

# 新文化運動時期中國佛教的近代革新： 以「佛化新青年會」與佛化教育為探討\*

釋道禮（倪管婷）

日本國立神戶大學國際文化學研究科  
博士課程後期課程研究生

## 摘 要

中國的啟蒙運動肇始於清末民初近代國家轉型期的階段，至1919年新文化運動時期而達於高潮，此時期無論是思想知識的傳播媒介，或是思想內涵均產生巨大變化。在新文化運動所帶來文化革新的大環境裡，中國佛教界亦已開始走向社會，與現代社會同步，進行復興與轉型的內容。當中，張宗載與甯達蘊所成立的「佛化新青年會」，便是具代表性的中國佛教界近代革新的組織，其以風起雲湧之姿，在各省甚至在日本創立分會，吸引上萬人士加入。佛化新青年會的刊物—《佛化新青年》，與陳獨秀於1920年創辦的《新青年》這份刊物，同樣有著將中國與中國佛教

---

\* 本文感謝日本國立神戶大學國際文化學研究科王柯教授，以及兩位匿名審查委員對本文的指正，在此特致謝忱。惟文中缺失之處，概由筆者自負責。

的未來希望，託付於青年身上的共通期許。《佛化新青年》，匯集了來自各方對於佛教與佛學、歷史、世界、科學，以及教育等精闢的文章，從中可看出當時佛教學人對於中國佛教近代革新的關懷與理念。佛化新青年會的眾多社會事業中，以佛化教育最為引人注目。除了實際興辦了佛化小學、佛化義務學校，提出佛化大學教育的全方位計畫，亦創辦了以實業為主的北京高級職工學校，培養對國家社會建設有用的人才。



**關鍵詞：**新文化運動、佛化新青年會、張宗載、《佛化新青年》、佛化教育

# **The Modern Innovation of Chinese Buddhism in the May Forth Movement Period: A Discussion on the Association for the Buddhacization of the New Youth and Buddhacization of the Education**

Dao-li Shi (Kuan-nin Ni)

Graduate School of Intercultural Studies,  
Kobe University Doctor's Course

## **Abstract**

China's Enlightenment began in the Modern Transformation period, the era of Late *Qing* and the Early Republic and it reached the highest stage at the May Fourth Enlightenment Movement in 1919. Both the media of ideological construct and ideological connotation changed significantly in this period. The biggest dilemma that Chinese Buddhism confronted in times of extraordinary change was how to accommodate transformation of modern nation and combine with the new thoughts thereby becoming the Chinese Buddhism in the New Age Society. Association for the Buddhacization of the New Youth was representative of the important organization of Modern Chinese

Buddhism. *Zhāng Zōngzài* and *Níng Dáyùn* who established Association for the Buddhacization of the New Youth founded branches in the provinces of China and Japan. The Association for the Buddhacization of the New Youth which issued periodical, *The Young Men's Buddhist Monthly* had expectations on the young people making the Chinese Buddhism a better future. *The Young Men's Buddhist Monthly* collected articles of Buddhism, history, science and education in which we can see Buddhist scholars' concern and aspiration for Chinese Buddhism's modern innovation. Among many social affairs of the Association for the Buddhacization of the New Youth, the Buddhism education was the most compelling. Besides established Buddhacization elementary school, Buddhacization of the voluntary school and proposed omnibus education program for Buddhacization University it also founded *Beijing* senior workers school cultivating the expert for society.

**Keywords:** Enlightenment Movement, Association for the Buddhacization of the New Youth, *Zhāng Zōngzài*, *The Young Men's Buddhist Monthly*, Buddhacization of the Education

## 一、前言

20世紀初的中國，如李鴻章（AD.1823-1901）所說，是一個「三千年未有之變局。」<sup>1</sup>由傳統過渡到現代、承先啟後的關鍵時代。中國的啟蒙運動即肇始於清末民初近代國家轉型期的階段，至1919年新文化運動時期而達於高潮，此時期無論是思想知識的傳播媒介，或是思想內涵均產生巨大變化。審視過去對於新文化運動的評價，多認為是場激烈的主張全盤西化之反傳統運動，意即中國必須徹底摒除舊有的傳統文化，採用西方的新式科學。相較於全盤西化之反傳統的論點，現今諸多學者以更寬廣的角度反觀新文化運動，卻發現其並不只有單一反傳統的面向，而是由多種複雜矛盾的組合所形成，如余英時所說：「根本上它是一個文化矛盾的年代，而定義上矛盾是多重面向的（multidimensional），也是多重方向的（multidirectional）。」<sup>2</sup>

中國佛教身處於此鉅變的世代，在邁向近代過程中所面臨的最大困境，無疑是如何能適應近代國家的轉型並與新思潮作結合，並且又能在變局中保存傳統，銳變成為新時代社會裡的中國佛教。值得注意的是，查閱1912年-1949年發行的佛教期刊，以「佛化」二字為刊名的期刊有十幾種之多，這顯示出「佛化」的思潮，在民國時期的佛教界具有一定的重要影響（表格一）。而佛化運動實際興起契機，是在新文化運動時期的1922年，因張宗載與甯達蘊於北京成立了「北京平民大學新佛化青年團」，發起「新佛教青年會」，創刊《新佛化旬刊》，依止太虛

<sup>1</sup> 荊知仁，《中國立憲史》（臺北：聯經，1984年），頁2。

<sup>2</sup> 余英時等著，《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》（臺北：聯經，1999年），頁26。

大師 (AD.1890-1947) 為導師；而後遷往漢口，1923年，太虛大師將「新佛教青年會」改為「佛化新青年會」，《新佛化旬刊》則改名為《佛化新青年》。

表格一：1912年-1949年以「佛化」二字為刊名與「佛化新青年會」相關之期刊<sup>3</sup>

發行期間	期刊名稱	編輯者與出版處
1922年10月8日- 1922年10月28日	新佛化旬刊	甯達蘊、張宗載編輯
		北平平民大學新佛化青年團出版
1923年1月- 1924年8月	佛化新青年	甯達蘊編輯
		漢口古栖隱寺佛化新青年會出版
1924年2月- 1926年9月	佛音	甯達蘊、張宗載編輯
		閩南佛化新青年會出版
1923年10月	佛化世界	通訊處：北京琉璃廠西南園門牌三號楊六即居士
1925年7月	佛化季刊	震旦密教重興會編輯
		潮州佛經流通處發行
1926年4月- 1928年6月	佛化旬刊	佛化旬刊出版社編輯
		四川省佛教會宣傳部出版
1925年7月	佛化旬刊	陳覺僧編輯
		上海佛化旬刊社編輯出版
1925年- 1931年2月	佛化周刊	江蘇泰縣佛教居士林編輯
		上海漕河涇江蘇第二監獄署印刷科印刷

<sup>3</sup> 黃夏年等主編，《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006年）。

1927年2月	佛化策進會會刊	廈門南普陀寺、閩南佛學院「佛化策進會」編輯出版
1927年12月- 1940年12月	佛化隨刊	康寄遙、寂園編輯 陝西佛化社發行
1932年- 1937年6月	北平佛化月刊	北平佛化居士會發起，聯合張家口、南口居士林共同創辦
1933年1月- 1933年2月	佛化	北平佛化半月刊編輯社編輯 北平宣外大街中央刻經院出版
1921年2月	佛化	「人的」佛教佛化社編輯
		編輯處：上海覺圓寺
		上海泰東書店發行
1937年- 1942年	佛化新聞	許止煩編輯 1937年於重慶創刊； 1939年因戰爭影響，遷成都復刊
		兩湖聯合會宣傳部編輯 湖北佛教會、湖南佛教會發行
1937年2月- 1937年4月	佛化新聞周刊	許止煩編輯 佛化新聞社發行
1940年6月- 1941年3月	佛化評論	許止煩編輯 佛化新聞社發行
1932年3月- 1933年9月	香海佛化刊	香港佛學會編輯發行

審視過去關於新文化運動時期的「佛化新青年會」與佛化運動之研究，史瑞戈（Gregory Scott）的研究整理過1920年代的期刊，當中就包括《佛化新青年》。<sup>4</sup> 大平浩史（Ohira Koshi）著

<sup>4</sup> Gregory Scott, *Coverision by the Book : Buddhist Print Culture in Early Republican China* (New York : Columbia University Press, 2013) , p.247-248.

眼於「佛化新青年會」在1920年代興起，其會所提倡佛化運動，一方面以東方精神文化的佛法為主體，一方面藉由西方物質文化的輔助，創造出與傳統不同的新文化，並以達成世界和平為最終目標。太平特別指出，「佛化新青年會」的佛化運動，實質上是為對抗新文化運動，重新評估東方文化的一股潮流。<sup>5</sup> 釋東初（AD.1908-1977）的研究聚焦於被稱為「太虛大師佛教運動中之左派」的「佛化新青年會」，於新文化運動時期成立的背景，其會擁立太虛大師為導師，以推行太虛革新佛教的主張，在新文化運動至北伐前於中國佛教界異常活躍。<sup>6</sup> 王見川的研究基本承襲釋東初的研究脈絡，再深入著墨於「佛化新青年會」的理念、活動、組成份子，以及其與太虛法師之關係。<sup>7</sup> 江燦騰的研究主要從台灣的視角出發，論述張宗載與其創辦之「佛化新青年會」，及「佛化新青年會」代表兩次來台交流，還有太虛大師在廬山籌組「世界佛教聯合會」，內設「世界佛化新青年會」，並領眾赴日參加「東亞佛教大會」，在近代佛教的社會運動中所具之歷史意義。<sup>8</sup>

透過上述的研究成果，可對民國初期的「佛化新青年會」與其宗教活動有一綜觀的理解。然過去學者們在討論於新文化

---

<sup>5</sup> 太平浩史，〈1920年代の仏化新青年会と五四新文化運動〉，《立命館文學》619號（2010.12），頁535。

<sup>6</sup> 釋東初，〈中國佛教之重建〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集（七）——民國佛教篇》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁62-63。

<sup>7</sup> 王見川，〈張宗載、甯達蘊與民國時期的「佛化新青年會」〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁326。

<sup>8</sup> 江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大出版，1992年），頁3-19。江燦騰，《臺灣佛教史》（臺北：五南圖書，2009年），頁194-235。江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》（臺北：南天書局，2001年），頁259-234。



運動時期興起的「佛化新青年會」時，除了缺乏對新文化啟蒙運動的內涵進行深入的論述；另外對於「佛化新青年會」所推動的佛化運動中，關於佛化教育的實行亦缺乏探討，殊為可惜，將待筆者做進一步的考察與補足。

藉由本文探討民國新文化運動時期所興起的佛化運動，預期理解近代隨著國家社會政治文化的變遷，佛教的近代革新是如何形成，對於之後起了何種的歷史作用。此議題無論是對近代史或是佛教史研究者來說，均為理解近代佛教多元思潮中的重要歷史面向。

## 二、新文化運動—來自傳統的反傳統主義

本研究所探討的「佛化新青年會」，興起於新文化運動時期，故對中國近代史上著名的新文化啟蒙運動之內在思想因素，必須要有一明確的認知。筆者先將「五四運動」與「新文化運動」作一區分，五四運動是因「政治」層面而興起的愛國主義運動，而「新文化運動」則著眼於「文化」革新層面，本文是以後者為主要論述脈絡。張玉法的研究指出，新文化啟蒙運動在時間斷限上，廣義的意義是從1915到1923年，甚至以後。如就啟蒙運動時期的學術思潮，此時期也可延伸到1930年左右的中國社會史論戰。<sup>9</sup> 本章首先將澄清以反傳統主義與全盤西化為訴求的新文化運動，實際上無一不與傳統有關聯，再來論析非激進的「激進主義」與非保守的「保守主義」，最後藉由顯示文化轉型時期中國知識份子思想的複雜面貌，進而理解

---

<sup>9</sup> 張玉法，《中國現代史》（臺北：臺灣東華，2001年），頁213。

深受新文化革新思想影響的「佛化新青年會」，其推行佛教界改革活動的重要歷史背景因素。

### (一) 新文化反傳統主義的根源

「新文化運動」改革者的主要目的是要創建一個新中國，其方法之一，即是以新思想代替舊的傳統思想。論及新文化運動時期討論反傳統主義的觀點，林毓生曾論述在二十世紀的中國思想史中，最引人注目的特徵之一，是新文化運動時期全盤性傳統破壞主義的出現。<sup>10</sup> 值得注意的是，新文化運動整體性反傳統思想者，並不表示他們已與中國社會與文化遺產隔絕，也非因此就不承認中國過去在許多方面的成就，這點與對中國傳統全盤否定的態度是相互矛盾的。這些知識份子本就是從中國傳統一路走來的人，當中國傳統的思想內容解體之時，新文化運動反傳統主義者卻運用了一項來自傳統的思想模式，即認為用「思想為根本」的整體觀思想模式（*holistic-intellectualistic mode of thinking*）來解決眼前迫切的社會、政治，以及文化問題。此種思想模式並非受西方影響所致，而是在辛亥革命以後的政治與社會壓力下，來自中國傳統中思想為根本的一元論思想模式（*monistic-intellectualistic mode of thinking*）演變而來。所謂的一元論思想模式是認為中國傳統的每一方面，均是有機地經由根本思想所決定並聯繫在一起。<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Yu-sheng, Lin (林毓生), *The crisis of Chinese consciousness : radical antitraditionalism in the May Fourth era* (Madison : University of Wisconsin Press, 1979).

<sup>11</sup> 林毓生，《思想與人物》（臺北：聯經，1983年），頁134。

以陳獨秀（AD.1879-1942）、胡適（AD.1891-1962），以及魯迅（AD.1881-1936）這三位新文化運動健將為例，他們反傳統意識的訴求有一共通處，即現代中國、政治，以及經濟改革的先決條件是「思想革命」，而這種思想革命首先需要全盤摒棄中國的過去。不過他們對全盤西化的概念及其實現的方式有所不同。陳獨秀代表整體性反傳統主義，然他在完全否定中國的過去和主張全盤西化之前，不但沒有對中國社會文化傳統和西方文化的各方面作實質性的研究，也未考慮他們對中國是否有益，用途何在。<sup>12</sup> 胡適的全盤性反傳統主義受到杜威影響，是屬於漸進式的改革主義，但和陳獨秀一樣，胡適在全面攻擊中國傳統以前，並未對它的各種成分做一實質性的研究。<sup>13</sup> 余英時則指出胡適的「整理國故」運動中，對於王國維（AD.1877-1927）、陳寅恪（AD.1890-1969）、湯用彤（AD.1893-1964）這三位不同情狹義與廣義的新文化運動之學者，在國故領域裡，胡適對他們都推崇有加，也在他們身上找到同類的精神。<sup>14</sup> 魯迅與陳、胡二人不同，在他全盤性反傳統的氛圍中，能辯證地指出中國傳統文化中某些遺留成分具有知識和道德的價值。儘管魯迅也獻身於全盤性反傳統主義，但他在近代中國思想上的地位，是他能運用自己的精神力量，試圖去超越他全盤否定的傳統主義。<sup>15</sup>

## （二）非激進的「激進主義」，非保守的「保守主義」

<sup>12</sup> 林毓生著、穆善培譯，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1988年），頁285。

<sup>13</sup> 林毓生著、穆善培譯1988，頁286。

<sup>14</sup> 余英時等著1999，頁25。

<sup>15</sup> 林毓生著、穆善培譯1988，頁291。

史華慈（Benjamin Schwartz）對於林毓生所描繪之新文化運動時期，以「激烈反傳統主義」為主軸的中國現代思潮做出回應。史氏一方面認為清末民初以來政治與社會動盪不安與憤怒的氛圍，對於一批知識分子興起了全盤性反傳統的作用，他們甚至相信，延續五千年的中國儒家傳統，是造成中國在近代世界上處於困境的根源和中華民族復興的障礙；另一方面亦認為歷史的內容顯現了不同的現實面向。<sup>16</sup> 清末的傳統知識份子普遍具有一種兩難心態，即一方面痛惡西方事物對中國的衝擊，另一方面又不得不向西方學習知識技能。以「西學源出中國說」為例，此說是晚清很有力量的一派思潮，此派人的主張包含了保守與激進的面向，從保守的一面來說，只要能重新掌握漢學的精髓，便可突破西學的挑戰。以激進面來看，此說無異證明了中國漢學與西洋西學是有密切關聯的，故吸收西學等於是重揚漢學，間接承認了西學的正向價值。以章太炎為例，長期以來他被視為傳統儒家的代表，然他既有復古的思想，同時又傳播了反傳統的種子。不過復古與反傳統，從某一層面上來看，兩者並不相互矛盾，甚至可與梁啟超所說「以復古為解放」相呼應。所以實際上，在章太炎這位傳統保守主義者的外貌裡，早已隱藏著與過去大家所認定的「傳統」很不一樣之內容，他使我們注意到，「保守主義不可能簡單地等同於從中國歷史文化中抽引出來的觀念」。<sup>17</sup>

關於像是章太炎（AD.1869-1936）這種被歸類為傳統「保守主義」的定義，史華慈認為「傳統主義」可等同於「保守主義」，凡是維護傳統的形式均可被稱為「保守主義」。「保守主義」作

---

<sup>16</sup> 史華慈，〈《五四運動的反省》導言〉，王躍、高克力選編，《五四：文化的闡釋和評價—西方學者論五四》（山西：山西人民出版社，1989年），頁7。

<sup>17</sup> 許紀霖、宋宏編，《史華慈論中國》（北京：新星出版社，2006年），頁81。

為一種「主義」，是在18世紀末19世紀初才出現於西方，並且只有在19世紀初，某些人才被稱為或自稱為保守主義者。事實上，「保守主義」作為一種自覺的理論，是以三位一體—保守主義、自由主義、激進主義—之不可分割的整體而出現的。<sup>18</sup>筆者認為，保守主義、自由主義、激進主義往往存在於同一框架，他們之間的搏擊與張力，亦是推動歷史前進的重要契機。新文化運動時期，以李大釗（AD.1888-1927）與陳獨秀為代表的激進派，以胡適為代表的自由派，以嚴復（AD.1854-1921）為代表的保守派，無非都是針對面臨的同樣問題，顯示出不同的反應和不同的思考層面。這些問題不外乎如何對待傳統文化，如何接受西方文化，如何建構中國自己的新文化。

面對著中華民族危亡的現實，無論激進派還是保守派，都以強烈而深厚的民族主義熱情做為自己前進的動力。為了尋求民族生存，從晚清的富國強兵，到後來的立憲改制，一直到嚴復的「鼓民力，開民智，新民德」，討論的層面越來越深入到文化的層次，而終於爆發為「新文化運動」。新文化運動激進派認為要拯救中國，就必須徹底批判傳統，拋棄舊文化，在新的現實基礎上建設新文化。與此相反，保守派則堅持不能割斷歷史，必須承認「現在」與「過去」的連續。

不過，如史華慈所言，現代中國知識份子和整個文化遺產的關係，不能簡單地等同於保守主義和激進主義的問題。20世紀中國文化的危機所涉及的問題，遠遠超出了這種非此即彼的二分法。在特定的歷史條件下，人們無法預料，究竟傳統抑或

---

<sup>18</sup> 許紀霖、宋宏編2006，頁74。

是反傳統的思想，會有保守抑或激進的後果。<sup>19</sup> 綜觀來看，新文化運動思潮可以說是非激進的「激進主義」，非保守的「保守主義」，二者均不脫傳統與西學框架的影響。以嚴復為例，他思想歷程中，前期是具有創新的新學思想，晚期卻又鑽回傳統的儒學思潮中。而從史華慈有關嚴復的研究中，可以知道嚴復自由主義思想的特質，而當時自由思想和價值傳入中國，主要是為了誘發中國人民潛在的力量用以維護國家權益，也是用來喚起中國人民的士氣以重建並鞏固中國社會。

總結來看，由清末民初知識分子們所傳播的新思潮延續到新文化運動時期來看，新文化運動確實揭示了「科學」與「民主」等新的價值觀，包括了多元主義的進取、自由的風氣，以及如羅志田指出新文化運動真正改變歷史的地方是文學革命，<sup>20</sup> 即傳承晚清帶有「啟蒙」色彩的以文學改造國民思想思路的白話文運動。<sup>21</sup> 新文化運動可視為在一個巨大的文化、社會和政治變遷中的一個轉折點。Rana Mitter亦認為：「五四運動的課題是一『未完成的項目』。」<sup>22</sup> 值得注意的是，深受新文化思想革新的影響，於啟蒙運動末期興起的「佛化新青年會」，亦是以佛化教育作為啟蒙的手段。他們是抱持何種理念來推行佛教界的改革活動，將於下章作一論析。

---

<sup>19</sup> 許紀霖、宋宏編2006，頁83。

<sup>20</sup> 羅志田，〈體相和個性：以五四為標識的新文化運動再認識〉，《近代史研究》第3期（2017年），頁20。

<sup>21</sup> 羅志田，《亂世潛流：民族主義與民國政治》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁111。

<sup>22</sup> ラナ.ミッター（Rana Mitter）著、吉澤誠一郎譯，《五四運動の殘響：20世紀中国と近代世界》（東京：岩波書店，2012年），書面封底。

### 三、時代的覺悟：「佛化新青年會」與《佛化新青年》的創辦

回顧近一百年前的新文化運動，誠如余英時所說，是因眾多紛雜不拘的心靈社群才構成了新文化運動，新文化運動從來就不應該只是文藝復興，更不是啟蒙運動，而是中國正式步入多元歧異新時代的一次先聲。<sup>23</sup> 而20世紀二十年代則被稱是「中國佛教新運動的黃金年代」，<sup>24</sup> 不僅有各種佛教刊物出版，還有許多佛學團體成立，宣揚並推動佛教革新，當中極為重要的組織，便是張宗載（AD.1896-?）與甯達蘊（AD.1901-?）等人創辦的「佛化新青年會」。昧然在〈佛化新青年會說明〉曾指出，青年人要有「時代的覺悟」，要常站在時代的前面不斷的前進。<sup>25</sup> 由此可看出「佛化新青年會」對於青年人的期許。本章先探討「佛化新青年會」的成立與《佛化新青年》創刊的過程，再來探討促成其會成立的四大背景因素，以期繼前章討論過佛化新青年會興起的新文化啟蒙運動的內在思想後，能更進一步理解其會創立的重要複雜面向。

#### （一）從「新佛教青年團」的《新佛化旬刊》到「佛化新青年會」的《佛化新青年》

1922年9月，由張宗載與甯達蘊等北京平民大學的深明佛學者，聯絡京（北京）、津（天津）、滬（上海）、鄂（湖北）各大學專門研究佛學哲學的知識份子，於北京組織成立「北京平民

<sup>23</sup> 余英時等著1999，頁26。

<sup>24</sup> 黃夏年等主編2006，頁4。

<sup>25</sup> 昧然，〈佛化新青年會說明〉，《佛化新青年》（1923年1月29日），頁19。

大學新佛化青年團」，發行《新佛化旬刊》，張宗載任總幹事，甯達蘊任總編輯，出版股為黃晉卿，文書股為黃汝翼，庶務股為蔡英。主筆多為青年人，視時弊的革除為己任，因此「大膽放言，常有驚世之語」。<sup>26</sup> 值得注意的是，該刊有相當篇幅介紹醫學知識，在此前出刊的佛教期刊中極為罕見。事實上，1908年由佛教居士丁福保（AD.1874-1952）於上海成立的醫學書局，除了出版數量多且質量高的佛教書籍，也因丁氏本身為醫生，翻譯了諸多醫學書籍，醫學書局也出版了《丁氏醫學叢書》。<sup>27</sup> 故以《新佛化旬刊》為首，將醫學知識放入刊物中的特色，除了延續至由《新佛化旬刊》而來的《佛化新青年》，刊載〈醫學叢書〉，介紹癆病的治療方法外，其後出版的多份佛教刊物，也有意識地將醫學類的文章收錄於期刊中，介紹予讀者。正如新佛教青年團，也就是後來改名為「佛化新青年會」訴求之第八大使命：「發明衛生與醫學，使全球人類的色身生命與法身慧命皆不致夭殤，生老病死諸苦皆能免去。」<sup>28</sup> 標幟著中國佛教的出版文化廣納時代需求而進行的近代革新。

張宗載與甯達蘊成立的「新佛化青年團」，和太虛大師有著深切的關係。太虛大師曾回憶道：

張宗載、甯達蘊等，曾在北京發起新佛教青年會，  
我為改稱佛化新青年會。在武、漢增多了陳維東、

---

<sup>26</sup> 黃夏年等主編2006，頁4。

<sup>27</sup> 吳亞魁，〈清末民國時期上海的宗教出版概觀：以佛道教為中心〉，康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年 1898-1948》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015年），頁286。

<sup>28</sup> 編輯者，〈佛化新青年會的觀面〉，《佛化新青年》創刊號（1923年1月29日），頁8。



周浩雲等分子，令張、甯專在漢口佛教會內作青年運動。<sup>29</sup>

新佛化青年團成立近一年，因各省分團及中外團員認為取義太狹，故於1923年由太虛大師改名為「佛化新青年會」，意謂：「基督教之青年會為十九世紀以前之受基督舊化的舊青年，而二十世紀以後之世界必為佛法新化的新青年也。」<sup>30</sup> 佛化新青年會簡章對其命名：「本會以聯合世界實行佛化運動之青年分子組織之定名曰佛化新青年會。」<sup>31</sup> 結束《新佛化旬刊》，由在漢口古栖隱寺設立的「佛化新青年會」出版《佛化新青年》，總編輯為甯達蘊。其會宗旨以「研究佛學真理用以普化人類使自由平等慈悲完全實現」<sup>32</sup> 為主要目標。由太虛的命名來看，「佛化」即「佛法新化」，筆者更認為可以視之為「佛教的社會化」，走出佛教以往以傳統山林寺院為主的形式，變成為社會的佛教。

關於佛化新青年會的成員，張宗載曾說：

昌明佛學何以要用青年人？青年人何以要組織佛化新青年會？佛化新青年會何以要選出很多的委員？這些委員，何以要具備很完美的資格？……此問題是本會的生命關鍵。<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> 釋太虛，《太虛大師全書》第26冊（臺北：善導寺佛經流通處，1980年），頁268。

<sup>30</sup> 編輯者，〈佛化新青年會觀面〉，頁10。

<sup>31</sup> 編輯者，〈佛化新青年會觀面〉，頁11。

<sup>32</sup> 編輯者，〈佛化新青年會觀面〉，頁11。

<sup>33</sup> 張宗載，〈佛化新青年委員應具之資格〉，《佛化新青年》（1923年1月29日），頁25。

由此可知，張宗載心目中的佛化新青年會是以「人才」為優先考量標準，有素質良好的人才資源，團體事務也才能順利進行。太虛大師也提出青年所背負的時代意義：

所謂新青年會，必定負有能抓住新時代的新生命的需要，站在新時代最前線而促進國家社會之進步；這樣才能充分的表現新青年整個精神。

……好像一個人的年齡體力正在發育健全的新青年，而成立為所謂新青年的中華民國。<sup>34</sup>

王見川指出，佛化新青年會的養成雖得到太虛大師的幫助，卻非直接受太虛大師指導的團體，張、甯二人與太虛大師應視為「合作關係」，最明顯的例子如《佛化新青年》與1920年由太虛大師創刊至今的《海潮音》，二者是互通聲息的，<sup>35</sup> 在《佛化新青年》可看到太虛大師的文章，張宗載與甯達蘊也在《海潮音》發表文章；另外，又如1929年由太虛大師率團前往日本參加東亞佛教大會，張宗載與甯達蘊記述道：「宗載等以此事關係東亞文化，佛教前途，特上書政府，陳明理由，前往列席。」<sup>36</sup> 故知此行能成行，張、甯二人促成的功勞實不可沒。

值得一提的是，1924年2月由閩南佛化新青年會出版的《佛音》，是與《新佛化旬刊》及《佛化新青年》一脈相承的刊物。該刊除了在1926年的第1期設置「東亞佛教大會專號」；同

---

<sup>34</sup> 釋太虛，《太虛大師全書》第21冊，頁703、709。

<sup>35</sup> 王見川，〈張宗載、甯達蘊與民國時期的「佛化新青年會」〉，頁331。

<sup>36</sup> 張宗載、甯達蘊，〈中華全國佛化新年會出席東亞佛教大會代表張宗載甯達蘊等敬告全國同胞文〉，《佛音》（1926年1月），頁6。

年第4期刊登了〈中華全國佛化新青年會小史〉，簡介了佛化新青年會從1922年至1926年的創立歷史，<sup>37</sup>是研究者必須參考的重要資料。

## (二) 促成組織「佛化新青年會」之四大背景因素

靜觀在《佛化新青年》回顧1922年至1926年佛化新青年會的簡史中，指出促成其會成立的四大背景因素，均發生於新文化啟蒙運動後期。首先視察第一與第二個原因：

- 1、為歐洲大戰告終以後，物質文明，立成捉襟見肘之形，人心失馭，精神資糧，大起恐慌。
- 2、為中國玄學鬧鬼，心物爭辯，鬭鬥不休，學術潮流，無所歸宿，宇宙人生，莫名究竟。

藉由上述引文可知，啟蒙運動時期思想上最大的特徵是百家爭鳴，對百家爭鳴具有代表性的，便是歐戰爆發後於中國知識界出現的「東西文化論」和「科學與玄學論爭」，都出現在1922年而止於1923年。<sup>38</sup>

首先來看「東西文化論」。近代因歐洲大戰的衝擊，<sup>39</sup>使得過去一向認為物質文明至上的「科學萬能」崩解，亦影響近代中國，梁啟超（AD.1873-1929）於1918年的《歐遊心影錄》對西方文明進行批判與反思，這對中國建立新文化的期許造成很大衝擊，許多學人關注的不再是西方文明所代表的價值，開始轉移

---

<sup>37</sup> 靜觀，〈中華全國佛化新青年會小史〉，《佛音》（1926年4月），頁1-7。

<sup>38</sup> 張玉法2001，頁213。

<sup>39</sup> 發生於1914年到1918年的第一次世界大戰，因戰場主要發生於歐洲，故常稱之為「歐戰」。

到自身國家與民族在文化上所具有的特性方面。<sup>40</sup> 梁漱溟（AD.1893-1988）於1921年的《東西文化及其哲學》為東西文化論爭打開序幕，而胡適與梁漱溟之間的東西文化論戰則是中國學界1923年人生觀論戰的先聲或預演，折射出西化自由主義者與文化保守主義者對東西文化的不同立場。<sup>41</sup>

1923年，《佛化新青年》亦受此思潮風氣影響，一位名為慧如的作者針對梁漱溟的兩個觀點提出看法。先審視梁漱溟提出的一個關鍵問題：「我們怎麼看待自己的傳統文化？」<sup>42</sup> 對於梁氏所說：「我並不以人類生活有什麼好，我曉得人類是無論如何不能得救的，除非他自己解破了根本二執（我執、法執），卻是我沒有法子教他從此而得救。」<sup>43</sup> 慧如為之反駁：

我曉得人類是可以救的，解破根本二執，亦不必盡由自家動機，亦可因聞真如所流聖教，及善友開發而起信心，破除根本二執。梁先生之意，圖生活圓滿後，自可進入第一義之解決。然而生活圓滿，有如諸天，而諸天正樂，亦為道障也。<sup>44</sup>

引文所見，佛性本有，佛家的第一義諦可開導眾生，根本破除

---

<sup>40</sup> 黃克武，〈從「文明」論述到「文化」論述——清末民初中國思想界的一個重要轉折〉，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學）（2017年1月30日），頁75。

<sup>41</sup> 周良發，〈胡適與梁漱溟東西文化論戰芻議〉，《鄭州輕工業學院學報》（社會科學版）（2015年4月17日），頁13。

<sup>42</sup> 孫德利，〈梁漱溟的佛學思想和生活〉，《五臺山研究》（2010年3月30日），頁29。

<sup>43</sup> 梁漱溟，〈《唯識述義》序文〉，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁，1983年），頁239。

<sup>44</sup> 慧如，〈關於梁漱溟先生《東西文化及其哲學》的一點意見〉，《佛化新青年》（1923年2月30日），頁140。

我法二執。至於衣食住之生活所需，應各謀求正當職業，也能得到圓滿之生活。<sup>45</sup> 進一步，慧如針對梁漱溟不贊同劉仁航（AD.1884-1938）等佛學家覺得「佛化大興可以救濟現在的人心，可以使中國太平不亂」<sup>46</sup> 的觀點提出意見：

梁先生發揮孔子文化精確之至，誠為今日救世之需。然佛化大興，亦非如梁先生所云，反致招亂。特恐負宣揚佛化之任者，不善隨機，或墮偏執，或領受者不善思維，自失圓旨，然此皆非佛法之咎。<sup>47</sup>

如上所述，梁漱溟心裡，儒佛都是救世的手段，不過目前需要的只有儒學。<sup>48</sup> 慧如則認為，當時的世亂並不能歸咎於佛化興盛。然若再仔細閱讀梁氏原文，可知慧如有誤解之意。梁氏之意在於不認同佛教教導人不要爭權奪利，就可平息世間紛亂；事實上，因為中國採用的是西洋制度，故人民應效法西洋的態度，積極爭取權利，主動地參與政治，才不致於讓政權被少數人把持，也才能奠定免於紛擾的良好政治制度。<sup>49</sup>

再來認識與「東西文化論」幾乎同時期發生的中國知識界著名的「科學與玄學論爭」。科玄辯駁是在可驗證與無法驗證的擂台上互相較勁，主角有被彭康（AD.1901-1968）稱為「玄學鬼」的張君勱（AD.1887-1968）、「科學神」的地質學家丁文江（AD.1887-1936），及胡適等人。玄學派是以中國傳統文化精神作為自己的立論根據；而科學派則是以西方實證主義精神為其基

---

<sup>45</sup> 慧如，〈關於梁漱溟先生《東西文化及其哲學》的一點意見〉，頁140-141。

<sup>46</sup> 梁漱溟1983，頁239。

<sup>47</sup> 慧如，〈關於梁漱溟先生《東西文化及其哲學》的一點意見〉，頁140-141。

<sup>48</sup> 孫德利，〈梁漱溟的佛學思想和生活〉，頁29。

<sup>49</sup> 梁漱溟1983，頁239。

盤。1923年2月14日，張君勳在清華大學演講〈人生觀〉，重新提出精神文明的問題，認為科學只能支配物質文明而無法指導人生觀。對此，地質學家丁文江則認為科學是解決一切問題的最終解答，多方激烈論戰由此展開。

值得注意的是，屬於東方文化的佛教，也試圖反駁科學主義至上與宗教迷信，如顯亮於〈佛化與科學之關係〉認為：

釋迦佛法，…空有圓融，視為哲學也可，視科學也可，視宗教也可，非宗教非哲學亦可。……今日科學盛行，皆斥為宗教為無用，若把佛教只列在宗教部分內，範圍未免太狹。<sup>50</sup>

有趣的是，文章中將《華嚴經》〈入法界品〉裡所說的眾童子會的「商農算印」，比喻為現今的會計學與地質學；「治病諸業」，比喻為醫藥學、生理學，以及解剖學。<sup>51</sup> 顯亮並舉佛教修證的六種神通<sup>52</sup>，說明此為自己的身心所證得，非由研究物質所得，且超越科學之上。昧然亦曾指出：「科學是些機械的死的東西，是要有活的東西來用他的，而且要有相當的智巧才能的活東西來用他的。…各人本有靈明活潑的佛性來化為善，來使用科學。」<sup>53</sup> 另外，又如太虛大師於〈佛教之新認識〉一文所說：「因近代科學之進步，一般人思想上惟知讚美近代的科學發明，於佛法則視為不過一種宗教，近於神話。」<sup>54</sup> 太虛大師認為，佛法為釋迦牟尼親自驗證的結果，並將其親證的教

---

<sup>50</sup> 顯亮，〈佛化與科學之關係〉，《佛化新青年》（1923年9月），頁65。

<sup>51</sup> 同註50。

<sup>52</sup> 佛教的六通為：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通，以及漏盡通。

<sup>53</sup> 昧然，〈佛化新青年會說明〉，頁19-20。

<sup>54</sup> 釋太虛，〈佛教之新認識〉，《太虛大師全書》第28冊，頁525。

法教導人們開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見，具有清晰的邏輯論證，故與重視實驗精神的科學相比，實過之而無不及。於此認知佛法非迷信，而是更進一步的實驗科學。

審視胡適的一分證據說一分話之實證主義，張君勱、丁文江、顯亮，以及太虛大師對於科學與玄學（包括佛學）的觀點，事實上，均未能解決實證科學的問題，因所謂科學即是在同樣條件下，實驗可以重複進行，也可掌握所得結果，純屬物質層面能操作之舉。且宗教本屬精神層面，胡適等人若用理解物性的方式來理解佛性，也是無法回答宗教探討的生死問題。最終，科學與玄學的辯證依然無一定論。

總結來看，繼東西文化論而起之科學與玄學論爭的發生，說明中國思想界渡過了短暫的啟蒙階段後，開始對於過去的科學與人生觀重新進行省思。<sup>55</sup> 而佛化新青年會所受的這兩股新文化運動時期著名的思潮論爭影響中，包含的並非單純只限於儒學與西學，佛學也包括其中，無論論爭結果如何，重要的是，殊途同歸，當時代人們心靈所尋求的，無非都是如何能讓中國走向富強之道。

佛化新青年會成立的第三個與第四個歷史背景因素，為1922年的反基督教運動，以及當時代產生的各種新的思想潮流：

- 3、為洋教（張純一君常斥基督教為洋教）猖狂，挾其帝國資本主義之偵探法術，侵略手段，乘機思逞，欲在中國地而大顯神通，假清華大學，召開世界基督教大同盟會，其逐逐眈眈之勢，甚為一

---

<sup>55</sup> 于保紅，〈科學與玄學的論戰：中國思想界的一場大交鋒〉，《縱橫》（2003年4月7日），頁23。

般人所惶惑。

引文中所提到的張純一(AD.1871-1955)，於1920年左右提出「佛化基督教」口號，並於1927年著《佛化基督教》。審視新文化運動時期，因巴黎和會的外交失敗，中國的民族主義情緒為之高漲，也開始對基督教為主的西方宗教進行批判。「非基督教運動」的發生，很大程度是受新文化啟蒙運動影響的必然結果，且主要針對「世界基督教學生同盟」而起。<sup>56</sup> 世界基督教學生同盟是1895年由美國衛理公會平信徒布道家穆德(Mott, John Raleigh, AD.1865-1955)倡導成立，<sup>57</sup> 在各國推廣基督教學生運動。

1920年代前後，中國知識界對於基督教的批判，已明顯地傾向於政治力量的影響。可以說，1922年4月4日，世界基督教學生同盟在北京清華大學召開的第十一屆大會，所導致引起的非基督教運動，是先前醞釀已久的反教情緒的一個爆發點。世界基督教學生同盟大會召開前夕，上海各校便發起成立「非基督教學生同盟」，並通電全國學界，一時間全國響應。1922年3月20日，北京成立「非宗教大同盟」，成員有陳獨秀、胡適、李大釗、蔡元培(AD.1868-1940)、吳虞(AD.1872-1949)，以及汪精衛(AD.1883-1944)等人，隔日，發出通電，抗議世界基督教學生同盟在清華大學召開。除北京、上海外，廣州、南京、杭州、長沙、廈門，以及福州等地也紛紛建立反基督教組織，由此形成一個全國性的非基督教運動。<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> 王文勝，〈拒絕天城的啟蒙之路——論非基督教運動對「五四」啟蒙思潮的影響〉，《江海學刊》(2011年11月10日)，頁223。

<sup>57</sup> 穆德(Mott, John Raleigh)，於1946年獲諾貝爾和平獎。

<sup>58</sup> *North China Herald*, April 15, 1922. 轉引自楊天宏，〈中國非基督教運動(1922-1927)〉，《歷史研究》(1993年12月15日)，頁83-86。



4、為佛教徒流弊迄今，真法無所闡揚，精神無所表現，又以青年學子，多感社會環境不良，思欲從根本上剷除宗教之迷信虛偽。因有非宗教大同盟會等之發起，其他牛鬼蛇神之宗教團體，扶乩降鸞之妖言流毒，以及似瘋如狂之各派新主義與新潮流之風起水湧，亦為助成此佛化新青年會之一大緣因也。

總結新文化運動時期的東西文化論、科玄論爭，以及非基督教運動這三要項後的第四個因素，為新文化運動時期百家爭鳴，各種學術潮流興起，當中亦有許多無稽之言，為端正青年及社會潮流中的思想，以及革除當時佛教界的弊端，佛化新青年會以此為契機而組織成立。

值得注意的是，佛化新青年會所倡導的佛化運動之理念，實是為補充新文化運動的不足，他們以象徵東方精神文化的中國佛學為主體，輔以西方物質文化，試圖突破傳統，革新佛教，以實現世界和平為最終目標，並著手運行許多社會、文化，以及教育事業。下章將討論其設立的教育機構。

#### 四、佛陀之教育：佛化教育學校與理念之實行

清末民初之際，曾與中國佛教界往來頻繁的日僧水野梅曉（Mizuno Baigiyoku, AD.1877-1949），在其1926年所著的《支那佛教の現状に就て》（《關於中國佛教的現況》）曾論述自清末以來中國佛教的教育機關與教化團體。據水野梅曉記載，中國佛教徒所經營的教育機關，是發端於清光緒末年。當時在湖南長沙開福寺創立了僧侶的教育機關，即湖南僧立師範學堂，規

模雖小，但其後中國各地開始隨之陸續成立佛教教育機構。以北京觀音寺的覺先和尚創立的佛教小學堂為首，不久，湖北的襄陽，奉天，江蘇等地，還有由被美國哈佛大學霍姆斯·維慈（Holmes Welch, AD.1924-1981）稱為「中國佛教復興之父」<sup>59</sup> 楊文會（AD.1837-1911）於南京創建的祇洹精舍，都開始運行自己的佛教學校。<sup>60</sup> 待至民國，佛教教育更為蓬勃發展，1912年，月霞法師（AD.1858-1917）在上海設立華嚴大學，1914年，諦閑法師（AD.1858-1932）在浙江創辦觀宗學社；1922年，太虛大師於武昌設立武昌佛學院；1922年，歐陽漸於江蘇創辦支那內學院等。民國初年至1949年，中國共有21省，約157所佛教教育機構。

值得注意的是，清末民初政治轉型的時局裡，中國逐漸成為近代國家，這也代表著人民有加入政治及表達自我意識的權利。與此同時，佛教和社會亦同步前進，為了使國家富強，如佛化新青年會的方法之一便是「啟蒙」，成立新式佛教學校，讓人們接受教育，有能力廣泛地吸收知識。這不同於傳統以寺院為中心的僧伽教育，在踏入近代國家政治體系而興起的新式佛教教育學校，除了佛學還加入了西方的學科，藉此培養各領域的人才。本章主要討論在佛教教育盛行之際，佛化新青年會所興辦佛化教育學校，及其教育理念，在當時代具有何種特色與意義，藉此理解民初佛教教育的另一個重要面向。

被水野梅曉歸類為「教化團體」，並認定其以社會教化事業為主的佛化新青年會，<sup>61</sup> 在各省及海外的分部，據靜觀所著

---

<sup>59</sup> Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 1-22.

<sup>60</sup> 水野梅曉，《支那佛教の現状に就て》（東京：支那時報社，1926年），頁2。

<sup>61</sup> 水野梅曉1926，頁58。

〈中華全國佛化新青年會小史〉記載，有北京、閩南、武漢、綏西、太原、四川、惠安，以及海外的日本，其運行的社會與文化事業中，也包括教育事業（表格二）。1923年，湖北黃陂縣成立「佛化小學」，主其事者為其會職員謝鑄陳（AD.1883-1906）與鄧天昭推動成立「黃陂佛教會」，日後也幫忙佛教界推動多項弘法事業，黃陂縣的佛化小學便是謝知縣與張宗載和甯達蘊共同興辦的。再來是1924年1月於泉州承天寺成立的「佛化義務學校」，會泉法師（AD.1874-1942）主其事。會泉法師曾任南普陀寺住持與武昌佛學院之院董。1924年6月，惠安佛化新青年會亦在福建省泉州市惠安縣設立「佛化義務學校」。<sup>62</sup> 然而，可惜的是，關於上述三所學校的運行內容，史料上並未詳細記載；不過，幸而可從甯達蘊、淨空，以及六明覺士等在《佛化新青年》所發表對於佛化教育之實行計劃的文章，看出他們提出的佛化教育應注入何種理念與關懷。

表格二：佛化新青年各地設立組織

設立時間	組織名稱	社會、教育、文化事業
1922年12月30日	北京佛化新青年會	出版《新佛化旬刊》、《佛化新青年》； 設立北京高級職工學校
1924年2月2日	閩南佛化新青年會	出版《佛音》； 開設佛化義務學校 （地點：泉州承天禪寺）
1924年4月8日	武漢佛化新青年會 （原名：世界佛化新青年會）	出版《乳獅》
1924年7月18日	綏西佛化新青年會	

<sup>62</sup> 靜觀，〈中華全國佛化新青年會小史〉，頁7。

1924年7月26日	太原佛化新青年會	
1924年10月8日	四川佛化新青年會	出版《大獅子吼》
1924年10月20日	惠安佛化新青年會	設立佛化義務學校
1926年1月 (日本大正15年1月)	日本佛化新青年會	出版《佛化》

太虛大師曾說：「宇宙大教育者佛陀之教育——佛化教育」<sup>63</sup>，顧名思義，佛化教育即是依循佛教創始者釋迦牟尼佛的教法為理念而創立的教育方法。筆名為六明覺士的作者，曾在黃陂縣的佛化小學進行演講，當中說道：

毫不執著，毫不分別，只要明得一心清靜，在塵不染，腳根立定，不變隨緣，遠離顛倒夢想，究竟無煩無惱。如此則獅而雖小，一吼足以震驚群獸，龍子雖幼，一變足以興起大雲。諸君若了此法，...無處非佛，無事不了。.....將來的花園，賴你們享受，極樂的世界，賴你們修造。<sup>64</sup>

藉由引文可知，以佛化為小學教育的基礎，明顯地將佛教中的一心與不分別等心的修練，注入於佛化小學的教育內容中。

甯達蘊在〈兒童教育需有佛學的基礎〉一文中提到1923年6月20日至7月6日於美國舊金山召開的「萬國教育大會」，當中所公佈的第七項「各國學校提倡戰之凶惡，而實行世界真和平。」並認為幼稚園和小學這兩級，都是實行兒童教育的時期，而各國均對於實行兒童教育特別重視，必須加上一點佛學

<sup>63</sup> 釋太虛，《太虛大師全書》第19冊，頁218-219。

<sup>64</sup> 六明覺士，〈佛化的兒童世界〉，《佛化新青年》（1923年7月23日），頁10-11。

作基礎。<sup>65</sup>

淨空居士在1924年所寫的〈維持世界和平之教育計畫〉，以「本年美國某氏懸二萬美元重賞，有購求『維持世界和平之教育計畫』之舉」為契機，論述其五年以來專門研究的教育問題，並以佛化教育為重心來探討。淨空首先批判二十世紀以來，國立的教育科目太過注重「物質主義」，而荒廢了「精神文明」，而這種教育體制訓練出來的人才，不是以升官發財為目的，就是以營業發財為目標。「所以美國哥倫布大學校長巴特勒氏對於現在國立教育，全抱悲觀，下了一個定義說道：『全是營私專利慘酷無情的物質主義。』」<sup>66</sup>，若要維持世界和平，必須要有善進化的教育，而善的進化即為佛化社會教育。其提倡縱須有佛化的文明教育，還要實行三項要務。

一者、創設萬教合一會；二者、整興佛寺叢林，延住僧人，洪宣佛化，擴張萬教合一演講所；三者、發行佛化新聞紙，翻譯未有佛典，以資傳播。<sup>67</sup>

審視甯達蘊與淨空提出的佛化教育之推動背景，毋寧是當時西方經歷過一次世界大戰，在被戰爭無情摧殘後的社會與人民，最殷切渴望的，無非是祈求戰爭不要再降臨，也因此才會有人懸重賞，徵求能夠維持世界和平的教育計畫。而淨空試圖能使世界各宗教和樂相處的「萬教合一」，便是為期望世界和平而提出的教育計畫之一。〈興辦佛化小大兩級制學校為世界精神

<sup>65</sup> 甯達蘊，〈兒童教育需有佛學的基礎〉，《佛化新青年》（1923年7月23日），頁12。

<sup>66</sup> 淨空，〈維持世界和平之教育計畫〉，《佛化新青年》（1924年7月2日），頁1-2。

<sup>67</sup> 淨空，〈維持世界和平之教育計畫〉，頁2。

文明模範書〉為淨空居士關於佛化教育的另篇文章。他主張除了興辦佛化小學之外，最重要的是興辦佛化大學教育，且有六利，文章記載：

一者，是東方無上無等精神文明，又是我國二千百年保存發明最高國粹，從此表彰，可以開人類之正眼。二者，校內附設佛化小學校，以資實驗，為打消多級學制，成立大小兩級制，改進我國二教育，為世界模範，賜一切眾生無盡饒益。三者，造成國文教授最上程度，施正本清源之教育，預防惡化於野蠻。四者，世界各國語以英文為普通外，更尊專一國語言，以應各國教授員之要求，及宣傳隊之派遣。五者，統括各科學為比較研究，使科學假定原理不確定義，可以佛學慧光鑒定，使得真實之解決。六者，試入政界，舉入法界，有圓滿智，主持公道，較他科眼力為最勝。<sup>68</sup>

所謂的佛化小學教育，為明一切事理根本，僅是佛化方便門庭。淨空認為的佛化大學教育，是更為完整的教育計畫，從富含佛學的精神文化與國文入手；並跟隨世界腳步，為了走進世界，學習英文及多國語言；再來是將各種科學學門統攝整理，進行全方位的學習；最終是能進入政界，以領導者的身分，來推行佛化教育。當然，這種極為理想化的佛化大學教育計畫，在之後雖然未能興辦成功，但相信其理念一定程度上必影響了其後創辦佛教教育的佛教人士。

---

<sup>68</sup> 淨空，〈興辦佛化小大兩級制學校為世界精神文明模範書〉，《海潮音》第5卷第6期，頁14-15。

值得注意的是，除了上述已興辦的佛化小學和尚未興辦的佛化大學，另外，還有以實業為主所興辦的教育機構。1925年3月，由佛化新青年會在北京設立「北京高級職工學校」，宗旨為「以養成高級職工人才，開展國民生計，培植勞工道德，應付世界潮流」，實施招收16歲以上，想要擔任以工場、鐵道，以及土木等業務的職業教育之學生。高級生收四十名，三年學制，教授國文、英文、物理、化學、圖畫、實用數學（解析幾何三角）、測量學、實用力學、建築學、工程材料論、鐵路工程、道路工程、工程估值及預算、工務管理法，實習與參觀，以及體育。簡易科生收四十名，一年上下兩學期制，教授國文、英文、筆算、中國歷史概要、世界歷史概要、理化淺識、測量須知、工程知識、圖畫、晒圖、世界歷史概要、體育，以及木工、磚瓦工、洋灰工的實習。<sup>69</sup>

總結來看，為培養足以堪稱中國優秀人才之佛化新青年，甯達蘊、六明覺士以及淨空居士等提出的佛化教育，規劃從幼稚園到小學的佛化兒童教育開始，以「心靈」層面為基礎，來進行佛化教育；將來若想有一技之長，可進入北京高級職工學校就讀；未來還將規劃佛化大學教育，培養完整的全人教育。

## 五、結論

新文化運動時期，為近代國家建立國民國家的時期，在強調主權在民，國民可參與政治的意識興起之際，知識分子利用

---

<sup>69</sup> 作者未署名，〈北京高級職工學校簡章〉，《佛化新青年》（1924年8月15日），頁300。

媒體雜誌與教育等各種方式，來進行中國的啟蒙運動。莫里斯·梅斯納（Maurice Meisner）曾說：「『五四』運動和1966年以後中國的發展，都被謂之為『文化革命』，並且都被按照『意識的轉化』來描述。」<sup>70</sup>此一論述本身表明了這只是少數先驅精英共同潛在的意識傾向。清末民初以梁啟超及章太炎等為代表的這些學人，是象徵突破性的一代，也是價值轉型者和來自西方新思想的肩負者。

在近代中國佛教界的知識份子也不遑多讓，近代居士團體的興起實可視為中國佛教近代革新的重要推力，這些居士所成立的社團組織，一方面是為國富民強盡份心力，另一方面也藉此鞏固佛教界在國家社會中立足的地位。張宗載與甯達蘊所設立的佛化新青年會，便是由佛教居士成立具代表性的組織，當時以風起雲湧之姿，在各省甚至在日本創立分會，吸引上萬人士加入，這些居士們使佛教走出寺院，為社會服務，試圖讓佛教在近代社會發揮功能。

佛化新青年會的刊物——《佛化新青年》，與陳獨秀於1920年創辦的《新青年》這份具代表性的新文化運動時期重要刊物，同樣有著將中國與中國佛教的未來希望，託付於青年身上的共通期許。《佛化新青年》，匯集了來自各方對於佛教與佛學、歷史、世界、科學，以及教育等精闢的文章，從中可看出當時佛教學人對於中國佛教近代革新的關懷與理念。

值得注意的是，佛化新青年會所倡導佛化運動之理念，實為補充新文化運動的不足，亦反對全盤西化。他們以象徵東方精神文化的中國佛學為主體，輔以西方物質文化，試圖突破傳

---

<sup>70</sup> 許紀霖、宋宏編2006，頁85。



統，革新佛教，以實現世界和平為最終目標，也正因為是佛教人士，重思想性，更能看出佛教對東方文化的貢獻。

太虛所言：「佛化新青年者何？今日已瀕危亡的人世，唯佛化能起死回生而賦與新生命，故亦唯受了佛道而自化為佛的人，乃為今日能造新世界生命的新青年。」<sup>71</sup> 佛化新青年會的眾多社會事業中，以佛化教育最為引人注目。除了實際興辦了佛化小學、佛化義務學校，提出佛化大學教育的全方位計畫，還創辦了以實業為主的北京高級職工學校，培養對國家社會建設有用的人才。為培養足以堪稱中國優秀人才之佛化新青年，甯達蘊、六明覺士，以及淨空居士等提出的佛化教育，規劃從幼稚園到小學的佛化兒童教育開始，以「心靈」層面為基礎，來進行佛化教育；將來若想有一技之長，可進入北京高級職工學校就讀；未來還將規劃佛化大學教育，培養完整的全人教育。

回顧近一百年前的佛化新青年會，成立時間雖僅短短五年，便因政治動亂多因素而被迫終止。但其創辦者張宗載曾經促成並伴隨太虛大師赴日參與東亞佛教大會，也曾到台灣宣揚佛化運動的主張，更曾與日本佛教新青年聯合，欲在歐洲興辦佛化教育事業等功績，對其後的中國佛教界具有相當大的影響力，從繼《佛化新青年》後所創辦的以「佛化」為題名的刊物，便有十幾份之多，而「佛化」這個詞語，也普遍見於其他佛教刊物之中。可以說，「佛化」的教育過程是一直持續進行著，直到今日。

（收稿日期：民國106年8月25日；結審日期：民國106年10月17日）

---

<sup>71</sup> 釋太虛，《太虛大師全書》第31冊，頁1504。

## 徵引書目

### 一、史料

1. 黃夏年等主編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006。
2. 釋太虛，《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處，1980。

### 二、專書

1. Gregory Scott, *Coverision by the Book : Buddhist Print Culture in Early Republican China*, New York : Columbia University Press, 2013.
2. Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge : Harvard University Press, 1968.
3. Yu-sheng, Lin, *The crisis of Chinese consciousness : radical antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison : University of Wisconsin Press, 1979.
4. ラナ.ミッター (Rana Mitter) 著、吉澤誠一郎譯，《五四運動の残響：20世紀中国と近代世界》，東京：岩波書店，2012。
5. 水野梅曉，《支那佛教の現状に就て》，東京：支那時報社，1926。
6. 王躍、高克力選編，《五四：文化的闡釋和評價－西方學者論五四》，山西：山西人民出版社，1989。
7. 江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》，臺北：東大出版，1992。

8. 江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001。
9. 江燦騰，《臺灣佛教史》，臺北：五南圖書，2009。
10. 余英時等著，《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》，臺北：聯經，1999。
11. 林毓生，《思想與人物》，臺北：聯經，1983。
12. 林毓生著；穆善培譯，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，貴陽：貴州人民出版社，1988。
13. 荊知仁，《中國立憲史》，臺北：聯經，1984。
14. 張玉法，《中國現代史》，臺北：臺灣東華，2001。
15. 張曼濤主編，《中國佛教史論集（七）——民國佛教篇》，臺北：大乘文化出版社，1978。
16. 康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年 1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015。
17. 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，臺北：里仁，1983。
18. 許紀霖、宋宏編，《史華慈論中國》，北京：新星出版社，2006。
19. 羅志田，《亂世潛流：民族主義與民國政治》，上海：上海古籍出版社，2001。

### 三、期刊論文

1. 大平浩史，〈1920年代の仏化新青年会と五四新文化運動〉，《立命館文學》619號，2010。
2. 于保紅，〈科學與玄學的論戰：中國思想界的一場大交鋒〉，《縱橫》，2003。
3. 六明覺士，〈佛化的兒童世界〉，《佛化新青年》，1923。

4. 王文勝，〈拒絕天城的啟蒙之路——論非基督教運動對「五四」啟蒙思潮的影響〉，《江海學刊》，2011。
5. 王見川，〈張宗載、甯達蘊與民國時期的「佛化新青年會」〉，《圓光佛學學報》第3期，1999。
6. 作者未署名，〈北京高級職工學校簡章〉，《佛化新青年》，1924。
7. 周良發，〈胡適與梁漱溟東西文化論戰芻議〉，《鄭州輕工業學院學報》（社會科學版），2015。
8. 昧然，〈佛化新青年會說明〉，《佛化新青年》，1923。
9. 孫德利，〈梁漱溟的佛學思想和生活〉，《五臺山研究》，2010。
10. 張宗載，〈佛化新青年委員應具之資格〉，《佛化新青年》，1923。
11. 張宗載、甯達蘊，〈中華全國佛化新年會出席東亞佛教大會代表張宗載甯達蘊等敬告全國同胞文〉，《佛音》，1926。
12. 淨空，〈維持世界和平之教育計畫〉，《佛化新青年》，1924。
13. 淨空，〈興辦佛化小大兩級制學校為世界精神文明模範書〉，《海潮音》第5卷第6期。
14. 甯達蘊，〈兒童教育需有佛學的基礎〉，《佛化新青年》，1923。
15. 黃克武，〈從「文明」論述到「文化」論述——清末民初中國思想界的一個重要轉折〉，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學），2017。
16. 楊天宏，〈中國非基督教運動（1922-1927）〉，《歷史研究》，1993。
17. 慧如，〈關於梁漱溟先生《東西文化及其哲學》的一點意

- 見〉，《佛化新青年》，1923。
18. 編輯者，〈佛化新青年會的觀面〉，《佛化新青年》創刊號，1923。
  19. 靜觀，〈中華全國佛化新青年會小史〉，《佛音》，1926。
  20. 羅志田，〈體相和個性：以五四為標識的新文化運動再認識〉，《近代史研究》第3期，2017。
  21. 顯亮，〈佛化與科學之關係〉，《佛化新青年》，1923。



