

人间佛教思想探源

释慧圆

(南海佛学院, 海南省三亚市, 572000; 19292772257@163.com)

摘要: 本文以人间佛教思想为研究对象, 通过文献研究、历史分析、比较研究、案例分析、综合分析等方法, 系统梳理其渊源与发展脉络。研究发现, 人间佛教思想并非近现代偶然产物, 其核心精神可追溯至原始佛教时期——佛陀以“离苦得乐”为宗旨, 通过“四圣谛”“八正道”等教法强调“佛出人间”的本质及众生平等的实践精神, 为其奠定思想基石。大乘佛教传入中国后, 经道安法师“不依国主, 则法事难立”的入世理念、慧能大师“佛法在世间, 不离世间觉”的生活化阐释, 形成佛教中国化、大众化传统, 成为重要历史积淀。近现代以来, 太虚大师提出“人生佛教”理念, 通过教理、教制、教产三大革命推动佛教现代化, 确立以现实人生为修行根基的方向; 印顺法师(台湾)继承并发展其思想, 以“人间佛教”取代“人生佛教”, 构建“人——菩萨——佛”的修行路径, 强调佛教回归人间性、革除神化倾向; 赵朴初先生则立足当代社会, 明确人间佛教“以人为本、人间成佛、造福人间”的三重内涵, 推动佛教与社会主义社会相适应, 侧重实践功能的发挥。三者虽各有侧重, 但均突出佛教与人间的紧密关联, 强调人的价值与实践, 共同丰富了人间佛教的内涵。该思想核心围绕“人间性”与“实践性”, 既坚守佛教“自利利他、自觉觉他”的根本教义, 又推动其在现代社会的传承与转型, 为佛教信众及研究者提供了重要思想指引, 也为文化传承、社会和谐及文明互鉴贡献了独特智慧。

关键词: 人间佛教; 思想探源; 原始佛教; 大乘佛教; 现代转型

引言

在人类历史的长河中, 宗教始终是影响社会发展与文化遗产的重要力量。佛教作为世界主要宗教之一, 自传入中国后, 历经两千余年的发展演变, 与中国本土文化深度融合, 形成了独具特色的中国佛教体系。人间佛教思想作为中国佛教在近现代发展进程中的重要理论成果, 正逐渐成为当代佛教发展的核心导向, 对佛教自身的传承革新以及社会文化的多元发展产生着深远影响。从佛教发展的内部视角来看, 人间佛教思想的兴起是佛教适应时代变迁的必然选择。传统佛教在漫长的历史发展中, 部分内容逐渐与现实社会产生疏离, 面临教义阐释陈旧、修行方式刻板等问题。而人间佛教思想倡导将佛教教义与现实生活紧密结合, 打破了传统佛教的出世局限, 使佛教能够更好地回应现代社会中人们的精神需求, 为佛教的现代化转型提供了新的思路与方向。从社会文化的宏观层面而言, 人间佛教思想的意义更为广泛而深刻。在文化传承方面, 人间佛教思想承载着中国传统文化精髓, 如慈悲喜舍、善恶因果、众生平等、缘起性空等观念, 这些观念不仅是佛教文化的核心, 也是中国传统文化的重要组成部分。通过弘扬人间佛教思想, 能够促进中国传统文化的传承与发展, 增强民族文化的认同感与自豪感。在社会和谐构建方面, 人间佛教思想强调的五戒十善、自利利他、服务社会等理念, 对于缓解社会矛盾、促进人际关系的和谐具有积极作用。在多元文化交流中, 人间佛教思想作为中国佛教的特色理论, 能够展示中国宗教文化的独特魅力, 促进不同宗教、不同文化之间的交流与互鉴, 为构建人类命运共同体贡献独特的智慧与力量。

本研究综合运用多种研究方法, 力求全面、深入地探究人间佛教思想的渊源。首先, 文献研究法。通过广泛查阅佛教经典、高僧大德的著作, 以及相关的学术研究成果, 系统梳理人间佛教思想的理论渊源、发展脉络和核心内容, 为研究提供坚实的理论支撑。其次, 历史分析法。将人间佛教思想置于特定的历史背景下进行考察, 分析其在不同历史时期的产生原因、发展特点以及对当时社会文化的影响, 从而揭示其发展的内在规律。同时, 采用比较研究法。将人间佛教思想与传统佛教思想进行对比分析, 明确其在教义阐释、修行方式、社会功能等方面的创新与突破。以及, 案例分析法。通过列举具体的人物和经典案例, 具体阐释人间佛教思想在不同历史阶段的体现和实践, 使研究更具说服力。还有, 综合分析法。在梳理大量文献、分析历史脉络、进行比较和案例研究的基础上, 对人间佛教思想进行整体归纳与总结, 提炼其核心精神(“人间性

”与“实践性”），明确其历史必然性和现实意义，以及对未来发展的展望，形成对人间佛教思想全面、系统的认识。

本文的创新之处主要包括以下几个方面：首先，历史脉络的系统性整合与深度关联。突破了对人间佛教思想单一阶段或单一人物的局部探讨，将其渊源从原始佛教延伸至现代，构建了“原始佛教奠基——大乘佛教中国化积淀——近现代三大代表人物发展”的完整脉络。尤其突出道安法师“不依国主，则法事难立”、慧能大师“佛法在世间，不离世间觉”等理念与近现代人间佛教思想的内在传承，明确了历史积淀对现代理论形成的关键作用，展现出思想发展的连续性与必然性。其次，核心人物思想的差异化与互补性阐释。并非简单罗列太虚大师、印顺法师、赵朴初先生的思想，而是深入剖析三者的递进关系与独特贡献：太虚大师奠定“人生佛教”的现代转型方向，印顺法师通过历史梳理构建更具逻辑性的“人间佛教”理论体系，赵朴初先生则结合当代语境明确“与社会主义社会相适应”的实践路径。这种差异化分析揭示出人间佛教思想“理论构建——体系完善——实践落地”的演进逻辑，凸显思想发展的层次感。再次，“人间性”与“实践性”核心的精准提炼。从原始佛教“佛出人间”的本质、大乘佛教“不离世间觉”的理念，到近现代“以人为本、服务社会”的主张，贯穿性地提炼出“人间性”（立足现实人生）与“实践性”（注重修行与社会服务结合）的核心精神。这一提炼既涵盖佛教教义的根本，又凸显其适应时代的关键特征，为理解人间佛教思想的本质提供了清晰坐标。还有，历史与现实的贯通性解读。不仅追溯思想渊源，更强调其在当代的实践价值，如赵朴初先生提出的参与公益慈善、促进世界和平等主张，将传统思想与社会主义社会的发展需求相结合，展现出人间佛教思想“适应不同历史阶段社会需求”的动态特征，赋予研究现实观照意义。以及，经典与人物案例的有机融合。精选《增一阿含经》《六祖坛经》等经典文本，结合道安大师、慧能大师、太虚大师等代表性人物的思想与实践，使抽象的理论阐释具象化。例如，以慧能大师的平民化修行理念印证佛教大众化趋势，以印顺法师（台湾）对佛教历史分期的梳理支撑其理论体系的合理性，增强了论证的说服力与感染力。

1. 人间佛教的溯源

1.1. 原始佛教

公元前6世纪至前5世纪，古印度社会处于剧烈的变革时期，种姓制度森严，社会矛盾尖锐，人们在精神上渴望解脱与超越。在这样的背景下，释迦牟尼佛（Śākyamuni，公元前565～公元前486）诞生于迦毗罗卫国（今尼泊尔南部）的王室，原名乔达摩·悉达多（Gautama Siddhārtha）。他身为太子，自幼生活优渥，享受着世间的荣华富贵，并接受了良好的教育。然而，悉达多的内心始终被对生命本质的困惑所萦绕。在他目睹了人世间老、病、死凄惨景象之后，毅然决定放弃了王位和世俗生活，出家寻求解脱之道。他遍访名师，在经历了六年极端苦行之后，终于在尼连禅河畔的菩提树下依中道而觉悟。

当我们从佛陀的教法中追溯人间佛教起源的时候，会发现佛陀在世的原始佛教时期就已经有了肇端。如《增一阿含经》中说：“佛世尊皆出人间，非由天而得也。”[1]佛陀弃家从道的初衷，即是帮助众生离苦得乐。轮回中的众生除了要感受苦苦、坏苦、行苦三根本苦以外，还要感受各道的痛苦。例如，天人感受放逸堕落苦，饿鬼感受饥渴飘零苦，旁生感受役使宰杀苦，地狱感受炎热寒冰苦，修罗感受嫉妒争斗苦。身为入道的我们，所要感受的痛苦，即是生、老、病、死、怨憎会、爱别离、不欲临、求不得。人道的痛苦不至于像其他五道那样恒时的或苦或乐，而是苦乐参半。此中的间隙，给了人们反省思考的机会，也给了人们修行解脱的机会。能够在活着的时候遇见佛法，是一件多么难得而又珍贵的事情啊！如《阿毗达磨大毗婆沙论》中说：“人有三事胜于诸天。一勇猛，二忆念，三梵行勇猛者。”[2]

为了帮助人们离苦得乐，佛陀宣说了“四圣谛”“八正道”“十二缘起”等理论体系与实践方法。“四圣谛”，即苦谛、集谛、灭谛和道谛。其中，苦谛是所感受苦果，集谛是痛苦形成的原因，灭谛是痛苦止息后的寂静，而道谛则是止息痛苦的实践方法，也即“八正道”，包括正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念和正定。“十二缘起”，则清晰的勾勒出了整个生命流转的状态。例如，阿含部经典《毗婆尸经》中说：“‘此行苦因何缘所生？’入三摩地谛观此法，从无名支有。如是无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死忧悲苦恼，如是集成一大苦蕴。”[3]又云：“‘此老死苦因云何得灭？’入三摩地谛观此法，无明灭则行灭。如是无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死忧悲苦恼灭，如是一苦蕴而自不生。”[3]十二因缘流转门即是轮回，十二因缘还灭门则是解脱。佛教的“十二缘起”观清晰的说明了三世因果关系：其中“无明”“行”是过去的因；“识”“名色”“六入”“触”“受”是现世的果；“爱”“取”“有”是现世的因；“生”“老死”是未来的果。果又成因，因又生果，因因果果，相续不断，构成轮回。其本质便是“惑”“业”“苦”。又，

《杂阿含经》卷十六中亦有说：“生死长远无有边际，无有能知其根源者，一切众生皆为无明之所覆盖，爱结所使，缠系其颈，生死长途，流转无穷，过去亿苦无能知者，譬如恒河流入四海。”[4]

原始佛教还强调众生平等的观念，这在当时种姓制度森严的古印度社会具有重要的进步意义。佛教认为，无论出身贵贱、种族差异，每个人都具有佛性，甚至是外道邪见与造罪恶者都有通过修行获得解脱的可能。例如，阿闍世王（约公元前493～公元前462）、央崛摩罗（生卒年不详）、善星比丘（生卒年不详）、提婆达多（生卒年不详）等，在佛陀那里都得到了平等的慈悲和度化。如《大般涅槃经》云：“迦叶！毁谤正法，及一阐提，或有杀生乃至邪见及故犯禁，我于是等，悉生悲心，同于子想，如罗睺罗。”[5]这种平等观念打破了种姓制度的束缚，为广大底层民众提供了精神上的慰藉和希望，使得佛教不仅为皇室所接受，也在民间得到了广泛的传播和认可。

佛陀本人，在此人间示现八相成道，即降兜率、托胎、出生、出家、降魔、成道、转法轮、入涅槃。其中蕴含的人间佛教思想，贯穿佛陀一生。由此可见，原始佛教对于人间的关注，不仅体现在对人类苦难的揭示和对解脱之道的探索上，还体现在对众生平等的倡导上，以及国家政治、世间人伦、道德构建等等方方面面。这些思想为佛教的发展奠定了坚实的基础，也对后世佛教思想的演变产生了深远的影响。

1.2. 大乘佛教

1.2.1. 理论探源

佛教自两汉之际传入中国，据《中国佛教史》中记载：“西汉哀帝（公元前25～公元前1）元寿元年（公元前2），大月氏（梵文Tukhāra，今中亚、南亚，及中国新疆南部地区）王使者伊存向博士弟子景卢口授《浮屠经》，这被视作佛教传入中国的早期迹象。而东汉明帝（28～75）永平七年（64）的“永平求法”故事，更为人所熟知。传说汉明帝夜梦金人飞行殿庭，次日询问群臣，傅毅（约45～90）告知此为西方之佛。于是明帝派使者前往西域（今新疆及周边中亚部分地区）求法，使者在大月氏遇到迦叶摩腾（Kāśyapa Mātanga，生年不详～73）和竺法兰（Dharmarakṣa，生卒年不详），得佛像经卷而归，并在洛阳建立了白马寺。”[6]这一事件标志着佛教正式在中国内地传播。佛教在华夏大地的传播发展过程中逐渐中国化，成为中国传统文化的重要组成部分，并出现了一大批对佛教中国化做出特殊贡献的重要人物。

净慧长老（1933～2013）对于两千余年的中国佛教历史，有一个总结性的论断：“印度佛教的中国化过程中有三位代表人物，第一位是道安法师（312～385），他是最早进行佛教中国化的人物；第二位是六祖慧能（638～713），他是促进中国佛教大众化的人物；第三位是近代太虚大师（1890～1947），他是推动中国佛教现代化的人物。”[7]其中，道安法师编纂了中国第一部佛教经录《综理众经目录》；提出“五失本、三不易”的译经原则，使佛教经典更符合中国人的语言习惯与思维方式；制定了《僧尼规范》，对僧团的日常起居、讲经仪轨、忏悔制度等作出明确规定，如“常日六时行道、饮食唱时”等，使僧团生活规范化、本土化，适应了中国社会的伦理习惯；他还统一了中国僧尼姓氏；虽然主张“出家则是方外之宾”，但是反对佛教脱离社会现实，提出“不依国主，则法事难立”的观点，这一理念打破了早期佛教“离世独修”的倾向，融入了中国儒家士大夫们的入世情怀，使得佛教成为服务于社会的文化力量，为后世佛教与中国政治社会的良性互动提供了思路。

唐朝时期的慧能大师可以被视作是佛教大众化的代表。追溯大师的一生，以及对其思想结晶——《六祖坛经》的学习和研究，大师的贡献在于不仅使佛法修行中国化和本土化，还更加的普世化和人生化。几千年来，农耕文明是中国传统社会的根基。毛泽东主席（1893～1976）对《六祖坛经》有较高的评价，他曾说：“《坛经》是劳动人民的佛经。”[8]他认为：“慧能主张佛性人人皆有，创顿悟成佛说，一方面使繁琐的佛教简易化，另一方面使印度传入的佛教中国化。因此，慧能被毛泽东视为禅宗的真正创始人，亦是佛教真正始祖。毛泽东赞赏慧能对佛教的改革和创新精神，认为其否定传统偶像和陈规，勇于创新，并把外来的宗教中国化，使之合乎国情。”[9]慧能大师所说的：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”[10]可以视作是人间佛教概念形成的历史渊源之一。《大方广佛华严经》中说：“人是福田，能生一切诸善果故。譬如其中十六大国，乃至一切地居众生，依于大地安立生长而得住故。如是一切贤圣道果，皆依于人而能修证。”[11]又，《维摩诘所说经》中说：“是故，宝积！若菩萨欲得净土，当净其心。随其心净，则佛土净。”[12]《六祖大师法宝坛经》中说：“东方人造罪，念佛求生西方。西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西。悟人在处一般，所以佛言：‘随所住处恒安乐。’”[10]又说：“念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。”[10]“使君但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟念佛求生，路遥如何得达。”[10]“慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀。”[10]“人我是须弥，贪欲是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖。贪瞋是地狱，愚痴是畜生。”[10]“常行十善，天堂便至。”[10]“除人我，须弥倒；去贪欲，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。自心地上觉性，如来放大光明；外照六门清净，能破六欲诸天；自性内照，三毒即除；地狱等罪一时销灭，内外明彻不异西方。”[10]很多大乘经典

中，如《妙法莲华经》中观音菩萨的“三十二应身”[13]，以及《地藏菩萨本愿经》中的“婆罗门女救慈亲”[14]等等，都有关于菩萨救度众生种种示现的典故。这体现了佛教的慈悲精神和救度众生的愿力，与人间佛教思想中倡导的积极入世、服务社会的理念高度一致。

1.2.2. 农禅并重

慧能大师之后，禅宗在实践层面的革新以马祖道一（709～788）与百丈怀海（720～814）的制度建设为核心，其中“农禅并重”的伦理体系构建，彻底重塑了佛教与世俗生活的关系。马祖道一开创“丛林”制度，打破传统寺院的分散格局，建立规模化的僧团聚居模式，为佛教徒集体参与社会生产提供了组织基础。而百丈怀海制定的《百丈清规》，则从教义与实践层面确立了“普请法”，即“阖寺僧众不论身份高下，都必须参加‘协力’（集体）劳动”，这一制度将“劳作”从边缘的“方便之举”提升为核心的修行方式，标志着禅宗经济伦理的根本转型。

从历史语境看，这一革新具有突破性意义。印度佛教传统中，僧侣以托钵乞食为生，禅定修行为要。依据戒律规定，比丘被禁止从事生产劳动。如《四分比丘戒本》明确规定：“若比丘手自掘地、教人掘者，波逸提。”[15]而中国僧人虽早有耕田之举，却始终未形成制度，更未获得教义支撑。百丈怀海的贡献在于，不仅将劳动制度化，更从理论上回应了“劳作是否破戒”的质疑：“不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。”[16]这一阐释从心性论角度消解了“修行与劳作”的对立，将“作务执劳”定义为“佛事”，主张在劳动中体会“劳动即禅行”的真精神，使世俗生产活动获得了宗教伦理上的合法性。

“农禅并重”的制度创新呈现双重价值维度：在经济层面，它使禅宗寺院摆脱了对外部布施的依赖，通过“上下均力”的集体劳动实现自给自足，为僧团的稳定发展奠定物质基础，故“天下丛林皆依准此规，以为寺院生活的仪则。”在修行层面，它重构了“修行”的内涵——临济义玄（生年不详～867）提出：“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿、著衣吃饭、困来即卧。”[17]并说道：“愚人笑我，智者乃知焉。”[17]以及：“向外做功夫，总是痴顽汉。”[17]马祖道一主张：“平常心是道”[18]。又说道：“何谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。”[18]以及：“道即是法界。乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法门？云何言无尽灯？一切法，皆是心法。一切名，皆是心名。万法皆从心生，心为万法之根本。经云：识心达本源，故号为沙门。”[18]南泉普愿（748～834）的弟子更以“要眠即眠，要坐即坐”[19]诠释“平常心”。这些理念均将修行融入最平凡的日常劳作，形成“运水搬柴无非妙道，锄田种地，总是禅机”[20]的实践范式。

后世禅师进一步深化这一思想，云门文偃（864～949）提出：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”[21]中峰明本（1263～1323）强调：“公界普请，事无轻重，均力为之，不可执坐守静，拗众不赴。”[22]又说道：“但于作务中，不可讥呵戏笑，夸俊逞能。但心存道念，身顺众缘。事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然。虽终日为之，而未尝为也。”[22]将劳动中的“心存道念”视为与坐禅同等重要的修持。这种伦理建构彻底消解了“出世”与“入世”的鸿沟，为佛教徒以经济参与者的身份融入世俗社会提供了理论依据，也修正了世俗对于“宗教缺乏俗世劳动伦理”的偏见。

禅宗的“人间化”实践不仅是佛教内部的革新，更参与塑造了中国文化“重现实、重实践”的精神特质。从本质而言，禅宗通过“直指人心”的简易法门与“农禅并重”的制度创新，完成了佛教从“神化”“鬼化”向“人间化”的转型，成为后世“人间佛教”的直接思想源头。其“以出世精神作入世事业”的核心精神，为太虚大师“人生佛教”、印顺法师（台湾）和赵朴初先生“人间佛教”等现代理论提供了历史范本，印证了“今天中国佛教界所倡导的‘人间佛教’即是上承禅宗而来”的论断。

2. 人间佛教的形成

人间佛教思想是现代我国汉传佛教在适应时代发展、革除自身积弊、助力民族复兴的过程中提出的一种佛教思想。太虚大师是这一概念的首倡者。印顺法师（台湾，1906～2005）的思想深受太虚大师的影响，他继承了太虚大师的佛教革新精神和“人生佛教”思想，并在此基础上进行了深化和发展。新中国成立后，赵朴初先生（1907～2000）成为大陆佛教界的领袖，肩负起推动人间佛教发展的重任。

2.1. 太虚大师

太虚大师是中国近代佛教史上极具影响力的改革家、思想家与教育家。面对民国时期社会变革洪流、西方文化冲击及佛教自身困境（如僧众沉迷经忏、教产私有、理论停滞等），太虚大师挺身而出，提出“佛教

三大革命”口号，即教理革命、教制革命和教产革命，旨在推动佛教从传统向现代转型。其中，教理革命以“人生佛教”为核心，旨在祛除人们对鬼神的迷信，以大乘佛法自觉觉他的精神关注现实及人生，将成佛的目的落实在人生的成长过程中，倡导“成佛先做人，人成即佛成”。教制革命聚焦佛教组织制度改革，建立适应当代社会的僧团。教产革命则反对寺庙财产私有，主张以教产兴办公益事业、培养佛教人才。

1944年，太虚大师在重庆的世界佛学苑汉藏教理院讲了《人生佛教开题》。其中关于人生佛教的意趣，太虚大师这样说：“佛法是佛所证的一切法实相，及众生可以由之证到诸法实相的方法。同时，在佛亲证的方面为证法，就佛对众生说的方面为教法；前者是契理的，后者亦兼契机的，这是佛法大概的性质。佛以所证的法应机宣说，佛在世时佛为法本，一切皆依佛说；佛灭度后，佛弟子结集佛法而流传于世，始有佛教……时至今日，则须依于全般佛陀真理而适应全世界人类时机，更抉择以前各时域佛法中之精要，综合而整理之，故有‘人生佛教’之集说。学佛法的人，读尽千经万论，若不深解人生佛教，也等于‘买椟还珠’。”[23]之所以使用人生二字，太虚大师这样说道：“既可革除向来佛教之弊习，改善现实人生；而由扩大之积极意义，尤能由人生以通达一切众生法界，缘生无生、无生妙生之真义，此为据理发挥应机宣扬之人生佛教真义，学佛法者先应对此有正确认识。”[23]

人生佛教的目的和效果，一共有四种，分别是人生改善、后世增胜、生死解脱和法界圆明：第一，人生改善。就是通过五戒十善等善法来净化人间。如《十善业道经》中说：“龙王！当知菩萨有一法，能断一切诸恶道苦……言善法者，谓人天身、声闻菩提、独觉菩提、无上菩提，皆依此法以为根本而得成就，故名善法。此法即是十善业道。何等为十？谓能永离杀生、偷盗、邪行、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见。”[24]第二，后世增胜。就是根据佛教业力轮回的原理，通过修十善业和禅定等而求上升天界，或者持佛号往生净土。如《十善业道经》中说：“尔时世尊告龙王言：一切众生心想异故，造业亦异，由是故有诸趣轮转。龙王！汝见此会及大海中，形色种类各别不耶？如是一切，靡不由心造善不善身业、语业、意业所致。而心无色，不可见取，但是虚妄诸法集起，毕竟无主，无我、我所。虽各随业，所现不同，而实于中无有作者。故一切法皆不思议，自性如幻。智者知己，应修善业，以是所生蕴、处、界等，皆悉端正，见者无厌。”[24]又说：“龙王！汝观佛身，从百千亿福德所生，诸相庄严，光明显曜，蔽诸大众；设无量亿自在梵王，悉不复现。其有瞻仰如来身者，莫不目眩！汝又观此诸大菩萨，妙色严净，一切皆由修集善业福德而生。又诸天龙八部众等大威势者，亦因善业福德所生。今大海中所有众生，形色龌鄙，或大或小，皆由自心种种想念，作身、语、意诸不善业，是故随业各自受报。汝今当如是修学，亦令众生了达因果，修习善业。汝当于此正见不动，勿复堕在断、常见中，于诸福田欢喜、敬养！是故，汝等亦得人天尊敬、供养。”[24]第三，生死解脱，这是佛法不共世间之教法，也是断除生死烦恼而脱离轮回之苦的目标。如《佛说八大人觉经》中说：“第一觉悟：世间无常，国土危脆。四大苦空，五阴无我。生灭变异，虚伪无主。心是恶源，形为罪藪。如是观察，渐离生死。”[25]第四，法界圆明。所谓法界圆明，就是修习大乘佛教的菩萨道，要发起菩提心与大悲心，培植福德和智慧，断尽我们的烦恼习气，成就究竟圆满的佛果。如《大方广佛华严经》中说：“是菩萨利益众生故，知世所有经书、技艺、文章、算数、金石诸性、治病医方……妓乐、歌舞、戏笑、欢娱、歌舞、城郭……二十八相、占相凶吉……布施、持戒摄伏其心、禅定、神通、四无量心、四无色定，诸不恼乱，安众生事，安众生故，出如此法，令入诸佛无上之法。”[26]又说：“佛子！此菩萨摩訶萨为利益众生故，世间技艺靡不该习。所谓：文字、算数、图书、印玺；地、水、火、风，种种诸论，咸所通达；又善方药，疗治诸病——颠狂、干消、鬼魅、蛊毒，悉能除断；文笔、赞咏、歌舞、妓乐、戏笑、谈说，悉善其事；国城、村邑、宫宅、园苑、泉流、陂池、草树、花药，凡所布列，咸得其宜；金银、摩尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其处，出以示人；日月星宿、鸟鸣地震、夜梦吉凶，身相休咎，咸善观察，一无错谬；持戒入禅，神通无量，四无色等及余一切世间之事，但于众生不为损恼，为利益故咸悉开示，渐令安住无上佛法。”[27]《仁王护国般若经》中亦说道：“欢喜地菩萨摩訶萨，于四阿僧祇劫，布施、爱语、利行、同事。离垢地菩萨摩訶萨，于五阿僧祇劫，具足清净戒波罗蜜多。发光地菩萨摩訶萨，于六阿僧祇劫，行一切忍波罗蜜多。焰慧地菩萨摩訶萨，于七阿僧祇劫，修习无量精进波罗蜜多。难胜地菩萨摩訶萨，于八阿僧祇劫，常修三昧，开发诸行。现前地菩萨摩訶萨，于九阿僧祇劫，行百万空、无相、无愿三昧。远行地菩萨摩訶萨，于十阿僧祇劫，行百万三昧，善巧方便广宣法藏，一切庄严皆得圆满。不动地菩萨摩訶萨，于千阿僧祇劫，满足百万大愿，心心趣入一切种、一切智智。善慧地菩萨摩訶萨，于万阿僧祇劫，能现百万恒河沙等诸佛神力，无尽法藏利益圆满。法云地菩萨摩訶萨，经百万阿僧祇劫，广集无量助道法，增长无边大福智，证业自在，断神通障，入佛行处、力、无所畏，随顺如来寂灭依。”[28]

践行方面，太虚大师重视佛教人才培养，先后主持成立了武昌佛学院、闽南佛学院和重庆汉藏教理院等新式高等僧教育机构，为中国佛教的近代转型培育了大批可用之才。在教产革命实践中，他主张以寺庙公产兴办公益事业，推动佛教与社会现实结合。佛教文化贡献方面，太虚大师创办了《海潮音》《佛化报》《佛化新青年》等杂志，以此为阵地弘扬佛法，宣传其佛教革新思想和“人生佛教”理念，对近代佛教文化的传播和发展起到了重要推动作用。此外，他还创作了《三宝歌》的歌词。太虚大师积极推动世界佛教运动，建

立“世界佛学苑”，率团出访日本、南亚、东南亚及欧美各国，促进了各国佛教徒之间的友好交流与互助合作，增强了中国佛教的国际影响力与话语权。此外，太虚大师具有强烈的爱国情怀，抗战时期，他为抗日救国奔走呼号，领导广大佛门僧俗弟子参加抗战。

太虚大师的一生，始终在传统与现代、出世与入世、民族与世界之间寻求平衡。他所倡导的“人生佛教”思想，为后来“人间佛教”的发展奠定了基础，成为推动中国佛教从传统向现代转型的精神坐标。

2.2. 印顺法师

印顺法师（台湾），是太虚大师的学生。他在太虚大师“人生佛教”思想基础上，结合时代背景与自身对佛法的深刻体悟，系统且深入地阐述了人间佛教思想。1938年冬，国学大师梁漱溟先生（1893~1988）在汉藏教理院演讲时提到佛教缺乏“此时、此地、此人”[29]的关怀，这强烈触动了印顺法师（台湾）。1940年，印顺法师（台湾）在写作《唯识学探源》时，读到《增一阿含经》中：“诸佛皆出人间，终不在天上成佛也。”[1]顿时领悟到佛是在人间修行成佛，佛法应是“人间佛教”，不应趋于鬼化、神化，并写其著作《佛在人间》。此后，印顺法师（台湾）对印度佛教历史的梳理，始终基于人间佛教思想。

1952年，仁俊法师（1919~2011）请印顺法师（台湾）演说人间佛教思想，后整理成《人间佛教绪言》《从依机设教来说明人间佛教》等文章，收录于著作《佛在人间》中。在这些文章中，印顺法师（台湾）首次清晰、系统地表达了对人间佛教及其理论基础的看法。他认为人间佛教具有“契理与契机”的性质。就“契理”而言，人间佛教是佛陀本有的精义，以凡夫身学菩萨行，其理论基础包括“法与律的合一”“缘起与空的统一”“自利与利他的合一”。从“契机”角度，结合现代中国人特点，印顺法师（台湾）指出弘扬人间佛教摄化应以青年为主，现代社会“处世”倾向与大乘菩萨入世事业特征合拍，佛教应在人间积极作利人事业、传播法音。他还强调“三宝在人间”，“法”本为人类而说，立定“佛在人间”本教，能避免佛教变质为鬼教或神教。印顺法师（台湾）认为创造净土与往生净土都是佛法应有之义，净土修行者应明白求生净土本意是净化世间，大乘菩萨发心学佛是为创造净土以教化众生。他对净土思想的梳理，廓清了人们对净土的认识，拓展了修行法门，对净化人间、创建人间净土贡献巨大。

印顺法师（台湾）在《佛在人间》中说道：“太虚大师在民国十四五年，提出了‘人生佛教’。在抗战期间，还编成一部专书——《人生佛教》。大师以为：人间佛教不如人生佛教的意义好。他的倡导‘人生佛教’，有两个意思：一、对治的：因为中国的佛教末流，一向重视于——一死，二鬼，引出无边流弊。二、显正的：大师从佛教的根本去了解，时代的适应去了解，认为应重视现实的人生。‘依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的业报，方是时代所需，尤为我国的情形所宜。由此向上增进，乃可进趣大乘行。使世界人类的人性不失，且成为完善美满的人间。有了完善的人生为所依，进一步的使人们去修佛法所重的大乘菩萨行果’（〈我怎样判摄一切佛法〉）。大师曾说：‘仰止唯佛陀，完就在人格，人圆佛即成，是名真现实。’（〈即人成佛的真现实论〉）即人生而成佛，显出了大师‘人生佛教’的本意。”[30]印顺法师（台湾）认为：“印度佛教的天（神）化情势严重影响到中国佛教，故而主张用‘人间佛教’代替‘人生佛教’，强调佛教应彻底回归现实人间社会，避免神化和迷信色彩。”[31]印顺法师（台湾）在其著作《佛在人间》中说道：“人生佛教是极好了，为什么有些人要提倡人间佛教呢？约显正方面说，大致相近；而在对治方面，觉得更有极重要的理由……所以特提‘人间’二字来对治他：这不但对治了偏于死亡与鬼，同时也对治了偏于神与永生。真正的佛教，是人间的，唯有人间的佛教，才能表现出佛法的真义。所以，我们应继承‘人生佛教’的真义，来发扬人间的佛教。我们首先应记著：在无边佛法中，人间佛教是根本而最精要的，究竟彻底而又最适应现代机宜的。切勿误解为人乘法！”[30]

印顺法师（台湾）对人间佛教思想进行了全面而系统的阐释，使其更加完善和成熟。他认为，人间佛教的核心在于“以人为本”，强调佛教应关注人类的现实生活和精神需求，从人间正行去修集菩萨行的大乘道……印顺法师（台湾）沿着印度原始佛教到大乘佛教，再到中国化佛教的思路，将佛法分为五个时期，分别是：声闻为本之解脱同归（以声闻乘为根本，强调通过修行断除烦恼、证得涅槃，修行者的解脱路径与目标具有一致性）、菩萨倾向声闻之声闻分流（在声闻乘基础上渐显菩萨道倾向，但仍与声闻乘紧密关联，且声闻乘内部出现发展分流）、菩萨为本之大小兼畅（以菩萨乘为核心，大小乘佛法相互交融、共同发展，菩萨道的利他精神与声闻乘的解脱思想形成互补）、如来为本之菩萨分流（以如来的境界与智慧为根本，菩萨乘在实践与教义阐释中进一步分化，形成不同的修行路径与思想侧重）、如来为本之佛梵一如（强调以如来境界为归趣，追求佛的圆满智慧与宇宙本质（梵）的合一，体现对佛法最高境界的体悟）。探其宗本、明其流变，为人间佛教思想提供了历史依据，证明其既符合佛教传统思想（契理），又能与社会时代特点相契合（契机）。

印顺法师（台湾）对人间佛教思想的系统化阐释，丰富和完善了人间佛教的理论体系，使其更加具有逻辑性和说服力，为人间佛教的实践提供了坚实的理论基础，对当代佛教的发展产生了重要的指导作用。

2.3. 赵朴初先生

在现代佛教发展历程中，印顺法师（台湾）和赵朴初先生对人间佛教内涵的阐释意义非凡，为佛教在当代社会的传承与演进奠定了坚实基础。赵朴初作为中国佛教协会的重要领导者，在“文革”后中国佛教的恢复与发展进程中，成为人间佛教思想传承与实践的重要推动者。1953年中国佛教协会成立时，他担任副会长兼秘书长，1980年在第四届全国代表会议上当选会长，并连任至2000年逝世，其任职历程贯穿了新中国佛教发展的关键阶段。

“文革”结束后，随着改革开放政策的实施，中国佛教进入新的发展时期。1983年，在纪念中国佛教协会成立三十周年之际，赵朴初在第四届理事会第二次会议上发表《中国佛教协会三十周年》[32]报告，首次系统提出“提倡人间佛教思想，发扬三个传统”的核心主张。他明确指出，人间佛教的基本内容涵盖五戒、十善、四摄、六度等自利利他的行愿，其思想根源可追溯至《增一阿含经》：“诸佛世尊，皆出人间”[1]的教义与《六祖坛经》：“佛法在世间，不离世间觉”[10]的理念，强调佛陀出生、说法均在人间，佛法的本质是利益人间。同时，他将“农禅并重”“注重学术研究”“国际友好交流”确立为中国佛教需继承的三大优良传统，使人间佛教思想与社会主义两个文明建设形成有机衔接。

1987年第五届全国代表会议上，赵朴初在《团结起来，发扬佛教优良传统，为庄严国土利乐有情作贡献》[32]报告中，进一步从理论与实践层面阐释人间佛教与社会建设的契合点。他指出，佛教“庄严国土，利乐有情”的思想、“诸恶莫作，众善奉行”的伦理规范，与社会主义精神文明建设目标高度一致；而“农禅并重”的传统与“一切资生事业悉是佛道”的教义，则为佛教徒参与物质文明建设提供了理论依据。此次会议修订的《中国佛教协会章程》，首次将“提倡人间佛教积极进取的思想”写入宗旨，标志着该思想成为全国佛教界的共识。

进入90年代，赵朴初将人间佛教思想推向新高度。1993年第六届全国代表会议上，他在《中国佛教协会四十年》[32]报告中，明确提出“中国佛教必须与有中国特色的社会主义社会相适应”的命题，将其作为人间佛教思想的核心内涵。他强调，佛教应坚持“与政权相分离”原则，同时通过“五大建设”（信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设、组织建设）强化自身建设，抵御拜金主义等不良风气的侵蚀。这一论述既延续了太虚大师“人生佛教”关注现实的精神，又结合社会主义初级阶段的国情，形成了具有时代特征的理论体系。

赵朴初的人间佛教思想并非个人创见，而是继承了近代佛教界对“人生佛教”“人间佛教”的探索成果，总结了新中国成立后佛教实践的经验，凝聚了大陆佛教界的集体智慧。其要点可概括为：以爱国爱教为前提，强调与社会主义社会相适应；以五戒十善、四摄六度为伦理基础，推动佛教伦理与社会公德相通；以“人间净土”为实践目标，号召佛教徒投身现代化建设；以三大优良传统为传承根基，促进佛教文化的当代转化；以五大建设为保障，维护佛教组织的纯洁性；以维护法律尊严与祖国统一为责任，彰显佛教的社会担当。

在实践层面，赵朴初推动各地寺庙恢复开放、培养佛教人才、出版佛教典籍，并倡导佛教界参与慈善救济、文化交流等公益事业。上海玉佛寺等寺院积极响应，涌现出一批劳动模范和先进工作者，成为人间佛教实践的典范。其思想在他逝世后仍产生深远影响，2002年中国佛教协会第七届全国代表会议明确提出继承赵朴初遗愿，将人间佛教思想作为当代中国佛教发展的核心指导思想。

综上所述，印顺法师（台湾）和赵朴初先生的观点虽各有侧重，但都突出了佛教与人间的紧密关联，高度重视人的价值和实践。印顺法师（台湾）的思想更侧重于从佛教教义根源出发，通过梳理印度佛教到中国佛教的历史流变，构建契理契机的理论体系，推动佛教回归人间性本质，革除神化、迷信等偏离佛法本怀的倾向。而赵朴初先生则立足中国社会实际，着重引导佛教在当代社会中发挥积极作用，通过明确“与社会主义社会相适应”的方向，将人间佛教的理念落实到农禅并重、学术研究、国际交流、公益慈善及爱国主义等具体实践中。二者理论与实践相辅相成，共同丰富和完善了人间佛教的内涵，有力推动了佛教在现代社会的传承与发展，为广大佛教信众和研究者提供了极具价值的思想指引。

3. 结论

本研究通过对人间佛教思想的溯源与形成脉络进行系统梳理，揭示了这一思想从佛教本源到现代演进的内在逻辑与历史必然性。

从思想渊源来看，人间佛教并非近现代的偶然产物，其核心精神可追溯至原始佛教时期。佛陀在人间示现八相成道，以“离苦得乐”为根本宗旨，通过“四圣谛”“八正道”“十二缘起”等教法引导众生在现实人生中寻求解脱，强调“佛世尊皆出人间”的人间性本质，以及众生平等、服务世间的实践精神，为人间佛教奠定了思想基石。大乘佛教传入中国后，经道安法师“不依国主，则法事难立”的入世理念、慧能大师“佛法在世间，不离世间觉”的生活化阐释，以及“马祖建道场，百丈立清规”丛林制度的兴起，其中“农禅

并重”的伦理体系构建，进一步将佛教与中国社会伦理、民众生活相融合，形成了佛教中国化、大众化的传统，成为人间佛教思想的重要历史积淀。

从现代发展来看，人间佛教思想的成熟与系统化始于近代佛教革新运动。太虚大师针对传统佛教的积弊，提出“人生佛教”理念，倡导以“人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明”为目标，通过教理、教制、教产三大革命推动佛教现代化，其“仰止唯佛陀，完成在人格”的主张，确立了以现实人生为修行根基的核心方向。印顺法师（台湾）在继承太虚大师思想的基础上，以“人间佛教”取代“人生佛教”，更加强调佛教对现实社会的回归，反对神化与迷信，构建了“人——菩萨——佛”的修行路径，使思想体系更具逻辑性与现实针对性。赵朴初先生则结合当代社会语境，明确人间佛教“以人为本、人间成佛、造福人间”的三重内涵，提出佛教应与社会主义社会相适应，为人间佛教的当代实践提供了具体方向，实现了思想与时代需求的深度结合。

综合而言，人间佛教思想的发展是佛教适应不同历史阶段社会需求的必然结果，其核心始终围绕“人间性”与“实践性”：既坚守佛教“自利利他、自觉觉他”的根本教义，又强调在现实人生中实现信仰价值，通过净化心灵、完善人格、服务社会达成个体解脱与世间福祉的统一。这一思想不仅推动了佛教从传统向现代的转型，更使其成为传承中华优秀传统文化、促进社会和谐、参与文明互鉴的重要力量。

展望未来，人间佛教思想仍需在坚守信仰本怀的基础上，持续回应时代问题，在全球化与多元文化背景下，进一步发挥其融合出世与入世、连接传统与现代的优势，为人类精神文明建设与命运共同体构建贡献独特智慧。

参考文献

- [1] [东晋]僧伽提婆译：《增一阿含经》卷二十六，CBETA 2024.R3, T02, no. 125, p. 694a4-5.
- [2] [唐]玄奘译：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一百七十二，CBETA 2024.R3, T27, no. 1545, p.867c19-21.
- [3] [宋]法天译：《毗婆尸佛经》卷一，CBETA 2025.R1, T01, no. 3, p. 156a13-19.
《毗婆尸佛经》卷一，CBETA 2025.R1, T01, no. 3, p. 156b5-12.
- [4] [失译]：《别译杂阿含经》卷十六，CBETA 2025.R1, T02, no. 100, p. 485c12-15.
- [5] [北凉]昙无讖译：《大般涅槃经》卷三，CBETA 2025.R1, T12, no. 374, p. 380c17-20.
- [6] [现代]黄忏华著：《中国佛教史》，东方出版社，2008年1月第1版，第5~8页。
- [7] [现代]黄夏年主编：《第二届河北禅宗文化论坛论文集·前言》，大象出版社，2012年11月第1版。
- [8] 中国共产党新闻网：《毛泽东阅读史》，《陈晋：在新中国——“一张‘精神地图’”》，网页链接：<http://dangshi.people.com.cn/n/2015/0604/c85037-27104664.html>
- [9] 中国经济网：《毛泽东政治秘书林可回忆：主席在飞机上学习英语·六祖坛经常带身边》，网页链接：http://www.ce.cn/xwzx/dang/lshyx/200706/18/t20070618_11807211_3.shtml
- [10] [元]宗宝编：《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 351b14-c12.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352a24-26.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352a28-29.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352a29-b3.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352b10-12.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352a23-25.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352b14-15.
《六祖大师法宝坛经》卷一，CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 352b15-19.
- [11] [唐]般若译：《大方广佛华严经》卷十二，CBETA 2024.R3, T10, no. 293, p. 719a26-29.
- [12] [姚秦]鸠摩罗什译：《维摩诘所说经》卷一，CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 538c4-5.
- [13] [姚秦]鸠摩罗什译：《妙法莲华经》卷七，CBETA 2025.R1, T09, no. 262, p. 56c2.
- [14] [唐]实叉难陀译：《地藏菩萨本愿经》卷一，CBETA 2025.R1, T13, no. 412, p. 777c11.
- [15] [后秦]佛陀耶舍译：《四分律比丘戒本》卷一，CBETA 2025.R1, T22, no. 1429, p. 1018b22.
- [16] [明]霍汝稷集：《指月录》卷八，CBETA 2025.R1, X83, no. 1578, p. 481a3-6 // R143, p. 169a12-15 // Z 2B: 16, p. 85a12-15.
- [17] [明]慧然集 [明]郭凝之重订：《五家语录(选录)》卷一，CBETA 2025.R1, J23, no. B134, p. 523b5-6.
《五家语录(选录)》卷一，CBETA 2025.R1, J23, no. B134, p. 523b6.
《五家语录(选录)》卷一，CBETA 2025.R1, J23, no. B134, p. 523b7.

- [18] [不详]:《马祖道一禅师广录(四家语录卷一)》, CBETA 2025.R1, X69, no. 1321, p. 3a13// R119, p. 812a7 // Z 2: 24, p. 406c7.
《马祖道一禅师广录(四家语录卷一)》, CBETA 2025.R1, X69, no. 1321, p. 3a13-16 // R119, p. 812a7-10 // Z 2: 24, p. 406c7-10.
《马祖道一禅师广录(四家语录卷一)》, CBETA 2025.R1, X69, no. 1321, p. 3a16-19 // R119, p. 812a10-13 // Z 2: 24, p. 406c10-13.
- [19] [宋]道原著:《景德传灯录》卷十, CBETA 2025.R1, T51, no. 2076, p. 275a22-23.
- [20] [近代]岑学吕编:《云门山志》卷五, CBETA 2025.R1, GA056, no. 59, p. a158a10-11.
- [21] [宋]守坚集:《云门匡真禅师广录》卷三, CBETA 2025.R1, T47, no. 1988, p. 574b27-28.
- [22] [日本]无著道忠辑:《禅林象器笺》卷九, CBETA 2025.R1, B19, no. 103, p. 350b10-11.
《禅林象器笺》卷九, CBETA 2025.R1, B19, no. 103, p. 350b11-13.
- [23] [近代]太虚著:《太虚大师全书》第二编, CBETA 2024.R3, TX03, no. 2, pp. a217a03-a218a7.
《太虚大师全书》第二编, CBETA 2024.R3, TX03, no. 2, pp. a218a08-a220a6.
- [24] [唐]实叉难陀译:《十善业道经》卷一, CBETA 2024.R3, T15, no. 600, p. 158a4-6.
《十善业道经》卷一, CBETA 2024.R3, T15, no. 600, p. 157c8-16.
《十善业道经》卷一, CBETA 2024.R3, T15, no. 600, p. 157c16-27.
- [25] [后汉]安世高译:《佛说八大人觉经》卷一, CBETA 2024.R3, T17, no. 779, p. 715b7-9.
- [26] [东晋]佛陀跋陀罗译:《大方广佛华严经》卷二十五, CBETA 2024.R3, T09, no. 278, p.556c1-10.
- [27] [唐]实叉难陀译:《大方广佛华严经》卷三十六, CBETA 2025.R1, T10, no. 279, p. 192b8-20.
- [28] [唐]不空译:《仁王护国般若波罗蜜多经》卷二, CBETA 2025.R1, T08, no. 246, pp.841c06-842b25.
- [29] [近代]印顺(台湾)著:《印度之佛教》, CBETA 2025.R1, Y33, no. 31, p. a1a8.
- [30] [近代]印顺(台湾)编:《佛在人间》, CBETA 2024.R3, Y14, no. 14, pp. 18a10-21a1. 《佛在人间》, CBETA 2024.R3, Y14, no. 14, pp. 21a02-22a9.
- [31] [现代]濮文起撰:《人间佛教理念的发展历程》[J].中国宗教, 2006, (02): 56-58.
- [32] [现代]杨曾文著:《佛教与中日两国历史文化·赵朴初人间佛教思想试论》, 中国社会科学出版社, 2015年9月版, 第558页.
《佛教与中日两国历史文化·赵朴初人间佛教思想试论》, 中国社会科学出版社, 2015年9月版, 第561页.
《佛教与中日两国历史文化·赵朴初人间佛教思想试论》, 中国社会科学出版社, 2015年9月版, 第562页.