

## 人間佛教是當代佛教的主流

賴永海

南京大學中華文化研究院院長

本文旨在探討這樣一些問題：第一，中國佛教為什麼會走上人間佛教的道路？第二，如果說人間佛教發端於古代中國，那麼，它是否仍然適合於現、當代的中國社會？第三，從世界範圍看，人間佛教的前景如何？

—

佛教自傳入中國以後，就逐步走上了中國化的道路，這種中國化從學理的層面說，主要表現為佛教的儒學化。作為結果，是中國佛教逐步走上了世俗化、倫理化的道路，這種世俗化、倫理化，到了唐、五代之後，終於演化出注重世間、強調人生的「人間佛教」。

佛教的儒學化，從思想理論層面看，主要表現為佛學的心性、人性化。這種心性化在天台宗的思想中已初露端倪。天台慧思釋佛性曰：「佛名為覺，性名為心。」佛性則是「覺心」，基於這種佛性理論，後來天台宗在修行方法上就十分注重「反觀心源」、「反觀心性」。華嚴宗講法界緣起、理事圓融，但尤強調「如來藏自性清淨心」，至澄觀更倡「一心法界緣起」，主張「總統萬有，即是一心」並且用「靈知之心」來解釋「本覺」，使心逐漸具有具體心的內涵。

天台、華嚴之心性說，多具二重性，既指清淨真心，又指當下現實之人心。當然，從主要傾向說，主要是指真心。這種現象到了禪宗就發生了根本性的轉變。

禪宗的真正創始人是六祖惠能。惠能在佛教史上有「六祖革命」之稱，那麼，「六祖革命」的「革命性」又表現在哪些方面呢？

南宗思想集中體現在《壇經》中，《壇經》一個最大特點，就是不像傳統佛教的經典那樣艱深晦澀，而是比較通俗易懂。

《壇經》的基本思想之一，是「即心即佛」。在《壇經》中，惠能把一切眾生乃至諸佛都歸結於「自心」，反覆強調「自心是佛」。惠能這裡所說之「心」，已不像傳統的佛教經典中的「心」那樣虛玄、抽象，而是給人一種較為現實、具體的感覺。

當然，在中國佛教中，也不是禪宗一家把佛教的佛性心性化，隋唐之天台、華嚴二宗亦都有此傾向，為什麼獨有惠能南宗之倡「即心即佛」稱得上「革命」呢？這裡也許有一個哲學上常說「度」的問題，亦即儘管天台、華嚴二宗也談心性，亦把佛性心性化，但它們所說的心性，雖含有現實人心的成份，但在更大程度上是指抽象本體之「真心」，充其量只具有從抽象「真心」向「現實人心」過渡的性質。但是在禪宗那裏卻不同，惠能南宗所說的「心」，雖然也常不同程度地具有抽象「真心」的性質，但從根本上說，是指當下現實之人心，這一點，惠能的《壇經》有許多直接的論述：

內調心性，外敬他人。

心地但無不善，西方去此不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。

法無四乘，人心自有等差。

自歸依者，除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善之行，常自見己過。

惠能這裡所說的「自有等差」的「人心」、與「外敬他人」相對應的「內調心性」以及所謂善、不善心、嫉妒心、諂曲心等，很難作為傳統佛教中那種抽象本體的「真心」來理解，而在相當程度上與儒家所說的那種具有善、惡之現實人心更接近。禪宗「心性」內涵的這一改變，導致了禪宗思想的一系列重大變化，其中之最著者，則是把一個外在的宗教，變成一種內在的宗教，把傳統佛教的對佛的崇拜。變成對「心」的崇拜，一句話，把釋迦牟尼佛的佛教變成惠能「心的宗教」。

「心性」之外，「六祖革命」的另一個重要內容，是把傳統佛教抽象的佛性，直接訴諸現實的「人性」。《壇經》之談「人性」，可謂俯拾皆是：

人性本淨，由妄念故，蓋覆真如；但無妄想，性自清淨。

世人性本清淨，萬法從自性生。……如天常清，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗；忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。

惠能把佛性直接訴諸現實人性的結果，是把以禪宗為代表的中國佛教逐漸引向了倫理化的道路。

誠然，印度佛教中也有其倫理思想，如所謂「諸惡莫作，眾善奉行」，「慈悲為懷，利他濟世」等從某種意義上說也是一種倫理思想，但毋庸諱言，傳統佛教的落點，並不在現實的人生，而是出世的。魏晉南北朝時期的佛教，為了回應儒家的批評和指責，也經常語及人倫孝道，但其所說的多指「大孝」，如當時佛教思想家所說的「佛家之孝，所包蓋遠，理由乎心，無繫乎髮。」（《弘明集》卷八〈滅惑論〉）亦即佛家所說的孝與世俗所說的不盡相同，世俗所言之孝，多指身體髮膚，受之父母，無敢損傷，以及跪拜贍養之類，而佛教所說之孝，則是指弘道濟世，利濟群生，因此，「一夫全德，則道洽六親，澤流天下。」（《弘明集》卷五〈沙門不敬王者論〉）亦即只要學佛得道，則不僅能光宗耀祖，而且澤流萬世，也就是如老子所說的「上德不德」。這種「大孝」、「上德」，從某種意義上說，更具有論辯的價值，而較少現實倫理的意義。

到了隋唐之後，佛教在對待現實倫理方面，出現了一種新的景象，其時之佛教，都十分注重綱常倫理、忠孝仁義，認為孝是天之經，地之義，甚至把孝推到百行之端，萬善之首，認為它在各種道理中是至高至大的，而且此時佛教所說的孝，與傳統佛教所說的「所包蓋遠」的「大孝」截然不同，而是大談色養之孝，把父母視為「天下三大本」之一，與「道」、「師」並提，認為：道是神之本，師是教之本，父母是形之本。本來，人之形體在傳統佛教中是不足為道的，它不過是假相、幻影，但是，隋唐之後的佛教卻把作為形之本的父母列為「天下三大本」之一，足見此時之佛教已在相當程度上把眼光投向現實之人生，或者換句話說，已被相當程度地倫理化了。

從理論上說，隋唐之後佛教的倫理化，在惠能把抽象本體轉向現實人生，把佛性心性化、人性化時就被注定了，因為，既然現實的人生、現實的心性、人性已成為佛教關注的對象，那麼，作為現實的人與人之間相互關係的倫理問題，自然成為佛教必須加以重點探討的問題，從這個意義上說，隋唐之後中國佛教的倫理化，就不像魏晉南北朝時期的佛教談論人倫孝道那樣，主要是為了回應儒家的批評以求自身的生存，而在相當程度上是自身思想發展的一種內在需要和邏輯必然。

## 二

與把佛性心性化、人性化相聯繫，禪宗思想的另一個重要特點就是把出世與入世統一起來。

在惠能大師之前，不論是印度佛教還是中國注重傳統的佛教，基本上都是走一條注重出世的道路，即便是禪宗的前幾祖，也均有重林谷、遠人間的傾向，在修行方法上都以獨宿孤峰，端居樹下，終朝寂寂，靜坐修禪為特點，但是到了惠能大力提倡「即世間求解脫」，強調「佛法在世間，不離世間覺」之後，這一切發生了根本性的變化，這種變化用惠能弟子永嘉玄覺的話說，即是「遊江海，涉山川，尋師訪道為參禪。自從認得曹溪路，了知生死不相關」。也就是說，在惠能之前，生死與涅槃，出世與入世，是彼此懸隔的，但惠能之後，生死與涅槃，出世與入世已逐漸打成一片，開始走上注重入世的道路，或者更準確點說，開始走上把出世與入世統一起來的道路。

例如，作為中土禪宗始祖的達磨，其禪法是以「壁觀」著稱於世的，二祖慧可也以注重靜坐聞名於佛教史，三祖僧璨禪法的特點是「隱思空山，蕭然淨坐」（《楞伽師資記》），四祖道信更以山林是托，提倡「閉門坐」，諄諄教誡門人以「努力勤坐為根本」，五祖弘忍對於隱遁潛修更有一套理論，當有人問及修行何以「要在山居」？「學道何故不向城邑聚落」？弘忍說：「大廈之材，本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫，一一長成大物後，乃堪為棟梁之用。故知棲神幽谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，目前無物，心自安寧，從此道樹花開，禪林出也。」（《楞伽師資記》）此說與莊子的「不材之材，無用而大用」的說法相類似，都以遠離人間不被刀斧，故終成希世之大材，棟梁之大用。據說弘忍就是本著這種精神「自出家處幽居寺，住度弘愨，懷抱貞純，緘口於是非之場，融心於色空之境，役力以申供養，法侶資其足焉。」（同上）在《修心要論》中，弘忍還說：「但能著破衣，餐粗食，了然守心，佯癡，最省氣力而能有功。」

惠能之後，禪風為之一變，由原來的注重穴處岩居、山林是托，逐漸發展到提倡先識道，後居山，進而更發展為既在紅塵浪裏，又在孤峰頂上的既出世、又入世的「人間佛教」。

此誠如玄覺所說：

夫欲采妙探玄，實非容易。……其或心徑未通，囑物成壅，而欲避喧求靜者，盡世未有其方。況乎鬱鬱長林，峨嶺聳峭，鳥獸鳴咽，松竹森梢，水石崢嶸，風枝蕭索。……豈非喧雜耶！

故知見惑尚紆，觸途成滯耳。是以先須識道，後乃居山。尚未識道而先居山，但見其山，必忘其道。……忘道則山形眩目。是以見道忘山者，人間亦寂也；見山忘道者，山中乃喧也。必能了陰無我，無我誰在人間。（《答友人書第九》）

玄覺此一「先識道後居山」說，一定程度地反映了當時佛教界對於處理隱世潛修與入世修行相互關係的態度，亦即修行之關鍵不在於孤棲遠遁，而在於開悟識道。不識道，山中亦喧；識道開悟，人間亦寂。因此，學佛修行，大可不必遠離人間，能做到「門前擾擾，我且安眠；巷裏云云，余無警色」。（《廣弘明集》卷二十四）才算是一等功夫，上乘法門。

禪宗後人基本上是沿著惠能的路線走的，如神會就不止一次地指出：「若在世間即有佛，若無世間即無佛。」「不動意念而超彼岸，不捨生死而證泥洹。」（《荷澤神會禪師語錄》）大珠慧海也一再強調「非離世間而求解脫」（《大珠禪師語錄》）；黃檗希運禪師則更視世間與出世、眾生與諸佛「元同一體」，進一步把世間與出世間打成一片。

唐宋之後，中國佛教出現一股禪淨合流的趨勢，淨土信仰帶有較強烈的出世色彩，因此隨著淨土信仰的流行，加之，佛教界有些人曲解了佛陀關注世間的本懷，對淨土信仰也做了片面發揮。至晚清時期，佛教界出現了一種佛教與世間相隔日遠的傾向，其時之佛教徒，或隱遁靜修，或賴佛求活，佛教非但不關心人生，介入社會，而且與世日隔，佛教自佛教，社會自社會。佛教在相當程度上變成一種「超亡送死」之教。這種情況引起了當時佛教界一些有識之士的強烈不滿，改革佛教的呼聲漸起。或曰：「在今日這個科學昌明的時代，佛教不改變方式不能生存於今之中國。」（引自《太虛大師紀念集》第一 三頁）或曰：「舊時佛教之僧伽制度，非漸變為農林工商以自食其力，勢難存立。」（引自太虛《建設人間淨土》）或曰：「專就我中華佛教觀之，固非有大加整頓，不足應時勢之所趨，而適機緣之所宜也。」（引自《海潮音文庫》第二十一卷，第七頁）這種情形終於導致近、現代中國佛教出現了重大的變革。

### 三

近、現代的佛教改革，就其思想要點說，大致有二，一是強調入世，二是注重人生。

所謂強調入世者，則提倡出世法與世間法的融通，反對把出家變成不食人間煙火。太虛大師就說：所謂菩薩，雖是出凡入聖的超人，但絕非是遠離塵俗、不食人間煙火的，「入世度生不離人間，……若離人間而談大乘佛教者，直魔事耳，或仍不出外道二乘也。」（《法舫：《人間佛教史觀》》「世法皆是佛法，佛法不是佛法，善識此意，任何經論皆可讀也。」（引自胡朴安《太虛大師不可及》）

這種「人間佛教」思想，也是中國大陸佛教界幾十年來一直在提倡的基本理念和思想，所謂「莊嚴國土，利樂有情」，就是把實現四化、建設祖國作為佛教徒們的其中一個重要任務；台灣佛教界近幾十年來也一直在大力倡揚「人間佛教」，其中的一個重要代表是星雲大師。星雲大師十分注重把佛法與世間法統一起來，他常常把「事業看得比寺院更重要」（《星雲大師講演集》第一集，第五八八頁。）提倡以出世的精神做入世的事業，他有一句意蘊非常深刻的話：「在家容易出家難，出家容易出世難，出世容易入世難。」（同上，第七二四頁。）意思是說，離家出世，深居山谷，隱遁潛修，並不難，亦非上上乘，難的是做到「既在孤嶠頂上，又在紅塵浪裏」。身居山林之中，心存天下有情，把大眾、社會看得比個人、寺院更重要，只有這樣，才算是菩薩道，上上乘。

總之，主張既出世，又入世，提倡不違現實生活而行現實佛事，強調隨順世間、利樂有情，把「利他」、「濟世」作為學佛的根本，這是近、現代「人間佛教」的一大特色。

近現代佛教的另一個重要特點，是逐漸把傳統佛教的注重「佛本」變成注重「人本」，倡導近現代人間佛教的太虛大師在《佛陀學綱》中就說：「現在講佛法，應當觀察民族心理特點在何處，世界人類的心理如何，把這兩種看清，才能夠把人心所流行的、活的佛教顯揚出來。現在世界人心注重人生問題，……應當在這個基礎上昌明佛學，建設佛學，引入到佛學光明之路，由人生發達到佛。小乘佛法，離開世間，否定人生，是不相宜的。」在〈救僧運動〉一文中，太虛還明確指出：近代思想，以人為本，不同古代之或以天神為本，或以聖人之道為本。

一般人多認為，佛教是非人生的，太虛認為，這是一種誤解，大乘佛法就其「本義」說，是「發達人生的」、「發達生命的完滿生活的」，是一種「究竟的人生觀」。太虛十分反對把佛教變成一種故弄虛玄的工具，而主張佛教應是為化導人世的實際生活而設的，任何一個學佛的人，如果不瞭解人生，不瞭解現實生活，即使他讀盡千經萬論，也無異於「賣櫝還珠」。基於這種思想，太虛認為，學佛應該先從做人開始。

所謂學佛先從做人開始，亦即學佛的第一步，在於首先完善人格，好生做個人，做個有人格的人。只有先成為一個完善的好人，然後才談得上學佛，若人都做不好，怎麼還能去學超凡入聖的佛陀呢？（詳見《佛陀學綱》〈我怎樣判攝一切佛法〉）這些說法語言平實，但意蘊深刻，它把傳統佛教那種遠離人間、可望而不可即的佛教，直接植根於人生、直接植根於人的現實生活，改變了過去的佛教與人生脫節，佛教自佛教、人生自人生的形象，使人認

識到只要在現實生活中做成一個完善的、有人格的人，然後再逐步向上，便可以「增進成佛」、「進化成佛」。他有一個著名的偈句，叫「仰止唯佛陀，完成在人格；人圓佛即圓，是名真現實」（《即人成佛的真現實論》）。可以說是對近代以人為本的人生佛教的一個生動概括。

在台灣，把近、現代人生佛教推向一個新階段的是星雲大師。星雲大師也一再強調：「佛法是人生的學問」（《星雲大師講演集》第一集，第六一八頁）。他認為，「佛法的主要精神是提高我們的人格」（同上，第七二三頁），教我們怎麼樣做人，怎麼樣做一個「有人格」的人。同時，星雲大師的人間佛教還十分注重把佛教與生活緊密結合起來，認為「今日佛教的最大毛病，是把佛教與生活分開」（同上）。他指出：「在我們的日常生活中，在在處處有佛法，吃飯、穿衣、睡覺，處處有佛法」（同上，第七二五頁）。另外，星雲大師的人間佛教也十分強調佛教的人間性，注重「利他濟世」。尤其值得一提的是，星雲大師近幾十年來，進一步把人間佛教的思想和理論付諸實踐，甚而推向全世界，使人間佛教發展到一個新的階段。

#### 四

這裡人們碰到一個問題，即中國佛教為什麼自唐、宋之後，會朝著「人間佛教」的方向發展？這種人間佛教能否適應現、當代社會的需要？能否與當今世界的潮流相適應？要回答這些問題，自然得聯繫唐、宋之後的社會歷史實際，特別是近、現代以來的中國特定的社會歷史條件，包括經濟、政治、思想、文化傳統等等，對於這樣一個重大問題，限於所討論範圍，本文不擬作全面、系統的闡述，而只準備從思想文化背景的角度，對此作一些力所能及的探討。

談論佛教發展的思想文化背景，自然要提到儒學。儒家思想雖也浩瀚廣博，但有兩個最基本的特點，一是強調人本，二是注重入世，自孔子、孟子而明清之際儒者，概莫能外。

從思想內容看，儒家自孔子開始就十分注重人。孔學的核心是「仁學」。所謂「仁」，從語源學的角度說，是二人的組合。《說文》曰：「仁，親也，從人二。」孔子就是用「仁」來論述人與人的相互關係。在《論語》中，孔子對「仁」的說法很多，或曰「愛人」，或曰：「己欲立而立人，己欲達而達人」，或曰「己所不欲，勿施於人」等等，但不論哪一種說法，都是指己與人、人與人的一種關係。可見，「人」一直是孔學的立足點。對於孔學在中國思想史上的地位，也許至今還沒有一個統一的想法，但孔子注重「人」，抬高「人」的地位，則是無可置疑的。

在儒門中，孟子是僅次於孔子的「亞聖」。孟子之學，重心在人性理論和仁政學說。仁政理論的核心是倡「有不忍人之心，斯有不忍人之政」；人性理論則致力於對於人的本性的探討。二者都以人為對象和歸宿。後來的儒家，多循著孔孟的思路走，凡所立論，多不離人，

把人作為「天地之德」、「天地之心」、「五行之秀氣」（《禮運》）；至漢代之董仲舒，思想路線有所偏移，倡「天人感應」。但所講仍不離於人，仍把人作為超然於萬物之上而最為天下貴者。

儒學至宋又起一高潮。宋儒一改前儒罕言「天道」的思想傳統，大講「道之大原出於天」，大講「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」。但是，理學家「推明天地萬物之原」的目的，是為了解說「人」，說明「人性」，說明人倫道之常規。理學家千言萬語，無非教人如何修心養性，如何「存天理，滅人欲」，如何成賢作聖，其出發點和落足點仍然是「人」。

總之，儒家學說在相當程度上是一種關於人的學問，是關於人與人相互關係的學說，是一種以人為本的人生哲學。這一點對於今日的學術界，也許幾成共識。

儒家學說的另一個重要特點，是強調入世，這一點從其創始人孔子起就表現得十分突出。孔子為了「用世」，曾大聲疾呼：「苟有用我者，期月而可，三年有成。」（《論語·子路》）為了「濟世」，老夫子更親率弟子「斥於齊、逐於宋、困於陳蔡之間」（《史記·孔子世家》），「累累然若喪家之犬」（同上）。他雖然對管仲的越禮行為頗有微辭，但卻推崇其「相桓公、一匡天下，民至今受其賜」；子貢問：「如有博施於民而能濟眾，可謂之仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎。」（《論語·雍也》）用世之心，濟世之情，溢於言表。

孟子繼承孔子的傳統，主張「用世」，提倡「濟天下」。他曾對齊王說：「王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安」（《孟子·公孫丑下》）。並把自己視為「名世之士」，稱：「如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也。」（同上）孟子的一句名言——「窮則獨善其身，達則兼濟天下」，後來更成為中國士大夫的座右銘和行為準則。

孔孟之後，歷代儒家均提倡「入世」、「用世」，就連董仲舒那樣的儒者，雖然一再聲稱：「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，但仍強調：「聖人之為天下者，興利也。」（《春秋繁露·考功名》）降至宋明，理學家們更把提倡「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」思想的《大學》抬到「四書」的地位。

宋明新儒學的學術重心，在於心性義理，講修心養性、成賢作聖。但是，修養到什麼樣的境界，才成其為聖賢？朱子認為：「士而懷居，不足以為士，不是塊然守定這事物，在一室獨坐便了，便可以為聖賢。自古無不曉事的聖賢，亦無不通變之聖賢，亦無閉門獨坐之聖賢。」（《宋元學案·朱子學案》）二程也主張聖賢應該是管事的聖賢，「入世」的聖賢，反對學佛者多要忘是非，認為「是非安可忘，自有許多道理，何事可忘」；又說：「人惡多事，世事雖多，盡是人事。人事不叫人去做，更叫誰做。」陸九淵更以「同體大心」來說明「宇宙內事乃是己分內事，己分內事乃宇宙分內事」（《宋元學案·象山學案》）。南宋永嘉學派的代表人物葉適更把「憂世」看得比「仁」更重要，他說：「讀者不知按統緒，

雖多無益也；爲文不能關教事，雖工無益也；篤行而不合於大義，雖高無益也；立志而不存於憂世，雖仁無益也。」（《葉適集·贈薛子長》）

兩宋之後，有感於宋之滅亡，儒門學者對於「憑空蹈虛、高談性命」更爲深惡痛絕，明之宋濂便宣揚「真儒在用世」，主張「生有補於世，死有聞於世」（方孝孺《送方生還寧海》）；黃綰、方孝孺等更直接提倡「經世之學」，主張「以經綸天下爲己任」，明言「儒者之道，……無有不達乎世務而可以爲儒者」（方孝孺《龐統》）。明清之際及清代的一大批儒門思想家更大講「經世致用」，明確提出「天下興亡，匹夫有責」響亮口號。顧炎武主張：「君子之爲學，以明道也，以救世也。」（《文集》卷四〈與人書二十五〉）「愚所爲聖人之道如之何？曰：博學於文，行己有恥，自一身以至於天下國家，皆學之事也。」（《文集》卷三〈與友人論學書〉）把「爲學」與「天下國家」、「明道」與「救世」緊密聯繫在一起；並且認爲：「文不關於經術政事者，不足爲也。」（《國朝漢學私承記》）；朱舜水則提倡「經邦弘化，康濟時艱」（《朱順水集》，中華書局一九八四年版，第三八三頁）。清之汪中，承傅山、王夫之傳統，「有志於用世，而恥於無用之學」（《述學》〈別錄·與朱武曹書〉）；龔自珍、魏源更大聲疾呼：讀書是爲了經世致用，探世變者，聖之至也。

縱覽儒學的歷史發展，自先秦至明清凡二千餘年，始終有一條主線貫串其中，即志存天下，積極用世。中國儒家的這種入世精神，現在的有些學者亦稱之爲「憂患意識」。而最能體現這種「憂患意識」的，當是宋代范仲淹如下一段話。范仲淹在〈岳陽樓記〉中說：

不以物喜，不以己悲。居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君。是進亦憂，退亦憂。然則何時而樂耶？其必先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」（范仲淹〈岳陽樓記〉）

中國士大夫的這種「憂患意識」，還有一副對聯對它作了一個十分生動、簡練的概括，曰：「風聲雨聲讀書聲，聲聲入耳；家事國事天下事，事事關心。」

儒家學說的這種人本意識和入世精神，對中國古代各種文化形態都產生了深刻的影響。唐宋以來乃至近現代出現的「人間佛教」，在相當程度上可以說是在這種文化氛圍中形成的。

以近、現代人間佛教創始人之一的太虛大師爲例，他的思想就深受儒家學說的影響。據有關資料記載，太虛其人，對於四書、五經、《老》、《莊》、《荀》、《墨》乃至康（有爲）、梁（啓超）、嚴（復）、章（太炎）之書無所不讀，深諳中國傳統文化之底蘊，對於儒家的倫理學說，尤爲精通並深表讚賞，認爲中國二千多年來文化之主流在儒，「屢言中國

文化之特點，在於本人情為調劑之人倫道德。」（〈附書仇張二君談話後〉）且一再指出，儒家這種倫理學說與佛教的思想不但毫無「間隙詆排之端」，而且是遙相契合、甚至是「水乳交融」的，因此，「孔學與佛學，宜相嘉尚，不宜相排毀」（〈整理僧伽制度論〉）。在太虛的許多著述中，反覆強調這樣一個基本思想，即孔子是人乘之至聖，儒學可以作為佛學、特別是「人間佛教」的基礎，並且認為儒學是中國二千年文化的主流所在，所以在中國「不得行此人生佛教」。同時，這種以儒家倫理學說為基礎的「人間佛教」，「亦最適宜為各國倡導」，諄諄告誡西行學人，應該把中國文化之人倫道德「披四海」、「垂天下」。可見太虛對於儒家道德之學的讚賞和推崇。

如果說近、現代人間佛教之受儒家思想的影響的結果，是佛教儒學化的結果，在某種意義上說已是不爭的事實，那麼，現在更重要的問題也許還在於，為什麼這種儒學化了的佛教能夠成為唐宋以來中國佛教的主流？

要回答這個問題，也許得首先回答儒學何以在中國古代幾千年久盛不衰？何以能成為中國古代學術思想的主流？考諸中國古代諸子百家，儒家只是其中之一支，其歷代之代表人物並不見得比各家高明多少，其思想也不是特別精深博大，體系亦非特別嚴謹，但是他們有一個最大的長處，即適應時勢，符合國情，所提出的主張，能夠適合時代的社會歷史條件，這也是儒學成功的根本原因所在。唐宋以來禪宗所倡導的人間佛教和近、現代以來的人間佛教亦然，他們的思想雖然不像天台、唯識、華嚴等宗派那樣博大精深，也沒有非常嚴謹的思想體系，但它卻能為廣大民眾乃至士大夫所接受，能為當時的社會所接受，此中之根本原因之一，是因為那種儒學化了的佛教思想能符合當時的社會需求，從而為它們的流行和傳播奠定了基礎，這種現象從理論上說，亦即「理論在一個國家的實現程度，取決於理論滿足這個國家的需要程度」（馬克思：《〈黑格爾法哲學批判〉導言》）。

當然，說人間佛教深受儒家思想的影響，絲毫不排斥人間佛教的思想源頭在佛陀，是遠承佛陀本懷的。釋迦牟尼佛所以創立佛教，其出發點就在人生，其所說之法，也是針對居住在這個世間的人生，不論是四聖諦，還是十二因緣，出發點和落點都是在人生。就大乘佛教而言，人間佛教之注重人生，強調人間性，更與大乘佛教之關注世間，強調利他濟世的思想遙相符契，正因為這樣，儘管人間佛教與印度原始佛教在表現形式上也許會有這樣那樣的差異，但其本質並沒有變，都屬佛法。所謂「歸元無二路，方便有多門」，此之謂也。

另外，就其基本點說，人間佛教與世界宗教和思想文化的發展潮流也是相一致的。考諸西方宗教，近幾個世紀以來，也一直在沿著注重人生和關注世間的方向發展，例如，基督教的新教改革，其出發點，也是為了縮短人與神的距離，省卻人與神之間的一些不必要的中間環節，使基督教更能著眼於現世，而非高高在上的天國。基於此，近幾百年來，基督教也逐漸朝著人間化、倫理化的方向發展。從這一點說，太虛大師所謂人間佛教「亦最適宜為各國倡導」，誠為至論。