

試論印光大師與太虛大師之思想差異

——以近代佛教面臨之困境及其改革發展為背景

周軍

四川大學宗教研究所博士生

提要：本文以近代佛教面臨之種種困境及佛教界奮起之改革和發展為背景，從理論詮釋方便化、信仰生活化、修持契機化、制度合理化等四個方面著重討論分析了印光大師與太虛大師佛學思想之差異。並進一步指出這兩種思想和而不同、異而相彰的互補性，不但對近代佛教的復興有著積極的指導性影響，而且對現代佛教的發展亦有著明顯的借鑑性意義。

關鍵詞：近代佛教 困境 印光大師 太虛大師 差異 互補

近代佛教承清季餘緒，歷經反宗教、反迷信運動及廟產興學等風波而未絕於世，反呈復興之態，實賴一批能體佛法精髓、觀時代眾生之機的大心緇素為之奔走呼號之力。其中以印光大師與太虛大師尤為突出，誠如大醒法師所說：

在近二十年中的中國佛教界，能尊稱為第一流高僧的僧侶，首推印光大師與太虛大師……這個事實，一者可以二老的皈依徒眾之數量斷定，二者可以二老對中國佛教的實際貢獻證實。[註 1]

太虛大師是著名的佛教革新領袖，他的思想不但為近代佛教注入了生機，更為當代佛教的復興和發展指明了方向。印光大師雖是一代淨宗祖師，其思想之影響力卻遠遠超出了淨土宗之外，不但為時人所宗，亦為後人是效是則。因此本文擬對兩位大師之思想進行簡單地比較研究，希望以此勾勒出近代佛教改革和發展的主要脈絡。

一、近代佛教面臨之困境及其改革方向

佛教自東漢傳入中土，至隋唐而盛極，宋元明基本為守成，清中葉後逐漸衰落，至清末而衰甚。種種內憂外患同時並作，將佛教折磨得實在不堪。先是太平天國農民運動使江南地區的佛教喪亡殆盡，接著張之洞為之作俑的廟產興學風潮又進一步將全國佛教推上了絕路。滿清亡國後，佛教的生存環境不但沒有改善，反而愈加艱難。由於財政空虛，民國政府曾屢次提議劃撥寺產興辦教育；地方之貪官劣紳更是藉辦學之名，每每侵奪寺產而據為己有，廟產興學成了困擾近代佛教的主要問題。廟產興學風波雖然一方面反映了清末及民初政府文化政策上的偏頗和失誤，但同時亦客觀地揭示了佛教在社會文化評價體系中劣勢地位和被動處境。隨著西方傳入的科學和人文思想日漸成為時代思潮的主流，儒學被片面地定位為封建的象徵，而佛教更被冠以宗教迷信的罪名，竟成了反宗教、反迷信運動的批判對象，大有人人得而滅之之勢。在這種形勢下，如何詮釋和宣揚佛教本具的正面文化功能顯然就成了佛教界急需解決的首要任務。

若就實踐而言，佛教正面文化功能的現實發揮又受到兩種歷史傳統的制約，即山林佛教和經懺佛事。山林佛教的形成與封建專制制度下的宗教文化政策有著密切的聯繫，長期的政策限制不但加劇了山林佛教避世隱修的厭世傾向，也造成了社會及民眾對佛教真精神的誤解。經懺佛事本是佛教濟冥拔苦、隨俗利生的方便手段，一方面既可通過虔誠誦念而達到福慧齊修、自他雙利之目的，同時又有隨俗重禮、勸孝護國的社會功能。經懺佛事的興盛發展從其本位來看，亦是佛教治心化俗功能的一種延伸，是信仰民間化、生活化的重要表現形式。明朝初葉，政府以法令的形式將出家人分為「禪僧」、「講僧」及「瑜伽僧」三類，亦客觀地反映出經懺佛事確實具有為社會所承認的正面文化功能。

有清以降，特別是清中葉以後，隨著佛教內部義學闡揚和修持實踐的衰落，經懺佛事的正面文化功能也逐漸衰退。相反，其負面效應卻日漸突顯和擴大。一方面，經懺佛事修持濟冥、利生護國的內涵逐漸為賴佛偷生、謀利圖財的卑俗目的所掩蔽；另一方面，佛教影響社會、化導世俗的多種有效文化形式也逐漸為經懺所取代。至清末，經懺尤為發達，幾乎成了佛教的主要象徵。經懺的病態發展，不但導致了僧侶社會地位的急劇下降，而且大大弱化了佛教的治心化俗功能，使佛教幾乎淪為迷信的鬼神教。針對這一現實，如何恢復並提高自身的治心化俗功能，使佛教之真精神與現實生活密切聯繫起來，顯然亦成了佛教界急需解決的主要問題。

從修持實踐的角度來看，近代佛教亦面臨著明顯的困境。中國佛教的傳統諸宗除禪宗與淨土外，或絕傳或名存實亡，已失去了對行者修持實踐的現實指導意義。而禪宗中馮仰、法眼、雲門等宗派亦早已衰絕，唯有臨濟及曹洞傳承不絕如縷。然知識日稀、教理日晦，學人能明心見性者亦日漸稀少。老死語下、落窠沈寂者固多，而妄談般若、宗教混濫者亦非罕見。淨土自永明以後，雙修之風遍布寰宇。宗門以之益見穩健善巧，淨土以之益見廣博深遠。然

其末流非恃心謗願，即離心厭穢，實失淨土藉願明心、假淨除貪之本旨。針對這一現實，如何補偏救弊以振作禪門宗風、革除禪淨混融及厭世畏離等流毒以復興淨土，乃至重整傳統諸宗、綜合創新以拓展修持門徑，亦成了佛教界急需解決的重要問題。

從內部制度層面來看，近代佛教之改革顯得尤為迫切。自唐以後，叢林制度伴隨著禪宗的迅速傳播，亦逐漸成為中國佛教藉以生存發展的主要制度形式。叢林制度的基礎是以田莊、寺產等為主的經濟制度，其關鍵是以寺產管理者為代表的住持制度，其核心是以僧伽教育、修持實踐及化導世俗為中心的弘法制度（近代以前，弘法制度多偏重修持實踐方面，僧伽教育及化導世俗往往從屬之）。叢林制度的本質要求即是讓管理者合理地運用寺產來為寺院的弘法利生活動服務。換句話說，叢林必須依據自身的修學弘法宗旨來選拔任用寺產管理者。為了充分發揮叢林制度的優越性，寺院在原則上一般都採用十方選賢制來選舉寺產管理者。但在實踐中，由於受僧團內部的鬆散聯繫及寺院的相對獨立性等因素限制，選賢制很難充分發揮其選賢於十方的制度優越性。另外，寺院內部常住人員的穩定性及集團性亦在很大程度上限制了選賢制優越性的發揮，其中又以與寺產管理相聯繫的剃派和法派制度尤為突出。建立在佛教倫理基礎上的剃度制度，原是為了確保出家離俗的宗教自覺性和嚴肅性；建立在宗派傳承基礎上的法派制度，亦是為了確保特定修學方法的延續性和準確性。剃派與法派雖亦有與叢林制度相結合的獨特優越性，即較強的同源認同性及內部凝聚力。但二者本具的宗法性及集團性特徵與叢林選賢弘法的根本宗旨之間確實存在著不可調和的制度矛盾。因此，從總體上來看，以剃派和法派為代表的寺產子孫制度容易造成內耗及屈賢等消極現象，不利於佛教的自我完善和發展。

但清中葉以來，寺產子孫制度恰恰得到了空前的發展，而濫度、濫傳現象又加劇了其發展的力度。隨著子孫制的日益蔓延，經濟收入的擴充及寺產所有權和管理權的爭奪亦逐漸成為寺院生活的中心，而叢林原先教育、修學及弘法的核心目的則日漸隱沒，其強大的教學及弘法功能也不斷衰退。針對這一現實，如何革除寺產子孫制度之弊端，恢復並發展叢林制度的優越性，強化叢林教學及弘法的正面功能，亦成了近代佛教改革和發展的根本問題。

二、思想之差異

外部的壓迫、時代的變革及自身的種種弊端雖是近代佛教衰敗的主要原因，然亦正是印光大師與太虛大師等有識之士復興和改革佛教的主要契機。縱觀印光與太虛的一生，其思想論述、教務活動乃至各種社會活動皆不離減輕外部壓力、適應新時代和改革內部弊端等方面。兩位大師護教弘法的根本目的可以說是完全一致的，但在解決問題的具體思路上，二者之間卻又存在著一定的差異。本文擬就以下幾個方面進行具體分析，以期揭示出其思想差異之處。

(一)如何方便詮釋佛教義理以宣揚其正面文化功能

佛教作為滿足人類精神追求的一種信仰文化，與其他信仰形式一樣，必須通過適時的理論詮釋來闡發自身的文化特質及正面文化功能，以便獲得非信仰者的文化認可，並加強信仰者的理論自覺，從而在不斷變遷的社會文化系統中確立自己的應有地位。佛教自東漢傳入中國，歷經數百年的理論詮釋和文化磨合，方在漢文化圈內確立了自己與儒、道互補並存的鼎立地位。時至近代，伴隨著封建政權的衰落、瓦解和列強的入侵，以儒學為主體的漢文化不得不與西方文化發生碰撞和進行交流。然而在一開始的接觸中，以倫理和內省為特質的漢文化就受到了以物質和制度文明為重心的西方文化的猛烈攻擊及大力打壓。在巨大的生存壓力和強烈的救亡氣氛籠罩下，這場文化交鋒終以漢文化的全面退敗而收局。與王權交涉較多的儒學被稱作封建的象徵，而佛、道則成了封建和迷信的有機結合。但實際上漢文化也並未因一次的失利而徹底衰絕，其內在的張力即文化的內在價值和優越性必然要求其自身進行重新的文化詮釋和大力的文化融和，並要求異質文化進行深入的瞭解和交流。

僅就佛教來看，在這場空前的文化交流和融和運動中，它首先必須選擇精當有效的理論詮釋切入點。一方面，既要突顯佛教提昇人類精神境界、促進人類倫理自覺和增進社會融和的正面文化功能；另一方面，又要適應近代人重經驗、重邏輯的理論思惟特徵。在近代佛教的理論詮釋和傳播活動中，印光大師和太虛大師顯然佔據著主導者的地位。他們既把握了文化詮釋的關鍵所在，又各有所偏向和側重，隱然形成了同向互補的近代佛教弘揚格局。

清末民初，佛教典籍的整理出版及義理的詮釋研究皆有蔚然復興之態。義理的詮釋和研究不但向社會宣傳了佛教思想，擴大了佛教的影響力，而且還有為改革振興佛教確立理論依據的意義。但義理研究中又有一些消極因素，即各家對大乘法理解不盡相同，從而導致互相爭議乃至非難。為了展現大乘真義、融和諸家，一九二二年，太虛大師針對歐陽竟無的《唯識抉擇談》而作《佛法總抉擇談》，依據三性學說融通大乘各家思想。認為不但唯識說三性，其實「不共之大乘佛法，則皆圓說三性而無不周盡者也。但其施設言教，所依託、所宗尚之點，則不無偏勝於三性之一者，析之即成三類：一者，偏依託遍計執自性而施設言教者，唯破無立，以遣蕩一切遍計執盡，即得證圓成實而了依他起故……二者，偏依託依他起自性而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起法如實明了者，則遍計執自遣而圓成實自證故……三者，偏依託圓成實自性而施設言教者，唯立無破，以開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及之圓成實使求證，則遍計執自然遠離而依他起自然了達故」。後來，他又以法性空慧宗、法相唯識宗及法界圓覺宗來概括這三種各有所傾向和側重的佛教義理詮釋系統。名稱與三性雖不同，但其平等抉擇、善巧分宗的根本思路仍是一致的。在太虛大師看來，三宗都是對佛教大乘義理的真實詮解，唯有應機善巧之差別。其中，法相唯識宗由於重視運用邏輯思惟方式來闡明一切現象發生之原理，且最終仍要打破語言及邏輯之束縛而顯示一切法緣起性空之本質，因此特別適合近代人重現象考察及其原理探索之科學精神，而又能破除其對現象及理論思惟的過度迷執，實屬最契機的詮釋系統。基於這一認識，太虛大師對法相唯識學的闡揚著力故尤多。

法相唯識學雖有順應時代思潮之優勢，但因名相繁多、文義艱深，一般人很難入其堂奧。因此，太虛大師主張要用近代人所熟知的語言文字及相關知識來詮解唯識思想。在〈新的唯識論〉一文中，他明確指出：

而扞格者尤在乎名句文義之時代遷化、今昔差異，故非用現代人心中所流行之活文學，以為表顯唯識學真精神之新工具，則雖有唯識論可供思想學術界之需求，令得絕處逢生、再造文明。然不能應化於現代之思想學術潮流，而使其真精神之活現乎人間世，則猶未足為適應現代思潮之新的唯識論也。

由此可見，順應時代思潮利用時代文化來開顯唯識本義確實是弘揚唯識的關鍵所在。在太虛大師的唯識學著述中，《法相唯識學概論》可以說是此種詮解精神的最佳體現。一方面，論文仍以契理為詮解的根本原則；另一方面，又特別強調契機弘法，注重義理詮釋的現實化和現代化。論文從法相唯識學之略釋、法相唯識學之由起、法相唯識學之成立、法相唯識學之利益等四個方面簡潔系統地闡述了唯識學之所以產生的社會需求、唯識學的基本含義和主要內容及唯識學的現實利益，使讀者能深刻體會到唯識學是與現實發生密切聯繫的一種學術。在闡述唯識學的主要內容時，太虛大師儘量避免繁瑣的名相詮釋及複雜的邏輯推演，而是以虛實、象質、自共、自他、總別、心境、種現、存滅、同異、生死、空有、真幻、凡聖、修證等十四個範疇對唯識理論進行了全面精要地闡述，確實令人耳目一新、豁然開朗。在討論唯識學之由起時，太虛大師通過探討神話、哲學及科學的理論可靠性，明顯地反襯出唯識學即是人類追求真、善的真實依據。在討論唯識學之成立時，亦運用了這種比較研究的方法。論文首先分析了主觀唯心論、客觀唯心論、意志唯心論、經驗唯心論、直覺唯心論及存疑唯心論等哲學理論不能成立的原由，接著又闡述了唯識學的主要內容，通過對比令唯識理論極成之根據一目了然，實得適時著述及應機化導之善巧。此外，太虛大師還有一些與近代科學、哲學及心理學密切相關的專題作品，如《唯物科學與唯識宗學》、《新物理學與唯識論》、《宗用論》及《文化人與阿賴耶識》等。

至此不難看出，在義理詮釋方面，太虛大師既立足於佛教本位，堅持自己融會貫通、八宗平等的佛學研究宗旨，同時又從適時弘法的角度出發，針對近代人重經驗和邏輯的理性化時代特徵，特別重視弘揚突出現象性、邏輯性、思辨性及論戰性等特徵的法相唯識學，並儘量以時代語言和時代文化來詮顯唯識真義。在太虛大師的遺著中，有關唯識學的作品就有五十多種。他對唯識的詮解不但推動了近代唯識學的復興，更推動了佛教義理在社會中的廣泛傳播。[註 2]

與太虛大師側重詮釋法相唯識學以宣揚佛教義理的弘法特徵不同，印光大師主要是通過闡發善惡報應、六道輪迴、了生脫死等因果事實來宣揚佛教內在的正面文化功能，並以此而啓人信、發人行。在印光大師看來，「世出世間之理，不外心性二字；世出世之事，不外因果二字。心性之理微，雖聖人猶有所不知；因果之事顯，縱愚夫亦可以略曉」[註 3]。心性之理與因果之事互為表裡，理可統事，事亦可顯理，「因果心性離之則兩傷，合之則雙美。故夢東云：『善談心性者，必不棄離於因果；而深信因果者，終必大明乎心性。』此理勢所必然也。」[註 4]然理微難明，事著易曉。若論究理，上根雖可依之而固信切願求證，中下則易迷惘失措甚或執理廢事；若闡因果，非但上根可藉事明理、精進無懈，中下亦可假緣自警、力除過惡，且最終亦必能悟明心性之理，以事有挾理之功而理無獨立之能，故曰：

人雖至愚，決無好兇惡吉，幸災樂禍者。聞積善必有餘慶，積不善必有餘殃，賢者必益加勤修，不肖者亦必勉力為善。勉為既久，則業消而智朗，過無而德明。昔為不肖，今為大賢。[註 5]

由此可知，提倡因果事實確能闡發佛教業由心造亦由心轉之根本義，且亦最易激勸人們除惡修善。極之，則可悟證本具佛性，上求下化；次之，則可了生脫死，超越輪迴；再次之，亦可明德親民，由格致誠正之功夫而行修齊治平之事業，故曰：

因果者，聖人治天下、佛度眾生之大權也。約佛法論，從凡夫地乃至佛果，所有諸法皆不出因果之外；約世法論，何獨不然？[註 6]

相反，若不肯提倡因果甚或撥無因果，則非但佛法失據，即世善亦無根基，以「既無因果，無有後世，則堯桀同歸於盡，誰肯孜孜修持以求身後之虛名乎？以實我已無，虛名何用？由茲善無以勸，惡無以懲」[註 7]。鑑於因果明理及教化的特殊功效，印光大師遂發心盡力闡揚六道輪迴、善惡報應乃至了脫悟證等種種事實，以期充分發揮佛教治心化俗的正面文化功能。既可為學人培植出世善根，亦可促進倫理自覺精神並淨化社會風氣。

早在光緒末年宣統初年，印光大師就與高鶴年居士論及宣揚因果於時人之重要性，常言及《了凡四訓》、《安士全書》等因果書籍，並呼籲注意提倡淨宗及因果報應。一九〇八年，四川李天桂居士朝禮普陀，印光大師即勸其流通《安士全書》，讚為善世第一奇書。李亦歡

喜允諾，但後因故事竟未成。一九一八年，陝西劉芹浦居士避難上海，訪印光大師於普陀。大師又勸劉氏發心刊版，得其慨助，並祈代任刊事。同年七月，印光大師親自下山至揚州刻經院刻印《安士全書》。一九一九年刻成出書，此乃大師因果教化之開始。此後，或序或編或著、或助他或自印，因果之化遂遍人寰。其顯而著者除《安士全書》外，還有《了凡四訓》、《感應篇直講》、《放生殺生現報錄·戒殺放生各文合編》、《紀文達筆記摘要》、《歷史感應統紀》、《壽康寶鑒》、《觀世音菩薩本跡感應頌》、四大山志、《淨土聖賢錄》、《嘉言錄》及《印光法師文鈔》等。這些因果書籍或一印或數印，少則近萬冊，多則數十萬冊。不但起到了很好的教理宣傳和宗教教化作用，而且還產生了積極巨大的社會影響力，為佛教的復興及社會風氣的改良做出了切實的貢獻。

(二)如何使信仰落實於現實生活中

傳統佛教發展至清末民初，由於受山林派厭世避居及經懺流入世媚俗的消極影響，已與現實生活發生嚴重脫節。一方面，學人缺乏切實入手的最初方便；另一方面，社會亦缺乏正確瞭解佛教的現實途徑。面對這種情況，佛教界的代表如印光與太虛等都極力在尋找引導佛教切入現實生活的最佳途徑。太虛大師提出了獻身利群、服務社會的人生佛教宗旨，印光大師則主張要敦篤倫常、即俗修真。二者的現實側重點及教化對象雖稍有差異，但其根本方向仍是一致的。

我們知道，大乘佛法的核心是由行六度四攝而趨於自覺覺他、覺行圓滿的終極佛果。自覺覺他是大乘的根本方向，六度四攝則是大乘的主要方法。相較而言，六度偏重於自覺，而四攝則偏重於覺他。然而無論是六度還是四攝，最終都必須落實到人的現實生活中，與人的現實生活方式相契合，否則自覺覺他就是一句空話。歷史上，佛教無論是在印度還是在中國，都有與現實生活相契合的優良傳統，也因此而推動了它在兩種文化圈中的興盛和發展。當然，佛教在兩種文化圈內的衰敗和沒落亦正是由於失去了與現實生活相契合的根基。傳統佛教在中國雖順利地實現了與固有文化特別是儒學的融通，成功地適應了尊倫理、重現實的漢地農業生活方式，但同時亦受到了封建專制集權制度的極大限制，並最終導致了與現實生活日漸遠離的山林化與經懺化特徵。降至清末民初，伴隨著封建王權的瓦解和傳統農業社會的轉型，佛教既面臨著進一步脫離現實而滅亡的危險，亦有著改革弊端結合現實全面復興的新契機。

立足於危險與生機並存的現實環境，經過仔細的抉擇，太虛大師提出了人生佛教的改革口號。一九一五年，太虛大師閉關於普陀山時，有《整理僧伽制度論》之作，主張僧眾之培養應「以佛法之修習為中心而旁及近代思想，以備弘揚佛法、覺世救人」[註 8]。同時，又作《人乘法論》，「以為在家信眾（正信會）之道德軌範。使五戒十善之佛化，得以深入民間，而達改良社會、政治、風化之益」[註 9]。一九二八年，在〈我的佛教改進運動略史〉一文中，太虛大師進一步明確地提出了建設人生佛教的宗旨，主張：

甲、依三民主義文化，建由人而菩薩的人生佛教；乙、以人生佛教，建中國僧制；丙、收新化舊成中國大乘人生的信眾制；丁、以人生佛教，成十善風化的國俗及人世。
[註 10]

這樣一來，以人生現實為本位、以五戒十善為內容、以大乘為趨向、以僧伽為根本、以化俗為方便的人生佛教就成了太虛大師改進和發展傳統佛教的根本方向。

同年，太虛大師在上海儉德儲蓄會講演〈人生的佛學的說明〉，對人生佛教的理論依據進行了深入詮解。認為：

佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學。佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故，當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學……佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生組織的群眾化故，當以大悲大智為群眾而起義之大乘法為中心而施設契時機之佛學……大乘佛法雖為令一切有情普皆成佛之究竟圓滿法，然大乘法有圓漸、圓頓之別，今以適應重徵驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學。

顯然，人生佛教的提出，一方面雖是為糾正山林佛教過度強調出離及經懺佛教只重超生薦亡的偏頗，但另一方面更主要是為積極適應時代，以便建立與現實生活發生密切聯繫的新佛教。針對現代人希求發達的物質生活、依賴群眾化的社會組織及注重科學思惟等時代特徵，太虛大師確立了在現實的物質化、組織化及知識化的社會生活中實踐大乘六度四攝修學方針的人生佛教宗旨，獻身利群和服務社會是其主要特徵。一九四七年，太虛大師在寧波延慶寺講〈菩薩學處講要〉，指出修菩薩道者「各就其各階層之本位，如服務於文化、教育、慈善、政治、軍人、學者、商業、工人、農民中，都可依佛法之精神為群眾之表率」，特別強調於組織化和社會化的群體本位中實踐六度四攝之精神。在〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉中，又具體指出：

出家眾可參加文化界、教育、慈善界等工作，在家眾則政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界……都去參加，使國家社會民眾都得佛教徒之益。

顯然，在太虛大師看來，對現代人日益重要的群體倫理生活確實為佛教提供了重新切入現實的廣闊空間。

與太虛大師相較而言，印光大師更側重從以家庭為中心、以內省為途徑的個體倫理生活層面來引導佛教切入現實社會，「敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行」是其根本宗旨。隨著農業社會的轉型，家庭在現代人生活中，雖不像以前那樣佔絕對主導之地位，但仍是其中最重要的部分。若就清末民初的社會現實來說，家庭仍是一般人的唯一生活中心。因此，自然也就成了佛教切入現實的最主要途徑之一。印光大師認為：

佛法雖為出世間法，實在世間法中做出。

又說：

學佛一事，原須克盡人道，方可趣向。……良以佛教，該世出世間一切諸法。故於父言慈，於子言孝，各令盡其人道之分，然後修出世之法。譬如欲修萬丈高樓，必先堅築地基，開通水道，則萬丈高樓方可增修，且可永久不壞。若或地基不堅，必至未成而壞。[註 11]

在他看來，學佛的最初方便就是要培養學人克己為人的倫理自覺精神，而家庭又正是培養這種倫理自覺的最佳場所。只有在克盡人道的倫理自覺之基礎上，才可能進一步修持實踐佛法。若於家人都缺乏克己的自覺精神，就根本不可能培養出自覺覺他的大乘精神，故云：

念佛之人必須孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。又須父慈子孝，兄友弟恭，主仁僕忠，恪盡己分，不計他對我盡分與否，我總要盡我之分。能於家庭及與社會盡誼盡分，是名善人。善人念佛求生西方，決定臨終即得往生……若雖常念佛，心不依道。或於父母、兄弟、妻室、兒女、朋友、鄉黨不能盡分，則心與佛背，便難往生。[註 12]

由此可見，敦篤倫常確實是世人學佛的根基所在。只有在此基礎上，才可能進一步廣行世出世間一切善法，亦即所謂諸惡莫作、眾善奉行是也。「此兩句，包羅一切戒法，了無有遺……此兩句，泛泛然視之，似無奇特。若在舉心動念處檢點，則能全守無犯，其人已深入於聖賢之域矣」[註 13]。顯然，無論是敦倫盡分還是眾善奉行，其關鍵皆是在起心動念上做工夫，亦即是所謂閑邪存誠。在印光大師看來，這種誠敬的內省原則也正是戒律的精神所在，認為「律不獨指粗迹而已，若不主敬存誠，即為犯律」。相反，學佛之人若能以誠敬之態度來敦篤倫常乃至廣行諸善，則世出世法就打成了一片，故云：「念佛之人，舉心動念，常與佛合，則律教禪淨，一道齊行矣。」[註 14]這樣一來，以家庭為中心的倫理實踐就成了引導佛教切入現實生活的重要途徑。

(三)如何選擇契機之修持方法

佛教修學的根本目的是令自他了脫生死妄苦、悟證本具真樂。而要實現這一目標，除了以大乘菩提心力行世善之外，還必須有修持的方便手段。面對傳統諸宗或衰或亡、禪宗與淨土趨於末流的現實困境，如何契機弘法，印光大師與太虛大師的抉擇思路也不盡相同。太虛大師主張八宗並弘、不分軒輊，後來又主張在八宗基礎上，融攝中外大小諸乘創設符合時代需求且不肯大乘旨趣的新方法；印光大師則主張諸宗分界、淨土為歸。

早在一九一五年，太虛大師於普陀山閉關作《整理僧伽制度論》時，就依據中國佛教傳統的禪、講、律、淨、教五門分法，提出了八宗平等的觀念。認為大乘是佛法的根本宗旨，是小乘的歸宿；小乘是大乘的階梯和方便，因此小乘可附屬於大乘。依據中國佛教，大乘又可概括為天台、賢首、三論、唯識、禪、律、淨、密八宗。與傳統判教不同，太虛大師認為八宗的根本原理與究竟目的皆同無異，只是在觀行上稍有不同。因此只能說各有其殊勝之處，不可以優劣高下相較。一九二二年，又作《佛法總抉擇談》，依三性統攝大乘諸宗，從大乘所依據的教理上論證了諸宗的平等。一九二三年，作《大乘宗地圖》，於一九三一年最後定稿為《大乘宗地圖釋》，較詳細地論述了八宗「境」與「果」的平等及「行」的差別與殊勝，由此而證成了他八宗並弘的方針。但這僅是立足於中國傳統佛教而作的融會抉擇，而此時太虛大師的目光實際已超出了八宗的範圍，意欲作進一步廣泛深入的抉擇，故云：「今後之佛學，應趣於世界性，作最普遍之研究修證與發揚。」

一九四〇年，大師作〈我怎樣判攝一切佛法〉，以三期三系觀察佛法於時空之流傳；以三級統攝一切諸乘；以三宗融通大乘；以三依三趣尋大乘弘揚之特點，為人生佛教張本。認為在現時代「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 15]。但人生佛教的內涵並非僅是做一個世間善人而已，正如同大師所說：

必須從完成普通人格中更發大菩提心，實行六度四攝普利有情的菩薩行，不斷的發展向上，以至於成佛乃為圓滿的人格。[註 16]

因此，是否具備契合時代之機且能不斷提昇人格趨向圓滿的方便法門，就成了能否推廣人生佛教的關鍵。對此問題，太虛大師主張博究融會古今中外大小諸乘，以此為基礎而綜攝重建新時代的中國佛教，但並「不是依任何一古代宗義或一異地教派而來改建，而是探本於佛的行果、境智、依正、主伴而重重無盡的一切佛法」[註 17]。實質就是要秉承中國傳統佛教本佛、重經、博約、重行的創建風格。綜攝諸宗創建新方法雖是太虛大師的根本理想，但由於難度較大，並沒有產生實質性的結果。因此，弘揚傳統諸宗特別是主流之禪、淨仍是他的現實宗旨。

印光大師一生雖專弘淨土，然於淨土外之諸宗亦多密護，且其弘護皆以法門分界為宗旨，力改禪與教、禪與淨濫融之頹勢。一九一四年，高鶴年居士將大師所作四篇論文發表於上海《佛學叢報》。其中的〈宗教不宜混濫論〉將禪教濫融之弊一一揭出，令人於禪教本旨頓開眼目，於禪於教實為有力之護持。論曰：

在學者不下真實疑情，個個認為實法。或有於今人舉處，古人錄中，以己意卜度出一番道理，總不出按文釋義之外，便自謂徹悟向上，參學事畢。即處知識位，開導後學。守一門庭，恐人謂非通家。因茲禪講並宏，欲稱宗說兼通。談宗則古德指歸向上之語，竟作釋義訓文之言。講教則如來修因克果之道，反成表法喻義之說。以教破宗，以宗破教。盲引眾盲，相牽入火。

為對治時弊，印光法師主張應分清禪教界限。認為：

教則以文顯義，依義修觀，觀成證理，令人由解了而入……宗則離文顯意，得意明心，明心起行，令人由參究而得……又經教所說因果修證、凡聖生佛、事理行相，歷歷分明。若能修因，自然證果。超凡入聖，即眾生而成佛道矣。既得此事，則不涉因果修證凡聖生佛之理，豈待外求？宗門所說，總歸本分，不涉因果修證凡聖生佛（此理即

也)。若得此意(此名字及觀行初心也)，定然依此不涉因果修證凡聖生佛之理，而起修因證果、超凡入聖、即眾生而成佛道之事矣(此觀行至究竟也)。

既明瞭宗教之異同，則欲報佛恩利有情者應「在宗專闡宗風，尚須教印；在教則力修觀行，無濫宗言」。唯至事理兩得時，方可言宗教不二；否則，於宗於教、於人於己皆無利益可言。

禪教如是，禪淨亦如是。宋以來，禪淨漸成合流之趨勢，雖在一定程度上推動了佛教的發展，但其流弊亦加劇了清末佛教的衰退，並阻礙了近代佛教的復興。針對禪淨合流中出現的以禪輕淨乃至以禪破淨的現象，印光大師亦主張以分清禪淨界限除弊，並依永明禪淨料簡偈，區分「有禪者，即參究力極，念寂情亡，徹見父母未生前本來面目，明心見性也。有淨土者，即真實發菩提心，生信發願，持佛名號，求生西方也」[註 18]。將禪宗參究之修因、見性之得果與淨土信願持名之修因、往生西方之得果一一比較對照，使禪淨之宗旨各自分明、不相混濫。

爲了突出淨土的自身特色，印光大師又進一步闡述了通途法門重依自力及淨土重依彌陀願力的區別。認爲：

無論大、小、權、實一切法門，均須以戒、定、慧，斷貪、瞋、癡，令其淨盡無餘，方可了生脫死……若以真信、切願、念佛、求生西方，則無論功夫淺深、功德大小，皆可仗佛慈力往生西方……然一生西方，則生死已了，煩惱不生，已與在此地久用功夫，斷煩惱淨盡了生死者相同。[註 19]

通途法門重依自力了生死，必須斷盡見思煩惱方算成功；而淨土則賴佛願力加持，只要自身信願具足，臨終念念相續即可永脫輪迴。而未法眾生又「福薄慧淺，障厚業深，不修此法，欲仗自力斷惑證真，以了生死，則萬難萬難」！[註 20]

因此，專弘淨土既體現了印光大師度生出苦之悲願，亦體現了他以導歸淨土而維護諸宗之密意，故云：

為律教禪密諸宗之歸宿，作人天凡聖證真之捷徑者，無如信願念佛求生西方一法也。

[註 21]

(四)如何改革僧制

叢林制度的僵化和腐化是清末佛教衰敗的一個主要因素，所以也就自然成了近代佛教的改革對象，其中，經濟、教育及修持等制度是改革的重心所在。對於清末叢林制度的種種弊端，印光大師與太虛大師皆有深刻的認識和改良的企望，但二者的現實態度和具體主張又存在著明顯的差異。

清末叢林在經濟來源、寺產所有及管理等方面都存在著嚴重的缺陷和不足。一九一三年，太虛大師在寄禪和尚的追悼會上提出了教產、教制及教理革命的口號，主張對化公為私的寺產子孫制度進行改革。同年，於寧波延慶寺發起組織「佛教弘誓會」，規定寺產為弘誓會公有。一九一五年，作《整理僧伽制度論》，明確提出了集產制的觀點，以後的〈僧制今論〉、〈建僧大綱〉乃至〈菩薩學處〉皆秉承了這一思想。在經濟上，傳統佛教原來主要是依靠地租、募捐及香火等收入來維持自養，隨著經懺的盛行，寺院對懺資的依賴性也越來越大。在《整理僧伽制度論》中，太虛大師一方面立足於民俗需求的現實性及經懺自身的正面功能，主張設立法苑以期加強對經懺法事的規範管理，另一方面又提出了全國性佛教團體設立工廠和銀行的設想。雖然這些設想的實踐性較弱，但對佛教經濟自養的規範化和現代化仍有著一定的借鑑意義。一九二〇年，大師「發表《人工與佛學之新僧化》，次撰《唐代禪宗與社會思潮》，極力發揚禪者之風格，誘導僧眾以趨向：『務人工以安色身，則貴簡樸；修佛學以嚴法身，則貴真至。』」[註 22]，強調僧眾應從事工作以自力更生。一九二七年，作〈僧制今論〉，針對時代重生計之趨勢，主張僧眾中可有專門從事資生事業之服勞眾。一九三〇年，作〈建僧大綱〉，由於吸取基督教之建制，不再強調僧眾服務勞動、自力更生的宗旨。一九四〇年，作〈我的佛教改進運動略史〉，提出了菩薩學處的設想。一九四七年，講〈菩薩學處講要〉，仍秉承〈建僧大綱〉的思路，不再強調資生自立的重要性，其重心皆在僧教育及菩薩行之修學。

清末佛教，一方面由濫度而導致了僧眾整體素質的急劇下降，另一方面叢林本身教育功能的衰退和落後又遠遠不能滿足藉教育僧的現實需求。對由濫度而造成的僧眾素質下降現象，太虛大師一方面主張通過沙汰的方法來加以改善，同時又極力提倡要加強僧眾教育。在他看來，僧教育不但是遏制僧眾素質下降的主要手段，亦是深入修學的重要條件。太虛大師關於僧教育的思想，可溯源於楊仁山居士，他本人曾就讀於楊氏創建的祇洹精舍。在作《整理僧伽制度論》時，他的僧教育思想似乎還未成熟。自武昌佛學院創辦以後，這方面的思想逐步完善。至作〈僧制今論〉時，已明確將學行列為出家四眾之一（即長老、學行、服務、尼，與傳統說法不一致）。〈建僧大綱〉中，更進一步將出家眾畫分為學僧、職僧、德僧，

確立了僧教育作為革新和發展佛教的基礎地位。〈菩薩學處〉雖以菩薩行涵蓋了一切，但其中的沙彌與比丘學處就相當以前所講的僧教育內容，仍起著基礎作用。太虛大師的僧教育思想，可歸納為：以律儀為根本，以學理為發明，以觀行為方便，以菩薩行為歸宿，其中的律儀之根本及菩薩行之歸宿亦正是他建立修學制度的指導思想。太虛大師雖未將主要精力放在修學制度的實踐上，但從其思想的重心、育僧的方向及晚年的定論來看，建立契理契機的修學制度的為終其一生之目標。與傳統的修學制度相較而言，太虛大師提倡的菩薩行突破了過去以定慧為中心的範圍，結合時代環境，強調了服務人群、利益社會的重要性。

太虛大師在僧制改革方面還有一個重要的貢獻，就是力圖建立和完善全國性的統一佛教組織。滿清亡國後，僧官制度被廢除。佛教在形式上雖獲得了自由發展的權利，但日益嚴峻的外部壓力及組織化的時代趨勢客觀上又要求建立一個統一的全國組織。這個組織一方面對外可保護佛教的正當權益並促進佛教與社會的協調發展，另一方面對內可發揮排解矛盾，充分利用有限資源發展自身的教育、修學及弘法等事業。一九一二年，太虛大師應寄禪和尚之召，至上海參加中華佛教總會。一九一三年，大師於寄禪和尚追悼會上提出了三大革命的口號，主張應充分發揮中華佛教總會改革發展佛教的積極作用，不應僅局限於保護寺產之消極目的。同年，於寧波發起組織「佛教弘誓會」，以期建立適時有效的佛教「特別團體」。一九一五年，作《整理僧伽制度論》，根本宗旨即是依據理想的系統組織積極發展佛教的修學、弘法及慈善事業。此後之〈僧制今論〉及〈建僧大綱〉仍皆以全國為著眼點，但其重心卻日漸向僧教育和菩薩行之修學傾斜。最後之〈菩薩學處〉則完全放棄了統一組織的立足點，僅以具體之道場為建僧的寄託處。這種思想的發展歷程雖反映了太虛大師建僧實踐向菩薩行修學的傾斜和轉變，但同時也客觀地反映出建立和發展全國性組織的巨大困難。太虛大師本人雖積極參加甚至領導了一九二九年重建後的中國佛教會，但其實際運作效果卻遠遠不能令他滿意，內部的傾軋、廟產的危機及政府的壓制使其早先的理想和滿腔的熱情幾乎化為烏有。

與太虛大師相較，印光大師似乎不太重視制度的革新，但於正本清源的工作卻尤為注意。對於寺產子孫制於清末叢林及近代佛教的侵蝕，印光大師有著清醒且獨到的認識。他認為，十方叢林衰敗的根本原因並不是直接孕育子孫制的法派和剃派傳承制度，而是藉此制度結黨營私之人。換句話說，僧眾素質的下降才是子孫制蔓延、叢林修學精神沒落的關鍵所在，而僧眾素質的急劇下降又與清初試僧度牒制度的廢除有著緊密的聯繫。清朝以前，出家一般皆須經過考試由國家發給度牒，否則即為犯法。表面上，度牒制度似乎限制了佛教的自由發展，實際上卻起到了加強宗教教育、防止輕率出家、任意剃度的積極作用，無形中提高了僧眾的宗教理論和宗教情感素質。至清初，世祖順治皇帝因尊崇佛教，欲仿倣早期佛教自由出家制度，遂令廢除試僧度牒。在印光大師看來，這一政策直接導致了清末佛教的衰落，認為·

今之佛法一敗塗地者，以清世祖不觀時機，仰尊佛制，革前朝之試僧，永免度牒，令其隨意出家，為之作俑也。夫隨意出家，於上士則有大益，於下士則有大損。倘世皆

上士，則此法固於法道有益。而上士如麟角，下士如牛毛，益暫得於當時（清初至乾隆年間，善知識如林，故有益），獲廣覃於後世。至今污濫已極，縱有知識欲一整頓，無從措手，可不哀哉？[註 23]

由於失去了國家制度的有力管限，輕率出家、任意剃度等現象日益嚴重，僧眾整體素質急劇下降。隨著宗教素質的下降，叢林的修學、弘法及利群等正向目標逐步被淡化，而結黨營私、爭名奪勢、貪圖安逸及藉佛謀生等消極現象卻日漸增加，最終必然導致寺產子孫制的產生和蔓延。這樣一來，濫度、子孫制與僧眾素質下降之間竟形成了惡性循環。至清末民初，已是積重難返了，再加上社會動亂、政教分離等因素的影響，佛教界的精英和領袖雖欲作強力有效的改革和整頓，其難度亦是可想而知的。

有鑑於此，印光大師主張，現實之計應首重剃度出家的揀擇。在他看來，若能嚴格揀擇剃度出家，僧眾整體素質自然會大幅度提昇，而十方叢林的恢復亦自然易於實現。爲了矯正時弊，印光大師出家後，即發願終生不收徒眾、不做住持，期以身作則而挽頹風。

印光大師雖發願一生不做住持，但蘇州靈巖山寺卻是在他指導下復興的，靈巖山寺實際上亦以他作爲自己的精神領袖，著名的靈巖共住規約就是由印光大師與真達和尚共同擬定的。規約的內容很多，而印光大師與真達和尚共同擬定的核心內容只有五條：

- 1.住持不論台、賢、濟、洞，但以戒行精嚴、深信淨土法門爲准。只傳賢不傳法，以杜法眷私屬之弊。
- 2.住持論次數，不論代數，以免高德居庸德之後之嫌。
- 3.不傳戒，不講經，以免招搖擾亂正念之嫌。堂中雖日日常講，但不升座及招外方來聽耳。
- 4.專一念佛，除打佛七外，概不應酬一切佛事。
- 5.無論何人，不得在寺收剃徒弟。

五條有一條違者，立即出院。[註 24]

這五條的內容又可簡略地概括爲三點：

1. 力革子孫制於叢林制度的侵蝕；
2. 力除經讖、濫戒於叢林精神的染污；
3. 定慧熏習，勤修淨業。

由此不難看出，印光大師對佛教制度改革的基本態度：一方面，對子孫制、經讖及濫戒等消極現象持嚴正的批評態度，結合時機，去繁擇要，主張嚴格揀擇剃度以挽救近代佛教之衰敗；另一方面，積極恢復十方叢林教育、修學及弘法的正面文化功能，而其重點尤在修學制度的恢復和發展上。

三、思想之互補性及其對近現代佛教的影響

綜上所述，不難看出印光大師與太虛大師的思想確實存在著明顯的差異之處，但二者畢竟都是針對近代佛教的困境而發，其思想背景及根本目標是完全一致的。因此，二者間的差異最終只是思考和解決問題的立足點不同而已，不僅不相隔礙，反有互相補助之益。就理論詮釋層面來看，太虛大師雖注重以法相唯識學來闡揚一切現象發生之原因和本質，但其最終之目的仍是要人們「信業果報，修十善行」，以因果之原則來指導現前人的具體生活。印光大師雖注重六道輪迴、生死解脫等因果事實的宣傳，但其目的亦不過是要令人由信而行、由行而解，終至解行相應而已。綜觀之，離法相唯識則無以明因果之性與理，不足以攝化信少智多之人；離因果事實則無以發人警覺、促人勵行，不足以補救重理解行之風，亦不足以攝化信多智少之人。

就信仰生活化的層面來說，太虛大師雖側重從組織化和社會化的時代趨勢來強調獻身利群、服務社會的重要性，但其根本原則仍是六度四攝。不僅要學人向內心用功，亦要學人善體四攝利他之深意而廣行一切諸善。印光大師雖側重從家庭倫理的基礎性和普遍性來強調敦倫盡分、閑邪存誠的重要性，但同時又要學人本著諸惡莫作、眾善奉行的宗旨，於他人、社會及自己之職守做到盡宜盡分。綜觀之，離開獻身利群、服務社會，則無以適應群體倫理生活日益重要的現實社會趨勢；離開敦倫盡分、閑邪存誠，則無以確立利他之根基及自覺之方向。

就修持契機化的層面來說，太虛大師雖主張八宗並弘、綜攝創新，但限於創建的難度及現實的機緣，傳統諸宗特別是主流之禪淨實際仍是他弘傳的主要方向。禪宗之方法雖偏重唯心，但其直指之風亦最能體現佛教圓融和智慧的根本特徵。太虛大師曾多次指出禪乃中國佛教之特質，並說近代佛教之復興關鍵在禪，認為：

中華佛法實以禪宗為骨子。禪衰而趨乎淨，雖若有江河日下之慨，但中華之佛教如能復興也，必不在於真言密咒或法相唯識，而仍在乎禪。[註 25]

太虛大師於禪宗之闡述和弘揚，在其思想體系中雖不佔主要之地位，但亦非一般之關注。淨土之方法雖偏重死後往生，但其易行、安心之特殊功效亦最能契現代人之機。太虛大師雖批評淨土厭世不厭貪的末流弊端，但也不得不承認淨土確是護持末法行人順行不退的最佳途徑。有鑑於此，大師一方面極力鼓勵學人發揚菩薩利他之無我精神，認真實行六度四攝以期儘量改善現前之生活環境，乃至建成現實之人間淨土；另一方面又積極理性地提倡淨土修行，特別是此界之彌勒淨土。太虛大師之弘揚彌勒淨土，除了個人的因緣喜好及糾正部分學人欣死厭生的偏頗外，亦還含有開發信仰資源、開拓信仰空間之目的。但其對淨土本旨的深刻理解及對淨土修學的靈活運用在本質上與印光大師的思想並沒有多少區別，只是教化的側重點略有不同而已。

印光大師雖主張諸宗分界、淨土為歸，但同時他亦特別強調佛法淨心之本旨，認為：「心之本體如一張白紙，心之作用之善惡因果如畫佛、畫地獄，各隨心現。其本體雖同，其造詣迥異，故曰唯聖罔念作狂，唯狂克念作聖，吾人可不慎於所念所作乎哉？」因此，學人不但於念佛時要善體心作心是之旨，於日用倫常中亦要秉持心淨土淨之宗。綜觀之，離淨心則失禪淨之鵠的，離淨土則失順行不退及淨心之方便，二者確實不可偏廢。

就制度合理化的層面來說，太虛大師雖注重寺產所有權的改革、寺院經濟自養的革新、叢林育僧和建僧功能的延伸和發展及佛教統一組織的建立和完善，但同時也較注重叢林修持制度的設想和創建，且在總體上有向後者逐漸傾重的趨勢。從三種革命中的財產革命到〈整理僧伽制度論〉中工修、農修、商修的自食其力，大師提出了公產、服務等一整套經濟思想。但由於社會的動亂，又缺乏可依憑的經濟制度，因此無法進行實踐。從〈僧制今論〉到〈建僧大綱〉，太虛大師改革的重心已轉向了僧教育。針對傳統師徒教育的狹隘和不足，大師承楊仁山居士之遺風並吸取現代教育的優勢，力創佛學院以培育僧才。〈僧制今論〉、〈建僧大綱〉乃至〈菩薩學處〉都是以僧教育為建僧、建叢林的基礎，但佛學院式的僧教育又有其自身的弱點。因此後來，大師一面強調僧教育應以律儀為中心，另一方面又試圖重建如法的叢林修學制度以便進一步養育僧才。立足於社會現實，印光大師深感教團統一、經濟改革與僧教育之不易，因此只有因陋就簡、去繁擇要。一方面，極力主張嚴格揀擇出家之剃度，另一方面，又著力於恢復具嚴格修學制度、以定慧熏習為重心的專宗叢林。這樣，不但可以吸收、培養和造就合格的僧才，而且還保存了傳統佛教的叢林精神和制度精華。綜觀之，若無經濟改革、組織建設及僧伽教育的嘗試和努力，則佛教將不能適應時代發展的新要求；若不嚴格揀擇及關注修持實踐，則佛教的整體素質及方法的特質就無法得到保障。

總之，印光大師與太虛大師的思想雖有一定的差異性，但二者之間亦存在著明顯的互補性，根本原因就在於印光大師注重改革守成以復興佛教，而太虛大師則注重改革創新以發展佛教。在某種程度上，甚至可以說，印光大師與太虛大師共同確立了一種以五戒十善為根基、以淨心利他為宗旨、以淨土往生為方便、以大乘為趣向的佛教發展模式和改革思路。這種模式和思路不但對近代佛教的改革和復興產生了巨大的現實影響，也對當代海內外佛教的革新和發展有著積極的借鑑意義。

【註釋】

[註 1] 陳海量編，《印光大師永思集》（福建莆田廣化寺佛經流通處）第六十三頁。

[註 2] 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（民族出版社，二〇〇一年三月）參見第六章「法相唯識學的復興」。

[註 3] 釋印光，《印光法師文鈔》（中）（宗教文化出版社，二〇〇〇年三月）第一二四五頁。

[註 4] 《印光法師文鈔》（上），第十七頁。

[註 5] 《印光法師文鈔》（下），第一六六四頁。

[註 6] 同 [註 3]，第一二四六頁。

[註 7] 同 [註 3]，第一二四七頁。

[註 8] 釋印順，《太虛法師年譜》（宗教文化出版社，一九九五年十月）第三十九頁。

[註 9] 同 [註 8]，第四十頁。

[註 10] 釋太虛，《太虛大師選集》（下）（正聞出版社，一九九三年十二月第三版）第二八一頁。

[註 11] 同 [註 4]，第一七七頁。

[註 12] 同 [註 4]，第二頁。

[註 13] 同 [註 4]，第六二八頁。

[註 14] 同 [註 4]，第一九六頁。

[註 15] 同 [註 10]，第二五三頁。

[註 16] 同 [註 10]，第一九八頁。

[註 17] 同 [註 10]，第一九九頁。

[註 18] 同 [註 5]，第一三八四頁。

[註 19] 同 [註 4]，第三六三頁。

[註 20] 同 [註 3]，第一二二三頁。

[註 21] 同 [註 5]，第一三四二頁。

[註 22] 同 [註 8]，第六十一頁。

[註 23] 同 [註 4]，第二十三頁。

[註 24] 同 [註 5]，第一三二五頁。

[註 25] 同 [註 8]，第一一九頁。