

太虛法師的政治思想初探

陳儀深

- 一、前言
- 二、思想背景
- 三、理論基礎
- 四、品評社會主義
- 五、合攝世界主義的民族主義
- 六、政教關係論
- 七、結論

一、前言

二十世紀初葉的中國，正處於痛苦與希望交加、新思想與舊勢力相激盪的時刻，許多仁人志士，不惜拋頭顱、灑熱血而投身革命的洪流，整個中國在慢慢甦醒、慢慢轉化。以佛教界而言，能够覺察此一轉變的僧人似乎不多，尤其能够提出改革佛教的整套辦法，並且實現其改革思想之部分節目者，恐怕只有太虛法師一人而已。^①

釋太虛，俗姓呂，乳名淦森，學名沛林，浙江崇德人，生於光緒十五年（1889）臘月，卒於民國三十六年（1947）三月，享年五十九歲。由於幼失怙恃，長養於庵院，深受外祖母的宗教薰陶，十六歲即出家；他的教育過程，只有幼時大約三年的村塾啟蒙。^②因此思想的形成主要還是受到出家以後師友的影響，以及個人的宗教

① 冉雲華，「太虛大師與中國佛教現代化」，法言，第二卷第一期（香港，法言出版社，1990年2月），頁41-47。該文原係香港佛教法住學會於1989年12月27日至29日舉辦「太虛誕生一百年國際會議」之主題演講稿，甚得與會學者肯定。

② 根據「太虛自傳」，只有8歲那一年才算「整讀了一年的書」，前此的「初兩三年，簡直等於不曾讀」，原因是體弱多病。至於9至12歲，因病並隨外婆遊散，也不能計算，13歲就去百貨商店做學徒了。該文收入太虛大師全書編纂委員會編，太虛大師全書（臺北，太虛大師全書影印委員會，民國45年初版，民國59年再版）（以下簡稱「全書」）冊58，頁172-175。

體驗，例如：十九歲時於汝溪西方寺閱般若經而有悟境，^③翌年因受華山法師的影響，始轉而生起以佛法救世救人、救國救民的悲願心；^④民國三年，二十六歲的太虛法師往普陀山閉關，關中經歷三次的定境，「每一次心理生理都有改變」，只是「因為悲願心太重，未能向禪定去繼續深進」。^⑤綜觀太虛法師一生，在佛教思想上雖可分為三個階段，即民國三年以前「承襲古德」的階段，民國四年至十一年「攝小歸大、八宗平等」的階段，以及民國十二、三年以後「歸宗佛本」的階段，^⑥但是他「志在整興僧會、行在瑜伽菩薩戒本」以復興佛教的志行則是貫徹始終、堅定不移的。^⑦

太虛法師決志從復興佛教來救中國、救世界，這一貫的宏願，是站在佛教的立場，是本於佛法的菩薩心行，不同於晚清若干知識分子之關心佛教、研究佛學，是把它當作「達成目的之工具」——這個目的是建立一個獨立富強的中國。^⑧太虛法師在民國二十六年曾說：

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」。然而，若不能以佛法適應時代、契眾生機，則失掉這裏所謂的新，在社會眾生界是一種沒有作用的東西，如此的佛教，會成爲一種死的佛教！^⑨

③ 詳見太虛法師，「我的宗教經驗」，「全書」冊41，頁374。

④ 當時華山法師就在杭州辦僧學校，暫來藏經閣休息，他向太虛法師談論科學的天文、地理、物理、化學等常識，並携示天演論、康有爲大同書、譚嗣同仁學、章太炎文集、梁啟超飲冰室等書要他看，兩人辯論十幾天，太虛法師才決定「改了途徑」，不耽溺在宗教體驗中，也就是不做「自了漢」。同上註，頁348。

⑤ 同上註，頁349。

⑥ 太虛法師，「我怎樣判攝一切佛法」，「全書」第二冊，頁509-529。所謂承襲古德，是指一面參究禪宗、一面聽聞經教以天臺教理爲主，兼及賢首的五教儀，慈恩的相宗八要等。所謂攝小歸大，是認爲佛法根本宗旨唯在大乘，而小乘可附屬於大乘；八宗平等，是指天臺、賢首、三論、唯識、禪、律、淨、密這大乘八宗，其「境」是平等的，其「果」都以成佛爲究竟，也是平等的，不過在「行」上有差別施設而已。所謂「歸宗佛本」則更不爲舊來宗派所拘束，將釋尊流傳到現代的佛法作圓滿的判攝。

⑦ 所謂瑜伽菩薩戒本，是從「瑜伽師地論」本地分菩薩地初持瑜伽處第十戒品中錄出者，乃便於受學菩薩戒者平日誦持之讀本，故云瑜伽菩薩戒本。依太虛法師自己的說明：「此菩薩戒乃深切現今七眾佛徒實際上辦事之應用者，……若以前出家僧所採之修行法，非自了之禪宗，即往生之淨土，皆不圓滿；此戒方爲正修之菩薩行。……夫菩薩之修行六度，以不離有情界之實際，作一切利生事業爲正修行，故非學此戒去修菩薩行不可。」語見太虛法師，「瑜伽菩薩戒本講錄」，「全書」冊32，頁418。

⑧ 例如譚嗣同、梁啟超、章太炎。詳見 Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ching Political Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985), p. 161。

⑨ 太虛法師，「新與融貫」，「全書」冊2，頁451。

或許就在這種「適應時代、契眾生機」的需求之下，太虛法師在許多的場合暢論政治。本文的目的，就在整理分析太虛法師有關政治的言論，看看一個二十世紀的佛徒，致力使佛教適應現代的需要，在政治方面的理論達到如何的高度？觸及那些主要的問題？它的意義是什麼？

二、思想背景

佛教對中國而言，是外來文化，它傳入中國之際，中國已有相當成熟的文化，從而，佛教文化與中國原有文化之間的迎拒問題，長久以來即是一個複雜而又必須面對的問題。大體而言，作為中國思想主流的儒家，對人生社會的看法，與佛教迥不相同，儒家提倡的理想人格是成聖成賢，為此主張珍視人生，重視個體生命格局的開發，這種開發就是憑藉夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友等人際關係，以實踐其理想，有功德於社會，從而成就崇高的人格。而佛教的人生理想在於解脫，也就是要觀察、反省自身的痛苦，採取一套解除痛苦的修行方法，以超脫世俗世界，進入涅槃；佛教固然也有實踐自利利他，追求覺行圓滿的一面，畢竟不像儒家那樣重人事、重現世。有學者因而認為佛教倫理觀念的氾濫，勢必對儒家的倫理觀念起一種腐蝕、瓦解作用，進而危及儒家的社會理想結構；^⑩事實上，自佛教傳入以後，亦不斷地有儒者從倫理道德的角度抨擊佛教，而佛教對這些抨擊大致採取辯解、調和、妥協的態度。

例如，僧尼削髮出家是否違反孝道？「沙門不敬王者」是否違反忠君之道？佛教徒都曾藉著儒家的道理來為自己辯護，^⑪更徹底的是，宋代的名僧契嵩，乾脆強調佛教的「五戒」和慈悲等教義等同於儒家的「五常」觀念：

五戒，始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。^⑫

^⑩ 方立天，中國佛教與傳統文化（上海人民出版社，1988年），頁264。

^⑪ 例如舉出古代泰伯逃到吳越地區而文身斷髮，伯夷叔齊「義不食周粟」而餓死首陽山等等，雖違常情，却得到孔子的稱讚，來說明出家人為了修持美好的道德而削髮、無妻無後，是與儒家道德一致的高尚行為。又，關於沙門拜俗問題，慧遠認為出家的目的在拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫，「如令一夫全德，則道洽六親澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極在有生民矣。是故……外闕奉主之恭而不失其敬。」詳見梁、僧祐輯，弘明集（臺北，新文豐出版公司，民國75年再版），頁21-22；頁225。

^⑫ 契嵩，「鐔津文集」卷三，「輔教篇」下，大正新修大藏經冊52，頁661。

又說：

吾之喜儒也，蓋取其於吾道有所合而爲之耳。儒所謂仁、義、禮、智、信者，與吾佛曰慈悲、曰布施、曰恭敬、曰無我慢、曰智慧、曰不妄言綺語，其目雖不同，而其所以立誠修行善世教人，豈異乎哉？¹³

事實上，佛教的五戒和儒家的五常，在側重點、出發點、目的性各方面多有不同，這樣的勉強比附，似乎顯示佛教爲了生存發展，必須走向會通儒釋乃至標舉「三教同源」，而這樣的結果，則有可能導致佛教的「根本變質」。¹⁴

以上是純就思想面所作的大略考察。若從政治面來看，佛教與中國君主專制之間的關係，也是存在著「既衝突又一致」的基本格局。先就一致的部分而言，由於佛教盛行之後自然形成一股龐大的社會勢力，在南北朝時代甚至與帝王宗室、貴族勢力鼎足而三，不少帝王遂爲了鞏固統治秩序而提倡佛教，¹⁵而佛教方面則有名僧參與政治，著名的如佛圖澄(232-348)協助後趙軍政機要，道安(312/314-385)亦成爲前秦苻堅的政治顧問。以道安爲例，參政的緣由是「今遭凶年，不依國主，則法事難立。及教化之體，宜令廣佈。」¹⁶似仍謹守著佛教的價值。不過，像隋煬帝以殺害父兄而取得帝位，違逆儒家倫理，乃藉著佛教的三世因果觀念影射此一篡位是前世決定的、必然的、合理的；以及武則天以婦人與聞國政不合儒家經訓，乃假托佛教符讖、大乘經典來營建其地位的合法性，¹⁷這種類型的政教結合，建立在「利用」的基礎上，並且使佛教捲入政爭權謀之中，究非佛教之福。

再就衝突的部分而言，由於儒家思想是兩千多年傳統中國政治思想的主流、正統，除了儒佛兩家存在前述的內在差異以外，華夷之辨、財經因素在若干朝代也成了迫害佛教的主要理由。例如北魏太武帝(423-452)尊崇儒術，「銳志武功，每以平定禍亂爲先」，他曾在太平眞君五年(444)的詔書中認爲佛教「假西戎虛誕，妄生妖孽」，而把道教作爲華夏眞教予以崇奉；兩年後又在詔書中聲明，爲了「除僞定眞，復羲農之治」，要徹底取締佛教，殺盡沙門，這時連老莊也在斥責之列。可

¹³ 同上註，卷八，「寂子解」，頁686。

關於五戒與五常一致論，並非契嵩的獨見，早在南北朝隋唐時代即有類似的看法，詳見道端良秀著，慧獄譯，佛教與儒家倫理（臺北新店，中華佛教文獻編撰社，民國62年再版），頁53-61。

¹⁴ 郭朋，明清佛教（福建人民出版社，1982年），頁290。

¹⁵ 參見顏尚文，梁武帝「皇帝菩薩」理念的形及政策的推展（國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，民國78年6月），頁274。

¹⁶ 慧皎，梁高僧傳（臺北，文殊出版社，民國77年），「釋道安傳」，頁110-111。

¹⁷ 方立天，前揭書，頁236-238。武則天部分，詳見陳瓊玉，唐代佛教與政治、經濟的關係（國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，民國71年6月），頁45-48。

見，太武帝用來滅佛的「思想武器」，主要還是儒家名教。¹⁸其次，北周武帝(543-578)的滅佛，一方面爲了要滅齊統一北方，首要富國強兵，因而採取「求兵於僧眾之間，取地於塔廟之下」的政策，另一方面也是基於「六經儒教之弘政術，禮義忠孝，於世有宜，故須存立」，而佛教則因「佛生西域，寄傳東夏，原其風教，殊乖中國」所以應該廢止。¹⁹至於唐武宗(814-846)的滅佛，則與他個人「志學神仙」，寵信道士趙歸真有關。²⁰

總之，由於佛教與中國固有文化之間的異質性，加上君主專制政體之下，佛教容易因帝王的支持而趨於興盛，也容易因帝王的打擊而一蹶不振，佛教在中國的發展狀況是相當不穩定的。就理論而言，二十世紀崇尚信仰自由，民國時代標榜「四萬萬人當皇帝」，佛教在新環境下應該有脫胎換骨的機會？太虛法師的確有這樣的期待：

現在政治環境已變，僧眾對此當大大覺悟，應即改變其舊來之處世方法以圖生存發達。以現在國民對於國事皆應有參與政治之行動，實施此種權利，首應有各種團體之組織，……出家者爲佛教住持僧，在家者爲佛教正信會，將此兩部聯合起來，由縣而省，由省而全國，即可構成一整個的佛教團體。²¹太虛法師以建立全國性的佛教團體作爲復興中國佛教的必要條件，背後實具有深刻的「政治自覺」的意義，佛教若具備此一條件，在民主社會中「進可攻，退可守」，即不難揮別專制時代的夢魘。不過，要爲佛教建立新時代的政教關係，更重要的媒介就是「知識體系」，有了知識體系才能樹立行動的方針，引發行動的熱情，而本文所要處理的太虛法師的諸多政治言論，庶幾可以標誌著他在這方面所做的努力。

三、理論基礎

太虛法師之關心政治，談論政治，到底是適應時代的「方便」，或者是基於佛法之「本然」？若依他自己的解釋，當屬於後者，以下即分三方面來說明其根據。

¹⁸ 任繼愈主編，中國佛教史，第三卷（北京，中國社會科學出版社，1988年），頁61-62。原文見魏書、釋老志（臺北，鼎文書局標點本，民國68年），頁3033-3035。

¹⁹ 原文見唐、道宣，廣弘明集（日本京都，中文出版社，1978年），卷十，「敕任道林辨周武帝除佛詔」，頁126。

²⁰ 詳見孫廣德，晉南北朝隋唐俗佛道爭論中之政治課題（臺北，中華書局，民國61年），頁177-179。另見陳瓊玉，前揭文，頁73-76。

²¹ 太虛法師，「建設適應時代之中國佛教」，「全書」冊35，頁4。

(一)眾緣生唯識現的宇宙觀

「佛法無他繆巧，不過闡明正確的宇宙觀以立為從基本進向究竟的人生觀耳。」

◎ 稍有佛教常識的人都知道，所謂佛，就是自覺、覺他、覺行圓滿的人，釋迦牟尼是在人間成佛的；而佛教各宗派雖然有自力、他力的偏重，但一般而言佛教是以自力為特色的，這與一般的神教有很大的不同。一般神教都崇信人類以外的神，企圖在合於神的意旨中，而得到神的喜悅、救濟，以實現某一目標，或徹底的解脫，而佛教是以佛僧為模範、為導師，從真理（佛法）的了解體驗、道德實踐中，完成自己的究竟解脫。從佛教的觀點，一神教雖然比多神教的神格高尚許多，因為祂的貪欲心極微薄、瞋恚也沒有了，但「我慢」卻特別強，總以為自己最高、自己是常住不變、是一切的創造者和主宰者，這樣的特點很容易產生唯我獨尊的排他性。根據以上的道理，太虛法師認為，現在的國家正處於由民治國家趨向於大同世界的時代，不應該讓「過去一神教的餘毒猶普遍深厚地潛藏在一般人的心底」，阻礙了「成為真正民治而趨入大同」的路向，現今人類應揚棄舊時代宗教性的宇宙觀，應趕緊樹立新時代宗教的宇宙觀。◎

太虛法師所提出的佛法的宇宙觀，是「眾緣生唯識現的宇宙觀」。所謂眾緣生，是只就現存現見一切事物上講，不另外找個東西作它的本體；而萬事萬物互相為因、互相為緣，無有一法是孤立的，它通是有歷史性、社會性的，佛學上又名為「諸法緣生論」。譬如「見」雖然是一剎那的心理活動，卻並非獨立的，也不是自他物生出，更不是無因而有，細細觀察起來，以一切法為界量的眾緣所成的：見色塵必須用眼識，眼識必須依著眼根，又須有所見的境界，根境相對中又必須有虛空與光明，才能發生見的功用；然而眼識之後，要是沒有意識作它的所依，那麼便成了視而不見仍舊失卻見的功效了；意識之後所依的意根，即是無始滔滔不斷地一切經驗之洪流。如此說來，要明白一剎那中「見」的心理活動，必須以一切法為界的眾緣完全明白了才可。再就因緣及果來說，一剎那視覺為果，則一切法為能起的因緣；以一剎那視覺為因緣，亦可以一切法作所起的果。所以見覺是一切法緣起的果，亦是緣起一切法的因。一剎那的視覺如此，其他種種事物亦可作如是觀。再說「唯識現」，「現」有顯現、變現兩種意思，宇宙萬有都是感官及意識所知覺所「顯現」的理法和事象，而「變現」，是指能覺知的心具有變動的力量，凡是一切被知

◎ 太虛法師，「即人成佛的眞現實論」，「全書」冊47，頁460。

◎ 太虛法師，「國家觀在宇宙觀上的根據」，「全書」冊44，頁1257-1265。

覺的，同時亦能由心的力量使之變動，這在佛學上名爲「諸法唯識現」。換言之，見聞覺知各種境界，無一不從識（淨曰智染曰識）變現而起，皆不能離識而存在。這裏面，包含著「制心一處無事不辦」的意義，而帶有喚起行動的積極性。而「眾緣生」的覺察，亦可以推出無緣大慈，同體大悲的感受。

以上，從現實的事物上可觀察到的宇宙真象，確是人人本來現成的普通心理，不過，須有佛智、佛說，才能盡量充分的揭示出來罷了。一經揭示出來，雖有見淺、見深的不同，但若能得到相當了解的，當會在心底發出共同的呼聲，以爲「先得我心所同然」了，所以，得成爲現代社會組織國家體制所根據的有力量的宇宙觀。^②

(二)大乘佛教的空義

前文既然說過「諸法緣生論」，本來可以不必再講空義（因爲因緣和合而成，沒有實在的不變體，就是空），但是爲了說明太虛法師「革命」精神的來源，似有必要從另一個角度再作強調。

關於太虛法師十九歲時（光緒三十四年）在西方寺閱經的特殊經驗，印順法師認爲那是「空」的體驗，也就是直覺得了無纖塵，直覺得一切現象的相對無定性，一切佛法的隨機適應性。這種見地，通過了環境的影響時，如果當時的政治宗教，在向上發展的順利階段，他是會以高度的信心去推進它；如果在逆轉而沒落的階段，他會立刻感覺它的不契宜，會以毫不猶疑的態度去洗革它。印順法師認爲，太虛法師的宗教生命相當受到禪宗的影響，而當時的宗教經驗，是近於空的禪：「在這位佛教革命大師的心目中，一切唯求適宜。一切不適合於時宜而成爲滯礙的，什麼都可以一舉而摧破之。」^③

不過，一般人以爲佛法說空，等於什麼都沒有，是消極、是悲觀，這都是由於不了解佛法所引起的誤會，事實上，佛法說一切皆空，同時亦說一切因緣皆有，學佛者不但要體悟一切皆空，還要知道有因有果有善有惡，也就是要從離惡行善，轉迷啟悟的過程中去證得空性，即空即有，二諦圓融才行。

太虛法師以他的生命史向世人證明，一個體解空義的人，是如何地既出世又入世。本來，依佛法的正解，出世並不意指逃遁；「世」的意思指涉著「時間性」，

^② 同上註，頁1265-1268。另見「中國危機之救濟」，「全書」冊48，頁42-45。

^③ 印順法師，「革命時代的太虛大師」，華雨香雲，妙雲集下篇之十（臺北，作者出版，民國62年重版），頁292, 293。這裏所謂的「摧破」，應係就思想、觀念而言，否則，現實政治社會的施設那有那麼容易「摧破」？又，同文中印順法師還特別以政治改革家王安石來與太虛法師相比，說他亦受過禪宗陶鑄，也曾擺脫儒家的傳統，敢於說：「天變不足畏，聖人不足法，人言不足恤」，可以看出彼此間同樣的氣魄。見頁294。

從過去到現在，現在到未來，有到無，好到壞，都一直在變化，變化中的一切，就叫世間。世又有蒙蔽的意思，糊糊塗塗在三世因果當中，亦叫世間，而出世的「出」，有超過、勝過的意思，能修行佛法，通達宇宙人生的真理，內心清淨沒有煩惱，體驗永恆的真理，就叫「出世」。

(三) 契理契機的人生佛教

前曾述及，太虛法師後期的佛學思想不採取「八宗平等」的看法而主張「歸宗佛本」，詳言之，除了「教之佛本及三期三系」、「理之實際及三級三宗」之外，就是「行之當機及三依三趣」——這是就時代機宜而言：佛法流傳至今已有兩千五百多年，其中「正法」住世的時間有一千年，「像法」時期一千年，現在則是「末法」的時期。正法時期的特色是依佛住世時當機廣說的聲聞行果，而向於發起大乘心的成佛之道；像法時期的特色，可以密宗、淨土宗為代表，是依天乘行果的道理，先成天幻身或上生天淨土，以期速達成佛的目的；到了末法時期：

前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行，而所依的，……確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教原理。依著人乘正法，先修完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。^⑥此處拈出的「人生佛教」一詞，可以看作太虛法師佛教思想的一個主要標記。在太虛法師看來，不論是以錫蘭為中心的巴利文系佛教、以中國為中心的漢文系佛教、或以西藏為中心的藏文系佛教，都是一方面根據佛法真理、一方面適應時代機宜，以綜合整理而能昌行一定地域；時至今日，則須依於全般佛陀真理而適應全世界人類，更抉擇以前各時域佛法中之精要，綜合而整理之，乃有所謂「人生佛教」之提出。太虛法師說：「學佛法的人，讀盡千經萬論，若不深解人生佛教，也等於『買櫝還珠』！」^⑦

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。為了對治中國佛教過去山林化、鬼神化的傾向，太虛法師還提出「人間淨土」的觀念，意謂現今人間雖非美好莊嚴，但可憑著各人一片清淨之心，去修集許多淨善的因緣，逐步進行，久而久之，此濁惡之人間便可一變而為

^⑥ 太虛法師，「我怎樣判攝一切佛法」，「全書」冊2，頁514-528。

^⑦ 太虛法師，「人生佛教問題」，「全書」冊5，頁218。

莊嚴之淨土，不必於人間之外另求淨土，故名爲「人間淨土」。至於在實行方面，應如何創造人間淨土？首先「須用政治的力量爲實際施設」，例如對實業、教育、藝術、道德等方面分頭去進行，但是由於政治力所能及的範圍有限，若要將此有限卽爲無限，非求之佛教不可，所以「應依佛法的精神爲究竟歸趨。」²⁸太虛法師論及此一問題，仍然不忘「健全的新組織」：

是要向人羣中從事實際工作，然後才能實現人間淨土的！負有此等重大責任與使命，故不是向來舊有的殘餘、無精神的佛教團體所可做到，須有健全的新組織，集合健全的知識份子，認真地共同來探求得佛法的真理。²⁹

總之，佛教並不脫離世間一切因果法則及物質環境，所以不單是精神的，也不是專爲念經拜懺超度鬼靈的，所以不單是死後的。在整個人類社會中，改善人生的生活行爲，使合理化、道德化，不斷的向上進步，這才是佛教的真相。

在進入太虛法師政治思想的「本論」之前，有一點須要說明者，本文根據「太虛大師全書」六十四冊歸納得出以下的思想類目，乍看之下似覺零散，然而若將其思想放在清末進入民國、放在五四運動、放在中日戰爭等時代脈絡來看，卽不難覺察其回應時代問題的軌跡。

四、品評社會主義

辛亥革命以後，太虛法師漫遊滬、杭以至江淮各處，「以思想言論的相近，最先響應氣求者，爲各地中國社會黨人。」³⁰其中，「江亢虎的社會黨，劉師復的無政府黨，均相接近。……其不滿江亢虎而別組新社會黨之沙淦，對余尤備致殷懇。所編『社會世界』，拉作文獨多。」之所以有此傾向，是因爲「余本平等普濟之佛法，一方擬改造僧團制度，一方究談空想的、科學的各種社會主義。」³¹按，辛亥革命前後，中國的無政府主義思潮，淵源頗爲複雜，部分可追溯到傳統中國思想中主張無爲的自然主義，部分則是直接受到近代歐美無政府主義運動的啟迪所致；他們反對政府的存在、反對狹隘的種族主義、揚棄國家主義及愛國主張、敵視傳統權威、否定民主議會制度及痛斥現行的經濟體制，因而與清季革命黨人的理論之間有著衝突的一面，但是面對滿清此一「共同的敵人」，二者之間又有相輔相成的作

²⁸ 太虛法師，「建設人間淨土論」，「全書」冊47，頁427, 429。

²⁹ 太虛法師，「佛學會與實現佛化」，「全書」冊35，頁274。

³⁰ 太虛法師，「太虛自傳」，「全書」冊58，頁200。

³¹ 太虛法師，「人物誌憶」，「全書」冊62，頁1326。

用。^②至於進入民國以後，無政府主義者雖然與馬克思主義者發生相當大規模的論戰，但是已有學者研究指出，無政府主義是中國共產主義運動的「對照物和邏輯上的先行者」(the antithesis and the logical predecessor)。^③

太虛法師曾經明白表示：「我的政治社會思想，乃由君憲而國民革命、而社會主義、而無政府主義。並得讀章太炎建立宗教論、五無論、俱分進化論等，意將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。」^④這是一方面肯定無政府主義，但懸為遠程理想，近程則應主張民主社會主義。不過，太虛法師對無政府主義的看法並不是那麼一致，例如民國十九年就曾這樣否定：

現代各種運動中，真能無需宗教，算是極端的無政府主義；它是個人主義，破壞一切，不用集中的社會。其實，人類這樣東西，究竟是社會性的，如自然界一般的運行著，故個人無政府主義是一條斷港，行不通的東西。倘是人類共同存在一天的話，那末，社會彼此團結集中的制量力，一日不可無，也一日不會消失。換言之，就是團結的宗教中心力，一日不可無，也一日不會消失的。^⑤

看起來似已放棄無政府主義的理想？筆者不敢十分確定，因為此篇演講係針對廈門雙十中學的學生所講，不能太涉玄遠，並且是從宗教師的立場批評無政府主義之反宗教，順便介紹佛教是最「合宜的信仰」。其實，太虛法師亦知，佛教是「非宗教非哲學、亦宗教亦哲學」的東西，他自己曾經指出，唐代禪宗具有反信教的學術精神、反玄學的實用精神、反理論的直覺精神、反因襲的創化精神，^⑥這些精神與無政府主義者對個人徹底自由的要求應該是一致的。換言之，兩者在理論上應該可以並存。

太虛法師愈近晚年愈見明確的主張，應是「民主的社會主義」或「民主的計畫經濟」，他認為這才能避免放任經濟之下失業、浪費、不均等缺點，又能避免集體

^② 詳見洪德先，辛亥革命時期的無政府主義運動(國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，民國73年6月)，頁8-9。

^③ Robert A. Scalapino and George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, Reprinted in 1980), Author's Preface. 關於論戰部分，又可參見蔡韋編著，五四時期馬克思主義反對反馬克思主義思潮的鬭爭(上海，人民出版社，1979年2版)，第五章；以及蔡國裕，一九二〇年代初期中國社會主義論戰(臺北，臺灣商務印書館，民國77年)，第四章。

^④ 太虛法師，「太虛自傳」，「全書」冊58，頁194。

^⑤ 太虛法師，「民國與佛教」，「全書」冊44，頁1248。

^⑥ 太虛法師，「唐代禪宗與現代思潮」，「全書」冊40，頁208-220。

的計畫經濟之下獨裁的、妨害個性發展的缺點，而兼有兩方的優點，所以「無疑的將為今後最適宜採行的經濟制度。」^⑳尤其，當他看到中國共產黨崛起以後，在數百縣的佔領區域內，進行土地改革和階級鬭爭，更強調「必國民黨即刻能力行民生主義，方足根絕共產黨暴行的氾濫。」^㉑而民生主義，其實就是民主的社會主義。^㉒太虛法師的社會主義思想之所以發生以至變遷，尚可從以下兩方面來觀察。

首先，二十世紀的前二十年，各種社會主義，從烏托邦社會主義到馬克思主義，從社會化的資本主義到全然的共產主義，都可見諸中國知識分子的著作中，像康有為、胡適、陳獨秀以及其他在思想情感上極不相同的思想家，卻同時傾向社會主義的道路，這「不僅僅是歷史的偶然」^㉓。不過，當俄國發生十月革命建立了第一個共黨國家，接著民國十年中共建黨，激進的共產黨人逐漸主導了社會主義的「解釋權」，使得後來許多自由的知識分子，對社會主義採取保守而謹慎的態度。太虛法師似乎也不例外。

其次，馬克思主義對宗教的批評是非常決絕的，它認為宗教是人民的鴉片煙，宗教要人類不自己去解放自己以求得幸福，而把幸福與解放推到天上和來世，也就是叫人忍受現實的痛苦，屈服在一切支配勢力之下不要動彈，從而阻礙了社會的進步。太虛法師認為這樣的批評，「與佛教之批判其他一切宗教者，同一理論」，所以「唯物的宗教觀觀不到佛教」，他並且說「社會主義的社會真正實現，佛教不唯不應隨其他一般宗教滅亡，而且還應為其時唯一信仰的宗教。」^㉔不過，佛教雖然在理論上可以作這樣的反駁，但是一旦作為一般人信仰的宗教，就與其他宗教一樣有一些共通的限制。這從以下的討論即可發現。

民國十四年，太虛法師曾經對各種派別的社會主義，站在佛法的觀點作一般性地批評，他一面基於「共業共變」的理由承認社會主義的道德目的，另一方面則指出社會主義手段的偏謬之處，包括：見環境而忘本身、專物產而遺心德、齊現果而昧業因、除我所而存我執；然後，他提出的補救方法是：（以五戒十善）改造本身、究源心德、進善業因、伏斷我執。^㉕眾所周知，近代社會主義之興起，主要是因資

⑳ 太虛法師，「由經濟理論說到僧寺經濟建設」，「全書」冊35，頁191-193。

㉑ 太虛法師，「所望於上海市參議會」，「全書」冊48，頁320。

㉒ 詳見陳儀深，「從歷史研究法看民生主義的性質」，收入陳儀深、劉阿榮合編，孫文思想的理論與實際（臺北，弘文館出版社，民國78年修訂再版），頁698-721。

㉓ 蕭公權著，汪榮祖譯，康有為思想研究（臺北，聯經出版公司，民國77年），頁463, 464。

㉔ 太虛法師，「唯物的宗教觀觀不到佛教」，「全書」冊62，頁1336, 1337。

㉕ 太虛法師，「以佛法批評社會主義」，「全書」冊44，頁1208-1211。

本主義造成分配不均（不公）而來，社會主義本來就是站在貧者弱者的立場，所提出的帶有抗議性的理想。然而依佛教來看，一部份人類的貧弱，原因何在？太虛法師說有三點：一、由前業之罪報，二、由現生之惡行，三、由社會之不良。其由社會之不良者，雖亦須為改革社會制度之行動（筆者按，此地太虛法師僅此一語帶過），而根本則須從改正各人現生之惡行為入手，因為前業之罪報，亦出於以前之惡行，若能改革現生之惡行，積修善行，則前業之罪報亦可隨之而轉為福報。換言之，人類若能各各悔惡行而勤修善行，則「自成既均且良之社會，有如十方淨土同享安樂矣。」

問題是，太虛法師明知「仗富欺貧，恃強凌弱，既為人情上恆有之事；彼富與強又往往從欺貧凌弱而得成」，可是對於貧弱者「受侮既深、積憤亦厚」起而組織農黨、工黨、共產黨、無政府黨，以從事抗爭甚至革命，太虛法師卻抱持疑懼、勸誠的態度：

然此反動之行動，充其量惟足顛覆不平均之社會生活制度，未足以建設均良的社會生活也。不惟不足以建設均良之社會生活，且良善的精神生活與豐美的物質生活更有因之而破壞墮落之虞。……依正義言之，由慘行而獲良果，猶且不為，況無良果可得且反致更惡之果乎？此冀多數貧弱階級有以深思之也。^④

對於貧弱階級如何擺脫貧弱的苦境，太虛法師的建議只是「悔惡行而勤修善行」、「持戒與精進」。或許，使他們安分守己、吃苦耐勞，才真能切實改善各己的生活，此處可能有太虛法師慈悲之用心在，但是就「貧窮」作為一國家社會乃至國際的問題而言，這些勸誠和建議不啻鼓勵維持現狀，使結構性、整體性的制度不得改善，如此，豈非落入前述馬克思主義對宗教的批判？

由此可知，太虛法師雖然觸角寬廣而敏銳，喜對政治社會問題發抒己見，但是有時仍然站在純宗教的立場說話，一涉及公眾事務的論辯時，吾人自不易全從社會學或政治學的角度去找到滿意的答案。

五、含攝世界主義的民族主義

凡宗教皆超乎人生而普度人生，本不應有國界之見，然而如前所述，佛法施行

^④ 太虛法師，「佛法救世主義」，「全書」冊46，頁154, 155。

一切國土，貴乎「適時而當機」，必須觀乎因緣而有差別。民國四年春，太虛法師在普陀山閉關期間，即曾為文剖析出家沙門何以仍須參與救國：

中國今為宇內貧弱危困之國，……凡為自淑，非有封豕長蛇之行，食人壑鄰之事，唯善無惡不違正義，救存援溺當賦同舟。是故沙門既悟我我所空，尤當持諸幻有乃至血肉骨髓，作法施財施無畏施，供養國家，利濟社會……先之勞之，無或稍懈，備世之急，脫民於險，此其一也。今世諸國森列，弭爭乏術，有一不能獨立者則羣起分奪，大亂斯成。……故今救護中華民國，即是救護大地人類。^④

這是說，一國治亂不僅關係到該國自身，且為全世界之所繫，試觀第一次世界大戰，實因土耳其問題醞釀而生，即是一例。

其次，民國二十年九一八事變發生，太虛法師曾撰「為瀋陽事件告臺灣朝鮮日本四千萬佛教民眾書」，引經據典說：

瑜伽師地論菩薩地戒品云：「又如菩薩見有增上增上宰官，上品暴惡，於諸有情無有慈愍，專行逼惱。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨力所能，若廢若黜增上等位。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」因此，我臺灣朝鮮日本四千萬信佛民眾，應速速成為一大聯合，以菩薩大悲大無畏之神力，曉諭日本軍閥政客因果之正法，制止其一切非法行動。如勸阻而不聽從，則……起而若廢若黜日本軍閥政客之增上名位，使不能憑藉以施行其上品之暴惡，逗惱中國民族以及臺灣朝鮮日本一切無辜之民眾。^⑤

要以民間團體的力量「廢黜」當權的日本軍閥，談何容易？是否不惜發動羣眾運動，或暗殺或革命？不得而知，惟知從事如此行動，不但沒有犯戒，而且「生多功德」。

自從九一八事變以後，中國朝野進入一種「國難時期」的氣氛，民國二十二年太虛法師在漢口市商會演講「怎樣來建設人間佛教」的時候，就提到怎樣「從國難救濟中來建設人間佛教」，他首先從「心地觀經」上說佛教有四重報恩倫理，即報父母恩、報社會（眾生）恩、報國家恩、報聖教恩，其中第三項，是說國家能為人民拒外寇而平內匪，現在國家處災難之中，凡是國民皆應盡一分責任，共想辦法來救濟個人所託命的國家，在佛法即所謂報國家恩；至於救濟的途徑，太虛法師有以

^④ 太虛法師，「佛法導言」，「全書」冊1，頁105。

^⑤ 引自印順法師，太虛大師年譜（臺北，作者出版，民國39年初版，民國66年3版）頁334, 335。

下的提醒：一、國難中勿徒逞悲憤（勿作無謂的犧牲），二、欲免災難要省過修德，三、安分盡職為救國基礎，四、剿匪先得民心歸順（如果剿匪方面反不如匪，反使民心增加怨怒），五、有攻人殺器不如有保民防具（以墨子非攻之例，若能使攻者失敗而去，似為上策），六、生產教育先要有生產計畫，七、復興農村要注重儉僕勤勞，八、施政要立誠為公，九、單在政體上爭亦庸人的事。^{④⑥}對一九三〇年代的中國政情有瞭解的人，就會知道以上幾點並非無的放矢，例如剿匪問題，不能只在軍事謀略上用心，當時丁文江就曾撰文痛切地說：「共產黨不是匪，是政敵」、「共產黨是貧污苛暴的政府造成的，是日年年苛捐重稅而不行一絲一毫善政的政府造成的……」，所以他建議「停止一切武力剿匪的計畫和行動，用全力整頓江浙皖鄂贛五省的政治。」^{④⑦}丁文江之言似很誇大，卻可見當時時代空氣之一斑。至於政體之爭，就是著名的「民主與獨裁論戰」，其間牽涉不同層次的事實判斷與價值判斷，情況並不單純，^{④⑧}而太虛法師直接認為不要「因國難的救濟而又爭論到政體上去」，可見他此時的心情，是民族主義的價值壓過民主政治的價值，從而對國民政府寄予相當的信任。

佛教界應如何投入救國的第一線？太虛法師主張，當時全中國數十萬的寺僧，除決志可為學僧、職僧、德僧的和老幼病廢的以外，其餘壯健的僧眾皆應從軍抗暴，至於能為學僧、職僧、德僧的住持佛教僧寶，自當專就其弘法利人的本務，以宣教拯傷的工作，來奉獻其護國的勞力。^{④⑨}由此可見，太虛法師與一般民族主義（或譯國家主義）者的差別，在於並非以民族（國家）作為終極價值，乃是以救護「眾生」作為終極價值；而眾生之需要救護，就宗教的意義說，心靈的救護尤為重要，因此如果可以選擇的話，學僧、職僧、德僧應該留在後方「宣教拯傷」，不宜一視同仁使往前線殺敵。

本來，佛教所謂的國，即通於世界的「國」及國家的「國」，前者的護國同於

^{④⑥} 太虛法師，「怎樣來建設人間佛教」，「全書」冊47，頁433-448。

^{④⑦} 丁文江，「所謂『剿匪』問題」，獨立評論第六號（民國21年6月26日），頁2-4。

^{④⑧} 詳見陳儀深，「獨立評論」的民主思想（臺北，聯經出版公司，民國78年），第三章。

^{④⑨} 太虛法師，「勸全國佛教青年組護國團」，「全書」冊48，頁76。抗戰發生後，至少有民國26年「上海僧侶救護隊」、民國29年「陪都僧侶救護隊」之成立運作，詳見樂觀，奮迅集——僧侶抗戰工作史（臺北，永和市常樂寺，民國69年3版）。而太虛法師本人，曾在民國28年4月被聘為「民國精神總動員會」設計委員，9月組織「佛教訪問團」，11月出發前往緬甸、錫蘭、印度、暹羅等地從事國民外交，即一方面訪問各地佛教領袖以聯絡同教之感情，一方面「宣示中國民族為獨立生存與公平正義之奮鬥，佛教徒亦同在團結一致中而努力。」歷時五個月。詳見印順法師，太虛大師年譜，頁446-472。

護世，因釋迦牟尼所教化之國為娑婆世界，護國即護世界一切眾生；後者的護國乃同於今人所謂的救國。佛經上並沒有愛國、救國的語詞，唯「護國」一名則許多經典上皆有，而且還專說有「仁王護國般若經」，所以太虛法師常用護國二字。不過不論講護國也好，講愛國、救國也罷，都有它的時空機宜，純就佛法而言，所謂家、國、世界雖有廣狹深淺不同，然皆為人與人聯合聚集交互關係之外緣，亦即人人言行互相聯聚之「影積」，所以根本還是在人，太虛法師說：「國家社會皆為影，而唯人人為形；欲正其影，須端其形」，家國世界之改造仍須從改造自己做起，太虛法師把這一層意思稱作「人人自治主義」。^⑩

這樣的「人人自治主義」，一方面通於前述的「人生佛教」、「佛在人間」的意涵，一方面通於民族（國家）主義、世界主義的價值，佛教在此一立場上，應該比較能不受制於人羣生活所衍生的特定意識型態。事實上，太虛法師處在那民族主義氣氛高張的年代，亦不忘推行其「佛學的世界運動」：

在此時交通便利的地球上，我們佛法中兄弟們，皆當首先為人類做成天下一家、四海兄弟的模範。太虛此次到歐洲來，就在訪求全球的佛學同志，共作佛學的世界運動。佛學的世界運動，擬先從設立一世界佛學院起手，……^⑪自從十九世紀中葉中國走進世界舞臺以來，主動把中國（漢文系）佛教向世界推廣的，太虛法師應數第一人。此外，中國民族迫於抵禦外侮及完成統一的需要，安內攘外的「武化」成為必須的工作，於是佛教的「和平原則」幾無施用之地，太虛法師因而在民國二十六年的上海，曾經建議把「佛教徒護國和平會」改為「佛教和平國際」的組織，提醒中國人不要以建成現代的統一國家為已足，因為那只不過造成一民族鬭爭的戰鬥員，雖有暫圖自存的意義，卻無積極利益世界人類的價值。因此，他認為發揮佛教和平原理以成立佛教和平國際，「實為現代佛教對於人羣應盡之義務。」^⑫

以上，太虛法師的此種胸懷和認識，無以名之，姑稱為「含攝世界主義的民族主義」。

^⑩ 太虛法師，「人人自治與世界和平」，「全書」冊35，頁226, 227。

^⑪ 太虛法師，「告全球的佛學同志」，「全書」冊35，頁294。這方面，陳榮捷亦如此肯定：「如果說他（太虛）不曾得以成立一個全國性教會，但因他的努力，他的確使中國佛教更具國際性。1925年他代表中國參加在日本舉行的東亞佛教大會。三年後他又環遊世界，主講佛教。他創立了每年在牯嶺舉行的世界佛教會議。他派他的學生到各個佛教國家去深造，又從海外聘請佛教講師來中國演講。」見陳榮捷著，廖世德譯，現代中國的宗教趨勢（臺北，文殊出版社，民國76年），頁75。

^⑫ 太虛法師，「佛教和平國際的提議」，「全書」冊35，頁296-303。該文對於具體的組織方法和工作內容都有論列。

六、政教關係論

君主專制時代由於政權的壟斷性，政教關係之畸形固不待論；進入民國以後，雖稱政權公諸天下，然而民主法治的建立究非一蹴可幾，因而中國佛教依然處在風雨飄搖之中。例如，民國四年袁世凱政府撤銷「中華佛教總會」以後，繼起的北洋政府迄不准成立全國性教會；民國十八年雖有「中國佛教會」之成立，而同年國民政府公布之寺廟管理條例（先）、監督寺廟條例（後）卻備受批評，東初法師說：袁世凱的管理條例像一條舊繩索，勒在佛徒頸上十四年，已經透不過氣來，今又換了一根新繩索，不僅勒在頸上，幾乎連手腳都被緊緊地捆綁起來了，東初法師並且列舉了民國十八年以後「各省寺產遭受宰割之記錄」，證明佛教的寺產並沒有因監督寺廟條例的公布而受到保障。⁵³

太虛法師在年輕時代對於民國的政教關係曾有樂觀的期待，他在民國二年「上參眾兩院請願書」中，籲請承認「政教分權」，即凡佛教範圍內之財產，應完全由佛教統一機關之佛教總會公有而保護之，以興辦教育、慈善、布教等事業，除佛教機關外，無論何項機關或團體、個人，均不能侵佔而干涉之；而佛教徒除興辦佛教範圍內之事外，亦不得侵入政界應有之權利，及混雜政界應辦之事業。⁵⁴然而現實的情況與此一理想相去太遠，民國二十九年他曾作以下的概括：

清末民初以來，……凡少壯人士都以佛教寺僧為無用廢物，乃提倡化無用為有用，開辦學校或舉行地方警衛等新政，莫不紛紛以佔寺毀像、提產逐僧為當然之事。入民國後，以寺宇駐紮軍警，更屬無處不然。近二十年以少數緇素佛徒之宣揚教義，興辦僧學，……復以邊疆問題之研究，深識尊重佛教有關蒙、藏、康、青之內向。……故近年來屢布保護法令。……然習成之觀念既深，遽難驟改，中樞及各地之首長，雖示提倡贊助，而中下之豪強狃於故習，佔寺毀佛提產逐僧之事，仍隨處隨時發現。⁵⁵

面對此種情形，太虛法師除了依照私人在社會政治上的人脈關係，從事局部的「救火」工作以外，⁵⁶他亦深知佛教本身的改革才是務本之道。由於傳統中國是家

⁵³ 東初法師，中國佛教近代史（臺北，東初出版社，民國73年再版），上册，頁144-154。

⁵⁴ 太虛法師，「上參眾兩院請願書」，「全書」冊34，頁659。

⁵⁵ 太虛法師，「精誠團結與佛教之調整」，「全書」冊34，頁634。

⁵⁶ 例如抗戰末期內政部忽然修訂頒布「寺廟興辦慈善公益事業實施辦法」，規定由縣市政府主組委員會征收興辦，又於各僧寺每年收益在五萬元以上者，即須征50%，以當時物價論，五萬元才數五人最低生活費，而且此種興辦並非寺僧自行興辦，寺僧且無過問參預之權。太虛法師認為這是「摧殘佛教」，乃上書國府主席蔣中正，事乃得止。詳見太虛法師，「致蔣主席書」，「全書」冊34，頁668-670。

庭本位的宗法社會，所以寺院已逐漸子孫化，叢林也產生傳法制，傾向於各自為政，所謂「一盤散沙，佛教與國家民族患著同樣的毛病」⁵⁷。太虛法師有鑒於此，乃大聲疾呼教制革新，民國四年即寫成「整理僧伽制度論」，民國十六年寫「僧制今論」，民國二十年又寫「建僧大綱」，自二十年以後他很強調中國僧侶應採「精兵制」，主張把漢地八十萬僧尼減為四萬（其中學僧一萬、德僧五千、職僧二萬五千），以提高僧侶素質，並且主張把家產的僧寺改成公產的僧團，以作為其他改革的基礎。然而以上這種大規模的僧眾調查登記、揀別淘汰、禁止私人剃度，以及易滋抗拒的財產改革，顯然「非政府主管機關以政治力量執行，亦難睹其成效。」⁵⁸問題是，政府機關足堪作為改革佛教的動力或依靠嗎？太虛法師於此面臨了兩難：

吾向不視政府為萬能，故於整理僧伽制度論，對於寺廟財產，主張以「僧伽基爾特」，自為整理而施用於正當之事業。……若拘管於政府之手，則為吾始終反對者也。⁵⁹

除非，能在民主法治的通義之下，影響或產生足夠的民意代表，透過立法的程序去實現符合佛教利益的政策，否則無法解決上述的兩難。因此，太虛法師在戰後行憲前夕，才有「僧伽參政」問題的討論。

若在君主專制或一黨專政的時代，是不必有「僧伽參政」問題的討論，然而面對行憲新紀元的到來，太虛法師一方面要順應世界潮流，表現佛教的新形式，一方面卻由於教內長老緇素「緘默持重、大多不以為可」，故遲遲不決，最後才得到以下的結論：

今以多人對此問題的研討，余遂不得不加以深思熟慮，而於孫中山先生所說的政權治權，得一解決，曰「問政而不干治」。……對於有關之民眾社團，及鄉區自治會議，縣參議會，省參議會，國民代表大會，均應參加一分子，為本人同人全民眾人議論除苦得樂之辦法。但所參預的，以此種議事場所為止，亦即人民政權機關為止；……換言之，只參加選舉被選為議員，決不干求作官，運動作官將——文官武將等。⁶⁰

不過，早在民國二十五年，太虛法師即曾經撰文「論僧尼應參加國民大會代表

⁵⁷ 印順法師，「泛論中國佛教制度」，教制教典與教學，妙雲集下篇之八（臺北，作者出版，民國61年重版），頁7。

⁵⁸ 太虛法師，「建設現代中國佛教談」，「全書」冊33，頁278。

⁵⁹ 太虛法師，「上海市廟產註冊事件」，「全書」冊34，頁641-642。

⁶⁰ 太虛法師，「僧伽與政治」，「全書」冊35，頁180-183。

選舉」，引起歐陽竟無致書陳立夫以反對之，理由是「僧徒居必蘭若，行必頭陀」；「參預世事，違反佛制」。針對此事，印順法師曾經評論道：「歐陽治佛書三十年，偏宗深究，宜其得之專而失之通。」^①但是，僧伽參政是否觸犯戒律？這方面的戒律如何開遮？太虛法師若能作更多的說明，才不會引起障礙。^②

此外，關於佛教應否組黨，亦甚引起爭議。太虛法師原有組黨之意，認為佛教需有一政治性組織，以代表佛教立場、維護佛教利益，而民國三十五年七月成立之「覺羣社」，本意為佛教之政治組織，但是似乎在確立「問政而不干治」的原則以後，就改變主張，認為佛教「不要組黨」，理由大致是：一、只參預人民議政而不掌管政權，則無組織政黨之必要；二、組黨之後若以出家僧徒領導，恐怕僧徒條件不够，若以在家信徒領導，又恐破壞「出家僧徒為首眾」之傳統制度；三、佛教信徒本遍佈各黨，一旦佛教另外組黨，反減縮原有的各方關聯。所以太虛法師只希望有一個能夠聯絡各黨派無黨派之同情佛教者的機構即可，那就是「覺羣社」。^③這是民國三十六年二月的主張，可惜他在同年三月即捨報往生，沒能作更多的推演闡述。

七、結 論

近代中國佛教淨土宗的大師印光，民國二十五年曾在上海主持護國息災法會，許多天的開示就環繞在「念佛喫素、戒殺放生」的主題上，認為那是國家危難「千鈞一髮之際」，「標本兼治」的救國辦法，理由是：

蓋今日之災難，皆大家共業所招，如人人念佛行善，則共業可轉，而劫運可消。一二八滬戰時，念佛之人家得靈感者甚多，彼自己單修，尚得如此靈感（筆者按，指遭飛機空襲卻能生命財物兩皆平安），況人人共修者乎。故知國難亦可由眾人虔懇念佛挽回也。^④

此種以念佛挽救國難的主張，顯然無法與廣大的非佛教徒對話，只能說給「自己人」聽，何況這類「靈感」訴求在其他民間宗教（如一貫道）亦時有所聞。太虛法師曾經批評中國佛教的變質謂：「佛教的因緣生果義，一入中國即成庸俗的天神賞

① 印順法師，太虛大師年譜，頁406。

② 這方面的討論，參見溫金柯：「僧伽問政與戒律」，法光雜誌第三期（民國78年12月10日），第二版。

③ 太虛法師，「佛教不要組黨」，「全書」冊35，頁184-187。

④ 印光法師，上海護國息災法會法語（臺中市，瑞成書局翻印，民國43年），頁6。

罰的三世因果報應說。」⁶⁵所指似乎與此相去不遠。

比較起來，太虛法師在國難時期呼籲日本臺灣朝鮮的佛教徒起來「廢黜」日本軍閥，號召中國僧侶從軍報國或從事「宣教拯傷」的工作，推動「佛教和平國際」的組織，揭櫫「人人自治主義」，才是契理契機的人生佛教主張。或許，有人因而譏嘲他是「政治和尚」，他卻不以為忤：

世人又每以政僧譏余，然據孫中山先生之解釋，政即眾人之事，政治即管理眾人之事，廣義的管理眾人之事，當無有過於菩薩僧者，亦唯「菩薩僧」乃為真正的更無私事而專管理眾人之事，……余固未足為菩薩僧，然志願所在則未嘗一日忘學菩薩僧也；特患未能符政僧的名實，又何患世人之稱為政僧？⁶⁶

太虛法師既以菩薩僧（而非聲聞僧）自許，自須「遍學一切法門」方能普濟眾生，例如民國三年開始的閉關期間，閱讀內容除了佛教經籍之外，還每日旁及世學，對於嚴復的譯作和章太炎的文章，差不多都「重讀精讀」，從一個閉關的和尚還認真看這些「閒書」，即可知其不平凡的一面。中國佛教要想復興的話，勢須有更多這樣的菩薩僧，才能像日本佛教一般，與整個經濟政治文化成就聯繫的功效。

不過，佛法固然深奧難測，世間法也是浩如煙海，太虛法師的政治思想之中，並非沒有可議之處。例如在無政府社會主義方面，曾屢次懸為理想，卻又說它是「行不通的東西」，似不够清晰一貫；又如對於貧富階級問題，他退卻到純宗教的立場來處理，似乎亦與他在其他領域的積極態度不甚一致。此外，關於佛教組黨問題，是否不以執政為目標即無須組黨？如此恐怕太受教科書式定義的限制；雖說佛教徒可能遍佈各黨派，但是各黨派有各自的紀律綱領，殊不易組成「佛教聯線」之類以推動佛教所欲的政策；至於政黨的領導，若由在家居士領導應無不可，因為政黨活動所牽涉的是世間法、公眾事務為主，而所謂「七眾律儀」則應是純宗教領域的事。最後，對於「問政而不干治」的原則，個人認為是很合乎中道的處理方式，一方面顧及宗教超世的特性，一方面顧及民主政體之下，你不過問政治即是放棄作主人的資格，自願讓別人來為你作主。何況，向來中國佛教的傳統仍以出家人為重，出家眾有人出任民意代表，顯示佛教與社會的水乳交融，並沒有所謂的「禁區」，或有助於揮別長久以來畸形的政教關係。

⁶⁵ 太虛法師，「中國之佛教」，「全書」冊4，頁892。

⁶⁶ 太虛法師，「佛教和平國際的提議」，「全書」冊35，頁302, 303。

總之，由於中國佛教過去普遍存在「說大乘教、行小乘行」的現象，多數佛徒以為把國家社會家庭等一切俗務全都捨下，才可以入佛修行，這種思想歪曲了大乘佛教的真義，很可能成為復興中國佛教的障礙。而太虛法師傾畢生之力，發揚「以人乘行果趣進修大乘行」的現代佛教，不避「政僧」之譏，認真學習、談論政治經濟社會各方面的問題，這樣的遠見與深見，慈悲與願力，實在是近代佛教稀有的一位「大師」。