

Bodhi Tree and the Revolutionary Monks: A Study on Monks and Revolution during the Transitional Period of Qing Dynasty and the Republic of China

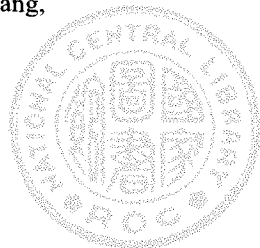
Su, Mei Wen

Instructor, China Institute of Technology

Abstract

In order to discuss the revolutionary monks thoroughly, both their patriotism and Buddhist faith are essential. This study is based on those monks who devoted to the Revolution of 1911 (the Chinese bourgeois democratic revolution led by Dr. Sun Yat-sen which overthrew the Qing Dynasty); not only the era background would I discuss but also the spirit of Buddhism. I try to distinguish the revolutionary monks into four different kinds: first, those form the revolutionary monk soldiers. Second, those originate assassination statement and trying to be assassins. Third, those get involved into the revolutionary affair and spread revolutionary statement. Fourth, those make efforts in the Revolution of 1911, the Buddhist Revolution even the Revolution of Human Thoughts. In addition, I notice that the characteristics of the revolutionary monks reflect two meaningful paragons of Buddhism: Buddha and Bodhisattva. As for Bodhisattva, there are three kinds: giving up all, concerning the worldly affair actively, and break the ceremonial laws of Buddhism radically. Especially the radical Bodhisattva, they are always being in danger so their attitudes are crucial important. Therefore, the revolutionary monks held the same attitude toward revolution and Buddhism that is courageous spirit for salvation. Take the example of Master Tai-xu; it conveys the Bodhisattva spirit is based on the practice of Buddhist teachings. Finally, I compare the three types of Bodhisattva to the revolutionary monks, hoping that the revolutionary monks could set a new example of Bodhisattva.

Keywords: Revolutionary monks, Revolution, Tai-xu, Su Man-shu, Zong-yang, Bodhisattva path, Buddhism and revolution



菩提樹與革命僧： 清末民初僧人與革命之探討¹

蘇美文

中華技術學院講師

香港珠海書院中文所博士候選人

摘要

論析革命僧，除了在民族愛國的角度外，還需具備宗教佛法的角度，才能呈現革命僧的本懷，相對地也才能對之加以檢證。所以本文以參與辛亥革命的革命僧為主體，辛亥革命的時代為橫面，佛法為縱面，來綜合討論。先從參與辛亥革命的僧人中歸納出革命僧的定義，加以分為四類：1、組成僧軍者。2、發暗殺之論、欲行暗殺者。3、參與革命事務、發議論者。4、從辛亥革命到佛教改革，甚至人類思想改革者。介紹其革命行略，分析其革命與佛法的思考。另一方面，依革命僧的特性，上溯佛教二大典範：佛陀、菩薩之典範意涵。提舉菩薩三種典型：一切盡捨型、進取入世型、激烈犯戒型，以及所需具備的條件，尤其是激烈犯戒型的菩薩，處於絕險邊緣，所須具備的條件心態尤為重要。討論革命僧於佛法與革命間的貫通點：勇猛無畏、救度眾生為第一的菩薩精神。並從太虛經驗，呈現菩薩精神亦須修行經驗之支撐。最後將菩薩三種典型，來與革命僧對比參看，期望對革命僧在菩薩典型上有所檢驗與定位。

關鍵字：革命僧、清末民初、革命、太虛、曼殊、宗仰、菩薩、佛教與革命

1 本論文初稿發表於2005年9月北京大學舉辦「孫中山與同盟會一紀念中國同盟會成立一百年國際學術研討會」，再依初稿修定增補而成，感謝兩位匿名審稿學者所提寶貴、細心的意見。



壹、前言：近代革命思潮與佛教

中國歷史走到清末，進入前所未有的變局，內憂外患不斷，清廷對此捉襟見肘、招架不住時，推翻滿清、革命救國的想法騰然而起，於焉形成辛亥革命。這股革命風潮，雖以政治革命為事功，卻蔓延處處，即使民國已立，仍未見休止。這樣的亂革之世，佛教所扮演的角色，無寧是令人矚目的。清末以來，許多改革者、思想家不約而同地運用佛法作為改革之思考內涵，即使是傳統知識份子，如康有為、梁啟超、譚嗣同、章太炎等人亦是如此。康有為（1858-1927）在《大同書》的「去九界說」，運用佛教去執、平等、離苦得樂的思想，破除各種界限，解去束縛，以臻太平大同，長生永覺之境。譚嗣同（1865-1898）在《仁學》引佛法針砭衰世，要「衝決羅網」去除各種排他自限。章太炎（1869-1936）更有〈人無我論〉、〈五無論〉、〈建立宗教論〉等闡揚以佛理濟世之作，有言：

今之世非周秦漢魏之世也，彼時純樸未分，則雖以孔老常言亦足化民成俗，今則不然，六道輪迴地獄變相之說，猶不足以取濟，非說無生則去畏死心，非破我所則不能去拜金心，非談平等，不能去奴隸心，非示眾生皆佛，則不能去退屈心，非舉三輪清淨則不能去德色心……²

他認為以佛法的「無生」、「破我、我所」、「三輪體空」、眾生平等，皆具佛性之觀點，可以去除畏死心、拜金心、奴隸心、退屈心、德色心，以此可以激發中國社會改進的力量。這樣的思惟蔚為風潮，形成當時文化的特色。

相對地，革命思潮亦影響到佛教本身，以僧人而言，最顯著的例子

2 見章太炎（1982），〈建立宗教論〉，《章氏叢書》下冊（台北：世界書局），頁878。



就是僧人參與辛亥革命，³如曼殊、意周、華山、宗仰、棲雲、太虛、天慧、紫林、玉皇、鐵岩、諦閑等等，有加入革命組織、發言鼓吹革命、有協助密會，運送軍火、甚至組織僧軍，參與武力行動。除此之外，正面受到革命思潮的鼓動，或是反面因革命思潮而帶來的反佛思惟，讓佛教內部興起自我改革的反省，以及救國救民、佛化人類世界的理想，這是政治革命與宗教革命、武力革命與思想革命的連動與激盪。僧人與革命，時而緊密結合、時而跳脫出來、轉向內在，這些或結合或跳脫轉向的選擇，都因為僧人這個身份、「佛法」這個核心因素使然，亦即受「佛法對革命的觀點」所影響，與一般人參與革命的態度是有所不同的。

革命以劇烈的破壞、革新為核心，除了思想革命外，不免牽涉武力問題，辛亥革命意欲推翻滿清改朝換代，也要思考國族問題。就佛法而言，智慧解脫、慈悲度眾、眾生平等、戒殺護生都是核心觀念。就平等戒殺而言，漢族是眾生，滿族何嘗不是？此國亦眾生，彼國何嘗不是？僧人受戒出家，戒殺是根本戒律，如何或以言論、或以行動來遂行武力？就革命而言，佛教的出現在印度種姓思想下本就是思想的革命，對人類而言，破除貪瞋痴、無我、空，亦是一種革命性思惟。「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的菩薩精神，也類同於革命犧牲的精神。佛法與革命的交錯，是衝突？是相應？如何各安其位？如何通透而出？這些都是僧人面對革命時的切身問題。

目前論及革命僧者，大多以他們如何熱烈響應革命、如何愛國愛

3 當時，僧人除了有參與辛亥革命之外，還有僧人極關心時局，如寄禪法師（八指頭陀），以禪悟、詩才聞名於世，對清末外侮頻仍，屢戰屢敗，還曾激憤地說：「甲申法夷犯台灣，官軍屢為開花砲所挫，電報至寧波，余方臥病延慶寺，心火內焚，唇舌焦爛，三晝夜不眠，思禦砲不得，出見敵人，欲以徒手擊死之！」引自震華（1933），《僧伽護國史》（越南：龍華寺印），頁108。這樣的焦慮與激烈之語，出自僧人之口，可見國局之衰亂至極。



民、具民族大義、不畏強權來論述，這是必要的，但並不足以完整代表革命僧人的本懷。⁴所以探討革命僧時，除了橫面的大環境，包括革命風潮與當時佛教之外，必須得縱向地上溯佛教的義理與典範，才足以廓清僧人們的心志與立場。

本文將以參與辛亥革命的革命僧為主體，檢視他們在清末民初、辛亥革命前後的事蹟，加以定義與分類、考察。另一方面，上溯佛法的義理，尋找佛陀的身教、言教，以及本生菩薩、大乘菩薩的精神，追索這二大典範與義涵。再以此與革命僧對比參看，期望找出革命僧的定位與評價。

循著辛亥革命後，接下來的政治情勢變化萬端、險惡詭譎，也讓僧人為了護寺護產拿起了武器。當抗日戰爭爆發，在投入戰爭人人有責的情況下，僧人的角色更為尷尬，僧人不利救國之責難紛紛而來。於是有僧人從軍，有僧人組成救護隊、醫療團，甚至組僧軍抗日。這一段以抗日為主的時局，僧人與國族、武力之間的關係更為激切緊張，因不在本文論述範圍內，所以暫予擱置。但是論述到太虛時，他參與了這二大世事，為了更加釐清其革命特質，不得不依需要加入這部份的討論。從政治革命、宗教革命到護教護產、國族保衛，僧人從清末開始，並沒有於歷史大風潮下缺席，甚至還扮演著微妙特殊的角色。

4 尤其論及抗戰時的僧人，持「愛國」論述者眾，如鄧子美（1996），《中國近代化與傳統佛教》（上海：華東師範），頁273-277，談及僧人在抗戰期間的表現時，極力呈現僧人如何加入抗戰，激烈投入反侵略鬥爭，甚至組抗日武裝自衛隊，積極派人加入武裝、熱烈歡迎與款待八路軍等等云云。這樣的論述欠缺對佛法、僧人本懷的理解。



貳、清末民初的革命僧

一、革命僧之意涵

「革命僧」一詞的出現，是歷史使然，清末一連串的革命運動中，出現有僧人或直接或間接參與革命運動，因而有此名。之後，因革命形成了風潮，除了政治武力革命外，文化、社會等思想革命也與之俱起，革命之詞也就不限於軍事武力，因此革命僧亦有思想革命，尤其是有中國佛教革命之意涵，例如太虛的弟子大醒（1899-1952），1928年在閩南佛學院主辦《現代僧伽》雜誌時，痛切申論佛教要整頓改革才行，並批評一些舊派僧人。因此在〈拜識印光大師因緣及其印象〉文中，提到曾被印光（1861-1940）⁵責備：

我在廈門主編的《現代僧伽》，發行已滿兩年，他老總會見到一、二冊的，如果一看到內容，無疑的要視為這是革命佛教的炸彈。果如所料，在關房窗口拜見大師之後，開口便道：「你辦的《現代僧伽》，專門是罵和尚的，不怕造口業？你們在廈門辦的閩南佛學院，都是革命黨新僧，要打倒你，要打倒他，連我印光你們都要打倒！」⁶

要見印光前，大醒自覺雜誌內容一定會被當成「要革命佛教的炸彈」，見了印光，果然被罵「革命黨新僧」，距離辛亥革命近二十年了，印光還用「革命黨新僧」這一名稱，可見「革命」黨與「僧」結合，成了改革佛教之意。太虛在1913年首先提出佛教的三大革命：教理、教制、教

5 印光，為民初高僧，專弘淨土念佛法門，戒行精嚴、謹嚴樸實，在普陀山法雨寺，潛修二十五年，後來到上海、南京，仰其修行而皈依者眾。晚年住持蘇州靈巖山寺，道風遠播，形成民初淨土宗的重要道場。

6 轉引自于凌波（1994），《中國近代佛門人物誌》第三集（台北：慧炬），頁251-252。



產革命。1928年，又提出〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，當時他已是革命僧的代表人物，「革命僧」這個名詞已由原始的僧人參與武力的辛亥革命，轉成僧人提出思想的佛教革命：

以此革命僧所應取的方法：一、聯合同志成立為有主義有組織有紀律的革命僧團。二、全力擁護二千年遺留下來的僧寺財產。三、革除以剃派法派佔奪十方僧寺財產，作為子孫私產的傳承制。四、…。⁷

這是以改革中國佛教為革命僧。甚至，依太虛之革命理念，亦有將佛法施之全社會、人類之用心，所謂：

由國民佛化，推及人世佛化的佛教革命，亦有三佛主義，今說於此：甲、佛僧主義…。乙、佛化主義…。丙、佛國主義…。⁸

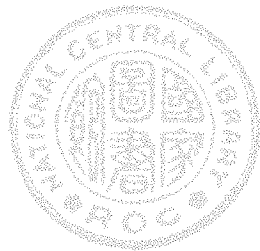
從佛僧、佛化、佛國，要使全世界都能佛化，如此才能世界太平。這樣的革命理念已是社會、人類思想的革命，脫離武力革命的範疇，換言之，革命僧的意涵已由參與武力革命轉成思想革命。所以廣義而言，革命僧是指參與政治革命、社會、宗教革命的僧人，包括武力、思想。狹義來說，指參與武力性質的僧人。落在清末民初的中國，就是參與辛亥革命的僧人。本文所討論的「革命僧」便是以此為對象。

二、革命僧的類別與行思

革命僧中有的僅參與辛亥革命，有人卻受到引動而再向佛教、思想革命著力，不再只停留於武力，而以思想革命為重心，這是觀察革命僧

7 見太虛（2005），〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，印順《太虛大師全集》第九編（台北：印順佛教基金會發行光碟版），頁599-600。以下出自此書者，皆是此版，將不再贅附。

8 見太虛（2005）〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，印順《太虛大師全集》第九編，頁598-602。



時，明顯可見的重要特質。⁹筆者就目前資料所見，將他們分為四種：1、組成僧軍者。2、發暗殺之論、欲行暗殺者。3、參與革命事務、發議論者。4、從辛亥革命到佛教改革，甚至人類思想改革者。前三種，著重在辛亥革命上。參與革命本為隱秘之事，所存資料常是片段、簡略。第四種，兼涉武力與思想革命者，思想革命常以文章著世，可資參考的文獻較多。

（一）組成僧軍者：玉皇、鐵巖、諦閑

根據太虛所記載，當辛亥革命從武昌爆發後，佛教僧人直接組成軍隊實際加入革命行列的有二支軍隊，一在上海，一在紹興：

不久，辛亥的大革命，便從武昌爆發，蔓延到上海、寧波…那時、各地僧眾亦有組織僧軍參加革命軍的，上海的一支，且曾實際參加攻南京的聯軍，率領者即為現在靈隱的玉皇方丈。紹興亦編成數百人，以諦閑法師為統領，開元寺僧鐵巖副之。¹⁰

玉皇（生卒年不詳）組織了僧軍（屬於上海的一支）參加攻打南京的革命聯軍。¹¹在紹興，諦閑（1858-1932）為統領、紹興開元寺鐵巖為副的僧軍數百人，¹²這支僧軍主要還是鐵巖（生卒年不詳）所召集的，他「盡捐寺田數百畝為軍餉，以成立紹興革命僧軍，推諦閑為統領，而自隸其下為營長者，與黃金發、何悲夫輩同有功於紹興光復」。他之後甚

9 從辛亥革命連動到佛教革命，並以思想革命為重，這個特質最具指標性人物是太虛。李廣良〈佛法與革命—太虛大師的革命思想〉討論太虛時亦談到此點。該文認為革命思想加上佛法思惟，可讓革命觀更具深廣度，由此來看近代中國革命思潮的侷限性。

10 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順《太虛大師全集》第十九編二，頁200。

11 有曰：玉皇組織了七百餘人槍的僧軍，紀律嚴明，接受陳其美的指揮，在光復上海、南京等地的戰役中立下了戰功。尚待查證確實之資料來源。

12 有曰：鐵巖所召集的僧軍擁有五百餘人、二百餘槍。尚待查證確實之資料來源。



至還參與「二次革命」，失敗後無法立腳紹興。鐵岩恢復俗姓，以許鐵岩之名，隱於革命黨中。在反袁稱帝的行動中，圖謀浙江獨立，在杭州被殺，黨友將之葬於西湖玉泉寺畔，題「許烈士鐵岩之墓」。¹³

（二）發暗殺之論、欲行暗殺者：曼殊、紫林

暗殺之風在清末興起，革命僧也有持此論者，曼殊（1874-1918）即是，他原屬於第四種類型，因其暗殺之論甚為特別，在此特別析論之。光緒29年（1903）曼殊發表〈女傑郭耳縵〉、譯作《慘社會》，對無政府主義者的暗殺行為有所讚頌，大有荊軻刺秦王之意，¹⁴並言「繼此風雲，尚不知其何所極也！」後來在香港曾向陳少白借手槍，欲槍殺康有為。¹⁵1913年，又有〈討袁宣言〉，以激烈的言詞言：

…諸生平等，殺人者抵，人討未伸，天殛不違，…獨夫禍心愈固，天道愈晦，…普國以內，同起伐罪之師。衲等雖托身世外，然宗國興亡，豈無責耶？今直告爾：甘為元凶，不恤兵連禍亟，涂炭生靈，即衲等雖以言善習靜為懷，亦即起而褫爾之魄！爾諦聽之。¹⁶

曼殊心知僧人托身世外，以言善習靜為懷，但「宗國興亡，豈無責耶」？發「起而褫爾魄」之豪烈語。

紫林（生卒年不詳），當太虛受棲雲之約來到廣東，在海幢寺見到湘僧紫林：

海幢有湘僧紫林者，有豪俠氣，膽壯力健，為寺眾之所

13 太虛（2005），〈人物誌憶、憶三個異僧〉，印順《太虛大師全集》第十九編六，頁1309。

14 有「英皇愛華七世，因此深為之慎。日夜孜孜嚴加警戒，常使數名微服警官律護身邊，如秦始皇也者。噫！皇帝，皇帝，誠可憐矣！」之語。見曼殊（1976），〈女傑郭耳縵〉，文公直編，《曼殊大師全集》（台北：德華出版），頁113-114。

15 李蔚（1990），《蘇曼殊評傳》（北京：社會科學文獻），頁88-89。

16 曼殊（1979），〈討袁宣言〉，文公直編，《曼殊大師全集》，頁131。



憚。紫林與棲雲習，每痛談革命排滿，余因亦識之。辛亥、溫生才所刺死滿將軍孚琦，未死先數日，有遊海幢寺訊，紫林挾利刃擬乘招待刺之；已而，來寺者係孚琦宅眷非本人，紫林乃廢然而罷。當日孚琦如至寺，則死於紫林而不死於溫生才矣。紫林後不知所終。¹⁷

他有豪俠氣，膽壯力健，有革命排滿之思，在辛亥年聽聞有孚琦將軍要來海幢寺，所以「挾利刃，擬乘招待刺之」，後來因來者只是孚琦的家眷，紫林才作罷。雖然紫林與曼殊都沒有實際發生暗殺行動，但都有欲行動之言之舉。

(三) 參與革命事務、發議論者：棲雲、意周、天慧、白慧

棲雲（生卒年不詳），俗姓李，弱冠出家，參學八指頭陀（1851-1913）等五、六年，¹⁸到日本留學，並加入同盟會，與徐錫麟、秋瑾回國意欲有革命行動，在秋瑾設於紹興的學校充任教員，時而僧裝隱於寺院，時而短髮、西裝、革履，頗引來猜忌。太虛和他在平望小九華認識，曾言：

我初遇（案：棲雲）於平望小九華，而大受其革命思想的掀動。傳閱民報與新民叢報的辯論，及孫先生所講三民主義，鄒容革命軍等。但我初不稍移我以佛法救世的立場，只覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已。¹⁹

17 太虛（2005），〈人物誌憶、憶三個異僧〉，印順《太虛大師全集》第十九編六，頁1308。

18 是指寄禪法師，法名敬安，曾于佛舍利前剝臂肉數塊，如銅錢般大，將油注入臂肉，燃之供佛，又燃去左手兩指供佛，因而號八指頭陀。禪法深厚，光緒28年（1902）應請至寧波天童寺，夏講冬禪，舉三關語勘驗學人，打禪七皆猛著精彩，並選賢任能，將天童寺重興為著名大剎。參考于凌波（1993），〈八指頭陀釋敬安〉，《中國近代佛門人物誌》第一集，頁65-67；以及太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全集》第十九編二，頁185。

19 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全集》第十九編二，頁192。



這一次相遇，開啟了太虛的革命思惟。太虛形容他「短小精悍，膽大辯捷」。光緒32、33年（1906-1907）間棲雲在吳江縣被捕，後經太虛力請八指頭陀協助保釋，才得釋放。宣統元年（1909），與太虛就學於南京楊仁山主持的祇洹精舍。宣統2年（1910），棲雲邀太虛一起前往廣州辦僧教育會，當時棲雲在廣州與革命黨人相往還，每談革命殊為激烈，這段時間也是太虛開始密切與革命人士交往，後來「廣州黃花岡一役後，官廳與革命黨的相爭益迫，棲雲等有由越南輸入槍枝的密函，為官方查獲。從三四處逮捕得李棲雲等多人」。²⁰太虛也被搜到〈弔黃花岡七古〉一首，而被迫離開廣州。棲雲被羈押在海南縣民事待質所，光復乃得釋。後來曾隸於陳炯明部下為團長，又為清鄉司令及兵站司令等。後息影滬上，太虛圓寂時，還來哀悼。²¹

意周（生卒年不詳），約生於咸同年間，幼年出家，後為杭州白雲庵住持。因革命黨人需要一個秘密機構，來到西湖聖因寺，但方丈不願意提供，意周認為這是國族興亡之事，遂引之至其家廟白雲庵，讓白雲庵成了革命秘密聚會處，自此經常協助革命黨人，甚至有兩次幫忙運送手槍炸彈，時而僧服，時而便裝。有言：

按《革命月下老人祠》：白雲庵得山、意周師徒，受陶煥卿、龔味生二人感動，在光緒二十八年五月，師徒一齊加入同盟會。自此以後，陶、龔二人，每年必至白雲庵歇夏。至宣統二年，竟為浙江革命秘密總機關，一月之中，時有會議，時主持浙江革命工作，有順子才、褚輔成、童保暄等，而上海方面，陳英士和戴季陶是當初來自白雲庵次數最多者。²²

20 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全集》第十九編二，頁195。

21 以上有關棲雲之資料，參考太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全集》第十九編二，頁194-195。印順（1990），《太虛大師年譜》（台北：正聞出版），頁35-47。東初（1974），《中國佛教近代史》上冊（台北：中國佛教文化），頁86-87。

22 見莊一拂《褚輔成先生年譜初稿》，採用「嘉興圖書館網站」，<http://www.jxlib.com/info/db/xinhaigemin/32.htm>



除了意周外，其師得山亦一齊加入同盟會，全力協助革命事務，讓白雲庵成了浙江革命秘密總機關。革命前後曼殊還曾多次來到白雲庵掛單，與得山、意周師徒有來往。辛亥革命後，意周隱退於白雲庵，政府將聖因寺產充公，改成中山公園，並從寺產撥出二百五十畝給他，以酬謝革命時期之協助，但被他拒絕：

我認為國家興亡，人人有責，驅除韃虜，救國救民，乃是每個大漢子民的天職，能把二百數十年的專制王朝推翻，建立民國，我已經得到極大的滿足，何須多求？再說，我們出家人，最重要的是斷貪心，…我最初幫助革命黨人，我獻身革命事業，乃是出於愛國愛種族的熱情，出於正義，也正是佛說的「無畏施」，如果我接受了政府的酬勞，我的那一筆田產，豈不是把正義變成買賣交易，那還有什麼價值哩？²³

他除了有「國家興亡，人人有責，驅除韃虜，救國救民」的國族思想外，還有「斷貪心」、「無畏施」之佛教觀念。意周獻身革命是為了讓中國人免於專制王朝腐敗所帶來的恐懼，是菩薩勇猛無畏之表現。政府以賞罰來表示公平，對有菩薩觀念的意周而言，自然有婉拒贈地之舉，何況是削佔同為佛門之寺產。因為他認為聖因寺毀了，是佛門不幸，自己為佛門中人卻藉此得利，甚為不義。對日抗戰時，他仍然掩護地下工作同志，後被日本特務追捕，離開杭州，避難麗水。抗戰勝利，杭州黨政各界人士，特於白雲庵舊地，建「意周和尚革命紀念館」，1948年完成。²⁴

天慧（生卒年不詳）。太虛在普陀山時，曾遇到一位自稱天慧的僧人，「態度誠摯，情悍而活潑，談論爽利，自言掛單在前山某小庵，乃

23 見樂觀（1978），〈西湖奇僧意周和尚〉，《中國佛教近代史論集》（北縣：常樂寺），頁356。

24 參考樂觀（1978），《中國佛教近代史論集》，〈西湖奇僧意周和尚〉，頁349-362。東初（1974），《中國佛教近代史》下冊，頁889-891。



專來邀余入革命黨者」，相談甚契，但不知其來歷，也就未作任何決定而別。「二三日間，著人送來了長函五六封，所言仍不外曾面談之意，但文筆亦甚條暢。三日後，訪之其所云前山某小庵，則飄然已去。茲後亦再無蹤影，然在余心中已永留下一頗可疑怪的人影了。」²⁵

白慧（生卒年不詳）。1910年夏天，太虛因〈弔黃花崗詩〉被迫離開廣東到上海，在哈同花園，認識一位僧人白慧，四十多歲，擅詩文，與太虛有詩唱和，曾有行刺滿官之計劃，欲覓一粗健者來抵擋追捕，以利自己脫身成名，受革命黨人尊敬。太虛有所不恥，認為應是革命黨人假隱為僧者，之後就不知所終。²⁶

從這些參與辛亥革命的革命僧可觀察到幾個現象：1. 時有俗服打扮（服裝、頭髮）。2. 冠俗姓。例如許鐵巖、蘇曼殊。3. 運用寺院作為秘密開會場所。4. 有革命黨人偽裝成僧人者。5. 有組成僧軍。

（四）從辛亥革命到佛教改革，甚至人類思想改革者：宗仰、曼殊、太虛

經辛亥革命震盪，整個社會仍處於強烈改革的氛圍，曾經有志於革命的僧人不免回看身處的佛教，當時中國佛教亦是積弱不振。因新學衝擊，宗教無用論甚盛，廟產興學之舉，讓寺廟被佔，僧人被鄙視。相反的，知識界卻又開始正視佛法，認為有益於社會人心之改革，看待佛教的態度南轅北轍。然而，破壞輕視者眾，認識尊重者少，佛教界面對此局勢，有識者自然會躍然而起，內則痛切佛教問題，興所變革，外則宣揚佛法救世，啟覺人心。一者救教，一者救國，對僧人而言，救國本是救世之一環，救教有益於救國。具有這樣特質的革命僧有三人：宗仰、

25 太虛（2005），〈人物誌憶、憶普陀山所遇二個怪人〉，印順，《太虛大師全集》十九編，頁1305。

26 太虛（2005），〈人物誌憶、憶三個異僧〉，印順，《太虛大師全集》十九編，頁1308。



曼殊、太虛，他們參與辛亥革命，也接繼地向改革佛教邁進。

1. 宗仰（1865-1921），俗姓黃，字中央，別號烏目山僧。二十歲在常熟三峰寺出家，金山寺受戒，精嚴三藏，兼通英日文。早年即參加革命，與吳敬箝、章太炎、蔡元培等組織中華教育會，擔任《蘇報》主編。光緒29年（1903）《蘇報》被查封，章太炎、鄒容被捕，宗仰也被通緝，逃亡日本。在日本與孫中山認識來往，加入同盟會，參與革命計劃、資助財物，「不獨獲國父倚重，患難稱交，助襄力革命，實為中華民國開國的元勳」。辛亥革命後，孫中山邀其同赴南京輔助國政，被其婉謝。但仍熱切關心國事，多所議論，去世後政府明令褒揚，是「民國以來，沙門尊宿，獲國家褒典者，宗師為第一人也。」²⁷

光緒27年（1901），他為了庚子事變，繪〈庚子紀念圖〉，廣徵愛國君子的詩文，以便匯集成冊廣印流傳，其悲憤不已地言：

衲所以悲鳴不已，國恥無諱，作是圖布呈大地，以矢勿忘，期吾國民僉知天下興亡，匹夫有責，激奮忠愛，振作精神，合群力以格天心，庶幾元神復，夙譴去，克臻強盛，萬邦歌有道，四海治無為，衲柳栗橫擔，萬峰深返，絕談宇宙間，以遂初志。²⁸

他急呼「天下興亡，匹夫有責」，要大家激奮忠愛精神，勿忘國恥。又認為中國人之病在於被滿清異族視為奴隸、草芥卻不以為意，對於國恥麻木、心死，無法起來反抗而獨立，引劉禪、蕭衍、夫差等失國經驗來警戒。以儒家式「天下興亡」、救國救民為主調，以歷史人物喪國之恥與當時被列強欺凌的國家為自勵自省的輔證。1913年〈謹告言論界〉中言：

27 引自釋東初（1974），《中國佛教近代史》上冊，頁81-86。于凌波（1993），〈國學大師章太炎〉，《中國近代佛門人物誌》第一集（台北：慧炬），頁166-167。

28 沈潛、唐文權編（2000），《宗仰上人集》（湖北、華中師範），頁7。



張橫渠有言，民吾同胞，…救民以事，此在上位者之責。救民以言，則在下位者之責也，然上失其責，救民之事，轉而厲民，…袁氏稔怙過，…其貪虐專恣，又彰彰在國民耳目，…儼然有獨夫之態度，…是而我民自不得不有正當之悍衛，聲罪致討，師出有名，兆民齊心，萬矢一的，只在翦除此元惡大憝而已。…孟子曰：得道多助，失道寡助，寡助之至，親戚叛之。…今吾人護國民，護公理，而不敢護袁，亦正以危系一髮，不得不以武力支柱，…一鼓作氣，環而攻之，但當撲殺此獠，回復吾歷史之光彩…。²⁹

這是討伐袁世凱的言論，認為「師出有名」、「萬矢一的，只在翦除此元惡大憝」，並引孟子的得道、失道之言，斥之為「獨夫」，很清楚地寫到「不得不以武力支柱」「撲殺此獠」，義正辭嚴有肅殺之氣。

光緒29年（1903）宗仰於〈代羅迦陵女士復浙江退學生書〉中曰：

每嘆我國之中芸芸學子，沈睡于奴隸界，…我佛釋迦牟尼，…對眾說法，欲普渡世界眾生。…觀世音大士尋聲救苦，亦嘗發誓言：我若向刀山，刀山自摧折，我若向火湯，火湯自枯竭，我若向地獄，地獄自消滅。其地藏仁者發願云：地獄未空，誓不成佛！此何等願力！何等慈悲！何等氣象！何等莊嚴！余雖不敢以釋迦牟尼望諸君，未嘗不以觀世音、地藏望諸君，而禱祝其發慈悲，施大願力，以救中國。³⁰

他舉出佛陀為普渡眾生而說法。觀音、地藏菩薩為救度眾生皆發大願大力，一個尋聲救苦，一個是無畏地向最苦難的地獄眾生伸出度濟之手。這是「何等願力！何等慈悲！何等氣象！何等莊嚴！」宗仰以氣魄與願力期許於這些學子，一起拯救沈睡於奴隸心態的中國與青年學子。也就

29 沈潛、唐文權編（2000），《宗仰上人集》，頁80-82。

30 沈潛、唐文權編（2000），《宗仰上人集》，頁23-24。



是以菩薩慈悲無畏的精神來鼓發救國。在〈論尊崇佛教為今日增進國民道德之切要〉也言：

…今宜闡明真理，發揮正宗，以華嚴、法相二宗為鵠，而後各具勇猛無畏之氣概，正知正覺之心量，以求之，勿計現身之康樂，勿謀福利於子孫，乃能轉移此五濁惡世，而放一中華民國之異彩。華嚴所說，在普渡眾生，使眾生頭目腦髓，都可施捨于人，此乃物我同胞之真實境地。³¹

強調「勇猛無畏」、「普渡眾生」、「頭目腦髓，都可施捨于人」、不要自己求安樂的菩薩精神，來形成國民之道德、造福國家。綜合觀察，宗仰在國族、武力、救國的論述上傾向儒家式，尤其是孟子：「非弑君，乃殺一獨夫」的王道觀點。但仍鋪了一層在儒為「民胞物與」，在釋為「勇猛無畏」之菩薩精神為底。

宗仰除了積極參與革命救國外，對於中國佛教的危機也相當有感受，在〈佛教進行商榷書〉，談到佛教雖有改革之聲，但略顯急進，其言：

近如佛教大同協進等會，主張急進，舉步即顛，等於曇花觀如泡影，職是故耳，然原其初心亦非不善，徒以造因不良，遂無結果，吁，可概矣。³²

宗仰看到許多主張改革的佛教組織，由於太過躁進，不能穩健發展，終至毫無成果，很是感慨，他提出改革的四個方向：

則惟復古清規，興新教育為不二法門，…廓清積舉其職志，復有二端，一者嚴訂規章，取締披靡，勿使遊民、逋客戒牒輕傳…，一者宜革除赴應，尊重經懺…。³³

31 宗仰，〈論尊崇佛教為今日增進國民道德之切要〉，《佛學叢報》，1913年2月1日，頁4。

32 宗仰，〈佛教進行商榷書〉，收於《佛學叢報》，1，1912年10月，論說，頁1。

33 宗仰，〈佛教進行商榷書〉，收於《佛學叢報》，1，1912年10月，論說，頁2。



復古清規、興新教育、裁制雜度、革除赴應這四個方向的改革，與曼殊的看法頗有相似之處，可見當時革命僧對中國佛教問題的看法，所見略同。

宗仰為當時佛門弘法巨匠，又身涉革命世局，其對革命、政局、國族之議論，多偏向儒家式的王道觀，談到佛法時就是佛法。談到世法與佛法時，多有佛法可援入世法，作為道德人心改革之用，尤以菩薩精神為切。革命與佛法，宗仰運用起來似乎分得清楚，成為兩邊，矛盾不顯。

2. 曼殊（1874-1918），光緒24年（1898）到日本橫濱就學，認識許多憂心國事熱血青年，從此展開他參與革命之路。光緒28年（1902）在東京，參與日本留學生第一個革命組織「青年會」。入成城學校、加入「拒俄義勇隊」，這些都是有武力成份的組織。光緒29年（1903），回上海，在《國民日報》工作，與章士釗、張繼、陳獨秀宣傳革命，曼殊發表文章、翻譯作品《慘社會》（雨果原著），皆是宣揚革命、痛斥朝政、喻揚暗殺之作。後赴香港，還意欲行刺康有為。光緒30年（1904）加入華興會，參與長沙起義的策劃工作。光緒33年（1907）因反清被上海鎮守通緝，遂東渡日本，住東京《民報》社，與章太炎等人組亞洲和親會，是反對帝國主義，期使亞洲已失主權之民族，各得獨立。1913年發表〈討袁宣言〉發暗殺之論。革命成功後，不入名利之場，乞食見濟於友朋間，交遊來往者皆是革命時期的重要人物。兼有僧人、革命黨人、文學家身份，被稱為蘇和尚、詩僧、革命僧、情僧等等。³⁴

觀曼殊之革命活動，激烈俠武之氣溢然，如參與武力革命組織，有暗殺康有為、袁世凱之論之舉，或因其人文性格濃厚、情感豐富纖柔，俠武之氣不流入眾暴型態，反轉為隻身暗殺、自殺之浪漫激情。當這些

34 參考張國安（1995），《紅塵孤旅－蘇曼殊傳》（台北：業強）；李蔚（1990），



行動激亢不能行時，俠武變為悲愴之獨俠，徒染自傷，傷感身世、傷感世局、傷感情愛與出世之矛盾。早期革命活動中，他被迫從日本歸來，有〈以詩并畫留別湯國頓〉二首：

蹈海魯連不帝秦，茫茫煙水著浮身，國民孤憤英雄淚，選
上蛟綃贈故人。海天龍戰血玄黃，披髮長歌覽大荒，易水蕭蕭
人去也，一天明月自如霜。³⁵

以魯仲連寧願蹈海而死，也不願為秦國人民之典故來比喻反清之心志，這與一般革命志士無別，但他以易水蕭蕭的荊軻刺秦王為喻，正預先透出獨俠暗殺之情志。「茫茫煙水著浮身」、「披髮長歌覽大荒」把暗殺籠罩於飄零、孤憤之中。為僧人，這種悲愴獨俠與出塵超凡的衝突、欲突破，在曼殊身上極為明顯，短短的〈討袁宣言〉文中，他二次提到：「衲等雖托身世外，然宗國興亡，豈無責耶？」、「衲等雖以言善習靜為懷，亦即起而褫爾之魄！爾諦聽之。」確有怒目金剛之勢，卻顯示對革命、武力與佛法的矛盾耿耿於懷。³⁶曼殊看得認真、清楚，卻身陷其中，但在理論中，他也知道一個方向。假名為飛錫所寫，實是曼殊自傳的〈潮音跋〉中，提到長沙、金陵、日本、南洋等地學校授課時：

復先後應聘長沙實業學堂…諸處，振鈴執鞭，慈悲慷慨，
詔諸生以勇猛奮迅，大雄無畏，澄清天下，故其弟子多奇節孤
標之士。³⁷

《蘇曼殊評傳》（北京：社會科學文獻）。

35 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》內《曼殊大師詩文集》（台北：德華），詩集，頁1。

36 這種矛盾也形成曼殊詩文的一種美學特色，尤其是情愛與僧人之間的矛盾，許多詩文如幾首本事詩中：「還卿一鉢無情淚，恨不相逢未剃時」、「袈裟點點疑櫻瓣，半是胭脂半淚痕」、「九年面壁成空相，持錫歸來悔唔卿」、寄調華人「懺盡情禪空色相，琵琶湖畔枕經眠」等句，都是這種矛盾衝突、無得解脫之情。

37 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》內《曼殊大師詩文集》，論文，頁100。



曼殊教育學生以「勇猛奪迅、大雄無畏」來救國救天下，慈悲與慷慨並陳，正是菩薩精神的體現，也是他能起暗殺之論，在世法與佛法間找到出路。在南京陸軍小學時，曼殊曾對友人伍仲文談到：「我佛本來無相，…色即是空，空亦無有，惟其能空，故對任何事均無執著，能無執著而後心無所依戀，這就是佛經上說的：無我相、人相、眾生相、壽者相那一番道理，只有真正認識到這一點，才可以談得到革命」。³⁸這是以空性來談革命，具有空性才能無相、無執，也才能勇猛無畏，成就菩薩精神。

曼殊在參與革命之時，來往日本、香港、南洋等地，觀察這些地方的佛教發展。光緒30年（1904）曼殊到南洋佛教聖地參訪，學梵文，後來編成《梵文典》，為近代中國第一本梵文字典。遊歷參訪中國之外的佛教狀況，讓曼殊對佛教有歷史感與國際觀，同時也有了振興、改革中國佛教之思之見識。光緒34年（1908）赴南京任教祇垣精舍，教授英文。與章太炎合寫〈敬告十方佛弟子啟〉，對中國佛教有所痛責，其言：

兩宋以降（案：佛教）轉益衰微，今日乃有毀壞招提改建學堂之事，…法門敗壞，不在外緣，而在內因，…或有裸居茶肆，拈賭骨牌，聚觀優戲，鈎牽母邑。碎雜小寺，…不事奢靡靜慮，而惟終日安居，不聞說法講經，而務為人禮懺。囑累正法，則專計貲財，…為人輕賤，亦已宜矣。…此之殃咎，實由自取。³⁹

點出當時中國佛教僧人素質不齊，不守戒律，「弛情於供養，役形於利衰」，才會受到輕賤、鄙視。所以他提出對治之法：

…以彼人天小教，猶當清淨自持，豈有無上正覺之宗，而

38 轉引自李蔚（1990），《蘇曼殊評傳》，頁116。

39 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》，內《曼殊大師詩文集》文集，頁117。



可枉自卑屈？…今者對治之方，宜斷三事：一者禮懺。二者付法。三者趨炎。…若欲紹隆佛法，則有自利利他二門，要以悉以義解為本，欲得義解，必持經論。⁴⁰

他認為佛教裡要將三事斷除：禮懺、付法、趨炎。僧人務必好好研習經論，在漢文的基礎上，習梵文、英文，與世界佛教研究接軌。能止觀修行來自利，講經弘法來利他。在〈告宰官白衣啟〉中，對世人宗教當廢、僧無學行、佛法無用之論，提出反對與辨明。⁴¹這些文章都有助釐清世人對佛教的誤解，也對佛教人士有警覺與醒悟之用。

曼殊之於革命，有悲愴獨俠的浪漫激情，在辛亥革命前後多發暗殺之論，佛法與他的革命觀呈現矛盾的氛圍，他看出了此中的衝突，加上個性纖柔浪漫，所以無法像宗仰分成兩邊來安置。但仍朝「勇猛無畏」菩薩行與空性去找到出路。

3. 太虛（1890-1947）。太虛早期接受的是傳統僧團教育，當他在西方寺閱藏時，遇見對時勢敏感、接受新學的僧人華山（1870-1918），太虛描寫他：「在當時的僧眾中，開新學風氣的先導…，交遊所及，多一時言維新辦學校人士。每向我力陳世界和中國大勢所趨，佛教亦非速改革流弊、振興僧學不為功。」⁴²乍聽華山的論調，太虛頗不以為然，與他激烈辯論，卻因此接觸談改革之文章，如章太炎、嚴復、譚嗣同等著作，以及五州各國地圖、中等學校各科教科書等等，尤其對：

譚嗣同《仁學》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，遂急轉直下的改趨回真向俗的途

40 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》，內《曼殊大師詩文集》文集，頁119。

41 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》，內《曼殊大師詩文集》文集，頁122-125。

42 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《大虛大師全書》第十九編二，頁191。



徑。⁴³

《仁學》等改革文章，激發太虛以佛法入世救世之弘願，讓他從傳統僧人急轉向「回真向俗」之徑。後來又認識實際參與革命的棲雲，心性隨之意氣豪壯。華山與棲雲二人，一者是打開其入世之門。一者是感染強烈的革命豪氣。於是隨棲雲到廣州，開始與革命黨人往返甚密，一方面住持白雲山雙溪寺，宣揚佛學及發表詩文，一方面與官紳學界士大夫交遊，吸收許多社會政治主張，並隨著棲雲認識革命黨人，參與革命密會，其言：

所交黨人粗豪放浪、橫蠻詭怪者無所不有，我既與之往返甚密，亦時與俱化。而各種秘密集會已時參預，令我煅煉成敢以入魔、敢以涉險的勇氣豪膽者。⁴⁴

與革命黨人接觸、參與各種密會，使他的個性「煅煉成敢以入魔，敢以涉險的勇氣豪膽」，這種彼此之間勇氣的相盪，讓他在入世上有了衝勁豪膽。根據羅落花〈太虛大師軼聞〉談到：

太虛法師之南來也，在建國前一（二）年。爾時吾黨雲集廣州，圖屋清社。師…偕吾黨出生入死。寄錫白雲雙溪寺。…朱執信、鄒海濱、葉競生諸先生，挈余繞十八洞行，…至山，門虛掩，昏無人焉，吾輩轉曲廊，…廊盡，荒院數楹，琉璃一點，黯黯欲滅，趨前，從紙窗內窺，見有擁破衲、披斗蓬之黃面瞿曇，兀坐於室，海濱先生曰：此即太虛師。…諸先生與師作耳語，余則立風簷下，延佇有無噉我者，昏燈如霧，余隱約辨師為三十許人，惡知是時師才二十許耶！⁴⁵

羅氏將當時既危險又幽密的情境描寫得很生動，為太虛參與辛亥革命作了見證。荒院燈昏，從紙窗窺見「擁破衲、披斗蓬之黃面瞿曇，兀

43 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全書》第十九編二，頁191。

44 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全書》第十九編二，頁193-194。

45 轉引自印順（1990），《太虛大師年譜》（台北：正聞），頁44-45。



坐於室」，就是當時只有二十多歲的太虛。

黃花崗之役，棲雲被官方查獲逮捕，在其住處搜得太虛所寫的〈弔黃花岡七古〉一首，遂發為逮捕，發兵包圍白雲山，報上因而以「阿彌陀佛的革命」為標題。此詩已不存，但根據陳靜濤回憶前面四句為：

南粵城裡起戰爭，隆隆砲聲驚天地，為復民權死亦生，大書特書一烈字。⁴⁶

詩句豪邁，顯現對辛亥革命之認同。官廳捉捕急切，太虛移居躲藏，「自恐不免，頗有韜晦之意」，曾有雜感詩二首：

書劍聚成千古恨，英雄都化兩間塵。從今刪卻閒愁恨，臥看荒荒大陸淪。孤吟斷送春三月，萬事都歸夢一場！護取壁間雙寶劍，休教黑夜露光芒。⁴⁷

後經官紳幫忙疏通開脫，急速自離廣州，可以不加深究，於是他便到上海。經過這一趟實戰之行，太虛從辛亥革命、武力式的場域跳出來，思考的是以佛法救世，要改革佛教了：

棲雲…我初遇於平望小九華，…而大其革命思想的掀動，傳閱民報與新叢報的辯論，及孫先生所講三民主義，鄒容革命軍等，但我初不稍移我以佛法救世的立場，只覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已。⁴⁸

當他描寫辛亥革命時有僧眾組僧軍之後接著言：「而我則從佛教本身改革以建立新佛教為事」。⁴⁹表達出雖有革命的豪情、勇氣，「只覺中國政治革命之後，中國的佛教亦須經過革命而已」，以佛教改革、佛法救世為重要立場。

跳脫辛亥革命，致力於佛教改革、社會改革，即是武力革命轉成思

46 印順（1990），《太虛大師年譜》，頁45。

47 印順（1990），《太虛大師年譜》，頁46。

48 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順《太虛大師全書》第十九編二，頁192

49 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全書》第十九編二，頁200。



想革命，多年後太虛相繼有〈說革命〉、〈心理革命〉、〈革命當從革心起〉等文，強調思想革命為主軸，強調真正澈底之革命，除佛法以外無他事：

…惟佛法能真正澈底而革命也，…今且以最澈底之大乘佛法一論之：吾人依大乘佛法而起命令之革命即在受三歸依，立四誓願，謂之發菩提心。…如是革去眾生煩惱，鼎取新法正覺之革命命令；是個人心願而貫澈全自然界之大革命憲綱也…，要言之，則修習十波羅蜜行而已，誠能勒勇行此十波羅蜜，則必能奏自然界生命革命澈底之大功也。⁵⁰

太虛以「三歸、四願」，即立菩提志，作為大革命之憲綱，即行十波羅蜜，則能讓整個革命徹底成功。在〈革命當從革心起〉自然就說：「我覺得佛法道理，對於革命進行上，有很大的貢獻與幫助」，⁵¹而革心，就是實踐六度：「有了革心的辦法—六度法門，由此革心的成功而革命，必定完成良好的結果」。⁵²四願、十波羅蜜、六度即是菩薩所行、菩薩精神。革命就是為了救國，所以在〈佛法與救國〉中，他亦以大悲心義來講救國：

佛法中的大悲心，尚不限於救濟世界人類，就是一切眾生—乃至蠢動含靈的一切微細眾生…正如地藏菩薩所發的大悲心：眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛！…故能本佛法「大悲為本，方便為門」的宗旨去做救國的事業…這纔是做實際上的救國救民的真正事業。⁵³

說明要有菩薩大悲精神才能實際真正救國救民。又在〈佛教與護國〉中：

50 太虛（2005），〈說革命〉，印順，《太虛大師全集》十三編，頁1276-1278。

51 太虛（2005），〈革命當從革心起〉，印順，《太虛大師全集》十三編，頁1285。

52 太虛（2005），〈革命當從革心起〉，印順，《太虛大師全集》十三編，頁1299。

53 太虛（2005），〈佛法與救國〉，印順，《太虛大師全集》十五編，頁66。



…然眾生皆具本有之力，若各起大慈大悲之心，便有救苦救難之力量，此種發心，即為發菩薩心，此種修行，即為修菩薩行，…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，而吾國人民之安樂亦不待言矣。⁵⁴

太虛在戰亂頻仍的年代，要大家發菩薩心，修菩薩行，才能救世救民，讓全世界包括中國處於安樂之中。這樣的說法不勝枚舉，佛法與革命救國之間的貫通點即在此。

在佛教改革方面，太虛是近代佛教改革運動之靈魂人物，太虛的佛教改革並非本文論述重點，學界相關研究也已很多，在此只簡單點出。辛亥革命後，太虛立刻發起組織佛教協進會，提出教理、教制、教產三大革命。後來將自己的佛教改革運動分為四期：第一期，隨著革命思潮，創立佛教協進會，提三種革命。第二期，致力於僧團制度的改革、辦佛學院造就佛教人材。第三期，是世界教運動的開展，即佛法救世運動。第四期，舊會整理、大學的改建、新制的開建。⁵⁵

太虛從辛亥革命汲取豪情之氣概，吸納新學之養分，但他不深入此中，輕輕走過，轉成佛教改革、社會改革、人類心靈革命，所以革命與佛法的矛盾衝突，已消融於無形，反過來，他直接以佛法為主體，以佛法、菩薩精神為根本之道，將革命收納其中，用佛法擴深革命的深度。

以上三位革命僧雖然同為參與辛亥革命、佛教革命者，特質卻各有不同。就辛亥革命而言，參與辛亥革命最深入者為宗仰，最悲憤浪漫激情者為曼殊也。太虛是輕輕走過，再轉向佛教、人類心靈革命，格局最大，深得佛法主體。在革命與佛法的矛盾上，宗仰對兩者各有安置；曼殊則時處矛盾之中；太虛沒有宗仰分成兩邊之問題，因為佛法即革命，佛法已是全部。也沒有曼殊的矛盾氛圍，因為不以激憤、武力談革命。

54 太虛（2005），〈佛教與護國〉，印順，《太虛大師全集》十五編，頁70。

55 太虛（2005），〈我的佛教改進運動略史〉，印順，《太虛大師全集》十九編，頁68-122。



就佛教改革來說，曼殊與宗仰皆能指出佛教之病，以言論急呼改革。太虛則是思想與行動具起，例如組織佛教協進會、開辦佛學院等事，影響深遠。最重要的是，三人論及辛亥革命、佛教改革時都以「勇猛無畏」的菩薩精神為入世大力。這點將於第四部分進一步論述。

革命僧是佛教的出家修行人，不論是理想的訂定、自我的認知都是受佛法的薰習、教化，所以觀察革命僧的類別、思考、特質後，有必要將佛法對國族、武力、改革等有關典範作呈現，以為革命僧本懷的探討作基礎參照。以下將上溯佛典中二大典範：佛陀、菩薩來觀察。

參、菩提樹下的兩大典範：佛陀與菩薩

眾所周知，佛陀是在菩提樹下覺悟的，菩提樹也就成了佛法的表徵。佛陀體悟實相成佛，菩薩則是走在實踐實相路上，佛陀是圓滿之行，菩薩則是精進之行，在實相裡形成二種典範，故以菩提樹為佛法實相之象徵，依革命僧所面臨的問題，選擇這二種典範之特定事蹟以為對照。

一、佛陀典範

一般論及佛法與國族、武力的關係時，必會提起琉璃王滅佛陀祖國的事蹟。今就此事件來觀察，並說明其典範意義，再而引出對國家恩、國家、戰爭的討論。

(一) 三次枯樹下趺坐，以阻軍隊

印度天氣炎熱，自然會選擇枝葉茂密的樹打坐冥思，但佛陀的一生中，卻有一次自己走到枯樹下趺坐任由太陽曝曬。因為釋迦族將要被滅國滅族。



佛陀的祖國：迦毗羅衛國，是個小國，但是屬於刹帝利種，釋迦族，他們傳統上不與異姓通婚。另有憍薩羅國，是大國，國王名波斯匿王，自恃其兵強，強逼釋迦族以王女嫁給他。釋迦族不願意答應，但又恐兵臨城下，只得將摩訶男家中一位姿美貌妍的女婢，假為王女，嫁給波斯匿王。女婢後生一子，名琉璃。琉璃太子八歲時，來到迦毗羅衛國之講堂內遊戲，釋迦族人一看非常瞋怒，逐斥為「下賤婢種」，琉璃太子才知道自己的身世，即大忿恨發誓登上王位後一定要滅釋迦族。果然，登基成為琉璃王後，憤怒地領軍攻打迦羅衛國，根據《增壹阿含經》云：

流離王將四部之兵，往至迦毗羅越，爾時眾多比丘聞流離王往征釋種，至世尊所頭面禮足，在一面立，以此因緣，具白世尊，是時世尊聞此語已，即往逆流離王，便在一枯樹下無有枝葉，於中結伽趺坐，流離王遙見世尊在樹下坐，即下車至世尊所，頭面足在一面立，爾時流離王白世尊言，更有好樹枝葉繁茂尼拘留之等，何故此枯樹下坐？世尊告曰：親族之蔭，故勝外人，是時流離王便作是念：今日世尊故為親族然，我今日應還本國不應往征迦毗羅越，是時流離王即辭還退。…世尊便說此偈：親族之蔭涼，釋種出於佛，盡是我枝葉，故坐斯樹下。⁵⁶

佛陀坐到枯樹下等琉璃王的到來，印度傳統對修行人極為尊重，琉璃王帶著大軍來到，見到佛陀，就下車禮敬問訊說：為何坐在這棵枯樹下？佛答言：「親族之蔭故勝外人」，表達不希望釋迦族人受到傷害。又有

56 《增壹阿含經》卷二十六，《大正藏》冊2（台北：白馬精舍影印版，以下註釋皆是此版本，不再贅附），頁690-691。此處流離，即琉璃。《增壹阿含經》曰：「是因此子生時，有相師言，當波斯匿王強求王女時曾引來釋迦族共諍，使彼此『流離』，所以取名如此。」；《佛說琉璃王經》即曰：此子「產育之初，與琉璃寶俱」。《大正藏》冊14，頁783b。



曰「親族蔭樂」故，⁵⁷有親族存在就像有樹蔭的庇護，坐於枯樹下象徵失去親族之苦。琉璃王知道佛陀愍念釋迦族人就退兵。琉璃王征戰之心仍未止息，據《佛說琉璃王經》：

…王聞赫怒，興軍勒眾，世尊知之，還坐枯樹，如是至三，王亦三還，第四征時，佛不遂屬。精銳四品之兵，到舍夷國界…。⁵⁸

琉璃王連續三次進軍，佛陀也連續三次坐於枯樹下阻之，每阻一次就退兵一次，當琉璃王第四次進軍時，佛陀就沒有前往。結果這一場戰爭下來，釋迦族舉國盡滅。當時，釋迦族本以善射聞名，箭不虛發，但遵守慈心不殺的清淨行，只是射箭防禦，但都沒有傷害到生命，連象馬牛畜之命亦不加害。當時有一童子名奢摩，登城獨戰，殺害眾多，便被責以「有辱門風」。最後琉璃王用計策招懷納誘，使城門打開，則格殺不論。

當佛陀枯樹下阻兵回來，侍者阿難看到佛陀出現三種變化：顏姿容無耀，項無光明，衣服變色，表達佛陀前所未有的感傷。當時目犍連，欲以四種大神通來救釋迦族人，佛陀告言：「知汝威德，過足如斯，宿命之罪，誰當代受」。表達這是因果酬報之故，是「宿對罪負，不可得離」。後來目犍連私意將釋迦族人四、五千，置於鉢中舉在虛空星宿之際。等到琉璃王勝利後，見鉢中人皆死盡，內心悵然悲泣。⁵⁹

當戰火襲捲，有五百釋女被捉，她們痛苦懷怨，稱怨佛陀不憶念之，於是佛陀便前往，給予衣服、飲食，⁶⁰並為之說諸法無常、十二因

57 《彌沙塞部和醯五分律》卷二十一，《大正藏》冊22，頁141a。

58 《佛說琉璃王經》卷一，《大正藏》冊14，頁784c。《增壹阿含經》記載的是佛陀在枯樹下趺坐二次。

59 以上說法結合《佛說琉璃王經》、《法句譬喻經》。引文見《佛說琉璃王經》卷一，《大正藏》冊14，頁784b。

60 《增壹阿含經》卷二十六言：「佛陀請釋提桓因以天衣覆此五百女身體上，請毘沙門王以自然天食與諸釋女，讓她們皆悉充足。」《大正藏》冊2，頁692c。



緣法、苦集滅道之理，讓她們當場「心開意解…諸塵垢盡，得法眼淨，各於其所而取命終，皆生天上。」⁶¹亦即在這場戰爭如能看透因緣之牽連苦迫，了解原因所在，不再造惡因惡緣，即能解脫。

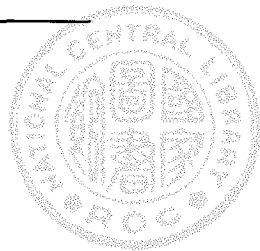
佛陀無法阻戰，因緣業力是連他也不能逆轉的，只見到戰火片片，想到昔日在此說法教化弟子，得道者無數，心中無限悲哀，不忍卒睹。還預示琉璃王與軍眾將現世作業，現世受報，幾日後也將滅亡。在眾比丘請教下，佛陀說明了釋迦族人被琉璃王所夷害的往昔因緣：因過去世捕魚造了殺業，池中魚心生報復，所以輾轉成此劫難。而佛陀自己時為八歲小兒，見殺歡喜，今日雖已開悟，福智圓滿，仍因而頭痛，如石重壓，所以業熟受報，連佛陀也不可免。佛陀警惕大眾要善護身口意，勿犯惡業。當時許多眾生經歷此事件，因佛說法，體悟實相、心開意解，證入解脫之道。

（二）永遠和平與生命解脫為重

經典的描寫，容有看似神話、不可思議之處，但從這一場戰爭中，有幾點很有意義的內涵可以觀察：

- 1.佛法因緣、無常、因果之教法貫串其中，連覺悟的佛陀亦不能免。
- 2.即使如此，佛陀仍想運用其在宗教上的德望護衛自己的親族國家，意欲止息這場戰爭，遂三坐枯樹下。這應該是佛陀在觀照當時時空因緣下，所行的最和平、適當、速捷的方法。
- 3.但三次阻止仍無法停止琉璃王之爭戰心，知道宿對因緣已成熟，無法變更，佛陀只得停止。
- 4.釋迦族臨戰仍堅持不殺生、只防禦的作戰方式。
- 5.佛陀先以飲食等救濟之，再說法來慰療這些受到戰亂之苦的人

61 《增壹阿含經》卷二十六，《大正藏》冊2，頁693a。



民，讓他們解脫於相對仇報之中。說法來警惕弟子善護身口意，勿犯惡業，讓大眾都能得到生命真正的解脫。

6. 整件事從頭到尾，佛陀都沒有武力之想，更沒有率領弟子組成軍隊對抗之意之言，也沒有號召釋迦族人起來爭戰，否則以目犍連與阿難之憂悲關心，以僧團中釋迦族人之多、佛陀地位之崇高，要召起大眾以武力對抗也不是難事。佛法中永遠戒殺、非暴力、和平的慈悲精神在此表現得既深沈又堅持。無怪乎，《釋迦譜》的編者僧祐，評云：「夫以正覺之尊萬累久絕，累塵劫而甫示餘報，明知釋種之滅，非力能免，斯實止殺之深戒，慎業之明規也。」⁶²

（三）四重恩之一：國家恩

在釋迦族被滅國的戰爭中，佛陀坐在枯樹下欲阻戰爭，表達出親族如蔭，所以佛法有報國家恩之說法，在《大乘本生心地經》有所謂四重恩：

世出世恩有其四種，一、父母恩。二、眾生恩。三、國王恩。四、三寶恩。是四恩，一切眾生平等荷負。⁶³

所謂「國王恩」，今可曰國家恩、國土恩。四重恩，在佛門日課迴向時亦常念誦：「上報四重恩，下濟三塗苦」，對佛教修行人而言，要感念報答世間三種、出世間一種的恩德。世間者指父母、眾生、國王恩。出世間者指佛、法、僧三寶恩。其言：

是大聖王，以正法化，能使眾生悉皆安樂，…王失正治，人無所依。若以正化，八大恐怖不入其國…譬如長者，唯一子，愛念無比，憐愍饒益，常與安樂，晝夜不捨，國大聖王亦

62 僧祐編《釋迦譜》卷二，《大正藏》冊50，頁58b。

63 《大乘本生心地觀經》卷二〈報恩品〉，《大正藏》冊3，頁297a-298b。

64 《大乘本生心地觀經》卷二〈報恩品〉，《大正藏》冊3，頁297a-298b。



復如是，等示群生，如同一子，擁護之心，晝夜無捨。⁶⁴

為什麼要感謝國王恩呢？因為國王如果能夠正法治理，這個國家就能安穩，居住其中的人民亦就能安樂，國王就好像長者摯愛唯一的孩子一樣：「憐愍饒益，常與安樂」，所以國王能行正法，行十善，就是福德王、正法王，能利益百姓。對福德王感恩敬輔、「尊敬如佛」則人人能得安穩豐樂，如對福德王有所逆心，則福自衰減，也會讓國家紛亂，百姓陷入苦難。福德之王能利益百姓，百姓也因而得到庇護，所以要報國王（國家、國土）恩。

（四）對國家、戰爭的看法

《雜阿含經》中曾談到，有一次波斯匿王（憍薩羅國，首都舍衛城）與阿闍世王韋提希子（摩竭提國，首都王舍城）二國戰爭。這二國是當時印度的大國。結果波斯匿王敗走而回。當時佛陀在舍衛城給孤獨園，有弟子說此事，佛陀便言：

戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂。⁶⁵

簡明地將佛法對戰爭的態度表達得極為清楚，並非教人如何戰勝，也非要人屈服委曲求戰敗，點明戰勝戰敗都非安樂之所，唯有「勝敗二俱捨」，不以戰爭來解決事情才能得到安樂。而且佛教戒律中也認為僧人不可涉身軍事，否則犯戒。連觀軍隊、住軍中、觀軍陣戰鬥都是不宜的。⁶⁶

國家，在佛法緣起性空的觀點下，也是無常的、假名的，所以《仁

65 《雜阿含經》卷四十六，《大正藏》冊2，頁338bc

66 後秦佛陀耶舍譯《四分僧戒本》云：「若比丘往軍隊，除時因緣，波逸提。若比丘有因緣至軍中，若過二宿，至三宿者，波逸提。若比丘軍中住，若二宿三宿，或時觀軍陣鬥戰，或觀遊軍象馬勢力者，波逸提。」十誦戒本亦有類似的戒條。所謂波逸提，是指較小的罪，只要對他人懺悔或捨財物，就可清淨的罪。《大正藏》冊22，頁1027a。

67 鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》卷下，《大正藏》冊8，830b。



王護國般若波羅密多經》云：

…國有何常，生老病死，輪轉無際，…三界皆苦，國有何賴？有本自無，因緣成諸，盛者必衰，實者必虛，都如幻居，聲響俱空，國土亦如，識神無形，假乘四馳，無明寶象，以為樂車，形無常主，神無常家，形神尚離，豈有國耶？⁶⁷

當時有班足太子，要斷千王頭來祭家神，以登王位，取了九百九十九王之首後，最後找到普明王，要斷其首奪其國，普明王聽了上引所說偈，聞法悟解。國家、國土、種族等等一切世間存在，包括自身，都是因緣所生，所以盛衰實虛無常，有如幻居，有如聲響，所以一方面「國有何賴？」一方面又「豈有國耶？」。⁶⁷

佛陀的教法要報國家恩，親族為蔭，又了知宿對因果，不能躲避，基本精神又在悲念一切眾生，不殺生、不戰爭才是正淨之道。此中有二義，一者是「隨緣順世」之善德，而報國家恩，一者是依「究竟法義」，國家種族亦是緣起而有，亦是無常變易。因為一切存在都是緣起、假名，依某因緣有此祖國、此國人，此親族之蔭，而自然有護國之心，但不能依假有，而行不善。所以依佛陀之典範，沒有為了前者（為報國恩）而違背後者（十善）之想之行，所以慈悲不殺是核心價值。

觀察佛陀典範後，再來觀察菩薩面對殺生、國族等議題時，展現出怎樣的形態？因為菩薩是未成佛前的修道行，所以對革命僧而言，特別具有實踐、定位的參考值。

二、菩薩典範

從佛陀的圓滿典型看到了知緣起因果、慈悲不殺，藉此過程安慰教

68 值得說明的是，雖分為三種，但並不表示彼此是排斥、獨立的，相反的，它們可能是互相成立、並存的，所以一位菩薩可能同具三種類型，一種類型也可能因角度的不同，而具有其他類型的性質，在此是依其顯露出的行為來歸類。



化眾生，令其解脫，這是其面對國族、武力的看法與態度。但從菩薩行者的形象看來，並非單純如此。菩薩行有勇猛無畏之願行，有的菩薩將慈悲不殺發揮到極盡，有的菩薩反而因慈悲故犯戒殺人，有的菩薩積極參與國政，甚至因不捨眾生之苦而願意生死輪迴、不取涅槃。菩薩之願行千差萬別，相應於革命僧特質，筆者將之分三種菩薩類型來討論。⁶⁸

（一）一切盡捨型—自願捨國、不戰、就死

佛陀本生菩薩行中有許多捨國、不戰的情況，〈長壽王本生〉即是。長壽王箝懷悲心，鄰國小王暴虐貪殘，見長壽王國懷仁不殺，無兵革之備，所以興大軍來到邊界。長壽王決定不應戰，以免傷害民眾性命，他說：

勝則彼死，弱則吾喪，彼兵吾民皆天生育，重身惜命，誰不然哉？全已害民，賢者不為也。⁶⁹

長壽王認為不管戰爭結果如何，勝者對方百姓喪命，敗者我方百姓喪命，我方百姓是生命，對方百姓亦是，凡是生命都重身惜命，誰希望喪命呢？為了保全自己王位，害了百姓，賢者不能做這樣的事。於是他就與兒子長生越城逃出，改名隱於山中。鄰國小王輕易入主，還懸賞長壽王之首。有位梵志要來投靠長壽王國，安養餘年，在路上遇到長壽王，才知國已滅，心中哀慟頓失依靠。長壽王便要梵志取自己首級領賞。梵志不忍，長壽王便跟身後，入城就縛。長壽王臨死對兒子交待：

違父誨，含兇懷毒，蘊於重怨連禍萬載，非孝子矣。諸佛四等弘慈之潤，德韜天地，吾尋斯道，殺身濟眾，猶懼不獲孝道微行，而況為虐報讎者乎？不替吾言，可謂孝矣。⁷⁰

他要兒子絕對不能報仇，這樣才是孝道。長壽王被殺後，長生哀呼

69 《六度集經》卷一〈長壽王本生〉，《大正藏》冊3，頁5a-6a。

70 《六度集經》卷一〈長壽王本生〉，《大正藏》冊3，頁5a-6a。



吐血，發誓一定要報仇，不惜違背父親之言。於是處心機慮甘為下人，找機會入朝接近新王，最後終於讓他有機會，舉起劍來欲斬時，忽憶父親的遺命：違父之命，為不孝矣。連舉三次，刀斬不下。最後兒子就將來龍去脈坦白告之，要小王把自己殺了以除心頭之患！新王悔恨萬千，將國家歸還給長生。從這個本生故事，很能清楚看到，菩薩行者對戰爭、國家的抉擇，以慈悲濟度眾生為核心，甚至為濟度眾生、滿足眾生之求助而棄取國家、生命也心甘情願。

（二）激烈犯戒型—以慈悲故殺人

在大量的勇猛精進行菩薩道，慈悲戒殺、犧牲自我等事蹟中，經典中還有因慈悲而殺人的菩薩行故事。佛陀的過去世曾有一次為商主，名為善御，與其他商人共五百人，坐船入海求寶。善御，性情慈和，於一切人常生慈愍。另有一商人，性剛強猛利，在海中與他們相逢，便生惡心欲使計謀將五百商人盡殺，奪取所有珍寶。當時，善御夢中出現大海神，告知他有人欲生惡心奪珍寶，要殺盡五百商人。這五百商人都是住於菩提不退轉位，如果惡人殺了他們，將墮地獄受報，所以你要想個善巧方便的辦法來讓「惡人不造殺業免地獄報，而眾商人都能全其性命」。結果，善御思惟了一天，都想不到辦法：

乃至七日審諦思惟亦不能得，過七日已即作是念，我今無復方便可得，但當於彼興殺心者先與斷命，彼斷命故不造殺業免地獄報，又令餘眾得全其命。如是念已，而復籌量，我若與此五百商人共斷其命，而五百人皆墮地獄，我今宜應起大悲心為救護故，自手當殺。⁷¹

善御審慎思惟了七天，想不出最好的方法，最後起念決定就在「其起殺心之前殺其性命」。當惡人性命已斷，無法起殺心造殺業，就不會有地

71 《佛說大方廣善巧方便經》卷四，《大正藏》冊12，頁176a。



獄果報，而其他商人也能保全性命。又，如果告訴其他商人，大家一起計劃來殺惡人，其他商人也會因此造殺業，所以為了救護所有眾生，應該發起大悲心「自手當殺」。這個方法，對本性慈和的善御而言，是何等為難、何等審慎，因為這大大違背慈悲戒殺之心，犧牲自己成全眾生尚且不及，如何殺之？但慈悲的本懷是為了救護一切眾生，既是一切眾生，惡人善人都需救護，要讓惡人勿犯惡，善人也得免除殺業，兩邊眾生都需救護，這是兩全其美的方法了！但自己殺人，不論何種理由，都是造殺業，有殺之作為就有殺之因果，雖然為了慈悲之故，所以善御自己了知：

此殺因者，設於百千劫中獲地獄報亦當忍受，但能今時以如是大悲方便，令此惡人不造殺業，當免地獄無量劫苦，又令住菩薩法者，諸商人眾安隱無難。⁷²

造了殺業自當受報，所以善御認為如果因此殺因，要受百千劫中的地獄報，他也會完全接受。這一點，是「以慈悲故不得已殺人」之所以成其大慈悲最重要關鍵，這比為理想、仁義殺人者的心態，思考得更深入、更勇於承擔，更不論是一般惡意殺人了。所以此處是辨識慈悲的純度、品質之重要特徵。而且菩薩「以一切智心，廣施一切眾生，雖起施心，悉無所取，亦無所得」。⁷³所以菩薩因慈悲故救護眾生，他沒有「是我在慈悲眾生」之想、沒有「眾生應該感激我、我應該得善果」之想、更沒有「這個結果都是我的功勞」之想，即使甘心受報，也沒有「我為眾生受業報」之想，也就是沒有犧牲、神聖之意，所以與世間激昂、悲壯、犧牲的英雄人物是大大的不同。

行菩薩行廣施一切眾生，無我施、無我所施、無所取，亦無所得，而所造殺業，願受殺果，這是悟入「空」性故、為救護眾生故，是悲（慈悲）智（空性）雙運的結果，唯有具空之慈悲才能如此勇猛無畏。

72 《佛說大方廣善巧方便經》卷四，《大正藏》冊12，頁176a。

73 《佛說大方廣善巧方便經》卷四，《大正藏》冊12，頁166b。



而空性也展現在對殺業業障的看法，為了顧全所有眾生之善根，開善巧方便之門，甘犯殺戒，亦甘心受報，另一方面，以其悟入空性，所以「勿謂菩薩摩訶薩有業障可得，是故當知諸佛菩薩諸所作業，皆悉清淨，無復少分障累可得」。⁷⁴這些業障了不可得，所以皆悉清淨。在《華嚴經》善財童子五十三參中，也有一位無厭足王行菩薩道，對於違法、貪瞋癡、邪見之人一律處以酷刑，彷彿地獄。其實這些惡人是他所幻化，用以勸止眾生的惡心惡行。這是菩薩精神展現的一種激烈、特殊的方式。

這樣的思想，讓我們聯想到曼殊意欲「暗殺康有為、袁世凱」之事，意欲以「自手殺惡人」，身為革命僧的曼殊，應該要蘊含「菩薩因慈悲故而殺人」典型的心態：「為救護一切眾生（包括惡人）」、「甘心受報」、「無所取、無所得」，才具有此型菩薩的條件。抗日時期，太虛亦面臨僧人是否從軍的議題，他亦以此菩薩為典範來掌握分寸。

這種菩薩殺人與一般因貪瞋癡等惡意來殺人，在起心動念上的差別，何只天差地而已，但在外相上，殺人這件事卻無有差異，所以菩薩作此行為是踩在非常險絕的邊緣上，極容易被誤解，也容易被誤用。誤解者，認為這非菩薩行、違反戒律。誤用者，容易被殘暴者所套用，作為殺人的藉口，將殘暴的行為神聖化。後者比起前者的後遺症更嚴重。這在我們觀察僧人組軍隊時特別值得思考。

從釋迦族那場戰爭中，戒殺是最核心的價值，但竟有菩薩甘犯殺戒、甘受其報？那是因為為了救度眾生，可見救度眾生的價值高於一切，這個激烈的方式讓人更清楚看到菩薩精神的核心：為救度眾生故。

（三）進取入世型—積極介入政治、改革社會

菩薩精神到大乘時期被發展得淋漓盡致，形成大乘佛教的核心，其

74《佛說大方廣善巧方便經》卷四，《大正藏》冊12，頁176a。



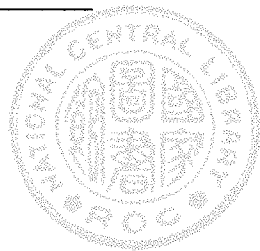
中最重要的人物即是龍樹。因龍樹將佛法緣起空性論析得極為清楚，大弘大乘佛法，摧伏小乘、外道，去世後被立廟供奉如佛，視為第二個釋迦，因具大乘菩薩之精神，一般也尊為龍樹菩薩。龍樹之生平極為傳奇，根據記載，他後來的行止與國王、政治很有密切關係，當時有南天竺王總領諸國：

又，南天竺王總御諸國，信用邪道，沙門釋子一不得見，國人遠近皆化其道。龍樹念曰：「樹不伐本則條不傾，人主不化則道不行」。其國政法王家出錢雇人宿衛，龍樹乃應募為其將，荷戟前驅，整行伍勒，部曲威不嚴而令行，法不彰而物隨，王甚嘉之。…王召問之，汝是何人，答言：我是一切智人。王大驚愕…。⁷⁵

龍樹見南天竺王雖有大權勢，卻信取邪道，要讓佛法利益眾生就要從國王開始，所謂「人主不化，則道不行」，所以他就自願加入國王侍衛隊中，將隊伍治理得「威不嚴而令行，法不彰而物隨」，與講求威嚴、法令的軍事家方法不同，軍隊行儀卻井然有序。當國王注意到這號人物，詢問之下，龍樹自稱「一切智人」，國王驚愕不信，在問答之中，龍樹展現神通，讓國王稽首佩服不已，領受其教，行於國政。其所著作之《寶行王正論》、《勸誡王頌》都是直接對國王講說佛法、治國之道。他不同於以往的出世修道者，密切介入政治，為國王說法，讓國王實行佛道，百姓自然能行佛法而安樂。

龍樹的死亡很有啟示，有二種版本：據漢傳的傳記，有位小乘法師對龍樹懷有忿怨，龍樹問他：你樂意我活得很久嗎？他回答：實在不樂意。於是龍樹就退入室中閉門，經日不出，弟子破門看之，龍樹已「蟬蛻而去」。藏傳資料顯示，龍樹壽命很長，他輔佐王政，讓國家行仁政、佛法，甚至教國王長生之術，王子繼任之期遙遙無望，於是王子多

75 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》冊50，頁185a。



次設計想殺龍樹，都無法成功，後來母親告訴他：可向龍樹祈求此願望。因為菩薩是讓眾生安穩、滿眾生之願，龍樹修大乘菩薩行，他必會答應。王子便依言而來求願，龍樹心知如此，便答應他，並教他一法：取一根草來割龍樹脖子，就可以讓他喪命。就這樣龍樹便去世。二則說法雖不同，但都是為滿足眾生之願而就死。從小乘法師不樂其久活的說法中，可知龍樹出入大小乘，雄辯四方，對當時的佛教提出批判、改革之見，必然帶來許多教內的反彈。在世間價值中，菩薩不見得都受到歡迎，而菩薩會在眾生厭惡他的存在時，自然離開，瓦解自己的神聖性。龍樹這些作為展現的是積極參與政治、宗教的改革，而以改變執政者來帶動政治社會革新的菩薩。這樣的典範，其弟子提婆在〈大丈夫論〉，更發展出菩薩不捨眾生之苦，願意生死輪迴，不取涅槃、不願成佛的觀念，形同斷佛種性，所以被稱為一闍提菩薩，是極端精進的菩薩行，這種精神也被章太炎所注意，他在《齊物論釋》中就將莊子詮釋為「菩薩一闍提」。⁷⁶

總而言之，要成為菩薩有幾個要件：以救度眾生為第一目標。最終是要引導眾生入究竟法義，並知一切緣起空性，亦即沒有施、受施、得之念，沒有神聖偉大想，而一切自受因果、甚至發願代受因果。

綜合上面所言，有讓國、不戰、甚至自願命喪，絕不夭眾生生命，以救護眾生，採用的是一切盡捨的方式。有為救度眾生而積極參與政治、社會改革、宗教改革，甚至還有願捨涅槃，這是進取入世的方式。有為救護眾生，而犯戒殺人，這是激烈犯戒的菩薩行。菩薩應機度眾，其行為應該是千變萬化的，這三種類型或許無法總納所有菩薩行，但對革命僧這個主題來說，當可比而觀之。

76 章太炎（1982），《齊物論釋》，收入《章氏叢書》上冊，頁415。



肆、菩薩行與革命僧之革命

一、二種典範與二層展現

當佛陀放棄太子之位出家，國家、政治、王位就不是他認為重要的事了，他關心的是所有眾生身心的出路，國族、職位、種性等等人類劃分的界線，都只是因緣所生的界線而已。他悟道後遊行四方教化，當面對祖國將要被戰爭所滅，還是不忍地三次在枯樹下企圖阻止，但終究敵不過果報現前，終是發生滅種滅國之事。他從活生生的事件中教化弟子因緣果報、盛衰無常的實相，並撫慰受傷的心靈，帶來究竟的解脫。在經典中，身為宗教師、覺悟者的佛陀一直以實相的觀察、和平中道的方式來面對，形成佛門中一個最重要典範。

而菩薩則不同，菩薩的特色是一直精進向前，為了修道更為了救度眾生，所展現的是：以救度眾生為最高原則。為眾生故，勇猛無畏地付出自己所有，包括捨國捨身的一切盡捨型，以及積極入世參與政治、宗教改革、甚至不取涅槃樂的進取入世型，以及甘犯殺戒、甘受果報的激烈犯戒型。這些都是菩薩的典範。

這二種典範：佛與菩薩，對佛法的展現都有二層：一、「隨緣順世」。二、「究竟法義」。這二種展現在圓滿的狀況下應該是互相貫串、交融的，亦即在隨緣順世中顯究竟法義，在究竟法義中顯隨緣順世。但看來，佛陀讓這二者取得一定的平衡融合；而菩薩的方向卻是傾重於在隨緣順世來救度眾生，以顯究竟法義。

當佛陀講「國是無常，豈有國耶」、「宿對罪負，不可得離」，這是究竟法義的展現，但仍要「當報國土恩」，於是佛陀三坐枯樹下，這是隨緣順世的展現，而終無鼓吹武力或號召弟子仇對戰爭。先讓五百釋女有衣蔽體、有食滿足，這是隨緣順世，再為說微妙法，療慰、解脫其心靈，是究竟法義，而終讓弟子們體悟實相。

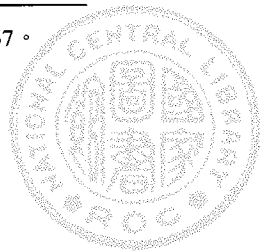


因為佛法之故，菩薩即使傾重於隨緣順世以便救度眾生，但仍不同於「天下興亡，匹夫有責」的國族感、不同於「人生自古誰無死？留取丹青照汗青」的歷史感、不同於「驅逐韃虜，恢復中華」的民族感，也不同於「暴政必亡」的仁義理想，也不同於「爭取自由、民權」等政治理想，更不同於「成者為王，敗者為寇」的成敗觀。因為以佛法而言，天下與興亡、人生、生死、汗青、韃虜、中華、暴政、自由、民權、王、寇等等都是緣起的、無常變異的，甚至眾生對「自我」的認知也是虛假不實的，這是究竟法義的部份，菩薩不能沒有究竟法義，所以菩薩救度眾生最終目的是要讓眾生勿執著緣起變異，勿執著我，達到解脫之境。雖然如此，因為菩薩是入世的，勇猛精進的，他要具備善巧方便，在眾生苦痛之中，做開解、安置、保護、救難的工作，先讓眾生能安穩，這就是所謂隨緣順世的部份，然後才在安穩中讓眾生契入實相，例如龍樹參與政治、教化國王行德政，弘揚大乘空觀之論。長壽王讓國、自願就死，終讓新王悔悟。後面將談的太虛，以佛法救世而言菩薩大悲行時，時時提舉「因緣生義、無自性義」。⁷⁷因為沒有緣起空義，就成不了菩薩勇猛無畏之行。只是當佛教有不入軍隊戒，龍樹仍入軍中，只為教化國王。明知不能殺生，菩薩也為救護眾生心靈，甘犯殺戒而甘受因果，所以就菩薩而言，他傾向於隨緣順世，勇猛無畏以救度眾生為第一目標。由此看來，就是這樣的特質，讓章太炎等人在亂世中汲取來振奮人心，改革積弱不振的文化與國力。

二、革命與佛法的貫通點—菩薩道精神

當僧人遇到辛亥革命，這個以武力恢復重建國族尊嚴、爭取民權，欲從政治到文化都活出新生的歷史場合。有些僧人，如前所分類，各有不同層次的參入，他們是中國人，亦是宗教人—比丘，勢必有世間、宗

77 太虛（2005），〈佛法與救國〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁61-67。



教這二層內涵。世間部份，即是革命救國思想；宗教部份，則是佛法。這二個層面有其相扞格的地方，這些革命僧容或有未明佛理之處，對於「不殺生」戒必然是知道的，而這場革命是帶著武力成份的，這便是顯而易見的衝突點。而衝突點必須得到化解，所以世間與宗教之間勢必要有所貫通，才能促發他們參與革命，當然也不排除有些革命僧只具世間層面，而不顧、忘失宗教層面，但這也是需要在這二個層面架構下，才能被突顯出來。而目前尚未有明確資料可證明有人只具世間部份。⁷⁸不過另一方面，卻有曼殊、太虛等革命僧可以見證他們具有這二部份的內涵。所以先依此來論。既是身為僧人在先，參與革命在後，必是佛法中有融攝貫通世間革命思想的機制在，這個融攝貫通點，證之革命僧宗仰、曼殊、太虛，就是菩薩道精神。

菩薩以慈悲、救度眾生為第一目標，以隨緣順世為方式，以勇猛無畏為力量。而一般革命志士以救國救民來號召，就菩薩而言，所救之國所救之民，亦包納在菩薩要救度的一切眾生中，雖曰救中國，實則亦是救眾生之一。革命以驅除韃虜、恢復中華為目標，菩薩亦知國家種族等是緣起、無常之物，但仍會隨緣順世於民族觀點，因為要報國土恩、為救度眾生故。一般以拋頭顱、灑熱血來鼓吹革命，菩薩救度眾生本就有勇猛無畏、捨身、自願就死的特質。而以武以來從事革命者，菩薩救度眾生亦有因慈悲故，犯戒殺人之典型。而以革命乃參與世間政治者，菩薩道亦有積極入世，參與政治之型範，如此，革命便與菩薩精神貫串起來。

兩者雖然可以貫串，但並不代表可以用革命救國思想來總納革命僧，因為對革命僧而言，菩薩精神大於革命思想，而且是核心所在。所

78 可能有些僧人只為佛教、寺院的生存，而參與革命，即使如此，也無法全盤否定他們只為佛教的生存，而不為濟度眾生，如果還有濟度眾生之念，那些他們亦具有宗教部份的思考。



以他們參與起革命，雖然行動上相同，但內涵不同，菩薩精神會讓革命僧人在革命行動上勇猛無畏，在革命成功時不求回報，在革命進行中有所反省、抉擇，朝向思想革命等深刻和平的方式發展。所以只以革命救國來論革命僧勢必失去焦點，也不知其本懷。亦即如果只說革命僧參與革命是為了愛國救國，是不夠的。所以要呈現革命僧，除了知其參與革命之世間價值外，還得從佛法層面來說明，相對的，也要從佛法層面來檢驗。

三、由太虛的宗教經驗看菩薩的勇猛無畏

一般人參與革命自需有豪情壯志，豪情即是衝決羅網、敢於反抗權威的勇氣，提倡革命的思想家也每每以正義之氣相鼓盪。僧人參與革命者，亦不例外，但身為僧人，除此之外，其豪情壯志中還蘊含一個核心價值—菩薩道精神。

這種菩薩的勇猛無畏精神，不是說說而已，也非一般得其理志的勇氣而已，對於一位佛教修行者而言，是從修行陶煉而來的，在太虛的幾次自述可看到：他的宗教修行經驗對其革命勇氣有著絕對性的作用，不管是辛亥革命或佛教革命。

太虛在西方寺閱藏時，本來只是依興趣隨意而閱，經一位老法師指點，要從藏經第一函經、律、論、雜部等等循序看閱，才能畢其全藏，於是太虛就從《大般若經》開始，端身攝心地每日看一二函：

積月餘《大般若經》垂盡，身心漸漸凝定。一日、閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎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。數日間、閱盡所餘般若部，旋取閱華嚴經，恍然皆自心中現量境界。伸紙飛筆，以似歌非歌、似



偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。⁷⁹

太虛之前曾有參禪之經驗，參禪為禪定工夫、《大般若經》是講「空」義，專一淨定與經義「空」慧相融，太虛便有契入實相的現觀體悟。佛法說「空」並非理論，而是宇宙實相，而「空」並非沒有、空寂，是可印現一切，所以太虛契入此實相，身、心、世界都泯然空寂，而且靈光湛湛，印現塵刹如影，無礙無量，明照無邊。有了這樣的現證經驗之後，閱讀速度飛快，當看《華嚴經》時，經中所言皆似心中現量境界。文章下筆也快，數日寫了如歌如偈者千萬字。心智透脫無滯，不管佛學或世間文字，隨心活用，悟解非凡。太虛形容這是他「蛻脫塵俗」，由俗向真的新生命。

當太虛處在法喜充溢中，他遇到華山，所以「心精勇銳，目空一切」與之論辯，後讀到新學等書，「陡然激發以佛學入世救世的弘願熱心，勢將不復能自遏」，而且因為「禪慧融徹中，俠情噴湧，不可一世」，為救圓瑛（1878-1953），不惜觸怒老師敬安。契入空性，見一切相如夢幻泡影，所以能見事勇為。太虛用「心精勇銳」「俠情噴湧」來形容自己當時的心智情況，這是由禪慧修行而來的，而不是一種理論，也非個性使然。而且不只有俠情，還具有智慧，所以才有「救世的弘願熱心」。等到再遇到革命僧棲雲，與之到廣州與革命黨人來往，這種俠情噴湧，隨著革命人士的粗豪放浪，引動為入世參與革命行動，個性更「煉成敢以入魔，敢以涉險的勇氣豪膽者」，⁸⁰這與菩薩無畏行是同一方向的。但如前所論，太虛於辛亥革命走過，就轉往改革佛教、佛法救世的路上，可見這種俠情噴湧之氣，雖然遇緣而湧，但亦有抉擇與理想。

由於資料所限，其他的革命僧是否有此修行經驗與抉擇，不得而知，但從意周、宗仰、曼殊與太虛的言行中可看出革命僧所具有的佛教

79 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順《大虛大師全書》第十九編二，頁189。

80 以上俱見太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《大虛大師全書》第十九編二，頁190-195。



特質，尤其是太虛，那種所謂禪慧融攝、俠情噴湧的修行實證境界，相信就是所謂菩薩勇猛無畏的具體呈現，也是太虛能夠出入革命、大力改革的泉源所在，所以於革命僧言，菩薩精神不只是從理論建構而來，也不只是菩薩典範的學習，還是佛法修行經驗的具體感受。

四、從菩薩典型看革命僧之定位

如前所論，革命僧人接受過佛法的洗禮，其參與革命比一般人還要掙扎、思考，但因菩薩觀念的融攝貫通、或再加上修行之基礎，所以比一般來得勇猛投入，並有所抉擇。從菩薩典範來看，他們是怎樣的菩薩行？或是他們算不算菩薩行？前面已論，佛教中二種典範：佛陀與菩薩。這二種典範有所不同，佛陀是究竟法義與隨緣順世相融，顯示中道。菩薩是傾重於隨緣順世上，筆者將之分為：一切盡捨型、進入世型、激烈犯戒型。其要件是：以救度眾生為第一目標。最終是要引導眾生入究竟法義，知一切緣起空性，沒有施、受施、得之念，沒有神聖偉大想，一切自受因果，甚至發願代受因果。之前討論革命僧時，亦分為幾類，因此以下將以菩薩這三個典型及要件來觀察這幾類的革命僧。在評議之時，一位革命僧可能因行為的不同而並存不同的菩薩類型。

（一）對組織僧軍的革命僧之評議

《續高僧傳》中記載有唐代僧人法雅曾組千人僧軍，幫助朝廷抵禦突厥的侵略，但被智實所阻止，斥為魔事，終免千僧兵役。⁸¹唐太宗時，曾邀玄奘與軍隊隨行，以便他在指揮軍隊之餘能相與敘談，但被玄奘依律制拒絕。⁸²可見中國僧人對於參與軍隊是非常自制的，這種精神讓所謂宗教戰爭無由在佛教生根。⁸³即使少林寺有武僧的傳統，但仍以

81 唐·道宣《續高僧傳》卷二十四，《大正藏》冊50，頁635a

82 唐·慧立本、彥棕箋《慈恩傳》卷六，《大正藏》冊50，頁253b。

83 日本與韓國的佛教，因歷史發展變化下卻有僧兵的傳統，似已失卻佛法本懷。



健身修練為主，不參與戰事。否則菩薩犯戒殺人本為不得已，如不具備菩薩要件，很容易被誤用。辛亥革命時出現僧人組織僧軍參與武力攻打，資料中無法得知他們如何面對佛法戒殺的教誨，及其參與之心態，但組僧軍的行為，從佛陀的角度而言，是沒有的。假設他們體會到世間與佛法之間的融貫處：菩薩行，或可從菩薩行中找到型範，亦即激烈犯戒型的菩薩，但並不全然符合。因為僧軍是多人集體，而為救度眾生甘犯殺戒的善御菩薩，是「自手殺之」，強調不邀其他商人，不願眾人行殺業受惡果，組僧軍者要成為激烈型菩薩於此條件不足。況且善御在苦思三日別無他策，才犯戒殺人，並甘受殺業因果，僧軍者亦需具備此心理才足。自辛亥革命後，僧軍之組成偶有所聞，他們如果要稱為菩薩行也應該具備這樣的態度，否則是僭用了菩薩之名，乃單具世間意義的革命僧，嚴格地說，只是世間意義的軍人。

（二）對發暗殺之論、欲行暗殺的革命僧之評議

清末的暗殺之風頗盛，是受外國政治思想影響，就佛教而言，激烈犯戒型的菩薩與此頗有相近之處，尤其是針對惡人、自手殺之這點上。其所需之心態依然是為救度眾生故，甚至是為救度惡人故，並甘受因果，且是在已沒有其他方法可行之下。如果都具有這些心靈條件，發暗殺論者比僧軍還來得趨近激烈犯戒型菩薩。從曼殊的〈討袁宣言〉有「甘為元凶」句，看得出其有「自手殺之，自受因果」之趨向，但似乎還有對惡人之憎恨，紫林亦是如此，所以與激烈犯戒型菩薩仍有不同，流於世間意義者多。

（三）對參與革命事務的革命僧之評議

不管是以運送槍枝、提供場所、寫詩讚揚等方式與辛亥革命發生關



聯，基本上仍有武力之成份，只是成份少或多之別，是欲趨近激烈犯戒型菩薩，但其問題亦如組僧軍者一樣，需具備菩薩要件，否則只是一般世間的救國意義而已。而宗仰、意周、曼殊等人，革命成功後不入功名場、不受獎賞祿，表現出的是一切盡捨型的菩薩行。棲雲，後來從事軍職，不知是否還俗？其心態如何？但顯然已非革命僧的角色。

（四）對從辛亥革命到中國佛教、人類社會革命的革命僧之評議

這類的革命僧有三位：宗仰、曼殊與太虛。此中有二個關鍵點，一個是武力革命與思想革命，一個是佛教改革與世界人類改革。曼殊，熱血從事革命，他的行為影響，更適合成為一種文化僧人的典型；他對改革佛教的看法，形成近代佛教改革的先聲，為太虛作先行。宗仰參與革命事務，對中國佛教改革、佛教救世有所著墨，在這點上，曼殊、宗仰與太虛是與進入入世型菩薩同一方向的。尤其是太虛，掀起近代佛教的改革運動，甚至從事佛化運動，欲使全人類得到覺悟與和平，這是從激烈犯戒型菩薩走到進入入世型菩薩。這個趨向從曼殊、宗仰身上稍可窺見，從太虛身上卻非常明顯，他對辛亥革命是有所抉擇的，雖然受革命之引動、同情革命，但很早就確定自己要從事的不是政治、武力的革命，而是思想、佛教的革命，這樣的抉擇更趨近於進入入世型菩薩，還有佛陀典範的影姿。

（五）太虛的革命菩薩行

因為太虛後來的發展，更奮發於改革佛教、以佛法入世，為了比較完整呈現太虛之菩薩典型，所以不得不越過辛亥革命的時間點，往後推到對日抗戰時期來觀察。



太虛從辛亥革命的同情武力到以思想革命為重心，他對此很是篤定無疑。⁸⁴當面對中國對日抗戰、全國一致對外、愛國主義高漲之時，作為一個戒殺的僧人如何行動、如何表態才恰當呢？當世人多有「多一位出家人，就多一消極游民」、「出家人於抗戰沒有貢獻」之論時，稍有不慎，即落入懦弱、不愛國者，甚至是滅亡國家者；但稍有不慎於佛法也會失去判準，落入只具世間價值的愛國人士而已。另一方面又不能見眾生受苦、國家受難而沒有作為，所以太虛在這當中，掌握了許多分寸，很積極地作為，從這點來看，他是極具典型的進取入世型菩薩。

抗戰期間認為佛法對國家有害無益的說法紛紛出現，太虛就曾言：

有一種人以為現在是國際競爭激烈時代，須使人民富於國家之思想，然後能謀民族之自衛；見佛教發生之印度淪為異族，往往以為佛法雖有廣大之教義，高深之理論，而不能振興民族，保衛國家，…一般人以為現在中國需要的是全國一致的趨向抗戰救國，佛法以慈悲為本，等視眾生，充其戒殺無我之精神，必近於不抵抗，於保衛國家、救護民族之戰鬥，恐無益有害。⁸⁵

社會充斥著佛教昌明，不利民族主義，不能振興民族、保衛國家，更甚者反而會導致國家滅亡，慈悲精神，也不利於保衛國家、民族之戰鬥等等論調，⁸⁶在這種氛圍之下，佛教如果沒有因應之道，必然會遭受到嚴重打壓，而且佛教本為普度眾生，豈有獨善其身之理？所以太虛積極辨明佛法並非無益於國家：

84 太虛（2005），〈太虛自傳〉，印順，《太虛大師全書》第十九編二，頁192，談到接觸革命思潮後：「但我初不稍移我以佛法救世的立場，只覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已。」

85 太虛（2005），〈佛教之新認識〉，印順，《太虛大師全集》第十八編，頁525-526。

86 震華（1933），〈僧伽護國的疑問〉，《僧伽護國史》（越南：龍華寺印行），頁4-12。此書從歷史、佛法中闡發佛教對國家有護國之益。從這本書之編著印行，可窺知當時人們對僧人與國家關係有所質疑，要「僧人愛國救國」之要求應頗為強烈。



…其實從佛法真精神言，大乘菩薩行，所謂莊嚴國土，守護國土，即以建立國家、保衛人民，為菩薩行之一，亦即是愛國思想，民族精神。⁸⁷

他將菩薩行與愛國思想、民族精神連結在一起，將菩薩行置入愛國思想中，換言之，太虛的愛國精神是以菩薩行為內涵的，所以他鼓勵大家行菩薩行，人人皆應抱持救人民於水深火熱之中之心。

為國為民的菩薩行中，太虛依然以究竟法義般若思想來提醒：要知因緣生義、無自性義。這二者配合大悲義來努力救國，才有益於人民百姓。⁸⁸要發菩薩之大慈大悲心，發揮救苦救難之力量，以般若為護國之根本。⁸⁹這是隨緣順世與究竟法義的互相顯發。

當他贊同佛教青年組成護國團時，再三強調「護國」之意義是廣義的：

愛護國家，為佛教青年的本務之一，…但佛教所謂的「國」，通於「世界的國」及「國家的國」，前者的護國同於護世，而後者的護國乃同於近人所謂救國…由護國即護世的意義說來，更應討論到國際的護國方法。⁹⁰

護國之目的不在於讓中國成為強國，因為整個恃強凌弱的觀念沒有改變的話，終處於不安穩趨勢，大家將同陷於國際的國難之中。太虛談到護國時不忘提點化解對立之佛法，讓「國」的意義擴大成世界之國，而不是在於打敗對方。所以除了要以小乘的「絕對不害他」方式來自治自衛外，究竟的方法還是以大乘的行為：救濟所有處於災害中的人民。這就讓世間救國意義擴大至究竟法義。

另一方面，在這個非常時機，太虛提到具體從軍問題時，認為除了

87 太虛（2005），〈佛教之新認識〉，印順，《太虛大師全集》第十八編，頁525。

88 太虛（2005），〈佛法與救國〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁60-66。

89 太虛（2005），〈佛教與護國〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁69。

90 太虛（2005），〈勸全國佛教青年組護國團〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁71-72。



住持佛教的學僧、職僧、德僧以外，所有已從軍、當從軍、欲從軍的佛教青年應有從軍的需要：

現今中國有志護國的佛教青年，亦應有從軍的需要！何況我們所謂的佛教青年，原是遍在軍、政、商、學、農、工各界的！除開決志專守佛教的僧伽戒律以為住持佛教的學僧、職僧、德僧以外，所有已從軍當從軍的佛教青年的從軍意義，於此更有一論的需要。⁹¹

太虛很精確地提出：佛教青年「已從軍、當從軍者」，應當從軍，但「決志專守佛教的僧伽戒律的僧人」要排除在外，不宜從軍。太虛以盡國民、職業之責來作底線，並沒有說：全面全力去從軍。所以嚴格來說並未鼓勵從軍，只表達要盡世間國民責任與義務。對於那些決志守僧伽戒律的僧人，戒殺是根本之戒，太虛仍認為不宜從軍，這樣的劃分確實掌握了報國土恩的隨緣順世與究竟法義之間的分寸。雖然如此，要佛教青年從軍的話出之於僧人之口，仍引來誤會與非議：

在政府規定僧眾須受壯丁訓練時，中國佛教會曾請求免除而未得批准，我因以私人資格，與訓練總監部一個熟人函商，使僧眾但受救護、看護訓練，俾盡國民義務而不背佛戒。但誤傳者竟謂僧眾受軍訓係我主張，并以練若干萬僧軍等轟傳報紙，真是誤會之極。⁹²

在政府規定僧眾須受壯丁訓練時，中佛會向政府請求能夠免除，沒有獲得批准，所以太虛以私人情誼讓「僧眾但受救護、看護訓練，俾盡國民義務而不背佛戒」，他依然堅持僧人戒殺的原則，但為了盡國民義務，就讓僧人從事救護、看護的工作，不要直接涉入殺生之行。有人卻誤傳

91 太虛（2005），〈勸全國佛教青年組護國團〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁74。

92 太虛（2005），〈佛教之新認識〉，印順，《太虛大師全集》第十八編，頁527。



太虛主張僧眾受軍事訓練、「練若千萬僧軍」，可見佛教界面對這個挑戰時，太虛應該是屬於積極應對者，否則不會有這樣的誤傳，這也足證太虛積極應世的特質。

如同前面評斷，僧軍之於激烈犯戒型的菩薩是有所不足，這些已從軍、當從軍者亦是如此，所以必須為他們注入深廣的菩薩精神，亦即「佛教青年從軍的意義，於此更有一論之需要」，太虛呼籲大家要做國軍而非做土匪：

尤其要知道執干戈以戰爭的，不為國軍，即為土匪…我們佛教青年必需要為國軍，勿土匪！…怎樣叫國軍呢？在中央政府全國最高軍事機關的統一指揮下，只知為對外而用，為護衛國家而犧牲一切，絕不存絲毫佔威權、圖名利的念頭，…至於能為學僧、職僧、德僧之住持佛教僧寶的，那是自當專就其弘法利人的本務，以宣教拯傷等工作，致其護國的勞力。⁹³

所謂土匪就是以戰爭來壯大自己，國軍就是犧牲一切護衛國家，他希望這些佛教青年能抱持犧牲無私的精神。太虛給他們激烈犯戒型菩薩的典範：當「惡毒有情，欲害多數眾生命者」時，「為救多數眾生，及免彼惡毒有情造大惡業」，才出此下策造此殺業，他說：

若有惡毒有情，欲害多數眾生命者，為救多數眾生及免彼惡毒有情造大惡業，此時若無他法可止彼惡行，菩薩正應以大悲心斷彼惡毒有情命。今有少數瘋狂惡魔，不惜為禍世界，為制止此種瘋狂行動，採取抗戰方式，正是佛法的方便之門。⁹⁴

所謂「以大悲心斷滅彼惡毒有情命」，太虛將激烈犯戒型菩薩的心態點了出來，這一帖心藥，要讓已從軍者具備激烈犯戒型菩薩的大悲心，而

93 太虛（2005），〈勸全國佛教青年組護國團〉，印順，《太虛大師全集》第十五編，頁75。

94 太虛（2005），〈佛教之新認識〉，印順，《太虛大師全集》第十八編，頁525-526。



不只是愛國主義者。

太虛將僧人與一般在家佛教青年分開處理。在家佛教青年方面，國事危急，當報國家恩，所以有從軍之義務者，太虛為他們提出往激烈犯戒型菩薩方向走，曰：「亦有從軍的需要」。這與佛陀面對祖國將滅，為救親族故，三趺坐阻軍，但卻永遠和平、沒有鼓勵武力之言之行是不同的。佛陀的典範，太虛不可能不曉得，顯然他是有所抉擇，有其不得不然處，而向隨緣順世處傾重。

僧人方面，身為發願修行的專修者，身口意要護衛不令為惡，才足以住持佛法、弘法利人，謹守戒律是絕對必要，要報國土恩，就實踐在宣教化導人心、拯傷、救護上，不宜直接參與戰事，所以當時強調的是僧伽「護國」，而少用「救國」這個名詞，震華（1909-1947）《僧伽護國史》中將僧伽護國的方法分為二類：變亂時（亦即戰亂時）、寧靜時（亦即平時）。變亂時就賑災、息災。寧靜時就興辦各種慈善、消滅國家禍患、化導各界迷濛、指示人生歸趣。⁹⁵即使在變亂時僧人亦不從事軍武，而以宣教、救護工作為主。這樣的方式，衡諸佛陀典範，未有暴力、永遠和平，以飲食救護，開示佛法讓眾生生命解脫的行為來看，太虛對僧人的處理，又有佛陀與弟子們永遠和平、生命解脫為重的典範精神在。

對照之前太虛在辛亥革命中走過即出、轉向以佛法救世的抉擇，顯然僧人戒殺的原則，是要堅持的。將僧人與佛教青年分開處理，想必有著亂世不得不然之苦處，但這樣能一方面塞住全面朝往殺業之路，一方面又能報國土恩、盡報國護國之世間責任，而且即使號召佛教青年組救國團，也一再強調要以救護人民為念，要以佛法內涵、菩薩勇猛犧牲之心來從軍，做個菩薩行者，莫流於為一己之戰、為一國之戰，顯然在隨

95 震華（1933），〈僧伽護國的施設〉，《僧伽護國史》（越南：龍華寺印行），頁19-54。震華法師為上海玉佛寺第四任主持，是個重視歷史的僧人，有許多佛教史志著作。民國36年去世時，太虛很是傷痛，為之封龕，說法將畢之時，竟中風舊疾復發，數日後也辭世。



緣順世中還要顯究竟法義。

佛陀在當時印度時空環境，盡其最和平、速捷、適當的方法來阻止軍隊，如果太虛要像佛陀一樣，跌坐枯樹下意圖阻軍，沒有當時印度文化的情境，不僅一點效果也無，還極可能命喪黃泉。不論佛陀或菩薩，都不是一意孤行的，為利益眾生需有智慧觀照，所以太虛當然不會死效佛陀阻軍之舉，他因時制宜，在戰亂中，世法與佛法激烈矛盾下，傾重菩薩積極濟度眾生的精神，權宜地從盡國民義務言佛教青年「亦有從軍之需要」，但又堅持僧人只做救護工作，不參與軍事，為佛教徒顯示一條有堅持亦有權宜的菩薩行道路可走，讓佛教在近代中國歷史上，於世間法、出世間法都有所交待，讓佛教徒在這場戰亂中知道如何行菩薩行，實於中國佛教有功矣！而這一切的進取推動，太虛需自知甘受因果，才能具菩薩條件。整體而言，太虛是傾重於隨緣順世的，是個典型的進取入世型菩薩，而且還看得到佛陀典範的影子。

伍、結語

近代中國的動亂不安，促起佛教僧人積極地參與世間救國救民的革命，也促使僧人了解救國亦須救佛教、救人心，所以當革命號角響起，改革佛教、利益眾生之念亦於焉而來，我們觀察革命僧時，除了展現其救國愛國之心外，不能抹殺其核心部份：菩薩道精神。本文便是依此，期望從佛法的角度更精確地說明革命僧的本懷，並加以檢驗。這樣的時代，讓僧人遇上革命、武力救國的問題，時人以「救國」要求之，後人以「愛國」加讚之，曼殊在《嶺海幽光錄》中曾言：「嗟夫！聖人不作，大道失而求諸禪，忠臣孝子無多，大義失而求諸僧，…以僧為忠臣孝子，士大夫之不幸也」⁹⁶，誠為透徹之語。

96 曼殊（1976），文公直編，《曼殊大師全集》內《曼殊大師詩文集》文集，頁213。



參考書目

- 《增壹阿含經》卷二十六，《大正藏》冊2，台北：白馬精舍影印版。
- 《雜阿含經》，《大正藏》冊2，台北：白馬精舍影印版。
- 《大乘本生心地觀經》〈報恩品〉，《大正藏》冊3，台北：白馬精舍影印版。
- 《六度集經》〈長壽王本生〉，《大正藏》冊3，台北：白馬精舍影印版。
- 《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，台北：白馬精舍影印版。
- 《佛說大方廣善巧方便經》，《大正藏》冊12，台北：白馬精舍影印版。
- 《佛說琉璃王經》，《大正藏》冊14，台北：白馬精舍影印版。
- 《彌沙塞部和醯五分律》卷二十一，《大正藏》冊22，台北：白馬精舍影印版。
- 《龍樹菩薩傳》，《大正藏》冊50，台北：白馬精舍影印版。
- 于凌波（1994），《中國近代佛門人物誌》，台北：慧炬。
- 于凌波（1995），《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化。
- 文公直編（1976），《曼殊大師全集》，台北：德華。
- 李蔚（1990），《蘇曼殊評傳》，北京：社會科學文獻。
- 柳無忌（1992），《蘇曼殊傳》，北京：三聯。
- 唐潤鈿（1980），《革命詩僧—蘇曼殊傳》，台北：近代中國。
- 張國安（1995），《紅塵孤旅—蘇曼殊傳》，台北：業強。
- 章太炎（1982），《章氏叢書》，台北：世界書局。
- 鄧子美（1996），《中國近代化與傳統佛教》，上海：華東師範。
- 釋印順（1990），《太虛大師年譜》，台北：正聞出版。
- 釋印順（2005），《太虛大師全集》，台北：印順佛教基金會光碟版。
- 釋宗仰（2000），沈潛、唐文權編，《宗仰上人集》，湖北：華中師範。
- 釋東初（1974），《中國佛教近代史》，台北：中華佛教文化。
- 釋樂觀（1978），《中國佛教近代史論集》，北縣：常樂寺。
- 釋震華（1933），《僧伽護國史》，越南：龍華寺印行。



網路文章

- 李廣良（2001），〈佛法與革命—太虛大師的革命思想〉，<http://www.confucius2000.com/20century/fofayugeming.htm>
- 〈菩薩行和人間佛教〉，中國傳統文化網，<http://www.enweiculture.com/culture/dsptxt.asp?file=02/0202/20023102020310100003.htm&lmdm=0202031010>
- 李向平（2002），〈二十世紀中國佛教的革命走向—兼論人間佛教思潮的現代性問題〉，《世紀中國》網路版，<http://www.gongfa.com/lixprenjianfojiao.htm>
- 莊一拂，《褚輔成先生年譜初稿》，嘉興圖書館網站，<http://www.jxlib.com/infodb/xinhaigemin/32.htm>

作者簡介

英文姓名：Su Mei-Wen

學歷：香港珠海書院中文所博士候選人

職稱：中華技術學院講師

通訊處：北市南港區研究院路三段245號共同科

電話：02-27823676

E-mail：alls55@cc.chit.edu.tw

初稿收件：94/10/25

二稿收件：94/11/25

審查通過：94/11/28

責任編輯：王玉

