

太虛大師遺集



太虛

《中國佛教的復興》第二章

志英

（華南）

霍姆斯·維慈著
(Holmes Welch)

魏東譯

王雷泉校



在中國現代佛教史中，太虛被公認為舉足輕重的人物。但他的重要性表現在甚麼地方呢？終其一生的大部份時間，他只是一小群特立獨行者的領袖。他的思想和行為，直至他逝世之前，對僧伽和居士中的大部份人都影響甚微；縱然有所影響，亦為共產黨的勝利所完全吞沒。太虛的重要性主要體現在他的象徵意義：為現代化問題提供了一種答案，以及中國佛教徒面對西方的一種極端的回應方式。

對太虛的美德和缺點，要作出一個不偏不倚的評價並非易事。顯然，他異常聰慧，具有人格的魅力和無窮的熱情。另一方面，他具有一種運籌帷幄、推進運動的資質，尤其是在自我地位

的提高上。他的嚴重失誤，似乎在於並未深入考慮：如果按照他所建議的方式進行改革，中國佛教是否仍然算是佛教，甚至是否還算是中國的佛教？太虛已經出現於前兩章的許多事件中，但現在我們要回溯到他的早年，重新回顧一下由他擔任主角的那些事件。

在進佔金山失敗之後，太虛發覺自己同僧團中許多長輩及同齡人關係不佳。從一九一四年十月開始，他在佛教聖地普陀山進行了爲期三年的閉關^①。有人認爲他是爲了反省所犯的過失。但他畢竟在那裏潛心閱藏，作爲一名學者和教師，他所取得的成就大多可歸因於這一時期的研究。雖在閉關，他還是保持著同外界的聯繫。一九一五年通過的《管理寺廟條例》，促使他形成自己的控制和改革寺廟的方案，即《整理僧伽制度論》^②。這是他第一次全面論述這一問題，并在以後幾十年中時時縈繞於心，從一九一五年到一九四七年，他又寫了本書的另外七個版本，每個版本相對以前都代表著一種演進^③。但這些方案從未付諸實踐，它們大而無當，使人難以認真對待。太虛像一個小孩給玩具士兵排陣一樣，將僧伽分爲不同的專業部門。例如，根據他後期制定的一個計劃，中國應當有一萬學僧，按其學習年份的長短，將擁有一個不同的修學等級。最高一級是八百名具有相當於博士學位的僧人，他們每人都必須學習過若干年。兩萬五千名僧人將從事慈濟事業（其中九千名傳佈佛法，七千名開辦醫院、孤兒院等等）。

最後，一小部份老年僧人將開辦六十個宗教修行中心（修林），其中可以容納一千名僧人修禪或念佛^④。但這僅僅包括了中國五十萬僧人中的三萬六千名，至於其他僧人應當如何則不甚了了。可能太虛希望他們中的許多人能摘掉逃避手工勞動和服兵役的帽子，據他看來這兩種工作都適合於僧人。當僧伽隊伍減少到只有

譯著

太虛——

《中國佛教的復興》第三章……王雷泉…… 3

明內

專論

- 佛陀的教育方法與理想……………明源…… 18
佛教醫方明研究（上）……………陽力…… 21

特稿

- 禪光佛影——論王維的佛禪詩……………王壽雲…… 28
陳海量居士及其詩作……………鄭頌英…… 33

法海拾貝

- 〔雜阿含經〕研習…………… 38
『雜阿含經』論增上慧學……………蔡惠明…… 38

錄 目 期六二第

畫 頁

封面：北京妙應寺白塔

面裡：蓮宗三祖承遠大師

底裡：阿氏多尊者

封底：元·中峰明本國師手札

學僧和職僧時，就不會存在專門為死人舉行宗教儀式的人員。但這種意見在太虛的思想中還無足輕重，因為他只是在當時才反對這些儀式。確實，他有時似乎對僧侶生活本身持有嚴重的懷疑態度^⑤。

他早期的一個計劃是在首都建立一個全國佛教中心，包含有一座寺廟、一所大學、一所圖書館和一座博物館。在博物館中將收藏所有的佛教畫像，這樣在其其他的建築物中就可以不放置佛像。偶像崇拜只能作為「對於大眾中較為脆弱者的一種變通」而存在，可以讓他們在為其保留的省或地區一級的寺廟或傳教所進行活動。從他所說如果「能夠從國外籌集到款項」，將建造這全國性的佛教中心來看，他肯定已經意識到，這一計劃在中國佛教圈內很難獲得支持^⑥。

太虛重建僧伽的主要目的之一，是使它獲得一個更高的社會地位。「僧人大多是宗教遁世者」，他說，「對於社會和國家事務毫無興趣，因而亦為政府和統治階級所輕視」^⑦。在一九一八年夏天，他開始了為糾正這一缺陷而進行的一系列措施的第一步。在同章炳麟和王一亭商討之後，他在上海創辦了「覺社」，其目的是作為從事出版並最終達到僧伽改革的一個跳板^⑧。臨近年終，它已經開始出版《整理僧伽制度論》（從一九一五年以來，該書還只是停留於手稿上），以及最初的季刊《覺社叢書》。在一九一九年年末，太虛決定將總部從上海移到杭州，他的一名追隨者在那裏剛買了一所西湖旁的小廟淨梵院。與此同時，他將季刊改為月刊，首次出版於一九二〇年陰曆的元月，并用一個新的刊名：《海潮音》（海潮的聲音，即佛陀的聲音）。這是民國時期發行的歷時最長的佛教期刊，直到本書寫作的一九六七年，它仍然在出版。

到一九二三年，太虛又前進了一大步，他在武昌創辦了一所佛學院，從學院畢業的學僧即可作為其改革的代理人。對於那時以後建立的許多佛學院，它所產生的影響與日俱增（見第六章）。

一九二三年，他開始建立一系列「世界佛教組織」中的第一個，這一行動有助於他成為海外最為知名的中國僧人。但這一系列組織好景不長，當時的影響也不是很大。然而，這些組織所體現出來的世界性觀念，引起了中國佛教徒的注意，並在某種程度上間接導向了現存的主要世界性組織。

世界性組織

太虛首次與國際社會的接觸，並不像他的僧制改革一樣，存在一個核心計劃。事實上，這種接觸的發生更像是出於偶然。一九二二年，他的一名俗家弟子嚴少孚訪問了江西省牯嶺附近的廬山。在十五個世紀以前，慧遠在廬山發起了對阿彌陀佛的信仰，并建立了一種嚴格的寺院生活模式。現在，這些寺廟多已成為廢墟。從整個江西來看，佛教尙處於低潮之中。而牯嶺是當時外國人流行的避暑勝地，其中包括許多外國傳教士。

嚴少孚決定恢復這一古老的佛教中心，在大林寺遺跡附近，購地建起一所小型木式房屋作為講堂。翌年（一九二三），他同太虛一同回到這裏，使太虛能夠利用這一講堂開設暑期講座。在其他一些弟子的陪同下，他們在七月十日來到了廬山。稍後幾

天，嚴少孚掛起一塊用中英文書寫的牌子：「World Buddhist Federation——世界佛教聯合會」，這顯然是出於嚴本人的意思。此後不久，大谷大學的稻田圓成教授，於武漢訪問太虛未遇，特轉道前來廬山。在促使佛法向歐美傳播上，他們討論了中國和日本進行合作的可能性。稻田一直到七月二十三日講習班開始，並作了一次演講之後才離去⑨。

從那時起直到八月十一日圓滿，每天都由訪問學者（如K.L.萊克爾特）或弟子們（如超一）發表一到二次的講演，但大多數仍由太虛自己來講諸如「佛法與科學」和「佛法與哲學」的講題。加上附近避暑的外國人，聽眾逐漸擴大到一百人左右，其中包括日本駐九江領事江戶，他受此牌子吸引，每天都來聽講。太虛在講座結束後，到九江訪問了他。太虛向江戶指出，除了稻田和他之外，尚無其他日本人參與，日本能否使用其庚子賠款在明年派一些代表來？江戶答應向東京提出建議，這促使太虛向本國政府申請准許在一九二四年舉辦首屆「世界佛教聯合會」。

兩國政府都同意了請求。會議於一九二四年七月十三日到十五日在廬山召開，這在中國還是首次。其中中方代表有十位，他們大多是同太虛接近的僧人。日方代表是法相宗管長佐伯定胤大僧正、東京帝國大學印度哲學教授木村泰賢，以及在一九〇四年幫助中國僧人抵抗佔產活動的水野梅曉，此次由他出任翻譯⑩。同前一年一樣，一些渡假的外國人也參加了。

會議的中心議題是商討中日之間交換佛學教授和學生，同緬甸和泰國上乘部佛教的聯合，以及同所有地方的佛教徒更為廣泛的聯合，首先在中國，然後在亞洲，最後在全世界。會議在結束時擬出了一份公告，並制定出一份章程⑪，總部的地址選在武漢，同時還確定了會費，選出了聯合會的成員和領導人。其中最

引人注目的，可能是會議決定下一年將在東京召開另一次會議。這一決定確實是實現了。在一九二五年九月，日本擔任了「東亞佛教大會」的東道主，對於該次大會的論述將在第九章進行。雖在廬山沒有聚會，太虛當年還是去了那裏，但僅僅是建立了一個佛學和英語的夏季學習班，其目的是培養四名僧人，為寰游歐美佈教之預備。一九二六年五月，他最後一次回廬山，收集書物，僅停留了一餐飯的時間。⑫此時，「世界佛教聯合會」已成明日黃花。

因此，「世界佛教聯合會」僅僅活躍了兩個夏天。它幾乎是一次如陳榮捷所稱的「年度」事件⑬，它也並不真像太虛傳記作者所稱的，「世界佛教運動，於是開始。」在那些參加者中，《太虛年譜》告訴我們，有「英、德、芬、法而自承為佛教徒者數人（中有艾香德）」⑭。艾香德同挪威路德教的傳教者萊克爾特沒什麼兩樣，而後者在對一九二三年那次會議的記述中寫道，他作了一次有關《約翰福音》的首次演講⑮。也許他選擇這一章太恰當了（它的中文有一種佛教的味道）。傳記中還提到諸如俄國人、緬甸人以及美國代表等其他地方的人⑯，但他們對本國佛教的代表程度似乎同萊克爾特之代表挪威佛教徒的程度亦無二致。（難道我們還認為傳記中所提到的那些人仍是「來自芬蘭的代表」嗎？）唯一可以確認是本國代表的，看來是那位日本人了。

曾經出版過一本關於中國佛教論著的勒基納德·托斯頓（Reqinald Johnstone）⑰被選入了一九二四年「世界佛教聯合會」的理事會，但他本人很難說是一名佛教徒。事實上，他曾經拒絕參加一九二三年的會議，當時拒絕與會的還有梁啟超，他後來也被列入理事會名單——也許當時他未曾注意到這是一種榮

譽。我們幾乎可以肯定，另外三名理事會的成員（諦闇、印光和歐陽竟無）並未授權使用其名字，因為他們同太虛的關係都不佳。

要之，「世界佛教聯合會」無論是代表佛教還是代表世界，都顯得短暫了點，它實際上是一次太虛同日本人之間的會議。但對太虛的事業來說，這卻是向前邁出的重要一步，因為它顯示出太虛已經學會如何在紙上創建組織，以及如何從全球的角度進行思考，它也可以讓我們更深入地了解他的動機。這一點他曾在會議中向萊克爾特解釋道：「他們許多人（指基督徒）所接觸到的僅僅是一些愚昧無德的游僧，以為所有的佛教徒都是這種類型的，我們所投身於中的只是愚昧的迷信，根本算不上對宗教的探索。我們召開這次會議的活動，就是向你們說明這不是事實。」萊克爾特評論道：「太虛的聲音和他那燃燒著的眼睛，都反映出一種內心深深的痛苦和悲哀，其他參加會議的佛教徒也同樣，他們都談到了這個問題。」¹⁸

部份出於這種「痛苦和悲哀」，太虛繼續在創建一系列「世界性」的組織。早在一九二三年廬山的講座正在進行之時，他已經決定將北京的「佛化新青年會」更名。在七月二十九日，它改名為「世界佛化新青年會」，它還是與原來一樣的組織，不過是增加了一些希望和茶杯而已。¹⁹並且在一九二四年，「世界佛教女子聯合會」也「在籌建中」²⁰，然而除此之外，我們沒有任何有關它的消息。

一九二五年四月六日，根據上一年夏天所制定的「世界佛教聯合會」的章程，太虛建立了一個中國分會，稱為「中華佛教聯合會」，其總部設在北京廣濟寺。直接目的在於那年秋天在東京召開的東亞佛教大會，即為了使與會成員更為言正名順地代表所

有的中國佛教徒²¹。他們還為每個省份和地區的分支制定了詳盡的細則，據報導，成立了湖南、河南、浙江、四川四個分會。但在東亞會議結束之後，「中華佛教聯合會」也就烟消雲散了²²。大概在這個時候，太虛決定北京的「世界佛化新青年會」應當組織一支世界宣傳隊，先在中國弘法，然後再到歐美弘法。他們向所有的大寺廟都發出了電報，電報由太虛及其他人簽署，呼籲支持這一計劃。這件事毫無結果²³，這可能是由於擔任各大寺院住持的長老僧同太虛之間的對立所造成的。另外，太虛在一九二七年建立的「全亞佛化教育社」，似乎也沒有任何結果²⁴。

當太虛參加一九二五年的東亞佛教大會時，他的景仰者水野梅曉在一篇文章中寫道，他與太虛相識不過十有餘年，但「日本佛教徒於法師，得一新同事，及將來發揮東方文化於世界好伴侶。……希兩國佛教徒，皆以法師為中心」²⁵。在這次會議上，德國駐日大使索爾夫（Von Solf）邀請他去德國講學，這進一步促進了太虛的國際抱負。在當時的中國，外國的東西具有很高聲望，這讓太虛想到，使自己觀點在國內被接納的最佳途徑是：首先使它被國外所接受。

在一九二八年六月同蔣介石會面不久後，他游歷世界的計劃得到了官方的支持。他和兩位居士在八月十一日離開上海，在隨後將近九個月的時間中，他們到過法、英、德、美、日等國。他確實出盡風頭，不僅在於他是走在西方城市大街上的第一個佛教僧人，而且在於他被中國大使館視為來訪的教界領袖，因而他所訪問的歐洲佛教團體、甚至他所建立的新組織都得到了足夠的捐款。例如，在巴黎，他拿出5,000法郎來建立世界佛學苑，旨在統一佛法與科學，并以此作為在全世界傳教的基地。他幫助建立了巴黎分部，并以它作為「歐洲總部」。他還利用一些原已存在

的組織建立了其他分部，如南京、新加坡、倫敦和柏林等。他提出了一個200,000英鎊的預算，其中絕大多數的錢需要在國內獲得。所有這些行動都給他的新追隨者以很深的印象，馬奇（A.C. March）後來談到：「太虛是一位非常實際的人。他絕對不是一位幻想者……既然現在中國已經肯定是在把佛教建成一個世界性的宗教，那麼我們可以期望還會有更偉大的成果出現²⁶。」

但是這些成果並沒有出現。後來成爲「佛教友誼會」的巴黎分部，不久就脫離了太虛，并且其他一些分部（如倫敦佛教會）重新成爲獨立的組織。更爲嚴重的可能是這樣一種事實，即太虛已經無法贏得精英知識份子的尊敬，尤其是在法國。雖然他的傳記作者提到了那些歡迎他演講的評論²⁷，但當時住在巴黎的一位中國人提供了一種不同的說法。

據他所言，太虛的到來是由「東方文化學會」的臘爾華（Louis Laloy）和法蘭西學院的希爾筏勒肥（Sylvain Levi）教授公佈的，後者并邀請太虛在東方博物院演講。雖然巴黎的中國團體（它覺得自己的威望尚在未卜中）已對太虛作出了請求，但太虛還是決定作即席演講。他拒絕爲翻譯提供一份提綱，這樣他所能找到的唯一翻譯是一位中國學生，他對佛教所知甚少乃至一無所知。最爲要命的是，他不願意接受這樣的觀念，即巴黎的聽衆可能比中國的聽衆更爲挑剔且所知更多。面對東方博物院中坐滿的聽衆，他作了一次散漫無涯的、業餘性質的講演，內容是關於佛學、科學和馬克思主義之間的相似性，這絕對無法被稱爲是一次成功的講座。臘爾華後來對那位中國人說：「我們弄錯了」，并且希爾筏勒肥詢問中國駐巴黎公使，是否他無法安排一位更好的中國佛教代表到法國來。待太虛第二次演講時，大廳中幾乎空無一人。

這一記述，雖與太虛追隨者們所稱訪問獲得極大成功的描述不符，但卻得到一本雜誌的證實，這本雜誌正是邀請太虛演講的那個團體出版的：

我們很感激開始這一運動的這位中國僧人，同時我們也關切地注意到，也許他同法國聽衆之間存在著某種誤解。……他局限於向（歐洲人）展示他對西方的哲學和科學都較爲熟悉……佛教同科學之間契合無間。或許他的論點對於西方化，亦即美國化的亞洲人具有很強的說服力，然而至少近四十年來，科學同宗教之間的鬥爭在歐洲已不再引起任何人的興趣。簡而言之，對於我們來說，太虛上人並沒有考慮到他所要爲之弘法的國家之精神水平，……給予太虛上人如此熱烈歡迎的法國東方學學者，對於轉向佛教卻沒有表示出哪怕是一絲毫的興趣²⁸。

即便是他在巴黎的主要追隨者龍舒貝勒，在回顧他的這次講演時顯得十分不快。第二年，太虛收到她的一封信，信中寫道：「如果我有幸再次歡迎您到來的話，請務必帶一位精通佛教且能正確運用法語和英語的中國人——我們所希望聆教的大多數內容，都由於翻譯者對佛教的無知（而無法獲得）……我們的政策是只出版受過絕對良好教育的佛教徒所寫的課本或著作，因爲在國外存在著過多的、不精確的想法」²⁹。

在英國和美國（他曾在耶魯、芝加哥、哈脫福特宗教研究基金會以及伯克萊宗教學院作過講座），他的聽衆對他所要講的內容似乎並不那麼挑剔，并且對他那富有魅力的風度、引人注目的稱呼（尊敬的住持太虛上人）以及華貴雍容的外表（演講時他身著紅色法衣并配戴著法師標志）更感興趣³⁰。太虛告訴他們，他

此行西方的目的，「是爲了告知西方，中國佛教的復興」⁽³¹⁾。

受到同西方接觸的鼓舞，太虛在一九二九年五月回到中國後，立即著手建立中國分部，這是他在巴黎所開始的宏大計劃的一部份。在武昌，同武昌佛學院毗連的有一所可能收藏十萬冊書藉的圖書館，他把它改名爲「世界佛學苑圖書館」⁽³²⁾。後來他決定將他的其他佛學院都變爲該學苑的一部份，并且每一分支專門研究某一語種。例如，廈門的閩南佛學院將專門學習日語，北平的柏林佛學院將專門學習英語，重慶的漢藏教理院將專門學習藏文。「世界佛學苑」的總部（當時它是唯一不存在的部分），它設在南京的佛國寺，一九三一年由太虛擔任住持，但最後這一任命由於資金的缺乏而無法實現。無論是社會，還是中國佛教會（上海，1929），都沒有給他們提供支持，并且太虛同後者還存在著嚴重的不和。資金的缺乏很快迫使他的一些佛學院關閉。他的一些佛學院依舊像原來一樣運行，雖說有時太虛還稱它爲世界佛學苑的分部，但正如他的一位弟子所說的，這不過是「想象中的」⁽³³⁾。

一九三五年，太虛的全球計劃獲得了新的動力，這時他遇見了正在中國訪問的錫蘭的納羅達（Venerable Narada）。兩人達成共識，認爲中國僧人應當到錫蘭學習上座部佛教。一九三六年五名僧人去了錫蘭，在到達之後他們接受了上座部佛教戒規，并且開始學習巴利語、英語和上座部教義。但不久他們就四散還俗了，因此這一計劃並沒有產生什麼結果，其實這一計劃最早是由太虛的老師楊文會在四十年前提出的。

一九三九年，在籌劃國際組織的努力進一步受挫之後⁽³⁴⁾，太虛開始了一次新的旅行，這一次是擔任中國佛教訪問團的團長。訪問團由政府資助，因爲其部份目的在於獲取對中國抗日戰爭的

支持。它在一九三九年九月離開重慶，一九四〇年五月返回，期間訪問了緬甸、錫蘭、印度和馬來亞。錫蘭的一位接待者後來回憶說，數千人參加了太虛在島上的巡迴演講。他闡述了教義，介紹了中國佛教，并且呼籲中國佛教徒和僧伽羅佛教徒之間的合作（但據這位人士說，他並未呼籲對抗日戰爭的支持）。他不吃肉食，因而給人一種苦行僧的印象；同時他過午不食，這表現了他對上座部佛教戒律的尊敬，這些戒律他都努力去遵守。法舫法師爲他將漢語翻譯成英語，馬拉拉色克拉博士（G.P.Malalasekera）將英語再翻譯成僧伽羅語。

作爲這次訪問的一個成果，法舫被邀請在錫蘭大學擔任大乘佛教的講席。他是一位出色的教師，曾經在太虛創辦的多所佛學院中任教近二十年。但他的英語水平還不足以讓他在國外有效地教學。可能是懷著培養年青人的愿望，在一九四五五年他帶來兩名以上的中國僧人。但學習數年之後，他們中的兩人還了俗并返回中國，法舫自己於一九五一年在錫蘭去世。從表面上看，太虛在海外的努力似乎收效甚微。

然而透過這些表面現象，太虛也確實取得了一些收穫。在一九四〇年的旅程中，他曾私下同馬拉拉色克拉博士談過建立世界佛教組織的必要性。他們都認爲這必須等到世界大戰結束之後，因爲大戰阻礙了交通和資金的籌集。太虛在一九四七年的去世，看來成了這個世界佛教組織的終結。然而在一九五〇年，第一個真正的世界佛教組織——「世界佛教徒聯誼會」，由馬拉拉色克拉博士建立起來了，他說建立這一組織是「因爲太虛鼓勵我這樣做」。這樣，發起一個全球性佛教組織的理想，從一八九三年達磨波羅開始，然後再由楊文會到太虛，繼而到馬拉拉色克拉博士，經過半個多世紀，最終又回到錫蘭，在那裏得到實現。

國內的組織

成立其他國內組織，轉為控制「中國佛教會」（上海，1929），在一九四五年，他最終實現了這一目標。

太虛的許多努力，雖然在教育和新聞方面是卓有成效和持之以恆的，但他在籌劃中國佛教徒組織時，同他試圖發起世界佛教徒組織一樣，幾乎遭受到同樣的挫折。我們已經提到過「菩提學會」、「佛化新青年會」、「中華佛教聯合會」（北京，1925），以及「中國佛教教育聯合會」，所有這些在二十年代初、中期都消失了。

一九二八年六月，太虛決定重新進行嘗試。六月二十三日，他去看望了浙江同鄉蔣介石，要求建立一個能夠聯合出家人和居士的團體。蔣讓他下去會見一些政府官員，他向這些官員講述了建立一個全國性「佛教會」的詳盡計劃。這些官員告訴他，現在還不是提倡宗教的時機（二十年代初期興起的反宗教運動當時正方興未艾），并建議他成立一個「佛學會」。「學」意味著把佛教作為一種哲學來研究，而不是作為一種宗教來實行。

因受到這些約束，太虛於一九二八年七月二十八日在南京成立了「中國佛學會」的準備委員會。其目的在於作為一個能夠聯合所有中國佛教徒的新組織的模型³⁵。同十年以前的「菩提學會」一樣，它是作為探討改革的入口。雖然它在一九二九年九月二十九日正式成立，然而卻更像是一種「周末沙龍」，十幾名成員每周在南京萬壽寺聚會一次，聆聽太虛講解佛經，如太虛不在，講座則由其他人接替。有時，參加的聽眾中還會有幾十名非會員。在抗日戰爭期間，這一組織轉移到重慶，在那裏它每周日在長安寺舉辦講座。

「中國佛學會」規模甚小，且不能產生預期效果，但太虛所擔任的會長這一職務卻可以使他獲益不少。自此以後，他沒有再

太虛與科學

太虛建立組織的努力，所賴以支撐的支柱之一，就是佛教與科學的相容性。早在他事業開展之初，他就意識到科學是未來的潮流。作為一名佛教徒，他是如何找到一種途徑去駕馭它呢？他從未受過科學的訓練：事實上他幾乎沒有受過任何正規的教育（我們也不應當忘記，他之所以出家，是因為他希望獲得超自然的神通）。但他不久就確定，科學也應當能夠作為佛教的伙伴，而不是作為一種陪襯。因而他說，天文學證明了佛經上所說的「虛空無盡，世界無量，萬物緣起，如因陀羅網」，以及「世界處於風輪之上，風輪懸浮於巨大的空輪之中」。生物學也證明了佛經上所說的「一滴水中，有八萬四千有情」，在他後來在南京透過楊文會的顯微鏡觀察到這一現象之前的許多年，他就已經懂得了這一點。對於進化論，是佛經首先揭示的，「所有的生物都由物質細胞核的聚集而來」以及「生命源於微生物的細胞」。

但是他相信，科學是知識的較次要的分支：「科學方法只能夠證實佛教道理；它們永遠不能超越它」。「佛教……認為科學還沒有更深入地探索自然之謎，如果它進一步的話，佛教的道理將會更加明顯。佛法所包含的關於宇宙真正本質的真理，將會極大地幫助科學，並能達到科學同佛教的統一。」「天文學、物理學、數學、化學、自然歷史等等，都可以由佛教來解釋，這對科

學家們將會有很大啓發，並且科學和佛教的統一正是我們最期望的」³⁶。

在太虛看來，佛教與科學共同的形而上基礎，是主張萬法唯識的法相哲學。太虛在他的佛學院中講授這一問題，并寫有許多論著進行論述，它們引起了人們廣泛的興趣。他的崇拜者們稱他達到一種重要的重新詮釋，即在實際上綜合了法相哲學、阿毗達磨哲學以及天台唯心論。他自己聲稱這一理論「可以用現代觀點來闡釋，運用了現代科學，又與愛因斯坦的相對論一致」³⁷。

在佛教與科學之間尋找共同基礎的企圖，並沒有什麼新鮮之處。以前曾有人嘗試過，將來還會有人去做——甚至有時得出讓人可笑的結果³⁸。如果太虛不是希望達成一種思想體系甚至是組織上的統一的話，那麼太虛經常表示出來的實現佛教與科學統一的希望會創造一個奇跡，這正同他希望實現中國佛教和其他地區的佛教統一一樣。因為他也相信佛教同孫中山三民主義的政治理論是相同的（「佛教是三民主義的最終目標，三民主義是佛教應用於現實之中」）³⁹，所以他似乎希望實現一種從未有過的更為廣泛的綜合。

太虛的方法

不管太虛的目的是什麼，太虛總是採取一種發起人的方式，他充分意識到讓有錢有勢者擔任主辦者的重要性。其中一位主辦者曾經告訴我，當太虛請他出任一個較大規模的佛教社團的領導時，他成為太虛的俗家弟子才僅僅一年，對佛教還沒有很好的了解，但他有一個較高的政府職位。如他所言：「太虛認為我出任主席最為合適，因為那時佛教組織需要的是有名望的支持者，我尊敬他，所以接受了。當其他成員得知太虛因我的職位而看中我時，他們都一致投票選了我。」

太虛花了許多時間，利用旅行和通信與這樣的支者保持聯繫，往往能達到良好的效果。例如，在一九二二年，他派了一些學僧去四川。通過他在當地的支持者，安排了一次由當地官員參加的正式歡迎儀式，他們的到來成了報上的頭條新聞，很多人聆聽了他們的公開演講。他們運用太虛傳授的方法，在一開始就承認佛教「在外表上已經存在著許多迷信」，許多僧人都懶惰而且無知等等。如此一來，他們解除了聽衆的戒備心理，然後就宣揚僧伽的改革，即「按照現代哲學的方法」修改佛教教義，並且利用佛教來「提高人們的道德水平，改善社會條件」。換言之，他們試圖告訴人們，佛教同當時席捲中國的新思想是合拍的。他們的行動取得了很大成功，許多從前對宗教沒有興趣的工商業者和專業人員，轉而成爲他們傳教的支持者，並開始每天修習禪定。他們還成立了一個青年佛教聯合會⁴⁰。應當說，許多皈依者是很願意看到有一個這樣的中國宗教團體，同基督教一樣具有活力和現代氣息。

毋庸置疑，太虛意識到了同基督教進行有力競爭的重要性，哪怕這意味著使用他們的方法來完成。例如，在漢口臨街的寺廟，晚上敞開大門，行人可看到一尊用電燈泡裝飾得明亮耀眼的阿彌陀佛塑像。喇叭裏傳出的音樂，不斷地邀請人們入寺。一俟大廳人滿，就有人開始講解淨土教義，隨後由太虛的追隨者作一些簡短的、證實性的介紹。大廳頂部有一個裝有舍利靈骨的盒子，在前面儀式結束後，由聽衆們瞻禮。舍利函周圍燈火輝煌，

且為鏡子環繞，這樣幾乎每人都能看到它那奇跡般的光芒⁽⁴¹⁾。太虛以淨土教義作為講法的中心，「因為這是這些無知的人們唯一所能理解的」——雖然在附近的佛學院中，他鼓勵學生們掌握深奧的法相哲學教義。根據上述描述，萊克爾特得出結論：「用這種方法，佛教可以同基督教競爭，基督教在中國的長足進展，尤其得益於這種街道小教堂的傳道熱情。太虛事實上罕用信仰和崇拜的方式，他認為使用這種方法是一種吸引大眾的方便法門」⁽⁴²⁾。

對於知識分子，太虛則談論佛教與哲學、佛教與科學、佛教與經濟學、佛教與社會改革。聽過他在武昌中華大學及成都華西聯大演講的人回憶說，聽一位佛教僧人演講，尤其是在一所基督教的校園內，這種新鮮感引起了學生們的興趣。「他使學生們聽得出神，」一位傳教士對我說。他濃重的浙江口音很難使大家都能聽懂，所以他的隨行人員一般都在事先分發一些油印的介紹，隨行人員的高效率也是他的長處之一。

有時太虛也會失算，險些在他試圖駕馭的新潮中翻船。在武昌佛學院，他將一些左翼期刊擺在閱覽室，鼓勵學僧們閱讀。一九二二年，學僧中的一部份人開始建立愛國小組，他們在晚上溜出學院去參加政治會議，並且不久這種熱情就超過了學習的情懷。一天晚上在他們住所的搜查發現了「革命文件」和「黃色圖片」（據這一資料，他們已經習慣於在政治會議結束之後逛妓院），九名學生被開除。一九二三年春季，佛學院被政府包圍並遭到搜查。一些學生作為顛覆分子被逮捕，據說由於太虛的影響才使他們未被砍頭。後來，在廈門的佛學院中，又有十五名學生因製造「嚴重混亂」而被開除⁽⁴³⁾。毫不奇怪，僧團中的保守份子並不願意讓他們的弟子跟隨太虛學習而成為「新僧」。他們開始

建立自己的佛學院，其原因之一就是讓他們的弟子也有個學習的地方⁽⁴⁴⁾。

太虛之所以如此起勁地在海外獲取威望，部份原因在於他在國內不過是一名毫無聲望的預言家。例如，在他一九二八至一九二九年的旅行中，他說到自己在二十年以前曾努力同達磨波羅進行合作，並且吹噓說，就在他到歐洲之前，他還組織了一次會議聯繫的是楊文會，並且太虛所謂最近組織的會議不過是一次佛學會的準備會議，它對辟佛運動根本毫無影響。他還告訴歐洲的聽衆，在中國革命之後，「佛教在中國的進程已經停止，直到幾年前我重新興起了這一運動」⁽⁴⁵⁾。這種誇張同某些易受影響的外國人授予太虛的部份頭銜一樣荒謬可笑，例如，「太虛大住持，中國佛教的教皇」等等⁽⁴⁷⁾。

因為「中國佛學會」和「中國佛教會」名稱十分相似，它們的名稱常常被譯成相同的英文，並且建立的年份也相同⁽⁴⁸⁾，圈外人往往把太虛當作是後者而非前者的負責人，也就是說，他們認為太虛在負責中國主要的佛教組織。對於這一誤解，太虛幾乎未做什麼努力去糾正。例如，在一九四二年，他利用自己與外交部的聯繫，使自己列入《中國年鑑》，這本書把他作為「the Chinese Buddhist Association」（意即中國佛教會）的負責人，並認為他「為喚醒民衆的國家意識作出了突出貢獻。」很少有讀者會意識到這只是一個微不足道的組織，而不是一個全國性的組織⁽⁴⁹⁾。一九五〇年，法舫在世界佛教徒聯誼會的開幕式上，談到太虛從一九二八年直至他一九四七年逝世一直擔任這一全國性組織的領導，在其中的大部份時間中，他實際上不過是與之一直相爭的「領導」而已⁽⁵⁰⁾。

然而，如果我們把太虛完全當作是一位厚顏無恥的自我吹噓者，那麼就錯了。在他看來，他的「吹噓」是服務於他的事業的，因而是正確的。例如，我曾經問過他的弟子，為什麼他總是稱他的組織為「世界這個」或「世界那個」的，他們告訴我，這樣命名並非意在擡起什麼世界佛教徒的門面，而僅僅是表達一種他們能夠在將來團結起來的願望^{⑤1}。在國外見過太虛的人並沒有覺得他咄咄逼人或是自命不凡，而是恰恰相反。在世界旅行中，他的一位英國東道主在回憶時稱他是「和藹的……非常安靜，并且笑起來十分可愛。」他在法國碰到的一位婦女則說，他是「極為出色的，并且極具風度，人們真的可以感覺到他的那種聖潔。」在錫蘭，一位著名的居士還記得「他是那麼聖潔，看起來是那麼神聖。」聖潔，柔順並且充滿活力（「他充滿了活力」），是他給外國人印象最深的一些品質。雖然存在語言障礙（他不懂任何外國語言），但他們都認為他具有吸引人的個性。

然而，在中國遇見太虛的外國人，尤其是他們同那裏的其他

僧人也有聯繫的話，似乎並不能形成一個較好的印象。例如，布洛菲爾德贊賞太虛作為一個組織者所表現出來的精力，但他並不贊同太虛那種熱衷於同科學相攀緣、與基督教相競爭，以及將現代化置於宗教實踐之前的作風。「他具有廣博學識和一定的智慧，但絕對沒有人認為，至少他自己不認為，他是一位聖人或者是一位精神上的悟道者」^{⑤2}。一位在上海經常遇見太虛的歐洲佛教徒，曾更為刻薄地評論說：「他是一個具有一種使自己顯得更為重要的天賦的人。」

正是這種天賦，最讓他的中國追隨者們感到滿意。他們對太

虛在全世界的開拓、他的制度性改革的建立、他的佛學院和期刊，他對科學的深入了解以及他最終在組織上控制中國佛教的這

種成功感到驕傲，但最關鍵的，還是他們對他的地位感到驕傲。「他為知識份子所承認，並為全世界佛教徒所了解。」從某種意義上來說，在全國復興的過程中，他領導了宗教這一部份，並且當時也確有這種需要。

雖然其追隨者中包括極為能幹的僧人和相當有影響的居士，但他們在佛教界內充其量不過是很微小的一部份。絕大多數佛教徒對他有一種又愛又恨的感覺。他們樂於看到自己當中的一員變得如此出名，並且他們也承認他的某些觀點的價值，但是他卻同他們觀念中僧人應當具有的形象不相符合。對於他們來說，太虛似乎在談論佛教而非在實踐佛教。他們最尊敬的僧人——虛雲、印光、諦闍、弘一、來果、倓虛等——都是一些以踐行為本的人物，他們都超脫世俗而非在其中鑽營地位，他們都希望恢復佛教的原本狀況，而非使它成為某種新事物。大多數佛教徒擔心，假如佛教真的變為太虛所建議的那種新模樣，那它也就不再是佛教了^{⑤3}。

注釋：

①閉關，見拙著《Practice》，pp.321-332（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第

82-83冊。——譜注）。

②《整理僧伽制度論》，初版於1919年，後收入《全書》（見注③）。

③見《太虛大師全書》（香港，1953），第九編，第一分。

④雖在數字上有些出入，這一計劃似乎是1930年和1935年準備的早期計劃的最後版本。見太虛的弟子法舫的《中國佛教的現狀》（《日華佛教研究會年報第一年》，京都，1936年，第38-45頁）。

⑤在1924年，後又在1928年，他曾考慮過還俗。有一次，他認為「使在家而有益於佛教，則在家。」見印順：《太虛大師年譜》，第247-248頁。另一次，他還會勸人不要出家，甚至說居士比僧人更易求悟。見朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第510頁。

⑥這一計劃刊登在《海潮音》第一卷（1920）上，轉引自朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第506頁。

⑦《敬告亞洲佛教徒》，《青年東方》，一卷六期，第179-180頁，（1925.9.8）。

⑧「覺社」意趣規定會員實習修行，他們應當遵守一定的規定，在冬天舉行佛七、禪七修行，在佛誕日放生等。見Frank Millican，《T'ai hsu and Modern Buddhism》，《Chinese Recorder》，54.6:329-330，1923.6.；朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第504-505頁。

太虛和他的朋友們「惟鑒歐戰未已」，議先成立佛教團體，漸圖進行（即重組僧伽），覺社乃緣此產生。覺社初期事業，定為：出版專著，編發叢刊，演講佛學，實習修行。」印順：《太虛大師年譜》，第94-95頁。

這與在北平和上海建立的「菩提學會」沒有關係（見本書英文版第179頁）。米利肯還談及由太虛在1918年在上海成立的佛學會，它是與「覺社」不相隸屬的一個團體，似乎在1923年還在活動。關於此，我還沒有發現任何有關的中文資料。

⑨關於「世界佛教聯合會」的論述主要見諸以下資料：印順：《太虛大師年譜》，第158-162、176-178、217頁；水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第90-95頁；《Eastern Buddhist》，3.2:190（1924.7-9）；Karl Ludwig Reichelt，《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》，《Chinese Recorder》，54.11:667-669（1923.9）。

⑩稻田圓成教授原來也被推薦參加日本佛教徒聯合會的代表團，但他當時正忙於編輯《大正藏》。

⑪水野給出了章程的文本，并說此為現存章程的修訂版。他把1924年稱作是會議的第三年，意思是太虛的講座是從1922年開始的，對於這一說法我無法證實。見水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第93-94頁。

⑫印順：《太虛大師年譜》，第199、217頁。

⑬陳榮捷：《Religious Trends in Modern China》，p.58。

⑭印順：《太虛大師年譜》，第160、178。

⑮Reichelt：《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》，《Chinese Recorder》，54.11:668；印順（《太虛大師年譜》，第160）記述他在1924年參加了會議。或許他在兩年中都參加了，這可能有助於解釋兩份論述之間的差異。

⑯《中國佛教會》，第1-2頁；水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第94-95頁。

⑯《Buddhist China》(London,1913)。

⑰Reichelt·《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》, pp.669。森豐昭份是萊克爾斐的配偶，向以參贊John Blofeld·《The Wheel of Life》(London,1959) , pp.179。

⑲印本書英文版第27-28頁及第四章注⑳。

⑳Pratt·《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》(紐約 , 1928年) , pp.387。

㉑印順在《太虛大師年譜》第194-195頁均有明確記述。

㉒水野梅曉·《支那佛教近史》, 第66-67頁·《支那佛教現狀》, 第72-87頁。這裏在年代上面有點問題。根據第一份資料, 至少有一處分會(湖南)在1924年廬山會議之前建立。如果這樣的話, 除非它是從更早的一個組織遺留下來的, 否則其總部的日期不可能僅僅是使它對東京會議代表的派遣合法化, 因為東京會議當時尚未被提出。據另一份資料, 分會包括湖北, 而不是湖南, 總部設在武漢, 而不是北京(見牧田諦亮·《中國近世佛教史研究》, 第264頁。)。可能在1925年4月6日正式成立後, 總部才遷往北京。

㉓水野梅曉·《支那佛教現狀》(東京 , 1926) , 第97-98頁。

㉔當它改名為「中華佛化教育社」之後, 它就放棄了原先的國際目標。有一段時間, 它成了《海潮音》和《心燈》的編輯部。見印順·《太虛大師年譜》, 第215-217頁。

㉕印順·《太虛大師年譜》, 第208-209頁。

㉖《Buddhism in England》, 3.7:162 (1921.1)。

㉗印順·《太虛大師年譜》, 第266頁。

㉘這是從一篇對太虛演講的評論文章《lectures in Buddh-

ism》(Paris , 1928) 印擷錄出, 並發表於《Bulletin de L'Association française Les amis de l'orient》, no.7 , pp.93-94。由希爾筏勒肥任福會長印順 | 紹璣, 向法中協會蔣介石, 於10月14日在東方博物院邀請太虛講演, 雖口是《佛學之源流及其新運動》, 刊於《lectures in Buddhism》, pp.15-29。

㉙《Chinese Buddhist》, 1.4:156-158 (1931.1)。這兩位名曰靈昭1929年11月11日。

從太虛世界之行的不同評述中得出一個統一的說法並非易事。困難之一在於他的傳記作者僅給出了太虛所接觸的人與組織的漢語音譯。因此, 龍舒貝勒顯然就是Grace Constant Louisberry, 但葛拉乃是否就是愛爾蘭文藝術家BarnettConlan, 則不甚明了, 據說從太虛的訪問一開始, 此人就引起了龍舒貝勒的注意, 見《Maha Bodhi》, 73.3-4:83-84 (1965.3-4)。由於Conlan充任太虛佛學演講的譯譯(從法語到英語), 他也許就是那位為太虛《講演集》撰序的神秘的「昆侖」, 在太虛傳記中, 他的名字叫羅乃能(見印順·《太虛大師年譜》, 第267頁)。

我在中文資料上也存在著疑問, 這可見諸以下事實: ·太虛講演是10月14日在「東方博物院」開始的, 「世界佛學苑」的成立大會在10月20日進行, 參加者包括希爾筏勒肥(Sylvain Levi)和臘爾華(Laloy)教授, 見印順·《太虛大師年譜》, 第267-269頁。但太虛似乎僅是重演不經本人許可而借用名人之名的慣伎。文中並未提到希爾筏勒肥和臘爾華確切到場。前引的那篇評論文章的作者, 很可能就是希爾筏勒肥本人, 談到發起者名單: 「提到了一些東方學專家的名字, 其中出席者和他們所希望參加的人, 不無混淆在一起。」巴黎分部的成立大會於1929年1

田3日舉行（當時太虛尚在柏林），許多不同的團體都參加了：

「Humphreys夫婦、胡詠麟先生、太虛此行的第一位歐洲皈依弟子并擬赴華研習佛法的—麗都Mile Politour女士、俄國漢學家Kniazeff先生、法國諾人和作家Mon. de Maratray及Mon. de Malan。」（《Maha Bodhi》，37.3:157，1929.3）。

都確為太虛的第一位歐洲皈依弟子（會於9月28日造寓相訪），她後來顯然未去中國。但「靈知學會」的十五位到二十位成員還是每周或隔周在龍舒貝勒女士的家中聚會，成為法國主要的佛教團體。

(30)據《Buddhism in England》，3.7:127 (1929.1)，「他們兩位很榮幸地擔任了編譯。」

(31)《Maha Bodhi》，37.1:46-47，1929.1。

(32)根據一些資料表表明，圖書館和佛學院一起組成「世界佛學苑圖書館」，見董舫，《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第148頁。中文中的十萬卷，可能相當於西文中的一萬冊或還更少些。

(33)出處同上，參較丘順：《太虛大師年譜》，第321頁；法舫：《中國佛教的現狀》，第10頁以下。1950年，太虛的弟子法舫代表中國出席「世界佛教徒聯誼會」第一次會議時，他把自己的單位列為「世界佛學苑・武昌」，於是這一想像中存在的組織又多活了二十年。

(34)例如，在1937年3月，他在上海西本願寺同日本佛教徒一起，試圖建立「佛教徒國際和平會」——一個在當時前景暗淡的聯合體。

(35)丘順：《太虛大師年譜》，第257頁。

(36)太虛《佛學講演集》，pp.38, 43-45。參看Yu-yue Tsu

《Trends of Thought and Religion in China》，The New Orient (Chicago, 1933)，pp.322-323。但從太虛《廬山學》中而用「其類似的觀點。在此把這三項提供」科學所無法提供內容，「對宇宙真實的直接洞察，一種無法藉助於任何邏輯、類比或科學假設，只有靠自身獲得的直覺體驗。」

(37)陳榮捷：《Religious Trends in Modern China》，pp.124-125。至於太虛對法租哲學的闡述，這一題題超出一本書的範圍。參見上書，pp.118-126。

(38)1945年，天童寺的一位前任住持，在闡述佛教與科學的關係時，對一學生說：「我們現在所居住的豈不是太空時代？」十年以後，科學家將會訪問其他星球，他們如何同那裏的人交談呢？顯然必得使用梵語（天人的語言），我們就得教他們這種語言。所以，你們要把梵語學得好一點。」我們還可以看到一個更離奇的例子，即朱寶圓的《唯識新解》（《燕京學報》，第23期，1938.6），他居然把唯識宗的一些概念與懷德海（Alfred North Whitehead）哲學進行比較。

(39)見太虛《佛法大意》，F.R.Millican編譯，載《Chinese Recorder》，65.11:690 (1934.12)。

(40)所有這些品都是成都「基督教女青年會」負責人提供給普拉特的，見Pratt：《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》，pp.383-384。

(41)關於舍利函，參見拙譯《Practice》，p.345（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譜叢》第82-83冊。——譯注）

(42)Reichelt：《The Transformed Abbot》(London, 1954)，pp.80-81。

(43) 太虛的佛學院所遇麻煩的資料出處同上，pp.91-93, 97。

萊克爾特顯然從一位轉向基督教的佛教徒妙寂那裏得到這一消息。這裏的時間還存在著疑問（例如，廈門南普陀寺的佛學院，直到1925年才開辦），某些染觸（如逛妓院）也許是踵事增華的花邊新聞。不過，這些事實的存在，一般還是準確的。

(44) 董舫：《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第147頁。

(45) 《Maha Bodhi》，37.1:46-47，1929.1。

(46) 《Buddhism in England》，3.6:129-130（1928.12）。

(47) Payne：《Forever China》（New York, 1945），p. 274。

(48) 「中國佛學會」在準備委員會在1928年7月28日成立，但它的正式成立會議在1929年9月29日舉行。見呂順：《太虛大師年譜》，第257、299頁。

(49) 《中國年鑑》，1942-1943（無日期），p.63。太虛也利用這一機會為自己的期刊《海潮音》大作宣傳，說它「是中國所有佛教出版物中唯一最具影響力的刊物」。如果我們把它對非佛教徒的影響也考慮進去的話，這一特點也許恰如其分，但這種評價使並非經常閱讀的讀者無從了解其他大量的佛教期刊，而這一部份期刊對於虔誠和保守的佛教徒來說，則比引導改革的《海潮音》更為流行。後期的《中國年鑑》聲稱「中國佛學會」的成員在遷往重慶之前已達9,000人，即使在這之後，亦有2,000人，其中包括四川、浙江、福建、江蘇，以及上海的十二個分支的成員。見《China Handbook—1937-1943》，（New York, 1943），pp. 843 和《China Handbook—1945》，（New York, 1947），p.600。這些數字回應著這一組織的一位著名成

員所提供的消息相矛盾。可能太虛通過囊括其他組織的成員，尤其是「中國佛教總會」（上海，1929）的分支，在玩一種「數字的遊戲」。

(50) 法舫的報告謬誤百出。「1912年，《中國佛教總會》在京[錯]由著名的詩僧八指頭陀寄禪成立。他的弟子太虛於1915年[錯]在南京附近的著名禪寺金山寺成立了『佛教協進會』，在那裏他進行許多改革，訓練年青僧人深入研究教義，并走向外界[錯]……『中國佛教總會』逐漸掌握了所有的寺廟，并對它們的收益和日常維護進行管理[錯]。在太虛於1928年當選為會長時[錯]，他認識到……在日本侵略期間，『中國佛教總會』在太虛的指導下[錯]，將注意力集中於慈濟事業上……在戰爭後期，太虛再一次[錯]當選為『中國佛教總會』會長，但不幸於1947年去世」（《在世界佛教徒聯誼會開幕會議上的報告》，科倫坡，無日期）。并參看第二章注(3)。與太虛的門徒作出如此大言相比，他的歐洲追隨者所謂「在民國初年，二十三歲的太虛建立了『中國佛教會』，總部設在南京，分支機構遍及許多大城市」，那就是可以原諒的了，因為很明顯，他們是從太虛本人獲得這一觀點的（見太虛《佛學講演集》，p.12）。

(51) 水野給出了一個略有不同的解釋，他曾同太虛合作建立「世界佛教聯合會」。水野認為，對中國人來說，「世界」意即「中國」，因為中國包含了不同的民族和來自不同地區的人（這一解釋讓人想起普天之下莫非王土的「中國」舊概念）。參見水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第88頁。

(52) John Blofeld：《The Wheel of Life》，p.180。

(53) 例如，可參看1935年6月16日戴季陶致太虛的一封信，見《戴季陶先生文選》，第1245-1246頁。