

埋骨風城：現代佛教改革健將大醒法師 在新竹二年記事¹（四）

江燦騰

（六）、新僧大醒法師的師承典範：太虛大師所承襲的革命思潮之一

華山法師是第一個引導太虛大師正式接觸清末新思潮的僧人。

清末太虛大師到西方寺的藏經閣，去借閱傳統佛教知識的大叢書彙編《大藏經》，他原來的目的，只是想有系統地溯源佛教傳統的各類思想，從而能真正了解它的源流和之後它所弘傳的豐富經義內涵，藉以增廣見聞和作為精進僧人道業的有效自學之途。

但是，清末和太虛大師一樣到西方寺的藏經閣去借閱《大藏經》的，還有來自不同地方、或屬於其他道場來此的形形色色僧人。所以，他同時也能在西方寺藏經閣藏的經室中，陸陸續續地接觸新認識的各類閱藏同道。

因此，透過像這樣一條新的接觸途徑，他就能有機會了解更多和更新的外界正在風行思潮或各類信息。

所以，他在西方寺閱讀藏經時，不但於他個人在佛學知識學習的精進上有助益，同住的閱藏諸道友，亦因彼此志業相近，自然地就聚成新的學術圈和相互交流不同信息的良好切磋之所。

可見，在清末像西方寺這樣良好的讀書環境，常能吸引各方同道，前來相訪或交流。而其中，溫州僧人華山法師的到來，不但與太虛大師互換信息，溝通友誼，實際上，太虛大師也因他帶來清末外界流行的各類新學說，而在太虛大師的心理上和思想上，都帶來很不小的激盪和造成他的巨大轉變。

根據太虛大師本人對華山法師的描述說：「有溫州僧華山，別號雲泉者，與淨果、淨寬為故友，亦慕藏經閣閒適，翩然暫來棲息，日翻閱禪錄，以資談柄。華山在少年時，已蜚名於講肆，文字口辯，俱所擅長，其詩、書、畫，亦頗堪酬應；而疏放、灑脫，敏感過人，

在當時的僧眾中，開新學風氣的先導。已於杭州，與僧松風等設辦僧學，交遊所及，多一時言維新辦學之士」。²像這樣新型的出家人，出現在西方寺，對個性內向，出家受戒之後，一直勤勉學佛的太虛大師來說，無疑是非常奇特新僧流的初體驗。

新僧華山法師，在與太虛大師交談之際，常強調當時的世界和清末中國的新趨勢，佛教必須速革流弊，振興僧學，才有希望。這種新觀點，因前所未聞，似乎和親身經驗的現況不符，令太虛大師甚不以為然，兩人還為此各自撰文、互相辯駁，歷經十餘日，仍未有決論。推測太虛大師此時的心態，似可理解為：不論他是否滿意叢林教育的種種，基本上他並未全面否定傳統的中國佛教。

更何況，從他受戒以來，直到來西方寺閱藏為止，他所處的，都是當時江浙一帶，最佳的出家環境。而寄禪等佛門師資，所辦的僧教育，正是新改革的一種。太虛大師被安排隨歧昌法師學詩文、佛法，與道階法師同住、聽經、自由閱讀，乃至與寄禪本人習禪坐，在實質上，似已包涵了當時佛教界所能提供，全部的僧教育內容。

至於，他到西方寺來閱藏，僅是舊佛學知識更系統

化的吸收，而非根本變革。如果，新僧華山法師口中所說的新教育，與寄禪法師舉辦的，有所不同的話，那又是什麼新類型的僧教育呢？

在淨寬法師的調停之下，太虛大師逐漸地發現，華山法師談的，是他過去在中國書裡，不論出家前、後，都沒有見識過的新知。他也萌生起好奇心，想一窺究竟，於是向華山法師借來所攜的各種新學書籍，親自嘗試著全都閱讀看看。

當時，他看到的有：康有為（一八五八—一九二七）的《大同書》、梁啟超（一八七三—一九二九）的《新民說》、章炳麟（一八六九—一九三六）的《告佛子書》、嚴復（一八五四—一九二一）譯的《天演論》、譚嗣同（一八六五—一九九八）的《仁學》，及五洲各國地圖，中等學校的各種教科書等。讀後，深受譚嗣同《仁學》裡，那種急欲衝出羅網的革新思想與濟世胸襟所感動！

這些也激發了他自己，開始要以佛學來入世、救世的宏願和熱心，滿懷急切地想改變自己的內向個性、努力去除自己向來都很消極的不正常精神狀態，他認為當務之急，就是必須應趕快去效法譚嗣同在《仁學》裡所強調的，也是凡仁人志士都須有的，那種義無反顧地、

及勇往直前地、去大無畏衝決羅網的濟世胸襟和相應行動，以突破自己當前的現實困境，並從此積極地改走入世濟人的新改革途徑！他因此，和華山法師結為好友，往往相見時，兩人深談，就是持續一整天。

顯然地，迄目前為止，太虛大師在事實上，已逐漸踏上他日後，所長期從事的、新僧改革不歸路了。

問題是，譚嗣同在《仁學》裡所強調的，並非提倡佛教改革的書，只有章炳麟的《告佛子書》才稱得上。

因譚嗣同在《仁學》裡的內容，其實是雜揉了當時各種的新舊學說，激勵人心衝破禮教和專制的羅網，從事新的改革，並關懷社會。

太虛大師當時急切地想要遵循這樣的革新思想，與其說是振興佛教教育、改革僧團，不如說，是踏入社會與政治的改革領域，所改革的和所關懷的，以非僅限佛教內部，相反的，是將佛教納入這一社會整體而從事徹底的改造。

然而，這樣的理想是否可行呢？要如何實踐呢？恐怕不是當時初次接觸此種的思想震撼的太虛大師本人，所考慮到的！

（七）、新僧大醒法師的師承典範：太虛大師所承襲的革命思潮之二

太虛大師與清末革命思潮的初步接觸及其影響，是源自清末當時的革命思潮，已在各地風傳，相應的革命行動，也此起彼落，沒有間斷，宛如已決堤、氾濫的滔滔洪水，到處橫溢，浪捲波湧，其勢迅疾，難能阻遏，沒田淹舍，沖街漂櫃，人奔車逃，不會輕易止流。

而這也像太虛大師當時的革命情緒一樣，所以，他雖招來寄禪大前輩的嚴厲指責，仍不輕易去改變其已強烈認同溫州僧人華山法師，所曾帶給他的，清末各類新思潮的論點。而革命僧人李棲雲的來訪，更進一步地帶領他直接涉入革命行動。

根據太虛大師本人對革命僧李棲雲的描述說：「棲雲姓李，湖南人，似聞曾赴考中秀才。弱冠出家，嘗從八指頭陀等參禪，歷五、六年後，又捨而去日本，留學速成師範，加盟孫中山先生的同盟會，與徐錫麟、秋瑾等回國潛圖革命。曾充教員於秋瑾在紹興所設學校，時以僧裝隱佛寺，亦時短髮、西裝、革履、招致人猜忌」。³ 這是比華山法師更激進的革命份子，但與其說他是革命僧人，不如說他是偽裝僧人的革命家。何以要如此區別呢？

因為從邏輯上來講，革命僧人的關懷對象，應以僧團的改革為主體，雖不排除參與社會革命，仍須依佛教

律制的原則，在行為上也應有所約束，不該如革命家一樣的主張徹底摧毀或進行嚴苛改造。

至於偽裝僧人的革命家，以革命的對象為主體，可能是政治的、社會的、乃至宗教的、思想的；然而，既偽裝僧人，則改革對象，便非一定以佛教本身為主體，如孫文（一八六六—一九二五）的《三民主義》、鄒容（一八八五—一九〇五）的《革命軍》等，即是以推翻滿清政權，改為新的民主政權為其主張，而非提示如何去從事各項佛教的改革等（雖非全然排斥）。

太虛大師當時可能已了解這點，而他会接受李棲雲的革命思想，有可能是基於中國的政治革命應先於佛教革命的行動邏輯。換句話說，他的關懷點仍在佛教本身，只不過是在順序上，前後有所區別罷了。

以上，我們已就新僧大醒法師的追隨者：太虛大師的出家後相關內部歷練及其接受外部大環境革命思潮影響，所逐步形塑改革者的歷史，重新建構以作為他的後繼接棒者：「太虛流新僧」是如何據以落實改革志業的主要共識之所在。因此，以下我們便將論述轉移至：新僧大醒法師在「武昌佛學院」時期的受教環境解說。

（八）、有關新僧大醒法師在「武昌佛學院」時期的受教環境，究竟是怎樣的歷史映像呢

1. 新僧大醒法師在「武昌佛學院」親歷經驗，有何特質與重要性？

在大醒法師未出家之前的二十五年間，其在非僧界的成長、受正常教育與面對清末至民初的時代大變局經驗，從表面上看，雖與其師太虛大師長期身在教界的親歷經驗大不同但他與太虛大師師徒兩者在此二十年間，卻是同樣處於具有特殊時代性（從清末政權鼎革到五四運動後社會思潮高漲）的生命歷程。

特別是，大醒法師出家前，已是成年之後的現代中國師範合格教師，知識豐富，眼界已開，堪任教學與教務的足夠能力。

所以日後大醒法師雖常自嘲自己是半途出家，所以對於傳統佛教經懺唱誦的本領非常生疏。⁴但，對於太虛大師的佛學院教學與教務的得力助手，並非到處都能找到的傳統佛教經懺唱誦僧尼，而是像大醒法師這樣，略為調教佛學知識之後，馬上就能派去獨當一面的現代佛教知識菁英。

因此，他與大醒法師的佛教改革理念，不但有極大共識，此後更形成長期佛教改革事業：教育與組織改造兩方面，最能搭配的一對。

此種情況，宛如是中共政權建立前期，主席毛澤東

（一八九三—一九七六）與國務總理周恩來（一八九八—一九七六）的絕妙搭擋一樣。

太虛大師最擅長新佛教思想提倡，到處創辦或接辦新型佛學院教育，但缺乏辦事能力與持續治理的耐性。反之，大醒法師是辦事盡責、能力高強的新佛教改革運動落實的真正貫徹者與推動者。

然而，返本溯源，大醒法師初期的現代佛學教育，確實是到當時號稱全中國內最佳的佛學教育機構「武昌佛學院」入學就讀的。但，為時很短。

因為他在一九二四年春出家，夏季第一次聽太虛大師講經，很能認同，所以秋季才進「武昌佛學院」就讀。

可是，「武昌佛學院」在一九二二年創辦時，他還在就讀東臺師範學校中，而「武昌佛學院」第一期的學制才三年，等於初級中學，一九二四年夏季是第一期畢業時間。所以大醒法師一九二四年秋季，才到「武昌佛學院」成為新生，自然是就讀第二期第一學年的。⁵

但一進「武昌佛學院」後，他很快就成為學員中的活躍改革派的核心人物，並以「新僧」自居，有別於傳統中國僧侶。

之所以如此，是因他從來沒有在傳統寺廟長期生活過。因此儘管他在當時中國大陸佛教界，還是剛出家才

半年多的新人，但他在教育學養上與人格及心智上，都已屬當時新潮的現代知識份子之一，兼且出家不久毫無被傳統僧侶陳舊陋習馴化的經驗，卻又具有強大的論述能力。所以他在自我表達上或進行批判上，完全可以暢通無礙。

再者，在知識青年社群中，當時中國境內「佛化新青年會」的組織和運動，正如火如荼地展開。這是迥然不同於傳統的出家或在家團體的新佛教青年運動。

一九二五年，來華參與廬山講習會後，應邀到「武昌佛學院」以及「北京佛教青年會」參觀之後，代表之一的東京帝國大學木村泰賢博士（一八八一—一九三〇），對「佛化新青年會」，給予極高的評價。⁶ 回日本後，在所撰的〈支那佛教事情〉一文中，木村博士提到：

……其間計畫周詳，規模宏遠，屹立長江上游，有宰製一切之威權，操縱一切之資格者，則為武漢之佛學院與佛教會。《佛化報》、《海潮音》、《佛化新青年》等雜誌，皆其宣傳之機關報。對於佛化運動，甚為活潑有力也！是等運動，不出於職業宗教家之僧侶，而出於側面之護法精神。彼等所唱之高

調，確信能救濟世界之人心！⁷

木村是東京帝國大學的印度哲學科第一講座教授，主授印度哲學，在當時可謂頂尖的佛教學者，故說服力甚強。所以，處在當時的「武昌佛學院」中的大醒法師，自然也被捲入這一股強大的佛教改革浪潮。只因他是出家僧侶，所以才自標「新僧」的招牌。

如此，他就無須再花大量時間去深造相關的佛教典籍，而是明智擇取具有奉獻大悲願的地藏菩薩經句專注理解與效法，再加上他的原有世俗師範教育的知識水準就能使他揮灑各種主張的論述武器。

他也因此很自然地快速成為狂熱的太虛大師追隨者，而太虛大師本人也因此就很快的賞識這一新加入的狂熱門徒，兩者之形成日後改革的命運共同體，可以說是水到渠成，勢所必然。

問題在於，他在「武昌佛學院」的畢業班就讀期間，他實際體驗的當時最新進的佛學院教育內涵，又是如何？

所以，我們此處要附帶介紹「武昌佛學院」的成立史與實質教學狀況，以便可以對照日後大醒法師主持佛學院教務時，兩者的異同何在？

亦即，我們有必要先行理解：在大醒法師入學之前

，第一期三年已畢業的學員，所接觸實際的教學師資、授課科目、教學方式，又是如何呢？

2. 來自「武昌佛學院」創辦人太虛大師的親歷經驗談
對此，創辦人太虛大師曾回憶說：

十一年（一九二二）春，我（太虛）到武漢講經，商量改進佛教，須有基本幹部人才的養成，得著李開侁居士等援助，平空產生了「武昌佛學院」，課程參取日本佛教大學，而管理則參取叢林規制，學生出家在家兼收。

第一期是造就師範人才，畢業後，出家的實行整理僧伽制度，分處各地去做改進僧寺及辦理僧徒教育的工作；在家的依著《人乘正法論》去組織「佛教正信會」，推動佛教到人間去。這就是改進佛教理論的進一步的實施，也就是改進僧制過程中的一個重要的關鍵。⁸

在教員與圖書設備方面，雖然太虛大師在佛學院開學之前，也曾先聘請空也法師和史一如擔任佛學教員，杜漢三擔任國文教員。史一如還負責《海潮音》的編輯，另請李隱塵等出資，辦一所「正信圖書館」，以備大量印刷流通經典和佛學院講義之用。⁹並且，第一期招

考的正備取生有六十名，來自各省，於一九二二年七月二十日，正式開學。

但是，怎麼教呢？教什麼內容呢？在當時，中國的佛教學者，仍為數有限。像「支那內學院」的一群佛學菁英，誠然優秀，但因本身需要辦學研究，不可能支援「武昌佛學院」。而如梁啟超、章太炎這樣的名學者，也不可能屈就「武昌佛學院」的教職。

在此情況下，太虛大師面臨的，已不是理想的建構問題，而是實質內涵如何提升和傳授的問題。他能克服多少這樣的現實困難呢？

他將課程訂為三年畢業，而非原先理論上的五年。他在學制方面，採取結合中國傳統叢林規範和日本課程的混合方式。每日上六或五小時的講堂課程之外，有三至四小時的自習時間。

另規定了早誦、坐禪一小時和晚課一小時，晚誦用《彌勒上生經》及念彌勒菩薩，有別於傳統淨土的佛號和淨土。如對照當時印光深受各界崇信的西方彌陀淨土思想，也不難看出太虛大師處處別樹一幟的作法。

他旨在養成佛教的師範人材，等於在辦一個高等師範學校。此看他在〈答武昌佛學院請為院長書〉¹⁰和一九二四年寫的〈志行自述〉¹¹，即可明白他的意向所

在。問題只在於現實是否允許他如此罷了。

在講授內容上，明顯看出，在佛學研究上日本的先進和不得不倚重之處。¹²像第一學期，空也法師講《楞嚴經》；太虛大師講世親菩薩的《發菩提心》和《瑜伽真實義品》，後來，就改以《大乘起信論》為教材。

太虛大師另外也自編講義，教《佛教各宗派源流》和《八轉聲義》、《六離合釋》等。所以，除了太虛大師、空也法師所講的一些傳統的佛學之外，全是日本佛教學者的研究成果，較之「支那內學院」主要是來自身研究的課程，¹³顯然遜色多多。

學生素質不夠，亦是一大問題。佛學知識如何，暫且不談，連國文教學都不理想，英文教學徹底失敗。日文教了二年，也只有六、七人，上課者的十分之一，稍能跟得上。

太虛大師後來回憶說：「教學方面，精神尚好，其稍有煩惱者，則為事務處辦理，未能臻於健全，與學監、教員、學生，時有摩擦。冬天（一九二二），智信因病亡故，竹林、玉皇亦辭職。……大慈亦在這年冬初，以病重……而死。」¹⁴可以說，佛學院的運作，一開始就不太順利。

第二學期，問題依然。教員方面，空也法師被學生

轟走了，譯書最多的史一如，也病死了。新聘有了張化聲和唐大圓。張化聲教「國文」、《中論》，兼編《海潮音》；唐大圓專教「中國哲學」。太虛大師本人自授《三論玄要》、《十二門論》及《百論》。

張、唐兩人的學養尚佳，因此被太虛大師倚為與「支那內學院」法義之諍的左右手。

但，嚴格說來，彼等的程度，仍稍遜太虛大師，又缺乏史一如的譯書本領，所以實際仍以太虛大師本人為主要的攻擊手。但，此種法義諍論的展開，往往是「支那內學院」提出新的佛學研究觀點之後，才為太虛大師所批評。

故我們可以說，主導佛教潮流的是「支那內學院」諸君，而非「武昌佛學院」這邊。換句話說，太虛大師以如來藏為核心思想的佛學觀點，除了堅持己見之外，很難再有新的突破了。

因此，儘管太虛大師長久以來，大量吸收諸如社會主義、無政府主義的新思潮，可是無助於佛學研究上的突破，在佛學的講授上，他依然是走中國心性論佛學的老路；亦即，他其實是一方面空掛者高度理想的革命旗幟，卻在另一方面仍然是隱沒在傳統佛學的暗影中。¹⁵

太虛大師的困難還不只是這些。他發現「禪林的管

理訓練」未達預期效果，學監也是一換再換。學生的程度又不整齊，自動退學或淘汰的，將近一半（按：原招生六十人，但續有新加者，最多達百餘人）。

為了解決這種不穩定的狀況，太虛大師乃宣布縮短一年課程，改成二年畢業。講授內容，以「法相唯識」為中心，其他各宗佛學，斟酌在講授時略為指導。這是明顯受到梁漱溟（一八九三—一九八八）出版《東西文化及其哲學》（一九二一）後的巨大成功所影響，同時也顯示「支那內學院」的「法相唯識」新學術主張，已躍居當時中國佛學知識圈的主導性地位。

故其第二年的實際任課情形，太虛大師主要講《成唯識論》，在天臺宗方面，講了《教觀綱宗》，禪宗則編了一本《古潭空月》。妙闊法師被加聘來講《賢首五教義》。張化聲講「西洋哲學」，及未完的《中論》。唐大圓續授「中國哲學」，並代太虛大師講《解深密經》。陳濟博教日文，並譯講未了的《印度六派哲學》與《中國佛教史》。「國文」另由他人代張化聲課。以上為前半學期的課。

最後一學期，太虛大師仍續講《成唯識論》外，還講了淨土方面的《彌勒上生經》及《彌陀經》，同時又編有《慈宗三要》和講了《瑜伽菩薩戒》。妙闊法師專

講《楞伽經》。張化聲、唐大圓和國文老師，仍續上學期課程。大勇法師由日本回來，至院傳密及講《密宗綱要》。

一九二四年夏天，暑假前舉行畢業典禮，畢業者六十多人，只留二十名在院繼續研究，其餘皆回去了。鑒於第一期的課程變動和學生的水準不一，太虛大師原擬在第二期加以改進，其計畫是：

一、第一期畢業的，留下二十名成績優秀的，設研究部讓彼等深造。

二、新召的對象，限受過比丘戒的學僧，計四十名。

三、寄宿之處，仿禪堂廣單制，先注重律儀訓練，施以嚴格的生活管理。

在此同時，又設「女眾佛學院」於鼓架坡，由李德本為董事長，李隱塵為院長，收比丘尼和在家女學生約二十名，課程由「武昌佛學院」的教師及研究生兼任。到了秋末，太虛大師即藉口胃疾，必須休息，而告別他去。¹⁶

當時讀研究部的學生，都已離開。第二期生，除少數的，如大醒法師、亦幻、寄塵、墨禪、盧愚等法師，後來隨他學習外，其餘甚少受到他的教導。¹⁷此事意味

著，他的教育實驗，還要重新開始，理想與差異，仍待拉近。

然而，像改革者太虛大師這樣的「徒有理想，而無可行的實踐辦法」，能通行無阻嗎？這就是當時就讀「武昌佛學院」的大醒法師等太虛大師的追隨者，所要去長期面對的。
(未完待續)

註釋：

1. 編註：本文為作者個人研究論述與見解，不代表本社立場。

2. 江燦騰，《太虛大師前傳（一八九〇—一九二七）》，頁八十一—八十三。

3. 江燦騰，《太虛大師前傳（一八九〇—一九二七）》，頁八十四。

4. 大醒法師在佛教義理方面，也所知有限，他也不以講經說法聞名，他的長處是具有完整的世俗師範教育訓練，知識足夠，此外他即是絕對忠於其師太虛大師改革理念的行動派，辦事能力強，邏輯觀念清楚，文筆流暢易讀，所以能將太虛大師的改革理念真正消化，並以太虛大師的宣傳者為天職。這就是他異於太虛大師門下其他菁英之處。用太虛大師改革理念的堅定清教徒或革命黨員來形容他，可以說非常貼切。

5. 一九二四年夏天，暑假前舉行畢業典禮，畢業者六十多人，只留二十名在院繼續研究，其餘皆回去了。鑒於第一期的課程變動和學生的水準不一，太虛大師原擬在第二期加以改進，其計畫是：第一期畢業的，留下二十名成績優秀的，設研究部讓彼等深造。新召的對象，限受過比丘戒的學僧，計四十名。寄宿之處，仿禪堂廣單制，先注重律儀訓練，施以嚴格的生活管理。
6. 木村泰賢所指的，可能是針對由陳維東發起、太虛大師擔任「總導師」的「武漢佛化新青年會」而言，但因張、寧後來也和日本來華代表貼得很近，所以兼指張、甯所代表的「佛化新青年會」，也說得過去。
7. 轉引印順編，《太虛大師年譜》，頁一八〇—一。
8. 見太虛，《佛學院院董會略史》，載《太虛大師全書》第二十九冊，【文叢十九】，頁四一六十六。太虛，《我的佛教革命失敗史》，載《太虛大師全書》第二十九冊，【文叢十九】，頁九十三。
9. 太虛，《自傳》，載《太虛大師全書》第二十九冊，【文叢十九】，頁二六二—二六三。
10. 太虛，《答武昌佛學院請為院長書》，載《太虛大師全書》第二十九冊。
11. 太虛，《志行自述》，載《太虛大師全書》第三十一冊，頁二五一—二。
12. 例如史一如講「小乘佛學」和「哲學」，都是譯自日本的《小乘佛學概論》、《俱舍頌講話》、《印度佛教史》、《印度六派哲學》和《因明入正理論講義》等為課本。
13. 見《內學年刊》，（臺北：漢聲出版社，影印一版，一九七三），頁一九〇—一九三。
14. 太虛，《自傳》，載《太虛大師全書》第二十九冊，【文叢十九】，頁二六二—二六三。
15. 這種發展的局限性，在當時太虛大師可能未明顯地察覺到，如今對於一個研究者來說，已十分清楚了。
16. 當時，他這一離去，曾引起種種揣測。太虛大師後來回憶說，係胃病和第二辦學，未符所願，減低熱心所致。印順導師則指出，係密教盛行，經費轉用之故。但，離開是解決之道嗎？恐怕未必！太虛大師如不離開，在教學規模上，雖不能擴充，然在程度上仍可增強。持續兼收在家眾，以及密教傳授，實可視為新教育的一環，而加以容攝之。如今率而離開，於事無補，反而讓人感覺其缺乏穩定性，和未顧大局之心，實為下下策。
17. 太虛，《自傳》，載《太虛大師全書》第二十九冊，【文叢十九】，頁二八八—二八九。