

# 試從教義演變上看傳統佛教與現代佛教的人文關懷

蕭登福

## 摘要

傳統佛教歷經小乘、大乘、密教等三階段，每階段的教義、儀軌、修行法門各異，對人文的關懷方式及程度也各不同。三階段看來是逐漸俗化，但也是逐漸人性化，然而仍脫離不了出世的範疇。到了民國以後，由於西潮東漸，時代巨變，佛教徒本身深感不做變革，無以圖存，於是太虛法師發起佛教革命運動，由組織、財產、教理等方面著手來改革佛教，雖引起了新舊兩派的相攻，但也使佛教重現生機，使佛教由出世而能漸兼及入世。

**關鍵字：**小乘 大乘 密教 傳統佛教 現代佛教

## 壹、序言

佛教以「苦」來看待人生，所以佛教的人文關懷，表現在引導人類走向離「苦」得「樂」上。但隨著時代的遷移，佛教的教義有所變改，所展現出來的人文關懷，也有所不同。

佛教教義改變比較大的，大概可以分為小乘、大乘、密教等三大時期；而到了民國以後，由於社會結構的巨變，中西文化交流密切，影響到佛教徒本身如太虛法師等人的危機意識，而有改革的呼籲；太虛的改革佛教，雖然在教理上並沒有重大改變，然而在行事與思考模式上，則有大的變化。與太虛同時及稍後的佛教徒，也有不少人提出教義上的改革，各有各的主張，說法極為分歧；有主張以中華形成之大乘佛教教義為主者，有主張回歸原始佛教者，甚有主張去因果說與戒律者；這些主張中，有的甚至已非傳統佛教所能涵攝。至於在實踐的手法、傳教方式、修持法門上，則現代佛教大都較能配合時代需求，與傳統佛教相較，變改甚多。本文擬以佛教教義的改變為主，兼在傳教方式、修行法門等方面上，來談論佛教對人文的關懷。而由於佛教自釋迦創教迄今，所經歷的歲月已有二千五百餘年<sup>1</sup>，為論述方便，除按照歷史的三次演變來分述外，並再將之區劃為傳統佛教與現代佛教。

所謂傳統佛教，那只是為了和現代佛教有所區分的方便稱呼法，本文中將東漢至清末的佛教暫稱為傳統佛教，而以民國以後所呈現者為現代佛教。

## 貳、從傳統佛教教義的改變上，看佛教的人文關懷

### 一、小乘佛教的人文關懷及其缺失

我們在談論一個宗教時，常容易過度誇大它的功能，而忽略或不願去談它的

---

<sup>1</sup> 錫蘭所傳釋迦入滅的年代為西元前五四四年。西元一九五四年世界佛教徒友誼會於緬甸仰光召開第三次大會亦通過西元前五四四年為入滅年。釋迦壽約八十，據此而推，佛教創立迄今約有二千五百餘年。

缺失；今則兼顧此二者，來論述佛教。

佛教是世界現有的三大宗教之一；它在中國的影響，也僅次於道教。以這樣的一個宗教，來評論它的貢獻時，除正面論述它的作用外，也必須要注意到它的負面影響。而做為宗教本身，更必須常隨著不同的時代，隨時加以修正與變革，才能使它延續與發展。

釋迦牟尼在二千五百年前所建立的佛教，是以四諦十二因緣為主的原始佛教；四諦旨在離苦，十二因緣重在觀空。原始佛教重在個人的自渡，以生命為苦，以姪慾為邪穢，以出家出世為修行之基，目的在使人類解脫生老病死苦。

原始佛教，約具有三大特色，即一般所謂的三法印（或四法印）：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜、（一切皆苦）。無常、苦、空、無我；為此時期所標幟的教義，而修行法門則由出家入手，而力行三十七道品（八正道、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分）。

小乘佛教的主要理論為「苦」、「空」、「無常」、「無我」；「苦」從何來？「苦」是由「生」而來。十二因緣中，以為有「無明」的慾動，而後有妄「行」與神「識」的產生，而後有「名色」、「六入」等生命的形成，再由「觸」、「受」，而生「愛」、「取」，更因造作而有未來的生命（「有」），因而輪迴（「老死」）不已。「生」既是「苦」，因而離「苦」在於無「生」；無生在斷愛慾。東漢至西晉世，初期佛經的譯述，大都將三毒貪、瞋、癡中的「貪」，譯為「姪」；可見三毒所戒的是貪愛貪姪。佛教以生命為苦，以姪慾為邪穢的論見，處處表現在小乘及大乘的經典中。劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷三十六：

「愛欲生眾生，意在前驅馳；眾生起生死，業為甚可畏。」（《大正新修大藏經》第二冊，二六五頁下）

劉宋（北涼）·沮渠京聲譯《佛說佛大僧大經》：

「人好姪泆，如火燒身；如持炬火逆風而行，其焰稍卻，不置炬者，火燒其手；猶烏銜肉，鷹鷂追爭，烏不置肉，災及軀命；姪泆如斯，無不危殆。吾以是故，作沙門耳。蜜塗利刀，小兒貪甜，以舌舐之，有截舌之患，姪泆之人，苟快愚心，不惟其後，有燒身之害。譬如餓狗得路枯骨，齧嚼咬齧，傷口缺齒，適自傷毀，何益於己？姪泆如此，百千億劫，無絲髮之福，而有三塗之罪。吾念是故，作沙門耳。」（《大正新修大藏經》第十四冊，八二七頁中）

三毒為貪、瞋、癡。其中之「貪」，早期所譯禪法經中，如東漢·安世高《大安般守意經》、安世高《陰持入經》、西晉·竺法護譯《修行道地經》、姚秦·鳩摩羅什譯《思惟略要法》、《坐禪三昧經》等等，都是指貪姪而言；甚至不是禪法書，如東漢·支婁迦讖譯《道行般若經·卷五·照明品》、西晉·竺法護譯《佛說聖法印經》、《度世品經·卷四、卷五》、《須真天子經·卷三》、西晉·法炬譯《佛說相應可經》、東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》（如卷七、卷八、卷九、卷三十、卷三十三、卷四十等所見）等，也都如此。所以三毒之名，在早期禪經中，常被稱為：貪姪、瞋恚、愚癡；簡稱為：姪、怒、癡；「貪姪」有時也被寫

作「貪欲」、「貪愛」、「愛欲」。總之，早期所譯佛典，三毒中之貪，常指貪婬，禪典更是如此。禪典三毒之「貪」，係專指「貪婬」者。

早期譯經中所見三毒中的「貪」，是專指貪婬，而不是泛指一般的貪念；但後來的譯經者，則大都將「貪」字解為「貪心」，不再專門針對婬欲一事。有關這方面的論述，請參見筆者《試論佛道二教之初期交會，兼論二教對「淫慾」與「生命」的看法》一文。<sup>2</sup>

初期佛教的這些主張，和中國儒、道思想是相違背、不相容的。中國的古籍中，大都強調生命的可愛與可貴，並不將「生」視為「苦」。《易經·繫辭上》所謂：「生生之謂易。」《易經·繫辭下》：「天地之大德曰生。」《老子·三十九章》：「萬物無以生，將恐滅。」《老子·五十一章》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」這些都強調「生」出自於「道」，不像佛教以「生」出自於婬穢，為無明所成之苦果。

再者，中國儒家及道教，都極重視陰陽和諧的重要，主張孤陰不生，孤陽不長。《穀梁傳·莊公三年》：「獨陰不生，獨陽不生，獨天不生；三合然後生。」《易經·繫辭上》說：「一陰一陽之謂道。」說明了陰陽男女須相配合，才是天之道。《易經》上經以象徵父母的〈乾〉、〈坤〉為始，下經以象徵夫婦的〈咸〉、〈恆〉為始；《詩經》以夫婦相召的〈關雎〉為首篇；在在都說明了對兩性和諧的重視。道教繼承此觀念，重視男女兩性之關係，不以婬為邪穢，更由此發展出房中術，誇示兩性和諧所產生的強大作用，可以治病，可以延生，可以修仙。

以上是原始佛教在教義上和中國儒、道不能相容的地方。

原始佛教的動機，雖出自引人出離苦難的人文關懷，但想法雖美，做法卻不圓融；而且也與中國愛樂生命，重視夫婦者截然不同。中國學術主流的儒家重視家庭生活，重視孝道；而孝道是不容許棄親不養，且不容許剃髮的，《孝經·開宗明義章》就說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」佛教的剃髮出家，以儒家而言，是傷身，且是棄親不養的行為。這也是佛教自東漢傳入中土後，一直無法廣為流傳的主因。江南的第一座佛寺，甚且到三國時康僧會才在吳地建立，可以看出傳教的困難。東晉而後，佛教雖然大盛，但歷代仍有不少以儒家的觀點來排佛者。韓愈、朱熹是世人所熟知的；明代王陽明的心學雖和佛教禪宗相近，但仍有不少持反對立場者。

明·顧允成《小辨齋偶存·筭記》頁 1292-279 說：

「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。只為化醇化生，惹出許多事，所以釋氏勘破這關捩子，劈頭從夫婦絕起，正要得生生路斷，還歸混沌耳。」

（《景印文淵閣四庫全書·集部·231·別集類》）

顧允成又說：

「釋氏要得混沌，亦是有激而然。蓋見得天地資始資生以來，相殘相賊，日

<sup>2</sup> 案：該文是筆者參加台灣華梵大學哲學系，2002年5月4、5日舉行「第六屆儒佛會通學術研討會」所發表者；後收入於華梵大學主編《第六次儒佛會通論文集》，二〇〇二年七月華梵大學出版。

甚一日，所以直要向咽喉下下此一刀耳。胡敬齋曰：『聖人有憂世心，無忿世心，是知釋氏殆忿世而過焉者也。』」

顧允成及胡居仁之說，雖未必允當，確也看出釋氏戒姪的結果，必致物種絕滅而返于混沌。

又，佛教除以生命為苦，以姪為邪穢外，佛教過度的倡導布施，所造成殘身捐軀，甚至捐施妻子、子女以求福報的愚妄布施；這種「愚施」和中土過度倡導孝所造成如郭巨埋兒的「愚孝」，有異曲同工之妙。每閱讀到三國·康僧會譯《六度集經》中所敘述的眾多「布施」故事，或割肉餵鷹（犧牲人命救鷹命）、或是輕易將國家布施與人（輕棄國民）、或捐妻棄子以求福報等等，總會為之惻然心傷。《六度集經》所載的這些布施故事，都極為愚蠢，甚至是荒謬欠思惟的。如割肉餵鷹，暫時解決了鷹一餐之需，而無法永久解決鷹之肉食習性；且殺一人（自殺）以救一鵠，是視鵠命高於人命。再如釋迦前身為國王或太子，而卻將國土輕易佈施與別人，不顧全國國民之生死與苦樂；其中〈須大拏經〉敘述釋迦前世的須大拏太子，逼棄自己二子為別人奴，二子逃走，被太子尋回，二子「抱父戰慄涕泣」，但依舊再被布施予梵志，其後更將已妻布施給梵志為婦；這些都是極度泯滅人性的做法。為求佈施之美名，將子女、妻子贈予別人；使妻子、子女受盡苦痛，以求一己之果報，這是極悖逆倫常，且是不可思議的，卻被本生經等愚經的作者所極度稱揚，以為可以「獲如來無所著正真道、最正覺道法御、天人師、獨步三界、為眾聖王」。

布施本來是行善，是幫助窮困的人，使他們也能生活下去，或能改善生活，是一種高尚行為。但布施須是量力而為，須己立然後才能立人，先談「親親」，才能談「仁民」與「愛物」。初期佛經過度重視布施，造成了許多「愚施」的現象；這和中土儒家過度倡導忠孝，所形成的君要臣死，臣不敢不死的「愚忠」；以及臥冰求鯉、冬日哭筍，甚而為奉母而殺兒的「愚孝」，同樣令人嘆惋。

## 二、中土大乘佛教展現的人文關懷

原始的小乘佛教，在教義上，有它的基本缺陷，如果不是經過大乘的階段，應該是不會被中土的人民所接受的。

小乘過度重視財施、身施，而演變成「愚施」的行為，到了大乘後，有了重大的轉變。大乘佛教，依舊把布施當做是成佛做聖的重要修行法門，但重點卻各有不同。大乘所講的度世之法，有六種，稱為六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若；以布施始，以般若作結。

小乘和大乘雖都極度重視布施，但小乘偏重在以身以財行施；而大乘重在法施，兩者截然不同。大乘經典說以恆河沙的財物、身命等布施，不如以一句經文來布施，所得功德多；這樣的論調，在大乘經中到處可見，如姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》：「若有善男子善女人，以恆河沙等身命布施；若復有人於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多。」（《大正藏》八冊七五〇頁上）

大乘六度以布施始，以般若終，特別可以看出大小乘的不同。布施旨在施法，

般若是智慧，有智慧才能做到真布施、真持戒、真忍辱、真精進；所以般若反而是六度之基。重法重般若，成為大乘佛教的特色。只是大乘的「法」，是因緣性「空」的法，大乘的「般若」，所強調的是觀「空」的智慧；偏囿在「空」中，仍然是有所侷限的。

大乘的般若學在東漢末至東晉世，陸續在中土譯出，般若「空」的思想，和老莊玄學「無」的觀念相結合，以東漢以來《老》學「本無」之說，來解說佛教「性空」的理論，並借老莊道體論的思想，來建立佛教本體論。更借由名士名僧相交遊，打入上層社會，假國主之力以弘法。再者，小乘偏向於鼓勵自修自渡；大乘逐漸轉而濟世渡人。這些都較易被國人所接受，於是自渡江而後，東晉之世，佛教逐漸昌盛。至劉宋而可與儒、道相抗衡、相論戰，至梁而成了國教。

大乘佛教的特色是闡空，以為因緣所生法，皆是性空。這種偏空的說法，原有學理上的缺陷：其一是，萬法若由因緣所生，第一緣從何而來？其二是，既是本「空」，如何生「有」？這些缺憾，都須借由般若和玄學的結合，才能得到彌縫。西晉至東晉的佛教徒，為融入中國社會，大量的引用當時了玄學老莊思想來闡釋佛教經義，稱為格義。竺法護、道安、鳩摩羅什、慧遠、僧肇、道生等等，莫不如此。譯經師如竺法護<sup>3</sup>等，逐漸把中土道家道體論「本無」、「自然」等觀念帶入佛經中，於是「本無」即是涅槃、法身、本際，亦即是道；而「本無」的不生不滅，係自然而然；「空」之生「有」亦是自然。以道家道體的觀念，解決了佛教緣起性空說不能解決第一因如何來的矛盾，及「真空」如何產生「假有」的基本問題。例如：竺法護譯《佛說海龍王經·卷三·女寶錦受決品第十四》：

「諸法皆在自然，道亦自然，吾亦自然。……道者，則無有逆解逆，本淨則名曰道。空者，本無分別諸逆，則名曰道；假使諸法有合有散，則非道也。」

（《大正藏》第十五冊，一三六頁中）

《佛說阿惟越致遮經·卷下·如來品第十三》：

「見諸法本無，故曰為如來……諸法悉本淨，本無不有處；一切無所稱，因緣不有形；曉了智慧相，明空法亦爾。……獲致於無為，假使多所逮，諸法非有數……彼道則正真，塗志應自然，有曉了聖化，法所御平等，將令至本無，故曰為如來；聖與平等同，所住順明軌，道與身本無，故名為如來。」（《大正藏》第九冊，二一九頁中、下）

文中以道家之「本無」、「自然」等名相，來論述佛理。這些名相，原皆與道家對「道」體之解說有關。竺法護將佛教之法性空和道家之道體論，牽合為一。又上引經文：「諸法皆在自然，道亦自然」，其意和《老子》「道法自然」說相同。竺法護譯文中的「自然」義，顯然是綜合了老子的自然及列子萬物自生自爾的說法。其實道家「自然」之說，和佛教的「因果」，是有所差別，甚至是不相容的；自然（本來如此）較偏向於無因果，否定因果。

六朝時的佛教，不僅在哲理上，受到中土道家及魏晉玄學的洗禮，使它更臻

<sup>3</sup> 在東漢·安世高、支婁迦讖的譯經中，已以「本無」來譯「空」，但安世高及支婁迦讖，不像竺法護那般深受玄學及道家思想影響。

完密；同時也受儒家人本思想，及道教以生為樂（求長生）的影響；於是也提倡孝道、重人倫；另一方面則偏向一個永恆不滅的西方極樂世界，不再特別看重「空」無的涅槃境界。逐漸看清了有為耽於愛欲，無為耽於寂滅，而採取有無雙遣的中道做法。

另外，東晉的佛教，受魏晉竹林七賢嵇康、阮籍等人好道喜仙，服五石散、嘯吟、入山採藥、樂山好水、談論神仙養生之術等影響，佛徒亦漸沾染上這些習尚，《廣弘明集》卷三十載晉·支遁《八關齋詩序》：

「間與何驃騎期當為合八關齋，以十月二十二日集同意者，在吳縣土山墓下，三日清晨為齋始，道士白衣凡二十四人，清和肅穆，莫不靜暢。至四日期，眾賢各去，余既樂野室之寂，又有掘藥之懷，遂便獨住。於是乃揮手送歸，有望路之想。靜拱虛房，悟外身之真；登山採藥，集岩水之娛。遂援筆染翰，以尉二三之情。」（《大正藏》第五十二卷三五〇頁上）

晉·支遁的《八關齋詩序》，和同時代的晉·王羲之《蘭亭集序》<sup>4</sup>，一為佛徒的八關齋聚會，一為文人三月三日水邊祓禊解穢的民俗雅集；但支遁的文章看不出佛教齋戒出離人塵的悲苦思想，反而和《蘭亭集序》敘述山水之樂，「足以極視聽之娛」<sup>5</sup>相似，有靜享人間山水的歡娛之情。其中支遁「登山採藥，集岩水之娛。」也正是魏晉名士的寫照。小乘佛教以人間為苦，力求出離的情形，隨著中土道教耽樂世間求長生的影響，而漸有改變。

中土的大乘佛教因受中土哲學、風習的洗禮，於是所展現出來的人文關懷，亦和印度的原始佛教有別。修行方式，亦漸由獨自修行，走向群居的團體共修。《四十二章經》所說：「佛言：除鬚髮為沙門，受道法，去世資財，乞求取足，日中一食，樹下一宿，慎不再矣。使人愚者，愛與欲也。」<sup>6</sup>經文有不可在同一樹下再宿（過二夜），以免起眷念的戒條。但「乞求取足，日中一食，樹下一宿」的戒條，隨著大乘寺廟叢林制度的建立而式微；「乞求取足」已不再實行；「日中一食」，變成「過午不食（一日早午二餐）」；「樹下一宿」，變成寺內常住。由離人獨修，漸走向由人支持，與人共修。

### 三、密教的教義及其人文關懷

到了西元八世紀唐玄宗時代，印度密教興起，由金剛智、善無畏、不空等開元三大士傳入中國。密教重視身密（手印）、口密（真言）、意密（觀想）與諸佛之相契應。密宗雖倡導即身成佛，然而涉入人世財利、名位之俗世事者特多，較之大乘更趨世俗化。

密宗雖出自印度，且是傳統佛教晚期的主流，但其科儀思想，受中土道教影響者甚多。密教金剛界大曼荼羅仿自道教之九宮壇；胎藏界之大曼荼羅，仿自中土帝王郊天祀地之重壇四門。印度アジツト・ムケルジー著、日本・松長有慶譯

<sup>4</sup> 支遁和王羲之曾相論難《莊子·逍遙遊》，事見梁·慧皎《高僧傳·卷四·支道林傳》。

<sup>5</sup> 王羲之《三月三日蘭亭詩序》，清·嚴可均《全晉文·卷二十六·王羲之》；台灣宏業書局一九七五年八月刊本一六〇九頁。

<sup>6</sup> 《大正藏》第十七冊七二二頁中。

《タントラ東洋の知恵》一書<sup>7</sup>第三章 P42、P43，說：

「曼陀羅行法有一種方式，稱為チーナチセラ，則以中國方式稱呼，那是由道教的先進ボーガル和印度曼陀羅師ヴァシスタ，二人帶進印度的。所謂大中國的名稱，可以當為中國或西藏。在一百九十二種正規的曼陀羅裡，有六十四種的曼陀羅，是從這地區被帶過來的。大乘的曼陀羅主義，以後才發展出來，有不少可觀的曼陀羅出自於尼泊爾、不丹、錫金。曼陀羅主義，在幾個世紀之間，成為全印度的現象，其痕跡仍殘存於不少的主要宗派裡。」

該書的原著者為印度人，西元一九一五年出生，在印度加爾各答大學研習印度古代史，並在英國倫敦大學取得碩士學位，曾在印度及歐美各大學講學，是這方面的權威。該書言及印度 Tantric 之修行法中，有的是道教道士ボーガル（人名）和印度曼陀羅師ヴァシスタ（人名），二人傳入印度者。在 Tantric 正規之 192 種修行法中，即有 64 種是從中國傳去，糝有道教所傳式樣。此則係明確可印證道教確曾影響印度本土的佛教密宗。又，印順《印度之佛教》第一七章第三節〈秘密教之特色〉頁三二三、三二四說：

「密教所崇事之本尊，無不有明妃。『事部』則彼此相顧而悅，『行部』則握手，『瑜伽部』則相擁抱，『無上瑜伽』則交合；此固順欲界欲事之次第而成立者。前三部雖有相視、相抱事，而行者每以悲智和合解之，然無上瑜伽則付之實行。……『無上瑜伽』者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。眩佛教之名，內實與御女術同。……凡學密者，必先經灌頂，其中有『密灌頂』、『慧灌頂』，即授此法也。其法，為弟子者，先得一清淨之明妃，引至壇場，弟子以布遮目，以裸體明妃供養於師長。師長偕明妃至幕後，實行和合之大定，弟子在外靜聽之。畢，上師偕明妃至幕前，以男精、女血（甘露）即所謂『菩提心』者，置弟子舌端。據謂弟子此時觸舌舌樂，及喉喉樂，能引生大樂云。」

文中「以男精、女血為赤白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。」和道教房中術久戰不洩，還精補腦，重視童女（初次交合者），以白、赤喻男精女血者相同；道教內丹修煉亦有以赤白二氣和合成胎來喻結丹者，如《還丹肘後訣》卷中：「如人受氣結胎，本受赤白二氣，男精白，女血赤，二氣交結，十月滿足，相貌俱全。」<sup>8</sup>可以間接證明密教的「無上瑜伽」受自道教影響。

有關密教受道教影響者，請參閱筆者所著《道教與密宗》一書，一九九三年四月新文豐出版。

密教不再視姪慾為邪穢，相反的是過度的美化它。從另一方面來看，密教是逐漸俗化，也是逐漸人性化的教派。不僅注意到「佛」，也開始注意到「人」，肯

<sup>7</sup> 日本新潮社刊印，昭和五十六年發行，平成四年五月十六刷。

<sup>8</sup> 《正統道藏·洞神部·眾術類·斯字號》，新文豐刊本第三十二冊，一〇九頁。

留意為人治病、消災、延壽、降怨、求財、求名等，為「人」事奔忙。

密教壇儀的作用，據《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷七所說：「當知悉地有三種：寂災、增益、降伏心、分別事業，凡四分。隨其物類所當用，純素、黃、赤、深玄色，圓、方、三角、蓮華壇。」<sup>9</sup>經中將壇分四類：寂災，在消解災禍，用白色圓形壇；增益，在增長福慧，用黃色方形壇；降伏，在降伏邪魔及冤家，用黑色三角壇；分別事業，在增長權勢、事業，用赤色蓮花壇。流行於西藏的藏密稱此四者為：息（消災解厄）、增（求福慧）、懷（求權勢、事業）、誅（降伏魔、怨）。由早期小乘的獨修，鄙棄咒語，至密教轉而趨向人群，為人解決現實的權位、名利、恩怨、疾病、災厄、壽命，為「生老病死」等等「苦」事繁忙；為求財、求子等小事而立壇行法。密教的手法，是否真能離苦得樂，是另一回事，但卻使大乘佛教更能深入人群，注意到民間疾苦等閒雜事，不只一味求出離。

以上是傳統佛教，由小乘、大乘、密教三者間的轉變，及其由「出世」漸兼及「入世」，由重「佛」而兼注意到「人」的轉變情形。

今人冉雲華《從印度佛教到中國佛教》一書〈序論〉<sup>10</sup>中談到了中印佛教的幾點差異，他說：「佛教的宗教方向，以出世為主，是一種僧侶主義，無論是早期的部派或是後期的佛教經典，都是為出家人所寫的，多是以出家作為解決煩惱的最後法門。」（該書頁3），並認為印度佛教以出家修道為主，對社會問題一直是採迴避的態度；而中國佛教「在出家修道之外，則對社會問題持有比較積極的態度」（該書頁8）。中國的佛教，和印度佛教相比，所以會對社會問題持有比較積極的態度，究其因無他，實是受中土儒家及道教入世思想影響的結果。

### 參、 近代佛教的人文關懷

傳統佛教倡導生命平等與戒殺，同時主張緣起與因果說。這些說法，使人易於向善，也引人尊重生命。但傳統佛教畢竟以「出世」為主，不能如儒、道之「入世」。然而這種情形，到了現代佛教，有了極大的改變。這個改變來自於清末民初。

民國以來，較有名的僧人有：印光、太虛、弘一、虛雲、印順等人。但最值得來談的，大概是清末民初的太虛與印光。近代佛教的發展，和民國初年太虛法師（1890-1946）<sup>11</sup>的推動佛教改革有極密切的關係。太虛生於清光緒十五年十二月，西元一九八〇年，十六歲出家，在清末民初，社會巨變，西洋風潮大量湧入，達爾文進化論盛行之時，太虛學佛之餘，深感社會民俗的巨變，也領悟到佛教改革的必要。清末之時，太虛即常與革命黨人相往來，民國成立後，太虛便主張佛教革命，民國二年（一九一三年）太虛於上海八指頭陀追悼會上倡導：「佛教宜革命有三：一組織革命，二財產革命，三學理革命。」但這樣的主張，卻被當時的《佛學叢報》醜詆為妄人邪說，比之為提婆達多；文云：

「太虛和尚演說：佛教宜革命有三：一組織革命，二財產革命，三學理革

<sup>9</sup> 《大正藏》第十八冊五三頁上。

<sup>10</sup> 東大圖書公司一九九五年十一月初版。

<sup>11</sup> 據印順法師編《太虛大師年譜》，一九七八年八月天華出版社出版，及慈怡法師主編《佛教史年表》，佛光出版社一九八七年六月出版。

命。……本報按：佛教革命之名詞，發現不久，度亦妄人之邪說耳！若大庭廣眾之間，明目張膽，放言高論，則未免肆無忌憚矣！然即如某僧演說，佛教宜革命有三，亦唯第二條財產問題，尚有討論之餘地。若第三條之牽涉學理，竊恐非自命新佛之提婆達多從地獄復起不可！至第一條之組織革命四字，則不但無理由之可言，且並邏輯亦不可解矣！」<sup>12</sup>

太虛的改革主張，雖然一開始即遭受到來自佛徒自身的攻擊，但太虛依然不變初衷，陸續於《佛教月報》發表《致私篇》、《宇宙真相》、《無神論》等文章，否定造物主，也否定靈魂說，以為「無神即無造物主，亦無靈魂，而一切皆以無為究竟者也。」<sup>13</sup>將佛教看做是無神論之宗教，可以看出在教義的解說上，太虛和傳統說法是有所差別的。太虛更在民國四年（西元一九一五年）撰《整理僧伽制度》，在組織架構上，頗類似西方天主教組織模式，主張政教分離，「分教所、教團、教籍、教產、教規，分別為之議制度，實行集產制。」<sup>14</sup>並撰《人乘正法論》將佛教的五戒十善做為在家信眾的道德規範，擬以此深入民間，改良社會。逐漸把佛教出世間變成世間化。民國九年（一九二〇年）二月，太虛創辦的《海潮音》雜誌創刊號開始發行；《海潮音》雜誌為佛教的重要刊物，太虛利用它來宣導自己的改革主張，曾用本名或筆名在此刊及不同的刊物上發表文章，所用的筆名有：唯心、悲華、泰義、非心、芬陀、昧然等，據印順《太虛大師年譜》頁七的統計，約有十八或十九個之多。民國十一年九月（西元一九二二年）太虛在湖北創辦「武昌佛學院」<sup>15</sup>。民國十二年（一九二三年）三月，太虛將其學生甯達蘊、張宗載原有的《新佛化旬刊》改為《佛化新青年》刊物，令甯、張推行佛化青年運動，甯、張等人奉太虛為導師，主張「農禪工禪」、「服務社會」、「自食其力」、「和尚下山」等；以後太虛更令甯、張等移至北平，向各大學院校做介紹。以上是太虛改革佛教方面較重要的行事，民國十二年以後的志行，大概不外於此，而隨時略作修改，其中民國十六年曾對僧制有所修訂，印順《太虛大師年譜》記載當時的事情為：民國十六年一月作《僧制今論》，定僧數為二十萬人，合教區為五區，析僧眾為長老、學行、服務、尼四眾；析信眾為皈依、研究、女三眾；二月在上海籌備「法苑」，改良佛教經懺，去除迷妄，擴大內容；並為張歆海及王林甫依所訂的佛式婚儀主婚，引來舊派猛烈反對<sup>16</sup>。太虛的僧制頗有西方組織教眾的架構在，而改良經懺、佛化婚禮等在當年，曾引得守舊僧人強烈反對，但佛化婚禮一事，在台灣近亦已被信眾所遵行，連守舊派的僧人，也欣然接受。

除上述所論外，另外值得一述者，五四運動後，太虛受到陳獨秀等新文化運動及共產社會主義的影響，在所創辦的《海潮音》雜誌中，鼓吹改革佛教，「更

<sup>12</sup> 見印順編《太虛大師年譜》三九頁。

<sup>13</sup> 見印順編《太虛大師年譜》四五頁。

<sup>14</sup> 見印順編《太虛大師年譜》頁五三。

<sup>15</sup> 印順《太虛大師年譜》頁九一，但慈怡法師主編的《佛教史年表》，則將之歸於民國十年七月；印順說民國十一年一月太虛「提出佛學院計劃，東邀武漢政商各界集議其事，決進行籌備。」八月二十六日開董事會，九月一日佛學院舉行開學典禮；印順係據太虛《自傳》而來，言而有據，此從其說。

<sup>16</sup> 見《太虛大師年譜》一五〇、一五一頁。

明目張膽地鼓勵佛弟子，要『在自由的共產主義下』，從事農礦、勞工、醫藥、教化、藝術為『成佛之因』。<sup>17</sup>不僅如此，太虛更想把佛教世界化，進而推動世界佛化新運動，民國十一年（一九二二年）七月，太虛等議建世界佛教聯合會於廬山牯牛嶺，一九二四年七月太虛至廬山召開世界佛教大會。這些都可以看出太虛將佛教世界化的企圖心。太虛一生當中曾旅遊日本、台灣、香港、新加坡、緬甸、歐洲、美國、印度、錫蘭等地，這些都說明有佛化世界的心，自有旅遊諸國之行。他在民國十八年自歐美旅遊回國後，倡導世界佛教新運動，以「教」、「理」、「行」、「果」，來做為世界佛學院之體系；其中「理」方面，將現行世界之佛教，分為四大派別：印度小乘學派——錫蘭等屬此；印度大乘學派——西藏等屬此；中國綜合學派——日本等屬此；歐美新研究派<sup>18</sup>。四派中並以中國綜合學派為最究竟，他在十七年九月十六日旅遊法國法黎時，發表《西來講佛學之意趣》，講辭中，貶斥小乘上座部巴利文一派之偏狹，也認為梵文大乘淪沒不全，藏文密教混雜婆羅門行法，「真正佛學，今僅存於華文及華人之實證者」<sup>19</sup>。這些可以看出他想以中國佛學來統合世界佛學的企圖心。

由於太虛改革佛教的主張及對佛教教義的解說，有許多地方和傳統之說相違，在當時曾遭遇到許多反對與抨襲，太虛及其學生也常以過激的言詞來攻擊舊派；正因此，太虛曾和諦閑、歐陽竟無等有文字上的攻戰；更因徒眾的搬弄，與圓瑛也有嫌隙。再者，由於舊派勢力太大，改革行動後來終告失敗，太虛在民國二十六年十二月作《我的佛教革命失敗史》一文，坦承革命失敗，對反對力的深廣及自己才能不足，做出了反省。太虛雖承認了失敗，其實並不是結束，相反的，可能是改良的開始與延續；我們將今日的佛教和太虛當年的主張做比較，不難窺知一二。

以上和太虛行事有關的年代，皆採印順法師編《太虛大師年譜》之說，並參考釋慈怡《佛教史年表》所記。

綜結起來說，太虛主張改革佛教，主張出世在入世中。民國十四年孫中山逝世，太虛致送孫中山先生的輓聯云：「但知愛國利民，革命歷艱危，屢仆屢興成大業。不忘悟人覺世，捨身示群眾，即空即假入中觀。」<sup>20</sup>將革命犯險的入世精神，等同於佛教最高境界的中道觀，於此可以看出太虛重視入世的一斑。至於太虛對佛教的貢獻，則約有以下數點：

- 一、改革僧伽制度，即太虛所說的組織革命，太虛的《僧制今論》，規定教區，制定出家眾、在家眾等級名稱等，頗有仿倣西方之宗教組織法。
- 二、主張寺產公有化，此即太虛所說的財產革命，破除長期來視寺廟為私產的陋規。
- 三、企圖以中華佛教為主，改良佛教教義，使佛教現代化、世界化；此即太虛所說的學理革命。印順《太虛大師年譜·編者附言》頁二說：「大師

<sup>17</sup> 見江燦騰著《臺灣佛教與現代社會》頁六；東大圖書公司一九八二年三月出版。

<sup>18</sup> 《太虛大師年譜》一九二頁。

<sup>19</sup> 見印順編《太虛大師年譜》一七〇頁。

<sup>20</sup> 見印順編《太虛大師年譜》一二七頁。

之東遊日本，弘法歐美，訪問南洋，以及其弟子之留學日本、暹羅、錫蘭、西藏，實為中國佛教之國際佛教運動主流。」太虛的目的，不僅在改良中土佛教而已，也有進而統一世界佛教的企圖心。

四、改良傳教方式，主張和尚下山，主動向各學校介紹佛教哲理。將佛教的「度死奉事鬼神，改資生服務人群」<sup>21</sup>；把向來認為佛教是「死人的佛教」或「鬼的佛教」，變成「生人（人生）的佛教」<sup>22</sup>。

五、接受現代新知，以現代的新學說來融會佛教，解釋佛教。太虛對當時學界流行的進化論、唯物、唯心、唯生、物理等說，都有撰文討論；如太虛在民國二十六年讀秦斯《現代物理學之新宇宙觀》，「善其『認識波』說，作《新物理學與唯識論》」<sup>23</sup>。又，太虛在《告徒眾書》一文中說：「余在民國紀元前四年起，受康有為《大同書》、譚嗣同《仁學》、嚴復《天演論》、群學肄言，孫中山、章太炎《民報》，及章之《告佛子書》、《告白衣書》，梁啟超《新民叢報》之《佛教與群治關係》，又吳稚暉、張繼等在巴黎所出《新世紀》上托爾斯泰、克魯泡特金之學說等各種影響，及本其得於禪與般若、天台之佛學，嘗有一期作激昂之佛教革新運動。」<sup>24</sup>可見太虛的改革佛教，肇源於他的吸取新知。

六、成立佛學院，重視僧侶教育的培訓；在教學的內容上，不僅重視中土大乘各宗，也顧及西藏密教，培養了不少傳教人才。

七、出版《海潮音》、《佛化新青年》等佛學期刊，宣揚改革理念。

前四項可說是太虛的獨見，至於佛學院及佛教期刊，在太虛創辦前亦已有人籌設，但卻沒有太虛所創辦的影響大。太虛的改革運動，有許多觀念，應是來自西方天文教等傳教方法及組織教眾等形式。他的有些想法，如改革僧伽制度及改良佛教教義等等，在當時雖未能實行，但卻留下了深遠的影響。今日台灣到處遍佈佛學院，及僧人至國外留學等，對台灣佛教的昌盛，不能不無影響。台灣佛徒的傳教方式，也逐漸模仿西方，主動走入群眾，跳出「人自求道，道不求人」的框架；並且模仿西方宗教謀求社會福利，開始興辦公益事業，寺廟財產公有化等等；這些證明了太虛的改革，是有先見之明的。太虛能具有那麼大的影響力，歸結原因，應在於他對傳統的佛學及中國學問有深厚的底子，足以和舊傳統的僧人打筆戰而不敗，更可貴的，他能吸收當時學界的新知識，這是傳統僧人所欠缺的；正因如此，他才有較前瞻的觀念。再者，他和黨國的關係良好，所站的位子高，聲音自然傳得遠。

在台灣佛教，除了受太虛影響外，印光、印順的貢獻也不小。印光（1860-1940）<sup>25</sup>的年輩長於太虛，但一生重視念佛修持，對外在的事物並不熱衷。

<sup>21</sup> 見印順編《太虛大師年譜》一六五頁引太虛《我的佛教改進運動史》。

<sup>22</sup> 請參見太虛〈人生佛教開題〉，《太虛大師全集》五冊，二一八至二一九頁。

<sup>23</sup> 《太虛大師年譜》二七二頁。

<sup>24</sup> 《太虛大師全書》頁五七，頁六九。

<sup>25</sup> 釋慈怡《佛教史年表》頁三三六，一九四〇年：「十二月印光寂，年八十。」由此推算其生年為一八六〇年。

印光和太虛是兩個完全不同類型的人物，一個是極端守舊派的傳統僧侶，一個是佛教現代化的先驅。在太虛所轄的佛化新青年會發動激烈的改革運動時，曾對印光等類的傳統僧人，散發傳單，予以攻擊，並稱印光為「第一魔王」。印光在給武昌佛學院唐大圓的信中說<sup>26</sup>：

「光生而愚拙，概不預社會諸事，而以不附和故，妄受彼等（佛化新青年會）誣謗，加以『第一魔王』之嘉號；而諦閑為第二、范古農為第三，以馬一浮為破壞佛法之罪魁。其傳單有三數千言，想亦早已見過矣。」

又，民國十七年（西元一九二八年），太虛命大醒主持閩南佛學院，後來大醒編行《現代僧伽》，對舊派僧人，多所攻擊。淨心法師曾致函太虛云：

「舊派意見，不難化除，而新派恐非易融洽。……昨閱《現代僧伽》一書，批評諦老、印老，及王一亭、黃涵老等。……任意汙謗，云是豬頭長老，蛆蟲居士。」<sup>27</sup>

太虛學生甯達蘊、張宗載等佛化新青年會將印光、諦閑說成是大魔王；太虛的學生大醒稱印光、諦閑是「豬頭長老」，稱王一亭、黃涵老為「蛆蟲居士」；用詞都是極為苛虐，令人驚心動魄。我們由印光信中所說「其傳單有三數千言」，及太虛弟子將印光等僧人稱為「魔王」、「豬頭」，可以想像彼時佛教改革派攻擊傳統僧人的激烈情形。這種情形，很容易讓人聯想到小乘蛻變成大乘時，傳統的小乘佛教和改革的大乘佛徒間激烈的論辯，交相攻擊，甚至殺戮等情形。其後雖然大乘勝了，然而小乘的教義教理依舊被吸收，並保留了下來，小乘大乘由矛盾對立，而終歸於統一。同樣的道理，現代化的改革派佛教雖然隨著時局的變改，而取得了勝利，但以印光為代表的保守派勢力，他們所堅持的傳統修持法門，尤其是專心於唸佛等簡單易懂的往生淨土法門，也被現代佛教所吸收並宏揚。

印光法師崇尚唸佛的淨土修持法門，簡化了佛徒的修行方式，也省卻了不能深入經藏的煩惱。印光的苦修，曾被當時的傳統僧侶所推重，弘一法師稱之為三百年來一人<sup>28</sup>。印光的崇拜者李炳南居士等人，推尊印光為淨土宗第十三葉祖，將印光的唸佛之風，帶到台灣來弘揚；李炳南來台時，曾任教於台中中興大學，借由教學的方便而傳揚佛教，成立台中佛教蓮社，編印教材，吸收大專青年及社會青年，傳揚佛教的哲理及淨土唸佛之說，出版印光文集以及淨土宗書籍。他們的努力，也產生了不小的影響；再加上傳統派僧人圓瑛之弟子慈航、白聖等人來台，居佛教高位，這些人都是淨土唸佛的支持者。由於這些傳統派僧人、居士的宏揚，現在唸佛之風，已風靡了整個台灣島，使台灣的佛教走向偏於淨土的佛教。

<sup>26</sup> 案：印光寫給唐大圓的這封信，係間接引自江燦騰著《臺灣佛教與現代社會》一書十三頁，一九九二年三月東大圖書公司出版；江氏未註明出處。印光此信，不見於李炳南八秩祝嘏委員會和中華大典編印會合作，一九六八年十月編印的《印光法師文鈔》上下冊，及李圓淨編《印光大師嘉言錄》，一九八二年四月基隆十方大覺寺印贈等書，《印光法師文鈔》是收集印光文鈔最全的書，後來台中蓮社亦予出版，而不收錄此信，殆出自於為賢者諱的心態。印光受到太虛學生的攻擊，不止一次，印順《太虛大師年譜》民國十八年條云：「時印老（五月二十九日）《復某居士書》，痛斥大愚。」可見除佛化青年會的傳單外，太虛剃度的弟子大愚也撰文攻擊過印光。

<sup>27</sup> 見《太虛大師年譜》一六三頁。

<sup>28</sup> 見《印光大師文鈔菁華錄》圓瑛序引，台灣《菩提雜誌》社，一九六八年十月刊印。

太虛和印光這兩位僧人，對現代佛教的形成，都有重大的影響與貢獻；其中太虛的改革思想，又當遠勝於印光。太虛和印光，代表了新舊兩派；這兩派的糾葛，並不止於他們這一代；他們的門人及擁護者，也曾隨著政府的遷台而繼續在台灣島上爭鬥。其中表面化的相攻，是太虛學生印順貶斥彌陀淨土而受到圓瑛門人等淨土守舊派的攻擊<sup>29</sup>。由在大陸上太虛與印光、圓瑛等兩派相攻；到台灣，推演成他們門人的代理戰爭。然而我們以佛光山釋慈怡編撰的《佛教史年表》一書來看，她在現代佛教僧人部分，對太虛生卒年以及一生中重要行事的記載都很詳盡，相對的對印光的敘述較少，似乎也看出台灣有不少僧人對太虛的重視，是勝過印光的；而近代佛教學者楊惠南對淨土宗的過度注重念佛，不顧世事，也有所不滿與抨擊<sup>30</sup>；可以看出民初以來改革與守舊的爭執，似乎仍未能停止。雖然改革派有較崇高的理想，但在修持法的影響上，印光等人的稱名唸彌陀的淨土法門，對台灣民眾及佛徒的影響，似又無人可比。

除太虛、印光而外；印順法師在台灣佛教界專心於學術研究，給人予學問僧的印象，使台灣的僧侶，在修行外，也能注意到學術研究的重要性。對台灣佛學界的注重學術研究，可能也有些影響。印順是太虛的學生，也沿承了太虛改革佛教的主張，只是印順對太虛所說的，並非全盤認同。例如太虛在教義上，主張以中國本土化的佛教為主；而印順在《從依機設教來說明人間佛教》一文中，將印度的佛教分為三期：初期以出家聲聞僧為中心，在家眾是外圍，鬼神（地獄到三界天）為最外層。二期以大乘佛與文殊、觀音、普賢、維摩詰等在家眾為中心；出家眾被移置右邊，鬼神升至左邊。三期以夜叉相、羅剎相鬼神化的佛菩薩為中心（忿怒金剛極度兇惡；男女雙身為「具貪相」），在家眾（菩薩）居外圍，出家眾（聲聞）在最外圍<sup>31</sup>。印順以密教曼荼羅的方式，來說明印度三期佛教的演變，並認為鬼神由原始佛教的最外層，逐漸被移至中心位置。印順的譬喻令人深刻，以剃髮的聲聞喻出家眾，以帶髮的菩薩喻在家眾，也都貼切。在印順看來，佛教的演變是退化的，墮落的，尤其到了密教晚期，佛教更是成了色慾橫行的世界，印順在《印度之佛教》第一七章第三節〈秘密教之特色〉中曾有所抨擊，見上引。

由於印順以退化觀來看待佛教的演進，所以在教義上，印順有主張回歸原始佛教的傾向。

另外，在台灣佛教現代化方面，李筱峰、楊惠南、江燦騰等人，特別談到了林秋梧（1903--1934），其實此人對台灣的佛教，幾無影響可言，然而他的改革主張，卻頗有可述處。

林秋梧，生於日本統治下的台灣台南市，十六歲時考入台北師範學校，二十歲時因參加學潮，在畢業前夕遭到勒令退學；二十二歲潛赴廈門，就讀廈門大學文哲學系，二十三歲因母喪返台南，遊開元寺，寺僧鄭少雲勸其學佛<sup>32</sup>，二十五

<sup>29</sup> 印順貶抑彌陀淨土受到攻擊情形，請參見楊惠南《當代佛教思想展望》第一篇〈臺灣佛教的出世性格與派系紛爭〉，一九九一年九月台北東大圖書公司出版。

<sup>30</sup> 見楊惠南《當代佛教思想展望》十一至十九頁，一九九一年九月，東大圖書公司印行。

<sup>31</sup> 參見《妙雲集·下編之一·佛在人間》頁三八至四三，台北正聞出版社，一九八七年七版。

<sup>32</sup> 見李筱峰《台灣革命僧林秋梧》一書，頁八五；自立晚報出版部，一九九一年二月出版。

歲拜開元寺得圓和尚為師，法號證峰，並被開元寺派遣赴日本駒澤大學留學，受教於忽滑谷快天。二十八歲自駒澤大學畢業返台；參加「台灣民眾黨」、「台灣工友總聯盟」、「赤崁勞動青年會」等，並在農曆七月推動「反對普度，破除迷信」運動，鼓吹佛教改革，並參與社會運動；二十九歲當選台南市議員，三十二歲（一九三四年）病逝。以上林氏的一生行事，據自李筱峰《臺灣革命僧林秋梧》一書。

林秋梧一生短暫，在最後四年才開始倡導改革佛教，接觸佛教的時間不長，佛學底子不深，與佛學理論相關的論文，僅有大學時發表的數篇，對時局政治及社運的興趣，遠超過佛學，並且深受共產黨思想的影響，反抗殖民主義，反抗資本主義；而馬克斯視宗教為鴉片，反對迷信；因此他的改革佛教，和太虛的主張頗有不同。林氏主張和尚可以娶妻，可以吃葷，可以有性生活，反對普渡迷信。林秋梧的佛教改革，是從佛教對人文的關懷著手，重視人的生活，而不是神佛的生活，所謂：「佛所說法皆為大眾著想，圖謀被壓迫者的解放，不自由者的自由，苦惱者的救濟。」<sup>33</sup>但他的許多觀點及所倡導的改革方法，大都是和傳統佛教相違，且幾乎已脫離佛教的教義，是否還能視為佛教，都必須再商確；如林氏反對拜土地、城隍，斥之迷信神怪，也認為佛教的阿彌陀佛是虛構不存在的<sup>34</sup>，佛教的因果報應是莫須有的鬼話，反對死守戒律、拘泥形式<sup>35</sup>，主張和尚尼姑可以結婚。他一九三四年在《南瀛佛教》第十二卷發表的《和尚吃火腿—秀才罵和尚的唯物的考察》、《從僧尼禁慾談到烏貓烏狗的出現》等等文章，認為「和尚吃火腿，雖有點奢侈，卻沒有犯戒。」並呼籲拋棄「老僧亦有貓兒意，不敢人前叫一聲。」的假面具，大膽出來提倡僧尼實行正式的結婚。林秋梧的改革主張，已漸脫離佛教；他的佛教，變成了林氏佛教，不是釋迦的佛教。且他所謂的迷信，大都偏向於將染有道教色彩的信仰，視之為迷信，拜佛教的觀音等神佛，則不被視為迷信；他在標題為《幽閉註生娘娘，打倒十二婆者》的一篇報導說：

「佛教自入中國以來，混入道教色彩極為濃厚，故寺院與道觀無異，儼如『神像百貨店』一般，牛頭馬面，無奇不有，社會人以為偶像崇拜，良有以焉。開元寺彌勒殿西堂原奉註生娘娘，並十二照母，因係道教之神，寺執事以來歷不明，不合佛教精神，故乘此番重修該殿時，將十二婆者全部拆毀，註生娘娘移置於西廊偏室，待後日再為處治。是亦台灣佛教改革上可特筆之快事也。」<sup>36</sup>

佛寺不應擺道教神，是可以理解的，但如把寺廟像「神像百貨店」「偶像崇拜」，視為道教影響，則反而是倒因為果了。初期道教，由於認為「大道無形」，所以早期的道廟並無神像，三張所立的二十四治（二十八治），有香爐無神像，

<sup>33</sup> 林秋梧《堅固女經講話》第二十章。

<sup>34</sup> 林秋梧《真心直說白話註解》，台南開元禪寺，一九三三年出版，頁八云：「淨土教徒想要依靠的阿彌陀佛，卻不過是幾本經典所介紹出來的傳說中的主人翁而已，並不是事實的歷史上的人物。」林氏認為阿彌陀佛為虛構人物，並不是事實的歷史上的人物。又，印順《淨土新論》第五章〈彌陀中心的淨土觀〉，指出阿彌陀即婆羅門教之太陽神彌陀羅（Mitra）的佛教化，因此認為淨土信仰和婆羅門教的太陽崇拜有關。然而太陽神亦是虛構人物。

<sup>35</sup> 見李筱峰《台灣革命僧林秋梧》一書，頁一〇八至一一〇。

<sup>36</sup> 《南瀛佛教》十二卷八號（一九三四年八月）。

梁·陶弘景所置道廟亦無神像；道廟立像，是受佛教影響而來；今日日本佛寺有神像，神社無神像，尚可彷彿略窺一二。且如果真反對偶像崇拜，拜註生娘娘和拜觀音等，同樣是虛構不存在的，同屬偶像。

林秋梧的改革佛教，和太虛有很大不同，林氏的主張有許多已非佛教教義所能涵攝，但主張僧尼可以結婚，可以吃葷，應該是受到他的日本老師忽滑谷快天的影響，日本的僧人可以有妻室，可以吃葷等等，是大家所熟知的。

林秋梧的佛教改革主張，有許多是頗為人性化的，如僧尼結婚吃葷等。但林氏的佛教改革呼籲，由於和傳統佛教教義差異甚多，且林氏不在高位，所以在台灣不管是當時或現在的佛教，幾乎看不出他的影響，如果不是李筱峰為他寫傳記，可能佛教界還不會有人知道林秋梧這個人。然而林秋梧的改革觀，畢竟有他的可取處。

#### 肆、結語

佛教在教義上，小乘講無常、苦、空、無我，大乘談常、樂、我、淨，密教倡身、口、意三密，大小乘重學理，密教重術法，雖然這三者教義上差異甚大，但大都能秉持四諦、十二因緣、因果、五戒等基本教義，也同樣以人生為苦，想要求出離。到了現代佛教，太虛逐漸將佛教由出世帶往入世，也革除了寺產私有等弊習；而由於入世的關係，所以除了注意「佛」以外，也增多了對「人」的關懷；成佛，不外成就人事。

又，太虛主張中華的佛教為正統；歐陽竟無攻擊禪宗、淨土、天台、華嚴等中國所形成的教派；印順主張回歸原始佛教；而林秋梧的改革佛教，卻否定了阿彌陀佛、否定經說、否定因果說、否定了戒律，如此的佛教，是否還能稱為佛教？以教義而言，小乘有無常苦空無我，大乘有常樂我淨，密教重身口意三密；那麼何者是現代佛教應有的教義呢？具有何種條件才能稱為現代佛教呢？似乎必須有新的「三法印」的東西來做界定。但不管佛教的變革如何，筆者倒讚同林氏人性化的思想，尤其僧尼可以結婚等看法，日本的密教法師已如此，在未來的社會中，應該是出世即在入世中，才能和社會取得和諧。

存活在地球上的動物，除人類外，其他的生物，似無宗教的信仰存在。而人類自有文字記載以來，似乎即和宗教結下了不解緣，無法脫離宗教的束縛，但宗教也有它的功用。宗教有它安定人心，引人向善、向上的力量。我們看到許多巨惡大慙，在道德勸說、親情呼喚都無法起作用下，卻可以輕易由宗教來感化他，使他做出巨大的改變。我們也看到由於宗教團體的倡導帶動，而做了許多公益或賑災活動。這些都可以讓人體會到宗教的巨大力量。但相對的，它也有很大的副作用，使人過度的依賴神佛，忘了盡人力，並逐漸讓人輕易相信經說、神佛說而懶於思考，甚至相信以此可以治國致太平（如太虛、歐陽竟無等<sup>37</sup>）。清·袁枚有詩云：「雙眼常將秋水洗，平生不受古人欺。」在信教之餘，實宜以袁詩自惕，取其利而去其害。再者，一般信眾參加宗教的修持活動，也應是利用家庭生活的

<sup>37</sup> 太虛及歐陽竟無二人，都相信只有佛法才能拯救中國，拯救世界；太虛已論述於上，歐陽氏之說見其《佛法為今時所必需》一文。

餘暇，不應成為家庭活動的主體，否則易造成家庭糾紛。常見有人因參加宗教修持活動而留子女守家，或放棄家庭團聚的機會，這和父母耽於電玩、麻將而不顧子女無別；甚或只顧出家，而使父母生活無著，同是忘卻應盡的責任；《莊子·駢拇篇》所說：「臧與穀二人相與牧羊，而俱亡其羊。問臧奚事？則挾莢讀書；問穀奚事？則博塞以遊。二人者，事業不同，其於亡羊，均也。」因只顧讀書而不顧羊，讓羊群走失，和去賭博玩樂不顧羊而走失，對走失羊群來說是相同的。宗教家在處理宗教和家庭問題時，應多學習儒家以人倫、以家庭為中心，以宗教來輔助家庭，使它成為生活的一部分，不應以家庭殉宗教，或以宗教為目標。

又，中國人習慣在家中擺設佛堂、佛龕，因此不必到寺廟禮拜，在家中即可進行。其實這是極為懶惰的做法，除了造成人神雜糅外，也付出了不小代價：其一是把家中精華地區，成為神佛供養處；其二是，自己的私生活，完全在「神目如電」的窺視陰影下度過；無法擺脫「神佛」，過「人」的日子。

#### 參考書目

- 《大正新修大藏經》，日本·高楠順次郎編輯，新文豐一九八三年影印出版。  
《正統道藏》，明正統、萬曆間編纂（包括《正統道藏》及《萬曆續道藏》），新文豐一九七七年影印出版。  
《虛雲老和尚十難四十八奇》，蘇芬，象山出版社，一九五八年六月出版。  
《印光法師文鈔》上下冊，李炳南八秩祝嘏委員會和中華大典編印會合作，一九六八年十月編印。  
《太虛大師年譜》，印順，一九七八年八月，天華出版社出版。  
《印光大師嘉言錄》，李圓淨編，一九八二年四月，基隆十方大覺寺印贈。  
《佛教史年表》，慈怡法師主編，佛光出版社一九八七年六月出版。  
《雪廬老人淨土選集》，編輯委員會，台中佛教蓮社，一九九六年出版。  
《臺灣革命僧林秋梧》，李筱峰，自立晚報出版部，一九九一年二月出版。  
《當代佛教思想展望》，楊惠南，一九九一年九月，東大圖書公司出版。  
《臺灣佛教與現代社會》，江燦騰著，東大圖書公司，一九九二年三月出版。  
《太虛大師前傳》，江燦騰著，新文豐出版公司，一九九三年四月一版。  
《海潮音文庫》，共二十六冊，慈忍室主人編輯，新文豐一九八五年九月出版。  
《臺灣的宗教與文化》，王見川、李世偉著，一九九九年十一月博揚文化事業出版。

（本文曾發表於輔英科技大學主辦二〇〇三年五月二十日「全國關懷學術研討會」會場）