



印順導師的宗教觀與宗教史觀

王雷泉*

論文摘要

印順導師在《中國的宗教興衰與儒家》、《我之宗教觀》等論著中，以「正直捨方便，但說無上道」的慧解，如實抉擇判釋在歷史長河中為適應不同時地根機之眾生而呈現的種種宗教制度與教理。雖然是以佛法為本位，卻為宗教間的對話提供了更為恢宏圓融的視野和理論範式。本文試以此理路解讀上述論著，追尋印順導師在世界宗教背景下建構人間佛教理論的宏大史觀。論文分五節闡述：

一、由太虛大師質疑以人為本的人間佛教思想，是否不如儒道之切要、耶回之簡捷？由此問題引入更為廣闊的宗教比較和對話領域。二、宗教的本質是人類意欲的表現，這個定義直達宗教本源，貫通了世界宗教的內證和啓示二大類型，為各宗教之間的對話，並進而達到共通的「無上道」，提供了一種獨特而值得注意的視角。三、各民族在不同的歷史階段和文化背景下，對人自身本質的理解和淨化，表現為宗教上多神、一神、梵我、唯心、正覺五個由淺入深的層次。與自然、社會和人的身心三大環境相聯繫，展現為自然宗教、社會宗教、自我宗教三種類別。這種縱橫判釋，為我們展示了印順導師對世界各民族宗教獨特的「判教觀」。四、在自我宗教這一階段，佛教因含攝民主的社會形態，顯然最為殊勝。然而，在向中國的傳播過程中，卻表現為「漫畫式」的扭曲、偏離和異化。透過對中國古代王侯與庶民分別的宗教制度和世俗功利的宗教性格之分析，印順導師「主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」五、由印順導師的宗教觀和宗教史觀之啓發，得出如下結論：真理是絕對的、統一的，而因應於時空條件，人們對真理的進路和解釋則是多元的。要把握絕對之理，必須使人心從外燦轉向內求。從佛心正覺而流露出來的佛法，永遠是嶄新而進步的。佛教在不斷的自我批判和自我超越中，推動人類自身的新生淨化，促成社會的真正進步，實現宇宙的莊嚴清淨。

關鍵詞：宗教觀、正覺的宗教、意欲、僧制

* 上海復旦大學宗教研究所教授兼所長。



一、正直捨方便，但說無上道

印順導師的「人間佛教」思想，是對太虛大師「人生佛教」思想的繼承與發展。「此土」、「現在」、「人類」，是印順導師建構人間佛教思想的出發點，在 1942 年出版的《印度之佛教》自序中，有一段經典性的論述：

「佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為『三生取辦』、『一生圓證』、『即身成佛』之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源于《阿含經》，讀得『諸佛皆出人間，終不在天上成佛也』句，有所入。釋尊之為教，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。」¹

對此，太虛大師曾批評印順導師有「孤取人間為本之趨向，則落人本之狹隘。」一、但求現實人間樂者，將謂佛法不如儒道之切要——（如）梁漱溟、熊子真、馬一浮、馮友蘭等；二、但求未來天上樂者，將謂佛法不如耶、回之簡捷。而這二層，都有可能使「佛法恰須被棄於人間。」²

印順導師從不諱言他的「人間佛教」與太虛大師「人生佛教」之間的差異。他說到太虛大師之所以提倡「人生佛教」，一是「對治的」，以糾正一向重視死後（往生極樂世界）與鬼神的傳統中國佛教；二是「顯正的」，為了時代的適應，應重視現實的人生。約顯正方面說，二者大致相近；而在對治方面，則有重大差別。所以特提「人間」二字，不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。因此「天神化」的對治與否，是「人間佛教」和「人生佛教」的分野。³到 1988 年，印順導師回顧了自己與太虛大師的四條不同之處。在人間佛教問題上，依然堅持自己半個世紀前的主張：「佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。」⁴

從對治的角度看，宣導以人為本的人間佛教思想，是否不如儒道之切要、耶回之簡捷？由此問題，引入更為廣闊的宗教比較和對話領域。當前討論宗教對話，多在具

¹ 《印度之佛教》，正聞出版社，1985，第 1~2 頁。

² 《再議印度之佛教》，《太虛大師全書》25 冊，第 51~52 頁。

³ 《人間佛教要略》，《妙雲集·佛在人間》，正聞出版社，1989，第 103~104 頁。

⁴ 《冰雪大地撒種的癡漢——臺灣當代淨土思想的新動向讀後》，《當代》第 30 期，1988.10。

有濃厚的基督教語境的「衝突論」、「相容論」、「多元論」等範式中展開。而印順導師在半個世紀以前，即在《中國的宗教興衰與儒家》（1953年）、《我之宗教觀》（1955年）⁵等論著中，追根溯源闡發了宗教的本質及在人類社會演變的層次和類別。並以佛法為本位的宗教觀和宗教史觀，清晰剖析了佛教在宗法制中國傳統社會中，是如何在儒佛、政教、教俗三重關係中發展及異化的軌跡。

印順導師在《我之宗教觀》中，以《法華經·方便品》「正直捨方便，但說無上道」的慧解，如實抉擇判釋在歷史長河中為適應不同時地根機之眾生而呈現的種種宗教制度與教理。雖然是以佛法為本位，卻為宗教間的對話提供了更為恢宏圓融的視野和理論範式。本文試以此理路解讀上述論著，追尋印順導師在世界宗教背景下建構人間佛教理論的宏大史觀。

二、宗教的本質是人類意欲的表現

印順導師開宗明義表明，他的宗教觀，「是以佛教的見地來看宗教，看宗教的價值，看宗教的淺深不同。」⁶「佛教的見地」，即導師在文中多次引述的「正直捨方便，但說無上道」。指向「無上道」的宗教，是人類的文明根源，可說是人類智慧的產物。隨著人類知識的開發增長，宗教也就有從低級漸達高尚圓滿的發展。這種從淺而深、由低級而高級的宗教進程，與各民族文化及政治的進展密切相關。以宗教與政治的關係而言，「從酋長制的部落時代，到君主制的帝國時代，再進到民主制的共和時代。宗教也是從多神的宗教，進步為一神的宗教，再進展為無神的宗教。」⁷因此，須以同情的眼光，看待在歷史中發展的宗教，雖然不免有迷妄與錯誤，但不能因此而否定宗教。應視作為適應部分眾生，而有許多不了義的方便。而「正直捨方便」，則表明隨著知識的增長、文明的進步，必須捨棄不合時宜的方便，而以更加契機的方便取代之。

舊版《辭海》對宗教（Religion）一詞的字面意義是「有所宗以為教者也。」在漢字語源中，「宗教」二字本不連用，但都具有現在意義上的宗教意蘊。「宗」，具有祖廟、祖先、宗族、歸向、尊崇、本源、派別等含義。「教」，具有教化、教育、學說等含義。「宗」是向上的終極關懷，世界各種宗教，就其神聖性根源而言，一般認為

⁵ 昭慧法師 1990 年在妙心寫作讀書會的《妙雲集導讀》教學中，以這二部論著為中心，詳盡而深入地闡述了印順導師的宗教觀。

⁶ 《我之宗教觀》，《妙雲集·我之宗教觀》，正聞出版社，1989，第 1 頁。

⁷ 同上，第 2 頁。



有內證和啓示二大類型。「教」則是平行和向下的傳播，是在歷史中延續的社會實體，故必然與各民族各時代的經濟、政治、文化發生緊密聯繫。印順導師引《楞伽經》，對宗教下了深具特色的定義：

「宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。依此，凡重於瞭解的，稱為教；重於行證的，名為宗。這樣的宗教定義，不但合於佛教，其他的宗教，也可以符合。即如低級的宗教，信仰幽靈鬼神。這種幽靈鬼神的信仰，其初也是根源於所有的特殊經驗而來。又如猶太教、基督教所信仰的耶和華，也是由於古代先知及耶穌的特殊經驗而來。基督徒在懇切的祈禱時，每有超常識的神秘經驗，以為見上帝或得聖靈等，這就等於是宗。加以說明宣傳，使人信受，就是教。凡是宗教，都有此二義。」⁸

印順導師把宗教的神聖性根源——「宗」，歸結為直覺的特殊經驗或神秘經驗。從信仰幽靈鬼神的低級宗教，到基督徒的見到耶穌，見到上帝，或上帝賜予聖靈等，再到佛教徒的悟證，以及禪定的境界，見到佛菩薩的慈光接引等種種宗教經驗，其「所信所說的，都應看作宗教界的真實。即使有與事實不合的，也是增上慢——自以為如此，而不是妄語。」⁹除非是心存欺騙以宗教為生活的神棍，此處暫且擱置不論。就純正的宗教徒而言，宗教經驗作為主觀性的體驗¹⁰，是宗教信仰和宗教思想的根源。既然是主觀性的體驗，即有真偽和究竟與否的差別。如果對虛假或不究竟的體驗執為真實，即成為所謂「增上慢」，在宗教體驗中未證謂證、未得謂得，但這並非是有意欺騙的妄語。印順導師以自證（宗）、化他（教）界定宗教，尤其強調宗教的神秘經驗（宗），這個定義直達宗教本源，貫通了世界宗教的內證和啓示二大類型，為各宗教之間的對話，並進而達到共通的「無上道」，提供了一種獨特而值得注意的視角。

從這一視角出發，印順導師超越了一般以為宗教本質不外乎神人的關係這種皮相之談，認為宗教所信仰的神，只是人類自己意欲的客觀化：

「宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是

⁸ 同上，第3~4頁。

⁹ 同上，第4頁。

¹⁰ 宗教體驗是否反映實際存在的神聖對象，從《印度之佛教》自序中所言「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」來看，印順導師並未否定神聖對象的實際存在。因為十方世界、三世、一切有情，都包含有超出人類常識的特殊經驗和事實，只是在人類的語境中，更強調此土、現在、人類而已。

人類在環境中，表現著自己的意欲。……宗教是人類自己的意欲表現；意欲是表現於欲求的對象上，經自己意欲的塑刻而神化。」¹¹

人的意欲表現在宗教中，有黑暗和光明二個面向。黑暗面，如佛教稱之為煩惱、業，基督教等稱之為罪惡。光明面，即高尚宗教所歸依、所崇信的對象，不外是「永恆的存在」，「完滿的福樂」，「絕對的自由」，「無瑕疵的純潔」。印順導師把宗教的本質歸結到人的本質，亦即追求光明的面向。也就是說，人的本質就在於永遠的超越現狀，追求究竟圓滿的理想境界。「不平等而要求平等，不自由而希望自由，不常而希望永恆，不滿愚癡而要求智慧，不滿殘酷而要求慈悲。」¹²

人類自己意欲的表現，是一個朝向理想的永遠的發展過程。在人類自身的成長過程中，這種表現受到現實的政治、文化及自身知識的制約，從而表現為「漫畫式」的扭曲、偏離和異化：

「然而這幅人類自己的造像，由於社會意識的影響，自己知識的不充分，多少是走了樣的。在人類從來不曾離開愚蒙的知識中，將自己表現得漫畫式的；雖不是寫生的、攝影的，看來卻是再像不過！」¹³

「宗」與「教」，就是如此吊詭地處於矛盾的張力之中。「宗」，是宗教的本質，是宗教的神聖根源，是達到理想境界的「無上道」。「教」，是宗教在現實人類世界中的表現，歷經無數「方便」，乃至以「漫畫式」的形式呈現。因此，人類宗教的發展歷史，就是「正直捨方便」的過程。通過不斷的反省批判而達完善之境，從「漫畫式」的扭曲、偏離和異化，逐步發展到「寫生的、攝影的」的如實表現。

三、對世界各宗教的縱橫判釋

正如《維摩經》所說，「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」既然宗教的本質就是人的本質，而我們人類對自身本質的認識，是根據自己的認識水準和客觀環境而漸次表現出來。各民族在不同的歷史階段和文化背景下，對人自身本質的理解和淨化，即表現為宗教上的淺深層次。

印順導師以他對宗教本質的透徹闡釋，借助佛經中所述諸天世界的框架，建立五

¹¹ 《我之宗教觀》，《妙雲集·我之宗教觀》，正聞出版社，1989，第4~5頁。

¹² 同上，第9頁。

¹³ 同上，第5頁。



個由低向高的層次：多神——一神——梵我——唯心——正覺。這五個層次，即人的意欲中黑暗與光明二種面向的此消彼長在宗教中的反映。

1.多神教：包括一切庶物、幽靈，妖怪等之自然崇拜，直到欲界四王天與忉利天的天神崇拜，都屬於多神宗教的範疇。在這一層次中的鬼神，自我的貪欲和嗔心極強，貪財貪色，好戰爭勝。

2.一神教：相當於欲界自兜率天以上，一直到初禪的大梵天。在這一層次的神，雖然以純潔與慈愛戰勝了貪欲與嗔恚，但我慢卻特別強，自以為常住不變、無始無終、究竟自在，是一切的創造者和主宰者。但凡一神教，都充滿了唯我獨尊的排他性。

3.梵我宗教：從大梵天向上，一直到四禪的色究竟天。在這一層次的宗教，已經超越了西方一神教形態，通過禪定的修習和道德的提升，以獲得自我的超越，與常住妙樂的梵合一。雖然可說是一種無神的自力宗教，但其梵我合一的哲學基礎，仍是一類專著自我（小我、大我）見的宗教。

4.唯心宗教：即完全擺脫物質束縛的四種無色界天，藉修唯心觀的禪觀次第，層層升進，安住於內心的靜定。雖然已經達到一般宗教所能達到的理想極限，成為否認他力的自心宗教，但仍不出無明——癡的窟宅，還在虛妄的流轉中。

5.正覺的宗教：即超越上述四類宗教局限的佛教。上述唯神、唯我、唯心的宗教，都不離自我的妄執，都是虛妄不徹底的。而佛教之所以稱為正覺，即以緣起性空的哲學基礎，徹底否定各種變形的自性見（我見），否定了各式各樣的天國，而實現為人間正覺的宗教。

宗教既然是人類在環境中表達自己的意欲，而環境無非是讓人類感到異己的自然界（颱風、豪雨、地震、海嘯，以及大旱、久雨等）、社會的關係（社會法制，人事牽纏，以及貧富壽夭）和自己的身心三大方面。人類表達自己的意欲於這三大環境，則形成宗教的順從和超脫二大特性。「而宗教的真實，卻是趣向解脫：是將那拘縛自己，不得不順從的力量，設法去超脫他，實現自由。」¹⁴

上述五個宗教層次，即是人的意欲不斷克服超脫自然、社會和人的身心三大環境的束縛制約，由低向高逐步走向自由的歷程。這一縱向的過程，在橫剖面上與自然、社會和人的身心三大環境相聯繫，則展現為自然宗教、社會宗教、自我宗教三種類別。這種縱橫判釋，為我們展示了印順導師對世界各民族宗教獨特的「判教觀」。人類的意欲從異己的環境中得到解脫，獲得心靈的自由。從自然界的物質和物欲中超脫出來，從社會的政治控制和人事牽纏中超脫出來，從拘限心靈的各種自我妄執中超脫出來。

¹⁴ 同上，第 11 頁。

四、社會環境對宗教精神的雙重意義

在這種對自然、社會和身心三大異己環境的超脫過程中，自我宗教是達到最高階段的宗教。在自然宗教、社會宗教與自我宗教三者關係中，社會宗教處於樞紐地位，它前通自然宗教，後達自我宗教：

「古代宗教，雖是多神的自然宗教，然都含有社會宗教的意義。因為古代的宗教，都是氏族的宗教。……社會宗教的祖神，成為團集一族一國的巨大力量。所以社會宗教是極普遍的：家族的，國族的，一鄉的，一邦的，一國的，全世界的，凡有家族或國家形態的神世界，都有此意義。不過中國式的祖先崇拜，最顯著與自然、自我宗教不同而已。宗教進步到自我宗教時，必有偉大的宗教家，出來創新，而使宗教成為全世界的。如印度有釋迦，猶太有耶穌，阿拉伯有穆罕默德等。我國的墨子、孔子、老子等，政治的意味重，對宗教不能有偉大的貢獻。等到創新以後，成為世界的宗教，雖依舊不離社會宗教（世界性的）的內容，而著重於自我的淨化，自我的自由了。」¹⁵

從原始自然崇拜的氏族宗教，到民族國家形成之後的民族宗教和國家宗教，直到世界宗教，宗教的社會環境在不斷的擴展範圍。從社會宗教發展到自我宗教，超越的只是對社會環境局限性的執著，而不是取消社會宗教的意義。所以，一方面指出：「我國的墨子、孔子、老子等，政治的意味重，對宗教不能有偉大的貢獻。」中國重視現實的民族性，在宗教方面就表現為重視政治、倫理等社會意義，不能發展為自我宗教。但另一方面，印順法師強調，即使發展到自我宗教，也不能漠視社會的意義：

「自我宗教是最高的，如傾向於個人自由與唯心，會逐漸漠視社會的意義。色無色界的梵我教與自心教，明顯的說明了此點。所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立場，含攝得社會宗教的特性。原始佛教的僧團組合，便是絕好的例證。由於佛教是無神論的，所以社會觀是平等的，民主的，自由的。基督教為一神教，所以社會觀——從天國及教廷制看來，宛然是君主的模樣。」¹⁶

如果說中國的墨子、孔子、老子受社會環境之侷限，因政治、倫理意味重而不能發展出超越的宗教精神，那麼印度的梵我宗教與唯心宗教則因脫離政治型態，傾向於個人自由與唯心，而漠視社會的意義。在此，印順導師抉擇出社會環境對宗教精神的

¹⁵ 同上，第 19~20 頁。

¹⁶ 同上，第 20 頁。



雙重意義：它既是拘限宗教精神高揚的障礙，故必須超越之；同時，社會環境又是宗教精神發展的場所，以暢宗教化世導俗的本懷。三大世界宗教超越了自然宗教和社會宗教階段，確屬自我宗教，但同時又含攝得社會宗教的特性。就自我宗教的社會性而言，印順導師認為佛教和基督教有著重大差別。原始佛教的僧團，因教義是無神論的，其僧團組織及所反映的社會觀則是平等的，民主的，自由的。而基督宗教因教義是一神教的，其教團制度則宛如君主形態的社會。

世界各民族的宗教，根據人類精神的自由表達程度，而有從多神、一神、梵我、唯心到正覺這五個由低向高的發展，佛教高居於最高階段。根據人類精神超脫異己環境的拘限，而有從自然宗教、社會宗教到自我宗教的區別。在自我宗教這一階段，佛教因含攝民主的社會形態，顯然最為殊勝。經過這一系列的教相判釋，印順導師為人間佛教在世界宗教之林的發展，提供了一個極具前瞻意義的學理基礎。

值得注意的是，印順導師在《泛論中國佛教制度》中強調「僧制與政治的本質同一性」。僧團制度固然受社會政治制度的影響和制約，卻以宗教的超越性而對現實政治起導正作用。

「僧制與政制，本質上同是人類的共處之道，不過對象不同而已……不過佛教僧制，雖取法當時的政治與其他宗教的組織制度，然在佛的正覺中，體悟到事事物物的依存關係——緣起性；體悟到緣起諸法的『無常性』、『無我性』、『寂滅性』，從這正覺的大悲中，建設僧伽制度，自有他卓越的特色。肯定人類平等，否認貴族與賤族，主人與奴隸的階別；男女平等，而並不模仿帝國形態，保持民主自由的制度。惟有從佛的根本教義與僧制的原則中，才能理解佛教的處群治事之道。」¹⁷

然而，原始佛教的僧團所體現的平等、民主、自由的社會形態，在向中國的傳播過程中，卻表現為「漫畫式」的扭曲、偏離和異化。在印順導師看來，佛教在中國，可說教義（法）有著可讚美的一頁，而教制——律制是失敗的。為適應中國的社會環境，僧制向國家的管轄制和禪僧的叢林制兩方面演化。

「這兩種中國化的教制，一是每一寺院的組織，一是全國佛教的組織，並行而不相悖，一直維持到清末。但中國是家庭本位的宗法社會，而政治又缺少民主代議制，所以寺院逐漸子孫化，叢林也產生傳法制，傾向於各自為政，不能從

¹⁷ 《泛論中國佛教制度》，《妙雲集·教制教典與教學》，正聞出版社，1989，第4頁。

僧官制的統一中，造成民主代議制的嚴密組合。一盤散沙，佛教與國家民族，患著同樣的毛病。」¹⁸

上述引文和《我之宗教觀》的相關論述表明：在缺少民主代議制的中國宗法社會中，不可能產生追求自我超越的「自我宗教」。對此，《中國的宗教興衰與儒家》作了深入系統的分析。印順導師指出，中國固有的民族宗教適合於宗法制、父家長制、階級制，而具有兩大特徵：第一、有著多神教的特色，而被組織化，層級化；第二、停滯于自然宗教層次，世俗功利性很強。

在宗法制度下，統治者以政治主導宗教，織成秩然有序的神界，適應於政治的封建世界。上層階級的宗教，庶民無權涉入。祖宗崇拜「祭近不祭遠」，著重於近親的三代乃至七代，使得作為人類之父的創造神教思想不能發達。而宗教的世俗特徵，停留在追求物欲的層次，無法進一步發展深刻的教理，使得「以人間罪惡苦痛而求生天國；以世間為虛幻而尋求解脫」的自我宗教無法發展。

「天地人間，有著高尚宗教成分的神格，被局限為上層者的宗教。而民間信仰，祭祖、祭灶而外，始終為鬼教與巫教的領域。中國宗教的分化，就是政治上大人與小人的分化，勞心的治者與勞力的被治者的分化。宗教的精神，始終是世俗的，功利的（如宗教精神墮落，就是賄賂的）。」¹⁹

以上對中國古代宗教特徵的描述，就是佛教傳入中國時所必須面對的社會環境。在這種王侯與庶民分別的宗教制度和世俗功利的宗教性格下，中國人對超越的宗教精神的追求，是佛教在中國傳播發展的原動力。從漢到唐，儒、佛、道三教歷經爭論，終於形成互相協調、多元共生的宗教格局，給予中國社會以合理的推進。然而，受這種宗教制度和宗教性格影響，佛教畢竟也被「漫畫式」地扭曲、偏離和異化了。就是在這個矛盾吊詭的場境中，我們體會到印順導師的苦心和悲願：「主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」²⁰在這透徹而宏大的宗教史觀的理論架構中，以「正直捨方便，但說無上道」的精神，建構其人間佛教的思想體系。

¹⁸ 同上，第7頁。

¹⁹ 《中國的宗教興衰與儒家》，《妙雲集·我之宗教觀》，正聞出版社，1989，第32頁。

²⁰ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》（四），第1頁。



五、結論

筆者在《東西方聖賢的心與理——解析三種禪學與西方思想對話之進路》一文中曾言：「當代宗教哲學多元化的現狀，恰恰證明真理是絕對的、統一的，而因應於時空條件，人們對真理的進路和解釋則是多元的。要把握絕對之理，必須使人心從外爍轉向內求。」²¹得出這個結論，深受印順導師的宗教觀和宗教史觀的啟發。

《我之宗教觀》在論述宗教理想之實現時，列舉了永生、無生、新生三個階段。宗教的理想，就是「生」的實現。「高尚的宗教，都是反省自己的，要實現自己身心淨化的。」²²如大乘經典所說「不住生死，不住涅槃」，不斷在自我反省中實現自己身心淨化。因此，「新生」亦可用來描述佛教的發展前景：從佛心正覺而流露出來的佛法，永遠是嶄新而進步的。以人爲本的人間佛教，在不斷的自我批判和自我超越中，推動人類自身的新生淨化，促成社會的真正進步，實現宇宙的莊嚴清淨。謹引述導師如下一段話，作爲這篇短文的結語：

「在人類社會的發展中，宗教能不斷的普遍，不斷的成長，即由於宗教是人類智慧的產物，是人類理想的特殊表現。印度是文明早熟的國家，宗教界一向發展得極高，有梵我，唯心等高尚宗教，不再是儀式作法與神權所限了。釋迦牟尼佛，出生於二千五百年前的印度，由大徹大悟的自證，樹立了偉大精深的佛教——正覺的宗教，一直提供了人類新生的最佳方法。對於宇宙人生的見解，從佛心正覺而流露出來的，到現在，永遠是嶄新而進步的——平等，民主與自由的，合情合理的。」²³

²¹ 《佛教與基督教對話》，中華書局，2005，第34頁。

²² 《我之宗教觀》，《妙雲集·我之宗教觀》，正聞出版社，1989，第27頁。

²³ 同上，第28~29頁。