

中華佛學學報第 17 期 (pp.215-242)：(民國 93 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 17, (2004)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 太虛、圓瑛二大師與臺灣佛教界

釋慧嚴  
玄奘大學宗教系副教授

### 提要

此拙文仍筆者探討日治時代，臺、閩佛教互動的一環，因太虛、圓瑛二師，是近代中國佛教改革派與保守派的代表人物，而在日本治臺時代，此二師分別於大正 6 年（1917）、12 年（1923）來到臺灣。來臺的因緣與主持法會、傳戒有關，但來臺的動機、時間，由於太虛大師本身有〈太虛自傳〉、〈東瀛采真錄〉之作，我們可有明確的史料依據，但是圓瑛老和尚方面，雖有《圓瑛大師法彙》可作稽考，不過其中有關他的臺灣行，在確切的時間及動機方面，卻是呈模糊的現象，因此拙文，參考了該《法彙》外，從當時《南瀛佛教》、《臺灣日日新報》等的相關報導，來作探討。其結果，可以知道二師來臺的確切時間、動機，所接觸到的臺灣佛教界人物，還有其影響，同時也可了解大正 6 年時，二師的交誼還保持了自太虛大師十六歲天童寺受戒時，與時任糾察師的圓瑛老和尚結識以來，良好的關係。但隨著歲月的推移，二師交誼產生了變化，致使對近代中國佛教的改革及戰後對臺灣佛教界的影響很大，不可莫視，但此相關問題，將留待日後發表，敬請讀者見諒。

**關鍵詞：** 1.太虛 2.靈泉寺三塔落成 3.臺灣佛教中學林 4.圓瑛 5.儒佛同源

## 【目次】

<a href="#">一、序言</a>
<a href="#">二、太虛大師的來臺</a>
<a href="#">三、圓瑛師來臺及其活動</a>
<a href="#">四、圓瑛師的臺灣演說</a>
<a href="#">五、結論</a>

p. 216 ↘

### 一、序言

太虛、圓瑛二師分別在大正 6 年（1917）、12 年（1923）來臺灣，而他們的來臺與當時臺灣佛教界的善慧（1881-1945）、本圓（1882-1947）二師有關。為什麼會與此二師有關呢？因為 1900 年本圓師得戒於鼓山湧泉寺振光老和尚座下，1908 年返臺，1910 年繼寶海師之後，接任臺北五股觀音山凌雲禪寺的住持。致於善慧師是在 1904 年由善智師（1852-1906）引導至鼓山，禮景峰師出家，法名常覺，並受具足戒，嗣即返臺，弘開法化，與善智師共創基隆月眉山靈泉寺，在善智師圓寂後，負起興建靈泉寺之責，此凌雲禪寺、靈泉寺均為當時北臺灣大道場之一。也就是說，善慧、本圓二師因受戒而與鼓山有緣，又返臺之後為一方之住持的緣故。但這二個因素為何會促成太虛、圓瑛二師來臺呢？又二師來臺與臺灣佛教界有何接觸？對臺灣、中國的佛教界有何影響？以上是拙文要探討的課題。基於論文的需要，拙文所討論的內容，在時空上，只就二師在臺期間與臺灣佛教界互動的關係來究討。如眾所知二次世界大戰的結束，國共內戰，國民黨戰敗而流亡到臺灣的因緣，致使以二師為代表的近代中國佛教的保守派和改革派僧侶，也都移民到臺灣，給臺灣佛教界帶來莫大的影響，但與此有關的論述，在此論文中，將不涉及，在此先請讀者見諒。

### 二、太虛大師的來臺

大正 6 年，靈泉寺因慶祝新建的三塔（即開山堂、報恩塔、普同塔）落成，而舉行水陸法會。為此法會善慧師請來中國七塔寺前住持岐昌老和尚即水月師及其徒靈意師，尚有改革現代中國佛教的太虛大師前來主持。法會中，太虛大師除了主壇外，也從事弘法布教，並參訪臺灣佛教中學林，且南到臺中參觀佛教寺院，還有與日本人僧侶相敘交流，瞭解了當時臺灣的佛教及日本人的佛教。然而太虛大師來臺灣的因緣是什麼呢？這是因為大正 6 年，靈泉寺為慶祝三塔落成，欲舉行水陸法會，善慧師就前往中國邀請圓瑛師前來講演佛法，岐昌老和尚主持水陸法事，時接待寺的圓瑛師以有事不克分身故，乃介紹剛結束閉關

的太虛（2月4日出關）東行。又因太虛大師久思去日本，一覘佛教與歐學調劑之方。因此太虛來臺的條件，是要善慧師以事畢陪他赴日本一遊，以此因緣，決定了太虛東遊臺灣、日本之議。<sup>[1]</sup> 依據《太虛大師年譜》該年十月條云：

臨行，詩社友人多以詩送行（《東瀛采真錄》）。

p. 217

圓瑛有「太虛法師代予遠赴東瀛用木犀香社香韻聊當陽關三疊詩」，大師和之：

錫山清夢倦寒香，又說男兒志四方；迦葉當年破顏笑，菩提何處歇心狂。且攜詩貯滄海，待詠梅花傲雪霜；祇恐此行難代得，胸無萬卷玉琳琅。

在此，印順老法師加註云：

圓瑛有「代予」之說，大師有「難代」之謙，參考自重，其事甚明。乃「潮音草舍詩存」編者，不知何以改為「難了得」？圓瑛初介大師閱藏以深入佛法，再介東遊以考察僧制，於大師所益綦重，不當以晚年扞格而一筆勾之。

由上述印順老法師的加註中，「圓瑛初介大師閱藏以深入佛法，再介東遊以考察僧制，於大師所益綦重」來看，圓瑛法師對太虛大師人生的影響是不應漠視，對太虛大師的東遊，是定位在考察僧制，可見年青時代的圓瑛法師是認同太虛大師的改革運動，也肯定臺灣、日本的佛教界，是值得太虛大師前來觀摩的。由此我們可看出，此時二師的關係不錯，而其關係如何？請留待後述。

太虛大師的臺灣行，是他首次的國外行，該年10月8日（陽曆），從了老附江天輪到上海，10日與七塔寺岐昌老和尚等登春日丸，13日抵日本之福岡縣門司，16日轉亞利加丸，於19日晚抵基隆港，受到德專師及基隆久寶寺住持水野電幢的歡迎，隨即登月眉山靈泉寺。依太虛大師如下的敘述：

按靈泉寺因三塔落成，故建大法會。28日（即陰曆9月13日）起，來山者恆盈千人。其會首有許迺蘭、顏雲年、張清漢、魏水昌諸君，偕臺灣名紳巨商。逐日所修法事：一、迎聖諷經，二、秋季祭典，三、石塔開幕，四、祝釐萬歲，五、祠堂迴向，六、設放水燈，七、大施餓鬼，八、追薦國殤。臺灣總督府以諸官廳，時派員蒞會，華和文諸新聞，莫不稱揚讚歎。岐師與予主持水陸壇，末日同日本在臺灣佈教師數人，輪流說教。……13日（陽曆11月），由日本四教授率全體學生（臺灣佛教中學林），亦來赴靈泉法會，善慧師紹介予三人，行見面禮於佛殿，與教師交換名刺（名片）。……20日，法會圓滿，舉行

討伐生番戰死之戰士祈禱禮，官吏及日本布教者頗多。與天臺布教師中澤慈愍、日蓮宗布教師堀部行省、曹洞宗臺灣別院布教師富田禪宏等相敘。<sup>[2]</sup>

p. 218

我們可以知道此法會的盛況，也可看出善慧師與當時的政商二界，還有來臺曹洞宗的關係良好，而如此關係，也是善慧師對太虛大師敢保證陪他遊日本的條件。依據前揭太虛大師〈月眉山靈泉寺法會〉內容來看，此水陸法會是從 10 月 28 日開始，為期七天。法會期間，太虛大師除了與岐昌師主持水陸壇外，也與日本布教師，輪流說教，太虛大師講〈真常之人生〉及〈佛法兩大要素〉，由善慧師翻譯。<sup>[3]</sup> 又在法會期間，先後與日僧齋籐道痴、熊谷泰壽、井上俊英、新美俊逸等諸師相識。圓滿日，靈泉寺舉行因討伐生番而戰死之戰士祈禱禮，總督府官吏及日本布教師到者頗多，故有緣與天臺宗布教師中澤慈愍、日蓮宗布教師堀部行省、曹洞宗臺灣別院布教師富田禪宏等相敘。此中，值得注目的，是與熊谷泰壽的筆談。吾人可由此，窺見太虛大師所關心的事項。當時太虛大師向熊谷泰壽提出的詢問，在此依據《東瀛采真錄》，可歸納如下四項：

- (一) 日本自明治以來之佛教情狀。
- (二) 日本佛教徒在歐美布教之成績。
- (三) 日本各宗研究之佛學及其著名人物。
- (四) 對日本佛教僧侶的生活現況及本山制度的質疑。

以上四項筆談中，筆者認為最有趣的，是第四項吧！今先將二人的筆談，摘錄於下：

太虛謂曰：

日本各宗僧侶，不去俗姓，帶妻食肉，與信佛之在家二眾無異，鄙意甚有不滿。又日本佛教，今於佛學之研究誠盛，唯各宗自為部勒，不能融合成一大佛教團，亦有未善。

熊谷答曰：

日本之稱姓帶妻，略說理由有四：一、日本宗教特徵，二、時代產物，三、信徒要求，四、寺制。

太虛詢曰：

所謂寺制，是遺傳來之制度？抑由政府特定之制度？熊谷答曰：明治間政府所定之制度也。太虛曰：聞真宗向來帶妻食肉，餘宗則否，故

前時真宗僧侶，無過在俗二眾耳。今各宗皆同化於真宗，

p. 219

不得不謂各宗僧侶之墜落。夫僧侶當以佛祖之偉大人格為師法，戰勝國俗時勢政權等等，以保持其清淨律儀，始能拔俗而不為俗溺。

熊谷答曰：

僧不帶妻，奈檀家多乞僧妻帶，良家處女，皆樂許字於僧侶，故非僧侶之墜落，乃隨緣利他所不得不然耳。蓋僧侶不帶妻，殊難入俗化導，故帶妻食肉，隨同世俗，亦是發展佛教之方便。且日本之佛教徒，除真宗外，餘宗僧侶因皆以無妻為意志，而無妻者亦甚多也。

太虛謂曰：

隨俗固發展佛教之一方便，然帶妻不應是僧侶，以佛法僧寶係指出家人者。出家之本義，在無家室，故不帶妻，即所以表示其為僧之特徵也。抑離俗出家，關乎自心之志行，不應以他人之信從多寡而易其操守。故鄙意若真宗者，不得稱為僧侶，當屬之佛教徒之在家眾，猶臺灣之龍華派佛教耳。[4]

從上述的筆談，可知道太虛大師對日本自明治以來，僧侶在法律上得以娶妻帶眷的制度，似是不能認同。認為日本僧侶在此種情況下，不應稱之為僧侶，充其量只能視之為如臺灣齋教龍華教的齋友而已。當然以太虛大師生長的時空環境，實在難以了解日本佛教僧侶生活世俗化的現象，及它相關的制度，因此他在大正 14 年（1925），東京增上寺召開的東亞佛教大會法義研究組的討論上，力主日本應注重持律。[5] 又太虛大師對日本佛教的寺制教育，也是抱持高度的關心。由於太虛大師應善慧師之邀，主持靈泉寺的法會，條件之一是法會結束後，善慧師要陪他遊臺灣、日本。所以水陸法會在 11 月 5 日圓滿，6 日離開靈泉寺後，由善慧師師徒陪他遊至嘉義義德佛堂、彰化曇華佛堂、鹿港、臺中慎齋堂、柑子井善德佛堂等地，並且隨緣在曇華佛堂演講，而結識了臺中寺住持大野鳳洲及本願寺布教師道後保城。又在當時；適逢臺中正舉辦臺中展覽會，臺中寺住持大野鳳洲希望他在此會場，向前來觀覽的本島人布教，而與本島人信眾相談的結果，假臺中測候所西鄰的空地，設小屋，邀請來自臺灣各地的講師，從 11 月 18 日起，每日午後二時起及七時起，舉辦佛教大演說會。因此太虛大師受邀，於該會的講演場上，作了兩個晚上的演講，即 20 日、21 日，仍然由善慧師翻譯。又在此演講會上尚有齋藤道痴（臺灣佛教中學林教頭）、許普樹（許林）、林普崇（林學周）、德融師、日本布教師龜田師等從事講演。[6] 此趟臺中布教因緣，

p.220

太虛大師與善慧、德融、德林、妙元、德茂等諸師，同受臺中阿罩霧（即霧峰）望族林紀堂（林獻堂之父）之邀宴，並於林獻堂家略說法要，也與臺灣鹿港遺老洪月樵（名繻，別署棄生）有書函往來。太虛大師是於 12 月 2 日離臺，在善慧師陪同下，作遊日之行。在臺期間，與上述人物等相敘談。其中，值得注目的，是與德融、齋籐、熊谷諸師就日本佛教的學制、寺制、佛學研究的成果的對談。德融師幾乎是全程陪太虛大師，加上他曾留學日本，且隨善慧師遍遊南洋、印度、江、浙、閩、粵各地，且為曹洞宗臺灣布教師補，所以頗能滿足太虛大師，對以上問題的詢問。德融師告訴太虛大師說：

日本曹洞宗大小寺院，共有一萬五千餘所，以庵稱者甚少，乃尼僧所住，總有十餘萬人。寺院大別為叢林、蘭若。叢林又分三等：最大者曰圓覺地，其次者曰等覺地，其次曰法雲地。蘭若則分五等，曰：一等法地，乃至五等法地。

太虛大師詢以分等級以何為標準？德融師回答說：

係依寺院之信徒多寡，譽望隆殺，財產厚薄，屋宇大小等事者。蓋各宗信徒，曹洞宗有三百餘萬，真宗有四百餘萬，皆有分屬之寺院。對於所屬之寺院，謂之本寺院，凡關於佛教之事，悉從本寺院之住職為之，不相雜亂。除叢林、蘭若及各教所之外，為僧即無居處，無信人而不能生活。而蘭若之第一二等者，其歲計有萬圓左右，而住僧之多寡，悉由住職主權，雖不住一人可也。至叢林數十人、數百人不等，亦結制學禪，設壇傳戒。傳戒為傳大乘菩薩戒，小乘苾芻戒僅律宗傳之。其傳大乘戒也，大概皆請當代有道望之師家傳之，慕名德而受戒者，不拘一次多次也。近今曹洞宗定制：一等二等法地，必大學畢業生（畢業生）可任住職；三等以下法地，或中學畢業，或曾住叢林八年以上者可任住職。至叢林之住職，必大學畢業，且曾住叢林之禪堂二年以上者始得任之。故各寺院雖亦師徒繼續住持，然師故而無合格之徒弟，則不能有繼續權。在東京則有曹洞議會及宗務院，由各寺院住職選出議員，由議員又選舉兩大本山管長，及宗務院各部長等，管長住職等皆終身職。管長之資格，限制甚嚴，其年齡必五十以上。一經選出，須由天皇封為某某禪師，其尊嚴等於王公。謂當明治定制之時，以真宗、曹洞宗最為發達，曾封贈真宗東本願寺、西本願寺，及西本願寺之東大谷派、西大谷派四法主為世襲之伯爵；於曹洞宗兩大本山管長亦封贈伯爵，而曹洞宗之兩管長，

p. 221

以爵位同俗，非僧侶所應有，辭而不受，乃封贈為某某禪師，相沿已數十年矣。故今真宗有四伯爵，而曹洞宗有兩國師，皆為他宗所無

也。宗務院所開支之教育費，及朝鮮、臺灣、歐、美等地之布教費，每歲約二十萬元，則皆各寺院住職及信徒所捐助云。[7]

由於德融師的僧籍，是為曹洞宗，又是留學日本曹洞宗所經營的學校，因此他以曹洞宗為例，就日本佛教團體的組織，向太虛大師作介紹。由此我們也可略為知道曹洞宗的宗制，而我們所關心的，是如此的制度，對太虛大師的整理僧伽制度，究竟有否可參考之處？這從他說的「此遊的成果，即證明了我所作的整理僧伽制度論，如分宗組織等確與維新以來之日本佛教堪相印合。而本原佛義，聯成一體，則猶較勝日本一籌。使中國能成為歐戰前的近代民主國家者，應可見之實施。」[8]就可分明。可惜的，是太虛大師終其一生，中國都未能成為民主國家，當然他的改革工作，處處不順，也就不待多言了。在他的改革僧伽運動到處遇到阻礙時，他決定了先推動僧俗的佛學教育，培育人材。當他東遊臺灣、日本時，所見聞的佛教教育，應該帶給他相當的影響。他從井上俊英師（曹洞宗大學大正 6 年春畢業來臺），得知自小學至大學之學年及學費的情形如下：

小學六年，中學五年，大學五年，另大學研究科三年，增加小學年限，今尚未議定。欲造成一大學卒業者，殆非萬圓不能。故寺院住職之貧寒者，無力令徒弟入學校，多送入叢林學習。叢林除坐禪及充諸苦行職事外，每日亦授佛學普通學四小時，學課亦略備從初出家住叢林八年者，亦准中學卒業。在叢林學習，僅須有確實之證明及保證，一切不須用費。然禪林規制嚴厲，異常清苦，故有資財者，皆願入學林也。

又關於大學畢業者的稱號為何呢？井上俊英師的回答如下：

帝國大學等卒業，則稱學士，佛教各宗專門大學卒業，則稱學師。學師更參學於禪林數年，則稱師家。佛教小學與普通小學皆同，至中學則有宗乘及餘乘之佛學專科。中學不限何種人，但程度相及皆得考入，大學則為限定本宗中學卒業之僧學生，始得考選。中學卒業者，實地練習布教，能有成績，數年後得授為布教師補，

p. 222

而進為布教師。若大學卒業者，則即得授為布教師補。今曹洞宗僧侶，大學卒業之存在者，不下三四千人也。[9]

如上井上俊英的介紹，顯示大正 6 年時（紀元 1917），日本佛教界已對僧侶教育非常重視了，而當時的臺灣佛教界，也在曹洞宗眾僧及諸佛教信徒協同建設，於該年 4 月開學，每年收學生二十五名，分本科、研究科二級，學生出家僧眾與在家信徒分占其半，教授八人，曹洞宗日僧與臺灣僧俗亦分占其半，[10]這是太虛大師親自見聞的。或許他也認同臺灣佛教中學林吧！當他回到中國之後，就派遣依他出家，受過中等教育，出生江西的乘戒師，於大正 7 年（紀元

1918) 元月，帶著他的《東瀛采真錄》原稿來到臺灣，將原稿交與善慧師出版之後，進入臺灣佛教中學林就讀，雖然乘戒師只讀了一個學期就退學了，<sup>[11]</sup>但此事，可說明太虛大師已注意到僧侶受現代教育的需要性。尤其是 12 月 2 日離開臺灣，太虛大師在善慧師陪同下，首度作日本關西之遊。此遊除了遊覽寺院、名勝地之外，曹洞宗第四中學林、真宗之佛教大學（應指今之大谷大學）、真言宗智積院的勸學院、淨土宗知恩院的尼眾學校，都是他參訪的對象。此中，淨土真宗佛教大學的課程表，更是引他注意，因此將它載於《東瀛采真錄》內。依太虛大師的記載，當時的佛教大學學科課程如下表：（見次頁）

如上課程表，在日後，即民國 11 年（紀元 1922）9 月 1 日武昌佛學院成立時，成為重要的參考。這從「課程參取日本佛教大學，管理參取禪林規制」，就可得到證明。武昌佛學院的成立，是太虛大師建僧運動的搖籃，也是中國佛教界有佛學院的開始。而此佛學院是僧俗兼收，目的在造就師範人材，出家者實行整理僧制工作，在家者組織正信會，推動佛教於廣大人間。走筆至此，可知太虛大師於大正 6 年，應靈泉寺善慧師之邀，前來主持三塔落成及水陸法會，而有臺灣、日本之行的歷史意義頗為重大。此意義顯示了此具歷史性的臺灣、日本行，也可說是臺、中、日佛教交流，所帶來的影響，此影響當可延伸至大正 15 年（紀元 1926），在東京增上寺所舉辦的東亞佛教大會。

### 三、圓瑛師來臺及其活動

關於圓瑛師的來臺因緣，如善慧師在臺灣佛教青年會稻江分部禮請圓瑛師演講〈佛教可以覺世導俗〉席上的介紹，善慧師說：「法師與我十二年深交，七、八年前

p. 223

學科學年	宗乘	餘乘	佛教史	宗教學	哲學	教育學	社會學	史學	英語	獨逸語（德語）	梵語	計
第一學年	七祖釋義 宗學史	唯識教義 唯識教理史	印度佛教史	宗教史	印度哲學 西洋哲學							
每週時數	八	七	二	三	四			二	二	(二)	(二)	三〇
第二	七祖釋	華嚴	支那	宗	支那							



學年	義高祖釋義宗學史	教義華嚴教理史	佛教史	教學	哲學 西洋 哲學							
每週時數	九	七	二	二	四		二		二	(二)	(二)	三〇
第三學年	高宗釋義	天台教義 天台教義 理史	日本佛教史	研究	研究							
每週時數	一〇	九	二	二	二	二			二	(二)		二九

曾請法師兩次，因有事未能遠來。今年聞知法師由南洋講經回國，特派代表往迎來臺，已有一月。」<sup>[12]</sup>善慧師的此番介紹詞，是講於大正 12 年 12 月 4 日，以此時間來逆算的話，圓瑛師的來臺應是在 11 月 4 日以前，加上他與鼓山副住持聖恩師一起參與了 10 月 22 日起至 28 日止靈泉寺的在家授戒法會，<sup>[13]</sup>因此筆者認為圓瑛師的抵臺時間，應在大正 12 年（1923）10 月下旬。又圓瑛師的南洋講經，他本人在〈大乘起信論講義敘〉中云：

p. 224

悟，忝入佛門，究心教典，於茲二十三載。竊嘆法門寥落，世道陵遲，如不培植僧才，發揮佛理，必至法運人心兩難挽救矣。是以特就本寺，招集海內有志學者；創設佛教講習所，首講是論，冀得夙植大乘善根者，從此增長成熟，早得解脫，即未種者，亦令投種。如果上根利智，一歷耳根，自可深信大乘之理，不外吾人身心日用中也。講畢侍生昌法，將所錄講義，呈講修飾，欲付印刷。余止之曰：其中所講，多集舊疏，俱屬古人糟粕，何必多此葛藤。眾固請不已，祇得勉從其願，併敘緣起於此。<sup>[14]</sup>

由此〈講義敘〉中談及，圓瑛師首次講《大乘起信論》是在他出家之後，歷經二十三載的時候，但是地點是在何處？我們僅從「是以特就本寺，招集海內有志學者，創設佛教講習所，首講是論」是無法得知到底「本寺」是指何寺？筆者從圓瑛師的〈題東坡參禪圖序〉上，可找到答案。此序云：

民國第一壬戌（11 年，1922）孟冬之月（農曆 11 月），余由廈門南普陀寺，講《楞嚴經》圓滿，遠渡南洋，欲赴仰光朝禮大金塔。道經星加坡同轉和尚，會亮土領事于覺覺精舍，悟談既契，遂同鄭雨生居士

等組織講經會，留講《大乘起信論》于普陀寺，法筵將罷，亮公出斯圖索題。[\[15\]](#)

從此序，可以知道圓瑛師首講《大乘起信論》的寺宇，是星加坡的普陀寺，時間是 1922 年農曆的 11 月。圓瑛師星加坡講經的消息，亦可見於〈古刹重興桃蓮應瑞〉中的寧波圓瑛法師，壬戌年至星洲講經，會晤轉道和尚、轉物當家，三人有重興開元之願。[\[16\]](#)

在此的問題，是圓瑛師在星加坡普陀寺講《大乘起信論》的事，因為此序中的普陀寺，在明暘主編《圓瑛法師年譜》，介紹轉道師時，說：「于新加坡光明山建普覺寺，請圓瑛大師講《大乘起信論》，席間談及泉州開元寺，閩南千年古刹，乃唐匡據祖師所建之法幢，惟因年久失修，紺宇塵封，與圓瑛、轉物二位大師發願重修。」因此，圓瑛師初講《大乘起信論》的地點，在星加坡是沒問題，但是普陀寺呢？抑是普覺寺呢？關於此事的答案，可從如下史料獲得。《一吼堂文集》〈泉州開元慈兒院緣起〉云：

p. 225

民國 7 年，圓瑛住持寧坡接待講寺，聯絡僧界，創辦佛教孤兒院一所，於茲七載，成績頗著。今秋與同志，星嘉坡普陀寺轉道和尚，巴雙觀音亭轉物當家，三人發願，來泉重興大開元寺，創辦斯院。[\[17\]](#)

依此緣起文，可以知道，轉道師在星加坡的道場是普陀寺。又該集〈祝轉道和尚六十耆婆天〉中云：

當年太白峯前，心遊教海，日後高旻堂內，踏破禪關。自是振錫回關，浮盃渡海。孰意因緣有在，宏法化於星洲，願行堅強，建普陀之蘭若。[\[18\]](#)

由此史料，更可證明轉道師在星加坡創建的道場確是普陀寺，而圓瑛師在此寺首講《大乘起信論》。事實上，在該年譜頁 42，引《海潮音》卷 4 之 12、駐新加坡副領事梁溪秦汝欽撰〈送浮屠圓瑛法師序〉中，亦云：「浮屠圓瑛法師一一歲壬戌冬，泛南海來駐錫普陀禪寺，講演《大乘起信論》一時聽者雲集」。因有圓瑛師到星加坡等地弘法的因緣，善慧師於 1923 年 10 月下旬迎之來臺，參與傳戒及弘法講經，一直到 1924 年 2 月底回閩南，3 月任開元寺住持，5 月函請轉道、轉物二師回閩，共同達成重建開元寺的願望。[\[19\]](#)由此我們可以指出以下史料的誤植之處：

(一) 葉性禮〈圓瑛老法師事略〉：

(民國) 12 年，遊化臺灣時，往臺南講經。……是秋由臺南回至泉州，遂同轉道和尚、轉物當家，三人發願重興開元寺。[\[20\]](#)

(二) 東初師《中國佛教近代史》下冊釋圓瑛：

民 11 年赴星加坡及檳榔嶼講經，隨在檳城設佛教研究所。期年後，遊化臺灣講經，並參禮各勝地。秋由臺灣返泉州，與轉道及轉物發願重修開元寺（頁 804）。[21]

p. 226

(三) 明暘《圓瑛法師年譜》：

(民國 12 年) 7 月，大師應臺灣基隆靈泉寺善慧和尚邀請在該寺講演，並到臺中慎齋堂、臺南開元寺講經。……8 月大師至臺灣新竹州金剛寺等處弘揚佛法，法雨頻施，三根普被。……1924 年 3 月，大師回國至福建泉州任開元寺住持，見殿宇破壞，僧眾星散，決心重興。

由以上三種史料，可以知道東初師所敘述的，可能是依據葉性禮的《事略》，而明暘的《年譜》可供參考的，是圓瑛師 3 月離臺返閩說，至於 7 月至靈泉寺，8 月到獅頭山金剛寺都是有誤的。圓瑛師的來臺，除了參與傳戒，還在北、中、南各重要場合作演講。有關其參與傳戒的史料及其所作的演講，先後刊載於《臺灣日日新報》及《南瀛佛教》。在此將其作整理介紹於下：

(一) 大正 12 年 (1923) 10 月 22 日起至 28 日止，一週間大開在家授戒法會，特聘支那南海圓瑛法師、古山 (鼓山) 聖恩和尚來蒞斯會。[22]

(二) 臺北觀音山凌雲禪寺：

大正 12 年 (1923) 12 月 20 日起 (舊曆 11 月 13 日) 至 27 日止，前後一週間，首傳四眾戒壇，受戒者含比丘八十三位、比丘尼五十八位，及在家戒在內，共計有七百之眾。時六師七證人員如下：[23]

傳戒大和尚：真空字本圓，得戒鼓山振光老和尚。

說戒大和尚：天田策堂，臺北圓山護國禪寺住持。

羯磨阿闍黎：巖西字聖恩，福州鼓山湧泉寺老和尚。

教授阿闍黎：宏悟字圓瑛，浙江寧波接待寺住持。

導戒阿闍黎：露堂字善慧，基隆靈泉寺住持。

證戒阿闍黎：復願字覺力，新竹大湖法雲寺住持。

尊證阿闍黎：閒雲字妙禪，新竹獅山金剛寺住持。

尊證阿闍黎：釋承薰，花蓮港東臺寺住持。

尊證阿闍黎：鈴木雪應，臺北北投鉄真院住持。

尊證阿闍黎：印如字得圓，臺南開元寺住持。

尊證阿闍黎：伊東大器，基隆仙洞最勝院住持。

p. 227

尊證阿闍黎：印心字照圓，廈門雷音寺住持。

尊證阿闍黎：印定字捷圓，臺南竹溪寺住持。

由以上六師七證的陣容來看，凌雲禪寺的大正 12 年傳戒，可說與大正 8 年開元寺的傳戒一樣，是集臺、閩、日佛教的僧侶來達成，可見戒場就是這個時代交流的場所之一。藉由傳戒，促成臺、閩佛教的交流。

（三）《臺灣日日新報》大正 12 年 11 月 21 日〈觀音山將開戒壇〉：

觀音山凌雲寺為臺北有名佛刹，自本圓和尚住持以來，締造經營，日趨昌盛，從前臺灣僧人多赴福州鼓山受戒，往返不便，唯臺南開元寺曾開四眾戒壇，而北部未有行者。茲由丸井圭次郎社寺課長、中川台銀頭取（總經理）、鎮南禪寺天田老師、林熊徵、辜顯榮諸氏等發起人以來 12 月 20 日至 26 日，在該寺開設四眾戒壇，並建水陸大醮。而廿三日適逢該寺奉戴今上陛下萬安金牌七週年祝典，並舉世界和平祈禱大會及關東地方震災死者追悼法會。

（四）《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 6 日〈觀音山準備傳戒〉：

臺北觀音山凌雲禪寺籌設四眾戒壇，已登前報，聞此次傳戒實為北部嚆矢，故特慎重從事，以期無憾，乃敦請寧波接待寺圓瑛法師為教授，福州湧泉寺聖恩禪師為羯摩，而該寺本圓和尚為傳戒，靈泉寺善慧和尚為導戒，法雲寺覺力和尚為證戒。

（五）《臺灣日日新報》大正 12 年 11 月 23 日〈龍山寺寶像鎮座式〉：

艋舺龍山寺，經諸董事決議，定來 26 日舉行佛像鎮座式，屆時檀信到寺拈香，以昭誠敬者，當不乏人。中華佛教大哲學家圓瑛大法師至本島觀光，聞覺力、寶月兩上人，特請至寺講演三日，即舊曆 19、20 兩

夜，在龍山寺內，為佛教道德、通俗講演，21 夜在萬華俱樂部，講演真理，意在啟發佛教道德之精神，提唱本島文化之向上云。

(六) 《臺灣日日新報》大正 12 年 11 月 24 日〈基隆 講演會〉：

p. 228

24 日午後二時 及 七時 二回公會堂 於 ，基隆佛教團其他本島人名士 主催 依 宗教講演會 催 ，講師 支那浙江省接待寺 住職釋圓瑛大法師 。

(七) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 7 日〈靈泉寺說法會〉：

基隆月眉山靈泉寺說法會，圓瑛法師不憚煩，每日登壇，聽講者絡繹。其間，曹洞宗院長水上興基上人、中學林學監沈德融氏、觀音山覺淨師、中學林畢業生、及他處紳商善信等，先後往聽，頗為盛會云。

(八) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 13 日：

12 日午後七時 台中公會堂 於 ，林澄堂氏 主催 此 程來中支那寧波接待寺住職釋圓瑛二名 本島語 佛教講話會 。

(九) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 3 日〈佛教青年會講演〉：

同會此回專聘寧波圓瑛大法師闡揚佛教真理，擬於新曆 12 月 3 日、4 日二日間，每夜七時起，至九時止，在於市內日新町媽祖宮內（即稻江分部），歡迎一般來聽。

(十) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 13 日〈圓瑛上人之講演〉：

上月（11 月）28 日，萬華俱樂部吳昌才君等，敦請支那寧波接待講寺圓瑛大法師，講演佛教大乘真理……。

(十一) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 16 日〈圓瑛上人之講演〉：

本月初 4 至初 6 日，大稻埕佛教青年會，敦請支那浙江寧波接待講寺，圓瑛上人講演。首由靈泉寺善慧大和尚紹介云：法師與我十二年深交，七、八年前，曾請法師兩次，因有事未能遠來。今年聞知法

師，由南洋講經回國，特派代表往迎來臺，已有一月。此番到此講演，實為難遇之機緣，請注意靜聽。……所講之講題：佛教可以覺世導俗。

p. 229

(十二) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 17 日〈凌雲寺大佛事〉：

觀音山凌雲禪寺，擇來 20 日（舊曆 11 月 13 日）起至同月 27 日止，開授菩薩戒會，兼為今上天皇聖壽萬歲尊牌奉安七周年紀念祝聖奉讚會，並世界平和祈禱會，及關東地方震災死亡者追弔會，既如前報。現設備俱妥，聞安置三壇，有戒壇、延壽壇、淨土壇。戒壇為授戒者設，延壽壇為諸善士祈福設，淨土壇為死者超拔設。內地及支那臺灣各宗禪師，均與其事。支那之圓瑛禪師與聖恩禪師，關係授戒法會，是日督府局課長及臺北州知事及課長，其他內臺紳士，多欲往觀，因圓瑛禪師能詩，23 日欲於該詩開詩會，將發東於各吟社云。

(十三) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 24 日〈觀音山奉讚會頗 盛儀 極〉：

觀音山凌雲禪寺 既記 如 23 日午前十一時半 同寺本堂 於  
、今上天皇壽牌奉安七周年紀念奉讚會 執行 當日，台北  
高田知事、新元部長、東內務部長、軍司令部 和田少佐、丸井社  
寺課長、小松吉久、三好德三郎、尾崎秀真、鷹取岳陽氏 他多數  
參列 ，全島 參會 本島人僧侶數十名 讀經 正午嚴  
奉讚會 式了 、引續 世界平和祈禱會、關東地方震災  
死亡者大追弔會 執行 、同寺 目下授戒會執行中  
、全島 信徒數百名 登山 茅茸 內 宿泊 居外  
、台北、新莊、板橋等日歸 出來 附近村落 信徒 、當  
日參詣 者頗 多 威儀 。

(十四) 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 29 日〈國民道德〉：

去 12 月 16 日新竹州鄭伯端君，暨本州紳商各界，公請支那浙江寧波接待講寺圓瑛法師、就於州中公會堂，講演國民道德，男女聽眾共五百餘人。……

(十五) 《臺灣日日新報》大正 13 年元月 10 日〈赤埃特訊〉：

圓瑛法師將到南臺南開元寺，諸長老為社會道德挽回起見，訂來 1 月 7 日起二禮拜間，請巡錫中之上海寧波府圓瑛師到同寺法堂，宏開法會，闡明妙道，諒善信參聽者，當不乏人，目下在準備中。

p. 230

(十六)《臺灣日日新報》大正 13 年元月 17 日〈法雲寺請講經〉：

新竹州大湖郡大湖庄法雲寺，大正 9 年前，建七天清醮，曾請泉州承天寺會泉法師到寺，講《般若》、《涅槃經》兩月。此回因寧波接待寺圓瑛法師來臺，千古奇緣，眾議敦請法師與覺力和尚在該寺講《金剛經》十五日，自舊曆正月初 6 至念日云。

(十七)《臺灣日日新報》大正 13 年元月 24 日〈理學講演〉：

本月 20 日晚，由陳鴻鳴君、黃宗岳君、謝群我、魏得圓上人等，敦請支那寧波佛教講演家圓瑛大法師於臺南公館講演，已誌昨報，是晚聽眾頗形踴躍男女共約四百餘人，第一講題儒釋同源論。

(十八)《臺灣日日新報》大正 13 年 2 月 8 日〈獅山詩會改期〉：

獅山金剛寺住持妙禪，延請中華寧波圓瑛大法師入山講經，原擬經之內，舊曆正月初 5、6、7 三日邀請各社文人學士，來寺開詩會三日。現因該法師已由苗栗觀音山法雲寺覺力和尚請講金剛經，擇定正月初 6 開講，故將獅山詩會改定舊曆正月初 4 開一日，新春佳節名山勝地，儒釋聚會一堂，擊 聲中，其佳趣當自不少也。

綜合以上的史料，可以知道圓瑛師來臺最早是參與大正 12 年（1923）10 月 22 日起至 28 日止，靈泉寺所傳的在家授戒會。<sup>[24]</sup>之後，以教授阿闍黎的身份，參與同年 12 月 20 日起至 27 日止凌雲禪寺所傳的四眾戒，而圓瑛師離開臺灣的時間，可能是在大正 13 年 2 月底左右，如此算起來，他在臺灣大約有四個月的歲月。在這四個月中，他的足跡走遍了臺灣北、中、南重要的道場，隨著他的足跡，也在當地作了弘法演講或以詩會友，在此可將之作整理介紹於下：

p. 231

大正 12 年（1923）11 月 24 日午後二時及午後七時於基隆公會堂（今日的活動中心）講演。<sup>[25]</sup>該月 26、27 兩日，受覺力、寶月二師之請，於臺北龍山寺演講〈佛教道德〉。11 月 28 日在吳昌才等主辦之下，於萬華俱樂部講說〈真理〉。12 月 3 日、4 日午後七時起，臺灣佛教青年會稻江分部主辦，於臺北市

日新町媽祖宮內，以「佛教可以覺世導俗」為題作演講。又 12 月 7 日起數日，於基隆月眉山靈泉寺說法，12 月 12 日出席了由林澄堂於臺中公會堂所舉辦的演講會，作為時二個半小時的講演。12 月 16 日則於由鄭伯端主辦，在新竹州公會堂講〈國民道德〉。大正 13 年（1924）元月 20 日，受開元寺魏得圓師、陳鴻鳴、黃宗岳、謝群我的邀請，於臺南公館講〈儒釋同源論〉，之後於舊曆正月初 4 日，受新竹州獅頭山金剛寺張妙禪師之邀，於該寺以詩會友，再於初 6 起在新竹大湖法雲寺講《金剛經》。[\[26\]](#)

## 四、圓瑛師的臺灣演說

圓瑛老和尚在臺的演說發表於《臺灣日日新報》者，有如下短文：

（一）〈佛教與人心之關係〉。由沈德融譯成日語，講於基隆。[\[27\]](#)在此文中，值得我們注意的是下面一段文字：

日支兩國，本來是同種同文之國，現在兩國之人，多數但知注重我國家，而不知注重我種族，所以兩國人民不親善。鄙意極望，兩國人民念日支兩國，係種族相同之邦，唇齒相依之國，自當注重種族，極表親善。雖說是注重種族，

p. 232

而注重國家亦在其中。兩國既能親善，自可互相愛敬，不生種種國際交涉，豈不是與國家有益嗎？若能輾轉勸化，各國人民皆注重我同類；則無論黃種、白種、黑種、棕色種，一切種族，凡是人道，皆我同類，皆應親善，不得互相欺陵，互相殺伐，則鎗炮兵戈，皆為無用，自可舉斯世登大同之域，共享和平之福，是所深望焉。佛教於有我中比前更進一步，不但注重同類，而且注重同體，不敢相殘。同體者何？即一切動物與我本來同體，同具知覺，不過因罪業深重，墮為畜生，是為血氣之屬，亦當護念，方可稱為廣大慈悲，鄙人不善講演，統希原諒。

（二）〈佛教大乘真理〉[\[28\]](#)

（三）〈佛教可以覺世導俗〉[\[29\]](#)

……上說五戒，是人乘，世人能持五戒，乘此持戒善業力故，生生世世不失人身，必為上等人格。……合前身口七善共十善，是天乘。世人能修十善，乘此善業力故，生於天上，受有為之福樂。天身人身，是世人之所好，佛說是乘，隨順眾生，投其所好，世人既欲死後生天，或欲不失人身，自必持五戒，修十善，令其覺悟，欲求善果，必種善因，世人日遷於善，風俗自可日就淳良，豈不是佛教可以覺世導



俗耶。即此五戒十善，竝可轉移劫運，世人皆持不殺之戒，則法律無死刑，世界無兵難，何難永享和平之幸福哉？鄙人不善講演，不過將佛經之理，代佛宣揚而已，惟望研味是否有當，若是有益於世俗，請轉相勸化，以行法施，為盼。

#### （四）〈國民道德〉[30]

……上來所講道德，雖極尊貴，亦有人不知道德為何物？今為說明，道者體也，德者用也，既得其道，必備其德。儒教以窮理盡性為道，移風易俗為德，如孔孟聖賢是也。佛教以明心見性為道，覺世利生為德，如釋迦如來是也。此舉性理而論道德，上根利智一聞乃可領會。其次儒教以仁義禮智信五常為道德，

p. 233

佛教以不殺不盜不邪淫不妄語不飲酒五戒為道德，儒釋本來同源，道德原無二致。不殺者依慈悲心之道體，發為好生惡殺之德用，即儒教仁也，博濟愛物，不惡傷殘。不盜者，依無貪心之道體，發為非義不取之德用，即儒教義也，臨財毋苟得，見利必思義。不邪淫者，依清淨心之道體，發為潔已清身之德用，即儒教禮也，男女有別，克己復禮。不妄語者，依真實心之道體，發為誠信無偽之德用，即儒教信也，與人交接，言而有信。不飲酒者，依不昏迷之道體，發為不飲明日之德用，即儒教之智也，酒能迷性，顛倒行事。故此五者，一一痛戒。佛說五戒，有說不邪淫者，不是為出家之眾而說，乃為世界之人普說，欲令人人培養道德，庶可立身而為完全之人格，而受他人之尊貴，若開之則有家庭道德，社會道德、國家道德，因時間不及，不能廣演，自愧不才，伏乞鑒原。

#### （五）〈儒釋同源論〉[31]

儒者孔氏之教也，釋者佛氏之教也。儒釋二教門庭雖別，而究其根本源頭則一而已，即其支流，亦大同小異也。昧者，則互相詆毀，達者，則互相發明。瑛則少安儒業，冠入釋門。古云：學佛知儒，良有以也，今則據己之所知，敢貢獻於諸君之前，惟希指教。儒教之道，本源在於一貫。中庸云：始為一理，中散為萬事，末復合為一理。是則一理能成萬事，萬事還歸一理，放之則彌六合（彌滿東西南北上，下，天地六合之間），卷之則退藏於密（卷者收也，藏於本源心地，不可見聞之處），故孔子謂曾子曰：吾道一以貫之，即始為一理，末復合為一理之一。曾子能領悟孔子之道，諦信不疑，故聞告即直下承當，應聲曰唯，而門人弟子則茫然也。又一日孔子謂子貢曰：予欲無

言（正是合道）。子貢曰：子如不言，則小子何述焉（子貢但執存言是道，不知無言方合道）。子曰：天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。以此而知，儒教之道，亦不在於言也。佛教之道，本源唯是一心。楞嚴經云：一為無量，無量為一。是則一心能生萬法，萬法不外一心（如一金能成眾器，眾器不外一金），提起則萬用齊彰，教（放？）下則一塵不立，故《華嚴經》云：三界上下法，我說皆是心。（中略）三界上下五趣因果，佛說皆是唯心所成。心作善惡之業，報感升沈之別，若離於心，因果無從建立。

p. 234

上根利智之人，聞說之下，深解一心之旨，明了不昧，而鈍根淺智，則有耳不聞圓頓教也，又法華會上，舍利弗請說法，佛云：止止不須說，我法妙難思。又諸法寂滅相，不可以言宣。寂滅者，寂然不動，無名無相，離諸生滅，不可以文字語言求，此佛教之道亦不在於言也，以上則明儒釋性理之學，若合符節。次則孔教貴在實學，玩索有得。子曰：學而不思（不研究也）則罔（無用也），思而不學則殆。殆者危也。若要研究，不學孔氏之道，而改異端外道之學，斯害也。異端二字，孔子非指佛教，後儒指佛教者，是謗佛也。儒釋同源，若佛教是異端，則儒教亦異端也，孔子豈有自謂異端之理乎。而儒教研究之極則，乃是窮理盡性，豁然貫通，而明吾心之全體大用也。佛教貴在依教觀心，解行相應。（中略）佛教修行之極則，在乎明心見性，驀地一聲親見本來面目，而起自在妙用也，以上則明儒釋修養之功，亦若合符節，三則佛云：諸法本無我，現在眾生，妄執色身以為實我，不知四大假合所成，本來無我，正由我執不除，所以煩惱不斷，生死輪迴不能出離（中略）。孔子亦曰：毋意、毋必、毋困、毋我，是孔子亦教人不可執我也，此則明儒釋破執之功，亦若合符節。四則，佛教以戒律範圍人心，教人必要持戒，方能止惡生善。（中略）世有許多儒者，說佛教人持戒為不當，乃不順人之天性，言等說話，實在他不知天性為何物。天性者天然之性，清淨無染，如太虛空，本來無貪，而貪欲之性，是業識性，是妄想性，非天性也。而謂貪欲為順人之天性者，實無知智識之謂也。孔子亦知貪瞋痴之當戒，故論語云：血氣未定，戒之在色（此戒少年不可痴迷，多好色欲也），血氣方剛，戒之在鬪（此戒人壯年不可瞋恨，多好鬪爭也），血氣既衰，戒之在得（此戒老年不可貪求，多積財寶也），是孔子亦與人授戒，不可獨謂佛有戒也，此明儒釋初步之功，亦若合符節。總上參考儒釋二教，可以並行不悖，相符之處，不過略舉數端而已。古云：共蒂不須呈伎倆，同根何必互戈矛。自當相輔相翼，扶世導俗，故我說儒釋同源論。

(六) 〈戒殺放生文〉 [32]

(七) 〈佛說阿彌陀經〉 [33]

p. 235

(八) 〈佛教者消極厭世乎〉 [34]

……即東流中國，千有餘載，而今猶未普及，究其原因不出三種。  
一、佛教經書，義理深奧，未易領解，由難解故，人多不看，所以不知佛教之精華，與佛教利益。二、佛教徒輩，不事宣傳，即有一二窮經明理之士，多蘊匱而藏，不行法施，所以世人少聞佛法，聞既不聞，信仰何自而生？三、法門廣大、龍蛇混雜、凡聖交參，賢善之士，遁迹山林，韜光匿來，人多不見，不肖之流，偏在社會，出頭露角，人多輕慢，因不信僧界，併不信佛教，有此三種原因，故佛教不得昌明於世界。……圓瑛欲學佛教慈悲之道，所以前在寧波，倡辦佛教孤兒院，迄今九週紀念。前歲又同本坡（新加坡？）轉道和尚及其師弟轉物，三人發願重興泉州開元寺，創辦開元慈兒院，教養兼施，定額一百二十名，已歷一載，自愧不能與一切眾生之樂，拔一切眾生之苦，對此少數至窮而無告之孤兒，應盡佛子之天職，與以教養之樂，拔其飢寒之苦。

(九) 〈挽救人心之惟一方法論〉 [35]

總合以上圓瑛師在臺演講及發表的文章看來，我們可注意圓瑛師關於儒佛同源論的看法，為便於說明，在此將之整理於下：

1. 儒釋二教門庭雖別，而究其根本源頭則一而已。……儒教之道，本源在於一貫。《中庸》云：始為一理，中散為萬事，末復合為一理，是則一理能成萬事，萬事還歸一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密。……儒釋同源，若佛教是異端，則儒教亦異端也，孔子豈有自謂異端之理乎！而儒教研究之極則，乃是窮理盡性，豁然貫通，而明吾心之全體大用也。佛教貴在依教觀心，解行相應。……佛教修行之極則，在乎明心見性，驀地一聲親見本來面目，而起自在妙用也，以上則明儒釋修養之功。
2. 佛教之道，本源唯是一心。《楞嚴經》云：一為無量，無量為一。是則一心能生萬法，萬法不外一心，提起則萬用齊彰，教（放？）下則一塵不立，故《華嚴經》云：三界上下法，我說皆是心。……三界上下法五趣因果，

p. 236

佛說皆是唯心所成。心作善惡之業，報感升沈之別，若離於心，因果無從建立。上根利智之人，聞說之下，深解一心之旨，明了不昧，而鈍根淺智，則有耳不聞圓頓教也。……以上則明儒釋性理之學。

3. 為說明，道者體也、德者用也，既得其道，必備其德。儒教以窮理盡性為道，移風易俗為德，如孔孟聖賢是也。佛教以明心見性為道，覺世利生為德，如釋迦如來是也。此舉理性而論道德，上根利智一聞乃可領會。其次儒教以仁義禮智信五常為道德，佛教以不殺不盜不邪淫不妄語不飲酒五戒為道德，儒釋本來同源，道德原無二致。

以上三大點，可說是圓瑛師儒佛同源論的核心，此中第三點，佛家的五戒即是儒家的五常之說，當是出自北齊黃門侍郎顏之推（紀元 531 或 530-591？）的《顏氏家訓》歸心篇，首以儒家的五常來解釋佛教的五戒，並以此主張佛儒二教本為一體。<sup>[36]</sup>自此以後，在中國思想史上，佛儒是否為一體，或如圓瑛師說的儒佛同源？隨著時空環境，確實有多元的看法，在此先擱下思想史上的諸家爭論，僅就圓瑛師的儒佛同源論來作探究。先從以上三點的論述，來作歸納比較：

儒教之道，本源在於一貫（此一貫即一理）。佛教之道，本源一心。

儒教研究之極則，乃是窮理盡性，豁然貫通，而明吾心之全體大用也。佛教修行之極則，在乎明心見性，驀地一聲，親見本來面目，而起自在妙用也。

儒家以窮理盡性為道，移風易俗為德。佛教以明心見性為道，覺世利生為法。

儒家以一理成萬事，萬事還歸一理。佛教以一心能生萬法，萬法不外一心。

依上揭第 4 的說法，很明顯地，是屬流行於明清思想界的一心萬法，<sup>[37]</sup>圓瑛師是依據《楞嚴經》卷 4 所云：「我以妙明不滅不生合如來藏，而如來藏唯妙覺明，圓照法界，

p. 237

是故於中，一為無量，無量為一，小中現大，大中現小，不動道場遍十方界，含十方無盡虛空。」<sup>[38]</sup>而來。又這「一為無量，無量為一。是則一心能生萬法，萬法不外一心」之說，是因受明朝中葉以後，《楞嚴經》廣泛流行的影響。<sup>[39]</sup>而這「一」是指至高的真理，在佛教來說，是為真心、真如、實相、法性、《楞嚴經》的妙明覺心、陽明學的良知，致於「無量」即是指我們現實的世界諸相，說「一為無量，無量為一」，即一心能生萬法的「一心萬法論」。

此思想的來源，可溯自《般舟三昧經》卷上〈行品〉中的「自念三處，欲處、色處、無想處，是三處意所為耳」，[40]及《華嚴經》卷25的「又作是念，三界虛妄，但是一心作」。[41]

至於圓瑛師的儒佛同源論，對當時的臺灣佛教界，帶來的影響如何？以當時臺灣的佛教時空背景來看，似是不大。因留日派的學僧，受主張儒佛不應混合的忽滑谷快天的影響很大的緣故。但從周德俊的〈參師後之口二〉中說：

六度講義，大體依支那圓瑛法師所演，因大正12年度，法師渡臺，演於萬華俱樂部，予曾聽過一遍，今追求昔日，法師所演禪理，與今吾研究吾尊師所研究說禪理，若合符節，故予合而演之。[42]

依據如上周德俊的敘述，是他在回答〈頭波齋友問佛一字義〉中所敘說的六度內容，是他引用了圓瑛師在大正12年11月28日，在萬華俱樂部演講的內容。又他也說明了，如果圓瑛法師所說的佛教教理，與恩師忽滑谷快天師所說一致的話，就不避諱引用之。由此可窺知，在周德俊的眼中，忽滑谷師的佛學素養，比圓瑛師高一籌，且更值得取法。

## 五、結論

太虛、圓瑛二大師的來臺，時間上相差了六年，又二人在臺灣所接觸的人事物亦有差異。太虛大師在臺灣參訪寺院，一直是由善慧師及其徒德融師等陪同，對日本佛教持有相當的興趣，尤其是教育事業。他在臺灣期間，也作了演講，如《臺灣日日新報》自大正6年11月20日起至12月8日止，前後十一次分別刊載的〈吾之哲學觀〉

p. 238

及10月26日起至11月9日止，分七次登載的〈東瀛采真錄〉，我們可由上述文章及前述圓瑛法師在臺的演講錄，就可了解，代表近代中國佛教的二大人物，其思惟及其所關心事物的差異處。如太虛大師在〈東瀛采真錄〉中云：

予宅生乎浙，所游未逾閩粵江皖，遂宛宛成一東南偏性之人。今趨而益東，不知又將奚若？微聞扶桑之俗，廉察強悍，雖浸淫乎文明者漸遠，而武烈未沫，或可藉以一變吾之人格已。

予年未冠，友生之曾游學日邦者，早歷歷為之稱誦，既服事佛學，中更世變，出入乎言論界，以指導中華僧侶能應夫世緣自任，知日本關於佛故者多，尤亟欲一覘吾教與歐學調劑之結果，卒卒十年，未逮斯志，顧茲以孤島肥遯之身，萬慮冰釋，三界軒超，忽因緣臺灣之行，順道以游東瀛，動成止機，靜為躁根，抑何奇迕參錯之甚歟。[43]

由此就可知道，太虛大師在未啟程赴臺之前，就相當關心日本佛教且有相當歐學的素養，而這點可能是圓瑛法師所沒有的。或許是因如此，也就是說思想上，因二人所接觸的環境不同，所以有如太虛大師說的新舊二派，他說：

若就新舊分派，則我為新派，而舊派以諦閑為首，附從以印光、冶開等。但我直心而行，對諦閑法師仍尊以前輩，初未嘗意識及此種的分派。唯從民國八年起，我與歐陽漸突起為佛學界的雙峰，則於九年唐繼堯的邀請赴滇亦可見之，此難免為向來追蹤諦閑、印光、冶開等僧徒居士們生大驚異。……十七年後，似乎諦閑隱退了，由印光與我來對峙，二十年後，似乎印光隱退了，由圓瑛與我來對峙。[44]

如上述太虛大師所說，圓瑛法師是繼諦閑、印光二師之後，與太虛大師成為新舊二派的代表者。記得印順法師在《太虛大師年譜》民國 6 年 10 月條中云：

圓瑛有「代予」之說，大師有「難代」之謙，參考自傳，其事甚明。乃「潮音草舍詩存」編者，不知何以改為「難了得」？圓瑛初介大師閱藏以深入佛法，

p. 239

再介東遊以考察僧制，於大師所益綦重，不當以晚年扞格而一筆勾之。

如果從印老如上的敘述，又參考《太虛自傳》，我們可以知道自從太虛大師十六歲在天童寺受戒，與時任糾察師的圓瑛法師相識以來，[45]圓瑛法師曾鼓勵並幫助太虛到慈谿汶溪西方寺閱藏，[46]又與太虛於天童御書樓結盟為兄弟，[47]至大正 6 年受圓瑛法師介紹，代他赴臺為止，彼此的關係應不錯，之後會成為近代中國佛教新舊陣營的代表者，主要因素應是日後所接觸的環境，吸收的知識不同所導致吧！

p. 240

## 【參考文獻】

江燦騰。《太虛大師前傳》。新文豐出版公司。民國 82 年 4 月。

明暘。《圓瑛法師年譜》。宗教文化出版社。1996 年。

荒木見悟。〈明代における楞嚴經の流行〉。《陽明學の開展と佛教》。研文出版社。1984 年 7 月 15 日。

鄧子美。《太虛大師全傳》。臺北慧明文化。民國 91 年。

釋東初。《東初老人全集》。東初出版社。三版。民國 76 年 12 月。

釋禪慧。《覺力禪師年譜》。臺北三慧講堂。1997 年 6 月。

釋慧嚴。〈戒殺放生と仁の思想〉。《慧嚴佛學論文集》。春暉出版社。1996 年 10 月。

# Taiwan Buddhism: Taixu and Yuanying

Shi Huiyan

Assistant Professor Department of Religion,  
Hsuan Chuang University

## Summary

In this article I explore the Buddhist interaction between Taiwan and Fujian during the period of Japanese rule. Masters Taixu and Yuanying represent positions of reform and conservatism respectively in contemporary Chinese Buddhism. These two masters came to Taiwan in 1917 and 1923 respectively, while Taiwan was under Japanese rule. Once in Taiwan, they led Buddhist services and transmitted precepts. Because Ven. Taixu has written an autobiography and *Dongying caizhenlu* (Records of eastern travels), works which provide us with clear historical information, we can know for certain the motivations and dates of his trip. However, in the case of Ven. Yuanying, although we have his collected writings (*Yuanying dashi fahui*) to refer to, there is no clear information regarding the precise time and motivation of his trip to Taiwan. Therefore, in addition to referring to his collected writings, I also refer to the magazine *Nanying Fojiao* (South Seas Buddhist Magazine) and *Taiwan riri xinbao* for my investigation. As a result, it is possible to determine the correct times and motivations of their trips, the Buddhists in Taiwan with whom they had contact, and their influence in Taiwan. Additionally, it is possible to see that in 1917, the two masters already had a long-lasting friendship, established when Ven. Taixu received his precepts in *Tiantong si* at age 16 and Ven. Yuanying held the position of supervision master. However, as the years went by, their friendship shifted, to the extent that it had a large influence on the reforms of contemporary Chinese Buddhism and on the development of post-war Taiwan Buddhism. However, these issues must be saved for future publication.

p. 242

**Keywords:** 1.Taixu 2.Lingquan si three stupas 3.Taiwan Buddhist High School (Fojiao zhongxuelin) 4.Yuanying 5.Confucianism and Buddhism

(Summary translated by Eric Goodell)



- [1] 《太虛自傳》九，出關與遊臺灣日本（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [2] 太虛《東瀛采真錄》六，月眉山靈泉寺之法會（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [3] 《太虛自傳》九，出關與遊臺灣日本（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [4] 太虛《東瀛采真錄》六，月眉山靈泉寺之法會（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [5] 《太虛自傳》十九，北京天童等處講學與赴東亞佛教大會（同注1）。
- [6] 《東瀛采真錄》（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [7] 《東瀛采真錄》（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [8] 《太虛自傳》九，出關與遊臺灣日本（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [9] 《東瀛采真錄》十，〈佛教中學林之盤桓〉（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [10] 《東瀛采真錄》六，〈月眉山靈泉寺之法會〉（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [11] 《太虛自傳》十一，〈先後依我剃度的幾個徒弟〉（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [12] 《臺灣日日新報》大正12年12月16日〈圓瑛上人之講演〉。
- [13] 《臺灣日日新報》大正12年10月21日〈靈泉寺授戒法會〉。
- [14] 《南瀛佛教》卷2之1，頁8，大正13年元月。  
《一吼堂文集》頁60-62（《圓瑛法彙》15，民國60年10月重印）。
- [15] 《南瀛佛教》卷2之2，頁29，大正13年3月。
- [16] 《南瀛佛教》卷3之2，頁42，大正14年3月。
- [17] 《圓瑛法彙》15，民國60年10月重印。
- [18] 《圓瑛法彙》15，民國60年10月重印。
- [19] 明暘《圓瑛法師年譜》1924年條，宗教文化出版社，1996年。
- [20] 《圓瑛法彙》15，民國60年10月重印。

[21] 《東初老人全集》，東初出版社，民國 76 年 12 月三版。

[22] 《臺灣日日新報》大正 12 年 10 月 21 日〈靈泉寺授戒法會〉。

[23] 大正 12 年《臺北觀音山凌雲禪寺同戒錄》。

《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 17 日〈凌雲寺大佛事〉：觀音山凌雲禪寺擇來二十日（舊曆 11 月 13 日）起至同月廿七日止，開菩薩戒會。

[24] 由《臺灣日日新報》大正 12 年 16 日〈圓瑛上人之講演〉中，即臺灣佛教青年會在稻江分部，於 12 月 3、4 兩天的演講，善慧師介紹說，他派人請圓瑛師來臺已有一個月，加上靈泉寺傳戒時間是 10 月 22 日至 28 日，可見圓瑛來臺應在十月底，並非如明暘主編的《圓瑛法師年譜》（宗教文化出版社，1996 年出版）所說的，（於 46 歲民國 12 年）7 月，大師應臺灣基隆靈泉寺善慧和尚邀請在該寺講演，並到臺中慎齋堂、臺南開元寺講經。

[25] 前註明暘主編之《圓瑛法師年譜》，（民國 12 年）七月中云：基隆佛教團同有志佛學者，公請寧波接待寺圓瑛大法師，於公會堂講演。到會有遠藤郡守、山內街長、間瀨憲兵隊長、上野公學校長、及臺北各界人士百餘人。先由許梓桑君宣讀開會詞，次由靈泉寺住持善慧師介紹，謂圓瑛大法師係福建人，少安儒業，十九棄俗，參訪諸方，研究教理，為中國著名講師。曾在北京講經五月，各界信仰，政府頒給藏經令，由交通部送寺供養。與鄙人係十二年深交，前二次敦請來臺，皆因事未果，此次聞法師由南洋群島講經回國，特派代表往請，時機既熟，惠然肯來。已到三星期，在敝寺講經半月，今日到會講演，是一番大因緣。法師諳臺語，由臺北曹洞宗中學學監沈德融師翻譯日語。以上善慧師的介紹，如依《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 16 日〈圓瑛上人之講演〉的報導，是圓瑛師在臺灣佛教青年會大稻埕分部主辦，於臺北市日新町媽祖宮演講的場合。又此時應無「中國」的國名，還有善慧師的介紹，以 12 月 4 日為時間點說圓瑛師來臺已一個月。

[26] 禪慧師《覺力禪師年譜》民國 13 年條：民國 12 年，遊化臺灣，至臺南講經。13 年應覺公之邀，蒞新竹於法雲寺開講《楞嚴》。此中「開講楞嚴」，與《臺灣日日新報》的講《金剛經》不同。

[27] 明暘師《圓瑛法師年譜》頁 39-41，宗教文化出版社，1996 年。此文亦載於《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 3 日、5 日〈基隆佛教講演〉。

[28] 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 13 日、14 日、15 日，講於萬華俱樂部，時為 11 月 28 日。

[29] 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 16 日、17 日、18 日，講於大稻埕佛教青年會，時為 12 月 4 日至 6 日。

[30] 《臺灣日日新報》大正 12 年 12 月 29 日，講於新竹州公會堂，時為 12 月 16 日。

- [31] 《南瀛佛教》卷2之2，頁2-5，大正13年3月14日。亦刊載於《臺灣日日新報》，大正13年元月24日。講於臺南公館，時為元月20日。
- [32] 《南瀛佛教》卷2之3，頁4-5，大正13年6月1日。
- [33] 《南瀛佛教》卷2之5，頁2-8，大正13年10月13日；同卷2之6，頁2-7，大正13年12月23日；同卷3之2，頁2-6，大正14年3月1日。以上諸文的內容，敘述到序分為止。
- [34] 《南瀛佛教》卷4之4，頁13-16，大正15年7月18日。
- [35] 《南瀛佛教》卷4之5，頁24-27，大正15年9月1日。
- [36] 詳見拙文〈戒殺放生と仁の思想〉（《慧嚴佛學論文集》，頁466-467。春暉出版社，1996年10月）。
- [37] 荒木見悟〈明代における楞嚴經の流行〉（《陽明學の開展と佛教》，頁245-274。研文出版社，1984年7月15日）。
- [38] 《大正藏》冊19，頁121a。
- [39] 荒木見悟〈明代における楞嚴經の流行〉，頁258。
- [40] 《大正藏》冊13，頁905c-906a。
- [41] 《大正藏》冊9，頁558c。
- [42] 《南瀛佛教》卷11之5，頁20，昭和8年5月1日。
- [43] 《臺灣日日新報》大正6年10月26日。又〈東瀛采真錄〉亦收載於《太虛大師全書、雜藏、文叢》，其中文字內容稍有不同。又《臺灣日日新報》10月27、30日、11月1、2日刊載的內容，是《太虛大師全書》中的〈東瀛采真錄〉所沒有的。
- [44] 《太虛自傳》（《太虛大師全書、雜藏、文叢》）。
- [45] 江燦騰氏於《太虛大師前傳》說：「太虛從受戒後，開始追隨寧波永豐寺的岐昌法師，接受傳統的佛教教育。」（頁64）又說：「圓瑛當時正在努力提昇文字的表達水準，常往岐昌法師處請教，因此機緣，才結識亦正學習詩文的太虛。」（頁65）在此筆者採取《太虛自傳》的記載。
- [46] 《太虛大師年譜》光緒三十三年丁未（1907）秋，大師十九歲。
- [47] 《太虛大師年譜》光緒三十二年丙午（1906）七月，大師十八歲。

