

台灣學術界對印順法師

淨土思想之探討

- 一、言前
- 二、淨土思想之源起
- 三、印順法師對淨土思想的論述
 - (一) 印順法師論述淨土的基本態度
 - (二) 「淨」在佛法中的意義
- 四、印順法師對「往生淨土」法們的評論
 - (一) 印順法師對易行道與難行道的解說
 - (二) 「往生淨土」的修持方法
- 五、印順人間淨土理念與實踐
 - (一)淨土在人間
 - (二)淨化人間之法
- 六、印順法師淨土思想修持之重要性及其當代影響
- 七、結論
 - (一) 研究結果綜述
 - (二) 研究發現
 - (三) 研究展望與期許

參考文獻

一、言前

淨土法門是導川歸於大海，攝萬行而化於一念的特別法門，藉彌陀願力提供信願者一條簡易並確實可往生的易行道。佛教提出淨土之說，在於闡明人學佛修行往生之後，可處在較理想的修行環境，以期達至一圓滿的境地；而根據佛典的記載，亦具體描述「淨土世界」的無上莊嚴。這般的世界沒有種種污穢、煩惱且遠離惡道，是佛、菩薩建設來教化有情的世界，亦是眾生追求和仰望的清淨安樂國度。

印順法師認為，淨土是大小乘人共仰共趨的最理想世界，不是一宗一派人的事情；只不過淨土在大乘的流傳中，獲得特別的發揚。印順法師曾說過自己出身於中國佛教，尊重中國佛教，但亦重視印度傳來的佛教；印順法師所提倡的淨土思想，重點是對中國傳統淨土法門作出批判與反省，強調「淨土」不是只有一味地求往生西方極樂淨土。更舉證與般若思想相應的東方阿閼佛淨土，提出「莊嚴淨土」和「創造淨土」的彌勒人間淨土的特見；對於「稱名念佛」為淨土行者修行的正業，提出《般舟三昧經》念佛的真實義，給予傳統淨土念佛法門指正。以「人間佛教」作為本懷，對於既往的佛教觀省反思，對傳統的淨土信仰發出了「新」聲。從〈淨土新論〉之後一系列的著作，均有涉及對淨土的批判與反省；其對淨土信仰的關切，前後起碼有四十年之久。僅管承受多方傳統淨土信仰者的反對與爭議，但是印順法師並沒有放棄自身對淨土的一貫看法；其立場是以站在全體佛教來看，對淨土觀有了不同以往的解釋，看似對於傳統中國佛教淨土法門做出挑戰，實際上是將淨土建立在人間。

筆者探討以印順法師淨土思想相關的著作，作為論證基礎與重要根據。循著一代佛教思想家的思路，其所呈顯的佛教人間性格適足來說明佛法不離世間、不離生活的一面。本文肯定當今人間佛教的推展，並希冀從原典中來探討人間佛教的理據，希望能提供當今世人做一安身立命的參考。重新思考「人間佛教」以及所會面臨「宗教庸俗化」的問題，並對諸多疑問有所釐清，期能有系統的建構出現代「人間佛教」的思想體系與特色，冀圖對當今社會檢視人間佛教之思想，有一參考。

關鍵詞 印順法師、淨土、人間佛教、人間淨土

二、淨土思想之源起

大乘經論中說到淨土思想非常多，但淨土在印度始於何時，則不是一個容易認定的問題。據日本·藤田宏達（1928）說：

在印度西曆紀元後，如所製作的佛像中，幾乎沒有保留下來作明確推定的阿彌陀佛像。西曆紀元前後之印度一般碑銘中，也沒有辦法使能推知淨土思想之存在。其次，看到印度內外之一般文獻，也幾乎沒有談到淨土思想，…¹

唯從龍樹（約 150~250）所著《十住毘婆沙論》一書（一本有關淨土思想的論述），應可推定淨土思想在那時業已存在。另依《宋高僧傳》卷二十九載：「遍問天竺三藏。學者所說皆讚淨土。」²或可推知在慧日（680~740）去印度之時，印度的淨土思想即相當發達。

淨土者乃是菩薩因位本願所酬報的世界，然由於菩薩之本願各不相同，故所酬報的淨土亦隨之有異。諸佛淨土與其他各派宗教所說的天國，略有不同；傳言印度早期固有的理想國是鬱單越，有關鬱單越的傳說，若依印度有關世界建立之說，是以須彌山為中心，其周圍有七重圍山及七重海水，七山之外亦有鹹水海包圍；在須彌山東西南北四方，各有一大洲，北方大洲即是鬱單越（或名：鬱單曰），據《大樓炭經》卷一載：「鬱單曰天下。勝是三天下復最上。是故名鬱單曰。」³說明鬱單越洲於須彌四大洲中，是屬於最為殊勝的一洲。另依《佛說解節經》載：

「…北鬱單越。無有所無所積蓄。不相鬪爭是現法樂。」⁴及依《大法鼓經》卷下載：「如鬱單越。自然之食。眾共取之。而無損減。…以彼盡壽。無我所想及慳貪想。」⁵都在描述鬱單越人民飲食豐足，取之不盡，用之不竭；因為，該地方的人民，心不慳貪故無鬥爭性。因此，物資與東西都不會據為己有，是相當理想的生活國度。印度這種傳說，對往後佛教淨土思想的發展，也產生了不少影響。

¹ 印海法師譯，藤田宏達等著，《淨土教思想論》，（台北：嚴寬祐文教基金會，2004年12月版），頁8。

² 《大正藏》冊50，頁890中。

³ 《大正藏》冊1，頁280下。

⁴ 《大正藏》冊16，頁712下。

⁵ 《大正藏》冊9，頁295上。

在中國的淨土思想發展上，於東漢靈帝光和二年（西元 179 年）支婁迦讖（大月氏人）譯出《般舟三昧經》⁶後，淨土信仰始傳入中國。西晉時，支婁迦讖譯出《佛說清淨平等覺經》⁷和支謙（生卒年不詳）譯出《大阿彌陀經》⁸（約於西元 223～228 年間）的翻譯本，另有姚秦·鳩摩羅什（343～413，一說 350～409）譯《十住毘婆沙論》⁹和《佛說阿彌陀經》¹⁰（西元 402 年），及宋代·晁良耶舍（383～442）譯的《佛說觀無量壽佛經》¹¹（西元 424 年），淨土經典才有了比較完整的依據。然提倡淨土最有名者當推東晉·廬山慧遠（334～416）於南方廬山結社（稱為「白蓮社」）念佛，依《般舟三昧經》修念佛三昧，相傳師徒共有一百二十三人往生極樂淨土，成為淨土宗的始祖。其後曇鸞（476～542）在華北闡揚淨土宗，使淨土宗思想大放光芒，亦應是深受慧遠的影響。北魏時，菩提流支（生卒年不詳，相傳 534～537 師猶在，後不知所終）將世親（361～440）所著《無量壽經優波提舍願生偈》譯出，曇鸞更為之註解，依《十住毘婆沙論》中的難易二道之說，主張「他力本願」說，闡明淨土基本教義。後經唐朝·道綽（562～645）、善導（613～681）相繼提倡，更使淨土法門的研究與修行於當時蔚為風尚。後周·永明延壽（904～975）禪師，見空有乃相成之理，斥狂禪易空腹高心，力倡禪淨雙修。後經明朝·蓮池（1535～1615）、憨山（1546～1623）、蕩益（1599～1655）等相繼提倡，將淨土寓於禪宗之中，形成一股禪淨教律合一的思潮。直至清末民初時期，印光（1862～1940）法師將原有的淨土三經《無量壽經》、《佛說觀無量壽經》、《佛說阿彌陀經》等三經，再加上《華嚴經·普賢行願品》、《楞嚴經·大勢至念佛圓通章》二經，合編為《淨土五經》，並被淨土宗行人尊為淨土宗第十三祖。

事實上，從古印度以來，淨土法門就已相當盛行，教義是仰仗佛陀慈悲願力加被，死後能獲得佛陀接引往生淨土。十方世界中有無量的諸佛淨土，其中以阿彌陀佛（簡稱：彌陀）的極樂世界淨土最為盛行。望月信亨（1869～1948，日本著名的宗教學家）說：

然而有關其他諸佛及其淨土，極少說到，不過唯有阿彌陀佛，阿闍佛，藥師等諸佛有個別經典之述說，就中關於阿彌陀佛經典佔絕對多數，詳述彼佛從因位開始發願修行，乃至其淨土西方極樂世界之結構莊嚴。此一事實可證明阿彌陀佛的淨土，自古以來就被選為諸佛淨土的代表。¹²

⁶ 《大正藏》冊 13，頁 902 下-919 下。

⁷ 《大正藏》冊 12，頁 279 中-299 下。

⁸ 同上註，頁 300 上-317 下。

⁹ 《大正藏》冊 26，頁 20 上-122 中。

¹⁰ 《大正藏》冊 12，頁 346 中-348 中。

¹¹ 同上註，頁 340 下-346 中。

¹² 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，（台北：華宇出版社，1986 年 12 月版），頁 1。

阿彌陀佛淨土法門，長久以來一直是佛教中的重要宗派之一，其思想與修行有著多重性及多樣性的發展，致使淨土法門的教、理、解、行都有其深厚的理論內含。淨土的成立是由因緣和合而成與菩薩的功德亦有關係，是為教化眾生而設定的暫時國土處，鳩摩羅什說：「淨土因緣有三事：一、菩薩功德。二、眾生。三、眾生功德。三因既淨，則得淨土。」¹³故菩薩功德、眾生、眾生功德是淨土成立的三因緣。所以，淨土應是依因緣而有，與其說是淨土如幻，無寧說是淨土的本質是無自性的。日本·望月信亨又說：

淨土教承認諸佛及諸佛所住清淨國土之存在，往生其國之眾生接受佛陀之教化，可以速疾成就佛道，此為大乘佛教之一派。總之，十方世界皆有諸佛及其淨土存在，此實為大乘佛教普通觀念¹⁴

所以淨土的信仰在於承認十方有佛國清淨土，諸佛為教化眾生，並接引眾生往生其國土；使往生者得以在其清淨國土內，快速地成就佛道。

中國早期出現淨土思想，應是《般舟三昧經》中的阿彌陀佛淨土，及《阿閼佛國經》中所載的阿閼佛國淨土。最早求生西方極樂淨土者在文獻上的記錄，應屬西晉·關公則¹⁵的往生事跡；據傳其後追隨發願往生者，更是絡繹不絕。

淨土法門可說是釋迦牟尼（簡稱：佛陀）在世時應機說法之一，雖在古印度佛教時期，已有馬鳴（約 100~160）、龍樹（約 150~250）、世親（361~440）等相繼提倡。然在中國真正弘揚彌陀淨土一法者，應以西晉·道安（312~385）為最早，但以東晉·慧遠集緇一百二十三人結為蓮社，創立蓮宗（淨土宗）弘揚彌陀淨土法門最為著力。唐朝·飛錫（生卒年不詳）在其著作《念佛三昧寶王論》卷中即記載：

「晉朝廬山遠法師，為其首唱，遠公從佛陀跋陀羅三藏，授念佛三昧，與弟慧持、高僧慧永，朝賢貴士、隱逸清信…等一百二十三人，鑿山為銘，誓生淨土。」¹⁶

佛陀四十九年說法，目的無非是欲令眾生能依佛法的教誨，達到離苦得樂。但佛法的法門廣大深淵，欲令眾生都能契機修行出離世間苦痛，談何容易？因此，佛陀在《觀無量壽經》中，才因韋提希夫人的祈求而說出凡夫如何求生淨土的法門。阿彌陀佛淨土即緣由於韋提希夫人，因逆子欲殺雙親的因緣，而懇請佛陀示其當生得以離苦得樂的法門。據《佛說觀無量壽經》（簡稱：觀經）載：

¹³ 《注維摩詰經》卷 1，《大正藏》冊 38，頁 334 中。

¹⁴ 望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，（台北：華宇出版社，1987 年 9 月版），頁 1。

¹⁵ 關公則往生事跡：載於《法苑珠林》卷 42，《大正藏》冊 53，頁 616 上。

¹⁶ 《大正藏》冊 47，頁 140 中。

「世尊，我宿何罪生此惡子。…唯願世尊，為我廣說，無憂惱處，我當往生不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡處，地獄、餓鬼、畜生盈滿，多不善聚。願我未來不聞惡聲，不見惡人。…唯願佛日教我觀於清淨業處。」¹⁷

韋提希夫人見此世界惡貫盈滿，生起厭離之心，也許這正是淨土法門，施設的主要因緣。而於佛陀示其十方諸佛國土後，韋提希夫人答言：「是諸佛土，雖復清淨皆有光明，我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。」¹⁸求生彌陀淨土法門至此應運而生。佛陀又說：「我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫，欲修淨業者得生西方極樂國土。」¹⁹未來世凡夫若能修諸善業，即得以求生極樂世界。故凡夫依《觀經》修行求生極樂世界，是可行的修行法門之一。或許我們可以說，凡夫事業、家業繁重，而仍有解脫世間苦的方法。

三、印順法師對淨土思想的論述

（一）印順法師論述淨土的基本觀念

「淨土」（Buddha-ksetra）指清淨的國土、莊嚴的國度，即清淨功德所莊嚴的處所，是大乘佛教的特色。淨土一般乃為一佛所主持的世界，所以又稱佛剎、清淨佛剎、佛國、清淨土、清淨國土、淨剎、淨界、淨國、淨方、淨域、淨世界、淨妙土、妙土等。相對於淨土而言，眾生居住之所，有煩惱汙穢，故稱穢土、穢國。「淨土」一語通常有二種用法，一是「淨」被當做形容詞用，所以指清淨的國土，即被淨化完成的莊嚴佛土，如阿彌陀佛的佛土；一是指淨化國土，此處的「淨」則做為動詞。在初期的大乘佛典中，如《般若經》、《華嚴經》等，都可見到淨佛國土的思想。「淨土」是由自利利他的淨化國土之行，藉由自他的共願所開展出來的清淨國土，它可視為大乘菩薩精神的具體展現。²⁰日本學者藤田宏達博士《原始佛教淨土思想の研究》一書，提及光是漢譯的淨土經論便有290種，梵文經論31種，²¹可見「淨土」在大乘佛教中的重要地位。另一學者木村泰賢說：「大乘必有淨土思想，而且此淨土的理想，一面是超越不完全的現實而為解脫的目標，一面是建議最完善的世界目標，就是解脫，即建設理想國。」²²誠如他的說法，點出佛教淨土有二大目標：即「解脫的要求」及「完成更好的使命」。太虛大師曾說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇。」淨土是大小乘共同嚮往且認為

¹⁷ 《大正藏》冊 12，頁 341 中。

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 同上註，頁 341 下。

²⁰ 關於「淨土」的意義，參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書局，昭和 45(1970 年)年 8 月），頁 507；釋慧嚴，《淨土概論》（臺北：東大圖書，1998 年 4 月），頁 7-8、14-17。

²¹ 參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 139-164。

²² 木村泰賢，〈現實與淨土〉，收入《現代佛教學術叢刊》第 64 冊（台北：大乘文化出版社，1979 年 2 月），頁 281。

最理想之地方。印順法師：「戒律與淨土，不應獨立成宗。」²³淨土是一個理想的世界，不管任何宗教，或者是佛教中的大小乘，都自有其「淨土」的藍圖。淨土在佛教的大乘中發展得最為興盛，可以說是佛教追求自利利他完滿的一種呈現。在大乘佛法中，尤其重視器世界的清淨，因為成佛必須是法身圓滿與淨土圓滿，此即所謂的正依報，都達到理想清淨的圓滿，才是確實成佛之道。就淨土思想而言，印順法師曾在著作中說明自己對淨土的看法和態度，如下所述：

(1)認為淨土是大小乘共同嚮往且認為最理想之處，所以說：

「宏揚淨土是佛教共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專宏一端的眼光，當然會多少不同。」²⁴且直言：「我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。」²⁵

(2)特重彌陀淨土，持名念佛，是中國佛教、是承西域傳來而發展完成的。現在，從全體佛法的觀點，通泛地加以條理地說明。²⁶

一生所努力倡導的佛法是：「闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法的本質，而捨棄過了時的方便。」²⁷

從(1)和(2)點來看，印順法師對淨土的看法和詮釋的角度，是從全體佛法的觀點來看。一般淨土信仰者，容易落入宗派的情愫窠臼中；而印順法師是以宏觀的視野來看淨土，不是從一般淨土宗的信仰心態，專從自己的宗派立場來看淨土。由於看的角度不同，難免會有不同的見地。到(3)點可以說是印順法師畢生提倡的佛法宗旨，闡揚人間性的佛教，捨棄天化、神化的過時方便。所以，就著印順法師對淨土的詮釋看來，並沒有否定淨土思想，反而認為淨土是佛教大小乘共同追求的目標，如說：

淨土的信仰，在佛法中，為一極重要的法門。他在佛法中的意義與價值，學佛人是應該知道的。一般人聽說淨土，就想到西方的極樂淨土，阿彌陀佛，念佛往生。然佛教的淨土與念佛，不單是西方淨土，也不單是稱念佛名。²⁸

²³ 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

²⁴ 印順法師，《淨土與禪》，頁 2。

²⁵ 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集》第四冊，頁 2。

²⁶ 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

²⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 6。

²⁸ 印順法師，《淨土與禪》，頁 1。

淨土在佛法中，是有深義的。淨土並不是只有西方極樂淨土，因為西方彌陀淨土的信仰，是在中國佛教特別發展的，其實淨土是全體佛教共同希望達成的終極目標。所以，印順法師所說的淨土，不妨說是宏觀的淨土觀；其提出的淨土思想，自然是與一般、只端宏一方淨土的思想見地會有所差異。曾說：「淨土的信仰，不可誹廢；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。」²⁹

在大乘佛法中，其最終極的理想與目標，是導向莊嚴實現淨土與幫助眾生離卻煩惱成就佛道。如果，僅一味地想求往生淨土，那將會失去佛法利益眾生前提的用意。發大心行菩薩道者，必然發大宏誓願莊嚴淨土，而初學者可以階段性地求往生淨土，俾使不退菩薩心，能見佛聞佛法，鞏固信心。太虛大師所提倡的「人生佛教」理念，即以對應人間親切感的彌勒兜率淨土為依歸；另一方面是為了對治當時風靡佛教界的西方淨土信仰，故提出彌勒佛淨土，用來區別傳統淨土信仰消極厭世的風格。楊惠南教授認為西方淨土有著「出世」的思想，具幾點特色：一、是貶抑現實的娑婆世界，而讚揚西方的極樂淨土；二、捨棄難忍難行的正常之菩薩道，而改以「易行道」之方便法門；三、強調先自利再利他；四、以為只有一句「南無阿彌陀佛」就可往生淨土，而荒廢了其他利世的福德因緣。第一、二點是印度經論本來就有的，第三、四點是中國歷代淨土宗所開行出來的。³⁰

(二)「淨」在佛法中的意義

淨土之所以成為人人皆嚮往的處所，除了有其必備的條件之外，要成就淨土也有其客觀的條件存在。在此，印順法師引用西洋學者所說的「真」、「善」、「美」，且以「聖」為統合的概念，以形容佛法；認為佛法的清淨是包含「美妙」與「聖潔」二義。遠離錯誤的認識即真，離開罪惡的行為是善，超越世俗的雜染是清淨的美，理智與情感的調合，才能真進而成賢成聖。所以，西洋學者用「聖」來說明真善美的統一；印順法師用「淨」來表達真善美的統一，是超越一般世俗的見地。

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

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

美，是屬於感情的，這裡指的菩薩的大愛，是大慈大悲能涵蓋一切眾生，運用來利益一切眾生；與一般凡夫的私心感情，是完全不同的。菩薩的慈悲能普利

²⁹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 5。

³⁰ 參見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 10-11。

一切眾生，以救濟一切眾生為己任。所以菩薩必定是悲智雙運、情智均衡，既不會像凡夫那樣，落於自私的感情；也不會像聲聞人那樣，落於偏空的理智。這慈悲是屬於清淨的感情、純潔的感情。運用種種善巧方便來救濟眾生，利益眾生。菩薩這種大行，就會建設成一個很和諧，很歡悅莊嚴的世界，這是屬於「美淨」，即是美的淨，屬於藝術性、美化性、合理性，這就形成莊嚴優美的淨土了。

學習菩薩的精神，實踐佛陀施教的淨業，便能轉穢土成淨土，成就真善美的世界，真淨、善淨、美淨都具足了，所以淨業可以統攝一切佛法。印順法師將「淨」視為佛法最高境界，是佛法的核心，含有雙重意義。從對治雜染煩惱來說是消極的否定，如佛法中所說的無垢、無漏、空等等；沒有煩惱而有智慧，沒有瞋恚而有了慈悲，去掉雜染的煩惱過失而有了清淨的功德，這樣的功德莊嚴、無煩惱染汙是屬於積極面。聲聞行者講淨，特別重視身心的淨化，即身行、意行的淨化；大乘的菩薩道的淨化，是擴闊到無限的包括宇宙和所有的有情類。無論大小乘，佛法的共同點是淨化人心、提升人性。小乘的清淨，著重離垢、證無漏，所以多觀空，著重否定方面，志在對治煩惱雜染。而大乘特別重視智慧和慈悲，雙管齊下，著重積極性方面，廣修無量功德莊嚴；所以，要成就淨土必須要有大乘菩薩的精神。如印順法師的《淨業頌》中說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本。」³¹眾生淨是由心淨得來，國土淨也是要依心淨得來。依佛法來講，眾生是正報，國土是依報，正報清淨，依報也得清淨，兩者是互相影響的。所謂「依報」，是相對於「正報」而言的。正報即有情生命的主體，「依報」則泛指所有有情身心所依止的一切世間事物，如居住的國土、日常用的衣食等，是生命主體的生存環境與各種條件。是故，真正的淨土是人類追求最理想的世界，一定是包含自然界的淨化，也就是依報的莊嚴；眾生界的淨化，正報的清淨二個層面。

在此，印順法師特別強調：「然佛教的淨土思想，從印度佛教文化中發展出來的，所說的淨土境界，當然是結合著——適應著印度的文化環境，和他們的思想特徵，這是應該注意的一點！」³²印順法師強調佛教的淨土，是從印度文化和思想背景所產生的。因為：「依佛法說，宗教真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己，也就是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。」³³

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

³¹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 3-4。

³² 印順法師，《淨土與禪》，頁 9。

³³ 印順法師，《我之宗教觀》，頁 5。

- (1)土地平坦，沒有山陵丘阜，荊棘沙礫等。
- (2)整齊，佛經中淨土美的特徵之一就是對稱均衡的美，這點有著印度文化的性。
- (3)潔淨，淨土中是一塵不染。
- (4)富麗，淨土是金沙布地，七寶嚴飾所成，淨土所表現出來，在物質上是豐富而且是富麗的，絕對沒有窮苦貧乏的情形產生。這些特徵雖然是和印度文化有很大的關聯，但是表現卻是大乘佛教中是一個很重要的特色。聲聞佛教重在於少欲知足，大乘佛教雖也要求少欲知足，但也積極的發展在物質上不匱乏，而且是宏博莊嚴的。

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

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

淨土中眾生界的淨化，特別強調平等和自由。要實現完滿的淨土世界，必須是建立在無我無我所的磐石上，才能真正的實踐平等自由的淨土。淨土中的眾生沒有男女的家，沒有男女的差別相，沒有私心的佔有；其次，是沒有種族的區別，只有一種膚色，所以沒有種族的歧視，也沒有強弱的區別。淨土是超越家庭私有的制度和狹隘的國家主義，有友愛而無怨敵，這是大家心所嚮往之的世界。印順法師引證經典依住眾的性質來分，將淨土分為三類：

- (1)五乘共土：是世間共有的理想淨土。如印度的北俱盧洲（uttara-kuru），有無上福樂的意義，此土還未達到佛教所說的清淨境地，但卻有如淨土般的福樂。
- (2)三乘共土：是佛法大小乘所共說的，如兜率淨土，傾向天界的淨化。
- (3)大乘不共土：是大乘佛教所不共的，如東方的阿閼佛淨土、西方的極樂彌陀淨土、東方的藥師琉璃光如來淨土等。就以上三種淨土的分類看來，前二者是屬於未完全淨化的國土，是有類似於淨土的生活型態，後者是已成佛的國土，是屬於大乘佛法的國土。

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

若依印順法師的說法，則「淨」含有嚴土熟生的意義，即眾生界的淨化和器世界的淨化。《般若經》言，菩薩利他事業有二：一是「莊嚴淨土」，一是「成就眾生」，也就是建立莊嚴清淨的世界，及令所有眾生得以解脫。菩薩為「成就眾生」故「願取佛國」，菩薩的自利是從利他行中得來；換言之，是在利他事業中完成自利。如果偏重於自身的淨化，離煩惱，就落入聲聞乘；所以，淨土思想和大乘佛教是不可分離的。如說：

修學大乘佛法，不應當輕視世界的清淨要求。應該記著：只重身心清淨，所以小乘不能達到究竟；由於大乘能清淨身心，莊嚴世界，才能達到究竟圓滿的地步。³⁴

《維摩詰經》亦有載：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則國土淨。」³⁵在《雜阿含經》中，佛說：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。」從自身清淨，進而淨化剎土，才能顯出大乘的不共特色；因此，淨土思想是契合於大乘佛教之思想的。

（三）淨土信仰的轉化

印順法師認為中國淨土宗，一味地只求發願「往生淨土」，失去了淨土在佛教中的另外一層深義。如說：

「但知發願往生，求生淨土，而淨土從何而來，一向少加留意。……大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！」³⁶

對於淨土行者偏向「往生淨土」的情況，舉《大般若經》說：以種種世界，種種清淨，綜合為最極清淨最極圓滿的世界，菩薩發願修行去實現它；舉《無量壽佛經》說：阿彌陀佛過去為法藏比丘時，有世自在王佛為他說二百一十億的淨土相。法藏比丘聽了這麼多不同莊嚴的國土，就發大願，要實現一個最清淨最圓滿的淨土。這裡印順法師強調「一切菩薩無不如此」，菩薩莊嚴淨土的意義，亦即淨土的真實意義，是從利益眾生的考量為前提而來，希望藉此導向一般只求往生淨土的既定印象。太虛大師說：諸大乘菩薩發心修行，皆為淨佛國土；而諸大

³⁴ 印順法師，《淨土與禪》，頁 8。

³⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538b。另玄奘的異譯本《說無垢稱經》說：「諸善男子！是故菩薩若欲勤修嚴淨佛土，先應方便嚴淨自心。所以者何？隨諸菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土。」唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，收入《大正藏》第十四冊，頁 559c。

³⁶ 印順法師，《淨土與禪》，頁 38。

乘佛法，皆是淨土法門，此嚴淨佛土之義也。

攝取淨土以攝化眾生，是淨土的要義。印順法師認為菩薩之所以攝取淨土原因有二：

- (一) 一切諸佛成就清淨莊嚴淨土，菩薩發心學佛，當然也要實現那佛那樣的淨土。
- (二) 為什麼要實現此淨土？不是為自己受用著想，而是為了教化眾生。有淨土，就可以依淨土攝化眾生；攝引了眾生，即可共同實現淨土。³⁷

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

寶積，眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨諸眾生，應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生，應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益眾生故。譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙。若於虛空，終不能成。菩薩如是：為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。³⁸

眾生之類就是菩薩的淨土，離開眾生就沒有淨土。菩薩重視如何利樂眾生，不是重視自己。隨著眾生的根性而化導眾生。「菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故」。菩薩要成就莊嚴的淨土，其目的是為饒益眾生、攝受眾生，不求為己。「譬喻有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙，若於虛空，終不能成」，譬如有人想要建造房子，如果是在空地上，就能順其心意而沒有任何的阻礙；可是，如果想要在虛空中建樓閣，是終不能成就的。也就是說，離了眾生就沒有淨土，要建設淨土，要從教化眾生開始。「菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。」所以，菩薩為了渡化眾生的緣故，才發願成就莊嚴的淨土。經上說：「眾生之類，是菩薩淨土」。什麼是眾生之類？菩薩常從四事觀察：

- (1) 用什麼世界能使眾生生起功德？
- (2) 應以什麼國土能調伏眾生，使煩惱不起？
- (3) 以什麼環境，能使眾生生起大乘聖善根來？
- (4) 要以怎樣的國土，方能使眾生契悟佛知佛見？³⁹

³⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 39。

³⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538a。

³⁹ 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 39-40。

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

直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。……迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。⁴⁰

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

「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國。」⁴¹《佛說觀無量壽佛經》中說：「凡生西方有九品人，上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心，即便往生。何等為三？一者至誠心；二者深心；三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」

⁴²

王開府認為《維摩詰經》中所說的三心大致和《佛說無量壽經》的《觀經》所說的至誠心、深心、迴向發願心，與上述《無量壽經》至心、信樂(心)、欲生(心)大致對應。這是淨土宗一般所說的三心，雖然淨土宗的三心和《維摩詰經》中所說的三心，有意義的稍許差異，但是不難看出，菩薩要成就淨土之行，均得具備菩薩心，修六度萬行、慈悲喜捨、四攝等，菩薩的一切功德行，都是成就淨土因。經中說大致有十七項的淨土之行，以直心、深心、菩提心冠首，然後再依次說佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行不譏彼闕、十善。又認為菩薩所取的佛土，與所化眾生之類，密切相應。因此，菩薩淨土之性質，與來生其國眾生之性質，一一相應。依於佛所說，可以看出：直心與不諂，深心與具足功德，菩提心與大乘，一一對應。雖然這一對對的概念，其所指涉的意義，未必兩兩相同，但同一對概念的含義，應有相當重疊的地方。所以「不諂」應是「直心」所含之義，「具足功德」應是「深心」所含之義，「大乘」應是「菩提心」所含之義。至於「迴向心」，佛只說菩薩成佛時「得一切具足功德國土」，並未提到某種性質的眾生來生其國。⁴³

「說到淨土，即是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土

⁴⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，收入《大正藏》第十四冊，頁 538b。

⁴¹ 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 268a。

⁴² 劉宋·彊良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 344c。

⁴³ 參見王開府，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，收入《佛學研究中心學報》第 1 期(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1996 年)，頁 89-91。

間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化眾生的意義。」⁴⁴印順法師指出：莊嚴淨土，是集菩薩功德與來生其國的眾生共同實現的，這是大乘法的真義，是佛法之正常道。

四、印順法師對「往生淨土」法們的評論

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

西方極樂世界，又稱為極樂淨土、極樂國土、西方淨土、安養淨土、安樂國等。在《阿彌陀經》等相關的淨土經典皆有詳細解說，其位置在我們此所居世間的西方，經過十萬億個佛土之處。經中說：「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗！彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。又舍利弗！極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。」⁴⁵

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

日本僧人法然(1133—1212)所著《選擇本願念佛集》第一章提出：「如聖道家血脈，淨土宗亦有血脈。但於淨土一宗，諸家不同，所謂廬山慧遠法師、慈潛三藏、道綽、善導等是也。」⁴⁶中國的淨土宗發展主要有三系統，即：一、廬山慧遠大師系，二、曇鸞、道綽、善導大師系，三、慈潛三藏慧日大師系。

據《法苑珠林》卷四十二中引用晉·王琰(生卒年不詳、約470年前後在世)

⁴⁴ 印順法師，《淨土與禪》，頁 37。

⁴⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊，頁 346c。

⁴⁶ 法然，〈選擇本願念佛集〉，收入《法然上人全集》(台北：現代禪文教基金會出版，2003 年 11 月)，頁 11。

《冥祥記》傳述西晉關公則及其弟子衛士度往生西方淨土，被認為是現存文獻中，最早的彌陀信仰者。⁴⁷其後又有東晉的名僧支遁(314—366)和竺法曠(327-402)虔誠信仰並大力弘揚彌陀淨土思想。至東晉慧遠在江西廬山東林寺結白蓮社，邀集僧俗一共十八人，精修念佛三昧求往生西方彌陀淨土。慧遠的結社念佛，是依念佛三昧而能見佛，以期往生西方彌陀淨土。其念佛思想是基於《般舟三昧經》。如劉遺民(352—410)的白蓮社誓文中記載：「神者可以感涉，而不可以跡求。必感之有物，則幽路咫尺，與求之無主，則渺茫河津。」⁴⁸這是以佛為對象而觀念（想）容易感涉，但是若對之無主，則渺茫不知其河津，三昧難以成就矣。又記：「遺民精勤偏至，具持禁戒，宗張等所不及。專念禪坐，始涉半年，定中見佛。行路遇像，佛於空現，光照天地皆作金色。」⁴⁹望月信亨由此說明，慧遠的廬山之結社念佛，是依《般舟三昧經》的念佛法門，以期現身見佛，定中見佛做為往生的根據，以「觀相念佛」為主。白蓮社為結社念佛的濫觴，所以淨土宗又被稱為「白蓮宗」或蓮宗。此一風氣興盛於當時，大家爭相仿效結社念佛，因此慧遠被推尊為中國淨土宗的初祖。⁵⁰所著《大乘義經》將淨土分為三種：事淨土(凡夫所居)、相淨土(聲聞、緣覺、菩薩所居)、真淨土(初地以上菩薩、佛所居)，此系統的思想影響了之後的智顛、吉藏、元曉(617—686)、智儼(602—668)、法藏(643—712)等大師。

(一) 印順法師對易行道與難行道的解說

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

印順法師依龍樹菩薩《十住毗婆沙論》〈易行品〉中的觀點，說明易行道與難行道。更引用《攝大乘論》說明易行道。無著在《攝大乘論》中，立四種意趣。一平等意趣、二別時意趣、三別義意趣、四補特伽羅意樂意趣。其中第二項的「別

⁴⁷ 唐·道世，《法苑珠林》卷 42，收入《大正藏》第五十三冊，頁 616 上。

⁴⁸ 唐·僧祐，《出三藏記集傳》下卷，《大正藏》第五十五冊，頁 109。

⁴⁹ 唐·道宣，《廣弘明集》第 27 卷，收入《大正藏》第五十二冊，頁 304。

⁵⁰ 見望月信亨無著著、唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，收入《大正藏》第三十一冊，頁 141a。著、印海譯，《中國淨土教理史》，頁 17。

時意趣」就是在說明易行道的念佛法門，如經中：「二、別時意趣。謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願。便得往生極樂世界。」⁵¹

關於易行道與難行道，印順法師最主要著力於易行道的解說和判定。由二點來說明：

1、易行道的施設根機；2、易行道的修持內容。

1、易行道的施設根機。首先，易行道在漫長菩薩道中所施設の對象，大多屬於初學者，其對修菩薩道的信心和悲願尚未堅固建立，故先入易行道，待福慧資糧等轉增，信悲願力穩固，再轉入菩薩之難行事業。經中形容此類的修學者，雖然想發大心學習菩薩道，但是由於心性不穩固，所以是怯懦者，如《十住毗婆沙論》〈易行品〉言：「若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！」《大乘起信論》也說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心。」⁵²經中所說，勝方便，異方便、別時異趣，差別方便，印順法師意義都是一樣，是同一梵語而不同的譯法。⁵³印順法師在其著作《成佛之道》偈中說：

無厭心如海，力盡而不止，推延著世樂，自輕心怯弱；滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈。怯弱下劣者，希求易行道，佛有勝方便，攝護於初心。⁵⁴

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

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提；不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。⁵⁵

由信願樂行而入佛道的，是靠他力的法門。大乘佛法有八萬四千法門，但是其中最殊勝且受到中國佛教所重視的，即往生極樂淨土的法門。在大乘經中，雖

⁵¹ 無著著、唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，收入《大正藏》第三十一冊，頁 141a。

⁵² 馬鳴菩薩造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 583a。

⁵³ 印順法師，《淨土與禪》，頁 93。

⁵⁴ 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 14。

⁵⁵ 印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 13。

然有提到十方佛淨土的信仰，但是在易行道的修學，經典中對於彌陀淨土是特別舉揚的。因為阿彌陀佛在因中立四十八願，以無邊的悲智功德，現起極樂世界，利鈍全收。只要發願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，專誠虔敬達到一心不亂，就能為阿彌陀佛的佛力所加持，往生極樂世界。在極樂淨土中修學雖然未證菩提，但是不論時間多長，一定要了生死，而且不退於無上菩提的。印順法師認為極樂淨土是守護初心眾生，不退失信心的一種妙方便，極樂世界是對厭離娑婆心切的根機而施設。

另有一種根機是對於現實人間，並沒有厭棄的心情；如身體健康、家庭和樂、社會繁榮、國家富強等等，這類人求現法樂住。為了攝護這一類的初發心人，也能「向於菩提」，釋迦佛又開示東方的藥師佛淨土。藥師佛在因地中發十二大願，目的在：促進社會繁榮安定，救治身體殘廢、貧苦無依，男女平等等。⁵⁶無論是厭離心切而求生淨土，或是求現法樂住的根機，都是為了攝護初學眾生的信心，使向於菩提而不退失。印順法師將往生淨土法門歸為「信方便易行道」，屬於樂行的，也是針對心性怯懦的眾生而施設的一種方便法門。

2、易行道的修持內容。《十住毗婆娑論》之〈易行品〉對易行道的修持內容，是以十方三世一切諸佛菩薩為所緣的對象，修：憶念、稱名、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向。經中雲：

「或有以信方便易行，疾至阿惟越致者。如偈說：東方善德佛……如是諸世尊，今現在十方，若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」⁵⁷經中教導學人，欲修易行道者，以恭敬心執持佛的名號。《大乘起信論》中也說：「謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。」⁵⁸

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

《普賢十大願》的易行道內容，大致有三大類，即懺悔、隨喜、勸請。如勸助順佛學、勸請說法、勸請住世、供養，都是以懺悔為主。大乘菩薩修行者，常都

⁵⁶ 參見印順法師，《成佛之道(增注本)》，頁 299-301。

⁵⁷ 姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5，收入《大正藏》第二十六冊，頁 41b。

⁵⁸ 馬鳴菩薩造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，收《大正藏》第三十二冊，頁 583a。

是以此為方便行，如《大智度論》經說：

復次，菩薩法晝三時、夜三時，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌禮十方佛；言：「我某甲若今世，若過世無量劫，身口意惡業罪，於十方現在佛前懺悔，願令滅除，不復更作。」中、暮，夜三亦如是。二者、念十方三世諸佛所行功德，及弟子眾所有功德，隨喜勸助。三者、勸請現在十方諸佛初轉法輪，及請諸佛久住世間無量劫，度脫一切。菩薩行此三事，功德無量，轉近得佛，以是故須請。⁵⁹

印順法師依龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》之〈易行道〉做為易行道與難行道判別的依據；但是進一步認為，龍樹菩薩「易行道」與「難行道」的修道內容，是依《彌勒菩薩所問經》而來的。以彌勒菩薩與釋迦牟尼佛修行發願的不同，說明菩薩有二類，如《大智度論》說：

「菩薩有二種：一者有慈悲心，多為眾生；二者多集諸佛功。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量佛世界。」⁶⁰

一是釋迦牟尼佛在過去世修菩薩行時多發慈悲心，攝取眾生，以下度眾生為行，修難行能行、難忍能忍之行，是為「難行道」；二是彌勒菩薩於過去世累劫修菩薩行時，多樂集諸佛功德的善巧方便行，莊嚴佛國，以攝取淨土為行，是為「易行道」。⁶¹ 以下表比較，就彌勒菩薩的易行道和釋迦牟尼佛難行道做為說明，二種菩薩在因地修行時，發心的不同。釋尊與彌勒之比較：

國別	差別	特色
釋迦牟尼佛 (Buddha Sakyamuni)	1. 說一切有部 (Sarvāstivādāh) 以為：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他，少自饒益。」 2. 彌勒菩薩所問(會)經所說：「彌勒菩薩過世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我(釋尊)於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生。」	1. 中「悲能拔苦」 2. 穢土成佛 3. 悲濟的穢土菩薩行。

⁵⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 61，收入《大正藏》第二十五冊，頁 110a。

⁶⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 38，收入《大正藏》第二十五冊，頁 342b。

⁶¹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 66。

<p>彌勒 (Maitreya)</p>	<p>1. 彌勒菩薩本求道時，不持耳、鼻、....妻子及善權方便佈施與人，以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上真之道。</p> <p>2. 若有眾生，薄淫怒癡成就十善，我於爾時，乃成阿耨墮落三藐三菩提。.....何以做？由彼菩薩本源願力故。</p> <p>3. 慈氏为名：願我世世不起殺想，恒部噉肉，人白光明賜三昧，乃至成佛制斷肉戒。</p>	<p>4. 重「施與安樂」。</p> <p>5. 發願在「佛剎莊嚴、壽命五數」世界成佛</p> <p>6. 信願的淨土菩薩行。</p> <p>7. 不修「深」禪定、不斷煩惱。</p>
--------------------------	---	---

釋迦牟尼佛在因地修行時發願，願於五濁惡世中成佛度化眾生。所謂的五濁惡世，也就是阿彌陀佛經中所說的劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁等五濁。此濁惡的世界，煩惱、邪見熾盛，人壽短促，苦多而樂少。時國土的人民，多數是以非為是，奉行邪道互相殘害，不孝父母、不敬師長和修行人，侵害親友勾心鬥角，為己私利惡意誹謗或殺害他人等等，是煩惱很重的惡世。居住的空間災難頻繁，有水災、火災、地震、惡賊等。這與彌勒菩薩當來下生的世界，是有著極大的差異。釋迦牟尼佛發願於如此的濁惡世界中成佛，若非是菩薩的大悲願，是無法成就的。又因釋尊於過去世修菩薩道時，是以成熟有情、化導眾生為主，經中經常讚嘆釋迦牟尼佛在往昔修菩薩道時，施所愛之物、所愛之妻、所愛之子、頭、眼、王位、珍寶、自己的血肉、骨髓及支分，這是難忍難行菩薩道。所以印順法師認為，釋尊過去所修行的乃是「難行道」，是以悲心救度眾生苦痛，經中說：「我昔求道，受苦無量，乃能積極阿耨多羅三藐三菩提。」⁶²是「悲濟的穢土菩薩行」。

因此，速成佛、難行道難成佛、易行道難成佛、難行道易成佛上的理解層度關係著信仰者的心態，也直接影響對佛法的修持方法。淨土環境好容易修行，又能得到不退轉的保證，但距離成佛的目標比較緩慢；穢土障礙多不易修行，易使人退心，但是修行成佛比較快。楊白衣：「佛教有依自力解脫的法門，有依他力救濟的法門。此中，淨土思想是屬於後者，乃依他力救濟的法門。」⁶³易行與難

⁶² 唐·菩提流志譯，〈彌勒菩薩所問會第四十二〉，《大寶積經》卷111，收入《大正藏》第十一〈彌勒菩薩所問會第四十二〉，頁630c。

⁶³ 楊白衣：〈淨土的淵源及其演變〉，收入《華崗佛學學報》第8期（台北：中華學術院佛學研究所，1985年10月），頁78。

⁶⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，收入《大正藏》第十四冊，頁553b。

行，淨土與穢土修行更有所長，且看行者的根機而抉擇。

（二）「往生淨土」的修持方法

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

1. 往生淨土的正常道

《維摩詰經》內容說明菩薩若能成就八法，就能生於淨土。如說：

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

64

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

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

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

⁶⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，收入《大正藏》第十四冊，頁 553b。

如是十種法者，即生清淨諸佛剎土。⁶⁵

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

由這二種經典的內容看來，其所說的淨土法門，都是菩薩修學的正常道。印順法師認為，如果能夠成就這菩薩常道，就能不求生淨土而自然生於淨土。如說：「《維摩經》與《寶雲經》所說的淨土法門，是菩薩的常道，不求生淨土而自然的生於淨土：這是往生淨土的必備資糧。」⁶⁶由上的舉例來看，只要能夠依循實踐大乘菩薩道的修行內容，就能隨著己身所累積的菩薩道資糧而往生淨土。所以，印順法師說「成就廣大善根」就是往生淨土的要訣。如《阿彌陀經》中所說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」修學大乘菩薩道，成就廣大善根為往生淨土的通則。

2. 特殊的往生法：

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

a. 《般舟三昧經》念佛的方法

在這裡舉《般舟三昧經》的念佛來說明。

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

念，為憶念或思惟。佛身的相好，及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專以繫念，使觀境明顯的現前，所以念佛即是修念佛觀。……念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所。⁶⁷

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

⁶⁵ 宋·法護等譯，《除蓋障菩薩所問經》卷 17，收入《大正藏》第十四冊，頁 745c。

⁶⁶ 印順導師，《淨土與禪》，頁 41-43。

⁶⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 43。

佛悉立在前面的三昧」。經過七日乃到九十日的精進修行，達到念佛三昧成就。經中說：「不得臥出三月，如指相彈頃；經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右。」⁶⁸在修習般舟三昧的期間，取其所緣相不能坐、臥、住三個月。這裡是指精進不懈怠沒有間斷。當心繫於一處而明記不忘。這時的念是與慧心所相應，於所緣的極樂世界景象或阿彌陀佛的正報莊嚴，能夠分別觀察。等達到「心一境性」的定現前，就是念佛三昧成就。三昧修習成就，就能於定中見佛，且能見十方三世一切佛。雖經中是以阿彌陀(amita)佛為主要的修定所緣，但也明白的指出，修行成就能現見十方一切佛。只是在修習時必須以一尊佛為所修習的對象，且不限於阿彌陀佛。等待修習成就，就能見現在的一切佛，也就是能見十方佛。如《大方等大集賢護經》說：

若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，清淨持戒，具足諸行，獨處空閑，如是思惟。於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來應供等正覺，是人爾時如所聞已，……繫念思惟，觀察不已，了了分明，終獲見彼阿彌陀如來應供等正覺也。⁶⁹

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

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

這是觀一切法性空，得「空三昧」。這樣的念佛三昧，即可以決定往生西方極樂世界。現在的念佛者，少有能這樣的三月專修了。⁷⁰

「般舟三昧」的念佛法門，是重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，當然也要有行者得念佛三昧或於定中見佛，才能決定往生的。這如《般舟三昧經》中：「念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名莫有休息，則得來生。」⁷¹這念佛三昧是不大容易修得，且為利根上機所修，所以一般淨土行者，即捨而不用，但確是求生極樂淨土的根本法門。這與中國淨土宗所宣揚的「三根普被」法門，顯然是有很大不同的。對於現代修

⁶⁸ 後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》卷上，收入《大正藏》第十三冊，頁 906a。

⁶⁹ 隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷 2，收入《大正藏》第十三冊，頁 875b-c。

⁷⁰ 參見印順法師，《淨土與禪》，頁 44-45。

⁷¹ 後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，收入《大正藏》第 13 冊，頁 899a-b。

持淨土法門的行者，都著重在極樂世界的金沙布地、七寶所成等，他覺得這在彌陀淨土的思想中，是庸俗化了。

b. 依《無量壽經》

依順法師所說，本經的特色，是提到四十八願(古本有作二十八願)以及「三輩往生」(上中下三品)。本經論及往生極樂世界的方法是，念阿彌陀佛及發願往生其淨土。關於念佛，經文說「專念」、「憶念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。印順法師以《小阿彌陀經》(一般稱《佛說阿彌陀經》)中的「執持名號」⁷²比對別譯本的《稱讚淨土佛攝受經》，中的「思惟」，認為二者意義是一樣。

《佛說阿彌陀經》說：若有人執持阿彌陀佛名號，若一日乃至若七日，一心不亂。臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。命終時，即得往生阿彌陀佛極樂國土。⁷³《稱讚淨土佛攝受經》說：得聞無量壽佛無邊不可思議功德，聞已思惟，若一乃至七繫念不亂既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。⁷⁴

印順法師對《無量壽佛經》的看法，筆者將之歸納幾點特色說明：

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

(2)《無量壽佛經》立上中下品為往生的階梯。上中下三品的往生條件相同的是都必須發菩提心。上品人專心繫念，廣修功德奉行六度；中品人雖無法專心繫念，但也能隨分隨力將所做善事迴向淨土；反觀，下品的條件就簡單多了，除了

⁷² 梵語 *nāmadheya*，為名號、名稱、名字等義，《無量壽經》、《阿彌陀經》的「執持名號」是重於「稱

名」念佛。參閱，林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》下冊，頁 763。玄奘法師的別譯本《稱讚淨土佛攝受經》，則譯為「思惟」。印順法師取玄奘所譯的做為《無量壽經》執持念佛的主要意義。

⁷³ 小本阿彌陀經有二種漢譯本，分別是：一是姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收於《大正藏》第十二冊；二是唐·玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，收於《大正藏》第十二冊。《佛說阿彌陀經》：「舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》《大正藏》第十二冊，頁 347b。

⁷⁴ 《稱讚淨土佛攝受經》，此經為《佛說阿彌陀經》的別譯本。經中說：舍利子！若有淨信諸善男子或善女人，得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴，聞已思惟，若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七，繫念不亂。是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐，令心不亂；既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。唐·玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，收入《大正藏》第十二冊，頁 350a。

毀謗大乘及五逆十惡的人以外，只要發菩提心，一心念往生阿彌陀佛就能往生淨土。所以化機更廣，尤其著重於「臨壽終時」的往生淨土，對中國淨土宗影響很大。⁷⁵

c. 《觀無量壽佛經》

印順法師認為此部經影響中國淨土思想比《無量壽經》更大，攝機更廣，更寬容。《觀無量壽經》中品以下的往生者都是不曾發菩提心，而且惡人可以往生為下品下生，平時不修行、為非作歹，只要在臨命終時知道悔改，就可以往生。印順法師認為這是佛教在大悲普利的意義上，給予人類不絕望的安慰，是宗教的施設教化。但是，若誤以為平時不曾聽聞佛法，或煩惱熾盛，以為一句「南無阿彌陀佛」就萬事具備，功德圓滿，那是錯誤顛倒的想法行為。印順法師舉例說，《觀無量壽佛經》的惡人往生，經文非常明白，是臨命終時，再沒有別的方法；確能回心向善的，這才臨終十念，即得往生。如平時或勸人平時修行念佛的，決不宜引此為滿足，自誤誤人！這譬如荒年缺糧，吃糝糠也是難得稀有的了。在平時，如專教人吃糝糠，以大米白麵為多事，這豈不是顛倒誤人！⁷⁶現代台灣佛教界為亡者助念，是否受到此一思想的影響，須待考察，但並非筆者探討的論述範圍，所以不再論述，但是可以了解的是為亡者念「南無阿彌陀佛」確實有很大的關聯。

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

3. 稱名」與「念佛」

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

a. 念佛的修行法門

念佛，梵語 *buddhānusmṛti*。最早出現於阿含經中，有三念、六念，乃至十念的法門，是原始佛固有的，但是特別發達是到了大乘佛教。念佛法門如此的發達，與十方佛現在的信仰，及造作佛像有關。佛在世時，所念的佛、法、僧，是依當時人間的佛和比丘僧，及佛對比丘所開示的法，以作為繫念的內容。

⁷⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁 49。

⁷⁶ 印順法師，《淨土與禪》，頁 54-55。

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

聖弟子念如來事……。如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直，得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心。隨喜心已歡悅，歡悅已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定。心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙；入法流水，乃至涅槃。⁷⁷

如此的正念，是沒有他力的色彩。念佛進入大乘時代後，形成不同的修持法和不同目標的念佛。在《初期大乘佛教之起源與開展》中將念佛分為「稱名」、「觀相」、「唯心」、「實相」—四門來敘述。⁷⁸

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

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

(3)、「唯心念佛」：依分別起念而能了知此佛唯心所現，自心念佛，自心是佛。⁷⁹依名而觀想佛相，佛相現前，進而能了達皆是虛妄分別心之所現，這如《般舟三昧經》所說的念佛三昧。

(4)、「實相念佛」：了解唯心念佛後，進一層便到達念佛法身，與般若相應悟入法性境界。這一階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。印順法師說：「念佛，發展為稱名、觀相、唯心、實相—四類念佛法門。傳入中國、日本的，傾向於散心的稱名念佛，然在印度，主要是觀相念佛，念佛的色身相好。」⁸⁰這是佛法在流傳中隨著區域性的不同，而有了不同的適應。但是這四種念佛法門，可以彼此相通，也可以條貫為一條成佛的法門。

b. 稱名念佛

⁷⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 33，收入《大正藏》第二冊，頁 237c。

⁷⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 858。

⁷⁹ 印順法師在《淨土與禪》中解釋「唯心念佛」，舉隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷 2，《大正藏》第十三冊：「今此三界，唯是心有。何以故？隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我心是佛。…」；《大方廣佛華嚴經》卷 46：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至，知一切佛及與我心，皆悉如夢。」

⁸⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 867。

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

「稱名」念佛，本不是佛教修行的方法，只是佛弟子日常生活中的宗教儀式。這如歸依三寶時，就尊稱「南無佛」、「南無法」、「南無僧」。這是一種誠敬歸依佛的心情，表現於身口意的行為。依據經律中所說，佛弟子於病苦時，或於曠野孤獨無伴時，或親愛離別時，或面臨恐怖生命受威脅時。佛在弟子這樣的需求下，開佛開念佛法門，乃至六念法門。佛有無量的功德，大慈大悲，於念佛時會覺得有偉大的力量在護祐他；病苦、恐懼也能因此而消除。在《大唐西域記》卷六，傳說釋種女被削手足，投在深坑時，「諸釋女含苦稱佛」。⁸¹《大智度論》卷七，記載商人遇摩竭魚難，「眾人一心同聲稱南無佛。」⁸²《增壹阿含經》，卷四七，有說提婆達多(Devadatta)生身墮地獄時，「便發悔心於如來所，正欲稱南無佛，然不究竟，適得稱南無，便入地獄。」⁸³印順法師認為：「人在危急苦難中，每憶念佛而口稱「南無佛」(Namo Buddhāya)，實與「人窮呼天」的心情相近，存有祈求的意義；希望憑稱念佛名的音聲，感召佛而得到救度。」⁸⁴在傳統佛教中，佛入涅槃後，可以在佛教界流行，可是卻不受到重視。一直等到十方佛現在的信仰流行，這懷念佛而稱名的意義，就大為不同了！而念阿彌陀佛，願生西方極樂世界，是早期念佛的一大主流。這如經上說：「一心念欲往生阿彌陀佛國」。⁸⁵阿難(ānanda)「被袈裟，西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀。」⁸⁶在當下看到了阿彌陀佛與清淨的國土，稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能。念阿彌陀佛，本是內心的憶念，因以「一心不亂」而能得三昧定。在中國念阿彌陀佛，漸漸的重於稱名，幾乎以為稱名就是念佛，念佛就等於稱名了。

中國淨土宗的諸位大師，都以此稱名念佛，為釋尊最究竟的施設。如善導大師說：「如來所以出世，唯說彌陀本願海」。認為稱名念佛，是仗阿彌陀佛的慈悲願力，能橫超三界，十念往生，是易行道。善導大師因大力提倡稱名念佛，而

⁸¹ 唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記》卷 6，收入《大正藏》第五十一冊，頁 900b。

⁸² 龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 7，收入《大正藏》第 25 冊，頁 109a。

⁸³ 符秦·曇摩難提譯，《增壹阿含經》卷 47，收入《大正藏》第二冊，頁 804a。

⁸⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 858。

⁸⁵ 吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁 310c。

⁸⁶ 吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，收入《大正藏》第十二冊，頁 316b-c。

後此稱名念佛，便逐漸成為中國佛教淨土行人的主要修持法門。佛教義理在唐代中葉由極盛到衰微，中國佛教偏向行門的發展，成為不重義理的佛教，禪淨幾乎成為佛教的全體。印順法師說：

中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。⁸⁷

清末民初，淨土宗第十三代祖師的印光大師，極力提倡「稱名念佛」，使得稱名念佛更為興盛。傳統淨土行者以「往生淨土」為最後的依歸，並以稱念「阿彌陀佛」為最主要的修持，認為一句「阿彌陀佛」便是佛法的全部。印順法師：「其實念佛不於稱名；稱名念佛也不是阿彌陀淨土法門所獨有的。」⁸⁸這些彌陀淨土的信仰者，所採取的修行方法，正是龍樹菩薩在《十住毗婆沙論》中所提的「易行道」，而稱名念佛可以說是方便中的方便了。這易行道的開展是為了適應心性怯懦，無法修學正常道之人而方便施設。若後學之人，以此易行道為修學佛法的正常道，那真的是誤解佛法的善巧方便了。

「稱名與念佛有別。在中國佛教淨土宗歷來的傳統中，這是沒有加以區別的：稱名即念佛，念佛即是稱念佛名號。自從唐代善導的倡導之後，稱名念佛便成了中國淨土行者修行的正業……印順導師依據古典的淨土經典，而對稱名與念佛作了不同的界定。」⁸⁹

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

印順法師說：「『般舟三昧經』的念佛法門，是著重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生」⁹⁰而念佛法門，要以信、願、行為三要。信—阿彌陀佛的依正莊嚴之功德，更能深信念佛達到「一心不亂」能獲彌陀慈悲接引；願—為願生彼國；行—往生淨土，不但須勤念佛以為正因，復須廣植善根福德以為助緣，如勤修三福行。彌陀淨土，是大乘不共土，更不能忽略發「菩提心」的重要。

⁸⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 30。

⁸⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 859。

⁸⁹ 杜忠全，〈印順導師的淨土觀初探——以《淨土新論》為中心〉，收入《福嚴會訊》第 19 期，頁 83。

⁹⁰ 印順法師，《淨土與禪》，頁 45。

菩薩道的正行，是由人而學菩薩乃至到成佛，整個修學的過程是難行能行，難忍能忍的過程。是由人去修正自己的身心行為，以具煩惱身而悲心增上的人身來行佈施、持戒、忍辱等六度萬行。在一邊行菩薩道中，一邊降伏我慢、去我執，直到成佛，這是菩薩捨己為人的悲心所現。絕不是止於禮佛、念佛、拜懺等這些宗教的儀式而已，而是要發諸身語行為，實現善行於現實的生活中，在不斷的從利他行為等善行中，來完成自利的菩薩事業。禮佛、念佛、拜懺等這些宗教的儀式，是為渡化某一類根性，而做的方便施設。所以，學佛之人切勿只停留在這些宗教的儀式，而以為是究竟了義的。根據《阿彌陀經》說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」往生淨土，念佛是主因，培植福德是助緣。在此說明求生極樂世界需要助行，不是只念阿彌陀佛的聖號，要培植種種福德，以做為往生淨土的資糧。推永明大師的萬善同歸，認為是比較穩當而正確的說法。⁹¹在此印順法師一再強調，神教全然他力式的信仰和佛教淨土自他二力兼融的信仰之差異。

印順法師從淨土經典的形成與演化過程中，探求淨土思想的本質。他認為：惟有在歷史的考證過程，明白古代佛法流傳的真實情形，才能擺脫無意義的思想糾纏，進入更正確更光明領域。⁹²

五、印順人間淨土理念與實踐

印順法師認為佛法必須著重於根機，契理，即所說的法，契於佛法的真義，能契合徹底且究竟之義。⁹³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。⁹⁴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，使人間成為一樂土。實為本文要探討的重點。

（一）淨土在人間

世人往往認為此土為穢，要得淨土必須脫離此地而外求，印順法師則不以為然，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

⁹¹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 100-101。

⁹² 印順法師，《無諍之辯》（台北，正聞出版社，1992 年 2 月），頁 234。

⁹³ 見印順，〈佛在人間〉，頁 17。

⁹⁴ 同前註，頁 18。

人中。」⁹⁵佛法強調人身之可貴，故要淨化世間也是以人為本，以此地為中心，因為人間與我們關係最為密切，若談淨化不以此地為主角，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，認為淨化人間為首要，故說：

釋尊有雲：吾為汝說過去、未來，不知汝信不信，且為談現在。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！⁹⁶

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。

1.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，故其雲：「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！」⁹⁷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，⁹⁸如其雲：「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。」⁹⁹此人類之正事、正行，即佈施、持戒與修定，佈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。¹⁰⁰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，¹⁰¹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。

⁹⁵ 見印順，《印度之佛教》，頁 41。

⁹⁶ 同前註，頁 41-42。

⁹⁷ 參見印順，《成佛之道》，頁 94。

⁹⁸ 同前註，頁 95。

⁹⁹ 參見印順，《佛在人間》，頁 44。

¹⁰⁰ 參見印順，《成佛之道》，頁 115。

¹⁰¹ 參見印順，《成佛之道》，頁 95。

勤修三福行，願生佛陀前。」¹⁰²之原則。

2.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。」¹⁰³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。¹⁰⁴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」¹⁰⁵，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，成為人間的佛陀，所以他說：「即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。」¹⁰⁶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，所以身為人與成佛，是並行不悖的，這打破了一般人認為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：「我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。」¹⁰⁷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，所以和神教者為求生於天國，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。」¹⁰⁸

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

¹⁰² 同前註，頁 94。

¹⁰³ 參見印順，《佛在人間》，頁 99-100。

¹⁰⁴ 同前註，頁 100。

¹⁰⁵ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 3。

¹⁰⁶ 參見印順，《佛在人間》，頁 73。

¹⁰⁷ 同註 105。

¹⁰⁸ 同註 106。

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。」¹⁰⁹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。」¹¹⁰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：

1.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。」¹¹¹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。」¹¹²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。」¹¹³的原則，而菩薩道修學圓滿，即能成佛了。

2.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。¹¹⁴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

¹⁰⁹ 參見印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，頁 160。

¹¹⁰ 同註上，頁 162。

¹¹¹ 參見印順，〈佛在人間〉，頁 43。

¹¹² 同註上，頁 37。

¹¹³ 參見印順，《成佛之道》，頁 a4。

¹¹⁴ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 48。

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。

3.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。¹¹⁵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。」¹¹⁶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。

¹¹⁷

4.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。」¹¹⁸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。

5.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。」¹¹⁹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。」¹²⁰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

¹¹⁵ 同註上，頁 58。

¹¹⁶ 同前上，頁 56-57。

¹¹⁷ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 57。

¹¹⁸ 同前註，頁 52。

¹¹⁹ 參見印順，《佛在人間》，頁 115。

¹²⁰ 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 49。

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。¹²¹

6. 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，一切都是菩薩行。」¹²²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。」¹²³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。」¹²⁴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，也是理念與實踐。

六、印順法師淨土思想修持之重要性及其當代影響

（一）從人間佛教到當代佛教的發展趨勢

淨土法門在實質上是承認諸佛淨土的存在，在佛教中應算是一種重要的法門之一。印順說：

一般人聽說淨土，就想到西方的極樂淨土，阿彌陀佛，念佛往生。然佛教的

¹²¹ 同前註，頁 49。

¹²² 參見印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 48-49。

¹²³ 同註上，頁 50。

¹²⁴ 印順，〈佛法與人類和平〉，《佛在人間》，頁 163。

淨土與念佛，不單是西方淨土，也不單是稱念佛名。特重彌陀淨土，持名念佛，是中國佛教，是承西域傳來而發展完成的。¹²⁵

換言之，淨土法門的持名念佛，是往生彌陀西方淨土的重要行門；說到淨土，即想到西方世界；說到念佛，即指持名念佛而言。也有學者認為，淨土法門不唯是相信諸佛淨土的存在，也是仰仗諸佛慈悲願力加被，得以死後往生淨土，再蒙佛教化而得以成就。所以，常令人有厭離世間，欣羨他方淨土的感覺。不過修習佛學，不應當放棄對現今世界建立人間淨土的要求。古德不是常云：「佛法在世間，不離世間覺。」¹²⁶所以，人人都可以在現實的生活中修行而獲得解脫。雖然淨土是很理想的世界，只要世間人的身心能淨化，人的生活環境、生活條件也能淨化，則與諸佛世界的淨土，應是相去不遠。然而求生淨土，又何以變得是那麼的重要？印順又云：

「如真能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。」¹²⁷

人活在世上難免受五欲六塵的影響，因而在修持的功夫上，多少會有退墮的問題發生；如能往生佛國淨土，就能免除修行果位退墜情形，從中獲得真實受用的捷徑。再環觀時下現今世界是「網路社會」的時代，網際網路的資訊技術，可說深深地影響著社會生活的所有面向。網際網路所帶來的方便，也使得人與人之間的關係，顯得既隔離又連結。在2002年2月，線上用戶的人數¹²⁸將超過五億四千四百二十萬，社會上越來越多人使用網際網路。那麼，它（網際網路）也使得社會的生活和溝通方式隨之改變，我們就不得不重視「網路宗教」的興起。因為網際網路，儼然已成為現今人們生活中的一部份。

筆者認為可建立「網路構通」平臺，讓廣大的社會群眾（尤其是10~29歲的年輕網路族群）得以在不受時空限制下，隨時隨地可輕鬆的上網了解宗教真義。藉此得以接近宗教法師向其告解、求助或接受祈禱與祝福；拉近彼此之間的距離，才有辦法走入年輕人的「內心世界」，了解其真正的需要，並可建立對宗教團體的忠誠度和參與捐贈活動的熱誠。另一方面，對一些生性害羞，常對人際關係採取防備和排拒，更深深疑慮向一個陌生人傾訴「心裏話」，可能會遭受危害風險而言，網路宗教應可讓其建立一種似近似遠的人際關係，免除生性怯弱人不必要的種種擔憂。從心理學的角度來看，佛法修學對精神的支撐有其一定的效益。星雲亦說：

¹²⁵ 印順著，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版），頁1。

¹²⁶ 《六祖壇經》，《大正藏》冊48，頁351下。

¹²⁷ 印順著，《成佛之道》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版），頁255。

¹²⁸ 線上用戶的人數：引據自，張維安著，〈資訊科技與非預期的社會影響〉，《網路與社會》，（新竹：國立清華大學出版社，2004年，3月版），頁5。

現代心理學是一門以研究人類精神生活為對象的學科，…舉凡教育、工業、商業、醫學、軍事、法律、政治、社會、科學、藝術、運動等，無一不與心理學有關，因此心理學的重要性也與日俱增。¹²⁹

淨土法門修持形式簡單，花費時間不多，對一般人都適用，且可使人擺脫煩惱、身心輕安。佛陀云：「若有信樂諸佛名號功德法者。於諸善法自然合偶。…智慧轉增得無礙慧。」¹³⁰歡喜稱念諸佛名號，是能趨吉避凶、智慧增長，可以避免很多由因壓力（學業、事業、家業），造成悲觀錯誤的決擇。星雲又說：「修行淨土宗的念佛法門，不管什麼行業、身分，不論何時何地，時時處處都可以念佛修持，…」¹³¹若能善加運用，或能補救工商社會心理弊病，發揮建設精神文明的能耐，使佛教團體轉型為依靠「心理諮詢」服務社會，或可擺脫僧團必須靠「趕經拜懺」謀生的途徑。例如，從《印光法師文鈔》一書裡，印光大師寫給信徒的書信或開示即不難發現，淨土法門無論是對人心理的慰藉，或是激勵心理潛能的開發，研究者個人就認為有其極大的意義。星雲又說：

一般佛教徒，平時禪修、念佛，自我端正身心，工作之餘則加入社區義工行列，服務人群，或是布施錢財，濟困救急，乃至助印佛書、流通佛法，甚至參加佛教興校辦學等文化、教育事業，這就是在奉行「三聚淨戒」，也就是在實踐菩薩道。¹³²

佛教徒在禪修、念佛及工作之餘，參加義工行列，無論是服務人群，或是參加佛教教育事業，流通佛法，都是實踐菩薩道的行為。而且，網路宗教透過網路，更可以撮合一些有能力且願意伸手幫助他人的人，去幫助或教導那些真正需要的弱勢族群或殘障人士，讓他們也能獲得幫助和學習機會，引導其走出閉鎖環境以保持身心健康。社會結構轉變，資訊變化快速，科技進步也創造了人類物質前所未有的豐富，但人對生命的價值亦逐漸感到困惑，內心惶惶不安，心靈狀況呈現錯綜複雜局面，思想、觀念、生活習俗也受到空前的衝擊。星雲又說：

尤其面對當今社會問題層出不窮，我認為佛教徒不能逃遁於山林，而不顧眾生疾苦。應該對民生經濟、國際形勢、民主人權、自然生態…等種種問題，以佛法的智慧，提出契理契機的對治辦法。…以佛法的緣起觀，結合心理諮商課程，讓大家懂得尊重生命，珍惜人身；以佛法的因果觀，舉辦各種成長教育，讓大家懂得惜福結緣，慚愧感恩；以佛法的輪迴觀，邀請專家論文發表，讓大家明瞭薪

¹²⁹ 星雲著，《人間佛教的戒定慧》，（台北：香海文化事業，2007年9月版），頁287。

¹³⁰ 《稱揚諸佛功德經》卷下，《大正藏》冊14，頁101下。

¹³¹ 星雲著，《人間佛教的戒定慧》，（台北：香海文化事業，2007年9月版），頁147。

¹³² 同註131，頁42。

火相傳，生死一如。¹³³

社會問題層出不窮，佛法亦應結合心理諮詢專業，以佛法的智慧，讓大家懂得尊重生命、惜福感恩，解決眾生疾苦。科技所帶來的文明，也使人面對應付複雜且快速變遷世界的的能力，顯得脆弱許多。一位日本・東京工藝大學教授加藤智見認為現代人的煩惱¹³⁴是：年輕人對不透明的時代，對將來感到不安；壯年人受挫於泡沫經濟，對生存感到挫折無力；高齡者由因時代的劇變，孝行成為空話，對死沒有信念。為了解決現代人的煩惱，佛教應本著佛陀的本懷，使佛法能融於現代生活之中，走出傳統只限於經懺的領域，發揮佛教尊重、包容、無爭的特性，以佛教教育充當人類心靈的補給站，為人生帶來快樂，為社會帶來安祥。

現今佛教也出現要扭脫傳統佛教羈絆的趨勢，佛教自古以來就很重視個人身心修養的實踐，所以佛教就不能不重視「人間佛教」的落實。不論是民國初年太虛法師所倡的「人生佛教」¹³⁵，或是星雲法師的「人間佛教」、聖嚴法師的「人間淨土」、證嚴法師的「人間菩提」等，都離不開「人間」的主題。縱觀各道場的宗旨對與人類、社會。星雲亦云：

在人間社會，無法離群索居，因此一切的修行都應以「人」為本，要重視別人的存在，重視別人的需要，重視別人的苦樂，重視別人的安危。太虛大師曾說：『人成即佛成，是名真現實。』人道圓滿，佛道庶幾也能夠成就了。…即我一貫所主張的：「給人信心，給人歡喜、給人希望，給人方便」。¹³⁶

人間佛教需要對人世間的一切人事物用心用力，重實踐、重實際，凡一切有助於人生幸福的作法，或是符合人生活需要的條件，都應是人間佛教的範疇。

太虛曾云：「生活比生死重要。」¹³⁷佛教應不是排斥社會生活，在家居士一樣可以結婚生子、賺錢養家，行有餘力則能協助社會弱勢族群，為人類福祉共同努力。星雲法師也認為修行是不離世間的，佛教的教育不應否定世間學，故星雲曾指出：

¹³³ 同上註，頁 281-282。

¹³⁴ 現代人的煩惱：參閱加藤智見著，涂玉盞譯，《世界宗教圖解》，（台北：商周出版，2007 年 6 月版），頁 123。

¹³⁵ 太虛當時所倡的「人生佛教」最初的關切著眼點，也許並不是以社會為出發點，而是考慮如何維繫僧伽的生存。面對一個衰敗的社會和衰敗的僧團，人間佛教的產生和發展，都是為了因應時代變遷對傳統佛教所造成的衝擊。

¹³⁶ 星雲著，〈山林寺院和都市寺院～兼論蘭若比丘和人間比丘〉，《普門學報》第 16 期，（高雄：佛光山文教基金會，2003 年 7 月版），頁 242。

¹³⁷ 符芝瑛著，《星雲法師傳～傳燈》，（台北：天下文化出版，1995 年，11 月版），頁 166。

我們不需離世求道，在世俗人間，講經弘法是修行，服務大眾是修行，福國利民是修行，五戒十善是修行，正見正信是修行，結緣布施是修行，慈悲喜捨是修行，四弘誓願是修行。人間的佛陀，不捨棄一個眾生；人間的佛教，不捨棄一點世法。我們認為：乃至行住坐臥，揚眉瞬目、舉心動念、示教利喜……，那一樣不是修行？為什麼捨棄人間佛教，要學習不食人間煙火的道家仙術，才叫做「修行」呢？¹³⁸

修行的人是不離世間法的，與世俗人間的種種生活，兩者間並不相違背。除了「佛學教育」講經弘法、信守五戒十善外，社會上的種種行為，行、住、坐、臥和結緣布施等，每一樣都是修行的方法與行為。星雲也曾說：「…最方便的修行法門，非淨土宗莫屬。」¹³⁹修行是在我們生活當中，時時刻刻都要修行，唯以淨土法門是最方便的修行法門。據聞證嚴法師有位信眾在加入慈濟前一心修持淨土，後來聽說法師並不鼓勵大家去極樂世界，而感到進退兩難。證嚴答覆說：

不是不鼓勵，反而更希望生活中每個當下就是極樂世界。要往生極樂世界必須有資源——善根、德因緣具足。心淨即土淨，歡喜心就是淨土，以佛心為人群奉獻，為社會服務；用佛心看人，人人皆是佛，則處處是淨土。家庭淨土、生活淨土、人間淨土，當下就是極樂世界。反之，如果放下一切，什麼都不做，只一心想往極樂世界去，這是消極的信佛，這才是我所不鼓勵的。¹⁴⁰

證嚴法師不但注重家庭生活的安康、清淨，而且要求徒眾們要擁有為人群社會奉獻的精神，建立當下的人間淨土。其實，持念佛名是可以淨化人間剎土的，佛陀就曾云：「持諸佛名功德成，能淨諸剎為肅清。」¹⁴¹所以，稱念諸佛名號與建立人間淨土的意旨並不互相違背，念佛法門確可與現實生活環境相融合。

總言之，何謂「人間佛教」或人間淨土？星雲云：「人間佛教就是佛陀之教，是佛陀專為人而說法的宗教。」¹⁴²所以佛教是針對「人」的教育，是要給人歡喜，要給人幸福，且能符合時代潮流，對社會與國家也能有所供獻，應是會讓社會大眾所能接受的。由於釋迦牟尼出生、修行、成道、弘法度眾生，都是在人間，一切以人間為主。所以佛教應該是一種因應時代潮流，契理契機的人間佛教。

因此，佛法應該能適應世間、拯救人間、順應眾生需要，化導眾生脫離苦海，

¹³⁸ 星雲著，〈修行的真義〉，《往事百語（六）：有情有義》（台北：佛光文化事業，1999年9月版），頁36-37。

¹³⁹ 星雲著，《人間佛教的戒定慧》，（台北：香海文化事業，2007年9月版），頁147。

¹⁴⁰ 證嚴，《生死皆自在》，（台北：慈濟文化出版社，2003年2月版），頁326。

¹⁴¹ 《佛說稱揚諸佛功德經》卷下，《大正藏》冊14，頁103上。

¹⁴² 星雲著，〈人間佛教藍圖〉，《普門學報》第5期，（高雄：佛光山文教基金會，2001年9月版），頁3。

悲智雙全的方便法門。所以佛教是入世的，能著眼於社會功能與社會責任。佛教並不排斥社會生活，而是不主張放縱私慾，在家居士可以結婚生子，賺錢養家，但不能為一己之私，剝削他人的權益。每個人都要懂得對社會和國家感恩回饋，不為一時的貪慾所迷惑。承擔社會責任，並給人帶來歡喜，行有餘力則應協助社會弱勢族群，為人們謀最大的福祉而共同努力。要建設人間淨土，就必須先建設人「心」中的淨土，一如《維摩詰所說經》卷上云：「隨其心淨，則佛土淨。」¹⁴³才不會被世間種種的名聞利場所誘惑，變得貪圖無度，致殘害他人而不自知。社會結構急遽變遷，現代科技不能因應民眾適應變遷的需要，家庭不穩定導致民眾對未來結構不確定性的認知與感受，這種不確定性也造成個人的不確定感，因此人們期求宗教或術數的機會也就大為增加。現今社會面對電子資訊的衝擊與日俱增，網路（Web site）不但蓬勃發展，也很快速地深入人們的日常生活之中，不但在學校中的學生要學習電腦網路，有的老師甚且會要求學生利用網路來繳交功課作業；公司行號招考新進員工時，也有要求應徵人員以網路與公司人事主管舉行面談；所以網路幾乎已成為現代社會生活中的一部份，星雲法師所提倡的「人間佛教」應該會成為佛教思想的主流。筆者認為，佛教要走向現代化（Modernization）與全球化（Globalization），才能與時代結合，符合現今社會人們的需要。因為，人間佛教是一種能適合時代、因應潮流且能契理契機的佛教思想。這就是印順法師淨土思想修持之重要性及其當代影響。

七、結論

（一）研究結果綜述

筆者以「印順法師的淨土思想」為探討主題；對於印順法師的淨土思想與實踐，誠如呂凱文所述：

「印順導師繼承武昌佛學院的佛教改革路線，以批判的精神，抉發佛教的本質精神，篩理非佛教思想附加的部份，更以開創的情懷為佛教另闢適應時代需求的新理路與新格局。這使得他成為當代極為重要而傑出的佛教思想史家，兼佛教思想改革家。或者更明白說之，印順導師的思想改革，是建立在他所理解的佛教思想史觀上。」¹⁴⁴

¹⁴³ 《大正藏》冊 14，頁 538 下。

¹⁴⁴ 呂凱文，〈印順導師的禮物：華人佛教的新地標〉，收入《法光月刊》第 189 期（台北：財團法人法光文教基金會，2005 年 6 月）。引自佛學數位圖書館暨博物館

印順法師重視原始佛教和初期大乘佛教精神，審慎佛法於「真實」與「方便」之間的取捨，理性地在佛教史觀上抉擇與批判，尋求契理契機的新時代適應，復歸佛陀教法的本懷，實踐人間佛教最高的目標——建設人間淨土。

最然，印順法師批評中國的淨土行者，過分高抬了彌陀淨土的地位。但以彌陀淨土發展出來的「往生淨土」和「稱名念佛」法門，在淨土信仰中有不可動搖的地位。為，往生清淨的佛國，確實是人類所共同仰望的，而簡易的「稱名念佛」方法，普及的程度也不是其它法門可以代替的。所以，印順法師的論點未必能讓多數的淨土信仰者信服，引起軒然大波是可以理解的。然而透過對「印順法師的淨土思想」的研究，發現印順法師對「西方阿彌陀極樂淨土」不是完全地否定，反而肯定其價值，如說：「淨土，應以阿彌陀極樂淨土為圓滿，以彌勒的人間淨土為切要。以阿閼佛土的住慈悲心，住如法性為根本因；以阿彌陀佛土的行願莊嚴為究果。」¹⁴⁵由此，印順法師的淨土思想理念是放在積極面的「創造淨土」，而非消極的「往生淨土」。

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。¹⁴⁶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。¹⁴⁷可見印順法師將上述淨土思想，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。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。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。

（二）研究發現印順法師淨土思想的特色

本文中所探討印順法師淨土思想，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

¹⁴⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁 75。

¹⁴⁶ 參見印順，《教制教典與教學》，頁 222。

¹⁴⁷ 參見印順，《答昭慧尼》，《華雨集》第五冊，頁 254。

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啟發其最多的便是《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。世人所重的易行道一念佛法門，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」。¹⁴⁸故法師認為應具備淨信、呼籲世人應以修精進禪定、廣行成就眾生之難行道，才是往生最根本的方法，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。

(三) 研究展望與期許

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。其實可藉由探討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，是否承襲法師所說之人間淨土建設主張，亦或有其獨特創新別於法師的觀點之處。換句話說，亦可藉由目前推動人間淨土的情形，來判斷印順法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筆者深感較不足之處，亦是往後做研究時可

¹⁴⁸ 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 835。

釋慧悟（潘氏茶）

多著墨的方向，才能完善的呈現出法師淨土思想的整體架構。再進一步，推動自己努力修學深入佛法，期能透過對印順法師淨土思想的探討，對「淨土思想」的理論有更深一層的認識，更期望藉此論文，建立對「淨土思想」發展史的完整概念。

後來回國應該把佛陀的教理，弘法更深入其思想領域。

參考文獻

一、原始典籍～淨土相關經典：

- 東晉·佛陀跋陀羅譯，《文殊師利發願經》，《大正藏》第十冊。
劉宋·曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽經》，《大正藏》第十二冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊。
後漢月氏·支婁迦讖譯，《佛說般舟三昧經》，《大正藏》第十三冊。
唐·玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第十四冊。
後秦·鳩摩羅什譯，《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》第十四冊。
後秦·鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第十四冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 61，收入《大正藏》第二十五冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷38，收入《大正藏》第二十五冊。
唐·般刺密帝譯，《大佛頂首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊。
元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊。
曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》第十二冊。
劉宋·曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，收入《大正藏》第十二冊。
唐·菩提流志譯，《彌勒菩薩所問會第四十二》。

二、輔助典籍～其他參考原典：

- 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第一冊。
後秦·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》卷上，收入《大正藏》第十三冊。
東晉·釋法顯譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第一冊。
西晉·法立共法炬譯，《大樓炭經》，《大正藏》第一冊。
吳·支謙譯，《佛說釋摩男本四子經》，《大正藏》第一冊。
東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》第二冊。
唐·窺基撰，《阿彌陀經通贊疏》，《大正藏》第三十七冊。
宋·智圓述，《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》第三十七冊。
宋·元照述，《佛說阿彌陀經義疏》，《大正藏》第三十七冊。
明·智旭解，《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》第三十七冊。
唐·智顓說，湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》第三十八冊。
北魏·曇鸞注解，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》第四十冊。
後魏·曇鸞撰，《略論安樂淨土義》，《大正藏》第四十七冊。
後魏·曇鸞撰，《略論安樂淨土義》，《大正藏》第四十七冊。

- 唐·道綽著，《安樂集》，《大正藏》第四十七冊。
唐·道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》第五十三冊。
唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記》卷6，《大正藏》第五十一冊。
無著著、唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，收入《大正藏》第三十一冊。
未列，《維摩經抄》，《大正藏》第八十五冊。
唐·僧祐，《出三藏記集傳》下卷，《大正藏》第五十五冊。
唐·道宣，《廣弘明集》第27卷，《大正藏》第五十二冊。
馬姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5，《大正藏》第二十六冊鳴菩薩
造、梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第32冊。
宋·法護等譯，《除蓋障菩薩所問經》卷17，《大正藏》第十四冊。
劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷33，《大正藏》第二冊。
隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷2，《大正藏》第十三冊。
符秦·曇摩難提譯，《增壹阿含經》卷47，《大正藏》第二冊。
吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，《大正藏》第十二冊。

三、中文著作：

- 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書局，昭和45(1970年)年8月），王月清釋譯，《淨土三經》，（高雄：佛光山宗務委員會，2001年8月版）。
- 印光大師著，《信願念佛》，（高雄：佛光山宗務委員會，2000年12月版）。
- 印海法師譯，望月信亨著，《淨土教起源及其開展》，（台北：嚴寬祐文教基金會，2004年12月初版）。
- 印海法師譯，藤田宏達等著，《淨土教思想論》，（台北：嚴寬祐文教基金會，2004年12月初版）。
- 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，（東京：岩波書局，昭和45(1970年)年2月）。
- 木村泰賢，〈現實與淨土〉，收入《現代佛教學術叢刊》第64冊（台北：大乘文化出版社，1979年2月）。
- 望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，（台北：華宇出版社，1987年9月版）。
- 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，（台北：華宇出版社，1986年12月版）。
- 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992年2月）。
- 印順法師，《無諍之辯》（台北，正聞出版社，1992年2月）。
- 印順著，《淨土學論集》（新竹：正聞出版社，2006年3月）。
- 印順著，《人間佛教論集》（新竹：正聞出版社，2002年7月）。
- 印順著，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993年4月）。
- 印順著，《中國禪宗史》，（台北：慧日講堂，1975年2月版）。

印順著，《淨土與禪》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版）。

印順著，《成佛之道》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版）。

印順，《華雨集》第二冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

印順，《華雨集》第三冊（台北：正聞出版社，1993年4月）。

印順，〈契理契機之人生佛教〉，《華雨集》第四冊，頁3。

印順著，《妙雲集》《成佛之道(增注本)》(《妙雲集》中編之五)(台北：正聞出版社，1990年)。

印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》第五冊。

印順著，《成佛之道》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版）。

印順著，《佛在人間》，（新竹：正聞出版社，2000年10月版）。

加藤智見著，涂玉盞譯，《世界宗教圖解》，（台北：商周出版，2007年6月版）。

印順著，《淨土與禪》(《妙雲集》下編之四)(台北：正聞出版社，1992年2月)。

李志夫發行，《印順長老與人間佛教～海峽兩岸學術研討會（第五屆）》，（佛光山文教基金會、華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年4月版）。

法然，《法然上人全集》(台北：現代禪文教基金會出版，2003年11月)。

楊惠南，《當代佛教思想展望》出版社:東大圖書股份有限公司出版1991。

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

星雲大師著，《佛教·人間佛教》，（高雄：佛光出版社，1998年8月2版）。

星雲著，《人間佛教的戒定慧》，（台北：香海文化事業，2007年9月版）。

聖嚴著，《念佛生淨土》，（台北：法鼓文化事業，1997年10月版）。

藍吉富編，《印順思想～印順導師九秩晉五壽慶論文集》，（新竹版社，2000年）。

證嚴，《生死皆自在》，（台北：慈濟文化出版社，2003年2月版）。

加藤智見著，涂玉盞譯，《世界宗教圖解》，（台北：商周出版，2007年）。

廖閱鵬著，《淨土三系之研究》，（高雄：佛光出版社，1989年）。

星雲著，《星雲大師談處世》，（台北：天下遠見出版，2002年）。

星雲著，《人間佛教的戒定慧》，（台北：香海文化事業，2007年）。

符芝瑛著，《星雲法師傳～傳燈》，（台北：天下文化出版，1995年）。

四、 期刊論文：

王開府，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，收入《佛學研究中心學報》

第1期(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1996年)。

釋慧悟（潘氏茶）

杜忠全，〈印順導師的淨土觀初探——以《淨土新論》為中心〉，收入《福嚴會訊》第19期。

呂凱文，〈印順導師的禮物：華人佛教的新地標〉，收入《法光月刊》第189期（台北：財團法人法光文教基金會，2005年6月）。引自佛學數位圖書館暨博物館。

星雲著，〈山林寺院和都市寺院～兼論蘭若比丘和人間比丘〉，《普門學報》第16期，（高雄：佛光山文教基金會，2003）。

星雲著，〈人間佛教藍圖〉，《普門學報》第5期，（高雄：佛光山文教基金會，2001年9月版），頁3。

。

五、 工具書：

《大正藏》，台北：新文豐出版（股）公司，1995年4月版。

《太虛大師選集》，台北：正聞出版社，1993年，12月版。

《印光大師全集》，台北：佛教出版社，1986年4月版。

《佛光大藏經·淨土藏》，高雄：佛光山宗務委員會，1995年5月版。

《禪宗全書》，台北：文殊文化，1988年，8月版。