

中日戰爭時期中日佛教護國思想的轉型： 以佛教經典教義的詮釋為中心

倪管婷

摘要

本文旨在探討中日佛教的護國思想在中日戰爭時期的轉型特徵，探討戰時中日佛教界對於「經典」教義的重新詮釋，考察佛教僧侶所展現的「護國」思想與行為之意義。日本方面，自明治維新「神佛分離令」以來施行的神道國教化政策，試圖以「三條教則」及「教育勅語」將佛教統籌於「敬神愛國」的思想體制之下，日本佛教在抗爭與妥協的過程中，提出「佛教國益論」與「護國論」的主張。至中日戰爭時期，在大東亞共榮圈的意識形態下，部分日本佛教僧侶與學者發表的護國言論，及對聖德太子《十七條憲法》與八紘一字的再解讀，反映出明治以來的皇國觀念潛移默化地持續存在於其思想中。中國方面，清末張之洞的《勸學篇》，為當時全國性的教育及學術思想準則，實行之際卻引發廟產興學運動，此風波延續至民初，此時中國佛教界尚處於內部「護法」與「護教」的階段，「護國」思想的體現並不明顯，至中日戰爭時期，面對外侮入侵，亡國意識的危機始激發中國僧侶顯露護國與救國的態度，對於報恩觀與《仁王護國經》，以及六波羅蜜、華嚴唯識與國民道德的新闡釋，均展現其護國思想及轉型的特徵。

關鍵詞：護國思想、三條教則、《十七條憲法》、六波羅蜜、《仁王護國經》

The Transformation of Patriotic Thoughts in Chinese and Japanese Buddhism during the Second Sino-Japanese War : Reinterpreting Buddhist Canonical Doctrines

Kuan-nin Ni*

Abstract

This article aims to explore the transformative characteristics of patriotic thinking in Chinese and Japanese Buddhism during the Second Sino-Japanese War (1937-45). It specifically focuses on the wartime reinterpretation of “canonical” doctrines within the Chinese and Japanese Buddhist communities. The examination delves into the significance of “patriotic thoughts” (protecting the country) and actions demonstrated by Buddhist monks, shedding light on the reinterpreted meanings attached to Buddhist scriptures in the context of war. The wartime development of Chinese and Japanese Buddhism and the formation of their patriotic thoughts thus centered around a reinterpretation of Buddhist canonical doctrines.

In Japan, the policy of establishing Shintoism as the national religion had been implemented since the Meiji Restoration, which tried to integrate Buddhism into the ideological framework of “Piety and Patriotism.” This involved a reinterpretation of Buddhist doctrines through the “Three Guiding Principles of Shintō” (Sanjō kyōsoku) and the “Imperial Rescripts on Education,” with an emphasis on the connection between Buddhism and national interest and on the role of Buddhism in promoting patriotism. During the Sino-Japanese War, under

* Ph.D. candidate, Department of History, National Taiwan University

the ideological framework of the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere, some Japanese Buddhist monks and scholars expressed patriotic sentiments. Their statements on protecting the country, on reinterpreting Prince Shotoku's Seventeen Article Constitution, and on the concept of "Eight Corners of the World Under One Roof" (Hakkō Ichiu) reflected the lingering influence of the imperial state ideology that had persisted since the Meiji era.

In China, Zhang Zhidong's Exhortation for Learning served as a nationwide educational and academic guideline during the late Qing Dynasty. However, its implementation sparked a movement of "confiscating temple properties to set up schools," which continued into the early years of the Republic. During this period the Chinese Buddhist community was still concerned about "protecting the Dharma" and "protecting the teachings" with little attention given to the ideology of "protecting the country." It was not until the outbreak of the Sino-Japanese War, facing foreign invasion and the crisis of national destruction, that a sense of patriotism began to stimulate the Chinese monks to express their views of protecting and saving the country. This was evident in their interpretations of the concept of repaying kindness, the Humane King Sutra, as well as their new explanations of the Six Paramitas, Hua-Yan, Yogacara and national morality. These developments illustrated the characteristics of patriotic thinking in a transformed Chinese Buddhism.

Keywords : Patriotic Thoughts, Three Guiding Principles of Shintō, *Seventeen Article Constitution*, Six Paramitas, *Humane King Sutra*

中日戰爭時期中日佛教護國思想的轉型： 以佛教經典教義的詮釋為中心^{*}

倪管寧^{**}

壹、前言

佛教的「護國思想」被視為中國佛教與日本佛教的特色之一，且與政治意識型態息息相關。¹ 近代中日佛教的護國思想在政治環境的變遷中，呈現新的轉型面貌，雙方最明顯的焦點即表現在中日戰爭時期。日本方面，自明治維新「神佛分離令」以來施行的神道國教化政策，試圖以「三條教則」及「教育勅語」將佛教統籌於「敬神愛國」的思想體制下，日本佛教在抗爭與妥協的過程中，提出

^{*} 本文撰寫期間任中央研究院歷史語言研究所訪問學者，及日本花園大學國際禪學研究所短期訪問研究員，從中獲得寶貴的研究資料；後宣讀於2023年12月13-14日「中央研究院明清研究國際學術研討會」；並蒙貴刊匿名審查委員指正，特申謝忱。

收稿日期：2024年2月5日；通過刊登日期：2024年4月11日

^{**} 國立臺灣大學歷史學系研究所博士候選人；東京大學東洋文化研究所訪問研究員

¹ 東晉釋道安（312-385）曾言：「不依國主，則法事難舉。」該語表達了佛教與政治之間的關聯。統整佛法與王法之間關係的方法之一，便是保衛國土守護國王的護國思想。〔梁〕釋慧皎，《高僧傳》，第5卷，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第50冊（東京：大藏出版株式會社，1988年），頁351c。立川武藏、賴富本宏編，《中國密教》（東京：春秋社，2005年），頁142。日本佛教有「鎮護國家」的傳統，欲藉佛教經典的力量來達到鎮護國家整體安定的冀望。聖武天皇（701-756）仿效隋唐的州官寺政策，在全國各地興建國分寺與國分尼寺，令天下諸國「造金光明四天王護國之僧寺」。實則體現佛教信仰是由國家主導，目標是強化統治全國人民的政策。上領三郎，《聖武天皇論》（東京：元祿會出版部，1912年），頁205。

「佛教國益論」與「護國論」的主張。² 至中日戰爭與太平洋戰爭時期，在大東亞共榮圈的意識形態下，部分日本佛教僧侶發表的護國言論，反映出明治以來的皇國觀念潛移默化地持續存在於其思想中。中國方面，清末延續至民初的廟產興學運動，政府雖無明顯打壓佛教的意圖，但地方實行之際卻讓許多寺院遭受衝擊，此時雖有如愛國詩僧釋敬安（1851-1912）與革命僧人釋太虛（1890-1947）的出現，然中國佛教界尚處於「護法」與「護教」的階段，專注於佛教內部的改革，「護國」思想的體現並不明顯，寺院被侵占的情況層出不窮。中國佛教界與南京國民政府呈現緊張對立的關係。至中日戰爭時期面對外侮入侵，亡國意識的危機始激發中國佛教僧侶積極進行護國與救國的舉措，體現護國思想及其轉型的特徵。

過去關於中日戰爭時期佛教護國思想的研究，多各自聚焦其內容。日本方面，近年有近藤俊太郎等探討戰時佛教與日本主義之研究，跳脫傳統以重視佛教徒的「戰爭責任論」、抵抗或是服從天皇制國家的視角，追溯佛教者們言論本身思想內部的特質。中國方面，學愚的研究討論了中國佛教僧侶面對傳統與現實，結合佛法與國法參與抗戰的行動。³ 溝口雄三（1932-2010）的研究曾比較日本與中國的「公」這個概念。溝口認為，日本平安時代國家性的「公」（おおやけ）指朝廷和天皇，明治維新以「おおやけ」為基點走向國家主義，一直到二戰時期，「滅私奉公」讓天皇達到極限。而中國的皇帝並非極限，上面還有「天」這個概念，辛亥革命以孫中山的「天下為公」，走向基於民族主義的國際主義。⁴

² 明治初期提出佛教國益論代表性人物，有京都知恩院75代住持鵜飼徹定（1814-1891）於1870年所寫的《佛法不可斥論》，以「護法」與「護國」之論，提出15條佛法不可排斥之理由，主張佛法於國家有益。還有1875年，由福田行誠（1809-1888）、新居日薩（1830-1888）、密道應、諸嶽奕堂（1805-1879），以及相國寺大教正荻野獨園（1819-1895）向太政官左院提出的〈諸寺院連名建白書〉，內容針對廢佛毀釋之舉，強調佛教的八福田及十種國益論。其後有淨土真宗東本願寺大谷派的井上圓了（1858-1919）於1887年提出「護國愛理」的思想。

³ 近藤俊太郎、名和達宣編，《近代の仏教思想と日本主義》（京都：法藏館，2020年）；學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》（香港：中文大學出版社，2011年）。

⁴ 溝口雄三，《中国の公と私》（東京：研文出版社，1995年），頁59、175。

淨土真宗大谷大學第24代校長訓霸曄雄（1934-2020）在溝口的基礎上，又進一步提出了佛教的「淨土」是無極限，超越「國」的概念。⁵由此可看出，佛教與國家之間的政教關係，始終是中日佛教直接面對的現實課題。

基於上述近代政教關係轉變的時代脈絡及先行研究，筆者認為還可用更深入的視角探討。第一、近代中日兩國佛教對於「護國」的理念，均可統整為兩派的論點，一是護教先於護國，一是護國先於護教；第二、對於佛教徒來說，佛教經典與教義是最核心的思想基礎，近代中日佛教是如何以佛教的經典教義作為依據，重新詮釋護國思想的內涵，並賦予新的意義。本文即以二者為立論視點，考察佛教僧侶所展現的護國思想與行為之意義。

日本佛教方面，主要以《南瀛佛教》（1941年更名為《臺灣佛教》）與《中外日報》為主要史料，聚焦戰時的皇國史觀與聖德太子形象的轉變。筆者關注到《南瀛佛教》這份日治時期臺灣最重要的佛教刊物，過去研究甚少留意到此期刊關於日本佛教「護國」思想的論述，此刊物於戰時有多位日本佛教僧侶、學者，以及政治人物投稿此刊，發表佛教護國與聖德太子相關的文章。《中外日報》為筆者在淨土真宗東本願寺大谷大學圖書館發現到的特藏微捲史料，此份史料為1897年淨土真宗本願寺派僧人真溪淚骨（1869-1956）於京都創辦，發刊至今已有126年歷史的佛教系宗教報紙，內容以宗教為主，擴大報導教育、政治、社會、文化、佛教行事，以及海外宗教界等領域。太平洋戰爭期間政府採取的「一縣一紙」之言論政策，《中外日報》是少數被認可持續發行的宗教報紙，是研究中日戰爭時期，日本佛教護國言論重要的史料。⁶

中國佛教的部分，除了關注釋太虛的佛教護國思想外，主要著眼其弟子釋大醒（1900-1952）與釋芝峯（1901-1971）。釋大醒與釋芝峯曾受太虛之託主持廈門南普陀寺及閩南佛學院，除了有深厚的佛學基底，創刊出版跨越戰前與戰時的中國僧伽改革刊物《現代僧伽》與《現代佛教》，編輯《海潮音》與《人海

⁵ 訓霸曄雄，〈現代と真宗——政教分離をめぐる一〉，《真宗教学研究》，第32號（2011年11月），頁135。

⁶ 外務省情報部編，《新聞要覽（日本ノ部）》（東京：外務省情報部，1946年），頁18-19。

燈》，撰寫諸多佛學與回應時勢的文章，且均有與日本佛教界交往之經驗，足以代表具有海內外視野的佛教革新僧人。同時，輔以同為閩南佛學院的釋月耀在抗戰時期籌辦的《僧伽護國專號》等史料。藉此審視抗戰時期佛教刊物中護國言論的闡發，並探討中日佛教於戰爭時期的護國言論，釐清中日佛教的護國思想從傳統過渡到近代展現的時代面貌。

貳、中日戰爭時期日本佛教的護國論： 以《南瀛佛教》與《中外日報》為中心

日本佛教自古有「鎮護國家」、「王法為本」，以及「興禪護國」的傳統。⁷在日本的古代與中世，天皇的公家、將軍的武家、佛教的寺家，形成三權鼎立的狀態，且王法和佛法互相依存，故佛教根植於日本本土的「神佛習合」信仰，並與皇族貴族關係密切，在「鎮護國家」的綱領下，自然地成為支持政治權力神聖性的宗教力量來源。⁸江戶時期的寺檀制度，授予佛教管理一般人民的權力，鞏固了寺院與檀家的關係，佛教勢力表面看似擴大，但內部已逐漸呈現衰微。⁹到

⁷ 奈良時代聖武天皇（701-756）在律令國家的體制下，於741（天平13）年下詔在全國各地興建國分寺與國分尼寺。鎌倉時代，許多攝取護國經典相關思想的護國論疏被撰述，包括日本臨濟宗開祖榮西（1141-1215）的《興禪護國論》、日蓮宗（法華宗）開祖日蓮（1222-1282）的《守護國家論》與《立正安國論》，其思想也被近代佛教所繼承。關於國分寺的創建，詳細內容除宮城洋一郎的《日本古代仏教運動史研究》，另可參見：井上薰，《奈良朝仏教史の研究》（東京：吉川弘文館，1966年）；竹田暢典，〈日本における護国經典〉，《印度學佛教學研究》，第34號（1969年3月），頁400。

⁸ 「神佛習合」是指日本本土的神道信仰和佛教信仰融合，且是「佛主神從」，直到明治維新公布「神佛分離令」，才使神佛分離。參見：足立栗園，《近世神佛習合辨》（東京：警醒社，1901年）；葛兆光，〈什麼是中日傳統政治文化的結構性差異？〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，第38卷第2期（2023年3月），頁34。

⁹ 關於江戶時期的檀家制度，可參見：釋道禮，〈江戶時代佛教與政治之關係：以本末制度與寺檀制度為探討〉，《圓光佛學學報》，第35期（2020年6月），頁71-112。辻善之助（1877-1955）指出，江戶時代的佛教權威失墜的理由有三：一、僧侶的墮落；二、檀家制度發展到極致，造成民心離背；三、本末制度和階級制度使其日漸衰落。辻善之助，《日本佛教史研究》，第6卷（東京：岩波書店，1984年），頁72-74。

了明治維新初期提出的「三條教則」，¹⁰ 佛教也必須遵守「敬神愛國」的教旨，此種基於國家要求，自上而下形成了從「護國」轉變到「愛國」的內涵。

明治中期以降，由於明治天皇的「教育敕語」，提倡忠君愛國的儒家思想，以天皇為首的國家主義高漲。¹¹ 神道被政府置於宗教之上，「敬神」超越於信教自由，是包含佛教在內，國民必須遵守的義務。故在以天皇為首之近代天皇制的範疇下，於宗教方面的體現即為國家神道體制，神社神道擔任起國家的祭祀職務，隸屬其下的教派神道、佛教，以及基督教作為公認宗教，負擔起教化國民的一翼。「國家神道」即為近代天皇制國家政策下所建立的國家宗教，從明治維新開始到太平洋戰爭失敗的80年間，對日本國民進行精神秩序的規範。¹²

1907（明治40）年，大日本佛教大會的宣言中：「以佛教作為國家風教之基礎。」¹³ 主張用佛教來進行社會教化與社會改良事業。日本佛教各宗所採取此種社會事業，與提倡尊皇愛國的「護國」之立場與做法，在政府推行軍國主義政策中，整體上配合並輔助政府推行軍國主義政策，持續到二戰結束。¹⁴ 日本過去一個多世紀間兩次重大的宗教變革，即為明治維新確立了國家神道的體制，太平洋戰爭的戰敗使得信教自由真正的實現。¹⁵ 宮城洋一郎的研究指出，戰前的佛教史研究，主要用國家主義的觀點與教理史的面向來討論佛教，且以聖德太子為首。關於國家與佛教的關係，強調「鎮護國家」與「國家擁護」的立場。戰後研究的視角則聚焦於接受國家統治與保護的佛教，探討律令體制下的佛教制度。¹⁶ 基於此，本節將藉由《南瀛佛教》與《中外日報》探討日本佛教於戰時體制下的護國思想。

¹⁰ 「三條教則」為：「體悟尊神愛國之旨」、「明白天理人道之事」，以及「遵守奉戴天皇之朝旨」。明法寮編，《第二憲法類編》，第14冊（日本：村上勘兵衛，1874年），頁5b-6a。

¹¹ 明治政府公布的《大日本帝國憲法》第1條：「大日本帝國由萬世一系的天皇統治」；第3條：「天皇神聖不可侵犯」；第28條：「日本臣民在不妨礙安寧秩序及不違背臣民義務之限制下，擁有信仰自由」。內閣作成，《大日本帝國憲法（御署名原本）》（明治22年2月11日，國立公文書館館藏）。

¹² 村上重良，《近代日本の宗教》（東京：講談社，1980年），頁3-4；村上重良，《国家神道と民衆宗教》（東京：吉川弘文館，2006年），頁序3。

¹³ 土屋詮教，《日本宗教史》（東京：早稻田大學出版部，1907年），頁13-14。

¹⁴ 楊曾文，《日本佛教史（新版）》（北京：人民出版社，2008年），頁556、574。

¹⁵ 村上重良，《近代日本の宗教》，頁3。

¹⁶ 宮城洋一郎，《日本古代仏教運動史研究》（京都：永田文昌堂，1985年），頁3-4。

一、《日本佛教視察記》與日本佛教的護國意識

1935年，大醒法師在日本僧侶藤井草宣的陪同下，踏上了為期1個月的日本佛教視察旅程，大醒將此次視察出版成書，名為《日本佛教視察記》，受到當時中日佛教界的矚目。書中的〈中日佛教之比較觀〉刊登於《海潮音》與《南瀛佛教》上，從中可看出中日戰爭爆發的前幾年，中日佛教交往及日本佛教當地的情況。藉由藤井草宣的引薦，大醒拜訪多位日本佛教界與學界的重要人物，並參觀了日本各宗派興辦的佛教大學。大醒在京都參觀了淨土宗的專門學校，理解到日本佛教教育的普及與學術研究的興盛，¹⁷ 並觀察到學校課程表中的科目：

課程表裡體操一科的「教練」包括「武道」和「軍事訓練」，日本的僧侶一方面僅可布教傳道，但一方面他們對於衛護國家的觀念與事實上的表現，真是我們做夢都沒有想到的，這是我在此七、八天中於所見之人物與事實上看到的。¹⁸

藉由大醒對於佛教學校教育的觀察，可看出日本佛教對於僧侶的教育，除了佛學與一般學科外，體育的部分則納入了日本傳統的武道及近代的軍事訓練。大醒更提到在比叡山看到「鎮護國家」的石碑，以及在訪日途中目睹日本佛寺中尊崇國家的表現，和聽到許多僧伽關於衛護國家的談話。反觀中國大部分的僧人僅會天天唱誦「皇圖鞏固」或「國道遐昌」，卻缺乏國家的觀念，令人愧嘆。並描述在比叡山學院見到「滿州國留學生寄宿舍」的慨然，有5位來自滿州的留學僧，其中一位是哈爾濱極樂寺派去的。¹⁹ 於異國他鄉見到因九一八事變（滿州事變）而失去的國土成立之「滿州」的留學生宿舍，大醒內心的感嘆可想而知。

¹⁷ 因藤井草宣的安排，大醒會面了禪學家鈴木大拙（1870-1966）、佛教史學家牧田諦亮（1912-2011），以及西藏佛教學家河口慧海（1866-1945）等日本佛教的重要人物。大醒記錄到：「日本佛教的大學與專門學校有十幾處，每年以學士資格卒業的僧侶至少有四、五百人。」日本佛教各宗辦學不遺餘力，僧侶有受高等教育的機會，國家也會給予種種助緣，大醒因而望嘆中國佛寺雖多，但無一所大學，連完全中學都無，兩國僧侶的教育養成大相逕庭。大醒，〈中日佛教之比較觀〉，《海潮音》，第16卷第11期（1935年11月），頁31-34。大醒，〈中日佛教之比較觀〉，《南瀛佛教》，第14卷第4號（1936年4月），頁29-31。

¹⁸ 大醒，《日本佛教視察記》，頁96。

¹⁹ 大醒，《日本佛教視察記》，頁147。

長期追隨太虛大師致力於中國佛教改革的大醒，看到日本僧侶關心國事的情景，從而興起中國僧侶相較日本僧侶，愛國意識薄弱的感嘆，一方面是大醒個人的感觸，一方面顯示中日兩國宗教教育制度相異之情況，更可看出日本佛教「鎮護國家」的傳統延續至近代。

二、戰時體制下聖德太子《十七條憲法》詮釋的轉變

大正與昭和時期日本佛教和皇室關係被注目的重點之一，便是聖德太子（593-622）形象的彰顯。1924（大正13）年由久邇宮邦彥親王（1873-1929）、德川賴倫（1872-1925），以及澀澤榮一（1840-1931）成立的聖德太子奉讚會，支持明治維新時遭受廢佛毀釋衝擊的奈良法隆寺，展開聖德太子的相關研究。²⁰特別是聖德太子及其《十七條憲法》中的「承詔必謹」，被認為除了憲法制度的完備，保有日本主體性，且輸入海外文化使得國勢強盛，因此獲得很高的評價。對於伴隨日本國內15年中日戰爭時期「日本精神」的讚揚，佛教作為外來思想被指責背離國體，此時致力於興隆佛教的聖德太子對於佛教徒們來說，是最大的辯護資源，可因應戰時下的風潮。²¹

淨土真宗大谷派僧侶金子大榮（1881-1976）便認為，戰爭時期的日本佛教，與其說凸顯各宗派的特徵，不如說是以全體佛教界為優先，來思考探求「日本佛教」的思想與行動。此時成為日本佛教意識型態主軸之一的就是聖德太子。在日本各宗派中最積極活用聖德太子圖像者，可說是淨土真宗。以淨土真宗為例，開祖親鸞（1173-1262）極尊敬聖德太子，其著作《皇太子聖德奉讚》，成為將聖德太子思想與親鸞思想結合在一起的重要原因。但在近代，聖德太子政治指導的方策不但未和親鸞的信仰相接，反而是和明治天皇接續，融合神道式的國體論，甚至在禪宗內部也可看到聖德太子《十七條憲法》裡的「承詔必謹」被強引解釋的事例。加上官方意識型態的存在，以天皇與國家作為依據，佛教也在這當中成為有助於驅動國家統治系統的動力所在。²²

²⁰ 可參見：增山太郎編著，《聖德太子奉讚會史》（東京：永青文庫，2010年），頁9-2。

²¹ 近藤俊太郎、名和達宣編，《近代の仏教思想と日本主義》，頁25。

²² 近藤俊太郎、名和達宣編，《近代の仏教思想と日本主義》，頁25、542-543。

關於聖德太子的《十七條憲法》，狄培理（William Theodore de Bary, 1919-2017）指出，儘管缺乏現代憲法的許多特徵，但作為治理基本原則的表述，在當時是史無前例的，在東亞歷史上也是獨一無二。特別是聖德太子所推崇的第二個要素「篤敬三寶」，由於佛教與統治者的意識形態成為共生關係，發揮了政治作用，即為唐朝和新羅（韓國）傳播到日本的「佛教護國」概念，其理論基礎和實踐都與國家推廣的《仁王護國經》與《金光明經》有關，²³ 說明佛教在國家體制中發揮的「護國」作用。戰時的日本佛教是如何重新詮釋聖德太子的《十七條憲法》，於《中外日報》與《南瀛佛教》中可看到討論。

1940（昭和15）年的紀元二千六百年記念行事，可視為是戰時日本國家確立的關鍵表徵，復古維新的風氣風靡一時。1941（昭和16）年，由佛教各宗聯合組織的大日本佛教聯合會，為紀念紀元二千六百年發表〈佛教報國綱領〉，開篇闡明日本佛教對於國家政策的態度：

紀元二千六百年的曠古盛典作為契機，由昭和維新建設的明天的日本，在宇內彰顯其偉業，大東亞共榮圈確立的同時，迎來全世界的和平之秋，吾等佛教徒愈覺任務的重大，作為翼贊運動的先驅，所有的階層、所有的職場，以普及佛教的真髓，必須盡瘁於皇運扶翼的大義之中。……為了大政翼贊、實踐臣道，成為政治新體制的指導原則，被稱昭和之維新的新體制，或可說是聖德太子《十七條憲法》的現代版重編。²⁴

1940年為慶祝第一代日本天皇神武天皇於橿原即位2600年，舉辦一系列的紀元二千六百年記念行事，為國民精神總動員運動與產業報國會的發端，並設立大政翼贊會。²⁵ 「新體制」是指1930年代「昭和維新」的時代思潮，提倡復興明治維新的精神，並以東亞新秩序的完成與大東亞共榮圈的確立為目標。換言之，昭和維新的目標，內是從自由主義轉變到統制主義的革新，外是東亞大通的實

²³ William Theodore De Bary, *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2004), pp. 63, 72-73.

²⁴ 大日本佛教聯合會，〈佛教報國綱領〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月），頁2-3。

²⁵ 小畑源之助述，但山會同人編，《經國論策》（大阪：但山會事務所，1944年），頁419。

現。²⁶ 於此形勢下，日本佛教團體也成為翼贊體制的推手，配合日本政府建立大東亞共榮圈。

大日本佛教聯合會的〈佛教報國綱領〉中之「八條綱領」，是以聖德太子的《十七條憲法》為基礎，但有其意義轉變之處，「八條綱領」依序為：

一、以和為貴。二、承諾必謹。三、背私向公。四、篤敬三寶。五、挺身實踐。六、職分奉公。七、厚生興國。八、報恩謝德。²⁷

藉由內容可知，「八條綱領」主要引用聖德太子《十七條憲法》條目中的：

一、以和為貴。二、篤敬三寶。三、承諾必謹。……十五、背私向公，是臣之道。²⁸

仔細觀察「八條綱領」與聖德太子的《十七條憲法》，當中「和」是貫穿《十七條憲法》的根本原理，「以和為貴」衍伸出「和的文化」，²⁹ 作為日本文化的基礎，依然被放在「八條綱領」的首位。東京帝國大學專門研究聖德太子的教授，也是淨土真宗本願寺派僧侶花山信勝（1898-1995）甚至提出：「日本天皇的大御心，是萬事一貫真的大『和』的表現，是恆常不變的真理。」³⁰ 並主張「『日本的佛教』是由聖德太子所建立，作為一大乘佛教之源流。」³¹ 相較於學院派的花山信勝的觀點，精通佛教教理的金子大榮則將「和」稱為「日本人的本覺」：「以和為貴是日本精神，是君臣一體，是四海兄弟，作為國體是當然之事。……

²⁶ 福島榮壽，《近代日本の国家と浄土真宗：戦争・ナショナリズム・ジェンダー》（京都：法藏館，2023年），頁34；石原莞爾，《昭和維新宣言》（東京：東亞聯盟同志會置賜分會聯合總會，1942年），頁20-22。

²⁷ 吉田久一，《近現代仏教の歴史》（東京：筑摩書房，2017年），頁273。大日本佛教聯合會在《臺灣佛教》刊登的〈佛教報國綱領〉中的「八條綱領」並未完全。可參見高神覺昇，〈宗教報國〉，《宗教と青年》（東京：潮文閣，1943年），頁231-247。

²⁸ 《十七條憲法》原文可參見：《聖德太子憲法》（東京：國立公文書館寫本館藏，1889年）。

²⁹ 關於「和の文化」參見：荒木雪夜，〈「和の文化」論：「和為貴」解釈を端緒として〉，《九州大学学術情報リポジトリ》（2012年3月），頁3-14。

³⁰ 花山信勝，〈萬世一貫の憲法（中）〉，《中外日報》，第13809號（1946年11月5日），頁1。

³¹ 花山信勝，〈日本佛教の性格〉，《臺灣佛教》，第19卷第8號（1941年8月），頁6。

以和為貴正是吾等日本人的本覺。」³² 強調「國體的本義」。由此可看出，「以和為貴」的「和」不僅作為日本文化的精神，還加上了國家主義的濃厚色彩。

「八條綱領」與《十七條憲法》二者最值得注意的不同之處，是「篤敬三寶」一項的順位。「三寶」為佛法僧的總稱，《十七條憲法》中將其置於第二位，大日本佛教聯合會則放於「承詔必謹」與「背私向公」之後的第四位，並表達不能只是重新認識太子的「承詔必謹」，還要以身實行，「體悟色即是空（滅私），始能產生空即是色（奉公）的這種佛教哲學，相信我們任何人碰到此種時局，都有重新認識的必要。」³³ 以《般若波羅蜜多心經》裡的「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的經典教義，來詮釋「背私向公」的意義。

四天王寺的住職奧田慈應（1898-1988），解釋此「三寶」之意若用於國家，「佛」等於「君王」、「法」等於「國法」、「僧」等於「國民」。³⁴ 淨土宗增上寺執事長僧侶中村辨康（1884-1959）於〈皇國民的使命與佛教的練行〉中亦認為，聖德太子以「篤敬三寶」作為國民養成的基本，太子所指的「三寶」是發自內心，從精神最根本處發出的「念佛」及對於佛法的完全信仰，在具體實踐上，自然會表現出「念僧」也就是尊敬僧侶，追求「以和為貴」。「僧」在佛教僧團指的是由僧伽組成的「和合眾」，今日的說法就是指「國家」，終極理想是實現「一億一心」的國家，要達成這個目標首先必須實踐「承詔必謹」的「念法」。³⁵ 於此可知，在戰時國家主義盛行的體制下，日本佛教界對於聖德太子《十七條憲法》的定位與詮釋也隨之轉變，比起佛教內部本身，更強調對於國家政策的配合之意。

留學德法，並任翼贊壯年團區團長的淨土宗僧侶友松圓諦（1895-1973），連載於《中外日報》上的〈神道與十七條憲法〉文中，同樣討論《十七條憲法》

³² 金子大榮著，文部省思想局編，《日本佛教の精神（思想問題小輯7）》（東京：日本文化協會出版部，1936年），頁2。

³³ 大日本佛教聯合會，〈佛教報國綱領〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月），頁8。

³⁴ 奧田慈應，《聖德太子十七條憲法釋註》（大阪：勝鬘院，1938年），頁9-10。

³⁵ 中村辨康，〈皇國民の使命と佛教の練行〉，《臺灣佛教》，第20卷第4號（1942年4月），頁16。

與敬神崇佛的議題。友松指出，最初被記載於《日本書記》寫本中的《十七條憲法》的第2條「篤敬三寶」，千年以來基本一致，但曾於1675（延寶3）年一度被竄改成「篤敬三法，三法者儒佛神也」³⁶。審視《十七條憲法》中未曾有一條言及神道崇敬之事，古來幾多論爭，特別是在「德川時代的儒者和國學者，以此憲法未有『崇神敬祭之策』，論斷太子的思想有藐視國神之意」。友松舉出《日本書記》中記錄有關聖德太子的神祇信仰：「十五年，太子御三十四歲的二月九日，隨神祇御崇敬之詔勅，皇太子親率大臣百僚祭拜神祇。」友松認為不可否定，太子的生活中肯定有敬神思想。³⁷由此可知，友松圓諦該文的用意，是以太子憲法中的「篤敬三寶」為中心，強調除了佛教的信仰，神祇信仰同樣存在於聖德太子的思想當中，於此能看出戰時皇國史觀盛行之際，日本佛教僧侶對於聖德太子憲法中佛教思想的重新解讀，還加入了神道思想的內涵。

關於「承詔必謹」這項條目，佛教哲學家升田榮（1898-1976）於《南瀛佛教》發表的兩篇文章〈於此新體制憶念聖德太子〉與〈關於實踐臣道之根本「承詔必謹」〉，特別論述昭和維新的新體制與「承詔必謹」對於當時代的意義：

近衛首相在新體制的聲明中，有名的「承詔必謹」，應該也是依據太子憲法的第三條。……新體制是日本精神的具體表現，是以天皇為中心的一切。³⁸

「承詔必謹」是在實踐臣道上，古往今來、未來永劫一貫不變的道理，也是完成臣節的根本理念。……此大政翼贊即為臣道的實踐。臣道的實踐，必須深刻體會太子憲法的精神。特別是實踐臣道的根本與動因的此第三條「承詔必謹」章，必須將它奉為中心。³⁹

內文提到的日本內閣總理大臣近衛文麿（1891-1945）之「承詔必謹」的字句，為其在〈關於新體制準備委員會招請聲明〉中的演說內容：「臣僚歸一於『承

³⁶ 《聖德太子五憲法》（定光禪寺，1797年，愛知縣圖書館藏），頁5A。

³⁷ 友松圓諦，〈神道と十七條憲法（上）〉，《中外日報》，第13410號（1944年5月9日），頁1。

³⁸ 零哉居居人（升田榮），〈新體制に聖德太子を偲び奉る：殊に十七條憲法の御精神を〉，《南瀛佛教》，第18卷第11號（1940年11月），頁3-4。

³⁹ 升田榮，〈臣道實踐の根本「承詔必謹」に就て：新體制に即順して「聖德太子憲法第三條」を謹鑽す〉，《南瀛佛教》，第18卷第12號（1940年11月），頁11-12。

詔必謹』的大義，是日本政治的真實姿態」，⁴⁰ 以國家主義的立場強調「承詔必謹」。升田榮認為，聖德太子的時代和現今日本的情況並不相同，但日本國民對於國家的精神應毫無差別，聖德太子理想地實行國家的統制，大化革新的史實使吾人懷念太子的理想和精神，更加願意奉獻出「背私向公」的至誠。⁴¹ 由此可看出戰時體制下天皇與國民之間的關係，聖德太子憲法中的「承詔必謹」，成為日本政治界與佛教學界，用來奉為以天皇至上的「實踐臣道」之中心思想。

1944（昭和19）年，淨土真宗本願寺派光恩寺住職，也是龍谷大學教授的佐佐木憲德（1886-1972）在《中外日報》連載一篇〈關於太子憲法與敬神的有無〉，該文藉由淨土真宗大谷派僧侶稻葉圓成（1881-1950）的〈聖德太子〉中，關於敬神規定的有無，討論太子憲法中的神祇崇拜：「《十七條憲法》並未有神祇崇拜之規定，神祇崇拜是古來日本國民的傳統慣習，沒有特別規定的必要。現今帝國憲法全七十六章中，無一處明文規定神祇崇拜。」⁴² 延續明治維新以來「神佛分離令」與祭政一致政策的餘波，身為真宗僧侶的稻葉圓成指出，聖德太子的《十七條憲法》與1889（明治22）年公布的《大日本帝國憲法》中，並無神祇崇拜，也就是神道崇拜的規定。佐佐木憲德的解讀認為《十七條憲法》中：

以第一章「以和為貴」作為十七條章的主體立場審視的話，可成為敬神崇祖的論定。亦即太子憲法第一章宣示的「和」，應被視為是惟神大道的中心思想，十七條憲法中雖無神祇崇拜之條項，但主張敬神崇祖應自然被內含在「以和為貴」中。但此說並不穩當，因為和是三種神器中屬於鏡、玉、劍中的玉德，……和魂只可以說是神的大道上的屬性之一，神大道的全體無法只用「和」來完全表示。提及神祇崇拜，沒有人不能說到和。⁴³

明治時期為恢復以天皇為中心的天皇制，實行神道國教化政策，政府提出的「三條教則」成為全國性準則，佛教也必須遵守「敬神愛國」的教旨，清末來華布教

⁴⁰ 近衛文麿，〈新體制準備委員會招請に關する聲明〉，收入新政治研究會編，《戰時下の國民におくる近衛首相演說集》（東京：東晁社，1940年），頁171。

⁴¹ 零哉居居人（升田榮），〈新體制に聖德太子を偲び奉る：殊に十七條憲法の御精神を〉，《南瀛佛教》，第18卷第11號（1940年11月），頁5。

⁴² 佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（五）（六）〉，《中外日報》，第13448號（1944年6月22日），頁1；稻葉圓成，〈聖德太子〉（京都：法藏館，1934年），頁98-99。

⁴³ 佐佐木憲德，〈太子憲法と親鸞〉，《中外日報》，第13520號（1944年9月29日），頁1。

的淨土真宗大谷派僧人小栗栖香頂（1831-1905），在華期間寫下的《北京護法論》，第十五章便透過〈教部省三條教則〉，特別介紹日本的「愛國」思想，⁴⁴可看出此愛國與護國的觀念，留存於佛教僧侶的意識形態中。佐佐木討論的「神祇崇拜」、「敬神崇祖」，以及「惟神大道」，即是指國家神道。

佐佐木憲德說明，「敬神崇祖」雖未記載於《十七條憲法》裡，但在《日本書紀》中記錄聖德太子的時代，已有神祇祭拜之詔令是不爭的事實。⁴⁵現今的君臣之禮可溯源至過去的祖先與神祇崇敬，「敬神崇祖」應自然被內含在第四條「以禮為本」的條目裡。⁴⁶由此可看出佐佐木憲德的見解，除了主張太子憲法的「以禮為本」，蘊含皇統一系列的敬神崇祖與惟神大道之展現，同時也強調「敬神崇祖」雖內含於「以和為貴」中，但惟神大道的屬性，實際上已超越「和」的範圍且有更深層的意義。其另篇〈太子憲法與親鸞〉亦指出：「所謂日本的皇道佛教，即是由聖德太子所創始。」並將聖德太子稱為是「和國（日本）的教主」，認為從「和國的教主」到「親鸞聖人的信仰教學」應該聯繫起來，⁴⁷戰時日本佛教界推崇皇國思想的觀念表現於此。從《十七條憲法》衍生出來對於建立大東亞新秩序的「八紘一字」之解讀，亦值得關注。

三、八紘一字之大和精神的解讀

1937（昭和12）年，日本內閣與內務省共同出版《八紘一字之精神》一書，內容論述：「『八紘』又稱『八荒』，前者是指八方之隅，後者是指八方之遠涯，總有『世界之涯』與『天之下』的意味。」並將「八紘一字」視為實踐「萬

⁴⁴ 小栗栖香頂，《北京護法論》（日本大分縣：小栗栖香頂，1903年），頁42a-45b。

⁴⁵ 佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（一）（二）〉，《中外日報》，第13446號（1944年6月20日），頁1。關於《日本書紀》記載的神祇祭祀，可參見：日本書紀撰進千二百年紀念會編，《日本書紀古本集影：撰進千二百年紀念》（東京：日本書紀撰進千二百年紀念會，1932年）。

⁴⁶ 佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（一）（二）〉，《中外日報》，第13446號（1944年6月20日），頁1；佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（五）（六）〉，《中外日報》，第13448號（1944年6月22日），頁1。

⁴⁷ 佐佐木憲德，〈太子憲法と親鸞〉，《中外日報》，第13520號（1944年9月29日），頁1。

邦大和」的日本精神。⁴⁸「八紘」一詞出自《淮南子》：「淮南子曰：九州之外乃有八殞，八殞之外有八紘，謂八紘與八荒同，猶言八方。」⁴⁹在佛教典籍裡亦多記載，如《金光明經文句》中的〈釋四天王品〉寫到：「八紘，八方也」、「一身敬於此，八紘休於彼」。⁵⁰〈高宗皇帝御書蓮社記〉亦有記載：「佛之超然獨覺悟心證聖也，至若春臺壽域，亘八紘而無垠」。⁵¹事實上，大谷榮一的研究指出，日蓮宗教團裡，和田中智學（1861-1939）與本多日生（1867-1931）作為國家主義的日蓮教學三大家的清水梁山（1864-1928），其在1910（明治43）年的著作中即將《日本書紀》中神武紀的「掩八紘而為宇」成語化為「八紘一字」來使用，此語在清水梁山之前的田中智學，就曾以「天下一字」的字句來廣泛使用。⁵²於此可知，「八紘一字」的用語最早是由日本佛教方面提出，並在昭和時期被政府和文部省採用，成為建設大東亞共榮圈的根據。

（一）國家主義的八紘一字之詮釋

日本佛教界是如何看待「八紘一字」這個議題？大日本佛教聯合會於〈佛教報國綱領〉中表示：

日本的臣民，任何人所要自覺的就是像八紘一字的建國精神。不過，所謂八紘一字能被接受的話，就能確立東亞的新秩序，邁向世界新秩序的建設。據此才有迎接光輝二千六百年的真意，畢竟《十七條憲法》說：「背私向公是臣之道」，該語要藉由文字來實踐。⁵³

⁴⁸ 內閣、內務省、文部省編，《八紘一字の精神：日本精神の發揚》（東京：內閣，1937年），頁6。

⁴⁹ 〔明〕元賢集，《禪林疏語考證》，第1卷，收入河村孝照編集，《正新纂大日本續藏經》，第63冊（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），頁794b。

⁵⁰ 〔隋〕智顗說，灌頂錄，《金光明經文句》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第39冊，頁75a、140a。

⁵¹ 〔宋〕宗曉編，《樂邦文類》，第3卷，〈高宗皇帝御書蓮社記〉，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第47冊，頁1969a。

⁵² 大谷榮一，《日蓮主義とはなんだったのか：近代日本の思想水脈》（東京：講談社，2019年），頁222-224。清水梁山，《日本の國體と日蓮聖人（王法一乘論）》（名古屋：慈龍窟，1911年），頁398。

⁵³ 大日本佛教聯合會，〈佛教報國綱領〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月），頁7-8。

上述引文將八紘一字視為日本的建國精神，並與聖德太子《十七條憲法》中的「背私向公」總合起來論述，可看出此時期強調聖德太子國家主義的面向。如同八紘教學會理事長藤村信平在〈八紘為字的正典範〉中表示：「近頃《十七條憲法》論與聖德太子論的勃興，……將以建設八紘為字的大東亞共榮圈為大理想。」⁵⁴

「鎮護國家」的傳統在近代仍是日本佛教的主要論題。竹內芳衛於〈宗教報國的命題〉表示：「凡存在於日本的宗教，都是『鎮護國家』的宗教，無不以『鎮護國家』為使命。」⁵⁵ 升田榮在〈八紘一字的精神與大乘佛教精神〉中亦認為，日本大乘佛教的精神與現實社會密切相連，八紘一字的理想與大乘佛教的精神可說是一體兩面。聖德太子以佛教作為國家施政的方針，其後歷代有傳教大師（最澄，766-822）推行的「鎮護國家」、弘法大師（空海，774-835）的「教王護國」、榮西禪師（1141-1215）的「興禪護國」、日蓮（1222-1282）的「立正安國」，以及親鸞（1173-1263）提倡的「真俗二諦」等。⁵⁶ 御堂法隆指出：「佛教在的國內角色，不外是宗教報國的實踐。……為了建國的精神、八紘一字精神的昂揚，有必要擴充日本佛教的精神。」⁵⁷ 從中除了可看出日本佛教與國家緊密結合的關係，以及日本佛教被賦予的佛教報國精神，更可理解「鎮護國家」的概念依然是日本佛教從傳統到近代的核心思想之一。

1940年，任駒澤大學校長的曹洞宗僧侶中根環堂（1876-1959），在〈東亞建設的指導原理〉中藉由佛教思想闡釋此議題：

八紘一字的精神是捨棄自我、斷滅自我才能獲得。……捨棄所謂的我見、我慢、我慾、我利這樣的小我，成就佛教所說的無我境界時，才會有與神佛相等的大我出現。此大我是宇宙我，是國家我，是社會我。……即為佛教所謂的與真如法性成為一體之相。……是八紘一字的精神，是大和的精神。⁵⁸

⁵⁴ 藤村信平，〈八紘為字的正典範（皇國の立場から見直せ）〉，《中外日報》，第13567號（1944年12月5日），頁1。

⁵⁵ 竹內芳衛，〈宗教報國の命題〉，《中外日報》，第13570號（1944年12月8日），頁1。

⁵⁶ 無哲道人（升田榮），〈八紘一字的精神と大乘佛教精神〉，《臺灣佛教》，第20卷第4號（1942年4月），頁7-8。

⁵⁷ 御堂法隆，〈新體制と佛教〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月），頁11-17。

⁵⁸ 中根環堂，〈東亞建設の指導原理〉，《南瀛佛教》，第18卷第8號（1940年8月），頁

透過內文可觀察到，中根環堂將佛教經典中「捨我見執」、「捨我慢憍慢」，以及「寧使彼得我利，我不得彼利」⁵⁹等「無我」的思想，解讀替換成滅私奉公的宇宙大我，進而比喻為與佛教經典中所說：「悟得真如法性身，證得無上真解脫」⁶⁰的「真如法性」合為一體，此一體之相即是「八紘一字」的精神，也就是所謂的大和精神。此種以佛教經典的教義來融合解讀，成為戰時日本佛教意識型態的思想特點。

（二）慈悲與和平：中井玄道對於八紘一字的解釋

相較於上述佛教者從佛教教義來詮釋八紘一字的精神，但多脫離不開以國家主義與建設大東亞共榮圈為主的意識形態，淨土真宗本願寺派僧侶中井玄道（1878-1945），於1940年在日華佛教研究會創辦的年報上發表了不同的見解。中井主要指出以政府為首，對於「八紘一字」的字義普遍不甚明瞭，有濫用、誤用的傾向。八紘一字本是神武天皇平定大和後下達的國都經營之詔，以漢文撰寫，古來寫本、刊本都標示日語讀音。當中的「兼六和以開都，掩八紘而為字」，六和與八紘都是指天地間，將此建在一國之意。「六合」讀音為「くにのうち」，相配於漢語的「國內」，「八紘」讀音為「あめがした」，漢語相配是「天下」，是指國家的整體，漢文「治國平天下」的「天下」是指中國全土的意思，故《日本書紀》中往往在「國家」的用語標示「あめがした」的讀法。因此神武天皇的八紘一字的精神徹底地屬於日本國內。其後雄略天皇（418-479）的詔書出現「義乃君臣，情同父子」之語，把全國視為一家，以父子的關係撫育萬民，⁶¹確實繼承神武天皇八紘一字的精神。

4-5。

⁵⁹ [唐]義淨譯，《金光明最勝王經疏》，第4卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第39冊，頁275b；[北涼]曇無讖譯，《大方等大集經》，第15卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第13冊，頁107a；[唐]愛同錄，《彌沙塞羯磨本》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第22冊，頁225c。

⁶⁰ [唐]般若譯，《大乘本生心地觀經》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第3冊，頁315a。

⁶¹ 中井玄道，〈八紘一字の宗教的意義〉，《日華佛教研究會年報 第3、4年》（東京：第一書房，1940年），頁196。

中井玄道認為，反觀現今日本對中國甚至擴大對世界的動機，被當成是完成神武天皇創業的精神，是實現八紘一字的使命，應嚴肅地給予批判，特別是佛教為中日兩國共通的宗教，理應親善對待。中井表示：「內圖國利民福，外與他國結下友好關係，才能確保世界和平，世界一家，四海同胞的實現，才是精神道義上的八紘一字的具現。」⁶² 關於四海同胞的概念，中井玄道舉出中國北魏曇鸞大師（476-542）與唐代善導大師（613-681）的語句：

始從今日，願共法界眾生，捨邪歸正，發菩提心，慈心相向，佛眼相看。菩提眷屬，作真善知識，同生阿彌陀佛國，乃至成佛。⁶³

同一念佛，無別道故，遠通夫四海之內，皆為兄弟也。⁶⁴

大乘佛教教義中的「捨邪歸正，發菩提心」，並非個人的獨善主義，而是具有和世界人類共同攜進的意思，特別是以互相慈悲對待，最終達到成就菩提為最高目標。⁶⁵ 由此可看出中井在同樣認同八紘一字的精神之際，也呼籲政府必須正確理解且傳達本來之意義，並應建立在以慈悲與和平為基礎的佛教之四海同胞觀念，才是八紘一字精神的圓滿實現。

總結來看，近代日本佛教的「護國」思想，並非日本自身本有產生，而是在國家意識形態下，由「護國」逐漸趨向為「愛國」的變化，最具代表性的為明治維新初期提出的「三條教則」，⁶⁶ 佛教徒也必須和日本國民一樣，遵守「敬神愛國」的教旨。此種基於國家政策，從「護國」到「愛國」內容的轉變，以及對於

⁶² 中井玄道，〈八紘一字的宗教的意義〉，《日華佛教研究會年報 第3、4年》，頁194-199。

⁶³ 〔唐〕善導集記，《往生禮讚偈》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第47冊，頁447b。

⁶⁴ 〔北魏〕曇鸞註解，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，卷2，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第40冊，頁838b。

⁶⁵ 中井玄道，〈八紘一字的宗教的意義〉，《日華佛教研究會年報 第3、4年》，頁201-203。

⁶⁶ 三條教則為「體悟尊神愛國之旨」、「明白天理人道之事」，以及「遵守奉戴天皇之朝旨」。

聖德太子《十七條憲法》與八紘一字的重新詮釋，體現在中日戰爭時期的日本佛教界。

接著，將焦點置於中國。在中國佛教界面對戰時的國難處境，藉由佛教經典教義重新詮釋佛教護國的理念，以及如何實際運用在救護工作中，將於下節論述。

叁、中日戰爭時期中國佛教的護國思想與言論

清末湖廣總督張之洞（1837-1909）的《勸學篇》，「中學為體，西學為用」為其中心思想，經光緒皇帝（1871-1908）批准後，成為全國最高教育指導原則。然當中提出廟產興學的主張，⁶⁷ 其政策卻造成地方官員及不法仕紳沒收寺產或占寺驅僧之情況，中國佛教在此風波中，直接面對廟產被占之情況，從而促使中國佛教界組織全國性的中華佛教總會，⁶⁸ 並積極在各地興辦佛教學院培育僧才，如同蔣維喬（1873-1958）所說：「中華佛教總會，除保護寺廟財產外，亦有各種計劃，……各寺廟中設學者，所在有之；此僧界革新之氣象也。」⁶⁹ 因此，早在抗戰發生前的幾十年間，中國佛教已開始了教團內部的改革運動，最著名的有太虛大師引領青年僧眾們進行佛教教育的革新，⁷⁰ 積極推行佛教的社會參與，並和海外的佛教交流，試圖將中國佛教的影響擴大至海外諸國。歷經十幾年的內在復興及與社會世界接軌，佛教教團的許多僧侶開始關心國事，在抗戰爆發之際，可觀察到僧侶們的民族感情與愛國情緒逐漸加深，傳統佛教的護國意識於此轉型。

⁶⁷ 《勸學篇》的〈設學第三〉主張「每一縣之寺觀什取之七以改學堂，留什之三以處僧道；其改學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。」張之洞，《勸學篇》（蕪湖：清光緒中江書院刻本，1898年），頁9a-9b。

⁶⁸ 倪管婷，《國家、知識、信仰：《佛學叢報》與清末民初中國佛教的近代轉型》（臺北：秀威資訊，2022年），頁110-111。

⁶⁹ 蔣維喬，《中國佛教史》（北京：東方出版社，2013年），頁257。

⁷⁰ 關於中日戰爭前中國佛教的教育發展，可參考：孫傳釗，〈日中全面戰爭勃發前の中国近代仏教教育一太虚法師の仏教革新運動を中心に〉，《日本の教育史学：教育史学会紀要》，第40卷（1997年），頁261-280。

中國大乘佛教的入世精神較為濃厚，主張後己先人、純以利他為急務，具有積極救世的精神。特別是天台宗、華嚴宗和禪宗強調人不應遠離世間，佛教徒們應在塵囂的世間裡實現宗教的理想。這也顯示出中國佛教所展現的宗教理想在涵義上更為充實。⁷¹ 如六祖惠能（638-731）所說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」⁷² 又如《楞嚴經》言：「自未得度，先度人者，菩薩發心。」⁷³ 佛教僧侶的護國意識即為大乘佛教重視入世精神的明顯表現，僧侶們於戰爭時期面對國家存亡之際，是如何將佛教的護國思想應用於國家與人民身上，在實踐過程裡又該如何契合佛教經典之義理，是僧眾們不得不思考的現實與信仰之雙向議題。

一、1920年代中日佛教關係的轉向

1928年6月7日，離5月3日的濟南事件僅相距一個月時間，一篇刊登在《海潮音》上的〈致日本佛教徒電〉，是由太虛大師代表中國佛教界率先面對戰爭的事態，向設於東京增上寺的日本佛教聯合會表達譴責日本出兵的電文：

吾全世界從佛口生、從法化生之佛子，同體一心，固非民族、國家可分隔。然貴國當局，此次縱其無明貪瞋，出兵奪據華北……。故除電求華軍蔣總司令等寬容忍讓，並保護在華各國僑民外，請貴會領導日本三千萬信佛民眾，運其大悲般若，速破除貴國當局之無明貪瞋，撤兵回日。⁷⁴

藉由引文，可看出太虛護國心切地呼籲日本佛教界勸退日軍撤兵回國，中日佛教之間呈現緊張關係的情況。事實上，在此之前的1920年代，中日佛教界交流密切，1924年7月太虛在廬山大林寺籌辦世界佛教聯合會，受邀參加的有中日佛教

⁷¹ 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁3。

⁷² 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第48冊，頁351b。

⁷³ 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，第6卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第19冊，頁131c。

⁷⁴ 釋太虛，〈致日本佛教徒電〉，《海潮音》，第9卷第5期（1928年6月），頁1。

界著名的僧侶與學者。⁷⁵ 接著於1925年在日本召開的東亞佛教大會，可視為近代中日佛教交流的高峰，中日雙方會前約定好「祇擔任講演佛教責任，專以交換佛學識驗，及宣傳佛教於世界；凡關於國際政治議論，概不與聞，以示超然之區別。」⁷⁶ 不參雜政治，僅專注文化交流。日方主辦為東京增上寺的日本佛教聯合會，出席者包括日本各宗僧正僧侶及各大學著名的佛教學者，中方由太虛擔任中國代表團團長，帶領中國佛教徒30人參加交流考察，⁷⁷ 受到日本當地熱烈歡迎。⁷⁸ 大會結束後，1926年10月，日本佛教聯合會組織佛教視察團到中國參訪一個多月，也受到中國佛教界的款待。⁷⁹ 於此可知，1928年太虛這封致日本佛教徒的電文背後所隱含之複雜心理，一方面才剛穩固中日佛教間的友好關係，但面對日軍的侵略，不得不振筆對日本佛教提出勸導和平的請求。

其後太虛於〈致日本佛教聯合會書〉一文提到由中國佛教會送來日本佛教聯合會的公啟，日方內容雖有「伏請諸大善知識，奮起大勇猛心，以東亞大局為前提」等語，但關於和平的途徑，卻希望中方能「開導抗日團，停止其暴舉；勸導不正之軍隊，令中止對日砲擊」。對於「此次貴國軍閥等數月來在瀋陽以至上海

⁷⁵ 日本參加的有淨土真宗大谷大學教授稻葉圓成（1881-1950）、法相宗長佐伯定胤（1867-1952）及帝國大學梵文學博士木村泰賢（1881-1930），請來立法委員史維煥（1895-1945）擔任翻譯。中國佛教界有釋常惺（1896-1938）、黃季剛（1886-1935），以及李政綱等人演講。太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書（雜藏：文叢1-2）》（臺北：善導寺佛經流通處，1980年），頁276。

⁷⁶ 太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書（雜藏：酬對3；雜藏：講演1）》，頁730。

⁷⁷ 由中華佛教聯合會呈請政府，領取6千元的經費，推定人選，代表中國前去出席。出席者有釋持松、釋弘傘、蘇曼殊、王一亭、胡瑞霖、韓清淨、楊鶴慶、張宗載、寧達蘊，以及劉仁宣等共30人。中方通信委任淨土真宗僧侶水野梅曉（1877-1949）。日方主辦者為佐伯定胤，出席者包括日本各宗僧正僧侶及各大學著名的佛教學者，有渡邊海旭、南條文雄、村上專精、大內青巒、高楠順次郎、鈴木大拙、常盤大定，以及木村泰賢等。太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書（雜藏：文叢1-2）》，頁293；〈組織中華佛教聯合會之緣起——為東亞各國佛教大會之預備〉，《海潮音》，第6卷第4期（1925年4月），頁1；〈東亞佛教大會簡章〉，《海潮音》，第6卷第4期（1925年4月），頁1-3。

⁷⁸ 會後由日本佛教聯合會將過程及演講編輯出版，筆者閱覽的原版現今收藏於京都龍谷大學圖書館：峯玄光編纂，《東亞佛教大會記要》（東京：佛教聯合會，1926年）。

⁷⁹ 〈歡迎日本佛教視察團紀〉，《心燈》，第21期（1926年12月），頁14-15；丹生屋隆道，〈日本佛教視察團謝函〉，《海潮音》，第8卷第1期（1927年2月），頁38。

所迫成我國軍民不得不抵抗之責任，毫不提及，豈非徒欲揚湯止沸，而未知釜底抽薪之道耶？」⁸⁰ 藉由該文可看出日本佛教聯合會的消極態度與太虛的不滿之情，也窺見中日佛教界在局勢裡關係的轉變。

上述這篇〈致日本佛教聯合會書〉刊登於《現代佛教》。該份期刊是由太虛大師於武昌佛學院培養出來的弟子釋大醒與釋芝峯，於1928年同時受命主持廈門閩南佛學院的職務，同年3月在閩南佛學院創辦現代僧伽社，編輯發行《現代僧伽》季刊，1932年更名為《現代佛教》月刊。其宗旨是團結現代僧伽、住持現代佛教、建立現代佛學，以及化導現代社會。⁸¹ 大醒說明「現代」之意是指活用佛教的教理，援引世界一切學術，使佛學思想能調和現代思想，利益世界有情。「期望中國的佛教能有現代的精神，僧伽有現代的眼光，以佛教的各種教理和僧伽應具的一切德行，來維持調和現代這個世界人群的大恐怖大混亂的狀態。」⁸² 中國佛教從清末至中日戰爭前際，面臨最大的困境可說是廟產問題。大醒在1935年回顧過去15年來之「教難」認為：「最重要的就是『教產』的問題。」⁸³ 故《現代僧伽》主要呈現反映此時期的教產與僧伽改革的歷史面貌，⁸⁴ 待到《現代佛教》及接續編輯的《海潮音》，⁸⁵ 開始呈現佛教護國的時代思潮。

大醒與芝峯除佛學外亦涉略世學，對近代中國佛教的僧伽教育與教理改革提出諸多具體的方針，其編輯過的刊物收錄許多關於佛教改革與國家救護的文章。

⁸⁰ 太虛，〈太虛大師致日本佛教聯合會書〉，《現代佛教》，第5卷第4期（1932年4月），頁88。

⁸¹ 大醒，〈本刊的旨趣和態度〉，《現代佛教》，第6卷第1期（1933年6月），頁2。

⁸² 大醒，〈現代僧伽與現代佛教〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁10-11。

⁸³ 大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1期（1935年1月），頁99-104。

⁸⁴ 從1928-1931年的寺產問題包括〈宿遷極樂庵五華頂兩寺產被縣政府沒收事件〉、〈江蘇宿遷極樂庵五華頂寺產全部被縣政府沒收〉、〈川省提取寺產潮〉、〈湖南何主席嚴禁侵提寺產〉、〈宿遷極樂庵五華頂兩寺產被縣政府沒收事件〉、〈關於亳縣溧陽息烽三縣「摧殘佛教」「強占寺產」「壓迫僧民」的案件〉、〈江西提取寺產〉、〈地方團體不得處理寺產之省令〉、〈信陽寺產充公僧眾四散〉、〈六安教育界欲提寺產充教費〉、〈北平鐵山寺被電車工會強佔〉等案例。

⁸⁵ 《海潮音》第13卷（1932年）開始由法舫、芝峯、大醒編輯。1949年大醒將《海潮音》遷來臺灣發刊至今。太虛，〈十五年來海潮音之總檢閱〉，《海潮音》，第16卷第1期（1935年1月），頁16。

被稱為「支那通」的日本淨土真宗僧侶藤井草宣（1896-1971），曾如此描述大醒與芝峯：

武漢少壯派的勢力最旺，這於月刊《海潮音》、週刊《正信》兩雜誌發表的言論，即可知悉。尤烈者，法舫、大醒兩法師的立場，最有權威，激勵指導全支新僧，青年居士的成績卓然。……芝峯法師，是太虛法師門下中頭腦最冷澈的批評家，期待將來大成的第一人者；對於日本佛教界的理解精勤專研尤烈，曾於編輯《海潮音》雜誌時，發表過精美的評論。⁸⁶

藤井草宣和中國僧侶的交往關係，主要以太虛及其法脈為中心。一方面因其師水野梅曉（1877-1949）給予太虛的改革運動極高的評價，另一方面更現實的問題是，當時大多數的中國僧侶多將日本佛教視為中國佛教的末流，擔心戒律不嚴的日本佛教會對中國造成影響。⁸⁷ 如京都清水寺住持大西良慶（1875-1983），於1935年參加京都的日華佛教研究會組織的中日佛教親善訪華團，返日後，將在華的見聞投稿《中外日報》，表達未受到友好的態度：「今日的中國青年佛教徒呼籲要學習日本佛教，但老僧們說：『年青人是要學娶妻吧！我們中國的經典很多，不需效法日本佛教。』」⁸⁸ 藤井草宣看到此篇報導，立刻於《中外日報》寫下反駁的文稿，表達此行以「唯識學」研究為中心進行交流，受到上海王一亭（1867-1938）和段祺瑞（1865-1936）、南京梅光羲（1880-1947），以及太虛大師和武漢武昌佛學院等僧俗兩界的歡迎，⁸⁹ 交流可算成功。

⁸⁶ 藤井草宣著，窺諦譯，〈支那現代佛教界之情勢〉，《人海燈》，第2卷第1期（1934年11月），頁9-10。

⁸⁷ 坂井田夕起子，〈「支那通」僧侶・藤井草宣と日中戦争〉，《桃山学院大学キリスト教論集》，第52號（2017年2月），頁19。

⁸⁸ 事後日華佛教研究會在《乙亥訪華錄》中提到，大西良慶因朝鮮布教等原因，參與的是另行的隊伍。高楠順次郎在序中亦寫道，雖有排日運動，但佐伯會長從長江一帶到北京遊歷之時，皆受到佛教研究者的親善態度，且因先前將自己編纂的《大正新修大藏經》贈與中國各省的學堂，故眾所周知對其印象良好。大西良慶，〈支那佛教は日本佛教に何も求めて居らぬ〉，《中外日報》，（1935年7月27日），頁1；日華佛教研究會，《乙亥訪華錄》（京都：日華佛教研究會，1935年），〈序〉頁2、頁1-5。

⁸⁹ 藤井草宣，〈昭和十年訪華團批判——禿氏・林・大西諸羅漢に呈す一〉（上），《中外日報》（1935年8月1日），頁1；藤井草宣，〈昭和十年訪華團批判——禿氏・林・大西諸羅漢に呈す一〉（下），《中外日報》，（1935年8月2日），頁1。

日華佛教研究會由奈良法隆寺住持佐伯定胤（1867-1952）任會長，高楠順次郎（1866-1945）任副會長，知恩院大僧正林彥明（1868-1945）任總幹事，三位均與太虛見過面及往來書信。研究會將此趟訪華行程編印成《乙亥訪華錄》，從中可觀察到研究會在各地以唯識學為中心的演講，地點除了上海與漢口等地的日本人俱樂部及日本居留民團，面對中國佛教徒的世界佛學院、漢口正信會，以及北平三時學會，前二者均由太虛所創辦。日華佛教研究會描述民國佛教研究團體中，以太虛大師的武昌佛學院最為出類拔萃；北平的三時學會由曾隨太虛出席日本東亞佛教大會的韓德清（1884-1949）與徐森玉（1881-1971）等居士主辦，以瑜伽唯識和因明學理著稱，如同日本法隆寺的勸學院；南京的支那內學院於南方最具權威，由楊文會居士（1837-1911）的高足歐陽漸（1871-1943）主持。鈴木大拙（1870-1966）由藤井草宣陪同遊歷中國時寫下的〈中華佛教印象記〉亦記錄道：「寧波、武昌、廈門、南京、常州等處，各個設有研究會，訂立規則，從事佛教的研究。佛教學的方面，有唯識與因明的研究。」⁹⁰

太虛系統下的佛學院與佛教教育機構中，法舫（1904-1951）負責武昌佛學院屬華藏日文系的世界佛學苑圖書館，圖書館收藏日本與暹羅（泰國）捐贈的《大藏經》；芝峯負責寧波屬華日文系的白湖佛學院；廈門屬華日英文系的閩南佛學院由常惺（1896-1939）負責，並聘請日本東本願寺東教堂主任神田惠雲教授日本語。⁹¹太虛門下弟子如談玄、墨禪、大勇（1893-1929）等人亦赴日留學。

從上述可理解，第一、中日兩國佛教界關係雖然變得緊張，但還是有像藤井草宣與日華佛教研究會等致力於中日佛教友好的日本佛教僧侶與學者。第二、中國佛教界主要以太虛一系與日本佛教界交往密切，樂意學習日本佛教的學術成果。也因此在中日戰爭時，太虛才會提筆疾呼日本佛教界自救救國，維持和平。下述將著眼中國僧伽的護國思想如何以佛教經典為依據，抑或提出不同於佛教教義的看法。

⁹⁰ 鈴木大拙，〈中華佛教印象記〉，《海潮音》，第16卷第6期（1935年6月），頁32-33。

⁹¹ 太虛，〈武昌佛學院院董會略史〉，《海潮音》，第15卷第9期（1934年9月），頁125-126；藤井草宣著，窺諦譯，〈支那現代佛教界之情勢〉，《人海燈》，第2卷第1期（1934年11月），頁9。

二、佛教護國思想中經典教義的依據

（一）報恩觀與《仁王護國經》的盛行

抗戰發生初期，太虛大師應佛學書局邀請，在上海永生無線電臺播音演講〈佛教與護國〉，當中幾段話道出源於經典教義的佛教護國思想之本義：

現在奉佛教之國家，如暹羅亦獨立矣，如日本則極強盛矣。可知佛教不但不能亡國，且足以振興國家，強盛國民。今再言佛教護國之意義：佛教經典多言報恩，報恩者，如大乘本生心地觀經，言報四恩：一、父母恩，二、眾生恩，三、國王恩，四、三寶恩。因為國家對於吾人有保護教育恩，故吾人當獻身國家而報之。……又佛經亦言護國，如佛說仁王護國般若經，即專說護國之方法也。……吾人以何者為護國之根本耶？曰：依佛法當以般若為護國之根本。⁹²

引文開頭敘述作為「佛教之國家」的泰國與日本，特別提及日本的強盛。必須注意的是，佛教傳入日本後雖與皇室關係密切，但明治初期的「神佛分離令」對於日本佛教造成衝擊，故近代日本藉由明治維新走向富強並不能直接視為佛教的關係。其後日本佛教開始派遣僧侶赴歐美留學，並創辦佛教大學等發展教團的近代化，清末以來中國佛教界多借鑑日本佛教學術教育方面的成果，太虛大師興辦的武昌佛學院便參考日本佛教的教學課程，大醒由藤井草宣陪同旅日時也多考察日本佛教教育的現狀。⁹³ 故太虛此說應源於上述根由。

再者，文中可歸結出佛教「護國」意識的兩個重要源流。第一、佛教「報恩觀」的展現。據《心地觀經》記載佛教的四重恩：父母恩、眾生恩、國王恩，以及三寶恩，⁹⁴ 當中的「國王恩」亦是指國家，國家對人民有恩，故人民當為

⁹² 太虛（講）何子培（記），〈佛教與護國〉，《佛學半月刊》，第57期（1933年6月），頁5。

⁹³ 書中記載當時日本佛教教育的興盛：「日本僧侶他們得到受高等教育的機會，得到國家的種種助緣，且有多量的研究參考資料，一個研究的人員，上有指導員，下有助手，他們的成績自然會蒸蒸日上。回顧中國僧侶所處的環境，真是相懸天壤。中國僧侶人材之所以缺乏，固然是佛教徒自身未能設化造就之故，但是我們的政府也要負一半的責任。」大醒，《日本佛教視察記》（上海：行願庵，1936年），頁22。

⁹⁴ [唐]般若譯，《大乘本生心地觀經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第3冊，頁297a。

國家盡力。第二、佛教護國經典的依據。Charles D. Orzech的研究稱《仁王護國般若波羅蜜多經》為東亞最重要的經典之一，也是佛教的護國憲章。⁹⁵ 智者大師（538-597）對經名的解釋：「施恩布德故名為『仁』，統化自在故稱為『王』。……由仁王以道治國故也。若望般若，般若是能護，仁王是所護，以持般若故仁王安隱。」⁹⁶ 空海大師（774-835）於《仁王經開題》中亦闡釋：「般若之功，必以護國土而為本。……般若能護此二世間，攘災招福，故名護國。」⁹⁷ 於此可知，經名之「仁王護國」四字，護為護持，國是國土，「般若」為智慧，仁王施恩修仁布施行德，恩澤普惠黎民，國土則為仁王所善加守護。於太虛門下讀書的釋勗旦對此解釋是佛教中主張的報四恩，國王恩即為「國家」的代名詞，因此愛護國家是必需的。《仁王護國經》裡基於佛教教理與思想理論的中心點，對於愛護國家的觀念，及謀求國家的利益、為人民謀幸福的責任，與一般國民相較起來並無遜色之處。⁹⁸ 故藉由經典根據，佛與菩薩教化眾生時皆含有護國的思想意義。

民國以來，承繼佛教歷朝的傳統，政教兩界時常勸請舉辦仁王護國法會或是講演《仁王護國經》，所圍繞的核心內容多與時局有關。⁹⁹ 如1925年3月孫中山（1866-1925）逝世後，北京政府發起於中央公園社稷壇興建仁王護國法會，延請太虛大師開講《仁王護國般若波羅蜜多經》。¹⁰⁰ 戴傳賢（1890-1949）於1931年九一八事變後的11月16日撰〈仁王護國法會發願文〉一文，請修仁王護國法事，「憂患日深，國難日極，……聯合同志，虔請百師修仁王護國之法」，署名

⁹⁵ 該經與《金光明經》和《法華經》為大藏典籍中的護國三經。《仁王經》現存的主要有兩個譯本，第一個版本是鳩摩羅什（344-413）所譯《佛說仁王般若波羅蜜經》，第二個是唐代密宗祖師不空（705-774）所譯《仁王護國般若波羅蜜多經》。Charles D. Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), p. 69.

⁹⁶ [隋]智顗說，灌頂記，《仁王護國般若經疏》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第33冊，頁253b。

⁹⁷ 祖風宣揚會編，《弘法大師全集》，第4卷（東京：吉川弘文館，1909年），頁122-123。

⁹⁸ 勗旦，〈僧伽應怎樣護國〉，《佛海燈》，第2卷第5-6期（1937年4月），頁2-3。

⁹⁹ 詳見闕正宗，〈仁王護國法會與戰後臺灣社會（1949-1987）〉，《國史館學術集刊》，第9期（2006年9月），頁183-214。

¹⁰⁰ 〈北京政府請太虛法師在中央公園社稷壇建設護國法會紀事一束〉，《海潮音》，第6卷第3期（1925年3月），頁1。

的齋主有張繼（1882-1947）、顧維鈞（1888-1985）、周佛海（1897-1948），以及于右任（1879-1964）等173位身居政職之士。¹⁰¹ 1932年，姚雨平（1882-1974）、彭養光（1873-1946），以及梅光羲（1880-1947）等南京佛教界政要人士，鑒於「當今國難方殷，天災疊見，……救國救民，乃為目前之急務，欲祈福國佑民，捨大乘佛化，其何能淑？……仁王護國經者，……為護國安民之殊勝寶典」，¹⁰² 邀請圓瑛法師（1878-1953）到南京毘盧寺演講《仁王護國經》，其後由上海佛學書局出版成《仁王護國般若波羅密經講義》一書。

從《蔣維喬日記》中可看到，1932年1月底到3月，中日雙方激戰，「繁盛市街成一片焦土」。自1932年2月底開始，蔣維喬持續誦持《金光明經》與《仁王護國經》，目的是「為國家人民祈禱和平，解除痛苦」。¹⁰³ 這兩部經典與《法華經》，被視為是鎮護國家與護祐國泰民安的護國三經。

近代佛教的「護國」思想如何轉變成為「救國」的概念？是抗戰時期佛教界明顯的特徵。太虛認為，愛護國家為佛教僧侶的本務之一，何須特別提出「護國」二字？但因佛教所謂的「國」，通於「世界的國」及「國家的國」，前者的「護國」同於「護世」，後者的「護國」則同於近人所謂的「救國」。佛教經典上沒有說到「愛國救國」的詞語，唯「護國」一名詞在許多經典上皆有，且專說有《護國般若經》。¹⁰⁴ 此段話分析了傳統佛教經典中的「護國」思想，可分為廣義的世界之國與狹義的國家之國，後者在近代，部分內容已轉型成為「愛國」與「救國」的概念。

藉由太虛在電臺演講的佛教報恩觀與護國經典之解釋，以及民國以來舉辦的仁王護國法會與講經，可看出護國經典從傳統至今依然為政教兩界所親賴，且時勢不穩定之際舉辦的護國法事更為發達，展現佛教的護國思想為適應政治社會環境產生的實際樣貌。

¹⁰¹ 戴傳賢，〈仁王護國法會發願文〉，《海潮音》，第13卷第5期（1932年5月），頁29-32。

¹⁰² 〈請圓瑛法師講仁王護國般若經緣起文〉，《弘法社刊》，第27期（1935年1月），頁87-88。

¹⁰³ 林盼、胡欣軒、王衛東整理，《蔣維喬日記》，第4冊（上海：上海人民出版社，2021年），頁2092-2093。

¹⁰⁴ 太虛，〈勸全國佛教青年組護國團〉，《海潮音》，第14卷第5期（1933年5月），頁3。

（二）六波羅蜜、華嚴唯識與國民道德的護國思想

佛教傳統中經典的教義多和道德有關，Charles Goodman認為，許多人從佛教的強調慈悲、智慧、修身、利他、寬容，以及和平的典範中得到啟發。如《維摩詰所說經》描述了大乘佛教修行者應培養的慈悲心，誓言為渡眾生不入涅槃。¹⁰⁵ 佛教僧侶如何將佛教思想融合道德意識，並運用到護國理念中，為值得探討的議題。

芝峯法師精通法相唯識學，其翻譯的井上玄真日文著作《唯識三十論講話》，曾連載於《現代僧伽》與《現代佛教》，受到廣大讀者的歡迎。¹⁰⁶ 芝峯認為，戰爭是最不道德的行為，人們不惜以巨大的犧牲孤注一擲，其根本的問題就是道德的問題。¹⁰⁷ 關於佛教義理如何應用於現今國家的情勢，其於《現代佛教》上發表的〈現代佛教與現代中國〉之觀點值得注目。該篇文章揭示佛教思想對於國家與人民的益處，他指出國家的本質是由個人集合起來，在同一環境共同謀求物質與精神生活之所需，彼此互相保持權利和義務的平衡。而宗教和國家是不可分的，宗教是作為各時代國家道德的基礎。芝峯舉出佛教的「六波羅蜜多」（又稱「六度」）可作為現代中國國民的行為道德方針：

一、布施波羅蜜多——反而即是慳貪。二、持戒波羅蜜多——反而即是犯法。三、忍辱波羅蜜多——反而即是忿恚。四、精進波羅蜜多——反而即是懈怠。五、靜慮波羅蜜多——反而即是散亂。六、智慧波羅蜜多——反而即是惡慧。¹⁰⁸

波羅蜜是梵語（*ṣaḍ-pāramitā*）的音譯，為到達彼岸之意，六波羅蜜是大乘菩薩為了渡生死苦海，獲得涅槃的境地而修習的六種品德，瑜伽行唯識學派的十

¹⁰⁵ Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), pp. 4-6.

¹⁰⁶ 1933年開始連載後，1937年預售出版時，日本與臺灣佛教界均有介紹：〈海外ニュース：芝峯法師井上氏の「唯識三十論講話」華譯〉，《南瀛佛教》，第15卷第7期（1937年7月），頁46；〈芝峯法師井上氏の「唯識三十論講話」華譯〉，《海外仏教事情》，第4卷第5號（1937年）。

¹⁰⁷ 芝峯，〈新時代新道德的需要（上篇）〉，《現代佛教》，第5卷第2期（1932年2月），頁125。

¹⁰⁸ 芝峯，〈現代佛教與現代中國〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁14、17。

波羅蜜又加了「方便」、「願」、「力」、「智」。芝峯闡述此「六波羅蜜主義」對於國家之意義，布施：國家的執政者應盡力為國民服務；持戒：國家的公民應當遵守法律；忍辱：不被任何逆境與順境所轉，也不屈服於逆境。精進：為全人類發大願，雖遭受極大苦痛亦不摧其堅猛的志行，即為「加行精進」，實行窮生死之際的長時間，作一切利益安樂人類之事，即為「饒益有情精進」；靜慮（禪定）：遇事不亂對境心定，能使人們於同一狀況時也能攝其入於鎮靜，名為「饒益有情靜慮」；智慧：掌握觀照宇宙人生平等真相的智慧，運用到世俗學問上，無論是哲學科學，均能客觀的通透，亦能使人們轉迷成悟，即為「緣有情慧」。芝峯並主張應當本著佛教的六波羅蜜主義，來貫徹孫中山的三民主義救國救世之政策，最終達到理想的大同世界。¹⁰⁹ 由此可見，芝峯以佛教思想融入國民的道德修養、學問教育，以及遵守國家法律中作詮釋，國民若能明瞭修習六波羅蜜多，自然能使國家強盛，佛教護國的思想即展現於此。

釋東初（1908-1977）在《現代佛教》發表的〈怎樣纔能救中國〉亦揭示建設「布施忍辱波羅蜜多」的「國民性」。東初認為，若要打破中國目前的局面，切實履行「共赴國難，一致對外」的途徑，必需澈底改革國民性，破除傳統宗法社會個己人生觀的思想，建設大乘佛教同體大悲、自利利他、布施忍辱波羅蜜多的國民性，以興起整個民族救國為目標，並呼籲青年佛教徒要負起社會教育改進的職責。若「人人都能為國而行布施，人人都能為國而精進，那執政者盡量地為國民的忠僕」，如此才能「應付艱危的國難！纔可以救中國」。¹¹⁰ 於此可觀察到，東初主張國民與執政者若能深刻認識六波羅蜜多，自然不會對他人的財產生起貪心或爭奪，更能養成高尚的國民性。

六波羅蜜等佛學思想，常與在佛教界盛行一時的孫中山之三民主義思想結合，用於治國安民及救國救世。在《現代僧伽》中刊載的〈總理遺教〉，節錄孫中山在《三民主義》中關於宗教與佛教的話語：¹¹¹

¹⁰⁹ 芝峯，〈現代佛教與現代中國〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁22。

¹¹⁰ 東初，〈怎樣纔能救中國〉，《現代佛教》，第6卷第4期（1933年7月），頁5-6。

¹¹¹ 孫中山，《三民主義》（北京：中國長安出版社，2011年），頁5、47；孟慶鵬編，〈在桂林對滇贛粵軍的演說〉，《孫中山文集（下）》（北京：團結出版社，2016年），頁516-517。

一、宗教在造成民族的力量中也很雄大。二、仁之種類有救世，救人，救國三者，其性質則皆為博愛。何謂救世？即宗教家之仁，如佛教……以犧牲為主義，救濟眾生，當佛教初來中國時，闢佛者頗多，而布教教徒乃能始終堅持，以宣傳其主義，占有強大勢力，……此所謂捨身以救世，宗教家之仁也。三、佛學足以補科學之偏。¹¹²

藉由上文可知，宗教與佛教在孫中山三民主義的藍圖中具有一定地位，尤其是大乘佛教無畏無私的菩薩行精神，以度化眾生為己任，進而能推展至護國救世的實踐。民初佛教界受三民主義影響，有太虛大師提出的教理、僧制、寺產之「三種革命」，與佛僧主義、佛化主義、佛國主義之「三佛主義」，太虛指出此為「佛教救世主義」。¹¹³ 九世班禪額爾德尼（1883-1937）提出的平等觀，認為宗教與政治應互相為助，三民主義以解除人民苦難及利益群眾為目的，而佛法亦主張眾生平等，以解脫苦難為宗旨。如能將三民主義救國救民的方策，與佛法救人濟世的慈悲之法，相輔相行，小者可調伏民心，大者可以平治天下。¹¹⁴ 有關三民主義與六波羅蜜相融的論點，心聲在〈佛學與三民主義〉中主張「佛學是三民主義的究竟；三民主義是佛學的實行」，認為三民主義是用以解決國際、政治、經濟三項問題，目的為「大同主義」。¹¹⁵ 簡言之，即是以救國救世為根據的一種主義。而佛學的原理不出「六度」為基礎，用六波羅蜜將「六弊」革除淨盡，恢復人們的清淨覺性，以此覺性來治國安民，除為眾人求利益外不求自身利益。此種利他即自利的原則，和三民主義的自由平等原則本無分別。¹¹⁶

清末民初以來盛行的華嚴學與法相唯識學，曾被太虛大師援引詮釋於護國的理念與國民的道德觀。芝峯記錄太虛演講的〈新青年救國之新道德〉，即告訴處

¹¹² 〈總理遺教〉，《現代僧伽》，第4卷第1期（1931年4月），頁57。

¹¹³ 釋道禮，〈清末民初太虛大師佛教護國維新理念探析〉，《圓光佛學學報》，第26期（2015年12月），頁192-193；太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《海潮音》，第9卷第4期（1928年5月），頁1-6。

¹¹⁴ 班禪著，劉家駒初譯，楊質夫校譯，〈佛教與總理遺教的平等觀〉，《海潮音》，第14卷第6期（1933年6月），頁9-11。

¹¹⁵ 「小而言之，三民主義，就是救國主義，大而言之，三民主義，便是大同主義。……三民主義是始於救國而終於世界大同。」中央陸軍軍官學校洛陽分校特別黨部編，《中國國民黨的組織和訓練》（河南：中央陸軍軍官學校洛陽分校，1935年），頁84。

¹¹⁶ 心聲，〈佛學與三民主義〉，《佛海燈》，第2卷第1期（1936年11月），頁5-6。

在國家危急存亡之秋具有救國意識的佛教青年們，應當認清「修明政治以安內，強固軍備以禦外」為眼前最需做的事；但蘊含的問題是中國自清末中英鴉片之戰、中法之戰，以及中日之戰以來，尚未有能力建立強有力的政治和軍備的需要。因此，救國之道重在「國民生產力」和「社會經濟力」的培養，且較這兩種更基本的是「國民的道德」。太虛闡明在佛教教義中具體有兩項原理，第一為「眾緣主伴之互成」，第二為「唯識因果之相續」。¹¹⁷ 雖簡略但包含佛教教法的精髓，適合現代人類生存的道德原則。

太虛所說的「眾緣主伴之互成」出自唐代華嚴宗四祖清涼澄觀（737-838）的華嚴宗教旨：「智身影現眾緣觀；主伴互現帝網觀。」¹¹⁸ 意為世間任何事物都離不開一切主因助緣單獨地存在。若能明白此種道德的原理，了解社會國家的發達繁榮即為個己生命的繁榮發達，那麼人們對於自己有益的道德的實行，自然樂於趨行。¹¹⁹ 「唯識因果之相續」則出自唐代窺基（632-682）撰的《成唯識論》中之「因果譬喻門」：「因果譬喻，謂恒轉如暴流」，¹²⁰ 芝峯翻譯的《唯識三十論講話》中解釋這一門是用暴流來譬顯佛教因果緣起的正理。¹²¹ 太虛認為若欲將中國建設成強大之國，能了解唯識因果相續的道理，就能明白要達到未來好的目的，是由現今好的行為之道德所為。¹²²

總結上述所論，芝峯和東初提出以佛教義理中的「六波羅密多」，實踐護國與救國的論點，展現出佛教僧侶試圖以屬於「道德」層面的宗教特質，使人們能

¹¹⁷ 太虛大師講，芝峯記，〈新青年救國之新道德——在廈門新青年會〉，《現代佛教》，第5卷第8期（1933年4月），頁1-4。

¹¹⁸ 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，第25卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，第36冊，頁270a。

¹¹⁹ 太虛大師講，芝峯記，〈新青年救國之新道德——在廈門新青年會〉，《現代佛教》，第5卷第8期（1933年4月），頁4。

¹²⁰ 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》，第2卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，第43冊，頁300c。

¹²¹ 井上玄真著，芝峯譯，〈唯識三十論講話〉，《現代佛教》，第5卷第1期（1932年1月），頁43。

¹²² 太虛大師講，芝峯記，〈新青年救國之新道德——在廈門新青年會〉，《現代佛教》，第5卷第8期（1933年4月），頁4。

自上而下、由內而外地培養優良的國民性，國民強盛，國家自能富強，也才有抵抗外侮的能力。班禪與心聲將佛教的平等觀與六波羅蜜的思想融入三民主義，可看出他們透過當時社會中重要的政治思潮，闡明佛教義理實則與其思想相通，宗教與政治須適時地相輔相成。太虛以青年如何救國為前提，將「華嚴」與「唯識」的因果觀融入國民的道德觀中做解釋，目的是訴諸中國若想建立一個現代的國家，除了健全的政治和充實的軍備，以及提升國民生產力和社會經濟力，基礎是須建立在「眾緣主伴之互成」與「唯識因果之相續」的道德行為原理上方能穩固。佛教僧侶們以佛學的道德觀與平等觀闡明護國及救國的論點，可視為是近代佛教護國思想的重要特徵。

（三）國際思潮的觀察與自救救國的理念

抗戰時期中國佛教僧侶的護國思想，除了以佛教教義為基底進行詮釋，或是圍繞中國佛教內部與日本方面的情勢，大醒與芝峯和其師太虛大師同為少數關注國際間政治社會思潮的僧侶。

大醒的撰著多呈現憂國憂民憂教且具國際觀的看法。他在《空過日記》序中寫道：「自從歸依三寶就保養著一顆盡忠於佛教的心，時時刻刻都存著一顆熱烈的心護衛佛教，希望佛教能發揚光大，尤其對於僧伽制度恨不得立刻就會整頓好，使佛法真能濟世利人，使地球實現人間淨土。」¹²³主張現代僧伽應以學問道德行為，為國家社會做典範，為社會指引迷津，讓人民去惡向善。時代無論是進化或是混亂，佛教根本教理中總含有許多部分適合時代的需要。¹²⁴大醒雖因新穎的思想遭受過部分佛教徒的反彈，¹²⁵但仍不減其佛教改革的切望，對於國家的危難同樣抱以關切。

¹²³ 大醒，〈《空過日記》自序〉，《海潮音》，第16卷第3期（1935年3月），頁108-109。

¹²⁴ 大醒，〈現代僧伽與現代佛教〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁10。

¹²⁵ 大醒法師曾因筆鋒犀利，力圖改革佛教，被佛教長老印光大師（1862-1940）告誡：「你就是罵死了他們，他們仍舊不能把叢林改好，罵之無益，枉造口業！」大醒回憶當時頗受到印光的意旨：「喚不醒人，自己省些力氣，而又免得造下了口業。」大醒，〈拜識印光大師的因緣及其印象〉，收入印光大師，《印光大師口述》（北京：東方出版社，2016年），頁403-404。

大醒介紹了當時的政治社會思想，舉出現代思潮中最顯著的是社會思想的勢力，包括自由主義、國家主義、馬克思（Karl Marx, 1818-1883）的唯物史觀、英國的基爾特社會主義、列寧（Vladimir Lenin, 1870-1924）的共產主義、托爾斯泰（Leo Tolstoy, 1828-1910）與克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）的無政府主義，以及民族主義與三民主義等。而在世界多元思潮的狀態中，應以佛教思想中「捨妄求真」與「無著無礙」的理論來調解分歧的思想，使人類能達身心安穩的境地。¹²⁶ 大醒對於世界思潮的關懷，一定程度受太虛大師的影響。

太虛對於世界思潮多有闡發，曾提出認識宇宙觀的重要性，才能建立人生的行為和社會國家的組織。太虛指出，達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）的生物科學，經斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）發揮成一種自由競爭進化的宇宙觀，以後馬克思成為唯物史觀的宇宙觀；最後為克魯泡特金的萬物互助進化的宇宙觀。華嚴學中法界緣起宇宙觀的認知，¹²⁷ 則有助於理解一個國家的存在，也是仗其他國家的互成，所以必施用於國際世界。於此，世界成為一個社會，每一個人與全世界皆息息相通。依此點看來，由民治國家而進化到大同世界，是有合理的根據。¹²⁸ 華嚴宗教學圓融無礙的救世思想即表現於此。

九一八事變及一二八事變為當時中國最急迫關切的議題。東三省被日軍占領時，訴求將民主法治的精神推廣到國際社會，以落實和平、自由、平等、正義為理念的國際聯盟（League of Nations），其會員國雖表達對日本侵占中國領土的行為應予以制止，但實際掌握國際聯盟運作的英、法兩國，卻無意干涉原屬日本禁鬻的中國東北地區。故此局勢下，國際聯盟最初主張此事變應由中日兩國直接交涉解決，至日本於一二八事變在上海引起戰事，列強在華利益受到侵犯，國際聯盟乃做出拒絕承認滿洲國等決議，致使日本只能以退出國聯作為反制。¹²⁹

¹²⁶ 大醒，〈現代僧伽與現代佛教〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁12。

¹²⁷ 華嚴學教義中「法界緣起」的究竟，為事事無礙之法界，是華嚴宗中心思想的最高境界。賢度法師編著，《華嚴學講義》（臺北：財團法人華嚴蓮社，2016年，9版），頁174。

¹²⁸ 太虛講，小琴、書琴、覺範記，〈國家觀在宇宙觀上的根據〉，《海潮音》，第11卷第5期（1930年5月），頁20-23。

¹²⁹ 黃自進，〈訴諸國際公論：國際聯盟對「九一八事變」的討論（1931-1933）〉，《近代史研究所集刊》，第70期（2010年12月），頁145。

對於國際聯盟在抗戰爆發時失去其作用，大醒等僧侶亦提出其看法。大醒認為：「國際間雖或有人尚持以『國際和平』『東亞和平』的空調欲為抑制此次日本暴行的夢想，但是國際聯盟的規約及1928年在巴黎法國外交部簽字的非戰條約，都將被蠻橫的所謂強國撕破了。」¹³⁰呼籲現代的佛教僧伽應本著同體大悲之心，以能根本改造人心的佛教教理來救濟世界，帶往和平之道上去。芝峯的觀點是國際聯盟較之於神聖同盟、《巴黎條約》，以及《柏林條約》，應該更具有現代的意義來執行神聖的權利，但國聯實際上是被大國把持，且缺乏國際道德法律的真理，對於國際的糾紛無濟於事，東三省的侵略即是明顯的案例。故主張中國人民除了自救別無他法，要自覺地明瞭個人與國家、國家所組織的國際，其道德與法律都是從個人開始，自由平等是道德與法律存在的意義。¹³¹太虛曾感慨：「九一八遼瀋事變後，依賴國聯之結果，尤足令吾人恍然：知英、法等列強諸國，皆不能扶救中國，而中國人之欲救中國，唯在中國人之努力自救而已。」¹³²時任中國佛教會理事長的圓瑛法師，亦曾託中國駐國際聯盟代表施肇基（1877-1958）轉達國聯各會員，本各宗教平等博愛之理念，希望維持世界和平的國聯能促成此事圓滿解決，以免再次引起世界之戰爭。¹³³

1933年國際間召開日內瓦軍縮會議，¹³⁴大醒觀察到會議中保留禁止天空戰事的內容。回憶於1932年4月21日至上海閘北區憑弔戰區時，目睹一二八事變後閘北區的場景：「京滬杭甬兩路的總站——北站全部毀滅。進寶山路口沿路而行至寶山路松滬車站直至商務印書館東方圖書館一帶，四顧所有一切的高低房屋，無一有屋頂及窗戶者，只有敗瓦頹垣，慘不忍睹！」振筆寫下關於人道主義的想法：抱持化惡濁世界成為清淨莊嚴淨土的奢望，希望軍縮會議結束前，各國能刪除英國對於天空轟擊採取保留態度的提議，諸國聯盟能共同消弭世界戰禍保障和平。¹³⁵

¹³⁰ 大醒，〈現代僧伽與現代佛教〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月），頁11-12。

¹³¹ 象賢，〈國際的道德與法律〉，《現代佛教》，第5卷第1期（1931年1月），頁3-5。

¹³² 太虛，〈怎樣建設現代中國的文化〉，《海潮音》，第16卷第7期（1935年7月），頁10-11。

¹³³ 圓瑛、王震，〈中國佛教會致國聯各會員電〉，《四川佛教月刊》，第1卷第12期（1932年4月），頁11。

¹³⁴ 〈一月來之世界：日內瓦軍縮會議的停頓〉，《申報月刊》，第2卷第7期（1933年7月），頁413-444。

¹³⁵ 大醒，〈由軍縮會議禁止天空轟炸問題想到閘北江灣吳淞的慘狀〉，《現代佛教》，第6卷第3期（1933年6月），頁6-7。

藉由以上的論述，可得知對於大醒與太虛來說，國際思潮的掌握能理解世界各國的政治趨勢，有助於幫中國與佛教找出最適應的方針。九一八事變後，中國僧侶們眼見東三省被侵略，國際聯盟未能履行制止的效用，認知此時僅能靠自救一途。國難當前，佛教僧侶們的護國思想該如何運用到現實社會之中？實際的救護行動與佛教思想又是如何融合與調解？下述將探討此議題。

肆、抗戰前後中國佛教的護國思想與實踐

國家與人民為緊密依存的關係，僧侶具有超脫的身分，同時也身為國民，在國難當前特別突出護國先於護教的態度。1934年，震華法師（1908-1947）所著的《僧伽護國史》受到當時中國佛教界的矚目，¹³⁶ 書中寫道：「一個國家的組織，無不以人民與土地二者為基本。……僧伽為國民的一分子，既受到國家的保護，對於愛護國家義務，自亦不能例外。」震華從中國歷代護國僧伽的史實中整理出僧伽護國的具體實踐方策，和平時以興辦各種慈善，包括辦學與興建醫院等事業為主；動亂時則以震災、息災為主要事業。¹³⁷ 親近過太虛、大醒與芝峯的比丘尼釋觀願，亦主張僧尼受救護訓練，組織救護隊，是本著佛陀大悲救世的主義，不僅在國家危難時才救護眾生，平時乃至病疫與水火之災等亦應設法救濟，為僧尼之天職。¹³⁸ 於此可看出，佛教僧侶在行護國事業與救護工作之時，是秉持經典教義中大乘菩薩行之精神，誠如《華嚴經》中記載菩薩應修行10種法，第一即為「救護一切眾生」。¹³⁹

¹³⁶ 太虛大師在為震華法師書封龕法語時回憶：「老朽心識其人於十年前所刊之《僧伽護國史》。」太虛老人，〈為震華法師封龕〉，《覺群週報》，第36-37期（1947年3月），頁7。

¹³⁷ 釋震華，《僧伽護國史》（臺北：越南龍華寺，1970年再版），頁1、20-43。

¹³⁸ 觀願，〈僧尼救國之芻議〉，《佛海燈》，第2卷第7期（1937年5月），頁488。

¹³⁹ 「此菩薩聞十種法應當修行。何等為十？所行善根悉為：救護一切眾生，饒益一切眾生，安樂一切眾生，哀愍一切眾生，成就一切眾生，令一切眾生捨離諸難，拔一切眾生生死苦惱，令一切眾生歡喜快樂，令一切眾生調伏，令一切眾生悉得涅槃，是為具足方便住。」〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，第8卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第9冊，頁445b。

「國難期中僧伽要不要盡相當的責任？」此為1936年3月，大醒法師在上海遇到芝峯、常惺（1896-1938）、亦幻（1903-1978）、度寰（1905-1988），以及竺摩（1913-2002）等幾位法師共同關心的問題。這幾位均曾就讀或任教於武昌佛學院與閩南佛學院，歸納起來的意見是，國難期中，僧侶應當盡一份責任，最好的就是「救護」的工作。¹⁴⁰

同年7月14日，中國佛教會因僧尼服兵役一事上書國民政府、行政院，以及訓練總監部，¹⁴¹文中敘述大乘佛教是捨己利人並發心救世，國難當前自然應盡護國衛民之職責，但佛教「以慈悲為本，首重戒殺，若令驅馳疆場，參加戰役，於佛徒所抱宗旨，不無抵觸」。因此希望政府令全國壯年僧尼參加訓練救護工作時，能夠另予編制，使衛國奉教兩得其利。其後收到訓練總監部總監唐生智（1889-1970）的回函，給予佛教僧侶四點變通的方法：一、僧道受訓得單獨編組；二、訓練服裝得用原有之短僧服；三、前兩項如有認為無須而照一般在俗參加者亦聽；四、僧道受訓後之編組不列入戰鬥部隊。¹⁴²並於同年9月18日由行政院核准。¹⁴³中國佛教會呈書將僧尼編制到救護工作中，目的是可以免去直接在前線的殺傷，符合佛教戒律的

¹⁴⁰ 大醒，〈國難期中僧伽要不要盡相當的責任〉，《海潮音》，第17卷第7期（1936年7月），頁34-35。

¹⁴¹ 1933年6月17日〈兵役法〉第三條規定，「男子年滿十八歲至四十五歲，在不服本法所定之常備兵役時服國民兵役，平時受規定之軍事教育，戰時以國民政府之命令徵集之。」〈兵役法（二十二年六月十七日公佈）〉，《國民政府公報（南京1927）》，第1160期（1933年6月），頁3-4。

¹⁴² 〈特種會務事項：本會呈國民政府行政院訓練總監部呈請將全國僧尼應服兵役俯准另予編制訓練俾衛國奉教兩得其利由：附錄復文〈國民政府文官處公函字第四一五九號〉〉，《中國佛教會報》，第7期（1936年7月），頁8-11。

¹⁴³ 黃夏年的研究指出，中國佛教會的要求並未得到政府的批准，直到太虛向國民政府主席林森（1868-1943）交涉，才改僧侶為救護訓練。然根據由南京國民政府任命為西康建省委員會委員長劉文輝（1895-1976）的公文，可以得知在中國佛教會呈書之後的兩個月，行政院即予以批准：「奉院長諭：中國佛教會，呈請明定辦法，將全國壯年僧尼，悉令參加救護訓練工作，請鑒核到院。……由本軍政內政兩部會同呈奉 行政院，二十五年九月十八日第三三八九號指令內開：『呈悉。應准照辦。仰即會同訓練總監部，分行各省市查照辦理可也。』」劉文輝，〈准軍政部、訓練總監部、內政部為將全國壯年僧尼悉令參加救護工作諮請查照辦一案令仰筋屬遵照由〉，《西康建省委員會公報》，第2期（1937年），頁150-151。于光、黃夏年，〈中國佛教界與抗戰運動研究〉，《法音》，第7期（2015年7月），頁11。

慈心戒殺，又能為國家盡上救護的心力。對此，僧伽服兵役是否有違佛教戒律？以及該如何進行救護工作？為當時佛教僧侶廣泛討論的議題。

1936年7月23日，中國佛教會呈書後不久，大醒遇到兩位主辦民眾服兵役的司令官，一位是淮揚師管區司令楊挺亞，一位是淮陰團管區司令王德溥（1896-1991），討論到僧侶應否服兵役，大醒的看法是僧侶於必要之時，可做後方救護的工作。他指出：

依照佛制的戒律講，僧徒是不應參加一切有軍事的動作的，縱然是救護，也頗勉強。然而在現在，在中國整個民族存亡的關頭，佛教徒的意志雖想超出三界，事實上在生活環境的各方面，我們還不能與依報的國體脫離，因此，國家全體人民實在到了求生存而不得的時候，僧徒也應當隨順國家全體人民取一制的行動。¹⁴⁴

根據引文所示，佛教的教義是主張慈悲，視一切眾生平等無別，然遇到他人對我們加諸傷害，「我們情願以慈悲待人，無奈人不以慈悲待我何？」¹⁴⁵ 認為國難當前，僧侶應該身兼對國家的責任。

同年8月，與大醒同為《海潮音》的編輯，亦為太虛門下重要弟子的釋法舫，提出「僧尼應否服國民兵役？」的看法。根據大乘佛教戒律的重要經典《梵網經菩薩戒本》，釋迦牟尼宣說的菩薩戒之十重波羅提木叉，第一條即為戒殺：「佛子！若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜……，乃至一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生。」¹⁴⁶ 此戒為佛教根本之戒律，馳驅疆場一事，本為佛弟子不能做之事。

法舫指出，普遍觀點認為僧尼遇到服兵役之際，應以慈悲平等之心，只去做救護的工作，但進一步還要設法勸阻戰事，才是佛教徒對人類應盡的義務。¹⁴⁷ 其

¹⁴⁴ 大醒，〈僧眾服兵役與訓練〉，《海潮音》，第17卷第8期（1936年8月），頁52-53。

¹⁴⁵ 大醒，〈僧眾服兵役與訓練〉，《海潮音》，第17卷第8期（1936年8月），頁53。

¹⁴⁶ 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，第10卷下，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，第24冊，頁1004b。

¹⁴⁷ 法舫，〈僧尼應否服國民兵役？〉，《海潮音》，第17卷第8期（1936年8月），頁1-2。

後擔任太虛創辦的《覺羣週報》的月耀法師表示，僧伽不能參加前線的戰事，但應站在國民的立場，盡力做好後方的兩項工作，即「物質的援助」與「組織救護隊」，實行救亡圖存的護國責任。¹⁴⁸ 審視中國佛教界從1928年起，各地許多佛寺均組織僧侶救護隊。筆者將《海潮音》裡所記載的僧侶救護隊整理如下：

表1、《海潮音》記載的僧侶救護隊與救護醫院

年 份	名 稱
1928年	雲南金卍字救護隊
1933年	漢口佛教正信會救護隊、武昌佛學院救護隊
1933年	北平廣化寺傷兵救護醫院
1933年	北平柏林寺傷兵救護醫院
1937年	慈谿全縣僧眾救護訓練隊
1937年	鎮江金山僧眾救護訓練
1937年	上海法藏寺、清涼寺、浴佛寺、海潮寺救護隊
1937年	上海僧侶救護隊
1937年	嘉興佛教分會僧眾救護隊
1937年	廣州佛教金卍字救護隊
1937年	長沙南嶽寺僧救護隊
1938年	寧波佛教救護隊
1938年	香港僧侶救護掩埋隊
1939年	合川僧伽救護隊
1940年	重慶市僧侶救護隊
1943年	成都僧侶救護隊
1944年	衡陽市僧眾救護隊
1944年	重慶市慈雲寺僧侶救護隊

資料來源：常惺，〈雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形〉，《海潮音》，第9卷第2期（1928年3月），頁5-9；〈佛教徒組織救護隊（武漢）〉，《海潮音》，第14卷第5期（1933年5月），頁119；〈廣化寺設立傷兵救護醫院（北平）〉，《海潮音》，第14卷第6期（1933年6月），頁111-112；〈北方寺院救護專業（北平）〉，《海潮音》，第4卷第6期（1933年6月），頁112；〈慈谿全縣僧眾救護訓練隊第一期畢業攝影〉，《海潮音》，第18卷第4期（1937年4月），頁1；〈慈谿全縣僧眾救護訓練隊第二期畢業攝影〉，《海潮音》，第18卷第4期（1937年4月），頁1；〈鎮江金山僧眾受救護訓練攝影〉，《海潮音》，第18卷第6期（1937年6月），頁1；〈滬四大叢林組織救護隊〉，《海潮音》，第18卷第9期（1937年9月），頁64-65；〈上海僧侶救護隊赴前線救護傷兵〉，《海潮音》，第18卷第10期（1937年10月），頁46-47；〈嘉興僧眾救護

¹⁴⁸ 月耀，〈卷頭語〉，《佛海燈》，第2卷第4期（1937年2月），頁1。

隊努力工作》，《海潮音》，第18卷第10期（1937年10月），頁47；〈廣州組織佛教金卍字救護隊〉，《海潮音》，第18卷第12期（1937年12月），頁34-36；〈南嶽寺僧組設救護隊（長沙訊）〉，《海潮音》，第18卷第12期（1937年12月），頁42；〈寧波佛教救護隊出發前線〉，《海潮音》，第19卷第3期（1938年3月），頁52；〈香港歡送僧侶救護掩埋隊誌盛〉，《海潮音》，第19卷第4期（1938年4月），頁52-53；〈合川組織僧侶救護隊〉，《海潮音》，第20卷第1期（1939年1月），頁56；樂觀、證一、覺通，〈重慶市僧侶救護隊籌備處響應電〉，《海潮音》，第21卷第8期（1940年8月），頁20；〈成都僧侶救護隊成立〉，《海潮音》，第24卷第4期（1943年4月），頁20；〈克然領導衡陽市僧眾救護隊開始參加工作〉，《海潮音》，第15卷第5-6期（1944年6月），頁24；〈慈雲寺僧侶救護隊為覺通樂觀等所辦〉，《海潮音》，第25卷第11-12期（1944年12月），頁26。

如上表所示，從1928-1944年，中國多省有寺院自發性地組織僧侶訓練隊與救護隊，當中又以1937年成立最多。¹⁴⁹ 1937年7月7日廬溝橋事變爆發，根據同年10月25日法舫曾在《海潮音》刊登〈怎樣做救護工作？〉一文，其中描述到中國僧伽實際組織了救護隊，到前方去救護傷兵難民，又在後方組織了僧伽護士班，長駐醫院擔任看護工作。鎮江的重傷醫院也有僧眾去做看護的服務。重要的是，佛教僧侶在救護工作進行時，應保持何種態度？法舫提出了6點意見：第一、僧伽不論是在前線或是醫院裡，都應時時不忘佛法僧三寶，每天要抽出時間做個人祈禱。第二、以佛教大無畏的精神向國軍宣傳，使他們知道菩薩行是勇猛無畏的。第三、使人了解佛教是理智且積極救世濟人的宗教。第四、如有敵人受傷，應平等救護，不可起怨敵之念，第五、僧侶應知此工作是暫時性的，戰事一結束即回復到本來修行之生活。第六、服務之時，要自覺自己是佛教僧侶，行菩薩行在救人，故要比其他人更勤快、真誠、耐苦勞、忍毀謗。¹⁵⁰ 由此可知，佛教僧侶在戰爭發生之際，秉持慈悲不殺的理念，又能為國家盡上心力，後方的救護工作即為最好的方式。

¹⁴⁹ 關於僧侶救護隊，可參見學愚與黃夏年的研究：學愚主要著眼於樂觀法師所寫的《僧侶抗戰工作史》，關於上海僧侶救護隊與慈雲寺僧侶救護隊的成立經過。黃夏年的研究主要聚焦圓瑛法師的救護工作。學愚，〈抗戰中的中國僧伽〉，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》；于光、黃夏年，〈中國佛教界與抗戰運動研究〉，《法音》，第7期（2015年7月），頁11-14。

¹⁵⁰ 法舫，〈怎樣做救護工作？〉，《海潮音》，第18卷第11期（1937年11月），頁1-2。

除了上述震華、大醒、法舫等僧侶，主張以慈悲心擔任救護工作，在抗戰時期主張僧伽武裝護國的僧侶也不少。像是太虛提出「慈悲為本，方便為門」等同於「和平為體，反侵略為用」的說法，表示佛教也是有「能守」與「非攻」的防禦能力：

在這個時候，要靠愛好和平的人士集中力量，反對侵略的行為，使侵略者知難而退，然後世界和平才能夠維持，人類的幸福才能夠增進。這種「和平為體，反侵略為用」，和「慈悲為本，方便為門」，是完全相符的。……換句說話，就是「武力防禦與文化進攻」。¹⁵¹

根據太虛的看法，反侵略運動就是要集合全世界的和平力量，制止一切侵略的暴行。就像是佛教寺院前殿兩旁有武裝的四大天王，後又有朝向正殿的武裝韋陀，表示一種武力的防禦，也是能守的佛力。¹⁵² 意即在面對危害之時，武力防禦是最初必備的，最終是以文化悅服達到和平。

武昌佛學院的釋覺先在〈僧伽武裝護國論〉中討論到「沙場作戰是否有違佛制？」並找出佛教經典中的內容，如《大薩遮尼乾子所說經》云：「若為護國，養活人民，興兵鬪戰，彼時國王應當先發如上三心，……如是鬪者有福無罪。」¹⁵³ 又如佛陀在《涅槃經》中說：「我過去世，為國王時，護持正法，立道軍故，故得此身。」¹⁵⁴ 以及《大毘婆沙論》曰：「虎豹豺狼蜈蚣蛇等傷害於人，為人除患殺亦無罪。」¹⁵⁵ 這些在佛教經典裡少數記載與「慈心不殺」相違背的特殊案例，在國家面臨存亡之際，被僧侶們拿出來作為護國安邦的依據，也可視為是護國思想在抗戰時期的轉型特徵。

¹⁵¹ 太虛（講），余惠霖（記），〈太虛大師在反侵略中國分會茶話會席上講詞〉，《海潮音》，第21卷第1期（1940年1月），頁4-5。

¹⁵² 太虛（講），余惠霖（記），〈太虛大師在反侵略中國分會茶話會席上講詞〉，《海潮音》，第21卷第1期（1940年1月），頁4-5。

¹⁵³ 〔元魏〕菩提留支譯，《大薩遮尼乾子所說經》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第9冊，頁338a。

¹⁵⁴ 覺先，〈僧伽武裝護國論〉，《佛海燈》，第2卷第4期（1937年2月），頁6。

¹⁵⁵ 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，第116卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第27冊，頁605c。

伍、結論

綜上所述，近代中日佛教的護國思想於中日戰爭時期，透過佛教經典與教義重新詮釋，能看出中日兩國佛教界對於「佛教護國」不同的解讀意義，呈現新的轉型面向。從太虛、大醒、芝峯，以及藤井草宣的交往，亦可觀察到中日佛教界因為國家的情勢，從戰前的友好到戰時緊張關係的轉變。

近代日本佛教的護國思想，在國家政策與皇國思想的影響下，形成由「護國」逐漸轉變為「愛國」的變化，最具代表性的為明治維新初期提出的「三條教則」，佛教也必須遵守「敬神愛國」的教旨。此種基於國家要求，自上而下，從「護國」到「愛國」內涵的轉變，在中日戰爭時期達到高峰。猶如夏目漱石（1867-1916）所說：「比個人意志受到更大的意志的支配。」¹⁵⁶ 暗指在國家意志的大框架下受到支配的個人意志。

至中日戰爭時期，在日本欲建立大東亞共榮圈的思想下，部分日本佛教僧侶與學者發表的護國言論，反映出明治以來的皇國思想持續存在於其意識形態中，此時期像是淨土真宗的佛教僧侶金子大榮與二葉憲香的佛教史學，皆以皇國史觀，一體化之國家主義的佛教史為出發點，思考佛教的普遍性。¹⁵⁷ 因此，可觀察到：

第一、儘管戰時對於聖德太子的推崇，具有國家主義的成分存在，但日本佛教受到國粹主義盛行，及神道系統國家主義者打擊的影響，欲跳脫被視為是外來思想的束縛，除了願意配合政府的體制，對於聖德太子《十七條憲法》的詮釋與定位也隨之轉變。在佛教護國的言論中，可見對於《十七條憲法》裡的「承諾必謹」與「篤敬三寶」等條目被融入國家意識裡做解釋，強調佛教與國家緊密結合的關係，展現佛教護國與報國的精神，更可從中觀察到「鎮護國家」的概念依然是日本佛教從傳統到近代的核心思想之一，隨著時代被賦予更多的意義。

¹⁵⁶ 夏目漱石，《漱石全集》，第11卷（東京：漱石全集刊行會，1936年），頁16。

¹⁵⁷ オリオン・クラウタウ（Orion Klautau）編，《戦後歴史学と日本仏教》（京都：法藏館，2016年），頁301-326。

第二、中日戰爭之際，正好迎來神武天皇即位二千六百年的紀念，被視為是讓國民回顧肇國精神，及國體明徵化的最好時機。戰時以來各種新的名詞被普遍使用，當中「八紘一字」原是根據神武天皇建國詔書裡的字彙，最早被日蓮宗的田中智學開始使用，其後成為日本政府對外擴張的口號。藉由日本佛教的言論，除了理解其將「八紘一字」納入聖德太子《十七條憲法》中的「背私向公」，亦將佛教經典裡的「無我」、「真如法性」，以及「捨我見執」等教義思想，解讀替換成滅私奉公的宇宙大我，即八紘一字的大和精神。

當中亦有僧侶主張不應誤解神武天皇詔書中的最初意義，中井玄道便認為八紘一字本是指在一國之內，現今也應以和他國維持友好的和平為目的，如同佛教經典裡講的「菩薩知恩，自發菩提心；菩薩報恩，教一切眾生令發菩提心」，¹⁵⁸以「發菩提心」與達到佛教四海同胞的觀念，才是八紘一字精神圓滿的體現。

值得注意的是，1946年2月6日，戰後一年，《中外日報》舉辦了一次座談會，內容以「國家是今後的重大議題」為開頭，主要圍繞「宗教是超國家」這一議題。報導指出：「至今佛教界主要的立正安國、王法為本，以及鎮護國家之思想，本非宗教本來的工作，宗教作為本來的第一義，本身具有超國家的性質。但宗教也是國家的一員，應具有國家的義務。」¹⁵⁹從中可窺知日本佛教界對於「護國思想」的觀點，在戰後開始有著不同於戰時的看法。

清末延續至民初發生的廟產興學運動，中國佛教界尚處於內部「護法」及「護教」的層面，中日戰爭的發生，中國佛教僧侶面對亡國意識的危機，遂激發其「護國」乃至「救國」的責任，自覺到國家與人民為緊密依存的關係，僧侶具有超脫的身分，同時也身為國民，在國難當前尤其凸顯「護國先於護教」的態度。以太虛、大醒、芝峯為首的僧侶們，將佛教的報恩觀、《仁王護國經》、六波羅蜜、華嚴學，以及唯識學，納入護國思想賦予新的解釋：

¹⁵⁸ [後漢]失譯，《大方便佛報恩經》，第2卷，〈發菩提心品〉，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，第3冊，頁136a。

¹⁵⁹ 本社主催座談會，〈宗教は超國家（天皇制論義について）〉，《中外日報》，第13827號（1946年2月6日），頁1。

第一、以佛教經典教義中屬於道德層面的宗教特質，培養優良的國民性，國民強盛自能使國家富強，才有能力抵禦外侮。第二、六波羅蜜等佛學思想常與孫中山的三民主義相融合，用來闡釋無畏無私的大乘菩薩行精神，進而擴展至護國救世的實踐。第三、國難當前，佛教僧侶們一方面主張理應秉持佛教的慈悲平等之心，進行後方「物質的援助」與「組織救護隊」的救護工作；另一方面也有人認為面臨國家存亡之際，僧侶可以武裝護國，並引出佛教經典裡少數記載與「慈心不殺」相違背的特殊案例，作為護國安邦的依據。藉由中日佛教的護國思想在中日戰爭時期的轉型特徵，亦可窺知近代中日佛教政教關係轉變的時態。

徵引書目

一、古籍

《聖德太子五憲法》。定光禪寺，1797年，愛知縣圖書館藏。

《聖德太子憲法》。東京，1889年，國立公文書館寫本館藏。

元賢集，《禪林疏語考證》，第1卷，收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，第63冊。東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

失譯，《大方便佛報恩經》，第2卷，〈發菩提心品〉，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第3冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，第116卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第27冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，第8卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第9冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

宗曉編，《樂邦文類》，第3卷，〈高宗皇帝御書蓮社記〉，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第47冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第48冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，第6卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第19冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

般若譯，《大乘本生心地觀經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第3冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

般若譯，《大乘本生心地觀經》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第3冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

善導集記，《往生禮讚偈》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第47冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

智顗說，灌頂記，《仁王護國般若經疏》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第33冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

智顗說，灌頂錄，《金光明經文句》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，

- 《大正新脩大藏經》，第39冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 菩提留支譯，《大薩遮尼乾子所說經》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第9冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 愛同錄，《彌沙塞羯磨本》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第22冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 義淨譯，《金光明最勝王經疏》，第4卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第39冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，第10卷下，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第24冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，第25卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第36冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 曇無讖譯，《大方等大集經》，第15卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第13冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 曇鸞註解，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，第2卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第40冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 窺基撰，《成唯識論述記》，第2卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第43冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 釋慧皎，《高僧傳》，第5卷，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，第50冊。東京：大藏出版株式會社，1988年。

二、史料彙編

- 小畑源之助述，但山會同人編，《經國論策》。大阪：但山會事務所，1944年。
- 小栗栖香頂，《北京護法論》。日本大分縣：小栗栖香頂，1903年。
- 中井玄道，〈八紘一字の宗教的意義〉，《日華佛教研究會年報 第3、4年》。東京：第一書房，1940年。
- 中央陸軍軍官學校洛陽分校特別黨部編，《中國國民黨的組織和訓練》。河南：中央陸軍軍官學校洛陽分校，1935年。
- 內閣、內務省、文部省編，《八紘一字の精神：日本精神の發揚》。東京：內閣，1937年。
- 內閣作成，《大日本帝國憲法（御署名原本）》，1889（明治22）年2月11日。國立公文書館館藏。

日本書紀撰進千二百年紀念會編，《日本書紀古本集影：撰進千二百年紀念》。

東京：日本書紀撰進千二百年紀念會，1932年。

日華佛教研究會，《乙亥訪華錄》。京都：日華佛教研究會，1935年。

外務省情報部編，《新聞要覽（日本ノ部）》。東京：外務省情報部，1946年。

石原莞爾，《昭和維新宣言》。東京：東亞聯盟同志會置賜分會聯合總會，1942年。

明法寮編，《第二憲法類編》，第14冊。日本：村上勘兵衛，1874年。

近衛文麿，〈新體制準備委員會招請に關する聲明〉，收入新政治研究會編，《戰時下の國民におくる近衛首相演説集》。東京：東晃社，1940年。

金子大榮著，文部省思想局編，《日本佛教の精神（思想問題小輯7）》。東京：日本文化協會出版部，1936年。

高神覺昇，《宗教と青年》。東京：潮文閣，1943年。

峯玄光編纂，《東亞佛教大會記要》。東京：佛教聯合會，1926年。京都龍谷大學圖書館藏。

張之洞，《勸學篇》。蕪湖：清光緒中江書院刻本，1898年。

奧田慈應，《聖德太子十七條憲法釋註》。大阪：勝鬘院，1938年。

三、訪談錄

印光大師，《印光大師口述》。北京：東方出版社，2016年。

四、文集

太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書（雜藏：文叢1-2）》。臺北：善導寺佛經流通處，1980年。

孟慶鵬編，《孫中山文集（下）》。北京：團結出版社，2016年。

夏目漱石，《漱石全集》，第11卷。東京：漱石全集刊行會，1936年。

孫中山，《三民主義》。北京：中國長安出版社，2011年。

祖風宣揚會編，《弘法大師全集》，第4卷。東京：吉川弘文館，1909年。

五、日記

林盼、胡欣軒、王衛東整理，《蔣維喬日記》，第4冊。上海：上海人民出版社，2021年。

六、專書

上領三郎，《聖武天皇論》。東京：元祿會出版部，1912年。

土屋詮教，《日本宗教史》。東京：早稻田大學出版部，1907年。

大谷榮一，《日蓮主義とはなんだったのか：近代日本の思想水脈》。東京：講談社，2019年。

大醒，《日本佛教視察記》。上海：行願庵，1936年。

井上薰，《奈良朝仏教史の研究》。東京：吉川弘文館，1966年。

立川武藏、賴富本宏編，《中國密教》。東京：春秋社，2005年。

吉田久一，《近現代仏教の歴史》。東京：筑摩書房，2017年。

辻善之助，《日本佛教史研究》，第6卷。東京：岩波書店，1984年。

吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》。臺北：文津出版社，1995年。

村上重良，《国家神道と民衆宗教》。東京：吉川弘文館，2006年。

村上重良，《近代日本の宗教》。東京：講談社，1980年。

足立栗園，《近世神佛習合辨》。東京：警醒社，1901年。

近藤俊太郎、名和達宣編，《近代の仏教思想と日本主義》。京都：法藏館，2020年。

倪管婷，《國家、知識、信仰：《佛學叢報》與清末民初中國佛教的近代轉型》。臺北：秀威資訊，2022年。

宮城洋一郎，《日本古代仏教運動史研究》。京都：永田文昌堂，1985年。

清水梁山，《日本の國體と日蓮聖人（王法一乘論）》。名古屋：慈龍窟，1911年。

楊曾文，《日本佛教史（新版）》。北京：人民出版社，2008年。

増山太郎編著，《聖德太子奉讃会史》。東京：永青文庫，2010年。

福島榮壽，《近代日本の国家と浄土真宗：戦争・ナショナリズム・ジェンダー》。京都：法藏館，2023年。

稻葉圓成，《聖德太子》。京都：法藏館，1934年。

蔣維喬，《中國佛教史》。北京：東方出版社，2013年。

賢度法師編著，《華嚴學講義》。臺北：財團法人華嚴蓮社，2016年9版。

學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》。香港：中文大學出版社，2011年。

釋震華，《僧伽護國史》。臺北：越南龍華寺，1970年。

オリオン・クラウタウ（Orion Klautau）編，《戰後歴史学と日本仏教》。京都：法藏館，2016年。

De Bary, William Theodore, *Nobility and Civility : Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press, 2004.

Goodman, Charles, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford : Oxford University Press 2009.

Orzech, Charles D., *Politics and Transcendent Wisdom : The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, c1998.

七、期刊論文

〈一月來之世界：日內瓦軍縮會議的停頓〉，《申報月刊》，第2卷第7期（1933年7月）。

〈上海僧侶救護隊赴前線救護傷兵〉，《海潮音》，第18卷第10期（1937年10月）。

〈北方寺院救護專業（北平）〉，《海潮音》，第4卷第6期（1933年6月）。

〈北京政府請太虛法師在中央公園社稷壇建設護國法會紀事一束〉，《海潮音》，第6卷第3期（1925年3月）。

〈合川組織僧侶救護隊〉，《海潮音》，第20卷第1期（1939年1月）。

〈成都僧侶救護隊成立〉，《海潮音》，第24卷第4期（1943年4月）。

〈佛教徒組織救護隊（武漢）〉，《海潮音》，第14卷第5期（1933年5月）。

〈克然領導衡陽市僧眾救護隊開始參加工作〉，《海潮音》，第15卷第5-6期（1944年6月）。

〈兵役法（二十二年六月十七日公佈）〉，《國民政府公報（南京1927）》，第1160期（1933年6月）。

〈東亞佛教大會簡章〉，《海潮音》，第6卷第4期（1925年4月）。

〈芝峯法師井上氏の「唯識三十論講話」華譯〉，《海外仏教事情》，第4卷第5號（1937年）。

- 〈南嶽寺僧組設救護隊（長沙訊）〉，《海潮音（武昌）》，第18卷第12期（1937年12月）。
- 〈香港歡送僧侶救護掩埋隊誌盛〉，《海潮音》，第19卷第4期（1938年4月）。
- 〈海外ニュース：芝峯法師井上氏の「唯識三十論講話」華譯〉，《南瀛佛教》，第15卷第7期（1937年7月）。
- 〈國民政府文官處公函字第四一五九號〉，《中國佛教會報》，第7期（1936年7月）。
- 〈組織中華佛教聯合會之緣起——為東亞各國佛教大會之預備〉，《海潮音》，第6卷第4期（1925年4月）。
- 〈慈雲寺僧侶救護隊為覺通樂觀等所辦〉，《海潮音》，第25卷第11-12期（1944年12月）。
- 〈慈谿全縣僧眾救護訓練隊第一期畢業攝影〉，《海潮音》，第18卷第4期（1937年4月）。
- 〈慈谿全縣僧眾救護訓練隊第二期畢業攝影〉，《海潮音》，第18卷第4期（1937年4月）。
- 〈嘉興僧眾救護隊努力工作〉，《海潮音》，第18卷第10期（1937年10月）。
- 〈寧波佛教救護隊出發前線〉，《海潮音》，第19卷第3期（1938年3月）。
- 〈滬四大叢林組織救護隊〉，《海潮音》，第18卷第9期（1937年9月）。
- 〈廣化寺設立傷兵救護醫院（北平）〉，《海潮音》，第14卷第6期（1933年6月）。
- 〈廣州組織佛教金卮字救護隊〉，《海潮音》，第18卷第12期（1937年12月）。
- 〈請圓瑛法師講仁王護國般若經緣起文〉，《弘法社刊》，第27期（1935年1月）。
- 〈總理遺教〉，《現代僧伽》，第4卷第1期（1931年4月）。
- 〈鎮江金山僧眾受救護訓練攝影〉，《海潮音》，第18卷第6期（1937年6月）。
- 〈歡迎日本佛教視察團紀〉，《心燈》，第21期（1926年12月）。
- 于光、黃夏年，〈中國佛教界與抗戰運動研究〉，《法音》，第7期（2015年7月）。
- 大西良慶，〈支那佛教は日本佛教に何も求めて居らぬ〉，《中外日報》，（1935年7月27日）。
- 大醒，〈《空過日記》自序〉，《海潮音》，第16卷第3期（1935年3月）。
- 大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1期（1935年1月）。
- 大醒，〈中日佛教之比較觀〉，《南瀛佛教》，第14卷第4號（1936年4月）。

- 大日本佛教聯合會，〈佛教報國綱領〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月）。
- 大醒，〈中日佛教之比較觀〉，《海潮音》，第16卷第11期（1935年11月）。
- 大醒，〈本刊的旨趣和態度〉，《現代佛教》，第6卷第1期（1933年6月）。
- 大醒，〈由軍縮會議禁止天空轟炸問題想到閩北江灣吳淞的慘狀〉，《現代佛教》，第6卷第3期（1933年6月）。
- 大醒，〈國難期中僧伽要不要盡相當的責任〉，《海潮音》，第17卷第7期（1936年7月）。
- 大醒，〈現代僧伽與現代佛教〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月）。
- 大醒，〈僧眾服兵役與訓練〉，《海潮音》，第17卷第8期（1936年8月）。
- 中村辨康，〈皇國民の使命と佛教的練行〉，《臺灣佛教》，第20卷第4號（1942年4月）。
- 中根環堂，〈東亞建設の指導原理〉，《南瀛佛教》，第18卷第8號（1940年8月）。
- 丹生屋隆道，〈日本佛教視察團謝函〉，《海潮音》，第8卷第1期（1927年2月）。
- 井上玄真著，芝峯譯，〈唯識三十論講話〉，《現代佛教》，第5卷第1期（1932年1月）。
- 升田榮，〈臣道實踐の根本「承詔必謹」に就て：新體制に即順して「聖德太子憲法第三條」を謹鑽す〉，《南瀛佛教》，第18卷第12號（1940年11月）。
- 友松圓諦，〈神道と十七條憲法（上）〉，《中外日報》，第13410號（1944年5月9日）。
- 太虛（講），余惠霖（記），〈太虛大師在反侵略中國分會茶話會席上講詞〉，《海潮音》，第21卷第1期（1940年1月）。
- 太虛，〈十五年來海潮音之總檢閱〉，《海潮音》，第16卷第1期（1935年1月）。
- 太虛，〈太虛大師致日本佛教聯合會書〉，《現代佛教》，第5卷第4期（1932年4月）。
- 太虛，〈武昌佛學院院董會略史〉，《海潮音》，第15卷第9期（1934年9月）。
- 太虛，〈怎樣建設現代中國的文化〉，《海潮音》，第16卷第7期（1935年7月）。
- 太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《海潮音》，第9卷第4期（1928年5月）。

- 太虛，〈勸全國佛教青年組護國團〉，《海潮音》，第14卷第5期（1933年5月）。
- 太虛大師講，芝峯記，〈新青年救國之新道德——在廈門新青年會〉，《現代佛教》，第5卷第8期（1933年4月）。
- 太虛老人，〈為震華法師封龕〉，《覺群週報》，第36-37期（1947年3月）。
- 太虛講，小琴、書琴、覺範記，〈國家觀在宇宙觀上的根據〉，《海潮音》，第11卷第5期（1930年5月）。
- 心聲，〈佛學與三民主義〉，《佛海燈》，第2卷第1期（1936年11月）。
- 月耀，〈卷頭語〉，《佛海燈》，第2卷第4期（1937年2月）。
- 本社主催座談會，〈宗教は超國家（天皇制論義について）〉，《中外日報》，第13827號（1946年2月6日）。
- 竹內芳衛，〈宗教報國の命題〉，《中外日報》，第13570號（1944年12月8日）。
- 竹田暢典，〈日本における護国經典〉，《印度學佛教學研究》，第34號（1969年3月）。
- 佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（一）（二）〉，《中外日報》，第13446號（1944年6月20日）。
- 佐佐木憲德，〈太子憲法と敬神の有無について（五）（六）〉，《中外日報》，第13448號（1944年6月22日）。
- 佐佐木憲德，〈太子憲法と親鸞〉，《中外日報》，第13520號（1944年9月29日）。
- 何子培，〈佛教與護國〉，《佛學半月刊》，第57期（1933年6月）。
- 坂井田夕起子，〈「支那通」僧侶・藤井草宣と日中戦争〉，《桃山学院大学キリスト教論集》，第52號（2017年2月）。
- 東初，〈怎樣纔能救中國〉，《現代佛教》，第6卷第4期（1933年7月）。
- 法舫，〈怎樣做救護工作？〉，《海潮音》，第18卷第11期（1937年11月）。
- 法舫，〈僧尼應否服國民兵役？〉，《海潮音》，第17卷第8期（1936年8月）。
- 芝峯，〈現代佛教與現代中國〉，《現代佛教》，第1卷第1期（1932年1月）。
- 芝峯，〈新時代新道德的需要（上篇）〉，《現代佛教》，第5卷第2期（1932年2月）。
- 花山信勝，〈萬世一貫の憲法（中）〉，《中外日報》，第13809號（1946年11月5日）。
- 孫傳釗，〈日中全面戦争勃発前の中国近代仏教教育—太虚法師の仏教革新運

- 動を中心に一》，《日本の教育史学：教育史学会紀要》，第40卷（1997年）。
- 班禪著，劉家駒初譯，楊質夫校譯，〈佛教與總理遺教的平等觀〉，《海潮音》，第14卷第6期（1933年6月）。
- 荒木雪夜，〈「和の文化」論：「和爲貴」解釈を端緒として〉，《九州大学学術情報リポジトリ》，（2012年3月）。
- 訓覇曄雄，〈現代と真宗——政教分離をめぐる一〉，《真宗教学研究》，第32號（2011年11月）。
- 昂旦，〈僧伽應怎樣護國〉，《佛海燈》，第2卷第5-6期（1937年4月）。
- 常惺，〈雲南金卮字救護隊成立的經過及出發後工作的情形〉，《海潮音》，第9卷第2期（1928年3月）。
- 御堂法隆，〈新體制と佛教〉，《臺灣佛教》，第19卷第5號（1941年5月）。
- 無哲道人（升田榮），〈八紘一字の精神と大乘佛教精神〉，《臺灣佛教》，第20卷第4號（1942年4月）。
- 象賢，〈國際的道德與法律〉，《現代佛教》，第5卷第1期（1931年1月）。
- 黃自進，〈訴諸國際公論：國際聯盟對「九一八事變」的討論（1931-1933）〉，《近代史研究所集刊》，第70期（2010年12月）。
- 圓瑛、王震，〈中國佛教會致國聯各會員電〉，《四川佛教月刊》，第1卷第12期（1932年4月）。
- 葛兆光，〈什麼是中日傳統政治文化的結構性差異？〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，第38卷第2期（2023年3月）。
- 鈴木大拙，〈中華佛教印象記〉，《海潮音》，第16卷第6期（1935年6月）。
- 零哉居居人（升田榮），〈新體制に聖德太子を偲び奉る：殊に十七條憲法の御精神を〉，《南瀛佛教》，第18卷第11號（1940年11月）。
- 劉文輝，〈准軍政部、訓練總監部、內政部爲將全國壯年僧尼悉令參加救護工作諮請查照辦一案令仰飭屬遵照由〉，《西康建省委員會公報》，第2期（1937年）。
- 樂觀、證一、覺通，〈重慶市僧侶救護隊籌備處響應電〉，《海潮音》，第21卷第8期（1940年8月）。
- 戴傳賢，〈仁王護國法會發願文〉，《海潮音》，第13卷第5期（1932年5月）。
- 藤井草宣，〈昭和十年訪華團批判——禿氏・林・大西諸羅漢に呈す一〉（上），《中外日報》（1935年8月1日）。
- 藤井草宣，〈昭和十年訪華團批判——禿氏・林・大西諸羅漢に呈す一〉

（下），《中外日報》，（1935年8月2日）。

藤井草宣著，窺諦譯，〈支那現代佛教界之情勢〉，《人海燈》，第2卷第1期（1934年11月）。

藤村信平，〈八紘為宇の正典範（皇國の立場から見直せ）〉，《中外日報》，第13567號（1944年12月5日）。

覺先，〈僧伽武裝護國論〉，《佛海燈》，第2卷第4期（1937年2月）。

釋太虛，〈致日本佛教徒電〉，《海潮音》，第9卷第5期（1928年6月）。

釋道禮，〈江戸時代佛教與政治之關係：以本末制度與寺檀制度為探討〉，《圓光佛學學報》，第35期（2020年6月）。

釋道禮，〈清末民初太虛大師佛教護國維新理念探析〉，《圓光佛學學報》，第26期（2015年12月）。

闕正宗，〈仁王護國法會與戰後臺灣社會（1949-1987）〉，《國史館學術集刊》，第9期（2006年9月）。

觀願，〈僧尼救國之芻議〉，《佛海燈》，第2卷第7期（1937年5月）。