

太虛大師的教育思想初探

康素華*

摘要

太虛大師在近代中國佛教改革中，扮演了至為重要的角色，面對佛教世俗化的挑戰，他提出許多的改革方案，教育是其中重要的一環。本文從《太虛大師全書》與《海潮音文庫》當中整理出太虛與教育相關的文章，並進一步討論之，太虛大師命名其教育思想曰「相對的個人之教育」，他以個人與外在世界的種種關係來詮釋之，包括個人與其他個人、家庭、社會、國家、宇宙等，這些關係由近而遠、從小到大，彼此相互交涉、重重無盡。太虛大師在教育的目的、原理、領域、技巧等，皆有他立基於佛教並融貫現代思潮的見解。

關鍵字：太虛大師、相對個人主義之教育、宗教教育、佛教教育

*南華大學通識教育中心兼任講師

前言

近年來宗教教育的議題逐漸被重視，在正式的高等教育中，開始有宗教系所的設立，我國各大學的通識教育也開始有許多宗教相關課程，從林本炫的國科會計畫案「我國各大學宗教相關課程之研究」針對我國各大學通識課程中的宗教類課之研究發現，近十年來我國各大學總共將近開設一千門宗教相關課程，宗教教育的確是教育中重要的一環，而宗教立法與宗教研修學院的議題亦是近幾年來為內政部與宗教團體所熱切關注的，宗教團體尤其關心宗教教育的問題，因為宗教教育是宗教理性化的重要過程，宗教教育或許是制度性宗教繼續傳承最重要的部分。然而，宗教本身是如何論述這個重要的議題呢？

本文嘗試從台灣目前至為蓬勃發展的「人間佛教」著手，談到「人間佛教」就無法忽視太虛大師，太虛是當代的「中國傳統佛教的最後集大成者」¹，同時又是開啓中國佛教現代化的先驅，面對佛教世俗化的挑戰，他積極的提出許多改革方案與建言，「人生佛教」就是他最著名的佛教新詮釋，亦直接的影響目前台灣「人間佛教」的發展，教育這百年樹人的重要的議題，也是太虛佛教改革事業最核心的重點，關於太虛的相關研究非常多，主要可分為以下幾方面：（一）

¹釋聖嚴，《法鼓全集第三輯第六冊》光碟版，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉。台北：法鼓文化出版社，2001。

有關人生佛教方面，這方面的研究質量上較多且深入，研究內容著重在人生佛教的思想來源、時代背景、內涵、意義與特質等。(二)關於僧伽教育方面，慈怡法師的《太虛大師的僧教育理想》(1990)，偏重太虛僧教育受到西方教育理念之影響，並與民國其他僧伽教育者比較，強調太虛思想現代化集適應時代的一面。江燦騰〈試論太虛大師的僧教育思想啓蒙期〉(1993)、〈試論太虛大師建構僧伽改革理論的背景和思想內涵～以第二期改革的《整理僧伽制度論》爲中心〉(1994)，(三)有關佛教改革與佛教現代化的問題，例如洪金蓮的《太虛大師佛教現代化之研究》(1999)，包括太虛由傳統佛學轉入現代化社會思潮的過程、教理現代化的問題、僧伽制度的革新、世界佛教思想與運動之推行等，本書達四百頁，全文以現代化作爲太虛佛教改革事業的主軸，思想爲經，時間爲緯，在文獻的引據上十分詳細，是目前所出版對太虛研究最詳細而全面的研究。太虛的研究雖有如此豐富，但是並無專注在太虛的教育思想的研究，因此本文乃嘗試從第一手文獻《太虛大師全書》三十二冊，以及《海潮音文庫》二十六冊²，直接尋找太虛對教育的論述。

從太虛龐大的著作中發現到他對教育思想有相當多的著墨，本文從《太虛大師全書》與《海潮音文庫》當中整理

² 《海潮音文庫》以民國九年到十八年，共十年間所出的《海潮音》月刊爲材料，分類編輯所集成，太虛的文章佔其篇幅頗多，但與《太虛大師全集》重複之處甚多，在各文章後並無註明當時出版月刊的時間是其不美之處。

出太虛對教育相關的文章，可參見附錄一，在為時長達三十年，總計五十二篇文章中，太虛因應時局、聽眾、場合以及其個人的思想的轉變成長，抒發立論其教育理念，當中以〈教育新見〉、〈自由史觀〉以及〈真現實論宗體論〉最能完整表達太虛的教育理念，是本文研究之重點文本，本文將太虛的教育思想分為五個部分討論，分別是所謂的「相對個人主義之教育」、教育的目的、原理、技巧和範圍等等，最後提出結語。

壹、相對的個人主義之教育

太虛認為個人之立身處事乃至與宇宙萬事萬物之關係，皆是以個人為中心，離開個人甚至個人之自心，則無法察覺個人乃至萬事萬物的存有，個人之自心乃覺知萬有的根本，但此心、個人乃是相對的而非絕對的存在，其與外在關係及各種現象之存在皆具有重重無盡、無限之關係，互相融攝，這種關係在華嚴宗有因陀羅網的比喻。太虛將這些關係大分為五重，分別是個人與其他個人、家庭、社會、國家、世界等，以下分就個人與其他各種相對的關係作一整理討論。

一、個人與其他個人關係的教育

論述個人與其他個人的關係，原文稱「各一個人相對之

個人主義」，太虛援引「吠史迦」哲學，³稱人爲「實」，人之身心性命爲「人德」，人之語言、思想、行爲曰「人業」，「實」、「德」乃恆常聚存不可離異的，亦即人的存在必有其語言、思想、行爲的展現，但是「業」是離合流變、非固定執著的，人之所作者稱事業，人之所有者曰產業，人可以士農工商、飛黃騰達、窮迫潦倒，「業」必隨「實」之有無而變化，但是「實」卻不會隨「業」的得失而變化，例如改農爲賈，昔窮今達，但人還是人，並不因身份變了、財產多了，而影響其爲「人」條件，會改變的是「業」。然而「業」又可分四種，即「共共業」乃指全人類共同的，「別別業」爲個人的，「別共業」是家庭、社會、國家之間的，「共別業」則爲全人類和家庭、社會、國家相關之個人，如師徒、親友、父子、夫婦等關係。在個人與其他個人的關係中，太虛的重點僅放在「別別業」，亦即以個人爲根本，不是完全離開宇宙全人類，只是主張以個人爲宇宙之主體，無個人則其宇宙世界亦無以立，個人在此階段則以恆守個人之本分，以求實德業之相輔相成爾。但是和以下處俗之個人主義和超世之各個人主義，太虛認爲是不一樣的，其區別如下：

³出於《太虛大師全書》，23 冊，頁 1358，印度六派哲學之一即伏世師迦派（勝論派，*vaisesika*），是在印度自然哲學中最偉大的一個學派——將一切的現象分類作六個範疇，在各個範疇之下攝收了幾多事項，以明萬有成立的要素。所謂六個範疇，就是「六句義」：(1)實，(2)德，(3)業，(4)同，(5)異，(6)和合（《中華佛教百科全書(四)》，p.2118.1）

（一）處俗之各⁴人主義：

此教育在造成個人之自立、自治與自由，自身能生活保存即自立，與相對之各個人不相侵犯，此即自治，亦即平等，所得則自由而已，過此則非所求也，即近於道家老子所稱的至治之極，亦所謂各治其身則天下治也，此種雞犬相聞老死不相往來的個人主義，並非太虛的理想。

（二）超世之各個人主義

如佛法之聲聞、獨覺，印度各派苦行梵志，老、莊、韓、列諸子，希臘什匿克派、明儒陳白沙派、叔本華等，此乃高等之天乘及出世之小乘也，以上各派並非不相教授，而僅是教人自度，並不以普度一切眾生為己任也，超世的個人主義隱含少數人獨得的救贖觀，太虛認為僅可存在於宗教哲學上的探討，而非人群普通教育上所應為之。

二、個人與家庭關係的教育

原文稱「各自家庭相對之個人」，在此範圍的教育所注重的是家庭之內的關係倫理，父母、子女與夫婦乃家庭之根基，人從父母而生，更依賴父母養育而成人，中國人說父母之恩浩天罔極，孝順乃人倫之根本，父母對子女有責任，子女須報親恩，乃天經地義之事，夫婦則彼此有應盡之義務、應負之責任，在此範圍的教育有兩項要點，太虛稱：

⁴ 此處太虛原文為「各」字，出自（《太虛大師全書》23：1361），或許是排版之誤，應該為「個」字，可能較符合其全文的定義。

一、養成其在家庭中對長幼等輩，有能分任家庭事業之自立力，有能各守家庭道德之自治力，而為能共營家庭生活之自由個人。二、養成其在家庭中於對內外親屬有供給數人以上生活所需力以自立家庭，有經理數人以上之和樂所宜力以自治家庭，而能為自由營造發達家庭之個人。（《太虛大師全書》23：1362）

換言之，首先在個人之家庭範圍內，能自立經營家庭事業，有自治力持守家庭倫理道德，有能力自由的經營自己的家庭；再者是能兼顧發展與其關係最為密切的其他家庭的自立、自治與自由。

三、個人與社會關係的教育

原文稱「多各社會相對之個人」，即個人與其所處之各種社會的關係，孟子曰「一人之身，而百工之所為備」（《孟子·滕文公上》），即使一個人一日的安生樂養，也是由社會上許許多多其他人分工合作而成，況且，於不可逆的天災人禍，亦非個人能夠獨自面對，個人與社會的關係的重要性可見一般，太虛在此所云社會是指狹義上的，可分為三種：

一曰、屬親社會，此若一一宗族、戚族、種族等團體，

其關係在乎生因。二曰、屬地社會，此若一一村會、市會、同鄉會、祖國會等團體，其關係在乎住籍。三曰、屬業社會，此若一一農會、工會、商會、學會、政會、教會、善會、美會等團體。其關係在乎志行。（《太虛大師全書》23：1363）

此三種社會幾已涵蓋個人生活直接影響的範圍，從人我關係的親疏，到生居地點的遠近，乃至於工作職業之類別等等，太虛認為以上三種社會關係，最重要的是屬業社會關係，太虛認為在個人與社會的關係上，所施教育的要點可分兩個層次：

一、俾能造作社會中一種生業，貿易乎社會令一身所需取者無所逋欠，成社會中自立個人，俾能慣守社會中一種公德，交通乎社會，令一身所關涉者無所衝突，成為社會中自治個人，而為容存乎社會自由個人。二、使能增高發達乎社會而營造之，使能綱紀整齊乎社會而管理之，而為運用乎社會之自由個人。無前者則社會必致墮落，無後者則社會不成增進。（《太虛大師全書》23：1364）

從個人的層面而言，施此教育為使社會中之個人，於生活能自立、於社會公德能自治、生存於社會之中能得自由，

是爲能自立、自治且融入社會的自由個人；就社會層面而言，自立、自治、自由的個人不僅能使社會進步發展，亦能使社會綱紀整齊，和平祥和。

四、個人與國家關係的教育

太虛以「各自國家相對之個人」談個人與國家的關係，「國家」界限的觀念既然已經是當代人類生存世界的事實，而且是個人生活所賴以保存的，如果失去國家則個人生活亦無法相續，「覆巢之下無完卵」，是近代中國人的共同體會，太虛認爲國家乃多數人同舟與共的共業，在國界森嚴、國家競爭劇烈的時代，本乎個人天性之同理心，愛護其生身成長之國家，以及同文同種、同安危、同利害的同胞，則雖殺身捨身亦不足惜，太虛此議乃是認爲自從西方國家之霸權主義興起，人生亡國之慘痛而起，實施上自有其前提，依此而施之教育有多種如下：

橫論之，則實利、軍國民、國民、道德教育；縱論之，則國民教育使能為容存乎國家之自由個人，保國家之安固，國才教育使能為運用乎國家之自由個人，增國家之繁榮。（《太虛大師全書》23：1365）

太虛認爲在特定的處境下，從國家與個人的關係所施行的教育，可取實利主義教育、軍國民主義教育、國民主義教

育或道德教育，因為這些教育目標可培養國民保家衛國，同時增進國家的富裕繁榮。

五、個人與世界關係的教育

太虛分別從人文與自然兩方面來談論人與世界的關係，稱「普一世界相對之個人」。

（一）個人與人文世界關係的教育

太虛以「化合人群世界之個人主義」談論人與人文世界的關係，其範圍在於人類文明所紀錄者、人類行跡所通行者為限，其目標亦以人群幸福為限，範圍在六合之內，並可再細分為以下四種：

甲、國家世界，若國家與國家協合而謀全世界國際和平幸福者，國際公法、海牙和平會等屬之。

乙、社會世界，由人民成種種大組會而謀全世界人群和平幸福者，若無政府主義者與紅十字會及諸教團等屬之。

丙、個人世界，若不藉眾力，惟憑個人立德、立功、立言而謀世界人類幸福，高士、哲士、賢士屬之。

丁、大同世界，此即無政府等等主義之實現，亦直謂之人群世界。（《太虛大師全書》23：1366）

太虛認為以上前三者，皆不妨礙國家事業的發展繁榮，

但是第一者不能通達至大同世界的理想，第二、三者則可通達大同世界，而且就是大同世界的基礎，在此範圍的教育內容，以實用主義與人道主義為主，同時亦應深入哲學教育的探討。

（二）人與自然世界關係的教育

太虛所謂之「化合眾生世界之個人主義」，乃統括六合內外而不拘時間之限量者，亦即此範圍是不受時空之範圍限制的，他認為：

情世間無邊無盡，器世間無邊無盡，與眾生則直接概括一切情世間，而間接概括一切器世間。蓋人心默容而無涯際，故人者不惟暫有有涯際之生身，而亦本有無涯際之法身。眾生者、各人心內之眾生，離自心則無由證明眾生之存在，故法身大我之量，如一切情器世間無量之量，非一非異，非斷非常。謂之一切眾生公有者可，故智悲同體，非有自他之實界。謂之一切眾生各有者可，故因果殊用，不亡主伴之假相。自他同體，故度人即度己，度己必度人；主伴殊用，故各各唯度自心內之眾生。夫然，業符實德，德符實業，實符德業者，固唯此無餘也，此即佛教之大乘義。（《太虛大師全書》23：1366-7）

太虛於此談論人與自然的關係，器世間是自然物質環

境，情世間則是有生命的眾生之世界，兩者都是無邊無際的，人不僅有此世的生命而已，更有無涯際的法身，沒有時空範圍限制的教育觀點，乃是大乘佛教的特點，不同於西方一神教的二世觀，佛教的輪迴觀認為生命是不斷輪迴的過程，所謂「情世間無邊無盡」，因為輪迴生命會改變形態，但是還是會面臨相同的自然環境，因此人更須發自內心善待自然環境。太虛在一篇文章回應梁漱溟「理智對於物質可完全制服」的看法，認為雖然人類較容易制服物質世界，但是物質乃是所有生命共同賴以維生的，絕對不能隨個人來宰制。他寫道：

蓋物質的器界，雖不同他有情有各各他心力以相抗拒，較易制服，然器界的礦植是一一有情的共種互變成的，是依以共資生活的，其底仍有一一有情的各各他心為變持緣慮的，豈容個人私慾施用理智以完全宰制哉？所以，憑私慾巧智以取積物產到過度時，儒家謂之有傷天和，即有兵匪災癘之禍，兵匪災癘亦器界所依的他有情心之反抗也，觀此，則知古人遇兵匪災癘而節用輕徭之意，寓有至理。況依一一事物真相之法界緣起義，一一事物無不橫偏豎窮，互攝互入，互融互含，雖一微塵芥子，亦當敬之如佛而不敢懷輕侮。在人生，當廣行善業以自濬其造變殊勝福報之來源，不當逞個人慾望以巧取有情共資之物，保為私

有也。(《太虛大師全集》23：48)

太虛不贊同對資源過度的開發，認為人類除了要行善為自己開創命運之外，人類不應過度累積財貨，由現代觀點來看，我們今日生態保護的運動，不也正說明了這點。

印順法師認為此相對的個人主義之教育「最表現太虛融合社會主義與佛法，由人類一般而階進大乘之思想」(印順2000：76)。太虛本人其實曾在他的文章中談論到對社會主義的看法，他認為社會者乃人民之群體及其總業也，主張社會主義者多以人群現生的幸福為終極目標，亦可謂之人生觀教育，以實利主義、實用主義、公民道德主義為依歸，尤以自由、平等、博愛之民德為根本目標。但是主張太過者，則有斯過：

見乎群，無見乎子，為以群體總業致其觀察力，而昧夫合成此群體，集成此總業，及需有此群體、享有此總業者之所在，犧牲人人自由意志而以大群為銜軛，名為自由；實則一切不得自由。(《太虛大師全書》23：1352)

太虛認為社會主義重視的乃是群體而無視於個人之存在，犧牲個人自由意志而以社會群體之意見為意見，雖名為自由，事實上是一切不得自由，因此以社會主義為教育的中

心思想有其隱藏的弊病。

貳、教育之鵠的

太虛認為教育之鵠的是自度度人，不僅獨善其身且兼善天下的，他說：

養就人人皆為自由人，使隨其各個人之所相對者，化合之而能經營其相當之自由業也。造成其於一個人自身能生活保存，及能與相對之各個人不相侵犯，即教育之鵠的也；乃至造成其能化合全世界人群而普為全世界人群謀幸福，及進求一切眾生究竟之安樂，亦教育之鵠的也。（《太虛大師全書》23：1366-7）

教育的鵠的也是全方位的，呼應「相對之個人主義」，太虛對教育的目的亦是從個人而家庭、社會、國家、世界等擴展開來，首先是在造就自由的個人，每個個人都能和睦相處、不相侵犯，對於家庭有能力經營維持，進而能普為世界人群謀幸福，最高層次則是謀求一切眾生的究竟安樂。同時亦在說明一切的治生產業，與生命的終極意義是不相違背的，個人的治生能夠得到發展與滿足，眾生各居其位、各司其職，也是教育最根本的目標，《法華疏》云：「實相入俗。一切治生產業。皆與實相不相違背。實相入中。諸法無非佛

法。」就是這個道理，人人皆為自由人，則能進而化合則能進而化合國家、社會、世界與家庭，自由這個終極目標一直是太虛強調的重點，在太虛的詮釋中，自由乃是：

學佛的目的，就是成功無障礙法身。在此無障礙宇宙中，自他不二，圓融無礙，得大自由。（《太虛大師全書》1：254）

在太虛的許多著作中都提到自由，他認為自由並非放縱自我、恣意妄為，而是「處法界無障礙」，這是以全宇宙關係的力量因緣和合而成，因為沒有絕對的自我才沒有障礙，所謂天地一馬、萬物一指，在相對的自我之中，各個個體的我能夠相輔相成、互為主從，以至於形成重重無盡不可思議的無障礙法界，這法界不由他成，而是本然如此，既然學佛的目的在此，他更進一步將之分為三個層面來談自由，分別是境智自由、業果自由、完全自由。「境智自由」指心的所緣，這屬於認識論的部分，境就是智慧所認識的對象，即一切事物，對宇宙一切事物的真相完全無礙，智慧全然開顯，亦即無上正遍覺知，圓明了知宇宙諸法實相，不為時空所拘。「業果自由」是去盡一切有漏不善業，成就無障清淨之涅槃果。「完全自由」是法身，就是無障礙法界本身，也就是宇宙全體，一切眾生在法身中生死，而法身在全世界一切眾生中完全自由，宇宙法身自他不二，能夠加被眾生、利益

眾生（《太虛大師全書》1：256）。以上三種自由，就是「三德佛果」，是學佛者希望達到的境界與終極目標，同時也是教育的鵠的。

叁、佛陀教育的原理

佛陀的教育對象主要可分為出家男女二眾與在家男女二眾（《太虛大師全書》23：1436），出家二眾有一定的律制，流傳下來即今之寺院僧眾團體生活的方式。在家眾則雖有最簡單而共同遵守的律制如三皈五戒，但是沒有改變他們原有之地位，無論士農工商，都不捨他們為個人、為社會服務的職業。而且從個人受於佛陀教育的真理和道德標準，隨力隨分的去改善社會不良的現象，使整個社會移風易俗、逐漸向善，在家學生是普遍、廣攝多數且普及於全宇宙一切的眾生，對於佛陀所施設的教育原理，太虛認為有兩個特點：

一、主旨的貫徹

佛陀教育眾生的目的在於將其修學期中所獲得的真理，完全傳授給學生，使其學生皆能達到和他一樣圓滿的境界，儘管教育的方法可能五花八門，但是主旨始終一貫的，這個以覺悟宇宙實相、體證真理為目的的法稱為「**唯有一乘法，無二亦無三**」⁵（《太虛大師全書》23：1438），即是以成

⁵ 此經文出自《法華經》〈方便品第二〉。

佛證真爲宗旨之貫徹。

二、現實的適應

佛法主旨之高深奧妙，並非人人都能馬上領受，因此觀機逗教，視現實狀況來教導學生乃是重要原則，佛教術語稱方便法門，儒家則曰因材施教。論主旨的貫徹與現實的適應也可視爲勝義諦與世俗諦的區別，主旨即是成佛真理的貫徹，現實的適應則爲因應世俗諦的考量，再從人類生活的現實角度言，也可視爲針對不同的身分而有之宗教教育，它可能指的是「宗教德行教育」、「宗教知識教育」、「宗教專業教育」或「宗教信仰教育」，⁶例如有大學中的佛學知識相關課程，佛學院培養佛教專業人才，以及佛教團體舉辦的成人教育等等。

然而因材施教在佛陀教育中亦有其理論方法的，即以下所要討論的四悉檀。

肆、施教者的技巧

佛陀實施教育的辦法以佛教的術語稱「四悉檀」，語出《大智度論》卷一，悉檀之梵語作：siddhanta，乃是成就之意，悉檀意指佛、菩薩所運用之四種成就教化眾生的法門，

⁶ 可參考林本炫（2003）、慧開法師（2002）、恆清法師（2002）、陳德光（2001）等多人的相關論述。

分別是世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀，太虛用當時流行的語彙重新詮釋此四種教學方法。

一、普遍主義：世界悉檀

佛陀運用巧辯妙慧，普為一切的受教者作種種有趣、淺顯的譬喻，來演繹他全部的或一部份的主旨（《太虛大師全書》23：1434-42）。換言之，即以世間一般所共同認可的思想、語言、觀念等事物，或就學生不同層次的觀點來說明世界的狀態外貌。用心理學的術語即是「同理心」，通常我們對世界的了解，除了從比較客觀的物理學角度之外，尚包括主觀的認知心理學、文化心理學等層面，主、客觀因素交互融攝，是非常複雜的，因此，懂得運用「世界悉檀」，對於教育者而言，就能更了解學生的世界觀與教育者之間的異同，二者不可能全然一致亦非完全無交集，教育者應主動走入學生的世界，了解他們的現狀、問題與需求，才能幫助他們成長（釋慧開 2001：245）。

二、特殊主義：各各為人悉檀

就個人的特性和各種天才的優越，所施予的教育（《太虛大師全書》23：1434-42）。亦即因應眾生個別根基與能力，而說各種實踐法門令升起善根，故又稱「生善悉檀」，這種教學例子在論語裡面不勝枚舉，同樣是問「聞斯行諸？」，孔子給子路和冉由的答案完全不一樣，儒家稱為「因材施教」，佛陀對待不同根機的弟子，即給予不同的教法，例如

善彈琴的二十億耳，即要他注意修行如彈琴一般，要不鬆不緊才能彈出中道之音，對駑鈍的周利槃陀伽就要他念誦簡短之「拂塵除垢」一語，後來亦開悟證果。以上這些例子對現代教育同樣具有重要的意義，現代一般程度身心健全的學生，在習性、嗜好上況且不同，遑論一些身心障礙的學生如自閉症、腦性麻痺或聾、盲等，每個學生都是獨立的個體，更需要教育者視其根性與以善加教育之。

三、對治主義：對治悉檀

視受教者之缺點，給予指訓、勸責之種種教法，以去除受教者自身的缺點，以完成其完善的人格（《太虛大師全書》23：1434-42），亦即針對眾生的貪、瞋、癡等煩惱，「應病與藥」以其能斷除眾生諸惡，故又稱「斷惡悉檀」，對治是醫療的比喻，所以亦稱之對治悉檀，對治悉檀最典型的法門即「五停心觀」⁷（釋慧開 2001：246），在佛教的傳統中，對教育已有詳細的教案與方法。

四、體證主義：第一悉檀義

佛陀將自己所體悟的真理直接傳授給根器最利之學生，使其獲得最高覺悟的真理，稱第一義悉檀（《太虛大師全書》23：1434-42）。即是破除一切語言議論，直接以第一

⁷五停觀心即多貪眾生不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，愚癡眾生因緣觀，多散眾生數息觀，多障眾生念佛觀。

義證明諸法實相之理，令眾生真正契入教法，又稱「入理悉檀」。此雖屬出世間的解脫法門，離文字言說，此教育方法對宗教教育有更深的啓示，人生處世難免波折，外在境遇的窮通禍福、悲歡離合、恩怨情仇等等，不免思量人生之終極目的何在？終極意義又何在？這是第一義悉檀一項重要的思考角度，更重要的從歷史的角度來看，中國固有傳統的儒家教育，即是一種宗教教育，身教重於言教，亦近乎此理，道須要親自體證，道德更需要親身做起，這些都可以稱之為「體證主義」，許多超越的、道德層次之教育都可以稱為第一義悉檀。

以上四種實施方法，太虛認為前三種是不可避免、不得已的方法，目的所在乃是第四種第一義悉檀，但此四種方法，不限定對個人或團體，也不限定四種皆具，或唯一種，各種方法可以相互搭配、交叉運用的。

伍、教育所注重的三大領域

近代國民教育提倡所謂「五育並重」，太虛則認為「三育」可矣，就是德育、體育與智育，以佛教的詞彙來講則是戒增上學、定增上學、慧增上學等「三無漏學」，乃佛教的實踐綱領，太虛以此三學與學校教育之德育、體育、智育類比推演。

一、戒學與德育

太虛認為戒增上學與學校的德育，同樣是培養增長道德的教育，已有道德的人，由德育可以增長，未有道德的人，可以生起道德來。戒增上學可分為四個方向來講：（一）難捨能捨：為遠大高尚的事業「犧牲」，犧牲享受、嗜好等，方可成就非常之事。（二）難止能止：能止息本能貪慾，以超越本能而不越矩。（三）難忍能忍：俗云「小不忍則亂大謀」，對於加諸身上的痛苦都能忍受，則能心長安定，不為外境所轉。（四）難行能行：這是戒學中最重要的德操，如「捨身取義」、「殺生成仁」、「赴湯蹈火」等勇猛精進的行為，都是難行能行的精神表現（《太虛大師全書》23：1444）。

二、定學與體育

定學為練習心專住一境，保持平正不偏不倚，若是修得適宜，其功用與身體的健康和發育上利益很大，修習定學有三點需注意之處：（一）需調食、調身、調睡，此三項必適時、適量，使身體的行住坐臥都有定軌，就可達到體育的衛生目標。（二）調身、調息、調心的功夫正確，此指禪修時能從調身、調息、調心而達到意止心靜的特殊心境，進而由心理影響生理，身心輕安妙樂，成爲一種特殊的體育。（三）修煉國術如內外功、八段錦、太極拳等等，可增強體魄、精神充實。（四）離蓋、離欲的心靈修煉，即是心理衛生的層面，藉由定力將七情六慾等煩惱習氣神定凝集，保持離欲清

靜的心靈。由於定力使我們內心變化，所謂「誠於中，形於外」，藉由剝落心靈的七情六慾等種種煩惱，而使全身精神煥發，都是定增上學的功用（《太虛大師全書》23：14445-6）。

三、慧學與智育

慧增上學包括聞、思、修等三個層次：（一）「聞所成慧」由多聞博學所成，聽聞前人的教化。（二）「思所成慧」是發揮潛力將天地人物乃至萬有，都依耳目心思能力觀察思維，凡接觸到的均能發揮成系統思想。（三）「修所成慧」為從古今的道理，抉擇成為信仰，向身心體驗修習，而得到明智的決定（《太虛大師全書》23：1447）。⁸

太虛以為教育不出智、德、體三育，佛法亦不出戒、定、慧三學，所以佛法就是教育的三育，三育的教育也可以通於佛法（《太虛大師全書》23：1443-49）。或問佛教不講群育乎？太虛認為群育已然包括在三育之內，大乘佛教中有「饒益有情戒」，專以做利益眾生的事業為必要守的之戒條，所謂「菩薩不捨眾生，常行化導眾生」。教育是不離德、體、智三育之範圍的，而佛法亦不出戒定慧三學，因此佛法就是教育的三育，三育的教育也可通於佛法。或有以為西方和東方的宗教傳統最大的不同，不僅在救贖與解脫的他力與自力的分別，更在集體與個人的差異，「一個人可能單獨地被詛咒，

⁸以上出於《太虛大師全書》，〈三增上學與三育〉，23冊，二十八年在仰光華僑中學演講。

但卻只能和別人一起得救。」(Smith 1999 : 483)。然而，在佛教的戒律，從《四分律》到各版菩薩戒本中，都有相關的戒條足以說明佛教並非單單強調個人的修證或解脫，而是強調集體僧團的和合，例如「六和敬」談論的是：身和共住、口和無諍、意和同事、戒和同修、見和同解、利和同均等六種菩薩與人相處之道，這應亦是太虛認為群育已然包括在三育之內之理由。

陸、結語

本文耙梳太虛有關教育思想的著作，在為時長達三十年，總計五十二篇的文章中，太虛因應時局、聽眾、場合以及其個人的思想的轉變成長，抒發立論其教育理念，當中以〈教育新見〉、〈自由史觀〉以及〈真現實論宗體論〉最能完整表達太虛的教育理念，他在〈教育新見〉中提出「相對之個人主義的教育」一詞，是最完整而有系統的教育思想論述，他認為個人乃是相對的而非絕對的存在，與其他個人、家庭、社會、國家、世界具有重重無盡、無限之關係，互相融攝，並且是有計劃和行動步驟，一層一層向上超升到成佛的境界，同時也肯定人文世界的存在與價值，此一理念，與儒家經典《禮記》〈大學〉篇的第一章闡述的「修身、齊家、治國、平天下」的理念相近，杜維明將五經視為理解儒道的方式，而《禮記》所象徵的是社會的理解方式(2002 : 131)，

大學之道是個人不斷外推與深化的自我轉化過程，透過家庭、社會、國家、世界與上天相互聯繫不斷擴大的關係網路，尋求全面的實現人性，而群體乃個人追求自我實現不可或缺的部分，由此看來，相對之個人主義之教育與大學之道的確是很相近的。

此外，除了「相對之個人主義的教育」，太虛亦常常針對教育的議題提出看法，諸如教育的目的、原理、技巧、範圍等等，而這些看法基本上都是佛教的基本論述，並非其獨豎旗幟的一家之言，由本文的討論也可以發現，其實太虛的宗教教育思想都是立基於大乘佛教根本的，正如同他的「人生佛教」的提出一樣，主要是為了因應代潮流的變遷，所以他以新瓶裝老酒，用了一些新時代的名詞來詮釋佛教教育的理念。

本文雖是探討太虛的「宗教」教育思想，但是作為普世宗教的佛教，認為眾生皆有佛性、皆能成佛，其教育的對象是所有眾生，內容是教導眾生達到人生終極目標的方法，在此意義下，佛教可以說即是一種教育，在實踐的範圍上可以是非常廣泛的，換言之，佛教的教育思想是具有普世性的，只是針對不同的對象會作適度的修正調整，思想的本質與核心並不因其教育對象不同而改變，太虛則是以適應現實的角度來討論之，或許從宗教的角度來說，教育的本質就是宗教本身了吧！

附錄一

篇 名	發表時間	資料出處
〈教育新見〉	民國 4 年	《太虛大師全書》 23 : 1333-1407
〈整理僧伽制度論〉	民國 4 年	《太虛大師全書》 17 : 1-185
〈我新近理想中的佛學院完全組織〉	民國 12 年	《太虛大師全書》 17 : 460-464
〈論教育〉	民國 13 年	《太虛大師全書》 23 : 1408-1411
〈學佛者應知行之要事〉	民國 13 年	《太虛大師全書》 18 : 55-57
〈對於學人之訓辭〉	民國 13 年	《太虛大師全書》 18 : 58-61
〈議佛教辦學法〉	民國 14 年	《太虛大師全書》 17 : 465-472
〈僧格之養成〉	民國 14 年	《太虛大師全書》 17 : 192-194
〈復衛西琴先生書〉	民國 14 年	《太虛大師全書》 26 : 167-168
〈僧制今論〉	民國 16 年	《太虛大師全書》 17 : 195-199

〈以大同的道德教育造成和平世界〉	民國 16 年	《太虛大師全書》 23 : 1412-1416
〈自由史觀〉	民國 16 年	《太虛大師全書》 24 : 247-347
〈全國教育會議提案〉	民國 17 年	《太虛大師全書》 23 : 1417-1419
〈對於中國佛教革命僧的訓辭〉	民國 17 年	《太虛大師全書》 17 : 596-604
〈研究佛學之目的與方法〉	民國 18 年	《太虛大師全書》 18 : 42-50
〈中國現時學僧應取之態度〉	民國 18 年	《太虛大師全書》 18 : 139-147
〈建僧大綱〉	民國 19 年	《太虛大師全書》 17 : 200-212
〈佛學之宗旨與目的〉	民國 19 年	《太虛大師全書》 18 : 51-54
〈僧教育要建築在僧律儀之上〉	民國 19 年	《太虛大師全書》 18 : 61-62
〈僧教育之宗旨〉	民國 19 年	《太虛大師全書》 28 : 313-314
〈建立中國現代佛教住持僧大綱〉	民國 19 年	《太虛大師全書》 17 : 213-217
〈學僧修學綱宗〉	民國 20 年	《太虛大師全書》 18 :

		67-78
〈由第二次廟產興學運動說到第三屆全國佛教徒代表大會〉	民國 20 年	《太虛大師全書》17 : 419-423
〈現代學僧畢業後的出路〉	民國 18 年	《太虛大師全書》18 : 148-151
〈僧教育之目的與程序〉	民國 20 年	《太虛大師全書》17 : 473-480
〈佛教應辦之教育與僧教育〉	民國 20 年	《太虛大師全書》17 : 481-488
〈釋迦牟尼的教育〉	民國 20 年	《太虛大師全書》23 : 1434-1442
〈從中國的一般教育說到僧教育〉	民國 20 年	《太虛大師全書》23 : 1420-1433
〈澹寧明敏〉	民國 21 年	《太虛大師全書》18 : 79-86
〈佛教教育系統各級課程表〉	民國 21 年	《太虛大師全書》17 : 543-574
〈現代僧教育的危亡與佛教的前途〉	民國 21 年	《太虛大師全書》18 : 87-92
〈佛教的教史教法和今後的建設〉	民國 21 年	《太虛大師全書》1 : 482-485
〈建設現代中國佛教〉	民國 24 年	《太虛大師全書》17 :

談〉		219-279
〈勉青年學僧〉	民國 27 年	《太虛大師全書》18： 152-154
〈中國的僧教育應怎 樣〉	民國 27 年	《太虛大師全書》17： 492-497
〈現在需要的僧教育〉	民國 27 年	《太虛大師全書》17： 498-501
〈真現時論宗體論〉	民國 27 年	《太虛大師全書》20： 1-266
〈三增上學與三育〉	民國 28 年	《太虛大師全書》23： 1443-1449
〈勗諸生〉	民國 30 年	《太虛大師全書》18：132
〈去私戒懶爲公服務〉	民國 30 年	《太虛大師全書》18： 113-117
〈文武群已事器一致之 教育〉	民國 30 年	《太虛大師全書》18： 103-112
〈對大師學生會籌備員 之訓勉〉	民國 31 年	《太虛大師全書》18： 129-131
〈各人要在自己的崗位 上努力〉	民國 32 年	《太虛大師全書》18： 118-126
〈修持與研究〉	民國 34 年	《太虛大師全書》18： 134-136
〈僧材訓練班訓辭〉	民國 34 年	《太虛大師全書》18：

		137-138
〈知識青年僧的出路〉	民國 34 年	《太虛大師全書》18： 155-156
〈與竟無居士論作師〉		《海潮音文庫》5：1-13
〈院長太虛上人論教育〉		《海潮音文庫》5：91-94
〈佛學院長太虛法師對於學人之訓辭〉		《海潮音文庫》5：95-98
〈世界佛學院緣起〉		《海潮音文庫》5： 102-106
〈敬告亞洲佛教徒〉		《海潮音文庫》5： 107-117
〈求學之目的與方法〉		《海潮音文庫》5： 148-152

參考書目

上海古籍出版社編，2003，《海潮音》，上海：上海古籍出版社。

太虛，1924，〈佛學院置院舍記〉，《海潮音》，5（5）：9。

太虛，1934，〈佛學院院董會略史〉，《海潮音》，15（9）：125-6。

太虛，1930，〈各處學苑消息〉，《海潮音》，11（2）：1。

太虛大師，1994，《太虛大師自傳》，台北：慈心佛經流通處。

冉雲華，1990，*太虛大師與中國佛教現代化*，收於《中國佛教文化研究論集》，臺北：東初出版社。

冉雲華，1991，*現代概念及其對佛教的意義*，收於《普門》，第138期，臺北：普門雜誌社。

朱煦群，1937，〈縉雲寺-漢藏教理院〉，《海潮音》，18（4），87-90。

江燦騰，1989，〈五四時期的太虛大師〉，《人間淨土的追尋》，台北：稻香出版社。

…，1993，〈試論太虛大師的僧教育思想啓蒙期（下）〉，《菩提樹》，486：11-15。

…，1993，〈試論太虛大師的僧教育思想啓蒙期（上）〉，《菩提樹》，485：20-23。

…，1993，《太虛大師前傳（1890~1927）》，台北：新文豐出版。

…，1998，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，台北：南天出版社。

杜維明，2002，《儒教》，台北：麥田出版社。

李明友，2000，《太虛及其人間佛教》，浙江：浙江人民出版社。

李廣良，2001，〈佛法與自由~太虛大師佛學思想中的自由觀念〉，《普門學報》，2：227-240。

邵爽秋，1928，〈廟產興學——一個教育經費政策的建議〉，《現代僧伽》，5：11-4。

- 周學農，2001，〈出世、入世與契理契機〉，《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會。
- 林美珠，《宗教論述專輯第四輯—宗教教育及宗教資源分配運用》，台北：內政部。
- 林本炫，2003，〈宗教與教育—宗教與社會關係的另一個側面〉，佛光大學舉辦「宗教與社會」研討會論文。
- 洪金蓮，1999，《太虛大師佛教現代化之研究》，中華佛學研究論叢3，台北：法鼓文化。
- 張曼濤，1979，《民國佛教篇》，現代佛教學術叢刊86，台北：大乘文化出版。
- 梁漱溟，2002，《東西文化及其哲學》，台北：台灣商務印書館。
- 郭朋，1997，《太虛思想研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 陳美華，2002，〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉，刊於《佛教研究的傳承與創新學術研討會論文集》，台北：現代佛教學會。
- 陳德光，2001，〈宗教知識教育的信仰問題〉，《輔仁宗教研究》，台北：輔仁大學法學院宗教學系。
- 傅偉勳，1986，〈宗教系所的設立與宗教研究—一個學術研究的新課題〉，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大出版。
- …，1991，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大出版。

黃俊傑，1993，《戰後台灣的教育與思想》，台北：東大圖書。

黃運喜，1991，〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉，《國際佛學研究》創刊號，頁 293-303。

游祥洲，1990，太虛大師人間佛教的理想，載於《佛教新聞》第二十七期到第二十九期，臺北：佛教新聞周刊。

慈忍室主人，1985，《海潮音文庫》，范古農校訂，臺北：新文豐。

詹德隆等，2001，《宗教教育：理論、現況與前瞻》，台北：五南。

楊惠南，1990，從「人生佛教」到「人間佛教」，收於《諦觀》62，臺北：諦觀雜誌社。

楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大出版。

楊曾文，1990，太虛的人生佛教論，香港：法住出版社，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》。

賴永海，1990，太虛大師與人生佛教，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，香港：法住出版社。

釋太虛，1932，〈世界佛學苑漢藏教理院緣起〉，《海潮音》，13（1）：7-8。

…，1932，〈世界佛學苑漢藏教理院簡則〉，《海潮音》，13（1）：68-9。

…，1979，〈唯識總抉擇談〉，《唯識問題研究》，現代佛教學術叢刊，台北：大乘文化出版。

- …，1980，《太虛大師全書》，共三十二冊，台北：善導寺流通版。
- 釋太虛、釋常惺，1928，〈閩南佛學院續招學僧簡章〉，《海潮音》，9（7）：4-7。
- 釋印順，1980，《妙雲集：太虛大師年譜》，台北：正聞出版。
- …，1988，〈向近代的佛教大師學習〉，〈革命時代的太虛大師〉，〈我懷念大師〉，〈太虛大師菩薩心行的認識〉，〈略論太虛大師的菩薩心行〉，《妙雲集：華雨香雲》，台北：正聞出版。
- 釋恆清，2002，〈宗教教育辯義—兼論宗教研修機構體制化的問題〉，《宗教論述專輯四》，台北：內政部。
- 釋聖嚴，1999，〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學》，3：1-17。
- …，2001，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，〈太虛大師評傳〉，〈教育·宗教·佛教的宗教教育〉，《法鼓全集第三輯第六冊》
光碟，。台北：法鼓文化出版社。
- 釋慧開，2004，《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：紅葉文化事業有限公司。
- …，2002，〈宗教教育之定位與取向芻議—從宗教的哲理與精神內涵談起〉，《宗教論述專輯四》，台北：內政部。
- …，2001，〈佛教教學對現代教育的啓悟之探索〉，《普門

學報》，3：234-65。

Holmes Welch, (唯慈), 1988, 《近代中國的佛教制度》上、下冊, 包可華、李阿含譯, 收入藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》82、83, 台北：華宇出版社。

Smith Huston, (史密士), 1998, 《人的宗教》, 劉安雲譯, 台北：立緒出版。

..., 1998, 《永恆的哲學》, 梁永安譯, 台北：立緒出版。

Master Tai-xu's Ideas of Education

Su-hwa Kang*

Abstract

During the Chinese Buddhism Reformation period, Master Tai-xu plays a very important role. Facing the challenge of secularization, he proposed many reformation agenda, education is one of them. This essay contains the articles that was written by Tai-xu which is related to education. They are found from “The Collection of Master Tai-xu’s”(《太虛大師全書》) and “Hai Chou In Wen Ku”(《海潮音文庫》: the Analect of Journal Tide). I try to discuss Tai-xu’s the idea of education that named “relative individual education”(相對的個人之教育). His thinking based on the relation between individual and cosmos. These relation contain individual to individual, individual to family, individual to a society, individual to a country, and individual to the Universe. These relations are endless which is from near to far and tiny to universal. They crossed to each others. As we will find, Tai-xu’s idea of educational goal, theory, and skill are based on Buddhism’s idea

* Lecture, General Education Center, Nan-hwa University

and mixed with modern thinking.

Keywords : Master Tai-xu, relative individual education,
religious education, Buddhism education