

建設人間佛教的宗教家

——從太虛大師到星雲大師

林明昌

淡江大學中文系講師

一、佛教救世

太虛大師[註 1]是民初推動佛教革新運動最重要的人物，他的思想是新學與舊學、佛學與世學、中學與西學雜揉交織而成，早期因為對清末佛教衰微的憂慮，及受革命思潮的感染，曾以激進的態度提出佛教革命主張。後來又轉以佛教來改革世界，提出佛僧、佛化、佛國等三佛主義，並推行各項革新運動。由於太虛大師的思想和事功均十分龐雜多元，要給予精確定位並不容易，尤其他又是創造力充沛的學問僧，常常令人忘記他是宗教家，終極志業是弘揚佛法，而不是研究佛學。印順在他的自傳〈遊心法海六十年〉中，曾提出他和太虛大師之間的差異[註 2]說：

虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出「教理革命」；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。[註 3]

印順法師並不贊成改革教理，只認為要多多理解教理，因為他最關心的是「什麼思想才是真正佛的本懷」，他說：

原則上我對各宗各派沒有特別的偏見；有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。[註 4]

因此他「希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任[註 5]！」而且他之所以研究佛教史，乃為「探索佛陀的本懷，開發佛教的真義」。他說：

史的研究，不是為了考證，應有探索佛陀本懷的動機。它的最後目的，在發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義開發出來。[註 6]

於是他致力印度佛教的研究，他說：

深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙蔽，願本此意以治印度之佛教。[註 7]

可見探索佛陀本懷、開發佛教真義是印順堅持的方向，基於這項堅持，他曾批評太虛大師提出「末法時期，應該修依人乘而趣大乘行」的主張，是「沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受」[註 8]。而他自己要提出人間佛教，也要「從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據」[註 9]。這一點正是印順和太虛大師最大的不同。

太虛大師所關心的，不只是理論是否合乎佛陀的本懷、佛教的真義，不是如何掌握佛教的核心，因為太虛大師「有撥一代之亂而致全世界於治的雄圖，期以人的菩薩心行——無我大悲六度十善——造成人間淨土」[註 10]，他亦視佛學為「簇嶄全新之救世大法」[註 11]。以佛教救世，是太虛大師的雄圖宏願，所以才會提出三佛主義。他更不認為中國現實佛教問題只是「思想的問題」（如上引印順之言），而是思想、制度、經濟交織而產生的問題。由此基準點看來，印順和太虛二者的風格路向極不相應，太虛選擇作為革命性的宗教家，而不是學者。至於太虛的佛教革命思想則有其曲折的發展歷程。

二、金山寺事件

清末的革命思潮，激盪當時許多青年人的心志，辛亥革命成功之後，中國面臨的新世局，從中央到地方，各項政治、經濟、教育、文化制度，都必須重新建構。[註 12]此時革新、革命

成爲聲勢雄偉的主流思潮，佛教界在這種氛圍之中，也激發出佛教革命的想法，這種想法的代表人物即是太虛大師。

民國元年，太虛大師和仁山法師等人籌組佛教協進會，在金山寺召開成立大會，而出現所謂「金山寺事件」。當時各地僧眾亦有組織僧眾參加革命軍的，而太虛大師「則從佛教本身改革以建立新佛教爲事」[註 13]，就在南京政府立後，赴南京發起佛教協進會。於南京，太虛大師遇見祇洹精舍的同學釋仁山（一八七七—一九五一），仁山正擬上書教育部，將鎮江金山寺改辦爲僧學堂。太虛認爲只辦一學堂不足以改革佛教界，須謀新中國新佛教之建設，因告以佛教協進會之方針。若能照協進會的會章進行，則辦僧學亦自爲其中一事。仁山聞之大喜，謂有同學數十人在鎮江，遂邀太虛大師同往，就金山寺開成立會。到金山寺之後，與寺中方丈青權、監院蔭屏、知客霜亭等，籌設開會會場，印發會章宣言，通告鎮江、揚州、南京、上海的各處僧眾，及鎮江軍政商學各界。而「青權等對仁山深抱疑忌，約揚州僧寂山等來寺陰爲戒備」[註 14]。開會時，到二、三百僧眾，而各界來賓亦到三、四百人，以鎮江社會黨員佔多數。發起人推太虛大師爲主席，講明設會宗旨，宣讀會章，尙稱順利。但仁山演說後，即有揚州僧寂山，登臺演說批駁。激動仁山怒氣，再次登臺，歷述青權、寂山等向來的專制，提議即以金山寺辦學堂，全部寺產充爲學費。來賓大爲鼓掌。寂山向僧眾高聲呼打，群眾騷動。來賓即有以手杖擊寂山頭者，寂山、青權等懾伏，遂通過仁山的提議，並推舉太虛大師與仁山負責接收金山寺爲會所；籌備開辦僧學。當晚，仁山率二十餘同學入寺，劃定會所房屋。次晨即開始辦公，並入庫房查點賬簿，及向禪堂宣布辦學。太虛以鎮江事概付仁山主持，自去南京。沒料想不久後，霜亭等人，由庫房、客堂的職事爲領導，率工役三、四十人，在半夜裏打入會所，仁山等數人受刀棍傷。遂起訴法院；經月餘，判決青權、霜亭等首從五、六人，數年或數月的徒刑。而會務及金山寺務，均因以停頓。[註 15]此即爲金山寺事件。

金山寺事件中的太虛大師與仁山，所代表的正是佛教版的革命黨人，他們試圖用革命的態度來改革佛教界。儘管事後太虛大師在回憶中不斷說明他是主張採取和平步驟[註 16]，但太虛大師也清楚「金山寺的僧眾，雖不願意此會在寺內舉行，惟處於當時革命濃厚的氣氛中，亦無可如何」[註 17]。可見太虛大師與仁山也知道他們利用了當時的革命氣氛來逼迫金山寺僧眾。而且參與會議的人員當中，僧眾只有二、三百人，以鎮江社會黨員爲主的來賓竟有三、四百人，等到衝突發生時，即是靠社會黨的來賓以暴力迫使寂山、青權等人懾伏。而太虛大師回顧金山寺事件時，也曾下過這樣的註腳：

余憤僧眾之委（萎）靡頑陋，擬用金剛努（怒）目、霹靂轟頂之精神，撼搖而驚覺之，與十數同志，創佛教協進會於金山。[註 18]

難怪太虛大師說：「（金山寺事件後）我的佛教革命名聲，從此被傳開，受著人們的或尊敬、或驚懼、或厭惡、或憐惜。」[註 19]佛教革命遂成爲太虛大師佛教改革事業的代表名號。

三、由「超凡入真」到「以佛學入世救世」

關於太虛大師的佛教革命思想的來源，太虛大師曾說：

余在民國紀元前四年起，受康有爲《大同書》，譚嗣同《仁學》，嚴復《天演論》、《群學肆言》，孫中山、章太炎《民報》，及章之〈告佛子書〉、〈告白衣書〉，梁啟超《新民叢報》之〈佛教與群治關係〉，又吳稚暉、張繼等在巴黎所出《新世紀》上托爾斯泰、克魯泡特金之學說等各種影響，及本其得於禪與般若、天台之佛學，嘗有一期作激昂之佛教革新運動。[註 20]

楊惠南根據此文整理出太虛大師的佛教革命思想，乃立於佛教基礎上，受到四類人士的正面影響而形成[註 21]，這四類分別是：[註 22]

1. 清末、民初的「維新變法」人士，如康有爲、譚嗣同、梁啟超等人。
2. 辛亥革命黨人，例如孫中山、章太炎[註 23]等人。
3. 蘇俄無政府主義的社會改革者，例如克魯泡特金、托爾斯泰等人。
4. 西學的引進者，如嚴復等人[註 24]。

這樣的分類一方面是太虛大師自我剖析，一方面涵蓋範圍甚廣，似乎很能代表太虛佛教革命思想的來源。但我們若進一步分析，太虛的佛教革命思想有其發展的歷程。而這個歷程是從超俗入真而入世救世，再由改革而革命。影響太虛由超俗轉而積極救世的人是釋華山，而太虛大師佛教革命的主張，則當是以棲雲爲引導，以孫中山爲典範。

十九歲以前的太虛大師，循傳統寺院閱經聽法的路數學習，已頗有成就，「蛻脫塵俗而獲得佛法新生命」[註 25]。但到了一九〇九年，二十歲的太虛大師卻在思想上有很大的轉折。他說：「循我出家修學的路線以前進，至於閱藏經而有契乎般若、華嚴，已造於超俗入真的階段，由是而精純不已，殆可通神微妙，由長養聖胎以優遊聖域。而緣會所趨乃有大不然者。」[註 26]造成他所趨大不然的，即是結識了溫州僧華山。

華山（一八七〇—一九一八），別號雲泉，曾於杭州與僧松風等設辦僧學，交遊所及，多一時立維新辦學校人士。當時正禪悅為食、法喜充溢的太虛，對華山的眼界和主張起初甚不能接受，但隨後則藉由華山的引介而接觸新學，並改變一生的志向。太虛大師說：

（華山）每向我力陳世界和中國大勢所趨，佛教亦非速改革流弊、振興僧學不為功。我乍聞其說，甚不以為然，且心精勇銳，目空一切，乃濡筆為文與辯；泛從天文、地理，雜及理化、政教等，積十餘日，累十數萬言。淨寬等見相爭莫決，出為調解。我亦覺其所言多為向來的中國學術思想不曾詳者，好奇心驟發，因表示願一借觀各種新學書籍。就其所攜者，有康有為《大同書》，梁啟超《新民說》，章炳麟《告佛弟子書》，嚴復譯《天演論》，譚嗣同《仁學》，及五洲各國地圖，中等學校各科教科書等。讀後，於譚嗣同《仁學》尤愛不忍釋手，陡然激發以佛學入世救世的弘願熱心，勢將不復能自遏，遂急轉直下的改趨迴真向俗的途徑。[註 27]

這段自敘中有幾項值得注意的重點：

（一）前述影響太虛大師革命思想四類來源中的第一項「維新變法人士」康、梁、譚等人，第二項「辛亥革命黨人」中的章太炎，及第四項「西學引進者」嚴復等的主要著作，都在此階段由華山法師引介而開始接觸。

（二）由於華山法師所從遊「多一時言維新辦學校人士」，故立論基礎是「世界和中國大勢所趨」，其注意力則放在「改革流弊、振興僧學」上。

（三）由此太虛大師的思想發生大轉變。由「超凡入真」急轉直下，改趨「迴真向俗」的途徑。更重要的是激發了「以佛學入世救世的弘願熱心」。「迴真向俗」及「以佛學入世救世」，便成為太虛大師思想的特徵及一生努力的目標。

太虛大師思想的第二次轉變，則是跨向革命，深入俗塵[註 28]，引領者為棲雲法師。棲雲法師姓李，湖南人，弱冠出家，嘗從八指頭陀等參學，歷五、六年，又捨而去日本留學速成師範，並加入孫中山同盟會，與徐錫麟、秋瑾等回頭潛圖革命。太虛大師敘述與棲雲法師相識的過程說：

我初遇（棲雲）於平望小九華，而大受其革命思想的掀動。傳閱《民報》與《新民叢報》的辯論，及孫先生所講《三民主義》，鄒容《革命軍》等。但我初不稍移，我以佛法救世的立場，只覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已。[註 29]

這裡亦有幾項重點值得注意：

(一)太虛結識棲雲後才開始接觸革命思想，並大受掀動。

(二)前述太虛思想來源中的第二類「辛亥革命黨人」孫中山的著作，乃在此時由棲雲介紹才開始認識。

(三)此階段初期的太虛除關心佛法救世之外，已有佛教革命的想法。但對於政治革命則並不熱中。

到了一九一一年，太虛大師二十二歲時，革命思想又有了極大的發展。那年太虛大師在白雲山安住下來，一方面宣揚佛學及發表詩文，並與官紳學界士大夫交遊，另一方面因棲雲法師之故與革命黨人交往。而這兩方面都對太虛大師造成相當大的影響。在與革命黨人交往方面，太虛大師說：

（棲雲）所交黨人粗豪放浪、橫蠻詭怪者無所不有，我既與之往返甚密，亦時與俱化。而各種秘密集會已時參預。令我煅煉成敢以入魔、敢以涉險的勇氣豪膽者，皆由於此；使我變為斫砒不羈、失去原來的純潔循謹者，亦由於此。[註 30]

由於與革命黨人接觸日久，太虛大師的膽識和氣質因此改變，且開始參預革命黨的秘密集會，並且關心政治革命的問題。但是太虛真正熱中的還是佛教革命的問題。太虛自承革命黨人對他的影響說：「偶然的關係，我與許多種的革命人物思想接近了，遂於佛教燃起了革命熱情，在辛亥革命的俠情朝氣中，提出了教理（那時叫學理）革命、僧制（那時叫組織）革命、寺產（那時叫財產）革命的口號。」[註 31]後來太虛還模仿「三民主義」的口號而提出「三佛主義」[註 32]：

由中國革命推及世界革命的國民革命，有三民主義；由國民佛化推及人世佛化的佛教革命，亦有三佛主義。[註 33]

可見不論革命的熱情或革命的主張，太虛大師都將之轉化成他所關心的佛教問題上。

同時，太虛大師也在新聞界友人的引介和感染下建立起無政府主義的政治主張。他說：

粵友中交有潘達微、莫紀彭、梁尚同等，大抵皆新聞記者，但其思想以社會主義或無政府主義為近，以是紛紛以托爾斯泰、巴枯寧、蒲魯東、克魯泡特金、馬克斯、幸德、秋水等譯著投閱；張繼等數人在巴黎編出的《新世紀》[註 34]，亦時送來寓目。我的政治社會思想，乃由君憲而國民革命，而社會主義，而無政府主義。並得讀章太炎建立宗教論、五無論、俱分進化論等，意將以無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進。[註 35]

至此則影響太虛大師的第三類思想「無政府主義的社會改革者」才出現。

一個人的學習歷程和思想演變，往往是逐漸更化，不易明確劃分階段。即使自己回顧，都難以分辨經歷過的足跡。而太虛大師身處新舊交替的時代，竟能如此清晰地交代新舊中西各種學問的學習歷程，實屬異數。也唯有如此，我們才能較為放心地討論學習和思想之間的關聯，不致於以偏蓋全地以時代流風兜套在個人的思想上，或空泛地搜尋所謂的思想根源，並且可以較清楚勾勒出太虛思想的雛型。到了民國三年，太虛大師二十六歲。在經歷改革失敗的挫折後，太虛選擇到普陀山之錫麟禪院閉關，二年多的閉關期間，太虛大師在他原有的佛學及新舊世間學的基礎上，進一步深入研習，並時有著作。這段期間，除佛經之外，太虛大師準備的新舊學書籍如下[註 36]：

嚴又陵所譯各書

心理學、論理學、倫理學、哲學等譯著

民國經世文編

章氏叢書

飲冰室全集

辭源

二十八子

韓愈、柳宗元、蘇軾、王安石、王陽明、顧亭林、黃黎洲、龔定盦、曾國藩等全集

東方雜誌、教育雜誌

十三經註解

二十四史

宋元學案、明儒學案

陶潛、李白、杜甫、陳白沙等各種詩文集

太虛大師從《民國經世文編》讀起，對當時各種教育思潮的論說頗生興趣，繼而閱讀各種新、舊學著作。這些書籍有些是重讀，有些則是新閱，然就範圍而言，已不出革命前的四大類，只在此次閉關期間，更有系統而深入地研讀整理。[註 37]於是便形成了極具特色，結合佛學與世學、新學與舊學、中學與西學的佛教理論。

四、佛教革命到三佛主義

以革命為佛教改進的手段，以無政府主義的政治社會的理想，此即是太虛大師在金山寺事件發生時的思想背景，也是第二年提出學理革命、組織革命、財產革命等三大革命的思想根源。

學理革命後來發展成為人生佛教，組織革命即後來改革僧制的一連串主張，財產革命乃自始關心的寺產問題。這三項問題都是從現實面出發，欲對佛教徹底改造。須知革命迷人之處，乃在於浪漫的憧憬，認為可以拋棄舊有包袱和限制，一切重新來過。這種浪漫憧憬能激發人們無限的創意奇想，也能引發激烈的熱情。在這種革命熱情的激盪下，太虛大師面對傳統佛教界，正如革命黨人面對滿清王朝一樣，不是制度的局部修正或步調略加調整就能滿足的，必須是翻天覆地、徹頭徹尾的大改變才行。

太虛大師受革命黨人的影響和時代革命思潮的激盪，而致力佛教革命[註 38]。而且一旦選擇了革命的路線，則只會勇往直前地破舊立新[註 39]，所有現成的制度規矩，都必須重新檢討改革一番。

太虛大師認為佛教應該隨時代而發展，而今時代改變了，佛教也要隨之而改。太虛說：「佛教的教理，是應該有適合現階段思潮底新形態，不能執死方以醫變症。」[註 40]而中國佛教之革新，要「本實際之中國佛教，吸收東西古今一切特長，以成為中國的、或世界的、現在到將來之新佛教[註 41]」。教理要隨時代改變，教制更是如此。

太虛大師說他民國四年著〈僧伽制度論〉的動機，是因為「辛亥革命成功，中國既成立了共和立憲的國家，僧伽制度也不得不依據佛制加以適時的改變，使成爲今此中國社會需要的佛教僧寺」[註 42]。於是爲了適應時代環境的不斷改變，到了民國十五年他又著〈僧制新論〉[註 43]，及二十年作〈建設現代中國僧制大綱〉[註 44]等二次修正。可見太虛大師是主張佛教教理、教制都應該隨時代而發展。

但是佛教革命對宗教信仰而言，卻有其基本上的困難。因爲宗教信仰與政治、科學，或其他學術有極大的差異，即信仰十分重視「神聖性」，而神聖性的特質是純粹的、不可修改的，且有回歸原典、回顧原始的需求。如果對信仰的對象摻雜了一絲懷疑，或只是一點可修正的可能，則信心就很難堅貞。也就是說，當佛教信仰者對佛教現狀不滿意時，通常不會懷疑是佛法佛理有不恰當或不周延處，而將現狀的錯誤推給傳法者，要改革現狀，只要依循佛陀的本懷即可。因此一位佛教宗教家，只能告訴信眾什麼是真佛理、真佛教，只能批評世人對佛理佛教的誤解。如果佛教宗教家告訴信眾，佛理需要修改，佛教需要革命，則已失去了神聖性，也就違反了宗教的本質，而成爲學術[註 45]。若將佛教視爲學術，則倡導者就不再是宗教家而是學者了。學者對宗教的態度和宗教家不同，宗教家面對的是宗教，以信仰爲中心，以弘法傳教爲目標；

學者則以學術相對待，將宗教當成研究對象，或考鏡源流，或條理分析，對內判教，對外交涉，此優彼劣，較而可知。學者對佛法的基本態度，縱使不必然「於不疑處有疑」，但至少也不可排除經典亦有犯錯的可能。這是宗教學者和宗教家一個不同之處。

太虛大師早期的佛教革命，即以改革佛教爲號召，此欲率領佛教界挑戰佛教的神聖性，結果乃可想而知。於是他的主張不得不作調整。他在民國十六年回憶這段轉折說：

余在民國紀元前四年至民國三年，受康之《大同書》，譚之《仁學》，孫之《三民主義》，嚴之《天演論》，章之《五無論》，及《民報》、《新民叢報》等之影響，本其得於禪與般若及天台之佛學，嘗有一期作浪漫之佛教革新行動。已而鑒於政潮之逆流，且自審佛陀之法化，未完成其體系，迺習禪普陀者三載。……至民國六年出關，國際之歐戰猶酣，國中之分裂初兆。信條多緒，思路靡端，俛仰千古，盱衡六洲，遂懷救以佛法之志。……民七與圓白、大慈等初設覺社，即爲余作有計畫之佛法救世運動的開始。[註 46]

太虛大師原本是以佛教爲革命的對象，民國七年之後正式改變爲以佛教爲革命救世的工具。因此他說這個運動要「應用近代社會之組織，欲將出家在家之佛徒組織起來，分荷以佛

法救世之任」[註 47]。實際上爲了推行佛教救世運動，改變的只是佛理革命一項而已，佛教三大革命中的組織革命、財產革命不但不可取消，反而必須更積極有效地推行，才能實現佛教救世的理想。但是此時的佛教革命，不僅無損佛教的神聖性，反而加強了佛教的重要性，同時又能照顧到「佛教本懷」、「佛教之本來真正面目」等宗教家的基本立場了[註 48]。

既然是以救世爲目標，則其教理不得太過繁瑣艱深，否則必無法普及。然而在清末以來的佛教學者的影響之下，太虛大師實在難以跳脫學者的習氣。印順法師評論太虛大師說：「大師不拘於一宗派，不拘於一文系，在不失中國佛學傳統下，融貫一切。」[註 49]太虛大師也說他自己「在八宗的教理和歷史，作分別的綜合研究之後，在佛學的基本宗旨上，一方面看到各宗的殊勝方便，一方面看到各宗都究竟平等」[註 50]。這是對佛教範圍內的調和各宗。至於對佛教與世學的關係，他說要成爲「從佛教中心，以采擇古今東西學術文化而順應現代思想的新佛教」[註 51]。民國二十六年，太虛大師在世界佛學苑研究部發表題爲「新與融貫」演講時說：

新，需要佛教中心的新，即是以佛教爲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。所以本人三十年來宏揚佛法，旁及東西古今文化思想，是抱定以佛教爲中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲學諸文化，無一不可爲佛法所批評的對象或發揚的工具。[註 52]

可見在太虛大師的思想中，不論佛教各宗派或一切新舊學科只要對弘法有用，都可以融貫成爲「新佛教」。如果以這種融貫和統攝，作爲行動的方針，固然可以建構弘偉的規模，但是摻雜的學者性格往往也降低了行動力。民國二十四年他感嘆自己的失敗說：

「建設人間佛教」、「改造人間淨土」，宣傳已是好久了。……終不能實現，而祇是成了一種空喊的口號。……本人覺得非常慚愧和悲哀，因為把事實拿來和理論一比較，百千萬分不曾達到一分，的確已成了空喊的口號。[註 53]

太虛大師更寫了一篇文章來自我檢討，題目就叫〈我的革命失敗史〉，他反省說：

我的失敗，固然也由於反對方面障礙力的深廣，而本身的弱點，大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能，故遇到實行便統率不住了。然我終自信我的理論和啟導確有特長，如得實行和統率力充足的人，必可建立適應現代中國之佛教的學理和制度。[註 54]

如果照太虛大師所說，他的佛教革命運動是失敗的。那麼最重要的因素可能就是太虛大師雖然身為宗教家，也深具宗教家的魅力，但是在推動宗教事務時卻無法排除學者的態度與方法[註 55]。他始終認為自己「理論有餘而實行不足」，因此空有宗教家的理想，卻無宗教家的能力。

然而佛教革命運動乃屬社會運動，社會運動失敗，並非只是實行能力的問題，更根本的問題是領導者對此運動環境的認識、對運動目標的設定是否恰當、運動的理論能否激發社會大眾的共鳴？因此若再仔細分析太虛對佛教革命運動的基本理論，就可知道失敗的因素不只是「實行不足」，其「理論」亦不足以支撐此龐大的改革運動。

太虛一生著力最深亦最具成就者，乃在僧伽之教育及組織制度之改良，其思考進路，是先訓練有健全組織之革命僧團[註 56]，作為革命種籽，以實現其三佛主義。然而社會改革卻無法如政權革命般，靠佛教版的革命黨來推動。社會改革需要足以感召群眾的理想，而且此理想必須合乎人們的心理需要。說明此理想及此理想與人們需求關係的，即是推動社會運動的理論。

太虛在此方面建構的理論，主要分成三種說明途徑：一是「起正信」、「開圓解」、「依圓解以修六度妙行」[註 57]；一是「自利利他」，他說：「佛學底宗旨和目的，簡單地概括起來，不過是自利利他而已」。[註 58]一是分成「人生改善」、「後世增勝」、「生死解脫」、「法界圓明」四重[註 59]。但是這三種說法都未發展成足以號召大眾的理論，也就是說太虛所說的六度妙行、自利利他和人間改善等等說法，其內容都不是以社會大眾的心理感受出發，而是以「復興佛教」為目的，由佛法看人生。由「大眾心理感受出發」或由「復興佛教出發」的差異，使太虛在建構人間佛教理論上有所遺漏，也是太虛大嘆佛教革命失敗的原因之一。我們可藉由與星雲的人間佛教理論的比較，來探索太虛的遺漏。

五、人間佛教的開展

民國三十五年，太虛大師示寂前一年，曾領導中國佛教會整理委員會假焦山舉辦「會務人員訓練班」，集全國九省一百二十餘僧青年，集訓兩個月，並親歷教席，宣導「人間要佛

教」，其中一位學員竟將太虛大師的理想帶來台灣，並在台灣開花結果[註 60]。這位學員即是創辦佛光山龐大佛教事業的星雲大師[註 61]。

星雲大師在《佛光學》的序言〈我對人間佛教的思想理念〉中說：「有人說，太虛大師是人間佛教的提倡者，我是人間佛教的實踐者。我與太虛大師曾經有過接觸，而我少年時代的理念也與太虛大師的思想不謀而合」[註 62]。星雲曾說太虛提出的佛教三大革命是他「最早心儀的復興佛教之不二法門」[註 63]，對金山寺事件也十分贊同。他說：

民國初年，太虛大師越挫越勇的無我表現及仁山法師大鬧金山寺的豪邁氣度，更是發揮了佛教大破大立的「革命」精神[註 64]。

又說：

在諸多佛教革新的事件當中，尤以一九一二年（民國元年）仁山長老為革新佛教而大鬧金山寺的事件最大快人心。[註 65]

而影響更深遠的，仍是與太虛大師親身接觸。星雲大師回憶他見到太虛大師的情景說：

記得十八歲時，我見到心中仰慕已久的太虛大師，遂情不自禁地趨前向他合掌頂禮，他含笑回應了幾句：「好！好！好！」就走了過去，我卻在當下決心要一輩子「好」下去。[註 66]

星雲大師又說：

一九四六年七月，太虛大師主持中國佛教會會務人員講習會，我有幸參加，大師在會中慷慨激昂地說道：「我們要建立人間佛教的性格！」這句話給我很大的震撼。[註 67]

星雲大師建設人間佛教的理想乃受太虛大師的啓迪，佛教革命和佛教救世的抱負也同樣受太虛大師影響。但星雲和太虛卻有相當大的不同處，即二人雖都具備宗教家的魅力，但太虛大師仍兼備學者的色彩，而星雲大師則純然以宗教家自居。

民國二十二年十月，四十五歲的太虛大師應漢口律師公會、佛教正信會、紅十字會之邀，於漢口市總商會舉行一場演講，題為〈怎樣來建設人間佛教〉[註 68]。這篇演講的綱目如下：

(一)從一般思想中來建設人間佛教

甲、不明佛教真相的群眾心理

1. 神異的
2. 姦盜的
3. 閑隱的
4. 朽棄的

乙、佛教教人的報恩倫理

1. 報父母恩
2. 報社會恩
3. 報國家恩
4. 報聖教恩

丙、佛菩薩不是鬼神

丁、善堂的慈善家最好能信佛

戊、從事正當職業無礙於學佛

己、佛教的一個經濟辦法

庚、經濟史觀與緣成史觀

辛、辯證法與諸行無常

壬、最新科學與佛學

(二)從國難救濟中來建設人間佛教

甲、國難中勿逞悲憤

乙、想免災難要省過修德

丙、安分盡職為救國基礎

丁、剿匪先得民心歸順

戊、有攻人殺器不如有保民防具

己、生產教育先要有生產計劃

庚、復興農村要注重儉樸勤勞

辛、施政要立誠爲公

壬、單在政體上爭亦庸人的事

(三)從世運轉變中來建設人間佛教

甲、縱我制物的思想是近代文明的源泉

乙、世界各國都已陷入走不通的死路

丙、中國無出路中的出路

丁、羅斯福的善鄰主義

戊、日內瓦的世界佛教大會

己、佛教的原則與人類新道德

庚、菩薩是改良社會的道德家

辛、三十年後的太平世界

壬、中國人做錯了將延長禍亂或再落人後[註 69]

四十四年後，也就是民國六十六年四月，五十一歲的星雲大師曾以極相近的題目〈如何建設人間佛教〉爲題於台南演講。其綱目爲：

(一)建設生活樂趣的人間佛教

1. 苦是增上緣，不是真目的
2. 人間有欲樂，世人所需求
3. 我有妙法樂，不欲世法樂

(二)建設財富豐足的人間佛教

1. 黃金非毒蛇，淨財作道糧
2. 外財固然好，內財更微妙
3. 求財要有道，莫取非份財

(三)建設慈悲道德的人間佛教

1. 自他和社會，普濟重利人
2. 五戒應受持，人成即佛成
3. 人天三福行，善德堪尊敬

(四)建設眷屬和敬的人間佛教

1. 眷屬因緣好，相處在和敬

2. 自由應尊重，利害要看輕

3. 若要人讚美，多付苦與辛

(五)建設大乘普濟的人間佛教

1. 應有仁愛心，要發菩提願

2. 樂結眾生緣，喜作佛法事

3. 願代眾生苦，普濟一切眾

(六)建設佛國淨土的人間佛教

1. 沒有三惡道，更無冤和親

2. 世界滿歡樂，憂煩一切除

3. 心淨國土淨，大同世界現[註 70]

這兩篇講稿都是綱舉目張，結構分明。但比較過後，我們可以發現兩者的不同：

一、太虛大師演講的內容洋洋灑灑，包羅萬象，由個人而國運而世運，涉及經濟、軍事、政治、科學、佛學、剿匪、施政、生產、農村，乃至國際、外交，其規模之宏博遠大，令人嘆服。只是對大眾而言，恐怕大多數的內容太過遙遠而且隔閡，難有切身之感。

至於星雲大師的演講內容，則自升斗小民所關心的切身問題上展開，從生活樂趣、財富豐足、慈悲道德、眷屬和敬等自身滿足到大乘普濟、佛國淨土等理想，順著一般人所關心的快樂、財富、道德、家庭，一步步引導，顯然較為貼近人們的生活。

二、太虛大師花了許多力氣來批評一般人對佛教的錯誤觀點，以破邪出發，隨即跳開到經濟、辯證法、科學乃至國家、世界，於個人的行為上只提出報恩一事，其餘均無關乎個人生活行止。

星雲大師的演講則以顯正為主，人們喜歡快樂，他就告訴人們如何追求究竟的快樂。人們追求財富，他就告訴人們真正的財富在何處。人們相信慈悲和道德，他就告訴人們如何做到慈悲和道德。所提出的都是具體可行的方法。

三、太虛大師的演講屬分析式，討論的主旨接近於「建設人間佛教何以可能？」的哲學式命題，一般大眾是無法參與這種討論的。星雲大師的演講則標示「人間佛教」的明確目標，主旨接近於「人間佛教有何好處？」自然以後者較能引人入勝。

當然，一次演講的內容不能顯現一個人的全部思想，且二人的時空環境全然不同，面對的課題與關懷的重點不同亦屬必然。但是這兩篇演講卻可以正好代表太虛大師與星雲大師的不同風格。太虛大師的演講以「佛教界」為範圍，著眼於「振興佛教」，並涉及許多領域的

學問；而星雲大師的演講則以「個人」為對象，目的在「成就個人」，且引用了許多有趣的故事。

此外，二人於佛教一根本問題的不同處理方式，也可看出二人之差異。即如何對待四聖諦中的「苦」。太虛乃依傳統苦諦立論，如於〈建設人間淨土論〉[註 71]一文中，言「現代人間之苦惱」並引「五惡五痛五燒五善之佛說」以強調之。又在〈人生痛苦之根本解除〉[註 72]中倡論「人生充滿痛苦」「所謂一切的一切，統以一苦字而結論之也」。星雲雖也同意「苦在人間是很多的」[註 73]，卻認為「佛教講苦的原因，只是說明『苦是入道的增上緣』，並不是說信仰佛教的目的就是要受苦，也不是說只有受苦才能得到解脫」[註 74]。因此不但不必強調苦，反而主張要提倡人生的富樂，他說：

如果我們一直不提倡人生的富樂，這就是背棄人生的佛教，不重視家庭的佛教化、生活的佛教化，假如一直如此，我看今後的佛教不容易為社會大眾所接受。[註 75]

更進一步地，星雲也以五乘佛法之別，說明世人追求功名富貴並不違背佛法。他認為人天乘的對象是在家眾，重視物質生活，追求功名富貴，並且過著妻子兒女的倫常生活，這是佛法所允許的。而聲聞、緣覺的對象是指出家眾，其生活方式是素食、苦行。二者的修行標準並不相同，不可以聲聞、圓覺的標準來要求人天乘。[註 76]此原亦是隨順太虛說法而來，太虛說：「……人天乘法，全係大小乘之出世階梯，或大小乘之化他方便。」[註 77]但人乘與天乘仍有不同，太虛判攝佛法流傳的三個時期為：

- 一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期。
- 二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期。
- 三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期。

而現今時代，正是宜依人乘行果的時代。他說：

……依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。[註 78]

至於依人乘行果要如何進趣大乘行？太虛說：

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。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，進一步使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。[註 79]

太虛大師於此雖重視完善的人格與人乘的業報，並主張要有完善的人生為所依，才能進一步使人修佛法所重的大乘行果，但是顯然只是策略性的權宜之計，因此並不著重「人乘的業報」和「完善的人生」的詳細內涵。而且也由於只是權宜之計，不僅說明不足，同時也令人感覺得到緊張和不安，如太虛所言：「蓋立此人天教法有二種意：一則保持人天之道，由人天道而至小乘或至大乘；一則立此人天之教，示其迷謬之處，使其知非究竟而求出世究竟了義。」[註 80]既然迷謬，自然令人不安。這種不安，則銷解原本以人成為方便的良意。

星雲大師則不然，他順著太虛大師立人天教法的初衷而擴充之，建構完整地人乘理論。例如他曾在民國六十四年四月於台北志蓮精舍接連三天以「佛教與生活」為題，發表三場演說，他解釋演講的題意是「如何運用佛法」、「用佛法指導人生」。第一天談的是生活的空間（以退為進的佛教生活）、生活的時間（以短為長的佛教生活）、生活的人間（以眾為我的佛教生活）；第二天分別從佛教的物質生活、處世生活、精神生活談衣食住行、人我相處、思想見解上的佛法；第三天則談感情生活、經濟生活及道德生活。[註 81]

由這些綱要可見星雲所建構結合佛法和生活的論述，既縝密且周詳。這種努力，使佛教不只一種宗教，而可以成為一種生活方式，不但無妨於常人的生活，且有助於生活的和樂愉悅，不僅無礙於工作事業，且可用以指導工作事業的推展，並且對世人關心的名位、財富、家庭、感情、道德等，都予以安頓。亦即，人間佛教不再只是理論上的「可能」，或理想上的「應然」，已搭建起可循階以進的步道。太虛自嘆人間佛教理想無法實現，是實行不足、統率無能，其實乃是方針雖訂定，理論細部卻尚未不及成之故。星雲說：「有人說，太虛大師是人間佛教的提倡者，我是人間佛教的實踐者。」若就佛光山龐大的弘法事業來看，此語亦或不妄。但如果就人間佛教理論發展的角度而言，星雲大師更是人間佛教理論的開展者。

【註釋】

[註 1] 太虛，字唯心，一八九八—一九四七，浙江崇德人。

[註 2] 楊惠南認為這是「方法學」上的差異（見〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，《當代佛教思想展望》，台北：東大，民國八十年九月），但這其實是對佛教整體判斷的基本差異，不只是方法學而已。詳見下文。

[註 3] 見《華雨集》第五冊，第七、八頁，「印順法師佛學著作集」光碟版（新竹：財團法人印順文教基金會，一九九一年一月）。以下所引印順著作，均出自此光碟，不另說明。

[註 4] 《華雨集》第五冊，第一六二頁。

[註 5] 《華雨集》第四冊，第四十七頁。

[註 6] 《華雨集》第四冊，第八十二頁。

[註 7] 〈印度之佛教〉自序，《華雨集》第四冊，第三頁。

[註 8] 《華雨集》第四冊，第四十四頁。

[註 9] 《華雨集》第四冊，第四十四頁。

[註 10] 〈佛教之中國民族英雄史〉，見《太虛大師全書》（台北：善導寺佛經流通處印行）第十九編「文叢」，第一四五〇頁。

[註 11] 〈世界佛教聯合會開會講詞〉（民國十二年七月講），見《太虛大師全書》第十八編「講演」，第一一頁。

[註 12] 改革運動中最容易計量起迄成敗的，算是政治革命，同時期的文化、經濟、教育等等各項社會革命，則不能有如此明顯之分水嶺。

[註 13] 見〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第十九編「文叢」，第二〇〇頁。

[註 14] 此為太虛的揣想。〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第十九編「文叢」第二〇一頁。

[註 15] 參見〈太虛自傳〉及〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》。

[註 16] 例如〈太虛自傳〉（《太虛大師全書》第十九編「文叢」第二〇一頁）裏說：

青權等對仁山法師深抱疑忌，約揚州僧寂山等來寺陰為戒備。我的會章雖含有以佛教財產辦佛教公共事業的社會革命意味，但係取和平步驟，故坦然未以為慮。

又在〈我的佛教改進運動略史〉中說金山寺會議當天：「我以和平態度報告籌備之經過」。見《太虛大師全書》，第十九篇「文叢」第七十六頁。

[註 17] 見〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第十九篇「文叢」，第七十六頁。

[註 18] 〈中興佛教寄禪安和尚傳〉，《太虛大師全書》，第十九篇「文叢」，第一三二頁。

[註 19] 見〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》，第十九篇「文叢」，第六十一頁。

[註 20] 見太虛大師在民國二十九年作〈我的佛教改進運動略史〉文中「思想來源」一節，所引述他在民國十六年作之〈告徒眾書〉，《太虛大師全書》，第十九篇「文叢」，第六十九頁。

[註 21] 尚有一反面而消極影響的人則是梁漱溟。

[註 22] 參考〈太虛之「人生佛教」和梁漱溟「人生三路向」的比較〉，楊惠南《當代佛教思想展望》，（台北：東大圖書公司，一九九一年九月），第一四二頁。

[註 23] 楊惠南於此處加上吳稚暉和張繼二人，然太虛大師只說是吳、張二人所出《新世紀》上托爾斯泰和克魯泡特金的學說，並非吳、張二人的學說，楊氏的說法並不恰當。

又，洪金蓮在《太虛大師佛教現代化之研究》中考證說：

按，《新世紀》為吳稚暉、李石岑、張靜江等人，一九〇七年創刊於法國巴黎；而張繼則為最初擔任東京同盟會機關報《民報》的主編（見蔡國裕《一九二〇年代初期臨國社會主義論戰》，第一〇八—一一〇頁）。故顯然張繼與巴黎之《新世紀》無關。（台北，東初出版社，一九九五年一月），第八十一頁。

[註 24] 吳稚暉當亦可算是「西學引進」者。

[註 25] 同 [註 13]，第一八八頁。

[註 26] 同 [註 13]，第一九〇頁。

[註 27] 同 [註 13]，第一九一頁。

[註 28] 太虛說他「遇棲雲而深入一層的俗塵」。同 [註 2]，第一九三頁。

[註 29] 同 [註 13]，第一九二頁。

[註 30] 同 [註 13]，第一九三—一九四頁。

[註 31] 同 [註 19]，第六十一頁。

[註 32] 此外，太虛大師還把「建設現代中國僧制大綱」簡稱為「建僧大綱」，顯然有意比擬孫中山的「建國大綱」。見[註 17] 書，第一〇六頁。

[註 33] 《人生佛教》〈附錄·對於中國佛教革命僧的訓詞〉，（台北：大乘精舍印經會，民國六十九年十二月），第二頁。

[註 34] 此記錄有誤，《新世紀》非張繼所編，見[註 23]。

[註 35] 同 [註 13]，第一九四頁。

[註 36] 據〈太虛自傳〉所載整理。同 [註 13]，第二〇九頁。

[註 37] 太虛大師自稱這段期間為「理論的集成」。見[註 17] 書〈我的佛教改進運動略史〉第二期，第七十九頁標題。又，他說：「我雖在閉關的時期沒有作其他的活動，卻集成了我對於改進佛教的理論。」這雖是指佛教制度而言，但教理方面亦然，見第八十三頁。

[註 38] 印順師法師曾謂：

（太虛）大師的革命思想，由於時代風尚所引發，然在還沒接觸到時代的思想時——光緒三十四年前，他在西方寺佛法的參究中，已經體認得含有革命性的特殊經驗。這種內心的特殊經驗，即是「空」，即是「本來無一物」；是從一般經驗來的習識中透出，而了得明淨的精神本質——自心。這是直覺得了無纖塵，直覺得一切現象的相對無定性，一切佛法的隨機適應性。這種見地，通過了環境的影響時，如當時的政治宗教，在向上發展的順利階段，他是會以高度的信心去推進他。如在逆轉而沒落的階段，他會

立刻感覺他的不契宜，會以毫不猶疑的態度去洗革他。大師這種經驗，深度與恰當到什麼程度，可以不論，但對於這位革命和尚，卻有著重要的意義。（見〈革命時代的太虛大師〉）

這是為太虛大師的革命性格尋找佛教經驗的依據，然而從太虛大師自己描述的學習過程來看，所謂從「佛法的參究中」所體認得「含有革命性的特殊經驗」，其造成太虛大師一生革命性格的影響力，絕不致大過新學與革命黨人的啓發。

[註 39] 這是革命最大的危機。印順法師在〈革命時代的太虛大師〉一文中說：「革命是摧毀腐舊而建設新生的，是必須對於某些挑戰而要求改變的。」

[註 40] 〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第十九編「文叢」，第七十七頁。

[註 41] 〈三十年來之中國佛教〉，《太虛大師全書》，第十九編「文叢」，第五十六頁。

[註 42] 〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第十九編「文叢」，第八十二頁。

[註 43] 〈我的佛教改進運動略史〉，第九十頁。

[註 44] 簡稱為〈建僧大綱〉。〈我的佛教改進運動略史〉，第一〇六頁。

[註 45] 傳統儒者也很重視六經的神聖性，強調所謂真孔孟，即以信仰的態度對待學術。與此正好相反。

[註 46] 〈告徒眾書〉，《太虛大師全書》第九編「制議」，第五八四—五八五頁。

[註 47] 同上，第五八五頁。

[註 48] 〈人生觀的科學〉，《太虛大師全書》第十四編「織論」，第四十二頁。

[註 49] 印順法師，《華雨香雲》，第三〇三頁。

[註 50] 〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第十九編「文叢」，第八十頁。

[註 51] 〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》第十九編「文叢」，第六十一頁。

[註 52] 《太虛集》，（北京，中國社會科學出版社，一九九五年十二月），第七十四頁。

[註 53] 〈佛學會與實現佛化〉，《太虛大師全書》，第十編「學行」，第二七四頁。

[註 54] 〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書》第十九編「文叢」，第六十二頁。

[註 55] 這一點若和星雲大師的純宗教家相比較，就顯得相當清楚。詳下文。

[註 56] 〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書》第九編「制議」，第六〇〇頁

[註 57] 如〈在家眾之學佛方法〉中「學之次第」所言，見《太虛大師全書》，第十編「學行」，第二二三頁。又，〈學佛的下手方便〉亦云：「佛陀應世法門，雖無量種，舉其綱領，不出兩點：一、起三寶之信……二、修六度之行……。」，第二四三—二四六頁

[註 58] 〈佛學之宗旨和目的〉，《太虛大師全書》第十編「學行」，第五十三頁。又〈現代學僧畢業後的出路〉中云：「夫佛法之本旨，在於利己利人。」灑書，第一四九頁。

[註 59] 《太虛大師全書》第二編「五乘共學」，第二二〇、二二一頁。

- [註 60] 民國六年，太虛自普陀山出關後，曾到台灣參觀演講，停留的時間並不長，辦了幾場演講，他所講的語言也不是當時台灣所能聽懂，只得靠人翻譯。沒想到，太虛當年佛教革命的未酬壯志，卻在台灣蓬勃發展。
- [註 61] 此據東初《中國佛教近代史》上冊，第二一三頁引〈焦山佛學院碑誌〉：「余領導中國佛教會整理委員會，決議辦會務人員訓練班。」若依《星雲大師七十年譜（未定稿）》——二次彙整(一)所載，則名為「中國佛教會務人員訓練班」。另查印順《太虛大師年譜》載民國三十五年有「中國佛教整委會舉辦之僧材訓練班，於鎮江焦山開學」，及「八月六日，大師抵鎮江，去焦山。八日，大師主持僧材訓練班結業典禮，以『存在、僧、僧羯磨』為訓。」查〈存在、僧、僧羯磨—三十五年八月在焦山中國佛教會會務訓練班講〉《太虛大師全書》第十編「學行」，第一五七頁，星雲所參加者當及此班。為訓練班名稱當以東初所引為是。
- [註 62] 佛光山宗務委員會印行，一九九七年四月資料初編。
- [註 63] 《往事百語》(二)，〈重新估定價值〉，(三重：佛光文化，一九九九年九月)，第四十六頁。
- [註 64] 〈向自己革命〉，同上書，第二二〇頁。
- [註 65] 《往事百語》(三)，〈錯誤不能一直下去〉，(三重：佛光文化，一九九九年九月)，第二六三頁。
- [註 66] 《往事百語》(四)，〈無用與無明〉，(三重：佛光文化，一九九九年九月)，第三十三頁。
- [註 67] 《往事百語》(三)，〈建立人間佛教的性格〉，(三重：佛光文化，一九九九年九月)，第二〇四頁。
- [註 68] 太虛對「人生」、「人間」二詞並未嚴格區分，如三十三年在世苑講〈人生佛教開題〉時，其中「人生佛教之目的及其效果」中的第一項為「人生改善」。但在人生佛教一書的第一章〈人生佛教之目的〉的第一項則為「人間改善」。見《太虛大師全書》第二編「五乘共學」，第二一七、二三四頁。
- [註 69] 《太虛大師全書》第十四編「支論」，第四三一頁。
- [註 70] 《星雲大師演講集(一)》，(高雄：佛光出版社，民八十三年一月二版)，第二五七頁。
- [註 71] 《太虛大師全書》，第十四編「支論」，第三八二頁。
- [註 72] 《太虛大師全書》，第十八編「講演」，第四二七頁。
- [註 73] 〈如何建設人間的佛教〉，《星雲大師講演集(一)》，(佛光出版社，民國八十三年一月，二版一刷)，第二六一頁
- [註 74] 〈佛教與生活〉，《星雲大師講演集(一)》第一八二頁。星雲也說明他並不是要教人熱衷於物質的追求，而是要在苦樂之間找到佛法的中道生活。
- [註 75] 〈今日佛教復興的希望在那裡〉，《星雲大師講演集(一)》第一八二、一八三頁
- [註 76] 〈佛教與生活〉，《星雲大師講演集(一)》，第一八四頁。
- [註 77] 〈佛法大系〉，《太虛大師全書》第一編「佛法總學」，第三三四頁
- [註 78] 〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》第一編「佛法總學」，第五二八頁。
- [註 79] 同上。

[註 80] 〈佛法大系〉，《太虛大師全書》第一編「佛法總學」，第三三六頁。

[註 81] 〈佛教與生活〉，《星雲大師講演集(一)》，第一五一—二三七頁。