

## 理解人間佛教本質與內涵的「四大視域」\*

唐忠毛

華東師範大學社會發展學院教授

### 摘要

從「歷史視域」、「現代性視域」、「中道視域」與「中國化視域」這四大視域出發，可以較為全面系統地理解人間佛教的本質與內涵，並有助於釐清人間佛教不被人理解的一些問題。從整體佛教史的歷史視域來看，佛教的「人間性」一直存在於佛教發展的不同歷史階段，是佛陀本懷的應有之義，因此可以說「廣義的人間佛教」貫穿了整個佛教發展史。從現代性的視域出發，我們看到佛教界特指的、由近代太虛大師提出的「人間佛教」身處「傳統」與「現代」轉換的特殊歷史時代，這一現代性背景賦予了近現代人間佛教的具體社會性內涵。從中道的立場出發，可以熄滅眾多關於人間佛教的爭議性話題。人間佛教雖立足於人間，卻願景於超越，因此人間與非人間、生與死、苦與樂、消極與積極、虛無與增上，乃至人間佛教與其他類型佛教，皆可圓融於中道之中。從中國化的視域出發，我們可以看到「人間性」既是佛陀的本懷，也根植於中華本土文化的基因與血脈之中，人間佛教之所以能夠成為中國佛教的主流思潮與實踐形態，其本身就烙印了佛教中國化發展的軌跡。

**關鍵字：**人間佛教 歷史視域 現代性視域 中道視域  
中國化視域

\* 本文為國家社科基金重點項目「江南『廟-鎮』信仰空間與地方社會研究」（項目編號：20AZJ006）階段性成果之一。

現代人間佛教自太虛大師提出，經過一批佛教大德們的理論完善與實踐證成，現已成為「兩岸四地」中國佛教的主流思潮與實踐模式，並走向了全球化傳播發展道路，成為二十一世紀中華文化影響世界的一個重要載體之一。人間佛教何以能夠成為當今中國佛教的主流思潮？何以能夠成為佛教現代化生存的重要途徑？究其根本，乃在於人間佛教既因應了時代發展的現實要求、積極尋求與現代理性文明的協調與對話，同時又扎根於佛教的精神傳統與佛陀本懷之中。概括而言，人間佛教所體現的核心特質，在於它實現了「傳統性與現代性」、「理性與超越性」的融合。要深入理解人間佛教的本質特徵與豐富內涵，需要對人間佛教進行理論、歷史與實踐之整體視域的審視與思考。為此，筆者以為可以從以下幾個「視域」(Horizont)<sup>1</sup>來全面審視人間佛教的本質與內涵：其一，人間佛教的歷史視域；其二，人間佛教的現代性視域；其三，人間佛教的中道視域；其四，人間佛教的中國化視域。

## 一、人間佛教的「歷史視域」

首先，理解人間佛教不能脫離佛教史的整體視域。在整個佛教史的發展過程中，佛教的「人間性」以及不同形式的「人間佛教」，

---

1. 「視域」(Horizont)作為現象學與詮釋學的一個重要概念，原本是指一個人的視力範圍，因而它是一種與主體有關的能力，這種能力是有限的：即使視域不為事物所阻擋，它的最大範圍也就是天地相交的地方，即地平線，所以在德文中，「視域」和「地平線」是同一個詞。同時，「視域」又可以說是開放無限的；隨著主體的運動，「視域」可以隨意地延伸；對於主體來說，「視域」的邊界是永遠無法達到的。地平線是一個只能看到而無法劃定的場所。當然，哲學意義上的「視域」不僅僅與生理——物理的「看」的範圍有關，而且與精神、觀念、文化的「觀」的場所有關。在這個意義上，思想觀念、意識行為都具有自己的理解、認識的「視域」，即視力範圍。「視域」的有限性既與「觀看」的主體有關，也與被感知的實在性有關。

## 釋迦牟尼佛八相成道圖



佛陀從出生到成道都在人間。圖為佛陀八相成道圖，取自林鉅晴 FB 佛教漫畫專頁。

都貫穿於佛教的不同歷史階段。太虛大師曾言「人間佛教不是我的發明」，意指人間佛教在歷史上一直存在過。因此，「廣義的人間佛教」主要是指義理層面的、佛教精神中一以貫之的「人間性」。人間佛教的這一向度不僅在大乘佛教思想充分體現，甚至可以上溯到釋迦牟尼佛在世的原始教法之中。星雲大師在其〈建立人間佛教的性格〉一文中也指出：「佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，說法在人間，他的一生正是人間佛教性格的體現；佛陀說法四十九年，講經三百餘會，不是對神仙、鬼怪說的，也不是對地獄、旁生說的，佛法主要還是以『人』為對象，所以它的本身就具備了人間佛教的性格。」<sup>2</sup>

「佛教在人間」、「佛教為人間」，都是從佛教本來具足的「人間性」來理解人間佛教，從這個意義上來看，誠如太虛大師所言「人

2. 星雲大師：〈建立人間佛教的性格〉，《往事百語（三）皆大歡喜》，台北：佛光文化，1999年，頁205。

間佛教不是我的發明」。太虛的愛徒法舫法師對人間佛教的本質亦有深入的理解，他認為：

夫釋尊未出世未說法之前，印度民間之信仰為一神為多神，屬於身外之追求，不重自身本具之人格，今佛陀倡三自皈依，乃表示人類內向之反省，一切不依身外之物件，故這種運動，予婆羅門教之一大打擊，而佛陀之新信仰，由此建立矣，斯亦可謂對印度人民信仰革命也。<sup>3</sup>

從佛教發展史的「歷史視域」出發，法舫法師曾乾脆把人間佛教的歷史分期為四個階段：

釋尊時代與小乘時代之人間佛教，可曰古代之人間佛教。自馬鳴至中國隋唐之大乘佛教時期之人間佛教，可曰中古時代之人間佛教。自佛教入西藏而遍於亞洲，可曰近世之人間佛教。現在二十世紀之世界佛教運動，可曰現在之人間佛教。<sup>4</sup>

法舫法師關於人間佛教的歷史分期，是從整個佛教史的歷史維度來把握的。按照法舫對人間佛教的分期來看，太虛大師所宣導的「人間佛教」就是「現在之人間佛教」，這也是我們一般意義上所特指的近代歷史上的「人間佛教」思想與實踐運動。從歷史視域來看，近現代的人間佛教繼承了佛教一以貫之的「人間性」精神，也就是佛陀的本懷。誠如星雲大師所言，大乘佛教注重的人間性品格、現實主義品格、六度四攝及四無量心的慈悲利他精神，以及佛教在人間生活中展

3. 梁建樓編：《法舫文集》第四卷，北京：金城出版社，2011年，頁56。

4. 參見註3，頁79。

現的慈悲、戒行、般若智慧——這些都來自於佛陀的本懷，也是人間佛教所繼承的佛教傳統。佛教本懷所具足的「人間性」常常體現為生活性、利他性、喜樂性、時代性、普濟性。星雲大師從佛陀本懷中總結出六條教理作為人間佛教的核心傳統，即：五乘共法、五戒十善、四無量心、六度四攝、因緣果報、禪淨中道。

從一個「歷史的視域」來理解人間佛教、詮釋人間佛教，我們看到了人間佛教思想的傳承性、流動性與融合性。太虛大師、趙樸初居士、星雲大師、印順法師等一大批高僧大德在詮釋人間佛教的「合理性」與本源性時，都上溯到原始佛教釋迦牟尼佛的人間教法。人間佛教存在於佛教的不同歷史階段，有屬於那個時代的具體表現形式，但佛陀時代、古代與近現代畢竟不同，近現代人間佛教思想的提出有其鮮明的時代特徵與具體的實現語境，或者說具有鮮明的屬於這個時代特有的「現代性視域」。

## 二、人間佛教的「現代性視域」

佛教的人間性存在於佛教史上的不同階段，但近代這一特定時代背景下產生的人間佛教思潮與實踐，其內涵、形式與特點畢竟不同於之前歷史階段的「人間佛教」。近現代人間佛教提出的時代，一方面是中國佛教的傳統與現代的分界，另一方面也是中國佛教對傳統佛教的一次自我革新，或者說是「傳統的再發明」。作為對傳統佛教形態的一種區分，太虛大師等佛教大家看到了明清以來的「非人間的」、「死人的」佛教，已經不能適應當下的社會時代。人間佛教作為近代中國佛教史中出現的一種佛教弘揚模式，主要是藉由漢傳佛教的自我革新、自我改造、自我轉型而呈現的，具有強烈的現代性背景與特定的時代意識。

中國佛教的現代性變遷固然有其自身的發展脈絡，但起初是伴隨著「西學東漸」及與西方現代性觀念而展開。從佛教生存的社會背景來看，近代中國佛教面臨的基本現狀況是：由於晚清度牒制度的廢除而導致僧眾文化素質低下、宗法子孫廟的惡性循環、太平天國的毀寺以及廟產興學的興起等原因，使得近代寺院佛教迫近日暮途窮，日漸淪為超度薦亡的「鬼教」，昔日的理性智慧光芒幾於淹沒。就觀念層面而言，近代佛教需要滿足「現代人」從各種現代立場對它的重新理解和認同，需要調整自身以便與各種近現代觀念相契合。其次，近代中國佛教在廟產遭遇掠奪的情況下，又十分現實地面臨著自身組織的革新與重建，以便自保與實現現代化轉變。而上述這兩者的改變，最後必然又落實到僧團制度與弘法模式的改革。由此可見，近代人間佛教謀求的是觀念與制度兩個層面的現代化轉變，其目的在於使佛教順應現代觀念與現代社會的變遷，尋求佛教自身的現代化生存與發展。

太虛大師宣導的「人生佛教」（「人間佛教」的前身）從表面與感性的觸發來看，是對當時佛教過分替死人服務的不滿，是要糾正當時中國佛教過於「重死」，以及弘法模式過於依靠「給死人薦亡」的流弊；<sup>5</sup>但從更深層的動機來看，卻是要因應近代以來的觀念與制度兩個層面的挑戰，試圖建立一個佛教現代化生存的策略——其最終目的就是要使佛教與現實人生結合起來，使佛學與社會各個領域融通起來，進而使佛教在現代社會得以生存與發展。為了實現自己的人間佛教發展理念，太虛大師試圖對傳統中

---

5. 太虛大師於1933年曾經說過：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」參見太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書（十四）支論》，頁431。

國佛教作出了一系列的改革——這就是所謂的「教理」、「教產」、「教制」之「三大革命」。其重點是：民間觀念的啟導和傳統思想的轉化、佛教僧團制度的整頓、僧伽教育的普及等朝向現代化的基礎工作。

在觀念層面，太虛大師做的主要工作就是「去鬼神化」——改變明清以來傳統佛教神鬼的信仰，使佛教成為人生的、生活的佛教。事實上，這恰恰也是佛教面對現代性觀念的時代課題。在人間佛教的建設框架中，為了適應現代科學思想，太虛大師計畫根據西方的學術分類，將佛學與西方各類學科作相互的會通研究，例如，佛學與經濟學、政治學、數學、物理學等各種科學關係之研究，以及佛學與世界各宗教之比較。他希望借助西方科學的解釋來弘揚佛教的理論，這既是佛教的「方便契機」，更反映了中國佛教面對西方科學理性思惟的積極應對。此外，為了「人生佛教」的實踐，太虛大師一方面加強人間善行、五戒十善等佛教「人天乘」基礎理論的闡揚，一方面釐清學術知識界的質疑及誤解，說明佛法與近代思潮、各種主義的關係，以引起學術界的同情。

在制度層面，太虛大師在其所著《整理僧伽制度論》、〈僧制今論〉、〈建僧大綱〉中作了專門的論述，其目的在於改革僧伽制度。他反對深受中國傳統家族制度影響的寺院住持制度和傳法制度，反對把方丈當作家長，將徒眾當作子弟，呼籲將傳承制改為選賢制，主張從佛教學院中選拔優秀僧人住持寺院，使其適應時勢，建立真正住持佛法的僧團，形成合理的現代僧伽制度。由此可見，太虛大師的制度改革實際上就是指向中國佛教組織「現代化」，它關乎到作為宗教弘法實踐與社會組織的佛教，如何以更為靈活與善巧的形式來融入現代社會生活。

太虛大師提出的「人間佛教」思想並非是一個孤立於時代的事件，而恰恰是源自當時的中國佛教現代性背景，是他面對現代性背景而抉擇的中國佛教現代化生存之道。太虛大師之後，印順法師在太虛「人生佛教」的基礎上，進一步闡發了「人間佛教」的理念，體現了強烈的人本關懷和現實關切。印順從人本意義上來理解佛陀的本懷，並將「佛性」歸為「人性」之中，提出「回歸佛陀本懷」的人間佛教理念。趙樸初居士繼承了太虛大師的人間佛教思想，並立足於中國佛教的「真常唯心」一系，努力推進中國佛教的現代化，他在〈中國佛教協會三十年〉的報告中說：「我以為在我們信奉的教義中應提倡人間佛教思想。它的基本內容包括五戒、十善、四攝、六度等自利利他的廣大行願。」趙樸初領導新中國的佛教界致力於人間佛教的建設，積極宣導大乘菩薩道的普度眾生的理念，積極宣導佛教與社會主義社會的和諧一致性發展，從而謀求中國佛教的現實發展空間，並為中國佛教的現代化道路指明了方向、奠定了基礎。

星雲大師所處的時代與太虛所在的時代已經不同，他秉持「佛說的」、「人要的」這兩個根本出發點，與時俱進地建立起了適應時代需求的「佛光山人間佛教模式」，並逐步建立與完善了相應的人間佛教模式之「戒、定、慧」修學系統。

總體來看，人間佛教的現代性特質是偏於「理性」的，這既是中國佛教現代化發展的特質，也是佛教因應了現代人的心理特點。誠如劉小楓先生所言：「現代性是關於個體——群體心性結構及文化制度之質態和形態的變化。」<sup>6</sup>太虛大師開啟的人間佛教在堅守

6. 劉小楓：《現代性社會理論緒論》，上海三聯書店，1998年，頁3。

「佛陀本懷」的基礎上，其隨順現代「理性」、「人文」、「科學」，謀求佛教發展與社會發展及現代核心觀念相契的思路確實是明顯的。但是，人間佛教隨順理性、科學、人文，這並不意味著人間佛教對「佛陀本懷」的背離，恰恰相反，人間佛教一直都是基於「佛陀本懷」而做出隨順「理性」的態度，這種「隨順」是基於「佛教理性」傳統與現代理性之間的「共契」部分。

我們看到，人間佛教一詞的英語翻譯，在不同的場域和語境下也存在差異，佛光山將人間佛教翻譯為 Humanistic Buddhism，意在強調人間佛教的人本性與人文性；而在東南亞地區人間佛教則翻譯為 Engaged Buddhism，意在強調人間佛教的入世性與社會參與性。再看星雲大師對人間佛教（Humanistic Buddhism）的經典解釋——「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的教



人間佛教有濃厚的人本性與人文性。圖為佛光山佛陀紀念館舉辦「我愛媽媽親子茶會」，小茶師透過奉茶，以歡喜心慶祝母親節。（許貞慧/攝）

法，都是人間佛教」。其中，「佛說的」就是要符合「佛陀本懷」，「人要的」就是要符合人文、人本關懷，「淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的」講的就是與現代社會核心價值觀的相契合。

人間佛教隨順理性、科學與人文，也不障礙其宗教的超越性。太虛大師曾言「中國佛教的特質在禪宗」，我們看到人間佛教恰恰也繼承了禪宗的精神與風骨。禪宗的超越性是體現在當下的日常生活之中，體現在心的覺悟之中，體現在砍柴擔水的平常日用之中，體現在當下的呈現之中。而人間佛教的超越性，主要是趨向禪宗的開悟式超越，並不主張以「神異」或「靈驗」示人。正如星雲大師在其著作《人間佛教佛陀本懷》一書中所說：

你依止佛陀三法印、四聖諦、十二因緣、六度萬行等修行，發菩提心，行菩提道，這不是神聖性嗎？每一個人都能信仰人間佛教，都能人我和諧、家庭幸福、積極增上、解脫自在……，這不是神聖性嗎？人間佛教是以人為本，不假神權，真正的佛法是創造人生的究竟幸福，「自依止，法依止」，這不是神聖性嗎？人間佛教走入社會、服務社會大眾，所謂弘法利生，上求佛道，下化眾生，這樣的胸懷和理想，不都是神聖性嗎？<sup>7</sup>

### 三、人間佛教的「中道視域」

「中道」本來就是佛教的根本理念原則。「中道」的原則提醒我們不可執著於萬法與問題的兩端、非此即彼地做出判斷。對

---

7. 參見星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》（序），高雄：佛光文化，2016年，頁10。

於理解人間佛教而言，「中道的視域」也是非常基礎與根本的立場。以中道的視域來看，人間與非人間、生與死、苦與樂、消極與積極、虛無與增上，乃至人間佛教與其他類型的人間佛教皆應以「中道視域」視之。比如說，人間佛教與其他佛教類型的關係問題。這一問題經常會出現在今日佛教界，成為人間佛教發展過程中的質疑之聲。對於這一問題，以「中道的視域」觀之則不成問題。

法舫法師曾明確指出，人間佛教雖然重視在人間的教化，但人間並非佛陀教化的全部，而是整個佛法的基礎。<sup>8</sup> 因此，對於人間佛教之外的其他諸多佛教類型，如「山林佛教」、「清修佛教」、「求究竟覺的解脫型佛教」等等，乃至淨土法門、密宗法門等等，這都不是人間佛教所要排斥的對象。太虛大師不僅宣導「八宗平等」，更指出：「圓覺之乘，不外大智慧、大慈悲之兩法，而唯人具茲本能……唯此仁智慧是圓覺因，即大乘之習所成種姓，亦即人道之乘也。換言之，人道之正乘，即大乘之始階也。」<sup>9</sup> 可見，太虛大師在構建人生佛教（後發展為人間佛教）時，也對人間佛教的階位進行了判別，人間佛教可作為人道之正乘。其後，他還將人乘佛教與「五乘共法」與「大乘不共法」聯繫起來，指出：

下者可漸之以五乘的佛法，除惡行善，以增進人世的福樂。

中者可漸之以三乘共佛法，斷妄證真，以解脫人生的苦惱。

8. 法舫法師曾說：「在此人類世間中，設施佛陀教化，以佛陀之教化，而利濟世間之人類，故曰人間佛教。」又說：「人間佛教之提倡，重在建立全系佛法之基礎信仰，乃佛法之初步，非佛法之究竟，故佛法必在人間建立，而全系佛教之教綱規範，則決不僅限於人間也。」參見梁建樓編：《法舫文集》第四卷，頁 133。

9. 太虛：〈佛教之人生觀〉。

上者可頓之以大乘的不共法，即人而佛，以圓滿人性之妙覺。<sup>10</sup>

以「中道」觀之，人間佛教的超越性問題、究竟解脫問題以及與他宗的關係問題則都可化解。

事實上，當代人間佛教所顯示的各種「新觀念」，也應該立於「中道的視域」觀之。比如說，星雲大師人間佛教思想中看似提出很多「新意」、「新解」，其實並非是「標新立異」，而是立足於中道原則。在星雲大師的相關詮釋中，糾偏顯正也好、重視人間也好、重視現實人生、重視現世的樂，以及生活中積極肯定的面向，並不意味著他要捨棄中道的「另一面」。佛法中與現實人間相對的另一面——死後世界、後世樂、淨土世界，這些事實上都不是人間佛教要回避與否定的面向。因此，「中道的視域」可能是一種恰當的解釋。

比如說，佛教講「苦集滅道」，但佛教的「苦」與「世俗的苦」不盡相同，「苦」與「樂」並非絕然對立，只是人們常常把現世說得太苦，以至於形成了「苦的佛教」觀，似乎認為佛教就是要苦修，要以逃避世間的苦為目的。事實上，這些概念本來就是「中道」的關係——「苦與樂」不是絕對的矛盾關係，更不是消極虛無的狀態。人間佛教是從中道的立場來彰顯「無常」中積極的、陽光的一面，肯定當下的生活，這也是出於糾偏與慈悲的出發點，希望讓消極、苦的佛教，變成「快樂的佛教」。但是，這並不是說人間佛教不承認無常另一面，只是過去人們太過於將「無常」理解為消極、虛妄，將無常和死亡等同起來，以至於這種觀念淹沒了無常「中道」的另一面。

---

10. 太虛：〈論梁漱溟《東西方文化及其哲學》〉。

中道觀是佛教的本來之意，也是「佛陀本懷」。人間佛教把遮蔽的一面指出來給我們看，就是要糾正我們長期以來形成的錯誤認識與曲解，回歸到佛陀的本懷。

#### 四、人間佛教的「中國化視域」

佛教自印度北傳中土，並立足中土而得以傳承發展，這本身就是中華文化基因的磨合與選擇的結果。中華本土文化之儒、道思想及民間文化傳統接納與改變了印度佛教的部分思想，也賦予了佛教更強烈的人間色彩與現實主義色彩。這不僅體現在禪宗思想之中，也很好地體現為中國佛教對「人間性」向度的關切。特別是儒家文化所奠基的中華文化人倫思想中，特別強調現實人生。所謂「五倫關係」就是一種現實社會關係法則，安身立命乃至生死解脫都不能無視這一現實法則。正如太虛大師對人生佛教的概括——「仰止唯佛陀，完成在人格；人圓即佛成，是名真現實」。從眾生的現實人生出發、從當下出發，本來就是佛教的本懷精神，此一精神在原始佛教《箭喻經》中就已形象地說明，惠能大師更加直接地說「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」。人間佛教情懷，就是基於其對現實眾生的真切關懷，既立足於現世，又願景於來世，且不失於佛教的超越解脫之旨趣。

近代以來，人間佛教思想常以「重生」對治「重死」，在此背景下，太虛、印順等人間佛教大師都積極宣導藥師信仰。太虛大師曾指出：中國自唐宋以來，於佛法只注重救度亡靈或臨終往生，即偏向彌陀法門，故以彌陀淨土法門最極弘盛。在此背景下，中國人甚至有不知釋迦與藥師之名者，而彌陀則人人皆知，可見唐宋後之中國佛教，偏於度亡方面。在這一信仰取向背景下，社會人民往往



佛光大雄寶殿三寶佛，左至右：藥師佛、釋迦牟尼佛、阿彌陀佛。（莊美昭 / 攝）

認為佛教僅僅為「度死」所用；因此，死後方覺需要，而非人生之所須。而在藥師信仰中，人間與佛國、此岸與彼岸、現在與未來、不一不二，得到了完美的統一。太虛大師認為，這一重「死」不重「生」的現象是昧於佛教之全體大用，並且「現代人類所重視的是現實的人生，要求現實生活得理想、安樂」。因此，要發揚人間佛教精神，就必須發揚佛陀的現實主義本懷，積極關注人間的此世與此生。與此同時，太虛大師在教理、教產、僧伽制度三大改革思想中所極力宣導的核心，就是要對傳統只管度死薦亡的「死人佛教」及其遺存體制進行必要的改革，並由此實現佛教在現代社會的生存與發展。

印順法師曾對佛法所說的「樂」進行了分析，指出佛教之樂有三層含義：一曰「現法樂」，二曰「後世樂」，三曰「究竟解脫樂」。

印順法師指出：

世間眾生有種種苦痛的煎迫，所以要求出苦，傾向安樂；而一般所希求的安樂，總不外乎現生樂、後世樂，或是究竟解脫樂。這因為，眾生的根性各異，生活於不同的時空裡，其所企求的安樂境界也就有所不同。有的眾生傾向後有樂，有的眾生要求究竟解脫樂，而現代人類則特別重視現法樂。釋尊開創佛教，其基本精神是導致眾生同證究竟解脫樂，所以說佛法是出世的。然眾生的要求不同，若但說究竟解脫樂，便不能普應那樂求不同的廣大眾生，據此釋迦佛又開示東方淨土的藥師法門與西方淨土的彌陀法門。<sup>11</sup>

同時，印順法師也指出，這一說法其實是通俗的說法，是針對眾生不同根器而說的，二者並無矛盾與傳統，恰恰二者之間應該是互補的統一體。

印順法師強調，中國人的文化血脈與心性思想特別適合人間佛教與藥師信仰的旨趣，因此最適應中國人的心靈。他說：

如印度以西的人，多傾向類似彌陀淨土的思想；印度以東的人，又多類似藥師淨土的精神。這是說，從印度向西去，人民的宗教思想，無論回教或基督教，總是信仰一神，死後求生於天國，重於信仰及後法樂。故佛說西方淨土，不但十萬億土外的極樂，印度以西的國家，如轉穢為淨，也是極樂淨土式的，重視後生樂。自印度向東，如中國則不

11. 釋印順：《藥師經講記》，中華書局，2010年，頁2。

然，孔子說：「未知生，焉知死。」東方的文化思想，特別著重現生樂，實與藥師佛的淨土相近。所以此經最能適應中國人心。<sup>12</sup>

此外，印順進一步指出：我們對於藥師法門，不僅要知道其能消災延壽，同時也要知道藥師如來在過去生中的廣發菩提心、發廣大願、行大悲行，而後才成就無上佛果，成就清淨光明的琉璃世界。因此，我們應該一面祈求藥師如來恩德的加被，一面依佛因地所發的大願、所行的悲行，照著去躬行實踐，以資自淨化他，完成人間淨土。藥師的東方淨土，即是依其本願功德而實現的，我們若能實踐此一法門，由理解而實行，才能真正人達成間淨土的建立。此後，印順法師還特別撰寫〈東方淨土發微〉一文，對東方淨土有過深入的探討與分析，並認為東方淨土是人間的極致，是東方的理想國。



---

12. 同註 11，頁 3。