

20世纪二十年代初，梁漱溟和太虚大师之间有一场关于佛教入世转向问题的论争。梁漱溟判定佛教的本质为“出世”，无益于应对“此时此地”的各种危机，当重振儒家精神以把中国导向新路；太虚大师则持论相反：出世的佛教不是佛教的全体和究竟，立足人间，践行“上求下化”的菩萨行，正是佛教本义。论争所涉面不广，回合不多，无法像“科玄之争”那样引人侧目，很容易被历史遮蔽，但意义重大——太虚大师的“人间佛教”思想正是在论争中渐渐清晰、成型。二十年代末，太虚大师正式打出“人生佛教”的旗帜并在理论上逐步完善，印顺法师对“人间佛教”做出全面、系统、深入的阐释。以后一百年间，海内外许多高僧大德实践并证成了“人间佛教”的道路，如已故中国佛教协会会长赵朴初、台湾佛光山的星云大师等。可以说，“人间佛教”的理论和实践是中国传统佛教的近代化尝试，和中国现代化历程息息相关，且这个过程直至今天远未结束。所以，细致爬梳史料，理清“梁太之争”的曲直，可以一窥近世佛教面对“古今”、“中西”、“中印”、“儒释”等诸多错综关系时的复杂处境，从而更深入地理解当代佛教的各种面向和当代“人间佛教”的弘化实践。

“人间佛教”的先声

——梁漱溟、太虚关于佛教入世转向问题的论争(上)

文/喻 静



一、从梁漱溟 “出佛归儒”谈起

1921年10月，梁漱溟出

版了一生中最重要的著作——《东西文化及其哲学》。其时他26岁，应蔡元培之聘执教北大四年整。该书第一版由财政部印刷局印行，次年改商务印书馆出版。两个版本的重要区别在于前者扉页置有照片、“题记”各一而后者阙如，而以后流传的各类《东西文化及

其哲学》版本中这两样文献更鲜有收入。“题记”全文如下：

这是我同我三个顶好的朋友叶零、朱谦之、黄庆的照像，他们都是北大的学生，却四人年纪皆在二十几岁，差不许多。我们相与并无所谓先生和学生，只是朋友，而且是小孩子般的朋友。四人性格思想见解

并不相同，几乎一个人是一个样子，所以议论每多不合，但是总觉得彼此相对是第一乐事。当我们相熟半年多后，就是今四五月间，我有翻然改变态度的事，决定要做孔家的生活，而把这些年来预备要作佛家生活的心愿断然放弃，于是辞脱大学讲席，要离开北京到山

息。美国学者艾恺在《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》一书中不无调谑地写道：（他）“抛弃了涅槃寂静的那个菩萨的旧日形象（它已在1916年出现过了），现在又作为儒家的圣贤出现了，这位圣贤肩负着传播永恒之‘道’的责任。”

然而梁漱溟晚年接受访问时一再声明自己“一直是持佛家的思想，至今仍然如此”，“持佛家精神，过佛家生活”，是自己终生的“心愿”。（王宗昱：《是儒家，还是佛家——访梁漱溟先生》）“对于人生苦乐的留心观察，是我出世思想的开窍由来，从而奠定了此后一生归宿于佛法。”（梁漱溟：《我早年思想演变的一大关键》）梁漱溟到底是儒家还是佛家，学术界早已无甚争议，如楼宇烈先生在《中国佛教与人文精神》一书中很中允地立论：“梁氏自谓‘一生归宿于佛法’，不免有所夸张，但说他一生未能脱出佛学的影响，当无不妥。”《东西文化及其哲学》是也现代新儒学的经典作品，学界一直习惯把梁氏置于“近代新儒学复兴”而非“近代佛学复兴”的框架中加以讨论。

综合《我的自学小史》、《自述》、《自述早年思想之再转再变》、《我早年思想演变的一大关键》等文，梁漱溟发表《东西文化及其哲学》之前的思想历程大体如是：初受其父梁巨川先生影响，为一“实用主义”者，“第一期思想与近代西洋功利主义同符”；次“从人生问题烦闷中发生厌世出世之思想”，“由肯定欲望者，一变而判认欲望是迷妄”，从而“转入古印度的出世思想为

儒佛果同论之一

儒佛不相同也，只可言其相通耳。

梁漱溟

儒家是不離開人來說話，其立脚点是人的立脚点，說來說去總還歸結到人身上，不在其外。佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開人來說話，更不復歸結到人身上——歸結到成佛。前者余世間法，後者則出世間法，其不同彰彰也。

然儒佛固又相通焉。其所以言其相通者有二：

（一）兩家為說不同，然其所說內容乃自己生命上一种修養的功夫，但對人仍是其主要的。

（二）兩家為說不同，然其所說內容乃自己生命上一种修養的學問則一也。其學不屬自然科學，不屬社會科學，亦非西洋

梁漱溟手迹

东滨县乡间去住一年半年。最先就同他们发表这个意思，适其时朱谦之要到西湖去，叶龔便约我们同照一像，即这个像片。照像之后，我就出京到山东去了，因此这个像片要算我改变态度的一个纪念。现在这本书是我改变态度的宣言，所以我郑重的把它印在这书的前

面。十年九月漱溟记。

据《自述早年思想之再转再变》，梁漱溟要“翻然改变”的“态度”、“断然放弃”的心愿，便是“出佛归儒”——“大约1911年后1920年前，都是我志切出家入山之时，虽以老父在，未即出家，而已守佛戒茹素不婚。……我于1920年冬放

弃出家之念，于1921年冬末结婚。”“结婚”意味着“入家”而笃于人伦，是儒家“修齐治平”进阶中的核心环节。如果说他藉《东西文化及其哲学》完成了出佛入儒的思想转向，“结婚”一举则标志他正式由“出世间”返身“世间”，从此将尽力于世间一切事务而不



梁漱溟

第二期”；再次，其父自沉、出游目睹军阀混战生民涂炭之惨状等外在因缘，及阅读《论语》时发现其“通体不见一苦字。相反地，劈头就出现悦乐字样”，惕然有所省，悟得“夙来的中国式人生意趣”，“再转而归落到中国儒家思想为第三期”。梁氏一生崇尚从“问题”出发思考和行动，他的问题“不外人生问题和社会问题两类”，“而《东西文化及其哲学》一书之产生，实由于我对人生问题的烦闷。……这（指三次思想转变）都是沿着人生

问题而发生的变迁而产生的答案。”

当值第二期梁漱溟倾心佛家之时，他并非仅在行为上修持“茹素”、“不婚”，而是广泛搜集披览佛书，勤勉思考著述，所成颇丰。1914年2月，他在《正谊》杂志第二期发表第一篇佛学文章《谈佛》；1915年10月，他在《甲寅》杂志发表《佛理》；1916年，他在《东方杂志》发表著名的《究元决疑论》，蔡元培先生就是因为读到这篇文章而聘请他到北大讲授印度哲学。讲授之余，梁

氏写就两部佛学专门论著《印度哲学概论》（1919）和《唯识述议》（1920）。其中《谈佛》一篇主张判明佛教的“权”“实”，把“佛学真相”归结为“出世间义”——“佛教者，以出世间法救拔一切众生者也。”《佛理》则辩驳了陈独秀等人以“常识”和“谨严逻辑”讥难佛理之谬妄和狭隘。《究元决疑论》分《究元第一·佛学如宝论》和《决疑第二·佛学方便论》两部分，除进一步明晰了出世的佛教观外，提出“出世间义”和“顺世间义”

两条人生进路，此二路虽任人自择，然“出世间义立，而后乃无疑无怖，不纵浪淫乐，不成狂易，不取自经，戒律百千，清净自守。”此文已涉及印度、中国、西方三种文化的讨论，《东西文化及其哲学》的核心观点已呼之欲出。

及至《东西文化及其哲学》，梁漱溟纵横捭阖，出入古今东西，融通时间空间，描绘了一幅复杂而多向度的人类文化发展图式：文化由生活决定，生活由意欲决定，意欲的满足与否产生出人生三大问

题，并由此形成三种不同的文化路向，分别由西方、中国和印度所代表。意欲向前的奋斗态度形成了西方文化，意欲持中、随遇而安的调和态度形成了中国文化，反身向后、取消意欲的态度形成了印度文化。

“西洋文化的胜利，只在其适应人类目前的问题，而中国文化印度文化在今日的失败，也非其本身有什么好坏而言，不过就不合时宜罢了。”

“印度文化也是人类文化的早熟，他是不待第一路第二路走完而径直拐到第三路上去的。……所以其文化之价值始终不能为世人所认识。”梁漱溟据此提出“世界文化三期重现说”，预言中国文化将在未来复兴，印度文化则将在更远的未来复兴。《东西文化及其哲学》中的佛教思想，后文还将详细涉及。

需要略加说明的是，虽然梁氏从个人思想转向层面视《东西文化及其哲学》为其出释家归儒家的宣言，但此宏文更可看做为“五四”前后东西文化问题的论争而作。鸦片战争以后，中国社会走上近代化道路，长期面临在西方外力压迫下如何自存的问题，即通常所谓“救亡”问题。“自存”既包含器物、制度层面，更关涉文化层面——关于近代中国人的“文化认同危机”，杜维明评价列文森时有一个经典表述：

（列文森）“看到这些现代中国知识分子的窘境：他们在情感上认同儒家的人文主义，是对过去一种徒劳的、乡愁的祈向而已；他们在理智上认同西方的科学价值，只是了解到其为当今的必然之势。他们对过去的认同，缺乏知性的理据，而他们对当今的认同，则缺

乏情感的强度。”（约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》）王国维更是用八个字至为精辟地概括了这种悖论式的危机意识：“爱而不信，信而不爱。”梁漱溟写作《东西文化及其哲学》的初发心和殷切愿望，或可理解为在学习西方文化的同时，为安顿本国传统设计出一个理想的方案。

以上梳理无非想阐明三点：一、梁漱溟把“出功利主义而入佛，又由佛而入儒”的过程称作两次“思想解放”，颇类先执两端而后持中，是一种建立在对“人生问题”和“社会问题”深切关怀之上的“思想调适”。“翻然”、“断然”之说，表达情绪的意味或许更甚。尤其“出佛归儒”之于他，更不可理解为其生命中的佛家底蕴被儒家所覆盖而不再彰显。相较自身偏好和修持，梁漱溟对中国命运的操心更甚。二、梁漱溟的佛教思想是以出世主义为前提的，他以此作为“佛学真相”，以此严格判别佛儒的根本区别。若非基于此，他没有必要高调改宗，诉诸言辞时斩钉截铁、泾渭分明。三、以《中西文化和哲学》发表为分水岭，之前的梁漱溟是一个在行动上修持佛法甚至志于出家的实践者和一个在佛学研究领域有相当造诣的学者。以这样的资历而出佛入儒，梁氏对太虚、印顺等为近代佛教复兴殚精竭虑的教内有识之士的震动是可以想见的。印顺即以此为契机对教内状况做了反思：“民国二十七年冬，梁漱溟氏来山（按：指重庆缙云山），自述其学佛中止之机曰‘此时、此地、此人’。吾闻而思之，深觉不特梁氏之为然，宋明理学之出佛归儒，亦未尝不缘此

一念也。佛教之遍十方界，尽未来际，度一切有情，心量广大，非不善也。然不假以本末先后之辨、任重致远之行，而竟为‘三生取办’、‘一生圆证’、‘即身成佛’之谈，事大而喜功，无惑乎佛教言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。”（印顺：《印度之佛教》）而太虚大师则在多篇文章中提及梁氏，专门撰文予以响应，因此有了他和梁漱溟之间关于佛教入世转向问题的论争。虽然这场“两个人的争辩”和同时期的“东西文化之争”、“人生观问题论战”比，“相形见小”，但却是太虚大师“人生佛教”思想酝酿和成熟过程中的“一大因缘”，也是促使印顺法师系统思考“人间佛教”思想的有力契机。清理这一思想史资源，对理解自清末以降渐次流变的近代佛教复兴思潮，理解绵延至今至为曲折的佛教近代化之路，理解当今佛教界方兴未艾的“人间佛教”弘化实践的历史路径，当不无裨益。



二、近代佛教复兴思潮和佛教的入世转向

研究者多用“近代佛教复兴思潮”描绘晚清以降的佛教迁变。事实上，若仅就思潮而言，以辛亥革命为界前后有异。梁启超在《清代学术概论》中扼要论及：“晚清思想家有一伏流，曰佛学。”“前清佛学极衰微，高僧已不多，即有，亦于思想界无关系。”

“其在居士中……今文学家多兼治佛学。”“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关

系，而凡有真信仰者率皈依文会。”

梁公微言大义，以寥寥数语而囊括自19世纪末至辛亥前后佛学状况的若干要素。张灏在《危机中的中国知识分子》一书中用“大乘佛学的复苏”来进一步承接梁启超所谓“伏流”：“除了‘诸子学’的重振，19世纪末还经历了一场主要不是发生于佛教僧人而是发生于世俗知识分子中的大乘佛学的复苏。”他同时指出：“但是，我们还必须同时记住这种复苏的范围。直至19世纪90年代中叶，对这两种学说的兴趣还只是局限在狭窄的学者圈内。只是到了90年代中叶以后，随着新媒介的出现，两者才成为显著的思潮。但即便是那时，他们仍仅仅是主要影响高级知识分子而很少扩散至小社会团体以外的思潮。”

梁启超极推崇的杨文会（仁山）在《支那佛教振兴策》一文中写道：

泰西各国振兴之法，约有两端：一曰通商，一曰传教。通商以损益有无，传教以联合声气。我国推行商业者渐有其人，而流传宗教者，独付阙如。设有人焉，欲以宗教传于各国，以何为先？统地球大势论之，能通行无悖者，莫如佛教。

杨文会被认为是“振兴近代中国佛学事业”的第一人，卒于辛亥前夕的1911年。他的这段论述有助于理解这场“复苏”的性质：相较于佛学内部的研究，其更是对中国社会“三千年来未有之大变局”的应对。梁启超在《清代学术概论》中着重提及的康有为、谭嗣同、章太炎，还有他本人，都曾撰写大量论著，从传统佛学中发掘救国、革新、图强、振

奋民众的思想资源。这种“宗教救国”的愿望，和同时期的“实业救国”、“科学救国”、“教育救国”实如出一辙。

一如张灏所言，这场“入世”、“救世”特征极为明显的“大乘佛学复苏”“不是发生于佛教僧人而是发生于世俗知识分子”，可以说是在晚近特定的危机情境下佛教入世转向的发端。然梁漱溟颇不满这种“入世转向”，在《谈佛》一文中对谭、梁指名道姓，公开指摘：“迨乎近世欧风东渐，平等博爱之说以昌，谭、唐、梁摘拾经句，割裂佛说，专阐大悲，不住出世。不学之辈，率相附和，是则晚近一般人心目中之佛所从来也。稽其造詣，又远在濂、洛、姚江之下矣。”“谭颇有造詣，不敢一概抹煞。然不甚明出世法，亦不能为其讳。梁则徒有谭之缺点，而无其长处，不足道矣。”梁漱溟认为，“讲佛者所以派别歧出，儒释问题所以纠缠莫决，苏、白派之误解与谭、梁派之误解，皆坐不判权实，或则冲突纷起，或者疑猜迷惑，或者抓住两句佛经便算佛理在此。”他判定，从特定机缘出发方便接引初学和钝根之人是“权”而非“实”。值得注意的是他先用表詮法为佛教下了一个定义：“佛教者，以出世间法救拔一切众生者也”，后又用遮詮法继续辨明什么不是佛教：“故主出世间法而不救众生者非佛教，或主救众生而不以出世间法者非佛教。”盖梁氏或以苏轼、白居易失之前而谭嗣同梁启超失之后。有意思的是梁启超的《清代学术概论》有议康有为云：“康有为本好言宗教，往往以己意进退佛说。”梁漱溟讥他亦复如

是。可见梁漱溟之不满佛教入世由来有自，到发表《东西文化及其哲学》时依旧秉持。这是日后他和太虚观点各异的根本之处。

而太虚恰从这一期的思潮中获得熏习，汲取了影响一生的思想源泉：

余在民国纪元前四年起，受康有为《大同书》，谭嗣同《仁学》，严复《天演论》、《群学肄言》、孙中山、章太炎《民报》，及章之《告佛子书》、《告白衣书》，梁启超《新民丛报》之《佛教与群治关系》，又吴稚晖、张继等在巴黎所出新世纪上托尔斯泰、克鲁泡特金之学说等各种影响，及本其得于禅与般若、天台之佛学，尝有一期作激昂之佛教革新运动。

（太虚：《我的佛教改造运动略史》）

辛亥革命后，“佛教与各种社会新思潮往复交锋与响应，出现了佛化新青年思潮、佛教东方文化论思潮、佛学与科学互证思潮等佛教思潮……佛教界先后卷入了东西文化大讨论、非宗教运动以及科学主义思潮等多种新思潮的急流之中，并在与社会思潮的交锋中发出了自己的声音，进而构成了佛教自己的思潮。”

（高瑞泉：《思潮研究百年反思》）太虚则进入他的佛教改革和佛法弘化事业的黄金期，不仅在各种学术文化思潮中代表佛教界发出声音，更在俗世事务层面随时代颠簸，和近代中国共命运。“本人三十年来弘扬佛法，旁及东西古今文化思想，是抱定以佛教为中心的观念，去观察现代的一切新的经济、政治、教育、文艺及科学、哲学诸文化，无一不可为佛法所批评的对象或发扬

的工具，这就是应用佛法的新。”近代佛教的入世转向在太虚则表达为“契理契机”的原则：“然依佛法契理契机的契机原则，以佛法适应这现代的思想潮流及将来的趋势上……根据佛法的常住真理，去适应时代性的思想文化，洗除不合时代性的色彩，随时代以发扬佛法之教化功用……即是佛法活跃在人类社会或众生世界里，人人都欢喜奉行。如是，即为本人所提倡的弘扬佛法的新的意义。”适应世间法的同时，太虚不忘强调佛法以佛法为本位：“新、需要佛教中心的新，即是以佛教为中心而适应现代思想文化所成的新的佛教。这佛教的中心的新的，是建立在依佛法真理而契适时代机宜的原则上。”“若不能以佛法适应时代、契众生机，则失掉这里所谓的新，在社会众生界是一种没有作用的东西：如此的佛教，会成为一种死的佛教！又若不能以佛教为中心，但树起契机的标帜而奔趋时代文化潮流或浪漫文艺的新，则他们的新已经失去了佛教中心的思想信仰，而必然的会流到返俗叛教中去！这都不是我所提倡的新。”

上引太虚语皆出自他的一篇题为《新与融贯》的讲演文稿。“融贯”二字可谓贯穿太虚一生行止，遍及他的主张、著述。太虚大师的“融贯”一面成就了他一生的人间佛教弘化大业，一面也招致诟病。来自支那内学院欧阳渐的攻讦自不待言，他的学生印顺亦曾提及：虚大师过于融贯了。前文所述梁漱溟所不满的“不辨权实”、颠预笼统、失却“佛学真相”，可以理解为就是针对这种“融贯”。



太虚大师

康、梁、谭、章等人以济世救亡为旨归的佛教观意在从佛教中汲取变革中国社会的精力量；太虚“契理契机”“佛化人间”的佛教观意在促成佛教自身的近代化，以争取在现代性的生存语境中赢得一线生机和更多发言权。一为融佛法入世间法，一为融世间法入佛法。但从表现形态看，两者都未把“出世间”放在第一义。这是梁漱溟所大不欲。

梁漱溟出佛入儒与此相关，《东西文化及其哲学》中“三种态度”的提出和他对佛教现状的抨击，亦与此相关。



三、“佛教是根本不能拉到现世来用的”

陈来在《梁漱溟早期的

东西文化观》一文中指出：“不管我们是否同意梁漱溟的文化哲学，他的著作《东西文化及其哲学》已经成为20世纪中国思想学术的经典之一。”这部由罗常培整理的演讲稿，出版不到一年即连续再版5次，招致近百篇评论，被译成十二国文字。之所以反响巨大，冯友兰认为是“因为无论他的结论是否正确，他所讲的问题是一部分人心中的问题，也可

以说是当时一般人心中的问题。”

《东西方文化及其哲学》的核心论点和内在理路本文第一部分已有所涉及。这一部分将讨论该著中梁氏如何继续表达他的一以贯之的出世佛学观，如何反对太虚等人的佛教入世革新。

“意欲”是《东西文化及其哲学》中的核心的、基础性的概念。他“求一家文化的根

本或源泉”的方法，就是“去看文化的根源的意欲”，用“他已知的特异采色推他那原出发点”。梁自陈，“这观察文化的方法，也别无所本，完全是出于佛家思想。”在“生活的说明”一节，梁氏就势展开论述：“生物或生活实不只以他的‘根身’——‘正报’——为范围，应统包他的‘根身’、‘器界’——‘正报’、‘依报’——为一整个的宇宙而没有范围的。”这是梁氏所谓“大的生活”。“生活即是在某范围内的‘事的相续’。……为什么这样连续的涌出不已？因为我们问之不已——追寻不已。一问即有一答——自己所为的答。问不已答不已，所以‘事’涌出不已。因此生活就成了无已的相续。这探问或追寻的工具其数有六：即眼、耳、鼻、舌、身、意。”此为小范围的生活，意即“生活的表层”。“在这些工具之后则有为等工具所自出而操之以事寻问者，我们叫他大潜力、或大要求、或大意欲——没尽的意欲。”在生活的表层之下、在大范围的生活中间支配或支持表层生活的就是“意欲”。

梁氏在这一段择词尽力平常，而要传达的含义对一般人而言实则艰深繁复。他融汇传统佛教世界观和以唯识为框架的分析方法，以“意欲”这个概念去统摄“业力”和“阿赖耶识”等佛教核心概念。梁氏强调，这一段分析非常重要，“是我们全书的中心。”

“意欲”的流向导致人类生活的三个“路径样法”：

“（一）向前面要求；（二）对于自己的意思变换、调和、持中；（三）转身向后去要求；”“西方化是以意欲向前要求

为根本精神的；中国文化是以意欲自为、调和、持中为其根本精神的；印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。”

这三大根本态度演为“各别不同”的古希腊、古中国和古印度三大系文化。三种文化无所谓好坏，都对人类贡献伟大。但就态度论，则有个是否合时宜的问题。人类文化之初，都不能不走第一路，而早熟的中国文化和印度文化，却在没走完第一路的前提下分别拐向了第二路和第三路。尤其印度文化，不仅跳过第一路还跳过第二路，所以其文化价值始终不能为世人所认识。现阶段西洋文化胜利而中国印度文化失败，然世界未来的文化，将是中国文化的复兴；再之后，将继之以印度文化复兴。

以上便是梁氏著名的“世界文化三期重现说”的简要轮廓。鸟瞰《东西文化及其哲学》全书，他的论述过程可谓步步为营、节节推进、时空交错、圆通无碍，彰显出梁氏所具足的般若智慧和唯识学训练。他描绘的这种多元、绮丽、立体的人类文化图景，既区别于视西方文化为人类文明最高成果的“西方中心论”，也区别于视人类文明为单线发展、时间越靠后越进步的“文明进化论”，格局阔达，境界朗然。无怪乎洛阳纸贵，梁氏亦藉此文而一举成名。

随着论述的层层展开又层层收拢，梁漱溟提出“我们中国人现在应持的态度”：

第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；

第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对

其态度要改一改；

第三，批评的把中国原本态度拿出来。

关于如何对待西方文化和如何对待中国文化，即“第二”和“第三”，梁氏多有所立，是《东西文化及其哲学》中的重头戏，因非本文论题所在，故不作展开。而梁氏何以把“破”“印度的态度”放在第一，这是本文要讨论的。

需要辨明的是，在本书中，梁漱溟所谓的“印度文化”或“印度态度”，虽间或涉及印度外道思想，但主要指的是印度佛教。亦即，虽然佛教并不是古印度宗教的全部，印度文化也远非佛教文化所能涵括，但只有佛教在东汉末年传入中国，在魏晋南北朝生根发芽，在隋唐形成天台、华严等宗派而完成本土化。古代中国人称古印度为“西土”，套用晚近所谓“西学东渐”，佛学也是发生在古代中国的“西学东渐”。“佛教传入中国的过程，是中国文化吸纳、消融外来文化的显例，是华夏民族文明的伟大处。”何况梁氏也多次在文中提示佛教是印度诸多宗教中“最高明”的。因此，从当时语境及演讲和行文方便考虑，梁氏有时把“印度文化”、“印度态度”和“佛教文化”、“佛教态度”约略等同。他自己如此解释：“我们说印度其实是指佛教，因为唯佛教是把印度那条路走到好处的，其它都不对，即必佛教的路才是印度的路。”

梁漱溟以回答“宗教为何物”这一问题入手而强调“出世”是宗教之本：“所谓宗教的，都是以超绝于知识的事物，谋情志方面之安慰勸勉的。”“超绝”和“神秘”这两

个意思实在是宗教的特质。”所谓“超绝”就是“超绝于现有世界之世界，现有世界之世界即吾人知识中之世界也”，就是“出世间”。“宗教即是出世，除非是没有世间，才没有出世，否则你就不要想出世会是没的。”而诸如基督教，“明是自己勸勉自己，而幻出一个上帝来。”——这是宗教之“幻”。“印度人多半不是想有所仰赖托命而是堂堂正正要求出世——他们叫做‘还灭’……他如此之故，竟可以有持无神论的宗教，这在西方人听了要不得其解的。”反之，如“削去超绝，收回出世”，只剩下现世神秘意味的“宗教”是假宗教。

因宗教要超越的世界是人们惯常习得的由“知识”构成的“世界”，梁氏以为其“无论如何不能逃理智之批评而得知识方面之容纳。今佛家此方法乃得其解决之道，而所谓出世，所谓宗教，今日乃得其解。唯识上说根本智云：‘此智远离所取能取故，说名无得及不思議，是出世间无分别智。断世间故，名出世间。二取随眠，是世间本。唯此能断，独得出名。’……真如绝对，概念作用所不能施，是为超绝，而后得智兴，纳之名言，权为人说，又不妨属诸知识范围，虽表诸名言而随表随遮不坏其绝对，如斯善巧，两面俱圆。”梁氏的引文出自唯识经典《成唯识论》，“随眠”是“烦恼”之异名，又特指暂未显明的烦恼。此段的核心意思是：太初有道，世界“实相”非知识名言所能表、遮，只有超越知识名言，才能获得智慧。之后世间一切还是要诉诸知识名言，相对“真如实相”，仅是“权”

而已。如此，在所有宗教俱有的“出世间”的前提下，世出世间“不二”，“超越”和“对待”一体，能指和所指无别，是佛教独有的“中道”智慧和与“外道”不共的高明处。

至此梁漱溟完成了他的宗教出世论述：“宗教者出世之谓也，方人类文化之萌，而宗教萌焉；方宗教之萌而出世之倾向萌焉。”“印度人的出世的人生态度甚为显明实在不容否认的。”继《谈佛》一文以后，他又一次批评了维新派“以佛教国论”中的偏颇：“而中国康长素、谭嗣同、梁任公一班人都只发挥佛教慈悲勇猛的精神而不谈出世，这实在不对。因为印度的人生态度既明明是出世一途，我们现在就不能替古人隐讳，因为自己不愿意，就不承认他！”

梁漱溟要破的“印度的态度”其实就是出世的态度，针对的是当时社会上渐起的“佛化”倾向：“现在除掉西洋化是一种风尚之外，佛化也是范围较小的一种风尚；并且实际上好多人都已倾向于第三路的人生。……就是指着不注意图谋此世界的生活而意别有所注的人而说……十年来这样态度的人日有增加……至于真正发大心的佛教徒，确乎也很有其人，但百不得一。我对于这种态度——无论其为佛教的发大心或萌乎其它鄙念——绝对不敢赞成。这是我全书推论到现在应有的结论。”梁漱溟专辟四点以颇多文字论述如此佛化态度何以不适宜现实人生，其中最重要的是：“我们眼前之所急需的是宁息国内的纷乱，让我们的生命财产和其它个人权利稳固些；但这将从何种态

度而得做到？……在此处只有赶紧采取西洋态度，那屈己让人的态度方且不合用，何况一味教人息止向前争求态度的佛教？”中国所应采取的态度“只能从变化过的第一态度或适宜的第二态度而得辟创，其余任何态度都不能。”“我要提出的态度便是孔子之所谓‘刚’。”

据此梁漱溟把太虚及其所创办之《海潮音》杂志引入，连带梁任公等一并批评，以强化他的态度：

孔与佛恰好相反：一个是专谈现世生活，不谈现实生活以外的事；一个是专谈现世生活以外的事，不谈现世生活。这样，就致佛教在现代很没有多大活动的可能，在想把佛教抬出来活动的人，便不得不谋变更其原来面目。似乎记得太虚和尚在《海潮音》一文中要借着“人天乘”的一句话为题目，替佛教扩张他的范围到现世生活中来。又仿佛刘仁航和其它几位也都有类乎此的话头。而梁任公先生……以如何可以把贵族气味的佛教改造成平民化，让大家人人可以受用的问题，访问于我。其实这个改造是做不到的事，如果做到也必非佛教。今年我在上海见着章太炎先生，就以这个问题探他的意见。他说，这恐怕很难；……但普及后，还是不是佛教，就不敢说罢了。……总而言之，佛教是根本不能拉到现世来用的；若因为要拉他来用而改换他的本来面目，则又何苦如此糟蹋佛教？我反对佛教的倡导，并反对佛教的改造。

另，梁漱溟在《东西文化及其哲学·自序》中言：“又我在这书里，关于佛教所说的

话，自知偏于一边而有一边没有说。又我好说唯识，而于唯识实来深澈，并且自出意见，改动旧说。所以在我未十分信得过自己的时候，我请大家若求真佛教、真唯识（按：原书为“实”），不必以我的话为准据，最好去问南京的欧阳竟无先生。我只承认欧阳先生的佛教是佛教，欧阳先生的佛学是佛学，别的人我都不承认……”以欧阳竟无为代表的支那内学院是佛教复兴运动的一支重要力量，他们通过对中国化佛教进行拣择，断言中印佛教完全异质。他们判摄佛法为“纯正佛法”和“相似佛法”（吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》），判定中国化佛教为“相似佛教”。梁漱溟在《唯识述义·初版序言》中所谓“本来佛法”，其义与“纯正佛法”大体相同。但是支那内学院的理想也是要在中推行佛化，可见，在印度佛教和中国化佛教的拣择上，梁漱溟与支那内学院同；在佛化问题上，梁漱溟又和他们有异。

综上所述，可以判断，梁漱溟的佛教观有两个基本特征：其一，承支那内学院一脉，拣择传统佛教时偏重唯识、偏重印度化的“真佛教”；其二，立足“此时此地此人”的当机原则而反对近世佛化运动，或者反过来说，反对以入世为特征的“非佛教”对“真佛教”的损害。《中西文化及其哲学》出版后引致多方评论，不乏批评和反对意见，但就梁氏此一观点提出截然不同观点的，仅太虚大师最有影响且最有代表性。雷