

論佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮

——以太虛「人生佛教」思想為中心

陳永革

浙江省社會科學院哲學研究所

提要：本文以太虛大師「人生佛教」理論構建為論述對象，結合二十世紀中國佛教的內外處境，以二十世紀中國佛教弘化的「現代性」為視角，論述了充滿佛教主體性實踐特徵的弘法教化活動的「現代意識」及其效應。全文共分五個部分——佛教弘化現代轉型的主題結構：反思與對話；佛化轉型的主導原則：主體與本位；佛化轉型的方法導向：契理與契機；佛化轉型的展開：宗教化與社會化；佛化轉型的效應：融知識與信仰的。旨在闡明佛教弘化的「現代性」展開過程與人間佛教思潮中重建現代佛法信仰秩序的關聯。

關鍵詞：佛教弘化 現代轉型 太虛大師 人生佛教 佛法信仰秩序

最近以來，已有學者開始從「現代性」的問題視域切入對中國佛教的探討。如有的學者試圖著眼於二十世紀中國佛教的「革命走向」，討論「人間佛教」思潮的「現代性」問題；有的學者則從人間佛教與普世倫理的對話關聯，談論人間佛教的「現代性」話題；還有的學者從對「現代性」的理解為出發點，反省人間佛教結構性張力及其現實效應。^[註 1]所有這些論旨，都無不關注於「現代性」與人間佛教的互動關聯，而富有啟發意義。本文擬從二十世紀中國佛教弘化現代轉型這一視角，基於「佛化」（佛法弘化、佛法教化）意識這一充滿主體性的佛教社會化實踐活動，尤以太虛大師的人生佛教思想為論述對象，談論佛教弘化的現代轉型與當今人間佛教思潮取向之間的內在關聯。

一、佛化現代轉型的主题結構：反思與對話

所謂「現代性」（modernity），首先所指明的是一種時代意識，即現代意識，這是對社會歷史的事實陳述，屬於「現代性」的時間維度；其次則標明一種問題意識，藉此表達對價值秩序與意義規範的訴求意願，屬於「現代性」的詮釋向度。儘管「現代性」所指涉的問題視域或意識，作為一種迄無定論的解答找尋，仍在展開過程之中，但這種處境並不能妨礙把「現代性」引入對中國佛教弘化範式轉變的探討。從上述「現代性」的雙重意識及其現實展

開可以看出，其結構與內容，集中於主體的反思性活動，由此可以擴展到主體實踐活動的全部領域。而佛教弘法教化（即弘化、佛化）的實踐內容，自應歸屬其範圍之內。因此，佛教弘化並非沒有「現代性」的問題意識及其獨特的結構內容，而是以何種方式才能真正揭示出「現代性」的具體意涵問題。

中國佛教的「現代性」，從特定的意義上講，其實就是佛教弘化具體展開的「現代意識」。作為一種客觀的事件，佛教的「現代性」現實地呈示於佛教弘化的實踐展開中。這種展開有其獨特的內容結構與多元意涵。從佛教弘化傳統的真切反思中，轉向人生佛教的弘法取向，正是其典型表現。如果佛教只專求於傳統式的一己化個體解脫，「現代性」也不當存在或出現。因此，佛教的「現代性」所意指的乃是佛法弘化面向現代社會眾生的現實展開過程。

佛教是修證佛法出世解脫智慧的主體實踐，如果我們著眼於佛法弘化展開的「現代意識」或「現代性」的結構，可以看到佛法弘化的二種基本運思取向，即反思性的取向與對話性的取向。具體地說，反思是佛教弘化「現代性」的內在向度，而對話則是佛教弘化「現代性」的外在運思。反思所指向的佛教弘化自身的固有傳統，而對話的指向對象則是佛教弘化所處的社會制度變遷與文化思潮。這二種運思導向，互為關聯，反思中有對話，對話中更有反思。反思與對話是佛教弘化「現代性」之具體展開的主要結構，同時也可說是「現代性」的集中體現。

如果缺省了對佛教弘化傳統的內在反思，佛教弘化的「現代性」同樣難以切入。佛教弘化的現代轉型決不是與傳統弘化模式的截然割裂，而是具有某種反思性的內在關聯。因此，弘化「現代性」的結構品質，並不能簡單地歸結為一個佛教傳統現代轉換的問題，同樣也不完全是佛教可以自主決定或把握的問題，而是佛法教化如何真正介入社會生活的意義共識問題。「反思」所指向的社會共同體的意義重建，如果缺省了這一更為基礎性的內容，就難以確立其真正的弘法意味。因此，佛教弘化的「現代性」，必須確立更為基本的結構內容。佛教弘化的「現代意識」或「現代性」，不僅是出於佛法護教的申辯，而且更出於護法顯正的努力，無論是深入經論的佛理闡釋，還是佛教制度化的整治努力，都離不開此。

佛教弘化「現代性」另一結構內容，表現為應該圓攝社會變遷與文化思潮的對話展開。如太虛所構建的人生佛教理論，在相當程度上甚至可以說是注重這些「對話」活動的結果。具體地說，太虛所展開的「文化對話」，主要著眼於三個領域：(一)是對中國傳統文化的闡釋，並在一定程度上主要表現為儒釋之辨的現代展開。(二)是對西方文化思潮的省察，如科學觀、自由觀、文明觀、國家觀、教育觀及宗教觀的佛法辨析，這是太虛大師佛化活動的重要內容。(三)是對時代文化建設的關注，如積極參與「科學與人生觀」、「問題與主義」、「中國文化本位論」等思潮論戰，這是太虛大師以佛法導引世間法的體現。當然，所有這些「對話」的立場取向，決不能僅滿足於不同文化體系間的話語溝通，而更是出於對佛法義理滲透其他文化體系的弘法考慮。面對從傳統小農社會結構漸進轉向現代工商社會中的社會各階層、思想

觀念和文化知識的普遍分化，視社會、思潮、文化的整體為佛教契機弘化的整全道場，從而更加豐富佛教弘化的現實內容，拓展佛教弘化的空間。

鑑於佛教弘化的現代意識或「現代性」結構，源出於對佛法弘化傳統的內在反思和面向社會人心思潮的外在對話，在此意義上嚴格地說，二十世紀佛教弘化中充滿時代氣息的所謂「革命」性話語，其實只不過是一種「現代性」的鋪墊或序曲，而不是「現代性」本身。因此，所謂「革命佛教」的弘化取向，與其說是佛教弘化的內在自覺，倒不如說是一種思潮現象，或者更確切地說是受刺激下的一種反應。以反思與對話為主題的佛教弘化「現代性」結構，最典型的類型無疑表現於太虛以人生佛教所展開的佛教弘法實踐，其實質則在於重建佛法信仰的努力。這種進路，同樣適用於對「現代性」與當代人間佛教思潮（作為一種社會教化活動或思想文化現象）相互關係。這就是說，在「現代性」的視域下考察當代人間佛教運動，同樣要落歸於重建現代人的佛法信仰秩序。這正是人間佛教作為顯正之學的題中之義。

二、佛化轉型的主導原則：主體與本位

自太虛大師倡導人生佛教以來，在印順及星雲等當代大德的數十載努力下，人間佛教作為顯正之學，漸成為二十一世紀漢語佛教的主流。但從佛教弘法教化的「現代性」結構上觀察，重建現代人的佛法信仰秩序或作為佛法顯正之學的人間佛教運動或現象，其實即以佛教弘化作為重建現代社會人心秩序的重心。太虛的「人生佛教」思想，正是這種弘化理念的典型表達。因此，通過對太虛人生佛教思想的知性探討，當有助於理解中國佛教弘化的現代轉向。

與現代化的主題是理性化相對應，世學意義下的「現代性」的主題同樣是理性化。就理性作為主體性的實踐結構而言，主體性構成了「現代性」的主流話語。準此而論，佛教弘化的「現代性」結構中同樣具有「主體性」的內容。作為佛教弘化的「主體性」，不僅構成了佛教弘化現代展開的主導原則，而且更是一種擴展了的「主體性」，是面向社會、現實人生的弘法實踐不斷調適的佛教主體性。

在太虛大師的弘法視野中，這種弘化的「主體性」，主要經由佛教僧伽制度的改造而實現。因此，無論是太虛所表達的「三大革命說」（「教理革命」、「教制革命」和「教產革命」），還是「三佛主義說」（「佛僧主義」、「佛化主義」和「佛國主義」），都具有極強的針對性，即通過對宗法化僧寺的徹底改造，確立現代僧伽制度，改進「寺僧佛教」的傳統形象。僧伽為佛法住世的基本元素，是住持佛法的僧寶主體，這是佛制必須堅持的主導原則。而太虛改造僧伽制度的理論初衷，就是致力於確保並提高僧伽主持佛法的資格（僧格）或地位。

確保或提高僧伽地位，當有三重含義。首先是確保佛教僧伽在佛法弘化中的主導資格。僧伽並不是針對特定的部分僧人，而是針對全體的出家眾。僧伽的本意，就是對全體出家眾的和合僧團組織的總稱。其次是切實提高佛教僧人現實人心教化秩序中的社會地位，與此相關的是提高佛教僧伽整體的知識學養。其中，太虛最為重視僧伽住持佛法的資格及其由之確立的主導地位。以住持佛法自居的僧伽，如果自身沒有對佛法的整體而切身的修學，豈不是敗壞佛法？因此，太虛明確指出：

住持佛教僧伽，要經過一個嚴格的長期訓練，養成高尚、優美的德學，以佛法為修學實習的中心；旁參以現代的思想學說，準備作宏揚佛法的僧伽，真正代表佛教的精神去救世救人。[註 2]

清末民初，僧伽住持佛法的資格，受到了在家眾、特別是白衣居士的極大挑戰。僧伽住持佛法的合法性，更加嚴峻地擺在佛教叢林面前。應該看到，僧伽住持佛法的合法性，決非建立於在家眾與出家眾的對立之上。太虛改造僧伽制度或寺僧佛教的現實旨趣之一，就是要最廣泛地聯合在家信眾。佛法雖有僧伽住持，但佛法救世，卻離不開在家信眾的廣泛參與，這是毋庸置疑之事。倒是僧伽本身的和合性，一直是其住持佛法的合法性基礎。僧伽住持佛法，是基於其修學佛法的權威性和指導性，而並不在於僧伽出家的身分與地位。換言之，如果僧人出家有名無實，空有出家修學之名，而無修學佛法之實。那麼，僧伽的合法性與權威性，就會受到動搖。這種動搖，對於衰落的中國佛教而言，乃是積重難返的歷史困境。

儘管太虛立志整理中國佛教僧伽制度的現實落腳點，在於振興佛法、復興佛教，並回應於居士佛教復興對僧伽主持佛法地位的衝擊，但從宗教社會學的意義上說，作為社會系統的一個組成部分，佛教弘化不僅具有社會性內容，而且作為組織實體，佛教僧會組織與現實社會的政治、經濟、文化制度建設，具有密切聯繫。任何宗教改革在一個社會轉型時期，必將順應於現實的社會制度變遷。這是太虛推進佛教僧伽制度改革的理論設想，必須落歸於組織建設的現實邏輯。

如何才能真正實現僧伽作為佛教弘化的「主體性」，涉及到的問題自然極複雜，但較為基本的一點是，確立佛法之於世法、佛學之於世學的本位思想。然而，這種本位化的佛法意指又如何？在太虛看來，本位佛法即是以大乘菩薩行果為終極歸趣的人乘法及其行果。

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，恰如求兔角。」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，或者是逢廟燒香、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」。^[註 3]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。在此意義上說，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），構成了太虛「人生佛教」理論的雙翼。

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」^[註 4]。因此，人乘法始基地位的確立，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。在此基礎上所衍化展開的都市佛教、居士佛教、知性佛教等類型，只是其不同取向的表達。當然，佛教弘化的「主體性」原則，可以有許多志行表現，如太虛法師「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」，諦閑法師「志在天台，行在彌陀淨土」，印光法師「志在淨土，行歸持名念佛」，弘一法師「志在南山律學，而行歸彌陀淨土」等等。但「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。

三、佛化轉型的方法導向：契理與契機

根據宗教社會學的觀點，宗教存在的社會合理性，表現在對於非秩序社會的不滿與改良主張，嚮往社會人心秩序的確立和健全。相對於以成仙修道為理想的傳統道教，以及二十世紀具有特殊「洋教」身分的基督教及天主教來說，以「佛法在世間，不離世間覺」號召的漢語佛教，其介入社會人心秩序重建中的力度及其社會影響力，亦遠甚於上述諸宗教類型。這使得佛教弘化表現出許多不同傳統弘化的取向，如創建佛教自治組織、迫於「廟產興學」社會干預而嘗試佛教教育、改進傳統佛教制度等等，使佛教弘法極為緊密地介入社會變遷的具體過程之中，並回應於社會思潮的現實變遷。

任何宗教的社會教化功能必將體現於現實社會的人心秩序建構中，這是佛法弘化的契機表現。在此意義上，任何宗教都是社會化價值取向的一種表達。然而，宗教參與社會人心秩序建設的實現程度，卻取決於宗教自身的正當性或合理性證明程度。如果宗教不能證明自身存在的正當性或合理性，那麼所謂參與現實社會人心秩序建設也就無從談起。因此，宗教自身存在的正當性或合理性證明，乃是關注社會人心秩序建設的必要前提，並成為佛法弘化契理表達。

具體地說，佛教的正當性或合理性證明，必須既是認識性的或者是規範性的，同時更應該是意義性的或者說是價值性的。所謂認識性或規範性的正當性（或合理性）論證，也就是對「佛教是什麼」的本源性認識；而所謂意義性或價值性的正當性論證，則必須說明「皈依佛教對於皈依者的生活意味著什麼」的問題。傳統佛教以「出世」成佛為修行旨趣和不二法門，但現代國家卻把佛教納入社會化、制度化的行政掌管序列，因此，如何讓傳統形態下的出世佛法與面向社會大眾的即世佛行相結合，就必然成為佛教弘化的一大時代課題。對此，二十世紀中國佛教界，有人嘗試對佛教僧加制度進行改革，如太虛通過寺僧佛教的改造，組建現代僧團組織，以「寺僧佛教」為導向實現傳統佛教的現代重興；有人則從加強佛教敦倫教化的社會功能著眼，如印光法師，從個體到家庭、從地方到社會，由出家佛行轉向在家佛化，通過個體化的佛教修持（主要是「淨土」行）促成傳統佛教的現代導向；更多的人則從學修並重的叢林弘化範式出發，注重經論研習與禪觀行持，兼願叢林修學與大眾教化，著眼於寺院建設以重振佛教於頹勢，這一種類型是佛教弘化的主流；還有的人則專意於苦心辦道，以正信律行為導向，力倡律淨兼修，重興佛教律學，如弘一法師。

所有上述取向，無不隱蘊著對佛教的正當性或合理性證明，而其根源則在於對佛法弘化如何應對社會現實認識。因為，整治叢林佛教之流弊，探究佛法入世之機宜，究其實都離不開對「佛教是什麼」這一本源問題的深切反思。進而言之，惟有真正克服佛教叢林流弊，重新審視佛教修證解脫的終極價值的內在理據，才能有效地說明皈依佛教對個體生命所具有的意義與價值。在此基礎上，佛教弘化才能確立其於現實社會結構的合法化地位，並在參與社會人心秩序的重建過程中，為全體佛教徒構築安身立道的意義世界和價值空間，從而讓皈依佛教者的個體生命獲得了生活終極性意義和價值。正惟如此，二十世紀的佛教弘化展現出不同於傳統叢林修證佛法出世解脫的「宗教性」維度，成為社會心性文化生活中不容忽視的重要內容。

佛教作為皈依佛法者的個人性的宗教實踐活動（修持），同時也是對人間生活、人心祈向、人生行為的一種價值表達。因此，必須結合皈依佛教者個體化的「出世性」（或宗教性）訴求與佛教弘化的「人間性」（或現世性）願望之間的結構性張力，來闡釋中國佛教弘化的「現代意識」（或「現代性」）。

任何宗教活動或宗教現象，歸根結底是人的活動，是屬人的現象，而不是別的活動或現象。而一種宗教信仰或宗教理論，只能依據滿足於現實需要的程度加以評判。無論是作為「正

覺人生」的佛法實踐，還是以人乘行果作為大乘菩薩行的始基，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。太虛曾明確地表達過上述旨趣。他說：

今倡人生佛教，旨在從現實人生為基礎，改善之，淨化之，以實踐人乘行果，而圓解佛法真理，引發大菩提心，學修菩薩勝行，而隱攝天乘、二乘在菩薩中，直達法界圓明之極果。即人即菩薩而進至於成佛，是人生佛教之不共行果也。[註 5]

太虛對於如何以建設「人生佛教」作為改進「寺僧佛教」的弘化轉向，曾提出了四大努力方向：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，四是昌明大乘菩薩行的人生佛教，成十善風化的國俗及人世。[註 6]這表明太虛大師的新佛教思惟，明顯地趣進一個以人生佛教為標向的「佛化社會」理想。

為了具體落實「人生佛教」的弘化理想，太虛還曾仿倣「三民主義」，進一步提出了「三佛主義」的建設程序：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、革除剝派與法派的私產制、化導社會生活的教化作用等；二為「佛化主義」，著重於建設敬佛法僧、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」。[註 7]

太虛更從理論上明確了「人生佛教」的弘化取向，「一曰契真理，二曰協時機。非契真理則失佛學之體，非協時機則失佛學之用。真理即佛陀所究竟圓滿覺知之『宇宙萬有真相』，時機乃一方域、一時代、一生類、一民族各別之心習或思想文化」[註 8]。「人生佛教」的現實弘化，必須內契佛理而外協時機，這正是相應於佛教弘化的「現代性」反思與對話的三大主題結構而言。

對於「人生佛教」的弘化在現代社會處境下的契機性，太虛曾辨析說：「現代的人間之思想生活，雖各民族各有其特殊之處，然以世界交通之故，已成為普遍之世界文化者，則為三事：一、現實的人生化，二、證據的科學化，三、組織的群眾化。……觀此，可知施設現代協契時機之佛學，當何從矣。」[註 9]雖說作為佛法弘化本源的「宗教性」向度，決定著佛教弘化不可簡單地等同於社會性的知識教化或倫理教化，不能以實證知識論或人生道德論取代佛法智慧，但現代人類生活世界的三大趨勢：現實人生化、知識科學化和社會組織化，一

句話，社會人心生活的「理性化」或「秩序化」，卻實實在在地要求佛法弘化作出契應時代的調整。在太虛看來，就是以佛法學理化應對「證據的科學化」，以佛學人生化應對「現實的人生化」，以僧會制度化應對「組織的群眾化」。

準上所見，太虛人生佛學的「三義」所構成。他說：

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，是為**人生佛學之第一義**。佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為**人生佛學之第二義**。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，是為**人生佛學之第三義**。[註 10]

而「人生佛學」就是「依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此基礎上，建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。其道，當先從大乘經論研求得正確之圓解，發菩提心，學菩薩行。……而其建立，則當有專以修學及宣傳與辦理於佛學為職業之僧團，及普收全民眾之學會，使皆成為大乘的組織化與紀律化，滌除舊染，湛發新光」[註 11]。

「人生佛學」作為佛法聞思修證度或教理行證化全面統合而富有「現代性」視域的理論構建，太虛曾以即人成佛的「真現實論」這一現代佛法體系作為系統表述。在「真理實論」中，太虛同樣以契理與契機作為佛教現代弘化的不二法門。他說：

佛法之原則在於契理契機。理是諸佛諸聖滿證、分證諸法性相之理實，機是眾乘眾趣已修、未修眾生行果之機宜。不契理，則失實而本喪；不契機，則失宜而化滯，無佛法亦無僧及信徒矣。[註 12]

契理與契機作為「人生佛教」現代弘化的方法導向，是太虛通過綜觀教史教法、總結弘化經驗所得出的一大識見。

從佛教弘化的歷史縱向而論，歷經正法、像法及末法三個時期。正法時期的行化特點是「依聲聞行果趣發起大乘心」，像法時期是「依天乘行果趣獲得大乘果」，而末法時期則為「依人乘行果趣進修大乘行」（即太虛所謂「行之當機與三依三趣」）。從佛教二千多年弘化史上看，太虛斷言：正法期的「超欲梵行」、像法期的「即欲咒術」，都將消退而成旁流，而末法時期的佛教主潮，「必在密切人間生活，而導善信男女向上增上、即人成佛之人生佛教」[註 13]。

太虛對於他堅信必將成為末法佛教主流的「人生佛教」，也是其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導向而提出「即人成佛的真理實論」的理論旨趣之所在。

「即人成佛的真現實論」的「現代性」視野，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」[註 14]。此即通過人生的全面進化而證達大乘菩提行果。對於「直依人生而發達成佛的人生佛教」，太虛曾滿懷信心地指出，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，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。二十世紀佛教弘化進程表明，太虛的識見無疑是極富前瞻性的。

四、佛化轉型的展開途徑：宗教化與社會化

二十世紀既是中國社會從封建帝制的傳統國家走向現代民族國家的轉型階段，同時也是歷史上前所未有的中西文化交匯、新舊觀念雜處、諸多思潮並存的紛雜與裂變時期，從社會結構上更是從傳統小農社會轉向現代工商社會的變遷過程，這不只是政體變遷的現實進程，而且也是一種文化潛移的過程。所謂文化潛移，是指由於持續而廣泛的接觸而導致的社會與文化的雙重變化。如果縮小考察範圍，二十世紀中國佛教同樣出現了「文化潛移」現象，或可不恰當地稱之為「佛教（文化）潛移」。

首先，從社會構成來說，現代國家明顯表現出對政治、經濟、文化諸方面的行政控制大為加強。特別是對於有必要進行干預的公共事務，大都通過行政化途徑進行直接干預，構建另一種專權政治制度下的「大一統」社會。因此，在傳統社會結構中處於放任自為狀態中的諸多地方事務，被逐漸納入行政法令的制度化序列。佛教亦不例外。在傳統小農社會結構中，佛教曾經長期佔有相對獨立的社會地位，正逐漸被納歸於社會化的「行政管理」的範圍，越來越多地受制於制度化的行政規範。自晚清張之洞首提「廟產興學」以來，以行政方式整治佛教的事件層出不窮，正是這種傾向的具體表徵之一。對於長期處於自為環境下的傳統佛教來說，上述傾向無疑構成嚴峻的挑戰，不得不著眼於社會政治制度結構的變化而調整佛教弘法的取向。這既是二十世紀中國「佛教（文化）潛移」的現實處境，更是佛教弘化現代轉型的主要內容。

其次，以「革除舊俗、改良社會」相號召，以人政之道取代神正之術，以科學知識替代神權迷信，成為社會經世思潮的主導話語。如民國《經世文編》，即廣涉包括政治、經濟、社會生活、思想文化、民風民俗、道德宗教在內等諸多領域。著眼於「改良社會」，迅速使中國從傳統國家走向現代國家，這種世俗性的經世思潮，對於包括佛教在內的任何具有追尋「神聖意義」信仰祈向的宗教類型來說，無疑具有顯而易見的衝擊作用。前承清季「廟產興學」的排佛傾向，二十世紀初的佛教同樣面臨諸多社會力量的密切關注。許多佛教活動往往被誤解為「迷信陋俗」，成為不合現代文明之時宜者。這種現實情形，促使中國佛教重新審視自身傳統，並重新調整自身的弘法範式以適應現實社會的考驗，構成了現代佛教弘化轉型的一大外緣。

當然，要完成傳統佛教弘化的現代轉型，還必須出於佛教弘化的內在需求。社會（包括行政官府和民眾心態）對佛教的普遍態度，是認同與拒斥並存。一方面可以認同於佛教的社會教化功能，另一方面卻可外在地斥之為迷信活動。社會不同力量對於佛教的評判取向，迫使傳統佛教弘化處於與現實社會的調適過程中，無論是表現為主動的適應，還是被動的調整。

結合佛教深受社會行為左右與影響的具體情形，我們可以看到現代佛教弘化範式的兩大密切相關的轉型趨向。

首先是試圖通過傳統佛教的「制度化」或「組織化」建設（主要表現為佛教組織建設及佛事活動管理）而加強對民間佛教俗信活動的融攝作用。這種取向可稱之為二十世紀佛教弘化的「宗教化」向度。

依楊慶堃《中國社會中的宗教》一書的分析，中國傳統宗教略可分為制度化宗教（institutional religion）與普化宗教或分化宗教（diffused religion）兩大類型。所謂制度化宗教，指具有嚴格的宗教組織、成員、儀式、經典和體系化教義的宗教類型，其宗教事務與一般的日常生活相分開；而所謂普化宗教或分化宗教，則是指其信仰活動擴散日常生活之中，但沒有形成嚴格的宗教組織，也沒有明顯的經典、體系化教義。我國歷史上的民間宗教即屬這類普化宗教。這兩大宗教類型相互依存，如普化宗教依存於以佛道為代表的制度化宗教以發展其神話或神學概念，作為其儀式、祭拜的對象與根據，如此就不能理解為何在中國歷史上眾多的普化宗教出現佛、菩薩或神仙並供的混雜現象。另一方面，佛道制度化宗教也滲透於普化宗教，為世俗信仰服務而得以存在與發展。對於普通民眾來說，信仰宗教的目的主要在於其超現實的理想價值，能夠在現實生活中趨吉避凶、消災得福。在追求超現實的生活目標或理想中，既期望獲得超常規的生活利益，同時又不違反世俗道德的行為規範。楊氏指出，中國傳統社會在儒家道德觀念體系的支配下，佛道這兩大制度化宗教都未能成功地將其宗教性的道德規範整合於民眾的世俗生活中，當然更不用說魚龍混雜的諸種普化宗教了。它們都只能為儒家道德提供超自然的基礎性支持。

正由於傳統叢林佛教的整體衰落，導致了佛教修持社會實踐功能的全面下挫。宗教是社會實在的一個組成部分，具有社會性的一面。作為社會性的組織實體，宗教與現實社會的政治、經濟、文化制度建設，具有密切聯繫。因此，任何處於社會轉型時期中的宗教活動，必將成為社會制度變遷的一個構成部分。從社會影響的層面上講，諸教混融的民間宗教（即普化宗教）修行團體層出不窮，使傳統佛教不得不直接面對著神仙化、天道化、神道化「迷信」活動的侵蝕與分化。在此情形下，如何體認佛教正法，如何確立佛教正信，就成為有識僧人所高度關注的內容，即以「宗教化」的信仰訴求，最大限度的消解「神秘化」的信仰訴求。這就是佛教弘法「宗教化」取向的重要社會背景。如果放棄了佛法正信的「宗教化」努力，那麼佛教信徒的分化現象將愈演愈烈，佛教信仰的「離心」傾向就不可避免地導致傳統佛教陷於麻敗之地。這是佛教弘化世間所面臨的現實危機。

正惟如此，佛教弘化試圖通過改變傳統佛教的自閉性，而融入民眾的社會人心生活，因此構成了其「宗教化」向度密切相關的「社會化」取向。

二十世紀所展開的「佛教潛移」源於社會構成的現實變遷，促使佛教重新審視傳統，並調整修持弘法範式以適應現實社會的考驗。佛法信仰及其修持活動介入社會人心生活的渠道，不再是傳統社會中相對單一而封閉的叢林寺院。更為嚴重的是，佛教僧伽住持正法修持的主體性地位，由於歷史的積弊，特別是隨著信仰自由的宗教觀念的轉向，正受到其他佛教類型的外力衝擊，如佛教居士在佛教修行、義理研究諸方面的廣泛影響，對於引導學佛發揮

著重要作用，使僧伽住持正法的合法性受到挑戰。更不必說，當時出家僧尼社會地位每況愈下，不僅「應門」（即經懺應赴的開門寺僧）與「禪門」（即專務禪修的山林佛教）在佛教內部的對立情形愈演愈烈，而且還導致了社會對佛法信仰與修持活動的世俗成見。如積極回應第二次「廟產興學」思潮的內政部長薛篤弼，曾明確評判說，當時的佛教信修群體，「上焉者獨善其身，其次者不過藉寺廟為生活之資，下焉者甚且以廟宇為藏污納垢之所，以較實行救世、確有精神之宗教，則更瞠乎其後矣」[註 15]。據薛氏之見，佛教對社會的敏感性，如「感化人心，轉移風氣，改造社會之效用」，還不如基督教。在身為基督教徒的薛氏看來，「耶教徒蹤跡所至，不憚梯山航海，披荆斬棘，冒險猛普，或設學校，或設醫院，雖極荒穢之區，一經彼教整理，即可變為淨土；極頑固之俗，一經彼教誘導，即可逐漸改良。所以我國信耶教者，婦女多知放足，兒童多能讀書，是其明徵。其組織之嚴密，願力之宏毅，與年俱進，尤堪驚異。而其國勢亦隨其宗教而澎漲。」[註 16]

情形是否確實如此，暫且勿論。就佛教與基督教的社會化功能比較而言，基督教各派先後創辦各種類型的學校、醫療機構及其他社會機構，當令佛教望塵莫及，無疑極大地刺激了佛教界對其社會教化功能的重視，加快其「社會化」轉向。而行政當局無所不在的行政干預，如竭力將佛教事務納歸行政管理序列，更使佛教的弘化策略不得不作出相應調整。另外，信仰宗教屬國民自由，正信的佛教徒當然決不希望看到，佛教信仰只是僧侶博取衣食之資（「謀生」佛教），僅為少數信徒精神寄托之所（「貴族」佛教），而應使社會民眾能感受其教化力量，力主服務於現實的社會人心秩序。

總之，「現代性」視域下的佛教弘化，不止關涉到傳統佛教弘化的調適問題，更相關於社會化的組織制度問題。就佛教內部而言，與宗族社會相應的傳統叢林制度，在清末民初，日益演變為寺院私產化。有一些規模較小的地方佛教寺院，僧人變賣寺產的事件，時有發生。同時還面對著佛教徒從社會分利的輿論壓力，地方官府借「經懺捐」、變相出售「戒牒」等措施，以保管佛教寺院的名義，行提佔寺產之實等等。另外，還有基督教、天主教等特殊身分的宗教類型的挑戰，以及民間普化宗教活動的分化。所有這些無不表明，佛教的「社會化」弘法取向，不僅是佛教自身的轉型方向，更有社會對改進佛教弘化的期望，促使佛教界重視佛教社會教化功能，展現佛教弘化的「社會」向度。

在展現佛教弘化的社會向度下，特別是現代社會的教育資源集聚與工商化處境，使佛教寺院所發揮的教化功能，同樣開始轉向都市，使之更能體現出佛教弘化功能的導向轉換，特別通過社會教化與知識文化的弘法功能，把佛教顯露於現代社會文明進程中，使佛教弘化與人群生活的關聯更為緊密。因此，基於現代弘法意識而關注都市寺院與人間佛教的互動關係，自然成為佛教弘化「現代性」的題中之義。

太虛早在一九二七年就曾嘗試改進都市弘法方式這一作為佛教改革的社會化進路，並直接促成了上海「法苑」的建立。

太虛建立「法苑」的初衷，是利用上海工商社會發達的都市環境，改變傳統寺院趕赴經懺的分散，通過社會團體組織形式的運作，獲得一定的經濟來源，以解決開展新佛化運動的經費問題。因此，在上海工商界佛教信徒的資助下，太虛開始籌備「法苑」，並就如何進行「法苑」建設的具體操作專門提出了一套方案，如改良傳統法事形式、改良社會風俗、建立組織機構（教務、法務和事務部）及制訂活動〈簡章〉等。太虛希望，通過「改良各種佛教法事，以應時俗所需，改制簡潔的冠服，仿用日本方便袈裟為常禮服，一新世人對於僧徒的觀感。所誦的經及所修的懺，並注重有一時講解；又擴充法事範圍，應用到小兒滿月、周歲、成人結婚、祝壽各種人生喜慶方面。」[註 17]一改專注於超度亡靈的傳統法事，轉向對出生、入學、結婚、祝壽等喜慶活動。太虛的「法苑」創舉，被時人稱為「破天荒的新僧運動」，可見「法苑」弘化模式的開創性，及其衝擊佛化舊秩序的巨大效應。

但從上海「法苑」的具體運作中，可以看出太虛推進社會新佛化運動的具體進路，是佛教「生活化」，即讓佛法活動（主要指佛教法事活動）介入都市民眾（當然以在家佛教徒為主體）的日常生活。如平日在法苑中，「布施醫藥，設備蔬食，流通經書，並隨時舉行講經會、演說會、念佛七會、祈禱和平會等」[註 18]。上海「法苑」成立後的一系列面向社會大眾的佛事活動，由於缺乏都市寺院作為弘化道場的有力支持（上海「法苑」設於一大廈內），不僅引起了時人種種非議，而且更由於對傳統寺院經懺活動帶來的巨大衝擊，甚至被人指責為共產黨的機關。如此風波，使「法苑」的合法性受到了普遍質疑，最終導致太虛適應當時工商社會處境下的佛教弘化嘗試受挫，佛事「生活化」未能結成佛法「社會化」的正果，未能真正體現出佛法弘化對於都市社會人心秩序的教化功效。

五、佛化轉型的效應：以信仰融攝知識的人間佛教

當代人談論人間佛教運動的話語體系，往往落歸於人類社會生活「倫理」化的普世轉向，似乎佛教倫理化乃是當代人間佛教思潮的不二標籤。這也許是由於人間倫理的道德意志與人間佛教宗教性格的信仰意志，都具有實踐的特質而有著更多的共通性。但具體到現代人的佛法信仰秩序而論，如何結合人間佛教運動的弘化轉向，從傳統佛法信解行證或聞思修證的修學程式中，闡發大乘佛法化度大眾的社會實踐旨趣，也許更能說明當代佛法信仰秩序應該具備的開放性結構。

人生在世，充滿著諸多不可確定的複雜性事件。信仰的一個經驗性事實，在於尋找從充滿無量變數的個體人生經歷中的最為確定的、甚至是終極性的真聖慧解。所以，人們常說信仰是有限人生實存中的「終極關懷」。但另一個同樣經驗的信仰事實是，人生常常會由於境遇的變遷而出現階段性的改信行為。改信的出現，往往出於對信仰知識體系解釋人生經驗能力的懷疑、信眾忍耐意志的缺乏、內心道德的有限，當然還有修證範式的可公度性，如此等等。一句話，現代人的信仰時常面臨著被置換的可能性。因此，經論知識或教義知識的可解釋性（一種多義性）總是受制於時代根器的擇法智慧。正信與偏信、雜信乃至邪信的較量，

就是難以避免的事情，同時也是佛教正法生命力的一種體現。釋迦時代尚且如此，末法時代更是如此。另一方面，經論知識或教義知識配合於時代根器的可解釋性，正是佛法信仰的開放性特徵的表現。但必須指出的是，佛法信仰的開放性，根植於佛法信仰的終極性與不可置換性。如果佛法信仰本身不具有終極性，那麼佛法信仰就可能被種種外道乃至魔道的邪信所置換；如果佛法信仰是可以被置換的，那麼就意味著佛法信仰不具有終極性。二者是共生互聯而不可分離的。這是我們從太虛大師一生致力於弘闡人生佛教思想所得出的一大啓示性結論。

太虛大師曾結合當時佛法信仰的現狀，指出以信解雙美「淨信」對治種種「雜信」的弊端說：

現在我們中國人，往往信了佛教，同時也信別的宗教的神鬼，或別的學說的主張，這樣信佛，便沒有清淨純正的信心；原因就是對佛沒有深刻清晰的認識，所以信心不能專一。對於佛既如此。於法於僧，亦復如是。要知其他一切宗教學說之法，都是有漏雜染的不究竟法，唯佛法是無漏清淨的究竟法；而僧乃是依佛法修學傳承佛法的聖賢，亦非普通的宗教徒及一切學派的信徒所能相比的。……故信解行證的程序，雖先由信而解，亦須由解而信；由解而信，方是淨信。[註 19]

通過正信三寶與證解領悟的並進，把淨信之成就落實於「理」性悟解之展開，以保證佛法的圓滿究竟。太虛以為信既居於知解之先，亦徹於理解之後，實即主張信仰先於修行，信仰先於認知，修學與認知都應以佛法正信為先導，從而糾正知解等同於信仰、功德等同於信仰的佛法誤區。

儘管「起三寶之信」的如法知見，其標準為人所熟知：依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識，但如何面對立足於種種「還原論」心態為依歸的現代大眾經驗，充分保證正信佛法的步步推進、層層深入而融攝，卻值得加以系統的、知性化的深究。

正信的佛教，無論是從知識描述的意義上，還是教義規範的意義上，其指涉性都極其明確，即皈信佛、法、僧，並落實到具體修學中的行為儀軌。因此，佛法正信的開放性，首先意味著佛法正信在一切修學行為中的奠基性或根本性。人們常引《華嚴經》「信為道源功德母，長養一切諸善根」之句，實即明此。世出世間一切善根功德之本，唯此信心。大乘佛教無不強調皈信三寶的奠基性作用。如禪宗三祖僧璨的〈信心銘〉（當然還有傅大士的〈心王〉及牛頭法融的〈心銘〉），都指向信心不二，以明達磨西來明心見性之旨。永明延壽亦謂「但

入信心，便登祖位」，足證皈依三寶之信心，實為佛教修證中超凡入聖的根本，是學佛者的第一層基礎。基於如法信心而生解行證化，由信心方可成就佛法修學者的聞思修證度。

為了保證佛法正信避免被層出不窮的種種邪信所置換的危險，還必須極其重視修習佛法者的知性規範。對此，太虛嘗稱：

孔子云：「吾十有五而志於學，三十而立。」信心猶立志也，志立而學成矣。信心立則一切善根具，無上菩提之基立矣。求正知正見之道，當具如下三種修習：一、經論為正教量，當精澈研究，學習思維，以為思想之標準。二、善知識為先知先覺者，當時刻親近，乞其開示。三、息心靜慮，以參研所疑，以期斷疑生信，入佛知見。[註 20]

佛法正信作為菩提心的充實與修證工夫完善的過程，這是由佛法信仰的終極解脫指向所決定的。依太虛之見，佛法信心至少由研習經論聖言正教知識、善知識的先覺導引及個體參證努力三者所具體構成。

太虛大師的識見，對於佛法信仰如何如法回應現代大眾知識經驗，提供了一種可資借鑑的方向。首先是確立正法勝解、如法淨信與善知識引導三者相配合的整體修行觀念，並必須落實於修學者個體的日常努力中。對此，太虛大師同樣有明確的開示。他說：

雖由勝解而生淨信，但能真正成就淨信，亦非易易。須從信解上再起相當的修行，在自己平常的日用行事中去體驗。……故雖由解而信，使信純正清淨，而更須由解而行，信心方能更加充實，不落於空虛。

學佛者須先具有淨信，然後由解成立淨信，由行充實淨信；這充實就是淨信的結果，便是做到實證了。所謂證，就是從原來信心中所信的得了實際的證明；從這實際上得到證明，就是完成了淨信。[註 21]

然而，信佛不誑語之正行，信法無錯謬之學修，證三乘所證之聖果，及佛果依正莊嚴之功德，所有這些佛教語境下的信仰規範，如何才能普攝異在於佛法之外的現代大眾經驗，還有待於更進一步的知性化探討。

佛教經論中的信解一如的修行規範，具有三種明確指向，《成唯識論》將之界定為信實、信德、信能。對此，太虛解釋說：

信實者：信有緣生因果的實事，更信諸法實相的真理。信德者：信有三寶一切的真淨功德，知此功德，即從實事、實理中所成就。信能者：即信因能成果，信一切眾生皆有證此實事實理之可能，如佛能了生脫死，眾生亦能了生脫死；佛能具諸功德，眾生亦能具諸功德。由此，此一信心，不但由信清淨，亦由解成立，由行充實，而由證方知。[註 22]

如理了達實相、如法虔修淨德、生佛同證解脫聖果，作為可傳達的實證心性解脫智慧，信解一如的佛法信仰，必須經由信解行證化、聞思修證度的修學、化導程序，方可圓滿成就清淨正確的信心。在此修學規範中綜攝現代人的大眾知識經驗，才能對現代處境下的佛法信仰做出切實而如法的回應。

從由信發心、自信生解、因信起行、經行證果的修學規範，談論佛法對現代大眾的知識經驗轉化性融攝（轉識成智），必然要求佛法的經論教義體系能夠全面地回應於現代人的知識訴求，應答普世性或共同性的價值關注。現代人最為關注、最為核心知識經驗問題，是個體與秩序共同體（社會實踐系統、心性價值觀念）的關係問題。因此，現代處境下的佛法信仰建設或信仰教育，就應該關注如何從佛法正教的經論教義體系析解出能夠描述並回應人類共同領域或公共價值的普世性知識。這不僅是當代「人間佛教」運動所直面的知識處境，也是末法時代佛法信仰能力的考驗。這種處境與考驗，當然不是佛法信仰的依據，但可說是磨練佛法修學者信行的廣闊道場。應該指出，如果能夠從佛法經論教義知識，構建起全面應對現代處境的闡釋體系，提昇佛法解答大眾實踐的創造性的溝通能力及融攝性的滲透能力，就完全能夠融攝諸多類型的實踐性知識。亦自可不必拘泥於佛法非宗教、非信仰之類的無謂論爭。現代人的知識經驗，決沒有完全為理性知識（無論是科學認知理性還是道德人文理性）所佔領，反倒不時地展現出非理性、反理性乃至超理性同場共競的情形。我們從邪說邪信乃至邪教的亂世之象中，甚至可以悲哀地看到理性化知識的無能。總之，如果認信佛法是不離世間而出世解脫的智慧，是不可置換而終極性的真理，就必須認信在佛法正信的指導下能夠整攝人類經驗的知識體系。如果不能很好地做到對現代人紛雜經驗的全面融攝，佛法在現代處境下就難以得到合理性的證明。

對於作為非皈依三寶者的現代大眾經驗來說，佛法的信仰可能並不具有不證自明的真理性的。放眼世界歷史，自近代以降，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，都無不嚴重地限制了宗教的社會教化功能和文化功能的發揮。宗教信仰的合理性一

直需要這樣那樣的證明。佛教亦不例外。許多佛教大德都力圖從人類宗教的構成要素中，可以重新審察佛教適應現代社會的教化功能。如太虛曾指出，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，如佛教的持戒、禪定，以達最高境界。這是構成宗教信仰最為根本的要素。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，不求一己修證解脫，而更求救世覺人，使宇宙萬物與世界人類共享安寧快樂。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）。

由此可見，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體驗、信仰願力、知識體系與道德行為的整合系統。我們今天基於重建當代佛法信仰秩序而談論「人間佛教運動」，同樣應該著眼於此。「人間佛教運動」作為顯正佛陀教法的現代展開形態，其基本涵義即在於能夠全面融攝現代人實踐經驗的知識化、大眾化、日常化。因此而言，皈依三寶正信而提昇品性生活，既是人間佛教運動與世俱進、與世俱顯的普世性表徵，更是出於對現代處境下佛法教義進行合理化證明的弘法現實。通過對二十世紀中國佛教大師們社會性、文化性與神聖性三位一體的弘化範式的總結，定能為二十一世紀的人間佛教顯學提供充分而必要的支持。

【註釋】

[註 1] 李向平，〈二十世紀中國佛教的「革命走向」〉，《世界宗教研究》（二〇〇二年）第三期；蒲長春，〈人間佛教與普世倫理〉，《普門學報》第十一期（二〇〇二年九月）；龔雋，〈從現代性看人間佛教：以問題為中心〉等，弘誓文教基金會第三屆學術研討會論文（二〇〇二年四月）。

[註 2] 太虛，〈我的佛教運動改進略史〉，《太虛大師全書》第五十七冊（香港佛學書局印行本）第八十二頁。

[註 3] 太虛，〈真佛教徒——即俗即真的大乘行者〉，《太虛大師全書》第五冊，第一九〇頁。

[註 4] 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》第二冊，第五二八頁。

[註 5] 太虛，〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全書》第五冊，第二三六頁。

[註 6] 參見太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書》第三十四冊，第五九七—五九八頁。另見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第五十七冊，第九十二頁。

[註 7] 參見太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書》第三十四冊，第五九八頁。

[註 8] 太虛，〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第五冊，第二〇六頁。

[註 9] 同 [註 8]，第二〇七—二〇八頁。

[註 10] 同 [註 8]，第二〇八—二〇九頁。

[註 11] 同 [註 8]，第二〇九頁。

[註 12] 太虛，〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》第四十七冊，第四五七頁。

[註 13] 同 [註 12]，第四五九頁。

[註 14] 參見同 [註 12]，第四六一頁。

[註 15] 〈內政部長薛篤弼致佛教會復函稿〉（一九二八年四月十八日），引見《中華民國史檔案資料匯編》（江蘇古籍出版社，一九九一年）第一〇七二頁。

[註 16] 同 [註 15]。

[註 17] 太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第五十八冊，第三〇四頁。

[註 18] 同 [註 17]。

[註 19] 太虛，〈清信士女之學佛以完成正信為要素〉，《太虛大師全書》第三十五冊，第二五二頁。

[註 20] 太虛，〈信心〉，《太虛大師全書》第三十五冊，第二四〇頁。

[註 21] 同 [註 19]，第二五二—二五三頁。

[註 22] 同 [註 19]，第二五三頁。