

# 從「人生佛教」到「人間淨土」

## ——試論聖嚴對太虛思想的繼承與開展

慈濟大學宗教與人文研究所 釋覺雲（張印）

### 摘要

「人間佛教」在臺灣蓬勃發展進半個世紀，本文針對這一議題探尋其淵源，以及這中佛法教義的核心內涵，探析人間淨土之教理依據，從而思考對於現今佛法弘揚可能存在的隱患及挑戰我們當如何自處。追溯「人間淨土」最直接的思想開創者至民國期間的太虛大師，其在教理方面主張「人生佛教」，本文試圖針對太虛佛學「瑜伽方法」理路探析其「人生佛教」思想來源，依此教理依據，來省思「人間淨土」之善巧，並且依此主軸精神來面對「人間佛教」挑戰或困境。

本文首先以太虛、印順、聖嚴三位法師為例對這一思想淵源進行整理，以太虛「人生佛教」思想之發展背景和聖嚴「人間淨土」溯源及其與印順「人間佛教」的差異，兩個角度探討三位法師在推廣弘化佛教思想上的異同及溯源。其次探討「人生佛教」和「人間淨土」教理依據，並提出教理依據之重要性及意義。最後借此略談啟發及思考對現代佛法弘化所存在的潛在局限性、隱憂和挑戰該如何面對，從「人間淨土」展望現代化入世菩薩行的角度給以抱鑽引玉。

本文以強調尊重佛法不共世學之解脫向度作為根本關懷，以及菩薩行之殊勝妙用，對現今佛教弘化之切要。同時分析人間淨土之教理依據，並指出其善巧所在以及價值意義。乃至亦可幫助更好的理解如何在現今社會推動弘化的同時，更為善巧的叩緊佛教解脫向度這一根本精神，以及修行核心旨趣。

關鍵字：人生佛教 人間淨土 唯心淨土 太虛思想 修行實踐

## 一、前言

「人間佛教」在臺灣蓬勃發展進半個世紀，在推廣人間佛教的幾位法師中，聖嚴法師開創的法鼓山是提出創建「人間淨土」<sup>1</sup>這一思想，追溯最直接的思想開創者，當屬民國期間的太虛大師，其在教理方面主張「人生佛教」，為配合當時動亂時代之特殊因緣，曾四次進行教制革新。即其對「人生佛教」思想的提出，亦離不開特定時代背景下的「不得不為之」的因素，人間佛教思想的理論依據是什麼，我們是否可以追溯其理論依據，而萃取其核心精神要領，進而來解決今天「人間淨土」之發展隱憂及困境呢？然而當人間佛教發展至今天，面對今天的時代，又將面臨怎樣的挑戰呢？面對現代之迅速發展，人間佛教思想之實踐及發展又將何去何從，對於可能存在的局限性，我們又將以何方式去消融？以上問題為本文之關懷所在。

本文試圖針對太虛佛學「瑜伽方法」理路探析其「人生佛教」思想理論之來源，依此教理依據，來省思「人間淨土」之善巧，並且依這一主軸精神來面對「人間佛教」挑戰或困境。

## 二、太虛「人生佛教」思想之發展背景

太虛大師推廣四次教制改革，主張「人生佛教」是奠定「人間佛教」<sup>2</sup>思想之前方便。聖嚴法師受到太虛大師思想影響很深，同時亦受到印順法師人間佛教思想之啟發，再此基礎上提出了「人間淨土」思想及落實在法鼓山道場。

太虛大師在其《答某師書》<sup>3</sup>一文中提到他建僧思想的演變，並在《人群政制與佛教僧制》<sup>4</sup>及《我的佛教改革運動略史》<sup>5</sup>兩篇文中可以看到，有關人間佛教思想發展的時代性的脈絡。其《震旦佛教衰弱之原因論》<sup>6</sup>、《佛教救世主義》<sup>7</sup>及《關於支那內學院檔之摘疑》<sup>8</sup>文中，可以明顯看出，太虛大師對居士團精研佛法現象，

---

<sup>1</sup> 本文僅針對人間淨土思想進行討論，行文中或用人間佛教，此處特指推廣人間佛教諸法師中聖嚴法師的人間淨土理念。

<sup>2</sup> 佛光山星雲法師、印順法師、慈航法師、以及聖嚴法師等，都是在深見時代因緣下，佛教現象之不振，受太虛大師思想影響，極力推廣佛教入世之思想及作為。個有所長的將人生佛教思想進一步落實及發揮。

<sup>3</sup> 太虛，《答某師書》，《太虛大師全書》第17編，頁86。

<sup>4</sup> 太虛，《人群政制與佛教僧制》，《太虛大師全書》第13編，頁1109。

<sup>5</sup> 太虛，《我的佛教改革運動略史》，《太虛大師全書》第19編，頁72。

<sup>6</sup> 太虛，《震旦佛教衰弱之原因論》，《太虛大師全書》第19編，頁37。

<sup>7</sup> 太虛，《佛教救世主義》，《太虛大師全書》第14編，頁136。

<sup>8</sup> 太虛，《關於支那內學院文件之摘疑》，《太虛大師全書》第16編，頁88。

以及對僧人團體在當時的壁壘之相關態度。其雖在《告徒眾書》<sup>9</sup>、《僧制今論》<sup>10</sup>、《整理僧伽制度論》<sup>11</sup>、及《建設現代中國僧制大綱》四文中，極力推動僧人深入佛法，以及對僧團內部之調整。但是，其孤掌難鳴，亦難以力挽狂瀾。支那內學院的成立，已是將僧俗之諍推到正式的臺面上，一方面部分僧人固守寺產，另一方面在家人團體在行政等方面，應世練達。鄉紳，商貴干涉僧教育，乃至寺產成為政府教育所用，凡此種種，盡見大時代中存在的逼迫性，其在《論傳戒》一文中更是隱含其對佛教衰亡之擔憂情懷，基於以上種種問題，是形成太虛大師積極推動僧制度改革的原動力。而這種改革思潮，易是推動佛教當積極入世，積極作為，積極宣導和發揮居士團體作用，進而幫助佛教發展的重要因素之一。乃至，太虛大師還在《人群政制與佛教僧制》一文中提出，對未來佛教發展入世，積極作為的幾個向度，以及應向日本、錫緬、藏蒙佛教發展，取長補短等等理念的提出。

太虛大師在概述自己的思想演變中說明：

民國 4 年前，應將成為應歐美式國家，而擬《整理僧伽制度論》為適應建設，複又軍閥割據，歐戰後俄國革命成，形式大變而與民國 16 年改為《僧制今論》，民 20 後，外有世界經濟大恐慌，內有中國佛教居士鄉紳豪貴之組織性壓力，而另為僧制今論《建僧大綱》之擬義，後又建《菩薩學處講要》共為四期。<sup>12</sup>

太虛大師「人生佛教」思想來源，主要有兩方面，<sup>13</sup>一者是受西方革命思潮影響，<sup>14</sup>二是來自佛教「禪與般若、天臺之學」，<sup>15</sup>就西方思潮面向，楊惠南總結，太虛在 1928 年《人生佛學的說明》演講稿中提出的，現實的人生化、證據的科學化、組織的群眾化三件當時的「普遍之世界文化」。<sup>16</sup>將其歸類為，「現實的人生

<sup>9</sup> 太虛，《告徒眾書》，《太虛大師全書》第 9 編，頁 586。

<sup>10</sup> 太虛，《僧制今論》，《太虛大師全書》第 9 編，頁 206。

<sup>11</sup> 太虛，《整理僧伽制度論》，《太虛大師全書》第 9 編，頁 150。

<sup>12</sup> 太虛，《答某師書》，《太虛大師全書》第 17 編，頁 86。

<sup>13</sup> 參見楊惠南(1980)，《從人生佛教到人間佛教》，《諦觀》第 62 期，頁 3-5。

<sup>14</sup> 在 1927 年《告徒眾書》中提到四類，(1)活躍於清末民初的「維新派」譚嗣同、康有為、梁啟超等人物。(2)孫中山、章太炎、張繼等國民革命黨人。(3)克魯特金(peter A.kroptkin;1842-1921)、托爾斯泰(Lev Nikolaevich Tolstoi;1828-1910)等蘇俄無政府主義(Anarchism)的社會改革者。

(4)嚴復等西學引進者。可見太虛早年思想之龐雜性。

參見楊惠南(1980)，《從人生佛教到人間佛教》《諦觀》第 62 期，頁 3-5。

<sup>15</sup> 太虛，《告徒眾書》，《太虛大師全書》第 34 編，頁 584。

<sup>16</sup> 參見楊惠南(1980)，《從人生佛教到人間佛教》《諦觀》第 62 期，頁 3-5 頁。

化」是「人生佛教」的思想來源，「組織的群眾化」是僧制改革的思想來源，「證據的科學化」，是促使太虛試圖以其佛學思想「瑜伽方法」來彌補科學方法所可能的不足，並對太虛大師的《人生觀的科學》進行評述。換言之，楊惠南總結太虛「人生佛教」直接思想來源有三點，間接有一點。<sup>17</sup>但是本文則試圖針對太虛佛學「瑜伽方法」理路探析其「人生佛教」思想來源，依此教理依據，來省思「人間淨土」之善巧，並且依這一主軸精神來面對「人間佛教」挑戰或困境。

總而言之，在大的時代背景下，太虛大師深切關懷著國家、佛教之興衰，對歷史上遺留下來的教團流弊，試圖加以改進，又因其海外留學及從軍等經驗，提出較為開闊的視角，來討論當時佛教的發展。然而，由於時代政治瞬息萬變，亦由不得進行落實，依然面貌匪然，因此太虛大師的「人生佛教」思想，並未真正在那個時代得到很好的具體落實。但是卻因為其興辦僧教育，當年的學僧，由於多有隨軍隊遷往臺灣等因素，因此有了後來東初老和尚、星雲法師、聖嚴法師、白雲法師等來臺灣推動人間佛教。慈航法師、星雲法師、印順法師的「人間佛教」，以及證嚴法師的「人間淨土」，皆或多或少的受到太虛大師的思想影響。然而，上述法師進一步將思想上的理念，在臺灣落實成具體作為或是將思想進一步延展，那麼從理念到作為的過程中，雖個有適當的挑戰，然各以所長而成為其特有的發展趨向，這亦是理之必然，這也就是為什麼臺灣，各大推動人間佛教的道場，在實際作為中，各有特色的根由之一。尺之所長亦有所未足，而此未足處，亦是在教化有情中各個得以互補，同時，亦是未來有待更進一步發展提升之空間。此中如何抉擇亦是筆者之所關懷之一。即時代的動亂，以及僧團的改革，是演化出佛教入世作為的鞭策力之一。

### 三、聖嚴「人間淨土」溯源及其與印順「人間佛教」的差異

印順法師和星雲法師之「人間佛教」、聖嚴法師之「人間淨土」這些推動和落實佛教入世作為的理念，來源於太虛大師「人生佛教」之啟發。約思想發展上有其一脈相承的一面，約教理意旨上有其明顯差異。

#### 1、約思想發展上有其一脈相承的一面。

印順在《遊戲法海六十年》中說明為何不說「人生」而說「人間」。亦在《契理契機之人間佛教》<sup>18</sup>一文中提到自己的「人間佛教」思想是受到太虛大師「人生

<sup>17</sup> 一清末民初諸革命人士之革命思潮，二其早年所研修之禪學、天台等傳統中國佛教，三西方諸科學理論、四梁漱溟等批判佛教之儒者的刺激。參見楊惠南(1980)，《從人生佛教到人間佛教》《諦觀》第62期，頁3-5。

<sup>18</sup> 印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，台北：正聞出版社，頁43。

佛教」的啟發。並與《人間佛教要略》一文中說明自己的「人間佛教」理念「為古代佛教所本有的」，<sup>19</sup>從時間性上看，太虛大師生卒年是（1890-1947），印順法師生與 1906 年，聖嚴法師生與 1930 年，印順法師出家後曾以文字與太虛大師有書信往來，並尊稱其為老師。而聖嚴法師與印順法師亦有往來，並且曾在其著作中多次提及太虛大師的「人生佛教」、印順法師的「人間佛教」對其「人間淨土」思想成立之影響。<sup>20</sup>聖嚴法師曾在其文章中寫到：「我必須承認受到太虛大師和印順法師兩人很大的影響」。<sup>21</sup>換言之，約思想發展脈絡上，若是僅僅就時間層面上看，太虛大師的「人生佛教」、印順法師的「人間佛教」和聖嚴法師之「人間淨土」好似有其一脈相承的一面。

然而，討論思想演變固然可以依循時間性作為一個考據依准之一，但對佛法思想的研究決不能將時間歷史性考據，歸等於「完全奉為圭臬」這一面向，對法之傳承面向的兼顧亦不容忽視。換言之，其思想的形成，是否對其所學之佛法，精準的掌握正見中道義，更是另一種更為高標準的依據判准之一。再換言之，筆者認為，討論佛法約世俗諦層面，時間歷史文獻考據固然有其學術層面的價值，但並不能做為討論佛法判准之圭臬，必須兼顧乃至重視依於法的內涵層面進行討論，才不失為更相對較為周全的看待思想傳承及發展問題。而佛法的內涵之探討又分為兩個層面，即教理教義討論（文字般若-俗諦）以及修行修證層面的審視（不共世間學問及其他宗教之層面，對法義體解之深淺各異，亦依於法理審視及判准）。基於此，筆者再略析其思想差異性。

## 2、略析「人生佛教」、「人間佛教」和「人間淨土」思想之差異

首先，印順法師與太虛大師之書信往來內容上可以看出，<sup>22</sup>太虛大師並不贊成印順法師「獨尊龍樹」的觀點，而印順法師在其回信中並未接受太虛大師的建議。<sup>23</sup>兩者雖都是針對當時「重死」和「重鬼」的民間佛教<sup>24</sup>現象提出對治，闡明佛教

<sup>19</sup> 引見《妙雲集》下編之 1《佛在人間》。

<sup>20</sup> 林建德，「抉擇」與「傳承」從印順與聖嚴對比中國佛教的兩種立場，《人間佛教期刊》第七期。

<sup>21</sup> 聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》，第三輯第八冊，頁 169。

<sup>22</sup> 印順（2006），《義印度之佛教史》及《再義印度之佛教》，收入《太虛大師全書第十六編書評》台北：印順文教基金會，頁 48-68。

<sup>23</sup> 印順（2006），〈敬答《義印度之佛教史》：敬答太虛大師〉，《無諍之辯》，《印順法師佛學著作集》，第 20 冊，頁 117-124。

<sup>24</sup> 筆者對台灣民俗信仰現象特色進行為期一年的聖安宮慈惠堂等田野參與及觀察，亦選修林美容教授《民間佛教》、《民間信仰》、《民間宗教與治療》以及林建德教授的《人家佛教》，《比較宗教》，盧惠馨教授《宗教理論》等課程的學習。以及彭榮邦教授的《質性研究》從現象學角度探析宗教儀式內涵等專題研究。並參與丁仁傑教授《靈驗—漢人民間信仰的文化與社會邏輯》專題講座及討論，以及王鏡玲教授《儀式現象與生命書寫——一種宗教現象學的引介》專題演講及討論。並研讀多篇丁仁傑、王鏡玲、林美容的相關學術論文。筆者認為有必要在此對「民間佛教」

真實內涵。但印順法師「人間」的提出，有別於太虛大師的「人生」，太虛大師尚敬法界個道眾生差異，只是指出，在生為人時至積極修行，營造清淨國土。而印順法師特闡「在人間」的佛教，將其他道眾生及輪回因果乃至將菩薩視為是天人味神之言說，此認知不能排除其受到當時日本學術界文章之影響。雖然印順法師盡力，希望權衡遊走於宗教與學術之間，但學術對其知見的影響層面是不容忽視的。太虛大師雖然提出其科學觀，但兩者的用度則完全不同，印順法師相較之下，略重於用歷史學、文獻學依據等來審視考據及詮解佛法，而太虛大師則是偏重以佛法為核心意旨精神，巧施於世間認知（如科學）來接引相關知識份子。兩者同是運用世學，但似乎略有差異，此點在兩者書信中可以窺見一二。

基於此差異的啟發，筆者認為討論思想，有以下一個向度不容忽視。是轉俗諦為法之用，還是法被俗學所轉？兩者截然不同，俗話說，水能載舟亦能覆舟，世學為用，不得不謹慎小心。若失對法義核心精神之拿捏，則恐有反被俗所轉之患。就法義抉擇上，印順法師依據其歷史性分判底下的「印度原始佛教」與「初

---

的界定和所屬的分位進行釐清和再說明。林美容教授在其《台灣觀音信仰的主要形態-兼論民間佛教與民間信仰的關係》一文中提出民間佛教是介與民間信仰和佛教之間。這是依據內容上方便性說明這樣劃分和界定。然而在丁人傑教授的演講及討論中有提到聖安宮母娘信仰的宮廟儀式中亦有白衣派去會靈，這一白衣亦是民俗中信仰觀音的。那麼就時間性及宗教屬性上，這白衣群體則更偏向與民間信仰與教派宗教之間。在林美容教授的《台灣民間信仰的分類》一文中以信仰對象、源流、Sangren、社會組織的觀點、本書目五個角度進行分類。然而若以宗教實質內涵及屬性來看，民俗宮廟中供奉觀音菩薩、地藏菩薩以及齋廟、嚴媽等嚴格講并不能說其是佛教亦不能說是民間信仰和佛教之間的民間佛教，因為僅是雜染與佛教中的菩薩形象和隻言片語居多。而這些信仰群體在田調問卷中，其自我定位都認為自己是信仰佛教。而這信仰的內容與制度宗教性質中的有嚴謹典籍依據的佛教實際上是大相徑庭的。換言之，對於這一民俗中的「信仰佛教」現象，信仰者本身、研究者的立場及界定是有差異的。然而，筆者認為當不以社會人類學的幾個角度去分類，單純以宗教性質或屬性上分類時，台灣的信仰現象，在自我定位信佛教的這一學術上定位為民間佛教的群體，實際上並非實際意義上佛教徒，而是摻雜佛教一些元素的民間信仰，就形成發展時間性屬性上看，這一群體更偏屬於民間信仰與教派宗教（母娘信仰、一貫道等多元素性，沒有完整教義體系，雜糅性的宗教形態）之間。換言之，民俗中的信佛形態更多是偏向於神明信仰底下的摻雜佛教元素的一種畸形，佛菩薩的形象在其理念中是眾神之一，而這與正統佛教的教義中菩薩是自覺覺他的解脫自在慈悲一切的，覺悟甚深實相義是有很大差異的。再進而言之林美容教授的《台灣漢人社會的宗教理念》一文中提到的漢人社會宇宙觀等七種宗教觀念，底下所雜糅的佛教元素或佛教形象和認知，恰恰是正統佛教內涵中，中道實相解脫正見所破斥的異說之一。母系為主的原始「母」娘信仰，以及民俗王爺信仰、媽祖信仰、姑娘信仰等祭祀性華人群居特色文化底下的是多神制，受華人官僚制度影響下的神學理念，雖有別於西方受自由主義獨立性自我文化下的一神論信仰有所不同。然而受其文化下雖異，但就第一因，最原始性上的崇拜性質的宗教形式信仰面向論，其所執著性是相似的，即筆者試推論為，將其歸屬為佛教中中道正見說所破斥的執有我有法這一類異說。這一類群體或這類宗教現象雖自我定位為是信佛，學佛，但就本質上屬性上，實際並非佛教。那麼對於深入研習佛教教義和實踐與實際修行的人來說，針對這一民俗現象加以導正和對治，則是一種不容推遲的責任和使命。此亦不失為太虛大師推廣佛教改革的動因之一，換言之，筆者認為，改革不是改佛教的教義和修行實質內容，而是針對時局下的很多類似佛教實非佛教的民俗中的宗教信仰上的混淆及相對的亂相而論的，那麼這亦不失為針對當今社會宗教信仰氾濫及其相對應的宗教亂想省思給予寶貴的參考價值。此議題實則尚有待與專題撰寫成文加以釐清，此處僅略述如上。

期大乘思想」以其自己所認知的緣起性空判准為其研究佛教的根本教義。並「獨尊龍樹」提出中觀學。而太虛、聖嚴兩位法師與印順法師觀點略有些不同。至於聖嚴法師與印順法師互動，林建德教授在《「抉擇」與「傳承」-從印順與聖嚴對比中國佛教的兩種立場》一文中如下評價：

聖嚴在〈印順長老的護教思想與現代社會〉指印順雖對現代社會指出方向和原則，但可惜他自己沒有建立僧團，也未真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應於現代社會的僧團制度來，以「倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌」一語作評論，認為印順是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙制方法。<sup>25</sup>

對於聖嚴上述的評論，印順表示「非常正確」，表示自己就是這樣的人。<sup>26</sup>此外，印順寫〈契理契機之人間佛教〉來交待他一生的主張和思想，動機之一即是聖嚴在〈印順長老的佛學思想〉中說他的著作太多，涉及範圍太廣，使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他的宗派歸屬，因此印順對此也作了回應。<sup>27</sup>

再此，筆者認為，太虛大師早年研習禪、臺、般若，其重點並不是認為如來藏思想為究竟圓滿的高低比較，<sup>28</sup>而是針對末法眾生，「畏無我懼」之類所宣導的弘化善巧。而這一點上，聖嚴法師和太虛大師則是如出一轍。印順法師認為如來藏思想有梵我傾向而不予認同。同時，印順法師早期文章中認為臺、賢、禪是中國佛教，由於其重視「純碎佛法」，獨尊龍樹，而對之不以為然。印順法師認為現實中國佛教界的問題，根本是「思想」問題，<sup>29</sup>太虛大師和聖嚴法師省思中國佛教發展的困境，主要從教育作為。聖嚴法師認為「今天不辦教育，佛教就沒有明天」。<sup>30</sup>面對「人才凋零」聖嚴法師表示：「佛教需要優秀的人才，優秀人才需要好的教育。」<sup>31</sup>可見聖嚴認為教育失敗、人才稀疏兩個造成佛教衰敗的原因不能忽視。聖嚴對太虛思想之傳承亦透過其法脈關係一窺一二。

<sup>25</sup> 印順，《學術論考》：頁 357。

<sup>26</sup> 印順，《永光集》：Y 43 頁 267。

<sup>27</sup> 印順，《華雨集第四冊》：Y 28 頁 1。

<sup>28</sup> 林建德，《「抉擇」與「傳承」-從印順與聖嚴對比中國佛教的兩種立場》《人間佛教期刊》第七期。

<sup>29</sup> 印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》，Y 29 頁 7~8。

<sup>30</sup> 印順，《歸程》，頁 317。

<sup>31</sup> 印順，《教育·文化·文學》，頁 152。

聖嚴認為是傳承近現代中國虛雲、太虛、靈源、東初，四位大師。<sup>32</sup>在這傳承中，太虛是東初的老師，而靈源是虛雲的弟子。其中太虛雖屬現代化改革派的一系，但基本的定位仍是中國佛教，視中國佛教「法界圓覺」的思想為最高理境，而虛雲乃近現代禪宗傳統的靈魂人物，也屬中國佛教的代表，因此聖嚴雖融攝現代和傳統於一身。<sup>33</sup>

由上可見，太虛大師和聖嚴法師對中國佛教復興的理想、人生暨人間淨土的闡揚，以及佛教義理的廣泛論述等，將持續對華人佛教產生深遠影響。<sup>34</sup>但印順法師則認為唯有依於中觀緣起見才是佛法正見，<sup>35</sup>印順法師認為如來藏思想是有印度梵我思想的。<sup>36</sup>聖嚴法師雖以印度佛教為依歸，以性空思想為根據，但卻高度認同如來藏。<sup>37</sup>同時會通緣起性空的弘化如來藏典籍，<sup>38</sup>此點上，印順法師和太虛大師、聖嚴法師有很大出入。<sup>39</sup>遍觀古來對如來藏思想詮釋的古德注疏，我們不難看出，《楞嚴經》「達妄本空知真本有」<sup>40</sup>以及「隨眾生心計度分別應所之量」<sup>41</sup>其核心要旨與中觀「緣起虛妄無自性」<sup>42</sup>以及瑜伽「唯識無境」<sup>43</sup>是可以會通唯一中道實

<sup>32</sup> [http://www.shengyen.org/content/heritage/heritage\\_01.aspx?CHT1\\_Sn=2&CHT2\\_Sn=7](http://www.shengyen.org/content/heritage/heritage_01.aspx?CHT1_Sn=2&CHT2_Sn=7)

<sup>33</sup> 可注意的是，在這傳承之中，並沒有印順；印順是太虛的學生，和東初和靈源屬同輩，雖然聖嚴表示受印順影響很深，但並不認為是他的弟子或學生，只認為是他的晚輩和思想的受益者。轉引至林建德，〈「抉擇」與「傳承」-從印順與聖嚴對比中國佛教的兩種立場〉，《人間佛教期刊》第七期。

<sup>34</sup> 印順說：「唯有依據緣起性空，建立『二諦無礙的』中觀，才能符合佛法的正宗。」《佛在人間》：(Y 14p108)

又說：「『緣起性空』的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。」《中觀今論》：(Y 9pa4)

<sup>35</sup> 印順說：「唯有依據緣起性空，建立『二諦無礙的』中觀，才能符合佛法的正宗。」《佛在人間》：(Y 14p108)

又說：「『緣起性空』的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。」《中觀今論》：(Y 9pa4)

<sup>36</sup> 林建德在《「抉擇」與「傳承」(人間佛教研究)》論述如下。對印順而言，佛法在世諦流布的演變中，因適應眾生需求而有多元的展現，所以不同文化體系形成的佛教信仰皆是佛教(如分布於漢、藏、南洋、日本、歐美等地區的佛法)。而這樣的觀點和近代中國「支那內學院」以及日本的「批判佛教」，以及南傳佛教所認為的「大乘非佛說」相較，都是很不同的見解。前者認為後期如來藏經典大有問題，必須拒斥於佛教之外，後者全盤否定了大乘佛教的價值，這些都忽略了「諸行無常」以及佛法具有的宗教性特質，純粹只就客觀史實來研究，忽略情感上的信仰因素，不免有所偏失。印順佛教法義之抉擇，乃「不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行」。

<sup>37</sup> 林其賢(2011)，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，收在《聖嚴研究(第二輯)》，台北：法鼓文化。頁196。

<sup>38</sup> 相對的，聖嚴對印順之難以認同如來藏說，繼而無法肯定、研究漢傳佛教，表達可惜之意，見〈法鼓山是一個弘揚漢傳佛教的道場〉，收在《我願無窮：美好的晚年開示集》：頁111。

<sup>39</sup> 可參考林建德(2013)，〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《台大中文學報》第四十期，頁291-330。

<sup>40</sup> 《楞嚴經指掌疏》。X16, no. 308, p. 82, a4。

<sup>41</sup> 《楞嚴經要解》卷6：「隨眾生心。應所知量」。X11, no. 270, p. 805, b20。

<sup>42</sup> 《中論》卷2〈觀三相品7〉：「眾緣所生法，無自性故寂滅。」。T30, no. 1564, p. 10, c13。

相義，<sup>44</sup>是應「執我」的眾生而施設的教法，並不是本身是梵我思想。但是筆者認為，如果以學者身份定位，印順法師思想「懲前毖後」，<sup>45</sup>比日本「批判佛教」更為忠厚、擇中，有其學術上的價值。印順法師與聖嚴法師同為博士僧，但是在學術以外面向論則境遇大不相同，印順法師早年沒有接受僧團教育，出家不久后就獨自閱藏三年，多是於文字上爬疏，其思想自成體系，對台灣佛教影響很深遠，其著作等身，亦多廣為流與個佛學院作為教材。聖嚴法師幼年年有接受傳統式僧團教育，又經其恩師東初老人的嚴格磨煉，後至日本留學接受學術訓練，乃至開山接引徒眾，將佛法教理與實踐生活中去曆練體會，兩者是有著截然不同的經歷。但對印順法師人間佛教思想層面學術研究之貢獻，若約世俗諦講，不能否認有其貢獻及功用。

聖嚴法師，以「提升人的品質，建設人間淨土」的理念創辦的法鼓山，也受太虛「人生佛教」思想影響，他亦認為近代中最值得敬佩的出家人是太虛大師。<sup>46</sup>印順雖對聖嚴有一定的啟發，但聖嚴對印順的思想，也有不同看法。但這些不同看法，聖嚴著作中僅隱微、含蓄地略為帶過，並未多所著墨。有趣的是，就思想上，印順法師與聖嚴法師，仁者見仁，智者見智，個有見地；但就人格風骨德養面向，聖嚴法師對印順法師極為讚歎，並且兩人亦師亦友，多有往來。此亦可見學術含義及道人氣度是不同層面定位。

綜上所述，筆者認為聖嚴法師的「人間淨土」和太虛法師的「人生佛教」其內在的法理依據，是同出一轍，即以如來藏思想及唯心淨土為依據，而善巧施設現在社會之教化所用。例如，聖嚴法師提出的心靈環保，即在某種意義上符合「心淨則國土淨」原理。而印順法師的「人間佛教」源於歷史脈絡下的，特別強調在人間的成就，與太虛大師和聖嚴法師有著本質上的不同。

本文較為關心聖嚴法師對太虛大師之思想傳承面向探討典籍理論依據。故本文對印順法師不多做探析，前文之略述僅因為在時代面向，印順法師對聖嚴法師有間接性啟發才略述如上。筆者接下來試析其典籍理論依據。

#### 四、「人生佛教」和「人間淨土」教理依據

<sup>43</sup> 《成唯識論》卷7：「成就四智菩薩能隨悟入唯識無境」。T31, no. 1585, p. 39, a8-9。

<sup>44</sup> 聖嚴（1996），《華嚴心詮/原人論考釋》，臺北市：法鼓文化。

<sup>45</sup> 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（Y 36 頁 a4）。

<sup>46</sup> 見聖嚴（2008）為白德滿（Pittman, Don A.）所著之中譯本《太虛：人生佛教的追尋與實現作者》台北：法鼓。而寫的序文。頁3。

## 1、依「萬法唯心」<sup>47</sup>創建淨國土

印順法師、星雲法師和證嚴法師之「人間佛教」、聖嚴法師之「人間淨土」這些推動和落實佛教入世作為的理念，來源於太虛大師「人生佛教」之啟發。那麼，佛教入世作為，如何更為符合佛教本懷，掌握其教義核心精神，以免走偏軌道則尤為重要，換言之，「人間淨土」這一理念的提出，其教理依據為何則是不容忽視的義題。唯有瞭解其思想之理論依據來源，才能幫助我們更相對準確的瞭解精神要領，而此要領亦將更有效的，指導未來發展和可能面臨的挑戰，以及突破可能存在的困境之重要依據。

### (1)、太虛「人生佛教」之教理依據「唯心淨土」

太虛大師深見孤陋不明教理之輩，所引生的流弊，使僧之威德難彰，多受世之譏嫌毀謗，於社會中生種種障礙。<sup>48</sup>或是專學法門名相，不識佛法義旨。乃至有很多人專究唯識，不修淨土；或是先修淨土，後修密法，<sup>49</sup>或是昧於專持名號，僅重他力<sup>50</sup>等等現象。太虛大師曾講《唯識與淨土》，他依「萬法為識」義，指出：

淨穢器世間均是，第八阿賴耶識變現之相分，前五識依此變為色等五塵，第六識在依塵等分別，七恒執生滅妄執為我，如是，國土相生，然眾生各類所見不同，有染淨、習性等眾多差別。故各個所感受的國土不同。故三界眾生有漏識感穢土，四聖清淨感淨土。並且強調，唯識不礙他心，淨土是佛菩薩清淨識所變，並非虛幻。<sup>51</sup>

正如太虛所言，由於唯識講種子現行，現行反熏種子。即念佛名、觀佛相、想佛德、憶念法乃至如佛所發菩提願，受持菩薩戒，皆是借六根染六塵之眾生習性，讓六根緣清淨所緣境，而反熏心識，心識漸熏清淨，認識及所見亦會漸為清淨，令惡法緣缺不生，從而良性循環。實是念佛法門之三根普輩之大善巧。此原理亦同於《楞嚴經》中以六根門頭見根塵虛妄，而修證圓通之理。太虛法師同時強調發菩提心的重要，指出厭逃此惡去彼淨之謬解。<sup>52</sup>詮解五種不可思議義，說明淨土法門依信願行往生原理。<sup>53</sup>並以唯識道理解釋《十六觀經》中「是心是佛」

<sup>47</sup> 太虛，《太虛大師全書 第七編 法界圓覺學》。

<sup>48</sup> 太虛，《大乘法苑義林唯識章講錄》，《太虛大師全書》第6編，頁947。

<sup>49</sup> 太虛，《佛說阿彌陀經講要》，《太虛大師全書》第7編，頁2465。

<sup>50</sup> 太虛，《佛說阿彌陀經講要》，《太虛大師全書》第7編，頁2465。

<sup>51</sup> 太虛，《建設人間淨土論》，《太虛大師全書》第14編，頁427。

<sup>52</sup> 太虛，《大乘宗地圖釋》，《太虛大師全書》第4編，頁994。

<sup>53</sup> 太虛，《念佛往生的原理》，《太虛大師全書》第7編，頁2863。

指佛性依正莊嚴之本，「是心作佛」義是由無漏種令其漸至圓滿。由以上提出「唯心淨土」。

換言之，心的染污貪愛無明，則影現與娑婆輪迴於六道；心的清淨則影現清淨國土。正如天臺講「一念心具足十法界」<sup>54</sup>，六凡四聖法界只別於現前（因地）一念心之造作是覺悟還是迷染。又如《十住毘婆沙論》中在描繪種種娑婆穢土相時，提出因是心染著而現如是山河大地諸不淨相。即娑婆穢染，唯染汙心識所造作影現，淨土清淨亦唯清淨心識所現<sup>55</sup>。又種子恒熏復恒影現，如是種子現行，現行反熏種子，染污則謂輪迴娑婆，離染清淨則謂四聖妙用，即此唯識學種子轉依，與念佛求淨土有著根源性的會通處，即都是向與最求解脫，遠離輪回之苦的根本義旨。

## （2）、太虛法師省思「心淨則國土淨」義<sup>56</sup>

太虛法師針對有人依於空質疑淨土實無之觀點，指出其所謬之處。指出「佛光明空，是即有而空，因緣所生，如幻無自性，以無自性明一切法空，以因緣生明一切法有。而非是斷滅空。」<sup>57</sup>太虛法師他針對唯心淨土改造成人間淨土，指出人人有創作淨土的本能，且人人能發起「創作淨土」的願。進一步巧妙的宣導，發菩薩願，並依「往生淨土」提出「來生淨土」。也就是說，不是厭惡此穢土，去彼淨土之「厭此興彼」之兩邊斷滅見，而是提出了積極主動之菩薩作為，即借此穢土創造改變成淨土，讓十方世界眾生，都求生我國中。<sup>58</sup>此意味著什麼？這中有何妙處？

筆者分析有如下幾點：

首先，淨土法門本是依眾生好惡分別習性，巧安立「厭娑婆求淨土」之離染著心，方便引導其捨染之習。然而，在戰爭動亂以及宗門流弊等種種因素中，多有消極避世、固守寺產之士，並導致世人譏嫌、官僚商貴欲奪之患。而提倡入世作為，化被動為主動。不令人譏毀為國之負擔。

第二，針對避世、被動以及執穢淨之謬，巧借創作淨土反淨其心，淨心自然招感淨國土之妙用。

第三，鼓勵學習基督教之組織化、伊斯蘭教之濟世作為，推動人們積極行善，

<sup>54</sup> 《維摩經無我疏》，X19, no. 348, p. 697, a13。

<sup>55</sup> 可參見筆者《十住毘婆沙論》中念佛法門之探究一文，2017年華嚴國際青年學者論壇。台北華嚴蓮社。

<sup>56</sup> 太虛，《維摩詰經別記》，《太虛大師全書》第7編，頁1003。

<sup>57</sup> 太虛，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講要》，《太虛大師全書》第6編，頁92。

<sup>58</sup> 太虛，《來生淨土》，《太虛大師全書》第18編，頁384。

創建淨國土之善行。提出「淨心為因，淨土為果，淨眾生心得佛土淨」<sup>59</sup>其重點在於，以創超清淨國土是善願、善行，反熏自心，心淨所感自國土清淨。換言之自受用清淨。而人人自淨心，淨國土，則他受用亦清淨。

總而言之，此淨化自心，發起菩薩行，轉濁世為人間淨土，這就是太虛大師唯心淨土的積極入世作用，同時亦推廣了人們行善濟世，形成良性循環。正如太虛大師所指，「緣有之空，因空故有」之中觀正見，對治「執厭濁興彼淨」落「此、彼」之謬，提出，因空故無常，因無常空故才有創造之可能，即可因緣創造，何不淨心轉此濁土，以創造淨土之行為，漸淨心而感應果報之淨。實是把高深佛理運用到現實生活中，發揮佛法之功用，復在此基礎上，善導眾生入佛中道正見。換言之，人間淨土思想之原理，來源於「唯識無境」、「萬法唯心」之瑜伽中道正見，亦符合「此生故彼生，此滅故彼滅」之此、彼無自性的中觀正見。同時與如來藏思想中如來藏本自具足，亦不空如來藏之緣起觀亦有其核心會通處。然而思想的提出，是良善的，但是在實際落實中，則難以避免因時節因緣之差異，而有所差異，乃至偏頗之患。因此，瞭解其所依據教理，掌握核心要旨，將作為未來佛法在現代化社會推動的重要善巧之一，推廣和發展乃至指導避免局限，或突破困境，有不可忽視的必要性。掌握佛法義旨，對於現代佛教的發展與弘揚，乃至防患偏向于類似人天善法，以及其它宗教學，所導致的難彰佛法不供的出世解脫菩薩行的殊勝，有著不容忽視的關鍵作用。

### 3、「唯心淨土」的現代意義價值

通過鼓勵人們積極創建清淨國土，而在具體作為的當下，淨化身心，同時，利用現代光學、科技等，刺激視覺、聽覺等感官系統，令人們「印象深刻」。而此正是幫助人們對清淨情境之串習，在潛移默化中幫助人們對佛法的薰染，「如染香人身有香氣」。<sup>60</sup>就如《寶積經·普明會》中，五百比丘在過去生曾經是外道，只因在辯論中內心生起一念讚歎之心，而於釋迦佛中出家、得度證法眼淨。那麼現在精美的建築，優雅的梵唄，莊嚴的法會，乃至環保、植存等無不是淨化身心之妙用之一。這亦有助與人們，憶念佛菩薩，不是有口無心的念，而是內心對三寶生起歡喜讚譽，承如《成唯識論》中對「念」心所的解釋，是曾習境念念不忘，由此可見，若無曾習境，如何念呢？但是「人間淨土」理念，在現前情境中串習清淨，亦是對清淨境的數數念茲。因此佛法在現前生活中發揮著作用，在現代社會得以科技化、知識化的推廣，並運載著深刻的法之內涵為主要準據。此處，必

<sup>59</sup> 太虛，《維摩詰所說不可思議解脫經釋會紀聞》，《太虛大師全書》第7編，頁715。

<sup>60</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19, no. 945, p. 128, b2-3。

須說明，筆者是指佛法在現代化時代的發展和推動，方便定位成「人間佛教」，是佛法在現前生活中的功用性及教化性，於印順法師所強調的佛法只在人間成就的「人間佛教」略有不同。佛教的教化絕對不僅僅止於人間，對其他道的法界眾生，亦有無盡的教化功用，只是在現前人的一期業報內，一般人很難親見其他道眾生之度化，而與此不對這個面向討論，但常人看不到的，絕對不代表沒有，特殊體質、或是有修證的道人，不乏有該面向的經驗，而此超乎常人的對於道相關之體驗，不同於西方所謂的宗教神秘經驗（希望宗教執著神我與佛教強調的無「我」，離執有著本質不同），而是法爾如是的存在於世間的不同眾生的存在方式，亦不是所謂的神話的宗教催眠。我們是在此與同為人類來討論的，對其他道存而不論，但絕對不是否定其存在和佛法對其之教化功用。換言之，「人間淨土」的具體落實積極的展現了佛法在人間的意義及價值。

總而言之，上文略述佛教在現代社會的理論依據即佛法在人間的意義價值。那麼，在各大山頭展現佛法在人間價值意義，推廣人間佛教、人間淨土等思想，以及其在推動社會發展、昇華心靈等種種貢獻和所獲得累累碩果的同時，是否存在著「可能存在」的隱患呢？面對這個我們又該以怎樣的方法，對未發生的隱患進行防範呢？筆者認為，抓住佛法核心法義之精神是引導指標，是在瞬息萬變中，以不變的核心精神應萬變的現代社會，最為重要的準繩之一。即前文所討論的唯心淨土，淨化身心這一核心理論依據。

接下來，筆者試著討論佛教在現代社會，之推廣及積極入世的過程中，可能存在一些現象，或有待避免和改善的幾點隱患，以此拋磚引玉，以期激蕩出更為精妙適宜的防範措施之回應。

## 五、從「人間淨土」展望現代化人世菩薩行

由於現代化科技、網絡、經濟的迅速發展，知識的迅速傳佈，佛法知識在網絡上隨處可見，法師講經的錄影亦輕易可得。各類知識份子投入佛教團體中，以及人們面對快節奏，緊湊似的生活壓力，基於以上現代化特色，佛教在入世作為發展的同時，可能存在以下幾點隱患，有待與討論。

在資訊快速發展的今天，網絡的宣傳，打破了傳統地域式宗教形態；交通的便利，亦提供了遠道來參訪的捷徑；宗教場所的寬廣，以及多樣式的團體活動、儀式、法會等促成了群體的集聚。面對不同年齡層的信眾群體，應運而生的禪學營、短期出家、拜懺法會、齋戒會、夏利營、八關齋戒等活動亦是有「人滿為患」

的現象；加之語言人才的投入，國際化弘化。基於以上幾個面向，必然需要有團隊性配合，隨著團隊越來越大，那麼組織性管理模式及運作，帶來很大的便利，但是宗教團體不同於世間慈善等團體，必須以「僧事僧決」，以僧為引導作為首要前提，否則難免出現組織化之可能困境。但是，由於現在社會少子化、物欲衝擊染污道品，道人不共世間的脫俗氣質難彰等因素，出家眾亦相對少，好心出家者更是難得。同時，團體中運用各有專長之在家信眾，在一些較為重要的環節擔當重要角色。凡此滋養僧俗賓主位之混淆化，內外學賓主失衡化，乃至由於經濟的大幅度運用及調度，產生物欲滋養而退失道品。或是為應廣大群眾之需求，而乏於邏輯推理及深究甚深法義，多是淺顯易懂簡短易記之普遍性佛法，這亦容易造成法義之間之含糊化，僅作為初階接引之後而未有更深入的佛法教育，導致教育承接的斷層化。或是類人天善法而隱沒佛法不共世間及不共其他宗教的殊勝要旨。同時，由於團隊性運作，因此主席士則顯得尤為重要，亦類同於西方宗教之宗教領袖，<sup>61</sup>此點是有別於傳統叢林的方丈以德以法導引修行的選佛場式的意涵。換言之，宗教領袖在某種意義上有一種眾星捧月，而推至高處，其決策則影現整個團體的發展導向，但是，是昧世學，還是巧用世學？是貪染世樂物欲名望虛榮，還是無住生心真為利益眾生，往往約作為上很相似，起心念處亦別於一念間，須臾差池，則輪迴與解脫淵遠之別。<sup>62</sup>

即入世作為，本就是走在刀口上的，稍微差池則有割傷道業之患，但是亦不能因噎廢食，瞭解其可能存在之過患，加以防範是有其必要，因此掌握佛法思想核心要旨，依於理論依據為指導精神則不可獲缺。也唯有真正掌握教理核心意旨作為前提，落實在修行實踐層面才真正契合佛法本身的最終關懷，而不是僅止於佛學名相上的推論和爬疏。這樣才能真正的在現代化眾多的度化方法創新之機，不失其精神旨趣及法要準繩。亦正如《維摩經》所說：「能善分別諸法相，於第一義而不動」<sup>63</sup>。與緣起處讓眾生得法之利益，漸次引導其在緣起處覺照眾緣和合無自性之空義，於此基礎上所推廣的入世菩薩道，才能在離染的前提下，真正行與智慧於慈悲並行的菩薩道真精神，而不是僅類人天善之人天善行。亦不是僅講出離的聲聞行，而是，自利利他的知空義的入世度眾生的菩薩行，正所謂「運用

---

<sup>61</sup> 參見「宗教與世界：韋伯選集（II）」，康樂、簡惠美譯，80-97 頁。

\* Charisma and Compassion. By Julia Huang. 15-39 頁。

<sup>62</sup> 詳細內容可參見釋覺雲《對臺灣人間佛教發展特色的幾點思考——慈濟與佛光山之異同分析》2017 年，台北慧炬雜誌社大學院校佛學論文獎學金論文。

<sup>63</sup> 《維摩詰所說經》，T14, no. 475, p. 537, c13。

之妙存乎一心」<sup>64</sup>而此一心，則是中道正見智慧為依據，此一心，為染為淨，正是娑婆於淨土之一念之別。例如，漢地的佛教徒既已習慣此信仰模式，與其排斥、批評之，不如改良、提升之，作另類轉化。於是法鼓山近年來所舉辦的大悲心水陸法會，是強調「回歸佛法精神的水陸法會」。<sup>65</sup>因此，人間淨土，並不遙遠，從當下緣起淨化身心開始，他方淨土亦不遙遠，即比量今生為人而謂他日所至方所，至彼他方，亦不出我們唯心招感和影現。那麼，心之清淨於否，則是決定於是否能至他方淨土之重要因緣之一。而此現前如太虛大師所言的，創造清淨國土讓眾生住，利益眾生之大乘入世菩薩心，更是淨化身心，於捨、施相應，<sup>66</sup>於離染相應，於慈悲相應的重要淨土資料。即是菩薩所至處，盡令眾生清涼歡喜。那麼，行持菩薩道的行者，在世為人，則努力淨化此界國土，同時此國土之淨化為菩提資糧，亦是未來成就圓滿報身國土之因地修持。

## 六、結語

1、聖嚴法師之人間淨土之思想和太虛大師之人生佛教，有著內在的教理基礎為鏈接，且一脈相承，同時二者都是從修行解脫向度出發，認為佛教發展之重點在於教育和人才。而印順法師提出的人間佛教在思想內涵上則有著本質上的不同。

2、人間淨土在現代化佛法弘化過程中，其最為殊勝處在於善巧的將唯識及如來藏要旨，運用在入世作為中，於太虛唯心淨土如出一轍。更為強調的他力的同時，修行者自力的因地努力，化被動為主動修正，同時亦試圖別于民俗信仰和其他宗教之偶像崇拜式、神明崇拜式的向外求的宗教現象，提倡對教理的研習來引導實際修行，亦有利於導正民俗中自我定位是佛教的信仰而是非佛教這類人的錯謬認知，期中蘊含著很多面向的累積解脫之善法因緣和深遠悲智之重要資糧。

3、在現代化科技的運用中，有著史無前例的善巧化，跨國際化之弘化，但是由於信眾群體之廣，網絡之訊息快速傳播，亦有其相對應可能存在之隱患，而解決或防範此隱患之重要之處在於對中道正見之掌握以及對唯心淨土核心精神之運用，即以正見淨化身心，改善國土，累積清淨國土之資糧。

4、在人間創建淨土，是一種含括世、出世間兩個層次的菩薩道行為，而此核心則離不開中道正見和捨離染著這一解脫向度的核心精神，人間淨土理念的提出恰是在瑜伽正見的基礎上加以巧用。故面對現代化佛教發展可能存在的挑戰，深

<sup>64</sup> 《布水臺集》，J26, no. B181, p. 334, a23。

<sup>65</sup> <http://shuilu.ddm.org.tw/shuilu02.aspx>

<sup>66</sup> 可參見《華嚴經十地品》，其中有提及菩薩入世等一切行念三寶，慈悲眾生與捨相應之意涵。

人且精準的瞭解佛教理論依據是十分必要的。

5、人間佛教和人間淨土，不是憑空而至的創新，而是依與佛教立世之根本關懷而開演出的應時代的善巧應運，其重點精神依與佛教正見的建立，偏離佛教核心意旨的類善舉，是造成隱患的關鍵之一，故對佛法正見之掌握有助於防範諸隱患。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

- 《維摩詰所說經》，T14, no. 475。
- 《布水臺集》，J26, no. B181。
- 《維摩經無我疏》，X19, no. 348。
- 《禪度(第 11 卷-第 22 卷)》，N04, no. 2。
- 《楞嚴經指掌疏》，X16, no. 308。
- 《楞嚴經要解》，X11, no. 27。
- 《中論》，T30, no. 1564。
- 《成唯識論》，T31, no. 1585。

### 二、中文專書、論文、網路資源等

- 太虛。《人群政制與佛教僧制》。《太虛大師全書》第 13 編。
- 太虛。《大乘宗地圖釋》。《太虛大師全書》第 4 編。
- 太虛。《大乘法苑義林唯識章講錄》。《太虛大師全書》第 6 編。
- 太虛。《佛教救世主義》。《太虛大師全書》第 14 編。
- 太虛。《佛說阿彌陀經講要》。《太虛大師全書》第 7 編。
- 太虛。《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講要》。《太虛大師全書》第 6 編。
- 太虛。《告徒眾書》。《太虛大師全書》第 9 編。
- 太虛。《我的佛教改革運動略史》。《太虛大師全書》第 19 編。
- 太虛。《來生淨土》。《太虛大師全書》第 18 編。
- 太虛。《念佛往生的原理》。《太虛大師全書》第 7 編。
- 太虛。《建設人間淨土論》。《太虛大師全書》第 14 編。
- 太虛。《答某師書》。《太虛大師全書》第 17 編。
- 太虛。《僧制今論》。《太虛大師全書》第 9 編。
- 太虛。《維摩詰所說不可思議解脫經釋會紀聞》。《太虛大師全書》第 7 編。
- 太虛。《維摩詰經別記》。《太虛大師全書》第 7 編。
- 太虛。《震旦佛教衰弱之原因論》。《太虛大師全書》第 19 編。

- 太虛。《整理僧伽制度論》。《太虛大師全書》第 9 編。
- 太虛。《關於支那內學院檔之摘疑》。《太虛大師全書》第 16 編。
- 太虛。《太虛大師全書 第七編 法界圓覺學》。
- 白德滿 (2008)。(Pittman, Don A.) 著、鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現作者》( *Toward a Modern Chinese Buddhism : Taixu's Reforms* ) 臺北：法鼓。
- 印順 (1989) 。《契理契機之人間佛教》。臺北：正聞出版社。頁 43。
- 印順 (2006) 。《義印度之佛教史》及《再義印度之佛教》。收入《太虛大師全書第十六編書評》臺北：印順文教基金會。頁 48-68。
- 印順。〈遊心法海六十年〉。收於《華雨集第五冊》。
- 印順。《中觀今論》。Y 9pa4。
- 印順。《永光集》。Y 43 頁 267。
- 印順。《佛在人間》。Y 14p108。
- 印順。《妙雲集》下編之 1《佛在人間》。
- 印順。《無諍之辯》。《印順法師佛學著作集》。第 20 冊。頁 117-124。
- 印順。《華雨集第五冊》。《印順法師佛學著作集》。第 29 冊。頁 51。
- 印順。《華雨集第四冊》。Y 28 頁 1。
- 印順。《學術論考》。頁 357。
- 印順。《歸程》。
- 池田大作，威爾遜著/梁鴻飛，王健譯 (1991)。「社會與宗教」。成都：四川人民出版社。
- 拉姆達斯與保羅高曼著，許桂綿譯 (1998) 。《與慈悲的宇宙連結》。臺北：生命潛能文化。
- 林其賢 (2011) 。〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉。收在《聖嚴研究 (第二輯) 》。臺北：法鼓文化。頁 196。
- 林建德 (2013) 。〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉。《臺大中文學報》第四十期。頁 291-330。
- 林建德。《「抉擇」與「傳承」-從印順與聖嚴對比中國佛教的兩種立場 》《人間佛教期刊》第七期。
- 威廉·詹姆斯(William James)著/蔡怡佳,劉宏信譯 (2001)。「宗教經驗之種種」。臺北縣新店市：立緒文化出版。(紅螞蟻圖書行銷代理。)
- 韋伯著/康樂，簡惠美譯 (1989)。「宗教與世界：韋伯選集 (II) 」。臺北：遠流。
- 康樂、簡惠美譯「宗教與世界：韋伯選集 (II) 」。80-97 頁。
- 楊惠南。《從人生佛教到人間佛教》《諦觀》第 62 期。

聖嚴（1996）。《華嚴心詮/原人論考釋》。臺北市：法鼓文化。

聖嚴（2008）。白德滿（Pittman, Don A.）所著之中譯本《太虛：人生佛教的追尋與實現作者》臺北：法鼓。

聖嚴。《我願無窮：美好的晚年開示集》。

聖嚴。《教育文化文學》。

聖嚴。《聖嚴法師學思歷程》。《法鼓全集》。第三輯第八冊。頁 169。

聖嚴。《說一切有部為主的論書與論師之研究》(Y 36pa4)

藍吉富（2011）。〈藍吉富教授訪談錄〉。收在邱敏捷《「印順學派的成立、分流與發展」訪談錄》。臺南：妙心出版社。頁 3。

釋覺雲。《〈十住毘婆沙論〉中念佛法門之探究》。《2017 年華嚴國際青年學者論壇》。台北華嚴蓮社。

羅傑渥許、法蘭西斯方恩編，易之新、胡因夢譯（2003）。《社會分化與宗教制度變遷》。臺北：心靈工坊。

羅傑渥許、法蘭西斯方恩編，易之新、胡因夢譯（2003）。《社會分化與宗教制度變遷》。臺北：心靈工坊。

拉姆達斯與保羅高曼著，許桂綿譯（1998）。《與慈悲的宇宙連結》。臺北：生命潛能文化。「社會與宗教」。「宗教與世界：韋伯選集（II）」。Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement. By Julia Huang, 2009. “Charisma and Compassion;”

網絡資源：

<http://shuilu.ddm.org.tw/shuilu02.aspx>

[http://www.shengyen.org/content/heritage/heritage\\_01.aspx?CHT1\\_Sn=2&CHT2\\_Sn=7](http://www.shengyen.org/content/heritage/heritage_01.aspx?CHT1_Sn=2&CHT2_Sn=7)

### 三、西文專書、論文、網路資源等

Charisma and Compassion. By Julia Huang. 15-39 頁。

Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement. By Julia Huang, 2009. “Charisma and Compassion;” Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

附記：感恩林建德教授在《人間佛教》課上多向度的講解及啟發辯證式思考。同時亦感恩宗研所，所有的老師及請來演講的客座教授。同時感恩匿名評審教授的寶貴意見，感恩慧炬雜誌社的子豪幫忙修改文稿排版及格式，以及所有工作人員

的辛勤。感恩獎學金功德主的默默奉獻。感恩眾恩成就。