囑累正法，則專計資財。爭取縷衣，則橫生矛戟。馳情于供養，役形于利衰。為人輕賤，亦已宜矣。復有趨逐炎涼，情鍾勢耀。詭云護法，須賴人王。相彼染心，實為利己。既無益於正教，而適為人鄙夷。(蘇曼殊、章太炎 1991a:266-267)

中國佛教，向來以僧團為住持佛法之代表，而此時僧才不足，如來家業無以為繼；僧格低落，社會地位可想而知。僧尼的浮濫，對於應答時代的挑戰、教理教制的改革，已非他們所能承擔。歐陽竟無以居士身份，極力主張沙汰整頓，他在 1936 年所發表的〈辨方便與僧制〉中曾說：

中國內地僧尼，約略在百萬之數，其能知大法、辦悲智、堪住持、稱比丘不愧者，誠寡若晨星。其大多數，皆游手好閒，晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲！但有無窮之害，而無一毫之利者。此如不整理，不嚴揀，誠為革命時之一大遺憾！（歐陽漸 1976h:1488）

歐陽竟無此番言論或許過於激烈，然而這正可說明自清乾隆年間取消了行之千年的官給度牒制度，<sup>14</sup>造成僧侶人數暴增，其中不乏濫剃者，寄佛偷生之流應不在少數。儘管當時僧俗中的先進份子大力呼籲嚴揀僧尼，但佛教界已無整頓僧界的力量，政府也不管此事，嚴揀僧尼便成空談。

再者，佛教教團及傳佈的方式也面臨了極大的挑戰。由釋慧皎所著的《高僧傳》卷一中提到，中國佛教教團開始於佛圖澄及其弟子道安參照當時已譯律典，為寺院僧團制定了共住規約，「天下寺舍，遂則而從之。」最早包括在家信徒在內的中國佛教組織是東晉元興二年（西元 403 年）高僧慧遠所創的「廬山蓮

---

<sup>14</sup> 「度牒」為唐代祠部發給合法出家者的證明書。《佛祖歷代通載》卷十二：「天寶五載丙戌五月，制天下度僧尼並令祠部給牒。」僧尼以此牒為身份憑證，可免徭役。清雍正年間（1723-1735），朝廷宣佈「攤丁入畝」，從此對世俗政權來講，沒有必要大費周章去限制為了逃避人頭稅和徭役而出家的人數，缺少政府體制的控管，僧尼的素質更無必要的制度保證。自乾隆四年（1739）以後，隨著人口的增加，私度僧尼人數也有增加，一時難於查補給牒，因此，從乾隆十九年，通勇取消官給度牒制度，此政令一直延續到清末。參見 任繼愈 主編，2002:640；陳兵、鄧子美，2001:33-34。

社」；以道安與慧遠所建為代表的組織基本上都以那時的知識菁英為主。表面仿照「廬山蓮社」，各地農村、市鎮的在家佛教徒在僧人的指導下也建立了數以萬計的蓮社、邑社之類組織。這類組織比較散亂，有的屬宗教生活所需而建，有的為募資建寺造佛像供養僧人而立，有的更為籌備廟會等慶典而組成。甚至尚有農業社會的狹隘散漫，多偏向追求神通的狂熱，易被宗法豪強所操縱（龍泉 1996：18-20）。中國佛教由於歷來以高僧、寺院為中心而傳播，並無統一的教會組織，在教義上大談眾生平等、皆能成佛（冉華雲 1995:1-17），使中國佛教具有農業社會的宗法性、保守性、分散性，各高僧、寺院之間缺乏聯帶關係，缺乏統一的凝聚力，山頭林立，各自為政，即便是有團體組織，也多屬貌合神離，內部常孳生矛盾，團體組織的實力往往有限。反觀，自明末來華的基督教在近代西方經過改革，與資本主義相適應，在向全球傳佈的過程中累積了豐富經驗，傳教士的弘教熱忱、獻身和服務精神，及其重視科學文化、救濟貧困、舉辦醫院、學校、孤兒院等近代傳教方式，皆非定型於封建社會、保守陳舊、未經改革的中國佛教所能比。

佛教在近代的中國，可說是內憂外患；內部面臨的是，義學不興、僧才不濟等自身的積弊與時病；外部所面對的，除了西方科學、文化的強勢輸入，國內政治的打壓外，所處的環境是傳統文化的崩解與世俗社會的詆毀。二者交相作用，使中國佛教在近代社會中陷入了空前的危機。對佛教的種種積弊，教界菁英多有反省自覺，提出了不少革新的方案，然而積重難返，這些方案的實施，都會遇到傳統保守勢力的阻撓。

### 三、居士的佛教復振運動

佛教自東漢末傳入中國以後，對中國文化產生了深遠的影響，並成為中國文化重要組成的成份。隨著佛教的深入傳播，歷朝都有信奉佛法、大力弘法、護法的居士。這些在家居士上至君王貴族，下至黎民百姓，形成了特殊而龐大的居

士階層。在中國古代文獻中，居士是指德才兼備而隱居不仕之人。《禮記·玉藻篇》：「居士錦帶，弟子縞帶，並紐約用組。」鄭玄注：「居士，道藝處士也。」《韓非子·外儲說左》記載：「齊有居士田仲者，宋人屈谷見之，曰：谷聞先生之義，不恃仰人而食。」又說：「居學之士，國無事不用力，有難不披甲……人主奚得於居學之士哉！」所謂「居學之士」即意指居士。所以，在佛教傳入之前的中國古代文獻中，居士的惟一含義，就是居家飽學之士，隱居不仕之士。佛教傳入中國後，梵語中和中國居士一詞意義最為接近的是 *Kulapati*，指居家之士、居財之士、在家學佛之士，漢語譯為居士；梵語另一詞 *grhapati*，原意為古印度吠舍種姓工商業中的富人，後為積財具德者之通稱，漢語舊意譯為長者、家主、家長等，後又通譯為居士。因此，「居士」一詞在傳統意義的基礎上，得到更為廣泛的應用。它既可以指一般隱居不仕之士，又可指佛教居家修行人士，還可以指所有非出家的學佛人士。

有了居士，也就有了居士佛教。所謂居士佛教，意即居士的佛教信仰、佛教思想和各類修行、護法活動。一般而言，中國佛教的生態由三個群體組成：1. 佛教僧團：佛教的中心層，他們是專業的佛教僧侶，擁有寺院經濟、經典解釋權，此一群體人數雖然不多，卻有著核心、領導的作用；2. 居士佛教：居士們不出家，過著世俗的生活，擁有資產，生活富裕，有較高的文化素養，信仰佛教，通曉教義，而這個群體沒有固定的組織形式；3. 普通的佛教信眾：這一群體人數最多，上有帝王、貴族，下及平民百姓，有的奉獻財物，有的貢獻勞力，這個群體是佛教賴以存在的支柱。居士佛教處在中層，承上啓下，它對佛教起著外護輔佐的作用。當居士佛教的聲勢及社會影響超過僧團佛教時，則表示佛教內部將有重大的變化。歷史上居士佛教的大發展有兩個顯著的時期，第一個時期在南北朝，名士名僧互動往來，相護標榜，為後來隋唐佛教大發展的開路先鋒；第二時期在清末民初，佛教發展至此時，或由於內部衰敗，或由於思想僵化，或由於外部其他宗教強而有力的競爭而出現危機；居士佛教不靠寺院經濟支持，憑藉自身的優勢，力振宋元以後佛教之衰落，至辛亥革命前後，居士佛教上升為佛教重鎮；特別是

在佛教理論、學術方面，居士佛教的聲望反而在僧團佛教之上（任繼愈 2000: 2-3）。

不僅是因為佛教內部的積弊難改，而且佛教在近代遭受嚴峻的考驗，特別是因為西學的輸入而受到更為猛烈的衝擊。廟產興學和反宗教迷信運動等近現代歷史上的著名事件，幾度使佛教面臨生死存亡的邊緣。這些都迫使近代佛教在思想觀念上必須做出更大的調整，以回應時代的挑戰和發展。十九世紀末、二十世紀初的中國佛教復振運動，是中國近現代史上一場重要的宗教文化運動，開啓這場運動，並蔚為時代思潮者，不是出家僧人而是一位在家居士—楊文會。在中國佛教歷史上，僧人一直居於佛教界的領導地位，在家居士一直處於從屬地位，但隨著清朝佛教界僧人素質的普遍下降，僧人在教界的領導地位發生了動搖，在家居士感於國勢日下，紛紛在佛教中尋找經世救國的依據，思想日趨活躍，甚至超越了寺僧。鴉片戰爭後，楊文會的出現，將佛教復振的趨勢引向前所未有的深度與廣度，以全部熱情和精力獻身於佛教復振事業，並轉化為一種時代的思潮。梁啟超於《清代學術概論》中曾說：

晚清思想界有一伏流曰：佛學。前清佛學極衰微，高僧已不多；即有，亦於思想界無關係。……石埭楊文會少曾佐曾國藩幕府，復隨曾紀澤使英，夙栖心內典，學問博而道行高，晚年息影金陵，專以刻經弘法為事，至宣統三年武漢革命之前一日圓寂。文會深通「法相」、「華嚴」兩宗，而以「淨土」教學者，學者漸敬信之。……故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係；而凡有真信仰者，率皈依文會。（梁啟超 1995a:84）

楊文會所處的時代，正是中國社會內憂外患，隨時有亡國之虞的年代。楊文會是一個傳統的讀書人，「十四能文，雅不喜舉子業」，「生平好讀奇書，流離轉徙，舁敝簾貯書以隨。凡音韻、曆算、天文、輿地，以及黃、老、莊、列，靡不領會。」（歐陽漸 2000a:581）後來在偶然的機會裏讀到《大乘起信論》，「賡續五徧，窺得奧旨」（同上引:582），從此搜求佛經不遺餘力，繼而「一心學佛，悉廢棄其向所為學。」（同上引）知識份子人格思想的熏陶，使他有一種救世、救民於水火

的使命感，所以，楊文會的「一心學佛」並不是歷史上少數文人、政客那種皈依佛遁世，山林清修之徒，而是以佛法去匡時救世，普度眾生。

經過對歐洲的考察並與日本佛教界密切地往來，楊文會於〈觀未來〉中認為中國百年內「必與歐美諸國，並駕齊驅」（楊文會 2000a:330），則必「非佛學不為功。」（同上引:331）在楊文會看來，只有振興佛教，才能救亡圖存，並實現國富民樂之夢想。然而，中國佛教在經歷一千八百年多年之後，晚清時期，已經衰敗不堪。楊文會曾如此描述當時的情況：

蓋自試經之例停，傳戒之禁弛，以致釋氏之徒，無論賢愚，概得度牒。於經、律、論毫無所知，居然作方丈開期傳戒。與之談論，庸俗不堪，士大夫從而鄙之。（楊文會 2000d:333）

僧侶素質低落可想而知，「近時宗門學者，目不識丁，輒自比於六祖。」（楊文會 2000d:334）當時的中國佛教，內在僧團腐敗、戒綱廢弛，思想固陋、人才凋零，外在的社會地位低下，時常受人鞭笞撻伐，寺院廟產屢遭強奪。特別是自鴉片戰爭門戶洞開之後，西方基督教勢力的大規模入侵，太平天國大規模的毀佛行動和廟產興學風潮，更使衰頹中的佛教受到沉重的打擊。與此同時，在中國鄰近的佛教流傳地區如斯里蘭卡與日本，都相繼掀起了佛教復振運動。亞洲各國遭遇西方文化後，開始對民族文化傳統做反省與檢討，在民族意識覺醒的同時，同時也帶動了佛教的復振，楊文會說：

日本佛寺，亦擴充佈教之法，開設東文普通學堂，處處誘進生徒，近日創設東亞佛教會，聯絡中國、朝鮮，以興隆佛法，猶之西人推廣教務之意也。（楊文會 2000b:332）

也就是說，日本佛教界還把其佛教復振運動的界面推展到了中國。反觀在中國社會的大變局中，中國佛教界的僧侶們竟都以沉默固守為存，無人能承當護教、興教之重任。中國佛教的衰敗不堪，以及佛教僧侶的沉寂，使具有中國傳統知識份子氣節的楊文會感到憂慮而說：

我國佛教衰壞久矣，若不及時整頓，不但貽笑鄰幫，亦恐為本國權勢所奪。將歷代尊崇之教，一旦舉而廢之，豈不令度世一脈，後人無從沾益乎？（楊文會 2000b:332）

於是，楊文會義不容辭地擔負起近代中國佛教存亡問題的歷史責任。

楊文會認為，當時佛教的衰敗，除了缺乏僧才、佛學研究的消沉和義理傳承的中斷，還有就是佛教經典的大量佚失，「末法時代，全賴流通經典，普濟眾生。」（歐陽漸 2000a:582）因此，他認為佛教的復振，當務之急就是刊刻經典、培養僧才。1866年（清同治五年），因為有感於經過太平天國的破壞，搜求、研讀佛教經籍極為不便，楊文會和王梅叔、魏剛己、曹鏡初等佛教同志，在金陵創設了佛教刻經處（于凌波 1995:304）。此後數十年，楊文會一直投身於佛教經典的刻印、流通，佛教人才的培養、引領佛教復振之思潮。1908年，楊文會在金陵刻經處創辦了祇洹精舍，民初佛學巨擘如太虛大師、歐陽竟無等皆曾就學於此（釋太虛 1980b:45）；1910年又在刻經處設立佛學研究會，開現代佛教教育及佛學研究的先河。在培養僧才方面，他曾說：

支那境內，禪宗一派，空腹高心，西來大意幾成畫餅。台教一派，尚能講經，惟泥於名相，亦非古法。且諸方名剎，向無學堂造就人才，所以日趨於下也。（楊文會 2000e:502）

僧才教育刻不容緩，又說：

近世以來，僧徒安於固陋，不學無術，為佛法入支那後第一隳壞之時。欲求振興，惟有開設釋氏學堂，始有轉機。（楊文會 2000f:340）

所以，他幾乎以其畢生之力來創辦金陵刻經處和祇洹精舍。金陵刻經處刻印之佛藏，其數量之多、校刊之精，為近代刻經之最。特別是楊文會在南條文雄的幫助下，從日本、朝鮮等處訪得中國宋元以後佚失的「古德逸書三百種，抉其最善者刻之」（歐陽漸 2000b:587），為其後開近代佛學研治「因明」、「唯識」之學風具有重大影響。而其祇洹精舍不只是培養了像太虛、歐陽竟無等一批近代佛教復振運動的主將人才，更是開創了近代佛教教育的新方法，此後中國各地興辦的佛學

院，無論是組織結構還是課程規劃，多沿襲和仿效祇洹精舍。楊文會將研究佛學、弘揚佛法作為佛教復振的關鍵。在祇洹精舍停辦以後，又成立佛學研究會，力圖通過佛學研究，如實把握佛教教理，弘揚佛陀真義。在佛學研究上，他主張不拘宗門，融攝貫通，鼓勵摒棄傳統、陳腐的觀念，積極開放、創新。楊文會的思想和方法，開啓近代佛教獨立自由的學術風氣；其所創辦祇洹精舍及佛學研究會，為後來一系列具有現代色彩的佛學教育機構及佛學研究機構，奠定了思想的基本理念和實踐的大致範型。

雖然，楊文會具有歐洲考察的經歷以及與日本佛教界的密切來往，因此，他在中國佛教復振的過程中，始終能夠把握著時代的脈動，與世界發展的潮流接軌，這是楊文會的佛教復振事業能夠成功的重要經驗；但是，從更加廣泛和深刻的意義上說，楊文會對佛教的復振運動，直接源自於他對近代中國社會衰敗景象的關注與思考，源自於他對中華民族深切的憂患意識。楊文會認為：

今欲重興釋迦真實教義，當從印度入手，然後徧及全球。庶幾支那聲名文物，為各國所器重，不至貶為野蠻之國矣。（楊文會 2000c:333）

可見，楊文會對佛教復振之業，目的還是中華民族的振興。

在佛教歷史上，僧人一直居於佛教界的領導地位，在家居士一直處於從屬地位。但隨著清朝佛教界僧人素質的普遍下降，僧人在教界無法擔任領導之責，在家居士們以其自由的身份而受到較少的約束，思想自然也較僧人們活躍。這種狀況到晚清時期更加明顯。鴉片戰爭以後，正是由於楊文會的出現中國佛教的面貌才得以徹底的改觀。楊文會不僅以自己的思想影響後來的佛教改革，也為後來的佛教復振事業培養了大批的精英人士，如居士界的歐陽竟無、桂伯華、李證剛、蒯若木、梅光羲等，僧界的太虛、仁山、智光等，他們紹承師願，繼續倡導佛學研究和佛教革新，中國佛教的復振之業才得以繼續；趙樸初於〈金陵刻經處重印經書因緣略記〉曾說：「近世佛教昌明，義學振興，居士<sup>15</sup>之功居首。」（趙樸初

<sup>15</sup> 這裡的「居士」是指楊文會居士。因為，此引言的上一句是「清末石埭楊仁山居士發宏誓願，創金陵刻經處，首刊淨土四經，以餉國人。」

2000:624) 自楊文會開啓了近代中國佛教復振開端之後，佛教復振成爲了廣大佛教縑素的共同心聲；此一浪潮從清末延續到了民國，從整個過程中看來，居士是推動的主要力量，其中居士界的佛學菁英更是佛教復振運動中的中堅力量。

近代佛教居士爲挽救佛教的危亡，乃集合有志之士創立各種居士團體，遍及全國各地城鎮；他們創辦刻經處、佛教書局、佛教報刊，建立佛學研究會，組織講經弘法會，舉辦慈善福利事業，形成佛教復振的中堅力量。眾多居士團體中，有系統性的佛學學術研究組織，也有著重修持與承辦弘法利生之事業的團體。

南京的「支那內學院」，此爲楊文會弟子歐陽竟無秉承其師遺願，在原金陵刻經處的基礎上創立的，它集佛教教育、研究、弘法和刻經於一身，曾在該院研究佛教之學者達到二百多人，就讀學生總數數以千計，二十多年間，刻成經籍二千卷(陳兵、鄧子美 2001:101)；「學界頗有由之研究唯識，講佛學於各大學者。」(釋太虛 1980b:53)

北京「三時學會」由韓清淨、徐森玉等所發起，「專講奘、基學並設辦醫院等。」(釋太虛 1980b:53) 三時學會的宗旨爲闡揚印度佛學和佛教真實教義，並以講習、研究、譯述及刻印佛教經藏爲工作重點。韓清淨率眾精研唯識學，學風嚴謹，著作等身，與歐陽竟無並稱唯識學兩大家，有「南歐北韓」之稱。

上海「菩提學會」，由段芝泉(祺瑞)、湯住心、屈文六(映光)發起成立，「以西藏佛學爲中心，從事翻譯，亦兼作弘化慈善之事。」(釋太虛 1980b:53) 該會以遙譯藏文經典及弘法利生爲宗旨，對於漢藏佛教文化頗有貢獻。

近代自楊文會居士於 1910 年在南京金陵刻經處創立的「佛學研究會」開始，此後以會、社、居士林、精舍等命名的各種居士團體，在各地紛紛建立。如 1918 年，江謙居士在浙江婺源建立「佛光社」，率眾同修淨土(佛日 1998:16)。太虛大師於 1937 年發表的〈三十年來之中國佛教〉中曾說：

靳雲鵬領導天津居士林，胡瑞霖領導華北居士林，在當時皆負時望；謝建、梅光義等所組成之南京中國佛學會，甚至是全國性質之組織。(釋

太虛 1980b:53)

工商雲集的海，居士佛教最為踴躍，先後成立的居士團體有 1919 年「上海佛教居士林」，1922 年「上海佛教淨業社」，1930 年「上海省心蓮社」，1935 年「功德林佛學會」、「真淨蓮社」、「法明學會」，1946 年「上海佛教青年會」等；在重慶、成都等大都市，乃至甘肅、青海、新疆等偏遠地區，也先後建立了大大小小的居士林（佛日 1998:16）。

各地居士團體中，以「上海佛教居士林」存在時間最久、規模最大，此一團體由沈心師、王仙舟等發起成立，他們承辦佛學書局及佛教公墓（釋太虛 1980b:53）。1921 年經改組，成立「世界佛教居士林」，顧名思義，是以辦成國際性的居士團體為宗旨，但其活動範圍實際上主要在上海。1922 年，沈心師、王仙舟又發起成立「上海佛教淨業社」，以弘揚佛法、精修淨業為主旨（佛日 1998:16），並且也設立法寶圖書館（釋太虛 1980b:53）。這兩個居士團體成立後，積極致力於佛教文化事業和慈善福利事業。他們組織佛學研究會，出版佛學書籍，創辦佛教刊物，舉辦慈善事業，開展經常性的講經活動，在上海近代佛教史上具有舉足輕重的地位，也是當時規模最大的兩個居士團體。

在中國佛教史上，居士佛教時而起到舉足輕重的作用。通過結社、法會等活動，以及譯經、刻經、撰述等弘法事業，積極參與佛道之爭、三教之辨，居士佛教不僅宣傳了佛教的信仰和教義，推動了佛教事業，而且還保護和發展了佛教文化。到了近代大大小小的居士團體紛紛湧現，遍布全國各地城鎮，是近現代佛教運動中引人注目的新景象。維慈(Holmes Welch)曾如此描述：

民國時期居士組織層出不窮，沒有人知道到底有多少，它們就像酵母中的氣泡，產生又消失。……像上海、武漢、北京、杭州、寧波、福州等地佛教組織穩定而興旺。(Welch 1968:74-75)

居士團體興盛的情況可見一般。

清末是中國社會、文化再一次的轉型時期，中國佛教以本土文化之一的姿

態，奮力而起與西方文化相抗衡，在這次轉型中起了重要的作用。佛教居士在這場復振的潮流中，居於領導的地位，章太炎曾說：

自清之季，佛法不在緇衣，而流入居士長者間。(章太炎 1981:311)

太虛大師也說：

中國佛教，近年漸從「寺僧佛教」解放成「社會各階層民眾佛教」，新興居士及青年學僧，極易吸收各方輸入之異質。(釋太虛 1980b:54)

當時，中國在西方列強壓境，瀕臨國破家亡之際，中國的佛教居士以大悲之心，滿懷救國救民的熱忱，奮起振興中國佛教，力圖興教以救民強國；然而，孤掌難鳴，這是社會上層知識份子佛教徒的覺醒，僅侷限於社會之一隅。各地居士道場的興起，乃為集合有志之士，為民族的圖存、佛教的復振而努力；居士道場的林立，是中國佛教之居士大無畏精神之展現。

## 第二節、對出家僧制的省思

### 一、「出家」所謂何事？

1936年因有僧人將佛教會解釋成職業團體，而欲以佛教會之名義登記參加國家的選舉，<sup>16</sup>為此，歐陽竟無撰文〈辨方便與僧制〉批駁之。

歐陽竟無認為出家者首重應是佛法的學習，學習佛法除自度外更為度他，出家者不為名聞利養，真實宏教為其本業，此為出家僧人所學、所行之目的。為

---

<sup>16</sup> 於〈辨方便與僧制〉中，曾如此說道：「不畏聖言，天下無是非，當前之糾謬不能，遂亦無希望於後日，而教之危險何可聖言？……故前於僧人藉佛教會名義請預國選事，嘗據出家根本僧制以斥之，乃有謂是考據家言耳！有謂是不知方便之言耳！又謂是偏於小乘不適潮流之言耳！而佛教報章競載諸文於其篇首不以為異，以是知是非將淆亂於天下，乃不能已於言。」參見 歐陽漸，《內學雜著》，收錄於《歐陽大師遺集（二）》，台北市：新文豐，1976h:1485。而於文章最後提到：「今之熱中者，不僅欲參選，且必欲獲選，故僧徒例同普通公民，本屬區域選舉之類，一二黠者乃不惜利用佛教會，欲附會於職業團體。然國選名額早經規定，職業團體亦已列舉，無所謂佛教會員也僧徒必欲於其間分一杯羹，勢非枉法不止，此所謂大礙世法也。」參見 歐陽漸，1976h:1502-1503。

達成此目的，何者為出家僧人所應學、所應行呢？於〈辨方便與僧制〉的辨明僧制中首先提到：「出家者應行頭陀居蘭若也。」（歐陽漸 1976h:1493）此一看法歐陽竟無表示於歷代經典中時有所見，他說：

聲聞弟子少欲少事，此無論矣。即以出家菩薩而言，應學應行，亦詳見龍樹、無著、寂天諸家同據之「寶積郁伽長者會」，此經云：「出家菩薩應作是念，我今應住於四聖種，樂行頭陀。」又云：「出家菩薩見十利故，終不捨於阿練兒處（即阿蘭若處）。」可知頭陀、蘭若，固出家者所應行也。（歐陽漸 1976h:1493-1494）

出家當然不僅只為自度、更為度他，然而為此一目的，行頭陀、居蘭若更不可廢，歐陽竟無接著舉經典中有此教誡的內容，作如此說明：

出家何事？學佛而已。自學未成，安能度眾（此義詳龍樹十住婆沙卷一）？故如救頭然，專精三學，一念而不可懈。行戒在頭陀，則龍樹之言也（十住婆沙卷十四）。修定先蘭若，則寂天之說也（集菩薩學論卷三十四）。出家菩薩為利他故，固可廣受施禪，亦可聽法化生伽藍入眾，然根本之行不能廢頭陀、蘭若。勤行自度，即為度他，超凡入聖，造端於是。龍樹大士不厭反復說為出家不共之行，其意深長可思也（見十住婆沙）。（歐陽漸 1976h:1494-1495）

此一說明，並不是意旨出家者應不近俗世、與世隔絕，而是為弘揚聖教則需自學圓滿，自學不足，何以廣弘？歐陽竟無批判當時的僧人不省自學，所學、所行與僧制不合，他說：

我佛在世，游行弘化，不遑寧處，乞食露宿，時見經文；竹園祇洹之精舍，集眾說法地，非常住也。後世僧制日壞，養尊處優，習於喧雜，故一聞頭陀、蘭若，輒目為遺世絕俗；至舉迦葉頭陀第一之說相難，一若此非餘人所得行者，何見之漏也。（歐陽漸 1976h: 1495）

所以，自度與度他並行不悖。宏化聖教，乃出家僧人之本業；然而，身行乃為弘法之實，居蘭若、行頭陀則為圓滿出家僧人之學、行也，為聖教宏化不可或缺之因素。

## 二、出家僧人與世俗社會

出家僧人在社會中所扮演的角色、與對社會的責任與一般公民不同，他們有其特殊性，二者不可混淆。歐陽竟無這麼說：

佛法之住持聲聞者，其事云何耶？被袈裟，住蘭若，不婚宦，不與俗事而住持也，如是謂之比丘；白衣塵閉，婚宦務俗，如是謂之公民。各以其類，不可混淆，淆則非驢非馬，不可顯類。故比丘變相，以無其類而佛教亡。(歐陽漸 1976h:1490)

佛法弘化為僧人特定的責任，與一般公民不同。然而，出家僧侶仍然是社會的一員，不可能排除於社會之外，他們與世俗社會的關係又該如何安立？以下就出家僧侶與社會政治、經濟生活方面的交涉，說明歐陽竟無的觀點。

### (一) 經濟營生的限制

為清淨之學習，「出家者不應參預世事，又不應為名利親近國王宰官也。」

(歐陽漸 1976h:1495-1496) 歐陽竟無對此引經據典，說明僧人不應為俗事所絆，俗事的參與將有礙僧人的學習，他說：

出家菩薩之異於在家者，以其無有攝受父母親屬，營農商，估事王業等種種艱辛遽務憂苦也(見瑜伽卷四十七)。出家菩薩必免此攝受俗事者，出入聚落則見聞聲色，諸根難攝，發起三毒，六度心薄；又與白衣從事，則利養垢染，發起煩惱，弱者不能以思力制心，或死或惱，或捨戒還俗也。(歐陽漸 1976h:1496)

為維護僧人清淨之學習與養成，俗世之營生等事僧人應避免；

是故佛於《大涅槃經》中最後說戒：比丘不應畜財、奴役、種植、市易、談說俗事，又不應親近國王大臣，此等經律所制，皆是如來所說(經卷七)。又說息世譏嫌戒：不作販賣田宅種植，不畜財物，不觀軍陣，不作王家使命，乃至菩薩堅持是戒與重戒也(經卷十一)。又說聲聞弟子如修集在家世俗之事，又以稱譽親近國王王子，受使鄰國通致信命，如是之人皆魔眷屬非佛弟子(經卷二十六)。(歐陽漸 1976h：

1496-1497)

歐陽竟無認為，

誠以出家務俗必招譏嫌，既妨修道之專精，復失俗眾之信奉，此非自度度他之道，亦非住持大法之要也。(歐陽漸 1976h:1497)

出家僧人應致力於學習佛法，俗務營生、名聞利養決非僧人所應追求。

## (二) 與政治的關係

僧人應與世隔絕，不問世事嗎?當然不是的。只是，僧人的社會責任是佛法的弘揚者、住持者，對於佛法的親近者自然不應拒絕，所應禁止的是名利的追求與趨炎附勢。歐陽竟無對此間差別也作了說明：

佛囑護法有國王宰官，但必國王宰官之自來親附，非以僧徒趨奉為合法也。……且稽之佛傳，佛在世時，教化國王宰官絕少親赴，說法或不廢王法正論，亦所以引俗入道，而與干政有別。(歐陽漸 1976h:1497-1498)

出家者，為度眾之方便，亦不能有將世間的染污之心視為理所當然，方便之行與名聞利養之心在於「世間之外」與「佛教之內」的差別，他說：

出家菩薩行四攝法，法有同事一條，非方便之證歟?然四攝之所謂攝者，由世間之外攝之入佛教之內也；……四攝之同行，正導之不入而誘掖之，誘掖之不入而鈎牽之，鈎牽之不入而同化之；必目的之是達，一切手段之不擇，是何誠摯!是何善巧!是何悲智!故曰方便行也。……應於此判曰，引外入內是方便行，捨內趨外是慕羶行。(歐陽漸 1976h:1492-1493)

出家僧人在世俗的社會中，自然也是公民的一份子，他當然也享有一般公民的權利與義務，然而既然選擇成為一名佛教的僧人，就應遵從佛制，除了世俗的權利義務外，不能違背僧人的戒律。歐陽竟無指出：

出家受戒，廣律本有專章，簡別嚴淨，而皆有僧團自主其事，不可以

假手俗吏也。(歐陽漸 1976hl:1501)

宏揚聖教，乃是僧人的如來家業，然而度人的前提是自學整備，如此方能不礙大法，淑世利人；這是僧人的社會責任，自度度人是出家的殊勝美意。

### 三、弘法權的歸屬

由上述之言可知，歐陽竟無對出家僧制並非持反對意見，而是對出家僧人的組成是菁英主義的期望，而不是濫竽充數之流也可以為僧；僧者法之住持、佛法賴僧弘傳，如來大法，本來也非人人堪忍住持之責。當時中國百萬的僧尼，所展現出的景況是迷信末流當道、義學不興，加之西方科學思潮所帶來的世俗化社會，僧格更是低落；僧人這樣的表現，在歐陽竟無菁英主義的主張下自然是不合格了。歐陽竟無曾如此主張：

漸以為應於百萬眾中精細嚴察，朝取一人拔其尤，暮取一人拔其尤，如是精嚴至多不過數百人。夫以數百人較四萬萬民眾，不啻九牛之一毛。以是從國家乞捨，如柴師乞太宗捨基師之例，以為專作住持大教之用，以為教團真正比丘真實宏教之用。(歐陽漸 1976h:1488-1489)

歐陽竟無之言表現出當時佛教的內在環境，當時僧人「其能知大法辦悲智堪住持稱比丘不愧者，誠寡若星辰。」(歐陽漸 1976h:1488)。太虛大師也說：「欲令住持僧寶清淨，勢不能不擇善根具足者而度，其數故難多得，亦無須乎多也。」(釋太虛 1985a:3) 所以出家僧人應採菁英主義，非歐陽竟無一家之言。

基於僧制敗壞，僧者竄濫的現實，歐陽竟無主張居士也可住持佛法，居士也可為師，但是他說：「不得已而立教，不得已而制學，不得已而作師，皆非本然，無非方便。」(歐陽漸 1976a:21) 假設出家僧人皆能堪稱大法，居士又何必作師呢？於佛法晦暗之際、更為利國利民之需，居士作師，實為不得已之權宜之計。面對沙門種種對居士住持正法的否定，在〈支那內學院院訓示釋師·闢謬五〉

中，列舉出傳統教界十種「尊仰出家、貶抑在家」的現象<sup>17</sup>於文中逐條駁斥非僧不許為師、白衣不當說法等沙門中的慣例，強調「發菩提心即是出家」（歐陽漸 1976a:22），為居士住持佛法提供了無可辯駁的理論基礎。歐陽竟無認為，佛教的立教、制學、與作師弘法，都是隨宜方便施設（歐陽竟無 1976a:21），不可默守不合理之成規，不知變通。

中國佛教自宋以下法門衰頹，僧人素質愈降愈濫，即使如僧界也憂心忡忡，太虛大師於〈與竟無居士論作師〉一文中曾說：「故請居士<sup>18</sup>當悲憫今此僧眾之朽墮，扶掖令起，未應更事摧抑」（釋太虛 1985:13），可見當時僧界衰頹之景象。佛之正法賴僧弘傳，在一個僧寶亟需改革的年代，堪忍正法之居士自不能置如來家業於身外；從歐陽竟無對「作師」的詮釋<sup>19</sup>及對僧人的期待而言，他認為弘法權的歸屬，不在僧俗，能弘為上。歐陽竟無的批判與省思自然應在當時佛教所處的內、外在環境下來考慮，然而，「不論僧俗，弘法能者為上」的主張時至今日對於佛教現代化是有積極意義的。

### 第三節、佛教復振之作爲

歐陽自 1911 年，紹承師志，主持金陵刻經處的佛經校刻；1922 年，創立支那內學院；至 1943 年逝世為止，這前後三十多年中，歐陽始終堅持著講學、刻經及培育人才的工作。歐陽大半生所從事的佛教事業，與其師楊文會為中國佛教復振的熱忱與貢獻關係密切。

楊文會畢生致力於刻經、辦學、研究等佛教事業，同時也網羅並培養一大批佛學研究人材，在當時的文化界、學術界、思想界有相當廣泛的影響。由於楊文會在清末對佛教復振事業中的貢獻，維慈讚譽其為中國佛教「復振之父」（Welch 1968:2）。歐陽竟無受業於此一代名師之下，而其一生的佛教復振事業也由此展

---

<sup>17</sup> 請參考本章第三節之〈確立居士道場的實質和意義〉一文。

<sup>18</sup> 指歐陽竟無。

<sup>19</sup> 請參本章第三節之〈確立居士道場的實質和意義〉一文。

開。

## 一、繼承師志－主持金陵刻經處

1904年（清光緒三十年），歐陽竟無以優貢赴廷試，從北京返鄉途中，路至南京，經同學桂伯華之引薦拜識了楊文會居士，「得開示，信念益堅。」（呂澂 1988:7）1907年（清光緒三十三年）到南京依從楊文會；是年秋，隨其堂兄東渡日本，搜尋遺籍（徐清祥、王國炎 1995:30）。1908年秋回國，恰逢楊文會在金陵刻經處創辦祇洹精舍，於是入精舍讀從楊文會學；1909年終，祇洹精舍因經費困難而解散（同上引:31）。為謀取久學之資，任兩廣優級師範講席，不久因病回歸故里，「與友李證剛謀，住九峰山，營農業，又大病瀕死。」（呂澂 1988:8）1910年冬，病癒後，「乃決捨身為法，不復治家計」（同上引），重返金陵刻經處，一方面從楊文會受學，一方面協助楊文會經營金陵刻經處的刻經事業。

1911年楊文會示寂，臨終前將經典編校之事委以歐陽，並殷重付託「我會上爾至、爾會上我來，刻藏之事其繼續之」（歐陽漸 1976h:1457），陳稚庵主管一切流通事務，對外交涉由陳宜甫負責（于凌波 1995:314）。楊文會讓歐陽承當編校之重任，實際上等於承認歐陽是自己佛教事業的繼承人。根據呂澂的記載，在楊文會逝世之前，曾向楊文會請教「守成」的策略：

初，師受刻經累囑，以如何守成問，老居士曰，毋然，爾法事千百倍於我，胡拘拘於事。（呂澂 1988:12）

這一回答，表明了對歐陽竟無的學識、才德，及擔當佛教事業的熱忱與能力都是完全放心的。歐陽竟無自接任金陵刻經處後對其師所囑遺命無不殫精竭慮，夙夜匪懈；初主持金陵刻經處時，南京城隨即受到革命軍的攻擊，「居危城中守經坊四十日，經版賴以保全」（呂澂 1998:8），對金陵刻經處的事業極其負責。楊文會逝世後，歐陽竟無紹承師命，繼續主持金陵刻經處，這為他日後開展佛學研究事業奠定了良好的基礎。

金陵刻經處自 1866 年創立至 1911 年楊文會逝世為止，四十餘年間，刻印了經典二千餘卷，先後流通經書百萬餘冊，佛像十餘萬張（于凌波 1995:304），這在印刷術不發達的時代，無疑是一項艱鉅的工作。然而，此舉為近代佛學研究留下了可貴的文本，也為近代佛教復振之路打下了基礎。

1917 年（民國六年）秋，金陵刻經處刻成《瑜伽師地論》一百卷，完成楊文會留下的最重要的學術遺命。<sup>20</sup>《瑜伽師地論》為唐代玄奘所譯，元明輾轉刻而復毀。楊文會發願重刻，僅成前五十卷而辭世，命歐陽竟無繼續刻之。其不負使命，將這項歷時二十年的刻經工作，最終完成。歐陽竟無作〈瑜伽師地論敘〉，「五分以敘事」、「十要以提綱」、「十支以暢義」、「十系以廣學」（歐陽漸 1976c:307），全面而系統地闡述了瑜伽系學說的全貌和綱要，使得唐宋以後晦昧失傳的法相唯識宗義一一復現於世。呂澂曾如此說：「遵楊老居士遺囑，刻成《瑜伽》後五十卷，其闡明宗義之成就，是奘師以來所罕見的。」（呂澂 2000:145）在釐清「瑜伽」學系的思想方面，歐陽竟無可謂中興有功。

## 二、「中國佛教會」功敗垂成

1912 年，中國千年以來的封建帝制終告瓦解。自鴉片戰爭中國門戶洞開以來，西方帝國主義挾其船堅礮利之姿，將其政治、文化、宗教等強勢輸入。清廷之顛覆與腐敗，政治上已無招架之力，任由西方列強殖民予取予求；社會也因西方文化的強勢，舊有的價值觀一再地面臨挑戰與質疑。民國的締造在中華民族的歷史上影響巨大，舊的權威打倒了，傳統的文化在瓦解，在社會的每個角落，都有著革命的吶喊聲，深受宗法思想影響的中國佛教，自然也面臨著革新的要求。自清朝中葉起，佛教居士逐漸活躍於佛教事務，思想之啓發，居士在佛學上造詣、

<sup>20</sup> 〈瑜伽師地論敘〉緒言第六：「師創金陵刻經處。繼弟四之私藏。利有情以菩提。顧其所學。……疏鈔以唯識釋義。由是暮年。深探法相。初於南條文雄氏得因明大疏成唯識述記次第刊行。未遂治刻瑜伽。僅成其半而慧日西淪。……命三事筆以告同人一繼刻瑜伽。二作釋摩訶衍論集注。三編等不等觀雜錄。……瑜伽亦以機緣幸未辱命。然是論刻成。由終溯始已閱二十寒暑。」此為歐陽竟無寫於民國六年中秋。由文中可知，完成《瑜伽師地論》之刻藏，是楊文會重要的遺命。參見 歐陽漸，〈瑜伽師地論敘〉，收錄於《歐陽大師遺集（一）》，台北市：新文豐，1976c:352。

佛教事業的成就上，相對於守舊的寺僧，成就不遑多讓。此一潮流在楊文會之時，達到了時代的巔峰。這個時期的佛教居士，除了護法衛教的熱忱外，更有著知識份子憂國憂民之胸襟；他們不願聖教衰微，更希望佛教可以富國強民、佛法可以安邦治世。

因應時代的需要，佛教革新的浪潮日益高漲，歐陽竟無與其同學李證剛等發起中國佛教會，並撰緣起及說明書。1913年，針對當時僧材不足，寺風朽拜的局面，發表〈警告佛子文〉一篇，「勗僧徒自救，沉痛動人」（呂澂 1988:8），意欲在佛法式微之際，自救自助，復興佛教文化於當世。然而，或許是過於激進，激怒了當時寺僧，不久因「中華佛教總會」的成立，而其已有全國佛教團體的趨勢，歐陽竟無等宣布解散「中國佛教會」（釋太虛 1980c:203）。

這一段歷史，歐陽竟無本人並未留下文字記錄，旁人之記載多屬片斷，相對地書新在〈開國時期的佛教與佛教徒〉一文中有比較完整的描述：

民國肇建，歐陽居士以為中國必須有一組織堅強的教會，始能適應爾後的新局面，於是他以祇洹精舍的在家同學李政綱、邱晞明等為中心，組織了一個「中國佛教會」，並晉見臨時大總統中山先生，要求承認與支持，國父很鄭重的接見他們，面允依法備案。兩天以後，又給他們一封親筆函，表示贊同他們的作為。於是他們便在南京設一個辦事處，又創辦一個月刊，由濮一乘主持，這可以說是近代中國第一個佛教組織。他們提出一種改革主張，竟謂當時僧眾在爭廟產，講應赴的傳統中，業已腐朽，不足應付共和國的新局面。今後佛教徒要不分僧俗，能者為上，為佛教開創新局面。接著他們用極激烈的口吻，指摘出家眾無知短見，破見破戒，因而引起諸山長老大肆攻擊。只是這幾位居士非常剛強，尤其是李政綱多才善辯，他在四方圍攻之下，三日一會，五日一文，展開攻擊，可以說是字字動聽，語語驚人，所指摘的，無不正中佛門積弊，所建議的也皆有高深的見地。可惜後來動了肝火，對人破口大罵，失卻社會的尊重與同情，其會中的同志也多有退出他去者，不久「中國佛教會」也就捲旗捩鼓自告解散了。（書新 1978:8）

太虛大師表示：

佛教會初起，……聲勢張甚。逮發第二布告，以斥罵僧尼四眾，有一舉摧滅之而另建李政綱等新佛教企圖，大受全國佛教徒的抨擊。（釋太

虛 1980c:203)

由書新、太虛大師的敘述，可說明居士們在近代的中國社會中如何地積極於佛教的改革，但這次的改革終究是失敗了。經此喧騰又由於南京的動蕩不安，刻經處的工作一時無法開展，歐陽竟無於是回到宜黃九峰山，閉門讀書。1915年，歐陽竟無作詩一首「法事艱苦，家難頻仍，半年九峰，半年金陵，以研予學，以應環境。」(歐陽漸 1981:28)道盡了力不從心之慨及對當時環境的無耐。

### 三、佛學重鎮—支那內學院的創立

歐陽竟無創立「支那內學院」(以下稱「內院」)，1922年7月17日於南京市成立(支那內學院 1975a:185)旨在弘揚佛教學術文化的一所現代佛教學院。1937年，抗日戰爭爆發，南京受到戰爭威脅，1938年其率部分門人遷居四川江津(呂澂 2000:146)，1939年成立「支那內學院蜀院」(以下稱「蜀院」)(同上引:147);1947年歐陽的弟子呂澂等恢復南京「支那內學院」(同上引:148);1951年，「支那內學院」改名「中國內學院」(同上引:144);1952年，「中國內學院」自行宣佈解散(同上引)。

「支那內學院」存在了三十餘年(1922-1952)，其中前二十餘年由歐陽所領導，在弘揚佛教學術化重要成果方面有諸多建樹，也大多是在前二十年間所完成的。從1922年在南京創建「支那內學院」，到1943年於四川江津去世，是歐陽竟無佛教復振事業中的最重要段落。「支那內學院」的創建、發展與經營和指導，是歐陽竟無為佛教復振所作事業的重要內容。以下就創立的因緣過程、辦學的宗旨與特色、辦學的成就，論述歐陽竟無在此事業上為佛教復振所作的貢獻。

## (一) 創立的因緣與籌建過程

### 1. 創立的因緣

歐陽竟無繼承楊文會的遺命，繼續主持金陵刻經處，但為何另創「支那內學院」呢？究其原因應該是自身條件與金陵刻經處等主、客觀因素。

#### (1) 客觀因素：

楊文會逝世時，遺命將金陵刻經處的所有房舍，施作刻經的公產，楊氏的子孫們應陸續搬離，另外謀求生活。在人事方面，楊文會囑託陳稚庵、陳宜甫及歐陽竟無三人，分任流通、交際及編校事物，三人分工合作，共同推動刻經處的佛教事業。這些遺命在具體實施時，不如預期的順暢，刻經處的房舍產權問題最爲棘手與麻煩。歐陽竟無等人對此問題，基本上守口如瓶，諱莫若深；于凌波教授曾對這問題作過研究，引用楊文會孫女楊步偉〈我的祖父〉一文中的有關資料，從而使這一問題的真相，部份地揭露出來。楊步偉文中記載：

祖父臨終時，只有少數弟子在旁，在談到經房管理的事，祖父說3個兒子各人須在外面謀事養家，以後誰有力量就給家眷搬出，各立門戶，房產久已說過歸金陵刻經處，不歸任何人私有，須以公產名目，隨經版歸刻經處之用。一切事務歸陳稚庵管理，對外交涉一切則由陳宜甫先生交涉，歐陽竟無只管校對經書，而經版須永存南京，我遺體永隨經版所在。蓋其初桂伯華、歐陽竟無兩先生有意將經版移往江西，而祖父不允，屢發生爭論，這就是歐陽另立支那內學院的原因，也是父親他們多年不肯交出房契的理由。<sup>21</sup>（于凌波 1995:314）

楊文會的遺命雖然命三人分別承擔刻經處事務，但是編校一職，實際上集

---

<sup>21</sup> 「蓋其初桂伯華……也是父親他們多年不肯交出房契的理由」這段話其實非常不合理。當楊文會在世時，桂伯華與歐陽竟無沒有理由要將經版移回江西。而且，桂伯華自1904年後即常住日本，也無可能再插手刻經處的事務。程恭讓認爲事情的真相可能是這樣：楊文會的三個兒子在乃父過世後，由於謀生的困難，以及其它的原因，看來並不情願交出刻經處的房產，他們保留了對房產的控制權，從而使得主持編校事務的歐陽，兩袖清風，一無所有，所以不得不一度有移往江西之計劃。如此，則應是歐陽竟無與楊文會諸子之間，屢發生爭論。請參見程恭讓，《歐陽竟無佛學思想研究》，台北市：新文豐，2000b:92。

校刊和研究於一身，是學術事業的繼承人。但是這種學術繼承人的角色，與沒有任何經濟實權的處境，形成尖銳的衝突，有名而無實，理念無法揮灑。所以，歐陽竟無若想按照自己的思想及理念，來繼續推動楊文會遺留的佛教復振事業，就不得不拋開刻經處，另謀出路。

## (2) 主觀因素：

楊文會臨終託囑續刻《瑜伽師地論》後五十卷，自 1912 年起至 1917 年，歐陽竟無以《瑜伽師地論》的研究作為中心，對傳統唯識佛教思想的重要經論，作了一番徹底的研究。1917 年，《瑜伽師地論》後五十卷成功地校刊完畢，楊文會最重要的學術遺命已告完成。歐陽竟無對唯識的研究，卓然有成，法相唯識於千年晦暗之後，再現曙光。

在精研「瑜伽」系的思想後，提出最具代表性的法相、唯識分宗說，此一學說的提出為歐陽贏得包括沈曾植、章太炎、陳三立等學界泰斗與社會名流的敬重與支持。章太炎曾說：「余初驚怪其言，審思釋然，謂其識足以獨步千祀也。」（章太炎 1981:311）沈曾植曾讚譽歐陽竟無「學足自植」（歐陽漸 1981:32），這說明在 1917 年前後，歐陽竟無已蔚為一家，在佛學研究上的成就水平，此一基礎足以開創更大的局面。

在客觀環境的困窘與主觀條件的成就上，歐陽曾經徘徊難以抉擇。最後，極為看重歐陽竟無才德的沈曾植，對他說：「事不勝勢，學足自植，不必爭金陵刻經處，當本其所學，別創規模。」（歐陽漸 1981:32）在主、客觀的條件下接受了沈曾植的建議，他創立「支那內學院」的決心由此而生。

## 2. 籌建的過程

1918 年至 1921 年是支那內學院的籌建階段。籌建過程，最重要與最大的困難在於經費問題的解決，這一部份歐陽竟無可謂殫精竭慮。

1918 年，歐陽竟無在刻經處研究部，正式成立了「支那內學院的籌備處」。呂澂辭去上海美術專科學校教務長一職，來內學院籌備處，協助歐陽竟無進行籌

備工作。除呂澂及歐陽本人外，尚有另一得力弟子邱晞明及周少猷共同組成領導的班底。籌備處成立後不久，隨即發佈了〈支那內學院簡章〉（以下稱〈簡章〉）及〈支那內學院一覽表〉（以下稱〈一覽表〉）。〈簡章〉公佈的內容中，內學院分學、事二科，學科設中學部、大學部及研究部三部，大學部內設法相、法性、真言三大學，大學內各設預科、共同補習科及特科；事科則設行持、編刻、閱經社、講演四項，另外，譯經、傳教等俟機緣純熟即行添設（歐陽漸 1995b:324）。這是一個將研究、教學、行持以及佛教文化的傳播，集於一身的龐大建設計劃。

創辦這樣一所學校，按照〈一覽表〉的預算，預計共需經費一百萬元，第一期就需要三十三萬元的啓動經費，其中基本費三十萬元，建築費二萬元，開辦費一萬元（歐陽漸 1995a:323）。籌備處成立之後，歐陽將自己的積蓄拿出，先繳半價購買了《大正藏》、《續藏經》，以及其他一批必具的參考書（歐陽漸 1981:20）。但是對於第一期建設所需要的三十三萬元，歐陽竟無該如何籌款？

籌建內學院的費用主要還是二個方面，一為善友的樂捐，二為政府的財政撥款。這兩條路要暢通，當然是要靠「內院」主持者歐陽竟無個人的名氣和影響。1917年後，歐陽竟無在佛教學術方面，已蔚然成家，他的學識與成就甚受如章太炎等學界名流的推重；然而他為法相唯識諸論所作的提要，以及他編校刊刻的佛教典籍，畢竟還是在一小群信眾弟子，以及一部份層次較高的佛教徒中傳播。歐陽竟無本人在社會上的影響，以及在佛教界及學術界的影響，顯然是不夠的。為了募集創辦內學院的經費，他必須宣揚自己的理念，尋求社會的認同與支援。

歐陽竟無自 1918 年開始至 1922 年支那學院成立之前的各種學術活動，大概都與籌款的考慮不無關係。以下兩個例子，可用來說明這一點。

第一個例子是 1920 年 1 月，應雲南都督唐繼堯之請，赴雲南講唯識。

1920 年 1 月，時任雲南都督的唐繼堯，在南設立法會，邀請諦閑、冶開、印光、太虛及歐陽竟無五人，赴雲南講演佛經。關於此次講經的情況，太虛大師在其〈自傳〉中，有詳細的記載：

回杭州休息和編輯海潮音的時候，有一日，曾子唯由滬到杭，問到了淨梵院，送來羊肚菌等幾包禮物，及滇督唐溟賡一繼堯信。信中說派人專誠請我到滇省講演佛經，我以一、因先已答應秋間到武昌講楞嚴；二、因肩負著每月編一期海潮音的責任，滇省路途修遠，非廣州、武昌可比；三、因問知唐督同時並請的尚有諦閑、冶開、印光、歐陽漸四位，有一、兩位去亦便足講演了，乃委婉告以不克去。……後聞諦閑法師等均辭未去，只歐陽居士至滇講了唯識。（釋太虛 1980c：245-246）

各種型式的講經法會，在民國初期的佛教界是十分風行的。許多佛教人物的成名，包括太虛大師在內，都離不開這種講經法會。可是由雲南都督親自邀請的法會，四位法師都推辭了，只有歐陽竟無一人應邀前往。太虛大師所列舉不能前往的幾條理由中，其中有一條「滇省路途修遠，非廣州、武昌可比」；確實，雲南山高路遠，是遠離文化中心的蠻荒之地，甚至連對講經法會有甚高熱情的太虛大師也不願前往。

歐陽竟無是五位受邀名單中，唯一應邀前往的人。把歐陽竟無對這次法會的熱忱與太虛等人相比，他不得不把握機會，為自己的理念努力尋求社會的認同與支援的心態，表現得十分清楚。

第二個例子是 1921 年 10 月，南京高師哲學研究會邀請歐陽竟無至該校演講佛學，著名的〈佛法非宗教非哲學〉就是在這次演說中發表的。

歐陽竟無於此次演講中，通過對佛法與宗教在理論、方法、行為各方面的比較，他總結宗教與佛法的不同：一者尊卑不平，一者平等無二；一者思想錮陋，一者理性自由；一者屈己從人，一者勇往自信；宗教與佛法皎若黑白，絕不能相提並論（歐陽漸 1976k:3460）。<sup>22</sup>通過對佛法與哲學在本體論、宇宙論及認識論各方面的比較後下了一個結論：哲學於地不過此世界，於時不過數十年；佛法則過去，現在，未來三世所共證，無量無邊世界所共許，二者相比，無疑是以螢火之光當日月之明（歐陽漸 1976k:3471）；以此表明佛法非但不是哲學，還更勝於

---

<sup>22</sup> 詳見第三章第五節，〈佛法為非宗教非哲學〉一文。

哲學。<sup>23</sup>這既適應了學術界討論宗教及哲學問題的需要，又顯示出它個人以及他領導的研究團體，在這些問題上不一樣的立場。以佛教居士，到大學講壇公開地演講佛學為佛教辯護，至 1921 年止尚無佛教的弘法師有此機會，歐陽竟無是第一人。演講的內容深刻，與時代學術文化思潮相接觸的特點，以及在大學講壇的弘法形式，為歐陽帶來了極高的聲譽。經過這次演講後，歐陽竟無成為佛學導師聲名，一下子延伸至大學校園和學術文化界之中。

歐陽竟無脫離刻經處的經濟支援，一無經濟上的可靠資源，二無僧人身份在籌款方面的便利；事實證明，向社會尋求認同與支援的集資之道是正確的。1921 年底，「支那內學院」籌備處發起成立董事會，北京政府的政界名流葉恭綽、熊希齡，學術界名流梁啟超、蔡元培等，都成為「支那內學院」的董事。經過這些政界、學界名流的努力，北京的財政部與教育部合商，行文江蘇省政府，由江蘇財政廳撥出基金十萬元，作為「支那內學院」的籌建經費，每月由國稅項下撥款一千元，作為經常費（于凌波 1995:502）。有了這項經費來源，「支那內學院」於 1922 年 7 月 17 日正式宣告成立，並呈請教育部、內務部備案（支那內學院 1975a:185），開學授課。後來開法相大學特科，「支那內學院」成為佛學重鎮，社會賢達等支持維護之功，實不可沒。

## （二）辦學的宗旨與特色

「內學」的創立以弘揚佛教學術文化、現代化學術研究為目的，以「育通才宏至教」為主旨（呂澂 2000:144），〈一覽表〉中開宗明義即以「開場譯書、著述闡揚、聖教普及」（支那內學院 1995a:323）為其宗旨。〈簡章〉第一章總綱第一條即表明：「本內學院以闡揚佛法養成利世之才非養成自利之士為宗旨。」第五條：「學科設中學、大學、研究三部。大學部內設法相、法性、真言三大學，又各設預科、共同補習科及特科。」第二章修業年限第七條：「中學部修業年限

---

<sup>23</sup> 同上註。

四年，大學部補習科一年，特科二年，預科二年，本科三年，研究部不定。」第八條：「本院中學大學各部畢業生與省立國立中學大學畢業者資格相同。」（支那內學院 1995b:324）從〈簡章〉所規定的學科設置來看，「內院」完全遵循學術化、專業化的模式，是一所近代大學教育機構。

1925年8月，歐陽竟無在給剛剛上任的教育部長章行嚴的信—〈與章行嚴書〉，更是表明了「內院」為一講學的學術機構；「講學育才，將以移易乎天下萬世」（歐陽漸 1976h:1539），此為「內院」存在之目的。在此信中以「內院」的主要特質及教育之精神闡述「內院」之目的與宗旨。歐陽竟無表示：

今者時機大至，公為天下教宗，乃作支那內學院非宗教性質是講學機關文，將用以釋群疑，呈請左右，必為宣傳。（歐陽漸 1976h:1540）。

由此可知，講學、培育佛教學術研究人才是支那內學院成立的主要目的。信中以四點說明「內院」不同於宗教的特質。

第一、所學目的：

求得如鏡之智，照一切事物能究竟，即用為拯救拔群眾苦迷之器具，而天下皆脫苦解迷。（歐陽漸 1976h:1541）

歐陽竟無認為：「宗教有悲無智……，佛法則悲智雙運。然其悲亦非宗教之悲，以宗教悲人不善而生天堂，佛法則悲人不證、不生、不滅平等之理。」（歐陽漸 1976h:1541）所以在「內院」的學習目的是不同於宗教的。

第二、求學的方法：

假聖言量為比量，多聞熏習，如理作意，以引生其他日之無漏，由聖言渾涵中推闡以極其致。詳前所略，釐前所雜，或疏失之糾修，或他義之資助，以其思想之大發達。（歐陽漸 1976h:1542）

對於聖言量更要聞、思俱足，歐陽竟無認為：「宗教有結論而無研究，……佛法則於結論後而大加研究以極其趣，非待研究而希得其結論。」（歐陽漸 1976h:1543）所以「內院」的求學方法與宗教的學習是不同的。

### 第三、現得之學裡

「內院」以二十種學理（歐陽漸 1976h:1543-1544），總括為通則、法相、唯識之理，歐陽竟無認為：

若能研法相學，則無所謂宗教之神祕；若能研唯識學，則無所謂宗教之迷信情感。（歐陽漸 1976h:1546）。

「內院」以此學理作為研究的依據，則不流於宗教之迷信。

### 第四、現學之科目：

一唯識學，二法相學，三因明學，四印度哲學，五印度歷史學，六佛法律學，七佛法心學，八佛法美術學，九梵藏英日文學，十中國古文學。（歐陽漸 1976h:1546）

歐陽竟無認為，現代學科中的心理學與物理學與唯識學一部份相似，哲學有與唯識中多數部份相似，然唯識學乃細致之學科，不同於現代學科的粗率（歐陽漸 1976h:1547）。佛法律學，「大乘之律捨跡誅心，參其用意，足濟世間法律之窮，如何非學。」（同上引）中國古文學，「周秦邃籍，毫不問津，內典深文，烏容涉逕，風騷雅頌已不敵呵呀呢嗎之生久矣。」（同上引）這些課程的設立，與當時一般佛學院不一樣，甚至在某方面超過了普通中學、大學的水準。

歐陽竟無繼承楊文會創立祇洹精舍「陶鑄真士」（歐陽漸 1975d:417）之理念，「內院」之制度實乃承繼祇洹精舍而來（同上引）。「內院」的重點則在設居士道場，造就佛學研究的專門人才，歐陽竟無對其師有關這方面的思想主張大加發揮、引申，形成了自己獨特的佛教教育理念，而「內院」正是他實現其理念的地方。在 1925 年〈法相大學特科開學講演〉提出佛教教育的出發點為以下二點：

第一，哀正法滅，立西域學為宗旨。正法能傳賴真師承，真師承者淵源於印度也。佛後真師龍樹無著，位皆初地，說法獨正。……是故非西域龍樹無著之學不可學。……第二，悲眾生苦，立為人學宗旨。為人云何？無我之謂。所謂無我，非先有我，後使之無，如先有樹執柯伐之。為己為人，方向不同，東西異步。為人則生心動念止知有人，

即至無上菩提亦非為己，眾生不成佛我不成佛，蓋以他為自，非推己及人耳。(歐陽漸 1975d:418)

其前者真實地看到當時佛教危機的合理性，也有獨尊法相的獨特性；後者則與太虛大師的「人生佛教」殊途同歸。1926年歐陽竟無為「支那內學院」作為居士道場，立「師、悲、教、戒」為院訓；1927年開始陸續為院訓作〈釋師〉、〈釋悲〉、〈釋教〉，規劃辦學理念和治學方向；<sup>24</sup>「師、悲」著重於對人群社會的責任，「教、戒」強調學佛的理論與實踐。歐陽竟無認為「教育不以興國為目的，而以民能充其所以為人之量為的。」(歐陽漸 1976h:1548)這對「五四」後只顧眼前救亡，而忽略了思想啟蒙對現代化的影響，表明了佛教理性立場。

佛學教育衰微，在於無系統、制度性的養成教育，歐陽竟無認為現代的佛學研究應以學校制度，次第進行。他說：

明清以來，隨手掇拾一經一論順文消釋，就義敷陳，如是講壇無時不有。興設學校，編制學科，三科教義抉要示人，如是規模則向來無。世法且忌躐等，學佛自當有序。……學校制度通行東西，既著攸功，何妨採擷。(歐陽漸 1975d:417)

「支那內學院」的創立，即是以培養研究佛教學術人才為目的，曾向「內務部教育部備案時民國十一年七月十七日」(支那內學院 1975a:185)，所以自「內院」畢業者其資格等同於省立、國立的中學與大學(歐陽漸 1995b:324)。這是為吸引社會上優秀之知識份子入院就讀，為佛學研究儲備人才。民國以來，「內院」已為兼具教育的佛學重鎮。其以現代化學科研究的方式，理性地研究佛學，開啓居士佛學的里程碑，佛教徒不再是消極、遁世之輩而是積極、入世之才，佛教也因此以理性之姿重現於社會。

---

<sup>24</sup> 〈支那內學院院訓釋〉中的〈釋師〉、〈釋悲〉，發表於1927年出版的《內學》第三輯；〈釋教〉作於1941年，由「支那內學院蜀院」單篇發行。對「戒」的解釋沒有完成。

### (三) 辦學的成就

#### 1. 確立居士道場的實質和意義

支那內學院這種講學機關的學術團體不同於普通大學，也不同於一般僧團，其實質可說是居士道場。在以往的歷史中既無居士道場之名，也無居士道場之實。歐陽竟無雖非開居士學佛風氣之先，卻是奠定居士道場之領袖。支那內學院，是近代最重要的、名符其實、具有現代性質和學術性質的居士道場。1926年秋，歐陽竟無立院訓為「師、悲、教、戒」，揭示居士可以為師、可以說法、可以住持佛法；從理論上論證了居士道場的實質和意義，教證確然，居士道場的內涵由此確立。

在〈支那內學院院訓示〉之〈釋師訓第一〉中，歐陽竟無首先對「師」和「師道」的責任、使命予以解釋。他認為：

有出類拔萃之物類，固應有出類拔萃之人類，即應有出類拔萃之思想，出類拔萃之先覺，與夫先覺覺後覺之事，而師之為物以立。(歐陽漸 1976a:5)

這就是說，必須具備崇高的思想和品德方能為他人之師，「師」不以僧、俗之別而有不同。又說：

佛者第一義也，師者第一義也，今而欲作師，是之謂作佛。菩提心者第一義也，師者第一義也。今而欲作師，是之謂發心。(歐陽漸 1976a:6)

所以，作師即是菩薩行；菩薩行非自了生死，而是不住生死、不住涅槃、以他為自、眾生成佛自身方成佛。歐陽竟無主張作師即菩薩行，實乃強調佛家之師應不離民眾、不離社會，以大悲之心期利益於眾生。因此，

是故人之所以為人，有情之所以為有情，莫不皆有作師之責任也。……今天下荒亂矣，推根究極，豈不曰但知有己都不負責之由致耶？夫此

但知有己都不負責，又誰實使然耶？。(歐陽漸 1976a:6-7)

所以，天下之亂、佛教之衰，正是由於作師者的不負責任、自私狹隘。他又以儒家入世的原則為基礎，指出師道應以指導現實人生為根本，他說：

師體曰慧，所謂知見。師道曰悲，所謂為人之學，充人之量，天地合其德，日月合其明，四時何合其序，鬼神合其吉凶。天地不隅，日月無依，四時不拘。鬼神無私，合天之人復禮克己。是故學亦是為人之學，教亦是為人之教，師亦是為人之師，是故教人大學。(歐陽漸 1976a:18-19)

無論佛家還是儒家，都以將人培養造就成品格高上、德行圓滿為最高目標。師道應堅持「己欲立而立人，己欲達而達人」、「己所不欲，勿施於人」(歐陽漸 1976a:19)的精神，「師道立，則善人多，善人多則國理。蓋自自私自利之學興，攘奪壓迫之政行，而師道亡矣。」(同上引:21)這些觀點，多半是針對當時僧格低落的寺僧而言，十分坦率。

隨著居士佛教改革活動的發展和僧侶佛教的持續衰落，教團內僧俗兩眾的矛盾逐漸突顯出來。在寺院僧侶方面，對居士講經說法、自主傳法提出質疑，以為賓主倒置、有損佛法。在部份居士看來，其實是現實僧尼素質低劣已不能住持佛教，已無法成為皈依和供養對象，「不得已而立教，不得已而制學，不得已而作師，皆非本然，無非方便。」(歐陽漸 1976a:21)針對這種情形，歐陽竟無對居士佛教的地位問題作出全面的評估。

僧侶佛教對居士佛教的指責缺乏經典依據，歐陽竟無指出：

何以涅槃維持，比丘付諸國王、大臣、長者、居士？佛法寄於聲聞，何以涅槃大經獨付囑諸菩薩？修行必離闡苾，何以維摩詰經父母不許出家，發菩提心即是出家羯磨凜遵無違。(歐陽漸 1976a:21-22)

佛教的衰微原因很多，而僧眾對居士的排斥是其中之一。佛法只有一種，最高真理只有一個，它不應是某些人的專利；誰當住持佛法，不應以是否出家為標準，而是以是否掌握或更接近真理為依據。歐陽竟無指出：

法通而窒之奈何？法廣大而隘之奈何？法超而範圍之奈何？法惟一不二而歧之奈何？法有其意而跡象求之奈何？非僧不許為師，非出家不許為僧，種種封畦，創為異議，執之不移，遂使大教日即式微凌夷至於今日也。(歐陽漸 1976a:22)

僧侶與居士、僧侶佛教與居士佛教之間沒有主從關係，住持佛教也並非僧侶單方面的責任和義務。若僧侶對居士予以制約，最終會導致佛教式微。

為論證居士也能住持正法，歐陽竟無廣引經論，於〈釋師訓第一·闢謬五〉駁斥了僧團內流傳的十種觀點。這十種觀點是：唯許聲聞為僧、居士非僧類、居士全俗、居士非福田、在家無師範、白衣不當說法、在家不可閱戒、比丘不可就居士學、比丘絕對不禮拜、比丘不可與居士敘次(歐陽漸 1976a:22-37)。他認為，根據經論所載，不僅聲聞為僧，菩薩亦可為僧；不僅出家屬僧，居士亦在僧伽之屬；居士在家發菩提心，是大福田；不僅比丘可以稱師，居士賢者也可以為師；居士亦可於高座講經說法，比丘可就居士受學佛法；比丘不拜天子合理，比丘不拜善知識則是非理(同上引)。歐陽竟無指出，若按僧侶方面的要求，居士只能

但應奉事唯謹，一如奴僕之事主人。……而為居士者謙退又退無所容於天地。(歐陽漸 1976a:38)

而僧侶自身

不廣就學，不拜善知識，不與人同群。間有參訪，如不得已，忍而獲求，行將速去，外順同行，中懷慢志。(歐陽漸 1976a:38)

長期以來「佛法封於一隅，一隅又復自愚，顛慢日熾，知識日微，又烏能續法王事作諸功德盡未來際。」(歐陽漸 1976a:38) 其結果只會加速佛教的衰亡。

歐陽竟無的上述觀點，居士也可以為僧、作師，依據佛典對其合法性作了充份的論證；在理論上為居士佛教正了名，為居士道場奠了基；居士也可住持佛教，經論有明證，也符合現代社會發展的趨勢。1932年，「支那內學院」立四信條：

為真是真非之所寄，為法事光大，為居士道場，為精神所系。(呂澂 2000:146)

此為「內院」之根本組織。「內院」在每年的四月及十月開道場大會二次，各地佛教學者前來，於此講學佈道、交流學問(呂澂 2000:146)。「內院」遂成為名符其實的居士道場，其規模和影響為全國之冠。

## 2.佛教學術人才培育有功

1922年「支那內學院」開學之初，歐陽竟無開講〈唯識抉擇談〉，指出當時佛學的五大弊端，它們是：一是盲修禪宗者以公案為口頭禪，作野狐參，進而廢經教聖典，離佛法真義；二是思想僮統，於教理不下苦功，僅憑私見而妄事創作；三是天台、華嚴等宗以畛域自封，得少為足，使佛法之光不明而愈晦；四是學人於經典著述不知抉擇，所以義解常錯；五是學人全無研究方法，徘徊歧途，望門投止(歐陽漸 1976f:1359-1360)。所以，歐陽竟無堅持講學、刻經的既定方針，決心通過內學院佛教教育和佛學研究，培養和造就新型的佛學人才，徹底改革佛教現況。

歐陽竟無創辦「支那內學院」，組織人力研究佛學、整理教典，為當時重要的佛學研究機構。在歐陽竟無的教育理念指導下，「內院」的教育也獨具一格，〈大學部教學記〉中記載具體的教學方法之一：

教授以誘進閱藏開啟心思為鵠的，此皆究極於文字般若，開始於章句記問。(支那內學院 1975b:617)

其大學與研究部的教學以講演、討論和指導自習、研究為主，徹底改變了傳統注入式的教育方式，收到很好的效果，培養出呂澂等佛學大家，湯用彤、熊十力等一代學術大師也曾受學於此；王恩洋、姚柏年、梁啟超、梁漱溟、陳銘樞等也先後來院深造，曾在「內院」研究佛教的學者達到 200 余人，就讀學生的總數數以千計(陳兵、鄧子美 2001:101)。

「內院」是二十世紀前期中國佛學研究的主要基地，其佛學研究水準實為當時的巔峰，1926年11月日本佛教考察團來訪（徐清祥、王國炎 1995:196）；12月，「內院」成立「樹因研究室」以紀念英年早逝的黃樹因。按歐陽竟無的要求，該室以研究外文佛典為職志，成立會上特別強調外文資料在佛學研究中的重要性，在〈樹因研究室成立記〉中他曾發表這方面的見解：

又異文研求，亦須梵文、巴利文、藏文並重。巴利文典籍多存南方學，我國舊傳多北方學，非由巴利文不足以補此學地方上偏失。藏文典籍多存晚出諸家之言，我國所傳偏詳舊說，非由藏文典籍不足以補此學時代上之偏失。至於梵文各籍則關係尤多，更不可忽。願座上同人發奮於此，而處處以龍樹無著學說為印證，不致走入歧途也。（支那內學院 1975b:622-623）

鼓勵「內院」師生做好外文佛典及其它的研究工作，由此可見歐陽竟無力圖全面提高受教育者素質的教育思想。

「支那內學院」在近三十年間培育出數以百計的佛學人才，其中許多成為教界、學界佛學大家，「內院」所辦《內學年刊》、《內院雜刊》，堪稱二十世紀學術地位最高的純佛學學術刊物（陳兵、鄧子美 2001:438）。繼承和光大「內院」佛學事業的是呂澂，他通曉英、日、梵、巴、藏等多種文字，對印度佛學和中國佛學（包括藏傳佛學）都有精深的研究，著有《印度佛學史略》、《中國佛學史略》、《西藏佛學原論》等，被海內外佛學界公認為現代中國功力最深、成果卓著的佛學家、佛學教育家。呂澂對佛學的研究，繼承和發揚先輩的優良傳統，以原典為基礎、教理為線索，採取實事求是、分析批判的科學態度。這種態度使其研究結論更加符合實際，王雷泉曾說：

在內憂外患、風雨如晦的歲月裡，正是楊仁山、歐陽竟無、呂秋逸<sup>25</sup>三位先生前赴後繼、薪盡火傳的精神，延續了中國佛學的一線命脈，不僅遠紹盛唐佛學，而且提出了堪能雄視國際佛學界、具有國際水準的研究成果。（王雷泉 1995:23）

呂澂的佛學成就，除了說明「內院」的教育理念與教學研究的方法符合時代的潮流外，菁英式培育的人材，確實為佛教學術的研究，注入了新契機；同時也體現

---

<sup>25</sup> 呂澂，秋逸是其字。

了近現代居士的佛教復振運動豐碩的成果。

時代大勢決定了人們的思想傾向，思想也自然應該是對社會存在的反映。同樣地，思想的價值大小，在某種程度上就決定著該種思想滿足社會需要的程度。近代對中國佛教的居士，對外所面對的是山河殘破的家國社會，對內所面臨的是義學不興、落入迷信之流的佛教，他們所憂慮的不僅是聖教衰頹，更有憂國憂民的經世情懷。從楊文會創立的「祇洹精舍」到歐陽竟無所創立的「支那內學院」，他們有效地把宗教熱忱與佛學研究加以結合，在現實的社會環境下，為佛教開啓不同的光景。在理性、科學的潮流中，傳統的佛教已不能滿足理性主導的社會，代之而起的是專業化、理性化的學術研究；而這樣的研究方式，為居士的佛學研究樹立了理性的新典範、提高居士在佛教的地位，也為近代中國佛學的研究開創了新的視野，促進傳統佛教邁向現代化之路。佛教的復振，作為當時時代思潮的一部份，都是基於時代的需要而對傳統佛教進行一次新的解釋，不可避免地要帶有創新的標誌，也就是說，只有「契理」與「契機」的結合，佛教的復振在某一個時代才有實現的可能性。

## 第三章 歐陽竟無的佛學思想

### 第一節、佛學思想發展

在近代中國佛教史上歐陽竟無的名字與「支那內學院」和法相唯識學聯繫在一起。他本人強調「支那內學院」乃繼承「祇洹精舍」而來，於1925年〈法相大學特科開學講演〉中曾說：

我親教師楊老居士首創祇洹精舍，余亦曾觀發起。意在陶鑄真士，重入五天，考求文獻。一時學人有太虛仁山上人晞明居士等。旋因款絀，半載即停。諦閑月霞二大法師，相繼設學。今茲所存惟武昌佛學院與本院，實承祇桓（洹）精舍而來也。（歐陽漸 1975d:417-418）

楊文會所創建的「祇洹精舍」，其後在歐陽竟無的主持下發展為二十世紀中國著名的佛教學院—「支那內學院」，乃至法相大學，專以校勘經論，弘揚唯識學為宗。歐陽竟無、梅光羲以及後來的王恩洋、呂澂等才華出眾，不僅使絕響千年的法相唯識學重放光華，而且社會名流學者也為其傾心折服。如梁起超、湯用彤、梁漱溟、熊十力等入室聽受佛學，使佛學由宗教的聖殿走向高等學府的哲學講台，給近代社會思潮增添了一種異樣光彩。

楊文會開辦「祇洹精舍」，強調務必「以英文而貫通華梵」（楊文會 2000h:338），不僅著眼於振興中國佛教，而且放眼世界，作為佛法西傳的基礎。當時開設國文、英文、佛學等課程。由著名詩僧蘇曼殊教授英文，作為學生進修梵文、巴利文之根基；保慶名士李曉暉授國文漢學，楊文會自任佛學教師講授《楞嚴經》等佛教經典。當時就學者只有數十人，卻為中國佛教種下了革新的種子。除歐陽竟無外，受教於楊文會門下，後來也多成為其後五十年佛學界領袖或俊才。如大鬧金山寺，倡導佛教革命的釋仁山；譽滿海內外，主張僧界改革的釋太虛；著名的法相唯識學者梅光羲，還有智光、觀同、邱晞明等（釋太虛 1980c:196;1980b:45）。除此之外，長於密宗的桂柏華，兼善三論的黎端甫，治法

相唯識宗的孫少侯、李證鋼，以及梁啓超、章太炎等也入室執弟子禮（梁啓超 1995a:84）。若說「祇洹精舍」為近代中國佛教改革之濫觴，一點也不為過。以「祇洹精舍」為核心的楊文會一系，是二十世紀上半葉中國佛教，以及佛學研究的中流砥柱。其中歐陽竟無與太虛法師二人，各據「支那內學院」、「武昌佛學院」，形成寧漢兩大學府遙相呼應的聲勢，為中國二十世紀佛教史上兩大巨擘，當時僧俗界佛學研究之方向，大有唯此兩人馬首是瞻之勢。

1917年歐陽竟無完成了《瑜伽師地論》後五十卷的刊刻，在〈緒言第六〉中，他述說了法相唯識學從元末法相典籍亡佚後，此學已成絕響達百餘年的歷史。永明延壽作《宗鏡錄》，對於法相一門，雖無樹義倒還能詮釋，因為古典俱在，尚不至偏離；可是到了明朝治此宗者，舍《相宗八要》、《唯識心要》以外，就再也沒別的典籍可供精研（歐陽漸 1976c:352）。楊文會從日本南條文雄處得回《因明大疏》、《成唯識論》，並發願刊刻《瑜伽師地論》一百卷，我國法相唯識學再現蜀光，然而天不假年，僅刻成前五十卷即告辭世。臨終前，「他日葉元鑿問，瑜伽師地論後半若何？師對曰，以囑諸漸。」（同上引）所以其專研法相唯識學是稟其師楊文會之遺願，而歐陽竟無從續刻後五十卷的《瑜伽師地論》及研治其大論開始，拓展出獨立的學術生命和佛教事業。

歐陽竟無早年研究儒家思想，先後致力於程朱理學，及陸王心學。中年以後，歐陽竟無轉向佛學，先後治學「起信」、「楞嚴」系統的佛學，泛治中土傳承的諸宗之學，精研「法相唯識」之學，以及融貫研究「瑜伽」、「般若」兩系統之佛學等諸多研究階段。晚年時，更進而研究「華嚴」、「涅槃」，尋求佛教各種教法的究竟貫通；重新治學儒家思想，貫通孔、佛二家。1939年，歐陽竟無在〈再答陳真如書〉一文中，對他學佛的歷程曾有詳細的說明：

母棄養。無奈何。吾友桂伯華導看起信楞嚴。雖快然知生死由來。而豈知無餘涅槃之說哉。於是年四十矣。究極所歸。學唯識瑜伽。而不能入。女蘭。年十七。隨予學於寧。予入隴而死。痛澈於心脾。中夜哀號而無可奈何。遂翻然求學。通宵達旦。鑽研瑜伽。於是唯識瑜伽渙然冰解。四方之士畢至。真如十力亦於是結道義之交。於是年五十

矣，又豈知無餘涅槃之說哉。無端而東兒死。生世十九年耳。聰明而不祿。誠悼痛之。許一鳴同時死。黃樹因同年死。於是習般若不能融貫。逾年而同懷姊死。又聶耦庚死。乃發憤治智論而般若爛習。雖得畢竟空義，猶未敢執無餘涅槃以為宗趣也。進治涅槃。年已六十。作涅槃敘。苦不克就。乃避暑廬山。會散原至。留連數月。而涅槃敘竟。而後知無餘涅槃之至足重矣。(歐陽漸 1976h:1591-1592)

所以，歐陽竟無於佛學治學大抵可分為，三十歲至四十歲研讀「起信」、「楞嚴」，四十歲時學「唯識」、「瑜伽」，五十歲時成就法相唯識以及發願宏揚「般若」，六十歲治學「涅槃」，最後抉擇「無餘涅槃」為唯一宗趣。歐陽竟無以弘揚法相唯識著名，佛學治學卻以「無餘涅槃」為終點。呂澂說：「師悲慨發願，循龍樹、無著舊軌，治般若涅槃諸經，窮究竟義，次第敘成。」(呂澂 1988:9)可見，至親子女相繼死亡的一連串打擊，反而成了歐陽竟無打通大乘空宗的一大因緣。根據〈再答陳真如書〉內容所載，歐陽竟無一生佛學思想的演進，可以六十歲作為界線，劃成前後兩個段落。第一個段落從「起信」、「楞嚴」開始，大致延續到1930年代初期，即歐陽竟無六十歲左右為止；第二個段落以1930年代初，研究《大涅槃經》為起點，一直到1943年(民國三十二年)，歐陽竟無逝世為止。這個段落，是歐陽竟無晚年抉擇「無餘涅槃」為唯一宗趣與融會佛、儒的時期。

歐陽竟無晚年遇到日本侵華戰爭，此為其會通佛、儒的因緣。1931年，日本發動「九一八」事變，緊接著1932年的「一二八」之役，歐陽竟無激於義憤，自覺地加入民族救亡的行動中，其佛學思想也開始由注重個人身心安頓的佛法抉擇，開始走向注重民族復興的文化圓融。呂澂曾說：

自九一八事變以來，國難日亟，師忠義奮發，數為文章，呼號救亡如不及。一二八抗日軍興，師筮之吉，作釋詞，寫寄將士以資激勵。繼刊四書讀心史，編詞品甲，寫正氣歌，辨義利，絕鄉愿，反之性天。以為寂智相應，學之源泉，孔佛有究竟，必不能外是也。(呂澂 1988:10)

民族的危亡又促使歐陽竟無轉向儒家，開始融通佛學與儒學。在佛、儒會通的基礎上，自1937年起，開始「集門人講晚年定論，提無餘涅槃三德相應之義，融

瑜伽中觀於一境，且以攝學庸格物誠明，佛學究竟洞然，而孔家真面目亦畢見矣。」

（呂澂 1988:10）之後，抗日戰爭時勢緊張，「息影江津，建蜀院，仍舊貫，講學以刻經。」（同上引）「蜀院」時期，

先後著中庸傳，方便般若讀，五分般若讀，院訓釋教。以頓境漸行之論，五科次第，立院學大綱。自謂由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至，文字般若千餘年所不通者，至是乃畢通之。（呂澂 1988:10）

歐陽竟無基於法相唯識宗思想對於佛法的抉擇，於此進入以「無餘涅槃」為歸趣之新的融通階段。1940年，其任職海軍中將的長子歐陽格，因1938年馬當會戰中，為保存實力不戰而退，遭到逮捕並處死。至此，歐陽竟無的妻眷子女均先離他而去，家難如此，其心何忍？他在晚年對《般若心經》夙夜參究，以期徹悟之旨。參究三年，以自己切身的體會寫出了〈心經讀〉，此為一生最後的精緻之作（同上引）。他曾說：「悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學」（歐陽漸 1976b:1433-1434），確為切身的經驗之談。然而，歐陽竟無始終站在法相唯識宗的立場上，試圖挖掘出法相唯識宗的圓融特證，並在圓融的過程中始終保持著對於中國傳統佛學如禪宗、淨土宗、華嚴宗、天台宗等中國佛教宗派的批判態度。圓融之中有抉擇，而抉擇本身就具有濃厚的批判意味。

縱觀歐陽竟無的一生，其精神抉擇與他對國禍家難的體認密切相關。母死而歸佛，女死而攻瑜伽、通唯識，兒死姐死治「智論」、爛「般若」，抗戰興而會通佛、儒，長子蒙難而通讀《般若心經》作注，高揚「無餘涅槃」之旨趣。歐陽竟無的每一次的提昇，都伴著沉痛的生命關懷，親友的死亡與國家的危難影響著其一生的學術和心路歷程。因此，歐陽竟無的佛學思想充滿著身心安頓的個人關懷。瞭解這一點之後，才能對歐陽竟無一生的佛學研究有深刻的認識。

## 第二節、弘揚法相唯識學

法相唯識學的在華弘傳，因玄奘赴印度留學歸國而推向高峰。由於唐太宗

的高度重視，唯識典籍的翻譯，當時是在國家設立的譯場裡，以朝廷經辦的一項重大的文化建設工程來進行。其學說雖然顯赫一時，但傳承未久，在社會上、民眾中的實際影響非常有限；其中原因與失去政治的護持不無關係。但是，最根本原因是在於法相唯識學立義和文字過於艱深繁瑣，帶有濃厚的經院哲學的風格，難於為一般僧眾和廣大民眾所接受。唐武宗時的「會昌法難」，使佛教諸宗受到嚴重的打擊，或衰或絕，典籍散佚，法相唯識學的論疏散佚最多。五代以後至清初，尚有唯識的論述，<sup>26</sup>但唯識作為一個宗派已不復存在；研習唯識學者也不多，而且因典籍不備，師承中斷，其說法難免與唐代慈恩宗學不能盡合之處。清初以後，唯識學終成絕學也就不再有這方面的著述問世。及至清末，楊文會居士從日本搜購中國佚失的佛教著述三百餘種，其中包括慈恩宗最重要的《成唯識論述記》、《瑜伽師地論》、《法苑義林章》、《因明大疏》等，這些著述的刊行喚起了學人研究的興趣。之後，隨漢藏佛學的溝通，又發現了藏文大藏經中所收而未漢譯的印度法相唯識著述譯本數十本，以及漢譯藏已佚慈恩宗著疏《解深密經疏》，乃有學者翻譯研究，使法相唯識蔚為顯學。

清末，中國國勢凋零，在此風雨飄搖之際，法相唯識學碰到了再興的大好時機。列強的弱肉強食，西方文化的衝擊激發了國人學習西方文化；或以自強、振興傳統文化以回應西方文化挑戰的熱忱，反思傳統文化、比較會通中西文化，成為當時的社會思潮，出現了東西諸家學說、多元文化百花齊放的競爭局面，佛教也趁此勢掀起了復振運動。此時，佛教的復振當然要面對西方文化強勁的挑戰。基於科學知識和人本主義的反宗教、非宗教思潮，長於邏輯思辨、推理的西方哲學、心理學，精於器用、系統精密、講求功用的科學技術，促使弘揚佛法者反省中國傳統佛學的弱點和弊病。中國佛教自中唐以來以禪宗為主流，義學不興，而禪宗「自貴其心，不援思神，與中國心理相合」（章太炎 1985:369），但它不立文字，缺乏嚴密精致的理論，且末流只剩下一句話頭，難以與西方哲學論

---

<sup>26</sup>如永明延壽的《宗鏡錄》，元初的雲峰撰有《唯識開蒙》，明代至清初有高原（明昱）、通潤、廣承、大真、大惠、智旭、智素、王肯堂、王夫之等撰有唯識學著作十餘部。參見 陳兵、鄧子美，2001:227

辯。淨土、密宗，依賴他力救度，「以其近於祈禱，猥自卑屈，與勇猛無畏之心相左耳」(同上引)，難以對抗非宗教的浪潮。天台、華嚴之教理雖圓融至於極致，與中國諸宗一樣「祇在義境的高明上作工夫，忽略了問題之間的關聯性，所以在應付問題的時候，常有不足。」(霍韜晦 1994:35) 而且帶有中國傳統哲學濃厚的玄學氣氛，較難為科學時代的人們所接受，桂伯華原本專精華嚴也曾表示：「今世科學論理日益昌明，華嚴、天台，將恐聽者藐藐，非法相不能引導矣。」(章太炎 1987:54)。佛教諸宗之學，法相唯識最具有學術與宗教二種特質於一身，很容易被認為是一種理性的學問或哲學，而能在非宗教潮流的衝擊下立足。法相唯識學作為印度大乘佛學成熟的智慧果實，最具印度佛學代表的資格，不具有中國佛學所具有的尚直覺、崇圓頓、玄深儻侗，疏於邏輯思辨等缺點。同時，它又早就輸入中國，為中國佛學的重要部份，是中國傳統文化的一部份。霍韜晦曾說：「在西潮衝擊之下，藉唯識學以應西學，是當時許多學者的願望。唯識學這兩重身份，使得它在東西文化的對壘中佔有有利條件。」(霍韜晦 1994:32) 法相唯識以其理性、嚴謹的特質在崇尚理性、講邏輯、重驗證的科學時代獲得學術界的青睞，章太炎曾說：

蓋近代學術，漸趨實事求是之途，自漢學諸公分析條理，遠非明儒所能企及。逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。是故法相之學於明代則不宜，於近代則甚宜，由學術所趨然也。(章太炎 1985:370)

太虛大師說：

夫在思想學術之趨勢上，既欲求一如何能善用科學而不被科學迷誤的真自由法，繼之又得一究竟解決不可之傾向，輾轉逼近到真的唯識論邊，有「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」之慨，而唯識論遂為新近思想學術上最要之需求也。(釋太虛 1980e:607)

又說：

故唯識宗學，不但與唯物科學關通綦切，正可因唯物科學大發達之時闡明唯識宗學，抑亟須闡明唯識宗學以救唯物科學之窮耳。(釋太虛

1980e:610-611)。

因此，研習佛學的知識份子，公認法相唯識乃佛學中最適宜的應機之學。法相唯識其實就是在這樣的時代背景以及法相唯識本身理性的特質下，於唐代之後再度興起。

清季以來，由於經邦濟世的需要，整個學術界不再著力於明心見性的空談，而趨經世致用之實務的思潮中。歐陽竟無處在這樣的時代中，當然不可能置身於時代變革之外。入佛之後，歐陽竟無在反思中國佛學的時候，非常痛心地發現中國佛學由於沒有很好地吸收和利用唯識學中的思想元素和學術方法而顯得漏洞百出，他說：

中國人之思想非常僂侷……談及佛法，更多疏漏，在教理上既未曾用過苦功，即憑一己之私見妄事創作。著述愈多，錯誤愈大，比之西方、佛菩薩所說之法，其真偽相去，誠不可以道里計也。(歐陽漸 1976f:1359)

認為應以唯識學導正中國佛學之偏，去中國佛學之五蔽，<sup>27</sup>以建立中國新佛學。歐陽竟無認為：

唯識法相，方便善巧，道理究竟。學者於此研求，既能洞明義理，又可藥思想僂侷之弊，不為不盡之說所惑。(歐陽漸 1976f:1360)

在理性、科學的思潮下，他反省中國文化確實有其僂侷、疏陋之處，但也未全然選擇西學，而是以分析名相為特徵、理論嚴謹精密，與近代科學思潮最易契機的法相唯識之學。以下就「簡別體用之說」及著名的「法相、唯識分宗說」說明其法相唯識思想之特質。

<sup>27</sup> 歐陽竟無指出中國佛學的五種弊端為：一是盲修禪宗者以公案為口頭禪，作野狐參，進而廢經教聖典，離佛法真義；二是思想僂統，於教理不下苦功，僅憑私見而妄事創作；三是天台、華嚴等宗以畛域自封，得少為足，使佛法之光不明而愈晦；四是學人於經典著述不知抉擇，所以義解常錯；五是學人全無研究方法，徘徊歧途，望門投止。參見 歐陽漸，〈唯識抉擇談〉，收錄於《歐陽大師遺集（二）》，台北市：新文豐，1976f:1359-1360。

## 一、簡別體用之說

簡別體用一說的意思，也就是確認佛法的本體與現象在存有的屬性方面，有著根本的區別。

歐陽竟無於其名著〈瑜伽師地論敘〉中以「十要」<sup>28</sup>來抉擇「瑜伽」一系的思想要義。在「十要」中的第六要義—「用義」，這一部份所闡釋的，「真如是體。體不生滅。無始種子依不生滅而起生滅。如實說相一切是用。」(歐陽漸 1976c: 324) 實際上即是簡別體用的理念。真如是體，體是法爾常住，不生不滅的；無始以來，依據這不生不滅的真如本體，從宇宙萬有的種子，則衍生出一切有生有滅的現象及作用。歐陽這裡以不生滅的真如作為「體」，以生滅性的種子，以及種子所衍生的現象及作用做為「用」，所以歐陽竟無此處所闡釋的正是簡別體用這一佛家形上思想理念。

〈唯識抉擇談〉中的十抉擇「第一抉擇體用談用義」(歐陽漸 1976f:1339)，將簡別體用之義放在了首位。1917年中秋完成的〈瑜伽師地論敘〉中，簡別體用一義還只是「十要」的第六義，而在1922年七月〈唯識抉擇談〉中簡別體用居於「十抉擇」之首。從簡別體用一義在歐陽著作中地位的提升，可以看出歐陽竟無對此理念的提煉，及對此理念在佛理考量中重要性的體認，是歷經了一個逐漸的過程。〈唯識抉擇談〉將體用抉擇置於「十抉擇」之首，這表示歐陽竟無在「瑜伽」學系研究的晚期，已經將簡別體用的理念置於佛理抉擇或佛理考量的核心地位。

## 二、法相、唯識分宗說

佛教隨著時代的更迭，不僅分大、小乘，也分出空、有宗。中國佛教多傳

---

<sup>28</sup> 所謂「十要」：一唯識義，二法相義，三平等殊勝義，四相應義，五依義，六用義，七漸義，八無種姓義，九異門義，十依經義。參見 歐陽漸，〈瑜伽師地論敘〉，收錄於《歐陽大師遺集(一)》，台北市：新文豐，歐陽漸 1976c:317。

自大乘空宗。唐代以後，有宗僅玄奘所傳的法相宗，又稱慈恩宗。然自唐代玄奘、窺基師弟數傳之後，於中國沉寂千年。明末清出，王船山著《相宗絡索》，法相之跡初見端倪。至清末楊文會自海外搜集古德佚書，法相論疏也在其中。玄奘本旨復現於世，學者競相鑽研，又得歐陽竟無與韓清淨之推動，其名相分析，又多與近代實證思潮相合，故法相宗在沉寂千年後得以再次興盛於中國。歐陽竟無提出著名的「法相、唯識分宗說」，雖然未獲大多數人認同，但是它的意義是在於把法相唯識學的研究推向了一個新階段。

唯識學入華以來，至歐陽竟無於 1917 年完成《瑜伽師地論》後五十卷的校刊後才有「法相、唯識分宗」的說法，在此之前並無此種說法。究竟什麼是唯識、法相義呢？他在〈瑜伽師地論序〉中說：

唯識義者，眾生執我，蘊處界三方便解救，遂執法實心外有境，救以二空又復惡取。是故唯言遣心外有境，識言遣破有執之空而存破空執之有，具此二義立唯識宗。(歐陽漸 1976c:317)

也就是說，所謂「唯」，就是否定心外有境，而「識」就是否定心空。具有上述二義，即唯識、無境，就可以立起非空非不空，或亦有亦非有的唯識宗。

法相義者，……別有徧計施設性、依他分別性、圓成真實性。復有五法，相、名、分別、正智、如如。論師據此，立非有非空中道義教，名法相宗。(歐陽漸 1976c:318)

法相則講遍計所執、依他起性、圓成真實三性，以及相、名、分別、正智、如如五法，也是有無並舉，非有非空。所以，唯識講的是萬法起源，法相論的是事物的現象；而從方法論上看，法相談的是方法，唯識講的是結論。而繼續於〈瑜伽師地論序〉中，歐陽竟無提出十點差異，說明法相、唯識的不同點：

一者、對治外小心外有境義建立唯識義，對治初大惡取空義建立法相義。二者、……由緣起義建立唯識義，由緣生義建立法相義。三者、……約觀心門建立唯識義，約教相門建立法相義。四者、八識能變，三性所變；是故能變義是唯識義，所變義是法相義。五者、有為、無為一

切諸法約歸一識，……又復以一識心開為萬法，所謂五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦等；是故約義是唯識義，開義是法相義。六者、精察唯識，纔一識生而自性所依所緣助伴作業五相因果交相繫屬，纔一識生四識互發；又復精察法相，雖萬法生而各稱其位法爾如幻，就彼如幻任運善巧宛若為一；是故開義是唯識義，約義是法相義。七者、了別義是唯識義，如如義是法相義。八者、理義是唯識義，事義是法相義。九者、流轉真如實相真如唯識真如義是唯識義，安立真如邪行真如清淨真如正行真如義是法相義。十者、……今義是唯識義，古義是法相義。(歐陽漸 1976c:318-319)

他認為法相、唯識需相對互觀其義，此二者區別也就一目了然。

歐陽竟無認為，唯識應予精研，他於 1930 年所刻的《藏要論敘》中的〈攝大乘論本〉曾說：

唯異生聖人以唯識判，唯外道內法以唯識衡，唯小乘大乘以唯識別。行莫妙於般若，學莫精於唯識。(歐陽漸 1976e:1138)

〈唯識二十論〉中強調精通唯識則可免於陷入虛妄分別之中而不自知，他說：

唯識者，詮如實法界之一大法門也。此如實法界，超乎世間乃克談，非世間見所能及。世見之所以不及者，狃於故常，習非成是。……大覺世尊超乎世間，立三法印傾天下迷。所謂無常故苦，苦故無我，法界無我而唯是識是也。世見執常、執樂、執我，焉能唯識。諸於唯識，不嫻不信，入而復出者，皆展轉於四倒中而不能自拔。(歐陽漸 1976e:1145)

所以，唯識是認知如實法界的一大法門，而此如實法界是超現實的，故非世俗理論所能認識。如果不精通唯識，便會陷入虛妄分別之中而不能自拔。而區別法相、唯識就是為了進一步掌握唯識。

1938 年 8 月，歐陽竟無在四川江津的「蜀院」相繼與渝友、院友辨二諦三性及法相唯識，提出明二諦空宗為文殊學，三性非空非不空宗為彌勒學（無著、世親一系的學說），於〈辨唯識法相〉中再度強調法相、唯識分宗的理由，他說：

蓋彌勒學者，發揮法相與唯識二事也，初但法相，後創唯識。彌勒瑜伽中詮法相於本事分，而詮唯識於抉擇分。是法平等曰法相，萬法統

一曰唯識，二事可相攝而不可相淆，亦復不可相亂。(歐陽漸 1976h 1529)

接著在〈辨唯識法相〉中進而以緣起—唯識、緣生—法相之理，劃分法相、唯識，他說：

無著攝大乘之言曰，若有欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。一者由說緣起，二者由說從緣所生法相，三者由說語義。緣起者，本轉種子之唯識也；法相者，三性之一切法也；語義者，佛功德與菩薩行之大悲相也。蓋前二為深義，後一為廣義；或初一為深義，後二為廣義也。此唯識法相德義，論本及世親無性論釋發揮明晰，不可誣也，所以唯識法相必分為二者。(歐陽漸 1976h:1530)

所以，歐陽竟無認為法相宗以緣生法為基礎，從事實變化的結果上談相的體性；唯識宗則以緣起論為基礎，從事物發生的原因談相的作用。

如上所述，歐陽竟無從法相、唯識的概念上及學說發生的先後說明分宗的理由。另外，他也從概念的外延上區分二宗，1941年於〈內學院院訓釋·釋教〉（以下稱〈釋教〉）中說明瑜伽文字應分二門，一曰唯識，二曰法相：

法相糅古，唯識創今；法相廣大，唯識精純。顧法相結局亦必精微而歸諸唯識，故總曰唯識學。……唯識門者，始研攝大乘論，終讀成唯識論，中間開鑰有二十唯識、百法明門。……此科創立於無著，而光大於世親，世親而後繼續有陳那，而集成於護法。……法相門者，略於雜集廣於瑜伽師地，中間五蘊莊嚴是其將伯。雜集三科四諦，攝相應成就，式雖小用而義則大糅。(歐陽漸 1976a:180-184)

這些可以說是歐陽竟無對法相、唯識分宗的總結與梗概，而他也說法相最終的結局必歸於唯識，這與一般的看法也就一樣了。於〈釋教〉指出：「奘師學法相於戒賢，學唯識於勝軍；出其門者厥有二派，一為窺基，……一為圓測」（歐陽漸 1976a:183），這實際上是為他的分宗之說尋找歷史根據。

「法相、唯識分宗說」的提出，確立了歐陽竟無及「支那內學院」的學術地位，也挑起了近世新舊唯識的論戰。然而，除其弟子呂澂外，幾乎沒有人接受，並未形成主流學說。太虛大師對此一說法始終持反對的意見，他認為法相、唯識

不可分割，法相必歸宗唯識。他說：

夫一切法既無往非法相，必法相中之尊崇主要義，乃得云宗；泛稱法相，宗尚何在？故唯法性可得名宗，法相絕然不成宗義。(釋太虛 1995:157)

又說：

凡屬遮表研思所詮緣者無非法相，一一法相莫非唯識，故法相所宗持者、曰唯識，而唯識之說明者、曰法相；此就唯識宗言者也。若就法性宗言：亦可法相所宗持者、曰法性，法性之說明者、曰法相。故法相絕然不得以名宗。(釋太虛 1995:157)

也就是說，法相或宗唯識，或宗法性，它是唯識和法性說明對象，因此不能自立為宗。對此，太虛大師於 1925 年作〈論法相必宗唯識〉，1928 年又作〈再論法相必宗唯識〉，不厭其煩地申述這一觀點，與歐陽竟無相互辨難。其他學者或只舉唯識，包涵法相，如歐陽竟無弟子黃懺華所著《佛教各宗大意》；或僅列法相，兼容唯識，如蔣維喬的《中國佛教史》以及湯用彤的著作。其實法相唯識互用為大多數的人所接受，章太炎曾稱贊歐陽竟無這一創見為「獨步千祀」(章太炎 1981:311)，然而，他也是法相唯識並稱或互用的。但是，不能否認地，他所提出學說其價值雖不在本身，而是對法相宗要義的分析及精密的論證，並刊刻、撰著了不可勝數的經論，使沉寂千年的法相唯識之學再度興盛於世；同時，引起學者們研究法相義理的風氣，引起學術界對佛家名相分析的重視，從而出現了章太炎以莊解佛的法相唯識哲學，熊十力折衷空有二宗的本心本體論，以及梁啟超主以法相，輔之西學的心理分析。可見，近世中國哲學思想的改變，與歐陽竟無法相唯識研究或在思想、或在資料或方法上有關聯；法相、唯識分宗的意義與價值正是在此。

### 第三節、融通「空」、「有」至抉擇「無餘涅槃」

歐陽竟無以法相唯識學者之名，藉由融會「空」、「有」之義，最後以「無餘涅槃」為最後之依皈。

1923年（民國十二年）的八月至九月間，歐陽竟無的次子歐陽東和二位高徒許一鳴及黃樹因，先後英年辭世。<sup>29</sup>這幾次喪子失徒的無常之痛，讓歐陽竟無受到莫大的刺激，促使他的佛學研究有了新的開展。他於悲慟之中，開始治學「般若」，這是歐陽融通研究「瑜伽」學及「般若」學的開端。

在〈唯識論研究次第〉歐陽竟無曾表示「般若」、「唯識」為「空」、「有」與「體」、「用」。

一切法空宗為般若。一切法無我宗為唯識。智慧與識屬法相事。空及無我屬法性事。空是其體。無我是用。唯識詮用義是一大要旨。（歐陽竟無 1976g:1405）

所以於終極義上，二者不應有差別，《藏要經敘》中的〈維摩詰所說經〉：「是故學佛應知諸法差別本無所有遍一切一味。……般若真實義。瑜伽方便義。如車具兩輪」（1976d:963），只是名、相互為相依而已，「復次般若唯是名。法相又稱相。相無名亦無。何處有分別」（1976a:155），也因此空、有二界限具泯，〈大般若經敘·實相般若四〉中他認為「般若」、「瑜伽」是無二無別的。

實相般若者。瑜伽菩薩地菩提分持以三門敘。曰所學處。曰能學人。曰如是學。相應如理曲盡其致般若瑜伽等一以視。（歐陽竟無 1976b:238）

〈大般若經敘〉完成於1928年的春天，此時，歐陽竟無基本上結束對「瑜伽」、「般若」兩大系統的研究。關於佛法「空」、「有」兩輪融通研究的思想於1923年九月內院第二次研究會所講的〈今日之佛法研究〉中他曾如此表示：

<sup>29</sup> 〈黃建事略〉、〈歐陽東泓斃哀紀碑〉、〈許一鳴墓誌銘〉。參見 歐陽漸，〈文錄〉，收錄於《內學年刊》，台北市：鼎文書局，1975e:180-184。

空宗說無餘涅槃一切皆空，寂靜不起，此指體言。若正說之，即錯同外道，故但從遮而顯。相宗說涅槃同時之菩提知見，相貌圓明，無一毫之欠缺，此就用言，故從善巧方便而說也二宗之不相蒙如此。

由空有二宗以談佛法結論，則寂靜而圓明圓明而寂靜二語而已。合圓明寂靜為一片，而後言寂靜不失於枯槁，言圓明又不失於浮囂，禪家所謂月在上方諸品淨者，彷彿似此。然此皆言說事，學佛究竟猶不可拘此言說也。(歐陽漸 1975b:12)

自法相唯識之始，透過簡別體用之說，融通「空」、「有」二義，到1928年（民國十七年）春天〈大般若經敘〉的寫成，此為歐陽竟無般若學提要之作，大體上標示為歐陽融通「空」、「有」二宗的研究階段已經基本完成。

在融通「空」、「有」二宗之學理之後，在此基礎下，歐陽竟無於六十歲開始治學「涅槃」直至去世。

〈釋教〉對於「涅槃」、「佛性」大加贊揚如下：

四涅槃文字科。<sup>30</sup>此科以大涅槃經為大本經。說一乘說常說佛性。說一乘以法華為先導。……如來四十九年說無常義。臨入涅槃乃說常義。開權顯實。法住是常。如來不滅。常是法身。樂是涅槃。淨是正法。而我則是佛。眾生雖未成佛。而有成佛之性。後必成佛。於是大師子吼說眾生皆有佛性。以視法華開示悟入佛之知見得一切智智。……說法以涅槃最後。設教以涅槃究竟。研學以涅槃圓融。文字以涅槃美滿。是故學佛畢事應治涅槃。(歐陽竟無 1976a:193-194)

1939年11月四日在〈覆張君勸〉一文中就清楚地表示其畢生所學將以「無餘涅槃」為唯一的依皈。

漸近二十年來研究諸部得佛法全體之統緒。曰般若瑜伽之教。龍樹無著之學。羅什玄奘之文。曰宗趣唯一無餘涅槃。(歐陽漸 1976j:1796)

〈再答陳真如書〉中曾謂「是故佛之宗趣唯一即無餘涅槃是也」(1976h:1575)，這也就是說—我皆令入無餘涅槃而滅度之。這是佛學的唯一宗趣，也是

<sup>30</sup> 〈釋教〉中的段落—文字五，將文字分為俱舍文字科、瑜伽文字科、唯智文字科、涅槃文字科等四科。參見 歐陽漸，〈內院院訓釋〉，收錄於《歐陽大師遺集（一）》，台北市：新文豐，1976a:175-198。

佛學的本質所在。

歐陽竟無的佛學思想，上繼唐代玄奘、窺基諸師，遠承印度無著、世親之學，而直接淵源於楊文會居士。但是，他並不拘泥於師說，對楊文會的佛學思想有所繼承、也有所批判。例如，對《楞嚴經》、《大乘起信論》，楊文會對之推崇備置，他則是「毅然屏絕」（呂澂 1988:12），認為「起信論出，獨幟法壇，支離僮侗之害千有餘年，至今不熄。」（歐陽漸 2000b:586）歐陽竟無雖是法相學一大家，但其學並不限於法相；他鑽研佛學，展轉深入，對印度各家之說，必究其本義，融會貫通，期望得到全面性的理解。歐陽竟無認為「法相唯識者，窮雜染之皆妄，般若者，明萬法之本空，涅槃者，顯即妄而皆真也」（周邦道、章斗航 1976:1），他至晚年時融通「般若」、「華嚴」、「涅槃」之學，以整體來講明佛學，自成一家之說。

## 第四節、會通佛、儒

歐陽竟無晚年，時逢對日抗戰時期。當時日本企圖以武力全面侵華，而中國人卻無同仇敵愾之志、共同護國之心。於此歐陽竟無認為，自孔子之後「中國實無孔學」（歐陽漸 1976j:1776），「人不知儒，……取此偽儒，唯害於爾家凶於爾國」（同上引:1780），之所以會有這種情形，正是由於偽儒當道，鄉愿橫溢，真孔不顯所造成的結果（同上引:1781）。為肅正人心，喚起民眾之抗戰決心，歐陽竟無決意大力闡發孔學之真髓（同上引:1782）。雖然在他心裡，佛法是出世與入世均為圓滿的，但畢竟以儒家之說論世間法，更適宜國情，更有影響力。歷史非常時期，「既悲且憤，不得不奔走呼號，蓋亦乎大愚不靈，大哀心死者矣。」（歐陽漸 1976q:1813）歐陽竟無開始大量研讀儒典，試圖以儒之真精神為方便以達濟世利國之目標。

「漸自認識佛義在無餘涅槃，轉讀孔書始燦然矣。」（歐陽漸 1976j:1804）所以，歐陽竟無開始致力於孔學的研究和闡發是在確信「佛之唯一宗趣為無餘涅

槃」後不久，即以「無餘涅槃」的立場重新審視作為中國傳統的孔教思想。如此從佛法的立場出發，去理解、詮釋儒家之精神，成為歐陽竟無思想的重要方面。通過對儒家經典之再解讀，歐陽竟無不僅認為自己重新顯示原儒之本義，而且肯定孔佛之相互融通、相互印證的特性。1938年〈與陶闈士書四〉中曾說：

漸參死字，不下十餘年，今國破家亡，人生處處危險，無一毫安全可望，乃於儒門舍生取義，忽然開朗，快樂萬分，有把握無恐懼又千百萬分，證之佛說，乃無不合。(歐陽漸 1976j:1762)

融通佛儒成為歐陽竟無思想之重要組成部分。最後，歐陽竟無還是從本位出發，強調由儒入佛，認為佛高於儒，實際上是攝儒入佛，然後以佛統儒。以下就歐陽竟無對「四書」中《中庸》與《大學》的再詮釋，看其融通佛儒之實際內涵。

## 一、會通之核心

### (一)《中庸》新解

日本侵華，「內院」遷至四川江津，繼而成立了「蜀院」。為了加強院友之間的聯絡，歐陽竟無決定於每年農曆正月初七舉行「人日大會」，每次討論一個主題(歐陽漸 1976j:1803)。1940年，也就是「內院」入川的第三年，召開第三次的「人日大會」，於此次大會上確定了儒家經典《中庸》為講授的主題。歐陽竟無還特地撰寫了〈中庸傳〉，於「人日大會」上公開發表，且分寄給無法來參加大會的院友們(同上引:1803-1804)。歐陽竟無於此時大力宣傳《中庸》自有他的用意，他對「中庸」所作的解釋也獨具特色。歐陽竟無認為把握儒家真精神關鍵在正確理解《中庸》。〈中庸傳〉緒言：

顧幸有概論，而又為鄉愿所誣，則與無概論等。雖然，概論而原無，不害其無。概論而亂有，實害其有。故欲探學，必辨概論。(歐陽漸 1976i:1609)

這是歐陽竟無之所以從《中庸》下手的一個重要理由。從《中庸》入手是歐陽竟無解釋孔學經典的一個特色，曾說：「孔學有系統談，止是中庸一書，大學猶所不及」（歐陽漸 1976i:1609），可見他對《中庸》的重視。

歐陽竟無以「寂滅」來解釋「中庸」，是其匠心獨具之處，也是用意所在。〈中庸傳〉緒言：「認寂本體，人非喪心病狂，無不知重自家本體，何為本體？寂滅是也。」（歐陽漸 1976i:1609）所謂「寂滅」，他解釋說：

寂滅非頑空無物也，乃人欲淨盡。滅無一毫，而後天理純全。盡情披露，寂滅寂然是其相貌，故寂滅為本體也。天下充量，動曰全體，全體者廣大義，顧廣大誰逾於寂。天下至竟，動曰實體，實體者精微義，顧精微誰逾於寂。是故寂之為體也。（歐陽漸 1976i:1609-1610）

此義雖然明顯，

但緣目前小境不肯緣全體大寂者，小兒不知天廚糲備白不捨手中餅餌，無怪然也。……韓愈誤清淨寂滅，遂惡清淨寂滅，並使千載至今張冠李戴，豈不冤哉。……人何以服韓而不信聖，書難讀也，習易從也，蔽之為害也，須辨也。（歐陽漸 1976i:1610）

因凡夫未能明瞭，再加上近千年來的誤解，「寂滅」於是被曲解至今。「寂滅」是「涅槃」的境界，「涅槃寂靜」是佛教中三法印之一，相當於境行果當中的果，若改用現代語言說，就是人生努力的目標。歐陽竟無以「寂滅」解釋「中庸」，無疑是將孔學的終極目標設定為「寂滅」，而《中庸》闡述的正是「寂滅」的道理。

「寂滅」為其目標，該如何達到呢？「立教」是其方法。歐陽竟無強調：「為眾立教，止有寂滅是大王路。」（歐陽漸 1976i:1611）雖然「人質有殊」，但經過教育卻「皆可成堯舜」（同上引），設教的目的即在於「捨染取淨，依於清淨而引發其種也」，所以說「性無頓漸，而教有等差。」（同上引:1612）作為教育的目的，就是要除惡揚善，而「教與非教之判，判之於寂滅清淨是依。」（同上引:1611）所以，以「寂滅清淨」為目標和依據的標準，在加上佛教對「種」或「因」的理

解，這就是歐陽竟無立教的精神。總而言之，有了明確的目標，又有通向目標的道路，即構成了《中庸》的全部。

歐陽竟無在闡揚「寂靜」的同時，亦力斥鄉愿，因為從世俗的角度而言，「中庸」與「鄉愿」之間只有一線之隔。所以，需嚴格的區分，不得混餽，歐陽竟無指出：

中國自孟子後數千年，曾無豪傑，繼文而興，蓋誤於鄉愿中庸也。狂狷中庸，義利之界嚴，取資之路寬。鄉愿中庸，義利之實亂，取資之徑封。似義實利，別為一途。如半釋迦非男非女亦男亦女。如不死矯亂，非是非非亦是亦非。其曰無過不及之謂中，則迷離惝恍無地可蹈也。其曰平常之謂庸，隨俗浮沉無萃可拔也。東海西海，聖人心理無不皆同。而斥為異端簡為禪學，淫聲女色，一不相避即入其玄。無非凡心支解聖量，遂使心思慧命，戕賊天下後世於邪慝之手，乃猶曰中庸法爾而然也。人皆盡承曰中庸法爾而然也。嗟乎冤哉。（歐陽漸 1976i: 1614-1615）

孔儒的「中庸」該如何理解呢？歐陽竟無從佛法觀念出發認為，「中庸」有三層含義；首先是「誠」，其次是「中和」、「忠恕」，三是「費而隱」、「微而顯」（歐陽漸 1976i:2995）。何謂「誠」？〈大學王注讀敘〉中說：

陽明又言曰：意者心之動，知者意之體，物者意之用。是則知也者，即心之體，心之動體也。是則此知非知見之知，而心體之知也；知為心體，即《中庸》之誠也。誠者物之終始，無物非誠，即無物非知也。（歐陽漸 1976i:2964）

所以說，「誠至，則生天、生地、生物不測；誠不至，則一切俱無。心非其心，境非其境，事非其事。」（歐陽漸 1976i:2995）他用佛學中無差別之本體或無所不包之心體來對應理解。「忠恕」又是什麼呢？「中其心之謂忠，如其心之謂恕，忠恕之道，誠意而已矣。忠恕所以正心，所以修齊治平，亦誠意而已矣。」（同上引:2965-2966）關於「費隱微顯」，歐陽竟無說：

中庸之實，一曰費而隱，逆而窮其源也；一曰微之顯，順而竟其委也。不如是，不足盡終始之量也；不如是，不足盡中庸之量也。道通為一，

非眇非域，中即淵深，庸即高明。(歐陽漸 1976l:2996)

「費」乃外顯之表用，「隱」乃微妙之實體，「費而隱」就是由表至裡追究其本源；

「微而顯」即是由內至外依體起用。「中」為深邃之本，「庸」為高明之用。

總而言之，按照歐陽竟無的解釋：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中即謂之庸。中即無思無為寂然不動之寂，庸即感而遂通天下之故之通。莊子庸也者用也，用也者通也，通也者得也。適得而幾矣因是已，已而不知其然謂之道。易窮則變，變則通也。寂曰大本，通曰達道，寂而通曰中庸。(歐陽漸 1976i:1617)

顯然，在歐陽竟無看來，「中庸」便是指本心正智之體用。對「中庸」的佛化詮釋解決了孔學與佛法在本體論上的隔絕問題，二者在深度層次上得以溝通。

## (二)《大學》新解

「君子欲學問思辨讀中庸，君子欲篤行讀大學。」(歐陽漸 1976j:1714) 歐陽竟無認為，《中庸》講「費隱顯微」，《大學》講格致誠正，前者論道，後者乃實踐之行。要全面把握孔子聖學，「先欲明孔學概論，而後論孔學聖行也。故中庸先而大學次也。」(歐陽漸 1976l:2994) 由此歐陽竟無在《中庸》重新詮釋後，進一步藉由對《大學》的發揮，在實踐論上融貫孔佛。其核心點是將孔學大人之學與佛教大乘精神關聯起來。

歐陽竟無是位頗具社會憂患意識的學者，他說：「宜救火追亡，講大學之道」(歐陽漸 1976l:2963)，他指謫當時社會充斥著自欺之風，缺乏誠意，而「大學之道，誠意而已矣。」(同上引) 歐陽竟無解釋《大學》，首先將其實質意義歸納為「誠意」。所謂致知格物不過「誠意」而已，非真有內外物我之界，「天下一人也，萬物一體也」(同上引:2965)，一切歸於心體，以體發用。這裡他從佛教唯心論立場批評了求理於外的格物，認為格物應以心為本，萬法具於心而非心外，格物只是求學的形式，實際為啓發本心。因此，

致知在格物者，費而隱也；物格而後致知，乃至國治天下平者，微之顯也，皆誠之事也。(歐陽漸 1976l:2965)

也就是說，由致知到格物，是由用至體；格物而後致知，是由體而用。而物我原本均不從一心，均是誠意而已矣，均是本心之體用。

何謂「大學」？歐陽竟無於〈大學王注讀〉說：

大人之學也。大人亦不過充人之量而已。四端皆具而誰非人。大人亦不過與天地合其德而已。盡性知天而誰無性。故人亦第為大人。(歐陽漸 1976l:2980)

他解釋道，人皆可以為堯舜，人人均可為大人，聖凡差異乃后天習成；他藉由佛性論，說明人之本性與天德不二，大人之性乃自具而非他與，盡自性充其量，則與天地齊德，而成大人(歐陽漸 1976l:2980-2982)。由此闡明大人之學，人人皆可為學。其次，他強調「大學」為「天下之欲」(同上引:2982)，非成一己之私欲。他說：

有聖人之量者，然後可以聖人；有天下之欲者，然後可以天下；始之函乎天下者，乃終之盡乎天下者也。為仁之方，己欲立而立人也，誠者所以成物也，明明德者，非明明德於一己也，而明明德於天下也。是故格物者，為天下而格物也；致知者，為天下而致知也；誠意者，為天下而誠意也；正心修身者，為天下而正心修身也。(歐陽漸 1976l:2982-2983)

歐陽竟無極力發掘、推崇大學之兼濟天下的精神。「宋明以來儒者之學非孔子之事，潔身之概量非萬物一體之氣象」(同上引:2983)；他極力糾正宋儒之誤解，明「大學」之行由本心而出。

通過以佛釋儒，闡釋「中庸」真義，發揚「大學」真精神，從而恢復、深化、發掘儒家真理奧義。通過攝儒入佛，把出世微妙之法與入世濟民結合起來，既解決生死大事、究竟歸宿，也不離世間饒益人生。孔學發揚，其所倡之重義輕利、大公無私，在安邦定國、扶亂濟世中，更顯貼切。歐陽竟無說：「孔子不但於抗戰非常多可權借，尤於抗戰建國非常非常足以經宗」(歐陽漸 1976j:1782)，

又說：「今談治國，應大乘同，觸處洞然寂滅全體，故曰真孔中庸還我實落。」  
（同上引:1784）在佛儒會通中，更好的發揮儒家狂狷中庸與佛家大乘精神。從《中庸》到《大學》，從本體論到實踐論，歐陽竟無全面溝通佛、儒。他對「大學」精神的發揮提倡，並藉此與佛教大乘精神結合起來，趨向唯心本體論；而孔學是經由他佛化改造過的，孔佛在實踐上，自然也無障礙。大乘之悲憫普度，與大學之兼濟天下，均是一心而出，可互為攝用。當時佛教大乘精神不振，而國勢日危，正可藉著孔學之真精神，回復佛教本有的濟世功能，這正是歐陽竟無講「中庸」、「大學」，以佛釋儒的真正目的。

## 二、佛、儒的定位

歐陽竟無於〈孔佛概論之概論〉中以佛教的寂滅寂靜、用依於體、相依不二、捨染取淨等觀念，對應於孔家的性道之書，他認為二者並無不同。

可以談孔學佛學概論矣：略舉四義而談。一寂滅寂靜義。二用依於體義。三相應不二義。四捨染取淨義。四義皆本諸二家之經。佛家則凡大乘經除疑偽者皆是。孔家則性道如中庸大學論語周易皆是。文章如詩書三禮春秋皆是。（歐陽竟無 1976j:1683）

具體而言，以寂靜寂滅義釋孔學之「天命」和「至善」，

原夫宇宙人生必有所依以為命者。此為依之物舍寂之一字誰堪其能。是則寂之為本體無可移易之理也。……所謂人欲淨盡天理純全是也。欲明斯旨佛家當讀大涅槃經瑜伽師地論無餘依地也。孔家應讀學庸周易也。孔道概於學庸大學之道又綱領於在止於至善一句。至善即寂滅寂靜是也。（歐陽竟無 1976j:1684-1685）

以用依於體義釋孔學之「易」，

凡孔家言性言命言天。皆依體之用也。易之道廣矣備矣。而命名為易。易者用也。曰交易陰陽交而成八卦也。曰變易六爻發揮惟變是適也。曰不易與體相應。無思無為而能冒天下之道。所謂生生之謂易是也。（歐陽竟無 1976j:1687-1688）

以相應不二義釋孔學之陰陽和合之理，

獨陽不長。不可離陰而談陽也。而乾之為卦六爻純陽。就陽而詮陽也。  
孤陰不生。詮坤亦爾也。(歐陽竟無 1976j:1688)

以捨染取淨義釋孔學之扶陽抑陰義，

扶陽抑陰孔學之教。陽善也。淨也。君子也。陰惡也。染也。小人也。  
扶抑即取捨。則孔亦捨染取淨也。(歐陽竟無 1976j:1689)

〈孔佛概論之概論〉最後則以「了此四義。可知人之所以為人。天之所以為天。孔佛無二。循序漸進。極深研幾。是在智者。」(歐陽漸 1976j:1689)作為孔、佛會通之結語。歐陽竟無會通孔佛，並不單指會通，而是會通之餘，將孔佛加以適當定位。如「談寂滅寂靜義」，而言「古之欲明明德於天下者。我皆令入涅槃而得度之。」(歐陽漸 1976j:1689)在於其所作的〈孔佛〉一篇中，曾對孔、佛二家作出結論，孔學要達到的最高境界，亦不出佛的「寂滅寂靜義」，至於「佛與孔之所判者，判之於至不至滿不滿也。」(同上引:1677)由此可見，歐陽竟無雖將孔佛共視為先聖，且強調「聖人先得我心之所同然者。求然之同故佛須學孔須學。」(同上引:1679)但在二者的判定上佛學仍高於孔學，「孔學是菩薩分學。佛學則全部分學也。」(同上引)歐陽竟無下這樣的結論，根據的是佛教中的「聖言量」，所謂「知必以聖言為量」(同上引)。而他所依據的「聖言量」，所說的實際上是指向佛法的最高境界「無餘涅槃」(同上引:1679-1683)。故知歐陽竟無雖力求會通孔佛，其立場仍是以佛法為出發點。

融會佛儒的目的是利用自強不息的積極入世精神，使佛學成為一門應世的學問，在內憂外患、國勢衰頹的歲月中振奮民心，培育弘法利世之材。歐陽竟無首先強調孟子的節氣觀，固為佛教法師所守，佛法同樣持「名節事極大，生死事極小」(歐陽漸 1976j:1727)的倫理觀。可見，歐陽竟無以儒家至剛至大的浩然之氣改造佛學的目的，就是要陶冶、強化救亡圖存的使命感和殺身成仁的獻身精神。佛、儒結合的真實意圖在於以佛學做入世事業的指導，歐陽竟無極力主張以

居士而修習佛法，亦可以儒家之道修己安人。他會通佛儒，以佛解儒、援儒入佛，對傳統文化重新詮釋，使傳統文化成爲人民的依皈，佛教則成爲其中的媒介。

## 第五節、佛學研究的方法論

近世科學昌明，實證主義的方法論更加受到知識分子的欣賞。處在社會劇烈變革，學術由中古向現代轉化的歐陽竟無，早年便兼工天算，可說是得風氣之先，入佛之後，同樣也受到科學方法論的影響。不過，他選擇的不是「西學」，也不是「中學」，而是以分析名相爲特徵，即重視方法論的唯識法相之學。正因爲如此，歐陽竟無方法論的重視，遠在其他佛教學者之上。他先後著有〈今日佛法之研究〉、〈談內學研究〉、〈唯識抉擇談〉、〈辨虛妄分別〉、〈辦法相唯識〉等一系列專題論文，力圖引導人們掌握佛學研究中方便善巧的方法。而其演講名作〈佛法非宗教非哲學〉，主要也是從方法論入手而比較佛法與宗教、哲學的。

### 一、佛法爲「結論後的研究」

歐陽竟無於 1923 年九月於「支那內學院」第二次研究會所作的演講—〈今日之佛法研究〉，文中首先說明佛法、佛法研究、今日之佛法研究等三層意涵—佛法是「研究之境」，佛法研究是「研究者之行」，今日之佛法研究爲「研究者隨分之果」（歐陽漸 1975b:10）。

佛法的「研究之境」，也就是對佛家最高境界—「寂靜圓明之境」的研究（歐陽漸 1975b:12）。歐陽竟無認爲：

若說佛法實有勝法可學，此即魔說而非佛說。佛法乃日常應用恰到好處之事，亦猷人生眠食起居。（歐陽漸 1975b: 11）

所以，佛家的最高境界雖爲日常之事，但是，

合圓明寂靜爲一片，而後言寂靜不失於枯槁，言圓明不失於浮翬。（歐

陽漸 1975b:12)

因此，

「非世間眾生所知，必無漏人乃見得到。此境既非世智所知，即不可以世智相求。」(歐陽漸 1975b:12)

所以，研究上面臨了「苦無出世現量」及「苦世智不足範圍」兩種困難 (歐陽漸 1975b:12); 亦即以世間有漏之人，難言「寂靜圓明」之境，此境既非世智所知，自不能以世智相求。由於正面無路，乃不得不「假借他人」與「假借他日」，作為研究的徑路 (同上引: 12-13)。歐陽竟無對此說明如下：

一、假聖言量為比量。此雖非現量，而是現量等流可以因藉。此為假借他人。

二、信有無漏本種，久遠為期。以是發心最應注意。此為假借他日。(歐陽漸 1975b:12-13)

因此，「一切佛法研究皆是結論後之研究，非研究而得結論」(同上引:13)。以「三法印」舉例說明，

佛說諸行無常為結論，而研究得其因於生滅。又以有漏皆苦為結論，而研究得其因於無常。又以諸法無我為結論，而研究得其因於苦。如是展轉相比，道理盡出，即是研究。(歐陽漸 1975b:13)

所以，學佛者對「聖言量」須用心思惟，

徑路絕而風雲通，佛學有之。然不先有結論，專憑世智思量，則亦漫無歸宿而已矣。(歐陽漸 1975b:13)

因此，「多聞聞持，其聞積集(比較會通)，熏生無漏。」(同上引)也就是說，「多聞熏習(他力)，如理作意(自力)」(同上引)是研究的重要方法。

1924年9月支那內學院第八次研究會的演講—〈談內學研究〉，歐陽竟無再次強調「內學為結論後之研究，外學則研究而不得結論者也。此為內外學根本不同之點。」(歐陽漸 1975c:200)以哲學研究為例，說明內學與外學的不同：

哲學每用比方，以定例為比量，即有範圍制。……哲學家用心思惟推測無論各人推測如何，而均在不得結果之一範圍內，人心所限制然也。內學則不如此，期在現證，無用比度，如說四諦，即是現證，即是結論。……故內學所重在親證也。然學者初無現證，又將如何。此惟有借現證為用之一法，所謂聖教量也。有聖教量，乃可不憑一己猜想。若不信此，亦終不得現證。(歐陽漸 1975c:200-201)

依歐陽竟無的觀點，傳統佛學以經為教，可說是有結論而無研究，缺乏考信的精神。可是凡夫無法現證佛陀覺悟之境界，故於佛學之研究，應先將佛陀所說的教法視為結論，而非如哲學家反覆推敲論辯以求不得其果之結論；因此等論述以佛法視之，不過為妄想計度分別而已，終不能視其為真正之結論。

歐陽竟無認為，佛法（境）是不可說的，佛法研究（行）是假借的方便言說，所以，今日之佛法研究為「研究者隨分之果」，也就是在結論後研究佛法的具體實施。他指出，佛法研究需注意兩件事情—「須明遞嬗之理」與「須知正期之事」(歐陽漸 1975b:11-12)；其一「須明遞嬗之理」的具體內容為：

- (一) 佛在世時說法隨機。此在當時未即記載，但於大小空有，義理皆具。後來菩薩詳細發揮，總不外其範圍。若並此一層亦不置信，則魔外並起，無從分割。
- (二) 佛滅度後，二十部小乘興爭。此皆切實可資研究。今人對於大乘立義每有望塵莫及之歎，而小乘思想接近，亦可藉以引導也。
- (三) 龍樹破小。此為大小轉移之一關鍵，所云一切皆空者，空其可空，乃最得我佛之意。
- (四) 無著詳大。此繼龍樹之說而圓滿之。故二家缺一不可。
- (五) 唐人會萃。此於無著以來各家學說皆得會通。然其後絕響及千餘載，今繼唐人，須大家擔當。(歐陽漸 1975b:14)

首先說明，佛在世說法雖未曾記錄，但大、小、空、有義理具在，後人的發揮皆未出其範圍。因此，佛說就是真理，佛說就是結論。然而，什麼才是真正的為佛所說呢？首先需瞭解，佛教在釋迦牟尼創立後，是有不斷發展變化的；歐陽竟

無對佛說的具體界定為印度小乘，龍樹、無著之學，以及玄奘所傳法相唯識的思想。1939年11月在「覆張君邁」的信中曾說：

漸近二十年來研究諸部得佛法全體之統緒，曰般若、瑜伽之教，龍樹、無著之學，羅什、玄奘之文。曰宗趣唯一無餘涅槃，法門無邊三智三漸次，台賢藏密絕口不談。蓋法華華嚴自有真諦，決不可容一家之壟斷也，密不尊教，藏時背理，皆法界之陷害也。(歐陽漸 1976j:1796)

對於中國化的佛學，曾於1922年發表〈唯識抉擇談〉中說：

自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。諸創教者本未入聖位(如智者即自謂係圓品位)，所見自有不及西土大士之處。而奉行者以為世尊再世，畛域自封，得少為足，佛法之不明宜矣。(歐陽漸 1976f:1360)

歐陽竟無排除了中國化的佛學，由此可知其立場。

歐陽竟無認為，研究佛法首先要以龍樹、無著以及玄奘的思想為依據，確立萬法唯識等結論，然後才能進行論證性研究。

其二「知正期之事」，則是研究的具體方法：

(一)整理舊存。此有二事：簡別真偽，一也；考訂散亂，二也。真偽之簡別在不輕置信，在讀書細心，終於無漏引生知其相應與否。至為此初基者，則多聞也。多聞乃胆大，乃心細，乃眼明而有判別。又舊存之書多有散亂，必考較異譯論其短長，為之勘定，而後可讀。

(二)發展新資。此亦有二事：借助梵藏文，一也；廣採時賢論，二也。梵藏文中要籍未翻者極夥，如能參閱其書，多所依據，立論乃確。時賢議論不必盡當，惟讀書有由反面而見正面者。如法相要義散漫難尋，吾昔年讀掌珍論中駁相應論師數行，而得相宗大概；又因大乘非佛說而得研究途徑，證明大乘實有演繹佛說而成之義；皆其例也。(歐陽漸 1975b:15)

由以上說明，歐陽竟無認為必須致力於簡別真偽，對於傳統則不必盡信；他還特

別強調，時賢之論不一定正確，研究者更應當善於揀擇。他以自身為例說明，雖說法相要義散漫難尋，但他於過去讀《掌珍論》時，從中而得相宗大概；大乘雖然不是佛說，卻是演繹佛說而成，由此又得研究之途徑。

「結論後的研究」，就是要假借聖言量為比量，代替現量，採用種種解析的方法，會通比較，證明已確立、無可懷疑的結論是正確的。這是以歐陽竟無所訂定之佛說的範圍為立場的研究方法，這顯然不是一種普遍的原則；倒是他所採用的研究具體措施，簡別真偽，考訂散亂，參酌梵、藏原典以及廣採名家之論而不必盡信等，對於佛學研究是很有價值的。所以，歐陽竟無對近代佛教文化復振乃至學術上的貢獻，不在於他所總結的這個理論，而在於由這一原則所引出來的諸多具體實施的方法。

## 二、佛法非宗教非哲學

歐陽竟無於 1921 年春天應南京高師哲學會之邀，發表一篇名為〈佛法非宗教非哲學，而為今時所必需〉<sup>31</sup>的演講，此為歐陽竟無重要的佛學思想之一，也是其佛學方法論的起點。如果說「結論後的研究」是歐陽竟無對佛法研究中方法論的總結，那麼，「佛法非宗教非哲學」應當是歐陽竟無所獨創的命題；而這個命題是建立在方法論的基礎上。誠如他於〈與章行嚴書〉中所說：

宗教有結論無研究，哲學有研究無結論，佛法則於結論後而大加研究以極其趣，非待研究而希得其結論。是故，佛法於宗教哲學外而別為一學也。（歐陽漸 1976h:1543）

由此可見，「結論後的研究」是「佛法非宗教非哲學」的立論根本。在這一思想

---

<sup>31</sup> 歐陽竟無此篇題為〈佛法非宗教非哲學，而為今時所必需〉的演講，由其學生王恩洋記錄；由於時間上的關係，歐陽竟無講至〈佛法非宗教非哲學〉，後而無法全部完成。於是，王恩洋抒於己意，而續成〈佛法為今時所必需〉一文。王恩洋於文後案語曰：「恩洋按此文吾師在南京高師哲學研究會之講演錄也。師以局於時間，未盡其意，詞亦未畢其半，恩洋以平日所受，備而錄焉，以供同志研討。自云何佛法為今日所必需耶以下，則洋謬以己意續成之者，前後文詞未及修正，知不雅馴，閱者但求其意可耳。」所以，王恩洋所作之〈佛法為今時所必需〉，本為完成歐陽竟無此說之圓滿，其說亦可視為歐陽竟無授意所續成。參見 歐陽漸，〈佛法非宗教非哲學〉，收錄於歐陽大師遺集（四），台北市：新文豐，1976k:3482。

基礎上，歐陽竟無系統而又分別比較了佛法與宗教、與哲學的不同。

首先，他先確立佛法的概念。佛法是佛家三寶之一，

已得無上正等菩提的人是稱為佛。法則範圍最廣，凡一切真假事理有為無為皆包在內。但，包含既如此其廣，豈不有散亂無章之弊耶？不然，此法是指瑜伽所得的。瑜伽者相應義，以其於事於理如如相應，不增不減恰到好處，故稱為法。此法為正覺者之所證，此法為求覺者之所依，所以稱為佛法。(歐陽漸 1976k:3457)

也就是說，佛法既是已被證明了的，放之四海而皆準的真理，也是求真、求覺，即追求真理、實現自我的必經之途和唯一正確的方法。而宗教、哲學與佛法意義大異其趣，他說：

宗教、哲學二字原係西洋名詞，譯過中國來，勉強比附在佛法上面。但彼二者，意義既各殊，範圍又極隘，如何能包含得此最廣大的佛法？正名定辭，所以宗教、哲學二名都用不著，佛法就是佛法，佛法就稱佛法。(歐陽漸 1976k:3457-3458)

何以佛法非宗教？歐陽竟無認為世界上所有的宗教，其內容必定具備四個條件，而佛法卻一一與之相反，所以說佛法非宗教。歐陽竟無認為佛法與宗教的第一個不同處為：

凡宗教皆崇仰一神或多數神及其開創彼教之教主，此之神與教主號為神聖不可侵犯，而有無上權威，能主宰賞罰一切人物，人但當依賴他，而佛法則否。昔者佛入涅槃時，以四依教弟子。……心、佛、眾生三無差別，即心即佛，非心非佛。前之諸佛，但為吾之導師、善友，絕無所謂權威賞罰之可言。是故宗教則不免屈抑人之個性，增長人之情性，而在佛法中絕無有此。(歐陽漸 1976k:3458)

歐陽竟無認為，所有的宗教皆有所謂「崇拜」的對象，無論其主是一神或多神，甚至是教主，都是神聖不可侵犯，有無上權威，賞罰由其主宰，而佛法則不是；佛入涅槃時以四依<sup>32</sup>教其弟子，所謂依法不依人，「即是但當依持正法，苟於法

---

<sup>32</sup> 四依即是：依法不依人，依義不依語，依了義經、不依不了義，依智不依識。

不合，則雖是佛亦在所不從」(歐陽漸 1976k:3458)，他強調以前諸佛不過是人類的導師和善友，絕無權威可言。為證明此點，歐陽竟無雖然對中國禪宗的部份思想不表贊同，<sup>33</sup>此時他卻引用禪宗祖師「天上天下，唯我獨尊」(同上引)之語，「我若見時，一棒打死與狗子喫」(同上引)的公案，用以證明佛法反權威的非信仰主義。他還引用心佛眾生三無差別，即心即佛的話，把依法不依人的思想發展成為以「自心」為核心的「依自不依他」的觀念。他雖不贊成禪宗精神，卻也難免受禪宗思想的影響。就此而言，他認為宗教使人屈服於權威之下，增長人的惰性，這是宗教與佛法極不相同的地方。

佛法與宗教第二個不同處是：

凡一種宗教必有其所守之聖經，此之聖經，但當信從，不許討論，一以自固其教義，一以把持人之信心，而在佛法則又異此。曾言依義不依語，依了義經、不依了義經，即是其證。……不必凡是佛說皆可執為究竟語，是故盲從者非是，善簡擇而從其勝者，佛所讚歎也，其容人思想之自由如此。(歐陽漸 1976k:3458-3459)

任何宗教必有其固守的經典，並要求其信徒無條件地絕對信從，不可懷疑與討論，但是佛法則無此特點。歐陽竟無以「依義不依語」、「依了義經、不依不了義經」說明此點。何謂「義」、「語」？「實有其事曰義，但有言說曰語」(歐陽漸 1976k:3458)，所以「依義不依語」是以真實的事理為依歸，而不是以任何人的言說作為依歸；如此，則於佛經中若有與真實之事理相違背的話語，即使是佛說，也不可執為究竟語。何謂「了義經」與「不了義經」？「『了』有二解，一、明了為了，二、了盡為了。不了義經者，權語、略語；了義經者，實語、盡語」(同上引)。所以「依了義經、不依了義經」即是以實語、盡語之了義經為依歸；而

---

<sup>33</sup> 歐陽竟無於 1922 年 9 月，支那內學院開學沒多久所演講的〈唯識抉擇談〉中，曾對修禪之人作如下評論：「自禪宗入中國後，盲修之徒以為佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，何必拘拘名言？殊不知禪家絕高境界係在利根上智道理湊拍之時。其於無量劫前，文字般若熏種極久；即見道以後亦不廢諸佛語言，見諸載籍，非可臆說。而盲者不知，徒拾禪家一二公案為口頭禪，作野狐參，漫謂佛性不在文字之中；於是前賢典籍、先德至言、廢而不用，而佛法真義寢以微矣。」由此可見歐陽竟無對中國禪宗部份的思想尤其是末流的部份是不表贊同的。以上參見歐陽漸，1976f:1359。

佛經中常因眾生根基的不同，作了種種方便的言說，此即為權語、略語的不了義經。佛經中的「了義」與「不了義」之間的差別在於義理本身是否合於真實的事理，以此作為判斷的標準，佛經中的說法是可供懷疑、抉擇，甚至是批評的。總而言之，佛法反對盲從，對於佛說的經典應當善於揀擇而取其最勝者，這正是佛法所鼓勵的，因為佛法是強調思想自由的。

可是，既然是「依義不依語」，又何來「聖言量」呢？歐陽竟無對此的看法是：

所謂聖言量者，非如綸音詔旨更不容人討論，蓋是已經證論，眾所公認、共許之語耳。譬如幾何中之定義公理，直角必為九十度，過之為鈍角，不及為銳角，兩邊等、兩角必等之類，事具如是，更又何必討論耶？此而不信，則數理沒從證明。（歐陽漸 1976k:3458）

也就是說，「聖言量」是經過證成的真理而不僅是話語的聖經。這與他主張佛法是「結論後的研究」方法是相通的，所有的研究、討論，皆是從不同的角度來論證此真理的正確性，而非通過研究以新的結論代替舊的結論。

佛法與宗教第三個不同處是：

凡一宗教家必有其必守之信條與必守之戒約，信條戒約即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成，其在此佛法則又異此。佛法者，有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便。所謂究竟目的者，大菩提是。何謂菩提？度諸眾生，共登正覺是也。正覺者，智慧也。……然則定以慧為目的，戒以定為目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故持戒者，菩提心為根本，而大乘菩薩利物濟生，則雖十重律儀，權行不犯，退菩提心則犯；此其規模廣闊，心量宏遠，固不同拘拘於繩墨尺寸之中，以自苦為極者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家、不薙髮、不披袈裟而成阿羅漢者（見「俱舍論」）。佛法之根本有在，方便門多，率可知矣。（歐陽漸 1976k:3459）

宗教家有必守之信條與戒約，並以此為他們立教根本；佛法唯一的目的是度諸眾生，共登正覺，所以佛法雖有戒，是為「禁其外擾、防其內奸，以期此心之不亂耳」（歐陽漸 1976o:3459），即定之方便。「定」又是「慧」的方便，因此佛

法的戒律是實現正覺，利物濟生這一目的之方便的方便。歐陽竟無認為，佛法的戒律是實現目的的手段而區別於宗教的信條與規約，就這個意義而言，即使不出家、不剃髮、不著袈裟，也能成為阿羅漢，也可以獲得正覺。持戒的根本在菩提心，這是歐陽竟無期望與出家落髮的僧人區別開來，與他建立居士道場，以居士復振佛學的思想是符合的。

佛法與宗教第四個不同處是：

凡宗教家類必有其宗教式之信仰。宗教式之信仰為何？純粹感情的服從，而不容一毫理性之批評者是也；佛法異此無上聖智要由自證得來，是故依自力而不純仗他力，依人說話，三世佛冤，盲從迷信，是乃不可度者。「瑜伽師地論」四力發心，自力、因力難退，他力、方便力易退，是也。（歐陽漸 1976k:3460）

歐陽竟無認為，一般的宗教信仰純粹是感情上的服從，而不容許理性上的批評，佛法則不是如此。佛法的終極關懷在於無上聖智之證得，而無上聖智要由自力證得，非由權威者他力的給予，反對盲從地迷信、服從。可是「汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第資糧位中首列十信，五十一心所、十一善中亦首列信數？」（歐陽漸 1976k:3460）對此，歐陽竟無將佛法中的「信」與一般宗教信仰的「信」作了區別，他說：「信有二種，一種愚人之盲從，一者智者之樂欲。」（同上引）佛法中所謂的「信」不同在於，

信有無上菩提，信有已得菩提之人，信自己與他人皆能得此菩提，此信圓滿，金剛不動，由斯因緣始入十信；此而不信，永劫沉淪。又諸善心所，信為其首者，由信起欲，由欲精進，故能被甲加行，永無退轉，是乃丈夫勇往奮進之精神，吾人登峰造極之初基，與夫委己以依人者異也。（歐陽漸 1976k:3460）

所以，佛法中「信」是指「智者之樂欲」，是經由理性地揀擇，由此而付諸實踐，直至菩提永不退轉，而非只是一昧地服從，希望得到恩寵而已。

綜上所述，歐陽竟無就權威、經典、戒律和信仰四個方面比較佛法與宗教的不同，他總結宗教與佛法的不同：

一者崇卑而不平，一者平等無二致；一者思想極其錮陋，一者理性極其自由；一者拘苦而昧原，一者宏闊而真證；一者屈懦以從人，一者勇往以從己。二者之辨皎若白黑，而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉。(歐陽漸 1976k: 3460)

宗教的思想中心是神，神的界說和意義，雖然各宗教、各教派互有不同的解釋，但神是萬物的主宰，是宇宙之體、萬物之主等，卻是多數宗教所公認的，這在本質上確實與佛法有天壤之別；難怪，歐陽竟無要將佛法與一般宗教區分開來。他的本意是要把佛法置於一個特殊的地位，並把佛法從佛教中凸顯出來，特別是已經淪為陋俗和迷信的佛教。

又何以佛法非哲學呢？歐陽竟無認為，哲學之內容大約有三個方面，而佛法一一與之相反，故佛法非哲學。佛法與哲學第一個不同處是；

哲學家唯一之要求在求真理。所謂真理者，執定必有一個甚麼東西為一切事務之本質，及一切事物之所從來者是。原來哲學家心思比尋常聰明，要求比尋常刻切。尋常的人，見了某物某事便執定以為某物某事，一例糊塗下去。……自有哲學家以來，便不其然，……哲學家在破除迷信一方面，本來是很對的，是可崇拜的，但是他一方面能夠破除迷信，他果真能不迷信嗎？他能破人謬執，他果能不謬執麼？他天天求真理，他果能求得到真理麼？翻開一部西洋哲學史，中間大名鼎鼎的哲學家，如像破除有人格的上帝過後，便迷信一個無人格的上帝，破除獨神論過後，便迷執一種汎神論；不信唯物的便主張唯心，不信唯心的便主張唯事。……總而言之，西方一切哲學家對於世間一切事物，你猜過去，我猜過來，紛紜擾攘，相非相謗，皆是執定實有一理，甲以為理在此，乙以為理在彼，別人誠都可破，自己卻不能有個不可破的學說服人，破一立一，不過增加人許多不正確的見解而已。(歐陽漸 1976k:3461-3462)

首先，歐陽竟無認為哲學家唯一的要求在求真理，即是求事物的本質和事物產生的本源。他肯定，哲學家求真理的目的，對於破除迷信是有積極意義的，其正確性也是無可非議的；但是他們在破除迷信之後，卻轉而謬執迷信另一個東西以為真理。而哲學家們皆以追求真理為標的，既是真理則應是不可破的，然而事實並非如此；他們彼此間互相攻訐，皆認為自己所執定之理方為真理，各說各話，別

人的都可以破，自己卻沒有立一個不可說的學說服人。在歐陽看來，哲學雖然破除了迷信，卻得不出一個正確的結論，只是徒增許多人不正確的見解而已。因此，歐陽竟無認為哲學家所謂的真理不僅是不可求的，更是無可執的；佛法異於此，他說：

佛法但是破執，一無所執便是佛也，故佛之說法，不說真理而說真如。真如者，如其法之量，不增不減，不作擬議揣摩之謂。法如是，說亦如是，體則如其體，用則如其用，決不以一真理範圍一切事物亦不以眾多事物奔赴於一真理，所謂在凡不減，在聖不增，當體即是，但須證得，凡物皆然，瞬息不離者也。夫當體即是，何待外求？如彼所計之真理，本來無有，但屬虛妄，則又何可求耶？有則不必求，無則不可求，故云不求真理也。（歐陽漸 1976k:3463）

哲學家追求真理，執著地認定必有一物為一切事物的究竟本質，而此「真理」本來無有，但屬虛妄，故為不可求的。佛法但求破執，一無所執便是佛法，故佛之說法，不說真理而說「真如」；而佛法中的真如即是本體，不待外求，當體即是。「真如」如何證得，「不用求真，但須息妄」（歐陽漸 1976k:3464），而「妄」非自外而來，而是自識變現而來，「妄」之過在於「執」，歐陽竟無說：

妄本無過，過生於執，譬如吾人開目則妄見山河人物、珠玉珍奇，此乃自識相分，妄而非實，不離自體。然眼識變現，任運起滅，都無執著，不生好惡，則雖此幻妄，抑又何害？唯彼俱時意識，尋思執著，認為實有，……持之而有故，言之而成理，執之而益深，遂為天下之害根。……過生於執耳。苟能不執，物物聽他本來，起滅任其幻化都無好惡，取捨不生，身、語、意業悉歸烏有，云何異熟招感而起生死輪迴，迷苦永消，登彼大覺。是故執破為佛，破執為法，非別有佛，非別有法。（歐陽漸 1976k:3465）

佛法的最高要求不在於求真理，而在「息妄破執」，能夠破除我執我法，則真如自體自現。

佛法與哲學的第二個不同處：

哲學之所探討即知識問題，所謂知識之起源，知識之效力，知識之本

質，認識論中種種主張皆不出計度分別。佛法則不然，前四依中說依智不依識，所謂識者，即吾人虛妄分別是也。所謂智者，智有二種，一者根本智，二者後得智。根本智者，親緣真如和合一味，平等平等都無分別是也。後得智者，證真如已，復變依他與識相應，而緣俗諦以度羣生是也。此後得智既緣一切，是故真妄虛實五法三自性八識二無我世間出世間，盡無不知盡無不了，由斯建立法相學，由斯建立唯識學，由斯建立一切方便學。彼所謂認識論者，從彼之意俱可了達。如是設問知識之來源何如乎？則可答曰，有「阿賴耶識」含藏一切名言種子（具受熏持種之性而非是種但是持種），無始傳來，種（種子）現（現行）熏習，八七六五展轉變現，能了能別，所謂知識由斯而來。（歐陽漸 1976k:3465-3466）

歐陽竟無指出，哲學所探討的是知識問題，即認識論；包括認識發生、本質和作用等，而認識論的種種主張皆不出計度分別，佛法則不然，它依智不依識，識就是虛妄分別，所以它是反對虛妄分別的。佛法所依的智有二，一是根本智，二是後得智，歐陽竟無說：「後得智者，……復變依他與識相應」（歐陽漸 1976k:3466），可知所謂後得智實際上與識，也就是哲學上的認識論大體相近，也是以計度分別認識事物的。歐陽竟無認為法相、唯識學與世俗的方法莫不由後得智而來，他對後得智的選擇，對法相唯識學的推崇，與哲學的認識論其實相差不遠。不過，它們之間有一個根本的區別在於，佛法所依的後得智是由根本智來決定的，這裡有一個確定而不可移易的前提，即第八識阿賴耶含藏一切名言種子，一切知識均產生於此。

知識的來源既然是在阿賴耶識，然而各種哲學的認識論均不立論於此，歐陽竟無認為：

彼不達此阿賴耶者，或謂知識出於先天，而先天為是甚麼，不了其體何以示人。又或謂出於經驗者，經驗何以存而不失，又復何以無端發此經驗，此疑不解何以取信。其為批評論者，則又不過調停兩是，捨百步之走而取五十步之走而已。（歐陽漸 1976k:3466）

在唯識的觀念中，因為識有自種，可做為生識的因緣，所以不同於經驗論的但執法塵；再者，由於諸識現行，復熏成種，再由此種，得生後識，因此也不同於先

天論但執一常；種子、現行互為因緣，八識因依，執持含藏，理實事真，也非調和二者之說所能說明（歐陽漸 1976k:3466）。所以，歐陽竟無下斷言說：「若必談知識之本源，惟有佛法為能知也」（同上引）。

歐陽竟無也從知識的效力與本質區別佛法與哲學的不同。對於知識的效力，他認為若未達唯識者有三種論調：

或以為吾人知識無所不了，是謂獨斷論；其或以吾人之知識了無足恃，一無所能者，是為懷疑論；其或以為吾人之知識實有範圍，越此範圍則在所不悉，是謂積極論。（歐陽漸 1976k:3466）

然而，「今唯識家言，俱異於彼」（歐陽漸 1976k:3466）。歐陽竟無認為，從知識的範圍體性而言，不出唯識學所稱的六識，<sup>34</sup>故不同於獨斷論；認識的實現，靠見、相、自證、證自證四分之互緣，都是依現量而得（同上引:3467），即依直覺而非理性，所以「一切真實，一切決定」（同上引），這又不同於懷疑論；佛法以一切俱非，故而也不同於兩可的積極論（同上引）。

知識之本質為何？歐陽竟無認為，未達唯識與了達唯識者是不同的，他認為：

彼未了達唯識者，或謂知識本質唯吾觀念，或謂知識本質存於實在的物體，或謂非心非物但現象耳；了達唯識義者，始知凡識四分合成。（歐陽漸 1976k:3467）

從知識的本質看，歐陽竟無說凡識皆四分組成：

一者見，謂能識，二者相，謂所識；三者自證，此見、相二分皆依自證而起，此自證分是稱自體，此體若無，便無相見亦無量果；四者證自證，此證自證分復為自證分之量果，而復以彼以為量果俱如前說。（歐陽漸 1976k:3467）

如上所述，無相則無所緣，既無所緣即不成識，「非於龜毛而生識」（歐陽漸 1976k:3467），所以不同於觀念論；無見則無能緣，亦不成識，所以不同於實在

---

<sup>34</sup> 眼、耳、鼻、舌、身、意六識。

論；無自證即無相見，相見俱無即不成識，是故亦不同於現象論。歐陽竟無的目的在於說明，離開唯識，單獨就知識，「而求知識之來源、效力、本質決不能得其真相也」(同上引:3468)；所以，探討知識問題的哲學是「無結果之學」(同上引)，只有依四分而建立的佛法認識論，才是認識事物唯一正確的辦法。

佛法與哲學的第三個不同處：

哲學家之所探討為對於宇宙之說明，在昔則有唯心唯物一元二元論，後復有原子電子論，在今科學進步相對論出，始知宇宙非實物，不但昔者玄學家之唯心論一元論無存在之理由，即物質實在論亦復難以成立。……然佛法之言猶異夫此。茲以唯識之義畧為解釋於後，唯識家但說唯識不言宇宙，心即識也色亦識也，譬如於眼能見於色是為眼識，此色非離眼識實有，以離識不起故，相分不離自證，亦猶見分不離自證，是故色非實有但有眼識。聲香味觸法亦復如是。一切色法，但為識之相分。山河大地亦有本質，而此本質即為八識相分。故曰三界唯心萬法唯識，故宇宙離識非是實有。(歐陽漸 1976k:3468-3469)

哲學是對宇宙的說明，而佛法，特別是唯識學只言識，不言宇宙。也就是說，哲學著眼於外，佛法植根於內。歐陽竟無認為，近來的科學發展證明一切唯心、唯物、一元、二元乃至建立在原子、電子論基礎上的物質實在論均難以成立，而知宇宙並非實在之物。他說：

今之科學之所要求者唯方程式耳，世界之所實有者為一項一項的事  
情，非一件一件的物質也。羅素之徒承風而起，由是分析物、分析心，  
物析而心、心析而物，但有現象不見本體。(歐陽漸 1976k: 3468-3469)

因此，在歐陽竟無看來，科學的看法雖較哲學家的看法高明，然而其理論還是有缺陷的。所以，他透過唯識學「三界唯心，萬法唯識」對宇宙形成的說明，用以說明唯識學對此問題解答，本體與現象互為因緣缺一不可；蓋唯識學中將萬法收歸於一識，故一切色法等，皆為識之相分。以此來解釋所有宇宙現象的根源，自有其精巧之處，且自成一個自圓自足的理論系統，相異於哲學或科學的理論。

歐陽竟無通過對佛法與哲學在本體論、宇宙論及認識論各方面的比較，因

此下了一個結論：

彼諸哲學家者見所知，於地不過此世界，於時不過數十年間，不求多聞，故隘其量，故烏其慧。若夫佛法，則異乎此。彼諸佛菩薩，自發起無上菩提心，廣大心，無邊心以來，其時則以一阿僧祇劫明決此事，二劫見之，三劫修滿而證之，然後隨身現化普度有情，以彼真知，覺諸後起，其說為三世諸佛所共證而莫或異；其地則自一世界至無量無邊世界而不可離，捨此不信，徒自暴絕，以螢火之光當日月之明，高下之辨不待言矣！（歐陽漸 1976k: 3471）

從時、地兩方面比較了佛法與哲學的差異，佛法不僅與哲學不同，而且其優劣簡直是天差地別。總之，歐陽竟無認為哲學的真理只是虛妄之見，佛法的真如卻是親證之實。

其弟子王恩洋續承其說，而作「佛法為今時所必需」，認為宗教是迷信，哲學是妄見，而這兩者都將遺子孫以大禍。文中表示如欲解決當時西方文明的強勢與壓迫，當今必要之務必需：

吾人今日而不急起直追，破人類一切疑，解人類一切惑，除宗教上一切迷信，而與人類以正信，辟哲學上一切妄見，而與人類以正見，使人心有依，而塞未來之患，是即吾人之罪，遺子孫以無窮之大禍矣。（王恩洋 1976:3478）

為了此一目的，歐陽竟無希望於近代學說中找到一種能適應於當時之社會環境，且能預防此大禍者，他認為只有佛法才能堪此重任。

方今時勢之急，既有若此，然而求諸近代學說能有挽此狂瀾預防大禍者，縱眼四顧，除佛法曾無有二。蓋佛法者，真能除宗教上一切迷信而與人以正信者也；佛法者，真能除哲學上一切邪見而與人以正見者也。（王恩洋 1976:3478）

1925年，在〈與章行嚴書〉裡再度提到了「佛法非宗教非哲學」的概念，他說：

宗教有悲無智，科哲學有智無悲，佛法則悲智雙運。然其悲亦非宗教

之悲，以宗教悲人不為善而生天堂，佛法則悲人不證不生不滅平等自由之理。又其智亦非科哲學之智。科學因過律，展轉比量，不能超量，物理推至原子、電子而術窮。哲學之知識，或謂出先天，然不明先天為何物？或謂由經驗，然何以突有經驗，更何以歷久長存。以故事物窮研，每難結果。佛法鏡智，但是現量，一剎那間，如物而量，不用比證。一剎那間，現前明了，不藉先天，現成即是，不用經驗，以是佛法能得究竟。……是故佛法非宗教非科哲學，而別為一學也。（歐陽漸 1976h:1541-1542）

這樣將宗教與哲學排除在佛法之外的結論，無非是在一個西方文化強勢壓境的社會中彰顯佛法的優越性。考察歐陽竟無的本意，他之所以提出「佛法非宗教非哲學」，是爲了強調佛法對宗教和哲學的獨立性，以便在一個傳統文化失序的混亂的年代，確立起佛教的終極關懷和信仰，同時也爲中國人尋找存在的意義。這種概念的提出，除了顯示出佛法的獨特性與現代佛學研究的新取向外，更在世俗化的社會中標示出佛教復振的新契機。

## 第六節、理性化與現代的中國佛教

法相唯識學於唐初，經玄奘苦心經營，立唯識之意，創法相之宗；并得窺基、圓測諸弟子發揚光大，法相一宗，遂得以與其它諸宗鼎足而立，蔚成隋唐佛學之輝煌。晚唐以後，簡易直接的禪宗思想風行於中國，法相宗則因其繁難艱澀的名相分析而趨於沒落。法相宗消沉以後，宋、元、明三代六百餘年，禪風席捲天下，幾乎已經到了除了禪宗別無佛教的地步。然而，山林佛學內部衰敗，寺僧半起白徒，於是宗風衰頹，教門僅存表象而已。但佛學廣泛滲透的結果及三教匯通的趨勢卻蔚成士子研習佛典之風。晚清時期，各種機緣聚合，佛學藉居士、學者推動之力，實現了其在中國思想史上繼隋唐之後的第二次革命而得以復振。清代學術，由虛趨實，傾向客觀考察，在佛學界也一反禪宗不立文字之習，而傾向隋唐時代腳踏實地，研習佛理之途；並受到西方科學思潮之影響，法相宗辨析名相的精細工夫與之相符，故學者、居士多採法相唯識之說，以爲經世、治心之

方法，以及建構哲學体系的思維資料（麻天祥 2001:206）。其中，楊文會推動於前，歐陽竟無、韓清淨、太虛大師發揚於後。近現代與佛教關係很深的文化名人譚嗣同、章太炎、熊十力等，雖非專主唯識，也都與唯識學甚多交涉－譚嗣同以唯識之說建構其「仁學」邏輯結構、章太炎真如本體的法相唯識論哲學、熊十力本心本體的「新唯識論」（陳兵、鄧子美 2001:247），以及「內院」一系，呂澂、王恩洋等人的法相唯識研究，使玄奘傳譯的法相唯識學再現輝煌。而歐陽竟無其人其學，在這支勁旅中堪稱獨步千祀。

然而，法相唯識之學因為保留了太多的印度文化色彩，其思惟方式與中國傳統心理大不相合，繁難艱澀的名相分析，以及超科學，玄妙難言的第七、八識的設立尤其難以憑藉通常的智慧去理解。歐陽竟無的法相唯識學繼承玄奘之學，但力圖上追印度世親諸師，意在說明佛法的純正性；分宗、抉擇之說，亦多有詮釋性發揮，雖然開近代佛學研究之新風，對於近世學術貢獻厥偉，但概念生澀，說理玄奧難解，亦不在唐慈恩弟子之下，所以行之不遠，在現代的中國佛教中並沒有得到很好的發展。

反觀，同樣對中國佛教採批判的印順導師所提倡的「人間佛教」卻大行其道，開創當代中國佛教的新紀元。印順導師（以下簡稱印導）在其著作《契理契機之人間佛教》說：

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場……也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」（釋印順 1989:32）

也就是說，印導認為「根本佛教」與「初期大乘佛教」，作為判別佛法是否「純正」的標準。印導之所以推崇根本佛教和初期大乘佛教的原因，他說：

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，

自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。」存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。(釋印順 1989:46)

上述引文的「佛法」，指的是根本佛教，也就是釋尊在世及其逝世後一百年左右的佛教。此一時期佛教的特色在於：在經典上，以四部《阿含經》做為依據；在修證上，強調透過戒、定、慧的修持，來達到解脫的目的(釋印順 1979:36,49)。而「初期大乘」，則指一、二世紀的印度佛教，它的特色是：以早期的《般若經》，以及龍樹詮釋《般若經》的作品，如《中論》、《十二門論》、《大智度論》等，作為理論的依據；這些經典主張「一切皆空」、「世間與涅槃無有少分別」、「不證涅槃」等「法空」的道理(同上引:37,51)。印導認為，產生於中國佛教的宗派，不管是天台、華嚴或是禪宗、淨土宗，既不是根本佛教，也不是出其大乘佛教；而是他所稱之「真常唯心論」的後期佛教(釋印順 1979:57-58,1989:44)。他這樣批判真常唯心論：

由壯年而入老年，內心越來越空虛(所以老年的多信佛教)，思想也接近唯心(唯我、唯神)論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了(「人生不滿百，常有千歲憂」)，多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。(釋印順 1989:46)

因此，屬於「後期大乘佛教」的中國佛教，自然不能免於「老年佛教」的批評了。

印導指出，中國佛教雖然分化為天台、華嚴、禪、淨、密等許多不同的宗派，但它們卻具備幾點共同性：「理論的特色是『至圓』」、「方法的特色是『至簡』」、「修證的特色是『至頓』」(釋印順 1972:186,1989:44)。印導對中國傳統佛教提出強烈的批判，他說：

我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思惟，而且是高談玄理，漠視事實(宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧傳，直

到現在)；輕視知識，厭惡論理(因明在中國，早已被人遺忘)，陷於籠統混沌的境界。(釋印順 1972:228)

由此可知，印導對中國傳統佛教的批判態度。在強調「根本佛教」和「初期大乘佛教」為究竟的基礎上，印導所提倡的「人間佛教」，自然有不同於傳統中國佛教的特色。

印導「人間佛教」實際是繼承太虛大師的「人生佛教」而來。他曾說：「虛大師的『人生佛教』對我有重大的啟發性」(釋印順 1985:6)，又說：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的。」(同上引:7) 1928年太虛大師在〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉中曾表示所推動的新佛教，是「建設由人而菩薩而佛的人生佛教。」(釋太虛 1985b:46)這也是太虛大師第一次提出「人生佛教」的概念。1943年太虛大師於〈人生佛教開題〉的演講稿中，曾對「人生佛教」做了這樣的說明：

何謂「人生」？「人生」一詞，消極方面為針對向來佛法之流弊，人生亦可謂「生人」。向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了以後好……還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體說即為靈魂，更具體說，則為神鬼。……然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要做好鬼，只要做好人，所以與其重「死鬼」，不如重「人生」。……此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。(釋太虛 1980f:218-219)

由於太虛大師的「人生佛教」對於佛教諸神沒有進一步深入的分析，「由人而菩薩而佛」的修行路線也難免會被人理解為出世入神的宗教，為了消除此一漏洞以及佛教的神道內容，印導更進一步提出了「人間佛教」理念，以更加徹底的理性精神破除神道，使佛教完全地回歸人間。印導說：

虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天(神)化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以，我不說「人生」而說「人間」。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。(釋印順 1985:18-19)

依此看來，「人生佛教」只能對治「鬼」、「死」等中國傳統佛教的弊端，但是佛教還有重「天」、「神」的弊端。印導說明：

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重鬼與死亡的，近為鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變為又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度後期的佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治，這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。（釋印順 1971:21-22）

由此可見，印導對於「人生佛教」的修正，主要是其中所含有「天」、「神」的成份，而基於理性的態度，他不允許任何神化的東西存在。

佛教是人間的，這是印導一貫的態度，他在〈人間佛教緒言〉曾明確地說：

釋迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。他老實的說：「諸佛世尊，皆在人間，非天而得也。」這不但是釋迦佛，一切都是人間成佛，而不會在天上的。又說：「我亦是人數。」佛是由人而成佛的，不過佛的斷惑究竟，悲智功德一切到達無上圓滿的境地而已。佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入他是世間的真實導師，人間的佛弟子，即是「隨佛出家」、「常隨佛隨」。（釋印順 1971：23-24）

因此，印導的「人間佛教」是比較徹底的以「人」為中心的佛教，除回歸印度佛教之外，更有明顯的入世性，實際就體現著儒家的基本精神，是他融會儒學與佛學的積極嘗試，是對時代的積極回應，對於佛教在近現代的入世轉向都起了積極的推動作用。

歐陽竟無所提倡的法相唯識學，既然與印導所提倡的「人間佛教」一樣，也是印度佛教的回歸，而其佛學研究中科學化、理性化的特徵更是有過之而無不

及；爲何無法像「人間佛教」那樣對現代的中國佛教產生深遠的影響呢？除了法相唯識學的艱澀繁雜，信仰者僅是學術、文化圈的知識份子，無法滿足一般人的宗教情感以外，其完全排除了中國的儒家傳統思想可能是重要的因素。歐陽竟無以法相唯識大家，晚年也嘗試「以佛解儒」企圖會通佛、儒，應該也是體會到儒家對中國社會的重要性，如以純印度式的佛法在中國佛教發展自然是有其侷限性。然而，歐陽竟無與呂澂等「內院」一系在近現代所做的一系列佛學研究，成就是巨大的。他們主要是爲現代的佛學研究樹立了系統化的研究方式，也爲後人的佛學研究提供了不同的視野。他們對於近代科學主義的積極回應和他們的具體研究實踐，注重科學理性成了居士佛學的精神特色；所以在以後的佛學發展中，居士佛學更爲明顯的一個特點就是向學院派靠攏，更加注重理性化的研究。時至今日，學院佛學與居士佛學仍是佛學研究的兩支主要力量。

## 第四章 達磨波羅與斯里蘭卡佛教復振

### 第一節 時代背景

佛教傳入斯里蘭卡受到君主的護持，很快地成爲國教，在政治與信仰上一直享有尊崇的地位。傳佈的過程中或有紛爭與危難，佛教卻一直是斯里蘭卡主要的宗教，它影響的層面不單只是信仰的範圍，它也是政治與社會的主流意識。但是，自 1505 年葡萄牙殖民者到達斯里蘭卡，斯里蘭卡開始了被西方列強殖民的歲月，之後，荷蘭、英國也相繼統治過斯里蘭卡。一直到 1948 年 2 月獨立建國，西方殖民主義將近 4 個半世紀的殖民統治，對斯里蘭卡產生了深遠的影響，佛教在社會上不再是享有統治階層支持的優勢宗教；更由於政治制度的改變，佛教從國教地位退至僅是私人的信仰範圍，它改變了斯里蘭卡的歷史發展方向，開闢了斯里蘭卡的歷史新紀元。斯里蘭卡受到西方殖民的影響所造成的改變主要有政治、經濟、社會和教育等四方面（Bond 1988:14）。在西方殖民大舉壓境之際，這四方面的因素造成斯里蘭卡傳統社會的解體，以及與傳統文化的失聯，斯里蘭卡傳統的價值觀也在社會的轉型中遭到質疑。

佛教自西元前三世紀傳入斯里蘭卡國以來，在歷代君主的護持下成爲國教，佛教也是斯里蘭卡重要的文化標誌；可是隨著殖民者的到來，西方文化、教育成爲當時社會主流的意識型態，古老的佛教已失去往日的光彩而顯得奄奄一息。18 世紀末期，英國開始統治斯里蘭卡。挾其政治上的優勢，基督新教傳教士的傳教活動積極而且熱烈，新教在社會上是強勢的宗教；都市中產階級的興起，許多的都市菁英改宗成了基督徒。相形之下，作爲傳統宗教的佛教其社會地位低落。眼見日日衰微，有志的佛教徒就起來護衛佛教，爲因應新的社會環境對佛教重新詮釋，而有新教式佛教（Protestant Buddhism）的產生（Gombrich and Obeyesekere 1988:203），開啓了佛教發展的新扉頁。

## 一、佛教的傳入與發展

約在西元前三世紀，佛教正式從印度傳入斯里蘭卡，當時的君主阿育王在佛教史上第三次結集後，派遣佛教傳教師至各地弘法。派到斯里蘭卡的傳教使團是由阿育王的兒子摩哂陀（Mahinda）長老率領的，受到了當時僧伽羅國王天愛帝須（Devānam-Piyatissa）的歡迎。摩哂陀長老說法數次，使國王以及許多僧伽羅人對佛教有了堅定的信仰；國王請摩哂陀的僧團在離王宮不遠的大云林園（Mahāmeghavana-udayāna）駐錫，供養種種飲食和資具；後來大云林園由國王供養摩哂陀僧團，並向人民宣佈佛教在楞伽島上成立（Rahula 1993:49-52）。不久，摩哂陀長老計畫將大云林園建築為一佛教道場，這就是後來著名的「大寺」（Mahāvihāra），此寺後來一直是斯里蘭卡上座部佛教文化和教學中心（ibid.:52）。佛教初傳之時景況可謂榮盛。國王天愛帝須心想，佛教到了這樣的地步，是否已經在楞伽島成立，於是他問摩哂陀；摩哂陀回答：

雖然到了這樣地步，佛教尚未在島上建立。因為要佛教基礎穩固，必須有善男子善女人在佛教中發心出家，修學佛法及奉行戒律。（Rahula 1993:54）

這個想法立刻得到國王的支持，准許楞伽島上的人民不分男女能依法出家，使佛法能在島上永遠傳承下去。

自印度三次三藏結集之後，在斯里蘭卡也有三次的結集行動。西元前 232 年摩哂陀長老與斯里蘭卡比丘在阿耨羅陀城（Ānurādhapura）的塔寺（Thūpārama）<sup>35</sup>舉行斯里蘭卡佛教第一次三藏結集（斯里蘭卡佛教史稱第四次結集），以印度佛教史上的第三次結集的三藏為依據，十月完成，由天愛帝須王護法；這次結集是為鞏固斯里蘭卡的佛教（Adikaram 1994:56）。西元前 43 年左右，斯里蘭卡

---

<sup>35</sup> 斯里蘭卡佛教史上第一座佛塔。是摩哂陀長老向天愛帝須王建議建築的一座塔，供養佛陀的右頸骨舍利，及其他佛舍利、佛鉢等。佛舍利、佛鉢等是與摩哂陀長老同行的須那摩（Sumana）沙彌代替摩哂陀及斯里蘭卡國王，向阿育王請求得來的。佛塔建在彌沙迦山（Missaka）上，後來此山改為「塔山」（Cetiya-Pabbata），即現在阿耨羅陀城「塔寺」。參見 淨海，《南傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2002:20。

佛教發生了「婆羅門帝須饑荒怖畏」(Brahmanatis-sadubbhik-khabhaya，或稱 Bāmiṇītiyāsāya)<sup>36</sup> (Rahula 1993:81)。災難期間，一些有智慧和遠見的比丘眼見法難當前，為謀佛教未來的生存，決定將佛陀所宣說的三藏聖典用文字記錄下來。因為自摩哞陀至斯里蘭卡傳教以來，多數僧人還是以口誦心記相傳為主，而楞伽島上又時常發生教難，能記憶佛經的人已漸稀少。因此選擇當時較安定的中部摩多利 (Mātale)，集會於阿盧精舍 (Aluvihāra)，書寫三藏及三藏注釋於貝葉上，作永久保存 (ibid.:81-82)。這次結集由佛授 (Buddhadatta) 與大帝須 (Mahātissa) 兩位上座領導，集合比丘五百位，一年完成，由摩多利地方首長護法 (ibid.:82)。此為斯里蘭卡佛教第二次結集 (斯里蘭卡佛教史稱第五次結集)。覺音

(Buddhaghosa) 論師於西元五世紀時來到斯里蘭卡，第一件工作是寫出偉大的著作《清淨道論》。這如同一部佛教百科全書，內容分成戒、定、慧三大綱目，引證很多早期的佛教聖典，以及聖典之後的文獻。這部巨著，上座部佛教徒極為重視，在世界佛教思想史上佔極崇高的地位。大寺派僧人，對覺音的成就非常贊嘆、景仰和信任。於是由他領導在都城的伽蘭他迦羅經樓 (Granthakāra Pariveṇa)，開始進行全部聖典的僧伽羅語翻譯為巴利文，以及各種巴利文注釋的工作 (ibid.:89-90)。這是約西元 412 年左右的事，是斯里蘭卡佛教第三次結集 (斯里蘭卡佛教史稱第六次結集)。

摩哞陀在楞伽島上弘法四十八年，佛教遍布全島，也使得以後的佛教在民間得到快速的發展 (Rahula 1993:78)。天愛帝須有四個弟弟，後來繼任為國王，都非常熱心護持佛教，供養比丘，建造了多座佛教寺院 (ibid.)。摩哞陀長老不僅傳播佛教很成功，而且豐富了斯里蘭卡的文化，如佛寺、佛塔建築藝術等。他將三藏及三藏注釋帶入斯里蘭卡 (ibid.:59-60)，後來有比丘用巴利文及僧伽羅文

---

<sup>36</sup> 約西元前 43 年左右羅河那 (Rohana) 有一婆羅門帝須 (Brahmaṇa-Tissa) 與南印度陀密羅族七人領袖，率軍在斯里蘭卡摩訶提他 (Mahātitha，即現在的馬納 Mannar) 登陸，與斯里蘭卡毗多伽摩尼王 (Vattagāmaṇi，B.C. 43-17) 戰爭，以強力攻下阿耨羅陀城，毗多伽摩尼王逃入山中住了十四年。在這期間，因戰爭發生大饑荒，人民沒有食物，互相殘食人肉，甚至連平日受人尊敬的僧人也不能倖免。不少佛寺被迫放棄，包括著名的「大寺」在內，無人照應，更有不少僧人逃去印度避難。歷史上稱這次為「婆羅門帝須饑荒怖畏」。

著作，促進斯里蘭卡文學的發展，至覺音論師時期，僧伽羅文的三藏注釋又譯為巴利文，不但增進了印度和斯里蘭卡兩國友好的關係，也為斯里蘭卡開創了新的佛教信仰，促進了文化的蓬勃發展，使其成為佛教化的國家。僧團不僅是信仰的指導中心，國家也與佛教有非常密切的關係。當政府有任何重大事件，必須先徵詢佛教僧團的意見；而佛教也一樣，須依賴政府的保護。

自佛教傳入斯里蘭卡，摩哞陀長老建寺立僧開始，佛教寺院成了古代斯里蘭卡教育的承擔者，設在寺院中的佛教學校稱為「毘利維那」(Pirivena)。在古代，沙彌和比丘與古代印度僧侶一樣，或直接從他們自己的師長及寺內博學多聞的長老處獲得知識，或者是到其它「毘利維那」求學。這樣環境保持了完全是寺院式的，教理知識就在培訓中獲得，而學習的方式主要是記憶與背誦 (Rahula 1993:288)。寺院教育的目標在於道德與心靈上的陶冶，不以這樣的目的而學習，其學習將被視為毫無價值；

如果一個人是帶著可以得到物質上的利益研究宗教，而不是基於道德與心靈的提昇，如此虛擲在研究的時間不如用來睡眠來的有價值。  
(Rahula 1993:290)

提昇學習弟子的心靈層次，是教師教學上首要的目標；教師的職責不僅是授業而已，更要照顧弟子們道德與心靈提昇 (Rahula 1993.:290)。忽略了道德方面的教師，也會被認為是有問題的教授者，沒有人會跟其學習的 (ibid.:291)。僧團擁有教育的主控權，因此佛教知識成了教育的主要內容。對佛教上的專精往往被視為文化水平的涵養，精通佛教的戒律 (Vinaya) 與阿毘達磨 (Abhidamma) 是文人雅士必備的條件，比丘如此，居士信徒也是如此；從政者中的高層人士也不乏專精佛教之士，這些飽學之士往往被賦予從事有關僧侶與教義的議題討論 (ibid.)。

古代斯里蘭卡的寺院教育除了佛教的課程外，它也有許多文化陶冶與專業的項目，例如：文法、韻律學、修辭學、文學、歷史、邏輯、算術、醫藥以及占星術等，都是寺院教育的課程 (Rahula 1993:292)。寺院中繪畫以及雕刻的訓練，

造就了許多僧伽羅的僧侶成了令人景仰的藝術家 (ibid.:164,292)。「大寺」是斯里蘭卡著名的僧團，他們提供了相當於今日大學程度或更高層次的研究水準；其所設的「毘利維那」在當時具有教育之指標性的作用，其他寺院的「毘利維那」也唯其馬首是瞻 (ibid.:296-297)。佛教寺院是古代斯里蘭卡教育的承擔機構，寺院中的比丘無疑成了僧伽羅社會中教育與文化的傳承者，教育的對象不僅是出家僧眾也包括了一般的民眾 (ibid.:287)。這樣的情形一直持續到十六世紀斯里蘭卡淪為西方殖民地，政治環境的改變，教會學校的設立，傳統佛教寺院的優勢已不復存在。

根據史籍，摩哂陀長老是斯里蘭卡佛教傳入的第一人。但是，《大史》中記載，佛陀成佛後曾三次來到楞伽島，降伏妖魔，使他們皈依佛教，第三次來臨時還登上島上中部的須摩那屈吒山，在山頂留下了聖人足跡 (摩訶那摩 1996a:2, 5-7)。<sup>37</sup>學者指出，這些傳說很可能與最早到斯里蘭卡傳教的那些僧侶有關。在斯里蘭卡還發現了一些山洞，據說就是最早傳播佛教的僧人們住過的 (王蘭 2005:173)。佛教的傳播遠在摩哂陀長老來之前就已經開始了。對一般民眾而言，雖然他們篤信婆羅門教，但改變信仰似乎也不是一件困難的事。婆羅門教本身就不是人民的宗教，它所宣揚的種姓制度對婆羅門以外的種姓帶來與生俱來的痛苦，而佛教所宣揚的人人平等則對人民大眾更為有利。對於普通民眾來說，宗教信仰可能僅是意味著在傳統基礎上的服從與崇拜。所以，對一般民眾而言，接受佛教很可能就是在他們原有的多神信仰的基礎上再加上一位最高的神。此外，佛教在傳播的過程中，並未要求信徒與原來的宗教實踐決裂；因此廣大群眾在接受

---

<sup>37</sup> 根據《大史》記載，佛陀成道後共有三次來到楞伽島。一次是成道九個月後，見《大史》第一章〈如來光臨〉第十九頌：「在成正覺後的第九個月，在報沙月的滿月日，勝者為了淨化楞伽島而來到。」第二次是成道後第五年，第四十四頌：「這位大慈心大悲的師尊，這位樂於為全世界謀福利的勝者，在成佛後的第五年，住於祇陀林。」第六十五頌：「世尊！您給我們的慈悲太偉大了，假若您不來的話，我們要全部化為灰燼。」第六十七頌：「世尊以沉默表示同意再來這兒一次。他把羅闍耶多那樹栽在那兒作為聖跡。」第三次是成道後第八年，第七十二頌：「勝者在成佛後的第八年，居住在祇陀林。這位世尊身旁有五百比丘。」第七十五頌：「來到迦利耶那塔所在的地方後，搭起了寶帳，他和僧眾在華貴的寶座上就位。」第七十七頌：「世尊世界上的慈悲者在那兒說法後，導師便升起來，在須摩那屈吒山上留下足印。」參見 摩訶那摩，《大史—斯里蘭卡佛教史 (上)》，韓廷傑譯，台北市：佛光，1996a:1-8。

佛教以後，仍然禮拜原來所供奉的神靈（同上引:174），再加上摩哂陀長老的弘揚與君主的護持，佛教於是在斯里蘭卡的民間也獲得廣泛迅速的傳播。

佛教自傳入斯里蘭卡，在統治者的支持下貴為國教，「僧院層級制支配」的維持使佛教與政治密不可分（Weber 1996a:419）。韋伯說：

支持此一支配的，是奠基在一個大規模的灌溉體系—此一體系讓錫蘭成為南印度的穀倉—及其所必須的官僚體制上的君主制度，反過來君主制度也受到僧院層級制支配幫著馴服民眾的報答。（Weber 1996a:419-420）

佛教流傳中，後期的斯里蘭卡佛教混雜了巫術。韋伯指出，佛教僧侶對俗人的影響包含了「作為其導師、驅邪者、神療師」（Weber 1996a:421），並且，

佛教徒的生活，在內容上盡是讀與寫的課程、說法的聽聞、短時間的苦行、曼陀羅的誦讀以及請教（被當作巫師的）僧侶。實際上是鬼神信仰支配著俗人的生活，還有異端的巫師（特別是替人治病的神療師）也存在著。當然，僧團本身總是被高高地崇敬為純正傳統與聖典的守護者。（Weber 1996a:421）

佛教在斯里蘭卡的流傳，不僅僅是作為一種宗教，更是僧伽羅人主要的意識形態。舉凡政治、教育、生活與文化等，莫不與佛教息息相關，與斯里蘭卡的社會生活緊密的結合，是斯里蘭卡重要的社會象徵。

## 二、西方殖民與傳統社會的轉型

殖民時期因權力中心由高原山區的康提(Kandy)轉移至沿海地區，而造成政治和經濟的改變。葡萄牙及荷蘭統治的地區只限於斯里蘭卡的沿海地區，英國統治了全島，但是政權與商業中心是在沿海地區。在英國統治時期，英國引進了民主的議會制度，終結了斯里蘭卡世襲的君主封建制度。佛教在楞伽島的開展歷來與君主的護持與保護有著很大的關係，英國推翻了康提王國對斯里蘭卡佛教有著重大的影響。

十六世紀西方殖民者入侵以前，斯里蘭卡是一個自給自足的農業國，傳統的僧伽羅社會農業耕作者或稱「廓依迦瑪」(Goyigama)<sup>38</sup>屬於社會中的高階層(De Silva 2003:147)。當地勞動人民依靠發達的水利灌溉系統，從事水稻栽培，糧食供應充足。古代斯里蘭卡不但可以糧食自給自足，而且還可以向外出口，素有「印度洋上的米倉」之稱(郭家宏 2002:61)。16世紀初至18世紀末，葡萄牙、荷蘭和英國殖民主義勢力相繼入侵斯里蘭卡後，打破了斯里蘭卡原來的自然經濟體系。斯里蘭卡受西方殖民統治長達450年之久，在這四個半世紀的時間裏捲入資本主義的世界體系，斯里蘭卡的社會、經濟結構發生了根本性的變化。這種變化主要發生在英國殖民統治時期，英國引進了種植園農業(estate agriculture)，形成了主要的殖民經濟。在殖民經濟之下，由於咖啡、茶業、橡膠等農作物的輸出需要，在都市中形成了商業、交通運輸及通訊交換中心。這些原因的影響下，權力和社會的中心自然是從農村移到都市中了。

隨著殖民經濟和商業的成長，提供了社會階層移動的機會，而這樣的機會也形成了新的社會菁英。在殖民時代之前，傳統的僧伽羅社會並不強調個人的成就，而是重視宗法的歸屬(Bond 1988:15)。由於商業的興起，個人的地位和權力由個人的成就所決定，不再是由宗法親屬的關係來決定(Fernando 1973:20)。19世紀初期，英國得到政權，推翻了君主封建體制，雖然並未造成立即性影響，卻形成社會階層的移動。傳統農村社會，傾向群體的服從和合作，在殖民經濟的社會卻鼓勵競爭及個人成就的肯定。這些新的社會菁英所追求的是個人成就及名聲的肯定，他們反對來自階級及宗法制度的傳統權威(Fernando 1973:19)這些新形成的社會菁英大多來自歷經葡萄牙、荷蘭及英國殖民統治的沿海地區。儘管他們為殖民政府服務，在沿海地區享有比較高的社會地位；然而，在階級社會的傳統下，一般認為他們的社會階級還是低於廓依迦瑪(Goyigama)。新的社會菁

---

<sup>38</sup> 僧伽羅傳統社會仍有與印度相似的種姓制度。但是僧伽羅人種姓制度的一大特點，是種姓的劃分不是依據宗教意義上的「純潔」，而是依據人們在現實經濟活動中所從事的傳統職業。土地耕作「廓依迦瑪」種姓是僧伽羅人的最高種姓，被稱為「高貴的人」。這個種姓既包括一般土地耕種者，甚至佃農，也包括大土地占有者和封建主，其成員約佔僧伽羅人口總數的一半。參見 王蘭，《斯里蘭卡的民族宗教與文化》，北京：昆侖出版社，2005:140-144。

英們利用殖民經濟的社會環境與舊有僧伽羅的菁英競爭，在社會階級的流動下有了更好的社會地位。

歐洲的殖民者設立學校培養新的社會菁英，使他們更具有殖民政府需要的能力。殖民政府所設立的學校教育主要分為二大類：一類以西方語文為主的西方教育，另一類則是以本地語言為主的教育。前者，在新菁英族群中影響至深；自英國統治時期，接受英語教育已成為擠身上流社會與事業成功的必備條件。為符合商業及政府的需要，英文的知識是不可或缺的能力；深知殖民地社會環境的新菁英們，進入英語學校接受教育成為他們的第一選擇。有一些富有的家庭，為了使他們的子女將來能有高尚的職業，甚至將他們的子女送至英國接受教育；雖然大多數的家庭仍將子女留在本國接受教育，但是，接受英語學校的教育仍是他們的第一選擇。因為英語教育既是新經濟結構下必備的訓練，也是一種社會地位的象徵。

在殖民地的環境下，受到西方文化及基督宗教的影響，斯里蘭卡人相信接受西方教育是他們成功的關鍵；於是，西方式的思惟使他們與舊有傳統與社會漸行漸遠。在 1914 年時英語社群大約佔四百萬人口的 1%，1953 年時英語學校所佔的比例不到 10%，但是他們卻操控著英語媒體，在當時具有重要的影響力

(Ames 1967:31-32)。雖然受英語教育的斯里蘭卡人是少數，但是在國家的發展中他們卻是重要的角色。這些社會菁英們在都市中過著英國式的生活，與農村的親屬們已大不相同，與舊有傳統愈形疏遠，也就是說英式的生活帶來了社會階級的移動。他們中有很多人改宗成了基督徒，雖然可能僅是表面上的改宗，但是其中仍維持佛教徒身份的人也只是表面上的佛教徒。這些受英語教育的社會菁英「雖然仍稱為佛教徒，但是他們不去寺院，不認識佛教也不認識比丘；甚至鄙視佛教的習俗與修持。」(Ames 1967:32) 而這些菁英們成了新環境中政策、經濟與社會面的主導者，他們遠離了僧伽羅佛教徒的身份與歸屬感，具有的是國際性的英語文化。

葡萄牙與荷蘭人對斯里蘭卡的掠奪主要是經濟利益的取得。葡萄牙人的殖

民統治，斯里蘭卡的政治、經濟制度並未發生根本性的改變。在經濟掠奪過程中，他們並無對所控制的僧伽羅國家之現存的行政管理結構進行干涉，而是利用僧伽羅國家原有的一套行政機構和管理制度為自己服務（De Silva 2003:123）。荷蘭人在實施鞏固占領區政權的同時，企圖一方面建立更為有效的行政機構，另一方面又不使行政機構變的複雜，因此荷蘭人在對他們有利的地方保留了有助於間接管理的傳統統治制度（De Silva 2003:188）；在社會關係和管理方面，荷蘭人與葡萄牙的統治方法基本相似，他們的改革很少觸及斯里蘭卡的社會傳統結構（ibid.）。但是，英國的殖民統治所影響的層面很廣，政治、經濟、教育、社會及宗教各方面皆有，影響所及是傳統的轉向與民族的認同。

### 三、斯里蘭卡佛教的衰頹

英國自 1796 年佔領斯里蘭卡以來，英語教育在傳統社會的轉型中對佛教產生二點重要的影響。首先，由英國殖民政府所建立的學校取代了佛教僧侶所主導之僧伽羅傳統的教育系統。傳統的教育主要在鄉村的學校，每一班級的人數很少，課堂上傳授的是傳統的教育；以及較具規模之寺廟中的學校或佛學院，由佛教僧侶主導課程的內容，傳授佛教哲學、占星術、醫術以及其他傳統的藝術和學科。英國殖民政府認為這些學校沒有存在的價值，而想要以政府及教會所辦的學校取代它們。1885 的行政報告中，英國的教育部長（H.W.Green）曾如此評論寺院中的學校：

這樣的教育所教的不僅是無用的而且是更糟糕的，他們主要是學習閱讀、背誦神聖之貝葉經的內容……；學校中教導無用而且是無稽之談的占星術，算術的知識是完全被忽略的。（Ames 1967:28）。

英國殖民政府全力支持由基督新教所創辦的教會學校，這些學校是以英語教學並教授西方的課程；而傳統的佛教僧伽，對社會的菁英不再有影響力，佛教失去了教育的主導權。

第二個影響是接受英語教育的一般民眾，與傳統的僧伽羅文化與佛教傳統產生了疏離感。19世紀英國殖民期間，執政當局認為西化及引進基督宗教是斯里蘭卡教育及文明化的必要過程。教會以西方文明和基督宗教的優越感管理他們所創立的學校，「科學的進步和機械的技術，說明英國的文明優於東方迷信、推測的神祕哲學；所以，科學的教導具有心靈及文明化的實際優點。」(Ames 1973:20)。透過全盤西化的課程，加強歐洲歷史、文學、數學、西方科學及基督宗教，教會學校訓練年輕的斯里蘭卡菁英具有英國化之啓蒙運動(Enlightment)的理性特質(Bond 1988:17)。僧伽羅語學校的學生也需接觸現代科學的課程、人文學科及西方的價值觀，而在英語教育的學校中這些學科是主要的學科。對於殖民地的行政官員而言，「所謂文明化也就是西化，尤其是受英語教育的中產階級，他們由衷地希望英語成為錫蘭人展現文明的方法。」(Ames 1973:152)

社會型態的西化必然造成一般人民的西化。另一方面佛教受到打壓，傳統僧伽菁英更形沒落，歐洲的殖民政權企圖以基督宗教替代佛教，因為僧伽不僅是迷信崇拜佛陀的代表，更是傳統菁英的主要形式；而這將阻礙了傳道士和殖民地行政官員的工作。西方殖民者藉著邊緣化佛教僧侶在傳統中的角色與改變學校教育的方式，使得佛教僧侶不再享有令人尊敬的社會地位。隨之而來的是，整個社會以西方教育課程為主流，佛教僧侶的智慧與舉行的儀式遭到社會大眾的質疑。佛教傳入後因得到君主與人民的信仰，僧團的權力與財富主要來自地主捐贈給寺廟的土地與歷代君主的護持。歐洲政權進入之始為了降低僧團的聲望，即開始減少寺院的土地。葡萄牙人公開地沒收沿海地區寺院的土地，而拿來建造教堂(Bond 1988:19)。英國統治時期，藉著終止對僧團與其所擁有土地的保護，想要剷除佛教(ibid.:19)。由於政治與教育的打壓，僧團喪失了教育的主導權、財富的來源與社會地位，在殖民時期特別是英國統治時期歷經了最混亂與衰頹的時期。

1815年英國的殖民政權統治了全島之後簽署了康提公約(Kandyan Convention)，公約中第五條條款明定：

凡由政府及人民公開支持的佛教區域，承認佛教的神聖性，並且儀式、僧侶及禮拜之地得以繼續運作並得到保護。(Malagoda 1976:109)

殖民政府雖然在履行條約的同時也不斷地抨擊佛教，但是執政當局與佛教保持距離，雙方相安無事保持平和的局面。此種和平持續維持，直到新教福音派

(Protestant evangelicals) 對康提公約 (Kandyan Convention) 的批評，迫使英國殖民政府與佛教劃清界限。大約在 1850 年左右，佛教與殖民政府間傳統的協定已不復存在 (Gombrich and Obeyesekere 1988:202)。另一方面，英國殖民政府及政府官員支持基督新教，正式的政策也就全力地支持其傳教活動。許多英國國教的教堂與佛教寺院毗鄰而居，意味著舊有的宗教將被取代。斯里蘭卡境內英國國教雖於 1880 年廢止，然而改宗成爲基督徒卻被認爲是社會菁英的必備條件

(Gombrich and Obeyesekere 1988:202)。佛教失去了往日的聲望，佛教徒也失去了權力。取而代之的是充斥於農村佃農間「狄亞瑟納」(Diyasēna) 的神話，他們認爲「狄亞瑟納」將成爲僧伽羅的佛教英雄，因爲「狄亞瑟納」將會剷除基督徒及無神論者，重振佛教的光榮 (ibid.:203)。

西方殖民者入侵以來，佛教被視爲是被征服者的宗教，受到外來宗教的歧視與擠壓。19 世紀初期佛教在斯里蘭卡已經衰落許久，喪失了原有的地位。然而佛教畢竟在斯里蘭卡歷史的發展中主宰著僧伽羅人思想意識的宗教，僧伽羅人的文化傳統、社會習俗都是在佛教觀念的基礎上形成的。儘管佛教在西方殖民的社會地位已大不如前；西方殖民統治在斯里蘭卡持續了幾個世紀，然而，西方宗教的積極傳教卻仍然不能爲僧伽羅人所完全接受。這是一種仍然有著巨大生命力的傳統思想觀念對外來異己思想的本能抵制。在佛教界人士、僧伽羅知識階層和一些中產階層中，逐漸形成了社會啓蒙思想的潮流；企圖在時代的激盪中給予佛教重新的詮釋，在斯里蘭卡面對現代化的過程中，不失民族與傳統的認同。這種潮流帶有強烈的宗教性質，形成後來的佛教復振運動。

## 四、奧爾科特與「佛教神智協會」的創立

「神智協會」(The Theosophical Society)由波拉瓦茨基夫人(Madam Blavatsky, 1831-1891)於1875年11月17日創立於紐約,其創立的目的是在於專門研究心理、精神、超能力、通靈等神祕之學。<sup>39</sup>「神智協會」設立的宗旨為:1.四海之內皆兄弟,不分種族、宗教、性別、階級或膚色,皆可加入;2.鼓勵研究比較宗教、哲學及科學;3.發掘尚未被發現之自然定律以及人類的潛能。<sup>40</sup>把所有的宗教歸入其中是「神智學」(Theosophy)的主要訴求,但是「神智學」卻強烈地批評當時的基督教,並且主張真理存在心靈性的東方(Gombrich and Obeyesekere 1988:204)。波拉瓦基夫人曾就通靈等神祕現象就教於奧爾科特上校(Colonel H.S.Olcott, 1832-1907),<sup>41</sup>他們兩人高度關切印度教與佛教,並且認為這是宗教的真實原型(Bond 1988:48)。「神智協會」的總部於1879年遷至印度的安達耳(Adyar),至今總部依然設在此地。<sup>42</sup>

十九世紀末,西方開始接觸到佛教,並流傳於知識份子與文藝圈中;1879年艾德文·阿諾德(Sir Edwin Arnold)著的《亞洲之光》(*The Light of Asia*),使西方的學者關注佛教一時蔚為風行;而此時,斯里蘭卡佛教與基督教的對抗,使得斯里蘭卡佛教重新地獲得西方的重視;這兩股潮流在西方互相交錯與影響(Bond 1988:48)。西方這樣的潮流,將奧爾科特帶到了斯里蘭卡,改變了斯里蘭卡的佛教。

奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人1880年2月17日抵達斯里蘭卡,獨立後的斯里蘭卡將此天訂為「奧爾科特日」(Olcott Day)(Gombrich and Obeyesekere 1988:204),以資紀念。憑著對佛教與印度教的支持與關注,他們重要的象徵意義在於為佛教徒與基督徒的對抗中帶入了西方的力量,這對佛教的運動無疑是很

<sup>39</sup> The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006

<sup>40</sup> The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/objects>. Accessed 30 October 2006.

<sup>41</sup> The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006

<sup>42</sup> The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006. ◦

大的鼓舞與支持。因此，他們在斯里蘭卡受到人民熱烈的歡迎。奧爾科特對於佛教運動特殊的貢獻在於強調居士的角色與改革的觀點（Bond 1988:48）。他到達斯里蘭卡後花了五個月的時間建立了「佛教神智協會」（Buddhist Theosophical Society），它含括了僧侶與居士的兩個部門（Gombrich and Obeyesekere 1988:204.）。奧爾科特認為，僧侶的部門使分屬不同僧團的僧侶團結起來（Bond 1988:48）；事實上，僧侶在與基督教傳教士的對抗時就已形成團結的形勢（Malalgoda 1976:213-231）；所以，「佛教神智協會」重要的意義在於為佛教的居士提供一個從事佛教運動的組織團體（Bond 1988:48）。而奧爾科特是一位美國人，美國在當時是反殖民主義者，成功地反抗英國的統治；在政治與文化的作用之下，奧爾科特得到僧伽羅人的歡迎，並且引進了西方系統組織的方法，有助於僧伽羅人對抗西方的殖民統治（Gombrich and Obeyesekere 1988:204.）。

## 五、「新教式佛教」的興起

新教式佛教（Protestant Buddhism）的產生，是由於兩種歷史的因素所導致。一是，基督新教的傳教活動使得佛教徒於 1860 年至 1885 年間對新教作出回應，在 19 世紀的尾聲中新教式佛教運動的機構遍布各地。另一，則是與西方的接觸所引進的現代化知識、西式教育、出版品提高了人民的讀寫能力，以及僧伽羅中產階級的興起。新教式佛教的意義是傳統佛教背景的社會面臨西方基督教的打壓與現代化的衝擊所形成之特有的氛圍。

在英國殖民時期因為政府的支持，基督新教在斯里蘭卡的傳教活動是積極而熱烈的。起初，基督教會對僧侶們平和的回應感到失望，將僧侶的回應視為對宗教的漠視與不關心。面對基督教會不斷地挑釁，佛教界終於作出回應。1862 年古納難陀長老（Mohaṭṭivatte Gunānanda）仿「福音傳播協會」（Society for the Propagation of the Gospel）創立「佛教傳播協會」（Society for the propagation of Buddhism），最主要的工作就是由基督教傳教士所引進的出版品中評論基督教，

出版及散佈評論的傳單、手冊與期刊 (Malalgoda 1976:220-221)。基督教傳教士與佛教僧侶於 1865 年 2 月 8 日於貝德卡瑪 (Baddegama) 舉行辯論，此次的辯論實際上並不是以辯論的方式進行，而是寫下對方所提出問題的回答，回答內容由雙方代表簽名並於當年 5 月出版流通 (ibid.:224-225)；類似的方式於同年 8 月於維拉廓達 (Varāgoda) 舉行 (ibid.:225)。以辯論的方式進行公開辯論分別發生在 1866 年 2 月 1 日、1871 年 1 月 9 日至 10 日、1873 年 8 月 26 日和 28 日，其中以 1873 年那一次的辯論最為著名 (ibid.)。1873 年的辯論於帕納度拉 (Panadura) 舉行，由古納難陀長老得到勝利，辯論的內容以英文出版，奧爾科特上校 (Colonel H.S.Olcott, 1832-1907) 藉由此英文出版品得知了帕納度拉辯論的內容

(ibid.:230)。奧爾科特被引至斯里蘭卡，而掀起了「新教式佛教」的開端。

奧爾科特於當時的斯里蘭卡社會，提出有影響力的建議及創新的作為如下：1.發明了佛教旗幟 (Buddhism flag)；2.依照他所認為的佛教觀點，制定了佛教的「教義問答」(catechism)；3.說服政府宣告衛塞節 (Vesak) 為國定假日；4.提倡佛教徒以聖誕節詩歌的歌唱方式慶祝衛塞節，更進一步地將互送衛塞節卡片發展成當地的風俗習慣 (Gombrich and Obeyesekere 1988:204)。除了為斯里蘭卡的佛教徒引進了基督徒的行事方式，他所創立的佛教學校對斯里蘭卡更具實質意義。「佛教神智協會」在斯里蘭卡最重要的貢獻在於創辦與經營佛教學校，進入中等學校教育的領域 (Ludowyk 1980:202)。如現在著名的阿難陀學院 (Anada college)、法王學院 (Dharmaraja college)、摩哂陀學院 (Mahinda College) 等，都是那時創立的；他們吸引很多西方學者至斯里蘭卡，發展斯里蘭卡國家教育和佛教教育 (淨海 2002:78)。受到奧爾科特的鼓吹影響，「佛教神智協會」創辦了「佛教青年會」(Young Men's and Young Women's Buddhist Association) 和「佛教週日學校」(Buddhist Sunday Schools)。「佛教週日學校」幾乎遍佈於每一個村莊，並由「佛教青年會」提供教科書與進行考核。「佛教神智協會」所辦的學校於 1961 年由政府接管，但是「佛教週日學校」至今依然存在。

在英國殖民統治時期，雖然有很多社會菁英改宗成了基督徒，「也和以後他

們背離該教一樣，顯然是為了個人的方便。」(Ludowyk 1980:191) 幾個世紀以來佛教在政治上非但無舉足輕重之位，而且是停滯不前的，這種民間的宗教已不再具有統治者之宗教那種權威了，但是佛教畢竟是斯里蘭卡的傳統宗教。基督教傳教士隨政治之便來到斯里蘭卡，所帶來的那些組織與活動在佛教徒看來，就是一種不平常的現象了。十九世紀七〇年代，當斯里蘭卡的佛教接受了基督教傳教之強勢的挑戰，它不得不用基督教既定的活動形式來表達自己。1873年的帕納度拉佛教僧侶與基督教傳教士的辯論稿，將奧爾科特引到了斯里蘭卡。他創立了「佛教神智協會」，所創辦的學校也進入了中等學校教育的領域，當時所產生的影響不單只是這學校的學生，還有校園外的群眾。因為基督教傳教士的活動主要是中等學校範圍之中，「佛教神智協會」的運動也就在這個領域開展出來，有大批的群眾對於它的種種活動發生了興趣，奄奄一息的佛教重現曙光。奧爾科特使用基督教傳教士所使用的方法宣揚佛教，例如，「佛教週日學校」、佛教頌歌與創辦學校等，使佛教注入新氣象面貌一新，於是斯里蘭卡新教式佛教拉開序幕。繼之而起是達磨波羅居士 (Dharmapāla)，將「新教式佛教」發揚光大，將佛教賦與理性化與現代化的外貌，掀起十九世紀末二十世紀初的佛教復振運動。

## 第二節、達磨波羅早期生平

達磨波羅 (Dharmapāla)，1864年9月17日出生於斯里蘭卡的可倫坡 (Colombo)，1933年4月29日於印度鹿野苑 (Sarnat) 逝世。他出生於一個佛教家庭，父親是一位殷實的商人，家庭生活富裕。母親是一名虔誠的佛教徒，來自一個富裕的佛教家庭，達磨波羅的外祖父於可倫坡創立了斯里蘭卡的第一個佛教學院—維迪約迪耶學院 (Vidyodaya Pirivena)。

在達磨波羅出生的那個時代，由於經過葡萄牙、荷蘭與英國的殖民，且外來的殖民者致力於掃除傳統文化，斯里蘭卡的傳統宗教與文化已跌落谷底，許多的僧伽羅人 (Sihalese) 恥於自身的宗教、文化、語言、種族與膚色，佛教徒甚

至被迫聲稱自己是基督徒；新生兒出生時，即使父母親是佛教徒，也會在教堂中取得教名（biblic name）。達磨波羅出身於沿海地區新菁英的家庭，他被取名為棟·大衛（Don David），荷華維特爾（Hewavitarne）為其姓氏，所以，達磨波羅的原名為棟·大衛·荷華維特爾（Don David Hewavitarne）。他的家庭富有而且對佛教熱心的支持。由於家庭的因素，他認識了二位早期佛教復振的代表人物—希卡杜維·蘇曼格拉長老（Hikkaḍuvē Sumaṅgala）和古納難陀長老（Mahoṭṭivattē Guṇānanda），達磨波羅的家就在二位長老的寺院附近。1873年斯里蘭卡發生了佛教與基督教的公開大辯論，達磨波羅曾親眼目睹這兩位僧人在帕納度納的辯論中以善辯的口才擊敗了基督教的傳教士，這件事讓他留下了深刻的印象。

阿納伽里卡·達磨波羅（Anagārika Dharmapāla）是在1886年他決心投入佛教復振事業時為自己取的名字。"Anagārika"意為「無家」或「雲遊者」；"Dharmapāla"，梵文和巴利文的意思是護法，指保護佛法。因此，棟·大衛·荷華維特爾變成了達磨波羅，在十九世紀末斯里蘭卡佛教復振運動中大放異彩，成為引領風潮的主要人物。

## 一、基督教會學校的養成教育

英國殖民時期，由於種植園經濟的開發取代了往昔的封建農業社會，造成城鄉人口的移動，形成了新的社會菁英。而這一階層的人，通常在基督教的教會學校接受英語的教育，他們往往成為社會上的白領階級，得到比較高的社會地位，有的甚至可以進入殖民政府中擔任公職。所以，接受教會學校的英語教育甚至到英國受教育，是當時斯里蘭卡人民的第一選擇。

1874年，達磨波羅隨家人遷往離可倫坡北邊不遠的 Kotahena 鎮，隨著這次的遷移，達磨波羅轉往 St. Benedict College 就讀。這是一所著名的天主教會所辦的學校，也是一所英語授課的學校。因為他是本地的僧伽羅族的學童，起初被編配在最初階的班級中，但是，數月後旋即迎頭趕上，而改編至較高階的班級。1876

年至 1878 年之間，達磨波羅前往 Methodist English Boarding School 就讀 (Obeyesekere 1976:227)。1878 年，他於著名的英國教會所辦的學校 St. Thomas College 就讀，一直到 1883 年為止 (ibid.)。

達磨波羅教育歷程即是從天主教會到基督新教教會學校，從僧伽羅語到英語教育。在當時都市的白領階級，主要的養成教育是英語教育，傳統佛教寺院所辦的學校是不受青睞的。達磨波羅描述當時教會學校的情形：

當時的教會學校被政府指派負責調查佛教寺院所創辦的學校，大多數的孩童也接受他們所調查的觀點。因此，在錫蘭由佛教寺院所辦的學校被迫關閉停辦了。(Dharmapala 1991:683)

很顯然地，教會學校因為政治上的強勢而有優勢的教育資源，反觀佛教寺院所辦的學校幾乎無以為繼。達磨波羅在天主教以及基督新教教會學校接受教育，他很受到學校教師的喜愛，在他所寫的回憶事項中曾這麼說：

我很得神父們的喜愛，因為在宗教的節日時，我會從我父親的花園中摘取花朵拿去妝點祭壇。……對一個僧伽羅族的學生而言，順從與敬愛他們的老師是一種美德。(Dharmapāla 1991:683)

所以，達磨波羅的行為是符合僧伽羅人的期望。1876 年，達磨波羅前往基督新教的教會學校就讀，「在那二年半的時間，我學習些許的歷史和算術，對於聖經卻是從早到晚地專心研讀。」(ibid.:684)

達磨波羅的父親屬於斯里蘭卡的「廓依迦瑪」種姓，來自斯里蘭卡南部的農村。因此，達磨波羅所接觸到他家庭的佛教是傾向於巫術與咒語的；這與他所接受教育的理性氛圍是很不協調的。然而，他的家庭和他的外祖父與佛教復振先鋒部隊之知識型的僧侶來往密切，學者型的晒卡杜維·室利·蘇曼格拉(Hikkaduve Sri Sumangala)長老以及偉大的辯論家古納難陀(Mahoṭṭivattē Guṇānanda)都與達磨波羅的家庭有著密切的來往。在這樣的家庭環境下，達磨波羅所學習的是經由這些知識型的僧侶所教導之理智的法義傳統，而不是以巫術或咒語為主的民間

信仰。「我僧伽羅的家庭一直是佛教徒，不曾間斷地維持了二千二百年」

(Dharmapāla 1991:682)，這句話說明了達磨波羅對他家庭的自我認同是建立在他對佛教的認同上。

達磨波羅就讀於教會學校，是當時西方殖民的環境使然。由於傳統的佛教教育與深受家庭的影響，他不曾改變他的信仰，一直以一名佛教徒自居。然而，他於基督教教會學校受到完整的教育，使他的思想也有融合了西方的理性思惟，他主張理性化的佛教，拒絕迷信的佛教，這對於日後他所倡導的「新教式佛教」(Protestant Buddhism) 影響至大。

## 二、基督宗教與佛教傳統的衝突

達磨波羅出身於虔誠的佛教家庭，然而，當時的社會環境如此，他主要還是在基督教教會學校接受教育。佛教自西元前三世紀傳入斯里蘭卡開始，至十九世紀已逾二千年，佛教信仰已成爲僧伽羅人傳統文化的重要部份。達磨波羅的母親是一名虔誠的佛教徒，經常灌輸他佛教徒的虔誠行爲與觀念，爲僧伽羅二千多年的文化感到自豪。因此，不可避免地，在他受教育的歷程中，他面臨了許多的衝突與矛盾。達磨波羅八歲時就讀於僧伽羅的私立學校，於此接受僧伽羅的傳統教育，他說：

從八歲到十歲這二年間，我就讀於私立的僧伽羅語學校，在那裡所使用的僧伽羅語的教科書就如同錫蘭佛教寺院所使用的一般。我的僧伽羅族的老師是一位嚴謹的人，令我印象深刻的是，他對所有的事情都是有條不紊、一絲不苟。(Dharmapāla 1991:698)

在這裡，達磨波羅與精通僧伽羅傳統文化與文獻的僧侶學習二年，使他在孩童時期於佛法打下了進一步的基礎。他的家庭更是一個典型的佛教家庭，他說：

就我記憶所及，我的家庭是虔誠的(佛教徒)。我必須背誦經書中的章節以及神聖的詩句給我的母親聽，母親總是會以我喜愛的糖果做爲我背誦的獎勵品。(Dharmapāla 1991:682)

在家庭中奉行佛教的訓誡、禪修，並且於每月的月圓日進行齋戒（ibid.）。這樣的家庭教育與他日後在基督教的教會學校所接受的教育大不相同，佛教與基督教之間的不協調於是經常出現。例如，達磨波羅早期於教會學校讀書時，「每當課程進行到一半，都必須反覆唱誦祈禱文來歌頌聖母瑪麗亞，我習慣於天主教的模式，然而，我卻每天向佛陀頂禮。」（Dharmapāla 1991:698）

家庭與學校教育的衝突經常出現在早年的達磨波羅身上。達磨波羅曾經提到：

神父們給我們糖果並且撫摸我們的頭髮，顯示出他們是愛我們的。但是，他們也時常說：「看著那泥塑的像，你們是在頂禮泥土啊！」  
（Dharmapāla 1991:683）

傳教士對佛教及佛教徒的嘲笑與壓抑使得佛教徒的學生不願意承認自己是佛教徒，這樣的情形不斷地在教會學校中發生。在學校中也發生過實際的衝突，達磨波羅在天主教教會學校讀書時發生過一次這樣的事件：

我記得那是一個星期日，我正在閱讀四聖諦的佛教小冊子，那教會學校的老師看見了，並且向我詢問小冊子的內容；之後，他將小冊子拿走並丟至門外。（Dharmapāla 1991:699）

這個事件嚴重地傷害了達磨波羅的心靈，他於是離開了這個學校。1876年，達磨波羅十二歲時轉往基督新教的教會學校讀書，宗教認同的衝突又再次地發生，這次對他而言影響深遠：

我十二歲時，有一天在學校看到一位老師帶著槍走出去，在外面的農地中射殺了一隻鳥。我驚駭極了！那時的我一天讀四次聖經，我告訴我自己：「這不是我要的宗教。他是基督教的傳教士，卻冷血地走了出去並且殺害了無辜的鳥。」這名教師在學校也喝酒，他的行為違背我之前所接受的教導。這件事情過後不久，我的一位同學死亡，老師告訴我們要禱告。我突然地明白，我們禱告是因為害怕與恐懼。從這個念頭浮現的那一刻起，我停止了禱告。很快地，我成了聖經的批判者。  
（Dharmapāla 1991:684）

達磨波羅公開地反抗，「在寄宿學校我成為聖經的批判者，並且我也被威脅說，如果我繼續批判耶穌基督將會被開除。」(Dharmapāla 1991:699) 由此可見，家庭環境對達磨波羅的影響勝過了教會學校的教育，在內外衝突中，他選擇了佛教的自我認同。

1873年，達磨波羅親眼目睹古納難陀長老與基督教傳教士的辯論；十四歲時，古納難陀長老的寺院為他每日上學的必經之地；他成為寺院的常客，並受到古納難陀長老的青睞。從古納難陀長老處，得知「神智協會」以及奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人。自十四歲起，他就對「神智學」(Theosophy) 充滿了興趣，大量閱讀奧爾科特的著作。1880年，奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人來到斯里蘭卡，並正式皈依為佛教徒。之後，奧爾科特公開發表演講，達磨波羅也在現場的聽眾之一，會後，達磨波羅與他們見面 (Ahir 1989:9)，至此拉開了達磨波羅佛教復振事業的序幕。

達磨波羅生在斯里蘭卡被英國殖民的時代，政治上的弱勢使佛教的衰頹雪上加霜。人民基於現實的生存考量，也幾乎丟失了歷來的傳統文化，這其中當然也包括了佛教這個傳統。而基督教在政治的支持下幾乎掌控了斯里蘭卡的教育主權，人民不得不接受基督教的價值觀，而代表僧伽羅民族的佛教只在私人領域，在公共領域中則隱晦不顯。佛教失去了教育的主控權，也相對地失去了社會的優勢。達磨波羅接受了當時主流價值觀的教育，也因此將「新教式佛教」推向最高點。在面對西方政權對固有傳統的破壞，僧伽羅人幾乎失去了自我的認同，此時，唯有喚起僧伽羅人的民族自尊為僧伽羅人延續之基礎，才能再造僧伽羅人的新國家。在這個民族主義基調中，佛教成了重要的媒介。在當時的社會上佛教是被鄙夷與詆毀的，達磨波羅肯定自我的價值，捍衛自我的宗教尊嚴，其勇氣令人感佩。綜觀他一生所思所為，他所處時代的氛圍是不可忽略的一環。

### 第三節 佛教弘法困境的突破

十九世紀末斯里蘭卡的佛教復振運動中，達磨波羅是這個運動中的靈魂人物，他雖不是這個運動的發起者，卻將佛教復振的風氣帶到了最高點，影響所及不僅在斯里蘭卡本國而已，還擴及印度，甚至將佛法介紹到西方。達磨波羅在佛教事業的成就，除了受家庭影響外，奧爾科特的到來以及他的熱忱，促成了當時尚是青少年的達磨波羅日後投入佛教復振的運動中。

#### 一、參與「佛教神智協會」

達磨波羅下定決心貢獻他的生命致力於佛教復振運動，恢復佛教的光榮，其中受到奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人的影響最深。1880年奧爾科特在可倫坡（Colombo）發表第一次的演講，當時14歲的達磨波羅也是聽眾之一。達磨波羅的祖父曾擔任「佛教神智協會」的主席，1884年達磨波羅加入「佛教神智協會」深獲奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人的重視。同年，他陪同波拉瓦茨基夫人前往印度旅行，在印度時波拉瓦茨基夫人勸誡他不要沉迷於神秘學，而應該學習巴利文，因為「它是發覺所有事情的基礎」（Dharmapāla 1991:702），並且應該「為了人類的利益而工作」（ibid.），達磨波羅接受了這樣的建議決定從事巴利經典的研究。波拉瓦茨基夫人的建議很符合他所生長的家庭所帶給他的影響，他所生長的家庭充滿了佛教復興的氛圍，他認為佛教的復振將是對世界有益的（Bond 1988:53），達磨波羅也由此確立了他的任務。他們從印度返回斯里蘭卡後，達磨波羅決定與「佛教神智協會」合作為佛教復振全力以赴。達磨波羅充滿了熱忱，他說：

從我全心奉獻開始，為了人類的福祉，我離開了家庭並且犧牲所有自己的興趣與喜好。我日以繼夜地為佛教與神智協會的福祉而努力不懈地工作著。（Dharmapāla 1991:702）

即使於 1900 年達磨波羅與「佛教神智協會」分道揚鑣，然而在他早年的歲月中確實對「佛教神智協會」貢獻良多，並且「佛教神智協會」也幫助他將佛教復振的理想具體化。

1886 年，奧爾科特為籌募佛教教育的基金而與 C.W. Leadbeater 先生計畫在斯里蘭卡境內作巡迴演講。其時，達磨波羅任職於政府中的教育部門，是一名基層的公務員；當他得知奧爾科特的計畫時旋即申請了一個長假，陪同奧爾科特作巡迴演講並擔任僧伽羅語的翻譯（Dharmapāla 1991:702-703）。他們乘坐一輛二層的馬車到斯里蘭卡島內各村莊演說，奧爾科特強調佛教的優點、長處，並由達磨波羅翻譯，讓社會大眾能瞭解佛教。透過這次的巡迴演說，達磨波羅留下了非常有價值的經驗，不僅拓展了他的視野，也下定決心要從詆毀佛教的基督教傳教士及群眾中再次的振興屬於他們自己民族的宗教，並為佛教的復振而努力。當他們回到可倫坡時，達磨波羅辭去了政府的公職，而成為一名全心為佛教復振運動奉獻的行動者（Dharmapāla 1991:702-703）。

自 1885 年至 1889 年達磨波羅為「佛教神智協會」的佛教事業全心奉獻，為他往後數年的弘法工作打下了基礎。這段時間，達磨波羅與奧爾科特創立了出版社，出版了第一份僧伽羅語的佛教週刊—*Sandaresa*；1888 年，此佛教週刊也以英文出版，名為 *The Buddhist*（Dharmapāla 1991:704）。1889 年達磨波羅陪同奧爾科特應邀參加在日本京都舉行的「佛教大會」（Buddhist Convention）（*ibid.*），他目睹了日本人民對佛教的虔誠與奉獻，回到斯里蘭卡後更加確定持續佛教復振的工作。1900 年初與奧爾科特分道揚鑣，原因是奧爾科特主張在康提（Kandy）的佛牙是動物的骨骸（Gombrich and Obeyesekere 1988:202）；而這佛牙長久以來被當成是僧伽羅王室的保護聖物，也是政治政權正當性的象徵，在現代社會中的象徵不亞於從前。奧爾科特對佛牙理性的主張傷害了達磨波羅僧伽羅佛教徒的情感，因而離開了「佛教神智協會」。

「佛教神智協會」奠定了達磨波羅從事佛教復振運動的基礎，與奧爾科特不同的是達磨波羅是一名僧伽羅人，更加懂得和珍惜本身民族的文化遺產，佛教

的復振不單是宗教的再興而已，更是民族自尊的再建立。他不迷信西方思想，同時也不是簡單全盤一層不變地恢復原有的民族宗教文化，而是有選擇、有目的地提出自己的主張，努力發覺傳統佛教的思想內涵，順應世界發展的潮流。雖然，「佛教神智協會」為文化上的隔閡未能繼續成為斯里蘭卡佛教復振的主力，然而，它卻是在英國殖民統治下將基督新教的傳教方式用於佛教弘法的第一個組織機構。它的目的在於尋回僧伽羅人的佛教自我認同，對斯里蘭卡佛教而言，它是復振運動組織的先驅者，達磨波羅也在此奠定佛教復振運動的基礎與方法，將「新教式佛教」(Protestant Buddhism) 發揚光大。

## 二、成立「摩訶菩提協會」

### (一) 創立因緣與過程

「摩訶菩提協會」是達磨波羅在印度及斯里蘭卡從事佛教復振的主要組織，它創立於 1891 年，但溯及創立的因緣，卻開始於 1885 年。

1885 年，知名的《亞洲之光》的作者艾德文·阿諾德至菩提伽耶參觀，參觀後他寫了一連串的報導刊登在《倫敦週刊》(*London Weekly*) 上。作者這一連串的報導引起了佛教徒注意到了大覺寺 (Maha Bodhi Temple) 殘破的景象，他也呼籲佛教徒們應盡力挽救並避免被進一步的破壞其神聖性。達磨波羅讀到了這些報導，他決定親自參訪這個在印度之佛教聖殿 (Ahir 1989:10)。

1891 年 1 月 18 日，達磨波羅到達印度的瓦拉那西 (Varanas)，20 日抵達鹿野苑 (Sarnath)。他震驚地發現，這個佛陀初轉法輪的神聖地，竟是如此地不堪；不僅是荒廢無人管理，甚至豬隻也出沒其中 (Ahir 1989:11)。他於日記中寫道：

這是多麼遺憾的一件事，這裡沒有佛教徒得以保護它們 (佛塔和雕像)  
不受蠻橫之手的傷害。(Ahir 1989:11)

22 日到達大覺寺，親眼看見大覺寺的殘破，達磨波羅於日記中記錄他的心情：

佛陀雕像已殘破並且零散地倒臥在地。在寺院入口處的兩側走廊有著世尊禪修及開示的塑像，令人肅然起敬！這神聖的地方—世尊坐在他的座位上，莊嚴之氣瀰漫，虔誠之心油然而生，這是多麼令人愉悅的。就在那一瞬間，一個念頭跑進我的心裏—我應該留在此地照顧這裡，這裡雖然一無所有，釋尊卻在這裡的菩提樹下開悟。當這個念頭閃過，……，我們承諾，我們將停留於此直到佛教僧侶得以照料、看管此地。( Ahir 1989:11)

大覺寺自十六世紀左右即為印度教徒所有，達磨波羅看到此神聖的寺院控制在印度教徒手裡，並搞得支離破碎、面目全非，心情非常地沉重，他說：

印度，佛陀的土地，但被他的後人給遺忘了。我將再一次地看到佛法在這一塊土地弘揚的時候。( Ahir 1989:20)

為了從印度教徒手中重新獲得大覺寺的控制權，達磨波羅期望能有好的方案可以保存此聖殿的神聖性，因此他搬到附近的「緬甸之家」(Burmese Rest House)。他在那裡開始寫信給在斯里蘭卡、緬甸和印度的許多人，向他們描述佛教最神聖殿堂—大覺寺的不堪景象；尋求他們支持與協助於此地建立僧團管理、維護這個殿堂。達磨波羅也將此一目的訴求，分別以僧伽羅文與英文完成一篇長篇大論的文章刊登在可倫坡出版的僧伽羅文和英文的《佛教徒》期刊。在此同時，達磨波羅也向政府官員探聽大覺寺所有權的歸屬。當伽耶(Gaya)地區的稅務員告訴他，大覺寺與它的收益屬於摩恩特(Mahant)，<sup>43</sup>在政府的協助下佛教徒有可能向他購回大覺寺的所有權(Ahir 1989:12)。達磨波羅得知此一消息後為籌措資金他立刻動身經由加爾各答前往緬甸。在緬甸他戮力奔走喚起緬甸佛教徒對恢復大覺寺的注意，並且得到財務上的支持，於 1891 年 5 月返回可倫坡(ibid.)。同年 5 月 31 日在可倫坡成立「菩提伽耶摩訶菩提協會」(The Buddha Gaya Maha Bodhi Society)，此會的主要工作是「在菩提伽耶建立佛教僧團、創辦佛學院，

---

<sup>43</sup> Mahant，為印度教的一名宗教領袖。參見 Gokhale, "Anagarika Dharmapala: Toward Modernity through Tradition in Ceylon". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism*. Bardwell L. Smith, ed. Leiden: Brill. 1973:34。

並且派駐比丘常駐於此。」(ibid.)維迪約迪耶學院(Vidyodaya Pirivena)<sup>44</sup>的校長—希卡杜維·蘇曼格拉·摩訶·尼耶卡長老(Ven.Hikkaduwe Sumangala Maha Nayaka Thera)擔任會長、奧爾科特擔任顧問，達磨波羅任秘書長。<sup>45</sup>

## (二) 弘法事業

### 1. 建寺立僧以及促進世界佛教徒的交流

「摩訶菩提協會」成立之後，達磨波羅想要在阿沙陀月(Asadha)<sup>46</sup>的月圓之日於菩提伽耶成立比丘僧團，這一天是釋尊於鹿野苑初轉法輪的日子。在他的呼籲之下，有四名比丘<sup>47</sup>願意前往菩提伽耶。在四名比丘的陪同下，達磨波羅於阿沙達月的月圓日前夕抵達菩提伽耶。終於在阿沙陀月月圓之日的早晨，在菩提樹下懸掛了佛教旗幟。目睹佛教旗幟懸掛在這神聖地點，達磨波羅於日記中寫道：

在月光的照耀下，期幟在微風中飄動著，這是一幅多麼美麗的景象啊！我希望並由衷地相信僧侶們將成為人們的明燈。引導純淨的生命，並且告訴印度的人們，我們神聖宗教所具有的優點與殊勝。(Ahir 1989:13)

四位佛教比丘先安置在「緬甸之家」(Burmese Rest House)，達磨波羅與摩恩特商量進行購買一小塊土地，準備作為「摩訶菩提協會」辦公場所之地。然而，很遺憾地發現摩恩特的拖延策略並且伽耶地區稅務員的漠不關心；這些阻撓的態度令他感到失望與難過。在這艱難的時候，達磨波羅決定在菩提伽耶召開「國際佛教會議」(International Buddhist Conference)。會議於1891年10月31日召開，

---

<sup>44</sup> 維迪約迪耶學院位於可倫坡，是斯里蘭卡第一所佛教學院；是達磨波羅的外祖父所創立。參見 Ahir 1989:7。

<sup>45</sup> 參見 Mahabodhi Society, <http://www.mahabodhiindia.com/aboutus/history.htm>. Accessed 15 December 2006.

<sup>46</sup> 印曆的十二個月之一，印曆分三時—熱時(Grisma)、雨時(Varsha)、寒時(Hemanta)，每時有四個月，阿沙陀月(Asadha)為熱時的最後一個月，為印曆的4月16日至5月15日。

<sup>47</sup> 四名比丘分別是：Dunuwila Chandjoti, Matale Sumangala, Anuradhapura Pemanada, Galle Sudassana。參見 Ahir, 1989:12。

與會代表來自斯里蘭卡、中國以及日本等國，會中研擬對策力圖挽救佛陀的成道地，不再使它繼續被破壞（Ahir 1989:13）。

1892年初，「摩訶菩提協會」的辦公室移至加爾各答，作為協會辦公室的房子是一名有心的商人所捐贈（Ahir 1989:13），總部於是成立於此。「摩訶菩提協會」成立於斯里蘭卡受英國殖民的時期，在基督新教強大的勢力下，此會宗旨是向外國宣傳佛教，著重於弘揚印度的佛教。達磨波羅於1933年逝世，該會的會務並未因此而停頓，後繼者十分活躍地推動譯經、出版及教育等事業。歷經百餘年來的努力，「摩訶菩提協會」已是國際上知名的佛教組織，不僅在斯里蘭卡、在印度的各大城市差不多都有「摩訶菩提協會」的分會，甚至歐美各地也都設有分會。斯里蘭卡的弘法比丘每三年輪調一次，被選派的比丘最少接受兩年以上的訓練，訓練處為「佛法使者學院」（Dhammadūṭavidayālaya），院址設在可倫坡。在印度加爾各答的「摩訶菩提協會」分會，代表該會推行一切職務（淨海 2002：80）。

## 2. 走出亞洲向世界各地的弘法工作

1892年5月，達磨波羅創辦了《摩訶菩提》（The MahaBodhi）英文月刊，這是第一本此類型的雜誌。達磨波羅藉此月刊向全世界宣說佛法，月刊也傳達「摩訶菩提協會」的活動訊息給它的會員、支持者及同情者。

達磨波羅為佛教復振所做的弘法工作很快的引起了國際上的注意。1893年9月，「世界宗教會議」（World Parliament of Religion）於美國芝加哥（Chicago）舉行。達磨波羅應邀前往參加，他是上座部佛教的代表，與世界各國的宗教人士進行了廣泛的接觸。9月18日他於會中發表演講，講題為”The World’s Debt to Buddha”。此次的演講內容從釋尊的出生、成道，初轉法輪到法的訓誡以及佛法在現代社會的詮釋（Dharmapala 1991:3-22），用詞言簡意賅、清楚易懂，殷切、莊嚴的態度深深地感動了在場的觀眾，他的講話給與會者留下了深刻的印象（Ahir 1989:17）。此次演講後，甚至讓一名來自紐約的哲學與比較宗教的學者。

史特勞斯 (C.T.Strauss)，願意成爲一名佛教徒，並在菩提伽耶正式皈依佛教，史特勞斯也成爲在美國本土第一位成爲佛教徒的美國人 (ibid.)。會後他訪問了夏威夷，與一位非常忠心的支持者－福斯特女士 (Mrs.Foster) 會晤，這位福斯特女士在達磨波羅佛教復振運動的過程中扮演相當重要的支持者角色；接著到日本橫濱 (Yokohama)，取道中國、泰國，於 1894 年 3 月 31 日回到印度加爾各答 (ibid.:18)。1893 年達磨波羅於歸國途經上海，經李提摩太介紹，於 12 月 28 日與楊文會居士會晤，<sup>48</sup>雙方相約共同復興佛教 (Welch 1968:6-8)。達磨波羅自 1893 年參加「世界宗教會議」首次將佛教介紹到西方，之後爲弘揚佛教展開豐富的遊歷，足跡遍佈歐洲、亞洲和美國等地。他曾造訪英國 4 次 (1893、1897、1904 及 1925-1926)，美國 5 次 (1893、1896、1897、1902-1904、1913-1914、1925)，中國、日本和泰國 (1893-1894)，並於去英國和美國的途中去到法國和義大利。1926 年，在福斯特女士與他的父親的資助下，於英國設立「摩訶菩提協會倫敦分會」(Ashir 1988:23) (以下簡稱「倫敦分會」)。「倫敦分會」這是第一個於亞洲以外的成立的佛教僧團組織，由斯里蘭卡派駐比丘負責會務的進行，除了 1940 年代因第二次世界大戰的關係而未能繼續。<sup>49</sup>1964 年，在「斯里蘭卡達磨波羅信託」(Anagarika Dharmapala Trust of Sri Lanka) 的資助下改組爲「倫敦佛教精舍」(London Buddhist Vihara)，並遷移至倫敦附近的契斯維克 (Chiswick)，直到今日 (2006) 仍繼續存在著。<sup>50</sup>達磨波羅所發表的作品雖然不多，他並不是一位時代的思想家，然而他卻是一位佛教復振的實踐者。由於他所屬社會對佛教的打壓與詆毀，也因爲佛教對其民族的意義不僅是一個宗教更是民族的意識型態，他不得不走出亞洲尋求更多的支持與援助。正因爲如此，也將佛教成功地介紹到西

---

<sup>48</sup> 一說 1895 年，根據〈楊仁山居士事略〉所說：「乙未，晤印人摩訶波羅滬濱，緣其乞法西行，興復五印佛教，志甚懇切……」，乙未是 1895 年，摩訶波羅應是達磨波羅。維慈 (Welch) 在《中國佛教的復振》(The Buddhist Revival in China) 一書中 6-8 頁，對達磨波羅來華尋求中國佛教的支援一事有詳細闡述，達磨波羅與楊文會會晤是 1893 年 12 月。又 Ahir 在《佛教在印度復振的先驅者》(The Pioneers of Buddhist Revival in India) 一書中 18 頁中說道，達磨波羅於 1894 年 3 月已經回到印度加爾各答，所以，達磨波羅會晤楊文會應於 1893 年 12 月才是。

<sup>49</sup> 參見 London Buddhist Vihara, <http://www.londonbuddhistvihara.org/aboutus.htm>. Accessed 14 December 2006.

<sup>50</sup> 同上註。

方。

「摩訶菩提協會」發行的《摩訶菩提》英文月刊，寄送至全世界各地宣揚佛教，為近代重要的英文佛教刊物，引發無數的人研究佛教及皈依三寶。在斯里蘭卡本國內，「摩訶菩提協會」也印有僧伽羅語佛教雜誌，建立多所學校，如摩訶菩提學院（Maha Bodhi Vidayālaya）、阿難陀波利迦學院（Anandapālikā）等（淨海 2002:80）。在歐美也設有分會，同時輪派比丘至英國、德國長期弘法。「摩訶菩提協會」在本地以及在國外的成就，使很多斯里蘭卡本地人覺醒過來。「摩訶菩提協會」是現代世界上最早成立的佛教組織，也是百年來最具影響力的佛教組織。1892年會址遷到加爾各答後，努力於拓展會務，在紐約、倫敦、慕尼黑，印度的馬德拉斯（Madras）、拘尸那羅（Kusinara），<sup>51</sup>和斯里蘭卡的阿努拉達普羅（Anuradhapura）等地設立分會，發展為世界性的宗教組織。原本屬於亞洲地區的佛教，也因為達磨波羅與「摩訶菩提協會」的弘揚，走出了亞洲，佛教的普世性再次得到了證明。

### 3. 印度的佛教復振

印度是佛教的發源地，然而十九世紀的印度佛教卻是殘破不堪，非但沒有佛教的跡象，甚至連過去美好的傳統也蕩然無存，達磨波羅憂心地表示：

印度，這是諸神、婆羅門、以及佛陀誕生的土地，在這裡曾有偉大的君王，如阿育王……，這是雅利安文化的土地；然而，今天的印度卻是屍橫遍野。數百萬饑餓的人民，文盲、無知，就像愚癡的動物般生活著；沒有高尚的思想，道德淪喪地生活；沒有希望，訴之於宿命；對於不正常的階級身份充滿恐懼、迷信。印度已經背離了建立在倫理思想上的善行文明了。（Dharmapala 1991:399）

1891年創立的「摩訶菩提協會」，念茲在茲即是收回菩提伽耶大覺寺的控制權。即使佛教已經走出亞洲，然而，印度是達磨波羅的佛教復振事業開展主要的地方。1899年2月到5月，達磨波羅從加爾各答出發在北印度展開一連串的演講，

---

<sup>51</sup> 相傳此地為釋迦牟尼佛的涅槃地。

爲佛教復振的工作提出更具體的作爲；此次的旅程超過 1500 哩，於當年 5 月 8 日回到加爾各答（Ahir 1989:19-20）。北印度的巡迴演講後，1900 年，應邀訪問印度南部的馬德拉斯（Madras），此次不只是發表公開的演說而已，更重要的是主持「摩訶菩提協會馬德拉斯分會」的開幕（同上引）。同年，在印度北部拘尸那羅（Kusinara）成立「摩訶菩提協會拘尸那羅分會」，派駐於此的是第一位現代印度比丘－摩訶維爾·斯瓦密（Mahavir Swami），將荒蕪的佛教聖殿注入了生氣，說明了佛教在印度的復甦（同上引）。

「摩訶菩提協會」成立的起因即是，將釋迦牟尼佛在菩提伽耶成道地的大覺寺收回到佛教徒手中，要在印度修建更多的寺院、立佛像。爲此目的，雖然歷經了挫折與失敗，達磨波羅不曾氣餒。他也爲此花費了不少精力與印度教徒打官司，並在世界各國遊說宣傳復振佛教的思想。一直到 1930 年，恢復印度佛教朝聖地的主要工作才完成（Gokhale 1973:34）。此時，「摩訶菩提協會」在世界各地已有設立分會，它不僅是印度及斯里蘭卡地區的佛教組織，是現代佛教史上第一個在非佛教的地區弘揚佛法的佛教組織。自 1891 年由達磨波羅創立以來，會務的推動雖然遭遇到很多的困難。然而，「摩訶菩提協會」在佛教復振的事業上，依然有顯著的成就。它的影響不限於斯里蘭卡島內，影響所及包含了印度甚至到達歐美等非佛教的西方國家。在那西方殖民、基督教強勢傳教、佛教瀕臨滅亡的時代裏，這樣的成就實屬不易，這無疑地對佛教徒是一大鼓舞。「摩訶菩提協會」是達磨波羅弘揚佛法的主要組織，直至今日，除了斯里蘭卡的可倫坡外，在印度的菩提伽耶（Buddha Gaya）及英國的倫敦等地皆有其分會，此等成就令世界的佛教徒皆感念於心。

## 小結

自十六世紀初期斯里蘭卡淪爲葡萄牙的殖民地開始，基督宗教隨著政治與經濟的實力進入了楞伽島。天主教隨著葡萄牙的殖民來到了斯里蘭卡。葡萄牙在

斯里蘭卡的傳教頗為成功，與後來的殖民統治者，尤其是英國人的殖民統治相比較，葡萄牙人在斯里蘭卡政治和經濟方面的影響是微不足道的。斯里蘭卡著名的歷史學家德·西爾瓦（K.M.De Silva）認為：種種歷史條件限制了葡萄牙人對這個島國產生的影響。但是，他們在沿海地區引起的某些變化卻要比荷蘭人所產生的影響要大。他說：「葡萄牙人在斯里蘭卡留下的最大一筆遺產就是傳入了羅馬天主教。」（De Silva 2003:127）葡萄牙人在楞伽島留下最重要和最長期的影響是天主教信仰在人民社會生活和思想上佔據了一定地位，它多少帶有歐洲文藝復興時期的文明，帶來了西方教會建築、繪畫、雕刻和音樂，對楞伽島上居民的服飾、語言、文化各方面都有不同程度的影響。並且由於教會開辦的學校，科學文化知識也開始得到傳播。

荷蘭統治時期，傳教士在東方傳教，是隸屬於「荷蘭東印度公司」（The Dutch East India Company）事務中。「荷蘭東印度公司」雖然是管理殖民地和商業事務，但他們認為利用宗教的影響力更能達到政治目的，而且容易收服殖民地人心。他們吸引斯里蘭卡的佛教徒、婆羅門教徒以及羅馬天主教徒改信基督新教，因為當時這三種教徒和廣大的民眾，都是擁護康提（Kandy）國王的；如果這三種教徒被吸收改信基督新教，就可破壞他們與康提國王的關係，在殖民政治上會減少很多麻煩，經濟上獲益更大（淨海 2002:72-73）。荷蘭基督新教的牧師抵達斯里蘭卡斯傳教，盡量吸引佛教徒、婆羅門教徒、天主教徒來改信基督新教，他們印刷英文和斯里蘭卡當地語言書刊分送，內容是有關新教教義問答及信仰新教的好處，效果很好，吸引了很多人改宗成了新教徒。不過他們信仰新教不是出於虔誠，只徒具形式，因為他們的生活方式還是與原先一樣。當時荷蘭政府和牧師們吸引斯里蘭卡本地人改宗的方法，就是在斯里蘭卡各城市和鄉村建立學校，特別是沿海統治地區，讓兒童入學及接受信仰基督教（同上引:73）。荷蘭殖民政府控制斯里蘭卡人最有效的方法是，凡是信仰基督新教的人，才委以政府公務員職位（同上引:74）。荷蘭殖民政府更訂出法律，除了基督教以外，禁止人民對其他宗教的崇拜和舉行儀式；更利用宗教的力量，規定斯里蘭卡人出生、結婚，必須舉行基

督教儀式而成爲基督徒，如此才可獲得法律上的承認和保障（同上引）。

荷蘭勢力退出斯里蘭卡後，佛教徒及其他宗教徒曾被迫信仰基督教的，又都轉回信仰自己的宗教。在最初時期，英國殖民政府還幫助斯里蘭卡人建立學校，但隨後發現這種情形對他們不利，因爲他們還是希望斯里蘭卡人繼續信仰基督教，所以建立了更多的學校，以學校教育的方法，來間接廢除佛教。在西方殖民未進入斯里蘭卡前，佛教的寺院是教育的擔綱者（Rahula 1993:287-303），在政治強權下佛教面臨了邊緣化的命運。淨海法師在其《南傳佛教史》中曾提到：

依據 1827 年統計，全島公私立基督教會學校多達 426 所。本來那時斯國佛寺裡的學校，有一千所以上，但因得不到政府的幫助，無法發展。而且後來佛教徒畢業生，無法找到工作。讀政府教會學校的，比讀佛教學校的有很多特別優待，尤其是不收學費，畢業出來政府給予種種便利，容易找到工作，這樣佛教徒被迫也只得送子弟去政府教會學校讀書。（淨海 2002:77）

由此可見，斯里蘭卡的佛教徒在失去政權的同時，也失去了社會地位。基督教徒利用種種方法達到傳教的目的。他們給病人以廉價藥品，建盲啞學校等，爭取人心改信基督教。這類的福利事業，佛教徒想做但不會得到政府協助。英國殖民地總督代替了國王的權力，立約上規定保護佛教，並尊重佛教儀式，但徒具條文，總督不履行參加佛教重要的慶典（Ludowyk 1980:74），輕視比丘，佛教在這樣的情形下更爲衰微了。

達磨波羅在佛教復振工作上的成就並不是表現在宗教的思想，他是一名佛法的實踐者與弘揚者。自 1886 年離開政府的公職全心投入弘法工作開始，至 1933 年去世爲止，他爲佛教工作將近半個世紀，視佛教的振衰起弊爲他自己的責任；在斯里蘭卡及其他各處，他將佛教視爲心靈復甦的手段與方法。達磨波羅是僧伽羅族的愛國者，基督新教挾其政治上的優勢對當時斯里蘭卡的社會造成很大的衝擊。在此衝擊下，他主張符合現代化社會的弘法方式，而不僅僅是復古而已。印度是佛教的發源地，然而，佛教在印度幾近滅亡與佛教聖地的殘破潦倒，改變了他的生命面向，終其生爲佛教的復振而奮鬥。在十九世紀末至二十世紀

初，基督新教由於政治上的支持，在淪為殖民地的亞洲地區強勢地傳教，基督新教成為殖民社會的主力宗教。因此這一段時期，達磨波羅在印度與西方世界為佛教復振所做的努力，促使佛教在印度的再興與佛教在西方弘揚，就當代而言是具有重大意義的，佛教宣傳者的形象更是鮮明；不僅在西方世界，在亞洲的佛教國家中，達磨波羅被視為佛教的代言人。

1860 年代以後，由於政治上的因素改變了僧伽羅人的生活和文化；達磨波羅為佛教及「佛教神智協會」所做的種種工作，喚醒了文化的覺醒，僧伽羅社會的自我認同也在提高。然而，在當時的社會背景下，基督宗教是強勢宗教，在政治的支援下它擁有最多的資源；佛教在世俗的主流下，不再影響人們生活的公共領域，僅是個人信仰私領域的行為。在僧伽羅社會接受了基督教的同時，奧爾科特與其後繼者達磨波羅不得不採用基督教的組織傳教的方式，進入社會生活企圖影響意識形態，如辦學等事業至今依然對斯里蘭卡社會有著重要的影響。佛教是僧伽羅文化的核心，達磨波羅從事佛教的復振固然是於恢復光榮的傳統，更是僧伽羅人的自我認同、重振民族自尊心的手段與方法，在英國殖民的背景下對僧伽羅社會可謂意義重大。

## 第五章 達磨波羅的佛教改革思想

達磨波羅所處的時代是一個社會動盪的多事之秋。西方文化的衝擊，使原有的農業封建社會發生了解體，傳統與現代化思潮的矛盾始終困擾著整個斯里蘭卡的社會，也引起人們在思想上的混亂，出現重新改造適應新的社會現實的思想要求。傳統的僧伽所固守的上座部佛教理論與實踐，並不能有助於斯里蘭卡社會的變革與爭取獨立和民族解放的行動，相反地，只是離開現實越來越遠，越來越脫離群眾。

達磨波羅認為，由於西方的入侵導致佛教僧團失去了國家的奧援，而且一般的群眾對佛教冷漠不關心，這樣的情形造成了佛教的衰頹（Dharmapāla 1991:494-495）。因此，佛法（Dharmma）的淨化與開放傳統佛教學院（Pirivena）給一般人民的子女就讀成了佛教復振潮流中的新訴求，並且期望能以此對抗教會學校與反擊傳教士的傳教活動（Gokhale 1973:37）。佛教教義的理性化與入世的實踐成了佛教再次立足於僧伽羅社會的關鍵點，唯有如此，佛教才能有助於僧伽羅民族的文化認同，而不是在基督教的強勢下終將淹沒。達磨波羅指出，佛教本身即有現代理性主義與科學的傾向，因此，在現代理性與科學的環境下，佛教可以很容易地去調整，而不違背它固有的價值（Dharmapāla 1991:433,439）。他重視佛教的現代性，在實踐上提倡佛教徒應改善生活中不良的習慣以及有合宜的舉止行為。隨著時代的演進，傳統佛教與現代觀念的融合，不僅可能而且是迫切需要的。

僧伽羅人的社會畢竟受佛教的影響二千餘年，在這漫長的歲月中佛教曾經代表了政治，形成了僧伽羅人的主要文化象徵，失去了佛教，僧伽羅人將不再是僧伽羅人。在民族存亡之際，佛教成了喚醒民族自尊的思想武器。佛教復振運動在斯里蘭卡不單只是宗教上的復振而已，更是民族認同與民族自豪感的來源。

## 第一節、佛教教義的理性化詮釋

相對於歐洲和美國現代科技的進步，達磨波羅看到「亞洲充斥著鴉片、大麻的吸食者，追求靈驗、迷信的行為以及宗教的狂熱份子。」(Dharmapāla 1991: 717) 達磨波羅對宗教專職者的不學無術給予嚴厲的批評，他說：「神祇 (gods) 和服侍祂的專職者 (priests) 使人們愚昧無知。」(ibid.) 他拒絕接受傳統禮拜儀式中依附在佛陀之下的印度神祇以及其他地方諸神 (Obeyesekere 1976: 246-247)；對他而言，信仰這些神祇是與正統佛教背道而馳的迷信。因此，去除迷信與佛教的淨化是根本的要務。達磨波羅認為巴利經典是佛法的根本依據，是詮釋的母體。然而，在西方殖民的統治的環境中，這樣的理想在實踐上卻有很大的困難。

十九世紀中葉，斯里蘭卡的佛教走到了最晦暗的時期。基督教的強勢傳教，不僅成為社會上的意識主流，在日常生活的習慣上，教會的傳教士也發揮了很大的影響力。古老的佛教傳統停滯不前，而大部份的佛教僧侶「無論是在知識以及精神心靈上都是岌岌可危的，僧團鬆散，禪修的實踐往往是漫不經心的。」

(Bhikshu Sangharakshita 1964:2) 自斯里蘭卡淪為殖民地，歷經了葡萄牙、荷蘭以及英國四百餘年的統治，斯里蘭卡的傳統文化不再是社會的主流意識型態，文化的停滯進而扼殺了傳統，隨處可見西方統治的勝利。西方的神學征服了佛教的教義，西方的態度、風俗以及衣著的樣式，所展現的強勢使得斯里蘭卡人覺得他們所固有的文化風貌就如同未開化的野蠻人一般。在當時的社會，僧伽羅族的就學學生大多使用基督教化的名字，他們的父母也盡力將他們送到教會學校就讀，為的就是希望他們能在世俗的社會中能有好的職業，甚至是在殖民政府中擔任公職 (Malalgoda 1976:234)。僧伽羅的傳統文化在公眾的場合是壓抑與被忽略的，佛教是斯里蘭卡的傳統文化，在這樣的氛圍中，佛教也成了被征服者了。

達磨波羅受到波拉瓦茨基夫人的鼓勵並研讀具權威的巴利經典，以此作為詮釋「法」的依據，在文章和演講稿中經常引用巴利經典的原文。他非常關切西

方學者如里斯·戴維（T.W.Rhys David）<sup>52</sup>和亨利·克拉克·瓦倫（Henry Clarke Warren）<sup>53</sup>等人的研究成果，以及他們整理佛經、印刷佛教文獻的貢獻，認為他們的工作使得巴利經典能為廣大的群眾所接受（Bond 1988:56）。藉著早期如《導論》<sup>54</sup>（Netti Pakaraṇa）和《攝阿毗達磨義論》<sup>55</sup>（Abhidhammatta Saṅgaha）等書的研讀，指出：

這些書將甚深奧義作了解釋，但是，它們是用巴利文書寫的；因此，巴利文的知識是瞭解佛陀話語的基本要素。就如同阿拉伯文為瞭解古蘭經之不可或缺，以及瞭解舊、新約聖經不可不知希伯來文與希臘文是一樣的。（Dharmapāla 1991:519）

他批評對巴利文一知半解的比丘們，他說：

無法領會最勝法義（Paramatta dhamma）的錫蘭比丘們，他們僅是知道膚淺的巴利文法與梵文的聲韻而已。（Dharmapāla 1991:520）

西方殖民的社會環境，接受英語教育是當時斯里蘭卡人的第一選擇，

---

<sup>52</sup> 里斯·戴維（Thomas William Rhys Davids, 1843-1922）英國東方學者。生於英國科爾徹斯特（Colchester）的一個公理會的牧師家庭。1866年在斯里蘭卡擔任行政官員時，開始從事巴利文和早期佛教的研究。1872年歸國，翻譯和校勘巴利文佛典。1881年創立「巴利聖典協會」（Pali Text Society, P.T.S.），自任會長，致力於整理出版巴利三藏的工作，組織和推動歐美的佛教研究，刊行了巴利文佛典及注釋的絕大部分，在泰國皇室的資助下，出版了大量的巴利三藏的譯本，「巴利聖典協會」也成為歐洲佛教學者的重要組織。他的著（譯）作：《佛教手冊》（Buddhism, 1878），曾經再版20餘次，有荷、德、日文的譯本；《佛教的印度》（Buddhist India, 1903），再版8次，書中將印度的古代歷史大多歸於佛教，引起學術界極大的迴響；《佛陀本生故事集》（Buddhist Birth stories）為翻譯巴利文《本生經》547個佛本生故事的前40個，並與伊索寓言作了比較研究；與赫曼·奧登堡（Hermann Oldenberg 1854-1920）合譯巴利《律藏》3冊；用散文體翻譯巴利經典《彌蘭陀王問經》；《佛教及其歷史與文學》（Buddhism, Its History and Literature, 1896）為其演講集；與他人合作翻譯《攝阿毗達磨義論》等。

<sup>53</sup> 亨利·克拉克·瓦倫（Henry Clarke Warren, 1854-1899），著名的美國佛教學者。出生於美國波士頓。長大後致力於柏拉圖和康德哲學的研究，後來對佛教哲學發生興趣，精通佛典，進行比較研究。將其一生大部分財產捐給了「巴利聖典協會」，資助出版事業。

<sup>54</sup> 《導論》，巴利名 Netti Pakaraṇa，上座部佛教著述。亦名《指導論》，其內容主要是對有關註釋經典的介紹。

<sup>55</sup> 《攝阿毗達磨義論》，巴利名 Abhidhammatta Saṅgaha，上座部佛教論書。11世紀斯里蘭卡（另說印度）僧人阿耨樓陀著。全論5萬5千余字，共分九品。依內容分為心、心所、色、涅槃四部分。前五品說心法、心所法；第6品說色法；第7品敘各種法相；第8品講緣起論；第9品介紹禪定實踐。論中屬於心理學說的心、心所的內容約佔2/3的篇幅。作者繼承前人的成果，但又有新的發展。他選擇地吸收了《清淨道論》、《入阿毗達磨論》、《色非色分別論》及《人施設論》等有名論著的思想，是一部介紹上座部哲學的綱要書，被稱為「論中之論」，並認為通過研讀它，可以掌握研究論藏的鑰匙。

接受英語教育的人民，完全不關心對『甚深法義』(Gambhira Dharma)的詮釋；欠缺巴利文的知識，對於甚深法義的瞭解是很困難的。  
(Dharmapāla 1991:520)

這樣的情形，勢必阻礙了對「法」的體會與了解。爲了佛教的復振以及人類的發展，他建議人們就像他一般地研讀早期的巴利經典，從經典中尋找復振佛教的力量。但是，面對現代化的來臨，傳統固然美好，佛教的復振不是單純的復古，更需要在新時代的新詮釋；而詮釋的母體不可隨意創造，巴利經典是詮釋的基礎。以巴利經典爲依歸，除了說明「法」的可修可證外，他更要說明佛教是留給僧伽羅人最光榮的傳統。而在面對時代的挑戰時，更不應該將此傳統丟棄不用，而是要將巴利經典中對人們的教導給予符合時代的理性詮釋，使傳統的佛教教義適合於當時環境，不是僵化與默守成規，如此佛法才能在時代中更顯新義，方能重現古代斯里蘭卡物質與精神的富足。

「業」(Karma)是佛教說明生命流轉的根據，「善的意念、善的行為、善的話語造就善業；惡的行為、惡的話語、惡的意念造就惡業。」(Dharmapāla 1991:241)人類因自己所造之「業」決定生命的苦與樂 (ibid.)。然而，「業」的定律甚深難懂，唯有佛才能全然地明瞭，非其他未證得之人可以完全理解 (ibid.)。達磨波羅將「業」與「八正道」(The Noble Eight-fold Path) 聯結起來，他說：

無明是造作惡業的原因。藉由智慧摧毀無明，奉行八正道即是摧毀無明的方法。而所謂的八正道即是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。(Dharmapāla 1991:241-242)

「正見」爲「八正道」之首，

「正見」是由學習「四聖諦」將無明摧毀而得到；學習「十二因緣」，將可藉著諸神、人類生命的流轉，明瞭宇宙的運行。(Dharmapāla 1991:242)

現今的這一世生命與他生的生命之間是互相關聯的，諸神與人類因自己所造的業而決定了生命的流轉，這一生有可能是人、神、鬼或動物等等；人類受生的原理，

直到 1827 年才由科學界提出來，而佛陀早在 2500 年前就已經提出來了

(*ibid.*:242)。就是因為人類對因緣法的不瞭解，閃族的神學家於是說人類的起源是由六千年前居住在阿拉伯賀李山 (Mt.Horeb) 後面的諸神而來，歐洲籠罩在這樣的神話當中；十九世紀以來有許多的科學家企圖改變這樣的說法，然而礙於羅馬教會的敕令，他們不得不停止，因為科學的說法將無助益於他們對人民的控制 (*ibid.*)。印度也因為錯誤的知見，任由種姓制度控制印度的社會，廣大的群眾默默地接受這樣的宿命 (*ibid.*:243)。「佛陀明白人類心靈無法提昇的原因，因此指出一種掙脫感情束縛、超越諸神而獲得全然自由的方法。」(*ibid.*:243) 這個方法即是行「八正道」。達磨波羅說：

依循無明的道路繼續前進，此世的生命將充滿痛苦；奉行八正道崇高的原則，將於此世與來生獲得真實的快樂。(Dharmapāla 1991: 243)

由「正見」開始，而引發趨向善業的身、口、意三業，因此，奉行「八正道」而生智慧，「八正道」成了「善業」的實踐者。而從達磨波羅就「業」與「八正道」的敘述看來，奉行「八正道」所造就的「善業」不僅是個人生命提昇的基礎，更是關懷國家、社會的具體實踐。

達磨波羅以巴利經典作為詮釋佛法的依據，他根據自己讀經的體會，對佛教的某一些重要的傳統提出批評。傳統佛教認為，「涅槃」遠離生活千里之外，不能在現世生活中得到，達磨波羅重新詮釋「涅槃」，他說：

「涅槃」不是死後才存在的，它是一種真實的領悟，去除了不當的欲望、瞋恨、傲慢、貪念等惡習，內心充滿了正念、精進、戒慎恐懼、平和與智慧。(Dharmapāla 1991 : 313)

所以說，「『涅槃』不是存在於死後，而是存在於塵世間身心清淨的完美意識中」(Dharmapāla 1991 : 287)，他強調「涅槃」可於世間獲得。由於僧人們對巴利經典認識淺薄，使他們對追求自己傳統宗教的終極目標喪失了信心，懷疑阿羅漢在當今的社會是否能夠獲得而且有益 (*ibid.*: 520)。他們缺少了正信，因此有必要

讓人們確立信仰的正見，對人類生命以及身心進化的潛能抱持著樂觀的觀點，肯定現世並認為「塵世的眾生並不都是充滿了痛苦」(ibid.:392)，「任何人只要依據『八正道』的教導行持，皆能達此目標(涅槃)」(ibid.:313)不論僧、俗概莫能外，佛教信仰所帶來的是積極與正面的效果。「涅槃」在世間可以獲得的理論，消除了缺少正信的負面影響，擺脫獨善其身之消極態度，轉而理論的學習與實踐，從根本提高僧伽的素質(Bond 1988:57)。

然而，「涅槃」又該如何獲得？與現實生活又有什麼關聯呢？達磨波羅指出：

佛教與一般人所認為的相反，它不是消極的，它的整體哲學是建立在積極的行動上。(Dharmapāla 1991:694)

所謂的「行動」即是佛教「業感緣起」的理論。他對「業」(Karma)的詮釋積極而不消極，他認為「業」是「高尚的進化倫理」(Dharmapāla 1991:69)，「業」激發人們為所有人類的利益而努力。行動是達成目標的手段，佛教徒對於個人心靈與國家民族的進化都不該是被動消極的。達磨波羅以他個人積極的生活為例，他說：「佛法教導人們積極的生活，隨時都應積極做有益的工作；一個健康的人僅需4小時的睡眠」(ibid.:669)，「懶惰、散漫與漠不關心是惡業之首」(ibid.:337)從佛教「業感緣起」的理論來看，「涅槃」是善業的一種體現，是一種宗教實踐活動最高境界的表現。也就是說，是由行為所發出的最後結果，表現了一種完善的主體意志。隨著行動主義對佛教的再詮釋，達磨波羅將倫理道德的規範視為得到「涅槃」的方法。他以理性主義者之姿展現於世人面前，因此他說：「符合道德規範的生活，其快樂更甚於涅槃的極樂。」(Dharmapāla 1991:737)但是，「涅槃」對佛教徒而言，是通過修行者努力而得到了，體現了修行者完美的品格和境界；達磨波羅指出，世俗的社會，在經濟、政治、社會活動各方面「不容否認存在著不潔之行為」(ibid.:337)，淨化與修正這些錯誤的行為是重要的美德，是邁向「涅槃」的方法(ibid.)。就此意義而言，「涅槃」無疑具有一種宗教徒所追求

之完善的宗教道德，而正是由於有這一種「極樂」的特點，達磨波羅將「涅槃」賦予道德的屬性，看作是「符合道德規範的生活」。

達磨波羅的說法顯示了一種準則，即是宗教的終極關懷不僅包含了宗教的原則，而且還是日常生活方式和行爲的原則，一如西方的「入世禁欲主義」一般（Obeyesekere 1976:247），這也是斯里蘭卡現代佛教最明顯的特徵。但是，宗教道德並不完全等同於世俗道德，「涅槃」也不是世俗日常生活方式和行爲的原則，它是每個佛教徒追求的理想宗教目標和境界，它不能完全代替世俗社會的一般倫理道德。同時，西方基督教道德的最高原則是「至善」，它是由一個高高在上的上帝來展現最高的善，爲善的來源、善的圓滿、最高的境界，與佛教主張的自我道德完善是不相同的，所以西方的基督教道德和東方的佛教道德在目的和內容之間既有交叉和重疊之處，又有根本不同之處，尤其是在「涅槃」這一最高境界上。

達磨波羅個人的出身，使他對基督新教有深刻的認識。基督新教本身的特質在於，它認爲無需中間的代理人，個人就能達成對終極目標的追尋。對基督教而言，這意味著神職人員不是人與神關聯的必要條件；在佛教而言，也就是否認了只有出家僧侶才可以得到「涅槃」的說法。達磨波羅強調「涅槃」在日常生活獲得的可能性，意味著宗教上精神追求的平等，終極目標於日常生活的實踐，強調的是個人自我關照的能力。宗教是私人性的、並且是主觀的，也就是說，宗教真正的意義並不在公開的慶典或儀式上，而是在個人心靈與精神中。同時，宗教也具有普遍性，它的教義在所有的時間、空間適用於每一個人。佛教的終極關懷無疑是「涅槃」的追求，傳統上佛教徒認爲「涅槃」是累生累世的努力才能達到。達磨波羅卻很明確的將此項的追求訴諸於個人的覺知，主張宗教需融入一般人的生活中，藉由「入世禁欲主義」的高道德標準重啓佛教的燦爛，將終極目標的追求與平日的行爲的目標合而爲一。於是，在日常生活中也能達到「涅槃」的境界。

「理性化」無疑爲斯里蘭卡佛教現代化帶來了極大的衝擊，僧侶的保守與顛預使得佛教在社會上顯得軟弱無力而奄奄一息了。十九世紀的佛教復振運動中，有一個很突出的現象就是，通過佛教居士們表現出來的宗教普世主義

(universalism)，是理性化佛教的最佳展現。佛教的居士們一般主張直接通過佛陀的教導，普通人就可以開啓本來就有的善性或佛性，獲得自我精神的解放。這樣的宗教主張肯定了人人都有解脫的可能，就某一程度上而言，它是對於佛教僧團的批判，也暗含了經院哲學的批判。佛教傳統上認為，神聖性僅存在於出家為僧的人當中；然而，在近代的佛教復振運動中佛教居士則提出，在家居士具有同樣的善性甚至更有可能成就「涅槃」。受新教傳教士的影響，達磨波羅並未一味地否定基督教的社會意義，「新教式佛教」(Protestant Buddhism)比傳統的佛教更關注在入世的一面，達磨波羅堪稱為其中的代表人物。他批判傳統的佛教，認為它過於關注修行者的內心，過於出世，因此脫離了社會。他認為基督教在社會工作方面的熱情、傳播福音的積極態度，是值得佛教借鏡的地方。從斯里蘭卡佛教的內、外而言，達磨波羅認為近代佛教的衰落，是佛教自身腐敗招致的結果，他批評：「比丘們變得死氣沉沉，他們已經失去了古代模範僧人們的那種氣概和利益眾生的精神。」(Dharmapāla 1991: 748) 達磨波羅將佛教對「涅槃」追求的終極關懷落實於理性的實踐上，對出家僧侶的批評，並不是反對出家的制度，相反的他認為：「完美清淨梵行的比丘是到達阿羅漢的唯一道路」(Dharmapāla 1991:54)，他反對的是僧侶的獨特性與恩寵的主張。達磨波羅主張佛教只有回到正法上才能解決它所遭遇的內外二種困境，宗教的普世主義非關僧俗，凡信受奉行皆應成就。

## 第二節、佛教「入世化」的實踐

英國殖民的社會，固然基督教大軍壓境，佛教失去王權的護持而一蹶不振；然而，佛教義學沒落、墮入迷信之流，比丘們抱殘守缺，自然遠不如基督教傳教士傳教的積極。達磨波羅對當時斯里蘭卡比丘的某些行為提出了批評，他說：

大多數的比丘是好逸惡勞的，他們丟失了自古傳下來的英雄主義與利他主義的楷模，……假如他（指比丘）去參加過喪禮，並且曾經一個星期發表過佛教宗教倫理方面的談話，那麼他將被認為是行使了自己

的責任。(Dharmapāla 1991:748)

傳統的比丘與在家居士也都接受比丘們如此的生活型式與所負之使命。達磨波羅不同意這樣的觀點，他認為：

比丘的責任是，學習佛法、每日對佛陀的禮拜、維持寺院的潔淨、托鉢而食、……個人身心的觀照與修持等等。(Dharmapala 1991:223)

而當時出家僧伽修持散漫，顯然有違出家者應盡的責任。他說：

佛陀強調身心的淨化，並且聲稱唯有履行身心淨化之修持，才是完全符合佛陀所制的戒律。(Dharmapāla 1991:223)

如此才能領導信徒奉行佛法，足堪表率。他認為，符合現代社會的基調必須改革這種墮落的現象。

爲了維持對佛教理性的詮釋，達磨波羅也批評對神的禮拜儀式，他說：「只要瞭解基本佛法之有知識的佛教徒，是不向進化僅比人類高一等的神祈求庇佑。」(Dharmapāla 1991:638) 他反對禮拜，他認為：「依賴神的幫助將摧毀自我的信心。」(ibid.:194) 在某些時候，達磨波羅似乎接受印度傳統中偉大諸神的存在，他反對的是禮拜精靈、占星術和其他粗俗卻熟練的技藝 (ibid.:637,669)。儘管這些神和技藝構成僧伽羅傳統儀式的一部份，對於達磨波羅這樣一位原始佛法的虔誠的信仰者、終其生弘揚原始佛法的改革者而言，他仍然堅持他的信念，並說：「在大慈者之前，因牛、羊的宰殺而取悅的神靈們，都將顯得蒼白而微不足道。」(ibid.:395)

斯里蘭卡歷來都是上座部佛教的傳統，然而當時的佛教對須陀洹<sup>56</sup> (Sotāpanna) 是否存在抱持懷疑的態度，對此，達磨波羅他說：「任何人都可以

---

<sup>56</sup> 聲聞乘的四種果位，即須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。初果須陀洹，華譯爲入流，意即初入聖人之流；二果斯陀含，華譯爲一來，意即修到此果位者，死後生到天上去做一世天人，再生到我們此世界一次，便不再來欲界受生死了；三果阿那含，華譯爲無還，意即修到此果位者，不再生於欲界；四果阿羅漢，華譯爲無生，意即修到此果位者，解脫生死，不受後有，爲聲聞乘的最高果位。

走上預流果 (Sotāpatti)<sup>57</sup>的道路，不管是在家居士或比丘」(Dharmapāla 1991:53)，即使是在家居士，只要行清淨梵行 (brahmacharins) 一樣可以達到一來 (二果) 與無還 (三果) 的成就 (ibid.)。近似於「涅槃」的境界可於此世中獲得，這樣的論述成功地降低居士參與宗教的界限，而不會將居士排除在完全參與者之外，提高了居士在佛教中的地位。個人主義與實用主義賦予通往覺悟與涅槃之路的可行性。達磨波羅所倡導的新教式佛教，基本上即是對在家居士給予理性和務實的指導方針。他採取入世禁欲主義方式，強調經由直接的行為瞭解佛法 (Obeyesekere 1976:246)。

佛教經典對僧侶行為的規範通常是薄弱的，強調的是個人的禮儀和合宜的舉止。對居士而言，規定的是倫理準則，而不是明確的規則。缺少明確性，有助於佛教在農村社會的傳播，但是也因此有不同的規定與標準，甚至存在與道德規範的不一致性。1898年，為改變僧伽羅社會的落後情況，達磨波羅首次訂定了居士日常生活規範，集結成冊題為 *Gihī Vinaya* (The Daily Code for Laity); 至1958年，它已是第十九版，並且販售49,500份以上 (Obeyesekere 1976:247)。內容分為22項，綱目如下<sup>58</sup> (Obeyesekere 1976:247-248)：

飲食的舉止(25項)

檳榔 (betel)<sup>59</sup>的咀嚼 (6項)

潔淨的穿著(5項)

盥洗室的使用(4項)

路上行走的儀態舉止 (10項)

公眾集會時的行為舉止 (19項)

---

<sup>57</sup> 'Sotāpanna'是指通過思悟四諦之理而斷滅三界見惑達到的最初修行果位，從此進入無漏的聖道之流的人。'Sotāpatti'是指所證得'Sotāpanna'的境界。參見 水野弘元，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1968:326。

<sup>58</sup> 參見 *Dharmapāla Līpi*, Anada Guruge, ed., Colombo: Government Press, 1963:31-46。轉引自 Obeyesekere, "Personal identity and cultural crisis: The case of Anagārica Dharmapala of Sri Lanka". In *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds. Hungary: Mouton & Co. 1976:247-248。

<sup>59</sup> 蒟醬之葉。胡椒科的常綠灌木，印度人用以包檳榔而嚼之。參見 張芳杰 主編，《牛津高級英英·英漢雙解辭典》，台北市：臺灣東華，1989:107。

婦女的行為舉止(30 項)  
兒童的行為舉止(18 項)  
在家居士在僧伽面前的行為舉止 (5 項)  
在公共汽車與火車上的行為 (8 項)  
社會團體對農村的保護(8 項)  
探視病人(2 項)  
葬禮(3 項)  
駕駛者的規範(6 項)  
僧伽羅服飾(6 項)  
僧伽羅姓名(2 項)  
教師的規範(11 項)  
任公職者的行為(9 項)  
慶典的舉行(5 項)  
居士對寺院捐獻的行為 (3 項)  
子女如何對待父母 (14 項)  
家庭中的禮節(1 項)

達磨波羅提出佛教徒的道德規範，從上述的綱要可知，不只限於宗教上的規範，也包含了儀態與舉止。在他所制訂的規則中，大致有兩個特點。第一：規範內容是針對文化水平較高之僧伽羅族的知識份子，適用於當時社會中的菁英份子。規範中極力禁止的行為主要是針對農業社會不好的習慣，諸如：不雅的飲食、穿著以及盥洗衛生的習慣、粗魯的用語等等。第二：在傳統的規範中加入西方的標準。甚至對農村農民舉止的批評，也是以西方衡量標準為依據。達磨波羅所提倡的規範，主要為傳統社會中較富有的階級以及被新教所影響的地區所接受，而達磨波羅正是在這樣的環境中成長並接受教育。因此，值得我們深思的是，達磨波羅為僧伽羅的佛教居士所訂的規範是純粹西方的衡量標準，還是僧伽羅人理想的典範？特別的是，達磨波羅反抗西方的生活方式、價值觀的意圖是很明顯的，

然而，在他的規範中卻明訂如何正確地使用叉子和湯匙的方式；他在歐洲旅行時，眼見西方的進步，曾讚賞地說：

歐洲是進步的。它的宗教保存在一星期內一天的場景中，其餘的六天，人們遵循現代科技的引導。公共衛生、美學藝術、電力等等的學習造就了歐洲人和美國人的偉大。(Dharmapāla 1991: 717)

達磨波羅企圖從日常生活中引入佛教教義的實踐，提倡與子女共同遵守五戒，每月參加寺院所舉行的八關齋戒，一星期至少一次去寺院聽法（Gombrich and Obeyesekere 1988:215）。許多中產階級的家庭採用這樣的生活模式，許多新教和西方的規範，同化成佛教的規範。以社會學觀點而言，達磨波羅的社會改革為中產階級提供了一個價值觀點。許多非西方的概念卻賦予十九世紀西方的價值觀，這樣的觀念對當時斯里蘭卡的中產階級產生很大的影響。

爲了維護佛教的教義以及恢復從前的光榮歲月，達磨波羅雖然是以傳統主義者出現，然而，他並不僅是倡導傳統而已，而是改革後再詮釋的呈現。他從奧爾科特與波拉瓦茨基夫人處接受了神智學者對佛教的理性詮釋，繼而在本身的文化上紮根，既不是崇洋媚外，也不是單純地往回走。他希望賦予佛教理性的外貌與內涵，不再只是迷信之流，而是日常生活中不離終極目標的追求。他一生的風範也成了佛教入世禁欲主義的典範，反對將佛教看成「他方世界」(other-worldly)的不切實際，他的觀點影響了僧伽羅社會的菁英份子。在佛教的復振運動中，他不僅是一位佛教的鬥士，也是提昇民族意識、發揚僧伽羅歷史上的光榮、以及力圖挽救傳統文化頹勢的入世典範者。從達磨波羅的世代開始，少數人採行出家爲僧的弘法方式；但是，以居士自由之身的角色從事弘法工作的方式，時至今日仍然存在著（Obeyesekere 1976:249）。「入世禁欲主義」造就了清教徒式的道德觀，它的高標準之規範成了都市菁英佛教的一部份。這個現代的佛教規範，它所強調的是對教義的支持、以嚴格的道德規範生活、禪修活動不分老幼、不接受佛教以外的信仰、佛教與僧伽羅語爲其自我認同的基礎、從事社會以及政治上的活動等等。達磨波羅對佛教教義的強調，並且對神祇及精靈的膜拜不屑一顧，他的作爲

固然影響了社會上的菁英階層，然而，對菁英者的家庭及廣大社會而言，要他們接受佛陀並不是傳統中能給予人們恩惠的神祇並不是一件容易的事。因此，時至今日也還是有菁英份子的佛教徒會做出向神祇祈求庇佑等與佛教教義相違之事。他的行事作風與當時保守的佛教僧侶大相勁庭，他積極熱情，甚至更像一名基督教的傳教士（Obeyesekere 1972:69）。對於達磨波羅而言，符合現代理性的佛教並不是與固有的佛教傳統對立，而是再次地發現固有傳統的本質並恢復它。因此，佛教的復振與改革，在傳統與現代的交互辯證之下成了同一件事，停滯不前及與時俱進的衝突也不復存在，僧伽羅文化的提昇成爲社會上層的意識型態。達磨波羅對佛教的再詮釋而賦予近代斯里蘭卡佛教現代的新風貌，其居功厥偉。

### 第三節、與佛教民族主義的融合

隨著帝國主義在亞洲的殖民統治，亞洲大多數的國家落入了歐洲國家的殖民地或半殖民地的命運。進入二十世紀以後，這些殖民地國家紛紛要求獨立，努力爭脫西方的殖民統治，這其中民族主義往往扮演了連接民族自覺的橋樑。當國家遭到危難之時，或者民族有滅族之虞，民族主義往往成爲喚起民族情感，號召民族團結對抗外侮的手段。然而，何謂「民族主義」，爲何它能有這樣的影響與作用呢？作爲民族主義主體的民族又是如何產生的呢？

安德森（Benedick Anderson）認爲「民族」的界定爲，

它是一種想像的政治共同體—並且，它是被想像爲本質上有限的（limited），同時也享有主權的共同體。（Anderson 1999:10）

爲何它是有限的呢？

民族被想像爲『有限』的，因爲即使是最大的民族，就算他們或許涵蓋了十億個活生生的人，他們的邊界，縱然是可變的，也還是有限的。沒有任何一個民族會把自己想像爲等同於全人類。（Anderson 1999:10）

民族是有主權的共同體，

民族被想像為有『主權』的，因為這個概念誕生的時代，啟蒙運動與大革命正在毀壞神諭的、階層制的皇朝的合法性。……民族於是夢想著成為自由的，並且，如果是在上帝管轄下直接的自由。衡量這個自由的尺度，與這個自由的象徵，就是主權國家。……民族被想像為一個共同體，因為儘管在每個民族內部可能存在普遍的不平等與剝削，民族總是被設想為一種深刻的，平等的同志愛。(Anderson 1999:11-12)

由此可知，民族不是實體，它是想像的，想像並非捏造，因為它真實存在。而在民族之上所產生的民族主義，「其實是從種種各自獨立的歷史力量複雜的交會過程中自發地萃取提煉出來一個結果。」(Anderson 1999:9) 安德森說：

民族歸屬 (nationality)，或者，有人會傾向使用能夠表現其多重意義的另一字眼，民族的屬性 (nationness)，以及民族主義，是一種特殊類型的文化人造物。(Anderson 1999:9)

而且，

一旦被創造出來，他們就變得「模式化」(modular)，在深淺不一的字覺狀態下，他們可以被移植到許多形形色色的社會地域，可以吸納同樣形形色色的各種政治和意識型態組合，也可以被這些力量吸收。(Anderson 1999:9)

所以民族主義不是天生存在，它是歷史文化的產物。

十八世紀不只標示了民族主義的誕生，也見證了宗教式思考模式的衰頹。這時的啟蒙運動和理性世俗主義的世紀帶來了屬於它自己特有的、現代的黑暗。傳統的宗教世界觀有一個偉大的價值，也就是他們對身處宇宙之內的人，人類作為物種的存在，以及生命之偶然性的關心。面對生命的苦難，宗教企圖提出解釋；宗教思想透過將宿命轉化成生命的連續性，暗示不朽的可能性。啟蒙運動儘管宗教的觀點逐漸退潮，人的苦難卻並未消失。因此，這個時代所需要的是，「經由世俗的形式，重新將宿命轉化為連續，將偶然轉化為意義」(Anderson 1999:18)，而「民族」這個概念正適合達成這個任務。

政治上表現為民族國家的『民族』身影，總是浮現在遙遠不復記憶的

過去之中，而且重要的是，也同時延伸到無限的未來之中……民族主義的魔法，將偶然化為命運。(Anderson 1999:18)

民族主義的產生，顯然與宗教地位的衰退有很大的關係，再加上理性高張，人們已不需從宗教的觀點去看世界，但是，這並不代表說民族主義已取代了宗教。安德森認為：

民族主義應該和一些大的文化體系，而不是被有意識信奉的各種政治意識形態，聯繫在一起來加以理解。這些先於民族主義而出現的文化體系，在日後既孕生了民族主義，同時也變成民族主義形成的背景。只有將民族主義和這些文化體系聯繫在一起，才能真正理解民族主義。(Anderson 1999:18-19)

如果說，宗教的衰頹促使民族主義興起，不如將宗教視為文化的一部份，如此宗教將成為民族主義的一個面向。

民族主義並不源自於亞洲的國家，而是在歐洲進入近代的社會後，封建制度崩潰和城市中的市民崛起之後的產物 (Anderson 1999:50-51)。民族主義在歐洲之外的世界各地發展出來是在 20 世紀以後，其群眾基礎不斷擴大，超出了資產階級的範圍。在東南亞與南亞，民族主義的產生有其特殊的歷史背景。自 16 世紀開始，東南亞與南亞這一地區就開始受到西方殖民主義的侵襲，動搖瓦解了封閉而分散的亞洲農業社會。許多國家先後淪為殖民地，民族主義為核心的民族意識是逐步生成的，亞洲民族主義是以民族政治獨立性喪失為前提的。民族主義一般與傳統文化相聯繫，佛教是南亞與東南亞社會中傳統文化的最重要內容。因此，斯里蘭卡、緬甸等的民族主義運動都必須給予佛教一個確定的地位，從佛教的思想去汲取可資利用的觀念，從僧伽集團去尋求組織全社會反對異族統治的力量。

為當受西方思想文化影響的知識階級產生之後，他們有意識地從傳統宗教中尋求能改變現實環境的觀念意識，或者有意識的將傳統宗教象徵等同於民族尊嚴，此時就出現了基本上由世俗知識階級領導的民族主義。就民族主義的本質而

言，它屬於政治運動。隨著它的深入發展，舊的宗教觀念不足以解答當前的問題，更無法解除當前的危機。一般保守的態度也使得宗教僧侶日益脫離現實，與社會政治力量漸行漸遠。因此，宗教的民族主義便轉向世俗的社會，放棄一部份宗教的口號。運動本身的政治目標日益鮮明起來，運動的組織者和領導者主要由世俗的社會階層擔綱。於是，出現了世俗大眾的民族主義。斯里蘭卡佛教民族主義的產生是因為西方殖民的背景，而從宗教民族主義過渡至由世俗社會階層擔綱的民族主義。

1815年，英國殖民當局和前康提國代表簽訂康提公約（Kandyan Convention），公約中明訂處理康提王國的具體辦法：

“暴君”必須廢黜，他的後裔永遠不得承襲王位；康提各省的統治權歸英王所有，“暫時”由錫蘭總督及其所委派的代理人負責執行；康提各族酋長和人民的法律，風俗和宗教將予以尊重和維持。（Ludowyk 1980:73-74）

也就是說，當楞伽島上的佛教王國結束後，佛教喪失了作為國教所享有的一切特權。雖然，康提公約中承認康提王國首領們及其領地上所有居民信奉的佛教是不可侵犯的，其禮儀、僧侶和寺廟將得以保留並得到保護，但英國殖民者並不願意落實這些承諾。<sup>60</sup>斯里蘭卡的首領們本來以為英國人廢黜康提國王之後會另選一位君主，但英國無意再樹立一位國王。英國人的直接統治，使佛教的僧伽失去了以往世代從王權獲得的支持。英國傳教士挾其政治上的優勢，在沿海地區創辦了具有官方教育體制身份的教會學校，僧伽羅人的寺廟教育則顯得侷促與落後。在政治與教育的推波助瀾下，佛教更顯晦暗，受到世俗社會無情的排擠與詆毀。

接受西方教育制度培養的知識階層中也有佛教僧侶，在斯里蘭卡沿海地區，佛教教育中早就有了較高的英語教學水平，佛教比丘們也在城市中從事教育、出版、寫作等職業。所以，19世紀的後半段便出現了早期的佛教復振運動。從斯里蘭卡19世紀的歷史可知，西方殖民者所創辦的教會學校對亞洲社會的深

---

<sup>60</sup> 請參照第四章第一節〈斯里蘭卡佛教的衰頹〉一文。

刻影響。在殖民地，對西方文明提出抗議和批評，並堅持維護傳統佛教價值觀的，往往都是受過教會學校教育的世俗知識份子更甚至於比丘。

殖民化過程的加深必然造成殖民地社會的分化，並從中產生出傳統社會不曾有的政治力量和強烈的自我意識；因而反殖民主義與傳統宗教的復振運動結合，斯里蘭卡的佛教民族主義於是產生。佛教民族主義的出現意味著，佛教失去傳統國家的政治支持，遭受殖民政府經濟剝削並面對基督教強勢傳教的形勢下，力圖自我保存的一種抵抗；而殖民地人民群眾在爭取擺脫被奴役地位的行動中，也需要一種現成的思想武器。佛教儘管遭受排擠，宗教權威地位衰落，但宗教認同，以宗教信仰為背景的民族意識仍然是強有力的。

奧爾科特來到斯里蘭卡，創立了「佛教神智協會」，並以該會之名在斯里蘭卡開辦了一所學院和 200 餘所中學以宣傳佛教（宋立道 2000:169）。「佛教神智協會」在一位外國人的領導下如此熱情地維護當地佛教徒的權益，這也大大地激發了當地佛教徒的信心。達磨波羅是一名受過西方教育的僧伽羅人，受到奧爾科特的啓發，投身於斯里蘭卡佛教的復振運動，面對西方政權對固有傳統的破壞，僧伽羅人幾乎失去了自我的認同。此時，唯有喚起僧伽羅人的民族自尊為僧伽羅人延續之基礎，才能再造僧伽羅人的新國家。在這個民族主義基調中，佛教成了重要的媒介。

十九世紀末佛教復振運動在斯里蘭卡進行的如火如荼，而使佛教復振與民族主義完全攜手的則是達磨波羅。這一時期斯里蘭卡佛教復振運動在理論上出現了一些成果：首先是有選擇地強調佛教的某些觀念和實踐，批判基督教方面的迷信與非理性，而這是以往基督教對佛教的指責；其次，重視重新詮釋佛教的倫理價值，對世俗社會強調佛教道德的現代意義；最後，藉由佛教的復振而回顧了僧伽羅人往昔的光榮，而這正是後來佛教民族主義的基調。

達磨波羅終其生成為一名佛教的改革者，他企圖喚起佛教徒的自我認同以及正視佛教在現代社會的政治、經濟等問題的回應。奧毗耶斯凱利（Obeyesekere）對達磨波羅個人以及佛教徒自我認同的工作作了詳細的考察，他說：「由達磨波

羅開始提倡自我認同的過程，直到今天都還持續著。」(Obeyesekere 1976:244)  
達磨波羅認為，僧伽羅人失去自我認同是因為殖民政策及影響所造成的，「在經過英國一百多年的統治之後，原本統一團結的僧伽羅族將變成衰危。」

(Dharmapāla 1991:508) 因此，他呼籲僧伽羅人放棄對西方的認同，恢復真實地自我認同，而這自我認同即是成為一名僧伽羅的佛教徒。

達磨波羅依據傳統編年史《大史》中所記載的僧伽羅族的神話，將佛教與民族主義聯結起來。由於殖民地的關係，使原有的《大史》傳統和傳說已被大多數人遺忘。達磨波羅感到痛心，他號召人們：

保護我們的國家、我們的文學、我們的土地，以及我們最光榮的宗教；  
這些都是祖先們所流傳近七十代的傳統。(Dharmapāla 1991:501)

他強調《大史》賦予僧伽羅人的天職即是「法」(Dharma) 的保護者，所以，現代僧伽羅人的自我認同必須「從人們遺忘中拯救佛教以及民族主義。」

(Dharmapāla 1991:510) 藉著佛教與僧伽羅民族主義的議題，有效地激發佛教徒尋求他們自己的自我認同，達磨波羅成為一名具有影響力的演說者及作家，他在《僧伽羅佛教徒》(Sinhala Baudhaya) 的報紙上撰寫這些議題。他強調，佛教徒傳統上的自我形象優於模仿英國人的形象，僧伽羅人有著光輝的智慧，實在不應捨棄自己所具有的光彩，他說：

目前佔領我們島嶼者的祖先還在大不列顛的森林中，以鮮豔色彩塗抹的身軀，赤身裸體地奔跑著；當他們的祖先受羅馬帝國統治，甚至在羅馬的市集中被當成奴隸般地販賣時；而我們的祖先是公元前 540 年由釋迦子孫播下的種子，他們在當時已享有和平、文明、光榮的成果。  
(Dharmapāla 1991:502)

達磨波羅認為，在當時殖民化、西方化以及基督教化的斯里蘭卡，他確切地指出僧伽羅人自我認同的危機，

開始進入現代的時代中，雅利安的僧伽羅人拋棄了真實的自我認同，而變成了一個混血兒。(Dharmapāla 1991:494)

並且，

受到歐洲人攫取金錢、喝威士忌、喜食豬肉的影響，英國化的僧伽羅人將不要知道他的祖先是來自印度度的雅利安人，或是來自葡萄牙、或是荷蘭的外國混血兒。(Dharmapāla 1991.:639)

西方的殖民統治，將使得僧伽羅人與傳統文化嚴重地脫軌。達磨波羅的批評與擔心主要來自二方面。一方面，是從僧伽羅的傳統民族精神來看待西方殖民文化的影響所造成的後果。對自古就居住在斯里蘭卡島上的僧伽羅人來說，佛教文化是他們的傳統宗教與民族文化，追求涅槃的佛教信仰是他們的民族精神。佛教主張去除欲望，修身養性，慈悲為懷，不飲酒，不殺生，善待一切眾生。但是，隨著殖民文化和基督教文化的推行，僧伽羅民族特性將會在基督教的影響下，一步步地被改變；追求涅槃精神、不飲酒、不殺生的信仰，將有被崇拜一神、禮拜祈禱所取代的趨勢，而且時間並不會太長，只要百年之後僧伽羅的文化就可能完全衰退。另一方面，則是強調僧伽羅民族存亡的大事，僧伽羅民族在斯里蘭卡島上已經生活了幾千年，他們不僅有引以為豪的傳統民族宗教文化精神，而且有悠久的歷史、風俗。西方殖民者的入侵，基督教的推行，除了改變僧伽羅的民族傳統宗教以外，進而也改變了他們的生活、飲食習慣，最後則有可能被異化，最後極有可能成為「葡萄牙化」、「荷蘭化」或「英國化」的僧伽羅人。達磨波羅突顯民族精神，提倡民族文化，關心民族存亡，這是當時整個殖民地國家的人民和民族身上都存在的一種憂患意識。

僧伽羅民族的精神本來就來自於佛教，捍衛佛法是達磨波羅一生的追求，也是他的佛教民族主義思想的特點，他將佛教復振視為救國救民不可或缺的方法，也就有了強有力的號召力，也與人民保持了緊密的一致性，受到人們的擁護和愛戴。達磨波羅認為僧伽羅人可以解決現代社會所面臨的問題，才是恢復佛教徒自我認同的最好回應。所以，佛教和佛教價值的再建立，可促使古代佛教光榮文明的再現。他認為：

避免受到外國的影響，不被外來習俗所污染，佛陀的話語才是指引僧伽羅人的明燈，僧伽羅人才能如過去般愉悅的生活。(Dharmapāla 1991:489)

他多次遊歷日本，視日本為一個現代化的佛教國家，卻不受到西化的範本，佛教文化在日本仍為多數人所接受，而斯里蘭卡的佛教卻在世俗社會的排擠下幾乎沒有招架之力 (ibid.:651)。藉著佛教，達磨波羅將民族主義與宗教改革思想聯合了起來，使他成為斯里蘭卡佛教復振的主要代表和民族精神的象徵。如果說奧爾科特建立的「佛教神智協會」是新教式佛教的啓蒙者，那麼它又是斯里蘭卡佛教復振運動的先驅者，而達磨波羅所從事的佛教復振運動則是在此基礎上又更上一層樓。他不僅致力於恢復佛教的光榮歷史，更重要的是藉由佛教的復振，重新找回民族的自我認同。而且達磨波羅還將復振佛教的偉大事業與國家富強的願望關聯一起，他曾說：

我也同樣地希望振興工業以及在現代的教育體制下宣講佛法；畢竟，這樣的希望才能保持喬達摩 (Gautama)<sup>61</sup> 的教義。(Dharmapāla 1991:694)

民族的特色與認同也必須在一個獨立的政治上才得以實現，他如此表示：

當一個國家的政治是附屬在另一個國家時，處於弱勢的國家將喪失屬於自己的特色。被統治的種族無法有英雄的產生。(Dharmapāla 1991:396)

也就是說，只有國家的富強才能保持傳統民族宗教文化的復興與發展。在英國殖民的統治之下，面對世俗化社會以及基督教強勢傳教之下，做為傳統宗教的佛教在西方理性的潮流中幾乎無招架之力。殖民地的人民由於政治上的弱勢，連自我認同也都有危機了，當然更不用談傳統文化的認同問題。然而，在斯里蘭卡佛教是他們民族的標誌，所以，佛教復振其實關係到他們民族的存續問題，達磨波羅已經看到了這一點，這一點恐怕不是他的啓蒙者—奧爾科特所能體會的。

---

<sup>61</sup> Gautama，釋迦牟尼佛未出家前的俗名。

達磨波羅生活的時代正處於英國統治的殖民時期，殖民政府出於統治的需要，不可能讓他的願望得到滿足。由於他的特出與激進，甚至引起殖民政府的對他的戒備。1915年摩爾人<sup>62</sup>（Moorish）與僧伽羅人發生大規模的暴動，英國殖民政府認為達磨波羅參與其中，1916年被放逐至加爾各答，英國殖民政府禁止他進入斯里蘭卡境內，此項禁令直到1919年才解除（Gokhale 1973:35）。1922年，為了喚醒民族的自尊，他不辭辛勞地宣講佛教的教義與實踐，足跡遍及斯里蘭卡全島；他的演講與活動，殖民政府認為具有煽動性的企圖，引起政府的敵意與監視（Gokhale 1973:34-35）。

在一個沒有真正自主的國家以及無法族自治的政府，他的滿腔熱情與理想雖然精神可佩，卻難以實現。達磨波羅對佛教的再詮釋，以佛教為媒介，將民族與宗教結合起來，喚醒民族尊嚴，對抗西方殖民的欺凌。直到第二次世界大戰結束後，1948年斯里蘭卡獲得了真正的獨立，他終生所從事的理想才真正的實現。然而，這時達磨波羅已離開人間十餘年，他雖未能見到這一天的來臨，但他的精神與影響至今仍存。

## 第四節、民族主義與戰後斯里蘭卡佛教

1815年英國殖民統治斯里蘭卡全島以後，斯里蘭卡人民反對殖民主義爭取民族獨立的抗爭就一直沒有中斷過。達磨波羅將佛教復振運動與民族主義完全攜手，而將佛教民族主義推向最高點。斯里蘭卡佛教復振運動所獲得的新意義就在於它是與民族意識覺醒同步的宗教運動。達磨波羅本人並不是純粹的宗教活動家，他具有強烈的民族主義情緒，在印度和斯里蘭卡開展的佛教復振運動即具有強烈的政治色彩。他的活動應該視為二十世紀中期的斯里蘭卡「政治比丘」們的先兆。

斯里蘭卡著名的歷史學家德·西爾瓦（K.M.De Silva）教授，曾提及「政治

---

<sup>62</sup> 在斯里蘭卡人們習慣將阿拉伯人與當地居民通婚所生的後代稱為「摩爾人」（Moorish）。是斯里蘭卡的多數民族之一。

比丘」中核心的五位人物—U.Saraṇanakara (1902-1966)、N.Dhammaratana (1900-1973)、H.Paññoka (1903-1953)、Dr.Walpola Rahula (1907~) 以及 B.Siri Sīvali (1908~),<sup>63</sup>分別都曾在印度親近過達磨波羅,並在印度認識到民族主義與馬克思主義;當他們回到斯里蘭卡後,即開始公開撰文與論辯有關比丘參與政治的正當性(Bond 1988:69)。進入二十世紀,隨著民族進一步的覺醒,佛教僧伽日益積極介入政治的活動。到1948年斯里蘭卡獨立之前,斯里蘭卡的政治佛教運動也達到高峰。其重要的標誌是1946年智嚴佛學院的比丘羅睺羅發表的《比丘的傳統》(*The Heritage of the Bhikkhu*),肯定了佛教比丘參與社會政治活動的責任與義務,這成了1950、1960年代斯里蘭卡比丘積極參政的理論根據(Tambiah 1992:18)。1947年的大選開闢了宗教職業者參與民主政治的先例。它具體的意義有兩方面:一是僧伽公開地宣稱可以並且應該行使政治參與權;二是它顯示僧伽可以形成如民主政治中的集團。當時的斯里蘭卡,在幾個較大的佛教學院,如「智增學院」(*Vidyodayapariveṇa*)、「智嚴學院」(*Vidayālayalankāpariveṇa*)中有一批教師甚至是院長,他們積極地投入到世俗的選舉動員當中,為某些候選人奔走呼籲(Tambiah 1992:17)。也正是這一時期,當時的斯里蘭卡社會發生了一次比丘是否應該參與政治的爭論,通過了這次的爭論,產生了完全具有自覺意識的「政治比丘」。他們無視僧伽上層的批評,自認為終於找到自己的社會角色(*ibid.*:18)。僧伽中的兩位學者—羅睺羅(Walpola Rahula)與潘納薩羅(Pannasara),他們認為,比丘不應該在國家政治生活中置身事外,而要積極參與包括政治在內的社會生活,比丘的使命是努力實現關心社會目標。但是,此一類的激進派的比丘只是少數;而且當時的輿論幾乎都對佛教比丘參與政治持批評態度。甚至由居士組成的「全錫蘭佛教大會」(*All-Ceylon Buddhist Congress*)都公開強勢地主張比丘不該參加選舉與擔任公職(*ibid.*:19)。雖然「政治比丘」們強烈反對殖民主義的態

---

<sup>63</sup> 參見 De Silva, “Buddhism, Nationalism and Politics in Modern Sri Lanka”, unpublished paper delivered at South Asia Conference, Madison, Wis., November 1984. 1984:20. 轉引自 Bond, *The Buddhist revival in Sri Lanka: religious tradition, reinterpretation and response*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press. 1988:69.

度和參政號召，起初並沒有引起世俗民族主義領導人的強烈反對，但這些對於以後斯里蘭卡選舉政治卻具有強烈的示範意義。

達磨波羅的積極入世大大地提高了佛教的入世性，也擴大了佛教界對社會世俗事務的參與，他的影響不僅是在當時而已甚至延續至斯里蘭卡獨立後。1948年，斯里蘭卡終止將近四個半世紀的殖民歲月；此一政治的變化，促使斯里蘭卡佛教界於1950年代提出「恢復佛教合法地位」的要求，認為這樣就可以「恢復長期以來被殖民者遮蔽的佛教徒遺產和身份，以及解決國家的問題和為新國家制定光明的未來。」(Bond 1988:76) 1951年4月「全錫蘭佛教大會」主席馬拉拉克色克拉(Malalasekera)向塞納納耶克(Senanayake)總理的政府提出書面要求，要求政府承擔佛法的護持之責，行使扶持佛教和佛教制度的責任。但是政府無視於這個要求。7月，再度面呈總理，言及殖民地時代佛教的受到的壓迫，獨立後它應該恢復「正當的地位」(ibid.:80)。1953年，「全錫蘭佛教大會」自己組織了「佛教調查委員會」，其成員為7位僧伽長老與7位在家居士。比丘都是來自「智增學院」、「智嚴學院」和「巴羅伽羅學院」(Balagalla)的長老(Tambiah 1992:30)；居士當中有四個是楞伽島有名的教育家(ibid.:31)。他們在全國巡迴取證，搜集材料。1956年2月向「全錫蘭佛教大會」提交了報告—《對佛教的背叛》<sup>64</sup>正式發表了。它的影響極其深遠，斯里蘭卡在二十世紀下半葉的政治形勢和宗教狀況都或多或少的與它有關。

該報告分成四個部份：一、宗教與國家，二、教育現況，三、時代和社會狀況，四、今日僧伽(Tambiah 1992:33-37)。報告認為，斯里蘭卡雖然在政治上的獨立，佛教卻仍然處於劣勢。基督教會的勢力仍然是強大的，他們控制著輿論的工具，如果不加抵制，這些宗教團體很快就會對斯里蘭卡的征服。基督教的優勢尤其展現在教育方面，委員會因此建議：

應該停止國家給基督教會學校的補助，……之前由國家補助的學校，

---

<sup>64</sup> The Buddhist Committee of Enquiry, *The Betrayal of Buddhism : An Abridged Version of the Report of the Buddhist Committee of Inquiry*. Balangoda: Dharmavijaya Press, 1956.

應該由國家完全接管，同時應該在所有學校進行強制性的宗教（佛教）教育。（Tambiah 1992:34-35）

委員會注意到，真正的佛教徒並沒有在政府和立法機構中成為決定性的成分，所以佛教成為國教的問題並未提出。但是，一個世俗主義的政府，不能也不會保護佛教的純潔與強大；報告中因此而建議：

先成立一個「佛教委員會」（Buddha Sasana Council），授予它以往僧伽羅君主護持佛教的職能。（Tambiah 1992 : 34）

等到政府通過了相應的立法，組成了功能相當委員會並採取必要步驟重建佛教地位之後，政府才能與佛教脫離關係（*ibid.*:34）。更進一步地提出建議說「設立宗教部長，恢復在殖民者統治下受到痛苦摧殘之宗教的地位。」（*ibid.*）總而言之，新的僧伽羅的國家應該扶植佛教重新恢復傳統宗教的至尊地位。這是一部充滿民族主義的調查報告，而國際上民族主義運動已成為時代的潮流，因此，《對佛教的背叛》的出現是不可避免的，它是佛教民族主義運動的結果，是歷史發展必然的產物。《對佛教的背叛》這份報告為斯里蘭卡日益高漲的民族主義運動提供了理論根據，也對日後斯里蘭卡政治產生了重大作用，已超出了純宗教的範圍了。

1956年是斯里蘭卡政府大選之年。之前，「統一國民黨」（United National Party）是執政黨，該黨代表工業資產階級的利益，沿襲英國殖民政府的做法，在宗教上希望實行政教分離的政策。政府也注意到佛教在人民生活中的重要性及作用，同意從財政上對佛教活動進行資助，但不願給佛教特殊的地位。為此，它一直受到激進派比丘的譴責與反對（Bond 1988:92）。這次的大選為許多政黨所矚目，他們為了選票，紛紛注意到佛教對選舉的重要價值，表示尊重佛教徒的感情，致力於滿足僧伽羅族的願望。選舉前，由班達拉奈克（S.W.R.D Bandaranaike）所領導的「斯里蘭卡自由黨」（Sri Lanka Freedom Party）提出了「佛教是國教的主張，將引導宗教—民主社會主義的新紀元」（*ibid.*:93-94），承諾執政以後將考慮把僧伽羅語作為官方語言的要求（*ibid.*:91）。他們受到了「僧伽羅大會」（Sinhala

Maha Sabha) 比丘的支持，提出貫徹「佛教調查委員會」的報告、發展民族藝術和傳統醫學、實施宗教信仰完全自由、并給予佛教這個絕大多數人的宗教應有的地位等十大綱領。所有這些，促使「斯里蘭卡自由黨」在大選中獲勝，也成為斯里蘭卡獨立後第一個依據傳統民族文化傳統建立的新政府 (ibid.:91-92)。佛教民族主義，改變了佛教在斯里蘭卡自殖民地時代以來所受到壓迫的窘境，佛教成了恢復光榮傳統的媒介。1956年，斯里蘭卡為慶祝佛教住世 2500 年展開各項的活動，一位詩人熱情的歌頌：「(斯里蘭卡) 是一個三寶島，尊者顯現了神聖意志，佛教原初的清淨照耀，佛陀的榮光預示了一個新的黎明，像清晨的白蓮花，華貴、隆盛與奔放。」(ibid.:78) 馬拉拉色克拉斷言道：「佛教在斯里蘭卡將再次上升到頂峰並開花結果，再由此向世界各地傳播。」(ibid.)。

在西方殖民統治之下，代表著僧伽羅傳統文化的佛教不斷地被打壓，然而，僧伽羅人一旦離開了佛教，失去了佛教的特徵，僧伽羅人就不再是僧伽羅人。達磨波羅是一名知識階級的僧伽羅人，他深知佛教的復振關係到僧伽羅族的存亡。斯里蘭卡佛教復振的歷程上，達磨波羅是最具影響力的人物。在當時西方殖民的環境下，達磨波羅對佛教重新的詮釋開啓了佛教徒的自我認同以及勇於面對傳統文化僵化與失落。他提倡佛教的改革，使佛教得以適應世界理性化的觀點，將佛教賦予更貼近世俗社會的傾向、入世禁欲主義的形象、重視行動與道德的一致，以及具有強烈的社會意識；他對佛教的詮釋不同於以往消極與被動的形象，取而代之的積極、正面的態度。達磨波羅不僅提倡佛教的改革，對佛教提出重新的詮釋，他的改革以及重新對佛教的詮釋影響甚巨，甚至成為日後改革者的精神象徵 (Obeyesekere 1972:249)。在民族意識的覺醒以及倡導信仰佛教所帶來積極、正面的效果下，佛教為中產階級所接受與護持，對斯里蘭卡佛教的復振運動產生非常大的影響。1933年達磨波羅於印度鹿野苑逝世，臨終前他以英文說：

讓我再生尊貴的印度。為散播佛陀的教法，我願再轉世二十五次。<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> 原文是: Let me be reborn on leaving this life in the noble Rose-apple Continent. I would like to be born again twenty-five times to spread Lord Buddha's Dhamma.

(Guruge 2002:10)

他的風範令斯里蘭卡的僧伽羅人感念至今。1948年，斯里蘭卡終於結束了西方殖民的歲月，成爲一個獨立的國家。雖然，此時達磨波羅早已離開人世，然而經過十九世紀末以來的佛教復振運動的洗煉下，獨立至今，佛教仍爲大多數的僧伽羅人所信仰，鄉村如此，在都市也是如此。

## 第六章 綜合比較分析

佛教在中國與斯里蘭卡同為歷史悠久的傳統文化，自傳入以來對兩國在文化上有著很深遠的影響，在兩國人民的意識形態上有著不同程度的烙印。隨著西方殖民主義的拓展，中國與斯里蘭卡在近代史上都有一段痛苦的經歷。斯里蘭卡淪為西方殖民地四百餘年，中國雖然沒有完全淪為殖民地，但也嘗盡了西方入侵帶來的痛苦，長期處於半殖民地的窘況。歐陽竟無與達磨波羅他們所生長的時代背景幾乎是相同的，兩國悲慘的遭遇，法門秋晚，佛法不興的事實，使他們對現實有更多的關懷，在東、西方遭遇的衝突下，回過頭來在傳統文化中尋找出路，主張用佛教來救世、救心。然而，由於中國與斯里蘭卡佛教的傳承不同，因此在佛教的理論和教義上有很大的不同。將歐陽竟無與達磨波羅二人佛學思想與佛教事業的成就進行比較，首先應是在一個共同反抗西方列強奴役的背景下來尋找他們思想的共同點，其次才是在各自傳統思想文化的氛圍下認識他們之間的不同處。

### 第一節、社會環境與佛教的演變

佛法自釋尊弘化以來，其目的即是出世的解脫，世間的利益雖不至全然漠視，但也視為出世終極目標的準備。佛教弘法的主力，向來也以出家僧侶形成的僧團為主，僧侶負有正法住持與教導俗眾之責。韋伯就僧、俗在終極目標追求上的不同曾說：

例如像大勇與佛陀那樣的托鉢僧侶一以以身作則的方式，無條件地指示出救贖之道，他們屬於一個較狹小的「模範型教團」。在這個小團體之內，弟子仍擁有特殊的權威。在模範型教團之外，還有虔誠的皈依者，他們並非自己走完全部的救贖之道，而是藉著證明自己對模範聖者的誠心皈依，以期達到相對而言最佳的救贖狀況。(Weber 1993: 82-83)

所以，「無條件的指出救贖之道」是僧侶的責任，也是弘法的內容；僧團因此也為追求救贖（解脫）的地方。然而，自阿育王之始，將佛法帶出了印度，傳播到亞洲各地，佛教弘法的方式也隨各地之社會環境而有所不同。

佛教自西元前三世紀由摩哂陀長老傳入斯里蘭卡後，因歷代君主的護持，在僧伽羅國家的政治生活中發揮了重大的作用。佛教和統治者之間建立了一種相互依存的緊密關係。佛教僧侶作為精神上的指導者，不僅要輔佐國王掌理朝政，更是統治者合法性的保證者；而且還要在危難時期挺身而出保護王位繼承人，以保證僧伽羅王室後繼有人。此種神權政治的結果，在某一程度上改變了原始佛教之修道僧的制度。韋伯在研究印度的佛教，特別提出世俗權力對僧團的影響，他說：

由於大眾的加入而增加在教團中的比重，古老的修道僧教團首先必得要緩和其嚴格的世界逃離性格，並且對一般僧侶的修行能力做大幅度的讓步，同時也對僧院的要求大大地妥協：僧院之存在並不是作為高貴思想家之救贖追求的道場，而應該是宗教佈道與文化的中心。

（Weber 1996a:389）

佛教的弘化隨著所在的社會條件而有所不同，弘法的形式與社會資源的取得，二者之間的關係密不可分。

傳入中國的佛教是從大眾部發展出來的大乘教派，與斯里蘭卡的傳承並不相同。韋伯認為大乘教派在發展的調適中有三個特殊的現象，

亦即，除了要順應現世裡的經濟存在條件、順應俗人對救難聖人的需求之外，還要順應飽受婆羅門教育的知識階層在神學上與思辨上的要求。（Weber 1996a:403）

如此，佛陀對形上學聖默然的傳統已無法再堅持。取而代之的是：

一整套的宗教哲學文獻遂產生出來，慢慢的又再度只運用文言（梵文），大學、論爭與宗教問難紛紛出現，最重要的是造就出一套極為繁複的形上學，在其中，印度古典著學裡所有的古老論爭又再度復活。……並非個人的靈知、而是訓練有素的經典知識，又再度成為教團裡的主

導勢力。(Weber 1996a:403)

基本上，中國佛教延續這樣的傳統。佛教傳入中國一開始即在文人、士子之間流傳，雖曾獲君主支持，然而，在儒家傳統的社會中，佛教是不可能發展為神權政治擁有主宰政權的實力。「在一個像中國這樣的士人國家 (Literatenland)，佛教也只能以一種聖典宗教<sup>66</sup>的形式方得立足。」(Weber 1996a:386) 佛教在中國的影響力，不在政治而在傳統文化的再造。中國佛教的成就展現在教義的再詮釋與文化的融合，而非世俗主宰的權力。

綜觀近代中國與斯里蘭卡佛教在弘法上的改革，從歷史的角度而言，在某些程度它是復古的。中國佛教的燦爛在於教義再演繹的輝煌，歷代譯著、論述已使中國佛教的面貌有別於原始佛教，深化為中國傳統文化的一部份。斯里蘭卡承續印度的佛教，在楞伽島上它代表著政治權力與光榮傳統。歐陽竟無與達磨波羅都是站在自己本身文化的基調上，致力恢復佛教在兩個社會中的調性。然而，面對社會環境的變化，西方科學、理性思潮排山倒海而來，在恢復固有傳統之時，他們必須加入新時代的元素；就如同歷代佛教所面臨的改變一樣。「支那內學院」基本上是承襲佛教在中國社會的地位，致力於佛學學術的研究。只是科學理性的思潮中，「支那內學院」在佛學研究中更講究理性化與系統化的研究方法，極力修正中國佛學的疏陋與籠統，開創中國佛學研究的新紀元。「摩訶菩提協會」也不同于一般的僧團，它不僅成立了新式教團以組織的方式有系統的弘法方式，讓佛教重新立足於近現代的斯里蘭卡社會，也是近代第一個將佛教帶出了亞洲，傳到了西方的歐美國教。他們二人籌設符合時代性的弘法組織，弘法方式也必須是現代社會所接受，佛教的弘化自然不同於以往。社會是宗教的母體，沒有宗教是獨立於社會之外。中國與斯里蘭卡的近現代社會是東、西方文化交錯之時，面對劇烈的衝擊，若是食古不化、故步自封，復古既不能達成、革新更不可能。理性化與現代化既是世俗社會的潮流，宗教是社會的一份子，就不可能獨立於外。當

---

<sup>66</sup> 所謂「聖典宗教」是指，此種宗教之定型化是由於：宗教命令基本上是文書形式的啓示，並且啓示的靈感是由被寫下的文字中得到。

我們審視中國與斯里蘭卡二國近現代佛教的內容與弘法的展現有別於以往，社會環境的獨特性應是在相異性之上的主體。

## 第二節、合於理性的宗教

十八世紀發生在歐洲的啓蒙運動，人類的「理性」抬頭，符合塵世規則的行爲與宗教終極關懷的追求，如何與人類的「理性」並行不悖？「理性化」是現代社會的特徵，宗教生活是社會中的現象之一，若無視於人類的理性訴求，宗教必將遠離人的社會。然而，歷史卻告訴我們，宗教並未遠離人類社會。宗教的終極追求依然存在於人類的社會中，其中的連結即是人類的「理性」。「理性化」的重點在於人與自然的關係是制度化與系統化的，因此，宗教在現代社會立足，不能以神祕及奧妙爲其重點，而是系統化與制度化的理性面貌。

歐陽竟無致力弘揚法相唯識學，法相唯識是比較純粹的印度佛學，其繁雜的名相分析偏重於認識論和方法論的探究，與以佛性爲主題、日趨簡易之典型的中國式佛教，以及與佛教的中國化、簡易化大不相同，在禪宗盛行之後日漸沒落。近世科學文明興起，西學東漸，學者心理爲之變化，學術思想棄空就實，故法相唯識大契其機，這也是近世法相宗重興的一個重要原因，也唯有唯識學的理性特徵足以與當時科學的理性思潮相媲美。歐陽竟無以唯識學爲佛法中心的思想不能無視於當時東、西文化交錯，科學理性思潮襲捲而來的大環境。

達磨波羅所處的時代是一個社會動盪的多事之秋。西方文化的衝擊，使原有的農業封建社會發生了解體，傳統與現代化思潮的矛盾始終困擾著整個斯里蘭卡的社會，也引起人們在思想上的混亂，出現重新改造適應新的社會現實的思想要求。傳統的僧伽所固守的上座部佛教理論與實踐，並不能有助於斯里蘭卡社會的變革與爭取獨立和民族解放的行動，相反地，只能離開現實越來越遠，越來越脫離群眾。因此，達磨波羅重視佛教的現代性。在實踐上，他提倡佛教徒應改善生活中不良的習慣以及有合宜的舉止行爲。他自己以身作則，身先士卒力行他所

倡導的生活規範。達磨波羅為佛教的復振不遺餘力，他一生的風範也成了佛教入世禁欲主義的典範，他影響了僧伽羅社會的菁英份子。入世禁欲主義造就了清教徒式的道德觀，它的高標準之規範成了都市菁英佛教的一部份。這個現代的佛教規範，它所強調的是對教義的支持、以嚴格的道德規範生活、禪修活動不分老幼、不接受佛教以外的信仰、佛教與僧伽羅語為其自我認同的基礎、從事社會以及政治上的活動等等。

佛教在中國與斯里蘭卡兩國傳播的過程有所不同，佛教在兩國社會中的地位自然不同。佛教傳入中國之時，中國已有高度的文化—儒家，儒家作為中國社會的意識主流，在佛教進入中國前一千餘年就開始了。佛教在中國並未形成一家獨大的主流意識型態的地位，而是融入中國文化，成為中國文化的一部份。而佛教在斯里蘭卡是以較高文化之姿進入楞伽島，在君王護持下而成為該國的國教。在斯里蘭卡，佛教成為社會意識型態的主流，它是人民道德標準的依據，影響人民生活甚巨；它甚至可以決定君主王位的合法性，在社會及政治上佛教都有其重要的影響力。佛教在兩國的初傳到興盛是在封建農業社會背景下，佛教流傳與社會的調性是一致的，與社會的意識型態並未衝突。如果，中國與斯里蘭卡依舊維持君主封建的農業社會，佛教也會循著既有的軌道繼續地發展著。但是，隨著西方文化的輸入，傳統文化的解體，佛教與兩國近代社會的主流意識型態格格不入，混雜巫術與出世終極關懷的佛教，相較於世俗社會中理性與科學更是相形見绌。歐陽竟無與達磨波羅在西方價值紛至沓來之時，在佛教理論的選擇上不約而同地回歸印度佛教，期望從佛教的教義重新發掘屬於現代理性倫理的內涵。唯有賦予佛教理性的詮釋，實踐佛教的終極追求於人類的理性中，才能重塑佛教在現代化社會的形象與作用。

中、斯兩國不一樣的社會背景，佛教所面臨的理性化的層面也不相同。隨著西方殖民者的入侵，佛教失去統治者宗教的優勢，褪去了往日的光環。達磨波羅，眼看代表著僧伽羅光榮的佛教，在西方宗教、文化的擠壓下幾乎成為社會的邊緣文化。為重新喚起僧伽羅人的民族自豪感，唯有恢復佛教昔日的光彩。然而，

受西方殖民統治四百餘年的斯里蘭卡，社會的變化已今非昔比。佛教如何能重回國教之尊，重新成爲社會意識的主流，成爲人民的生活規範？社會的變遷使達磨波羅不得不思考佛教時代的適應性。於是，達磨波羅以佛教傳統爲基礎，選擇性的與西方生活模式、道德衡量標準共存的方式，以符合現代理性的詮釋，將佛教的終極關懷實踐於日常生活，如此方能重塑脫序於傳統文化的僧伽羅人。在中國，佛教在政治上並無真正的影響力；佛教傳入中國前即有自己的文化傳統，佛教並不具有形塑中國人的作用。所以，佛教在中國的流傳，主要在於傳統文化的融合；其輝煌的成就在於學術思想的研究，與文化的再造。在中國佛教學術化的研究幾近千年，至明代以後遁入山林，研究停滯不前，義學落後，甚至落入迷信之流。清末自楊文會居士重啓佛教學術系統化之研究，至歐陽竟無大放異彩，將中國佛教賦予理性的研究方法，其目的除了探求佛法的真義外，更是與當時科學理性的思惟相呼應。歐陽竟無與達磨波羅這二位佛教居士，在西方理性思潮的啓蒙下，依據中國與斯里蘭卡兩國社會所具有的調性，賦予佛教不同層面的理性。因此，理性化佛教在兩國也呈現了不同的面貌。

### 第三節、佛教與民族自我認同

文化是社會生活的客觀因素，它具有滿足人們願望的社會價值。宗教無疑是人類文化的一個因素，而且這一因素在特定的歷史條件下，在社會的精神文化體系中，曾發生過重大乃至主導的作用。作爲人類古老的社會現象之一，宗教以「自身扮演的文化角色」及「對其他文化現象的影響」(戴康生、彭耀 2000:177)，兩種方式發揮著自身的社會文化功能。作爲一種文化現象，宗教有它獨特的文化構成，它的產生和發展本身就是一部宗教文化史，從宗教的本身，我們也可以看到人類文化發展的某種縮影。廣義而言，宗教不僅自身是一種特殊的文化現象，而且與其他文化也有著相互交錯的關係。在上層建築、意識型態各部門之間，事實上存在著互相影響、互相作用、互相制約乃至在一定條件下互爲因果的情況。

歐陽竟無以一佛學大家，至晚年時致力會通佛、儒，他認為孔佛之間實際上並非背道而馳無相通之處。他對孔學發生興趣還有另外的原因，即當時正值日本企圖以武力全面侵華，而中國人卻無同仇敵愾之志、共同護國之心，為肅正人心，喚起民眾之抗戰決心，其決意大力闡發孔學之真髓。歐陽竟無極力主張以居士修習佛法，亦可以儒家之道修己安人。佛、儒結合的真實意圖在於以佛學做入世事業的指導，使佛學成為一門應世的學問，更具時代精神，在內憂外患、國勢衰頹的歲月中振奮民心，培育弘法利世之材。

達磨波羅為農村的農民以及社會中菁英階層的佛教徒，提出了新型式的自我認同。自我認同的形式，需有持續性自我肯定以及為大眾所認可的象徵。近代的斯里蘭卡相繼被葡萄牙、荷蘭、英國殖民將近四百年，僧伽羅的傳統文化與當時盛行的西方文化相比是相對的弱勢；在丟失了傳統文化的同時，也就丟失了民族的自我認同。佛教是伽羅人的表徵，佛教也成為僧伽羅人民族的特色；達磨波羅認為藉由佛教，僧伽羅人可以重回光榮的過去。他對佛教提出了積極、入世的轉向，以期能符合不同時代中僧伽羅人的自我認同。新教是積極、入世的宗教典範，而且是當時斯里蘭卡的強勢宗教，基督徒代表著社會的優勢族群。達磨波羅終其一生的期望在於恢復僧伽羅族的民族尊嚴與民族信心，他所憑藉的就是佛教文化的共同體。

佛教在斯里蘭卡貴為國教之尊，影響了政治、教育等各社會層面，上至君主帝王、下至平民百姓，它代表著社會的意識型態，也是僧伽羅人民族的標記。在中國，佛教雖未能成為中國人的標記，它卻是中國傳統文化不可或缺的一部份。佛教的教義也以知識的型式流傳在文人士子的文化圈中，與中國儒家等文化互有融合，成了中國文化的一部份。佛教在中國與斯里蘭卡，除了是一種普遍的宗教以外，更是兩國的傳統文化之一。佛教在兩國的發展，除了各自的傳承之外，更融合了兩地的文化，而為當地人所信奉。近代兩國受到西方殖民主義武力的略奪，西學東漸，在由古代封建的農業社會要跨到現代社會轉型中，所面臨的困境是對傳統文化的懷疑、傳統價值觀的瓦解。然而，「在社會迅速變遷和大規模流

動時期，人們往往產生惶惶不可終日，無所寄託、無所依賴之感」（戴康生、彭耀 2000:176），這時宗教對群體認同感的貢獻可能會更大，因為它使許多漂泊的心靈有所歸屬，更促進他們之間的群體認同。佛教是根植於二國的社會中，成了社會實體的一部份，在傳統文化崩解的時代中，重新發掘其集體意識的特質。因此，佛教的本質雖是一個出世的宗教，然而在近代的中國與斯里蘭卡卻成了民族自我認同以及與傳統文化接軌的媒介。

佛教在中國與斯里蘭卡兩國社會的意識形態並不相同。佛教是僧伽羅民族的形塑者，因此佛教的復振關係到斯里蘭卡民族的認同。達磨波羅將佛教視為僧伽羅人的表徵，也是僧伽羅人民族的特色。他相信藉由佛教，僧伽羅人可以重回光榮的過去，甚至是建立富強的國家。斯里蘭卡十九世紀掀起的民族主義，強調的是民族的覺醒與傳統文化的認同，佛教的神聖成了傳統文化的中心，民族自豪感的來源，在民族存亡的時刻裡成了民族主義實踐的憑藉。然而在中國，佛教不是社會主要的意識形態，它是組成傳統文化的一部份，佛教在中國是無法成為民族認同的媒介。所以，在固有的傳統文化中尋求支持的養份，加諸於佛教宗教的神聖性，這是歐陽竟無以佛釋儒的主要目的。歐陽竟無以儒家至剛至大的浩然之氣改造佛學的目的，就是要陶冶、強化救亡圖存的使命感和殺身成仁的獻身精神。在國家遭到外來侵略之際，喚起民族同仇敵愾之心，共同對抗外侮。他會通佛儒，以佛解儒、援儒入佛，對傳統文化重新詮釋，佛教成了傳統文化認同的媒介。

#### 第四節、世俗化與佛教圖像的轉變

東方社會大規模的世俗化，開始於西方殖民入侵和隨之而來的殖民統治，以及此過程中西方科技和西方文化的湧入。在東方社會被強行帶入的近代化—殖民化或半殖民化過程中，儒家文化、佛教社會和印度教社會的世俗化過程也成為潮流。僧團的出世性與近代中國與斯里蘭卡社會的調性是格格不入的。再加上義

學僵化，迷信末流當道，佛教幾乎已至被邊緣化的命運了。塞納爾（Shiner）所提出世俗化的六個面向，<sup>67</sup>正可說明與中國及斯里蘭卡佛教自公共領域中退去的事實。柏格指出：

把宗教活動和象徵集中在一個制度範籌內，其實就是把社會的其他部份定義為這個世界，距離神聖者的國度比較遠的俗世領域。（Berger 2003：148）

佛教從傳統文化的一部份，退至私人的領域中，而作為佛教主要的宗教體制—僧伽，也和其他社會組織立場相反，隨著宗教的衰頹，「這個世界」迅速地世俗化，因為它已經被界定在所謂神聖國度之外（Berger 2003:148）。然而，「神聖的國度」日益縮小，面對世俗化的世界則相形見绌。

傳統佛教的本質是一個出世的宗教，佛教教團的基本成員是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四類信徒。前二類是出家眾，後二類是在家眾。依據原始佛教的倫理，比丘的地位最高、角色功能最重要，比丘尼則次之。僧伽—比丘與比丘尼為教團的核心部份，在家二眾只不過是護持僧伽、供養出家人的外圍份子而已。僧侶歷來是佛教中的追求終極關懷的主角，相對而言，在家居士的宗教地位一直不是主要的。在四眾中的地位與角色功能，在家二眾無法與出家二眾相提並論。佛陀對在家眾者所教化的，也大多為布施、善業等生天因行，對出家眾之教化則以解脫道為主。然而，居士作為佛教信徒的一部份，也一直是佛教中的一支重要力量，對佛教的存在和發展起著舉足輕重的作用。從某一程度上說，如果沒有居士這一階層的存在及其護法、弘法活動，單靠寺院僧侶的力量，佛教不僅難以在社會上展開，而且也難以維持其永久的生命力，如果說居士的作用在佛教的興盛時期不甚明顯的話，在衰亡之時佛教的維持與復振，居士則是發揮著寺僧難以發揮的作用。

僧主俗從是中國佛教歷來的傳統，近兩千年來，約定俗成；即使經歷了明代山林佛教的頹勢至清末佛教的江河日下，誰也未曾提出異議。歐陽竟無則獨排

<sup>67</sup> 請參照第一章第四節〈世俗化理論〉一文。

眾議，敢冒不諱，立於在家人弘揚佛法的立場，提出更改僧俗定式的十謬，其中居士是僧寶，居士亦是福田，白衣可以為比丘說法，在家可以閱戒，比丘就居士學、向善知識禮拜等數條，為當時僧俗二眾所不容。太虛大師認為，「我國佛教之不發達，以佛學局於僧界以僧界局於方外阻之也。」（釋太虛 1980d:915-916）佛教信徒本來就分僧、俗二眾，而且俗眾佔大多數，若將居士拒於弘法之列，佛教的適時性將大打折扣。太虛大師的解決方式是改革僵化的「山林佛教」，致力於「人生佛教」的推廣，由此把佛教廣泛地推向世俗社會。歐陽竟無當然也發現傳統佛教所留下來的弊端，如何阻礙了佛法真義的闡揚，並發表了思想者的解決方式，如此也影響到當時諸多知識菁英潛心於佛法的研究與闡揚之中。但是，歐陽竟無面對僧界之錮陋，提出去弊革新之道，雖然表現出常人所沒有的狂狷之氣，但終究無法擺脫不能更改現狀的無奈，並讓自己陷入不為僧界所容的境地。

佛教曾經是斯里蘭卡的國教，它不僅為人民的主要信仰更是統治者政權合法性與馴服大眾的手段。但是，隨著西方殖民者的進入，傳統的社會架構已經瓦解，僧侶的義學僵化已無法為現代講求理性的社會所接受。然而，斯里蘭卡畢竟是佛教傳統的國家，佛教是他們的意識型態，是他們的民族特色。自奧爾科特奠立「新教式佛教」基礎開始，至達磨波羅達到最高潮。他積極的演講、弘揚佛法，他鼓勵居士從事禪修活動，並提出居士也可追求「涅槃」的論調；主張佛教只有回到正法上才能解決它所遭遇的內外二種困境，宗教的普世主義非關僧俗，凡信受奉行皆應成就，如此大大地提高了居士參與佛教事務的意願。也因此，在世俗化的社會中，佛教宗教意識的擔綱者已由僧侶轉移到城市中菁英階層的知識份子了。

中國與斯里蘭卡是有著歷史悠久的封建農業社會，傳統文化在西方勢力進入後也為兩國帶來了現代化過程的衝擊與矛盾。現代社會以理性為特徵的科學技術的控制，以追求社會各種組織制度的理智化，最有效地控制自然以及便利人類生活的目標，無疑是對傳統宗教的價值觀念、行為規範，及經典教義與社會功用等方面的極大挑戰。理性與社會的世俗化攜手並進，社會的世俗化，宗教不再是

面對真理問題時唯一的解答，也不再是共同的宇宙觀。出家僧侶在佛教傳統的圖像，在世俗社會的檢視下其權威與獨特性自然受到質疑；再加上僵化的義學缺乏與時俱進的詮釋能力，佛教在世俗社會中更顯隱晦不明。十九世紀末中國與斯里蘭卡佛教的內外環境與世俗社會的劇烈變化，使在家居士成了佛教復振的擔綱者。然而歐陽竟無與達磨波羅並不是全盤否定出家僧侶，他們所要反對的是義學僵化、落入迷信的僧侶素質；他們所求是能夠根本解決憂患的真實法義，所敬者為有學有智的大善知識。佛教之困境使他們無法隨順傳統，歷史的因素促使在家居士宗教地位的變更，在家居士在佛教中的地位應予以重新合理的定位。在近代佛教復振的過程中或有僧侶參與，然而不可否認的，發動者與其中的擔綱者在家居士居功厥偉。

十九世紀末、二十世紀初這場由在家居士發起的佛教復振運動，由於兩國佛環境的不同，所造成的影響也有不同。佛教曾是斯里蘭卡的國教，斯里蘭卡的歷史與傳統文化與它密不可分。也因此，達磨波羅終生所從事的佛教復振運動，其實是與民族復興與國家富強的願望結合在一起。縱觀達磨波羅在佛教復振上的成就，賦予佛教現代化詮釋的面貌，受其影響最大者應是城市中菁英階層的知識份子；影響所及甚至包含了社會的生活與文化。在中國，佛教的影響主要是在文化的再造與學術的研究上。歐陽竟無在佛教復振上的貢獻主要是在辦學與佛教學術的研究上，影響所及大多學術圈中的知識份子，至於一般的普羅大眾則很難有直接的關係。所以，在審視近代這個宗教象時，歷史的背景也是不可忽略一個向度。

## 第七章 結論

本文主要的主題在於在家居士對近代佛教復振運動所作的貢獻。復振絕不是對過去不復存在或衰落的東西簡單的復活，它必然伴隨著某種程度的變化。近代社會在發生劇烈轉變的同時，佛教思想爲了適應時代和社會的新挑戰，也在自覺與不自覺地調適和演變。這種轉變的動力，既有近代背景的因素，亦來自傳統歷史文化的深處，尤其是佛教自身的義理與實踐的分化、衝突與融合，兩者的矛盾互補運動在一定程度上成了佛教思想在近代演變的內在機制。在佛教的傳統中，出家的僧侶是這個宗教共同體的主角，他們是追求終極關懷的專業人士；而在家居士雖然也屬於這個宗教共同體的一部份，然而長久以來他們始終是配角，他們的重要性在於經濟的提供者及社會中護持者而已。然而，近代佛教復振卻是由上層知識份子的居士所擔綱。韋伯說：

宗教之所以非理性化的過程之各種純心理學的條件，交錯於知識主義之將此世界理解為一有意義的秩序之固有的理性主義的要求。(Weber 1993:163)

知識份子促進了宗教的理性化，中國與斯里蘭卡於十九世紀末、二十世紀初所掀起的佛教復振運動中，「理性」是其中重要的特色，這與知識份子的參與有很大的關係。近代佛教復振運動也因為家居士的主導，僧、俗關係勢必重新審視，就本文所論述佛教之內在與外在環境而言，筆者認爲符合理性僧俗倫理下「僧、俗合理的分工」才能確保佛教的完整性，佛教才能永續發展。

釋尊創教，將弘法的重責大任交付與出家的僧伽，僧侶在佛教義學上的成就也就關係到佛教的興衰存亡。在歷史上，每當僧人素質趨於低下或與世俗社會過從甚密、僧團變得日益腐朽之際，佛教必然處於衰微或外強中乾的狀態，一遇變故便岌岌可危。佛教發源於印度文明的歷史舞台上，從原始佛教之簡樸平實，到部派佛教之紛爭分裂，到初期大乘之應運而生，批判傳統，開設新機，都可以

說是思想生命的再生。佛教在印度的歷史舞台上只存活了一千七百年，印度佛教在印度本土的消失，固然有其內因外緣，如果只從內在因素考察，則佛教在思想方面，已由量變而產生質變終至在思想上失去傳承力，也失去創新的力量。

佛教是大眾的宗教，居士占佛教徒的大多數，因此居士顯然與佛教的發展及整體形象有重要的影響。在現代化的社會中理性隨之高漲，宗教朝向理性化發展，

秘密知識逐漸消失，祭司的教說則成為一個書寫下來確立的傳統。祭司透過教義來解釋此一傳統。這樣的一種經典宗教逐漸成為一個教育系統的基礎，其對象不但是屬於祭司階級的專業人員，也針對一般信徒。(Weber 1993:93)

居士的佛教知識已不全然仰賴出家僧伽而來，具備佛教專業素養的居士勢必比以前封建的農業社會多得多。「理性」(rational)是現代社會的特徵，韋伯指出：

俗眾的理性主義是祭司階級所必須對抗的另外一個力量。各種社會階層都可以是俗眾理性主義的擔綱者。(Weber 1993:106)

所以，應重視正信居士的培養，充份發揮居士中知識份子的作用，從各方面支持居士在佛教教育、文化事業以及在佛學組織和居士團體中發揮各自的專長。如此，各職所司，既不會造成僧、俗之間的誤解，又有利於佛教事業的發展。如果不能正視居士的改變與宗教的需求，一味地固守著「僧主俗從」的傳統，則可能將具有佛教專業素養的居士們推出了佛教，甚至是推向了無正信的宗教。自近代以來，不少的居士在佛教事業上有傑出的表現，為弘揚佛法、維護佛教界的合法權益等方面發揮了很大的作用，作出了積極的貢獻，這已為僧界和廣大信眾乃至政府所認同。不過，由於不少人未能正確認識和妥善處理僧伽與居士的關係，對居士的認定、規範和培養始終處於一種混亂的狀態，從而大大地影響了居士界潛能的發揮。

以臺灣佛教近五十年的發展而言，相對於百年來的中國佛教來說，其蓬勃

的景象不可同日而語，居士在佛教中地位的改變是其中重要的因素。佛教教團依其自身的理念，在社會上開展出各式各樣的信仰模式與社會實踐，使得佛教在台灣多元宗教的市場中已不再是邊緣性的宗教了；相反地，它參與了社會生活，大大地提高了在宗教市場中的能見度。台灣佛教的興盛與某些大型的獨立性教團組織模式有著密切關係，教團中的成員包含了僧、俗二眾，在家居士不再僅是個人身份，而是教團中的成員；教團所推動的社會志業，更成功地凝聚了在家信徒的向心力。他們走出了山門，積極參與社會的脈動，舉凡慈善、文教活動、社會公益等，皆可看到佛教教團的動員，教團對社會的貢獻，帶動了佛教的發展。佛教教團都各自擁有為數眾多的信徒，教團所推動的社會志業自然帶領其信徒參與其中。台灣佛教的發展蓬勃，信眾的參與是很大的關係。然而，不可忽略的是，這麼龐大社會志業，雖然實際的參與及推動者是在家的信徒，但理念與實際的領導者卻是來自出家的僧團。由此，可以知道，出家僧團在佛教的圖像上有其不可替代的獨特性。

佛教在現今的社會上蓬勃的發展，就可說是達到佛教的理想嗎？這是值得好好省思的地方。佛教不同於一般的世間之學，佛教是一種必須依據教理去實踐的宗教，因此對教理的瞭解是信徒不可或缺的一環。然而，佛學又是一門極難掌握到核心內涵的學問。像經典義理的不易索解、翻譯與原理的差異、歷史發展所造成教義變化、各宗派教理的相互衝突，不同地區教理發展所形成的矛盾等等問題，在在都使人茫無頭緒。因此，如果佛教界的佛學教育辦不好，很可能使大部分佛教徒一輩子都在含糊的信仰中度過。而弘法人員所講的，則可能是一知半解的佛法。台灣近數十年來的佛學教育，主要依賴各寺院所辦的佛學院。但是這些佛學院的內涵，除了少數幾所以外，水準不甚理想，「課程的編排缺乏準則，師資頗為缺乏，學生的程度也並不整齊。」（藍吉富 1991:70）佛學院的制度與標準付之闕如。這樣的教育環境，想要造就出夠水準的佛學人材，當然是一種奢望。人能弘道，非道弘人，佛教界人才的培養與教育實為當前佛教的當務之急。只有人材具足，才可能訂定較為完善的發展制度，才可以理出契合現代化社會的執行

方針，才足以帶動全體佛教界走上一條正確而明朗大道。

工商業社會的來臨，隨著教育的普及，越來越多的居士是社會上層的知識份子。然而，居士之間素質存在極大的差異卻也是不爭的事實，他們對佛法的認識或許模糊不清，甚至抱有許多錯誤的觀點，這很容易被社會上一些別有用心的人導入歧途。他們的某些言行往往成爲社會上貶低佛教，佛教被指爲迷信的依據。這除了自身的原因和目前佛教弘法機制不健全的因素之外，也與作爲他們師父的某些僧人素質低下有關，佛教正信尚嫌不足，惶論佛教的專業內涵。爲此，廣大居士除了要虛心求教之外，應不斷進行自我教育，努力提高自己的佛教素養，杜絕有心之人的操弄，對教證具足的僧伽應給予肯定與護持。而僧人們有責任和義務爲居士講解開示佛法，樹立正知正見，並且組織和指導他們修行實踐，於日常生活中不離佛法的教誡。一般說來，僧伽出家前都是居士或出生於居士的家庭，因此在家居士素質的提高，勢必促進僧伽素質的提高；而僧伽素質的提高，反過來必然會帶動居士界佛教素養的提高。理性的僧俗倫理，才能在理性的現代社會立足，也才能在宗教競爭中立於不敗之地，使佛教保持正常而光明的發展。

隨著佛教在各地區的傳播和社會不斷地演進，僧人在持戒、學習乃至日常生活等方面經常會遇到不同於以往的情況。尤其是在中世紀以至近代，由於工商業的蓬勃發展，以往封建農業社會的解體，許多僧人越來越難於保持戒律上的完美、學識上的權威；很難避免修行方法的走樣、日常生活的俗化，因此或屈從於世俗的勢力、或遁入山林不問世事。也因爲僧侶們自身修養的不足以及與社會和廣大民眾的疏遠，又使僧人們對社會問題及民眾的疾苦缺乏了解，很少能給信眾做出表率並給與適當的指導。而隨著西方科學、理性帶入了亞洲的社會，廣大人民的知識得以開啓，自我意識的增強，對佛教和僧人的神祕感及盲目信仰減少，對出家僧侶的修養、學識與處世能力要求卻越來越高。因此，僧侶的社會地位下降，影響力也今非昔比。中國與斯里蘭卡佛教的發展，正是這樣的寫照。寺院僧侶的衰頹不振，有志的居士紛紛起來弘法，在進行自我教育的同時，還以不同方式幫助和促進寺院及僧團的自身建設，糾正其種種弊端，發揮了極大的作用。

居士間的差異極大，如廣泛存在的身份差異、文化差異、貧富差異、城鄉差異等等。這些差異形成了他們對佛教認識和需求的不同，也因此造成他們在佛教中發揮了不同的作用，於是有了菁英佛教和民俗佛教同時存在的情況。不可否認地，民俗佛教在社會上所佔的比例要比菁英佛教多的多。近代中、斯兩國佛教的復振，無疑是由居士發起、擔綱的，這其中發揮了關鍵作用的是社會上層的知識菁英，這樣的菁英佛教可以作為一般普羅大眾的圖像嗎？這恐怕不切實際。雖然出家僧侶也存在著大量的差異，但比起居士間的差異要小的多。釋尊時代常以戒為師，住持、弘揚佛法來要求僧伽，因為僧伽是三寶之一，是佛教住世的象徵。他們獨身、修梵行，以弘法為家務，而成為弘揚佛法的專職人士。歷史上雖有印度阿育王以及中國梁武帝等護持佛教的大居士，仍是特定歷史條件下特殊人物所發揮的特殊作用，他們的影響仍應從護持、弘揚佛法的角度去看待比較合理；因為在這些歷史中，僧伽是其中要角。更何況，這些護持佛法的君王也並未因權勢而取消或取代僧伽住持佛教的職能。歐陽竟無與達磨波羅對僧伽的批評，並不是否定僧伽住持佛教的傳統，而是感於當時僧伽之落伍與無學，不足以教化大眾，惶論人天師範了。事實上，他們對僧伽弘法寄與厚望，歐陽竟無於〈辦方便與僧制〉中曾提出僧伽的嚴格挑選，如此而能成立「至多不過數百人」（歐陽漸 1976:1489）的菁英教團；達磨波羅建寺立僧建立新式的僧團，<sup>68</sup>致力於佛法的弘揚，甚至將佛教帶出了亞洲向歐美地區傳播，他自己甚至在去世的前二年也出家為僧。所以，他們要反對的是義學不彰的僧伽以及保守退縮的僧團，而非全然反對出家的制度與僧伽的存在。

僧伽與居士應是相輔相成的。僧伽離不開居士的供養和護持，而居士需要僧伽作學佛的指導；只有二者的結合和良性的互動，佛教才能延續。過去和現在都有否定僧伽的在家居士，對於這種情形不能一概而論，而一再地以傳統、倫理等觀點指責這些在家居士。僧伽在佛教中是有其獨特性的，他們是佛教圖像中不可缺少的；而在家居士在佛教生態中的改變也是不容否認的事實。僧伽與居士的

---

<sup>68</sup> 請參考第四章〈第三節、佛教弘法困境的突破〉。

分工是有歷史傳統的，二千年來已為廣大民眾所認同，近代居士於佛教復振中的貢獻，似有住持、弘揚佛法之勢，這其中出家僧伽的義學落後是主要原因。然而，這是佛教的內、外環境所致，並不能因此否定了僧伽的獨特性。佛教徒的構成本來就分成出家僧侶與在家居士二大部份。在釋尊之時即廣收僧俗男女弟子，根據實際的情形對僧伽和居士的定位、職責等作了相應的規定。一般說來，出家僧侶是佛教的專業人士，具有住持佛教、攝受、教化居士之責；在家居士必須從事正命之業藉以營生，對於佛教則是禮敬、供養三寶，護持佛教之責。這樣的定位與分工，既符合佛教實際的發展，也符合社會與宗教的角色定位。居士既是僧團教化的對象，又是僧團的僧源所在，也是僧團生存、發展的支柱。僧伽和居士的互補與良性互動、促進了佛教的全面發展，由此構成佛教的整體形象。。

發生於十九世紀末、二十世紀初的佛教復振運動，是近代佛教史上一場重要的宗教文化運動。作為一場以復振宗教為目的的運動，按照常理，此場運動的應是僧伽所啓動，因為他們比別人更負有這種責任感與使命感。然而，事實卻不是如此。在中國，楊文會啓動了這場運動，其後繼者歐陽竟無將此運動帶至歷史的頂點，新式的佛學教育、順應時代的弘法方式，為中國佛教帶來了新的契機；在斯里蘭卡，奧爾科特開啓了此一運動，達磨波羅承襲此運動，為民族傳統文化而努力，尋回失落的民族尊嚴，更將佛教帶出了亞洲，弘揚於西方世界。在家居士是這場宗教復振運動的擔綱者，而這群力挽狂瀾的在家居士不可否認的是社會上層的知識份子。這是佛教內、外環境所形成的特殊歷史外，更不能忽略的是佛教內在的本質。佛教是離不開知識主義的，「佛教與耆那教的救贖論，以及所有的相關教義，都是由一群受過吠陀經典教育的知識菁英所發展出來的。」(Weber 1993 : 158) 釋尊依當時的情形而建立的佛教，住持的責任是屬於出家眾的，出家的僧伽也就是佛教知識的擔綱者。韋伯認為，

知識主義及其與祭司階級、政治權威的種種關係對諸宗教的命運有著極為廣泛的影響。而這些關係反過來受到特定的知識主義之最主要擔綱者的階層出身所影響。(Weber 1993 :155)

佛教不僅是一個實踐的宗教，更是離不開知識的宗教。也因此，僧伽的知識水平——尤其是佛教的專業知識，當然對佛教的命運有著重大的影響，「佛教的各種支派，都徹頭徹尾地受到修道僧的影響」(同上引:157)。在近代的中國與斯里蘭卡，佛教義學的僵化，導至佛教被社會邊緣化的事實，僧伽顯然已無法成爲佛教知識主義的擔綱者了。宗教知識擔綱者的移轉，韋伯說：

一旦源自知識主義的救贖論及倫理成爲一種大眾宗教，某種祕法傳授的教說或貴族身份倫理即會配合受過知識教育之團體的需求而出現。  
(Weber 1993:163)

就佛教而言，知識階級的在家居士也是佛教知識主義的擔綱者之一；佛教在失去政權護持的同時，知識主義的擔綱者也從出家僧伽移轉在家居士的知識份子。這對一種救贖宗教而言，它因此有了最好的發展機會，因爲「這種知性觀念有時正是會在政治與社會動亂時期，作爲一種無成見之反思的結果而出現。」(同上引:161)

佛教雖然本質上是出世的，但作爲一種宗教，不僅是一種意識形態，還是一種文化、一種社會實體，涉及社會的各方面，具有很強的社會性。在家居士是佛教徒的成員，更是社會的成員，因此在家居士理論上是可以負起弘揚佛法的重任的。可是，這並非意指在家居士者就行，而是在家居士對佛法的信念、願力、見解、實行，是否能具備主持佛法的條件。一知半解的在家居士，當然不堪於弘揚佛法的重責大任，而正信正見的有學居士，出家眾則不應反對。「如出家眾的德學集團，具足教證功德，白衣弟子那裡還想獅子窟裡作野干鳴呢？」(釋印順 1990:90)居士弘法，不能指責其爲末法的象徵，因爲不是居士的弘法造成末法的來臨，而是幾近末法才有居士的弘法。肯定在家居士在佛教這個宗教共同體的地位之改變，並非否定出家僧伽的存在性。印順導師在〈建設在家佛教的方針〉對在家居士與出家僧伽之間的互動提出了這樣的看法：

如在家佛教發展，而出家佛教衰落到無法存在，這不是別的，問題在出家眾本身的沒落，自身不能適應時代而發揚佛教。如出家眾自身建

全，深入佛法而適應眾生，那一定會與在家佛教攜手並進。而且在佛教中，始終會居於領導地位的。(釋印順 1990:90)

在家居士與出家僧伽如佛教的雙翼，近代佛教復振以居士為主力，是特殊歷史條件下的產物，不能因此而否定了出家僧伽的存在，應視為在家居士大無畏精神的展現。唯有提高出家僧伽的品質與肯定居士的素養、能力的提昇，佛教的全體質才得以提昇；僧、俗各有分際，佛教才能有正常而光明的發展，出世的本質與入世的世俗社會現實才能取得平衡。

# 參考書目

## 一、原始文獻

### (一) 歐陽竟無先生文獻

支那內學院

- 1975a 〈支那內學院概覽〉。收錄於《內學年刊》，頁 185-196。台北市：文鼎。
- 1975b 〈本院事記—民國十五年〉。收錄於《內學年刊》，頁 609-629。台北市：文鼎。
- 1995a 〈支那內學院一覽表〉。《中國哲學》第六輯附錄一，頁 323-324。北京：生活·讀書·新知三聯書局。
- 1995b 〈支那內學院簡章〉。《中國哲學第六輯》附錄二，頁 324-330。北京：生活·讀書·新知三聯書局。

洪啓嵩，黃啓霖 編

- 1988 《歐陽竟無文集》。台北市：文殊。

黃夏年 編

- 1995 《歐陽竟無集》。北京：中國社會科學出版社。

歐陽漸

- 1975a 〈支那內學院研究會開會辭〉。收錄《內學年刊》，頁 6-9。台北市：鼎文書局。
- 1975b 〈今日之佛法研究〉。收錄於《內學年刊》，頁 10-15。台北市：鼎文書局。
- 1975c 〈談內學研究〉。收錄於《內學年刊》，頁 199-210。台北市：鼎文書局。
- 1975d 〈相大學特科開學講演〉。收錄於《內學年刊》，頁 417-418。台北市：鼎文書局。
- 1975e 〈文錄〉。收錄於《內學年刊》，頁 181-184。台北市：鼎文書局。
- 1976a 〈內院院訓釋〉。收錄於《歐陽大師遺集（一）》，頁 1-200。台北市：新文豐。
- 1976b 〈大般若經敘〉。收錄於《歐陽大師遺集（一）》，頁 201-304。台北市：新文豐。

- 1976c 〈瑜伽師地論敘〉。收錄於《歐陽大師遺集(一)》，頁 305-354。台北市：新文豐。
- 1976d 《藏要經敘》。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 897 - 1068。台北市：新文豐。
- 1976e 《藏要論敘》。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 1069 - 1234。台北市：新文豐。
- 1976f 〈唯識抉擇談〉。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 1337 - 1402。台北市：新文豐。
- 1976g 〈唯識研究次第〉。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 1403 - 1424。台北市：新文豐。
- 1976h 《內學雜著》。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 1425 - 1606。台北市：新文豐。
- 1976i 〈中庸傳〉。收錄於歐陽大師遺集(二)，頁 1607 - 1664。台北市：新文豐。
- 1976j 《孔學雜著》。收錄於《歐陽大師遺集(二)》，頁 1665 - 1807。台北市：新文豐。
- 1976k 〈佛法非宗教非哲學〉。收錄於歐陽大師遺集(四)，頁 3455-3482。台北市：新文豐。
- 1976l 《四書讀》。收錄於歐陽大師遺集(四)，頁 2961-3339。台北市：新文豐。
- 1981 《竟無小品》。台北市：廣文。
- 2000a 〈楊仁山居士事略〉。收錄於《楊仁山全集》，清·楊文會撰，安徽古籍叢書第八輯，頁 581-585。合肥市：黃山書社。
- 2000b 〈楊仁山居士傳〉。收錄於《楊仁山全集》，清·楊文會撰，安徽古籍叢書第八輯，頁 585-589。合肥市：黃山書社。

## (二) 達磨波羅文獻

Dharmapāla Anagārika

1991[1965] *Return to righteousness : A collection of speeches, essays and letters of the Anagarika Dharmapala.* Edited by Ananda W.P. Guruge. Sri Lanka: Department of cultural affairs.

## 二、相關二手著作

### (一) 中文

于凌波

1995 《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。

王恩洋

1976 〈佛法爲今時所必需〉。收錄於《歐陽大師遺集（四）》補編，頁 3473-3482。台北市：新文豐。

王雷泉

1995 〈歐陽漸與竟無先生內外學〉。《法音》，1995 年第四期，頁 19-23

王蘭

2005 《斯里蘭卡的民族宗教與文化》。北京：昆侖出版社。

冉華雲

1995 〈從印度佛教到中國佛教〉。收錄於《從印度佛教到中國佛教》頁 1-17。台北市：東大。

任繼愈

1981 《中國佛教史》。北京：中國社會科學出版社。

2000 〈序言〉。刊於《中國居士佛教史》序言。北京：中國社會科學出版社。

2001 〈從佛教到儒教〉。收錄於《佛教與歷史文話》，楊曾文、方廣錫編，頁 1-7。北京：宗教文化出版社。

2003 〈論儒教的形成〉。原載於《中國社會科學》1980 年第 1 期，收錄於《儒家宗教思想研究》，李建編，頁 403-424。北京：中華書局。

呂大吉 主編

2003 《宗教學通論》。台北市：恩凱。

呂澂

1996a 〈談院學〉。收錄於《呂澂佛學論著選集（一）》，頁 435-439。濟南：齊魯書社。

1996b 〈內院佛學五科講習綱要講記〉。收錄於《呂澂佛學論著選集（二）》，頁 605-642。濟南：齊魯書社。

1988 〈親教師歐陽先生事略〉。收錄於《歐陽竟無文集》，洪啓嵩、黃啓霖主編，頁 7-12。台北市：文殊出版社。

- 2000 〈佛學研究和支那內學院〉。收錄於《文史資料選輯第九十二輯》（合訂本第31卷），中國人民政治協商會議全國委員文史資料研究委員會編，頁144-150。北京市：中國文史出版社。

宋立道

- 2000 《神聖與世俗－南傳佛教國家的宗教與政治》。北京：宗教文化出版社。
- 2001 〈種族衝突中的斯里蘭卡佛教〉。佛學研究，2001年刊。
- 2002 《傳統與現代－變化中的南傳佛教世界》。北京：中國社會科學出版社。

何宗旺

- 2002 〈居士與中國近代佛教復興運動〉。長沙大學學報，第16卷第3期，2002年9月，頁86-89。

何勁松

- 1998 〈中國佛教應走什麼道路－關於居士佛教的思考〉。世界宗教研究，1998年第一期。

何道隆

- 2000 《當代斯里蘭卡》。成都：四川人民出版社。

李志夫

- 2001 〈佛教中國化過程之研究〉。收錄於《佛教與歷史文話》，楊曾文、方廣錫編，頁23-44。北京：宗教文化出版社。

杜維運

- 2005 《史學方法論》。台北市：三民書局。

佛日

- 1998 〈近現代居士佛教〉。《法音》，1998年第五期，頁13-18。

東初

- 1978 〈民國肇新與佛教新生〉。收錄於《民國佛教篇（中國佛教史專集之七）》，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第八十六冊，頁13-57。台北市：大乘文化出版社。

邱永輝、歐東明

- 2003 《印度世俗化研究》。成都：巴蜀書社。

周邦道、章斗航

- 1976 〈歐陽大師傳〉。刊於《歐陽大師遺集（一）》，頁1-10。台北：新文豐。

吳寧遠

- 1998 〈現代宗教世俗化之省思〉。《宗教哲學》4(4)：20-43（1998年7月）。

胡適

- 1985a 〈新文化運動與國民黨〉。原載於民國十八年九月十日《新月》雜誌第二卷第六、七號，頁 1-15。收錄於《新月》雜誌影印本第四冊。上海市：上海書店。
- 1985b 〈介紹我自己的思想〉。原載於民國十九年六月十日《新月》雜誌第三卷第四號，頁 1-18。收錄於《新月》雜誌影印本第五冊。上海市：上海書店。
- 1995 〈我們對於西洋近代文明的態度〉。收錄於《胡適文集》第一卷，頁 82-94。北京：北京燕山出版社。

徐永志

- 1997 〈論晚清佛教的復興〉。中州學刊 1997 年第 5 期，頁 126-129。

徐清祥、王國炎

- 1995 《歐陽竟無評傳》。南昌：百花洲文藝。

馬振鐸、徐遠和、鄭家棟

- 1999 《儒家文明》。北京：中國社會科學出版社。

書新

- 1978 〈開國時期的佛教與佛教徒〉。收錄於《民國佛教篇（中國佛教史專集之七）》，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第八十六冊，頁 1-12。台北市：大乘文化出版社。

常正

- 1998 〈“居士佛教”芻義〉。《法音》，1998 年第 7 期（總第 167 期），頁 23-27。

麻天祥

- 1992a 《晚清佛學與近代社會思潮（卷上）》。台北市：文津。
- 1992b 《晚清佛學與近代社會思潮（卷下）》。台北市：文津。
- 1999 〈歐陽竟無〉。收錄於章炳麟、歐陽竟無、梁啓超、馬一浮，張玉法編，《中國二十世紀思想家》，頁 63-149。台北市：台灣商務。
- 2001 《20 世紀中國佛學問題》。長沙：湖南教育出版社。

陳兵、鄧子美

- 2001 《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。

陳序經

- 1991 《中國文化的出路》。收錄於《民國叢書》第三編三十九冊。上海市：上海書局。

陳獨秀

- 1934a 《獨秀文存》卷一。上海市：亞東出版社。

1934b 獨秀文存卷二。上海市：亞東出版社。

1934c 獨秀文存卷三。上海市：亞東出版社。

郭朋

2001 〈佛教思想與中國文化〉。收錄於《佛教與歷史文話》，楊曾文、方廣錫編，頁 8-22。北京：宗教文化出版社。

郭朋、廖自力、張新鷹

1989 《中國近代佛學思想史稿》。成都：巴蜀書社。

章太炎

1981 〈支那內學院緣起〉。收錄於《中國哲學》第六輯，頁 311-312。北京：生活·讀書·新知三聯書局。

1985 〈答鐵錚〉。收錄於《章太炎全集》第四冊，別錄卷二，頁 368-375。上海：上海人民出版社。

1987 《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》。王雲五主編，新編中國名人年譜集成第十輯，第二版。台北市：臺灣商務印書館。

淨海

2002 《南傳佛教史》。北京：宗教文化出版社。

郭家宏

2002 《斯里蘭卡—發展與民族對抗的困境》。成都：四川人民出版社。

梁啓超

1995a 《清代學術概論》。收錄於《中國近三百年學術史—「清代學術概論」》合刊本。台北市：里仁。

1995b 《中國近三百年學術史》。台北市：里仁。

湯用彤

1991 《漢魏兩晉南北朝佛教史》。台北市：臺灣商務。

馮契 主編

1989 《中國近代哲學史》。上海：人民出版社。

程恭讓

1999 〈歐陽竟無先生的生平、事業及其佛教思想的特質〉。圓光佛學學報第四期，1999 年 12 月。

2000a 《抉擇於真偽之間：歐陽竟無佛學思想探微》。上海市：華東師範大學出版社

2000b 《歐陽竟無佛學思想研究》。台北市：新文豐。

黃夏年

1996a 〈達磨波羅的佛教民族主義思想初探〉。《宗教學研究》，1996

年第3期，頁53-57。

- 1996b 〈達磨波羅的改革主義思想初探〉。《佛學研究》，1996年，頁80-86。
- 1996c 〈奧爾科特與近代斯里蘭卡佛教復興〉。《佛學研究》，1996年，頁218-223。
- 1998 〈楊文會與達磨波羅復興佛教觀比較〉。《中國文化研究》，1998年第3期，頁131-138。

張華

- 2004 《楊文會與中國近代佛教思想轉型》。北京：宗教文化出版社。

楊文會

- 2000a 〈觀未來〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁330-331。合肥市：黃山書社。
- 2000b 〈支那佛教振興策一〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁331-332。合肥市：黃山書社。
- 2000c 〈支那佛教振興策二〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁332-333。合肥市：黃山書社。
- 2000d 〈釋氏學堂內班課程芻議〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁333-334。合肥市：黃山書社。
- 2000e 〈與日本南條文雄書〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁472-507。合肥市：黃山書社。
- 2000f 〈般若波羅密多會演說一〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁339-340。合肥市：黃山書社。
- 2000g 〈般若波羅密多會演說四〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁342。合肥市：黃山書社。
- 2000h 〈祇洹精舍開學記〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁338。合肥市：黃山書社。

楊惠南

- 1991 〈自序〉。刊於《當代佛教思想展望》，頁1-11。台北市：東大出版。

趙樸初

- 2000 〈金陵刻經處重印經書因緣略記〉。收錄於《楊仁山全集》，安徽古籍叢書第八輯，頁624-625。合肥市：黃山書社。

蔡元培

- 1985 〈佛教護國論〉。收錄於《蔡元培政治論著》，高平叔編，頁15-18。石家莊市：河北人民出版社。

龍泉

- 1996 〈中國佛教制度史話：漢地教團的建立及早期型態〉。《法音》，1996年第8期，頁13-20。

潘桂明

- 1999 〈中國居士佛教與中國傳統文化〉。《佛學研究》，1999年。蘇州大學哲學系
- 2000 《中國居士佛教史》。北京：中國社會科學出版社。

摩訶那摩

- 1996a 《大史—斯里蘭卡佛教史（上）》，韓廷傑譯。台北市：佛光。
- 1996a 《大史—斯里蘭卡佛教史（下）》，韓廷傑譯。台北市：佛光。

鄭曉江

- 2004 《融通孔佛——一代佛學大師歐陽竟無》。北京：宗教文化出版社。

劉成有

- 2002 《近現代居士佛學研究》。成都：巴蜀書社。

霍韜晦

- 1994 〈中國近代唯識宗再興的機運〉。收錄於《絕對與圓融—佛教思想論集》，頁28-36，第三版。台北市：東大圖書。

戴康生、彭耀 編

- 2000 《宗教社會學》。北京：社會科學文獻出版社。

蘇曼殊、章太炎

- 1991a 〈徹告十方佛弟子啓〉。收錄於《蘇曼殊文集》，頁266-280。廣州市：花城出版社。
- 1991b 〈告宰官白衣啓〉。收錄於《蘇曼殊文集》，頁281-289。廣州市：花城出版社。

蕭平

- 2003 〈歐陽竟無的孔學論觀—以佛解儒的一個例證〉。《普門學報》第十八期，2003年11月。

藍吉富

- 1991 〈台灣佛教發展的回顧與前瞻〉。刊於《二十世紀的中日佛教》，頁59-78。台北市：新文豐。

羅永樺

- 1998 《歐陽竟無佛學研究》。國立政治大學中國文學系碩士論文。

羅同兵

- 2003 《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》。成都：巴蜀書社。

譚偉

- 2001 〈中國居士佛教之歷史與未來〉。四川大學學報(哲學社會科學版), 2001年第2期, 頁127-133。
- 2002 〈中國居士佛教略論〉。社會科學戰報, 2002年第5期, 頁61-67。

釋太虛

- 1980a 〈震旦佛教衰落之原因論〉。刊於《太虛大師全書》, 第二十九冊, 頁28-44。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1980b 〈三十年來之中國佛教〉。刊於《太虛大師全書》, 第二十九冊, 頁45-60。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1980c 〈自傳〉。刊於《太虛大師全書》, 第二十九冊, 頁163-311。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1980d 〈佛教史略〉。刊於《太虛大師全書》, 第二冊, 頁894-916。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1980e 〈新的唯識論〉。刊於《太虛大師全書》, 第八冊, 頁605-652。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1980f 〈人生佛教開題〉。刊於《太虛大師全書》, 第三冊, 頁217-222。台北市: 太虛大師全書影印委員會(善導寺佛經流通處)。
- 1985a 〈與竟無居士論作師〉。收錄於《海潮音文庫》第五冊, 海潮音文庫第一編, 佛學通論十 教育學, 頁1-13。台北市: 新文豐。
- 1985b 〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉。收錄於《海潮音文庫》第二十二冊, 海潮音文庫第三編, 佛學足論九 整理僧伽制度(下冊), 頁45-52。台北市: 新文豐。
- 1995 〈竟無居士學說質疑〉。收錄於《太虛集》, 頁155-158。北京: 中國社會科學出版社。

釋印順

- 1971 〈人間佛教緒言〉。收錄於《佛在人間》, 妙雲集下編之一。台北市: 正聞出版社。
- 1972 〈談入世與佛學〉。收錄於《無諍之辯》, 妙雲集下編之七。台北市: 正聞出版社。
- 1979 〈法海探珍〉。收錄於《大乘佛教的問題研究》, 張曼濤主編, 現代佛教學術叢刊第九十九冊, 頁27-58。台北市: 大乘文化出版社。
- 1985 《遊心法海六十年》。台北市: 正聞出版社。
- 1989 《契機契理之人間佛教》。台北市: 正聞出版社。
- 1990 〈建設在家佛教的方針〉。刊於《教制教典與教學》, 頁81-93。

台北市：正聞出版社。

## (二) 英文翻譯著作

Anderson, Benedick

1999 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，吳叡人譯。台北市：時報文化。

Berger, Peter L.

2003 《神聖的帷幕》，蕭羨一譯。台北市：商周出版，城邦文化發行。

Burke, Peter

2002[1992] 《歷史學與社會理論》，江政寬譯。台北市：麥田出版社。

Durkheim, Emile

1992 《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯。台北市：桂冠。

Jenkins, Keith

2003[1991] 《歷史的再思考》，賈士衡譯。台北市：麥田出版社。

Ludowyk, E.F.C

1980 《錫蘭現代史》，四川大學外語系翻譯組譯。成都：四川人民出版社。

Morris, Brian

1996 《宗教人類學導讀》，張慧端譯。台北市：國立編譯館。

Smith Huston

1998 《人的宗教》，劉安雲譯。台北：立緒。

Weber, Max

1991 《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱譯。台北市：唐山出版社。

1993 《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。

1996a 《印度的宗教－印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。

1996b 《中國的宗教－儒教與道教》，簡惠美譯。台北：遠流。

### (三) 英文書目、期刊論文

Adikaram,E. W.

1994[1946] *Early History of Buddhism In Ceylon.*.Sri-Lanka: The Buddhist Cultural Centre.

Ahir,D.C..

1989 *Pioneers of Buddhist Revival in India.* Delhi-Indi: Sri Satguru Publications.

Ahir,D.C., ed.

1995 *A Panorama of Indian Buddhism: Selections from the Maha Bodhi Journal (1892-1992).*Delhi-India: Sri Satguru Publications.

Ames,Michael M.

1963 "Ideological and Social Change in Ceylon".Human Organization:Journal of the Society for Applied Anthropology 22(1): 45-53 °

1967 "The Impact of Western Education on religion and Society in Ceylon".Pacific Affairs 40(1/2):19-42.

1973 "Westernization or Modernization:The case of Sinhalese Buddhism.Social" Compass 20(2):139:170.

Bhikshu Sangharakshita

1964 *Anagārika Dharmapāla:Biographical Sketch.* Kandy:Buddhist Publication Society.

Bond,George D.

1988 *The Buddhist revival in Sri Lanka:religious tradition , reinterpretation and response.*Columbia, S.C. : University of South Carolina Press

De Silva,K.M.

2003[1981] *A History of Sri Lanka.* Colombo: Vijitha Yapa Publication.

Fernando,Tissa

1973 "The Western Educated Elite And Buddhism in British Ceylon:A Neglected Aspect of the Nationlist Movement". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism.* Bardwell L.Smith,ed. Pp:18-29. Leiden:Brill.

Gombrich,Richard and Gananath Obeyesekere

1988 *Buddhism Transformed :Religious Change in Sri Lanka.* Princeton, N.J. : Princeton University Press

Gokhale,Balkrishna Govind

1973 "Anagarika Dharmapala:Toward Modernity through Tradition in

Ceylon". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism*. Bardwell L. Smith, ed. Pp:30-39. Leiden: Brill.

Guruge, Ananda W. P.

1991[1965] "Introduction". In *Return to righteousness : A collection of speeches, essays and letters of the Anagarika Dharmapala*. Edited by Ananda W.P. Guruge. Pp: XVII –LXXXIV. Sri Lanka : Department of cultural affairs.

1991[1965] *Anagarika Dharmapala*. Sri Lanka : Department of cultural affairs.

2002 *The Unforgettable Dharmapala: A Miscellany on the Life and Achievements of the Anagarika Dharmapala 1864-1933 of Sri Lanka*. United States: Authorhouse.

Hamilton, Malcolm B.

1997 *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. New York: Routledge.

Malalgoda, Kitsiri.

1976 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900 : A Study of Religious Revival and Change*. Los Angeles: University of California Press.

Obeyesekere, Gananath

1972 "Religious symbolism and political change in Ceylon". In *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*. Bardwell L. Smith, ed. Pp:58-78. Chambersburg: American Academy of Religion.

1976 "Personal identity and cultural crisis: The case of Anagārika Dharmapala of Sri Lanka". In *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds. Pp:221-252. Hungary: Mouton & Co.

Rahula, Walpola

1993[1956] *History of Buddhism in Ceylon*. Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre.

Seneviratne, H.L..

1999 *The Work of Kings*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1992 *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press.

Weber, Max

1964[1947] *The Theory of Social and Economic Organizations*. A.M. Henderson and T. Parsons, trans. New York: Free Press.

Welch, Holmes

1968 *The Buddhist revival in China*. Harvard University Press.

### 三、工具書

水野弘元

1968 《パーリ語辭典》。東京：春秋社。

任繼愈 主編

2002 《宗教學辭典》。台北市：恩楷。

### 四、網路資源

London Buddhist Vihara

2006 <http://www.londonbuddhistvihara.org/>. Accessed December 14.

Maha Boddhi Society

2006 <http://www.mahabodhiindia.com/home.htm>. Accessed December 14.

The Theosophical Society

2006 <http://www.ts-adyar.org/>. Accessed October 30.

Vipassanā Fellowship

2006 <http://www.vipassana.com/resources/dharmapala>. Accessed November 06