

民國時期僧人的公民身份認同與入世行動——以樂 觀法師為例

鄧葶涓

佛光大學佛教學系博士班二年級

摘要

本研究旨在探討民國初期僧人如何解決在面臨現代性與佛教碰撞後所產生的身份認同問題，及其如何調節自身集「公民」與「宗教」身份於一身，並在此特殊身份下展開哪些入世佛教行動。

首先從民國初期僧人身份認同的形塑著手，探討當清末帝制瓦解，西方提倡公民權益的思想進入中國後，於此同時中國僧人始有亡國的危機意識，進而產生力求佛教改革的決心，在此背景下中國僧人也開始對自我身份認同展開新思考的發展過程。並從此問題展開對歷代中國僧侶與皇權互動的考察，藉此釐清僧人二重身份的歷史淵源，以及「民族認同」或「國家認同」是如何被強加於僧人之上。

為反映民國初期僧人身份認同情形，本文選擇過去較少受到關注，卻在戰時佛教中因親身參與僧侶救護隊、中國佛教國際宣傳步行隊而有著重要意義的樂觀法師進行探討。通過分析樂觀法師所作《奮迅集》、《六十年行腳記》當中一手的僧侶抗戰紀實，考察民國初期僧人在接受自身公民與宗教身份後，如何展開「護國衛教」的入世行動。此外，亦透過反省過去民國僧人介入戰爭為無奈之舉，檢討當今民族主義中將佛教做為一種方法所帶來的問題。

關鍵字：佛教與民族主義、身份認同、民國僧人、護國衛教

一、前言

近年 Engaged Buddhism 議題越來越受到學者們的關注，並於此領域開展出許多具有現代意義的研究。其中「佛教與民族主義」及是一個重要且備受關注，卻又帶有爭議的議題。首先，「用佛教來解決民族問題」這一做法是否能看作是一種佛教「入世」的表現，就是頗具爭議的問題。因為過去學界認為所謂的 Engaged Buddhism 應該是倡導和平主義的與非民族國家的。但據現今學者們的研究，大多認為應該賦予 Engaged Buddhism 更廣泛的意義。如在安·格雷（Ann Gleig）的著作中指出：所謂「入世」及是佛教徒們體認到「世俗化」的危機，並拒絕將佛教降至私領域，著手將公共領域內所發生的社會行動，視為本質上具有救度性質的行動。¹此外，保羅·富勒（Paul Fuller）還認為 Engaged Buddhism 所代表的是佛教徒可以對所有公共議題表達他們的立場，包括社會、倫理、政治、生態，乃至民族認同，佛教都可以擁有自己的發言權利。²因此，在這樣的定義下，與過去常見定義完全相反的「暴力的」、「支持民族國家的」佛教類型也應可以納入 Engaged Buddhism 的範疇。³

在「佛教與民族主義」被納入 Engaged Buddhism 的討論範圍後，隨即要面對的就是近代佛教民族主義者帶來的佛教與暴力問題，如：阿欣威拉杜（Ashin Wirathu）於緬甸鼓吹佛教民族主義，造成當地仇視穆斯林的風氣越演越烈；又如斯里蘭卡在解殖後一直存在的僧伽羅佛教多數派和泰米爾印度教少數派間的衝突；乃至在二戰期間，中國太虛大師一派人透過鼓吹佛教民族主義，進而使眾多僧青年們走上戰場與日本進行對抗等等。

在上述有關佛教民族主義和暴力的問題中，中國所面臨的問題有其獨特性，故本文將對其進行更進一步的研究。像是把中國佛教的民族主義問題，與緬甸、

¹ Ann Gleig 所撰‘Engaged Buddhism’一文，收於 Oxford Research Encyclopedia of Religion 一書，由紐約 Oxford University Press 出版。本書尚未實體出版故無法標出頁數，可參考「Oxford Research Encyclopedia of Religion」網站，<https://doi.org/10.1093/acrefore/978019340378.013.755>。（2022.4.23 上網檢索）。

² 同上註。

³ 同上註。

斯里蘭卡等地所面臨的問題進行對比，會發現兩者之間有很大的差距。因緬甸、斯里蘭卡等地的佛教皆是在面臨民族主義入侵時，利用佛教作為當地民族主義號召的要素。而中國的應對方式卻與此不同，中國政府並沒有將佛教作為建構民族認同的要素。相反的，在中國促使佛教走上民族主義的是佛教徒們對「中國」的認同。換言之，當時促使僧人進行入世行為的原因之一，正是僧人對自身中國公民身份的認同。這裡所言的「身份認同」應是雙向的概念，其一是僧人自覺的認同自己除了宗教身份外，還具有中國公民的身份；其二是國家政府認同僧人是擁有「公民」身份的百姓。

除上述外，在探討中國僧人的「身份認同」問題時，還需注意到當時的時代背景。因產生此一問題的時代，正是清末民初中國面臨帝制瓦解、西方列強入侵的時代，因此這時的社會問題都是與國家民族危機聯結在一起。而此時的佛教也將國家存亡的危機納入自身存亡的危機當中，並將兩者進行結合，故提出了「護國衛教」的口號，中國僧人此時的人世行動也正是為了回應這一號召而興起。

基於上述思考，本文將研究時間定位在民國初期，此時中國僧人開始認識到現代化思想與保守觀念的衝突，並體認到自身的身份不再是帝國的「臣民」，而是國家的「公民」。探討當時僧人在認同其「公民」身份以後，對於「入世」開始轉向積極的緣由。為探討此問題，本文選擇從當時積極響應「入世」號召的僧人—樂觀法師著手。透過樂觀法師遺作中對當時佛教團體與自身「入世」行動的一手紀錄，探討此時期僧人如何在調和自身宗教身份與國家公民身份下，展開一系列的入世佛教行動，並希望能藉此檢討當今民族主義中將佛教做為一種方法所帶來的問題。

二、民國初期僧人身份認同的形塑

在探討民國初期僧人的身份認同問題以前，有必要先概述當時的社會背景。正如前言所提到，中國僧人的身份認同問題出現於清末中國面臨帝制瓦解，並開始接受西方提倡公民權益的時期。事實上，早在鴉片戰爭以後，中國就被迫面臨

帝國主義，以及隨之而來的西方文化衝擊，還有那些來自不同種族、文化的強迫推銷。⁴在專制王權與「天子」意象瓦解的背景下，信奉傳統文化與儒家思想的中國人感到的不僅是朝不保夕的危急和亡國絕種的憂慮，更造成時人一度喪失道德意義與生命價值。⁵除此之外，伴隨西方殖民主義而來的還有基督宗教信仰，在面對隨其入侵的世界觀、價值觀，中國人民產生了強烈的信仰危機。⁶於此同時，中國知識份子也如同古代士人將修身、齊家、治國、平天下視為己任，故不僅對近代中國所面臨的社會政治問題產生拯救之心，也希望能幫助人民重建生命的價值與意義。

然而，此時中國傳統的儒家信仰也已被受質疑，在還未建構新的道德理論體系前，各種迷信色彩的活動受到廣泛支持。⁷因此，中國知識份子們不得不尋找新的思想系統，以作為與西方列強抗衡的批判武器。此時的佛教就成了他們所青睞的對象，佛教這套流傳於中國千年的思想，似乎是最後可以與西方國家先進思想抗衡的依據。如：蔡元培、康有為、譚嗣同、梁啟超等中國新知識份子，都曾援引佛教思想來建構、宣傳新的世界理想與精神依託。⁸像是蔡元培就著有〈佛教護國論〉並於此文中言：中國傳統儒學已虛，故只有佛教力量才能與西方基督宗教、思想抗衡。⁹此外，康有為《大同書》中挪用佛教的淨土思想與對「苦」的解釋，闡述其治國理想；¹⁰譚嗣同的《仁學》中也用「菩提心」、「應用佛學」來建構其救度社會的理念等。¹¹中國知識份子透過將佛學「應用」於建構救世、救國的思想，為往後僧人的入世行動提供了思想藍圖。

在面對政治家、知識份子已經開始將佛教當作一種方法來處理國家、社會問

⁴ 楊惠南，《當代佛教思想展望》。台北：東大圖書，1991，頁1。

⁵ 李向平，《救世與救心：中國近代佛教復興思潮研究》。上海：上海人民出版社，1993，頁2-3。

⁶ 同上註，頁4。

⁷ 同上註，頁5-6。

⁸ 同上註，頁9。

⁹ 同上註，頁8。

¹⁰ 有關康有為的佛教思想參見：楊鴻源，〈大同世抑或彌勒下世？—論康有為大同思想的佛學淵源〉。《蘭州大學學報（社會科學版）》2，2020，頁74-82。

¹¹ 蔡雙全，〈試論譚嗣同對佛學創造性的闡釋〉。《世界宗教文化》3，2016，頁44-47。

題；佛教居士們也開始積極宣揚佛教、進行入世行動的時候，中國僧侶開始意識到自身的處境趨於惡劣，因明清時期僧人傾向於「出世」、「經懺」的行為，終將會使僧人喪失對佛教的話語權。在此背景下，為取回佛教話語權、樹立僧人正派形象等原由，促使近代中國僧人走向佛教改革的道路。同時，僧人也開始了對自身身份認同的思考。

三、歷代僧侶的宗教身份與「臣民」身份

在開始探討民國初期僧人身份認同的建構之前，應先對歷代以來中國僧侶與皇權的互動進行考察，以釐清僧人二重身份的歷史淵源，以及對「民族認同」或「國家認同」是如何被強加於僧人之上的情況進行探討。

在佛教傳入中國且始有中國人出家為僧後，僧人如何與帝王交涉一直是重要的課題。而現今學者將中國史上第一次王權與僧伽的衝突，歸至東晉時期。¹²這場紛爭裡最著名的是慧遠致書桓玄的「沙門不敬王者論」。此場衝突最大的爭議點在於僧人們認為王法與佛法是對立的，且佛法高於王法，故僧人自認有超越世俗的地位，因此他們不需要向世俗的領導者禮拜。在這場互動中，慧遠的回應有幾個值得注意的地方。首先，從慧遠雖反對禮敬君主，但卻認同君主可以沙汰沙門來看，佛法與王權雖是對立的，但也是互補的。因為沙門需要君主的保護，幫助創造適合傳法的環境。相對的，君主也需要沙門來安定社會，甚至建構其統治的合理性。其次，雖然當時王權可以用武力或僧官制度來控制僧團，但僧人也有權利不向君主禮拜。除此之外，王權與僧伽的互動並非中國的特例，而是有著其印度傳統，僧人們對於君主的臣服是建構在印度本有的轉輪王思想上。¹³ 因此這場衝突最終以僧人成功爭取了自主性結束，故可說當時僧人特殊的「宗教身份」得到了保障。

到了唐代，君主對僧人的控制越加嚴格，可從度僧制度與僧伽管理機構的轉

¹² 周伯勳，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉。《國立台灣大學歷史學系學報》9，1982，頁67。

¹³ 同上註，頁87。

變體現出來，這似乎也是為宋代的「民族認同」被強加於僧人群體埋下伏筆。從唐代僧伽管理機構的轉變，應可對佛教在中國如何成為中國本土文化的一部分有所了解。如《新唐書》崇玄署條載：「初，天下僧、尼、道士、女官，皆屬鴻臚寺，武后延載元年，以僧、尼隸祠部。」¹⁴可知中古時期佛教的管轄機構從原本管理外來事務的鴻臚寺，於武周時期轉為管理國家祭祀禮儀的祠部。武后將僧尼管轄單位從鴻臚寺移至主管國家祭祀的祠部，可能係因其重視佛教，並將佛教視為國家的宗教有關。由此也可得知至唐代後，佛教對於中國政權來說，已不再只是外來信仰，而是逐漸轉為本土宗教、文化的一部分。

除此之外，唐代開始盛行的公度度僧，甚至立法加以管制，這代表著中國的僧人不單單只是擁有宗教身份，其「臣民」的身份也沒有因此消失。換言之，當時僧人的活動已非完全獨立於朝廷統治之外。

事實上，僧人取得宗教身份需朝廷認可的做法並非佛教傳統，而是佛教進入中國後的演變。如在唐代義淨的《南海寄歸內法傳》中說到：「如來出家，和僧剃髮。名字不干王籍，眾僧自有部書。」¹⁵又言：「又神州出家，皆由公度。」¹⁶可以得知在印度出家並不需要得到朝廷的認可。其實在佛教傳入中國之初，僧人的出家也並不需要得到官方同意，這點在慧皎《高僧傳》中西晉帛遠的傳記中載：「祖少發道心，啟父出家，辭理切至，父不能奪，遂改服從道。」¹⁷可以得知。到了南北朝時期，朝廷開始積極介入度僧一事，而這時朝廷介入的主要理由是出於經濟利益上的考量。這點在南朝陳徐陵的「諫仁山深法師罷道書」中可以見得。此文中說到：「寸絹不輸官庫，斗米不進公倉」¹⁸、「家休小大之調，門停強弱之丁，入出隨心，往還自在。」¹⁹可見當時寺院、僧人享有免賦稅、調役的特權。因此在《魏書·釋老志》也言：「天下多虞，王役尤甚，於是所在編民，相與入道，

¹⁴ 歐陽修等撰，《新唐書》卷 48。北京：中華書局，2000，頁 822。

¹⁵ 義淨著，王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》。北京：中華書局，2009，頁 87。

¹⁶ 同上註，頁 126。

¹⁷ 慧皎，《高僧傳》，卷 1，《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 327 上 14-19。

¹⁸ 道宣，《廣弘明集》卷 24，《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 278 中 6-7。

¹⁹ 同上註，頁 278 中 9-10。

假慕沙門，實避調役，猥濫之極。」²⁰說明當時限制僧人出家的理由更多的是為維護朝廷的經濟利益。

這樣的情況到了唐代並沒有得到改善，反而從其立法加以管制，可知應是越演越烈。《唐律疏議》「私入道」條中言：

諸私入道及度之者，杖一百；若由家長，家長當罪。已除貫者，徒一年。本貫主司及觀寺三綱知情者，與同罪。若犯法合出觀寺，經斷不還俗者，從私度法。即監臨之官，私輒度人者，一人杖一百，二人加一等。²¹

從上述唐律的記載可見當時對私入道行為的嚴加控管。然而如考察唐代禁止僧人私度的理由，會發現其與前代並無太大區別，主要還是以朝廷的經濟利益為出發。

除此之外，唐代甚至出現了「詮試度僧」的制度，相關記載在《佛祖統紀》、《宋高僧傳》中有關釋大義的傳記可以見得。《佛祖統紀》言「神龍年間（中略）詔天下試經度人，山陰靈隱僧童大義，年十二，誦法華經，試中第一。」²²以及，《宋高僧傳》中言釋大義「屬中宗正位恩制度人，都督胡元禮考試經義，格中第一，削染配昭玄寺。」²³由此可知當時考核內容雖是以佛教經典、義理等為考察對象。但實際操作卻還是由朝廷官員主導，朝廷甚至可以直接影響僧人的分發去處。這似乎說明了從此僧人的宗教身份已不足以保障其獨立自主的生活方式，而他們終被納入朝廷的統治之下。

到了宋代，朝廷開始對僧人強加「民族意識」的舉動似乎開始強烈起來，這與當時的時代背景有著密切的關聯。因此為了能更了解宋代「民族認同」對佛教的影響，勢必要先對宋代民族認同的建構進行概述。

近年有許多重構「中國」歷史論述的書籍問世，這些書籍中不約而同的對於「中國」終究是一個隨歷史變化的「想像共同體」，亦或是一個邊界清楚、認同

²⁰ 魏收，《魏書》卷 114，北京：中華書局，2000，頁 2026。

²¹ 長孫無忌等撰，劉俊文點校，《唐律疏議》，卷 12，頁 235。

²² 志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 經，頁 371 中 9-11。

²³ 贊寧，《宋高僧傳》卷 15，《大正藏》冊 50，第 2061 經，頁 800 上 20-22。

明確、傳統一貫的「民族—國家」提出反思。²⁴這些前人研究對於本文要探討民國僧人的身份認同至關重要，因為在僧人的公民身份認同之前，必須先釐清他們所認為的「公民」究竟是哪一國家的「公民」？民國僧人倡導的「護國」又是要保護什麼國家？要探討這些問題就必需回到現今學者們認為是中國「國族主義」原型初創的宋代來討論。

雖然宋代由於強大鄰國的出現，使得宋人有較為明確的「國家」概念，使人們開始用全新方式看待自己所屬的政權。而唐、宋兩代政權對與統治疆域概念最大差異在於唐代統治者認為自己統治的是「天下」，而宋代統治者認為自己統治的是一個「國家」。雖說如此，不過當然還是無法用十九世紀以後出現的「國族主義」概念來形容宋代的情況，因此更精確地說，這時所萌芽的是中國的「國族意識」(national consciousness)。²⁵

宋代「國族」概念的形成是仰賴於政權內部的制度改革，以及外部國際關係的改變，並在這些變化下人們開始有了對「中國」的強烈歸屬感。於外的改變，最為明顯的是強大鄰國的出現，促使宋代建立起中國歷代以來首次出現、較為平等的外交關係。

於內的變革，在譚凱(Nicolas Tackett)，《肇造區夏：宋代中國與東亞國際秩序的建立》一書中引用安德森所建構的「想像的共同體」模型來論述宋代國族意識的形成。²⁶強調宋代印刷術的發達、科舉制度的完備以及帝國培養官員的官學，使得官僚，以及更為廣泛、受過教育的可閱讀人，不分高低地遍及帝國，宋代的知識菁英也不再以根深蒂固的門閥來理解自身所處的社會。²⁷這些曾受教育者們開始有共同的科舉經歷，促使帝國各地學子們產生了「歸屬感」，且透過科舉實現了階級跨越的可能性，因此更容易使當時的士大夫們用更為開放的角度，將帝

²⁴ 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》。北京：中華書局，2011，頁4。

²⁵ 有關國族、國族主義、國族意識的定義參見：譚凱(Nicolas Tackett)，《肇造區夏：宋代中國與東亞國際秩序的建立》。北京：社會科學文獻出版社，2020，頁7-11。

²⁶ 同上註，頁12-15。

²⁷ 同上註，頁17-18。

國中包含農民在內的人群看作一個「共同體」。²⁸

在對上述宋代國族意識的形成淵源有了初步理解後，接著回到佛教部分，來看宋以後國家與佛教之間的互動是如何將其納入「中國」的共同體之中。以下將分為「宋代以後的儒佛會通與三教合一」、「聖節祝聖與度僧」兩個部分進行探討。

首先，透過從宋代以後的儒佛會通與三教合一現象進行分析，應能幫助了解佛教如何在宋代以後成為中國認同的一部分。要探討此一問題不妨套用芮沃壽《中國歷史中的佛教》「挪用期」一章的敘事架構，將此一現象劃分為精英階層與庶民階層，分開來看他們對佛教的使用與認同。在宋代精英階層中挪用佛教的方式之一是新儒家的興起。此一思想可被認為是中國儒學的重構。重構儒學的方法可分為二種：其一是注重儒家經典本身，並將經典中的問題重新進行詮釋，使之產生新的意義；其二為納入各家學說，採取所長，為己所用。²⁹並同時將國族意識、文化意識貫穿於學術思想，以整合民心，使士人們自願安立於王權統治之下。³⁰而佛教的元素在此背景下就不知不覺地被新儒家所吸納，並為精英階層提供了新的哲學和思想型態。³¹在上述的背景下，佛教自然而然的被管理國家的士大夫們在不自知的情況下接納進自身的思想中，成為往後逐漸形塑而成的「國族意識」中的一部分。

庶民階層部分，新儒家理論可能並不能帶來多大的影響，但宋以後的儒、釋、道三教合一的提倡，應能對他們的生活產生一定的影響。在探討此一問題之前，有必要先說明，雖然為了敘述方便將三教合一的討論歸在庶民階層，但事實上宋代「三教合一」的思想是影響社會各層人群，從帝王到士人、百姓都是其影響範圍。如要更細緻的歸類此處討論的焦點，那麼這裡要討論的是官方如何使三教合一思想對民眾產生影響，使其最終被納入「中國」認同之中。

三教之間的交涉自佛教傳入中國後就已開始了，但此處特別強調宋代，是因

²⁸ 同上註，頁 18-19。

²⁹ 何錫蓉，《佛學與中國哲學的雙向建構》。上海：上海社會科學院出版，2004，頁 288。

³⁰ 同上註。

³¹ 芮沃壽，《中國歷史中的佛教》。北京，北京大學出版社，2009，頁 72。

宋代的三教合一現象並非只是三者於中國土地上的自然交涉，而是官方刻意選擇的結果。宋代統治特點是高度的中央集權，此種政治體制要求意識形態的一致性與思想上的一元化。³²而當時的社會背景已是儒、釋、道三教並立，彼此在社會上都有大批穩定的追隨者，並且朝廷也有了前代取締釋、道失敗的教訓，在此背景下朝廷選擇折衷方法：調和三教，在防止他們彼此激烈衝突的同時，也使他們都能為己所用，最終達到「同歸於治」的作用。³³

雖說宋代是調和三教的重要時期，但每位帝王對三教中不同組成部分的側重卻有所不同，但礙於篇幅不在此展開討論，僅對較為特色者進行論述。宋代官方對待三教的神祇是一樣的態度，是以實用主義為導向，崇奉的神祇只要經過官方認證其靈驗價值，就可納入祭祀，這也成為宋代民間信仰興盛的原因之一。在《慶元令》中有對官方封祀程序進行更詳細的規範：「諸道釋神祠祈禱靈應，宜加官爵、封號、廟額者，州具實事狀申轉運司，本司委鄰州官躬親詢究，再委別州不干礙官核實訖，具事實保奏。」³⁴有此可知宋代政府會派官員雙重確認該神祇有靈感事實後，對靈應的神祇加封爵號，並將其納入祠典。³⁵而此作為，應有著達到收服地方精英的效果。因為請求皇帝賜封某神，紀錄調查某一神祇靈驗事迹者，通常為特定地方精英份子。表面來看這是不少官員、人民視為回報神祇的方法。然而如果深入探究此一舉動的理由，會發現很可能是因地方官員仰賴當地精英來安定地方，故透過承認他們崇奉的神祇進行回報，而透過賜封那些地方精英崇奉的神祇，宋代政府也就掌握了地方社會的命脈。³⁶

這種由官方認可祠神信仰合法性的行為，亦可視為將政權認同強壓於宗教認

³² 汪聖鐸，《宋代政教關係研究》。北京：人民出版社，2010，頁 261。

³³ 同上註。

³⁴ 陸心源，《吳興金石記》卷 12，「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=104209&page=555>（2022/07/17 上網檢索）。

³⁵ 雖此處引《慶元令》來說明官方封祀程序，但還需注意整個宋代神祈的封祀程序與意義並非固定不變的，相關研究可參考：林君憲，〈「賜額封爵」——論宋代祠神賜封中的「敕牒」與「誥」〉。《中正歷史學刊》23，2020，頁 1-50。

³⁶ 韓森（Valerie Hansen）著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》。上海：中西書局，2016，頁 77-101。

同上的表現。除此之外，當時三教的界線也越趨模糊，像是僧人也會崇奉地方神祇，乃至出現傅大士、虎溪三笑、一團和氣這樣融合三教信仰於一身的信仰出現，這似乎也說明了中國佛教的獨立自主性已漸漸消失，一般百姓所接觸的佛教可能已不是作為一種宗教而被認識，取而代之的是成為「中國」文化意識形態的一部分。

再者，宋代開始被寫入清規的聖節祝聖活動，也是官方乃至僧人自身將國族意識優先於宗教認同的表現。事實上有關寺院為帝王祝壽的活動在唐以前就可見得，且到了唐代「聖節」也已形成，不過這時的聖節非固定舉行的活動，祝聖儀式也還未固定。³⁷但宋代以後，祝聖儀式開始逐漸制度化，且官方透過明確的法令規定天下寺院必須舉行祝聖儀式。佛教史籍中就有記載宋太祖於建隆二年(961)聖誕日告示言：「凡自京師，普天之下，歲遇聖誕節，則命僧陞座，說法祝聖。」³⁸、「二年聖誕日，京師及諸郡縣咸令有德沙門陞座祝聖，永為常准。」³⁹可見宋代寺院聖節祝聖的普及與朝廷命令有所關聯。此外，現今留存最早的清規文獻——北宋末年編纂的《禪苑清規》中，也有對寺院聖節祝聖的記載：「私稱洒掃貴徒，嚴淨道場。官請焚修，蓋為祝延聖壽。故宜運大心，演大法，蘊大德與大行，廓大慈悲，作大佛事，成大利益。」⁴⁰。可見當時寺院也認為住持幫皇帝祝聖是其義務。在此後的清規文獻中有時「聖節祝聖」甚至被專列一節進行規範，如：《入眾須知》有「聖節佛殿念誦」一節、⁴¹《幻住庵清規》年規也對聖節專門作了規定、⁴²《勅修百丈清規》〈祝釐章〉中有「聖節」一節等。⁴³除此之外，也因聖節

³⁷ 陳懷宇，《禮法、禮制與禮儀：唐宋之際聖節成立史論》。《唐史論叢》13，2011，頁250-279。另外，有關寺院的祝聖儀式亦參考：郭文靈，《宋元禪林祝聖儀式考論》。浙江大學碩士論文，2013。

³⁸ 覺岸，《釋氏稽古略》卷4，《大正藏》冊49，第2037經，頁859中2-3。

³⁹ 心泰，《佛法金湯編》卷11，CBETA 2022.Q1, X87, no. 1628, p. 416b15-16 // R148, p. 927a9-10 // Z 2B:21, p. 464a9-10。

⁴⁰ 宗蹟，《（重雕補註）禪苑清規》卷7，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1245, p. 542c15-18 // R111, p. 916a4-7 // Z 2:16, p. 458c4-7。

⁴¹ 《入眾須知》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1247, p. 567b3-7 // R111, p. 964b3-7 // Z 2:16, p. 482d3-7

⁴² 明本，《幻住庵清規》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1248, p. 573b15-cl // R111, p. 976a9-1 // Z 2:16, p. 488c9-1

⁴³ 德輝編，《勅修百丈清規》。《大正藏》冊48，第2025經，頁1112下29-1114中9。

有陞座說法的規定，因此也能在許多古德的語錄中見到有關聖節上堂的記載。由此可知，當時朝廷命令將聖節祝聖納入寺院義務當中，此時的僧人也與「方外之賓」的形象相去甚遠，這也可視作僧人臣民身分優先於宗教身份的表現，且僧人獨立自主的宗教身份受到威脅。

除上述外，宋代的聖節更是與「度僧」一事有著密切的關聯。剃度、受戒本是僧人獲取宗教身份的重要儀式，如此一來宋代將其與聖節結合的作法就別具政治意味。在現存有關宋代法律文獻《宋會要輯稿》、《慶元條法事類》中，都載有聖節度僧的相關規範，如《宋會要輯稿》〈道釋二〉中記載：「凡童行得度為沙彌者，每歲遇誕聖節，開壇受戒」。⁴⁴在此篇目下也載有不同帝王在不同時期對「聖節度僧」的相關規範，如：哲宗元祐元年規定坤成節度僧，到了高宗建炎四年時則規定除天申節外，天寧節也進行度僧等等。⁴⁵除此而外，在南宋編纂的《慶元條法事類》中也記載「諸戒壇非遇聖節輒開而受戒並受之者，各徒二年，臨壇主首與同罪」⁴⁶，可見當時對受戒管理之嚴格。事實上，「聖節度僧」初見於唐代，但當時並沒有形成慣例，直到宋代才被用律令規範的方式記載下來。⁴⁷然而，剃度受戒本來是僧人獲得宗教身份的重要儀式，卻成為一種別具政治意味的行為，甚至可以成為帝王獲取功德的手段。這樣的行為似乎也標示著出家人獲取宗教身份以前，必須先認同帝王的統治合理性，故在此之下僧人的獨立自主性幾乎蕩然無存。

最後，如從當代社會學有關身分認同的理論來看中國的僧人身份認同問題，雖然會有古代與現代、中國與西方的落差，因此並不能完全對應、硬套於此，但應對思考此一問題有所幫助。據當代社會學家吉登斯的身分認同理論，可將身份認同分為自我認同與社會認同兩方面，自我認同指的是在自我的發展過程中，逐

⁴⁴ 劉琳等校點，《宋會要輯稿》。上海：上海古籍出版社，2014，頁 9995。

⁴⁵ 同上註，頁 9996。

⁴⁶ 楊一帆、田濤主編，《中國珍稀法律典籍續編：慶元條法事類》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002，頁 702。

⁴⁷ 遊彪，〈宗教儀式與政治倫理——宋代佛教戒壇的建置及其象徵意義〉。《北京師範大學學報（社會科學版）》236，2013，頁 58。

漸形成自身與周圍世界關係的獨特感覺；社會認同則是他人賦予某人的屬性，展現的是身分歸屬上的問題。⁴⁸而僧人的身份認同既有因獨特教義、戒律制度展現出來的自我認同，也有因其與國家、社會交往關係而產生的社會認同。然而，就如上述所言，國家透過各種手段打壓僧人藉建構神聖性展現出的自我認同，導致僧人的身分認同是以社會認同所主導，這對中國僧人的身份認同產生了重大影響，僧人逐漸喪失神聖性，這似乎也成為近代史上中國佛教力求改革的原因之一。

透過上述對歷史的重述，可知佛教思想透過宋人的挪用，已然成為「中國」文化的一部分。故在宋代形塑國族意識認同時，佛教思想自然也成為為了抵禦外來文化、建立自信因素下，塑造出來的民族認同中難以割捨、去除的元素。且佛教自在中國發展以來，就已與王權展開互動，更是自唐以後就形成受王權管轄的穩定形式，因此可以說歷朝以來中國僧人本就有「宗教」身份與「臣民」身份和二為一的傳統，且通常「臣民」身份會比「宗教」身份還要重要。那麼當中國社會主流思想受西方思想影響下，僧人有了公民權的意識後，他們同時接納自己的「宗教」身份與「公民」身份，並主動地去認同國家政策，似乎也是有跡可循。

四、中國認同與佛教認同合一

在釐清中國古代僧人在建構身份認同的處境後，接著將從民初僧人對自身身份建構的思考出發，分析當時佛教界將中國認同與佛教認同合一的現象。而此一現象與民國初年對愛國思想的提倡有密切關聯，因此下文會以此為主軸展開探討。

首先，從政權方面的行動來看，僧人開始有意識地宣揚愛國思想，應與政權的提倡有所關連。如北洋政府時期袁世凱曾於民國四年十月頒布〈管理寺廟條例〉，其中第十五條中寫道：

凡僧道開會講演或由他人延請講演時，其講演宗旨以不越左列各款範圍者為限：一、闡揚教義。二、化導社會。三、啟發愛國思想。前項講演須

⁴⁸ 何子文，《菩薩公民：佛教僧人的社會身份及其近代轉變》。上海大學法學博士論文，2010，頁 27。

於開講五日以前，將其時期、場所及講演人姓名履歷稟報該管地方官。⁴⁹

雖然《管理寺廟條例》是在袁世凱撤銷「中華佛教總會」下，為管理佛教團體所設的替代條例，且內容主要是針對寺產問題的規範，因此被太虛等僧人極力反對。在之後民國十八年的《寺廟管理條例》⁵⁰與之後修訂的《監督寺廟條例》⁵¹中，都對當中的寺產規範進行修訂，不過並未再載有對僧人的宣講規範，故無法得知當時的相關規範是否相同。但從上述資料可以得知民國初年政府確實曾透過條例規範僧人宣講愛國思想內容。且藉由當時僧人們積極透過書信、報章等方式提出反對言論，但幾乎不被採納，可推想當時政府控制僧人嚴格，過去中國僧人享有的部分自主管理權益受到限制。

再者，從僧人的主動認同來看，會發現當時雖多數僧人反對政府管理佛教的政策，但這並不影響他們自主對國家、民族的認同，甚至撰文大力提倡民族主義，甚至將此與護國衛教的言論合而為一，如太虛大師的言論就在此發揮極大的影響。

分析太虛留存的文章可以得知，太虛的「人生佛教」除了是為使佛教適應現代社會外，當中也有諸多提倡「民族主義」的言論。然而這裡並非是要將太虛的所有行動歸咎於他是民族主義者，相反的太虛亦是位國際主義者。⁵²太虛對兩者的選擇也並非絕對，而是會隨著面對不同時期、不同情況而有所不同。因此，以下雖聚焦在太虛對「民族主義」的提倡，但這僅是為方便探討太虛如何將中國認同與佛教認同合一的選擇。

首先，在 1912 年中華民國成立之初，太虛就曾受電台邀請發表了〈佛教徒與國民外交〉一文，在文中明確提及其對三民主義與救國主義的看法，言：

⁴⁹ 《政府公報（重印本）》，1913，頁 1311。見於「政府公報資訊網」，https://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&type=g&dtd_id=12&sysid=D1500074（2022/07/18 上網檢索）。

⁵⁰ 陳金龍，〈民國《寺廟管理條例》的頒布與廢止〉，《法音》，2008，頁 54-58。

⁵¹ 〈監督寺廟條例〉，見於「全國法規資料庫」，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=D0020027>（2022/07/18 上網檢索）。

⁵² 有關太虛大師思想中的民族主義與國際主義之探討，參見學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》。香港：香港中文大學，2010。

民族主義，既求國內諸宗族一律平等，復求自國與並世諸國族咸獲自由獨立之平等。民權主義，求國內全體人民，不分階級、宗教、職業之區別，其義務權利皆得平等。民生主義，既求國族經濟之發展，能達並世諸大國族之水準，復求國內人民生活均獲平等優裕之享受。⁵³

由此可知太虛提倡民族主義及是為了發揚中國文化，以達到與國際間的自由之憧憬，而這也可以視為太虛首次對國家主動認同的實例之一。

再者，民國五年太虛所傳〈釋中華民國〉一文，除提出民族四德之想法，也展現了他的愛國思想主張：

- 一、我痴德：國民須養成以國為自然而然一大人格永恒生命；
- 二、我見德：國民須恒具審察之體國性觀念；
- 三、我愛德：民須執着其不能去心，常進求其國之安全福利而終無厭足；
- 四、我慢德：國民須保持其國自主獨立、大雄最尊，不令有一物加於國上。⁵⁴

在此文中太虛將佛教概念與其對國民的理想結合，應可視為太虛強調佛教徒亦是國家一份子的表現。

不過上述內容雖涉及佛教與國家的交涉，但並沒有針對僧人身份特別提出討論。事實上，民國時期僧人開始重視自身身份認同與國家認同的契機，應是在抗日戰爭爆發前後。在此背景下，大量有關佛教救國、護國衛教的言論、報刊、雜誌等問世。太虛也曾數次要求中國僧團應在政府統一領導下保衛國家，如發表：〈佛法與救國〉⁵⁵、〈佛教與護國〉⁵⁶、〈降魔救世與抗日建國〉⁵⁷、〈成佛救世與革命救國〉⁵⁸等文章，來表達佛教徒加入抗日戰爭不僅是履行自己的國民義務，亦是為佛教復興而努力的立場。此外，從佛教中抽取可用概念，如使用降魔的說

⁵³ 太虛，〈佛教徒與國民外交〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁268。（註腳中《太虛大師全書》的頁碼皆參考學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》。以下皆同。）

⁵⁴ 太虛，〈釋中華民國〉，《太虛大師全書》，第13編，第44冊，頁1230-1231。

⁵⁵ 太虛，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁60-70。

⁵⁶ 同上註。

⁵⁷ 太虛，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁167-174。

⁵⁸ 太虛，〈成佛救世與革命救國〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁171-172。

法來化解佛教徒自身對選擇守戒或者殺生的內心衝突。⁵⁹而在太虛等人的倡導下，佛教認同與中國認同和一的的思想趨於普遍，這樣的思想也成為佛教徒奮起對抗外敵的依歸。

在宣傳、響應抗戰的背景下，一切的言論似乎都必須已建立民族自信為宗旨才能符合社會期待，僧人、佛教徒的言論當然也不能例外。因此在護國衛教被當作僧人入世行動的核心理念之時，諸多青年僧侶響應號召，將這些言論身體力行，其中身為太虛弟子的樂觀法師即是一例，因此下文圍繞樂觀法師在此時期的人世行動展開探討，應能對當時僧人的人世行動有更進一步的認識。

五、樂觀法師生平、著作及其入世行動

樂觀法師生於 1902 年，卒於 1987 年，湖北漢陽人。法名為源印，筆名則有悲觀、樂觀等，其中以「樂觀」一名最為人所知。曾遊學於華嚴大學、武昌佛學院，就學期間曾親近太虛大師，擔任太虛的隨從侍者。樂觀法師一生幾乎在戰亂中渡過，就如其在《六十年行腳記》⁶⁰中所言：他出生在帝制時代，長大出家軍閥時代，行腳參訪在革命時代，流浪奔波在抗戰反共時代。⁶¹並參與了北伐、抗日和反共，並在當中發揮自己的影響力。如在北伐期間為了將來能幫佛教事業鋪一條政治道路，故化名劉覺華，秘密加入國民黨成為黨員，參與黨作活動。並在漢口聯合武昌佛學院同學創立「無畏」週刊，站在護教立場為佛教革命發聲，不過後來因武漢地區國民黨勢力遭到攻擊，僅出版四期就不得已停刊。⁶²在抗日戰爭期間，樂觀法師先後參與「上海僧侶救護隊」，並於後創立「陪都慈雲寺僧侶救護隊」至第一線參與戰場救護工作。⁶³並組建「國際佛教步行宣傳隊」至緬甸宣傳中國抗戰國策，企圖揭發日人在印度、緬甸、暹羅、錫蘭等佛教國家作的種種麻醉宣傳，已達到國民外交的效果。⁶⁴在抗戰勝利後，樂觀法師在反共期間

⁵⁹ 學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，頁 351-352。

⁶⁰ 釋樂觀，《六十年行腳記》。台北：海潮音社，1977。

⁶¹ 同上註，頁 2。

⁶² 同上註，頁 32-33。

⁶³ 同上註，頁 49-65。

⁶⁴ 同上註，頁 65-67。

滯留於緬甸，除學習當地南傳佛教外，也積極參與當地的反共工作。⁶⁵最後，樂觀法師來到台灣，也曾接手《海潮音》編輯工作，甚至長時間一人包辦所有雜誌工作，且堅持了十年之久，被譽為《海潮音》創刊以來最常任期的編輯，並在編輯期間堅守《海潮音》創刊理念，凡遇有與佛教有關的大事，必帶頭發言、搶先報導以為示範，勇於為佛教發聲。⁶⁶

除上述有關樂觀法師以僧人身份積極參與入世的行動外，他也留下諸多護國衛教的書籍傳世，除上文提及的《六十年行腳記》外，亦作有：《奮迅集》（又名：《僧侶抗戰史》）⁶⁷、《佛教民族英雄傳》⁶⁸、《護國衛教言論集（上）、（下）》⁶⁹等書。而在樂觀法師的著作中，也能明顯看出其護國衛教的入世行動背後，有著濃厚的公民身份認同與宗教身分認同在其中。如在《奮迅集》的〈中國僧青年怎樣：堅強自己爭取偉大的前途？〉一文中說到：

第二：要立志做人。（完成了良好的人格然後再談成佛）我們僧青年做人的方法，就是要抬起頭來多做利益國家利益大眾人羣的事業，凡是我們認為應該做而要做的事，就要毅然地果敢地去「快幹，實幹，硬幹，苦幹」的幹去，這是我們的領袖 蔣委員長召示我們做人的道理和方法。（中略）要知道我們信佛，那是我們心靈上的信仰，至於做人，一定要拿「以身殉道」的突擊精神去做，要學習先有「摩頂放踵利天下而為之」的工作作風，要樹立一個「至大至團」的高尚人格，同時要堅守我們受持如來淨戒的偉大節操。（中略）總之，這時我們要一齊來站在「國家至上」「民族至上」的抗戰旗幟之下，把我們的「意志」，把我們的「力量」一齊集中起來，去爭取我們國家民族獨立自由和光榮，這也就是我們僧青年的前途。

從上可知樂觀法師的思想是將國族思想置於佛教之上的，且認為僧人的國家認同

⁶⁵ 同上註，頁 148-207。

⁶⁶ 同上註，頁 287-328。

⁶⁷ 釋樂觀，《奮迅集》（1934年初版）。見於「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=24&showType=1&indexName=data_416&fid=07jh011185（2022/07/18 上網檢索）。釋樂觀，《奮迅集》（1947年再版），見於「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=24&showType=1&indexName=data_416&fid=07jh006987（2022/07/18 上網檢索）。

⁶⁸ 釋樂觀，《佛教民族英雄傳》，1948。見於「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=&showType=1&indexName=data_416&fid=16jh000294（2022/07/18 上網檢索）。

⁶⁹ 釋樂觀，《護國衛教言論集》。香港：香港佛教社，1962。

是使其願意參與抗戰的重要元素之一。若以層級來看其自我認同的層次的話，應是公民身份優先於宗教身份。且如對照當時的報刊、雜誌，會發現這也並非樂觀法師所獨特的想法，而是在戰亂的背景下諸多僧青年的共同心聲。

在了解當時僧人如何安立自己的身份認同後，接著從樂觀法師具體的人世行動來看當時入世佛教執行的動機與成效。樂觀法師最為人所知的是其至前線奮勇參與、組建僧侶救護隊的舉動。現今有關當時各大僧侶救護隊的研究已相當豐富，但當今研究較少注意到的是僧人的身份認同與組織僧侶救護隊的關聯，因此下文不對僧侶救護隊行動經過進行詳述，僅針對當中所涉及的身份認同問題提出想法。

雖僧侶救護隊表面看是出於佛教慈悲觀念下對傷者、亡者的救濟行為。然而，如從當時佛教界與政府間多次為僧人服兵役一事進行協商來看，僧人參與戰時救護工作是多次交涉下對僧人兵役問題提出的解決方案。⁷⁰此一問題的出現，就是僧人公民身份與宗教身份衝突的實際例子。在抗戰期間全民皆有服兵役的義務，身為中國人的僧眾當然也不例外，然而參與戰爭本質上有違僧侶戒律，因此在雙方面的衝突下，政府也採納佛教界的諫言，讓僧人以參與救護的方式替代兵役以解決問題。而在此背景下，各地的僧侶救護隊也就開始組建起來了。

除此而外，在全民響應抗戰的年代，年輕力壯的僧人卻不響應，反而躲在寺院裡遊手好閒的舉止，也是會被當時代人們所厭棄。因此僧侶救護隊的成立不僅是解決僧人的身分衝突問題，也是透過在戰場對救護工作的勇猛表現樹立僧侶的

⁷⁰ 相關討論有：法舫，〈僧尼應否服國民兵役？〉。《海潮音》17：8，1936，頁1-2。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成194》。北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006，頁277-278。）無名著，〈四川省佛教會為免除兵役呈各部院文〉。《四川佛教月刊》6：10，1936，頁5-7。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成59》，頁253-255。）無名記者，〈總監部訓練僧尼變通辦法〉。《四川佛教月刊》6：11，1936，頁10。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成59》，頁258。無名著，〈省教會請求僧伽免服兵役快郵代電〉。《四川佛教月刊》10：3，1940，頁3。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成60》，頁151。）無名著，〈太虛法師為服兵役事再陳國防部〉。《正信》12：12，1947，頁20。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成補編45》。北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2008，頁302。）經心如，〈僧寶應免兵役〉。《人間佛教》2。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成100》，頁374。）無名記者，〈國府允改兵役為救護役〉。《覺群週報》2：49，1947，頁6。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成102》，頁68。）無名記者，〈國防部批准僧侶以救護傷兵工作代替常備兵役〉。《海潮音》28：9，1947，頁33。（黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成203》，頁533。）等等。另有《佛海燈》雜誌於1937年發行「僧伽護國專號」共有上、中、下三冊，內容有多篇文章涉及此一問題。此外《正信》月刊也在抗戰期間改為《正信抗戰半月刊》，所收錄文章也多與僧侶護國抗戰有關。

神聖形象，使僧人再次被社會所接納。相關的記載在樂觀法師的著作中有詳細的描述，如在《六十年行腳記》中就有一段創「陪都慈雲寺僧侶救護隊」的記載。書中寫到當時慈雲寺裡除僧侶外，還駐紮了五、六個政府機關團體，他們經常與僧人產生摩擦，像是當中有一個三民主義青年團的團長就看那些遊手好閒的僧青年不順眼，想要將他們納入控制，引起寺院方的恐慌。樂觀法師就是在此背景下接觸慈雲寺僧眾的，並運用自己曾在上海僧侶救護隊的經驗，很快地就籌辦了「陪都慈雲寺僧侶救護隊」。且當時慈雲寺救護隊還有一壯舉，就是從不待空襲警報結束，就直接上場進行救護工作，因此獲得政府的讚揚。⁷¹

除僧侶救護隊外，樂觀法師的入世佛教行動還有其組織「中國佛教國際宣傳步行隊」。此一行動的背景是為爭取國際佛教界對中國抗戰產生同情，並阻撓日本在南亞地區所進行的麻醉宣傳，並揭發日本在抗戰時期在中國土地上的暴行。透過國民外交的方法，在緬甸這一佛教國家為中國佛教樹立良好形象，以獲取緬甸對中國的同情。⁷²樂觀法師在反共時期也繼承這成功經驗，運用自身僧侶身分，揭發共產黨在緬甸對緬甸僧人宣稱中國僧侶惡劣行徑之不實指控。這應也能算是在特殊時期佛教入世行動的表現之一，而支撐僧人願意進行這類活動的，即是僧人對國家的認同與對自身宗教身份認同合一的表現。

四、結語

本文從佛教自東晉以來與皇權的交涉出發，並藉由探討唐宋變革之下，佛教如何成為國族意識中不可缺少的元素，來了解中國僧人的宗教身份逐漸被強壓於臣民身分之下的過程。透過了解過去皇權如何控制僧伽，可以清楚僧人的自我認同是集公民與宗教身份於一身，這並非是現代性下的特例，亦能明白民國初期僧人提倡中國認同與佛教認同合一的思想淵源。

而民國初期的入世佛教行動是圍繞著「護國衛教」的核心理念展開，其展開的必要性更多的是出自於中國傳統社會博愛、濟民的思想，而並非單純是從佛教

⁷¹ 釋樂觀，《六十年行腳記》，頁 49-65。

⁷² 同上註，頁 65-67。

本身的思想去推動。此外執政者在形塑國家認同時雖會提及佛教，但這時的佛教思想卻被視為可以與西方思想抗衡的工具，或者是被當作建立民族自信的元素。因此，當西方思想對中國來說不再是完全陌生、需要抵抗的思想時，中國佛教的入世行動就開始止步不前，並不會如美國、歐洲等地的人世佛教徒一般，對當今社會的各種不平等議題尋找佛教的話語權。而民國初期僧人們將佛教與民族主義結合，也應該被看作特殊時代背景下的產物，雖在戰時這樣的結合對社會帶來幫助，但在和平時代佛教徒是否還需將民族主義當成入世的口號還有待思考。因此，如要讓現今中國乃至臺灣的入世佛教有所進步，可以再次將佛教作為一種方法，來面對新的社會問題。而外，若不願走上如緬甸、斯里蘭卡等地同樣的佛教極端主義，上述這些都應該是值得更進一步思考的問題。

參考資料

傳統文獻

- 心泰，《佛法金湯編》，CBETA 2022.Q1, X87, no. 1628。
- 佚名，《入眾須知》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1247。
- 志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 經。
- 宗蹟，《（重雕補註）禪苑清規》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1245。
- 明本，《幻住庵清規》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1248。
- 長孫無忌等撰，劉俊文點校，《唐律疏議》。北京：中華書局，1983。
- 楊一帆、田濤主編，《中國珍稀法律典籍續編：慶元條法事類》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002。
- 義淨著，王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》。北京：中華書局，2009。
- 道宣，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 經。
- 劉琳等校點，《宋會要輯稿》。上海：上海古籍出版社，2014。
- 德輝編，《勅修百丈清規》。《大正藏》冊 48，第 2025 經。
- 慧皎，《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 經。
- 歐陽修等撰，《新唐書》。北京：中華書局，2000。

- 魏收，《魏書》，北京：中華書局，2000。
- 贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 經。
- 覺岸，《釋氏稽古略》，《大正藏》冊 49，第 2037 經。

中文專書和論文

- 何子文，《菩薩公民：佛教僧人的社會身份及其近代轉變》。上海大學法學博士論文，2010。
- 何錫蓉，《佛學與中國哲學的雙向建構》。上海：上海社會科學院出版，2004。
- 李向平，《救世與救心：中國近代佛教復興思潮研究》。上海：上海人民出版社，1993。
- 汪聖鐸，《宋代政教關係研究》。北京：人民出版社，2010。
- 周伯勳，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉。《國立台灣大學歷史學系學報》9，1982，頁 67-94。
- 林君憲，〈「賜額封爵」——論宋代祠神賜封中的「敕牒」與「誥」〉。《中正歷史學刊》23，2020。
- 芮沃壽，《中國歷史中的佛教》。北京，北京大學出版社，2009。
- 郭文霆，《宋元禪林祝聖儀式考論》。浙江大學碩士論文，2013。
- 陳金龍，〈民國《寺廟管理條例》的頒布與廢止〉。《法音》，2008，頁 54-58。
- 陳懷宇，《禮法、禮制與禮儀：唐宋之際聖節成立史論》。《唐史論叢》13，2011，頁 250-279。
- 黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成》。北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006。
- 黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成·補編》。北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2008。
- 楊惠南，《當代佛教思想展望》。台北：東大圖書，1991。
- 楊鴻源，〈大同世抑或彌勒下世？——論康有為大同思想的佛學淵源〉。《蘭州大學學報（社會科學版）》2，2020，頁 74-82。
- 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》。北京：中華書局，2011。
- 遊彪，〈宗教儀式與政治倫理——宋代佛教戒壇的建置及其象徵意義〉。《北京師範大學學報（社會科學版）》236，2013，頁 53-61。
- 蔡雙全，〈試論譚嗣同對佛學創造性的闡釋〉。《世界宗教文化》3，2016，頁 44-47。
- 學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》。香港：香港中文大學，2010。
- 韓森（Valerie Hansen）著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》。上海：中西書局，2016。

譚凱 (Nicolas Tackett), 《肇造區夏：宋代中國與東亞國際秩序的建立》。北京：社會科學文獻出版社，2020。

釋太虛，《太虛大師全書》。臺北：善導寺，1979。

釋樂觀，《六十年行腳記》。台北：海潮音社，1977。

釋樂觀，《護國衛教言論集》。香港：香港佛教社，1962。

網站資料

〈監督寺廟條例〉，「全國法規資料庫」，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=D0020027> (2022/07/18 上網檢索)。

〈管理寺廟條例〉，《政府公報 (重印本)》，「政府公報資訊網」，https://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&type=g&dtd_id=12&sysid=D1500074 (2022/07/18 上網檢索)。

Ann Gleig, 'Engaged Buddhism'。'Oxford Research Encyclopedia of Religion」網站，<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.755>。(2022.4.23 上網檢索)。

陸心源，《吳興金石記》，「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=104209&page=555> (2022/07/17 上網檢索)。

釋樂觀，《佛教民族英雄傳》，1948。「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=&showType=1&indexName=data_416&fid=16jh000294 (2022/07/18 上網檢索)。

釋樂觀，《奮迅集》(1934年初版)。「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=24&showType=1&indexName=data_416&fid=07jh011185 (2022/07/18 上網檢索)。

釋樂觀，《奮迅集》(1947年再版)。「中國國家圖書館·民國時期文獻」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=24&showType=1&indexName=data_416&fid=07jh006987 (2022/07/18 上網檢索)。