

# 論太虛的佛教與政治觀： 以問題為中心

龔雋

中山大學

**摘要：**本文主要把太虛有關佛教與政治之間關係的論述放置在近代中國社會“現代性(modernity)”的語境裡加以探究。文章根據《太虛全書》以及近來發現的有關太虛檔案等新資料，重新討論太虛有關佛教與政治關係議題的變化及其內涵。同時，本文也將討論歐陽竟無為代表的內學院從佛教經學立場對太虛社會政治觀念所進行的批判，以探析近代中國佛教思想史上有關政治論述的複雜性。

**關鍵詞：**太虛、現代性、歐陽竟無、政治觀“人間佛教”

有關中國佛教中的政教關係，學界存在著不同的意見。西方學界過去有一種觀點，認為中國佛教之所以“無法復興”，就在於中國佛教具有一種“不關心政治的特徵”。<sup>1</sup>而相反的觀點恰恰認為佛教的傳入中國，經過了中國化的複雜演變，而中國化的一個重要方面，就是“政治化了的中國化”(sinicized politically)。<sup>2</sup>近來學界有關亞洲佛教政教關係的研究表明，包括中國在內的亞洲國家歷史上的佛教與政治之間存在著“微妙的共生關係”(ambiguous symbiosis)，雖然中國佛教受到本土化思想的強烈影響，而與在印度、南傳等地佛教與王權的關係呈現出不同的傾向，而中國佛教與政治之間的關聯是不能否認的。<sup>3</sup>陳寅恪先生在為陳垣之《明季滇黔佛教考》所寫序中也認為“世人或謂宗教與政治不同物，是以二者不可參互合論，然自來史事所昭示，宗教與政治，終不能無所關涉”。<sup>4</sup>這可以說是非常深刻的宗教史論。雖然現代社會的一大重要特徵是宗教與政治之間形成了“政教分離”的格局，從而把公共性的社會空間交於俗世性的政治去處理，宗教逐漸從全能性的意識形態淡出，把重點收攝到生命本真與倫理議題的反思方面。但從更深入的意義看，宗教與政治的關係並沒有完全解消，宗教雖然不再以權力的方式直接參與公共事務，但它仍然從價值意義上經常對社會政治權力形成有效力的道德檢查和批判。

---

<sup>1</sup> 如 Arthur Wright 就以廬山慧遠為例，說明中國佛教徒具有傲遊山林，不敬王者的傳統。參考 Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford: Stanford University Press, 1959, p. 117. 實際上，中國佛教同樣有道安所提倡的“不依國主則法事難立”的政教融合觀。

<sup>2</sup> Kenneth K. S. Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 214.

<sup>3</sup> Ian Harris, “Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots”, in *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, ed. Ian Harris, 1-25 (London: Pinter, 1999).

<sup>4</sup> 陳寅恪《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2009 年版，第 272 頁。

近代中國佛教與政治之間的關係就是一個很好的案例。晚清中國知識份子所提出的“革命佛教”論，就以有利於行動性宗教革命的結論，把佛教傾向於出世解脫的倫理與俗世的政治解放融為一體。救世與救心被理解為一個正常社會政治生活的一體兩面，如梁啟超就佛教與“群治”關係進行過闡述而指出在中國社會政治的治理中需要一種新的信仰作為依託。他正是從佛教中去為中國政治思想尋求背後的信仰支持。<sup>5</sup> 其他如章太炎、譚嗣同等近代學人都有類似的佛教政治觀，當他們把西方近代政治意義上的自由、民主、平等等觀念附麗在對佛教思想或政教關係的解釋時，他們就在現代性的敘事脈絡下建構一種新的中國佛教的政教論述。<sup>6</sup>

太虛(1889-1947)有關佛教與政治的論述十分豐富而又呈現出遊移不定的特點，這大都緣時代的環境使然。太虛早年受到過晚清改良派思想的影響，他曾經因溫州僧人華山的力薦而醉心於晚清新思想，他當時所接觸到的新學思想“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”。而他於譚嗣同仁學尤愛不忍釋手，譚嗣同仁學背後的思想根底正是佛教的觀念，於是，這“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徑”。<sup>7</sup> 太虛的這段夫子自述表明，晚清知識份子的佛教政治論對於他的影響可以說是深刻而意味深長的。

<sup>5</sup> 參考其著“論佛教與群治之關係”，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 61- 佛教與政治》，臺北：大乘文化出版社 1979 年版，第 37-46 頁。

<sup>6</sup> 關於晚清中國知識份子建構佛教與政治之論述，可參蔣海怒著《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

<sup>7</sup> 《太虛大師全書》精第 29 冊，第 191 頁《太虛自傳》。

太虛的人生佛學思想在中國近現代佛教界具有振聳發聵的作用，特別是他以佛教為本來論究世間種種法相時，使得近代中國佛學思想具有了鮮明的“救世神學”色彩，而他也被學界稱為“中國佛教界的聖保羅”。<sup>8</sup> 印順在為他撰寫的《年譜》中就說太虛所標舉的新佛教具有強烈的“救世之宏願”，一轉傳統佛教之“超俗入真”的出世傾向為“回真向俗”的入世關懷。印順還指出太虛“體真用俗，關涉至多”，而這種“體真用俗”最鮮明地表現就在於他“深見政教之關係”。太虛在《覺社叢書出版之宣言》中就明確表示，大乘佛法乃“普悟迷情，非以徒厭世間獨求解脫也。故本社當修自覺行以回向真如，修覺他行以回向法界一切眾生”。<sup>9</sup> 1923年太虛就對宗教與政治之關係發表了較為明確的論述，他提出了宗教與政治之間的本末體用關係說，“竊建立國家必有其道，方足以統人民而守土；然概其所歸，不外政治與宗教而已。政治齊其末，宗教植其本；宗教種其因，政治收其果；政治以張其形式，宗教以實其精神。宗教之與政治，不可畸輕而畸重，偏崇而偏黜，此固熟於東西古今之勢，察於民情風俗之微者所共認也”。<sup>10</sup> 他後來還從中國佛教史的視角試圖闡明佛教與政治的融合本身就是中國佛教處於巔峰的一種表現，他說“六朝隋唐間佛教徒發揮其大乘救世精神，表現為服務國家社會之實際行事者，亦殊彰彰明甚”。<sup>11</sup> 在太虛看來，以佛法的立場去論究包括政治在內的世間之事，正是大乘佛教回真向俗的一個思想特徵。太虛的

<sup>8</sup> 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：法鼓文化事業股份有限公司，2008年版，第19、76頁。

<sup>9</sup> 均見印順，《太虛法師年譜》“前言”，北京：宗教文化出版社，1995年，第1、2、53頁。

<sup>10</sup> 《太虛大師全書》第17冊，第658頁《呈五次中央執監會國民政府請願文》。

<sup>11</sup> 《太虛大師全書》第17冊，第632頁《精誠團結與佛教之調整——二十九年七月作——》。

政治熱情可謂縱觀其一生，以至於有人譏諷他為“政僧”，維慈 (Holmes Welch) 就說民國佛教中言行最接近於“政治和尚”的就是太虛。<sup>12</sup>

維慈把太虛的佛教政治思想分為兩個階段，即在 1920 年代初期，因為受到社會主義與無政府主義思想的影響，在政治上同情左派；但在 20 年代後期又轉向國民黨為代表的保守派。<sup>13</sup> 白德滿 (Don A. Pittman) 的太虛研究也基本延續了這一看法。他提出太虛早年因與革命派人士的接觸，受到無政府主義思想的影響，在政治思想方面甚至認為一個社會在“重建之前”，總有一段“革命的過程”與“一段破壞”，即主張革命與破壞是體制性重構的前提。到 1920 年代中期之後，太虛政治思想轉向了溫和的社會政治觀。<sup>14</sup> 這些看法基本符合太虛佛教政治論的變化歷程。需要加以說明的是，如果從更長時段來闡析太虛有關政治或政教關係的論述，可以大致分為三個階段：他早年於革命黨人的接觸，而論及革命、無政府主義、社會主義與佛教之關係。第二階段是抗戰期間論佛教抗戰與和平之議題；30 年代末期，太虛政治思想又有變化，這時候他從早年的“政教分權”轉而為教政相扶的觀念，傾向於政教關係的“不即不離、相互裨益”。<sup>15</sup> 雖然他於 1946 年曾一度提出“佛教組黨”的觀念，卻很快轉入“佛教不用組黨”，並提出了有關中國他佛教政治的最後宣言：“議政而不幹治”。<sup>16</sup> 本文並

<sup>12</sup> Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, 157.

<sup>13</sup> Welch, *The Buddhist Revival in China*, 157.

<sup>14</sup> 白德滿《太虛 - 人生佛教的追尋與實現》，第 194、196 頁。

<sup>15</sup> 參見拙撰《重估太虛法師(引論)——以“中國第二歷史檔案館”所藏民國教育部檔案為中心》，見龔雋、陳繼東《作為“知識”的近代中國佛學史論 - 在東亞視域內的知識史論述》“附錄”，北京：商務印書館 2019 年版，第 530 頁。

<sup>16</sup> 參太虛《太虛大師全書》第 18 冊，第 180-183 頁《問政而不干治 - 覺群社》；《太虛大師全書》第 31、35 冊《佛教不要組政黨》。

不想就太虛議政的所有問題進行闡析，而擬從其諸多政教議題中抽取幾項問題來略做闡明。

## 一、佛教立場的無政府主義與三民主義

20世紀初年，無政府主義作為一種政治思潮正式傳入中國，無政府主義在中國形成了獨立的政治流派。太虛早年與無政府主義思想有較密切的關聯，早在1910年他就於廣州與許多社會黨人與革命人士有密切來往，如潘達微、梁尚同、莫紀彭等，其中紀彭就是著名的無政府主義者，他們一起閱讀過無政府主義作家克魯泡特金 (Peter Kropotkin; 1842-1921)、巴枯寧 (Mikhail Bakunin; 1814-1976)、蒲魯東 (Pierre-Joseph Proudhon; 1809-1865) 等人的著作。<sup>17</sup> 太虛早年的政治思想經歷了由立憲到社會主義，而最後無政府主義的變化。他的《自傳》中就說“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”。可見在他早年的政治觀念中，無政府主義正是因其具有虛無主義的傾向而被理解為類似於佛教的思想，而這也正是他高度接受無政府主義觀念的重要原因。把無政府主義與佛教思想相融釋，這一點正如他所言可能是受到章太炎的思想影響。而社會主義在太虛早年的政治觀念中，並不是作為政治理想的藍圖，而更多是作為達成政治理想的革命手段而已。

太虛早在1913年寫作《無神論》時，就建構了他的宗教-政治史觀，他從比較政治與宗教進化論的角度來闡明這一看法，指出無政府主義是共和之後的最高階段，而宗教也從有神論最後必

---

<sup>17</sup> 《太虛-人生佛教的追尋與實現》，第89頁。

須進化到佛教這樣的無神無相之宗教纔是圓滿之境。他這樣比較政治與宗教的進化方式：“蓋政治界與宗教界進化之比較量也。政治界之進化：由酋長而君主，由君主而共和，由共和而無治；宗教界之進化：由多神而一神，由一神而尚聖，由尚聖而無教；——今世界大勢，已駸駸趨向於共和，教而與之同時進化，亦必起宗教界之大革命，創多數之新宗教，與舊宗教相劇戰，盡推翻一神、多神之宗教，而公擇一最哲最聖、如某君所謂與道德學理合為一物者之宗教而共奉之。由之愈演愈進，世界底於大同，則政治既歸無治，宗教亦復無教，即無神之佛教——。無眾生相，無世界相，無文字相，無語言相，無無相，無無無相，凡現社會之所謂有者，胥一切皆可以無之，不特無神已矣”。<sup>18</sup>這裏，他從進化論的角度，分別把無政府主義與佛教置於人類政治與宗教文明發展的終點，而將無政府主義之無治類同於佛教之空無境界。太虛的這類政治宗教進化模式當然還很幼稚，思想論述的本身也缺乏細密的政治史與宗教史研究的支持。他以進化論的歷史觀來理解政治制度與宗教形式的演進，這可能受到梁啟超的影響。二十世紀初的中國無政府主義思想中有一系認為不同的社會政治制度間並不存在著高低的階次，劉師培就持這樣的見解。而梁啟超則試圖把不同的政體排列在“政體進化”的階梯來闡述，認為專制是由貴族制進化來的政體，立憲君主制或共和制又由專制進一步“進化”而來。<sup>19</sup>祇是在這裏，太虛把無政府主義置於政體進化的最後階段，這一點表示了他以佛教為本懷的政治史觀。

可見，從一開始太虛的政治思想就表現出“終不離佛教本位”的性格，所以他的論述政治，如他自稱的是要“以甚契佛法救世

<sup>18</sup> 《太虛大師全書》精第 21 冊，第 294-295 頁《第十三編 真實論宗用論》。

<sup>19</sup> [日]佐藤慎一著，劉嶽兵譯《近代中國的知識份子與文明》，南京：江蘇人民出版社，2006 年，第 266 頁。

的素願”。<sup>20</sup> 太虛認為無政府主義雖然是政治思想上值得推崇的一種思想體系，這主要是因為其思想“鄰近”於佛教。二十世紀初的中國無政府主義存在不同的思想潮流，有傾向於暴力革命來解決社會不平等的方式，而克魯泡特金的無政府主義則主張真正的“社會進化”必須以“相互扶助”為基調，而反對“優勝劣敗”、“弱肉強食”的生物進化觀。<sup>21</sup> 太虛以為克魯泡特金的思想更近於佛教的觀念，因而他自己在思想上更傾向於克魯泡特金的無政府主義。他自稱對於克魯泡特金的無政府主義有一定瞭解，“以予習於佛教，且對於克氏之學說亦有相當瞭解”。在他著名的政治學著作《自由史觀》中稱譽“克以前無政府黨唯破壞，至克乃有建設之理”。所以他批判克魯泡特金以前的無政府主義在政治方面毫無建設，而認為理想的政治應該是克魯泡特金式的互助論，他說“不但無萬能之政府而以政治組織為多種社會組織之一種，且以政治組織為由於人類發揮互助本能的興趣表現之一種，自由調協，自願合作，絲毫不帶強權性質——克魯泡特金主義”。

有趣的是，太虛一方面盛讚克魯泡特金的互助論是西方政治思想之極致，同時仍然要從佛教的立場指出其局限，表明對於社會政治問題的究極解決之道，還是要在佛教中去尋求。他指出克魯泡特金的思想未能解決西方資本主義的自利傾向，“克魯泡特金之互助進化說，雖可為解放此英雄的、財神自利帝國主義之工具，然未能從此種帝國主義根本的唯我論囚籠中釋出而得自由也，故亦猶有待於佛陀”。又說“克魯泡特金雖發明生物皆以互相扶助而得生存進化，有契於人生宇宙無性緣成之真相，欲用人類互助本能以達自由社會，去除人類統治依賴之劣根性，而廢專權制度。

<sup>20</sup> 《太虛大師全書》第 29 冊，第 194、195、226 頁《太虛自傳》。

<sup>21</sup> [日] 佐藤慎一著，劉嶽兵譯《近代中國的知識份子與文明》，第 266 頁。

然若未能以世界教育運動使文化平等發展，人類之自覺心以人生宇宙四真相觀，養成廣大正確之知識量；又以行八正道養成充分自空自治同情演化之力量，以完成人類自由之可能性為方針，則人類互助自由社會，不等於空想，即以其唯神、唯我、唯物之迷習，演為互助以私其家、以私其族、以私其鄉國、以私其階級而相戰鬥爭奪”。作為佛教聖徒的太虛以佛教理想主義的無我平等觀為原則，提出佛教的思想並非祇有抽象的“自由”平等觀念，而是蘊涵著“現實主義之自由原理”，可以實際運用於社會政治問題的解決，從而主張“以佛陀自由原理創建自由史觀”。<sup>22</sup>

太虛基於對中外歷史自由觀的簡單而通觀式考察，就認定自由主義運動不能在西方帝國主義那裏真正的完成，而必須經由佛教心性論的自由教育纔能夠真正實現。他一直想闡明，佛教的自由觀並非祇是心理或意識層面的觀念，而是包含了現實主義的自由原理，但是太虛沒有意識到作為宗教性的精神自由與作為制度性的社會政治自由之間還是存在著相當大張力，這種“師自由而佛陀，師佛陀而自由”的簡單原則很難直接運用於社會政治生活的領域。現代日本左派思想家市川白眩在批判日本禪佛教時，就提出的兩重不同的自由定義。市川指出佛教的自由與現實的自由具有方向上的不同，佛教所追求的是“脫俗的自由”(desecularized freedom)，而社會政治的自由是“世俗的自由”(secular freedom)。他認為，這是性質和方向完全不同的兩類自由，前者並不能直接帶來政治和社會的自由，世俗的自由是必須通過美國或法國式的革命纔能夠獲得的。<sup>23</sup>

<sup>22</sup> 均出自《自由史觀》，見《太虛大師全書》第24冊，第255、269、275、276、302、303頁。

<sup>23</sup> Hirata Seiko, Zen Buddhist Attitudes to War, in *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School and the Question of Nationalism*, edited by James W. Heisig and John C. Maraldo, 3-15 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).

太虛還以佛教思想來補充闡明克氏互助論與國家論之不足，指出克氏的互助論與佛教比較來說，還存在著“量的未圓徹”與“質的未圓徹”。所謂“量的未圓徹”是指“克氏說演進的互助性，雖然群性的動物推到社會性的人類，可說明社會的動物皆由互助而生存演進。然未能遍通的說到一切生物的各個，與大地及大空的各星，乃至分析到不可分析的各電子，一一皆是各因演化諸緣互應以生存的一群之相續”，就是說，克氏的演化互助論不能象佛教思想那樣“遍通到大宇永宙的全部，以成為最深最廣的無限因果律”。於是克氏之所謂“公平”限於有情眾生，而無法遍及一切非有情類，“在眾生類雖曰公平，對於諸法亦尚為私平的不平等”。而他所謂“質的未圓徹”，則是指克氏之學祇停留於思想與理論的層面，無法提供實現這一思想的具體方法，而這種理行相扶的觀念，祇有大乘佛教的思想中纔能夠完備，他把大乘佛法的“現實自由主義原理”概括為三個方面：“一、正覺心為種，二、慈惠行為根，三、方便力成就”。在這裏“互助的演進，破對於異熟的愚昧；公平、破對於真實的愚昧；此二者可云正覺心。寬恕、可云慈惠行”。太虛認為克氏的互助論思想雖然“已有具體而微的質”，即一定的實現理想的方法，但由於其方法還不是佛教說的“習成種種之方便力”，所以其“正覺的知與慈惠的行終不能究竟成就，仍等於理想的空談，而無實際的實行實現方法”。<sup>24</sup> 儘管太虛的佛教政治論述中到處充滿了以佛教為圓滿的判教式的說辭，而他試圖從體用不二，理事通融的立場去探究佛教政治思想中的知行合一，這一點也是有相當參考意義的。

從太虛對於無政府主義的評論來看，他在理論上總是過於籠

<sup>24</sup> 《太虛大師全書》第25冊，第267、270-272頁《評沈譯克魯泡特金的人生善行學——十七年四月在靈隱作——》。

統，不見其細工之飾密的論證，這使他沒有充分考慮到他所處理問題本身的複雜性。關於太虛無政府主義，特別是無政府主義與佛教之關係論述還沒有深入到具體而微的理論闡述，多停留在大而化之的“想像”空間，如印順所說，太虛當時“仍本諸（西方寺）悟解之心境”，而論無政府主義風格“似魏晉玄學之率真”，而“浪漫精神過之”。<sup>25</sup>

白德滿認為太虛在 20 年代初還傾向於無政府主義與社會主義思想，而 20 年代後起卻轉變成認同國民黨及其三民主義的思想。實際上，太虛早年就受過三民主義的思想影響，二十世紀最初幾年，太虛就受到八指頭陀弟子，同盟會早期會員棲雲的影響而深受三民主義思想的薰陶。太虛對於孫中山所創立的三民主義立國原則給予高度的肯定，視為最理想的現代性國家制度。他認為三民主義結合了中西政治上的精華而成，他這樣說“現在中國的三民主義政治，也還是從古代政治哲學的傳統，兼采世界各國之所長而成。”<sup>26</sup> 太虛於 1927 年撰寫的《佛法救世主義》一文中，就從政治史的視角考察了傳統“帝制”到近代英美等國的“君主立憲”與“國民立憲”的民主制度之不同，還特別論究了社會主義與無政府主義的異同，而指出“適中之道，似在三民主義焉”。<sup>27</sup> 他於 1927 年底發表的《自由史觀》更是對三民主義作出了很多“詮釋”。<sup>28</sup> 如“自由”是孫中山三民主義思想中的一個核心觀念，不過孫中山強調的是“國家自由”，而不是“個人自由”。<sup>29</sup> 太虛雖

<sup>25</sup> 《太虛法師年譜》，第 30 頁。

<sup>26</sup> 《太虛大師全書》第 22 冊，第 1043 頁《菩薩的政治》。

<sup>27</sup> 《太虛大師全書》第 23 冊，第 217 頁《佛法救世主義——民國十六年夏秋編——》。

<sup>28</sup> 另外可以參考太虛的《太虛大師在歐洲》《革命當從革心做起》《佛教徒應參預中國和世界的新文化運動》等文。

<sup>29</sup> 關於此，參 [日] 佐藤慎一著，劉嶽兵譯《近代中國的知識份子與文明》，第 256、257 頁。

然認為“自由”乃緣於人類本性之衝動，而同時主張自由也必須依賴於社會政治，他這樣為三民主義的集體自由觀打圓場：“要言之，則唯人類為自由本性所衝動，要求解放被各方面事件所囚縛之苦，而得充分之自由耳。然其生不能不有身體，其存不能不依社會，其知不能不藉根境，則其被生活、存立、知識等仰賴之條件所囚，勢難完全解放”。於是在太虛的政治理想中，三民主義被敘述為人類自由史上一個高峰。他在描述政治自由史時就說“最近乃尋出和平到達自由之理論，在政治則為真民主主義；不但有選出政治代表權，且須有權管理政治代表——孫中山之民權主義”，<sup>30</sup>此外，關於三民主義的民生與民族等，都在太虛的解說中成為現代民主政治的典範。<sup>31</sup>可以說，太虛的自由史觀把三民主義推崇到極致。

有學者指出，20年代末在國民黨內部佛教信仰的代表中，就流行以佛教思想與三民主義相“格義”。<sup>32</sup>太虛不僅宣稱佛教思想與三民主義相符合，甚至認為“佛教是三民主義的最後目的，三民主義將佛教付之實踐”。<sup>33</sup>太虛就廣泛地以佛教觀念來格義三民主義思想。在《國家觀在宇宙觀上的根據》、《民國與佛教》等文章中，他還試圖從哲學宇宙觀的意義上解釋國家成立的原因和方式，認為祇有佛教的宇宙觀纔能夠建立“真正的民治國家”，而三民主義正是這種國家類型的具體表現。他的佛化民國正是這樣塑造的：“中華民國是三民主義的國家，即是民權政治的國家，也正

<sup>30</sup> 《太虛大師全書》第24冊，第252、269頁《自由史觀》。

<sup>31</sup> 《太虛大師全書》第24冊，第269、270頁《自由史觀》。

<sup>32</sup> 如國民黨第29軍政治部主任蔣特生於1926-1930年間在當時許多佛教報刊發表了大量有關三民主義與佛化不二的觀念。關於此，參考侯坤宏《太虛時代：多維視角下的民國佛教(1912-1949)》，臺北：政大出版社，2018年，第206-210頁。

<sup>33</sup> 白德滿《太虛-人生佛教的追尋與實現》，第197頁。

是適合信仰因緣所成宇宙觀釋迦牟尼的宗教”。<sup>34</sup> 太虛於 1943 年所著《人群政制與佛教僧制》的著名文章中，又通過政治制度史與類型之比較，把歷史上的世界政治制度劃分為“國家本位”、“個人本位”與“社會本位”三種類型，認為每種類型各有利弊，而能夠對這三種類型的利弊加以統攝，即一種進化形態的政治制度就是三民主義了。太虛就如是說“三種本位政治之進化，分別成為三民主義”，“它對一般政治的弊端，已儘量揚棄了，所以說三民主義是政制的進化”。他甚至把三民主義的政治圖景完全佛化為佛土之境，“這個完全為人民利益而施政的利他主義，有救人救世的仁愛道德性，與古來大聖大賢、佛、菩薩的精神相吻合，更是進化的政治！”<sup>35</sup>

太虛的佛教政教思想中一直就把政治革命與佛教改革融為一體來進行論述，正如他自己所說“祇覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已”。<sup>36</sup> 就是說，他的論究政治，背後也隱含了對於中國佛教改革的深入思考在內。他對中國近代政治三民主義的論述即是如此，不僅把三民主義視為世界政治思想的“精華所萃”，而且也以此作為中國現代佛教革命的“準繩”。他說“竊維先總理之三民主義，為中國文化及近代思想之精華所萃，其精深博大，能容納且發揮各時代各民族之特長，尤為救國救世界不刊之典。故現今中國之佛教，亦應以三民主義為準繩，革除帝制時代之弊習，發揚大乘佛法之正義，以明三民主義自由平等親愛互助之精神，而謀佛教之新建設”。<sup>37</sup> 太虛主張革除中國佛教體

---

<sup>34</sup> 均見《太虛大師全書》第 13 冊。

<sup>35</sup> 《太虛大師全書》第 22 冊，第 1108、1109 頁《人群政制與佛教僧制》。

<sup>36</sup> 《太虛大師全書》第 29 冊，第 192 頁《太虛自傳》。

<sup>37</sup> 《太虛大師全書》第 17 冊，第 661 頁《呈五次中央執監會國民政府請願文，——十七年夏呈——》。

制內的弊病，必須參照政治上的消除帝制，從舊有佛教體制中過於專斷化的管理模式下手去適應新中國的政治環境，佛教具體改革的方式就是佛教內部制度的三民主義化。他說建設中國之人生佛教原則就是“原本釋迦佛遺教，且適合現時中國環境的新生命”，“中國從前儒化的地位，今三民主義者若能提取中國民族五千年文化及現世界科學文化的精華建立三民主義的文化，則將取而代之；故佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設由人而菩薩而佛的人生佛教”。太虛甚至以三民主義思想為原則來建設當代“人生佛教”，而提出“三佛主義”，所謂“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”，<sup>38</sup>即佛僧、佛化與佛國。太虛沒有區分俗世與出世、政治與宗教的不同，而過於把佛教政治化的做法確實是過於急進了，這也是他的佛教改革之論在佛教內部難以推行的原因之一。

## 二、太虛的佛教組黨及其社會組織觀

太虛有關佛教政治組織建設的思想實際是終其一生的，雖然說法方面出現過幾次變化，如果我們能夠洞悉他不同表述背後用意，就會對他一以貫之的佛教政治組織的思想有一比較同情與深入的理解。早在1920年代初，太虛就在上海積極參與過江亢虎的中國社會黨的籌畫，30年代他仍然積極主張僧伽參政，如1930年太虛就提出民國的政治環境已不同於傳統，而鼓勵僧人代表佛教參與政治。他說“但現在之政治環境已變，僧眾對此當大

---

<sup>38</sup> 《太虛大師全書》第17冊，第596-598頁《對於中國佛教革命僧的訓詞——十七年四月作——》。

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，其組織方法，或因地方區別而組織者，或以職業差殊而組織者。國民對於國家政治既有如上之變遷，我寺院僧眾亦應急起直追，組成教團以施教化，方足以代表佛教，住持佛法”。<sup>39</sup>這就非常明確地主張佛教應該參照社會政治組織的方式，來建立具有政治意義的佛教社團。1936年他又提出“僧尼應參加國民大會代表選舉”，而這引起一些佛教學者公開的批判。<sup>40</sup>戰後1946年，太虛又曾一度激進地主張佛教組建政黨直接參與政治，這一敏感性的提法更是為他帶來教內外嚴厲的反彈，而使他不得不放棄組黨的想法。7月後太虛又成立具有政治性質的佛教組織“覺群社”，在佛教組黨“多滋異議”的情況下，他纔轉而提出僧伽“問政不幹治”的最後定論。<sup>41</sup>到了1947年，他更明確地提出“佛教不要組黨”。<sup>42</sup>從民國初年到1946年的參選“國民大會代表”、籌組佛政黨，太虛的政治理想雖然在細節上有所變化，但宗趣未嘗遷易分毫。<sup>43</sup>事隔30年，太虛多次以不同的方式提出佛教需要參與政治，並積極籌組具有社會政治意識的佛教組織，甚至是組黨，我們如何來理解其內在的意義。

<sup>39</sup> 《太虛大師全書》第18冊，第4頁《建設適應時代之中國佛教——十九年十月在四川省佛教會講》。

<sup>40</sup> 《太虛大師全書》第18冊，第178-179頁《僧尼應參加國民大會代表選舉——二十五年五月在常州作——》。

<sup>41</sup> 《太虛法師年譜》，第287、289頁。

<sup>42</sup> 《太虛大師全書》第18冊，第178、187頁《佛教不要組政黨——三十六年二月作——》。

<sup>43</sup> 關於太虛早年與政黨關係，參見拙撰《“太虛檔案”——太虛法師與民初(1912-1913)政黨》，《漢語佛學評論》第4輯，上海：上海古籍出版社，2014年，第5-34頁。及《重估太虛法師(引論)——以“中國第二歷史檔案館”所藏民國教育部檔案為中心》，見龔雋、陳繼東《作為“知識”的近代中國佛學史論——在東亞視域內的知識史論述》“附錄”，第531-537頁。

太虛有關佛教政治組織的建設思想其實與他其他的社會政治論述一樣，大都是在缺乏細密思想論究的基礎上提點出來，太虛的佛教政治論述更多應該理解為中國佛教所面對惡劣的社會政治環境下匆忙上陣的結果，所以他提出的許多政教思想都來不及慎重推敲，而大多流於不切實際的而草率收場。

實際上，太虛的佛教政治組織論述中有一個基調，即佛教徒應該透過參政的方式來維護佛教的利益，無論是一般的參政或是組黨，或是最後所謂議政不幹治，都是圍繞著這一目的而開展的。祇是在佛教的名義下成立具有社會政治意義的組織或政黨，這在一般人士看來，與他們“想像”中的傳統佛教律法和出世性格具有很大的對峙。無論是教外或是教內人士，實際很少對於佛教，包括中國佛教史上的政教關係具有深入的理解，他們理想中的佛教為方外之教，離世自隱纔是佛教的本義。太虛的政教觀並沒有建立在細密的教史或教義的論述中，也缺乏深睿的論述策略，他經常以類似於一種隨感式的論議方式，無法從思想理論的高度來精煉他的政教觀念。尤其是“組黨”的提出，這對於一般教內外人士看來，實在是一種非常敏感與具有刺激性的政治觀念和行動，而與傳統佛教的旨趣有很大的軒輊，因而讓太虛的思想頗受譏議。我認為太虛自己並沒有明確的政治學意義上的組織和政黨概念，他所提出的佛教的組黨還不能說是一個嚴格意義上的政治組織，而祇能說是一種類政黨的組織而已。他在1946年與1947年發表的《問政而不幹治——覺群社——三十五年七月作——》、《佛教不要組政黨——三十六年二月作——》兩篇文章中，都表達了佛教的參政祇限制在議員選舉的範圍裏，他說“我嘗提倡僧伽議政不幹治，亦曾指導僧伽參加鄉區代表縣省參議國大代表之競選。但我主張僧人以國民立場的公民資格競選，並由僧眾會員為主要份子之國省縣三級佛教會的人民合法團體——宗教團體是文

化團體、或自由職業團體——而發動，故用不著另組政黨”。<sup>44</sup>這裏鮮明地表示佛教的參政或建立組織都不涉及到實際政治的權力運作，其目的祇是力圖為佛教尋求一種制度上的護持。

佛教徒以不同的組織形式參加社會政治，組黨也好，“問政而不幹治”也好，這在太虛祇是提法的不同，而其內在有個一以貫之的思路，就是在中國特有的政治環境下，為了護持佛教的利益不受到侵蝕，需要有一個社會或政治組織作為代表來替佛教負責。近代中國現代性意義下的政教關係經常是含混不清的，中國現代性是一種“未完成的現代性”，現代化所帶來的世俗化運動對於中國社會的影響實際上是雙面的，即一方面民國憲法明確規定政教分離，給予宗教信仰以合法的自由，現代制度本來應該為宗教提供更多自由的空間，而同時，中國的現代化也被簡單理解為反對偶像而經常伴隨著各種反宗教性的運動，包括胡適在內的許多啟蒙思想家經常把宗教視為“前現代”蒙昧時期的產物而予以批判，於是民國以來，佛教並沒有因為現代性文明的建立而獲得制度性的保障，太虛時代的佛教處境“常有毀寺提產逐僧之外患”。<sup>45</sup>如各種以毀廟寺來興辦教育的運動在全國各地時有發生。太虛對於中國近代佛教所遭受的多次社會運動的迫害，如廟產興學等有著深刻的感受，因而纔試圖以佛教徒的參與政治，或組建不同的社會組織來進行護教，以維繫佛教的安全。<sup>46</sup>太虛在1940年還這樣慨歎“清末民初以來——凡少壯人物都以佛教寺僧為無

<sup>44</sup> 《太虛大師全書》第18冊，第185頁《佛教不要組政黨——三十六年二月作——》。

<sup>45</sup> 《太虛大師全書》第17冊，第390頁《恭告全國僧界文——十七年七月在南京作》。

<sup>46</sup> 關於民國時期二次廟產興學運動，以及佛教遭受的摧殘與政府無意保護佛教的歷史狀況，可參釋東初著《中國佛教近代史》第七章，臺北：中華佛教文化館，1974年，第131-196頁。

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，莫不紛紛以占寺毀像，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。……故近年來屢布保護法令。……然習成之觀念既深，遽然驟改，中樞及各地之首長，雖示提倡贊助，而中下之豪強扭於故習，占寺毀佛提產逐僧之事，仍隨處隨時發現”。<sup>47</sup>

可以理解，太虛之強化佛教與政治組織的關聯，多少有環境之不得已的地方。實際上，太虛論政教不可分，而他對於佛教問政的危險性是有著深刻體察的。如他就說過宗教“參政則易隨政治興敗，其勢然也”。所以他其實並不是執拗於組建一個有強烈政治意圖的政黨，而是從護教的立場來論述他的政治主張。如他比較南傳國家的佛教政教關係與中國大乘佛教政教之不同，就發現以錫蘭為代表的南傳地區基本就是佛教為主的國家，“且其地十分之八九的多數皆為佛教信徒，佛教徒自能占政治權優勢，擁護佛教。僧不參政，其在國家與社會的地位反見尊崇”。而中國的佛教生存環境則不同，“但中國則僧受比丘律後即受菩薩律，向以菩薩律為歸”，如果佛教徒完全超然於政治之外，“遇政府與社會摧教，易遭破滅”。<sup>48</sup> 這種憂患意識成為太虛論佛教參政或組黨的基本思想情景，我們討論太虛佛教組黨之義，不能夠脫離這一歷史處境來作抽象地論議。太虛的這一良苦用心在當時並不為一般人士，甚至佛教內部的人士所理解。難怪印順在《年譜》中要說“大師論及佛教需有一政治性組織，以代表佛教立場，維護佛教利益。來會者均不甚深識其意”。<sup>49</sup> 我認為，知人論世理應成為我們解讀

<sup>47</sup> 《太虛大師全書》第34冊，第633-634頁《精誠團結與佛教之調整》。

<sup>48</sup> 《太虛大師全書》第18冊，第181頁《問政而不幹治——覺群社——三十五年七月作——》。

<sup>49</sup> 《太虛法師年譜》，第287頁。

太虛佛教政治觀的一種方法與態度。

### 三、由儒而佛：中國的聖王政治與政治心學

太虛曾經以佛教歷史上“轉輪聖王”的觀念來論究中外政治史上的“哲王”與“聖君”。<sup>50</sup> 在《人群政制與佛教僧制》一文中，太虛考察了三種不同的政治制度，認為中國傳統的政治制度是“國家本位的政治”，而中國的國家概念又根植於家族為本位的基礎上。他說“中國的國家本位政治，尤其著重於家。所以中國數千年來之歷史，綿延不絕，使中國民族長久地傳承下來，不但不滅亡，反而生長興盛，建成一個史長地大人多的國家，而其中為骨幹的東西，便是家族；也就是由宗法社會的大家族制度上建立起國來”。<sup>51</sup> 這種中國國家形成與家族血緣關聯的理論其實並不是新見，而為學界一種常識之論。太虛也承認，中國這種由家族而國家制度的形成，正是儒家思想的塑造。他發現“中國的儒教，在建立萬國共主的天下以後纔有的，-----根本上還是著重於家，因家始有倫理道德，由家到國便成為仁義禮樂的政治，其最高的信仰，也是天，天是超人無形的”。<sup>52</sup>

太虛發現中國古代家族為根底的政治制度在近代化的轉型中有利有弊，他試圖把中國政治之道從儒家型的主導模式中轉向佛教型的政治制度。他甚至提出以佛教的思想為根底來完成真正自由之政治原理。即以佛陀現實主義的自由原理，所謂四真境觀、八正道行、三德藏果去完成西方近代史所未能完成的自由主義運

<sup>50</sup> 白德滿《太虛-人生佛教的追尋與實現》，第198頁。

<sup>51</sup> 《太虛大師全書》第22冊，第1050頁，《人群政制與佛教僧制——三十二年作》。

<sup>52</sup> 《太虛大師全書》第22冊，第1080-1081頁《人群政制與佛教僧制——三十二年作》。

動。<sup>53</sup> 他還指出，不僅西方民主之道最終必須建立在佛教大悲心的基礎之上，纔是菩薩之道，<sup>54</sup> 中國舊有的“聖王政治”也應該經過佛教思想的洗禮纔能夠趨於完善。

這一點最鮮明地表現在太虛關於聖王人格修養論方面。1941年太虛在《菩薩的政治》一文中，提出中國古代政治是注重人格養成的“聖王政治”，這是根植於儒家政治傳統的修身、齊家、治國、平天下的理念。他說“中國的傳統文化，首先著重於政治人格的修養。在以前、皇帝便是最高的政治領袖，但他必須具備內聖的修養，人民纔能信服他，以建立共同生存發達的社會國家，成為政治領袖的帝王；所以謂之聖王政治”。<sup>55</sup> 太虛把儒家道德化的人格養成轉向為一種佛教意義上的心學修習。就是說，政治人格之養成，在太虛看來不僅是儒家所謂的一種道德修身，而必須經過一番徹底的心理革命。太虛從佛教的思想把聖王政治轉移到一種佛教的心法上來加以闡明，他認為聖王“在人治與法治以外，尚需要最重要的一種：就是治心”，由“革心”而實現政治上的“內聖而外治”。至於革心的具體內涵，太虛以大乘佛教之六度來充實之，所謂“根據六度來革除心裏的六蔽，在革心方面講，誠有確實的把握”。太虛還根據佛教修行次第的觀念，賦予聖王的革心以不同的進程：“在革心的進程和效果上，有淺有深，有君子賢聖的區別，要看革命家心力如何而定。在深的方面講，大賢能成功革心，即成聖人，能作革命的領導者，率大眾以為國為民。如是、則君子道長，小人道消。能夠有了聖賢的道德，來領導人民主持國家政治，則國人的善的心理增長，而人民對於領導者有一種共同信仰心，於是人無爭鬥，天下太平，社會安樂，這是自

<sup>53</sup> 關於此，具體參考《太虛大師全書》第24冊，《自由史觀》。

<sup>54</sup> 白德滿《太虛 - 人生佛教的追尋與實現》，第207頁。

然的實現程式”。<sup>56</sup>可以說，在太虛的政治學邏輯中，無論是傳統與現代，西方與中國，政治之道的最終思想基礎應該建立佛教的理想與方法上。

#### 四、“方便”與通會：歐陽竟無的批判

太虛明確地表明他有關世學的論述，特別是就政教關係的書寫乃是本於佛法之新與方便。印順也肯定了太虛的這一說法，他認為太虛之論佛法與政治是符合佛教教義的一種“方便”法門。印順指出，太虛“回俗以反真”，從事政治社會活動，而其心“未嘗離於佛法”，甚至認為太虛是透過論世學而回向佛法，所謂“大率以佛理衡世學及世學之涉及佛法者，折其偏邪，誘攝世學者以向佛宗”。<sup>57</sup>

這一人間佛教立場的政教觀卻受到近代佛學大家歐陽竟無的尖銳批判。正當太虛於1936年5月提交他的《論僧尼應參加國民大會代表選舉》一文時，歐陽竟無撰寫文章強烈反對僧徒參政之見。歐陽竟無根據他在佛學立場上真俗不兩立的觀念，即真俗“各以其類，不可混淆”，指出僧制也同樣“不與俗事而住持”。為此，他嚴厲批判了太虛一系以“方便”為名義來會通佛法與政治的方式，明確表示“出家參政，大違戒律，亦有礙世法”。歐陽竟無根據不同的佛教經典與教義，指出佛教所謂的“方便”並非泛指融通世間法，而是需要相當高的要求與條件的。即佛教的“方便”非隨意用之，祇有證果成道的聖哲纔能夠“方便”通會。

<sup>55</sup> 《太虛大師全書》第22冊，第1043頁。

<sup>56</sup> 《太虛大師全書》第22冊，第1298頁《革命當從革心起——二十五年四月在常州中山紀念堂講》。

<sup>57</sup> 《太虛法師年譜》，第34、37頁。

歐陽說“方便者，佛法之極詣，非證果人，不足於言此。是故，用方便於團體者，惟佛乃能”。而太虛一系之“請預國選”，在歐陽看來乃是誤解佛教“方便”真義，而將佛陀律法“變制之為”。於是他公開提出僧眾“參預世事，違反佛制”。歐陽還通過擇選佛教歷史上不敬王者的法流，來闡明中國佛教僧侶應該秉持慧遠以來“敝屣王侯”、“抗禮萬乘，高尚其事”與“沙門不禮王者”的傳統，認為這些都是護持持僧制的根本。他還批判了南北朝開始一直到宋朝，中國政治制度中的“僧官”制度，指出這種制度讓帝王專制鄙視僧徒，並造成僧格“掃地以盡”。於是，歐陽提出“出家者應行頭陀，居蘭若”，根本就不能“談說俗事”與“親近國王宰官”。<sup>58</sup> 歐陽的批判涉及到對佛教教義和歷史的不同解讀，這需要更專門的論究去開展。對於歐陽的批判，太虛一系中祇有印順作了辯護，他指斥歐陽之學“偏宗深究，宜其得之專而失之通”。<sup>59</sup>

中國佛教在政教觀上實際存在著兩個不同的政教論傳統。道安的“不依國主，則法事難立”，<sup>60</sup> 表示了特殊時期佛教與政治之間的相互依賴性，而慧遠提倡的“沙門不敬王者”，隱居求志，棲托高遠，以歸隱為志而提出“道之與俗反者也”，因而主張“出家則是方外之賓”，應“跡絕於物”，僧伽不應涉足政治。<sup>61</sup> 太虛與歐陽可以說代表了中國佛教史上不同的法流。由於中國近代“現代性”問題的特殊性使得中國佛教之政教關係呈現出複雜的局面，很多議題都需要在具體語境中進行更細密的思想史討論，纔可以獲得恰當的瞭解。

<sup>58</sup> 歐陽竟無《辨方便與僧制》，收入《歐陽竟無佛學文選》，武漢：武漢大學出版社，2009年，第80-85頁。

<sup>59</sup> 《太虛法師年譜》，第221-222頁。

<sup>60</sup> 《高僧傳》卷五，《大正藏》編號2059，第50冊第352頁上欄。

<sup>61</sup> 《弘明集》卷五，《大正藏》編號2102，第52冊第30頁中欄。