



居士佛教運動

《中國佛教的復興》第四章

霍姆斯·維慈(Holmes Welch)著

林倩譯 王雷泉校

前兩章論述了太虛與保守派之間爭奪僧團領導權的鬥爭。當時這一擁有七十五萬僧尼的僧團與俗人有著明顯的差別：僧裝、剃髮、獨身，所有的二十萬座寺廟都有一種獨特的建築風格，且通常擁有大量地產①。換句話說，僧團是這樣一個機構：容易識別，其財富又誘使一些人企圖控制和利用它。

而在家佛教徒則是另一種狀況。幾乎所有的中國人都在某種程度上信仰佛教，同時又在一定程度上信奉道教或儒家思想。即便是那些已受過三皈依的佛教徒，其外表和生活也與常人無大差別。也許更重要的在於，居士組織沒有大量的財產，一般至多有一所供聚會用的普通房舍，因此不引人注意，難以識別，也少有外界或內部的人可以控制利用的地方；它沒有招致外界的覬覦者，也沒有引起內部的勾心鬥角，不需要全國性的統一領導。

由於以上原因，以居士為主體的地方佛教會②，與僧人把持的全國性佛教組織及其分支有著明顯差別：居士們入會是為了參加功德活動，而僧人則是為了保護廟產。出家人並不把他們的協

會看作積集福德的地方，因為這方面的需求已從其修行生活得到滿足。他們所要的是一个能對社會產生影響的組織。而居士則非如此：他們需要的是「道場」——一個供修行的地方。在寺院裏，他們只能是旁觀者，但他們希望成爲參與者：念佛誦經，研究和弘揚佛法，以及親身實踐菩薩道。

在中國歷史上，居士為此目的而組織起來並非頭一次。早在六朝時期(220—589)，就有了念佛和研究出版的組織③。不過，到了清朝中葉，這類組織的成員就很少有來自受過教育的階層，這部份是由於當時法律的限制④，並不意味著知識階層對佛教不感興趣。在清朝初、中期，就出現過像彭啓豐及其子彭紹升，王文治和羅有高⑤等著名的信徒。

清末，信徒的數量急劇增加，某種程度上可能由於從十九世紀中葉的太平軍一直到二十世紀中葉的內戰，這是一段動蕩的時期。正如在公元100—600年間那一戰亂時期，佛教開始在知識界扎根一樣，由於類似的原因，佛教在一些人中重新流行起來。這

些人或因官方意識形態的破滅，儒家信念逐漸淡薄；或因處於經濟、社會和思想的迷惘之中，而從佛教得到了慰藉。梁啟超曾寫

道：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係」^⑥。不僅是知識界，在新興的資產階級中，信徒人數也在增長。華中地區一些商埠的發展造就了一個新的企業家階層，他們收入過剩，且與

儒家思想的聯繫也較早期商人要弱。

民國時期，這種迷惘較以前更甚，轉向佛教的趨勢亦日益明顯。一九二〇年前後，西方觀察家已注意到：「新增教徒中知識界的人數頗為可觀。許多政府官員，因官場之黑暗而灰心，便想從寺廟中尋求安慰。現今其中一些人已成為寺廟的住持，並運用他們的影響來修建這些寺廟。全中國都有學者出儒入佛，研究佛學或修習止觀。一些曾在日本佛教大學學習過的中國學生也以演講方式傳播佛教。」^⑦

我們從許多人那裏得到類似消息^⑧，這裏舉幾個著名的例子。化聞，十九世紀九十年代住持並重建法雨寺，出家前曾歷任政府要職^⑨；屈映光，曾任山東和浙江省長，厭倦了黨派鬥爭，一九二五年後，便將其餘生投入密宗和佛教慈濟工作^⑩。孫傳芳，敗在蔣介石手中的大軍閥之一，在一九三三年十月，曾決心遁入佛門：「中華民族已到了生死關頭，真想遁入空門而忘掉這一切」；而且他已經準備接受僧衣^⑪。岑學呂，一個廣東將領，因「厭倦了殺戮」而於一九三七年成爲虛雲的弟子^⑫。

正是在這樣的背景下，民國時期居士組織層出不窮。沒有人知道到底有多少，他們就像酵母中的氣泡，產生又消失，很少留下什麼痕跡，但繁榮的景象是無可置疑的，我本人也親身經歷過。爲本書收集資料時，幾乎所有的消息來源都會提到以前從未聽說過的居士組織，且常處在最想不到的地方，像察哈爾、甘

譯著

居士佛教運動——

《中國佛教復興》第四章……王雷泉…… 3

特稿
妙觀初機……靜修法師遺著…… 13

明內

錄 目 期一八二第

| | |
|------------------------|---|
| 特稿 | 譯稿 |
| 龍樹菩薩傳今譯……李雪濤…… 16 | 龍樹菩薩傳今譯……李雪濤…… 16 |
| 專論 | 試論南傳佛教的傳承……林欣…… 22 |
| 佛教起源時的印度社會背景……韓廷傑…… 28 | 佛教起源時的印度社會背景……韓廷傑…… 28 |
| 畧述三十七道品……張秉全…… 34 | 畧述三十七道品……張秉全…… 34 |
| 法海拾貝 | 法護和西域佛學對大乘的貢獻……蔡惠明…… 38 |
| 畫頁 | 封面：印尼婆羅浮圖佛塔 面裡：蓮宗八祖蓮池大師 底裡：西藏唐卡——羅漢 |

肅、西安等。但通常只聞其名，對其活動內容則無從得知。然而，即使僅僅這種名義上的存在，亦足以表明居士運動的火種已經傳向四面八方。

另一方面，主要在大城市裏存在一些居士活動的中心，因為那裏有財富與閑暇。像上海、武漢、北京、杭州、寧波、福州等地，佛教組織穩定而興旺。

居士組織之種類

規模較小的組織趨向專門化，例如，功德林在上海、漢口、福州及其他地方開辦素菜館^⑭。吃素本身就功德無量，因為它減少了破犯佛教第一戒——不殺生戒的可能性；但這些素菜館帶有傳教性質，出納櫃台上一般擺有用於放生的功德箱（募捐以贖救屠宰場的動物），且通常都有佛經及小冊子出售，多為講述護生的道理。顧客結帳時都會注意到這些非常便宜的書籍，即使他已有了一本，再買一本送人也未嘗不可，送這種書是有福報的。佛教徒的素食頗為可口，我不想扯得太遠，去談些諸如豆腐做的美味素鷄很像真鷄肉，以及佛教徒烹調蘑菇的方式（至少對我的口味來說）是世界上最好的；素菜館提供了他處少有的把享受與節制結合起來的機會。毫無疑問，民國時期它們在大城市不斷增加。事實上若能從早期城市指南中找到它們增加的訊息，便可作為佛教復興的傳播尺度之一。

第二類專門活動是由研究會組織的，成員們定期聚會，探討經文或請僧人講經，有的專門研究某一派的經典，像北京的「三時學會」^⑮，研究與出版法相論著。在紹興、寧波、濟南、杭州、鎮江、南京、廣東和營口等地也有類似組織。

第三種，也許是最普遍的一種專門活動，就是念佛。從事此

活動的有淨業社、蓮社，還有念佛林。成員們定期聚會，用與寺廟裏僧人相同的方式念誦阿彌陀佛聖號。儀式以「周」為單位，一周中先繞行念，然後入座念，接著靜坐觀想阿彌陀佛。每周的末尾，都要將功德回向給自己及他人，以求同生西方極樂世界。^⑯有時會請僧人領修，尤其在冬天的佛七。佛七的七天裏，每天要念四至八周，需近十二小時，只在午飯與晚飯時才有休息（有的則過午不食）。

較大的居士組織則不限於某一種活動，他們的活動是多方面的。例如，上海的「佛教淨業社」^⑰，創於一九二五年，開辦有一間孤兒院及一診所，為窮人提供免費中藥。它也募集錢款、衣服和食品，以賑濟城裏的窮人和華中地區洪災與飢荒的難民。它還為會員中的知識份子提供聚會與討論佛教哲學的場所；會中虔誠的信徒則有一間廳堂可以修行（如周日念佛）；每個人，包括感興趣的公眾，均可參加佛經系列講座。它還出版雜誌《淨業周報》，還有一個每晚播出的自己的電台（XMHB，「佛音」），據我所知這是世界上第一個佛教電台。淨業社總部是赫德路上足有四英畝的覺園，內設有一佛殿，七到十個常住僧人每天早晚上堂，居士亦可參加，也有房間接待來訪佛教徒。一個來自錫蘭的比丘對我說，他曾在一九三四和一九三六年在此住過，並在電台播講小乘佛教。最後，它還為「中國佛教會」全國總部及其上海分會提供房舍。

所有活動的經費均由會員提供（當時約有1000名），其中多有富商。例如，捐獻所有這些房產的簡照南，是南洋兄弟烟草公司的總裁，他的兩個太太後來都出家了。有些會員同時也是上海其他居士組織的成員，像「世界佛教居士林」^⑱和「上海功德林」（它辦有一家素菜館）。

雖然這些組織都穩定且興旺，但我無法找到它們的內部員工來了解情況。不過，我與曾任漢口「佛教正信會」會長達十五年的人進行過長談。

佛教正信會

在一九三九年它被稱爲「也許是中國最活躍的佛教居士協會」¹⁹。早在十五年前，它就給J.B.普拉特留下了深刻的印象。他參觀了它的「漂亮的大廈」，有一個禮堂、大殿、講堂、辦公室，還有一爲男童開設的初機學校。普拉特被告知單在漢口它就有三千會員，「每晚都在講堂講經」²⁰。

「佛教正信會」的創辦者及第一任會長叫王森甫，是一頗有成就的商人，任商院指導。他於一九二〇年創辦了正信會，次年正式落成²¹。當時或其後不久，他就捐出房產作爲總部，並在他後半生把大量時間投入正信會及其他佛教活動。由於王很胖，又熱心，因此被稱爲「阿彌陀佛」，但他仍步行而不願坐車，每當他走上協會門口的台階，乞丐們就從四面八方聚攏來，喊著：「會長先生，會長先生！阿彌陀佛，阿彌陀佛！」進門前他會散盡袋中所有的錢。

王與其繼任者（即提供我消息的人，約在一九三一年接任）都受到太虛的照顧，且都是他的正式弟子。太虛與正信會有特殊關係，掛「導師」之銜，每當協會需出家人時，像講經、節日儀式的主持，或念佛時敲引磬和木魚，隔江太虛的武昌佛學院就會派人來。作爲回報，協會負擔了佛學院每年的虧空，數目並不小，因其一年全部預算也不到六千美元。當提供我消息的人接替王作會長時，也繼承了其佛學院董事之職，可以說兩家是聯鎖管理的。

會費每年十元，窮人可免繳，而佔會員一半以上的富商、公務員及專業人員須定期繳納，但所有會費收入僅夠支付一般管理費用和工作人員的薪水。

正信會在每年陰曆八月十五募集做善事所需的錢。邀請武漢的銀行家和商人參加一聚會，他們都知道等著的是什麼。在他們互相交談時，會長捧一功德簿四處走動，問每個客人：「給您寫多少？」少則幾百元，多的有一兩千。聚會結束後，到手的許諾可達十萬元。通貨膨脹開始後，則以米的形式許諾。

不管是集中還是分散使用，十萬元在災難深重的中國並不能產生多大作用。正信會決定分散使用：

1. 設一診所，給窮人提供免費醫療。四名西醫與四名中醫輪流義務坐診，以保證每天都有中西醫（中國窮人一般不信西醫）？開方不收費。

2. 為其周圍一百名窮孩子辦一免費小學。剛開始父母們抱有戒心，申請者寥寥無幾。後來發現學校辦得確實不錯，便來了很多人，學校設在距總部不遠的同一條街上。

3. 布施棺材給買不起的窮人。

4. 每年年底捐三千到五千元給敬節堂，給那裏幾百個不再嫁的貧窮寡婦提供衣食住所。捐款的同時還派一僧人或居士給她們講經說法，敬節堂由非佛教的漢口慈善會開辦。

5. 每年年底施食品給窮人。這並不是爲了長期維持其生活，只是一種類似「聖誕慈善餐」的形式。每家都收到碾過的米，成人兩升，兒童一升，足夠過年兩三天食用。

6. 漢口常有火災，協會設湯灶施粥給難民。

7. 水災亦常有。協會派小船解救被困的人，並爲衆多難民提供食品。例如，一九三一年水災，他們就是如此，有時甚至動物

也在解救之列。一九二六年，洪水把數千隻小海龜沖到長江大堤護欄下邊，擋淺在那裏，百姓開始拾來吃。協會說服省長派兵保護，佛教徒則持長竹帚把它們掃回水裏——這是佛教護生的一個著名實例。

8. 在一些慈善活動中，也許私人關係會起一定作用，但協會盡量做得正式、公平。例如，過年施米時，窮人家必須向總部提出申請，調查人員會到他家中確認是否真正需要。若是，則發給配給票，在年末兩周內兌米。每年帳務都公佈，使施主們了解他們捐款的使用情況。

慈善活動開銷佔了資金的絕大部份，但並不是會員們花時間最多的。聽經的人總是很多，有的為時一周，有的甚至達幾個月。他們還出版《正信月刊》以傳播佛法。會裏還有一很好的圖書館，是王先生連同房子一起捐獻的。在釋迦牟尼佛或觀音菩薩

聖誕日，都有數百人來參加法會或「佛七」，所得功德回向其祖先。雖說會員中有些是沒文化的老太太，她們對佛教的興趣主要在於供養禮拜，但管理權掌握在受過良好教育的男性信徒手中，他們由無記名投票選出。協會並不排外，任何正派人經由兩名會員介紹，即可入會，當時會員總數有三千人^{②2}。

關於正信會，最重要的或許就在於居士在其中起決定作用，僧尼不能成爲工作人員。而十到二十個正式工作人員則過著近乎出家的生活。總部裏有他們的房間，妻子不可在此過夜（若想同房，可以回家）。他們在這裏進餐，茹素戒酒，工資很低，每月大殿做整套早晚課，他們充當主法、維那、僧值等，儘管並不正式如此稱呼。在儀式中敲打法器的熟練程度，不亞於圓頂僧衣的

正信會與中國佛教會並無關係，後者在武昌與漢口有自己的分支機構。與其他大城市一樣，僧人與居士因目的不同而各有其組織。而在小城市，由於成員過少，這種分別就不現實了。舉例來說，在漢口西南^{②3}公里的應城，就只有一個佛教組織——應城佛教會。三十年代它有幾十個會員，既有出家人也有在家人，包括當地區長，會長是區商會會長。由於當地主要寺廟壽寧寺土地太少，且鄉村對宗教服務的需求也很少，收入不足以維持五、六個常住僧的生活，應城佛教會每年提供彌補不足的資金，數量在二百到三百元之間^{②4}，而僧人則照顧往生堂^{②5}裏會員們的祖宗牌位。最初協會與中國佛教會並無關係，二戰後則成爲其分支機構之一，而漢口的正信會卻沒有。這表明了一個僧伽與居士地位正在顛倒的趨勢。

日益重要的居士作用

唐、宋時居士組織一般都由僧人創立並領導，民國時則多由居士發起，若有僧人參加，也不過是作爲法事指導和專職講師。另一方面，「中國佛教會」則屬於僧團，由僧人掌握，並爲其服務——至少在一九四五年前是如此。正如我們所知，它的存在目的是保護廟產。儘管也有居士成員，有的也被選爲常務理事，但他們只處於從屬地位。一九四五年以後，居士於其中所起的控制作用日益增大。它的新章程給了官場內外的居士更多的發言權，更多居士被選爲常務理事。但也有許多像正信會那樣的大型、純粹的居士組織並未成爲其分支。他們保持獨立，不像小的地方性組織那樣僧俗混雜。這反映了一個大趨勢：僧團日益受居士控制，同時居士日益獨立於僧團。

變化的另一趨勢是二者之間的差別逐漸淡化。民國時居士參

與喪葬儀式上的法事更加普遍，而以往這是出家人的特權²⁶。居士到寺廟與僧人一起修禪觀或念佛也更普遍；像金山寺一些保守的寺院就很少這樣。而在虛雲住持的南華寺，居士可在晚修時進禪堂打坐，印光住持的靈隱寺則允許他們全天在殿堂念佛。以上兩例都是嘗試性的，持續幾天到幾周。而我還聽說，在一個寺裏居士與僧人整年都在一起修禪定。

這就是北京西直門附近的彌勒院²⁷。民國時期，它同這個前首都的其他五百座佛寺一樣被廢棄，原有的僧人死的死、逃的逃，就在此時，兩位居士接管了它。雖說他們並無特別天賦，但其虔誠與清淨在居士中贏得了一些追隨者。一九三五年前後，一個法號真空的不尋常僧人加入進來，他謝絕住持的職務而擔任了首座，負責指導修行²⁸。他的才能吸引了更多居士的支持，包括一些富有的工業家，很快他們的捐款就多起來，且很穩定。於是常住僧便增至十五到二十人，而且他們不用像北京其他僧人那樣靠經餓法事謀生，可以專心修禪定。

施主中也有知識份子，幾個人還住進寺裏，與僧人一起修行。齋堂裏他們默默坐在僧人後面進餐，禪堂裏他們與僧人坐在一起，從早到晚修整套禪觀程序。這套程序和金山寺或高旻寺的並無不同，但那些地方很少允許在家人進入禪堂²⁹。真空與高旻寺有點關係，因為他是那裏一位首座的弟子³⁰。

然而，僧俗之間的差別還是存在的。居士不參加僧人的早晚課；他們穿普通中式服裝，而僧人則著「長衣」；居士住舒適的客房，僧人卻睡禪堂裏一般的禪床；居士可以自由進出，僧人則只能在每個禪期開始時加入，且必須參加所有階段的修行直至結束。

此外，居士不能執行打板或敲鐘等任務，也不能任監督坐禪

的巡香之職³¹。居士打出家人是不合適的，而僧人在居士坐禪打瞌睡或跑香走神時打他們則是應當的。真空雖然平時溫文爾雅，在禪堂裏卻是打得最凶的一個。跑香時，他一發現有誰走了神（真空能立刻分辨出來），就在其肩頭敲一記，喝道：「幹什麼？」他打和尚和居士同樣用力。但是，不管是出家還是在家人，修禪的程序是沒有區別的。他們一起走，一起坐，一起在晚修時吃「放參」，而且都有得到單獨指導的權利³²。

居士參與的心態則使這一切顯得更有意思。這些知識份子幾乎都在踏進彌勒院前研究過佛教經論，多為大學畢業。例如，提供我消息的這位居士，當時就是剛拿到理學學位（我們會面時他正在牛津教書）。他並不認為在彌勒院的一年是宗教修行，而是一個實驗室裏的實驗。「他說其他居士也如此，「他們中沒有一個是典型的只有迷信的狂熱信徒……開始時他們並不順從，非常好奇，且抱有激烈的批判觀點。不久，因折服於真空的無與倫比的智慧，他們都成了他的弟子，因為他能立刻指出他們的謬誤。」

這是一個什麼樣的和尚，居然能贏得中國知識份子的信仰？他們以前或蔑視佛教，或只接受其中最具有理論性的部分，他輕視理論與思辨。提供我資料的人這樣說：

「他幾乎是個文盲，認為知識毫無用處，對知識份子也不大客氣。他常督促弟子們去做，而不是去讀。在他看來，甚至讀禪師語錄或他們開悟的記載都是浪費時間。彌勒院沒有結夏講經（大多較像樣的寺裏都有）。我聽過太虛、倓虛和慈舟（都是名僧）的講演，遇到真空前曾打算參拜金山等南方名寺。待遇到他且經長時間考察後，放棄了以前所有打算。我找到了師傅，有血有肉地生活在二十世紀，雖說沒有名氣，但水平不遜於唐代的德

山、臨濟、金山的傳統和虛雲等其他和尚的名聲都不能再令我動心。佛經裏常用到「獅子吼」（佛說法的音聲）一詞，這次我真聽到了獅子吼。」

對於這些對真空禪師的贊揚，儘管缺少其他來源的佐證，但毫無疑問，彌勒院裏確實進行著僧人與居士共同參與、系統化的修行活動。值得注意的是，僧人仍有較高的地位。齋堂裏他們坐得離首座較近，禪堂裏座位也要靠前。居士們則像我們先前提到的，可以被比丘打，但沙彌不能打他們。只有和尚有正式地位，居士被當作客人（據提供我消息的人說，這也許就是為什麼和尚們並不因坐在身邊的居士有較舒適的居室和更多的自由而不滿）。所以，在修行的意義上，僧伽與居士間的區別在淡化，但形式上的差別仍被保留。

然而，我們會讀到這樣一個組織，連形式上的差別也淡化了，這就是「漢口佛化女居士林」。這裏既有女居士，也有尼姑。林員必須住滿三年，若要提前離開則須付清整三年的飯錢。

這例及其他一些規定，被稱為「淨侶」的林員們嚴格執行。不管是在家人還是出家人，林裏的每個成員都可擔任一些職務：知客、僧值、主法、維那、書記。林長是一男居士⁽³³⁾。

所有被我採訪過的人，都未聽說過這樣一個居士—寺廟混合體。他們都說，儘管一個居士可以履行主法的職責，但他不可正式使用這一稱呼。就像正信會那樣，常住居士充當主法、維那等等，但並不如此稱呼；並且當一居士講法時，他不被稱作「法師」，而稱「某某居士」。

由此可以看出，雖說居士們行使出家人的職責已很普遍，但在正式稱呼上則遠非如此。但這兩種現象都存在；居士們承擔了越來越多以前和尚們的工作，他們對和尚的需求必然隨之減少。

有人或許以為，這個趨勢給出家人敲響了警鐘，但實際上許多出家人好像都起過推波助瀾的作用，也許他們相信，在當時一段時期內，增加居士信徒的數量會更安全些，因為其中一部分會加入維護廟產的陣營。

如果說居士運動的力量在於從旁觀者轉為參與者而引發的熱情的話，那麼其弱點則是青年對佛教的漠不關心⁽³⁴⁾。佛教青年會曾先後在北京、上海、武漢、重慶、成都等地建立，但好像都很短命⁽³⁵⁾。很少有年輕人接受太虛的主張，認為佛教比科學更科學，比社會主義更關心社會。總的說來，只有成年後，個人的挫折或怕死的心理才會使人轉向佛教。

不管是老年人還是青年人，極少有人認為佛教已成為民族性的象徵。但在錫蘭和緬甸那些殖民當局具有基督教傾向的國家裏，佛教已經成為其民族性的象徵，不久越南也加入此行列。而在中國，真正信仰佛教的人太少，且宗教信仰是個人的事，傳統上與政治無關，同時與小乘國家相比現代化的需要更為迫切。因此，在這個更加民族主義化的中國，佛教既未獲得人們的信仰，也不能抓住民衆的想像力。

注釋：

① 關於僧伽的財產，見拙著《Practice》，240-241頁。

（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第82-83冊。——譯注）

② 也許有些武斷，本書中漢字「會」的譯譜有兩種情況，當

組織是全國性的，不管事實上類是名義上的，即譯爲「association」，而當組織是地方性的，則譯爲「society」。

(3) 關於這些協會的歷史，參見 Kenneth K.S. Ch'en..《Buddism in China - A Historical Survey》，Princeton，pp.290-295，402頁。

(4) 例如，在一七二四年，婦女們被告知停止集結在寺廟中或佛菩薩的節日裏燒香的組織。可參見《欽定大清會典事例》（上海，1899），501:8。佛教組織很容易被誤認爲是旁門左道，而這種組織正是法律要嚴厲打擊的。

(5) 這些人的情況，可參見 Arthur W.Hummel 著..《Eminent Chinese of the Ch'ing Period China》，1644-1912，Washington，D.C.，1943..〈彭紹升〉（615頁），〈羅有恒〉（614頁），〈王文治〉（840頁）。彭紹升虔誠信奉淨土法門，從一七八四年起「隱居」寺十餘年，在那裏靜修且嚴格守戒。」王文治也參加了虔誠與清淨的修行，且於一七八八年五十歲時出家。

(6) 楊詒禪..《清代學術概論》，Immanuel C.Y.Hsu and 譯本，Cambridge，Mass.，1959，p.116。

(7) Lewis Hodous..《Buddhism and Buddhists in China》，New York，1924，p.66。他也話可以部分說明爲什麼在已知其年齡的少數幾個人中，凡在一九一五至一九四九年間出家的，出家時年齡都介於二十到五十之間（參見拙著《Practice》，251-252頁）。

(8) 例如，就在此時，Kenneth J. Saunders 寫道：「中國佛教雖在許多地區已衰微，但它正在復興……確實有許多人因革命失敗而看破紅塵，向佛教尋求安寧，逃避塵世。也有學者潛心研

究印度傳法者譯成漢語的經典。」（《Buddhism in the Modern World》，London，1922，66-67頁）又 J.Priest..「很多軍人厭倦」，即「對軍閥進入寺廟」（《Chinese Buddhist Monasteries》，Copenhagen，1937，299頁）。

(9) 見 Ernst Boerschmann，『P'u-t'o Shan』（Berlin，1911），第30頁。「這樣身居要職，受過良好教育的人的事例並不多見，但也不是絕無僅有。」

(10) 見拙著《practice》，p.389-390。

(11) 見《Maha Bodhi》，41.12:531-532（1933年12月）。孫將軍據說爲一女子所殺，此女父親之死據信因孫而起。還有一個王姓軍人入佛的例子，即出任山東濟寧警察首座長官，因受挫而遁入佛寺，可參見《New York Times》，1928.2.12，pt.4，第8頁。

(12) 最後他成了爲虛雲立傳的人。這句話是其家中成員接受採訪時說的。

(13) 一消息來源會提起一個統計報告，表明在長江流域有422個，廣東有67個，北方52個，滿州30個（注意沒有西部的數字）。其中多爲「完全由居士組織管理」。見《中國佛教》，1.2:42（1930年七月）。

(14) 這並不意味著所有素菜館均爲功德林所辦，亦非是說功德林隻開素菜館。例如，福建功德林的章程中，稱其宗旨是提倡辦研究、講座、經書流通、念佛、行善。見常樂大定..《支那佛教史跡》，第155頁。

(15) 名稱的意思是「研究第三時的學會」。所謂第三時，指法相學派把佛說法分成三個時期。(1) 亂世時，(2) 般若時，(3) 法相

時。見《中國佛教》，1.1.7（1930年七月）。韓清淨創於一九二四年前後。

(16) 關於淨土宗的修行及其宗派的細節，請翻閱拙著《Practice》，p.89-100，在383-384頁介紹了佛教組織每天的功課。

(17) 「佛教淨業社」，Reichelt 在《The Transformed Abbot》，p.48-51介紹[1]。

(18) 建於一九一八年，當時稱作佛教居士林，一九二一年重組時加上了「世界」二字。這一改變表明它歡迎來自世界各地的人加入，且以全世界人民之覺悟為其目標。在出版方面特別活躍。

丁福保任出版部領導，擁有上海最大的佛教書店，且編纂了最大的一部漢語佛教辭典。它還有一臨街小廟，有點像太虛在武漢的那座（見本書68頁）。它還為會員開辦內部講座，從我們所掌握的一小段時期的數字來看，參加者中男女居士的人數差不多。但毫無疑問，管理和控制權掌握在男居士手中。其中一個部門負責節日放生活動，在1923和1925年的放生數為：4,078斤鱉鵝，488斤鯉魚，18,208斤蝦牛，1,200斤鯽，14,790隻海龜，327斤食用蛙，3,634隻小鳥，19隻牛，18隻綿羊，505斤鰻，20斤泥鰌，715斤黑魚，25斤鱧，75隻母鰐。這些價值3,045美元，像其他開銷一樣由其會員支付。參見水野梅曉·《支那佛教現狀》，第48-49頁。

(19) 華舫·《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第154頁。

(20) Pratt·《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》（紐約，1928年），pp.386-387。

(21) 據華舫（回注⑯，第154頁）說，初創時名為「漢口佛教

會」，由唐生智將軍並入「湖北佛教會」。唐會是武漢一甚活躍的佛教護法（參見C.K.Yang，p.211）。普拉特（同注⑳，pp.386-387）稱之為「青年佛教會」，但解釋道「在當地它的名字叫漢口佛教會。」後來又把它和已停辦的「中國佛教會」（上海，1912）搞混了。提供我消息的人——即它的前會長——說它自始至終都叫正信會，且其第一任會長是王森甫，而據《海潮音》，2.3.1（1921年三月），一九二一年時「漢口佛教會」會長是李隱塵。

華舫稱僧人大愚在其創辦中起了關鍵作用，而提供我消息的人則說起關鍵作用的是太虛。另一方面，他又回憶說，太虛和湖北省長李隱塵有一次爭吵，非常激烈，以至於李辭去了武昌佛學院董之職，而由王森甫接替。這些據說都發生在一九二六年以前。當參考武昌（不是武漢）正信會的情況時，這一切則更讓人摸不清頭腦，據說武昌正信會由楊選丞創於一九二一年1月，楊和王森甫一樣是太虛的弟子（見印順《太虛大師年譜》，第165頁）。需進一步調查。

(22) 關於會員的數目有不同說法，這裏數據由其前會長提供。

(23) 關於禮拜儀式，參見拙著《Practice》，pp.54-58，p.71。關於儀式上的僧俗服裝，參見上書，p.114。一九二八年十月普拉特訪問協會時，他看到早晨六點時儀式正在進行，一個和尚與三位居士身穿「教士一樣的服裝」，在大殿的一邊站成一排（在一尊彌勒像前），對面站著六位女居士和七個男孩，都「熱情洋溢地」念誦著。普拉特被告知有三個和尚常住此地（見普拉特筆記，Williams學院圖書館）。而其前會長則說沒有和尚常住，只有在特殊情況下才從太虛的佛學院請來。前會長是一九二九年入會的，他也許不知道，或許在六年前，僧人曾住在這裏，

教居士們儀軌。

(24) 在廣東，據說六榕寺會有一段時間由廣東居士林供養。

(25) 關於往生堂，見拙著《Practice》，p.203。

(26) 見上書，p.384-385。1938年Osgood到過昆明附近一個居士會，那裏的居士在一僧人帶領下做經懺法事，且跟和尚一樣收費。類似的活動據說民國初就有了。參見Cornelius Osgood.《Village Life in Old China》(紐約，1963)，pp.294-296頁。

(27) 這座寺院的簡要曆史可參見陳宗藩的《燕都叢考》(北京，1931年)，180-181頁。這本書有時稱之為彌勒庵，有時又叫它十方禪院。另一來源則說其早在一九一五年就已破敗，沒有出家人管理，部分已被周圍居民佔據。就在這一年，兩位對此寺感興趣的居士請倓虛接管，他們是張景南和馬冀平，後者是段琪瑞的私人祕書。倓虛及其弟子在此辦了一所佛學院，一直到一九三〇年。參見倓虛《影塵回憶錄》(香港，1955)，II，37-38頁。顯然是在佛學院關閉之後，這裏才由通愿接管，他是真空來時的住持。在《華北宗教年鑒第一號》(北京，1941年)第114頁，提到的住持名叫可觀(他在真空到後不久繼第一任住持掌管此寺)，且稱其屬賢首宗，而提供我消息的人則說屬臨濟宗(各教派的情況見第十章)。北京當時至少還有兩座彌勒院。

(28) 關於首座的職責，見拙著《Practice》，37，39，68頁。在書末詞匯表中，我給出了寺廟裏各種職務的中文名稱(在此以前會被以多種不同方式譯成英文)及我自己的英文繙譯。

(29) 金山寺和高旻寺每天的日程安排，參見上書，附錄3。

(30) 高旻寺首座名叫法周。我的消息提供者並不知道他是不是其傳法弟子，還是僅僅在高旻寺的禪堂裏坐過。

(31) 關於訊號及巡香，見上書，附錄3和4。

(32) 禪堂裏供應坐上和尚們的放參食物，可參見上書，第73頁。關於「請開示」，見上書，第70頁。

(33) 水野梅曉：《支那佛教現狀》，第45頁。我沒有從其他來源得到有關這個協會的情況。水野梅曉：《支那佛教現狀》第48頁提到了一個與之類似的混合體，位於北京西郊的宣化。「宣化淨業堂」，由居士許原明創於一九一〇年，且請來淨宗名寺紅螺山住持寶，以使淨業堂建得合乎規範。它有很大的大殿，還知客寮、齋堂及其他一些一般只在寺廟裏才有的部門。

今天的台灣，可以看到男居士甚至女居士與僧人一起住在寺廟裏，且正式擔任知客、添粥等職務，和僧人的區別僅在蓄髮。雖說在中國女人像尼姑一樣生活在「齋堂」裏，或男居士在某些不規範的教派擔任職務已有幾個世紀，但這種現象可以認為是中國佛教新的發展。

(34) 關炯之(見第一章注⑥)寫道：「可以這樣說，只有當佛教從西方傳回中國時，中國佛教才會復興。現今中國年輕人，特別是大學學生和畢業生，永遠不會理解或接受目前流行於中國的佛教的許多方面。」《中國年鑒》，1935-1936，第1516頁。

(35) 另一短命的例子是「佛化新青年會」，創於一九一二或一九二三年初，開始駐在漢口佛教會的房子裏。一九二三年七月八日，太虛命其遷至北京觀音寺，它在那裏時斷時續地支撐了幾年(見印順：《太虛大師年譜》，第160頁)。一九二四年時據說已「暫時解散」(Pratt，第386頁)。水野梅曉說一九二五年它為工人開設了一座商業學校，且在北京大學的學生中傳播佛教。我後來就再也沒聽說過它，只有其漢口分支作為正信會青年部存活下來。見27-28和58頁。