

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## The Culture of Ancestral Temple of Chinese Pure Land Buddhism and the Practice of Humanistic Pure Land

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ng, William Yau-nang
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-07-11 13:02:39
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/170691">http://hdl.handle.net/20.500.12424/170691</a>

The Culture of Ancestral Temple of  
Chinese Pure Land Buddhism and  
The Practice of Humanistic Pure Land  
淨土祖庭文化及人間淨土觀的實踐

WILLIAM YAU-NANG NG

吳有能

*Abstract*

The recognition of ancestral temple in Pure Land Buddhism involves specific historical view; and the temple of a patriarch is often regarded as an “ancestral temple” because his followers pay him high respect. Thus ancestral temple does not only refer to a physical construction, but also high regard for the thoughts and deeds of a master. This article proposes that ancestral culture is actually a manifestation of the thoughts of a specific master, including his teachings, methods, ideas, deeds, and practices. Therefore, while ancestral temple is objectively defined according to a master and his ancestral temple, ancestral culture, or “spiritual ancestral temple,” is not necessarily bound to a temple, but can be spread out geographically as time goes.

The Pure Land in Humanistic Buddhism in Taiwan is distinctive in its contemporary practice. On the one hand, it continues the transcendental concern of traditional Pure Land ancestral temples. On

the other hand, it advocates a new way of practicing in the world. By studying the idea and practice of Pure Land in Humanistic Buddhism in Taiwan, this article points out that the Pure Land tradition in Humanist Buddhism in this island differs from the traditional culture of Pure Land ancestral temple in mainland China. However, Humanistic Pure Land in Taiwan is also founded on the core ideas of Master Taixu. In this respect, Taixu's Humanistic Buddhism is the "spiritual ancestral temple" or "spiritual homeland" of Humanistic Pure Land Buddhism in Taiwan.

Keywords: ancestral temple, Pure Land Buddhism, Buddha's Light Pure Land, Hsing-yun, Sheng-yen, Taixu

本文試圖指出佛教淨土宗祖庭的認定涉及特定史觀，且往往因後人尊崇某位宗長而推尊其佛寺為祖庭。故此，祖庭並不僅指客觀存在的寺廟，更標誌着對宗師行誼與思想的高度肯定；本文由此提出祖庭文化其實是環繞特定宗長而將其精神文化具體化的表現，包括宗師之教理、法門、觀念、行為及實踐的種種表現。因此，祖庭是依據客觀的宗師及祖廟來判定，但祖庭文化就不必然存在於祖廟，而隨時代變化而能播撒於不同地方。

中國淨土祖庭文化反映出推尊彌陀，一心念佛，着重生西的精神。而台灣人間佛教的人間淨土觀顯然有所不同，其是淨土文化的當代新實踐：一方面延續傳統淨土祖庭的超越關懷；另一方面也開展入世修行的新實踐方向。本文藉台灣人間淨土的觀念及實踐，指出台灣人間淨土雖然跟大陸傳統淨土祖庭文化有所不同，但台灣人間淨土也立足於太虛大師的基本精神，所以太虛大師的人間佛教理念實為台灣人間淨土的「精神祖庭」。

關鍵詞：祖庭、淨土佛教、佛光淨土、星雲大師、聖嚴法師、太虛大師

## 一、導言

祖庭本為儒家經典用語，《禮記·檀弓》記載：「子游曰：飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也。故喪事有進而無退。」<sup>1</sup> 可知在禮記中，祖庭是祭祀祖廟的中庭。但佛教將供奉與祭祀祖師的所在稱為祖堂，而一般認為佛教所謂祖庭跟宗師連結，譬如《漢語大詞典》解釋佛教的祖庭為「佛教宗祖佈教傳法之處。」<sup>2</sup> 事實上，《漢語大詞典》的解釋並不充分，依照實例觀察，所謂祖庭常常是佛教宗派祖師常住、弘法或歸葬的寺院，所以祖庭未必只是佈教傳法的地方而已。然而，祖庭固然是空間性的認定，但祖庭文化則為思維上的認定。既然祖庭依照所肯定的宗師而認定，則祖庭文化就是指這些宗師的流風餘韻。

所謂「家家觀世音，戶戶彌陀佛」，<sup>3</sup> 確實反映了以彌陀信仰為主的淨土祖庭文化在中華大地深受民眾歡迎。但是，我們談到祖庭文化，往往想到祖庭就是規範，而後起的發展自然應依照祖庭所展示的方向發展，不應違背；否則就沒有價值了。本文嘗試指出當代人間淨土信仰的出現標誌着淨土的新開展，而迥異於傳統祖庭文化；而人間淨土觀念，就是對祖庭文化的批判性發展，既揚棄，又吸收，從而開展淨土的新風貌，而別具價值。

本文會先說明何謂淨土的祖庭文化，然後再以鳥瞰方式，說明當代人間佛教有關淨土的新思維與新實踐，以呈現淨土祖庭文化在當代的新轉化。

<sup>1</sup> 《禮記》，2015年10月14日檢索，<http://ctext.org/liji/tan-gong-i/zh>。

<sup>2</sup> 羅竹風主編：《漢語大詞典》，第7冊（上海：漢語大詞典，1991），849。

<sup>3</sup> 宋·大中德隆禪師（青原下十一世）：「平旦寅曉何人？處處彌陀佛，家家觀世音。月裏麒麟看北斗，向陽榉子一邊青。」參閱《卮續藏·1565·80冊；五燈會元·卷十六》。

## 二、淨土祖庭文化

談到祖庭，就必涉及淨土宗發展史；然而，中國淨土史在學界的爭議尚多；譬如慧遠初祖地位、慧遠有否創立淨土宗，甚至淨土是否一嚴格意義的宗派，仍然引起不少討論。這些問題不先確定，便要認定淨土祖庭，就必事倍功半，難有共識。

不過，在一般流行的習見中，淨土的祖庭主要包括東林寺、光明寺與玄中寺等。這是依據特定的淨土歷史敘事而來的，這一史觀大致包含五點：

1. 東晉慧遠在廬山立彌陀三聖像，邀集十八高僧結「白蓮社」，同修淨業，共期往生西方；於是後代奉其為初祖。當時刺史桓伊為慧遠所建「東林寺」，所以東林寺就成為祖庭了。<sup>4</sup>
2. 山西汾州「玄中寺」建於北魏延興二年（公元 472 年）。隋唐間，道綽在「玄中寺」倡持念「阿彌陀佛」聖號；<sup>5</sup>曇鸞、道綽、善導三位淨土宗祖師先後住錫於此，於是「玄中寺」也就自然成為祖庭了。
3. 善導（公元 613–681 年）是唐代的名僧，山東臨淄人；從道綽學淨土教義，後來在長安建立「光明寺」弘法，<sup>6</sup>創立淨土宗，成為二祖；於是「光明寺」亦然是淨土祖庭。

---

<sup>4</sup> 所謂十八賢士立蓮社的說法，自宋以來很流行，大約出於《樂邦文類》卷 2：「晉宋間有廬山慧遠法師。化行潯陽。高士逸人。輻湊於東林，皆願結香火……共結白蓮華社。」但近人湯用彤、任繼愈、方立天的考訂成果，大致不承認此一說法。當然，奉慧遠為初祖的說法，也就難免動搖。參陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍，2000），109–111。

<sup>5</sup> 參同上，259–261。

<sup>6</sup> 《續高僧傳》：「時在光明寺說法，有人告導言：『今念佛名，定生淨土不？』導曰：『念佛定生。』其人禮拜訖，口誦南無阿彌陀佛，聲聲相次，出光明寺，上柳樹表，合掌西望，倒投身下，至地遂死，事聞臺省。」卷 27，遺身篇。

4. 從貞觀九年（635年）至總章元年（668年），善導除中間四年，在玄中寺求學外；其餘生大部分時間都在西安藍田的「悟真寺」，<sup>7</sup>所以悟真寺也被視為祖庭。
5. 善導法師圓寂，弟子懷暉在長安修建佛寺，祭祀善導，名「香積寺」。後來成為淨土弘法中心，因此香積寺也被尊為淨土宗發源地。<sup>8</sup>

顯然，淨土宗祖庭的認定主要涉及後人所推尊的祖師；由於彼此推尊的祖師不同，就自然產生不同祖庭的認定；譬如是否推尊東晉慧遠，就影響是否承認「東林寺」為祖庭的看法。至於推尊唐代道綽，則「玄中寺」自然就是所謂祖庭了。如果推尊善導的貢獻，也就自然將「香積寺」、「光明寺」與「悟真寺」都視為祖庭。因此，同一個淨土宗也會有不同祖庭的認定。

後來，又有人將歷史上先後出現的淨土宗師連結成一條前後相關的法脈，於是，也就將不同時代的祖庭，編排進去淨土祖庭的一個大類中。

不過，我們也可以隨俗，既然大家早已習慣將以上的寺廟都奉為祖庭，似乎也可以接受「多元取代一元」的看法，就是尊重已成習慣，將不同佛寺都視為淨土祖庭。但是，這其中有一標準，亦即該寺廟必須跟某位淨土宗師有關。

雖然彼此肯定的祖庭並非只有一所，而彼此推尊的宗師也並非同一個人，但在中國佛教史上，以上幾位宗師基本上多尊阿彌陀佛，並以求往生西方極樂淨土為宗旨。譬如善導大師，依照王公偉的研究，其思想重點在他力本願說、往生論及念佛三點，他說：

善導的理論，主要是想解決往生的問題，並採取了一種十分獨特的方式。即先否定眾生的自力的可能性，然後引進阿彌陀佛的願力，使眾生依靠外力而往生。善導之所以採取這種

---

<sup>7</sup> 有關善導生平的簡介，可參陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍，2000），303-306。

<sup>8</sup> 有關懷暉，參同上，307。

方式，與他對末法時期眾生的看法是緊密相連的……善導在強調眾生都可往生的同時，也指出了往生的不同。如前所述，上品上生是西方三聖（阿彌陀佛、大勢至菩薩、觀音菩薩）以及無數化佛和大眾來迎接，蓮花也立刻開了。下品下生卻無人迎接，蓮花也要經過十二劫的漫長時間才開。在這之後，大勢至、觀音菩薩才為他們說法。善導既滿足眾生往生的希望，又對不同眾生的往生加以一定的區別，以吸引不同眾生信仰彌陀淨土。善導宣揚，眾生由於阿彌陀佛的願力作用，可以往生到阿彌陀佛國中去。這裏講的阿彌陀佛國是指阿彌陀佛的報土世界。<sup>9</sup>

這一重視生西的取向，漸漸演變為輕視，甚至漠視人生；而關懷來世往生，又轉而少涉今生，而念佛幾乎成為最流行的修行法門。因此，傳統淨土祖庭的本心所在雖未必如此，但民間流傳的淨土文化似乎特別重視念佛，以及往生極樂。

有關社會對淨土的一般印象，可從幾本辭典的介紹探知一二；譬如初版於民國時期的商務印書館編的《辭源》是這樣理解淨土宗：「佛教之一派，以普賢為初祖，主於念佛往生。」<sup>10</sup> 後來《中國大百科全書》也這樣解釋淨土宗：「中國佛教宗派，因專修往生阿彌陀佛淨土法門而得名。」<sup>11</sup> 這些辭書的意見大抵反映了人們的日常印象，也就是淨土宗就是重視念佛往生。

---

<sup>9</sup> 王公偉：〈善導大師的淨土思想〉，2015年10月14日檢索，<http://www.xn--udsw7h4vt.org/%E6%B7%A8%E5%9C%9F%E6%96%87%E9%9B%86%E5%96%84%E5%B0%8E%E5%A4%A7%E5%B8%AB%E7%9A%84%E6%B7%A8%E5%9C%9F%E6%80%9D%E6%83%B3.aspx>。

<sup>10</sup> 《辭源·改編本》（香港：商務印書館，1951），418。

<sup>11</sup> 《中國大百科全書》，2版（北京：中國大百科全書，2000），12-170。

### 三、人間淨土的精神祖庭：太虛大師

然而，淨土的信仰流傳既廣，影響又大；淨土的文化並不只限於淨土宗而已，而為廣大佛門所共同分享；而漢傳佛教發展出所謂「人間淨土」的觀念，基本上扭轉了傳統淨土的取向，成為新型淨土信仰的精神上的祖庭。

當代人間佛教自太虛大師（1889–1947）<sup>12</sup> 創建以來，因其以人間為取向，故而充滿對現實的關懷。這種取向有其歷史背景。中國於清末民初積弱不振，列強侵凌，社會幾乎全面解體，甚至有亡國滅種的危機。加上佛教本身也面對生存的危機，因此教界有識之士均積極思考生存發展與濟世度眾的新辦法。相對於傳統漢傳佛教末流其過度偏主出世的取向，人間佛教則強調關心社會，積極入世的特色。這就是當代中國佛教「人間性格」的重要面向。<sup>13</sup>

而從上世紀 30 年代以來，太虛大師提倡「人生佛教」將傳統佛教標籤為重視死亡與鬼靈的宗教，以對比其所主張的「人生佛教」；這一手法已經標示佛教衰頹的問題，也指出了責任在於傳統佛教偏主渡亡生西的問題；同時，太虛大師倡議教理、教制與教產三方面的改革，也就等如指陳解決問題的行動方案。<sup>14</sup> 他在人生佛教的大旗幟下，強化了認同「進步佛教」、「革命性佛教」人士的

<sup>12</sup> 有關太虛大師的研究頗多，專書有郭朋：《太虛思想研究》（北京：中國社會科學，1997）；李明友：《太虛及其人間佛教》（杭州：浙江人民，2000）；羅同兵：《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》（成都：巴蜀書社，2003）。Chan Wing-tsit, *Religion Trends in Modern China* (New York: Octagon Books, 1969), 118–126; Holmes Welch, *The Buddhist Revival of China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 51–71. A very brief English introduction can be found in Donald Lopez, ed., *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened* (London: Penguin Books, 2002), 85–90.

<sup>13</sup> 有關清末民初佛教衰頹，以及太虛大師的振興，可參陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》（台北：現代禪，2003）。Chan Wing-tsit, *Religion Trends in Modern China* (New York: Octagon Books, 1969), 62.

<sup>14</sup> 有關太虛這些主張，簡明的介紹可參釋東初法師：《中國佛教近代史》，上冊（台北：中華佛教文化館，1974），107–112。

歸屬感，又以《海潮音》雜誌為基地，建立理念平台，於是人生佛教儼然形成一現代佛教的改革運動。

太虛這一佛教運動與臺灣的人間佛教運動側重之處頗有不同，但也是血脈相連。雖然部分學人認為從太虛大師的人生佛教到臺灣的人間佛教之間出現巨大變化，但筆者認為，臺灣的人間佛教理論其實就是建基於太虛大師人生佛教的進一步發展，所以無論佛光山<sup>15</sup>還是法鼓山都說要建設人間淨土，<sup>16</sup>其實這就清楚地顯示出他們之間的密切關係。其中重點之一，就是不以往生天國和淨土為足，而轉而強調人類社會的追求與創造理想的世界。這一改革方面，正是人間佛教共同的特徵。古典社會學家馬克斯·韋伯(Max Weber, 1864–1920)強調佛教是以追求他世為宗教特色。<sup>17</sup>而人間佛教的取向，正好跟韋伯的說法截然不同。筆者認為這一種由他世轉到此世，由天國轉向人間的精神取向，就是人間佛教運動的共同特色，故而提出「人間佛教」是臺灣新型佛教社會運動的主導框架(master frame)。就此而言，筆者認為在精神取向上來說，臺灣人間教團所使用的仍然是源於中國的主導框架，而其特色就在於一種積極入世，涉入社會的面向。

太虛大師許多理想囿於時代的限制，未有良好的實現機會，<sup>18</sup>但這一現世關懷的精神，已經展現濃烈的社會涉入(socially engaged)精神趨向；<sup>19</sup>新中國成立後，部分華僧隨軍民撤退到台灣，

<sup>15</sup> 參星雲大師：〈淨土思想與現代生活（一）〉，見氏著：《禪學與淨土》（台北：香海文化，2005），352–373。

<sup>16</sup> 聖嚴法師說：「我也是繼承太虛大師的理念，提倡人間淨土，要讓佛法在人間，使人間變成淨土。」，參聖嚴法師：〈提倡及建設人間淨土〉，《法鼓山的方向II》，2版（台北：法鼓文化，2005），107。

<sup>17</sup> Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Free Press of Glencoe, 1951), 144.

<sup>18</sup> 在中國大陸，也有繼承太虛大師人間佛教思潮的，其中最著名的有趙樸初、淨慧禪師、茗山長老、真禪法師等，參鄧子美、陳衛華、毛勤勇：《當代人間佛教思潮》（蘭州：甘肅人民，2008），89–130。但因時代困境，特別是文革，人間佛教在大陸地區的發展受限不少。

<sup>19</sup> 「入世佛教」(engaged Buddhism)一詞由越南一行法師提出，其本義與 renounced Buddhism 實為相對。現在有「涉入佛教」、「參與佛教」與「社會涉入佛教」等

當中就有不少人追隨太虛大師的新理念，所以人間佛教在臺灣得到發展的新機緣，漸漸奠定為當代華人佛教世界中的重要里程碑。

臺灣人間佛教教團中，最著名的有佛光山、法鼓山、中台禪院與慈濟功德會等。<sup>20</sup> 這幾個佛教組織可說是臺灣佛教僧團中最为龐大，影響深遠的重要佛教教團。自從太虛大師提倡人生佛教以來，<sup>21</sup> 經過印順導師(1906–2005)、星雲大師(1927–)與聖嚴法師(1930–2009)等分頭努力，將人間佛教的精神發展得淋漓盡致。特別在臺灣地區，人間佛教教勢大振，影響深遠，人間佛教的入世取向更成為當地僧團佛教的主流理想；<sup>22</sup> 而現代華人地區的佛教，也多重視建設人間淨土，譬如法鼓山聖嚴法師的口號就是「提升人的品質，建設人間淨土」，星雲大師則提倡人間佛教，<sup>23</sup> 至於慈濟功

---

不同譯法，筆者提出相應中文語言習慣，將兩者分別翻譯為「入世佛教」與「遺世佛教」。

<sup>20</sup> 有關這些教團的簡介，可參江燦騰：《臺灣當代佛教》（台北：南天，1997），特別是 8–47。江教授喜歡提出新觀點，但其筆如刀，許多陳述也引起不少爭議。英文方面有關佛光與慈濟教團的簡要介紹，可參考 Andre Laliberte, *The Politics of Buddhist Organization in Taiwan, 1989–2003* (London: Routledge Curzon, 2004), 66–85, 86–105. 此書雖然以臺灣佛教團體的政治態度與行為為研究主題，但在背景的部分，對各重要教團仍有非常簡明有要的介紹。See also Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 178–218.

<sup>21</sup> 太虛大師終生提倡人生佛教，早在一九二八年四月二十一日，即依據人生佛教的理念而倡導改革運動，到了一九三八年二月八日就提出「即人成佛」的理念。參印順導師：《太虛大師年譜》，修訂一版（台北：正聞，1992），254、426。

<sup>22</sup> See Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). Chandler 教授這本書是研究佛光山專著，是作者的博士學位論文。可惜的是雖然作者在佛光山蹲點研究兩年，但因未能保持適足的同情理解，以致許多批評意見，都不夠中肯。然而該書對從太虛大師到印順導師的人間佛教發展，提供簡明有要的初步理解，仍有參考價值。但值得注意的是民間流行的佛教，未必同意人間佛教積極入世的做法；民眾多數拜佛求福，而參予社會的方式，也僅在慈善救濟而已。

<sup>23</sup> 宗派內部對佛光山及星雲大師的看法，可參滿義法師：《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見，2005），特別是 3–20。另有符芝瑛：《傳燈——星雲大師傳》（台北：天下文化，1995），163–177；符芝瑛：《雲水日月——星雲大師傳》（台北：天下文化，2006）。筆者特別列出符氏新著，是因為這並非舊書新版，而是一材料豐富的新作。

德會的證嚴上人(1938-)，<sup>24</sup>發揮無緣大慈，同體大悲的觀念，重點就更直接強調行入。雖然上人強調「四大志業，八大腳印」，但無疑以醫療與急難救濟兩方面最為突出；實質上就是努力將人間化為淨土。所以皮提滿(Don Pittman, 1948-)教授認為印順導師、星雲大師、聖嚴法師、證嚴上人都是太虛的傳承。<sup>25</sup>是以筆者認為台灣人間佛教雖有不同發展，但實際上，其入世的人間淨土觀卻有受到太虛大師的人間佛教所直接或間接的影響；星雲大師從少年起深受太虛影響，自不待言；聖嚴法師師成東初老人，而東初為太虛的弟子；至於印順導師，雖然在佛教觀點方面有其特見，但論其肯定人間，而非但求來世的立場而言，其核心精神還在接續太虛的流風餘韻；所以證嚴上人奉印順人間佛教，也就接續太虛的人間佛教精神。

雖然台灣人間佛教幾個重要據點在實際的具體實踐上各有特色，但無可爭議的是他們都採取人間佛教路向，這一路向的基調基本上是延續中國大陸 30 年代開始的人間化路線，但是卻慢慢演變出新的實踐方式與具體方案。撇開實踐方式與具體方案的差異，他們都呈現一種涉入社會、進入人間的修行方式，而這正是太虛大師人間佛教的核心精神。總結而言，筆者認為台灣人間佛教其實奉

---

<sup>24</sup> 有關證嚴上人的介紹，最為普及的是陳慧劍：《證嚴法師的慈濟世界——花蓮慈濟功德會的緣起與成長》（台北：佛教慈濟文化志業中心，1997）；近年旅美華裔作家雲菁也有一生平傳記，此書有黃芳田等中譯：《千手佛心——證嚴法師》（台南：大千文化，1995）。英文原著為 Ching Yu-ing, *Master of Love and Mercy: Cheng Yen* (Grass Valley, CA: Blue Dolphin, 1995)。更新的是潘煊：《證嚴法師——琉璃同心圓》（台北：天下遠見，2004）；趙賢明：《臺灣最美的人——證嚴法師與慈濟人》（台北：印刻，2006），這三本書都以淺近語言，以及文學性筆調，勾勒上人的生平與事業，基本上屬於宣傳性的普及讀物，學術嚴謹度或有不足。至於資料比較詳細的有證嚴上人：《真實之路》（台北：天下文化，2008），此書經釋德傳法師整理上人的材料，是一本關於慈濟思想、工作的詳細介紹。For a brief introduction to Cheng Yen in English, see David W. Chappell, ed., *Buddhist Peacework: Creating Cultures of Peace* (Boston: Wisdom, 1999), 47–52. 運用人類學及社會學視野探討慈濟的學術性專著，有 J. Huang, *Charisma and Compassion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

<sup>25</sup> See Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), esp. 255–298.

太虛大師為精神導師。換言之，太虛大師就是人間淨土的精神祖庭。

相對於漢傳佛教末流之「教在大乘，行在小乘」的避世，甚至出世性格，臺灣人間佛教教團幾乎無一不是採取社會涉入的入世弘法方式，他們並非僅注意長期修行的生活，反而致力走出山門，關心社會；其中，法鼓山以及佛光山，甚至公開宣傳要在人間建立淨土。總之，入世修行與淨化世間的入世路向可以說是臺灣人間佛教教團最重要的特色；而他們都以建設人間淨土為中心思想。所以構成異於傳統淨土觀念的新看法與新作法，值得注意。

#### 四、法鼓山的人間淨土

1993 年法鼓山的聖嚴法師將「法鼓山的共識」總結為下列四項：

1. 法鼓山的理念：「提升人的品質，建設人間淨土」；
2. 法鼓山的精神：「奉獻我們自己，成就社會大眾」；
3. 法鼓山的方針：「回歸佛陀本懷，推動世界淨化」；
4. 法鼓山的方法：「提倡全面教育，落實整體關懷」。<sup>26</sup>

法鼓山的理念是怎樣的呢？法鼓山以提升人心、建設人間為主要特色。它的核心理念是「提升人的品質，建設人間淨土」。這一理念有自我顯題化的效應，因為無論講人的品質還是人間淨土，都顯示對人間之關注，而不是來世他生的嚮往。<sup>27</sup> 傳統中國佛教所強調的往生極樂世界的種種理念，在法鼓山的自我陳述中都沒有特

---

<sup>26</sup> 參聖嚴法師：〈法鼓山的共識〉，收入氏著：《法鼓山的方向 I》（台北：法鼓文化，1999），81-87。

<sup>27</sup> 參聖嚴法師：〈傳薪、信心、願心〉，收入《法鼓山的方向 II》，特別是 72-89。

別強調。當然沒有被強調並不表示放棄了這一目標，<sup>28</sup>但法鼓山的理念更突顯人文性、人間性為主的特性，無論是在提升自己還是淨化世界兩方面，都展現關懷此世間的人文色彩。

法鼓山的共識指出，實踐的精神和具體落實方針需從兩方面來看。從實踐精神看，法鼓山主張「奉獻我們自己，成就社會大眾」。而這一精神取向的具體實踐方法，就是「提倡全面教育，落實整體關懷」。這兩方面都清楚顯示大乘佛教特色，前者追求覺悟，後者實踐慈悲。其實，佛教在形上學方面講無我，落實到倫理層面就提倡「無緣大慈，同體大悲」。所以法鼓山主張奉獻自己，成就大眾，這自然是佛教慈悲普渡精神的現代表現。就此而言，聖嚴法師的大乘佛教特色便非常明顯。

此外，聖嚴法師非常強調教育，他曾說：「我們不辦教育，佛教就沒有明天。」<sup>29</sup>聖嚴法師一直倡導興辦教育，創設大學。論者推許他為台灣佛教高等教育的推手。<sup>30</sup>他的入手點不是扣緊個人對教主的信仰，而放在個人自心自性的覺悟。佛教從一開始就以追求覺悟為目標，重視覺的教育，發揮自利利他，自覺覺世的理想。這種佛教特色表現在法鼓山框架之上，就呈現為全面教育的關懷。信眾面對自身的宗教的時候，往往需要非常簡單的框架來加強他的自我認同，並且來鞏固與其他信眾之間的聯繫。

在法鼓山的論述中，將重視覺悟的教義與佛陀的本懷等放在一起。從回歸佛陀的本懷來看，法鼓山有意進行自我定位。聖嚴法師從一開始撰寫著作，就強調正信的佛教，而正信佛教就是從依照佛陀教法來講，所以這一陳述蘊含兩個取向：對內是呈現出一種內聚性的精神動能；對外則顯示一種區別性的揀別功效。而對內的凝聚和對外的區別其實是一體的兩面，以此來共同架構出信眾的自我

<sup>28</sup> 聖嚴法師也提倡念佛生淨土，他說：「我常念佛，也常教人念佛，勸人念佛。」參氏著：《念佛生淨土》（台北：法鼓文化，1999），1。

<sup>29</sup> 聖嚴法師：〈我們不辦教育，佛教就沒有明天〉，收入氏著：《教育、文化、文學》（台北：法鼓文化，1999），147-151。

<sup>30</sup> 有關聖嚴法師在佛學教育上的努力，可參林煌洲：〈台灣佛教高等教育的推手聖嚴法師——佛教學術教育之一例及我見〉，見林煌洲、林其賢、曹仕邦、陳美華、丁敏、釋果樸：《聖嚴法師思想行誼》（台北：法鼓文化，2004），9-55。

認同。從這一點可以看出，法鼓山的八句共識是有意識地在陳構出法鼓山的特殊化宗派取向。

## 五、佛光山的佛光淨土

星雲大師也繼承傳統淨土的理想，但為了適應現代社會，他加以改革和優化，所以提出「佛光淨土」。佛光淨土追求當生成就，重視入世多於出世；重視生活多於生死；重視利他多於自利；重視普濟多於獨修。<sup>31</sup> 佛光淨土着重入世的、生活的、利他的與普濟的佛法，它要在人間建立美善世界，要以佛法教化世間。因此，佛光淨土的觀念跟傳統的淨土祖庭所強調的西方淨土還是有很大的差別。

不過，兩者是否全無相同之處？筆者認為淨土宗本來就是大乘佛法，而佛光淨土入世利他等成分都清楚顯示佛光淨土的大乘菩薩道特色，因此兩者都明顯分享大乘佛教的特色。

星雲大師說：

佛光淨土的思想是：1.持五乘共法是人間佛教 2.守五戒十善是人間佛教 3.發四無量心是人間佛教 4.修六度四攝是人間佛教 5.信因緣果報是人間佛教 6.行禪淨中道是人間佛教；如果人人都能依此修學，人間即淨土，淨土就在人間，這就是人間佛教的佛光淨土。<sup>32</sup>

依據星雲大師所述的理想，所謂佛教淨土，其實已經包含大乘佛教的核心理想。佛光淨土雖講禪淨中道，但是其意不在辨別差異，而在能兼容並通。其實，星雲大師筆下的「人間佛教」，並非僅指現

---

<sup>31</sup> 星雲大師說：「人間佛教的佛光淨土是當生成就的淨土，人間佛教的佛光淨土認為入世重於出世，生活重於生死，利他重於自利，普濟重於獨修。」參星雲大師：〈佛教的淨土思想〉，《南國佛教》，2015年10月14日檢索，<http://www.n12345.com/wenku/qt/xingyunfashi/4673.html>。

<sup>32</sup> 同上。

當代的佛教新發展，而是佛教的全體。而星雲大師的理想是八宗共弘，所以佛光淨土的核心，實已分享大乘佛教悲智雙運，普渡眾生的精神。

正因為需要普渡，而眾生需求不同，所以一面講五乘共法，另一面，又兼容不同法門；而因為強調菩薩道，所以除持戒外，特別強調六度四攝及四無量心，因為這些都是自度度人的修理想。

但特別的是佛光淨土強調「當生成就」，我們知道雖然有些佛教宗派，譬如密宗也講當生成就；但佛光淨土的當生成就應該是特別收攝淨土精神的結果。畢竟，佛光淨土明言行禪淨中道，所以其當生成就之說，比較可能取諸淨土。總括而言，筆者認為佛光淨土的主要特色就在菩薩精神，配上當生成就的大信。

星雲大師說：

佛光淨土不僅承繼傳統，而且適合時代潮流，更是未來的光明，人間的佛國，因為在佛光淨土裏的大眾懂得把握因緣，深信自己生存的世間就是佛光淨土！<sup>33</sup>

而建設人間淨土的核心所在，就是心靈的轉化。只要依照佛法轉化心靈，我們看到的就是美善，所以大師從「三好」與「四給」做起，「存好心，說好話，做好事」。同時，「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」。<sup>34</sup>這從個體心靈到行為的改善，到眾人的提升，將會形成在人間建立佛光淨土的基礎。

---

<sup>33</sup> 同上。

<sup>34</sup> 星雲大師：〈四給〉，《人間福報》，2015年10月14日檢索，<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?Unid=352506>。

## 六、結語

經過上文的研究，筆者指出祖庭是依照對宗師的認定而來的，宗師的居住、弘法的所在，往往就被稱為祖庭。是以有五個以上的佛寺，都被視為淨土的祖庭。祖庭的認定，顯然跟後人所認定的宗師有關。宗師在當地居住，駐錫，或弘法利生，都會被視為祖庭，所以宗師是祖庭的必要條件。而我們認為淨土祖庭文化常反映推尊彌陀，一心念佛，求生極樂為基本取態。

但提出當代人間淨土，實兼容出世與入世的取向；而淨土人間化，就是要淨土化人間，也就是以佛教理想去提升現實世界。這種從西天淨土轉為人間淨土的變化，反映新的淨土觀念；而這跟傳統淨土祖庭文化，非常不同。

人間淨土的取向雖然跟傳統淨土的祖庭文化頗有不同，卻是繼承並發揮太虛人間（生）佛教的理想。就此而言，太虛大師的人間佛教就是台灣人間淨土的精神祖庭；而台灣人間佛教又將這一精神祖庭發揚光大。而值得注意的是，無論是星雲大師還是聖嚴法師，都是出自禪門；而其人間淨土論述，不免呈現以禪攝淨的取向。因此，傳統淨土往生極樂的願想雖然在人間淨土的論述中保留下來，但是人間淨土卻更重視此世人間；而民間習見側重彌陀他力的想法，也轉成更強調自他合一的調和性論述。而這是中國淨土的特色，但也反映禪宗重視自力的精神取向。所以，筆者認為人間佛教的人間淨土觀充滿禪淨合流，甚至是以禪攝淨的色彩。

當然，筆者提出台灣的人間淨土觀接續太虛的精神取向，並不是要否定臺灣佛教運動有其創造性；因為在臺灣人間佛教興起過程，臺灣正好經歷現代化的轉型。臺灣經濟轉型、教育普及、政治民主與社會結構變遷，形成新的形勢與議題，<sup>35</sup> 因此人間佛教的理

---

<sup>35</sup> 邵寶林：《臺灣社會面面觀》（河南：河南人民，1989）；徐正光、蕭新煌編：《臺灣的社會與國家》（台北：東大圖書公司，1995）；蕭新煌：《臺灣社會文化典範的轉移》（台北：立緒，2002）。簡明介紹，可參王昭文：〈戰後臺灣社

論與實踐也作出種種調整，故而也跟 30 年代中國人生佛教有所不同。譬如在弘法手法上，臺灣人間佛教運用電視弘法，結合網路資源，讓佛法更有效的傳播開來；而同時，人間佛教已經大量開發居士力量，如國際佛光會等，在努力培養僧才外，也讓居士大量參與各種弘法活動，形成龐大的人力資源。臺灣人間佛教更重視提昇人力資源的質素，佛教團體除了建佛學院的老路外，更創設大學，如南華大學、佛光大學、慈濟大學、華梵大學、玄奘大學等，甚至結合社區大學，讓佛法普及各階層。更重要的是，臺灣人間佛教在高等教育的投資，促進佛教有效地結合不同學科專業，大大提升佛教的論述能力。同時，各學門與佛教精神互動既多，就讓佛教論述更現代化，更能照顧和開發社會新議題。這都使得臺灣人間佛教呈現許多新面貌，不但跟傳統佛教不同，更大異於大陸的人間佛教。從弘法手法上，筆者認為臺灣佛教已經呈現典範轉型的新貌，為現代淨土的發展提供重要的突破。