

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

太 虛 與 印 順 淨 土 思 想 之 比 較 研 究

A Comparison of the Pure Land Thoughts
between Master Tai-xu and Yin Shun



研 究 生：林文堂

指 導 教 授：黃國清 博士

中 華 民 國 九 十 九 年 六 月 二 十 一 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

太 虛 與 印 順 淨 土 思 想 之 比 較 研 究

研 究 生 : 林 文 堂

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 : 釋 依 空

陳 劍 鋒

黃 國 清

指 導 教 授 : 黃 國 清

系 主 任 (所 長) : 呂 凱 文

口 試 日 期 : 中 華 民 國 99 年 6 月 21 日

論文摘要

淨土思想的種類繁多，彌陀淨土思想一直為中國的主流，從東晉慧遠起至近代的印光等，歷代都有人對此淨土思想提出不一樣的觀點，修行方法亦有以念佛的方式；以坐禪為途徑，亦有兼併二者之優點來作為修持的法門。太虛和印順為近代著名之佛教改革者，對台灣佛教界有莫大的影響，二者的改革理念，乃同感於當時中國佛教之衰微，及不關心現實社會而提出。兩人創造人間淨土的主張，顯然和傳統中國淨土宗宣揚彌陀淨土信仰有很大之差異，故二人的淨土思想究竟為何？為本篇文章討論的重點。

本文主要從太虛與印順的彌陀、兜率、東方、人間淨土思想的相關著作中，來研究考察二者整體的淨土思想，再歸結出彼此人間淨土實踐理念的不同處，並對兩者所處的時代背景，包括社會和文化因素、淨土思想作差異性比較。最後分析出二人和傳統淨土觀點有何新的創見或繼承之關係。

太虛的彌陀淨土觀點，主要取決於中國傳統佛學，從中揀擇精華並融合西方科學理論來證明宣說。印順則回歸印度佛教來探求思想的正確性，採龍樹等人的論述，藉以澄清世人佛法觀念導向正確修行道途。二者的東方和彌勒淨土思想有繼承的關連，同樣著重現生應用，以凡夫身、慈悲心修利他善行，並側重彌勒下生建設人間之部分。二位談論他方國土思想時，皆已隱含人間淨土理念於其中，並將諸類淨土思想適於人間發揮的特點，納入人間淨土理論之中。故其核心觀點，雖一個以唯心佛性說為主張，一位偏重空性般若智慧之行持，但對於眾生應升起菩提心、實踐菩薩行來作為建設人間淨土最重要的成就關鍵是一致的。

關鍵詞：太虛、印順、淨土、彌陀、藥師、彌勒、阿閼、人生佛教、人間佛教

Abstract

There are many kinds of Pure Land thought in Chinese Buddhism, Amitabha Pure Land thought has been the mainstream in China, Eastern Jin Dynasty Hui Suan masters from the beginning until modern Venerable Yin Guang, etc., through the ages, people suggested many different views about of Amitabha Pure Land thought, the practice patterns was recited the Buddha Name, meditated or contained these two approaches. Tai-xu and Yin Shun is the Buddhism of the famous reformer, they have a great impact at Taiwan's Buddhist community, and their reform concepts were because the decline of Buddhism in China and Buddhism did not care about the real world. They created a Pure Land in the proposition, apparently to different from the Pure Land sect of traditional Chinese. So the focus for the discussion of this article is what their Pure Land thought?

This article from the Tai-xu and Yin Shun Amitabha, Tusita, Eastern Pure Land thought in their works, to study both the overall study of Pure Land thought, and then concluded with another concept of Pure Land practice differs, and the two background of their time, including social and cultural factors, differences in Pure Land thought for comparison. Finally the two and the Pure Land tradition of creative ideas, or inherit any new relationship.

Tai-xu in Amitabha view depends largely on the traditional Chinese Buddhism, and from selective integration of the western scientific theory of the essence to show that utterance. Yin Shun, returned to India to explore the

ideological correctness of Buddhism and to take the ideas of Nagarjuna etc., and to clarified people's dharma of concept and gave them the right way of practice.

Their Eastern and Maitreya Pure Land ideology have the relationship between inheritances, also focuses on real-life applications, as the identity of ordinary people, with compassion to help others, and focus on coming of Maitreya to build the world. When they were talking about the other Pure Land, all already implicit in the Pure Land concept which will play a variety of Pure Land thought suitable for human characteristics, into the Worldly Pure Land theory. Therefore, the core point, although an advocate Buddha-nature point of view, another emphasis on practice Prajna wisdom, but for all living beings should rise Bodhicitta, Bodhisattva practice is the most important key points of building a worldly Pure Land is the same.

Keywords: Tai-xu, Yin Shun, Pure Land, Amitabha, Medicine Buddha, Maitreya, Akshobhya, Humanistic Buddhism

太虛與印順淨土思想之比較研究

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	4
第三節 研究範圍.....	6
一、太虛的淨土思想著作.....	6
二、印順的淨土思想著作.....	7
第四節 文獻探討.....	8
一、關於太虛的相關資料.....	8
二、關於印順的相關資料.....	10
三、關於兩者淨土思想比較資料.....	12
第五節 研究方法與論文架構.....	14
一、研究方法.....	14
二、論文架構.....	17
第二章 淨土分類與淨土要義.....	19
第一節 他方淨土信仰.....	20
一、西方彌陀淨土.....	21
二、東方藥師琉璃淨土.....	34
三、東方阿閼佛妙喜世界.....	36
四、彌勒兜率淨土.....	39
第二節 唯心淨土與人間淨土要義.....	44
一、唯心淨土的旨趣.....	44
二、人間淨土的意涵.....	48
第三章 太虛的淨土思想.....	51
第一節 太虛淨土思想的社會文化背景.....	51
一、社會政治因素.....	51
二、文化思潮因素.....	59
第二節 太虛淨土思想內涵.....	70
一、太虛彌陀淨土思想.....	72
二、太虛東方淨土思想.....	85
三、太虛兜率淨土思想.....	90

第三節 太虛人間淨土理念與實踐.....	97
一、人間佛教的實踐.....	98
二、人間淨土的建設.....	101
第四章 印順的淨土思想.....	107
第一節 印順淨土思想的社會文化背景.....	107
一、社會政治因素.....	107
二、文化思潮因素.....	112
第二節 印順淨土思想內涵.....	118
一、印順彌陀淨土思想.....	121
二、印順東方淨土思想.....	133
三、印順兜率淨土思想.....	141
第三節 印順人間淨土理念與實踐.....	146
一、淨土在人間.....	147
二、淨化人間之法.....	150
第五章 綜合比較分析.....	154
第一節 對佛教、社會改革認知的異同.....	154
第二節 淨土思想內涵的異同.....	159
一、彌陀淨土思想.....	160
二、兜率淨土思想.....	170
三、東方淨土思想.....	172
第三節 人間淨土理念的異同.....	175
第六章 結論.....	180
一、太虛淨土思想的特色.....	180
二、印順淨土思想的特色.....	183
三、研究展望與期許.....	185
【參考書目】	187

第一章 緒論

第一節 研究動機

面對著生命的無常、痛苦以及未來的不確定感時，往往會追求一個遠離煩惱，唯善、唯美的理想淨地，作為一生努力的終極目標。當佛教經典傳入中國，亦隨之帶入了迥異於本土道教羽化成仙觀念的淨土思想。¹在中國佛教經典裡，早在東漢，就有《般舟三昧經》的譯出，此經主要的內容是信仰阿彌陀佛，並述說以專念之法門，便可得見阿彌陀佛。²東晉慧遠大師，便依此經典，與大眾共同精修念佛三昧，以期能見佛往生。³元魏曇鸞將龍樹之二道說（難行道、易行道）⁴吸收入自己的淨土學說，而創出二道（難行道、易行道）、二力（自力、他力）說⁵，認為依靠彌陀願力（他力）便能往生淨土得到拯救便是易行道，並重稱名念佛以得往生，廣為一般大眾所接受，他的理論為日後的淨土宗奠定基礎。道綽和善導更完善了曇鸞之學說，力主彌陀淨土是報非化，凡夫皆可入，往生是真，並提倡散心念佛功德無窮，亦可得往生，簡化了修行方法，有了二人之弘揚，淨土信仰在唐代蔚然成為一宗。

在中國，淨土思想發展成為信仰，除了彌陀淨土之外，尚有彌勒兜率淨土，東晉道安大師即為此信仰者，他以觀想念佛的修行方式，發願往生兜率淨土，除了僧人之信仰外，南北朝時亦多彌勒之造像，當時也受到多位君主如前秦苻堅、宋文帝、齊高帝等人的支持，於兩晉南北朝曾興盛一時，其聲勢甚至超過彌陀淨

¹ 道教強調，人可直接因修道或對世間有貢獻而羽化成仙，並住於隱密之洞天福地，參見蕭登福，《道家道教與中土佛教初期經義發展》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 9-18。

² 參見望月信亨，釋印海譯，《中國淨土教理史》（台北，正聞出版社，1991），頁 9。

³ 同前註，頁 4。

⁴ 參見龍樹，《十住毘婆沙論·易行品》，《大正藏》第 26 冊，No. 1521，頁 41a。

⁵ 參見曇鸞，《無量壽經優婆塞舍願生偈註卷上》，《大正藏》第 40 冊，No. 1819，頁 826a。

土信仰。⁶然而從隋朝開始，彌勒教徒屢屢參加暴動、唐玄宗的禁斷彌勒教、武宗的廢佛等因素使得彌勒信仰因此衰落，至隋唐之後，「淨土宗」這名詞便是專指彌陀信仰，人們對彌勒信仰已漸漸忽略。⁷

淨土思想在歷代，都有人提出新的觀點，唐代禪宗六祖惠能依據《維摩詰經》中所說的「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」⁸，而提出「身中淨土、自性彌陀之說」⁹，認為淨土便在於清淨本心，離開自心則別無淨土，將念佛求生淨土，轉為自我淨化、清淨身心。五代的永明延壽大師提出所謂「禪淨雙修」或「禪淨合一」的主張，他認為唯心淨土與西方淨土只是真、俗二諦之分。到了明末蓮池大師所著的《阿彌陀經疏鈔》中，更是結合「理一心與事一心」的華嚴思想，重新將禪淨雙修的思想發展至極致。民國以後禪宗沒落，印光大師主張禪、教、戒、淨兼修而以淨土為歸，並以念佛持名為主而融會諸修持方法，再一次的將西方淨土念佛法門發揚光大，成了新的趨勢。¹⁰

清朝末年，經歷了太平天國之亂，佛教受到致命性的打擊，西方傳教士的威脅及批評亦是另外一項挑戰，民國初年受到西方文化的衝擊與新文化運動的推展¹¹，知識份子對佛教的社會責任感到質疑，他們認為出家人不事生產，為寄生於社會上的分利份子¹²，佛教只關注死亡及在地獄所受的痛苦，且當時僧人水準低落，趕經織維持寺廟經濟，為日常生活主要課題，於是少有時間研究佛學義理¹³，遂使佛教成為民間超薦度亡的鬼神信仰，而一般社會大眾，亦誤解佛教是厭離世

⁶ 參見陳揚炯，《中國淨土宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008），頁 164-178。

⁷ 同前註，頁 179-188。

⁸ 《維摩詰所說經·佛國品》，《大正藏》第 14 冊，No. 0475，頁 538b。

⁹ 《六祖大師法寶壇經·疑問品》，《大正藏》第 48 冊，No.2008，頁 352a。

¹⁰ 參見陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁 474-480。

¹¹ 1915 年由知識份子主導的激烈文化運動，對於中國的歷史與文化重新深入檢視與批判，參見白德滿（Don A. Pittman），《太虛人生佛教追尋與實現》（台北：法鼓文化，2008），頁 38-44。

¹² 所謂「分利份子」，乃指僧人無生產能力，故其日常所需，仍須社會大眾將所得移挪出，作為供養之經費，但本身又對世人無所貢獻，才有此稱號。參見太虛，〈精誠團結與佛教之調整〉，《太虛大師全書》第 17 冊（台北：善導寺佛經流通處，1980），頁 633。

¹³ 參見白德滿，《太虛人生佛教追尋與實現》，頁 45。

間，是消極的，想逃離現世，別求到另一世界得到解脫。¹⁴這顯然亦是對傳統淨土思想的一種誤解，爲了改變一般人對佛教謬誤的看法，並改革日益衰落的佛教，便有太虛大師提出「人生佛教」的主張。

太虛大師認爲人生佛教，消極的爲對治向來偏重於「死的佛教」和「鬼的佛教」之流弊，積極的則依人生之改善而發菩提心、行菩薩道¹⁵，其最終目的爲帶領著眾生接觸佛法，將此世界建設成「人間淨土」。印順法師是太虛大師的門下弟子，受到太虛大師的影響甚多，其提出的「人間佛教」之觀念，亦受到「人生佛教」的啓發。¹⁶他希望中國的佛教，不僅是要脫離重「鬼」、重「死」的信仰，亦要能脫落「神化」，回到現實的人間。¹⁷

二者的「人生佛教」、「人間佛教」是同感於當時中國佛教之衰微，及不關心現實社會所提出的改革。兩人的主張，亦同時強調創造人間淨土的重要，這顯然和傳統中國淨土宗，宣揚彌陀淨土信仰是很不相同的。二位大師是影響近代台灣佛教甚深的人物，若干著名的大道場亦宣稱師承其二者建設人間淨土之理念¹⁸，而其二人的整體淨土思想到底爲何？和歷代大師對淨土觀念的看法究竟有何不同？雖然印順受到太虛的啓發，亦是師徒上的關係，但太虛「人生佛教」仍存有對「天」的尊敬。印順不但反對「鬼的佛教」、「死的佛教」，也無法容忍「天的佛教」¹⁹，在這樣的背景影響下，其二人的淨土觀，一定是各具特色，這之間的差異何在？故引發筆者撰寫本文的動機。

¹⁴ 參見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，1995），頁 142-143。

¹⁵ 參見太虛，〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書》第 3 冊，頁 222。

¹⁶ 印順法師曾說：「宣揚人間佛教當然是受了太虛大師的影響……。」參見印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊（台北：正聞出版社，1993），頁 43。

¹⁷ 參見印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊（台北：正聞出版社，1993），頁 18-19。

¹⁸ 參見白德滿，《太虛人生佛教追尋與實現》，頁 263-305。

¹⁹ 參見楊惠南，〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書公司，2006），頁 110-118。

關於太虛大師和印順法師的研究，以單獨分別研究二者的佛教思想居多，對於兩人整體淨土思想是較少論及到的，而探討二人淨土思想比較之學術論著更是少見，為補足前人研究的不足，因此本文採取比較的研究方式，探索分析兩人在中國淨土思想上有何繼承的關係？有何創新的部分？亦即太虛和印順大師淨土思想內涵上有何相同和歧異之處？本文將針對二人的時代背景、思想的內涵、立論之目的、內容的實踐及對後世的影響，進行詳細的闡釋與比對，完整呈現出兩人淨土思想的深刻意涵，釐清兩人傳承遞嬗之關係，可供後人做淨土研究的參考。

第二節 研究目的

太虛大師是近代中國佛教重要的宗教改革者，將其比喻為東方的馬丁·路德亦不為過。²⁰大陸學者李明友說：「太虛為適應近代社會和文化思潮變化，而提出的人間佛教，是中國佛教近代化的主要成果。他所提出關於建設人間佛教的思想，基本上為近代中國佛教發展定了方向。」²¹故知其在今日華人之佛教界中佔有一席之地，雖然其推出的各項改革沒有真正的落實，但其對後代的影響是深遠的，功勞實不可抹滅。近年來在台灣推動人間佛教不遺餘力的星雲法師，就以其之言行為指導方針，他說：「大師的一言一行，總是指導我們向復興佛教的路途邁進，大師成了我們青年精神上的支持者！在我們心中，覺得有了大師，什麼事都會有成功的希望。」²²又說「我一生的理想就是弘揚人生佛教，生活佛教。」²³可見其所推動的佛教願景，乃深受太虛大師的言行、思想所影響。

²⁰ 大陸學者鄧子美認為從現代化的視角來看，在中國能夠與西方新教相提並論的，唯有「人間佛教」。而早在二十世紀二〇年代，太虛早就被認為是中國的馬丁·路德。參見鄧子美，〈太虛與馬丁·路德：現代化視角的中德宗教改革比較〉，《太虛大師全傳》（台北：慧明文化事業有限公司，2002），頁368。

²¹ 參見於李明友，《太虛及其人間佛教》（杭州：浙江人民出版社，2000），頁9、136。

²² 參見星雲，〈大師仍活著〉，《太虛大師歷年紀念文集》（台北：大乘精舍印經會，1989），頁106。

²³ 參見星雲，《星雲大師演講集（二）》（高雄：佛光出版社，1994），頁670。

印順法師說：「我與大師，永遠是思想與文字的關係」²⁴其乃從太虛大師所倡導的人生佛教，來弘揚人間佛教的理念。目前台灣四大法脈不約而同各自展開「人間佛教」的理論闡述與實踐，這些皆與印順法師的思想啓發有關，尤其是「佛教慈濟功德會」與其關連尤為密切。²⁵聖嚴法師亦說：「法鼓山所推行的『提升人的品質，建設人間淨土』；慈濟功德會曾推出的『預約人間淨土』，佛光山闡揚的人間佛教，其他僧俗大德人間佛教化，均受到印順導師的影響。」²⁶可見目前台灣佛教界直接或間接受二者人間淨土思想的影響甚大，二位法師對台灣及中國佛教發展定位格外重要。如大陸學者所說的：「太虛的博大，印順的精深，同為人間佛教理論建構的柱石。」²⁷既然二人對台灣，甚至整個大陸的佛教發展有如此大的啓迪，身在此土，佛法亦與吾人日常生活息息相關，若不對二者淨土思想內涵做一深入研究，殊為可惜，而一人之思想內容，一定有其脈絡可尋，必有其連貫性，故本文主要針對太虛及印順二位大師的淨土思想作全面的研究，乃從二者所處的時代背景、文化根源下去了解，思索其理論依據、思想來源，究竟是來自中國固有傳統，亦或他國文化，分析兩者在中國淨土思想上有何繼承及創新的關連。最後再歸結、探討出二者人間淨土的理念，並比較其淨土思想不同之處。依上述之需求，歸列出本篇論文之研究目的如下：

- 一、瞭解太虛大師整體的淨土思想。
- 二、瞭解太虛大師人間淨土思想。
- 三、瞭解印順法師整體的淨土思想。
- 四、瞭解印順法師人間淨土思想。
- 五、比較兩者淨土思想之異同。

²⁴ 參見印順，〈我懷念大師〉，《華雨香雲》妙雲集下編之十（台北：正聞出版社，2000），頁304。

²⁵ 參見釋證嚴，〈序·吾師，用生命灌注了佛教與蒼生〉，收在潘煊，《看見佛陀在人間—印順導師傳》（台北：天下文化出版社，2002），頁1。

²⁶ 參見釋聖嚴，《淨土在人間》（台北：法鼓文化，2003），頁202。

²⁷ 參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000），頁211。

六、分析兩者在中國淨土思想上有何繼承及創新的關係。

第三節 研究範圍

本文主要從太虛大師的《太虛大師全書》及印順法師所撰寫的《妙雲集》、《華雨集》及其他大小著作中，找出與淨土思想相關的資料，來探討二人的淨土思想。

一、太虛的淨土思想著作

以下主要從太虛之《太虛大師全書》中，挑選出與其淨土思想相關之書籍，並將其淨土著作分類如下：

（一）屬於他方淨土的相關著作有

〈佛說無量壽經要義〉、〈佛說阿彌陀經講要〉、〈往生淨土論講要〉、〈往生安樂土法門略說〉、〈論淨土之要義〉、〈中國信願行淨土與日本教行信證真宗〉、〈念佛往生的原理〉、〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉、〈兜率淨土與十方淨土之比觀〉、〈佛說彌勒下生成佛經講要〉、〈佛說彌勒大成佛經開題〉、〈怎樣赴龍華三會〉、〈慈宗的名義〉、〈慈宗要藏目錄〉、〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉、〈藥師本願經講記校後跋〉、〈唯識之淨土〉。

（二）關於人間淨土的部分的著作有

〈人生佛學的說明〉、〈人生的佛教〉、〈人生佛教與層創進化論〉、〈建設人間淨土論〉、〈怎樣來建設人間佛教〉、〈即人成佛的真現實論〉、〈人生佛教開題〉、〈創造人間淨土〉。

(三) 有關太虛大師對淨土宗的判攝的資料

〈佛法之分宗判教〉、〈我怎樣判攝一切佛法〉、〈新與融貫〉、〈禪台賢流歸淨土行〉、〈佛法一味論之十宗片面觀〉、〈大乘宗地圖釋〉。

(四) 其他

〈我的佛教改進運動略史〉、〈佛教的教史教法和今後的建設〉、〈真現實論宗體論〉、〈新中國建設與新佛教〉。

二、印順的淨土思想著作

以下主要從印順之《妙雲集》、《華雨集》及其他大小著作中，挑選出與其淨土思想相關之書籍，並將其淨土思想著作分類如下：

(一) 屬於他方淨土的相關著作

《藥師經講記》；《淨土與禪》中的〈淨土新論〉、〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈東方淨土發微〉；《佛法是救世之光》中的〈南無當來下生彌勒佛〉；《華雨集》第一冊的〈往生淨土論講記〉；《華雨集》第二冊中編〈大乘佛法〉第五章〈往生極樂淨土〉；《初期大乘佛教之起源與開展》的第十一章〈淨土與念佛法門〉。

(二) 關於人間淨土的部分的著作

《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉；《佛在人間》；《成佛之道》。

除上述相關之淨土著作外，太虛大師與印順法師的淨土思想中，亦涉及一些佛教義理的觀念，為解明二者之佛學思維，亦會引用其相關的著作來說明，藉以釐清二位大師之思想脈絡。

第四節 文獻探討

一、關於太虛的相關資料

瀏覽了許多學者對太虛大師所做之相關專題研究，綜合這些著作可將資料分為以下幾個類別：

(一) 有關人生佛教方面

關於太虛人生佛教研究的文章較多，主要有楊惠南〈從人生佛教到人間佛教〉研究內容著重在於人生佛教的思想來源、時代的背景、內含意義與特質，並提出太虛大師人生佛教和印順法師的人間佛教之不同處，在於太虛大師仍存在於敬天的色彩並認同中國傳統教派的佛身觀，印順法師完全擺脫傳統的包袱，認為佛身觀是人間性的。最後再歸納出差異的原因為兩人治學態度及判教的不同。²⁸

游祥洲〈太虛大師人間佛教的理想〉從時間上將人生佛教分為三個發展階段：1.民國七年以前，依五戒十善的軌範修持「人乘正法」階段。2.民國七年至十六年，建立人間淨土的佛教特區階段。3.民國十七年後，於思想上逐漸轉為「即人生而成佛」的理論。²⁹

大陸學者郭朋在《太虛大師思想研究》中提到，太虛大師「人生佛教」主要的含意在於「佛教」應該積極地服務於現實人生，把原本「出世」的佛教，變為「入世」的佛教，進而消除與現實人生之間的差距。另太虛大師提倡建設「人間淨土」，有兩方面的意涵，一為以佛之理想來建設「人間」，一為「佛化」人間，

²⁸ 參見楊惠南，〈從人生佛教到人間佛教〉，《當代佛教思想展望》，頁 67-110。

²⁹ 參見游祥洲，〈太虛大師人間佛教的理想〉，刊載於《佛教新聞週刊》，第 27 至 29 期。

將人間變為「佛的宇宙」。³⁰

洪金蓮《在太虛大師佛教現代化之研究》中，以不同的兩個角度來來探討「人生佛教」推出之因：1.佛教本身的理論與實踐的矛盾，因當時一般社會大眾常誤解佛教就是要逃離現世，歸向寂滅。2.太虛大師個人的宗教觀，太虛大師以歐美人類學的組織功能來看宗教，認為與現行政治、經濟、教育的社會生活有密切關係，故佛教必須掙脫舊傳統走入現代化。而人生佛教的進階，即是要改善人生，進而達成進化成佛的目標。³¹

白德滿《太虛—人生佛教追尋與實現》中，即是以西方學者的角度，掌握許多西文資料，對相關歷史事實與背景之敘述極為詳盡，並引用西方學者與傳教士的評論，來作東、西方及跨宗教觀點的分析，除了集中焦點在於太虛大師提出「人生佛教」來對治中國佛教的疾病外，並特別敘述以印順、星雲、聖嚴、證嚴四位法師為例，如何推動太虛大師「人生佛教」的遺澤。³²

（二）關於淨土思想方面

專門探討太虛大師淨土思想的文章，大都偏重於人間淨土的部分，主要出現於如紀念太虛大師誕生一百週年的文集³³或紀念太虛大師圓寂六十週年的紀念文集。³⁴其他種類的淨土文章則篇數較少：

大陸學者李明友的《太虛及其人間佛教》中，談論到太虛並不同傳統淨土宗專談彌陀淨土，亦兼弘彌勒淨土。並論述從彌勒、鬱單越洲之淨土概念與太虛人

³⁰ 參見郭朋，〈人生佛教〉，《太虛大師思想研究》（台北：原明出版，1996），頁 474-505。

³¹ 參見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，頁 142-178。

³² 白德滿，《太虛—人生佛教的追尋與實現》。

³³ 如《太虛誕生一百周年國際會議論文集》（香港：法住出版社，1990）。

³⁴ 如覺醒主編，《佛教與現代化—太虛大師圓寂六十周年紀念文集》上、下冊（北京：宗教文化出版社，2008）、釋怡藏、溫金玉主編的《潮音永輝—紀念太虛大師示寂 60 周年文集》（北京：宗教文化出版社，2008）等文集。

間淨土理論之關連及提出建設人間淨土之方法。³⁵

大陸學者陳兵在〈太虛大師的淨土思想〉，從淨土非一、西方淨土、彌勒淨土、人間淨土，來介紹太虛大師的淨土思想。太虛大師讚嘆西方極樂淨土，往生西方淨土的最重要意義，即因一切眾生企求往生至西方世界而不退轉，但並非往生即成佛，仍須歷位修習，方成佛果。他認為大師有關淨土法門的開示皆依據淨土經典，故亦堪稱為近代蓮宗大德。而太虛大師稱讚兜率淨土法門比西方淨土的往生機會更為普遍，因為只要往生此處，不分等級皆可見佛聞法，但作者認為太虛大師，所說的應專指某一根基的修行者，否則自古以來，仍然是往生西方淨土者來的多。³⁶

二、關於印順的相關資料

瀏覽眾多學者對印順所做之相關學術論著，綜合這些著作可將資料分為以下幾個類別：

（一）有關人間佛教方面

邱敏捷在《印順導師佛教思想》除了探討人間佛教的思想來源、時代的背景、內含意義與實踐方法，另還有對目前台灣實踐人間佛教思想佛光山、慈濟、法鼓山做比較，他認為目前台灣這三大道場太偏重世俗化，只在於治標，而印順提倡的制度興革，是全面的、整體的，是治本的。³⁷

陳美華〈個人、歷史與宗教——印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉以

³⁵ 參見李明友，《太虛及其人間佛教》（杭州：浙江人民出版社，2000），頁 91-104。

³⁶ 陳兵，〈太虛大師的淨土思想〉，刊於《佛教與現代化——太虛大師圓寂六十周年紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2008）。

³⁷ 參考邱敏捷，《印順導師的佛教思想》（台北：法界出版社，2004），頁 75-160。

法國年鑑學派的布洛克、英國史家卡耳和中國錢穆對以人爲中心來作歷史研究的論述，來探討印順法師的生平，其「人間佛教」思想的可能內涵，以及源流，並進一步討論個人與思想、歷史和宗教的關係，較異於一般佛教思想的研究。³⁸

（二）關於淨土思想方面

近代對印順法師淨土思想的研究，多集中在《淨土新論》中，楊惠南在〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉一文中提到，印順法師的《淨土新論》之所以受到台灣當代佛教界的批評，主要有以下幾個觀點：1.印順指出阿彌陀佛即婆羅門教之太陽神彌陀羅的佛教化，淨土信仰與婆羅門教的太陽神崇拜有關。2.稱名念佛雖簡單易行，也有普及的功效，但卻忽略大乘佛法捨身度眾的深義大行。3.《淨土新論》中的淨土新思想，乃依其師太虛大師的「淨（土）爲三乘共庇」觀點而做發揮，因而導致太虛與圓瑛，這佛教兩大派別的相爭。4.淨土有許多種類，不應偏弘「彌陀淨土」，更要讚嘆屬於「人間淨土」和「創造淨土」的彌勒淨土。³⁹因爲這些觀點，而不被台灣佛教界所容。另其在〈佛在人間〉中，指出印順法師在《淨土新論》中，對各類淨土的比較，認爲東方阿閼佛淨土最適合因位之眾生的修習，西方是果位的代表，不應成爲因位眾生迷信的地方。屬於彌陀淨土的信仰者，採「易行道」的修行方式，是一種投機取巧的心理，反而不易成佛。認爲「人」，要試著和佛、菩薩，共同在「人間」創造新的淨土，才是符合「人間佛教」的淨土觀。⁴⁰

江燦騰的〈台灣當代淨土思想的爭辯與發展〉，文中就印順法師提出關於淨土思想淵源、傳統西方念佛往生檢討的觀點，和楊白衣、聖嚴法師、張澄基等人做比較。他認爲印順太強調傳統中國佛教的黑暗面，而不能同情傳統佛教的主觀

³⁸ 參見陳美華，2002，〈個人、歷史與宗教—印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，刊於《中華佛學學報》（台北：中華佛學研究所，2002），頁 427-456。

³⁹ 以上四點詳見於楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，《當代佛教思想展望》，頁 16-19。

⁴⁰ 參見前書，頁 180-187。

成分。另外在太虛大師與印順法師思想的轉變上，提出印順法師的思想並非承襲太虛大師，而是對其提出批評，並有自己的理論體系。並認為印順法師批判中國傳統佛教，對西方彌陀淨土注重往生提出不滿，主張在淨土思想上反歸印度佛教，提倡彌勒淨土，和實踐「人間淨土」。⁴¹

邱敏捷在《印順導師的佛教思想》談論〈印順對禪宗與淨土宗的批判〉一文中，提出：1.印順法師重視彌勒下生的人間淨土，並認為人間佛教是佛教的主要精神，大乘菩薩的普度亦需在當下的人間完成，諸佛皆不離人間而成佛，所以以「人間佛教」的角度來批判淨土宗只求往生、修來世，不注重當下人間淨土的創造及菩薩莊嚴淨土的精神。2.印順法師認為緣起性空的絕對正確性，重視阿閼佛土著重在勝義智慧的體驗和空寂，所以以佛教「智證」精神來批判中國淨土行者只求念佛及往生淨土。⁴²

釋禪林的《心淨與國土淨—印順導師與人間佛教大辯論》一書，乃綜合以印順法師「人間佛教」為核心的學者之論爭。其認為印順法師的人間淨土理論以「性空唯名」來別於「真常唯心」說之太虛，故主要探討建設人間淨土時，在「心」或「境」的清淨上，究竟應以何者為先為重之議題？整理出各派學者之間的討論。

43

三、關於兩者淨土思想比較資料

關於太虛大師與印順法師兩者思想比較，現在的專書、論文著重於人生佛教與人間佛教的比較，例如前面提到的楊惠南〈從人生佛教到人間佛教〉，江燦騰

⁴¹ 參見江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》（台北：南天初版社，1998），頁 619-657。

⁴² 參見邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，頁 259-270。

⁴³ 參見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證—印順導師與人間佛教大辯論》（台北：南天書局，2006），頁 8-13。

〈從「人生佛教」到「人間佛教」——為紀念太虛大師百歲誕辰而作〉。⁴⁴

侯坤宏〈從太虛大師到印順導師：一個思想史角度的觀察〉，並提出：1. 印度佛教史分期與現存佛法三大系之抉擇問題。2. 大乘三系教判的差異。3. 太虛的「今菩薩行」（菩薩學處）到印順的「人菩薩行」。4. 「佛化新青年」與「青年的佛教」。5. 由太虛的淨土思想到印順的「淨土新論」。6. 由太虛攝取《廣論》的「三級說」到印順《成佛之道》的建構這幾點的比較，其中和本文比較有相關是第五點，他提到太虛大師認為往生西方淨土，需具備信願行，並肯定彌陀法門之殊勝。東方藥師淨土，不特重往生，重於現實人生之應用。彌勒淨土法門可使菩提心保持不退，所以特別推崇此法門，所著相關文章也最多。相較於傳統的往生淨土，太虛提倡建設人間淨土，更富現實意義。而印順法師認為兜率淨土法門應著重在實現彌勒下生的人間淨土。要依藥師佛所行的悲行，照著去躬行實踐，以資自淨化他，完成人間淨土的創建。⁴⁵

釋禪林〈太虛大師與印順法師淨土思想比較——以彌陀淨土為考察線索〉，是以太虛與印順兩者的治學態度與淨土思想之判攝來比較兩人對彌陀淨土思想意涵之不同，他認為太虛大師以法界圓覺為準量，偏重經驗型，採融貫的立場，印順大師偏重知識上從其辨異中，指出阿彌陀佛與太陽神的關係。二者雖贊成彌陀淨土，但有很明顯的分野。⁴⁶

從前人研究過的資料來看，大部分的文獻都著重於太虛大師與印順法師人生佛教和人間佛教的比較，關於太虛大師淨土思想，只在零星的短篇論文中被探

⁴⁴ 參見江燦騰，〈從「人生佛教」到「人間佛教」——為紀念太虛大師百歲誕辰而作〉，見其所著：《臺灣佛教與現代社會》（台北：東大圖書公司，1992），頁 188。

⁴⁵ 參見侯坤宏，〈從太虛大師到印順導師：一個思想史角度的觀察〉，刊於《印順長老與人間佛教海峽兩岸學術研討會論文集》（台北：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，2004），頁 R1-R59。

⁴⁶ 參見釋禪林，〈太虛大師與印順法師淨土思想比較——以彌陀淨土為考察線索〉，刊於《佛學論文聯合發表會論文集》（台中：慈光圖書館，2002），頁 359-374。

討，且多偏重於其人間淨土思想的陳述，而印順法師的淨土思想研究，其題材多偏重於其所著的淨土新論，對於兩者完整淨土思想的比較研究，是較少見的。

第五節 研究方法與論文架構

一、研究方法

一篇研究若要能達成研究目標，必須尋找正確的途徑，有了適當的研究方法，才能有效、迅速的蒐集、處理、分析、解釋資料，而每一門學科都有其特殊或共通之研究法門，佛學研究亦然，吳汝鈞在其著作《佛學方法論》中，即歸結出八種佛學研究方法。⁴⁷本篇論文，將依各章節主題之需求，而採不同的研究方式，主要有文獻學研究法、思想研究法、比較法。

(一) 文獻學研究法

吳汝鈞指出廣義的文獻學方法：「文獻學是指文獻資料的研究，它包括原典的校訂、整理、翻譯、註釋等。這註釋的內容可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等皆包含在內。」⁴⁸

平彰川說：「為了客觀的理解佛教思想，文獻學的研究是不可欠缺的；不過，文獻學是以解明佛教思想為目的的。」⁴⁹

太虛大師及印順法師的著作廣博精深，雖屬於當代的資料，但其中不乏對佛教經論的引用及古賢大德的述論，另有許多淨土經典講記的作品，能夠找出原典加以參照，對文意的理解將有所助益，並明瞭作者所引述之內容。

另針對著作中「佛教名相」、「漢文語詞」的解釋，利用古代註釋書及當代的

⁴⁷ 有文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法、白描法等，參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，1983），頁93-157。

⁴⁸ 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》，頁97。

⁴⁹ 參見平川彰，許明銀譯，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990），頁43。

語言文獻學研究成果來幫助解明，並參考二位大師其他著作中的說法，以期能掌握文本文句所要表達的意旨。

（二）思想研究法

「思想研究法」，是指對「思想」進行理解與創造所使用的方法。……「思想研究法」應用範圍很廣，並不限定於哲學思想，任何思想之研究，都需要思想研究法。⁵⁰本文主要對二位大師的淨土思想作研究，故會運用到思想研究法，即在以文獻學為基礎，從辨明的資料中，尋找出二位大師的特殊觀點，透過義理之詮釋及分析，以期展現兩者的淨土相關思想。

本文是以太虛大師所著的《太虛大師全書》及印順法師的《妙雲集》、《華雨集》為第一手研究資料，從著作中，找出散落各書中與淨土思想相關的主題，並加以彙整出，透過對原著不斷研讀與深思，並參考前人研究之成果，以期能掌握二人的整體淨土思想，作出系統的展示。

其次考察二者人生及人間佛教相關著作，並把握太虛人生佛教與印順人間佛教的中心理念，以此為核心，去瞭解他們的彌陀、東方、兜率淨土思想，再以此三個部分，和二位人間淨土思想之關連性作討論，透過各部分的探討及判讀，概括性的整理出各個部分的共通處與差異點，並加以分析和詮釋，必能獲得更多的心得與體悟。

（三）比較法

比較法，乃是取二種以上的學術思想，或兩種以上之事物，加以比較推斷，

⁵⁰ 參考王開府，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，收錄於《國文學報》第 27 期，1998 年 6 月。<http://web.cc.ntnu.edu.tw/~t21015/p-METHD3.doc>。

以發掘其共同點，或各具有之特點、特質。⁵¹比較之課題包括「時代背景之起源、人物思想及成就、事實發生之原因與結果、理論、方法、優劣、影響、資料之差異等」⁵²，關於比較法的效用，胡適說：「有許多的現象孤立的說來說去，總說不通，一有了比較，竟不需解釋，自然明白了。」⁵³在分別整理、歸納二位大師的思想之後，如果沒經過比較，便無法突顯出他們個別的特色，所以需透過此法，才能瞭解之間的異同及特質。

關於比較法的限制，有幾點事情需注意的是：

- 1.異同若已確定，不必比較。
- 2.性質、類型不同的事物，不宜比較。
- 3.對不同文化系統的學術思想欲加比較時，應先對歷史、背景、語文有較深切的瞭解後再行比較。⁵⁴

本文中，二位法師雖然所處的時空背景接近，在思想上有相承的關係，且有共通的時代關懷，但在思想表現上卻有相當大的差異，關於傳統淨土思想的內涵，亦各自做不同的解讀。故本文將從彌陀、東方、彌勒及人間四種淨土內容中，去比較二者對該淨土闡述的實質意涵；欲弘揚或澄清之觀點是否相同？提出的實踐法門有何創新或傳承於古人之處？符合時代潮流與關懷之原因是否契合？爲了凸顯二者的差異，在比較上述內容時，將加入古代祖師大德及經論中的觀點，使我們更能發現二位欲表達之鮮明立場。希望從以上幾個關鍵處，去深入分析二者的淨土思想的差異，以得具體的研究成果。

⁵¹ 參見王錦堂，《大學學術研究與寫作》（台北：東華書局，1995），頁 97。

⁵² 參見杜松柏，《國學治學方法》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁 238。

⁵³ 同前註，頁 237。

⁵⁴ 參見王錦堂，《大學學術研究與寫作》，頁 98。

二、論文架構

本論文主要分爲六章：第一章緒論，說明研究動機與目的、研究範圍、文獻探討、研究方法與論文架構。第二章將本論文欲探討之傳統淨土分類與要義做一介紹。第三、四章先對二者所處的時代背景、淨土思想內涵、如何落實人間淨土思想理念做各別的研究，第五章針對二人對佛教、社會改革的認知、淨土思想、理念實踐做綜合分析、比較，第六章爲結論。

第一章〈緒論〉，分爲五節。第一節「研究動機」，簡述問題意識與研究動機之產生。第二節「研究目的」，敘述本論文欲解決之問題，共有六項。第三節「研究範圍」，從太虛大師全書，和印順法師的妙雲集、華雨集等著作中，尋找出兩人相關淨土著作來分析研究。第四節「文獻探討」，列舉目前學術界對太虛大師、印順之人生佛教、人間佛教、淨土思想、淨土思想比較之重要研究成果，並探討出前人研究不足之處，以作爲本論文研究方向之依據。第五節「研究方法與論文架構」，（一）研究方法，本文主要透過文獻學研究法、思想研究法、比較法等三種進路，幫助達成研究目的。（二）論文架構。

第二章〈淨土分類與淨土要義〉分爲二節，主要說明本論文欲涉及之淨土思想內容，分爲他方淨土、唯心淨土、人間淨土三類，並對中國傳統主流的淨土信仰內容做介紹，以期和太虛與印順之淨土思想有前後對照之效果。第一節「他方淨土信仰」，此小節對他方淨土思想包括彌陀、藥師琉璃、阿閼佛、兜率等淨土信仰內容佛之願行、佛土之依正莊嚴、修行法門做一相關介紹。第二節「唯心淨土與人間淨土要義」，介紹唯心淨土思想之內涵及太虛與印順人間淨土思想之概略意涵之說明。

第三章〈太虛的淨土思想〉與第四章〈印順的淨土思想〉，各分爲三節。第

一節「淨土思想的社會文化背景」，細分為（一）社會政治因素、（二）文化思潮因素，即對太虛大師與印順法師所處的時代背景，做深入的討論，當時社會、文化因素，究竟對二者的思想產生何種發酵的作用，以及面臨當時社會大眾各方的挑戰，如何因應。第二節「淨土思想內涵」，共分為（一）彌陀淨土、（二）東方淨土、（三）彌勒淨土，探究二者對彌陀淨土、東方淨土、彌勒淨土？和傳統的淨土觀點有何不同之處？有無新的創見？第三節「人間淨土理念與實踐」敘述二者對人間淨土之看法、提出的人間淨土思想是哪些淨土思想之延伸及創新？針對所提出的人間淨土思想，如何去落實？成效為何？對後世有何影響？

第五章「綜合比較分析」，主要論述（一）二者對佛教、社會問題的改革認知異同，兩人所處的時代背景雖有其重疊處，但面臨這些相同的刺激下，是否產生相同的思想特性，而非重疊的部分，又造就二人哪些不一樣的啟發？（二）思想內涵的異同，兩者雖為師徒，但在整體的淨土思想上，是否有繼承之關係，抑或背道而馳，其相同或差異點為何？（三）理念實踐的異同，二人所提出的人間淨土理念，在實踐方法；所依據的佛法觀點，有哪些相同或差異之處？

第六章「結論」，本章將整個論文研究議題做一總結，說明本論文之研究成果，檢討過程中之限制與不足，以期建議將來可供研究發展之方向，作為他人做淨土思想研究之參考。

第二章 淨土分類與淨土要義

淨土思想為大乘佛法主流的思想之一，亦與大乘的興起息息相關。⁵⁵ 依據日本學者藤田宏達，在其著作《原始淨土思想研究》一書中研究指出，光在漢譯佛教經論中提到的淨土思想資料便有二百九十種，梵文經典中共有三十一種，⁵⁶ 可見「淨土」觀在佛教佔有一席之地。一般人看到淨土二字，便會與西方淨土相連結，其實這單字在中國的翻譯經書和史書自古以來就被使用了，但是原文的意思其實是沒有固定的。按照淨土的字義來看，相當於「淨土」的梵文語是沒有被看到的，⁵⁷ 那「淨土」二字代表的意義如何？「淨土」為多數人所追求的理想世界，也是大眾所嚮往的樂土。「淨」指的是無污染、無垢穢之意；「土」梵語為kṣetra，譯為刹，即世界或地方。所以「淨土」，是指清淨的佛土。又作清淨土、清淨國土、清淨佛刹、淨刹、淨世界、淨妙土、妙土。如淨影慧遠認為此二字通常指是指「佛刹」、「佛界」、「佛國」、「佛土」⁵⁸。此乃指諸佛實現因位之本願而成立的清淨莊嚴國土，以別於眾生所居住之地，有煩惱污穢之穢土而言。佛法中的「淨」，其實包含了眾生的清淨以及國土的清淨，眾生的清淨即是著重於眾生遠離煩惱，顯現出自心的無漏清淨，如《維摩詰經》中所說的「心淨，則國土淨」。大乘佛教認為涅槃有積極鼓勵之作用，而證得涅槃之諸佛，會在其所攝之淨土教化眾生，故菩薩因發菩提心修證得佛之清淨國土即為淨土。故國土的清淨，會因諸佛於因位所發之誓願有異，因此，淨土之方位、莊嚴之程度及住民之種類等隨而有別。

「淨土」，並非一定由佛所造，有佛居住之地，如彌勒菩薩所住的兜率天、

⁵⁵ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 5。

⁵⁶ 參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1985），頁 139-164。

⁵⁷ 同前註，頁 507-508。

⁵⁸ 淨影寺慧遠，《大乘義章》卷十九，《大正藏》第 44 冊，No.1851，頁 834a。

觀世音菩薩的普陀落迦世界，雖非佛國土，亦類似刹土。另一類別於佛典之說法，乃如太虛大師所述，「所謂淨土，意指一種良好之社會，或優美之世界。土、謂國土，指世界而言。凡世界中一切人事物象皆莊嚴清淨優美良好者，即為淨土。」⁵⁹此即認為欲具備淨土的條件，除了環境莊嚴美好外，組成的份子之身心亦要清淨良善，換言之，淨土不見得一定要由佛之願力所受攝而成，如果我們現在居住之處，符合景觀優美、社會安定和諧，即由人類起好的心而起，繼之種種善的行為，建設美好的社會，亦可稱為淨土。⁶⁰

故淨土的種類繁多，若依種類來分主要可分為三類，一為他方淨土，如本文欲探討的彌陀淨土、藥師琉璃淨土、阿閼佛妙喜世界、彌勒淨土等。第二類為唯心淨土思想。第三類為人間淨土思想。本章主要探討中國主流淨土信仰內容之流傳與演變，為了解太虛與印順法師之整體淨土思想，勢必要對中國淨土思想整個之發展脈絡做初步之認識，才能明確指出二者與傳統之間的差異與繼承關係，以期能釐清本文欲探討的相關淨土問題。

第一節 他方淨土信仰

此類淨土之特色，主要超越現實世界，具有彼岸世界的色彩，其特徵乃該淨土之教主，於未成佛時，所發下欲利樂眾生之大願，待其經過長久之菩薩行，終至成就佛果正報之時，依報之清淨國土亦隨之形成。眾生即可依佛之願力，實踐所設下之修行內容，終老時便可受佛之接引，而往生至彼佛國土。各淨土之信仰內容，詳見以下之探討。

⁵⁹ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 425。

⁶⁰ 參見太虛，〈勸造人間淨土〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 426。

一、西方彌陀淨土

淨土信仰中受最多人推崇的即是阿彌陀佛淨土，又稱為極樂世界、極樂國土、安樂國，因位於西方，所以又稱為西方淨土，故一般信眾所說的淨土，大略都是指彌陀淨土，而在佛教經典中相關論及的題材也最豐富，西方淨土主要從《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》所述及的內容，來得知其國土概況，另外加上《往生論註》，此三經一論，為淨土行者所必讀。至於往生之方法，乃由歷代祖師大德，依經典所見，各自闡述其意，有其著重之點，創造出不同之法門，詳見以下之介紹。

（一）彌陀淨土之概況

「阿彌陀」指的就是沒有邊際的智慧光，與沒有限量的福壽，極樂世界之成因，乃在於阿彌陀佛，於其前身法藏比丘時，便重發菩薩心立下四十八大願，期許將來成佛時，由他及同著他修行的人，能修成極樂世界，並接引眾生往生於此，使其心悅清淨、快樂安穩。其立下之願行主要可分為佛身莊嚴、國土清淨、十方世界諸佛、極樂淨土中之天人、十方眾生、極樂淨土中菩薩聲聞、他方國土菩薩等七大類，其中和我們最確切相關是和往生有關之願行，有第十八條「除了五逆，誹謗正法之眾生外。至心信樂，欲生我國，乃至十念，皆能往生。」、十九條「發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，與大眾圍繞現其人前者。」、二十條「聞我名號，繫念我國，植諸德本，至心迴向，欲生我國，皆能如願。」⁶¹由上述經文中，可得知彌陀所設下的往生條件，只要眾生能信阿彌陀佛之國土，發往生之願及菩提心、修諸功德、持念佛名，甚至只要聽到阿彌陀佛的名字，如第二十條之願行，也算已經念得佛號了，亦可達成往生之願，得到佛陀的救贖，但其願行中排除犯了五逆及誹謗正法之眾生，可見還是要警惕眾生，莫為所欲為。

⁶¹ 《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》第12冊，No.0360，頁268a-268b。

而阿彌陀佛成佛以來，於今十劫，極樂世界便依其之本願為藍圖，建造而成，關於極樂世界的景觀可於《無量壽經》卷上所見：

此國土為自然七寶所合成，面積廣大沒有極限，光明燦耀，清淨莊嚴超越十方世界，無三惡道，亦無春夏秋冬，不冷不熱，舒適調和。阿彌陀佛威神光明最尊第一，若眾生遇到此光者，便三垢消滅，身意柔軟，生歡喜善心，若在三塗勤苦之處，見此光明皆得休息不再苦惱，壽終之後皆蒙解脫……，隨其所應莫不聞者，或聞佛聲，或聞法聲……。若欲食時，七寶應容器自然在前，百味飲食自然盈滿。雖有諸位飲食，實無食者。但見色聞香，意以為食，自然飽足，身心柔軟無所味著。事已化去，時至復現。⁶²另從《平等覺經》卷一中可得知，極樂淨土無有婦女，女人往生者。則化生皆作男子。⁶³

由此所知，極樂世界不必為食衣住行、日常所需而煩惱，一切的安寧快樂，無不完備，既無欲事，亦無女人，就不會有造惡業之可能，故一切的危險苦惱無不解脫，在此修行之眾生，於生前的修行並不會中斷，能在此國土延續不絕，故能吸引如此廣大群眾來信仰。

（二）彌陀淨土之判別

淨土之種類極多，若只依是否有佛居住之地來判別，實難劃分，歷代祖師便依佛身觀及淨土之性質，來對淨土做判別。彌陀淨土之屬性自古爭議極大，各家意見不一，此處列出祖師與的太虛、印順之說法，來判定其屬於何種性質，如下：

1.淨影慧遠：將淨土分為三類，彌陀淨土屬於其中二類。

a.事淨土：由凡夫有漏業所感，即凡夫求出世之淨業所感之淨土。

b.真淨土中之純淨真淨土：唯佛所居，完全清淨之淨土，又有真、應二土及法

⁶² 參閱《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》第12冊，No.0360，頁271a。

⁶³ 《佛說無量清淨平等覺經》卷一，《大正藏》第12冊，No.0361，頁282b。

性、實報、圓應三土之別。認為彌陀為應佛，其土亦可視為應土。⁶⁴

2.智顛：

凡聖同居土，聖人與凡人共住，凡居土有善惡眾生，所居之人天趣，四惡趣之差別。聖居土有實聖（二乘及地前菩薩）、權聖（地上菩薩及如來為化有緣而應生於界內）。此土為界內之土，有淨土及穢土之分，西方淨土屬前者。⁶⁵

3.吉藏：

凡聖同居土，凡夫與聖者共住，如彌勒出世時之淨土與西方淨土均屬之。西方淨土又可稱為報土和應土。⁶⁶

4.窺基：

將淨土分為法性身土、自受用土、他受用土、變化身土，前三土唯淨無穢，為十地菩薩所現身，第四者有淨穢之分，彌陀淨土屬於他受用土，凡夫無法生於此。⁶⁷

5.曇鸞：

極樂淨土非三界所攝，三身具足，彌陀非報身佛，西方淨土亦非報土。⁶⁸

6.道綽：

認為佛身有法、報、化之身，但佛土只有報、化兩種，諸佛之淨土皆為報土，報土有優劣之分，彌陀淨土為淨土之初門。⁶⁹

⁶⁴ 淨影寺慧遠，《大乘義章》卷十九，《大正藏》第44冊，No.1851，頁834a。

⁶⁵ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁77-78。

⁶⁶ 吉藏，《大乘法苑義林章》卷五，《大正藏》第45冊，No.1853，頁67a。

⁶⁷ 窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》第45冊，No.1861，頁369b。

⁶⁸ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁62。

⁶⁹ 同前註，頁97-99。

7.善導：認為彌陀是報身，極樂淨土為報土，凡夫亦可生報土。

關於彌陀淨土究竟為報土或化土，從以上各家對淨土之判別來看結論不一，故有凡夫得不得以往生之問題產生。如《大智度論》卷三十八、《瑜伽師地論》卷七十九、陳譯《攝大乘論》卷十四所述，淨土必須是初地以上之菩薩所居，非地前菩薩、二乘及凡夫女人等所雜居。故唯識宗即採納此觀點，以彌陀淨土為報身佛土，故說要初地菩薩方能往生極樂，而勸凡夫念佛發願往生，不過令種善根以作因，非命終即能往生。此乃「別時意說」，⁷⁰此對淨土宗之弘揚教法影響甚劇。太虛大師則認為：

極樂世界是阿彌陀佛之化土，然化土即報土，報土即法性土；法性即真如、實相、一真法界，是第一義諦妙境界相，故曰：彼無量壽佛土莊嚴，第一義諦妙境界。佛之三身、依正二報，本不可分，三身即一身，三土即一土，而後人妄執分別，以為化佛非報佛，報化土非法性土，不知化佛必依法、報佛而起，法、報佛必為化佛之所依。⁷¹

故認為佛之三身等同為一身，三土之實質源於法性一土，只因目的不同，故以不同的相貌或名稱出現，實不需妄加分別。所以太虛大師認為應按十六觀經所說，九品往生等，確兼通變化身土，故二乘凡夫皆可往生。⁷²

印順法師認為其實淨土只有一種，為何有報土、化土之分。全視眾生修行程

⁷⁰ 「別時意」說，語出於無著《攝大乘論》中所說的四意趣。「別時意，譬如有說：若人誦持多寶佛名，決定於無上菩提不更退墮。復有說言：由唯發願於安樂佛土，得往彼受生。」，出於《攝大乘論》卷中，《大正藏》第31冊，No.1593，頁121b。

⁷¹ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全集》第15冊，頁2690。

⁷² 參見太虛〈佛七開示錄〉，《太虛大師全集》第31冊，頁1191。

度而定，而見爲報土、化土。而修行功深，仍可在化土得法身，則此化土亦不離報土也。⁷³

（三）往生之法門

如何往生極樂淨土，於經典中提到的方式不盡相同，以下依序從《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》、《往生論》的內容來做說明。

1.關於《無量壽經》卷下所述，此經將往生的眾生分爲三個等級，稱爲三輩，只要符合這三種條件即可往生彌陀淨土。

(1)上輩：出家作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，發願生彼國。

(2)中輩：非出家眾，但發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，迴向功德願生彼國。

(3)下輩：無修諸功德，只發無上菩提之心，一向專意乃至十念。念無量壽佛願生其國。⁷⁴

由《無量壽經》所見，發菩提心及持念佛號爲最基本之條件，於三輩往生之中皆不可缺，假使不能捨家棄欲作沙門、行善業，亦應在家修善法，不生疑惑，將來臨終時，亦得夢見彼佛，得以往生。但若要能以上輩之姿往生淨土，並快速學得無量法門而成佛度眾，發菩提心修六度萬行，才是經中所要表達最重要的訊息。

⁷³ 參見印順，〈往生淨土論講記〉，《華雨集》第一冊，頁 361。

⁷⁴ 參閱《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》第 12 冊，No.0360，頁 272b-272c。

2.關於《阿彌陀經》所述，經中有云：

不可以少善根福德因緣，得生彼國。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。⁷⁵

而阿彌陀經所說欲生極樂淨土之方法，其實和無量壽經之說法雷同，發菩提心，具善根，修諸功德，為往生極樂淨土不可獲缺之行，而稱名念佛，為阿彌陀經所特重，若一至七日都能一心不亂的持念佛號，到了命終之時，心不顛倒，自然可往生淨土。

3.關於《觀無量壽經》所述，一開始佛陀便說往生之三要件：

欲生彼國者，當修三福，一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘。⁷⁶

本經強調欲往生安樂國土，平時對父母需孝順、對師長要恭敬，並要能熱心助人，對眾生要有慈悲心，修十善業，積功累德，並發願回向西方安樂國土，信受皈依佛、法、僧，平時即要積攢往生之資糧。

另此經又說明十六種觀想念佛之法，亦得助人成就於淨土：

(1)正坐面向西方，觀日落處。(2)觀水，制止散亂之本心。(3)從所處之大地，觀到極樂國土。(4)觀想極樂國土之植物莊嚴光明。(5)觀想極樂國土之寶池、水流演示佛法之景。(6)觀想五百億寶樓中，無量諸天人在其中演妙佛法之音聲。(7)

⁷⁵ 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，No.0366，頁347b。

⁷⁶ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，No.0365，頁0340c。

觀想阿彌陀佛莊嚴之蓮花座。(8)觀想阿彌陀佛法身之莊嚴。(9)觀想阿彌陀佛色身之高大。(10)觀想觀音菩薩相好莊嚴。(11)觀想大勢至菩薩之身相，與觀音菩薩相似。(12)觀想自己結跏趺坐於蓮花上之普觀極樂相。(13)觀想上述第七至第十二觀之總觀。(14)上品生觀：概括來說深信因果，不謗大乘，大智大慧之人為上品。(15)中品生觀：持戒守律、行善、不造諸惡者之人。(16)下品生觀：大多為在世時作眾惡業，臨終悔悟向道，稱念阿彌陀佛之名，乘佛的願力，而得往生極樂國土者。⁷⁷

其中的上中下品三類人中，每一類又分為上中下生，不同條件往生的眾生，依其善根、修行之深淺，所得到往生彌陀淨土就有不同的待遇，最為特殊的為下品之人，幾乎皆為生前造惡，甚至犯了五逆及誹謗正法之眾生，只因臨終前受到善知識的開導，使其心開意解，有悔悟之心，亦得往生，故此經中之彌陀淨土已經不捨任何一個尚有善念之眾生。

可知西方淨土不管在國土之莊嚴，居民身心狀態之清淨，教主攝機之廣大，達成往生之容易度，非一般淨土思想可比擬，尤其若往生至此可得不退轉，不管是一般信眾或修行者而言，對其修行時信心之增強有莫大的助益，因為這幾乎是一種保證，亦最符合人心理之需求。而此淨土信仰強調現世人格的保留，在世之家屬朋友，若得以往生，亦得以在彼岸相見，有這一延續性，更強化現世眾生之信心，不只是個人的單打獨鬥，眾人為了將來能再續前緣，一定以團體的力量，來互相督促，使願望更容易達成。

4.《往生論》五念門

《往生論》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

⁷⁷ 參閱《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，No.0365，頁341c-345c。

門，五者迴向門。」⁷⁸世親於《往生論》中提到的五念門，是往生淨土的五種修行方法，即為憶念彌陀及其淨土之莊嚴清淨，以成就自利利他功德的五種行門。此五念門意涵如下：

- (1)禮拜門：即以身業禮拜阿彌彌陀，以求生淨土。
- (2)讚歎門：以口業之稱讚、憶念佛名，勤持佛號與佛相應，如實修行。
- (3)作願門：即眾生要發起往生淨土之願，並要一心專念阿彌陀佛，不夾雜其他念頭，攝心住於緣，便能離散亂之地。
- (4)觀察門：觀察阿彌陀佛、彼佛國土及彼土諸菩薩功德莊嚴，即世親所云以正念觀察西方淨土中，三種二十九莊嚴。
- (5)迴向門：即不捨一切苦惱眾生，將自己所修的功德，迴施給一切眾生，使眾生能同生淨土，成就自己慈悲之心。

綜合以上所見，此三經一論中，將修行方法主要歸類為念佛一法，而此法又分為實相念佛、觀想念佛、稱名念佛三大類，淨土宗的祖師又根據此三項擴展出各自喜好之法門，詮釋其所代表的意涵，而太虛大師便主張持名念佛之法，最適合來修彌陀法門，如其所說：「念佛雖有實相念佛、觀想念佛、持名念佛之別，其切要者、端在執持名號。」⁷⁹最契合西方淨土之性質。這樣的方法，究竟出自於哪一流派？下文中將繼續探討中國淨土思想發展之派別及著重之修行法。

⁷⁸ 《無量壽經優波提舍》，《大正藏》第 26 冊，No.1524，頁 231b。

⁷⁹ 參見太虛，〈佛七開示錄〉，《太虛大師全書》第 31 冊，頁 1192。

（四）彌陀淨土思想之流派

淨土思想最早淵源於印度，但對其影響不大，真正生根發芽，到發展茁壯乃在於中國，並蔚然成爲一宗。⁸⁰而淨土宗是佛教的一個派別，乃指信仰阿彌陀佛，並稱念佛名，以求死後能仗佛願力往生極樂淨土。淨土信仰最早於東漢傳入中國，從魏晉以來，祖師大德便依據經典，參酌人民之需求與根基之深淺，並以自身實證之經驗，來闡述淨土信仰之不可思議性，並擬出適當的修行法門，來弘揚淨土的殊勝，說服人心，從此深入民間，廣爲人民所接受，隋唐時期，彌陀信仰真正成爲淨土信仰的主流，一直到明清，已成爲「家家阿彌陀，戶戶觀世音」的盛況。

在日人法然的本願念佛集中，認爲中國的淨土宗，大致可分成廬山慧遠系、慈愍三藏系、道綽、善導系等三大系，⁸¹三大系之祖師，在弘揚淨土思想時也各有其偏重之處。廬山慧遠之結社念佛，和一般持名念佛不同，乃依據般舟三昧經，以念佛三昧而見佛，他在自己所寫的〈念佛三昧詩集序〉中說到：「念佛三昧者何，思專想寂之謂……又諸三昧其名甚眾，功高易進，念佛為先。……故今入斯定者。昧然忘知。即所緣以成鑒。鑒明則內照交映。而色象生焉。」⁸²可知此三昧念佛，是禪定與念佛的結合，故此系著重於修禪觀，以期定中見佛得往生，包括了觀想念佛及實相念佛，雖然功效高且有不可思議之體驗，但屬於上上根之人，需要有異於常人之堅定往生信念，才能修成，故不易爲一般人所接受，較難普及。但印順法師說：「這的確是求生極樂淨土的根本法門」⁸³故慧遠一流之修行法，是受到其所推崇的。

道綽、善導系，乃繼承曇鸞之法脈，曇鸞最有名之著作，乃《往生論註》，

⁸⁰ 參見陳揚炯，《淨土宗通史》，序言頁 1。

⁸¹ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 51。

⁸² 宗曉，《樂邦文類》，《大正藏》第 47 冊，No.1969A，頁 165c-166a。

⁸³ 參見印順，《淨土與禪》，頁 45。

其發揚淨土之教義乃根據此書為主，此書一開始即闡述龍樹所著的《十住毘婆沙論·易行品》說明難行與易行之理，其所謂的難行道，乃五濁惡世，於無佛出世時，菩薩求不退轉，修行皆靠自力，無佛力之加持，所行之苦路猶如陸路步行之苦；而易行道者，乃因怕菩薩墮於外道著相、小乘聲聞求自利之法，而障礙其大悲之行而退轉，故以仰仗佛陀之願力（他力），而繼續保持其大乘之行，直至阿毘跋致，如水路乘船之樂，故名易行道。⁸⁴故龍樹認為稱念十方諸佛名號，仗佛之力得不退轉地為易行道，且不管易行或難行道皆可在此地成就不退轉，但曇鸞卻異於其說法，他認為唯有念阿彌陀佛單一佛號，靠彌陀之力往生淨土，得不退轉，才算是易行道，在此地成就者，皆算難行道。故曇鸞依《無量壽經》重佛願行所述，並發揮龍樹易行道之說，認為往生西方淨土，乃特別倚賴彌陀強大之願力即他力之加被，修習五念門，有菩薩自利利他度眾之心之正因，並以十念相續即能一心專注彌陀之相；專念佛名之要諦，⁸⁵才得以速成佛道。

道綽乃承襲曇鸞之難易二道之說，而創有聖道跟淨土二門之論，聖道門乃是在娑婆世界斷除疑惑，證得真理，入聖得果之法，但此法理甚深，非一般之人所能證悟，故應以適應末法時期鈍根眾生之淨土門為主，即為發菩提心為基礎，專修懺悔，時時憶念佛相之口稱念佛法及類似念佛三昧為淨行，才得以滅除萬罪往生淨土。

善導提出彌陀為報身，故極樂淨土為報土，凡夫亦可生於報土，此乃需靠著佛力攝引之增上緣才有可能達成，故其認為《觀經》乃為一般凡夫所設之方便法門。而往生之法除倚仗佛力外，尚須具備至誠、深心、迴向發願心，此「三心」是眾生往生淨土的正因，三者缺一不可。至誠心乃指眾生身、口、意三業的修行，

⁸⁴ 龍樹，《十住毘婆沙論·易行品》，《大正藏》第 26 冊，No.1521，頁 41a。

⁸⁵ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 60-61。

都必須發自於內心之真誠，又分爲自利真實與利他真實。⁸⁶ 深心即爲對佛法深切之信心，此又有「就人立信」與「就行立信」二種義涵，善導大師提出五種往生行法之「正行」，來針對「就行立信」，再以「稱名念佛」爲「正行」中往生之「正定之業」⁸⁷。回向發願心，願將過去及以今生身口意業所修之善根，以及隨喜他人善根之功德，悉皆真實深信心中回向願生彼國。⁸⁸ 另又強調「還相回向」的重要，意指往生淨土成就一切功德後，須再迴入娑婆化導眾生趨向淨土。所以他認爲此三心往生淨土之正因具足，再搭配實際之修行，即安心、起行與作業必可往生。⁸⁹ 連五逆謗法者，只要能至誠懺悔，亦可達成往生之願。⁹⁰ 故此系爲主張依靠阿彌陀佛願力加持的念佛法門，以稱念佛名爲主，強調三根普被，故最能吸引下根的眾生來修。太虛大師說：「故善導法師實爲中國淨土宗風範之確立者。所著「念佛鏡」，爲宋楊傑及明蓮池等所推重，以於淨土教義，確有精要的發揮」⁹¹ 故其在相關彌陀淨土信仰開示的內容中，亦頗多參考善導之思想。

慈愍三藏系，其祖師慧日則主張禪、教、律、淨四行兼修而著重於淨土，他思想深受印度與善導之影響，認爲一切善惡之人皆可往生淨土，以稱名念佛爲往生的方法，佛力爲往生的保證，勸修與淨土相應的各種行業，⁹² 反對禪宗之狂禪，主張禪淨並重，贏得當時民眾的認同。此一精神發揚應屬永明延壽大師，其力倡理事合一、禪淨雙修、禪戒並重，並要廣作萬善行門。具備菩提心爲往生之淨因，

⁸⁶ 善導說：「又真實有二種：一者自利真實、二者利他真實。……必須真實心中作。不簡內外明闇。皆須真實。故名至誠心。」見於善導，〈觀無量壽佛經疏〉，《大正藏》第37冊，No.1753，頁271a。

⁸⁷ 善導曰：「次就行立信者。然行有二種：一者正行、二者雜行。言正行者。專依往生經行行者是名正行。……。一者一心專念彌陀名號，…。念念不捨者，是名正定之業。」參見善導，〈觀無量壽佛經疏〉，《大正藏》第37冊，No.1753，頁271a-271b。

⁸⁸ 善導，〈觀無量壽佛經疏〉，《大正藏》第37冊，No.1753，頁273b。

⁸⁹ 善導大師於《觀經疏》「三心釋」末曰：「三心既具，無行不成。願行既成若不生者，無有是處也。」見於〈觀無量壽佛經疏〉，《大正藏》第37冊，No.1753，頁273b。

⁹⁰ 善導於《觀經疏》云：「如四十八願中除謗法五逆者，然此之二業其障極重……若造，還攝得生。雖得生彼，華合逕於多劫」見於〈觀無量壽佛經疏〉，《大正藏》第37冊，No.1753，頁277a-277b。

⁹¹ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁723。

⁹² 參見陳揚炯，《淨土宗通史》，頁350。

勸人要高聲念佛，因乃認為眾生之心受到無明所障，若要以自力達到見性成佛並非易事，故需以他力念佛來滅除無明妄念；強調禮拜行道功德廣大及十念往生得以去除罪惡、免墮地獄之重要，而禪淨融合思想中的「禪」，包括了坐禪入定，與禪宗心要的合稱，而其最終目標，則在於幫助眾生能夠去除妄念，明心見性。其所著之參禪念佛四料揀⁹³，即為對他所主張禪淨並重之最好說明。

此外尚有明代的蓮池大師，他認為唯心淨土即西方淨土，只是修行的方法不同，一為參禪，另一為念佛，殊途同歸，但其偏重於念佛，尤其以稱名為主，因他主張念佛包含一切功德，為往生最關鍵之要點⁹⁴。

智旭，其倡導禪、教、淨三學乃出於同源，因藏、通、別、圓四教中，皆具有廬山一派的念自佛法、達摩禪之念他佛法、永明派之自他俱念佛等三種念佛法門，若再加上阿彌陀經之執持名號之法，共有一百四十五種念佛法，而念佛者為止非防惡，必持戒修律，所以持戒和念佛本屬同一法門，故其倡導一切佛法皆歸結於念佛。⁹⁵

印光，援儒入釋，將儒家的倫理道德與佛教的善行、因果報應融會連結，教化人民，主張佛法不離世間。其倡導禪、教、戒、淨兼修，而以淨土為依歸，批判從宋代以來之禪淨雙修風其實為偏重修禪，容易導致修禪與淨土的兩方面落空的下場，故其主張理事相融、真俗不二，將唯心與西方淨土由念佛來統一，強調持戒之重要，以持名為主，融會各種修持方法，兼行禮拜、供養、印經、社會救

⁹³ 此四料揀為：「有禪無淨土。十人九蹉路。陰境若現前。瞥爾隨他去」「無禪有淨土。萬修萬人去。但得見彌陀。何愁不開悟。」「有禪有淨土。猶如戴角虎。現世為人師。來生作佛祖。」「無禪無淨土。鐵床并銅柱。萬劫與千生。沒個人依怙。」，《淨土指歸集》卷上，《卍續藏》第 61 冊，No.1154，頁 0379b。

⁹⁴ 參見陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁 449-450。

⁹⁵ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 342-344。

助等善行，以利往生之成就。太虛大師稱其為近代淨土宗之碩果，⁹⁶且二者時代接近，大師之淨土觀點是否受其影響，詳見後文之探討。

彌陀淨土思想演變到最後，稱名念佛其實已具備一切功德與融會一切法門，並可消除罪障，直領眾生超脫三界得不退轉，難怪袁宏道在其所著的《西方合論》中稱讚此念佛法門為「捷中之捷、徑中之徑」⁹⁷，廣受中國人民的喜愛，但亦容易受人誤解為只要念佛即可，不需兼行其他善業之流弊，如太虛大師所說：

今世當機，則除淨土，餘皆可廢。而於世善，復崇儒術，則佛之律儀戒善亦不須弘，而佛法僅存真信切願念彌陀佛矣。又恆力阻男女出家，雖有鑒僧弊，消極止濫，主由崇儒家倫常為善；但須信願念佛，帶業往生，更不須增上戒定慧也。⁹⁸

即原本需靠修戒定慧，自力行六波羅密得智慧以成佛之觀念，已被人誤解為只要遵守倫常即是為善，只需靠念佛就得往生，如楊白衣所說：「但曾幾何時，往生變成了成佛的代名詞，致使佛教精神被歪曲，變成了利己主義的佛教。」⁹⁹人人把修行的中點站，變成終點站，靠自力修行菩薩道，著重利他功德迴向之大乘精神亦被淡忘，變成靠佛力依念佛法門，只觀注自己能不能往生，其餘皆可略而不談。正因為如此，太虛大師才要重新開示彌陀法門，使其回復原本注重大乘之精神的時代。而印順法師對佛教後期「融通」的傾向，本不具好感，故其相關淨土著作中，才會從印度去探究佛教的根源，不以中國流傳之淨土法門為重。

⁹⁶ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁750。

⁹⁷ 參見袁宏道，《西方合論》，《大正藏》第47冊，No.1976，頁393c。

⁹⁸ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁752。

⁹⁹ 參見楊白衣，《淨土的淵源及其演變》，刊載於華崗佛學學報第08期（台北：中華學術院佛學研究所，1985），頁79。

二、東方藥師琉璃淨土

藥師，梵名 bhaisajyaguru，音譯作鞞殺社窣嚩。又作藥師如來、藥師琉璃光如來、大醫王佛、醫王善逝、十二願王。從《藥師經疏》中，可瞭解「藥師琉璃光如來」其佛號的意義：

藥師者借譬受名，世之藥師能除人病內病，明如來能除眾生三毒四到諸惡重罪教令修行四等六度辟藥師也，瑠璃光世之瑠璃是拘所珍內明明果體具萬德。譬之瑠璃也，光者能除闇冥，欲明佛果具足空有二解喻之光也。¹⁰⁰

由此可知一般世上之藥師能治癒人生理之疾病，而此佛猶如大醫王，能去除眾生貪嗔癡三毒及一切煩惱苦惡，且導之以菩薩六度行，來作為解脫生死之徑，並以琉璃聖潔無比之光來譬喻藥師佛究極、圓滿之果德，可以燭照六道、去除闇冥，使眾生能脫離茫茫之生死輪迴。另依據《藥師如來本願經》中所敘述：「東方過此佛土，有世界名淨琉璃，其土有佛，名藥師琉璃光如來」。¹⁰¹可知其為東方淨琉璃世界之教主，其淨土，又稱淨琉璃世界，乃是因藥師佛之身清淨如琉璃而有此稱號。

關於宣說藥師琉璃淨土之經典有《藥師琉璃光如來本願功德經》與《藥師琉璃光七佛本願功德經》，其中以前者最為流通，有關此佛之願行及淨土之概況，多依據此經內容來了解，以下便來探討此一經典中對淨土敘述之特色。

（一）藥師佛之本願

依據《藥師如來本願功德經》中所說，此佛於過去世行菩薩道時，曾發十二大願，願為眾生解除疾苦，使其善根具足，導入解脫，故依此願而成佛，而住於

¹⁰⁰ 《藥師經疏》，《大正藏》第 85 冊，No.2766，頁 306a。

¹⁰¹ 參閱《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第 14 冊，No.0450，頁 405a。

淨琉璃世界，故其誓願不可思議，如下所述：

- 1.佛及諸有情皆具莊嚴大丈夫相。
- 2.身如琉璃，光明廣大，破除幽冥，化導眾生，其琉璃光之名由此願而來。
- 3.令諸眾生所需之物皆不缺乏。
- 4.令諸有情皆入於大乘，安住菩提道中。
- 5.願其不失禁戒，得戒清淨，不墮惡趣。
- 6.聞佛名號皆得身心健美，諸根完具，無諸疾苦。
- 7.聞佛名號，眾病悉除，身心安樂，乃至證得無上菩提，其藥師之名，由此願而生。
- 8.聞佛名號，轉女成男，乃至證得無上菩提。
- 9.不墮外道，修習諸菩薩行。
- 10.不受牢獄刑戮，及餘無量災難凌辱。
- 11.得妙飲食、妙法安樂其身，不造諸惡。
- 12.得上妙衣服，皆令滿足。¹⁰²

從其願行中，可得知藥師願行偏重於對個人之救助，給予眾生許多現世之利益，照顧人民的日常生活所需，使人免於疾病、生活短缺之苦所擾，滿足其現實利樂的一面。和彌陀法門，注重現生累積往生之資糧，以求死後能至西方淨土的內涵，確實有很大的不同。故許多民眾往往將其視為消災致福之法。另藥師本願中，著重立於大乘，發菩提心之重要，可知其鼓勵民眾在安樂生活之餘，亦不忘要有行善利他之觀念。

（二）藥師淨土之概況

經典中，主要著重藥師佛的本願及對現世的救度，對藥師琉璃淨土景觀詳細

¹⁰² 參閱《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第14冊，No.0450，頁405a-405b。

的描繪並不多見，只見以下簡短的描述：

復次、曼殊室利！彼世尊藥師琉璃光如來行菩薩道時，所發大願，及彼佛土功德莊嚴，我若一劫、若一劫餘，說不能盡。然彼佛土，一向清淨，無有女人，亦無惡趣，及苦音聲；琉璃為地，金繩界道，城、闕、宮、閣，軒、窗、羅網，皆七寶成；亦如西方極樂世界，功德莊嚴，等無差別。¹⁰³

可見藥師國土和極樂淨土，所有的功德莊嚴並無差別，綜合經中所見，此淨土信仰，似乎未特別呼籲眾生立志往生於此土，故未見往生藥師琉璃淨土固定之法門，倒是聽聞藥師佛之聖號，有助於往生西方極樂世界，是較為特殊之處。¹⁰⁴另其國土尚有日光、月光遍照等二菩薩脇侍在旁，十二大藥叉神將為護法神，此經與《七佛本願功德經》中有許多為人消病解厄之咒術與持誦儀軌，故其已具密教之色彩，為其特點。

從《藥師如來本願功德經》來看，藥師信仰可分為兩個層次，一則為作為眾生死後往生之他生淨土，一則將藥師佛視為救濟眾生現世的疾苦與災難最大的功德主。而眾生側重其消災延壽之部分，亦把祂當作藥王或醫王，或去除修行上之障礙，所以雖受到廣大信眾的喜愛，但對其國土之殊妙，卻往往忽略，因此無法成為民眾往生修行的目標。太虛與印順法師的藥師思想，不僅僅著重於個人消災延壽部分，甚至擴大為國家民生建設之運用，實將藥師思想做最大的發揮。

三、東方阿閼佛妙喜世界

阿閼佛，又譯不動如來。阿閼梵名為Akṣobhya，亦譯為無瞋恚、無忿怒、無動等意思。描述此佛國的主要經典有《阿閼佛國經》，其經中有云：「東方去是

¹⁰³ 《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第 14 冊，No.0450，頁 405b。

¹⁰⁴ 參閱《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第 14 冊，No.0450，頁 406b。

千佛刹，有世界名阿比羅提（妙喜）。」¹⁰⁵阿閼佛便在此世界成佛。在大乘佛教時期，阿閼佛淨土思想起源於甚早，甚至比彌陀淨土思想要早些。¹⁰⁶

（一）阿閼佛之本願

阿閼佛成佛之因緣乃於因地時，受到大目如來的啓發，並於其座前發下願行，共有十二大自行願，主要記載於《阿閼佛國經》卷上之〈發意受慧品〉，如「於一切眾生不起瞋恚、不發二乘之意、不淫慾、不意念狐疑、不念非梵行、行十善業、世世常作沙門、……為女人說法及食飲因緣、及佛刹中弟子無罪惡、諸菩薩為道者常精進、母人無諸惡露等。」¹⁰⁷在大目如來予與授記之後，依其願惕勵修行，積功累德，遂建成妙喜世界。於其願中可知阿閼之名，乃由於阿閼佛發起「對眾生不起瞋恚」之願，即一念一動皆不發怒，亦對眾生要起慈悲之心並永遠護持之，並期許自己常作沙門，將五蓋、十惡通通斷除，常行布施，不發二乘意，強調入菩薩行之重要。其中最特別的是其國土雖有女人，但已免除一切為女之痛苦，亦可學佛聽法，可見其對婦女救濟的重視。

（二）妙喜世界之現況

主要依據《阿閼佛國經》卷上〈阿閼佛刹善快品〉之敘述，妙喜國土中有男、女眾，在家、出家眾之分，女人仍具生育的本能，人民仍需飲食、穿衣等事，但其最大的不同在於人民飲食隨其意念而現其前，可從樹上取五色衣來穿著之，以七寶為交露精舍，滿無有空缺處，其浴池中有八味水，人民眾共用之，其水轉相灌注，諸人民終不失善法行。雖有女人，卻不著於愛欲淫佚，由於因緣而自然愛樂，無女人之惡露不淨，生產沒有痛苦。人無惡色、醜者，也無牢獄拘閉的事情發生，淫、怒、癡心微薄，無眾邪異道，且沒有風、寒、氣三病。而其國土功德莊嚴，有七寶樹作慈悲聲，國中並無三惡道，其地平正，無山陵溪谷，行走於世

¹⁰⁵ 〈發意受慧品〉，《阿閼佛國經》卷上，《大正藏》第 11 冊，No. 0313，頁 0751c。

¹⁰⁶ 參見釋聖嚴，《淨土在人間》，頁 33。

¹⁰⁷ 參閱〈發意受慧品〉，《阿閼佛國經》卷上，《大正藏》第 11 冊，No. 0313，頁 751c-752c。

踏之柔軟下陷，舉足還復如故。弟子本具善本，不需復受戒，願作佛道，願淨佛刹，菩薩見諸佛，種諸德本，可得不退轉。¹⁰⁸

可見其國土和娑婆國土性質相似，有男女眾之分，有在家及出家之別，人民尚有情慾，亦會產子，亦需飲食及穿衣，但因大眾不用為日常需求所擾，故爭執必定會消失，所以國中無罪惡，人民道德良知和我們相比已提升許多，故無須再制訂戒律來規範人民之行爲，所以進一步的觀察，此國土人民生活富足樂利、社會祥和、環境幽美，又有佛住世為人民說法，依仗佛名號，可成就諸功德、拔一切苦、速證菩提得不退轉，故此土處處充滿人間淨土的色彩，甚至物質建設方面更甚於彼，連印順法師也說：「東方阿閼佛國，是理想的人間淨土。」¹⁰⁹

（三）往生之法門

欲往生阿閼佛國，除眾生發願、諷頌《阿閼佛國經》、持頌阿閼佛聖號之外，欲學阿閼佛所發之願行及菩薩六度為主因，如經中所述：「菩薩應行布施度無極、行忍辱度無極、行精進度無極、行一心度無極、行智慧度無極。持願無上正真道。得在阿閼佛邊。」¹¹⁰可見欲往生至此，著重於自力成就，並重入世度生，阿閼佛國的菩薩將值遇無數佛，且能隨意到十方佛刹聞法，而後到其他世界教化眾生。¹¹¹故知往生到此國土，實屬不易，要行菩薩六度萬行，積功累德後，才有機會，

所以此地雖美好，眾生習性又與我們相似，且於魏晉時期，因般若系統經典的流行介紹，此土較為人所知，但因為成就眾生方便上尚嫌不足，故較少有人發願生此國土，無法蔚為風尚。

¹⁰⁸ 參閱〈阿閼佛刹善快品〉，《阿閼佛國經》卷上，《大正藏》第 11 冊，No. 0313，頁 755b-756c。

¹⁰⁹ 參見印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》第五冊，頁 254。

¹¹⁰ 參閱〈佛般泥洹品〉，《阿閼佛國經》卷下，《大正藏》第 11 冊，No. 0313，頁 760c。

¹¹¹ 如《維摩詰經》中的維摩詰居士，《順權方便經》的轉女身菩薩，《密跡金剛力士會》的賢王菩薩等，皆是從阿閼佛國來到此娑婆世界。

四、彌勒兜率淨土

兜率，梵語為Tusita，是欲界六天中的第四天。又作覩史多天、兜駛多天等。意譯妙足天、知足天、喜足天、喜樂天。在此天之人，多於自己所受，生喜樂知足之心，故有此名。兜率天又分為內院和外院，外院為一般天人所居，這裡的天人仍有情慾，天福享盡後，五衰相現，仍然要墮落三塗之中。內院為一生補處菩薩居住之地，相傳釋迦牟尼佛身為菩薩時，也是從此下生人間而成佛。這個天宮淨土早已存在，之所以稱為彌勒兜率淨土，乃是因為現在有彌勒菩薩在此為大眾說法度脫眾生。彌勒，梵文Maitreya，音譯為彌帝隸、梅怛麗耶、迷底屢，意譯為慈氏，乃因其累世修行「慈心三昧」而來，其名阿夷多，意譯為無能勝。在《長阿含經》卷六《轉輪勝王經》中提到說：「當人壽八萬歲時，有佛出世，名為彌勒如來。」¹¹²故人們相信彌勒菩薩，將是接替釋迦牟尼在人間成佛的未來佛。而彌勒淨土信仰，包含兩個部分，一為彌勒上升至兜率天宮，於此地為眾生說法之上生信仰，另一為下生成佛時，在龍華樹下為解救苦難眾生三次說法之下生信仰，其實彌勒信仰早於西元三、四世紀便已傳播至印度全境，且不管大小乘經典都有提及彌勒淨土之事，而在中國流行的彌陀淨土，雖然龍樹、世親等人都有提及，但於《法顯傳》、玄奘之《西域紀》中，都不見其描述，且彌陀淨土僅僅出現於大乘經典，故可知彌勒淨土比彌陀淨土更早流行於古印度社會。¹¹³關於中國相關彌勒翻譯經典亦有大約三十七種，可見彌勒淨土在中國之盛況。¹¹⁴而彌勒菩薩之願行、行持及國土概況，主要根據於所謂的彌勒六部經，而其中三經是較常見的，有《佛說觀彌勒菩薩上升兜率天經》、《佛說彌勒大成佛經》、《佛說彌勒下生經》等。經日人考證結果，《成佛經》最早被編寫出，而《下生經》乃從《成佛經》節錄出重點而成，從《成佛經》中可得知，彌勒佛需於五十六億年後方會在人間成佛，為避免修行人之退心，故補足《上升經》中，世人死後可上升兜率

¹¹² 〈轉輪勝王修行經〉，《長阿含經》卷六，《大正藏》第1冊，No.0001，頁41c。

¹¹³ 參見松本文三郎，《彌勒淨土論》（北京：宗教文化出版社，2001），頁4。

¹¹⁴ 同前註，頁30。

淨土，以加強世人對彌勒信仰之信心，至此彌勒淨土信仰以大致成熟，¹¹⁵以下便依此三經所見來說明其淨土概況。

（一）彌勒上生

依照《彌勒上生兜率天經》所見：

當彌勒菩薩升到兜率天時，有五百萬億天子。為供養一生補處菩薩故。以天福力造作宮殿。寶女皆站在樹下，手持無數瓔珞，演說不退轉地法輪之行。樹上結有寶果為眾演說大慈大悲法。風吹動此樹葉，演說苦、空、無常、無我諸波羅蜜。兜率天諸田園中，有八色河流，每一河流皆用五百億寶珠築成，河渠中有八味水，水由寶花中流出，每一花上有二十四天女，皆在讚嘆菩薩六波羅蜜。彌勒菩薩與諸天子各坐花座，於晝夜六時常說不退轉地法輪之行。若有眾生發願往生兜率天者，於蓮華上結加趺坐，便得聞法，即於無上道得不退轉，並得到天女相侍，十方諸天梵王持珠寶前來供養。¹¹⁶可見兜率天內院宮殿雖非彌勒願力所成，乃由諸天子供養所造，但環境莊嚴、幽美，不亞於其他佛國淨土，往生此天修行還得天女相侍及梵王供養，聽彌勒菩薩講經說法亦可得不退轉，故此信仰曾於魏晉南北朝時盛極於一時，東晉道安曾率僧團四百人發願往生彌勒淨土，眾人除了求來生之福外，亦因佛法之疑而想求見於彌勒。¹¹⁷而唐朝玄奘之法相宗，在《瑜伽師地論》中認為，下品凡夫不得往生彌陀淨土，故勸人求生兜率，此乃因印度之道俗皆以往生彌勒淨土為業，且兜率淨土位於欲界而易修行，不論大小二乘，皆可通修此一法門，故彌勒之崇拜遂成為法相家之共同信願與規範。¹¹⁸

關於彌勒淨土與彌陀淨土之優劣比較，自古就引起祖師大德熱烈討論，如道

¹¹⁵ 同前註，頁 54、70。

¹¹⁶ 參閱《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第 14 冊，No.0452，頁 418c-419c。

¹¹⁷ 參見陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁 168。

¹¹⁸ 參見望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 132。

綽的《安樂集》上卷中對二土有四種優劣之分¹¹⁹，迦才依道綽之觀點，於其所著之《淨土論》下卷中再加以擴充比較，主要分爲以下幾類：

1.淨土的淨穢

女人之有無、慾望之有無、退轉與否、壽命長短、善惡心，苦樂受，環境引發放逸心與菩提心之差、得果之高低、講法對象。以上凡屬劣者，皆爲兜率淨土。

2.修行難易

極樂爲人，兜率爲天，故天難人易。極樂持五戒即可往生，兜率需具足十善。極樂修十念，兜率需具施戒修。極樂靠他力，臨終時有觀世音、大勢至菩薩接引，兜率靠自力，無此二菩薩。經論中觀助往生處極樂多，兜率少。高僧大德趨向極樂多，兜率少。¹²⁰

若從經典中去探求道綽與迦才所說，不難發現其論點多有矛盾及模糊之處，例如退轉與否，其實在《上升經》中已言明，上升至兜率淨土乃爲不退轉，故道綽、迦才等人基於弘揚彌陀淨土信仰，故會有不客觀的說法，但究竟彌勒與西方淨土孰優孰劣，何者適於世人發願往生，實乃依個人之需求，無一定之標準答案。太虛與印順二人是否同意道綽、迦才之觀點，還是對此淨土之往生部分，有特別關愛之處，於後文中有詳細之說明。

（二）彌勒本願

經中對於彌勒所發之願行不多見，僅根據《大寶積經》之第四十二會《彌勒菩薩所問會》之敘述：

¹¹⁹ 道綽，《安樂集》卷上，《大正藏》第47冊，No.1958，頁9b。

¹²⁰ 參見迦才，《淨土論》卷下，《大正藏》第47冊，No.1958，頁100a。

彌勒菩薩。往修行菩薩道時。作是願言。若有眾生薄婬怒癡成就十善。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。薄婬怒癡成就十善。彌勒菩薩當爾之時。得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。由彼菩薩本願力故。¹²¹

此即說明彌勒以佛法度化眾生，希望世人能不起貪、嗔、癡三心，並廣行十善業，待眾人之心中皆能有所淨化，符合彌勒之願，彌勒菩薩才願意成佛，來建設此人間之淨土。

（三）往生之法門

至於如何往生兜率淨土，依據《彌勒上生兜率天經》所說：

1.若有比丘及一切大眾，不厭生死樂生天者，欲為彌勒作弟子者，應持五戒、八齋具足戒，身心精進，不求斷結，修十善法，一一思惟兜率陀天之上妙快樂。

2.若有精勤修諸功德，威儀不缺，承事佛塔，行眾三昧，深入正受讀誦經典。如是等人應當至心發願，念佛形像，稱彌勒之名。雖不斷盡煩惱，不得六通，但若一念頃受八戒齋，修諸淨業發弘誓願，命終之後就像壯士展臂之短暫時間，即得往生兜率陀天。

3.若有眾生清淨諸業，行六波羅密，必定無疑可生於兜率天上，將來亦可隨彌勒生人間聽聞佛法，並於未來世，遇到賢劫諸佛，為其受菩提記。¹²²

由上述可知欲往生兜率淨土，不需要斷盡煩惱，得到六通，如智儼在《華嚴

¹²¹ 〈彌勒菩薩所問會〉，《大寶積經》，《大正藏》第 11 冊，No. 0310，頁 631b。

¹²² 參閱《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第 14 冊，No.0452，頁 419c。

孔目章》所說：「往生有二處：一是西方、二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方。不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界故，須伏斷惑。彌勒處是同界故，不假斷惑，業成即往生。」¹²³此即說西方淨土因超出三界，往生此處之眾生已無有慾望、煩惱，而彌勒淨土，因同位於欲界內，故尚存慾望疑惑。但強調修十善法、六度之行、守持齋戒之重要，只要善緣聚集，就可以生兜率淨土，將來亦可隨彌勒下生人間，值佛受記，這樣的願景似乎頗吸引人，上述三點往生法門，似乎並不是那麼容易，但強調需符合大乘之精神，並非如小乘強調自利、自我解脫之重要。另外經中亦提出較易成就之法門，如「若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者。聞已歡喜恭敬禮拜。此人命終如彈指頃即得往生。」¹²⁴除了稱佛念名外，即強調禮拜彌勒亦具功德，故於南北朝時對於造彌勒像之風十分盛行，如敦煌莫高窟、龍門石窟之彌勒像甚至多於彌陀像，¹²⁵足以當時彌勒信仰之風行。

（四）彌勒下生之人間淨土

彌勒菩薩並非永久居於兜率內院，在此兜率天住滿四千歲，相當於閻浮提歲數五十六億萬歲即會下生人間，在《彌勒成佛經》中描述了彌勒成佛時的人間情景：

其地平淨如琉璃鏡，……叢林樹華甘果美妙極大茂盛，……智慧威德，五欲眾具，快樂安隱。亦無寒熱風火等病。無九惱苦。壽命具足八萬四千歲無有中天。人身悉長一十六丈。日日常受極妙安樂。遊深禪定以為樂器。唯有三病。一者飲食。二者便利。三者衰老。女人年五百歲爾乃行嫁。¹²⁶

另《彌勒下生經》中亦提到：

¹²³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正藏》第45冊，No.1870，頁576c。

¹²⁴ 同前註。

¹²⁵ 參見陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁171-172。

¹²⁶ 《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第14冊，No.0456，頁429a。

爾時閻浮地內自然生粳米亦無皮裹。極為香美食無患苦。所謂金銀珍寶車璩馬瑙真珠虎珀。各散在地無人省錄……自然樹上生衣。極細柔軟人取著之。¹²⁷

當彌勒下生人間成佛時，人間就宛如天堂般，故許多修行者發願往生兜率淨土，親近彌勒菩薩說法、修行，是為追隨他而一起到人間，為建設人間淨土而努力。《彌勒下生經》中亦提到彌勒成佛時亦會在龍華樹下為眾說法，屆時九十二億眾生皆會成阿羅漢，¹²⁸故彌勒下生信仰為一般民眾所嚮往，但也每每成為政局革命者假託之對象，而南北朝時達官貴人所喜好的，為上升至兜率淨土享樂居多。太虛與印順法師同樣主張將人間建設為一淨土，其理論方法是否源於彌勒下生思想，詳見本文後幾章中之探討。

第二節 唯心淨土與人間淨土要義

唯心淨土思想，此等淨土思想乃異於一般佛在因位行菩薩道時發起之大願，經積功累德而建立之佛國淨土。主要依《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之內容來說，即淨土不離眾生之心中，因為心淨即為淨土，淨土與現實相即不二，佛土就在自心。人間淨土思想，此即認為依佛法發揚人類之道德，透過眾生行十善業，學習菩薩利他之精神，亦可使吾人身居之穢土轉而成淨土，而無須外求。關於較詳細之內容，詳看以下之敘述。

一、唯心淨土的旨趣

「唯心淨土」即是指淨土乃唯心所變，存在於眾生之心中，如唐代珠慧海禪

¹²⁷ 《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊，No.0453，頁 421a。

¹²⁸ 同前註，頁 422b。

師所說：「若心清淨。所在之處皆為淨土。譬如生國王家決定紹王基業。發心向佛道。是生淨佛國。其心若不淨。在所生處皆是穢土。淨穢在心。不在國土也。」¹²⁹只要眾生自心清淨，則所處的國土便是清淨國土，即使到了穢土，亦會隨著清淨之心而改變，若能常保清淨之心，不論身在何處，就是恆處佛土了，所以淨與不淨不在於國土性質的差異，而在於自心之淨穢。如《華嚴經》所說：「譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。……。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」¹³⁰此謂心為萬法之王，為一切之根源，世間一切相，皆由眾生心念所生，故眾生之心能生一切善惡之世界，能起一切萬法，所以說萬法唯心所造，心生種種生，心滅種種滅，人所看到淨土與穢土，不過受到心所驅使罷了。此淨土之觀念，主要受到《維摩詰經》，「心淨則佛土淨」之影響，並在中國佛教流派上衍生出兩種不同的型態。

第一類為禪宗之唯心淨土思想，認為淨土便在於清淨本心，離開自心則別無淨土。如六祖所說：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」¹³¹即說明心見性即可成佛，自心所明之處即是淨土。又說：「佛是自性作。莫向身求。自性迷佛即眾生。自性悟眾生即是佛。」¹³²，眾生因無明而心生妄想，故如人在夢中，看不清真相，念佛之人若不明念佛之理，心不清淨，便如同此，故應去無明，除貪、嗔、癡三毒，心既有所悟而不迷，則所見之相，便與西方無異，故無須外求。

第二類為淨土宗及禪宗之結合，如五代的永明延壽大師之一類，鼓勵眾人禪淨雙修，其說：「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法。既了境唯心，了心即佛，故

¹²⁹ 《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊， No.2076，頁 440c。

¹³⁰ 《華嚴經·昇夜摩天宮品》，《大正藏》第 10 冊，No.0279，頁 102a。

¹³¹ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，No.2008，頁 347c。

¹³² 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正藏》第 48 冊，No.2007，頁 341a。

隨所念無非佛矣。」¹³³世間之境，本為心所現，皆為心之作用，故若能以清淨心念佛，則即心是佛，周遭無處不是淨土。若心迷不悟，則念佛一無是處。雖認為淨土不離一心，但仍鼓勵眾生要發願往生淨土，才是最穩當之計。

而《維摩詰經》之唯心淨土思想為何？依據《維摩詰所說經·佛國品》云：

菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。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。¹³⁴

此則說明了菩薩為了度化、饒益眾生而取佛土，依據眾生之不同的需求而方便安立之，所以淨土在於眾生日常生活之中，脫離了眾生現實之生活而欲建立淨土，就像在虛空中建造宮室一樣，終究無法成功。

又云：若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。¹³⁵

此段話即是說，欲生淨土，必須先淨其心，淨心為修行成佛之首要關鍵，因人心之染淨，決定了佛土之染淨，所以成佛需靠自己，自力才能往生，境由心轉，佛土也是如此，有了分別之心，此土便是穢土，若眾生的心是清淨的，便可見到功德莊嚴之淨土了，所以修淨土不如修清淨心，修清淨之心便等同於修淨土，所以淨土在於自己的本心之中。窺基則強調，淨土非因清淨之心而自然成就，如其所云：

菩薩自心清淨，五蘊假者有情亦淨，內心既淨，外感有情及器亦淨。佛地經言：最極自在，淨識為相，故識淨時，佛土便淨。上來但說有情為土，

¹³³ 《萬善同歸集》，《大正藏》第 48 冊，No.2017，頁 967a。

¹³⁴ 《維摩詰所說經·佛國品》，《大正藏》第 14 冊，No.0475，頁 0538b。

¹³⁵ 同前註。

本所化故，不說器界，有情土淨，器界自淨，不說自成。¹³⁶

即說明自己與有情眾生皆是因緣和合所生，因為我執才會有自他之區別，故應先破除我執，使心不顛倒，需透過實踐、修行去淨化自心，以淨心為本，再去淨化諸有情，才能達到清淨國土。

如何才能使內心清淨，而佛土自現呢？依據《維摩詰所說經·佛國品》所說：

隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；隨如說行，則能迴向；隨其迴向，則有方便；隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。¹³⁷

首先即是要「直心」，即是對佛法生起多少真實的意願，就能如是發起修行，隨著修行生出深固之意願，便能使身心調和不起妄念，心既調伏，便能實踐佛之教誨，遇善則行，並將功德回向佛道，回向佛道則能生方便，因方便而成就眾生，成就眾生便是使佛土清淨，並宣說清淨法教，則生清淨智慧，智慧既生，則自心清淨，則與佛同德，心與佛相應，當下即是佛，當下就是淨土了。

太虛大師即以此理念作為建設淨土之依據，如其所說：

管子曰：「心安則國安」；陽明曰：「即知即行」；中山曰：「知難行易」；皆以心的建設為國民建設之基者。佛曰：「淨佛國土，當於眾生心行中求，

¹³⁶ 《說無垢稱經疏》，《大正藏》第 38 冊，No.1782，頁 1027a。

¹³⁷ 《維摩詰所說經·佛國品》，《大正藏》第 14 冊，No.0475，頁 0538b。

眾生心淨則國土淨」；故首言心的淨化。¹³⁸

其舉多位名人之論說認為建設國家，當先以民眾心理建設為優先，因為人民身心清淨安樂，人與人之間的鬥爭減少，社會自然安寧，則國家便能富強。人民如何清淨其心，去除迷惑，大師則認為依佛陀垂教之八萬四千法門，行戒定慧、十波羅密，必能使佛門開通無礙。¹³⁹即呼應前所說以不離群眾，成就眾生來清淨本心之理。

二、人間淨土的意涵

相對於死後必須離開此地，往生至他方淨土而言，有些人便提出注重此生，學習菩薩所行之善業及觀念，且在此地成就而趨於佛乘，人人皆如此，便無需往生至他土，因為此土即是淨土。此為「人間淨土」及「人間佛教」的觀念，在中國的佛教史上，是未曾出現過的，直到二十世紀初才有太虛大師提出人生佛教及人間淨土的構想。¹⁴⁰印順法師從太虛大師所提倡的人生佛教，再來弘揚人間佛教的理念，並落實人間淨土的建立，以下分別依據太虛大師之人生佛教及印順法師之人間佛教，初步介紹人間淨土的意義，詳細的內容會在本文後幾章中描述。

（一）太虛大師的人間淨土

關於人間淨土的意涵，太虛大師說得很明白，其云：

今此人間雖非良好莊嚴，然可憑各人一片清淨之心，去修集許多淨善的因緣，逐步進行，久之久之，此濁惡之人間便可一變而為莊嚴之淨土；不必於人間之外另求淨土，故名為人間淨土。¹⁴¹

¹³⁸ 參見太虛，〈佛法救世主義〉，《太虛大師全書》第 23 冊，頁 117。

¹³⁹ 同前註，頁 115。

¹⁴⁰ 參見聖嚴法師，《淨土在人間》，頁 148。

¹⁴¹ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 427。

就是說現在我們居住的世界，雖然不像其他淨土那麼的完美、莊嚴，但只要憑著每個人心中的一片清淨善心，且遵循佛法的引導，個個去行善，積功累德，那慢慢的眾人之心就可淨化，我們這個污濁險惡的人間，也可以變成莊嚴的淨土，自然就不用往生到他方淨土了。

至於如何建設人間淨土呢？他又說：「依佛十善等法而行，與三乘賢聖僧為友，即為造成人間淨土之因緣也。故吾人建設人間淨土，當了知本具佛、法、僧之性德，而以歸依佛、法、僧為根本。」¹⁴²由以上可知，要使我們居住的這個穢土，要建設成人間淨土，眾生需要皈依佛、法、僧，並能持五戒，行十善，透過佛法的力量使每個人的心靈、生活都能淨化，漸漸便能達成目標。

而大師在〈建設人間淨土論〉中提到，他參考了《起世因本經》中，人間淨土的典範—鬱單越洲、及《無量壽經》介紹的極樂世界，《彌勒上升經》的兜率內院的情況，在人間建立一個人間淨土的模範社區，他認為以浙江的普陀山最為合宜，後於實行方面，再提出：

1.用政治的力量為實際施設：包括實業、教育、藝術、道德的建設。

2.應依佛法的精神為究竟歸趣：因政治事業各種建設成績，畢竟是有限的，要使之成為無限，非求之佛教不可，人間淨土之創進，其進步至于道德，即大乘佛教中最初步之菩薩行為。以此為基礎，經過無數時間之繼續不斷的力量而向上進行，則成為佛的宇宙。¹⁴³雖然大師在生前未能將理想付諸實現，但已對後世產生莫大的影響。

¹⁴² 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第24冊，頁397。

¹⁴³ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第24冊，頁430。

（二）印順法師的人間淨土

印順法師倡導「人間佛教」，他提出這個觀點，除了對治太虛所言中國人一向偏重於死、鬼的佛教，也防範佛教流於像印度佛教般偏於泛天的信仰，所以特別強調，真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。¹⁴⁴這也就是說佛在人間，佛以人間為他教化的場所，佛法的意義，也唯有通過人間的教化才得以實現。所以印順法師認為「人間佛教」議論的核心，在於「人，菩薩，佛—從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。」¹⁴⁵。

由此可知，法師希望先以凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行，修集十善，積集福慧資糧，力行不息，但在此特別的強調，人間佛教的精要，並非為個人之人天福報而修持的，故法師說「此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同」¹⁴⁶，又說「以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。」¹⁴⁷故人人需具足正信正見，以慈悲利他為先，若五乘具有善根的眾生，都能成就善法，或得清淨解脫，並使所依的世間，也轉化為清淨，便能使人間成為淨土，而不需要往生到他方淨土去逃避現實的苦難，是要一起和菩薩、佛共同在人間創造新的淨土，並實行發願莊嚴此淨土，他認為這才是大乘佛法的正道。¹⁴⁸

¹⁴⁴ 參見印順，〈人間佛教緒言〉，《佛在人間》，頁 22。

¹⁴⁵ 參見印順，〈人間佛教要略〉，《佛在人間》，頁 99-100。

¹⁴⁶ 同前註，頁 104。

¹⁴⁷ 同前註。

¹⁴⁸ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 4-5。

第三章 太虛的淨土思想

第一節 太虛淨土思想的社會文化背景

太虛大師生長的時代，正處於傳統價值觀與現代文明相互激盪的時期，傳統舊文化的衰落與西方科學理論的挑戰，使得中國的知識份子，面對國家興亡之際，不得不作出重大之抉擇。而佛教的處境，在面臨了時代的巨變下，亦顯得舉步維艱，佛教界內僧眾素質低落及教義扭曲偏離等問題曾出不窮，外在有儒家思想的侵逼、西方宗教的威脅及社會大眾觀感不佳等危機的產生，使得身為宗教改革者的太虛不得不提出反省與改革。晚清的佛學，以經世為特徵，與近代的社會思潮相結合，由超越轉為參與，由出世變為入世的復興型態，重新出發。¹⁴⁹而太虛大師正扮演著其中的一道洪流，這樣的時空背景下對其佛法的理論學說，甚至淨土思想，一定有莫大的影響，以下便來探究其中之關連。

一、社會政治因素

清末民初的中國，可說是歷史上最黑暗的時刻，國力的衰弱不振，導致西洋勢力的入侵，政府的權力不彰，使得國家內部軍閥的割據及國共的鬥爭，在這樣的時代背景下，佛教的處境如何？國家、社會對於佛教僧侶的觀感？太虛大師身處這樣的年代，對其思想上又有何啟發與影響，詳見以下之敘述：

（一）國家政治

當鴉片戰爭（西元 1840 年）時英國擊敗中國之後，一系列不平等條約的簽

¹⁴⁹ 參見麻天祥，《20 世紀中國佛學問題》（武漢：武漢大學出版社，2007），頁 3。

訂，使得中國嚴重的喪失了主權，英法聯軍之役（西元 1856～1860 年），更使得中國門戶洞開，當時的知識份子，見到西洋人船堅砲利，無堅不摧，便開始懷疑中國傳統的文化是否足以面對未來的挑戰，於是便有人提出「師夷之長技以治夷」，由曾國藩、李鴻章等人以學習西方武器及工藝技術為主的自強運動由此展開¹⁵⁰，但實施三十年的洋務運動仍然無法到達西方科技與經濟水準，主要因滿清政治制度的腐敗，守舊派的反對及人才之缺乏，遂於中日甲午戰爭（西元 1894 年）戰敗時，證明整個改革運動的失敗。¹⁵¹繼之而起，雖有康有為、梁啟超提倡之變法維新（西元 1898 年）、以及滿清政府實施的君主憲政（西元 1906 年），但不是被迅速壓抑，就是清廷只為安撫民心而無疾而終，根本無心改革，於是人們便將希望寄託於當時的革命志士孫中山先生。

孫中山先生扛著民族主義、民權主義、民生主義的旗幟，並喊出推翻滿清、恢復中華、建立民國、平均地權的口號，在武昌革命之時，民心思變、各省紛紛響應，及受到袁世凱有條件的支持下，遂於西元 1912 年，推翻滿清、建立民國。

大師亦是個熱中政治的宗教改革家，他說：

我對於佛教改進的思想，就是要怎樣根據佛教的真理，適應現代的國家和社會，使衰頹的佛教復興起來。由於此種思想的影響，隨著中國維新和革命趨勢，與革命黨人自然而然的接近，在思想上也受了社會主義、三民主義很大的影響。¹⁵²

由以上可知，大師想改革佛教的動力，乃在於其想重新檢視、探究佛教之真理，並符合現代政治與社會的潮流，以作為重新振作佛教的理論依據，而圖變之思維，與清末以來革命之趨勢相近，故大師早年和革命志士往來甚繁，亦曾因參

¹⁵⁰ 參見李雲漢，《中國近代史》（台北：三民書局股份有限公司，1993），頁 54-55。

¹⁵¹ 同前註，頁 61-62。

¹⁵² 參見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 74。

加過廣州革命而差點性命不保¹⁵³，除實際行動外，大師於思想上亦深受三民主義之影響，他說：

今為中國民族之文化中心者，則為三民主義之文化。此三民主義文化，則縱承國族五千年文化之精華，而橫吸現代普遍世界之文化，經過選擇改革以構成者也；而尤以現代普遍的世界文化為要素。觀此、可知施設現代協契時機之佛學，當何從矣。¹⁵⁴

故三民主義為中華文化之菁華，乃經過淬鍊抉擇之後，符合世界潮流之所需，所以要建設契合時代需求之佛教，即要緊緊追隨其精神，尤其民生主義，法師認為乃孫中山先生菩提心之發顯，其動機乃出於想免去人類之苦痛並得安樂與和平，¹⁵⁵正為當時民眾所深深企盼。

當國父孫中山先生建立中華民國時，太虛大師剛好年滿二十四歲¹⁵⁶。而在中國結束滿清兩百六十八年的帝制統治之後，短暫的共和政府，隨著第一任總統袁世凱的過世，中國又陷入動盪不安，軍閥的割據、蘇聯馬克斯主義的傳入與共產黨的竄起，國共之間的鬥爭，加上外國勢力的入侵，使得整個中國四分五裂，民不聊生。

尤其是共產主義，更是讓大師所痛絕。太虛大師早期曾述說其政治思想中包含社會主義與無政府主義，¹⁵⁷但自從共產主義以無政府思想作為製造鬥爭、動亂、革命的手段，成為整個國家社會陷於混亂、不安的源流，並否定宗教之存在的價值之後，便積極反對此一學說。他認為共產主義固然對資本主義所造成社會

¹⁵³ 參見印順，《太虛大師年譜》妙雲集中編之六（台北：正聞出版社，2000），頁 44-47。

¹⁵⁴ 參見太虛，〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第 3 冊，頁 208。

¹⁵⁵ 參見太虛，〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》第 1 冊，頁 243。

¹⁵⁶ 參見印順，《太虛大師年譜》，頁 50。

¹⁵⁷ 參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 194。

階級之去除及關心勞工面值得肯定，但其手段過於偏謬、只重物產而忽略人類心理基本需求，求齊頭式的平等，輕忽遭遇之不同乃繫於因果關係，只想去除階級，財產共有，但會造成民眾懶惰不前之心態，¹⁵⁸所以他說：

共產主義之結果，不演為身體貪懶至人類無以生活，則轉成佔奪之侵掠。
無政府主義之結果，不演為社會渙散至人類無以存立，則轉成混亂之強
壓，以致惟能破壞而無建設。¹⁵⁹

又說：

個人無政府主義是一條斷港，行不通的東西。¹⁶⁰

此即說明財產共有之結果，會使人心趨於好逸惡勞，最終便會造成因物質缺乏，改以搶奪侵略他人之所有，所以共產主義會使社會渙散、混亂、欺壓與奪取，故是一條行不通的路。因此大師認為唯有發揚佛法，教化世民，使民族、天下和睦相處，¹⁶¹以三民主義為依據，自由平等博愛互助之精神為基礎，建設新中國之佛教新事業，才能為國家社會服務。¹⁶²

1927 年至 1937 年為中國的黃金十年，雖人民得到短暫喘息，但隨著 1937 年中日戰爭的爆發，又將中國帶入了另一場腥風血雨之中。八年抗戰初期，太虛大師希望兩國能因有共同的文化背景—佛教，勸告日本之佛教徒，不應使戰爭爆發，反而應攜手合作，創造亞洲之新格局，但事與願違。抗戰期間，大師率僧眾入蜀，並遊歷於黔、湘、滇各省，呼籲佛教徒踴躍參加抗戰事業，組成佛教青年

¹⁵⁸ 參見太虛，〈佛法批評社會主義〉，《太虛大師全書》第 22 冊，頁 1210-1211。

¹⁵⁹ 參見太虛，〈自由史觀〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 302。

¹⁶⁰ 參見太虛，〈民國與佛教〉，《太虛大師全書》第 22 冊，頁 1248。

¹⁶¹ 參見太虛，〈社會觀〉，《太虛大師全書》第 22 冊，頁 1143。

¹⁶² 參見太虛，〈呈五次中央執監會國民政府請願文〉，《太虛大師全書》第 17 冊，頁 661-662。

護國團，訓練僧眾於戰場間救護傷患，期以實際行動來救國救民。¹⁶³

太虛大師生於 1889 年，其生長的年代正是中國最動盪不安的時期，身爲一個宗教改革者，見到國家、人民面臨如此之困境，外國強權的入侵、國家內戰不斷、遍地的飢荒，人民生活苦難，也難怪乎其想要建設人間淨土、大同世界，無紛爭，無擾亂之佛教安樂之國土，所以大師在其《自傳》中提到「中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命。」¹⁶⁴可見他把佛教的命運與當時社會利益、民族救亡圖存之責任相結合，產生了以佛法來救世之宏願。

（二）艱困的佛教處境

清朝中期之後，由於政府的財政日益窘困，對佛教寺廟的補助減少，加上民眾支持度降低，使得寺廟的財政陷入困境，而佛教僧侶的不事生產，甚至被清廷視爲社會之寄生蟲，乾隆皇帝甚至下令，控制僧侶的度牒制度，目的就是爲了減少佛教僧侶的數目。¹⁶⁵但因控制不易，於乾隆十九年又下令取消，致使出家爲僧方便之門大開，僧眾份子更爲複雜，出家目的不一，造成佛教內部嚴重的朽壞。¹⁶⁶太平天國之亂，太平軍所到之處，無不對寺廟、佛像、碑文加以破壞、焚燬，佛教的處境一度危急。¹⁶⁷自鴉片戰爭之後，准許外人來華經商傳教，傳教士在中國享有特權，並常藉著武力爲後盾，以強硬的手段傳教，不准民眾祭拜祖先、神明，故常有佛像、神像遭毀損，或把佛寺改充教堂之事，屢屢發生。¹⁶⁸

佛教自身，到了清末民初時已衰落至極，大師在〈震旦佛教衰落之原因論〉中說到，佛教衰落之因，乃末流之窳習，將當時的僧侶歸爲四流：

¹⁶³ 參見麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》卷下（台北：文津出版社，1992），頁 247。

¹⁶⁴ 參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 192。

¹⁶⁵ 參見白德滿（Don A. Pittman），《太虛人生佛教追尋與實現》（台北：法鼓文化，2008），頁 49。

¹⁶⁶ 參見麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》卷下，頁 249。

¹⁶⁷ 參見釋東初，《中國佛教近代史》上冊（台北：中華佛教文化館，1974），頁 32。

¹⁶⁸ 同前註，頁 49-64。

- 1.清高流：不貪著名利，於深山中修淨土或習禪定，但無善知識開示，導致散漫昏闇者多，明達專精者少。
- 2.坐香流：自長老、班首、職事、清眾，群居三二百人，講究威儀，練磨苦行，只要禪定死坐五六年，或稍懂叢林規矩，便自稱為老參，而學佛只是希望有一天能升到長老一職，在下位者，則只是圖口飯吃。
- 3.講經流：在講座上，只要能照古人註解背講沒有錯誤者，便可稱法師矣，更差者，則或聽記經中一二則因緣，則向人誇述自己已是得道高僧，即真正能融會貫通經論者，已少之又少。
- 4.懺懺流：則學習歌唱，拍擊鼓鈸，代人拜懺誦經，放懺設齋，創種種名色，裨販佛法，只為貪圖利養。¹⁶⁹

其中尤以第四流之僧侶，最為大師所詬病難忍，可知當時寺廟為了籌措財源，趕經懺、作法會，成為僧侶的日常生活重心，所以薦死超生為佛教所具的社會功能中，唯一未隨時代的變遷或削弱，反而大為強化。¹⁷⁰故僧侶少有時間研究佛教經典義理，加上沒有正規的僧伽教育制度，僧侶的素質低落，教育程度及道德水準皆差，對國家的建設毫無幫助，一般民眾常對佛教有以下之誤解，如：

- 1.神異的：誤以為佛教就是要念經渡鬼，或以濟公活佛、瘋僧等種種神通為崇拜，故民眾大抵看佛教是很神怪奇異宗教信仰。

¹⁶⁹ 參見太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第29冊，頁42-43。

¹⁷⁰ 參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000），頁161。

2. 姦盜的：在別有心機或盲目反對、對佛教懷著憎惡的人，而對於代表佛教的僧侶，遂以為都是奸邪、盜騙之類，如火燒紅蓮寺等，對佛教負面宣傳的電影。
3. 閑隱的：看佛教僧侶是清閑隱遁的而心生羨慕，以為佛教是清淨寂滅而和尚是無所事事的。
4. 朽棄的：心存輕蔑態度的群眾，誤認為代表佛教的僧尼，都是窮苦沒有飯吃或為苦命的孩子才會出家，所以大家才會可憐並布施他們，及認為佛教是沒用的宗教。¹⁷¹

故在一般人民心中，佛教僧侶，已不足於傳遞佛法之精義，他們只代表著神怪與迷信，佛教與一般民間信仰劃上等號，這和隋唐二代佛教之百家爭鳴，能顯現自身之價值與精髓之佛教盛世差異之大，令人不禁歎噓。

清末，在家居士團體反而對於佛教經典的保存，佛教教義、儀軌的傳承，處於非常重要的角色，故當時於佛法僧三寶之外，又有四寶之說。¹⁷²如佛教居士領袖彭紹升、楊仁山等，其中尤以後者更聞名於佛教界，他掀起三教融通、諸宗合流，以經術求治術，以佛法求世法之近代社會思潮與居士佛學之新風，¹⁷³使佛學的研究漸漸從佛門轉向俗界。¹⁷⁴並成立「金陵刻經處」，印行了百萬本以上佛經，創立了祇洹精舍，當時有名的僧人、居士，如太虛大師、釋仁山、歐陽竟無、梅光羲等人，都曾求學於此，故大師說：「精舍雖寥寥數人，與三十年來的佛教，

¹⁷¹ 參見太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》第24冊，頁432-433。

¹⁷² 參見麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》卷下，頁14。

¹⁷³ 同前註。

¹⁷⁴ 同前註，頁4。

頗有不少的關係。」¹⁷⁵，可知楊氏對於中國佛教之復興，起帶頭之作用，但畢竟其刻經處與精舍只維持了短暫的時間，對於艱困的佛教處境，仍無法力挽狂瀾。

西方文明的衝擊，知識份子轉而效法西學，清朝末年甚至有些政治革新派人士，建議政府，沒收或徵用寺廟之資產，來作於全國教育改革之用。如張之洞便提出《勸學篇》，建議政府以廟產來興學，當時假借興學為名義，強佔寺產之例不勝枚舉。¹⁷⁶進入國民政府之後，袁世凱主導「管理寺廟條例」，規定所有的出家人及寺院、廟宇都需向政府登記，廟產沒有政府的許可亦不得轉讓，雖然最後因袁世凱的逝世而無疾而終，但佛教寺廟的財產一直成為軍隊和地方政府覬覦的對象，甚至移作他用。中日戰爭爆發之後，這類的現象更加嚴重。¹⁷⁷而大師早於民國成立前一年，早有體會佛教需於內部做一番的革命，舊有傳統種種不合時宜之措施，早就要革除，故其聯絡全國僧青年，組織中國佛教協進會，實施佛教之革新，於 1912 年金山寺大會中，宣布通過將金山寺改制為佛教大學，將廟產充為學堂經費，一方面為了拯救廟產、一方面又為了提升僧侶之素質，故建議以廟產來辦理僧伽教育，但隨即被守舊勢利迅速推翻，演出全武行的金山寺事件，雖短短失敗之初舉，但已衝擊佛教內部守舊勢利，為佛教革命帶來新的契機。¹⁷⁸隨後於 1913 年中於寄禪法師的追悼大會中，提出當時順應中國佛教最需要的三項革命—教理、教產、教制之改革，對於當時頹敗封閉之中國佛教來說，重現復興的光明，帶給垂死的中國僧團無線生機，其意義是相當難能可貴的。¹⁷⁹

1922 年，大師創立了武昌佛學院，後來又陸續承辦閩南佛學院及漢藏教理院，成為佛教培育優秀僧伽的搖籃。1925 年太虛大師率領佛教代表赴日參加東亞佛教大會，隨後又訪問歐美各國，看到西方社會繁榮利樂的景象，更加強其改

¹⁷⁵ 參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 197。

¹⁷⁶ 參見釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 72-77。

¹⁷⁷ 同前註，頁 141-157。

¹⁷⁸ 參見陳永革，《人間潮音—太虛大師傳》（杭州：浙江人民出版社，2003），頁 25-28。

¹⁷⁹ 參見李明友，《太虛及其人間佛教》（杭州：浙江人民出版社，2000），頁 8-9。

革僧團，建立人間佛教的決心。¹⁸⁰

民末清初，是佛教最艱困的時期，一連串的社會、政治、文化、及基督宗教的挑戰接踵而來，眼見佛教內部的腐敗，及外界的誤會，必須有其調整和改革，才能適應時代的需求，故大師說：「中國的佛教發展到現在，已不可能再照原來的模式發展下去，並認為中國佛教衰敗的最大的病源在空談，不重實行，行爲與教理完全脫節。所以想革興中國佛教，必須去體驗、去修學、實踐，符合大乘理論，適應『今時、今地、今人』實際需要的『今菩薩行』。」¹⁸¹所以人生佛教教理改革中，充滿著非鬼化、破除迷信、重視現世人生的理念，用意在於導正世俗對佛教的誤解、加強僧伽的教育，提昇水準，重新提振佛教的價值。

二、文化思潮因素

新社會的秩序，並無隨著大清帝國的垮台而建立，面對此一問題時，國內的保守、革新派支持者各懷有偉大的復興國家、民族夢想，但彼此意見紛爭不斷，爲因應國內政治社會的動盪不安，近代的社會思潮，乃由學者、居士、寺僧佛學三個方面的推波助瀾，從經世致用和哲學思辯兩個不同的角度切入，向前推進。¹⁸²在這樣時代背景下，此文化思潮對太虛大師的影響究竟有哪些？他自己在〈我的佛教改進運動史略〉中說明自己的思想來源，¹⁸³筆者認爲主要分爲二期，¹⁸⁴詳見以下之探討：

（一）主要思想來源

¹⁸⁰ 參見學愚，《人間佛教的社會政治參與—太虛和星雲如是說、如是行》（香港：中文大學文化及宗教研究系—人間佛教研究中心，2005），頁 17。

¹⁸¹ 參見太虛，〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師全書》第 18 冊，頁 30。

¹⁸² 參見麻天祥，《20 世紀中國佛學問題》，頁 4。

¹⁸³ 參見太虛，〈我的佛教改進運動史略〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 68。

¹⁸⁴ 因大師說：「故我的文章，在民三以前，多受譚、梁的影響；而民三以後，則受章、嚴的影響較深；此後、則說不上更受甚麼的影響。」，故認爲其思想來源主要分爲兩期，參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 218。

1.第一期光緒三十四年至民國三年

對於自己早期所受的文化刺激，促進其思想體系建立之來源，太虛大師如是說到：

余在民國紀元前四年起，受康有為大同書，譚嗣同仁學，嚴復天演論、群學肆言、孫中山、章太炎民報，及章之告佛子書、告白衣書，梁啟超新民叢報之佛教與群治關係，又吳稚暉、張繼等在巴黎所出新世紀上托爾斯泰、克魯泡特金之學說等各種影響，及本其得於禪與般若、天台之佛學，嘗有一期作激昂之佛教革新運動。¹⁸⁵

以上可知大師早期思想之靈感，主要來自於康有為、梁啟超、嚴復、譚嗣同、章太炎等人之學說，這些學者的特色，則認為西方科學雖值得學習，但亦應保留中國固有優良的文化，故欲融合中西、儒佛、新學舊學，轉而與當時救國救民的社會思潮相結合，而成爲關注國家興亡、社會政治、和人生問題的經世之學。¹⁸⁶除此之外，大師於光緒三十四年前，本就對禪學、天台教義與大藏經論等中國傳統佛學，有深入的探討，受到西學的影響，乃將此佛學教義拿出，重新探討，以適應此一潮流，轉而成爲佛教改革理論學說。¹⁸⁷故知，太虛大師佛教改革心態之激發，除了基於中國傳統佛學的理論基礎，另外的來源乃得之於康有為等人之學說，以下便對這些學者的重要論說稍作介紹：

(1)嚴復（1853～1921）：

清末爲師夷之長技，乃將西學傳入中國，大部分經由在華傳教士及或官員所譯之學，其內容因一味偏好技術類或外國史地知識，與我國重人文之思想毫無關

¹⁸⁵ 參見太虛，〈我的佛教改進運動史略〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 68-69。

¹⁸⁶ 參見麻天祥，《20 世紀中國佛學問題》，頁 3。

¹⁸⁷ 參見太虛，〈我的佛教改進運動史略〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 69。。

連，故無法激起固有文化之改變，反而使民眾更鄙視西學。¹⁸⁸一直到嚴復才改變了民眾之看法。其爲此時期翻譯西學的專家，他認爲，外國之強富，乃在其學術、政治與教育，並將西方文明的觀念，透過翻譯，引進國內，最有名的即是譯出達爾文的《天演論》，當時「物競天擇」、「適者生存」的進化觀念，認爲國人唯有正視現實，改革圖強，國家才得以在弱肉強食之國際情勢下生存，此一理論譯出，風靡全國，並激發知識青年愛國的情操。太虛所接觸西方文明如西方哲學、社會主義思想，包括拖爾斯泰、克魯泡金、馬克斯、幸德、秋水等，大部份都透過他的翻譯。¹⁸⁹

(2)康有爲（1856~1927）的《大同書》：

按照康有爲的三世進化說，認爲人類社會發展之軌道，將由亂世始，到小康之世，最後再到大同世界，他將此一未來極樂世界、完美社會理想的描述，全部寫於大同書中。¹⁹⁰此書分爲十部，共 20 萬字，從《大同書》中可得知，大同世界的理想是無國而爲的世界，全地皆爲公政府，有行政長官、議員，但無國界，世界全地全部都是公國，並由人民公舉自治，而全統於公政府，雖爲公政府，但各界各自自治，不待限禁。¹⁹¹

在梁啓超《清代學術概論》中，將此書的內容概括列出如下幾個方面：

- A. 無國家，全世界置一總政府，分若干區域。
- B. 總政府及區政府皆由民選。
- C. 無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。
- D. 婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。
- E. 兒童按年入蒙養院及各級學校。

¹⁸⁸ 參見麻天祥，《中國近代學術史》（武漢：武漢大學出版社，2007），頁 328。

¹⁸⁹ 參見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，頁 52。

¹⁹⁰ 參見麻天祥，《中國近代學術史》，頁 595。

¹⁹¹ 參見康有爲，《大同書》（台北：世界書局，1958），頁 52。

- F. 成年後由政府指派分任農工等生產事業。
- G. 病則入養病院，老則入養老院。
- H. 胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，為各區最高之設備，入者得最高之享樂。
- I. 成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
- J. 設公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其勞作所人自由享用。¹⁹²

由大同書中對此世界的政治及社會福利制度的描寫中得知，大師在很多理論著作中，受到此書的影響甚多，如〈建設人間淨土論〉、《整理僧伽制度》、〈自由史觀〉中提到一些建設社會慈善制度、及超越政治、無國界限制的國際組織、人間淨土區等，顯示大師對此一大同世界、人間淨土的的期待。

(3) 譚嗣同（1865~1898）的《仁學》：

激發太虛大師以佛法來救世之決心，其實與譚嗣同之學說有很大的關連，因其常以佛教「我不入地獄，誰入地獄」之大無畏精神，以犧牲自我來喚醒中國人之覺醒，¹⁹³故大師說：「於譚嗣同仁學尤愛不忍釋手，陡然激發以佛學入世救世的弘願熱心，勢將不復能自遏，遂急轉直下的改趨迴真向俗的途徑。」¹⁹⁴佛教原本是偏向於出世的，著重於自修自了之精神，尤以中國佛教更是如此，但此書卻改變了大師舊有之心態，激起其入世救人之心，憤而投入現實社會之所需，此書內容即是以佛家慈悲為懷的精神，並以儒家、先秦諸子、老莊荀墨之學說為參考，將科學、哲學、宗教加以會通，應用於人民之現實生活中。而其政治主張亦受到康有為「大同」思想而來，以打破政治、種族、國界之藩籬，視一切人類平等，並以拯救一切眾生為目標的世界主義。¹⁹⁵故太虛大師對此書特別有所感觸及喜

¹⁹² 參見郭湛波，《近代中國思想史》（香港：龍門書店，1973），頁 66。

¹⁹³ 參見高振農，《近現代中國佛教論》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁 231。

¹⁹⁴ 參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 191。

¹⁹⁵ 參見郭湛波，《近代中國思想史》，頁 73-79。

愛。

(4)吳稚暉、李石岑在巴黎組成的《新世紀》週刊，以及梁啟超創辦的《時務報》、《新民叢報》等介紹社會主義、無政府主義、馬克斯等學說理論，皆是大師思想來源之一，讓大師得以了解世界各國政治制度的趨勢、類型，探究其利弊，以抉擇最理想之制度，作為中國發展之鑑。另外大師特別提到梁啟超的「群治」理論，其主要內容乃國家社會之組成份子若能合群，彼此交流，增長才智，由智再轉強，則此群體才適合生存於競爭之世。故要以「群術」來治群，將每一個個體都能融入群體之中，將人民心中所想，所行之事，皆與群體相結合，如此國家民族便能團結、上下一心。¹⁹⁶太虛大師，乃將其理論應用於佛教組織之治理與統一之上。

(5)章太炎：

關於大師嚮往的政治制度傾向及其理論依據，其說到：「我的政治社會思想，乃由君憲而國民革命、而社會主義、而無政府主義。」¹⁹⁷又說：「讀章太炎建立宗教論、五無論、俱分進化論等，意將以無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進。」¹⁹⁸

可見大師認為最終極的政治制度發展為無政府主義，而佛教組織亦要仿效之，並由章太炎之文章得知理想的大同世界，可由民主社會主義漸進演變而實現。另章氏所提之「告佛子書」，其主要內容主要針對政府當局，欲將廟產充公來興學之舉，其呼籲一僧眾們要認清時代，應當儘快自己辦學以增長佛智；另一方面勸告官員們，不應該有此不當的妄舉，應該對佛教加以發揚才是。¹⁹⁹大師以廟產來興僧學之體悟，便由此而來。

¹⁹⁶ 參見麻天祥，《中國近代學術史》，頁 342。

¹⁹⁷ 參見太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，頁 194。

¹⁹⁸ 同前註。

¹⁹⁹ 參見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 70。

2.民國三年至十七年

由於佛教改革挫敗、國內政治動盪，再加上國際間第一次世界大戰的爆發，太虛大師遂漸懷疑自己佛法救世之力，幸受寄禪法師之感召，²⁰⁰便於於民國三年至普陀山閉關的三年中，主要以修養心性為主，他暫時的潛伏，得以重新再出發，他說：

利用此段時間於律藏和小乘的經論，大乘曼殊、龍樹的一系經論，彌勒、天親一系的經論，以及台、賢、淨、密、禪諸部，都一一作有系統的研究。我國固有的諸子百家底學說，和從西洋譯來的新文化，亦時加瀏覽。由此種身心學術的修養而感發出來的思想，便演成了當時的各種著述。²⁰¹

由此可知，大師將之前學得的佛教基礎，再來研究擴大使其更為精深，並融合於前期所接受的西學再檢視應用成爲各種理論，對於儒學等固有學說亦有攝略，從中找出精華之處，以找尋救治佛教與適合國家社會、人民利益之良藥。

除此之外，此時期因國家情勢日益艱難，社會大眾對國家的改革更加殷切期待，故學者引進西學之風日盛，盼已改革積弱之中國，此段時期對大師的思維影響，最主要爲新文化運動的推行。

從鴉片戰爭之後，見到西方科學的進步，再加上國家一連串在政治、軍事外交上的挫敗，每對外戰爭失敗一次，就會有一次的改革運動，²⁰²早在十九世紀的末期中，爲了國家之興亡，便有維護傳統的保守派與主張現代化的改革派，展開

²⁰⁰ 參見學愚，《人間佛教的社會政治參與—太虛和星雲如是說、如是行》，頁 17。

²⁰¹ 參見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 79。

²⁰² 如鴉片戰爭後的海防運動、英法聯軍後的自強運動、中日戰爭後的維新運動。參見釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 71。

激烈之辯論，而當時的湖廣總督張之洞，便建議實行西化運動，提出「中學為體、西學為用」之口號²⁰³，人民遂開始轉而學習西方文化，在這樣的背景下，一直持續到 1915 年達到高潮，遂有新文化運動的展開，是中國在現代文化上的一個重大轉折期，此運動的主要特徵為學習西方科學、研究方法及精神，破除中國固有傳統觀念和舊有的文化，創立新的價值觀和社會文化，以求國家的進步與富強。此時期的知識學者依其言論，較激烈的改革派有陳獨秀、李大釗、錢玄同等人，此派學者重批判、懷疑中國舊有傳統文化、道德與思想，認為應全盤西化，正如陳獨秀所說：

於此而言保守，誠不之為何項制度文物。可以適用生存於世。吾寧忍過去國粹之消亡，而不忍現在及將來之民族不適世界生存而歸消滅也。……其不能善變而與之俱進者，將見其不適環境之爭存，而退歸天然淘汰已耳，保守云呼哉！²⁰⁴

陳獨秀提出了擁護「德先生」和「賽先生」，作為新思潮的兩面旗幟，為了迎接新思想，便不得不反對舊傳統，²⁰⁵其認為舊有文化不合時宜，為了避免危害國家的存亡，應統統捨棄，若堅持保有國粹，恐不適生存於世，而遭淘汰。而這一派學者，凡是見到前所未聞的西方人物及學說，無不視為救治中國社會及改造中國政治的救世良藥，幾乎是不加思考或篩選，一律歡迎所謂的新思潮。²⁰⁶當然，危害中國最深的馬克斯共產主義，亦於此時引進。此類之新思潮無不充斥著摒除對偶像的崇拜、迷信和盲從的觀念，故積極對儒家學說、民間的宗教、傳統的家庭關係產生強烈的抨擊，而佛教的存在性，當然也被這派學者完全否決。

²⁰³ 參見釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 73-74。

²⁰⁴ 白德滿，《太虛人生佛教追尋與實現》，頁 38。

²⁰⁵ 「德先生」即民主（Democracy），「賽先生」即科學（Science），參見李雲漢，《中國近代史》，頁 234。

²⁰⁶ 同前註。

大師認為從清末變法及民國革命以來，皆是中國民族力圖自救的行爲，但爲何愈救卻使中國情勢更加艱苦，這乃因爲一開始固守陳舊而排斥外來文化的錯誤，五四運動拋棄固有而整個一味採取西化之缺失，而此「擇焉不精」遺害民族國家之採取，尤爲錯誤至極。²⁰⁷，故大師說：

唯有切實看清了現代中國的需要，擇取中國五千年歷史文化及現代全世界流行文化的所宜，憑藉之以爲基本，以創造「復興中國民族」和「解救世界危機」的新文化耳。²⁰⁸

也就是認清國家現實所需，擇取中國固有之文化，這包括築人民之信基於佛法之上，用莊老之質樸以解世上之糾紛，效法孔孟之倫常以養成人類之道德，最後要皈依佛法以創造人生之價值，²⁰⁹再融入適當之世界文化，才能創造出振興民族、解救世界之文化。

（二）間接思想來源

除了上述學者之理論學說，對大師思想帶來較直接的影響外，尚有一些叫間接的刺激：

1. 佛法人生觀之潮流

佛法要避開消極、避世之汙名，要能利益社會，對現實人生發揮積極、向上的指導功能而成爲救世法，人生問題乃佛法不得不去面對的現世基本問題。近代中國佛法人生觀產生的主要原因，乃肇因中國政治社會混亂，民不聊生，人民企求一能解脫苦難的精神支柱。²¹⁰清末有康有爲、梁啓超等人對佛法救世精神的發

²⁰⁷ 參見太虛，〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書》第20冊，頁129。

²⁰⁸ 同前註，頁130。

²⁰⁹ 同前註，頁131-136。

²¹⁰ 參見何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣東：人民出版社，1998），頁81-82。

揚，民國初年孫中山先生亦讚揚佛法以犧牲爲主義，有救濟衆生、救世之仁的精神，之後的黎元洪、林森、蔣介石等政要，亦推動佛法必須積極面對現實人生，可見呼籲佛法應重視現生乃當時之潮流。近代中國高僧如印光、虛雲、諦閑、圓瑛亦代表佛教對此一時代趨勢做回應，皆主張「諸惡莫做，重善奉行」之原則，²¹¹勸導人應做個好人，守本分，以良善之本心爲出發點，去做各種利他之事業。太虛大師除贊同他們以外，主要主張從無我、唯心之宇宙觀，來提倡平等自由之人生觀，²¹²即重視一切皆爲心所主宰，而其中以人最爲自由可貴，故此可謂大乘佛法之平等人生觀。太虛大師便搭上了此一潮流，提出他廣爲人知之人生佛教理論。

2. 梁漱溟反佛論述的刺激

相較於康有爲等人盲目景仰中國文化之保守思維及陳獨秀全盤西化之激進思想，梁漱溟則採取較折衷的觀點，認爲儒家文化只要稍加挑選，即可適用於解救苦難之中國，並提出其依中國文化及世界歷史走向看來，儒家哲學必然在近代復興。²¹³他一方面希望中國文化在西方文明的刺激下，能夠振興，另一方面將中國之落後與衰微，歸咎於印度文化即佛教在中國的過於興盛，故復興中國文化的另一項要務，就是抑制佛教的發展，所以對清末、民初以來如楊仁山等人的佛教改革，持著反對的態度。²¹⁴

他反佛迴儒之因，乃在於崇尚儒家專談現世生活的思想，批評佛教專注於現世生活以外的事情，所以在現代根本無多大之作用。他又特別針對太虛、梁啟超等人欲將佛教拉到現實的層面，運用於現世生活之事，認爲是不可能的，因爲佛

²¹¹ 參見何建明，《佛法觀念的近代調適》，頁 93。

²¹² 同前註，頁 128-129。

²¹³ 參見麻天祥，《中國近代學術史》，頁 417。

²¹⁴ 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書公司，2006），頁 73-74。

教具貴族氏的氣息，絕不適用於平民文化，欲將其改頭換面，只是在糟蹋它，²¹⁵另佛教深受印度文化影響，不圖謀此世界生活之態度異於西方文化的積極向前，已吃虧甚多，若再提倡佛教只是會害慘中國人民。²¹⁶

太虛大師為反駁其對佛教之誤解，乃提出重視現世生活、發達現實人生的「人生佛教」理論，認為佛教是入世的，是關注當下人民之生存，主張透過人民之善業與淨化，來達到國家、社會的安寧與進步，絕無法苟同梁漱溟之說法。

（三）人生佛教的提出

太虛大師提出佛教改革中對後世影響最深遠的，即人生與人間佛教思想的提出，其理論學說便與上述種種時代背景文化因素有莫大之關連，關於人生佛教的主旨，太虛大師說：

適應現代之文化故，當以『人類』為中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故；當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義。²¹⁷

此即為了使佛教適應現代文化之潮流並切合佛法的精義，不落入低俗之危機，與人民生活相結合及符合時代之需求，故欲發揚此宗旨，便推出使人民生活能更發達、優渥及契合時機的人生佛教理論以完成此一目的。故人生佛教內涵非常顧及人民生活利益，照顧人民生命財產之安全、促使民生富裕，深富強烈入世利他之精神，這樣的理念相當具有國父孫中山先生所提出的民生主義色彩，除此以外，尚具有之殊勝意涵即如大師所說：

²¹⁵ 參見梁漱溟，《東西文化及其哲學》（台北：里仁書局，1983），頁 248-249。

²¹⁶ 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 123。

²¹⁷ 參見太虛，〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第 3 冊，頁 208。

「人生佛學」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。²¹⁸

故可知太虛大師認為應當將以往佛教人士所重視的「天」、「鬼」無關民生的問題，暫時先擱置不談，現在佛教的重心，應擺在對人類當前生活的建設，而這段話的另一個特點，大師乃言及欲達成此一目標，建設應以「人生化」、「群眾化」、「科學化」為基礎，必須符合大乘佛教的精神。而其中的「科學化」一詞，特別引人注目，宗教往往和科學是難以相容並存的，但對於一個宗教家而言，能提出這樣新穎的觀點，想必是與舊思維有某程度的劃分，並拋開傳統的包袱，此皆與民初之社會思潮中，學者所受之西方文化而提出之學理有莫大的關連。

另外大師在其著作〈人生佛教課題〉中，對於「人生」一詞有進一步的解釋，他說：

「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」。²¹⁹

²¹⁸ 參見太虛，〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第3冊，頁209。

²¹⁹ 同前註，頁218-219。

以上可知，「人生」佛教是要來對治中國傳統以來佛教重死之流弊，尤其提到學佛之人只希望能作個享福的鬼，這根本已違背大乘佛教自立利他之精神，由此可見一般世人學佛的目的，已扭曲至深，只想要到逃避現實，到另一世界去享樂。另大師對淨土宗的判攝中，其認為現今之時代已不適合天乘行果，此指的就是淨土宗，因為會被謗為迷信神權，故現代應適合以人乘行果，²²⁰即為他亟待弘揚的人生佛教理念。可見太虛大師的人生佛教理論充滿著破除迷信、重視人民現生的利益、著重科學化、現代化的思維，這樣的觀點勢必和其淨土思想環環相扣，故欲理解大師的全面之淨土思想，實欲先探討其身處之政治社會環境、及文化思潮之背景。

第二節 太虛淨土思想內涵

中國傳統淨土思想中其實帶有很強烈的信仰成分，因若非如此，便無法有力支撐世人實踐往生之淨行。然此易衍生許多流弊，如過度專注於死後的去向，只著重於有利往生的行為，忽略了現實生活中實質的意義。但這和佛教菩薩道本意並不符合，因為佛陀是如此重視人類現生的問題。太虛大師所處之年代，佛教即產生了此類之弊端，人們專修淨土行，並只知彌陀淨土，修持方法亦剩念佛一門，而信仰佛教只為了死後有個好歸處，如大師所說：「然限以今世當機，則除淨土，餘皆可廢。而於世善，復崇儒術，則佛之律儀戒善亦不須弘，而佛法僅存真信切願念彌陀佛矣。」²²¹即當今世人之根基較為淺薄，故選擇淨土之易行道為修行方式，其他佛教宗派中所提之各種教義皆可廢除，因不符合世人的需求。佛法中原本強調戒定慧之修持、及修善利他觀的發揚，現在都已被忽略，故只剩具有強大

²²⁰ 參見太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》第1冊，頁528。

²²¹ 參見於太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁715-747。

信仰力量的念佛法門。前文提到太虛大師的人生佛教思想中處處充滿著破除迷信、著重科學化、現代化的思維，面對淨土思想中違背大乘精神之教義如此盛行，大師不可能視而不見，該如何去檢討？程度的拿捏非常重要，因為大師身為中國佛教界的領袖，其背後需面對廣大的信仰群眾，若過於躁進，可能會面對佛教支持群眾的流失，人民心靈失去依托，反而造成社會更不利的狀態。

大師的著作中，對淨土思想有頗深入的闡述，其有別於日人法然將中國淨土宗分為三系，太虛大師乃根據淨土教行門弘傳的方法，主要分為四期²²²，而其所處年代便屬於分期中之第四「奪禪超教律之門」，此期之現象乃肇因於清代以來禪宗衰落，淨土宗轉而一枝獨秀，而其弘傳方式亦僅存散念信願，人們亦只念一句「阿彌陀佛」代表佛法之修行，大師曾於其著作中提及當時佛教之衰微，所以他一直強調佛教經典中非僅有彌陀之一類淨土，其云：

普通一般人，認為淨土，必就是念阿彌陀佛往生西方極樂淨土。然這不過是十方淨土中之一種淨土。凡十方諸佛、諸大聖菩薩都有攝化有緣之淨土，故有西方彌陀淨土，東方藥師淨土，乃至兜率內院彌勒淨土等。依諸佛菩薩依正莊嚴而起信發願修行者，皆名淨土行。於彌陀淨土行弘盛修習者，遍於中國、朝鮮、日本，而尤為日本佛徒修行之特色。²²³

即說明其實淨土的種類繁多，但今人皆只認識西方彌陀淨土，其餘的淨土思想很少被提及、弘揚，而中國自唐朝以來，此思想便漸漸成為主流了，不僅是淨土宗之祖師提倡，連其他各宗之大德亦尊敬推崇，這個現象還遍及整個大乘佛教流行之地，日本的淨土真宗，更到了「則除淨土，餘皆可廢。」的地步。²²⁴故大

²²² 一為「依教律修禪之淨」、二為「尊教律別禪之淨」、三為「透禪融教律之淨」、四為「奪禪超教律之門」，見於太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁715-747。

²²³ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2436。

²²⁴ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁752。

師提醒世人，佛法中尚存有多類淨土，乃菩薩為攝化各類眾生所造，本節將會分成三個重點，分別探討太虛大師的彌陀淨土、東方淨土、彌勒淨土主張，以助於了解其整個淨土思想之內涵。

一、太虛彌陀淨土思想

大師開示彌陀淨土法門時，除了說到西方淨土外，還宣揚其他淨土思想，此有別於一般淨土宗只發揚彌陀淨土一門之一大特色。為回應佛教清末以來之流弊，首先導正民眾心中對「淨土」二字的曲解，還原其真正意涵及重要性。

（一）往生淨土之實質意涵

他強調所謂的淨土，乃菩薩因中依眾生心修種種清淨之行，而使眾生世界清淨，以嚴淨此不淨國土令淨。²²⁵又說一切大乘佛法，都是嚴淨國土之行。以諸菩薩最初發大乘心，乘大悲願，即為普度一切眾生。完全依眾生之心而修行，無為自身想。²²⁶所以修淨土行並非以自身了脫為首要目的，乃是為了利益廣大眾生為主要依歸。由自身之大悲心而起，了解世人心之所需，藉以滿足人類心之需求，來淨化他人之心，眾生心淨則國土淨。可知大師認為一切淨土行乃心的淨化、心的修持。其又說：「清淨之佛土，是離一切相，離一切分別言說之一真法界。此一真法界，遍一切處，人人本具而不顯現者，為煩惱業報之所障故，雖遍一切而不相應。」²²⁷即說明清淨佛土本無範圍可言，遍及於外界或你我之心中，若能去除障礙，勤修淨業，轉念之中，便能與佛國淨土相應。

從以上看來，大師似乎較從唯心的角度來論西方淨土之意涵，淨心才能與西方淨土相呼應，才能在世時見西方之境，但這屬於現生法樂，畢竟要臨終時由彌

²²⁵ 參見太虛，〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2410。

²²⁶ 同前註。

²²⁷ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2658。

陀接引，親聞佛說法，才是彌陀淨土最大主旨。所以並非著重唯心而否定實有淨土法門存在之必要性，因有其實存之意義，如大師所說：

淨土法門，就是為防退失菩提心而說的，要行者臨命終時發願往生，依托諸佛果德本願力，得以往生淨土和諸佛菩薩俱會一處，既無外界眾苦的逼迫和擾亂，內心自然安和，由此專精續修，菩提心和菩薩行也自然增廣了。

228

觀看十方淨土之往生法門，皆須發大乘菩提心，才能往生，如法師所說：「阿耨多羅三藐三菩提之大果，須廣集福德智慧資糧，行菩薩行，始能成辦。」²²⁹而人之壽命不過短短數十年，故要於此生具足成佛之資糧實屬不易，未避免前功盡棄，且能繼續聽聞佛法，保持菩提心不退，實需要如淨土這習佛法之中繼站不可，所以往生淨土之意義，實則爲了使我們的修行能夠相續而不中斷，否則此生結束後，因果業報接連而來，實在無把握能再獲得修持佛法之良善因緣，因此若能生於佛之淨土，即可因親近佛菩薩說法之加持，故能得不退轉，繼續修行，待功德圓滿，即可修成正果，如法師所說：「然為一生未能極證而防退墮計，則皆有托庇於某一佛聖的清淨國土之需要。」²³⁰可見現今世人人根陋劣，若缺乏佛力之救度，實難解脫，若缺淨土一門，佛果難證。²³¹所以在其著作中，亦有很多關於彌陀淨土之論述，他在《無量壽經要義》中以永明大師的一段話，來說明對彌陀淨土之重要性：

永明大師云：「無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟」！

以此重重上推，至極究竟，乃得淨土。可知淨土法門，深大圓廣，統攝無

²²⁸ 參見太虛，〈如何發菩提心修菩薩行而不退〉，《太虛大師全書》第 28 冊，頁 403。

²²⁹ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第 7 冊，頁 93。

²³⁰ 參見太虛，〈佛法一味論之十宗片面觀〉，《太虛大師全書》第 1 冊，頁 343。

²³¹ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第 2 冊，頁 751。

量，而居佛法中最高之位也。故吾人對此不可不明信奉行。隨順阿彌陀佛，發如是願，自利利人，超此惡世，直入極樂，得不退轉；行菩薩道，廣化一切眾生，皆使離一切苦，得究竟樂。此則修彌陀淨土之大勝利也，吾人豈可忽諸！²³²

這段話中透露出的訊息，即說明了雖眾人只單修彌陀淨土一門，但仍然可於臨終時見佛往生。故大師對於彌陀淨土評價甚高，其乃因淨土法門攝機極廣，如他所說的「淨為三乘共庇。」²³³淨為大小乘人共同追求的理想界，任何宗派如天台、賢首、唯識、三論及禪宗，皆可修淨土，所以眾生應奉行彌陀之願行。而他認為此法門最殊勝的原因，乃在於一般人往生至西方淨土，可得不退轉，並能廣行菩薩利他之善業，度脫眾生，其和自己皆能脫離生死之苦海，所以此特別的地方，應值得我們去重視。

另外，下至極惡眾生，上至等覺大士皆可修證，不管是造五逆、十惡墮地獄者，或持五戒、行十善，甚至連鳥獸魚蟲皆得往生，亦是大師認為此法門最妙之處。²³⁴五逆、十惡毀謗佛法之人往生於否，自古為各宗師之間論辯的主題，此乃因《無量壽經》及《觀經》間之不同調所致，曇鸞認為謗法者不得往生，肯認犯五逆者可得往生，²³⁵道綽在《安樂集》中則同意前者說法²³⁶，而吉藏和淨影慧遠，認為犯五逆之人能不能往生，決定於其是否有發大乘菩提心²³⁷，故為有條件往生說，唯獨善導獨排眾議，認為即使五逆及謗法仍可得救度，²³⁸太虛大師採類似善導之看法，相信淨土法門攝機之廣，在此強調不僅造惡之人可得道往生，連

²³² 參見太虛，〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2416。

²³³ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 1。

²³⁴ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2836-2837。

²³⁵ 參見廖明活，《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，2006），頁 490。

²³⁶ 參見道綽，《安樂集》卷下，《大正藏》第 47 冊，No.1958，頁 21a。

²³⁷ 參見慧遠，《觀無量壽經義疏》，《大正藏》第 37 冊，No.1749，頁 183c。

²³⁸ 參見善導，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊，No.1753，頁 277a-b。

畜生道之眾生亦可得到救贖，²³⁹故彌陀法門實在值得我們重視。

其次，爲了避免一般人誤以爲求生西方淨土，只是爲了脫離痛苦的人間，而到另一方圖得享樂，太虛大師說：

如吾人念佛往生淨土，非唯求自得處安樂，是爲救拔一切眾生之苦而生淨土。世之慈善家等，施衣、施食雖能拔苦，非能拔根本之苦。唯佛法中，令眾生斷煩惱，證菩提，方能拔除眾生之苦本。淨土法門，令人往生，雖未使眾生即時斷除煩惱，然生西方者即能離苦，亦漸能盡除煩惱，成無上覺。²⁴⁰

所以往生西方淨土，最大的用意，不僅能消除自己的苦痛，斷盡煩惱，最重要的是，待證得菩提時，再回人間行菩薩道，營救一切眾生，脫離苦海，使他們也一同往生淨土，此說法同曇鸞著重迴向門中「還相」的重要，「即生彼者已，應迴入生死稠林，教化一切眾生，共向佛道。」且認爲此應列爲五念門中首要之任務。²⁴¹因爲僅著重於自己苦難的消除乃二乘之思維，應積極廣發菩提心，救度眾生才是大乘之道。所以這也是他在講解彌陀相觀經論時，首要向世人澄清之觀念，因中國淨土思想演變至最後只剩念一句阿彌陀佛，求自身之解脫，戒律善行皆忽略，忘了彌陀淨土所欲彰顯的實質意涵，即著重回到人間救度眾生的重要，所以這才是大師倡導西方淨土的主因，亦和其人間佛教的思維是相呼應的。

（二）以唯識的觀點談信心、願心與西方淨土之關連

傳統淨土宗強調眾生之信、願心與往生西方淨土有直接的關連，其乃站在信

²³⁹ 太虛云：「下至極惡眾生皆可修證，上至等覺大士亦應修證。蓋下下品及鐵蓮花生者，即造五逆、十惡應墮地獄、餓鬼、傍生、中者，聞此法門起信、發願、修行得往生也。」參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2836。

²⁴⁰ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2705。

²⁴¹ 參見廖明活，〈中國佛教思想述要〉，頁 480。

仰的角度，呼籲世人必須對整個西方淨土法門有深切的信心且往生之願望必須強烈，才能有足夠的力量支撐著淨土行者實踐往生之方法。大師在其著作中，則以唯識的觀點，來解釋眾生心念與佛國淨土之間息息相關，有別於以往古德之說法，此亦與清末民初唯識學之興起有關。²⁴²他說：「念佛人求生西方，先依經教信有西方依正莊嚴，即此為佛菩薩無漏識上所現本質淨土。復托之變為自心上所緣相分淨土，互為增上，乃現所了極樂世界。」²⁴³此即說明淨土行者因對經典中所說西方淨土之種種情況能深信不疑，故產生的種種心相與佛菩薩無染污之識所變現之淨土互為增上，才產生了西方淨土。另外又說：

依佛菩薩悲願力所現依正莊嚴為增上緣，起自心清淨心而變起自心淨土。此自心淨土與彌陀淨土，清淨相應，成為共變淨土，故得往生極樂淨土中。攝持於彌陀願力故，即得永不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。²⁴⁴

故心性對於淨土行者是非常重要的，心中懷疑便無極樂淨土產生，心不清淨便無法和菩薩之願力相呼應，自心所變之清淨土便無法和西方淨土產生關連，於是依靠佛力得到救贖，往生淨土永不退轉，便不可能發生，依此論述，故知大師強調應先往生淨土首在於要有清淨之本心。如何才能使自己心靈清淨，與彌陀淨土相呼應而往生西方淨土？大師認為首在於建立「信」，要對佛法有正信，才能升起菩提心，依利他之觀念修行，才能建立清淨心。

1.信

如其所說：「若沒有信心，則不與彌陀佛土發生關係，亦不能接受此法之意旨。所以修淨土法門，先從「信心」起。」²⁴⁵因為若對西方淨土之有無、阿彌陀

²⁴² 見本文 114-115 頁之論述。

²⁴³ 參見太虛，〈唯識之淨土〉，《太虛大師全書》第 9 冊，頁 1359-1360。

²⁴⁴ 參見太虛，〈唯識之淨土〉，《太虛大師全書》第 9 冊，頁 1360。

²⁴⁵ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2438。

佛之願行以及對修行的方法，心存懷疑，則難達成往生之目標。所以大師呼籲眾生首要認清因果業報之可怕，因為「吾人本心，無始無起，無終無滅，持續而恆，隨緣而轉。」²⁴⁶唯有脫離六道輪迴得究竟之安樂，才能擺脫業力之牽引，才是最上道，所以要有人身難得，佛法難值之觀念，故要勤修佛法，只有往生淨土才能真正跳脫生死輪轉。其次必須相信人本具如來清淨智慧，本具成佛之因子，²⁴⁷此則提醒眾生本具有佛性，即阿賴耶之清淨種子，乃因業報之故而染污，無法彰顯，唯有修習佛法，開啓智慧，便能恢復清淨本性而成佛，大師認為世尊常念一切眾生為佛，故現身說法，為的就是使一切眾生不要忘了自己本具佛的本質，而盡力化導眾生以至成就。²⁴⁸另外對念阿彌陀佛往生安樂世界的法門、相信時時皆有佛、菩薩，在身邊護念、護持及修行上精勤不息必得諸佛菩薩之庇佑而往生之說，都要有深切的信心。說明有阿彌陀佛為我們修行的模範，其所立下之世願及成就之國土為我們所依靠，有這雙重的保證，眾生應更堅定自己修習佛法之決心，必得諸佛菩薩之庇佑而往生，足見其著重諸佛之願力及他力救度之重要。

某些人誤解佛教經義，認為淨土皆為虛妄不實的，這樣便有損往生之信心，故大師除以佛法勝義諦來說明淨土乃一真法界外，亦採以世俗諦之說法，勸眾人應相信過此十萬億佛土，確有一西方極樂淨土，並融會西方科學之說，來說明淨土之有無，如其云：

依據天文學者之研究所得，知火星世界中有人民。空中等於太陽之各恆星，皆是世界，亦可有人生，故世界無有限量。於此無量數之世界中，當然有苦樂、淨穢、好惡之種種差別，其清淨安樂美好莊嚴之世界，即是淨土。由此說來，西方淨土，在現代天文學上很容易承認。²⁴⁹

²⁴⁶ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2833。

²⁴⁷ 同前註。

²⁴⁸ 參見太虛，〈講學與修行〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2850。

²⁴⁹ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2657。

故知其乃依天文學之觀點來證明西方淨土確實存在，並呼籲世人應深信不疑，可見其受西方學術之影響，將科學與佛學融通，利用科學原理，來強化眾生往生的信心，將佛法賦予現代化之姿，呈現於世人面前使之了解，這樣的說法，相對於過去之佛教僧侶而言，是較少見的，但在他佛學著作中，卻屢見不鮮，如其所說：「佛學與其他宗教不同，就是近代科學進步，往往將一般宗教根本動搖，而佛法則不然。科學愈進步，佛法愈得到真理的證明。」²⁵⁰故知佛法所說的一切，是經得起科學的驗證，通過科學的背書之後，再以現代化的觀點，告知於群眾，更可獲得世人之接受，故二者是相輔相成的，大師也相當利用此一特性，來闡明淨土思想符合現代化的一面。

2.願

有了信心之後，接著要立下深固、堅定的信願才得以往生，否則亦和西方極樂國土產生不了任何的關係。其云：「有了信心必須要發願，沒有堅決的志願，則不易成功其往生。」²⁵¹所以人往生的意念愈強，就愈容易成行，至於要發何種性質的願，太虛大師認為吾人應聽從佛陀的教誨，首要勸眾人升起厭棄離脫此娑婆穢土，嚮往西方淨土之安樂莊嚴之心願。²⁵²清代悟開法師認為古人提出「欣厭」二門，最為重要，厭乃厭離穢土、厭離生死，厭離之心愈盛，則欣慕念佛、欣慕西方淨土之念則愈切，所以他認為立實願者，先須開欣厭二門，令人於念佛求生西方。²⁵³由此可知古代淨土宗師，即呼籲世人對此娑婆穢土應起厭離心，大師亦呼應古人之說法，認為假使不對三界、穢土有厭離心，尚有一絲愛著的話，是不可能超脫三界、往生淨土的。²⁵⁴但生厭離心只是二乘者所發之心，是不夠的，未避免世人又陷於只顧自我了脫，而違背大乘利他之心行，故大師再次強調雖對此

²⁵⁰ 參見太虛，〈原子能與禪定神通〉，《太虛大師全書》第 28 冊，頁 670。

²⁵¹ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2438。

²⁵² 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2838-2840。

²⁵³ 悟開，〈念佛百問〉，《卍續藏》第 61 冊，No.1184，頁 364c。

²⁵⁴ 參見太虛，〈法相唯識學〉，《太虛大師全書》第 8 冊，頁 340。

娑婆國土生厭離心，但並非生天享福報，其真正目的乃是要世人發願早往生淨土得斷無盡煩惱而成無上佛陀、並學得無量法門而度無邊眾生，即要堅持發度人之願來生於淨土。所以應以菩薩之大智、大悲度脫眾生之心發願生淨土，並立志以上品之輩生於西方世界，才能早日學成度無邊眾生。²⁵⁵如大師所說：

若無諸佛安立淨土為已發大乘心菩薩之所依歸，一旦退失，則前所修之布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧之種種功德，唐喪無益。故菩薩必以淨土為歸宿，方不致退失大乘心——菩提心——而唐捐其前功也。²⁵⁶

此話即說明諸佛安立淨土最大的目的，是要使眾生生前所修之六度萬行能繼續不中斷，為確保大乘心即菩提心之不退墮，所以才要以西方淨土為依歸，如此才能早日成佛，廣度眾生，因為在此娑婆世界，想要成就諸佛菩薩行，具足佛菩薩的功德智慧，並隨順一切眾生之根機性欲而為化度，是非常困難的，而淨土修行易、成佛快，一旦生西方即具足成佛之因，故應發願往生，但必須以菩薩之大智心、菩提心，即為成佛廣度世人之心為前提，並非以生淨土享樂為目標，如此才能提高往生之品位，才能快速達成成佛度眾之願，才是生西方淨土最大的目的。

（三）往生實踐法門

由前文可知，往生西方淨土應對阿彌陀佛救贖之力，與自己往生之可能要深具信心，並要有強大的意願至彼岸，若半信半疑且三心二意，沒有堅決的信念，實難已成功。而個人心念能與彌陀淨土有了基本之呼應，尚須要努力的修持才能實現。故大師說：「我們修行淨土，好比欲去淨土中留學一樣。但欲留學，須先預備資格，方可進入；故修習淨土亦然，須積福德資糧。」²⁵⁷此意即說明雖然往生西方淨土之信心具備，願望殷切，但仍須身體力行，積集欲往生之福德資糧，

²⁵⁵ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2840-2841。

²⁵⁶ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2671。

²⁵⁷ 參見太虛，〈佛教的教史教法和今後的建設〉，《太虛大師全書》第1冊，頁478。

待時機成熟，即得如願。大師對「行」，下了基本原則，其云：「這行，即是惡止善行，持名念佛。有此力行，則可以達到最高目的地，以完成所信願之事。」²⁵⁸

「行」，最簡單的概念就是諸惡莫作、眾善奉行與念佛。首先必須做到持守戒規，不犯惡業，如大師所說「律為三乘共基」²⁵⁹，因為戒律不振，則整個教團，會因此衰落，所以戒律應為三乘共修的基礎，律學之興才可止惡，故戒律不可廢，應重新提振。但畢竟止惡於佛法之修行上仍屬消極的態度，故要積極的行善，要有大乘自利利他之觀念與稱念佛名並行，才得以往生。

大師雖然於其著作中對實踐往生法門做頗詳細之介紹，故此將其建議之修行方法一一列出，從中來探究、了解其彌陀淨土思想的特色與取向，並釐清其觀點是為創新亦或傳承於中國傳統佛教思想：

1. 勤讀淨土經論

大師認為關於念阿彌陀佛往生安樂世界之法門，乃由釋迦牟尼佛親口所說；並由阿難親承佛旨結集流傳，即今天所見之淨土三經，還有其他散於諸大藏，故勸眾生應多讀往生安樂國土之相關經論。且歷代祖師聖賢善信，稱揚修此一法門而得往生者，更是不計其數。²⁶⁰即倡導大眾，應勤讀相關淨土經論，如善導大師之《觀經疏》卷四中所云：「言正行者，專依往生經行行者是名正行。何者是也？一心專讀誦此觀經彌陀經無量壽經等。」²⁶¹以閱讀淨土經為修持之正行，故太虛大師以此修行法為最殊勝之法門，故當奉行之。其實除了能增加世人對淨土法門之認知，進而產生信心之外，此亦針對佛教末流，只剩念佛一法，對大乘經論置之一旁，略而不視之流弊來說。故學習佛法，經書典籍絕不可忽略，因為有了正

²⁵⁸ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2438。

²⁵⁹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 1。

²⁶⁰ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2835-2836。

²⁶¹ 善導，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊，No.1753，頁 272a-b。

知才會產生正見，有了正見的支持，背後才會有源源不絕的力量，推動你走向正確的修行之途，不至於落入旁門左道。所以修淨土行之人，當然就要以淨土經論為依歸，修習正當之淨土法門，往生之願才能達成。

2.修三福與修善布施

大師認為修《觀經》中所述之三福業有助於積聚福德資量，才有資格至西方淨土留學。²⁶²歷代大師對於此三福之看法雖有不同，但皆強調行此三福業之重要，善導大師將此三福列為過去未來現在三世諸佛淨業之正因，且為凡夫所修之善法，只要行得其中一福皆得往生，²⁶³若三福皆具，則可提升往生之品位，可知關於修三福業以助往生之觀點，大師與善導是一致的。

其次，要能隨喜並依自己的能力去修善，且修布施中之財施，如刻印經書、建橋築路、賑饑濟貧、恤孤養老、救災護病等。修法施如除自身力行之外，亦能教人孝順父母、保衛國家、修持五戒十善、誦念彌陀佛號及大乘經典。將一切所行之功德，發願回向往生極樂，不求人天福報，求與大眾同生淨土²⁶⁴。此點和永明延壽所強調的廣作萬善行門，以菩提心為往生正因，並強調五念門中之功德迴向之重要，另同時代之印光大師亦有相同之主張。²⁶⁵所以習佛並非待在家裡足不出戶，應多關懷大眾，而非與社會脫節。

3.念佛

大師認為「念者、即是不忘失之謂，心心持念於佛而不忘失，則自然一切舉止言動皆趨向於佛，而一一皆為趨向無上菩提之妙修行路。」²⁶⁶因為只要剎那忘失佛的教誨，一時不覺便會無明心動，因而產生煩惱等苦；亦會忘記發菩提心之

²⁶² 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2842。

²⁶³ 善導，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊，No.1753，頁 270b。

²⁶⁴ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2844-2845。

²⁶⁵ 參見陳劍鎧，《圓通證道—印光的淨土啓化》（台北：東大圖書公司，2002），頁 169。

²⁶⁶ 參見太虛，〈講學與修行〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2849。

重要，這樣的修行便無法究極。而念佛便有提點之效果。而持念阿彌陀佛之佛號，有覺性念、觀相念、持名念三種，²⁶⁷大師乃遵循古代賢者大德，以持名念佛之易行道為往生西方淨土為最簡要微妙之法門，²⁶⁸故特別提倡之。而念佛之實質作用為何？大師說：「世界一切唯心所造，是心作佛，是心是佛，現前以即佛之心，念即心之彌陀，命終亦以即土之心，生即心之極樂，則念佛求生淨土之信心，可以益加堅固。」²⁶⁹大師認為世界萬物之境乃唯心所現，西方淨土為佛之清淨無垢之心所造，人人本具成佛之因，要成佛、要生淨土，平時就要訓練心識能緊緊扣住阿彌陀佛所現的一切，甚至想成自己就是佛，臨終時便能以此堅定的心，而生淨土，這樣的方法，當然以念佛為首要。故知其雖然首倡持名念佛，其最大目的是要大眾心繫彌陀，才能相應於淨土。

大師於〈往生安樂土法門略說〉中對念佛法有相當詳細的闡述，不亞於淨土宗祖師之開示，究其念佛法，其實很有天台宗宋代遵式大師之味道，遵式的念佛法強調事理一心相融、運逆順十心懺悔、修五悔，以及坐禪觀法等來證得念佛三昧。²⁷⁰而太虛大師所提倡的「晨早十念」²⁷¹，此同遵式所創，將天台數息法與念佛結合，呼籲大眾於清晨時面向西方，合掌稱念阿彌陀佛，一念一氣，如此十念，然後發願迴向，²⁷²此十念法，其實和曇鸞所說的十念即憶念佛名不同，此為十聲念佛，和善導提倡的相同，²⁷³故知念佛法門乃承襲於善導一流之十聲念佛法。

此外大師提倡藉著參加佛七等法會，以禮敬佛法，懺除業障，兼誦往生淨土

²⁶⁷ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2842。

²⁶⁸ 參見太虛，〈佛七開示錄〉，《太虛大師全書》第 31 冊，頁 1192。

²⁶⁹ 同前註，頁 1190。

²⁷⁰ 參見釋大睿，〈宋代天台懺法〉，《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化，2000）網路版，刊登於<http://www.chibs.edu.tw/publication/LunCong/025/025a-9.htm>。

²⁷¹ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2842。

²⁷² 遵式，《往生淨土懺願儀》，《卍續藏》第 61 冊，No.1164，頁 667c。

²⁷³ 參照陳劍鎧，《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：城邦文化事業股份有限公司，2009），頁 168-169。

經典及諸大乘經律，專念阿彌陀佛，期能一心不亂，親證念佛三昧之法。²⁷⁴即強調以念佛來懺除業障之重要，內容和遵式所寫的《往生淨土懺願儀》²⁷⁵相似，故其說法應源自於此，古時道綽結合懺悔思想創立淨土門，善導將懺悔觀融入稱名念佛。²⁷⁶

其次認為於任何時間、行住坐臥，語默動止之時，色聲味觸，心有所思，意有所觀，即攝六根以念南無阿彌陀佛。²⁷⁷此處的「攝六根念佛」，其實源自於《大勢至念佛圓通章》中的「都攝六根，淨念相繼」，乃以都攝六根來持念佛名，使獲得的淨念，能相繼不斷，此為清代印光大師認為最上開示之法。²⁷⁸亦見於歷代淨土宗師著作中所提倡。太虛大師認為念佛號之功用，乃為能時時提醒自己行利他之善業，並激勵自己精進而得成就安息，使南無阿彌陀佛之一淨念繼續不斷。

如其所說：

我們腳踏實地的去信心念佛，執持名號；名號即心境，我們意識心完全以佛號為境。佛即心，心即佛，無二亦無別，就證得念佛三昧。在修持上有這麼的經驗，到了臨終，自然平平安安的一點雜念也沒有，往生西方，位居不退。只要我們信願持名，決定證得這種不可思議的境界。²⁷⁹

即平時要腳踏實地去稱念佛名，要念至心境合一，就可達到念佛三昧之功效，故知大師雖以稱名為主，其實是要通達念佛三昧使心識專一之效果，古時曇鸞、道綽、善導，對證入此三昧亦有濃厚的關注。²⁸⁰而印光大師所說的「正屬持

²⁷⁴ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2844。

²⁷⁵ 遵式，《往生淨土懺願儀》，《卍續藏經》第 61 冊，No.1164。

²⁷⁶ 參見陳劍鎧，《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》，頁 26。

²⁷⁷ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2843。

²⁷⁸ 參見陳劍鎧，《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》，頁 188。

²⁷⁹ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2457。

²⁸⁰ 參見陳劍鎧，《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》，序頁 6。

名，餘兼三種念佛」，即強調持名念佛可通向實相，證得念佛三昧，²⁸¹大師的觀點與前賢古德是雷同的。故其持名念佛法，非一般淨土行者，將口稱與憶念分判為二，是互通的。而平常的精勤修習，在大限來臨心念混亂時，更能沉澱自心，往生極樂淨土，所以大師說：「專念阿彌陀佛求生極樂淨土之法門，即仗彌陀大願，臨終一生極樂，得與諸佛菩薩常會一處，勝緣增上，使之心心念念不忘失佛，直趨無上正覺，此尤穩當中之穩當也。」²⁸²可知持名念佛，乃往生淨土行門中最穩當之法。

同時期的淨土思想，以印光法師最為一般人所推崇，其亦為淨土宗之十三祖，他認為末法時期以持名行法為最合時宜，亦依據善導之《觀經疏》為論證依據，²⁸³其著作中著墨最多之處在於臨終助念一事，如印光法師所云：「念佛一事，最要在了生死」²⁸⁴，並有〈臨終三大要〉之著作，連大師亦云其閱讀《文鈔》厚厚四本書，皆在教人如何為死來做預備功夫，²⁸⁵故此點和太虛大師是較為不同之處，因其認為往生西方淨土就像去留學一樣，於彼地學得無量法門廣度無邊眾生，才是此行最大的目的，故大師的彌陀淨土思想，偏重於平時對阿彌陀佛之信、發往生極樂世界之願、持念佛號與行五戒十善之善行，對於臨終持念一事，似乎是大師較少提及的部分。

綜合以上觀來，大師對於往生修持方法之內容，大多源自與善導大師在《觀經疏》中所說，以三福為往生正因、稱名念佛之易行道，與倚仗彌陀之願力及他力，往生為主，結合天台宗遵式等之禮拜、懺悔、迴向行門及數息念佛法，並同永明延壽大師主張廣作善行以確保往生之可能，足以證明太虛大師對中國傳統佛

²⁸¹ 同前註，頁 199。

²⁸² 參見太虛，〈講行與修學〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2849-2850。

²⁸³ 參見陳劍鏗，〈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〉，自序頁 7。

²⁸⁴ 參見印光大師，〈誠信願真切〉，《印光大師文鈔精華錄》網路版，2010 年 5 月 27 日。
<http://book.bfn.org/books/0362.htm>。

²⁸⁵ 參見太虛，〈佛教當把民間的信仰組織起來〉，《太虛大師全書》第 31 冊，頁 1445。

學用力之深，其彌陀淨土思想實踐法門多揀擇於古代祖師之思想精華，並融通西方科學做說明。而最值得注意的，其所說之實踐法門並非只有念佛一事，對於大乘經論的了解、菩薩慈悲心之發揚、自利利他善行的推動、敦守五常及發揚倫理道德，皆是修淨土行人應當力行之事，這些和日常生活息息相關，若能如此行便不會再遭受習佛只為學死或做個好鬼之批評。

二、太虛東方淨土思想

太虛大師說：「人生大事莫過於生死，此二事也是最難解決之事。透過諸佛的宣揚開示，使眾生能依之實行，而得解決人生最難解決的生死問題。」²⁸⁶大師認為佛教乃於如如不二之妙體中有二大法門，足以解決這棘手的問題，其中將度死之事，交付與西方之彌陀，另外將濟生之事，則付與東方之藥師。因為東方位於四方之首，居四季之春，生長萬物，所以資生延壽之事則屬於藥師之法門。²⁸⁷故如大師所說：「此願人類解除痛苦，社會和平，國土豐樂，為藥師願特要之點，亦如彌陀願中之特重聞名往生也。」²⁸⁸可知藥師法門的特色為解除人類現世之痛苦，增進世人之幸福快樂，與彌陀願行中之接引眾生至彼岸齊名。

但佛教傳入中國以來，其功用往往受到侷限，其價值無法發顯，因中國人一談到淨土就只知道西方淨土，其他淨土狀況一概不知，其實這當中蘊含許多問題，大師認為這乃唐宋以來，因佛法過度專注於度亡與臨終往生，故被社會人士蜚議為死亡之佛教，往往遭人誤解為只有死時，佛教才派得上用途，所以為補偏救弊，重振佛法之價值，實在有必要重新倡導這專門濟生之法門。

（一）重新提倡藥師法門之因

²⁸⁶ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第14冊，頁2233。

²⁸⁷ 同前註，頁2234。

²⁸⁸ 同前註，頁2313。

大師認為依當時之社會狀況、國家位置、歷史民情，非常適合提倡藥師淨土信仰，以待改革中國之陳疴舊病，發揮民族固有之文化特色，進而將國家社會建立成新淨土，其詳細內容如下：

1. 學佛應注重現生應用：

其認為學佛應注重現生之應用，尤其需符合佛教應用到現代社會之新精神。²⁸⁹例如將佛教改變為滋養現實人生之佛教，如創辦佛教孤兒院、辦理學校義務教育、醫院等社會公益事業，改善家庭社會之生活，使世人能於現生中得佛法之益，即將藥師思想運用於現代社會中，使人消災除難，成就福壽，使得人生獲得最大的利樂。而國家社會、宇宙萬物，皆有相生相養相資之關係，²⁹⁰彼此互依互成。這樣的想法，似乎呼應了他所提出之人生佛教之內涵，故知藥師淨土信仰為其提倡人生佛教思想資源之一，乃因於現實人生之關懷重於死後亡靈之救贖而起。

2. 中國即為東方琉璃淨土

就中國之地理位置而言，大師認為若以印度釋迦牟尼佛出生之中印度為娑婆國土，則處於東震旦土之中國，則猶如藥師琉璃淨土的東方世界。以西之歐美各國，信仰神教，只專談死後之救贖，故適合西方彌陀度亡之思想。另中華民族思想文化，例如孔、孟、老、莊等學說，及堯、舜以降之古聖先賢，皆重於人生道德之修養，所倡導的修身、齊家、治國、平天下等，皆為現生之事。²⁹¹所以就大師的思維看來，就整個國家之位置、民族之歷史文化特色而言，皆合宜於東方琉璃淨土之狀況，故實應力倡此淨土思想。

3. 依藥師淨土思想建立新中國及人間淨土

當時中國社會、政治混亂，人民處於水深火熱之中，需依藥師消災延壽之法，

²⁸⁹ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第 14 冊，頁 2235。

²⁹⁰ 同前註，頁 2236。

²⁹¹ 同前註，頁 2238-2239。

才能轉禍爲福，故應以琉璃世界爲理想國之建設藍圖，並依藥師之本願而發願，集眾修行，使得眾生因圓果滿，則此世界將會日趨莊嚴，再推廣擴展至地球各處之人類，依藥師如來所發之欲成琉璃世界之修行法門來修行，將此娑婆之穢土，轉化成像東方琉璃淨土般之光明澄澈，則理想國度，即將實現，故藥師法門受到太虛大師所重視提倡的。

由以上三點可知，大師以整個民族、國家利益爲出發點，來倡導藥師淨土法門，如其所說：「今日中國急欲解決之民生問題，而欲使人民衣食住行富饒豐樂者，皆不出此藥師佛願；故能人人依此發願實踐，則民生痛苦及生計諸問題，庶幾可解決矣！」²⁹²由前文所述可得知當時國家社會面臨內憂、外患巨大的危機，人民生活痛苦，故若欲解決民生之基本問題，眾人應效法藥師之願行。所以大師倡導此一法門時，展現出濃厚的愛國情操，認爲佛法並非以個人之利益、解脫爲出發點，應以解決眾人之苦難爲優先，此正符合大乘佛法自力化他之精神，亦是大師一貫強調的主張。其次法師說：「自其屬淨典觀之，則爲隨願往生修行不退於琉璃淨土；自其屬密典觀之，則可拔除業障消災延壽於娑婆當人，故此經乃兼具淨土、真言、無量法門之功德者矣」²⁹³故知依不同角度來看藥師經，其兼具多種不同之功能，不但具有淨土法門使人能於修行上得不退轉之優點，亦具備消災延壽之長處，故實應好好提倡發揚之。

（二）藥師十二大願與現生應用

大師說：「佛陀說法，乃以眾生爲對象，隨著眾生之病症不同，而給予不同的法藥，每一種法藥皆可治病，每一種修行法門皆可入道。中國自唐宋以來，偏重於彌陀淨土及念佛往生，而藥師法門雖不及彌陀思想之普遍，然此佛土，亦如西方極樂世界功德莊嚴，等無差別。雖然藥師法門不特重往生淨土，但卻重現實

²⁹² 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第 14 冊同前註，頁 2313。

²⁹³ 同前註，頁 2267。

人生之應用，只要依藥師所發之十二大願，推演其義並仿行之，不論在政治之建設，社會之改良或民生問題之解決，皆有補偏救弊之功效。」²⁹⁴

而藥師之本願如何和現實生活產生關連，並運用於滋養現實人生，使人民獲得安樂，太虛大師於〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉有相當獨特別於以往祖師大德之見解，如其認為藥師所發之十二大願，第一至第五願，乃依四諦中滅道二諦境而發；自第六至第十二願，乃依苦集二諦境而發。前五願中更可分別，第一、第二依所證滅諦果而發；後三依菩薩所修道諦而發。²⁹⁵並引用當時戴季陶等人於藥師法會所發之願，來做為實際應用之說明：²⁹⁶

1. 培植民德，著重民生，使人民生活安居樂業

以德為培植人民為本，並發揮其智慧及創造力，使之所作皆成，即使之廣行四攝，勤修六度，盡己之力為社會及人群服務，教之以大乘捨身救人之精神為依歸。精嚴戒律，調伏身心，使一切人民身口意業，咸歸清淨。讓一切有情都能修習戒定慧，倘若有犯戒者，亦能悔過不再犯，並調伏自己的身心，使其身口意業都歸清淨。依藥師之智慧，運用進步之科學，並依照孫中先生三民主義，來建設國家，使人民生活不於匱乏，照顧人民的生活，並做好社會福利措施，倘若民眾之收入匱乏或家庭突遭變故，無力負擔日常生計，政府要救濟之，不因經濟變故而導致無法生存。再者要注重義務教育政策，使人人皆能學習待人處事之理，培養良好的品德，個個以禮相待，社會祥和，國家將更強盛。

2. 結合現代醫術去除眾生疾病

政本優生，即注重優生學，並重視小孩之教養，使人民一切身心完善，相好端嚴。重視醫療及衛生政策之訂立，獎勵研發新的藥物，使有疾病之人，皆有醫

²⁹⁴ 參見太虛，〈藥師本願經講記校後跋〉，《太虛大師全書》第30冊，頁926。

²⁹⁵ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第14冊，頁2292。

²⁹⁶ 同前註，頁2296。

藥能得救之，並教導人民衛生之觀念，才不至於因髒亂而致病。並普設醫院，廣施藥品，並建立醫療保險制度，補助人民看診費用，不管人民貴賤貧窮皆有能力就醫治療，使能遠離病魔之折磨。

3. 訂立善法，使人民恪遵法律

由政府立下正法，降伏邪見，使一切正法能並育並行，永離纏縛。廢除以往重男輕女之觀念，由國家立法來保障女子就學、就業之各項權力，使男女平等，在社會上不因性別不同，而有不平等之對待。嚴格取締不法之事，不縱容惡徒並將其繩之以法，教育民眾要遵守法治之觀念，使人民不因對法的不瞭解，而觸犯了法律。並改良刑政，實施感化，使一切人民不觸法網；即有犯者，在獄獲教，出獄獲養。在訂定刑事法律政策時，應盡量以感化的方式來教育人民，使其發心不犯錯，倘若因一時之差，觸犯法律，在獄中要教導之，使其誠心悔悟，改過向善，出獄後讓他們在社會上有就業、生存的機會。

綜觀以上所見，太虛大師認為學習佛法，首要利益於現實之人生上，而非專注於個人死後之解脫，對於藥師之十二大願行有新的詮釋，將其賦予建設人民生活之現代意義，即注重人民教育的普及、品德的培養，社會救濟制度的健全，並照顧人民現生的利益，使之產生安樂為最大目的，故不僅要以佛法度眾生，亦希望能開出整治的藥方；醫治當時動盪不安之社會、國家，而大師為何懷此之胸懷、抱負？除對當時政治時局的一種反應外，其實亦要實現建設人間淨土之理念，如大師所說：「今日若能將此法門流行於世，則世界眾生皆得普遍消災利益，而使人生與佛法發生普遍的親密的關係，更足奠定人間佛教的基礎也。」²⁹⁷於此則再一次的表達，藥師法門之注重現生利益的內涵，實為提倡人間佛教之理論基礎，二者關係密不可分。

²⁹⁷ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第14冊，頁2375。

（三）藥師願行之實現

大師說：「雖有本願，必藉功行圓滿，方使其本願之得遂」²⁹⁸即雖發了願行，仍然要去力行，待功德具足，才能如願。菩薩欲度無邊眾生需如此修行，而眾生欲效法菩薩所發之願，亦要如是。這裡所謂的「行」，大師認為乃從發菩提心始，再施行四攝、六度萬行，四攝乃布施、愛語、利行、同事，六度即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。如此才可掃除無明障礙，使本然之性德彰顯。²⁹⁹行四攝、六度本就是大乘菩薩道之修持法，故可知此為一切淨土法門所必備，即符合大師所說的：「一切大乘佛法，都是嚴淨國土之行。」³⁰⁰

在藥師經講記中，大師並非從淨土經之觀點來說法，對於個人如何修持才能往生藥師淨土，較少被論及，其對藥師法門之開示乃偏重於現生利益之應用，並結合西方科學及康有為大同書中，對老弱婦孺之照顧等社會福利機構所影響甚深。如其所說：「今日之人世，若依藥師之智慧，則科學資生之方便，妙用無盡，鬥爭永息，世界和平，人民衣食豐富，所受無缺乏矣。」³⁰¹即以佛陀開示之藥師法門之智慧，並輔以西方科學之方法，便能產生最大的妙用，世界和平、人民衣食無缺，便儼然是一人間淨土了。

三、太虛兜率淨土思想

從太虛大師的彌陀淨土思想看來，其受中國傳統台賢禪淨等宗派之影響甚深，除此之外，如前文所述，大師在第二期的思想來源中，亦曾經提到，他對大乘曼殊、龍樹及彌勒、天親一系的經論頗有研究，在這樣的文化激盪下，對大師的兜率淨土思想影響程度如何，是否會有特別之傾向，從以下幾點來探討。

²⁹⁸ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第 14 冊，頁 2250。

²⁹⁹ 同前註，頁 2251。

³⁰⁰ 參見太虛，〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2410。

³⁰¹ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第 14 冊，頁 2303。

（一）彌勒淨土之殊勝處

大師認為早在慧遠以前就有人修彌勒淨土法門，而彌勒淨土，就是兜率內院。雖十方諸佛的淨土皆可往生，但他認為以往生極樂及兜率內院者最多，他說：

今各宗間之通行之淨土門，以西方極樂與兜率內院為最廣。上生兜率內院以親近彌勒，則雖不談他方佛土之聲聞眾，亦可依歸；故諸淨土門又以兜率淨土攝機為普遍焉。³⁰²

由此可知兜率淨土不似彌陀淨土強調二乘種不生³⁰³，故他方淨土不管根基如何皆得往生，所以大師以兜率淨土攝機為最廣。另他又說：

唯淨土行則若極樂、若內院等，皆許以稱念若彌陀若彌勒等聖號即可往生，一經往生即不退墮，其行極易。故於此行門一生決信，心即安定，既不慮所行之不能達所願，則身雖未往生而心已等于往生者之安樂自在。³⁰⁴

故可知往生兜率淨土與彌陀淨土一樣容易，皆允許以稱念佛號得往生，並只要信此法門，可得身心安樂自在，一旦生於此地就可不退轉，故此語即告知眾人，非若古人所說，彌陀淨土往生易於彌勒淨土，亦非生於兜率內院，會因時間、環境而得退墮。故其說：

憑佛力往生，使菩提心相續不失的淨土法門，種數甚多，而在中國則以彌陀的極樂淨土為最盛行；除此以外，真能使菩提心保持不退者，就是彌勒

³⁰² 參見太虛，〈佛法一味論之十宗片面觀〉，《太虛大師全書》第1冊，頁343。

³⁰³ 太虛說：「所謂的女人及二乘種不生，乃指西方淨土無有女人、根缺及不具福報之三乘人相；非謂此土或他方之女人根缺及二乘人不得往生極樂也。已生極樂者，雖有凡夫、二乘等別，然皆必進入大乘，畢竟成佛。故西方極樂世界，是由大乘無漏善根之所成就。以是大乘善根界故，不僅無有女人、根缺、二乘之體性，而女人等之名稱皆無，只有阿鞞跋致菩薩等之名稱。參見太虛，〈往生淨土論要義〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2668。

³⁰⁴ 參見太虛，〈律禪密淨四行論〉，《太虛大師全書》第1冊，頁362。

兜率淨土的法門。³⁰⁵

可知往生此二土之實踐法門，同具有菩提心增上之作用。最後大師歸結出彌勒兜率淨土有三殊勝之處，值得我們發願往生：

1. 彌勒菩薩為一生補處之菩薩，將來會繼釋迦牟尼佛之後來娑婆國土作佛，教化此土眾生，所以特現兜率淨土與此界眾生結緣，故應發願往生兜率淨土以親近彌勒。

2. 兜率淨土，和我們一樣同在娑婆國土，同在欲界，是最靠近我們的，故特別與此處此界之眾生有特殊的因緣，所以最容易得度。因其為方便攝受成熟此土欲界人天而化現故。此點之說法與玄奘法相宗說法頗為相近，皆認為兜率淨土處於欲界，故最易往生。

3. 彌勒淨土是由人上生，而其上生是由人修習福德而來，故此之成因會使人類德業增勝，讓社會更加進化，成為清淨安樂之人世；所以早可預感彌勒將會下生此土來成佛，亦即為創造人間淨土而來。³⁰⁶從這句話看來，大師認為往生彌勒淨土之正因，和其提倡之人生佛教之本質以及人間淨土之成因一致，且會對社會及眾生帶來相同之淨化效果，故彌勒成佛之淨土概況，應是大師心中欲勾勒人間淨土時之來源之一。

由以上可知，在大師眼中，彌勒淨土應最貼近人間，最值得身為「人」的我們，作為發願往生之目標，故其說：

³⁰⁵ 參見太虛，〈如何發菩提心修菩薩行而不退〉，《太虛大師全書》第 28 冊，頁 503。

³⁰⁶ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第 7 冊，頁 94-95。

兜率變化土為等覺大士示現作眾人之歸依處，一生即得不退，是故欲生淨土，唯此最宜。願諸大眾，發願上生皆不退轉！凡發大心之士，勉之！勉之！³⁰⁷

所以眾人實不應捨近求遠，應以此為發心歸往之地。大師亦舉例說明，彌勒信仰亦曾盛極一時，他說：

近來發見於燉煌石室者，則於彌陀淨土變外，更有藥師淨土變，千手觀音淨土變，彌勒淨土變，地藏淨土變等，則知唐以前修淨土行者，不限極樂，而皈心兜率內院彌勒淨土者尤夥。³⁰⁸

所以彌勒淨土確實適合眾人往生，也曾吸引多人發願歸往，從石窟中之彌勒聖像之多，可略知一般。但此淨土思想終究不如彌陀淨土之盛行，原因為歷代聖賢大德，有人說彌勒淨土不易修持且不易往生，或說不及彌陀淨土殊勝³⁰⁹，而大師則舉彌勒上生經中所說的：生兜率內院者，皆是發大乘心而不退轉之眾生；且說有三品修，如有犯戒而懺悔者，臨命終時彌勒亦會來接引。而且法華普賢勸發亦指只要歸內院。所以大師特別強調彌勒淨土法門之所以不流行，並非國土勝劣或修行往生難易程度之別，而在於弘揚者及修行者較少之故。³¹⁰以此來破除眾生對於往生兜率內院之疑慮。

（二）彌勒淨土之重要意涵

而大師自己的往生取向呢？可從其編輯〈慈宗三要〉、成立慈宗學會、編纂〈慈宗要藏目錄〉看出端倪。所謂「慈宗」，乃以彌勒為宗，宗奉慈氏菩薩，以

³⁰⁷ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第7冊，頁120。

³⁰⁸ 參見太虛，〈律禪密淨四行論〉，《太虛大師全書》第1冊，頁358。

³⁰⁹ 如智者的十疑論、道綽的安樂集、迦才的淨土論等，都如此說。參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁717。

³¹⁰ 參見太虛，〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第2冊，頁718。

求能上生內院，比如念阿彌陀佛以求生極樂世界，專以阿彌陀佛為宗奉，持名、觀想之所念皆在阿彌陀佛一樣。³¹¹而其所弘揚的法相唯識學亦以彌勒為根本，故知大師乃希望將來能上升內院。³¹²至於他目前廣於匯集相關慈宗經論目的何在？大師說：

慈氏菩薩所說金剛經論、現觀莊嚴論等法性經論，以及經、律、論三藏中之宣說慈氏行果者，都是慈宗的法藏，……凡本師釋迦牟尼佛所宏揚的法門，教化之生類，都付囑慈氏菩薩。……以待彌勒當來下生成佛時候出來交付。³¹³

所以其現在所做的一切，便是預備將來彌勒菩薩下生人間時弘法所做的努力。故大師認為彌勒淨土思想的意涵，不僅只是往生到兜率內院，更重要的是追隨彌勒菩薩下生至人間度化眾生，當彌勒在人間成佛時，世界將會變得十分美好，猶如一人間淨土，若有眾生在釋迦牟尼佛佛法的教法中能持戒，或修持，或念佛，或能布施供養、恭敬禮拜諸佛，乃至只要合掌低頭，其實皆已種下善根，而這些人若尚未得度者，屆時人們會因彌勒佛在龍華樹下三次轉法輪，而聞法證得果位。³¹⁴這乃因為彌勒佛為釋迦牟尼佛在此界為其授記成佛之弟子，故將來彌勒所教化之世界，亦同於釋迦佛所教化之世界，所以現在應當依釋迦牟尼佛之教法而修行，於釋迦佛法中生關係者，皆已與彌勒佛發生關係，³¹⁵故吾等眾生，無論修持何種法門，其力未充，或發願往生他方淨土者，彌勒佛皆能以其神通願力，協助引導令眾生如願。³¹⁶這顯示出彌勒實為眾生的總皈依處，可總持一切佛法。

³¹¹ 參見太虛，〈慈宗的名義〉，《太虛大師全書》第9冊，頁1365-1366。

³¹² 大師說：「吾亦志生內院，然於願生極樂諸土者，亦均贊揚。蓋聖淨刹內，十方互通，慈氏冠上具諸佛菩薩，則於兜率亦常預彌陀海會，豈唯龍華來會哉？」參見太虛，〈閱藏密或問〉，《太虛大師全書》第25冊，頁172。

³¹³ 參見太虛，〈慈宗的名義〉，《太虛大師全書》第9冊，頁1367。

³¹⁴ 參見太虛，〈佛說彌勒下生成佛經講要〉，《太虛大師全書》第3冊，頁189。

³¹⁵ 參見太虛，〈怎樣赴龍華三會〉，《太虛大師全書》第3冊，頁272。

³¹⁶ 參見太虛，〈佛說彌勒下生成佛經講要〉，《太虛大師全書》第3冊，頁189。

（三）龍華三會中修持法

所謂龍華三會，有初會、二會、三會之別，乃因眾生與佛法關係之深淺、所積得功果之大小及根性之勝劣有關。與佛法關係、積功累德深大而根性勝者，則可赴初會；其次者則赴二會；其淺小而劣者則赴三會。大師在《上升經》講要中，很特別地將往生兜率淨土之眾生分為三品九等，³¹⁷這顯然是受了《觀經》中，將往生西方極樂淨土之眾生，依修行法門之不同而劃分為三類九品所影響，但此之分法，於彌勒經典中是無根據的。³¹⁸大師對於這三會修行的內容及應具備的條件、資格及修行途徑，有詳細的開示，其內容為《上升經》講要中，所提之實踐法門的延伸。其實龍華三會後，所有眾生皆能受到救度，屆時我們所居之國土，亦會成一人間淨土，故我們亦可將大師之開示內容，視為眾生欲成就人間淨土之修行法門，詳見以下三點：

1. 初會證果之條件：

從現在開始，若能在釋迦牟尼佛的教法中，由深刻的了解，而生起堅固的信念，即於佛法中起大乘正信心，並施行六波羅密即六度之行，無論其為男女、老幼、富貴、貧賤，於此生臨終時，必能上生兜率內院，親近並得見彌勒如來，聽聞其說法，依教奉行；而將來亦可隨彌勒如來下生人間，聞法起行，並得龍華三會之初會證果。³¹⁹故大師勉勵眾人，若想赴龍華三會之初會，證得阿耨多羅三藐三菩提果，使自己離苦得樂、並進而普救一切眾生脫離苦海的話，發大乘心、修六度行，一樣也少不得，故眾生若欲得大勝果報，一定得依大乘菩薩行不可。而這樣的修持內容，頗類似《無量壽經》中所謂的上品人之修持法門。

2. 二會證果之條件：

³¹⁷ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第7冊，頁112。

³¹⁸ 參見陳泉州，《彌勒淨土集》（北京：華夏出版社，2009），71-172。

³¹⁹ 參見太虛，〈怎樣赴龍華三會〉，《太虛大師全書》第3冊，頁273-274。

於釋迦佛法中亦能起決定之信心，並皈依三寶，雖不發大乘心，不修六度之行，但因接觸佛法，而樂善好施，守持三皈，即皈依佛，皈依法，皈依僧；五戒，即不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。並對佛教三寶起信仰心，而成爲三寶弟子，爲人類中的有道德者，所以雖然無法赴龍華之初會，而於二會中，亦得聞法修行，因而超凡入聖。³²⁰如大師所說：「若能精持五戒，勤修十善，由此雖不上生兜率陀天，亦可增長人類道德，促現社會進化以成人間淨土也。」³²¹故可知二會正果之條件，持五戒且樂善好施，亦爲淨化人類身心與社會環境，創造人間淨土之方法。

3. 三會證果之條件

只要與佛法稍生關係者，如偶起一念之善心、歡喜心，或舉一手、低一頭，乃至於日常生活中無意間與佛法生關係者，如入佛寺瞻禮佛像，乃僅念一佛，或誦佛經半偈，不管眾生見聞到佛法僧三寶，是否有生起信心、願心，甚至有輕慢心，也可因此與佛法發生關係；不論信或信、敬或不敬，只要與釋迦佛法中生關係者，這一類之人皆是釋迦牟尼佛所付託與彌勒者；將來都能赴龍華三會聽聞佛法，授記作佛。³²²

以上所說赴龍華三會條件爲對在家居士而言，所受攝之範圍甚廣，幾乎與釋迦佛法稍微有一點關係者，即能受度而超脫，而出家眾者，依法而修行，本身即具備赴會聽法之條件，但若犯了戒規，違背佛法、甚至誹謗佛法，只要將來能聞彌勒佛名，或看到三會說法時，能生一念歡喜心，往昔所犯的罪業皆能消除，進而得證解脫。

太虛大師編輯〈慈宗三要〉，在廈門成立慈宗學會，並將相關經論匯集成〈慈

³²⁰ 參見太虛，〈怎樣赴龍華三會〉，《太虛大師全書》第3冊，頁274-275。

³²¹ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第7冊，頁107。

³²² 參見太虛，〈怎樣赴龍華三會〉，《太虛大師全書》第3冊，頁275-276

宗要藏目錄》³²³，並於武昌佛學院說明「慈宗三要」意義，其謂「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」³²⁴，另其在〈志行自述〉中曾說：「余則志在整興佛教僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本。」³²⁵即強調先以真實智慧來觀一切法境，後發大菩提心，修菩提戒行，行滿自然得果，即如彌勒菩薩一樣，彌勒上生經屬於得果、現在一生補處果、當來必得下生成佛究竟佛果。這一切便以彌勒菩薩為宗師，以行瑜伽菩薩戒為根本。所以大師特別重視彌勒淨土信仰，不僅他個人，還有期望攝授之學僧及在家弟子，能行菩薩六度之行，並鼓勵大眾盡此人身之後，避免從迷入迷生死淪沉之危險，故應稱念回向，往生於內院極樂之淨土，而謀一安穩妥善之地，³²⁶以期彌勒下生，人間淨土建設完成之日能早日來臨。

第三節 太虛人間淨土理念與實踐

人世間充滿苦痛，大抵可分為依外界苦，即天災等難；依內身苦，如飢餓、貧窮、衰老等苦；依人群苦，則有戰爭、搶奪、殺傷、恩愛別離等害。³²⁷因眾人對於現處人間之種種煩悶、憂惱、苦痛之不滿足，便會升起能居於淨土之願，一者，即脫離人間尋求如彌陀、彌勒、藥師等他方淨土之心願。二者，即設想人間能有方法改善，期能成為美滿的境地。而建設「人間淨土」之理念，便因此而起。

³²⁸太虛大師說：

余覺佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，即人間亦可改造成淨土。

³²³ 參見太虛，〈慈宗要藏目錄〉，《太虛大師全書》第 29 冊，頁 5-11。

³²⁴ 參見太虛，〈慈宗的名義〉，《太虛大師全書》第 9 冊，頁 1365。

³²⁵ 參見印順，《太虛大師年譜》，頁 169。

³²⁶ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 404-405。

³²⁷ 參見太虛，〈真現實論宗體論〉，《太虛大師全書》第 20 冊，頁 262-263。

³²⁸ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 395。

雖人世有煩惱生死、痛苦鬥爭等危險，但若有適當方法而改造之，固可在人間建設淨土也。³²⁹

所以大師認為並非離開此地，才可覓得淨土。他主張眾人應留在此穢土，以適當的方法，來改善我們所居住的環境，期待人間也能成爲一淨土。至於應以何種方式來改善，爲本節討論的重點。

但今之世人，多以科學欲來征服自然，以機器來代替人力，企圖以此來解決人之苦痛，可是以科學機器之力仍無法防止洪水、地震、颶風等天災，反而大規模的生產，而破壞環境，生存之苦不但沒有解決，反而造就更多的後遺症。另有人提出理論學說以期解決此一問題，或基於唯物、或基於唯心、或基於生物學、或基於業感緣起，或基於藏識緣起等。因理論之迷謬，方法遂多錯誤，反而對人間造成更多的禍害。如唯物史觀之馬克思說，導成階級戰爭之赤化，就是一例。³³⁰可見大師認為欲解決人民的苦痛，欲建設人間淨土，並非只靠科學、唯物主義等方式。要建設人間淨土，先要瞭解此土之組成分子，就如同看病一樣，先知病症，方能開出藥方，而非病急亂投醫，容易造成反效果，戕害人民身心。以下將對其人間淨土之理論與建設方法作相關之探討。

一、人間佛教的實踐

大陸學者郭朋認為太虛大師提倡建設人間淨土，有雙重意義，一則依佛教的理想來建設人間，進而將其改造爲人間淨土，另一方面，就是佛化人間，把人間變成爲佛的宇宙。³³¹將人間變成佛的宇宙，即爲由人而成佛，由人去學習菩薩行，層層進化到達佛的體悟，便是大師所提的人生佛教、人間佛教的理念的實現。

³²⁹ 參見太虛，〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》第22冊，頁1196-1197。

³³⁰ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第24冊，頁395。

³³¹ 參見郭朋，《太虛大師思想研究》（台北：原明出版，1996），頁505。

（一）佛法應著重於人生

藉著佛法的影響，從現實的人生中，致力於道德的改善進步，使自身能向上發達，最後到達圓滿無上之佛陀的人格，如大師所說的「仰止唯佛陀，完成在人格；人成佛即成，是名真現實。」³³²人人具備佛陀之人格，人間便與佛的宇宙無異，此人間便可稱為淨土。而人欲達成佛之人格，除先完成聖賢君子之普通人格外，尚須發菩提心，依之以趣大乘行果，在人間行六度四攝之菩薩行，推展佛教來利益人生，最後才能到達佛果。³³³此即有賴於將大乘佛法於人間落實，即如何佛化人間，其理想欲達成，便是要將原本偏重於度亡或出世的佛教，能使之人間化、人生化，與現實的世間相結合，即如大師對人間佛教的闡釋，其云：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」³³⁴即是佛教應以人類為中心，以人生為基礎，對於人類以外的其他眾生，如神、鬼等暫且不論，使其能具有完善的社會意義，更貼近社會現實面，藉著佛、法、僧的力量，使眾人力行五戒、十善，能幫助個人輾轉增上，達到道德的發揚，並集合眾人之清淨本心及善行，達到社會淨化的效果。

（二）人間化的佛教從群眾落實

推行人生佛學亦等同於發揚大乘佛法，如大師所說：「故在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。」³³⁵即先要做一個合格的人，把做人的標準提升到成佛之標準上，使此地成為完美之人間，再以此完善的人生為依歸，進一步去修菩薩行，即推動大乘之修行，使人人向上增進。而大乘之精神本就以解決

³³² 參見太虛，〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》第24冊，頁457。

³³³ 參見太虛，〈中國佛學之重建〉，《太虛大師全書》第2冊，頁758-759。

³³⁴ 參見太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》第24冊，頁431-432。

³³⁵ 參見太虛，〈我怎樣判攝一切佛教〉，《太虛大師全書》第1冊，頁528。

眾人生活之苦痛為首要，大師說：「應知佛法以大乘為主，小乘為從屬。佛法之解決問題，亦以生活為主；生死為從屬。大乘佛法無他。要言之，則『大悲大智以護群生』而已。」³³⁶所以佛法不應以個人之生死解脫為中心，應發大悲之智心，以利益眾生為重，故今日中國的佛教應是群眾的，絕非是躲於深山野林之個人修行，其云：

今世之人類生活觀，亦非昔比，今世為群眾的、組織的而非個體的。從前、自己作自己之行為，發明自己之道理；今世之思想行為，則非擴大言之與社會群眾息息相關弗可，故曰今世之潮流為「群眾的」是也。³³⁷

今日之社會，個人是無法獨立於眾人而活，是講求分工與合作，各行各業不管營利或公益的，皆要求組織化，所以要使佛教人間化，只靠出家眾是不夠的，必定要從一般群眾著手，從人民的日常生活開始，深入社會各個階層當中，重建家庭之倫常，使世人之言行無不與佛法發生關係，則必可達成潮流，蔚為風氣，佛教人間化的目標定能達成。

大師的人生佛教或者人間佛教思想，其內涵都是以人乘來行利益人生之善果，若人人皆以此作為學習佛法之圭臬，在此地造成淨化之效果必定非常可觀，所以要建設人間淨土，佛教的整個大方向一定要正確，過於重視出世的舊思維定要改進，服務的對象必要從死人改為生人，如大師所說：「在今日的情形，所向的應在進趣大乘行；而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果，而確是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教」。³³⁸所以適應現代的佛法，即是要回到當初佛陀重於現實人間之本懷，依佛所說之佛法精義為本，去佛化整個世界，如此才是契機，也是他提出人生佛教的精髓。

³³⁶ 參見太虛，〈生活與生死〉，《太虛大師全書》第3冊，頁198。

³³⁷ 參見太虛，〈人間佛學的說明〉，《太虛大師全書》第3冊，頁214。

³³⁸ 參見太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》第1冊，頁528。

二、人間淨土的建設

大師曾以「鬱單越洲」，為最勝之模範人間淨土區，並探究其能成為淨土的原因，乃在於人民皆能行十善業，所以我們應學習效法此洲之人，他說：「知吾人今欲滿足身命資產安全之願望，亦惟勤行十善業為能致之也。」³³⁹故知若要改善我們居住的環境，保障生命財產的安全，使此穢土成為一淨土，大師認為只要能勤行十善業，便會得其功效。

故其便以鬱單越洲為模範，規劃一人間淨土之具體建設藍圖，他認為中國的普陀山，最適宜為建設人間淨土之據點，即以周圍數十里之泉水充足，竹木茂盛之山，由國家劃為佛教無稅地，種植稻麻等作物，可供數萬人至二萬人生活。並在高山上，建一大寺，內供奉釋迦牟尼、毗盧遮那、彌勒、彌陀等佛像，並設置講堂、僧堂等室，供鑽研般若、法華、華嚴、淨土、唯識之僧眾修行。其內設有一法藏，專門收藏世界各種文字之佛書，可供大眾閱覽。大師將此三寶具足之聖地，作為人間淨土最高功德海，並依這裡為中心亦為僧界，慢慢向外擴散，次之為信徒界，除民居外，設有小學，宣講堂、閱經處、蓮社等，並有警察巡視，維護居民之安全，山中居民，非年滿二十不准婚嫁，亦不准出家。山中設有首座，擁有取決大事之權。

此道場除替全國民眾作佛事，行消災、祈福之祈禱法外，派住山修持十五年以上之菩薩苾芻眾，率領十善、五戒、三皈級眾，將建設人間淨土之善法，宣導並教化民眾，即以此作為宣揚佛教之聖地。³⁴⁰

由以上可知其欲以普陀山為傳播佛法的基地，再慢慢影響擴及至全國各區

³³⁹ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 372。

³⁴⁰ 同前註，頁 399-404。

域，即以佛教的理想來建設人間淨土，從太虛大師的著作中，可歸納出幾點建設與實踐人間淨土的方法：

（一）以佛法為依歸

觀看十方淨土中之組成成分，皆為佛、法、僧，所以建設人間淨土，亦以佛、法、僧為組成分子，所以應該使此分子生發增長，使惡濁之人間，進而轉為善淨之人間，歸依已獲成就之佛、法、僧為勝增上緣，以佛為師，與賢聖僧為友，並修持佛之十善教法，此為造成人間淨土之因緣。故建設人間淨土，應先了知本具佛、法、僧之性德，再以歸依佛、法、僧為根本。³⁴¹所以大師說：「然今此欲以之建設人間淨土者，則全在於佛化。」³⁴²由此可知，大師欲以佛法來改變這世間，化導民眾使之改邪為正，皈依佛法，激勵其行善業，彰顯個人本具佛、法、僧之本性，即為創造人間淨土之成因。

另外人間眾生最大期望，莫過於保有人身及資產之安全，所以要建設人間淨土第一要務，即是確保眾生生命資產無虞，此亦需透過佛法之力，其方法有三：

1. 各人各自歸依佛、法、僧三寶，以三寶力量加持，勵行十善等人間之增上善業，先由改造自心，淨化本心做起，進而來達成改造人間淨土之目標。³⁴³太虛大師認為，佛教乃是一個自心教，此乃異於鬼教、神教之最大特點，並無一萬能造物主來主宰著世界，³⁴⁴故要改變環境、解救人類，需從自我之本心做起。故其云：

其他宗教說有天國可昇，就佛法言，樂國即在吾人自心，離自心外無別樂

³⁴¹ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 396-397。

³⁴² 同前註，頁 396。

³⁴³ 同前註，頁 398。

³⁴⁴ 參見太虛，〈我之宗教觀〉，《太虛大師全書》第 21 冊，頁 249。

國；以種種苦惱境界，乃吾人自心中煩惱業惑所感，若欲改造苦惱境界，即就個人自心改造。若人各改造其心，為善去惡，便能轉此苦惱世界而成清淨樂邦也。³⁴⁵

所以要去除苦惱，改變此界為快樂之地，其首要方法便是改變自我的本心，只要將眾人造惡之心改為行善之心，就能達成所願，並無須外求其他樂土，因為樂國就在此心中。而要改造自心，使心淨化，當然就要靠皈依佛、法、僧來達成。所以大師認為要改變中國政治混亂、民不聊生之一切問題，亦需藉著佛法改變民心做起，其云：「今日若能以良好之心知，發純正之思想，努力建設一切正當之事業，亦何難轉濁惡之中國，一變而為淨土之中國耶？」³⁴⁶即從利益人民之心為出發點，來行一切建設，則中國亦當能轉變成一淨土。

2.以行十善為業，教育民眾並鼓勵參與，使其在社會中蔚為風範，發揚善良道德禮俗，改掉醜陋之惡習，減少戰爭及刑責之發生，寬裕人民生計，使老、幼、廢、獨皆有所養。並去除貪、嗔則勞資雙方之鬥爭、國際之戰爭皆可消弭，如此在人間淨土中，則眾生之身命及資產便可確保無虞。³⁴⁷太虛大師說：

蓋淨土非自然而成就的，亦非神所造成的，是由人等多數有情類起好的心，據此好心而求得明確之知識，發為正當之思想，更見諸種種合理的行為，由此行為繼續不斷的作出種種善的事業，其結果乃成為良好之社會與優美之世界。³⁴⁸

故知淨土非自然天成，亦需靠人之願行始能成就，以西方淨土為例，乃是法

³⁴⁵ 參見太虛，〈大乘佛法的真義〉，《太虛大師全書》第5冊，頁770。

³⁴⁶ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第24冊，頁427。

³⁴⁷ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第24冊，頁398。

³⁴⁸ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第24冊，頁426。

藏比丘於因地時，所發之願經過長時間之努力而成。所以要建設人間淨土，亦要多數人所發之善心，搭配正確知識，如善用科學來解決人類之生活物資，便能解決民生物題，並不是利用科學來掠奪他人財物，製造更多的紛爭。即靠著良善的美意，去做善業，人有了清淨之本心，就要付諸實行，這樣美好的世界，才會降臨。人與人，國和國之間的爭鬥便會消除，人民的生命財產就不會遭受威脅。

3. 由全球各國佛教徒，依佛法組成佛教聯合國組織，並獲得各國政府之認同及支持。平時互相合作、行善，遇天災、人禍等危害人類身命資產時，由此組織設法救護，舉行全世界佛教徒聯合祈福大會，倚仗神佛之威力，使之息災增福，降伏魔怨，必能化險為夷。³⁴⁹故知除了靠個人努力行善業外，成立佛教組織，靠著團體的力量，來推動人間淨土建設也是有必要的，大師說：「『建設人間佛教』，『改造人間淨土』，宣傳已是好久了。但若沒有集團去從事深切地研究真理，則所謂人間佛教或淨土，終不能實現，而祇是成了一種空喊的口號」³⁵⁰所以大師一方面推動僧制的改革，成立佛學院如漢藏教理院等，來教育僧眾，使之成為推動人間佛教、創造人間淨土的中流砥柱，如其所說的：「想復興中國的佛教，樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺，服務人群的今菩薩行」³⁵¹另一方面成立中國佛學會、佛教會等佛教組織，來統一在家與出家眾之力量，共同研究佛理，推行佛教事業，使中國的佛教發揚光大。最後推動國際佛教團體之成立，如組成「中國信佛民眾會」併「國際信佛民眾會」，此即大師所謂的創建或改造的淨佛國土行，即淨化整個世界，使佛法能在全球流傳，不僅改造中國人之內心，亦使全世界之民眾皆有向善之心，如此才能確保人間淨土建設的推動。

故知人世間身命資產的安全和佛法有莫大的關連，唯有佛法的開示，導之以人民行善業，社會便更和諧，使所居之住民本心清淨，不起貪嗔癡等諸毒，則自

³⁴⁹ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 398-399。

³⁵⁰ 參見太虛，〈佛學會與實現佛化〉，《太虛大師全書》第 18 冊，頁 274。

³⁵¹ 參見太虛，〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師全書》第 17 冊，頁 32。

身生命財產安全便無疑慮，如此生活才能安穩快樂。所以大師說：「人間淨土，乃由三皈、十善以得生命資產安全，亦由生命資產安全以行三皈十善而已。」³⁵²可見人間淨土之形成，即仰賴居民行三皈依、十善業而成，在家及出家皆能為菩薩行之六度四攝，即是實行瑜伽戒本，做利益人群的事業，並由個人發心做起，再推行到全國、國際的推動，則人間淨土必定能早日建設完成。

（二）以政治力來建造實際設施

除了需以佛法來引導眾生、淨化人心之外，大師認為必須以政治力來建造人間淨土之實際設施，唯有運用政治力才能將社會上之惡勢力剷除，唯有掌握住管理民眾公務的政治權，才能使法律賞罰分明，使建設能系統化、組織化、迅速化，所以政治為創造之總樞。³⁵³其建設主要分為以下四個方向：

1. 實業：民生工業發達，各項材料、物資不於匱乏，人民收入穩定，衣食住行的生活問題便能解決。
2. 教育：欲改造群眾思想，注入善良因子，培植人民發展能力，以及佛法之能推動，教育實站在最關鍵的地位，所以有賴教育之進步，社會才會有穩定的發展。
3. 藝術：藝術為實業之昇華而來，包含美術、音樂方面，其最大之作用可娛樂、陶冶人之身心，亦有淨化之功能，故為提高人民之思想與身心之健全必須發展藝術。
4. 道德：道德為教育之根本，操存、涵養、誠意、正心之德行，可使社會良

³⁵² 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 405。

³⁵³ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 429。

好風氣保持悠久，而並使人民永不忘卻創造之本心，以使社會能繼續發展而求進步。³⁵⁴

由以上四點來看，除第一點在於以實業之發展解決民生問題外，其餘三點亦與改進人民之思想，陶冶身心、發展道德即淨化人類之心靈有關，故知人心之善惡確實在人間淨土建設上居於首位，而皆可透過政治力，使其較易推行，達到人間淨土早日實現的目標。故其說：

然遍觀一切事物無不從眾緣時時變化的，而推原事物之變化，其出發點都在人等各有情之心的力量。既人人皆有此心力，即人人皆已有創造淨土本能，人人能發造成此土為淨土之勝願，努力去作，即由此人間可造成為淨土，固無須離開此齷齪之社會而另求一清淨之社會也。³⁵⁵

故此可作為唯心淨土「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」初步之實踐。即人心之染淨，決定了佛土之染淨之本意似乎是相符的。調伏自心，實踐佛之教誨，遇善則行，成就眾生，則此土便是清淨，便無須脫離此地。

而上述之種種政治建設，亦需要符合佛法精神，因大師認為各種政治事業效果畢竟有限，若要打破其本身的侷限，唯有靠佛法不可。³⁵⁶因佛法使民眾道德增上，並導之發菩提心，才能使創造淨土之心不退轉，心佛相應，則效果便是無限，人間與佛宇宙相同，便無染雜之穢，故大師希望有一天我們能把現在的世界，改造成為極樂世界，使十方世界的眾生，都求生到我們這世界來，將「往生淨土」，改成「來生淨土」。³⁵⁷這樣的淨土創造之願便會有達成之日。

³⁵⁴ 同前註。

³⁵⁵ 參見太虛，〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 427。

³⁵⁶ 同前註，頁 430。

³⁵⁷ 參見太虛，〈來生淨土〉，《太虛大師全書》第 28 冊，頁 384。

第四章 印順的淨土思想

第一節 印順淨土思想的社會文化背景

印順法師所處的時代背景，其實和太虛大師是有重疊的，而此段時期正也是國難、教難當頭之時，兩者同樣身為佛教之復興者，而太虛大師的理論思維深受著當時知識份子所引入西洋文化的刺激與影響，充滿著救國、救民、救宗教的情懷，此一特色尤其表現於在所提出之人生佛教理論之中。印順法師說：「其出家以來，太虛大師在文字上，對於其佛法的影響頗多。」³⁵⁸按理說兩人在佛法思想有一定的傳承關係，應不至有太大的差距，但法師卻是將整個心力，回歸到印度佛教的探究上，會出現如此大之轉折，其原因究竟如何？實有待探究。

另外，印順法師最為世人所稱道的乃是他提出的「人間佛教」思想，其亦主張在往生他方國土之外，應該創造人間淨土。而太虛大師對他的影響究竟涉及哪些層面？亦或還有其他因子足以激發其對此思想的啓發？故欲了解、探討法師之整體淨土思想，實先了解，這些時空背景因素。

一、社會政治因素

法師認為中國國族的衰落和佛教衰敗的原因和情況是相同的，³⁵⁹故要拯救國難和教難，則需先探究其弊端之源頭為何，從民國二十七年至四十一年，法師自述此時期為他的思想確定期，亦是他寫作最勤、講說最多的十四年，³⁶⁰其「淨土

³⁵⁸ 參見印順，《平凡的一生》（重定本）妙雲集下編之十（財團法人印順文教基金會，2005），頁25。

³⁵⁹ 參見印順，《教制教典與教學》妙雲集下編之八（台北：正聞出版社，2000），頁14。

³⁶⁰ 參見印順，《遊心法海六十年》，《華雨集》第五冊，頁10-11。

新論」、「人間佛教理論」、「印度之佛教」皆在此時期完成。另外在這個時間點，亦是國家最動盪時期，政治社會到底面臨哪些重大的危機，促使他去反省重新檢視佛法的真義。詳見以下之敘述：

（一）國家災難

他認為佛教極具衰落的原因，乃在於西方的侵略，不管在文化和武力上皆無所不用其極，從民初歐美列強的勢力瓜分、中日的八年抗戰、到法師認為最慘痛的國難——中國大陸的淪陷，不只影響了國家興衰，亦決定佛教的存亡。而佛教到底能為中國現實社會帶來何種幫助，這一直是他心中所關切的問題，他曾於中日戰爭時說到：「七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。」³⁶¹即反應出其心中對國家社會的責任，亦代表當時佛教徒對國家危難之束手無策，法師認為中國佛教長久為人詬病之處，乃在於固有之自我了脫思想重於利他的觀念，故無法發展出以利益大眾為優先考量之行爲，而法師認為要解決此一問題，必須要將佛教的思想加以研究發揮，用以澄清錯誤的思維，所以他說：「現實佛教界的問題，根本是思想問題。」³⁶²，故其一生皆致力於佛教思想之改革。

另外中國大陸落入鐵幕，對其影響亦極為深刻，清末民初因國家的積弱，人民醉心於西方唯物功利文明，全盤西化的結果，否定了中國固有深遠之文化，亦抹滅了自己的根源，所以法師說：「這一盲目的西化論，增加了國家的困難，促進了佛教的衰落，障礙了進步的革新。」³⁶³因為毫無篩選所接受的西方文化中，包含了唯物的共產主義，為國家人民帶來前所未有的大災難，而共產主義徹底否定宗教、舊文化，故大陸許多名剎寺廟，都毀於此時，所以佛教也遭受波及。且

³⁶¹ 參見印順，《印度之佛教》，頁 a1。

³⁶² 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 104。

³⁶³ 參見印順，《教制教典與教學》（台北：正聞出版社，1992），頁 14。

法師認為西方文明，只有金鈔、武器還有上帝，無法提供崇高的理念，來維護世界的和平。³⁶⁴因此，身為東方文化重心的中國與世界佛教，應要重新發揚佛教利他之精神，廣為弘傳淨化人間的理念，才是現在佛教徒應有積極之作爲。³⁶⁵故知一個宗教與國家的興衰，皆與教義與思想有關，故要振興二者實有待觀念的釐清，使真理彰顯，人民有所依仗，人心安定，社會國家自然富強。

（二）變調的中國佛教

中國佛教演變至清末民初，其實已弊端叢生，這令法師深刻體驗到佛法與現實佛教界間的距離。從他所說的一段話可以理解當時的狀況：

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。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。³⁶⁶

雖然這只是法師家鄉寺廟之情景，但其實是整個佛教的縮影，佛門中沒有師父講經說法，出家人亦不做正確的修行，這其實已不像寺廟，倒是像公司的宿舍，成天只知為人誦經、禮懺討生活，為日常所需而奔波、煩惱，這實和市井小民無異；在家之人，純粹把佛教當成信仰，只希望神佛加被，為其帶來幸福，佛門中亦不單純，還夾雜著其他的派別，這真的像是宗教界中的四不像，這樣的情況，實在是嚴重至極，對法師而言是非常震撼的。此外，他還描寫當時世人信仰佛教的情景，其云：

³⁶⁴ 參見印順，《教制教典與教學》，頁 15。

³⁶⁵ 同前註。

³⁶⁶ 參見印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁 5。

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。³⁶⁷

此即說到多數的大眾信奉佛教，乃是為此生或來世現實的利益，佛陀說：「依法不依人。」但現在的宗教界剛好相反，是依人或依神，不去探求真正的佛法，哪裡的寺廟靈驗，或哪一個法師、住持神通大，就往那裡去，因為這樣更能乞求到福氣、健康與財富，實在是迷信至極。以上之情況為一般民間佛教信仰的問題，關於佛教末流，佛法主張上的重大流弊如其云：「佛教之末流，病莫急於「好大喜功」。好大則不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，美之曰「無往而不圓融」。³⁶⁸中國佛教發展至清末民初已屬末流，此時期正是法師所生長的年代，故其點滴看在心裡，應該是感觸特別深刻，所以在文句中所提到佛教末流之症狀為「好大喜功」，究竟指的是什麼？更強調所謂的「偏激者」、「擬想者」，是否意有所指，在其生長的文化背景中，究竟何種學說，令他產生此一想法？

答案即如他所說的：「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；「神秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。」³⁶⁹他認為中國佛教特愛圓融，喜歡將各派別之主張融合為一，認為一法即具一切法義，且因各宗派需求不同，發展出許多花俏的名詞，而後期之佛教，所傾向的「真常、唯心」，與常我論合流，為佛教之梵化，與佛陀之緣起

³⁶⁷ 參見印順，〈道在平常日中用〉，《華雨集》第四冊，頁 273-274。

³⁶⁸ 參見印順，《印度之佛教》，頁 a1。

³⁶⁹ 同前註，頁 a7。

無我說已相違背，³⁷⁰另只求他力，不求自力修行之淨土思想，還有不事三藏法教，只依禪觀求頓證之禪宗，其精神已日漸偏頗。而「神秘」、「欲樂」，法師此乃專指密宗而言，他說：「秘密者以天化之佛菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋大貪大慢之總和。」³⁷¹，因密宗裡所崇拜的天佛、菩薩皆已神化，如天有明妃、佛有佛母等，還有男女雙修，如無上瑜伽者以欲樂為妙道，以菩薩多手、多腳、多首，烈焰熾然、猙獰之面目及手握兵器來折伏眾生，³⁷²於此實為佛教三毒之總和，而這股影響力已漸漸走出西藏，由西向東伸展。

關於中國佛教末流的種種的情況，已讓他分不清佛法的真面目，他說：「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？」³⁷³佛教傳至中國至今已與當初釋尊所說的法義相去甚遠，這已讓他相當迷惘，故對於佛法真義之釐清，乃其決定出家之主因，亦是他往印度佛教去尋找佛法本源之動機。因為他說：

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（蔽），願本此意以治印度之佛教。³⁷⁴

即認為一個宗教隨著時間長久的演變，一定會與當初創教者之立教精神有所出入，會和原本的教義有所脫鉤，又說：「佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。」³⁷⁵可知連佛教之發源地——印度，對於佛法闡釋已失

³⁷⁰ 參見印順，《印度之佛教》，頁 a6。

³⁷¹ 參見印順，《以佛法研究佛法》妙雲集下編之三（台北：正聞出版社，2000），頁 151。

³⁷² 同前註，頁 148-150。

³⁷³ 參見印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁 5。

³⁷⁴ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 3-4。

³⁷⁵ 同前註，頁 3。

去佛陀本意，更何況中國之佛教傳承於印度，想必此症，應是更加嚴重，所以為探求佛教之根本，以明其宗教之真理，故勢必對佛教之本源做研究，而這一切的動機，純粹是為個人對佛陀初衷的追尋及國家人民的利益為出發點，實非為了賣弄自己的才華或純粹在佛裡上之辯論。

從 1950 年起離開大陸之後輾轉於香港、台灣弘法，對於中國佛教復興之路應走的方向依然沒變，在為演培法師的《異部宗輪輪與體釋》寫序時，強調首在深入經藏建立「正聞」，依之生「正信」，以策「正行」。1953 年寫〈中國佛教前途與當前之務〉時，重申欲改革佛教之積弱貧乏，應在義學與事相之修習上並重，不可偏忽。之後提出「知識界佛教」及「青年的佛教」對佛教復興之路有巨大影響力之看法，故從 1958 年起至其 1998 年欲重返大陸之際，仍念茲在茲認為培養僧才，注重僧教育為佛法昌明與興盛之首務，是中國復興佛教之道。³⁷⁶可知印順法師終其一生皆為佛教思想之澄清、佛法義理之彰顯而努力，以期藉由佛法來改善人心，富強中國。

二、文化思潮因素

佛教發展至印順法師時期，其實已有多位高僧大德，對佛法末流的情況做深入之反省，進而帶動佛教在近代的復興，其原因有許多，首先便是受到歐美研究佛學興趣的影響。而這樣的西學東漸，便慢慢挽救佛學日益衰微的困境。其中最顯著的成果，便是唯識學的興起。中國佛學自唐代「會昌法難」之後，便逐漸衰微，尤以法相唯識宗為甚，自元代已成絕響。³⁷⁷清末民初，因其精緻的佛教名相分析啟發中國傳統學術研究方法的檢討，搭著西學之風潮，並由楊文會等人的努力，遂成為民初學者競相研究的潮流。如由熊十力的《新唯識論》，歐陽漸的《唯

³⁷⁶ 參見呂勝強，〈印順導師對於中國佛教復興之懸念探微——以義學為主〉，刊於《福嚴會訊》第 26 期（新竹：福嚴佛學院，2010.04），頁 10-15。

³⁷⁷ 參見盧升法，《佛學與現代新儒家》（瀋陽：遼寧大學出版社，1994），頁 238。

識抉擇談》，太虛的《佛法總抉擇談》等，尤以後二者的唯識理論的論爭最為激烈。此風一起，帶來另一股潮流，即是佛教提倡回歸印度的運動，如支那內學院、漢藏教理院與武昌佛學院等，而前者重新回到印度佛教背景批判中國固有的宗派；後者則派僧人入藏或到印度、錫蘭求學等。³⁷⁸印順法師向來主張回歸印度以及大乘初期的佛教，是否受到此風影響？且影響的範圍如何？值得探討。

另外，印順法師最著名的佛法理論，亦讓世人最津津樂道的，乃其提出的人間佛教思想，此核心論點即特別強調人在世間，從初發心至學成，一路不離大乘利益眾生之心願，最重要的是佛法的開展一刻不離人間。影響其提出此理論的動機為何？詳見以下之分析。

（一）主要思想來源

印順法師認為自民國以來，佛教的法師、居士，都漸漸有關懷、適應社會的傾向，或辦慈善、教育事業。³⁷⁹即重視人生、佛法在人間的課題，慢慢受到重視，亦出現許多相關此類的佛教刊物，如民國二十三年，《海潮音》出過人間佛教專號、慈航法師的《人間佛教》刊物、抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》、法舫法師亦曾在暹羅以「人間佛教」之題，為大眾開示，³⁸⁰最受人矚目的，當然是太虛大師提出的人生佛教，印順法師為了使這個日趨受到重視的課題，其目的、方法更顯正確及符合大眾需求與佛法的精神，故應提出並加以弘揚，除上述之社會傾向外，其中對他影響頗深的尚有以下幾位：

1. 太虛大師之人生佛教

印順法師的人間佛教，其實是以太虛大師人生佛教的基礎，來做更進一步的論說，大師的人生佛教的立意已非常好，何以印順法師仍要提出人間佛教之論

³⁷⁸ 參見萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書香出版社，1998），頁 175。

³⁷⁹ 參見印順，《佛在人間》妙雲集下編之一（台北：正聞出版社，2000），頁 18。

³⁸⁰ 同前註。

述，而他自己就說：「顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。」³⁸¹所謂顯正方面，二者都能從佛教根本的精神去了解，都能體會時代之需求，認為應從重視現實的人生著手。但對治方面，大師是針對中國佛教末流之重死與重鬼；了生死變成專門只了死來說的，而法師認為這樣的對治並不周延，因在佛教說法，人位於五趣之中，若只重視鬼、畜二道，佛教將淪為鬼教，大師著重的就是此點。但若向天、神一方來傾斜，那佛教將會變成和道教、婆羅門教，只重視永生和對神的崇拜之神教無異，此也就完全違背了佛法的真義。所以他說：「佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。」³⁸²又說：「我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。」³⁸³亦即唯有以人為本，從人出發，在人間成就的佛法才是最契合佛教的精神。

2. 漢藏教理院之養成

民國初年的佛教回歸印度的風潮，使得龍樹的中觀之學又重新受到世人的重視，當時漢藏教理院的法尊便將西藏所傳的中觀典籍翻譯成中文，其中不乏龍樹之著作，如月稱的《入中論》、宗喀巴的《入中論釋》等。³⁸⁴印順法師在此則受到法尊的影響頗多，其云：「民國最難得的八年（二十七年七月到三十五年三月），為我出家生活史中最有意義的八年，決定我未來一切的八年。」³⁸⁵因為中日戰爭的原因，使他有機會，到武漢的漢藏教理院，得以遇見幾位法師、同學，其中以法尊法師對他的法益甚多，他說：「我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」³⁸⁶他當時得以和法尊法師討論有關宗喀巴《密宗道次第廣論》和龍樹《七十空性

³⁸¹ 參見印順，《佛在人間》，頁 21。

³⁸² 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 34。

³⁸³ 參見印順，《佛在人間》，頁 22。

³⁸⁴ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，頁 175。

³⁸⁵ 參見印順，《平凡的一生》，頁 22。

³⁸⁶ 同前註，頁 25。

論》等書中內容，使其心中對佛法之疑問及了解佛法之真義助益頗大。其說：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。³⁸⁷

故知印順法師乃從龍樹的中觀理論中，去探求佛法之真相，體悟到佛教中本不應有大小乘之區別，而只有從願行中是否具備菩薩心行之利他觀念來分。萬物皆由因緣而起，故緣起性空，才是佛法的真諦。龍樹的《中觀論》即撿擇《阿含經》中佛陀所論之意涵而抒發，故《阿含經》為三乘共依的聖典，不應說為小乘典籍。而這《中觀論》便是拜法尊翻譯所賜，且影響了他一生對佛法的理論依據。³⁸⁸另外，在漢藏教理院的期間，他因拜讀到以下書籍對他往後對佛法研究和著作之書寫有很大的影響：

(1)多拉那他的《印度佛教史》

此為日本寺本婉雅所譯的《印度佛教史》，為西藏著名之史書，書中內容主要介紹無著、世親時代的佛教，後期中觀學者興起與唯識學者論爭，其中特別對秘密大乘的興起與發展有詳細的敘述。³⁸⁹

(2)宗喀巴的《密宗道次第廣論》

此書是法尊法師從藏文中譯出的，為西藏格魯派宗喀巴大師所著，書中內容主要針對密宗「事，行，瑜伽，無上瑜伽」四部續的次第，作扼要的敘述。使他

³⁸⁷ 參見印順，《佛法概論》妙雲集中編之一（台北：正聞出版社，2000），頁 a1。

³⁸⁸ 法師說：「經這一番考察，對於性空的理解，增明不少，確信性空為佛法的根本教義。」參見印順，《中觀今論》妙雲集中編之二（台北：正聞出版社，2000），頁 a1。

³⁸⁹ 參見印順，《佛法概論》，頁 27。

可以認識到密宗嚴重的天化，佛與天等同無異的特性。³⁹⁰

(3) 《古代印度》

其談論到古印度之史事，包含佛教在當地流行之興衰，³⁹¹為法師書寫《印度之佛教》，確立所要弘揚的佛法精神「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。」³⁹²其中對初期原始佛教精神的追求、對中期天化的防範及後期大乘菩薩行精神的弘揚之史料重要參考依據。

(二) 間接思想來源

印順法師的思想來源，除了上述之直接因素外，尚有以下之因子：

1. 梁漱溟之宋明儒學排佛風

梁漱溟為清末民初力主排佛之人士，亦為宋明儒學關佛風尚之遺流，其主張佛教不可能適用於今世，無法挽救動盪之中國，關於其相關排佛理論於前文有所提及，³⁹³他與印順法師曾經的一段話中，亦間接促成人間佛教思想提出之緣由：

梁漱溟氏來山，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。佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」，「一生圓證」，「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於『阿含經』，讀得「諸佛皆出人間，終不在

³⁹⁰ 參見印順，《佛法概論》，頁 27。

³⁹¹ 參見印順，《平凡的一生》，頁 28。

³⁹² 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 1-2。

³⁹³ 參考本文第三章，頁 69。

天上成佛也」句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。³⁹⁴

可知原本梁漱溟停止修習佛學之因緣，卻造成印順法師對中國佛教之反省，而在阿含經中發現到，原本佛陀之本懷乃重此生，以人類為根本，解決世人現實問題，度脫眾生之苦難，雖有十方世界，但專住於此地，不談形而上虛幻之事，與梁漱溟所關注的「此時、此地、此人」，原來早已在世尊時代，就著重此之精神，此亦即人間佛教之核心。而這與佛教之末流，好大喜功，動不動就談及十方淨土、遍一切法界眾生，而忽略掉自己還是人，以模糊焦點，另外專談圓融，不探究真相去解決問題，雖廣談大乘佛法，但卻為小乘之行，這都與佛陀初說之佛理不相符的，難怪法師會因發現佛法之真義而喜極而泣，因為這已解決其心中長久以來的矛盾。

2. 日本近代佛學的影響

法師自己說，他受到近代日本近代佛學的影響甚深。³⁹⁵如高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度宗教哲學史》，對法師探求佛法的方向，有著相當的啟發性。得知日本佛教學者高楠順次郎，對大乘三系的排列與其英雄所見略同，而感到歡喜，另外，法師又說：「於抗戰結束後，從經香港到台灣之後的寫作，受到日本佛學界的影響要多些。」³⁹⁶這些影響與幫助主要在經、律、論校注中版本之比對，以及原始佛教聖典集成之研究助益甚多，所以法師是贊同吸收、參考他人研究成果的。³⁹⁷

³⁹⁴ 參見印順，《印度之佛教》，頁 a1-a2。

³⁹⁵ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》（財團法人印順文教基金會，2004），頁 242。

³⁹⁶ 同前註，頁 243。

³⁹⁷ 同前註，頁 245。

綜觀以上所見，法師認為佛法若要救此動盪不安之中國，就必須探求其基本純正之源流，發揮佛陀入世現實之本懷，弘揚大乘利他之精神，而這一切就必須從佛教之本源—印度著手，並弘揚以人為中心的淨土觀，好好的去建設、淨化社會，以期人間淨土的早日來臨，而這樣的思維，是否何其整個淨土觀環環相扣？待以下之章節討論闡述之。

第二節 印順淨土思想內涵

印順法師說：「大乘佛法的興起，與淨土念佛法門，有密切的關係。原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的。」³⁹⁸又說：「印度的大乘既興，淨土法門的簡易，就由此而大大的弘揚起來。淨土法門的好處，就在簡易平常。」³⁹⁹由以上兩段話可看出淨土興起之緣由，乃因大乘佛法較為廣博深奧難行，相對於淨土法門之修行方便簡易，且教理容易受一般人所接受，故由此而弘揚興起，至今在佛法中已佔有一席之地，可知大乘與淨土念佛二者的關係密不可分。

一般人聽到「淨土」二字，就會聯想到西方的極樂淨土、阿彌陀佛及念佛往生。而此乃中國佛教傳承自西域發展而來之特色，他認為佛教的淨土與念佛，不應只是單指西方淨土，也並非只是稱念佛名。他說：「戒律與淨土，不應獨立成宗。」⁴⁰⁰因為不管大、小乘佛教，或是天台、賢首、唯識、禪宗等宗派，皆可修行並弘揚淨土，且有此一共同之傾向，所以應以佛教一宏觀的立場來看待「淨土」，並非專從某一宗派之修行法門，來代表整個「淨土」二字。

何謂「淨土」？在此即指清淨的地方，或者是莊嚴淨妙的世界。印順法師認

³⁹⁸ 參見印順，〈淨土與念佛法門〉，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1984），頁 759。

³⁹⁹ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》妙雲集下編之四（台北：正聞出版社，2000），頁 122。

⁴⁰⁰ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 1。

爲「淨」乃是佛法的核心。淨有二方面的含意：一爲眾生的清淨；二是指世界的清淨。他特別的強調，大小乘對「淨」著重的不同點在於，聲聞乘重視眾生能否遠離煩惱，顯發自心的無漏清淨。而大乘除了要求自身清淨外，更要求刹土之清淨，故不只要修智慧，還要修福德；不僅要成就眾生，還要能莊嚴淨土，而莊嚴淨土，要從清淨心中去開拓，因爲法師說：「取著淨土而不能淨心，即縱然進入莊嚴的淨土，那也還是苦痛的，還是穢惡的。」⁴⁰¹故要使具備五乘善根之眾生，皆能成就善法、修得清淨解脫，並使其所依之世間，也都能轉化爲清淨之土，直至成佛之時，證得「法身圓滿」、「淨土圓滿」，才是真正的究極，由此可知淨土思想與大乘佛教互相契合，二者關係匪淺，實不可分。⁴⁰²

至於淨土的種類，法師認爲「淨土為三乘共趨」⁴⁰³，所以種類繁多，而大乘佛教更是特別發揚。主要可爲三類：⁴⁰⁴

（一）五乘共土

在佛法與一般世間，都可有此淨土思想，如印度之北俱盧洲即屬之，中國儒家思想中，亦有對此意境之闡述。

（二）三乘共土

即大小乘佛法所共說，彌勒淨土爲最著名之例，其兜率天宮爲一莊嚴美好之地，亦有菩薩最後身在此說法，此爲聲聞學者所著重，而佛陀或是彌勒等爲教化人民，至染污之人間穢土說法，使其轉化爲清淨世界，故爲大乘佛教所重視。

（三）大乘不共土

⁴⁰¹ 參見印順，〈金剛般若波羅密經講記〉，《般若經講記》妙雲集上編之一（台北：正聞出版社，2000），頁 69-70。

⁴⁰² 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 2-5。

⁴⁰³ 同前註，頁 5。

⁴⁰⁴ 同前註，頁 5-7。

種類多，著名的有常見的東方阿閼佛淨土、西方阿彌陀佛淨土、東方藥師如來淨土，密宗傳說中香跋拉淨土。這都是大乘佛教所不共的，不見於聲聞佛教的傳說。故印順在其著作中特別強調彌陀淨土具有大乘不共土，及二乘種不生的特質，⁴⁰⁵作為提倡眾生往生彌勒淨土之因。

法師認為大乘中的淨土其實不容易判別，如西方淨土，歷代祖師及經中所述出入不一，實不需去限定它，但要記住唯有行大乘行才能清淨身心，莊嚴世界，而達到究竟圓滿的地步。⁴⁰⁶對於淨土狀況的描述，印順法師又分為自然界與眾生界之淨化二類：⁴⁰⁷

（一）自然界的淨化

佛教的淨土思想，乃從印度佛教文化中發展而來，所說的淨土境界，是結合且適應印度的文化環境，故有四個特點，即平坦、整齊、潔淨與富麗，佛經中所描述淨土之美，即有此一特徵，這與中國所表達自然山水之美，強調參差變化的觀念有很大的不同。另外從少欲知足的心境中，發展出富麗堂皇、博大莊嚴，毫無苦難之意象，乃大乘佛教有別於聲聞教說中重於寡欲知足之特點。

（二）眾生界的淨化

印順法師說：「淨土，不但是自然界的淨美，還有眾生界的淨化，也即是社會的淨化。」⁴⁰⁸此即是說若某地堪稱為淨土，並非只是環境美好，連同居住之份子，亦要具備身心清淨之條件才行。而眾生、社會的淨化又可分為三個方面來說：經濟生活、人群生活、個人身心的淨化，而當中所述之一切衣食住等資生物之共有，而沒有私欲佔有的內容，種族平等且無欺壓與侵佔，彼此間有如兄弟姐妹親

⁴⁰⁵ 參見印順，《成佛之道》妙雲集中編之五（台北：正聞出版社，2000），頁 125。

⁴⁰⁶ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 8。

⁴⁰⁷ 同前註，頁 9-11。

⁴⁰⁸ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 12。

人般的和平相處，有友愛而沒有怨敵，個人受到佛法的薰陶，皆能發利樂眾生之菩提心而趣入大乘之行，無貪嗔癡煩惱，亦無老病死之苦痛，整個社會與天下一家，世界大同的境界無所差異。

由以上可見，印順法師對淨土概念之闡述極具現代意涵，不管是自然及眾生之淨化，其實皆可透過現代科學、政治發展與佛法的教化來實現，與固有之淨土概念強調現世的努力，但解脫之獲得並無法在現世實現，需在死後才能達成這樣的目標之想法有很大的不同。另法師強調大乘佛教的概念，尤其點出大乘與聲聞乘著重之差異，似乎在提醒眾人，勿入小乘修行之路。以下分別從印順法師之彌陀、東方、彌勒淨土思想，來探究其整個淨土之思想內涵。

一、印順彌陀淨土思想

印順法師認為中國佛教廣為弘揚西方淨土，不僅受到一般民眾的喜愛，連大乘經典亦特別著重，阿彌陀的淨土，可說是整個大乘淨土思想的歸結。為什麼西方淨土看起來比他方淨土更莊嚴美好呢？有人提及乃是因為阿彌陀佛立下四十八願，且特別與此土有緣，但法師認為這只是方便之講法，因為佛的誓願無量無邊，其願行不應有數量的限制，而佛要度盡一切眾生，亦不能只特重娑婆國土之居民，故如依此方便說法，是無法顯現出阿彌陀佛之殊勝處。⁴⁰⁹而經典上有彌陀淨土最勝之說，乃佛陀為了對治人的貪濁，使其能專注修一的，故才特別說西方淨土特別莊嚴，其實十方淨土並無勝劣之分。⁴¹⁰至於為何廣大信眾對阿彌陀佛有如此虔誠之信仰？其代表的真實意涵何在，見以下之分析。

（一）彌陀信仰的真實意涵

法師說認為阿彌陀即梵語中的amita，譯為無量。阿彌陀佛其實有無量佛的

⁴⁰⁹ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 81。

⁴¹⁰ 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 834-835。

含義，無量佛原本指一切的諸佛，只不過在佛法的傳承中把他特殊化了，其舉《觀無量壽經》中，觀無量壽佛等於見一切諸佛，以及《般舟三昧經》裡，專明阿彌陀佛的念佛三昧，待修成之時諸佛悉在前立的例子來說明，其實觀阿彌陀佛（無量佛），即等於觀一切佛。雖然阿彌陀佛為一佛的專名，但仍保持一切佛的通義。因為念一句阿彌陀佛，即具備「一即一切、一切即一」諸佛的圓滿果德，故阿彌陀佛信仰，廣受經典、眾人之讚歎弘傳，所以法師認為這與阿彌陀佛，在眾多諸佛中，得到名稱的優勢有很大的關係。⁴¹¹

「無量」佛，原本就包含佛的智慧、壽命、光明、神通無可限量，且究極、圓滿，為了順應眾生，特別強調阿彌陀佛光和壽的無限，⁴¹²因為光明在一般人的心中，是象徵快樂、幸福、自由，世間都希望前途是光明的，在無限的光輝中便充滿了無限的安慰。而「壽」乃生命的延續，佛教中稱死亡為死魔，乃修行的一大障礙，所以人人對於生命，便有長久的期待，而有著無量光、無量壽稱號的阿彌陀佛，代表著永恆與希望，這也難怪成為經典以及眾人的最高崇拜對象。除了名稱、功德致勝外，其注重死後的世界的美好又特別吸引中國人的目光，故成為中國自唐朝以來流傳不輟的宗派。

然而一般人只著眼於念彌陀之名所帶來的無量功德或延長壽命功效之現實利益，實太過膚淺，並已忽略阿彌陀佛代表的真正意涵，其並非只在名稱或極樂園土上給人的安慰。其殊勝處乃阿彌陀佛著重在眾生生死的解脫，為苦難之有情，設立了能作為修行了生死，自度度他的階梯，因為一生淨土，便得不退轉，所以阿彌陀佛的特有之勝德，便代表著慈悲救濟，而一切佛的慈悲功德，亦由阿彌陀佛所表彰顯現。⁴¹³故彌陀信仰帶給人們的意義，不應只是著重在死後往生的這個部分，因為此易形成學佛只為死而做準備，這樣消極的態度，根本不適合推

⁴¹¹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 22。

⁴¹² 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 80。

⁴¹³ 同前註，頁 82-83。

行於現代強調互利觀念之社會。故眾生應學習阿彌陀佛為救度眾生所立下之大悲願行，實際去關懷諸有情，做利他之善行，唯有慈悲憫人的心行，而非著重在信仰與現實自利之一面，如此才能符合大乘菩薩道無我利他之精神。

（二）彌陀信仰之探源

印順法師對佛學的探究，乃以回歸印度佛教之研究為主，在彌陀思想的闡述上亦具有此一特色。首先法師對於阿彌陀佛信仰來源，有別於以往的見解，他認為阿彌陀佛的信仰其實等同於對太陽的崇拜，因印度婆羅門教有以太陽為崇拜對象，故大乘佛法為普應世眾，便將太陽神的信仰含攝入彌陀信仰中，從《觀無量壽經》的第一觀「落日觀」，還有《無量壽經》的禮敬阿彌陀佛，應當「向落日處」，這一切的跡象看來，彌陀信仰其實就是對太陽崇拜的淨化，亦引出阿彌陀佛之無量光的稱號。⁴¹⁴而阿彌陀佛的原始思想，本就著重在「無量光」，即以無量光明來攝化眾生，法師認為這亦和波斯的瑣羅斯德教，有一無限光明的神，名 Ormuzd，是人類永久幸福所仰望的情況有點類似。另外又從《三寶感應要略》中說明了阿彌陀淨土思想，即從波斯宗教流傳出。⁴¹⁵此見解和傳統佛教對阿彌陀佛的認知是很不一樣的，可以說是顛覆傳統，故此話一出，曾引出許多的爭議。⁴¹⁶其實日人藤田宏達的《原始淨土思想研究》中亦有提到此一說，⁴¹⁷楊白衣在〈淨土的淵源極其演變〉綜合學者說法，認為西方淨土思想可能來至北印度或中亞一帶之祆教太陽神信仰⁴¹⁸，故知印順法師擷取前人的研究成果，尤其是日本學者。其實他之所以有這樣的想法乃在於說明，彌陀淨土思想是具有濃厚信仰成分，是為適應異教而設，如此亦容易產生如梵天化之流弊。

⁴¹⁴ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 22-23。

⁴¹⁵ 參見印順，《初期大乘之起源與發展》，頁 803-804。

⁴¹⁶ 參見江燦騰，〈台灣當代淨土思想的辯爭與發展〉，《中國近代佛教思想的辯爭與發展》，頁 621。

⁴¹⁷ 參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 267-271、464-468。

⁴¹⁸ 參見楊白衣，《淨土的淵源及其演變》，刊載於華崗佛學學報第 08 期，頁 79-80。

而他對於佛教中泛於天化的信仰是很不允許的，亦為他所極力改革之部分。故其言淨土思想發展至此，很多人都只知道發願往生，且都希望能求生淨土，但往往忽略淨土從何而來，只知道有阿彌陀佛就有極樂世界，重視其環境之幽美，不知往生的本質，印順法師認為這樣的觀念是偏頗不正確的，如此和一神教之天國就無異了，往生淨土應與莊嚴佛土並重，菩薩專嚴佛土，乃為利益眾生，並非為了自己想享樂，因為有淨土，就可依淨土攝化眾生；攝引了眾生，才可共同實現淨土。⁴¹⁹所以他特別強調西方淨土與基督教天國的差異，以讓世人能了解真實之觀念，而不流於成為相同之性質：

1. 平等而非階級

西方淨土任何人皆有成佛的可能，而天國唯有上帝獨一無二，任何人都無法成為上帝。

2. 進修非完成

往生至淨土是要去進修，聽聞佛法，待功德智慧具足便能趨向佛果，而人生於天國就已完成永生之目的，不再修習，智慧永遠不圓滿、有缺陷。

3. 上升非退墮

生極樂淨土只會向前行，並不會退轉，而生於天國者，天福享盡便會在落入三途。⁴²⁰

所以淨土之觀念，並不是在此地生活不如意，而想要逃避現實到另一世界享福享樂，是別具意義的，是一條不停學習之路，唯有不止的修行，才有可能不退墮，如法師所說，往生淨土，是從佛與眾生展轉增上的意義中，所開的方便之行，

⁴¹⁹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 39。

⁴²⁰ 同前註，頁 126-128。

⁴²¹所以即刻起，一切必須符合大乘正道，要有菩薩的信念，唯有自利利他，修六度之行，去莊嚴、成就欲往之淨土，這樣的往生也才有意義。

（三）彌陀思想的主張

依上述之思想特色，藉著剖析印順法師對中國經典、祖師提倡的往生淨土行法，來探究出其彌陀思想的主張：

1. 一般的往生法

在此舉了《維摩詰經》（下）中，所說的菩薩「饒益眾生而不望報」之八法，及《除蓋障菩薩所問經》（一七）說中之「戒行成就」、「行平等心」、「成就廣大善根」、「遠離世間名聞利養」、「具於淨信」、「精進」、「禪定」、「修習多聞」、「利根」、「廣行慈心」十法，⁴²²說明這才是大乘菩薩所行之常道，是往生淨土的必備資糧，是自然生於淨土之法，而非求生於淨土之道。

由此點可知，印順法師是支持所謂的難行道，靠自力修行精進禪定、廣行十善業等來達到往生的目的。

2. 特殊往生法

認為中國流行的念佛法門，即是往生極樂世界的特殊方便法，而此方便法依經典又可分為以下幾種種類：

（1）《般舟三昧經》

此經是強調念佛三昧，即是修念佛觀，專心繫念佛身的相好及極樂世界的莊嚴，使觀境明顯的現前，達到「心一境性」即定的境界，此乃倚賴自力的禪觀，雖仍靠阿彌陀佛的願力的加被，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生。法

⁴²¹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 41。

⁴²² 同前註，頁 43。

師認為，這是求生極樂淨土的根本法門，但因不容易達成，故一般淨土行者皆捨而不用。⁴²³依般舟三昧經所修行的淨土派別，乃為廬山慧遠一系，乃期望於定中見佛而得往生，是屬於上根之人所修，但在此法師又特別強調這樣的修行法才是念佛法門中的根本之法，故又再一次表明其支持以自力求生之立場。

(2) 《華嚴經》的〈普賢行願品〉

此經不同於《般舟三昧經》說念佛三昧；亦不同於《無量壽經》說專心繫念阿彌陀佛的依正莊嚴。乃依普賢菩薩廣大之願行來修行，所得功德，即可以發願迴向，往生極樂，並說往生本就不必限於念佛，而這樣的以做功德迴向於淨土而求往生之法，是最為方便的。⁴²⁴故此點頗符合法師所重大乘菩薩利他精神的說法，如前所述眾生藉著善行來達到展轉增上的效果，此往生才具意義。

(3) 《無量壽經》

他認為此經中兩大往生的正因為發願和念佛，經中之念佛乃是對佛號的「專念」、「憶念」與「思惟」，於心念中對佛號執持不忘，聽到佛號後，能繼之去觀想極樂國土的依正莊嚴，故此和《般舟三昧經》的念佛三昧相通。都不是口頭稱念的。⁴²⁵以此看來，印順法師較同意曇鸞大師對十念的說法，認為「念」並非指時限，而是指憶念，即念阿彌陀佛的相好，且心無其他雜想。⁴²⁶另修行者對經中所提到的一念或十念往生，該念多久的問題，法師認為關鍵在於有無念到「一心不亂」，而非取決於時間的長短。

《無量壽經》的往生淨土，對於中國淨土宗的影響極大，因其特別的著重在「臨壽終時」見佛往生。印順法師認為這和《般舟三昧經》又相通，只是後者重

⁴²³ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 43-45。

⁴²⁴ 同前註，頁 45-46。

⁴²⁵ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 47。

⁴²⁶ 參見廖明活，《中國佛教思想述要》，頁 481。

視於平時修持中見佛，而非臨終。經中將往生之人分爲三輩，臨終見到的佛亦有所不同，法師說，上品和中品之人著重於平時的修持，絕非短期而能成就，另一項關鍵在於有無發菩提心，廣修功德，他認爲不發菩提心是不可能往生的，他特別引世親菩薩的《淨土論》說：「二乘種不生」來說明。⁴²⁷因西方世界爲大乘淨土，離了菩提心就非大乘。曇鸞大師於《略論安樂淨土義》中說三輩皆須發菩提心才得往生，⁴²⁸並於《往生論註》中述及無上菩提心爲願做佛心，無者不得往生。⁴²⁹印順大師的觀點和其相同，可知菩提心爲萬行的根本，爲往生之正因，下品之人，雖經一心持念佛名，可得往生，但其力最弱。

他對於現存由宋代王日休所重編的《無量壽經》版內容，與曹魏康僧鎧、唐菩提流支等版本之間的差異頗有意見。第一爲王本將「十念」往生改爲「十聲」，此爲時間長短與次數之別。有此可知法師重視的是心境有無專一，不應拘泥於數字的多寡，印光法師亦於其著作中提出一致的看法。⁴³⁰第二即是下品之人不發菩提心亦可得往生西方淨土，法師認爲這根本已違背《無量壽經》的本義。⁴³¹

由以上可知印順法師認爲並非單靠佛力就可得往生，應著重於廣發菩提心及修諸功德，且要時時思維佛號至一心不亂，千萬不要只是臨終之時才抱佛腳，因爲這是最穩固的作法，也才能不違背大乘利他精神之行持。

(4) 《觀無量壽佛經》：

此經開宗明義即說明欲生彼國者，當修三福，這三者，乃求生淨土之正因，此同善導大師之觀點。而後代的淨土行者，卻捨「正因」而偏取「助因」之方便道行；因爲不論什麼人，只是教人專心口念「南無阿彌陀佛」，法師認爲這並非

⁴²⁷ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 51。

⁴²⁸ 曇鸞，《略論安樂淨土義》，《大正藏》第 47 冊，No.1957，頁 1c。

⁴²⁹ 曇鸞，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊，No.1819，頁 842a。

⁴³⁰ 參見陳劍鏗，《圓通證道—印光的淨土啓化》，頁 144。

⁴³¹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 51。

《觀經》之本意，亦無法彰顯淨土法門的淨化身心世界的真實意涵。⁴³²其認為此經對中國淨土思想的影響最大，因經中教人次第禪觀之內容，已將無惡不赦之罪人納入救贖的對象，攝機之廣已超越以往，此也極易讓眾人誤解，在世時不管行為多麼惡劣，亦不需修善業，只要臨命終時，能十念乃至一念即可往生，或者自以為平時念佛，一句「南無阿彌陀佛」，皆已包含一切佛法，不管對人對法，都胡作妄為，法師認為若每人都做此理解，就大錯特錯了。⁴³³《觀無量壽佛經》中已表達非常清楚，所謂惡人往生，乃專為一切惡人於臨命終時，所施設的方便法門。因為人到臨死時，已無太多時間開導其他的佛法，只好以簡易的阿彌陀佛教他持誦。但亦要個人真實的悔改，懺悔向善，這樣的臨終十念，才能得往生。其實本經乃強調的念佛乃觀佛之依正莊嚴，並著重於善根功德的發願迴向往生淨土。故平時修行念佛之人，決不可以持念佛名為滿足，亦不可以臨終才懺悔向善來告慰自己，以免誤了自己的往生大計。⁴³⁴

綜合以上介紹的幾個往生方法，很明顯看出，印順法師一直強調往生彌陀淨土，除了心繫佛名，及觀想佛淨土之莊嚴外，必須符合大乘之行，需靠著廣修善行及功德迴向才得實現。他為了導正一般世人對於持念佛號便足以往生淨土的概念，於著作中亦廣為闡述，以下便來探討他對持名念佛法門精闢之見解：

念佛法門，此指以念阿陀佛之佛號為修行往生淨土之方式，印順法師說：「淨土念佛法門，主要在為了初心學人。」⁴³⁵因某些眾生覺得佛法太廣、太深奧，寧願渾渾噩噩過一生，也不願進入佛門，為了吸引初發心之人，法師認為此法門即具有三種特色，他增上、易行道和異方便，這三者，其實見於大、小乘佛法中，

⁴³² 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 52。

⁴³³ 同前註，頁 55。

⁴³⁴ 同前註，頁 55-56。

⁴³⁵ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 121。

不過揉合其特點，並加以弘揚運用，只有念佛淨土法門。⁴³⁶而此三個名詞，雖常可見聞之，但世人往往不知其意，以為往生彌陀淨土，乃完全靠他力就可成行及持念佛號是成佛得道的最簡單易行之方式，人云亦云，其真實之意涵如下：

3.他增上

佛法中之修行，有依自力和依他力二種，自力即自增上，他力即所謂的他增上。其實於修習佛法過程中二者確實存在，修行之人亦不得否定其一。但法師認為佛法是專重自力的，要了脫生死，唯有靠個人努力去修學，因為無人可替代他人了生死，佛陀已為眾生設下許多方便，倘若不去做不去行，亦只是白費心機。而接受他力，最主要的實質意義乃是自覺到有一股力量在支持自己，屬於心靈層面，可以在個人困難、危急、意志薄弱時支撐的力量。而念佛法門，屬於他力，法師亦舉龍樹與馬鳴之言，說阿彌陀佛的淨土法門，乃是為志性怯劣的初心人說，因為需靠著阿彌陀佛慈悲願力的攝受，才有往生淨土的可能，但自力與他力，必須互相展轉增上，否則只一味倚賴他力，就和神教無異了，並違反佛法所說之因果律。⁴³⁷

4.易行道

易行的意義，即安樂行，以攝取淨佛國土為主。⁴³⁸於佛法修習上，欲得不退轉，乃要修四攝、六度種種難行之苦行，這對一般人而言，是非常困難的，為免一般人有退墮之心，龍樹即適應眾生根性，依經而說出「易行道」之詞。「易行道」，並非專指念佛一事，此概括普賢的十大願，如禮佛、讚佛、供養佛等。這些佛事之所以被視作為易行道，乃因其易學、易做，無須具體事務去實行，在念頭上、心中去做亦可，但並非學了這些法門就容易成佛。念阿彌陀佛，確屬於易行道，可作為淨土法門之方便巧說，但若誤解易行道為容易了生死，容易成佛之

⁴³⁶ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 87。

⁴³⁷ 同前註，頁 87-90。

⁴³⁸ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 65。

說，便扭曲祖師之意了。⁴³⁹

5. 異方便

佛法中之方便有兩種，一正方便，二異方便，正方便即三乘共修的方便，異方便，也就是《大乘起信論》所說的勝方便，其意為特殊或差別。修築塔廟、畫佛圖像等種種成佛之道，可說為大乘之正方便，異方便有很多，如《法華經》所列舉的眾多可成佛道之法都是，念阿彌陀佛而生淨土，《起信論》就明說此為勝方便，所以念佛是異方便之一。⁴⁴⁰

(四) 修行法門

法師認為如欲提倡念佛，一定得釐清以上所說之三種意義，如此才能認清念佛法門之殊勝處，而他對於有人從禪淨融通的角度去提倡「唯心淨土，自性彌陀」這種有取有捨有念的淨土法門之說，是很不認同的，真正的念佛，一定要回到專門修持淨土之法門來認識。⁴⁴¹他認為能真正彰顯念佛意義的念佛法，需具備以下要點：

1. 信

信、願、行乃信佛法門三要，缺一不可，信即對佛法要有正確的信解，平常對三寶、四諦要堅信不移，千萬不要以為臨終一句「阿彌陀佛」，就可得到救贖，這是最不可信的。除此基本信念外，還要確信阿彌陀佛之願力，且對自己往生要有堅定的信念，他同意唯識宗「別時意趣」之說，雖不一定現生念佛，便可得往生，但只要能行善業積集善種；將來再生人間，修布施、持戒，展轉增上，定慧成就，就可如願。其次，欲往生極樂淨土，除了信阿彌陀佛的悲願攝引之能力外，

⁴³⁹ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 90-92。

⁴⁴⁰ 同前註，頁 93-94。

⁴⁴¹ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 95。

更要信「一心不亂」，因為這乃獲得彌陀願力攝引得往生的重要條件。⁴⁴²

2.願

有信心，一定要有願行，否則光有信，是起不了任何作用的，所以往生淨土要有可能，需要眾生發願，願意接受佛陀的本願、願與佛願相應合，因為佛要遍救一切眾生，若眾生本身不起信願，就缺乏被救資格，故願意受阿彌陀佛之願力所攝受，才是發願真實意義。⁴⁴³而佛願乃志在救度眾生脫離生死之海，所以要與其願相結合，亦要有如此之發心，為求眾生之利益為首要之願，而非只著重在個人的生死解脫，這樣是無法和彌陀願行相呼應的。

3.行

關於行的重要性，法師認為西方淨土之所以能如此莊嚴殊勝，決非只靠彌陀發願而來，需依賴其點點滴滴度眾之善因而成，故其云：

發了願就得去實行，所謂「願為行導」。願海一定要由行山去填補，才得滿足；阿彌陀佛的淨土，實現在西方極樂世界，這不但憑他的四十八微妙大願可以奏功，而是由於他的實踐所成的。⁴⁴⁴

所以欲求往生該淨土之行者，決非只是單靠信仰彌陀的力量或成天禮拜諸佛而什麼事都不做，這樣是無法如願的，需了解淨土思想與大乘佛法息息相關，大乘之精神就是行六度萬行，故眾生應了知此淨土思想之重要意涵。淨土法門之行有分為助行及主行，助行乃淨土三經中所說的福德因緣、持戒布施，所以淨土行者，應該隨分隨力去做，使善根增長，福德增勝，並將修集福德因緣，迴向淨土，

⁴⁴² 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 95-98。

⁴⁴³ 同前註，頁 98-100。

⁴⁴⁴ 參見印順，《攝大乘論講記》妙雲集上編之六（台北：正聞出版社，2000），頁 398。

故法師認同永明大師萬善同歸的說法，認為此行才能有助於往生淨土。⁴⁴⁵主行，就是稱念「南無阿彌陀佛」，南無有皈依、投向之義，整句有希求阿彌陀佛悲願加持的意涵，但現在的念佛之人，不瞭解念佛之真實意義，既無信，又無願，這是不合乎淨土法門的，因為要在深信誠願的基礎上，在渴仰彌陀本願的攝受中去念，才能與阿彌陀佛的慈悲願力相呼應，否則無信願的念佛，可能會帶來其他如精神集中、減少思緒的混亂等好處，對往生淨土無實際作用的。⁴⁴⁶

念佛該如何念？如何掌握其訣竅？法師認為應依名念佛，心心繫念，了解其意，故知念佛不只是口念，應要心心繫念佛境，分明不忘。必須了解佛名內所包含的意義，因「南無阿彌陀佛」名內，含括佛的依正莊嚴，佛的慈悲願力，佛的無邊功德。如前所述此乃同於曇鸞之十念法，而非善導著重之十聲念佛法。

其次，應依分別起念，而能了知此佛乃唯心所現，是名唯心念佛。了解一切佛相莊嚴，功德法身，分明可見，其實是唯心所現的，如夢如幻，即是依（虛妄）分別而起念。佛法以念佛法門，引人由淺入深，依名而觀想佛相，佛相現前，進而能了解這一切皆是虛妄分別心所現。若更進一層，就能到達念佛法身，而悟入法性的境界。⁴⁴⁷

另外，針對一般人喜歡稱名念佛，法師仍提醒其應注意念佛是否要有三到，如淨宗大德印光大師所說，三到是口念、耳聽、心想。念佛時口、耳、心三者必須相應繫念，了了分明，專心一致，如此才能念得一心不亂。即印光大師所著重的「都攝六根」之念佛法。念佛不必在乎聲音好聽與否，也不要在意念多念少、或刻意放大縮小音量，要依實際狀況之允許。使自己能聽得字字清晰，心趨向平

⁴⁴⁵ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 101。

⁴⁴⁶ 同前註，頁 100-102。

⁴⁴⁷ 同前註，頁 106-108。

靜，趨向專一，獲得一心不亂，才有效果。⁴⁴⁸

最後法師對於有些弘揚淨土之人，以為念佛就是了生死，就等於其代名詞，他認為這是很不正確的。⁴⁴⁹因為佛法無邊，了生死豈只有一種方法，其次往生淨土之人尚未見真理、斷煩惱，故不能等同於了生死。而生到淨土的真正意涵，乃是為了能與諸上善人一起精進修學，進而展轉增上，得不退轉，了生死只是其中一項學分，而真正悟得無生法忍以後，再倒駕慈航，回到娑婆國土，救度眾生，才是淨土行的最大目的。

二、印順東方淨土思想

印順法師認為佛教中所崇仰的佛菩薩，都是依其崇高的聖德來立名。藉以表示其性格。如彌勒菩薩，稱為「慈」；常精進菩薩代表是永恆不斷的向上努力。也有取自於自然界、人事界、眾生界中可尊的勝德，以立佛菩薩的名字。⁴⁵⁰而眾生對佛菩薩的崇仰，並非同耶教或伊斯蘭教對神的崇拜，乃以其崇高之德行，作為效法之準則、模範甚至是理想，使個人能進向於真理，最終能達到佛絕對平等、自由的境地。⁴⁵¹

東方淨土思想，乃是以天界為藍圖，亦是順應眾生對天界的信仰，而表現佛菩薩的聖德，印度的天即代表光明之意，和代表黑暗—地獄相對稱，而一般人仰望天空，就從光明而想像天神。經典中較具代表的東方淨土有二，東方藥師琉璃淨土及阿閼佛淨土，印順法師之著作中，亦對二者所代表的實質意涵有所闡述，以下便分別提出探討之：

（一）藥師琉璃淨土與星光信仰

⁴⁴⁸ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 100-112。

⁴⁴⁹ 同前註，頁 117。

⁴⁵⁰ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 139。

⁴⁵¹ 同前註，頁 138。

東方琉璃光佛，即是身處南閻浮提的我們，仰望須彌山的琉璃寶光反射於虛空所致。東方淨土即以蔚藍色的天空，表現佛的聖德。其淨土中所談及之日光遍照、月光遍照菩薩，乃取譬於太陽和月亮，因為這二種光，在佛法中分別代表智慧和慈悲，藉以表示此二菩薩德行。另外還有八大護持菩薩，印順法師認為其為扣除地球外之八大行星，十二藥叉神將為黃道十二星，而八萬四千眷屬則為星空中之點點繁星，這一切的光明，也都是菩薩的化身，故與我們這個世界關係密切，所以法師認為此東方淨土，其實就是天界的淨化。乃佛菩薩以佛法化導之淨土。⁴⁵²故法師將藥師信仰的各個重要組成部分，皆看成是不同星光之化身，就如同其自己所說，印度的天代表光明，可見法師亦將印度之文化、觀念，融合於藥師淨土信仰當中。

（二）力倡藥師法門之因

藥師，本來可為一切佛之通稱，因為佛能善治眾生各種病痛，能體察眾生的種種病情，並施以種種法藥；而八萬四千法門，就是八萬四千法藥。若依種類來分，主要有人天法藥，小乘法藥，以及自利利他的菩薩法藥等。以此意涵，一切諸佛皆是無上醫王，都是大藥師。而東方淨土的如來，則特別重視消災解難，特重於治理眾生身上之種種病苦，故以藥師為名。⁴⁵³

世間之所以有各種災難，乃由眾生業力所招感，而佛教為使眾生消除業障，脫離災難，故設有消災法門，此藥師信仰即屬之。⁴⁵⁴一般通俗的說法認為藥師佛是延生的，阿彌陀佛是度亡的，所以法師說：「西方淨土盛行以後，佛法被人誤會為學佛即是學死。」⁴⁵⁵為導正此一謬論，印順法師乃依據太虛大師認為藥師法

⁴⁵² 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 139-144。

⁴⁵³ 參見印順，《藥師經講記》妙雲集上編之四（台北：正聞出版社，2000），頁 11。

⁴⁵⁴ 同前註，頁 1。

⁴⁵⁵ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 32。

門應倡導之因緣，⁴⁵⁶進一步解釋其意，其說：「佛法所說的樂有三種：現法樂、後世樂、究竟解脫樂」⁴⁵⁷，而眾生因苦痛所煎熬，故特別希求此三種安樂。佛陀開創佛教，其基本精神，即爲了讓眾生能證得究竟解脫樂，爲因應眾生因根性及居住之時空背景差異，而對安樂境界有不同需求，於是佛陀便開示了西方彌陀和東方藥師法門，前者則重視後世樂之獲得；因有些人厭棄現實人間，覺得世間實在太痛苦，而不願生於此地。但亦有一些人覺得世間美好，無法對其產生厭離心，而無法和彌陀淨土相呼應，所以後者即佛陀爲適應眾生希求現生樂，並攝護這一類不捨現法樂的初心學人，使他也能向於菩提。所以他強調這二法門皆只是方便善巧，兩者同爲圓滿究竟法門所流出的妙用，其終極目的乃爲引導大眾趣入大乘，獲得解脫之究極。故法師認爲藥師信仰更爲適應現代人特別重視現生樂之根性，且可避免一般人誤以爲學佛即是學死，故其和太虛大師才特別倡導此一法門，發揮佛法之妙用。

另外，印順法師認爲若以佛陀所居之印度爲中心，以西之各國，不論是信奉回教或基督教，皆屬一神信仰，皆偏向於死後求生於天國，重視後法樂，與佛陀所開示之極樂淨土轉穢爲淨、重視後生樂之情景，較爲相近。而印度以東之諸國，如中國，並非如此，因傳統儒家思想所表明：「未知生、焉知死」之觀念，特別強調現生樂，與藥師淨土思想相近，最適合中國民心。⁴⁵⁸

其三東方淨土，不但說到死後往生淨土，提及蒙佛力之加被，死後能消除惡業，且生人天而修學大乘；更特別重視了現生利益安樂之獲得。這對於眾生學習大乘菩薩利益現實人間的精神，有著很好的啓發，故值得一再倡導。⁴⁵⁹法師亦舉戴季陶在藥師法會上，效法藥師所發之十二大願爲例，認爲只要依著此願行去實

⁴⁵⁶ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》，第 14 冊，頁 2233。

⁴⁵⁷ 參見印順，《藥師經講記》，頁 2。

⁴⁵⁸ 同前註，頁 4。。

⁴⁵⁹ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 132。

踐自力化他之行爲，不緊個人災難可消除，國家、社會甚至世界都能轉爲莊嚴之人間淨土。⁴⁶⁰故知印順法師亦將此藥師法門視爲建設人間淨土方法之一，當成解救中華民國危難，轉成琉璃淨土之妙藥。

（三）藥師願行之重要意涵

有別於阿彌陀佛，著重於攝受眾生，使其在往生時，有著光明之未來，藥師琉璃光如來，在其因地時，所發下的十二大願，乃特別針對現實人間眾生苦難與缺陷之消除與淨化，並積極地勾勒出理想世界的狀況。這對於人間，富有極大的鼓舞作用，故應依此作爲藍圖而努力實現。其願行主要分類如下：⁴⁶¹

1.佛光普照，佛力加披，人人生而平等萬事皆成：

眾生來與佛一樣相好莊嚴，與佛之本性相同，因淨土中人人爲身金色，無種性、人種顏色之差別，故無種族歧視、欺壓之苦痛，故眾生人人平等。法師在此並不強調，人即是佛的佛性說，只說明人人都有成佛的可能性，故應修習佛法。另外佛以無量智光普照大眾，因光之熏習使眾生智慧增長，加以佛力之護持，故萬事沒有不成就的。法師說：「世界文化的進步，各種工巧技術，都發生於佛菩薩的慈悲與智慧之中。」⁴⁶²可知佛菩薩爲利樂眾生，不僅僅於佛法上的開示，也會開導眾生一切生活知識和技能，故知佛法重視現生，並非只獨重解脫一方。

2.生產物資充足：

因人人平等，且智慧增長，無事不成，所以生產豐富，人民努力耕耘，不會徒勞無功，故民生安和樂利。法師說：「菩薩對於此種種有助民生的學識和技巧，不獨不厭棄，而且還應該學，應該會；然後才能解除眾生從物質貧乏而來的苦痛

⁴⁶⁰ 參見印順，《藥師經講記》，頁 5。

⁴⁶¹ 參見印順，《東方淨土發微》，《淨土與禪》，頁 153-156。

⁴⁶² 參見印順，《藥師經講記》，頁 57。

與罪惡。」⁴⁶³又說：「大乘佛法，並不反對科學物資的增產。」⁴⁶⁴可見科學知識若有利於民眾的，發心學佛法之人亦應當去學習，並非只單從佛法來利益人民，實質生活亦要兼顧，因為物質缺乏亦是一種苦，既然發願修習菩薩行，眾生的任何苦痛都要助其拔除。

3.人人安住大乘修行，不受王法所錄：

因民生安樂，生活無所缺乏，無苦痛煎迫，故眾生不會只爲了自己的利益，而獨善其身，在淨土中，都能安住大乘，不離世間，又不著世間，如菩薩般的自他俱利，上求下化。行爲都能符合於道德良知，無燒殺劫盜、姦淫擄掠之種種罪惡，個個人格健全，德行具足，故眾生也不會有繫閉牢獄，刑戮鞭撻之苦惱產生。法師說：「依藥師的淨土法門去修，即能得到三聚戒的圓滿不缺。」⁴⁶⁵又說：「藥師如來的慈悲與方便，也是為了懺悔業障。稱佛名號，戒行能重獲清淨，是方等大乘的懺悔法」⁴⁶⁶可見修習藥師法門便具有懺悔行門的效果，只要眾生肯發露悔過，誠心禮拜供養，就可回復清淨本心並能回邪向正、回小向大。令眾生永遠不退轉於大乘心，並趨向佛果。

4.個個具大丈夫相且無六根不具之淨土眾生：

淨土中淨土中個個都是大丈夫相，沒有女人在生理上之苦痛與障礙，男女間沒有不平等之事。沒有六根不具、身體殘缺之人，人人身心健全，雖生病，但不會導致貧病交加，因眷屬不離，且資具、醫藥皆具足。眾生有了苦痛，經過休息、療養皆可痊癒。法師認爲念藥師佛名號，可使善根增長，身心慢慢恢復健康，藉著事業之努力，將家庭建立，⁴⁶⁷呼籲人民要有正信，修菩薩行要具備大丈夫的精

⁴⁶³ 參見印順，《藥師經講記》，頁 58。

⁴⁶⁴ 同前註。

⁴⁶⁵ 同前註，頁 62。

⁴⁶⁶ 同前註，頁 63。

⁴⁶⁷ 同前註，頁 68。

神，尤其是女同道應改掉心胸狹窄、嫉妒心重等壞毛病。⁴⁶⁸然而並非念佛就可瞬時得到一切，而是會因接觸佛法，使因緣具足，而漸漸改善。其強調藥師法門不獨對眾生身體殘缺之救治，亦有健全心裡之效果。

5.淨土中飲食豐足，且能飽餐法味，身心皆具良好糧食：

飲食不缺，且都能向佛修行大乘之道，身心資糧充滿，便不會饑渴逼惱，故藥師法門，不僅照顧眾生之物質生活，亦能兼顧其心裡之娛樂需求，食衣住行育樂之關注樣樣兼備。法師說：「中國佛教的衰微，似乎是忽略了藥師法門的救濟，而專重於後世與出世佛教的弘傳。」⁴⁶⁹因藥師佛之願行中，先給予民眾，衣食方面之救濟，待得生活溫飽，再給予佛法上的開導，使人民獲得究竟之解脫。而中國佛教為人詬病之處，及太強調出世，或是死後之解脫，不能應用於現實人生，故法師呼籲眾人應多發揚藥師精神，多從事社會救濟之工作，使佛法之功用，能發揮到極限。

由以上可知，藥師之十二大願行，不管施行於其藥師淨土或運用在現實生活當中，皆能使眾生的物資需求不於匱乏、生活安樂，且個個智慧、道德增上，並能安住於大乘佛道且精進不退，社會祥和，沒有爭端。這樣的世界，非中國人所說的大同世界所能比擬！所以法師稱讚此藥師法門：

不但著重衣食等物質生活，又注意到教育，健康，正常的娛樂，達到人類的和樂生存。學佛，決非死後才有好處。藥師如來的十二大願，啟示得最為明白。所以佛法的流行世間確能領受實惠，確能適應現實人生的。⁴⁷⁰

由此可知，藥師信仰最能代表佛法應用於現實生活之實例，而佛爲了達成此

⁴⁶⁸ 參見印順，《藥師經講記》，頁 70。

⁴⁶⁹ 同前註，頁 77。

⁴⁷⁰ 同前註，頁 79。

願，爲了實現這樣的理想，必須廣行菩薩道，從自利利他中去完成。故法師說，這不叫往生淨土，而算是建設淨土。這可說是最極理想的社會！⁴⁷¹所以法師認爲佛法救世的目標，就是爲了達成藥師佛願行中的十二項願行，故說此爲一切佛救人救世的真正願望。佛弟子要依著這一目標，去發願，去實行。⁴⁷²而我們現在的國旗，還是青天白日具有十二道光芒，青天同琉璃光，表示日月之光輝，即象徵著同藥師淨土中理想的國度，所以法師說：「藥師法門的重心，在乎十二大願，與民生主義的精神，非常吻合。」⁴⁷³故我們如能以此法門之準則來修養身心，建立國家，提升人類的品德，規範衆人行爲，則民生產業便能發展，使物資豐沛，國家與世界和平的實現，便有希望，因爲這與國家推動之方針—民生主義是非常符合的，所以極適合中國之發展。藥師如來已實現了東方淨土之願行，身爲大乘行者的我們，應師此典範，共同爲這佛教與人類的偉大理想而努力。

（四）東方妙喜世界與空性體驗

關於阿閼佛淨土思想，所代表的真實意涵，印順法師說：「阿閼譯爲不動，表慈悲不瞋，常住於菩提心；依般若智，證真如理，這是重於發心及智證的。」⁴⁷⁴又說：「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。」⁴⁷⁵

故阿閼佛的精神，乃重菩提心及慈悲心之顯發，及佛菩薩大智慧之展現，菩薩藉由廣大之修行而智證如如。而求生阿閼佛土，不專重念佛，而在於體證法身即勝義智慧之空寂。⁴⁷⁶由以上可知此淨土信仰之真髓與《維摩詰經》中，發揚菩薩之大行和般若重視空性的體驗是相應的，這又與中國本土重視念佛及淨土之大

⁴⁷¹ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 156。

⁴⁷² 參見印順，〈佛法救世的目標〉，《青年的佛教》妙雲集下編之五（台北：正聞出版社，2000），頁 195。

⁴⁷³ 參見印順，《藥師經講記》，頁 80。

⁴⁷⁴ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 28。

⁴⁷⁵ 參見印順，〈大乘佛法〉，《華雨集》第二冊中編（台北：正聞出版社，1983），頁 221。

⁴⁷⁶ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 27。

乘佛教，顯然是很不相同的。而法師不重念佛、呼籲回歸佛教基本之精進禪定、廣行成就眾生之難行道修行與其相符，故法師相當著重阿閼佛淨土思想的啓發，前文述及其認為佛法的根本教義在於性空，此淨土思想即具備了此一特質，另法師的空義不止在於破有，其亦著重般若智慧對於救度眾生之重要性，故其講學時亦特重《大智度論》中六波羅蜜之義理闡揚。⁴⁷⁷阿閼佛淨土即重智證與六度萬行之修持，故此淨土思想所代表之意義深得印順法師的重視。

法師認為：「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。」⁴⁷⁸雖西方為落日之歸處，但並非象徵死亡、消失，而是代表阿彌陀佛佛果的光壽無量及究竟圓滿；阿閼佛淨土，特地彰顯菩薩從發心、行大行到無生法忍之證得。⁴⁷⁹此二佛淨土位於一東、一西；前象徵最初法性之悟證，後則代表佛果之圓滿與光輝。若以太陽是從東方歸到西方而言，就如同世人從初發心學佛法，到發菩提心、行菩薩行，最後成佛之完整道途。故眾人應從真理的體悟開始著手，否則一味的盲行，就想要求得往生，想要了脫生死，是不可能的，就如同印順法師批評現在念佛之人，忽略了理性的徹悟，只求能實現如阿彌陀佛莊嚴之果德，只特重西方淨土，不解佛法之真意，這樣就與一般基督教只重信仰，只求到天國享樂沒什麼不同了。⁴⁸⁰

印順法師說：「佛法的深義，是以外在的諸佛與淨土為增上緣，作為開發自心光明種種功德的典範。」⁴⁸¹意即勸告世人莫只是嚮往佛淨土之莊嚴，不要一味只想靠著外力來達到解脫，應去省視各佛淨土中為何佛德如此聖明，其成就之淨土緣由如何，藉以作自己的典範，成為個人輾轉增上之力，而眾生在崇仰佛聖德

⁴⁷⁷ 參見印順，〈中觀今論〉，頁 a3。

⁴⁷⁸ 參見印順，〈大乘佛法〉，《華雨集》第二冊中編，頁 221。

⁴⁷⁹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 28。

⁴⁸⁰ 同前註，頁 29。

⁴⁸¹ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 162。

之餘，能反省自我種種貪、嗔、癡及煩惱，去除掉障蔽智慧之烏雲，並淨化內心，使自身之智慧光明顯發，這才是佛法教化世人的真實意義，此也是東方淨土思想教眾生表徵自心的特色。

三、印順兜率淨土思想

從前文所述可知，彌勒信仰早於西元三、四世紀已流行於印度，而印順法師對於佛法本源之探求，乃從印度佛教著手，其淨土思想是否有此一傾向，以下便從幾個面向來探討。

（一）彌勒淨土之優勢

印順法師認為往生彌勒淨土，比其他之十方淨土都來得希有與妥當，⁴⁸²故其呼籲眾人，應發願往生於此，其原因有三：

1. 近

以距離來說，兜率天與娑婆世界同在欲界，故往生路程最短，其他淨土動輒距離數個乃至數百佛國世界，這期間變數難料。以時間來說，從兜率內院回到人間，耗時最少。

2. 容易

因此地在欲界之內，所以只要能歸依三寶、清淨持戒、依法布施、發願往生，稱念彌勒佛名，就能往生兜率淨土。不像往生其他淨土，要達一心不亂如禪定般的境界，恐怕不太容易。

3. 普及

⁴⁸² 參見印順，《成佛之道》，頁 125。

他認為此淨土信仰是名符其實的三根普被，廣度五姓的法門，彌勒菩薩為普應眾機，而說人天法、二乘法、菩薩法，人人都能從中得益，不像其他法門，連二乘種都不能生，實非真正的普及。⁴⁸³故知這乃採納法相宗等人認為西方淨土必須初地以上菩薩才能往生來說。

所以他認為往生彌勒淨土比彌陀淨土更值得提倡，除了距離近與修行易外，因為後者為大乘不共土，一般聲聞乘者也許不願相信，甚至根本不知道此淨土之殊勝。另外關於往生兜率淨土是否會退轉等問題，法師亦有說明：「如能發願往生兜率淨土，就能見彌勒菩薩；將來又隨佛下生人間，見佛聞法，這當然會向上勝進，還憂什麼墮落呢？」⁴⁸⁴即有佛親自說法並作見證，實不應憂慮，故其呼籲眾人，應相信釋迦佛祖所開示的法門，不應有所遲疑，這樣的觀點，顯然和道綽、迦才等祖師，認為彌陀淨土優於彌勒淨土更適合眾生發願往生的幾點原因，處於完全相反之地，可見其偏重於彌勒淨土信仰。

（二）彌勒信仰之精髓

印順法師認為，彌勒淨土信仰包含兩個層面，真正著重之處乃在彌勒下生的部分，他說：「彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎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。」⁴⁸⁵又說：「彌勒的淨土思想，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的。」

486

即佛教原始的淨土特質，乃包含著往生兜率淨土去親近彌勒菩薩、精進修學，待時機成熟再隨同彌勒一同來淨化人間，以達到善根的成熟與解脫，但後來學佛之人，往往重視兜率淨土之快活享受，而忽略其真正的目的乃在於著重建

⁴⁸³ 印順法師在此所說的二乘種乃是指無發菩提心者，眾生不需發菩提心亦可往生彌勒淨土，但相對而於彌陀淨土言，不發菩提心則不可能往生。參見印順，《成佛之道》，頁 124-125。

⁴⁸⁴ 同前註，頁 124。

⁴⁸⁵ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 17。

⁴⁸⁶ 同前註，頁 16。

設、淨化人間淨土。故法師認為，若忽略此一要義，而只認為求生兜率，比求生西方淨土要來得容易，這其實是最無意義之教說，故強調：「說彌勒淨土，必須理解這人間淨土的特性。」⁴⁸⁷否則忽略人間淨化的部分，就失去了說彌勒淨土信仰最重要的意涵。這樣的說法完全符合法師所提之人間佛教，重視人間世界淨化的主張，故其對彌勒淨土思想偏愛之原因實不難發現。

（三）祝禱彌勒下生與修持方法

法師認為彌勒淨土的真實意義，雖逐漸被忽略，但人間淨土仍然為人類所企求，佛教弟子依然期待此一日的來臨，因為屆時，世界和平無戰禍，人口眾多，財富無量，沒有苦痛，且有許多眾生發出離心了生死或發菩提心志願成佛，故世間繁榮幸福，佛法充滿真理與自由，所以法師認為這二者具足才是真正圓滿。⁴⁸⁸故人們常祝禱《彌勒下生經》中，彌勒於龍華樹下，三會說法之日的實現。印順法師認為，人有此一需求，乃因為彌勒與「明月」有關，他舉《彌勒大成佛經》中讚頌彌勒說：「光明大三昧，無比功德人」、「南無滿月……一切智人」，來形容彌勒猶如滿月之光輝。另在《彌勒菩薩所問經》中也說：「遍照明三昧，普光明三昧，普遍照明三昧，寶月三昧，月燈三昧」。⁴⁸⁹以此來證明彌勒與月光之關連。因娑婆國土充滿苦痛，猶如黑暗的穢土，而黑夜之中唯月光最令人感到光明舒適，故此土亟需月光之照明，惟有彌勒菩薩的慈濟，才是娑婆世界的光明。所以法師說：

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，容易被誤會作逃避現

⁴⁸⁷ 同前註，頁 20。

⁴⁸⁸ 參見印順，〈南無當來下生彌勒佛〉，《佛法是救世之光》妙雲集下編之十一（台北：正聞出版社，2000），頁 30。

⁴⁸⁹ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 17。

實；而彌勒淨土是即此世界而為淨土。⁴⁹⁰

就佛果功德之究竟圓滿與國土之清淨莊嚴，彌陀淨土確實勝於彌勒淨土，所以大多數的人選擇此處，此乃不了解往生彌陀淨土之真意，誤解為享樂不需救度眾生，而選擇彌勒淨土之人，就表示將來還有一段奮鬥的路程要走，因為要來建設人間的，想到建設就等同於辛苦，此乃一般人畏苦怕難之通病。但法師說：這對於處於現實世界的眾生，希望世界苦痛之消除與得到救濟來說，是更切合實際的。⁴⁹¹雖然學佛，應求成佛的究竟圓滿；但對當時當地的要求淨化，亦要正確且需要。這樣彌勒淨土的信行，才有特別的意思。⁴⁹²故在此法師強烈的表達了，留在此地為世人與世界之清淨而努力，其意義勝過於往生西方極樂淨土，因為此地之眾生尚需要佛法的救度，故實在難以忍心將其拋下，而於彼土成就成佛。

至於如何使彌勒早日下生，法師說光是發願是不夠的，⁴⁹³需要眾人的努力修持，朝二個方向去努力：

1.修菩薩行，不重修禪定，斷煩惱

法師認為於五濁惡世，菩薩之修行應重在布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧，因為若福德、慈悲不足，專修定斷煩惱，肯定落入小乘，而彌勒菩薩即具此一風範，表現了菩薩的精神，並不專修禪定，斷煩惱，而為了利益他人，於利他中去完成自利。⁴⁹⁴故法師強調於此亂世之中，更應修六度之行，而利益眾生的同時，使自身清淨，彌勒菩薩有感於此，一定能早日下生。

2.跟隨彌勒之腳步

⁴⁹⁰ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 30。

⁴⁹¹ 同前註，頁 31。

⁴⁹² 同前註。

⁴⁹³ 參見印順，〈南無當來下生彌勒佛〉，《佛法是救世之光》，頁 31。

⁴⁹⁴ 同前註，頁 31-32。

彌勒菩薩因修習慈心法門而稱為慈氏，其著重在拔救他人的苦痛。故眾生應學習彌勒菩薩發心，盡己之力助人，使他人得安樂利益，素食，不殺生，便能與彌勒菩薩的慈心相應，上生兜率天，彌勒下生說法時便能參與法會，自行化他，故跟隨彌勒菩薩之腳步修行，才是最可靠的方法。⁴⁹⁵綜觀以上二點，法師即認為應靠著發慈心、修善行，積功累德，修行五戒、十善等廣行一切和樂善生的法門，使個人、世界整個清淨，社會繁榮，佛法昌隆之時，彌勒才願意下生成佛，而法師說：「太虛大師一生提倡往生兜率淨土的法門；稱念彌勒之名，目的就在於此。」

496

中國歷代自隋唐以降，朝代更替或革命起義，每每藉彌勒下生之名，這乃表示人們在亂世之中，對彌勒人間淨土的期待。但法師認為某些外道，或爭權者，借此作號召而造反、爭權利，這樣的作法完全背離佛法。因其假借彌勒降世的名目，來殺人放火打天下；並無法增加人民之幸福快樂，只會使社會苦難不減反增，所以這與彌勒菩薩的發願為人民拔除痛苦的願行，是絕對相反的。所以法師說：「真正學佛的，要從淨化自己的身心作起，人人都能這樣作，清淨安樂的世界，自然可以到達。」⁴⁹⁷故單靠他人之發起倡導，並無法使世界清淨，應以個人為出發點，漸漸擴及，呼朋引伴，只做對社會眾人有利之事，人人快樂，佛法昌明，這樣的清淨才是全面的。

雖然彌勒下生的思想，給予中國人深遠的影響，並鼓舞了中國人對於人間淨土的要求與實行，但中國乃儒家思想的天下，故佛教不能真正的實現政治之淨化；不能如實的引淨土的思想而落實於人間，殊為可惜，法師認為這乃人間的一大損失，殊為可惜。⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ 參見印順，〈南無當來下生彌勒佛〉，《佛法是救世之光》，頁 32。

⁴⁹⁶ 同前註，頁 35。

⁴⁹⁷ 同前註，頁 36。

⁴⁹⁸ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 20。

綜觀上述中國流行的淨土信仰，彌陀、彌勒、東方淨土思想，印順法師認為「中國的佛教，始終是走向偏鋒」。⁴⁹⁹因為常常顧此而失彼，只挑自己喜歡的法門，而失掉整個佛法的精義，他舉出如禪者的只重內心，不事漸修，使三藏教典都成了無用之物；淨土修行之人只知道讚仰佛之果德，不重雙修福德與智慧，不求自他兼利，只求個人能否脫離此穢土。⁵⁰⁰所以忽略了阿閼佛國淨土中菩薩所象徵智證大行；又忘失了彌勒淨土中所代表現實人間淨土的信行，最後與藥師淨土相對論之時，又被誤解成「等死」與「逃生」。⁵⁰¹這樣的情況下已失去阿彌陀佛的精神及彌陀淨土思想本意，所以若為淨土之信仰者，首當恢復此淨土行固有之精神，除念佛外，應去修三福、行十善業，因為每個人心之所趣若是為善，其實這世間就會少了許多的罪惡與糾紛，間接的，毀謗、偷盜、姦淫、燒殺，因眾人有所顧忌，就會消失殆盡，人們的生活也會日漸美好。如此也能增加往生安樂國土的機會，而這樣的宗教觀念，也才能對整個社會有較大的貢獻與幫助。故法師說：「佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國，在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。」⁵⁰²而這個世界即是彌勒下生時的淨土，一個生於現世的淨土，由此句話可得知，其實印順法師最嚮往且最重視的淨土種類，還是不脫離此地的人間淨土，此亦與其強調的佛法注重應此時此地此人，即阿含經中佛陀對現實人世之關懷是相契合的，也和其提出的人間佛教理念相呼應。

第三節 印順人間淨土理念與實踐⁵⁰³

印順法師認為佛法必須著重於契機及契理，契機即所說之法，要契合聽眾的

⁴⁹⁹ 同前註，頁 30。

⁵⁰⁰ 同前註。

⁵⁰¹ 同前註，頁 33。

⁵⁰² 參見印順，《佛法概論》，頁 134。

⁵⁰³ 印順法師雖對人間淨土之建設無明確的言及，但從他對彌勒下生之人間淨土的嚮往，以及在《藥師經講記》中說：「我們聽講此經，應如此理解與實行，而祈求人間淨土的建立。」參見印順，《藥師經講記》，頁 5。等蛛絲馬跡來推論，其亦有建設人間淨土之構想。

根機，契理，即所說的法，契於佛法的真義，能契合徹底且究竟之義。⁵⁰⁴而他認為自己所揭示的人間佛教，即符合這兩項重點，其著重於人間正行之開展，且適合現代所需，最主要的是契合於佛法的深義。⁵⁰⁵至於如何讓群眾聽了簡白易懂，且要了解世人心之所需，以期符合時代的需求，最重要所要契合的佛法意涵到底為何？要如何達到此一目的？使人人因佛法而滋利，並樂於接受佛法之開示，遵循佛陀之教誨而行，使人間成爲一樂土，實爲本節所要探討的重點。

一、淨土在人間

世人往往認爲此土爲穢，要得淨土必須脫離此地而外求，印順法師則不以爲然，其說：「離三惡趣生人中，捨人身生天上，此異學之世間淨化。佛法則不然，求出三惡趣，不必生天上；所謂「人身難得」，「佛法難聞」，淨化世間在人中。」⁵⁰⁶佛法強調人身之可貴，故要淨化世間也是以人爲本，以此地爲中心，因爲人間與我們關係最爲密切，若談淨化不以此地爲主角，反而去淨化他方之國土，豈不本末倒置。所以法師維持其一貫之理念，認爲淨化人間爲首要，故說：

釋尊有云：吾爲汝說過去、未來，不知汝信不信，且爲談現在。準此意以讀釋尊本教，則於十方世界談此土，三世時劫重現在，一切有情詳人類。即此土、此時之人類以明世間之淨化可也，豈必動言十方世界、一切有情哉！⁵⁰⁷

所以他秉持釋尊之教誨，不談過去未來等虛玄之事，不說及十方國土之一切眾生萬物，應以我們活著的當下，所在的這塊土地，去關注周遭之人事物，如何達到淨化人間之目標才是吾人應去關懷的。而要達成此目的，必要維持人身，不

⁵⁰⁴ 參見印順，〈佛在人間〉，頁 17。

⁵⁰⁵ 同前註，頁 18。

⁵⁰⁶ 參見印順，《印度之佛教》，頁 41。

⁵⁰⁷ 同前註，頁 41-42。

墮惡道，不求生天乘，所以如何修得為人，為修習佛法、淨化人間首要課題。

（一）修三福業以求人身

生天雖最為福樂，但佛法中還是以人為最好的修行媒介，因為若太過享樂、安逸必會有損智慧，深處在地獄之中時時受苦，根本無暇修行，故其云：「人有三事，比諸天還強；佛出人間；諸天命終，也以人間為樂土：在這適宜於修學佛法的立場，人間比天上好，人乘法也就比天乘法更可貴！」⁵⁰⁸所以人間才是最好的修行環境，因為人的求知慾望、慈悲心、堅忍度，都勝過於天人，且此環境苦樂參雜，會使我們的智慧磨垢生光，與佛法相應，連釋尊都在人間成佛，故我們應以居於人道而感到高興。

而如何能世世修得人乘，以期能建設人間淨土，法師認為乃要修集人天乘之善業，⁵⁰⁹如其云：「要求未來世仍得人身，名人乘法。以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事；有此人身的正行，將來定能獲生人間。因果等流，毫無差失。」⁵¹⁰此人類之正事、正行，即布施、持戒與修定，布施乃積極的利他的善行；持戒是止惡揚善，以達到自心的清淨；修定能不受欲樂的束縛，不為散亂所擾亂，亦可達清淨之效果，但須依於「慈悲心」且住於「淨戒」，才不致招魔著邪，才能於心中獲得真正自主的自由。⁵¹¹故要廣行此三福業，並要發願只願求生人間，逢佛之出世，於佛前聽聞佛法，⁵¹²即修行人乘之正法，不求生天之福報，如此才可避免因業力所緣而生於天。即如法師所說：「求人而得人，修天不生天。勤修三福行，願生佛陀前。」⁵¹³之原則。

⁵⁰⁸ 參見印順，《成佛之道》，頁 94。

⁵⁰⁹ 同前註，頁 95。

⁵¹⁰ 參見印順，《佛在人間》，頁 44。

⁵¹¹ 參見印順，《成佛之道》，頁 115。

⁵¹² 參見印順，《成佛之道》，頁 95。

⁵¹³ 同前註，頁 94。

（二）佛不出人間

成佛是人們學習佛法的終極目標，亦是眾人心之所趨，太虛大師人生佛教的核心思想，於前文已提及，就是「人·菩薩·佛」，即從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。印順法師所提的人間佛教，即以此為基礎，他說：「佛是我們所趨向的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。」⁵¹⁴所以法師所提的成佛三階段從凡夫菩薩、聖賢菩薩、再到佛菩薩。⁵¹⁵其中更進一步強調凡夫菩薩的重要性，即人藉著不斷的修習佛法、行十善業，亦終可成佛，但這樣的佛，並非同他方國土一樣，是遙不可及的，就如同法師於阿含經中得到的啟發「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」⁵¹⁶，即是說如釋迦佛陀一般，運用他的慈悲心、大智慧、精進不息的毅力，從人的苦痛、障礙中獲得解放，徹底體悟了人生的真諦，成爲人間的佛陀，所以他說：「即人而成佛，成佛而不礙爲人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。」⁵¹⁷所以在法師的眼中，佛與人無異，只不過他具備人類最高的覺性，所以身爲人與成佛，是並行不悖的，這打破了一般人認爲成佛必定是離開此土、且具備各種神力的迷思，一旦眾人成佛，那此人間就已非穢土，便成人間的淨土、理想的社會，亦是動盪不安的時代中，眾生所希求的理想國度。

要達到這樣的目的，即要先發菩提心，從學做菩薩開始，印順法師說：「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。」⁵¹⁸所以說學做菩薩要從人間正行著手，而這樣的正行是符合菩薩利他之精神，並非專指對菩薩天神信仰所做的種種供奉膜拜之事，所以和神教者爲求生於天國，專弘揚信仰、福音之人間行，以及佛法中求人天善報之人乘行是不同。故如法師所說：「成佛，即人的人性的

⁵¹⁴ 參見印順，《佛在人間》，頁 99-100。

⁵¹⁵ 同前註，頁 100。

⁵¹⁶ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 3。

⁵¹⁷ 參見印順，《佛在人間》，頁 73。

⁵¹⁸ 參見印順，《佛在人間》，頁 73。

淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。」⁵¹⁹所以藉著行菩薩正行之過程，其實個人的人心亦會隨著淨化及轉變，依著佛法之正軌來走，必有成佛之一日，但在此強調，所謂的菩薩行，並非和世間的慈善事業相同，差別在於其初發心及行為目的，有無符合大乘佛法之精義，若無亦只是一般的人乘行。

二、淨化人間之法

法師說：「現實不徹底的一切苦迫，淨化而到達圓滿境地，即是成佛。」⁵²⁰換句話說當現實一切的苦痛都去除了，無一處不圓滿，其實人間淨土亦建設完成了。其又說：「眾生本具明淨的可能性，這才自發的，現起求明求淨的意欲，也才有成佛的理想與實現。」⁵²¹要達成成佛之理想，要建設淨土之目標，是要靠著顯發自己清淨之本心才有可能。從人，學菩薩行，進而成佛，這中間想必有一條漫長之路要努力，故需要有過人之毅力，才能達成此一目的，現代之人該從何著手？詳見以下幾點之說明：

（一）發菩提心

法師說：「現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，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。」⁵²²因人身最難得，只有人才具備有發心修菩薩行之能力，故以人為中心，即先從凡夫發菩提心開始，以憐憫眾生之悲心為引導，因為唯有悲心，才能苦人所苦，去行十善業做利益大眾之事，智慧便會隨著個人願行而開展，但不以天菩薩法，為效法之對象，因為既是人，當然以人菩薩之行為模範，如此又才不會落

⁵¹⁹ 同前註。

⁵²⁰ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 160。

⁵²¹ 同前註，頁 162。

⁵²² 參見印順，〈佛在人間〉，頁 43。

入神教、天化的信仰。所以法師又說：「依人乘行學菩薩法，即依人類的正常道德為基礎，發心直趣大乘，才是應機的，而且是可以宏通的救世的佛法。」⁵²³首要認清自己只是一般凡夫俗子，具煩惱身，不可故弄玄虛，所以要有正信與正見，即不離人之道德良知與行為準則為基礎，所發之菩提心，才會和大乘觀念相契合，才是可救世之佛法。亦即印順法師承襲太虛大師「教導人類，由人生而直趣佛道。」⁵²⁴的原則，而菩薩道修學圓滿，即能成佛了。

（二）以法與律來化世

「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。⁵²⁵學菩薩行之始，即以佛法來引導、教化眾生發菩提心，然若不以戒律來約束眾人，雖人人充滿護法利生、入世之心，但不免因自由過度，而為所妄行，不知事之輕重，有時做過頭了，反而會危害眾生，這樣還未利益眾人，恐怕已造業在先，故要有一準則，即佛法之律，作為眾生行善業之規範，如此才能確實引導眾人，往學菩薩行之道途邁進。

（三）緣起與空性的統一

法師認為學菩薩行，亦需具備空性見，在此的空性是指緣起之空性。⁵²⁶所以初學菩薩行，要從緣起來建立正見，即世間的一切都是緣起的、是無常的及無自性，也就是無我、無我所，這也就是空性。法師說：「菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。」⁵²⁷所以行善業，不把任何一物當作是一己私有，所得之功德，皆回向予眾生，就算是獲得優越的果報，也願與大眾分享其利。故必須以不著相、無所取著之正確觀念

⁵²³ 同前註，頁 37。

⁵²⁴ 參見印順，《成佛之道》，頁 a4。

⁵²⁵ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 48。

⁵²⁶ 同前註，頁 58。

⁵²⁷ 同前註，頁 56-57。

來進行，就如同佛法中，加強慈心、悲心，不求急證之後的般若解脫觀一般。⁵²⁸

（四）自利與利他並重

在行善利他之時，亦不要忘卻自己身心的淨化，所以在服務人群之餘，也要能積極學習，使自己的身心淨化，自己要先具備度己之能，才能發揮度人之力，而廣學一切，並非要賣弄自己，只是為了利益眾生，調伏自己的身心而求解脫。所以法師說：「佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。」⁵²⁹此即說明雖佛法之終極目標為教導世人求得解脫，但並非只重視個人之利益卻忽略他人之死活，所以個人若發出離心，必要發菩提心的就是這個道理。

（五）有時代傾向

法師認為：「弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。」⁵³⁰此為其第一個傾向，因少壯的青年，終究會成為，社會的領導中心，將來會再軍事、政治上，運用其力來引導眾人，所以要重視青年的佛教，應趁其年輕時，要以佛法來攝受他們，使其更能以佛教精神去利人利世。故法師說：「人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。」⁵³¹因現在教青年們，了脫生死之法，他們可能覺得太過深奧乏味，若請他們去利益眾生，服務人群，他們肯定會樂於接受。另一個傾向，則是集體而行，正確的佛法是要以集體生活來完成自己的修正，並非個人隱遁於山林，佛陀時代的僧團是如此，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織，並非為了個人謀取名位權利，來從事利他之事業。⁵³²

（六）需修持心要

印順法師說：「菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切

⁵²⁸ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 57。

⁵²⁹ 同前註，頁 52。

⁵³⁰ 參見印順，《佛在人間》，頁 115。

⁵³¹ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 49。

⁵³² 同前註，頁 49。

都是菩薩行。」⁵³³亦即修學菩薩道，應具備一信願，就是願發菩提心。二慈悲，因為「慈」才能給予眾生安樂，「悲」才能為世人除去苦惱。三智慧，及符合空性的智慧，要人行事都能無所著。所以只要同時符合這三項基本之心要，而且能利於大眾的，皆算是菩薩行，否則有信無智便會增長愚癡之見，有智無信則會助長邪惡之觀，信與智具足但無慈悲心，即和小乘無異，雖富有慈悲心且能廣作利生之善業，但這樣的菩薩行也是失敗的，所以法師說：「在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的。」⁵³⁴又說：「大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土。」⁵³⁵故知要淨化國土、淨化身心此三心缺一不可。

綜合以上所見，人間佛教之所以被印順法師稱為契理、契機的，乃此佛教思想強調的人間正行，必須符合大乘菩薩道之精神、般若空性之觀念，並輔之以團體之力量，及青壯年的熱情，而六道之中，人道最為世人所熟悉，故以人、周遭之事為發生的對象，亦最容易被一般世人所接受，並且能立刻體驗，這其中所帶來好處，人和人之間變和諧了，世間少了鬥爭、欺壓、不平之事，社會因此更加安寧，眾所期盼的淨土自然也就實現，連成佛這美好之願景，亦有可能成真，故此淨土思想，被稱為契理又契機，是相當符合其義的。

⁵³³ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 48-49。

⁵³⁴ 同前註，頁 50。

⁵³⁵ 印順，〈佛法與人類和平〉，《佛在人間》，頁 163。

第五章 綜合比較分析

第一節 對佛教、社會改革認知的異同

太虛大師所面臨的時代背景，是國家、社會、民族及佛教處於最危難的時刻，外國勢力的侵逼、內戰頻仍導致民不聊生，佛教經過一連串的破壞，從洪秀全太平天國始，外國傳教士的競爭，及儒家學者與政治人物的廟產興學運動，無疑是繼三武一宗後再一次的法難，佛教內部亦有極多之問題面臨改革，故太虛大師的一生，不僅要扛起佛教改革的重任，還時時心繫國家、人民之苦難。印順法師雖然所處的時代背景亦和大師重疊，但當時面臨國家危難時，法師畢竟只是個學僧，以他當時的力量，在國家、社會處於危難之際，起不了太大的作用。而法師的大半生處於自由民主的台灣社會，所以在這樣的時代背景下，二者所面臨欲解決之難題，自有不同，故從所處之時代背景，造就二者在佛法上的主張就有極明顯的差異，參見以下之分析。

（一）制度改革與思想澄清

當時的佛教已出現極大的流弊，諸如前文所說的，僅重趕經懺作法會以維持寺廟生計，教人如何預備學死及側重於亡魂之救度等，故僧眾素質低落。面對這些問題，太虛大師毅然決然提出三大革命，並有實際的政治主張，希望建立社會福利制度，不僅帶動整個佛教界的改革，亦能解決民生疾苦。如大師所說：「中國佛教衰敗的原因雖然很多，而最大的問題在於不重實行，行為與教理完全脫節。所以想革興中國佛教，要從大乘佛教的理論上，去體驗、去修學，實踐所謂的菩薩行。這菩薩行要能夠適應今時、今地、今人的實際需要。」⁵³⁶所以大師認

⁵³⁶ 參見太虛，〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師全書》第 18 冊，頁 30-31。

爲整個佛教界的問題不在於佛法上，而在於人的問題。⁵³⁷而此問題之癥結，在於只說不做，或行爲不符合大乘精神。故在國家發生危難時，大師實際帶著僧眾深入戰區，呼籲佛教徒起來抗戰，另外還成立佛學院、佛學會、佛教會等組織。太虛大師雖身爲僧侶，但他往往會將佛教與政治相結合，而展開實際之行動，故屬於行動改革派，且其著重在制度面的改革，尤其在僧制方面，藉著提高僧侶素質，來實踐其佛法上的理念，如其所說的：「余則志在整興佛教僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本。」即說明了大師在面對佛教末流之流弊所因應的改革主張。在教理上，則從固有之經典，去融會貫通，整理出一套符合大乘菩薩行之教義，以供世人在實踐時能有所依循。

印順法師則選擇在佛法及佛教核心思想的澄清上下功夫，從經藏著手，去尋找佛教真理的源頭，故其偏重於理論之研究，印順法師自己也說：

虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。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」；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。⁵³⁸

所以印順法師注重在佛教內部思想上的澄清，因爲他認爲佛教界的根本問題在於思想的不純正，故其注重理論之辨異、及體系之辨明，對於佛教之義理不允許有絲毫之偏差，以期給予世人對佛法真義有正確的認知，而實踐以確實無誤之行爲。而大師雖然對佛教內部腐敗提出改革，但屬於較大眾化的，必須兼顧各方之需求，故其注重圓融，貫通一切法門。而這樣的想法表現在各個淨土思想上。以西方淨土思想爲例，大師所開示的淨土法門，不亞於傳統淨土祖師大德所提出

⁵³⁷ 參見印順，〈爲自己說幾句話〉，《永光集》，頁 251-252。

⁵³⁸ 參見印順，《遊心法海六十年》，頁 7-8。

之內容，甚至會鼓勵眾人至西方淨土之修行優於此地，且應對此土發出離心等與人生佛教理論相背離之法說，但其實這只是大師顧及傳統學佛人心理需求之方便說法，如印順法師所說：「虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累」⁵³⁹但印順法師，便不允許太多方便融貫於佛法當中，甚至認為這是大師不易成功之缺點。⁵⁴⁰故法師自己說他與大師之不同：「大師是峰巒萬狀，而我只能孤峰獨拔……大師長於融貫，而我卻偏重辨異。」⁵⁴¹這就說明二人因對佛教關注的重點及欲面對的對象不同，所以在佛學的態度上，就會有所差異。

只重理論，往往會遭人非議，認為難與現實相結合，不過是在高談闊論，故有人批評印順法師「是佛教思想的巨人，是行動實踐的侏儒」。⁵⁴²面對這樣的批評，印順法師也坦然接受，他說：「為佛法而學，為佛教而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任」⁵⁴³正表明了其探求佛學之目的，主要乃為求一佛教真理，發揚佛陀之本懷，符合佛陀教誨之佛教，進而釐清一條能供世人心所依附之正途，擬出一套相應大乘菩薩行之實踐法門。而他早已料知，此等理論可被接受度不高，甚至引起他人之反感，但他仍然堅持自己的理想，所以其自比擬為在雪地上播種的癡漢，默默為佛法研究寫作，期望能提供佛教界一些啟發與影響。⁵⁴⁴可知其二人對整個佛教問題認知之差異，即在於一個以人、制度之改革為主軸，一個以思想、理論之澄清為核心。

（二）佛法研究方向不同

⁵³⁹ 參見印順，《契理契機之人間佛教》，頁 65。

⁵⁴⁰ 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 105。

⁵⁴¹ 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 101。

⁵⁴² 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 267。

⁵⁴³ 同前註。

⁵⁴⁴ 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 104。

兩者關於佛法真義的尋求來源，以及研究方向是非常不同的，如太虛大師說：「今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經論中選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿之勝解」⁵⁴⁵可見大師對於佛學的研究重於融貫各宗派及諸經之要，並從中取去得佛法之真義。而印順法師說：「大師接觸到章太炎、譚嗣同等有關佛學的文字，乃宋代以來的佛法傳統。大師心目中的中國佛學，就這樣的凝定了，故其將所學的佛法用來適應時代並從事中國佛教的復興運動，直到晚年。」⁵⁴⁶也就是說太虛大師所關注的非最早源於印度之佛學，而是已經過融會、貫通中國文化屬於較晚期的中國佛學。

印順法師自己的佛學研究方向，他說：「至於我，秉承大師所說的研究方針。著重印度佛教，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。」⁵⁴⁷故知印順法師雖依循太虛大師的佛學腳步前進，但二者依據的來源不同，就淨土思想來說，大師乃參考淨土宗祖師大德之說法，融會各宗之精華，其雖非淨土宗之弘揚者，但他對淨土經典的開示論著頗為豐富，印順法師卻另闢途徑，以印度佛教為始點，從印度經典探源去著手，去貫串世界不同類型之佛教，對印度譯來的經、律、論，大乘、小乘、空宗、有宗以及中國祖師的著述、甚至暹羅、日本、西藏各家所傳作品亦多有涉及。⁵⁴⁸如其談到幾個淨土信仰，皆與人類對光明如日光、星光、月光崇拜有關，又說彌陀淨土中的蓮花化生，原從印度神教，梵王從蓮華中出現說而來，是理想的天國淨土。⁵⁴⁹可見印順法師將上述幾個淨土思想，皆視作為人民因為苦難的逼迫，對自然界中的星宿產生心靈上的依托而發展出的，故較偏重於信仰的層面，這些異於傳統佛教祖師的說法，可見印順法師對佛學的探源，乃參酌多方的意見，尤以印度為重。

⁵⁴⁵ 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 100。

⁵⁴⁶ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 251。

⁵⁴⁷ 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 100。

⁵⁴⁸ 參見印順，《教制教典與教學》，頁 222。

⁵⁴⁹ 參見印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》第五冊，頁 254。

然而雖說此二人一個以中國佛教為主、一個著重印度佛教之來源是他們在佛學取向的不同點，但其中亦發現二者相似之處，即二人皆非一宗一派之承襲者，印順法師說：「大師的福德智慧，我們學不到，但他這種不拘宗派的精神，自問也願意修學。……也許我的根性比較接近空宗，但我所研究的，決非一宗一派。」⁵⁵⁰即說明二者皆非以弘揚某宗派之理念而論，皆以佛教整體之發揚來做佛法之研究。另對於佛教復興的方向，印順法師離開大陸轉往台灣弘法後，亦深感唯有著重僧教育的培養，才能確實彰顯佛教正確的法義。此和太虛大師爲了提升僧侶之素質，故建議以廟產來辦理僧伽教育的理念不謀而和。

綜觀上述所論，太虛大師對於傳統的佛學來說採較圓融的方式呈現，除了其認爲流傳中國的佛法並非問題的主要來源，人才是最大的問題外，必須面對廣大的群眾是其所需納入考慮的，故太虛大師雖認爲淨土與密乘，可能造成佛教被世人誤解的可能，但對其批判力稍嫌不足，所以印順法師說：

淨土與密乘，在人間佛教中，我與虛大師是一致的，不過虛大師點到為止，我卻依經論而作明確的論證。如淨土法門，我依龍樹《十住毘婆沙論》，無著《攝大乘論》等，傳為馬鳴所造的《大乘起信論》——代表印度的大乘三系，說明這是為生性怯劣所設的方便，不是大乘菩薩的正常道。⁵⁵¹

也就是說太虛大師對傳統佛法有所質疑時，亦只是點到為止，並非做明確的說明，保留了模糊的空間地帶。而印順法師直接以印度大乘論師的觀點來重新檢視佛法的內涵，就連擁有廣大信徒的淨土宗，其淨土行持並非符合大乘精神之部分，亦不帶任何保留的批判，故此爲二者研究佛法態度的最大不同點。

⁵⁵⁰ 參見印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》第五冊。

⁵⁵¹ 參見印順，〈爲自己說幾句話〉，《永光集》，頁 259。

第二節 淨土思想內涵的異同

太虛大師雖非傳統淨土宗之弘揚者，但對於淨土法門之實踐部分有其系統性之開示，誠如印順法師所說：「大師是深入中國佛學而又超越了舊傳統的。」⁵⁵²可見其對傳統淨土宗思想的研究，必下過一番功夫，其融攝各宗派間不同的學說，並加入西方的文化因子，革命黨人的治國理念，才能有如此深入又連貫之開示內容。印順法師乃深入印度佛教，其二人對佛學著重的方向以及對佛教衰敗原因之認知差異，是否會出現在本文所討論的淨土思想內涵當中？

首先對於淨穢土是否實有，亦或唯識所變現而只是虛妄不實的？兩人是持相同的態度，太虛與印順法師說得很明白，二者皆肯定它的存在。太虛大師說：

唯識宗初學之人，以為諸法唯識，彌陀極樂，亦唯心識所現之境而非實有者。然淨土之為實在有，乃以從因所成之果而說，凡因果皆不離識，故唯識正顯淨土之實有。⁵⁵³

所以太虛大師認為淨土是實存，但它依然是個識的境界，可是並非虛妄所現，相反的乃是從妄識放下以後，真心所顯現的一個清淨莊嚴世界，故亦非永恆不變之實存體，所以大師雖著重於從唯心的觀點，來論淨土之建設，但他並非如一般唯心淨土觀點否定實有淨土之存在。而印順法師說：

佛教界又有言唯心淨土者，認為淨土唯在人心，心外實無淨土。如是說法，大違佛意。……今承認唯心所現之穢土為現前實有，何以又不承認唯

⁵⁵² 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 101。

⁵⁵³ 參見太虛，〈佛七開示錄〉，《太虛大師全書》第 31 冊，頁 1191。

心所現之淨土為實有？故既信淨土，必信其實有，不可執理廢事。⁵⁵⁴

故其認為淨穢土，並非只存於心中，在現實世界中皆為實有，若硬說虛妄不實，便與佛法相違背。故其又云：「一般人說，印度文化或佛教文化，是偏於唯心的。然從大乘佛經看來，決不如此。淨土所表現的，對於自然的物質界，是怎樣的豐富充實」⁵⁵⁵由《阿彌陀經》中所描述種種富麗堂皇的景象，都是非常寫實的，在今科學發達的時代，自然界的清淨都有可能成真，所以連經中對淨土描述都是這麼真實，淨土乃實有並非是虛構。而二人其實尚須面對廣大修行之群眾，若淨土無實存，苦難人民之內心便無所依，豈不人心惶惶。關於其他淨土思想內涵之差異，詳見以下之探討。

一、彌陀淨土思想

同樣面對中國佛教末流，只重淨土信仰餘皆可廢，佛教修持只剩念佛一門的問題，二位大師有不同的回應方式。太虛大師雖認為現今之時代已不適合天乘行果，此指的就是淨土宗，因為會被謗為迷信神權，故現代應適合以人乘行果，⁵⁵⁶即為他亟待弘揚的人生佛教理念。但他對於淨土宗思想仍有其肯定之處。而印順法師對中國傳統淨土宗就沒有那麼大的包容，不管在經論方面，或實踐方面，都提出質疑及重新檢討是否合於大乘佛法的精神。故有關二位大師在彌陀淨土思想主張之差異比較，應該是二位淨土思想論述中最精彩之處，其綜合分析如下：

（一）淨土與戒律不應獨立成宗

太虛大師所說：「淨為三乘共庇，律為三乘共基」，認為淨土為大小乘人共同追求的理想界，隨其所修入之門的差異，而會得到不同之果，如修天人法，則得

⁵⁵⁴ 參見印順，〈往生淨土論講記〉，《華雨集》第一冊（台北：正聞出版社，1993），頁360。

⁵⁵⁵ 參見印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁10。

⁵⁵⁶ 參見太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》第1冊，頁528。

凡聖同居淨土；修二乘法，則得方便有餘淨土；若選擇大乘菩薩之行，則得實報莊嚴淨土及常寂光淨土。⁵⁵⁷若以中國大乘佛教來說，任何宗派如天台、賢首、唯識、三論、密宗及禪宗皆可修淨土，因大乘佛法首重發菩提心，菩薩修行，不為己利，乃為利益一切眾生而修行，故大師說：「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」⁵⁵⁸所以不應將淨土特別獨立出成一宗。

印順法師說：「依虛大師所說，淨為三乘共庇，說明佛法中的不同淨土，在往生淨土以外，還有人間淨土與創造淨土」⁵⁵⁹可見印順法師在講解淨土意涵時，即依大師所說的淨土為三乘所共修之原則再加以擴充，亦認為創造淨土同等重要，故二人同樣認為所謂的「淨」，應包含眾生身心的清淨，與居住環境的清淨，二者缺一不可，他方淨土之清淨，或許需靠佛陀之願力所攝，但眾生身心之清淨則需靠大眾修佛法行善業來達成，所以印順法師一直強調，往生淨土應與莊嚴國土並重。

故二位大師強調即使往生淨土，亦並非等同享樂，這就是神教之天國與大乘十方淨土最大的不同處。古時曇鸞大師即將迴向門中之「還相」列為五念門中最重要之務，而二位大師在其著作中亦多次強調，所以往生淨土並非逃離此地而去另一方享樂，是到彼土修行、取經，為得是將來能迴入娑婆廣度眾生，如太虛大師所說：

諸佛之所以安立淨土，釋迦之所以宣說淨土，非為凡夫、二乘，實為有大乘根性之眾生。聽聞佛法，不求來世福報安樂，不圖自了三界生死苦惱，而為發普度一切眾生之大乘心者，乃安立宣說也。⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ 參見太虛，〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2412。

⁵⁵⁸ 同前註，頁 2410-2411。

⁵⁵⁹ 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 102。

⁵⁶⁰ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2669。

故可知，諸佛攝受淨土之本義，並非專為貪圖了生死之輩而設立，乃是為了使發大乘心者，有一學習之中繼站，將來為普度眾生而來。此點頗符合二位大師對於此地眾生之關懷，亦為其二人宣講彌陀淨土思想之首要目標。

而戒律亦無須獨立成宗，因其對於大小乘、各宗派來說同等重要，戒律不振，則整個教團，會因此衰落，所以戒律應為三乘共修的基礎，律學之興才可止惡，故戒律不可廢，應加以提振。所以淨土與戒律，同為各宗派之所需，故不應獨立成宗，所以印順法師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇，廣義的淨土說，就是我論列淨土思想的原則。」⁵⁶¹由此可知，對於淨土與戒律不應獨立之觀點，其乃繼承於太虛大師之想法。

（二）平時修持重於臨終念佛

與同時期之淨土宗印光法師相比，太虛與印順法師，較不重臨終助念以得往生，太虛大師認為人欲臨終時，怕自己定力不夠，因而墮入地獄，故請子孫勿啼哭而幫其助念，在生之人亦怕死者靈爽無存，故有助念之行爲產生，包括印光大師著作中，教人如何預備死等，大師認為這些都是不甘寂寞的人。⁵⁶²而印順法師說：「到臨命終時，業力最大——如重業與習業是惡的，那就很難使他憶念三寶，或施戒等功德了。學佛修行，到底平時要緊。」⁵⁶³印順法師認為淨土宗的臨終助念最主要的目的乃在於使人憶念善行，引發善業來感果，但人欲死時恍恍惚惚，效果實不太大，故其又云：「信佛學佛的，決不能專憑臨終憶念的」。⁵⁶⁴所以最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業力而向上，如其所說：

⁵⁶¹ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁99。

⁵⁶² 太虛說：「曾讀當代某大師的文鈔，厚厚的四本，差不多全講這一些；教人對於死這一件大事怎樣去做豫備工夫，他們的不甘寂寞，也就可想而知了。」太虛雖無指名道姓，但由此推論其乃批評印光大師。參見太虛，〈佛教當把民間的信仰組織起來〉，《太虛大師全書》第31冊，頁1444-1445。

⁵⁶³ 參見印順，《成佛之道》，頁73-74。

⁵⁶⁴ 參見印順，〈中國佛教瑣談〉，《華雨集》第四冊（台北：正聞出版社，1983），頁190。

念一句阿彌陀佛而往生，是為十惡、五逆而臨終命終人說的，猶如遇到荒年教人吃糠，是不得已的辦法。你既不是十惡、五逆的地獄種子，又不是死相現前，平時來學佛念佛，怎麼不隨分隨力的修集功德？⁵⁶⁵

即在說明臨終時才在念佛，是專為五逆、十惡之人所說，平時應把握良機，去行善積德，將因緣、功德點點滴滴靠著平時之修持來聚積，才是往生之正道。

所以二位大師對於平時之修持極為重視，如《觀經》上所說的修三福，以得往生，其乃持相同的看法，太虛大師將此列為通行，為一般學佛者所必備之行，亦為往生安樂國之要行。⁵⁶⁶印順法師則認同善導大師之說法，認為此三福為往生之正因，其著重程度應大於念佛之方便道行等助因，故現在學佛之人所行，皆為本末倒置。

此外，淨土法門中有所謂主行與助行，助行乃關於持戒布施、造橋鋪路、救災護病等凡能使善根增長、福德增勝之事，二位大師都呼籲世人應盡力去做，並將所收集之福德因緣，迴向淨土，如同永明大師萬善同歸的說法，行此助行幫助往生。

而大師雖慣於博通融會各宗經典，但他卻不認同禪、淨兼修以求往生。此處所為的禪淨兼修，即以修宗門禪為主，兼修淨業，如永明延壽倡導之一流，太虛大師開示的淨土法門，較同於善導之一系，於其著作中，並無提到任何禪淨兼修之法。而印順法師則直截了當反對中國重融通的方法，對永明師之四料簡所說的有取有捨有念的淨土法門，是非常不認同的。

⁵⁶⁵ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 120。

⁵⁶⁶ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2842。

（三）難、易行道之抉擇

太虛大師說：「唯念佛為能總持一切趨向佛果菩提之勝行，而使一切所行無不趨向菩提，絕無滲漏，絕無歧退，故修行以念佛為最穩當也。」⁵⁶⁷故大師在開示彌陀淨土法門時，認為以念佛法之易行道可得不退地，永脫輪迴橫超三界，可趨向菩薩利他善行之道直至佛果，故為往生西方淨土之最妙、最易法門。⁵⁶⁸而在念佛法之選擇上，太虛大師說：「求生淨土，須持宏名，以此法門最為實在。」⁵⁶⁹故其以稱念佛名為主要的念佛法，類似於善導、遵式、印光等提倡之十聲念佛法而證得念佛三昧，為最實在之方法。

另對於往生之因應修滿與否，太虛大師認為，吾人欲生極樂淨土，不必修滿淨土之因，可由發願往生而成就，⁵⁷⁰因為彌陀淨土不捨任何一位眾生，此乃和善導大師之看法相近，包括犯五逆、十惡、謗法之人，皆得以往生。且大師認為修淨土有頓超三界，一超直到如來佛地之妙用。⁵⁷¹從另一方面來看，大師即強調佛力加被的重要，他呼籲修淨土行者，應時時相信有佛菩薩在身邊護持，若能順應佛之願行，則必得佛菩薩之接引救度，因為他說：

欲生淨土者，祇須發願即得往生，以極樂淨土是阿彌陀佛願力所成；而阿彌陀佛誓願之中，已有欲令一切眾生往生彼國之願。是彼國土已含有攝受十方世界眾生發願往生之力，如磁含有吸鐵之力。故願生淨土者，決定得生。⁵⁷²

⁵⁶⁷ 參見太虛，〈講行與修學〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2849。

⁵⁶⁸ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2837-2838。

⁵⁶⁹ 參見太虛，〈中國信願行淨土與日本教行信證真宗〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2855。

⁵⁷⁰ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2701。

⁵⁷¹ 參見太虛，〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2837。

⁵⁷² 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第15冊，頁2700。

所以只要發願往生西方淨土，並相信有此一法門的存在，其實早已成爲阿彌陀佛攝受之對象，即強調他力往生，此同曇鸞、善導系之觀點。

印順法師認爲如《維摩詰經》、《除蓋障菩薩所問經》中具淨信、修精進禪定、廣行成就眾生之難行道，才是往生最根本的方法。另其認爲依普賢菩薩廣大之願行來修行，所得功德，即可以發願迴向，往生極樂，乃爲最方便之途徑。關於念佛法之抉擇，印順法師認爲直接依般舟三昧經修行觀想念佛及實相念佛等著重於自力禪觀的修法，即廬山慧遠一系，期望於定中見佛得往生之法，才是念佛的根本法門，所以認爲念佛並非一定口念，乃重憶念，至一心不亂，如曇鸞之十念往生。關於易行道是否容易成佛，印順法師認爲易行道只是易學、易行，並非迅速成佛之法，其云：「易行道，不是橫出三界，容易成佛，而是容易學容易行，辦法比較穩當。其實易行道反而難成佛，如彌勒佛；難行道反而易成佛，如釋迦佛。」⁵⁷³所以易行道只是入門容易，故應效法釋迦佛選擇於此娑婆穢土傳道，所採取之難行道，才易於出離三界而成佛，可見其觀點之差異。

印順法師對於往生者之條件限制看法近於曇鸞大師，認爲欲往生西方淨土者需發菩提心，此爲往生之正因，若無則不得往生。所以法師呼籲眾人，別以爲單靠信仰阿彌陀佛，不分持戒犯戒，作善作惡，只依阿彌陀佛的悲願，都可以往生極樂，那是顛倒解義，自誤誤人的。⁵⁷⁴因爲西方淨土具有大乘不共土及二乘種不生之特質，即強調若無大乘菩薩之自利利他觀念，是無法生於彼土的。所以法師認同唯識宗的別時意說，認爲雖鼓勵眾生應堅信彌陀願力，堅定自己往生意志，但不見得表示可於現生念佛得往生，但卻可以使自己漸漸具足往生之正因，待時機成熟就可如願，因唯識宗是強調漸修的，需修至十地菩薩，尙可成佛，而菩薩行乃需廣行善業，度化眾生，所以並不同意如禪宗之頓悟說。故印順法師說：「見

⁵⁷³ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 121。

⁵⁷⁴ 參見印順，〈往生極樂淨土〉，《華雨集》第二冊，頁 232。

佛，要修見佛的業；生清淨佛土，也要去修集淨土的業；決非專心念佛所能。」。

⁵⁷⁵而這修見佛的業是有次第的，如其所說：

稱念阿彌陀佛，應該禮拜、讚歎、懺悔、勸請、隨喜、迴向。依淨土論的五門漸次成就來說，應從禮拜、讚歎，而進入止、觀、迴向，也就是漸成智慧、慈悲、方便。這所以能速得不退轉於無上菩提，與龍樹的論義一樣，「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已」。⁵⁷⁶

故念佛雖可使心念專一，漸漸具足善根，但絕非於此便能具足往生之因，乃需開啓智慧，行慈悲善業，迴向功德，度脫廣大眾生。所以印順法師對於他力之看法，實屬心靈慰藉的功能較多，故其特取馬鳴、龍樹說他力其實是專為志性怯劣的學佛之初心人說，認為唯有靠自力修行才是成佛的根本之道。

（四）彌陀淨土核心觀之取決

太虛大師的彌陀淨土核心觀念，主要取決於中國傳統台、賢、禪、淨的觀點，從中國佛教思想中去揀擇精華處，並融合西方科學來證明宣說。對於相關淨土經論的態度，印順法師說：「大師對唐以來傳承的一切佛法，在進行佛教革新運動中，認為一切經皆為佛說。也就是說大師認為『法』是完善的，而中國佛教的衰落，問題在學佛法的『人』。」⁵⁷⁷所以太虛大師認為淨土經典即所謂三經一論，裡面所述皆為佛陀開示的種要法門，故要對此產生信，不應有所懷疑，更呼籲大眾應勤讀之，即同善導大師倡導以閱讀淨土經典為正行的修持方法相同，並以此修行法為最殊勝之法門，應當奉行。另對佛性說之看法，太虛大師呼籲大眾應「信佛性本具，平等平等，一切眾生均得成佛。」⁵⁷⁸即支持眾生本具佛性皆得成佛之

⁵⁷⁵ 參見印順，《大乘起信論講記》，頁 394。

⁵⁷⁶ 參見印順，《成佛之道》，頁 300。

⁵⁷⁷ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 251-252。

⁵⁷⁸ 參見太虛，〈中國信願行淨土與日本教行信證真宗〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2855。

說。

印順法師，雖仍有以中國祖師、經典作為借鏡，並師承於太虛大師，但是他說：「當時於武院和漢院的學習環境，對中國傳統的台、賢、禪、淨，似乎都不太重視。這與大師學習重心，是不太一致的。」⁵⁷⁹此則為二者佛法取決根本上的不同，尤其認為佛法失真由來已久，所以他從印度的經論，來說淨土法門，而非中國傳統的宗派來說，如其所云：

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。⁵⁸⁰

從其認為中國阿彌陀佛的信仰乃源於印度婆羅門教對太陽神的崇拜來說，足見於其乃從印度來探求中國佛教之本源。所以對於淨土經典之看法，印順法師則說：「惟有在歷史的考證過程中，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，進入更正確更光明的領域。」⁵⁸¹故認為應實際去探求經典之形成與演化過程，慎選淨土經典版本，探討淨土思想的本質，對其內容要有正確的認知，否則恐會誤了自己的往生大計。又說：

如淨土法門，我依龍樹《十住毘婆沙論》，無著《攝大乘論》等，傳為馬鳴所造的《大乘起信論》——代表印度的大乘三系，說明這是為生性怯劣所設的方便，不是大乘菩薩的正常道。⁵⁸²

⁵⁷⁹ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 252。

⁵⁸⁰ 參見印順，〈念佛淺說〉，《淨土與禪》，頁 120。

⁵⁸¹ 參見印順，《無諍之辨》妙雲集下編之七（台北：正聞出版社，2000），頁 234。

⁵⁸² 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 259。

可見其依據之淨土經典非一般世人常見之三經一論，乃以龍樹等人所著之印度大乘系列經典為參考準則，來說明淨土淨土思想之真正意涵。所以印順法師對佛性說之看法，他認為：

為怯弱的眾生，說難行法，即易生退心；如說成佛容易，就肯發心修行。大乘佛教中，盛行的即心是佛，即身成佛，念佛即生淨土等，都是為了這些怯弱不堪大用的眾生而說。⁵⁸³

即認為佛性說，念佛生淨土等，純粹是爲了讓那些不堪受苦行之眾生而說，只爲了能讓他們肯發心學佛，此即符合印度三系中所指，純爲志行怯懦之人所設的方便。另外，如來藏思想與印度教合流發展爲秘密佛教，⁵⁸⁴向來對佛教天、神化極爲反感的他，此亦是其不力倡佛性說的原因。

（五）淨土、穢土修行之優劣

太虛大師認為彌陀淨土受到廣大眾生之歡迎，乃其可得不退轉，行菩薩道廣化一切眾生，且國土環境增上，人事又特別殊勝，如其所說：「往生西方，永斷生死，滅除煩惱，得到不退轉位。蓋以彼土的環境增上、人事殊勝故也。淨土法門的真實不可思議，就在此。」⁵⁸⁵不退轉之意，乃是修習佛法的心，不因內、外之力而墮落中斷，而往生彌陀淨土能達此目的，乃因此土不管在環境上的莊嚴，以及居住份子之離欲清淨上都非常殊勝，其國土上不管風吹草動或蟲鳴鳥叫，無時無刻都在演示佛法，故只要到了此一國土，便會精進不息，直至菩提。此乃站在於較傳統淨土宗派之說法。所以大師認為在西方淨土修行較穢土容易，因爲穢土惡緣多、善緣少，於佛法修行上易退墮，而淨土善緣具足且能斷絕一切惡緣，故修行甚易，並得不退轉。故其說：「釋迦世尊勸導眾生，觀此世界災難困苦之

⁵⁸³ 參見印順，《大乘起信論講記》妙雲集上編之七（台北：正聞出版社，2000），頁 332。

⁵⁸⁴ 參見印順，〈憶福嚴二三事·談佛教在人間〉，《永光集》，頁 190。

⁵⁸⁵ 參見太虛，〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2438。

逼迫，發求生極樂世界之心念，勤修淨業，往生淨土。」⁵⁸⁶及此世界苦難不斷，為避免阻礙人之修行，故應發心修敬業生淨土。

印順法師認為西方淨土比其他淨土獲得歡迎之處，乃在於阿彌陀佛的名字概括等同一切佛，並具一切佛之功德，即念一句阿彌陀佛就具備一切佛之圓滿果德，故此淨土思想才會特別興盛。修行上之難易，法師則引《無量壽經》之說法，認為能於穢土修行一天，勝過長久於淨土之修持，⁵⁸⁷此乃因穢土造惡者多，故行善度眾離於苦難之機會較多，而淨土清淨無惡，故眾生於此修善不易。⁵⁸⁸所以留在此地修行，才是積功累德最快之法門；才是證得佛果最迅速之途徑。因為人具有堅忍不拔的特性，如其云：「人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。」⁵⁸⁹即呼籲眾生應不畏苦，續留此地打拚，發揮人類堅忍不拔的特性，一定會有所成就。

由上述幾點可知，在彌陀淨土思想中，太虛大師對於傳統淨土宗所著重的靠他力往生；依憑念佛為主要實踐法門之觀點並不抹殺其功用與存在的價值，對於現代淨土行者所忽略的往生實質意涵、菩提心之發起、行六度萬行等利他之觀念，大師乃特別提出，其目的就是呼籲世人這些往昔古人所著重但今已被忽略的淨土思想中重要內涵，能重新受到重視與實踐。印順法師則認為應全面檢視這些傳到中土，並在此發展茁壯的淨土思想是否和當初佛法之源頭，即印度佛教經論中所主張的教義是否相符，並將研究的成果如實的告知大眾，並不因面對廣大之信仰者，法師就會因而有所保留，進而建議佛門的根本修行法門一難行道，才能徹底改善佛教發展至末流之弊端。

⁵⁸⁶ 參見太虛，〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊，頁 2657。

⁵⁸⁷ 參見印順，《淨土與禪》，頁 121。

⁵⁸⁸ 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷下，《大正藏》第 12 冊，No.0360，頁 227b。

⁵⁸⁹ 參見印順，《佛在人間》，頁 133。

二、兜率淨土思想

從前文得知，雖然二者對佛法核心之探究方向不同，一從中國傳統佛教擷取出精華，另一則從印度佛教的根源著手，且從上一節中看來，二位大師對於彌陀淨土思想觀點存在著較大歧異點，但似乎在兜率淨土思想之主張上，又有了交集，印順法師說：「當時中國流行彌勒系的法相唯識，所以彌勒淨土是太虛大師一向提倡的。」又說：「虛大師提倡彌勒淨土，只要是大師門下，是無人不知的。我只是繼承虛大師的遺風，怎能說這是我與虛大師間的差異所在？」⁵⁹⁰故可知印順法師和太虛大師在彌勒淨土思想上有繼承之關連，於著作中宣講之內容，觀點亦頗為一致，至於有人質疑印順法師之所以提倡彌勒淨土，乃為順應中國近代注重淨土的主流，在不得以之下，才以彌勒淨土取代西方淨土，⁵⁹¹法師亦對此說加以澄清，他說：「我的讚揚彌勒淨土，就是依太虛大師成立慈宗學會，編纂慈宗三要，講《彌勒成佛經》，這一思想而來的。」⁵⁹²即直接否定此人之說法，其實從二者所論述的內容來看，有很大之關連性，且從其提倡的原因、實踐之法門來看，與二者著重的人生佛教、人間佛教、人間淨土之建設，所提出之思想內涵是一貫的，故並非是為取代西方淨土而說，以下便對二者所述之思想內容做比較說明。

（一）皆強調彌勒淨土之優勢

二者同樣認同彌勒淨土位於欲界，與人之關係最為密切，故往生之距離近，將來回到人間的速度最快，且以彌勒淨土之攝機最廣，尤其強調聲聞二乘無發菩提心者可生於此，以有別於彌陀淨土之二乘種不生，另對於易行道之往生法，無多大好感之印順法師，亦同太虛大師之觀點，認為持念彌勒佛號就可往生與彼

⁵⁹⁰ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 260。

⁵⁹¹ 同前註，頁 259。

⁵⁹² 參見印順，〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，頁 100。

土。另往生之後不退墮是二者同欲澄清的觀點，如太虛大師所說：「此淨土，是彌勒無量福德、眾多天神供養所成，故一生其處即不退轉，非若普通之生兜率天也。」⁵⁹³即說明兜率內外院最大的差別，乃在於不退轉。以上這些說法有別於傳統淨土宗認為彌勒淨土不如西方淨土之劣處，其觀點和玄奘所說的彌勒淨土優點相近，故知二位法師對於淨土之取向，是偏重於彌勒這一方的。

（二）彌勒心行符合人菩薩行的內涵

太虛大師人生佛教的核心思想為，就是「人·菩薩·佛」，即從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。人欲學菩薩行，首在於發慈悲心，由此心為指引，去行菩薩利他之萬行，漸次而成佛。印順法師的人間佛教思想即承襲大師人生佛教理念而來，並加以深化及修正，他提出成佛三階段即從凡夫菩薩、聖賢菩薩、再到佛菩薩。凡夫菩薩，就是目前以人的身份，去行「人菩薩行」，人菩薩行的特點，即以凡夫身直入菩薩，依人乘行而入佛道，有兩種特質，即具煩惱身且悲心殷切。彌勒菩薩又稱慈氏，具凡夫身，不斷諸漏，其乃側重慈悲心之發揚，不為己之解脫為職志，樂在拔除眾生的苦難。故雖復出家但不修禪定、不斷煩惱，為了利益他人，多作布施、持戒、忍辱、慈悲、精進等功德，從利他之善行中完成自利，將來必定下生成佛。故彌勒菩薩符合二位法師極力弘揚的人間佛教中的主角—具凡夫身及慈悲心重之特質，其不求急證，與追求脫離穢土往生他方國土之淨土行者不同，固為人菩薩行者的最佳典範。故太虛大師說：「彌勒菩薩常以歡喜笑臉迎人，不分善惡慈心相向，平等施與，可做修利他行者的代表人物。」⁵⁹⁴；印順法師說：「學佛的應該求生兜率；將來彌勒菩薩下生成佛，三會說法，就可以參預法會，增益功德，自行化他。」⁵⁹⁵所以二位法師由人而成佛的理念，實源自於彌勒菩薩之心行。

⁵⁹³ 參見太虛，〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第7冊，頁91。

⁵⁹⁴ 參見太虛，〈佛說八大人覺經講記〉，《太虛大師全書》第3冊，頁92。

⁵⁹⁵ 參見印順，〈南無當來下生彌勒佛〉，《佛法是救世之光》，頁32。

（三）皆重視彌勒下生之人間淨土

兩位法師同樣認為，彌勒淨土思想真正的目的乃在於到世間建設人間淨土，並非到兜率天宮享福，故認為彌勒下生之意義大於上升兜率內院，且為此淨土思想之真正意涵。彌勒成佛人間淨土思想為世人所期待，亦為二位大師所倡導人生佛教及人間佛教所勾勒之人間淨土藍圖，故二者同發願祈禱這一天的早日來臨。兩者所開示值遇龍華三會之實踐法門，皆提倡以行菩薩六度之行爲最上層之修行法，雖彌勒淨土攝機之廣，聲聞二乘皆可往生，但仍強調發菩提心自利化他，才是最符合彌勒之慈心法門，彌勒下生與否其實與眾生之身心、世界環境是否清淨有關，故法師們認為修持五戒、十善不僅可上升兜率內院，亦可增長道德、淨化個人身心、造成社會環境進化，亦為二者所提倡建設與實踐人間淨土方法之一。故兩位大師會偏重彌勒淨土信仰，其實符合他們一貫重視現實人生、關懷此地的立場，因為只有彌勒淨土思想，才是不需離開此地，而能直接成佛的法門，這與身爲人的我們，有著最大的關連和莫大的鼓舞，故對印順法師來說，彌勒淨土並非只是西方淨土的替代品，而是最符合他人間佛教的思想內涵。

從以上之觀點可知二者的彌勒淨土思想有相承之關連，若要硬說二者之不同，乃在於太虛大師因弘揚法相唯識學，重於瑜伽行派，彌勒乃爲此宗派之祖師，古人向有因佛法之疑而欲至兜率天宮請教彌勒之說法，故太虛大師難免有此動機，又其提倡建設人間淨土，所以對於他而言，上升至天宮與下升至人間之意義同等重要。而印順法師則著重於彌勒下生的部分，因為彌勒淨土若失去下生人間的部分，對他來說根本毫無意義可言。

三、東方淨土思想

太虛大師強調藥師法門著重於現生之救濟，拔除人民之苦痛，賦予眾生物資與法食之充滿，使個人品德增上，國家社會便會一片祥和，所以他認為藥師法門

爲人間佛教之基礎，與自己所提倡的人生佛教理念不謀而和。印順法師說：「太虛大師倡導人生佛教，即側重生活的改善、解決。這並非說專重吃飯穿衣的事，而是提示我們，要在現實人生樂的基礎上，發大乘心。」⁵⁹⁶這著重現實生活的改善與解決人民的苦痛，並導之以發菩提心而不退轉，就是二者在藥師法門中，所宣說的重點，所以印順法師也說：「果然都遵照藥師如來十二大願的開導，和大師人生佛教的提示去做，這世界不就是淨土，不就是康樂的國家，理想的社會了」⁵⁹⁷故他亦認爲藥師法門與人生佛教的精神是相符的，只要依此準則來施行，人間淨土就不遠已。

在相關藥師法門開示之著作中，其實印順法師和太虛大師開示的內容有頗多相似之處，如其直接納入太虛大師認爲應力倡藥師信仰之因，再加以補充說明，亦同時提到戴季陶於藥師法會中所發之願，來闡述藥師願行如何應用於眾人現生利樂之應用，可見於藥師淨土思想方面，印順法師主要繼承於太虛大師的觀點和主張，除此之外，尚有哪些同、異處，以下便來討論分析之。

（一）佛法與科學的結合

二位法師皆認爲，藥師信仰不管在地理位置、歷史、民情、文化上，都適合在中國推展。清末民初，中國的動盪不安，人民陷於苦痛之中，實行藥師法門，就是解決世人民生問題的最好方法，而民生問題首待解決爲物資之缺乏，故二位法師，同樣認同應以西方科學來作爲改善生活的最好方式，但太虛大師則強調應配合藥師的智慧，才不會產生濫用西方科學的流弊，如其云：

如今科學發明，供給吾人衣食住行上種種享受之物質，皆是方便之用；但因無無量無邊之智慧以爲妙體，故雖有用而非妙用，有盡際相可得，此有

⁵⁹⁶ 參見印順，《藥師經講記》，頁 79。

⁵⁹⁷ 同前註，頁 80。

彼無，起貪瞋癡互相爭奪，世界禍亂從此起矣。⁵⁹⁸

所以科學應與佛法相輔相成，互補不足之處，才能為大眾帶來最大效用。而印順法師說：「人類若增進德性的修養，愛人愛群，善於控制，善於運用，那麼科學對人生，如機器發達，增加生產數字，提高貨物品質，都是有莫大利益的」⁵⁹⁹所以其亦極力贊同應以科學之發達來帶給人生莫大的利益，但是就是需要輔以佛法的開導，使人民的道德良知增上，亦如太虛大師所說，應以藥師智慧，來對治人民的貪嗔癡，才不會造成世界動盪的爭端。所以為人民解決痛苦，並非純以佛法在心靈上的開示，應注重輕重緩急，先給予物質上的充滿，再漸漸導之以發大乘利他之心，最後眾生才能獲得究竟解脫之樂，依此循序漸進，社會國家才會安定祥和。

（二）藥師法門與民生主義相呼應

民生主義為國父孫中山建立民國之口號與施政方針，其側重之處在於改善人民民生問題，二位大師皆認為此與藥師之十二大願的精神相呼應，甚至可說是藥師法門在現實生活與政治上的實際運用，印順法師說：

國父倡說民生主義，說明衣食住行的重要；總統又作育樂兩篇的補述。育即教育方面；樂是健康娛樂方面。藥師法門，除了重視生活上的衣食住行，以及健康、衛生、娛樂而外，還特別重視思想的正確。⁶⁰⁰

可知藥師法門與整個國家施政之著重處一致，皆重視人民食衣住行育樂方面之需求與供給，故其皆認為應服膺總理之遺教，不管在佛法上或政治上，應以人民現生利益為首要，唯有如此，才有辦法帶領中國人民跳脫苦難之境，邁向祥和

⁵⁹⁸ 參見太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第14冊，頁2303。

⁵⁹⁹ 參見印順，《藥師經講記》，頁58。

⁶⁰⁰ 同前註，頁80。

富裕的社會。

（三）嚴淨國土非往生淨土

太虛大師認為諸佛或眾生發了願之後，應要去力行，待功德具足，本願才會實現，大乘佛法之行持則著重於四攝、六度萬行，如此才能掃除自身之無明，彰顯清淨之本心，若人人皆如此，屆時世界就會變成一淨土，故大乘佛法其實為一嚴淨國土行。大師的藥師講記中很少談論往生之法，其較注重世人及政府，對他人救濟之重要，使他人解脫苦痛，其實這便是菩薩道的精神與行持，所以要實現藥師本願中一切的美滿與幸福，是要大眾共同努力的，所以大師開示此藥師法門時，亦有針對中國傳統太偏重彌陀往生淨土之意味。而印順法師認為不僅藥師或阿閼佛之淨土思想，皆應以其崇高的佛德來做為個人效法的典範，反省自我種種貪、嗔、癡及煩惱，藉著自利利他之善業，來淨化內心，使自身之智慧光明顯發，故此行應稱為建設淨土，而非往生淨土。

第三節 人間淨土理念的異同

印順法師的人間佛教乃繼承太虛大師的人生佛教而來，他自己在著作中亦說明，為何提出人間佛教之緣由，他說：

虛大師說「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」。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。⁶⁰¹

即認為大師的人生佛教的仍帶有天神化的色彩，沒有和其全然切割，所以他為了確實將佛教落實於此地，故提出「人間」二字，關於此一差異點，可從二者

⁶⁰¹ 參見印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁 19。

人間淨土實踐理念上略知一二。

（一）堅持人身之不同調

學習佛法之目標，不外乎證悟解脫、成佛利他，太虛大師雖以鬱單越洲為一人間淨土模範區，並藉著鼓勵眾生行十善業，以求淨化自心之餘，亦能淨化所居之地，但大師認為：

人間淨土，乃由三皈、十善以得生命資產安全，亦由生命資產安全以行三皈十善而已。壽命雖可延長，有生終必衰亡，既信身死而識相續受身，不歸斷滅，則須有以為「識相續受身」謀一安穩妥善之地，免從迷入迷生死淪沉之危險。⁶⁰²

即認為雖處於完善淨美的人間淨土中，但畢竟是人壽命有限，終有結束之日，故大師仍然覺得，需要謀有一安穩妥善之地，免從迷入迷生死淪沉之危險，故其鼓勵已在人間淨土所積之善果，擇一淨土為中繼點加以迴向，可往生如兜率內院、彌陀淨土等繼續奮鬥。⁶⁰³故知大師並不鼓勵眾生此世刻意去修行以求將來仍得人身，反而建議此生之後，應往生至內院及極樂淨土較為妥當。

印順法師認為，其所提人間佛教即以人為本，雖人有歲命終結之日，但仍然教人行人間之正行以得人身，世世皆以建設人間淨土聽聞佛法而努力，所以對於人間淨土之建設，他非常堅持「人」的重要性，且強調成佛前之最後身，一定為人身，所以佛必出於人間，這是與太虛大師較不同之處。但太虛大師在〈再議印度之佛教〉中和印順法師過於重視人本之問題有短暫之交鋒，其云：

⁶⁰² 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 404-405。

⁶⁰³ 同前註，頁 405。

然佛法究應以「十方器界一切眾生業果相續的世間」為第一基層，而世間中的人間則為特勝之第二階層，方需有業續解脫之三乘及普度有情之大乘。原著以阿含「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」片言，有將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，則落人本之狹隘。⁶⁰⁴

他認為佛法本應包含一切眾生，人只不過是其中之一，若佛法只偏重於人，而將其他一切有情割捨不談，此即會落入狹隘之偏見，所以大乘所注重之救度，應普遍於十方之眾生，不唯只有人需解脫得道，乃三乘共有之需求。另外，大師亦認為不需強調佛唯獨出於人間，即佛之最後身不一定是人修成的，否則如現代世界各國因人種之間的問題所引起的戰端，亦會出現於十方眾生之間，這對佛法重視一切平等、和平來說，絕非是有利的。⁶⁰⁵

（二）密宗之融攝與否

太虛大師建議眾人可修真言密宗之祈禱法，借神佛之力來息災增福，降伏魔怨，於建設人間淨土時，可藉此來保障人民生命資產之安全。⁶⁰⁶由此點可見，大師仍將密宗之修行包含進入人間淨土建設之實踐裡，雖內容不多，但總帶有那麼一點色彩。即如印順法師所說：「大師在〈再議印度之佛教〉也說：『淨、密，應復其輔行原位，不令囂張過甚』。這是判淨、密為附庸，雖是『法界圓覺』，但不再『八宗並弘』那樣的看作大乘主體了。」⁶⁰⁷故大師雖說人生佛教，注重人生，由人而學菩薩行而成佛，但其學說中仍不免帶有傳統西方淨土與密宗之內容，雖只是附庸並非大乘主體，但已成為印順法師欲說「人間佛教」之主因，其說：「我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘

⁶⁰⁴ 參見太虛，〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》第 25 冊，頁 52。

⁶⁰⁵ 同前註，頁 53。

⁶⁰⁶ 參見太虛，〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊，頁 399。

⁶⁰⁷ 參見印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，頁 529。

的（一直到現在，還是如此）。」⁶⁰⁸故知法師著重在佛陀關懷人間之本懷，經論注重的部分，雖是以原始的佛教學說為主，但仍然是大乘佛教的擁護者，其對現代人只知念佛往生感到不滿，對注重神秘欲樂，儼如天、神化信仰的密宗，更是無法接受，故其不允許「人間佛教」有半點天、人模糊的空間，亦是其與太虛大師在人間淨土之部分，一些的不同。

（三）唯心、空性與人間淨土

太虛大師說淨土為唯心所造，離開心則無樂土而言，故建設人間淨土首重人心之改造，有了清淨之本心，自然可見清淨之國土。⁶⁰⁹故其乃認為人本具佛性，如其所說：

凡有心者皆有佛性，有佛性者皆可成佛。若捨此不悟，則終不免乎妄見顛倒而已！故根本上當從身、口、意邊徹底改造，徹底覺悟，向自心中去除迷惑。迷惑既除，乃如實了知諸法實相，如無上正遍覺者所了之境，斯亦成無上正遍之覺者耳。⁶¹⁰

故大師乃述說眾生本具有成佛之清淨種子，人人皆有成佛之可能。而如何達成目標，便要藉著身口意之改造，始由菩提心之發起，其次應漸行菩薩道，藉著利他之善行來去除障礙，便能通達諸法實像，還原清淨之本心，便可見到樂土。所以其以唯心、佛性說，來勸導眾生應多著重菩薩行之實踐，藉以達成人間淨土建設之可能，進而完成成佛之終極目標。

印順法師亦認為建設人間淨土應從心去改造，但此所謂之心，是著重在空性的體悟，如其所說：「菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，

⁶⁰⁸ 參見印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁 17。

⁶⁰⁹ 參見太虛，〈大乘佛法的真義〉，《太虛大師全書》第 5 冊，頁 770。

⁶¹⁰ 參見太虛，〈佛法救世主義〉，《太虛大師全書》第 23 冊，頁 114。

廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。」⁶¹¹即要眾生學習菩薩般若的智慧，不著重法相，了解一切現象皆因緣起而無自性，乃由性空緣起無我而成，有因才有果。故不要將世上任何事物，當作一己私有，要以一切法空來行菩薩六度之萬行，即不僅要破我執，連同法執的觀念也要破除。如其云：「唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，湧出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。」⁶¹²所以唯有具備無我之觀念，才能湧出真正的慈悲心及智慧，才能無有障礙的去行善助人。所以這和太虛大師欲彰顯眾生固有的佛性觀點不同，然而二者雖以不同的佛法義理來勸導眾生，但其關注的皆是眾生慈悲心之升起、菩薩行之實踐。並以此來作為建設人間淨土最重要的成就關鍵。眾生之清淨，法師則認為應透過思想的教化，他說：「眾生身心的淨化，做到無我無我所；這決不是由於發展自我，而從嚴密的統制中得來。」⁶¹³即眾生必須透過佛法的開導，才有可能發展出無我之觀念，才能達到真正自由平等的淨土。

綜觀上述，兩者對人間淨土思想主張之最大的不同點在於對「人」的堅持，太虛大師雖倡導人間之美好，佛法應著重人生之應用，學佛的究極目標就是成佛，但這些願望不見得要以人身來實現，其容許從他方淨土學成再返回，亦接受靠天、佛等不可思議的力量來達成，其建設人間淨土的方法與途徑是較多元的。印順法師則堅持人身的可貴，且發願世世都要生於人道，除非人間淨土建設或成佛之願已達成，否則將以人身行菩薩道來實踐之。

⁶¹¹ 參見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1983），頁 435。

⁶¹² 參見印順，《中觀今論》，頁 a9。

⁶¹³ 參見印順，《印度佛教思想史》，頁 17。

第六章 結論

太虛大師和印順法師一生極力提倡的人生佛教和人間佛教思想，其一致的目的，莫不希望佛法能在人間落實，確實為世人在現實的生活中帶來利益，並擴大佛法的價值，而非狹隘的只限於為死後的歸處鋪路或落於鬼神祭祀的信仰功能，其最終的目標即是將此人間建設成一淨土，不管生於死都能同樣處於此一世界，眾生不需離開此地，甚至歡迎其他國土之有情都能來生淨土。綜觀前幾章對二位大師的淨土思想做介紹的同時，不難發現他們在闡述各個不同的淨土內涵時，其實都和建設人間淨土有很大的關連，可以說二者在談論他方國土思想時，已隱含人間淨土的理念在其中，甚至可言二位法師將這幾類淨土思想適於在人間發揮的特點，都納入其建設人間淨土的構想當中，加入自己的主張再加以闡釋，充實他們的人間淨土意涵。

一、太虛淨土思想的特色

太虛大師的淨土思想特色，就整個淨土而論，其認為清淨之佛土乃離一切相，為一真實法界，遍處一切地方，眾生為何視而不見，乃因本具佛性之清淨本心受到無明及煩惱所障。以西方淨土來說，乃建立在唯心淨土之觀念上，認為唯有清淨之本心所緣之相分淨土，才能與彌陀以無污染之智所變現之安樂國土相應，若欲求現世見到淨土莊嚴景觀之法樂，即要去除心中所障。而實踐所依之原理，即如《維摩詰經》所述「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」故知大師所開示的彌陀淨土法門，其實可等同為淨心之行，如其《維摩詰經》中所開示之「直心、發行、發心、調伏、說行、迴向、方便、成就眾生」等法，具備相同的意涵。個人心之清淨是不夠的，尚須清淨眾生之煩惱心，內外皆淨，無我與人之對立與差別，則佛土就在當下。而為了適應當時世人之根基，故大師仍以淨土宗之信、願、行等主題作為實踐法門之主張，以符合世人所需，作為其引

導眾生契合大乘精神之方便說法，然而此信願行之重要意義，乃在於淨化個人及有情之心，一同為往西方淨土而努力。故大師雖受到民初康有為、梁啟超等人學說之影響，然而其實理論依據仍不脫離傳統佛學的範圍。所以其實踐法門採取傳統祖師大德之主張，大多源自與善導大師在《觀經疏》中所說，以三福為往生正因、稱名念佛之易行道，與倚仗彌陀之願力及他力往生為主，結合天台宗遵式等之禮拜、懺悔、迴向行門及數息念佛法，並配合前人未論及之科學說法，來證明西方淨土之實有，以加強世人對此法門之信心。除論述念佛及藉著他力往生之傳統觀點，更著重宣說發菩提心、弘揚六度萬行之自利利他觀念，尤其對往生西方淨土之目的乃在於學得無量法門，還至此土廣度眾生之真實意涵的闡揚，在在表現出其彌陀淨土思想其實是著重眾生在人間苦難的解脫，而非往生至莊嚴殊勝的彼岸所帶來的快樂。

晚清的佛學具有經世致用的特徵，太虛大師受到此文化之薰習，亦有此相同的傾向，而這樣的特質可說完全表現在其東方藥師淨土思想中。大師認為，藥師信仰並非著重於淨土部分，乃重視現實人生的應用，其代表之精神即賦予眾生現世安樂之生活，以及民生疾苦的拔除，所以大師在講述此一思想時，無不充分表現出其在衛生保健、社會福利、律法公正性、人民教育普及、品德培養方面的關懷，使民皆有養，不受惡法的纏縛；患病者得受醫療，犯法者能因聽聞佛法而改過向善，以照顧人民現生的利益，使之產生安樂為最大目的。故其人生佛教理念重視現生之應用，乃受到此藥師信仰的啟發。並呼籲政府當局應以民生主義為指導方針並結合此一藥師精神、搭配科學快速便利之特性，為人民謀取最大的福利。所以大師的藥師淨土思想乃融入晚清經世之佛學、西方科學以及孫中山先生之民生主義，作為實際應用於現生病苦之解脫、富饒民生的最佳良方。

若以藥師精神為人生佛教著重現生的啟發，則彌勒淨土則是大師人間淨土建設構想的主要來源，大師論述此淨土思想時，即在闡揚兩大重要意義，第一個即

實踐方面，以具煩惱之凡夫身為建設人間淨土的主力，因慈悲心之牽引，而行六度萬行廣度眾生，將來必能如彌勒菩薩因行利他之善業，而完成自利之成佛大業，如大師的人間佛教即著重人乘而趣菩薩行，先從發菩提心開始，行十善業，融入於日常生活之中，並去服務社會，替人群謀利益，遵守佛教之戒律，並學習菩薩行，發掘並彰顯自己之佛性，漸次而成佛。第二著重彌勒成佛下生人間的部分，此時人間猶如一淨土，不再為各種民生問題而苦，親聞佛說法，日日常受極妙安樂，這是大師所嚮往的，故其意欲建設人間淨土即受此一啟發，而成就人間淨土之修習法門亦同龍華三會中的修持方法，故可謂大師的彌勒淨土思想，其特點在於闡述凡夫修道的重要，不應妄自菲薄。應具大慈大悲心，身體力行於利人之善業，目的不在於急證了脫，而在於使社會人間更美好，如同彌勒下生人間淨土之設立。而大師以瑜伽行派為師、以編纂慈宗書目為彌勒下生說法作預備，親自持念彌勒佛號以求往生兜率內院之行爲，皆是其在彌勒淨土思想中表現出的特色。

大師的人間淨土思想其實和本文中所探討三個淨土思想內涵是息息相關的，亦可說是融會貫通此三類淨土思想之特色。大師認為建設人間淨土的方法，首在於以佛法改造眾生之內心，使其心清淨，再借由個人利他之善行去改造他人內心，心既清淨則淨土成已，此則和談彌陀淨土時，大師偏向於以唯心的觀點來談往生的意涵相同。故大師欲改變僧制，設置「菩薩行處」、建立佛化家庭，就是要以眾人的力量來推動心之改造。其次大師強調佛法應著重現世之利用，解決人民生活的問題，則與藥師本願不謀而和。提倡以人道作為淨土建設之主角，由人直接學菩薩行而成佛，乃是觀彌勒之心行而來。另外建議往生彌陀與彌勒淨土，作為建設人間之中繼站，亦是大師所弘揚。故大師的人間淨土思想與彌陀、東方、彌勒思想關連頗深，其實踐理念相通，故實踐方法亦可互相借用，乃由一貫之脈絡發展而出。

二、印順淨土思想的特色

本文中所探討的幾個淨土思想，印順法師皆將其視為與星宿之光明有關，故其可能認定皆為古代人民因苦難的壓迫，對星體光源的一種心靈寄託，所以其具有很大的信仰成分。類似這樣的思想，便容易與有一個恆存的造物者相連結，如此便和神教的天國思想無異。印順法師的佛法觀點較偏向於龍樹的中觀思想，理論依據的經典亦可說啓發其最多的便是《阿含經》，所以其著重於緣起之說，重視以空性的般若智慧來解決此時、此地、此間人類生存的現實問題。所以對於上述幾個淨土思想容易形成為泛天化的信仰，理論上和他的佛法主張是不太相符的，尤其其挑明說出彌陀淨土的一些景觀，如蓮花化生和印度教有相似之處是屬於天國思想，又容易造成大眾只發厭離穢土之心，對社會大眾無所貢獻之流弊，基本上印順法師對其並無多大好感。但欲面對廣大佛教的信仰者，一味的反對或太異端的說法，不但無法達到說服人心的效果，反而會造成更大的誤解，故法師選擇回歸佛教的起源來探求思想的正確性，以較客觀的說法來澄清世人佛法的觀念，藉以導向正確的修行之路。故在淨土信仰上，法師並不積極鼓勵人們往生於彼，但建議人們應學習這幾類淨土思想中諸佛的願行所表達的特殊意涵，和我們的修行能輾轉增上，達到莊嚴淨土之目的。

西方淨土思想，法師認為阿彌陀佛慈悲救濟眾生的精神，是世人所應效法的，彌陀淨土的來源及存在意義乃淨土行者所應知，故要能與彌陀之願相呼應，就必須發慈悲救濟眾生之願，才能與此土建立初步的關係。世人所重的易行道—念佛法門，法師直接引龍樹《十住毘婆沙論》的觀點，指為「怯弱下劣」之人所說；採無著的《攝大乘論》，解說為「別時意趣」，即淨土行者並非此世結束即得往生淨土，需修滿往生之正因才得以成行；以馬鳴的《大乘起信論》，解說為「乃為攝護意欲退者之信心」。⁶¹⁴故法師認為應具備淨信、呼籲世人應以修精進禪定、

⁶¹⁴ 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 835。

廣行成就眾生之難行道，才是往生最根本的方法，才容易成佛。念佛的功用在於一心不亂，心繫彌陀，故建議以憶念佛名為主。此和一般淨土行人重持名者不同。另欲往生者，別以為光靠念佛即可，度眾利他、萬善之行、功德迴向樣樣不可缺，並非只有所發之願需和彌陀相映，實踐方法亦需效法彌陀立誓解脫眾生生死輪迴之大行。故法師在彌陀淨土思想中，花費相當的心力在導正大眾只為學死、只靠念佛、只圖享樂的觀念，認為應回歸到佛教的基本修行方法，並廣行菩薩之道來利益眾生才是根本。

在東方淨土思想上，法師認為藥師淨土信仰，乃佛陀專為著重現生法樂、心不厭離穢土之眾生所開設的方便法門。此淨土思想內容主要承襲太虛大師講述藥師經時幾個大方向，如藥師願行應注重現生應用，並無談論其往生淨土之部分。西方科學應與藥師智慧結合，才能為人民帶來最大利益，不產生豪奪欺壓之流弊。應以民生主義為體，藥師精神為其內涵，確實施行於廣大之中國，才有辦法帶領中國人民跳脫苦難之境，邁向祥和富裕的社會。

阿閼佛淨土思想最符合印順法師佛法觀點的主張，因不嗔代表慈悲心的顯發與菩提心之常住，且其不重念佛與著重空性之智證並廣行菩薩道，與法師著重中觀緣起思想、以般若智慧行六度萬行的觀念最為契合，故其認為此思想一開始即重人對佛法真理的體悟，發菩提心，修菩薩行至圓滿成佛，這一完整的道途最適合人學習。然而一般人只著重在往生及淨土之莊嚴美好，忽略佛特有的德行和淨土成就之因等本末倒置的做法，其為此而感嘆不已。

印順法師認為上述幾類淨土中最值得人往生的就是兜率內院，因為往生此處者的最後歸處就是人間，此與其從《阿含經》中得到的啟發，即佛法應重視人間現實問題之精神最為契合，故法師認為整個彌勒淨土思想最關鍵且最精華處就在於彌勒下生人間，即佛親為世人說法、改造人心使人間成為一淨土。故其云若失

去此部分，則此淨土思想便無可說之處。基本上此淨土思想亦多繼承於太虛大師的說法，但其強調彌勒下生之部分，更甚於其老師太虛。

法師認為中國佛教中諸多淨土思想最大的問題，就在於世人只檢擇其喜愛的部分，忽略了整個淨土信仰所欲表達之意義，導致佛法義理的偏頗，人們依錯誤的訊息去實踐，必然違背佛教教義與佛陀之教誨。故其呼籲大眾應學習彌陀救濟世人之願行、攝受淨土之目的。效法彌勒菩薩不修禪定、不斷煩惱，以凡夫身發大悲心，廣修福德與智慧、自利與他利並重之行持。藥師願行之現生應用，以富裕民生為首要。阿閼佛淨土思想著重空性的體證，依般若智慧的攝導下，行布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行。這些淨土思想之菁華，具體的表現在其提倡之建設人間淨土實踐法門當中，並建議世人應行布施、持戒、修定之三福業以求世世為人乘，為建設人間淨土而努力，再藉由人不斷的修習佛法來發菩提心、以不著相、無所取著之正確觀念來進行十善業，由利益眾生與自己身心之調伏，使個人解脫生死以致達到圓滿成佛之境界。如此願累世生而為人，不以往生其他淨土作為學佛預備之路的堅持，亦為太虛大師所不及。故此思想兼具時代性、著重青年的養成，並藉其深入至每個社會角落，提高影響的層面，故唯有少壯的佛教才會重於利他，才能達成淨土建設之目標。

三、研究展望與期許

本文藉著研究二位法師淨土思想的同時，發現二者最終極的關懷乃是希望佛法能落實於民間，並發光發熱，人人皆能藉著佛法的薰習，使之內心轉變，在急功近利的時代，亦能不吝於為社會盡一份心力，為弱勢族群多付出一些關愛，使彼此之間的隔閡消除，並升起菩提心以取而代之。台灣與大陸目前有許多宗教團體，可說或多或少受到二位法師在佛法的堅持與改革上的德澤。扛著人間佛教的旗幟，喊出淨化心靈的口號，實行利益社會大眾之福祉。其實可藉由研究二位法

師淨土思想的成果為基礎，來比較這類宗教團體所提出的佛法觀點與實行之福利事業，是否承襲二者所說之人間淨土建設主張，亦或有其獨特創新別於二者之處。換句話說，亦可藉由目前兩岸推動人間佛教的情形，來判斷二位大師整個淨土實踐法門是否仍持續於現今之社會。關於這方面的探討是研究者深感較不足之處，亦是往後做研究時可多著墨的方向，才能完善的呈現出二者淨土思想的整體架構。

【參考書目】

一、經論原典：（依照經書冊號編排）

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，〈轉輪勝王修行經〉，《長阿含經》卷六，《大正藏》，

第 1 冊。

唐·實叉難陀譯，《華嚴經·昇夜摩天宮品》，《大正藏》，第 10 冊。

唐·菩提流志譯，〈彌勒菩薩所問會〉，《大寶積經》，《大正藏》，第 11 冊。

後漢·支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》，《大正藏》，第 11 冊。

曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》，第 12 冊。

後漢·支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》卷一，《大正藏》，第 12 冊。

劉宋·三藏量良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》，第 12 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》，第 12 冊。

唐·玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》，第 14 冊。

宋·沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》，第 14 冊。

西晉·竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，《大正藏》，第 14 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》，第 14 冊。

吳·支謙譯，《維摩詰所說經·佛國品》，《大正藏》，第 14 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論·易行品》，《大正藏》，第 26 冊。

北魏·菩提流支譯，《無量壽經優波提舍》，《大正藏》，第 26 冊。

唐·玄奘譯，《攝大乘論》卷中，《大正藏》，第 31 冊。

隋·慧遠撰，《觀無量壽經義疏》，《大正藏》，第 37 冊。

唐·善導撰，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。

唐·窺基撰，《說無垢稱經疏》，《大正藏》，第 38 冊。

北魏·曇鸞注解，《無量壽經優婆提舍願生偈註卷上》，《大正藏》，第 40 冊。

- 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷十九，《大正藏》，第 44 冊。
- 隋·吉藏撰，《大乘玄論》卷五，《大正藏》，第 45 冊。
- 唐·窺基撰，《大乘法苑義林章》，《大正藏》，第 45 冊。
- 唐·智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正藏》，第 45 冊。
- 北魏·曇鸞撰，《略論安樂淨土義》，《大正藏》，第 47 冊。
- 唐·道綽撰，《安樂集》，《大正藏》，第 47 冊。
- 唐·迦才撰，《淨土論》，《大正藏》，第 47 冊。
- 宋·宗曉編，《樂邦文類》，《大正藏》，第 47 冊。
- 明·袁宏道撰，《西方合論》，《大正藏》，第 47 冊。
- 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺
施法壇經》，《大正藏》，第 48 冊。
- 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，第 48 冊。
- 明·永明延壽撰，《萬善同歸集》，《大正藏》，第 48 冊。
- 宋·道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊。
- 唐·慧觀，《藥師經疏》，《大正藏》，第 85 冊。
- 宋·遵式，《往生淨土懺願儀》，《卍續藏》，第 61 冊。
- 明·大佑集，《淨土指歸集》卷上，《卍續藏》，第 61 冊。
- 清·悟開撰，《念佛百問》，《卍續藏》，第 61 冊。

二、太虛論著：

- 《太虛大師全書》，台北：善導寺佛經流通處，1980。
- 〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》第 1 冊。
- 〈佛教的教史教法和今後的建設〉，《太虛大師全書》第 1 冊。
- 〈佛法一味論之十宗片面觀〉，《太虛大師全書》第 1 冊。
- 〈律禪密淨四行論〉，《太虛大師全書》第 1 冊。

- 〈我怎樣判攝一切佛教〉，《太虛大師全書》第 1 冊。
- 〈禪台賢流歸淨土行〉，《太虛大師全書》第 2 冊。
- 〈中國佛學之重建〉，《太虛大師全書》第 2 冊。
- 〈生活與生死〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈佛說彌勒下生成佛經講要〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈怎樣赴龍華三會〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈佛說八大人覺經講記〉，《太虛大師全書》第 3 冊。
- 〈大乘佛法的真義〉，《太虛大師全書》第 5 冊。
- 〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉，《太虛大師全書》第 7 冊。
- 〈唯識之淨土〉，《太虛大師全書》第 9 冊。
- 〈慈宗的名義〉，《太虛大師全書》第 9 冊。
- 〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第 14 冊。
- 〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全集》第 15 冊。
- 〈佛說阿彌陀經講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈往生淨土論講要〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈講學與修行〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈中國信願行淨土與日本教行信證真宗〉，《太虛大師全書》第 15 冊。
- 〈呈五次中央執監會國民政府請願文〉，《太虛大師全書》第 17 冊。
- 〈精誠團結與佛教之調整〉，《太虛大師全書》第 17 冊。
- 〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師全書》第 18 冊。
- 〈佛學會與實現佛化〉，《太虛大師全書》第 18 冊。
- 〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書》第 20 冊。

- 〈真現實論宗體論〉，《太虛大師全書》第 20 冊。
- 〈我之宗教觀〉，《太虛大師全書》第 21 冊。
- 〈新中國建設與新佛教〉，《太虛大師全書》第 22 冊。
- 〈民國與佛教〉，《太虛大師全書》第 22 冊。
- 〈社會觀〉，《太虛大師全書》第 22 冊。
- 〈佛法批評社會主義〉，《太虛大師全書》第 22 冊。
- 〈佛法救世主義〉，《太虛大師全書》第 23 冊。
- 〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》第 24 冊。
- 〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》第 24 冊。
- 〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》第 24 冊。
- 〈創造人間淨土〉，《太虛大師全書》第 24 冊。
- 〈自由史觀〉，《太虛大師全書》第 24 冊。
- 〈閱藏密或問〉，《太虛大師全書》第 25 冊。
- 〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》第 25 冊。
- 〈如何發菩提心修菩薩行而不退〉，《太虛大師全書》第 28 冊。
- 〈原子能與禪定神通〉，《太虛大師全書》第 28 冊。
- 〈來生淨土〉，《太虛大師全書》第 28 冊。
- 〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》第 29 冊。
- 〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》第 29 冊。
- 〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第 29 冊。
- 〈慈宗要藏目錄〉，《太虛大師全書》第 29 冊。
- 〈佛七開示錄〉，《太虛大師全書》第 31 冊。
- 〈佛教當把民間的信仰組織起來〉，《太虛大師全書》第 31 冊。

三、印順論著：

〈往生淨土論講記〉，《華雨集》第一冊，台北：正聞出版社，1993。

〈大乘佛法〉，《華雨集》第二冊中編，台北：正聞出版社，1983。

〈中國佛教瑣談〉，《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1983。

〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1993。

〈道在平常日中用〉，《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1993。

〈答昭慧尼〉，《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，1983。

〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，1993。

〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉，《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，1993。

《般若經講記》妙雲集上編之一，台北：正聞出版社，2000。

《藥師經講記》妙雲集上編之四，台北：正聞出版社，2000。

《攝大乘論講記》妙雲集上編之六，台北：正聞出版社，2000。

《大乘起信論講記》妙雲集上編之七，台北：正聞出版社，2000。

《佛法概論》妙雲集中編之一，台北：正聞出版社，2000。

《中觀今論》妙雲集中編之二，台北：正聞出版社，2000。

《成佛之道》妙雲集中編之五，台北：正聞出版社，2000。

《太虛大師年譜》妙雲集中編之六，台北：正聞出版社，2000。

《佛在人間》妙雲集下編之一，台北：正聞出版社，2000。

《以佛法研究佛法》妙雲集下編之三，台北：正聞出版社，2000。

《淨土與禪》妙雲集下編之四，台北：正聞出版社，2000。

《青年的佛教》妙雲集下編之五，台北：正聞出版社，2000。

《無諍之辨》妙雲集下編之七，台北：正聞出版社，2000。

《教制教典與教學》妙雲集下編之八，台北：正聞出版社，2000。

《華雨香雲》妙雲集下編之十，台北：正聞出版社，2000。

《平凡的一生》（重定本）妙雲集下編之十，財團法人印順文教基金會，2005。

《佛法是救世之光》妙雲集下編之十一，台北：正聞出版社，2000。

《永光集》，財團法人印順文教基金會，2004。

《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1983。

《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1984。

《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992。

四、中文專書：(依照姓氏筆劃排列)

王錦堂，《大學學術研究與寫作》，台北：東華書局，1995。

白德滿 (Don A. Pittman)，《太虛：人生佛教的追尋與實現》，台北：法鼓文化，
2008。

平川彰著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990。

印光大師，〈誠信願真切〉，《印光大師文鈔精華錄》網路版，2010年5月27日。

<http://book.bfn.org/books/0362.htm>。

江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，台北：南天初版社，1998。

李雲漢，《中國近代史》，台北：三民書局，1993。

李明友，《太虛及其人間佛教》，杭州：浙江人民出版社，2000。

吳汝鈞，《佛學研究方法論》上冊，台北：台灣學生書局，1983。

杜松柏，《國學治學方法》，北京：中國人民大學出版社，2005。

何建明，《佛法觀念的近代調適》，廣東：人民出版社，1998。

松本文三郎，《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，2001。

邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，台北：法界出版社，2004。

洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，
1995。

星雲，《星雲大師演講集（二）》，高雄：佛光出版社，1994。

星雲，〈大師仍活著〉，《太虛大師歷年紀念文集》，台北：大乘精舍印經會，1989。

高振農，《近現代中國佛教論》，北京：中國社會科學出版社，2002。

- 康有爲，《大同書》，台北：世界書局，1958。
- 郭湛波，《近代中國思想史》，香港：龍門書店，1973。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，台北：里仁書局，1983。
- 麻天祥，《中國近代學術史》，武漢：武漢大學出版社，2007。
- 麻天祥，《20世紀中國佛學問題》，武漢：武漢大學出版社，2007。
- 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》卷上、下，台北：文津出版社，1992。
- 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：城邦文化事業股份有限公司，2009。
- 陳劍鎧，《圓通證道—印光的淨土啓化》，台北：東大圖書公司，2002。
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000。
- 陳永革，《人間潮音—太虛大師傳》，杭州：浙江人民出版社，2003。
- 陳泉州，《彌勒淨土集》，北京：華夏出版社，2009。
- 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008。
- 郭朋，《太虛思想研究》，台北：原明出版，1996。
- 望月信亨作，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北，正聞出版社，1991。
- 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書香出版社，1998。
- 楊惠南，《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書公司，2006。
- 廖明活，《中國佛教思想述要》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，2006。
- 鄧子美，《太虛大師全傳》，台北：慧明文化事業有限公司，2002。
- 潘煊，《看見佛陀在人間—印順導師傳》，台北：天下文化出版社，2002。
- 學愚，《人間佛教的社會政治參與—太虛和星雲如是說、如是行》，香港：中文大學文化及宗教研究系—人間佛教研究中心，2005。
- 盧升法，《佛學與現代新儒家》，瀋陽：遼寧大學出版社，1994。
- 蕭登福，《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 釋東初，《中國佛教近代史》上、下冊，台北：中華佛教文化館，1974。
- 釋聖嚴，《淨土在人間》，台北：法鼓文化，2003。

釋怡藏、溫金玉主編，《潮音永輝－紀念太虛大師示寂 60 周年文集》，北京：宗教文化出版社，2008。

釋禪林，《心淨與國土淨的辯證—印順導師與人間佛教大辯論》，台北：南天書局，2006。

釋大睿，《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化，2000）網路版，刊登於：
<http://www.chibs.edu.tw/publication/LunCong/025/025a-9.htm>。

五、外文專書：

藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1985。

六、期刊論文：（依照姓氏筆劃排列）

王開府，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，收錄於《國文學報》第 27 期，1998 年 6 月。<http://web.cc.ntnu.edu.tw/~t21015/p-METHD3.doc>。

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〉，刊於《福嚴會訊》第 26 期，新竹：福嚴佛學院，2010.04。

侯坤宏，〈從太虛大師到印順導師：一個思想史角度的觀察〉，刊於《印順長老與人間佛教海峽兩岸學術研討會論文集》，台北：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，2004。

陳兵，〈太虛大師的淨土思想〉，刊於《佛教與現代化—太虛大師圓寂六十周年紀念文集》，北京市：宗教文化出版社，2008。

陳美華，〈個人、歷史與宗教—印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，刊於《中華佛學學報》，台北：中華佛學研究所，2002。

鄧子美、丁露，〈從彌勒菩薩到太虛菩薩〉，刊於《潮音永輝－紀念太虛大師示寂 60 周年文集》，北京：宗教文化出版社，2008。

議論文集》，1990。

遊祥洲，〈太虛大師人間佛教的理想〉，刊載於《佛教新聞週刊》，第 27 至 29 期，
1990。

賴永海，〈太虛大師與人生佛教〉，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》
香港：法住出版社，1990。

釋寬運，〈略論太虛大師的人間淨土思想〉，刊於《太虛誕生一百周年國
際會議論文集》，香港九龍：法住初版社，1990。

釋禪林，〈太虛大師與印順法師淨土思想比較——以彌陀淨土為考察線索〉，
刊於《佛學論文聯合發表會論文集》，台中：慈光圖書館，2002。