

論當代人間佛教思想的反思特質： 以太虛大師的論述為中心

陳永革
浙江省社會科學院哲學所研究員

中文摘要

太虛大師（1890-1947）是20世紀漢語佛教界肇興未已的「人間佛教」思潮運動過程中，思想影響最卓越的佛教思想家，其思想個案至今仍值得人們進行深入探析。本文從印順法師在《太虛大師年譜》中的總體評價入手，指出太虛大師所著力建構的「人間佛教理論」，呈現出鮮明而深刻的反思意識。這種反思意識的構成內容，具體表現為對中國佛教思想傳統的反思、對中國佛教的出路的反思，對中國佛教與中國文化之關係的反思，以及中國佛教與中國社會關係的反思認知，必須結合其對人間佛教社會觀、乃至社會理論展開相應的思考。

本文指出，太虛大師以反思性為特徵的「人間佛教理論」，堅持以佛教為本位、以中國為本位兩大原則立場，以此展開其「人間佛教學」建構的「佛教性」、「中國性」、「社會性」、「文化性」和「普世性」，有其鮮明的中國社會認知與佛教弘化的關係意識。上述太虛大師佛教思考中的佛教性、中國性、社會性、文化性和普世性，既是其人間佛教理論的構成內容，更體現其人間佛教理論具有一種「反思性」的建構類型。

關鍵字：人間佛教 太虛大師 新佛教運動 中國佛教建設



Rethinking the Characteristics of Contemporary Humanistic Buddhism Based on Master Taixu's Thinking

Chen Yongge

Researcher, Zhejiang Academy of Social Sciences Institute of Philosophy

Abstract

Master Taixu (1890-1947) is one of the most influential Chinese Buddhist thinkers in the 20th Century, especially during the early movements of Humanistic Buddhism. Based on Venerable Yin Shun's overall evaluation in his work, "The Taixu Chronicles", it appears that Master Taixu's thoughts in his process of establishing the theories of Humanistic Buddhism posed clear and profound reflections in the following: traditional Chinese Buddhist thinking; the future of Chinese Buddhism; the relationship between the Chinese culture and Chinese Buddhism; and the relationship between the Chinese society and Chinese Buddhism. Such reflections need to be integrated with his view of Humanistic Buddhist social thoughts as well as thinking that corresponds to socialist theories.

This paper, points out the unique reflection Master Taixu's theory on Humanistic Buddhism, insists on maintaining the position of Buddhism and the position of China. From that to establish the "Study of Humanistic Buddhism" with characters of Buddhist religion, Chinese, socialism, culture, and universality. These embody a sense of relationship in Chinese socialism and Buddhist propagation. Not only are these the structure for the theories of Humanistic Buddhism, they are also a kind of reflection on its practicality.

Keywords: Humanistic Buddhism, Master Taixu, new Buddhist Movement, establishing Chinese Buddhism

前言：印順法師對太虛大師的評價

太虛大師思想主題的博雜與思考領域的寬泛，在20世紀中國佛教界中，幾無出其右者。對此，印順在其主持編撰的《太虛大師年譜》中，嘗作出總結性地評價說：「以大師為近代佛教唯一大師，早年獻身革命，中年弘教利群，晚年複翊贊抗建：體真用俗，關涉至多。」從其理論特徵上看，在太虛大師的弘法生涯中，仍有其明確的思想主線。儘管當時的印順法師未嘗強調太虛大師後來影響深遠的「人生佛教」或「人間佛教」理論，但仍不礙其對太虛佛教弘化思想的精緻概括。一部《太虛大師年譜》無疑整體而全面地展現了太虛大師的經歷，其間許多的評述，時過甲子之後讀之猶令人感懷頗深。據印順所述，太虛一生的佛教活動及其思想成就，約體現於如下八個方面。

（一）「大師為中國佛學之大成者，長於融貫統攝，不拘於台賢禪淨，卓然成家。其宗本在妙有之唯心論，一再為《楞嚴》、《起信》等釋難扶宗，足以見其宗本之所在。」「融貫統攝」本為太虛本人對自己佛教思考取向的三大原則性表述，可謂為持續一生源出於佛教思想傳統的基本結論和思考原則。

（二）「大師自整理僧伽制度論，至晚年之菩薩學處，應機改建，雖有不同，而弘揚佛法，首重建僧，其理想之建僧工作，始終未能實現，徒招來無謂之毀譽，可見建僧之難！」重整僧伽制度，是太虛大師終其一生的根本關切，也是太虛大師終生未竟的一大志業。

（三）「大師為僧伽本位者，故與時人有僧俗之諍，顯密之諍。為中國佛學本位者，故與時人有《起信》與《唯識》之諍，融攝（以中國佛學融攝日本、暹錫、蒙藏之長）與移植（棄中國佛學而專弘其他）之諍，胥有關近



代佛教思想。」此與20世紀上半葉中國佛教思想的整體背景相關，堅持中國佛教的本位或中國性，是太虛佛教理論的不二原則。

（四）「大師主以佛法應導現代人心，而要自學佛者之摧乎僻化、神化、腐化著手。使佛法而可行於斯世，捨『人生佛教』莫由！惟其平常，乃見偉大！」太虛大師堅持主張「以佛法應導現代人心」而創倡「即人成佛的人生佛教」，影響深遠，是太虛大師眾多佛教理論中最具新創意義者。

其他四個方面包括：

（五）「大師主教理、教制、教產之革新，化私為公，去腐生新，宜其為傳統之住持階級所誹毀。其有關中國佛教會之參與及爭衡，可以見四十年來中國佛教僧政之一斑。」

（六）「大師真不礙俗，深見政教之關係，為佛教徒示其軌範。或譏其為『政僧』，而大師惟以不克當此為念。」

（七）「大師之東遊日本，弘法歐美，訪問南洋，以及其弟子之留學日本、暹羅、錫蘭、西藏，實為中國佛教之國際佛教運動主流。」

（八）「大師之新佛教運動，發端而未能完成。內部動態之得失，亦予以指出。」¹

印順法師在《太虛大師年譜》中的總體評述，面廣而意豐，實難在一篇小文中展開更內在的探析。本文僅以太虛大師人間佛教思想的一些特質，特別是透過其佛教理論的反思性，展開初步討論。

一、「佛教性」之反思：建構縱橫貫通的「佛法新體系」

太虛作為一位學修有得的佛教大師，在其叢林修學與研閱藏經的過程

中，逐漸形成了自己對佛法的判攝體系，確立了綜攝一切佛法、復興中國佛學的思想原則。佛法判攝或判教，向來是中國佛教諸宗的組織、簡擇佛法系統的一大傳統。如天台有著名的「五時八教」，華嚴有「五教」，淨土有難、易，禪有頓、漸，密有顯、密，如此等等。佛教判攝，不僅是佛教的歷史傳統，而且對於中國佛教的契機弘法具有整治之效。

據太虛自述，對佛法判攝最初形成了系統思想，大約是在清光緒三十四年（1908年）至民國三年（1914年）。此時，太虛的佛法修學，主要體現於禪宗的參究與經教的聽習，並擴展為閱藏，初步形成了對一切佛法的整體判攝：即認為佛法不外為宗下與教下兩家。宗下主禪法修證，而教下相重講經闡論。這是太虛簡而化之的佛法判攝，仍不出於佛教傳統的通常判攝，是「承襲古德的」²，即主要是繼承傳統的佛法判攝，仿古而不出於古，並未構建新佛法體系觀。

在1915年至1917年的三年普陀閉關中，太虛對佛法的認識，產生了較大的變化，形成了第二期的佛法判攝，提出「攝小歸大、八宗平等」的佛法系統觀。攝小歸大，是對大乘與小乘佛法的整體判攝。八宗平等，則是對隋唐時期鼎盛的中國佛教八大宗派的具體判攝。完全揚棄了古德權實、圓偏、妙粗等拘于一宗獨勝的佛法教判觀，引向八宗各有殊勝而究竟平等、既不可偏廢更不可說此優彼劣的佛法系統觀，著眼於佛教內部的團結，避免分化與分流。「攝小歸大、八宗平等」佛法系統觀，成為太虛此後弘法的一大主導立場。特別是八宗究竟平等的判攝，因其具有整治現實佛法弘化的可行性，更被太虛視為「旁通抉擇」中國傳統佛學思想的理論基石。

如果說第一期的佛法判攝是承襲古德，以因循舊法為主，而第二期的佛法判攝，則更多地針對獨倡一宗與諸宗平等的辯論，試圖超越法義之爭，那麼在第三期佛法系統判攝思想，則可說是全面成熟地確立了太虛的佛法判攝



體系。

1923年前後，太虛在佛法判攝問題上進入所謂的第三期發展。是年，太虛在「武院」創作了《大乘宗地圖》，以圖表形式對華文佛教系統進行了判分，力主八宗平等而各有殊勝的完備解說。並作《三唯論圖》，同樣以圖表形式，基於佛法根、境、識理論，提出了「唯根論」、「唯境論」和「唯識論」，既相應于佛法、眾生法和心法，同時亦對佛教八宗進行了綜攝判分。³對以大乘為宗歸的佛法體系，進行了全面、系統而完整的理論構建。

1924年，太虛撰寫了《佛法之分宗判教》的專論，明確闡述了對佛法判教（具體表現為佛法判教史上至關重要的教一乘三問題）的二個基本原則：「機感佛而興教，故依乘以判教；理集要以起行，故依教以分宗。」⁴佛法判教當依乘之別，而大乘與小乘之別，不是後世分別，而是在佛陀應機說法時即已有分別。這是太虛對大乘與小乘佛法的獨到解說。太虛認為，今人決不能膠執於所謂「教一乘三」的傳統判教立場。其理由是，佛應機設教，若感佛應機有三，則教乘法自可別分為三；如果感佛為一，那麼教乘亦應同為一乘。因此，三乘教法（太虛稱之為化俗教、出世教和正覺教，分別相應於五乘共教、三乘共教和大乘別教），無不根源於以佛乘為根本的大乘佛法，並以大乘佛法為依歸。

1926年，太虛更作《論賢首與慧苑之判教》，以個案形式對華嚴宗兩大判教學說，進行了比較研究。在本論中，他明確地將中國所傳的大乘教判分為法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。而在《再論大乘三宗》一文中，⁵則再次強調了上述大乘三宗，並特別徵引《瑜伽師地論》窺基釋義加以辨說。不過，值得指出的是，上述三宗之名，並非為對中國大乘佛法系統判攝的宗名別判，而是涵括一切大乘佛法的基本判別。此後，太虛依此基準原則，衡定中國大乘佛法系統，從而全面系統地梳理中國大乘佛教的歷史演

變。

太虛雖然初步明確了佛法判攝的基本框架，但對於現實的新佛化運動，仍缺乏指導性。為了系統地描述全體佛法的歷時演進和現實佛法的共時形態，太虛在1926年在北平佛學研究會講授《佛學概論》時，闡述了佛法學理的「三級分說」。

所謂佛法學理三級分說，是指五乘共法、三乘共法和大乘不共法（亦稱大乘法）。五乘共法，亦稱「五乘共理級」。五乘，指人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘，共修之法為悟因緣生法、明善惡因果。這是佛法修學的根本基礎，也是佛教之為佛教的要理所在。三乘共法，亦稱「三乘共理級」。三乘，指聲聞、緣覺和菩薩乘，其共同之法為佛陀教示的「三法印」——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，其進修指向超越人天，趣歸涅槃。大乘法，或稱大乘不共法，太虛稱之為「大乘法理級」，為大乘菩薩乘所獨有，不共於人、天二乘。以大慈悲的菩提心，運性空般若智慧，遍學一切法門，普渡一切眾生，嚴淨無量國土，證成無上佛果。

應該指出，太虛的佛理三級分說，對整體佛法作出了普泛的判分，在名詞表達上更為明確，從表面上看似乎並未超出傳統的佛法判分。但佛理三級分說，卻是太虛對綜合判攝一切佛法的基本定論。他此後在閩南佛學院講《佛學概論》（1930年1月）、在漢藏教理院講《我怎樣判攝一切佛法》（1940年8月），都重申了佛理的「三級分說」。於此可見，太虛的佛法判攝，突出層次性與統貫性的結合，體現了佛法整體的圓攝性，用以指導佛法修學，特別是用於指導佛法教育系統的建構。這種佛法整體的圓攝性，正是太虛本人後來所總結的現代佛法體系的「融貫」原則。

1940年8月和10月，太虛在漢藏教理院分別完整地闡述了自己二十年來



日漸成熟的佛法判攝體系。在講論中，太虛首先確立了一個總的佛法判攝原則，即以教、理、行、果作為統領一切佛法「綱骨」所在。在此基礎上，具體概括為「教之佛本與三代三系」、「理之實際與三級三宗」和「行之當機與三依三趣」。

所謂「教之佛本與三代三系」，是指佛陀在世時，佛為法本，教法一味，無二無別；佛滅度後，則先後出現了「小行大隱」、「大興小附」和「密主顯從」三個演化時代，並分別構成了現在世界上巴利文系、漢文系和藏文系三大佛教系統。

所謂「理之實際與三級三宗」，指佛法的究竟真理，雖本一致，但佛陀隨機設教，使不同的時代對佛法的詮解有所不同，大致可分為明善惡因果而求人天果報的「五乘共理級」，明世出世染淨凡聖差別而求證涅槃解脫的「三乘共理級」，以菩提度生、圓成佛果為指向的「大乘特理級」。在此三級佛理詮解中，因中國歷史上長期盛行大乘特理，故有必要把中國佛教更分作三宗：法性空慧宗、法相唯識宗和法界圓覺宗。

至於「行之當機與三依三趣」，太虛認為，佛法修行，貴在當機。佛說無量法門，以對治世間無量煩惱。具體地說，佛在世時及「正法時代」，依聲聞行果而趣發大乘心；第二為「像法時代」，則依天乘行果而趣得大乘果；第三為「末法時代」，依人乘行果而趣修大乘行。

太虛的佛法判攝系統，旨在引導學人瞭解佛法、正信佛法，進而指導佛法的實踐修行。佛法貴在實修實行，特別是契應末法時機的「由人乘行而趣修大乘行」，更有必要進行廣泛宣傳與具體落實。由人乘向上趣歸佛乘的直接性，要求把人間性與佛教性相互融貫，決不能由於強調佛教弘化的「人間性」，而忽略了弘法獨特的「佛教性」，反之亦然。對新佛化運動「佛教

性」的整體把握，必須落實在對佛法歷時性與共時性並重的系統理解基礎上，否則對人生佛教或人間佛教的現實推進，就會迷失依歸的方向。

這正是太虛綜合判攝佛法對於佛化運動展開的現實指導意義。對此，太虛明確地說：「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。」⁶由此識見，直接啟發了太虛決心從漢院教職員宣導修學菩薩行做起，進而提出擬建「菩薩學處」。

太虛縱橫貫通的佛法判攝體系，大體上基於以時間先後為主軸的縱向判分。但縱中有橫，這體現於世界佛教的三大系統的同時並存上。如果缺乏對佛法流傳系統的相應瞭解，現實佛化運動要麼流於形式，紙上談兵，毫無實際用處，要麼固步自封，閉門造車，同樣缺乏針對性。這個綜攝一切教法的佛學體系，構成太虛以「人生佛教」或「人間佛教」為導向的新佛化運動的理論框架。

二、「中國性」之反思：中國佛教的融貫之道與復興之路

太虛所建構的佛法判攝體系，旨在指導現實佛化運動。因此，它既是對佛法系統的總結與歸納，更是出於佛教弘化的實現需要。太虛對佛法系統的判攝理解，一直持有鮮明的「中國性」，即堅持以中國佛教為本位。這一點明顯地體現於太虛「三宗」分立之說上。

太虛綜攝佛法的一個明確主張，是在法性空慧宗、法相唯識宗外，更立法界圓覺宗，使三宗成鼎立之局。他說，「蓋非開立法界圓覺宗，不惟無以位置中日之台賢禪密諸宗，且亦不能看明全部的中國佛法趨勢。此為餘研究佛法以來，並縱觀西藏、日本的佛教而得此結論。」⁷於此可見，太虛之所以設立法界圓覺宗，其意圖主要有二。一是出於對漢傳佛教系統的佛法定位；



二是由於完全符合中國化佛法系統的歷史實情。如果缺乏對法界圓覺宗的安立，那麼中國大乘佛法系統的獨特貢獻和發展特色，將無從彰顯而被湮沒。然而，問題是如何繼承中國佛法傳統、建設現代中國佛教呢？

1935年《海潮音》月刊計畫出一期「中國佛教建設號」，請太虛撰文。12月，太虛利用在廣州弘法的間隙，完成了〈建設現代中國佛教談〉，較為全面地對於如何建設現代中國佛教進行思考。

太虛自承二十餘年關於如何建設中國佛教談了許多閒話，變成現實者幾乎沒有。為何建設現代中國佛教如此之難？太虛分析總結了幾點原因。如從佛教僧團本身而言，無從整理左支右絀、東傾西倒而似亂草般出現的佛教新興會、團學社，引導它們走上建設新佛教的軌道。但重要的原因在於社會缺乏穩定、政治沒有常軌，使原本虛弱、散漫、混雜的佛教徒眾，沒有任何契理契機的建樹。

因此，當務之急或根本途徑，首先是要有一個堅強、嚴肅的佛教集團，從轉移世運、振興國運大處著眼，適應現代中國的現實需要，才能建設契理契機的現代中國佛教。否則的話，中國佛教就像印度佛教、阿富汗佛教一樣，必趨衰亡之路！於此，如何建設現代中國佛教的問題，被太虛部分地轉換為佛教如何救國、救世的問題。換言之，建設現代中國佛教，要求佛教徒必須清醒地意識到，佛教法運與現實世運密切相關，救世與救法應互為一體。

建設現代中國佛教，關鍵是要充分發掘出中國佛教自身的傳統優勢。對於中國佛教之所長，太虛主要提及兩點：一是中國佛教最富有包容調和性，二是中華民族向來具有懷抱天下的思想，善於綜合不同區域、不同時代的佛學系統，而超脫其拘蔽，使之發揚為世界性的佛學，中國佛教最具可能、最

堪勝任。

不過，中國佛教的最大弊端在於家族性太深，這是中國僧寺無法整興的根本癥結之所在。如果能從根本上解決這個癥結，中國佛教即可重振於世。如何解決寺產私有的老大難問題，太虛提出了二個解決方案。一是使一部分寺產成為僧團公產，二是讓一部分寺產索性成為還俗在家者的私產。寺產制度的改革，同時配以僧團組織的健全管理，改剃度為公度，消除剃派、法派的子孫制。唯有如此，以中國佛教長處、優勢為基礎，聯合寺僧和俗家佛教徒，擴大成為有系統的佛教組織，建立只有公產而無私產且組織統一的僧團組織。關鍵在於「化家產的僧寺為公產的僧團」，否則，終無建設現代中國佛教的真正基礎。改革傳統佛教制度困難之大，以至於太虛竟寄望於當局行政力量的直接介入。

太虛看到，台賢禪淨作為唐宋以來中國佛法系統的主要構成（人們通常所說的「教宗台賢，行歸禪淨」，在特定意義上即代表著整個中國佛教系統），難道一無是處、毫無現實意義和實際價值嗎？民國以來，佛教修法，或從日本折返中國（東密、真宗），或從西藏傳弘到內地（藏密），或從錫蘭流傳到中國（南傳佛教），在世界三大佛法體系彙聚、融會的現實時代，其基礎何在？融會的具體途徑又應該是什麼？

1937年8月，太虛在武漢為「世苑」員生發表題為〈新與融貫〉的講論，第一次全面而系統地回答了上述追問。

太虛首先聲明，自己半生弘法，雖然著述眾多，但意趣卻不在於做一個佛教學者，而只是視佛學研究為「振興佛教、覺人救世之方便」；在弘法中，向來主張「不為專承一宗之徒裔」，諸宗並闡共揚；在修行成佛上，「無求即時成佛之貪心」，而只是「為學菩薩發心修行」。在此基礎上，



太虛總結歸納了自己弘闡佛法的兩大評判立場或基準。一是「新的思想」，二是「融貫的思想」。所謂「新的思想」，其主旨在於解答現代佛法弘化如何順應時代人心、回應社會思潮的「契機」問題，而不是佛法的「推陳出新」、「標新立異」；弘揚佛法的「新」，關鍵在於發揚光大「亙古常新」的佛法，落實於改進社會人心和世界人類。

具體言之，太虛所謂的「新」，具有雙重蘊意。其一是「佛教中心的新」；其二是「中國佛教本位的新」。所謂「以佛教為中心的新」，就是「以佛教為中心而適應現代思想文化所成的新的佛教。這佛教的中心的新的，是建立在依佛法真理而契適時代機宜的原則上。」⁸如果不能以佛法適應時代，契應眾生根機，佛教之「新」就將無從談起，佛教永遠只能是一種死寂的佛教。如果不能以佛教為中心，僅以契機為旗幟，迎合時代文化潮流，或追求浪漫文藝，這種「新」其實已經失去了佛教中心的思想信仰，最終必將流入「返俗叛教」之中。

至於「中國佛教本位的新」，太虛具體限定於「華文佛教」，即「漢語佛教」，而不是蒙藏佛教，或大理佛教。因此，「中國佛教本位的新，是以中國二千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收擇取各時代、各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此，本人所謂中國佛教本位的新，不同於一般人傾倒於西化、麻醉於日本，推翻千百年中國佛教的所謂新！亦不同有些人憑個已研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以從新設立的新！」⁹建設以中國佛教為本位的新佛教，既不可故步自封，也不應妄自菲薄，應該正視中國傳統佛教的優勢所在。如果把中國佛教全面推倒重來，這是絕對不可行的。太虛強調說，建設中國佛教本位的新佛教，既要「掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的

需求的病態」，同時也要「揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。」¹⁰

建設以中國佛教為本位的新佛教，正是太虛心目中「世界佛教」的融貫基礎。所謂「融貫」，即是指在現實修學弘法中，必須具備對全體佛法進行融徹貫通的融合視野。佛法融貫思想，是太虛從其本人修學佛法的親身體會中得出的經驗之談。太虛早年親近寄禪和尚參禪，同時隨歧昌、道階等人聽經習教，廣涉天台、華嚴義學，遍閱經藏，於深入性相經論中親證禪意三昧，頗契應於古德所謂的「不離文字、不即文字而為道用」之旨。因此，融貫思想可說是太虛一生修學佛法的不二心得。

為了接引學人，太虛提出佛法融貫的兩大綱領。一是「宗乘融貫」。宗是宗派，包括印度、中國乃至日本諸宗各派；乘是諸乘，如五乘共法、三乘共法及大乘不共法。宗乘融貫，就是要把歷史上所有宗派及諸乘，進行契理契機的融攝匯通。二是「文系融貫」，即把巴利文系、漢文系、藏文系乃至歐美系佛教，加以融攝貫通，鎔鑄成綜合性的佛學體系，作為弘揚世界佛學的工具，弘揚現代佛法。這正是太虛創立世界佛學苑的指導原則，同時也是其一貫主張三系並學、諸宗平等觀念的理論歸趣。

如果說融貫是太虛創立世界佛學苑的指導原則，那麼「新」的原則，則是太虛推進新佛化運動的方向指南，意在糾正或偏向日本佛教（如芝峰等人），或偏向文藝（如亦幻等人）等三五新僧。芝峰、亦幻等人以「天聲」，在《人海燈》上發表〈新佛教人物的檢討〉，對太虛的佛化主張表示不滿，流露出全盤否定中國佛教的激進傾向。太虛嚴正指出，建設新中國佛教，非由繼承而不可，而不是叛逆。中國佛教本位的新，應該是採擇佛法的古源（錫蘭、西藏）與今流（日本、西洋），而適應現代中國需要之新¹¹，從而為青年新僧指明了對中國佛法傳統的應有態度和價值取向。



在〈三十年來之中國佛教〉（1937年7月）一文中，太虛初步看到了自己宣導的佛化運動所產生的現實效應。他注意到，近年來的中國佛教面貌，正逐漸從「寺僧佛教」改變為面向社會各階層的「民眾佛教」，在這種轉變過程中，新興居士及青年學僧，極易吸收種種社會文化思潮；就佛法詮釋取向而言，一為「探采古源」，即學習錫蘭和西藏的佛法系統，當時國內學佛者正出現一種新的趨勢，即留學錫蘭、緬甸、泰國之風正在展開，有些青年學僧甚至主張以西藏密法完全取代固有中華佛教；二為「趨同今流」，即學習日本和西洋的佛教研究。這些趨勢，無疑將對中國佛教的現代展開產生重大影響。而太虛門下的一代新僧，正面臨著分化或分流的現象。因此，太虛必須解決中國佛法的本源性问题，完整而全面地認識、評判中國佛教系統。如果青年新僧們對本源佛法的認識模糊不清，必將制約著太虛所宣導的新佛化運動。

太虛所注意的從「寺僧佛教」到「民眾佛教」的現實轉向，其實是佛教弘化中具有「現代性」的表現形式。現實的佛教弘化超出了傳統的佛教寺院，其受眾物件，更為廣泛，其弘化方式與手段亦更為多樣。但在這種轉向中，太虛仍希望在「寺僧佛教」與「民眾佛教」之間保持一種結構性張力。這就是說，希望在充分發揮佛教教化的社會功能的同時，佛教傳統本身的出世性「宗教追求」仍保持自身應有的力量。如何才能實現這種目標，這就必須從中國佛教的特質中去找尋和發掘。

早在1926年，太虛就開始逐漸意識到，中華佛教將由禪宗而大興，既非密法咒術，亦不是法相唯識。他說：「晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗為骨子，禪衰而趨於淨，雖若有江河就下之概，但中華之佛教如能復興，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪。」¹²禪宗為中國佛法的「綱骨」所在。禪宗興則寺僧佛教振，禪宗衰則寺僧佛教頹。因此，儘管太

虛本人近年來對法相唯識學的一直深表關注，視之為「攝化學者、世間，需於法相，奉以為能令久住正、饒益有情之圭臬」，此時，卻明確意識到「吾折衷於法相唯識學，以整理大小乘之內教及東西洋之外學，僅為順機宏化之一方，而旨歸之所存，仍在禪淨。」¹³

1925年太虛開始留心於中國佛教教理變遷的系統研究。太虛的一個基本評判是，中國佛法隋唐全盛，六朝以後「具體而微」，五代以降則「殘缺難堪」。會昌時期（西元845—847年）的「法難」事件，則為中國佛教由盛轉衰的分界嶺。這是太虛對中國佛教史的一個基本認定。中國佛教史上雖有十三宗之說，¹⁴但可一併將之化約為三系佛法：道安重行系、傳龍樹學系和傳世親學系。其中道安重行系可涵括禪、律、淨及天台、賢首五宗，「注重修行即為淨土宗，吸收（《法華》、《涅槃》及龍樹系）演教即為天台宗，專崇悟證即為禪宗，吸收（《華嚴》、《楞伽》及世親學系）演教即為賢首宗。此中國晚唐以來之佛教，所由行證不出禪、淨，教理不出賢、台歟！」¹⁵

直至1944年春，晚年的太虛在漢藏教理院講論中國佛教史時，還再次重申「道安重行系」之於中國佛法的奠基地位。太虛說：「道安重行系永遠是中國佛教的主動流，傳龍樹學系與傳世親學系，只是兩種外入流。它從印度傳入，而興盛的時期雖曾影響到主流，但不久即被融攝而至衰歇，不能撼動主流，更不能進為主流。主流尊其為主流，旁支還其為旁支。循是以觀，才能見到中國佛教演變之真象。」¹⁶

道安重行系何以能夠成為中國佛教的主流？太虛從佛法系統的特質加以闡明說，重行系佛法具有四個鮮明的共同特質：即本佛、宗經、博約與重行，而他系佛法則表現為本理、宗論、授受與重學的思想特質。中國歷史上的主流佛法，博教而踐行，直探佛法本源，充分體現了中國人偉大的創造力，建立了具備深厚特質的中國佛學，在世界佛學中具有獨特地位，發揮



著重要影響。儘管中國佛教在歷史演進中，漸致衰落，但以佛為本，宗經博教，力戒孤陋，直探佛法本源，精簡以取其要，落實於踐行，不拘束於一家一派，這正是現代中國佛教復振於世的努力方向。

由於在1920年代末太虛開始轉向佛化世界宣傳及抗戰弘法，對於中國佛教的系統研究暫告中斷。直至1943年秋，在漢藏教理院講授《中國佛學》時，太虛才算清理出中國佛法系統。他明確指出，中國佛法系統的特質在於「禪」。這從三大佛法系統的判攝來看，可以更加具體而一目了然。中國佛學的特質在禪，南傳佛法的特質在「律儀」，而藏傳佛法的特質則在「密咒」。

在《中國佛學》中，太虛全面闡述了作為中國佛法特質之「禪」，在中國佛法演進的歷史嬗變中，依次展現為依教修心禪、悟心成佛禪、超佛祖師禪、越祖分燈禪、宋元明清禪，然後講解禪觀修行與中國佛教天台、華嚴、淨土諸宗派間的交互關聯，如實相禪布為天台教、如來禪演出賢首教、禪台賢流歸淨土教。據此所見，太虛以「禪史」而統領整部中國佛學史。而以禪學統領中國佛學的現實歸趣，即著眼於「中國佛學的重建」。

通過對中國佛教傳統中以重行實證之禪法為特質的歷史洞察，結合對中國佛學系統的全面疏理與闡述，太虛相信中國佛學復興完全可以成為現實。不僅如此，太虛還堅信世界佛學的未來發展方向，亦必將以中國佛學的復興為主流。其理由甚至追溯到中華民族的特性，認為中華民族是「大一統之國家，中和性之民族，非統貫一切之道不足以盡其情，非圓徹一切之理不足以定其志。而就其知識、思想、言論之所及，必於變中求得其常、偏中求得其圓為滿足，非錫蘭或西藏等邊附國民之偏霸一方自安者。嘗論中國重統持融貫，唐以後教理僅行台、賢者，亦由乎此。故中國易取西藏、錫蘭所長，而任舉彼二之一，不足以代替中國之所有。」¹⁷

三、「社會性」之反思：從人乘正法到人生佛教

早在1916年在普陀關房中，太虛就撰寫了《佛教人乘法論》，開始著手對佛法修證與現實人生之間的關係問題，進行了初步的理論探索。據太虛之見，人乘原屬佛教對世間法的一種層級判分，即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘和如來乘（即佛乘）「五乘」之一。從佛法原初的五乘判教而言，佛乘相對於其他諸乘，具有超越而內在的關係，這是佛乘的殊勝之處。人乘本源於佛乘，佛乘是人乘的根本歸趣。由人乘上達佛乘，即成為五乘法中的特殊正法，可化導人道正軌。人乘屬世間法，而佛乘則為出世間法。因此，人乘作為世間人倫道德理法，是人類社會生活的產物，並不能成為人性追求的終極目標。這就是說，人乘生活不能取代超越性的宗教生活，必須導向超越性（或出世性）的佛乘為指歸。太虛明確提出「人乘法」的表述，實即表明了世間人乘之法本具進達佛乘的意向旨趣。

在太虛心目中，「人乘法」並不是指一切世間法而言，而是由佛教所說的「五善戒法」所構成。對於「五善戒法」，太虛曾作了融貫性解釋：不殘殺而仁愛、不偷盜而義利、不邪淫而禮節、不欺妄而誠信、不服亂性情品而善調身心。並對五戒善法的具體內容，作出適合時代環境變化的詳細說明。¹⁸在太虛看來，以傳統五戒作為人乘的共同善法，乃是佛教人乘正法的根本基礎。儘管依據信受佛教五戒的程度不同，可以對佛教徒進行不同分別，但共同信受「五戒善法」卻是完全一致的。¹⁹

太虛雖然在《佛教人乘法論》提出了人生進善的可能方向和具體途徑，但如何使世人普遍接受佛法，仍有許多懸而未決的問題。事實上，把對佛法的基本信受，契接於人生進善的道德理想，當然是佛教教化世間的努力目標。但對宇宙人生的佛法詮解，卻並不是社會大眾所都能夠認同並自覺接受的唯一圖式。進言之，把佛教修證全面落歸於現實生活，相對於沿襲傳統



佛教的修行者來說，必然涉及到出家修行的成佛果報的理想問題。信、行佛法，其目的究竟是為了成為一個真正的人（「好人」或者是「善人」），還是究竟成佛、作聖？這個問題得不到解決，人乘法對於佛法修行的合法性基礎，就得不到確立。因此，成佛理想在於現實人間，還是在於出世間，成為太虛必須解答的一個核心問題。這個問題的闡釋，也許就不是純粹佛教義理所能給予解答的問題，而是佛教弘化「現代」轉向的理念問題。

進入1920年代後，太虛已經意識到這個問題。出世成佛的宗教理想如何與現實世間的道德倫理相融合？其中最強有力的挑戰，在於必須對當時眾說紛紜的人生觀學說作出基於佛教立場的具體闡釋。

1920年12月，太虛在參加武漢「庚申講經會」時，應漢口佛教會所請發表演講，主題即為「佛教的人生觀」。在講論中，太虛基於自己對大乘佛法闡釋立場明確指出，古今中外的種種人生觀理論，要麼「根本上超不脫人類的私見，但順世俗及順天魔」；要麼「覺得人世與人類極其微小虛渺」，即便是傳統佛教對人生的理解，「根本上仍不免心外取法的妄見，但入小乘及入外道，」都不能游履於佛教的大乘中道，²⁰各有其偏蔽之見。

那麼如何才能真正體認大乘佛法的人生觀呢？太虛認為，大乘佛法中的人生觀由三個層次所構成。

首先是「佛法總觀中的人生觀」。太虛依據《大乘起信論》中「一心開二門」的體用結構，結合華嚴教學的「十法界」論，提出全體眾生與諸佛之間，在「心體」上平等無差別，但由於對「心體平等性」的迷覺程度不同，產生了業用果報的分位差異。由一心平等，不應以出生為人而感到傲慢，因為一切眾生皆平等；同樣，亦不應以出生為人而感到自卑，因為眾生與諸佛平等無二。由十法界差別，不應為人而感到自賤，因為更有地獄、餓鬼、畜

生處於惡趣輪回；亦不應為人而感到自貴，因為更有佛、菩薩高居聖界而求進達。

其次是「三乘佛法中的人生觀」。佛法出世，意在出離三界之苦；而人生在世，處於欲界，上有三天界之樂，下有四惡趣之苦，可謂苦樂參半。既沒有極苦而愚瞋罔覺，亦沒有耽樂而痴愛難悟，最能觀察諸法無常之空理，修證無生解脫之法。佛教常說：「人身難得，佛法難聞」，「此身不向今生度，更向何生度此身？」由生為人身而證佛法無生，正是三乘佛法人生觀的要義所在。

最後是「大乘佛法中的人生觀」。大乘佛法以「圓覺」為宗趣，「圓覺」即是佛法智慧（智）與慈悲（仁）的完美結合，一切人生本具「圓覺」之性，即「大乘佛法的習所成種性」，也就是人道的正乘。太虛指出，人道的正乘，即實踐大乘佛法的始基。提倡大乘佛法，更應提倡人乘佛法。所謂「菩薩」，其實是「人與佛之間的過渡階位。」而大乘菩薩行（道），即是人生進善的正確道路。離開了人道正乘，菩薩道即無所成。進言之，捨棄人道，本真佛道也無由修成。

太虛在上述講論中，系統闡述了人生進善與修成佛道的積極關係，確立了人生是趣歸佛道行果的始因（佛教稱為「因行」）地位。當時有人認為，佛教不可提倡人乘，以免喪失佛教之真。太虛對此不以為然。他明確提出，現在應該大力提倡正是「大乘佛法的人生觀」，追求完滿的人道生活的實現，才能真正奠立大乘佛道的因地基礎。西洋化、中國化的種種人生觀理論，其益處在於可救濟人類免於墮歸惡趣，但未能完成人生進善的最終理想。而名曰大乘、實修「小乘」的中國傳統佛教，則由於模糊了人生進善對於修證成佛的因行地位，終將遭到歷史的遺棄。



太虛從關注即人生進善而修行佛道的認識轉變到付諸行動，不僅需要理論上的充分闡述和系統，而且還需要等待機緣付諸弘法實踐。在社會傳統觀念看來，佛學屬於清淨無為之學。即使在一些出家修行佛法者的心目中，修證成佛才是佛教徒的惟一理想，視利濟眾生之事不屑為或不當為。太虛明確反對這種純屬「小乘行」的偏頗之論。他強調指出，真正的佛教徒，應該是即俗即真的大乘行者。崇尚有為的佛教修學，以改良社會、服務眾生為佛教修學的現實動力，以慈悲濟世、救世覺人為弘法指南。

太虛認為，佛法與世法是非一非異的互聯關係。如《金剛經》稱：「如來說一切法，皆是佛法」。《六祖壇經》講：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，猶如求兔角」。太虛清楚，中國傳統的「經世治國之道」，視教化民眾為儒家的壟斷性專職，而以佛法為世外之法，學佛者為方外之士、山林隱逸之流。以儒家之士的評判目光下，中國佛教徒的傳統形象，或是隱棲泉石，以佛法為人生消遣；或是深造學理，以研究內典為清談之資。

除此而外，佛教徒形象，就是只知念阿彌陀佛的村夫村婦，或逢廟燒香、見佛便拜的俗信之輩。這些傳統的佛教徒形象，已不再適應傳統小農社會向現代工商社會的急劇變遷。重塑或改造佛教徒的形象，做一個真正的佛教徒，就必須在現實人生中做一個即俗即真的「大乘行者」，而不是「口說大乘圓頓之教，身行小乘偏權之行」，一見學佛者兼行利濟眾生事業，便譏笑其為非佛徒之事。殊不知這正是大乘即俗即真之妙行。「就人乘以正人道，建大乘佛教之基礎。」²¹時刻關注著人民福祉、世界安寧、社會進步，這才是奉行大乘精神、暢達如來本懷的真佛教徒。樹立以人倫道德為學佛之正行的觀念，視現實世間為佛法修行的根本道場。以社會為弘法道場（道場的社會化），以人生為修行始基（佛法的人生化），這可說是太虛「人生佛教」理論構想的雙翼。

1925年夏，太虛在廬山舉行的暑期講演會上，開始嘗試基於佛教人生觀，而對世俗人生觀進行融貫性闡釋。依太虛之見，世間災亂，根源于人性道德的普遍墮落。佛教出世修行、教化世間，同樣當以人性道德為先導。如果人德不備，則修行出世善法，如同空中樓閣。古往今來，歷史上關於人類道德的標準有許許多多，如儒家的仁義禮樂，道家的慈儉不爭，基督教的博愛，佛法的五戒、十善，都可作為人德的標準。但最能垂范萬世的，卻是儒家的仁義禮樂和佛教的五戒、十善。儒家以仁義為人倫社會的根本規範，其原初動機在於制止人世的戰亂，後來演變成中國人安身立命的精神理想和道德準則，准此而行，既可節制欲念、消解驕恣，更能維繫人類安寧、免於人性墮落。佛教的人德同樣如此。但佛教注重善惡因果的非人世性，卻可更進一步作為實現儒家人德化社會理想的終極保障。因此，佛教五戒十善的因果倫理，既涵蓋了儒家屬於人世性的仁義倫理，同時也超越了人世化的德性訴求，意即佛本儒用，以維繫社會人心。

無論是佛法「正覺人生」之實踐，還是以人道為大乘菩薩行之始基，太虛的人生佛教理論所關注的，始終都是視信修佛法為走向「人生的根本覺悟」的坦途，進而實現世間社會的平等大同。

太虛轉向注重以建設人生佛教作為推行佛教革命的進路，可說是其第二期佛教改進運動的經驗總結。1928年4月，太虛作〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，明確提出了新佛教建設的四大努力方向，一是建設由人而菩薩而佛的人生佛教，二是以大乘的人生佛教精神，建設適應現時中國環境的佛教僧伽制，三是宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民眾，及開化舊的信佛民眾，建設適應現時中國環境的佛教信眾制，四是昌明大乘的人生佛教，成十善風化的國俗及人世。²²

從此以後，太虛的新佛教思維進入一個以人生佛教為標向的「佛化社



會」時期。為了具體實現人生佛教的理想，太虛仿效「三民主義」而進一步提出了「三佛主義」的建設程式：一為「佛僧主義」，即關注革命僧團組織建設，致力於維護僧寺財產、革除剃派與法派的私傳產制、化導社會生活的教化作用等；二為「佛化主義」，著重于建設敬佛法僧、信業果報、正身語意、淑家國世而有組織有紀律的信眾團體；三為「佛國主義」，推廣改善社會國家以至世界的大乘菩薩行，太虛稱之為「使社會善化、淨化、美化的行為。」²³「三佛主義」，大要歸於「佛教救世主義」，並在實踐中體現為「佛教革命主義」。

進入1930年代後，隨「以科學代宗教」相繼而來的是「以美育代宗教」（蔡元培）、「以哲學代宗教」（馮友蘭）、「以道德代宗教」（梁漱溟）。而佛教知識界則相繼提出「佛教非哲學非宗教」的觀點（如歐陽竟無），太虛不隨人云，而是基於佛化人生的一貫宗旨進行獨立思考與評判，他堅信佛法不僅涵蓋科學、哲學，而且是最理智的科學，是哲學的宗教。這更充分地表明瞭太虛闡述的「人生佛教」理論，十分關注對社會思潮的主動攝取與吸納，而這正是太虛宣導佛化人生的現實動力。

1940年代，太虛更從佛法原理的高度上闡述人生問題。太虛從孫中山先生改善人心、建設民治國家而一改清季的國家衰退舊貌中，看到了改善人心與國家興衰的互動關係，並由此相信，從普遍擴大五戒十善的人生德行到六度圓修的大乘菩薩行，為一切眾生謀利益，完成最高人生，改良人類社會，這就是佛法指示做人的最高道理。²⁴

太虛對人生佛教理論構建，並不是一時一地的應機說教，而是基於一種全新而系統的理论闡述。其具體標誌，就是更為完善地提出了即人成佛的真現實論。而太虛本人更是自許為「即人成佛的真現實論者」。

太虛對於他堅信必將成為末法佛教主流的「人生佛教」或「人間佛教」，仍堅持中國佛教為本位。這是太虛一以貫之的見解，同時也是他從橫向比較四種佛教類型的弘化取向中，所作出的抉擇性評判。他認為，錫蘭（即今斯里蘭卡）等東南亞佛教國家，雖主切近人生之律行，但對人世資生物用及社會治理、救濟諸方面，卻缺乏積極主動的介入態度；西藏密宗雖對資生濟眾較富積極精神，卻未脫習修天界而迷信多神的階段，與近代文明思潮多有相違之處；日本真宗佛教作為末法時期「人生佛教」的創導者，卻唯賴彌陀淨土而安心立命，缺乏融攝性與普適性。

而以「直指人心、見性成佛」為號召的中國禪宗，雖有心性論的理論優勢，卻嫌側重唯心，而絀於利物治生。通過上述橫向比較，太虛得出了富有綜攝性的評判，即以唐代禪宗為主，輔之以錫蘭律行，以安心立僧；以日本真宗為主導，輔之以西藏密咒，以經世濟生。綜合攝取禪宗的心性論、錫蘭的僧律僧行、日本真宗的人生導向和西藏密宗的修持信仰，作為末法時期「人生佛教」的共同構成要素。

於此可見，太虛關於「人生佛教」理論構架，不僅以融攝性的世界眼光來構建現代中國的佛教弘法體系，而且還以開放性的視野構建全新的普世佛教。從中國禪宗「直指人心、見性成佛」中，獨創性地開發為「直依人生、增進成佛」或「發達人生、進化成佛」的「人生佛教」理論。這就是太虛基於契理契機的佛法原則而提出「即人成佛的真現實論」的理論旨趣之所在。

「即人成佛的真現實論」，其理論獨創性，還表現於太虛對人生系統所提出的佛法解釋。太虛指出，人生構成的三大要素是教育（廣義的教育，即人文教化或文化）、經濟與政治。經濟以資人群的生存，政治以保人群的安善，教育以求人群的進化。自主的經濟增長、普遍的政治參與和教育的相對普及，恰恰是由傳統小農社會轉向現代民主社會的三大直觀領域。太虛所闡



述的人生系統，密切相關於傳統社會發生急劇變化的三大領域。在此意義上說，太虛所創構的「人生佛教」體系，其實是一種具有「現代性」視野的佛教觀。闡揚「人生佛教」，應該而且必須介入現代人生構成的三大要素。佛乘作為人文教化的最高境界，應該是屬於現實社會中人的佛乘。太虛稱之為「即人成佛的人佛乘。」²⁵這就是說，通過人生的全面進化而證達大乘菩提行果。

太虛所構想的「直依人生而發達成佛的人生佛教」，如何才能真正付諸弘法實踐？這當然是他意欲解決的課題。太虛曾滿懷信心地指出，自己所提出的「人生佛教」，可為今後世界人類普遍適行的佛教；從傳統佛教觀看來，則是萬年末法佛教的主潮。中國傳統文化主流雖在儒家，但「人生佛教」最宜為世界人類所提倡，同時也是現代普世佛教的主流所在。

很明顯，人乘法趣修人乘行果，其正當性理據與歸旨在於大乘菩薩行果。此即以人乘行果為始基，而以大乘菩薩行果為歸趣。用太虛的話說，就是「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行，即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進趣大乘行的。」²⁶因此，人乘法始基地位元的確立，僅是現代佛法契機行化的起點，而決不是終點。

佛教弘化的僧伽主體原則與人乘法本位原則，構成了太虛「人生佛教」弘化的主導內容，這是佛教弘化在現代處境得以廣泛展開的現實基礎。「人生佛教」作為佛教弘化所展開的行動方向，對於重建佛法正信秩序的處境化展開，無疑提供了一種較為有效的解答。

太虛關於「人生佛教」理論的體系化構建，得到了暮年章太炎的激賞。章氏欣喜地說，人乘作為佛乘的始基，尤有益於世教。²⁷當然，太虛在通過詮釋「人乘法」而展開人生佛教理論建構的同時，還關注著佛教僧伽制度的建設問題。因為，「人生佛教」的推進，離不開對佛教僧伽制度的整治或改造。

太虛經過近三十年的佛法探求，終於確立了以「人生佛教」為現代佛教弘化的努力方向。這無疑成為太虛一生弘法中的最能啟迪後世、最富有生命力的創造性的理論成果。太虛是現代人生佛教理論的創導者和精神導師，對於中國佛教的現代發展、特別是人間佛教理論，具有奠基性的思想貢獻。

四、「文化性」之反思：佛教與中國文化重建

20世紀20年代，中國社會思想界幾乎同時並興著「反宗教運動」和「科玄論戰」兩大思潮，這促使太虛對佛化人生的學理闡釋，也同時從二大進路切入。一是回應於社會思潮而作的闡述，其受眾是社會上廣大的非佛教信徒。太虛廣徵博引，攝取融通，力圖打通佛法與世法的種種先天隔閡，讓更多的人瞭解佛法的真相。二是引導處於時代裂變中難以適從的佛法進修者，其受眾主要是廣大佛教信徒，另外尚包括似信非信的中間成員，如當時在都市社會中紛紛出現的「善堂」、「善社」、「靈學會」組織。太虛力主破斥邪見，顯示正法，進行契理契機的佛法弘化。

作為佛教思想家的太虛，在其弘法教化的人生歷程中，一直非常關注佛教與中國文化重建的關係問題，視之為中國佛教復興的題中應有之義。這種弘法取向，不僅是由於佛教是一種歷史悠久、影響深遠的宗教文化，更因為中國佛教是中華文化的重要構成內容。

從在上海創辦《覺社》叢書開始，太虛就開始關注文化思潮這一佛教弘



化的對話領域。他之所以重視基於佛化世間立場而推行文化對話，一是出於五四新文化運動的時代回應；二是由於國內政局的混亂，亂世命如浮萍，太虛理想中「整理僧伽制度」，勢難實行；三是隨著俄國十月革命的勝利，國際局勢發生了根本性的改變，社會主義思潮成為中國政治力量中一支最富生命力的力量。通過對佛教進行全面的文化闡釋，無疑較為契應於時局變化的社會思潮，同時也使太虛宣導的「新佛化」運動為知識界、文化界所瞭解。因此，太虛在1920年所撰寫《人工與佛學之新僧化》的一文中，突然決定將「政治與宗法相倚」的「整理僧伽制度論」宣佈中止，不僅停刊了《整理僧伽制度論》，而且還全面轉向基於佛法立場的「文化對話」。這一舉動，成為太虛轉向文化對話的真正起點。

從構成內容上看，太虛所開展的闡釋性的「文化對話」，主要著眼於三個領域：即中國傳統文化的闡釋、西方文化思潮的省察和時代文化建設的關注。這正是太虛在《海潮音》創刊宗旨所闡述的「發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思」的立場。具體地說，就是將大乘佛法的真義，具體落歸到現實時代人海思潮之中，為現代人心作正思惟標準，佛化世間的準則。從某種意義上說，《海潮音》的創刊宗旨，即是太虛日後展開「文化對話」的主導取向。

太虛以跳躍性的靈動思維，擷取當時充斥文化界的種種「主義」思潮，意在審辨「佛化」世間與「西化」社會思潮之間的契接點，從中探尋佛化運動之於現實時代的切入之處。他認為，如果現實社會文化缺乏有序的安寧環境，那麼契應世間眾生而設施的佛法教化，也就不得獨振其清甯之紀。正因如此，太虛主動轉向佛法教化與人文教化相對應的「對話」語境。而之所以如此轉向的現實目的，用太虛自己的話說，即「非徒以佛化理世變之糾紛，亦冀淑彼人世，還以淨茲佛化。」²⁸這就是說，佛法教化的基本立場，不僅

在於顯揚淨化人間的弘法旨趣，更要在「佛化社會」與人間淨化的互動中，推進中國佛教的全面改造。

太虛整個中國佛法系統，納歸於現代世界文化、思想學術、社會思潮的對話中，無疑不僅是出於佛教弘法的必需，更是出於佛教弘化（「佛化」）與時代思潮的對話語境的現實選擇，在佛教與社會文化的融合視野中，重建中國佛教的社會教化功能，以扭轉傳統佛教的衰頹之勢。

正是基於上述考量，民國九年（1920年），胡適的《中國哲學史大綱》上卷甫一推出，太虛就立即撰筆評論，特別針對胡適所主張的佛教是「出世的」、「非倫理」的評判觀點，進行了針鋒相對的有力回擊。太虛認為，傳統儒家力主治世，提倡倫理的入世主義，儒家哲學屬於「倫理的人生哲學」。這並非全然不對。問題是如何正確理解佛教的「出世主義」哲學。太虛明確指出，佛教哲學，正如儒家哲學，同樣是一種「人生哲學」。更具體地說，「禪宗與一切佛法，皆是通為世出世間底善法的；佛教五乘中的人乘法，便是佛教的人生哲學。」²⁹因此，只可說佛教的人生哲學與儒家不同，卻不能說佛教是非倫理的。

從歷史上看，只是由於隋唐以後，儒家獨佔了中國傳統社會教化的話語霸權，以儒家為治法、佛教為出世法、道教為養生術，人為地劃分疆界，迫使佛教徒以退隱山林自居，被人們普遍誤解為「自私自利之法」，這其實是歷史上的一大誤會，是對佛教思想缺乏正確知解的結果。

次年（1921年11月），太虛在杭州撰寫了〈論梁漱溟東西文化及其哲學〉一文，對「出佛入儒」的梁氏批評自己「佛化」運動的觀點，再次展開了回應。太虛首先盛讚梁著為「近年有新文化運動以來第一之傑作也」。他深感，「新文化運動」完全可以與自己所推行的「佛化運動」相互並進。因



此，一讀罷梁著，太虛就迅即作出評論。

太虛對梁著的回應，其實是對「新文化運動」後期關於東西方文化論爭的佛教式回應。「出佛入儒」的梁漱溟，在其《東西方文化及其哲學》一書中，以「生活意欲」為基準，判分西洋文化、中華文化與印度文化，認為這三種文化分別代表人類生活意欲的三種進向，西洋文化屬於「向前求進」，中華文化屬於「自為、處中而求調適」，而印度文化則「反身而求解脫」。太虛著力於把梁氏對東西文化的評判，納歸於宣導「佛化」運動的立場加以考量。其中的關鍵是，如何對待佛法思想系統地實現於人世？這其實即是佛化人間如何充分展開問題。

太虛認為，梁氏對整個佛教缺乏一種系統而發展的觀念。他說：「梁君視佛法但為三乘的共法，前遺五乘的共法，後遺大乘的不共法，故劃然以為佛法猶未能適用於今世，且慮反以延長人世之禍亂，乃決意排斥之。其理由，蓋謂東方人民猶未能戰勝天行，當用西洋化以排除物質之障礙；西洋人民猶未能得嘗人生之真味，當用中華化以融洽自然之樂趣。待物質之障礙盡而人生之真味深，乃能覺悟到與生活俱有的無常之苦，以求根本的解脫生活，於是代表印度化的佛法，始為人生唯一之需要。若現時則僅為少數處特殊地位者之所能，非一般人之所能也。故對於特殊人的個人之學佛雖或贊成，而對於向一般人提倡，必力反對之。」³⁰

據太虛所見，梁漱溟雖然承認佛法的獨特功用，但不切於當今的人世實際，不宜提倡佛化世間的普世佛教。修學佛法僅為少數人所特殊需要的「精神產品」，絕大多數人還應致力於開發物質生產、消除物質障礙、豐富物質生活為要務。所以，梁氏認定修學「佛法」是貴族化的追求，非為世間普通百姓所適用。但在太虛看來，整個佛法系統具有五乘共法、三乘共法以及大乘不共法的不同分屬，梁氏僅見以「解脫生死」為宗教理想的三乘共法，卻

未見以「五戒十善」為修行中心的五乘共法，更無視於以「常樂我淨」四德為終極旨趣的大乘不共法。如果完整而全面地考察佛法系統，不僅梁氏排斥「佛化」的偏頗之論不能成立，而且更可發現「佛化」運動的必需與可行。

太虛認為，當今之世正是全面推行佛化運動的大好時機。他依據佛法對世間的評判，明確指出：「餘則視今為最宜宣揚佛法的時代：一則菩提所緣，緣苦眾生，今正五濁惡世之焦點故。二則全地球人類皆已被西洋化同化，外馳之極，反之以究其內情。下者，可漸之以五乘的佛法，除惡行善，以增進人世之福樂；中者，可漸之以三乘的共佛法，斷妄證真以解脫人生之苦惱；上者，可頓之以大乘的不共法，即人而佛以圓滿人性之妙覺故。而對於中國，排斥混沌為本的孔老化，受用西洋的科學，同時即施行完全的佛法。以混沌之本拔，則鬼神之迷信破故。若對西洋，則直順時機以施行完全的佛化可也。余所謂完全的佛法，亦未嘗不以三乘的共佛法為中堅，但前不遺五乘的共法，後不遺大乘的不共佛法耳。」³¹

太虛相信，他本人與梁漱溟一樣，都期許著人世的安樂福足，但太虛並不認同於梁氏所提出的進達路向，即排斥佛法、攝受歐化、提倡孔學，而是主張堅持以三乘共佛法為核心，通過昌明五乘共佛法、結合大乘不共佛法，才能真正實現。世間佛化運動的展開，有其相應的層次性，決不能固執於一隅之見，專注於三乘共法，而漠視於以五乘法為基礎的人乘佛化的道德普適性，以及大乘佛教不共法所標明的人性圓覺的精神理想。

由於在一篇評論性的文章中，太虛不可能全盤端出自己的佛化理想，因此，他計畫撰寫二部著作，一部擬為《佛教人生學》，另一部擬為《具足佛教學》，以求全面闡釋佛法系統對人世建設的現實作用。從這一論著構架中，可以看出太虛正開始醞釀以「佛化」運動中進達「人生佛教」、「人間佛教」的理論構想。在此意義下說，太虛的人生佛教理論，正是通過對「新



文化運動」後期的種種時代思潮的現實回應中得以闡明的，這標明了太虛佛化思維具有與世俱進的理論特徵。為了推進自己矢志宣導的「佛化」運動，太虛甚至稱自己願意改變寺院僧人的形象，脫離傳統的寺院修行、講經，而專事於推廣佛化人世的事業。

太虛與梁漱溟的文化對話，在表面上看，似乎是傳統儒佛之辯的現代延續，但究其實質而言，卻更可說是對中國文化在世界文化的命運和前途問題的審察與思考。就太虛宣導的「佛化中國」主張而論，它所關注的核心內容，正是傳統佛教如何應對於時代思潮的現實變遷，從而作出佛教弘化的一種具有「現代性」回應。這表明中國歷史上傳統儒佛之辯在現代語境下的現實轉向。太虛正是基於對時代思潮的密切關注與深刻體察，從理論上開始探索以「人生佛教」或「人間佛教」為主題的「佛化」運動。因此，太虛深感人生觀問題的重要性，在隨後展開的「科學與人生觀」論戰（亦稱「科玄論戰」）中，再次揭橥了佛法系統的再闡釋在社會文化價值重建中的奠基作用。

1924年初冬，太虛突然宣佈辭去「武院」院長之職，抵達上海。當時社會思想界的「科學與人生觀」之戰，剛告一段落。第一次世界大戰帶給中國文化思想界的一個直接效應，就是「科學破產論」，以及隨之而興的「傳統價值重建論」。在上海居留期間，太虛取閱《人生觀的論戰》（上海亞東圖書館所結集出版的論戰文章）、《科學與哲學》（張東蓀於1924年出版）等書後，隨後在寧波撰寫了《人生觀的科學》（1924年冬）一書，對這場波及甚廣「科玄論戰」進行了佛化解讀。在科玄論戰中，科學派的主將人物胡適曾撰有《科學的人生觀》，而太虛則把自己的撰作名曰「人生觀的科學」，恰反其道而行。標題的選擇，甚可玩味。它著實表明了佛學家太虛對人生觀論戰的評判立場。

太虛從評述張東蓀近著的《科學與哲學》入手，展開其對科玄論戰的佛學回應。他首先對科學、玄學、哲學、宗教的基本概念進行釐清，因為這是張君勱「人生觀」講論之所以引發論戰的一個重要原因。太虛指出：「科學以能致謹於經驗見長，洵為自悟悟他最良之方法。然據我的觀察，宗教、玄學、哲學，亦同以感覺的徵驗為出發點。不過，其感驗有誠諦不誠諦，……而依之由思念推辨所知之義理，有契當不契當……。」³²這是太虛討論「人生觀科學」的立論之處。據他看來，無論科學、宗教、哲學還是玄學，都是基於人生感驗的認知判斷體系，因此就不可避免地都有著「誠諦與不誠諦」（真與偽）、「契當與不契當」（合理與不合理）之分。而最為「誠諦」與「契當」的認知評判體系，非以證達菩提圓智（誠諦）、行方便大悲（契理）為終極理想的大乘佛教系統莫屬。

有意思的是，太虛區分了狹義的經驗認知科學與廣義的感驗理知科學，前者是從經驗、分析、推論、演繹而成的實證性認知體系，而後者則是「依純正感驗所構成之明確理知」，即基於個體生命身心感驗的親證性理知體系。此外，太虛還從體用觀上對科學進行定義。他說：「科學即以依直接的感覺經驗構成論理的明確認知為體，而以對於複雜混亂的宇宙現象、心理內容中，求得其較為普通不變之關係法則，整理或創造為調適之人生宇宙生活為用者也。」³³

通過對科學的區分界定，太虛得出結論說，科學不外是佛學的五明，即聲明、因明、醫藥明、工巧明和內明。佛學五明可涵攝一切現代科學，並超越所有的現代科學。因此，太虛的結論很明確，即「唯佛法是人生觀的科學」。

既然唯有佛法才是真正意義上的「人生觀的科學」，那麼對佛法系統的闡釋，就等同於對「人生觀」的「科學」闡釋。太虛在對宇宙人生實相進行



佛法描述後，提出了作為「人生觀的科學」之一的「人生究竟的佛乘法」和作為「人生觀的科學」之二的「人生初行的人乘佛法」，並由此著重闡述了「由人乘直達佛乘」的「人生觀科學」。這才是太虛積極參與「科學與人生觀」對話的真正目的，也可說是他建構「人生佛學」理論的一項再探索。

太虛之所以如此關注「人生觀問題」，乃是源於梁漱溟對太虛擴張佛法教化到現世生活的抨擊，並以此反對佛化運動的宣導，特別是對佛教進行改造。對此，太虛明確回應說：

我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法，以施行到現在人世的生活範圍裡來，可謂一語道著。然我發生此願望之動機，全不是替佛教擴張他的範圍，以此原為佛教範圍內事，用不著我來擴張他。然以現在的人世生活已困苦危亂之極，非將佛教原來直接佛乘的人乘法，發揮到現時的人世生活裡以救濟之，終為頭痛醫頭、腳痛醫腳，暫圖苟安，轉增煩苦之局。³⁴

太虛明辨稱，自己所提倡的「人乘直接佛乘」，非為一己新見，而是佛教原本有之。但「直接佛乘之人乘法」，「向來阻於印度外道及餘宗教、玄學或國家之禮俗」，一直障蔽未明，未能發揚光大而昌明於世，致使人世間僅有少數人獲得佛教之益，未能普得佛法的教化利益。太虛自覺擔當佛教普及教化的現世使命，致力於佛法普世化的偉業，不遺餘力地從事「佛教原來直接佛乘之人乘法的宣傳」，這是把「死人佛教」、「山林佛教」改造為「人生佛教」、「人間佛教」的重大轉向。正惟如此，太虛必須從理論上辨明佛乘與人乘的直接關係，而「科學與人生觀」的思潮論戰，則提供了現實的契機。

太虛必須解決的理論難題，是作為「人生究竟的佛乘法」如何下貫於作

為「人生初行的人乘佛法」？或者說，作為「人生初行的人乘佛法」如何上達於作為「人生究竟的佛乘法」？用太虛自己的話說，就是「如何可由人即成為佛的因位之菩薩，及進為菩薩的果位之佛，而中間可不經過天與聲聞及獨覺之三階位？」³⁵簡單地說，什麼樣的人生行為才能實現成佛理想？在現代社會中如何才能真正修證佛行、以成佛果？此生此世的「人乘法」如何轉化為出世成佛的「佛乘法」？

太虛認為不證自明的是，人乘與佛乘就在現實的社會教化中得以互動關聯。正是以「菩薩行」為修行導向的現實教化中，人乘法即可以接納包括儒家的人倫教化在內的全部人生觀思想。大乘佛教一直認為，菩薩是因位之佛，而佛則是果位之菩薩。對此，太虛解釋說，菩薩決不是偶像的神格，而是覺悟者的人格。在菩薩是因位之佛的意義上講，菩薩是具有佛格特徵的人生覺悟者。

依太虛之解，佛教菩薩（菩提薩埵，梵文bodhi-sattva）有三種涵義。其一，菩提是佛智，薩埵是迷情。菩提薩埵，即覺迷情。菩薩就是上求佛智而下化迷情者。其二，菩提是覺悟，而薩埵是慈悲，菩薩是自己覺悟而慈悲他人者。其三，菩提是妙道，薩埵是勇猛，菩薩是能於無上妙道而勇猛精進修習者。正是通過現實人生的大乘菩薩行與佛法慈悲救世濟人的現實教化關聯，太虛指出，「人乘法原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位，故並非是改造的，且發揮出來正是佛教的真面目。」³⁶

太虛此作的重點，以借回應人生觀論戰之機，全面回應「出佛入儒者」梁漱溟的抨擊，這對太虛此時所關注「人生佛教」思想無疑形成了相當重要的刺激作用。當時，文化知識界對佛法的態度，益趨多元而混雜，如梁漱溟等人為代表的文化國粹論者，已出佛入儒，並對東方文化的探討轉向新的闡釋視域。如果不能從佛教本位的立場對佛法系統作出適應時代文化心理的理



論闡釋，必將對佛教弘化產生制約性的現實影響。所以，在這段時間裡，太虛相繼撰寫了《即俗即真的大乘行者》、《大乘與人間兩般文化》等文論。而這一系列思考的基本結論，在《人生觀的科學》一著，同樣得到了明確的表達。

太虛通過在「人生觀論戰」中所展開的著重針對梁漱溟反對佛化運動的抨擊，點明了自己對人生觀論戰的佛法評判：人生觀是我們應當如何做人的生活，及應當如何發達人的生活以至究竟的標準；科學是不越感覺經驗之論理知識，於經驗中所得的關係法則，能善為調治以發達人生的生活為究竟的；科學以增加感覺的能力、擴充經驗內容而去除直覺的迷謬為要素，而佛學的「瑜伽方法」（淨化身心意識），即是能增加感覺能力、擴充經驗內容而去除意覺迷謬的根本方法，同時也是今後進一步的科學方法；人生及事物的真相，都是遍覺的、律法的、調和的。

做人的生活而發達人生以至究竟，首當認識此人生真相（普遍覺悟之佛陀、因緣合成之律法及身心調和之僧伽），作為生命歸向與依持的行為標準，信從業報、修十善行，以漸求增進；佛教的唯一大事，只是從人的生活漸漸增進以發達人生至其究竟，即是由人乘直接佛乘的一條大乘路，而小乘等皆是歧路；要徹底棄絕達爾文由動物進為人的競爭進化主義，而採用克魯泡特金由人調善人性的互助進化主義；人生只有由科學以排除謬執、圓成佛智的一條大乘路向，並無第二條、第三條路向；人生唯一大事，只是用科學的理知以調治雜染非量直覺，而完成純現量直覺，以達常樂我淨、利樂眾生。³⁷

由此可見，太虛的《人生觀的科學》，雖為借題發揮之作，但決不是可有可無的應景之作。它反映了太虛此時所轉向的「人生佛學」理論構建，對社會思潮所具有的衝擊力。「人生佛教」思想作為太虛佛學成就的主要方

面，通過積極參與時代的思潮論戰與對話，提出了基於佛法立場的判析與分疏、回應與評判，不僅促使太虛設法具體闡明佛教式的人生觀，而且還認清二點覺悟：一是中華佛化之特質在於禪宗，要構成住持佛法的新僧寶，必須在強調律儀與教理的基礎上，以重振禪門宗風為根本；二是中國人心轉移系乎歐化：正信佛法的佛教徒，應當主動而全面地將佛法傳播於國際文化，先從變易西洋學者的思想觀念入手，展開中國佛法的魅力。依此識見，太虛開始轉入以佛化世界運動為中心的弘法階段。

五、「普世性」之反思：佛化中國與佛化世界

在太虛看來，梁漱溟等人在其比較視野下的世界文化觀中，由於對佛法系統缺乏整全的考察，或多或少地對把佛教人生觀框定於「反身消滅」，使人們誤認為佛教是以滅絕人生世界為宗教目標，佛法是崇尚死靜的生活、否定現世以求人生的寂滅，因而完全不同於儒道肯定現世、追求人生自我目標的價值現實。傳統儒家及其蛻化形態，既然如此強調對生命現世價值的肯認，全力抨擊佛教以「出世」為導向的生命價值觀，又為何難以脫逃於被時代所揚棄的命運？佛教如何從社會文化思潮多元化的語境下，走出歷史與時代的雙重困局？所有這些追問，都是太虛宣導以人間或人生為導向的新佛化運動，所應該回答的論題。

（一）「佛體儒用」與復興中華文化。

作為傳統儒佛之辯的現代延續，太虛佛化運動的現實困難之一是孔教化思潮。眾所周知，「五四新文化」運動的主導旗幟是「打倒孔家店」，明確表達了全面清算復古派「尊孔興教」的反擊立場。太虛敏銳地注意到，以「科學理性」相號召的新文化運動，對包括佛教在內的所有「宗教」斥為



「迷信」的反教傾向，極可能成為建構「佛化」社會的現實屏障。另外，中國傳統佛教中「山林化」、「死寂化」的避世修行，亦使佛教僧徒普遍缺乏進入社會的切實路徑。加之當時中國南北對峙的政治危局，廣大民生的困頓境況，無不令滿懷慈悲天下蒼生的僧人良知的太虛法師，利用一切時機，嘗試推行佛教救世的所有努力。

1925年，太虛甚至上書段祺瑞，請求「擷華夏之文化，體佛用儒；應世界之思潮，斟酌今古」，提醒北洋政府關注佛教文化在重建社會道德良知中的濟助之用，並進達於天下安寧的治世理想。事實證明，這種上書請願之舉，除了表白太虛作為佛教徒的社會良知外，對於現世治安，決無切實效用。

儘管如此，孔家儒化與大乘佛化並舉而行的識見，卻成為太虛此時的一種固執見解。在與德人衛禮賢的通信中，他再次提出，孔家儒化與大乘佛化的觀點，雖在普適範圍上全然不同，儒化僅限於人群，而大乘佛化則遍及於法界眾生；前者局於此世人倫，而後者則透達三世，更為平等而普世化。但在實際施行中，人倫儒化與大乘佛化，二者並舉而行，則可收事半功倍之效。

太虛之所以如此強調大乘佛化與人倫儒化的並行，主要是基於佛教中國化的歷史演進而復興中華文化的考慮。這正如他積極回應於新文化運動的原初動機，旨在推行其有別於禳災、祈福、拜像、諷經的舊佛化形式的「新佛化運動」。這種社會化進路，必然要求把佛教納歸於一種文化思潮的平等取向。

太虛向來主張，重建契應時代根機的釋迦遺教，同時應該是適合中國環境的佛教。所謂中國環境，包括社會環境、群眾心理和思想文化環境等方

面。早在普陀關房中，太虛就開始反省漸為歐風雨美所洗刷的、包括佛教文化在內的中國傳統文化。對此，太虛在1940年〈答某師書〉中還念念不忘地說：「余光（緒）、宣（統）以來，即好泛覽各種經濟、政治學說及各種社會主義書籍，對中、印、希、歐各家哲學亦好探究較擇之，無有逮於佛法之圓澈者。」³⁸經過長期的不間斷反思，太虛深明，中國佛教在將近兩千年的歷史發展中，一直是與中國政治、社會、學術、文化相摩蕩而蛻化演進的。

與此同時，太虛深感應對具有東方文化特色的佛教文化或學術的研究方法有所甄別。為此，太虛對研究西洋學術與東方道術的方法論差異，進行了充分的檢討。他以為，西洋學術以經驗實證論和邏輯分析推理為主導，而東洋道術則皆從內心熏修印證得來，或從遺言索隱闡幽得來。他說：「東方人由修證內心、索闡遺言得來之道術，其變遷歷程，與西洋人之學術進化史，截然不同：一是頓具漸布，一是漸進漸備。」³⁹然而，反觀具有明顯東方道術特色的佛教研究，太虛卻不禁憂從心生：「吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，不圖吾國人乃亦競投入此迷網耶！」⁴⁰

就國內佛教研究的情形而言，太虛對於梁啟超等學者以西洋（主要是日本）進化論方法探討佛學，提出激烈批評。他甚至認為日本之所以沒有一位真正意義上的佛學者，正是因為沒有向內心熏修印證，證徹心源，反而執著於名相分析，⁴¹以此表明自己所主張的佛教學術研究的方法論取向。

20世紀的世界是科學理性主導的世界。由於科技的發達與進步，使國際民族間形成了前所未有的密切關係，同時也加劇了民族間的異視與排拒，乃至於爭鬥。對於民族文化的特性，研究民族文化的異同，增進彼此瞭解，最大限度地消除隔膜，使各民族文化綜合構成世界人類的文化，這將對建設平等對話的世界文化具有重大意義。在此文明衝突與交流並存的格局下，佛教



又將發揮什麼樣的現實作用？太虛承認，自己對這個問題很感興趣。他評判說，歐美文化雖然在表面上看是科學和工業的文化，其實質卻是二千年歷史的基督教文化積澱，而西亞北非則屬穆斯林伊斯蘭教文化，經過學者們深刻完整的研究，這兩種宗教文化類型都較為人們所熟知。惟有對於東南亞佛教文化，卻一直缺乏深入研究。太虛預言，作為占全球大半人口的佛教文化，必將成為今後人類文化的構成要素。⁴²

佛教固然能夠成為今後世界文化的構成要素，然而作為佛教的第二祖國，中國佛教文化又將如何在世界文化建設發揮自己獨特的作用呢？回答這一問題，就必須首先瞭解佛教在中國傳統文化中的地位與作用。而中國佛教在世界文化建設中所發揮的作用，在某種意義上講，正是中國文化在世界文化建設中的巨大作用。

這種視傳統文化復興為救國、救世的根本途徑，中華文化復興與大乘佛化並重的救國論，表明太虛力主搭「文化救國論」之車，利用佛教教化的人生定位以及佛法弘化的人間導向，從佛化人生轉進到佛化世間，從而為國人增加民族自信心與共赴國難的信念。通過教化世人，實現「好人政府」的社會理想，宣導現代民主政治的制度建設，暫時擱置了側重於僧伽組織建設的佛教現代化之方案，而轉向「文化興教」的舉措。這是太虛以中國文化為本位思想的典型表達，也是其人間佛教理論中「中國性」反思的推展結果。

（二）「佛化基督教」與宗教對話。

1920年代一時並興的「非基督教運動」，進而擴展為影響廣泛的「非宗教運動」，並且相繼成立了「非基督教學生同盟」、「非宗教大同盟」等團體組織。儘管這場反宗教思潮運動，首當其衝的是被稱為「帝國主義文化侵略工具」的基督教，但佛教作為「人民的鴉片」和「科學的敵人」，同樣再

次引起了社會各界的普遍關注。這不能不使太虛從文化對話的立場，轉向考慮宗教與現代文明的對話，從而對人類宗教、特別是中國宗教問題，展開了一系列討論。

早在民國肇立之初（1913），太虛就撰寫了〈無神論〉一文，主張宗教可以為自由平等的民主政治服務。他一方面否定基督教的造物主之說，闡述佛教「無造物主、無靈魂、無神」的「無神論」主張，以「自性自度」為人生究竟真諦，從而表明佛教與基督教屬於截然不同的宗教類型。世界宗教有多神論、一神論、無神論等不同類型。佛教屬於「無神論的宗教」，而基督教屬於「一神論」的宗教。但太虛在另一方面又承認，佛教其實兼有多神、一神、無神的類型。這篇文章發表後，遭到了一些基督教徒的反駁。為此，太虛在普陀關房中，撰寫了〈破神執論〉一文，就神執論者的擬人實、具天德、有神能三事，依據於大乘佛法的遮詮方法進行了破執。這個時期，太虛的宗教觀可說是一種革命的「宗教觀」，即以革命化的政治立場理解人類社會的宗教現象。

太虛力主展開宗教對話的現實緣由，是20年代時以「非基督教同盟」為主導的「反宗教運動」。1920年，太虛曾撰寫〈論基督教已沒有破壞和建設的必要〉，表達他對在中國近代社會扮演特殊角色的「基督教」的不屑。但此後不久，太虛就放棄了這種評判態度，而轉向以佛法「改造」基督教的方式，基於佛化立場而進行佛教與基督教的對話。

1924年前後，太虛對「出耶入佛」的張純一（化聲）提出的「佛化基督教」主張表示讚賞。他致信張化聲說，真正的基督教應該是佛教的一個組成部分，因為佛教是基督教的骨髓，能夠補足基督教的欠缺。「不精研佛教，決不能瞭解基督教之奧妙與欠缺及錯誤」，洋教不足道，即使是真正的基督教，其法門遠不及佛教圓滿，其條理不及佛教邃密。⁴³太虛還特別引申發揮



說，如果說孔子、老子是大乘菩薩應化中國而進達佛乘的階梯，那麼耶穌基督則為菩薩應化歐洲而成為進達佛乘的階梯。太虛曾經把中國宋明以來的理學、內丹道教稱為「儒道宗」，現在則更稱應有佛教之「基督宗」。而宣導「佛化基督教」的張純一，正可擔當弘化「佛教基督宗」於歐美諸國的重任。當然，太虛有所保留地指出，「佛化基督教」不能執此而涵蓋佛教，更不能執偏以排佛教之全。所謂「佛化基督教」，只不過是應化人世、特別是歐美諸國的一種方便法門而已。次年4月，太虛又致書張純一，稱「基督教進化為佛教，實為今日救世唯一之大事，能行此者，是即救世主。」⁴⁴

太虛雖然在佛化運動的高度上評判「佛化基督教」運動，視之為新佛化運動的一個組成部分和構成內容。但隨著「非基督教同盟」及「非宗教同盟」的相繼成立，「佛化基督教」運動亦漸歸消歇。太虛的思考開始轉向對人類宗教現象的理論闡明。如于1925年秋在蘇州東吳大學講〈我之宗教觀〉，較為系統地闡述了他對宗教的界定、起源、本質與類型等觀點。

1926年，北伐軍興，太虛寓居上海「佛化教育社」。當時上海基督教徒李佳白博士主持「尚賢堂」，專門聯絡各宗教組織進行對話性的討論活動。得知太虛在上海，就邀請他演講。太虛在尚賢堂發表了〈佛法應如何普及今世〉的演講，譯登於《字林報》。文中由於再次涉及到對基督教的評論，並引起了基督教徒的論難。

太虛指出，從歷史上看，佛法之所以不能普及，不能收「普教齊民之效」，主要有二大原因。其一，由於傳統寺院的禪講僧人專尚深遠，非一般民眾所能欣企，僅為少數高逸之士的性好，表現出「隱逸化」的修行傾向。其二，恰恰相反，由於君相利用佛教作為愚民工具，導致佛教流歸於鬼神禍福的迷信，表面出「鬼神化」的迷信傾向。因此，佛法如要普及於今世，必需祛除上述兩大偏弊，去除愚民迷信，而開發其智信。為此，太虛提出了佛

教弘化的具體方針，「即在講明佛法之大概，使知佛為世界人生真相之覺悟者，非禍福於人之神鬼；佛法為正心淑群之軌則，非欺世惑眾之邪說，以起其正信焉。……今欲為人類謀求徹底之解脫，則非使彼有正確的人生觀不為功。故宜講明佛教業果輪回之人生觀，以為人類行事之真善標準。」⁴⁵至於如何推行佛法普及於社會的具體方法，太虛設計了四項內容：組織完備之教會、設立教育之學校、應辦慈濟之事和多作群益之宣傳。這似乎是仿效基督教的一貫做法，以擴展佛化運動的社會影響。

太虛認為，任何宗教都由自心修證及教化他人二個要素所構成。所謂「宗」，屬於自心修證的真實體驗，具有超越於語言表述的神秘性，這是宗教的根本之所在。宗教是由內心修證的經驗為宗本而施設之教化。太虛稱引美國宗教學者詹姆士視宗教為內心之經驗的論斷，主張宗教經驗具有超常性的根本特徵。對於宗教的構成，太虛認為，至少應有五個方面的內容，一是自心信修所獲之超常證驗，二是開示超常證驗及趨勢入門路之教訓，三是表現超常證驗或方便應化靈跡，四是引導及規範其徒眾之儀制，五為損益人心世道的效果。

如果說上述這種對於界定宗教的學理闡述，並不能完全滿足太虛基於佛法立場的宗教對話要求，那麼他對於宗教的類型的區分，則可說是明確表達了以佛教判分人類宗教的觀點。太虛從低級到高級，把人類宗教分別為鬼靈教、天神教和自心教三種類別。對於最為高級的「自心教」，又可進一步分別為四種類型：靜慮教、存我教、無我教和正覺教。從太虛獨特的對應性運思中，所謂鬼靈教、天神教和靜慮教，相當於佛法系統中的「人天教」；自心教中的「存我教」，則相當於佛教中的「外道教」；而「無我教」相當於小乘佛教，「正覺教」則相當於「大乘佛教」。顯而易見，太虛判分人類宗教的現實目的，完全服務於推進佛化運動、佛化世界的思想旨趣。



太虛以佛教統貫一切宗教的立場，還表現在他對人類宗教的存在前景提出的理論預判上。他指出，宗教在未來的存在問題，是人們長期懸而未決的一大問題，宗教在將來能否存在，取決於宗教是否具有正當自足的教理，並且有益於世人。如果在理論上不能成立，在事實上毫無證驗，則不能存在。惟有佛教可以滿足上述二個條件，因此能夠長期存在。至於世界宗教能不能統一問題，太虛的解答是，人類既有宗教要求，宗教就不能完全統一；只有一切眾生悉皆成佛，人人平等，宗教才能不再存在，宗教無所謂統一不統一。只要宗教存在一天，宗教就不能實現統一。但普世佛化則可消除人類在宗教問題上的持久紛爭。這其實隱涵著佛教可以統一全人類宗教的意旨。

在游化歐美時，太虛對於人類宗教現象，還提出過一種「泛宗教化」解釋。太虛在整理為〈宗教觀〉的演講辭中，提出了一種新見解，即從人類社會組織的角度解釋人類宗教現象。⁴⁶他認為，宗教是人類藉以結合成為社會生活的一種思想、信仰、力量。依據於宗教能否對人類社會生活發生作用的功能論立場，可分判出宗教的三種類型：「已行已死之宗教」，如天主教和儒教；二是「已生現行之宗教」，如種種新興教派；三為「已生未行之宗教」，大乘佛教即屬此列。唯有佛教是今後社會生活的「活宗教」，可作為世界人類自覺自治以進化於完全自由的信仰指針。

太虛相信，人類既然有社會生活，就有結合人類成社會生活的宗教。人類如果需要社會生活，就不能沒有結合人類成社會生活的宗教。必須指出的是，這種「泛宗教化」的解釋，缺乏嚴密的學理邏輯。這只不過是太虛推行世界「佛化」宣傳的一種方便講論而已。

1931年夏，太虛在北平弘法期間，受梅立德之請，在北平協和醫院華文學校，為基督教徒講〈宗教對於現代人類的貢獻〉。太虛明確反對「非宗教論」的觀點，認為宗教在現代社會沒有任何價值，是歷史的產物，現代社會

不再需要宗教。太虛把宗教對人類的貢獻，歸結為三個方面的內容。首先是「知識論上的貢獻」。這裡太虛所謂的「知識論」，相當於「認識論」。太虛區分人類知識或認識有兩個來源是，一是科學知識，是經驗的知識或推論的知識，前者是零碎的、不完整的，後者則普泛而不確切、抽象而非具體、玄想而非事實的知識。二是宗教知識，它是通過心靈修養而獲得的全體、明確而確證的知識，是洞察宇宙人生真相的知識。其次是「行為論上的貢獻」，人類行為的善惡評判，宗教應該擔負起為現代社會提供確立新道德的根據，提供新道德標準的責任。最後是「社會論上的貢獻」，宗教應該為人類貢獻新的向心力，擔負起實現世界大同、人類和平的偉大使命。這篇講辭，不僅表明了太虛作為一位宗教活動家的膽識與胸襟，而且還說明太虛開始轉向宗教文明的會通與對話。這種立場成為太虛日後組建宗教聯盟、宣導各宗教聯合的主導觀念。

1933年11月，太虛再次應杭州之江大學邀請，發表了〈宗教構成之原素〉的學術演講。太虛指出，「宗教」涵蓋一切社會教化之意，舉凡政治、教育、法律、風俗、習慣等都包括在內。無論古今中外，宗教文化是既是社會行為觀念的中心，同時又是文化發展的總根源。在此意義上說，人類宗教現象既是一種社會現象，更是一種文化現象。但近代以來，先是科學、哲學與宗教相分離，然後是教育、政治與宗教相分立，從而嚴重限制了宗教的社會教化功能和文化功能的發揮。

從宗教的構成要素，可以重新審察宗教適應現代社會的教化功能。太虛認為，宗教家創宗立教的超常經驗，應以特殊的修養工夫，才有根據。如佛教通過持戒、禪定等修證方法以達聖靈境界。這是構成宗教最為根本的要素。宗教的第二個要素是「大悲願力」。即通常所說的仁愛心、奮勇心、博愛心，不求一己的體驗，而更求救世覺人，使宇宙萬物與世界人類的共用安



寧快樂。宗教之為教化的第三個要素，是必須具有通達事理的知識體系。最後一個要素是具有適合時代需求的道德行為（德行）。於此可見，宗教教化功能在現代社會中的充分發揮，應該是一個包括情懷、信仰、知識與道德的整合系統。

太虛對宗教觀的一系列思考，特別是與基督教文化之間的接觸與對話，還促使他再次調整了重建中國佛教僧伽制度的理論，並於1930年初擬訂了《建設現代中國僧制大綱》（簡稱《建僧大綱》），仿效基督教會建制。而此後太虛宣導的「菩薩學處」，則受到天主教教階制度的啟發。所有這些，都表明了太虛對基督教（天主教）組織成分的積極吸取。1935年清明節，華東基督教教育代表團游雪竇山，太虛就中國佛教的趨勢、中國佛教教育方針、中日佛教關係、佛教與基督教關係、中國佛教對世界文化貢獻等問題，一一作答，大致表達了太虛對基督教文化的吸取態度。

1938年6月，太虛應成都華西大學校長之請，發表了〈中國需耶教與歐美需佛教〉的專題演講，提出了基督教與佛教「共興互補」的見解。

太虛公開承認自己近三十年來改進佛教的努力，其中就有來自於基督教傳入中國的啟發。基督教與佛教同為世界性兩大宗教。基督教傳入中國後，對於近代中國文化教育事業、社會公益事業和信仰精神，有著重要之影響。反觀佛教，雖然在中國歷史久遠，教理高深，但近代以來對國家和社會卻沒什麼值得稱道的貢獻。因此，深感有必要借鑒基督教以改進佛教。不僅如此，太虛同時也感到中國社會需要以基督教的組織精神來進行改造的必要。早在游化歐洲時，他就已經深切感受到西方教會無所不在的組織力量，無論是學術研究組織，還是社會慈善機構，而反觀中國社會，所缺乏的正是這種組織能力和組織觀念。因此，無論是佛教僧團組織，還有中國社會，都有必要加以改進。

（三）普世佛教與文化重建。

1934年夏，蔣介石在廬山發起「新生活運動」，旨在以改造國民劣根性來適應其國家主義、政治全能的意識形態專制。自此而後，舊道德論復活，新儒家抬頭。當時太虛正在廬山大林寺舉行暑期講習會，他迅速作出回應，並結合人生佛教的理論建構與新佛化運動的展開，撰寫了一系列論著，闡釋自己的觀點。

1935年春，張君勱等十位教授在《文化建設》月刊上發表〈中國本位的文化建設〉「宣言」，引發了一場中國文化前途的思潮論戰。作為一直關注社會思潮進展的佛教僧人，太虛自始至終都關注這場論戰，並較為充分地表達了自己的不同意見。太虛注意到，談論中國文化建設的各派學者，無論其物件是中國固有的傳統文化，還是談論當代世界文化，都回避了中國化的佛教文化，或瞠目無睹，或語焉未切，都不能正視佛教對中國傳統文化的深刻影響。因此，他撰寫了〈中國本位文化建設略評〉、〈提供文化建設者幾條佛學〉、〈怎樣來建設現代中國的文化〉等文，對於傳統佛教在中國文化重建中價值與地位，展開了獨標一格的闡論。

太虛指出，佛法在中國文化重建的作用，取決於二大理由：一是中國佛法發展最為完備，二是佛法在中國流傳既廣，且影響中國文化達二千年之久，已經普遍深入到廣大民眾文化心理之中，流貫成為國民的精神要素。因此，必須充分挖掘出佛教文獻中的佛法精義，使之貫注國民思想、信仰、行為之中。從現實效應而言，重視佛教在文化建設的作用與地位，可以促進中華民族的融合與團結，進而通過佛教文化的紐帶，達成東南亞民族大聯合、大團結。視大乘佛法為融攝世俗文化思潮的工具，這種「佛教文化融攝論」，正是太虛以佛教重建現代中國文化的立足點。



太虛認為，與其提出「中國本位的文化建設」，倒不如改稱「現代中國文化建設」。因為一言「本位」，容易落歸於宋儒窠臼。這說明太虛對文化界自由知識份子的文化建設主張有其不同的評判。太虛不只是停留於強調「中國本位」，而是更關注文化建設的「現代意識」。這種綜攝性的文化重建觀念，反映了佛教新僧們力主參與社會文化建設的內在需求。

太虛主張，討論「現代中國文化」建設問題，應該立足於「現代」，必須綜合中國地理環境、民族性格、社會組織諸多因素。他提醒參與建設中國文化運動論戰中的學者們，要特別注意佛教文化在團結、融合佛化民族的現實作用，以及融攝並創造世界新文化的可能性。並具體提出以三民主義為中樞，以大乘佛法為紐帶，如果推行儒化（宋明理學化）之舊途徑，或選擇全盤西化（歐化），則內無以化合蒙、藏等佛化民族，外則無以聯合日本、印度，有爭鬥而無融攝創造之可能。因此，「在革命救國救世的三民主義中國文化建設中，佛法可為其最偉大的精神動力。」⁴⁷

在〈怎樣建設現代中國的文化〉一文中，太虛更是著眼於中國社會組織、傳統文化及其在世界中的落伍現狀，系統闡述了建設中國文化的三個路徑，提出從固有道德、改進教育和改進政制三個方面展開現代中國文化的重建工作，期望通過道德思想、教育文化、政治體制的改進，全面開展現代中國文化的重建。⁴⁸

其實，早在馮友蘭《中國哲學史》一書出版之時，太虛就公開發表評論，特別不滿於陳寅恪在〈審查報告〉中所說「以完成宋明新儒家為唯一大事因緣」。他說，「竊觀明之興起，根器原頗雄大，追隆漢唐而非宋可比，然其後仍漸媿陋者，受宋儒拘錮之所致也。今欲復興民族，不可不注意於此。」⁴⁹

1942年7月，太虛又就馮友蘭的相繼完成的《貞元三書》，特別是其中的新理學體系指出了尖銳批評。他指出馮氏的「新理學」體系，先是有孔孟攝取佛學成為宋儒理學，今再攝取希臘到近代歐洲哲學而成為新理學。太虛明稱，就時代文化精神而論，與其偏好於程朱理學，倒不如傾向於陸王心學、老莊道學。因為，「陸、王、老、莊皆已超人入天，過此則出世佛法矣。佛法通世出世間，世間法或共道、儒、哲、科，出世法則不共。」⁵⁰這完全是傳統佛儒之辯的舊套路。

在文化重建論的宣導下，馬一浮在四川樂山烏龍寺創辦複性書院，梁漱溟在重慶冀中主持勉仁書院，張君勱在雲南大理主持民族文化書院，以復興儒家思想而回應新道德文化運動，儒家思想的復興無疑成為民間文化復興運動的主力軍。更為重要的是，在30年代後期，儒家思想正被視為中國文化重建的「源頭活水」，這對太虛「人生佛教」理論建構，無疑提出了新的思想挑戰。如何回應儒家思想的新開展，必須重新審察佛教在傳統文化中的處境，特別是佛教弘化在現實文化思潮的處境。

身為新佛化運動的宣導者與力行者，太虛真切體會到佛教入世的諸多障礙。這些障礙，既是歷史的，更是現實的；既是觀念的，更是實踐的；既是文化的，更是政治的。但他並沒有看到人民群眾在文化運動中的創造性作用，更不能正確對待共產黨人改變中國命運中創造新文化的卓絕努力。太虛一則排擊儒家思想的新「正統」地位，力主改造傳統佛教思想的因宣導「出世性」而在中國社會文化所處的「旁宗」地位。另則以佛法「唯生論」對陳立夫等人的「唯生論」哲學的進行佛教化的補充，這其實可以看到太虛意欲為國民黨的文化政策辯護，卻深感力不從心。佛化宣傳著實不能進入主流話語的現實困局，令太虛深感「主義化」意識形態對佛化運動的禁錮與牽制。這多少引發了太虛對當局「黨治文化」的離心傾向。



六、結語

太虛大師作為20世紀漢語佛教界肇興未已的「人間佛教」思潮運動過程中思想影響最卓越的佛教思想家，其思想個案至今仍值得人們進行深入探析。本文從印順法師在《太虛大師年譜》中的總體評價入手，指出太虛大師所著力建構的「人間佛教理論」，呈現出鮮明而深刻的反思意識。這種反思意識的構成內容，具體表現為對中國佛教思想傳統的反思、對中國佛教的出路的反思，對中國佛教與中國文化之關係的反思，以及中國佛教與中國社會關係的反思認知，必須結合其對人間佛教社會觀、乃至社會理論展開相應的思考。

本文指出，太虛大師以反思性為特徵的「人間佛教理論」，堅持以佛教為本位、以中國為本位兩大原則立場，以此展開其「人間佛教學」建構的「佛教性」、「中國性」、「社會性」、「文化性」和「普世性」，有其鮮明的中國社會認知與佛教弘化的關係意識。上述太虛大師佛教思考中的佛教性、中國性、社會性、文化性和普世性，既是其人間佛教理論的構成內容，更體現其人間佛教理論具有一種「反思性」的建構類型。

注 釋

1. 印順：《太虛大師年譜·前言》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁1-2。
2. 太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書（二）》（下稱《全書》），香港：佛學書局，1950年，頁513。
3. 太虛的〈大乘宗地圖〉和〈三唯論圖釋〉，分別收入《太虛大師全書（十）》。其中〈三唯論圖釋〉，在太虛佛法判攝思想演進中，似為一種過渡提法。而對於《大乘宗地圖》，太虛則分別於1928年春和1931年8月，再次對之進行文字解說，前者擬編《大乘宗地引論》，後者在柏林教理院作了宣講，成〈大乘宗地圖釋〉。

- 4.太虛：〈佛法之分宗判教〉，《全書》冊2，頁333。
- 5.見《全書》，冊10，頁841。
- 6.太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，同上，頁528。
- 7.太虛：〈幾點佛法的要義〉，1939年2月，《全書》冊2，頁443。
- 8.同上，頁450。
- 9.同上，頁452。
- 10.同上，452-453頁。
- 11.參見太虛：〈複羅閣英居士書〉，《全書》冊51，頁258-259。
- 12.太虛：〈評寶明君中國佛教之現勢〉，1926年，《全書》冊49，頁103。
- 13.太虛：〈評寶明君中國佛教之現勢〉，同上，頁103。
- 14.佛教十三宗，指淨土、天台、華嚴、涅槃、成實、三論、地論、攝論、俱舍、唯識、禪、律、真言。依太虛所見，涅槃歸附天台，地論附屬賢首，攝論、俱舍則併入唯識。
- 15.太虛：〈會昌以前中華佛教之三大系〉，1925年，《全書》冊4，頁874。
- 16.太虛：〈論中國佛教史〉，1944年春，《全書》冊4，頁876。
- 17.太虛：〈再議印度之佛教〉，1943年10月，《全書》冊49，頁66。
- 18.如對於第五戒「不服性情品而善調身心」，太虛釋之為「勿食鴉片，勿食各項煙草，勿飲酒，勿食各項奮興性、毒性藥品」。相關內容，參見太虛《佛教人乘正法論》第六至第十，《全書》冊5，頁136-143。
- 19.太虛說，「此之五戒，即為人道正因，一戒不守，必墮三途；人人一戒不守，則人道斷絕矣。守一戒至三戒，雖得為人，未能完全人格；人人守一戒至三戒，人道可由之而保存。受持四戒，人格乃全；人人受持四戒，人道可由之而蕃昌。受持具足五戒，則為良士；人人受持具足五戒，人道可由之而進善。」太虛：《佛教人乘正法論》，同上，頁148。
- 20.參見太虛：〈佛教的人生觀〉，《全書》冊43，頁918-919。
- 21.太虛：〈真佛教徒——即俗即真的大乘行者〉，1924年，《全書》冊5，頁191。
- 22.參見太虛：〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，1928年4月，《全書》冊34，頁597-598。另見太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《全書》冊57，頁92。
- 23.太虛：〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《全書》冊34，頁598。
- 24.太虛：〈佛法原理與做人〉，同上，頁182-183。
- 25.太虛：〈即人成佛的真現實論〉，同上，頁461。



- 26.太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《全書》冊2，頁528。
- 27.參見《海潮音》第19卷，1938年，第3期。
- 28.太虛：〈唐代禪宗與現代思潮〉，《全書》冊47，頁236。
- 29.太虛：〈論胡適之中國哲學大綱上卷〉，1920年，《全書》冊50，頁297。
- 30.太虛：〈評梁漱溟東西文化及其哲學〉，1921年11月，《全書》冊50，頁303。
- 31.太虛：〈評梁漱溟東西文化及其哲學〉，同上，頁304-305。
- 32.太虛：〈人生觀的科學〉，1924年冬，《全書》冊46，頁3-4。
- 33.同上，頁17-18。
- 34.同上，頁38。
- 35.同上，頁37。
- 36.同上，頁39。
- 37.太虛：〈科學的人生觀〉，同上，頁64-66。
- 38.太虛：〈答某師書〉，1940年，《全書》冊51，頁86。
- 39.太虛：〈評（梁啟超）大乘起信論考證〉，1922年11月，《全書》冊49，頁31。
- 40.太虛：〈評（梁啟超）大乘起信論考證〉，同上，頁29。
- 41.同上，頁37。
- 42.太虛：〈佛學在今後人世之意義〉，1930年2月，《全書》冊40，頁52-58。
- 43.太虛：〈與張純一居士書〉，《全書》冊51，頁160。
- 44.同上，頁161。
- 45.太虛：〈佛法應如何普及今世〉，1926年11月，《全書》冊35，頁236。
- 46.太虛：〈宗教觀〉，1928年，《全書》冊41。
- 47.太虛：〈提供談文化建設者幾條佛學〉，1935年，《全書》冊40，頁118。
- 48.太虛：〈怎樣來建設現代中國的文化〉，1936年，《全書》冊40，頁119-143。
- 49.太虛：〈中國哲學史評〉，《全書》冊50，頁333。
- 50.太虛：〈貞元三書簡評（上）〉，1942年7月，《全書》冊50，頁337。