

中華佛學學報第 13 期 (p479-504)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 「人間佛教」的經典詮釋

### ——是「援儒入佛」或是回歸印度？

楊惠南  
臺灣大學哲學系教授

p. 479

#### 提要

印順導師所倡導的「人間佛教」，是目前臺灣佛教的主流思想；包括法鼓山在內的許多臺灣佛教道場，都受到這一思想的激勵而有蓬勃的發展。「人間佛教」的特色，立基於《阿含經》的人文主義和初期大乘普度眾生的慈悲情懷。因此，「人間佛教」是某種意義的「回歸印度原始佛教和初期大乘佛教」的運動。這一運動的提出，則是受到民國初年新儒家學者——梁漱溟的激發。「人間佛教」的人文主義色彩和慈悲情懷，顯然也有「援儒入佛」的特質。本文旨在說明「人間佛教」和新儒家之間的這種微妙關係。

另外，本文也比較同一時期，歐陽竟無居士的「回歸印度唯識佛法」運動。該運動並沒有得到良好的發展；不曾「援儒入佛」則是主要原因。

**關鍵詞：**1.人間佛教 2.援儒入佛 3.太虛 4.印順 5.梁漱溟 6.熊十力

p. 480

「人間佛教」，及其相關理念，例如「人間淨土」等，乃由太虛法師（1890～1947）首倡，[1]經印順法師（1906～ ）的深化，而大行於目前臺灣的新佛教。

在臺灣，除了印順以外，開展人間佛教最早的，當屬佛光山。佛光山的開山長老——星雲法師（1927～ ），在就讀江蘇鎮江焦山佛學院期間，曾受教於太虛。二次大戰結束，星雲也參加太虛所舉辦的「中國佛教會務人員訓練班」，親臨教席。[2]星雲在《佛光山開山三十週年特刊·序》當中，更明白地說：

明清以來佛教走山林遁世，影響所及，教界一片保守、閉塞、老邁的暮秋氣息，我與同參道友亟思為垂垂老矣的佛教找出一條新的方向，「人間佛教」的理念在我八識田中沛然萌芽。[3]

另外，星雲也在《心甘情願》一書當中，明白說到：

我之所以提倡人間佛教，乃遵照太虛大師「人成即佛成」的理想。[4]

足見「人間佛教」乃是佛光山星雲法師開山的指導理念。

另一位在臺灣發揚「人間佛教」的佛門人物，是創辦花蓮慈濟功德會的證嚴法師。證嚴在她為數甚多的出版品當中，並沒有明白表示她是「人間佛教」的追隨者。但她也說：

學佛者切莫以為脫離人間才有佛法，其實離開人間就無佛法可聞可修。無始以來一切的佛菩薩都是在人間成就道業。[5]

又說：

p. 481

……他方淨土雖好，非其所願，不欲自往也。[6]

另外，她是印順少數剃度弟子之一，因此，說她是印順「人間佛教」的嫡傳，似不為過。[\[7\]](#)

而法鼓山開山長老——聖嚴（1930～ ），也是在臺灣提倡「人間佛教」的一位法師。他在《人間淨土》一書中，曾說：

我們法鼓山推行「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，已有五年……。[\[8\]](#)

接著又說：

慈濟功德會於幾年前，曾推出「預約人間淨土」的運動，佛光山也在闡揚人間佛教，以及其他僧俗大德的佛教人間化，這些均與受到印順導師的思想啟發有關。[\[9\]](#)

足見聖嚴也是受到印順的影響，而推動「人間佛教」。

以上這幾個佛教團體，基本上是大陸傳統佛教的延續；[\[10\]](#)另外還有一些出自臺灣本土的佛教新興團體，例如昭慧法師所創辦的「生命關懷協會」、宏印法師所發起的「佛教青年會」、推動佛教環保運動不遺餘力的臺南妙心寺住持傳道法師，也都是「人間佛教」的實際推動者。他們在臺灣佛教界，甚至整個臺灣社會，都具有一定程度的影響。[\[11\]](#)而新雨社、現代禪等臺灣本土性的佛教新興教派，雖不滿印順的某些理念，

p. 482

而自立門戶，但也都坦承受到印順思想的啟發和影響。[\[12\]](#)

由於太虛和臺灣佛教並沒有直接的關係，相反地，印順卻長居臺灣，[\[13\]](#)因此，本文將以印順的「人間佛教」為主，太虛的「人間佛教」為輔，以說明「人間佛教」何以在當代臺灣得到如此良好的發展？

## 一、「人間佛教」的基本理念

印順（和太虛）的「人間佛教」，蘊涵龐雜的佛教思想體系，本文無法全面性地分析討論。下面僅處理和本文主題相關的幾個理念：

### (一)回歸「根本佛教」和「初期大乘佛教」

在所有佛教宗派當中，印順特別推崇印度的原始佛教和初期大乘佛教。無疑地，這是「人間佛教」的理論基礎；其他和「人間佛教」相關的主張，例如下文所要討論的「凡夫菩薩」、「人間淨土」等主張，都可以從這一論點推衍出來。

佛教從西元前第四世紀開始流傳，首先僅侷限在印度東北角的恒河流域。西元第一世紀，佛教已從地方性宗教，蛻變而成全印度、甚至包括巴基斯坦和整個中亞的主要信仰。其後的數世紀，佛教更從印度、巴基斯坦和中亞，北傳到中國、日本、韓國、西藏，南傳到斯里蘭卡、泰國、緬甸，成為全亞洲的共同信仰。在這廣大而又長久的時空變遷當中，佛教依據不同地域、不同種族、不同文化、不同信仰、不同傳說，集成許多內容嶄新，但卻自相矛盾的經典。[\[14\]](#) 這些矛盾，原本可以化解在不同時空當中，

p. 483

所必然開展出來的不同理念。但是，中國的歷代高僧大德，卻把這些內容自相矛盾的佛經，一律視為釋迦一人所說，矛盾也就因而無法輕易獲得化解。對中國歷代高僧大德來說，如何化解佛經中的這些矛盾，成了最重大的課題之一。

大體上，中國歷代高僧大德，是以「實相」與「方便」、「了義」與「不了義」，也就是究竟與不究竟的「判教」方式，來化解佛經中的矛盾。他們視某些佛經為「實相」、「了義」，而把其他的佛經視為「方便」、「不了義」。他們往往依照個人主觀的看法，或是所屬宗派的立場，把佛經依其究竟、不究竟的程度，區分為許多等級。[\[15\]](#)這即是「判教」。

然而，印順卻有截然不同的「判教」；這一嶄新的「判教」，建立在本世紀初才逐漸完全的佛教史觀之上。[\[16\]](#)印順依照佛教在印度流傳的時間先後，把佛經分成幾個時段。他曾說到他採取這一新方法的原則：

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場……也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（原註：指「初期大乘」）之行解……庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」[\[17\]](#)

我們特別注意引文最後的幾句：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘）之行解」。也就是說，印順是以「根本佛教」和「初期大乘佛教」，做為判釋佛法的是否「純正」的標準。在這一新「判教」之下，根本佛教（原始佛教）和中期佛教（初期大乘佛教）所流行的佛經，例如《阿含經》、（初期）《般若經》，是印順認為究竟的佛法。相反地，後期大乘佛教的經典，他則認為是不究竟的經典。他曾說明，

p. 484

他之所以推崇根本佛教（原始佛教）和初期大乘佛教的原因：

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。」存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。[\[18\]](#)

引文中的「佛法」，指的是根本佛教（原始佛教），也就是釋迦在世及其逝世後一百年左右的佛教。這一佛教的特色是：在佛典上，以四部《阿含經》做為依據。在修證上，強調透過戒、定、慧的工夫，來達到解脫的目的。

而引文所說的「初期大乘（佛教）」，則指一、二世紀的印度佛教；它的特色是：以早期的《般若經》，以及印度有名的佛教學者——龍樹

（Nāgārjuna, 150~250）詮釋《般若經》的作品，例如《中論》、《十二門論》、《大智度論》等，做為理論的依據。這些佛典，主張「一切皆空」、「世間與涅槃無有少分別」（《中論》語）、「不證涅槃（實際）」等「法空」的道理。

就根本佛教來說，印順所強調的是，《阿含經》裏的人間性或人本主義。他曾這樣回憶研讀《阿含經》的經過：

……探其源於《阿含》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本.... 吾為之喜極而淚。[\[19\]](#)

而就初期大乘佛教來說，印順所強調的，則是：大乘菩薩的慈悲心及其衍生出來的「不證涅槃（實際）」、「留惑潤生」。

「不修（深）禪定，不斷（細）煩惱」[20]乃至「不證入實際」，這是經典常說的話。印順以為，這是初期大乘佛教，所採取的修行原則。初期大乘的菩薩們，雖然也修禪定，不過他們都像《阿含經》裏的彌勒菩薩一樣，不修深禪定；因為修深禪定便會耽著在禪樂當中而墮入小乘當中。印順說：小乘行者說證得什麼「果」，[21]而大乘則說得到什麼「忍」

p. 485

（禪定的一種），例如「無生法忍」。[22]他還說：「到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。」印順以為，初期大乘的菩薩們，並不是沒有能力證入「實際」的「果」位，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，以便救度眾生。[23]

在印順的眼裏，不管是天台、華嚴或是禪宗、淨土宗，這些成立於中國的佛教宗派，既不是根本佛教，也不是初期大乘佛教，而是他稱之為「真常唯心論」的後期佛教，[24]那是一種「老年」的佛教。他這樣批判真常唯心論：

由壯年而入老年，內心越來越空虛（原註：所以老年的多信神教），思想也接近唯心（原註：唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了，多為未來的生活著想……印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。[25]

這樣看來，屬於「後期大乘佛教」的中國佛教，自然不能免於「老年佛教」的批評了。

## （二）從「凡夫菩薩」到「賢聖菩薩」和「佛菩薩」

在強調根本佛教和初期大乘佛教為究竟的「判教」基礎之上，印順的「人間佛教」，具有許多不同於傳統中國佛教的特色。其中和本文論題相關的，共有「凡夫菩薩」和「人間淨土」兩點。首先是「凡夫菩薩」：

p. 486

凡夫菩薩，指的是奉行「十善」[26]的一般凡人。依照印順的說法，這些凡夫菩薩，具有兩個特質：「具煩惱身」和「悲心增上」。其中「具煩惱身」，是指不裝腔作勢、誇耀神奇，把自己扮成聖人或神通廣大的

樣子。印順說：「不能裝成聖人的模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱……。」又說：

務要不誇大，不眩神奇。如忽略凡夫身的煩惱覆蔽，智慧淺狹，一落裝腔作勢，那末如非增上慢人（原註：自以為然），即是無慚無愧的邪命。  
[27]

而「悲心增上」的特質則是，以利益眾生為先、為重，決不急於了生脫死。印順說：

初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。[28]

這樣看來，所謂的「凡夫菩薩」，乃是帶有煩惱、不故弄虛玄，卻悲心廣大、實行救度眾生的一般凡人。「人間佛教」的實踐者，必須從這樣的一個凡人做起。

而所謂「賢聖菩薩」、「佛菩薩」，乃是觀世音、彌勒等大菩薩。這些大菩薩，都必須從「凡夫菩薩」做起。因此，人間佛教的特色，不在賢聖菩薩或佛菩薩上面，而在凡夫菩薩的讚嘆上面。

太虛曾有一句名言「人成佛即成。」[29]又說：「建設由人而菩薩而佛的人生佛教。」[30]這樣看來，印順「凡夫菩薩」的理念，應該也是來自他的老師——太虛。

太虛所推動的新佛教，是以「人生佛教」為名；而他所謂的「人間佛教」，其實是「人生佛教」的同義語。[31]「人生佛教」的首次提出，應該是在一篇刊於《海潮音》

p. 487

卷9期4(1928年)當中的一篇訓詞——〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉。在這篇訓詞裏，太虛提到「中國佛教革命的宗旨」，其中幾點和本文論題有關：

- (1)改「遁世高隱」為「化導民眾」、「利濟民眾」；改「專顧脫死問題及服務鬼神」為「服務人群」、「兼顧資生問題」。
- (2)「使農工商學軍政教藝各群眾皆融洽於佛教的十善化，養成中華國族為十善文化的國格；擴充至全人世成為十善文化的人世」。

(3)「建設由人而菩薩而佛的人生佛教」。[\[32\]](#)

其中，(1)和(2)，可以一併討論；因為(2)所提到的「十善」世界，不過是實現(1)中所謂「化導民眾」乃至「兼顧資生問題」的具體結果罷了。太虛 1949 年的一篇演講稿——〈人生佛教開題〉，曾對「人生佛教」做了這樣的說明：

何謂「人生」？「人生」一詞，消極方面為針對向來佛法之流弊，人生亦可謂「生人」。向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了以後好……還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體說即為靈魂，更具體說，則為神鬼……然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要做好事，只要做好人，所以與其重「死鬼」，不如重「人生」。……此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。[\[33\]](#)

這樣看來，太虛的「人生佛教」，是注重「生人」（活著的人）的佛教，專門對治注重「死（後）」與「鬼」的中國佛教傳統。而印順也有類似的說法：

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那末如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近為鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。……所以特提「人間」二字來對治他；這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應該繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。[\[34\]](#)

p. 488

其次，第(2)——『建設由人而菩薩而佛的人生佛教』，顯示太虛的「人生佛教」或「人間佛教」，並不以停留在「人」（凡夫）的階段或位格為滿足。用太虛自己的用語來說，人生佛教理想中的「人」，必須「進化」到菩薩乃至佛的階位或位格。太虛把他這種「進化」的說法，稱為「層創進化論」。[\[35\]](#)「層創進化論」的理念，受到當時流行的「層創進化論」（Emergent Evolution）之影響。[\[36\]](#)

像這種凡夫必須「進化」為佛菩薩的說法，同樣表現在印順的「凡夫菩薩」到「賢聖菩薩」乃至「佛菩薩」的理念之上。足見印順「具煩惱身」、「悲心增上」的「凡夫菩薩」思想，確實和太虛的「人生佛教」，有密切的淵源。

### (三)「人間淨土」的提倡

對淨土宗的嚴厲批判，是「人間佛教」另一個和本文有關的內涵。印順從瑣羅斯德教（Zoroaster）[37]，所信仰之「無限光明神」（Ormuzd）的神格特徵，以及《三寶感應要略錄》（卷3）所引《外國記》裏的傳說等等，和外教有關的文獻著手研究，並從極樂世界所在地——「西方」[38]，乃至「阿彌陀」（amitābha）一詞的字義——「無量光」等字義和地理環境，著手分析，然後斷定阿彌陀佛的信仰，「可能為了適應西方的異教思想」。[39]

印順除了宣稱西方淨土，是一個「異教思想」之外，更重要的，是他認為，那是一個厭棄現實的「此方」，而追求虛幻的「他方」世界的信仰。這和他所提倡的「人間佛教」，有著本質上的矛盾。他說：「西方淨土是他方淨土，容易被誤會作逃避現實……。」[40]又說：

p. 489

中國人特重西方淨土……忽略了現實人間淨土（原註：彌勒淨土）的信行……彌陀淨土，也即被誤會作「等死」、「逃生」，這那裏是阿彌陀佛淨土的真義！[41]

淨土宗以為，我們所居住的娑婆世界，是「穢土」，是「五濁惡世」[42]，不值得留戀。「黃金為地」[43]的西方極樂世界，才是我們死後應該「往生」的「淨土」。但是，印順卻以為，在「往生（極樂）淨土」之外，應該還有「人間淨土」和「創造淨土」（又名「莊嚴淨土」）。他說：

中國淨土宗，發展得非常特別。但知發願往生，求生淨土……而不知阿彌陀佛，並不是發願往生而得淨土的。大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩……修無量功德，去莊嚴國土……現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！[44]

## 二、是「援儒入佛」或是回歸印度？

「人間佛教」的這些理念，是純粹佛教的內涵嗎？是中國佛教回歸印度佛教的必然結論嗎？答案恐怕是否定的。

p. 490

首先，太虛所提倡的「人間佛教」或「人生佛教」，即曾受到儒家的深重影響。其中，一個關鍵性的儒家人物，是梁漱溟（1893～1988）。梁漱溟（與太虛）所處的時代，是一個「西化」以救國難的呼聲甚囂塵上的時代，胡適之、陳獨秀的「全盤西化」論，代表了這一時代的改革心聲。相反地，恭親王、文祥、黃遵憲、張自牧等人的「西學源出中國說」，乃至馮桂芬、鄭觀應、康有為等人的「托古改制論」，可以歸納為「國故派」，正和「西化派」相睥睨。而梁漱溟，則是夾在這兩派中間的折衷派；筆者曾稱之為「批判的國故派」。[\[45\]](#)梁氏曾在《東西文化及其哲學·自序》當中，自我剖析他之所以從儒的心路歷程：

乃至今天的中國，西洋有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子羞澀不能出口，也是一樣無從為人得孔子之真。若非我出頭倡導，可有那個出頭？這是迫得我自己來做孔家生活的緣故。[\[46\]](#)

梁氏原本虔信佛教，卻又改宗儒家，其中曲折，梁氏曾有這樣的說明：

我從二十歲以後，思想折入佛家一路，一直走下去，萬牛莫挽，但現在則已變，這個變是今年（筆者按：1921）3、4月的事，我從那時決定擱置向來做佛家生活的念頭，來做孔家的生活……我不容我看著周圍種種情形而不顧——周圍種種情形都是叫我不容我做佛家生活的……這是迫得我捨掉自己要做的佛家生活的緣故。[\[47\]](#)

問題是，什麼是迫使梁氏棄佛從儒的「周圍種種情形」？梁氏在《東西文化及其哲學（5章）·我們現在應持的態度》當中，曾有這樣的描繪：

我在《唯識述義》序文警告大家：「假使佛化大興，中國之亂便無已」……我希望倡導佛教的人可憐可憐湖北遭兵亂的人民，莫再引大家到第三態度，延長了中國人這種水深火熱的況味！[\[48\]](#)

引文中的「第三態度」，指的佛教。原來，梁氏在其《東西文化及其哲學》、《中國民族自救運動之最後覺悟》

p. 491

等書當中，將世界文化的演變，大分為三種形態：(1)注重理智的、向外追求的西方文化；(2)注重直覺的、中和的中國儒家文化；(3)注重感覺的、取消問題的印度佛教。並說，過去所走的西方文化的路向，已經發生許多毛病[49]，而印度佛教又僅僅適用於未來的世界，因此，目前最適合中國的是儒家形態的文化。

梁漱溟對於佛教的這些批評，顯然激化但也圓成了太虛的「人生佛教」（人間佛教）。《東西文化及其哲學》一書，是梁氏的課程講義；1920年秋天開講於北京大學，1921年又講於濟南的山東省教育廳，並於同年付梓。而太虛的「人生佛教」一詞，首次出現在他的一篇文章——〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，該文刊於1928年的《海潮音》雜誌（卷9期4），離梁氏的《東西文化及其哲學》一書的出版，已有七年之久。在這七年之間，太虛有足夠的時間，思考梁氏對佛教所提出來的質疑。

事實上，太虛在許多文章都提到梁漱溟的「人生三路向」，而結論則千篇一律地說：梁氏所指責的第三路向——佛教，並不如梁氏所描述的那樣消極出世；而是像儒家一樣，積極入世云云。例如，太虛，〈人生觀的科學〉，即曾說：「第三反後剿絕路向，說為大乘以外之印度的人生態度，大致看亦不錯；然印度之大乘佛法，大不應作如此看法。」[50]又說：

梁漱溟嘗謂：「似乎記得太虛和尚在《海潮音》一文中藉著『人天乘』的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裏來。其實，這個改造是作不到的事，如果作到也必非復佛教。」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裏來，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。[51]

p. 492

以上這些實例，意味太虛非常在意梁漱溟對於佛教的批評。梁漱溟所看到的佛教，是當時中國境內的佛教現況。陳榮捷，《現代中國的宗教趨勢》，曾這樣描述民國以來中國佛教的衰微情形：

中國和尚與尼姑的主要職業是在喪葬等場合誦經作法事，通常他們是藉此而獲得報酬。我們無法逃避一個令人不愉快的事實，那就是：僧伽乃是無知與自私等烏合之眾的團體……產生這種可悲情形的原因，在於加

入僧伽的那些人的典型……他們的「剃髮」很少是因為信仰。他們「遁入空門」，為的只是貧窮、疾病、父母的奉獻，或者在祈求病癒或消災祈福時承諾將孩子送入寺廟、家庭破碎等，有的甚至是因為犯罪。[52]

梁漱溟所了解的佛教，正是陳榮捷筆下逃避現實、「遁入空門」的佛教。他的棄佛從儒，也是看到了當時中國佛教現況的無可救藥。

而太虛則辯稱那不是印度大乘佛教的原義，印度大乘佛教的原義，是重視現實世界的「人（天）乘」，那是梁漱溟等儒家人士所標舉的人生理想，它必須『施行到現在人世的生活範圍裏來』。因此，如果我們說，太虛所提倡的「人生佛教」或「人間佛教」，是一種儒化的佛教，亦不為過。

至於印順，隨著回歸印度原始佛教和初期大乘佛教的呼聲越趨強烈，「援儒入佛」的情形也就更加明顯。他說：「七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。」[53]印順的感嘆和自責，意味著他對傳統中國佛教的失望和反省；這些顯然都和梁漱溟有關。他不諱言地說：

二十七年（1938）冬，梁漱溟氏來山（筆者按：四川縉雲山），自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也……吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。

p. 493

釋尊之教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。[54]

引文明白說到，印順所以走向以原始佛教《阿含經》「佛在人間」的思想為中心的「人間佛教」，乃是受到梁漱溟一席話的刺激。

在這樣的刺激下，印順展開了他對中國傳統佛教的強烈批判。他說：

我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思惟，而且是高談玄理，漠視事實（原註：宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧，直

到現在)；輕視知識，厭惡論理(因明在中國，早已被人遺忘)，陷於籠統混沌的境界。[55]

印順以為真正的大乘佛教，應該是「不求急證」，亦即「不修禪定，不得解脫」的。相反地，「要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生」。[56]

但是，「不求急證」的佛教，「這叫一般人如何忍受得了？」於是，一種自稱為「更高的大乘佛法」，出現了。「這一佛法的最大特色，是『自利急證精神的復活』」。而「傳統的中國佛教，是屬於這一型的」。[57]它們雖然分化為天台、華嚴、禪、淨、密等許多不同的宗派，但它們卻具備下面幾點共同性：(1)「理論的特色是『至圓』」；(2)「方法的特色是『至簡』」；(3)「修證的特色是『至頓』」。[58]對於這種至圓、至簡、至頓的中國佛教，他引太虛的話，下了這樣的評論：「中國佛教的理論與修行，說起來應稱之為最大乘的。但從實際上衡量起來，虛大師是稱之為『說大乘教，修小乘行』[59]的。普遍地行小乘行，當然也就少有入世的了。」[60]印順並分析中國佛教之所以走向「說大乘教，

p. 494

修小乘行」之歧路的原因：

中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。這真是中國佛教的悲哀！[61]

正如前文所說，印順對於中國傳統佛教的這些批判，乃是受到梁漱溟等儒家人士的影響。那麼，他所提倡的「人間佛教」，高舉印度根本佛教《阿含經》裏「佛在人間」的精神，到底只是單純的回歸印度原始佛教，或是「援儒入佛」，就變得極為明顯了。

印度根本佛教，除了《阿含經》所說「佛在人間」的入世性之外，恐怕含有多分出世的性格。原始佛教所強調的出家主義、禁慾主義，不能不說是出世多於入世。有關這點，甚至連印順都不得不承認；他說：「出世：這是我們稱之為小乘的，表現為佛教的早期型態。」又說：「這種出世的佛法……以出家為理想生活，捨親屬愛，捨財物欲，過著『少事少業少希望住』的生活；一心一意為生死大事，出世解脫而精進，成為

時代的風尚。大家欽慕這種超越的風格，形成出家僧伽中心的佛教。」  
[62]

既然這樣，那麼，印順從原始佛教吸取什麼樣的內容，做為「人間佛教」的養分呢？無疑地，那是前文一再說過的，受到梁漱溟刺激而萌芽、而強化的「佛在人間」的理念——「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。

### 三、附論：歐陽漸的回歸印度佛教

歐陽漸（歐陽竟無，1871～1944）和太虛，都是「中國佛教復興之父」[63]——楊仁山（1837～1911）的學生。歐陽漸也和印順法師一樣，都是民國以來，主張回歸印度佛教的佛門人物。印順以根本佛教和初期大乘佛教的主張，做為回歸的判準，並提出他那有名的「人間佛教」；這已如前文所述。而歐陽漸，則站在印度唯識宗祖師——護法（Dharmapala，約 530～560）的觀點，來談回歸。二人儘管所重不同，卻都因為主張回歸印度佛教，而對中國傳統佛教，採取嚴厲批判的立場。

這兩位佛門人物，對於當代臺灣學術、宗教界，具有深遠的影響。印順的影響，

p. 495

我們已在前文說過；而歐陽漸的學生，例如呂澂（1896～1989）、熊十力（1885～1968）及其學生牟宗三（1909～1995），主要的影響力在學術界，特別是儒學界。

歐陽所提倡的唯識學，既然和印順所提倡的「人間佛教」一樣，也是印度佛教的回歸，為什麼不能像印順的「人間佛教」那樣，對臺灣佛教產生深遠的影響？其中因素固然很多，[64]但是「援儒入佛」恐怕是其中重要的原因之一。

印順「人間佛教」所闡述的回歸印度佛教，以及「援儒入佛」，已在前文說過。下面要繼續討論歐陽漸的回歸印度佛教運動，以及他之所以沒有「援儒入佛」的原因。

歐陽漸所提倡的佛法，以印度護法系唯識學為中心，亦即以唐·玄奘（602～664）所創立的唯識法相宗為中心。他在《唯識抉擇談》中，曾說到「今時佛法之蔽」共有「五蔽」（詳下文），在第四蔽中說到：「剋實

而談，經論譯文，雖有新舊，要以唐人新譯為勝。……又談著述，唐人亦稱最精。」[65]引文中的「唐人」，指玄奘；「新譯」，指玄奘所譯佛典。[66]而玄奘所譯佛典，則以護法系唯識法相宗的經論為主。

玄奘所建立起來的印度護法系唯識學——唯識法相宗，內容龐雜，哲理艱深，並非本文所能處理。本文所關心的，不是它實質的哲學內容，而是它之所以受到歐陽漸重視的因原。原因有二：(1)因為唯識學能祛除「今時佛法之蔽」，亦即「五蔽」。[67](2)因為唯識學可以救中國。

先就祛除「今時佛法之蔽」，亦即祛除「五蔽」來說，歐陽漸強烈批判中國傳統佛教的缺失。這點，和印順並無二致。

「五蔽」中的第一蔽，批評禪宗的「直指本心，不立文字，見性即可成佛」，說他們是「盲修之徒」。

第二蔽批評「中國人之思想，非常僂侗，對於各種學問，皆欠精密之觀察」，以致於「談及佛法，更多疏漏，在教理上，既未曾用過苦功，即憑一己之私見妄事創作，極其究也，著述愈多，錯誤愈大」。

p. 496

第三蔽，批評天台和華嚴二宗：「自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。」又說：「諸創教者，本未入聖位（原註：如智者即自謂係圓五品位），所見自有不及西土大士之處。」[68]

第四蔽是：「學人之於經典著述，不知抉擇。了義不了義乎？如理不如理乎？皆未之思也，既未之思，難免不誤。」

而第五蔽則是：「學人全無研究方法……視世出世智截然異轍，不可助成，於是一切新方法皆排斥不用，徒逞玄談，失人正信」。歐陽漸以為，「執一行一門以為究竟」的淨土宗，即是第五蔽的實例。[69]

其次，唯識學可以救中國，是歐陽漸提倡唯識法相宗的第二個原因。歐陽漸之所以興起唯識救國的念頭，當然也和印順一樣，來自中國苦難的實際觀察。他在〈佛法為今時所必需〉一文當中曾說：

縱觀千古橫察大地，今日非紛亂危急之秋乎？強凌弱，眾暴寡，武力專橫，金錢驕縱，殺人動以千萬計，滅國動以數十計，陰慘橫裂禍亂極矣！

雖然，此猶非所最痛，亦非所最危，所謂最痛最危者，則人心失其所信，竟無安身立命之方，異說肆其紛披，竟無蕩蕩平平之路。[70]

有了這樣深澈的時代之痛，歐陽漸想到他所熱愛而且熟悉的佛法——印度護法系唯識法相學，試圖藉由這種佛法，來拯救中國。他說：

人類當學佛法，中國人必需佛法，現在當宏佛法……然而謂佛法為今日所必需者，謂夫時危勢急於今為極，迫不及待，不可稍緩之謂耳！[71]

歐陽漸處在一個兵荒馬亂、民心思變的時代，舊傳統迅速瓦解，新秩序尚未建立，

p. 497

而中學和西學也正展開熾烈的論戰。在這種大時代的環境之下，一介書生，試圖以他所深信的佛法——唯識法相學，來力挽狂瀾，雖高估佛法之功能，卻也可以理解。

事實上，以唯識佛法來救中國的論調，並非始自歐陽漸，而是當時佛教界的風尚。歐陽漸的老師——楊仁山，從日本友人那裏，取回許多佛典；楊氏終其一生，總共在其創立的「金陵刻經處」，刊行了百餘萬卷的佛典。[72]其中包括唯識法相學的相關佛典，例如《成唯識論述記》等。楊氏甚至高聲疾呼唯識法相學的重要性；他說：「專心研究因明、唯識二部……不至顛預僮侗，走入外道而不自覺，實振興佛法之要門也。」[73]楊氏逝世後，「金陵刻經處」實際的出版事務，轉由歐陽漸負責；在歐陽的主持下，又出版了另一部唯識法相學的重要典籍——《瑜伽師地論》。從此，失傳了數百年的唯識法相學，重新在中國興起，並且種下其後的唯識思想大論戰。[74]

楊仁山的影響，不只限於佛教界，還遍及一般思想界。歐陽漸〈楊仁山居士傳〉，曾說：「唯居士之規模弘廣，故門下多材，譚嗣同善華嚴……而唯識法相之學有章太炎……歐陽漸等……。」[75]引文提到，「善華嚴」的譚嗣同(1865~1898)，以及精通「唯識法相之學」的章太炎(1868~1936)，最值得注意，因為這二人乃最早提倡以佛法救中國的革命志士。其中，章太炎因為「蘇報案」繫獄上海，開始在獄中閱讀《瑜伽師地論》等唯識宗的經典之作。後來更依照這些經典之作，撰寫《建立宗教論》、《齊物論釋》等名著。而他所以撰寫這些作品，不是純粹爲了佛學研究的目的；而是站在民族主義的立場，藉由這些作品，批判因爲鴉片戰爭失敗而大量輸入中國的西洋文化（例如基督教的神教思想）。

其後，譚嗣同的《仁學》，也是依循同一路線，從華嚴宗（廣義唯識學）的經論汲取養分，試圖以佛法來救國難。[\[76\]](#)因此，

p. 498

歐陽漸試圖以唯識佛法拯救國難，不過是這一時代風尚的一環罷了。他和印順的不同處，不在拯救國難之心的有無，而在採用什麼佛法拯救國難。歐陽漸所採用的佛法是印度護法系的唯識法相學，而印順所採用的佛法則是：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（原註：指「初期大乘」）之行解」。[\[77\]](#)也就是說，根本佛教，以及龍樹等人所弘傳的初期大乘佛教，才是印順認為可以救國的佛法。

歐陽漸的唯識學，幾乎不曾在臺灣發生過任何影響。他的第一高足——呂澂，學貫中、西、印，乃當代少數幾個精通梵文佛典的大學者之一，卻寂寞一生。[\[78\]](#)歐陽漸另一高足——熊十力，雖著有《新唯識論》，但骨子裏卻和歐陽漸的護法系唯識學唱反調。歐陽漸極力批判中國傳統佛教的天台、華嚴二宗（詳前文），但是熊十力的《新唯識論》，卻被學界視為天台、華嚴的精神傳承。[\[79\]](#)例如，印順即露骨地批評《新唯識論》

p. 499

之所以談天台、華嚴，「不是掠美，便是藏拙」。[\[80\]](#)再加上熊十力的「思想不純為佛家」，[\[81\]](#)實際上是一位新儒家人物，因此，將他視為歐陽漸門下的「歧出」，應不為過。而熊十力的學生——當代新儒學的代表人物牟宗三，晚年雖長住臺灣，並出版《佛性與般若》一書，但書中標榜的佛法，仍然是歐陽漸視為使「佛法之光愈晦」的天台宗。而牠之標舉天台哲學，不過是將它視為通往儒學之路的踏板罷了。[\[82\]](#)

這樣看來，儘管歐陽漸的門下，曾有像牟宗三這樣一流的學者久居臺灣，並對臺灣哲學界起著既深且廣的影響；但其一脈相承的唯識傳承，不但不曾在臺灣學術界萌芽，而且，即使是在臺灣佛教界，也不曾產生一絲漣漪。這除了因為歐陽門下弟子呂澂的純走學術路線，不能附合一般佛教信徒的情感願望，以及熊十力的「歧出」這兩個原因之外，歐陽漸本人不曾「援儒入佛」，以致沒有掌握住大時代的脈搏，恐怕也是原因之一。

歐陽漸不但沒有「援儒入佛」，甚至對儒家存著一份既失望又怨懟的心理。他在寫給世叔魏斯逸的一封信裏，曾自我表白：

漸之學佛與他人異，我母艱苦世叔所知，病魔生死，儒既無術應我推求，歸根結蒂之終，下手入門之始，亦五里墮霧髣髴依稀。乃於我母謝去之一時，功名富貴、飲食男女一刀割斷廁足桑門……。[\[83\]](#)

從這段引文，我們也就了解歐陽漸之所以沒有「援儒入佛」的原因了。

p. 500

#### 四、結語

佛教初傳中國，儒家和佛教就存在著緊張而又互補的關係。魏晉南北朝，乃至隋、唐，在佛教大興、儒家尚未取得獨尊地位的契機下，佛教往往對儒家採取強烈批判的態度。崇信佛教，並且主張「真神為正因佛性」[\[84\]](#)的梁武帝（464～549），就曾發動六十四位僧俗，圍剿撰寫《神滅論》（無靈魂論）的儒家人士——范縝（450～510）。[\[85\]](#)再如隋朝三論宗高僧——吉藏（549～623），也曾採取「破邪顯正」的方法，批判孔子（和老子）並非聖人。[\[86\]](#)這種強烈批判的態度，引起儒（道）家的激烈反彈，延綿不斷的往互論戰勢不可免，為中國的宗教思想史，提供了豐富而又珍貴的史料。[\[87\]](#)

然而，魏晉至唐朝（特別是南北朝），強勢的佛教，往往也從儒家（和道家）汲取養分；「以經中數事，擬配外書」[\[88\]](#)的「格義佛教」即為一例。另外，為了因應來自儒家的強烈批判，中國佛教發展出許多創新的宗派和教團。例如，在儒家「委離所生，棄親即疏」，乃至「背理傷情」[\[89\]](#)的批判下，初唐的禪宗第六代祖師——惠能（638～713），力倡「若欲修行，在家亦得，不由在寺」乃至「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」[\[90\]](#)的入世禪法。余英時以為，惠能所說的這些話，

p. 501

率先開啓了佛教的入世之門。[\[91\]](#)入宋後，更發展出以茹素念佛、亦僧亦俗的在家居士教團——白蓮社，社員不需出家，不必背負不孝的罪名，

卻又有出家的實質。無疑地，這都是因應來自儒家批評（不孝）的一種方便。

再如，儒家指控那些以乞食為生的僧人「坐食百姓」、「不蠶而衣，不田而食」、「聚歛百姓」，乃至「規免租役」、「空國賦算」，[92]於是唐代禪師——百丈懷海（720~814），制定了《百丈清規》，建立叢林制度，並且以身作則，要求自己「一日不作，一日不食」，讓佛寺成爲一個勤勞、節儉、自立更生的經濟獨立體。這種勤儉的美德，更在宋以後影響全真、真大道等「新道教」，以及朱熹等新儒家的創建。[93]儘管佛教對於儒、道二家的回饋，比起從儒、道二家那裏汲取養分，要來得多；但是，因應儒、道二家的批判，而創建的白蓮社和禪門叢林制度，不能不說是某一種形式的「援儒（道）入佛」吧！

宋、明二代，佛教逐漸走向衰微之路，繼之而起的是儒家理學。居於劣勢的佛教，因而喊出「（儒、釋、道）三教同源」的口號，試圖把自己提高到和儒家（與道家）同等的地位。被稱爲「明末四大師」的雲棲株宏（1532~1612）、憨山德清（1543~1623）、紫柏真可（1543~1603）和藕益智旭（1599~1655），各各都是「三教同源」的提倡者。株宏主張「儒佛相資」，以爲「儒與佛不相病而相資」。[94]德清註《老子》、《莊子》，智旭則撰有《周易禪解》、《四書藕益解》。德清還說：「不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」[95]又說：「孔、老即佛之化身也。」[96]這些都證明，在宋明理學強大壓力下，高僧們試圖以「三教同源」的主張，力挽佛教的頹勢。佛教「援儒（道）入佛」的態勢，也就更加明顯了。

到了清朝，佛教更加衰微了。「沒法子就做和尚，和尚見錢經也賣。十個姑子九個娼，剩下一個是瘋狂。地獄門前僧道多！」[97]這是當時流傳於民間的一首俗諺。

p. 502

俗諺固然誇大其詞，卻真實反映了當時佛教衰微的窘況。

然而，在最需要從儒（道）家汲取養分的情形下，「援儒入佛」的管道，卻被朝廷切斷。虔信喇嘛教（佛教密宗）的清朝皇室，對佛教採取敵視的態度；〈十朝聖訓〉即說：「至於僧侶，全爲無用之人，應嚴加取締！」而在制度上，清廷對佛教採取隔離政策；《大清律·禮律·瀆褻神聖》即規定：「僧道不得於市肆誦經托鉢、陳說因果、聚財金錢，違者懲罰。」又說：「若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十，罪

坐夫男；無夫男者，坐罪本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者，與同罪。」

另一方面，乾隆 19 年（1754），通令取消行之千年的官給度牒制度，造成僧侶人數暴增。特別是嘉慶以降，國勢凌替，民不聊生，投入佛門討口飯吃的情形愈加嚴重，以致僧品良莠不齊。清末全國僧尼總數，已經達到八十萬之多。[\[98\]](#)在這樣一方面縱容，二方面隔離的佛教政策下，佛教走向衰亡的死胡同，是可以想見的。佛教和社會脫節，也無法像以前那樣「援儒入佛」，從儒家汲取必要的養分了！入宋以來，儒家已從隋唐佛教那裏，奪回了中國文化的主導權。此時，如果佛教失去了向儒家主流文化靠攏的契機，註定是它走向徹底衰亡之路的開始。

清朝初期的佛教，僅剩下禪宗和淨土兩個宗派。到了雍正皇帝，一方面由於他個人的喜惡，二方面他又懷疑禪僧和反清復明的知識分子勾結，因而開始打壓那些具有文人氣息和入世氣息的禪門宗派，相反地，扶植一些沒有什麼學養的禪僧。他認為天童派和罄山派的禪法最好，強力扶植天童圓悟和罄山圓修兩位禪師，說他們的禪法「單提向上，直指人心，乃契西來的意，得曹溪正脈者」。另一方面，卻強力批判三峰派的禪法，將該派漢月法藏禪師及其弟子弘忍所著的《五宗原》、《五宗救》等書，加以「毀板」，屬下弟子「盡削去支脈，永不許復入祖庭」。[\[99\]](#)雍正自己還撰有《揀魔辨異錄》八卷，指責法藏和弘忍為「魔藏父子」，說他們「毀戒破律，唯以吟詩作文，媚悅士大夫，同於娼優伎倆」！[\[100\]](#)從此，禪宗也開始沒落，以致到今日，只剩下出世性格濃厚、主張厭棄現實世間、不問世事、一心一意唸佛往生西方極樂世界的淨土宗。

太虛、印順，以及歐陽漸、呂澂，就在這樣的佛教環境下成長。他們都有心復興佛教，但因採取的方法有異，所得到的結果也就不同。印順和歐陽漸，都有回歸印度佛教的呼聲。但前者在儒家的激勵下，回歸於印度根本佛教和初期大乘佛教的人間性，

p. 503

有著強烈的宗教使命感。而歐陽漸，雖也感染到時代的苦難和佛教衰微之痛，但在個人對於儒家的失望和怨懟心理之下，卻不會「援儒入佛」，僅僅浸淫在印度護法系唯識學的理論光輝中，欠缺宗教熱情。而其繼起者，若不是走向學院式的文獻學探討（呂澂），就是「歧出」至新儒家（熊十力、牟宗三）。他們本人（印順）或徒孫（牟宗三），都曾長居臺灣，但一者為臺灣佛教開創了新紀元，一者卻僅能侷限在新儒家的學術圈裏，想來不是沒有原因的。

## **Scriptural Interpretation of “Buddhism for this World”: Is It “Applying Confucianism into Buddhism” or Returning to Indian Buddhism?**

Yang Huinan

Professor, Dept. of Philosophy, National Taiwan University

### **Summary**

“Buddhism for this World” promoted by Master Yinshun is the mainstream thought of Buddhism in contemporary Taiwan. Many Buddhist organizations including Dharma Drum Mountain are inspired by this thought and develop prosperously. The characteristics of “Buddhism for this World” are based on the humanitarianism of Agāma Sūtras and the loving-kindness and compassion of early Mahāyāna Buddhism towards all sentient beings. Therefore, the “Buddhism for this World” is a movement, in certain aspects, of “returning to the India’s primitive Buddhism and early Mahāyāna Buddhism.” The proposing of this movement was inspired by Liang Shuming, a neo-Confucianist school in early 20th century with the color of humanitarianism and the loving-kindness and compassion sentiments, the “Buddhism for this World” has, obviously, the characteristic of “applying Confucianism into Buddhism.” This paper aims to explain this subtle relationship between the “Buddhism for this World” and neo-Confucianism.

In addition, the paper also compares it with Upāsāka O-yang Jing-wu’s movement of “Returning to India’s cittāmatra Buddhism” during the same period. The latter didn’t develop well. The major reason: It never applies Confucianism into Buddhism.

**關鍵詞：** 1.Buddhism for this World 2.applying Confucianism into Buddhism 3.Taixu 4.Yinshun 5.Liang Suming 6.Xong Shili

[1] 太虛曾撰有〈怎樣來建設人間佛教〉一文。（收錄於：印順編《太虛大師全書》，臺北：太虛大師全書編纂委員會，1980（3版），冊24，頁431~464。）該文是1933年太虛在漢口市商會的演講稿。次年（1934），「《海潮音》出過人間佛教專號，當時曾博得許多人的同情。後來慈航法師在星洲，辦了一個佛教刊物，名為《人間佛教》。抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。前年（1939）法舫法師在暹羅，也以「人間佛教」為題來講說。」（引見：印順《妙雲集（14）·佛在人間》，臺北：正聞出版社，1987（7版），頁18。）可見「人間佛教」並非太虛一人所提倡，而是當時整個中國佛教界的風潮。本文僅討論發端於太虛的人間佛教。

[2] 詳見：符芝瑛《傳燈——星雲大師傳》，臺北：天下文化出版公司，1995，頁35~40。

[3] 引見：佛光山宗務委員會編《佛光山開山三十週年特刊》，高雄：佛光文化事業公司，1997，頁4。

[4] 引見：釋星雲《心甘情願》，高雄：佛光出版社，1993，頁149。

[5] 引見：釋證嚴《慈濟叮嚀語》（二），臺北：慈濟文化出版社，1987，頁33。

[6] 引見：江燦騰〈晨霧中的朝聖者〉；收錄於江燦騰《臺灣佛教文化的新動向》，臺北：東大圖書公司，1993，頁99~100。

[7] 江燦騰以為，儘管證嚴是印順的弟子，但是，慈濟功德會的創立，不但和印順無關，而且印順還採取反對的立場。（參見：張慈田〈佛學研究與修行——訪江燦騰居士〉；刊於《新雨月刊》31期，臺北：新雨佛教文化中心，1990年2月，頁22。）但是，陳荅則持相反意見，以為慈濟事業確實受到了印順的精神支持。（參見：陳荅〈思想、行動兩皆侏儒——評江燦騰先生之謬論〉；刊於《新雨月刊》32期，1990年3月，頁19~20。）

[8] 引見：釋聖嚴《人間淨土》，臺北：法鼓文化事業公司，1997，頁7。

[9] 同前引。

[10] 創立慈濟功德會的證嚴，雖是臺籍法師，但她所提倡的佛教理念，基本上還是來自中國大陸的佛教傳統。

[11] 昭慧的「生命關懷協會」，以拯救流浪狗、野生動物為主要工作目標。在她的推動下，立法院通過了「野生動物保護法」等相關法案。宏印發起的「佛教青年會」，則以教育佛教青年為主要工作。在他擔任理事長時，發起「二二八紀念法會」，那是臺灣佛教界第一個也是唯一一個紀念二二八事件的法會。而傳道，則與「綠色和平」等環保團體合作，拍攝「反六輕」的記錄片；並於 1995 年，與「現代佛教學會」合辦「佛教與社會關懷學術研討會」，為臺灣推動佛教環保運動的第一人。

[12] 新雨社和現代禪，是兩個受到印順思想影響，而在臺灣開創出來的新興佛教教派。它們和前文所提到的「生命關懷協會」、「佛教青年會」等團體的不同處是：新雨社和現代禪都是以修行為號召的教團；而生命關懷協會和佛教青年會，則以辦活動（宗教的、非宗教的活動）為主的社團。新雨社因為主張「臺灣人民自決」等臺獨言論，並參與 1990 年 3～5 月「反老賊」（反老國民大會代表）的「野百合」靜坐示威，而倍受佛教界矚目。而現代禪，則因倡言「（包括男女情慾在內的）已有情慾盡量發揮」等反傳統的禪修而聞名。（參見：楊惠南〈人間佛教的困局——以新雨社和現代禪為中心的一個考察〉；口頭發表於 1998 年 7 月中央研究院社會科學研究所籌備處所舉辦的「臺灣新興宗教現象之研究」例會。）

[13] 印順是在 1952 年 7 月來臺，從此長居臺灣。而太虛雖曾在 1917 年 10 月來臺，但只做短暫的訪問。（詳見《太虛自傳》；收錄於印順編《太虛大師全書》，臺北：太虛大師全書編纂委員會，1980（3 版），冊 57，頁 219～224。）後來臺南抗日僧人——林秋梧（證峰法師，1903～1934），還引述太虛的《幻住室隨筆》一書中的某些概念，來證明他的參與抗日運動，乃是正當的「義征」。（詳見：林秋梧〈活殺自在之大乘佛教〉；刊於《南瀛佛教》8 卷 3 號。）但太虛對臺灣佛教的影響，也僅止於此。

[14] 例如，《阿含經》說「無常、苦、空、非我」，而《涅槃經》卻說「常、樂、我、淨」；《般若經》說「一切皆空」，唯識經典卻說「阿賴耶識不空」、「如來藏不空」、「佛性不空」；《涅槃經》說「眾生皆有佛性」、「眾生皆可成佛」，而唯識經典卻說「定性聲聞」、「定性緣覺」和「無性眾生」都不能成佛等等。

[15] 一個有名的實例，即是隋朝天台宗高僧——智顛（538～597）的「五時教判」：(1)華嚴時，釋迦宣說《華嚴經》；(2)鹿苑時，釋迦在鹿（野）苑宣說《阿含經》；(3)方等時，宣說《方等經》；(4)般若時，宣說《般若經》；(5)法華、涅槃時，宣說《法華經》和《涅槃經》。其中，第(1)時的《華嚴經》是究竟的經典，但因為初說，釋迦的許多弟子聽了之後，「如聾如瘡」，因此，釋迦改變說法的內容和方式，從最淺、最不究竟的《阿含經》開始說起，直說到最深、最究竟的《法華經》為止。

[16] 這一史觀認為：兩千多年來的印度佛教，經歷了根本佛教（《阿含經》）、初期大乘佛教（《般若經》、龍樹等人）、中期大乘佛教（《解深密經》等唯識經典、無著、世親等人），以及後期大乘佛教（《大日經》、《金剛頂經》等密教經典）的不同階段。這一史觀還認為：越是後期的印度佛教，越是受到印度固有的婆羅門教的影響。持有這一史觀的佛教學者為數甚多，印順《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1985（2版）），是其中的代表作之一。

[17] 引見：印順《契機契理之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，頁32。

[18] 引見前書，頁46。

[19] 引見：印順《印度之佛教·序》，頁1～2。

[20] 這是《彌勒上生經》（劉宋·沮渠京譯《佛說彌勒菩薩上生兜率天經》）裏的經句。（詳見：《大正藏》冊14，頁418下。）

[21] 指四種果位：須陀還果（預流果），初入聖者之流；斯陀含果（一來果），只再來欲界輪迴一次；阿那含果（不還果），不再回來欲界輪迴；阿羅漢果（應供果），應該受到（凡）人、天（神）供養。

[22] 無生法忍，是對「無生法」（沒有生滅之道理）的「忍」可（深入而不變的認同）。那是大乘佛教所標榜的禪定。

[23] 詳見：印順〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉；收錄於：楊惠南《當代學人談佛教》，臺北：東大圖書公司，1989，頁68～69。其中，「留惑潤生」的意思是：留住無明的迷惑，以利於滋潤生死輪迴。佛教以為，生死輪迴的原因在於無明（惑）；如果斷除無明，即無生死輪迴。而大乘佛教則強調留住無明（惑），這樣才能在生死輪迴當中救度眾生。

[24] 印順《契機契理之間佛教》，頁 44，說：「台、賢、禪、淨的思想，依印度佛教史來看，是屬於『後期大乘』的。」值得一提的是，印順把大乘佛教，依其出現的時間先後，分成三期：(1)性空唯名論，即「初期大乘佛教」；(2)虛妄唯識論，指唯識經論；(3)真常唯心論，指《勝鬘經》、《如來藏經》等討論「如來藏」的經論。（詳見：力嚴（即印順）〈法海探珍〉；收錄於：張曼濤編，《現代佛教學術叢刊（99）·大乘佛教的問題研究》，臺北：大乘文化出版社，1979，頁 27～58。）

[25] 引見：印順《契機契理之人間佛教》，頁 46。引文中提到的「秘密大乘」，是依《大日經》、《金剛頂經》等印度最末期的佛典，而成立的教派。傳入西藏而成的喇嘛教，即屬這一支佛教。

[26] 十善是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不誑語、不飲酒、不兩舌、不綺語、不貪、不瞋、不癡。依照佛典的說法，十善是「人天乘」，亦即凡人和天神所應具備的德性。

[27] 引見：印順〈人間佛教要略〉；收錄於：印順《妙雲集（14）·佛在人間》，頁 102～103。

[28] 引見：前書，頁 103。

[29] 這是太虛四十八歲時，所作的一首八句詩當中的一句：「墮世年復年，忽滿四十八，眾苦方沸騰，遍救懷明達！仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名真現實。」（引見：印順《太虛大師年譜》，頁 426。）值得一提的是，「人成佛即成」這一詩句，在太虛一篇短文——〈即人成佛的真現實論〉當中，作為「人圓佛即成」。（參見：《太虛大師全書》冊 24，頁 457。）

[30] 太虛〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉；引見：印順編《太虛大師全書》冊 34，頁 597～598。

[31] 這點，江燦騰《現代中國佛教思想論集（一）·太虛大師的「人間佛教」思想探源——兼論其與「人生佛教」的時代關聯性》（臺北：新文豐出版公司，1990），頁 78，已經注意到了。

[32] 太虛〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉；引見：印順編《太虛大師全書》冊 34，頁 597～598。

[33] 太虛〈人間佛教開題〉；引見：印順編《太虛大師全書》冊 5，頁 218～219。

[34] 引見：印順《妙雲集（下編）·佛在人間》，臺北：正聞出版社，1987（7版），頁21~22。

[35] 有關太虛「層創進化論」的具體內容，請參見：楊惠南〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉；楊惠南〈太虛之「人生佛教」和梁漱溟之「人生三路向」的比較〉。（分別收錄於：楊惠南《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書公司，1991，頁75~125，頁127~171。）

[36] 「層創進化論」，乃由本世紀初的西方哲學家——穆耿

（C. Lloyd Morgan）、亞歷山逗（亞歷山大，S. Alexander）等人所提出。（參見：張東蓀，《新哲學論叢》，臺北：天華出版公司，1979，頁314~349。又見：吳康，《哲學大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1959，二篇四章。）太虛把「層創進化論」譯為「層創進化論」，並曾簡略介紹這一新思想。（參見：印順編《太虛大師全書》冊5，頁231~233。）另外，則把「層創進化論」一詞，留給他自己的「人生佛教」。

[37] 古波斯（今伊朗）拜火教。

[38] 印順以為，「西方」的原本意思是安息國（Arsaces），又名波斯，相當現在的伊朗。（詳見：印順《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1989（5版），頁803~804。）

[39] 印順所謂「西方的異教思想」，指的是包括波斯（今伊朗）在內的「太陽崇拜」。（詳見：印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁803~804。）

[40] 引見：印順《妙雲集（17）·淨土與禪》，臺北：正聞出版社，1987（7版），頁30~31。

[41] 引見前書，頁32~33。引文中說到「人間淨土」即是「彌勒淨土」。印順說：「彌勒的淨土思想，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的。這如《彌勒下生經》所說。」（引見：印順《妙雲集（17）·淨土與禪》，頁16。）彌勒淨土之所以被稱為「人間淨土」，是因為《彌勒下生經》曾預言彌勒將在未來，下凡到人間成佛。那時，娑婆世界已成淨土。彌勒並在一棵名叫「龍華」的菩提樹下，說了三次佛法；這即是有名的「龍華三會」。（引見《大正藏》冊14，頁421上~423下。）事實上，印順從彌勒信仰，汲取許多養分，來建構他的「人間佛教」。

[42] 「五濁」，濁是污濁、濁惡的意思，它們是：(1)劫濁，宇宙將毀滅時，有饑饉、疾疫、戰爭等災害生起。(2)見濁，正法滅後，邪法轉生，邪見增強，使人不修善道。(3)煩惱濁，眾生多諸愛欲，慳貪鬥諍，諂曲虛誑，攝受邪法而惱亂心神。(4)眾生濁，又作有情濁。眾生多諸弊惡，不孝敬父母尊長，不畏惡業果報，不作功德，不修慧施、齋法，不持禁戒等。(5)命濁，又作壽濁。往古之世，人壽八萬歲，而今因為惡業增加，人壽短促，百歲者稀。淨土宗以為，目前的世界是「末法時期」（佛法將滅未滅的時期），所以是一個「五濁惡世」。淨土宗的代表經典——《佛說阿彌陀經》，即說：「釋迦牟尼能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世，劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生，說是一切世間難信之法。」（引見《大正藏》冊 12，頁 348 上。）

[43] 這是姚秦·鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》裏的經句。（詳見《大正藏》冊 12，頁 347 上。）

[44] 引見：印順《妙雲集（17）·淨土與禪》，頁 38。

[45] 參見：楊惠南〈太虛之「人生佛教」和梁漱溟之「人生三路向」的比較〉；收錄於：楊惠南《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書公司，1991，頁 127~171。

[46] 引見：梁漱溟《東西文化及其哲學·自序》，臺北：里仁書局，1983，頁 3。

[47] 同上注，頁 2。

[48] 同上注，頁 245~246。另外，梁氏還說到他之所以排佛的其他的理由：「國際所受的欺凌，國內武人的橫暴...這都是因不像西洋那樣持向前圖謀此世界生活之態度而喫的虧，你若再倡導印度那樣不注意圖謀此世界生活之態度，豈非要更把這般人害到底？」（引見：梁漱溟《東西文化及其哲學》，頁 245~246。）

[49] 例如：在經濟上由於「近世世界的惡魔」——「機械的發明」、破壞「同業組織」（guild）的「自由都市」，以及「斯密亞丹（Smith Adam，1723~1790）倡合力分工之說」這三件事情，使得「生產不是為社會上大家消費而生產的，只是要多多的生產，個人好去營利就是了」。緊接著便是「生產過剩」，「工人就起了失業的恐慌」。另一方面，工人和資本家之間「一點情義沒有」，不像從前的主人和工人之間，是「朋友」

關係。而且，「從前手工時代有點藝術的樣子，於工作中可以含些興味。現在一概都是大機械的，殆非人用機械而成了機械用人。」（以上皆見：梁漱溟《東西文化及其哲學》，頁 192～196。）這樣看來，梁氏是站在當時流行的社會主義的立場，來批判屬於「第一路向」的西方文化。

[50] 引見：印順編《太虛大師全書》冊 46，頁 51～52。引文中的「第三反後剿絕路向」，即梁漱溟所說的第三路向——佛教。

[51] 太虛〈人生觀的科學〉；引見：印順編《太虛大師全書》冊 46，頁 38。引文所引梁漱溟的話，出現在梁漱溟《東西文化及其哲學》，頁 248～249。在這段引文的前面，梁氏還說了下面的幾句話：「孔與佛恰好相反：一個專談現世生活，不談現世生活以外的事；一個專談現世生活以外的事，不談現世生活。這樣，就致佛教在現代很沒有多大活動的可能，在想把佛教耆出來活動的人，便不得不謀變更其原來面目。」而在批評太虛「人天乘」的引文之後，梁漱溟緊接著還批評了梁啟超：「而梁任公先生則因未曾認清佛教原來怎麼一回事的緣故...總想著拿佛教到世間來應用；以如何可以把貴族氣味的佛教改造成平民化，讓大人人都可以受用的問題訪問於我。其實這個改造是做不到的事，如果做到也必非復佛教。」

[52] 引見：陳榮捷（廖世德譯）《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987，頁 104～105。

[53] 引見：印順《印度之佛教·序》，臺北：正聞出版社，1985，頁 1。

[54] 同上注，頁 1～2。

[55] 引見：印順《妙雲集（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，臺北：正聞出版社，1987（7 版），頁 228。引文中的「因明」，乃佛教的邏輯學。

[56] 詳見前書，頁 185。其中，「不求急證」，指的是不急著求得解脫、證入涅槃的意思。而「阿僧祇」，字面的意思是無量數，乃印度的數字單位，類似中國的萬、億、兆等大數；「劫」，則是印度的長時間單位。一劫相當於現在所說的若干光年。因此，「阿僧祇劫」，相當現在所說的無數光年。

[57] 詳見：印順《妙雲集（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，頁 185～186。

[58] 以上皆見：印順《妙雲集（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，頁186。

[59] 這句太虛的話，印順曾多次引用，可見它影響印順之深。下面是比較完整的引用：「民國二十九年，虛大師訪問南方佛教國家回來，曾說了這樣的一段話：『中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家信眾，也是偏重自修自了的……』」（引見：印順《妙雲集（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，頁178）。

[60] 引見：印順《妙雲集（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，頁196。

[61] 引見前書，頁199。

[62] 引見前書，頁180~181。

[63] Holmes Welch, *The Buddhist Revival in Modern China*, chapt. 1.

轉引自：藍吉富〈楊仁山與現代中國佛教〉；收錄於：洪啓嵩、黃啓霖編，《楊仁山文集》，頁32。

[64] 例如：歐陽漸滯留大陸，印順長住臺灣；歐陽漸是在家居士，印順是出家法師；歐陽漸所提倡的唯識學，名相複雜、詞句艱澀、學究性強，印順所提倡的「人間佛教」則通俗易懂；歐陽漸脾氣暴躁、「躁急憤激」（方東美〈與熊子貞先生論佛學書〉；引見：方東美《中國大乘佛學》，臺北：黎明文化公司，1986，2版，頁655），而印順則溫文儒雅等。

[65] 引見：洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，臺北：文殊出版社，1988，頁122。

[66] 新譯的代表人物，原有玄奘和義淨（635~713）兩位唐朝人，目前則指玄奘。（有關「舊譯」（古譯）、「新譯」（新傳）的區分及其代表人物，請參見：宋·法雲編《翻譯名義集》卷1；《大正藏》卷54，頁1056中。）

[67] 歐陽漸說：「欲祛上五蔽，非先入唯識法相之門不可。」（引見《唯識抉擇談》；洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，頁123。）

[68] 引文中的「諸創教者」，指天台宗的智顛（智者大師，538~597）、華嚴宗的法藏（645~712）等開宗祖師。「圓五品位」，指圓教的「五

品弟子位」。天台宗把修行所證得的果位，依其高深，區分為八個階位，五品弟子位是最粗淺的第一位。智顛臨終時，曾說：「吾不領眾，必淨六根（筆者按：即第二「六根清淨位」）；爲他損己，只是五品內位耳。」（唐·道宣《續高僧傳（卷17）·釋智顛傳》；引見《大正藏》冊50，頁567中。）歐陽漸即是依據這個記載，批評智顛（智者）只證得「圓五品位」，而不像印度唯識宗的開宗祖師（「西土大士」）——彌勒

（Maitreya），已證入「聖位」。（依唯識宗的傳說，彌勒即未來要遞補釋迦而成佛的「補處菩薩」。補處菩薩必定是第「十地」菩薩，而「初地」以上的階位，都是「聖位」。）

[69] 以上有關「五蔽」，皆見：歐陽漸《唯識抉擇談》；洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，頁121~123。

[70] 引見：洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，頁286。

[71] 歐陽漸〈佛法爲今時所必需〉；引見：洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，頁285。

[72] 詳見洪啓嵩、黃啓霖編，《楊仁山文集·楊仁山居士事略》，臺北：文殊出版社，1987，頁35~41。

[73] 《楊仁山居士遺書》，頁998。（轉引自：藍吉富〈楊仁山與現代中國佛教〉；洪啓嵩、黃啓霖編，《楊仁山文集》，頁26。）

[74] 這次大論戰至少有三方面：(1)「唯識」和「法相」是否分宗的論戰；(2)歐陽漸的學生——熊十力所著《新唯識論》的論戰；(3)歐陽漸學生——呂澂和熊十力之間，有關「性寂」和「性覺」的論戰。（詳見：郭齊勇，《熊十力與中國傳統文化》，臺北：遠流出版公司，1990，第九章。又見：江燦騰《現代中國佛教思想論集（一）·呂澂與熊十力論學函稿評議》。）

[75] 歐陽漸〈楊仁山居士傳〉；引見：《歐陽竟無居士內外學（乙）·內學雜著（下）》，南京：金陵刻經處，頁2。

[76] 參見：江燦騰〈呂澂與熊十力論學函稿評議〉；收錄於江燦騰，《現代中國佛教思想論集（一）》，頁1~74。又見：麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》（下），臺北：文津出版社，1992，7~8章。

[77] 引見：印順《契機契理之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，頁 32。原文在「宏闡中期佛教之行」一句下，有這樣的附註：「梵化之機應慎」。緊接著還有下面幾句：「攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」其中，印順曾說明「梵化之機應慎」這句註解：「梵化，應改爲天化，也就是低級天的鬼神化。」而所謂「後期佛教」，則指密宗等「後期大乘」。它的特色是高談如來藏、佛性、我等概念，而且「梵化」（神化）得更加嚴重。印順認爲，這都是爲了「順應世間人心」，不得已而施設的「方便」。這一期的佛教，印順認爲要攝取其中的「確當者」。他說：「只要確立不神化的『人間佛教』的原則，多有可採用的。」

[78] 郭齊勇《熊十力與中國文化》，頁 20，曾說：任教於北京大學的梁漱溟，在蔡元培校長的同意下，曾向歐陽漸請求，讓呂澂到北大教授唯識學。然而歐陽漸不肯放人，改推薦熊十力赴北大任教。引起極大震撼和爭議的《新唯識論》，即是熊十力在北大開授唯識學的講稿。許逖〈呂秋逸先生軼事〉（刊於：《禪心》4 期，1998 年 8 月），引述他的老師方東美（1899~1977）的談話，說到呂澂初投歐陽漸門下時，曾獻上一紙，明文說到終身不離歐陽漸的誓言。歐陽漸不肯放人的原因，可能執著於師徒之間的這種默契。然而，他的決定，顯然是一種嚴重的錯誤；由於他的私心，以致使他的唯識學傳承，失去了在學術界（北大）發展的機會。

[79] 許多學者都指出，《新唯識論》一書，含有濃厚的天台、華嚴二宗的思想內容。例如太虛〈略評新唯識論〉（收錄於：林安梧《現代儒佛之爭》，臺北：明文書局，1990），即說：「頃熊君之論出，本禪宗而尚宋明儒學，斟酌性、台、賢、密、孔、孟、老、莊，而隱摭及數論、進化論、翊化論之義，殆成一新賢首學……。」太虛顯然認爲，熊十力的《新唯識論》，受到了禪宗、天台宗和賢首宗（即華嚴宗）的影響，並匯集成爲「新賢首學」（新華嚴學）。另外，郭齊勇《熊十力與中國傳統文化》，頁 77，也指出：熊十力「喜玩老莊、玄學、公羊春秋和天台、華嚴、禪宗」。石峻也說：熊十力「泛唯識思想，傾向華嚴一派」。又說：熊十力「把禪宗的『見性』，華嚴的『明心』在心性問題上相互配合，相互發明，從而對道德修養境界作了本體論的說明」。（引見：郭齊勇《熊十力與中國傳統文化》，頁 220。）而陳榮捷也說：熊十力對於現代中國思想有兩點貢獻，其中第二點是：加強了天台、華嚴二宗的「折衷融合的精神」。（詳見：陳榮捷（廖世德譯）《現代中國的宗教趨勢》，頁 170。）可見一般學者都認爲，熊十力的《新唯識論》，含有濃厚的天台、華嚴思想。

[80] 印順《妙雲集（7）·無諍之辯·評熊十力的新唯識論》，臺北：正聞出版社，1988（7版），頁16，曾說：「我讀《新（唯識）論》，覺得他於般若及唯識，有所取，有所破；在修持上，還相對的同情禪宗……有人問到台、賢，他以爲『至其支流，可置勿論』。而且，『天台、華嚴等，其淵源所自，能外乎大空大有乎』？這似乎說：台、賢不出於大空大有，所以無須再說。然而，《新論》是不會誤認台、賢爲同於大空大有的，《新論》是有所取於台、賢的，輕輕的避開去，不是掠美，便是藏拙！」

[81] 這幾個字是熊十力寫給呂澂一封信裏的句子。該信旨在說明，他之所以拒不參加歐陽漸喪禮的原因。（詳見：洪啓嵩、黃啓霖編《呂澂文集·附錄：熊十力先生與呂澂先生論學函稿·熊十力先生致書一》，臺北：文殊出版社，1988，頁256。）

[82] 有關這點，可以從牟宗三《佛性與般若》（上）（臺北：學生書局，1977）頁137裏的一段話，得到證明：「（佛家之）緣起法的自體自性，除通過數而成的現象義的自體自性，尙可有通過意志因果或天道性體而成的超越義的自體自性……此是儒家義。……但超越義的自體自性，佛家不能承認。因爲緣起性空，並無超越實體以創生故。即使言如來藏清淨心，此清淨心並無道德的內容，即無道德意志之定向與創生…但吾不以爲如來藏清淨心必排斥道德意志之定向。排斥者只是教之限定，並非清淨心本身必如此……此將是儒佛之大通。」顯然，牟宗三試圖透過「如來藏清淨心」的佛家理念（也是天台宗的理念），在這一理念的上面，建立起儒家式的，具有「道德意志之定向與創生」意義的「天道性體」。

[83] 引見：洪啓嵩、黃啓霖編《歐陽竟無文集》，頁350。

[84] 「真神爲正因佛性」，南北朝十一家佛性論當中的一家。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：1976，頁709，曾評論說：「武帝佛性之真義，實即可謂之爲常人所言之靈魂。就心理現象而執有實物。其所陳義固甚淺顯。按宗炳因慧琳、何承天等不信神之不滅（筆者按：指靈魂不滅），而作《神不滅論》，又名《明佛論》。其旨亦在明神性常住而隨緣遷流。若能漸修，可以成佛。武帝所證，亦不出此。」這樣看來，梁武帝是主張靈魂不滅（神不滅）的。而人之所以能夠成佛，就是因爲人有不滅之靈魂（神）的緣故。這就是「真神爲正因佛性」的意思。

[85] 詳見：《南史（卷57）·本傳》。

[86] 吉藏《三論玄義》：「至如孔稱素王，說有名儒；老居柱史，談無曰道。辨益即無人得聖，明利即止在世間。如此之類，爲次迹矣！」（引見：《大正藏》冊 45，頁 2 中。）

[87] 這些辯論的正反論文，大都收錄在下面兩部巨作：(1)梁·僧祐《弘明集》；(2)唐·道宣《廣弘明集》。（二書皆收錄於：《大正藏》冊 52。）

[88] 這是梁·慧皎《高僧傳（卷 4）·法雅傳》當中的句子，用來說明什麼叫做「格義佛教」。引文中的「經」，指佛經；「外書」則指儒、道兩家（特別是道家）的書籍。

[89] 孫綽〈喻道論〉；收錄於：梁·僧祐，《弘明集》，卷 3。（引見：《大正藏》冊 52，頁 17）。

[90] 這幾句引文，皆出自敦煌本《壇經》，亦即《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》。（引見：《大正藏》冊 48，頁 341 下；頁 342 上。）其中，第二段引文開頭的「法元在世間」一句，原作「法無在世間」。現依《六祖壇經流行、敦煌本合刊》，臺北：慧炬出版社，1976（2 版），頁 98，改正如文。另外，值得一提的是，在元朝至元年間所刊行的「宗寶本《壇經》」（亦即《六祖大師法寶壇經》）當中，第二段引文作：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」（引見：《大正藏》冊 48，頁 351 下。）這是流行於禪門的一首四句偈。

[91] 詳見：余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版公司，1986，頁 18~19。

[92] 詳見：《弘明集》卷 1，6，8，12；又見：《廣弘明集》卷 3，7。（《大正藏》冊 52，頁 8，35，50，85，108，130。）

[93] 參見：余英時《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 26~40、頁 46。其中，余英時對於新儒家興起，曾有這樣的評論：「新儒家正是要在新禪宗止步之地，再向前跨出一步。」又說：「現在我們卻要強調新儒家是繼承了新禪宗的入世精神而發展出來的。」

[94] 詳見：株宏〈竹窗二筆〉；收錄於：《蓮池大師全集·雲棲法彙》，臺北：中華佛教文化館，1973，卷 4。

[95] 引見：德清《觀老莊影響論》，臺北：廣文書局，1974，頁 11。

[96] 德清《老子道德經解》卷首；引見：德清《觀老莊影響論》，頁 55。

[97] 引見：野上俊靜（鄭欽仁譯）《中國佛教通史》，臺北：牧童出版社，1978，頁 160。

[98] 參見：麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》（下），臺北：文津出版社，1992，頁 249～250。

[99] 以上皆見：清·世宗皇帝，《御製揀魔辨異錄·上諭》；《卍續藏》冊 114，頁 190a。

[100] 詳見前書，頁 190a～192c。