

# 民初中國佛教界知識分子的維新—

## 以太虛大師為探討

釋道禮

政治大學歷史研究所碩一

壹、前言

貳、太虛—佛教現代化之改革者

參、廟產興學運動—維護寺產不遺餘力

肆、護國護教—人間佛教之施行

伍、結論

### 摘要

近代中國的佛教文化，可說是繼隋唐以來中國佛教的另一個重要開展，而其勃興與發展，則是僧俗兩界有識之士共同努力的結果。民初中國佛教界知識分子的維新活動，不僅是受外在環境的刺激導致一連串的革新行動，內在也突破傳統理論的限制表現出諸多新的理論思潮。在佛教傳承上，民國以來的佛教界，繼「中國佛教復興之父」—楊文會之後，以太虛大師為中心的出家學僧，受到海內外的重視，也發生過極大的影響，為時代交替的重要人物。太虛大師是二十世紀最重要、最具爭議性的佛教改革家與思想家。他於民初發起以「人生佛教」思想為主軸的佛教復興運動，試圖改革僧伽制度、提倡積極參與社會活動，白德滿(Don A. Pittman)稱他為：「現代化佛教的領袖人物。」

藉由民國初期之五四運動與廟產興學運動，乃至太虛所提出的人生佛教，瞭解到太虛不僅受外在環境刺激影響，導致一連串的革新行動；內在也突破傳統理論的限制，表現出諸多新的理論思潮。由維新這個角度切入，正可以看到民國初期佛教的發展是如何與社會變革連結在一起。太虛所提出的人生佛教，是在清末民初西學傳入，孫中山三民主義建國大綱初行之時，太虛將其與佛教教義做連結，所具之維新思想足可代表當時佛教界知識分子的新思潮，欲藉西學融入於佛教改革，使當時衰微的中國佛教能夠提振復興起來。太虛所建立的新式佛教教育與順應時代的弘法方式，若站在近代佛教發展的過程來看，實是治近現代佛教史中所不可忽略者，亦為中國佛教帶來了新的契機。

**關鍵字:**楊文會、佛教復興、太虛大師、人生佛教、僧伽制度

## 壹、前言

清末民初的中國，正值歷史上之一大變動時代。尤其有關文化傳統之思想、觀點方面，搖撼震盪，分歧錯雜。十九世紀後，中國內憂外患不斷，此萬變不離一大關鍵，即為中西文化之新舊衝突。<sup>1</sup>梁啟超在分析清學衰落的原因時說到：「『鴉片戰役』以後，志士扼腕切齒，引為大辱其戚，思所以自湔拔；經世致用觀念之復活，炎炎不可抑。又海禁既開，所謂『西學』者逐漸輸入；始則工藝，次則政治。」<sup>2</sup>這裡所指的重點，是知識份子們所關心的課題，即如何使國家富強，又如何讓中國不輸給現代西方。在中國佛教界裡亦是如此，民國初期，有一批憂國憂民的佛教人士，在時代的挑戰上做出了回應，試圖用佛教的思想與教育，挽回國家衰落的局面。

1911 年的辛亥革命，以其劃時代的巨大衝擊震撼寰宇。它不僅喚醒了許多沉睡的中國知識份子，也開始喚醒中國的佛教僧人與居士。曾親身耳聞目睹廣州黃花崗起義並深為感動的僧人釋太虛<sup>3</sup>(1890-1947)，在民初維新和革命風潮的影響下，逐漸萌生了「要如何根據佛教的真理，適應現代的國家和社會」<sup>4</sup>之佛教改進的思想。特別是通過與革命黨人的接觸，在思想上也受了三民主義很大的影響。因此，1913 年他發表演說，首次明確地對佛教提出「三種革命」，並將「教理的革命」放在相較於「教制的革命」和「教產的革命」，更重要的地位，認為「佛教的教理，是應該有適合現階段的思潮之新型態，不能執死方以醫變症。」<sup>5</sup>太虛的這一主張，實際上是中國近代佛教開始自覺地走向適應時代觀念更新之重要標誌。

時代的轉變對某些人是艱困、不易接受的，但對另一些人反而增強了他們對於自身社會應盡的責任與義務。到底近代中國佛教界的知識分子如何思考、怎樣付諸行動，來解釋、回應或是超越這個中國現代當務之急的核心議題，便成為本文的研究動機之一。並以做為知識分子的「太虛」為中心，探究其如何嘗試思考、回應甚至改革關於中國佛教維新的問題。

本研究主要從 1912 年民國建國後至 1938 年八年抗戰結束，中國佛教僧界的知識分子—太虛，面臨外部環境衝擊與內部義理衰微之下，如何推動佛教的轉型更新及復興的過程，從而影響現代佛教的發展，此為本文討論範圍。筆者在研究架構中所運用的史料主要有兩類。其一，記錄清末民初中國佛教的史料，如：《北

---

<sup>1</sup>錢穆著，錢賓四先生全集編輯委員會編，《中國學術思想史論叢》(臺北：聯經出版社，1995)第六冊，頁 11。

<sup>2</sup>梁啟超，《清代學術概論》(臺北：臺灣商務，2008)，頁 79。

<sup>3</sup>他當時曾寫書讚頌黃花崗烈士們的悲壯義舉，「南奧城裡起戰爭，隆隆炮聲驚天地，為復民權死亦生，大書特書一烈字。」參見印順法師編，《太虛大師年譜》(臺北：臺灣正開出版社，1984)，頁 45。

<sup>4</sup>黃夏年主編，《太虛集》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁 410。

<sup>5</sup>黃夏年主編，《太虛集》，頁 411-412。

京市志稿》<sup>6</sup>，其中第八冊《北京市志稿宗教誌》，記錄了從唐代到民國時期佛教的發展。民初時期史料如《中華民國建國文獻：民初時期文獻》<sup>7</sup>，第二章〈宗教禮俗〉內容收錄有孫中山〈復佛教會論信仰自由書(民國元年三月)〉、〈國務院關於保護寺廟財產制內物部公函(民國三年元月七日)〉，以及〈管理寺廟條例(民國四年十月二十九日)〉等。上述史料無論對於清末民初鬧得沸沸揚揚的廟產興學事件，或是政府與佛教界人士之間的請願、回函，以及公佈條例等事項都可從中得知。

其二，太虛大師一身的著作數量龐多，著作範圍包括了世法佛法各方面，由弟子印順等編成《太虛大師全集》<sup>8</sup>，多達六百萬言，共輯三十二冊，分爲法、制、論、雜四藏。內容除太虛對於佛學的見解外，還有從事佛教改革、分析全球佛教發展，以及關懷國情時事等範疇。印順(1906~2005)曾在〈太虛大師全書編印緣起〉中提到：「其論學也，佛法則大小性、相、顯、密(各宗)，融貫抉擇，導歸於即人成佛之行。世學則舉古今中外之說，或予或奪而指正以中道。其論事也，於教制則首重建僧；於世諦則主正義，道和平；愛教護國，論列尤多。<sup>9</sup>」這些著作反映太虛一生爲佛教以及救國事業奮鬥革命的全貌。

《太虛大師自傳》<sup>10</sup>是太虛記錄從出身、出家、吸收新學、接觸革命思想、在辛亥革命時期與孫中山之間的來往信件、創辦具有新式教育的佛教學院等，可做爲太虛一生與時代並進的歷史史料。太虛於 1920 年在大陸創刊，前身是《覺社叢刊》，1949 年由釋大醒遷到臺灣出版，至今仍在臺灣發行近一百年歷史的《海潮音》<sup>11</sup>，是太虛推動佛教改革運動，宣導人生佛教的刊物。太虛早期有關佛教著述大多發表於此，應時代潮流做爲各界對於佛教思想發表的平臺，不僅保存大量史料，更對研究民國時期的佛教極具參考價值。

目前對於中國佛教近代史，以及太虛之研究著作，大陸、臺灣、日本、歐美都有一定成果。關於清末民初中國佛教興衰之研究如釋東初《中國佛教近代史》<sup>12</sup>，內容從元明開始，一路探究到清朝與民國之後佛教發展的動向。日本學者如東京大學名譽教授鎌田茂雄(かまたしげお，1927-2001)所著的《新中国仏教史》<sup>13</sup>，內容從後漢的佛教一直討論到中華人民共和國的佛教，

東京大學教授末木文美士(すえきふみひこ)《現代中国の仏教》<sup>14</sup>，內容先

---

<sup>6</sup>吳廷燮總纂，《北京市志稿》(北京：北京燕山出版社，1997)。成書時間約在 1938 年至 1939 年間，編撰者吳廷燮、夏仁虎等人大都爲清末時期的進士、舉人、翰林院編修等，重點收載了清光緒年間到 30 年代中期的各種資料。

<sup>7</sup>張玉法主編；民初時期文獻編輯小組編，《中華民國建國文獻：民初時期文獻》(臺北：國史館，1997-1998)。

<sup>8</sup>釋太虛著，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》(臺北：善導寺佛經流通處，1998)。

<sup>9</sup>釋太虛著，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》第 1 冊，頁 1。

<sup>10</sup>釋太虛，《太虛大師自傳》(臺北：普門文庫，1986)。

<sup>11</sup>上海古籍出版社編，《海潮音》，第 1 卷第 1 期—第 30 卷第 4 期(上海：上海古籍出版社，2003)。

<sup>12</sup>釋東初，《中國佛教近代史》(臺北：中華佛教文化館，1974)。

<sup>13</sup>鎌田茂雄，《新中国仏教史》(東京都：大東出版社，2001)。

<sup>14</sup>末木文美士、曹章祺，《現代中国の仏教》(東京：平和出版社，1996)。

從日本佛教基本是由中國傳來的淵源作簡介，接著論述現代中國佛教的背景、組織與活動、教育與文化事業等，對於廟產興學所帶給佛教界的負面影響，促使各地陸續開辦佛學社與佛學院，並簡單提到太虛的武昌佛學院。上述專書，都對清末民初的佛教發展與時局變化有一定篇幅的論述。

太虛研究方面，大陸學者如陳永革《人間潮音－太虛大師傳》<sup>15</sup>，記述了太虛大師的一生，作者於書末列出太虛佛學著作簡明年表，可做為太虛一生著作出版先後的詳盡參考資料。麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》<sup>16</sup>，第十章〈太虛大師和近代佛教改革運動〉，內容對於太虛的改革事業與思想做了評論。臺灣學者如江燦騰《人間淨土的追尋－中國近世佛教思想研究》<sup>17</sup>，以一個比較宏觀的佛教史研究角度，來看太虛在五四時期的改革事業具有何種時代意義。洪金蓮《太虛大師佛教現代化之研究》<sup>18</sup>，是以太虛改革事業為中心來做探討，內容主要對於傳統佛學與新思潮融會，佛教弘化的新詮釋，僧伽制度的革新，世界佛教思想與運動的推進，以及太虛改革之成敗等進行全面性探討。

美國宗教歷史學教授白德滿(Don.A.Pittman)所著“*Toward a modern Chinese Buddhism : Taixu's reforms*”(《太虛－人生佛教的追尋與實踐》)<sup>19</sup>。內容詳述太虛大師生平及其所關心的重點，也談到他的理想與失望。由於作者是西方學者，對西文資料掌握得特別多，書中引用了許多西方學者與傳教士的評論，最大特色為兼具東、西方及跨宗教的觀點與分析。<sup>20</sup>維慈(Homes Welch)的“*The Buddhist Revival In China*”<sup>21</sup>(《中國佛教復興運動》)，第三章〈Tai Hsu〉，主要論述太虛的佛教改革事業，但卻指出太虛最嚴重的失敗，似乎在於只談論佛教而非實踐佛教，且如果依照他所建議的方式進行改革，中國佛教是否仍算是佛教？<sup>22</sup>如果照太虛所主張的中國佛教改革，促成現代化的目標實現，那麼，大多數人認為屬於佛教的東西，尤其是那些宗教組織與儀式，都將消失無蹤。<sup>23</sup>另外，關於太虛改革佛教的目標，以及所採取的計畫，這些在萊克爾特(Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952)“*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*”<sup>24</sup>(《中國佛教的真理與傳統》)，拉托雷特(Kenneth Scott Latourette)“*The Chinese : their history and culture*”<sup>25</sup>(《中國人：他們的歷史和文化》，賀篤實(Lewis Hodus)“*Buddhism And*

<sup>15</sup>陳永革，《人間潮音－太虛大師傳》(杭州：浙江人民出版社，2003)。

<sup>16</sup>麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》(臺北：文津出版社，1992)。

<sup>17</sup>江燦騰，《人間淨土的追尋－中國近世佛教思想研究》(臺北：稻鄉出版社，1989)。

<sup>18</sup>洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》(臺北：東初出版社，1993)。

<sup>19</sup>白德滿(Don A. Pittman),*Toward a modern Chinese Buddhism :Taixu's reforms* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001).

<sup>20</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁 6-7。

<sup>21</sup>Welch Holmes, *The buddhist revival in China*(Cambridge : Harvard University Press, 1968).

<sup>22</sup>Welch Holmes, *The buddhist revival in China*,51-60.

<sup>23</sup>Welch Holmes, *The buddhist revival in China* , 269.

<sup>24</sup>Ludvig ReicheltKarl,*Truth and Tradition in Chinese Buddhism : a study of Chinese Mahayana Buddhism*( Taipei : SMC Pub, 1990),297-313.

<sup>25</sup>Scott LatouretteKenneth, *Buddhism And Buddhists In China*(Taiwan : Mei Ya, 1967),657-658.

*Buddhists In China*”(《中國的佛教與佛教徒》)<sup>26</sup>，等人的著作中皆有簡短但清楚的論述。陳榮捷(Chan, Wing-tsit, 1901-1994)“*Religious trends in modern China*”(《現代中國的宗教趨勢》)<sup>27</sup>，則認為太虛試圖融合中國哲學與西方哲學，但仍不免於哲學的獨斷。

簡述上述學者的研究回顧後，可以發現民初時期太虛對於佛教的維新，除外在體制進行改革外，內部理論同時受到國際潮流影響而產生不同想法，中西新舊並陳是其主要特質，這些將成為本文論述上重要的參考資料。基於此，筆者除了欲在本文中試圖理解太虛的改革事業與思想理念，並藉此梳理清楚做為知識分子所嘗試思考、回應甚至改革關於中國佛教維新的問題；更進一步討論：以太虛為代表的佛教界知識分子是如何達成「傳統與新學並進」這個時代目標。

## 貳、 太虛－佛教現代化之改革者

中國佛教教育在古代曾有過輝煌時期，例如東晉鳩摩羅什與唐代玄奘的譯經事業都規模宏大，在譯經中學經典，出人才。然明清以來，宗門高僧已不多見，殆至晚清，如龔自珍所言：「昧禪之行，冒禪之名儒流文士樂其簡便，不識字髡徒習其狂滑。」<sup>28</sup>。與此同時，中國遭遇西方文化的衝擊，在民族意識的覺醒下，也帶動了佛教的振興。梁啟超指出：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。而凡有真信仰者率皈依文會。」<sup>29</sup>清末民初，佛教界的知識份子以楊文會居士為中心，啟動佛教復興運動。楊文會影響所及，學苑山林，宗匠釋子，凡有真信仰者無不趨而奉之，故楊氏門下多豪俊之士。<sup>30</sup>值得注意的是，當時入學楊氏所創辦的祇洹精舍之僧俗當中，雖僅十數人，但日後都在中國佛教界的發展上有著舉足輕重的地位。當中僧眾以太虛為代表，接續了楊氏佛教復興的理念，一生勞碌奔波於佛教改革的事業，其所創辦之武昌佛學院為中國歷史上第一座冠以「佛學院」之名稱的教育機構，堪稱為近代佛教教育學術研究的奠基石。

### 一、生平

欲了解太虛對於佛教現代化改革的動機，首先要對其生平有基本認識。釋太虛，出生於浙江海寧縣長安鎮，籍貫中國浙江崇德，為二十世紀前期著名的佛教思想家和佛教改革家。光緒三十一年(1905)，入蘇州小九華寺剃度為僧，時年十六歲。出家後即往寧波天童寺依寄禪和尚授具足戒。後赴廣州弘揚佛法，被推為白雲山雙溪寺住持。其後，因讀到了孫中山等革命黨人士的文章，遂萌生佛教改革事業的想法，《太虛大師年譜》記載：「大師(太虛)於小九華，識革命僧棲雲，

<sup>26</sup>HodusLewis,*Buddhism And Buddhists In China*,(New York : Macmillan , 1924),63-71.

<sup>27</sup>Chan, Wing-tsit,*Religious trends in modern China*,( New York : Octagon Books, 1969).

<sup>28</sup>龔自珍，〈支那古德遺書序〉，《龔自珍全集》(上海：上海人民出版社，1975)，頁 385。

<sup>29</sup>梁啟超，《清代學術概論》，頁 112。

<sup>30</sup>張玉法、麻天祥、胡平生、鄭大華著，《中國歷代思想家〔二十一〕章炳麟·歐陽竟無·梁啟超·馬一浮》(臺北：臺灣商務印書館，1999)，頁 65。

為大師與黨人往來之始。因從棲雲讀及孫文與章太炎之民報，梁啟超之新民叢報，鄒容之革命軍等，大受革命思想之掀動。<sup>31</sup>」

宣統元年(1909)，隨寄禪和尚參加江蘇省僧教育會，並在南京祇洹精舍從楊文會居士學《楞嚴經》，年譜中記載：「大師以華山之策發，棲雲之慇懃，就學於南京祇洹精舍。凡半年，於古文及詩頗多進益。楊仁老授楞嚴，蘇曼殊授英文，諦老任學監。同學有仁山、智光、開悟、惠敏等；與梅光羲、歐陽漸、邱晞明，亦有同學之誼。<sup>32</sup>」太虛於祇洹精舍就讀的期間雖歷時不長，但對其日後佛教教育改革理念的影響卻是不容小覷。次年，受邀到廣州組織僧教育會，自編講義《佛教史略》，此為太虛講學著作之始。在粵期間，太虛與革命黨人交往密切。廣州起義失敗，作《弔黃花崗》詩，遭清廷搜捕，逃離廣州。

民國元年(1912)與同學仁山在南京組織中國佛教協進會，並得到孫中山的贊同，太虛年譜記有：「大師抵南京，發起組織佛教協進會，設辦事處於毘盧寺。因社會黨員戚君，晉謁孫總統；令與秘書馬君武接談，於協進會事，得其贊可。<sup>33</sup>」後因仁山在鎮江金山寺發言激烈而引起衝突，出現新舊兩派對立，年譜中可看到：「大師與仁山等，開佛教協進會成立會於鎮江金山寺，有『大鬧金山』事件，震動佛教界。大師自謂：『我的佛教革命名聲，從此被傳開，受著人們的尊敬，或驚懼、或厭惡、或憐惜』。<sup>34</sup>」是年底，釋敬安(1852-1913)在北京圓寂，佛教界在上海靜安寺舉行追悼大會，太虛在會上首次提出「教理」、「教制」和「教產」三大革命口號，主張佛教革新，建立新的僧伽制度。此三種革命，乃「思想」、「制度」、「經濟」並重，實能掌握佛教革新之全般論題。民國二年(1913)三月，中國佛教總會在上海召開成立大會，會中通過太虛為《佛教月刊》總編輯。五月，《佛教月刊》正式出刊，因經費支絀等原因，出四期後停刊，他等於完全脫離佛教會的事務。幾番挫折，太虛一度感到徬徨，對自己「以佛法救世的力量」產生懷疑，於是遂在民國三年(1914)八月，至普陀山閉關三年。他回憶道：

在普陀閉關的三年中，一方面著重在個人身心一戒定慧一的修養工夫，同時對於律藏和小乘的經論，大乘曼殊、龍樹的一系經論，彌勒、天親一系的經論，以及台、賢、淨、密、禪諸部，都一一作有系統的研究。……諸子百家底學說，和從西洋譯來的新文化，亦時加瀏覽。由此種身心學術的修養而感發出來的思想，便演成了當時的各種著述。<sup>35</sup>

由引文中可知，過去他僅於禪宗、般若及天台教理深有領悟，賢首、慈恩稍有涉獵，這時他把唯識、三論都細加研究，整個大藏的大小乘各宗，都作了比較和綜合。這樣一來，所構成的整個佛學體系思想，就和從前大不相同了。而太虛在關中所撰寫的《整理僧伽制度論》，可以說是他以後的佛教改革運動和弘法事業的

<sup>31</sup>印順法師編，《太虛大師年譜》，頁 36。

<sup>32</sup>印順法師編，《太虛大師年譜》，頁 38。

<sup>33</sup>印順法師編，《太虛大師年譜》，頁 51。

<sup>34</sup>印順法師編，《太虛大師年譜》，頁 51。

<sup>35</sup>釋太虛，〈佛教僧寺財產權之確定〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 19 編，第 29 冊，頁 79。

綱領。太虛曾說：「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本。<sup>36</sup>」由此可見僧伽改革是他生平努力的核心所在。

民國十一年(1922)，太虛出於改革僧制、培養人才的考慮，決意在武漢創辦武昌佛學院，此為中國近代培養僧伽人才的綜合性佛學院之始。後又創辦或協辦漢藏教理院、閩南佛學院和柏林教理院等。各地佛教界因受太虛影響，也紛紛興辦學院，重現佛教教育。中國近代佛教教育，可以說是從太虛開始。<sup>37</sup>民國十三年(1924)，太虛首於廬山舉行世界佛教聯合會，邀請世界各國佛教徒與會。民國十四年(1925)，率領中國佛教代表團出席日本主開之「東亞佛教大會」，年譜記載：「二日，大師出席教義研究會。鑒於日本佛教之俗化，主宣傳佛教之根本方法，在乎『僧格之養成』。其說得日本律宗管長同情，其後特來訪晤。<sup>38</sup>」民國十七年(1928)赴歐美各國宣揚佛法，在法國接受彼邦人士要求，創設「世界佛學院」，並於中國首都南京成立「世界佛學院總院」，遂使東方文化主流之佛教，一躍而榮居世界文化領導地位。英、法、德、美各國佛教團體相繼設立。

在佛學理念上，他強調慈悲與智慧的實踐意義，並以此強調：菩薩道的終極目標不是追求往生西方淨土，而是在人間建立淨土，因此有著「人生佛教」的革興目標。九一八事變(1931年9月18日)爆發，日本入侵東北三省。太虛對此做出迅速反應，於10月撰寫了《為瀋陽事件告臺灣、朝鮮、日本四千萬佛教民眾書》<sup>39</sup>，呼籲信佛民眾合力起來共同抵抗日本侵略。之後又號召組建佛教青年「護國團」。民國二十五年(1936)7月，為了組織抗戰，國民黨民眾訓練部命令各地僧侶編入壯丁對接受訓練。太虛與當局交涉，請求僧侶一律改為救護隊訓練，以符合佛教慈護生命的情懷，並呼籲僧侶應效法佛教頭陀苦行的刻苦耐勞與藏密佛教金剛勇力的勤勇精進，做為復興中國佛教的精神素質。

## 二、維新理念—新中國與新佛教

「維新」一詞之定義，國語辭典解釋為：「本指施行善政而新獲天命，主宰天下。詩經〈大雅〉文王：『周雖舊邦，其命維新。』後用以指革除舊法而行新政。五代史平話〈周史〉卷上：『否往泰來，共睹維新之化；上作下應，永臻丕乂之風。』<sup>40</sup>」以此之義放進近代中國來看，民國初期之五四運動，即可以「維新」來做考察。

民國八年(1919)延續了近十多年的啟蒙運動，一般稱為五四運動，它之所以具有重要意義，不但是因它源自於北大學生領袖所發起的抗日愛國運動，受到各界熱烈支持；同時運動的本身影響至政治、社會、學術思想，以及文學藝術各層

<sup>36</sup>釋太虛著，〈志行自述〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁186。

<sup>37</sup>黃晨淳編著，《影響佛教的重要100人》(臺中：好讀出版，2004)，頁302。

<sup>38</sup>印順法師編，《太虛大師年譜》，頁207。

<sup>39</sup>釋印順，《印順法師佛學著作集》(新竹：印順文教基金會，1998)，頁333。

<sup>40</sup>中華民國教育部編，「重編國語辭典修訂本」。下載日期:102.7.20

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?idx=dict.idx&cond=%BA%FB%B7s&pieceLen=50&fld=1&cat=&imgFont=1>

面。在學術思想方面，最重要的表現是學術和思想自由，開始或加強引進西方的自由主義、經驗主義（pragmatism）、功利主義、無政府主義和各派社會主義，並對傳統中國的倫理、風俗、文學、歷史、哲學、宗教、社會和政治制度，重新給予估價，並帶進了近代的新思想，使中國此後的變遷越來越迅速。<sup>41</sup>身處於當時的太虛，自然也會受到大環境的影響，一方面吸收到西方新思潮，另一方面卻也承受著宗教改革所面臨的困境。故他的改革思想常被人認為充滿矛盾，是「前進又倒退，入世又退隱的改革事業」<sup>42</sup>。

太虛於民國二十六年(1937)在三峽實驗區發表了一次演講，內容關於如何建設一個新中國與新佛教。太虛之新中國與新佛教建設的理想藍圖有三點：

其一，緣成義與平和統一：

佛教所講一切萬有皆眾緣所成義，...如依此宇宙法則，觀察人生，從人乃至國家、社會，皆在此法則之中。...以中央有一統持力，能適合資助的各種關係力，故能平和集合。若但勉強而不能適合全國需要，不但徒勞，且呈分裂；如民國以來內爭不已，即是此義。故能明此緣成之理以生正確之信仰，由此信仰團結，可獲平和之統一。<sup>43</sup>

此段文字說明，新中國建設於發揮佛教特質的新佛教，二者之關聯，從佛教所講一切萬有皆眾緣所形成來看，任何事物都是因緣和合而成，如果依此法則來觀察人生，從人乃至國家、社會，皆在此法則之中。太虛認為，在當時，如果中國完成統一，必定是集合全國團結之力，以及政府的領導統籌能力，而一個自由獨立之國家，全在自身內力堅強，才能抵抗或解除外患，達到和平統一。<sup>44</sup>

其二、因果義與自力更生：

現在、中國欲復興中華民族，若賴世外之天神，或賴過去之祖先，或依國外若國聯或他國等外力，此等皆不能達復興之目的；結果、覺民族唯有改過自新、努力自強，方可以復興。此即佛法因果義上所謂責任全在自己，自造良因以自求善果。若了此義，故對自力更生，自成強固之信仰。<sup>45</sup>

上述內文可以得知，佛教之因果論，即前作如何因，後乃感受如何果，現在作如何因，當來定受如何果。因果之說，責任全在自己，自己非限個人，從自己一人、一家、一地方、一民族乃至到一個國家，皆可言自己。太虛認為，佛教中說，無論何事何物，皆眾緣所成，就像是種子置於土中，適合土質氣候及種種滋養，即能茂盛生長。所以佛法觀察萬有，乃眾緣資助、一緣統持，才能有一切萬有成立的存在。一個民族若想將來得好果，則應自省圖強，才能使國家復興。<sup>46</sup>

<sup>41</sup>張玉法，《中國近代史》（臺北：臺灣東華書局，2008），頁 212、214、223。

<sup>42</sup>江燦騰《中國近代佛教思想的爭辯與發展》（臺北：南天書局，1998），頁 430。

<sup>43</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 13 編，第 22 冊，頁 1205。

<sup>44</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 13 編，第 22 冊，頁 1203。

<sup>45</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 13 編，第 22 冊，頁 1205-1206。

<sup>46</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 13 編，第



其三，以新信仰振作民族的建國精神：

發揮佛教特質，成立新信仰的佛教，則能擺脫迷信消極逃避等不良習慣，而為通得過經得起科哲思想所批評，成為觀察宇宙人生大法則，建立人生思想行為新信仰。此用之於中國，可令國力益加平和統一，而堅強信任自力更生。故從佛教新信仰、振作起全民族復興中國的建國精神，而佛教乃成適合於現代中國之需要的新佛教，得為建設新中國相適而不相悖之因素。<sup>47</sup>

太虛所指緣成與因果之義，即是眼前事物可以證明，科學理性所可容許；既洗除一切迷信，又通過現代科學思想。發揮此種佛教特質，便可以建立現代人類的新信仰。雖此種特質原為佛教本有，然由於是破除以前所累積之舊習，從而揭顯出佛教本具性質，故成為新的佛教。此新佛教剪除迷信，使佛學可通過現代的科學哲學，適合人類進步之需要，<sup>48</sup>並成為建設新中國之基本要素。

筆者以為，太虛改革的年代，正逢北洋政府統治中國時期，也適從二次革命失敗到革命軍北伐成功的這一段歷程。當時中國在文化思想上的轉變，便是因新文化運動的推展與五四運動的發生，使得革新思想廣為傳播。太虛一生的努力，主要就是在促使保守的傳統中國佛教能夠突破其保守氣習，與新學做結合，以適應新時代的變局。最終能建設其理想中的新中國與新佛教。

### 參、廟產興學運動—維護寺產不遺餘力

關於民國初期的廟產興學運動，《北京市志稿》記載：「自清運告終，民國成立，各地興辦學校，多以寺院改為校舍，沒收廟產，於是佛教徒乃有中華民國佛教總會之創設。」<sup>49</sup>佛教在傳統上，是被管制，但屬於合法和受保護的宗教。民國後，寺產的歸屬問題，卻常成為政府剝削的藉口。為了保護寺產，僧侶必須托身於有力仕紳的保護，於是寺院的生存條件，便往往控制在社會人士的手裡。有利時，寺院可獲對方捐款；反之則遭到侵奪。在當時，要打破這種不利的局面，有兩種可能性，一是利用佛教的國際關係，以制衡國內政府對佛教寺產的不利政策；另一種是直接向社會佈教，吸收新的宗教資源。太虛即是和名流結合，到處講經與發表文章。<sup>50</sup>

學者江燦騰曾說：「太虛的佛教改革事業，和清廷政策最有關係的，就是『廟產興學』政策。<sup>51</sup>」所謂廟產興學，是指寺廟的一切財產，皆可用來辦學校，教育百姓。這是清季歷任兩廣總督和湖廣總督的張之洞(1837~1909)在清德宗光緒

---

22冊，頁1201。

<sup>47</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第13編，第22冊，頁1206。

<sup>48</sup>釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第13編，第22冊，頁1204。

<sup>49</sup>吳廷燮總纂，《北京市志稿》，頁35。

<sup>50</sup>江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，頁434。

<sup>51</sup>江燦騰，《太虛大師前傳(一八九〇~一九二七)》(臺北：新文豐，1993)，頁38。

二十四年(1898)，以《勸學篇》上下二卷所提出。依此政令，寺廟一切財產，皆可用來辦學校，教育百姓。當時提出這種政策性見解，乃是因應西洋和日本勢力在中國境內造成之重大壓力，為挽回政局頹勢，因而不得不試圖改造教育體系而形成。<sup>52</sup>故其出發點，原非針對阻礙佛教而來，但卻使佛教發展受到迫害，廟產屢遭侵占。對於佛教僧寺的產權問題，太虛曾在〈佛教僧寺財產權之確定〉寫道：

佛教之僧寺財產性質，向未確定。以之、或視為地方或國家所公有，地方之民眾官吏、與中央之民眾官吏，任意侵凌毀改；或爭為僧眾內某個人、某一系、某一宗派所私有，以之互相爭訟，累年不能解決。而袁政府時代之寺廟管理條例，雖規定寺廟財產由各寺廟住持管理，然不得有變賣抵押及處分之權。且各寺廟住持，又歸縣公署管理，其所有權，似仍視為地方或國家所公有，種種糾紛皆由起。<sup>53</sup>

引文中可看出，廟產興學運動著實使得佛教寺產遭受嚴重損害。雖民國四年(1915)袁世凱政府訂定〈管理寺廟條例〉<sup>54</sup>，仍無法阻止廟產不斷被侵占，主因是各寺院住持歸政府管理，故其寺院的所有權被視為政府所有，諸多糾紛層出不窮。

民國四年(1915)，袁世凱公布管理寺廟條例後，中國佛教僧寺的處境變得極為艱鉅。民國六年(1917)，直隸磁縣沒收某寺財產，民國七年(1918)吉林省，民國十一年(1922)湖南省，先後都發生沒收寺產案件。民國十一年(1922)廣東省政府實行拍賣寺產，以充軍餉；是年，馮玉祥在河南省開始沒收城隍廟、東嶽廟、相國寺等，或改為學校，或改為市場，或改為收容所，或充軍營，或中山堂。所有佛像一律搗毀，僧侶被逐而還俗者，達三十餘萬。民國十三年(1924)，江蘇高郵縣界首，亦發生侵占永興寺事件。民國十五年(1926)，開始北伐，又進入革命時代，在打倒帝國主義，打倒資本主義，打倒軍閥，打倒迷信聲中，佛教又瀕臨極大危機。<sup>55</sup>

民國十八年(1929)十二月七日國民政府公布的十三條〈監督寺廟條例〉<sup>56</sup>，是由前內政部所訂二十一條之寺廟管理條例改訂而成。監督寺廟條例，顧名思義，為用來監督寺廟財產，並非用來保護寺廟財產。因此，監督寺廟條例公布後，不僅沒能遏止掠奪廟產的風潮，反而積極推行沒收寺產政策，並運用諸多方法使得寺廟財產為政府所利用，達到廟產興學的目的。<sup>57</sup>太虛指出，寺廟管理條例，與監督寺廟條例之不同點在於，管理條例乃用官署及地方團體之力量來使寺廟僧道漸漸破滅，而監督條例則是讓其自生自滅而已。政府希望一律平等的宗教法，本身是不存在的，也無法良好地發揮整理僧寺與佛教之目的。宗教法之不能產生，

<sup>52</sup>參見牧田諦亮，《中國近世佛教史研究》，(臺北：華宇出版社，1985)，頁 341-382。

<sup>53</sup>釋太虛，〈佛教僧寺財產權之確定〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 9 編，第 17 冊，頁 378。

<sup>54</sup>張玉法主編；民初時期文獻編輯小組編，《中華民國建國文獻：民初時期文獻》，頁 3187。

<sup>55</sup>釋東初，《中國佛教近代史》，頁 141。

<sup>56</sup>參見立法院全球資訊網，〈監督寺廟條例〉，網址 [http://w2.ly.gov.tw/search\\_result.jsp](http://w2.ly.gov.tw/search_result.jsp)，下載時間：2013.7.15。

<sup>57</sup>釋東初，《中國佛教近代史》，頁 146。

可能是因蒙古、西藏等佛教，以及甘肅、新疆等回教，關係到民族問題；天主教與基督教，則是牽涉到歐美人傳教，所以均不易實施。<sup>58</sup>對於監督寺廟條例，太虛評論道：

僅讀儒書者，先有韓歐文章，宋明理學橫梗在胸中，稱釋，道為二氏，視寺觀及僧道為化外之野人窩；但令寺觀、僧道不妨害政治及社會，盡可聽其自生自滅，此為產生監督寺廟條例之基本因數。……視宗教為迷信，由一概反對而欲消滅僧道排斥佛教者，本占知識界多數。…受高等教育之留學歐美者，唯知崇拜歐美，對於國中文化且概存排斥，何況對於佛教！<sup>59</sup>

由引文可以看出，當時中國對於佛教的態度，其實並不友善，主要原因除了讀儒家經典的儒士認為釋教非正統外；還加上許多留學歐美受過高等教育的知識份子，只知崇尚西學，連中國文化都可拋棄，更何況是對於佛教的摒棄態度。

太虛又指出，當時立法院的委員僅數十人，其權力卻足為全中國知識界的縮圖，佛教徒若不能積極努力，整理僧寺並發揚佛教，則國民中無知識與舊知識者日少一日，新知識者的日增卻漸加傾向為破宗教迷信的反對佛教者，導致最終僧寺趨於自滅，而這也非國民之福。<sup>60</sup>對此，太虛又藉三民主義的建國思想來做闡述：

今按三民主義所本之民有、民治、民享原理，對於僧寺財產應有三種權力之規定：一、所有權，二、管理權，三、享用權。以此三權，而確定僧寺財產，其性質今解釋如下：一、僧寺財產之所有權：按南山行事鈔，分僧物為四種：一、常住僧物，二、十方僧物，三、現前僧物，四、十方現前僧物。……寺院財產，本為捨家族家產之出家眾而設之公產，故其所有權、必專屬之出家眾；既猶在在家，猶攝有家族家產、則不能公有其所有權及管理權、享用權。<sup>61</sup>

太虛認為，寺產為十方常住僧物，為全國十方常住僧所有，猶如在家的家產一樣，政府不能任意拿來管理與使用。再者，如果全國十方常住僧能有統一之完整、縝密的組織，以鞏固其所有權，則十方常住僧物之一切寺院財產，自然不會發生被侵奪爭執之糾紛。

筆者以為，太虛認為代表佛教的全國寺僧，若能一致團結成為有系統之組織，昌明佛教之救世學理，振興佛教之濟人事業，則在此不妨害寺僧自求生路的監督條例之下，也是有發榮滋長的機會，且可成為國民的信仰中心，建立人類與國民

---

<sup>58</sup>釋太虛，〈評監督寺廟條例〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁411-412。

<sup>59</sup>釋太虛，〈評監督寺廟條例〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁411。

<sup>60</sup>釋太虛，〈評監督寺廟條例〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁412。

<sup>61</sup>釋太虛，〈佛教僧寺財產權之確定〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁378、381。

的新道德標準。

## 肆、護國護教—人生佛教之施行

太虛之所以有別於以往的佛教大師而被稱之為佛教現代化的改革者，一個重要的原因是他使佛教走出了傳統的寺院，走向了社會大眾，利己利人，也就是他所提倡的「人生佛教」。下述將由內在理路與外在理路討論關於人生佛教實行在護國與護教方面。

### 一、人生佛教之外在理路

近代以來，中日兩國常處於敵對狀態，當中一個兩國敵對的共通原因，是日本雖強而國小，中國雖弱而國大，兩國競爭亞洲領導權。清盛時，與中國為鄰的國家都以中國為宗主國，清廷保持著中國兩千年原有的藩屬制度，此一制度於近代首遭俄、英、法等國破壞，日本也乘機奪去琉球和朝鮮。1914年第一次世界大戰爆發後，英、美的注意力集中在歐洲，日本乘機出兵山東，接收了德國在山東的勢力範圍，並向中國提出二十一條，欲使中國完全受其控制。日本發動九一八事變後，國際聯盟未給予有效的制裁；被認為能堅持原則的美國，不過宣佈了一個「不承認主義」，絲毫不切實際。時中國正在進行「安內」，無暇對外，對日本採取「不抵抗」主義，這給日本以很大的鼓勵。於是製造滿洲國，進兵內蒙，覬覦華北，發動「七七事變」。適在「七七事變」後，中國採取「以空間換取時間」的戰略，使日本在一年之間，佔有了中國華北和東南沿海的大部地區。<sup>62</sup>

太虛認為建設人間佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。<sup>63</sup>面對中國的國難，太虛指出：

講到國難，我們中國在近幾年來，真是很可哀痛的！所謂天災人禍，內憂外患，相繼而來，自從日本的侵擾，交迫尤甚。關於國民救難之中，佛教教人報恩的三項，就是報國家恩。國家能為人民拒外寇而平內匪，現在國家處災難之中，凡是國民各應盡一分責任能力，共想辦法來救濟個人所托命的國家，在佛法即所謂報國家恩。<sup>64</sup>

由上可知，面對當時中國內憂外患的時局下，太虛與諸多愛國的知識份子一樣，自認肩負著救國的重任，並將佛教教義裡「報國家恩」作為呼籲，以期能將「救國」與「救教」聯結在一起，共同抵禦外力入侵。太虛對於從救濟國難中來建設人生佛教之理念曾說：

國難中勿徒逞悲憤。在受強暴侵略的嚴重國難中，凡有人心者，當然有悲痛之情，憤激之氣。但是專發揮悲痛而縱憤逞激，悲觀之極而作中國必亡

<sup>62</sup>張玉法，《中國近代史》，頁 478。

<sup>63</sup>釋太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 14 編，第 24 冊，頁 431。

<sup>64</sup>太虛著；明立志，潘平編，《太虛大師說人生佛教》（北京：團結出版社，2007），頁 27。

論，以個人之哀痛而影響他人同陷悲觀，無益而反有損。...若能各盡各人的力量，從實際上堅忍耐勞去工作，那就不會沒有辦法的。<sup>65</sup>

引文中得見，太虛認為身處在國難當中，若僅是內心同仇敵愾，極易使人身處悲哀而不自拔；因此必須付諸行動，在實踐中來救助國家才是國民應盡之義務。

太虛並提出處理當代危機所必要的三項宗教文化因素，包括：第一、具有內省與改造世界的轉化能力；第二、能超越地域定化的偏見；第三、合乎科學精神，這也就是他所謂的「人生佛教」。<sup>66</sup>二十世紀初處於艱困的全球情勢，太虛對於科學與佛教如何相輔相成來達成世界和平提出了見解：

現在國內與國際所有的人類，經過這次大戰的痛苦，大家都希望社會安定，世界和平，.....美總統杜魯門講：「在今日高度科學發展下，亟須高度的道德配合，重造和平幸福的世界。」因科學發展，製造新式武器，如不以道德運用、駕禦，為害人類實甚，此則非昌明高度道德性的宗教不可。世界三大宗教，以佛教教義博大精深，最適合人類實際生活之道德，足以補科學之偏，息戰爭之禍，以維持世界的永久和平與幸福。佛教的本質，是平實切近而適合現實人生的，不可以中國流傳的習俗習慣來誤會佛教是玄虛而渺茫的；於人類現實生活中瞭解實踐，合理化，道德化，就是佛教。<sup>67</sup>

藉由上述內容，瞭解到太虛心目中的科學已不是唯物，而是與佛法相符。而在人類生活中，做到一切思想行為漸漸合理，這就是瞭解了佛教，也就是實行了佛教。因為佛陀教人持戒修善，息滅煩惱，就是在使人類的生活合理化。而人類生活中可共同通行之道，便是道德。

另外，正如洪金蓮指出，太虛的「人生佛教」概念之形成，受到多方面的影響，例如晚清的現代主義、天臺學、破除迷信之禪學、以及西方科學的樂觀主義等。<sup>68</sup>太虛還將「人生佛教」拿來補充說明孫中山的國家主義理論，使其趨向圓滿。<sup>69</sup>太虛在〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉裡曾言：

由中國革命，推及世界革命的國民革命，有三民主義；由國民佛化，推及人世佛化的佛教革命，亦有三佛主義。.....在中國今日，若不先注重「中國佛僧主義」之宣傳與實施，將有二千年歷史為背景之中國僧寺，原本「人生佛教」真義，整理成適合時代環境之佛教僧寺；拋棄「佛僧主義」而空言佛教之社會化，則佛教之軀幹亡而精神亦無所附麗。<sup>70</sup>

由此可看出，太虛仿效孫中山創立「三民主義」的想法，自創了一個新名詞「三佛主義」，即由法師組成之僧團的「佛僧主義」；積極行菩薩道之居士團體的「佛

<sup>65</sup>太虛著；明立志，潘平編，《太虛大師說人生佛教》，頁 27。

<sup>66</sup>釋太虛，〈人生佛學的說明〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 2 編，第 5 冊，頁 205-216。

<sup>67</sup>太虛著；明立志，潘平編，《太虛大師說人生佛教》，頁 9。

<sup>68</sup>洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（臺北：財團法人法鼓山文教基金會，1995），頁 137。

<sup>69</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現》（臺北：法鼓文化，2008），頁 183。

<sup>70</sup>釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 9 編，第 17 冊，頁 604。

化主義」；與大乘佛教精神相互融合並能傳播至全世界之大乘佛教的「佛國主義」。並認為孫中山提出的「民生」若是進展到人類生存，一切眾生之生存，甚至於超生存，那可說皆是以「人生」為起點。所以今世思想即「人生的」，且今世的人類生活觀不同於以往，今世是為群眾的、組織的而非個體的。

筆者以為，當孫中山建立民國，並將五千年之中國古老文化精華，與西方最精華的科學文化融合，創立了「三民主義的文化」時，大乘佛教亦經歷類似的過程，將文化過程的精華與十信位菩薩<sup>71</sup>之善行互相結合，以建立生活上的實用佛教。

## 二、人生佛教之內在理路

上述所論都是由外在影響來看，然太虛所採取的立場，基本上深源自佛教內在義理。學者白德滿和洪金蓮都看到了這常被忽略的部分，白氏認為：「太虛想把關注的焦點，放在傳統大乘佛教中真正開悟生活的本質。<sup>72</sup>」洪金蓮則指出許多人在詮釋太虛的教導時，都未認識此一事實：

一般人比較注意太虛隨順世俗的因應層面，卻忽略人生佛教「契理」的究竟理論，因此多數人以為：「人生佛教」主要是回應儒家文化思想的衝激，或是只是融會世間的新知識，世俗化而已。如印順法師在〈談入世與佛學〉中提到：「多數人不見他的佛學根源，以為適應潮流而已，世俗化而已……以致『真正佛學』的真意義，不能明確的呈現於學者眼前。」<sup>73</sup>

文中可見太虛的目的是：藉由喚起佛教整個架構的精神基礎，以捍衛並革新佛教。太虛認為佛法是佛所證的一切法實相，以及眾生可以由之證到諸法實相<sup>74</sup>的方法。同時，在佛親證的方面為「證法」，就佛對眾生說的方面為「教法」；前者是「契理」的，後者亦兼「契機」的，這是佛法基本的性質。<sup>75</sup>太虛並更從論述上，闡明所謂的「人生佛教」與「五乘共法」的密切關係：

以佛教五乘共法中之五戒等善法淨化人間。從家庭倫常，社會經濟、教育、法律、政治乃至國際之正義公法，若各能本佛法之精神以從事，則均可臻於至善，減少人生之缺憾與痛苦。故現實人生可依佛法而改善淨化之也。此雖一般科學、哲學及儒家等學術之所共，而佛教亦有詳明發揮與其不共之特質者在。本此特質，進以融攝科、哲、儒學等所長，則佛教

<sup>71</sup>菩薩的修行有五十二階段，最初的十個階段，即是十信。這是初心的菩薩所要具備的十種心態。(1)信心；發起信心，願得成就。(2)念心；修習六念。(3)精進心；精勤修習善業。(4)定心；使心能安住下來。(5)慧心；知了一切事象的空寂的本性。(6)戒心；持戒清淨。(7)迴向心；以善根迴向菩提。(8)護法心；防護己心而修行。(9)捨心；能隨時為法而捨棄身命、財產。(10)願心；修習種種願望。參見吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》(臺北：臺灣商務印書館，1994)，頁 53。

<sup>72</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯，《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁 183。

<sup>73</sup>洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，頁 153。

<sup>74</sup>諸法實相，又名真如、法性、實際等，即一切事物的真理或真相。參見吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，頁 529。

<sup>75</sup>釋太虛，〈人生佛教問題〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 2 編，第 3 冊，頁 217。

對此改善人生之目的，自可發揮其無盡之效力也。<sup>76</sup>

引文得見，「五乘共法」可以視為是轉世為人或天道以上眾生的方法和工具。根據修行成就，人可以輪迴轉生為人，或生於享樂的天界，或成為聲聞、緣覺、菩薩。據太虛的說法，雖然在佛法上有「三乘共法」和「大乘不共法」<sup>77</sup>之描述，但是，所有精進的、超越世俗的規範，都是以所有五乘共通的行為標準與法則為基礎，即八正道、五戒、十善等。因此，這些根本的規範，並非是前行的、非必要的修習，並且遵行道德戒律也不只是成佛之道上入門者的第一步而已。<sup>78</sup>

太虛再指出，佛教不只強調世間正確行為是非常根本的，因為大乘佛教的經典中就記載了許多無私菩薩行的英勇事蹟。譬如《維摩詰所說經》上，就記載了一位真正的菩薩是「視一切事物為無常，但並不疏於培養善根」、「知道世間是一個充滿苦的地方，但並不痛恨在世間的生死」、「見到沒有一個永恆的自我，但卻誨人不倦」、「見到沒有出生，但卻現出生相來分擔他人的痛苦」、「抱持空觀，卻不捨棄大悲心」。<sup>79</sup>太虛強調，這種「悲心」或「慈」，並非西方宗教傳統普遍所指的「愛」，該意義的「愛」，是指與「自我」和「他人」有關的錯誤觀念。的確，常常會看到「愛」的行為與圖利自己有密切的關聯，即使表面上的目的是為了幫助別人。<sup>80</sup>對此，太虛指出：

若依佛教，則一切法皆是幻有，無有一法能為一切之因，亦無一切法但為一法之果；惟就諸法互相生長之關係條件上，而假立為因為果。……故依佛教而言愛，亦由於萬有因緣和合而生，此在佛教則不名愛，而名之曰大悲心。佛之大悲，乃依觀察眾生之苦惱、而發起大悲救濟之心，非由謀自我發展所引起之貪愛可比，故為純善而無惡之大愛。此種大愛，為一切諸佛產生之母，為一切佛法發源之地。<sup>81</sup>

藉由引文可看出，「愛」之一字，含義極廣。太虛認為，宇宙萬有皆生於愛，不但善事發生於愛，即惡事亦生於愛。若依佛法之義，則一切法皆是幻有，無有一法能為一切之因，亦無一切法但為一法之果；只有藉著諸法互相生長之關係條件上，假立成為因或果。所以佛教所言之「愛」，亦是由於萬有因緣和合而生，此在佛教即稱之為「大悲心」。<sup>82</sup>

太虛進一步闡明「人生佛教」的要旨，指出人們必須認識佛學的兩大基本原則：一是「契真理」，二是「契時機」；並說明其具有的三大要義，太虛論述：

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

<sup>76</sup>釋太虛，〈人生佛教之目的〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第2編，第3冊，頁234。

<sup>77</sup>「三乘共法」，亦稱「三乘教法」，即聲聞乘、緣覺乘、菩薩佛乘。「大乘不共法」，亦名「大乘特法」，即菩薩乘。參見吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，頁74。

<sup>78</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯，《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁185。

<sup>79</sup>華茲生(Bulton Watson)翻譯，《維摩詰所說經》(The Vimalakirtinirdesa Sutra. New York: Columbia University Press, 1997)，頁128-129。

<sup>80</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯，《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁187。

<sup>81</sup>釋太虛，〈愛之崇拜〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第13編，第22冊，頁333。

<sup>82</sup>釋太虛，〈愛之崇拜〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第13編，第22冊，頁334。

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，今以適應重征驗、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。

上述可見，人生佛教是以人類為中心，並具有三大意義：其一，適應以人類生存發展為中心之現代的現實人生化；其二，以大悲大智適應現代人生的群眾化；其三，以圓漸的大乘法適應重證據之現代科學化。要如何將佛法宣揚出去，使社會人士普遍地明瞭菩薩的偉大精神，太虛在〈佛法能否改善現實社會〉中指出：

我以為出家制度是絕對必要的，但須把它整理好，使世人崇仰，再以方便為引導。...以眾生心性平等的思想為出發點，使眾生從根本的心理上改造起，因此菩薩愈多愈好，使每人都成為華嚴法界的善知識，人間也就成華藏世界。<sup>83</sup>

藉由文中可知，太虛認為佛法可以救世，著重點在現實的人類社會。佛教徒生存在這現實的世間，便無法脫離這現實的人類社會，因此必定與這現實的人類發生密切關係，且首要當先從「心理上」著手。

太虛更將人生佛教之理念與中國本地結合。他認為，首先，中國從前具有的儒化地位，現今三民主義者若能提取中國民族五千年文化，並吸取世界科學文化的精華來建立三民主義的文化，則此新的文化將落地生根於中國領土上；故佛教亦當依此，連接以大乘十信位的菩薩行，來建設由人而菩薩而佛的人生佛教。其次，以大乘的人生佛教精神，整理原來的僧寺，進而建設適應現時中國環境的佛教僧伽制。再者，宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民眾，並開化舊的信佛民眾，再團結組織起來，進而建設適應現時中國環境的佛教信眾制。最終，昌明大乘的人生佛教於中國全民眾，建立十善文化的人世。<sup>84</sup>

筆者以為，太虛對於人生佛教的核心宗旨在於：認為佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，人間亦可改造成淨土。雖然人世有煩惱生死、痛苦鬥爭等危險，但若有適當方法來改造之，即可在人間建設淨土。

## 伍、結論

綜述所論，可以對民初中國佛教界知識分子的維新活動，以太虛為中心的探討做一總結。近代中國的佛教文化，是繼隋唐以來中國佛教的另一重要開展，而

<sup>83</sup>釋太虛，〈佛法能否改善現實社會〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第17編，第27冊，頁662。

<sup>84</sup>釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第9編，第17冊，頁605。



其勃興與發展，則是僧俗兩界有識之士共同努力的結果。在佛教傳承上，民國以來的佛教界，出家學僧以太虛為中心，是時代交替的重要人物。太虛是二十世紀最重要、最具爭議性的佛教改革家與思想家。他於民初發起以「人生佛教」思想為主軸的佛教復興運動，試圖改革僧伽制度、提倡積極參與社會活動，以菩薩行之理念在這個世界建立人間淨土。並與知識界領袖的人士建立友誼，展開國際交往，推廣其佛教救世思想，白德滿(Don A. Pittman)稱他為：「現代化佛教的領袖人物。」<sup>85</sup>他提出了「即人成佛」、「人圓佛即成」等口號，以鼓勵僧眾和信眾從現實人生出發，由自身當下做起。也就是說，成佛就在人的現實生活與日常道德行為中。

藉由民國初期之五四運動與廟產興學運動，乃至太虛所提出的人生佛教，瞭解到太虛不僅受外在環境刺激影響，導致一連串的革新行動；內在也突破傳統理論的限制，表現出諸多新的理論思潮。由維新這個角度切入，正可以看到民國初期佛教的發展是如何與社會變革連結在一起。太虛所提出的人生佛教，是在清末民初西學傳入，孫中山三民主義建國大綱初行之時，太虛將其與佛教教義做連結，所具之維新思想足可代表當時佛教界知識分子的新思潮，欲藉西學融入於佛教改革，使當時衰微的中國佛教能夠提振復興起來。

五四運動大體來說，是一個非暴力的運動，但能收到革命性的效果，實因參與啓蒙運動的人，基於熱愛國家之心，在中央政府力量微弱的情形下，能夠各展鴻圖。他們一方面以強烈的批評，來廓清陳腐的思想和障礙，另一方面以科學的方法和自由的精神，來重定文學和哲學的趨向，審議政治和社會的制度。五四運動的潮流，使太虛企圖將佛教與現代科學所代表的西學相結合，致力於國家新的改革理念上，以塑造一個理想中的新中國與新佛教。

廟產興學運動促使中國佛教界的覺醒，諸多僧人為了保護僧寺而自辦學校，現代僧教育應運而生，僧侶、居士、學者攜手促成近代佛教文化之復興。太虛認為僧寺是表現佛教儀制，以及僧眾修學佛教與辦佛教事業的機關；僧產是僧眾住持佛教、修學佛教，以及興辦佛教事業的給養。其來源是佛教信徒的捐贈，及僧眾務農作工與施行社會教育等勞力的集成。雖非個人或一家族的私產，然亦非地方或國家的公產，乃是十方六和合眾的僧產。必須將弊制革除、僧行改善、寺產整理，才可恢復僧團組織，實現宣揚佛教以行覺民濟世的大乘修行。並主張將所有的僧寺與僧產，不違背原來設置的目的，作為表現佛教、住持佛教、修學佛教、辦理佛教事業等正當用途。以此便可使佛教振興，僧眾生活安定，國民及世人亦可真正得到佛教教化之利益。<sup>86</sup>

透過太虛一生所致力於的佛教改革，筆者發現其所針對之佛教問題，有其充足的理論根據和豐富的文化內涵。太虛的實踐理念，其核心就是他的人生佛教理論。太虛認為，傳統佛教所存在的最大問題就是高談心性、空言解脫、遠離現實，以

<sup>85</sup>白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁 11。

<sup>86</sup>釋太虛，〈對於邵爽秋廟產興學運動的修正〉，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》，第 9 編，第 17 冊，頁 643。

及脫離人生。爲此，太虛提出人生佛教作爲對治，即以人類爲本位，以現世的立場主張學佛應從「學做人」爲起點。人格的圓滿是「成佛」的前提，因此提倡人間正法，建設人間淨土，以此作爲人生佛教的發展方向。太虛所謂人生的佛學者，即是以現代人生爲起點，用「人生的」、「群眾的」而又「科學的」人生佛教來發展生存，導人至正覺爲最終目的。筆者以爲，太虛所建立的新式佛教教育與順應時代的弘法方式，若站在近代佛教發展的過程來看，實是治近現代佛教史中極爲重要的一環，太虛本身更爲中國佛教帶來了新的契機。

## 參考書目

### 一、史料

- 吳廷燮總纂，《北京市志稿》，北京：北京燕山出版社，1997。
- 張玉法主編；民初時期文獻編輯小組編，《中華民國建國文獻：民初時期文獻》，臺北：國史館，1997-1998。
- 華茲生（Bulton Watson）翻譯，《維摩詰所說經》(The Vimalakirtinirdesa Sutra) New York：Columbia University Press,1997。
- 黃夏年主編，《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 釋太虛，《太虛大師全書》，臺北：太虛大師全書影印委員會，1970。
- 釋印順，《印順法師佛學著作集》，新竹：印順文教基金會，1998。
- 釋印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，2000。
- 龔自珍，《龔自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975。

### 二、專書

#### (一)、英文專書

- Lewis Hodus.*Buddhism And Buddhists In China*, Lightning Source Inc,2008.
- Chan, Wing-tsit.*Religious trends in modern China*, New York:Octagon Books, 1969.
- Pittman Don A..*Toward a modern Chinese Buddhism :Taixu's reforms*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001.
- Holmes Welch.*The buddhist revival in China* , Cambridge : Harvard University Press, 1968.
- Karl LudvigReichelt.*Truth and Tradition in Chinese Buddhism : a study of Chinese Mahayana Buddhism*,Taipei : SMC Pub, 1990.
- Kenneth Scott Latourette.*Buddhism And Buddhists In China*,Taiwan : Mei Ya, 1967,
- Hamilton, Clarence H.*Buddhism in India, Ceylon, China and Japan : a reading Guide*, Chicago : University of Chicago Press, 1931.
- Zedong Mao,*Selected Works of Mao Tse-tung*, vol.,2(Peking : Foreign Languages Press,1965.

## (二)、日文專書

- 水野梅曉，《支那佛教近世の研究》，東京：支那時報社，1925。  
安藤智信《中国近世以降における仏教思想史》，京都市：法蔵館，2007。  
塚本善隆，《中國近世佛教史の諸問題》，東京：大東出版社，1975。  
鎌田茂雄，《新中国仏教史》，東京都：大東出版社，2001。

## (三)、中文專書

- 白德滿(Don A. Pittman)著，鄭清榮譯，《太虛：人生佛教的追尋與實現》，臺北：法鼓文化，2008。  
江燦騰《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，臺北：南天書局，1998。  
江燦騰，《太虛大師前傳(一八九〇~一九二七)》，臺北：新文豐，1993。  
江燦騰，《人間淨土的追尋—中國近世佛教思想研究》，臺北：稻鄉出版社，1989。  
牧田諦亮著，索文林譯，《中國近世佛教史研究》，臺北：華宇出版社，1985。  
洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：東初出版社，1993。  
梁啓超，《清代學術概論》，臺北：臺灣商務，2008。  
陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987。  
張玉法，《中國近代史》，臺北：臺灣東華書局，2008。  
麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，臺北：文津出版社，1992。  
黃晨淳編著，《影響佛教的重要 100 人》，臺中：好讀出版，2004。  
鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社 1996。  
藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐，1991。  
釋太虛著；明立志，潘平編，《太虛大師說人生佛教》，北京：團結出版社，2007。  
釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館，1974。

## 三、期刊論文

- 上海古籍出版社編，《海潮音》，第 1 卷第 1 期—第 30 卷第 4 期，上海：上海古籍出版社，2003。  
林作嘉，〈清末民初廟產興學之研究〉，臺中：東海大學歷史學碩士論文，2000。

## 四、網路資料

- 中華民國教育部編，「重編國語辭典修訂本」。  
<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?idx=dict.idx&cond=%BA%FB%B7s&pieceLen=50&fld=1&cat=&imgFont=1> 下載時間:102.7.20  
立法院全球資訊網，〈監督寺廟條例〉。  
[http://w2.ly.gov.tw/search\\_result.jsp](http://w2.ly.gov.tw/search_result.jsp)，下載時間:2013.7.15.

## 五、工具書

- 吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，臺北：臺灣商務印書館，1994。