

太虛大師之佛法僧觀及其影響

香港能仁書院 代院長、哲學系主任

佛學研究中心主任 (內務)

林律光

【綱 目】

(一) 前言

(二) 正文

1. 太虛大師簡介

1.1 幼年孤苦

1.2 出家受戒

1.3 革新佛教

1.4 創佛學院

2. 佛法僧之定位

2.1 太虛之佛觀

2.2 太虛之法觀

2.3 太虛之僧觀

2.4 小結

3. 太虛大師對佛教之影響

3.1 思想方面

3.2 僧制方面

3.3 義理方面

3.4 弘法方面

3.5 革新方面

3.6 處事方面

3.7 傳道方面

3.8 治學方面

3.9 文化方面

(三) 總結

(四) 註釋

(五) 參考文獻

【摘要】

太虛大師乃近代高僧，早懷壯志，弘教興學，一生以改革佛教僧團及推行現代化教育為其鵠的，益見大師弘法利生之悲智，此外大師著作甚豐，而所涉之層面幾乎無所不包，其學識之博大，思想之宏構為近代學僧之表表者。本文只從大師對佛法僧之看法及其在各方面之貢獻略抒己見而已。然大師之一生波濤萬丈，其思想及修為耐人尋味，非本文能窺全豹。

本文共分四大部份，前言、正文、總結及註釋。前言略述寫作此文之動機。正文分三部份：一、簡介大師之生平；二、指出大師對佛法僧三寶之定位；三、大師對佛教之貢獻。最後，我對大師一生作一評價以作總結。

(一) 前言

太虛大師是中國現代佛教史上最具有代表之人物，他不獨推行佛教僧團及教育走向現代化，而且極力提倡「人生佛教」。太虛說：

「建設人間佛教」、「改造人間淨土」，宣傳已是好久了……終不能實現，而祇是成了一種空喊的口號……本人覺得非常慚愧和悲哀，因為把事實拿來和理論一比較，百千萬分不曾達到一分，的確成了空喊的口號……確知佛法有此功德，足以救濟人類的痛苦……而事實上偏又做不到，這是何等使人慚痛的事！」(註¹)

太虛大師認為人生佛教的意義在於「契理」(註²)和「協機」(註³)。即堅持原則及因地制宜。太師一生可謂「著作等身」而最具代表者算是《太虛大師全書》。然大師著作之內容涵攝甚廣，幾乎無所不包，從基本的學佛與做人至各宗各派、文化、教育、文藝、道德、國學、哲學、社會、歷史、宗教、僧別，評論……皆有論述。大師之佛學博大、思想之精微，非一短短論文可涵攝。故此本文只針對太虛大師信仰之基本精神：佛、法、僧之定位出發及略述其對佛教之貢獻。今夏喜獲逢甲大學有關單位之邀請，出席〈二〇〇五佛學與人生學術研討會〉藉此機會發表劣文，期望各大德高僧、碩學鴻儒，不吝賜正。

(二) 正文

(1) 太虛大師簡介

太虛大師，可謂影響佛教史之舉足輕重人物。除倡建及鼓吹“人生佛教”之外，更顯著之舉乃創辦佛學院，致力僧教育，倡僧、教制改革。而足跡遍及中國南北，更遊歷諸國，如日本、南亞、歐美，其僧號之著，一時無兩；盛譽之隆，享遍國內外。

(1.1) 幼年孤苦

太虛大師(1889-1947)，俗姓呂，名沛林，浙江人，出身農家，自幼孤苦，雙親早亡，依靠祖母，撫養成人，年屆十三，當店學徒，因陪祖母禮佛唸經，在普陀山萌生出家之念。

(1.2) 出家受戒

大師十六，遊歷蘇州，於九華寺，削髮出家；在天童寺，受比丘戒。從此以後，專心研讀，舉凡經論文字，倍加學習，尤以藏經，為其獨愛研習，終智慧頓開，大小經論，融會貫通。

(1.3) 革新佛教

大師於1909年，遊抵南京，隨楊文會居士學習經論，於法相典籍，心領神會，執筆撰文，廣為發表，後受維新學說影響，立志改革佛教，倡「教理、教制、教產革命」，鼓吹復興運動，撰文不絕，頓成佛教界革新領袖。

(1.4) 創佛學院

大師除力吹佛學外，亦力詆不學無術者，鼓勵僧眾接受教育。先後創辦武昌、閩南、漢藏等佛學院，培育人才，梓刻刊物，名《海潮音》，廣弘佛理，著作甚豐。太虛一生所學，不離三寶，今就近代文獻，略窺大師對佛法僧之看法，並對弘法及社會所產生之影響。

2. 佛法僧之定位

虛公認為：學佛之人，不離三寶，所謂三寶，佛法僧也。一切清淨，無不涵攝，佛法究竟，圓滿具足，為學佛者，皆須了知，成佛之道，皆不離此。昔有尊者，入藏弘法，經歷多載，唯說三寶，時有學子，不恥下問，尊者回答，其義殊勝。離三寶者，別無佛法，三寶之義，信仰佛教，研究佛學、修行佛法，學佛之基！所謂佛者，福德智慧，圓滿具足；所謂法者，自覺覺他；所謂僧者，依法修行。太虛法師，循此三寶，弘宣佛義。現就此三，次第分析，詳述於後。

2.1 太虛之佛觀

太虛法師對佛之觀念有明確之定義。他認為佛觀是對「佛陀所有清楚正確之觀念」。「佛」是外來語，全稱「佛陀」，略稱為「佛」。其意譯為「自覺覺他，覺行圓滿。」，「自覺」即具一切智（註⁴），能了悟宇宙真理；「覺他」即以方便智慧，令眾生覺悟；兩種覺行圓滿，福德、智慧具足，稱為「佛陀」。太虛法師認為，佛者，功德者之通稱，諸佛無量，徧三世十方。故佛說：大地眾生皆可成佛，亦謂一切眾生皆未來之佛。其成佛之條件是三覺圓滿，福慧具足。（註⁵）

此外，他說成佛之過程得來不易，依經而說，眾生先發菩提心，積集福德、智慧資糧，再經十住（註⁶）、十行（註⁷）、十迴向（註⁸），然後，經「煖、頂、忍、世第一法」（註⁹），再入初地而至七地，其後再由七地菩薩修至成佛，歷此三大阿僧祇劫，方能斷盡一切執障，成就一切功德，得證菩提大覺。

再者，太虛法師認為，今之世人，略得神通，稱為「活佛」，並非真「佛」。只不過對此等修行者表示尊敬而已。類似唯識三十頌所說：「現前立小物，唯住唯識性，似有所得，非實住唯識。」，修行人在禪修過程略有境界，但並非見道、成佛。因此，常稱「活佛」，嚴格說，他們尚未歷三大阿僧祇劫，未得究竟，故「佛」與「活佛」，

不可等量齊觀。

總之，佛是覺悟宇宙萬有諸法，能教化一切有情，並非創造萬物之神，亦無主宰宇宙，非一神，非多神，而是偏正覺者之無神論。故虛老對於人生，感慨良深。他說：

「茫茫宇宙，譬如一大逆旅，吾人與萬物並生此逆旅之中，要皆過客而已。」(註¹⁰)

2.2 太虛之法觀

虛公認為，研經學佛，必須於佛法有正確的觀念。「法」有廣、狹兩義；前者，指宇宙萬有，一切諸法；後者，指佛教中之佛法。常說：佛法無邊，是顯佛法的「法」，分別有二：一者證法；二者教法。

證法是指佛自身覺悟，證得根本智（註¹¹），起大悲心度一切苦厄，各佛所證知的證法。

教法，是指佛開悟後為眾生所說之法。佛用他的平等性智為諸天菩薩現神通，解眾疑，令受用大乘法樂；乃至普渡二乘六道有情，所說諸法，無所不包。法寶是佛現人間之遺教文化——三藏十二部（註¹²）。「教法」能合理法，從理而證諸法實相，因此「證法」亦藏行法、果法。依此二法，世間諸法，無所不包，此乃「法」之意義。誠然，虛公一生經歷三期變化，故對佛法之看法有三，茲引原文以證之，據虛老說：（第一個時期）

「我最初對佛法成立一個有系統的思想，是在光緒三十四年至民國三年（1908-1914）間。那時，我對佛法用過這麼一番修學工夫：一方面作禪宗的參究，一方面也聽些經教。所聽的經教，以天台教理為主，兼及賢首的《五教義》、慈恩宗的《相宗八要》等，所謂教下的三家。後來閱藏，讀《大般若經》，在甚深般若中得一相應，於是對從前所參學的禪教，便融會貫通，將整個佛法作這樣的看法：認為佛法不外宗下與教下二種；……全部佛法，即宗下、教下也。離語言文字、離心、意、識相，離一切境界分別，去參究而求自悟自證者，謂之宗；由語言文字建立，而可講解、行持者，謂之教。以宗下、教下說明一切佛法，是我初期對佛法的系統

思想。」(註¹³)

第二時期，虛公說：

「講到第二期，是從民國四年普陀山閉關後而產生的一系思想。在閉關期間，我對佛法的見解和認識，與初期大有變更。……佛法有大乘和小乘，而小乘是大乘的階梯、大乘的方便，所以小乘可附屬於大乘，所謂“附小于大”。故我認為佛法的根本宗旨，唯在大乘，《法華經》中說“唯有一乘法，無二亦無三”，就是闡明這個宗旨。」(註¹⁴)

第三時期，虛公續說：

「在民國十二、三年後，我對佛法的見解，就萌芽了第三期，這期的思想是甚麼呢？此與前二期迥然不同。第一期的見解，可以說是承襲古德的；第二期的見解，是攝小歸大而八宗平等，即不同于第一期的因襲；而第三期，則更不同于第二期了。……可分教理、行者來講。由民十二年後，直到今日，以前這種思想，分散在我的講著裡的很多，不過還沒有作過綜合說明。」(註¹⁵)

「本人在佛法中的意趣，則不欲專承一宗之徒裔。佛教中分宗立派，早在印度即有小乘十八派或二十派別；之後，大乘復興，遂有大小乘對峙之勢；大乘復分法性、法相之空、有兩宗；繼之又有真言宗興起。是為印度開宗立派之概況。而在中國方面，亦有天台、華嚴等宗之別；同時，宗中又立派，如禪宗之臨濟、曹洞、潯印等是。宗派之所以興起者，差不多都是以古德在佛法中參研之心得為根據，適應時機之教化上而建立的。」¹⁶

「中國性、相、律、密各宗，為傳承印度的宗派；台、賢、禪、淨等，為創立的宗派。日本繼承中國，復有蓮宗、淨土、真宗等之開創；諸宗至今，皆各有其系

統的傳承，非常嚴格。以為，由佛之無上偏正覺所證明之法界性相，為度生應機而有種種施設，法流多門，體源一味，……所以本人觀察佛法之五乘共法、三乘共法及大乘不共法，原為一貫；在教理解釋上，教法弘揚上，隨機施設而不專承一宗或一派以自礙。」(註¹⁷)

據此得知，虛老對佛法之看法，從初期認為：佛法不外宗下與教下兩種。宗下指禪宗之教外別傳，離語言文字；教下則天台、賢首及慈恩三家，除此，別無他法。誠然，虛老中期對佛法有另一看法，他認為：各宗演變，與前者有別，形成大乘八大宗派，宗雖有八，其所觀“境”上，則八宗平等，成佛為終極目標，唯在實踐上，則各有不同而已！虛老最後期，對佛法之看法是：佛在世時，別無他宗，唯“法皆一味”，佛滅以後，歷“小行大隱”、“大興小附”及“密主顯從”三個時代。而三個時代的佛教、又形成三種語文系統(巴利文、漢語及藏文)，此所謂三代與三系。

從佛教實踐上，虛老提出“三依與三趣”。依者，依止、依據義，趣者，趣向、趣證義。其所說，即依于佛世和“正法”時代，學佛者可依聲聞而證聖果。若“像法”時，可依“天乘”而修行，往生淨土或天國。到了“末法”時，則修人乘而保生善道，但無果可證，虛老所提倡“人生佛教”之原意，由此可見一斑。

從理論言，他把佛理分為“三級”與“三宗”。三級者，說“五乘共理級”即人、天乘佛教；而超越人天之境地為二乘佛教，名“三乘共理級”；而超越二乘的大乘佛教，則名“大乘特理級”。而三宗之分：一、法性空慧宗(般若宗)二、法相唯識宗；三、法界圓覺宗(真如宗)。他說：三宗各有特色，般若宗善於伏斷妄執；唯識宗以建立學理基礎、印持勝解為最殊勝；真如宗則以直趣極果為勝。虛公說：佛之教法乃聖教量(註¹⁸)，非一般凡夫所能證得，而必須以無漏智(註¹⁹)去證悟，方為無上妙覺之佛果，世間學識去其所執，乃可成為部份佛學理論。

2.3 太虛之僧觀

「僧」是「眾」的意思，佛教徒有組織，有規律、有系統者是為僧團。虛公認為僧眾必須具「六和合」，即身和共住、口和無諍、意和同悅、戒和同持、見和同解及利和同均。僧人如是，同證擇滅無為之真理，此乃為事理清淨之和合僧眾。此外，僧寶之勝義，在於他們能證小乘四果和大乘十地菩薩之境。此處所言之僧，是能攝持菩薩戒之德相，表現高尚而清淨相狀，為人所敬仰，表現具足一切清淨德相，為眾生謀幸福，樹立佛言之教法，利益有情。虛老對僧之思想核心，重於教育，可

見一斑。(〈僧教育之目的程序〉·《太虛大師全書》)。

2.4 小結

總的來說，虛老認為：一切法皆為佛說，其願攝民化民，廣弘傳播，使社會上每一眾生皆能利樂，將法雨施予有情，造就人間淨土。眾生若能了解三寶、信受三寶、行證三寶，必能踏上光明人生之路。

3. 太虛大師之佛法僧觀及其影響

太虛大師，乃精識五明，通曉三藏；廣有長舌，視風旛皆不動，著作等身；善佛法而貫通。再者，闡眾佛之慈懷，弘各派之精髓，其影響之深遠，具陳如下：

3.1 思想方面：

大師貫攝八宗（註²⁰），不限一家，不拘一格，兼收並蓄，視野廣闊，博古通今，不獨妙有之唯心論，而且為楞嚴、起信（註²¹），排難解困，獨具特色，卓然成家。

3.2 僧制方面：

大師主張改革僧制，劃分五區，以應社會所須，使出家僧眾，有立身之所。太虛曾說：「志在整興佛教僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本」。（太虛，《自傳》，文叢十九，頁 199。）又說：「辛亥革命成功，中國既成立了共和立憲的國家，僧伽制度也不得不依據佛制加以適時的改變，使成為今此中國社會需要的佛教僧寺」。（太虛，《自傳》，文叢十九，頁 209。）這亦是太虛寫作《整理僧伽制度論》的動機所在。惟用心之苦，反招詬病，其理想雖未實現，卻引起僧團之關注，可見建僧之難！

3.3 義理方面：

大師窮一生之精力，排難解紛（佛法），時有僧俗，顯密互諍，融攝各門，取長捨短，息爭安眾，起信與唯識（註²²），皆為一例。

3.4 弘法方面：

大師倡人間佛教，以平常之理，導俗向善，用現代手法，推廣佛法，使佛學流傳於世，可見其高瞻遠矚，實屬難能可貴。

3.5 革新方面：

大師大刀闊斧，敢於創新，主持教理、教產、教制之革新，創新觀念，迎合時代，乃近代罕見。他晚年回憶則說，學理革命的主要意義是：

今後佛教，應多注意現生的問題，不應專向死後的問題上探討。過去佛教，曾被帝王以鬼神禍福作為愚民的工具，今後則應該用為研究宇宙人生真相，以指導世界人類向上發達而進步。總之，佛教的教理，是應該有適合現階段思潮的新形態，不能執死方以應變症。（註²³）

其作風之突出，由此可見。

3.6 處事方面：

大師真不礙俗，於政教關係，不畏強權、無懼他責，作佛弟子，示其軌範，被譏「政僧」，千夫所指，皆不克為念，其心之正，尤當仁不讓。

3.7 傳道方面：

大師足跡，遍及歐亞（日本、南洋、暹羅、錫蘭、西藏、北美、歐州.....。）駐錫寺刹，莫不聞其法音；普渡僧伽，皆可感其啟悟。他是首位遠赴歐亞傳道之中國佛僧，其所及之處，對推動研習及傳道上，作出極大貢獻。

3.8 治學方面：

大師著述，一、不斷章取義，其論事理，擇要引述，合乎情理，不任意改易；二、不依後改前，對事件之實情，不作歪曲；三、不偏聽自蔽，凡事聽述雙方之說，不作獨斷；四、不離文獻，所書之事，必目見聞，不作猜測。（註²⁴）五、凡文記參差，傳說各異，概按語考正，若有異說，則兩說存疑。

3.9 文化方面：

大師在世，除說法度生，於文化事業，亦不遺餘力，先後出版《海潮音》（註²⁵）等刊物（註²⁶），對文壇士子，影響殊深。

（三）總結

太虛大師，無負生命，貢獻佛教，早懷革命之志，壯歲弘教與學，整頓僧制，扶持八宗，亦採各地佛學之優，融攝其中。其對更新佛制，與時並進，打破傳統之束縛，可謂高瞻遠矚。他傳道弘法，遍於各地，將佛法帶往國際領域，又不避譏嫌，身先示政，於政教建其規範，蓋於僧俗兩面，以無礙悲智，創新佛教運動之先河，益見大師圓融進取。大師既倡言「人間佛教、行菩薩道」等，利世利民之事業，且無視譏諷之言，勇往直前，今雖肉身圓寂，其梵音繞樑，永存於世，所受影響之事及人，如恆河沙數，難以計度。願云云蒼生，綿延大師之行願，將聖道中興；繼往虛老之般若，將佛命軌持。如是者，功德無量矣！

(四) 註釋

- 註¹ 太虛，〈佛學會與實現佛化〉·《太虛大師全書》，第十八冊，頁274-275。
- 註² 即契合佛陀所「覺知」的「宇宙真相」。
- 註³ 即協契方俗不同、時代不同、文化各異的「時機」。
- 註⁴ 《佛光大辭典》：梵語 sarvajña。指了知內外一切法相之智。音譯為薩婆若、薩云然。係三智之一。關於其義，仁王護國般若波羅蜜多經卷下（大八·八四三上）：「滿足無漏界，常淨解脫身，寂滅不思議，名為一切智。」瑜伽師地論卷三十八（大三〇·四九八下）：「於一切界、一切事、一切品、一切時，智無礙轉，名一切智。」即如實了知一切世界、眾生界、有為、無為事、因果界趣之差別，及過去、現在、未來三世者，稱為一切智。
- 註⁵ 《佛光大辭典》：又稱福觀。即福德與智慧二種莊嚴。福者修六度中之布施、持戒、忍辱、精進、禪定等善業，屬利他；慧者智慧，即觀念真理，屬自利。華嚴五教章卷二（大四五·四九〇下）：「此終教中論其實行，從初發意即福慧雙修，故成佛時無別修也。」
- 註⁶ 《佛光大辭典》：又作十地住、十法住、十解。菩薩修行之過程分為五十二階位，其中第十一至第二十階位，屬於「住位」，稱為十住，即：(一)初發心住。(二)治地住。(三)修行住。(四)生貴住。(五)方便具足住。(六)正心住。(七)不退住。(八)童真住。(九)法王子住。(十)灌頂住。〔舊華嚴經卷八菩薩十住品、菩薩本業經十地品、菩薩瓔珞本業經卷下釋義品、十住斷結經卷一至卷四、大乘義章卷十四〕_p430。
- 註⁷ 《佛光大辭典》：菩薩修行之五十二階位中，指第二十一至第三十位所修之十種利他行。又作十行心。即：(一)歡喜行，菩薩以無量如來之妙德，隨順十方。(二)饒益行，善能利益一切眾生。(三)無瞋恨行，修忍辱，離瞋怒，謙卑恭敬，不害自他，對怨能忍。(四)無盡行，又作無屈撓行。菩薩行大精進，發心度一切眾生，令至大涅槃而無鬆懈。(五)離癡亂行，常住正念不散亂，於一切法無癡亂。(六)善現行，知無有法，三業寂滅，無縛無著，而亦不捨教化眾生。(七)無著行，歷諸塵刹供佛求法，心無厭足，而亦以寂滅觀諸法，故於一切無所著。(八)尊重行，尊重善根、智慧等法，悉皆成就，由之更增修二利行。(九)善法行，得四無礙陀羅尼門等法，成就種種化他之善法，以守護正法，令佛種不絕。(十)真實行，成就第一義諦之語，如說能行，如行能說，語行相應，色心皆順。（大佛頂首楞嚴經卷八、大乘義章卷十四、華嚴五教章卷二。）
- 註⁸ 《佛光大辭典》：菩薩修行五十二階位中，指從第三十一位至第四十位。迴向，乃以大悲心救護一切眾生之意。又作十迴向心，略稱十向。即：(一)救護一切眾生離眾生相迴向，即行六度四攝，救護一切眾生，怨親平等。(二)不壞迴向，於三寶所得不壞之信，迴向此善根，令眾生獲得善利。(三)等一切佛迴向，等同三世佛所作之迴向，不著生死，不離菩提而修之。(四)至一切處迴向，以由迴向力所修之善根，遍至一切三寶乃至眾生之處，以作供養利益。(五)無盡功德藏迴向，隨喜一切無盡善根，迴向而作佛事，以得無盡功德善根。(六)隨順平等善根迴向，即迴向所修之善根，為佛所守護，能成一切堅固善根。(七)隨順等觀一切眾生迴向，即增長一切善根，迴向利益一切眾生。(八)如相迴向，順真如相而將所成之善根迴向。(九)無縛無著解脫迴向，即於

一切法無取執縛著，得解脫心，以善法迴向，行普賢之行，具一切種德。(十)法界無量迴向，即修習一切無盡善根，以此迴向，願求法界差別無量之功德。十迴向攝於十三住中之解行住，五位中之資糧位，正當於地前三賢中之後十位，六種性中之道種性。〔舊華嚴經卷十五至卷二十二、菩薩瓔珞本業經卷上聖賢名字品、法華經玄義卷五上〕_p455。

註⁹ 羅時憲《釋佛家的二十七賢聖·簡介》：行者在見道前必已修得煖、頂、忍、世第一法四種順抉擇分，然後於一座中，依止第四靜慮，先安住順抉擇分，引發八忍、八智，共十六個無漏心。前十五心果未成辦，屬預流向。第十六心則果已成辦，名預流果。

註¹⁰ 太虛，〈我之佛教觀〉·《太虛大師全書》，第五十四冊，頁14。

註¹¹ 又作根本無分別智、如理智、實智、真智。無分別智之一。相對於後得智。乃諸智之根本，以其能契證真如之妙理，平等如實，無有差別，故亦稱無分別智。於攝大乘論釋卷八中，稱此智乃為正證之慧；蓋以此智遠離各種推求考察之行解，亦無分別之智，然此智之任運可燭照法體，契會真理，故為正證之智慧。又以此智為智之正體，而非化用，故又稱之為正體智，乃十波羅蜜中之般若波羅蜜。〔瑜伽師地論卷五十五、成唯識論卷九〕_p4135

註¹² 《佛光大辭典》：乃佛陀所說法，依其敘述形式與內容分成之十二種類。又作十二分教、十二分聖教、十二分經。即：(一)契經，又作長行。以散文直接記載佛陀之教說，即一般所說之經。(二)應頌，與契經相應，即以偈頌重覆闡釋契經所說之教法，故亦稱重頌。(三)記別，又作授記。本為教義之解說，後來特指佛陀對眾弟子之未來所作之證言。(四)諷頌，又作孤起。全部皆以偈頌來記載佛陀之教說。與應頌不同者，應頌是重述長行文中之義，此則以頌文頌出教義，故稱孤起。(五)自說，佛陀未待他人問法，而自行開示教說。(六)因緣，記載佛說法教化之因緣，如諸經之序品。(七)譬喻，以譬喻宣說法義。(八)本事，載本生譚以外之佛陀與弟子前生之行誼。或開卷語有「佛如是說」之經亦屬此。(九)本生，載佛陀前生修行之種種大悲行。(十)方廣，宣說廣大深奧之教義。(十一)希法，又作未曾有法。載佛陀及諸弟子希有之事。(十二)論議(梵 upadeśa, 音譯優波提舍)，載佛論議抉擇諸法體性，分別明了其義。此十二部，大小乘共通。又此十二部究攝於經律論三藏之何者，諸論亦有異說。〔原始佛教聖典之集成第八章(印順)]_p344

註¹³ 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉·《太虛大師全書》，第二冊，頁510。

註¹⁴ 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉·《太虛大師全書》，第三冊，頁511。

註¹⁵ 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉·《太虛大師全書》，第五冊，頁513。

註¹⁶ 太虛，〈新與融貫〉·《太虛大師全書》，第二冊，頁445-446。

註¹⁷ 太虛，〈新與融貫〉·《太虛大師全書》，第二冊，頁446-447。

註¹⁸ 《佛光大辭典》：又作正教量、佛言量、至教量，意指自可信仰者之處所受的傳統之教、聲量(又作聖言量)。意指以本派所尊奉之聖書或聖人之教導作為正確知識之來源、標準。

註¹⁹ 《佛光大辭典》：指證見真理，遠離一切煩惱過非之智慧。為「有漏智」之對稱。於小乘，證見四諦理之智，稱為無漏智。有法智、類智之分別。證得欲界四諦法理之智，稱為法智。證得色、無色等二界四諦法之智，稱為類智；蓋其境智與法智相似，故稱類智。若由境之差別則分為苦、集、滅、道等四智。於無學位又分盡智、無生智，此二智皆證見四諦之法理。小乘謂無漏智於見道始生起，而漸次修習。

- 註²⁰ 中國隋唐的八宗：(1) 清涼宗(即華嚴宗)。 (2) 天台宗(即法華宗)。 (3) 嘉祥宗(即三論宗)。 (4) 慈恩宗(即唯識宗)。 (5) 廬山宗(即淨土宗)。 (6) 開元宗(即密宗)。 (7) 少室宗(即禪宗)。 (8) 南山宗(即律宗)。 這八宗的傳授，有二宗(禪、密)要特重印度師承。其餘國人可憑經論，不必親承。
- 註²¹ 民國七年，支那內學院籌備簡章，歐陽竟無在其簡章總綱第一條明列：「本內學院以闡揚佛教，養成弘法利世之才，非養成出家自利之士為宗旨。」太虛覺得其有藐視僧伽之嫌，故作〈關於支那內學院文件之摘疑〉駁斥之，這是太虛與支那內學院爭議的開始。見《太虛全書》第二十五冊，頁 88。其後有關之法義評論，太虛曾提出：〈佛法總抉擇談〉、〈對辨唯識圓覺宗〉、〈起信唯識相攝圖〉、〈大乘起信論唯識釋〉、〈答起信論唯識釋質疑〉、〈竟無居士學說質疑〉、〈論法相必宗唯識〉、〈釋會覺質疑〉、〈再論法相必宗唯識〉、〈閱辨法相與唯識〉(最後一篇為印順法師的評論)。詳細請參閱《太虛全書》第九冊，頁 1371-1487。
- 註²² 見註 19。
- 註²³ 印順，〈革命時代的太虛大師〉，《華雨香雲》，台北，正聞出版社，1973 年，頁 293。
- 註²⁴ 依太虛看來，研究佛法固然要參用歷史史蹟之考據，但是尊重果覺的信仰，尤其重要。他的理由是：「惟不知歷史之考據，在佛法中祇可應用於相當之事實」，「研究佛學，於聖言量應有尊重之態度。若依常人之智識，以研究史學之眼光而應用於佛學，則考據必不相當，且必因此而根本否認佛果所成之學理，故學佛無尊重果覺之仰信，則修行學佛必無所標準。」《太虛全書》，第二十三冊，頁 131-132。
- 註²⁵ 1920 年 2 月創《海潮音》意味「海潮音非他，就是人海思潮中的覺音。」其宗旨為「發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思。」(見《太虛全書》，第六十一冊，頁 1041-1042。)
- 註²⁶ 太虛于 1918 年創《覺社宣言》；1919 年 12 月間創《覺社叢書》；1920 年 2 月創《海潮音》。

(五) 參考文獻：

書籍類：

- 太虛大師，《太虛自傳》，香港，佛教慧慈服務中心，1998，206-239。
- 太虛大師，《太虛大師全書》，太虛大師全書影印編輯委員會。
- 郭朋，《太虛思想研究》，北京，中國社會科學出版社，1997，頁 17-28。
- 陳榮捷，《現代中國的宗教趨勢》，台北，文殊出版社，1987 年，頁 74。

期刊類：

- 江燦騰，〈試論太虛大師建構僧伽改革理論的背景和思想內涵〉，《國際佛學研究》，第二期，靈鷲山出版社，1992，頁 94-122。
- 賴賢宗，〈佛教詮釋學與世界倫理：以禪宗見性體驗的佛教詮釋學為例〉，《東吳大學哲學系「中國哲學與全球倫理學術研討會」》，2000。