

清末民初太虛大師佛教護國維新理念探析*

釋道禮

國立政治大學歷史系（研究生）

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。清末民初之際，中國佛教界知識分子的維新活動，不僅受外在環境的刺激，導致一連串革新行動；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，受到海內外重視，也發生過極大影響，堪稱時代交替的重要人物。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，美國學者白德滿（Don A. Pittman）稱他為：「現代化佛教的領袖人物。」

太虛大師所謂人生的佛學，即是以現代人生為起點，用「人生

* 本文初稿曾宣讀於「第24屆全國佛學論文」，感謝淨心長老、陳玉女教授的指導與點評，獲益甚深。文中部分內容亦於「2014年人本佛學術論壇」宣讀，承評論人福建省開元佛教文化研究所所長—本性法師點評。復蒙兩位匿名審查老師的詳閱與指正，在此一併特致謝忱。

的」、「群眾的」而又「科學的」人生佛教來發展生存，導人至正覺為主要目的。其所提出的人生佛教，恰是清末民初西學傳入，孫中山三民主義建國大綱初行之時，太虛大師將其與佛教教義連結，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。建立僧團制度，實際上是落實在戒律的規範下，將僧伽制度建立起來，藉以培養合格的出家專業人才。僧材是弘揚佛法的重要根本，欲續佛慧命，必須對於佛教義理明瞭透徹，如此傳播佛法教義才不至於以盲導盲。太虛大師所建立的新式佛教教育與順應時代的弘法方式，立足近代佛教發展過程來看，實是治近現代佛教史中不容忽略者，亦為中國佛教帶來了新的契機。

關鍵字：佛教復興、太虛大師、人生佛教、僧伽制度、菩薩行

Late Qing Master Taixu: Revival of Buddhism in Early Republic of China

Dao-Li Shi

Department of History, National Chengchi University
(Master's degree student)

Abstract

Late *Qing* Master Taixu, recognized as the leader of Buddhist reform movement, and several Buddhist intellectuals collaborated to remodel and revive Buddhist culture in Early Republic of China. The cooperation between the clerical and secular circles set a new milestone for the development of Buddhism since *Sui* Dynasty and *Tang* Dynasty. In late *Qing* Dynasty, the Chinese Buddhist community strived to reform the ancient Sangha system. The intellectual communities in China and oversea recognize the efforts of Master Taixu. Master Taixu promoted “Life Buddhism” as the core value of the Buddhist revival movement in early Republic of China. “Life Buddhism” encourages a more proactive approach to improve local society with Buddhism. Master Taixu considered that an ideal Buddhist, who follows the teaching of life Buddhism, and guides individual with a more scientific approach. The Buddhist scholar adopted

Dr. Sun Yat-sen's San-min Doctrine. The Master considered its teaching to be an inspiring reference for "Life Buddhism" which will help to enhance the Buddhist communities. The reconsolidation of the Sangha system, in fact, focused on the amendment of its rule and thus improve the process of training and qualification. Master Taixu aspired that the integration of western philosophy and the spirits of Buddhism will not only effectively spread Buddha's wisdom, but also cradle more new-blood of professionals.



Keywords: Buddhist revival, Master Taixu, Life Buddhism, Sangha system, activity of Bodhisattva

一、前言

佛教於中國的流傳，在很長一段時期以來，主要修行概念為追求出世，多將佛法等同於出世法，追求自了生死。近代中國佛教界的先進，力求使之與近代中國社會政治和思想文化發展的現實相適應。清末民初的中國，正值歷史上一大變動之時代。甲午戰敗（1894-1895），驚醒中國人四千年迷夢，朝野上下無不議論此世變，此時期知識份子階層們所關心的課題，即如何使國家富強，又如何讓中國不輸給現代西方。他們感受到時代鉅變，努力探索救國救民方針的同時，一方面往外吸取西方新知，引進西方科學；另方面也從中國傳統學術思想尋求解決方策。在中國佛教界裡亦是如此，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，並深受感動的僧人太虛大師（1890-1947），在清末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」¹之佛教改進思想。²

本文運用的史料主要為太虛大師本身著作，多達六百萬言，共輯32冊，分為法、制、論、雜四藏，由弟子印順等編成的《太虛大師全集》³，內容包括太虛大師對佛學之見解，並從事佛教改革、分析全球佛教發展，以及關懷國情時事等範疇。印順導師（1906-

¹ 黃夏年主編，《太虛集》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁410。

² 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：臺灣正聞出版社，1984年），頁45。

³ 釋太虛著，太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書》（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980年）。

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，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；愛時護國，論列尤多。」⁴這些著作反映了太虛大師一生為佛教，以及救國事業奮鬥革命的全貌。《太虛大師自傳》記錄太虛大師從出生、出家、吸收新學、接觸革命思想、辛亥革命時期與孫中山之來往信件、創辦具有新式教育的佛教學院等，均可做為太虛大師一生與時代並進的歷史史料。⁵

目前對於太虛大師之研究著作，日本、歐美、大陸、臺灣、都有一定成果。其中日本東京大學教授末本文美士（すえきふみひこ）《現代中国の仏教》一書，⁶首先從日本佛教的基本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，並簡單提到太虛大師創辦的武昌佛學院。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現》）。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。⁷

⁴ 印順，〈太虛大師全書編印緣起〉，《太虛大師全書》，第1冊，頁1。

⁵ 釋太虛，《太虛大師自傳》（臺北：普門文庫，1986年）。

⁶ 末本文美士·曹章祺，《現代中国の仏教》（東京：平和出版社，1996年）。

⁷ 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年），頁6-7。另外，有關於太虛大師面對新思潮的衝擊，反思時代的需求，以中國佛教為本位所採取之改革佛教的目標，以及實踐計畫的過程，這些在Frank R. Millican, *T'ai-hsü and Modern Buddhism*（《太虛和現代佛教》）；Paul E. Callahan, *T'ai-hsü and the New Buddhist Movement*.（《太虛和新佛教的

大陸出版如覺醒主編《佛教與現代化－太虛大師圓寂六十周年紀念文集》⁸，此文集彙編多位學者之研究，探討太虛大師的佛教改革思想是如何形成，並整理出實現佛教走向與社會主義社會相適應的道路，較為有益的經驗或教訓。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》，⁹以較宏觀的佛教史研究角度，觀察太虛大師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》¹⁰，則以太虛大師改革事業為中心做探討，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，以及太虛大師改革之成敗等進行全面性探討。

簡述如上學者的研究回顧，可發現清末民初時期，太虛大師對於佛教的護法護教行動，除外在體制進行改革外，內部理論同時受國際潮流影響產生不同想法，中西新舊並陳是其主要特質，此等將成為本文論述上重要的參考依據。筆者進一步欲發揮的，則是於實踐改革中，如何與保守的傳統中國佛教界做抗衡？又如何避免過度適應新時代潮流，反而失去中國佛教的本質？基於此，本文將在幾個章節中，試圖理解太虛大師的改革事業與思想理念，並藉此梳理：身為知識分子其嘗試思考、回應，甚至關於中國佛教維新的問題；更進一步討論：以太虛大師為代表的佛教界知識分子，如何達成「傳統與新學並進」這個時代目標。

改革》)；Chou Hsiang-kuang, *T'ai-hsü: His Life and Teachings*. (《太虛：其人生與教導》)等著作中皆有簡潔清晰的論述。

⁸ 覺醒主編，《佛教與現代化－太虛大師圓寂六十周年紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2008年）。

⁹ 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年）。

¹⁰ 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（臺北：東初出版社，1993年）。

二、太虛大師－佛教現代化之改革者

中國佛教教育於古代有過輝煌時期，例如東晉鳩摩羅什與唐代玄奘的譯經事業都規模宏大，可藉譯經運作中學經典及培育人才。然明清以來，宗門高僧已不多見，殆至晚清，如文學家龔自珍所言：「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。」¹¹ 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：「晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係。而凡有真信仰者率皈依文會。」¹² 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。¹³ 值得注意的是，當時入學楊氏所創辦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。當中僧眾以太虛大師為代表，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，其創辦之武昌佛學院，為中國歷史上第一座冠以「佛學院」名稱之教育機構，堪稱為近代佛教教育學術研究的奠基石。

學者郭朋曾指出：「虛老的思想，內而諸宗融合，外而兼容並蓄，不限一家、不拘一格。」¹⁴ 欲了解太虛大師對於佛教現代化改革的動機，首先對其生平應有基本認識。太虛大師，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

¹¹ 龔自珍，〈支那古德遺書序〉，收於《龔自珍全集》（上海：上海人民出版社，1975），頁385。

¹² 梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務，2008年），頁112。

¹³ 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年），頁65。

¹⁴ 郭朋，《太虛思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁1。

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，因閱讀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：「大師於小九華，識革命僧棲雲，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。」¹⁵

同治五年（1866），楊文會居士於南京延齡巷自家宅院中，成立金陵刻經處，專刻佛經流通，極力提倡僧學。而受到廟產興學的影響，在1900年代時，中國佛教界興起了創辦佛教學校的熱潮。但仍屬1908年由楊仁山在金陵刻經處創辦的「祇洹精舍」，為這一時期佛教學校中最有組織，辦學宗旨最為明確，同時教學也最為新式的佛教學校，其學員有許多後來成為佛教界的重要人物。¹⁶ 宣統元年（1909），太虛大師即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，棲雲之慫恿，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；與梅光義、歐陽漸、邱晞明，亦有同學之誼。¹⁷

太虛大師於祇洹精舍就讀期間雖歷時不長，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》，此為太虛大師講學著作之始。在粵期間，太

¹⁵ 印順法師編，《太虛大師年譜》，頁36。

¹⁶ 陳繼東，《清末仏教の研究－楊文會を中心として－》（東京：山喜房佛書林，2004年），頁445。

¹⁷ 印順法師編，《太虛大師年譜》，頁38。

虛大師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。

1912年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，《太虛大師年譜》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；令與祕書馬君武接談，於協進會事，得其贊可。」¹⁸ 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』。」¹⁹ 是年底，釋敬安（1852-1913）在北京圓寂，佛教界於上海靜安寺舉行追悼大會，太虛大師在會上首次提出「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。1913年3月，中國佛教總會在上海召開成立大會，會中通過太虛大師為《佛教月刊》總編輯。同年5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，太虛大師一度感到徬徨，對自己「以佛法救世的力量」產生懷疑，遂在1914年8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。我國固有的諸子百家底學說，和從西洋譯來的新

¹⁸ 印順法師編，《太虛大師年譜》，頁51。

¹⁹ 印順法師編，《太虛大師年譜》，頁51。

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。²⁰

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。而太虛大師在關中所撰寫的《整理僧伽制度論》，可說為日後佛教改革運動和弘法事業的綱領。太虛大師曾說：「志在整興佛教僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本。」²¹ 由此可見僧伽改革是他生平努力的核心所在。

太虛大師在1922年，啟發於改革僧制、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大師影響，也紛紛興辦學院，重現佛教教育。中國近代佛教教育，可以說是從太虛大師開始。²² 1924年，太虛大師首於廬山舉行世界佛教聯合會，邀請世界各國佛教徒與會。1925年，率領中國佛教代表團出席日本主辦之「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。」²³ 1928年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。

²⁰ 釋太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第29冊，頁79。

²¹ 釋太虛，〈志行自述〉，《太虛大師全書》，第17冊，頁186。

²² 黃晨淳編著，《影響佛教的重要100人》（臺中：好讀出版，2004年），頁302。

²³ 印順法師編，《太虛大師年譜》，頁207。

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。太虛大師對此做出迅速反應，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》²⁴，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」。1936年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隊接受訓練。太虛大師與當局交涉，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，與藏密佛教金剛勇士的勤勇精進，做為復興中國佛教的精神素質。

三、佛教救國理念—新中國與新佛教

太虛大師曾與革命黨人有所接觸，因此在思想上也受了三民主義很大的影響。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。」²⁵太虛大師這一主張，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。他認為，處在變動不居的世界，中國佛教也一定要改變。如果一味固執地抱殘守闕，佛教一定會衰微消失。中國佛教界為了達成這項歷史任務，僧團和居士團體必須重組，並且重新調整方向，以因應現代社會行菩薩道的迫切需求。身為道德教化師，太

²⁴ 釋太虛，〈為瀋陽事件告台灣朝鮮日本四千萬佛教民眾書〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁327。

²⁵ 黃夏年主編，《太虛集》，頁411-412。

虛大師呼籲佛教徒積極參與社會政治問題，而不是退卻或不聞不問。他強調行菩薩道的道德需要，並呼籲從事社會服務關懷工作，認為它對開悟來說既是一種手段，也是必然的結果。²⁶

有別於同一時代，虛雲大師、印光大師、弘一大師等諸多大師強調回歸佛教最基本的修行，以振興佛教，為佛陀家業守成；太虛大師則將時代感化為具體的行動，以出世的身分，用入世的心態救世。²⁷ 此節將探討太虛大師是如何用其悲願之心，不但關心佛教的改革，更憂心承載著無數國民之國家未來，而運用其佛教救國的理念，來建設一個理想中的新中國與新佛教。

（一）在革命的烽火下捍衛佛法

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。²⁸ 太虛大師曾說：

及五四運動『打倒孔家店』的口號影響，致全失固有文化的優點，而種種惡習流弊反加滋長；於外來文化亦無從採納其長，反盡量吸收了很多毒素。到國民革命軍統一全國後，雖欲力圖挽救而不易。再加日本明治之維新，不惟尊崇其固有文化，且依以為國本而調整發揚，用是亦能採取有益日本之歐化，以成其近代之強盛。²⁹

²⁶ 白德滿 (Don A. Pittman), *Toward a modern Chinese Buddhism: Taixu's reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p.76.

²⁷ 黃佳卿，〈活躍中見其悲願〉，《人生》，第363期（2013年11月1日），頁10-12。

²⁸ 張玉法，《中國近代史》（臺北：臺灣東華書局，2008年），頁478。

²⁹ 釋太虛，〈評同治新政考〉，《太虛大師全書》，第25冊，頁417。

1919年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，不僅是源自於北大學生領袖發起的抗日愛國運動，受到各界熱烈支持；同時運動本身影響至政治、社會、學術思想，以及文學藝術各層面。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。³⁰ 身處於當時代的太虛大師，自然也受到大環境的影響，一方面吸收西方新思潮，另一方面卻也承受著宗教改革所面臨的困境。面對中國的國難，太虛大師指出：

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，內匪外寇，交迫尤甚。關於國民救難之中，我昨晚曾講過，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。³¹

由上可知，面對當時中國內憂外患的時局下，太虛大師與諸多愛國知識份子一樣，自認肩負著救國的重任，並以佛教護國教義之「報國家恩」作為呼籲，以期能將「救國」與「救教」連結在一起，共同抵禦外力入侵。太虛大師對於從救濟國難中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

³⁰ 張玉法，《中國近代史》，頁212、214、223。

³¹ 釋太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁441。

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。³²

引文中得見，太虛大師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，從實踐中救助國家才是國民應盡之義務。

太虛大師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」。二十世紀初處於艱困的全球情勢，太虛大師對於科學與佛教如何相輔相成以達成世界和平，提出見解：

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，

³² 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年），頁27。

就是佛教。³³

藉由上述內容，瞭解到太虛大師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，便是瞭解佛教，亦實行了佛教。因為佛陀教人持戒修善，息滅煩惱，即是為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。面對當時政治社會處於近乎混亂的中國，太虛大師亦試圖用佛教的義理來解決當時中國的困境。太虛大師寫到：

常人聞以佛教救國，多懷怪異。余今將世人誤會之處，略為解釋。其一、世人多以佛教為迷信鬼神，不切人生實際，不知佛教宗旨，正以解除眾生苦難為唯一責任！其二、世人之以佛教為厭世的，為空想的，為非倫理的，此亦誤也。³⁴

藉由引文可以得知，太虛大師解釋了佛教救國的理念。第一條首先破除一般人認為迷信的成分。佛教說一切眾生，人是最重要的，在人生之中表現最高的即是人格。佛陀普度眾生而尤注意於人生，且令人生達到最高尚圓滿之地位。第二條闡明佛教遍為一切眾生而施設，以人類倫理為修行起點：如忠、孝、友、信，皆人類道德出發之基礎，可知佛教並不背於人類倫理，亦非厭世與空想。太虛大師又說到：

今再言佛教護國之意義：佛教經典多言報恩，報恩者，如大乘本生心地觀經，言報四恩：一、父母恩，二、眾生恩，三、國王恩，四、三寶恩。因為國家對

³³ 太虛著·明立志、潘平編，《太虛大師說人生佛教》，頁9。

³⁴ 釋太虛，〈佛教與護國〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁67。

於吾人有保護教育恩，故吾人當獻身國家而報之。³⁵

由以上內文可了解，佛教所講「報恩」具有廣大之心，人類不僅藉由父母為發生增上之因，亦由社會互助而得存立，但在社會矛盾紊亂之中，則個人不能生存，故必須要有國家組織，因此，眾生有所保障，社會得有秩序，而個人才能於安寧中過生活。太虛大師所說的佛教論點，無論信佛與否，皆與國家有密切的關係。

佛經裡亦論及「護國」理念，如《佛說仁王護國般若經》即是專說護國之方法。而護國有廣義與狹義二種：以狹義而言，即一般人所說的救國，於限定的土地之內，若人類遭受天然之災難，或人類遇外來之侵略，或本國內發生變亂災難，個人當盡種種救護力量，參與種種救國工作。以廣義而言，釋迦牟尼佛教化之國土為娑婆世界，阿彌陀佛教化之國土為極樂國土。故說護國即是護世界、護一切眾生。因一切眾生皆有災難，個人能力所及當盡其救護責任。若擁有大福德、大智慧者，更應盡救濟之力。眾生皆具潛能，各起大慈大悲之心，便能啟發救苦救難之力量，此即是發菩薩心、修菩薩行。具此悲憫慈愛之心，則一切災難便會消滅。太虛大師的護國論，主張個人需依據佛法而為合理的護國，由大慈大悲救世救民之心而護國，則全世界眾生皆在安樂之中。至於該用何種具體方法來護國？太虛大師接著寫到：

然則吾人以何者為護國之根本耶？曰：依佛法當以般若為護國之根本。蓋般若即智慧，有智慧則能明澈事理，無癡迷顛倒，其所行皆合理的。故惡的與不合理之行為皆不生，而一切災難痛苦，自亦無從而生矣。³⁶

³⁵ 釋太虛，〈佛教與護國〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁68。

³⁶ 釋太虛，〈佛教與護國〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁69。

一切法皆因緣所生，若減少一分惡因緣，便會生出一分好結果。一般人無般若智慧，導致種種迷癡顛倒，於行為上便容易造作種種惡業，致使種種災難由此而起。若欲解脫種種災難，必須明理正行，人人所做皆為正當合理的行為，自然會產生幸福的結果。太虛大師認為，若因往昔所造之業，今日已成為災難痛苦者，應生懺悔心藉以挽救。世間一切災難痛苦，皆眾生自業與共業所造，每一個人皆有關係。故不須怨天尤人，應當各自痛切懺悔，才能使種種惡業，種種痛苦，減少消滅；全國人民，自獲安樂，此為根本護國之方法。

（二）新中國與新佛教建設之藍圖

太虛大師於民國二十六年（1937）在三峽實驗區發表一次演講，內容關於如何建設一個新中國與新佛教。其包含之理想藍圖有三點：

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。³⁷

此段文字說明，新中國建設與發揮佛教特質的新佛教，二者之關聯，從佛教所言一切萬有皆眾緣所成，任何事物均因緣和合而成，

³⁷ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1205。

依此法則觀察人生，從人乃至國家社會，皆在此法則之中。太虛大師認為，在當時若中國完成統一，必定是集合全國團結之力，以及政府之領導統籌能力，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。³⁸

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。³⁹

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。⁴⁰ 太虛大師認為，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。

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

³⁸ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1205。

³⁹ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1205-1206。

⁴⁰ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1201。

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。⁴¹

太虛大師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，⁴²並成為建設新中國之基本要素。

筆者以為，太虛大師改革的年代，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。太虛大師一生的努力，主要在於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。

四、維護僧團不遺餘力－建立僧伽制度

建立僧團制度，實際上是於戒律的規則下，將僧伽制度建立起來，藉以培養合格的出家專業人才，包含弘法、利生、住持三寶的僧才，依此佛法才能長久傳揚下去。太虛大師一生的心願即是建立僧伽制度，於〈志行自述〉一文曾說：「志在整興佛教僧（住持僧）」

⁴¹ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1206。

⁴² 釋太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》，第22冊，頁1204。

會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本。」⁴³ 瑜伽菩薩戒是太虛大師持守戒律和行為的標準，而一生的志願與目標，則是建立完整的僧伽制度。太虛大師的僧制思想，主要體現在1914年所寫《整理僧伽制度論》、1925年所作〈志行自述〉、1925年日本東亞佛教大會的演講稿〈僧格之養成〉、1927年所寫〈僧制今論〉、1930年講於閩南佛學院〈僧教育要建築在僧律儀之上〉、1930年所寫〈建立中國現代佛教住持僧大綱〉，以及1935年所寫〈建設現代中國佛教談〉。

《整理僧伽制度論》是太虛大師之佛教理念中，關於僧制建設最完善的一部著作。分三品：〈僧依品〉第一，此品從僧侶的數量、佛教存在的必要、僧侶層次的劃分等面向，與西方宗教比較，作文論述佛教在當代的價值。〈宗依品〉第二，太虛大師非常重視承載僧人修持整體的宗派，此品和第一品一樣，是為僧伽制度改革提出詳細內容的準備工作。〈整理制度品〉第三，關注點是整個僧團的問題，僧眾如何學習、如何培育，以及如何利世。⁴⁴ 對於僧制的主張，太虛大師經過調整過程，之後發表的文章均以《整理僧伽制度論》為基礎而開展。1927年所寫〈僧制今論〉，用以補充與修正《整理僧伽制度論》，例如〈僧依品〉準乾隆時定僧數為八十萬人，及人民國所存至多二十萬人。論中有意，將佛化的重心從僧眾推移至信眾。並認為：以多數無僧格之僧伽，充作勞僧，作農、作工；以少數優秀分子，研習經論。⁴⁵ 1930年再作〈建立中國現代佛教住持僧大綱〉，將僧眾數量從前定的二十萬人，再減為四萬人。並將僧制改為學僧、職僧，以及德僧三種。太虛大師在佛教改革方面，特別注

⁴³ 釋太虛，〈志行自述〉，《太虛大師全書》，第17冊，頁186。

⁴⁴ 王大偉，〈論太虛《整理僧伽制度論》人間性的佛教底蘊〉，《宗教研究》，第1期，（2013年），頁96-97。

⁴⁵ 釋太虛，〈僧制今論〉，頁195；〈建僧大綱〉，頁206，《太虛大師全書》，第17冊。

重加強律儀和經教的訓練。⁴⁶

1930年所寫〈僧教育要建築在僧律儀之上〉指出，「僧」是具有理事和合之精神。僧本身之建構，全在於律儀，而律儀之內，則是惠捨、堅忍、勤勇、定慧、敬德、救苦、慈恕、報恩諸德行。⁴⁷ 太虛大師並提出「施」、「忍」、「勤」、「定、慧」、「敬德」、「先覺」、「慈」以及「報恩」等律儀內涵的精神要素：「施」，就像是渴了施茶，病了施藥，有怖畏者施以無畏，無智慧者施以法慧，甚至是捨身飼虎，都稱為惠施。「忍」，縱使有別人侵惱迫害，也要做到其心不瞋，其容不慍，不以毀謗損其精進，不以辱而損其知見，此稱之為堅忍。「勤」，《瑜伽師地論》云：「勤修一切明處，令其善巧」。⁴⁸ 不懼寒熱，不隨睡眠，唯法是求，唯法是行，此即是勤勇。「定、慧」：定制散亂，慧制愚痴，欲弘濟群生，圓成大覺者，必須止觀雙運。「敬德」，若欲從凡入聖，必須要有顙謙下之心，若時時能見人之德不見人之失，見己之失不見己之德，自然能進德修業，尤其對於三寶更要有崇敬之心，這些都稱為敬德。「先覺」，三界流轉，有著生老病死苦，饑饉刀兵苦，怨憎會苦，求不得苦等無量諸苦，只要事先覺者，學佛行者，有力量者，必須以悲愍心方便拯拔，來救世脫苦。「慈」，《瑜伽師地論》云：「於已有怨諸有情所常起慈心，隨能隨力，無諂無誑作彼種種利益安樂，令彼怨者意樂加行所有過失及怨嫌心，自然除斷。」⁴⁹ 若能如此，才是作到了以慈化怨。「報恩」，我們從諸多人等皆曾受深重之恩，任何所作有益之事，應以報恩為前題，如此則不辭艱勞，勇於為大眾服務。⁵⁰ 若能做到上

⁴⁶ 如吉，〈太虛大師的建僧思想〉，《法音論壇》，第9期，（1996年），頁12-13。

⁴⁷ 釋太虛，〈僧教育要建築在僧律儀之上〉，《太虛大師全書》，第18冊，頁62。

⁴⁸ 參見《大正藏》冊30，經1579，頁487下。

⁴⁹ 參見《大正藏》冊30，經1579，頁488上。

⁵⁰ 釋太虛，〈僧教育要建築在僧律儀之上〉，《太虛大師全書》，第18冊，頁62-65。

述種種善行事儀，太虛大師認為：

如是種種善行，為律儀內涵之精神要素，故菩薩戒以攝善法為本質，契之于一心，施之于四體，謂之依律儀戒；發之于世間，行之于社會，謂之饒益有情戒。今之為學僧者，起心動念，行止營謀，不可不本于此也！⁵¹

律，即是紀律；儀，即是威儀，個人必須前後一貫，群眾則必須彼此和合，行動整齊，形態嚴肅，才能稱之為律儀。依此乃能使個人改造身心，變化氣質，以構成僧伽之體格。古人五夏以前，專精戒律，五夏以後，才開始聽教習禪。所以僧教育所修一切自利利他的佛學，皆須建築於律儀的基礎上。若希望全國僧伽能夠意志團結，有志欲使中國僧伽從佛法中復興起來，將佛法用於濟世利人，深入一般民眾心裡，使民眾共霑佛法利益，造就人間安樂淨土，則學僧必須先從僧教育基礎的僧律儀行持。

筆者以為，太虛大師將其理想與修證延續在僧伽教育上，於所辦武昌佛學院之學綱，特別注重僧格養成，完備的僧格以及嚴謹的律儀，是需踏實地實行自利利他、自覺覺他、實踐大乘菩薩行的教化精神，僧伽制度即是以此為基礎而建立起來。而在太虛大師苦心經營之下，也為中國佛教界培養出一批優秀的弘法人才。

五、護法護教—人生佛教真實踐

曾有媒體訪問過聖嚴法師：「在你心目中最敬佩的是誰？」聖嚴法師回答：「近代的人物之中，我最佩服的是太虛大師。」聖嚴法師認為：

我佩服他一生都以宗教師的身分要求自己。他的生活

⁵¹ 釋太虛，〈僧教育要建築在僧律儀之上〉，《太虛大師全書》，第18冊，頁65。

不離戒律，他的言談不離佛法。儘管當時許多守舊的長老們，看到他跟政治界、軍界或商界的人都有來往，認為他不像個和尚，但他的目的是保護佛教、振興佛教，而這也是他一生的志願。⁵²

太虛大師之有別於以往佛教大師，受尊稱為佛教現代化的改革者，其重要原因是使佛教走出傳統寺院，走向社會大眾，產生利己利人之功效，即是其所提倡的「人生佛教」，並實踐在護法護教方面。

1944年太虛大師講〈人生佛教開題〉，論述「人生佛教之意趣」、「何謂人生」，以及「人生佛教之目的及其效果」。他所認為的人生佛教之意趣：「時至今日，則須依於全般佛陀真理而適應全世界，人類時機，更抉擇以前各時域佛法中之精要，綜合而整理之，故有『人生佛教』之集說。」而何謂人生？「人生」一詞，亦可說「生人」。「所謂死，實即生之一部分；我們要能了生，才能了死。」人生佛教之目的及其效果，就依佛法發心預期說，即為目的；就修行成功說，即為效果。⁵³

也正如洪金蓮指出，太虛大師的「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。⁵⁴因近代科學進步，一般人惟知讚嘆科學，視佛教不過為一種宗教，近於神話。對於佛教信仰者均歸之於迷信，因其無法實驗，便認為不合乎科學；至於佛法深邃之

⁵² 聖嚴法師，〈紀念一代宗教師〉，《人生》，第363期（2013年11月1日），頁16。（編輯按：本文摘錄於《太虛－人生佛教的追尋與實現》之代序，講於2007年3月27日法鼓山僧伽大學「高僧行誼」課程；2008年11月18日補充採訪整理。標題為《人生》編輯所下。）

⁵³ 釋太虛，〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書》，第3冊，頁218-220。

⁵⁴ 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年），頁137。

義理，則又認為不過是玄學與哲學的推論，故視佛法為在進步之科學時代已無研究之價值。⁵⁵ 於此，太虛大師解釋道：

佛法者、就證法而言，為佛智親證實驗所得。就教法而言，是為令人生開示悟入佛所自證之法而說。於科學實驗精神，有過之無不及。所說教法，又皆有精密之條理論證，故佛法不僅非不合科學，且為更進一步之科學，此於佛法有深切研究者，多能知之。……知此、然後能認識佛法非迷信，而是更進一步之實驗科學。有近代進步之科學，正可為研究佛學、信解佛法之助。⁵⁶

以太虛大師觀點來看，佛法是釋迦牟尼親自驗證的結果，亦是釋迦牟尼將親證的教法教導人們開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見，具有清晰的邏輯論證，故與重視實驗精神的科學相比，實過之而無不及。然也正因有近代科學的發明，遂成為研究佛學的主要助力。近代知識份子在時代環境變遷中，研究佛學的方法，已不僅是以傳統佛學研究佛學，以科學研究佛學的方式趨之亦起。

太虛大師並將「人生佛教」用以補充說明孫中山的國家主義理論，使其趨向圓滿。⁵⁷ 太虛大師在〈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

⁵⁵ 釋太虛，〈佛教之新認識〉，《太虛大師全書》，第28冊，頁524。

⁵⁶ 釋太虛，〈佛教之新認識〉，《太虛大師全書》，第28冊，頁524-525。

⁵⁷ 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年），頁183。

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。⁵⁸

由此可見，太虛大師仿效孫中山創立「三民主義」的想法，自創新名詞「三佛主義」，即由法師組成僧團之「佛僧主義」；積極行菩薩道居士團體之「佛化主義」；與大乘佛教精神相互融合，並能傳播至全世界大乘佛教之「佛國主義」。並認為孫中山提出之「民生」，若進展至人類生存，一切眾生之生存，甚至於超生存，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。

太虛大師對於人生佛教所採取的立場，基本上深源自佛教內在義理。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⁵⁹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。⁶⁰ 太虛大師並更從論述上，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

⁵⁸ 釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書》，第17冊，頁598、604。

⁵⁹ 諸法實相，又名真如、法性、實際等，即一切事物的真理或真相。

⁶⁰ 釋太虛，〈人生佛教問題〉，《太虛大師全書》，第3冊，頁217。

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、儒學所長，則佛教對此改善人生之目的，自可發揮其無盡之效力也。⁶¹

依引文得見，「五乘共法」可視為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。據太虛大師的說法，雖在佛法上有「三乘共法」和「大乘不共法」⁶²之描述，但所有精進的、超越世俗的規範，均以五乘共通的行為標準與法則為基礎，即是八正道、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。⁶³

太虛大師再指出，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。太虛大師強調，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。⁶⁴對此，太虛大師認為：

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，

⁶¹ 釋太虛，〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全書》，第3冊，頁234。

⁶² 「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「大乘法」，即菩薩乘。

⁶³ 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。

⁶⁴ 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。

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。⁶⁵

藉由引文可看出，「愛」之一字，含義極廣。太虛大師認為，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」。⁶⁶

太虛大師進一步闡明「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，太虛大師於〈人生佛學的說明〉中論述：

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

⁶⁵ 釋太虛，〈愛之崇拜〉，《太虛大師全書》，第21冊，頁333-334。

⁶⁶ 釋太虛，〈愛之崇拜〉，《太虛大師全書》，第21冊，頁334。

學，是為人生佛學之第三義。⁶⁷

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，太虛大師在〈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。同時、我覺得僧眾的人數，宜精不宜多。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。⁶⁸

藉由文中可知，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。

太虛大師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，以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，團結組織起來，進而建設適應現時中國

⁶⁷ 釋太虛，〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》，第3冊，頁208-209。

⁶⁸ 釋太虛，〈佛法能否改善現實社會〉，《太虛大師全書》，第27冊，頁662。

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。⁶⁹

「人生佛教」最早由太虛大師提出，之後由印順法師承續而闡發「人間佛教」。不過細讀太虛大師著作，「人間佛教」其實更早於「人生佛教」而提出。1933年，太虛大師在漢口演講〈怎樣來建設人間佛教〉，以三個理念來建設人間佛教：從一般思想中來建設人間佛教、從國難救濟中來建設人間佛教、從世運轉變中來建設人間佛教。⁷⁰

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之善行互相結合，以建立生活上的實用佛教。太虛大師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。

六、結論

綜述如上所論，可對清末民初太虛大師護法護教之精神的探討做一總結。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，出家學僧以太虛大師為中心，是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。在烽火交迫革命的年代裡，面對社會

⁶⁹ 釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書》，第17冊，頁597-598。

⁷⁰ 釋太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》，第24冊，頁431-456。

新思潮的衝擊、佛教內部的衰微等，是觸動其強烈的時代使命感，激起其欲改革佛教、建立完善的僧伽制度、振興佛學的願力。並以自身行動護法護教，推動佛教的轉型更新及復興的過程，從而影響當務之急現代佛教發展的核心事業。藉由廟產興學運動，乃至太虛大師提出的改革僧制等理念，瞭解到太虛大師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限制，表現出諸多新理論思潮，可見民國初期佛教的發展，如何與社會變革連結在一起。

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，實因參與啟蒙運動的人，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。一方面以強烈的批評，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，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，使太虛大師企圖將佛教與代表現代科學的西學相結合，致力於國家新的改革理念上，以塑造理想中的新中國與新佛教。

僧材是弘揚佛法的重要根本，太虛大師曾說：「勤學明理以傳教；捨己利他以成行；真修實證以成果。」⁷¹ 要續佛慧命，培育僧材為弘法教師，必須對佛教義理勤學透徹，理解到佛法是甚麼；佛教的思想與歷史源流；各個宗派的要旨等等，如此傳播佛法教義才不致以盲導盲。學佛者要學習菩薩的精神，菩薩行便是以利益眾生為首要任務，發廣大心，學習觀音菩薩的大悲、文殊菩薩的大智、普賢菩薩的大行，以及地藏菩薩的大願，真實精進的修行，最終修成圓滿的佛果菩提。

學者維慈（Homes Welch）在*The Buddhist Revival In China*（《中

⁷¹ 開智法師，〈太虛大師的教導與當今佛學院教育——惟賢長老生前對重慶佛學院師生的最後開示〉，《法音》2013年03期，頁13-14。

國佛教復興運動》)一書，論述太虛大師的佛教改革事業，曾指出太虛大師最嚴重的失敗，似乎在於只談論佛教而非實踐佛教，且如果依照其建議的方式進行改革，中國佛教是否仍算是佛教？⁷² 維慈 (Homes Welch) 說：「如果照太虛大師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，尤其是那些宗教組織與儀式，都將消失無蹤。」⁷³ 事實上，太虛大師的實踐事業，並非單純只是純理論，其於民初發起以「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。並與知識界領袖人士建立友誼，展開國際交往，推廣其佛教救世思想，學者白德滿 (Don A. Pittman) 稱他為：「現代化佛教的領袖人物。」⁷⁴ 其提出了「即人成佛」、「人成即佛成」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。亦即，成佛就在人的現實生活，與日常道德行為的實踐中。

透過探究太虛大師一生所致力於的佛教改革，發現其針對之佛教問題，有充足的理論根據和豐富的文化內涵。提出之人生佛教理念，為清末民初西學傳入，孫中山三民主義建國大綱初行之時，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提振復興起來。太虛大師並認為，傳統佛教存在的最大問題是高談心性、空言解脫、遠離現實，以及脫離人生。為此，提出人生佛教作為對治，即以人類為本位，以現世的立場主張學佛應從「學做

⁷² Welch Holmes, *The Buddhist revival in China*, (Cambridge : Harvard University Press, 1968) p.51-60.

⁷³ Welch Holmes, *The Buddhist revival in China*, p.269.

⁷⁴ 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。

人」為起點。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，以此作為人生佛教的發展方向。太虛大師所謂人生的佛學者，即是以現代人生為起點，用「人生的」、「群眾的」而又「科學的」人生佛教來發展生存，導人至正覺為主要目的。

一百多年來，太虛大師播下為回應時代佛法改革的種子，為中國佛教的現代化，指引出一條明確的道路。太虛大師所提出的佛教革新議題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為重要的一環，太虛大師本身更為中國佛教帶來了新的契機。



參考書目

一、史料

1. 印順法師編，《太虛大師年譜》，臺北：臺灣正聞出版社，1984年。
2. 黃夏年主編，《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
3. 釋太虛著，太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書》，臺北：太虛大師全書影印委員會，1980年。
4. 釋太虛，《太虛大師自傳》，臺北：普門文庫，1986年。
5. 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年。

二、專書

1. 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年。
2. 末木文美士·曹章祺，《現代中国の仏教》，東京：平和出版社，1996年。
3. 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年。
4. 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年。
5. 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：東初出版社，1993年。
6. 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年。
7. 張玉法，《中國近代史》，臺北：臺灣東華書局，2008年。
8. 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年。

9. 梁啟超，《清代學術概論》，臺北：臺灣商務，2008年。
10. 郭朋，《太虛思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
11. 陳繼東，《清末仏教の研究－楊文會を中心として－》，東京：山喜房佛書林，2004年。
12. 黃晨淳編著，《影響佛教的重要100人》，臺中：好讀出版，2004年。
13. 覺醒主編，《佛教與現代化－太虛大師圓寂六十周年紀念文集》，北京：宗教文化出版社，2008年。
14. Don A. Pittman, *Toward a modern Chinese Buddhism: Taixu's reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
15. Welch Holmes, *The Buddhist revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

三、期刊論文

1. 王大偉，〈論太虛《整理僧伽制度論》人間性的佛教底蘊〉，《宗教研究》，第1期，（2013年），頁96-101。
2. 如吉，〈太虛大師的建僧思想〉，《法音論壇》，第9期，（1996年），頁10-14。
3. 聖嚴法師，〈紀念一代宗教師〉，《人生》，第363期（2013年11月1日），頁16-19。
4. 開智法師，〈太虛大師的教導與當今佛學院教育——惟賢長老生前對重慶佛學院師生的最後開示〉，《法音》，第3期（2013年），頁13-14。
5. 黃佳卿，〈活躍中見其悲願〉，《人生》，第363期（2013年11月1日），頁10-13。

