

# 中國近代佛教史上的激進與保守（上）

## ——以太虛與圓瑛之間關係為中心的歷史考察

何建明

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

**提要：**中國近代佛教史上新舊或激進與保守之爭，是近代中國過渡性歷史特徵在民間社會意識與文化領域的一個重要反映。太虛和圓瑛作為近代佛教中最主要的兩位領袖人物，他們之間關係的演變，實際上最集中地展現了近代佛教新舊或激進與保守之爭的主要特徵。本文試圖從社會史的角度分析太虛與圓瑛兩位近代佛教大師相互關係的演變及其對近代佛教文化發展的影響，展現中國近代佛教史既不是一部新派主導的激進史，也不是一部舊派主導的保守史，而是一部新舊衝突、激進與保守相互影響的過渡性歷史。

**關鍵詞：**近代佛教 太虛 圓瑛 激進 保守

### 引言

二〇〇二年底在復旦大學的一次學術交流中，王雷泉教授與復旦學生向我提出了一個重要的問題：如何看待近代佛教史上太虛與圓瑛兩位大師的關係及其對近代佛教的影響？我當時只是作了簡要的回答，王雷泉教授建議我就此問題寫一篇文章作詳細的闡述，並希望我能以此文來上海參加二〇〇三年紀念圓瑛大師圓寂五十周年暨中國佛教協會成立五十周年的學術會議。在此要特別感謝王雷泉教授對我的建議。因為，這的確是中國近現代佛教史上一個特別重要的問題，它的影響直到今天我們仍然能夠看到或感受得到，可是由於各種原因我們過去對這個問題關注與研究得很不夠。[註 1]

這個問題之所以非常重要，學術界都會提出各種解釋，但我覺得至少有三個方面的因素：

一、就近代中國佛教史而言，在出家的僧伽中，最有影響的主要有諦閑、印光、圓瑛和太虛、虛雲等，這是眾所周知的；而且，在這其中，除了虛雲比較超然外，太虛與諦閑、印光和圓瑛之間一直存在著新舊之爭，這一新舊之爭持續了整個近代佛教史，並極大地影響了中國近代佛教的發展態勢。尤其是一九三〇年代以後，隨著諦閑和印光兩位長老的相繼去世與衰弱，圍繞著中國佛教會的主導權與辦會宗旨及僧制改革等問題，圓瑛與太虛展開了或明

或暗的激烈較量，他們也因此成爲了一九三〇年代至於一九四〇年代最重要兩股佛教勢力的代表人物和領袖，他們之間的較量實際上左右著這二十年中國佛教的發展。

二、從一九四九年之後中國佛教在海峽兩岸四地（大陸、香港、澳門與台灣）及東南亞的發展來看，最具影響力的仍然是太虛系與圓瑛系。僅以中國佛教最發達的台灣地區爲例，以白聖、淨心爲代表直接繼承圓瑛中國佛教會傳統的台灣「中佛會」系，與以印順和星雲等爲代表直接繼承太虛人間佛教傳統的印順系和佛光山系，在形式上是台灣最主要的兩股佛教勢力，其他台灣地區的大乘佛教系統也大都與這兩派保持這樣或那樣的關係。

三、從近代以來中國佛教發展的實際面貌來看，絕大多數佛教領袖和僧俗四眾都認同人生佛教或人間佛教的路向，中國大陸的中國佛教協會更是以「發揚佛教優良傳統，提倡人間佛教，啓迪智慧，淨化人心」爲宗旨，這看起來是直接繼承太虛的人間佛教傳統，實際上在教制和僧制等方面，除少數寺院外，各地大多數寺院卻是剃派或法派制度仍然佔據主導，這顯然與太虛的僧伽制度改革觀念並不一致。這也就是說，近代以來以圓瑛和太虛爲代表的新舊僧伽制度之爭並沒有解決。

實際上，近代以來圓瑛與太虛兩系佛教的新舊衝突，所透露出來正是近百年中國佛教發展過程中的激進與保守之爭。這裡所謂的激進與保守，並不限於簡單的新與舊的問題，而是指在適應近代中國社會發展變化過程中，中國佛教界如何自覺地採取不同、甚至表現出相互影響的某種對立的態度和方式來維繫中華佛教的傳統命脈，並使之煥發生機。而且，近代佛教史上的新與舊或激進與保守，在不同的時代有不同的表現。比如說，晚清時期釋寄禪等所領導的僧教育運動，在當時來說被視爲激進，不僅受到社會的非議，也遭到僧界的詬罵。但是到了民國以後，太虛所領導的新僧和佛教新青年積極推動的僧伽制度改革，被看作是激進，而與之相對的繼承釋寄禪改良傳統路線的，成了保守。因此，這裡的激進與保守是相對而言的，具有明顯的時代性特徵。

基於以上的考慮，本文想以圓瑛與太虛之間的關係及其在民國時期的新舊之爭爲個案，考察圓瑛與太虛在近代從親密到疏離、乃至決裂的關係演變，及其對近代中國佛教所帶來的影響和留給後人的經驗與教訓。

### 辛亥革命前後：結盟兄弟，互助共勉

圓瑛與太虛之間的關係，大致可以畫分爲三個階段：一九一七年前爲親密期，一九一八年至一九三〇年爲疏離期，一九三一年進入決裂期。

一九一七年前的親密期，主要表現為：一方面，圓瑛慧眼識才俊，主動屈駕與太虛結盟為兄弟；而太虛年少穎悟，好學精進，善納新知；另一方面，二人兄弟情深，互助共勉，志在振興中華佛教。

從現存史料來看，圓瑛與太虛的第一次會面，可能是在一九〇四年冬月間。那時，太虛出家後到寧波天童寺受戒，傳戒和尚就是後來對他產生重要影響的八指頭陀——釋寄禪，著名天台宗大德湘僧道階任尊證和尚。傳戒中，圓瑛任糾察師，太虛後來回憶說，除了諸位傳戒教授尊證大和尚，「糾察師圓瑛亦留一糾糾的影像」[註 2]。這第一次見面，由於是在傳戒中，估計沒有什麼特別的交往，因為太虛當時「雖以其聰慧異常，深為寄老賞識」[註 3]，畢竟只是一位初出茅廬的小和尚，而圓瑛已經是一位年長於太虛十餘歲且已戒臘七年，並已擔任天童寺知客師和傳戒糾察師的年輕「大和尚」。

太虛與圓瑛建立友誼，是在寧波江東永豐禪院讀經之時。太虛自天童受戒後，由師公癸年長老和戒師釋寄禪送往永豐禪院隨岐昌法師讀經。岐昌在當時「以佐慈運長老興建七塔寺，品行端正，且善屬文，為全寧波僧界所尊敬」。圓瑛那時已在寧波「漸以擅長文字見稱」，並於一九〇六年六月從七塔報恩寺慈運長老親承法印，與道階、岐昌、玉忠等高僧同為臨濟正宗第四十世。由於慈運長老在江浙僧界的地位十分顯赫，能與長輩名僧道階等同嗣其法印，足見圓瑛已經成為青年僧眾中的俊傑。也正是在這一年，圓瑛去拜訪岐昌法師，並與太虛、會泉、信願等在天童寺從道階法師學立三支比量，太虛「於這個初學詩文的時候，遂與圓瑛由詩文發生友誼」。[註 4]

正是在天童寺從道階聽經期間，由於受道老的器重，太虛得以移住法師寮，得讀許多重要的佛教文獻，並在「遇到小座沒有人講」時，就由太虛來講。特別值得一提的是，七月望的佛教「自恣日」，「圓瑛曾約我（太虛）在御書樓上關聖帝像前訂盟換帖為兄弟，異常親熱，因此時有些詩句唱和」。[註 5]當時圓瑛年長資深，由圓瑛主動提出結拜兄弟，是完全可以理解的，況且盟書是由圓瑛親筆撰寫。難怪印順法師後來稱讚說：

圓瑛時年二十九，能屈交十七齡未滿之大師（太虛），眼力實有足多者！[註 6]

但同時可以看出太虛當年雖然年僅十七歲，卻已顯露出非平常之輩。他們畢竟是惺惺惜惺惺。相信當時誰也沒有想到，這次締交會預示著太虛與圓瑛後來成為影響中國佛教發展的兩大不同路向的法門領袖。

當年圓瑛所親撰的盟書還完好地保存著，奇怪的是《圓瑛大師年譜》中沒有收錄，釋印順編著的《太虛大師年譜》中反而全部收錄。當時二人：

……恭對我佛座前，焚香致禱，披誠發願：願得同究一乘妙旨，同研三藏玄文，同為佛國棟樑，同作法門砥柱，同宏大教，同演真詮，乃至最末後身同證菩提，同成正覺！互相愛念，全始全終！……

他們還立義規數則，使「其各永遵，俾成法益」：

一則以心印心，親同骨肉；不可少懷異見，陽奉陰違！一則白首如新，歷久彌敬；不可泛交朋黨，背親向疏！一則以善勸勉，有過箴規；不可弗納忠言，任從己意！一則疾病相扶，患難相救；不可忘恩負義，袖手旁觀！一則安危與共，憂樂是均；不可但顧自身，不思大義！一則事必相商，言當忍納；不可諸般瞞昧，片語分離！一則出處行藏，追隨晤對；不可輕離忍別，致歎參商！一則各自立志，宏法利生；不可虛度韶光，甘居人下！

圓瑛還特作〈盟心律〉一首：

天涯聚首兩歡然，魚水相親夙有緣。  
手足情同交莫逆，安危誓共義周全！  
盟心志在真心印，助道功成覺道圓。  
並建法幢於處處，迷津廣作度人船。[註 7]

當時二人這種桃園結義、管鮑通財、同安樂、共生死、攜手振興中華佛教的舉止，在今天看來仍然令人欽佩與感動。更何況當時正值中國佛教極度衰危之時，這難道不正是中國佛教不幸中的萬幸！？

自訂交後，年長的圓瑛多體現出對小弟太虛的關愛與幫助。太虛回憶說，當年冬天，「天童圓瑛知客、明心維那等，以八指舉三關語勘驗學人，打禪七皆猛著精彩，屢函催赴天童禪七，但我卒因他事而未及前去參加」。次年夏，太虛又到天童寺聽道階法師講《楞嚴經》，那時圓瑛已升任頭單知客，太虛當時能夠「除聽經外，一切優遊自在」，肯定得到圓瑛的特別照顧。而後來當得知道階法師曾閱全藏及稱讚閱藏經利益時，是「圓瑛尤力任介紹我（太虛）到汶溪西方寺閱藏。經期畢了，到寧波拜辭水月法師，遂於永豐院攜出衣單，由圓瑛引見西方寺淨果和尚，乃安居在藏經樓閱藏寮中閱藏」。太虛對這一段圓瑛特別關照的經歷非常感念，以致於他後來說：

圓瑛介紹我到西方寺閱藏，大有造於我的一生，故後來他與我雖不無抵牾，我想到西方寺的閱藏因緣，終不忘他的友誼。[註 8]

太虛作為小弟，也對兄長圓瑛非常護持。一九〇八年，釋寄禪在寧波主持僧教育會，開始了清末僧界振興的步履，作為釋寄禪非常器重的青年僧才，圓瑛與太虛同時成為釋寄禪開展佛教拯救運動的左膀右臂。這時也是他們最為團結友愛、攜手振興佛教的最好時期。當時，圓瑛因寺產糾紛而被董縣知縣官拘押，太虛救護兄長心切，致函釋寄禪，公然責怪釋寄禪沒有盡力利用自己的聲望及其與官府的關係救護圓瑛，結果，圓瑛雖然獲得解救，太虛卻受到釋寄禪的呵責，以致於沒有聽完《四教儀》就逃避到平望小九華寺。圓瑛弟子後來稱此次太虛為救護圓瑛而公然冒犯甚至指責戒師的行為是「仗義執言」[註 9]，確實不虛！

正是在太虛與圓瑛結拜弟兄、協助釋寄禪拯救佛教之時，太虛同時深受當時風起雲湧的革命浪潮的影響，並與僧中革命先進華山訂莫逆之交。也正是在華山的策發及另一位革命僧栖雲的慫恿下，太虛進了楊文會在南京開辦的祇洹精舍，並與歐陽竟無、仁山等具有新思想的佛教青年同學共勵。當得知圓瑛正式住持寧波名利接待寺，並舉辦佛教講習所後，太虛「期望之甚深，賦詩持贈」：

會入一乘皆佛法，才皈三寶即天人。  
當為末劫如來使，剝剝塵塵遍現身。  
三千世界真經典，剖出微塵也大奇！  
珍重斫輪運斤手，總令機教得相宜！[註 10]

太虛之所以對圓瑛「期望之甚深」，當然是由於圓瑛接掌接待講寺，首次成為寺院住持，可以按照自己的理想來振興佛教。次年，太虛也因栖雲的鼓動與引介，南來廣州開展僧教育和佛學宣傳活動，並得粵中達官大紳之推重，而被舉為雙溪寺住持，使太虛也有了一展偉大抱負的機會。只可惜，太虛在廣州雙溪寺開展新式佛教弘法活動不久，就因與革命黨人的關係及黃花崗起義的牽涉而被迫離開廣州、返回江浙。

太虛返回江浙正是一九一一年。他先至寧波拜謁師祖柴年長老和戒師釋寄禪，又到普陀山拜謁教授師了餘長老，同時也拜訪了老友昱山，結識了楚詩僧豁宣等新朋，經常以詩文唱和。其間，後來曾激烈反對他的印光法師得閱太虛的唱和詩文，「深為讚許，和我（太虛）的掩字韻以勸勉」，太虛亦相訪，「每深談數小時不肯分手。從此印光法師也與我（太虛）有了較深的感情」。<sup>[註 11]</sup>這也說明那時的太虛雖然深受革命風潮的影響，並與革命黨人有密切交往，但是畢竟沒有改革僧制的過激言論與行動，況且他對年高德劭的長老法師不僅恭敬有加，且因其年少才高而深得器重。也正因為如此，當辛亥革命時期因推行地方自治造成佔寺奪產風潮，江浙諸方長老集會上海，公推釋寄禪進京請願時，太虛應召擬訂請願保護及改革振興佛教計畫書。圓瑛也應召來滬，準備一同陪侍釋寄禪入京請願。<sup>[註 12]</sup>這說明當時太虛和圓瑛與江浙諸山長老住持的目標與願望是一致的，就是保持寺產，振興佛教，並沒有後來所顯現的那些衝突。

辛亥革命期間，太虛雖然沒有像上海玉皇和紹興鐵岩那樣組織僧軍參加光復之戰，但是，辛亥革命運動本身對他的衝擊是巨大的。正如太虛自己所說：

偶然的關係，我與許多種的革命人物思想接近了，遂於佛教燃起了革命熱情，在辛亥革命的俠情朝氣中，提出了教理（那時叫學理）革命、僧制（那時叫組織）革命、寺產（那時叫財產）革命的口號。<sup>[註 13]</sup>

孫中山就任臨時大總統宣布中華民國成立後，太虛就來到南京發起組織佛教協進會，企圖推動佛教改革與振興，「從佛教本身改革以建立新佛教為事」。他擬定會章宣言，具呈臨時政府立案，並得到臨時大總統孫中山的親自接見及總統秘書馬君武的讚許和支持。這無疑更加激發太虛立志開展佛教改革與振興運動的信心與勇氣。在南京籌畫期間，太虛遇上了祇洹精舍就讀時的同窗好友釋仁山，兩人志氣相投，便決定在江蘇著名叢林鎮江金山寺開佛教協進會成立大會。仁山在成立大會上由於言論過激，惹惱了長老派和保守的寺僧，導致發生著名的「大鬧金山」事件。雖然這次事件的直接因素是仁山的言論過激，太虛所擬訂的協進會章程和宣言也「極平和」，但是，太虛成立協進會要求改革現存佛教，直接威脅到長老派和保守寺僧的既得利益，則是真正的主要原因。

一九一三年年初，太虛「於法門師匠，獨折心」的釋寄禪在北京為教捐軀，他痛心不已，在其後於上海靜安寺舉行的追悼會上，「演說三種革命以抒悲憤」[註 14]。這是他首次明確地公開提出佛教三大革命的主張。此主張一出，很快遭到《佛學叢報》及當時佛教界保守派的猛烈抨擊，他的「佛教革命名聲，從此被傳開，受著人們的或尊敬、或驚懼、或厭惡、或憐惜」。[註 15]如果說，晚清時期，楊文會和釋寄禪為振興佛教而興辦佛教教育，還只是穩健的改良的話，那麼，到了民初，太虛和仁山的佛教改進言行，則無疑是激進的革命了。

現存史料沒有顯示太虛進行「佛教革命」之時圓瑛的態度與動向，但是可以肯定地說，作為江浙歷史名刹接待寺的主持，圓瑛不太可能有太虛那樣的言行。不過，我們也應該注意到，圓瑛既沒有公開反對太虛，也沒有在太虛到接待寺拜訪他時私下勸阻太虛。而他們的恩師釋寄禪在上海籌備成立中華佛教總會時，曾力勸太虛停止佛教協進會活動，並要他參加總會的工作。寄老逝世後不久，太虛應式海之約到寧波延慶寺創辦佛教弘誓會，並新撰緣起與章程，後來延慶寺之觀堂被諦閑接手後改為台宗法派門庭，顯與太虛及弘誓會的改剃派法派為佛教公有的主張相違背，「二老（諦閑與太虛）之異議自此始」[註 16]。

後來，新的中華佛教總會成立，太虛被任命為會刊《佛教月報》總編，圓瑛為教務主任，革命僧人文希為總務主任，仁山等住會辦事。但是太虛並沒有到會，而是提出「上佛教總會全國支會部聯合意見書」，強調「佛教財產，應為佛教公有」，「個人不得傳法收徒」等。這顯然是公然反對諦閑等江浙長老派和保守寺僧。不久，他又向北京召開的第一屆國會提出「上參眾兩院請願書」，強調政教分權，寺產由佛教會公有與保護以興辦教育、慈善及佈教等事業，同時提出佛教徒（僧眾）應同有參政之權。這些主張在當時真可謂石破天驚！

與此同時，圓瑛不僅沒有反對太虛的佛教革命主張，而且在太虛主編的《佛教月報》上發表多文，強調面對「專制之害去，故共和之治成」的時代大勢，僧界應「因時勢所趨，思想為之一變」，「結團體，開學校，編雜誌，興實業，立宣講，辦公益，破除僧俗人我意見，增進國民共和程度」，從而一改過去僧界「多泥小乘之事相，僅以遁世逃名為事」而為世人詬病的形象。[註 17]這在當時顯然被看作是呼應和支持太虛的佛教改革主張的。

一九一四年初正值恩師釋寄禪周年祭，太虛作《中興佛教寄禪安和尚傳》以誌懷念。聯想到佛教協進會的挫折和歐戰爆發及二次革命後國內外形勢的險惡，太虛的革命情緒開始低落，以致有「回俗返真」之念，最後選擇到普陀山閉關。從一九一四年十月入關，至一九一七年二月出關，太虛除坐禪、禮佛之外，閱讀和研究了大量的佛教典籍和中外學術著作，對中國佛學和僧制等問題有了系統和更深入的認識：

對於教理，作了佛法導論，又批評了教育、哲學、進化論、一神教、周易、墨子、荀子等，成為「從佛教中心，以采擇古今東西學術文化而順應現代思想的新佛教」。對

於僧制寺產，作了整理僧伽制度論，成為「從中國漢族的佛教本位，而適合時代需要的新佛教」。<sup>[註 18]</sup>

故太虛「雖在閉關的時期沒有作其他的活動，卻集成了我（太虛）對於改進佛教的理論」<sup>[註 19]</sup>。

太虛閉關三年，正是圓瑛在江浙和海外佛教界聲譽日隆的時期。一九一四年八月即太虛閉關前夕，圓瑛接任寧波永寧寺住持，隨後他到南洋迎請舍利和玉佛，並到新馬泰緬等地應邀講經弘法近一年，到太虛出關來接待寺拜訪時，圓瑛已榮任寧波市佛教會會長，不久又相繼創立了寧波普益學校和鎮海僧立國民學校，踐履著他此前所提出的「結團體、開學校、辦公益」的願望，從而成為在僧俗界頗受敬重的一代高僧。當太虛出關後來拜訪時，圓瑛當然歡喜，並在寧波觀音寺與太虛、王吟雪居士等結木犀香詩社相唱和。當台灣基隆月眉山靈泉寺善慧和尚來邀圓瑛赴台弘法時，圓瑛因教務不能分身，特推薦太虛以代。這一方面反映出圓瑛已經名聞海內外，另一方面也反映出他對太虛的親情與關照。太虛臨行前，木犀香詩社友人多以詩送行，圓瑛亦以〈秋風金粟散天香〉一詩相贈，並詩云：

詩囊禪鉢曼陀香，今日浮槎度遠方；  
惜別偏憐遊子意，豪吟不讓謫仙狂。  
半生歲月曾如駛，滿鬢鬚眉幾欲霜；  
此去東瀛酬壯志，昧龕應續句琳琅。<sup>[註 20]</sup>

太虛亦和詩以謝兄弟之恩情：

錫山清夢倦寒香，又說男兒志四方，  
迦葉當年破顏笑，菩提何處歇心狂。  
且攜詩鉢貯滄海，待詠梅花傲雪霜，  
祇恐此行難代得，胸無萬卷玉琳琅。<sup>[註 21]</sup>

從這裡可以想見二人當時是何等的親密。

### 「五四」運動前後：若即若離，若親若疏

在一九一七年以前，太虛雖然有過一些過激的言行，但是時間畢竟比較短暫。金山事件後不久，他就回到了釋寄禪的身邊。在釋寄禪追悼會發表佛教革命演說後，雖然也因提倡改革而與諦閑等保守派發生衝突，但他很快就閉關潛修去了，直到一九一七年出關。在這期間，圓瑛雖然在浙江、尤其是在寧波佛教界的地位不斷上升，畢竟還不能與前輩諦閑的地位相比，因此，他還不可能成為舊派的代表而與太虛所代表的新派發生明顯的衝突。

圓瑛畢竟年長於太虛，並在江浙佛教叢林中的地位處於不斷上升之中。而且，從他在民初發表於《佛教月報》的文章和在其他場合的演講中，我們都不難發現，他隻字不提僧制改革問題，而只反復強調要發揮大乘佛教的精神，結團體，開學校，編雜誌，辦慈善公益……等等，以此作為他振興佛教的標誌，他也因此在江浙地區作出了不少實際的成績。這實際上是在延續晚清時期釋寄禪所推展的佛教改良路線。

正如圓瑛在民初〈中華佛教總會一周年紀念演說〉中所說：

前清光緒間，圓瑛同天童寺寄禪老和尚，曾組織發起僧教育會，不獨外界刺激，即內界亦多詬訾。[註 22]

這也就是說，釋寄禪所開展的佛教革新活動在晚清時期的叢林保守派看來，已經是夠激進的了。但是，受過辛亥革命思想薰陶的太虛，早已不滿足於此了。他覺得，振興中國佛教，最根本的是要開展僧伽制度的改革，並在閉關期中進行了系統的理論探討。太虛與圓瑛在振興中國佛教問題上不同路向的選擇，實際上預示著他們後來的相互關係，隨著時局的變化和佛教改革運動的推展，必然會逐漸發生變化。

一九一七年由圓瑛成全的太虛這次台灣之行，其實主要目的不是為了到台灣弘法，而是想借機去考察日本佛教，以檢驗和完善其僧伽制度改革理論。因此，太虛不僅在台灣弘法時就非常注意接觸日本佈教師，還在善慧和尚的親自陪同下赴日本考察佛教。這次台日之行，使他認識到，日本佛教很多方面（辦佛教教育、寺院分級管理、建立宗務會等）與其「僧伽制度論」有吻合之處，但覺得日本只有各宗之教會，應當組織全國性教會，日本僧人「不去俗性，帶妻食肉」及各宗各自為政，則是不能同意和接受的。正如太虛自己所說：

故覺得我的僧伽制度論，有其（日本佛教）分宗的長處，無其分散信仰力量的短處。關於日本佛教教育，我亦作了一番的考察，備作回國後辦佛學院的參考。這就是我理論的建立，和從日本考察證明了我的理論底結果。[註 23]

因此，此行使太虛「革新僧制之素志，彌增信念」[註 24]。

一年後，太虛「針對中外政局之苦迫，發起佛化覺世之新運動」，在上海與章太炎、王一亭、劉仁航等創立覺社，推蔣作賓任社長以資號召，發行《覺社叢書》，到各地講經或佛學。「在這種風氣和提倡之下，各地都有佛教講學會和講經會的設立，而許多佛教團體的組織，如上海佛教居士林，也乘時出現」[註 25]。一九一九年他應邀主持北京己未講經會，在京大批官紳商學由此起信佛法，並成為太虛後來在各地改革的大力護持者。一九二〇年太虛在《覺社叢刊》的基礎上創辦《海潮音》月刊，從此中國有了最具影響力的適應新潮流、改革舊僧制、建設新佛教的文化障地。一九二一年，他依據〈僧伽制度論〉在杭州淨慈寺著手興革，數月後再次應邀赴京講經，官紳商學雲集法會，極一時之盛。一九二二年，太虛在武漢各界的大力幫助下創辦武昌佛學院，從此中國有了最具影響力的新佛教人才培養基地，「大師之建僧運動，發軔於此，中國佛教界始有佛學院之名」[註 26]。自此，太虛把主要精力都投入到新僧運動之中。

一九二三年，太虛主持廬山佛教暑期講習會，並發起世界佛教聯合會，開始了他的中國佛教世界化運動。一九二四年，太虛指導各地佛化新青年會活動。一九二五年，他率團參加在日本召開的東亞佛教大會，並在日本各地開展弘法交流與考察活動。一九二七年，接任南普陀寺住持，兼任閩南佛學院院長，使閩南佛學院成為繼武昌佛學院另一處重要的新僧人才培養基地。一九二八年，太虛先在南京籌備中國佛學會，後開始環球弘法與考察，大力推動中國佛教的世界化。由此，太虛逐漸成為新僧與新佛教的最高領袖和導師。

從一九一七至一九三〇年，也是圓瑛逐漸走向江浙佛教各叢林之領袖時期。圓瑛自一九一七年當選寧波佛教會會長後，實際上成為浙江佛教界的領袖人物之一。晚清時期浙江佛界領袖釋寄禪正是寧波僧教育會的會長。圓瑛雖然在當時沒有明確提倡僧制改革問題，但是他的許多弘法利生的行為和相繼在被保守派稱作改革派之大本營的由太虛主編的《覺社叢書》及《海潮音》月刊上發表文章，使他被許多僧青年看作是太虛的同道。

尤其是，一九一九年圓瑛在寧波成立佛教孤兒院，不久後他又當選為院長。該院在江浙成績卓著，圓瑛自然享譽江浙。一九二〇年圓瑛應邀到北京講經，法會興隆，當時正值北方大旱，圓瑛聯絡許多北方著名緇素發起佛教賑籌會，由是名聞華北。後來，他應邀到南普陀和南洋弘法，廣受歡迎。一九二四年，圓瑛回國即任泉州名刹開元寺住持，並開辦開元慈兒

院。因此，也正是在這一年，一部分青年僧人致函圓瑛，要求組織江浙佛教聯合會；與此同時，深受太虛影響的北京佛化新年青年會，以圓瑛、道階、太虛和覺先等僧界名流的名義發出快郵代電，呼籲中國佛教界應當認識到當前的迫切形勢，趕快改革。[註 27]這反映出圓瑛在當時佛教青年的心目中屬於改進派，並沒有被歸併於諦閑、冶開等保守的叢林長老之列。

當然，與諦閑、印光和冶開等叢林長老相比，圓瑛在當時江浙叢林中的地位 and 影響還是有限的。同時，與太虛相比，他也稱不上是新佛教青年的領袖和導師。

當時滬上佛徒，大抵以諦閑、印光和我(太虛)為中國現在三大派，冶開等已說不上，而圓瑛等皆聲望未著。然此就信徒眾多各成派別以言。若就新舊分派，則我(太虛)為新派，而舊派以諦閑為首，附從以印光、冶開等。[註 28]

圓瑛的這一種地位，正使他既不會得罪保守派的叢林長老，又不會遭到新佛教青年的批評和攻擊。因此，他一方面不斷接受江浙各大叢林的邀請，相繼擔任泉州開元寺(一九二五年)、寧波天童寺(一九二五年)、寧波七塔報恩寺(一九二九年)等名刹的住持，另一方面又受到佛教改革派的歡迎，相繼應邀起草〈閩南佛學院章程〉並主持閩南佛學院開學典禮(一九二五年)、參與發起成立世界佛教聯合會(一九二五年)、代表中華佛教聯合會赴日參加東亞佛教大會(一九二五年)、參與組織佛教維持會(一九二七年)等等。也正因為如此，圓瑛於一九二八年五月在上海參與組織成立江浙佛教聯合會，並被順利推選為主席。緊接著，一九二九年六月中國佛教會在上海成立，圓瑛被推選為首任主席，同年與仁山一起代表中國佛教會赴朝鮮參加東亞佛教大會。一九三〇年，他再次當選為中國佛教會主席。在當時新舊兩派競爭激烈的氛圍中，圓瑛能夠成為兩派都支持的中國佛教會的領導人。因此，一九二〇年代後期，圓瑛不再是中國佛教界陣營中可有可無的人物，這絕不是偶然的，顯然與他能夠得到新派和舊派的共同承認有重要關係。

圓瑛能夠得到江浙叢林長老派的承認，並不是一件難事。正如釋東初所說：

一個人志趣與學術修養，未有不受環境所轉移。所謂近朱者赤，近墨者黑。圓瑛初參天寧冶開尊宿，次參八指頭陀，以及日後任七塔寺方丈、天童寺方丈、鼓山湧泉寺(方丈)，長期受叢林制度的薰染，其思想觀念始終以恪守陳規為重，因此獲得叢林寺院擁戴，……[註 29]

也正因為如此，圓瑛從來就不提倡僧制改革問題，在實際住持寧波佛教會和浙江各大叢林寺院中，也只是依照傳統定制來進行改良。不僅如此，更為重要的是，他從來就不會像太虛那樣批評或公開反對諦閑、印光等江浙叢林長老派領袖人物的一些不合理言行。一九一九年諦閑入京講經，得交通系要人支持，內務部同意重行公布寺廟管理條例，但是規定所戒牒僧籍，概由諦閑主持的觀宗寺專賣。由此引起了北京佛教界覺先等和外地佛教界人士的激烈反對。而當時，浙江鄞慈五邑佛教會與諦閑的齟齬日深，也推竹溪代表僧界赴京請願。太虛出於正義，也一起赴京。[註 30]但是，圓瑛對此好像絲毫沒有表示。

圓瑛在這個時期不僅沒有做反對諦閑、印光等江浙叢林長老派的事，反而因為他在此期間一心一意辦好佛教公益慈善事業和多次親身出面請願遏制了邵爽秋等發動的廟產興學運動，而得到叢林長老派的信任。一九一八年春，圓瑛聯絡寧波僧界和信心居士創辦寧波孤兒院，收養孤兒七十餘人，教養兼施。在他的大力提倡和影響下，四明等地也相繼成立孤兒院。一九二五年，圓瑛在南洋華僧轉物、轉道等的大力支持下，又在泉州開元寺成功開辦慈兒院。一九二七年二月，社會上有滅佛毀僧之議，圓瑛專程到上海，聯絡官紳商界大居士程雪樓、施省之、王一亭等，組織佛教維持會，向當局呼籲阻止。[註 31]一九二八年，中央大學教授邵爽秋和內政部長薛篤弼發動廟產興學運動，在全國叢林寺院造成極大的震動。雖然當時以江浙佛教聯合會整理僧伽委員會的名義上書國民政府要求「罷議提拔廟產興辦教育」的，是以諦閑、印光、寂山等為首的江浙叢林長老派。[註 32]但是，圓瑛奮勇當先，入都請願。這場廟產興學運動最後在各界人士的共同努力下暫時平息下來。一九三〇年，全國廟產興學運動再起，各叢林寺院再度陷入恐慌之中。圓瑛「挺身衛教，力辟其說。以民國約法所載，人民一律平等，無宗教階級之區分。以人民有宗教信仰之自由，有保有財產之自由等種種根據，與之鬥爭，風潮遂息」[註 33]。

事實上，廟產興學從晚清時期張之洞等人提倡開始，就成為影響廣大叢林寺僧生存的最大威脅。叢林寺僧自晚清時期開始的佛教復興運動，實際上也主要是針對各種廟產興學、提產風潮而進行的。廣大叢林寺僧多半只是為了護產，維護自己既得的利益和生存方式，並沒有真正意識到需要改革已經陳舊的叢林僧伽制度。因此，圓瑛的「挺身衛教」行為，自然得到廣大叢林長老寺僧的贊成和感激。這實際上成為他能夠得到江浙地區廣大叢林寺僧擁護的一個重要原因。

與圓瑛相比，這個時期的太虛，一躍而成為要求掙脫叢林傳統羈絆、建設新佛教的青年知識僧眾和佛教新青年的導師和領袖。太虛與圓瑛之間也因此呈現出若親若疏的關係。

太虛自日本考察佛教回國開始發動新一輪佛教改革運動之後，圓瑛並沒有明顯疏離太虛。一九一九年，圓瑛在寧波創辦孤兒院，特別邀請太虛一起擔任院董。後來，太虛與覺先等發起成立世界佛教聯合會，也特別邀請圓瑛擔任發起人之一。一九二五年，太虛作為中國佛教代表團團長之一應邀赴日本參加東亞佛教大會，還親自致函邀請圓瑛一起參加。圓瑛沒

有接受太虛的邀請一起赴日。其中的原因，固然與他自己所說當時寺務緊張，「實難抽身」有關，但可能更與他本來就不想與太虛等新派人物同行有關。

太虛等人組成的中國佛教代表團，主要成員都是受太虛佛教改革思想影響或回應太虛改革宣傳的居士大德王一亭、胡瑞林、徐森玉、道階、弘傘和激進的佛教新青年會領導人張宗載、甯達溫、劉仁宣等。尤其是張宗載、甯達溫等佛教新青年會成員，一直以批評叢林長老寺僧、提倡「和尚下山」而深受江浙叢林長老寺僧的痛詆。圓瑛如果加入其中，顯然會被江浙叢林長老寺僧看作是與他們為敵。況且圓瑛本身就是江浙叢林長老寺僧的一員，如何真正認同太虛的佛教革命思想而與張宗載們為伍？當然，這裡也不排斥另一個因素：此次赴日代表團團長已經確定是太虛、道階、王一亭和胡瑞林四人，圓瑛如果加入，也只能是一名普通的團員。這顯然與他在當時佛界的身分不相稱，更何況他還是太虛的結盟兄長！

如果圓瑛當時只是簡單地回覆太虛，表示因寺務緊張而不得抽身應邀一同赴日，恐怕連太虛本人也難以接受。因為，藉口寺務緊張，往往容易被看是托詞，試想誰難道因為寺務悠閒才去赴會？更何況赴日本開會並不需要多長的時間！好在圓瑛在覆太虛函中，表明他其實非常關心這次東亞佛教大會，並說明如果利用此次機會加強中日佛教界的友善，「不僅與佛教有光，而且與兩國社會國家，均有莫大之利益」，並希望太虛等「要與各寺管長商議，可否將日議院所議親善費提撥一部分，在江浙閩省各地創辦佛教大學、佛教醫院、佛教日報」，「此三者實是東亞佛教所應辦之事業，望向會中提議。如表同情，再定辦法。其手續當慎重，不可引起國際之交涉」。並提醒太虛：要向日本「各宗管長教師，希為一一致意」。<sup>[註 34]</sup>從這封回函中不難看出，圓瑛當時確實是很想參加這次會議的，只是礙於某些特殊原因而不能前去。因此，這樣回覆太虛，實際上也是紓解他因為謝絕邀請而與太虛之間可能出現的緊張關係。

其實，太虛並不是不明白他與圓瑛之間因復興佛教路向不同而正在出現的關係疏離。一九二七年是圓瑛五十大壽，太虛在《海潮音》雜誌上發表〈天童寺贈圓瑛法師〉詩一首，詩云：

太白山前少白河，迢遙一塔映清波；  
輕煙處處浮村靄，微雨絲絲起櫂歌。  
直揭嶺雲露峰髻，深披林翠探禪窩；  
五年不入天童境，人事滄桑變已多。<sup>[註 35]</sup>

這首詩頗值得玩味：圓瑛五十大壽太虛去天童拜訪，無疑表現出一種親情，但同時也應當注意到，太虛畢竟五年沒有來到天童寺了。「人事滄桑變已多」一句，既說明天童寺五年的變化，也何不隱含著太虛與圓瑛之間的關係的變化？當年他們在這裡手足情深，一起輔助釋寄禪，立志共同振興中國佛教，而今，太虛成了推動佛教改革的知識新僧與佛化新青年的領袖和導師，圓瑛仍然停留在釋寄禪當時進行的佛教改良的道路上。

從一九二八年至一九三〇年，是太虛與圓瑛之間關係發生根本變化前的一個關鍵時期。之所以這麼說，原因在於隨著圓瑛逐漸取代諦閑和印光等長老的地位而成為江浙叢林長老派的當然代表和領袖，他與作為新知識僧眾和佛化新青年之導師和領袖的太虛之間的新舊或激進與保守的矛盾就逐漸突顯出來。

一九二八年，對於太虛和圓瑛來說，都是一個非常重要的年份。國民革命的勝利和國民政府的成立，使太虛的佛教革命思想又活躍起來。他以「中國信佛的革命民眾領袖」的名義，發〈對於邵爽秋廟產興學運動的修正〉，堅決維護佛教界的合法權益。不久，他又作〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，進一步提出佛教革命的方案，強調「最根本者，為革命僧團之能有健全的組織」[註 36]。接著，他開始發起「全國佛教徒代表會議」，分析「民國以來佛教之一情狀，一方面由少數人之努力向社會開展，而增不少真瞭解佛教之正信民眾；及眾生一部分主張革新的僧眾。然一方面則仍有多數保持舊俗的僧眾與民眾，頗佔勢力，致捍格衝突而益現凌亂散漫之狀態」。「而中國佛教今已處於危險滅亡之絕境，若非全國真解正信於佛教者，若緇、若素、若新、若舊，共同聯合團結起來為護持整理振興之運動，發揚佛教真善美的精神，切實修自他兼利之行，以博中國民族及世界人類之同情，殆無存在的餘地」，「故有全國佛教代表會議的發起」。[註 37]隨後，他又發表〈恭告全國僧界文〉，再次強調，全國僧俗只有消除歧見與紛爭，成立全國統一的佛教法定團體，才能避免佛教滅亡的命運，並告知在蔣介石總司令的關懷下，自己準備先成立中國佛學會籌備處，再進而召開全國佛教代表大會，最終成立中國佛教會。[註 38]

也正是在這個時候，江浙叢林寺僧與大德居士在上海積極籌備並成立了江浙佛教聯合會，圓瑛當選為主席。擁有革命思想的太虛及其追隨者都被排斥在江浙佛教聯合會之外，這顯然是有意避免太虛佛教革命思想的浸染。圓瑛的當選，實際上標誌著他已逐漸為江浙保守的叢林寺僧所認可，並最終成為他們的代理人。這也注定了圓瑛日後必然會與太虛及其所領導或影響的新僧派形成對峙局面，最終導致圓瑛與太虛之間走向分裂。

此後不久，太虛利用應邀與蔣介石同遊湯山的機會，建議「際此訓政伊始，百度維新之際，最好能組織一能統一僧俗兩界之佛學團體，俾收民富國強、政修俗美之效」，得蔣氏的大力支持，由是在南京毘盧寺籌備成立中國佛學會。[註 39]中國佛學會的籌備，無疑意味著它與圓瑛主持的江浙佛教聯合會形成對峙的局面。這是太虛與圓瑛的第一次對峙。

在籌備成立中國佛學會後不久，太虛就開始了他籌畫好久的歐美之行，直接推動中國佛教的世界化，到一九二九年四月二十九日圓滿回國。

自此，太虛大師不獨譽滿全球，國內一致尊佛教救星，榮居世界佛教領導地位。其聲望之高，德譽之隆，不僅昔日盟友圓瑛自愧不如，即老一輩之諦閑、印光亦不得不退避山(三)舍，以讓來者。[註 40]

太虛此次環球旅行弘法活動，確實為中國佛教的世界化作出了重要的貢獻，因此作為江浙佛教界的領袖和昔日的盟友，在上海佛教界為太虛洗塵的盛大歡迎會上，圓瑛特致頌詞，謂：

佛法有幸，傑出斯人！於末法世，乘大願輪。童真入道，脫俗超塵。學通三藏，智冠同倫。具無礙辯，融舊合新。降魔制外，裁妄續真。遨遊歐美，廣度迷津。遄歸本國，唯願揚我佛教之精神！[註 41]

圓瑛的這一頌讚，其實並不過分，這可能是圓瑛對太虛的最後一次積極的評價。

一九二八年開始的全國統一佛教組織的推進工作，並沒有因為太虛的出洋而停止。太虛出洋後不久，就去信中國佛學會，建議「即由(中國佛學會)籌備處召開佛教代表大會，將學會改組為中國佛教會，以今中國之佛教，不可不有此全國之組織也」[註 42]。因此，中國佛學會籌備處就開會議決建立中國佛教會。而此前「南京會議時，圓瑛猶多和同，迨返滬，為滬、杭名流居士所包圍，競主佛會設上海覺園(便於控制)，南京設辦事處。佛學會分子，乃主別設佛教會，保留佛學會以觀其變」。[註 43]由是，太虛所領導的中國佛學會與圓瑛所領導的江浙佛教聯合會發生公開衝突。

一九二九年初，內政部頒布的〈寺廟管理條例〉[註 44]，有多項不利於現存寺僧的條款，由此促使佛教界加快籌組中國佛教會的步伐。中國佛學會謝健和、黃懺華等人代表太虛，「會同上海的江浙佛教聯合會，商議火速把中國佛教會組織起來」[註 45]。四月十二日，由江浙佛教聯合會出面發起，召集十三省代表在上海覺園開會，決定在上海成立中國佛教會，中國佛學會的代表甯達蘊、謝鑄成等也參加。[註 46]這次會議，顯然是一次激烈的激進(新派)與保守(舊派)的衝撞。閩南佛學院主辦的《現代僧伽》雜誌著文指出：

現在中國僧徒，已顯然分成兩派：一者新僧派，一者老僧派。新僧派以佛法精神，雖有不可磨滅之價值，但僧伽制度，若不隨環境要求加以改革，恐不能立足於社會。老僧派則保守其數十年前處於帝制時代之狀態，不知潮流趨勢為何事。老僧派以各大叢林為中堅。至於各小廟，及一般雲水僧，放浪形骸者，固無所謂派不派也。新僧派以太虛法師為首領，太虛法師之為人，於思想方面，則主張以佛法融通各種科學哲學，深入顯出，以期普及於社會；於行為方面，則主張各宗依法修持外，並實行救世之事業。一般老僧，見不及此，以為與己不利，多表示反對。但近日頗有覺悟者。頃者上海開全國佛教代表大會，鎮江某名山長老，亦曾以代表資格入會，當選舉執委時，曾於眾中大呼之曰，我先來投太虛法師一票云。[註 47]

很顯然，由誰來擔任中國佛教會的主席，直接關係到今後中國佛教會乃至中國佛教的發展方向。

但是，這次會議畢竟是由江浙佛教聯合會發起聯絡的，並受其控制的，大會主席分別是天童寺禪定老和尚、上海玉佛寺可成老和尚、江浙名流關綱之（王一亭代）、鍾康候和中國佛學會甯達蘊五人擔任，實際上主要是由禪定和可成控制。[註 48]選舉的結果並沒有出人意料，圓瑛被選為主席，太虛、仁山等為常務委員。[註 49]圓瑛繼江浙佛教聯合會後再次當選為主席，顯然說明他作為江浙叢林寺僧界新一代的首領地位得到確認。不過，對於太虛來說，當時組織中國佛教會，目的是整理僧伽制度，而他不僅最早提出改革或整理僧寺計畫，並進行了不斷的完善，且多年來做了大量的推動工作。選舉的結果使他意識到，新成立的中國佛教會，「僅為保護寺產之集團」，顯然不符合創辦中國佛教會的初衷。因此，他「本不願就職，然尚冀由維護而漸規興革，委順曲協」。[註 50]這或許也是照顧到圓瑛的面子，還不致於公開翻臉。

當然，太虛也沒有完全依賴於新成立的中國佛教會，況且一些舊僧不時對他進行蓄意誹謗。太虛覺得如此下去，佛教會務斷難開展，因而「決專心於世苑及佛學會之建設」，並一度「函辭中國佛教會常務委員及學務委員長之職」。[註 51]中國佛學會也於一九二九年十一月二十九日在南京萬壽寺宣告成立，太虛當選為會長。正如後來太虛所說，當年籌設中國佛學會，本意是建立中國佛教會，只因當時蔡元培等人「勸先成佛學會」，「而所籌備者，實為中國佛教會」。[註 52]因此，在圓瑛領導中國佛教會後再宣布成立中國佛學會，無異於是與中國佛教會公然對立。好在中國佛教會圓瑛等力勸太虛不要辭職，希望他能留任，太虛也算勉強接受。

正當中國佛學會與中國佛教會構成對立之勢之時，廈門的閩南佛學院學僧因責難諸山叢林長老僧眾[註 53]，而遭到江浙叢林寺僧及其護持居士的強烈不滿，諦閑皈依弟子黃健六甚至致書閩院教授釋寄塵，謂：

可恨一般自命革命僧人者，開口閉口，破壞佛法，竟敢大呼打倒一切老修行，反對閉關，反對住茅蓬，反對念佛，一唱眾和，如同瘋狂。弟目擊心傷，力斥其謬妄。[註 54]

閩南佛學院的過激言行和黃健六等保守派的激烈批評，無異於使太虛與圓瑛所代表的新舊兩派之間的矛盾與衝突火上加油。

在以中國佛學會和閩南佛學院為代表的新派與以中國佛教會和江浙叢林寺僧為代表的舊派劍拔弩張之時，太虛為緩和緊張，不僅出席了一九三〇年六月在上海召開的中國佛教會第二次執委會第二次常務會議，還順道寧波拜訪了剛任天童弘法禪寺住持的圓瑛。此時的太虛與圓瑛，顯然是貌和神離。幾個月後，中央大學邵爽秋發動的廟產興學風潮再起，以圓瑛為首的中國佛教會和以大醒為首的現代僧伽社等，都一致呼籲反對。圓瑛在這次行動中「挺身衛教」的出色表現，使他進一步贏得了江浙叢林寺僧的肯定和支持。而在這一年的四月，圓瑛在天童寺盛大的進院儀式上，面對江浙叢林諸山長老，他宣誓：「為法為人，盡心盡力。」並提出著名的「十二個不」，即不貪名，不圖利，不營私，不舞弊，不敬安，不放逸，不畏強，不欺弱，不居功，不卸責，不徇情，不背理。[註 55]這與其說是面向諸山長老的進院誓言，不如說是擔當中國佛教會會長後向諸山長的宣誓。

總之，從一九一七年到一九三〇年，太虛雖然開始了第二輪的佛教僧伽制度改革運動，積極推動全國佛教徒統一性組織的建立，並為推動中國佛教的世界化，作出了極其重要的貢獻，但是，他的僧制改革言行及受其影響的佛教新青年和閩南佛學院新僧的過激表現，使他不僅沒有得到當時佔主導的江浙叢林寺僧及受其影響的居士名流的信任和支持，反而使他成為受攻擊和排斥的新派首領。與此同時，圓瑛以自己穩健的表現，一步一步地走進江浙叢林寺僧的中心，成為繼諦閑和印光等江浙長老之後的新一代叢林寺僧派的領袖。這種雙向逆動的劇烈衝突，使太虛與圓瑛這對曾經結盟的弟兄，最終不得不分道揚鑣。

## 【註釋】

[註 1] 有關太虛與圓瑛的研究著作主要有：Holmes Welch: *The Buddhist Revival in China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968。印順，《華雨香雲》（正聞出版社，一九九二年新版）。東初，《中國

佛教近代史》(台北:東初出版社,一九八四年)。張曼濤主編,《現代佛教學術叢刊·中國佛教史論集·民國佛教篇》(大乘文化出版社,一九八〇年)。洪金蓮,《太虛大師佛教現代化之研究》(台灣:中華佛學研究所,一九九五年)。郭朋,《太虛思想研究》(北京:中國社會科學出版社,一九九七年)。鄧子美、陳衛華,《太虛大師傳》(青海人民出版社,一九九九年)。《太虛誕生一百周年國際會議論文集》(香港法住出版社,一九九〇年)。明暘主編,《圓瑛大師圓寂四十周年紀念文集》(江蘇蘇州:古吳軒出版社,一九九三年)。陳兵、鄧子美,《二十世紀中國佛教》(民族出版社,二〇〇〇年)。*Don A. Pittman: Toward A Modern Chinese Buddhism: Taixus Reforms*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2001。其中,印順在紀念太虛的文章中已經論及太虛佛教改革運動所遇到的艱難及與圓瑛主持中國佛教會的關係,釋東初已經分析到太虛與圓瑛之間走向分裂的一些原因,其他著者則只是談到中佛會問題時涉及二者之間的關係,並沒有作更深入和較全面的探討。

[註 2] 《太虛自傳》,《太虛大師全書·雜藏·文叢》(台北:善導寺,二〇〇三年新版)第一八一頁。

[註 3] 明暘法師主編,《圓瑛大師年譜》(上海:圓明講堂,一九八九年)第五十一頁。

[註 4] 同 [註 2], 第一八三頁。

[註 5] 同 [註 2], 第一八六頁。

[註 6] 印順,《太虛大師年譜》,第八頁。

[註 7] 轉引自印順,《太虛大師年譜》(北京:宗教文化出版社,一九九五年)第八頁。

[註 8] 同 [註 2], 第一八五—一八七頁。

[註 9] 同 [註 3], 第五十一頁。

[註 10] 同 [註 7], 第十三—十四頁。

[註 11] 同 [註 2], 第一九九頁。此處引文與印順《太虛大師年譜》有些出入,今從《太虛自傳》。

[註 12] 參見同 [註 6], 第二十頁;同 [註 3], 第五十八頁。

[註 13] 太虛,〈我的佛教革命失敗史〉,《太虛大師全書·雜藏·文叢》,第六十一頁。

[註 14] 同 [註 6], 第二十六頁。

[註 15] 同 [註 13], 第六十一頁。

[註 16] 同 [註 6], 第二十七頁。

[註 17] 同 [註 3], 第六十三—六十四頁。

[註 18] 同 [註 13], 第六十一—六十二頁。

[註 19] 太虛,〈我的佛教改進運動略史〉,《太虛大師全書·雜藏·文叢》,第八十三頁。

[註 20] 圓瑛,〈太虛法師代予遠赴東瀛用木犀香社韻賦此聊當陽關三疊〉,載《太虛大師全書·雜藏·詩存·潮音草舍詩存·潮音草舍詩存外集》,第三〇七頁。

[註 21] 太虛,〈東遊答圓瑛禪兄原韻〉,《太虛大師全書·雜藏·詩存·潮音草舍詩存》,第七十一頁。

[註 22] 同 [註 3]，第六十四頁。

[註 23] 同 [註 19]，第八十四—八十五頁。

[註 24] 同 [註 6]，第四十八頁。

[註 25] 同 [註 19]，第八十六頁。

[註 26] 同 [註 6]，第七十二頁。

[註 27] 參見同 [註 3]，第八十四—八十五頁。

[註 28] 同 [註 2]，第二五九頁。

[註 29] 東初，〈《中國佛教近代史》〉，第八〇七頁。

[註 30] 參見同 [註 6]，第五十六頁。

[註 31] 參見同 [註 3]，第九十八頁。

[註 32] 參見〈江浙佛教聯合會整理僧伽委員會要求罷議提拔廟產興辦教育電及蔡元培薛篤弼的批復〉（一九二八年五月—七月），載中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》第五輯第一編，文化(二)（江蘇古籍出版社，一九九四年）第一〇七〇—一〇七一頁。

[註 33] 同 [註 3]，第一一九頁。

[註 34] 同 [註 3]，第九十三—九十四頁。

[註 35] 太虛，〈天童寺訪圓瑛方丈〉，《太虛大師全書·雜藏·詩存》，第一五七頁。另見同 [註 3]，第一〇〇頁。

[註 36] 同 [註 19]，第九十二頁。

[註 37] 太虛，〈發起全國佛教代表會議的提議〉，《太虛大師全書·制藏·制議》，第三八六頁。

[註 38] 參見太虛，〈恭告全國僧界文〉，《太虛大師全書·制藏·制議》，第三九〇—三九一頁。

[註 39] 參見同 [註 6]，第一三九—一四〇頁。

[註 40] 同 [註 29]，第八〇七頁。

[註 41] 同 [註 6]，第一五八頁。另見同 [註 3]，第一一三頁。

[註 42] 太虛，〈致中國佛學會書〉，《太虛大師全書·雜藏·酬對》，第六—七頁。

[註 43] 同 [註 6]，第一四三頁。

[註 44] 〈寺廟管理條例〉（一九二九年一月二十五日），載中國第二歷史檔案館編《中華民國史檔案資料彙編》第五輯第一編，文化(二)，第一〇一七—一〇一九頁。

[註 45] 同 [註 19]，第一〇二頁。

[註 46] 記者，〈中國佛教開會感言〉、蘇記者〈全國佛教代表大會三日記〉，《現代僧伽》，第二十七、二十八合期（一九二九年五月）第一—三、二十六—三十一頁。

[註 47] 悲,〈我先來投太虛法師一票〉,《現代僧伽》,第二十七、二十八合期(一九二九年五月)第四十頁。

[註 48] 記者,〈中國佛教開會感言〉,《現代僧伽》,第二十七、二十八合期(一九二九年五月)第一—三頁。

[註 49] 〈中國佛教徒第一次代表大會〉,《海潮音》,第十年第四期(一九二九年四月)《佛教史料》第三—五頁。

[註 50] 太虛,〈宣佈退出中國佛教會〉,《申報》(一九三一年六月三日,第三版)。

[註 51] 同 [註 6], 第一六二頁。

[註 52] 太虛,〈為中國佛會事答記者問〉,《太虛大師全書·雜藏·酬對》,第七八六頁。

[註 53] 閩南佛學院創辦了《現代僧伽》雜誌,許多文章針對時病和積弊,對叢林寺院長老僧眾時有激烈之批評,因此遭到以觀宗學社為代表的江浙保守派寺僧的嫉恨與痛詆。因太虛影響閩院甚大,且多年主持閩院,閩院成為繼武昌佛學院之後的又一新派僧眾的大本營,也是激化太虛與以諦閑、圓瑛為代表的舊派叢林僧眾矛盾的一個重要陣地。

[註 54] 〈寄塵法師復黃健六居士書〉(附來書),《海潮音》,第十一卷第四期(一九三〇年四月)《法界通訊》,第四頁。

[註 55] 參見同 [註 3], 第一一七頁。