

南華大學  
宗教學研究所  
碩士論文

印順法師的淨土思想研究

A Study of the Pure Land Thought of Master Yin-Shùn



研究生：黃月娥(釋德謙)

指導教授：鄭阿財 博士

中華民國一〇一年七月

# 南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

印順法師的淨土思想研究

研究生：黃日娥 (釋德謙)

經考試合格特此證明

口試委員：

黃國清

汪 娟

鄭阿財

指導教授：

鄭阿財

系主任(所長)：

陳美華

口試日期：中華民國

101 年 7 月 10 日

## 論文摘要

「淨土」指清淨的國土、莊嚴的國度。「淨土信仰」源自於古印度，隨著大乘佛教的興起，淨土信仰也隨之迅速發展。依當時流行的淨土思想先後為：以彌勒菩薩為主的淨土思想，包括現在兜率天淨土與未來人間淨土；以阿閼佛為主的東方妙喜淨土；以阿彌陀佛為主的西方極樂世界。佛法傳播至中國以後，阿閼佛的信仰幾乎沒有流行；彌勒信仰雖曾盛行卻也漸趨式微；僅有彌陀信仰逐漸於中唐之後發揚光大，歷經各朝代淨土大師的推廣，至今仍然擁有廣布的信眾

然而，在彌陀淨土流傳的過程，或因時代背景的影響、或因佛教本身的衰頹，讓淨土信仰出現變質之虞。故，首由太虛大師提出「人生佛教」的理念，希冀導正變相的狀況；接續是印順法師繼承太虛大師的路線，進一步弘闡「人間佛教」的思想。

以「人間佛教」作為本懷，對於既往的佛教觀省反思，印順法師對傳統的淨土信仰發出了「新」聲。從〈淨土新論〉之後一系列的著作，均有涉及對淨土的批判與反省；其對淨土信仰的關切，前後起碼有四十年之久。儘管承受多方傳統淨土信仰者的反對與爭議，但是印順法師並沒有放棄自身對淨土的一貫看法；其立場是以站在全體佛教來看，對淨土觀有了不同以往的解釋，看似對於傳統中國佛教淨土法門做出挑戰，實際上是將淨土建立在人間。

本研究以印順法師淨土相關的著作，作為論證基礎與重要根據。循著一代佛教思想家的思路，探討其是從何種角度來批判中國淨土宗，批判的原由為何？其人間淨土思想是否具有現代的意義，或者只是對傳統淨土宗譴責與批判？本研究將透徹深入這些觀點探研，期許能夠紮實地作出完整的研究成果，並希冀發掘開創性的見地。

**關鍵詞：**印順法師、淨土、人間佛教、人間淨土、彌勒、阿閼佛

## Abstract

A “Pure Land” is a celestial realm or pure abode of a Buddha. The Pure Land sect originated in ancient India as one of the early schools of Mahayana Buddhism. Soon after its appearance in India the Pure Land school divided into three distinct subjects: Pure Land Philosophy, the Eastern Land of Bliss, and the Western Pure Land. The Pure Land philosophy focuses on the bodhisattva Maitreya, his abode in the Tuṣita Pure Land, and the Pure Land on Earth. The Eastern Land of Bliss centers on Akṣobhya. Sukhavati (also known as the Western Pure Land) focuses on Amitābha. By the time Buddhism came to China the first two had already fallen out of favor, and following the middle of the Tang Dynasty the Pure Land school focusing on Amitābha gradually became one of the most important schools of East Asian Buddhism.

However, as the Pure Land school spread, its essential doctrines gradually became distorted, partly because of historical and cultural factors, and partly because Buddhism was on the decline. Therefore, in the twentieth century Master Taixu started to propagate the concept of “humanistic Buddhism” in hope of correcting these misinterpretations. Next, Master Yinshun, a follower of Taixu, further developed the concept of “Humanistic Buddhism”.

Reinterpreting the traditional doctrines of the Pure Land, Yinshun emphasized humanistic Buddhism and published a series of books on the Pure Land, the most well-known being *Reinterpreting the Pure Land*. Although this book triggered much criticism from traditional Pure Land supporters, Yinshun never gave up his new interpretation of the Pure Land as a teaching for this world.

By making a detailed analysis of Yinshun’s publications, this study probes into his criticisms of Chinese Pure Land, and whether the humanistic Pure Land is meaningful at the present, or whether it merely presents a criticism of the traditional Pure Land school.

**Keywords** : Master Yinshun, Pure Land Buddhism, humanistic Buddhism,  
the Pure Land on Earth, Maitreya, Akshobhya

# 印順法師的淨土思想研究

## 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究成果述評.....	5
第三節 研究範圍與方法.....	15
第四節 研究進程與架構.....	17
第二章 印順法師淨土思想學思歷程及其撰述.....	19
第一節 印順法師之學思歷程與淨土思想.....	19
第二節 印順法師淨土思想的相關著述.....	43
第三章 印順法師對往生淨土法門的評論.....	63
第一節 印順法師對易行道與難行道的判別.....	67
第二節 「往生淨土」的修持方法.....	85
第三節 東西淨土的比較.....	99
第四章 印順法師以人間淨土為基礎的淨土觀.....	119
第一節 印順法師對淨土的論述.....	119
第二節 佛教的原始淨土思想——人間淨土.....	129
第三節 彌勒當來下生與人間淨土的完成.....	135
第四節 「人間佛教」思想是創建「人間淨土」的理論基礎.....	144
第五章 結論.....	159
第一節 「人間佛教」理念的繼往開來.....	159
第二節 印順法師淨土思想的特色.....	165
第三節 研究成果、檢討與展望.....	166
參考文獻.....	171

# 第一章 緒論

佛教提出淨土之說，在於闡明人學佛修行往生之後，可處在較理想的修行環境，以期達至一圓滿的境地；而根據佛典的記載，亦具體描述「淨土世界」的無上莊嚴。這般的世界沒有種種污穢、煩惱且遠離惡道，是佛、菩薩建設來教化有情的世界，亦是眾生追求和仰望的清淨安樂國度。

## 第一節 研究動機與目的

「淨土信仰」源自於古印度，隨著大乘佛教的興起，淨土信仰也隨之迅速發展。依當時流行的淨土思想先後為：以彌勒菩薩為主的淨土思想，包括現在兜率天淨土與未來人間淨土；以阿閼佛為主的東方妙喜淨土；以阿彌陀佛為主的西方極樂世界。從印度以還在諸多淨土中，便以彌陀淨土的信仰特別地興盛；龍樹(150—250)的《十住毘婆沙論》、堅慧(約五世紀)的《究竟一乘寶性論》與世親(360—440)<sup>1</sup>的《無量壽經優婆提舍》等經典中，均有記載願求往生彌陀淨土的意向。

佛法流傳到中國，相傳支婁迦讖(147—?)所譯出的《般舟三昧經》以及譯主不明的《後出阿彌陀偈》介紹了彌陀淨土；支婁迦讖所譯的《阿閼佛國經》介紹了阿閼佛淨土，為淨土教傳來之嚆矢。<sup>2</sup>而如上所提的「彌勒淨土」盛行於南北朝和隋唐之間，深受東晉道安(312—385)與唐代玄奘(602—664)等大師的提倡，使得彌勒淨土的信仰在

---

<sup>1</sup> 「世親論師的年代，近人多有研究，但意見始終沒有一致。因為某些傳說，認為時代不能過早；而另一些事實，又認為非早一點不可。渡邊海旭在《陳那及其出現的年代》中，以為世親是西元五世紀人，約出生於四二〇年，卒於五〇〇年。宇井伯壽在《印度哲學史》中，以世親為四世紀人，約生於三二〇年，卒於四〇〇年。彼此相差，恰為一世紀。我在《印度之佛教》中，也有過概略的推算，近於宇井說。近來再為研考，覺得世親的年代，不能過遲過早，特提出西元三六〇至四四〇的折衷說。」引自印順法師，《佛教史地考論》(台北：正聞出版社，1992年2月)，頁329。

<sup>2</sup> 陳揚炯，《中國淨土宗通史》(江蘇，古籍出版社，2000年1月)，頁87。

當時曾經極為流行；反至今日，此信仰已不多見。<sup>3</sup>而有關「阿閼佛的東方妙喜淨土」，曾出現於《阿閼佛國經》、《維摩結經》、《首楞嚴三昧經》等經典，因為不受到重視，所以幾乎沒有信仰上的流行。相較於「阿彌陀佛」為信仰中心的西方極樂世界，可說是一枝獨秀，因為在漢譯的淨土經典流傳中，介紹阿彌陀佛的經典佔大多數。經典中詳細介紹西方淨土正依報的殊勝莊嚴，如「諸上善人俱會一處」、「無男女相」、「七寶莊嚴報地」等等；這些對彌陀淨土的形容，誠如其世界謂之極樂的美名一般，成為中國淨土信眾所最青睞，大多數淨土信仰者心嚮往之的安樂國土。阿彌陀佛的淨土，儼然成了淨土中的代表。爾後，西方彌陀淨土法門，於南北朝時經曇鸞(476—542)、道綽(562—645)、善導(613—681)等大師的弘揚，<sup>4</sup>普及於民間；彌陀的淨土教自此逐漸發揚光大，群眾風從。是故，提及「淨土」二字，自然聯想或明瞭為彌陀淨土，即為中唐以後的中國佛教所指之「彌陀淨土」而言。

隋唐年間，佛教在本土極為興盛到發揚光大，有所謂大小乘十個宗派之說，佛教漢化的過程漸趨完備。淨土法門在此時期，被立為獨立的一個宗派——「淨土宗」。宋代，禪宗與淨土合流，締創了「禪淨雙修」、「禪淨合一」的主張。<sup>5</sup>淨土宗因其簡易的修持方法，遂與各派之間相互融合，帶動天台宗、華嚴宗、法相宗、律宗等宗同歸淨土；換言之，淨土宗成熟於唐代，普及於宋代。之後，淨土宗在各朝代名僧輩出，如：元代有中峰明本(1263—1323)、天如惟則(1286—1354)、優曇普度(?—1330)；明代有雲棲株宏(1535—1615)、智旭蕩益(1599—1655)；清代的為霖道忞(1615—1702)、

<sup>3</sup> 汪娟：「彌勒信仰和彌陀信仰是唐代最為流行的兩種淨土信仰，它們之間除了互有消長，也有混合的現象。至於淨土宗諸師對於這兩處淨土的優劣和往生難易之比較，一方面可以看法相宗的反動，一方面也反映出彌勒信仰的盛行。同時，諸師的優劣論展現在實際的弘化上，確實使得許多修彌勒業者趨向於西方淨土的法門，可說是由彌勒信仰轉向彌陀信仰的關鍵所在，也是彌勒信仰日漸式微的一個主要因素。」引自汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，收入《中華佛學學報》第五期(台北：中華佛學研究所，1992年7月)，頁212。

<sup>4</sup> 陳揚炯：「慧遠在中國佛教史上是開創佛學中國化道路的人物，但淨土宗的水平一般化。曇鸞創二道二力說，為淨土宗提供了判教的依據；論述往生淨土可以成佛，敞開了淨土大門；以稱名念佛為重，簡化了修行方法，從而把印度的彌陀信仰改造為中國的淨土學說，實為淨土的奠基者。」引自陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁2。

<sup>5</sup> 江燦騰：「淨土思想在中國不斷持續擴散，與各派互相融合、諒解，互補短長，這就是所謂『禪淨雙修』或『禪淨合一』的主張。」引自江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》(台北：稻香出版社，1989年11月)，頁189。

際醒徹悟(1741—1810)等著名高僧。直至近代的印光大師(1861—1941)，因感應於彌陀而眼疾痊癒，深感念佛功德不可思議，因而大力提倡「持名」念佛、終歸淨土。又印光大師生值戰亂，深覺處於末法，想要出離五濁之爭，除了淨土別無他法。是故，印光大師極力推崇彌陀淨土與「稱名念佛」。印光大師可說是民國以來淨土宗第一人，被尊奉為蓮宗的第十三代祖師；<sup>6</sup>淨土宗即因印光大師的盡力鼓說，再度煥發蓬勃。淨土宗經此廣泛地流傳，普及於民間；在這個時代中記載居士求生淨土的靈驗事蹟，不勝枚舉；僧俗四眾結社念佛紛紛興起。可想而知，淨土法門普及之廣且深入民心，已成中國近世佛教徒信仰的主流。

中國自晚清以來佛教呈現衰頹，僧人素質日益下降，<sup>7</sup>佛教徒與民間信仰混淆；知識份子視佛教為消極、悲觀、逃避現實及提出「廟產興學」等諸多問題，<sup>8</sup>這般的佛教情形楊惠南將之歸為：與世無爭的「出世」性格。<sup>9</sup>在此階段，佛教丕變得衰微且消極，造成佛教和死人聯想在一起的狀況，佛教的形象便傾於做佛事、趕經懺的「死人的佛教」。佛教面對這樣的窘境，教內開始積極地反省和提出改革的口號。最有名者乃是素有「革命僧人」之稱的太虛大師(1890—1947)，起而帶動教制、學制等方面的革新；雖然結果事與願違，但是所揭「人生佛教」的理念，影響了近代中國佛教的諸多優秀僧人。其中，以印順法師(1906—2005)在義理上的研究最為傑出，並且繼承太虛大師的「人生佛教」，進一步地弘闡「人間佛教」的理念。此一理念的倡導，啟動台灣佛教界的新思維，且賦予佛教新的生命力。

<sup>6</sup> 望月信亨著、釋印海譯，《中國淨土教理史》(台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年12月)，頁368。

<sup>7</sup> 晚清以來僧人腐敗的現象，歐陽漸曾說：「中國內地僧尼，約略總在百萬之數。其能知大法、辦悲智、堪住持、稱比丘不愧者，誠寡若晨。其大多數皆游手好閒，晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲。但有無窮之害，而無一毫之利者」。參見歐陽漸，〈辦方便與僧制〉，收入《歐陽大師遺集第二冊》(台北：新文豐出版社，1976年10月)，頁1488。

<sup>8</sup> 「廟產興學」是指把寺廟的財產，作為辦學資具的運動。起因可追溯到清光緒二十四年(1898)的戊戌變法(即明日維新)，當時因為教育經費沒有著落，湖廣張之洞(1837-1909)作〈勸學篇〉而開風氣之先。參見陳劍煌，《圓通證道——印光的淨土啓化》(台北：東大出版社，2002年5月)，頁69。

<sup>9</sup> 所謂「出世」的教派，至少有幾個可能：(一)厭棄本土而盛讚他方世界；(二)散漫而無作為的教徒組織；(三)社會政治、文化等事業的甚少參與；(四)傳教方法的落伍。這「出世」性格的形成，有它歷史的因素，也有當今政、教關係的因素；有思想的成份，也有佛教組織的條件。隨政府來台的中國大陸佛教，也是一個「出世」的教派，都是影響著台灣佛教發展的因素之一。這些，構成了台灣佛教錯綜複雜的網路。參見楊惠南，《當代佛教思想展望》(台北：東大出版社，1991年9月)，頁1-2，5。

以「人間佛教」作為本懷，對於既往的佛教觀省反思，印順法師對傳統的淨土信仰發出了「新」聲。1951年冬季，印順法師於香港青山淨業叢林演講「淨土新論」，這部分的演講稿，被集結為〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》。<sup>10</sup>時至目前，這是佛教界針對傳統淨土信仰作出反省和釐清，最有系統且最深刻的論著。<sup>11</sup>本書後來在台灣廣為流傳，卻也引發台灣佛教界嚴重的批評和爭議，反對的聲浪此起彼落。面對這樣的困境，印順法師並沒有放棄自己對淨土的一貫看法，相續地在其它的著作中，仍然可見他對淨土問題的關注。如〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈東方發微〉、〈東山法門的念佛禪〉、〈往生淨土論講記〉等著，直到1980年的《初期大乘佛教之起源與開展》也談到淨土信仰的相關問題；由此可知，印順法師對淨土的關切，前後起碼有三十年之久。<sup>12</sup>

印順法師認為，淨土是大小乘人共仰共趨的最理想世界，不是一宗一派人的事情；只不過淨土在大乘的流傳中，獲得特別的發揚。印順法師曾說過自己出身於中國佛教，尊重中國佛教，但亦重視印度傳來的佛教；所以他說：「我講的淨土法門，多是依據印度的經論，並不以中國祖師的遺訓為聖教量。照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。所以與一分淨土行者，小有差別。」<sup>13</sup>印順法師所提倡的淨土思想，重點是對中國傳統淨土法門作出批判與反省，強調「淨土」不是只有一味地求往生西方極樂淨土。更舉證與般若思想相應的東方阿閼佛淨土，提出「莊嚴淨土」和「創造淨土」的彌勒人間淨土的特見；對於「稱名念佛」為淨土行者修行的正業，提出《般舟三昧經》念佛的真實義，給予傳統淨土念佛法門指正。印順法師以站在全體佛教來看，對淨土觀有了不同以往的解釋，看似對於傳統中國佛教淨土法門做出挑戰，實際上是將淨土建立在人間。

<sup>10</sup> 印順法師，《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1998年），頁1-75。

<sup>11</sup> 江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，頁190。

<sup>12</sup> 參見吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土——以印順法師與李炳南居士為例〉，收入《臺大佛學研究》第十四期（臺北：臺大文學院/佛學研究中心，2007年12月），頁169。

<sup>13</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁121。

本研究以印順法師淨土相關的著作，作為論證基礎與重要根據。循著一代佛教思想家的思路，探討其是從何種角度來批判中國淨土宗，批判的原由為何？其淨土思想是否具有現代的意義，或者只是對傳統淨土宗譴責與批判？本研究將透徹深入此些觀點、剖析探研，期許能夠紮實地作出完整的研究成果，並希冀發掘開創性的見地。

## 第二節 研究成果述評

印順法師對於漢傳佛教有所批判，對於佛法建構出一套不同於傳統的特殊思想體系。其對義理的深入和「人間佛教」思想的啟發，都深刻地影響著漢傳佛教。因佛學上的學養和特質，成了佛教學者大家探討的對象；研究印順法師思想的專書論著成績斐然，可提供後學彌足珍貴的資料。以下僅就與本研究相關的主題，茲分為「印順法師淨土思想之相關研究論著」、「印順法師思想相關研究論著」、「淨土研究相關論著」等三部分，依出版年代先後敘述之。

### （一）印順法師淨土思想之相關研究

1、江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》：<sup>14</sup>本篇作者，提出認同與反對印順法師淨土思想的二方看法。即一方面承認印順法師提出的淨土觀，是對傳統淨土信仰反省的最有系統、最深刻的傑出作品；但另一方面，又提出評論指責，認為印順法師對中國文化的本質而衍生之中國佛教體系缺乏同情，覺得有架空的意味，且落入人類追求理想和實踐理想無法合一的困境。並且將與張澄基等人關於淨土思想的著作加以比較，提出對印順法師的批判，以為「張氏的詮釋，是從一般人的需要出發的，標準很低，但可能較近實際信仰狀態。印老標準極高，那是對佛門僧眾說的。」<sup>15</sup>對江燦騰此一說法，邱敏捷則評江氏所提之「現實無法與理想、理論相契合，」<sup>16</sup>是

<sup>14</sup> 江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》(台北：稻香出版社，1989年11月)。

<sup>15</sup> 江燦騰將印順法師〈淨土新論〉、張澄基《淨土今說》、楊白衣《淨土的淵源及其演變》與聖嚴法師〈淨土思想之考察〉、《念佛與助念》加以比較，對印順法師淨土思想所做的批判。參見江燦騰，《人

現實的問題，非關理想、理論，雖無法適合現實，但多少有些啓示。

**2、楊惠南，《當代佛教思想展望》：**<sup>17</sup>本書探討清末民初以來，當代台灣佛教的社會型態，進而探索當時佛教思想的主流和新思想刺激之間的諸多情結。以日本佔據台灣時代和光復後的台灣佛教做爲劃分，光復前以齋教爲主流的「在家佛教」或居士佛教；光復後由大陸遷徙來台以出家僧人爲領導的佛教。台灣佛教在兩大傳承的衝擊下，形成了「出世」的性格。<sup>18</sup>在這樣的環境，印順法師提出對淨土思想的諸多思想，自然是不受容於當時台灣的佛教。

本書的特色，是將印順法師對淨土思想的做一綱要的介紹，並且將印順法師和太虛大師師生之間思想上的繼承和差異做比較評論。認爲印順法師所提倡「創造淨土」和「人間淨土」，是十分合於「人間佛教」理念的淨土觀。本書對於研究印順法師的淨土思想，著重於歷史角度的層面，對於筆者的論文，具有很大的參考價值。

**3、劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉：**<sup>19</sup>本文以典範論、詮釋學和解構學等來分析，評論印順法師三系說爲典範的共同體的問題，得到以下的結論：一、三系說典範的三大預設——緣起自性空和人間佛教，立論上陷於理路上的困思；二、扭曲唯識和如來藏的原意；三、對印順法師凸顯彌勒淨土和阿閼佛淨土的人間性，批評一味往生西方極樂世界的消極性，不表認同。認爲彌勒淨土和阿閼佛淨土不如印順法師所說的是理想化的人間性，西方極樂世界也非印順導師所扭曲的出世性。

本篇文章的研究結論，乃否定印順法師的大乘三系的說法且否定對淨土信仰的看法。

---

間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》。

<sup>16</sup> 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》(台北：法界出版社，2000年1月)，頁14。

<sup>17</sup> 楊惠南，《當代佛教思想展望》(台北：東大出版社，1991年9月)。

<sup>18</sup> 楊惠南認爲當時的大陸淪陷後來台所引進的大陸佛教，基本上是已經沒落，與社會脫節、不問世事的「出世」性格。這個「出世」的思想，信仰中心是以往生阿彌陀佛的極樂世界爲主，他做了幾點分析：(一) 貶抑娑婆，讚揚極樂；(二) 捨難行菩薩道，行易行方便法門；(三) 先利再利他；(四) 一句「阿彌陀佛」即可往生，荒廢利世福德因緣。由以上幾點的特色，將之歸爲厭棄世間、荒廢利生實務的「出世」精神。參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁11~12。

<sup>19</sup> 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，收入《諦觀》第八十一期，1995年4月，頁49-65。

4、釋昭慧，〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉：<sup>20</sup>本文乃對照《本生經》故事內容呈現菩薩思想，以此呼應印順導師的淨土思想。從印順法師提出對淨土的思想看法，並非是破壞大乘的信念，反而有對治性的作用，有著解構偏鋒後再建構的實質功能。信奉其「人間佛教」思想的學人，反而能不趨厭離，不取欲樂，行中道成爲「依人乘以直入大乘」的菩薩行人。

5、釋禪林，〈心淨與國土淨的辯證：印順導師的人間淨土思想及其對台灣佛教界的衝擊〉：<sup>21</sup>本文著重在人間佛教的實現和心與淨的辯證，和筆者所探討的淨土思想範疇不太相同，但其人間淨土的發展敘述仍具參考價值。

6、釋聖凱，〈印順法師的淨土思想〉：<sup>22</sup>本文以印順法師〈淨土新論〉及其他等著作爲材料，從：一、從現實的時空理解；二、以人間淨土爲基礎的淨土觀，三、萬善同歸的念佛觀，這三方面來突顯印順法師對傳統淨土信仰的反省，並對現代淨土弘傳者所出現的偏差給予糾正。

7、吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土——以印順法師與李炳南居士爲例〉：<sup>23</sup>本文作者是香港浸會大學宗教及哲學的教授，以印順法師對淨土的詮釋爲本文的切入點。分析印順法師對淨土一詞的詮釋，對淨土信仰批評背後立論基礎。另外，研究的時空以台灣傳統淨土信仰做爲背景，並以推動台灣淨土信仰最爲有力，富有崇高地位的李炳南居士做爲比較的對象，以此呈現二者間的同異性。

筆者以爲，吳有能以比較的方式，呈現印順法師在淨土思想的特殊性和超越傳

---

<sup>20</sup> 釋昭慧，〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，收入藍吉富 主編，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》（新竹：正聞出版社，2000年4月），頁125-144。

<sup>21</sup> 釋禪林，〈心淨與國土淨的辯證：印順導師的人間淨土思想及其對台灣佛教界的衝擊〉（桃園：圓光佛研所碩士論文，2004年）。

<sup>22</sup> 釋聖凱，〈印順法師的淨土思想〉，收入《“人間佛教的思想與實踐”學術研討會》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2005年）。

<sup>23</sup> 吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土——以印順法師與李炳南居士爲例〉，收入《台大佛學研究》第十四期（台北：台大文學院/佛學研究中心，2007年12月），頁159-220。

統窠臼的企圖；在傳統淨土信仰的一方，以台灣佛教界富有聲望的李炳南居士為代表。二者之間，一方力保延續傳統淨土的命脈；一方看似超越傳統淨土信仰，卻是希冀回歸佛陀本懷。二者可說是代表新、舊淨土思想之間的轉折，並且以思想史的角度來評論二者在台灣佛教史上所具有的時代意義。

#### 8、杜忠全，〈印順導師思想中的淨土論初探——以《淨土新論》為中心〉：<sup>24</sup>

本文是以中國傳統淨土信仰的主流思想比對印順導師所提出的一些批判。分別以「往生淨土」和「莊嚴淨土」來論述，最後導歸彌勒淨土即人間淨土的實現。

9、劉成有，〈印順法師人間淨土思想芻議〉：<sup>25</sup>本文作者，以人間淨土思想為標題，整個文章的淨土思想以環繞「人間佛教」為主要議題。文章分二個章節：一、人間佛教淨土思想是創建人間淨土的理論基礎；二、女性在創造人間淨土中的作用。

作者認為，印順法師的「人間佛教」就「契理」而言，這是佛陀本來就有的精義；就「契機」來說，是結合現代中國人的特點，也是相應於印順法師倡導的「青年佛教」；另一特點是，就著印順法師的一些著作，《勝鬘經》、《淨土新論》、《人間佛教緒言》、《人間佛教要略》等，系統性的表達了青年女性在創建人間淨土中的作用。本文系統性的介紹印順法師「人間佛教」基本原則，也看出印順法師對女性地位的重視。

10、江燦騰，〈從解嚴前到解嚴後——戰後印順導師的人間淨土思想在台灣的變革、爭辯與分化發展〉：<sup>26</sup>本篇文章，是江燦騰繼《當代臺灣淨土思想的新動向》一文，再一次的說明臺灣新舊淨土思想的判別，藉由太虛大師和印順法師的淨土思想之異同，再次強調自己的企圖和動機是，對李炳南居士所代表的傳統淨土思想的不滿；

<sup>24</sup> 杜忠全，〈印順導師思想中的淨土論初探——以《淨土新論》為中心〉，收入《福嚴會訊》第19期（新竹：福嚴佛學院，2008年6月），頁78-92。

<sup>25</sup> 劉成有，〈印順法師人間淨土思想芻議〉，引自釋根通 主編，《中國淨土宗研究》（北京：宗教文化出版社，2008年10月），頁302-307。

<sup>26</sup> 江燦騰，〈從解嚴前到解嚴後——戰後印順導師的人間淨土思想在臺灣的變革、爭辯與分化發展〉，收入《第八屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》（新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2009年5月），頁C14-1~18。

其次還是再次的批判，那些以解讀印順法師著作思想為信仰中心者，是缺乏歷史關聯性的「信徒式」解讀。江燦騰為本篇下了三個結論，即認為印順法師全部的著作都是反中國佛教淨土思想的論述之展現；其次，認為印順法師思想，根本就是對太虛大師的心性論提出強烈質疑；再者，認為印順法師的佛教思想，是否具有時代實踐性，有待檢驗。本篇大致上，以環繞這幾個問題再做接續的討論。

筆者以為，本篇仍舊是不離開江燦騰先前《當代臺灣淨土思想的新動向》一文所討論的議題，其內涵似乎只是再度申明表態，自己研究的立場和動機。

綜合以上研究成果，楊惠南、釋昭慧、釋禪林、劉有成、杜忠全等人，嘗試把印順法師「人間佛教」的理念和其「淨土思想」做連結；釋昭慧以「本生經」做為菩薩行的開端；釋禪林著重於「心與淨」的辯證；劉有成兼論女性地位的價值。江燦騰、吳有能、釋聖凱著重於與傳統淨土的關係和區隔。其中不認同印順法師淨土思想的劉紹楨，是就於義理的角度評論直批印順法師的大乘三系，也否定印順法師對淨土信仰的看法。

## （二）印順法師思想相關研究論著：

對於印順法師的思想，有繼承與批評，以下分別敘述之。

**1、溫金柯，《生命方向之省思》：**<sup>27</sup>在本書中，有三篇文章批評印順法師。認為印順法師「人間佛教的人菩薩行」淺化了大乘的菩薩道，進一步針對印順法師所說的菩薩道和原始佛教解脫道之間的結合，真常唯心思想的判攝等提出質疑，覺得其思想與涅槃之間有著難以跨越的隔閡。

**2、釋昭慧，《人間佛教的播種者》：**<sup>28</sup>本書可說是第一本由別人為印順法師所撰寫的生平傳記，全文共分為十八章節。內文從印順法師的童年說起，一直到出家、弘法、

<sup>27</sup> 溫金柯，《生命方向之省思》(台北：現代禪出版社，1994年)。

<sup>28</sup> 釋昭慧，《人間佛教的播種者》(台北：東大出版社，1995年)。

著作、來台等，一直到八十六歲高齡之間的方外歲月。

本篇文章把印順法師「人間佛教」思想和「淨土思想」做連結。因為，印順法師畢生提倡的「人間佛教」理念，就是對「此時、此地、此人」的關懷；而且是具煩惱身、悲心增上的凡夫身做為修行的契機。這和他的「淨土思想」是環環相扣的，所以，要了解印順法師的「淨土思想」，其「人間佛教」的理念，是必須深入探究。

### 3、朱文光，《佛教歷史詮釋的現代蹤跡：以印順判教思想為對比考察之線索》：<sup>29</sup>

本文嘗試釐清「佛學研究」的方法和範圍，並以當代的佛學的思想家太虛大師和印順法師的佛學研究方法做為研究的主軸，比較二者之間的差異性給予評議，並且探究典範成為學術主流之意涵。

### 4、釋聖嚴，〈印順導師的人間佛教〉：<sup>30</sup>本文提到印順法師寫了許多文章提倡人間佛教的理念，這些理念對於中國佛教的思想有著決定性的影響力。最值得注意之處，乃是作者提及「法鼓山推行『提升人的品質，建設人間淨土』的理念，慈濟功德會推動『預約人間淨土』的活動，佛光山也在闡揚人間佛教，以及其他僧俗大德的佛教人間化，這都受到印順導師的思想啟發有關」。<sup>31</sup>據此，可見著印順法師影響、啟發諸位台灣重要佛教領袖，提倡「人間淨土」的思想與實踐。

### 5、邱敏捷，《印順導師的佛教思想》：<sup>32</sup>本書共有六大章節，分別討論印順法師的佛教思想。筆者僅取第五章〈印順對禪宗與淨土宗的批判〉一文，與本論文淨土相關的議題做評析。本篇作者歸納兩點來說明印順法師對淨土宗提出的批判，即分別以「人間佛教」的思想和以佛教「智證」精神批判淨土宗；肯定印順法師對佛教理性分析的

<sup>29</sup> 朱文光，《佛教歷史詮釋的現代蹤跡：以印順判教思想為對比考察之線索》(台中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1996年1月)。

<sup>30</sup> 釋聖嚴，〈印順導師的人間佛教〉，引自釋聖嚴，《人間淨土》(台北：法鼓文化有限公司，1997年3月)，6-9頁。

<sup>31</sup> 釋聖嚴，〈印順導師的人間佛教〉，引自釋聖嚴，《人間淨土》，頁7。

<sup>32</sup> 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》(台北：法界出版社，2000年1月)。

「辨異」工夫，打破傳統淨土宗的窠臼，以歷史的研究考證真實呈現。最後，作者為印順法師的淨土思想做出二個結論：「一是緣起性空說的絕對正確性；二是諸佛皆不離人間成佛。前一主張，點出佛教思想的核心；後一主張，則由前一主張的理論基礎，而後確立其對人類社會教導的有效性。」<sup>33</sup>邱氏肯定印順導師其人間淨土思想，充分地展現佛教思想對現實世界的接受與改造的意圖，且能消解佛教與現實世間的差距。

本篇論文，簡潔有力地點出印順法師淨土的思想概要；但是基於這只是其中一個論題篇章，所以進一步的深入性，有待研究者再作探究。

**6、王雷泉，〈批判與適應——試論人間佛教的三個層面〉：**<sup>34</sup>作者認為目前佛教界中存在的某些世俗化運動及庸俗化現象，對人間佛教思想是一種歧出與誤解。作者便提出，印順法師「人間佛教」思想是貫徹於「批判與適應」這一主線，故從三方面作解析：一、指出印順法師是在一系列的思想批判中，建構出人間佛教的理論體系；二、指出人間佛教的神聖性根源；三、指出學術研究中行菩薩道精神。王氏此三層面的討論，可謂直指印順法師人間佛教的思想源頭與核心概念，以釐清對其有誤解或歧出者。

**7、藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉：**<sup>35</sup>本文就著印順法師思想對當代佛教界和學術界的影響予以肯定；分析繼承和批評印順法師思想的不同見解。將印順法師思想區隔為「印順時代」和「後印順時代」，對於印順法師思想，後繼者如何「接著講」？讓印順法師思想成為更有系統的「印順學」，使之對台灣歷史多一分正面影響，少些負面價值，是後繼者在態度與方向上必須省思的。

**8、林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉：**<sup>36</sup>本篇內容是以基督教神學家布特

<sup>33</sup> 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，頁 270。

<sup>34</sup> 王雷泉，〈批判與適應——試論「人間佛教」的三個層面〉，收入《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》（新竹：正聞出版社，2000年4月），頁 371-381。

<sup>35</sup> 藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，收入《第三屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》（桃園：佛教弘誓文教基金會主辦，2002年4月），頁 01-12。

<sup>36</sup> 林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，收入《含章光化：戴璉璋先生七秩哲誕論文集》（台北：里仁書局，2002年12月），頁 103-126。

曼的解神話詮釋學與印順法師的淨土詮釋做作比較；作者以兩者在四、五十年代的著作(布特曼所著《耶穌基督與神話學》、《新約與神話學》，印順法師所著《佛在人間》、《淨土與禪》)進行討論。作者認為布特曼對現代性是持批判的立場，印順法師是持肯定的立場；布特曼的詮釋方法乃將「神話話語」改寫為「實存話語」，印順法師乃將「神話話語」改寫為「社會實踐的話語」。本文作者以東西方兩位宗教學家的作品探討兩者的詮釋方法，實屬別具觀點的研究；此外，林氏在文中也提及受到印順法師「人間淨土」的思想，台灣佛教團體具有明顯介入社會的特質，這亦是筆者所關注之處。

**9、林建德，《諸說中第一：力挺佛陀在人間》：**<sup>37</sup>本書主要對印順法師人間佛教修行觀，給予次第的說明論證，回應現代禪溫金柯、如石、恒毓等人對印順法師人間佛教修證解脫等問題。

**10、恒毓，《印順法師的悲哀——以現代禪的質疑為線索》：**<sup>38</sup>本文是以站在「現代禪」的觀點批判印順法師，認為印順法師漠視禪宗，舉諸多實證的問題反駁印順法師，並對其著作「中觀思想」、「人間佛教」等評論是違背佛法的論斷，和對佛法的種種曲解。

**11、溫金柯，《繼承與開新：從現代禪到淨土信仰》：**<sup>39</sup>本書仍舊是環繞著印順法師的大乘思想所開展的議題。主要的是回應林建德〈印順人間佛教的修行觀研究——從現代禪的質疑考察起〉與楊惠南〈不厭生死，不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉二篇論文。與二者之間的學術論議，重點還是為了評破印順法師的「人間佛教」諸多觀點。

---

<sup>37</sup> 林建德，《諸說中第一——力挺佛陀在人間》(台南：中華佛教百科文獻基金會，2003年2月)。

<sup>38</sup> 恒毓，《印順法師的悲哀》(台北：正智圖書，2005年1月)。

<sup>39</sup> 溫金柯，《繼承與開新：從現代禪到淨土信仰》(台北：淨宗出版社，2005年7月)。

12、侯坤宏，〈印順法師對佛教傳說的理解和運用〉：<sup>40</sup>本文就著印順法師對佛教典籍中有關傳說(神話)的理解和運用，進行研究、分析，試圖由此理解印順法師思想的另一面向。在本篇文章第伍〈有關大乘佛法的傳說〉之第四點〈淨土傳說〉，作者將印順法師對彌陀信仰和太陽神的關係；阿閼佛淨土和北拘盧洲；印度神教的菩薩化等等，視為是佛教適應印度神教文化與印度之交涉有關，可是印順法師的角度並非全盤否定其價值，反而肯定在大乘思想的流傳，有著重要的地位。

本文以「神話」而後「傳說」的流變，考察印順法師的「思想性格」和「研究態度」，以此角度理解印順法師研究上的特殊性格，是能更了解其對「淨土思想」的解說。

13、藍吉富，〈印順學之形成及其發展〉：<sup>41</sup>本文對印順法師的著作做歸納介紹，在阿彌陀佛與觀世音菩薩；文殊菩薩與普賢菩薩這方面的解說，覺得印順法師蘊含「人本思維」與「宗教（信仰）思維」，對於印順學的弘揚者或詮釋者，還有很大的思想空間可以發揮。

14、林建德，〈印順學發展芻議——印順佛學走向國際之省思〉：<sup>42</sup>本篇主要以印順法師的中觀學、判教觀點、「三法印」研究方法及大乘起源說，並且對印順佛學走向國際化的展望，提出看法和方向。

近年研究討論印順法師思想的成果豐碩，筆者僅就與本研究相關的主題，羅列數篇提出粗淺看法。在諸多論述中有繼承與批判，綜合以上大致上可分為二大類的線索作為考察，一是以人間佛教的思想理路做為考察的對象；二是印順法師的治學方法做

---

<sup>40</sup> 侯坤宏，〈印順法師對佛教傳說的理解與運用〉，收入《國史館學術集刊》第6期(台北：國史館，2005年9月)，頁225-279。

<sup>41</sup> 藍吉富，〈印順學之形成及其發展〉，收入《第七屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》(新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2008年5月)，頁A1-10。

<sup>42</sup> 林建德，〈印順學發展芻議——印順學走向國際之省思〉，收入《玄奘佛學研究學報》第12期(新竹：玄奘大學宗教學系，2009年9月)，頁29-58。

評析。上述研究的成果，是本文再行討論的重要線索。

### (三) 淨土思想相關論著

1、釋修禪，《台灣淨土六十年》：<sup>43</sup>本文介紹淨土法門在台弘化的歷史進程中，各個倡導者以不同的思想特質和實踐面向熱絡地在各地展開弘法活動。其中在「淨土法門的發展」之部分，作者點出淨土法門和其他思想的互動關係；其中，又以印順法師的淨土思想最顛覆傳統的淨土信仰，提出了不同面向的思考。

2、鄭世東，《彌勒淨土中的人間佛教思想》：<sup>44</sup>本文探討彌勒淨土中的「人間佛教」思想，採以大量的原典、配合前人之研究，循探佛教本具的人間性。進一步，針對彌勒法門的修持方法與經典內容，分析彌勒法門所蘊含的人間性。其中，作者亦特別介紹印順法師對淨土的分類，對於通篇採以「人間佛教」的切入點頗相契合。

3、謝賜元，《佛教東方淨土之研究》：<sup>45</sup>作者認為在淨土思想的發展上，一般的佛教徒，需靠自力的方式達成解脫有其難度，故大部份是信仰阿彌陀佛的西方淨土。因此，其他的淨土世界則被忽略，所以作者提出「東方淨土」的探究。其指出東方淨土的特色，以及對現代社會的意義；此外，亦就學者對淨土的各種看法，作出詳細的整理。此論文的研究成果，對於筆者欲提及的阿閼佛、藥師佛淨土，有相當程度的啟發。

淨土思想的論著，以日本幾位學者的專書(文)尤為權威富代表性，在台灣亦有學者將相關的淨土篇章集結成書，這些均是筆者必須閱讀的基本文獻。然筆者以上提出的著作，乃近年對於台灣淨土、彌勒淨土、東方淨土作出的專門研究，與筆者的論文內容有所關聯，故特別列舉之。

---

<sup>43</sup> 釋修禪，《台灣淨土六十年》(台中：圓淨出版社，2003年3月)。

<sup>44</sup> 鄭世東，《彌勒淨土中的人間佛教思想》(台南：國立台南大學國語文學研究所碩士論文，2007年6月)。

<sup>45</sup> 謝賜元，《佛教東方淨土之研究》(宜蘭：佛光大學生命與宗教學研究所碩士論文，2010年7月)。

綜合上述所有的研究成果，不僅豐富本論文文獻探討，也拓展了筆者研究的視野。然而，有關「印順法師淨土思想的研究」，大致性上呈現概括性的說明；筆者希冀理解印順法師淨土思想的完整性、系統性的原貌。

### 第三節 研究範圍與方法

本研究，乃以印順法師對淨土思想的判攝，為主要的研究範圍。透過印順法師對淨土的相關文獻和書籍，期能對印順法師的淨土思想，作一明確完整、系統性的呈現。

關於佛學的研究方法，當代學者提供了寶貴的意見和專書論述。對於研究的方法從基本的觀念、方法學的運用，不同的進路和研究方法，會產生不同的預期效果，且能互補之間的長短。吳汝鈞在《佛學研究方法論》中提到將現代佛學研究的方法歸納為：「文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、實踐修行法及其它。」<sup>46</sup>葛兆光將佛教研究歸納為：「佛教文獻、佛教史、佛教思想和佛教儀式及其他活動」等四個進路。<sup>47</sup>執行本計畫之初，筆者將以二大方向來進行本論文的研究：

#### 一、文獻學分析法：

(一)筆者欲以印順法師的淨土相關論著《淨土學論集》、《藥師經講記》、《華雨集》第一、二冊的〈往生淨土論講記〉、〈方便之道〉以及《初期大乘佛教之起源與開展》的〈淨土與念佛法門〉等專著作為主要文本，全面整理、分析、解讀。(二)在與論文有關而攝及部分的語言文獻學方面，透過搜集相關經典及注釋書、工具書，並比對漢譯本等相關文獻。<sup>48</sup>(三)其它相關學者的論述收集、彙整，如張曼濤主編《現代佛教

<sup>46</sup> 吳汝鈞，《佛學研究方法論》上冊(台北：學生書局，1994年)，頁94。

<sup>47</sup> 葛兆光，〈佛教研究方法談一~四〉，收入《世界宗教文化》2004年第2-4期、2005年第1期(北京：中國社會科學院，2004-2005年)。

<sup>48</sup> 有關佛學原典的相關文獻，對於研究佛學的重要性，參見蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》(台北：法鼓文化，2006年)，頁163-218。

學術叢刊》中，與淨土有關的一系列論集<sup>49</sup>；日本對淨土學深入研究的學者，藤田宏達、望月信亨、色井秀讓等等，藉由諸多學者對淨土的詮釋和研究相互比較，俾使議題更加清晰明確。

## 二、佛教思想史研究：

佛學研究中的思想史研究，範圍廣泛，可說是「順著歷史發展的脈絡，而描述其思想流變，則成思想史。」<sup>50</sup>楊白衣也說：「研究佛學，絕不可離開史學，故宜透過歷史把握盛衰因果，做為今後借鏡。」<sup>51</sup>呂澂以為：「一切學術之鑽研，莫不以史的尋究為最重要。蓋由此知事實之因果關係及其變遷發達，而後得合理且精確之解釋也。」<sup>52</sup>本論文除了涉及「印度佛教史」部份的淨土典籍，有關中國淨土思想方面，如曇鸞、道綽、善導等中國淨土宗祖師的著作，也是必需深入探討、研讀的，近現代淨土論述更為重要。透過佛教思想史的脈絡，進行分析印順法師淨土思想的動機背景，以配合本論文的旨趣，釐清傳統淨土信仰者的誤解，從而更明確地呈現印順法師的淨土思想。

合以上所論，本論文的研究範圍，將涵括「傳統」與「印順法師」的淨土思想，並將重心放置落實於「人間」的淨土思想。易言之，筆者欲嘗試從印順法師畢生致力所提倡「人間佛教」與「人間淨土」的實踐，乃至彌勒下生人間，以及人間淨土的完成，做出連結與貫串。確立研究的範圍，在文獻學分析、以及佛教思想史的研究方法運用上，誠如侯坤宏所言：「所以從事佛學研究，可以是源自自己內心的需要，是一種生命的投入，也是一種立身的態度，更是對自身存在的觀照。但研究者要具有反思性的執著，歷史學不僅要注重對個別的史料、史實、史事批判性分析，也需對整體的史學思想傳承和史學發展脈絡，進行批判性反思。佛教史既然是史學的一個分支，也

<sup>49</sup> 參見張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 64-69 冊：《淨土宗概論》、《淨土宗史論：淨土宗史與宗師》、《淨土思想論集(一)》、《淨土思想論集(二)》、《淨土典籍研究》、《彌勒淨土與菩薩行研究》(台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月)。

<sup>50</sup> 吳汝鈞，《佛學研究方法論》上冊，頁 121。

<sup>51</sup> 楊白衣，〈佛學研究述要〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 41 冊(台北：大乘文化出版社，1978 年 6 月)，頁 24。

<sup>52</sup> 呂澂，《佛教研究法》(台北：新文豐出版社，1996 年 2 月)，頁 59。

不能避免要進行批判性反思，不僅是對史料、對過去研究成果，對自己的研究心態，研究時所採的視野與角度等，都不能放過。」<sup>53</sup>印順法師的淨土思想，是從佛典記載與淨土發展的歷程，提出批判性的論點；故筆者也期許自身在投入淨土發展的脈絡、循以印順法師淨土思想的傳承裡，在「傳統淨土」與「淨土新論」中，呈現不同以往的研究成果。

## 第四節 研究進程與架構

本論文的研究希冀運用適切而且有系統的方法和步驟，以確立問題、探討問題、尋求問題的解答而不斷的去發掘(discovery)和驗證(verification)。本論文將簡述筆者規劃的進程與各章架構：

第一項進程，本論文的第二章，探討三個方向：一、啟發印順法師淨土思想的背後因緣和動機；二、師承太虛大師「人生佛教」，進而開啓畢生提倡「人間佛教」的過程和思想的啟蒙，進一步論述二者之間建構的側重點；三、印順法師的治學方法。以上筆者擬從「印順法師」、「太虛大師」相關的著作文獻，進行閱讀與歸納。

第二項進程，本論文的第三章，以印順法師對傳統淨土思想「往生淨土」法門的諸多看法，進行整理且分析：一、就著印順法師的理性思惟方式和態度在「思想性格」和「研究角度」上，試著從神話乃至傳說解析「淨土」來源與大乘思想做連結。二、試分析「念佛」與「稱名」念佛特色、易行道與難行道之間的取捨，往生淨土與天神化信仰之相關交涉，以及闡釋東西淨土付與之特殊意涵。

第三項進程，本論文的第四章，探討印順法師對彌勒淨土的肯定與推崇，以及其「人間佛教」思想與「人間淨土」實踐之間的關係和連結。

第四項進程，本論文的第五章，筆者首將嘗試分析印順法師人間淨土思想所產生

---

<sup>53</sup> 引自侯坤宏，〈佛教史研究的視野、角度與方法〉(台南：妙心寺「成長教育講座」專題演講講稿。<http://www.mst.org.tw/Magazine/magazinep/ART/100-侯坤宏.htm>)。

或影響的時代意義；接著，回顧本論文的重要論點，提出本研究分析發現。進而，探討本研究目前之限制與困境，並提出後續省思。

## 第二章 印順法師淨土思想學思歷程及其撰述

### 第一節 印順法師之學思歷程與淨土思想

印順法師，俗姓張，名鹿芹，浙江省海寧縣人。生於1906年，清光緒32年(民國前6年)農曆3月12日；二十歲那一年，一日讀到馮夢禎〈莊子序〉：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶！」觸發了學佛的先鋒。1930年(民國19年)農曆10月11日，在普陀山福泉庵清念老和尚座下出家，法名印順，號盛正，時二十五歲。印順法師一生致力佛法的研究、講學，著作高達七百餘萬言；且注重僧教育，創辦佛學院培養僧才。其於西元2005年(民國94年)6月4日辭世，世壽100歲，僧臘75年，被尊為當代佛學泰斗，咸認為其乃近代華人佛教界最傑出的僧人之一。

在《遊心法海六十年》中把佛法的修學歷程分成五個階段，分別為：(一)「暗中摸索」期，出家前1925—1930年(20—25歲)；(二)「求法閱藏」期，已出家1930—1938年(25—33歲)；(三)「思想確定」期，1938—1952年(33—47歲)；(四)「隨緣教化」期，1952—1964年(47—59歲)；(五)「獨處自修」期，1964—(59歲—)<sup>54</sup>此五時期，清楚地呈現印順法師畢生投注在佛教問題的反省和研究的過程；其對佛教義理的深入，乃從閱藏而來的心得啟發，進而思想奠定並隨緣教化。而本論文探究的「淨土思想」，亦是法師曾在《遊心法海六十年》中，提及自民國27年到41年之間，是其思想的確定期，是寫作和講說最多的十四年。此時國家和佛教都面臨危機，印順法師認為有探究其衰微和失真的源由與對佛教問題的反省，期能早日解決佛教的問題。如呂勝強說：透過導師對於「整體佛教」的高廣視野，「評析中國佛教」及「關注中國佛教復興」的看法，相信可以提供讀者一個「理解過去的真实情況，記取過去的興衰

<sup>54</sup> 參見印順法師，《遊心法海六十年》，頁4-39。

教訓」重要性、指標性的樣本。<sup>55</sup>探討印順法師對傳統淨土的諸多看法，必須從其對佛法研究的歷程和當時的時代背景給予的啟發，嘗試了解印順法師對淨土見解。本論文以清朝中葉至今的淨土宗發展概況及印順法師關注當時代中國佛教的諸多問題，以探討印順法師啟發其淨土思想的來源。

## 一、簡述近現代淨土宗的信仰及特徵

淨土宗，是佛教傳入中國後產生的一個宗派，被視為中國佛教八大宗派之一。以專修往生阿彌陀佛極樂淨土為最終目的法門，後世稱之為淨土宗，又稱蓮宗。

中國的淨土信仰，乃於東漢支婁迦讖翻譯《般舟三昧經》後，得以開始傳入。繼後，三國曹魏康僧鎧(生卒年不詳)譯出《無量壽經》、南朝宋彊良耶舍(383~442)譯出《觀無量壽佛經》、姚秦鳩摩羅什(343—412，另一說為350—409)譯出《佛說阿彌陀經》，此「淨土三經」方令淨土經典較為完整。復至清末，印光法師將《華嚴經·普賢行願品》、《楞嚴經·大勢至念佛圓通章》加入「淨土三經」，成為「淨土五經」，為淨土宗的修持奠定參考的依據。

《中國淨土教理史》：「然而有關其他諸佛及其淨土，極少說到，不過唯有阿彌陀佛，阿閼佛，藥師等諸佛有個別經典之述說，就中關於阿彌陀佛經典佔絕對多數，詳述彼佛從因位開始發願修行，乃至其淨土西方極樂世界之結構莊嚴。此一事實可證明阿彌陀佛的淨土，自古以來就被選為諸佛淨土的代表。」<sup>56</sup>諸佛淨土中，阿彌陀佛的淨土法門，向來最為盛行且發揚不輟。東晉慧遠法師(334—416)依《般舟三昧經》倡彌陀淨土法門，於廬山結「白蓮社」念佛，成為淨土宗之始祖；後至北魏曇鸞法師，其注解《十住毗婆沙論》，主張「他力本願」的思想。到了隋朝，天台智顛法師(538—597)強調淨土往生之因乃自力與他力兼具，且重視念佛三昧，並以「止觀」為修持

<sup>55</sup> 呂勝強，〈印順導師對於中國佛教復興之懸念探微—以義學為主〉〈印順導師對於中國佛教復興之懸念探微〉，收入《福嚴會訊》第26期(新竹：福嚴佛學院，2010年4月，別冊裝訂)，頁3。

<sup>56</sup> 望月信亨著、印海法師譯，《中國淨土教理史》，頁1。

方法；同時代的吉藏法師(549—623)則依《觀無量壽經》倡導通別二門、本迹二說，並未側重他力或自力的對比。時至唐朝，道綽、善導法師繼承曇鸞教義，<sup>57</sup>道綽強調「佛本願力」，並提出佛教教法有聖道、淨土二門，末法時期應專歸淨土；善導亦宣揚末法思想，提出「凡入報土論」，亦即凡夫也能入彌陀報土。爾後至五代後周永明延壽禪師著《萬善同歸集》與《宗鏡錄》，提倡禪淨雙修；而明代蓮池株宏與藕益智旭法師繼之倡導，將淨土教法寓於禪宗，使禪淨教律得以融合。再至清末印光法師，不但合編「淨土五經」，還重振淨土持名念佛法門，被尊為淨土宗第十三祖。

清代力揚淨土法門的著名僧人眾多，這裡以行策、實賢、際醒、印光為例，考察當時期淨土法門的主要情況。

(一)行策的七日念佛。行策(1626—1682)，字截流，江蘇宜興人，俗姓蔣。父母相繼去世後，二十三歲出家。著有《金剛經疏記會編》十卷、《勸發真信文》、《起一心精進念佛七期規式》、《寶境三昧本義》、《楞嚴經勢至圓通章》等。行策創立精進七日念佛的實踐方法。透過七日的稱名念佛，可以達到一心不亂，在短期內有較好的修行成效。七日念佛，也稱為打念佛七、打佛七、佛七、結七等。這是後來打佛七的濫觴。「『打』是語助詞，『七』是一個期限，可以打一個七，兩個七，乃至七個七，主要是克期求證的意思。一天六支香外，『大回向』任何人都可參加，所謂三根普利，九界咸收，都可以共稱阿彌陀佛。」<sup>58</sup>這種「稱名念佛」求往生的活動，無論是男女老少，僧俗二眾利鈍全收。行策這易於修持的方法和普及的宗教活動，影響深遠。

(二)實賢的苦行念佛。實賢(1686—1734)，字思齊，號省庵，俗姓時，江蘇常熟人。將參話頭「念佛是誰」和淨土念佛法門結合，並以持戒精嚴和以一日一食的苦行

<sup>57</sup> 釋慧嚴：「彌陀淨土思想，於西元二世紀後，隨著般若經論及淨土三經的東傳，就陸續傳入長安、洛陽，之後逐漸被漢化的過程。在歷經曇鸞、道綽、善導三大師，終於在七世紀形成了彌陀淨土的信仰，且在形勢上凌駕了彌勒淨土的信仰，成為漢民族的宗教信仰主流之一，『家家彌陀佛、戶戶觀世音』就是最好的說明。」參見釋慧嚴，《淨土概論》，〈自序〉。

<sup>58</sup> 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》（江蘇：古籍出版社，2000），頁 529。

著稱。晚年結集蓮社，專修淨土法門，故有「永明再來」的尊稱。實賢的思想，「融會了儒、佛，融會了教、禪、戒，也融會了淨土和地獄，而歸於往生極樂……以稱名念佛為主，也融合觀想念佛和實相念佛，還有禮懺。」<sup>59</sup>著有《勸發菩提心文》、《淨土詩》一百首，《西方發願文注》、《續往生傳》、《涅槃懺》等。

(三)際醒(1741—1810)，字徹悟，一字納堂，又號夢東。俗姓馬，河北豐潤人。早年以弘揚禪法為主，後來受永明禪師影響轉以專弘淨土法門。以念佛要了生死，發菩提心，持戒修苦行，攝心專注念佛等為主要修行。嘉慶五年（1800年）退居紅螺山資福寺，勸人念佛專弘淨土，世稱「紅螺徹悟」。受其教化者眾，遍及南北。著有《夢東禪師遺集》、《念佛伽陀》。

(四)印光(1861-1940)，法名聖量，字印光，別號慚愧僧。俗姓趙，陝西郃陽人。印光大師一生淡泊名利，刻苦簡樸，倡導淨土法門，以念佛普法門，化導眾生。主張融會儒佛思想，恪遵「不當住持，不收徒眾，不登大座」的三大原則。清末印光大師有感於時局紛亂，天災人禍，民不聊生，強調末法時期只有淨土法門才能與苦難的時代相呼應，於是勸人念佛往生西方：「發四宏願，與大菩提心，自行化他，共修淨業。以期一期報盡，徑生西方，親靈彌陀。」<sup>60</sup>認為淨土法門才能統攝禪、教、戒，普及上中下根機。以「稱名念佛」為主要的修持方法，而實相念佛和觀想念佛做為助行。自創「十念記數」的念佛方法，並以〈大勢至菩薩念佛圓通章〉的「都攝六根，淨念相繼」做為念佛的運用。「可見，印光主張儒佛相資，以淨土結合、融攝各宗。千余年來各宗合流歸於淨土的趨勢至印光而集其大成。」<sup>61</sup>

江燦騰在《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》一書中，提及印光大師對中國佛教的影響：

<sup>59</sup> 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》頁 531-532。

<sup>60</sup> 釋廣定編，《印光大師全集》第一冊（台北：佛教出版社，1991），頁 598。

<sup>61</sup> 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁 541。

印光大師的淨土思想，不止遍及全中國，民國三十八年以後，並由其高徒李炳南居士傳播到台灣來……因此，要了解台灣的佛教信仰，必須對印光大師的淨土思想有所了解才是。<sup>62</sup>

印光大師對於淨土法門的弘揚，影響甚鉅。就著信仰層面，把念佛方法簡易普及化，受到感召的人遍佈各階層，流風餘澤及於兩岸佛教團體，為數甚多。

在這個時期以印光大師對淨土宗的影響最大，被譽為民國以來淨土第一尊宿。清代居士佛教興盛，在淨土宗方面有周夢顏(1656—1739)、汪縉(1725—1792)、彭紹升(1740—1796)、羅有高(1734—1779)、錢伊庵(?—1837)、汪沅(1766-1837)、張師誠(1762—1830)等，他們積極宣傳西方淨土信仰，同時也是虔敬的信仰實踐者。其中私淑蓮池大師的彭紹升，不但發願往生淨土，且致力慈善事業，又有諸篇關於淨土的著述，可說是對淨土宗的弘揚最為有力。

淨土宗從清朝中葉至今，約有幾項特徵：一、在此時期專門弘揚淨土，修淨土法門的僧人是歷代中最多且最盛況的。清代新編撰的《新續高僧傳》中列有《淨讀篇》，記載從宋到清的僧人來自不同的派別，可是他們有一共同點是，都修持及弘揚淨土法門；二、淨土的信仰逐漸傾向單一化。中國佛教的發展逐漸趨向淨土宗為主流，以他方淨土中的西方極樂淨土為主要信仰，修持為稱念阿彌陀佛的名號。相較於其它的淨土，如東方阿閼佛、彌勒兜率淨土等則是走向邊緣化，或者有的早已被淡忘；三、這個時期的淨土修行者強調戒律和苦行的重要形象，淨土宗師因而能在佛教界和社會上產生重大的感召和影響力；四、隨著西方淨土信仰的普及和大眾化，信賴佛力加持的他力成份，取代佛教原本重視自力解脫的精神。

此時值淨土法門取代禪學地位之際，並且逐漸走向稱名念佛求往生西方的信仰形

---

<sup>62</sup> 江燦騰，《人間淨土的追尋—中國近世佛教思想研究》，頁 166。

態。佛教仰賴佛力救助的意願增強，是故，也影響佛教未來的走向。這種情況，也是印順法師關切的內容。

## 二、印順法師對中國佛教問題的省思

### (一)政治因素與文化思潮的啓迪

佛教於清朝期間，皇室因信奉喇嘛教，雍正皇帝(1678—1735)特意壓制禪宗，提倡淨土宗的念佛法門，所以造成「中國佛教不問其宗派如何，都以念佛為基本」<sup>63</sup>的現象。直到乾隆皇帝(1711—1799)更加壓抑佛教的發展，使之孤立於社會，在《大清·禮律·褻瀆神聖條》便有載文：「僧道不得於市肆誦經托鉢、陳說因果、聚斂金錢、違者懲罰！」<sup>64</sup>另外，乾隆也廢除控管度牒的制度，因此大批流民和貧困者混入僧尼之中，此時僧尼的人數雖然迅速增加，可是素質反而低落。此外，《十朝聖訓》對僧人定位為：「至於僧侶，全為無用之人，應嚴加取締。」便可知佛教於清代的地位已十分衰弱且瀕臨危急。

佛教在清朝時受到冷落和以實質律典壓制活動，而後又有洪秀全(1814—1864)的太平天國之亂的摧殘。<sup>65</sup>辛亥革命後，張之洞(1837—1909)《勸學篇》的「廟產興學」，主張把全國的寺廟、寺產的十分之七做為校舍、學堂之用，其餘才做為僧侶的住處。本已衰微的佛教，因為「廟產興學」的成立，更是直受打擊，一蹶不振，使佛教面對經濟基礎的崩潰。佛教在當時的處境，可以說是滿目瘡痍雪上加霜。太虛大師對這樣的佛教狀況，曾感慨的說：「迨乎前清，其（佛教）衰也始真衰矣。」<sup>66</sup>

<sup>63</sup> 參見鎌田茂雄著、鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》(台北：谷風出版社，1987年7月)，頁315。

<sup>64</sup> 參見中村元等著，《中國佛教發展史》(上)(台北：天華出版社，1984年3月)，頁492-493。

<sup>65</sup> 洪秀全自道光三十年(1850年)在廣西平樂府的金田縣起事；咸豐元年(1851年)12月25日，定都金陵，建國號為太平天國；迄同治三年(1864)為清軍所滅。前後十多年的時間，佔據天下三分之二。只要兵力所到的地方，凡屬異教，一律排斥，無論是佛寺、道觀、佛像、經卷全部摧毀。到目前為止，有些舊時的名刹，都還無法恢復。參閱江燦騰，〈中國近代佛教改革運動興起的背景〉《中國近代佛教思想的爭辯與發展》(台北：南天書局，1998年6月)，頁404。

<sup>66</sup> 《太虛大師全集》第二冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)，頁913。

又二十世紀的中國社會，受到西方資本主義文化的影響，崇洋的心態，迎頭衝擊古老帝制的封建社會；社會制度和意識形態也隨著東西文化的碰撞，而快速地改變。佛教長期處在封建的文化之下，隨著西方文化的傳入、科學文明的導向等種種因素，使得衰微不堪的傳統中國佛教，又要面對新的挑戰。此時的佛教該面臨的是，如何因應這西來文化的猛烈衝擊，陳兵、鄧子美的《二十世紀中國佛教》中說：

傳統佛教畸重出世，忽視現實人生的建設，不能提供成功地改進社會制度、促進生產發展的具體方案。雖然也有一些熱心弘法者、儒家文化的批判者如龔自珍、魏源、康有為、梁啟超、譚嗣同、章太炎等倡導佛教救世，但多數民眾對古老佛教能否真正救國，大多滿腹狐疑。<sup>67</sup>

誠如上述，傳統佛教重出世，忽略現實人生的建設，無法提供有利社會改進的具體方案。此般傾向出世性格的佛教，自然無法因應社會的要求，當然不被社會所接受；顯然佛教在當代，是無法獲得普遍社會大眾的認同。

在此期間有一重要的人物，楊仁山(1837—1911)，可說是促使現代中國佛教復興最具關鍵性的人物。楊仁山號稱是近現代中國佛教改革的先驅，一生致力於佛教教育的改革。認為宗教是救治當時代社會問題的良藥，如說：「地球各國，皆以宗教維持世道人心，使人人深信善惡果報毫髮不爽，則改惡遷善之心，自然從本性發現，人人感化，便成太平之世矣！」<sup>68</sup>從近百年來的佛教史來看，楊仁山是一位使佛教起死回生的重要樞紐。<sup>69</sup>而江燦騰認為中國近代佛教改革運動，都是在楊仁山佛教改革運動的基礎上再出發的。<sup>70</sup>後續以改革復興佛教為職志最具代表性的有，在家身份的歐陽

<sup>67</sup> 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》(台北：現代禪出版社，2003年4月)，頁27。

<sup>68</sup> 洪啓嵩等編，《楊仁山文集》(台北：文殊出版社，1987年8月)，頁52。

<sup>69</sup> 關於楊仁山的研究，參考自藍吉富〈楊仁山與現代中國佛教〉一文，介紹楊仁山和近代中國佛教的關係，以及在佛教發展史上的重要地位。藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》(台北：現代禪出版社，2003年11月)，頁588-612。

<sup>70</sup> 江燦騰，〈中國近代佛教改革運動興起的背景〉《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，頁412。

漸(1871—1943)和僧人身份的太虛大師。

歐陽漸創辦「支那內學院」，以弘揚印度無著、世親的唯識爲主；認爲以當前國家的情勢，唯有佛法才能拯救中國與世界，對西方傳來的科學和哲學，覺得已發展到偏頗的地步。歐陽漸以復興印度唯識學爲宗旨，直接表現出其反傳統中國佛教的立場。太虛大師創辦「閩南佛學院」，積極想要改革中國佛教陋習弊端，提倡「教制」、「教理」、「教產」的佛教改革。以「人生佛教」，對治中國偏重渡亡、渡鬼，重往生後的信仰特色，故素有革命和尚之稱號。太虛大師認爲唯有發展中國本土的傳統宗派，才能應對西來文化的衝擊。就對佛教改革來說，邱敏捷認爲太虛大師有凌駕歐陽漸之勢；在對應時代的課題上，太虛大師是一位相當能掌握時代動脈並且能與社會潮流互動的革命僧。<sup>71</sup>太虛大師是以闡提傳統中國佛教爲要，與歐陽漸重印度唯識反中國傳統佛教，二者對佛教改革的路徑明顯不同。

生於清末民初的印順法師，正逢佛教衰微並興起改革的時代背景，故引發其對「純正佛法」的探源與省思；其於《遊心法海六十年》記述：「鄉村的佛法衰弱，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰、真理的探求，我決定出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。」<sup>72</sup>。

## (二)佛教信仰的問題

對於近代中國佛教的發展，太虛舉例自己剃度的祖庭小九華寺，感嘆的說：「中國至清季，除參話頭念彌陀外，時一講習者，亦禪之楞嚴淨之彌陀疏，……空疏媿陋之既極，唯仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頽無以復存。」<sup>73</sup>佛教被認爲是迷信的宗教。關於這問題，印順法師也曾提及：

<sup>71</sup> 參見邱敏捷著，《印順導師的佛學思想》，頁 28。

<sup>72</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁 5。

<sup>73</sup> 太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第三十冊(台北：善導寺佛經流通處，1980 年 11 月)，頁 778。

佛法所說的「淨信」，是依三寶而起，內心所引發，有清淨、喜樂等感受的。

因正知正見而引發，通過理性，所以是寧靜的，雖近於一神教的信心，而不會陷於狂熱的迷妄。說起來，中國佛教徒是相當多的。多數是信佛及僧——羅漢與菩薩，而信法的似乎不多。不知法，不信法，所以神佛不分（近來竟有人主張信佛也要信神），對佛、阿羅漢、菩薩，大多數是神秘仰信，以信神那樣的心情去崇信。一方面，信佛及（賢）僧的神力，祈求加被。一方面，多數信眾，為了現生與來世的世俗利益——健康、長壽、富貴、家庭和樂、事業發達、不墮惡道……，而表現為消災免難，植福延壽的宗教行為。

佛法認為個人的福報、智慧等取決於個人身口意的行為，而不是因為祈神降福的方式，來達到智慧和福德的增加。在這階段大多數對佛教信仰者，因不了解佛法的真實意義，卻一味地以信神教的祈求方式，求得心安富貴等等。印順法師認為，如此之舉讓佛法在方便的適應中，失去了本來的原貌。中國本來就有的求籤、看風水、地理等之類，嚴重的滲入佛教中，為多數長老、大德所容許，這是佛教走入迷信的原因之一。因為佛法是透過對內心的檢視而發乎外在行為，對三寶起正信，深信因果的必然法則；他也提三點以合理的行為，來改善過去的不良行為，開拓未來的力量。善惡業果說，特點是：「自力創造非他力」，「機會均等非特殊」，「前途光明非絕望」，「善惡有報非不定」。不怨天，不尤人，盡自己的行為努力向上，不會因為現在的遭遇而動搖離惡行善的決心。<sup>74</sup>

學者吳怡在其論文《從生命的轉化看中國人間佛教的開展》中，曾提出佛教在中國化過程裡，經過相沖相和呈顯了三個現象：(1)佛學和中國倫理思想的融和，使佛教

---

<sup>74</sup> 參見印順法師，〈道在平常日用中〉《華雨集》第四冊，頁 273-274。

更重視人性、人情，及人間的生活。好的方面，使佛教易於為民眾所接受，產生更大的影響力。而缺點是佛教逐漸的世俗化、庸俗化，變成了迷信。(2)中國的家庭儒佛的信仰可以同時和平共存，有些儀式，如婚慶、喪葬等，摻雜了佛教的色彩。(3)佛教與中國文化的相融。佛教在中國發展有出世入世的爭論，又佛學經典的艱深，義理的繁瑣，深奧難讀，與人間世的佛教脫了節。另一面世俗的佛教信仰沒有上層佛學的指導，愈走愈庸俗，以致變成了求籤、燒香的迷信。<sup>75</sup>

又中國佛教喜愛圓融，方便之說：「中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣。」<sup>76</sup>佛教太過於說圓融或方便，使佛教失去了本來的原貌，這是令中國佛教走入末流的起因，而中國佛教末流之風貌為：

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：「一」，…一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理，…不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！……原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。

二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！

三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切

<sup>75</sup> 參見吳怡，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，收入《普門學報》第1期(高雄：普門學報社，2001年1月)，頁16-17。

<sup>76</sup> 印順法師，《印度之佛教》(台北：正聞出版社，1978年)，頁7。

通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全力以赴，為此大事而力求。<sup>77</sup>

中國佛教的末流中，病莫急於「好大喜功」。而好大則易導致不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，說好聽是「無往而不圓融」。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰「無事而非方便」。<sup>78</sup>後期佛教傾向真常、唯心梵我合流之說，佛教走向「梵化、天化、鬼神化」的偏向。印順法師又說：「我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。」<sup>79</sup>而真正的大乘精神「如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。<sup>80</sup>

### (三)佛教僧伽的問題

引起印順法師對中國佛教的質疑，最早是發生在他的故鄉寺廟裡看到的出家僧人：

我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。<sup>81</sup>

出家人生活和俗人沒有太多差別，以誦經、禮懺為主要職務；在家信眾的信仰是

<sup>77</sup> 印順法師，《無諍之辯》，頁 186-187。

<sup>78</sup> 印順法師，《印度之佛教》，頁 a1。

<sup>79</sup> 印順法師，《永光集》，頁 249。

<sup>80</sup> 印順法師，《契理契機之人間佛教》《華雨集》第四冊，頁 45。

<sup>81</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁 5。

「只求平安、求死後的幸福」；而少數帶髮的女眾，夾雜著「先天」、「無為」的道門在佛教寺院中修行，佛道混雜、僧俗不分，似乎與印順法師所理解的佛法是有很大的距離。

佛教的僧伽(saṃgha)，是三寶之一；音譯又作僧伽，或略稱為僧；意譯為眾、和合眾、僧眾、和合僧、僧團。在原始經典中，普遍對僧伽的定義是：「佛的弟子僧伽，具備妙行、具備質直行、具備如理行、具備正行。也就是四雙八輩。這個佛弟子僧伽在世間應被供養、被恭敬、被布施、被合掌禮拜，是無上福田。」就廣義來說，只要能證入佛道，就是四雙八輩的聖者，無論在家出家都可稱為僧伽。本章所描述的對象，是以受過比丘戒、比丘尼戒的出家男女團體而言。

僧伽是值得世人尊敬供養的無上福田，所以被尊稱為「僧寶」。僧伽的目的是引導世人的信仰與實踐，邁向解脫之道。一般對僧伽賦予的職能是續佛慧命、令正法久住以及對信眾疑惑的指引。就著僧伽自身，能克制煩惱，實踐佛陀所教導；對外必須具有救渡苦難的教化能力與方法，匡正社會不良風氣的使命，如此的僧伽自然能得到社會普遍大眾的認同和尊敬。

學者陳榮捷在《現代中國的宗教趨勢》書中，描述當時的佛教狀況說，中國的和尚與尼姑主要的職業是在喪葬等場合誦經作法事，藉此而獲得報酬。進一步，他否認僧伽的價值而說：「僧伽乃是無知與自私等烏合之眾的團體。」<sup>82</sup>產生這種情形的主要原因是，「僧眾之間，大部份對他們自身的宗教都沒有正確的認識。他們的『剃髮』很少是因為信仰。」<sup>83</sup>這些僧人會「遁入空門」，有的是為了祈求病癒或消災祈福，有的是因為貧窮、疾病，更嚴重的還有逃避刑罰。歐陽漸也說：「中國內地僧尼，約略總在百萬之數。其能知大法、辨悲智、堪住持、稱比丘不愧者，誠寡若晨；大多數皆

<sup>82</sup> 陳榮捷著、廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》(台北：文殊出版社，1987年11月)，頁104。

<sup>83</sup> 陳榮捷著、廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，頁104-105。

遊手好閒、晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲！但有無窮之害，而無一毫之利者！」<sup>84</sup>這樣的宗教素質引起不了社會的重視，反而被有識之士唾棄。僧伽被形容為無知的烏合之眾，簡直是社會的敗類，原本佛教界中的根本信仰形象「三寶」之一，所謂的「僧寶」之尊貴形象，可說是早已蕩然無存。

印順法師從寺院的信仰方式，求神、問卜以及出家僧人素質不良的種種因素，理解到佛法和現實佛教界的差距實是天壤之別，而說：「這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢！」<sup>85</sup>印順法師思考佛教問題的來源，「依佛法說，宗教真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己，也就是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。」<sup>86</sup>認為佛教是理智的宗教，是倡導「自力的宗教」，何以成為神教式的信仰、他力色彩濃厚的宗教？這和在二千多年前印度時代佛陀的教說有很大的差異，也成為他關注佛教的主要原因。

#### (四)察覺佛教現實與理想間的矛盾

印順法師以為中國佛教的衰落，不是單純的佛教問題而已，如說：

佛教與國家民族，患著同樣的毛病。自從西洋的勢力侵入，中國的一切都起著劇變。國家多事，簡直顧不到佛教，或者不重視佛教，所以讓他自生自滅的沒落。佛教內部的叢林古制，老態龍鍾，不能適應新的劇變。僧眾的品質低落，受到古制的束縛，社會的摧殘，迅速的衰落下來。<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 洪啓嵩等編，《歐陽竟無文集》(台北：文殊出版社，1988)，頁 220-221。

<sup>85</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁 5。

<sup>86</sup> 印順導師，《我之宗教觀》(台北：正聞出版社，1992 年)，頁 2。

<sup>87</sup> 印順法師，《教制教典與教學》(台北：正聞出版社，1992 年 2 月)，頁 7。

印順法師思想成長的時代，正值中國文化在歷史上的鉅變時期。就傳統中國佛教發展來看，佛教是低落、變質的，卻又是處在新舊之間互相激盪的年代。因為在這個時期陸續有日本佛學研究者的成果輸入中國，又有批判中國傳統佛教的佛教新潮流思想出現。在這樣交錯的環境之下，使得印順法師對於佛教的疑問，成了日後他深入佛法義理的潛在動機。當他投入佛教的大寶藏裡，發現佛教的多采多姿和千巖競秀的世界，終於理解出中國佛教衰微根本原因是思想的問題，如說：「出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出『教理革命』；却願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」<sup>88</sup>於是，印順法師認為唯有找出佛法失真的真正原因，才能真正了解佛法的真實意義。雖然佛法傳入中國已久，有可能部份被中國文化所歪曲；但是他認為應該是早在印度時，就已經失去佛法的真義了。所以，將研究的心力，放於印度佛教的探究上：

自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。<sup>89</sup>

印順法師以「印度之佛教」為其治學方向的起點，希望藉此找回佛教發展的真實面貌。佛教傳入中國後，受到中國文化的影響在相互沖中，佛教有了變化。因此回歸印度佛教，勘察印度佛教史的流變，是宏觀整個佛教發展面貌的可行之道。而「回歸印度佛教」是近現代佛教研究的趨勢走向，採取「回歸印度佛教」的思想家有歐陽竟無、呂澂與印順等人。這反映出現代佛學思想研究取徑由「中國佛教」轉向「印度佛教」。<sup>90</sup>藍吉富認為，這些思想家在否定傳統中國佛學信仰價值之餘，也提出了他們心中的理想佛學體系以為對治方案。儘管他們的對治方案不一定相同，但是有一個共

<sup>88</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁 7-8。

<sup>89</sup> 印順法師，《印度之佛教》，頁 10。

<sup>90</sup> 參見邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，頁 47。

同的態度，就是「回歸印度」的傾向。<sup>91</sup>著重於印度佛教，正因為這是一切佛教的根源；從印度長期發展演變的佛教去研究，才能貫攝世界不同類型的佛教。

## 五、受太虛大師思想的啟發

印順法師在1930年2月到廈門閩南佛學院求學，在這遇見了影響他一生的老師——太虛大師。印順法師主編《太虛大師全書》，撰寫《太虛大師年譜》，選編《太虛大師選輯》外，曾寫過〈革命時代的太虛大師〉(1950年)、〈向近代的佛教大師學習〉(1954年)、〈我懷念大師〉(1954年)、〈太虛大師菩薩心行的認識〉(1957年)、〈略論虛大師的菩薩心行〉(1957年)等懷念文章。印順法師說，他寫這些文章，不只是為了紀念、為了感懷太虛大師對他思想啟發的恩德，也作為彰顯大乘精神的具體形象。<sup>92</sup>對於虛大師對佛法的融通受益最深，如說：

虛大師的「人生佛教」，對我有重大的啟發性。讀《大乘宗地引論》與《佛法總抉擇談》，對虛大師博通諸宗而加以善巧的融會貫通，使我無限的佩服。我那年的創作——《抉擇三時教》，對於智光的三時教，唯識宗的三時教，抉擇而予以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。<sup>93</sup>

印順法師雖然曾受過佛學院的教育，可是其求法方式是從自修而來，虛大師給予思想上的啟發是從文字而來的。

太虛大師，近代中國佛教革新運動的主要倡導者。俗姓呂，本名淦森，浙江崇德(今浙江桐鄉)人。法名唯心，號華子、悲華、雪山老僧、縉雲老人。曾於南京金陵刻經處祇洹精舍，與歐陽漸等人隨楊仁山研習佛學。1915年撰文《整理僧伽制度論》提

<sup>91</sup> 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》(台北：新文豐出版社，1990年10月)，頁17。

<sup>92</sup> 參見侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉收入《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》(佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院聯合主辦，2004年4月)，頁R5。

<sup>93</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁6。

出佛教改革運動，主張教理、教制、教產的三大革命，以重整佛教制度。後因佛教內部的反對，感於改革難以實行，終告停止。1919年，在上海與章太炎、蔣作賓等組織覺社，出版《覺社叢書》，後改為《海潮音》月刊。<sup>94</sup>期間太虛大師曾在廬山舉行世界佛教聯合會，率團出席日本東京召開的東亞佛教大會，並考察日本佛教。大力提倡僧伽教育，先後設立武昌佛學院、閩南佛學院及漢藏教理院，以培育人才；並派遣學僧赴西藏、印度、錫蘭等地留學，從事梵、巴、藏文等佛學系的研究。1947年，示寂於上海玉佛寺，享年五十九歲；其著作豐富，後人輯為《太虛大師全書》六十四冊行世。追隨太虛大師的弟子、學生，著名者有法舫、法尊、芝峰、印順、大醒、大勇等人。

冉雲華認為：太虛所設想的現代中國佛教改革，在今天看來也許算不上是多麼了不起的大事，但是今日中國佛教界的許多組織、許多辦法，仍是以太虛所摸索出來的規範，作為起點。太虛所創始的現代佛教，包括重視時代趨勢、僧制改革、新機構的建立、學術出版與報刊宣傳弘揚佛教、與各界領袖人士建立友誼、展開國際交往等，在事隔半個多世紀之後，我們若回顧過去中國歷史，還看不到另有一位像太虛大師這樣具有敏銳目光的人。<sup>95</sup>

### (一)太虛大師超越中國佛教的新思維

太虛大師著名的佛教三大革命「教制」、「教產」、「教理」。其中影響最大的莫過於教理方面的改革，尤其是「人生佛教」的主張。影響的層面從中國佛教乃至到台灣佛教，一直都有其追隨者。臺灣佛教界有大醒、慈航、東初、印順、道安、星雲等法師，大陸的趙朴初與巨贊、法尊、正果、塵空、茗山、惟賢、雪煩、雪松、遍能等法師，以及海外的竺摩、法舫等等，都是受太虛的影響。曾於1927年入閩南佛學院就

<sup>94</sup> 《海潮音》1920年在杭州創刊，以「發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思。」為宗旨。從出刊到1949年總共出版了352期。在長達30年的歷史中，《海潮音》完整地呈現20世紀上半葉中國佛教的改革歷程和發展狀況。刊物的內容有康有為、梁啟超、蔡元培、魯迅、郭沫若等大家的著述，在中國學術史上佔有突出地位，於現在都有很大的影響。《海潮音》的歷史文獻，今天仍被學者引用。目前《海潮音》由上海古籍出版社結集出版。新版《海潮音》按時代分編成42冊。

<sup>95</sup> 冉雲華，〈太虛大師與中國佛教現代化〉，(香港：法言出版社，1990年2月)，頁41。

讀的慈航法師，也是受到太虛大師的精神感召，一生對於興教利眾之事業不遺餘力；於 1940 年時，跟隨太虛大師訪問東南亞國家，後來留居馬來西亞，在新加坡、檳榔嶼等地組織佛教會、設立佛學院，並發刊《人間佛教》雜誌，南洋佛教由是大興。這是慈航法師對「人間佛教」理念的響應。<sup>96</sup>楊惠南認為台灣佛教的改革運動，以印順法師提出的「人間佛教」思想最為有系統，其立論於「人生佛教」卻又超越「人生佛教」的「人間佛教」。<sup>97</sup>

印順法師：「針對重死重鬼的中國傳統而說「人生佛教」，大師是深入中國佛學而又超越了舊傳統的。」<sup>98</sup>陳永革：太虛大師「人生佛教」的理論架構，不僅以融攝性的世界眼光，來建構適合於現代中國的佛教新體系，而且以開放性的視野，來構築一全新的普世佛教。而這正是太虛大師：「仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是名真現實」，所要表達的真義。<sup>99</sup>

## (二)太虛大師對中國淨土宗的判攝

太虛大師綜其一生，致力於改革中國傳統佛教之積蔽，雖然未能如願，其影響卻極其深遠。曾在〈我的佛教改進運動略史〉中自述一生「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」，倡導「依人乘而趣菩薩行者，名人生佛教」的理念。思想長於融貫統攝，對淨土宗論述在其著作《禪台賢流歸淨土行》（曾改題為《中國淨土宗之演變》）發表。

太虛大師指出，中國佛學的重心，素來以禪為中心；而這裡所指的禪不單是後來禪宗的禪，是佛教傳入中國最初即注重修禪的禪。中國因重禪的特質而在陳隋時演變為天台宗，唐初時演變為華嚴宗。宋元之後禪台賢俱衰，餘流匯歸淨土而轉盛。他從

<sup>96</sup> 參見吳怡，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，頁 18-19。

<sup>97</sup> 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 67-68。

<sup>98</sup> 印順法師，《華雨集》第五冊(台北：正聞出版社，1993 年 4 月)，頁 100。

<sup>99</sup> 參見陳永革，〈論佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮—以太虛「人生佛教」思想為中心〉，收入《普門學報》第 20 期(高雄：佛光山文教基金會，2004 年 3 月)，頁 14。

禪、台、賢、淨之間的關係演變，將中國淨土宗分為四個階段，分別是：依教律修禪之淨、尊教律別禪之淨、透禪融教律之淨、奪禪超教律之淨。以下略述其內容：

1、依教律修禪之淨：他認為念佛就是修禪，故有所謂的念佛禪。淨土宗的根源是五門禪中的念佛禪，而依教修禪之淨，即指念佛禪。

《般舟三昧經》中講念佛禪，般舟即「一切佛現立在前」之義。此一切佛，是指阿彌陀佛，又稱無量壽佛。般舟三昧經所說的念佛，是念一切佛、無量佛，念佛的相好、功德、法性。此念佛的功德成就，可以感得一切諸佛皆現在前，隨願往生十方淨土。十方淨土以彌勒淨土最為切近娑婆世界，因為兜率內院就在娑婆的欲界。道安法師即是專修念佛禪而求生兜率內院。唐朝時候的玄奘與窺基，也是以彌勒淨土為行持及依歸，可是在這之後彌勒淨土就不再盛行。彌勒淨土法門的不流行，不在於勝劣或難易，而是唐以後修者少、弘揚者少的原故。

《無量壽經》，在漢魏早已翻譯。在慧遠法師以前的僧顯禪師，就曾修習禪定，見阿彌陀佛而往生極樂。但是，以念阿彌陀佛求生淨土的宗風，則創始於廬山慧遠的蓮社。慧遠提倡的念佛三昧，不同後來稱名號的念佛，也是觀佛相好、功德、依正莊嚴的。慧遠的念佛即是修習最上禪觀，雖然在慧遠以前有五門禪，但是專以念佛為修禪的，則是開始於廬山蓮社。修此禪者，必須是修持者都精依教義，嚴遵戒律，這與後來的達摩禪有所不同，所以說為「依教律」；以念佛為最高的禪觀，不同於後人以修禪為難行道，專重持名念佛的淨土為易行，所以稱為「修禪之淨」。

2、尊教律別禪之淨：此期以曇鸞為開始，繼之有道綽、善導等人的淨土宗為主要。以淨土三經一論為淨土的根本經典，行持偏重持名念佛。所修的淨土，別異於慧遠的念佛即修禪，力斥不立文字、不拘律儀而專以無相無名悟心為要的達摩禪風。將慧遠等的依教律所修諸禪觀，簡別為仗自力的難行道，而以淨土法門為依他力的易行道。所以，稱為尊教而別異於禪的淨土行。

3、透禪融教律之淨：此透禪修淨期以永明禪師為開始。而所謂的透禪融教之淨，

是必須透過宗門禪而融攝教律的淨土行，此期不但透禪，而且能融攝一切教律。禪宗把修禪做爲念佛的最高境界，禪淨雙修，融合教律，是宋明以來各宗匯歸於淨土的總潮流。太虛大師認爲，這個時期的淨土是中國佛教的主流，因爲第一期是修禪，第二期爲別禪修淨，而這二個時代的中國佛教主流是禪、台、賢各宗；只有此透禪融教律之淨的第三期，方能稱爲中國佛法的淨土宗時代。

4、奪禪超教律之淨：禪宗本來是超教律的，別禪、透禪之淨，對教律均尊之融之而與禪宗對抗。在這個時期是乘禪之衰，轉由淨土宗承襲其超教律而且倚透禪之勢而奪禪，最後只剩下簡單的念「一句彌陀」的淨土。太虛大師稱之爲「奪禪超教律之淨」，也就是無禪無教律，只念一句阿彌陀佛的淨土宗。此期的代表爲印光的信願念佛，確信阿彌陀佛的他力，以信願行三資糧俱備，即能往生彌陀淨土，稱爲信願念佛。

太虛大師以「念佛」方法的演變爲線索，由禪、教、律、淨的關係，將淨土宗的流變分爲四個階段。陳揚炯認爲是符合歷史事實，很有見地。另一貢獻是：

實際上，把中國佛教史的輪廓也簡明地勾畫出來了。特別是第四個階段專念彌陀名號，完全體現出淨土宗的根本特點，少康取得了勝利，也是曇鸞、道綽、善導的成功。太虛把這個階段稱爲奪禪超教律之淨，作爲淨土宗發展史上的一個新的階段，明白宣稱曇鸞、道綽、善導、少康的勝利，這是一個貢獻。<sup>100</sup>

然陳揚炯又認爲，以太虛大師的分法，似乎是忽略教義。對於淨土宗的流變，應該以第二階段的別禪爲中國淨土宗的開始，以曇鸞爲淨土宗的創始者，由道綽、善導繼承而建立淨土宗，以稱名念佛爲主。又太虛大師在透禪融教律之淨的階段，以禪淨雙修爲主流，陳揚炯則認爲此階段的淨土廣大信仰者，只知稱名念佛，而不知禪、教爲何物，他們才是淨土宗的主流。

<sup>100</sup> 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁 545。

### (三)太虛大師「人生佛教」與印順法師「人間佛教」之差異

太虛大師第一次提出「人生佛教」，楊惠南認為是在1928年刊於《海潮音》卷九期四的一篇文章〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉。太虛大師在〈訓詞〉中提到「中國佛教革命的宗旨」共有三方面：一、革除被「君相利用為受神道設教以愚民的迷信」以及「中國家族制度所養成的剝派」（亦即寺產私相授受的制度）。二、改革「遁世高隱」為「化導和利濟民眾」；改「專題脫死問題及服務鬼神」為「服務人群，兼顧養生問題」。三、建設由人而菩薩而佛的人生佛教。分析太虛大師的「人生佛教」思想的來源，主要是：來自西方的革命思潮；另一則是來自中國古代佛教宗派，如天台宗、禪宗及般若學的傳統思想。<sup>101</sup>

太虛大師在同年又提出另一篇有關「人生佛教」的演講稿——〈人生佛學的說明〉，此篇演講詳細說明「人生」一詞在佛法中的重要性。他說：

佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學……是為人生佛學之第一義。……『人生佛教』者，當暫置『天』、『鬼』等於不論，且從『人生』求其完成以至於發達為超人生，超超人生，洗除一切近於『天教』、『鬼教』等迷信，依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。<sup>102</sup>

太虛大師重視「人生」、「人類」在佛法中修行的地位，對「天教」、「鬼教」抱持批判的態度。在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，把佛法分為正法、像法、末法三期：(1)依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期；(2)依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期；(3)依人乘行果趣進修大乘行的末法時期。第二時期的天乘行果是印度佛教進入第二千年的時期，正是傳於西藏的密法，中國則是禪宗、淨土宗。這像法時期代表的是密宗、

<sup>101</sup> 楊惠南，《當代佛教思想展期》，頁 68、77-78。

<sup>102</sup> 太虛大師，〈人生佛學的說明〉，收入《太虛大師全書》第二冊，頁 208。

淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗先修成天色身的幻身成化身佛，淨土宗如兜率淨土，即天國之一。西方等攝受凡夫淨土亦等於天國。第二時期是依這天色身、天國土，直趣於想要獲得的大乘佛果。<sup>103</sup>由此可知，太虛大師所說的「天乘」或「天教」指的是密宗和淨土宗。第三時期則是佛滅後三千年的末法時代，太虛大師認為不適合修天乘行，也就是所謂的西藏密宗和中國的淨土宗，而是要以人乘行果，實行人生佛教的原理，才能契合於這個時代。而且更加針對重「死的佛教」和「鬼的佛教」的錯謬觀念，予以糾正。如說：

何謂人生？「人生」一詞，消極方面為針對向來佛法之流弊，人生亦可說「生人」。向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了之後好，這並非佛法的真義，不過是流布上的一種演變罷了。還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體的說即為靈魂，更具體的說，則為神鬼。由此，有些信佛者竟希望死後要做個享福的鬼，如上海某居士說「學佛法先要明鬼」，故即為鬼本位論。然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重「死鬼」，不如重「人生」。何以言之？因為人和鬼，都是眾生，至於死，特為生之變化耳。我們現在是眾生中之人，即應依人生去作，去了解；了解此生，作好此人，而了死了鬼亦自在其中，此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。

104

印順法師「人間佛教」的思想，無疑是受太虛大師「人生佛教」的啟發而來。他說：「虛大說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希

<sup>103</sup> 參見太虛大師，〈我怎樣判攝一切佛法〉，收入《太虛大師全書》第二冊，頁 525-528。

<sup>104</sup> 《太虛大師全書》第二冊，頁 218~219。引文中提到「上海某居士」以及印順法師〈人間佛教緒言〉一文中也提到某位居士說：「學佛就是學死」，頁 20。楊惠南依印順法師書中提到的說法，認為是指無錫的丁福保。參見楊惠南，《當代佛教思想展望》註 34，頁 85。

望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」<sup>105</sup>「人生佛教」約顯正方面說，大致和「人間佛教」相近；在對治方面，重要的原因是，佛教的輪迴有五趣說（有說六趣），如不能重視人間，而重視鬼、畜則近於鬼教，如著重羨慕天神則近於神教。中國佛教有流於重死和鬼的偏向，印度後期的佛教，則流於天神的混濫。因此，印順法師特提「人間」二字來對治。

印順法師對「人」身的看法，從其著作〈成佛之道〉即可以看出，他說：「生死流轉中，人身最難得，憶梵行勤勇，三事勝諸天。」<sup>106</sup>也就是在生死輪迴當中，以得人身最爲可貴和難得，猶如盲龜在大海中浮沈，好不容易上了一個飄浮的木板，木板中有一孔，盲龜伸出頭來恰巧穿過這木板的小孔，藉此譬喻來說明在生死流轉中，人身是多麼的難得。又人類有憶念、梵行、勤勇的三種特勝。憶念勝指人能憶念過去，其思考、推理的能力特別發達；梵行勝指人能克制自己的情意，做利於人羣的事情，是屬於道德的精神層面；勤勇勝是指人有精勤勇猛忍苦的意志力。這三種特勝是其它趣的眾生，包括天道所不能及的。「人中苦樂雜，升沈之樞紐。」<sup>107</sup>人身苦樂參雜，是修學佛法的好環境；在五趣中，人是上升（修行向上提昇）下墮（三惡道）的總樞紐。依印順法師的說法是造作善惡業，以在人身的時候力道最強。因爲諸天沒有嚴重的惡行，而地獄的眾生正承受痛苦，根本無法作惡；另外，少數的鬼畜才有能力造作善惡業。故，人類招感善惡業力最強。印順法師強調：真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真實義。如說：

這我們稱爲人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的，即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱爲即人而成佛，成佛而不礙爲人。成佛，即

<sup>105</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁 18-19。

<sup>106</sup> 印順法師，《成佛之道(增注本)》(台北：正聞出版社，1990 年 10 月)，頁 47-48。

<sup>107</sup> 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 90。

人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。<sup>108</sup>

印順法師曾說明和太虛大師立論的不同之處是：「大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是『初期大乘』的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於‘後期大乘’的。」<sup>109</sup>「大師之學，純乎為中國佛學也。深契於《楞嚴》、《起信》，本禪之無礙，契台賢之圓融，得唯識之善巧。」<sup>110</sup>太虛大師人生佛教的立足點是中國傳統佛教，印順法師「人間佛教」的基礎則是印度原始佛教和初期大乘佛教。中國傳統佛教後期大乘思想，即所謂的真常唯心系，是以如來藏神我思想為基礎，由於天化神化氾濫，是當初導致印度佛教的滅亡原由之一。

侯坤宏認為印順法師「人間佛教」的理念，有五個思想來源：1、早年研究「三論」及唯識學的心得；2、太虛大師「人生佛教」的啟發；3、來自《阿含經》和廣律的「現實人間的親切感、真實感」；4、日本佛教學者高楠順次郎、木村泰賢、結城令聞等人治學方法的影響。5、梁漱溟等「出佛歸儒」新儒家學者的影響。比較太虛、印順有關人生（人間）佛教思想來源，除與個人早年修學經驗有關外，兩人同受梁漱溟「出佛歸儒」之刺激。又印順除受太虛思想啟發外，另有因研讀《阿含經》和廣律的體會，而此更為太虛、印順兩人有關人間佛教思想的主要分歧點。<sup>111</sup>

無論太虛大師「人生佛教」和印順法師「人間佛教」在佛法的立場，有稍許的差異，但是印順法師一再強調，自己受到太虛大師很多的啟發。

## 六、依佛陀的設教來闡述人間佛教

印順法師說他自己的思想，在民國三十一年寫《印度之佛教》「自序」時就已經

<sup>108</sup> 印順法師，《佛在人間》（台北：正聞出版社，1992年2月），頁73。

<sup>109</sup> 印順法師，〈契理契機的人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁44。

<sup>110</sup> 印順法師，〈太虛大師選集序〉《華雨集》第五冊，頁213。

<sup>111</sup> 參見侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，頁15。

確立，也可以說是他研究佛法的基本方針。「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」<sup>112</sup>

「立本於根本佛教之淳樸」，為早期的佛教聖典「阿含」與「律」，是一切佛教的根源。佛法的特色是依緣起為本，闡明四諦的第一義悉檀，此期佛教是樸質的，佛在人間修行成佛而有現實的人間親切感，所以佛法是「人間佛教」。「而深信佛法是佛在人間，以人類為本的佛法。」<sup>113</sup>佛是由成人而修成不是鬼化或神化的佛教。

「宏傳中期佛教之行解」，中期佛教的特色是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。此期以「一切法不生」、「一切法空」，而有對治的特性。大乘佛法的修行，主要是菩提願、大悲、般若空慧，依此三心進修大乘菩薩行，其內容為六度、四攝。印順法師認為由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，對於理想化和信仰成分的加深，這個時期要注意「梵化之機應慎」，指的是天化或鬼神化的佛教。神教咒術被融入大乘經中，有他力護持的意味，念佛往生他方淨土，祈求消災治病都和神教式的信仰接近，這是要特別注意的。

「攝取後期佛教之確當者」，後期大乘指是如來藏、佛性、我，還是重在修菩薩行，印順法師將之判為「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學菩薩行，認為這就是一種方便了。進一步強調只要確立不神化「人間佛教」的原則，佛法是可以用不同的方法引向佛法。

綜觀印順法師淨土思想的學思歷程，是從佛法衰弱與變質的背景裡探索、從自學

---

<sup>112</sup> 印順法師，《印度之佛教》，自序，頁7。

<sup>113</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁32。

裡溯源；其回到印度佛教的根本經典及精神，並將太虛大師予以的影響與啓發，宏闡契理契機、重於此人此時此的的「人間佛教」。誠然，對於「淨土」思想的「新論」，也是由此立基開展的。下一節，筆者便將討論其淨土思想的相關著作。

## 第二節 印順法師淨土思想的相關著述

### 一、淨土思想相關著作總表

印順法師最早提出對淨土的看法，是民國 40 年在香港淨業林演講的《淨土新論》。爾後，陸續有關於淨土相關議題的開示文章和研究心得的論述。直到民國 82 年《華雨集》出版為止，期間印順法師對淨土議題的探究長達四十年之久，由此可見印順法師對淨土信仰諸多問題的重視。茲將印順法師淨土思想的相關著作及其事紀列表如下：

西元	民國	月份	地點	名稱	記錄者	現存	出版單位	備註
1951年	40年		香港 淨業林	〈淨土新論〉	演培 續明	《淨土與禪》 (《妙雲集》下編之四)	台北： 正聞出版社	冬
1952年	41年		台灣	〈廣大的易行道〉		《佛法是救世之光》 (《妙雲集》下編之十一)	台北： 正聞出版社	
1953年	42年	12月	台北 善導寺	〈念佛淺說〉	常覺	《淨土與禪》 (《妙雲集》下編之四)	台北： 正聞出版社	
1954年	43年	1月	台北 善導寺	〈南華當來下生彌勒尊佛〉	法增	《佛法是救世之光》 (《妙雲集》下編之十一)	台北： 正聞出版社	
1954年	43年	12月	台北 善導寺	《藥師經講記》	妙峰 常覺	《藥師經講記》 (《妙雲集》上編之四)	台北： 正聞出版社	1955年出版
1955年	44年	5月	菲律賓佛 教居士林	〈求生天國與往生淨土〉	明道	《淨土與禪》 (《妙雲集》下編之四)	台北： 正聞出版社	
1958年	47年	10月	馬尼拉 信願寺	〈藥師經開題〉	廣範	《藥師經講記》 (《妙雲集》上編之四)	台北： 正聞出版社	《海潮音》，第39卷10月號，頁2-5。
1962年	51年	12月	台北 慧日講堂	〈東方淨土發微〉	能度 慧理	《淨土與禪》 (《妙雲集》下編之四)	台北： 正聞出版社	於1963年3月~4月發表於《海潮音》
1963年	52年	12月	台北 慧日講堂	《往生淨土論講記》	顧法嚴	《華雨集第一冊》	台北： 正聞出版社	1976年出版

1964年	53年	3月	花蓮慈善寺	〈關於淨土法門〉		未編輯收入專書		發表於〈佛教簡訊〉《海潮音》，第45卷3月號，頁2。
1965年	54年	9月	嘉義朴子高明寺	宣講《佛說阿彌陀經》				9月23日至9月30日為期8天。(參閱侯坤宏編著·《印順法師年譜》，頁231。
1973年	62年		嘉義妙雲蘭若	〈論—西方不是菩薩應去的〉		《佛法是救世之光》《妙雲集》下編之十一)	台北：正聞出版社	此篇，沒有編寫年份，故以《妙雲集》編集完成的日期為考究的依據。
1976~1980年	69年		台中華雨精舍	〈第八章宗教意識之新適應〉：〈阿闍·阿彌陀·大目〉、〈淨土的仰信〉、〈未來彌勒淨土〉、〈地上與天國的樂土〉 〈第十一章淨土與念佛法門〉：〈東西二大淨土〉〈淨土思想的開展〉(念佛法門)		《初期大乘佛教之起源與開展》	台北：正聞出版社	1976年，民國65年，開始寫作
1993年	82年		台中華雨精舍	〈大乘念佛法門〉、〈稱名念佛除業障〉、〈往生極樂淨土〉		《華雨集》第二冊	台北：正聞出版社	《華雨集》五冊全部出版
1993年	82年		台中華雨精舍	〈橫出三界〉、〈帶業往生〉、〈隔陰之迷〉、〈四句料簡〉		《華雨集》第四冊	台北：正聞出版社	
2005年				《淨土學輯要》		《淨土學輯要》	新竹：正聞出版社	

## 二、相關文獻內容

在論述印順法師的淨土思想之前，先就印順法於淨土的相關著作，依出版先後順序，逐一加以探討、分析。嘗試從其著作中了解印順法師「淨土思想」的組織架構和其要旨之所在。

### (一) 〈淨土新論〉<sup>114</sup>

〈淨土新論〉是印順法師在西元1951年(民國40年)冬，於香港淨業林所開示的內容；也是印順法師最早提出對「淨土」看法的演說，後結集成冊出版，題名為「淨

<sup>114</sup> 〈淨土新論〉(1951)講於香港淨業林，後來集〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈東方發微〉、〈東山法門的念佛禪〉等單篇的文章，再加上〈宋譯楞伽與達摩禪〉一篇，全收錄於印順導師，《淨

土新論」。「新論」顧名思義，是不同於舊有的、傳統的，也可以說是印順法師對於中國傳統的淨土信仰有所不滿，而提出自己新的看法。如說：「一般人聽說淨土，就想到西方的極樂淨土，阿彌陀佛，念佛往生。然佛教的淨土與念佛，不單是西方淨土，也不單是稱念佛名。」<sup>115</sup>可以了解印順法師是相較於中國傳統淨土行者，而提出不同的見解。

其次，就〈淨土新論〉的內容而言，大致可歸納以下幾點：

1、淨土在佛教中的重要性和其特殊意義。認為從自身清淨，進而淨化刹土，才能顯出大乘的不共特色；因此，肯定淨土思想是契合於大乘佛教之思想的，如說：「淨土的信仰，不可誹廢；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。」<sup>116</sup>

2、介紹他方淨土，如未來的彌勒淨土、東方阿閼佛淨土及藥師佛淨土，並強調其重要性和所代表特殊意涵。重視彌勒淨土的人間化，強調著重菩薩的廣行和智證的東方阿閼佛淨土，代表著希望和生機的東方琉璃世界。

3、說明「莊嚴淨土」與「往生淨土」的不同意義。如說：「大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！」<sup>117</sup>

4、根據龍樹的《十住毘婆沙論》，判定「難行道」與「易行道」。

5、重視萬善同歸的念佛觀，對稱名與念佛的給予釐清。認為想專修阿彌陀佛的淨土行者，可以依據永明延壽大師的萬善同歸。要多集善根和多修淨業，這才是穩當能往生極樂世界的方法。

## (二)〈廣大的易行道〉<sup>118</sup>

本篇為闡明易行道的念佛法門，分別以《普賢行願品》和《大乘起信論》做為說明。認為《普賢行願品》十大願的內容，對於易行道的敘述最為完備；《大乘起信論》

<sup>115</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

<sup>116</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 5。

<sup>117</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 38。

<sup>118</sup> 印順法師，〈廣大的易行道〉，收入《佛法是救世之光》，頁，235-238。

則是將修行次第的淺深，說明得最有層次。對於難行道和易行道的抉擇，端看初學者根性而有所偏重，但是在完整的菩薩道中，二者是互相不矛盾的，如說：「不讀《普賢行願品》，不知念佛易行道的內含廣大。不讀《大乘起信論》，不知念佛法門的淺深層次（與龍樹的《智論》、《十住毘婆沙論》相合）。所以我要向現代的念佛易行道者，推薦這經論的廣大義；免得斷章取義，自毀高深廣大的法門！」<sup>119</sup>

### (三)〈念佛淺說〉<sup>120</sup>

〈念佛淺說〉是 1953 年（民國 42 年）12 月 16 日（農曆 11 月 11 日）印順法師在台北善導寺主持佛七，開示有關淨土念佛法門的修持，常覺法師記為〈念佛淺說〉。此書在台灣出版後，曾受到當時淨土信仰者，以焚書的方式抗議；而引起這麼大的反彈，主因來自印順法師對往生西方淨土和稱名念佛的諸多批判性觀點。此時是值淨土法門盛行的時期，尤以「稱名念佛」最為大眾所接受奉行；淨土思想帶動著這一時代的信仰潮流，成為中國佛教信仰的主流。影響最大的，莫過於印光大師對淨土法門的弘揚。印順法師說：「稱名念佛，從此成為中國唯一的念佛法門了！……以及近代的淨宗大德印光大師，都是以稱名念佛為唯一法門的。」<sup>121</sup>雖然「稱名念佛」的簡單易行和普及化是值得讚歎，但大乘法的深義大行，往往被忽略。以下將本文做三項重點歸納：

1、念佛三種特徵：(1)他增上。覺得有一種力量在支持，接受他力。自力和他力，必須互相展轉增上，如果只靠他力而忽略自力，就和信仰神教沒有差別；(2)易行道。此名稱出自於《十住毘婆沙論》，而易行道的內容不是專指念佛，是概括普賢的十大願；(3)異方便。名稱出自《法華經》：「更以異方便，助顯第一義」。

2、對「稱名念佛」的批判：認為如果平時學佛不懂三寶、四諦、因果善惡等道理，單憑一句阿彌陀佛就可以往生淨土，這與神教式的信仰就沒有什麼差別。以為稱名就是念佛，念佛就是稱名，其實，稱名並不等於念佛，念佛可以不稱名的。以為只

<sup>119</sup> 印順法師，〈廣大的易行道〉，收入《佛法是救世之光》，頁 237。

<sup>120</sup> 印順法師，〈念佛淺說〉，收入《淨土與禪》，頁 77-122。

<sup>121</sup> 印順法師，〈淨土新論〉，收入《淨土與禪》，頁 64。

有念佛可以了生死，這是堵塞了佛法無邊的法門。

3、萬善同歸迴向淨土：根據《阿彌陀經》說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」往生淨土，念佛是主因，培植福德是助緣。在此說明求生極樂世界需要助行，不是只念阿彌陀佛的聖號，要培植種種福德，以做為往生淨土的資糧。推永明大師的萬善同歸，認為是比較穩當而正確的說法。

在此印順法師一再強調，神教全然他力式的信仰和佛教淨土自他二力兼融的信仰之差異。

#### (四)〈南無當來下生彌勒佛〉<sup>122</sup>

〈南無當來下生彌勒佛〉是 1954 年(民國 43 年)，農曆正月初 5 日，在台北善導寺共修會開示的內容，由法增記錄。彌勒(Maitreya)為一生補處菩薩，是繼釋尊之後，將於未來世降生閻浮提世界成佛，現居住在兜率天。本文突顯彌勒菩薩的特德，以「具凡夫身，不斷諸漏」、「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」的凡夫菩薩風格，在利他中完成自利，顯現人間佛教的菩薩行。印順法師認為彌勒菩薩的不急於求證，不急於涅槃解脫的精神，是很適合做為學佛者的模範表率。

#### (五)《藥師經講記》<sup>123</sup>

於 1954 年(民國 43 年)秋天，印順法師講說《藥師琉璃光如來本願經》，時逢國運多難，所以宏揚藥師法門，顯得特別有意義。佛教本著解救眾生苦難的慈悲立場，設有消災法門，俾使眾生能業障消除，脫離種種苦難；又以藥師法門，特別重視消災免難，重視治理眾生的身病。希望一方面仗三寶威力加被，一方面自己依法進修，而能真正達到消災免難的目的。

佛教徒徧重於西方的念佛法門，著重死後往生極樂世界，常引起一般人對佛教的

<sup>122</sup> 〈南無當來下生彌勒佛〉曾發表於《海潮音》第 35 卷 3 月號，頁 19-20；現收入印順法師，《佛法是救世之光》，頁 31-32。

<sup>123</sup> 印順法師，《藥師經講記》，本書中〈藥師經開題〉於 1958 年 10 月 15 日講於菲律賓信願寺，由廣範記錄。

誤會，認為佛教是消極的、重來世的，對於現世少有積極的作為。印順法師提到太虛大師曾經因此而特別提倡東方藥師法門，主旨是：1、近代人類重視現生安樂；2、東方淨土與中國；3、依藥師淨土創建人間淨土。認為藥師法門重視現生樂，更能適應現代人類的根性，才能發揮佛法的大用。

關於藥師如來法門，印順法師著重在說明藥師如來在因地時，發菩提心、廣行大願和悲行，而非一般對藥師如來只重在消災延壽的印象。藥師法門重視現生安樂，積極處世的態度更能與人間淨土相契合。藥師法門一方面祈求藥師如來恩德的加被，一方面依藥師佛因地所發的大願、所行的悲行，照著去躬行實踐，以資自淨化他，完成人間淨土。藥師淨土是自力和他力的淨土，應該是世界悉壇。

#### (六)〈求生天國與往生淨土〉<sup>124</sup>

〈求生天國與往生淨土〉是於 1954 年(民國 43 年)在菲律賓佛教居士林的演講，明道記錄。印順法師由「解決生死」大事為切入點，說明解決生死有許多種方法，而往生淨土就是其中之一，並舉求生天國與往生淨土做比較。而天國和淨土的環境差不多，連往生的方式也相近，為什麼佛法提倡往生淨土，而不贊成求生天國呢？天界雖然比人間殊勝的地方很多，可是依佛法說，天界不是徹底的究竟。而佛法是：1、平等而非階級；2、進修而非完成；3、上升而非退墮。往生淨土，不會再退轉，生死決定可了；而天國自以為永生，等到天福享盡，還是要墮落的。

#### (七)〈東方淨土發微〉<sup>125</sup>

〈東方淨土發微〉是 1962 年(民國 51 年)10 月 27 日至 11 月 2 日(農曆 9 月 29 日至 10 月 6 日)，於台北慧日講堂啓建藥師法會開示的內容，由能度、慧理記錄。在印順法師的淨土思想中，東方淨土有阿閼佛的妙喜淨土和藥師琉璃光如來的琉璃世界，本篇主要是介紹後者—琉璃世界。就其講說的動機，大致將之歸納為二：

<sup>124</sup> 〈求生天國與往生淨土〉曾發表於《海潮音》第 36 卷，頁 18-19；現收入《淨土與禪》，頁 123-129。

<sup>125</sup> 印順法師，〈東方淨土發微〉，收入《淨土與禪》，頁 131-163。

1、印順法師認為東方淨土重視現世的利益安樂，對於大乘菩薩，利益現實人間的精神，有很好的啓發。如琉璃光如來，在因中發十二大願，都是針對現實人間的缺陷而使之淨化，積極的表現理想世界的情況，認為對於人間，是富有啓發性的。藥師如來在因中，爲了實現十二大願這樣的理想，所以廣行菩薩道，從自利利他中去完成。所以，這不是往生淨土，而是建設淨土。「琉璃光如來，發十二大願（淨土的建設計劃），已經實現了東方淨土，為人間淨土的典範。大乘行者，應共同為這偉大理想而努力！」<sup>126</sup>

2、是針對天主教恆毅雜誌作者杜而未神父：「從涅槃方面觀察佛教原義發明初稿」的內容提到「涅槃是月亮神話的演化」、「釋迦真正明白涅槃與否，還成問題」等諸多問題，提出反駁。舉東方淨土的意義，說明佛教涅槃的意義。東方淨土的日光遍照和月光遍照二大菩薩，分別表徵煩惱眾生的無明與愛淨化後的般若與慈悲。「從眾生的本性清淨（本性空），而顯出煩惱即菩提，生死即涅槃；無明愛見等一切煩惱的轉化，就是佛果的無邊功德。」<sup>127</sup>所以，佛法的深義，是以外在的諸佛與淨土為增上因緣，作為開發自心光明的種種功德典範。而又以自心的勝德為因緣，直從自身去體現真理，而達到內外一如，生佛不二的境地。「若專向外求，而不知直向自身去掘發，如自身有寶而向他求乞，失卻佛教的真價值，類如神教的歸向於天神求生於天國了。」<sup>128</sup>東方表徵自心的特色由此而顯現。

#### (八)《往生淨土論講記》<sup>129</sup>

《往生淨土論講記》是於1963年(民國53年)12月，在慧日講堂宣講，顧法嚴記錄。《往生淨土論講記》全名《無量壽經優婆提舍》，或稱《往生淨土論》，簡稱《淨土論》。淨土宗依三經一論立宗，三經者，一為小本《佛說阿彌陀經》；二為大本《阿彌陀經》；三為《觀無量壽經》。其論者，即依據大本《阿彌陀經》造論，所以稱為阿

<sup>126</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁156-157。

<sup>127</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁162。

<sup>128</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁162-163。

<sup>129</sup> 印順法師，《往生淨土論講記》，收入《華雨集》第一冊，頁355-406。

彌陀經論。念阿彌陀佛在印度古有行之，尤其是西北印至伊朗（古稱安息）一帶，念者甚眾。馬鳴菩薩的「大乘起信論」與龍樹菩薩的「十住毘婆沙論」，都曾提及此法門，尤其世親菩薩造本論的用意，就是專門提倡此一法門。

論中既不講解阿彌陀經，亦不闡明阿彌陀經的義理，而是根據該經，提出以「禮拜門」、「讚歎門」、「作願門」、「觀察門」、「迴向門」五念門做為淨土的實踐行門。若能修此成就的人，就可以往生極樂世界，親見阿彌陀佛。溫宗堃曾在〈世親《淨土論》的淨土思想及其禪修實踐之研究〉一文中提到，世親在唯願無行的彌陀思想盛行時代，為了匡正唯願無行的彌陀淨土思想，從自身瑜伽唯識派的立場提出的淨土思想。世親重視上觀的修行，也就是「五念門」提倡以慈悲、智慧與方便為要因的聖者往生因論，以此來匡正「唯願無行」的通俗信仰。<sup>130</sup>而印順法師解講本論，似乎是繼續了世親的精神，如說：「此論總攝一切《阿彌陀經義》，弘揚大淨土法門。真正三根普被，能淺能深，聞此論者，不可等閑親之也！」<sup>131</sup>

#### (九)〈論西方不是菩薩所應去的〉<sup>132</sup>

〈論「西方不是菩薩所應去的」〉是因為唐湘清居士寫信，希望印順法師針對某居士傳述大醒法師的遺言：「西方不是菩薩應去的」做回應。印順法師認為菩薩行是有各種根性的，有依人行的、依天行的、依聲聞行而趣向菩薩行的。有信願增上的，有慈悲增上的，有智慧增上的。他根據龍樹菩薩的說法：「有菩薩以信（願）精進入佛法，樂集佛功德，生淨土中。」把修普賢行而發心迴向西方淨土，稱之為是易行道的信願增上菩薩。如果能求生淨土而發菩提心，怎能說不是菩薩行呢？印順法師認為「西方不是菩薩所應去的」是對治悉檀，僅有對治的意義，不是徹底的。如果，淨土行者能做到求生淨土，而又不放棄利濟眾生，積集往生淨土資糧，那麼這句話就失去對治的意義。

<sup>130</sup> 參見溫宗堃，〈世親《淨土論》的淨土思想及其禪修實踐之研究〉。引自「印順文教基金會：佛法推廣中心」：<http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-02.html>

<sup>131</sup> 印順法師，《往生淨土論講記》，收入《華雨集》第一冊，頁 406。

<sup>132</sup> 印順法師，〈論「西方不是菩薩應去的」〉，收入《佛法是救世之光》，頁 409-411。

## (十)〈阿閼·阿彌陀·大目〉<sup>133</sup>

《初期大乘佛教之起源與開展》是印順法師研究心得的專書著作。<sup>134</sup>〈阿閼·阿彌陀·大目〉從本願思想探討阿閼佛、阿彌陀淨土的特色，並且再進一步探究二者與大目如來的關係，嘗試將東西淨土做連結。

1、阿閼佛(Akṣobhya)，是初期大乘經典他方佛之一。阿閼佛的本願著重在無瞋恚、無忿怒，於一切眾生起慈悲心，不為瞋恚所動，是菩薩道的根本願，所以立名為阿閼，又譯為「不動」。阿閼佛的另一特色是，注意到女人痛苦的解除。如發願成正覺時，女人不會有諸惡露，懷孕時也沒有痛苦。初期大乘經典中，常有發願來生脫離女身，或現生轉男生的例子，顯然已有重視女人受到的不平等、不幸。然而，在阿閼佛的本願中，卻認為何必轉為男人？只要解脫女人身體及生產所有的苦痛，女人在世間論修證，是不會不如男人的。印順法師認為，這是佛教中更徹底的男女平等的說法。

2、阿彌陀佛(Amitābha)，為西方的佛土，出現年代比阿閼佛晚些，在大乘佛教中佔有極重要的位置。阿彌陀佛的本願，以大本的《阿彌陀經》為主。

阿彌陀佛本願是，法藏比丘選擇「二百一十億佛國」佛國做為參考，採取這些佛土的優勝處，綜集為自己淨土的藍圖。其願力特徵，是勝過一切佛，勝過一切淨土。

印順法師引用日本學者矢吹慶輝的著作《阿彌陀佛之研究》，說明阿彌陀佛與太陽神話，是有關係地受到了波斯文化的影響。大乘佛教引用象徵太陽光明遍照的毘盧遮那(Vairocana)，為究竟圓滿佛的德名。佛是覺者，智者的正覺現前，稱為「眼生、智生、慧生、明生、光明生。」而印度的神—天(deva)，也是從天上的光明而來的，所以光明的天，光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。面對苦難的

<sup>133</sup> 印順法師，〈阿閼·阿彌陀·大目〉《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 474-482。

<sup>134</sup> 侯坤宏：「印順法師以為：大乘佛法的淵源、大乘初期的開展情形、大乘是否佛說，在佛教發展史、思想史上，是一個互相關聯的，根本而又重要的大問題。……『大乘佛法』的興起，決不是單純問題，也不是少數人的事，是佛教發展中的共同傾向。其『主要動力，是佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念』。所以大乘法充滿了信仰與理想的特性；怎樣的念佛、見佛，是大乘經的特有內容。在佛教界，重信願的、重慈悲的、重智慧的，多方面流傳出來，都傾向於求成佛道，而確信為『是佛所說』的。對於『般若法門』、『淨土法門』、……都分別的廣為論究。」《初期大乘佛教之起源與開展》一書的寫作動機，在於探討「大乘是否佛說」，印順法師在此著作討論諸多關於大乘佛教的背景、起源、發展、經典等等論題，且提出創造性的觀點；其中，對於「淨土思想(法門)」，他亦有獨到的見解。故筆者一一列出相關篇章，從此條所列〈阿閼·阿彌陀·大目〉至第十五條〈念佛法門〉，均是《初期大乘佛教之起源與開展》關於淨土論題的內容簡介。前述引文引自侯坤宏，〈印順法師的著作因緣〉，收入《玄奘佛學研究》第十三期(新竹：玄奘大學宗教學系，2010年3月)，頁 135-136。

世間，激發出嚮往彼土，求生彼土。在這種宗教思想中，從神話而來的太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。

3、阿閼佛、阿彌陀佛與大目如來的關係。印順法師從本生故事《賢劫經》和《決定總持經》中推論，阿閼佛與阿彌陀佛的前身有互為師弟關係，進一步而發展成二佛的共同來源都是大目如來，認為大目如來即毗盧遮那佛。因為「大目」，唐譯《不動如來會》作「廣目」；大目或廣目的原語，雖沒有確定，但可推定為毗盧遮那。毘(vi)是「最高顯」的，盧遮(舍)那(Rocana)是「廣眼藏」的意思，<sup>135</sup>廣眼就是廣目或大目。二大佛土和大目如來的關係為：東方淨土的阿閼佛，象徵日出東方，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，能成辦一切事業；阿彌陀佛土如日落西方是光明的無量。二佛都出於大目如來，是釋尊以方便設化，出現的東西二大淨土。<sup>136</sup>

#### (十一)〈淨土的仰信—未來彌勒淨土〉<sup>137</sup>

印順法師認為淨土思想的傳出，來自於對現實人間的種種苦難和不理想。所以淨土思想的最初意義，應該是充滿人間現實性的理想世界。而未來彌勒成佛國土，就是符合這樣的條件。是理想政治與完善宗教的並行，人人守五戒、十善，世間和平、自由，有佛出世教導正法，是世間正法與出世間正同時進行的時代。舉《佛本行集經》比對釋尊與未來彌勒佛，說明二佛世界苦樂不同的原因。

首先，是釋尊與彌勒行願的差別：釋尊出於悲憫眾生的願力，救護眾生脫離一切苦而發心在穢土成佛，是重在「悲能拔苦」的精神；彌勒是立願生在「佛刹莊嚴、壽命無數」的世界，重在慈的「施與安樂」。以因行來看，釋尊的發心是更能顯現大悲濟世的菩薩道精神，勝過彌勒「莊嚴佛刹」的發心修行。其次，舉《彌勒菩薩所問(會)經》說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我(釋尊)於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生。」<sup>138</sup> 印順法師以大乘淨土「隨其心淨，則

<sup>135</sup> 參見望月信亨主編，《望月佛教大辭典》(台北：地平線出版社，1977年12月)，頁4368b。

<sup>136</sup> 參見印順法師，〈阿閼·阿彌陀·大目〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁482。

<sup>137</sup> 印順法師，〈未來彌勒淨土〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁491-494。

<sup>138</sup> 唐·菩提流志譯，〈彌勒菩薩所問會〉，《大寶積經》卷111，收入《大正藏》第十一冊，頁629c。

佛土淨」的菩薩精神，開顯以彌勒重信願的淨土菩薩行、釋尊重悲濟的穢土菩薩行之  
二大流。

### (十二)〈淨土的仰信—地上與天國的樂土〉<sup>139</sup>

佛教的原始淨土思想是政治和平，佛法昌明的佛化人間淨土之實現。佛教到了大乘時代的淨土，傾向於他方淨土。印順法師認為，是受到一般神教意識的影響，而導致這樣的發展。淨土的傳說，在此列舉二個來源：

1、地上的樂土。傳說是現今德里(Dehli)以北一帶，名為鬱多羅拘盧(Uttara-kuru)。鬱多羅是上，是北方，而鬱多羅拘盧指的就是北拘盧、上拘盧。拘盧是阿利安(Ārya)人的一族，地名就叫做拘盧。鬱多羅拘盧曾經是印度人嚮往的樂土，這樣的樂土是自由平等，沒有天災人禍，沒有我我所，沒有繫屬，死後能生天。而這樣的生活，或許是人類文明進步，人禍越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕。但是這裡沒有佛法，所以佛教稱為八難之一。

2、天上的樂土：淨土思想的來源之一是天國、天堂。佛教所說的天，是繼承印度神教的。天上的樂土，佛教首重清淨莊嚴的忉利天，有政治組織形態。

如果，莊嚴光明的天國沒有五欲的貪著，沒有不平等和戰爭，有佛菩薩說法，那就成了佛教理想的淨土了。北洲的傳說來源，是人類追慕原始的自然生活，而天國則是反應了人間的政治組合。天上與地上的樂土，佛教推重北拘盧洲式的自然、平等與自由，人與人之間「無我我所，無有守護」的幸福，對有政治形態的天國，比較不欣賞。天國的另一特殊清淨區，即彌勒(Maitreya)的兜率天(Tuṣita)，是淨土思想的重要淵源之一。兜率天有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，成為佛弟子心目中仰望的地方。彌勒的信仰，在西元二世紀就已存在，而彌勒在兜率天說法，是發願往生兜率天的主要原因。

### (十三)〈淨土與念佛法門—東西二大淨土〉<sup>140</sup>

<sup>139</sup> 印順法師，〈地上與天上的樂土〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 494-503。

<sup>140</sup> 印順法師，〈東西二大淨土〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 759-806。

〈東西二大淨土〉著重在淨土文獻上的分析，就著阿彌陀佛淨土和阿閼佛淨土依據的經典闡釋其內容。

1、西方阿彌陀佛極樂淨土：阿彌陀佛依據的主要經典有三本：《大阿彌陀經》(簡稱大經)、<sup>141</sup>《小阿彌陀經》(簡稱小經)、<sup>142</sup>《觀無量壽佛經》(簡稱觀經)。<sup>143</sup>其中《大經》是彌陀淨土的根本經，闡述法藏比丘的因行和二十四願(或四十八願)；《小經》敘述極樂世界的依正莊嚴，勸念佛往生，為一般持誦的要典；《觀無量壽經》立十六觀，九品往生，是觀相念佛的要典。

印順法師認為阿彌陀佛淨土的特色有二：一阿彌陀佛的根本願，是勝過一切佛，著重來生淨土者的功德。其淨土不止是環境的理想，更重視在淨土德行的進修；二是阿彌陀佛的特勝，從佛的光明和名聞而表達出來。重視光明的利益眾生，佛的光明普照，能使眾生解除苦厄。而往生阿彌陀佛國的，雖有「三輩往生」不等程度的三類，但是其共同條件是，慈心、不瞋、齋戒、斷愛欲，一日一夜或盡形壽，一心念願求往生阿彌陀佛極樂淨土。惡人依仗佛力，能生於極樂世界的邊地，是阿彌陀佛對惡人的他力接引，在〈三輩往生〉已充分表現出來。

2、東方阿閼佛妙喜淨土：阿閼(Akṣobhya)佛淨土的經典，華譯現存有二本，一是後漢支婁迦讖(Lokarakṣa)(187—189)譯的《阿閼佛國經》，二卷；二為唐菩提流志(Bodhiruci)(705—713)所譯，編為《大寶積經》第六〈不動如來會〉，二卷。

這部經的內容概要，是舍利弗(Śāriputra)請佛開示：「如昔諸菩薩摩訶薩，所願及行，明照并僧那」，作為未來求菩薩道者的修學楷模。佛為說東方的阿閼菩薩成佛的因行，因其願行如「大僧那僧涅」(mahā-saṃnāha-saṃnaddha，譯義為著大鎧甲)。由於不再起瞋恚，所以被稱為阿閼(Akṣobhya)菩薩。阿閼菩薩又發願：所行的不離一切

<sup>141</sup> 《大經》，有五種譯本：(1)《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷，吳·支謙譯；(2)《無量清淨平等覺經》四卷，後漢·支婁迦讖譯；(3)《無量壽經》二卷，曹魏·康僧鎧譯；(4)《大寶積經》〈無量壽如來會〉二卷，唐·菩提流志譯；(5)《大乘無量壽莊嚴經》三卷，趙宋·法賢譯。《大經》是彌陀淨土的根本經典。

<sup>142</sup> 《小經》的譯本，現存二部：(1)《阿彌陀經》(也名《無量壽經》)，一卷，姚秦西元四〇二鳩摩羅什譯；(2)《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐永徽元年(西元六五〇)玄奘譯。這是《大經》的略本，主要敘述極樂國土的依正莊嚴，勸念佛往生，簡要而有力，為一般所持誦的主要經典。

<sup>143</sup> 劉宋·疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》一卷，收入《大正藏》第十二冊。本經內容立十六觀，九品往生，是觀相念佛的要典。

智願；一切智相應。阿閼菩薩發願以來，他的「僧那僧涅」，是一般菩薩所不及的。<sup>144</sup>阿閼佛淨土，也勸人發願往生，但是不能以愛著心，貪圖淨土的莊嚴享受而往生。要修善行、清淨梵行，是重在德行，不是偏重信願的淨土法門。是重法，代表初期的智證大乘。

#### (十四)〈淨土思想的開展〉<sup>145</sup>

##### 1、淨土爲人類共同的願望

釋迦佛土的缺陷多，他方清淨佛土，成爲佛弟子共同仰望的地方。「天視自我民視，天聽自我民聽。」依佛的願力而實現爲淨土，不外乎是人類的願望，而表現爲佛的本願。佛教淨土思想的根源，來自人類與自己、社會、自然之間苦難的解除。淨土思想的淵源，有北拘盧洲(Uttarakura)式的自然；有天國式的莊嚴。而佛弟子心目中的理想淨土，以有佛出世說法的彌勒(Maitreya)人間淨土爲先聲。佛法的輪王傳說，與未來彌勒成佛說法相結合，成爲佛教早期的人間淨土。

##### 2、淨土與女人的關係

印順法師談到在現實生活中，女人的地位受到極不平等對待的，而引經說明二淨土與女人的關係。阿彌陀佛淨土是比對種種淨土，而立願實現一個沒有女人，更完善的淨土，如說：「女人往生，即化作男子」；阿閼佛淨土，則保有男女共住的淨土，以及人間勝過天上的古義。

##### 3、淨土與穢土成佛的意義

另一重要的淨土是，彌勒未來的人間淨土，與釋尊在穢土成佛有著不同的意義。這關係到菩薩本願思想，依菩薩的本願不同，成就的國土也有所不同。「釋尊大悲普濟，願意在穢土成佛，發心遲而成佛早；彌勒願莊嚴淨土，在淨土成佛，發心早而成

<sup>144</sup> 《阿閼佛國經》卷 1：「阿閼如來昔行菩薩道時，世世見如來，一切常奉梵行，世世亦作，是名阿閼菩薩。從一佛剎，復遊一佛剎，所至到處，日常見諸天中天，生於彼。佛言：舍利弗！譬如轉輪王得天下，所從一觀，復至一觀，足未曾蹈地，所至常以五樂自娛，得自在至盡壽。如是，舍利弗！阿閼如來行菩薩道行，世世常自見如來無所著等正覺，常修梵行，於彼所說法時，一切皆行度無極，少有行弟子道。」後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》《大正藏》第十一冊，頁 754c1-10。

<sup>145</sup> 印順法師，〈淨土思想的開展〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 806-838。

佛遲。所以，淨土容易成就(不退墮)，成佛卻慢；穢土不容易成就，成佛反而快些。」

146

阿彌陀佛淨土的信仰，傾向通俗化，念阿彌陀佛，往生極樂世界的信行，在後期大乘中是非常流行。大乘論師，如龍樹(Nāgārjuna)的《十住毘婆沙論》，指為「怯弱下劣」的「易行道。」無著(Asaṅga)的《攝大乘論》，解說為「別時意趣。」馬鳴(Aśvaghōṣa)的《大乘起信論》，解說為「懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心。」對稱念阿彌陀佛法門，在佛法應有的意義，給以適當的解說。

### (十五)〈念佛法門〉<sup>147</sup>

印順法師說明《般舟三昧經》的念佛法門以及念佛法門的發展。

1、念佛見佛的般舟三昧：《般舟三昧經》，為念佛法門的重要經典。「般舟三昧」(pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi)，意義是「現在佛悉立在前(的)三昧」。「現在佛」，是十方現在的一切佛。三昧修習成就，能於定中見十方現在的一切佛，所以名「般舟三昧」。必須依一佛而修，修成了，才能漸漸增多，見現在的一切佛。所以，「般舟三昧」是能見現在一切佛的，修習時也是不限於念阿彌陀佛的。「般舟三昧」的本質，是依假想觀而成三昧，屬於定法，依此深化而又淺化起來。深化是在定中起唯心無實觀，引入三解脫門；淺化是與「般若法門」一樣，成為普遍學習的法門。

2、念佛法門的發展：念佛(buddhānusmṛti)，為「六念」之一。是適應「信行人」及「佛涅槃後，佛弟子心中的永恆懷念」而特別的發展。早期「念佛」的意義為：(1)死後不墮三惡道，生天，決定向三菩提；(2)現生能離怖畏，也有拔濟苦厄的作用。到了大乘佛教「念佛」特別的發達起來，發展為「稱名」、「觀相」、「唯心」、「實相」四門。A、「稱名」念佛：念阿彌陀佛，願生極樂世界，是早期念佛的一大流。稱名念佛

<sup>146</sup> 印順法師，〈淨土思想的開展〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 822-823。

<sup>147</sup> 印順法師，〈念佛法門〉，收入《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 839-873。

能通於十方現在及過去佛；B、「觀相」念佛：念佛三十二相、八十種好的色身相；念佛五品具足、十力、四無所畏等功德——法身相；C、「唯心」念佛：依《般舟三昧經》念佛三昧的定境，而理會出三界生死，都是自心所作的，是虛妄不實的。所以，心所想為愚癡，心無想是涅槃。不應起心相，能念的心也是空無所有的，這才入空無相無願——三解脫門；D、「實相」念佛：「實相」或「諸法實相」，玄奘譯為「實性」或「諸法實性」，是「如」、「法界」、「實際」的異名。信解五陰身、生身、功德身、緣起等一切，自性無所有；無所有中，沒有少法是可得可念的，所以說：「無憶（念）故，是為念佛」。「無憶念」的念佛，是直就佛的五陰、色身、功德、緣起，而直觀實相的，所以名為「實相念佛」。

#### (十六)〈大乘念佛法門〉<sup>148</sup>

本章分別是以〈信方便的易行道〉、〈易行道支略說〉二節，說明重信的易行道之重要性。大乘佛法菩薩的發心是「任重道遠」的，要在生死長流中度化眾生，印順法師認為，惟有勝解一切法空，才有可能。可是菩薩道的甚深難行，非一般根性所能修學。所以，為適應一般根性所能普遍接受的易行道就顯得重要，而易行也成為難行道的方便。以龍樹的《十住毘婆沙論》所說的易行道，先說稱念佛名，憶念，禮拜。再進一步的說明求惟越致地者，不是只有憶念、稱名、禮拜而已，還有懺悔、隨喜、迴向。稱念佛名是語業，禮拜是身業，憶念是意業，這是恭敬佛而起的清淨三業。於佛前修懺悔行、勸請行、隨喜行，最後以回向佛道作總結，易行道可說是廣義的念佛法門。

印順法師認為易行道的內容，以「普賢行願品」的十大願為集大成。內容分別為：1.「禮敬諸佛」、2.「稱讚如來」、3.「廣修供養」、4.「懺悔業障」、5.「隨喜功德」、6.「請轉法輪」、7.「請佛住世」、8.「常隨佛學」、9.「恆順眾生」、10.「普皆回向」。以上，是依易行道的十支，作為一般的解說，並不是專依《普賢行願品》而說的。

<sup>148</sup> 印順法師，《華雨集》第二冊，頁133-164。

### (十七)稱名念佛除業障<sup>149</sup>

念佛在流傳中傾向通俗化的，除業障是重要的一項，這裡討論幾個問題。

1、念佛滅罪，除業障而得不退等之功德。聞十方佛而「執持稱名號」，受持、讀、誦、爲人說，五逆在內的一切罪業都可以消滅，一切福報都可以具足，速得不退。這樣的「念佛滅罪」，與佛前的懺悔罪業，多少不同。

2、念佛含有佛力加持的意義。在過去或現在的十方佛前，禮拜、稱名、觀想等，能卻多少劫的生死罪業，都由於佛的「本願」力，雖須要自己的禮拜、稱名、觀想，而實含有「他力」——佛力加持的意義。

3、念佛從「自力」而向「他力」。在十方佛前，稱名、憶念、禮拜、修懺悔等，是「信方便易行道」。從僧伽的懺悔演化而來，是「自力」的廣義「念佛」法門。念佛從「自力」而向「他力」發展，如高齊那連提耶舍所譯《大悲經》卷三，說：「過去有大商主，將諸商人入於大海。到彼海已，其船卒爲摩竭大魚欲來吞噬。」<sup>150</sup>魚王聞佛名號，起不殺心，商人們免於死亡，這是佛力。《思惟要略法》說：「念佛者，令無量劫重罪微薄，得至禪定。至心念佛，佛亦念之。如人爲王所念，怨家、債主，不敢侵近。」<sup>151</sup>人念佛，佛也念人，就憑佛力的庇護而得到平安。這是明確的「他力」說，在「大乘佛法」的開展中，易行方便幾乎都「他力」化了。

### (十八)〈往生極樂淨土〉<sup>152</sup>

菩薩道廣大難行，容易退失，非一般怯劣眾生所能成辦的，所以經說「往生淨土」的易行道。而在中國佛教界，談到「淨土」，即西方極樂世界；說到「往生」，即往生西方。因爲阿彌陀佛淨土是重信的易行道，在通俗普及的情況下，念阿彌陀佛，往生極樂淨土的法門，當然要比阿閼佛淨土法門來得盛行。印順法師認爲極樂淨土法門，雖不是究竟了義說，可是在「爲人生善」意趣中，是能引發眾生信向佛道的易行方便。

<sup>149</sup> 印順法師，〈稱名念佛除業障〉，收入《華雨集》第二冊，頁 200-212。

<sup>150</sup> 北齊·那連提耶舍譯，《大悲經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 957b-c。

<sup>151</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《思惟要略法》，收入《大正藏》第十五冊，頁 299a。

<sup>152</sup> 印順法師，〈往生極樂淨土〉，收入《華雨集》第二冊，頁 216-240。

### (十九)〈橫出三界〉<sup>153</sup>

淨土法門因為容易修學，能適應一般初學者，可以堅定信願。印順法師認為中國淨土行者，過分強調淨土的特勝，而有「橫出三界」之說，是值得再考慮的。

淨土由於環境好，「諸上善人俱會一處」，沒有生老病死的痛苦。若以因中說果，不妨說往生淨土，已解脫生死了。「在淨土中，進修是緩慢的，但不會退墮，非常穩當。穢土修行功德強，進步快，只是障礙多，風險要大些。穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的，不要自誇「橫出三界」了！」<sup>154</sup>

### (二十)〈帶業往生〉<sup>155</sup>

〈帶業往生〉議題起緣於陳健民先生批評「帶業往生」的思想，在臺灣佛教界引起軒然大波。

1980年11月21日起，陳健民先生在臺北市建國南路淨廬地下室，主講《淨土五經會通》共五天。演講的綱目分為十一章，在第二章的「罪福會通」提出，「帶業往生」一句，認為經文中沒有記載，批評古德提倡無據，所以主張以「消業往生」取而代之。由於涉及傳統信仰的權威，引起佛教界的各種責難和商榷的文章不斷湧出。

印順法師為此，特別說明稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，這是念佛法門的特勝！而念佛、消災、能否往生淨土之間，是沒有一定關係的。因為往生淨土，除了證無生法忍斷煩惱的菩薩，一般的往生者，通常是還沒有斷煩惱的。尤於生在淨土中煩惱不會生起；雖然帶有無邊的生死罪業，業也不會感苦報。所以認為「帶業往生」是合理的，但是不值得特別的鼓吹。

### (廿一)〈隔陰之迷〉<sup>156</sup>

印順法師針對印光大師的《淨土決疑論》，提出質疑：認為印光大師「既受胎陰……

<sup>153</sup> 印順法師，〈橫出三界〉，收入《華雨集》第四冊，頁174-178。

<sup>154</sup> 印順法師，《華雨集》第四冊，頁174-175、177。

<sup>155</sup> 印順法師，〈帶業往生〉，收入《華雨集》第四冊，頁178-181。

<sup>156</sup> 印順法師，〈隔陰之迷〉，收入《華雨集》第四冊，頁181-184。

從迷入迷者多」<sup>157</sup>的「隔陰之迷」之說，是不正確。因為從事迷來說，一切眾生，前三果聖者，都有此「隔陰之迷」；從迷理來說，凡夫是從迷入迷，而聖者雖有「隔陰之迷」，但解脫生死是為期不遠，聖者也不會從覺入迷。

## (廿二)〈四句料簡〉<sup>158</sup>

「有禪無淨土，十人九岔路」；「無禪有淨土，萬修萬人去」；「有禪有淨土，猶如帶角虎」；「無禪無淨土，銅床并鐵柱」。四句偈中的「禪」，指達磨傳來的禪宗；「淨土」是指「西方阿彌陀佛的極樂淨土」。印順法師依據四句偈的內容來判斷，這是在禪、淨都流行的時代，作者沒有輕視禪宗，而卻是志在西方淨土，以淨土行為最殊勝的法門。

「橫出三界」，「帶業往生」，「隔陰之迷」，「四句料簡」，是一般淨土行者，用來讚揚淨土法門的。印順法師認為，若依法義來看，都含有似是而非的成分，但在弘揚淨土來說，確實有接引初學者入門的作用，有「為人生善」的宣導價值。

綜合以上，大致可以歸納出印順法師，關懷淨土的幾項要點：

一、說明淨土的佛教中的重要性；淨土的內涵，「淨土」的條件必須是「自然界的淨化」和「有情界的淨化」。

二、印順法師說明自己的淨土思想，受到太虛大師的影響很大：<sup>159</sup>「另一部『淨土新論』，是依虛大師所說：『淨為三乘共庇』，說明佛法中的不同淨土。」<sup>160</sup>淨土是

<sup>157</sup> 參見印順法師，〈隔陰之迷〉：「近見《當代》雜誌(三十期)所引，印光大師《淨土決疑論》說：『一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷入迷者多』，當然沒有念佛法門的穩當了！」印順法師，《華雨集》第四冊，頁182。

<sup>158</sup> 印順法師，〈四句料簡〉，收入《華雨集》第四冊，頁184-187。

<sup>159</sup> 雖然受到太虛大師的影響很深，但是印順法師仍有自身的看法，誠如杜忠全所提：「但是，印順導師的淨土觀並不全然得自太虛大師，而是有其個人研究之體會。印順導師之說淨土，有三點值得特別注意的是：一、他並非中國傳統淨土宗之信仰與修持者，因此他不像一般淨土宗之宣揚者那般，專從一宗一派的見地來講說淨土；二、他乃是『從全體佛法的觀點，通泛的加以條理的說明』的；三、如前所述，他對佛法有特別的體會與關懷，其一生講說與著述，乃是為了『闡揚佛法的人間性，反對天(神)化；探求佛法的本質，而捨棄過了時的方便』。此中，前二可說與太虛大師一脈相承，最後一項則是他對佛法的深切體會了。」引自杜忠全，〈印順導師的淨土觀初探——以《淨土新論》為中心〉，收入《福嚴會訊》第19期，頁81。

<sup>160</sup> 印順法師，《遊心法海六十年》，頁20。

大小乘共同嚮往且認為最理想的地方，是故，以廣義的淨土思想為主要的論列。

三、印順法師於《成佛之道》一書中，將淨土法門放在大乘不共法的六度中之精進度；由此，可以看出，印順法師把「他方淨土」視為是進向菩薩道的方便法門。

四、依經論闡釋釋迦牟尼佛和彌勒菩薩在因地修行的風格，以釋迦牟尼佛為難行道、彌勒為易行道的代表。

五、以東西方淨土的對比觀察，呈現因根機的不同而有代表重信願的西方極樂淨土，以及東方阿閼佛重智證的大乘淨土。

六、淨土法門修持方法的問題，諸如稱名與念佛的真實義。可見其認為念佛是一種禪觀，是利根上機才能修習，此與中國淨土宗弘揚三根普遍的法門是有極大差別的。

七、往生趣向的問題：往生天國和往生淨土的異同。

八、「莊嚴淨土」與「往生淨土」的個別意趣。印順法師特別提出：「中國淨土宗，發展得非常特別。但知發願往生，求生淨土，而淨土從何而來，一向少加留意。……菩薩的所以攝取淨土：一、一切諸佛成就清淨莊嚴淨土，菩薩發心學佛，當然也要實現佛那樣的淨土。二、為什麼要實現此淨土？不是為自己受用著想，而是為了教化眾生。」<sup>161</sup>

印順法師自述：「我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。」<sup>162</sup>筆者以為，這些對於傳統淨土的批判，是其仔細探究淨土宗的歷史源流、發展趣向，慎重所提出純正、適應現代的抉擇！龔雋：「作為一名教內出家的學僧，印順對於佛法的研究雖然是為了增益信仰，不過他把握了時代思想與學術研究的動脈，更希望賦予信仰以一種理性主義的基礎，提倡『勝解才是信仰的前因，勝解後的信仰，才是真誠的信仰、理智的信仰』。印順對『勝解』的完成主要就是透過佛學探究——一種具有近代知識史意味的歷史學考究——來達成的。他認為佛法雖然

<sup>161</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 39。

<sup>162</sup> 印順法師，〈契理契機的人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 32。

是卓越的，卻同時表現為『人間佛教的歷史性』。」<sup>163</sup>印順法師從佛法衰微、變相的時代，引發探求純正佛法的信念。又，本於實踐人間淨土、建設人間淨土的初衷，對於中國盛行久遠的淨土宗進行反省與檢討，且提出直指佛陀本懷、重於適應人間的淨土思想法門。著實，經印順法師的考究析論，使得眾所周知的彌陀淨土，以及被忽略的阿閼佛淨土、彌勒淨土等，在「人間佛教」的基礎上，重新賦予著修持的省思與信仰的認知。

---

<sup>163</sup> 龔雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，收入自《第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》（新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2012年5月），頁76。

### 第三章 印順法師對往生淨土法門的評論

所謂「往生淨土」，是指有情的生命於命終之後，由此世界而生於他方世界；大多指稱為，捨棄此穢惡娑婆世界而嚮往清淨的國土。就往生他方淨土而言，經典記載有同於此娑婆世界的兜率彌勒內院、從此世界過十萬億佛土的西方極樂世界、東方的藥師淨琉璃世界，還有十方淨土等諸多淨土。其中，以西方極樂世界的阿彌陀佛淨土最受推崇，成為淨土信仰者心目中無可取代的地位。

西方極樂世界，又稱為極樂淨土、極樂國土、西方淨土、安養淨土、安樂國等。在《阿彌陀經》等相關的淨土經典皆有詳細解說，其位置在我們此所居世間的西方，經過十萬億個佛土之處。經中說：「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗！彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。又舍利弗！極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。」<sup>164</sup>

彌陀淨土的世界，莊嚴無比，七寶嚴飾；各種飲食隨意而至，微風吹動皆是法音，連在淨土中的鳥類都是阿彌陀佛慈悲的法音示現。淨土中居住的人，相貌端嚴，但受諸樂，無有眾苦，若能往生於其世界中，能得不退轉。此即雖未能馬上入聖者之流，但至少也能不退於娑婆中受六道輪迴之苦。極樂世界中的種種殊勝淨妙，對應娑婆世界五濁惡世之「穢土」，這苦與樂的相對應，使極樂世界成為淨土中最受歡迎的樂土。極樂世界的教主阿彌陀佛幾乎成為家喻戶曉的佛教代名詞，這以修行往生西方極樂世界阿彌陀佛淨土為目的之佛教宗派，稱之為淨土宗，為中國佛教八大宗派之一。

日本僧人法然(1133—1212)所著《選擇本願念佛集》第一章提出：「如聖道家血脈，

<sup>164</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊，頁 346c。

淨土宗亦有血脈。但於淨土一宗，諸家不同，所謂廬山慧遠法師、慈愍三藏、道綽、善導等是也。」<sup>165</sup>中國的淨土宗發展主要有三系統，即：一、廬山慧遠大師系，二、曇鸞、道綽、善導大師系，三、慈愍三藏慧日大師系。

據《法苑珠林》卷四十二中引用晉·王琰(生卒年不詳、約470年前後在世)《冥祥記》傳述西晉關公則及其弟子衛士度往生西方淨土，被認為是現存文獻中，最早的彌陀信仰者。<sup>166</sup>其後又有東晉的名僧支遁(314—366)和竺法曠(327-402)虔誠信仰並大力弘揚彌陀淨土思想。至東晉慧遠在江西廬山東林寺結白蓮社，邀集僧俗一共十八人，精修念佛三昧求往生西方彌陀淨土。慧遠的結社念佛，是依念佛三昧而能見佛，以期往生西方彌陀淨土。其念佛思想是基於《般舟三昧經》。如劉遺民(352—410)的白蓮社誓文中記載：「神者可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，則幽路咫尺，與求之無主，則渺茫河津。」<sup>167</sup>這是以佛為對象而觀念(想)容易感涉，但是若對之無主，則渺茫不知其河津，三昧難以成就矣。又記：「遺民精勤偏至，具持禁戒，宗張等所不及。專念禪坐，始涉半年，定中見佛。行路遇像，佛於空現，光照天地皆作金色。」<sup>168</sup>望月信亨由此說明，慧遠的廬山之結社念佛，是依《般舟三昧經》的念佛法門，以期現身見佛，定中見佛做為往生的根據，以「觀相念佛」為主。白蓮社為結社念佛的濫觴，所以淨土宗又被稱為「白蓮宗」或蓮宗。此一風氣興盛於當時，大家爭相仿效結社念佛，因此慧遠被推尊為中國淨土宗的初祖。<sup>169</sup>所著《大乘義經》將淨土分為三種：事淨土(凡夫所居)、相淨土(聲聞、緣覺、菩薩所居)、真淨土(初地以上菩薩、佛所居)，此系統的思想影響了之後的智顛、吉藏、元曉(617—686)、智儼(602—668)、法藏(643—712)等大師。

<sup>165</sup> 法然，〈選擇本願念佛集〉，收入《法然上人全集》(台北：現代禪文教基金會出版，2003年11月)，頁11。

<sup>166</sup> 唐·道世，《法苑珠林》卷42，收入《大正藏》第五十三冊，頁616上。

<sup>167</sup> 唐·僧祐，《出三藏記集傳》下卷，《大正藏》第五十五冊，頁109。

<sup>168</sup> 唐·道宣，《廣弘明集》第27卷，收入《大正藏》第五十二冊，頁304。

<sup>169</sup> 參見望月信亨著、印海譯，《中國淨土教理史》，頁17。

慧遠被推為淨土宗初祖，有其重要的代表性；但也有學者提出對淨土宗具有實質影響力者為曇鸞。學者湯用彤認為真正確立中國淨土教的是北魏曇鸞，他說：「北方大弘淨土念佛之業者，實為北魏之曇鸞。其影響頗大，故常推為淨土教之初祖。」<sup>170</sup>陳揚炯也說：「慧遠是中國淨土宗的先驅者之一，但是，後世奉之為淨土宗初祖，則恐怕是誇大了。慧遠也不是彌陀信仰的思想家，他只是追求永生，沒有獨特的淨土教義。」<sup>171</sup>陳劍煌也認為：「從實際弘傳彌陀淨土教門的立場來看，應以曇鸞、道綽與善導這一系為主。」<sup>172</sup>綜上所述，北魏的曇鸞於中國淨土教的地位與影響著實深重。若言慧遠深具開宗的貢獻，則曇鸞的功勞即是將淨土宗發揚光大。

曇鸞這一系可說是中國淨土宗的主流，經曇鸞力行弘傳，而後有道綽、善導，唐朝的法照(約生於 747-821 年間)、少康(?-805)等，至宋朝的永明及明朝的蓮池大師，一直到民國的印光大師，都是承襲曇鸞大師的淨土思想而來的。

曇鸞倡導「他力本願」思想，即依佛力成佛的易行道。曇鸞《往生論注》：「凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。何以言之？若非佛力，四十八願便是徒設。」闡明依阿彌陀佛的本願力便能往生極樂國土。繼後，道綽大師承以曇鸞思想，著《安樂集》<sup>173</sup>依末法思想提倡時教相應說，且將佛教分為聖道門與淨土門。<sup>174</sup>依憑自力修行，斷惑證理入聖得果，此為聖道門；稱佛名號，依憑阿彌陀佛願力往生淨土，得不退轉，此為淨土門。《安樂集》又道：「當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」意指淨土門是適應今時鈍根造惡凡夫唯可修持的法門。善導大師承繼道綽末法思想，更強調「懺悔」的重要，「念念稱名常懺悔」、「念

<sup>170</sup> 湯用彤，《魏漢兩晉南北朝佛教史》(上海：上海書店，1991年12月)，頁803。

<sup>171</sup> 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁108。

<sup>172</sup> 陳劍煌，《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》(台北：商周出版/城邦文化出版，2009年9月)，頁15。

<sup>173</sup> 『安樂集』是道綽講說『觀無量壽經』時的別記。他著作這本書的意趣有三：第一位摧破異見邪執。第二為破諸師的謬解，第三是開示末世眾生的要路。」引自深福：〈淨土源說〉，收入《現代佛教學術叢刊》第65冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)，頁15。

<sup>174</sup> 釋慧嚴：「歷史上確立聖道門與淨土門者，是道綽的《安樂集》，引自釋慧嚴：《淨土概論》，頁95。

念時中常懺悔」，指出「稱名念佛」可懺悔滅罪。進一步，其力倡「凡入報土論」的思想，認為彌陀淨土是報土，罪惡凡夫亦能往生彌陀報土，故加深諸多淨土信眾的信心，堪稱是此系統的集大成者。

唐代慧日大師曾赴印參學，歸國後敬信淨土。「慈愍三藏慧日是西曆七四八年前的人，他游印十八年，親受印度三藏之法，這是第三傳；他主唱的是教淨一致、禪淨一致、戒淨雙修的思想，這個思想，被歷代大德所繼承，延壽、株宏、普照、法照、元照、智旭等都是這個系統的大德。」<sup>175</sup>當時禪家批評淨土為引導愚人的方便虛妄說，其便撰文抨擊，且提倡念佛往生，主張戒淨並行、禪淨雙修、教禪一致、一切修行皆迴向往生淨土。學者恆清法師說：「慈愍一方面力駁禪者的偏見，另一方面也積極提倡教禪一致和禪淨雙修。他認為正確的禪定是要制心一處，念念相續，離於昏沉。如果修禪有昏沉覆障時，應以念佛、禮拜、行道等來對治，並且將所修行業，回向往生淨土。他認為能如是修習禪定者，才是『佛禪定與聖教合』。慈愍可說是把禪、教、淨三合一的首創者。」<sup>176</sup>黃國清：「參禪與念佛兩種行法，本來在中國分途發展，也曾經相互批駁，後來逐漸交融，形成禪淨雙修的觀念。唐代慈愍三藏慧日對當時逐漸盛行的禪宗加以論難，提倡禪與念佛並修。」<sup>177</sup>由慧日大師開展「禪淨合一」此一系統，也影響著日後禪淨二宗的交融。

綜觀中國淨土三大宗，可簡要言歸納為：慧遠大師系統以「觀相念佛」為主，曇鸞、道綽、善導大師系統以「稱名念佛」為主；慧日大師系統則以「禪淨合一」為主。李世傑：「慧遠流的淨土教之法益，是吸收上根的(上流階級)；善導流的淨土教之法益，是下根普遍的(平民)教義；綜合上下根的淨土教就是慈愍流的禪淨一致的淨土教

<sup>175</sup> 李世傑，〈中國淨土教略史〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 65 冊(台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月)，頁 40。

<sup>176</sup> 釋恆清，〈禪淨融合主義的思惟方法——從中國人的思惟特徵論起〉，收自《臺大哲學論評》第 14 期(台北：國立台灣大學哲學系，1991 年 1 月)，頁 239-240。

<sup>177</sup> 黃國清，〈愍山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，收入《慈光禪學學報》第 2 期(台中：慈光禪學研究所，2001 年 12 月)，頁 216。

義，這一系是中根適合的淨土教」、「三流之中，各流都有普遍著三根，淨土教本來是三根普遍的，但是各流有各自的特別發揮，有各自的適合性和特色，有作用的結果之特色」<sup>178</sup>此三者淨土的弘傳上，均有著舉足輕重的貢獻與其傳承意義。其中，以曇鸞、道綽、善導大師這一系統的影響最大。

本章節所欲探討者，乃印順法師針對淨土教在流傳中，修持方法的偏重與佛法契理契機的諸多議題，包括難行道與易行道之區別和抉擇；念佛法門之修持內涵等。

## 第一節 印順法師對易行道與難行道的判別

所謂的「易行道」，相對者即是「難行道」，顧名思義可知「易行道」是屬於較為簡易且速成圓滿修行法門。關於易行道的觀點，中國淨土行者和印順法師都是以龍樹的《十住毗婆沙論》作為易行和難行的判定。中國淨土行者，以龍樹《十住毗婆沙論》中所說：「或有以信方便易行，疾至阿惟越致者」，作為易行道速成佛，難行道難成佛的主張。如北魏曇鸞法師依《十住毗婆沙論》，認為眾生處今五濁惡世之際，以無佛故，多數眾生根器闇鈍，唯依念佛求生淨土，能夠依「佛力住持，即入大乘正定之聚」（不退轉位）；這是身處無佛出世的穢土中，欲求得阿惟越致最簡易、穩當的方式。往後道綽等諸師，對易行道的解讀，大多不過於此。歸結淨土宗大德判定易行道，是依仗阿彌陀佛的慈悲願力，以此能橫超三界，十念往生的他力易行。

### 一、龍樹菩薩的「易行道」之說

「易行道」出自於龍樹(Nāgārjuna)菩薩所著的《十住毘婆沙論》。《十住毘婆沙

<sup>178</sup> 李世傑，〈中國淨土教略史〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 65 冊(台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月)，頁 42。

論》為解釋大乘菩薩十地境界的一部專論，從現證法性入菩薩初地的歡喜地，乃至到十地的法雲地。論中敘述要成就初地必須具備八法：「厚種善根、善行於諸行、善集諸資用、善供養諸佛、善知識所護、具足於深心、悲心念眾生、信解無上法」等。當具足八法後，菩薩初發心而自發願：「我得自度已，當復度眾生」的大願。

修行菩薩道者，要在生死流轉中免於墮落惡道，或防止墮於二乘，龍樹菩薩認為，修學菩薩道的行者首要目標在證得「不退轉」(阿惟越致地)。因為在漫長的菩薩道過程中要廣集諸福德資糧，難免遭遇阻礙與困難，有的因此而退失初心，導致無法圓滿成就菩提道。論中將修學菩薩道分為二類：一類是得不退轉(阿惟越致)菩薩，此類菩薩從始至終精進勇猛，樂上善法，廣修一切善根資糧；另一類為退轉菩薩，這類菩薩可能是無有志幹、好樂下劣法、深著名利養、其心不端直等等，雖然要到達不退轉很困難，但是久修仍可到達。

「諸佛所說，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！」有人請教龍樹菩薩，有什麼方便易行的修行方法，能夠速成阿惟越致呢？「汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！」<sup>179</sup>龍樹菩薩說明有如此易行的方便法門，可是強調那是專為心性怯弱的根性所說的。

龍樹菩薩又以徒步為苦、乘船為樂來形容「難行道」與「易行道」的修學菩薩道的過程：「佛法有無量門，如世間道，有難有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進；或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」<sup>180</sup>此譬喻是將修學佛法區分為「難行道」和「易行道」。「難行道」是「勤行精進」，必須勤修於菩薩道的難忍難行，布施、持戒等四攝六度萬行，就像是徒步在陸上行走，較為辛苦。

<sup>179</sup> 龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5，收入《大正藏》第二十六冊，頁41b-45a。

<sup>180</sup> 龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5，收入《大正藏》第二十六冊，頁41b-45a。

「易行道」是以「信方便易行，疾至阿惟越致」，信方便則好比乘船走水路一樣，比較輕鬆簡易；如經中敘述約有七項，以「憶念、稱名、禮敬」十方諸佛菩薩，並且於十方諸佛處勤修「懺悔、勸請、隨喜、迴向」等行持，而達到不退轉，經文為：

或有以信方便易行，疾至阿惟越致者。如偈說：東方善德佛……如是諸世尊，今現在十方，若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。……如是等，諸大菩薩，皆應憶念、恭敬、禮拜、求阿惟越致地。……求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬、而已，復應於，諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。<sup>181</sup>

以上列舉憶念等為信方便的易行，並且明白指出「稱名念佛」亦是易行的方法。但是，若能以稱念佛名而歸向自己，則如佛陀最初的教法，三皈依雖名為「皈依佛、皈依法、皈依僧」，而其實是要反求諸己，有「自依止、法依止、莫異依止」的深義。所以，論中又說：「阿彌陀佛本願如是，若人念我稱名自歸，即入必定，得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>182</sup>區別難易二道，在於自力則是難行道，借助佛力或他力則是易行道。聖嚴法師：「易行道的確為絕對多數的行者所需，難行道的決定力要靠行者自己，易行道則但有信願深心，迴向往生，即可仗佛願力，得不退轉。唯其易行道亦得有行者自己的善根福德為其基礎，方為安全可靠。」<sup>183</sup>

龍樹菩薩《十住毗婆娑論》之〈易行品〉，為影響中國淨土思想形成的原因之一。南北朝的曇鸞在其著作《往生論註》，就是引用《易行品》之難、易行道，突顯他力的思想；而後的結論也引用〈易行品〉經文證明他力，以勸導引發信心。後來的道綽繼承曇鸞的思想，立聖道、淨土二門，更使淨土教理朗然獨照，方針不紊。因此，淨

<sup>181</sup> 龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆娑論》卷5，收入《大正藏》第二十六冊，頁43a。

<sup>182</sup> 龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆娑論》卷5，收入《大正藏》第二十六冊，頁43a。

<sup>183</sup> 釋聖嚴，〈淨土思想之考察〉，收入《華岡佛學學報》第6期(台北：中華學術院佛學研究所，1983年7月)，頁42。

土思想除了淨土三經以外，《易行品》和《往生論註》也是淨土宗所依的重要的經論。

## 二、曇鸞與道綽對「易行道」的異解

### (一) 曇鸞的「二道二力」與「他力本願」說

龍樹菩薩所著的《十住毗婆沙論》之〈易行品〉的思想對中國淨土宗的影響深遠，北魏淨土教高僧曇鸞在其思想著作代表《往生論註》中，開宗明義引述龍樹菩薩所著的《十住毗婆沙論》之〈易行品〉說明菩薩要到達阿毗跋致有難行與易行二道。曇鸞認為在此五濁惡世無佛的世間，要得不退轉是非常的困難，所以是難行道。要在穢土行難行的大乘法有五大困難：「此難乃有多途，粗言五三，以示義意：一者外道相善，亂菩薩法。二者聲聞自利，障大慈悲。三者無賴惡人，破他勝德。四者顛倒善果，能壞梵行。五者唯是自力，無他力持。」<sup>184</sup>如果能以信佛的因緣求生淨土，由佛力加持而入阿惟越致就是易行道。「易行道者：謂但以信佛因緣，願生淨土，乘佛願力，便得往生彼清淨土；佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船則樂。」<sup>185</sup>依仗著佛的本願力而往生淨土，也就是依他力而得到不退轉，如同乘船走水路一般，輕鬆快樂名為易行道。曇鸞依《無量壽經》強調依佛本願力的殊勝和修五念法門，<sup>186</sup>可以速得成就阿耨多羅三藐三菩提。

曇鸞的易行道思想雖然是受到龍樹菩薩《十住毗婆沙論》之〈易行品〉的影響，但是曇鸞對易行道的解說和龍樹菩薩，有些不同的看法。望月信亨比較龍樹菩薩和曇鸞的說法大致有二點的差異：1、龍樹以在此土，長久勤行精進，由難行道而獲不退轉地，為難行道。以稱念十方十佛及阿彌陀佛等諸佛名，疾得不退為易行道。而修難行或易行在此土都可以獲得不退轉；曇鸞認為要在此土，得不退轉是難行道，往生淨土，得到不退轉才是易行道。換言之，在娑婆五濁惡世修行是難行道，往生淨土是易

<sup>184</sup> 北魏·曇鸞著，《往生論註》，收入《大正藏》第四十冊，頁 826a。

<sup>185</sup> 北魏·曇鸞著，《往生論註》，收入《大正藏》第四十冊，頁 826b。

<sup>186</sup> 世親，《無量壽經優婆提舍願生偈》云：「若善男子善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。」世親著，菩提流支譯，《無量壽經優婆提舍願生偈》，收入《大正藏》第二十六冊，頁 231b。

行道。2、龍樹菩薩以稱念諸佛菩薩名號都是屬於易行道的修持方法；曇鸞認為唯有稱念「阿彌陀佛」才是易行道，而且往生淨土必須有阿彌陀佛的加持力，方能往生淨土，得不退轉。<sup>187</sup>曇鸞不同於龍樹菩薩在此娑婆世界就能成就阿惟越致的說法，反而是強調易行道的「乘佛願力，往生彌陀淨土」的信行。認為是身居五濁惡世無佛眾生的必然之道。並且將龍樹菩薩易行道中稱念十方諸佛名號，轉變為專念「阿彌陀佛」的名號。曇鸞的二道二力與淨穢二土之說，影響淨土教深遠。

## （二）道綽的「聖、淨二門」說

道綽是隋唐間的淨土高僧，繼承北魏曇鸞的淨土思想，著有《安樂集》。其有系統地闡說了淨土學說，每日念佛七萬遍，他並廣勸道俗信眾稱念阿彌陀佛名，成為了淨土宗的重要奠基人。在《安樂集》中辯析難行道與易行道，自力與他力。他說：

依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死，是以不出火宅。何者為二？一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種，今時難證，一由去聖遙遠。二由理深解微，是故《大集月藏經》云：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門可通入路。」<sup>188</sup>

「聖道門」是憑藉自力，斷惑證真而入聖道解脫。但因聖道一門，要依靠自力，又去佛遙遠，且佛教經典深奧難解，處於當今時節要證入佛道是艱難的，所以是難行道；「淨土門」是以稱念佛名，乘佛本願，求往生淨土再入聖道，此淨土門方法簡易，即使眾生一生造惡，只要臨終專意念佛，一切諸障自然消除，決定得往生淨土，所以稱之為易行道。《安樂集》在開首提出「明教興所由，約時被機，勸歸淨土。」<sup>189</sup>道綽認為末法眾生根機暗鈍，聖道門不是末法眾生所能悟證的，「若教赴時機，易修易

<sup>187</sup> 參閱望月信亨著、印海法師譯，《中國淨土教理史》，頁 55。

<sup>188</sup> 唐·道綽，《安樂集》，收入《大正藏》第四十七冊，頁 13c。

<sup>189</sup> 唐·道綽，《安樂集》，收入《大正藏》第四十七冊，頁 4a。

悟；若機教時乖，難修難入。」<sup>190</sup>如能洞察末法「眾生去聖遙遠，機解浮淺暗鈍」，依教時機相應的原則，認清時局變化，繫心稱念佛名號，能懺悔除障生於佛前，一念稱阿彌陀佛，就能除卻八十億劫生死之罪，這才是正常道。

### 三、印順法師對「易行道」之詮釋

#### (一) 印順法師對「易行道」與「難行道」的解說

印順法師依龍樹菩薩《十住毗婆沙論》〈易行品〉中的觀點，說明易行道與難行道。更引用《攝大乘論》說明易行道。無著在《攝大乘論》中，立四種意趣。一平等意趣、二別時意趣、三別義意趣、四補特伽羅意樂意趣。其中第二項的「別時意趣」就是在說明易行道的念佛法門，如經中：「二、別時意趣。謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願。便得往生極樂世界。」<sup>191</sup>關於易行道與難行道，印順法師最主要著力於易行道的解說和判定。由二點來說明：1、易行道的施設根機；2、易行道的修持內容。

1、易行道的施設根機。首先，易行道在漫長菩薩道中所施設的對象，大多屬於初學者，其對修菩薩道的信心和悲願尚未堅固建立，故先入易行道，待福慧資糧等轉增，信悲願力穩固，再轉入菩薩之難行事業。經中形容此類的修學者，雖然想發大心學習菩薩道，但是由於心性不穩固，所以是怯懦者，如《十住毗婆沙論》〈易行品〉言：「若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！」《大乘起信論》也說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心。」<sup>192</sup>經中所說，勝方便，異方便、別時異趣，差別方便，印順法師意義都是一樣，是同一梵語而不同的譯法。<sup>193</sup>印順法師在其著作《成佛之道》偈中說：

<sup>190</sup> 唐·道綽，《安樂集》，收入《大正藏》第四十七冊，頁 4a。

<sup>191</sup> 無著著、唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，收入《大正藏》第三十一冊，頁 141a。

<sup>192</sup> 馬鳴菩薩造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 583a。

<sup>193</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 93。

無厭心如海，力盡而不止，推延著世樂，自輕心怯弱；滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈。怯弱下劣者，希求易行道，佛有勝方便，攝護於初心。<sup>194</sup>

從修學菩薩道乃至到成就佛道，須經過三大阿僧祇劫的時間。在這流轉生死的長河中要不間斷地修學菩薩道，必得具備有精進不懈的精神，才能成就。然而，有的人因畏懼於菩薩道的廣大難行，有的則缺乏自信以致於裹足不前。對於此心性怯弱眾生，想成佛卻又不願意修學菩薩的大行難行，只希望以簡單易行的方法來成就佛道，所以佛就用特別的善巧方便來化導這類根機的眾生。

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提；不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。<sup>195</sup>

由信願樂行而入佛道的，是靠他力的法門。大乘佛法有八萬四千法門，但是其中最殊勝且受到中國佛教所重視的，即往生極樂淨土的法門。在大乘經中，雖然有提到十方佛淨土的信仰，但是在易行道的修學，經典中對於彌陀淨土是特別舉揚的。因為阿彌陀佛在因中立四十八願，以無邊的悲智功德，現起極樂世界，利鈍全收。只要發願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，專誠虔敬達到一心不亂，就能為阿彌陀佛的佛力所加持，往生極樂世界。在極樂淨土中修學雖然未證菩提，但是不論時間多長，一定要了生死，而且不退於無上菩提的。印順法師認為極樂淨土是守護初心眾生，不退失信心的一種妙方便，極樂世界是對厭離娑婆心切的根機而施設。

另有一種根機是對於現實人間，並沒有厭棄的心情；如身體健康、家庭和樂、社會繁榮、國家富強等等，這類人求現法樂住。為了攝護這一類的初發心人，也能「向

---

<sup>194</sup> 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 14。

<sup>195</sup> 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 13。

於菩提」，釋迦佛又開示東方的藥師佛淨土。藥師佛在因地中發十二大願，目的在：促進社會繁榮安定，救治身體殘廢、貧苦無依，男女平等等。<sup>196</sup> 無論是厭離心切而求生淨土，或是求現法樂住的根機，都是爲了攝護初學眾生的信心，使向於菩提而不退失。印順法師將往生淨土法門歸爲「信方便易行道」，屬於樂行的，也是針對心性怯懦的眾生而施設的一種方便法門。

2、易行道的修持內容。《十住毗婆娑論》之〈易行品〉對易行道的修持內容，是以十方三世一切諸佛菩薩爲所緣的對象，修：憶念、稱名、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向。經中云：「或有以信方便易行，疾至阿惟越致者。如偈說：東方善德佛……如是諸世尊，今現在十方，若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」<sup>197</sup> 經中教導學人，欲修易行道者，以恭敬心執持佛的名號。《大乘起信論》中也說：「謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。」<sup>198</sup>

印順法師以《普賢行願品》十大願爲易行道的修行內容，分別爲：禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆回向。透過自己身口意業於十方佛菩薩前，稱名、憶念、禮拜、修懺悔等宗教修持；如果能因此而除卻生死長劫的罪業，乃由於佛陀的「本願」力所加持。是故，易行道是有著他力的意義存在。

《普賢十大願》的易行道內容，大致有三大類，即懺悔、隨喜、勸請。如勸助隨順佛學、勸請說法、勸請住世、供養，都是以懺悔爲主。大乘菩薩修行者，常都是以此爲方便行，如《大智度論》經說：

復次，菩薩法晝三時、夜三時，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌禮十

<sup>196</sup> 參見印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 299-301。

<sup>197</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5，收入《大正藏》第二十六冊，頁 41b。

<sup>198</sup> 馬鳴菩薩造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，收《大正藏》第三十二冊，頁 583a。

方佛；言：「我某甲若今世，若過世無量劫，身口意惡業罪，於十方現在佛前懺悔，願令滅除，不復更作。」中、暮，夜三亦如是。二者、念十方三世諸佛所行功德，及弟子眾所有功德，隨喜勸助。三者、勸請現在十方諸佛初轉法輪，及請諸佛久住世間無量劫，度脫一切。菩薩行此三事，功德無量，轉近得佛，以是故須請。<sup>199</sup>

印順法師依龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》之〈易行道〉做爲易行道與難行道判別的依據；但是進一步認爲，龍樹菩薩「易行道」與「難行道」的修道內容，是依《彌勒菩薩所問經》而來的。以彌勒菩薩與釋迦牟尼佛修行發願的不同，說明菩薩有二類，如《大智度論》說：「菩薩有二種：一者有慈悲心，多爲眾生；二者多集諸佛功。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量佛世界。」<sup>200</sup>一是釋迦牟尼佛在過去世修菩薩行時多發慈悲心，攝取眾生，以下度眾生爲行，修難行能行、難忍能忍之行，是爲「難行道」；二是彌勒菩薩於過去世累劫修菩薩行時，多樂集諸佛功德的善巧方便行，莊嚴佛國，以攝取淨土爲行，是爲「易行道」。<sup>201</sup> 以下，就彌勒菩薩的易行道和釋迦牟尼佛難行道做爲說明，二種菩薩在因地修行時，發心的不同。

## （二）彌勒菩薩的信願淨土菩薩行

易行即安樂行，以攝取淨佛國土爲行。也就是菩薩在因地修行中，是發願先淨化國土爲優先考量，這樣的修行傾向大都是以簡單易行，以「信願」爲根性的學人爲主。如《彌勒菩薩本願經》記載：

若有眾生，薄淫怒癡成就十善，我於爾時，乃成阿耨多羅三藐三菩提。阿難！  
於當來世，有諸眾生，薄淫怒癡成就十善，彌勒菩薩當爾之時，得阿耨多羅

<sup>199</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 61，收入《大正藏》第二十五冊，頁 110a。

<sup>200</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 38，收入《大正藏》第二十五冊，頁 342b。

<sup>201</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 66。

三藐三菩提，何以故？由彼菩薩本願力故。<sup>202</sup>

彌勒菩薩在因地時發願，其將來下生成佛的國土人民，必須是貪瞋癡等煩惱減輕，並且人人持守十善法。在《彌勒下生經》中也提到，當距此約五十六萬億年的時候，彌勒菩薩從兜率天下生，有三十二相八十種好，出家後於龍華樹下靜坐，深夜證得佛果。於時三千大千世界震動，魔王率領無數天人來禮拜彌勒佛及聽聞佛法，還勸人隨彌勒佛出家修行得解脫。這時的百姓，人壽有八萬四千歲，身體健康沒有疾病，心理的疾病貪瞋癡等煩惱極為淡薄。人人皆能心意相通，語言相同，身體形貌一致，沒有種族的區別。散佈在地面上的金銀珍寶，沒有人去理會佔為己有，且能思衣得衣；大小便利時，地自然裂開，事後自然閉合，還有蓮花香辟其氣味。土地平坦廣大，沒有山河峭壁等險峻的地形；氣候溫和，產物豐足甘美，自然生長沒有皮裹的粳米，沒有蚊蟲蛇蠍等毒蟲。此時轉輪聖王出世，以正法治天下，政治安定沒有戰爭。據《彌勒下生經》中所描述的景象，其實即為淨土的寫照。因為那時沒有戰爭，百姓不會佔據物品為私有，是無我無所。居住的環境，是安全沒有危險，不會危及生命；人人皆持守十善，教敬父母，尊敬師長。這和釋迦牟尼佛成道的娑婆世界，是有天壤之別。這就是彌勒菩薩在因地發願和釋迦牟尼佛最大的差異處，如經中說：

佛語賢者阿難：「彌勒菩薩本求道時，不持耳、鼻、頭、目、手、足、身命、珍寶、城邑、妻子及以國土布施與人，以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道。」阿難白佛：「彌勒菩薩以何善權得致佛道？」佛言阿難：「彌勒菩薩晝夜各三正衣束體，叉手下膝著地，向於十方說此偈言：『我悔一切過，勸助眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧。』」<sup>203</sup>

彌勒菩薩往昔行菩薩道時，不能捨施手足頭目，但以善巧方便安樂之道，積集無上正等菩提。……晝夜六時，偏袒右肩，右膝著地，合掌頂禮，於諸佛前說

<sup>202</sup> 西晉·竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 188c。

<sup>203</sup> 西晉·竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 188c。

是偈言：我今歸命禮，十方一切佛，菩薩聲聞眾，大仙天眼者，亦禮菩提心，遠離諸惡道，能得生天上，乃至證涅槃。若我作少罪，隨心之所生，今對諸佛前，懺悔令除滅。……彌勒名稱者，勤修如是行，具六波羅蜜，安住於十地。

204

經典記載彌勒菩薩在修行求道時，不以施捨己身的苦行，而是以善權方便安樂的方法，以達到無上的成佛之道，也就是印順法師所說的易行道，為多集佛功德的淨土行。

### （三）釋迦牟尼佛的悲濟穢土菩薩行

難行道，即是「難行能行、難忍能忍的苦行。」釋迦牟尼佛所修的就是難行道。

佛語賢者阿難：「我本求菩薩道時，欲護一切悉令得淨，處於五濁婬怒癡中，樂在生死。所以者何？是諸人民多為非法，以非為是，奉行邪道轉相賊害，不孝父母心常念惡，惡意向兄弟妻息眷屬及他人，輕易師和上，常犯男子垢濁轉相食噉，願處是時世於中為佛。若郡國丘聚縣邑，但說眾惡轉相賊害，瓦石相擊杖相撾撥，便共聚會轉相罵詈，自還其舍設置飯食，以毒著中欲害他人，起想垢濁轉起誹謗，伏匿過惡還相發露無復善意。」佛言阿難：「我以大哀普念一切，為此輩人講說經法。」<sup>205</sup>

釋迦牟尼佛在因地修行時發願，願於五濁惡世中成佛度化眾生。所謂的五濁惡世，也就是阿彌陀佛經中所說的劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁等五濁。此濁惡的世界，煩惱、邪見熾盛，人壽短促，苦多而樂少。時國土的人民，多數是以非為是，奉行邪道互相殘害，不孝父母、不敬師長和修行人，侵害親友勾心鬥角，為己私利惡意誹謗或殺害他人等等，是煩惱很重的惡世。居住的空間災難頻繁，有水災、火災、

<sup>204</sup> 唐·菩提流志譯，〈彌勒菩薩所問會第四十二〉，《大寶積經》卷 111，收入《大正藏》第十一冊，頁 630a-c。

<sup>205</sup> 西晉·竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 189a。

地震、惡賊等。這與彌勒菩薩當來下生的世界，是有著極大的差異。釋迦牟尼佛發願於如此的濁惡世界中成佛，若非是菩薩的大悲願，是無法成就的。又因釋尊於過去世修菩薩道時，是以成熟有情、化導眾生為主，經中經常讚嘆釋迦牟尼佛在往昔修菩薩道時，施所愛之物、所愛之妻、所愛之子、頭、眼、王位、珍寶、自己的血肉、骨髓及支分，這是難忍難行菩薩道。所以印順法師認為，釋尊過去所修行的乃是「難行道」，是以悲心救度眾生苦痛，經中說：「我昔求道，受苦無量，乃能積極阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>206</sup>是「悲濟的穢土菩薩行」。

表一：釋尊與彌勒之比較

國別 \ 特色	差別	特色
釋迦牟尼佛 (Buddha Sakymuni)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.說一切有部 ((Sarvāstivādāḥ) 以為：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益。」</li> <li>2.《彌勒菩薩所問(會)經》所說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我(釋尊)於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生。」</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.重「悲能拔苦」。</li> <li>2.穢土成佛。</li> <li>3.悲濟的穢土菩薩行。</li> </ol>
彌勒 (Maitreya)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.彌勒菩薩本求道時，不持耳、鼻、……妻子及以國土布施與人，以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道。</li> <li>2.若有眾生，薄淫怒癡成就十善，我於爾時，乃成阿耨多羅三藐三菩提。……何以故？由彼菩薩本願力故。</li> <li>3.慈氏為名：願我世世不起殺想，恒不噉肉，入白光明慈三昧，乃至成佛制斷肉戒。</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.重「施與安樂」。</li> <li>2.發願在「佛剎莊嚴、壽命無數」世界成佛。</li> <li>3.信願的淨土菩薩行。</li> <li>4.不修(深)禪定、不斷煩惱！</li> </ol>

<sup>206</sup> 唐·菩提流志譯，〈彌勒菩薩所問會第四十二〉，《大寶積經》卷 111，收入《大正藏》第十一〈彌勒菩薩所問會第四十二〉，頁 630c。

#### (四) 易行道為難行道的前方便

要修行成佛，必須於佛法甚深的第一義起信解。念佛、懺悔、勸請這些易行道的內容多與淨土法門相關，雖然不是最究竟了義的說法，在「為人生善」<sup>207</sup>的意趣中，是能引發眾生對佛道的信心，這是易行道的特殊作用。針對想要修行菩薩道，但又礙於必須在生死長流中，發菩薩心廣度眾生，經累劫的修行，深怕信心不足，而退失菩提心。所以，印順法師認為易行道是難行道的前方便，其實質是為了增長修行者的福德，調柔自心，以做為進修菩薩道六度萬行的前導。不能把易行道成為是成佛的究竟解脫之道，只能說是為了攝受自信心不夠的心性怯懦者，進入難行道之前的一個過程，不能以為修易行道就能修成佛。如說：

易行道，雖說發願而生淨土，於淨土修行，而也就是難行道的前方便。經論一致的說：念佛能懺除業障，積集福德，為除障修福的妙方便，但不以此為究竟。而從來的中國淨土行者，「一人傳虛，萬人傳實」，以為龍樹說易行道；念佛一門，無事不辦，這未免辜負龍樹菩薩的慈悲了！<sup>208</sup>

又彌勒菩薩在過去生中修易行的樂行道，所以成佛慢；釋迦牟尼佛過去所修的是難行難忍的難行道，所以先成佛。印順法師以《大智度論》經中的說明，當時釋迦菩薩以心未純淑，而諸弟子心皆已純淑；又彌勒菩薩心已純淑，而諸弟子心未純淑。原因是釋迦菩薩在過去修行時，饒益眾生心比較多，為己身的解脫修行利益少，釋迦牟尼佛選擇在苦難多的世間成佛，教化難調難伏的五濁眾生，就是最好的寫照。彌勒菩薩早就證得無生法忍，但因為是少為眾生，少修難行難忍的菩薩大行，所以弟子的心未純淑。就印順法師的說法，是彌勒菩薩雖然自利圓滿，可是利他功德尚未圓滿；而

<sup>207</sup> 出自於龍樹的《大智度論》的四悉檀之一。龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀 *siddhānta*，以貫攝一切佛法，悉檀是宗旨、理趣的意思。大意是：(1)世界悉檀：適應俗情，方便誘導向佛的；(2)各各為人悉檀：針對偏蔽過失而說的；(3)對治悉檀：啟發人向上向善的；(4)第一義悉檀：是顯示究竟真實的。參見印順法師，《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1993年4月)，頁126。

<sup>208</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁70。

釋迦菩薩因為是饒益眾生多，其弟子都已純淑，所以是利他圓滿，而自利未圓滿。由此來證明釋迦菩薩的難行精進苦行成佛快速，而彌勒菩薩的安樂淨土行成佛較慢。如《彌勒菩薩所問經》：

然彼彌勒。修菩薩行經四十劫。我時乃發阿耨多羅三藐三菩提心。由我勇猛精進力故。便超九劫。於賢劫中。得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>209</sup>

又易行道難成佛，難行道易成佛：

釋迦過去所行的是難行苦行道，彌勒所行的是易行樂行道。彌勒發心，比釋迦早四十劫；「久已證得無生法忍」——得不退轉。結果、釋迦比彌勒先成佛，彌勒還待當來下生成佛。不是易行道難成佛，難行道易成佛的鐵證嗎？<sup>210</sup>

在《阿彌陀經》中說：於穢土修行一晝夜，勝於淨土中為善百歲。<sup>211</sup>《大阿彌陀經》說：「世尊！……（在此娑婆濁世），為德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝一夜，勝於阿彌陀佛剎百歲。」<sup>212</sup>《大智度論》：娑婆世界雖然是苦多樂少，必須經生老病死的因緣，但也因為如此才會生起對世界欲樂的厭離心，進而生起修道解脫之心。所以，反而是促成修道的好因緣。<sup>213</sup>經中容在娑婆世界修一日一晝夜，勝過在

<sup>209</sup> 唐·菩提流志譯，《彌勒菩薩所問經》，《大寶積經》卷 111，收入《大正藏》第十一冊，頁 629 c。

<sup>210</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 71-72。

<sup>211</sup> 穢土修行一晝夜，勝於淨土中為善百歲：「佛言：汝等當自端身，當自端心，耳目鼻口手足，皆當自端束檢中外，無隨嗜欲益作諸善。當布恩施德、不犯道禁、忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，使彼為德立善，慈心正意齋戒清淨，如是一晝夜，勝於阿彌陀佛剎中為善百歲。所以者何？以彼剎中無修營為，物皆自有，人悉為善無毛髮之惡，於此修善十晝夜，勝於他方佛剎為善千歲。所以者何？他方佛剎悉皆為善，無造惡之所，故其福德亦皆自然。其次有世界，為善者多，為惡者少，亦有自然之物，不待修營。若此世界中，為惡極多，為善極少，不自修治物無自有，或轉相欺詒勞心苦形，如是匆務未嘗寧息，吾哀世人教誨切至，令超彼岸，永脫苦趣。」吳·支謙譯，《大阿彌陀經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁 338c。

<sup>212</sup> 吳·支謙譯，《大阿彌陀經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁 338b。

<sup>213</sup> 龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 10，收入《大正藏》第二十五冊：「娑婆世界中，樂因緣少，有三惡道老病死，……心生大厭，以是故智慧根利。彼（淨土）間菩薩，七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意即得。如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢。……若以石磨之，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利根難近。如人少小勤苦，多有所能。」，頁 130a。

極樂世界百歲的修行。佛陀慈悲為攝受一類求安樂易行而向道的修行者，所以特別開了易行道的法門，這是佛陀的方便善巧。

難行道反而是容易成佛，而易行道成佛比較慢。北魏曇鸞認為眾生處今五濁惡世之際，無佛出世，多數的眾生根器闇鈍，唯有依念佛求生淨土才是契機，對於難行道只說「難行」，並未說「不能行」；道綽則極力論證聖道門是難行難證，甚至難行到不能行的程度，全盤否定聖道門。<sup>214</sup>

易行道速成佛、難行道難成佛、易行道難成佛、難行道易成佛，以上的理解層度關係著信仰者的心態，也直接影響對佛法的修持方法。淨土環境好容易修行，又能得到不退轉的保證，但距離成佛的目標比較緩慢；穢土障礙多不易修行，易使人退心，但是修行成佛比較快。楊白衣：「佛教有依自力解脫的法門，有依他力救濟的法門。此中，淨土思想是屬於後者，乃依他力救濟的法門。」<sup>215</sup>易行與難行，淨土與穢土修行更有所長，且看行者的根機而抉擇。

#### （五）易行道的安立——令眾生不退菩提心

易行道（不但是念佛），確與淨土有關。如以為修此即可成佛，那就執文害義，不能通達佛法意趣了！<sup>216</sup>

針對中國淨土宗所宣導的「三根普被」、「橫出三界」<sup>217</sup>的說法，都是淨土弘揚者，

<sup>214</sup> 參閱陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 97。

<sup>215</sup> 楊白衣：〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華崗佛學學報》第 8 期（台北：中華學術院佛學研究所，1985 年 10 月），頁 78。

<sup>216</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 68。

<sup>217</sup> 印順法師：「橫出三界」，也許是依據『無量壽經』的「橫截五惡趣，惡趣自然閉」（卷下）。有以為：佛法的淨土法門，是橫超的，其他的法門是豎出的；豎出的是漸，不如橫超的頓出。這樣，淨土法門是太好了！據我的了解，解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的，豎出是不能解脫生死的。……所以要解脫生死，重要點在斷煩惱。煩惱有枝末的，也有根本的，佛法能頓斷煩惱根本，所以能離（煩惱）繫而出離生死。人間的修行者，如截斷三界生死的根本煩惱，那就是得初（預流）果的聖者了。

爲了鼓吹信仰淨土法門，而把它說得太過於殊勝。因爲淨土法門在佛法中是意趣中，是一種方便施設的法門；不要誤解易行道爲容易了生死、容易成佛，這是違反經論的說法。因爲易行的淨土法門，在淨土修行障礙少，不會退墮，但是進修是緩慢的，所以慢成佛；而穢土修行障礙多，但是修行的功德強大，穢土修行一晝夜，勝於淨土中爲善百歲。如《大阿彌陀佛》說：「當布恩施德、不犯道禁、忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，使彼爲德立善，慈心正意齋戒清淨，如是一晝夜，勝於阿彌陀佛剎中爲善百歲。」<sup>218</sup>因爲在阿彌陀佛的極樂世界，皆是諸上善人俱會，沒有人做惡，那裡的國度沒有男女之分，一切的食衣住等資生物，都不會佔爲己有，是無我無我所的。在如此清淨的環境下，修菩提心的成佛之道，自然障礙甚少。

又《維摩結經》也說：「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國（淨土）百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。」<sup>219</sup>所謂的十事就是大乘的布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧與四攝法等十事。換句話說，在娑婆五濁惡世中，因爲煩惱眾生多，要修布施、持戒、忍辱等六度善行，而淨土則無需這此法。印順法師認爲穢土是難行的，然因爲難行，所以是偉大的。這也是釋迦牟尼佛在穢土成佛的偉大之處，苦難愈多的地方，菩薩愈是往那裡走，原因是不忍眾生苦。關於難行道與易行道，或者願生於穢土或淨土，是各有各的長處，二者之間沒有誰優誰劣的問題。印順法師認爲行者要理解經論的意趣，才能確實得到佛法的妙用；「在淨土中，進修是緩慢的，但不會退墮，非常穩當。穢土修行功德強，進步快，只是障礙多，風險要大些。穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的，不要自誇「橫出三界」了！」<sup>220</sup>不管是難行道或者是易行道都只是引入佛道的方便法門，千萬不要有偏頗的認知，那一個才是最究竟，那個是非究竟。

---

印順法師，〈中國佛教瑣談〉，收入《華雨集》第四冊，頁 175-177。

<sup>218</sup> 吳·支謙譯，《大阿彌陀經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁 338b-c。

<sup>219</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，收入《大正藏》第十四冊，頁 553a。

<sup>220</sup> 印順法師，〈中國佛教瑣談〉，收入《華雨集》第四冊，頁 178。

綜上所述，印順法師在《成佛之道》中，把易行道的真正意義歸納為：

- (一)易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」。<sup>221</sup>
- (二)易行道除稱佛菩薩名而外，「應憶念、禮拜，以偈稱讚」。
- (三)易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向」。所以，易行道就是修七支，及普賢的十大願王。
- (四)易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心」。
- (五)易行道的攝護信心，或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：「菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！」<sup>222</sup>

其中第五項可以說是修學「易行道」者，在修行上的一個轉折。依著念佛(念菩薩)生清淨心，慚愧心而懺悔業障、請轉法輪、請佛住世、隨喜功德、普皆迴向眾生。由此心地調柔，對佛的功德都能信受，更進一步，對「菩薩難忍難行之道」也能信受，起而學習菩薩的大悲願，發願利濟眾生。是由簡單易行的方便道轉而向正常的菩薩道的一個轉折。這是佛為心性怯弱眾生趣向難行的大乘行之前的一個善巧方便。

「菩薩所緣，緣眾生苦」，有大悲濟世的大乘菩薩精神，以不忍眾生苦，不忍聖

<sup>221</sup> 龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5，收入《大正藏》第二十六冊：「應當念十方諸佛，稱其名號。……復應憶念諸大菩薩。」，頁41b-45c。

<sup>222</sup> 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁307-308。

教衰，而發菩提心，這才是大乘的正常道。佛法善巧安立的安樂易行法門，是佛教中特殊的微妙法門，此法門較正常道簡單易行，依此可以多集功德，懺悔業障，穩固信心；若想以專修彌陀淨土，可以依永明延壽「萬善同歸」的主張，才是最穩當的。強調修往生西方極樂淨土的樂行者，要依經論所說：「不可以少善根福德因緣得生彼國」要得到不退轉地者，也不是只有稱名憶念禮拜而已。<sup>223</sup> 如前所說，印順法師認為易行道是做為難行道的前方便，為的是守護心性怯懦者不退菩提之心。

楊惠南說：可見龍樹對「易行道」之淨土行，採取批評的態度。而今人印順法師，在其《淨土今論》也曾比較易行、難行二道說……顯然，印順也認為念佛往生西方的「易行道」，並不是菩薩的正常大道，而且也較「難行道」更不容易成佛。印順的這些主張，雖然有其經論上的依據，但卻不能見容於當今台灣的佛教界。<sup>224</sup>

印順法師認為，佛法的精神價值雖然源自於佛陀和聖者超歷史的自心體驗和現量，但這些超越的體驗也具體而微地表現為歷史時空中的「方便演化」。於是，對現實時空中佛法的影響，在佛教經史學上具有近代理性主義傾向，他把佛教經史學的探究與客觀性觀念聯繫起來，試圖在經史學的探究中去客觀真實地再現佛陀之道，即所謂「世尊之特見」。不過，他對佛教史的研究一面作客觀主義之學理探究，同時又努力於區別一般代史學者，而賦予了他佛教經史研究一種宗教性的價值期待。印順就說：「佛法的探究真實，在解脫自他的一切痛苦，這需要兌現」。他在流轉的歷史事象中去考察佛法真相，而同時又試圖在現實時空的歷史流變中，保持住佛法的道體不為歷史的變遷所流轉。可以說，印順以近代知識史學為理想範型而展開的佛教經史之學就這樣在道體與流布、「佛陀之特見」與「方便演化」之間複雜地表現出來，他要在知識與價值之間作調人。<sup>225</sup>

<sup>223</sup> 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 74-75。

<sup>224</sup> 楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，收入《東方宗教研究》第 1 期(台北：國立台灣大學哲學研究所，1990 年 10 月)，頁 322。

<sup>225</sup> 龔雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，收入自《第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》，頁 95。

## 第二節 「往生淨土」的修持方法

學者楊惠南在其著作中說，印順法師的淨土思想除了「往生淨土」以外，還有人間淨土與創造淨土，如說：「在『往生淨土』以外，還有『人間淨土』與『創造淨土』。這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！」文中，值得注意的有兩點：(一)《淨土新論》的(某些)觀點，乃依其老師太虛法師的觀點而做的發揮；(二)佛法中，除了「往生淨土」之外，還有不同的「人間淨土」與「創造淨土」。<sup>226</sup>

本章節先就印順法師對「往生淨土」的看法作討論，因為往生淨土法門與易行道、念佛法門之間有連繫不可分割的關係。

印順法師在《淨土新論》中提到，淨土往生的法門有通、別二門。「通」門是指往生十方淨土的共同法門；「別」是特殊的方便，著重於如何往生西方極樂世界的方法。<sup>227</sup>對於往生淨土的通門，舉《阿彌陀經》中所說的：「不可以少善根福德因緣得生彼國」做為引言，並引用《維摩詰經》的八法及《除蓋障菩薩所問經》的十法門，來說明往生淨土的必備資糧。

### 一、往生淨土的正常道

《維摩詰經》內容說明菩薩若能成就八法，就能生於淨土。如說：

維摩詰言：菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣生于淨土。何等為八？饒益眾生而不望報；代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之；等心眾生，謙下無礙；於諸菩薩，視之如佛；所未聞經，聞之不疑；不與聲聞而相違背；不嫉彼供不高己利，而於其中調伏其心；常省己過不訟彼短，恒以一心求諸功德，是為八

<sup>226</sup> 楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，收入《東方宗教研究》第1期，頁325。

<sup>227</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁41。

八法之中：「饒益眾生而不望報」，「代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之」，「等心眾生，謙下無礙」，「於諸菩薩，視之如佛。」經中描述利益眾生而要有捨心，願代眾受一切的苦厄，這都是難行難忍利他的菩薩行。「所未聞經，聞之不疑」，「不與聲聞相違背」，「不嫉彼供，不高己利」，「常省己過，不訟彼短」，「一心求諸功德」，則是對自己的反省思過。由此八法的內容看來，其實也就是大乘菩薩道中，行菩薩為人為法、自他兩利的正常道。

在《除蓋障菩薩所問經》的十法門，也都是能成就廣大善根的方法，是往生淨土的要訣。如經說：

善男子！菩薩若修十種法者，生清淨諸佛剎土。何等為十？一者具戒淨淨不斷不雜，復無染污戒行成就。二者行平等心，為一切有情設平等方便。三者成就廣大善根非少故。四者遠離世間名聞利養等事，復不染著。五者具於淨信，無疑惑心。六者發勤精進，捨離懈怠。七者具修禪定，無散亂心。八者修習多聞而無惡慧。九者利根利慧，無暗鈍性。十者廣行慈行，無損害心。善男子！菩薩若修如是十種法者，即生清淨諸佛剎土。<sup>229</sup>

《除蓋障菩薩所問經》經中所舉的內容，是守戒，平等心，成就大善根，遠超過世間的名聞利養，具足清淨信，精進不懈怠，具足禪定，多聞薰習，廣行慈心等，就能投生於清淨的各種國土。就其內容來看，無非是要具足修學佛法必備條件「戒定慧」，以及利益眾生的慈悲平等心。

<sup>228</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，收入《大正藏》第十四冊，頁 553b。

<sup>229</sup> 宋·法護等譯，《除蓋障菩薩所問經》卷 17，收入《大正藏》第十四冊，頁 745c。

由這二種經典的內容看來，其所說的淨土法門，都是菩薩修學的正常道。印順法師認為，如果能夠成就這菩薩常道，就能不求生淨土而自然生於淨土。如說：「《維摩經》與《寶雲經》所說的淨土法門，是菩薩的常道，不求生淨土而自然的生於淨土：這是往生淨土的必備資糧。」<sup>230</sup>由上的舉例來看，只要能夠依循實踐大乘菩薩道的修行內容，就能隨著己身所累積的菩薩道資糧而往生淨土。所以，印順法師說「成就廣大善根」就是往生淨土的要訣。如《阿彌陀經》中所說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」修學大乘菩薩道，成就廣大善根為往生淨土的通則。

## 二、特殊的往生法：

中國流行的求生淨土的念佛法門，即是往生極樂世界的特殊方便行。也就是相應於菩薩正常道，特別另外開展出來的「別」門方便道。關於特別的往生方法，印順法師舉往生極樂世界的淨土法門，做為例子舉彌陀淨土的經典中來說明，共有四點，分別敘述如下：

### （一）《般舟三昧經》念佛的方法

在這裡舉《般舟三昧經》的念佛來說明。

《般舟三昧經》的念佛法門，是念佛三昧。三昧，梵語 *samādhi*，又作三摩地、三摩提、三摩帝。意譯為定、等持、正受等，指禪定的境界。「念」是繫心一處，是令心明記不忘於所念之境。如《般舟三昧經》中說：

念，為憶念或思惟。佛身的相好，及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專以繫念，使觀境明顯的現前，所以念佛即是修念佛觀。……念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所。<sup>231</sup>

「般舟三昧」(*pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi*)，意義是「現在佛

<sup>230</sup> 印順導師，《淨土與禪》，頁 41-43。

<sup>231</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 43。

悉立在前之三昧」。經過七日乃到九十日的精進修行，達到念佛三昧成就。經中說：「不得臥出三月，如指相彈頃；經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右。」<sup>232</sup>在修習般舟三昧的期間，取其所緣相不能坐、臥、住三個月。這裡是指精進不懈怠沒有間斷。當心繫於一處而明記不忘。這時的念是與慧心所相應，於所緣的極樂世界景象或阿彌陀佛的正報莊嚴，能夠分別觀察。等達到「心一境性」的定現前，就是念佛三昧成就。

三昧修習成就，就能於定中見佛，且能見十方三世一切佛。雖經中是以阿彌陀(amita)佛為主要的修定所緣，但也明白的指出，修行成就能現見十方一切佛。只是在修習時必須以一尊佛為所修習的對象，且不限於阿彌陀佛。等待修習成就，就能見現在的一切佛，也就是能見十方佛。如《大方等大集賢護經》說：

若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，清淨持戒，具足諸行，獨處空閑，如是思惟。於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來應供等正覺，是人爾時如所聞已，……繫念思惟，觀察不已，了了分明，終獲見彼阿彌陀如來應供等正覺也。<sup>233</sup>

這經中說：「於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來」；《般舟三昧經》說：「菩薩聞佛名字，欲得見者，常念其方，即得見之」。這可見西方阿彌陀佛，只是各方中的一方一佛。若能於此修習成就，就能以修一佛即阿彌陀佛的成就，而能見一切佛。也可以說一阿彌陀佛等於一切佛，這也就是一即一切。

若依《般舟三昧經》的修持方法，依序是先從「觀想念佛」再進入「實現念佛」：「先念阿彌陀佛的具足三十二相，八十隨形好，色身光明聚……沙門眾中說如是法。」次念佛所說：「一切法本來不壞，亦無壞者。……乃至不念彼如來，亦不得彼如來。」

<sup>232</sup> 後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》卷上，收入《大正藏》第十三冊，頁906a。

<sup>233</sup> 隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷2，收入《大正藏》第十三冊，頁875b-c。

這是觀一切法性空，得「空三昧」。這樣的念佛三昧，即可以決定往生西方極樂世界。現在的念佛者，少有能這樣的三月專修了。<sup>234</sup>

「般舟三昧」的念佛法門，是重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，當然也要有行者得念佛三昧或於定中見佛，才能決定往生的。這如《般舟三昧經》中：「念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名莫有休息，則得來生。」<sup>235</sup>這念佛三昧是不大容易修得，且為利根上機所修，所以一般淨土行者，即捨而不用，但確是求生極樂淨土的根本法門。這與中國淨土宗所宣揚的「三根普被」法門，顯然是有很大不同的。對於現代修持淨土法門的行者，都著重在極樂世界的金沙布地、七寶所成等，他覺得這在彌陀淨土的思想中，是庸俗化了。

## （二）易行道的修學內容：普賢十大願

這普賢十大願的內容，不限於念佛，而依次為「禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，懺悔業障，隨喜功德，請佛住世，請轉法輪，常隨佛學，恆順眾生，普皆迴向。」普賢十大願的內容是，以信方便易行為修行的法門。依如上的十大願而修行，而發願迴向極樂世界。

## （三）依《無量壽經》<sup>236</sup>

依印順法師所說，本經的特色，是提到四十八願(古本有作二十八願)以及「三輩往生」(上中下三品)。本經論及往生極樂世界的方法是，念阿彌陀佛及發願往生其淨土。關於念佛，經文說「專念」、「憶念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。印順法師以

<sup>234</sup> 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 44-45。

<sup>235</sup> 後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，收入《大正藏》第 13 冊，頁 899a-b。

<sup>236</sup> 印順法師：「《大智度論》曾明白地說到《無量壽經》，是大乘初期流行的經典。中國的譯本很多，現存的：1. 東漢支婁迦讖的初譯。2. 吳支謙的再譯。這二種譯本，文義極相近，可推論為從月支所傳來的；今合稱為「支本」。3. 曹魏康僧鎧的三譯，簡稱為「康本」。4. 唐菩提流支集譯的《大寶積經》——十七、十八卷，名《無量壽佛會》，今簡稱為「唐本」。5. 北宋法賢也有譯本，簡稱「宋本」。在五種譯本以外，還有宋代的王日休（自稱龍舒居士，即《龍舒淨土文》的作者），參照各種譯本，重新編寫本，這就是普通流行的《大阿彌陀經》，今簡稱為「王本」。」印順法師，《淨土與禪》，頁 46。

《小阿彌陀經》(一般稱《佛說阿彌陀經》)中的「執持名號」<sup>237</sup>比對別譯本的《稱讚淨土佛攝受經》，中的「思惟」，認為二者意義是一樣。《佛說阿彌陀經》說：若有人執持阿彌陀佛名號，若一日乃至若七日，一心不亂。臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。命終時，即得往生阿彌陀佛極樂國土。<sup>238</sup>《稱讚淨土佛攝受經》說：得聞無量壽佛無邊不可思議功德，聞已思惟，若一乃至七繫念不亂既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。<sup>239</sup>

印順法師對《無量壽佛經》的看法，筆者將之歸納幾點特色說明：

1、《無量壽佛經》的念佛法門，與《般舟三昧經》相通，都不是口頭稱念，都必須要達到「一心不亂」。《無量壽佛經》重在臨命終時見佛往生；《般舟三昧經》重平時修行，以平時見佛為往生的依據。二者都必須由念佛而生定，乃至見佛為往生的條件。

2、《無量壽佛經》立上中下品為往生的階梯。上中下三品的往生條件相同的是都必須發菩提心。上品人專心繫念，廣修功德奉行六度；中品人雖無法專心繫念，但也能隨分隨力將所做善事迴向淨土；反觀，下品的條件就簡單多了，除了毀謗大乘及五逆十惡的人以外，只要發菩提心，一心念往生阿彌陀佛就能往生淨土。所以化機更廣，尤其著重於「臨壽終時」的往生淨土，對中國淨土宗影響很大。<sup>240</sup>

<sup>237</sup> 梵語 *nāmadheya*，為名號、名稱、名字等義，《無量壽經》、《阿彌陀經》的「執持名號」是重於「稱名」念佛。參閱，林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》下冊，頁 763。玄奘法師的別譯本《稱讚淨土佛攝受經》，則譯為「思惟」。印順法師取玄奘所譯的做為《無量壽經》執持念佛的主要意義。

<sup>238</sup> 小本阿彌陀經有二種漢譯本，分別是：一是姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收於《大正藏》第十二冊；二是唐·玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，收於《大正藏》第十二冊。《佛說阿彌陀經》：「舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》《大正藏》第十二冊，頁 347b。

<sup>239</sup> 《稱讚淨土佛攝受經》，此經為《佛說阿彌陀經》的別譯本。經中說：舍利子！若有淨信諸善男子或善女人，得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴，聞已思惟，若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七，繫念不亂。是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐，令心不亂；既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。唐·玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 350a。

<sup>240</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 49。

#### (四)《觀無量壽佛經》

印順法師認為此部經影響中國淨土思想比《無量壽經》更大，攝機更廣，更寬容。《觀無量壽經》中品以下的往生者都是不曾發菩提心，而且惡人可以往生為下品下生，平時不修行、為非作歹，只要在臨命終時知道悔改，就可以往生。印順法師認為這是佛教在大悲普利的意義上，給予人類不絕望的安慰，是宗教的施設教化。但是，若誤以為平時不曾聽聞佛法，或煩惱熾盛，以為一句「南無阿彌陀佛」就萬事具備，功德圓滿，那是錯誤顛倒的想法行為。印順法師舉例說，《觀無量壽佛經》的惡人往生，經文非常明白，是臨命終時，再沒有別的方法；確能回心向善的，這才臨終十念，即得往生。如平時或勸人平時修行念佛的，決不宜引此為滿足，自誤誤人！這譬如荒年缺糧，吃糝糠也是難得希有的了。在平時，如專教人吃糝糠，以大米白麵為多事，這豈不是顛倒誤人！<sup>241</sup>現代台灣佛教界為亡者助念，是否受到此一思想的影響，須待考察，但並非本研究的論述範圍，所以不再論述，但是可以了解的是為亡者念「南無阿彌陀佛」確實有很大的關聯。

念佛往生淨土為中國淨土宗的特色，以下就著印順法師對中國傳統淨土宗的「稱名念佛」和念佛做一比較分析。

### 三、「稱名」與「念佛」

稱名與念佛本是不同的修持方法，但中國的淨土學者將之結合，以稱名就是念佛，念佛就是稱名。「稱名念佛」漸漸成為往生西方的主流，對於這個流變，印順法師提出對「念佛」的看法。認為「念佛」者，要明白念佛的真意，應該將「稱名」與「念佛」二者區別開來。

#### (一) 念佛的修行法門

念佛，梵語 *buddhānusmṛti*。最早出現於阿含經中，有三念、六念，乃至十念的

<sup>241</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 54-55。

法門，是原始佛固有的，但是特別發達是到了大乘佛教。念佛法門如此的發達，與十方佛現在的信仰，及造作佛像有關。佛在世時，所念的佛、法、僧，是依當時人間的佛和比丘僧，及佛對比丘所開示的法，以作為繫念的內容。

念(smṛti)是憶念、繫念，念為定是為定(samādhi)所依；「繫念」，是令心明記不忘於所念之境，由此得正定，依定發慧，依慧得解脫。如《雜阿含經》卷三三說：

聖弟子念如來事……。如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直，得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心。隨喜心已歡悅，歡悅已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定。心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙；入法流水，乃至涅槃。<sup>242</sup>

如此的正念，是沒有他力的色彩。念佛進入大乘時代後，形成不同的修持法和不同目標的念佛。在《初期大乘佛教之起源與開展》中將念佛分為「稱名」、「觀相」、「唯心」、「實相」—四門來敘述。<sup>243</sup>

1、「稱名念佛」：是依名句繫念於佛，必須了解佛名所含的意義，即極樂世界的情形，和阿彌陀佛的慈悲願力。深切地了解佛名所含的意義，從信願中去稱名念佛，求生淨土。

2、「起相念佛」：即觀想念佛；先觀佛像，把佛的相好莊嚴謹記在心，歷歷分明，然後靜坐繫念佛相。包含大慈大悲、十力、四無所畏、五分法身等的勝功德相。大乘名為觀相所攝，小乘則稱為觀法身。

3、「唯心念佛」：依分別起念而能了知此佛唯心所現，自心念佛，自心是佛。<sup>244</sup>依

<sup>242</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 33，收入《大正藏》第二冊，頁 237c。

<sup>243</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 858。

<sup>244</sup> 印順法師在《淨土與禪》中解釋「唯心念佛」，舉隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷 2，《大正藏》第十三冊：「今此三界，唯是心有。何以故？隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我心是佛。…」；《大方廣佛華嚴經》卷 46：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至，知一切佛及與我心，皆悉如夢。」

名而觀想佛相，佛相現前，進而能了達皆是虛妄分別心之所現，這如《般舟三昧經》所說的念佛三昧。

4、「實相念佛」：了解唯心念佛後，進一層便到達念佛法身，與般若相應悟入法性境界。這一階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。印順法師說：「念佛，發展為稱名、觀相、唯心、實相——四類念佛法門。傳入中國、日本的，傾向於散心的稱名念佛，然在印度，主要是觀相念佛，念佛的色身相好。」<sup>245</sup> 這是佛法在流傳中隨著區域性的不同，而有了不同的適應。但是這四種念佛法門，可以彼此相通，也可以條貫為一條成佛的法門。

## （二）稱名念佛

中國的念佛法門從早期的廬山結社念佛，慧遠定中見阿彌陀佛，這是屬於繫心的念佛。到了北魏曇鸞則依世親的《往生淨土論》為主，著重於稱名念佛。一直到唐代的善導大師，到其後的法照、少康，都是以稱名念佛為主，更提倡五會念佛，以音聲做佛事。近代的印光大師，更是以「稱名念佛」為唯一的修行法門。「稱名念佛」因多位淨土大師的提倡，大為流行而漸漸的取代其它法門。現今佛教界淨土行者，廣為流傳的一句話是：一句「南無阿彌陀佛」含藏八萬四千法門。一提及往生淨土大都是指西方的極樂世界，並以持名念佛為往生淨土的主要法門，可見影響極大。

「稱名」念佛，本不是佛教修行的方法，只是佛弟子日常生活中的宗教儀式。這如歸依三寶時，就尊稱「南無佛」、「南無法」、「南無僧」。這是一種誠敬歸依佛的心情，表現於身口意的行為。依據經律中所說，佛弟子於病苦時，或於曠野孤獨無伴時，或親愛離別時，或面臨恐怖生命受威脅時。佛在弟子這樣的需求下，開佛開念佛法門，乃至六念法門。佛有無量的功德，大慈大悲，於念佛時會覺得有偉大的力量在護祐他；病苦、恐懼也能因此而消除。在《大唐西域記》卷六，傳說釋種女被削手足，投在深

---

<sup>245</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 867。

坑時，「諸釋女含苦稱佛」。<sup>246</sup>《大智度論》卷七，記載商人遇摩竭魚難，「眾人一心同聲稱南無佛。」<sup>247</sup>《增壹阿含經》，卷四七，有說提婆達多(Devadatta)生身墮地獄時，「便發悔心於如來所，正欲稱南無佛，然不究竟，適得稱南無，便入地獄。」<sup>248</sup>印順法師認為：「人在危急苦難中，每憶念佛而口稱「南無佛」(Namo Buddhāya)，實與「人窮呼天」的心情相近，存有祈求的意義；希望憑稱念佛名的音聲，感召佛而得到救度。」<sup>249</sup>在傳統佛教中，佛入涅槃後，可以在佛教界流行，可是卻不受到重視。一直等到十方佛現在的信仰流行，這懷念佛而稱名的意義，就大為不同了！而念阿彌陀佛，願生西方極樂世界，是早期念佛的一大主流。這如經上說：「一心念欲往生阿彌陀佛國」。<sup>250</sup>阿難(ānanda)「被袈裟，西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀。」<sup>251</sup>在當下看到了阿彌陀佛與清淨的國土，稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能。念阿彌陀佛，本是內心的憶念，因以「一心不亂」而能得三昧定。在中國念阿彌陀佛，漸漸的重於稱名，幾乎以為稱名就是念佛，念佛就等於稱名了。

中國淨土宗的諸位大師，都以此稱名念佛，為釋尊最究竟的施設。如善導大師說：「如來所以出世，唯說彌陀本願海」。認為稱名念佛，是仗阿彌陀佛的慈悲願力，能橫超三界，十念往生，是易行道。善導大師因大力提倡稱名念佛，而後此稱名念佛，便逐漸成為中國佛教淨土行人的主要修持法門。佛教義理在唐代中葉由極盛到衰微，中國佛教偏向行門的發展，成為不重義理的佛教，禪淨幾乎成為佛教的全體。印順法師說：

中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事

<sup>246</sup> 唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記》卷6，收入《大正藏》第五十一冊，頁900b。

<sup>247</sup> 龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷7，收入《大正藏》第25冊，頁109a。

<sup>248</sup> 符秦·曇摩難提譯，《增壹阿含經》卷47，收入《大正藏》第二冊，頁804a。

<sup>249</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁858。

<sup>250</sup> 吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁310c。

<sup>251</sup> 吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁316b-c。

漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。<sup>252</sup>

清末民初，淨土宗第十三代祖師的印光大師，極力提倡「稱名念佛」，使得稱名念佛更爲興盛。傳統淨土行者以「往生淨土」爲最後的依歸，並以稱念「阿彌陀佛」爲最主要的修持，認爲一句「阿彌陀佛」便是佛法的全部。印順法師：「其實念佛不等於稱名；稱名念佛也不是阿彌陀淨土法門所獨有的。」<sup>253</sup>這些彌陀淨土的信仰者，所採取的修行方法，正是龍樹菩薩在《十住毗婆沙論》中所提的「易行道」，而稱名念佛可以說是方便中的方便了。這易行道的開展是爲了適應心性怯懦，無法修學正常道之人而方便施設。若後學之人，以此易行道爲修學佛法的正常道，那真的是誤解佛法的善巧方便了。「稱名與念佛有別。在中國佛教淨土宗歷來的傳統中，這是沒有加以區別的：稱名即念佛，念佛即是稱念佛名號。自從唐代善導的倡導之後，稱名念佛便成了中國淨土行者修行的正業……印順導師依據古典的淨土經典，而對稱名與念佛作了不同的界定。」<sup>254</sup>

雖然「稱名念佛」的簡單易行和普及化是值得讚歎，但大乘法的深義大行，往往被忽略。如果平時學佛不懂三寶、四諦、因果善惡等道理，單憑一句阿彌陀佛就可以往生淨土，這與神教式的信仰就沒有什麼差別。以爲稱名就是念佛，念佛就是稱名，其實，稱名並不等於念佛，念佛可以不稱名的。以爲只有念佛可以了生死，這是堵塞了佛法無邊的法門。

印順法師說：「『般舟三昧經』的念佛法門，是著重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生」<sup>255</sup>而念佛法門，要以信、願、

<sup>252</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 30。

<sup>253</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 859。

<sup>254</sup> 杜忠全，〈印順導師的淨土觀初探——以《淨土新論》爲中心〉，收入《福嚴會訊》第 19 期，頁 83。

<sup>255</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 45。

行爲三要。信—阿彌陀佛的依正莊嚴之功德，更能深信念佛達到「一心不亂」能獲彌陀慈悲接引；願—爲願生彼國；行—往生淨土，不但須勤念佛以爲正因，復須廣植善根福德以爲助緣，如勤修三福行。彌陀淨土，是大乘不共土，更不能忽略發「菩提心」的重要。

菩薩道的正行，是由人而學菩薩乃至到成佛，整個修學的過程是難行能行，難忍能忍的過程。是由人去修正自己的身心行爲，以具煩惱身而悲心增上的人身來行布施、持戒、忍辱等六度萬行。在一邊行菩薩道中，一邊降伏我慢、去我執，直到成佛，這是菩薩捨己爲人的悲心所現。絕不是止於禮佛、念佛、拜懺等這些宗教的儀式而已，而是要發諸身語行爲，實現善行於現實的生活中，在不斷的從利他行爲等善行中，來完成自利的菩薩事業。禮佛、念佛、拜懺等這些宗教的儀式，是爲渡化某一類根性，而做的方便施設。所以，學佛之人切勿只停留在這些宗教的儀式，而以爲是究竟了義的。根據《阿彌陀經》說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」往生淨土，念佛是主因，培植福德是助緣。在此說明求生極樂世界需要助行，不是只念阿彌陀佛的聖號，要培植種種福德，以做爲往生淨土的資糧。推永明大師的萬善同歸，認爲是比較穩當而正確的說法。<sup>256</sup>在此印順法師一再強調，神教全然他力式的信仰和佛教淨土自他二力兼融的信仰之差異。

#### 四、阿彌陀佛起源說<sup>257</sup>

「諸經所讚，盡在彌陀」，大乘經論雖廣說十方三世一切諸佛淨土，被介紹得最多的，資料最豐富的，是極樂世界，可說是大乘淨土思想的歸結。關於阿彌陀佛的淨土思想，在南北傳的早期阿含聖典中及部派時期的佛教，都未曾出現過。<sup>258</sup>

<sup>256</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 100-101。

<sup>257</sup> 阿彌陀佛有多種異名和意義：(1)阿彌陀佛 Amita，即究竟、圓滿，無量之義；(2)阿彌陀婆 Amitabha，無量光，智慧之義；(3)阿彌陀廝斯 Amitayus，無量壽，福德之義；(4)阿彌唎都 Amrta，不死藥，甘露之義。

<sup>258</sup> 藤田宏達在其著作《原始淨土思想の研究》中，描述淨土思想在漢譯經論有 290 種，梵文經論有 31 種之多，但是從未有一部是阿含經原始經論有論及淨土思想的，可見，淨土思想的興起有可能是在初期大乘佛教時期。參見藤田宏達著，《原始淨土思想の研究》，頁 137-164。

藤田宏達認為有關阿彌陀佛的起源說，主要有來自於外來因素和內部因素的起源說。外來起源說是與波斯的瑣羅斯德（Zoroaster）教有關；內部的起源說有二種，一是與吠陀神話有關，另一則是與《長部》的《大善見王經》有關。<sup>259</sup>

印順法師對西方極樂淨土信仰的起源，認為是和印度婆羅教的太陽崇拜有關，如說：「阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。」<sup>260</sup>他認為阿彌陀佛的無量光、無量壽，表現出人類追求無限光明的共同意欲。所以，從對太陽的崇拜到淨化為對光明的仰望，而成為佛教西方淨土的信仰，這是有可能的。這如在《觀無量壽經》中的第一觀便是落日觀，而落日是光明藏的意思，也意味著一切光明皆歸藏於此。《無量壽經》說：禮敬阿彌陀佛，應當向日所投處。此說曾引起中國傳統佛教的反對聲浪，印順法師認為這並沒有貶低淨土法門的價值，而認為這是大乘在普應眾機的一種方便的含攝。印順法師探求佛法的方針，是以現實的時空，去理解佛法的本源與流變，認為佛教的淨土思想，是從印度佛教文化中發展出來的；而所說的淨土境界，當然是結合著印度文化的環境。如說：「阿彌陀佛與太陽神話，是不無關係的（受到了波斯文化的影響）。以印度而論，印度是有太陽神話的。象徵太陽光明遍照的毘盧遮那 Vairocana，是印度宗教固有的名詞，大乘佛教引用為究竟圓滿佛的德名。」<sup>261</sup>

印順法師嘗試從原始佛教中，象徵聖者證智的明與光明與印度的天(deva)，也是從天上的光明而來的，所以光明的天，光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。……阿彌陀在西方，所以向落日處禮拜。到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！等到日落，此地是一片黑暗，想像中的彼土，卻是無限光明。比對現實世間的苦難，激發出崇仰彼土，極樂世界的福樂，而求生彼土。在這種宗教思想中，從神話而來的

<sup>259</sup> 參見藤田宏達著，《原始淨土思想の研究》，頁 261-286。

<sup>260</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 23。

<sup>261</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 480。

太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。<sup>262</sup>

有些學者認為淨土與末法思想有關，因為現實生活的不如意，所以希求一個清淨沒有煩惱的清淨國度，當然一個信仰或者思想的演變必有其存在的因素和條件。楊白衣教授在〈淨土的淵源與演變〉曾說阿彌陀佛信仰的起源有可能是成立於西北印外部或中亞一帶，因其成立的地方剛好位於印度的西方，故稱為西方極樂世界。阿彌陀佛的信仰在南北傳的原始教典也不會出現過，有可能是成立於佛教文化圈外的外國，後來被大乘佛教所採用引入，沒想到此信仰一到中國後，成了「家家觀世音，戶戶阿彌陀」的廣大信仰。又印順法師認為觀世音有可能是起源於波斯的女性水神，如說：「觀世音 Avalokites/vara，或譯為觀自在，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。觀世音的來源，或以為基於波斯的女性水神 Ana<sup>h</sup>ita；或以為是希臘的阿波羅 Apolla 神，與印度溼婆（自在）I<sup>s</sup>vara 神的混合。」印順法師以佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。<sup>263</sup>觀世音菩薩，是在佛教通俗化中，繼承釋尊大悲觀世的精神而成的。

林鎮國說：印順的歷史文獻學的進路，揭露淨土信仰裡外來的神話學根源，基本上是「歷史化」或「脈絡化」的詮釋工作。將信仰予以歷史化與脈絡化，也就是將信仰置於歷史的脈絡中，首先喪失的是信仰的超越性。印順並非不知道其「淨土新論」可能造成的破壞性詮釋效應。正好相反，印順正是要藉由解神話的步驟以導正佛教在梵天化過程造成「專重如來果德，忽略菩薩智証」的歧出。印順指出：「淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土」。這種淨土信仰的歧出，可以在歷史脈絡上追溯其神話源頭，此神話源頭一旦揭露，後來歧出的信仰自然遭到動搖。<sup>264</sup>

<sup>262</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 480-481。

<sup>263</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 484-485。

<sup>264</sup> 林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，收入《含章光化：戴璉璋先生七秩哲誕論文集》（台北：里仁書局，2002 年 12 月），頁 114-115。

龔雋也說：一般佛教的學徒都認定聖典是聖者的言傳，因而在性質上是超越時空而不應作歷史探究的。印順對於佛教經論的理解則意在打破這種習見，而把佛說的經典都放在歷史流變中去作解釋。他批判傳統經學一味只在經教語言上去論究法義，而忽視了經典本身就是歷史形成的這一基本法則。……因而對經教不應只作「神教式」讀解，不能夠「專憑佛口是說不說」來作為聖典佛法性的抉擇標準，而要從歷史演化來對經典及其法義作出判斷。<sup>265</sup>

印順法師從淨土經典的形成與演化過程中，探求淨土思想的本質。他認為：惟有在歷史的考證過程，明白古代佛法流傳的真實情形，才能擺脫無意義的思想糾纏，進入更正確更光明領域。<sup>266</sup>

### 第三節 東西淨土的比較

印順法師將淨土法門安立在進修大乘佛法中的六度中之精進度。如《成佛之道》：「趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。」

阿彌陀佛與淨土，幾乎婦孺咸知；而東方的阿閼佛國，幾乎無人聽見，聽見了也不知道是什麼。這是淨土思想的大損失！<sup>267</sup>

清淨佛國的成就，來自於發大心菩薩實現六度萬行，藉此自利利他的共願所完成的清淨世界。菩薩從發願到成就清淨國土，是菩薩的「本願」，可以說是大乘菩薩精神的一種具體的表現。所謂的「本願」(Purva-pranidhana)，是「以前之願」的譯語。是佛在因地為渡化眾生所發的誓願，是成就菩薩道的主因要素。一般來說，佛菩薩所

<sup>265</sup> 龔雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，收入自《第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》，頁 78。

<sup>266</sup> 印順法師，《無諍之辯》(台北，正聞出版社，1992年2月)，頁 234。

<sup>267</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 30。

發的願力，可分為「總願」和「別願」。「總願」是所有的佛菩薩都共同發願的內容，也就是四弘誓願—「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」「別願」的內容，關係到每尊佛成就佛土時的佛土特色，居住在佛土內的有情特色。如阿彌陀佛的四十八願，藥師佛的十二大願等。

「在十方淨土中，有二處是古典而又重要的：一、東方的妙喜世界(或稱妙樂國土)。有佛名阿閼——不動。二、西方的極樂世界，有佛名阿彌陀。」<sup>268</sup>印順法師認為東方的阿閼佛(Akṣobhya)與西方阿彌陀(Amitābha)淨土，二者集中的時間相近，所以有許多的共同性。透過二淨土間的對比觀察，發現彼此的差異性，進而了解東西淨土所賦予的意義。

## 一、西方阿彌陀(Amitābha)佛極樂淨土

將阿彌陀佛的極樂淨土視為西方之說，乃是以娑婆世界為中心，阿彌陀佛淨土在娑婆世界的西方，所以稱為「西方極樂世界」。如《無量壽經》說：「佛告阿難：法藏菩薩，今已成佛，現在西方去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。」<sup>269</sup>經典中描述極樂世界的情形是：

阿難又問：其佛成道已來為經幾時？佛言：成佛已來凡歷十劫。其佛國土自然七寶。金、銀、琉璃、珊瑚、琥珀、車璩、瑪瑙合成為地，恢廓曠蕩，不可限極。……亦無大海、小海、溪渠、井谷，佛神力故，欲見則見；亦無地獄、餓鬼、畜生、諸難之趣；亦無四時，春秋冬夏，不寒、不熱常和調適。

270

極樂世界的主佛，阿彌陀佛成佛已經歷經十劫之久，其佛國國土皆是金、銀、琉

<sup>268</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 26。

<sup>269</sup> 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 270a。

<sup>270</sup> 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 270a。

璃等七寶所成，沒有嚴峻的山河川地的溪渠、井谷及大小海等情景，可說是極具富麗之美；又諸上善人俱會一處，沒有三惡道。就著經典中描述極樂世界情景的美妙，不難想像為何是在他方淨土中流傳最廣，最普及的淨土。從經典中對西方阿彌陀極樂世界景象的描述看來，和娑婆世界完全相反的。娑婆世界名為「堪忍」，經典形容是「五濁惡世」。不管是有情界或者是器世界都是不圓滿的，充斥著煩惱、不正行為等惡行，居住環境則是受到大自然不定時的侵蝕，如地震、海嘯等天災。

漢譯本介紹阿彌陀佛淨土的經典有三部，稱為「淨土三部經」。分別為：《無量壽經》或是《大無量壽經》略稱為「大經」；《觀無量壽經》略稱為「觀經」；《阿彌陀經》，略稱為「小經」。這是日本學者法然最早的選定，印順法師也引用此一日本學者的說法。以下簡述三部經的譯本：

**表二：「淨土三經」介紹**

經名	漢譯本	譯者	備註
《無量壽經》 (大經) 五種譯本	《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷	吳·支謙譯	二十四願
	《無量清淨平等覺經》四卷	後漢·支婁迦讖譯	
	《無量壽經》二卷	曹魏·康僧鎧譯	此二譯本為四十八願。《無量壽經》保存了「五大善」(五戒)及乞丐與國王的譬喻，可說是從二十四願到四十八願間的經本。
	《大寶積經》 〈無量壽如來會〉二卷	唐·菩提流志譯	
	《大乘無量壽莊嚴經》三卷	趙宋·法賢譯	三十六願
《阿彌陀經》 (小經) 兩種譯本	《阿彌陀經》一卷	姚秦·鳩摩羅什譯	沒有談到本願和三輩往生，內容敘述極樂國土的依正莊嚴，勸念佛往生，簡要容易持誦，最為流通。
	《稱讚淨土佛攝受經》一卷	唐·玄奘譯	
《佛說觀無量壽經》	一卷	宋·疆良耶舍譯	立十六觀，九品往生，是屬於觀相念佛。

## (一) 阿彌陀佛淨土的特色

### 1、重視光明的顯德

阿彌陀佛未成佛以前，還是法藏比丘時所立下的誓願。相傳在過去有樓夷亘羅(Lokeśvararāja)，譯名為世自在王佛出世說法，那時的國王出家，名曇無迦(Dharmākara)，也就是法藏比丘，阿彌陀佛未成佛前的前身。法藏比丘採取「二百一十億佛國」中佛國最優勝處，綜集為自己淨土的藍圖。可以說是集所有無量佛土中最美妙、殊勝之處，號稱為極樂世界。印順法師認為「勝過一切，唯我第一」的大願，是阿彌陀佛的根本特性。如法藏比丘發願說：「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊。……都勝諸佛國。」<sup>271</sup>阿彌陀佛本願的另一特色是，高度重視光明來利益眾生的，經中就有用一千多字來描述阿彌陀佛光明的殊勝，說：「阿彌陀佛光明，最尊、第一、無比，諸佛光明皆所不及也。……諸佛光明中之極明也！……諸佛中之王也！」<sup>272</sup>印順法師依《三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》說明，在法藏比丘立二十四願以前，彌陀淨土的根本特性就已經表示出來，如下說：

令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊，智慧勇猛。頭中光明，如佛光明所焰照無極。所居國土，自然七寶，極自軟好。令我後作佛時，教授名字，皆聞八方上下無央數佛國，莫不聞知我名字者。諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，諸來生我國者，悉皆令作菩薩、阿羅漢無央數，都勝諸佛國。<sup>273</sup>

阿彌陀佛二種特勝：1.阿彌陀佛的特色是，其光明、佛國莊嚴等都勝國無央數的諸佛國；2.阿彌陀佛的特勝，從佛的光明和名聞表達出來。而阿彌陀佛及其淨土，是有高度讚揚以光明來利益眾生的特性。而經中所說的二十四願或四十八願，都是呈現

<sup>271</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁300c-301a。

<sup>272</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁302c-303a。

<sup>273</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁300c-301a。

阿彌陀佛對光明和名聞特勝的具體組合。

阿彌陀佛的本願，依《無量壽經》與《無量壽如來會》有四十八願之說，其它異本有二十四願、三十六願等的各種說法。從本願的內容來看，大致內容有四點：1.關於阿彌陀佛者；2.關於阿彌陀佛的國土者；3.關於往生其佛國土者；4.關於往生到彼佛國土情形者。日本學者藤田宏達則依照梵文本，說明本願中的「光明無量願」(Amitabha)和「壽者無量願」(Amitayus)的觀念，是阿彌陀佛二種名稱的根據：

世尊！若我真正現證覺悟時，我之佛國土中，我之光明勝過幾千萬、幾百萬、幾十萬佛國土之量，若是有限，我則不成正覺。(梵文本，第十三願，說明「光明無量願」)

世尊！若我真得覺悟時，我之國土中，我之壽命幾千萬、幾百萬、幾十萬劫，若是有限，我則不成正覺。(梵文本，第十五願，說明「光明無量願」)<sup>274</sup>

又，依漢譯本的《無量壽經》本說：

若我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆、誹謗正法。<sup>275</sup>

「念佛往生願」(第十八願)則是另一重要的本願。

## 2、女人往生，即化作男子

阿彌陀佛的淨土，無有女人，沒有性別之分，膚色純一金色，沒有種族的區別。所以超越種族的階級，也超越性別。但從字義來看「女人往生，即化作男子。」其實

<sup>274</sup> 藤田宏達等著，印海法師譯，《淨土教思想論》(台北市，嚴寬祐基金會，2003)，頁 23-24。

<sup>275</sup> 曹魏·康僧鎧譯，《無量壽經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 268。

隱含著對女性的歧視，因為女性一到西方阿彌陀佛淨土，就會轉為男性，或者說其淨土中無有婦女。

其國中悉諸菩薩阿羅漢。無有婦女。壽命無央數劫。女人往生。即化作男子。但有諸菩薩阿羅漢無央數。悉皆洞視徹聽。悉遙相見。遙相瞻望。遙相聞語聲。悉皆求道善者。同一種類。無有異人。其諸菩薩阿羅漢。面目皆端正。淨潔絕好。悉同一色。無有偏醜惡者也。<sup>276</sup>

阿彌陀佛的未成佛前身法藏比丘，發了四十八大願，而後成就極樂世界。在四十八願中的第二願說：

我作佛時，我剎中無婦女，無央數世界諸天人民，以至蜎飛蠕動之類，來生我剎者，皆於七寶水池蓮華中化生，不得是願，終不作佛。<sup>277</sup>

也是清楚地說道「我剎中無婦女」，可見婦女身不會出現於彌陀淨土之中。

## （二）阿彌陀佛淨土——具欲天淨化的色彩

印順法師將彌陀淨土和第六天對比，認為彌陀淨土是欲天的淨化。第六天名為他化自在天(梵 Para-nirmita-vaśa-vartin)是欲界的最高層天。又稱為他化樂天、自在天、他化天、第六天。《俱舍論》說：居住在「他化自在天」，的有情，會隨著他所變化的種種微妙欲境，而自在受樂，因此而得名「他化自在」。據說這裡就是繞害佛陀修行的天魔和其居住的宮殿處所。論其壽命、相貌、欲樂皆勝過於人間。

彌陀淨土和欲界那裡相似呢？印順法師舉出幾點做說明。第一點是居住的環境和

<sup>276</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 303c。

<sup>277</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 303c。

第六天一樣，如經中說：

第三願：使某作佛時，令我國土，自然七寶，廣縱甚大曠蕩，無極自軟好。所居舍宅，被服飲食，都皆自然，皆如第六天王所居處。<sup>278</sup>

第二點是「皆同一色」：

第九願：使某作佛時，令我國中，諸菩薩阿羅漢，面目皆端正，淨潔姝好，悉同一色，都一種類，皆如第六天人。<sup>279</sup>

沒有膚色的差別，也沒有種族的區分，所以沒有階級的分制，是平等的，這也和第六天一樣。

佛告阿難：阿彌陀作佛已來，凡十小劫，所居國土，名須摩題，正在西方。……其國地皆自然七寶。其一寶者白銀，二寶者黃金，三寶者水精，四寶者琉璃，五寶者珊瑚，六寶者琥珀，七寶者車渠，是為七寶。……其寶皆比第六天上之七寶也。<sup>280</sup>

思食得食的隨意受用，也如第六天一樣：「百味飯食，意欲有所得，即自然在前。所不用者，即自然去。比如第六天上自然之物。」<sup>281</sup>「第六天上萬種音樂之聲，尚復不如阿彌陀佛國中，七寶樹一音聲好，百千億萬倍。」<sup>282</sup>第六天上的音樂，也遠不及阿彌陀佛淨土的音聲；阿彌陀佛的淨土猶如第六天的殊勝美妙，但又勝過第六天。印順法師認為，彌陀淨土是取法欲界天，佛化了欲界天的模樣，如說：「阿彌陀佛國

<sup>278</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 301b。

<sup>279</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 301c。

<sup>280</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 303b。

<sup>281</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 303b。

<sup>282</sup> 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上，收入《大正藏》第十二冊，頁 305b。

如第六天，而又勝過第六天。第六天是欲界的他化自在天；從佛國充滿光明、香華、音樂等莊嚴，受用飯食等來說，這是取法欲界天，佛化(沒有女人愛欲)了的第六欲天模樣。」<sup>283</sup>

### (三) 三輩往生

阿彌陀佛在因地時，發二十四大願(或三十六願，或四十八願)，建立清淨莊嚴的佛土。彌陀淨土著重如何讓眾生往生其淨土，而在淨土本願思想的發展中，重點在於往生淨土者的功德。所以，印順法師認為淨土思想的重點，不止是理想的自然環境，而在乎淨土中的德行與進修，聖賢間和平的向道。所以「三輩往生」，是彌陀淨土的，怎樣往生淨土的重要問題。<sup>284</sup>

三輩往生之別，依《觀無量壽經》所載，往生極樂淨土可分九階，即上品上生、上品中生、上品下生三品各有上生、中生、下生以此類推，即使惡人於臨命終時，稱念佛名也得以下品下生其往生淨土。由於此法門簡單易行故三根普被，因此下階層社會的人能普遍信仰。往生阿彌陀佛國的，雖有不等程度的三類，但仍有共同的條件，如「慈心精進」、「不當瞋怒」、「齋戒清淨」。發願往生阿彌陀佛國的，念佛至一心不亂為往生的西方淨土的主要條件，而品位的高低則是取決於生前的布施、持戒、慈悲、智慧等德行的不同有關。

往生西方彌陀淨土的通則：慈心、不瞋、齋戒、斷愛欲；三輩往生則以上輩為佛子，中輩為佛弟子，下輩為佛的小弟子來說明三輩之不同。上輩為出家，作菩薩道，奉行六波羅蜜，斷愛欲而常念至心不斷絕的，生到阿彌陀佛國，就作阿惟越致一不退轉菩薩，有三十二相、八十種好。中輩為如不能出家的，能受持經戒，布施沙門，供養寺塔，能於三寶中廣作福德；一日一夜中，斷愛欲而常念不斷絕的。下輩，佛的小

<sup>283</sup> 印順法師，《初期大乘之起源與開展》，頁 791。

<sup>284</sup> 參見印順法師，《初期大乘之起源與開展》，頁 769-770。

弟(子)或佛的孫子，如不能出家，又不能在三寶中廣作福德，這是由於「前世作惡」，應該懺悔、奉行十善，在十日十夜中，斷愛欲而常念不斷絕的。所以，彌陀淨土重出家、斷愛欲，也是重視福德的養成。

## 二、東方阿閼佛 (Aksobhya) 淨土

東方淨土在經典中介紹比較完整的是，東方的阿閼佛淨土與藥師如來淨土。雖然在東方淨土的信仰中，藥師的琉璃淨土較爲人所熟悉，而印順法師在著作中，對阿閼佛淨土反而有比較多的著墨。因爲，印順法師認爲阿閼佛淨土比其它淨土，更能顯現出人間淨土的特質。

阿閼佛淨土的位置，在娑婆世界的東方，《阿閼佛國經》卷上：「告舍利弗言，東方去是千佛剎有世界名阿比羅提，其佛名大目如來，無所著等正覺，為諸菩薩說法及六度無極之行者乎。」<sup>285</sup>又《大寶積經》〈不動如來會〉：「佛告舍利弗：從是東方過千世界，彼有佛剎名曰妙喜。昔廣目如來應正等覺出現於彼，與諸菩薩摩訶薩說微妙法，從六波羅蜜為首。」<sup>286</sup>

經藏中介紹阿閼佛的經典很多，阿閼佛淨土最早出現於《道行般若經》。在《維摩詰經》〈阿閼佛國品〉中，說維摩詰居士來自於阿閼佛的妙喜世界，其它還有《大般若波羅蜜經》〈往生品〉、《小品般若波羅蜜經》等諸多經典。阿閼佛淨土最主要的相關經典，以後漢支婁迦讖(Lokarakṣa)翻譯的《阿閼佛國經》，二卷<sup>287</sup>。還有唐菩提流志(Bodhiruci)(705—713)翻譯，編入於《大寶積經》第六的〈不動如來會〉二卷。<sup>288</sup>

<sup>285</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》，收入《大正藏》第十一冊，頁 751c。

<sup>286</sup> 唐·菩提流志譯，〈不動如來會〉二卷，編入《大寶積經》卷 19，收入《大正藏》第十一冊，頁 102a。

<sup>287</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》二卷，收入《大正藏》第十一冊，頁 751-764。

<sup>288</sup> 唐·菩提流志譯，〈不動如來會〉二卷，編於《大寶積經》卷 19，收入《大正藏》第十一冊，頁 101-112。

## （一）阿閼佛的特色：

### 1、不瞋

阿閼佛(Aksobhya—buddha)，又名不動如來。梵名 Akṣobhya 阿閼，有無瞋恚、不動、無動等義。阿閼佛在因地時，因受到大目如來的啓發，修習菩薩道行六波羅蜜，遂而起誓「永不起瞋恚」。對一切眾生起慈悲心，永不起瞋恚的心，因而有「阿閼」的名號。《大寶積經》〈不動如來會〉說：「舍利弗！時！有異比丘作如是念：此菩薩摩訶薩，由初發心被精進甲。於一切眾生，不為瞋等之所搖動。舍利弗！時！彼菩薩因此念故，妙喜國中號為不動。」<sup>289</sup>《阿閼佛國經》卷上說：東方有大目如來出現於世，教導菩薩行六波羅蜜。那時有位比丘，願意依此而修學菩薩行。大目如來對他說：學菩薩行是難行之道，因為菩薩對一切人民、以及蝸飛蠕動之類的眾生，都不能起私毫的瞋恚之心。這位比丘聽聞之後，馬上立下了誓願說：「我從今以往，發無上正真道意。……當令無諛諂，所語至誠，所言無異。唯！天中天！我發是薩芸若意，審如是願為無上正真道者，若於一切人民、蝸飛蠕動之類，起是瞋恚，……乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊！」<sup>290</sup>阿閼佛德號是由其宿世願行而來，「爾時，其菩薩摩訶薩，用無瞋恚故，名之為阿閼。」<sup>291</sup>

印順法師將阿閼菩薩的願行，對照釋尊時代的鴛掘摩(Aṅgulimāla)，強調「不瞋」的特德。鴛掘鴛掘摩因受到釋迦牟尼佛的感化，從一位可怕的殺人魔鬼，轉而出家修行，進一步的斷煩惱而證得阿羅漢果。在鴛掘摩羅修行的過程中，因其未出家前所做的惡行，導致在出家後，行乞的過程中，常受到別人的辱罵和傷害。鴛掘摩羅心裡沒有絲毫的瞋心，強調不瞋。鴛掘摩出家成聖，從此名為「不害」。

### 2、強調解除女人的痛苦

阿閼菩薩重視女人的痛苦，在其誓願中說：「世間母人有諸惡露。我成最正覺時，

<sup>289</sup> 唐·菩提流志譯，〈不動如來會〉二卷，編於《大寶積經》卷 19，收入《大正藏》第十一冊，頁 102b。

<sup>290</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 752a。

<sup>291</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 752a。

我佛刹中母人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊。」<sup>292</sup>以及女人生產痛苦的解除：「阿閼佛刹女人，妊身產時，身不疲極，意不念疲極，但念安隱。亦無有苦，其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致。」<sup>293</sup>在此印順法師對照南傳《中部》《鴛掘摩經》，鴛掘摩在乞食途中，遇一難產的婦人，而生起了「有情實苦」的同情。釋尊因而教導他以真實誓言，幫助婦人解除生產的痛苦。認為這與阿閼菩薩的真實誓願，完全一致。如說：「這是人間的普遍願望，而表現在鴛掘摩身上。這種人類的共同願望，深化而具體表現出來，就成為大乘經中，阿閼菩薩與阿閼淨土的特徵。」<sup>294</sup>在這裡印順法師用以比對的方式來呈現阿閼佛的特質，強調無瞋和重視女人的痛苦。

男女不平等的現象，是世界各國普通存在的事實。佛教始於印度，即使佛教教義主張一切眾生皆平等，然而佛教在印度的流傳中，處於這種男尊女卑的意識形態之下，佛陀的制戒對於女性方面的限制，確實比男性的比丘來的多。這可以從佛陀對比丘、比丘尼制戒的戒數來看。如，《四分律》說比丘有二五〇戒，比丘尼有三四八條戒；《十誦律》說比丘戒二五七戒，比丘尼有三五五戒；《摩訶僧祇律》說比丘有二一八戒，比丘尼有二七七戒。從以上的戒本對男女出家的制定，有明顯的差別，對女性出家者的約束比男性還多。印度在父權的社會體系，女性受到性別的歧視地位低下。經律中有所謂的女性出家，正法不久住和少五百年的說法。其二是「八敬法」<sup>295</sup>的制定。佛陀證悟「法」的內容和及其流傳的教義，是人人皆可成佛，沒有所謂的男尊女卑的說法，但是面對現實的社會傳統風俗習慣，佛陀不得不做出最好的對策來應對。在這樣的對策之下，降低彼此間的矛盾衝突。

<sup>292</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 753a。

<sup>293</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 756b。

<sup>294</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 477。

<sup>295</sup> 八敬法：或譯八尊敬法；或作八不可越法等。傳說為：佛的姨母——摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī），請求出家。釋尊提出：如女眾接受八敬法，才准予出家。八敬法不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法（八章）。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權，這是理解比丘尼律發展中的重要環節。印順法師，《原始佛教聖典之集成》第六章，（台北：正聞出版社，1992年2月），頁 402。

在原始佛教的經典中，女性常被認為是情欲的化身，女性的身心是污穢的、是障道的，會妨礙男性清淨的修道解脫。在《增一阿含經》的〈馬王品〉，佛陀就曾說女人有九惡法：「云何為九：一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妬，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。是諸比丘！女人有此，九法弊惡之行。」<sup>296</sup>。另外，還有女人五礙的說法，就是女人不能成為帝釋、魔王、梵天、轉輪聖王、佛。到了大乘佛教興起以後，「女人是否能成佛」成為經論中常常討論的重要課題，備受爭議。

顯然地，大乘佛教的興起，關注到女性的問題。在東西淨土的特色上，印順法師特別強調淨土對女性的關注；從各淨土的本願中，分析探討如何救贖受到歧視的婦女。阿閼佛如前所述，於過去修菩薩道時，以不對一切人起瞋恚心，發大乘心等十二誓願來清淨莊嚴其佛土。有關於阿閼佛其中對女性的關懷的經文有：

譬如，舍利弗！玉女寶過踰，凡女人不及，其德如天女。其佛剎女人德，欲比玉女寶者，玉女寶不及其佛剎女人，百倍、千倍、萬倍、億倍、巨億萬倍不與等。<sup>297</sup>

阿閼佛國土的女人德行高遠。再則，沒有女人生理上的痛苦和不淨，如說：

舍利弗！其佛剎女人無有女人之態，如我剎中女人之態也。舍利弗！我剎女人態云何？我剎女人惡色、醜惡舌、嫉妒於法、意著邪事，我剎女人有是諸態，彼佛剎女人無有是態。所以者何？用阿閼如來昔時願所致。<sup>298</sup>

《阿閼佛國經》經典中有許多地方明顯對於女性的護佑。在阿閼佛淨土的女性德性勝過玉女寶無數倍，「其佛剎女人德，欲比玉女寶者，玉女寶不及其佛剎女人，百

<sup>296</sup> 符秦·曇摩難提譯，《增壹阿含經》〈馬王品〉，收入《大正藏》第二冊，頁 769。

<sup>297</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 756a。

<sup>298</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 756b。

倍千倍萬倍億倍，巨億萬倍不與等。」將女性的品德操守提昇到極致乃至完美無缺，這也是其他佛刹所欠缺，卻能展現在阿閼佛刹獨具風格之特色所在，可以說是阿閼佛慈悲女性眾生的最佳表現。阿閼佛不強調修行必須要轉女成男，而是幫助女性解決她們面臨的種種問題。

考察阿閼比丘發願時強調「女人沒有不淨」的因素，首先讓人想到的是，大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男。<sup>299</sup>當時社會上的女人，因為所受的不幸而引起了厭惡自卑感。導致女性發願都願求「來生脫離女身」或者「現生轉女成男」，這是因為女性在社會上的地位低下，而遭受種種的責難和不平等對待所致。阿閼比丘在發願時，不僅認為「女人沒有不淨」，更強調只要解除女性生理上及生產時的痛苦，女人可以修證解脫；這是救濟女性的痛苦，也象徵女性地位的提昇，只要免除生理上的不便，女性的修道根器並不劣於男性，也未必要轉為男身才可以修證。相對於極樂世界的往生淨土者，女身必轉為男身的純一男身，有著不同的旨趣。

另有一東方淨土，名為藥師琉璃光如來，此藥師淨土重於現世樂，其法門重於現世的消災解厄，不像西方極樂世界重於往生後的歸宿；所以，藥師如來琉璃光如來也被稱為「消災延壽藥師佛」。《藥師琉璃光如來本願經》中，記載藥師如來發十二大願，救援眾生。其中的第八願也記載了對女性的關懷。經中說：「第八願：願我來世得菩提時，若有女人，為女百惡之所逼惱，極生厭離，願捨女身，聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。」<sup>300</sup>可見對女性的關懷一直是佛教所關懷的。印順法師在《勝鬘經講記》中說到女性在佛法中的看法，如說：

佛法原就主張男女平等的。以小乘說，比丘得證阿羅漢果，比丘尼同樣得證阿

<sup>299</sup> 平川彰，《初期大乘佛教の研究》（東京：春秋社，昭和43年(1968年)），頁262-282。

<sup>300</sup> 唐·玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，收入《大正藏》第十四冊，頁405b。

羅漢果。以大乘說，修功德、智慧、斷煩惱，自利利人，男女是一樣的。……大乘佛教中的女性，是從來與男眾平等的。但過去，佛教受了世間重男輕女的影響，女眾仍不免有相形見拙之處。這在大乘佛法的平等上說，男女平等而且都應荷擔佛法的！……大丈夫，不是專拘形跡的，能依佛法去做，作到佛法所當作的，不論是男是女，都是大丈夫。經中每說女子聞佛說法，即轉女身為男身；《法華經》中的龍女轉丈夫身成佛，這不都顯示這一番深義嗎？本經是極深奧圓滿的一乘大教，而由勝鬘夫人說法，開顯了男女平等的真義。<sup>301</sup>

印順法師揭舉女性在佛教中重要的地位，認為女性的柔和、堅忍、慈愛都勝過男性，而且與大乘佛教重悲心的特質相符合。在創造人間淨土中有著重要的作用，對於男女平等的說法更能闡發人間佛教平等精神、人間精神、青年精神。<sup>302</sup>

## （二）阿閼佛國的妙喜世界——人間淨土的色彩

阿閼佛的妙喜世界，在娑婆的東方，佛刹名為「善快」。其淨土中沒有三惡道，沒有淫怒癡的念頭，沒有外道邪說，住民沒有長相醜惡的，沒有風寒氣等病。女人沒有女人的過失和生產的痛苦，百姓思衣得衣、思食得食。東方阿閼佛淨土，和釋迦牟尼佛的娑婆世界相比較，由娑婆世界的缺陷，呈現阿閼佛淨土的圓滿性。在現實的娑婆世界中，經典形容為五濁惡世，見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁、煩人有生、老、病、死、苦，女人分娩的痛苦和惡露不淨的痛苦。爲了求生存，爲了利益等爭權奪利，爭得你死我活，痛苦不堪。阿閼佛淨土，沒有五濁惡世的缺陷和不完滿，但有天的福報享樂，而且其修行環境勝過於天上，如《阿閼佛國經》說：「忉利天人樂供養於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及復有阿閼如來無所著等正覺也。」<sup>303</sup>所以，印順法師認為，阿閼佛淨土是更合乎「人間佛教」的

<sup>301</sup> 印順法師，《勝鬘經講記》（台北：正聞出版社，1992年2月），頁3-4。

<sup>302</sup> 參見劉成有，〈印順法師人間淨土思想當議〉《中國淨土宗研究》，頁306。

<sup>303</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁757b。

思想理念。佛出人間、人身難得、人於諸天則為善處——是原始佛教以來的，人間佛教的繼承與發揚。東方淨土重視現生的利益與安樂，對於大乘發菩薩心，

### （三）阿閼淨土法門的特質：

- 1、發願學阿閼佛昔的願行；行六波羅蜜，善以此根回向無上菩提，願生阿閼佛國。
- 2、重自力與般若法門相契合：所行不離一切智願；一切智相應。
- 3、發願往生於阿閼佛淨土者：要修善行，清淨梵行（清淨的願行）。「不以立淫欲亂意者，得生彼佛刹，用餘善行法清淨行，得生彼佛刹。」<sup>304</sup>
- 4、重智證大乘的淨土。重在德行，不偏重信願。

## 三、彌陀、阿閼淨土之比較(另請見「表三」之整理)

### （一）東西二淨土的共同性

1、東西二淨土皆重視菩薩的行願：阿閼佛淨土和阿彌陀淨土二者集出的時代相近，對「菩薩與聲聞」同等尊重。但是對於佛果的莊嚴和菩薩的行願，特別的讚揚。經中都有提到「得阿惟越致」，就是不再退轉為二乘。

2、重出家的菩薩：阿閼佛的淨土推重出家。在《不動如來會》說：「舍利弗！彼佛刹中諸菩薩眾，在家者少，出家者多。皆以佛神力，隨所聽聞。」<sup>305</sup>阿彌陀佛的本生中，法藏(Dharma-kara)比丘是現出家相的。在本願的上中下三輩往生中，上輩就必須是現出家相，如經中說：「何等為三輩？最上第一輩者，當去家，捨妻子，斷愛欲行作沙門，就無為之道。當作菩薩道，奉行六波羅蜜經者，作沙門，不虧經戒。」<sup>306</sup>中輩以下者，是不能作出家的善男子、善女人。由此可見，阿閼佛淨土和極樂淨土都是重視出家的菩薩。

3、從經典問答的形式推論，阿閼佛淨土與彌陀極樂淨土，呈現出初期大乘的共

<sup>304</sup> 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷上，收入《大正藏》第十一冊，頁 756a。

<sup>305</sup> 唐·菩提流志譯，〈不動如來會〉，編入《大寶積經》卷 19，收入《大正藏》第十一冊，頁 107b。

<sup>306</sup> 吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 309c。

同性，而這一階段他方淨土開始流傳。

## （二）東西淨土的相異處

印順法師的淨土思想，介紹了四類的他方淨土，在此就著各淨土的所呈現出不同的意義，如以西方極樂世界為重信願的淨土；東方的阿閼佛淨土為重智證的淨土；東方的淨琉璃世界之大十二大願，做為建設人間淨土的藍圖；當來下生彌勒淨土。以下將以東西淨土的特色，將彌陀、阿閼淨土做一對比的觀察。

印順法師之所以會以東西淨土做比較，究竟是含有什麼特殊的意義呢？

1、西方的極樂世界，淨土內的莊嚴取法欲界天；東方阿閼佛淨土，富有人間淨土的色彩。一為欲界天的淨化，一為人間的淨化。

2、(1)東方淨土——重智的甚深行：東方阿閼佛土，如旭日東升，象徵了菩薩的初發大心，廣修六度萬行，長劫在生死世間度眾生，而歸於成佛、入涅槃；是重智的。(2)西方淨土——重信的易行道：西方阿彌陀佛土，如落日潛暉，不是消失了，而是佛光輝耀於那邊——彼土（彼岸，也就是涅槃異名）；重於佛德的攝受，重於信行。<sup>307</sup>從上看來，西方淨土以信願的易行道為主要修行，普及化勝於阿閼佛淨土。但阿閼佛淨土其象徵菩薩於長劫生死世間眾生，更合乎人間菩薩道之精神。

## （三）阿閼淨土與彌陀淨土中女性的地位

彌陀淨土中「女人往生，即化作男子。」是唯一男身的淨土，也可說是唯一性別，無性別之分。阿閼佛淨土則是認為女人修行不一定要轉為男身，容許女性以女身的形態存在，在生理上卻沒有女性的不便和痛苦，更沒有女性性格上的缺失，呈現女性優良的女德，這是所有淨土經典中最肯定女性的佛陀。關於這一點印順法師似乎也認為，這是合乎他理想中的「人間淨土」，如說：

---

<sup>307</sup> 參見印順法師〈往生極樂淨土〉，收入《華雨集》第二冊，頁 221。

然而阿閼菩薩的意願，卻大不相同。何必轉為男人？只要解免女人身體及生產所有的苦痛，女人還是女人，在世間，論修證，有什麼不如男子呢！又說：早期的東方阿閼佛國，有出家（沒有僧制）也有在家，有聲聞也有菩薩，有男子也有女人，卻沒有現實人間的苦難。特別是女人：「妊身產時，身不疲極，……亦無有苦，……亦無有臭處惡露」；這是理想的人間淨土。<sup>308</sup>

廖閱鵬則以女性生育為優勢而說：在早期的阿閼佛淨土思想裡，已有救度女性痛苦、提高女性地位之意涵。在阿閼佛淨土的女人，其身心皆較娑婆世界的女人潔淨，除了肩負生育之天職外，其餘與男子無異。以男女平權觀念來看，女性似乎更比男性偉大，因女人能生育，這是女人的不共法。<sup>309</sup>以即極樂世界中無有女人願來說，或許是徹底實現沒有女人的諸多不淨與痛苦的極佳世界，但是，印順法師卻認為以娑婆世界的現實來看，阿閼佛淨土中女人的狀態是更能契合於現實人間的娑婆世界。

東西二大淨土做了比較，阿閼佛淨土是更接近我們現實世界的，反而是表現出相對於苦娑婆世界的理想淨土。《阿閼佛國經》也勸人發願往生，而主要還是在勸人學習阿閼佛在往昔行菩薩道時的願行。雖也有佛力的加持部份，但此土是以自力為主的。所以說：「重於行菩薩行、自力行的淨土，與般若法門相契合，阿閼佛淨土，是智證大乘的淨土法門。阿彌陀佛國，重在佛土的清淨莊嚴。」<sup>310</sup>彌陀淨土是重信願的、重佛力的大乘淨土法門。阿閼佛淨土，是與智證相契合、是重自力的大乘淨土法門。這東西二大淨土，是能適應不同根機的淨土信仰者。而印順法師之所以特別舉揚東方的阿閼佛淨土，除了是提倡重智證的菩薩行，更有一深層的含意是，阿閼佛淨土是「人間淨土」的典範。印順法師又說：「這二佛二淨土，一在東方，一在西方。如太陽是從東方歸到西方的，而菩薩的修行，最初是悟證法性——發真菩提心，從此修行到成佛，也如太陽的從東到西。阿閼佛國，重在證真的如如見道。阿彌陀佛國，重在果德

<sup>308</sup> 印順法師，《華雨集第五冊》，頁 255。

<sup>309</sup> 參見，廖閱鵬，《淨土三系之研究》（高雄：佛光出版社，1989 年 7 月），頁 95。

<sup>310</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 971。

的光壽無量。……所以，這一東一西的淨土，是說明了菩薩從初發心乃至成佛的完整的菩提道。也可解說為彌陀為本性智，而起阿闍的始覺（先彌陀而後阿闍）。<sup>311</sup>認為大乘學者的「完整學程」是不能偏廢一方的。

#### 四、東方藥師淨土與西方彌陀淨土之比較

在印順法師的淨土思想中，還有一東方淨土值得注意，就是藥師琉璃光淨土。印順法師也在其著作中以比較的方法，來突顯東西淨土各具有的特別意義。

##### （一）藥師淨土的特色

藥師如來在因地中發十二大願，其內容都是針對人間的缺陷而使之淨化，呈現現實人間理想的世界，對人間富有啟發性。印順法師說：琉璃光如來，發十二大願（淨土的建設計劃），已經實現了東方淨土，為人間淨土的典範。十二大願是：1、人人平等。；2、佛光普照，人人能成辦一切事業；3、資生物非常充足；4、人人安住大乘；5、戒行清淨。6、淨土眾生，沒有六根不具的；7、淨土中沒有眾病的迫切苦；8、人人是丈夫相；9、思想正確，意志堅定；10、眾生不受王法所錄，政治修明到沒有犯罪的；11、淨土中飲食豐足，飽餐法味，身心都有良好的糧食；12、沒有貧無衣服，常受蚊蟲寒熱逼惱的。大乘行者，應共同為這偉大理想而努力；淨土中，不但物質生活夠理想，而智慧、道德，又能不斷地向佛道而進修。這樣的淨土，比起中國人所說的大同世界，清淨莊嚴得多了！佛在因中，立下這樣的大願。為了實現這樣的理想，廣行菩薩道，從自利利他中去完成。這不是往生淨土，而是建設淨土。這可說是最極理想的社會了！<sup>312</sup>

##### （二）東方淨土與西方極樂世界的差別

楊白衣說：

<sup>311</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 28-29。

<sup>312</sup> 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 153-157。

佛教徒絞盡了腦汁，綜合一切作模式，創造二種淨土。一為利樂現生的淨土，其代表是藥師佛的琉璃世界，東方代表有光明的前途。二為利樂來生的淨土，其代表是阿彌陀佛的西方極樂世界，西方代表幸福的歸宿。因為：日出東方，猶如一天開始，人要懷抱希望，向著理想前進。日沒西天，猶如一天工作完畢歸家，要有甜蜜的幸福歸宿。這原為人夢寐以求的理想人生。<sup>313</sup>

由此，可由東西方淨土的特色，發現其差別所在：

1、西方淨土：從西方落日，著重攝受眾生，作為死後的歸宿。西方淨土是無量光明藏，也是進入光明的開始。往生西方的，親近佛菩薩，一直向佛道進修。

2、東方淨土：表示生長，是光明神聖的出現處。東方淨土能攝受此土眾生，不但死後得安穩，現生也能免除種種災難危厄。

本章，筆者行文的重點放在印順法師對於往生淨土的批判性觀點，分別討論其對易行道與難行道以及往生淨土修持方法上的判別，另則是對東西方淨土的比較。雖言批判，卻是印順法師長期觀察、考證所得，其用意也是希望導正或釐清淨土信仰上有所偏頗之處。待下一章節，筆者將探討印順法師在有所批判與反省後，所提出的建設性理念。

---

<sup>313</sup> 楊白衣著，〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華岡學報》第八期，頁 87-88。

表三：東西方淨土之比較

國名	本願特色	共同點	差異
<p>西方阿彌陀佛 極樂世界 (Amitābha)</p>	<p>1.阿彌陀佛本願特色—於諸佛、刹土中得最勝。如說：「令我為世雄，國土最第一，其眾殊妙好，道場踰諸刹。」</p> <p>2.往生的條件及位階，有三輩往生之區別。通則：慈心，不瞋，齋戒與斷愛欲，一心念佛。別因：出家行六波羅蜜的，是上輩、菩薩；廣修福德的，是中輩；不修福德的，是下輩。</p> <p>3.阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。</p> <p>4.重信願、重如來果德的讚嘆。</p>	<p>1.重出家，得阿惟越致，不退二乘。</p> <p>2.國土中有菩薩與聲聞。</p> <p>3.無三惡道。</p> <p>4.以大目如來為師。</p>	<p>1.阿彌陀佛的全名：無量光 (Amitābhāmitāyus)。</p> <p>2.阿彌陀佛淨土，舍宅自然，「如第六天王所居處；阿彌陀佛國講堂舍宅，都復勝第六天王所居處」欲天淨土的色彩。</p> <p>3.往生極樂世界，要「慈心精進，不當瞋怒，齋戒清淨，斷愛欲」。在乎「一心念欲往生阿彌陀佛」如一般的人天善行。</p> <p>4.重佛土的清淨莊嚴，重於信願、佛力的。</p> <p>5.重信願的大乘淨土法門。</p> <p>6.女人往生，即化作男子。</p> <p>7.與普賢菩薩和華嚴經有相關聯。</p> <p>8.阿羅漢與菩薩，都是「壽命無央數劫」；而阿彌陀佛壽命的無量，更是著力寫出的重點。</p>
<p>東方阿閼佛 妙喜淨土 (Akṣobhya)</p>	<p>1.阿閼佛本願的特色—依願立名：不起瞋恚；不為瞋恚所動。</p> <p>2.象徵日出東方，阿閼住於無瞋恚心而不動，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，如日輪從東方升起，光照大地，能成辦一切事業。</p> <p>3.有女人沒有惡露不淨，生產沒有苦痛。</p>	<p>1.重出家，得阿惟越致，不退二乘。</p> <p>2.國土中有菩薩與聲聞。</p> <p>3.無三惡道。</p> <p>4.以大目如來為師。</p>	<p>1.阿閼為不瞋的意思。</p> <p>2.人間比天上好，充滿人間淨土的色彩。</p> <p>3.發願往生，主要在勸人學習阿閼佛往昔菩薩道時的願行。</p> <p>4.重於菩薩行、自力行的淨土，與般若法門相契合。</p> <p>5.是智證大乘的淨土法門。</p> <p>6.佛土中有女人，但沒有惡露不淨，生產也有痛苦；女人修證不必轉為男人。</p> <p>7.與《下品般若經》有密切的關係。</p> <p>8.著重於聲聞的究竟解脫，菩薩的阿惟越致。</p>

## 第四章 印順法師以人間淨土為基礎的淨土觀

### 第一節 印順法師對淨土的論述

#### 一、印順法師論述淨土的基本態度

「淨土」(Buddha-ksetra)指清淨的國土、莊嚴的國度，即清淨功德所莊嚴的處所，是大乘佛教的特色。淨土一般乃為一佛所主持的世界，所以又稱佛刹、清淨佛刹、佛國、清淨土、清淨國土、淨刹、淨界、淨國、淨方、淨域、淨世界、淨妙土、妙土等。相對於淨土而言，眾生居住之所，有煩惱污穢，故稱穢土、穢國。「淨土」一語通常有二種用法，一是「淨」被當做形容詞用，所以指清淨的國土，即被淨化完成的莊嚴佛土，如阿彌陀佛的佛土；一是指淨化國土，此處的「淨」則做為動詞。在初期的大乘佛典中，如《般若經》、《華嚴經》等，都可見到淨佛國土的思想。「淨土」是由自利利他的淨化國土之行，藉由自他的共願所開展出來的清淨國土，它可視為大乘菩薩精神的具體展現。<sup>314</sup>日本學者藤田宏達博士《原始佛教淨土思想の研究》一書，提及光是漢譯的淨土經論便有 290 種，梵文經論 31 種，<sup>315</sup>可見「淨土」在大乘佛教中的重要地位。另一學者木村泰賢說：「大乘必有淨土思想，而且此淨土的理想，一面是超越不完全的現實而為解脫的目標，一面是建議最完善的世界目標，就是解脫，即建設理想國。」<sup>316</sup>誠如他的說法，點出佛教淨土有二大目標：即「解脫的要求」及「完成更好的使命」。

太虛大師曾說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇。」淨土是大小乘共同嚮往且認

<sup>314</sup> 關於「淨土」的意義，參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》(東京：岩波書局，昭和 45(1970 年)年 8 月)，頁 507；釋慧嚴，《淨土概論》(臺北：東大圖書，1998 年 4 月)，頁 7-8、14-17。

<sup>315</sup> 參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 139-164。

<sup>316</sup> 木村泰賢，〈現實與淨土〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 64 冊(台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月)，頁 281。

為最理想之地方。印順法師：「戒律與淨土，不應獨立成宗。」<sup>317</sup>淨土是一個理想的世界，不管任何宗教，或者是佛教中的大小乘，都自有其「淨土」的藍圖。淨土在佛教的大乘中發展得最為興盛，可以說是佛教追求自利利他完滿的一種呈現。在大乘佛法中，尤其重視器世界的清淨，因為成佛必須是法身圓滿與淨土圓滿，此即所謂的正依報，都達到理想清淨的圓滿，才是確實成佛之道。

就淨土思想而言，印順法師曾在著作中說明自己對淨土的看法和態度，如下所述：

(一)認為淨土是大小乘共同嚮往且認為最理想之處，所以說：「宏揚淨土是佛教共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專宏一端的看法，當然會多少不同。」<sup>318</sup>且直言：「我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。」<sup>319</sup>

(二)特重彌陀淨土，持名念佛，是中國佛教、是承西域傳來而發展完成的。現在，從全體佛法的觀點，通泛地加以條理地說明。<sup>320</sup>

(三)一生所努力倡導的佛法是：「闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法的本質，而捨棄過了時的方便。」<sup>321</sup>

從(一)、(二)點來看，印順法師對淨土的看法和詮釋的角度，是從全體佛法的觀點來看。一般淨土信仰者，容易落入宗派的情愫窠臼中；而印順法師是以宏觀的視野來看淨土，不是從一般淨土宗的信仰心態，專從自己的宗派立場來看淨土。由於看的角度不同，難免會有不同的見地。第(三)點可以說是印順法師畢生提倡的佛法宗旨，闡揚人間性的佛教，捨棄天化、神化的過時方便。所以，就著印順法師對淨土的詮釋看來，並沒有否定淨土思想，反而認為淨土是佛教大小乘共同追求的目標，如說：

淨土的信仰，在佛法中，為一極重要的法門。他在佛法中的意義與價值，學

<sup>317</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

<sup>318</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 2。

<sup>319</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 2。

<sup>320</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

<sup>321</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 6。

佛人是應該知道的。一般人聽說淨土，就想到西方的極樂淨土，阿彌陀佛，念佛往生。然佛教的淨土與念佛，不單是西方淨土，也不單是稱念佛名。<sup>322</sup>

淨土在佛法中，是有深義的。淨土並不是只有西方極樂淨土，因為西方彌陀淨土的信仰，是在中國佛教特別發展的，其實淨土是全體佛教共同希望達成的終極目標。所以，印順法師所說的淨土，不妨說是宏觀的淨土觀；其提出的淨土思想，自然是與一般、只端宏一方淨土的思想見地會有所差異。曾說：「淨土的信仰，不可誹廢；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。」<sup>323</sup>

在大乘佛法中，其最終極的理想與目標，是導向莊嚴實現淨土與幫助眾生離卻煩惱成就佛道。如果，僅一味地想求往生淨土，那將會失去佛法利益眾生前提的用意。發大心行菩薩道者，必然發大宏誓願莊嚴淨土，而初學者可以階段性地求往生淨土，俾使不退菩薩心，能見佛聞佛法，鞏固信心。太虛大師所提倡的「人生佛教」理念，即以對應人間親切感的彌勒兜率淨土為依歸；另一方面是為了解治當時風靡佛教界的西方淨土信仰，故提出彌勒佛淨土，用來區別傳統淨土信仰消極厭世的風格。楊惠南教授認為西方淨土有著「出世」的思想，具幾點特色：一、是貶抑現實的娑婆世界，而讚揚西方的極樂淨土；二、捨棄難忍難行的正常之菩薩道，而改以「易行道」之方便法門；三、強調先自利再利他；四、以為只有一句「南無阿彌陀佛」就可往生淨土，而荒廢了其他利世的福德因緣。第一、二點是印度經論本來就有的，第三、四點是中國歷代淨土宗所開衍出來的。<sup>324</sup>

## 二、「淨」在佛法中的意義

淨土之所以成為人人皆嚮往的處所，除了有其必備的條件之外，要成就淨土也有其客觀的條件存在。在此，印順法師引用西洋學者所說的「真」、「善」、「美」，且以

<sup>322</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

<sup>323</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 5。

<sup>324</sup> 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 10-11。

「聖」為統合的概念，以形容佛法；認為佛法的清淨是包含「美妙」與「聖潔」二義。遠離錯誤的認識即真，離開罪惡的行為是善，超越世俗的雜染是清淨的美，理智與情感的調合，才能真進而成賢成聖。所以，西洋學者用「聖」來說明真善美的統一；印順法師用「淨」來表達真善美的統一，是超越一般世俗的見地。

真，是約知識方面來講，知識是見解和認識。菩薩一定要通達一切法無自性，能通達一切法性空，即是見真理，見諸法實相，這就是真。

善，是道德、善行的意志，一切活動都是善的，遠離一切惡行，全是善行就是「眾善奉行」，即是「善淨」。

美是屬於感情的，這裡指的菩薩的大愛，是大慈大悲能涵蓋一切眾生，運用來利益一切眾生；與一般凡夫的私心感情，是完全不同的。菩薩的慈悲能普利一切眾生，以救濟一切眾生為己任。所以菩薩必定是悲智雙運、情智均衡，既不會像凡夫那樣，落於自私的感情；也不會像聲聞人那樣，落於偏空的理智。這慈悲是屬於清淨的感情、純潔的感情。運用種種善巧方便來救濟眾生，利益眾生。菩薩這種大行，就會建設成一個很和諧，很歡悅莊嚴的世界，這是屬於「美淨」，即是美的淨，屬於藝術性、美化性、合理性，這就形成莊嚴優美的淨土了。

學習菩薩的精神，實踐佛陀施教的淨業，便能轉穢土成淨土，成就真善美的世界，真淨、善淨、美淨都具足了，所以淨業可以統攝一切佛法。

印順法師將「淨」視為佛法最高境界，是佛法的核心，含有雙重意義。從對治雜染煩惱來說是消極的否定，如佛法中所說的無垢、無漏、空等等；沒有煩惱而有智慧，沒有瞋恚而有了慈悲，去掉雜染的煩惱過失而有了清淨的功德，這樣的功德莊嚴、無煩惱染污是屬於積極面。聲聞行者講淨，特別重視身心的淨化，即身行、意行的淨化；

大乘的菩薩道的淨化，是擴闊到無限的包括宇宙和所有的有情類。無論大小乘，佛法的共同點是淨化人心、提升人性。小乘的清淨，著重離垢、證無漏，所以多觀空，著重否定方面，志在對治煩惱雜染。而大乘特別重視智慧和慈悲，雙管齊下，著重積極性方面，廣修無量功德莊嚴；所以，要成就淨土必須要有大乘菩薩的精神。如印順法師的《淨業頌》中說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本。」<sup>325</sup> 眾生淨是由心淨得來，國土淨也是要依心淨得來。依佛法來講，眾生是正報，國土是依報，正報清淨，依報也得清淨，兩者是互相影響的。所謂「依報」，是相對於「正報」而言的。正報即有情生命的主體，「依報」則泛指所有有情身心所依止的一切世間事物，如居住的國土、日常用的衣食等，是生命主體的生存環境與各種條件。是故，真正的淨土是人類追求最理想的世界，一定是包含自然界的淨化，也就是依報的莊嚴；眾生界的淨化，正報的清淨二個層面。

在此，印順法師特別強調：「然佛教的淨土思想，從印度佛教文化中發展出來的，所說的淨土境界，當然是結合著——適應著印度的文化環境，和他們的思想特徵，這是應該注意的一點！」<sup>326</sup>印順法師強調佛教的淨土，是從印度文化和思想背景所產生的。因為：「依佛法說，宗教真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己，也就是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。」<sup>327</sup>

根據經典對淨土的描述，有著共同的特徵。就依報來看，是有情所依止的自然界，有四個特徵：

- (1)土地平坦，沒有山陵丘阜，荆棘沙礫等。
- (2)整齊，佛經中淨土美的特徵之一就是對稱均衡的美，這點有著印度文化的特性。
- (3)潔淨，淨土中是一塵不染。

<sup>325</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 3-4。。

<sup>326</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 9。

<sup>327</sup> 印順法師，《我之宗教觀》，頁 5。

(4)富麗，淨土是金沙布地，七寶嚴飾所成，淨土所表現出來，在物質上是豐富而且是富麗的，絕對沒有窮苦貧乏的情形產生。這些特徵雖然是和印度文化有很大的關聯，但是表現卻是大乘佛教中是一個很重要的特色。聲聞佛教重在於少欲知足，大乘佛教雖也要求少欲知足，但也積極的發展在物質上不匱乏，而且是宏博莊嚴的。

淨土中眾生界的淨化，特別強調平等和自由。要實現完滿的淨土世界，必須是建立在無我無我的磐石上，才能真正的實踐平等自由的淨土。淨土中的眾生沒有男女的家，沒有男女的差別相，沒有私心的佔有；其次，是沒有種族的區別，只有一種膚色，所以沒有種族的歧視，也沒有強弱的區別。淨土是超越家庭私有的制度和狹隘的國家主義，有友愛而無怨敵，這是大家心所嚮往之的世界。

印順法師引證經典依住眾的性質來分，將淨土分為三類：

(一)五乘共土：是世間共有的理想淨土。如印度的北俱盧洲（uttara-kuru），有無上福樂的意義，此土還未達到佛教所說的清淨境地，但卻有如淨土般的福樂。

(二)三乘共土：是佛法大小乘所共說的，如兜率淨土，傾向天界的淨化。

(三)大乘不共土：是大乘佛教所不共的，如東方的阿閼佛淨土、西方的極樂彌陀淨土、東方的藥師琉璃光如來淨土等。就以上三種淨土的分類看來，前二者是屬於未完全淨化的國土，是有類似於淨土的生活型態，後者是已成佛的國土，是屬於大乘佛法的國土。

依佛國淨土來分則有：東方阿閼佛妙喜世界、西方阿彌陀佛極樂世界、東方的藥師琉璃光淨土、當來下生現於兜率淨土的彌勒等。

若依印順法師的說法，則「淨」含有嚴土熟生的意義，即眾生界的淨化和器世界的淨化。《般若經》言，菩薩利他事業有二：一是「莊嚴淨土」，一是「成就眾生」，也就是建立莊嚴清淨的世界，及令所有眾生得以解脫。菩薩為「成就眾生」故「願取

佛國」，菩薩的自利是從利他行中得來；換言之，是在利他事業中完成自利。如果偏重於自身的淨化，離煩惱，就落入聲聞乘；所以，淨土思想和大乘佛教是不可分離的。如說：

修學大乘佛法，不應當輕視世界的清淨要求。應該記著：只重身心清淨，所以小乘不能達到究竟；由於大乘能清淨身心，莊嚴世界，才能達到究竟圓滿的地步。<sup>328</sup>

《維摩詰經》亦有載：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則國土淨。」<sup>329</sup>在《雜阿含經》中，佛說：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。」從自身清淨，進而淨化刹土，才能顯出大乘的不共特色；因此，淨土思想是契合於大乘佛教之思想的。

### 三、淨土信仰的轉化

印順法師認為中國淨土宗，一味地只求發願「往生淨土」，失去了淨土在佛教中的另外一層深義。如說：「但知發願往生，求生淨土，而淨土從何而來，一向少加留意。……大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！」<sup>330</sup>對於淨土行者偏向「往生淨土」的情況，舉《大般若經》說：以種種世界，種種清淨，綜合為最極清淨最極圓滿的世界，菩薩發願修行去實現它；舉《無量壽佛經》說：阿彌陀佛過去為法藏比丘時，有世自在王佛為他說二百一十億的淨土相。法藏比丘聽了這麼多不同莊嚴的國土，就發大願，要實現一個最清淨最圓滿的淨土。這

<sup>328</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 8。

<sup>329</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538b。另玄奘的異譯本《說無垢稱經》說：「諸善男子！是故菩薩若欲勤修嚴淨佛土，先應方便嚴淨自心。所以者何？隨諸菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土。」唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 559c。

<sup>330</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 38。

裡印順法師強調「一切菩薩無不如此」，菩薩莊嚴淨土的意義，亦即淨土的真實意義，是從利益眾生的考量為前提而來，希望藉此導向一般只求往生淨土的既定印象。太虛大師說：諸大乘菩薩發心修行，皆為淨佛國土；而諸大乘佛法，皆是淨土法門，此嚴淨佛土之義也。

攝取淨土以攝化眾生，是淨土的要義。印順法師認為菩薩之所以攝取淨土原因有二：

(一)一切諸佛成就清淨莊嚴淨土，菩薩發心學佛，當然也要實現那佛那樣的淨土。

(二)為什麼要實現此淨土？不是為自己受用著想，而是為了教化眾生。有淨土，就可以依淨土攝化眾生；攝引了眾生，即可共同實現淨土。<sup>331</sup>

印順法師舉《維摩詰經》第一品〈佛國品〉以闡明菩薩莊嚴淨土的意義，其說：有位長者子名寶積，與五百位都是長者子且都是發了菩提心的朋友，來到佛前禮請世尊為其講說，如何行菩薩淨土之行，才得到國土的清淨。世尊為他們說：

寶積，眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨諸眾生，應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生，應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益眾生故。譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙。若於虛空，終不能成。菩薩如是：為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。<sup>332</sup>

眾生之類就是菩薩的淨土，離開眾生就沒有淨土。菩薩重視如何利樂眾生，不是重視自己。隨著眾生的根性而化導眾生。「菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故」。菩薩要成就莊嚴的淨土，其目的是為饒益眾生、攝受眾生，不求為己。「譬喻有人，欲於

<sup>331</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 39。

<sup>332</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538a。

空地，造立宮室，隨意無礙，若於虛空，終不能成」，譬如有人想要造建房子，如果是在空地上，就能順其心意而沒有任何的阻礙；可是，如果想要在虛空中建樓閣，是終不能成就的。也就是說，離了眾生就沒有淨土，要建設淨土，要從教化眾生開始。

「菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。」所以，菩薩為了渡化眾生的緣故，才發願成就莊嚴的淨土。

經上說：「眾生之類，是菩薩淨土」。什麼是眾生之類？菩薩常從四事觀察：

- (1)用什麼世界能使眾生生起功德？
- (2)應以什麼國土能調伏眾生，使煩惱不起？
- (3)以什麼環境，能使眾生生起大乘聖善根來？
- (4)要以怎樣的國土，方能使眾生契悟佛知佛見？<sup>333</sup>

因為眾生有各種不同的根性，要讓眾生起善念或者是滅除已生起的惡法，俾使能起大乘的善根，契入如來的智慧。所以，要以各式各樣的環境、不同的淨土模式來適應眾生，接引眾生來其淨土中修行，使眾生能得生善等等的利益，此即菩薩的悲願。經中又說：

直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不謫眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。……迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。

334

直心、深心、菩提心，是菩薩欲成就淨土必須具備的，發菩提心、慈悲喜捨、行六度四攝，菩薩的一切功德都是成就淨土的原因。如《佛說無量壽經》說：「設我得

<sup>333</sup> 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 39-40。

<sup>334</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538b。

佛，十方眾生至心信樂，欲生我國。」<sup>335</sup>《佛說觀無量壽佛經》中說：「凡生西方有九品人，上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心，即便往生。何等為三？一者至誠心；二者深心；三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」<sup>336</sup>

王開府認為《維摩詰經》中所說的三心大致和《佛說無量壽經》的《觀經》所說的至誠心、深心、迴向發願心，與上述《無量壽經》至心、信樂(心)、欲生(心)大致對應。這是淨土宗一般所說的三心，雖然淨土宗的三心和《維摩詰經》中所說的三心，有意義的稍許差異，但是不難看出，菩薩要成就淨土之行，均得具備菩薩心，修六度萬行、慈悲喜捨、四攝等，菩薩的一切功德行，都是成就淨土因。經中說大致有十七項的淨土之行，以直心、深心、菩提心冠首，然後再依次說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行不譏彼闕、十善。又認為菩薩所取的佛土，與所化眾生之類，密切相應。因此，菩薩淨土之性質，與來生其國眾生之性質，一一相應。依於佛所說，可以看出：直心與不諂，深心與具足功德，菩提心與大乘，一一對應。雖然這一對對的概念，其所指涉的意義，未必兩兩相同，但同一對概念的含義，應有相當重疊的地方。所以「不諂」應是「直心」所含之義，「具足功德」應是「深心」所含之義，「大乘」應是「菩提心」所含之義。至於「迴向心」，佛只說菩薩成佛時「得一切具足功德國土」，並未提到某種性質的眾生來生其國。<sup>337</sup>

「說到淨土，即是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化眾生的意義。」<sup>338</sup>印順法師指出：莊嚴淨土，是集菩薩功德與來生其國的眾生共同實現的，這是大乘法真義，是佛法之正常道。

<sup>335</sup> 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 268a。

<sup>336</sup> 劉宋·彊良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 344c。

<sup>337</sup> 參見王開府，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，收入《佛學研究中心學報》第 1 期(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1996 年)，頁 89-91。

<sup>338</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 37。

## 第二節 佛教的原始淨土思想——人間淨土

### 一、佛教人間淨土的源流

佛教原始的淨土思想，是政治和平、佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。在早期的阿含經典中《中阿含經》及《長阿含經》均有記載，印順法師認為這是早期人間淨土的思想根源。<sup>339</sup>佛教的淨土思想，在還未發展成爲十方諸佛淨土之前，這現實人間國土的佛化與淨化，其來源有二：一是經典所傳的北方樂土，二是來自於印度神教「天」的思想。

#### (一) 原始的生活型態

依據佛教經典所說，須彌山(梵語 *sumeru*，與喜馬拉雅山的梵語相同)爲世界的中心，也是世界第一高山。須彌山的四面有四洲，即南閻浮提，東毘提訶，西瞿陀尼，北拘盧洲。<sup>340</sup>北方的樂土就是四大洲之一的北拘盧洲（或北俱盧洲）。依經中描述應是印度北方的山地，彼土勝過其它三洲，是婆羅門教發揚地，受到印度人的尊重敬仰。

《大樓炭經》(鬱單曰品)第二說：「鬱單曰天下，勝是三天下復最上，是故名鬱單曰。」

<sup>341</sup>經文中記載著彼洲的人民過著簡單無諍、無貪的純樸生活，而且人心質直善良，是人間理想的樂土，如經中說：

<sup>339</sup> 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 494。

<sup>340</sup> 〈起世經〉：「諸比丘，須彌山王北面有洲，名鬱單越，其地縱廣，十千由旬，四方正等；彼洲人面還似地形。諸比丘，須彌山王東面有洲，名弗婆提，其地縱廣九千由旬，圓如滿月；彼洲人面還似地形。諸比丘，須彌山王西面有洲，名瞿陀尼，其地縱廣八千由旬，形如半月；彼洲人面還似地形。諸比丘，須彌山王南面有洲，名閻浮提，其地縱廣七千由旬，北闊南狹，如婆羅門車；其中人面還似地形。」後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈起世經〉，編於《長阿含經》卷 18，收入《大正藏》第一冊，頁 311c。《佛法概論》：「須彌山在大海中，爲世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提，東毗提訶，西瞿陀尼，北拘羅洲。四洲在鹹水海中。此外有七重山、七重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，爲一世界（橫）的邊沿。須彌山深入大海，海拔非常高。山中間，四方有四嶽，即四大王眾天的住處。日與月，在山腰中圍繞。須彌山頂，帝釋天與四方各八輔臣共治，所以名爲忉利——三十三天。這樣的世界，與現代所知的世界不同。以我們所住的地球來說，一般每解說爲四洲中的南閻浮提。閻浮提是印度人對於印度的自稱，本爲印度的專名。佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。」印順法師，《佛法概論》(台北：正聞出版社，1992 年 2 月)，頁 123-124。

<sup>341</sup> 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈大樓炭經〉，編於《長阿含經》，收入《大正藏》第一冊，頁 279c。

鬱單曰天下，多有諸山。其彼山側，有諸園觀浴池，生眾雜花。樹木清涼，花果豐茂。無數眾鳥，相和而鳴。又其山中，多眾流水，其水洋順，無有卒暴，眾花覆上，汎汎徐流。夾岸兩邊，多眾樹木，枝條柔弱，花果繁熾。地生軟草，槃縈右旋，色如孔翠，香如婆師，軟若天衣。其地柔軟，以足踏地，地凹四寸，舉足還復。地平如掌，無有高下。<sup>342</sup>

人類嚮往沒有天災人禍的生活，風調雨順，氣候溫和，沒有獸類的侵襲。四處都是音樂、鳥鳴、香氣。生活簡單，沒有君權制度，平等而沒有階級，沒有男女的佔有和家庭的私有關係，如經中描述：「鬱單曰天下人民，食清淨粳米，無有盜賊，無有惡者，無言我婦，無言我子。顏色甚好有威神，無短命者，死已後生善處，是故名鬱單曰。」<sup>343</sup>北洲是人類嚮往的樂土，沒有我我所，沒有繫屬的煩惱，死後生天。《正法念處經》卷六九說：「鬱單越人，無有宮宅，無我所心，是故無畏。……命終之時，一切上生，是故無畏。」<sup>344</sup>楊白衣：北俱盧洲可能指北印，即：喜馬拉耶山西北一帶——中亞，俱盧為種族名，居住於五河地方，故稱北俱盧洲。這是印度須彌山神話的一環，為四大部洲中最理想的世界，不但人壽長，自由平等，各種享受應有盡有。由印度地理來說，北印的確是好地方，不像中南部那樣炎熱，因雪山的關係，四季如春，有恒河，有山林，土地肥沃。<sup>345</sup>

我們居住的這個世界，稱之為「南閻浮提」。南閻浮提眾生苦難多、煩惱重，為了私欲己利訛虞我詐，文明愈進步，科技昌明卻無法有效地解決眾生的問題，因而對原始生活的簡單樸實產生了追慕。而「北俱盧洲」的平等、自由，類似此世界起初的人類社會。如說：「將此世界融入佛教的真理與自由，智慧與慈悲，即為淨土的內容。

<sup>342</sup> 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈起世經〉，編於《長阿含經》卷 18，收入《大正藏》第一冊，頁 117c。

<sup>343</sup> 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈大樓炭經〉，編於《長阿含經》，收入《大正藏》第一冊，頁 279c。

<sup>344</sup> 元魏·般若流支譯，《正法念處經》，收入《大正藏》第十七冊，頁 408a。

<sup>345</sup> 楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華崗佛學學報》第 8 期，頁 88。

因為沒有家庭男女間的相互佔有和經濟上的私有，所有的生活資具來源都是公有的，沒有種族膚色優劣的差別，沒有夭壽者。是『無我我所，無守護者』的實踐者，是『能行十善業』者，比以家庭為本位的道德更要高尚得多。」<sup>346</sup>但是，北俱盧洲沒有佛法的流傳；所以，佛教將之視為八難之一。

原始佛教仰望中的淨土：要在類似於北俱盧洲這樣的樂土，社會和平莊嚴清淨，資具充裕富足沒有貧窮，再將此世界融入佛教的真理與自由，智慧與慈悲，就是佛教徒仰望的人間淨土。

## (二)天界式的型態

天界的殊勝，如《成佛之道》：「天趣初欲界，色及無色界。身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。」天趣，是五趣中最福樂的，現在以四事來說：

1、「身勝」：身體非常高大，最下的四王天，身長約九十丈。色究竟天，身長約有二十五萬六千里。身材高大端嚴，是人間所不及的。

2、「壽勝」：天趣的壽命極長，如最下的四大王眾天，壽長五百歲，約人間的九百萬歲。最高的非想非非想天，壽長八萬大劫。

3、「樂勝」：欲天有種種的欲樂；色界從初禪到三禪，有微妙的禪樂。四禪以上，心境平和而安定，比起欲界的煩囂動亂，初禪到三禪的喜樂衝動，真是幸福極了！

4、「定勝」：初禪以上，就是修四禪及四無色定的果報。一生天上，就長在報得的定中；定力盡了，他的壽命也盡了。總之，在三界生死中，天趣實在是最福樂的！

347

天國式的淨土，在物質上比北洲來得殊勝，但是在人事方面沒有北洲「無我我所，無有守護」那種無繫縛的幸福感。因為天界還有政治的組織形態，有被統治者與統治

<sup>346</sup> 參見印順法師，《佛法概論》，頁 134-136。

<sup>347</sup> 參見印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 93-95。

者的王權專制，但是天的光明和勝妙是北洲無可比擬的，如經中說：

人間螢火之明，則不如彼燈火之明。……月宮殿明，又不及日宮殿光明。其日宮殿照耀光明，又不及彼四天王天牆壁宮殿身瓔珞明。四天王天諸有光明，則又不及三十三天所有光明。……其魔身天比梵身天，則又不及。……若天世界，及諸魔、梵，沙門、婆羅門人等，世間所有光明，欲比如來阿羅訶三藐三佛陀光明，百千萬億恆河沙數不可為比。<sup>348</sup>

天趣雖有其勝過人間的微妙之處，但人類所仰慕天界的淨土，其主要還是有兩個來源：

1、是忉利天上的善法堂。忉利天，意譯「三十三天」，此天為欲界六天中的第二天。其位於須彌山頂，忉利天王名為釋提桓因，住在須彌山中央的大城，四方各有八城由其眷屬天眾居住，合計共有三十三天。忉利天上的善法堂，是忉利天主和諸天集會的處所，是講經說法的地方；忉利天主歸依三寶，而且還證初果。大乘經說到他方淨土，都常常以忉利天做為譬喻，可惜這裡的物欲太過於享受，即使聽到佛法也是馬上遺忘。

2、天界式來源為彌勒說法的兜率內院。兜率天為欲界六天中的第四天，分為兜率內院和兜率外院。內院為彌勒菩薩居住說法的地方，也稱之為「善法堂」。此「善法堂」是天神為供養一生補處的菩薩，而以天福力建造的共有四十九重的宮殿。其美妙殊勝更勝於兜率外院，如經說：「爾時此宮有一大神，名牢度跋提，即從座起，遍禮十方佛，發弘誓願：若我福德應為彌勒菩薩造善法堂，令我額上自然出珠。既發願已，額上自然出百億寶珠，琉璃玻璃一切眾色無不迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮。」<sup>349</sup>又其周圍的欄杆都是由摩尼寶所合成，寶中化現無量天子、天女，所詠歌音演說十善、四弘誓願，諸天聞者皆發無上道心，以此共同演說各種善法。

<sup>348</sup> 隋·達摩笈多譯，《起世因本經》卷7，收入《大正藏》第一冊，頁400b。

<sup>349</sup> 北涼·沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，收入《大正藏》第十四冊，頁418。

兜率天的彌勒菩薩住處，有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，可說兩全其美，成爲佛弟子心目中仰望的地方。兜率內院有彌勒菩薩講經說法，其天界又有殊勝美妙的景致、北俱盧洲式的自然、天國式的清淨莊嚴；如此的理想淨土和十方佛的他方淨土結合，變成大乘行者心目中仰慕嚮往的淨土。<sup>350</sup>

楊白衣說：印度人除了於地上創說烏托邦之外，復想像天上的理想世界。淨土本與天界不同，乃爲理想的無爲世界，但爲了引誘眾生修行，不得不指方立相，不得不依眾生的根機與背景，創造各色各樣的淨土。但無論那一種淨土，最好是盡善、盡美，把人間想像得到的全部匯集，以臻至善。印度人極盡理想之能事，認爲理想的世界是平坦、整齊、清潔、富麗，缺少了這四種即顯出不理想。同時還得要有自然界、眾生界的淨化。這包括平等的經濟生活、群居生活(男女平等、種族平等、沒有恩怨)。印度是種族最多的國家，所以表示種族的「瓦爾那」(varṇa)一語即爲「色」義，因皮膚色的差別而成爲四姓制度的術語。淨土在平等互惠的原則下打破種族的差別，所以沒有膚色，清一色爲金色，金色代表了種族的平等。<sup>351</sup>

## 二、佛教的「轉輪聖王」之說

另一個人間淨土的來源是世間的王者，稱之爲「平等王」。

爾時於彼大眾之中，獨有一人，身最長大，圓滿端嚴，容儀特勝，殊妙可觀，形色威光，無不具足。……呵責謫罰，駁遣平正，無有侵凌，眾斂稻穀，而供給之，不令短闕，如是依法，為作正主。……於眾事中，智慧善巧，處於眾中，光相最勝。…大眾立為大平等王。<sup>352</sup>

平等王的傳說是爲了維持人與人之間的秩序與和平，這平等王也就是佛法中轉輪聖王

<sup>350</sup> 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 500-501。

<sup>351</sup> 參見楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華崗佛學學報》第 8 期，頁 87-89。

<sup>352</sup> 隋·達摩笈多譯，《起世經》卷 10，收入《大正藏》第一冊，頁 362c。

的傳說。經中描述，轉輪聖王出現時，世間自然出現七寶和四種神通力，可想而知其威德顯赫，「若轉輪王出現世時，此閻浮提，自然而有七寶具足。其轉輪王，復有四種神通德力。云何七寶？一金輪寶，二白象寶，三紺馬寶，四神珠寶，五玉女寶，六藏主寶，七兵將寶，是為七寶。」<sup>353</sup>「又轉輪聖王以十善勸導教人持戒，『今教汝等，當斷殺生，教人不殺。不與勿取，邪淫妄語，乃至邪見，皆不應為。……實語正見者，我即當知，汝等諸王，國土降伏。』」<sup>354</sup>佛教中理想的世界是不用刀兵，統一四天下，而輔以正法來統理國家。百姓皆具足道德，嚴守五戒、行十善法；若遇貧窮者，由王以生活資具供給他，宛如大同世界，世間只有「寒熱，大小便，(淫)欲，飲食，老」的缺陷。相傳阿育王(Aśoka)就是金、銀、銅、鐵四種輪王中的鐵輪王。轉輪聖王表現出來是正法、十善治理國家，不用武力治國，不會有被殺戮或者被侵略的恐懼害怕。就現代社會而言，無非是一個想像中的理想國度。

印順法師認為佛教淨土思想的根源，來自於人類面對種種苦難的解決。這些苦痛，有些是來自於自己身心的貪瞋癡、老病死；有些是來自於自他關係的不協調，對於自他之間的愛與恨都是煩惱痛苦的來源。亦有來自於與自然界之間的缺陷，如台灣和日本曾發生的大地震、大海嘯、水災、火災等，不可預期的天災造成死亡、財產的流失，都是痛苦的來源。在部派佛教中將人類的苦細分為「八苦」，就是生、老、病、死苦，愛別離苦，怨憎會苦，所求不得苦。面對這些人生的憂悲苦惱，解決的原則是「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨。」<sup>355</sup>印順法師以心離卻了煩惱的雜染痛苦，實現眾苦永滅的涅槃，才是解決之道；而聖者在身心修證的同時，也觀照眾生的種種苦難，於是聖者發起誓願希望眾生的苦難也能一併地消除，這就是佛教淨土的根源。《維摩詰所說經》說：「隨其心淨，則國土淨。」<sup>356</sup>依照印順法師所說，那般淨土的

<sup>353</sup> 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈起世經〉，編於《長阿含經》卷 18，收入《大正藏》第一冊，頁 372b。

<sup>354</sup> 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，〈起世經〉，編於《長阿含經》卷 18，收入《大正藏》第一冊，頁 373a。

<sup>355</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 807。

<sup>356</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，收入《大正藏》第十四冊，頁 538c。

根源，其實是來自於聖者的慈悲願力所感召。這種來自內心深處，渴望解決煩惱苦痛的根源，進一步也要求居住環境的淨化，這理想環境的藍圖是佛教中最原始的淨土思想。

### 第三節 彌勒當來下生與人間淨土的完成

彌勒信仰淵源於印度，約莫在四世紀時傳入中國，南北朝為最鼎盛的時期，是中國最早流行的淨土信仰。彌勒信仰的提倡，從印度的無著、世親菩薩，到中國的道安(314—385、玄奘(602—664)<sup>357</sup>等都是提倡者。後來彌勒信仰被民變叛亂所利用，被朝廷禁教，加上彌陀信仰的大力弘揚，彌勒法門遂逐漸衰微。近代的太虛大師、法尊法師(1902—1980)等都曾宣講過彌勒經典及修持方法。印順法師在其著中提出對彌勒淨土思想的敘述及其深義，曾說彌勒人間淨土，給予中國人的影響極大。可惜的是：中國是儒家思想的天下，佛教不能實現政治的淨化；不能引淨土的思想而實現於人間，得到正常的發展。明代的朱元璋，曾經出家，又加入白蓮教；朱元璋雖為了生活無著做過和尚，但缺少佛法的正當認識。所以在政治勝利的發展中，他結合了儒家的思想，背叛廣大人民的光明願望，漸與彌勒淨土的思想脫節。……月光童子出世和彌勒下生的思想，千多年來的發展，鼓舞了中國人對於人間淨土的要求與實行，而一直受著家本位的文化的障礙，不曾實現。<sup>358</sup>

彌勒淨土法門依據的經典有「彌勒六部經」或「彌勒三部經」的說法。敘述彌勒菩薩上生兜率天，以及從兜率天下生閻浮提成佛時，其國土及其出家、成道、轉法輪、

<sup>357</sup> 汪娟：「玄奘的信仰不以上升兜率內院為終極目的，他還要隨同彌勒下生廣作佛事，這正是大乘菩薩積極入世的精神。因此玄奘『法師一生已來常作彌勒業』，可知的有譯經、禮懺、發願、造塔、造像、洗浴眾僧、給施貧人、功德迴向等等。他除了說偈教人念誦以外，並譯有〈讚彌勒四禮文〉。由於玄奘的極力弘揚，不僅法相宗徒多修彌勒淨業，對於時人也有很深的影響。汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，收入《中華佛學學報》第五期，頁 195。

<sup>358</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 20。

度化眾生等事的經典。<sup>359</sup>

彌勒信仰主要有二種，其一是彌勒菩薩現在居於天宮說法的兜率內院；其二是彌勒未來下生閻浮提成佛時的人間淨土。上生兜率淨土如前所說，此不再贅述。本節主要放在彌勒下生人間成佛後，閻浮提成就淨土的情況以及彌勒淨土的主張為何？以下筆者先介紹彌勒菩薩的特德，再進入其淨土世界作探討。

## 一、彌勒菩薩的特德

### 「慈氏為名」

彌勒，梵語 Maitreya，又稱梅呬麗耶菩薩、末怛利耶菩薩、迷底履菩薩、彌帝禮菩薩，意譯為慈氏。現住兜率天，是繼釋迦牟尼佛之後，將來下生於閻浮提世界成佛的菩薩，所以被尊稱為一生補處菩薩或當來下生彌勒尊佛。在《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》中記載，彌勒過去世在山上修行時，因缺乏糧食而命將死亡，遇到釋迦牟尼佛的過去生當兔王，羅睺羅為兔子。兔王見修行的仙人因沒有糧食，而即將身壞命終，發心以身供養仙人成就其道業，於是攜眷將身投入火坑中，欲以其肉供養仙人。但是，仙人見其狀，悲痛不已而說：「『寧當然身破眼目，不忍行殺食眾生。諸佛所說慈悲經，彼經中說行慈者，寧破骨髓出頭腦，不忍噉肉食眾生。如佛所說食肉者，此人行慈不滿足，常受短命多病身，迷沒生死不成佛。』時彼仙人，說此偈已，因發誓言：『願我世世不起殺想，恒不噉肉，入白光明慈三昧，乃至成佛制斷肉戒。』作此語已，自投火坑與兔併。」<sup>360</sup>這是彌勒從發心以來就不食眾生肉的因緣，所以名為慈氏。

<sup>359</sup> (1)劉宋·沮渠京聲譯，《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》，又稱《彌勒菩薩涅槃經》、《觀彌勒上生經》。內容敘述彌勒菩薩兜率淨土的殊勝莊嚴，及往生該淨土的方法，為建立彌勒淨土信仰最主要的經典之一。(2)鳩摩羅什譯《彌勒下生經》，又稱《彌勒成佛經》。(3)譯者不詳，《彌勒來時經》。(4)西晉竺法護譯《觀彌勒菩薩下生經》，又名《彌勒下生經》、《彌勒當來下生經》等。本經內容敘述未來曠法轉輪聖王時，彌勒自兜率天下生，以修梵摩為父、梵摩越為母，成道後教化善財、父母等八萬四千大眾，迦葉尊者從雞足山出滅盡定，轉送釋迦佛所遣的僧伽梨衣給彌勒，並佐彌勒教化眾生，因此是彌勒下生諸經中內容最為完整、最受重視者。(5)唐朝義淨譯《彌勒下生成佛經》。竺法護譯《觀彌勒菩薩下生經》為同本異譯。以上皆收錄於《大正藏》第十四冊。

<sup>360</sup> 失譯，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》，收入《大正藏》第三冊，頁 458b。

太虛大師讚歎彌勒法門說：「慈宗」，就是「彌勒宗」。梵語彌勒，此譯為慈氏，依據慈氏為宗，乃立「慈宗」的名義。在民國十二年元旦，於武昌佛學院，選集瑜伽真實義品以明其境，菩薩戒本以軌其行，彌勒上生經以明其果，稱為慈宗三要。又說：「遠稽乾竺，仰慈氏之德風；邇徵大唐，續慈恩之芳燄；歸宗有在，故曰慈宗」，是定此慈宗名義的緣起。<sup>361</sup>印順法師也因此深受其老師太虛大師的啟發而說：關於淨土，二十一冬，大師在廈門成立慈(彌勒)宗學會；並合編「彌勒上生經」，「瑜伽師地論真實義品」，「瑜伽菩薩戒本」為「慈宗三要」。三十五年，還在上海玉佛寺，講「彌勒大成佛經」。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。<sup>362</sup>

據此，可知彌勒菩薩的特德為太虛大師所讚嘆，啟發印順法師所讚揚的彌勒淨土思想。

## 二、彌勒當來下生時人間的淨化

### (一)彌勒下生人間正依報富樂莊嚴

據《彌勒下生經》的記載，彌勒菩薩下生成佛時之人間，自然環境美好且無災害，無論是在國土的淨化和眾生界的清淨，都已達到一圓滿清境的情形。

#### 1、自然界的淨化：

(1)國土豐樂：彌勒菩薩未來下生的翅頭城，土地遼濶，交通發達，人民熾盛，街巷成行。其地極為香淨，東西南北千萬由旬，山河石壁自然消滅，四大海水各減一萬，地平如鏡。諸村落相近，雞鳴相接。

(2)生活淨化：多諸珍寶，時氣和適，四時順節，樹上生衣，輕細柔軟，自然生粳米亦無皮裹，極為香美，弊華果樹枯竭，穢惡亦自消滅，其余甘美果樹，香氣殊好者，

<sup>361</sup> 參見太虛大師，〈兜率淨土與十方淨土〉，收入《太虛大師全書》第六冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)，頁1365-1366。

<sup>362</sup> 印順法師，〈《台灣當代淨土思想的動向》讀後〉，收入《華雨集》第五冊，頁100。

皆生於地。男女之類意欲大小便時，地自然開，事訖之後，地復還合。莊稼自然按期成熟，稻種一次下種，可有七次收穫，成都很豐厚。<sup>363</sup>

彌勒下生人間時，器世界清淨美妙，環境自然優美，氣候溫和、四季調順，沒有變化無常的氣節或天災。農產品豐碩，衣食自然無缺；財富豐饒，珠寶充滿，此景可謂人間淨土的極致。

## 2、眾生界的淨化：

(1)身心淨化：此時的人壽極長，沒有諸患，壽命八萬四千歲，女人年五百歲，然後出嫁。人身中無有百八之患，貪欲、瞋恚、愚癡不大，殷勤奉持十善。心懷慈善，嚴守不殺、盜、淫等善行。人身殊勝，道德高尚。

(2)人群淨化：人心均平，皆同一意，相見歡悅，善言相向，言辭一類，無有差別，人民大小皆同，一向無若干之差別。沒有社會人際的怨憎會苦、妒嫉等人事的煩惱糾葛。

(3)經濟淨化：金銀珍寶、碑磬瑪瑙、真珠琥珀，各散在地，無人省錄。男女佔有和經濟的不均都是社會動盪的來源，彌勒下生時的人間，是已淨化完成的淨土。是故，沒有經濟資具不均的問題產生。

(4)政治淨化：大法王曩佉出現於世，以正法治化，七寶成就，不以刀杖，自然靡伏。轉輪聖王出世，以德育民，沒有豪奪強權者的侵犯，人民慈愛，心地純善，社會安定，百姓安居樂業。<sup>364</sup>乃是一人人皆嚮往的世界。

## (二)彌勒下生成佛的教化

### 1、彌勒菩薩下生成道

出家證道：彌勒菩薩觀世五欲致患，甚多眾生沈沒在大生死，甚可憐愍。自以如是正念觀故，不樂在家。……修無常想，出家學道。坐於龍華菩提樹下，樹莖枝葉高

<sup>363</sup> 參見西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 421a。

<sup>364</sup> 參見西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 421a。

五十里，即以出家日，得阿耨多羅三藐三菩提。爾時諸天龍神王，不現其身而雨華香供養於佛。三千大千世界皆大震動，佛身出光照無量國，應可度者皆得見佛。<sup>365</sup>《佛說彌勒大成佛經》：彌勒佛在閻浮提住世六萬億歲，正法住世六萬歲，像法二萬歲。<sup>366</sup>彌勒出世真可說是佛法昌明，人間淨土的完成。

## 2、彌勒說法化眾

(1)化眾無數：彌勒菩薩成道後，為諸人天說苦、集、滅、道等法。為蟻佉王、父母、善財等廣說三乘諸法，令證阿羅漢道。如經說：「爾時，人民各作是念！雖復千萬億歲受五欲樂，不能得免三惡道苦。妻子、財產所不能救，世間無常命難久保，我等今者，宜於佛法修行梵行。作是念已，出家學道。時蟻佉王亦共八萬四千大臣，恭敬圍繞出家學道。復有八萬四千諸婆羅門聰明大智，於佛法中亦共出家。」<sup>367</sup>彌勒成道後，消息普傳於人天，國王、長者、婆羅門等都請求隨佛出家。跟隨彌勒出家者，為數眾多：如是等無量億眾，見世苦惱，五陰熾然，皆於彌勒佛法中俱共出家。可知當來的人民善根純熟，佛教因此建立龐大僧團，為佛法的弘揚建立基礎。

(2)聞法證果者眾：彌勒佛為說妙法，使無量大眾證得漏盡或發無上道心。彌勒成佛後，共有三次規模宏大的說法度眾活動，名為龍華三會。龍華初會彌勒初轉大法輪，說四諦、三十七道品、十二因緣等法，當時有九十六億人漏盡意解，證阿羅漢三明六通具八解脫。得須陀洹果者，種辟支佛道因緣者或發無上菩提心者不可勝數；龍華二會，聞法證入的有九十四億人得阿羅漢；龍華第三會，有九十二億人得阿羅漢，三十四億天龍八部發大菩提心。<sup>368</sup>

(3)成就淨土的深義：彌勒為釋迦牟尼佛教法的託付者：「我今弟子付彌勒，龍華會中得解脫。」又云：「彌勒所化弟子，盡是釋迦文弟子，由我遣化得盡有漏。」又云：「善哉！釋迦牟尼佛，能善教化如是等，百千萬億眾生，令至我所。彌勒佛如是，

<sup>365</sup> 參見西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 424b。

<sup>366</sup> 參見姚秦，鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 434a。

<sup>367</sup> 西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 424c。

<sup>368</sup> 參見姚秦，鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 432b。

三稱讚釋迦牟尼佛。」又云：「善哉！釋迦牟尼佛，以大悲心能於苦惱眾生之中，說誠實語。示我當來度脫汝等，如是之師甚為難遇。……彌勒佛觀察時會大眾，心淨調柔。為說四諦，聞者同時得涅槃道。」<sup>369</sup>釋迦牟尼佛涅槃前，付囑未來將同於娑婆世界成佛的彌勒菩薩，凡是於釋迦牟尼佛處，供養三寶、行四無量心、受持三皈五戒、受持八關齋戒、香華供養、興建塔廟、聞法善修梵行、書寫讀誦經典者，將來都能在彌勒下生時的龍華三會得度。

又彌勒佛與釋迦牟尼佛是前後佛的關係，釋尊證道時間浮提還是五濁的穢土，而彌勒下生時此間浮提是自然界和眾生界淨化的人間淨土。若以成就淨土的意義來說：西方淨土，代表著佛果的究竟的清淨莊嚴，彌勒淨土代表著在五濁惡世來實現理想的淨土。也可以說：西方淨土是他方淨土，容易初誤會作逃避現實；而彌勒淨土是即此世界而為淨土。約佛果功德的究竟圓滿說，彌勒淨土是不如彌陀淨土的；約切身處世的現實世界說，賢劫中人(即現在人)，是希望這個世界的苦痛得到救濟，那麼月光童子出世與彌勒淨土，是更切合實際的。我們學佛，應求成佛的究竟圓滿；然對當時當地的要求淨化，也應該是正確而需要的。在這這點上，彌勒淨土的信行，才有特別的意思！<sup>370</sup>

### (三)完善的政教合一為人間淨土的理想環境

彌勒菩薩於未來人間成佛時，當時的政治清明，是轉輪聖王統治閻浮提的時代。如《阿毗達磨大毗婆沙論》說：

於未來世人壽八萬歲時，此瞻部洲，其地寬廣，人民熾盛，安隱豐樂。村邑城廓，鷄鳴相接。女人年五百歲，爾乃行嫁。彼時諸人，身雖勝妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒熱飢渴；三者，貪淫老病。有轉輪王，名曰餉佉，

<sup>369</sup> 姚秦，鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 424c。

<sup>370</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 30-31。

威伏四方，如法化世。……極大海際，地平如掌，無有比坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。……時有佛出世，名曰慈氏，……如我今者十號具足。……為有情宣說正法，開示初善中善後善，文義巧妙，純一圓滿，清白梵行。為諸人天正開梵行，令廣修學。<sup>371</sup>

彌勒未來下生人間時，有名為餉佉的轉輪聖王出現於世間，並且以正法治理國家。教導百姓人民行十善，端正身心行爲；所以，人與人之間都是和睦、慈心相對待。那時候的人民平均壽命有八萬四千歲，但是只有大小便利、寒熱飢渴、貪淫老病的大患。這對於當今的娑婆世界的人類及其壽命與煩惱，無非是有如天壤之別。但，不妨說這是人類共同企求的一個完美世間。壽命長卻少病痛，人人嚴守五戒十善，所以不用害怕自己的財產或生命等被強奪。人心皆向善向慈，又有偉大的人天導師——佛陀出現於世，教導解脫之道。

彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行，為佛弟子所有的未來願望。中國佛教徒，於每年元旦（傳說為彌勒誕），舉行祝彌勒誕生的法會，雖已忘了原義，但還保有古老的傳統。由於推究為什麼一在穢土成佛，一在淨土成佛，而充分表達了（原始的）釋尊大悲救世的精神。反而淨土成佛，是為了「莊嚴佛刹、壽命無數」，與一般宗教意識合流。所以，現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。<sup>372</sup>

佛法有輪王的傳說，與未來彌勒成佛說法相結合，成為佛教早期的人間淨土。<sup>373</sup>輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化

<sup>371</sup> 唐·玄奘譯，《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 178，收入《大正藏》第二十七冊，頁 893c。

<sup>372</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 493-494。

<sup>373</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 808。

導人間。理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！<sup>374</sup>

### 三、彌勒淨土法門的殊勝

印順法師對彌勒淨土的特色，在《成佛之道》說：「正念彌勒尊，求生彼淨土，法門最希有，近易普及故。」選擇往生彌勒淨土法門，與其他十方世界的淨土相比，是最希有且穩當的。原因有三：

(一)「近」：彌勒現生兜率天，將來到我們人間來，同一世界，同一欲界，論地點是很近的。不像十方的其他淨土，總是要過多少佛土。論時間，來生生兜率內院，不太長久，就回到人間來。

(二)「容易」：兜率淨土與將來的人間淨土，都是欲界散地，所以只要能歸依三寶，清淨持戒，如法布施，再加發願往生，稱念南無當來下生彌勒佛，就能往生兜率淨土。不像往生其他淨土，非要一心不亂(即定)，這是不太容易的。

(三)「普及」：往生彌勒淨土，不一定要發菩提心，出離心，就是發增上生心的人天善根，也能隨願往生。在兜率淨土及當來的人間淨土，彌勒尊是普應眾機，說人天法，說二乘法，說菩薩法，人人能稱機得益。不像其他淨土，連二乘種姓都不能往生。所以，其認為「彌勒淨土，才是名符其實的三根普被，廣度五姓的法門。」<sup>375</sup>

太虛大師說：十方淨土就如普通大學的各科學術，是因應各科學生的需求而辦的。而彌勒內院的兜率淨土，是專為攝化此土(娑婆世界)的眾生而施攝，所以兜率淨土有三種殊勝：

(一)十方淨土有緣皆得往生，但何方淨土與此界眾生最為有緣，未易可知。彌勒菩薩以當來於此土作佛，教化此界眾生，則為與此界眾生有緣可知。特現兜率淨土，故應發願往生其中以親近之也。

(二)兜率淨土，同在娑婆，且在欲界；此變化淨土在同處同界故，與此界眾生特

<sup>374</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 492。

<sup>375</sup> 參見印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 129。

有親切接近之殊勝緣，故他方淨土汎攝十方有情，而此則專化此土欲界眾生也。

(三)彌勒淨土，是由人上生。故其上生，是由人修習十善福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化成為清淨安樂；因此可早感彌勒下生成佛，亦為創造人間淨土也。

376

印順法師曾在接受楊惠南的訪問時，直接提到：

我以為，真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學……不過修定、修慧是不容易的；在這裏讓我來介紹一個大乘初期的修行方法。從各種經論看來，當時的大乘行者雖然也修禪定，不過他們都像阿含經的彌勒菩薩一樣，不修深定，因為修深定必會耽著於禪樂當中而成小乘。……這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，救度眾生！

其次，談到修慧，也就是修般若空慧。這必須在現實的世俗事務當中觀空而求得勝解，然後把它表現在日常的生活當中，以做教化事業。……這並不是說，修空慧的菩薩沒有痛苦或不知痛苦，而是說，他們雖有痛苦、知道痛苦，卻能依照空慧所顯發出來的勝解，了知其如幻如化而已。這些說法，不但早期的般若中觀這麼說，就是稍後的唯識經論也是這麼說……。所以，談到適應當代思潮人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是阿含經中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定、不斷煩惱！<sup>377</sup>

此中指出大乘菩薩的「留惑潤生」、指出彌勒菩薩「不修禪定、不斷煩惱」的特質。菩薩欲成就眾生道業、為助眾生拔苦解脫，需與眾生一同於人間「修行」；也因此，他們誓願不於禪定中得到解脫、斷除煩惱。故凡大乘菩薩者，均有「不厭生死苦，不

<sup>376</sup> 參見太虛大師，〈兜率淨土與十方淨土〉，收入《太虛大師全書》第六冊，頁 1363-1365。

<sup>377</sup> 印順法師，《華雨集》第五冊，頁 154-155。

欣涅槃樂」的宗教情操。而彌勒菩薩的淨土，此一特色最是明顯。

太虛大師與印順法師皆認為彌勒下生淨土最適合成爲人間淨土，但是觀今的彌勒信仰者，大都是：「中國佛教特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。」<sup>378</sup>只知彌勒菩薩所住之兜率淨土，而忘卻彌勒淨土，實際是人間淨土的完成，若只一心求往兜率的他方淨土，反而失去了彌勒淨土真正涵義。

彌勒人間淨土的思想，本于《阿含經》，起初是含得兩方面的，但后來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率的淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重于發展為天國的淨土，他方淨土。<sup>379</sup>

這當中最爲印順法師所讚賞和重視的特質有兩點：一是彌勒淨土含有佛教原始的淨土特質，也就是人間性的佛教；二是彌勒菩薩成佛時，也就是人間淨土的實現完成。

## 第四節 「人間佛教」思想是創建「人間淨土」的理論基礎

### 一、印順法師「人間佛教」之理念

學者江燦騰教授在《臺灣佛教百年史之研究》一書中描述，在 70 年代初期的臺灣佛學研究中，有兩件事最令人注目：一是胡適以慧能、神會爲主要歷史考察物件的中國禪宗史研究，曾經對於戰後的臺灣造成相當的影響，參與這項研究論辯的前後學者有圓明(楊鴻飛)、印順、錢穆、張曼濤、冉雲華等人；另一項則是印順法師的《淨土新論》一書所引起，戰後臺灣淨土思想爭辯與發展，此一爭辯持續到 80 年代左右。印順法師可以說是四十多年以來，對於臺灣本土的佛學研究最具有影響力的一位僧人，譽爲「臺灣當代最偉大的佛教思想家。」<sup>380</sup>

<sup>378</sup> 印順法師，《華雨集》第五冊，頁 17。

<sup>379</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 47。

<sup>380</sup> 參見江燦騰著，《台灣佛教百年史之研究》(台北：南天書局，1996 年 3 月)。

劉嘉誠在〈我看印順導師的學風〉一文中認為印順法師對中國佛教貢獻，猶如是中國的康德或龍樹。以印順法師在佛學的卓越成就，竭盡心智，締造出中國佛教乃至台灣佛教幾個第一的紀錄。如第一位突破中國傳統宗派的舊思維而以印度佛教之發展史為佛法全體；第一位幼年輟學、自學成功而在學術界獨領風騷的學僧；第一位融貫全體佛教而有系統地，寫下具創發力之等身著作的中國學者；第一位取得日本博士學位的華人比丘；第一位提出「人間佛教」而為現今台灣佛教界推動人間淨土的精神導師。印順法師為佛教樹立的學風，深具著振衰起弊的劃時代意義。<sup>381</sup>

魏德東在〈說印度教，修中國行—印順人間佛教思想考察〉一文，從漢傳佛教來看，在人間佛教運動中，印順法師是不容忽視的健將。而且印順法師有長達半個多世紀的寫作是關於人間佛教的論題；其人間佛教思想是有系統的；以印順法師的人間思想為指導，產生了一批追隨者和實踐者，具有社會影響力，有人認為印順導師的人間佛教思想已經成為臺灣佛教的主流。<sup>382</sup>

要如何評價印順法師對近代中國佛教以及臺灣佛教的影響？尤其是在《淨土新論》中的一些觀點所引起的爭議，這就有必要考察印順法師的佛學思想中影響教界最深的「人間佛教」。而與《淨土新論》中蘊涵的人間佛教思想才能作出客觀中肯的評價。

### （一）人間佛教重視——此時、此地、此人的關懷

印順法師的人間佛教觀念之形成大約是在 20 世紀，30 年代末 40 年代初。他回憶在 1938 年冬，梁漱溟(1893-1988)在漢藏教理院演講，提到佛教缺乏「此時、此地、此人」的關懷，而啟發他佛陀人間性思想的因緣，如說：「二十七年冬，梁漱溟氏來

<sup>381</sup> 參見劉嘉誠，〈我看印順導師的學風〉，收入《法光》第 127 期(台北：財團法人法光文教基金會，2000 年 4 月)，第二版頁 1。

<sup>382</sup> 參見魏德東，〈說印度教，修中國行—印順人間佛教思想考察〉，收入《玄奘佛學研究》第四期(新竹：玄奘大學宗教學系，2006 年 1 月)，頁 81。

山，自述其學佛中止之機曰：此時、此地、此人。吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。」<sup>383</sup>太虛大師曾說：中國佛教徒，要從大乘佛教的理論，向國家民族、世界人類，實際地去體驗修學。這大乘理論的實踐行動，即是「菩薩行」，這菩薩行要能適應「今時、今地、今人」的實際需要，故也可名為「今菩薩行」。<sup>384</sup>

我是繼承太虛大師的思想路線（非『鬼化』的人生佛教），而想進一步的（非『天化』的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！<sup>385</sup>

印順法師從梁漱溟的演講反省，又繼承太虛大師的思想路線，認為學習佛法、發揚佛法的真正意思，是重於「此時、此地、此人」。其以為弘揚佛法，不要忘記這個地方、這個世間，需要適應人個別的因緣而利益眾生。故其研究印度佛教的思想演變，讚嘆印度佛教少壯時代的精神，為「人間佛教思想」建立系統性的理論與實踐的要略。

## （二）「少壯佛教」的特色

前文提及所謂「佛教的少壯時代」，就是指印度中期佛教；在印順法師所作的分期裡，即是「初期大乘佛教」，而其特色如下：

佛元四世紀至七世紀，南以安達羅，北以大月支（貴霜）王朝之護持，兩系合流於北方，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方為重而能綜合者。就中龍樹菩薩，以南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法性空而三世幻有之

<sup>383</sup> 印順法師，《印度之佛教·序》，頁1。

<sup>384</sup> 太虛大師，〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，收入太虛大師著、印順法師編，《太虛大師選集》下冊（新竹：正聞出版社），頁388。

<sup>385</sup> 印順法師，《華雨集》第四冊，頁69-70。

大乘，尤為大乘不祧之宗。以融攝世俗，大乘經已不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌，龍樹菩薩乃間為之洗刷也。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩為本之大小兼暢」。<sup>386</sup>

據上所述，能夠肯定「三乘共同一解脫」、「菩薩為本之大小通暢」，是初期大乘佛教的兩個顯著的特色。

而在〈印度佛教嬗變的歷程〉，亦可歸納如下：

不分別、了解、觀察緣起，直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。<sup>387</sup>

龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生緣起法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。空寂與緣起的統一，也就是大乘的世間即涅槃。<sup>388</sup>

於此，我們可以看到的特色「是以真如為定量」、「皆依勝義」的；此外，就是龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，揭示「空寂與緣起的統一，也就是大乘的世間即涅槃」。

<sup>386</sup> 印順法師，《印度之佛教》，頁 5-6。

<sup>387</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 19。

<sup>388</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 20。

再從〈佛教思想的判攝準則〉<sup>389</sup>來談，印順法師從南傳覺音尊者所著的四部《阿含》注釋書名中得到啓發，而對其作以下的歸類：

四部阿含	注釋書名	悉檀類別
長 部	吉祥悅意	世間悉檀
增支部	滿足希求	各各爲人悉檀
中 部	破斥猶豫	對治悉檀
相應部	顯揚真義	第一義悉檀

其認爲，這應是古代傳來，對結集而分爲四部阿含，表示各部所有的主要宗旨。<sup>390</sup>四部阿含是佛教的根本教典，後來佛法一切的開展應以此爲根源，因此，印度佛教教典後來的發展，應不離此四大宗趣。隨著不同時空背景的演變，佛教對此四大宗趣應有其偏重的開展，因此印順法師又進一步的以此四悉檀對印度佛教的先後發展，作了以下的判攝：<sup>391</sup>

佛法		第一義悉檀
大乘佛法	初期	對治悉檀
	後期	爲人悉檀
秘密大乘佛法		世界悉檀

印順法師在《佛在人間》中曾扼要的談到此印度教史的演變。他將其歸作三期的發展：

<sup>389</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 28-33。

<sup>390</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 29-30。

<sup>391</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 29-30。

## 1、第一期——初期佛教<sup>392</sup>

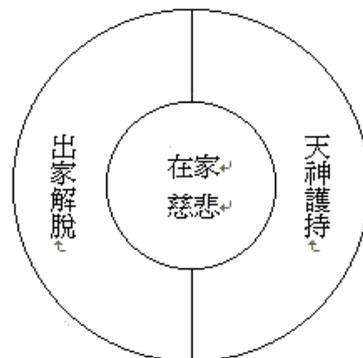
類別	內容略說
出家	初期佛教，以出家聲聞為中心。 隨緣度日，少事少業少煩惱，清淨自在。
在家	重布施、持戒，盡力於對國對家對人的正事，也能了生死。
鬼神	地位不關重要，少分是護法神。 有兩種特徵：1.貪求 2.忿怒



此時的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，神秘及迷信方便極少，以內重禪慧、外重人事為多。此一時期的佛法，以四部阿含為根本。在此四部當中，則以《雜阿含經》為本，它是佛法的「第一義悉檀」，一切後來的甚深法義根源於此。這一期的佛教是印度佛教的興起時期，是純樸及親切的，所以被印順法師形容為「童真」的佛教，它是人間佛教思想的根源，誠如其所說的「立本於根本佛教之淳樸」。

## 2、第二期的佛教——大乘佛教<sup>393</sup>

類別	內容略說
在家	成為佛教中心。表現大悲、大智、大行、大願的特徵，重六度、四攝等法門。 重布施、持戒，盡力於對國對家對人的正事，也能了生死。
出家	二乘被看作適應一分根性的方便。
鬼神	地位抬高，多出一些神秘色彩。此時的



<sup>392</sup> 參見印順法師，〈從依機設教來說明人間佛教〉，收入《佛在人間》，頁 38-40。

<sup>393</sup> 參見印順法師，〈從依機設教來說明人間佛教〉，收入《佛在人間》，頁 40-42。

	<p>鬼神(鬼畜)成爲了菩薩的化身。</p> <p>天菩薩本著悲智精神，助佛弘揚大乘法，一些低下的天神，成爲護法者。</p>
--	--

這是佛滅後五百年的情況。這一期的佛教，是人間化(即入世精神)的，同時也是天化的。以高級天及在家人身份入佛法，也是爲適應崇天的婆羅門而發展開來的。

印順法師將這一期的佛教再加以細分成初期與後期大乘。初期大乘廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。這一時期是以菩薩行爲本而通於根本佛法的。此「一切法不生」、「一切法空」依涅槃而開展，因此可說是第一義悉檀。但其認爲這含有「對治」的特性，對於此，又列出了三點加以敘述：

- (1)「一切法空」是基於涅槃超越的立場，處理當時佛教界已形成的異論互諍之局面。
- (2)會通有爲與無爲之間的對立。
- (3)修正重「法」或重「律」的兩端的偏差。

基於以上幾點，以及印順法師提到：

「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說：「如來說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」<sup>394</sup>。

所以初期大乘佛教是「對治悉檀」，是要「破斥猶豫」的。

在教史上，這是屬印度佛教的發展時期，猶如少年時期，是充滿著生命力的。此

<sup>394</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 30-31。

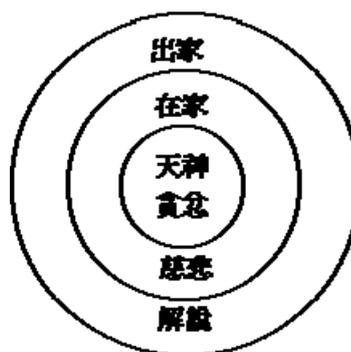
初期大乘佛教的行解，正是印順法師為人間佛教思想所推重的主要目標——「宏傳中期佛教之行解」。此中所謂的「中期佛教」即是指「初期大乘佛教」。

不過，印順法師有特別補充，在採納這一期的佛教時，也必須謹慎抉擇。因為如上所說，這是人間化，同時也是天化的佛教，所以埋下伏筆而說「天化之機應慎」，以免迷失了「佛出人間」的真義。<sup>395</sup>

然而，後期大乘則說真常不空的如來藏、我、佛性，說明眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因。這是為了順應世間人心，為五事不具者<sup>396</sup>所開的方便妙用。為的是要令人信大乘佛法、發菩提心，學修菩薩行，引入佛法正義而設的一種方便法門。另外，此心自性清淨，是出自「滿足希求」的《增一阿含經》，所以是屬於「為人悉檀」的。這也是印順法師為弘揚人間佛教所抉擇的其中一項，所謂「攝取後期佛教之確當者」。

### 3、第三期的佛教——秘密大乘佛教<sup>397</sup>

類別	內容略說
鬼神	這時以鬼神(尤其是低級欲界天)為中心。佛菩薩相，多以夜叉等「忿怒」、「具貪」相出現。
在家	已次於鬼神地位。
出家	演變在最外圍，毫無地位。



此期的佛教，與初期佛教相比，已然是本末倒置了。這是已天化(低級天)的佛教，

<sup>395</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 42。

<sup>396</sup> 印順法師：〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 21。五事：1.已種上品善根，2.已清淨障，3.已成熟相續，4.已多修勝解，5.已能積集上品福智資糧。「五事不具者」即不具備以上五事者。

<sup>397</sup> 參見印順法師，〈從依機設教來說明人間佛教〉，收入《佛在人間》，頁 42-43。

人間佛教已不再受到重視，因此融攝了印度神教一切的行爲、儀式。在修持上，以欲天的佛化爲目標，從欲樂中求成佛，因此是「世界悉檀」。印順法師認爲這已是衰落及近滅亡的印度佛教，所以爲人間佛教思想所揚棄；其曾說佛教雖可善用方便法門，但若眩惑於「越是方便，越是功德不可思議」的話，則會順著俗情發展，迷失了「佛出人間」而流入歧途，這一番話也許是針對此期的佛教，所發的感嘆與惋惜。

以上，乃是印順法師對於印度佛教發展的分期；其又以人的一生來比喻印度佛法的流變：誕生(原始佛教)、童年(部派佛教)、少壯(初期大乘)、漸衰(後期大乘)、老死(秘密大乘)。初期大乘「少壯佛教」的特色，正是印順法師格外推重的，此外也強調：「現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人爲中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法。」<sup>398</sup>故，提倡純粹的人菩薩法，即應著重中期佛教、脫落天化的傾向，才是人間佛教的純正精神。

### (三) 人間佛教要略

印順法師提出〈人間佛教要略〉<sup>399</sup>，內容有四大方向：

1、論題核心：從人(凡夫)發菩薩心。需認清自己「具煩惱身」，切勿裝腔作勢或眩惑神奇。再者需要「悲心增上」，由人修習菩薩行，首要力行十善以護持佛法，進而向菩薩道前進。

2、理論原則：

(1)法與律的合一：印順法師說明釋尊所創建的根本佛教，包含著兩個內容：

一、法；二、律。故，「導之以法，齊之以律」，這二者的相應協調，才是佛教的整體。

(2)緣起與空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓；緣起與空，是中期大乘的特色。印順法師認爲惟有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能

<sup>398</sup> 印順法師，〈從依機設教來說明人間佛教〉，收入《佛在人間》，頁 43。

<sup>399</sup> 參見印順法師，《佛在人間》，頁 99-126。

符合佛法的正宗；而在中道正見的根本，與經論不相違背且契理而契機，才能抉擇出人間佛教的正義。

(3)自利與利他的合一：印順法師以為菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應；大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。

### 3、時代傾向：

(1)青年時代：印順法師認為這一時代的少壯青年，已漸漸演變為社會的領導中心；弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。其又舉出大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心且勇猛精進，他們自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛；這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜於修學大乘的條件。所以，人間佛教的動向，應是培養青年人的信心，使他們發心修菩薩道。

(2)處世時代：印順法師舉出，佛教本來是在人間的，佛與弟子經常「遊化人間」；所以大乘是適合人類的特法，只要有人住的地方，不問都會市鄉，修菩薩行的，就應該到處去作種種利人事業，傳播大乘法音。故而在不離世事，不離眾生的情況下，淨化自己，覺悟自己。

(3)集體時代：佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此；佛法是應該適應時代的，時代已進向集體組織，佛法也就該更著重於此。印順法師更進一步指出，適應現代，除了佛教僧團的集體教育、相互勸勉需注重；在家弟子修菩薩行的，也應該以健全的組織從是利他的志業。

### 4、修持心要：

印順法師認為修菩薩行，應以信、智、悲為心要，這也是其所強調的「學佛三要」。信（願）能莊嚴淨土；智能清淨身心，得了正智，自然能身口意三業清淨；悲能成熟有情，即是實施救濟事業。由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要且需平衡的發展。

#### (四) 抉擇契理契機的佛教以適應現代

契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。……人間佛教不但契應時機，更是契合於佛法的深義，大家應努力來宏揚！<sup>400</sup>

山林氣息濃厚的佛教，現代是不相應的。應把這種習氣糾正過來，養成不離世間的大乘胸襟，決不宜再走隱遁遺世的路子。中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中，一分苦行瑜伽僧的影響。到中國來，又與老、莊的隱退思想相融合。這才使二千年來的中國佛教，與人間的關係，總嫌不夠緊密。現在到了緊要關頭，是不能不回頭恢復佛教的真精神，深入人間的時候了！<sup>401</sup>

承(一)、(二)、(三)項的內容，由「此時、此地、此人」的關懷到「青年、處世、集體」的時代傾向，加上少壯佛教的抉擇，印順法師所強調「契理契機」的特性更爲呈顯而出；亦能從其深切呼籲的字裡行間，感受其倡導「人間佛教」的堅定信念。

印順法師人間佛教的理念，分明有序，魏德東便歸納出其五點特質：

(一)人間佛教是 20 世紀以來中國佛教界應對社會變遷的一種方式，印順導師力圖通過發掘佛教思想資源，使佛教適應現代社會的發展，這是人間佛教的根本目的。

(二)印順的人間佛教的立足點是，成佛只在人間，佛教本質是人間佛教，不是鬼道和天道的佛教，後兩者構成了中國傳統佛教的兩大弊端，重視死和鬼、天與神，在實際宗教生活中，他們的典型表現是經懺佛教和西方淨土信仰。

<sup>400</sup> 印順法師，《佛在人間》，頁 17-18。

<sup>401</sup> 印順法師，《佛在人間》，頁 118。

(三)印順人間佛教思想的核心是以緣起論為核心的印度原始佛教思想和以性空論為代表的印度初期大乘思想。中國傳統的台、賢、禪、淨均以印度後期佛教的真常唯心論為理論基礎，背離了佛法的真義，為人間佛教所擯棄。

(四)人間佛教的落實強調在家佛教的作用，提倡青年的、知識的、在家的佛教。

(五)在修行上，印順人間佛教主張由人菩薩行而成佛，鼓勵參與社會事業。<sup>402</sup>

## 二、「人間佛教」為實踐「人間淨土」的基礎

這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的，即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。<sup>403</sup>

印順法師於《增一阿含經》：「諸佛世尊皆出人間，終不在天上成佛也」得到啓發，經太虛大師「人生佛教」的影響<sup>404</sup>，建構由人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛的人間佛教。

據第三章與本章歸納出的理念，再經由印順法師對於淨土思想的分析結論出：

(一)諸佛世尊皆不離人間成佛的主張。

(二)提出東方阿閼佛淨土，著重於智證的勝義空性智慧的正常道。

(三)彌勒下生娑婆世界，是人間淨土的實現。

<sup>402</sup> 魏德東，〈說印度教，修中國行——印順人間佛教思想考察〉，收入〈說印度教，修中國行——印順人間佛教思想考察〉，收入《玄奘佛學研究》第四期，頁 94。

<sup>403</sup> 印順法師，《佛在人間》，頁 73。

<sup>404</sup> 昭慧法師：「人間佛教」依不同的提倡者而有不同的闡述，太虛大師與印順導師甚至以他們綜覽三藏之雄厚學養及高超智慧，而建立了完備的系統理論與判教思想——太虛大師依「法界圓覺宗」為本而融貫諸宗思想，印順導師則依「性空唯名系」為本而判攝諸系學說。印順導師一生以「辨異」見長，因此其「人間佛教」之定義與範疇，是毫不含糊地對太虛大師的「人生佛教」，作了創造性的繼承與轉化，並且親自指出了彼此間思想的異同。參見釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，收入《玄奘佛學研究》第 17 期(新竹：玄奘大學宗教學系，2012 年 3 月)，頁 7。

誠然，如昭慧法師：「不戀世，不遁世，離此二邊中道而行的『人間佛教』，不是烏托邦式的夢想，而是可以透過『緣起』深義的掌握而啟發智慧與慈悲，實踐於此間的理想。」<sup>405</sup>人間淨土的實現，不是空論、或是夢想，確實是「人間佛教」所追求且能實踐的理想世界。

### 三、人間淨土的現代價值意義

現代佛教的諸先驅，如太虛大師甚至在他之先的佛教大德，都注意了佛教之作為一般宗教的社會功能，也就強調了宗教與社會的共生共緣關係。「人生佛教」或「人間佛教」就是在這樣的一種歷史環境中產生出來的。從一開始，人間佛教就面臨著一個衰敗的社會和一個衰敗的僧團，而這種衰敗又是現代化對傳統社會的衝擊造成的。因此，現代性從根底上說，是人間佛教應運而生的直接原因。人間佛教的產生與發展，都是為了應對這種現代性。<sup>406</sup>

「人間佛教」的產生，並非一時一刻闡發的理念；而且，它從一開始所面對的，即是現代化對傳統社會相互衝擊所造成的衰敗社會與僧團。在如此背景下，印順法師人間佛教的思想，卻能以「契理契機」、「重於此時、此地、此人」的特性對治「現代性衝擊的衰敗」，而又開展契合佛教與社會的「現代性適應的法門」。由此，得以體認人間佛教並非屬於傳統或現代，而是在強調「人間的重要性」之立論基礎上，於「處世的時代」展開影響力。

然而，人間佛教作為佛教契應現代的信仰與實踐，如何突顯其價值與意義？

<sup>405</sup> 昭慧法師，《敢向高樓撞晚鐘》（台北：法界出版社，1998年），頁3。

<sup>406</sup> 宋立道，〈人間佛教的現代含義〉，收入《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》（佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院聯合主辦，2004年4月），頁M2。

盧蕙馨提出：

「人間佛教」的思想導師印順長老指出其精神是「脫落鬼化、神(天)化，回到佛法本義，現實人間的佛法」，朝向「從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」的目標，方法上是「自利與利他的統一」，即「為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心」，所謂「不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。」導師強調要在現實人生中發揚佛法，為了適應眾生根性不一而需種種方便，只要「能順應世間人心，激發人發菩提心，那就是方便了」；依機施教的方便包括使眾生生歡喜心，使眾生生善，使眾生止惡，使眾生了脫生死佛法究竟的種種法門。如此說來，順應世間人心的法門就有非常多的可能。<sup>407</sup>

宋立道提出：

我們想受現代性驅使而發動的人間佛教運動，應該保持對以下幾個方面的關注：

- (1) 人間佛教應進一步契合現代社會的價值觀，肯定人類公認的價值謀求；
- (2) 人間佛教應堅持服務於世俗社會而保持宗教根本價值觀；
- (3) 人間佛教應兼顧理性主義與宗教神聖性；
- (4) 人間佛教應處理好與政治之間的關係；
- (5) 人間佛教應堅持多元主義態度，參加世界的宗教對話和世界倫理建設。<sup>408</sup>

<sup>407</sup> 盧蕙馨，《人情化大愛 多面向的慈濟共同體》(台北：南天書局有限公司，2011年12月)，頁392。

<sup>408</sup> 宋立道，〈人間佛教的現代含義〉，收入《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》，頁M21。

人間佛教所能夠推展的法門與面向相當多元，依機設教的方便有諸多的可行，從個人到團體，從社會到世界，人間佛教均處於進行式的狀態，適應當代、絕不過時。在進行式的過程，所希冀的成果即是實現人間淨土的理想。誠然，此理想有實現的可能性，而且確實可行；但是，若耕耘的法則失誤(如上說的「人間佛教要略」)，此理想便會形成困境或面臨變質。

故，昭慧法師認為要把握以下重點，才能正確開展人間佛教：

- 一、走入人間，普遍關懷，特別重視扶濟弱者。
- 二、落實救度意義的菩薩行，在慈悲的前提下，維護公理。
- 三、「勿將佛法當人情」，不要因為個人名利而犧牲佛教的正義。
- 四、需要勇氣與智慧，沒勇氣即可能因過多顧忌而不敢伸張正義，從而萎縮其「無畏施」的慈悲心；沒有智慧則可能出現於衆生無益的溺愛與濫慈悲。<sup>409</sup>

「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」，回到印順法師振興佛法的初衷與立場，人間佛教的純正度與實踐成果——即人間淨土的完成，是不是能在時代潮流裡，承受得起檢驗與且延續，以上關注的重點著實提供深刻省思的空間。

---

<sup>409</sup> 釋昭慧，《人間佛教試煉場》(台北：法界出版社，1998年)，頁11。

## 第五章 結論

本論文以「印順法師的淨土思想」為研究主題，教界、學界均有相關的專文發表；對於印順法師的淨土思想與實踐，誠如呂凱文所述：「印順導師繼承武昌佛學院的佛教改革路線，以批判的精神，抉發佛教的本質精神，篩理非佛教思想附加的部份，更以開創的情懷為佛教另闢適應時代需求的新理路與新格局。這使得他成為當代極為重要而傑出的佛教思想史家，兼佛教思想改革家。或者更明白說之，印順導師的思想改革，是建立在他所理解的佛教思想史觀上。」<sup>410</sup>印順法師重視原始佛教和初期大乘佛教精神，審慎佛法於「真實」與「方便」之間的取捨，理性地在佛教史觀上抉擇與批判，尋求契理契機的新時代適應，復歸佛陀教法的本懷，實踐人間佛教最高的目標——建設人間淨土。

### 第一節 「人間佛教」理念的繼往開來

從太虛大師的人生佛教，直至印順法師的人間佛教，都顯示他們關心的對象是以人為本，從人發菩提心、修菩薩道。故，如何將佛典中最適應人間的淨土實踐呢？「早期人間佛教的思想家們也談佛教的實踐，但那只是宗教修持的實行，沒有離開傳統的戒定慧三學。到了印公或者略晚于印公的佛教大師們那裏，才真正地涉及了人間佛教的社會實踐，也才逐步地嘗試著推行在人世間的佛化工作。」<sup>411</sup>的確，人間佛教的理念，初始的倡導並非易事；循序漸進付諸力行、廣大流行，是否能不離核心原則，亦須有長期的觀省。

<sup>410</sup> 呂凱文，〈印順導師的禮物：華人佛教的新地標〉，收入《法光月刊》第 189 期(台北：財團法人法光文教基金會，2005 年 6 月)。引自佛學數位圖書館暨博物館 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/toModule.do?prefix=/website&page=/periodical.jsp?seq=53>

<sup>411</sup> 宋立道，〈人間佛教的現代含義〉，收入《「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 M21。

王雷泉提出：

就追溯「人間佛教」的神聖性根源而言，印順法師更多的是在理性上強調回歸純正的佛法，在情感上依仰對佛陀的信仰。他認為佛法比世間法殊勝之處，有制度上的佛教戒律和思想上的緣起性空二個方面。……「佛的律制，是真正的平等、民主。在這道德感化、法律制裁之下，人人都修持佛法、研究法義，各盡其力去發揮。」而佛說的緣起性空，是任何世間思想都不能夠徹底把握的宇宙普遍法則。「理論與制度有關，佛法稱為『依法攝僧』。把握緣起的原則，在思想上、制度上，及實際的修持上，都會有與世間不同處。」正是佛法這些偉大的特質，使印順法師認識釋迦牟尼佛不像世俗一般那樣，在研究中加深了信心。<sup>412</sup>

昭慧法師指出：

至於廣義「人間佛教」下的實務作略，其多元發展並無不妥，但任何一項實務作略，是否即可標舉「人間佛教」之大纛？恐將要依以下兩種倫理判準，針對該項作略而作檢核：一、它是否如《阿含》所說的「初善，中善，竟亦善」——動機善良、過程或手段妥適，效果良好？二、它是否能達成印順導師所說的「淨心第一」和「利他為上」這兩大目標？<sup>413</sup>

人間佛教於當今社會蔚為潮流，然而，如印順法師所言：「現在的臺灣，『人生佛教』，『人間佛教』，『人乘佛教』，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少。」<sup>414</sup>其中的問題，正是在契機上有所應變，但於契理上缺乏判攝。佛

<sup>412</sup> 王雷泉，〈批判與適應——試論「人間佛教」的三個層面〉，收入《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 379。

<sup>413</sup> 釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，收入《玄奘佛學研究》第 17 期(新竹：玄奘大學宗教學系，2012 年 3 月)，頁 10-11。

<sup>414</sup> 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 65。

法不離世間覺、不共世間法的特色，在此正是推行人間佛教不容忽略的關鍵性概念。

當代人間佛教的推行，無論在僧眾寺院、學術教育、社會慈善、人道關懷、環保議題、護生活動……等諸層面，都各有發展與延伸，發揮淨化的影響與作用。由此，回歸於筆者的主題——淨土，不同於以往對於往生淨土的重視，當代的淨土觀著重於「創造淨土」。上述人間佛教付諸實踐的各層面，目標正是創造人間淨土。然而，如何將印順法師所提倡之東方阿閼佛、彌勒淨土創建於人間，筆者有以下幾點看法：

### 一、「中道」的實踐精神

印順法師鼓勵學佛者「具煩惱身」發菩薩心、行菩薩道。然，面對生死輪迴中的凡夫俗子，如何在生死長河中避免煩惱的侵擾而不下墮，以是故，提出「中道」的修持方法，作為準則。「中道」是唯一能簡別佛教與其它宗教的不同，而突顯佛教的特色。「中」是中正、中心，即用中正不偏的態度與立場，深入人生為本的種種事物的根本核心，窮究它的真相。面對問題、解決問題，必須以中正不偏的立場，從關涉到的各層面去考察，在各方面結合點上深入推究，徹底了解問題的真相，才能得到合理的解決。如說：佛法的中道，不是固執一端的偏見，也不是世俗膚淺的認識。「中道」代表了佛法理論與實踐的不共方法。<sup>415</sup>佛法是高尙的德行宗教，在人類與自然界、社會、自我的關涉中，著看於人類的思想和行為。何等的思想或行為，必然會引發遭遇何等的結果。佛陀在人生現實生活中，把握人類活動的法則，而說二種中道，即「緣起中道」與「八正道中道」。緣起法，指出了一般人生活動的規律；八正道，指示一種更好且向上的實踐法則。

緣起法的基本定律：「此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅」。說明煩惱的起因、來源、存在，一切是因果關係的存在，並非無因無緣，或者是由創造神來決定人的禍福；若能在緣起的當下能立刻透視到它的「此無彼無，此滅彼滅」，

---

<sup>415</sup> 印順法師，〈中道之佛教〉，收入《佛法是救世之光》，頁 147。

則緣起法則下，指出它有解脫的可能性。中道的二律，是一正一反的兩大定律，說明了流轉與還滅的必然律。此緣起因果的起滅，還必須透過緣起法的空寂性，所以說：「諸佛說空法，為離諸見故」。佛陀又說：「如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見；如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生」(《雜含》卷一〇)。所以經說：「諸行空，常恆不變易法空，無我我所」(《雜含》卷一一)。依緣起法悟入無常性、無我性，即是通達法法的本性空寂，空寂就是涅槃寂靜，即是離常我等戲論邪見而實現解脫了。所以經說：「無常想者，能建立無我想；聖弟子住無我想，心離我慢，順得解脫涅槃」(《雜含》卷一〇)。以中道的立場，在緣起空寂法性中，建立「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」的三法印，正是佛法的根本思想。<sup>416</sup>

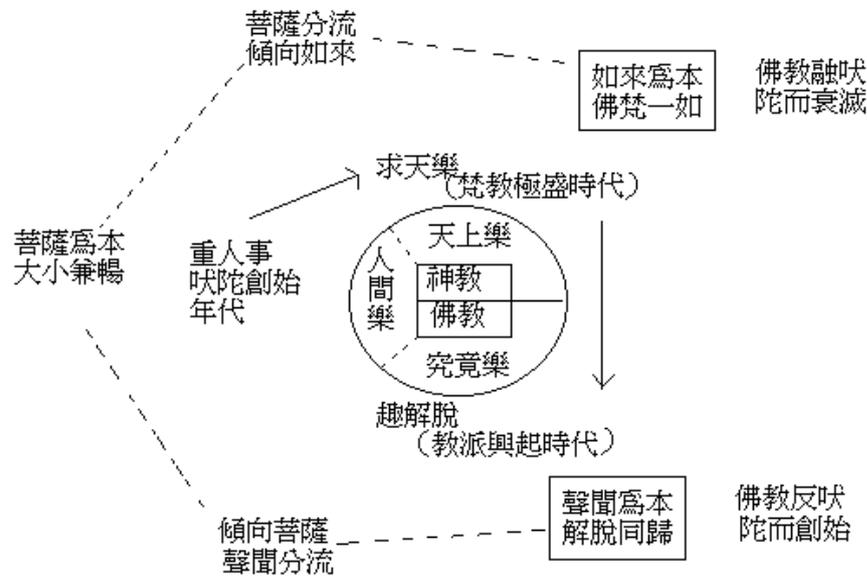
八正道中道，八正道也是緣起法，重點在於告訴實修解脫行者所應採取的不苦不樂的中道行。使之言語、動作、感情、意志、生活的方式都納於正軌，行為正當合理化。

緣起空的中道，遣離了一切錯謬的思想(二邊邪見)；八正道的中道行，離苦樂二邊而不取相執著。這兩大中道法，是相輔相成而圓滿無缺的。因為假使只說緣起法性的如何如何，不能付之自己身心的修證體悟，即不能滿足人類衝破束縛要求徹底自由的宗教情緒，即抹煞了佛教的宗教意義。假使只說修行方法，沒有理性的指導，即透不過理智；不但要受世間學術的摧毀，自己也就要走上神教的歧途。八正道的中道行，以道德的實行，滿足了人類的宗教要求，而把它放在緣起空的理性指導下，圓滿正確，經得起一切思想的考驗。這智信合一的中道，即是釋尊本教的特質所在。<sup>417</sup>以緣起中道思想及八正道的中道行，做為學佛者身心行為的修行準則，不僅能「自利」與「利他」並重，且是「解脫」與「利生」兼容的菩薩道之思想。

<sup>416</sup> 參見印順法師，〈中道之佛教〉，收入《佛法是救世之光》，頁 148-153。

<sup>417</sup> 參見印順法師，〈中道之佛教〉，收入《佛法是救世之光》，155-156。

## 二、以印度佛教的發展為鑑，為台灣佛教注入新活力



據上圖示，<sup>418</sup>印順法師整理出印度佛教的發展史，從誕生、興盛、衰微終至滅亡。筆者認為在高度世俗化(secularization)的社會中，唯有「少壯佛教」菩薩「自利利他」的實踐精神，方可為佛教重新注入實踐熱情，確保其發展不會停滯不前。此外，「少壯佛教」其開放性、包容性的特色，使佛教與人間生活更加親近，而菩薩「莊嚴佛土，成熟眾生」的淑世理想更是為當代所需。故，以印度佛教的發展為鑑，可為台灣佛教的趨向帶來直截的省思與振興的活力。

## 三、人間佛教提供「解行並重」的實踐場域

「人間佛教」在台灣佛教界已形成一股潮流，台灣著名星雲大師的佛光山、<sup>419</sup>已圓寂聖嚴法師創辦的法鼓山、<sup>420</sup>證嚴法師創立的慈濟功德會、昭慧與性廣法師成立的

<sup>418</sup> 圖形引自印順法師，《印度之佛教》，頁 8。

<sup>419</sup> 釋星雲：「印順導師比我年長二十多歲，我生也晚，我是他的讀者、敬慕者。回憶起我與印老的因緣，記得是六十年前，初次聽到印順導師之名，那時他在漢藏教理院，受到太虛大師器重而賦予教職。他也曾在四川法王佛學院執教，光復後又在武林佛學院為佛學導師；及至後來在浙江和香港編《太虛大師全書》，更使我欽仰尊敬。」星雲法師，〈值得尊崇的當代佛學泰斗——永懷印順導師〉，刊登於《人間福報》（高雄：佛光山文教基金會，2005 年 9 月 10 日）。

<sup>420</sup> 「若從我的閱讀和寫作的範圍及其性質來看，好像非常龐雜。其實我在台灣南部閱讀大藏經的階段，已經有一個明確的思想路線。我必須承認，我受到太虛大師和印順法師兩人很大的

佛教弘誓學院，以及筆者的常住「妙雲蘭若」，都是以提倡「人間佛教」為弘法的主軸。「印順法師的道路，固然不能涵蓋佛教的全部，但他不妥協的批判精神，為佛教在新世紀的發展，開出了理性之路。當前在受印順法師法乳深恩的年青一代佛教徒中，向修證核心復歸的言論和實踐，亦反映了在政治、宗教、學術三極關係中，重樹佛教主體性的社會訴求。」<sup>421</sup>以上筆者所舉的當代大師或者印順法師的弟子門生，印順法師之於他們，有作者與讀者的關係、有思想影響的關係、有親炙薰習的關係、有法脈傳承的關係；無論他們所引領的「人間佛教」，源頭來自太虛大師或印順法師，或者在理論、實踐方面有不同的理念；能夠確知的，是各自以自己的方式(模式)在諸多層面為建設人間淨土努力不輟，而達共同目標——嚴淨國土，成熟有情。

昭慧法師也說道：

星雲、聖嚴、證嚴等三大宗師，莫不提倡「人間佛教」，形成了佛光、法鼓、慈濟三大教團，並且已經各自立宗，掀起了台灣社會的學佛風潮，形成了台灣佛教的鮮明特色。甚至就某種程度而言，廣義的「人間佛教」，已是台灣社會引以自豪的「台灣經驗」，也引起了國際佛教與學界的矚目與考察。各方的「人間佛教」思想，呈現百花齊放的多元現象，它們雖不等同於「印順學」，卻共同證明了太虛大師與印順導師的前瞻性眼光：只要是體念佛陀本懷——「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的佛教，一定不會是隱遁獨善的佛教，而必須是走入人間，貼近苦難眾生的菩薩行門。

如此的「台灣經驗」確實提供「解行並重」的實踐場域。印順法師讚揚的「少壯佛教」與「根本佛教」的精神，也因這些場域所提供的實踐性(力)，人間淨土的雛型可望呈現。

---

影響。」釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》(台北：正中書局，1993年8月)，頁199。

<sup>421</sup> 王雷泉，〈批判與適應——試論「人間佛教」的三個層面〉，收入《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁381。

## 第二節 印順法師淨土思想的特色

印順法師淨土思想的特色，以下幾點說明：

一、筆者嘗試從其《成佛之道》中，對淨土法門的施攝以作為總結。印順法師在《成佛之道》中將從凡夫到成佛的修行次第判為「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」的次第。從根機普及來說，以彌勒法門的近、易、普及以做為三根普被，利根全收的「五乘共法」的增上法門；東方的藥師如來以及西方的極樂世界，為守護欲往甚深難行的菩薩道之大乘行人的前方便，是「大乘不共法」中迴入大乘的方便之道。

二、提出阿閼佛淨土其象徵菩薩於長劫生死世間眾生，更合乎人間菩薩道之精神；以彌勒菩薩的當來下生時人間淨土的完成，做為人間淨土完成的共同祈許。明其為人類共同企求的理想界，復為三乘共趨的行門，不專談淨土宗所嚮往的西方彌陀淨土。淨土非一佛的神力所締造，是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化眾生的意義，這是淨土的真正意義。

三、印順法師從「大乘菩薩正常道之立場」評論中國佛教之偏失，以淨土宗不重聞思錯解經義。才會有為了讚揚淨土法門，有似是而非的如「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」及「四句料簡」等的說法。

在諸淨土之中，「莊嚴淨土」以共創「人間淨土」無疑是印順法師最為重視的，和印順法師畢生提倡「人間佛教」的此時、此地、此人的關懷相符。在煩惱的濁世如何能不退菩提心，守護悲願，端正身心行為。雖以「具煩惱身」而「悲心殷切」，但，同時必須有緣起中道的正觀，於行為上行八正道、十善行。在人間逐漸淡化貪瞋癡煩惱，進而成就道德圓滿人格。印順法師提阿閼佛之東方淨土，目的在彰顯大乘淨土法門的正常道，結合彌勒下生的原始人間淨土之說，配合其「人間佛教」的實踐理論，來創設「人間淨土」。換言之，「人間淨土」的實現，可說是「人間佛教」所追求的理想。

### 第三節 研究成果、檢討與展望

#### 一、本論文研究成果

筆者擇取「文獻學分析」與「佛教思想史」的研究方法，完成共計五章的論文內容。進而，筆者將舉列本論文的研究成果：

本篇論文共分爲五章，透過上述的研究方法，於印順法師的淨土思想得到以下的研究發現：

第一，印順法師的淨土思想是和其畢生提倡的「人間佛教」理念一致，以爲淨土是由佛、菩薩和眾生三者所共同創造的。所以，提出「創造淨土」的說法。

第二，印順法師所提倡的「創造淨土」與梵文本的《維摩詰經》第一品—〈佛國品〉中的「淨土」概念相符。如梵文本中的 *Buddhaksetra—pariwuddhi*，*Buddha* 是佛，*ksetra* 是刹土，*pariwuddhi* 是完全清淨化。其中 *pariwuddhi* 的 *pari* 是前綴詞，*wuddhi* 是一個複詞，從 *wuddha* 動詞而來。而 *Buddhaksetra—pariwuddhi* 整句複合詞可以解釋爲「清除佛土上不應該存在的東西」，由此看來印順法師提倡的「莊嚴淨土」是合乎初期大乘淨土的精神。

第三，印順法師批評中國的淨土行者，過分高抬了彌陀淨土的地位。但以彌陀淨土發展出來的「往生淨土」和「稱名念佛」法門，在淨土信仰中有不可動搖的地位。因爲，往生清淨的佛國，確實是人類所共同仰望的，而簡易的「稱名念佛」方法，普及的程度也不是其它法門可以代替的。所以，印順法師的論點未必能讓多數的淨土信仰者信服，引起引起軒然大波是可以理解的。然而透過對「印順法師的淨土思想」的研究，發現印順法師對「西方阿彌陀極樂淨土」不是完全地否定，反而肯定其價值，如說：「淨土，應以阿彌陀極樂淨土為圓滿，以彌勒的人間淨土為切要。以阿闍佛土的住慈悲心，住如法性為根本因；以阿彌陀佛土的行願莊嚴為究果。」<sup>422</sup>由此，印順法師的淨土思想理念是放在積極面的「創造淨土」，而非消極的「往生淨土」。

---

<sup>422</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 75。

第四，印順法師對彌陀信仰和觀音信仰的來源，都認為和波斯信仰有些淵源。在這個地方，筆者以為印順法師做了二方面的處理：一、就學術立場，推論信仰的起源；二、就著信仰的層面，嘗試和大乘的菩薩道思想做連結。

第五，印順法師特別提出「東方阿閼佛淨土」，其中值得注意和省思之處：以往中國淨土信仰重「往生西方淨土」，而往生西方也成為死後歸去的代名詞，是重信行的佛教；東方的阿閼佛是重智證和空寂，相應般若思想，是重於智證的的佛教，由此可看出印順法師對於佛教義理的重視。如在他著作《學佛三要》：即信願、慈悲、智慧三者是學佛者必備的。

第六、對女性的關懷，兩性平等的觀念，呈現於淨土思想之中。阿閼佛淨土有女人，但是沒有女人的不淨，生產也沒有苦痛；而西方極樂世界是女人不生，到了極樂世界是單一性別，在清淨上來說，極樂世界是淨化圓滿的。但是以平等性來說，印順法師認為阿閼佛更富佛法說的「平等」觀，女人不一定要轉為男性，女人不會被歧視。在原始佛教中，女性證果，多的不勝枚舉，也倍受人天尊崇。在事相上阿閼佛是更能顯現平等特質的。

以上，是本論文研究所得的發現，希望對「印順法師的淨土思想」能有完整性和系統性的呈現。期能將過去曾對印順法師的淨土思想，只取一部份的言說而以為全部進而產生的誤解得以釐清。

## 二、本論文的檢討與展望

「『諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也』。『阿含經』如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。……佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。」<sup>423</sup>、「佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——『阿含』與『律』(毘尼)。」

---

<sup>423</sup> 印順法師，《佛在人間》，頁 15。

<sup>424</sup>人間佛教思想的開展，印順法師並未列舉大乘經典的文獻，反而直接援引諸法的根本《阿含經》為例證，這是其獨到之處——引領大眾重視正確且原始的佛陀觀。更進一步，印順法師將已被忽略與信仰衰弱的東方阿閼佛淨土、彌勒淨土重新呈現與宣揚。這當中有著極為重要的意涵：前者讓信仰佛教者明瞭「由人可成佛」的信念；後者讓人間佛教信仰者，確立「建設人間淨土」的實踐性。

李勇：「在傅偉勳看來，人間佛教的建設是一個全方位的過程，不僅是實踐的問題，而且也是一個重要的理論問題，沒有新的佛學形式的開拓，佛教現代轉換難以完成。新佛學的開拓是指佛教思想的繼往開來，這是佛教現代化的重心所在，『而此課題之中最為迫切吃緊的一項，便是佛教思想的繼往開來。』」<sup>425</sup>溯源印順法師的思想，自然是來自太虛大師，但是其雖繼承卻有開創，這是當代人間佛教推動者需留意之處。惠敏法師曾提出：

同樣的，對導師的著作，除了能夠繼續弘揚之外，如何進一步推展——也就是說，既能保留原有的歷史地位與價值，又可以繼續往前推。同理，在導師的著作中，對某些問題提出批判時，弘揚導師的見解者也讓對方感受到善意與敬意。<sup>426</sup>

他特別呼籲，印順法師在不同面向考究出的觀點，是因為釐清而非全盤否認，所以年輕的法師(指後輩晚生)應用心為印順法師開脫。這對印順法師思想的弘揚，筆者以為亦是一種具建設性的作法。

惠敏法師接著又以流傳在不同地域的佛弟子對佛陀的情感為例，大家談起佛陀本

---

<sup>424</sup> 印順法師，《華雨集》第四冊，頁 33。

<sup>425</sup> 李勇，〈傅偉勳與人間佛教思想研究〉，收入《普門學報》第 26 期(高雄：佛光山文教基金會，2005 年 3 月)，頁 65。

<sup>426</sup> 厚觀法師等採訪，〈印順導師與世界佛教〉，收入《印順導師永懷集》(新竹：福嚴精舍，2006 年 5 月)，頁 21。

身或思想似乎有共同性，但實際上外在表徵與內含實質卻不盡相同。所以他認為佛教在此方面，雖然有很大的彈性，但是也要有穩定性。他舉出印順法師敢於接受學術，不會認為這是未開悟者而寫，這就是開放的精神；但是也不會全盤接受，而是有所抉擇，「這即是一種普世價值——有開放，且兼備抉擇。」他又提說印順法師如何追求真理？在解脫道乃至菩薩道之間如何開展？結論是「理論不能永遠只停留在理論的階段，需要透過印證才知真假及其實用性。」<sup>427</sup>據此，筆者也進入省思：印順法師開放卻兼備抉擇的精神，以及理論與印證兼具的修行法則(態度)，在當今無論是尊崇印順法師的群眾，或者力倡人間佛教思想者，對於如此的精神與態度，是否能夠具備？使得人間佛教「適應世間」(以佛法濟世)的特質在演變中，能保有純正而不受歪曲。

李志夫曾提出一段懇切且發人深省的見解：

像佛陀示寂以後，當時這些長老們，要接受印度傳統婆羅門的挑戰，往往必須要用印度傳統的固有名詞、思想來作反批判，即是以子之矛攻子之盾。這有如佛教開始傳來中國，形成格義佛教一樣。當時也可以算是一種格義的、梵化的思想，來答辯印度當時外道對於佛教的反撲。所以在台灣的佛教發展史上，從導師的思想乃至一生的行誼，可以說走的都是人間之路，也導引台灣佛教走上人間化。當然，太虛大師也有所影響的，但是能夠從理論至行為上，心口一致，導師應是集大成者。此一影響不只是台灣，更延伸到整個的華人世界，將來也可能是世界性的。<sup>428</sup>

的確，印順法師「人間之路」的影響是從台灣、華人世界而可能成為世界性的，呂凱文也說道：「我認為這是印順導師為華人世界帶來的一項最重要的禮物，也是全球化視野下，華人佛教定位的『新地標』(new landmark)——以『人間佛陀』為中心。」

<sup>427</sup> 厚觀法師等採訪，〈印順導師與世界佛教〉，收入《印順導師永懷集》，頁 22-23。

<sup>428</sup> 厚觀法師等採訪，〈印順導師與世界佛教〉，收入《印順導師永懷集》，頁 12。

<sup>429</sup>這位人間佛陀帶來的禮物，令人直接想到其發願：「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」。<sup>430</sup>大乘佛教有許多一生補處或乘願再來的菩薩，再如本文提及的彌勒菩薩，亦住兜率內院，一生補處之居。這些菩薩並未不能成佛，而是要於穢土與眾生一起成佛，「為眾生苦，為正法衰，而發菩提心，為大乘法的正常道」；<sup>431</sup>穢土雖然苦痛，但發心行菩薩道，卻是最為殊勝；菩薩亦唯有利益、教化眾生，才能實現淨土。「釋尊是迦毘羅的王太子……他離開王宮，完成最高的犧牲——棄世，才真正的走入人間。……在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎」，<sup>432</sup>回到本論文的核心主題——依人間佛教建設的「人間淨土」，實是印順法師所成就全球化視野、華人佛教定位的「新地標」。

---

<sup>429</sup> 呂凱文，〈印順導師的禮物：華人佛教的新地標〉，收入《法光月刊》第 189 期。引自佛學數位圖書館暨博物館

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/toModule.do?prefix=/website&page=/periodical.jsp?seq=53>

<sup>430</sup> 印順法師，《華雨集》第四冊，頁 70。

<sup>431</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 74。

<sup>432</sup> 印順法師，《佛在人間》，頁 11。

## 參考文獻

### 一、經典文獻

- 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第一冊，No.1。
- 隋·達摩笈多譯，《起世因本經》，《大正藏》第一冊，No.25。
- 符秦·曇摩難提譯，《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，No.125。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，No.99。
- 失譯，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》，《大正藏》第三冊，No.183。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，No.227。
- 後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》二卷，《大正藏》第十一冊，No.313。
- 唐·菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》第十一冊，No.310。
- 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》第十二冊，No.360。
- 西晉·竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，《大正藏》第十二冊，No.349。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊，No.366。
- 劉宋·彊良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第十二冊，No.365。
- 北齊·那連提耶舍譯，《大悲經》，《大正藏》第十二冊，No.380。
- 吳·支謙譯，《大阿彌陀經》二卷，《大正藏》第十二冊，No.364。
- 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》第十二冊，No.362。
- 唐·玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》第十二冊，No.367。
- 隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》，《大正藏》第十三冊，No.416。
- 後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《大正藏》第十三冊，No.417。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，No.475。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第十四冊，No.456。
- 北涼·沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第十四冊，No.452。
- 西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第十四冊，No.453。

唐·玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第十四冊，No.450。

唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，No.476。

宋·法護等譯，《除蓋障菩薩所問經》，《大正藏》第十四冊，No.489。

姚秦·鳩摩羅什譯，《思惟略要法》，《大正藏》第十五冊，No.617。

元魏·般若流支譯，《正法念處經》，《大正藏》第十七冊，No.721。

(印度)龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，No.1509。

(印度)龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，《大正藏》第二十六冊，No.1521。

(印度)世親著、北魏·菩提流支譯，《無量壽經優婆提舍願生偈》，《大正藏》第二十六冊，No.1524。

唐·玄奘譯，《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 178，《大正藏》第二十七冊，No.1545。

(印度)無著著、唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，《大正藏》第三十一冊，No.1594。

(印度)馬鳴菩薩造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，No.1667。

隋·智顛撰，《佛說觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第三十七冊，No.1750。

北魏·曇鸞撰，《往生論註》，《大正藏》第四十冊，No.1819。

唐·道綽撰，《安樂集》上、下卷，《大正藏》第四十七冊，No.1958。

隋·懷感撰，《釋淨土群疑論》七卷，《大正藏》第四十七冊，No.1960。

五代·永明延壽集，《萬善同歸集》三卷，《大正藏》第四十八冊，No.2017。

唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記》卷 6，《大正藏》第五十一冊，No.2087。

唐·道宣撰，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》第五十二冊，No.2103。

唐·道世撰，《法苑珠林》卷 42，《大正藏》第五十三冊，No.2122。

梁·僧祐撰，《出三藏記集傳》下卷，《大正藏》第五十五冊，No.2145。

## 二、印順法師著作

《遊心法海六十年》(台北：正聞出版社，1985年3月)。

《法海微波》(台北：正聞出版社，1987年6月)。

《印度之佛教》(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《初期大乘佛教之起源與開展》(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《原始佛教聖典之集成》(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1993年4月)。

《人間佛教論集》(新竹：正聞出版社，2002年7月)。

《永光集》(新竹：正聞出版社，2004年6月)。

《平凡的一生(重訂本)》(新竹：正聞出版社，2005年6月)。

《淨土學論集》(新竹：正聞出版社，2006年3月)。

### 《妙雲集》

《勝鬘經講記》(《妙雲集》上編之三)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《藥師經講記》(《妙雲集》上編之四)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《佛法概論》(《妙雲集》中編之一)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《成佛之道(增注本)》(《妙雲集》中編之五)(台北：正聞出版社，1990年10月)。

《太虛大師年譜》(《妙雲集》中編之六)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《佛在人間》(《妙雲集》下編之一)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《以佛法研究佛法》(《妙雲集》下編之三)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《淨土與禪》(《妙雲集》下編之四)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《我之宗教觀》(《妙雲集》下編之六)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《無諍之辯》(《妙雲集》下編之七)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《教制教典與教學》(《妙雲集》下編之八)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《佛教史地考論》(《妙雲集》下編之九)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

《佛法是救世之光》(《妙雲集》下編之十一)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

### 《華雨集》

《華雨集》第一冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

《華雨集》第二冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

《華雨集》第三冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

《華雨集》第四冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

《華雨集》第五冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

### 三、中文專書

太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第二冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)。

太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第六冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)。

太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第三十冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)。

太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第四十七冊(台北：善導寺佛經流通處，1980年11月)。

太虛大師著、印順法師編，《太虛大師選集》(上、中、下冊)(新竹：正聞出版社，1982年)。

江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》(台北：稻香出版社，1989年11月)。

江燦騰，《當代佛學思想展望》(台北：東大出版社，1991年9月)。

江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》(台北：南天書局，1996年3月)。

江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》(臺北：南天書局，1998年6月)。

江燦騰，《臺灣佛教史》(台北：五南出版社，2009年3月)。

- 呂 澂，《佛教研究法》(台北：新文豐出版社，1984年9月)。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》上冊(台北：學生書局，1996年7月)。
- 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》(台北：法界出版社，2000年1月)。
- 林建德，《諸說中第一——力挺佛陀在人間》(台南：中華佛教百科文獻基金會，2003年2月)。
- 法 然，《法然上人全集》(台北：現代禪文教基金會出版，2003年11月)。
- 洪啓嵩等編，《楊仁山文集》(台北：文殊出版社，1987年8月)。
- 洪啓嵩等編，《歐陽竟無文集》(台北：文殊出版社，1988年3月)。
- 恒 毓，《印順法師的悲哀》(台北：正智圖書，2005年1月)。
- 侯坤宏，《印順法師年譜》(台北：國史館出版，2008年3月)。
- 侯坤宏，《真實與方便：印順思想研究》(台北：法界出版社，2009年5月)。
- 張曼濤主編，《淨土宗概論》，收入《現代佛教學術叢刊》第64冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張曼濤主編，《淨土宗史論：淨土宗史與宗師》，收入《現代佛教學術叢刊》第65冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張曼濤主編，《淨土思想論集(一)》，收入《現代佛教學術叢刊》第66冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張曼濤主編，《淨土思想論集(二)》，收入《現代佛教學術叢刊》第67冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張曼濤主編，《淨土典籍研究》，收入《現代佛教學術叢刊》第68冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張曼濤主編，《彌勒淨土與菩薩行研究》，收入《現代佛教學術叢刊》第69冊(台北：大乘文化出版社，1979年2月)。
- 張澄基，《淨土今說》(台北：慧炬出版社，1992年5月)。
- 郭 朋，《印順佛學思想研究》(台北：正聞出版社，1992年11月)。
- 郭 朋，《太虛大師思想研究》(台北：圓明出版社，1996年5月)。

- 陳榮捷著、廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》(台北：文殊出版社，1987年11月)。
- 陳揚炯，《中國淨土宗通史》(江蘇：古籍出版社 2000年1月)。
- 陳劍鎧，《圓通證道：印光的淨土啓化》(台北：東大出版社，2002年5月)。
- 陳劍鎧，《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》(台北：商周出版/城邦文化事業有限公司 2009年9月)。
- 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》(台北：現代禪出版社，2003年4月)。
- 湯用彤，《魏漢兩晉南北朝佛教史》(上海：上海書店，1991年12月)。
- 楊惠南，《當代佛教思想展望》(台北：東大出版社，1991年)。
- 溫金柯，《生命方向之省思》，(台北：現代禪出版社，1994年)。
- 溫金柯，《繼承與批判印順法師人間佛教思想》(台北：現代禪出版社，2001年8月)。
- 溫金柯，《繼往與開新—從現代禪到淨土思想》(台北：淨宗出版社，2005年7月)。
- 廖閱鵬，《淨土三系之研究》(高雄：佛光出版社，1989年7月)。
- 劉長東，《晉唐彌陀淨土信仰研究》(成都：巴蜀書社，2000年5月)。
- 歐陽竟無，《歐陽大師遺集》第二冊(台北：新文豐出版社，1976年10月)。
- 潘 煊，《看見佛陀在人間——印順導師傳》(台北：天下遠見出版社，2002年3月)。
- 霍韜晦，《佛家邏輯研究》(高雄：佛光出版社，1979年1月)。
- 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》(台北：法鼓文化，2006年6月)。
- 盧蕙馨，《人情化大愛 多面向的慈濟共同體》(台北：南天書局有限公司，2011年12月)。
- 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》(台北：新文豐出版社，1990年10月)。
- 藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》(台北：現代禪出版社，2003年11月)。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》(台北：正中書局，1993年8月)。

釋聖嚴，《淨土思想之考察》，收入《法鼓全集三之一·學術論考》(臺北：東初出版社，1993年11月)。

釋聖嚴，《人間淨土》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年3月)。

釋恆清，《菩提道上的善女人》(臺北：東大出版社，1995年7月)。

釋昭慧，《人間佛教的播種者》(臺北：東大出版社，1995年7月)。

釋昭慧，《敢向高樓撞晚鐘》(臺北：法界出版社，1998年12月)。

釋昭慧，《人間佛教試煉場》(臺北：法界出版社，1998年12月)。

釋慧嚴，《淨土概論》(臺北：東大出版社，1998年4月)。

釋修禪，《台灣淨土六十年》(台中：圓淨出版社，2003年3月)。

釋滿義，《星雲模式的人間佛教》(臺北：天下遠見出版社，2005年8月)。

釋根通主編，《中國淨土宗研究》(北京：宗教文化出版社，2008年10月)。

觀淨比丘，《復歸佛陀的教導(一)——兼論印順法師的詮釋》(彰化：正法律學團，2004年5月)。

觀淨比丘，《復歸佛陀的教導(二)·導論章——兼論印順法師的新典範》(彰化：正法律學團，2006年1月)。

Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》第一冊(臺北：國立編譯館，1996年)。

#### 四、日文專書(含譯著)：

水野弘元著、許洋主譯，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集(一)》(臺北：法鼓文化，2003年5月)。

水谷幸正，《佛教思想と淨土教》(京都：株式會社思文閣出版社，1998年12月)。

中村元等著、余萬居譯，《中國佛教發展史》(上、中、下冊)(臺北：天華出版社，1984年3月)。

平川彰，《初期大乘仏教の研究》(東京：春秋社，昭和43年(1968年))。

- 平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座大乘仏教 5 ——淨土思想》(東京：春秋社，1985 年)。
- 色井秀讓，《淨土念佛源流考》(京都：百華苑，1978 年 2 月)。
- 香川孝雄著，《淨土教の成立史的研究》(東京：山喜房出版社，1993 年 2 月)。
- 望月信亨著、釋印海譯，《中國淨土教理史》(台北：正聞出版社，1991 年 4 月)。
- 望月信亨著、釋印海譯，《淨土教起源及其開展》(台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月)。
- 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》(東京：岩波出版社，昭和 45 年(1970 年)8 月)。
- 藤田宏達等著、釋印海譯，《淨土教思想論》(台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月)。
- 鎌田茂雄著、鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》(台北：谷風出版社，1987 年 7 月)。

## 五、期刊、研討會論文

- 木村泰賢，〈現實與淨土〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 64 冊(台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月)，頁 227-290。
- 王開府，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，收入《佛學研究中心學報》第 1 期(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1996 年)，頁 89-109。
- 王雷泉，〈批判與適應——試論「人間佛教」的三個層面〉，收入《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》(新竹：正聞出版社，2000 年 4 月)，371-381。
- 冉雲華，〈太虛大師與中國佛教現代化〉，收入《法言》第 2 卷 1 期(香港：法言出版社，1990 年 2 月)，頁 41-47。
- 江燦騰，《當代台灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》(台北：新文豐出版社，2001 年 3 月)。
- 江燦騰，〈從解嚴前到解嚴後——戰後印順導師的人間淨土思想在臺灣的變革、

- 爭辯與分化發展》，收入《第八屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》(新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：佛教弘誓文教基金會主辦，2009年5月)，頁C14-1~18。
- 李孝本，〈中國淨土宗史〉，收入《現代佛教學術叢刊》第65冊，(台北：大乘文化，1980年)，頁65-136。
- 汪 娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，收入《中華佛學學報》第五期(台北：中華佛學研究所，1992年7月)，頁193-231。
- 宋立道，〈人間佛教的現代含義〉，收入《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》(佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院聯合主辦，2004年4月)，頁M1-M26。
- 李 勇，〈傅偉勳與人間佛教思想研究〉，收入《普門學報》第26期(高雄：佛光山文教基金會，2005年3月)，頁63-84。
- 杜忠全，〈印順導師思想中的淨土論初探——以《淨土新論》為中心〉，收入《福嚴會訊》第19期(新竹：福嚴佛學院，2008年6月)，頁78-92。
- 呂勝強，〈印順導師對於中國佛教復興之懸念探微〉，收入《福嚴會訊》第26期(新竹：福嚴佛學院，2010年4月，別冊裝訂)，頁1-48。
- 吳 怡，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，收入《普門學報》第1期(高雄：普門學報社，2001年1月)，頁57-95。
- 吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土——以印順法師與李炳南居士為例〉，收入《臺大佛學研究》第十四期(台北：臺大文學院/佛學研究中心，2007年12月)，頁159-220。
- 周紹良，〈太虛法師之間淨土思想〉《內明》第232期，(香港：內明雜誌社，1991年7月)，頁32-35。
- 林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，收入《含章光化：戴璉璋先生七秩哲誕論文集》(台北：里仁書局，2002年12月)，頁103-126。
- 林建德，〈印順學發展芻議——印順佛學走向國際之省思〉，收入《玄奘佛學研究》

- 第十二期(新竹：玄奘大學宗教學系，2009年9月)，頁29-58。
- 侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，收入《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》(佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院聯合主辦，2004年4月)，頁R1-60。
- 侯坤宏，〈印順法師對佛教傳說的理解與運用〉，收入《國史館學術集刊》第六期(台北：國史館，2005年9月)，頁228-279。
- 侯坤宏，〈印順法師的著作因緣〉，收入《玄奘佛學研究》第十三期(新竹：玄奘大學宗教學系，2010年3月)，頁123-191。
- 唯方，〈人間佛教的運動者〉，收入《現代佛教學術叢刊》第62冊(台北：大乘文化出版社，1980年10月)，頁369—382。
- 郭朋，〈印順思想·具有劃時代意義的佛學思想〉，收入《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》(新竹：正聞出版社，2000年4月)，頁13-15。
- 陳美華，〈個人、歷史與宗教——印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，收入《中華佛學學報》第十五期(台北：中華佛學研究所，2002年7月)，頁427-456。
- 陳永革，〈論佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮——以太虛「人生佛教」思想為中心〉，收入《普門學報》第二十期(高雄：普門學報社，2004年3月)，頁1-29。
- 軸盧，〈大乘積極精神與人間佛教〉，收入《現代佛教學術叢刊》第62冊(台北：大乘文化出版社，1980年10月)，頁265—272。
- 黃國清，〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，收入《慈光禪學學報》第2期(台中：慈光禪學研究所，2001年12月)，頁213-228。
- 楊白衣，〈佛學研究述要〉，收入《現代佛教學術叢刊》第41冊(台北：大乘文化出版社，1978年6月)，頁13-73。
- 楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華岡學報》第八期(台北：中華學術院佛學研究所，1985年10月)，頁77-133。

- 楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，收入《東方宗教研究》第一期(台北：國立台灣大學哲學研究所，1990年10月)，頁317-343。
- 楊惠南，〈佛在人間——印順導師「人間佛教」之分析〉，收入《印順導師八秩晉六壽慶論文集》(台北：法光出版社，1991年4月)，頁89-122。
- 葛兆光，〈佛教研究方法談一~四〉，收入《世界宗教文化》2004年第2-4期、2005年第1期(北京：中國社會科學院，2004-2005年)。
- 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，收入《諦觀》第81期(南投：諦觀雜誌社1995年4月)，頁13-104。
- 劉嘉誠，〈我看印順導師的學風〉，收入《法光》第127期(台北：財團法人法光文教基金會，2000年4月)，第二版。
- 默雷，〈台灣學術界對印順導師人間佛教思想之研究〉，收入《法音》(北京：中國佛教協會，1997年5月)，頁24-29。
- 賴鵬舉，〈羅什入關以前中國的淨土思想〉，收入《法光學壇》第一期(台北：法光佛教文化研究所，1997年)，頁73-78。
- 魏德東，〈說印度教，修中國行——印順人間佛教思想考察〉，收入《玄奘佛學研究》第四期(新竹：玄奘大學宗教學系，2006年1月)，頁79-101。
- 藍吉富，〈印順法師對大乘佛法的詮釋與評價〉，收入《人間佛教薪火相傳學術研討會專集》(桃園：弘誓文教基金會主辦，1999年10月)，頁23-32。
- 藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，收入《第三屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》(桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2002年4月)，頁O1-O12。
- 藍吉富，〈印順學之形成及其發展〉，收入《第七屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》(新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2008年5月)，頁A1-A10。
- 釋太虛，〈中國淨土宗之演變〉，收入《現代佛教學術叢刊》第65冊(台北：大乘文化出版社，1980年10月)，頁137-165。

- 釋太虛，〈兜率淨土與十方淨土之比觀〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 69 冊(台北：大乘文化出版社，1980 年 10 月)，頁 157-162。
- 釋聖嚴，〈淨土思想之考察〉，收入《華岡佛學學報》第六期，(台北：中華學術院佛學研究所，1983 年 7 月)，頁 5-48。
- 釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，收入《中華佛學學報》第三期(台北：中華佛學研究所，1999 年 3 月)，頁 1-17。
- 釋恆清：〈禪淨融合主義的思惟方法——從中國人的思惟特徵論起〉，收入《臺大哲學論評》第十四期(台北：國立台灣大學哲學系，1991 年 1 月)，頁 229-248。
- 釋惠敏主編，《人間淨土與現代社會》(第三屆中華國際佛學會議論文集)(台北：法鼓文化，1998 年 12 月)。
- 釋昭慧，〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，收入《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》(新竹：正聞出版社，2000 年 4 月)，頁 125-144。
- 釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，收入《玄奘佛學研究》第 17 期(新竹：玄奘大學宗教學系，2012 年 3 月)，頁 1-32。
- 釋聖凱，〈印順法師的淨土思想〉《“人間佛教的思想與實踐”學術研討會》(北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2005 年)。
- 釋星雲，〈值得尊崇的當代佛學泰斗——永懷印順導師〉，刊登於《人間福報》(高雄：佛光山文教基金會，2005 年 9 月 10 日)。
- 釋厚觀等著，《印順導師永懷集》(新竹：福嚴精舍，2006 年 5 月)。
- 龔 雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，收入《第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》(新竹：玄奘大學宗教學系、桃園：財團法人弘誓文教基金會主辦，2012 年 5 月)，頁 67-102。

## 六、學位論文

朱文光，《佛教歷史詮釋的現代蹤跡：以印順判教思想為對比考察之線索》(台中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1996年1月)。

朱文光，《佛學研究方法論——以近現代漢語佛學知識系譜為核心的開展》(嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2002年6月)。

汪 娟，《唐代彌勒信仰研究》(台北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1990年6月)。

曾堯民，《六世紀中國北方彌陀淨土信仰初探》(台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，2003年6月)。

陳漢洲，《般舟三昧念佛法門及其傳播》(台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2004年1月)。

鄭世東，《彌勒淨土中的人間佛教》(台南：臺南大學國語文學研究所碩士論文，2007年6月)。

謝賜元，《佛教東方淨土之研究》(宜蘭：佛光大學生命與宗教學研究所碩士論文，2010年7月)。

釋禪林，《心淨與國土淨：印順導師的人間淨土思想及其對台灣佛教界的衝擊》(桃園：圓光佛研所碩士論文，2004年)。

## 七、工具書

林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典上下冊》(台北：嘉豐出版社，2004年)。

望月信亨主編，《望月佛教大辭典》(台北：地平線出版社，1977年12月)。

## 八、其他

呂凱文，〈印順導師的禮物：華人佛教的新地標〉，收入《法光月刊》第 189 期(台北：財團法人法光基金會，2005 年 6 月)。引自佛學數位圖書館暨博物館

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/toModule.do?prefix=/website&page=/periodical.jsp?seq=53>

侯坤宏，〈佛教史研究的視野、角度與方法〉，引自台南：妙心寺「成長教育講座」專題演講講稿：<http://www.mst.org.tw/Magazine/magazinep/ART/100-侯坤宏.htm>。

溫宗堃，〈世親《淨土論》的淨土思想及其禪修實踐之研究〉。引自「印順文教基金會：佛法推廣中心」：<http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-02.html>

中華電子佛典協會 CBETA：<http://www.cbeta.org>

佛學數位圖書館暨博物館：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/front.htm>