

太虛大師「人生佛教」理念之淵源 及思想背景

金易明
上海佛學院教授

中文摘要

人間佛教在當代踐行中，已為廣大佛教信徒所接受，因此已然成為當代佛教信仰之主流。為此，本文回眸太虛大師首創「人生佛教」，為其弟子印順法師架構「人間佛教」義理體系與理路，作為其思想和觀念的基礎脈絡，尤其是嘗試回答：為何匡正、遏制佛教積重難返且日趨嚴重的世俗化、庸俗化傾向的佛教現代振興運動，恰恰最終落實於太虛大師所倡導的「人生佛教」及嗣後發揚光大的「人間佛教」信仰模式中？而佛教改革運動又為何恰恰與晚清民初的時代巨變與革命觀念洶湧澎湃相同步、相呼應？又是何種特殊的人生經歷，太虛大師被選擇並擔荷起首創「人生佛教」理念的使命？這些問題的回答，對於深入理解和正確把握「人間佛教」信仰模式的意趣、反省當代「人間佛教」信仰模式的得失與利弊，應是頗具價值的參照依據。

關鍵字：太虛大師 人生佛教 人間佛教



On “Life Buddhism” of Master Taixu: The Origin and Theoretical Background

Jin Yimin
Professor, Shanghai Institute of Buddhism

Abstract

At present, practices of Humanistic Buddhism are widely accepted by many Buddhist devotees. Thus, it has become the mainstream in contemporary Buddhist faith. Looking back, the Life Buddhism advocated by Master Taixu established the basic conceptual framework for the theoretical system of Humanistic Buddhism of his disciple, Master Yinshun. This paper attempts to explore the following questions:

- The Buddhist modern revitalization, in response to the secularization and vulgarization, aimed to set Buddhism in the right direction and prevent its deterioration. Why did it take Master Taixu’s Life Buddhism and its later development, Humanistic Buddhism, to actualize the aims of the Buddhist modern revitalization?
- How did the Buddhist reform movement synchronize and adapt with the vicissitudes of the times in the late Qing Dynasty and early days of the Republic of China?
- What is the vital life experience of Master Taixu that led him to take on the mission of establishing Life Buddhism?

The answers to these questions should be valuable references for deeper understanding and grasping the meaning of Humanistic Buddhism accurately, as well as reflecting on the advantages and disadvantages of contemporary Humanistic Buddhism.

Keywords: Master Taixu, Life Buddhism, Humanistic Buddhism

前言

在上世紀下半葉崛起的人間佛教「佛光山星雲模式」之踐行，有效推動了人間佛教信仰觀念於台灣地區佛教信徒及海外華人佛教信仰圈的深入影響，對引導漢傳佛教信眾於當下世間踐行信仰，夯實佛教信仰的民眾基礎，構建以民眾為弘傳對象的佛教學術研究體系、文化傳播體系、佛化生活體系，具有非同尋常的意義。毫不溢美地說，以星雲大師為領軍者的佛光山人間佛教信仰模式，自上世紀八〇年代末，隨著大陸改革開放和宗教政策落實，首先成為大陸振興當代佛教事業、踐行人間佛教模式方面的重要範例。特別是星雲大師於1989年4月首度到訪北京、武漢、上海等地（筆者有幸參與了星雲大師首訪大陸期間上海方面的接待工作，並於當時得到佛光山贈送的《佛光大辭典》而備感法喜充滿），佛光山人間佛教模式，給當時正值寺院道場振興事業起步之際的大陸教界留下極其深刻的印象。

人間佛教信仰觀念初創於太虛大師，在眾多包括印順法師、星雲大師、淨慧長老、趙樸初居士等在內的大德們踐行貫徹中，又不斷給予充實和豐滿，並於一定意義上給予調適和補充、修正和改善。因此，當下處於全球化浪潮中的中國佛教，面對諸多從未遭遇的新情況、新問題，特別是當時代已走到必須直面在後現代主義盛行環境中成長起來的年輕一代佛教信徒之際，如何將人間佛教信仰模式首創者的初衷傳承和光大，將成為人間佛教自身發展的基本依據。由此，對人間佛教理念之最初倡導者太虛大師之人間佛教思想、學說的探究，突顯出相當必要性和緊迫性；同時，這對當代佛教界、學術界致力於包括星雲佛光山模式、淨慧柏林禪寺模式、趙樸初佛教管理與發展理念的深入理解、發掘和拓展，也具有追根溯源、梳理義理、理念淵源之不可忽視的基礎性價值。

筆者於本文中，擬針對太虛大師「人生佛教」思想形成之時代背景、個



人經歷，特別是致力於佛教振興、改革，倡導「三大革命」之失敗與提出「人生佛教」理念並產生持續而深入、廣泛影響的實踐考察，希冀當代人間佛教的倡導者們，能銘記太虛大師首創「人生佛教」的初衷，在推進當代人間佛教信仰模式繼續不斷弘傳中，能明確自身所應擔當的發揚光大「正信佛教」，防止與抵禦「變質佛教」、「偽似佛教」流布的使命，以不負正法久住、法輪常轉之護法者稱謂！

一、太虛早期經歷與接受近代思潮對其佛教革命思想之影響

2017 年適逢太虛大師圓寂 70 週年，藉此富有紀念意義的時刻，中國漢傳佛教界紛紛舉行各種形式的紀念會、學術研討會，彰顯了太虛大師對近現代佛教界的巨大影響，儘管於特定時期被有意或無意地迴避或遺忘——至今始終為人們所銘記。作為佛教界一代思想大家、革故鼎新的勇士、適應時代潮流的智者，加之其極為有效和強有力的實施能力，即使對於當代中國佛教界而言，依然能夠從其思想和學術研究、致力於改革中國佛教的實踐經驗教訓中，得到啟發、獲取智慧。此也即是當代教界與學界在其圓寂 70 年後，尚能繼續聚焦於其著述，討論其思想行持的魅力與價值所在。

誠然，太虛大師不是單純如其高徒印順法師那樣安靜坐擁書城、皓首群經的學問僧，儘管其學問很少有緇流能與之匹敵；太虛大師也並非純粹如淨土大德印光大師那樣耽於關房念佛、一門深入的老修行，儘管其在修學精進上體會頗多。相比之下，太虛大師更是一位關切時事、關懷社會，熱忱護教，滿懷匡護正教，特別是身體力行地投身於實踐自己偉大理想和抱負的性情中「僧」。僅就致力於僧教育事業而言，雖然住世未滿一個甲子，但其從上世紀二〇年代至三〇年代，不僅親自創辦武昌佛學院、漢藏教理院，為中華民族的佛教僧教育事業、推動漢藏佛教界之間的砥礪交流，嘔心瀝血、孜孜不

倦；且還於二〇年代應閩南佛學院的邀請，前往擔任院長職務數年，為閩南佛學院的崛起，作出了極大的努力。太虛大師一生只擔任過幾所寺院的方丈，但所創辦或主持的三所佛學院，卻為中國佛教界培養了一大批僧界大德，如法尊、法舫、印順法師……，許多民國時代的僧界菁英都出自其門下。

生逢晚清民初的太虛大師，面對滿目瘡痍的中國佛教界，所提出的「三大革命」思想，至今迴蕩著凜然之正氣，激勵著教界同仁關切中國佛教命運，上下求索致力於尋找中國佛教穩健發展的路徑。眾多研究太虛大師佛學思想的學者、法師，都高度關注到太虛大師作為人生佛教理念首創者，與這一理念之義理體系最初構想者的特殊地位。

筆者以為，太虛大師的人生佛教思想，貫穿於其「三大革命」的思想之中，是其實踐「三大革命」所必須的基本信仰形態與基本立足點。因此，不能將其人生佛教與其改革中國佛教現狀的宏願相隔離。也應該確認，「人間佛教」理念和信仰模式的形成和發展，以至於當代人間佛教信仰模式於佛教界的普遍實踐，固然凝聚著包括星雲大師、趙樸初居士、淨慧法師等海峽兩岸縑素大德的睿智與毅力，特別是凝聚了印順法師的學理探究和義理體系的全面建構，但太虛大師的開創之功，正所謂「桃李不言，下自成蹊」。而成就其為中國佛教改革之「革命僧」，則是其所處的時代背景，以及個人的特殊早年經歷、出家後的成長環境，特別是受諸多具有革命思想和改革中國佛教現狀之擔當的縑素及仁人志士所共同影響的結果。而其所開創的中國近現代佛教復興事業，不僅通過其「三大革命」為後世提供了佛教改革的基本內容和思路，且通過其「人生佛教」理念而發展為「人間佛教」的信仰模式，已成為佛教發展的主軸，是推動佛教中國化方向的必然路徑。相信中華民族偉大復興的宏闊事業中，必將吸納並助推中國現代佛教的復興事業。



（一）佛教信仰薰陶中出家為僧的太虛

太虛大師的生平，隨著不斷出版的有關傳記及年譜著述的普及流通，廣大佛教弟子早已不陌生。太虛大師其父呂氏，母張氏；父親原籍浙江崇德（石門縣），10餘歲即孑然一身來到浙江海寧長安鎮，從其後來的岳父張其仁學做泥水工，後入贅張家以期能繼承其家業，然入贅第二年即故世。太虛大師於清光緒十五年（1890）的元月八日（農曆為己丑年十二月十八日）出生於海寧，乳名淦森，母親於其五歲時再嫁，太虛大師由其外祖母在距長安鎮三里多路的大隱庵中監護並教養，可謂有賴外祖母一人含辛茹苦撫育。

恰逢大師二舅於當年（1894）在大隱庵辦起供附近村內孩子們讀書的私塾班，剛過6歲的太虛大師在私塾班中開始了啟蒙教育，後又隨舅舅來到其設在錢塘江邊的蒙館受學《四書》。直到這時，體弱多病的太虛大師才真正開始認字讀書、學習知識。然而，其對讀書之開始擁有興趣並具備一定領悟能力，則是在其舅舅的講解、以及閱讀《今古奇觀》之類書籍中培育的。1897年秋天，太虛大師隨舅舅回到大隱庵繼續跟隨其學習。

不久，9歲的太虛大師第一次迎來外祖母前往九華山進香的時機因緣，在他一再懇求下，外祖母帶著太虛大師開啟人生第一次遠足之行。二、三個月中，太虛大師瞻禮了平望小九華山、鎮江金山寺、安徽九華山等寺院。朝禮佛教聖地的步伐自此沒有停歇，1898年的正月，太虛大師隨外祖母朝禮普陀山，並順道首度來到寧波天童寺、阿育王寺，以及安吉靈峰諸剎。可見，距今120年前的戊戌變法當年（1898），太虛大師以虛歲僅10歲的少年，即與對其人生有著重要意義、因緣密切的教界重要寺院結下善緣。其實，少年太虛眼前所展現的晚清教界的殘酷現實，是各地政府以「廟產興學」為名而侵占佛教寺院財產，且殃及其外祖母不得已離開大隱庵而前往某村小庵別住；面對如此慘烈的「廟產興學」後果，佛教界卻反抗虛弱、幾於無功。與

此同時，太虛大師已在長安鎮的百貨小店中做學徒。

由此可清晰了解到，太虛大師既非那種因身體、貧困或其他緣由，自小被送入寺院的所謂「童真出家」的懵懂孩子，也不是那種出身於經懺之家、自小將出家趕經懺作為職業選擇的少年沙彌。其特殊的家世、特別是母親的改嫁，改由對佛道教有深切信仰和感情的外祖母於寺院中撫養其成長，生活中無處不在的佛教信仰氛圍，深深地浸染了少年太虛的心靈。其 13 歲後於百貨店中做學徒期間，由於體弱多病、嚮往自由自在的讀書生涯，亦兩度中斷學徒工作，於外祖母所在的某村小庵中生活。從其早年經歷而言，太虛大師兩度離開尼庵去鎮上做學徒工，卻由於不習慣世俗的營生、對寺院生活的留戀，以及出家前一直羸弱多病以致難以從事體力勞動（太虛大師出家多年後，羸弱多病的身體才由其師公樊嚴法師為其調理，而得以改善），又兩度回到庵中。直到第三次離開學徒工的崗位，再也不回外婆的尼庵，而是尋求自身的出家之路。¹

太虛大師這段早期經歷，與其日後關切佛教振興，自覺擔當中國佛教革弊端、改陋習的艱巨使命，有著密切因緣。正如印順法師在其《年譜》中所言：「大師幼年失怙恃，長養於庵院，深受外祖母之宗教薰陶。以穎慧之資，處艱困之境，受神異之化；數歷名山大海，宜其想像豐富，而不能以市井終老。」² 此種所謂的艱困環境，不僅是生活上的，也是佛教信仰上的。一個未出家的少年，以當時的交通條件，能夠有機會領略橫跨江浙皖三省的重要寺院，親歷感受清末時局變遷，特別是佛教在面對「廟產興學」這場對寺院、佛教信仰者的合法權益明火執仗的肆意掠奪時，自身的

1. 參見《太虛自傳》第 1 節，《太虛大師全書》精裝第 30 冊，台北：善導寺佛教流通處版，1980 年，頁 165-178。

2. 印順：《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第 6 冊，北京：中華書局，2009 年第一版，頁 16。



抗爭表現得是如此羸弱無力，廣大佛教信仰者對此也事不關己地麻木；加之各地道場僧徒，或耽於經懺佛事，或沉湎混跡市井，律儀鬆弛、清規荒廢，更無從談及以佛法旨趣化導大眾，以佛陀本懷擔荷如來家業了。這一切，給予「穎慧」的太虛大師之印象不可謂不深刻，因此，太虛大師後來能成為「人生佛教」首創者，其早年目睹晚清民初佛教衰頹的印象，可謂薰成其改革佛教的「種子」。

長期以來深受佛教信仰的薰陶、感懷晚清佛教的衰頹，少年身體長期的羸弱、以及對安靜讀書氛圍的嚮往，構成其出家的最初因緣，其中當然也包括對所謂神通的憧憬。於是在光緒三十年（1904）四月，太虛大師藉故離開自己家鄉長安鎮，選擇前往普陀山道場出家為僧。歷來無論是歷史上名人豪傑的生平敘述、還是僧人中堪為名僧或高僧者的出家因緣之敘述，都無不以往後的成就揣摩其早期的發心，甚至毫無根據地加以拔高、美化。然而，太虛大師在其〈我的宗教經驗〉演講開篇，則坦誠表明自己最初出家並無過於崇高、令人難以企及的境界和宏願，「還是仙佛不分，想得神通而出家」。³ 平凡的少年，追求有色彩的生活，隨後輾轉至多年前曾隨外祖母到過的位於平望鴛豆湖邊的小九華寺，故地重遊、觸景生情，於是入寺請求剃度，得到寺院監院士達法師應允，並依照其安排，被帶至蘇州木瀆澔墅鄉的一座小廟，正式披剃出家為僧，法名唯心。後士達法師又將太虛大師帶至鎮海縣團橋鎮玉皇殿，依止其師父樊嚴法師，樊老為其立表字「太虛」。「護念大師甚切，外祖母以外，一人而已」⁴ 的這位師祖樊老，未曾料及的是，其為徒孫所起表字「太虛」，竟然成為近現代中國佛教如雷貫耳之英名。

3. 太虛：〈我的宗教經驗〉，《太虛大師全書》精裝第 22 冊，頁 346。

4. 同註 2，頁 10。

（二）於潛心學佛中受革命思潮深刻影響的太虛大師

太虛大師出家後，受具足戒於天童「八指頭陀」寄禪和尚；受戒後，初親近水月法師，於其座下研讀《法華》、《楞嚴》，並學作詩文。年 18，聽道階法師講《法華經》、《楞嚴經》；後入慈溪汶溪西方寺閱藏，歷二、三載。20 歲前的這段經歷，促使年輕的太虛大師身心漸定，甚至閱經時感受到「忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中」⁵的法喜初體驗。長達二、三年的閱經過程，鍛造了一位博古通今、觸類旁通於大小乘佛學、宗派義理與歷史的學問僧太虛，為其釐清中國僧教育體系、倡導「八宗齊弘」並留下諸多佛學論著、對中國佛教教理革命的體系架構提出獨特見解，夯實了基礎。其實，這也為太虛大師構建「人生佛教」思想，提供了來自於佛陀經教扎實的基礎。

1908 年，對正在閱經的 20 歲青年太虛而言，溫州華山法師到訪西方寺，是重要的人生轉折契機。華山法師給太虛大師帶來了革新社會、推翻帝制、覺悟民眾的革命派新思想，力陳世界與中國之新趨勢，特別是強調佛教必須迅速革除流弊、振興僧學之理；這個階段的太虛大師正沉浸於經藏法寶之中，受薰於禪學智慧，對此頗不以為然。然而，通過華山法師介紹，太虛大師首度了解了世界和中國，也了解了佛教界所面臨的嚴峻局勢與革命之必要。太虛大師對此陳述到：

當我正在禪悅為食、法喜充溢的時候，乃有溫州僧華山別號雲泉者，與淨果、淨寬為故友，亦慕藏經閣閒適，翩然暫來棲息，日翻閱禪錄以資談柄……我亦覺其所言多為向來的中國學術思想不

5. 太虛：《太虛自傳》第 1 節，《太虛大師全書》精裝第 30 冊，頁 188。



曾詳者，好奇心驟發，因表示願一借觀各種新學書籍。就其所攜者，有康有為《大同書》，梁啟超《新民說》，章炳麟〈告佛弟子書〉，嚴復譯《天演論》，譚嗣同《仁學》，及五洲各國地圖，中等學校各科教科書等。讀後，於譚嗣同《仁學》尤愛不忍釋手，陡然激發以佛學入世救世的弘願熱心，勢將不復能自遏，遂急轉直下的改趨迴真向俗的途徑，由此乃與華山深相契好。⁶

無疑的，與華山法師的交往，及那些闡述新時代革命思想的著述，可謂革命思想的啟發和啟蒙，也推動太虛大師從沉浸於經藏法喜、禪悅充盈的境界中，抬頭眺望身處的世界。

1908年棲雲法師到訪平望小九華，這位亦曾於八指頭陀座下修習禪法數年者，可謂是太虛大師投入社會革命、立志改革佛教的革命引路人。太虛大師自己也曾深情地談及：「自我初遇於平望小九華，而大受其革命思想的掀動，傳閱《民報》與《新民報》的辯論，及中山先生所講『三民主義』，鄒容《革命軍》等，但我初不為稍移，我以佛法救世的立場，只因中國政治革命後，中國的佛教，亦須經過革命而已。」⁷與革命僧棲雲法師（後還俗至陳炯明部任團長）的交往，是太虛大師正式與革命黨人往來之肇始，從棲雲法師對中山先生、太炎先生、梁任公及「革命軍中馬前卒」鄒容先生的介紹，以及通過對這些中國民主革命前輩們的著述、時論的閱讀與了解，奠定了太虛大師成為中國佛教革除弊端之僧界龍象前輩宗仰上人（太虛大師於1911年在上海愛儷園得以相見）、華山法師及棲雲法師的忠實繼承者與思想實踐者。特別是作為職業革命家的棲雲法師，在吳江被捕後，太虛大師特別懇請自己的受戒依止師寄禪老禪師出面搭救曾在其門下參學的棲雲法師。可見，曾參

6. 同註5，頁190-191。

7. 同註5，頁192。

加廣東黃花崗起義的棲雲法師真正成為太虛大師革命之路的重要引路人。

對於充滿革命情懷、立志改革中國佛教，特別是希冀從僧教育入手，通過培育新型僧才來扭轉中國佛教界道場僧團之衰頹局面的太虛大師，與長其兩歲、亦卒業於祇洹精舍及僧師範學堂的金山寺子孫仁山法師在北京的相遇和相知，可謂其初露鋒芒的重要契機。太虛大師於民國初年（1912年元月）提議成立佛教協進會，進京敦促政府協調批准成立事宜，仁山法師則於同時進京要求政府同意其所設想的以「廟產興僧教育」來抵制「廟產興學」，擬借助於辛亥革命成功、民國成立之初的順緣，上書教育部，要求把金山寺改辦僧學堂。兩人於1912年年初相遇，經過交流、協商，深感意趣相投、目標一致，於是當月至金山寺，共同策劃、召開佛教協進會成立會議。

始料未及的是，當仁山法師演講後，卻發生了揚州僧寂山登台演講批駁，仁山法師與之針鋒相對，再度登台，歷述青權、寂山等在金山寺的專制，當即提議把金山寺改為會所，用作辦學堂，全部寺產充為學費。仁山法師的演說，獲得與會200多位僧眾及300多位社會各界來賓的熱烈掌聲，且劍及履及，當晚率領20多位同學入寺，劃定會所房屋，第二天即開始辦公、入庫房查點賬簿、向禪堂宣布辦學。結果，在當年2月中旬的春節前夕，金山寺僧霜亭等率領寺院工役數十人，打入會所，仁山法師等受刀棍傷。無奈之下，仁山等上書法院，青權、霜亭等群毆組織為首者被分別判處數月至數年的刑期。而金山寺的會所、佛教協進會亦宣告失敗。這即是中國佛教近代改革史上著名的「大鬧金山寺」事件，可謂兩人從事佛教革命的首度試驗。

多年以後，太虛大師提及此事件時不無感慨，亦有反思：

（對於大鬧金山寺事件）我雖為理論的啟導，而在鎮江金山寺等處的實行者，則另有一群。因實際的行動太輕率散亂了，未幾招來巨大的反擊，即歸夭折。然我的佛教革命名聲，從此被傳開，



受著人們的或尊敬、或驚懼、或厭惡、或憐惜。⁸

「大鬧金山寺」後，太虛大師確實在「退藏潛修了幾年」的氛圍中，對自己的革命思想作出了深刻反思。其實，利用寺產興辦僧教育的思路，並非始於太虛大師、仁山法師的遐想，早在光緒末年，章太炎先生即主張以「自護寺產，自辦學校」抵制「廟產興學」的風潮。只是太虛大師、仁山法師在實踐中似乎將複雜問題簡單化，明顯有魯莽行事之嫌，將須細緻解決的事項給粗獷化處理了。但這次事件對太虛大師後來提出總體振興中國佛教的「三大革命」思想，及「人生佛教」理路，並於上世紀二、三〇年代成功興辦武昌佛學院、漢藏教理院，主持閩南佛學院等僧教育事業，積累了經驗和教訓。

當然，除深受主流革命意識影響之外，太虛大師尚受到來自俄羅斯的無政府主義思想影響。同代作家巴金之筆名，即源自俄羅斯無政府主義領袖巴枯寧與克魯泡特金的名字，可見無政府主義思潮影響當時之深刻。同樣，太虛大師亦多處提及自己通過吳稚暉、張繼等傳播，受到過當時在法國鼓吹無政府主義的俄羅斯思想家克魯泡特金及俄羅斯大文豪托爾斯泰的影響。

但是，太虛大師雖然接受了革命的觀念和理想，但其本身並非職業革命家，也不是如棲雲法師那樣能放棄僧籍而投身革命；其更類似前輩宗仰上人，始終將振興佛教、續佛慧命、擔荷如來家業作為自身神聖使命。因而章太炎先生的〈告佛子書〉、〈告白衣書〉，似乎對於年輕而具有深厚佛教信仰情懷的太虛大師更能觸動與引發共鳴，激勵和啟發的作用也更為顯著。太虛大師在民國 16 年（1927）所作的〈告徒眾書〉中，對其出家後所受的時代影響有著概論性的闡述：「值此思想解放之時會，清末楊仁山居士汲汲流通精典，遊扶桑者既習聞佛故，康、譚、章、嚴、梁氏等之政論者，亦時好談佛，於

8. 太虛：〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》精裝第 30 冊，頁 61。

是佛之教義浸為士夫學子所留意。」⁹他在民國 29 年（1940）為漢藏教理院培訓班所作的〈我的佛教改進運動略史〉演講中，則有更為具體的敘述：

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》、《群學肆言》、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。¹⁰

其中，辛亥革命前後所出現的多種引進西學、倡導民主和科學，旨在反對帝制的政治性著述，及當時影響面頗為廣泛的報紙中所發表的宣傳民主、科學精神，和鞭笞腐朽帝制的革命思想言論，對於青年革命型僧人太虛大師的影響，可謂深刻。正如小他 18 歲的學生輩學問僧東初法師後來在《中國佛教近代史》中所概括的那樣，太虛大師受到當時流行的自由主義、社會主義、甚至是無政府主義的深刻影響，遂能直面佛教自元明清以來持續衰落的現狀，熱情迎接近代中國社會所面臨的「三千年所未遇之巨變」的時代挑戰，適時提出了響亮的教制、教產、教理等「三大革命」，彰顯佛教改革與適應時代的必要性和緊迫性。

二、太虛大師的「三大革命」思想及基本理路

太虛大師在其眾多佛教演講錄中，都在在表明，漢傳佛教自元明清以來那種持續的衰頹局面，固然有因蒙古帝國入侵，導致包括佛教在內的漢民族文化遭遇慘烈的覆滅性破壞的重要因素；然而，對佛教而言，這顯然是

9. 太虛：〈告徒眾書〉，《太虛大師全書》精裝第 18 冊，頁 587。

10. 太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》精裝第 30 冊，頁 69。



外在與客觀的、文化生態的因素。而關鍵的癥結之所在，則是元明清以來，佛教失去了原有宗旨，迷失於超薦亡靈的儀軌體系、經懺佛事信仰氛圍之中；佛陀的本懷宗旨、佛教的濟世情懷、佛法的化世導俗、律儀的篤實嚴謹、修學的次第訣竅等，對佛教信仰而言至關重要的內容，卻無意抑或故意地被遺忘了，而佛教信仰作為信徒安身立命的精神家園、終極價值關懷之支撐的意義，也自然被消解。

針對此嚴峻的局面，太虛大師提出了相對比較積極而完整的解決問題方案。此點即是太虛大師與前輩革命僧人宗仰上人，及同輩兄長華山、棲雲等不同之處。宗仰上人固然提出了對中國佛教改革的完整設想，也在諸多發表的時評中，對晚清佛教的衰敗之因、解決之路徑，作了有益的探索，無怪乎當年輕的太虛大師在上海哈同花園與宗仰上人見面時，即懷著崇敬和仰慕的心情，可見太虛大師受宗仰上人之感染和影響是頗為明顯的。但是，太虛未曾因革命而離開教界，且也未將革命止步於社會改革、民族復興大目標，而是扎根於佛教現狀之癥結，強調佛教立足於娑婆世間生活的重要性，即以佛教直面現實人生、關懷當下生活於此世間的眾生精神世界，作為佛教於世間存在弘傳之基本理由。由此，在其「三大革命」中，自然呼喚出「人生佛教」的理念。「人生佛教」理念的貫徹和弘傳，是太虛大師為佛教於世間存在並得以發揮其化世導俗價值所提供的必由之路，是讓佛教住世必然的弘法與傳承路徑。

太虛大師之佛學思想非常龐大，甚至於有嫌博雜，且明顯的具有探索性質，在體系架構上遠未成形。其重要的思想固然可歸納為「教制」、「教理」、「教產」三大主題，然而冠之於「革命」，則不能不說是太虛大師於遇華山法師後所發生的「回真向俗」，及受棲雲法師影響而「深入一層的俗塵」，後來又和在楊仁山居士「祇洹精舍」學習期間的同窗仁山法師，一起為興辦

僧教育、對抗「廟產興學」而導致「大鬧金山寺」，雖受到其師父八指頭陀的保護而未釀成大禍，然而其作為「革命僧」的形象卻已經名播江浙，可見其「革命」時代色彩之鮮明。

然而太虛「佛教三大革命」的提出，居然選擇在其師父寄禪法師葬禮的場合，由於現場保守派僧侶並不青睞他，甚至對其頗為排斥，結果其「教產革命」的某些批判性見解，激怒了原由寄禪法師領導的赴滬抗議民國政府頒布新「廟產興學」的僧人們，而將太虛大師視作「寺院破壞者」。面對「廟產興學」新風潮的挑戰，這些僧人起而抗爭和保衛的是寺院的利益，根本不會聽取為佛教前途著想，主張以廟產來興辦文化、振興僧教育，以至於演繹了一幕「大鬧金山寺」的太虛大師關於教產革命的意見和倡議。

由此，太虛大師自己也由衷感慨，中國佛教的改革對他而言猶如紙上談兵而已；一旦真正落實到佛教振興之實踐中，則受到的阻力是其始料不及的。即使是佛教界主張革新者，如民國前後宣傳革命思想的佛教刊物《佛學叢報》主編濮一乘，也對太虛大師的「三大革命」論頗為不屑，撰文認為太虛大師此舉有譁眾取寵之嫌。

「佛教革命之名詞發現未久，實為妄人之邪說，而太虛未免肆無忌憚」。濮一乘認為，在太虛提出的三大革命中，未有財產問題，尚有可討論的餘地；但因牽涉極廣，恐怕也不是一時半會可以解決的問題。至於教制革命，不僅毫無理由可言，在邏輯上也根本不通。若教理革命，除非提婆達多的魔說從地獄復起不可。¹¹

蘊含著未來「人生佛教」理念，最終將發展為現代漢傳佛教主流信仰模式的「人間佛教」，以及「三大革命」思想，尚在雛形之際，即已經受到如此意

11. 參見鄧子美：〈百年人間佛教之重要教訓〉，《法印學報》第8期，桃園：弘誓文教基金會，2017年12月版，頁56。



氣用事的口誅筆伐。

無奈之下的太虛大師曾經留下名篇〈我的佛教革命失敗史〉，其中論及其「三大革命」失敗的原委時，特別指出：

我的失敗，固然也由於反對方面障礙力的深廣，而本身的弱點，大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能，故遇到實行便統率不住了。……後起的人應知我的弱點及弱點的由來而自矯自勉，勿徒盼望我而苛責我，則我對於佛教的理論和啟導，或猶不失其相當作用，以我的失敗為來者的成功之母。¹²

其中談及「反對方面障礙力的深廣」，從其「三大革命」具體主張中即可體會到這種力量的強大。而其相對於「革命」更顯平和的「人生佛教」理念，則在嗣後歲月中，以印順法師架構的「人間佛教」體系而獲廣泛弘傳。其中緣由也只有從「三大革命」與「人生佛教」之內涵中去理解。

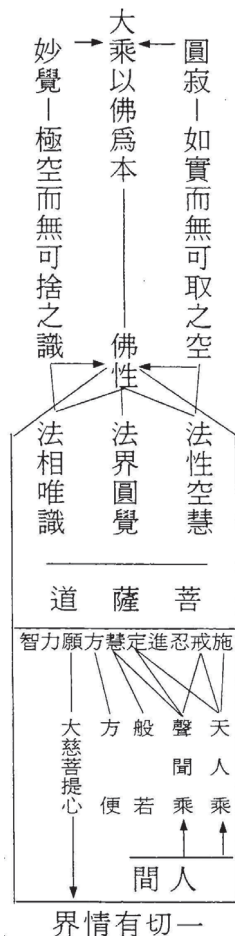
（一）教理革命

太虛大師所論及的「三大革命」，其中「教理革命」的主要旨趣，即是打碎自元明清以來將佛教妖魔化與鬼神化的思想醬缸，還佛教教理以本來面目，這是太虛大師留下諸多涉及佛教八大宗、中、印佛教教理史著述的主要動因，也是太虛大師倡導「八宗齊弘」旨趣所在。然而元明以降，中國佛教僧團的義理研究和弘傳已相當衰落，大多僧人沉湎於經懺中討生活；佛教在家信徒也出於實用主義信仰的目的，追求世間福德的積累，耽於形式主義的儀式，因此迷失於顯而易見之徒具形式、掏空深邃義理的信仰，而且趨之如鶩。由此，縑素大眾共同推動了妖魔化、鬼神化佛教的趨勢，愈陷愈深。

12. 太虛：〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》精裝第30冊，頁62。

然而，太虛大師的教理「革命」(Revolutionism)，除其所用詞彙具有現代革命性意義外，於教理的具體整理和闡釋上，並未能體現出這種「革命」性。固然太虛大師是近代中國佛教復興者，從教理闡釋的角度、特別是判教的視角而言，他依然是一位傳統漢傳佛教的忠實繼承者，這些體現在其對待中國傳統漢傳佛教宗派義理理解與維護的保守態度。其提出從「小行大隱」、「大主小從」、「密主顯從」三個階段來理解印度佛教的發展歷史；而對整體的大乘佛教，他在〈我是怎樣判攝一切佛法的〉演說中，列出了一張很有趣的表格(見右圖)：¹³

就大乘佛教本身而言，太虛大師曾提出著名的大乘佛教「三宗」概念，可見他鍾情於漢傳佛教主流的大乘思想，即以如來藏本性清淨心之「本覺」說為主旋律的「法界圓覺」宗。其實，這也是印順法師與太虛大師分道揚鑣之因，或者說是導致太虛大師對印順法師《印度之佛教》提出批評的緣由。因為，印順法師將印度大乘佛教分為「性空唯名」說、「虛妄唯識」說、「真常唯心」說三期，¹⁴其中鮮明地將同情的立場



13. 太虛：《中國佛學》第1章〈佛學大綱〉，《太虛大師全書》精裝第2冊，頁539。

14. 參見印順法師《印度之佛教》與《印度佛教思想史》，其中都明確地提出了大乘佛教之「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」三期之說。而且直到晚年，印順法師對自己的這一印度大乘佛教之分類法予以了堅持。由此可見，這一學術觀點是其一貫的立場。另外，呂澂與印順兩位大德的眼界、見識顯然是在深入發微印度佛教之思想傳承、流布的基礎上，並對中國佛教思想有著深刻把握的前提下，從兩相比較中而錘鍊的結果。



傾向於中觀學之性空唯名及瑜伽行派之虛妄唯識，這與主張「法界圓覺」說（相當於印順法師三期分類中的「真常唯心」說），以「佛智境界」為依據的太虛大師，觀點有著很大的差異。

由此可見，太虛大師雖然被當代許多佛教史家認定為「革命僧」，但這種「革命」係體現在下述教制建設的思路；其教理建構則始終未能脫離以台、賢、禪三家為代表的漢傳佛教基本框架，對最富漢傳佛教特色的台、賢、禪三家給予了維護，並期望此三家能為佛陀的本懷作出圓滿詮釋與展示。

相較於民國迄今中國佛學史上的「雙峰」——呂澂先生與印順法師，太虛大師確實在佛法教理的見識、眼界與深邃度上，與他二人有一定的差距。無怪乎洪金蓮在《太虛大師佛教現代化之研究》中論述到，太虛之所以於教理上比較保守、相對缺少見識、眼界欠寬廣，係基於：

太虛大師認為西洋的治學方法，都是甲說乙破，乙說丙破，從無經過數十年而未遭人摧破者，這些都是由外境的演進推測而來，但是無論如何橫推豎究，終無一是。……依太虛看來，研究佛法固然要參用歷史史跡之考據，但是尊重果覺的信仰，尤其重要。¹⁵

從中我們可以發現，無論是呂澂先生還是印順法師，對於佛教學說發展脈絡之歷史考察，尤其是對印度佛教典籍、文獻及史跡的考察、考證，都特別關注和重視，兩相比較，「平心而論，就現代的學術考據，太虛處於弱勢。『有一分證據，說一分話』，太虛所謂的『尊重果覺』或『真修實證』是站不住腳的……雖然太虛明知在理論及證據均處於不利的情況下，仍然提出其《評大乘起信論考證》，以維護中國傳統佛學的思想根源」。¹⁶

15. 洪金蓮：《太虛大師佛教現代化之研究》，台北：法鼓文化，1999年12月修訂一版，頁310-312。

16. 同註15。

當然，佛教的弘傳，以教理為其靈魂和核心，無論是教制或者教產，都是佛教信仰的外鑠之物，或者說是教理的載體。由此，於「三大革命」中重視佛教教理的實現和貫徹，當在情理之中，也即為出家僧「在教言教」之天職。從其〈我怎樣判攝一切佛法〉可以明顯感覺到，太虛大師具有一種「攝小歸大而八宗平等」、¹⁷並推崇與歸宗於「法界圓覺」的鮮明傾向；而此教理的實現則是通過「菩薩戒」而獲得。在太虛大師心目中，佛教可統攝於「理」、「教」、「行」、「果」，¹⁸並於此四項內容上儘可能實現，實現的最高理想即菩薩戒的貫徹；太虛大師在《志行自述》中提及「菩薩之入俗，佛陀之應世，皆以能捨己利他耳；故饒益有情之戒聚，實為菩薩戒殊勝殊勝之點」。¹⁹值得關注的是，在此菩薩道精神的貫徹和實現中，「入俗」與「應世」已彰顯出其「人生佛教」理念之特質，也突顯「教理革命」的意涵。

（二）教制革命

誠然，真正能體現太虛大師作為「革命僧」特質的，則是其所倡導的「教制革命」；實際上比較合適的命名應是「教制建設」或「教制改革」。太虛大師由揭露與鞭笞中國傳統僧團制度腐敗和世俗化傾向嚴重、導致僧團神聖性被銷蝕的立場出發，試圖於現代社會條件下，為佛教尋覓信仰的正確定位、安立僧團之存在理由與生存空間。固然，佛教以皈依三寶，即以佛、法、僧為信仰者之身心皈依處。然而，佛滅後的佛法主持者僧團，特別是位居「上座」者，能否貫徹佛陀的本懷，確實是佛陀在世時即擔憂的難題。由此，佛陀不僅提出了其涅槃後僧團當「以戒為師」的要求，而且明確諄諄教誨眾生，每一個人自己就是超拔自身脫離苦海之最後島嶼。

17. 太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》精裝第1冊，頁513。

18. 同註17，頁513-529。

19. 太虛：〈志行自述〉，《太虛大師全書》精裝第18冊，頁188。



確實，在中國佛教僧團的發展史上，受中國傳統社會陋習的薰陶，僧團建立起一套衙門式的等級制度，且作為領眾薰修的「僧正」等領袖人物，愈益酷似行政官僚而非精神導師，他們的道德操行、佛學修養、處事教養等綜合品質，都在在表明與佛教僧團精神領袖的地位與承擔的弘法濟世使命，根本不相匹配。由此也導致了中國佛教僧團自元明清後呈現衰頹之局面，不僅受到社會各界有識之士的詬病，在廣大佛教正信信眾心目中的神聖性、楷模性日益消解，而且僧團那些精進修學、堅守律儀、堅持正信的僧尼大眾，亦對僧團之衰頹局面，特別是將「鬼神化」視作「出世」，將「庸俗化」視作「入世」的顛倒性解讀，痛心疾首。無怪乎歷代都有高僧大德勇敢地站出來大聲疾呼，欲改變這種褻瀆佛法、顛覆律儀、腐蝕僧團之作為。

早在十世紀的五代時，已有法眼宗創始者文益法師在其《宗門十規論》中，對當時僧團禪學盛行之際所暴露的十大弊端，給予了立場鮮明、措辭犀利的批判。晚明時代，亦有蕩益大師、漢月法藏禪師等，對教界僧團存在的弊端予以批判與揭露。而在民國時代，一代弘律高僧弘一大師對於歷代僧團顛覆律儀、褻瀆戒律的所為，其批判的用詞，更是相當激烈：「我有一句很傷心的話，要對諸位講：從南宋迄今六、七百年來，或可謂僧種斷絕了！以平常人眼光看起來，以為中國僧眾很多，大有達到幾百萬之概。據實而論，這幾百萬中間，要找出一個真比丘，恐怕也是不容易的事情！」²⁰ 無怪乎弘一大師生前為大多寺院、道場所排斥、不容，因為他和太虛大師一樣，將裹在中國僧團某些所謂「大德」、「高僧」，乃至於位居「僧正」之位者身上的「國王的新衣」給揭穿了，觸動了漢傳佛教僧團某根敏感神經（筆者以為，之所以敏感，是因為僧團成員大多其實也心知肚明自身行持和僧品上的虧欠），太虛大師因此生前也被斥責為「魔頭」等。

20. 弘一：《律學要略》，《弘一大師全集》第1冊，福建：福建人民出版社，1991年6月第一版，頁199上。

但是太虛大師與弘一大師在風格上，有著鮮明的差別。如果說弘一大師主要是對佛教界對律儀的顛預而感慨嘆息，並力圖重振漢傳佛教律儀；太虛大師則是與前輩宗仰上人類似，從佛教如何適應現代社會與呼應時代進步的視角，主張僧團制度必須予以相當整理。太虛大師提出僧團必須以正確的教理及相關修行方法，嚴持毗尼，對現代社會信眾的精神生活有所引領，有所貢獻；也只有如此，僧團方能真正擔荷起續佛慧命之使命，成為名副其實的弘法之重鎮、佛法之中心、如來家業之捍衛主體。

顯而易見的事實是，僧團是由僧眾所組成，僧眾作為僧團的基礎和細胞，其自身的優劣、良莠，則是決定僧團整體素質和形象、從而彰顯佛教信仰生命活力的根本。由此，太虛大師「教制革命」的核心是培育優秀的青年僧才，關鍵是僧教育的改革、加強對時代的適應，而住持佛法之「住持部」——僧團的規模則是其基礎。太虛大師清晰知道：「佛教徒於住持部、信仰部不得不分。亦可知住持部僧伽，不宜甚多甚寡。務求內充高行，外足導俗，以適其中道矣。」²¹ 中國佛教僧眾隊伍不求多，而在擁有「內充高行，外足導俗」者；至於僧眾之規模，則宜「適其中道」，控制在「離國妨」、「避俗譏」、「符產額」²² 三原則界限內為適當。

教制改革、尤其是僧教育的實踐，可謂太虛大師「革命僧」生涯中最為成功、貢獻也最為突出之處；「教制」革命思想得到落實和貫徹，且最為精準、最為具體的體現，則在太虛大師的僧教育實踐與僧教育思想中。青年僧團俊才的培育，為漢傳佛教界帶來了陣陣新氣象，也為死水一潭的晚清民初僧團注入了新鮮力量。太虛大師所創立的武昌佛學院、漢藏教理院，以及其所主持過的閩南佛學院，在民國時期，與金陵刻經處所辦之支那內學院齊名，構

21. 太虛：《整理僧伽制度論》，《太虛大師全書》精裝第18冊，頁25。

22. 同註21，頁7-15。



成了漢語系四大佛教教育機構。近代中國佛教僧團中的俊才，基本上都出自於此。而且，其教制建設所留下的《整理僧伽制度論》，可謂經典傳世之作，而更多關於僧教育思想的論述、闡釋，廣泛見諸其所作的演講、所撰的文章之中。這些成果的取得，正是源自於太虛大師對僧才培育與教制建設之間的緊密連繫，有著深刻的、正確的把握：

辛亥革命成功，中國既成立了共和立憲的國家，僧伽制度也不得不依據佛制加以適時的改變，使成為今此中國社會需要的佛教僧寺，這就是我作僧伽制度論的動機。在僧伽制度論，我一方面想對在家佛徒作個極普汎的大聯繫，一方面致力於提高僧伽地位，這是在當時對於佛教改進運動所發生的理論。關於住持佛教僧伽，要經過一個嚴格的長期訓練，養成高尚、優美、完善的德學，以佛法為修學實習的中心；旁參以近代的思想學說，準備作宏揚佛法的僧伽，真正代表佛教的精神去救世救人。²³

教制建設體現於僧教育思想方面，太虛大師留下了豐富的建樹與真知灼見，至今對於當代中國佛教僧教育事業，依然具有高屋建瓴的指導意義。其「教制革命」的核心內涵是：時代的變遷必然帶來僧制、叢林管理體系和弘法方式的變遷，帶來僧團所面對的信徒根性及關懷點的變化，同時也帶來僧團存在的社會條件、僧眾來源途徑、僧眾接受信仰等現實情形的變化，僧教育必須適應這種變化。只有因人施教、因機施教、因時施教的僧教育，方為具有可行性、有效性的僧才培養機制，真正產生紹隆佛種之效應。

（三）教產革命

當然，教產問題是漢傳佛教寺院所存在的關鍵性難題之一。歷代中國僧

23. 太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》精裝第30冊，頁82。

人的寺院經濟，在融入中華傳統社會生活之後，早已與深受沙門制度影響的印度佛教僧團存在著巨大差別。回溯佛陀時代，明確規定僧團成員不得從事經濟活動，包括買賣和經營固定資產。從律典中可以了解到，某些個別僧人嚷嚷著讓信仰佛教的居士供養木料，助其蓋屋居住，被佛陀嚴厲制止；這方面的規定，既避免了僧團成員捲入社會經濟活動而糾紛不斷，保證了僧團專務修學弘法、清淨祥和的「六和」精神之貫徹，同時，也為後世的僧團留下了接受供養、特別是食布施的「乞食」規範。

但是，當佛教進入中原之後，深受強調世俗性、實用型思惟的影響，不僅佛教律典中「不持金銀」等規範在事實上被擱置了，而且南北朝時代還出現「無盡藏」，唐宋時代也有購買度牒的情況。特別是百丈懷海禪師首創「叢林規約」，明確提出「一日不作一日不得食」之後，寺院普遍形成「出坡」制，僧人每天的繁雜工作，並不局限於為寺院種田做工，更重要的是出現了為寺院從事經營活動的僧人中的商人階層。固然，在此並非批判「出坡」等叢林規約，同時也清醒地理解漢傳佛教之所以強調寺院、僧團的自養事業，是有其特殊的文明背景與文化屬性所決定的，筆者在多篇論文中已闡述和強調了此點；但是，漢傳佛教信仰者，特別是僧團成員必須清醒地了解到，印度佛教所具有的供養制度，特別是「托鉢乞食」的制度，在漢傳佛教道場的齋堂重演，成為傳承佛制的重要「五堂功課」之一。

講到自養，即涉及到寺產。在漢傳佛教寺院中，僧團收入主要由三個方面構成：其一是由信仰佛教的政府、商人、民眾所給予僧團的供養；其二源自寺院的「自養」，即通過寺院所興辦的各種法務活動，包括日常應香客所求而操辦的經懺佛事，以及寺院常住所主辦、由信眾參與其中的大型法會，如水陸法會、放焰口、蒙山等等，所獲得的經濟收入；其三則是由叢林本身所經營的包括地產、田產、房產等經濟活動所獲得的收益。綜合上述三種情況，可見前二



種取決於寺院的名聲，及其相關人員的護法力度和意旨，也取決於國家的穩定與否、社會經濟的整體繁榮程度、社會成員的貧富等要素。而相對容易引發寺院道場教產糾紛者，當屬第三種，即寺院本身的寺產經營。²⁴

佛教界的寺產私有化、寺院子孫化、道場派系化的傾向既普遍又嚴重，此所謂的「寺」產早已銷蝕了「十方共有」的觀念，成為寺院住持獨立支配又不受任何監督、管束的私有財產。由此，太虛大師提出了「教產革命」的思想，也許此舉涉及僧團的切身利益，所遭改革阻力之大，太虛大師通過「大鬧金山寺」的早年經歷，早已有所領教。由於太虛大師長期以來奔波於各佛學院，住錫於某一寺院的時間不長，大多為客居掛單，因此對寺院經濟問題、特別是寺產糾紛、歸屬的感受，往往來自其為辦學籌措經費所受的困擾。對實際寺院寺產運作，太虛大師並不了然，為此也導致其針對教產革命留下的話語既不詳盡更不具體，而是僅僅限於某種呼籲。

由此，太虛大師心目中的教產革命，應該解決如下的一些佛教寺院所存在的歷史痼疾，而達到其理想的目標：「關於佛教的寺院財產，要使成為十方僧眾公有——十方僧物，打破剃派、法派繼承遺產的私有私占惡習，以為供養有德長老，培育青年僧材，及興辦佛教各種教務之用。」²⁵ 從這一簡單且原則的陳述中，確實會給人一種感覺：整個教產革命的思想，在太虛大師那尚僅僅停留於理想化的要求，基本難以付諸實踐。因為：首先，由剃度、受戒、法脈傳承等所形成的派系，是叢林僧團中難以打破的勢力組合；其次，寺院財產的公有制，一旦真的實施，依然會如「大鬧金山寺」一樣的結局，遭遇實施過程中難以克服的、難以想像的困難，會陷於走向其初衷之反面的窘迫境地。這方面，但凡實行過公有制社會的實踐者，都當有體會與同感。

24. 可參見洪金蓮：《太虛大師佛教現代化之研究》，頁 222。

25. 太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》精裝第 30 冊，頁 77。

三、太虛大師「人生佛教」理念及基本內涵

「人間佛教」關切世俗，旨在改變佛教信仰形態對於世間的漠不關心、甚而完全脫節的尷尬局面。這種關切和關注世間的信仰形態，源自於「人生佛教」對世間眾生個體之精神關懷與心靈安立的重視，源自於「人生佛教」欲落實和踐行佛陀慧命的俗化與眾生生命之佛化，源自於「人生佛教」體現了佛陀「化世導俗」本懷的信仰魅力。

誠然，「人生佛教」與一般片面強調「出世間」而罔顧世間現實的信仰傳統、保守理念有著顯著的區別，在太虛大師諸多振興中國佛教、改革中國佛教之構想中，「人生佛教」之所以能夠得到實現，關鍵在於其係佛陀孜孜不倦於隨順世間眾生根性的「應機施教」、「隨緣不變」本懷之體現和落實。從太虛大師「人生佛教」理念中，能深切感受到，其有所「隨緣」，也有所「不變」。其「不變」者，就世間法層面而言，乃是給予人們在世間詮釋佛法、依佛法化導世間的底線，包括佛法的基本宗旨、佛陀的不倦本懷，及由此所衍生和落實於踐行信仰的信解行證、戒定慧三學等信仰精神與修學次第；而其「隨緣」者，即明確所隨之緣的內涵，乃是眾生根機、時代適應、地域實際的基本表現。

由此，「人生佛教」是「隨緣」的佛教，但其又是有原則、「不變」的佛教。關切人間，但不墮於迎合世俗之尷尬角色，最終避免了漢傳佛教自元明以降始終擔當或為權力祈禱、或為低俗張目、或為富貴庇護的工具角色。無論是關照「人生」、還是關懷「人間」，都拒絕打著「人生」、「人間」佛教的旗號，以隨順機緣為藉口，以貼近信眾為口號，卻罔顧佛法之要旨、佛學之宗趣，不惜顛預佛教、謬解佛法，無視次第修學、鄙棄嚴謹律制，大行世俗化、庸俗化、甚至於低俗化之舉；特別是違背當代國際社會、中國社會倡導政教分離的原則，主動迎合權貴、投靠利益集團，為權力祈禱、向權



貴獻媚。這一切，絕非太虛大師「人生佛教」理念的出發點，亦非人間佛教信仰模式所應有的結果；恰恰相反，這是對「人生佛教」理念的褻瀆，對「人間佛教」信仰模式之化世導俗功能的扭曲和錯位。

（一）太虛大師「人生佛教」理念的提出

正如上節所言，太虛大師雄心勃勃，但對漢傳佛教界近代頑固的傳統保守勢力錯估，因而導致其「三大革命」基本失敗。然而，說其「基本」，則係表明其中的「教產革命」觀念以及「人生佛教」之主張，對於上世紀至本世紀當下的現代中國漢傳佛教界而言，則是其主流思想的立論基礎，雖然漢傳佛教界未必能照搬、完全實現太虛大師的「教產革命」觀念與「人生佛教」理念。在上世紀七〇年代末開始，無論是大陸還是台灣，都形成了依法管理、保護、規範佛教的法律體系，無論是子孫廟還是叢林，都在一定程度上實現了教產革命所設想的初步目標。尤其是上世紀八〇年代後，在海外華人圈、港台地區的佛教寺院，已經形成財團法人制度並日趨完善，將以弘法利生為家務的僧團與為寺院自養事業準備資糧的經濟理財機構相分離，僧人第一次有可能擺脫傳統寺院經濟的雜務。

然而，太虛大師的「人生佛教」理念之所以能深入人心，引發教界和學界持久的共鳴與響應，乃因這一理念係經其審時度勢，並受到包括章太炎先生等對中國漢傳佛教的歷史及現實客觀、冷靜分析之啟發的結果，係基於「三大革命」難以落實的嚴峻事實而尋覓的一條相對基礎性的、漸進式的復興中國佛教之有效途徑。因為，太虛大師對中國漢傳佛教走向現代化既具有堅韌宏願，同時又能冷靜客觀地認識中國社會自十九世紀中葉開始，與西方文明不斷接觸和衝撞所顯露的挫敗和衰頹，以及佛教和傳統社會持續衰落的事實。可以說，晚清民初的中國漢傳佛教，不僅無法與正在崛起的西方文明及作為

其宗教信仰載體的基督教相呼應，因此也無法應對現代世界對古老佛教的挑戰；而且，佛教本身的衰頹，已經無法承擔起作為信仰者的精神家園、終極關懷之歸宿、提供人生精神支柱和信仰支撐的使命。因而對於廣大佛教信徒當下的、現世的現實人生問題與精神糾結，也根本無法提供有效的、具有切實效果和引領性的解答。

另一方面，「人生佛教」的理念本身，亦是太虛大師深入經藏而有所領悟的結晶。作為體現佛陀慈悲濟世本懷的佛教義理中，既有深邃透澈之「究竟」的揭示，亦有眾多直面大眾現實生活的「方便」開示；佛教信仰既表現為深刻分析與架構「緣起性空」與「諸法實相」之哲學理性的義理體系，又能具普及性的時代特徵，即所謂的「隨緣」教化。由此，在現代社會的時代背景下，推廣「人生佛教」的理念，再度將佛教信仰從經院哲學的象牙塔中釋放出來，並歸還給廣大眾生，應當說是與佛法的根本宗旨和佛陀的本懷相呼應和相契合的。

從幼年接觸佛教信仰開始，直到民國初年的「大鬧金山寺」事件，太虛大師所看到的、感受到的、認識到的佛教，被其視作或謂「死的佛教」，或謂「鬼的佛教」，反正就是與現實眾生之當下社會生活無關。由印順所編輯整理的《太虛大師全書》之「五乘共學」專輯中，特別收錄了太虛大師所述的關於「人生佛教」的各種文本，成為當代人間佛教研究者探尋並研究其「人生佛教」之內涵、意蘊、宗旨的重要資料。其中的〈學佛先從做人起〉、〈人生進善之階段〉、〈佛教人乘法論〉、〈佛法原理與做人〉、〈學佛之簡明標準〉等，從各個側面闡發了「人乘」佛教的關鍵性內容；而其中的〈真佛教徒——即俗即真的大乘行者〉、〈人生〉、〈人生佛學的說明〉、〈生活與生死〉、〈人生佛教開題〉、〈人生佛教之目的〉、〈人生的佛教〉等，則逐步完善、架構起太虛大師「人生佛教」理念的基本內涵。特別是相對比



較晚出的、1944 年在漢藏教理院所作的〈人生佛教開題〉演講中，對自身的「人生佛教」有著明確的解讀：

向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了之後好。這並非佛法的真義，不過是流布上的一種演變罷了。還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體的說即為靈魂，更具體的說，則為神鬼。由此，有些信佛者竟希望死後要做個享福的鬼，如上海某居士說「學佛法先要明鬼」，故即為鬼本位論。然吾人以為，若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重「死鬼」，不如重「人生」。何以言之？因為人和鬼，都是眾生，至於死，特為生之變化耳。我們現在是眾生中之人，即應依人生去作，去瞭解；瞭解此生，作好此人，而了死、了鬼亦自在其中，此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。²⁶

早在 1928 年夏天，太虛大師於上海儉德儲蓄會所作的〈人生佛學的說明〉講演中，有一段集中說明「人生佛學之大旨」，從中可了解其早年對人生佛教之看法：

佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故；當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義。佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛

26. 太虛：〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書》精裝第 3 冊，頁 218-219。

學之第二義。大乘佛法，雖為令一切有情普皆成佛之究竟圓滿法，然大乘法有圓漸、圓頓之別，今以適應重徵驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第三義。故「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論。且從「人生」求其完成以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信；依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。其道、當先從大乘經論研求得正確之圓解，發菩提心，學菩薩行。先修習大乘十信位菩薩之善根，獲得初步之證驗，完成人生，成為孔丘、王守仁一般之人聖，然後再漸趨入於十住、十行、十回向、四加行、十地等三無數劫之長劫修證，由超人、超超人以至於佛。而其建立，則當有專以修學及宣傳與辦理於佛學為職業之僧團，及普收全民眾之學會，使皆成為大乘的組織化與紀律化，滌除舊染，湛發新光。²⁷

論及太虛大師的人生佛教理念，有一首為教界所廣泛傳誦、耳熟能詳的偈子，頗能反映其人生佛教之思想意趣：「墮世年復年，忽滿四十八，眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」²⁸ 前四句為大師對自身人生經歷的感懷，後四句為大師對自身信仰的基本意趣的歸納。太虛大師明言此乃是自身的「述懷」。在以這首著名的偈子為「開端」的〈即人成佛的真現實論〉中，太虛大師明確了在末法時期，將對佛陀的信仰、對佛法的修學落實於人間、落實於個體的人生經歷中的重要性和必然性。

27. 太虛：〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》精裝第3冊，頁208-209。

28. 太虛：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》精裝第25冊，頁457。



從上述所講的「以求人類生存發達為中心而施設契時機之佛學」、「以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學」、「以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學」的「人生佛教」之三重內容中可以發現，其中關鍵詞是「施設」、「契時機」。佛法在人間，又豈能耽於裝神弄鬼、或沉湎空談玄論？因此，一定的方便「施設」是必須的，即使龍樹菩薩玄妙而精深的中觀學，其所強調的亦是「世俗諦」與「勝義諦」的二諦圓融，其關鍵的也是方便施設與實相究竟之間的圓融而無礙。²⁹而這種世俗的方便施設的原則，即是「契時機」。「時」者，時代適應也；「機」者，眾生根機之隨順也，即普賢菩薩「恆順眾生」之願的現實踐行。而「施設」、「契時機」之目的，在於以引導眾生「求人類生存發達」、「大悲大智普為群眾」、「圓漸」成就眾生於當下人生為信仰之中心。由此，太虛大師確實在〈人生佛學的說明〉中，將「人生佛教」理念之意趣、關鍵及其目標，作了頗為歸納性的說明。

（二）太虛大師「人生佛教」理念之內涵

當年漢藏教理院的學生郭朋先生，曾親耳聆聽過太虛大師〈人生佛教開題〉演講，對太虛大師「人生佛教」思想可謂頗有領悟，其將太虛大師的「人生佛教」理念歸納為三個方面，即：其一是為適應「人生化」的世界，應該以人類及其發展為旨趣，建立新的佛教；其二是為適應現代「人生化」及「群眾化」需要，漢傳佛教應當以體現佛陀之本懷、佛法之旨趣、適應現代人類根機與精神需求的大乘佛教弘傳，作為自身的中心和重心；其三是為適應現

29. 龍樹於其《中觀論頌》第24品第8至第10頌中，對此有明確論述：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」從上述三首偈頌，可見太虛大師人生佛教的意趣，與龍樹菩薩二諦圓融說一致。見《大正藏》第30冊，頁32下-33上。

代「科技化」的需要，「圓漸」的大乘佛教應當成為弘傳的主流，這種「圓漸」的大乘佛教，即是綜合整理五乘體系，融貫從原始到部派、小乘到大乘等各宗派之宗趣，亦是篤實的、契合眾生根性、循序漸進、務實次第的修學。³⁰從郭朋先生的歸納與總結中，可以清晰地了解到，太虛大師的「人生佛教」事實上係將古老的佛法置於現代社會的時代背景中，從現代社會普遍認同和接受的「人生化」、「群眾化」、「科技化」的價值觀念出發，也就是從現代社會對人文關懷（「人生化」），以及對於民主（「群眾化」）與科學（「科技化」）的訴求出發，尋求佛教信仰形態由「死的佛教」、「鬼的佛教」轉化為「人的佛教」，將佛教信徒的信仰訴求，從「死後」、「鬼神」境界拉回到現實、篤實、務實的人生關照上。

由此，太虛大師在〈人生佛教之目的〉一文中，突出概括了「人生佛教」理念視野中的佛教之目的與效果，其可以基本概括為四項。首先是「人間改善」，即倡導「以佛教五乘共法中之五戒等善法，淨化人間」，將佛法貫徹於家庭倫常、社會經濟、教育、法律、政治乃至國際正義之公法，為實現佛教改善人生之目的，發揮出應有的不可替代之功效。

其二是「後世勝進」，即於無窮盡的生命長河中因業而感受果報之人生，當「不惟圖現生之改善，且應進求後世之勝進也」，也即是不計較於現世的得失，不局限於現世的成就，信心不退地於人世間精進不懈，於現世中行善業、修禪定、持佛號，在獲取殊勝、精進而完美之人生的依正二報前提下，為實現後世解脫的目標夯實基礎。

其三是「生死解脫」，所謂佛法之終極目標，乃是為眾生「截生死流，拔度苦海，而登涅槃寂滅之彼岸」；人生佛教之目標即是在世間修學出世之

30. 參閱郭朋：《太虛思想研究》，北京：中國社會科學院出版社，1997年8月第一版，頁480。



法，為三乘行者指出共同的出世涅槃而達解脫彼岸的目標，佛法的此效果、此目標「為世間一般教學所不逮」；人生佛教並不否定或者不屑於出世之解脫法。

其四是「法界圓明」，無論是倡導出世、或注重世間，就人生佛教而言，涅槃解脫出世間境界乃大乘佛教矢志不渝的終極目標，然而眾生之「不盡諸習氣，不斷所知障，不得一切智，於一切法界猶不能圓明」，則是娑婆世間之現實；尤其是「一切有情皆我無始來之六親眷屬，奈何自求寂滅而不之或問耶？」為此，倡導和力行娑婆世間慈悲濟世之菩薩，又豈能不始終秉持「廣求無邊福智，盡斷二障習氣，終乃圓明法界而融遍無礙」本懷，以臻於成就「大乘至極之效果」與「佛法究竟之目的」嗎？³¹

在太虛大師的心目中，「人生佛教」理念包含著上述四重佛教信仰之目的，而其中以「法界圓明」為其究竟與終極目的，而以「人間改善」、「後世勝進」、「生死解脫」三項目的為其方便與次第。太虛大師的這種分齊闡釋，是有其現實的針對性的。太虛大師明確指出：「舊行之佛教，厭離現實人生之心切，每重求後世之勝進或智生之寂滅，淨土、密法，即應此希求之方便門也。然專以來世或寂滅為務，每與現實脫節，不能圓顯佛法之功效。」³²中國傳統佛教在厭離現實人生、追求他力加被而得往生之訴求，遠高於「法界圓明」之希冀，故而導致佛教信仰內容與信仰形態與社會現實脫節、分離，將佛教信仰置於形式主義、個體心理安慰、或純粹社交工具之角色。

為此，太虛大師指出：「今倡人生佛教，旨在從現實人生為基礎，改善之，淨化之，以實踐人乘行果，而圓解佛法真理，引發大菩提心，學修菩薩勝行，而隱攝天乘二乘在菩薩中，直達法界圓明之極果。即人即菩薩而進至

31. 參見太虛：〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全書》精裝第3冊，頁234-236。

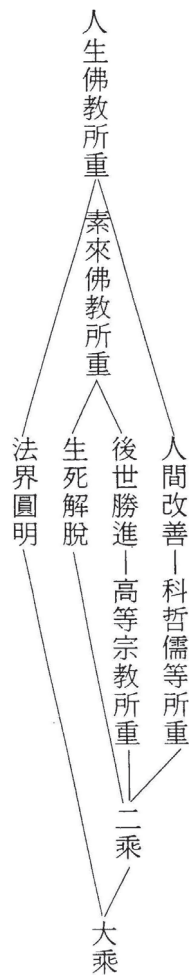
32. 同註31，頁236。

於成佛，是人生佛教之不共行果也。」³³ 實現人生的改善和淨化，實踐人乘信解行證以契入於圓融理解和踐行佛法真理、在現實中發大菩提心、修菩薩勝行，直達無上甚勝法界圓明之終極果位。人生佛教之關鍵命題，即是讓即人、即菩薩、即成佛的「佛法在世間，不離世間覺」的境界落實與貫徹於每一個佛教信徒的人生中。太虛大師還為我們留下了一張「人生佛教所重」的表格，對上述四重目的予以清晰表述（見右圖）。³⁴

由此圖可以明確理解太虛大師的人生佛教理念，乃是對大乘佛教生死觀、解脫觀落實於個體信仰人生之詮釋與闡發。當然，我們也應該看到，太虛大師的「人生佛教」與其說是其「教理革命」的必然內涵，倒不如說係太虛大師對漢傳佛教關懷人間、注重在世傳統的繼承，推動佛教從「死人」、「鬼神」宗教的迷霧中走出。但是，其中所提出「人生佛教」之「後世勝進」目的，並且以「法界圓覺」的「自證」為實現這一目的提供真實性的保證，也說明其與傳統佛教之間存在密不可分的關係。

結語

我們要清醒認識的事實是：一般佛教信眾於接受人間佛教信仰模式的同時，並不了解其模式的思想淵源、義理依據，以及倡導這種模式的基本信仰



33. 太虛：〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全書》精裝第3冊，頁236。

34. 同註33。



意趣和價值取向；正因如此，一般信眾對人間佛教的理解，基本上得自熱誠倡導人間佛教的緇素大德之開示和弘傳。但緇素大德的弘傳，礙於對漢傳佛教傳統勢力的尊重，未能觸及傳統佛教「赴應」的弊端。因此，更多的人們在踐行人間佛教之際，錯將太虛大師、印順法師等所反對的佛教界迎合眾生等弊端，視為人間佛教所應有之理；並進而誤讀和謬解為「恆順眾生」，或不加前提、不明就裡地以道安法師「不依國主則法事難立」之語為自身的行為作辯護。事實上，這些弊端因裹上「人間佛教」的外衣而招搖過市，所破壞的乃是包括「人間佛教」在內的整個佛教信仰及其僧團的聲譽和感召力、攝受力。正如太虛大師前輩宗仰上人所言：

禪林習定，自可清修，粥鼓齋魚，固有梵課，何可以譏經禮懺，為世俗供役乎？自今非檀越入寺設齋，不得赴應俗家，為作佛事。至若受雇送殯，僕僕道途，鄙陋可嗤，彌失大體，更宜革除而力禁之。此則弊去太甚，可以挽彼歧趨，引入教育者。³⁵

因此，未來的「人間佛教」，必須直面人間現實存在的佛教信仰模式所須解決的關鍵性問題，即如何消除因為「赴應」而導致的道場及僧眾神聖性、超脫性被銷蝕的弊端。人間佛教的發展，須以獨立的自養財力為底氣，但佛教復興本身，不是僅有自養財力所能完成的；中國佛教的現代轉型，雖以適應社會、追隨時代步伐、踐行人間佛教為主臬，然而絕非表明佛教要迎合世俗，更非與庸俗乃至低俗同流合汙。

35. 宗仰：〈佛教進行商榷書〉，《宗仰上人集》，武漢：華中師範大學出版社，2011年7月第一版，頁44。