



# 泛修理虛大師舍利塔記

在香香港荃灣的太虛大師舍利塔，這次由筆者發起修理工程將

竣，辛勤督工的覺光法師，再三來函要筆者寫篇文章褒揚大師一生的盛德，使讀者記憶不忘尊崇大師對佛教的功績。他這個寶貴的意見，使我非常感動！可是大師一生自行化他、濟世利人的盛德，及其對佛教文化與世界文化的貢獻，已具見於六十四冊的大師全書和平譜中，現在要我再來寫他一生的功德，真如一部二十五史，不知從何下筆。不過大師全書，是大師法身舍利的等流，而舍利塔中的舍利子則爲大師肉身舍利的供養。現在就

## 從舍利塔寫起

荃灣是港九的名勝之區，在這二十年來最早先有太虛大師舍利塔的興造，後來虛雲大師和印光大師的紀念塔院，亦相繼興建。現在後二大師的塔院，莊嚴猶新；惟此世界宗仰的一代巨擘的太虛大師舍利塔，反而殘舊不堪，幾乎被荒烟蔓草埋沒，使人望之不勝感慨萬分！且二大師的塔院是有塔有院，而虛大師的塔墓延時日不加修葺，可能即將傾圮了。

從太虛大師一生的學問事業和道德文章看來，他不但是中國近代佛教史上精深博大的佛學家，也是近代世界上一位大思想家。他不但要闡揚中國佛教文化成爲世界佛教文化，也要把世界的的文化攝取到佛教的文化中來，成爲佛教文化的衛星文化。他雖然有這麼一股思想魄力，睥睨宇宙，獨步乾坤，只惜他爲佛教奔走呼號，勞瘁過度，在一九四七年五十九歲正當盛德有爲之年，便與世長辭，眞如佛弟子在佛臨涅槃所悲痛呼號的「人天眼滅，何

其傷哉，何其傷哉！」了！

大師示寂，距今已有二十九年。當時大師肉身在上海海潮寺焚化，心臟舍利，整個不壞，其他的碎身舍利，由平時修養戒定慧結晶所成彩色而透明的，尚有三百多顆，僧俗信徒分在武昌、廈門、香港、曼谷等地相繼起塔供養。一九五四年在曼谷龍華佛教社興建的舍利塔，承邀筆者由香港飛往主持舍利入塔典禮，同時還迎泰國僧王親臨點法粉。至一九七四年三月，筆者又在檳城三慧講堂以助幣五萬元建造三層三丈多高的「太虛大師舍利塔」。塔之頂層供着一大粒透明的舍利子，是法舫法師任職錫蘭大學教授期內，一度回國至四明雪竇寺，攜帶出來。後來爲檳城菩提學院落成主持開光典禮，道經星洲，留供在靈峯菩提學院。當時曾與筆者來信，預期錫大四年教授期滿，約同來檳助教菩提學院，並擬在檳城佛教中心地帶建一大師舍利塔，以與鄂、閩、港、暹各塔媲美。惜事未成，他竟以腦充血在錫大逝世，瘞志以殮，感悼何已！故自筆者一九五四年來檳任職菩院和菩中，常以此事爲念，終於在建立三慧講堂十年後，再建舍利塔，完成了筆者的這件心事，想大師與舫師相會兜率有知，亦當不俟拈花而微笑了。

這次修理荃灣舍利塔的動機，遠在十年前筆者由檳飛美弘法一年，回途經港瞻拜大師塔墓，已見塔亭俱爲風雨剝蝕，已露出殘舊現象，曾與同門諸上座議及重修，並欲把塔門開對正路，面向荃灣大海；而因各忙法務，一擱至今，才與覺光、茂蕊兩委員重提舊議，承爲設計修整，今日才實現這個心願。而對大師之塔，有塔無院，使守塔者尙無安身之所，仍是一件遺憾的事！講到

大師對佛教一生的功德，應來自大師的

### 妙悟佛法心源

古來的祖師，能開宗立派，或對佛教有過特殊的貢獻，多數是從他修養佛法的悟境中得來。如北齊慧文大師，讀大智度論一

心三智之文，謂果既一心而得，因豈前後而獲？遂依此而修心觀，證悟一心三智之理，又閱中論「因緣所生法，我說即是空」句，恍然大悟，頓悟諸法空有而不二的中道，首立天台一心三觀之旨。南嶽慧思，心愛法華，借本

入塚，對經涕泣，夢普賢摩頂而去，頂上即隆起肉髻。後得慧文

傳授一心三觀之訣，豁然大悟，得法華三昧。當智者大師拜見他

時，他說：「昔日靈山同聽法華，宿緣所追，今復來兮。」即示

教之修普賢道場法，說法華四安

樂行，日夜精勤，至藥王菩薩本事品「是真精進，是名真法供養

如來」。身心豁然入定，照了法華，如光輝之臨幽谷，洞達實相

，似長風之遊太虛，得三法華三昧前方便，其所發功德，名旋陀

羅尼，法華宗由之建立而得大盛。其他如六祖之妙悟金剛，遠公闍大般若經有省，蛻脫俗塵，於佛法得其新生意趣。自傳謂：「積月餘，大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日閱經次，忽然失却修養過程：

一、在一九〇九（光緒三十四年），大師在四明慈谿西方寺閱大般若經有省，蛻脫俗塵，於佛法得其新生意趣。自傳謂：「積月餘，大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日閱經次，忽然失却修養過程：



輕清安悅中。旋取華嚴經，恍然皆自心中現無量境界。伸紙飛筆，隨意舒發，日數十紙，累千萬言；所有禪錄疑團，一概冰釋，心智透脫無滯，所覺內學教義，世諦文字，悉能隨心活用。」有

了這種悟境，感到一切佛法都從自己心源流露出來，化為語言文字，發生強大驚人的威德與力量！

二、大師在青年時代，已才華奮發，心情勇銳，目空一切，在禪慧融澈中，俠情奔勇，不可一世。遂在鼎革前參加革命，鼎革後發動佛教革新，屢遭挫折，別有領會，認為「今國之所以不能治，天下之所以不能平，皆由於其修身所致」，乃放下身心，決意自修，於一九一五年（民國三年），掩關普陀山錫麟院，印老爲之封關。其在關中專提昔年

在西方寺閱讀大般若經之悟境，作體空觀，漸成一片。「一夜在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷，心再覺，光明無際。從泯無内外能所中，漸現能所內外。遠近久習，回復根身座舍的原狀，則心斷後已坐過一長夜。心再覺，係再聽前寺之晨鐘矣。心空際斷，心再覺漸現身器，符起信楞嚴所說，從此有一淨裸明覺的心爲本，迥不同以前但是空明幻影矣。」（見東初法師著中國佛教近代史下冊九五七頁引大師自傳中語），因此，大師在關中初以習禪、禮佛、閱讀、寫作爲常課，繼以研習台、賢、禪、淨諸宗選集。如法華玄義、文句、止觀、十不二門指要鈔、華嚴玄讚等書，而融會台、賢、禪之起信、楞嚴著述，加以融通抉擇，就此把握中國佛學的綱要。並泛覽中國諸子百家典籍，及泰西各家哲學之學，從其心得，加以收攝引用，自謂「於佛法與世學獲一新的境界」，便知他以佛學爲經，世學爲緯，把佛法活用於現實人世，以起福國利民的勝用。在

此種勝用中，引發大師的四種悲願與作法，其第一個願望是要

### 改善佛教制度

大師初期修學佛法，從道階學教，歧昌受經，祇洹聽課，敬安習禪，思想本甚安定；後受華山、棲雲兩公新思想之啓示，及閻康有為大同書，梁啟超新民說，章太炎告佛子書，嚴復天演論等書，不覺掀起革命的熱情，不但熱情中華民族的革新，更熱情佛教的革新，認為非革命無以救中國的衰弱，非革命無以救佛教的垂危，乃提出三大革命的口號：一教理革命、二教制革命、三教產革命。這三種革命是思想、制度、經濟並重，乃從佛陀的六和僧制中蛻化出來，所以他唱革新佛教，並非是什麼新奇駭俗的造反，或誤會他要革佛教的老命，要革一般僧伽的老命，即是笑話了。因六和僧制的身和同住、口和無諍、意和同悅、戒和同修，是屬於制度的；見和同解，是屬於思想的；利和同均，是屬於經濟的。

大師所謂教理革命，其重心有兩點：一、在排斥過去類似神道設教，專為帝王以神鬼禍福作愚民政策的工具，而要以五戒十善為人生基本道德的善行，發揮大乘佛教自他兼濟的精神，以此去改善國家政治、社會、經濟，增進人類互敬互助完善的社會制度，也使人生注重研究宇宙的真理，人生的真相，指導世界人類向上發展而更求進步，以進德增善美化人生。二、是要把過去偏重念佛往生的人死佛教，轉為兼重人類修習五戒十善的人乘正法的善生之道——人生佛教，由菩薩道直趨佛道，從美化現實人生而建立人間淨土。

教制革命：是注重改革僧伽制度，提高僧伽品格，以大師覺得佛滅度後，三寶住在世間，實以僧寶為中心，所以僧格健全與否，對佛法的興衰極有關係；因此大師在一九一六年（民國四年），首著「整理僧伽制度論」，以代替以往的叢林制度，即對僧衆生活制度予以整理改善，使之適應時勢之所宜，成為合理化的僧伽制度，建立真正住持佛法的僧團，負起弘揚佛法的責任，改善化導社會，利樂有情，生起實際的作用。

教產革命：是循印度佛世的律制，把十方施主布施的財物，集中於教團，為教團公有，不為私人所獨佔。換言之，是要打破以往的剃度派、法派的子孫制由子孫繼承遺產成為私有，以致發生無窮的積弊，造成佛教衰敗的現象。因此，提倡整頓僧伽制度的意義，是要分工合作振興佛法，把出家衆和在家衆的組織，攬得清楚，職責分明：出家佛徒只在質精，不在量多，他的責任是在真修實學，提示僧格和地位，負起住持佛法，弘揚法化，成為衆所共仰的導師；而在家信徒則須重信解學理，實行戒善的基本道德，用以改良社會不良風氣，助成建立有道的仁政。他認為這種平易近人的道德規律，人人都可以實行，人人都可以學佛，使每人都容易成為一個佛教徒。

大師在這三種革命中，最注重教制革命，因僧團有根本正確的制度，僧伽的生活才會合理化，才會獲得社會崇拜，生起化導的勝用。故大師嘗謂：「昔仲尼志在春秋，行在孝經；予則志在整頓僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本。」後來寫的「僧制今論」及「救僧運動」，為了適應時機，作法雖略有變動，而仍不外堅持及推廣這個志願。大師第二個願望是要

要改善僧伽制度，必須要提倡僧伽教育，這是自然的趨勢；如果僧伽不究佛理，知識程度低落，如何能知佛法，重視制度？如何能負起住持三寶，弘揚佛法的重任？如何能引起社會民衆對僧伽的崇拜？所以大師指導僧伽，從舊社會走上新社會的僧伽制度生活，須以建僧為根本，而建僧首先在實施僧教育，使每一僧青年都有接受佛教教育的機會，認清時代的新趨勢，擔當佛化新建設的責任，則振興佛教才有辦法。故其在「僧教育之宗旨」中說：「須知僧是住持佛法的，故稱為僧寶。其實其價值重在真實的修持，高深的道德，無間斷地闡揚佛法。其在求學之時，必依經律，如法修行，聽取本分上的相應。生而應世，能宏法利生，改進社會，方可成為最安全之僧格」。（見大師全書二四九頁）

有關創辦僧教育的學院，在民國初年已有在舊式的寺院中施

設舊式講經的教育，但其真正具有新時代僧教育的意義，當始自武昌佛學院。在民國十一年（一九二三年）大師得縉紳李開侁等援助，創辦武昌佛學院，僧俗兼收，遂使僧教育展開新的局面，不惟影響青年僧伽的思想甚大，且於學術、文化、政治、社會各方面，均有相當的影响；同時亦影響後來國內各地佛學院之產生。如閩南、鼓山、嶺東、九華、安慶各佛學院，以及北平柏林教理院、宏慈佛學院、拈花佛學院、河南佛學院、漢藏教理院，乃至普陀、焦山、貴州、陝西慈恩等佛學院，無不直接或間接受大師辦僧教育思想之啟發與指導。可見大師創辦僧教育，對於僧青年之影響力極大，而對於由僧教育造就之弘揚佛法人才，貢獻尤多。今日在國內外宏法的壯年僧與僧青年，也多數是大師直接或間接造就的僧材，這是今日佛教不可磨滅的功績。大師第三個悲願是在

### 圓融八宗見解

大師因對全部佛法有深刻的认识，把握整個佛教的中心，故他的思想不偏不激，力倡大乘八宗平等之說。在「佛法之分宗判教」文中說：「梵土戒賢、智光二家，及華土賢首、天台諸家，以一時門庭施設之方便，於唯一大乘教所詮之自證境行果、化他境行果上，判教高下，致後人死守其語，互爭優劣，予固不偏取之。而近人聞古者一音教之風而悅之，謬執『教一乘三』亦有未可。蓋同一大乘教，特其所詮於境行果有偏重，或自證化他有偏重，雖偏重即爲其殊勝之處，而統計其全，則平等平等也。」此言各宗雖各有其所偏重的殊勝點，而統計其全，則平等平等了。

大師在「新與融貫」文中，除說明佛教要革新的種種新的意義外，還把融貫佛教的思想，提出「宗乘融貫」與「文系融貫」的兩個綱領。宗乘的宗，指宗派。他把印度、中國、日本各部各宗各派，融貫之著成「佛教各宗派源流」，佛乘宗要論，大乘宗地圖」等各書中。乘即諸乘，大師會以五乘共法，三乘共法，大乘不共法，融貫於佛學概論等著作中。這在筆者所寫「大師的融貫

思想」（載見筆者所編大師五秩紀念專刊）文中曾說：「佛法在流傳上，老早就有宗派的分立。如在印度佛滅初期，小乘佛教即有二十派的分界；不久大乘佛教興起，復有大小相對及性相空有兩宗的對峙。至後期大乘，復有密宗興起。傳至中國之後，又分有小乘空有二宗及大乘八宗。大乘性相律密四宗，皆爲傳承印度之宗派；台賢禪淨四宗，則爲中國自己創立的宗派。其在宗中復分派別，即如禪宗之有臨濟、曹洞、鴻仰、雲門等派別。大師在「佛教各宗派源流」中說：「所述大乘各宗，共有十一，然地論歸入華嚴，攝論歸入唯識，涅槃歸入天台，則唯八宗而已。」這是他把十一宗融舊八宗，後又將八宗融攝爲三宗：以法性空慧宗攝三論，法相唯識攝唯識，真如淨德宗攝禪宗、天台、宗華嚴、淨土、密宗。至律宗則攝入法相唯識與真如淨德二宗。大師認爲在整個佛教的根源中，其所以有種種宗派的支流，皆是「古德以自悟之心得及教化適應時機而建立」。抓住這個核心，故他能把全部佛法一肩承當，「不爲專承一宗的後裔」，這豈是智慧狹小，局於一隅的人所能望其項背，所能窺澈整個佛法的全豹。

大師對整個佛法之見解圓融，由於他在經論中的妙悟，發見各宗佛法各有其殊勝點，亦有其共同律。他在佛學概論中把全部佛法分爲「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」來貫攝佛法，顯明佛法在方便義上雖有多門，而在究竟義上無不會歸於大乘不共的正覺教海中。後來他讀到西藏黃教初祖宗喀巴大師在所著的「菩提道次第論」中，把佛法分判爲「下士道」、「中士道」、「上士道」的三道見解，正與他所分的三法比觀，這也可見大師在教理上悟證圓澈的工夫了。

至於文系的融貫，在大師的思想體系中，依教史的發展，把印度佛教分做三個時期：以佛滅前後第一個五百年間的「小彰大隱」時期，第二個五百年間爲「大主小從」時期，第三個五百年間爲「密主顯從」時期。這三個時期的佛教，在世界上一直流傳到現在，依然在活躍着：現在流傳在錫蘭、暹羅、緬甸等地的巴利文系的小乘佛教，即印度第一期的佛教；由中國再傳到韓國及日本等地的漢日文系的佛教，即印度第二期的大乘佛教；由西藏

再傳到尼泊爾、蒙古等地的藏文系的密乘佛教，即印度第三時期的佛教。這三種文系的佛教，在意義上和價值上，自然首推漢文系的大乘佛教；但時至今日，科學猛進，交通發達，佛教的原理雖無國際性，而因各種民族各種宗派不同的文字語言的隔膜和偏執，反足以阻碍佛教的發展。況在信奉上各有所尊，誰願意說自己國土裏所崇信的佛教是方便的小乘教，或方便的密乘教呢？故大師認為若不設法以謀研究理解、融會貫通，勢必使無國際性的圓融佛教，轉而變為有國際性的偏狹佛教了。又在三藏典籍上，三種文系的佛教都各有所長，而互有所缺。如中國以大乘為主，大乘經典比較完備，密典和小乘經典自然比不上西藏或錫蘭；反之，西藏密教經典和錫蘭等處的小乘經典，其所長所缺，亦互有此種情形。因此，欲融貫各文系的佛教使之成為世界佛教，不特在文字典籍上需要互相研究，互相交換，即在思想上也更需要諒解溝通了。大師在四十年前已開始派學生到康藏、錫蘭、緬甸、暹羅、日本等地留學，即為溝通世界佛教所作的準備工作；只惜今日時異世變，僧去經冷，欲實現大師融通世界佛教的理想，更感到渺茫無期了！大師第四個願心是要建立一個

### 化導世界機構

大師不但是宗教家、教育家，更是一個大思想家。他的大思想中有大魄力，為的闡揚佛教文化，佛化世界人類，有心建立一個世界佛教中心的機構。東初學長在其近著「中國佛教近代史」下冊第五節「世界佛化新運動」中說：「佛教發源於印度，流傳於中國，由中國而傳入日本、高麗、安南，而未能越出東亞之範圍，更何能擴大佛教於世界？然啟導世界新運動，實始於太虛大師！」這樣說法，並不為過，因近代日本等國雖亦有學者傳法於歐美各地，那只是宣傳而已，若論思想之大，眼光之遠，計劃之具體，魄力之雄厚，在各國佛教學者羣中，實未有人能與大師可比擬者。

在一九二五年（民國十三年），大師於廬山發起組織世界佛教聯合會，當時與會者有日本及歐亞等地代表，大師揭出佛教化導世界目的，期以佛教思想調和東西文化思想，擴大佛教精神領

域，促進人類世界永遠之和平。而日本因受太虛大師之號召，不讓中國先聲奪人，次年（一九二六）亦在東京召開東亞佛教大會，邀大師率團出席會議，備受日本朝野之歡迎，並在各佛教大學講學，及與會議代表會議對於佛學之研究與宣揚，交換意見，互相合作，促進了東亞佛徒之友誼，亦增進世界和平的氣氛。

大師為實現佛化世界之大同理想，不但與東亞佛徒建立友誼，且久有遊化歐美，向歐美九洲人士宣導佛學的勝心，藉遊化宣傳以貫徹世界佛化新運動。至一九二九（民國十七年）年夏，機緣成熟，大師遠航歐洲，橫渡大西洋，宣揚佛法及講東方文化，以謀昔日所抱的理想，建立世界佛學的機構，曾在巴黎哲人廳演講，有各國著名的科哲專家到會聽講，後來曾與愛因斯坦及羅素等科哲名家，討論佛學與科學哲學的道理，並在巴黎提倡「世界佛學苑」的組織，以期聯絡世界有力人士，共同推進世界佛化新運動，深得各國學者的贊同，皆認佛學思想為人類智慧源泉。到一九三〇年經美洲回國，即着手組織「世界佛學苑」。三年在南京成立「總苑」。三二年在四川成立漢藏教理院，列為世苑之華藏文系，在武昌佛學苑設立「世苑圖書館」（筆者時任武院研究員及世苑編譯員一年餘，次年武院才辦預科班，有雨曇雨堃等十多生在學。）又將閩南佛學院列為華日文系，北平柏林教理院列為世苑的華英文系。並派學僧至西藏、印度、錫蘭等地留學，從事巴利文、梵文、藏文之研究，亦見其魄力之宏，用心之苦了。後來世界佛教友誼會在錫蘭成立，據會長馬拉拉式葛拉博士之演說，其成立世會的啟導，是由於大師在歐美各國及錫蘭等地鼓吹世界佛學，聯絡世界佛徒，推進世界佛化新運動的影響而來。只是今日的世會，二三十年來不知開了幾多次「聯絡感情」的會議，也僅止於空洞地聯絡感情而已，並未會負起設辦世界佛學與宣傳世界佛學的責任，與大師的世界佛教理想距離甚遠！如果大師能多住世三十年，可能今日世會的成就不僅僅止於聯絡世界佛學的情誼，必進一步對世界佛學研究有更大的貢獻。事在人為，人亡政息，非常之事，必待非常之人！信筆至此，不盡感慨繫之了！