

經世佛教

——太虛的新佛教運動

林明昌

淡江大學中文系講師

提要：太虛解釋人間佛教意涵說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，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。」當時教內外亦以太虛為人間佛教的倡導者。但是太虛對改革後理想的新佛教，並不專用一名，或稱為「人間佛教」，或稱以「人生佛教」，或說是「人乘直接大乘」等。然而稱為人間、人生、人乘均無不可，重要的是新佛教的理想為入世救世、經世濟民的佛教經世主義。也就是以佛法改良社會，使人類進步，把世界改善。努力改善的對象為社會、人類、世界，而非彼土來生。

太虛以佛教為本位，認為佛教可以成為經世濟民的良方，然而前提是佛教必須先改革成為能擔負此重任的新佛教。因此提出教理的革命、教制的革命及教產的革命等三種革命為手段，又提出佛僧、佛化、佛國等三佛主義為階段目標。太虛的一生，也集中於致力僧伽制度的改良重建、培訓「革命僧」、籌辦佛教會及信眾組織、建構佛學院及文教、傳播慈善事業等等，即成就其以佛法救世的經世佛教理想。

本文分為三部分。一、人間佛教的提倡者：說明太虛為人間佛教最早提倡者。二、在人言人的人間佛教：說明太虛認為佛教經世救民的入手處固是人間世，卻必須同時避免陷入人本之狹隘。三、經世佛教：說明太虛經世佛教的理想。

關鍵詞：太虛 印順 人間佛教 人生佛教 經世佛教

一、人間佛教的提倡者

學術界頗有人以印順為人間佛教的提出者。例如江燦騰在〈台灣當代最偉大的佛教思想家印順盛正〉文中說：

「人間佛教」一詞，乃是印順法師為了修正太虛大師的「人生佛教」而提出的。[註 1]

楊惠南雖然說：「人間佛教的提出和提倡並不是僅止於一、二人」，但又認為「把人間佛教進而推廣並建立其理論基礎的是太虛的學生，印順法師」[註 2]，且以為印順乃是為補太虛人生佛教的不足才提出人間佛教，他說：

……可見印順的「人間佛教」，是為了補太虛「人生佛教」的不足（太過容忍佛教的天神化），而提出來的。[註 3]

然江、楊之說，並非自創，印順本人即曰：

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」）[註 4]。

又曰：

虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說「人生」而說「人間」。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。[註 5]

江、楊二人只是順著印順的說法而已。印順雖亦承認他宣揚人間佛教是受太虛的影響[註 6]，但又認為他的人間佛教和太虛的人生佛教自有不同。他說明太虛的提倡人生佛教的動機說：

太虛大師在民國十四五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的唱道「人生佛教」，

有兩個意思：一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。……為對治這一類「鬼本」的謬見，特提倡「人本」來糾正他。孔子說：「未能事人，焉能事鬼」，儒家還重視人生，何況以人本為中心的佛教！大師的重視人生，實含有對治的深義。

二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。[註 7]

印順從對治和顯正兩方面說明太虛人生佛教的內涵。至於他「提出」人間佛教的理由，則是基於對治面的需求，他說：

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。[註 8]

其理由則如下所述：

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那末如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。[註 9]

印順認為太虛的人生佛教只對治佛教流於死、鬼的偏向，但是並未對治流於天神與永生的偏向，因此必須強調人間以對治之。至於何謂人間，印順以五趣中的人趣來解釋。而正確的佛陀觀，則是「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。他說：

所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。[註 10]

雖然亦可說佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？但是「我們現在人間，我們得認識人間的佛陀」。因此印順說：

佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。佛是即人而成佛的……請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也！」[註 11]

簡言之，人間佛教是基於「成佛在人間」的正確佛陀觀而建立。至於成佛之道，是從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。他說：

人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人·菩薩·佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。佛是我們所趨向的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。如泛說學佛，而不從佛的因行——菩薩道著力做起，怎能達成目的？等於要作一畢業生，必定要一級一級學習起，次第升進，才能得到畢業。學佛也就是這樣，先從凡夫發菩提心，由初學，久學而進入大菩薩地，福慧圓滿才成佛。[註 12]

這是印順人間佛教的大致內容。

然而上述內容，有數處尚待我們細加分辨。首先必須注意的，是關於人間佛教的提出者。

人間佛教並非如江燦騰、楊惠南及印順所說，是由太虛提出人生佛教，再由印順改爲人間佛教。實則太虛早即曾以〈怎樣來建設人間佛教〉爲題發表演說。雖然楊惠南否定此文中「人間佛教」與現今所稱「人間佛教」的關係說：「太虛自己也曾在一九三三年以〈怎樣來建設人間佛教〉爲題，寫了一篇短文，發表在《海潮音》第十五卷第一期。（收錄於《太虛大師全書》第四十七冊，第四三一—四五六頁。）但是檢閱其內容，和目前所說的『人間佛教』完全不相干，因此不列入本文的討論範圍之內。」[註 13]然而楊說顯然昧於事實。太虛於民國二十二年十月應漢口律師公會、佛教正信會、紅十字會之邀，於漢口市總商會演說三天。此文即爲演講記錄，文長超過一萬字，並非「短文」。這篇演講的綱目如下：

- 一、從一般思想中來建設人間佛教
 - 甲、不明佛教真相的群眾心理
 - (一)神異的(二)姦盜的(三)閑隱的(四)朽棄的
 - 乙、佛教教人的報恩倫理
 - (一)報父母恩(二)報社會恩(三)報國家恩(四)報聖教恩
 - 丙、佛菩薩不是鬼神
 - 丁、善堂的慈善家最好能信佛
 - 戊、從事正當職業無礙於學佛
 - 己、佛教的一個經濟辦法
 - 庚、經濟史觀與緣成史觀
 - 辛、辨證法與諸行無常
 - 壬、最新科學與佛學
- 二、從國難救濟中來建設人間佛教
 - 甲、國難中勿徒逞悲憤
 - 乙、想免災難要省過修德
 - 丙、安分盡職為救國基礎
 - 丁、剿匪先得民心歸順
 - 戊、有攻人殺器不如保民防具
 - 己、生產教育先要有生產計畫
 - 庚、復興農邨要注重儉樸勤
 - 壬、單在政體上爭亦庸人的事
- 三、從世運轉變中來建設人間佛教
 - 甲、縱我制物的思想是近代文明的源泉
 - 乙、世界各國都已陷入走不通的死路
 - 丙、中國無出路中的出路

- 丁、 羅斯福的善鄰主義
- 戊、 日內瓦的世界佛教大會
- 己、 佛教的原則與人類新道德
- 庚、 菩薩是改良社會的道德家
- 辛、 三十年後的太平世界
- 壬、 中國人做錯了將延長禍亂或再落人後[註 14]

這篇演講從一般人的思想、國難及世運等不同層面，談及建設人間佛教的基本理念。並在前言即說道：

人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，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。[註 15]

不但提及人間佛教並非「做神做鬼」，更明確地把人間佛教努力的方向定位在「改良社會，使人類進步，把世界改善」。這種小至個人思想，大至世界太平，涉及群眾心理、經濟、史觀、辨證法、科學以及國難、政體、國際局勢、世運轉變等等，雄圖恢宏，正是太虛人間佛教的本色，豈可說與人間佛教無關！再者，演講中「佛菩薩不是鬼神」一節也直接闡述其人間佛教立場不僅對治重死與重鬼之偏，亦大別於重天神者。太虛說：

佛非宇宙萬有的創造者，亦非宇宙萬有的主宰者，乃是宇宙萬有實事真理的覺悟者。……中國通常所謂的神，即是天神、地祇、人鬼——人死之後為鬼，所以神是聰明正直而在冥冥中主宰人類禍福的。然依佛教解說起來，神、鬼是六道中的鬼道、神道，生死流轉，輪迴苦海；而佛是圓滿覺悟已遠超於彼岸，即是已能自覺覺人，故與鬼神迥然不同。[註 16]

如果人間佛教的特色是強調對治神，則太虛不僅提倡人間佛教，且其人間佛教也是同時對治神和鬼的，並非如印順所言太虛只提倡對治死鬼而已。太虛自己也說：

……佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如「人生佛教」、「人間佛教」、「建設人間淨土」、「人乘直接大乘」、「由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等」。
[註 17]

並不認為人生佛教和人間佛教有任何前後補充的功能，也並不否認人間佛教亦同為他所力倡。此外，於民國二十三年（一九三四）《海潮音》的人間佛教專號中，亦見多人提到太虛提倡人間佛教的事。如默如的〈人間佛教的面面觀〉[註 18]說：「當今提倡人間佛教最熱烈而誠摯者為誰，當代大佛學家太虛親教大師也。」又，唯方的〈人間佛教的運動者〉[註 19]一文所撰寫的也是太虛。又太虛的弟子法舫和大醒，也都專文討論人間佛教。印順提出人間佛教的時間則大約在民國二十七年（一九三八）左右，因此印順也不得不說：「人間佛教的論題，民國以來，即逐漸被提起。民國二十三年（一九三四），《海潮音》出過人間佛教專號，當時曾博得許多人的同情。」[註 20]承認在他之前即有人提倡人間佛教。

再進一步說，太虛所倡之新佛教運動，本即非只重對治「死」與「鬼」，而是進一步安頓了一切天神鬼靈。如太虛在民國九年（一九二〇）即云：

歸宿佛有二義：一、我今以決定正信之心歸宿佛故，則一切天神鬼靈等均非我之所信仰，即非我所歸宿；二、我今以決定正信之心歸宿佛故，則願他人及一切天龍鬼神及諸眾生，皆歸信佛。[註 21]

明白指出對待「天神鬼靈」、「他人及一切天龍鬼神及諸眾生」的立場。又如民國十七年（一九二八）在上海以〈人生佛學的說明〉為題的演說中，太虛說：

故「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論。且從「人生」求其完成以至發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信。

太虛明白指出洗除對象包括「天」和「鬼」，已包含印順所說的人間佛教的範圍。可見若在對治方面是天神和死鬼，則與印順的人間佛教並無差異。不過太虛對他提倡的新佛教，時或稱為「人生佛教」，或稱為「人間佛教」，或說是「建設人間淨土」、「人乘直接大乘」、

「由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛」等等，並未使用一定名稱。稱之為人間佛教或人生佛教，只是名詞的差別，太虛並不特別著意於此。重要的是新佛教的理想為入世救世、經世濟民的佛教經世主義。也就是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善。社會、人類、世界為關注努力改善的對象，而非彼土來生。[註 22]

二、在人言人的人間佛教

然而，太虛和印順的人間佛教畢竟有所不同，且二人均深覺其間的差異。所以印順才以對治不同之說，表明其人間佛教與太虛不同。而太虛也並不贊同印順對人間佛教的重新詮釋[註 23]。民國三十一年（一九四二）十月印順將寫就的《印度的佛教》第一章呈給太虛看，太虛為文稱許說：「印順法師讀書好為精渺深徹之思，故其著作往往能夠玄揭要，自成統貫，以從事沉隱之印佛史，必有勝績。」[註 24]。但在第二年（民國三十二年）八月太虛讀畢全書後，並不十分以為然，又寫了超過原推介文五、六倍長的〈再議《印度之佛教》〉[註 25]加以評論。其中一項重點即是關於「人間佛教」的見解。印順重視人間、倡導人間佛教的緣由，與梁漱溟的一席話有關。印順在《印度之佛教》的〈序〉中說：

二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人。」吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」、「一生圓證」、「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。[註 26]

印順因梁漱溟之言，而懷疑佛教言高行卑，事大急功，於眼前現實世界無所助益，因此心中頗為不安。直至見《阿含經》有「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，才證實佛教並非不切實際，而亦詳此土、重現在、以人類為本，於是印順動搖的信心重新確立。喜極而淚，就是這種徬徨不安的信心危機抒解時的情緒反應。此事說明印順提出人間佛教的動機及依據。然而對太虛而言，這樣的動機和依據是他無法同意的。

其一是佛法應於一切眾生中特重人生，本是太虛多年來所力倡，以佛教的道理來改良社會、使人類進步、把世界改善，早就是太虛的基本信念，不須待梁氏來質疑才頓感疑惑不安。

其二是人間的地位在太虛的理論中早妥善安頓，不是單單一項以人類為本而已。太虛認為於一切眾生固特重人生，然佛法究應以十方器界一切眾生業果相續的世間為第一階層，而世間中的人間則為特勝的第二階層，同時仍需有業續解脫之三乘及普度有情之大乘。因此若只舉《阿含經》一句「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」作為人間佛教的依據，則可能將人類以外的有情界自佛法割離，孤取人間為本的趨向，如此則「陷入人本之狹隘」。太虛的新佛教雖特重人類，但是佛乘之義不只照顧人類，也要使一切眾生離苦得樂。因此早在民國九年（一九二〇）講〈佛乘宗要論〉時，太虛即針對佛乘對人類與對一切眾生的關係說：

須知佛乘之義在使法界一切眾生離苦得樂，本不限於人類。如言宗教為多人宗仰之義，則其範圍僅限於人。若從法界眾生觀之，唯佛法為能普遍隨類應化妙用無窮，為法界眾生之所歸依，故知佛乘為法界真正宗教。佛乘之義，既普遍十法界，僅就人間世以觀察之，所見亦小矣，雖然，在人言人復何傷。[註 27]

在人言人，是特重人類。但若必限於人間世，則所見亦小，是陷入人本之狹隘。此太虛於近二十年來確立不移之論。換言之，佛教經世救民的入手處固是人間世，卻必須同時避免陷入人本之狹隘，方為契理契機。

其三，人間佛教也不可只局限著眼人間之樂，因為若只求現實人間之樂，則佛法或不如儒道之切要；而若只求未來天上樂者，則佛法不如耶回之簡捷。如此一來「佛法恰須被棄於人間矣」。

其四，太虛並不僅認為單取一句經文無法說明人間佛教的豐富意涵，更重要的是，若諸佛出人間即主張人間佛教，依此理路，則釋迦佛為黃種人，是否可視釋迦佛為黃種人之聖者。豈非違背佛教救世之意？

顯然太虛並不會認為印順新定義的人間佛教，和他的新佛教只是「對治方面」的不同。而且印順新定義的人間佛教和他多年來力倡的人生佛教、人間佛教、建設人間淨土、人乘直接大乘、由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等等主張相較，反而偏狹簡陋。太虛對佛教實況的反省及教理革命的理論建設成果，早就超過此時、此地、此人的問題甚遠。

再者，梁漱溟對佛教的見解，與太虛大相逕庭，梁氏詆佛之文，太虛亦屢加批駁。甚至稱梁漱溟為「偏見學者」[註 28]。早在民國十年太虛閱梁著《東西文化及其哲學》後，即作〈論梁漱溟東西文化及其哲學〉以為評正，曰：

梁君視佛法但為三乘的共法，前遺五乘的共法，後遺大乘的不共法，故劃然以為佛法猶未能適用於今世，且慮反以延長人世之禍亂，乃決意排斥之。……

余則視今為最宜宣揚佛法的時代……。[註 29]

又曰：

梁君欲排斥佛化，先以提倡孔化，使迷入人生之深處，極感苦痛，然後再推開孔氏，救以佛化。乃不直施佛化，俾世人得孔氏同樣之利益，而預免其弊害，用心頗為不仁。……梁君自身，要非先曾入佛不為功，乃反欲排佛以期孔化，何異斫除本根而求枝葉敷榮乎？則又頗為不智。一言而不仁不智，竊為梁君惜焉！[註 30]

太虛認為梁漱溟曲解佛教而蓄意排佛。民國十三年（一九二四）冬，作〈人生觀的科學〉時，又花了一些力氣反駁梁漱溟的論點說：

梁漱溟嘗謂：「似乎記得太虛和尚在《海潮音》一文中，要藉著「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裡來。其實，這個改造是做不到的事，如果做到也必非復佛教。」我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法，以施行到現在人世的生活範圍裡來，可謂一語道著。然我發生此願望之動機，全不是替佛教擴張他的範圍，以此原為佛教範圍內事，用不著我來擴張他。[註 31]

又說：

梁漱溟提出的兩大問題：一曰、其實這個改造是做不到的事，二曰、如果做到也必非復佛教。今可併為一言辭決：則說明人乘法原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位；故並非是改造的，且發揮出來正是佛教的真面目。[註 32]

太虛並不同意梁漱溟對佛教的基本看法，當然更不贊同梁氏對佛教的批評。梁氏認為佛教是無法照顧到現世生活的，而太虛則主張從現在人世的生活出發是佛教的真面目。此一論爭，較梁氏對印順談論中止學佛之機早十數年。於太虛乃是早已解決而超越的舊問題，不想竟成印順的大困惑與提倡人間佛教的動機。

不僅太虛不同意印順的人間佛教論點，印順也很清楚自己和太虛的差異。印順民國十九年（一九三〇）秋天出家，民國二十三年（一九三四）見到太虛，且遲至民國二十六年（一九三七）才有機會親聆太虛講授。他與太虛親身接觸的機會並不多，對太虛的瞭解大多透過文字。所以他說自己對太虛的「早年學業，初無所知」，且出家後致力義學，對太虛的事業少參未議。加上「為學多求諸古籍」，因此於太虛「思想亦多扞格」[註 33]。印順對太虛個人固十分尊崇，但對太虛的佛教思想卻不完全認同。例如印順曾批評太虛提出「末法時期，應該修依人乘而趣大乘行」的主張，是「沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受」。他自己提出人間佛教，也要「從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據」[註 34]。然而所謂經說依據的束縛，太虛在民國前一年（一九一〇），二十二歲時即有所解悟，他說：

佛嘗以指甲取少許土，顧諸弟子曰：「佛法無量，不可稱言，所說者猶指甲上之土耳，其未說者譬如大地。」以故善學佛者，依心不依古，依義不依語，隨時變通，巧逗人意。依天然界、進化界種種學問、種種藝術，發明真理，裨益有情，是謂行菩薩道，布施佛法。終不以佛所未說而自畫，佛所已說而自泥，埋沒己靈，人云亦云。[註 35]

以佛所未說而自畫，是一病；佛所已說而自泥，又是一病。太虛對待佛經的態度顯然較為自由而超脫。此外，印順的自我期許和信仰之態也與太虛大異其趣。印順說：

我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！[註 36]

如此樸質謙遜的心態，和太虛「曾有撥一代之亂而致全世界於治的雄圖，期以人的菩薩心行（無我、大悲、六度、十善）造成人間淨土」[註 37]的大氣魄自是不能相比。

三、經世佛教

太虛早年參與反清革命，對國家的危機和社會改革的迫切性，感如膚受。而其時則亦已選擇以佛教革命為終身志業，即以改革佛教為基礎，進而以佛教改革世界。佛法本位的經世濟民運動，正是太虛佛教改革的核心精神。而觸發太虛佛教改革的動機，則有多重因緣。

促使太虛立志改革佛教的一項重要因素，是目擊清末危機環伺卻不圖振作的佛教界。清末的革命運動本質為以政治革命為首務，其目的正是解除國家危機、改造國家社會。太虛則以佛教為本位，認為佛教可以成為救國救世的良方，然而前提是佛教必須先改革成為能擔負此重任的新佛教。但他並不認為當時的佛教界足以擔此重任，他在〈震旦佛教衰落之原因論〉一文中，分析當時的佛教界實況，將當時的佛教別為四流。一是清高流，此流頗能不慕利譽，清白行業。但既無善知識開示，散漫昏闇者多，明達專精者少。此流之人如鳳毛麟角，當時已屬最難得。二是坐香流，但能死坐五六載，經得敲罵，略知叢林規矩，便稱老參，由職事而班首，由班首而長老，即是一生希望。其下者，則趁逐粥飯而已。三是講經流，在講座上能照古人註解背講不謬者，便可稱法師矣。下者，則或聽記經中一、二則因緣，向人誇述而已。四是讖燄流。學習歌唱，拍擊鼓鈸，代人拜懺誦經，放燄設齋，創種種名色，裨販佛法，效同俳優，貪圖利養者也。[註 38]此四流之中，第四流人數超過九成，而其弊惡腐敗，太虛說：「尚有非余所忍言者。」[註 39]當然更不是滿懷淑世理想的太虛所能賦予厚望。所以太虛強烈主張佛教經歷一番大改革，才能免於遭致時代淘汰。

民國三年（一九一四），太虛閉關普陀山，除了佛經之外，從《民國經世文編》讀起，閱讀各種新、舊學著作。這些書籍有些是重讀，有些則是新閱，只在此次閉關期間，更有系統而深入地研讀整理[註 40]，並據以建構改造佛教的理論與藍圖。他說：

對於教理，作了佛法導論，又批評了教育、哲學、進化論、一神教、周易、墨子、荀子等，成為「從佛教中心，以采擇古今東西學術文化而順應現代思想的新佛教」。對於僧制寺產，作了整理僧伽制度論，成為「從中國漢族的佛教本位，而適合時代需要的新佛教」。[註 41]

這種新佛教，就是太虛的經世佛教。而所謂「佛法導論」即民國四年作於普陀之〈佛法導言〉一文。此文第五節「佛法與人世之關係」即具人間佛教精神，文中論佛法行世之益曰：

其利益人間也，高者深悟二空而通聖性，廣修萬行而福民生，解脫煩憂，開豁神智，疑畏消滅，意志清明；次亦信崇因果，戒除罪惡，修習悲敬，施濟群眾。[註 42]

可見太虛經世佛教的人間性，實導源於此時。

此外，革命思潮的激盪，也是引發太虛改革佛教的動力。他說：

偶然的關係，我與許多種的革命人物思想接近了，遂於佛教燃起了革命熱情，在辛亥革命的俠情朝氣中，提出了教理（那時叫學理）革命、僧制（那時叫組織）革命、寺產（那時叫財產）革命的口號。[註 43]

文中所言革命人物，最重要者為華山與栖雲。太虛記述華山對他的影響說：

（華山）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。我乍聞其說，甚不以為然，且之精勇銳，目空一切，乃濡筆為文與辯；泛從天文、地理，雜及理化、政教等，積十餘日，累十數萬言。淨寬等見相爭莫決，出為調解。我亦覺其所言多為向來的中國學術思想不曾詳者，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。[註 44]

這是太虛激起佛學入世救世的弘願熱心的第一階，當時他「在禪慧融徹中，俠情噴湧，不可一世」，而又遇栖雲。太虛不僅「大受其革命思想的掀動」，更因而參與革命黨活動。太虛說：「令我煅煉成敢以入魔、敢以涉險的勇氣豪膽者，皆由於此；使我變為斫趾（距弛）不羈、失去原來的純潔循謹者，亦由於此。」[註 45]華山與栖雲不僅帶給太虛革命的氣息，更重要的是經由二人的引介，太虛開始接受新學，包括科學、哲學、政經等思潮，尤其當時流行的社會主義思想。他說自己的政治社會思想，「乃由君憲而國民革命、而社會主義、而無政府主義」。並且「以無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進」。[註 46]在新

學、革命思潮與社會主義的交互作用下，太虛認為佛教當合乎兩大原則，即「合真理」與「契時機」。契時機即所謂「合世界潮流，符群眾心理」。而今世之潮流有三：一曰「人生的」，即「以人生為起點，以生存為準則，一切學術思想、社會行為因之成就也」。二曰「群眾的」，因為「今世為群眾的、組織的而非個體的」，「從前自己作自己之行為，發明自己之道理；今世之思想行為，則非擴大言之與社會群眾息息相關弗可」。三曰「科學的」，太虛新佛教的特色，即建立在「人生的」與「群眾的」二點上，至於「科學的」則提供論述的便利。「人生性」，不是相對於「死亡」的「人的一世」而已，乃是由個人生存，推至全人類生存；由人之生存，推之萬物之生存。[註 47]「人只是眾生之一類，在人言人，即以代表眾生。因為現在居於人類，故今切近一點來講人，亦即是講一切眾生」[註 48]。「群眾性」說明人生佛教不以個人生死解脫為目的，而著眼於全宇宙生活問題之解決。他說：

佛法為解決生活問題之法，且為全宇宙生活問題澈底之解決法，故釋尊於成等正覺之後，還到以爭殺各求其生的人間生活中，教以隨宜改良，革新進化，以趨圓滿的種種生活方法，汲汲為利眾的生活，勤勇精進，終不休息。……使佛陀不為人生宇宙之生活安善問題而但為個人生死之解脫，則其成等正覺而得涅槃，應同死滅而無生活，何以乃在生活界中，有和合眾的美善生活彰彰在人世耶？[註 49]

換言之，太虛新佛教的對象，是群眾而非個人，且是由人類而推至眾生。故曰：「人生者，謂人類及非人類之一切有情眾生也。世間者，謂遷變無常之宇宙萬有也。」[註 50]太虛的新佛教所著眼的，不只是他個人，或任一個人成佛與否的問題，而是如何建設人間淨土，使眾生成佛。故太虛云：「佛所說法，普為有情，在人言人，普為人類。」[註 51]

太虛藉由華山、栖雲的引介，不僅吸收新學、參與革命活動，亦因此閱讀社會主義和無政府主義書籍，從而使他的政治思想傾向無政府主義，並長期與社會黨及無政府主義者保持往來。[註 52]即便如此，太虛仍堅持其佛教本位的立場。即「從佛教中心，以采擇古今東西學術文化而順應現代思想的新佛教」。因此異於當時其他新舊學者、革命黨及無政府主義者。另一方面又以「入世救世的弘願熱心」奠立佛教改革的方針，提出教理的革命、教制的革命及教產的革命等三種革命，又提出佛僧、佛化、佛國等三佛主義[註 53]，以實現其「人生佛教」、「人間佛教」、「建設人間淨土」、「人乘直接大乘」、「由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛」的新佛教，即此又使太虛在佛教界獨樹一幟。太虛曾如此說明其新佛教的目的：

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。即人即菩薩而進於成佛，是人生佛教之不共行果也。[註 54]

其施行原則為「以佛教五乘共法中之五戒等善法淨化人間」，且家庭倫常、社會經濟、教育、法律、政治乃至國際之正義公法，都本佛法之精神以從事[註 55]。因此佛法不只是修行解脫之事，更要實現在家庭倫常、社會經濟、教育、法律、政治乃至國際之正義公法中。至於如何才是「本佛法之精神」？則不僅家庭、社會及國際要因佛法而改，佛法也要發展出適用於這些領域的理論。佛學和世學，必須經歷一番融會與溝通。太虛說：「佛教的教理，是應該有適合現階段思潮底新形態，不能執死方以醫變症。」[註 56]而中國佛教之革新，要「本實際之中國佛教，吸收東西古今一切特長，以成為中國的、或世界的、現在到將來之新佛教」[註 57]。至於新佛教的新，太虛說：

新，需要佛教中心的新，即是以佛教為中心而適應現代思想文化所成的新的佛教。這佛教的中心的新的，是建立在依佛法真理而契適時代機宜的原則上。所以本人三十年來宏揚佛法，旁及東西古今文化思想，是抱定以佛教為中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲學諸文化，無一不可為佛法所批評的對象或發揚的工具，這就是應用佛法的新。[註 58]

這樣的佛教才足以指導家庭、社會及國際的改善與淨化。太虛又曰：「佛法須為化善人世實際生活而設，須為解救現時人世困難而設。」[註 59]於是太虛一生的努力，即是僧伽制度的改良重建、培訓「革命僧」、籌辦佛教會及信眾組織、建構佛學院及文教、傳播、慈善事業等等，成就其經世濟民的新佛教理想。

太虛晚年[註 60]曾駐錫杭州靈隱寺，作〈宿靈隱聽濤軒，丙戌端午曉起〉詩云：

一撫西湖劫後痕，十年重宿聽濤軒。
小康民族大同世，次第冷然入夢魂。[註 61]

太虛新佛教的經世理想，或即在此一夢[註 62]。此夢用太虛的話來詮釋，正是撥一代之亂而致全世界於治，期以人的菩薩心行造成人間淨土吧！

【註釋】

[註 1] 江燦騰，《人間淨土的追尋》（台北：稻鄉出版社，一九八九年十一月）第二三〇頁。

[註 2] 楊惠南，〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書，一九九一年九月）第一〇九頁。

[註 3] 同 [註 2]，第一一一頁。

[註 4] 印順，《華雨集》（光碟版）第五十頁。以下所引印順著作，均據《印順法師佛學著作集》光碟版 Ver.2.0（新竹：印順文教基金會發行，一九九九年一月十五日）。

[註 5] 印順，《華雨集》第五冊，第十八頁。

[註 6] 印順，《契理契機的人間佛教》第四十三頁。

[註 7] 印順，《佛在人間》第十八頁。

[註 8] 同 [註 7]，第二十一頁。

[註 9] 同 [註 8]。

[註 10] 同 [註 7]，第十四頁。

[註 11] 同 [註 7]，第十五頁。

[註 12] 同 [註 7]，第九十九頁。

[註 13] 同 [註 2]，第一一〇頁。

[註 14] 太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》第二十四冊（善導寺佛經流通處印行）第四三一頁。

[註 15] 同 [註 14]。

[註 16] 同 [註 14]，第四三五頁。

[註 17] 太虛，〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》第二十五冊，第五十三頁。

[註 18] 《佛教與人生》（台北：大乘文化出版社，一九七九年）第二八八頁。

[註 19] 民國二十二年（一九三三）十二月八日作。見《佛教與人生》第三六九頁。

[註 20] 同 [註 7]。

[註 21] 太虛，〈佛乘宗要論〉，《太虛大師全書》第一冊，第二二五頁。

[註 22] 太虛對世界未來發展及未來佛教的理想，參見林明昌〈人間佛教未來學〉，發表於「佛教青年發展研討會」，佛光山文教基金會主辦，二〇〇一年七月二十二日，新加坡。

- [註 23] 印順肯定人間佛教的價值，並以《阿含經》為人間佛教的依據，時間約在民國二十七年（一九三八）冬至民國二十八年（一九三九）間，見《印度之佛教》的〈序〉。然而太虛則到了民國三十二年（一九四三）看到《印度之佛教》才對印順的說法提出反對意見。
- [註 24] 太虛，〈議印度之佛教〉，《太虛大師全書》第二十五本，第四十八頁。
- [註 25] 太虛，〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》第二十五本，第五十一頁。
- [註 26] 印順，《印度之佛教·序》。
- [註 27] 太虛，〈佛乘宗要論〉，《太虛大師全書》第一冊，第二一一頁。
- [註 28] 太虛，〈致吳稚暉先生書〉，《太虛大師全書》第三十一冊，第一二九八頁。
- [註 29] 太虛，〈論梁漱溟東西文化及其哲學〉，《太虛大師全書》第二十五冊，第三〇三頁。
- [註 30] 同 [註 29]，第三〇六頁。
- [註 31] 太虛〈人生觀的科學〉，《太虛大師全書》第二十三冊，第三十八頁。
- [註 32] 同 [註 31]，第三十九頁。
- [註 33] 見印順，《太虛大師年譜·編者附言》。
- [註 34] 印順，《華雨集》第四冊，第四十四頁。
- [註 35] 太虛，〈教觀詮要〉，《太虛大師全書》第十五冊，第二二七九頁。
- [註 36] 同 [註 34]，第四十七頁。
- [註 37] 太虛，〈佛教之中國民族英雄史〉，《太虛大師全書》第三十一冊，第一四五〇頁。
- [註 38] 見太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第二十九冊，第四十二頁。除此四流之外，太虛尚舉一種人，不受戒、不讀經，雖居塔廟，不與佛教徒數者也。
- [註 39] 太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第二十九冊，第四十三頁。
- [註 40] 佛教以外書籍包括：《民國經世文編》、嚴又陵所譯各書、《章氏叢書》、《飲冰室全集》、《二十八子》、《東方雜誌》、《教育雜誌》、《十三經註解》、《二十四史》、《宋元學案》、《明儒學案》，及韓愈、柳宗元、王安石、王陽明、顧亭林、黃黎洲、龔定盦、曾國藩等全集，心理學、論理學、倫理學、哲學等譯著；陶潛、李白、杜甫、陳白沙等詩文集等。太虛思學歷程參見林明昌〈建設人間佛教的宗教家〉，《普門學報》第二期，二〇〇一年三月。
- [註 41] 太虛，〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》第二十九冊，第六十二頁。
- [註 42] 太虛，《太虛大師全書》第一冊，第一〇二頁。
- [註 43] 同 [註 41]，第六十一頁。
- [註 44] 太虛，〈太虛自傳〉，見《太虛大師全書》第二十九冊，第一九〇頁。
- [註 45] 同 [註 44]，第一九一頁。
- [註 46] 同 [註 44]，第一九四頁。

[註 47] 見太虛,〈人生佛學的說明〉,《太虛大師全書》第三冊,第二一五頁。

[註 48] 太虛,〈人生佛教開題〉,《太虛大師全書》第三冊,第二一九頁。

[註 49] 太虛,〈生活與生死〉,《太虛大師全書》第三冊,第一九八頁。

[註 50] 太虛,〈救世覺人之佛法〉,《太虛大師全書》第三冊,第一二三頁。

[註 51] 太虛,〈第八年海潮音之新希望〉,《太虛大師全書》第三十一冊,第一〇四八頁。

[註 52] 太虛說:「迨上海入革命軍手,江亢虎即以中國社會黨黨綱宣布報端,我即與響應,民國二年後,師復等反對江亢虎,專鼓吹無政府主義,亦時與我通消息。」另,民初的「金山寺事件」開會時到二、三百僧眾,而各界來賓卻多達三、四百人,其中以鎮江社會黨員占多數。一直到「民十八,在舊金山猶有師復友人彼岸,招待甚殷;其後始不復聞無政府黨的聲氣」。可見關係持續甚久。見[註 44],第一九五頁。

[註 53] 太虛說:「此三主義,本為一個『佛教救世主義』。而在進行的努力上,則為一個『佛教革命主義』。」見太虛〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉,《太虛大師全書》第十七冊,第六〇三頁。

[註 54] 太虛,〈人生佛教之目的〉,《太虛大師全書》第三冊,第二三七頁。

[註 55] 同 [註 54],第二三四頁。

[註 56] 太虛,〈我的佛教改進運動略史〉,《太虛大師全書》第二十九冊,第七十七頁。

[註 57] 太虛,〈三十年來之中國佛教〉,《太虛大師全書》第二十九冊,第五十六頁。

[註 58] 太虛,〈新與融貫〉,《太虛大師全書》,第一冊,第四五〇頁。

[註 59] 同 [註 51]。

[註 60] 民國三十五年(一九四六),太虛示寂前一年。

[註 61] 見太虛,〈潮音草舍詩存續集〉,《太虛大師全書》第三十二冊,第二二八頁。

[註 62] 太虛曾言:「人類果能實行大乘的人生觀,則所謂世界大同、社會平等,亦即佛法上所謂無人我相的圓融法界。」(《太虛大師全書》第二十二冊,第九五〇頁)佛法固然不只談世間法,但是就人世而論佛法,不也正是太虛新佛教的重要特色!

【參考書目】

1. 太虛,《太虛大師全書》(台北:善導寺佛經流通處印行,一九八〇年十一月三版)。
2. 印順,《印順法師佛學著作集》光碟版 Ver.2.0(新竹:印順文教基金會發行,一九九九年一月十五日)。
3. 江燦騰,《人間淨土的追尋》(台北:稻鄉出版社,一九八九年十一月)。
4. 楊惠南,《當代佛教思想展望》(台北:東大圖書,一九九一年九月)。
5. 《佛教與人生》(台北:大乘文化出版社,一九七九年)。

6. 林明昌, 〈建設人間佛教的宗教家〉, 《普門學報》第二期, 二〇〇一年三月。
7. 林明昌, 「人間佛教未來學」, 發表於「佛教青年發展研討會」, 佛光山文教基金會主辦, 二〇〇一年七月二十二日, 新加坡。