

建設現代中國佛教談

太虚大師紀念

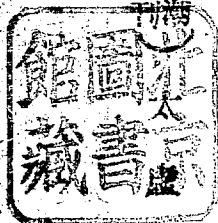
存資料室

文田
三三三

中國佛學會印行

建設現代中國佛教談

（錄）
（書）
（月）
（刊）



（南）

一 緒言

本刊的編者計劃着要出一「中國佛教建設說」，「發來了徵稿書，並且再三再四的催着要我作文。我在流水行雲中那裏有暇時寫。何況提到現代中國佛教的建設，二十餘年來已不知空說了幾多閒話，到今閒話還是閒話，並不能稍成事實。縱令現在有開心思以寫得再詳盡點，也不過添些文字言語罷了；所以更加提不起興來，不得已只將現在所講的幾篇談話；及已說說過而可收拾到這個題目中的論議，以表湊擁來聊塞其責。

歷史上遺留下來的殘渣般的佛教原有塔像僧寺，仍是依了人民俗習及社會病態發酵似的變化生滅。而隨着內外時勢亂草般的佛教新興會團學社，更顯出左支右絀東傾西撐的鼓盪姿態。總而言之，尚沒有可以整理着的著手處，所以也走不上建設的軌道，這從佛教徒的本身來觀察如此；然此乃有關整個之中國社會及政治者，以無社會的定型及政治的常軌，故虛弱的散漫混雜的佛教徒衆，亦不能有契理契機之建樹，何況中國的社會政治又受並世列強的牽掣而使然；若師教徒不能有堅強的嚴肅的集團出現，而從轉移世運革新國化之大處施功，殆無建設之途徑可循。

然中國的佛教教實已到了潰滅或興建的關頭，設使不能適應中國現代之需要，而爲契理契機之重新建設，則必趨衰亡之路！如印度以及阿富汗爪哇等，昔固曾爲佛教盛行地，今只有殘蹟可供憑弔耳！噫！我四衆佛徒能不憂懼以興乎！

二、佛教與中國文化

一、中國文化概觀

談到中國的文化，如建設現代的中國文化，一面固然必須吸收現代西洋文化的精華，而另一面也必要找出中國固有文化的特徵，因固有文化在中國已有了幾千年的歷史，我們不能完全撇開它不管，若撇開固有文化而侈談現代文化建設，這建設就要成了不可齒的事，但是一談到固有文化，一般人往往即拘縛於宋明理學的儒家思想，實則宋明理學的思想，實不足以代表固有文化思想的；我以爲應該在各時代找出中國固有文化的代表，歸納之，可有六個特點：

I. 周秦子學

我想，中國文化的黃金時代，即是周秦的諸子，在中國學術史上大放萬丈光芒，異彩，思想最豐富，亦最發達。所謂諸子，即孔子孟子等都在內。諸子之學術最有價值，當然是要佔中國文化的第一把交椅。

2. 漢唐文學

文學在廣義上說：歷史文字一類都可歸之於文學。中國的文學，當以漢唐時代的文學爲最優美，因爲周秦文化思想發達的結果，便產生出漢唐兩代優美的文學。故要講中國的文學，其特點宜在漢唐二個時期。

3. 魏晉玄學

講到玄學的特色，便要推魏晉時代。在這時代，老，莊，易經的學術思想最發達，造成了那時代的思潮；故其在中國文化中，亦佔有頗重要的地位。

4. 隋唐佛教

佛學在中國，自漢至今，已有一千八九百年的歷史，而其最發達的中國佛學黃金時代，便是隋唐的佛學，在中國文化史上曾放過特別的光彩，故中國文化的第四特點，應要數到唐的佛學。

5. 漢清經學

考察經學的發生，始於漢代，由漢武帝尊尚儒家而罷斥百家的思想，便成立了經學。經學到了清朝，因研究者繼起，頗有發揮，此時代實可說是經學之大成。故漢清的經學，也是中國文化中的一種特點。

6. 宋明理學

建設現代中國佛教談

二 佛教與中國文化

四

宋明理學，亦是中國文化學術中一種有特殊意義的學術，看起來，是儒佛或儒佛道思想的結晶品，但亦有把中國向來的文化削小萎弱了的地方，自宋明理學昌盛後，中國的文化漸漸地失却生氣了。其實這只是儒家思想的一部份參加佛道的片段思想，以為造成此一文化的因緣，故知宋明理學不過是中國文化中的一部份，是不足以代表中國整個文化的全體的。

根據以上周秦子學，漢唐文學，魏晉玄學，隋唐佛學，漢清經學，宋明理學的六個特點，把它研究得融會貫通起來，方能觀察到整個的中國固有文化；故所謂中國文化的特徵，便是舉六個特點，檢視中國固有文化之全體，若要發揚固有文化，應該注意這六個特點，否則所謂固有文化，就未免遺漏不完全了。那末，佛教既是六個特點中的一個特點，當然可算中國固有文化中的一種。

二，隋唐佛學概觀

1. 隋代集前期之成

佛教在東漢明帝時代，已傳中國，至晉代已經五六百年，唐初直至明初又有千餘年的歷史，那末為什麼丟棄別的時代不談，專談隋唐時代的佛學呢？這因為佛學自被中國吸收過來，至隋唐時代，始完成溶化了變為中國。佛學時代，故講中國佛學，必推隋唐，隋唐時代是佛學大成的時期。佛學在中國有許多宗派，都在此時發生且長成的，如

成實宗，三論宗，涅槃宗，地論宗，攝論宗，俱舍宗，都於隋時譯成成立，尤其是地論宗的隋慧遠法師著了一部大乘義章，把隋代以前的佛學思想，融貫貫通起來，成了佛學思想的結晶，是為隋前幾百年來佛學思想之大成。

還有天台宗的智者大師，學術著述亦很豐富，關於理論有法華玄義，關於修持有摩訶止觀，而且還以五時八教，判釋佛說的一代教法，把佛教作有系統的整理與分配，如若三論宗吉藏大師，也是這時期為佛學思想大成的一位大師。

2. 唐代全盛期之盛

佛學自經過六朝後流傳至唐，實是全盛大盛的時期。唐初有玄奘法師，精通法相唯識，留學印度十七年。他自印度歸國後，即從事翻譯出許多梵文的經典。稍後，又有金剛智，善無畏，不空等三藏，來中國譯傳密宗的經典。因此，在中國除隋代成立的宗派以外，又成立唯識，華嚴，密，各宗。還有禪宗，向來只有一二人授受相傳，此時因六祖的宗徒興起，亦風靡一時，普遍弘盛成爲簇新的一種宗派。而律宗淨土宗之完全成立，亦待於唐之道宣善導，學說與實行兩方面乃都得其充分的發展。故佛教到了唐朝，大小乘十四宗的盛弘，如千巖競秀，萬壑爭妍，實是全佛學界之洋洋大觀。由此，欲知中國佛學，非研究隋唐佛學，不足以見中國佛學的全體，亦猶研究中國文化必注重那六個特點一樣。

3. 隋唐以前之未完滿

隋唐以前雖有佛學，俱未完滿，不但隋以前未完備，卽唐以前亦未完備，須至隋代的佛學方算完成；故欲佛學之全豹，非研究隋唐佛學不可。

4. 隋唐以後之已缺偏

隋唐佛教雖很興盛，但是到了唐宋武宗時代，因武宗惑于道教，大施毀滅僧的摧殘，雖然爲時甚短，武宗死後佛教依然重新復興，而已受了很大的影響和打擾，以前全盛的佛數自受打擾以後，有些宗派便不能復興，同時因五代之亂，這些不能復興的宗派，更而因此應沒不彰不傳於世了。但這裏還有留爲後來的宗派復興的一線曙光的，便是禪宗在當時已很興盛；因禪宗不立文字，不拘形式，直指人心，見性成佛，少受當時破壞的影響，依然得其所哉的自由流行，故後來俱舍三論密宗等宗派雖不復行，至宋初天台賢首淨土等，又有復興的趨勢，都是依附禪宗的力量。

由上所說，知道唐後的佛學因各宗的隱沒和失傳，已偏破殘缺，故欲嚴格切實地闡中國佛學，便非講隋唐佛學不爲功；因其不但重前期之成，而實至本期乃發揚圓滿；自此以後，佛教便沒有再比以前發展的時機，卽如爲宋明理學源泉的禪宗，不但於佛學無何進展，反而把隋唐佛學那種健全活潑的精神消失了。由此在荷面文化的六個特點中，特提出完滿不缺的隋唐佛學。

三、隋唐佛學與中國文化之關係

1. 思想

就于思想方面說，中國人受佛學思想的影響，實在很多；舉要言之，隋唐以來中國人所受佛學的影響，以「空」和「因果」二種思想為特甚。此因隋唐以前的佛學，大概偏於講空，由此空的思想流入為上流社會知識階級的思想，故有許多知識份子，就認定佛教是清淨寂滅的；但在有益方面說，中國人向來把現實的人世看得太實在，太重要，遇到窮困迫切之時，便無法解決心境上的煩憂，而由佛法這空的思想，便使心境在窮困迫切中轉趨於安定，思想得到超脫的解放；故佛學之空的思想給中國人的利益實在很深。

至於佛學的因果，是說明萬法從因至果，皆有一定的秩序，其間善因招感善果，惡因招感惡果；或過去的因招現在的果，現在的因招未來的果；或現在的因招現在的果，都是善惡分明，毫釐不爽的。此種思想，不但影響於上流社會的知識階級，尤其影響於普通的一般社會的心意中。故知隋唐以來，中國人受佛學影響最深的，除了空，還有因果。

2. 文藝

隋唐以前，譯經中的名詞，尚多借用中國固有的名詞；及至隋唐，在佛典中所有新

名師的繙譯，便很豐富，普遍而通俗，幾乎成了一般人作文賦詩的新材料，故隋唐時代的文章詩歌，頗有佛學的成分在裏面。同時關於音樂、繪畫、建築物，造像彫刻等美術，亦非常之多，如現在大同，雲崗等石佛雕刻得非常精巧，都是中國隋代前藝術的模型，故知佛教在中國，對文藝上亦有很大的貢獻。

3. 政治

佛學影響於政治，亦有相當的功績，如山上文所說的空思想，使上流社會一般有才華有意氣的人物，都能安分自樂，不逸於軌道，同時還能坦白真率，樸實誠敬，沒有虛偽的驕氣，在和平中過其不治而安的生活。宋大儒有一次看見幾位禪師的像貌，便很感慨的說：「若沒有佛教的禪宗，這類人恐怕都是和國家治亂有關的魁首」。真所謂「佛門出俊傑，人海失蛟龍」了。然能造成這些人，使他的心境很真率，很坦白，很安定，自然是由於空的思想的力量所致了。

在政治上還有一種有關係的思想，就是因果。歷朝的政治在施行方法上，往往採取因果的真相，借爲「神道設教」，使人民有所顧忌，不敢妄爲，足以補助政治法律之不足。

4. 風化

佛學自隋唐發達以後，不但上流社會受其影響，即中下社會所受的影響亦非常普遍。

而深刻，如對說的空和因果學思想，都已成了民間普遍的風俗。有許多人因環境的關係，不能生活於社會，這時便感覺到尚有佛教爲他作安身立命之慮；或有對於人生問題不能解決，苦悶至萬不得已時，便來歸投於佛教；佛教雖然作了這些人遺棄，但也因此救活了他們的生命，不然，他們祇有如現代青年的自殺而已！

中國人的本性，最看重現實，亦向深學思，故往往藉佛教來求長壽，求福報，或憤終追悔等等，而佛教至今還盛行的延生度亡法事，這也成了民間普遍的風俗。

四，隋唐佛學在中國文化之位置

至於佛教在中國文化中的地位，在中國文化的六個特點中。已說明隋唐佛學至少要佔中國文化中六個之一的特點；但此說猶未盡至，我覺得談中國的文化，唯有周秦諸子能與隋唐佛學相比，其他的四個特點，皆不能與隋唐佛學相頡頏的。由此可知六朝隋唐以來，中國的固有文化，是由儒佛思想和合而成的文化，而其淵源則在周秦時代的諸子學和隋唐的佛學。其他如玄學，經學，理學，不過從諸子學中或子學佛學中各發揮其一部份，以另成爲中國一種文化而已。至於漢唐的文學，由秦代統一以前的列國文字乃表現出漢代文學，至唐代則因漢晉六朝來受了佛學的影響，更加光彩煥發，故成爲二代最優美的文學，而其淵源亦由周秦子學，以及隋唐佛學糅合而成的。

由此，可知中國文化的精華，實在周秦諸子與隋唐佛學。則隋唐佛學在中國文化中

的地位，自然是一望可知；那末，今後講中國固有文化的人，就不能不注意陪害的傷感。

三 佛教與現代中國

一、國際形勢

1. 民主政治一度盛行於歐美亞各國

民主政治曾一度盛行於歐美亞各國，尤其是歐戰以前的數十年，可以說是民主政治的盛行時期。民主政治也可以說是議會政治，由人民選舉出議員所組成的議會，產生各種的政治機關出來。但是到了歐戰以後民主政治的勢力便漸漸趨於衰落。因當時經過大革命的蘇俄興起，——以社會主義征服資本主義，打倒有產階級，實行無產階級專政，把全國所有的一切加以統制，求其政治上的統一，故其政治即為統制政治，——給民治的各國一大打擊，統制政治的伸張，民治因此便漸形衰落了，繼蘇俄而起的統制政治，即是意大利的法西斯帝政治。其與蘇俄不同者，蘇俄是革命的，從破壞以求建設；而意大利是非革命的，維持及聯合各階級以求其國家社會的興盛，把國內政治宗教經濟文化各方面都統制起來，而實現其主義。此後，影響所及，更有革命成功的土耳其等，而繼嗣亦由民選議員政治，一變而為統制的國社黨政治，結果皆著顯效。近年英法美諸國，

由在經濟恐慌的不景氣現狀之下，名義上雖還不會改變其民治，而實質上亦皆已傾軋於專制政治了，故現在的國際，實在是山民治衰落，而到統制政治盛行的時候。

2. 兩極端政制之對抗

在統制政治盛行的普遍情形之下，而有兩種各趨於極端的政治對抗着，其一是蘇俄先經無產階級的革命，把政權取得，而實現其共產主義，其一是由意大利的法西斯蒂主義，而到德國的國社黨主義，他們的態度，是極端反對無產階級革命的共產黨，而以國家民族為號召，謀各階級的改善，以求發達與盛。由此兩種各趨於極端的政制尖銳化，便免不了對峙的抗鬥，在西方站在最前線的是德國，在東方最顯明的是日本，皆與蘇俄對抗，由此可知在各種政象紛亂的趨勢中，同時又有兩極端政制的對抗着。

3. 弱小民族與帝國主義之對抗

帝國主義是以侵略弱小民族為目的，如現在東非有意大利對阿爾尼亞之遠征，是帝國主義侵略弱小民族最露骨的表现。帝國主義，亦可名之為霸道主義，乃是以其武力，或他種方式，侵略弱小民族的，但「低腰無如溪澗水，到了不平地上也高聲」，弱小民族，被壓迫至萬不得已時，亦不顧一切的奮起，起而力爭，如現在的阿比西尼亞是最著明的。又如印度甘地之求自治，亦是帝國主義侵略壓迫的反響，給帝國主義下一個警告。我們中國的孫中山先生，因中國在列強的帝國主義勢力包圍之中，已淪於次等

民地或半殖民地地位的狀態，故提倡三民主義，喚起民族精神，「聯絡以平等待我之民族，共同奮鬥」，也是弱小民族，反抗列強帝國的一種表示。

4. 列強大戰爭之迫切

現在世界上，各強國與強國之間，或因政制懸殊；或因利害衝突；或欲報復世仇；或欲爭求獨霸，不論那原因，其形勢已趨於極尖銳化的時候，隨時即可發生種種互相矛盾的鬥爭。故現在的世界戰爭密布，醞釀着的第二次世界大戰，時有暴發的可能。有人在預言著，「現在是世界大戰的前夕」。這是把戰爭迫切形容得無以復加了。實在的，我們試一觀現在國際的形勢，列強與列強間之大戰爭，真是迫切到有一觸即發的可能了！

二、時代趨向

科學及機器之被惡用

時代的趨向，是指由現在到於將來的趨向而言。現代文明的代表，即是科學。科學發明，人類能引用機械的力量，去控制自然界的一切，以很少的氣力，可獲很大的效果，故從前人力所做不到事情，現在都可以做得到了。如飛機，汽車，電燈等之發明與製造，人類的的生活皆賴以利用之；但科學機器的供人使用，其便利於人類，本無善惡，而人類的善使用之即善，不善使用之即不善，譬如一枝自來水筆，在善使用者的手裏

他書寫出一手艷亮的道德文章，臨時濟世，若落在不善使用的人的手裏，總會賴以潤澤許多醜惡不潔的污穢的文字，以驅一切惡事的禍端。又如一管手槍，善用者願以衛身保民，不善用者，便拿去劫掠人物，製造種種的惡業。由此觀之，現代的科學機器，於人類全體固無何等實益可言，只是少數人藉之滿足個己的慾望，發展個己的野心，去破壞多數人的精神上與物質上的利益而已！

人類的本身未改善以前，縱有更精妙的科學機器發明，終是多多益少的被惡化惡用了。

2. 近代文明之末路

近代文明的本質，一言以蔽之，可以說是在「個人自由的發展」，從這個人自由發展的原動力上，去利用自然，發明了科學，便有近代文明的誕生；但由各人自由思想發展的結果，便造成個人與個人間階級懸絕的對峙。而所謂強國皆是從侵略犧牲其他的國族，以增加自己國族的利益而來。因此近代文明發達的結果，造成階級與階級鬥爭，國族與國族鬥爭，人類間發生種種互相矛盾的鬥爭；同時真正是顯示出近代的文明，已走到了崩潰相斃的末路！

3. 人生道德之需要

由上面二章現在的情形，以察其到將來趨向上，則人生道德之需要，誠是急不容

般的事。因自然界的一切，人類科學發明，已有力去抗拒利用，而人與人和國與國之間的種種惡鬥，則尚無對付救治之方法。然所以有種種之鬥爭的惡濁的現象，就因人類沒有完整的道德，和科學機器並駕齊驅的邁進。假若人生有了良好的道德，與科學一齊進步；然後人類去利用科學機器，那是多麼美善的事！故人生道德之需要，在現在至賤者，必成爲時代趨向最重要的一種。

4. 世界和平的渴望

自從近代文明發生，以至於使人類走到近代文明之末路的情況之下，一般先覺之士，皆感人類長此以往，將由戰爭自趨於滅亡！爲欲消滅戰爭，爲欲使人類將來趨向於幸福光明之道，故現在已在大聲疾呼着『世界和平』；或以消滅戰爭而求和平；或由改善人類思想行爲而求和平，勢必鞠躬盡瘁，使將來的世界，達到永久的和平而後已，故世界和平的渴望，亦成爲時代趨向的要素。

三，我國現況

中國文化之萎削

前來已約略講明國際形勢的與時代趨向，現在且就我國之現狀而言。

我國本是地大物博，文化發達最早有悠久歷史的民族，但自漢唐以降，經過五代入宋一代之後，便把中國那種壯健闊大的民族文化，漸形萎縮削弱，那便是宋代後的理學

，把中國固有的健全雄闊的文化，變成了衰弱，喪失了中華民族生長的精神！故此後的中國文化，便再也不能恢復到漢唐時代的興盛。有人以為宋代後的理學，是合中國印度文化的結晶，在中國文化領域中，佔有很重要的地位；但我以為中國自經宋代理學的一種拘蔽，中國的文化便沒有再興盛發展的力量！由此就使中國文化一蹶不振的萎削了！

2. 近代文明之落後

中國文化既為宋學所萎削，本身不能發揚，致變與近代文明接觸，已有近百年的歷史，亦無力吸收近代文明的精華，而建立起簇新的中國文化。故中國文化的各方面，在近代文明之中，在在落伍，此實為我國文化的現狀。

3. 政教崩潰與災難嚴重

因為固有文化的萎趨，與現代文明的落伍二重原因，中國在近六七十年來，本身既不足以自強；同時對於外來的文化的侵入，又患了排除不得消化的痛症，不能溶化與排洩。因此文化失了重心，思想界起了紊亂的變化，向來賴以維持人民社會與國家的大經大法政教，皆趨於崩潰的狀態，國力既日形衰弱，人禍天災便紛至沓來，國難愈弄愈嚴重了！

4. 三民主義革命之未完成

在國難嚴重的初期，先知先覺的人，認為中國不速謀改革振興，不能生存於將來。

故有孫中山先生挺身而出。提倡「三民主義」，唱國民革命，以求復興中國。三民主義的理想，是要把中國固有的文化，發揚出來；同時也需吸收外來文化的精華，把中國造成最進步的國家。但因中國多年來各方面情形太複雜衰弱了，一時實在難以改造過來。故自唱革命以來，欲從破壞而到於建設，至今猶囿於軍政調政時期，未獲完成憲政，而所得的實效，猶未能實現三民主義理想的百分之二，故三民主義的理想，直到現在，依然未能實現。

四，佛教救國

1- 從發揚佛學以昌明中國文化

在前面已說過中國文化，至宋代以後即失了那種健全雄大的精神，元氣大傷。影響及，致有積弱的國難，雖有「三民主義」應運而出，力求復興中國而不獲。其代新者既除固有精華，而復舊者仍陷宋代後拘執。唯佛學在中國以隋唐為最興盛之時期，中國文化政治社會，各方面皆受其很深的影響；而自宋明理學出現後，佛教便無隋唐時代欣欣向榮的那種生氣了。然現在研究佛學的人，莫不推重隋唐時代的佛學，故近今復興起來的佛學，也為隋唐之佛學，若能因重光隋唐時代那種優美的佛教文化的關係，把中國不以前那種民族文化的精神恢復發揚起來，則久在衰頹中之中華民族，亦重可自信自新自強自立。故從發揚佛學以昌明中國固有文化的壯闊精神，則中國民族乃真正從根本

衰弱了。何況現在時代的新趨勢上，佛教文化，更有把近代文明走到末路後，闖出新生機來的可能呢？

3. 適應時代趨向以改造人類思想

佛教何以能適應時代趨向，以改人類的思想呢？所謂改造人類思想，即在人類道德的需要。近代歐美文明發達，人類礙我制物的思想風靡一時，發展自己，征服其他，實是長成歐美近代文明的原動力。唯明佛法可以轉移此種損他利己的思想，因佛法的原理，開一切的事事物物，皆賴衆多交互的因緣，共同成立，共同維持。若損害其他賴以互相資助而成立的條件，以求發展自己孤零的個體以單獨生存，那一定是緣木求魚炒沙煎石的事。我們生存一個社會中，願謀社會以至整個民族的利益。以利他——社會以及國家——為前提，把發源自我制滅其他思想，改爲貢獻自我服務其他思想。知唯利他可成教利，大家協力同心，什麼困難的問題，嚴重困難，都可以不成問題，甚至沒有患難了。

3. 改正人類行為以轉善國際形勢

既依中國的固有道德文化，把人類不道德的思想改依道德思想，本此思想，去做一切社會事業，則其所表於行為上的動靜，不肖說是美善的了。人類的行為，由此得其一變爲門一的意義。本有大慈大悲的心，去盡一切利他的

方便行。此種行爲，若具體的表現於個人，於家庭，於社會，於民族，於國際，則此世界就可造成一個光明清潔的道場。故能改正人類的行爲，便必然的可轉善國際的形勢。

，造成大同世界以安定中華民國

應用佛學的原理，和中國固有的道德文化，改善人類的思想，轉善國際的形勢。由講信修睦而得到共存共榮，則與中國古書中所謂「大同世界」的那種理想，便可實現於將來了。若由此造成了大同世界，同時也正是安立了中華民國，這與孫中山先生「建立民國以進大同」的程序，雖顛倒一下，——若依佛教原理來造成人類道德思想行爲，的確可先從改善國際形勢，促成世界和平，以之使中國得以安然建立。——可說爲「以進大同，以建民國」了。此爲佛學與三民主義互相爲用之處。而佛教與中國之意義，也可就此說明了。

四 佛教之教法

，從源流上明

這是從佛教最初的發源，到後來千派萬流的流傳上，提出一個綱要來觀察全部佛敎。佛敎的發源是由降生於印度的釋迦牟尼世尊，所以在這裏，我們第一個觀念，就是要認清全部的佛法，都出於釋尊一代中所應化施設的教法，雖然由後世的學者將它發揮

光大，而推其根尋其源，則基礎於釋尊一代中所開示，不問普通一般研究歷史者的觀念，或以爲後世學者所新創。我們真正信佛法的人，須首先在這點上認清楚，才曉得後世所流傳的佛法，皆是以釋尊一代所示的教法爲根源。有了這根源，後世學者依著時代潮流的特殊機緣，就能把他這部份那部份的傳播到四方而發揮光大，而其根源總不外釋尊現身說法的施教。這樣，知道佛法的流傳，都是從佛陀親證的法界性相中流露出來的佛才能獲得佛法的「心印」。

說到流傳，首先就想到佛滅度後阿難和迦葉尊者等結集法藏的關係。但不完全由於他們，先時同時或後時更有其他的弟子們，共同結集，或各成記錄，不過在佛滅後首先傳的，以阿難迦葉的爲主要而已，在佛成佛後五六年間，即有律條的制定，歷十二年間，已有完成的戒本，爲當時各處的僧團所共遵行，而在廣律上，亦有說佛世時代，已有比丘或長者王夫人等，讀誦佛說的經典，所以佛法是在佛世時，已有記錄流傳下來，故佛典不特佛滅後流傳，即佛世時亦已流傳。這樣，我們對於後世佛法，各派流傳的想起，應當了知皆出於佛在世，或佛滅後，各成集錄的流傳；因爲除了阿難迦葉的結集外，尚有其他許多弟子們，結集之記錄，流傳於後世，而各別的發展發揚光大，所以溯其根源，全在佛陀一代的施設。

佛教各部份所以別別在後世發揚光大而發達，原因一舉是由當時主持佛教的人的

，一半是由顯着時代的潮流，適應當時的機會，所以將與某一部份，成爲特殊的發展，而在適得其反的時地。這其部份佛法，必趨於衰落的現象，而由當時其他主持佛教的中堅人物的努力，所以又能使佛法之另一部份發揚光大，其批評清淨，曠則，獲可知世界，從古至今的佛教情形。

釋尊降生於印度，故佛法首先傳於印度，而現在把印度佛教的歷史，分成三個時期說

第一小乘興盛時期 傳持佛教的系統，而主持佛教的中堅人物，就是阿難、迦葉、波羅、他們，因此流傳的佛教，亦以他們結集的法藏爲中心。大概從佛滅後第一百年到六百年前，爲印度佛教史上的第一個時期。所以這時期中所傳的教法，是以聲聞乘爲中心的。其法，雖然所傳的三乘共法，雖似聲聞乘爲中心，而大乘的佛法，亦不能說全然爲有。不過因這期中聲聞教法，特別光大發展，大乘佛法伏於其中，隱沒而不彰罷了，因爲當時都以聲聞人的眼光，去觀察大乘佛法。所以大乘佛法，自然隱微而難以顯彰。是爲印度佛教史上，第一個弘盛三乘共法的時期。

第二大乘興盛時期 在佛滅後第六百年到一千五百年間，爲第二時期的佛教。在第一時期，漸次因諸部中意見分歧，經了許多次的分裂，致使整個正統，傳持佛教的威權，漸次衰頹，並以當時的佛法，已漸漸地傳播到印度之外，而衆人的思想亦漸進於觀

了，恰有馬鳴菩薩等，應運而生，作佛本行藏等，竭力提倡大乘佛法。諸如緣承而興起，乃至提婆無著世親等，接踵而出，開揚大乘教義，遂使後來隱沒不彰的大乘佛法，並如兩後的春枝發揚茂盛而開出燦爛繽紛的花朵了。但在這時期中，聲聞乘的教法，並非就斷絕了流傳，不過因大乘性相的教義，特別發展弘盛，勢輝光大，小乘教義，附屬於其中流傳，正和第一期佛法成了相反比例。但在龍樹時代還是對破小乘而顯揚大乘；至於無著時代便由大乘提攜小乘了。這為印度佛教史上第二個大乘宏盛的時期。

第三密咒興盛時期 這從千二百年以迄的時代，當時大乘佛教的教理，已成了很精深而嚴密；同時在通俗教化上，已能普徧於民間，而一般耕種的人們，由崇信而要求實行。佛法既然普徧民衆，又重於實踐修持的要求，於是就有一種智菩薩，出來弘揚其言陀羅尼的密法，遂致密法流行發達極隆盛於一時了。但在這時期中，亦并非大小乘教法就斷絕了流傳，不過以陀羅尼真言密法特別發達弘盛，其餘大乘教法，都依附其中流行。而小乘教法已幾於湮沒，這時佛法雖普徧流行，而不重於教理，但偏於密咒而得持，證同民俗的風習，遂令婆羅門教乘之興與而榮盛，到佛法反漸衰落，乃至後來的印度佛教，竟趨於頹敗而幾乎絕響為止，是為印度佛教史上第三期佛法的狀況。

上面所說三個時期，為印度佛教流傳的全部情形，佛教所以能在其最盛時代弘盛得辯了上面會說，靠着佛教中特殊的中堅份子，適着時代的特殊機緣所以得到特殊的發展。

可是現在印度的佛法，已處於絕響的境地，沒有純正的佛教可言了；雖然佛教在印度三個時期中特殊發展的部份，曾經分別流布於各處，成爲現存於世界上南佛教。

現在世界上流行的佛教，可分爲三大系統：

第一系是以錫蘭爲中心，由錫蘭而流傳於緬甸、暹羅，及以前的馬來半島等處。

第二系是以中國爲中心，由中國而流傳於高麗、日本、安南等處。

第三系是以西藏爲中心，西藏亦屬中國範圍，現在所謂『五族共和』，西藏是其一焉；雖然其語言文字風尚習慣等等，皆迥異於中國，故另成爲一系。由西藏而流傳於蒙古與西北東北及尼泊爾等處。

但這現存世界上所流傳的三大系佛教，與印度三時期的佛教，是有密切的關係。錫蘭系所傳的佛教，是印度第一時期流傳的佛教，以其在阿育王的時候，已開始傳入。且其保持僧衆團體規律儀等等，儼如佛世或離佛不遠時代的僧衆律儀一樣。而在教義方面，則亦以『三乘共法』的阿舍經等爲範圍，故由錫蘭爲根據地，而傳於緬甸暹羅等處的教法，我們可以確定他是印度第一期流行的佛教。現在再來觀察中國所流行的佛法，佛傳謂於佛滅後二千年間傳來，現在依錫蘭的佛史，應把佛生年代減近在四百年頃，那末中國所流傳的佛教，即是佛滅六百年後，印度第二期流行的佛教，因爲第二期所感弘的，是大乘教法；雖然三乘共教亦附帶傳來，而確以大乘佛教爲主，在唐開元後，印度第

三期的真言密法亦有傳來，但未極其備，故中國終以印度第二期佛教爲主要。所以現在世界上所傳流的純正大乘佛教，還是在於中國。

現在西藏所流行的佛教，是印度第三期所傳的佛教，所以要繼續印度第三期佛教的真相，可考之現在西藏佛教的流傳，好似觀察第一期佛教須研究錫蘭，和第二期佛教須研究中國一樣。西藏佛教是以陀羅尼密法爲主要的，於大乘法相教義，雖亦重研究，而終以真言密法爲所趨，故印度第三期，特別發揮的佛教，正是在西藏，即如由中國傳日本的真言密法，亦不及其完全。

但此三系，相互比較起來，西藏比較於中國，亦有所缺，關於印度第一期，以「三乘共法」爲中心的經、律、論，在中國不在少數，而西藏則無阿含經等，律藏亦少，而中國則較完備，所以印度第一期佛教，中國比較西藏多，雖然，在中國亦有缺陷，如中國在戒律的儀式上，除了僧戒時疊花一現外，便不可多見；而錫蘭則依然照律制在實行，所以印度第一期佛教，在中國亦覺不全。

現在因爲全世界海陸交通的便利，所以佛教也就漸漸地普遍到歐美各國：錫蘭派，則由英國先流到歐洲而美洲；中國派，則由日本先流到美洲而歐洲；西藏派，因近於印度，則由英國印度流傳到歐洲而美洲。於是就使整個的佛法，如遠山的峯煙，重重綿延，流布於全球了。然其根源則仍在於印度的三時焉。這樣去觀察世界上整個的佛教，先歸

納爲錫蘭中國西藏三大系的佛教，再溯到印度三時期的傳統，更追溯到佛教時代的教，那就以得到全部教史整個的綱要。研究的苦者，對於全部教史諸作如是觀察，就可得著一個系統的思想 and 觀念，如網在綱，有條不紊了。

二，從教理上明

我們想了解全部佛教的教義，而得其整個的思想和概念，那須從佛陀一代教法的流傳中，尋找出一綱領來作分析的觀察。但自古至今分判教法，有半滿兩派等的不同，而就全部教法的能證典籍——經論等上，向來是分判經律論三藏來收攝的；但亦有經三藏所不能歸納者，故在三藏外，又加一雜藏來歸納；而且又有於雜藏後，又加一禁咒藏的。但我們若於全部教法深切地加以研究，覺得除三藏外，確有加一雜藏的需要，因爲在三藏所不能包容的一切，都可攝入於雜藏中。至於禁咒藏，則是由於印度第三期真言密法特別發達時而分編的。但此無分編的必需。比如中國的禪宗，在唐後極爲弘盛發達，而禪宗雖所謂教外別傳，不立文字，但各祖的語錄極多，且體裁特殊，若禁咒另編一藏，則禪宗亦應另編一語錄藏，語錄藏之另編既無，故禁咒之另編亦無何等需要。這樣來觀察全部教典，應以編成經律論雜四藏爲適當。現在佛法的分編，如類伽藏等，都另有秘密部的編制。但以依西藏的格式編輯爲較適宜而妥當，故今後仍應編爲四藏。雖然，這不過依於典籍上的分判，倘依內容教義上來分析，則雖編四藏，亦仍於疏導不知其緒

。在教義上，依我個人的研究觀察，古來種種的分判，終是不大平允，妥當。達到，我以爲全部佛法在教義上，應作三分配：一、五乘佛法，二、三乘佛法，三、大乘不共。這在我的佛學概論上，早有舉要的說明，現在再來提說：——

一、「五乘共法」由上觀察，知道一切教法，都爲佛陀所說，而佛陀是一個修大行得大果親證宇宙諸法的真相者，故所有五乘，三乘，大乘，一切的言教，皆從其自證法界中流露出來，皆是有不可思議的深意存在，決非一般的常人所能度量拘限的。如佛所說五乘中的人天乘法，依一般人的思想觀之，總以爲定是世間佛法，其實何嘗如此！如佛在鹿野以前，所說的提洹經，雖被判入天乘法，而其經中亦有說及發阿耨多羅三藐三菩提心者，故雖入天乘法，而亦通於出世三乘，或無上大乘法，且依以佛特增上，皆通入大乘，所以佛所說的人天乘法，豈不能固定其是世間法而，只可稱他爲「五乘共法」。因爲這些教法，皆是明衆緣所生法，顯正因果而破邪因果，可通於聖凡法界的。這樣，對於佛陀流傳下來而全部教法，第一部份都可攝入於「五乘共法」中，而研究的學者們，亦可依着順序的步驟以研究五乘共法爲入手，再腳踏實地一步一步的進入，便可得着全部教法的概要。

二、「三乘共法」此爲出世三乘——聲聞緣覺菩薩——其法，即在超越三界的苦樂，而得出世的滅道。上說名「三乘共法」，所攝其法者，因謂三乘雖有區別，而三

界煩惱生死以證無生阿羅漢果，則皆同，卽如佛十號中有所謂「多陀阿伽陀阿羅訶」的阿羅訶，亦卽阿羅漢也。故凡了脫三界生死諸苦，而達到出世無生果位者，皆可名爲三乘法，故亦不能說唯是小乘，何況聲聞緣覺，皆可進入於大乘呢？故對於全部教法，第三部份應卽爲三乘法。

三、**一大乘不共法**——此爲佛菩薩大乘不共教法，凡一切乘的教法，都可統歸於其中，現分兩種來說：

1、**大乘性相**——此爲大乘法不共之境，關於大乘性相的教義，如般若等，是多明大乘諸法性相的，如楞伽深密等，是多明大乘諸法性相的。但是這所明的大乘諸法性相，頗不同五乘共法或三乘共法所明的教法。因爲大乘所明的性相，卽爲佛陀所自證的境界，決非聲聞等所能了解測度，所謂「唯佛與佛乃能究竟」，故獨名大乘不共法。

2、**大乘行果**——此明大乘不共法的行果。關於大乘所修證的行果，如華嚴經所明重重菩薩行位，多是明大乘所修的行門；又如涅槃真言淨土等，所明都是明大乘果的體用。此亦決非聲聞等所能望其項背，故名大乘不共法。所以全部教法第三部份，皆可編爲大乘不共法。

這樣，觀察全部佛教教法，把可別爲經律論的歸納於三藏中，不可區別的，都歸納於雜藏中。律藏又依教義爲平允適宜安常而週到的分配，就是有若干的部份編歸於第一

五乘佛法中，有若干部份編歸於第二三乘法中；有若干部份編於第三大乘不共法中。如是以此三法去貫攝四藏，亦以四藏來分配三法，那實在是很周妥的；同時亦極適合於聞藏南程序。

三、從行果上明

一、修行教海浩瀚，行門無涯，故知佛教修行的法門無量，雖然，現在約四類行門來說，可以總攝一切行門。

律儀律儀律儀爲學佛之行業規範，最爲重要，但若專依律儀爲行門而修習，亦可達到究竟果位，如能先持別解脫戒，而後定共戒，道共戒，乃至菩薩的三乘淨戒，次第而修，即可達到究竟佛果，所以律儀一方面爲一切行門應共修其學的基礎，而一方面則亦依此爲專門，而達到究竟。如佛十大弟子中，有優婆塞尊者，持律第一，亦是依律儀而達到究竟的好例。

2. 禪觀行門是爲修禪定止觀行，但其範圍，亦同律儀一樣的廣闊。在佛法中修定，除於外道鬼神的邪定，其從凡夫禪而三乘未入聖位禪，已入聖位禪，乃至菩薩佛的禪，皆名修禪定，不過因修行者的程度不等，致有淺深的差別，又平常從入手方便，則分五等心，如因緣觀，數息觀等，漸近階層，如九次第定等等。又如大乘所明首楞嚴等種種的三昧，皆是此禪觀行，故禪觀行，在佛法中，極爲普遍。因聖智非散心所能發，

欲證聖果，須由定力，所以修行者，在修慧中，必有定力與之相應，如證小乘果，最低限度，亦要得到欲界定，否則，便無證聖資格，故佛教中種種的行，皆可攝歸於禪觀行。但第一律儀，是在道的實踐上言，而禪觀是從現證的實踐上說，如大乘佛教觀性相空有的理境，便要如何地去實驗而得證到，故禪觀為佛法中修行的第三部分。

律儀與禪觀二種，是佛法中修行最平正的通途，但有特別的殊勝方便行，便是真言

3. 真言行——是即修種種陀羅尼行門，所謂三密相應，身密結印，口密誦咒，義密觀字，並有曼荼羅——壇——等的設施，而修習儀軌亦極嚴敬而不可違犯。此依種種法配合而成行，如以種種藥配合於一九，而去治病一樣，同時所以修習密行，須仗阿闍梨之傳授灌頂，亦正似藥丸須由醫生為對病施用一樣。故真言密行，為佛法中修行的第三部分。

4. 淨土行——汎常一般的人們，都以為念彌陀生西方，便是修淨土行，其實按全部佛法來說則不然，念彌陀生西方不過為淨土法門中的一種而已。淨土是通於諸佛及聖位菩薩的淨土，如佛言：十方淨土，隨念往生；亦通於菩薩淨土，攝受衆生，所以淨土範圍，是很廣闊而普遍，如東方有琉璃淨土，上方有香積淨土及彌勒之內院補陀淨土等等，皆是淨土，可是淨土唯大乘教法中有廣闡申無，所謂淨土攝受，是由佛菩薩果上的功

靈妙用，依大悲願力而方便攝受下位行人，使其靈驗命終時，往生而不退轉。所以我們修行淨土，好比欲去淨土中留學一樣，但欲留學，須先預備資格，方可進入，故修淨土亦然，須預備德資糧。且修淨土，現身亦可證得，如修學正法時，便可現身得入淨土中，非決定與隨命終時始有淨土可生。十方淨土，種種非一，在西方之三寶壽，大做發願往生兜率淨土，亦有發願往生十方淨土者，如法華經所開之隨命終時，牙齒授手，故知淨土法門，是包攝無量數的淨土行，不離乎念願往生西方也。

修真實行，能觀世發許多功用，而修淨土時，則必能獲其心，有一定的歸宿，得到簡易的安心。所以修真言能發用，修淨土能安心，其理無異。

上家所說的四行：律儀與禪觀，是由自力而求上進，其言與淨土，是由他力為加持，是其大別。至於其餘的觀行，如一心三觀，法界觀等等，皆可收攝於禪觀中，故佛法中所有行門，皆此四行盡攝，是四行為一切行門的大綱。

二、證果。既說修行，應談證果，但證果的類階亦無量，觀在佛以四攝法，戒定慧三學，一、二、三、四級來包括。

一、信果。對於佛教發起最初的信心，即為第一果，因無論其為七乘中何乘弟子，必須具有信心，方稱為佛弟子。雖這信果是從研究理而得，而要使信果圓滿，亦非到究竟佛果立可。所以信果是由研究理而得之果，同時亦是修信儀等行所得之果，故

凡學佛者，具足信心爲必要的條件，所謂「信爲道源功德母」，「佛法如大海，隨信方入」，學佛者具有真正的信心，方爲真正的佛子。

2. 戒果——此從律儀上所得之果，亦通禪觀等所得之果。如修禪觀成定其戒，修翼言成密戒，修淨土或淨戒，由修行證果而成道共戒。戒極重要，七衆弟子各有應持之戒，尤其是出家比丘最爲完具，其所以與俗人不同者，全在乎戒；其所以能住持佛教者亦在乎斯。所以僧衆特殊的性質，皆建築在律儀之上，倘能持戒，即得戒果，得了戒果，才可爲僧衆而住持佛教，弘揚佛法，爲世福田。故出家僧衆對於戒律，應當特別注意，須知教理通達而無信，則不爲佛子；即有信而戒不完具，亦不成住持僧寶。

3. 定果——此特別是在禪觀所得之果，但亦通於律儀，真言等所共得的定果，如由戒生定而得定等。可是得具足戒，能成僧衆；而得定果，便成賢衆。僧衆和賢衆不同，賢衆是因伏惱而得定，如最低得初禪定，亦能伏了欲界煩惱，乃至得上界定，便可得入於定位中，更不消說了。故佛法中所明得定，和凡夫或外道不同，凡夫外道或入邪定得邪通邪見，而佛教中得定，最低限度，亦要伏欲界煩惱。故修定得定，爲佛教中最重要的事，如持繩。加行等位中，皆是與定相應。佛法中有內凡位和外凡位，凡修定得定，皆入於內凡的賢位，與定相應。所以得定爲賢衆，僧俗皆同。

4. 慧果——此中所謂慧果，乃上來信戒，定果的果上之果，所以非普通一般人所說

的慧，而是聖位上所得的慧果，最低限度，亦要入見道，得三乘果，證入聖衆。但大乘聖果是在初地菩薩，而外乘聖果則在須陀洹果，故佛法中研究修證而得果；由信果，則得入七衆弟子之列；由戒果，則得入住持佛教的僧衆。若無戒果，即無僧衆；由定果，則有已伏煩惱的賢衆；由慧果，則有斷智德成的聖衆。可是佛法究竟的目的，是在得慧果，誠爲難能之事！但若爲佛教徒連最低的信果都無做到，便失去了爲僧衆的資格，不應齋廟衲倫，或自動退僧俗，否則，須自勵自勉，勇猛精進才可。故爲佛子最低限度，須具有信果，然後依此修習而得戒、定、慧果。所以欲今後的佛教建立起來，須以這信、戒、定、慧果爲目標。然四種都能做到，固不易，而必須信果與戒果做到，方可爲世人信仰佛教的證明：卽定果或慧果，雖難能完全做到，而亦要有少數做到，得到方好！因爲在四果上都有人做到，纔能建今後的佛教；否則，佛教便無從建立，那是何等悲痛的事！所以既爲佛教徒，應生慚愧，發足大心，勇猛精進毫無畏懼地向前去振作精神！我們試觀現在中國一般的佛教徒，非特慧、定、戒果沒有做到，卽具足信果的亦如晨星碩果，故現在前佛教，在世界上，在社會上，須要重新建立才對；倘現在再不從速建立，則佛教將來在世界上，恐怕就難以生存！雖然，若能得到聖果而有真正的建立，則佛教在將來的世界上不患無『放大光明』的一日，同時亦能降伏一切的魔障！

五 佛教之教制

建設現代中國佛教談

五 佛教之法門

三三

一、佛教之三寶觀

一、佛觀

依釋迦牟尼佛建立『佛』之根本觀。

信釋迦牟尼佛確得無上真正覺，最高無上。

毗盧遮那或大日或盧舍訶或金剛持等皆為釋迦牟尼大迦葉之別名，不得謂為牟尼以外之他佛。

他世界之阿彌陀佛藥師佛或往劫之燃燈佛等，皆由信釋迦牟尼佛之說而印之者，皆與釋尊平等。

佛為三種救劫大行所圓之結果，不得與流俗所稱諸神等混同觀之。

佛為出世三乘聖衆中之大聖，人天尤為凡世，不得與凡世觀世老等混同觀之。

佛為法界諸法（宇宙萬有）之真正覺者，亦為教化一切有情令真正覺者，不得與一『神』教的創造主等及多神教的諸神於人等混同觀之。

與一『神』教的創造主等及多神教的諸神於人等混同觀之。

二、法觀

一切諸律，皆源不佛所宣說之聲教，由諸徒歷次結集而成者。

佛徒結集編說，初亦口誦相傳，後用文字寫成書本，則先後不一，難以編徒時

代不同，故亦乘異大乘之經律，亦寫成先後有殊。

3. 信超人天之聖人，必有非常之願事，故經律所書不思議事，皆應確信爲實事，不得以凡識疑議之。

4. 諸論及撰述語錄，皆賢聖佛徒修證有得，宗依佛說而闡揚詮釋者，故今亦可憑佛說及親證而研究抉擇之者。

5. 大乘諸宗之各標其勝，在集中其理解於一點而起觀行，建宗越行或殊，真本亂果（註二）。

6. 菩薩藏法與聲聞藏法，燒行果暫別，然聲聞境行果亦爲菩薩所含攝。

7. 佛之教法發源於佛及聖衆之編漏智泉，故不得視其餘出於有漏凡識之教學，但於餘教學皆可或破或攝以助顯無上義。

三、僧觀

1. 勝義僧寶雖在三乘聖衆或賢聖衆，但此士之住持僧寶，必在出家五衆，尤在必獨衆。

2. 他方淨土雖或純一菩薩僧，無有在家出家之別，但此濁土則須出家菩薩乃入志寶。

3. 住世持教之佛徒團，應依七衆律儀面建立。在家二衆佛徒，雖非全僧，亦非全俗，此爲已進三寶之門者，異於隔離三寶之凡俗，故曰近事，爲介於僧與俗之

間，可稱爲『居俗近僧衆』。受三皈以上及日本之眞宗僧西藏之紅教喇嘛等，皆攝屬於此。由此中修轉輪王十善行者，攝化民衆，建設新社會，利樂人世。

4. 尊敬三乘賢聖僧，彌勒菩薩等雖現天相，亦同大乘聖僧尊敬。

5. 敬崇出家住持僧衆，但最低限度，須明佛法大義。信心充足能持戒芻戒前二篇者，乃認爲出家住持僧衆。

6. 不知佛法亦無信心且不持戒者，應擯出於僧衆之外，不認其爲出家僧衆。

7. 由具僧相僧德之僧衆建設佛教清淨壇相之新僧寶，師表人天。

二、僧教育與僧制

余在民初已着眼於僧制之整頓，而在民四曾有整理僧伽制度論之作，民六民十四至日本考察各佛教大學，及民十七十八至歐美各國考察各宗教學院或各大學神學科之後，究深知『僧教育』在『國家教育制度』中之位置，製有國民教育基礎上之僧教育表，並身爲失教僧尼附設補習之校，但關於今後出家與受戒應先有二義之認清。

一曰戒級不必與學級一致也。近代中國傳戒所謂三壇戒法，先沙彌戒，次比丘戒，最後菩薩戒，似乎有三個級稱，其實沙彌戒與比丘戒誠有先後級稱關係，而菩薩戒則七衆均得受之。在家優婆塞夷且得受之，豈有必須受比丘戒後若干年始得受之義哉？況出家受戒本以比丘戒爲完成，故受比丘戒曰受具足戒。然不受比丘戒則不能同比丘事而實

行比丘之律儀。故受沙彌戒後一到可受比丘戒年齡。若志爲比丘者，又不應待五年後乃受比丘戒。至菩薩戒，則或前或後均得受之。

二曰出家年齡應與高中畢業相銜接也。遵依今之學制，兒童滿足六歲後以於第七歲開始入於初小，如是經小學六年中學六年適爲滿足十八歲而入十九歲之始。余意十九歲之始，即可剃度出家，入律儀院時，卽『受學沙彌律儀』，一學期滿，卽『正受沙彌戒』，逾第二期時卽『受學比丘律儀』，四學期滿卽二十歲滿足時，乃『正受比丘戒』。此既符年滿二十方得受比丘戒之佛制，復顧高中畢業之年齡程度，而高中畢業生已有擇學擇業之自由，亦不違成人有自由意志，乃可信仰宗教之義也。

由此余之僧制大綱乃訂有如下之學僧制：——

1. 年滿十八曾畢業高中自願出家者，得剃度之。

2. 剃度後卽入於學僧級，其學級分別如左：

一、律儀苑二年：——入院時『受學沙彌律儀』，第一學期中研究及實行持沙彌戒，並修習懺摩念誦歌讚等僧伽禮樂初步之訓練。至第一學期滿（此時如不願出家可以還俗）卽正受沙彌戒，進入第二學期時『受學比丘律戒』，從第二學期起至第四學期止之三學期內，研究及實行持比丘戒以練習僧伽應具之禮樂，並修習關於經律論史之佛教概論。爲一普通僧人必須有之知識能力。及進入普通教理院應預備之學課，——例讀經律

論之文法及梵文等階級文切證等。至第四期則滿。此時始不願出家仍可證俗。即正受比丘戒，即與爲僧。證之畢業。——菩薩戒或前受後受均可。此律儀戒之三年乃出。發爲僧者必歷之課程。

二、大專苑四年：——此與大學程度相等，注重研究華文經傳論難並發。以參考佛通。池考。理。其。心理。社會。史。地。學。與。墨。佛。其。造。象。等。其。一。種。及。選。梵。文。巴。利。文。錫。蘭。文。而。句。文。等。譯。文。泥。泊。爾。文。高。麗。文。日。本。文。安。南。文。以。及。英。法。德。意。等。各。國。文。一。種。——升。梵。文。等。可。溯。佛。教。之。古。風。而。選。考。文。等。可。謂。佛。教。之。新。流。俱。不。可。疎。忽。——，此。由。專。考。苑。畢。者。升。級。而。入，但。律。儀。苑。畢。後。可。爲。一。通。常。比。丘。不。升。入。此。級。亦。無。不。可。——

三、研究苑三年：——此與研究苑程度相等，注重關於佛教教理爲一部門之深刻研究，由專講門以爲畢全願而自成一系統，此由普通教理苑畢業者升級而入。但普通教理苑畢業後。可。功。事。教。師，不。升。入。此。級。亦。無。不。可。

四、森。林。三。年：——此。如。注。重。修。持。之。叢。林，爲。佛。法。中。實。際。修。持。階。程，乃。各。國。表。顯。中。所。修。持。者。皆。以。寫。近。存。修。登。前。得。之。長。老。律。師。禪。師。淨。土。師。異。言。師。以。期。真。修。實。證。爲。導。向。比。日。專。講。苑。畢。者。皆。升。級。而。入，但。專。精。教。理。苑。畢。後。可。爲。正。事。教。師，不。升。入。此。級。亦。無。不。可。此。級。考。試。最。多。最。難。此。級。畢。後，即。應。弘。法。利。人。矣，比。丘。等。能。戒。最。宜。此。時。受。之。

3. 自。律。儀。苑。畢。業。或。普。通。苑。畢。業，或。研。究。苑。畢。業，或。森。林。畢。業，皆。得。晉。入。職。僧。

級。職位內分九級，大抵依律備施畢業者。但得爲下三級之職位。任職三十年或四十始得升入德位，如身乃至畢業參學林者，可爲中上四級之職位。任職二十年或三十年即得升入德位，列表如下：

律儀院等	慈善機關	布教所	機 關	
			職 務	級 品
院長	高等		上上	
主任	普通	院長	甲 等	上中
教授	律儀	院長	乙 等	上下
教授	職員	院長	丙 等	中上
教師	職員	科長	甲 等	中中
講師	職員	科長	乙 等	中下
助教	職員	科員	甲 等	下上
助教	職員	科員	乙 等	下中
員	事務	員	事務	下下

專修雜修林	教務機關
林長	會長
	會長
	會長
	科長
	科長
科長	科員
科員	科員
事務員	事務員
事務員	事務員

4. 經過職僧時期乃入德僧級，德僧等於退閑養老，然為參學林之指導師及為四衆之所歸仰。

茲更將以上三種僧制級層次列表以明之：

上士	（下中上級職僧二十六年）	學士	德僧
上士	（中上級職僧三十三年）	學士	
上士	（上級職僧二十年）	學士	
上士		博士	
上士		大士	

僧制之整頓若能入如上所述之軌道，則全國僅有四萬僧人，即可敷弘化矣。——內舉僧一萬，總僧五千，職僧二萬五千。職僧中布教師一萬五千，律儀苑教理苑等職員五千，辦其餘慈悲文化等事者約五千。——然未走入軌道時，一方面當正本清源以限制非年滿十八有高中畢業程度及正信出家者，不得剃度；並即設律儀苑，非入律儀苑修學二年者不得給予比丘戒牒。另一方面當將全國現有僧叢調查登記後，淘汰出世外為設農場工廠商店醫院以收容者，一部分為設養殘老廢所以收容者，一部分為設普通小學中學以收容教養者。一部分其可存留在僧內者：一，戒學俱優年齒兩高之正軌總僧；二，戒學俱優事理通達之正軌職僧；三，年學相當資格符合之正軌僧。除此之外，應尚有一種戒優學劣不能入於正軌之學僧職僧內者，當設各種僧衆補習學院，其課程應富於伸縮性，可試其程度之高下，分為補習一學期二學期以至於八學期之八等課程。其補習畢業出家者皆得轉入正軌之職僧位中。如此，則僧無廢人，而可大有裨益於國家社會之化矣。

依此整頓僧制相隨而至者，除辦「律儀苑」「教理苑」「參學林」之正軌僧教育外，同時並須舉辦各等補習僧學，此外更須舉辦普通之小學中學，及養老院殘廢所與農場工廠商店醫院以收容淘汰出僧外者。假如依此實施。應從民國二十八年，而先在四年中從事於基本之預備。例如1.律儀師範修養所2.教理苑師範修養所3.僧衆之登記4.僧產之登記等。政府如真肯援助佛教會費一番力量以為之整頓者，一當聘僧中專家以主其事；

二、常規定循序漸進之步驟，不操切亦不鬆懈，持之以恆，則十年二十年之後，庶可觀其效也。

三，在家佛教徒之組織

關於在家二乘佛教徒之組織，嘗列爲佛教正信會表，茲錄如下：

佛	
入會	出會
入會條件 世界人類無論種族何民國國籍 何教教徒何等職業何黨會員為 男為女皆得入會但須限於下列 條件	出會條件 凡會員遇有下列條件者除棄出 會
<ol style="list-style-type: none"> 一 非未滿十八齡者 二 非本國刑事犯 三 皈依志駕志尼為師或皈依一師已上者 四 從皈依師受持一戒或至十戒者得本會會員一人介紹 五 得本人自具入會願書 六 得本人自認任本會別團體及蓮社一欸事業以上者 七 其他 八 死亡喪失會籍然非出會 	<ol style="list-style-type: none"> 一 死亡喪失會籍然非出會 二 自請除籍出會 三 犯本國刑事上重大罪者 四 失心病狂三年已上者 五 改志專信他教毀謗三寶破壞佛教由師友勸誡三次已上不悛 六 犯所持戒懺悔不改乃至不能持守一戒得會友五人檢舉三次以上 七 偷盜僧物及本會財物值一元以上者 八 邪淫殺傷志駕志尼會友一次或一次以上者

佛教化育社綱目
歷別研究編目 <ol style="list-style-type: none"> 一 研究一乘二乘三乘之佛學 二 研究二藏三藏四藏五藏之佛學 三 研究中國本部八宗之佛學 四 研究各國各地諸乘諸藏之佛學 五 研究各國各地佛學之文字 六 研究各國各地佛學之歷史

佛學研究院 (一)
應通研究編目 佛學與八倫道德之研究 佛學與世界將來之研究 佛學與國家政治之研究 佛學與國民禮俗之研究 佛學與中國古今各學派學術之研究 佛學與外國古今各學派學術之研究 佛學與近世各種科學之研究 佛學與古今各種宗教之研究

信			
(二) 佛教正信會所設立小學中學大學之各學校			
救災 救拯焚溺 消防水火 賑濟饑荒 救治兵傷	濟貧 傳習工藝 開墾荒地	扶困 安養老耄 深恤貞節 矜全殘廢	利便 施設燈明 修造橋路 義治舟渡

會	
佛	通
目綱團傳宣俗通教佛 所 病院 工廠 監獄 軍營 舟車 道路 鄉鎮 城廂	法方 印送文告 編演戲劇 集衆講演 隨機誘導
旨 勸導行善 勸化止惡	宗 愛國 守法 勤業 互助 調身 慎物 和平 誠信 放生 念佛 弭兵止殺 息門和戰 勸誠偷盜 勸戒邪淫 改良婚姻 改良家族 勸良查察

就上列第二表觀之，今各處佛教團體紛紛設立，名目繁多，或一地有數個佛教團體，各不相顧或反相擠，或數省無一個佛教團體，余無所知，或無所為，故遠近和合爲一個佛教正信會，同以真正信佛法僧爲根本故。誠能各各捐棄其偏見名執，合全國之佛教團體而成爲一個同以真正信佛法僧爲根本之佛教正信會。向全國各地方發請書之設，以期前表所列種種事業之成就，殆非難事，此吾欲掬其誠懇之意以請則於全國會受其益以上之在家佛子前者也。

假令於此更有須論及者，前列在家佛徒之組織，乃合在家二衆爲一個團體者，以優瑪摩男律儀爲別，而既辦在家，日常原各居在家者，到團體中乃因會者或立會等之臨時聚集，故無須爲分部別居之組織，但今多有女居士組成聚居於中之場所者，男居士亦間有之，若餘則有別居分組之必要，女居士之聚居處不應住男居士，男居士之聚居處不應住女居士，即請比丘或比丘尼臨時來說法授飯等，亦應以別居爲宜，於此等臨時並止爲宜，而尼寺中僧尤不應居住，以免種種弊患。近時尼寺或女居士場所，因請比丘主持法事講授經典而同住其中者，甚爲不當，而女居士舍中住一男居士，男居士舍中住一或二居士，皆有不宣也。

復次表中設良家族一語，有須特殊留意者，即在家男女佛徒，各須努力以進其備教化家庭，使其家中自父母子女以至男女職工等，皆成佛教徒，非萬不獲已不得非佛教徒。

在其家內，由此再繼及顯親戚等，擴大教化，爲最應注重之在家佛化。1. 勿流於枯寂而感苦悶，應當藝術潤之樂趣，2. 不妨廢家務職業而饒益正當生活，3. 導於合理簡要之修養，使增爲羣體務興味。由此今有專設在家女佛教徒或男佛教徒之教育者，除以佛法養成其解行象具佛徒人格外，尤應教以管理家務及職業技能，俾有以處身家庭社會間也。順慶康及朝鮮、緬甸、日本之在家佛教徒皆已家族化，故有變經不拔之基址，而印度之佛教昔由僅仗寺僧爲保持，故遭惡王異教而破滅，反觀其國之婆羅門教及耆那教等，皆以家族化而仍存續繁熾，此可知在家佛徒應將家族佛教化之重要也。乃中國之佛教向藉僧寺爲經幹，在家佛徒亦只以仿學出家衆所行爲專，此爲佛教不能普及令家族皆佛化之大障礙，今後之在家佛徒當知其所行應在以十善行改造新家庭新社會也。

四、佛教制度概述

佛教之有制度，由有佛徒和合傳續而生起，和合相處則有共遵之律儀，傳續相承則有流通之經像，於是佛塔法苑僧寺建立爲三寶，而禮立佛教住持於世之機體。然原始蓋擬比丘衆，故所許亦只有比丘律儀，比丘廣律實即僧團之組織規制；繼之有比丘尼衆，亦但爲比丘衆附席，故除特制者外亦多遵用比丘律；至沙彌室義摩那期更爲未學成之過耳。屢轉演變，有仍以律儀完整之僧團住持佛教者今之錫蘭緬甸暹羅者；有仍僧寺名而變成優帝通集團者今之日本者；有不卽大小乘律不宜大小乘律而達爲佛寺僧林若今

之中國西藏者，而在中國近年新興之男女居士林等，則更多有在家佛徒集團之成立。由此觀於中國今日之佛教：

1. 在塔寺等處，由張習勿新築而努力修復有關名勝形勝之原有遺蹟，務使清淨莊嚴以起人崇敬，其荒僻難興者則折除掃淨，以免招致惰厭。

2. 寺院除專修淨土供西方三聖及專修密咒設壇場儀軌或普陀等名山專奉觀音等菩薩外，宜但提倡迦佛，以登其尊信，而清除向來跡近多神的陋習。

3. 僧尼寺庵宜擇要保持嚴飾，以供學僧職僧德僧之所需外，其餘寺庵財產以辦輪僧事及辦收淘出僧外各還俗佛徒之小學中學與農場工廠商店醫院等，同時並即組成爲在家佛徒之佛教團。

4. 僧尼應大減其量而極力提高其質，如前僧教育與僧制中說，尤其尼衆以能減聖益少爲宜。

5. 今後各地應可多有像滿塞道場之組立，但除在家二衆總集合之正信會相類團體外，其作聚居修學之處者，亦應似僧寺與尼庵分部別居方安，然於此四衆之分部組織上，各地能有一由長老比丘統率領導之四衆總團體，若今佛教會之類，亦爲一必需之設立。

6. 此後當令在家佛徒愈加通俗化——如不必茹蔬等——並職業化與家族化，使能以佛教道德建立新家庭新社會，而令佛化普及人間。

7. 基於上述之需要，應多注意弘揚「五乘共教」之善因果法，培植八天穆業；等隨上之，由真有出離世間欲者，學修「三乘共法」；真有出世欲及大悲願者，學修大乘法；而特別提倡由五乘共法趣大乘法。

8. 消化歷史上拘局各時代各地域廣起小大顯密台賢禪淨等宗派門戶之別，以顯明現代全球交通中可獨行無阻之釋迦佛法，統一於釋迦之人格及其教化，規度人生佛數。

六 結論

前述關於教制的一章，差不多連建設的方案也相具了。而十六卷第十號上的爭論中，美佛教的新建設，主張採取日本種錫西藏之所長，以改良中國舊有叢林醜陋，其意美矣，然無以改造中國佛教之本身，則終未由覺探移植而去腐換新。非甘香所由得成其於聽之研究與宣傳及社會事業的開展，乃因其向有各宗派之系統組織與寺僧家俗化之富於入世精神，但回顧中國則各宗派有名無實，毫無系統，且愈趨愈繁亦更顯別宗派組織之可能，基以原有林寺院復主戒律之嚴格，益不能有家俗化之入世精神，則為從而得采日本之所長哉？錫蘭緬甸暹羅等則因只有公共之塔寺而無私有之財產，僧中人的衣袋皆出每日求乞，復有全國統一之僧團組織，沿習成風，適於民俗氣候之所宜，故能有其雍和之律儀僧伽在世，中國只有二家一家有私產之僧家族，又為從而移適彼方的美風。

了西歐僧之能有堅苦篤行之堅持，由其有平百年來即身成就之密宗信向，有轉世自在儒釋尊崇之胡都圖，有喇嘛作君作師及體強習勞信佛崇僧的民俗；中國無其歷史風土，更兼不欲尊崇其密宗，復何能采其所長歟？

然中國佛教亦自有其所長：1. 以中國原有舊道各家深遠之文化，故佛法來中國不得不寬容含忍調和融化以出之，因此乃最富於柔和性，今日之中國尤爲一切異教異事，鳴之稱許非出以更大之容忍融和，莫由施展其教化。2. 以中國民族向抱平天下之國際理想，而五民主義之稱的亦在天下爲公，綜合各方域各時代的佛典，翻說其初意，俾發揚於世界性之佛學，惟中國佛教最有其可能性，而中國民族以至中國佛教最大之弱點，則在家族離法深，中國佛教僧寺亦總爲一個一個家產，此爲中國僧寺沒法普及之癥結處，若能變母弟稱職，其國之佛教乃可重振。於此要使一部分佛僧開公產，一部分家產佛僧靈俗或在靈佛徒私產，好似涸池開而陰陽劑一般，靈濁者下觀爲地而靈清者上升爲天，使僧團組織能健全而管用僧團公產，改良制度以成爲公產，或亦消除剝奪法制的字樣傳統。

就此西道俗的及原來的在家佛徒成爲有系統而闊大之組織，於日本佛教之長處乃佛取得僧般般養成少數之爲僧職僧德僧，總爲只有公產無私產而組織統一的僧團，鶴爾爾趨於紛糾紊亂，亦可彷彿實現，因是得國民普遍之信仰及僧德提高之極成，而西歐勤苦

修持靈會，亦堪培毓。且專就僧內言之；單僧亦名比丘僧。規律嚴肅，可有錫鑿之律儀；職僧亦名菩薩僧，事業弘布，可有日本之教化；德僧亦名長老僧，主持修學林，懿禮精進，可有西藏及中國禪林之造詣；更發揮其富奢和及公天下之特殊性，庶其可成中國現代佛教建設！

然設非化家產的僧寺成公產的僧團，則終無建設的基礎。若能先禁私人制度，實行僧團公度，並皆先入律儀院修學二年，實為禪源正本之道。但非政府主管機關以政治力量執行，亦難期其成效；吾於是乃更回思二十二年教育部復內政部之咨文，冀能斟酌盡改而實施！

二十四年十二月三十日在廣州。

此為三十四年舊作，即布之以答近人詢佛教新建設之問，但二十九年更融鑄此中要義講有「菩薩學處」之辦法，此則雖無政府後援力，但能得一基礎，由少數幹才即可從試行實驗而為模範之經驗。

三十四年七月二十八日太虛講於滬雲深處

敬讀院長太虛大師「建設現代中國佛教談」後感證

滬東教理院第四屆畢業生

曾廣生

聽說現代中國佛教的計劃，雖然早經院長大師所提出，正刻地指示出它光輝的路。然而一直到今天都還不能達到它預期的結果，這中間至少有着下面幾種原因。

第一、佛教本身還不少有着這樣幾種人：他們不是明目張膽地舉起反對的旗幟；便是即使不反對，但也標奇立異，不用鏡子照照竟自己像個什麼樣，祇一味的昏迷在自他所劃定的圈子裏，以爲自己也能找出復興中國佛教的路子，自己便可以作復興中國佛教的領導。這算盤打得多麼的得意阿！祇這一下子，便名利恭敬都滿載而歸了！真是看必所吞沒了腦子。這些人；明目張膽反對的，標奇立異不合作的，他們所玩的是一些什麼勾當呢！對於前一種就是一些寺院的老庵王們，他們的眼睛一點也不用來睜開點的看着，今日的中國佛教是什麼樣子，到處的小廟廟產被接收了！僧尼被驅逐了！他們祇一味的用來觀察地方上土豪劣紳們的眼色，和端詳老太太們的足尖，颯風沒有插到自已有的圈籬上來時，儘可以關倒門當他的土皇帝。不幸一旦括來了，這便用得着他們一向調，好的哦一本領了，一個鷄一個鴨，再加上幾個作躬打揖，和幾聲老太太長老太太短，一天的風雨就此平息了，也許還要比我們現在的漢院，不時的遇着一件事情，而不得不來

一封公牒要見教得快，不是一天兩日的，他們一向在這樣的情形下游泳着，早已忘記什麼宗教了！什麼是佛教徒應該做的事情了！他們早就認為祇有這樣的方法，才是佛教徒唯一的唯一道路。你要另外的向他談說什麼復興佛教，整理僧伽制度的問題，他不是充耳不聞，便率性罵你胡說八道。多地方和你搗蛋，另外的那些，雖也不反對佛教須要復興，但它却是剛復自用，標奇立異，他們中間，也可分為兩派，一派是從遠處看佛自從佛教傳入中國，不管是最初的漢晉南北朝，隋唐的極盛期，或許是隋唐以後的藩日期，中間固然少不了有幾個時候，譬如三武一宗之難，佛教本身，無論是寺廟、僧衆，或者書籍，都招到過不少的毀壞和凌夷，但是這種時間，究竟祇是一時的，極短極短的，大體說來，大多兩時間，它都能普遍地得到上至帝王士大夫階級，下至農工商的奉獻的殷勤款迎。歷史上不少光輝的記載，尤其隋唐之間更是如此，不僅一些有行持有學識的大德高僧們，深深地得着他們的信仰供奉，把自己飯飯在他們的腳下（非梁武帝），還把自己兩個兒子也送去出了家（如雙休逸子），就是一般的寺廟也得得到保護，出家人可以到處受人供奉，可以不完糧納稅，不當壯丁。這不可一世，光輝的歷史呀！於是令我們的完全迷戀在舊日的光榮裏面的先生們，敬羨了！鼓掌起舞了！但是埋下頭來往近處一看，自從佛教走了隋唐以後的下坡路，竟是一日不如一日，光輝的歷史，慢慢地褪了色，以至於明清以後，直降民初，不但僧衆們不再有任何目的那麼受人尊敬，受人供奉。

相反的，到日甚一日地，由冷落而開始指摘起來了，不滿起來了，更甚的，還不少有人在那裏大張旗鼓地高喊着，「一切的宗教（當然佛教在內）都是迷信的，不科學的，腐朽的，應該推下泥潭裏去」，跟隨到表現在行動上的，這沒有洋槍大砲作爲障礙的，沒有高鼻子的洋伯伯們作爲保姆的，主要是白影子裏面缺乏圓精力的中國佛教，便首先大招其殃，不少的地方廟產被提取了！僧尼被驅逐了！沒有被提取的廟產，也在那裏飄曳於暴風雨之下，岌岌可危；沒有被驅逐的僧尼，也到處受人輕視戲弄，瀕於危殆，儘管有人可以這樣認爲，佛教不是廟產，佛教不是僧尼（不僅是僧尼）雖然廟產被人提去，僧尼被人驅逐，祇要佛教的教法，還有一二個大德所住持，佛教一樣地不會衰墜。這是片面的看法，不圓滿的看法，佛教的僧衆，只剩少數幾個大德存在，必然是佛教的衰落，就拿廟產來說，雖然它的重要性較少，沒有被列入於三寶之內，可是在中國這個特殊環境之下，它是早就作爲三寶之中陝寶的資生之具，我們不要忘記了，很多的大德之所以能成爲大德，或多或少總與廟產有點關係，而且我們可以這樣說，即使以前的一些大德們，他們的成功，是靠自己奮鬥出來的，居士們成德的，與廟產沒有關係，但是他們所費的力總不在少，要是把這些功夫，都一起用在鑽研佛理上，一定成就更大，就是這樣所成就的，也是屈指可數，假使佛教不衰落，廟產不被提取，我們能把他有計劃的加以整理！有效地多多的把它用在興辦佛教的教育事業上，培植佛教青年上，這不比目

前「般情形，許多佛教青年，有志求學而無學校可進，有心上進，而爲了經濟問題，不得不東奔西馳，到處碰釘子，要好得多囉！把一擔金沙放進簍箕裏去淘，所淘出的金子一定比一撮金沙所淘的要多得多，這樣可能產生的大瀾也一定更多，佛陀未竟的事業，一定也能早期實現，總之一句話說完了，目前中國佛教的衰落，這是鐵的事實，也是訂目共睹的事實，看到這裏，於是那些先生們又發生悲時愷世的哀思了，他們嘆息了！就在這樣一歎羨嘆息之，不恍然大悟，覺得現在佛敎實在不是話，非要來一下建設不可，而建設的樣式，則是完全脫胎於隋唐，他們一心一意要把現在的佛敎還原到隋唐時期那個樣子，像這種完全想借屍還魂，想硬把歷史的輪子倒推轉去，要把歷史上的光榮，像魔法樣地使他重現於今日，這種人，假使我們不指定他是那一個，籠統的給他取一個名字，便於稱呼，我們可以叫他做舊的死硬派，或多數派，另外一起，差不多都是數硬生生的小夥子，懂得一點近代的科學哲學的人！他們勤做破口大罵，說那些多數派死頑固的驢子，他們有充足的理由說：「建說」！「建說」！「現代」更非隋唐，要發現代中國佛敎，是死灰復燃那一套，「建說」就不是復活，「現代」更非隋唐，要發現代中國佛敎，就不要再懷戀於過去的歷史，他們不問過去的歷史中，是否還有少許的部份是一直還值得我們參考的，「應該把現代作爲唯一的基石，重新建起一個嶄新的佛敎來，話到說得比較好聽，但是，要說他們所要建設的並非佛敎，另外叫一個什麼「巴子教」！「五

子教等。到無所不可。他們不但儘可以丟掉歷史不管，還可以根本不必再採用佛教的教理儀軌。若說勸導佛教，那麼佛教是從漢朝就傳入中國的，已經有將近兩千年的歷史，在這兩千年的過程中，既有它不可磨滅的意義，把歷史拿來任意壓斬，不管他截取的是那一段，其結果都是一樣，割個五加起來還不及等於十，所得的還不及一段沒有全樹的屍體，沒有生機的屍體，還會有作用，還會孕出燦爛的花孕，這不是誇大。御香可驕子，便是根本沒有驕子，一樣的可以叫做新的死硬派，這一派雖有人敢還比較少，也可以叫做少數派，不管是多數派，少數派，舊的死硬派，新的死硬派，祇要他壓斬了歷史，無論是截取的隋唐那一段，或者近代這一段，他都做不通，做不通就無法把所現代的中國佛教建設起來。假如要個，除開這兩種說法還有別的沒有，還有什麼好的辦法可以把中國佛教著實地建設起來，那嗎！我到還沒有看到過，有那一種新的真理，比佛陀說，非空非有的中道真理更真實，我往常讀中國歷史的時候，一讀到因為有周朝的大封宗室，以後便有秦朝的中央集權，有了唐宋的節度之亂，所以後來的趙匡胤便來一套杯酒釋兵權的辦法，把功臣們的五禮完全削去，我便覺得可笑，但是在以往我所以為他們太知視，現在我更曉得他們更有一點僥倖，不能正確地把握著歷史的輪子，以往我也舉過這一層喻，三個人同在一道橋上走，走得太左太右的兩個都有掉到河裏去的危險，唯有不左不右，恰恰走在中間，一個可以平安地到達彼岸，這就是中道的道理，要建設現

代中國佛教，也祇有用這様中道的道理，參考過去的歷史，接收前人的教訓，再配合現代的潮流，和中國的本位文化，融匯貫通，再從中間提鍊出一個正確的，建設中國佛教的辦法來！這樣的辦法，乃有可能把中國的佛教真實地建設起來，而能夠這樣做，已經提鍊出這樣的辦法，唯一的便只有，太虛大師，這一切便是他老人家在「建設現代中國佛教談」（原文載海潮音十七卷四號）那篇文章上面，由著整個的課題，劃分為何以中國佛教需要建設・建設成什麼樣？如何樣去建設？三個問題，先從分析中國文化入手，由此建立佛教與中國文化的連繫性，再直剖世界思潮，廣為闡明佛教的教理，實在是在是救國救民救全世界全人類的唯一良方，有力地說明建設中國佛教的課題，不僅是佛教本身爲了要生存才被提出，而且是全世界全人類（當然中國在內）的安全問題，必須要建設佛教，把佛教的教理普遍地傳播於整個的人類，從那裏徹底地消除那些帶有自私自利的，富有侵略性的，容易孕育罪惡行爲的……一切思想種子，才能辦到，從這樣的思想出發來提出建設中國佛教的課題，它不僅僅是積極的，有力的，而且也若實地擊破了，那種以建設佛教僅僅是爲了佛教要生存的小圈子思想，要建設現代中國的佛教，就必須站在太虛大師的旗幟下面，照著他所指定的方針進行，要這種進行的步伐團結有力，就必須儘量地利用我們的銳眼利口，去發亮那些，或是明顯的，或是隱伏的，老魔王們，新齋頑固分子們，去說服他，把他們團結到一條路上來。但是在這裏，

還不得不特別加以指出的。這裏還有一部份人，他們在表面上掛著大師的弟子或學生的牌子，他們也站在大師的旗幟下面，但他們也並不在大家唱著和盤時，來一兩聲高腔；然而即使他們哼著的是同一調門，可是他們完全是一些懈怠者，或者更是一些偽藉裏而的鴉，對於理論上，他們全不把大師的言論，一切的關於建設中國佛教的，整理佛伽耶度的，詳細的徹底的研究，祇要少微地讀過幾篇文章，偶然而有了半知半解的了解，便自鳴得意，以為他也深深地懂得了，再也懶得進一步去把理論繼續起來，或為指導行動的方針，其次這些被分發到各地去工作的人，也不能把他所擔任的工作部門，在業務上得到恰到的開展，這中間最壞的，還有那些不只在工作上毫無認識，而且沒有把工作意義了解，認識自己所擔任的工作，與整個的建設中國佛教的前途有什麼關係，而是處處把自己的利益放在第一，這樣所形成的結果，不是假公營私做一些貪污的勾當，便是把工作意義完全當成僱傭性質看，祇做一些公式上的事情，祇要沒有被規在公式的縛約或派任書上的事，都認為不該作，便不去作，這種種惡習，自然沒有提到的還多，都值得我們今日一般自命為佛教的革命青年，站在大師旗幟下面的人們痛切反省，澈底從心裏把它掃除。

在前面說過使中國佛教不能著實地建設起來，有幾種原因，而此處所提到的才祇一種，還未舉出的當然很多，譬如與政府取得配合的問題，還在。大師那篇文章裏也明白的

據本報記者有些不便不免有點誤會。以為「大國的意見。是以這個爲建設佛教的唯一步驟。他們便特別強調建設佛教必須完全靠自己的力量。箇箇直忽視了政府的政策與它的運帶性，固然自出力，自己幹，才是頭等得著的事，這也不是。大師沒有一再特別提出過的，就在同一篇文章裏，大師就指出佛教中的出家衆應該如何如何！在家衆應該如何如何！這難道沒有刺著他們的眼睛麼？政府的政策，所可能加於復興佛教的影響到不是那些提廚，逐僧尼的事，主要的還是在他們那種縱容政策之下，幾個不法的軍閥官僚，七竅旁通，便可以掩護許多佛教的惡化分子。由於他們的利害勾結，使得佛教始終不能團結起來，不能團結起來便無法產生『統一機構』，由於統一機構的不能建立，便使得士農人感得最高的『沉淪佛教徒分子』，『沉淪一切不良思想』也無法得到解決。自然我也不是把必須與政府的政策取得配合看做太上皇，自己的力量更是佔着首要的位置。在沒有取得政府的配合時，我們祇有用自己的力量去幹。在沒有把全國的佛教徒團結到一塊時，也祇有用我們已經團結好的力量去幹。不怕起始時力量很少，祇要我們一面幹一面盡可能的爭取團結，慢慢就會越幹越大的。我往常也有這樣的主張，幹工作不惟沒有多少同志，祇要自己認定工作可以幹，值得幹，自己首先參加到裏邊去幹，自己便是三個，再不怕麻煩地用自己的口，自己的精神，人格，去說服你周圍所接近的人，能夠說服一個便是兩個，說服兩個便是四個，這樣由一而二而三而四而十六乃至無窮，

的，精密的，週到的，而這樣的理論，又必須從現實的了解中出發，才不先空於偏，於這一點，在前面談到佛教徒本身意志不一時，已經比較詳細的提到，不過這裏還想提出說一下的，就是關是佛教徒的姿態問題，在大師文裏把他分為在家衆與出家衆，而出家衆中又分為德僧職僧（產生於學僧），同時更加以指明，德僧與職僧在智識上，行持上所應具備的資格，說得非常明白，可是在今日的佛教徒中，不論是出家衆在家衆，都還是良莠不齊，對於一些不良分子，或者在信果上不夠，或者在戒果上不夠，而定果智果更說不到，對於整個佛教的影響，是不言而喻的所以必須來一下沉澱的工作，對於不能守持比丘的比丘戒的比丘尼，在品格上還不怎麼壞的，可以作一個普通好人的資格，可以直接叫他還俗，作一個在家佛教徒好了（自然太壞的就是作一個在家佛教徒的資格都有），致於在家佛教徒，也不是一點也不加以甄別，有些信果不夠，在行爲上不能表現佛教徒的精神的，譬如一些軍閥們，貪官污吏們，他們的行爲就根和佛教徒的相相反，雖然我們可以用佛教的教理去感化他，要是他能澈底悔悟，一洗前非當然很好，假如不能悔悟改好，那麼就不應該再認他做佛教徒，今日的在家佛教徒中，就不少有這樣的人，他們的信果不見得有，最少也不是真正的信果，他們的行爲儘可以無厭不爲貪贓枉法，淫奢無度，然而他們也可以找一個出家僧飯依在他的腳下，於是他也只好在人衆之中掛一串佛珠，表示他也信佛，她也是大慈善家，商人一等的婦人了一擦淨首

是大綱裏勾畫狗屎，想借用好看的外衣來掩飾他醜惡的行爲，更臨天過海，作他哄人害人的勾當。這也是不得不注意的，不但今後的佛教徒，出家僧不應該濫收徒衆，濫傳戒，還要進一步的不濫收皈依弟子，至少萬目所睹，萬手所指，萬人所唾罵的惡人不應該收，要收的話，自己就要負責，有能力使他改革。

至於業務上的問題，這比理論更複雜，更不容易捉摸，決不是羅列一些什麼該作什麼應該作的教條所能解決的。理論是實踐的指針，只要大家能夠真個的了解理論，把握理論然後因緣設施，都無不當，釋迦世尊把修證阿耨多羅三藐三菩提爲衆生出離生死苦海的唯一目標，所以他的教法，因衆生根器而設施，說空說有，說非空非有，都無不當。主要的是不改目標，不放棄目標，巧妙地契合客觀環境，乃能完成建設現代中國佛教這一偉大的工作。

前次出生苦與心經及中國文化小冊已發表及繼續刊印等款謝如左

趙仁萬居士捐壹百元

劉文熾居士捐貳百元

盧鑄理事捐壹千元

程錦章居士捐壹萬元

袁廷偉居士捐壹千元

黃馨秋居士捐五千元

性空師 捐壹千元

密規祥 捐貳百元

卜

3
500062
2)

2

500062

(2)