

人間淨土與現代社會

第三屆中華國際佛學會議中文論文集

目次

總序.....	2
引論.....	4
戒律與人間淨土的建立.....	12
宗教的淨土與哲學的淨土.....	27
人間淨土的達成.....	42
佛法的人間性與現實性.....	50
從女性主義角度看人間淨土.....	65
人間淨土思想與不二法門.....	77
論《維摩詰經》和淨土思想在——中國中古社會之關係.....	87
「心淨則佛土淨」之考察.....	93
從印度傳統論甘地之人間淨土思想.....	106
中國佛教的淨土觀念和社會改革觀念.....	116
人生理想境界的追求——中國佛教淨土思潮的演變與歸趣.....	125
探究《無量壽經》的人間性思想.....	133
共創人間淨土——佛教的非營利事業管理及其開展性.....	143
人間淨土的終極關懷——論傅偉勳的佛教生死學.....	152

總序

釋聖巖

佛教的目的，著重於人生境界的提昇及人間疾苦的疏解，不是為了滿足人們對於知識的探求。但是，佛教思想，源遠流長，佛教文化，極其豐富。除了成立於印度的三藏聖典，尚有漢藏等多種語文的佛教文獻，祇要以現代的治學方法，加以研究考察，均會有所發現。

中國佛教，自魏晉迄隋唐，發展出大小乘的十宗之說，宋元以後，日漸式微，至於晚近，則僅遺下幾乎僵化了的佛教軀殼，少有佛教生命的精神內涵。我自己便是出生在如此環境中的一個僧侶。我在少年時代，只知有佛經可以讀誦，不知佛經還可以講解，更不知如何來依據佛經的教誡而信受奉行。年事稍長，雖知佛經可以講解，卻發現三藏聖典浩如湮海，不知從何著手。最不幸的是遭逢到中國現代史上政治的大動亂及社會的大變遷，我既未能受完六年的小學教育，也未能受好僧侶的基礎教育。二十五歲之後，接觸到了譯自日文的現代佛教著作；三十歲起，自修日文，看懂了日文原文的佛教著作，使我的視野，漸漸從古老的中國佛教圈內，擴大到了現代世界佛教的領域。結果使我理解到，若要復興中國佛教，必須先去認識世界佛教，若非引進新知，很難挽回中國佛教衰亡的命運。因此，我在臺灣南部的山中，禁足及掩關，度過了六年的自修生活之後，便以三十九歲的中年之身，毅然東遊日本，留學於東京的立正大學，先後依止華嚴學者[土*反]本幸男博士（Sakamoto Yukio）、印度學者金倉圓照博士（Kanakura Ensho）、中國佛教史學者野村耀昌博士（Nomura Yosho），以六年的時間，完成了文學碩士及文學博士學位。

我在日本學成之後，首先想到的，是日本自明治二十一年至昭和四十二年（1888~1967）的七十九年之間，培育出研究佛教學的文學博士，共計二百七十一位，平均每年培養出三至四位；在我們中國，自我獲得博士學位的一九七五年起，每年能夠培養幾人呢？以什麼環境來培養呢？事實上當時中國大陸的中共政權，正在大鬧「文化大革命」，不會歡迎我這樣的人回去。中華民國的臺灣佛教界，也沒有人做我的後援。所以一九七五年底我就到了美國，暫時放下學問的研究，一邊學英文，一邊指導禪修的方法，在紐約創立了禪中心（Ch'an Meditation Center）。到了一九七八年，應臺北中國文化學院之聘，擔任哲學研究所教授及中華學術院佛學研究所所長，發行《華岡佛學學報》年刊，這個因緣，又將我拉回到教育及學術的崗位上。一九八五年，我在臺北創立了現在的中華佛學研究所，出版《中華佛學學報》年刊。至此，我總算能為中國佛教的教育及學術，做一些事了。

傳統的佛教學者，不論是梵語系、巴利語系、漢語系、西藏語系，沒有一位是為了學術而研究的，他們都是藉研究的方法達成實踐的目的。可是近世的印度學、佛教學、漢學，目的不在宗教的信與行，而在於學術的真與明，故在傳統的佛教徒們，初初接觸到現代佛教學的論點之時，頗有難以適應的現象。但是，現代學術的求真求明，乃是無可懷疑的，縱然學者們提出的觀點，未必皆能成為永久的定論，但經過精密審查的結論，必定有其相當程度的可靠性。若能認真地認識學者們的新觀點，通過新觀點的試鍊，仍能落實到對於佛法的信仰與實踐，佛教才具有更大的耐力和潛力。我是基於如此的信念，籌備且召開了中華國際佛學會議（Chung-Hwa International Conference on Buddhism）。

我在第一屆會議的「緣起」之中曾說：「我們目前是迫不及待的引進國際的佛教學術成果，也

希望讓國際佛教學術界知道我們正向這個方向努力，讓他們來提供經驗和訊息，同時也讓中國國內的佛教內外人士，很快的認同佛教學術研究的重要和必要。」會後檢討，我們固然為此投注了大量的人力與物力，然豐富的收穫，已是有目共覩的事實，這該是對本所相關人員的最大鼓勵；故在會議閉幕之日，與會學者全體一致期望，今後能夠每兩至三年召開一次，本所自當努力以赴。

會議的名稱「中華國際佛學會議」，固然與主辦單位中華佛學研究所有關，更是站在中國佛教的立場，放眼於世界佛教，把世界佛教的成果引回中國，把中國佛教的傳統美德，為現代社會貢獻最大的力量。至於如何把佛教的傳統與現代社會，恰到好處的銜接配合而相得益彰，那便是邀集專家學者們來討論的課題了。

每次會議中，來自海內外的學者所發表的中、英、日論文，質量具優，這些寶貴的研究成果，主辦單位均於會後委請專業出版公司，分編為中英兩冊論文集，以此做為一份獻禮，分享關心這項會議、關心佛學研究的諸方賢達。

最後僅此向所有使得會議成功，促成論文集順利出版的各方大德、協辦單位致謝，感謝他們的全心付出。

1998年10月2日修定於台北農禪寺

1990年4月14日原序於紐約

引 論

釋惠敏

一、前 言

法鼓山中華佛學研究所之中華國際佛學會議是以「佛教的傳統與現代社會」為永久主題，第一屆（1990）的主題是「佛教倫理與現代社會」，第二屆（1992）的主題是「傳統戒律與現代世界」。第三屆（1997）為配合主辦單位法鼓山的理念「提昇人的品質，建設人間淨土」，決定以「人間淨土與現代社會」（The “Earthly” Pure Land and Contemporary Society）為主題，並以「傳統淨土思想的人間性及其現代意義」（Building a Pure Land on Earth: Humanism in Traditional Buddhist Thought and Its Contemporary Significance）為副題。邀請臺灣（12位）、美國（11位）、日本（9位）、中國大陸（4位）、加拿大（3位）、斯里蘭卡（2位）、英、印、紐、韓、泰（各1位）等國家地區共46位學者，分為中文、英文、日文三組進行論文發表與討論。會議從86年7月19日下午開始至21日中午圓滿，在臺北市國家圖書館舉行。開幕典禮時，李總統登輝先生親臨會場致辭，表示宗教信仰可以安定人心，充實精神生活，更是推行心靈改革不可缺少的動力。大會主席聖嚴法師於開幕辭中，希望在21世紀來臨之際，佛教能從思想層面反省，並與生活層面結合。

東京大學榮譽教授平川彰博士之主題演說「淨土的現代意義」是從往生已成「清淨之土」與淨化、建立未成「淨佛國土」之兩層意義來分析。法藏菩薩發願建立清淨、威嚴、廣大的極樂淨土以接引眾生往生其所，令彼等修行而得正覺。若以緣起法為基礎的「無我之行」、「利他之行」，即是「淨佛國土」之行。

二、會議論文

本屆中華國際佛學會議各場、各組的主持人、論文發表者、題目如下：

第一場 7月19日〈六〉 15：50～17：00

※A組主持人：楊惠南

1A1 釋聖嚴：戒律與人間淨土的建立

1A2 李 杜：宗教的淨土與哲學的淨土

※B組主持人：Groner, Paul

1B1 Gimello, Robert M.: The Cult of the Manjusri of a Thousand Arms and a Thousand Bowls' (千臂千鉢曼殊室利) in T'ang Dynasty Buddhism (唐朝佛教中的千臂千鉢曼殊室利信仰)

1B2 金榮鎬 Wonhyo's: Conception of the Pure Land and Popular (Grass roots) Buddhism in Korea (元曉的淨土觀與韓國的庶民佛教)

※C組主持人：陳宗元

1C1 田中良昭：禪の淨土觀と現代の環境問題

1C2 沖本克己：禪と念佛

第二場 7月20日〈日〉 8：30～10：10

※A組主持人：許國安

2A1 林崇安：人間淨土的達成

2A2 楊郁文：佛法的人間性及現實性

2A3 梅迺文：從女性主義角度看人間淨土

※B 組主持人：Kieschnick, John

2B1 Stevenson, Daniel B.: That this Realm may Become Like a Pure Buddha Land: Social and Cultural Aspects of Tsun shih's Pure Land Liturgies (這個世界可以變成清淨佛土：慈雲《往生淨土懺儀》的社會和文化層面)

2B2 Tanaka, Kenneth K.: Where is the Pure Land? Classical Interpretations and Their Contribution to a Contemporary Conception of the Pure Land (淨土在哪裏？—古典的詮釋及其對現代淨土觀念的貢獻)

2B3 Pas, Julian F.: Building a Pure Land on Earth: A Blueprint for Social Action (建立人間淨土的社會行動藍圖)

※C 組主持人：許明銀

2C1 木村清孝：蓮華藏世界の建立

2C2 北川前肇：日蓮聖人における淨土實現の生き方

第三場 7月20日〈日〉10:30~12:10

※A 組主持人：高柏園

3A1 楊曾文：人間淨土思想與不二法門

3A2 陸揚：論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係

3A3 釋惠敏：「心淨則佛土淨」之考察

※B 組主持人：McRae, John R.

3B1 Getz, Daniel Aaron: Tsung-hsiao's Leping wen-lei and the Pure Land Tradition of the Sung Period (宗曉《樂邦文類》與宋代淨土宗)

3B2 Welter, Albert Franklin: Yung Ming Yen Shou: Ch'an Master Pure Land Master or What? (Bodhisattva Practice and Pure Land Practice in the Writings of Yung Ming Yen Shou) (永明延壽：禪師、淨土祖師或什麼?)

3B3 Sharf, Robert H.: On Ch'an Pure Land Syncretism in Medieval China (中古時期中國的禪淨融合) 泮

※C 組主持人：郭瓊瑤

3C1 田村晃祐：自然法爾と「共生」の實現

3C2 三友量順：「佛教福祇」再考

第四場 7月20日〈日〉13:30~15:10

※A 組主持人：蕭振邦

4A1 李志夫：從印度傳統論甘地之淨土思想

4A2 游祥洲：五十三參與人間淨土

4A3 杜繼文：中國佛教的淨土觀念與社會改革觀念

※B 組主持人：鄭振煌

4B1 Ven. Dhammananda K. Sri: The Task of the Buddhist Missionary (佛教僧侶的工作)

4B2 Ariyaratne, Ahangamage Tudor: Application of Traditional Buddhist Thoughts in Contemporary Society (傳統佛教思想在現代社會的運用)

4B3 Sivaraksa, Sulak: Buddhist Response to Global Development (佛教對世界發展的回應)。

※C組主持人：釋慧嚴

4C1 三友健容：佛教における理想國土と現代社會

4C2 藤本淨彥：淨土の傳統的概念と現代社會が直面する諸問題—特に日本淨土教の場合
第五場 7月20日〈日〉15:30~17:10

※A組主持人：田博元

5A1 方立天：人生理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣

5A2 釋慧嚴：探究《無量壽經》的人間性思想

※B組主持人：Stevenson, Daniel B.

5B1 Groner, Paul: Japanese Tendai Pure Land Organizations in the Late Tenth Century (十世紀末的日本天台淨土組織)

5B2 Stone, Jacqueline I.: The Ideal of Rissho Ankoku in the Nichiren Buddhist Movements of Postwar Japan (戰後日本日蓮佛教運動的立正安國理念)

5B3 蓑輪顯量: The Pure Land Buddhism of Ryohen in the Kamakura Period. (鎌倉時代良遍上人的淨土佛教)

※C組主持人：高天恩

5C1 McRae, John R.: Arguing from Silence: The Absence of Pure Land Buddhism in Bai Religion (默然之諍：白族宗教中也沒有淨土佛教)

5C2 Teiser, Stephen F.: Prayers for Rebirth: Beliefs about the Pure Land in Liturgical Texts Tun-huang (往生的祈禱：敦煌儀規典籍中的淨土信仰)

第六場 7月21日〈一〉8:30~10:10

※A組主持人：陸達誠

6A1 龔鵬程：共創人間淨土——佛教的非營利事業管理及其開展性

6A2 鄭志明：人間淨土與終極關懷——論傅偉勳的佛教生死學

※B組主持人：釋恆清

6B1 Harrison, Paul Maxwell: Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources (淨土中的女人：對經典出處的某些思考)

6B2 Nattier, Jan: The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism(在淨土宗歷史上消失的阿閼佛國)

6B3 Wawrytko, Sandra A.: The Lotus Sutra as Gateway to the Pure Land (法華經：通往淨土的門路)

※C組主持人：梅迺文

6C1 Crook, John Hurrell: Ch'an in the Western Paradise: the Needs of Westerners on Intensive Zen Retreat (西方極樂世界的禪：西方人對精進禪修的需要)

6C2 Levering, Miriam Lindsey: The Promise of the Pure Land: a student of Chinese Buddhism reads Jack Kerouac's The Dharma Bums (淨土的展望：一位中國佛教學者閱讀柯羅克小說法的浪子有感)

6C3 Mukherjee, Biswadeb: Buddha's Humanism Ideal means to desired goals (佛法的人文精神——方法論的研究)

三、研討成果

今將各篇論文（以等編號注記）的要點整理成(1)經典中的印證與啟發、(2)歷史人物的經驗、(3)人間淨土與其他淨土觀之間彼此互動的經驗、(4)近代國際上推行人間淨土的經驗與建議、(5)推行人間淨土時應警覺之處等五個方面，綜合報告如下：

(一)「經典」中的印證與啟發

多數的論文都指出《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之說是「唯心淨土」「人間淨土」之理論基礎(2A1, 3A1, 3A2, 3A3, 4A1, 4A3, 5A1等)，其意義是「心淨→行淨→眾生淨→佛土淨」的模式，亦即菩薩依十八種「淨土之行」令自與彼眾生皆「行淨」故說「行淨則眾生淨」。如是同行眾生(眾生淨)來生菩薩成佛之國土，故說「眾生淨則佛土淨」。因此，「佛土淨」的關鍵點在於「眾生淨」，從人(眾生)心、行為之淨化而實現環境的淨化。這也印證了法鼓山的理念—「提昇人的品質」與「建設人間淨土」間的相關性。又從《般若》《法華》等大乘經典所說「發菩提心」之內容是「成就眾生，淨佛國土」(3A2)也可以看出「提昇人的品質(成就眾生)，建設人間淨土(淨佛國土)」是菩薩之菩提心願。

此外，不可忽略阿蓋佛的妙喜國所代表初期大乘淨土觀(6B2)，它雖然是讚美菩薩，但沒有輕視解脫道聲聞弟子。《無量壽經》的淨土觀是提唱有情世間之平等、器世間之潔淨、自業自得之止惡行善教育(5A2)，並且可從淨土願經典出處探究女性可以往生，淨土中無性別之分的兩項主張(6B1)。蓮華藏世界是《華嚴經》之淨土，它是「蓮華觀」三昧之結果；以互攝互入故，此娑婆世界即是蓮華藏世界(2C1)。而《華嚴經》之善財五十三參之理念有助於人間淨土的正確發展(4A2)。從《法華經》的語言哲學、普遍性的佛陀以多層次之弘法形式、將人性作為佛性等方面，可彰顯《法華經》與淨土的後現代關聯性(6B3)。又，唐譯《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千喻大教王經》融合密教之修持與華嚴教義，使具人間性。

佛教的戒律是人性化、富人情味與實用性，以此可淨化自他之身、口、意三業，淨化社會(1A1)。人人以四念住自淨其意，依「心淨則佛土淨」之說，達成人間淨土(2A1)。有情雖處「五濁」，依緣生、滅，皆可淨化。隨念「佛法」(現見的、即時性、來見的、導引的、諸識者各自當知功德，內存四無量心，外以四攝法，淨化人間(2A2)。總之，建立人間淨土是經典中傳統佛教人文精神的現代表現(6C3)。

(二)歷史人物的經驗

印度的阿育王(約 BC268~232 在位)推行正法(如五戒十善、禪修)，以建立人間淨土(2A1)，他也認為關懷傳教對象的社會需要才是正確的宏法態度(4B1)。於五世紀創建的那爛陀寺是培養僧伽的國際機構，可作為現代僧伽教育的典範。

宋代(960~1297)的淨土宗是位於唐代與近代間的過渡期，有些人物值得注意。例如：永明延壽(904~975)以《萬善同歸集》、《受菩薩戒法並序》提唱「菩薩行」與「淨土行」的相關性。慈雲懺主(964~1032)基於「唯心淨土」「自性彌陀」的思想，認為往生極樂世界的條件需要重視「此世」的社會與文化經驗，從「淨業」與淨土的因果性而主張把淨土帶回人間(2B1)。天台宗學僧宗曉(1154~1214)之《樂邦文類》是收集有關淨土宗的經典、題銘、詩偈和傳記的重要資料；它顯示出如下的訊息：宋朝前後之淨土宗是依附於其他宗派(大多以天台宗為主)，從寺院轉入一般民眾的淨土社團是其活動的主流，並且別立淨土祖師系譜以反映其某程度的自主性(3B1)。

有些日本淨土傳統不只是念佛，例如：十世紀末的天台淨土宗「勸學會」研讀法華經也念佛，並且作詩的文人淨土組織；「二十五三昧會」本為推廣僧侶的禪修組織，後來發展成為也舉行淨土葬儀與法會儀軌的僧俗團體（5B1）。日本淨土宗法然（1133~1212）正視世間之凡夫性（人之資質），故提唱本願往生、口稱念佛的修行觀（4C2）。淨土真宗親鸞（1173~1262）提唱依佛力而往生的淨土是無為世界，是自然法爾之境地（3C1）；並且將「信心」即是往生淨土之體會作為淨土此世化、內在化的方法。良遍（1194~1252）則主張觀察染淨苦樂以培養慈悲心，先往生淨土才能利益他人（5B3）。鎌倉時代日蓮（1222~82）主張以《法華經》之提唱，將處於末法、邊地的日本，復興為淨土（2C2）；因此，他否定理想國土的逃離，應該改革現實社會，特別是為政者的意識（4C1）；並且根據大乘不二觀之「內在淨土」與佛教儀式可保護國家之信念，提出「立正安國」（建立正法安正國土）之運動，被後世的信徒作不同的詮釋，而推動社會改革（5B2）。

(三) 人間淨土與其他淨土觀之間互動的經驗

彌勒淨土、彌陀淨土、唯心淨土、人間淨土是中國佛教淨土思潮的演變與歸趣（5A1）。但是雲南白族佛教傳統中由於統治者以神聖政權自居，故無淨土佛教的流傳（5C1）。從敦煌儀規中，看出中古中國佛教（7世紀至10世紀）雖然淨土宗派（school）不存在，但普遍現象是不同階級的多數僧俗都發願往生極樂淨土而不排斥其他各類淨土（5C2）。換言之，發願往生淨土的宇宙論與念佛修持是中國佛教早期已有的普遍特徵，似乎不能將淨土宗視為獨立的宗派；因此所謂「宋末以後，禪淨融合」的通說值得檢討（3B3）。

我們也可將「他方」的極樂淨土與「心淨則土淨」的禪宗的不同詮釋，當作隨順不同歷史背景之眾生需要（2B2）。主張人間淨土的禪宗依《維摩詰經》二不法門，雖強調唯心淨土，但不排斥西方淨土（3A1）。完成期之隱遁性禪宗表面上排除念佛，但隨著僧團擴大，向都市發展，也以念佛作為接引大眾的手段（1C2）。主張往生極樂淨土者強調《維摩經》「心淨則佛土淨」之唯心淨土是實相的理論層次，只可欽羨，難以模倣，雖然貶抑凡夫覺悟的能力，但是從宗教實踐的角度，也是用以避免世人以「心淨」為借口而忽視修行，可謂用心良苦，也為宋元之後禪淨融合作了先導（3A2）。

(四) 近代國際上推行人間淨土的經驗與建議

要解決現代的環境問題，必須將現代人所追求之「競爭、擴大、支配」，即所謂基於「量」的「自我主張」的價值觀，轉換成「保全、協力、合作」，如《維摩詰經》「眾生病故菩薩病」之基於「質」的「共生」（1C1）。甘地提倡培養人的靈性的「社區共和」，主張中央權力不利靈性發展（4A1）。斯里蘭卡於超過 10,000 個鄉村推行全面覺醒義工運動：Sarvodaya（Total Awakening of All）Shramadana（Sharing of Labor）Movement of Sri Lanka（4B2）。泰國推行精神教育運動（Spirit in Education Movement）以改善支離破碎的現代教育（4B3）。日本戰後三個日蓮佛教運動——「妙法寺」「創價學會」「立正佼正會」將「立正安國」詮釋為廢除核武器，全力達成世界和平（5B2）。西方禪修者藉團體心理治療過程更有效地為禪修閉關作準備（6C1）。美國作家 Kerouac 受到中國詩僧寒山之發，於小說中描寫兩位美國青年僧組出家團體「法的浪子」（Dharma Bums）遊化四方，以喚醒美國的自由真精神（6C2）。臺灣方面，以佛光山教團為例，說明「非營利事業管理」與企業之互動，共創人間淨土（6A1）。此外，「臨終關懷」運動能安頓個體現實存在，有助於人間淨土的實踐（6A2）。

(五) 推行人間淨土時應警覺之處

應該配合傳統的思想作為義理依據，否則不易分辨正邪（1A2）；也應有別於「人天善趣」，

故除五戒十善外，必須實踐滅苦的方法（2A1）。因此應避免落入以真混俗，以俗亂真乃至僧俗錯置的陷阱（4A2）。韓國元曉大師（Wonhyo, 617~686）也認為當時庶民佛教過分重視「此方淨土」，可能減弱佛教信仰的宗教層面（1B2）。但是也不應該陳義太高，如印度甘地之理想，最終為現實社會世科學發展所淹沒（4A1）。

此外，建立人間淨土若不關懷窮人的物質利益，則如於沙上建城堡（2B3）；也不可忽視宗教上兩性平等議題，例如：女性出家、修證、成佛等，幫助婦女的自覺覺他（2A3）。由於先進國家財政赤字危機，不得不對既有的社會福利政策採取行政改革措施，但是「為一切眾生的福祇」的義務感，若能以「慈悲」「利他愛」基礎，今後社會福祇即使得不到制度與行政的維持也可能永續（3C2）。

四、結語與編輯緣起

為對治中國佛教界偏於「超度亡者」與「超度鬼為主」的佛教發展，太虛大師（1890~1947）提倡「人生佛教」，其後印順導師（1906~）為同時也能對治偏於「超越人間」的神（天）化的佛教現象，希望能回歸現實人間的佛法本義，因此提出「人間佛教」。這種理念與運動成為今日臺灣佛教界主流，例如：慈濟功德會、佛光山、法鼓山等擁有許多信眾的團體都以此為弘法利生活動的理論基礎。

本屆中華國際佛學會議也是為配合法鼓山的理念「提昇人的品質，建設人間淨土」，故以「人間淨土與現代社會」為主題。事實上，以歷史文獻為研究材料的國外學者並不熟悉「人間淨土」（為配合西方 *The Earthly Heaven* 的相當概念，試譯為 *The Earthly Pure Land*）是臺灣佛教界的新趨向及其產生的背景；因此，特別加上「傳統淨土思想的人間性及其現代意義」（*Building a Pure Land on Earth: Humanism in Traditional Buddhist Thought and Its Contemporary Significance*）為副題。但是，從國外學者所提出的論文來分析，除了大陸的學者們（3A1, 3A2, 4A3, 5A1）知道所謂「人間佛教」的來龍去脈，其他的歐美日本學者仍是將「傳統淨土思想」定位為往生西方極樂淨土的「淨土宗」，依此而論「其人間性及其現代意義」。若要考察國內外學者此種認知上差異的原因，除了是人文科學學者之研究對象是以歷史文獻為主或者資訊交流不足之外，或許是來自於「淨土」本身定義的問題。

若依照平川彰博士之主題演說中所說「淨土的二層意義」，則不論從往生已成「清淨之土」（例如：阿彌陀佛所成就的極樂世界）的意義，或者從淨化、建立未成「淨佛國土」的意義來看，所謂「淨土」不是「此地」而是「他方」（前者之西方極樂世界），也不是「此時」而是「將來」（後者之建立將來成佛時的國土）。因此，此地此時的「人間」是否即是「淨土」？這是值得深思的基本問題。現實人間的種種天災人禍與苦痛，如何是淨土？但也正因不是淨土，才需要我們發願「建設」人間淨土。

大會期間，由於協辦單位國家圖書館曾館長及同仁們全力支援，使大會場地的使用非常方便，加上法鼓山工作人員與義工們無微不至的招待，與會學者都有賓至如歸的感覺，對臺灣人的待客之道留下深刻的印象。此外，具有藝術性、鄉土性、互動性的歡迎晚會節目安排，例如：呂麗莉等教授們的藝術歌曲、英語平劇、世界民謠與地方小調，視障朋友啄木鳥樂團的精彩演唱等，都令人感動不已；以及茶藝、書法、剪紙、麵人、臉譜等法鼓之夜的設計，讓國外朋友們在惜別會氣氛中感受中國文化的多樣性。

近年來，西方國家由於政治、經濟與意識形態等因素，削減人文教學研究經費，尤其是東方宗

教與思想的研究受到很大的衝擊，因而衰退。此種困境與難關，很需要東方國家來幫助推動西方在有關東方宗教與思想之研究、出版與支助舉辦學術會議。例如：蔣經國基金會在國外之漢學研究上所扮演的角色。同樣地，法鼓山中華佛學研究所所舉辦的中華國際佛學會議也是一種提供國內外佛學者研究成果交流與人文情報交換的盛會，並且可以推動西方乃至大陸學術界對於佛學研究的重視，甚至可以擔負起如本屆國外與會學者所說「臺灣可作為佛學研究的發信地」的使命。

大會總召集人聖嚴法師希望將此次會議成果，與關心這個主題的諸方賢達分享，所以囑咐中華佛學研究所，將中文組的論文彙集出版。此項任務理當由本次會議中文組召集人李志夫所長擔當，但是，李所長為提掖後進，謙讓予惠敏擔任主編。敝人才疏學淺，手足無措，只好借用〈人間淨土與現代社會——記第三屆中華國際佛學會議〉（《漢學研究通訊》63期，1997年）之拙稿，增補為本論文集的引論。對於此等字字珠璣、擲地有聲的論文，若有介紹不當或不足之處，敬請不吝指教。

本書承蒙法鼓文化事業果毅法師與張元隆總經理慨允付梓出版，對於彼等對學術界的支持與鼓勵，特此致謝。

願將人間五大洲，遍植淨土九品蓮。

1998年6月18日於中華佛學研究所

戒律與人間淨土的建立

釋聖巖

(中華佛學研究所創辦人)

提要

戒律是為了淨化人類的身心而設，是為了淨化人間的社會而設。是以人間的善良風俗人情及合理的國家規章法令，為佛陀制戒的參考基礎，加以佛法的正知正見作引導，便成了有小有大、能略能廣、可淺可深，可以適應任何時空環境的生活準則。

當你認識了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，你便不會拘泥於枝末小節，應著重於人類身、心、語言，三種行為的淨化：清淨、精進、儉樸、有禮節、有威儀，不惱害自己，不困擾他人，並以淨化的人格，作他人的表率，用佛法的慈悲和智慧，淨化社會，淨化人間。

佛陀所說的戒律雖多，卻不是苛刻的要求。事實上為使後代的子孫，能有彈性適應的空間，故有「隨方毘尼」的遺教，並有「捨棄小小戒」的交待。因此佛教傳到了中國，漸漸地出現「禪苑清規」的叢林制度，既不即是佛世的戒律形式，也不違背佛陀制戒的精神。不過，光有叢林制度，也不能取代全部的戒律功能。

佛教的戒律，是相當人性化、且富於人情味的，因其重視實用性，故也富有伸縮性。佛教雖有種種戒律，並未規定所有的人都受同樣多的戒律，那是依照各人發心的程度，來自由決定的。

佛陀及其大比丘弟子們，經常「遊行人間」，用清涼的佛法，來淨化人間大眾的身、心、語言三類行為，建立人間佛教；我們現在推廣人間淨土的理念，就是要這樣，呼籲大家，一點一滴、日積月累，共同努力，來實現它。

關鍵詞：1.人間淨土 2.戒律 3.隨犯隨制 4.隨方毘尼 5.捨小小戒 6.菩薩一切戒 7.五戒是五大施 8.叢林制度 9.(身、心、語言)三業清淨

一、戒律是因人而有

戒律，是佛教徒們用來淨化個人的準則以及淨化社會的規律，特別是和敬僧團的運作規範。

戒律是一個複合的名詞，是由尸羅（śīla）及毘尼（Vinaya）結合而成。

戒的梵文尸羅（śīla）是由動詞轉變成的名詞，例如戒酒、戒煙的「戒」，是動詞，五戒、十戒、授戒、捨戒、持戒的「戒」，是名詞。尸羅的原意有：行為、習慣、性格、道德、敬虔等諸義。例如《大乘義章》卷一云：

言尸羅者，此名清涼，亦名為戒。三業炎非，焚燒行人，事等如燒，戒能防消，故名清涼，清涼之名，正翻彼世，以能防禁，故名為戒。^[1]

戒的功能，在於防非離過，戒有防止發生身口意三業的過失作用。從糾正人的行為，調伏不良的習慣、性格等，使之合乎清涼清淨的道德標準。《大智度論》卷十三云：

尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身口律儀，有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒相。^[2]

原則上佛戒宜有受法，受戒而不行善道，即為犯戒，不受戒而能行善，亦名為戒。《大智度論》此處說的尸羅，是身口律儀，略有八種：不惱害（不殺生）、不劫盜、不邪淫的三者，屬身業清淨；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒的五者，屬口業清淨；淨命是不邪命自活，即是八正道

中的正命，是身口二業的謀生方式清淨。可見佛戒是為了淨化人的行為而設，作為一個佛教徒，理應受戒，萬一因緣不具足而未備受戒的儀式，若能依照這八種戒相行善，也有持守的功德。因此在《菩薩瓔珞本業經》卷下有云：「若一切眾生，初入三寶海，以信為本，住在佛家，以戒為本。」[\[3\]](#) 也就是說，初入三寶之門的人，信心最重要；已經發心學佛的人，受戒持戒是最根本的修行項目。《瓔珞經》所說的受戒範圍，則有：「所謂十善法，五戒、八戒、十戒、六波羅蜜戒。」[\[4\]](#) 毘尼藏中，則有僧俗七眾的五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒。以此可知，佛戒的範圍，有略有廣，有俗有僧，有簡有繁。

在《阿含部》及《毘尼》部所見的在家居士及居士婦，應受五戒及八戒，具體的有漢譯的《優婆塞五戒相經》詳明五戒[\[5\]](#)；中阿含《持齋經》詳明「聖八支齋」[\[6\]](#)，或名八分戒[\[7\]](#)，一般稱為「八關齋戒」及「八關戒齋」[\[8\]](#)。

在《毘尼》部的出家小眾有沙彌、沙彌尼的十戒[\[9\]](#)，以及式叉摩尼的六法[\[10\]](#)，出家大眾有比丘戒及比丘尼戒[\[11\]](#)。

在諸大乘經論中對於發心的菩薩大眾，有菩薩戒[\[12\]](#)。

這些戒的名目和內容，都是為了配合不同程度及不同類別的佛教徒而設，也可說是層次分明，因人而異的淨化設施，乃是為了適應高低不同、屬性差異的對象。雖有說，但能聽懂法師語言的異類眾生，也得受戒，但是佛陀制戒的對象，是為了人類[\[13\]](#)。

二、戒律的意義及其功能

戒律在梵文聖典中，有許多常見的名稱：（參考土橋秀高氏《戒律の研究》三頁）。

（一）「戒」為「尸羅」（śīla），「律」為「毘奈耶」，又譯「毘尼」（Vinaya）。

（二）「戒律」合稱不是「尸羅毘奈耶」（śīla-vinaya），主要是指七眾佛子的別解脫戒，稱為「波羅提木叉」（prātimokṣa）。

（三）「戒律」二字的內容，宜為「戒律儀」（śīla-saṃvara）

（四）通常所稱廣義的「戒律」，宜含有「戒」、「律」、「別解脫戒」、「別解脫律儀戒」（prātimokṣa-saṃvara-śīla）等的項目。

（五）戒律又有「學處」（śikṣāpada）、「禁戒」（śīla-vrata）、「律儀」（īryā）、「威儀」（īryā-patha）等名。除了「威儀」，是單指四大威儀的儀禮容貌舉止，其餘是指戒相，是指別解脫戒的持犯準則和各種會議的儀程規則。

通稱的戒律，玄奘之前的舊譯為毘尼，嗣後的新譯為毘奈耶，也有譯作鼻奈耶。毘奈耶含有多種意義：

（一）《毘尼母經》卷一，律有「滅」義：「毘尼者名滅，滅諸惡法，故名毘尼。」[\[14\]](#)

（二）《清淨毘尼方廣經》，律有「調伏」義：「毘尼，毘尼者調伏煩惱，為知煩惱，故名毘尼。……煩惱不起，是畢竟毘尼。」[\[15\]](#)

（三）《善見律毘婆沙》卷一，也說律有「調伏」義：「問曰：何謂毘尼義耶？說偈答曰：將好非一種，調伏身口業，知毘尼義者，說是毘尼義。」[\[16\]](#)

（四）毘尼或毘奈耶，尚有滅諸惡行、離諸惡道，化度、善治等義。在《毘尼母經》卷七，又說毘尼有五義：(1)懺悔（所犯）、(2)隨順（如來教法）、(3)滅（惡法）、(4)斷（煩惱）、(5)捨（捨所作、捨見事）[\[17\]](#)。

佛經中處處都說，佛弟子當依法住，依律住；正法住世，佛即住世。站在戒律的立場，正法與

律，不能分割，所以名為「正法律」。正法的功能在於淨化人類心靈，斷諸煩惱，淨化人間社會，滅諸惡法、惡行、惡道。戒律實則已經涵蓋了正法的功能。

通常都說，聲聞七眾律儀，但為淨化人的身口兩類行為，到了菩薩戒，才重視意念的行為。其實在阿含部及律部，均可見到戒律與三業清淨是分割不開的。例如南傳長部的《沙門果經》有云：由波羅提木叉制禁，住於持戒，精勤正行，營造清淨生活；具足戒，守護諸根門，具足正念、正智，滿足。[\[18\]](#)

這是說，持戒能營造清淨生活，守護六根之門，六根是眼、耳、鼻、舌、身、意，既含「意根」及「正念、正智」，也就表明身口意三業，是相應不離的。

漢譯《雜阿含經》卷十一亦有云：

云何律儀？眼根律儀所攝護，眼識識色，心不染著，心不染著已，常樂更住，心樂住已，常一其心，一其心已，如實知見，如實知見已，離諸疑惑，離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名律儀。[\[19\]](#)

這段經文，是講護六根，攝六識，不為六塵動煩惱心。與南傳的《沙門果經》所說，是相互呼應的。可知，律儀的功能，是由攝護身口意等三業，而進入「常一其心」的禪定，開發「如實知見」的智慧。雖是被大乘學者視為小乘的阿含聖典，已將戒律的範圍，涵蓋清淨三業的全部了。

三、戒律的實用性及適應性

佛制的戒律，是因事制宜、因時制宜、因地制宜的設施。為了使得弟子們保持身心清淨，保持僧團的形象；為了成就自己的道業，為了成就他人的信心，使得正法久住人間。

《大智度論》卷四十六說，佛陀成道後的最初十二年中，佛未制戒。僧團清淨，無人犯過，無人行惡不善法，所以「如來不以無過患因緣而為弟子制戒，立說波羅提木叉法。」[\[20\]](#)這是因為佛陀告訴舍利弗，過去有六佛，其中三佛未給弟子們廣說法，也不結戒，未說波羅提木叉，故於如來滅後，弟子們的清淨梵行速滅；另外三佛，廣為弟子說法、結戒、說波羅提木叉，佛及弟子般涅槃後，清淨梵行久住，正法住世。因此，舍利弗便請釋迦世尊制戒，佛說：「我此眾中，最小者得須陀洹，諸佛如來，不以未有漏法而為弟子結戒。」[\[21\]](#)直到迦蘭陀長者子須提那求度出家之後，又回到俗家，與其俗妻行了俗事，釋尊始為弟子制定了第一條不淫戒。並宣示：「以十利為諸比丘結戒。」[\[22\]](#)

諸部律典，所言結戒十利，內容幾乎一致，僅文字略有出入，現將五分律、四分律、南傳巴利藏律部，抄錄如下：[\[23\]](#)

(一)五分律卷一：

僧和合，攝僧，調伏惡人，慚愧者得安樂，斷現世有漏，滅後世漏，令未信者信，已信者令增廣，法久住，分別毘尼梵行久住。

(二)四分律卷一：

攝取於僧，令僧歡喜，令僧安樂，令未信者信，已信者令增長，難調伏者令調順，慚愧者得安樂，斷現在有漏，斷未來有漏，正法得久住。

(三)南傳巴利律藏：

為攝僧，為眾僧安樂，為調伏惡人，為善比丘住安樂，為斷現世漏，為滅末世漏，為未信者信，為已信者增長，為正法久住。

由此可知，佛不曾預設戒律，不是由於佛的旨意為弟子們結戒，乃是為了當時的社會風俗需要、共

同的道德需要、佛教內部的團體需要、以及為了使得弟子們解脫欲瞋等煩惱的修行條件需要。佛陀結戒，是因為弟子之中有人犯了有漏過失，與沙門釋子的身分不合，才制定戒律，規範行為。從結戒十種利益的內容來看，佛為弟子們結戒，雖為團體中的每一個個人給予行為的約束，實則是令個人清淨，個人解脫，逐條戒行清淨，逐項煩惱解脫，最終目的乃在於使得全體大眾，都能歡喜和樂，伏惡起信，自利利人，正法久住。也就是說，戒律的出現，是由淨化個人行為，進而淨化社會大眾的行為。只要弟子們的行為，有了惡不善業，佛便隨著因緣的需要而陸續結戒，然後又因情況需要而再三地更改，不斷地增設，一直延續到佛陀涅槃時為止。

戒律不是佛陀給其弟子們預訂的規約，當僧團中尚未有人發生偏差的行為時，如來不先制戒，只說：「我自知時。」[\[24\]](#) 故在《南傳大藏經》的《彌蘭陀王問經》第六品第二有云：世尊是一切智者，一切見者，對弟子不於非時制定學處，時機至時，為諸弟子制定學處，使之終生必不再犯。[\[25\]](#)

又於《南傳大藏經》的《彌蘭陀王問經》第八品第二有云：

如來以佛智，於斯諸事件，當制諸學處，決斷無餘。事件已起，惡名宣揚，罪過擴張，眾人譏議之時，為諸弟子制定學處。[\[26\]](#)

可見如來制戒，是因時而制，因事而制。當其弟子之中，有人出現了惡不善法，破壞了僧團的清淨，惡名傳播，招致譏嫌，傳到佛陀耳中，佛陀為使此人不犯相同的過失，不使其他弟子也犯相同的過失，所以結戒，並且因事、因時、因地的不同情況，再三地增修戒律。因此在《五分律》卷 22 有所謂「隨方毘尼」的明文記載：

佛言：雖是我所制，餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，餘方必應行者，皆不得不行。[\[27\]](#)

由於佛陀經常帶著大群的出家弟子們，遊行人間[\[28\]](#) 各地，並與人間社會各階層的人士接觸，為了隨順印度當時當地的風俗習慣、道德標準，尤其是一般宗教師及沙門生活的共同性，便隨時結戒、隨方結戒。持戒的規律，就必須通達「開（放）、遮（絕）、持（守）、犯（戒）」的準則，留有彈性活用的空間。

四、戒律順從人情與國法

尊重當時當地的風土人情，順從當時當地的國家法令，是能使得佛法廣被人間的必備條件，這正所謂「入鄉問俗，入國問禁」的做人原則。佛教的戒律，當然也富有這樣的性格，例如《五分律》載有一位迦蘭陀長者的兒子須提那，發心求佛剃度出家，佛陀給他問的第一句話，便是：「已得父母同意否？」答言：「未聽。」佛言：「一切佛法，父母不聽，不得為道。」[\[29\]](#)

另有一例，亦出於《五分律》，說有許多比丘度沙彌出家，未獲他們父母的同意，淨飯王即向佛陀建議：「子孫之愛，徹過骨髓，如何諸比丘，誘竊人子而度為道？」佛陀便集合比丘大眾，種種訶責已，告諸比丘：「從今父母不聽不得度。」[\[30\]](#)

從這兩個例子，可以明白，佛陀時代的印度，不論成年或未成年者，凡欲發心出家為道，必須取得父母的同意，如果寺院貿然接受未獲父母同意者出家，整個佛教的僧團都會遭受指責。雖然釋迦太子喬達摩踰城出家時，也未取得其父母的同意，但在佛陀成道之後，接受弟子出家時，必須取得其父母的同意。若其父母不允，即以三種方式來處理：

（一）例如耶舍欲出家，佛知其父不許，故以佛法感化，使得其父，見法得果，受了三皈五戒，認同出家的利益，便歡喜地接受了耶舍出家的事實[\[31\]](#)。

(二)例如須提那發心出家時，雖經三請，父母猶不聽，須提那便以斷食至第六天，父母不忍其子餓死，便噙淚答允：「聽子出家，修於梵行。」[32]

(三)如天與長者之女，法與童女的出家因緣那樣，其父自始至終都要逼她嫁人，佛陀知道她於不久即將證得三果不還及四果阿羅漢，故派尼眾之中神通第一的蓮華色阿羅漢，代表前去為她受戒。後在大婚之日，供佛齋僧之際，聞佛說法之後，迎娶之間，法與童女即現神通，變化殊勝，現出家相。[33]

在此三種方式之外，如果真心要出家，假以時日，先度父母歸敬三寶，也能如願；如果出家意願並不如何堅固，那就不用出家了。

沙彌求度出家，除了父母不聽不得度之外，尚有為了保持僧團的平靜清淨，為了順應世間常情常理及國家法令，故有「遮難」的限制，凡是太老（過八十、九十歲）、太小（七歲以下），生理不正常，心念不正常，負債，奴僕未獲自由者，王法不許者，均不應度[34]。因為佛教的責任在於淨化人心淨化社會，也要關心政治法令，但不介入政治法令的革命運動。所以佛教傳到任何一個國家地域，便遵守其制度，順應其文化，然後於潛移默化中，改變其陋習及惡法，導正其方向的偏差。

另有一例，便是《摩訶僧祇律》有關比丘戒中重戒的四波羅夷法（Parajika）第二條「偷盜戒」的罰則，凡不與而取五錢或超過五錢者，便成重罪不可悔，必須捨出家還俗家，然後接受王法的處置；那也是為了順應當時當地的王法而制的一條重戒。當時佛住王舍城，頻沙王當政，佛問：大王，盜至幾錢，應至死，乃至應罰？王言：十九錢為一罰利沙繫，分一罰利沙繫以為四分，若盜一分，若一分值，罪應至死。佛陀即告諸比丘：若盜一分，若一分值，犯波羅夷。[35]

把十九錢分作四等分，則每一等分相當於五錢稍不足，在《四分律》中即說：「若以盜心取五錢，若過五錢，若牽挽取，若埋藏，若舉離本處，初離處，波羅夷。」[36]

波羅夷（Pārājika）意譯為極惡、重、棄、斷頭，因為依據當年摩羯陀國的國法，凡偷盜約值五錢，便是死罪，佛陀就依王法作為制定戒律罰則的標準。如果到了他國或到了現在的那一個國家，死罪的標準不同，甚至已廢除了死刑，佛陀戒的罰則標準，豈非也會隨著變更。

五、捨小小戒與禪林清規

由於佛陀住世時代，為弟子們的生活行儀，作了許多的指示，多半是權宜的設施，不是根本的精神所在，故在佛陀即將入滅之際，特別叮嚀阿難尊者說：

當自檢心。阿難，汝謂佛滅度後，無復覆護，失所恃耶？勿造斯觀，我成佛來，所說經、戒，即是汝護，是汝所恃。阿難，自今日始，聽諸比丘，捨小小戒。上下相知，當順禮度。[37]

佛陀是人天的導師，他不以權威懾眾，乃以智慧作眾生的津梁，由其智慧中宣流出的經教和戒律，便是弟子們的依怙之所，只要依法住、依律住，便等於依止佛陀而住。此在《善見律毘婆沙》卷一，也有大迦葉這麼想：「佛在世時，語阿難：我涅槃後，所說法戒，即汝大師。」[38] 同書的另一段，記述第一次結集大會中，諸比丘更說：「毘尼藏者，是佛法壽，毘尼藏住，佛法亦住。」[39] 強調戒律的維繫，是正法久住的最大保障。可見戒律的內容繁瑣，大大小小，有重有輕，有的僅為適應某時某地的某一弟子的偶發事件，並非凡是佛制的戒條，人人都用得到，也非時時有用、處處有用。因此佛陀臨涅槃時，許可比丘弟子們捨小小戒。不過到了第一次結集大會上，阿難提起此事，卻又忘了問佛，小小戒的範圍層次是指的什麼？結果無法在大會上通過，而由大迦葉裁決：「隨佛所說，

當奉行之，佛不說者，此莫說也。」[40]

其實，若從律藏的資料中，細心探索，也不難發現，捨小小戒的問題，是可以釐清的，凡是與當時當地的情況—民情風俗、習慣、法律無關的，凡是不涉及身口意三業清淨原則的，凡是跟佛教的僧團形象無關的，都可納入小小戒的範圍。依據我個人的研究，曾經寫過一篇短論，綜合起來，知道是指在比丘戒的四波羅夷、十三僧殘（*Samghāvaśeṣa*）、二不定法之外的，都可考量著列入小小戒的範圍。[41] 這是佛陀的慈悲，不讓繁文縟節困擾後世的弟子們，也是佛陀的智慧，可讓後世的弟子們能夠依據制戒的原始精神，有自由伸展及約束的時空彈性。

可是這個問題，在南傳上座部的《彌蘭陀王問經》的難問第二品第一，將佛陀指示：「阿難！我死後，若僧伽欲廢棄小，隨小學處者，聽。」解釋成為佛陀以此試探弟子們，在佛滅後，宜警惕，諸佛子為了苦之解脫，更應守護更多的學處，豈有放棄學處之理。[42] 這也正可代表了上座部佛教是站在保守的立場，而其對於小戒及隨小戒的定義，解釋成為：「小學處者惡作也，隨小學處者惡語也。」[43] 惡作與惡語，在比丘律的五篇之中，同屬於第五篇，名為突吉羅（梵語 *Duṣkṛta*），又稱為「眾（多）學（處）」及「應當（遵守）學（處）」，乃是威儀類，日常生活，待人接物，人與人之間的禮儀，行住坐臥的各項規定。這也可以隨著時代環境的改變而可略有變動的必要。提昇人品，健全人格，類似的禮儀，也相當重要。可見南傳的上座部，主張保守的原則是對的，如果拘泥於條文的枯守，就與佛旨相違了。

我們討論佛陀所示「小小戒可捨」或「微細戒可棄」，不能執著於「捨棄」二字，而當體驗到戒律的功能，在於隨時、隨方、隨俗，達成適時、適所、隨機應化的人間性和實用原則，那就是使得人間社會大眾，能夠清淨、和樂、少欲、知足、知慚愧，令未信者信，已信者增長；佛的正法常住人間，利益人間。

事實上，三藏聖典中的律藏，不論以何種語文流傳下來，都已早就無法照著佛陀時代那樣地全部實施於人間，縱然凡是正統的佛教徒們，都還覺得戒律對於佛法的實踐，非常重要，但在遇到異文化、異民族、異方域、異風俗、異法令的時代環境，為了使得佛法還能夠推廣，自利、利人，就不得不放棄形式主義的持戒思想。例如佛教到了中國，就曾出現過「沙門不敬王者」及「父母反拜沙門」的論爭，也發生了百丈懷海（720~814）改變沙門不得耕作，必須托鉢乞食的生活方式，而成為農禪制度的自食其力，並在寺內自炊自食。他也明知「不循律制，別立禪居」，確又自信他所創立的禪林清規，有四種益：

一、不污清眾，生恭信故；二、不毀僧形，循佛制故；三、不擾公門，省獄訟故；四、不洩于外，護綱宗故。[44]

因為百丈禪師所建的清規，被當時的人所指責：為什麼既不遵守小乘的比丘比丘尼戒，也不隨從大乘菩薩戒律？他的回答是：

吾所宗，非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。[45]

像這樣的非局於大小乘戒律，也不異於大小乘戒律，其實就是遵守佛陀制戒的基本原則，但又不被瑣碎的戒律條文所束縛。因時制宜、因地制宜，使得佛法能夠適應環境，又能使得佛教徒們身口意三業清淨，為自己除煩惱，給人間作表率。既能適應不同的時空環境，也能被不同的時空環境接受；既有彈性，靈活運用佛法，也能保持，僧團生活的清淨精進。所以《百丈清規》、《禪苑清規》以及各寺院所訂的各項規約，都是同一種原因下產生。千百年來，戒律在中國，雖然從未如律普及，也未如律傳承，但是中國尚有禪慧精進及梵行清淨的釋子沙門。佛法的命脈，也就靠著這些人的奉獻，保持了下來。豈不也可以把他們所創的清規，算作富有生命活力的戒律呢？應該可以，

但仍不能取代戒律的全部。

六、戒律是實踐佛法的共軌

我們法鼓山正在提倡人間佛教，建設人間淨土。人間淨土的建設，須從我們的身心淨化做起，若能實踐佛法，體驗佛法，將佛法的利益來淨化人心，淨化生活，便能淨化社會，淨化人間。個人的身心淨化，影響他人的身心淨化，人間淨土便在個人的心中展現，也會在一個一個人間大眾的生活之中展現。

淨化人類身心的基礎，不能離開佛制的戒律。這是大小乘一切佛教聖典的共識，唯其戒律的範圍有大小寬窄的不同，如果不去管那微細如牛毛的戒律形式，只要了解戒律的根本功能及其精神所在，就可發現佛法的修證，不能離開實踐，實踐的佛法，不能缺少戒律。例如以下各群常見的佛法名相中，均含有「戒」的項目：

(一)三無漏學：即是戒、定、慧，且以戒為定慧之首。

(二)八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正方便（精進）、正念、正定。其中的正語、正業、正命，便是戒律行為。

(三)六念：念佛、念法、念僧、念天、念戒、念施。

(四)三福業，有二類：①世福、戒福、行福，②施類福、戒類福、修類福。

(五)四不壞信：佛、法、僧、戒。

(六)五分法身：戒、定、慧、解脫、解脫知見。

(七)五種增上學：善、信、戒、意、慧（楊郁文著《阿含要略》）。

(八)六波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。

(九)七聖財：信、戒、慚、愧、多聞、施捨、智慧。

(十)七佛通誡偈：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。

因此，受戒是信佛、學法、敬僧的第一步。釋尊成道後，於鹿野苑初轉法輪，即說八正道及四聖諦；八正道中便有戒行內容。釋尊的第一位在家弟子，是耶舍（耶輸伽）的父親耶舍長者，聽聞佛說：施論、戒論、生天之論，以及苦、集、盡、道的四聖諦法，即時見法得果，便受三歸五戒，成為釋尊所度人中最初的優婆塞。[\[46\]](#)

《毘尼母經》卷一更說：「優婆塞者，不止三歸，更加五戒，始得名為優婆塞也。」[\[47\]](#) 以此可知，若成為一個佛教徒，不論出家或在家，即使已經先證聖果，還是要受三歸五戒，如果只受三歸不受五戒，也不得名為優婆塞。受戒對於修學佛法者而言，是非常重要的事，即使有說：「已得禪定者有定共戒，已證聖果者有道共戒。」還是須受五戒、八戒、十戒、比丘比丘尼等的具足戒。是什麼樣的身分，必具什麼層次的別解脫戒。

除了諸部律藏，即在南傳的尼柯耶，漢譯的四阿含，初以「聖戒蘊」、「聖戒聚」，遂以三學、四不壞信，處處強調戒律。諸大乘經論，也無不主張戒律對於菩薩行的重要性；直到中國天台宗的判教，釋尊一代時教的最後一部《大涅槃經》，也被判稱為「扶律談常教」。總之，要想淨化人的身口意三類行為，所謂三業清淨，得解脫禪定、開無漏智慧，必須受戒持戒。要想淨化人間，展現清淨、和敬、和樂、自在、健康的社會環境，也必須鼓勵僧俗大眾，依各人發心不同的身分，受戒持戒。

七、戒律的廣略繁簡及其實用性

從歷史的軌跡，考察佛教的戒律，乃是從沒有戒律，而制定原則性的生活公約；由簡單扼要的人間道德生活規範，而演變為僧俗七眾的各種律儀規範；由條文事項，而編集成為部帙龐大的律藏聖典。可是戒律在由約而繁之後，漸漸地失去了實用的彈性空間，為了適應各個時代及其所處的環境，便出現了大乘經論中的菩薩戒，例如《菩薩瓔珞本業經》，《梵網菩薩戒經》，《優婆塞菩薩戒經》，《大智度論》的〈釋尸羅波羅蜜〉，《瑜伽師地論》的菩薩地〈戒品〉。由《瑜伽論》的〈戒品〉產生《瑜伽菩薩戒本》、《菩薩地持經戒本》、《菩薩善戒經戒本》。可是《瓔珞經》只列菩薩三聚淨戒及十條重戒戒相，《大智度論》廣說七眾戒，略說則身口律儀，僅有八種[48]。又說：「十善是總相戒。」[49]《瑜伽師地論》，雖舉出菩薩戒有四重四十三輕的戒相條目，卻以三聚淨戒稱為「菩薩一切戒」[50]。由此所舉資料可知，為了實用的適應性，不論是聲聞律儀或菩薩律儀，都許可有其繁簡適中的調整空間。

對於大乘菩薩戒的適應性，我已寫過兩篇論文[51]，在此不再重複。對於聲聞律儀，說得妥貼一些，應該是七眾別解脫戒的繁簡問題，及其淨化身心、淨化社會等實用性的問題，尚有值得討論的必要。

律藏明白表示，欲使諸佛的正法久住，必須遵守清淨梵行，必須戒律。不過根據《增一阿含經》的記述，釋迦世尊在最初十二年中，因為教團中人，無有瑕穢，故亦未曾制戒，僅以一偈作為禁戒。護口意清淨，身行亦清淨，淨此三行跡，修行仙人道。[52]

這是說，釋迦世尊成道後的最先十二年中，亦未制定比丘及比丘尼戒，但卻已經以此四句偈子，當作戒律來用。並在《大正藏》同卷的《增一阿含經》中，先給我們介紹了釋尊之前的六佛，各各都曾說出一偈，作為禁戒[53]。可是同在《增一阿含經》卷一，見到七佛均以一偈付囑優多羅尊者的記述，因為這個偈子，即能使人產生戒清淨、意清淨、除邪顛倒。所以成為過去七佛所制的通戒，又名通誡：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」並說：

四阿含義，一偈之中，盡具足諸佛之教及辟支佛、聲聞之教。所以然者，諸惡莫作，戒具之禁，清白之行；諸善奉行，心意清淨；自淨其意，除邪顛倒；是諸佛教，去愚惑想。[54]

《增一阿含經》將此一偈視為四種阿含全部內容的濃縮，在這「一偈之中，便出生三十七道品及諸法」[55]。到了中國的天台宗第六祖湛然，解釋此段經文時，便以為「七佛通戒偈者，過去諸佛皆用此偈，以為略戒。」[56]這是以戒律含攝教法，教法不出於戒律的思想，所謂戒律住世，能令正法久住，乃是佛教學者的一貫的觀點。不過此處所舉，是說明了戒律的最初，除了八正道中的正語、正業、正命，以及優婆塞的五戒之外，對於僧團大眾的制約，可能簡單到僅有一個偈子。十二年後，便因僧團中出現了「瑕穢」事件，而「隨犯隨制」，有人犯過則制，若無人犯過，則已制的戒律也不一定有用。既是「隨犯隨制」，也可隨著時地的變遷，戒律條文的多寡，戒律內容的廣略，亦宜跟著調整。

八、營造人間淨土必須遵守戒律

任何一個人，任何一個團體，乃至成辦任何一項事務，都不能沒有共通性的準則，也不能沒有各別性的特色。不論是共通性與各別性，均當有其持續性的原則，那便是在必須遵守人與人之間的常情常理之外，你屬於什麼團體的什麼身分，便應接受那個團體的共同守則。否則你就不會被那個團體接受。因此，家有家規，會有會章，黨有黨章，國有國法，宗教有信條，佛教有戒律，乃是理所當然的事，若不遵守，你就失去資格，也無法取得其利益。

作為一個佛教徒，目的在於運用佛法淨化身心。佛法的具體內容，便是戒定慧三無漏學，故從

釋尊於鹿野苑為五比丘初轉法輪，開始宣講八正道及四聖諦，便是戒定慧三無漏學的另一種表現法。所謂修道，即是實踐八正道、體驗四聖諦。修道的目的是在於除卻一切苦難的折磨，獲得解脫安樂的幸福。八正道是修行的條件和方法，四聖諦是流轉生死及出離生死的原理原則。必須照著去做，才能如願幸福。也就是說，為了離苦得樂，化污穢的身口意三類行為，成清淨的身口意三業，就必須遵守修行規則的約束，這就是受持戒律的定義。

可見，佛制的戒律，不僅是為使佛教徒適應所處時空環境的風土人情，以及社團的公約、國家的法令，更進一步是為促成每一個人，身口意的淨化，並且保障這三種行為的不斷淨化，也用此淨化的功能，奉獻給他人、影響到他人，以達成由淨化個人而淨化社會、淨化國家的目的。也就是說，營造人間淨土，必須要從行為的淨化開始，要想淨化人的行為，必須遵守佛的戒律。

佛陀為第一位在家弟子耶舍長者所授五戒的前四戒，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語，原來是印度社會大眾共同遵守的道德規範[57]。其他外道聖典中，亦有五戒的規定，他們的五戒與佛教的五戒相比，前四戒幾乎全同，唯有第五條不飲酒戒，是佛教的特色。可以明白，佛制的戒律，雖有為了順應環境的用心，也有其獨特的內容。又如，受五戒者，必依三歸，不受三歸不得算作佛教徒中的在家居士，這就跟其他宗教的性質不相同了。受五戒的標準用詞是：

我今歸依佛、歸依法、歸依僧，唯願世尊聽為優婆塞。自今已去，盡形壽不殺生，乃至不飲酒。

[58]

這是佛陀為第一位在家弟子授三歸五戒的受戒詞。這位已證聖果的居士，尚須接受三皈五戒，才正式成為三寶弟子的佛教徒。若已證了第四阿羅漢果，他就必然出家，現比丘或比丘尼相，也得要受比丘或比丘尼的具足戒，才算具備了沙門釋子的身分。也就是說，獲證聖果，是個人的經驗，接受佛教徒的戒律，才是取得佛教徒身分的條件。例如佛陀成道後，在鹿野苑初度阿若喬陳如等五位弟子出家，便是在他們五人聞法，逐一證得阿羅漢果之後，分別給他們傳授比丘具足戒的，據《四分律》「受戒犍度」的記載是這樣的：

爾時阿若喬陳如，見法得法，成辦諸法，已獲果實。前白佛言「我今欲於如來所修梵行」。佛言：「來，比丘，於我法中，快自娛樂，修梵行，盡苦原」。時尊者喬陳如，即名出家，受具足戒。[59] 文中的「來比丘」，在其他律典中，稱為「善來比丘」，乃是佛陀親自為聖弟子們授比丘戒的一種方式。受戒與證果並沒有重疊的關係，不論凡聖，受戒是成為一個佛教徒的必具條件，故於佛陀成道後初遇兩位賈客（商人）兄弟，佛陀當時尚沒有出家弟子構成的僧伽，便教他們求受二歸依：「大德，我今歸依佛，歸依法。」[60] 此時的「佛」是釋迦如來，「法者、布施、持戒、生天之法。」[61] 可見，佛法是教人以布施、持戒、生天的世間善法為淨化人間的基礎，然後以「呵欲、不淨、有漏、繫縛，讚歎出離為樂。」[62] 來成就出世間的解脫功德。再進一步，以大乘佛教的聖典而言，不論是漢傳系統或者藏傳系統，都承認戒律是世間善法、出世善法、乃至也是成就無上佛果的共同善法[63]。

一般聖典的看法，多說持戒清淨，是人天善業，得人天福報，例如南傳的《清淨道論》〈說戒品〉，所說持戒的五種功德，均屬人天層次的利益。[64]

可是，在《南傳大藏經》《增支部》二·四的〈等心品〉、同三·三的〈阿難品〉，都說具戒而護波羅提木叉律儀，住於隨一寂靜，具足心解脫，死後生不還天，得般涅槃，證三果阿那含[65]。《長阿含經》的《遊行經》則說，修戒定慧，得大果報，「已得解脫，生解脫智，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」[66] 這是說，若將戒、定、慧，同時修行，便能出三界苦，得涅槃樂了。

九、五戒是做人的準則乃至是成佛的正行

根據《大智度論》的看法，持戒可分下中上三等，上等戒又分三級，茲錄如下：

若下持戒生人中；中持戒生六欲天中；上持戒又行四禪四空定，生色、無色界清淨天中。上持戒有三種：下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。[\[67\]](#)

這段文字是說，如果僅僅持戒，不論持何種等級的戒，祇得生人間及生欲界天，享受五欲的福報；如能持戒，加修世間四禪、四空處的禪定，得生色界及無色界的禪天；若加修四聖諦及八正道，得阿羅漢果位；若於無佛之世加修十二因緣法，即得辟支佛果位；若加修六波羅蜜、四攝法等，發無上道心，便得成就無上的佛果。持戒是一切世間法及出世間法所共通的基礎，故稱五乘共法，上上人持戒，不能離棄下下人持戒的基礎。《大智度論》又針對在家人持五戒及八戒的功德高下，分作四等，稱為四種優婆塞[\[68\]](#)：

(一)下人持戒：為今世樂故，或為怖畏、稱譽、名聞，或為家法，曲隨他意，或避苦役求離危難。

(二)中人持戒：為人中富貴、歡樂、適意，或期後世福樂。

(三)上人持戒：為涅槃故，知諸法一切無常故。……得離欲故，得解脫；得解脫故，得涅槃。

(四)上上人持戒：憐愍眾生，為佛道故，以知諸法實相故，不畏惡道，不求樂故。

五戒的前四戒與印度其他各宗教的五戒有共通處，甚至跟基督教摩西十誡的後五誡，也有共通處。中國古人例如天台智者大師（537~597）的《仁王經疏》卷二，則將佛教的五戒，配合儒家的五常來解釋，次第是不殺生為仁，不偷盜為智，不邪淫為義，不妄語為信，不飲酒為禮[\[69\]](#)。不論其配合的認識，是否恰當，這種想法的出發點是正確的。那就是說明一樁事實：佛教的五戒，除了不飲酒戒是其獨特處之外，其餘四戒，乃是世間人類共通的常理、常法、常情，凡是人，不論在何地何時，都應當遵守，而且必須遵守。否則於己於人，都會隨時隨地失去安全保障。比如說，一個正常善良的人，卻不願承諾自己不會殺人、不會偷盜、不會亂淫他人的妻子或丈夫、不會欺詐，那豈不是一個很可怕很危險的人物了嗎？

至於不飲酒戒，因為飲酒成癮，便是酒精中毒，便會惹事生非，便可能借酒發瘋、借酒壯膽，以致做出殺、盜、姪、妄等的種種壞事，故與佛教徒的修行生活相互牴觸，與禪定、智慧、解脫、涅槃，背道而馳。在經律論的聖典中，特別標出飲酒的壞處，有十過、三十六過、三十五失等的詳細說明[\[70\]](#)。由此可知，佛教的五戒，不僅是做人的準則，乃至也是如太虛大師（1889~1947）所說「人成即佛成」的正行、正因。

五戒是世間善法、出世間善法、乃至無上菩提的共同基礎，正如西藏密乘的大成就者宗喀巴大師（約為 1357~1419）所說：「應以下下律儀為依，受上上者，委重護持圓學處。」[\[71\]](#)也正所謂百丈高樓從地起，守持下下層律儀的人，雖然未及上上層律儀的視野，守持上上層律儀的人，必定要將立腳處，落實在下下層律儀的起步點上。因此，僧俗七眾的別解脫戒，乃至菩薩戒都是以五戒的前四戒，為最重要的根本戒。在家的優婆塞及優婆夷，至少當受五戒及十善戒，進而於六齋日受持一日一夜的八關齋戒，以便以在家身來體驗離欲的出家生活。出家戒中的沙彌十戒，比丘或及比丘尼戒的五篇七聚，菩薩戒的三聚淨戒、十善戒及十無盡戒，無不皆以五戒的前四戒為其根幹，為其核心。可知，建設人間淨土運動的普遍推廣，必須宣導人人受持五戒的重要性。縱然不強調學佛修行，僅做一個健康正常的人，也該要遵守五戒的身不作惡行，口不出妄語，也要酒毒不沾唇。

不過希望要一般人來受戒不易，受戒之後不犯戒、不退戒，也不容易。因此在《法蘊足論》卷

一〈學處學品〉[72]，《優婆塞戒經》卷三[73]，《大智度論》卷十三[74]、《目連問戒律中五百輕重事》[75]等經論的記述，都說五戒可以分條受持。依據《大智度論》的說法：

五戒者有五種受，名五種優婆塞：一者一分行優婆塞，二者少分行優婆塞，三者多分行優婆塞，四者滿分行優婆塞，五者斷婬優婆塞。[76]

然在《優婆塞戒經》卷三所說，與《智論》略異。該經謂：受三歸不受五戒者名優婆塞，受三皈受持一戒者名一分，受三皈受持二戒者名少分，受三皈受持三戒者名多分，受三皈受持四戒者名多分，受三皈受持五戒者名滿分[77]。在《目連五百問經》，更說五戒除了可以「隨意多少受」，也可以隨意地但受五日、十日、一年、二年。又說：「五戒若不能持，得（退）還[78]。」像這樣的「隨意」受持五戒，給了在家居士寬大的彈性空間。從另一面來看，這也顯現了佛教戒律的活用性及適應性。

如果僅受持五戒，也有大功德，乃至成佛道。所以《大智度論》稱五戒功德為「五大施」，且以不殺生為「最大施」[79]《大正藏》卷十六·八一三頁，也有一種很短很短的《佛說五大施經》，僅一百多字，其內容是：受持五戒即是作大布施，布施有三種：財施、法施、無畏施。受持五戒即是大施無畏：「由彼無量有情，得無畏已，無怨，無憎害已，乃於天上人間，得安隱樂。」[80]

五戒為五大施，若僅受持其中的一戒，便是對於一切眾生作了一項無畏的大布施，乃至僅於一日至五日之中，受持五戒中的任何一戒，也是一種無畏的大布施。受持五戒的功德[81]，近則可得現實生活中的健康、平順、和樂；中則依其功德的大小，來生可於天上人間，享受安穩快樂；遠則能夠成為出世的資糧，乃至種下成佛的正因。所以，五戒雖是世間的共通道德，若把它當作佛制的戒律受持，意義則大不相同於世間的道德了。[82]

十、結 論

戒律給人的印象是繁瑣、保守，不合時宜、不近人情的形式主義。但是根據本文的探討所見，有關佛陀制戒的目的、過程、原則，已相當明了，戒律原來是相當簡樸和親切的，而且本來就是具有彈性的，遇高則高，逢低即低；能簡則簡，須繁即繁；當守則守，宜捨即捨。豈可被指為不合時宜，不近人情的形式主義！

從僅有一偈四句的七佛通戒，演為八正道，漸次增設為五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒，乃至菩薩的三聚、十善、十無盡戒及諸輕戒，它們的作用、性質、功能，雖有廣略、僧俗、深淺之別，它們的目的和原則，都是相同的，那就是正法久住，淨化人間。雖然說，比丘有三千威儀八萬細行，《大智度論》也說：「復次是戒，略說則八萬，廣說則無量。」[83]可是並沒有強制所有的人，一律要受持那一類戒，或僧或俗，或多或少，或暫或久，都可以自由選擇。所不幸的是，能夠直探佛陀制戒本懷的人不多，以致有部分人，重視戒律，卻是拘泥於繁瑣的形色，一部分人，專重定慧的修證或重隨俗的利生而不重毘尼了[84]。

回憶一九九〇年元月，在中華佛學研究所主辦第一屆「中華國際佛學會議」的綜合檢討大會上，有幾位先進學者，知道我曾研究戒律，鼓勵我改革已經形同僵化的戒律。我當然沒有那樣的能耐，我根本不可能編集出一部會被大家永遠認同和普遍應用的戒律書來。

不過我從一九六五年出版《戒律學綱要》一書以來，斷斷續續，做著研究戒律及復活戒律的工作。我是著眼於戒律的通俗性及實用性，強調時空的適應性及人間性。那便是回歸佛陀制戒的本懷：塑造健全的人格，經營健康的環境，建立清淨的僧伽，淨化人類的身心，展現人間的淨土。至於如何靈活地運用戒律，我祇能提供了若干消息[85]，作為參考，並請指教。

-
- [1]) 《大正藏》44，468頁上。將五分法身的「戒」名為解脫。彼云：「涅槃解脫，名木叉（波羅提木叉）。」又云：「是正順解脫之本，故名波羅提木叉也。」
- [2]) 《大正藏》25，153頁中。
- [3]) 《大正藏》24，1020頁中。
- [4]) 《大正藏》24，1017頁上。
- [5]) 平川彰博士《律藏の研究》舉出長井真琴博士所編，此經是《十誦律》中四波羅夷法及波逸提法中的不飲酒條，合譯集成的單行本。（東京山喜房佛書林刊行）
- [6]) 《中阿含經》卷55，《大正藏》1，770頁上~771頁上。《長阿含經》卷20，有每「半月三齋」的規定，即是八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日，每月以此六天，守八條戒，稱八戒齋日。（《大正藏》1，134頁中~135頁上）。
- [7]) 《五分律》卷18有云：「時諸居士，布薩日持時食、時飲、七日藥、終身藥，至僧坊供養，欲聽法、受八分戒。」《大正藏》22，123頁中。
- [8]) 參考拙著《戒律學綱要》第4篇。《法鼓全集》第1編第3冊，台北法鼓文化出版事業發行。
- [9]) 參考拙著《戒律學綱要》第5篇第1~4章。
- [10]) 參考拙著《戒律學綱要》第5篇第5章。
- [11]) 參考拙著《戒律學綱要》第6篇。
- [12]) a.參考拙著《戒律學綱要》第7篇第2章。
b.參考拙著《菩薩戒指要》第2篇「從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應」，第3篇「十善業道是菩薩戒的共軌」。台北法鼓文化發行。
- [13]) a.參考拙著《戒律學綱要》第4篇第3章。
b.參考土橋秀高博士著《戒律の研究》3頁。
- [14]) 《大正藏》24，801頁上。
- [15]) 《大正藏》24，1078頁上。
- [16]) 《大正藏》24，676頁上。
- [17]) 《大正藏》24，842頁上。
- [18]) 日譯《南傳大藏經》第6冊，95頁。
- [19]) 《大正藏》2，75頁下~76頁上。
- [20]) a.《大智度論》卷46，《大正藏》卷25，395頁下，有云：「若佛出好世，則無此戒律，如釋迦文佛，雖在惡世，十二年中，亦無此戒。」
b.《摩訶僧祇律》卷1，《大正藏》卷22，227頁下，有云：「如來不以無過患因緣而為弟子制戒，立說波羅提木叉法。」
c.參看本文註52，徵引《增一阿含》的經文。
- [21]) 《五分律》卷1，《大正藏》22，1頁下至2頁上。
- [22]) 《五分律》卷1，《大正藏》22，3頁中。
- [23]) a.《五分律》卷1，《大正藏》22，3頁中及下。
b.《四分律》卷1，《大正藏》22，570頁下。
c.日譯《南傳大藏經》第1冊32頁。

- [24] 諸部大律的波羅夷法第一條結戒因緣，都有類似的記述。
- [25] 日譯《南傳大藏經》卷 59 上，156 頁。
- [26] 日譯《南傳大藏經》卷 59 下，102 頁。
- [27] 《大正藏》卷 22，153 頁上。
- [28] 例如《五分律》卷 22 有云：「爾時世尊，與大比丘僧千二百五十人俱，遊行人間，到跋提城。」《大正藏》卷 22，150 頁下。《長阿含經》卷 14《梵動經》第 2、同卷 15《種德經》第 3、同卷 16《三明經》第 7 等各處，都有佛與大比丘眾千二百五人俱「遊行人間」的記述。
- [29] 《五分律》卷 1，《大正藏》卷 22，2 頁中。
- [30] 《五分律》卷 17，《大正藏》卷 22，117 頁上。
- [31] 《五分律》卷 15，《大正藏》卷 22，105 頁中及下。
- [32] 《五分律》卷 1，《大正藏》卷 22，2 頁下。
- [33] 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 32，《大正藏》卷 24，366 頁中～369 頁上。我也曾根據此一資料，編寫了一篇故事小說「法與姑娘」，收集在拙著《聖者的故事》第 12 篇。
- [34] a. 道宣律師（596～667）的《四分律刪補行事鈔》卷下 4「沙彌別行篇」，《大正藏》卷 40，149 頁下。
- b. 元照律師（1048～1116）的《資持記》卷下 4「沙彌篇釋」，《大正藏》卷 40，419 頁中。
- [35] 《摩訶僧祇律》卷 3，《大正藏》卷 22，242 頁下～243 頁上。
- [36] 《四分律》卷 1，《大正藏》卷 22，573 頁下。
- [37] 《長阿含經》卷 4《遊行經》，《大正藏》卷 1，26 頁上。
- [38] 《大正藏》卷 24，673 頁下。
- [39] 《大正藏》卷 24，674 下～675 頁上。
- [40] 「小小戒」在《毘尼母經》卷 3，稱為「微細戒」，阿難與大迦葉之間，關於此事的對話，原文如下：「（阿難）親從如來邊聞如是說：吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。迦葉還問阿難：汝親從如來聞如是語，微細戒者，何者是？阿難答言，當爾之時，為憂苦惱所逼、迷塞，遂不及問。迦葉即訶阿難：汝所語非時，先何不問世尊，今乃言不問！」經與會諸比丘討論，莫衷一是，大迦葉便說：「汝等所說，皆未與微細戒合。隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也。」《大正藏》卷 24，818 頁中。日譯《南傳大藏經》卷 4，430 頁，也有類似的記述。
- [41] 參閱拙作「什麼叫做小小戒」，初收於文集《學佛知津》，又收於《法鼓全集》第 3 輯第 3 冊《律制生活》。
- [42] 日譯《南傳大藏經》第 59 卷上，300 頁。
- [43] 同上。
- [44] 《景德傳燈錄》卷 6，《大正藏》卷 51，251 頁上。
- [45] a. 同上註。
- b. 《宋高僧傳》卷 10，《大正藏》卷 50，771 頁上，也有類似的記載：「海曰：吾於大小乘中，博約折中，設規，務於善焉。」
- [46] 《五分律》卷 15，《大正藏》卷 22，105 頁中。
- [47] 《大正藏》卷 24，802 頁中。
- [48] 《大智度論》卷 13，《大正藏》卷 25，153 頁中。同前註 2。
- [49] 《大智度論》卷 46，《大正藏》卷 25，395 頁中。

- [50] 《瑜伽師地論》卷 40 有云：「云何菩薩一切戒？謂菩薩戒略有二種：一在家分戒，二出家分戒，是名一切戒。又即依此在家出家二分淨戒，略說三種：一攝律儀戒，二攝善法戒，三饒益有情戒。」《大正藏》卷 20，511 頁上。
- [51] a. 「從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應」，刊於《中華佛學學報》第 6 期。
b. 「十善業道是菩薩戒的共軌」，刊於《中華佛學學報》第 8 期。
- [52] 《增一阿含經》卷 44，《大正藏》卷 2，787 頁中。下文接著又說：「十二年中，說此一偈，以為禁戒。以（防）生犯律之人，轉有二百五十戒。」
- [53] a. 《大正藏》卷 2。786 頁下～787 頁中。
b. 參考平川彰博士《律藏の研究》368 頁～374 頁「律藏序分と過去七佛」。
- [54] a. 《大正藏》卷 2，551 頁上。
b. 中華佛學研究所釋真慧的畢業論文《七佛通誠偈思想研究》。（東初出版社）
- [55] 《大正藏》卷 2，551 頁上。
- [56] 《法華玄義釋籤》卷 4，《大正藏》卷 33，843 頁下。
- [57] 參閱拙作《戒律學綱要》53 頁。《法鼓全集》第 1 輯第 3 冊。
- [58] 《四分律》卷 32，《大正藏》卷 22，789 頁下。
- [59] 《四分律》卷 32，《大正藏》卷 22，788 頁下。
- [60] 《四分律》卷 21，《大正藏》卷 21，782 頁上。
- [61] 《四分律》卷 32，《大正藏》卷 22，788 頁下。
- [62] 同上（61）註。
- [63] 藏傳佛教，有宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，漢傳佛教有印順大師的《成佛之道》可作代表。
- [64] 日譯《南傳大藏經》卷 62，19 頁及 20 頁。所說持戒的五種功德是：a. 因不放逸，得大財聚，b. 得揚善名，c. 親近大眾時，得無怖畏羞慚，d. 臨命終時，得不昏昧，e. 此身死後，得生善趣天界。
- [65] a. 《南傳大藏經》卷 17，97 頁。《中阿含經》卷 5，《大正藏》卷 1，448 頁下。
b. 《南傳大藏經》卷 17，359 頁。《雜阿含經》卷 33 第 934 經，《大正藏》卷 2，239 頁上。
c. 土橋秀高博士《戒律の研究》4 頁。
- [66] 《大正藏》卷 1，17 頁中。《南傳大藏經》卷 7，98 頁，也有相同的說法。
- [67] 《大智度論》卷 13，《大正藏》卷 25，153 頁中。
- [68] 同上（67）註。160 頁下。
- [69] 《大正藏》卷 33，260 頁下～261 頁上。
- [70] a. 飲酒十過，見《四分律》卷 16，單提 51 條。《大正藏》卷 22，672 頁上。
b. 飲酒三十六過，見《分別善惡報應經》卷下，《大正藏》卷 1，899 頁中及下。
c. 飲酒三十五失，見《大智度論》卷 13，《大正藏》卷 25，158 頁中。
- [71] 法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷 5 之文末。（台北佛教書局出版）169 頁。
- [72] 《大正藏》卷 26，454 頁上。《阿毘達摩法蘊足論》所持意見，與《優婆塞戒經》所說的大致相同。
- [73] 《大正藏》卷 24，1049 頁上。
- [74] 《大正藏》卷 25，158 頁下。
- [75] 《大正藏》卷 24，994 頁中。

- [76] 同(74)註。
- [77] 同(73)註。
- [78] 同(75)註。
- [79] 《大正藏》卷 25，155 頁下。
- [80] 《大正藏》卷 16，813 頁中及下。
- [81] 參考拙著《戒律學綱要》，收入《法鼓全集》第 1 輯第 3 冊，請看 92 頁～95 頁。
- [82] 《長阿含經》卷 16「裸形梵志經」有云：「佛告迦葉：諸世間諸所有戒，無有與此增上戒等者。」《大正藏》卷 1，104 頁上。
- [83] 《大正藏》卷 25，162 頁下。
- [84] 印順長老的《契機契理的人間佛教》34 頁有云：「在律制的原則下，不能沒有因時因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的，拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證、或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。」
- [85] 聖嚴本人所著關於戒律研究的作品有：a.《戒律學綱要》。b.《菩薩戒指要》。c.《律制生活》d.「正法律中的僧尼衣制及其上下座次」。其中「正法律中的僧尼衣制及其上下座次」。其中 a、b、c 種，由台北法鼓文化出版社發行，d 種收於《法鼓全集》第 3 輯第 1 冊的《學術論考》。

宗教的淨土與哲學的淨土

李 杜

(中國文化大學哲學研究所所長)

提要

佛教的淨土宗特別重視淨土的信念，教人持名念佛，參拜阿彌陀佛；由人間世而進於西方的極樂淨土世界。但淨土的信念不僅為淨土宗所重視，亦為佛教其他宗派，如天台、華嚴、唯識、禪宗所重視。「淨為三乘共庇」，[\[1\]](#)只是如何重視、如何宣揚此信念以引導世人彼此有所不同而已。

不但佛教各宗派重視宣揚淨土信念以引導世人，於佛教之外的其他宗教，如儒教、道教、基督教，亦同樣重視宣揚淨土信念，以引導世人，只是其不用為佛教所用的「淨土」名詞，而是以「神靈界」、「虛靈界」、「天堂」等不同的名詞來對「淨土」信念作不同的說明，和以不同的方式去重視、宣揚此信念而已。宗教是人的宗教，淨土是人由宗教而表達的究極的嚮往與期待，故各宗教皆重視宣揚人的此一嚮往與期待。

宗教是人的宗教，宗教重視人的究極的嚮往與期待；哲學是人的哲學，哲學亦重視人的究極的嚮往與期待；以中國儒家哲學、道家哲學去說是如此，以西方柏拉圖哲學、亞里斯多德哲學、康德哲學和存在主義去說亦是如此。但哲學不即是宗教，哲學與宗教雖同重視淨土的信念，而二者在如何表現其重視上，則有所不同；前者重在以神道設教，並以宗教性的組織、持戒守律，由宗教生活上以引導人去完成此信念；後者則不是如此，而是要在由哲學理論上以肯定、說明此信念。人若只有宗教神道，只求宗教性的生活、行為，而不求哲學上的肯定、說明此宗教神道、宗教性的生活、行為的義理所在，將會以魔道為聖教，以邪說為正道；人若只有哲學義理的說法，而不問其是否能落實於人的生活、行為上，所說的哲學義理將只能為少數人所了解，而與大多數人不相干。故宗教與哲學要彼此互為配合，以教化引導人由現世而至超現世的淨土生活。本文將由後面各節去論述所說的問題：一、簡說淨土信念為佛教諸宗派所同有及淨土宗與禪宗宣揚淨土信念的異同；二、簡說儒教、道教、基督教對淨土信念的不同說法，及其重視、宣揚此信念的異同；三、簡說儒家哲學與道家哲學的淨土說；四、簡說柏拉圖哲學、亞里士多德哲學、康德哲學、存在主義的淨土說；五、簡說宗教與哲學之所以未能有共同的淨土說；六、結語。

關鍵詞：1.淨土 2.神靈界 3.虛靈界 4.存有 5.超越。

一、簡說淨土信念為佛教諸宗派所同有及淨土宗與禪宗宣揚淨土信念的異同

(一)淨土信念為佛教諸宗派所同有

淨土信念為佛教諸宗所同有，「淨為三乘共庇」。對此一「同有」、「共庇」說若引諸宗派所本的經、論、注、疏、記、說去作說明，有很多可供引證的說法。但我於此不擬如此做，本文是一通論性的文章，不擬作一一引證的論述，現將以佛教的基本教義、基本信念——「三法印」、「四諦」去說明此一意義，亦以「佛性」說、「一心開二門」說去說明。

1.由三法印以說淨土

「淨土」的「土」梵語為 Ksetya，意指地方或世界；「淨」為無染污、無俗垢。「淨土」連詞即為清淨的地方、或清淨的世界。故「淨土」的意義與「三法印」的第三法印「涅槃清淨」的意義

相同。

僅就「淨土」而說淨土，其所表示的似只是三法印中第三法印的意義，而對三法印的第一法印「諸行無常」，第二法印的「諸法無我」似無所說。但「淨土」於就淨土而說淨土的正面的意義之外，另有其負面的意義，此即與「淨」相對的「染污」、「俗垢」的意義，亦即與由「淨土」而為說的「清淨的地方」、「清淨的世界」相對的「染污的地方」、「染污的世界」或「俗垢的地方」、「俗垢的世界」的意義，而此意義正為三法印的第一法印「諸行無常」與第二法印「諸法無我」所表示的。

「諸行無常」是說世上萬事萬物變化無常；「諸法無我」是說在變化無常的萬事萬物中的「我」亦是變化無常，而沒有恆常不變的自我——萬事萬物與我同在變化無常的流變中，同為因緣結合的表現。憨山所說的「春日纔看楊柳綠」、「秋風又見菊花黃」即為就「物」的因緣結合、變化無常而為說，「世事由來多缺陷」、「悲歡離合朝朝鬧」為就「事」的因緣結合、變化為常而為說；「生老病死誰可免」、「百年渾是戲一場」則為就「我」的因緣結合、變化無常而為說。^[2]萬事萬物與我同在因緣結合、變化無常的流動中，而無恆常不變的「諸行」，亦無恆常不變的「諸法」。

所說三法印前二法印所表達的了解，與主張現象論的西方哲學家所了解的宇宙人生有相似之處；現象論者亦以現實世界的萬事萬物變化無常而亦沒有一定不變的自我。但於此相似之處外，二者亦有所不同。其不同是現象論者於變動不居的現實世界、現實人生中肯定了恆常不變的自然律則（the law of nature），而以此律則為科學研究的依據，而建立了近代的經驗科學知識而不是以現實世界、現實人生全是變動不居，而沒有其恆常性。但現代的物理學家對所說恆常性的自然律則表示了新的說法——不規則的自然說，以作為指導科學研究的新典範（scientific paradigm），現代的哲學家亦有不斷創新（in the making）的宇宙說。^[3]由此而說其與佛教的因緣說似亦有相似之處。但我對此一問題不擬多說，要說的是從現象論的哲學的了解去說「諸行無常」、「諸法無我」，「淨土」的負面表示的「染污」、「俗垢」；「清淨的世界」負面所表示的「染污的世界」是否即不能說？因由現象論所說的世界是實然的「是」（is）的世界。以此以說三法印的前二法印亦是有關實然的世界的說法。此說法沒有「淨」與「染」的分別，以世界去說即沒有「清淨的世界」與「染污的世界」的分別。世界的一切皆是「實然」如此的現象呈現。即從現代所說的環境染污的了解去說，現象的「實然」亦無「染污」與「不染污」的分別，而只是實然的自然世界的不同物質成素的不同交匯表現。以「染污」或「不染污」去說此一實然的表現，是由自然世界中的人或其他生物是否適應的觀點去說的，而不是由整個自然現象去說。故若由現象論的哲學了解去說「諸行無常」、「諸法無我」是與由淨土負面所表示染污的意義不相符的。

既不相符，是否即不能由三法印去說淨土呢？對此一問題的回答是：由淨土負面所表示的染污的意義不是與三法印前二法印所表示的意義不相符，而是相符。此是如何說的呢？簡單地說：由淨土負面所表示的染污亦有自然義，染污亦遍在自然現象中，隨自然現象的因緣結合而呈現。此呈現與由三法印前二法印所說的「諸行」、「諸法」為自然現象的因緣結合的呈現是相同的。以三法印前二法印去說自然世界為何，有與現象論的即自然世界而說自然現象的意義，但此不是其主要的意義，其主要的意義是以自然去說人生，以之作為人生、道德、宗教的反面譬喻。由淨土負面而說的染污的自然義，亦不是其所要說的主要意義，其主要意義亦為以之去說人生、道德、宗教的反面意義，作為人生、道德、宗教的反譬喻的表示。

由淨土的負面表示的染污既與三法印前二法印相符合，即可以以後者去說明前者，三法印前二法印為釋迦佛所開示，為佛教諸宗派所肯定，由淨土負面所表示的染污亦當為釋迦佛所要說，而為

諸宗派所必說。其所涵有的自然義如此，道德義、宗教義亦如此。染污有自然性「實然」的意義，亦表示了道德性「應然」（ought to be）的所在，和宗教性的「聖潔」（holy）的陷落的意義。

「涅槃清淨」（第三法印）是相對於前面所說的前二法印而為說。前二法印所指的是因緣結合的變化無常的現實世界、現實人生，此所指的則是不為因緣所限的現世之上的超現世，入世之中的出世的恆常不變的究極世界。「涅槃清淨」所指的既是恆常不變的究極世界，此與由淨土而為說的「清淨的世界」的說法正相同。若說其有不同，此不同只是言說上而有的「清淨的世界」「涅槃清淨」的不同說法而已。三法印的第三法印——「涅槃清淨」為佛教諸宗派所共同肯定，淨土的「清淨的世界」亦應為佛教諸宗派所共同肯定，「淨為三乘共庇」。

2.由四諦以說淨土

淨土與「三法印」的意義相符合，亦與「四諦：苦、集、滅、道」的意義相符合。「三法印」與「四諦」同為佛教的基本教義、基本信念，二者的意旨完全相同，只是在如何表達此意旨有所不同而已。淨土與「三法印」的意義相符合，故亦與「四諦」的意義相符合。

「四諦」的第一諦——苦，是狀述人生的苦難，此苦難是人人所不能免。眾生平等，苦遍存於眾生中。若以「本質」去說此苦，此苦即是人人所具有的生命本質；生、老、病、死是人的生命表現亦是人的生命本質——苦的表現。生時是一種苦，嬰兒脫離母胎而生時即感受到此生之苦而哭泣；人由幼年而童年、而青年、而壯年、而老年是一種苦，人在此一生命歷程中為生存而煩惱、而困擾、而悲傷；人病時是一種苦，人為病而嗟歎、而呼叫、而呻吟；人死時是一種苦，人為死亡而恐懼、而慨歎、而有「頃刻一聲鑼鼓歇，不知何處是家鄉」的怖慄！

「四諦」的第二諦——集，是狀述人於現世生命上永不停止的業障的集結。業障由人的妄情：貪、嗔、痴、慢而生，此生與人的現世生命相結合。佛教以人由輪迴而生的現世生命永無已止，業障亦隨之而永無已止。集亦因之而永無已止，不斷地壘積。業障壘積愈多，人愈陷溺於輪迴因果報應的痛苦中。

「四諦」的第三諦——滅，是說人要「滅去」由第二諦所說的集而來的痛苦，亦即滅去由第一諦而為說的苦。人期待此「滅去」。因人若無此「滅去」，將永無止境地陷於由集的不斷壘積而生的業障的痛苦災劫中。

「四諦」的第四諦——道，是指由釋迦佛於菩提樹下所悟見的佛法，人要依此佛法而持戒修行，由羅漢果而菩薩果，而最後達於佛果的修行，而以第三諦的滅以滅去第二諦的集和第一諦的苦，而得道而至人生的究極境界。此得道的究極境界即為三法印第三法印所說的「涅槃清淨」的境界，亦即為淨土所說的「清淨的世界」。故淨土的「清淨的世界」與三法印的「涅槃清淨」的意義相同，亦與四諦的「道」的意義相同。三法印、四諦為佛教諸宗派所肯定，「淨土」亦為「三乘所共庇」。

3.由佛性以說淨土

依《涅槃經》佛性不僅為釋迦牟尼佛或某些有慧根的人所有，而亦為人人所同有；人人皆有佛性，「一闡提也可成佛」。釋迦佛與其他人的不同不在其先天的佛性上，而在其後天的悟道、修道、行道上。於《涅槃經》之外，其他的佛經並不是都說人人皆有佛性，說及佛性的佛經在如何說佛性上亦彼此有所不同。若問為甚麼不是所有的佛經都說佛性？為甚麼說及佛性的佛經在如何說佛性上彼此有所不同？我對此不擬多說，要說的是：有些佛經雖不說佛性，但並等於其要否定「人人皆有佛性」說；說及佛性的佛經在如何說佛性上雖彼此有所不同，並不是說人有不同的佛性，而只是對佛性作不同的說明而已。依我的了解：「人人皆有佛性」、「一闡提也可成佛」的「佛性」說，如「三法印」、「四諦」說一樣，亦為佛教基本的教義、基本的信念，只是有些經未說，有些經說及

時有不同的說明而已。

「人人皆有佛性」的佛性說為佛教基本的教義、基本的信念，其與「淨土」的信仰的關係又如何呢？依我的了解其關係是彼此相互關連，而二者皆由正面的說法而表示其負面的意義。此是如何說的呢？「人人皆有佛性」說正面的說法是人人皆可本其先天所具有的佛性而成佛，以成佛與不成佛相對顯而表達其負面的意義。如前面所已說的「淨土」正面的說法是「清淨的世界」，以「清淨的世界」與「染污的世界」相對顯而表達其負面的意義。「成佛」與「清淨的世界」同為佛教信眾的究極的期待與嚮往所在。成了佛的人的世界為清淨的世界，清淨的世界為成了佛的人的世界。佛教諸宗派要本佛性說而悟道、修道、行道而成佛，亦要以淨土清淨的世界說為悟道、修道、行道究極的期待與嚮往的所在。故佛性說為佛教諸宗派所要說，「淨土」亦為「三乘所共庇」。

4.由一心開二門以說淨土

《大乘起信論》有「一心開二門」說。^[4] 牟宗三先生曾引此說以詮釋其「無限心論」而成其哲學的「二門論」，他並以其「無限心論」為唯一的系統哲學。^[5] 我在評論牟先生的「無限心論」時曾說：「二門論」的說法為中西不同模式的系統哲學所同有。牟先生的「無限心論」的「二門」說只是一種說法，而不是唯一的說法。^[6]

《大乘起信論》以「一心開二門」說去表達前面所說佛教的基本教義、基本信念——「三法印」、「四諦」、「淨土」、「佛性」的意義，此表達是對所說的基本教義、基本信念的一種發展性的說法。

佛學不離人心而為說，人心不離人而為說；不離人而為說的人心是個人有限的人心。萬事萬物為此個人有限的人心所了解。為此個人有限的人心所了解的萬事萬物不即是個人有限的人心，個人有限的人心亦不即是萬事萬物。以佛學去說為個人有限的人心所了解的佛教義理——「三法印」的「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃清淨」，「四諦」的苦、集、滅、道，「淨土」的「清淨的世界」與「染污的世界」，佛性說的成佛的究極境界與未成佛的現世，不即是個人有限的人心，亦不即是由個人有限的人心所說的「三法印」、「四諦」、「淨土」、「佛性」所表達的諸義理。但《大乘起信論》的「一心開二門」說則有以所說個人有限的人心即為萬事萬物，即為由「三法印」、「四諦」、「淨土」、「佛性」所表達的諸義理；萬事萬物，由「三法印」、「四諦」、「佛性」所表達的諸義理即為個人有限的人心的意義，而由「一心」說開「二門」，以「二門」——生滅門、真如門為一心的分別表現，而發展了佛教依所說的「三法印」、「四諦」、「淨土」、「佛性」的說法成為近似於西方黑格爾絕對唯心論的說法，亦近似於中國哲學的體用說。黑格爾的絕對唯心論以萬事萬物皆為其所說的「絕對心靈」的在其自己、為其自己，在而為其自己的表現。中國哲學的體用說以萬事萬物不離體用而為說，以用以說萬事萬物的體的表現，以體以說萬事萬物的用的依據所在。《大乘起信論》以「生滅門」、「真如門」為一心所開說，近似黑格爾以在其自己、為其自己、在而為其自己（為絕對心靈）的表現說；以一心為體，生滅門、真如門為一心的用說，近似中國哲學的以用以說萬事萬物為體的表現，以體說萬事萬物為用的依據所在說。

《大乘起信論》的「一心開二門」說雖近似黑格爾的絕對唯心論和中國哲學的體用說，但若不以其與所說的唯心論、體用說相對比而為說，而將其關連於佛教的基本教義、基本信念——三法印、四諦、佛性說去說，其所說的「生滅門」與「真如門」的分別，正是「諸行無常」、「諸法無我」與「涅槃清淨」的分別；亦正是「苦、集、滅」與「道」的分別；亦正是不成佛與成佛的分別，以此去說淨土，則為「染污的世界」與「清淨的世界」的不同。

(二)淨土宗與禪宗宣揚淨土信念的異同

「淨土」信念為佛教諸宗派所重視、「淨為三乘共庇」，但在如何重視、宣揚此信念時則諸宗派彼此有所不同。於前面「提要」中曾提到天台、華嚴、唯識、禪宗的不同。但於此我只簡單說一下淨土宗與禪宗的不同作為「提要」所說淨土信念為諸宗派所重視，「淨為三乘共庇」，只是如何重視、宣揚此信念有所不同的另一說明。其他說及的諸宗與淨土宗的不同則略而不說。

淨土宗是如何重視、宣揚「淨土」的信念的呢？此所謂重視、宣揚亦即如何教導信眾、引導世人於現實的染污、俗垢的生活中，過渡到超現實的清淨、聖潔的生活上，或說由此世而渡於彼世，由此岸而抵於彼岸的「西方極樂的淨土」國度上。

淨土宗對「淨土」信念的重視、宣揚有依不同的經論而有不同的說法。在不同的說法中，常為淨土宗用以引導信眾的則為稱名念佛——教導信眾念阿彌陀佛。於念佛中求佛引渡到阿彌陀佛的西方極樂淨土上去。稱名念佛時要注意音調的高低抑揚；成年的信眾，稱名念佛，孩童亦稱名念佛。

淨土宗亦教導信眾發願修行，以大願大行的功德以求生於極樂的淨土世界；亦教導信眾禮敬諸佛、稱讚如來，廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、諸佛住世；亦教導信眾修三德：一、孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業；二、受持三皈、具足眾戒、不犯威儀；三、發菩提心、深信因果、讀誦大乘、勸進行者；亦教導信眾：一心念佛、發菩提心、積德行善，以求生淨土。

禪宗對淨土的重視、宣揚與淨土宗有所不同。禪宗不著重教導信眾稱名念佛以求生淨土。禪宗對於如何說「淨土」亦與淨土宗有所不同。禪宗並不以「清淨的世界」為人的究極的嚮往與期待的所在，而是以成佛為人的嚮往、期待的所在。並以人是否能成佛主要在於人的自覺自悟，而不在於求佛陀的引渡。

淨土宗有依不同的經論而對淨土的重視、宣揚的不同說法。但禪宗則不立文字、不依經論而立教。禪宗六祖慧能以「三世諸佛，十二部經，在人性中，本自具有」。[\[7\]](#)至於如何「自悟」，則有漸悟與頓悟的不同說法。此不同說法先表現於神秀與慧能回答五祖弘忍問如何成佛悟道的偈上。後來神秀與慧能並各依其不同的說法而分別發為「漸教」的北禪宗與頓教的南禪宗的兩大派別的不同禪宗。

神秀偈：

身是菩提樹，心為明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。[\[8\]](#)

慧能偈：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？[\[9\]](#)

神秀於偈中所表示的即為漸悟的說法，要信眾由禪定、三昧：專心、凝思、念佛的修持功夫，以去除由無明、妄執、妄情而來的煩惱、痛苦，而漸漸達到開悟的境界。故偈上說：人身是菩提樹、人心是明鏡（鏡）臺，二者都易受染污、俗垢的妨礙，故要「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。慧能於偈所表示的則為頓悟的說法，要信眾由禪悟，當下覺悟而見道成佛；以人的煩惱、痛苦是咎由自取，而不是無明、妄執、妄情使其如此，無明、妄執、妄情不是在人之外，而即在人的心中，人只要自悟己心、己性，而身心清淨，即無染無垢，而悟道、而解脫、而成佛。故他依三法印的第一法印：「諸行無常」說「身」，以神秀所說的「身如菩提樹」為一種「法執」的說法，而說「菩提本無樹」；依第二法印：「諸法無我」說「心」，以神秀所說的「心如明鏡臺」為一種「我執」的說法，而說「明鏡亦非臺」。說「身」如何，「心」如何既有違於「三法印」前二法印的「法執」、「我執」說，故即無神秀所說的「時時勤拂拭」、「莫使惹塵埃」的事可說，亦即無神秀所說由「禪定」的修持工夫，由禪定而說成佛可說。為神秀所開的禪定、漸悟、漸教的北禪宗，後來日漸式微，宋以後的禪宗多本慧能的禪悟、頓教而為說。

慧能不解文字，但其於韶州曹溪寶林寺開宗宣揚禪宗的說法，為其徒法海所記而成為《六祖壇經》，壇經所記的即為禪悟、頓教的說法：

迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根；若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。^[10]

不悟，即佛是眾生，一念悟時，眾生即佛。[\[11\]](#)

若識自性，一悟即至佛地。[\[12\]](#)

自性迷，即是眾生，自性覺，即是佛。[\[13\]](#)

依所引壇經的話以說如何重視宣揚「淨土」、「成佛」，禪宗與淨土宗是很不相同的。但雖很不相同，二者皆為佛教，皆以「淨土」、「成佛」為人生的最後歸向所在，其不同只是在如何宣揚淨土、如何說成佛的不同而已。此「如何」的不同，只是言說表達上的不同，而不是究極歸向上的不同，故宋以後中國佛學界即有禪淨雙修的說法。此一說法與前面「提要」所說「淨土」信念同為佛教諸宗派所重視、宣揚的說法正相符合。

二、簡說儒教、道教、基督教對淨土信念的不同說法及其重視、宣揚此信念的異同

(一)儒教

1.儒教為一宗教

儒教是否為一宗教，現代中國學術界有不同的說法。有以儒教為一宗教，其與其他宗教的不同只是如何表達其宗教性的不同，而不是其沒有宗教性，若以前面所說佛教的淨土信念去說，其只是如何說此信念的不同，而不是沒有此信念。有以儒教不是一宗教，儒教之所以不是一宗教，持此說者以為其只著重現世的人生、講求有關現世人生的道德、倫理問題，以此以規範政治而盡其文教的功用，而不問超現世的事；超現世的事，在過去主要由佛教、道教去管，現在則主要由佛教、道教、基督教去管。用入世與出世去說，儒教只是一入世之教，而不是一出世之教。我個人是以儒教為一宗教，而不以為儒教不是一宗教；並以儒教既著重入世，亦著重出世；其與其他宗教的不同，只在如何著重入世、出世的不同，而不是只著重入世，而不著重出世；只有入世說，而沒有出世說。為甚麼我如此「以為」呢？我之所以如此「以為」，於已出版的書文中已有所說明，[\[14\]](#)已說過的不擬於此再說。現只說其對「淨土」信念的說法。（儒教既有宗教的淨土信念，只就此而說，其即為一宗教，若其不是一宗教，怎樣會有宗教的淨土信念呢？）

2.儒教的淨土信念

相對於佛教而說，儒教並不是如佛教一樣，向於政制之外建立獨立的宗教體制的路上走，並發展出不同的宗派。儒教是向與君主政制相結合的路上走，藉此結合而成其為政教合一的儒教。儒教既與君主政制相結合，故只有一個儒教，而沒有不同的宗派，但在講述儒教時則有不同的說法。雖有不同的說法，在有關淨土信念上，如佛教的不同宗派一樣，肯定了同一的信念。[\[15\]](#)

儒教既與君主政制相結合而成其為政教合一的儒教，其淨土說即有與王者相結合而為說的說法。此即以王者受天命為王、王者為天子，死後與天帝同在的淨土說。但此是儒教所表達的與君主政制相結合的一種淨土說。[\[16\]](#)於此外，儒教另有與人的道德行為相結合的淨土說。此即儒教以人本其天性而行可由現世的道德生活而達於超現世的宗教生命，而上達於天、知天與天帝同在的淨土說。儒教亦有人由生、而老、而死，人由事人而事鬼，由知生而知死，死後與祖先同在一神靈界中的淨土說。傳統儒者多以此一淨土說為依「人情之不容已」[\[17\]](#)而為說。依現代的了解所說的「人情之

不容已」為人的一種「究極關懷」(ultimate concern)的表現、「人天性地是宗教的」(Man is incurably religious)的表現。[\[18\]](#) 由人的「究極的關懷」、「人天性地是宗教的」所表達的淨土信念，可以是佛教所說的「涅槃清淨」境界、成佛境界，可以是儒教所說的與天帝同在，與祖先同在一神靈界中的所在，亦可以是後面所要說的道教、基督教所表達的淨土說。

3. 儒教的重視、宣揚「淨土」信念

儒教對其所表達的淨土信念的重視、宣揚與佛教的淨土宗的重視、宣揚有近似之處，亦與禪宗的重視、宣揚有近似之處。佛教的淨土宗教人稱名念佛、持戒守律、發願修行以求生淨土，儒教亦教人向皇天、祖考禱告，以天則祖訓為立身行為的準則，以求死後與天帝、祖先同在。佛教的禪宗教人由自悟己性以成佛，儒教亦教人由盡心知性而知天，由下學而上達於天。

(二) 道教

1. 道教的立教

儒教是否一宗教有不同的說法，道教為一宗教則是確定的。道教為東漢張道陵所創，神化老子為太上老君、推尊其為教祖，以元始天尊、寶靈天尊、太上老君同為其所信奉的最高神靈，以《道德經》、《太平經》為聖經。

從哲學史的了解上說，《道德經》是戰國時期的作品，作者為誰不能確定。其中所說的天有與儒家所說天的意義相同的地方；二者皆為繼承在其前的神性義的天而為說。[\[19\]](#) 其中所說的道亦有與儒家所說的道意義相同的地方；亦有所繼承於儒家而為說的說法；但不限於儒家的說法中，而有以道為宇宙萬有的究極所在的意義。[\[20\]](#) 但其以道為宇宙萬有的究極所在，只表示了玄思性的意義，而並不是以道為宗教性的道，亦即不是以道為神靈。魏晉的王弼依此一對道的了解，發展成為一玄思的系統哲學說。但道教以《道德經》作為其聖經，依經而立教，其即不僅以所說的道只表示玄思的意義，而亦以道為宗教神性義的天道。

《太平經》是漢代的作品，作者為誰亦不能確定，[\[21\]](#) 此經主要是引伸《道德經》的說法而為說，但其不由玄思而說道，而是本《道德經》的說法去說五行、陰陽自然氣化的宇宙，於自然氣化的宇宙之上說超自然的神性義的天。並以此天為有一定的意志而關懷世人的神靈，以天師為此天在世上的代表，「天意」由天師而宣示，天師代表天而宣言。

2. 道教的淨土信念

道教的「淨土」是超現世的「虛靈的境界」，人要達到此境界須信奉《道德經》所說的宗教神性義的天道，《太平經》所說的有一定意志而關懷世人的天，信奉老子為太上老君，其與元始天尊、寶靈天尊同為至高的神靈，而拈香禮拜所說的諸神靈，而持戒守律以修行。達到此境界的人即由「與人為徒」而「與天為徒」，由塵俗的現世而至脫離塵俗的超現世而成仙、而成真人、神人。佛教以「清淨的世界」成佛為佛教徒最後歸向的所在；道教則以「虛靈的境界」、成仙為道教的最後歸向的所在。

3. 道教的重視、宣揚淨土信念

道教對其所表達淨土信念的重視、宣揚與佛教的重視、宣揚亦有近似之處。佛教要信眾禮拜為其所皈依的諸佛；道教亦要信眾禮拜為其所信奉的諸神；佛教有禮拜諸佛的禮儀，道教亦有禮拜諸神的禮儀。佛教有藉誦經參拜以超渡信眾死後靈魂的法會，道教亦有近似的法會；佛教有參禪打坐的禪定功夫，道教亦有提精煉神的內丹功夫。

(三) 基督教

1. 基督教的立教

基督教原於猶太，後來發展成為西方大多數的國家與人民所信奉的宗教。此宗教並由西方而傳至中國、亞洲、和世界其他的國家。

基督教所信奉的上帝原為猶太人的氏族神——耶和華。但耶和華在基督教的信仰中已不僅是一位氏族神，而是一位普世的三位一體神——上帝。所說的「三位一體」即上帝有三個不同的位份，而其神性則合而為一；亦即上帝有聖父、聖子、聖靈的不同位份，而聖父、聖子、聖靈則不是三位不同的神靈，而是神性合一的上帝。基督教以耶穌為教主，並以耶穌為三位一體的聖子上帝。

基督教如佛教一樣亦有不同的宗派。但此不同的宗派不是如佛教一樣一早已有的，而是十六世紀德國的馬丁路德與羅馬的天主教分裂而另建立了德國的路德宗之後才出現。於德國的馬丁路德之外，法國的加爾文、瑞士的慈運理及其追隨者亦相繼而分別地建立了脫離羅馬的天主教的不同宗派，而出現了後代一般所說的新、舊教的分立。此一分立並不斷地在擴展，至現代據說新教已有二百多的宗派。至於舊教，亦即天主教只有一個，而繼續維持其分立後的統一性。主導此統一性的 Pope，中文原譯為教皇，現在則改譯為教宗。

2. 基督教的淨土信念

基督教雖有所說舊、新教的分立，新教並有二百多個不同的宗派，但其正如佛教的不同宗派一樣皆依基督教的基本教義、基本信念而立教。佛教的基本教義、基本信念如前面「小引」所說的，為「三法印」、「四諦」，基督教的基本教義、基本信念為耶和華上帝為唯一的真神、耶穌為上帝的獨生子、是三位一體的聖子上帝、是人類的救贖主，人要相信祂方能得救。基督教的淨土即人由相信耶穌而脫離充滿罪惡、痛苦的現實世界，而到上帝那裡去，到天堂去的「上帝那裡」、「天堂」的所在。此「上帝那裡」、「天堂」的所在的淨土說為舊教——天主教與不同派別的新教——基督教的共同說法。到「上帝那裡」、「天堂」的所在可以意指人於現世生活中過基督教所說的靈性生活而與上帝同在，亦意指相信基督教的人死後到上帝那裡去、到天堂去與上帝同在。

3. 基督教的重視、宣揚淨土信念

基督教對其所表達的淨土信念的重視、宣揚與佛教亦有近似之處。佛教的淨土宗要信眾稱名念佛，基督教亦要信眾奉耶穌基督的名向上帝祈禱；佛教要信眾持戒守律，基督教亦要信眾遵守十誡；佛教要信眾做打坐禪定的參禪工夫，基督教亦要信眾做默禱、靈修的工夫；佛教有禮拜諸佛菩薩的禮儀，基督教亦有禮拜上帝的禮儀；佛教於禮拜中誦經、讚揚諸佛菩薩以求諸佛菩薩的保佑，基督教於禮拜中亦讀經、祈禱，頌讚上帝耶穌以求上帝耶穌的看顧。

三、簡說儒家哲學與道家哲學的淨土說

(一) 儒家哲學的淨土說

1. 儒家哲學與儒教

儒家哲學與儒教密不可分，前者常依後者而為說，後者不離前者而表現。但雖然如此，二者仍有所不同。此不同可以由歷史性的先後去說，亦可以由學與教的不同去說。

由歷史性的先後去說，是先有儒教，後有儒家哲學。此一教先於學的表現，就儒家哲學與儒教的關係去說是如此，就佛教與佛學的關係，基督教與基督教的宗教哲學的關係去說，亦是如此。但道教則似有所不同，[\[22\]](#) 我們若且不說道教，所說的「表現」為一普遍性的表現。教先於學的教若以其為一歷史事實，學為對此事實的哲學性的說明，則歷史事實先於哲學性的說明而存在。黑格爾即由此而說：「唯有在暮色蒼然降臨時，智慧女神的鷹才展翅起飛」（The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk。）[\[23\]](#)

由學與教去說，與教相結合的學的主旨在扶教，此主旨在扶教之學可有不同的學說，而不限於一種說法中；一形式的學說並可發展為另一形式的學說，但其皆不離教而為說。與學相結合的教在學的扶翼下而受到學的規限，教不離學而為教，教與學互為結合，但彼此亦有所不同。儒家哲學與儒教即表示了所說的關係。若以對前面所說的天帝與人的關係去說，儒學旨在說明天帝的意義，天人關係的意義；儒教則在以天帝為人宗教信仰的對象，以天人關係為人與天帝神性義的交往。以前面所說的人死後與祖先同在一神靈界去說，儒學旨在說明神靈界的超越意義，儒教則在引導人到此神靈界中去。所說儒學與儒教的不同亦可說為由概念性的說明與實踐性的表現的不同。概念性的說明所著重的為依人的理性的了解而做思辨性的肯定，此肯定並可只是肯定，而不要求其有落實於人的道德、宗教的生活上；實踐性的表現所著重的則在人的道德、宗教的生活上的落實。所說的說明與表現可只是求其有所說明，而不問其有如何的表現，或只求其有所表現，而不問其有如何的說明。但儒學與儒教則求二者有所結合，其他宗教哲學與其所扶翼的宗教亦多是如此，但亦有不如此者。

[24]

所說儒學與儒教的關係為宗教性的儒學與儒教的關係，但此一宗教性的儒學於宋後發生了大的轉變。宋以後的儒者在受老莊玄學與佛學的影響下，多不再說前面所說與儒教互為結合的儒學所說神性義的天道，而以一玄思的自然義的天道去取代神性義的天道；以由自然義的天道所說的氣化的屈伸去說鬼神，而有鬼神為二氣的良能說。[25]

所說宋以後儒者的說法對儒學與君主政制相結合而表現的政教合一說沒有改變；對在此政制之下的王者，王者以下各階層的人宗教性的儒教信念亦沒有改變——此即以天帝為至高神，王者代表天帝的統治萬民，代表萬民而祭祀天帝，王者以下各階層的對天帝宗教性信仰與期待，以及王者與王者以下各階層的人的拜祭祖先等沒有改變。但在學術思想的了解上則產生了大的影響，由此而使宋以後的儒學和中國學術界群向無神論、玄思的自然天道說的路上走。

2. 儒家哲學的淨土說

儒家哲學與儒教有前面所說的異同，其對於「淨土」是如何說的呢？亦即其對儒教所說的淨土境界是如何說的呢？回答是與宗教的儒教相結合的儒家哲學對宗教的儒教的淨土說，作了義理的說明，亦即由哲學的了解上，對王者死後與天帝同在，個人本其天性以過道德的生活，而達於超現世的宗教生命而上達於天、知天與天帝同在，死後與祖先同在的淨土說作了義理的說明。孔子、孟子、荀子、大學、中庸、易傳的作者，兩漢的儒者及其後的儒者，皆表示如此的說明。他們皆持守宗教神性義的天道說，[26] 皆信奉神性義的天帝和相信有神靈界。

如前面所說的，宋以後的儒者，則以玄思的自然天道去代替宗教神性義的天道，以氣化的屈伸去說鬼神，由此所表達的儒家哲學的「淨土」說，即不再以人生的究極所在是上達於天、知天與天帝同在，人死後亦不是與祖先同在一靈界中，而是以其由玄思想像而為說的無極、太極、陰陽、理氣、形上形下、體用一元，顯微無間說，「宇宙即吾心，吾心即宇宙」說，「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」說，去說宇宙人生的究極所在，而對此所在「原始要終」以求知「死生之說」，而以「存吾順事，歿吾寧也」，「此心光明」作為其哲學的「淨土」所在說。

(二) 道家哲學的淨土說

1. 道家哲學與道教

從歷史性的發展上說道家哲學與道教，不是先有道教後有道家哲學，而是先有道家哲學後有道教。但以前面所說黑格爾的說法去說，此並不是「智慧女神的鷹」的反常表現，先展翅起飛然後暮色才隨之而降臨，而是此鷹於一暮色蒼然中飛翔之後，再於另一暮色蒼然中飛翔，亦即道家哲學先

有相應於為儒家哲學所扶翼的儒教的神性義的天道、鬼神說的離異性的表現——以玄思自然義的天道、鬼神說去代替神性義的天道、鬼神說的表現，在東漢天師道、太平道興起後，再成為道教的宗教哲學，而扶翼道教。如前面論述道教時所說的老子成為道教的教主，《道德經》成為道教的聖經。

2. 道家哲學的淨土說

道家哲學的淨土說可純由老莊哲學去說。由此去說，其淨土——人生究極的歸向所在，依老子的《道德經》去說，即為「道」、「無」；依莊子的內七篇去說，即為「道」、「無待」。

老子由「道」、「無」所表達道的淨土，是哲學性的淨土，不是宗教性的淨土。此淨土是由哲學性的致虛極、守靜篤，而至於萬物並作吾以觀其復，絕聖棄智，絕仁棄義，為道日損，損之又損，而至於無為，無為而無不為而見到，而不是由宗教性的信仰，皈依、持戒，守律修行而見到。莊子由「無」、「無待」所表達的淨土，亦是由哲學性的乘天地之正，御六氣之辯以至逍遙無待，嗒焉喪偶，去除成心與物無對，以至道通為一而見到。依老子，見到所說淨土的人即成為神人，而長生久視；依莊子，見到所說的淨土人，即成為真人，而由「與人為徒」而至「與天為徒」。所說的神人、真人，為道家哲學性的神人、真人，而不是道教宗教性的神人，真人—神仙。

老莊哲學性的人生究極淨土說，於與前面所說的與道教相結合而成宗教性的淨土說外，其哲學性的說法，一直為其後中國士大夫階層的人仕所嚮往，魏晉名士玄學家如此，宋代的士大夫亦多如此。蘇東坡〈前赤壁賦〉所說的「寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟，哀吾生之須臾，羨長江之無窮，挾飛仙以遨遊，抱明月而長終」即表示了所說的嚮往。

四、簡說柏拉圖、亞里士多德、康德、存在主義哲學的淨土說

(一) 柏拉圖的淨土說

1. 柏拉圖哲學與基督教

從前面所說哲學後於宗教而出現的歷史性的先後去說，柏拉圖哲學與基督教二者沒有所說的歷史性的先後的關係。其關係是否如道家哲學與道教的關係一樣呢？亦不即是如此。道家哲學與道教的關係是在同一歷史文化中的表現，柏拉圖哲學與基督教的關係則不是如此，而是前者為希臘的歷史文化的表現，後者為希伯萊的歷史文化的表現。

柏拉圖哲學與基督教沒有所說歷史性的先後關係。但其與希臘的奧菲斯教（Orphism）則有如此的關係。但柏拉圖哲學並未與奧菲斯教相結合而成為其宗教哲學，而是在希臘哲學與基督教相交匯後而成為基督教的宗教哲學，以扶翼基督教。此「成為」由四世紀的奧古斯丁（St. Augustin）去表達。

從現代的了解去說，柏拉圖哲學與基督教相結合後，基督教的信仰、啟示說即不僅為一宗教性的說法，而同時有了哲學性的說明。此亦即人依理性的了解，而為說的哲學與人由宗教的期待與嚮往而為說的宗教互為結合；哲學為宗教的究極所在作義理的說明，宗教為哲學所說明的究極義理的落實所在。

奧古斯丁本柏拉圖、新柏拉圖的哲學而說基督教，而建立了基督教的宗教哲學，其宗教性的說法，以「淨土」信念去說，不離前面所說的基督的淨土說而為說，其哲學性的說法則為後面所要說的柏拉圖哲學的說法。

2. 柏拉圖哲學的淨土說

柏拉圖在其系統哲學中將其前代由宗教而為說的神靈界與人間世，說成為由哲學而為說的理型

界與感覺界；以前者為真實，後者為不真實；前者為由理性思辯而為說的對象，後者為感官知覺而為說的對象；前者為永恆不變的，後者為變動不居的。柏拉圖曾分辨人與其他生物的不同；前者以生命活動為區別，後者以理性靈魂為區別。柏拉圖以為只有人才有理性的靈魂，其他生物沒有理性的靈魂。人是有理性的靈魂的生物，人是理性的動物。人是理性的動物，人可本其理性的了解而見到宇宙的真實為何。為人理性的了解所見到的宇宙即為理型界。理型界是宇宙的真实所在，感覺界則不是。人在見到所說的真實，即要求至於此真實。依柏拉圖，此「至於」不是別的至於，而即為由哲學的了解去觀照此永恆存在的理型界真實，而不為變動不居的感覺所困惑。此理型界的真實即為柏拉圖哲學中的淨土。

柏拉圖亦有人的靈魂先於肉身而存在，人死後其靈魂不朽、上帝為最高的理型和上帝的睿智說，由此而表現了其哲學與宗教的結合；並由此而說人的最後歸向為與上帝同在於一永恆的世界中。但此亦是從哲學的了解去說，而不是由宗教的皈依去說。以「淨土」去說，此亦是哲學的淨土說，而不是宗教的「淨土」說。

(二)亞里士多德哲學的淨土說

1.亞里士多德哲學與基督教

亞里士多德哲學與基督教在有關歷史性的先後上，與前面所說柏拉圖與基督教的關係相同。二者都是在希臘哲學與基督教相交匯後而成為基督教的宗教哲學，以扶翼基督教。奧古斯丁為前一「成為」的表達者，多瑪斯（St. Thomas Aquinas）為後一「成為」的表達者。

多瑪斯以亞里士多德哲學說基督教，而建立了於奧古斯丁以柏拉圖、新柏拉圖哲學說基督教的宗教哲學之外的另一基督教宗教哲學。其宗教性的說法，以「淨土」信念去說，如奧古斯丁一樣，不離開前面所說的基督教的淨土說而為說。其哲學性的說法即為後面所要說的亞里士多德哲學的說法。

2.亞里士多德哲學的淨土說

亞里士多德為柏拉圖的學生，但他建立了一不同於其師柏拉圖理型論的系統哲學。過去的西方哲學史家多稱他的系統哲學為形式論。但現代西方哲學史家哥皮斯頓（F. Copleston）以存有論稱謂他的系統哲學。我個人以為後一稱謂較為得當。所謂存有論的系統哲學是依本體屬性的模式用十範疇、四因、形式質料、潛能現實等基本概念去說我們所在的自然宇宙為何。此一「為何說」可僅限於對自然宇宙的說明上。但亞氏不限於所說的說明上，而是由所說的說明，亦即由對自然宇宙作存有性的說明而由「存有」而說「超越」。亦即由以十範疇的第一範疇「本體」去說自然宇宙各別個體存有為何，而超越肯定了一不動的本體（immovable substance）；由四因的動力因去說自然宇宙的存有為何而超越肯定了第一動力因；由四因的形式因去說自然宇宙的存有為何而超越肯定了純形式因；由四因的目的因去說自然宇宙的存有為何，而超越肯定了究竟的目的因；由以形式、質料去說宇宙的存有為何，而超越肯定了純形式；由潛能、現實去說自然宇宙的存有為何，而超越肯定了純現實。亞里士多德並以所說的「不動的本體」為「不動的動者」亦為「思想的思想」（thought of thought），亦為「上帝」（God）。

亞里士多德以所說由存有而說的超越的「不動的本體」、「第一動力因」、「純形式因」、「究竟的目的因」、「純形式」、「純現實」、「不動的動者」、「思想的思想」、「上帝」為存有的究極所在，為哲學了解的究竟所在。以淨土去說，此「所在」即為亞里士多德哲學的淨土。人要「至於」此淨土，依亞里士多德，要由哲學的了解，哲學的觀照（contemplation）去「至於」，而不是由宗教的信仰，宗教的皈依去達到。

(三) 康德哲學的淨土說

康德哲學不是如前面所說的柏拉圖哲學或亞里士多德哲學一樣，與基督教相結合而成為基督教的宗教哲學。康德的哲學沒有如此的結合。但雖沒有如此的結合，其哲學的淨土說則有與基督教相關連的地方，此即其設定上帝的存在去表達他的淨土說。

康德的哲學是批判的系統哲學，由批判在其前的西方哲學而建立。此批判的系統哲學亦於現實世界之上肯定了一超現實世界；對於現實世界的說明主要表現於他的《純粹理性的批判》中，對於超現實世界的肯定主要表現於他的《實踐理性的批判》中。

他如何由他的純理的批判而說明現實世界呢？簡單地說，於純理的批判中他以對現實世界的了解要依人的感性、知性、理性的功能表現而為說。感性的主要功能表現在其以先驗的時空直覺形式去接納感官的給與；知性的主要功能表現在其以先驗的知性範疇統攝感官的給與於其下而作知識建立的判斷；理性的主要功能表現在其規範人的了解於所建立的知識中，而不溢出。現實世界即為依所說的表現而建立的知識而了解的世界。

康德以為我們要說現實世界為何，只能依所建立的知識去說。但他於依所建立的知識而說現實世界為何之外，亦說於可知的現實世界之後有可思而不可知的本體——物自身，可知的現實世界僅為物自身的呈現。亦即物自身使現實世界不斷呈現而為人所知。

康德由可知與不可知的區別而於現實世界之後說本體界，以本體界作為現實世界不斷呈現的所在，若以此與在其前為休謨所主的純現象主義去說，此為康德哲學與休謨哲學的不同一主要所在。但此「所在」只表現了一種消極的理論意義，而沒有積極性的意義。為要表現積極性的意義，康德乃於他的《實踐理性的批判》中另有表現。此「另有表現」不是如純理一樣只由實然的是(is)的問題而為說，而由應然的應該(ought to be)如何而為說，亦即由道德的如何完成而為說。由此康德乃有「自由意志」、「靈魂不朽」、「上帝存在」的設定。由自由意志的設定以說人可超出現實世界因果串系的鏈鎖，而有自動、自覺的道德行為；由靈魂不朽的設定以說人的生命不限於現世中，而可超現世；人於現世不能完成的道德行為，可以由超現世的生命去完成；由上帝存在的設定以保證人的道德行為與人的幸福相配合。現世人生的福與德常相反，有德的人不一定有福，超現世的人生則不是如此，而是有德的人一定有福，但此不是人所能做主的，而是上帝使其如此。此如此為福德兼備的究極所在。此所在為人最高、最後的嚮往與期待。此嚮往期待即為康德哲學的淨土所在。人要達於此所在，不是如柏拉圖哲學或亞里士多德哲學所說由哲學的了解、觀照去達於，而是依人道德理性的要求和由道德的實踐去達於。

(四) 存在主義的淨土說

曾有現代的基督教（新教）神學家，嘗試以存在主義去說基督教。[\[27\]](#) 但他們只是嘗試去說而並未由此而建立新的基督宗教哲學，以扶翼基督教。

存在主義的創始者為十九世紀丹麥的哲學家祁克果。繼祁克果之後，於二十世紀出現了雅斯培、海德格、馬塞爾、沙特、布伯、田立克、卡繆等存在主義哲學家。此等哲學家在如何講存在主義上彼此有所不同，但皆以人的存在為先在，以人的具體了解、主觀感受、個人的特殊存在問題為核心。此與前面所說的柏拉圖、亞里士多德、康德由抽象、客觀、普遍的概念去說哲學很不相同。存在主義者並以西方傳統哲學、西方傳統文化是人物不分、以人為物、使人物化的傳統；人生活於此傳統中見到的是茫茫的物質世界，蒼蒼的科學人生，而見不到人的真實存在。

存在主義的開創者祁克果，特別重視人的主觀性、特殊性、具體性的存在感受。他以哲學與人的生命存在不可分。真正表現人的生命存在的為人的意志與信念，而不是理性與經驗。在人的生命

歷程中，人由一階級的生命存在而跳躍至另一階段的生命存在：由美學階段而跳躍至倫理階段，由倫理階段而跳躍至宗教階段。此是人由意志、信念（而不是由理性、經驗）而來的生命表現。宗教階段即為人生存在最後的嚮往與期待的所在。此所在亦即為祁克果的存在主義的「淨土」所在。

雅斯培是第一個用「存在主義」一詞以說祁克果的哲學的現代哲學家。他對祁克果的哲學與西方傳統哲學的不同表達了理論性的分辨。但他並不從祁克果意志與信念的表現去說人生三階段存在，而是以人是一永無止境的旅行者去說人生存在。

人是一永無止境的旅行者，世界是迷茫的世界，人生充滿了困惑。但人不能停止其永無止境的生命旅途，不要在迷茫的世界、困惑的人生中失落其自己。人要於人的永無止境的生命旅途中尋找其真正的生命存在、人的自己——人的存在自身（being as such），尋求生命的最後所在（the last horizon of encompassing）。此尋求不能由傳統哲學所說概念性的了解去尋求，而要由認識、覺知人的生命存在（existenz）去尋求。於此尋求中人會見到迷茫的世界、困惑的人生的究極所在，此所在為超越的真實、為上帝，亦即為雅斯培存在主義的淨土。

（於祁克果、雅斯培之外，其他的存在主義者對於淨土亦皆有所說，但限於篇幅不再多及了。）

五、簡說宗教與哲學之所以未能有共同的淨土說

（一）宗教之所以未能有共同的淨土說

淨土說不僅為佛教諸宗派所同有，亦為儒教、道教、基督教所同有。但此一「同有」說是從現代學術性的了解去說的，過去並不是如此說。不但過去不是如此說，現在亦尚有不是如此說的。我們或要問，從現代學術性的了解去說，淨土說既為諸宗所同有，為甚麼於過去和現在都有不如此說的呢？對於此一問題，可簡單地作如後的回答。

1. 宗教雖皆本人的宗教嚮往期待而為說，但其不離其所在的歷史文化而建立。由此而建立的宗教，其宗教體制、宗教儀文、規律常與其所在的歷史文化相關連，而表現為一定模式的宗教。此一定模式的宗教在其未與「不離其歷史文化而為說」的不同模式宗教交往時，其所著重的僅為自己的說法。以淨土信念去說，其只著重自己的淨土說，而不著重、甚至不知有其他不同模式的宗教的淨土說，由此各宗教即未能有「共同」的淨土說。

因「不離其所在的歷史文化而為說」的宗教，在其發展經過一定階段之後，若能超出其所在的歷史文化而不為其所限，即向普世的宗教路上走。佛教、基督教即是如此，道教是否亦如此有不同的說法；儒教在過去因與中國的君主政制相結合，是否亦如此亦有不同的說法。

超出其所在的歷史文化而為說向普世宗教的路上走的宗教，更表現了宗教為人的宗教的意義。但其對所說的「共同」淨土說，仍多有限制，而只著重自己的說法，甚至仍以自己的說法為唯一的說法，而未能注意及其「唯一的說法」的唯一是相對的唯一而不是絕對的唯一。

2. 前面所說未能有「共同」的淨土說，是就不同的宗教而說的。至於同一宗教的不同派別則不是如此，而是常有「共同」的說法，只是在如何說此「共同」的說法彼此有所不同而已。因「如何說」有所不同，即有由此「有所不同」而相互排斥，以己的「如何說」為真，別人的「如何說」為不真，自己的派別為真的派別——真教，別的派別為不真的派別——不是真教；己的派別為純，別的派別為不純；自己的派別為圓教，別的派別為別教的說法。佛教與基督教的不同派別皆有所說的「真」與「不真」、「真教」與「不是真教」說，儒教則有純與不純說。至於圓與別則為佛教的說法，並以此去判教。

同一宗教的不同派別既有所說的互相排斥，其「共同」的淨土信念即不受重視；其所著重的是

彼此的「異」而不是彼此的「同」。

(二) 哲學之所以未能有共同的淨土說

宗教未能有「共同」的淨土說，哲學如宗教一樣亦未能有「共同」的淨土說。此所說的哲學是肯定現世——存有而又肯定超現世——超越的系統哲學。如前面所說的中國的儒家哲學、道家哲學，西方的柏拉圖哲學、亞里士多德哲學、康德哲學、存在主義哲學，而不是只說現世而不說超現世的哲學，如中國的氣化的自然主義，西方的原子論、機械論、唯物論等。我們或者亦會問，為甚麼肯定現世又肯定超現世的系統哲學未能有「共同」的淨土說呢？對此一問題的簡單回答是：

1. 肯定現世與超現世的不同系統哲學，如不同的宗教一樣，亦不離其所在的歷史文化而為說，而以其「為說」即為哲學義理之所在，而未能注意及可以有不同「不離其所在的歷史文化而為說」的系統哲學；以淨土去說所說不同系統哲學的超現世，其所表現的即為不同的淨土說，而未能有「共同」的淨土說。

2. 系統哲學多依某一中心觀念而建立，而以其所建立的去說宇宙人生、形而下形而上、現世超現世，而以其說是唯一的，而未能注意及依不同中心觀念而建立的系統哲學，有不同的宇宙人生、形而下形而上、現世超現世說。以淨土去說其所謂的淨土說亦只是一模式的說法，而不是唯一的說法。但其以其說是唯一的說法，故未能有「共同」的淨土說。

3. 系統的哲學家多以為宇宙人生、形而下形而上、現世超現世依一定的道、理、理型、形式、本體、絕對的精神、或無限心而表現，而各以其所說的表現為哲學的睿智所見，此所見即為宇宙人生的究極所在，以淨土去說此所在，即為究極的淨土說，而未能注意及宇宙人生的究極所在，究極的淨土說，並不一定依所說的表現而表現，而可以另有表現，亦即所有哲學家的「究極所在」表現說、淨土說，只是一種說法，皆是依人的究極的期待與嚮往而有的說法，宇宙人生的究極所在為何，究極的淨土為何，並不能確定。但雖不能確定，仍可有各種說法，而各種說法可以彼此匯通。但所說系統的哲學並未能如此了解，故未能有共同的淨土說。

六、結語

宗教表達了「淨土」信念，哲學表達了「淨土」說。宗教有不同的淨土信念；哲學亦有不同的淨土說；對於不同宗教的淨土信念可以匯通；對於不同哲學的淨土說可互相說明。過去與現在的宗教或哲學雖尚多未能有如此的表現，但將來應會有如此的表現。

無哲學的宗教（無宗教哲學的宗教）在對其所主的教義的說明上勢難有哲理性的表達，並可能有誤以邪說為正道的迷感。無宗教與其配合的哲學，其所說的人生究極所在、淨土說，將僅限於哲學的說法上，或只是一種玄思想像的說法，而難以落實於人生現實的生活行為上，並限於少數人的了解中，而與大多數的人不相干。

宗教是人的宗教，哲學是人的哲學。宗教與哲學要互為配合。此配合於過去已有，現在亦有，將來亦會有，並可能有更好的配合表現，以引導社會人生由現世而至於超現世——由染污的世界而至於淨土的世界。

[1] 此為太虛法師的說法。見釋印順講《淨土新論》（香港：正聞學社，1951年）頁1。

[2] 引自憨山的〈醒世歌〉（香港：法航精舍，福慧寺印行）

- [3]) 現代物理學家海森堡(Heisenberg)有「測不準原理」說；實驗主義哲學家詹姆士(William James)和杜威(John Dewey)有宇宙不斷創新說。
- [4]) 《大乘起信論》解釋分：「顯示正義者，依一心有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。」
- [5]) 此散見於牟宗三先生所發表的書文中，於此不擬詳引。
- [6]) 參看李杜著《中國古代天道思想論》附篇，〈由牟宗三先生的「客觀的了解與中國文化之再造」而評及其道德的形而上學〉，(台北：藍燈文化事業公司，1992年)頁193~272。
- [7]) 《六祖壇經·般若品》。
- [8]) 同上，〈自序品〉。
- [9]) 同上。
- [10]) 同上，〈般若品〉。
- [11]) 同上。
- [12]) 同上。
- [13]) 同上，〈決疑品〉。
- [14]) 參看李杜著《中國古代天道思想論》第5章、第6章；另參看李杜著〈由哲學的了解去說宗教的人世說與出世說〉《哲學與文化》23卷第7期，(1996年7月)頁1765~1775。
- [15]) 參看李杜著〈儒學與儒教〉(第四屆當代新儒學國際學術會議論文稿，1996年12月)頁1~24。
- [16]) 參看李杜著《中西哲學思想中的天道與上帝》甲部，第2章(台北：聯經出版事業公司，1978年11月初版，1991年5月第6次印行)頁33。
- [17]) 參看《禮記》祭義篇。
- [18]) 參看李杜著《中國古代天道思想論》第5章。
- [19]) 參看李杜著《中西哲學思想中的天道與上帝》甲部，第7章和第8章。
- [20]) 參看《老子》第1章。
- [21]) 此經現收存於《正統道藏》第21冊，太平部，(藝文印書館印行)。
- [22]) 此「有所不同」是由道教以在其前的老莊哲學作為其宗教哲學上說的。若以後世對道教的解釋去說則不是如此。
- [23]) 引自 F. Copleston "A History of Philosophy", vol.VII (London: Burns and Oates Limited, 1963) p.215.
- [24]) 現今在台灣的新興宗教即多是所說的「亦有不是如此者」，但其詳細情形於此不擬多說。
- [25]) 張載，《正蒙》動物篇；《中庸》「子曰：鬼神之為德，其盛矣乎。」句朱子注。
- [26]) 參看李杜著〈周濂溪天道說的繼承與發展及其局限性述評〉第2節「簡說濂溪之前神性義的天道說」《華岡文科學報》第31期，1997年3月。
- [27]) 如 Karl Barth, Rudolf K. Bultsman, Fritz Buri 即是如此。參看 Ernst Breisach, "Introduction to Modern Existentialism" 'The Religious Existentialists' (New York: Grove Press, Inc. 1962)

人間淨土的達成

林崇安

(國立中央大學教授)

提要

本文先探討人間淨土的意義，此中指出：人間淨土必須要有淨化心靈的方法被人們實踐著，因而在人間就可以達到滅苦的標的，故有別於一般的人天善趣；也就是說，在人間淨土中，除了奉行人天善趣的五戒十善外，必須要有定與慧的具體修持方法。然而，在今日複雜而多樣的文化、社會、宗教背景下，要如何達成人間淨土呢？本文指出能夠契合大眾的修持方法必須(1)普遍性——任何人皆可採納，(2)連續性——任何時間皆可適用，(3)直接性——要能對症下藥，直接趨入實相，合乎科學，可以立竿見影。在今日科技時代，有什麼契機的修持方法滿足上述的要求呢？文中指出，釋尊當年所教導的直接觀察身心實相的緣起法門便是一個非常適宜的方法：以安那般那（入出息念）直接觀察自己氣息的實相來修定，以毗婆舍那（內觀）直接觀察自己身心五蘊交互作用的實相來修慧。在這種定慧的具體實踐下，人人皆可自淨其意。在「心淨則國土淨」的原理下，人間淨土自然可以達成。文中最後，以阿育王時期的印度為例，來說明人間淨土。

關鍵詞：1.人間淨土 2.安那般那 3.毗婆舍那（內觀） 4.阿育王時期

一、人間淨土的意義

什麼是人間淨土呢？人間是指以人類為主的整個生活共同圈，此中至少包含了「六道」中的人類及畜生；所活動的範圍，則廣及整個太陽系，此中包含了地球、海洋、大氣以及太空。因此，人間有「有情世間」及「器世間」二部分，這二部分是息息相關的。淨土是指奉行正法的樂土；一般所熟知的淨土有(1)阿彌陀佛的極樂世界（西方淨土），(2)藥師琉璃光如來的淨琉璃世界（東方淨土），(3)彌勒菩薩的兜率淨土。這些淨土的一個特色是大眾奉行著正法，不斷地淨化心靈。因此，「人間淨土」的實現，便是以人類為主的整個生活共同圈中，要奉行著正法，過著安詳和諧的生活。為何要奉行正法，才算淨土呢？因為唯有實踐正法才能使眾生之心清淨，心淨之後則國土淨。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。[1]

由此可知，只要依循著「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」的佛法原則，將自心淨化，則眾生之間相處和諧，整個環境也跟著瀟灑著安詳的氣氛。因此，人間淨土的達成，必須有淨化心靈的正法被人們實踐著，人們在人間就可以達成滅苦的標的，而不須往生他方淨土後才達成；由此也可看出「人間淨土」有別於一般的「人天善趣」；在人間淨土中，除了奉行人天善趣的五戒十善外，必須要有具體的滅苦方法被人們實踐著。人間淨土的達成，與正法的實踐，其實具有相同的內涵。然而，什麼才是正法的內涵及特色呢？這就要好好地檢視一下。

二、正法的內涵及特色

正法與非法的區別，在《雜阿含經》中，佛陀說：

有非法、是法。諦聽、善思，當為汝說。何等為非法、是法？調邪見非法，正見是法；乃至邪定非法，正定是法。[2]

此處指出正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八聖道支是「法」。而邪

見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定則是「非法」。因此，正法的內涵不外是八聖道。八聖道又可歸納為戒律、禪定及智慧三學。這些正法有何特色呢？在《雜阿含經》912 經中，佛陀對王頂聚落主說：

聚落主！如此現法、永離熾然、不待時節、親近涅槃、即此現身、緣自覺知者，為八聖道：正見乃至正定。[\[3\]](#)

此處佛陀指出正法（八聖道）有六個特色，這六個特色在《瑜伽師地論》中，玄奘法師譯作（1）現見、（2）無熾然、（3）應時、（4）引導、（5）唯此見、（6）內所證。在《雜阿含經》215 經則稱作（1）現見法、（2）滅熾然、（3）不待時、（4）正向、（5）即此見、（6）緣自覺[\[4\]](#)。《瑜伽師地論》卷 90 解釋這六個特色如下：

當知八聖支道法最勝、無罪，謂於現法煩惱有無，善分別故，名為「現見」。能令煩惱得離繫故，名「無熾然」。若行、若住、若坐、若臥，一切時中皆可修習，易修習故，名為「應時」。導涅槃故，名為「引導」。不共一切諸外道故，名「唯此見」。遠離信他、欣樂、行相周遍尋思、隨聞所起、見審察忍，唯自證故，名「內所證」[\[5\]](#)

此中，可看出正法的特色必須如下：

（一）現見（現法）：於此時此刻就可看出煩惱的有無，也就是說，在修習正法後，自己的煩惱在此世就明顯地由有而無，不斷地減少，並不須等到臨終或來世才看出來。這種直接而顯著的效果，是正法的一個特色。

（二）無熾然：在修習正法後，必然可以達到煩惱的完全去除；去除之後，不會再生出。這是正法的一個直接效果。

（三）應時（不待時節）：正法的修習，不待時節的限制，任何時候，行住坐臥中都可修習，因而可以連續地淨化身心。

（四）引導（正向、親近涅槃）：修習正法，必可一路走向滅苦的標的，其效果必會呈現。

（五）唯此見（即此見）：一直走向滅苦的這條道路，是由佛陀所發現，是一條適用於全人類的法則，就猶如牛頓發現萬有引力定律，愛因斯坦發現相對論一樣，這都是唯一而獨特的發現，所發現的是自然的法則。依循著正法才能走向涅槃，這是自然的法則、一個普遍的法則。

（六）內所證（緣自覺）：依正法走向涅槃的這條道路，必須由各人親身體驗，而所體驗到的也必然是相同的，有其普遍性，就猶如做化學實驗、物理實驗，依據相同的原則，就會得出相同的結果，有其普遍性。

因此，要想達成人間淨土，人們所遵循的正法，必須滿足（1）普遍性：任何人皆可採納，皆可親身體驗，（2）連續性：任何時間皆可適用，（3）直接性：能夠針對標的前進，立竿見影，有其實效，且此世就可看到效果。這種開放的觀點，佛陀在《大般涅槃經》中即明白地說出來：

阿難！我所說之法，於內於外悉無區別。阿難！如來所說之法，於弟子是無隱秘、握拳不放。[\[6\]](#)

此處指出正法是公開的，對於內道、外道都是可以適用的；佛陀對一切眾生都視如己子，毫無保留地將正法傳給他們。在經上也可以處處看到佛陀對不同教派的人士開示沒有隱秘的正法，他們依之實踐也都得到了滅苦的相同標的。

三、正法的實踐

在今日複雜而多樣的文化、社會、宗教背景下，要如何達成人間淨土呢？前面已指出能夠契合大眾的修持方法必須具有普遍性（任何人皆可採納）、連續性（任何時候皆可修習）、直接性（此

世就有具體的效果），而佛陀當年所教導的正法，便合乎這些要求。但由於時代的演變，佛陀滅後不同宗派間的相互衝擊，佛法中修定、修慧的方法也變得混雜不清了，因此，《毗尼母經》卷 3 說：初百歲中，有解脫堅固法，安住於此中，悉能達解義。第二百歲中，復有堅固定。第三百歲中，持戒亦不毀。第四百歲中，有能多聞者。第五百歲中，復有能布施。從是如來法，念念中漸減。[\[7\]](#)

因此，佛法中的戒定慧三學，在佛滅後，修慧、修定的方法依次失落。幸好三藏經文猶在，可供我們在今日依據正法的特色，找出實踐正法的方法。正法的內容，不外是八聖道。八聖道中的正語、正業、正命屬於戒學。正精進、正念、正定屬於定學。正思惟、正見屬於慧學。因此，正法的內容，不出戒定慧三學。以下就三學來探討正法的實踐：

(一)戒學

戒學是有關道德生活的規範，但有不同層次的標準。首先，是消極地遵守不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒（及不吸食麻醉品）等五戒。而後經由禪定的訓練後，禪修者將警覺到這些外在的殺生、偷盜等行為是來自內心的貪、瞋、癡，每當自己生起貪、瞋、癡的心理時，首先傷害到的就是自己，因此，將道德規範的標準要求做到十善：離殺生、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離粗惡語、離離間語、離雜穢語、離貪、離瞋、離邪見。最後，經由禪定與智慧的訓練後，將心中的煩惱不淨逐漸清除，這時候高層次的道德生活才能達成，此時積極地行善、布施、護生，同時並沒有我相、人相、眾生相。由此可知，戒學固然是定學與慧學的基礎，但要達成圓滿的戒學，又非有定學與慧學配合不可。所以在實踐正法的道上，三學必須是整體地實行，也就是說，在日常生活中要不斷地奉行八聖道。但要如何使定學與慧學結合到日常生活當中呢？這就要仔細檢察修定與修慧的法門是否合乎普遍性、連續性、直接性。

(二)定學

釋尊當年所教導的修定法門，先有「不淨觀」教諸比丘，使之厭離愛欲，命終至少得生天上。依據《善見律毗婆沙》卷 10 的解說，不淨觀是配合五百比丘的宿業果報而開示出來的[\[8\]](#)。其後，釋尊便以「安那般那念」（入出息念）作為修定的基本法門，《雜阿含經》802 經說：當修安那般那念。若比丘修習安那般那念，多修習者，得身止息及心止息，有覺有觀寂滅，純一明分想修習滿足。[\[9\]](#)

經由修習「入出息念」，可以得到身心輕安，並令尋伺（即覺觀）悉皆靜息。而要如何修「入出息念」呢？南傳《大念住經》說：盤腿而坐，端正身體，把注意力放在嘴巴周圍的區域，保持覺知，覺知呼吸時氣息的出入情況。入息長時，他清楚了知：我入息長。入息短時，他清楚了知：我入息短。出息長時，他清楚了知：我出息長。出息短時，他清楚了知：我出息短。[\[10\]](#)

因此，在修習入出息念時，便是觀察自己鼻孔入處氣息的自然進出，對呼吸的長短了了分明，不被妄想所中斷。由於呼吸是時時伴隨著自己，因此人人時時可皆觀察它的出入，以它作為觀察的對象最為方便易行，且在觀察中，只是單純地觀察，而不人為地加上想像、觀想、數字，只是直接覺察呼吸當下的實相，由此可觀察到呼吸粗細與心中煩惱的關連：每當煩惱（貪瞋等）一起，呼吸就變粗，並可發現當下自己就受著折磨。因此，不斷地觀察自己呼吸的實相，心就能不斷地專注，並且覺知到自己的貪瞋習性。為了滅除貪瞋的習性，就要進入修慧。在修定時，以呼吸作觀察的對象，可適用到任何一個人，宗教與非宗教的人士皆可適用，因而有其甚普遍性；且何時何地皆可觀察，因而有其連續性。所觀照的對象是一具體的現象，而不是想像中的東西，是落在當下的實相上，有其直接性，因而不易落入自我暗示等歧途。將這種觀察實相的覺知力提昇後，便可直接用去

觀照身心五蘊的實相而步入修慧。

(三)慧學

釋尊當年所教導的修慧法門，以「毗婆舍那」（內觀）直接觀察自己身心五蘊的實相，《雜阿含經》中明確地指出要直接觀察自己的五蘊，舉例如下：

當觀色無常，如是觀者，則為正見；正見者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見；……[11]色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所，如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我即非我所，如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，我說是等解脫於生老病死、憂悲惱苦。[12]

諸比丘！我於五受陰，不如實知味是味、患是患、離是離者，我於諸天若魔若梵、沙門婆羅門、天人眾中，不脫、不離、不出、永住顛倒，不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。諸比丘！我以如實知五受陰，味是味、患是患、離是離，我於諸天若魔若梵、沙門婆羅門、天人眾中，以脫、以離、以出、永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提。[13]

以上三段經文，明顯地指出要直接觀察五取蘊（五受陰）本身的無常、苦、非我；如是觀察才是正見、真實正觀。釋尊更指出要如實知「五取蘊」的愛味、過患、出離才能成佛（得無上正等正覺）。在身心五蘊的運作過程中，對於五蘊中的「受蘊」要給予特別的重視，因此經上又說：於眼正觀無常，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受：若苦、若樂、不苦不樂，彼亦正觀無我。如是乃至意觸因緣生受：若苦、若樂、不苦不樂，彼亦正觀無我。比丘！如是知、如是見，次第我見斷、無我見生。[14]

以我於諸受、受集、受滅、受集道跡、受滅道跡、受味、受患、受離如實知故，於諸天世間魔梵、沙門婆羅門、天人眾中，為脫、為出、為脫諸顛倒，得阿耨多羅三藐三菩提。[15]

以上指出在根境接觸下，產生了苦受、樂受、不苦不樂受，對這些受在緣起過程中的集、滅，以及味、患、離等要如實知，如此才可以滅除我見而成佛。故知佛法中的慧學，要以照見五蘊的無常、無我為其入手處，且要以受蘊為一要點。在這個直觀的過程中，遠離想像、臆測、幻想，只是如實地觀察當下的身心實相。

由於所觀察的身心五蘊是大眾所共通的，因而修慧時，以每人的五蘊或受蘊作自己直接觀察的對象，是人人皆易於採納的，合乎普遍性。如果以某一神祇或咒音作對象，就有了宗派之分；如果只以理性去思考無常、無我，則只是落在「思所成慧」的層面上，而未進入體驗實相的「修所成慧」。

由於每人各有其五蘊，因此，在任何時刻都可以用來照見其無常、無我的性質，也就是說，任何時刻都可以用來修習自己的智慧，不斷地警覺到自己身心的無常、無我，因而，合乎連續性。

由於每人的煩惱都是來自對自己身心的執著，現在直接以身心五蘊作觀照的對象，在禪定的配合下，看清身心五蘊的無常、無我，因此是對症下藥，直接趨入實相，可以收到立竿見影的效果，因而，合乎直接性。

在今日的科學時代，注重觀察與實事求是，因此釋尊當年所提出的直接觀察自己身心五蘊的方法，是非常契機的。每人不斷地去觀察自己身心的實相，不落入幻想與想像，必可看清自己無常、無我的特性，從而去除了我執，淨化了心靈，這便是「自淨其意」最直截了當的路徑。將合乎上述戒定慧三學的正法推行開來，必可達成人間淨土。

四、阿育王施行正法的實例

將正法推展開來，並使大眾過著安詳和諧的生活，並不是遙不可及的夢想，我們可以由阿育王時期所刻的石柱上的記載，來了解印度阿育王在佛滅後二百多年成功地施行正法的情形。

阿育王在位的年代約為西元前 268 年到 231 年，其名字在石訓上稱作「天所親王」。他將「正法」勒令刻於印度各地岩石或石柱上，是為了使庶民奉行正法。今先探討他所施行的「正法」具有什麼內容，茲摘錄石訓如下[16]：

- (1)我之禮敬與皈依佛法僧三寶如何，諸大德當有目共睹，知曉一切。諸大德乎！佛陀所述說者，皆屬真言善語。我嘗思之，我人欲使真實的「正法」永存人世，須有其行法步驟。我敢為諸大德前而言曰：凡所有僧尼，對於下列正法要點，宜沈思諦觀，歷久不懈。[1]篤守戒律，[2]高尚生活，.....[7]研究佛陀對羅怛羅所訓有關虛妄之事。在家男女信士對於經論宜研究而回向。
- (2)庶民在其疾病，或其子女婚嫁，或於分娩，或出外旅行之時，施行種種禮拜，在此等或相似之節日，庶民舉行極多之禮拜或祭祀，尤其婦女所施行之各種不同禮拜，實庸俗而毫無意義在也。.....另一方面，若舉行與「正法」有關之禮儀，則其結果必善。所謂與「正法」有關之禮儀，係包括善待奴僕，尊敬長輩，愛護生物。
- (3)凡為官吏者，不能以公正之心處理民事，實因下列意向所致：瞋恚、怒恨、兇惡、輕率過急、缺乏忍耐、懶惰與疲勞。因此，汝等宜勿染及上述惡習。
- (4)人能履行正法，功德無量。惟正法所含容者如何？正法具有甚多之德行，如慈悲、自由、誠實與真純等。
- (5)凡人對於世事應作如是觀：「暴行、作惡、憤怒、瞋恚，皆足以導致我人人入於罪惡之途。我人應於上述情慾之發生而潔身自愛。」人人應深思諦觀，我作善行不但為此一世，且顧及來世也。
- (6)(6)我嘗思及，所謂正法作業與正法履行，乃包括慈悲、自由、真實、純淨、雍容與善等項。更企求此等德行，被大眾所善用。

由上列訓文中，可明顯看出阿育王所推行的正法便是佛陀所教導的八聖道，也就是「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」。對於婚嫁、疾病、節日所舉辦的習俗祭祀，認為毫無意義，這點也是合乎釋尊當年的觀點。阿育王推行正法是廣及各階層、各宗派，由下列石訓可以看出：

- (1)今者，我頒佈此一公告，旨在不論貧富之人，宜為「正法」奮力以赴；即居於域外之民，亦當知曉實踐，永恆不懈。我所希望者，庶民對於「正法」之實踐宏揚，與時俱進，能有加倍之效。
- (2)凡各宗教教徒應當知曉：天所親王所注重者，在於「正法」能在各宗教階層發揚起來。
- (3)我嘗思及，如何使人民獲得歡愉，不論彼等為我之親屬，或居於附城及邊疆地區之人，其唯一之道，祇有實行正法，才能使眾人獲得歡愉。我乃依此而行，永遠為之。依同樣之方法，我細觀所有各階級人民，亦唯有實行正法，方得快樂。此外，我對所有各宗各教，無不同樣禮敬之。
- (4)(4)我將正法在人民社會施行，依持下列二種方法：一即依據正法作種種限制，一即依據正法道理而宏揚之。惟前者效果有限，後者效果殊大。

上列石訓中指出，正法要施行到各種階層，甚至各種宗教，這也明白顯示「正法」必須是具有普遍性的，是人人皆願意接受的，且實行之後必會得到快樂。阿育王所施行的正法有二部份，一部分是使人民遵守法規（Dhammani yamani）是消極性地遵守正法的約束，例如不殺生；一部分是積極地實踐正法的禪修（Nijhatiya）[17]，因而能主動愛護生物。所以說「前者效果有限，後者效果殊大」。由於阿育王也推展了正法的第二部分，使印度各地充滿安詳與和諧的氣氛，石訓上說：

- (1)因天所親王告示「正法」之實施，過去數百年以來，以天車天象與夫地獄火燒、天庭快樂所示

於人民而未獲效果者，今則人民停止殺生、愛護動物、孝順父母、禮敬尊長。

(2)天所親王不僅在其本土內獲得以「正法」服人的目的，而且遠在邊疆以外之地，如安諦約伽所統治之耶婆那，與夫在耶婆那以外，杜羅摩耶、安諦基尼、摩伽、阿黎陀羅四王所統治之地，再向南如拘陀、邦地及多摩羅泊尼所居之地，皆被「正法」所降伏。

(3)在我即位後二十六年述此有關正法之訓：我人若非篤愛正法，嚴於自制，尊老敬賢，畏懼罪惡與夫熱心從事正法之履行，則實難獲得今生與來世之歡愉生活。誠然，因我之篤信正法與愛慕正法，所有人民對於崇尚正法，亦日漸加多矣。政府中，上中下級官吏亦遵奉正法並履行與正法有關之職責，進而使他人亦同樣為之。

阿育王推行正法的實效，由上列訓文可以明顯地看出來，除了印度本土之外，其鄰國也都奉行正法。而正法之所以能被奉行，實因其普遍性——能被各宗派的人所接受，及其直接性——能得到此刻心靈的淨化，獲得立竿見影的效果。由此也可看出，真正的「正法」必須不落入宗教外表的各種儀式、祭祀，只有超越這些形像的執著，才能為各種教派所接受。阿育王之能推展正法成功，主因在於正法是以淨化內心為實質的內容，而不在外表的儀式及門戶之見，其次則在於「正法官」的協助推動，石訓上記載著：

(1)在我加冕後之第十三年間，乃設置「正法官」之位置。此等「正法官」掌理在各宗教中建立正法，宏揚正法，以及對於皈依正法之耶婆尼人、東波迦人、乾陀羅人、羅須梨伽人、貝多耶尼人，暨居於帝國西陲之人民等，注意其福利事業。正法官等不但負賤民階級、商賈農民之福利事業，而且對於婆羅門族、皇族等亦然。

(2)駐於帝國邊境之正法官，自亦同樣履行前述之職責。彼等應守之官規，為依正法而治民，依正法而執行法律，依正法使民樂，依正法而護人民。

(3)所有正法官之職責，在使出家禪修之士與夫在家信士，有所獲益。同時正法官之職務，亦兼及各宗教事務。我曾經規定若干正法官應專門負責僧伽事務；若干正法官則負責婆羅門與阿耆毗伽教團事務；又有些正法官則專負耆那教教務；其餘則負其他各宗各教事務。

(4)為了人民之如何履行正法，我曾建立石柱，將訓文鐫刻其中，並委派正法官，掌理正法弘揚事宜，此外更將正法公佈之。

由上列訓文可以看出，阿育王以「正法官」來推行正法，使出家眾及在家眾接受這超越宗教的正法，並且獲得實際的利益，由此可以看出，政治家們都必須奉行正法，才易達成人間淨土。經由阿育王的推展正法，其效果明顯地澤及印度及其鄰國。這個事實，在《善見律毗婆沙》卷二中也有所記載[18]：

(1)(1)末闍提至罽賓、撻陀羅國中，為諸人民說《讀譬喻經》，說已八萬眾生即得道果，千人出家。

(2)摩訶提婆至摩醯娑慢陀羅國，至已為說《天使經》；說竟四萬人得道果，皆悉隨出家。

(3)勒棄多往婆那婆私國，於虛空中而坐，坐已為說《無始經》，說已六萬人得天眼，七千人出家。

(4)曇無德往阿波蘭多國，到已為諸人民說《火聚譬經》，說已令人歡喜，三萬人得天眼，令服甘露法，從刹利種男女，各一千人出家，如是佛法流布。

(5)摩訶曇無德往至摩訶勒吒國，到已為說《摩訶那羅陀迦葉本生經》，說已八萬四千人得道，三千人出家，如是佛法流通。

(6)摩訶勒棄多往與那世界，到已為說《迦羅摩經》，說已與那世界國七萬三千人得道果，千人出家。

(7)末示摩、迦葉、提婆純毗、帝須、提婆往雪山邊，到已說《初轉法輪經》，說法已，八億人得道。大德五人，各到一國教化，五千人出家，如是佛法流通雪山邊。

(8)須那迦、鬱多羅至金地國，為人民說《梵網經》，說已六萬人皆得道果，復有受三歸五戒者，三千五百人為比丘僧，一千五百人為比丘尼。

(9)(9)摩哂陀、鬱帝夜、參婆樓、拔陀至師子國，為天愛帝須王及大眾說《咒羅訶象譬經》、《餓鬼本生經》等，多人得道及出家。

由於正法是放之四海皆準的，因此阿育王所派遣的末闍提、摩訶提婆等大德到鄰國後，當地的人民都接受了正法。由於阿育王推展正法的成功，使我們相信人間淨土是可以達成的。由阿育王的眾多石訓中，我們也可以清楚地知道，在佛滅二三十年時，只有「正法」而沒有大小乘之分；在正法中，沒有儀式、祭祀這些表相之事，而只是重在不斷地「自淨其意」。在正法五百年之後，種種觀想、想像的技巧加在正法修定修慧的法門上，結果，正法的普遍性、直接性便日漸喪失了；步入像法、末法時期後，印度本土便不再有正法了。今日，只要再重新推展釋尊當年所教導的「正法」，必可在人間建立起淨土來，因為畢竟正法是一個普遍的真理，只要依之實行必可得出相同的效果。

五、結 語

由前述阿育王的實例，我們可以看出要達成人間淨土，必須推行符合「正法」的禪修：

(1)以五戒為戒律的基礎，

(2)以單純地觀察自己的呼吸來修定，

(3)以觀察自身感受的生滅無常來修慧，不斷地「自淨其意」。

在今日注重觀測及效率的科學時代，只要社會團體積極地在各地區推動上述之禪修方法，人人將注意力移到自己的身心上，作單純而深入的觀察，如實地體驗無常、無我的真理，那麼，一個充滿安詳與和諧的淨土，自然就會呈現出來。

[1]) 《雜阿含經論會編》(以下簡稱《會編》)，印順法師編，正聞出版社，上冊 71 頁，1983 年。

[2]) 《會編》中冊 387 頁。

[3]) 《會編》下冊 596 頁。

[4]) 《會編》上冊 264 頁。

[5]) 《會編》上冊 264 頁。

[6]) 《漢譯南傳大藏經》〈長部經典二〉第 7 冊，51 頁，元亨寺妙林出版社，1984 年。

[7]) 《佛教大藏經》34 冊 682 頁，佛教出版社，1978 年。

[8]) 《佛教大藏經》34 冊 563 頁，佛教出版社，1978 年。

[9]) 《會編》中冊 412 頁。

[10]) 《內觀》5、6 期，依巴利文《大念住經》譯出，1997 年。

[11]) 《會編》上冊 2 頁。

[12]) 《會編》上冊 13 頁。

[13]) 《會編》上冊 18 頁。

[14] 《會編》上冊 249 頁。

[15] 《會編》中冊 202 頁。

[16] 以下引用的阿育王石訓，見《阿育王及其石訓》，周祥光譯，收在《現代佛學大系》23 冊，彌勒出版社，1983 年。

[17] Asoka and Vipassana, R. Panth, The Buddha Exhibiton Magazine, World Buddhist Cultural Foundation, 1988.

[18] 《佛教大藏經》34 冊 470～477 頁，佛教出版社，1978 年。

佛法的人間性與現實性

楊郁文

(中華佛學研究所副研究員)

提要

一、為了完成人格，需要作「證」自覺、覺他、覺行圓滿——成佛；為了成佛，需要學習佛所實「行」的道法——學佛；為了學佛，需要了「解」佛所開示的法門——佛學；為了佛學，需要「信」受佛所說法——佛法；為了佛法之信、解、行、證，需要親近善士、聽聞正法、內正思惟、法次法向、見法涅槃。

《阿含》的「佛法」提供了建設「人間淨土」的藍圖，經營和樂「當代社會」的根本方法；要「了解佛法」，「隨念佛法功德」，「信受佛法」，「依法奉行」乃至「圓滿佛法」。

二、要了解、把握「佛法」：1.首先需要體會佛陀說法之原則：(1)凡有所說法必有使聞法者得其義利，(2)儘可能使聞法者可愛、可意其語，(3)從不說違反真理、實相之語。2.佛陀以法說、義說、法次法說，使弟子得法饒益、義饒益、梵行饒益。3.說法之終極目標在於為調伏弟子令其自得究竟安穩、涅槃。

三、佛陀開示「六念法門」，使弟子培植佛法的善根、信根；以「依法不依人」之觀點，「念法」的重要性當為每一位佛教徒所關切。應當隨念佛法之功德：由世尊所善說之法是「現見的、即時的、來見的、導引的、諸識者各自當知」。

四、佛法以人類為本，比之於諸天，人類有其特勝。有情雖處「五濁」，依緣生、滅，皆可淨化。認識人間、了解淨土，建設人間淨土，是為諸佛之常法；「佛法」能圓滿之。

五、現代機械化的工業、服務性為主的後工業，乃至國際性的資訊工業社會，物質生活條件在改變，社會組織形態在變化，然而做人的道理及原則不變，靈性的需求及人格的圓滿並無差別。「佛法」相應與「現代社會」，能教化現代人，醫治「病的現代社會」。出離世俗漏習的賢人、聖者，內存無量的慈、悲、喜、捨四等心，外以善巧布施、愛語、利行、同事四攝法，攝受教導眾生；則人間得以淨化，人人過著安和樂利的生活。這是最理想又實際可實現的真、善、美的現代社會。

關鍵詞：1.佛法 2.說法 3.念法 4.現法 5.人間 6.五濁 7.清淨道

一、「佛法」

為了完成人格，需要作「證」自覺、覺他、覺行圓滿——成佛；為了成佛，需要學習佛所實「行」的道法——學佛；為了學佛，需要了「解」佛所開示的法門——佛學；為了佛學，需要「信」受佛所說法——佛法；為了佛法之信、解、行、證，需要親近善士、聽聞正法、內正思惟、法次法向、見法涅槃。[\[1\]](#) 唯有開法眼，部分見法涅槃者，得三結斷，參預聖流——成為入流者；此後，修習淡薄貪、瞋、癡——成為一來者，斷除五下分結——成為不來者，乃至五上分結盡，自己由聲聞道完成覺悟——成為三菩提的正覺者。[\[2\]](#) 繼續福、慧雙修，學習開覺其他有緣眾生，乃至覺、行圓滿——成就阿耨多羅三藐三菩提，而莊嚴淨土，成熟有情世間。以上，是筆者所信受、了解、奉行而願證成的「佛法」。

《阿含》所說「佛法」多義，有廣、有狹。諸如：

「佛」所覺悟的「法性」——緣起法——是最狹義的佛法，未開法眼的凡夫難見、難知的佛法；[\[3\]](#)

「佛」所覺知的「法相」——意境法[4]——是最廣義的佛法，不具慧眼的愚癡者，難於如實知見；[5]

「佛」所開示的「法語、法義」——文義法——是一般人所了解、所指稱的佛法；[6]

「佛」所勸導的「法依」——歸依法——是一般人忽視、不實行的佛法；[7]

「佛」所賜與的「法施」——甘露法、涅槃法——是四雙八輩聖人受益的佛法。[8]

「佛」所修成的「法身」——五分法身——是佛陀自受益的佛法。[9]

為響應佛學會議的主題「人間淨土與現代社會」，即以《阿含》的「佛法」提供建設「人間淨土」的藍圖，經營和樂「當代社會」的根本方法——需要具足「了解佛法」，「隨念佛法功德」，「信受佛法」，「依法奉行」乃至「圓滿佛法」。然而，首先所要了解的是：

二、佛陀教化的原則、方式及其終極目標

(一)佛陀教化眾生的原則

要明白、把握「佛法」，首先需要體會「佛陀的教化原則」[10]，學生跟隨老師學習，最好能掌握導師教化的通則、方式及其終極目標；能如此學習，才能究竟事功（實非事倍功半，亦非事半功倍）。如《長.17 清淨經》所示：

如來於彼過去事，若在目前，無不知見；於未來世，生於道智。(1)過去世事虛妄、不實、不足喜樂、無所利益，佛則不記；(2)或過去事有實、無可喜樂、無所利益，佛亦不記；(3)若過去事有實、可樂，而無利益，佛亦不記；(4)若過去事有實、可樂、有所利益，如來盡知，然後記之。未來、現在亦復如是。[11]

表解如下：

過去事、現在事、未來事	實	可樂	利益	佛記說
(1)(1)	—	—	—	→佛則不記說
(2)(2)	+	—	—	→佛則不記說
(3)(3)	+	+	—	→佛則不記說
(4)(4)	+	+	+	→佛則記說之！

南傳相當的《M58 Abhaya-rājakumāra-suttanta（無畏王子經）》：

(1)“Ya Tathāgato vācam jānāti abhūtaṃ ataccamaṃ anatta-samhitam, (如來知其語為不真、非實、不具義，) sā ca paresaṃ apiyā amanāpā, (又，他人對其((語))不可愛、不可意，) na taṃ Tathāgato vācam bhāsati. (如來不說此語也。)

(2).....(3).....(4).....(5).....

(6) “Yañ-ca kho Tathāgato vācam jānāti bhūtaṃ ataccamaṃ atthasamhitam, (如來知其語為真、實、具義，) sā ca paresaṃ piyā manāpā, (又，他人對其((語))可愛、可意，) tatra kālaññū Tathāgato hoti tassā vācāya veyyākaraṇāya. (於此時，如來是知適時者而記說其語也。)

Tam kissa hetu? (何以故?) Atthi rājakumāra! Tathāgatassa sattesu anukampā ti. (王子！如來於諸有情有悲愍心也！) [12]

表解如下：

狀況	Bhūtaṃ	Taccamaṃ	Atthasamhitam	Piyā	Manāpā	Veyyākaraṇa
----	--------	----------	---------------	------	--------	-------------

	真（語）	實（語）	義（語）	可 愛 （語）	可 意 （語）	記說
(1)	—	—	—	—	—	→不語
(2)	+	+	—	—	—	→不語
(3)	+	+	+	—	—	→語之！
(4)(4)	—	—	—	+	+	→不語
(5)(5)	+	+	—	+	+	→不語
(6)(6)	+	+	+	+	+	→語之！

如經文所示，釋尊說法之第一原則是：凡有所說法，必有使聞法者得其義利。第二原則是：所說法儘可能使聞法者可愛、可意其語；對其有義利然而忠言逆耳者亦說之。第三原則是：從不說違反真理、違背實相之虛妄、不實之法語。又，《雜 404 申怨林經》如此說明：

爾時，世尊與諸大眾到申怨林，坐樹下；爾時，世尊手把樹葉，告諸比丘：「此手中葉為多耶？大林樹葉為多？」比丘白佛：「世尊手中樹葉甚少，彼大林中樹葉無量，百千億萬倍，乃至算數，譬類不可為比。」（世尊言：）「如是，諸比丘！我成等正覺自所見法，為人定說者，如手中樹葉；所以者何？彼法義饒益、法饒益、梵行饒益，明、慧、正覺、向於涅槃。如大林樹葉，如我成等正覺自知正法，所不說者亦復如是。」[\[13\]](#)

佛陀為阿耨多羅三藐三菩提（*anuttara-sammā-sambodhi* 無上等正覺）之現正覺者（*abhisambuddha*），[\[14\]](#) 全名宜為阿耨多羅三藐三佛陀（*anuttara-sammā-sambuddha* 無上等正覺者）。釋尊五眼[\[15\]](#) 所對境界為凡夫所不可思議[\[16\]](#)，佛所知、所見為無量、無有邊際、非算數所及；釋尊四十五年間為眾生所開示之三藏、九分教、十二部經，為數亦難計。然而，佛不得已，在《申怨林經》以譬喻表示佛所知正法而不曾說者與所說正法之比例為：整座樹林之樹葉量與一把掌樹葉量相比。更值得注意者，釋尊為人決定說法者：「彼法義饒益、法饒益、梵行饒益，明、慧、正覺、向於涅槃。」南傳相當的《S.56,31 *Simsapā*（申怨樹((經))）》經句如下：

Etam hi bhikkhave atthasamhitam, etam ādibrahmacariya-kam, etam nibbidāya nibbānāya viragāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati.（諸比丘！斯（（余所說法））實是義相應，斯是梵行之初，斯乃導致厭患、離貪、滅盡、寂止、證智、正覺、涅槃也。）[\[17\]](#)

(二) 佛陀教化眾生的方式

吾人如果對「佛陀教化的方式」[\[18\]](#) 加以了解：從佛之「(1)法說」如實知，則得「法饒益」；從佛之「(2)義說」如實解，則獲「義饒益」；從整個道次第之「(3)法次法說」如實而行，則逮得「梵行饒益」。換句話說：以佛法之聞、思、修、證，開法眼，清淨聖慧眼，具足「聖、出世間的正見」；由此正見，開導「聖、出世間的正志」——厭患有漏；依此正見、正志，策勵「聖、出世間的正行」——正語、正業、正命、正方便、正念、正定」；藉此「聖、出世間的八支道——三無漏學」導致厭患、離貪、滅盡、寂止、證智、正覺、涅槃。

(三) 佛陀教化眾生的終極目標

「涅槃」為「佛陀教化眾生的終極目標」。如《雜 110 薩遮經》釋尊為火種居士所說：世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安隱、令得無畏、調伏寂靜、究竟涅槃；世尊為涅槃故，為弟子說法。[\[19\]](#)

發展中的佛教（阿毘曇、大乘、祕密大乘佛法）對涅槃容或有歧義，早期佛法中，尊者舍利弗對涅槃之義說如下：

閻浮車問：「舍利弗！謂涅槃者，云何為涅槃？」

舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」

復問：「舍利弗！有道、有向修習、多修習得涅槃耶？」

舍利弗言：「有，謂八正道——正見……乃至正定。」[\[20\]](#)

釋尊更開示「涅槃」為「無為法」之同義語：

爾時，世尊告諸比丘：「當為汝說無為法，及無為道跡，諦聽、善思！」

「云何無為法？」

「謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是無為法。」

「云何為無為道跡？」

「謂八聖道分——正見、正志（麗本誤作：「智」；宋、元、明三本誤作：「止」）正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是名無為道跡。」……如無為，如是難見、不動、不屈、不死、無漏、覆蔭、洲渚、濟渡、依止、擁護、不流轉、離熾焰、離燒然、流通、清涼、微妙、安隱、無病、無所有、涅槃，亦如是說。[\[21\]](#)

吾人可以了知涅槃為三乘同修「聖、出世間八正道」之成果，作證「無為法」的道果。

(1)所謂「無為」，義同「無漏、不動、不屈、無病、不死、無所有、不流轉、離熾焰、離燒然、難見」，屬「遮詮」修習佛法的究竟功德，指出聖人的身、心狀態是「沒有漏的作為」，「沒有漏的生、住、異、滅」，「沒有漏的生、老、病、死」；所謂「涅槃」，指示滅盡「一切有漏的感染、惡業、苦報」，並非「灰身滅智」，如釋尊在菩提樹下即證完滿的「般涅槃」。(2)若以「表詮」修習佛法的究竟功德，則以「覆蔭、洲渚、濟渡、依止、擁護、流通、清涼、微妙、安隱」詮說之。[\[22\]](#)

人間淨土之建立，需要推行聖、出世間八正道——涅槃道，使人心淨化無染，身、心沒有十惡業的活動，沒有有漏的疾病及生死；身、心與環境互動——「隨其心淨，則國土淨。」人人能由學習佛法，清淨聖慧眼，現觀緣起性、無常性、有漏苦性、無我性、無生性等，滅盡貪、瞋、癡；以無貪、無瞋、無癡之無漏的十善業道生活。「內」具慈無量、悲無量、喜無量、捨無量——四等心，「外」以布施、愛語、利行、同事——四攝事，維繫人（有情）際關係；則理想的又實際的真、善、美的現代社會可以確立。

三、「念法」

釋尊對具有善根者，說施、說戒、說生天法等等，使聞者建立正確的初步的染、淨因、果觀念；[\[23\]](#)善根具足者，則介紹佛、法、僧及聖所施設戒的功德為主的「六念」[\[24\]](#)，使弟子培植佛法的信根，成就四不壞淨。以「依法不依人」之觀點，念法的重要性，超過念佛、念僧；因此，「念法」當為每一位佛教徒所關切。

(一)法是善說

隨念佛法之功德，首先認識：釋尊一代教法，都是「善說（svākkhāta [[A>iii.285⁻¹¹\]](#)）」，經證如下：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法——初語亦善、中語亦善、後語亦善，善義、善味，純一、滿淨、清白梵行。」[\[25\]](#)

So dhammāṃ deseti: ādi kalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosana kalyāṇaṃ（彼說法：於初（（說法））

善巧、於中（（說法））善巧、於末後（（說法））亦善巧，）*sāttham savyañjanam*（有義利、有文采，）*kevalaparipuṇṇam parisuddham brahmacariya pakāseti*。（闡明全部圓滿遍淨之梵行）[26]

所謂「善說」，指所說為「善」；而佛法對「善」所下定義為——得可愛、可念、可意果為善。[27] 廣義地說，天道、人道，比對三惡趣，固然是善趣，因為屬可愛、可念、可意的果報；但，有漏的人、天脫離不了五道輪迴，於惑、業、苦三道輪轉不息，所得之善果是短暫的、低俗的、有漏的，甚至成為無明、渴愛、惡業之因素。狹義地說，以人、天身分行涅槃道，所得離欲樂、遠離樂、寂滅樂、菩提樂[28]，才是究竟可愛、可念、可意果；是如法，得以維持長久的、聖人的、無漏的，滅盡無明、渴愛、惡業，乃至解脫一切有漏的苦報。

釋尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中，初轉法輪——對四聖諦三轉十二行相——，是善說；於拘尸那竭城，本所生處娑羅園中雙樹間，瀕臨滅度時，交待遺言：「比丘！無為放逸！我以不放逸故，自致正覺，無量眾善亦由不放逸得；一切萬物無常存者，此是如來末後所說。」是善說；於其中間四十五年遊行教化，凡有所說，導向涅槃、導致涅槃，是為善說。所說「法說」得「法饒益」，「義說」得「義饒益」，「法次法說」得「梵行饒益」；是故，具足「善義、善味，純一、滿淨、清白梵行」。

復次，聲聞弟子由聽聞佛法，能生正見、正志，願成就「厭、離欲、滅盡、寂靜法」者，才是「多聞者（*bahussuta*）」。[29] 信受佛法的弟子，具正見、正志，於有漏的身、心，得以正法奉行——正語、正業、正命、正方便、正念、正定、正智——向厭、離欲、滅盡（諸漏），才是名符其實的「法次法向者（*dhammânudhamma-paṭipanna* 向法次法之修道者）」。[30] 如實次第修習佛法，即於行道過程，逮得厭、離欲、滅盡、不起諸漏、心正解脫，是名「比丘見法涅槃者（*ditṭhadhamma-nibbāna-patta bhikkhu* 現世得證涅槃的比丘）」。唯有於人間現法涅槃者，才得善利，究竟善趣。[31]

（二）法是實用

前面提到如來說法，首要為法饒益、義饒益、梵行饒益；從聞法、思法、修法，得到證實佛法應用於日常生活、宗教生活，如法者即此身、心與環境互動中斷除渴愛、轉去諸結、正慢無間等、究竟苦邊。[32] 「六念法門」之念法，雖然為「增上心學」，修心、修定之主要方法；[33] 對初學凡夫者之「增上善學」，建立善根之端正法；[34] 由內凡轉為聖者之「增上信學」，確立信根不壞，更需要如法念佛、念法、念僧、念聖所施設戒之功德，成就清淨信。[35]

唯有「四不壞淨」成就者，纔能真正地、確實地修習「三無漏學」，逮得(1)戒清淨（日常生活具足善行而無惡業）、(2)心清淨（宗教生活具足止觀等持）、(3)見清淨（生活過程中，現觀緣起性、相，現觀諸行無常性、有漏皆苦性、諸法無我性、涅槃無生性）、(4)解脫清淨（由於成為須陀洹而斷三結，成為斯陀含而貪、瞋、癡薄，成為阿那含而五下分結斷，成就阿羅漢而五上分結斷乃至諸漏盡、究竟苦邊）。[36]

由「四聖諦法門」現觀「苦」性得以透視苦因，把握一切苦報由苦因所「集」起（非自生、非他生、非自他共生、非無因生），無例外；如此，即可見「滅」苦之可能性，才會、有可能找出消滅惑、業、苦的方法——「道（聖、出世間八支道）」。

由「隨念法（*dhammam anusarati*）」而確立佛法的正見，由正見開導正志，依正見、正志策勵正行，掌握實際有效的方法於生活中；即生活而修行，藉修行而過活，可以莊嚴「人間淨土」，成熟「眾生世間」——真、善、美的聖人賢達的社會。

有關專心從事「念法」有諸多經教，例舉下：

《雜 931 經》「聖弟子念於法事：世尊法、律，現法能離生死熾然、不待時節、通達、現法〔觀察〕、緣自覺知。聖弟子如是念法者，不起貪欲〔纏、不起〕[37] 瞋恚、愚癡〔纏，其心正直，得如來正法，於如來正法得隨喜心；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，無諸罣闕，入法流水，〕乃至〔念法所熏，昇進〕涅槃。」[38]

《A 6.10 Mahānāma 經》“Puna ca param Mahānāma (復次，摩訶那摩！) ariyasāvako dhammam anussarati: (聖弟子隨念法：) ‘svākkhāto Bhagavatā dhammo (「由世尊所善說之法是) sandiṭṭhiko (現見的) akāliko (即時的) ehipassiko (來見的) opanayiko (導引的) paccattam veditabbo viññūhi’ti (諸識者各自當知的也。云云) Yasmim Mahānāma samaye ariyasāvako dhammam anussarati, (摩訶男！凡是聖弟子隨念法時，) nev’assa tasmim samaye rāgapariyuṭṭhitam cittam hoti, (即於此時，彼之心不為貪所纏、) na dosapariyuṭṭhitam cittam hoti, (心不為瞋所纏、) na mohapariyuṭṭhitam cittam hoti, (心不為痴所纏、) ujugatam ev’assa tasmim samaye cittam hoti dhammam ārabha. (即於此時，彼依((隨念))法，心與質直關聯。) Ujugatacitto kho pana Mahānāma ariyasāvako labhati atthavedam, (摩訶男！再說，心質直的聖弟子得義之信受、) labhati dhammavedam, (得法之信受，) labhati dhammūpasamhitam pāmujjam, (法饒益者得歡悅，) pamuditassa pīti jāyati, (歡悅者生喜行，) pītimanassa kāyo passambhati, (意喜者之身輕安，) passaddhakāyo sukham vediyati, (身輕安者感受樂，) sukhino cittam samādhīyati. (樂者之心等持之。)」[39]

《雜 550 經》「聖弟子念於正法——念於世尊現法律離諸熱惱、非時、通達、即於現法、緣自覺悟。——爾時，聖弟子念正法時，不起欲覺，瞋恚、害覺；如是聖弟子出染著心。何等為染著心？謂五欲功德；於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念正知，乘於直道，修習念法，正向涅槃。是名如來、應、等正覺所知所見，說第二出苦處昇於勝處，一乘道淨於眾生，離苦、惱，滅憂、悲，得如實法。」[40]

《別譯雜 187 經》「云何念法？如來所說勝妙之法，等同慶善，現在得利，及獲得證，離諸熱惱、不擇時節、能向善趣、現在開示……乃至智者自知，是名念法。」[41]

《中 128 優婆塞經》「白衣聖弟子念法——世尊善說法，必至究竟無煩、無熱，常有不移動、如是觀、如是覺、如是知。——如是念法已，若有惡欲，即便得滅；心中有不善、穢污、愁苦、憂感亦復得滅。白衣聖弟子攀緣法，心靖得喜，若有惡欲即便得滅，心中有不善、穢污、愁苦、憂感亦復得滅。」[42]

《雜 554 經》「尊者摩訶迦旃延語(訶梨聚落主)長者言：『汝當依此四不壞淨，修習六念。長者當(1)念佛功德：……。(2)念法功德：於世尊正法律——現法、離諸熱惱、非時、通達、緣自覺悟。……』」[43]

(三)念法經文「關鍵詞」義釋

1. 「善說 (svākkhāta)」佛法是善說的：參閱前已述「(一)法是善說。」[44] 《瑜伽師地論》彌勒菩薩解釋：「善說者，文義巧妙故。」〈大 30〉766c⁻¹³ 指釋尊凡有所說悉有文、有義，文、義皆巧妙導致涅槃，故曰善說。

2. 「現法 (sandiṭṭhika 現見的)」佛法是現見的、現世作證的：sandiṭṭhika [sam-ditṭhika < sam-√ dṛś] (1) 其字義為：現見的、現世的、現證的；(2) 其法義為：自己當見的 (sāmaṃ-datṭhabbo)。如《清淨道論》所云：

“‘Sandiṭṭhiko’ ti ettha pana (在此且說，所謂「現見的」，) ariyamaggo tāva attano santāne rāgādīnam abhāvaṃ karontena [ariyapuggalena] (指「聖道」是於自己相續上維持無貪(瞋、癡))等之聖人) sāmaṃ daṭṭhabbo ti SANDITTHIKO. (親自當見者，故曰：當自現見的(法))。)” [45]

(1)佛音論師認為：「現見的」指諸聖者「當親見的」是 ariyamagga (聖道)；Guṇabhadra 法師所譯《雜 931 經》相當的詞彙指的是「世尊所說法、律」，「現法(現世)能離生死熾燃者」。依據《雜 912 經》即指「八聖道」：

聚落主！為欲貪障闕故，或欲自害、或欲害他、或欲俱害，現法、後世得斯罪報——心法憂苦；瞋恚、(愚)癡所障，或欲自害、或欲害他、或欲俱害，現法、後世得斯罪報——心法憂苦。若離貪障，不欲方便自害、害他、自他俱害，不現法、後世受斯罪報，彼心、心法常受喜樂；如是，離瞋恚、愚癡障闕，不欲自害、不欲害他、自他俱害，不現法、後世受斯罪報，彼心、心法常受安樂，於現法中遠離熾然、不待時節、親近涅槃、即此現身(「現身」原文作：「身現」)、緣自覺知。聚落主！如此現法永離熾然、不待時節、親近涅槃、即此現身、緣自覺知者，為八聖道——正見……乃至正定。[46]

然而，《瑜伽師地論》分解相當之經文為「現見」及「無熾然」：

當知八聖支道法最勝無罪，謂於現法煩惱有、無，善分別故，名為「現見」；能令煩惱得離繫故，名「無熾然」。[47]

(2)佛音論師又說是以觀察智「當自己現見的」出世法：

“Navavidho pi lok’ uttaradhammo yena yena adhigato hoti, (無論哪位證得九種出世法[48]者，) tena tena para-saddhāya gantabbatam hitvā, (即彼捨斷前往信他(教))已，) paccavekkhaṇañāṇena sayam daṭṭhabbo ti SANDIHIKO. (以觀察智當見自家(正法))，故曰：當自己現見的(出世法))。)” [49]

3.「非時、不待時節(akālika 即時的)」佛音論師如是釋：

“Attano phaladānaṃ sandhāya (關於(作為出世間法之聖道修習))自己齎與(沙門)果，) nāssa kālo ti akālo; (不必多費時，謂之「非時」也；) akālo yeva akāliko. (而且，「非時」就是「即時的」。)” [50]

然彌勒菩薩在《瑜伽師地論》：(1)「攝事分」解釋為「應時」皆可修習：

若行、若住、若坐、若臥，一切時中皆可修習、易修習故，名為應時。[51]

(2)在「攝異門分」又解說為不受有漏的三世之限制：

無時者，出三世故。[52]

此二釋，顯然與佛音論師之解釋有所不同，佛道是適時、合機立刻施行，「不必經久，即時導致成效(道果)。」彌勒菩薩認為修道，任何時刻皆可修習，「無有三時——過去、未來、現在——之某時的設限，應時即可。」

釋尊說法是應時語、實語、義語、利語、法語、律語，所示道法是實際可行，而且立即有效果(道果)。不像一般事物由計畫、施行到完成，需要經歷長久的時間；也不像種植由播種、耕耘到收穫，需要配合特定的時節。依佛法斷除惑、業，是「不待時節的」，是需要當機立斷，隨順對治之緣，而即刻可證得成果，是「不費時的」。

4.「現前觀察(hipassika 來見的)[53]」佛法的「出世法」是不共外道、異學的實際有用的法寶，值得推廣——「來吧！(ehi [eti 之 imper.]) 看吧！(passa [passati 之 imper.])」這樣

廣為宣揚的。佛音論師有如是釋：

“Ehi, passa imam dhamman ti (「來吧！看此法吧！」云云) evaṃ pavattaṃ ehi-passa-vidhaṃ arahatī ti EHIPASSIKO. (值得如是宣說：「來吧！看吧！」如此言說故，謂「來見的」。) Kasmā pan’ esa taṃ vidhiṃ arahatī ti? (然則，何故此(出世法)) 值得如此言「來吧！看吧！」耶?) Vijjamānattā (現實存在故，) parisuddhattā ca. (又，遍淨故也。)” [54]

「現前觀察」在《雜 215 經》作：「即此見」為‘ehipassika’之意譯。對此句，《瑜伽師地論》有二說：「不共一切諸外道故，名『唯此見』。」〈大 30〉811a⁸f. 「『難見』者，天等趣中不可見。」〈大 30〉766c⁻¹¹f. 顯然，彌勒菩薩有不同的見解，認為根機不合之眾外道、諸天，難如實知、如實見佛所說法。

佛法應用於生活上，解脫惑、業、苦，是實際可行而究竟有功效的；並非催眠暗示、幻術轉移情結、藥物麻醉身心，而得短暫的「假解脫」。依聖、出世間八支道，成就九出世法，實踐而得實證身、心遍淨；如此實存、實用的法寶，是值得來看的！當現前觀察的！

5. 「通達 (opāyika 導引的)」道法通達道果。佛音論師如此解釋：

(1)“Upanetabbo [grd.] ti opāyiko. (必須引起的，故曰導引的。)” [55]

指出世法——四向、四果及涅槃——是應當引生的；果法及涅槃是由道法「導致的成果」。

(2)“Upaneyyo [opt.] eva opāyiko. (能引起的，故曰導引的。)” [56]

指聖道——聖、出世間八支道——是能引生聖果；聖、出世間八支道，是通達道果及涅槃的「導引的方法」。彌勒菩薩同此說。[57]

6. 「(諸識者)緣自覺知 (paccattaṃ veditabbo viññūhi 諸識者各自當知的)」出世間道及出世間果法為諸開法眼、清淨聖慧眼，得三菩提者各自證知的。佛音論師如是釋：

Paccattaṃ veditabbo viññūhī ti (所謂：「諸識者各自當知的。’) sabbehi pi ugghaṭṭitaññū-adihi viññūhi (指一切睿智之識者) attani attani veditabbo: (各各自己應當知道：)——bhavito me maggo, (余已修習道也，) adhigataṃ phalaṃ (已得道果也，) sacchikhatto nirodho ti. (已作證滅盡(貪、瞋、癡、一切諸漏))也。) [58]

「諸識者緣自覺知」彌勒菩薩如是釋：

遠離信他、欣樂、行相周遍尋思、隨聞所起、見審諦忍，唯自證故，名內所證。(攝事分) [59]
內自所證者，唯信他(……)等不能證故；諸有智者，為學、無學。(攝異門分) [60]

彌勒菩薩指「諸識者 (viññūhi)」是學人及無學者，亦即成就四沙門果之聖人，他們對佛法並非唯有依隨聞、依愛好、依信經典、依說者堪能——聞量——，以邏輯、以方法學——比量——，以行相遍尋、以見審諦忍——凡夫意識現量——；是以正確的般若慧如實知、如實見佛法。凡夫之聞量、比量、現量，都可能有心識之「非量——不正確的度量」；聖人之般若慧所證知者，雖然經「聞、思、修」，不離「聞量、比量、現量」，然無「非量」之有漏的心識存在。

(四)隨念佛法

能根據「念法」之法說、義說，隨時、順機、合宜地憶念佛法功德、了解佛法功德、掌握佛法功德、開發佛法功德、成就佛法功德，則「五陰世間(個人與環境)」清淨無染，以及「有情世間(社會人際關係)」安和樂利；即此現世、當下可完成。不必期待於難把握的來生，祈求到達難為現在六根所觸對的他方世界，才完成聞、思、修、證佛法的功德。

四、「人間淨土」

認識人間、了解淨土，建設人間淨土，是為諸佛之常法。

(一)「人間」與「天上」的比較

1.「人間」

「人間」有歧義，暫時界說為：五道（或六趣）之一的人類，其身、心以及身、心活動的時間與空間，名曰「人間」，或曰「人世間」。《雜 210 經》指出：

莫 樂 莫 苦 ！ 所 以 者 何 ？
有「六觸入處地獄」，眾生生彼地獄中者，眼所見不可愛色，不見可愛色；見不可念色，不見可念色；見不善色，不見善色。以是因緣故，一向受憂苦。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意識法……有「六觸入處天」，有眾生生彼處者，眼見可愛，不見不可愛；見可念色，非不可念色；見善色，非不善色；以是因緣故，一向長受喜樂。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意所識法……〔亦復如是〕。

[61]

比較上舉經文，地獄趣之眾生六觸皆不可愛、不可念、不善六外處，而一向受苦；天趣之眾生六觸皆可愛、可念、善六外處，而一向受樂。我們可以推斷「六觸入處人間」，眾生生彼人中者，眼所見或可愛、或不可愛、或可不可愛色；見或可念、或不可念、或可不可念色；或見善色、或見不善色、或見善不善色。以是因緣故，或受喜樂、或受憂苦、或受不苦不樂。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意識法……或受喜樂、或受憂苦、或受不苦不樂。此說明「非一向受憂苦、非一向受喜樂，亦苦、亦樂、亦不苦不樂的範疇」，即是佛法的「人間」。

《長 30 世記經》指出閻浮提——人類居處——人之殊勝：

佛告比丘：「閻浮提人有三事勝拘耶尼人。何等為三？一者、勇猛強記，能造業行；二者、勇猛強記，勤修梵行；三者、勇猛強記，佛出其土。以此三事勝拘耶尼。……閻浮提人亦以上三事勝忉利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。」[62]

印順導師據此，在《佛法概論》第三章「有情——人類為本的佛法」歸納出「人類的特勝」；

[63] 今筆者表解如下：

- | | | |
|----------------|--------|--------|
| (1)環境——有苦、有樂—— | 人的環境—— | 知苦、厭苦 |
| (2)慚愧心——去惡、行善 | | 梵行勝——情 |
| (3)智慧——解脫苦 | 人的特勝 | 憶念勝——知 |
| (4)堅忍——達至善 | | 勇猛勝——意 |

2.「天上」

異學外道皆以天為嚮往之處；事實上，人間反為諸天的善處，為何如此？如《增一阿含經》所開示：

一比丘白世尊言：「三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？」世尊告曰：「人間於天則是善處。得善利者生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚、髮，以信堅固出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。」[64]

而且，天為「八難」[65]之一。如經所說：

如來出現世時，廣演法教〔得至涅槃，如來之所行；〕然此眾生在長壽天上，不聞（佛法）、不睹（如來），是謂第四之難也。[66]

所謂「難」，指如來出現人世間，廣演法教得至涅槃，得成無上等正覺；而眾生難（𑖀𑖩𑖪）得見佛、聞法、修道、解脫，永處災難（𑖀𑖩𑖪）之中。所以正信佛法的聖弟子，應當不嚮往「天上」一向受樂，而處於與佛法「非時不會合（akkhaṇa asamaya）的世間」。何況釋尊特別提醒：比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣，於如來（法）得出家為善利，而得三達；所以然者，諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故比丘，於此命終當（*勿）生天上。」爾時，彼丘白世尊：「云何比丘當生善趣？」世尊告曰：「涅槃者即是比丘善趣。汝今比丘當求方便得至涅槃。如是比丘當作是學。」[67]

廣義地說：人趣為「善趣」；狹義地說：於人間聞、思、修、證佛法，作證涅槃，為「究竟善趣」。是故，「即人身修成佛果，即人間莊嚴淨土、成熟眾生。」當為與釋尊本懷相應。

(二)「淨土」與「穢土」的分別

淨土法門之經典，指出「淨土」境界是無惑、業、苦，究竟清淨安樂；相對於淨土之環境，往往以充滿惑、業、苦之「五濁」稱呼記述。早期佛法，有敘述由九淨勤支、十正行成就涅槃清淨安穩，為身、心究竟樂住之境界；並無施設「淨土」一詞，然而「五濁」名相已出現在經典中。由「五濁」之認識，或可了解「淨土——無五濁」之意含。

1.「五濁（穢土）」

命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁等五種濁之名相，早就出現於《雜阿含 906 經》及《別譯雜阿含 121 經》；可是南傳相應部相當的《Saddhammapaṭirūpaka（像法（經））並沒有提到「五濁」。《雜阿含 906 經》在九分教，屬「記說」之體裁，比「修多羅」及「祇夜」後出之經教，不在「原始相應阿含」之內。北傳在此後結集《雜阿含經》時，收入有關「五濁」與釋尊「多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」，以及佛法之「相似像法」出現於世等等說法。「五濁」本為描述眾生心態及生存環境的惡化，有此五濁之眾生，惡法增長、善法退減；因此，佛為諸弟子多施設戒條，而弟子不喜歡依學處修習。如經曰：

尊者摩訶迦葉……白佛言：「世尊！何因、何緣世尊先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂習學；今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學？」佛言：「如是，迦葉！命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁眾生，善法退減故，大師為諸聲聞多制禁戒，少樂習學。迦葉！譬如劫欲壞時，真寶未滅，有諸相似偽寶出於世間。偽寶出已，真寶則沒。如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生；相似像法出世間已，正法則滅。」[68]

五濁之中主要為「見濁、煩惱濁、眾生濁」，說明惡弟子身、心混濁，邪見、煩惱漏習雜染；因此，惡法增長、善法退減、少樂習學，更使佛正法也不能久住。《別雜 121 經》中內容，可能成為發展中佛教解釋「三濁」的內容。

迦葉！當知譬如海中所有船舫，多載眾寶，船必沈沒；如來教法亦復如是，以漸滅沒。如來正法不因地沒，亦非水、火、風之所壞，若我法中生於惡欲行、惡威儀，成就眾惡；法，言非法；非法，言法；非是毘尼，說言毘尼；犯，說非犯；非犯，說犯；輕罪，說重；重罪，說輕。如斯之事出於世者，皆由像法句、味相似，令佛正法漸漸滅沒。

迦葉！當知有五因緣能令法滅，一切咸共，忘失章句，善法退轉。何等為五？(1)不恭敬佛、不尊重佛、不供養佛、不能至心歸命於佛，然復依止佛法而住。(2)不敬法、不尊重法、不供養法，於正法中不能至心，然依法住。(3)不恭敬戒、不尊重戒、不供養戒、不能至心持所受戒，然依戒住。(4)不恭敬教授、不尊重教授、不供養教授、不能至心向教授者，以不恭敬、尊重、供養亦不至心向教授故，然復依此教授而住。(5)於同梵行佛所讚者，不恭敬、不尊重、不供養、不能至心禮拜

問訊，然猶依彼而得安住。迦葉以此上來五因緣故，能令正法漸漸滅沒、衰退、忘失。[\[69\]](#)

上引經中所說「我法中生於惡欲行、惡威儀，成就眾惡。」屬「煩惱濁」，由思惑而造作諸惡業。「法，言非法；非法，言法；非是毘尼，說言毘尼；犯，說非犯；非犯，說犯；輕罪，說重；重罪，說輕。」屬「見濁」，不具正見，而邪見橫生。「不恭敬、不尊重、不供養佛、法、僧、戒、教授者，不能至心歸命於佛、法、僧、戒、教授者，然復依止佛、法、僧、戒、教授者而住。」屬「眾生濁」，眾生不具正信、不尊重說法者、不能奉行正法，然以相似像法之邪見橫行。

「劫濁、命濁」與「三中劫」及壽命減少有關。如《世記經·三中劫品》所示：

佛告比丘：「有三中劫，何等為三？一名、刀兵劫，二名、穀貴劫，三名、疾疫劫。云何為刀兵劫？此世間人本壽四萬歲，其後稍減壽二萬歲，其後復減壽萬歲，轉壽千歲、轉壽五百歲、轉壽三百歲、二百歲，如今人壽於百歲少出多減，其後人壽稍減當壽十歲。[\[70\]](#)

成、住、壞、空之世界，在滅劫之時期，「三中劫」發生之後，已進入「劫濁」——很長時間，有情世間乃至器世間處於汙染不淨之環境；大部分的人類壽命減少到一百歲以下，則得「命濁」之名。

2. 「淨土」

《阿含》以「五濁」稱呼眾生——五濁眾生（《佛說七佛經》〈大 1〉p.150c），指身、心不清淨者之心態為主，兼指住於壞劫而壽命漸短之時、空；《悲華經》以「五濁」稱呼世間為「五濁惡世」（〈大 3〉p.199b）或「五濁世界」（〈大 3〉p.194a），泛指一切有情，處於五濁充滿的世間。整個器世間處於壞劫之變化（劫濁），人類平均壽命處於滅劫（命濁），這兩種情況，具有龐雜的因素所成，人力是難以改變。知、情、意之雜染，邪見、惡情、歹意凡夫難改，可是賢聖者能使之淨化。亦即人類身、心所起「見濁、煩惱濁、眾生濁」可以清除，祇要人人依「聖、出世間八支道」「十法行」「人間淨土」可以實現。有一人具足十法行，其人即生活於清淨境界，其人之「五陰世間」是處於清淨國土；二人、三人……百……千……萬……無量、無數人行之，皆處於清淨境界，如是眾人之「有情世間」即是「人間淨土」。釋尊一代教法，就是教化「見濁、煩惱濁、眾生濁」者，使彼等清淨，無濁染；主要經教，依法數略舉為例：

(1)「一乘道（一行道）淨諸眾生」——以四念處為首，八支聖道為終的三十七菩提分法次第修習：

爾時，世尊告諸比丘：「有一乘道淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？（於）身（隨）身觀念處，受、心、（於）法（隨）法觀念處。」[\[71\]](#)

(2)「二淨法護世間」——慚及愧——美好的感情及良心：

有二淨法能護世間，何等為二？所謂慚、愧。[\[72\]](#)

(3)「三種離熾然清淨超出道」——戒、定、慧三無漏學：

三種離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生、離憂悲、越苦惱、得真如法；何等為三？如是：(1)聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想，受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。離車長者！是名如來、應、等正覺說，所知、所見說離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生、滅苦惱、越憂悲、得真如法。(2)……如是淨戒具足，離欲、惡、不善法，……乃至第四禪具足住。(3)……於此苦聖諦如實知、此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知；具足如是智慧，心業更不造，宿業漸已斷，得現正法離諸熾然，不待時節，通達現見，生自覺智。離車！是名如來、應、等正覺所知、所見，說第三離熾然清淨超出，以一乘道淨眾生離苦惱、滅憂悲、得如實法。[\[73\]](#)

(4)「七因七緣眾生清淨」——七菩提支（七覺分）：

無畏白佛：「瞿曇！何因、何緣眾生清淨？」佛告無畏：「若婆羅門有一(1)勝念決定成就，久時所作、久時所說能隨憶念，當於爾時習念覺支；修念覺已，念覺滿足。(2)念覺滿足已，則於(法)選擇、分別、思惟，爾時擇法覺支修習；修擇法覺支已，擇法覺支滿足。(3)彼選擇、分別、思量法已，則精進、方便精進覺支，於此修習；修精進覺支已，精進覺支滿足。(4)彼精進、方便已，則歡喜生，離諸食想，修喜覺支；修喜覺支已，則喜覺支滿足。(5)喜覺支滿足已，身、心猗息，則修猗覺支；修猗覺支已，猗覺(支)滿足。(6)身猗息已(擬作：猗覺支滿足已)，則愛(擬作：受)樂；愛(受)樂已，心定，則修定覺支；修定覺支已，定覺滿足。(7)定覺滿足已，貪、憂滅，則捨心生，修捨覺支；修捨覺支已，捨覺支滿足。如是，無畏！此因、此緣，眾生清淨。」[74]

(5)「〔八〕無上清淨道」——聖、出世間八支道：

(1)正見者為清淨道，正見修習、多修習，斷貪欲、斷瞋恚、斷愚癡。若婆羅門貪欲永斷，瞋恚、愚癡永斷，一切煩惱永斷，是名無上清淨。(2)正志.....(3)正語.....(4)正業.....(5)正命.....(6)正方便.....(7)正念.....(8)正定是名清淨道.....正定修習、多修習已，斷貪欲、斷瞋恚、斷愚癡，若婆羅門貪欲永斷，瞋恚、愚癡永斷，一切煩惱永斷，是名無上清淨。[75]

(6)「(得清淨)十善業道」——無漏的十善業：

何等為白、白報，乃至執以不執亦得清淨？謂有人(1)不殺生、離殺生，捨刀杖，慚愧、悲念一切眾生。(2)不偷盜、遠離偷盜，與者取、不與不取，淨心不貪。(3)離於邪淫，若父母護.....乃至授一花鬘者，悉不強干起於邪淫。(4)離於妄語、審諦實說。(5)遠離兩舌，不傳此向彼、傳彼向此，共相破壞；離者令和，和者隨喜。(6)遠離惡口，不剛強，多人樂其所說，離於壞語。(7)諦說、時說、實說、義說、法說、見說。(8)離於貪欲，不於他財、他眾具作已有想而生貪著。(9)離於瞋恚，不作是念：撻打縛殺，為作眾難。(10)正見成就，不顛倒見：有施、有說、報有福，有善惡行果報，有此世，有父母有眾生，有世阿羅漢於此世、他世現法自知作證——我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。[76]

五、「佛法」與「現代社會」相應

人類是非常特殊的聚集群居的社會性動物，從古代採獵為主的合群生活模式，經由漁獵、農牧、現代機械化的工業、服務性為主的後工業，乃至國際性的資訊工業社會。物質生活條件在改變，社會組織形態在變化，然而做人的道理及原則不變，靈性的需求及人格的圓滿並無差別。

現代人物質生活豐富，感官的刺激繁多，動物性的要求尚可滿足；然精神生活貧乏，在現代工業化、商業化與國際化的社會環境，對智性、靈性的成長，人格的健全，反而增加許多障礙。現代人生活於現代社會，比起古人生存於其人之時代，可能更加難過。

佛世，聖弟子依如來所教導的方法，以聖、出世間八支道十正法，當然能成賢、成聖，過著解脫者的清淨、離染的生活。現代，佛教徒依如來所教導的方法，以聖、出世間八支道十正法，當然亦能成賢、成聖，過著解脫者的清淨、離染的生活。何以故？

了解「佛法」者，隨念「佛法功德」——世尊法、律、現法能離生死熾然、不待時節、通達、現前觀察、緣自覺知。——如實信受，依法奉行，乃至滅盡貪、瞋、癡，究竟涅槃，作證苦邊。

任何時代的人類、無論依何種社會生活，只要有人類之劣性——貪、瞋、癡——存在，即引發十惡業行；如是者，獨處、待人、治事、接物，都會有不正當、不正確的方式應付，結果不利己又損人，身、心受汙染又再汙染社會、環境。

「佛法」提出究竟解脫貪、瞋、癡的方法——聖、出世間八支道十正法——，不祇成就四雙八輩的賢聖，亦淨化人間，安定社會。遵守世尊所施設的戒行（善的習慣），修習止（常用四十種集中精神的方法）[\[77\]](#)、觀（十種常用的現觀法性的方法）[\[78\]](#)，開法眼、清淨聖慧眼，現觀四聖諦；修習增上戒、增上心、增上慧三無漏學，乃至作證諸漏盡，圓滿真、善、美的人格。

出世間（出離世俗漏習）的賢聖者，內存無量的慈、悲、喜、捨四等心，外以善巧布施、愛語、利行、同事四攝法，攝受教導眾生；則人間得以淨化，人人過著安和樂利的生活。這是人類最理想，即於人間現實可行的完美的社會，中外、古今皆然。

[1] 參閱《雜 843 經》〈大 2〉p.215b（指《大正藏》冊 2，頁 215 中欄）拙著：《阿含要略》（臺北：東初出版社，1993 年）p.2-01

[2] 參閱《雜 820,821 經》〈大 2〉p.210bc

[3] 參閱《雜 296 經》

[4] *參閱印順法師《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1992 年修訂二版）pp.5-10

[5] 參閱《雜 196 經》

[6] 參閱《雜 53 經》

[7] 參閱《雜 638 經》

[8] 參閱《雜 998 經》

[9] 參閱《雜 638 經》

[\[10\]](#) 參閱《阿含要略》p.0-14

[\[11\]](#) 〈大 1〉p.75bc

[\[12\]](#) 〈M〉i.395^{21f}.（指 P.T.S.《中部經典卷一》頁 395，第 21 行及以後）

[\[13\]](#) 〈大 2〉p.108ab

[\[14\]](#) “Tathāgato anuttaram sammā-sambodhim abhisambujjhati（如來對阿耨多羅三藐三菩提現等覺之 / 如來現證無上遍正道）” 〈D〉ii.（指 P.T.S.《中部經典卷 2》）p.108

[\[15\]](#) 佛之五眼：肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼。cf.《大智度論卷 33》〈大 25〉p.305cf.

[\[16\]](#) 諸佛之佛境界不可以思議。參閱《A.4,77》〈A〉ii.80

[\[17\]](#) 〈S〉v.（指 P.T.S.《相應部經典卷 5》）p.43815f.

[\[18\]](#) 參閱《阿含要略》pp.0-14~16（2）佛陀教化的〔方式〕：

1【法說、義說】2【法次法說】3【先說端正法……次說正法要】

4【說增上法】5【四事之教】6【俗數法與第一義空法】

[\[19\]](#) 〈大 2〉p.37a

[\[20\]](#) 〈大 2〉p.126b

[\[21\]](#) 〈大 2〉p.224ab

[\[22\]](#) 參閱《阿含要略》p.4-28

[\[23\]](#) 如《中 62 頻鞞娑邏王迎佛經》說：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅；謂：說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。……」〈大 1〉p.497b

[\[24\]](#) 六念：念如來事、念於法事、念於僧事、自念淨戒、自念施事、念諸天事。參閱《雜 931 經》

〈大 2〉 pp.237cf.

[25] 〈大 2〉 p.58c

[26] 〈A〉 i.180—9f.

[27] 參閱《雜 788 經》〈大 2〉 p.204b；《阿含要略》 p.1—03

[28] 參閱《雜 485 經》〈大 2〉 p.124a；《阿含要略》 p.2-93；5—173

[29] 參閱《雜 25 經》〈大 2〉 p.5c

[30] 參閱《雜 27 經》〈大 2〉 p.5c；《S.22,116》〈S〉 iii.164

[31] 參閱《雜 28 經》〈大 2〉 p.6a；《S.22,116》〈S〉 iii.164；《增一 34 品 3 經》〈大 2〉 p.694a

[32] 參閱《雜 23 經》〈大 2〉 p.5a；參閱《雜 119 經》〈大 2〉 p.50cf.；參閱《雜 465 經》〈大 2〉 p.118cf.

[33] 參閱《阿含要略》 pp.4—15ff.

[34] 參閱《阿含要略》 pp.1—19f.

[35] 參閱《阿含要略》 pp.2—53f.

[36] 參閱《雜 565 經》〈大 2〉 p.148c；《阿含要略》 p.2—80

[37] 〔※※〕方括弧中文字為筆者推定譯者略譯，由同經前文或他經類似定型句，對照補上，以供參考。以下例同。

[38] 〈大 2〉 p.238a

[39] 〈A〉 iii.285⁻¹⁴f.

[40] 〈大 2〉 p.143c

[41] 〈大 2〉 p.441b

[42] 〈大 1〉 p.616c

[43] 〈大 2〉 p.145b

[44] 參閱本文 p.124f.參閱〈VM〉 21315f.

[45] 〈VM〉 215—10f.

[46] 〈大 2〉 p.229b 相當經句，可參閱《A.3,53 Brahmaa 經》〈A〉 i.156f.

[47] 〈大 30〉 811a 可是，在「攝異門分」說：「現見者，於現法中可證得故；無熱者，離煩惱故。」〈大 30〉 766c「現見」作「現法（現世）」解釋，則與《清淨道論》同義。

[48] 指（1a）向須陀洹、（1b）得須陀洹、（2a）向斯陀含、（2b）得斯陀含、（3a）向阿那含、（3b）得阿那含、（4a）向阿羅漢、（4b）得阿羅漢及涅槃。參閱〈南傳 62〉 p.431 注②。

[49] 〈VM〉 p.2161f.

[50] 〈VM〉 p.21616f.

[51] 〈大 30〉 811a

[52] 〈大 30〉 766c

[53] “ehipassika”《雜 1078 經》譯作：「現前觀察」〈大 2〉 p. 281c《雜 563 經》譯作：「現見觀察」〈大 2〉 p.147c《雜 215 經》譯作：「即此見」〈大 2〉 p.54b《雜 912 經》譯作：「即此現身」〈大 2〉 p.229b《雜 550 經》譯作：「即於現法」〈大 2〉 (2)143c5

[54] 〈VM〉 216—12f.

[55] 〈VM〉 2173

[56] 〈VM〉 21711f.

[57] 「導涅槃故，名為引導。」〈大 30〉 811a8 而在「攝異門分」說：「難引者，老、病、死等不能引故。」〈大 30〉 766c-11 同於涅槃導致不再有「有漏的老、病、死等」。

[58] 〈VM〉 21713f.

[59] 〈大 30〉 811a

[60] 〈大 30〉 766c

[61] 〈大 2〉 p.53a

[62] 〈大 1〉 p.135bc

[63] 《佛法概論》 pp.52-6

[64] 〈大 2〉 p.693c

[65] 「八難」指八非時不會處 (atth'akkhaṇā-asamayā)，指八種難值見佛、聞法、信受奉行佛法的狀態：若如來出現世時，廣演法教得至涅槃，如來之所行；然此眾生(1)在地獄、(2)畜生、(3)餓鬼、(4)長壽天上、(5)人間邊地（佛法不流行的地方）、(6)生於中國（佛法流行的地方）然六根有殘障，皆不得見佛聞法；(7)眾生心識邪見，雖得見佛聞法，然不信受佛法；(8)眾生生在中國，六情完具，堪任受法，聰明高才，聞法則解，修行正見，然佛未出世。

[66] 〈大 2〉 p.747a

[67] 〈大 2〉 p.694a 漢譯原文無「*勿」，隨順經義，擬補上「勿」字。

[68] 〈大 2〉 p.226bc 參閱《別雜 121 經》：佛告迦葉：「如是，如是，眾生命濁、結使濁、眾生濁、劫濁、見濁，眾生轉惡，正法亦末。是故，如來為諸弟子多制禁戒，少有比丘能順佛語，受持禁戒；諸眾生等漸漸退沒，譬如金寶漸漸損減乃至相似金出。如來正法亦復如是漸漸損減，像法乃出；像法出故正法滅沒。」〈大 2〉 p.419b

[69] 〈大 2〉 p.419bc

[70] 〈大 1〉 p.144a 又參閱《起世經劫住品》：「云何名為刀兵中劫？諸比丘！刀兵劫者，爾時眾人無有正行，不如法說，邪見顛倒，具足同行十不善業；是時，眾生唯壽十歲。」〈大 1〉 p.353b

《佛說七佛經》：「迦葉波佛應正等覺出現世間，壽二萬歲。我化五濁眾生，壽百歲故。」〈1〉 150c

相當經《大本經》「迦葉佛時，人壽二萬歲；我今出世，人壽百歲少出多減。」〈1〉 2a 並無提起「五濁」。

[71] 〈大 2〉 p.171a

[72] 〈大 2〉 p.340c

[73] 〈大 2〉 p.147cf.

[74] 〈大 2〉 p.190c

[75] 〈大 2〉 p.309c

[76] 〈大 2〉 p.271cf.

[77] 參閱 〈VM〉 110ff.

[78] 參閱「十想」〈A〉 v.105；〈大 2〉 p.789b

從女性主義角度看人間淨土

梅迺文

(中華佛學研究所副研究員)

提要

人間淨土的理想是把佛教的淨土世界帶到人間，在人間建立理想的國土。可是人類是由男女兩性組成的，缺乏任何一性別的充分參與和支持，人間淨土是不可能成就的。而所謂的充分參與是要各個層面都能參與，不受性別，宗教，經濟，教育，社會，政治等的限制。

想實現人間淨土理想之前，先要了解並承認目前的人間並沒有達到淨土的境地。要改變現實達到理想的途徑之一是，需要充分地從目前的各種層面加以了解，特別是宗教方面從觀念，態度到實質上對兩性不平等的現象；而女性主義及婦女研究在過去廿多年來的研究成果，對這種種不平等的現象提出許多的批評和建議，可以作為改善社會和宗教現象的參考，而真正達到人間淨土為目的的社會。當各種歧視及壓迫都消失後，人間淨土才可能真正實現。

在一個社會或宗教中，任何性別自以為比另一性別有天生的優越或低下，這種因性別而自大或自卑都非淨土社會中的理想。更等而下之的，以此作藉口去為自己不平等的態度和行為作辯解，也非大乘行者或有菩薩願的人間淨土嚮往者所應具有的態度。所以要建設人間淨土需從個人身心的健全做起，因性別產生的傲慢或自卑，到實際的壓迫或屈從都是畸形人格的發展，是過去男性中心的社會產物，不是人間淨土的理想人格，由不健全的人所建造的國土，也不可能是人間的淨土。所以本文試從女性主義和婦女研究的角度出發，提出要建設人間淨土不可忽視兩性平等議題的重要性。

關鍵詞：1.男性中心 2.女性主義 3.婦女研究

一、女性主義的背景說明

首先說明的是歐美女性主義和婦女研究在過去數十年取得重大的成果。女性主義是女性自主，提倡獨立、自由、平等的主張；這是個巨大的社會運動，在學院內外都在進行著，而且有許多不同的聲音，眾說紛紜，所以並沒有所謂正統的女性主義者，有的是許多不同的學派和主張。這是一個多元和分化的運動。^[1]從最極端的與男人劃清界限，主張以大女人取代大男人主義的，或不要男人的社會；到溫和的主張男女互助平等都有。近年這個運動在學院中取得重大的成就，成為一股不可忽視的力量，這是許多女性學者在這專題下努力而取得重要的學術成果。她們對傳統的學術作有力的批判，使得傳統學者無法忽視，而要對她們提出因應之道或對本有的傳統提出修改。很多大學不得不增加女性研究的課程，以適應學生的需求。^[2]但女性學即使變成了學院的顯學，其所在的位置常不在學院的主流中，因為女性學所做的工作尚停留在對傳統的批判和反省上。

Anne E. Carr 說明女性主義歷史及哲學研究的三個階段為：(1)對過去錯誤的解構；(2)從女性角度去重建真實；(3)建設一個普遍理論而尋求一個一致的架構，可以發展成一個更包容的性別系統。Anne E. Carr 認為可惜的是目前婦女研究還達不到第三階段。^[3]至於所謂建立一個普遍的理論，和尋求一致的架構是否可能？是否需要？也是值得懷疑的。女性主義者的訴求大都是針對傳統社會的男性中心思想，以父系社會為主的態度提出發現、反省、和批判。父系社會對女性的壓迫，從最可觀察的表面社會現象到最微細的，最深層的潛意識層次中，社會，思想，文化上的對女人的壓迫，到最後這種的壓迫不只影響到男人對女人的看法和態度，也影響到女人對女人自己的看法和態度，

造成男人對女人、女人對女人的壓迫，和女人對自己身為女人的不滿及自卑。

二、宗教的女性主義研究

對宗教研究學者而言，宗教的女性主義研究也是一個多元的聲音。[\[4\]](#) 女性主義宗教研究者所要注意的也不只是女性的權利問題而已，她（他）們要注意的是宗教對兩性是否持有不同的態度，而這樣的態度會否影響兩性在宗教中的地位，受教育的機會、自我發展的機會、及宗教中參與的機會。如 June O'Connor 提到的三個 R: Rereading, Reconceiving, Reconstructing，這就是對傳統的宗教的經典去作重新的解讀、對傳統的宗教歷史作重新認知、和對宗教作重新的建構。[\[5\]](#) 但是女性主義宗教研究者大都承認，大部分現存的世界傳統宗教是父系社會的產物，深受到父系社會的傳統文化的影響，也深受男性中心思想所影響，從此所產生的宗教對女性大都不公平。

如 Rita Gross 說婦女宗教研究對宗教研究的主要批判是男性中心思想的批判。要把人類以男性中心為模範的這種觀念從意識中趕走，取而代之的是男女性模範。事實上很少人能意識了解到：男性只是人類經驗的一部分，不是代表全部。[\[6\]](#) Rita Gross 對女性主義的定義：女性主義者是那些認知到女人亦是屬於人類，因此人類的所有選擇、機會和宗教機構女人都應有參與的份，不必理會性別角色的問題。[\[7\]](#) 宗教的救贖和解脫常帶有性別角色的限制，對女人常加以阻礙。這些宗教的女性主義研究者雖然同意，也體認到傳統宗教對女人的限制和不公平，但對這現象她們卻有不同的主張，這可大致分為兩個方向：

第一個方向是認為傳統宗教的男性中心主義太強了，對女人的解脫和救贖將毫無幫助，所以主張完全脫離傳統的宗教的約束，另外找尋解脫和救贖。如有人從古代的女神信仰中找尋女性的宗教靈感和宗教力量；也有人從女巫信仰或月亮崇拜中，找尋女人的宗教力量來源。[\[8\]](#)

第二個方向是認為傳統宗教的男性中心思想和教會中的實際狀況必須改革，而且要在傳統宗教內部進行改革。如 Anne E. Carr 說要去發展一個更包容性的西方神學，而不是把女性主義的根基放在新的女神運動。[\[9\]](#) 她討論早期對宗教傳統的批判，和重新發現基督宗教中失去的女人歷史。從女性研究的角度去看婦女與宗教的關係時，有學者們認為，一個宗教包含有女性的神祇，不代表該宗教女性地位高；更不代表該宗教背景的社會中女性地位高。[\[10\]](#)

對在傳統宗教內改革者而言，改革的對象和內容有如下的幾點：

(一) 宗教崇拜對象和神聖象徵的改變

致力於在傳統宗教內部進行改革的女性主義宗教研究學者，嘗試改變傳統宗教的神聖象徵，如反對把傳統宗教的神當作父親形象來崇拜。有人主張神是沒有性別的，有人主張神是非男非女，也有人主張神是同時具有男女的性別，是即男即女的。

(二) 改變宗教機構的組成人員性別比例

特別是開放宗教領導人員，使女人可以平等參與宗教的事務和工作。女性主義宗教研究學者對傳統宗教機構為男人所佔據，所主宰的不滿，要求大量增加女性神職或領導人員，而主張能達到宗教神職或領導人員人數男女各半這個目的。他們也關心對女性神職人員的教育和栽培，注意女性神職人員的受教育的機會。

(三) 重新閱讀註釋傳統經典，提出批判和懷疑

對傳統宗教的經典作重新的閱讀，重新的發現女人的故事，重新理解和詮釋傳統宗教的故事和教訓。要強調女人的宗教經驗，女人的宗教理想和宗教願望，並把女人在宗教經典的聲音和沈默的原因找出來。強調傳統宗教經典中女性的宗教經驗被忽視。

(四)對宗教史作重新整理和認定

由於寫宗教史的筆一向是操縱在男人的手中，男人寫的歷史有意或無意的把女人的事跡經驗忽略了，所寫的歷史也是從男人的角度去看待事物，是非常的主觀，而不是男人所宣稱的一向客觀。女性主義宗教研究學者主張歷史中所宣稱的絕對客觀本是一個神話，她們認為歷史是由許多的主觀和想像所組成的。

男人一向忽視了女人存在在歷史中的事實，常把男人的現實狀況代表了普遍化的人類的現實狀況，這種普遍化的宣稱是錯誤的。單從男性所認識的角度去認識真實，就會產生了不全面、不完整的知識，而這種結果，就是對歷史的認識不夠真切，所以女性主義宗教研究學者要對過去的錯誤提出修正，對傳統宗教的歷史提出新的批判。[\[11\]](#)

(五)反省傳統宗教倫理學

對傳統宗教的倫理學提出不同的觀點和角度，對傳統宗教的善惡的觀念作一新的詮釋，把這些觀念放在一個實際的文化社會背景去考察。例如把西方傳統宗教所認為的驕傲是罪惡，這個觀念並不適合女人。

Judith Plaskow 認為在宗教觀念中把驕傲當作是罪惡，這種倫理觀對女人並不適用，因為女人在社會中並不是一個主宰的角色，大部分女人的問題不在於驕傲，而在於自我否定。[\[12\]](#)

Valerie Saiving 談到在西方宗教中對罪的定義是從男人而來的，把男人的生活經驗作主體。所以把感恩、謙卑等德行，用來作為對抗驕傲的方法。把驕傲當成罪惡對女人並不合適，女人在主流社會中沒有佔有權力，或佔有勢力的位置，她認為女人的罪是渙散瑣碎、不專心、缺乏組織中心和焦點、依賴別人來定義自我、不充分的發展，這種種的自我的否定，才是女人的罪。[\[13\]](#)

而且並本於女性主義的一向主張，重視實際經驗，不空談理論，對傳統宗教男性中心的社會所忽視的情感和情緒部分重新作強調。而對所謂的理性的宗教思考的偏重提出修正，認為情感的部分在傳統的宗教信仰中並沒有受到應有的重視，而情感事實是宗教非常重要的部分，所以要求重新建立一個更均衡更和諧的宗教倫理學。

宗教女性主義學者對傳統宗教救贖，天堂等觀念都提出批判。有學者提出宗教的救贖應強調此方世界，而非他方的天堂。神不應只是一個名詞，它也可作動詞使用，表示人在信仰宗教的過程中朝向神聖。[\[14\]](#)

本文是以第二個方向——在傳統宗教尋求改革，從對女性的解脫來作出發點，去看傳統佛教內的性別問題。對人間淨土和人間佛教的主張，提出個人從女性主義宗教研究者的角度和看法。

三、人間佛教和人間淨土的探討

太虛大師是近代高僧中最先提倡「人間淨土」的佛教大師。他曾寫過一篇〈建設人間淨土論〉主張「心若平等清淨，即可創造淨土之原動力。」並提出實際的方案：(1)用政治的力量為實際施設，(2)應依佛法的精神為究竟歸趣。[\[15\]](#) 印順法師從《增一阿含經》中看到「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」而感動[\[16\]](#)；針對當時佛教的神化鬼化現象，為重建佛教原始精神而努力，在〈淨土新論〉一文中，印順法師提出說：

淨土為大小乘人所共仰共趨的理想界。[\[17\]](#)

學者楊惠南曾說：

事實上，印順的提倡「人間佛教」和太虛大師提倡「人生佛教」一樣，都是同感當時中國佛教衰微的危機，對於傳統中國佛教不關心現實社會，以致引伸不滿自然反應。[\[18\]](#)

印順法師的理念對現代台灣佛教產生很大的影響力。許多學者更在此題目上多有作品產生如江燦騰的《人間淨土的追尋》，楊惠南的《當代佛教思想展望》一書中過半的文章討論此主題，昭慧法師更以《人間佛教的播種者》來作書名以介紹印順法師的人間佛教的思想。[\[19\]](#)

更重要的不只是佛教學者們體會認同，而是佛教團體的響應推行，使之產生影響力和效應。如聖嚴法師提到：

印順法師寫了許多文章提倡人間佛教的理念，而這對當代的中國佛教思想有著決定性的影響力……法鼓山推行「提升人的品質，建設人間淨土」的理念，慈濟功德會推出「預約人間淨土」的活動，佛光山也在闡揚人間佛教，以及其他僧俗大德的佛教人間化，這都受到印順導師的思想啟發有關。[\[20\]](#)

慈濟的證嚴法師說：

人間淨土一日不成，慈濟事業一日不停。[\[21\]](#)

並推廣慈濟世界的四大志業：慈善，醫療，教育，文化，又有加上骨髓資料庫和國際賑災等六大腳印。法鼓山則有近期的心靈環保，大地環保等實際工作來推行人間淨土。[\[22\]](#) 佛光山的企業化經營佛教事業，也常以人間佛教為號召。可見由於佛光山，慈濟功德會，法鼓山等佛教團體的大力推動，才使這理想受到重視和推動。

人間佛教是要落實到人間，而人間是由男女兩性組成的，如果不去注意現實人間中的男女的不平等，來加以努力和改造，使得人間成為真正平等的淨土，宗教是不可能真正為人間帶來幸福的。男女的共同參與且站在平等的基礎上，人間的佛教才可能為人類建設真正的人間淨土。對所謂人間淨土，女性主義所可能的貢獻又是什麼呢？下面從女性主義的宗教研究的角度將提出一些看法。

四、宗教女性主義對人間淨土的看法相似處

首先：女性主義與人間淨土的主張，有許多共同的訴求，及共同的理念可以在這裡先討論。

1. 對傳統宗教中受文化觀念影響提出反省，檢查及批判，人間佛教的提倡者對神化的，鬼化的佛教的反省而倡導原始佛教佛陀應世的精神，並不強調天道或鬼道，而強調諸佛皆從人間成佛。[\[23\]](#) 強調「淨土為大小乘所共仰共趨理想界」，所有的「宗派都可以修淨土行，宏揚淨土。」[\[24\]](#)

女性主義的宗教研究者應對佛教歷史所作的重新反省，認為佛教的精神及佛陀應世的本懷是平等的，如果對眾生都能平等，何況是男女呢？可是佛教本身對男女不平等的現象在歷史中並沒有多加以注意。在原始佛教中，佛陀對女人的証果能力是予以肯定的。佛陀對女人能依佛教教法修行而得初果，二果，三果至究竟解脫的阿羅漢果都是毫無疑問的肯定。至於佛教中備受爭議的八敬法，或是佛陀對女人出家的猶疑，以及女人出家可令正法早衰等的說法，女性主義的宗教研究者提出不同的看法。如認為八敬法是否佛所說本值得懷疑；即使是佛所說的，也可能是考量當時印度文化社會背景而提出的條件。至於正法早衰的說法更為女性主義宗教研究者大大的抨擊，認為是後期加入的可能性非常的大。因為佛經的文字記載是佛滅後數百年的事，這中間可能受到僧團中的保守上座的影响，他們可能有討厭女人的心態，所以這樣的記錄並不可靠。[\[25\]](#) 這如前述的，印順法師早有這樣的觀點。

2. 女性主義的宗教研究者對現世的重視和強調，著重現實經驗。女性主義對傳統宗教的玄學化，過分被學理化和理性化的不滿，而提出一個宗教要關懷此世，而非他方的救贖，提出要在人間尋找天堂，這些理念和佛教人間淨土的主張是不謀而合的。如慈濟的證嚴法師所常說：「做就對了。」強調在實行中實踐佛教的菩薩道精神。

女性主義宗教研究者對佛教女性議題的關懷可從以下各點來討論：

(一)三十二大人相和女人成佛

歷史上的佛陀是男性，是歷史上的事實，可是成佛是否一定要是男身，這卻是可以爭辯的問題。什麼是成佛？在大乘經中曾出現過女人可否成佛的爭辯，如《妙法蓮華經》中舍利弗和龍女[26]，和《維摩結所說經》中舍利弗和天女[27] 都有討論過這個問題，最後以女轉男身對此問題暫時作解決。

為什麼女人不可以成佛，因為女人沒有三十二大丈夫相嗎？[28] 所謂的三十二大人相，現代社會中有那一位男性具足呢？這究竟真是佛的真實模樣嗎？如果相信佛在人間，佛亦是人，這三十二大人相一定非佛相。在現代社會中推廣佛教，誰會強調佛陀真的是手指網縵，頭有頂髻，馬陰藏相呢？[29] 這樣的佛一點都不是人間的佛，只是印度文化中神話的產物吧。[30] 如果用這樣的大丈夫相來強調說，女人不可成佛，是因為女人沒有大丈夫相是很可笑的。

經典中說女人不可成佛的同時，也說到女人不可成為轉輪王。現代社會中女人作一國總理、首相、或領袖的並不少，所以說女人不可以當轉輪王也與現代社會不符合。如果連世俗社會都可以突破規範，為什麼號稱眾生平等的佛教仍保留過時的觀念，說女人不可以成佛呢？

至於說女人業障深重，身體污染不淨，或是說女人情緒不定等評價只是犯了以偏蓋全的毛病。難道男人的業障就不重，身體就不污染，情緒就很穩定嗎？佛陀不是說人身本不淨，這種不淨是男女共同作為人所分享的。佛陀也有說人身難得，佛法難聞，應把握人身修行，這是不分男女的。

所以肯定女人對佛教的貢獻，及肯定女人的經驗是具有價值的，女人的注意關懷層面是很重要的。女人的情緒是有其覺性及經驗的可取性，如果體認到上述的各點，那麼女身不單不會成為成佛的障礙，反會成為成佛的資糧。女人在傳統中所扮演的角色，給予女性更多的機會去實踐慈悲，如我們在讚美菩薩時常說菩薩像慈母。女性的關懷，女性的情感是不可忽視的。至於成佛時最後身是否一定男身或女身就要看個人的願力了，所謂的成佛是慈悲智慧圓滿，不只慈悲常以用女性表達，智慧在各宗教中也常是陰性名詞，經上不是有說般若為佛母嗎？大乘經中有智慧的女人很多，如勝鬘夫人，須摩提女等。現代兩位最偉大的慈善代表人物都是女性，如德雷莎修女和證嚴法師，在當代我們尚未看到比她們更具慈悲實行能力的男性宗教人物代表。

在推廣人間佛教的時候，應強調男女都可以成佛，只要有適當的努力，正確的知見，戒行清淨，定慧都重視，應是男女都可以成佛，佛並不是色身成就，而是福德智慧圓滿，所以，要經過長久的修行。從女性主義的角度看來，生命中的一切經驗都是很有價值的，經過女身和女人的獨特經驗，對女人的悲苦喜樂都有體驗，特別是對子女的慈愛，更能作為幫助眾生的資糧，也是成佛的資糧。當形容一位偉大的宗教領導人時，常用慈悲柔和等形容女性的形容詞。這也是說明了如果單單具有陽剛之氣，對宗教領導者都是一種缺失；對接引信眾或是領導大眾都不夠圓滿，何況是成佛呢？

(二)宗教師的教育和培養

目前在台灣所看到的女人對佛教的貢獻有目共睹，不只大部分在基層的佛教徒是女性，如慈濟功德會的成員；而且台灣目前的出家人也是女人佔大多數，而卓越的女性宗教領導人物更是非常的多，我們可從比丘尼恆清法師所著的《菩提上的善女人》[31] 看到台灣的出色比丘尼眾：如護教的四比丘尼、辦教育的曉雲法師、和辦慈善事業的證嚴法師。恆清法師和慧嚴法師是博士比丘尼在大學任教的代表。而目前台灣最有特色的僧團，香光尼僧團更是全部由女尼領導女尼眾修行，而這僧團團體成員的平均教育程度可以說是目前台灣最高的[32]。丁敏說：「香光尼僧團以其年輕化、素質高、活動力強、現代化特質，建立了佛教宗教師的專業形象，也建立比丘尼僧團的新形象，提高

了比丘尼僧團在佛教界及社會上的地位。」[33] 香光尼僧團致力於佛教成人教育推展工作和尼僧的自我訓練和栽培的工作是一個很好的女性宗教師的培養模範。

(三) 重新閱讀詮釋傳統經典

昭慧法師說：

現在有些大男人主義的比丘所愛講述的《大愛道比丘尼經》[34]，還不待用文獻學知識去考察它是偽經，筆者便可依其內容以斷定：那絕對不是「佛說」的經典，也不符合佛教正義。[35]

這就是對過去的經典提出批判，只是昭慧法師用的不是女性主義的角度，而是用佛法平等的思想，去推斷佛陀絕不會講說如此不平等的經典。事實上，對佛教經典有關女人的部分作出整理是很迫切的。如何去認識這些經典和如何去對這些經典作詮釋，是女性主義宗教研究者的工作。

如恆清法師認為：

八敬法的制戒因緣已不復存在了，如是佛陀在世，一定會對八敬法有所開禁。[36]

她又說：

如果現代男女僧眾能彼此恭敬禮拜，一來可免年輕比丘接受年高德劭比丘尼頂禮時的尷尬不安，二來也可避免年輕比丘僧眾養成貢高我慢的習氣，三來這才真正實踐佛教眾生平等的教示[37]

如昭慧法師引用印順法師的話來詮釋八敬法，認為：

古代社會女眾教育程度低，所以比丘僧有教育比丘尼僧的義務。女眾體力弱。感情重，社會地位也低，所以有受比丘僧團監督的必要。[38]

可惜昭慧法師沒有更進一步的說明，現代社會女人教育程度高，社會地位也不低，就不必要受比丘的教育監督了。

(四) 對宗教史作重新整理和認定

對傳統中的佛教的批判，認為佛教對女人的不平等待遇並不是佛陀的原意，而是僧團中的保守份子如迦葉尊者等所結集的律藏，對

女性的歧視與壓抑，可能喪失了佛在世時對女性寬容、愛護的精神。[39]

如對佛教史中女人的出家的故事中，應強調的是女人們的證果，如在《長老尼歌偈》中有許多比丘尼證道的歌偈，說明了早期僧團中女性覺悟的經驗，這是女人們很好的榜樣，值得鼓勵的。而不是強調女人的各種社會的困境，所以要比丘們照顧。[40]

女性主義宗教研究者應對過去被忽視的女人的歷史找出來，如中國的比丘尼的傳承並沒有斷絕過，為何中國的比丘尼們的傳記在梁寶唱以後，就沒有人再繼續寫比丘尼的傳記呢？是認為比丘尼不足道呢？或是有人寫了卻失傳了？日後在寫台灣的佛教史時，如果提筆的人是男人的話，對今日證嚴法師在人間淨土的推動上的貢獻會記載多少呢？所以當歷史的記錄的角度是從男性中心出發，對女性從歷史上所作的貢獻的記載是不一定公平的，究竟在中國佛教史中曾否出現過像證嚴法師一般的人才，因為傳統歷史記載的不足，所以無從得知。

女性主義的宗教者也發現在歷史中對婦女看法也不是一成不變的，女人也不是一直都在不平等的位置中。在恆清法師所寫的《菩提道上的善女人》中，介紹從佛教中我們也可看出對女人地位的議題的爭議，如女人的出家、八敬法的制定、女人可否成佛、到女人的轉身成佛、或八歲龍女成佛的故事。[41] 我們可以看出來佛教歷史中女人地位的多次更改。佛法所談的是無常的世間，如果世間是無常的，那也代表女人的地位也是可以改變的。在今日的提倡人間佛教的同時，更應努力去改善這佔人口一半的女人的地位。

(五) 反省傳統宗教倫理學

有一位留學台灣的韓國比丘尼說：

台灣僧眾最奇怪的現象是台灣的僧眾不以「法師」互稱，而用「師兄」、「師伯」、「師公」等世俗人的稱呼。[\[42\]](#)

其實這裡不只是世俗人的稱呼問題，也代表了出家之後並沒有消除男性的家長制度，只是把女性的性別取消，這不代表了男女的平等，只代表了女人的性別在出家後被隱藏了，而男人的性別仍可存在寺院中。相對而言，韓國的比丘，比丘尼互稱「法師」，似乎在性別上平等多，也比較恰當。

[\[43\]](#)

佛教的倫理學是現實的，針對當代切身的問題，所以目前女人學佛的最多和最大的問題是對身為女人的否定態度，如「女人業障深重」、「女人是比男人少修五百世」、「女人情執重」、「女人之身不淨」等等。[\[44\]](#)

這種話不只男人用來貶低女人，女人也使用來看不起自己，這對女人修學佛法究竟有何利益呢？一群沒有自尊自信的人如何幫助人間淨土的完成呢？

五、台灣宗教人員對女性平等議題的認知

在面對信徒的問題時，宗教師的意見是很重要，不過只用宗教境界或宗教意境去教導信眾是不夠的。對社會的不平等和受苦的眾生無多大的益處。

一般而言，台灣的佛教界對男女平等這議題大多數是不提的，即使偶然提到時，態度也是傾向保守。可是有意思的是，女性的宗教人員有時候比男性更為保守。如在談婚姻暴力問題時，聖嚴法師仍是認為不輕言離婚，可是他並不叫人人一味的隱忍，也說發現在沒辦法再生活在一起，也許分開會比較好一點。[\[45\]](#)

但是身為女性的證嚴法師在面對信徒請問「先生用情不專」的問題時，宗教師的回答是要她「去愛先生所愛的。」[\[46\]](#)而先生打罵太太時教妻子「培養寬容。」[\[47\]](#)前者是宗教師的菩薩境界，對一般信眾而言不切實際。從另一個方面來說，如果太太有外遇，先生去問宗教師同樣的問題，我相信答案絕不可能是請先生「去愛太太所愛的」。至於教婚姻暴力受害者忍耐，是可能造成命案。事實上，從事社工的人員發覺，有些婚姻命案是發生在太太被先生打時，不是不忍耐，而是忍耐到最後被殺掉了。在暴力的婚姻中，教婦女忍耐是最壞的方法之一。這些大約就是婦女團體聽了會跳腳的原因吧。[\[48\]](#)

印順法師可以說

佛法多為比丘說，所以對於男女的性慾，重於呵責女色。如說「女人梵行垢，女則累世間」，其實如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？二千多年的佛法，一直在男眾手裡。不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！[\[49\]](#)

如果印順法師可以大大方方的說二千多年的佛法，一直在男人手中，不能發揚佛法男女平等的精神，對女人輕視是對佛法的歪曲。為何女眾的比丘尼不相對應反駁說，「所以今天要改變這種種的不平等，把佛法的原意還原出來呢？」

台灣佛教徒女性人數佔全部佛教徒不只半數以上，出家的女眾更是男眾的三倍，可是宗教的保守性使到女人受到傳統文化更大的限制和束縛，不敢去爭取自己的平等權益。連一向提倡對社會關懷的昭慧法師，面對這樣重要的議題時卻說

修道者以降伏慢心為要，不遑展開男女平權之爭。[\[50\]](#)

為何女性的法師對男女不平等這個議題的處理方式是這麼的低調呢？為什麼昭慧法師要說做為「女」之一屬，我倒反不積極要求取消八敬法，而願意對任何一位比丘施以最敬之禮。[\[51\]](#) 她所敘說的原因是：第一：出家若還斤斤於自己的地位，豈不先落敗於「我慢」之敵？第二：不忍傷害男眾法師的脆弱的自尊心，第三敬禮只代表長幼意義。[\[52\]](#)

昭慧法師說

修道女眾，無須計較敬法的公不公平，正好用「敬法」來練磨其心，折伏驕慢。慢說頂禮比丘，就是狗子亦有佛性，如果戒律允許的話，我也願意效法常不輕菩薩，對狗子施以禮敬。[\[53\]](#)

可惜的是，敬法影響不只是像昭慧法師那樣知見超越的比丘尼而已，而是男女兩眾的事，「不忍傷害男眾法師的脆弱的自尊心」這句話正代表了敬法的確引起男尊女卑的觀念，對男女兩眾都有損害。

當昭慧法師在批評一位女性比丘尼

沒有一點自尊的做法，其實流露的是「卑慢」[\[54\]](#)

時，有沒有想到為何會有這樣的比丘尼出現呢？這是一種個別現象？還是為數不少的比丘尼有這樣的想法？又為何有大男人主義的比丘愛講述的《大愛道比丘尼經》[\[55\]](#)，這本故意貶低女人的經典呢？這只說明了教界中對男女的確有明顯不平等的觀念和心態。

昭慧法師說：

女性尊嚴慢慢被肯定——這不單是女權運動的成果，相反的，女性實力的展現，才是女權運動的觸媒。[\[56\]](#)

但是女性實力的展現是不會從天而降的，那是要爭取的。正如參與社會運動，為弱勢團體爭取公道是同樣的道理。只是一味的屈就不爭，是不可能改變這種不平等的現象的。

可是昭慧法師又提出：

台灣的比丘尼實質上大權在握，實力重於名，沒什麼好多作計較。[\[57\]](#)

究竟台灣的比丘尼有多少人可以大權在握，就引用昭慧法師的話：「小人物（特別是小尼師）只是端茶捧飯的『下人』角色而已。」[\[58\]](#)「整天在廚房中忙著三刀六槌。」

昭慧法師談到中國女性地位時說：

中國傳統女性看似無地位，但向來地位也蠻高的，像《楊家將》中的佘太君，《紅樓夢》中的賈母，其實都是家族中的最高權威，是家族命脈的掌握者……。[\[59\]](#)

這就是所謂以偏蓋全的毛病了，在賈府中只有一個賈母，其他可憐可憫的女人不知有多少，甚至如鳳姐一樣的人物，如果是在今日的社會，大可以做女強人，不必利用心眼去白費心血在賈府中混名堂。在一個不平等的社會，男人又有何可傲之處，看賈家男人又有多少的人物呢？等而下的如諸位小姐、奴婢的命運更不用說了，如果說賈母可以不用去爭取女權，但對賈母以下的金釵、奴婢來說，女權平等對女人還是很有用的。

雖然女性主義在宗教要爭取的不只是權力，因為在權力結構中，不是主宰別人，就是被主宰，這樣並不是宗教中所追求的理想世界。所謂的人間淨土應是平等，和樂，沒有壓迫，沒有主從的關係。在這個民主思想興起的時代，這樣的平等的理想應該不太難以接受吧。

在台灣女人出家的比例比男人多很多，這可以說女性對宗教奉獻的熱情和投身於宗教事業的人都比男性多許多。[\[60\]](#) 女性的修行者得到過去所沒有的機會，可惜在這方面女性的自覺似乎受到許多傳統觀念上的限制，女性宗教修行者對自身的體悟及人格上在宗教上的提昇不只不能超越到性別，而且常有自我貶抑和限制現象。

主從的關係可能在古代可行，而在現今的社會是否可以被接受呢？如果一個宗教在教義和實行

上，只是一個強調主從的關係，尊卑上下的關係，這種強調對人的解脫，煩惱的消除究竟是一種妨礙或是幫助呢？若不從無可言說的層次（如真諦，無礙，真如等）去看，而從世間的事相來討論，這種強調可能對男女兩性的妨礙比幫助大多了。增進無知男性的傲慢，和自以為是的心理，增進女性的自卑，和自我否定，這對解脫有何利益？只在這個過程中白費許多力氣，去調服個己不平和不滿，只用一些格調高的話語作自我安慰，如說對狗子都可以頂禮何況比丘呢？可惜的是頂禮比丘是八敬法的規定，頂禮狗子是菩薩境界，在現實中沒有人要求對狗子作頂禮，但在佛教現行的敬法中，卻有要求比丘尼對比丘頂禮，這樣的頂禮真的可以增加比丘對比丘尼的愛護照顧指導嗎？或是更可能是增強了宗教內男女兩性的對立？而在現實上也不一定是所有國家的佛教團體都實行八敬法，如南韓的僧團中是比丘比丘尼互相敬禮。[\[61\]](#)

從女性主義的角度而言，以任何一種方式：如學歷、權力、性別、階級、種族、名望、地位去壓迫別人，或被別人壓迫，都非宗教的理想，而是現實中的不圓滿狀況，期待宗教帶頭可以作改變，希望在淨土世界中沒有這樣的壓迫。

現實人間中求取淨土世界，不是應該對傳統歷史中不合理的規定，陳舊腐化的觀念，作出改革的決心嗎？

今天在台灣社會在宗教中，作為宗教的修行者、或是領導者、或是宗教的支持者，女人都是佔有很重要的角色。可惜是女性的宗教領導人在男女不平等的問題上，並沒有盡力在思想和觀念上作教育和改變，更不幸的是無形中增強了男尊女卑的觀念和行為，這是十分令人痛心的。

對在家學佛而言，宗教仍是女人加入社會場所的一個重要區域，這可以從慈濟和各大佛教道場的報告可以看出來。當宗教成為女人加入社會社區服務的大舞台時，可以伸展和貢獻出女人的力量，但幫助女人在宗教和社會方面，似乎仍有觀念上的不足，不管是世間的事或是出世間的解脫。

我們可以從宗教領導人對女性信徒的訓話中可以看出，宗教領導人要求信徒所做的大都是順從傳統的角色，做父系社會中的賢妻，或是增強其對傳統角色的認同。當她們在生活上發生家庭的困難時，從師父的訓語所得到的只是一些非常空虛的話語，對有些人有用，對另一些人可能完全沒有用處。

從女性主義的觀點去看，鼓勵女性的自主意識，提高女人的自覺，把女人帶出傳統家庭的領域，進而關心公共的事務，是現代人間佛教，人間淨土推展的一大貢獻，可是對婦女的自覺他的強調仍然不足。

六、結 論

成佛是一個自覺覺他的覺悟過程，而在這過程中覺悟是對生命真諦的真實了解，對四聖諦實知，對苦集如實了知，和對眾生的痛苦的不忍而生起的慈悲心而加以救度。從此而言，女身對成佛並不是障礙，反是助緣，因為女人在社會所受到的苦難和不平等使女人更能深刻體會到生命的苦，如能從苦中體會和覺悟，再來自覺覺他，圓滿成佛的過程。這中間覺悟的教育是重點，女人在人間淨土的建設參與中，不應安於只做宗教的支持者和儀式的參與者，而要實際參與戒定慧的修習，對佛法多聞多思多修，再從實際的社會參與中體會佛法，才可以得到佛法真正的利益，那生命中的苦痛就不是白受了，而是成佛的資糧。

可是即使對推行人間淨土的宗教師，對傳統佛教對女性的歧視和不平等並不因為人間淨土的推行而消失。從宗教女性主義學者的觀點看來，人間淨土如果不可以幫助男女的真正平等，對女人的解脫是一種障礙。唯有女人在肯定自我後，人間淨土才可能真正實踐。人間淨土的推行也應努力幫

助女人把解脫的障礙除掉，要努力作改變外在世界和內在觀念，再對歷史的錯誤提出修正。如能在意識和潛意識的層面的作更改，不只對女人會有幫助，也對男人有幫助。

女性主義的宗教研究對人間淨土的可能貢獻是在這個過程中，幫助男女性明白傳統中對性別的不平等對佛法的解脫道和佛法的菩薩道並沒有幫助，反而是障礙道因；只有在思想和行為上改變這種根深蒂固的傳統意識，兩性在真正平等的社會中共同建立所謂的人間淨土，才可以幫助人間淨土的早日實現。

[1] 紐則誠介紹的女性主義學派至少有六個學派，這表示實質並不止六個學派。他引用 R. Tong 的書 *Feminine and Feminist Ethics* (Belmont, CA: Wadsworth, 1993) p.7. 提出這六派是自由派，馬克斯主義派，激進派，心理分析派，社會主義派，後現代派，〈宗教學與科學學及女性學：兩種四方科際間的對話〉台北：佛光山大學宗教文化研究中心，1997年，頁235。

[2] 筆者在畢業找工作時都被問到可否教女性與宗教或女性與社會等課程。畢業後再回學校進修時，在上女神學與女性力量的課時，老師說每次開這課程時，學生的候補名單常排到兩百名，可見女性學研究至少在美國的大學是方興未艾的。

[3] Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper & Row, 1990, p.76.

Ursula King, "Introduction: Gender and the Study of Religion" *Religion & Gender* Ursula King, (ed.) Cambridge: Blackwell, 1995, p.13.

[4] Constance H. Buchanan, "Women's studies" *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, (ed.) vol. 15, New York: MacMillan, 1987, pp.433-40.

[5] June O'Connor, "Rereading, reconceiving, and reconstructing traditions: feminist research in religion" *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, 17, 1989, pp.101-23.

[6] Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy-A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, New York: Suny, 1993, p.294.

[7] Rita M. Gross, "Buddhism and Feminism, Toward Their Mutual Transformation" *Eastern Buddhist* vol. 19, no. (1) Spring, p.44.

[8] Constance H. Buchanan, "Women's studies" *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, (ed.) vol. 15, New York: MacMillan, 1987, pp.433-40.

[9] Anne E. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper & Row, 1990, pp.93-94.

[10] 其實我們從民間的媽祖信仰可以看到，媽祖雖然是女性象徵，但女人在媽祖儀式崇拜中只能扮演崇拜者或跟從者的角色，而不能真正參與儀式的活動過程，這裡是父系社會的文化背景對宗教所作的影響。

[11] Anne E. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper & Row, 1990, pp.63-94.

[12] Judith Plaskow, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington: U.P. of America, 1980.

- [13] Valerie Saiving, “The human situation: a feminine view” Carol Christ and Judith Plaskow (eds.SP6), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, (San Francisco: Harper & Row, 1978) p.37.
- [14] Constance H. Buchanan, “Women’s studies” *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, (edt.) vol. 15, (New York: MacMillan, 1987) pp.433–40.
- [15] 聖嚴，〈太虛大師的人間淨土〉《人間淨土》，台北：法鼓山，1997年，頁1~3。
- [16] 印順，〈佛在人間〉《佛在人間》，台北：正聞出版社，民1982年，頁15。
- [17] 印順，〈淨土新論〉《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1982年，頁2
- [18] 楊惠南，〈從人生佛教到人間佛教〉《當代佛教思想展望》，台北：東大出版社，1991年，頁109。
- [19] 楊惠南，《當代佛教思想展望》，台北：東大出版社，1991年。
江燦騰，《人間淨土的追尋-中國近世佛教思想研究》，板橋：稻鄉出版社，1989年。
釋昭慧，《人間佛教的播種者》，台北：東大出版社，1995年。
- [20] 聖嚴，〈印順導師的人間佛教〉《人間淨土》，台北：法鼓山，1997年，頁7。
- [21] 慈濟道侶，1996年2月1日，頁3。
- [22] 法鼓雜誌，1996年9月15日，3版。
- [23] 印順，〈人間佛教緒言〉《佛在人間》，台北：正聞出版社，1982年，頁23。
- [24] 印順，〈淨土新論〉《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1982年，頁2。
- [25] Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy-A Feminist History, Analysis, and Reconsturction of Buddhism*, New York: Suny, 1993, p.36–40.
- [26] 大正，9，頁50下。
- [27] 大正，14，頁217上。
- [28] 三十二相，參佛光大辭典，頁507~510。
- [29] Rita M. Gross 提到有女性主義者認為所謂的馬陰藏相應是女相而非男相。*Buddhism After Patriarchy-A Feminist History, Analysis, and Reconsturction of Buddhism*, New York: Suny, 1993, p.63.
- [30] 釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書，1995，7月，頁42。
- [31] 釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書，1995，7月，頁174~183。
- [32] 丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，台北：佛光山大學宗教文化研究中心，民1997年1月，頁428。
- [33] 丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，台北：佛光山大學宗教文化研究中心，1997年1月，頁454~55。
- [34] 大正，24，頁954。
- [35] 釋昭慧，《佛教倫理學》台北：法界出版社，1995年，頁26~27。
- [36] 釋恆清，《菩提道上的善女人》台北：東大圖書，1995，7月，頁27。
- [37] 釋恆清，《菩提道上的善女人》台北：東大圖書，1995，7月，頁13。
- [38] 釋昭慧，《如是我思》台北：東初出版社，1989年，頁418。
- [39] 釋昭慧，《如是我思》台北：東初出版社，1989年，頁417~418。
- [40] Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy-A Feminist History, Analysis, and Reconsturction of*

Buddhism, New York: Suny, 1993, p.30.

[41] 釋恆清，〈菩提道上的善女人〉台北：東大圖書，1995，7月

[42] 《覺樹人華》香光比丘尼眾佛學院成立十二週年專刊，嘉義：香光書鄉出版社，1992年，頁152。

[43] 《覺樹人華》香光比丘尼眾佛學院成立十二週年專刊，嘉義：香光書鄉出版社，1992年，頁152。

[44] 釋昭慧，〈論出家二眾之倫理——評懺尼〈八敬法的認識與實踐〉〉《獨留情義落江湖》。台北：法界出版社，1992年，頁1~8。懺尼〈八敬法的認識與實踐〉原文出自《僧伽雜誌》第1卷，第4期，頁33~39。

[45] 聖嚴法師，〈婚姻暴力〉《叮嚀》台北：皇冠，1995年，頁26。

〈謹慎處理家庭暴力事件〉《法鼓鐘聲》台北：皇冠，1995年，頁10。

[46] 證嚴法師，〈清淨的智慧〉，台北：慈濟文化出版社，1992年，頁76。

[47] 證嚴法師，〈清淨的智慧〉，台北：慈濟文化出版社，1992年，頁84。

[48] 釋昭慧，〈讚難之餘，也進幾句忠言〉《獨留情義落江湖》。台北：法界出版社，1992年，頁225。

[49] 印順，〈佛法概論〉，台北：正聞出版社，1982年，頁169~170。

[50] 印順，〈佛法概論〉，台北：正聞出版社，1982年，頁418。

[51] 釋昭慧，〈切勿玩弄「山頭主義」〉《驅殼非障 驕慢成障》，頁59~60，原出自第65期佛教新聞週刊。

[52] 釋昭慧，〈切勿玩弄「山頭主義」〉《驅殼非障 驕慢成障》，頁60，原出自第65期佛教新聞週刊。

[53] 釋昭慧，〈論出家二眾之倫理——評懺尼〈八敬法的認識與實踐〉〉《獨留情義落江湖》。台北：法界出版社，1992年，頁8。

[54] 釋昭慧，〈論出家二眾之倫理——評懺尼〈八敬法的認識與實踐〉〉《獨留情義落江湖》。台北：法界出版社，1992年，頁4。

[55] 釋昭慧，〈佛教倫理學〉台北：法界出版社，1995年，頁26。

[56] 釋昭慧，〈論出家二眾之倫理——評懺尼〈八敬法的認識與實踐〉〉《獨留情義落江湖》。台北：法界出版社，1992年，頁3。

[57] 釋昭慧，〈如是我思〉台北：東初出版社，1989年，頁418。

[58] 釋昭慧，〈切勿玩弄「山頭主義」〉《驅殼非障 驕慢成障》，頁64，原出自第65期佛教新聞週刊。

[59] 釋昭慧，〈如是我思〉台北：東初出版社，1989年，頁418。

[60] 釋恆清，〈菩提道上的善女人〉台北：東大圖書，1995年，7月，頁173。

[61] 《覺樹人華》香光比丘尼眾佛學院成立十二週年專刊，嘉義：香光書鄉出版社，1992年，頁152。

人間淨土思想與不二法門

楊曾文

(中國社會科學院世界宗教研究所教授)

提要

佛教從原始佛教發展到部派佛教，從小乘佛教發展到大乘佛教，從印度佛教發展到世界性的佛教，從佛教總的歷史發展過程可以看到這樣一種主流的傾向：佛教總是順應時代的變遷而在教義、修行方法、組織等方面發生相應的變革，不斷提出便於民眾理解和接受的新思想、新理論。佛教所提出的最高的追求目標是斷除人間煩惱，達到覺悟、涅槃境界。然而對此至高境界的解釋，不僅前後出世的大小乘佛教不同，就是大乘內部的不同學派的經典、著述也有種種不同的說法。大乘佛教對於小乘佛教的過於看重自我解脫的教義提出批評，而以自利利他的「普度眾生」為標榜，與此相應提出一系列教法理論，而「淨土」是其中的重要思想之一。現在大陸兩岸的佛教界都提倡人間佛教，在這一時刻重新考察一下佛教，特為是以大乘佛教為主體的中國漢語系佛教對「淨土」、「人間淨土」是怎樣解釋，怎樣論述的，並且研究在經濟文化高度發達的現代應當如何給以新的詮釋，這對於探討人間佛教的建設，推進佛教適應現代社會的變革和發展是很有現實意義的。

本文僅就大乘佛教中關於淨土的概念、淨土與心識、淨土與不二法門的關係略作考察，最後簡略地就人間佛教和人間淨土建設的問題談談自己的看法。

關鍵詞：1.彌陀西方淨土 2.即心淨土 3.不二法門 4.人間淨土

一、前言

從佛教總的發展過程不難看出這樣一個事實，即佛教的教理、組織和修行方法總是隨著時代的變遷而或快或慢地發生變化的。在原始佛教和部派佛教時期因為以達到身心俱滅的無餘涅槃為最高修行目標，所以沒有提出佛國淨土的觀念，直到以普度眾生為標榜的大乘佛教產生以後，才提出「淨土」、「人間淨土」的觀念和一系列的教說。

從中國譯經史考察，雖然講述淨土的經典有很多，對淨土也有種種說法，但歸納起來主要有兩大類：一種是以《阿閼佛國經》、《無量壽經》等經典為代表，所講述的淨土是久遠過去的比丘或菩薩發下大願，經過無量時間修行六度和積累功德，然後成就清淨國土，接引生前發願並行善積德，乃至念其名號的眾生往生此處。這種淨土帶有鮮明的超越現世社會的「彼岸世界」的特色。另外一種是以《維摩詰經》為代表的經典所講述的淨土思想，認為淨土不離眾生，淨土與所謂穢土，佛國與人間是相即不二的，關鍵在於修行者（菩薩）的自心，說「心淨則佛國淨」「直心是菩薩淨土」，特別強調修行者的心性修養。隋朝淨影慧遠的《大乘義章》卷十九、吉藏《法華游意》、《大乘玄論》卷九等很多著作都對淨土觀念從不同角度作了分類和解釋，但仔細加以歸納，最重要的淨土觀念也不外乎是上述兩種。

中國是個自古就重視綜合、融會思惟的國家。在佛教領域表現得尤為突出。中國佛教在南北朝以後雖形成以大乘佛教為主體的局面，但實際是把小乘融會在其中的；隋唐時代先後形成的佛教宗派，也逐漸彼此融合，至宋代以後出現以禪宗為主流派而同時融會各宗的佛教格局。從流行的教義思想來看，上述兩種淨土思想都有較大的影響。眾所周知，阿彌陀佛的西方淨土信仰是在中國民眾中最流行的佛教信仰之一。同時，以禪宗為代表的佛教宗派則特別提倡「識心見性」，認為眾生與佛，

淨土與現實世界是相即不二的。宋代以後雖然禪、淨結合密切，但一些禪僧所主張的「己性彌陀，唯心淨土」的著眼點仍是自己的心性。可以認為，禪宗的這種淨土思想是直接繼承前述第二種淨土觀念，並且加以發展而形成的人間淨土思想。以禪宗為代表的人間淨土思想特別受到般若中觀學說，特別是受到《維摩詰經》的不二思想的影響的。這種淨土思想雖強調即心是佛，唯心淨土，但並不完全排斥普通民眾的西方淨土信仰，反映了它的現實主義性格的一面。

今天，海峽兩岸的佛教界都提倡人間佛教，提倡利樂眾生，建設人間淨土。在這種情況下，研討中國佛教中的淨土、人間淨土思想的含義、淵源是很有意義的。筆者認為，今後應結合當代世界和高速發展的科技文化、社會生活，對淨土、人間淨土等重要概念、思想作出新的詮釋，以利于充實人間佛教的內涵，推進佛教適應時代和社會而發展進步。其中一個重要的環節是對「不二」作出有前提條件的解釋。所謂淨土與現實相即不二應是有條件的，應當比較側重對人們的精神狀態和行為提出要求，可以結合中國傳統倫理和佛教教義制定一些規範、充實傳統的戒條（如五戒、十戒），倡導人們去踐行，通過完善自我和改善周圍環境來淨化社會，推進人間淨土的實現。

二、大乘佛教的淨土思想

「淨土」，也稱「清淨國土」、「佛國」、「佛土」、「佛刹」等。意為清淨莊嚴的地方、國土，是達到覺悟境界的佛、菩薩所居住，教化特有眾生的世界。這個概念是大乘佛教提出來的，小乘佛教以「灰身滅智」的無餘涅槃為最高理想，認為通過修持四諦、八正道等達到覺悟，最後可以身識俱滅，徹底擺脫生死輪回，因此沒有提出與佛身長住，菩薩以普度眾生為使命的思想相適應的淨土觀念。大乘佛典對淨土的說法不完全一致，中國佛教學者對此的解釋也各種各樣。以下僅作概要介紹。

從中國漢譯佛經歷史推斷，最早講述淨土的大乘佛經應是東漢支婁迦讖翻譯的《阿閼佛國經》。此經說在久遠的過去有位阿閼比丘，在大日如來面前發下誓願，永斷嗔恚、淫欲等，修行六度，經過無量時間的修行，最後成佛，所成就的佛國是東方的妙喜世界，如有眾生發願並修行六度，死後可以往生此處。此後，宣說淨土的經典相繼不斷，最有名的是說阿彌陀佛西方安樂（或「極樂」）淨土的《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等。三國魏康僧鎧所譯《無量壽經》是後來淨土信仰所依據的最重要的經典，其中說：在久遠的過去有位國王聽聞世自在王佛說法之後，出家為比丘，名法藏，發下四十八大願，修行六度，教化饒益眾生，最後成佛，名無量壽佛，也稱阿彌陀佛，還有無量光佛、清淨光佛等名稱，其國土在西方名安樂，或稱極樂，如有人發願並修諸功德，稱誦其名號，死後能夠往生西方淨土。大乘佛典中的類似說法還有很多，如《藥師如來本願經》說藥師如來的淨土在東方，名淨琉璃世界；《文殊師利佛土淨嚴經》說文殊菩薩將來在南方成佛，其佛國名離塵垢心；《觀世音菩薩受記經》說觀世音菩薩在阿彌陀佛圓寂後成佛，其國土名眾寶普集莊嚴……。按照大乘佛教的說法，世界無邊，過去、未來、將來的佛的數量也無數，可以說，四維上下，四面八方，到處有佛，有不可計量數目的佛的清淨國土，各在自己國土教化眾生。上述佛典所說的淨土大體上有如下共同的特點：(1)比丘、菩薩在久遠的不可計算的過去，在當時出世的佛前發下宏願，經過無量時間修行六度，即修「菩薩行」或「菩薩道」，最後成佛，造就佛國淨土；(2)佛國土有方位，或在南方或在西方等等；(3)佛國無限莊嚴美好，用人間所罕見的各種珍寶修造裝飾；(4)在這裏的眾生生活自在歡樂，壽命無量，隨時聽佛宣說佛法；(5)在現實世界（所謂「穢土」）的眾生如果能按照經中所說勤於修行大乘六度，行善積德，乃至經常稱念這些佛的名號，死後便可以生到佛國淨土。上述經典，特別是宣說阿彌陀佛西方極樂淨土的經典，因為容易為一般民眾理解，

所提出的修行方法比較簡單易行，長期以來十分盛行。

與此相對，在大乘佛經中對佛國淨土也有另外的說法，大致是說佛國淨土與現實人間（所謂「穢土」）是相即不二的。在這類經典中最具代表性，並且影響最大也是《維摩詰經》。此經最早譯本是由三國吳支謙翻譯，到後秦時鳩摩羅什重作翻譯，唐代玄奘又作翻譯，題目改為《佛說無垢稱經》，然而世上最流行的是鳩摩羅什的譯本。此經的〈佛國品〉把佛、菩薩教化的對象——眾生，一切大乘修行的教法——六度、四無量心，大小乘共同修持的三十七道品等等都說成是佛國淨土，但要點是著眼世間眾生和修行菩薩的主觀精神——心、直心、深心、菩薩心，強調「直心是菩薩淨土」，「深心是佛國淨土」，「菩提心是佛國淨土」。這是從因生果的角度講的。如果修行菩薩能具有坦蕩正直之心、深信之心和發願達到覺悟之心，就會有相應的行為，相應的功德成就，受其教化的眾生也會具有清淨的直心、深心、菩薩心和相應的行為，這樣在他們成佛造就自己的佛國時，「來生其國」的眾生也是清淨的，於是佛國也是清淨的。結論是：「欲得淨土，當淨其心，隨其心淨即佛土淨。」經中說佛的弟子舍利弗心中疑惑，難道釋迦牟尼佛當初為菩薩時「意豈不淨」，為什麼他的佛土如此不淨？據載佛猜想到其意，對他說，自己的佛國本來是清淨的，如同日月，但不能因為盲者看不見而說它不淨，「不見如來國土嚴淨，非如來咎」。經文說，人的「心」有高下，那些不領悟佛的智慧能人，是見不到國土清淨的。此時，釋迦佛「以足按地」，當時三千大千世界立即變為擁有種種珍寶，莊嚴無比的佛國世界。佛對舍利弗說：「我佛國土當淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳。」是說世界本來是清淨的佛國，但為化度不淨的眾生，才顯示出到處充滿不淨的「穢土」。在此經的〈弟子品〉的「不斷煩惱而入涅槃」以及〈不二法門品〉所說的垢與淨、世間與出世間、生死與涅槃等等相即不二的說法，也都有淨土與現實人間相即不二的意義。《法華經》〈如來壽量品〉所說的古今常存的法身釋迦佛的靈山（靈鷲山）淨土、處處宣說法界交會圓融的《華嚴經》的蓮華藏淨土，恐怕也都有上述即心淨土，即眾生所在的現實人間為淨土的含義。不難看出，這種淨土思想實際是受到般若類經典和大乘中觀思想的深刻影響的，也可以說是以般若中觀思想為其理論依據的。後世所謂的人間淨土的觀念，主要就是源自這種淨土思想。

中國古代有不少佛教學者從不同的角度對佛經中的淨土思想進行分類和解釋。隋朝淨影寺慧遠在其《大乘義章》卷十九專闢〈淨土義〉對淨土進行詮釋，把淨土分為「事淨土」、「相淨土」和「真淨土」，認為「凡夫」依據尚未完全擺脫煩惱的淨業（有漏淨業）所達到的清淨境界是「事淨土」，因所修的佛法和善業不同，受報的淨土也有差別。按照他的說法，佛教所說的諸天界和《無量壽經》所說的安樂淨土、《維摩詰經》所說的眾香佛國等也屬於「事淨土」。在佛法修持上有所成就的聲聞、緣覺和菩薩所居的淨土是所謂「相淨土」，雖土清淨，但仍存「妄想」，此種淨土「隨心迴轉，猶如幻化，無有定方」，而其中小乘聲聞、緣覺與大乘菩薩因為修持的佛法、所達到的功德境界有別，所以他們所居的淨土也有區別。所謂「真淨土」是進入「初地以上」的菩薩和諸佛所居的淨土，「實性緣起，妙淨離染，常不變故，故曰真淨」，空寂無相，土無方所。可見，這裏所說的「真淨土」，實際上是大乘佛教視為世界萬有本體、佛法的本源的真如佛性另一種說法。淨影慧遠進一步解釋說，如把這種真淨土與「妄」對應來看，可分為「離妄」、「純淨」兩種淨土；如果聯繫菩薩之行來看，淨土或因「智」顯現，則「妙寂離相」；或因「悲」所顯，悲隨眾生，故所顯淨土「猶如淨珠，無色不現」；如果從法門的角度來看，則具有「寂滅」、「緣起」二門，相當於《大乘起信論》所說的「心真如門」、「心生滅門」，是從真如不變、隨緣的意義來說的。此後，他又從另外的意義對此「真」佛土作出了區分：(1)分為「真土」和「應土」，說：

自所托土（按，「托」原作「託」字，據文意改；又缺「土」字，據《大正藏》頁下注 7 加），名

之為真；隨他異現，說以為應。其真土者，即是平等法門之土，妙寂離相，圓備眾義，形無定所，無處不在，其猶陰陽五行之法……雖無別狀，不得言無土，雖妙寂，而（原作「與」字，據《大正藏》本第 835 頁下注 11 改）是緣起作用之性，萬物依生，化應所托。其應土者，隨情現示，有局別染淨，軀分形殊善惡，諸相莊嚴，事別各異。

可見，「真土」相當於世界萬有本源，實指真如、佛性或法性，空寂無相，無所不在，是一切物質的精神的事物和現象生成的基因、依據；慧遠比之為中國古代宇宙生成論所說的構成萬物基本因素的陰陽和五行（金木水火土），而「應土」則是它的顯現，具有善惡、染淨之別，既包括佛教所講的清淨莊嚴的佛國淨土，又包括現實的人間社會。(2)分為「法性土」、「實報土」、「圓應土」，前二者相當佛的法身、報身，後者是佛教所說的各類淨土，但雖有種種不同，但皆屬「同體」——以法性為體。^[1]

隋代天台宗創始人智顛在《觀無量壽經疏》和《維摩經略疏》中把淨土分為四種：凡聖同居土（包括上述的如同西方彌陀淨土那樣的淨土和現實世界）、方便有餘土（據稱是由超脫生死的阿羅漢所居的淨土）、實報無障礙土（法身菩薩所居的淨土）、常寂光土（即真如法性）。此外，三論宗的吉藏所著《法華游意》、《大乘玄論》卷五和其他一些學者都對淨土進行分類解釋，這裏不再引證。然而，雖然各種解釋存在很多差別，但不少的論述都認為真如法性是一切淨土的本體、本源，稱之為「真土」、「法性土」、「常寂光土」等，說它可以有不同的表現，很像《大乘起信論》中的「一心二門」或華嚴宗的「真如不變隨緣」的說法，特別是認為佛國淨土與現實世界不二，如同吉藏《大乘玄論》卷五所引的淨土與穢土是「一質二土」的說法，是相當有影響的一種說法。這種說法與前述《維摩經》的說法是一致的，後經禪宗用心性論對此加以發揮，成為中國佛教界最具理論特色的淨土學說。

三、「心淨則佛國淨」

後秦鳩摩羅什的弟子僧肇在《注維摩經》中除闡明自己對重要經文的見解外，還引證鳩摩羅什和竺道生的解釋，對於我們了解以鳩摩羅什為首的譯經集團的思想提供了十分有價值的資料。他們對《維摩經》中的淨土不離眾生和即心淨土的思想作了深入的發揮。為避免繁瑣，這裏僅概要介紹他們的觀點。

《維摩經》〈佛國品〉說：「眾生之類是菩薩佛土」，「菩薩隨所化眾生而取佛土」。鳩摩羅什說「淨土」具有三個因緣或要素，一是菩薩功德，二是眾生，三是眾生功德，從「因中說果」，則可以說眾生是淨土，因為沒有眾生也就沒有淨土。僧肇認為，法身佛或真如法性本無「常體」，而國土相應於眾生的情況有美惡、淨穢之別，「無定之土，乃曰真土；然即土之穢淨，系於眾生，故曰眾生之類是菩薩佛土也」；佛土無有定形方位，善惡不同的眾生「同視異見」，或見其淨，或見其穢。又說，淨土是眾生的「影響」，隨菩薩所化眾生的多少而形成廣狹不同的佛土。對於經文「菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故」，羅什在解釋中強調「不離眾生得淨國也」。^[2]

他們在對淨土解釋中最具特色的是對自心與淨土關係的說法。〈佛國品〉說：「直心是菩薩淨土」，「深心」、「大乘心」是菩薩淨土等。僧肇解釋的要點有：一、眾生淨才有佛國淨，而眾生淨是由他們的行為決定的，行為又為「萬行之本」的「心」所決定，只有具備「質直無諂」的直心，才會有清淨的行為；二、菩薩（可以理解為大乘修行者）只有自己具備直心，才能「樹心眾德深固」，普度眾生，使眾生清淨，最後成就佛國。這是從能化的菩薩與所化的眾生兩個方面來論淨土的。在對其它類似經文的解釋中，鳩摩羅什認為「直心」是「以誠心信佛法也」，有此誠心，則能

修行眾善，教化眾生，最後成就佛國。道生認為，具有直心「自然能發行眾行」，而眾行是淨土之因。經文載螺髻梵王批評舍利弗「心有高下，不依佛慧」，才見世界充滿「穢惡」。對此，僧肇發揮說：「萬事萬形皆由心成，心有高下，故丘陵是生也。」意為現實世界本來就是佛國淨土，而對於那些沒有領悟佛的智慧的人來說，因為有高下差別的心，所以才看不到世界的清淨，而只看到世界充滿沙石和種種污穢。在對經文「菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧則能此佛土清淨」所作的解釋時說：「若能等心群生，深人佛慧，淨業既同，則所見不異也。」[3]

此外，僧肇等人在對〈菩薩品〉的「直心是道場」，「深心」、「菩提心」等是道場的解釋中所發揮的思想，可以說與上述思想是一致的，都特別強調主觀之心在達到覺悟中的重要作用，而修善求悟，正是教化眾生，成就佛國的前提條件。僧肇說：「修心進道無亂之境，便是道場耳。若能標心為主，萬行為場，不越方寸，道自修者，乃真道場也……直心者，謂內心真直，外無虛假，斯乃萬行之本，坦進道之場也。」[4]認為心是「萬行之本」，要有端正的行為必須先修心，然後才能教化民眾，可以說是中國自先秦以來的傳統倫理思維模式在佛教中的一種反映。

以鳩摩羅什為首的譯經集團所翻澤的經典以及他們對佛教義理的解釋和論證，對中國佛教的影響是巨大的。上述淨土不離眾生和即心淨土的思想，可以說是後世佛教宗派，特別是禪宗的淨土思想的重要源頭。

四、禪宗的即心淨土和人間、淨土相即不二的思想

中國在進入隋唐以後形成帶有鮮明民族特色的佛教宗派，標志著佛教民族化的基本完成。然而宋代以後，禪宗成為中國佛教諸派中的主流派，此後各宗相互交融會通，形成富有融合色彩的中國佛教。雖然西方彌陀淨土信仰在社會廣大民眾中比較流行，但禪宗的即心淨土和人間淨土的思想在中國佛教理論的方面是占據支配地位的。

禪宗從它的醞釀階段到唐代正式形成是經歷了一百多年的時間。到底影響禪宗基本思想的是些什麼經典？從可以察證的資料來看，應當說早期主要是般若中觀類經典和《楞伽經》、《大涅槃經》，到慧能以後則主要是以《金剛般若經》為主的般若類經典和《維摩經》、《大涅槃經》、《梵網經》等。作為禪宗的主要思想特色是即心是佛的心性論，而到南宗慧能以後，作為「頓教」的重要標志則是即煩惱是菩提，即眾生是佛的相即不二論。

這裏僅按禪宗發展的順序對它的淨土觀念略作介紹。

菩提達摩（？～大約 534）提倡宋譯《楞伽經》，把大乘有宗的心性思想引入禪宗，提倡心識的淨化轉變，但從現存敦煌本《二人四行論》來看，他與其弟子的禪法是以般若中觀思想為基礎的。在他們那裏，理、性淨之理、真性、心，在主要含義上是一致的。慧可答向居士的信中的「無明智慧等無異，當知萬法即皆如……觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘」和《四行論》中的「心性無礙，名為解脫」；「一切皆是法界處」；「舉足下足，一切皆是菩提處」等[5]，已經具有人間淨土的思想。

中國禪宗到唐代道信（580～653）、弘忍（601～674）時才正式確立，開始被稱為「東山法門」。道信所著《入道安心要方便法門》，據《楞伽經》提倡觀心，據《文殊說般若經》提倡從念佛開始到念法身實相的一行三昧。其中說「離心無別有佛，離佛無別有心，念佛即是念心，求心即是求佛……看此等心，即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性……亦名淨土……於一塵中具足無量世界」；對於社會上正在興起的淨土信仰，明確地表示：「心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方……一方無量方，無量方一方。」[6]弘忍所述《修心要論》提倡守心，

說「守我本心，得到彼岸」；也曾教弟子在坐禪中向空中看一個字，待入定後，覺得「滿世界寬放身心，住佛境界。清淨法身，無有邊畔」。^[7]可見，他們所說的淨土不在人間社會的彼岸，只要心性達到無妄清淨，淨土就在眼前。

弘忍的弟子神秀（？～706）在北方傳法，受到皇室的崇信。他在禪法上主張觀心看淨，去染返淨，所述《觀心論》專講觀心禪法。其中對於往生淨土問題有專門的論述，認為念佛應當「正念」，在清淨自心上下功夫，即「覺察真心，勿令起惡」，「憶持戒行，不忘精勤」，而不是只重口誦佛的名號，在「無明心」的支使下去「內外求佛」，引《金剛經》的「凡所有相，皆是虛妄」和不能以色、音聲求見如來的文字，否認口稱念佛，往生淨土的說法。他認為，「心是眾聖之源，心是萬惡之主。涅槃常樂，由自心生，三界輪回，亦由心起。心為出世之門戶，心是解脫之關津」。^[8]應當說，這一思想為北宗所繼承。

南宗的創始人、中國禪宗主流派的開拓者慧能（638～713），對禪法作了重大革新，最顯著的特色是把般若中觀學說，特別是《維摩經》和《大涅槃經》中的相即不二的思想靈活地運用到禪法之中，對佛教的修行解脫中最重要煩惱與菩提、世與出世、佛與眾生、迷與悟、漸悟與頓悟等問題作了生動的論述。《六祖壇經》、《曹溪大師傳》等記載了慧能的生平和思想。關於慧能對佛國淨土的看法，這裏僅概述兩點：

（一）識心見性，淨土就在眼前

慧能在韶州大梵寺說般若法，授無相戒，以韶州刺史韋璩為首的僧俗信眾前來聽法受戒。在慧能說法將要結束的時候，韋璩禮拜，問：「弟子見僧俗常念阿彌陀佛，願往生西方。請和尚說得生彼否？望為破疑。」對此，慧能並不否認佛經中關於西方淨土的說法，但表示，本來西方淨土離現實不遠，而對於素質低的人來說，它是遠的，而對於「上智」的人來說，它就在近處，意為自淨其心，淨土即在眼前。他說：

人有兩種，法無兩段。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言：隨其心淨則佛土淨。使君，東方人但淨心即無罪，西方人心不淨亦有愆，迷人願生東方。兩者所在處，並一種心地，但無不淨。西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬（按，意為十萬裏），無八邪（披，此指違背大乘八不中道或八正道的見解）即過八千，但行直心，到如彈指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？

慧能是說，雖然佛法只有一種，但有所覺悟的人和迷惑的人的看法是有差別的，理解的快慢也不一樣。對於自性沒有一點覺悟的人來說總是希望通過念佛在死後往生西方淨土，而對於自性有覺悟的人來說，則著眼於自淨其心。正像《維摩經》〈佛國品〉所說的那樣：「欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，即佛土淨。」關鍵在於能否自心清淨，有了清淨之心，淨土就在眼前。慧能相對於「西方淨土」的概念，提出一個「東方人」的稱謂。他針對信仰淨土念佛法門的人的心態，風趣地說：雖生為東方人，但自淨其心就無罪，又何必非要發願念佛往生西方呢？即使是西方人，如果其心不淨也是有罪的，他們也許有的正發願往生東方呢！慧能明確地表示，無論是東方人還是西方人，都具有一樣的「心地」（佛性）。對於認識這點並能自我淨心人來說，西方確實不遠；而對於迷惑自性並且不求自淨其心的人來說，即使終生念佛，也難以往生淨土。如果能斷除「十惡」、「八邪」而修行「十善」，到西方只在剎那之間。他接著說，「佛是自在作，莫向身外求。自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。」人的一切正見和慈悲善行就是佛、菩薩的本質在自身的體現，而一切邪見和情欲煩惱、惡行就是導致輪迴惡趣的原因。因此，如果「自心地上覺性如來，施大智慧光明，

照耀六門清淨，照破六欲諸天下，照三毒若除，地獄一時消滅。內外明徹，不異西方。」《六祖壇經》記載，他對於西方淨土所說一番話，在座下聽眾中引起極大反響，一時「贊聲徹天」。

慧能所說淨土的中心意思是佛與佛國淨土本來就在人們自己的心中，只要淨心修善，西方淨土就立即顯現在眼前。慧能是不主張在現實人間之上再求什麼出世間的。他告訴信眾：「若欲修行，在家亦可，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人。在家若修行，如東方人修善，但願自家清淨，即是西方。」在他為信眾所作指導在家修行的《無相頌》之中告誡說：

法元在世間，於世出世間，忽離世間上，外求出世間。
邪見是世間，正見出世間，邪正悉打卻，菩提性宛然。

此但是頓教，亦名為大乘，迷來經累劫，悟即剎那間。

可以說這是禪宗就「人間佛教」、「人間淨土」所作的概括說明。[\[9\]](#)

禪宗的這種見解，也是宋代以後「自性彌陀，唯心淨土」的淨土觀的思想來源。自延壽以後，大慧宗杲和元代之後的中峰明本等人的法系，都有這方面的主張。這與淨土宗特別提倡口稱念佛還是有所區別的。清初，隱元把這種兼修行念佛的禪法傳到日本，他創立的黃檗宗在這點上與日本臨濟宗、曹洞宗是有所區別的。[\[10\]](#)

(二)人間淨土和不二法門

般若中觀學說和中國禪宗在對於淨土所作的解釋中是貫徹著不二法門的思想的。何為不二？不二實際是中道的另一種說法。所謂「不生不滅」、「非色非空」等的思維方式，從正面表述（表詮）是中道，而從反面表述（遮詮）則是不二，也可稱為相即不二。在大乘般若中觀的典籍中，特別在《維摩經》中，乃至《大涅槃經》中，都有不二法門的論述。按照三論宗吉藏《三論玄義》的說法，「相即不二」是大乘空宗區別於小乘空宗的重要標志。所謂不二，是在相對的意義，或從因果的意義，或從個別與一般的意看來講的。沒有色即沒有空，無生即無死，兩者相對而存在，離開一方即無另一方。這是從相對的意義說的。正確的行為要有正確的思想來指導，只有淨心才有清淨的善行，堅持下去才能覺悟成佛，所以可以說心即佛，即心是佛。這種思維模式是從因推斷出果，進而說因就是果。因為佛是眾生中的覺悟者，是眾生這個「一般」或「整體」中的「個別」與「部分」，因此可說佛即眾生（的個別或部分），眾生即佛（的一般或整體）。當然，三者之間又是互相交錯的。按照這種思維邏輯，是可以把兩個相互對立的方面說成是相即不二的。

據《曹溪大師傳》記載，慧能在廣州法性寺就風幡之義發表自己的見解以後，應印宗法師之請講述自己對弘忍的東山禪法的理解。他在講述中把不二法門提到很高的地位，他說：「佛性是不二之法，《涅槃經》明其佛性不二之法，此即禪也。……無二之性即是實性。實性無二。」宋代惠昕本《壇經》有這樣一段話：「大師出世，行化四十年。諸宗難問，僧俗約千餘人，皆起惡心難問。師言：一切盡除，無名可名，名於自性；無二之性是名實性，於實性上建立一切教門。」可見，慧能的南宗頓教禪法是建立在慧能所理解的「無二之性即是實在」，「佛性是不二之法」的思想基礎之上的。在《六祖壇經》中有不少不二、無二的說法，例如：定慧不一不二、法無頓漸、即煩惱是菩提以及佛與眾生、世間與出世間、相與無相、迷與悟不二等等。大意不外是說，人的本性（真如佛性）雖然本來清淨，但又不離現實的「見聞覺知」，不離世俗情欲；雖修行求「出世間」，但卻不離人間社會；眾生與佛沒有根本差別，只在迷悟之間，等等。

慧能死前對弟子講授自己一生傳法的心得，講了所謂「三科法門」、「四十六對」，一一列舉種種相互對立的現象、概念之後，教導弟子在向人說法時應當「出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」這是要求弟子站在萬有不離自性的信念，善於從互相對立的兩個方面

把握事物，而不要僅從一個方面作出肯定和否定的論斷，當別人向你說「有」，你就對之以「空」；若說「淨」，則不要從「淨」的本身來解釋，而應對他說「垢」，或從「垢淨不二」方面發揮；說「煩惱」，則可對之以「菩提」；說佛，可對「眾生」，或眾生即佛，等等。

這種思辯方法也被南宗法系的弟子繼承。慧能的弟子神會（684~758）到南陽龍興寺傳法，與朝廷官員、當地民眾有廣泛的交往。嗣道王李鍊問：「無念法者，為是凡夫修，為是聖人修？若是聖人修，即何故令勸凡夫修無念法？」神會答：「無念法者是聖人法，凡夫若修無念法者，即非凡夫也。」在這裏，凡夫與聖人雖是不二，但已經提出了條件，即只有凡夫修無念禪法時才是聖人。揚州長史王怡問：「世間有佛否？」可以說問得十分實際，佛教每天勸人修持佛法，那麼確實能夠成佛嗎？世間有佛嗎？神會回答：「若有世間即有佛，若無世間即無佛？」問曰：「定有佛，為復定無佛？」答：「不可定有，亦即不可定無。」他接著引《文殊般若經》和《涅槃經》為據進行解釋，說按照般若的觀點，般若、菩提涅槃皆「不可得」，同樣佛也「不可得」，所以不能說佛是定有的；而據《涅槃經》的「有佛無佛，性相常在」，又不可說佛定無。（《南陽和尚問答雜徵義》）[\[11\]](#)這是從本體與現象，或體與用來講的，意為佛的法身（真如、法性）空寂無相，不是一般人的智慧可以認識和把握的，所以講是不可得的；但真如法身是無所不在的，所聞所見，當下即是，所以不能說世間無佛。當然，按照這種觀點也可以說佛國淨土既在人間，又不在人間。石頭希遷（700~791）是慧能另一個弟子青原行思的弟子，在南岳傳法，有僧前來問法：「如何是解脫？」答：「誰縛汝？」又問：「如何是淨土？」答：「誰垢汝？」問：「如何是涅槃？」答：「誰將生死與汝？」（《景德傳燈錄》卷十四）[\[12\]](#)大意是，人們本來心性清淨，只是自己不覺悟，便到處求佛，求解脫，實際上只要返自內心自求，便會覺悟自己本來與佛無別，原來所追求的佛國淨土就會展現在眼前。馬祖（709~788）是慧能的弟子南岳懷讓的法嗣，在江西傳法，同樣主張修道不離生活日用，以倡導「即心是佛」和「平常心是道」著稱。他曾說：「非離真而有立處，立處即真」，「在在處處，則為有佛」。（《景德傳燈錄》卷二十八）[\[13\]](#)。這也是講在生活日用之外無菩提，在生活日用之外無佛，真如淨土就在自己身邊。中國禪宗所分的五宗在宋代以後留下大量語錄法語，從中不難發現，用相即不二觀點論述煩惱與菩提、眾生與佛、穢土與淨土等的資料是非常多的。

然而應當指出，般若中觀學派和以禪宗為代表的中國佛教宗派所應用的不二法門是帶有深厚的相對主義色彩的。按照這種觀點，說一對相對的事物是等同的，是相即不二的時候，並不強調前提條件，即缺乏對「度」、規定性的界定，沒有說明是在怎樣的條件下一方可以成為另一方，可以說它們彼此相即不二。之所以如此，大概是過於強調「聖言量」，即凡是佛經上講的，便可以成為前提，而大乘佛經中確實有大量關於這種思辯方法的豐富例證。此外，這種思辯模式是建立在「諸法性空」的思想之上的，雖然「空」的思想是源於對「因緣所生法」分析的基礎之上的，但又反對「析空」，主張所謂「當體空」，說一切皆空；還反對認為空即為絕對空無的「偏空」或「頑空」，說空即一切，於是說「色即是空，空即是色」。這便是中道、不二法門的基本理論依據。

五、當代所倡「人間淨土」之我見

以上從大乘佛教經典和中國佛教歷史，特別從作為中國佛教主流派的禪宗的淨土思想對淨土和人間淨土的觀念作了粗略考察，主要是說：中國古代最有影響的淨土思想有兩種，一是以彌陀西方淨土信仰所代表的淨土思想，一是以般若中觀學派和禪宗為代表的淨土思想，而後者在理論上具有較大的影響力，是人間淨土的理論來源，並簡單介紹了這種思想與所謂不二法門的關係。

下面將聯繫上述內容談一下我對當代海峽兩岸提倡人間佛教，建設人間淨土的想法。

自從近代太虛法師大力提倡「人生佛教」或「人間佛教」以後，中國佛教界一直在探討如何適應現代世界和中國社會的新的變化把古老的佛教進行革新，使之與現實人生密切結合，為民眾福祉、社會發展進步作出貢獻。現在，大陸和台灣佛教界的有識之士已經不僅僅在理論上探討如何弘揚人間佛教，而早已付實踐。大陸佛教界提倡人間佛教的思想，從加強寺院和道風建設，培養僧才，推進佛學研究和發展佛教文化事業，促進國際佛教友好交流等方面來進一步發展佛教事業，使佛教在當代社會為「莊嚴國土，利樂有情」發揮積極作用。在台灣佛教界也有救團「提倡人間佛教，建設人間淨土」，佛光山提出以「以教育培養人才，以文化弘揚佛法，以慈悲福利社會，以朝聖淨化人心」為宗旨；正在建設中的法鼓山提出「提升人的品質，建設人間淨土」等。對於如何實施人間佛教，如何建設人間淨土，我想從事佛教實際事業的人士早有自己認定的理論、宗旨和具體方案，也可以說已經累積了相當豐富的實踐經驗。我是以研究佛教歷史為職業的，也許提不出新的具有可操作性的理論或方案，只想談如下三點供諸位考慮：

1.現在佛教界提倡的人間佛教和人間淨土思想，已經不是局限於口頭上或書面上的東西，是已經付諸實踐的了。當前中國佛教最重要的課題是適應世界和社會經濟、科技文化高度發展的情況進行具有民族特色的改革，在教義、組織和傳教方式等各方面作適當調整、改變和完善，使佛教更便於貼近普通信眾的生活，使之在普及社會公德，淨化社會風氣，維護社會安定秩序，促進民族文化的發展，乃至聯絡國際佛教界，增進各國人民之間的理解和友誼，爭取世界永久和平等方面發揮巨大作用。中國自古是北傳佛教的中心，應當在當代有所作為，應當在建設現代佛教之中作出重大貢獻。

2.人間佛教的最高目標是建設人間淨土。按照佛教的本來定義，人間淨土應是在人間的佛國，在人間的清淨世界。這裏想就人間淨土。提出如下三句話：人間非淨土，人間是淨土，建設人間佛土。關於第一句話——人間非淨土，人間自然不是佛國淨土，對照佛教定義是不言自明的。人間社會存在那麼多的局限性，有那麼多的不淨，戰爭、饑餓、毒品泛濫、天災人禍、環境污染、艾滋病癌症蔓延……又怎麼能說人間是淨土呢？我想這是現實，是推行人間佛教，建設人間淨土的出發點。對此現實認識不足，是很難能夠腳踏實地地建構人間佛教的框架，提出切實可行的建設人間淨土的方案的。第二句話——人間是淨土，或人間即淨土，人間淨土相即不二。這在形式上與中國傳統佛教的人間淨土不二的說法是相同的。但我這裏想說明的是，應當看到現實世界人間是存在很多積極的因素，有諸多美好的東西，有無數有待開發的方面。世界科學技術如此發達，經濟如此高度發展，物質的和精神的財富如此豐富，世界各國如此密切聯繫；中國的面貌發生巨大變化，中華民族擁有悠久的歷史文化和高度的智慧，廣大民眾具有高尚的道德和崇尚理想的傳統，中國佛教正在發生前所未有的變化……這不是現實世界的清淨方面嗎？在這裏不是可以看到令人鼓舞的未來嗎？這也是建設人間淨土的出發點。從人間的這些積極的清淨的方面來說，不是可以說人間即淨土（的因素、基礎）嗎？看不到這點，就會對從事人間佛教的事業失去信心，就會找不到建設未來人間淨土的依據。從這種意義上說，般若中觀學說和禪宗所說的人間與淨土相即不二的論斷並沒有過時。第三句話——建設人間淨土。今天講淨土與人間不二，應當強調它的規定性，強調二者不二的條件。不管佛教界對人間淨土作如何的定義，誰都承認，只有經過艱苦的努力，在改善人生，淨化社會環境等各方面作出巨大成績以後才能談得上實現人間淨土。作為人間佛教的顯著標志就應當是以建設人間淨土為最高目標。如果按照清末衰敗期的佛教那樣，盛行如同太虛當年所批評的那種「死人的佛教」和「鬼的佛教」，一味地偏重形式主義的禮懺念佛，不關心社會人生，不積極從事改善社會人生的事業，那麼這怎麼可以稱為人間佛教呢？所以，人間佛教必須以建設人間淨土為目標，至於怎樣稱

呼「人間淨土」，如何定義，如何設計建設方案，各地各教團完全可以五花八門，不一定非要整齊劃一不可。

3.以禪宗為代表的佛教宗派對「即心淨土」的解釋，是中國人重視心性修養的倫理傳統在佛教領域的反映。僧肇和後來禪宗的神秀、慧能等人都強調「心淨則佛國淨」、「心為萬法之本」和自性覺悟的意義。當代提倡人間佛教，建設人間淨土，也應特別重視人心淨化和精神文明的建設。淨化人心，建設精神文明，包括各個方面，其中有文化教育、倫理教化和正確健康的輿論導向等。對於佛教界來說，可以利用自己的有關教義、戒條來進行宣傳。中國佛教是以大乘佛教為主體的，如果把傳統的五戒、十善和六度、四無量、四攝等與中國傳統的道德倫理觀念、行為規範互相會通，完全可以把它們運用到現代社會，為淨化人心，建設精神文明做出重大貢獻。由心淨而行為淨，行為淨則導致環境淨。提倡清淨自心，應從自己做起，從佛教救團做起，由此而帶動一般信眾，並影響周圍社會。個人心淨，淨一點；帶動家庭淨，淨一角；社區淨，淨一片……如此下去，豈不是人間淨土的建設？當然，佛教界不是獨自從事淨化人心，淨化社會的，而是與社會各界、各個方面的力量協作進行的。然而，佛教界在這當中是可以起到自己獨特的作用的。

中國佛教應當在推進人間佛教，建設人間淨土中樹立自己的新的形象。這是我的誠摯的希望。

-
- [1]) 隋慧遠《大乘義章》，《大正藏》卷 44，第 834~835 頁。
- [2]) 僧肇《注維摩詰經》，《大正藏》卷 38，第 334 頁中下~335 頁上。
- [3]) 僧肇《注維摩詰經》，《大正藏》卷 38，第 335 頁中下~338 頁上。
- [4]) 僧肇《注維摩詰經》，《大正藏》卷 38，第 363 下。
- [5]) 慧可給向居士的信，亦載《唐高僧傳》卷 16，《大正藏》卷 50 第 553 頁上中；日本柳田聖山《禪的語錄 1~達摩的語錄》（築摩書房 1983 年第 7 次印刷）第 71、160、161 頁。
- [6]) 柳田聖山《禪的語錄 2~初期的禪史 1》（築摩書房 1981 年第 3 次印刷）第 213 頁。
- [7]) 柳田聖山《禪的語錄 2~初期的禪史 1》第 287 頁。
- [8]) 日本鈴木大拙所編五本對校《觀心論》，載《鈴木大拙全集》別卷之一附。
- [9]) 這裏所引皆為楊曾文校編《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社 1993 年出版。
- [10]) 宋延壽《萬善同歸集》卷上的問答「唯心淨土」的一段，載《大正藏》卷 48 第 966~969 頁；宋大慧宗杲《龍舒淨土文跋》謂：「若見自性之彌陀，即了唯心之淨土」，宋宗曉《樂邦文類》卷 2，《大正藏》卷 47 第 173 頁；元代中峰明本說：「禪即淨土之禪，淨土乃禪之淨土……參禪要了生死，而念佛亦要了生死。原夫生死無根，亦由迷本性而生焉，若洞見本性，則生死不待蕩而遣矣。生死既遣，則禪云乎哉？淨土云乎哉？」，載《天目中峰和尚廣錄》卷 5 之下。關於隱元，見楊曾文《日本佛教史》，浙江人民出版社 1995 年第 551~552 頁。
- [11]) 參見楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，中華書局 1996 年出版，第 79，88 頁。
- [12]) 《大正藏》卷 51 第 309 頁中。
- [13]) 《大正藏》卷 51 第 440 頁上。

論《維摩詰經》和淨土思想在——中國中古社會之關係

陸揚

(普林斯敦大學東亞學系副教授)

提要

《維摩詰經》是公認的中國中古時代流行最為深入廣泛的佛教經典之一。在吸引世俗階層，尤其是貴族士大夫接受大乘佛教的信仰方面，這一經典起了持久和關鍵的作用。以居士面目出現的維摩詰所宣揚之不二義理融入了包括禪宗在內的許多佛教教派的理論構架的核心。然而隨著淨土信仰在隋唐時代影響的迅速增加，如何調和淨土理論和《維摩詰經》義理之間的緊張關係是淨土宗思想家所面臨的最為棘手也是最需要解決的問題之一。

就義理的層面而言，《維摩詰經》中「心淨即佛土淨」的基本立場和淨土信仰有著根本的對立，而此經的這一立場也一再被反對淨土理論的禪宗所支持。然而中古佛教藝術的實例卻又顯示出《維摩詰經》中的許多場景被當作淨土的理想境界來加以理解和宣傳。本文的重點在於通過對於隋唐時代佛教著作，特別是淨土思想家著作中對《維摩詰經》理論的闡述的分析來了解《維摩詰經》的理論與淨土思想如何在中古佛教體系被相互調和的過程，以及這一過程所顯現的中國中古佛教之特點和危機。同時本文也將探討《維摩詰經》在中古佛教藝術中的表現形式和淨土信仰的普遍流行這兩者之間的關聯，從而為中國佛教影響的多層面性提供一個佐證。

關鍵詞：1.維摩詰 2.不二 3.心淨 4.禪

一、《維摩詰經》在隋唐時期影響的特點

對於《維摩詰經》在中古時代社會和精神生活方面之重要性早以是學界的共識。雖然以居士維摩詰為主角，以提倡不二法門為宗旨的經文一向被認為是最受到中國士大夫階層重視的經典，但其影響的層面在不同時期都具有不同之特點，這裏我要著重探討是此經自中古以來和淨土思想的種種關聯以及從中所反映出來的中國佛教在唐宋之際的某些轉化。而在涉及這一問題之前，我們必須先行解釋一下此經從南北朝到隋唐期間其影響的發展軌跡，以為我們的探討提供一個背景。

從六朝到唐宋，《維摩詰經》影響的特點概括起來大致有兩個。第一，此經的文本通過不斷的傳譯而引入中土，幾乎從其進入中土的一開始，他就成為僧眾用來勸導世俗人士，特別是統治階層中之文化精英分子信仰佛教的利器，這可以說是此經能迅速居於中古佛教文化之中心地位且能長期受到歡迎的基本要素。此經所提供的不僅僅是一系列的觀念，還是一種可資模仿的修行方式。維摩詰以俗人身份而與佛陀並駕的描述給與一向對自我的道德和文化優越深有自信的士大夫階層以極大鼓勵。但這一影響絕不只是單向的。中古的世人也不斷以此經的理論和維摩詰的修行方式來向一些為佛教僧徒所維護的理論和實踐提出質疑甚至挑戰。這一點在隋唐時期關於僧人是否應該向君主及父母禮拜的論爭中有清楚的顯示。所以雖然佛教僧侶在倡導世人模仿維摩詰實踐的同時，又不得不對維摩詰只是以俗人面目出現的菩薩之一特性加以強調，從理論上對一般人實現維摩修行法的可能性加以限制。《維摩詰經》的這種雙重特性是中國傳統社會中出家與在家矛盾的一種反映。

第二個特點就是此經的影響自南北朝以來經歷了一個不斷世俗化的過程。雖然在六朝的前期，玄學和清談的盛行是此經得以受到重視之關鍵，但隨著此經之普及，其影響早已越出了義理辨析的範疇而進入宗教實踐和文化的各個層面。進入隋唐時期，此經的普及性可以說有增無減。《維摩詰

經》與其他許多重要經典的不同之處在於其獨立的特性。他並未如許多其他經典那樣和某一學派產生直接之關聯。（禪宗可能算是例外）所以此經之影響往往不受教派之盛衰而盛衰。

依據唐代的史料，我們可以看出《維摩詰經》在文化教育中地位的顯著變化。就士大夫階層而言，此經已成為和三禮、文選一樣屬於最為基本的讀本。這一點從唐代文人的寫作中大量引用此經的文句和典故可以得到充分證明。有些學者以這方面的例證來強調士大夫對於《維摩詰經》本身的信奉，這一解釋當然不無道理，但卻忽略了重要的一點，那就是在隋唐以後，《維摩詰經》已由一種思想前衛，能為當時哲學思辨和宗教實踐注入新血液的佛典逐漸轉化成一種可以說是普及性的，可用以了解大乘佛理的入門讀物。絕大多數的士大夫研讀此經的主要動機恐怕未必全在於對其義理的著迷和對於維摩詰生活方式的欽羨，更多的是希望能以此來掌握佛教的基本概念和基本詞句以應付不同場合之需要。此經篇幅的短小，情節之生動，譯文之美妙，以及義理之易於了解皆使之適應了這種需要。《維摩詰經》作為唐代文化系統之重要組成的這一特點可以說進入宋代還持續不斷。南宋樓鑰在稱讚陳瓘之（有門頌）的同時評論說：「近世士大夫用力不及前輩，祇如學佛，僅能涉獵楞嚴、圓覺、淨名等經，及傳燈語錄，以資談辨。」（《佛祖統紀》卷四十九，大正藏 2035/442C）正是此種「以資談辨」的心理，使一般的士人都以熟悉此經內容為要務。

而這一特點也同樣出現在佛教界。總起來說，以為《維摩詰經》作注的方式來闡發新思想的傾向在唐代確實明顯的衰退了。從東晉到隋代，此經的注疏不僅層出不窮，而且往往是新學派用來闡發其理論的代表性作品。尤其到了六朝末期和隋代，由於淨影慧遠，吉藏、和智顛這些重要人物的自覺努力，以及如隋煬帝這樣的統治者的全力推崇，《維摩詰經》的注疏無論從數量還是質量都達到了巔峰的狀態。但進入唐代之後，除了窺基依照玄奘之新譯本而作的注疏之外，幾乎可以說再也沒有在義理的闡發上具有重要價值之研究了。流行於這一時期的注疏，諸如道液的《淨名經集解關中疏》和《淨名經關中釋批》，也只是以援引僧肇、智顛的舊注為主。對於此經義學研究興趣之衰退還可以由另一重要的例子得到說明。在初唐，玄奘便重新翻譯了《維摩詰經》。玄奘重譯此經的動機值得注意。Etienne Lamotte 在其法譯之《維摩詰經》的前言裏就指出，玄奘的重譯，在遣辭造句方面為精確傳達該經的旨意作了最大的努力。可以說完全沒有被他本人所追隨的唯識思想所影響。明證之一就是在此經經文中所出現的 *alaya* 一辭，玄奘並未以他在翻譯唯識著作時所用的「阿賴耶識」來表示，而謹慎的採用了「攝藏」以表示其獨特之涵義。既然我們可以排除玄奘有以通過重譯此經來闡發其唯識思想的可能性，那麼就不難推測他重譯的主要原因應該只是對眾多前譯的不滿，而此經在當時的普及應是使他感到有重譯之必要的關鍵。對此他的弟子窺基作了明確的說明：今此經者……以經六譯。既而華梵懸隔，音韻所乖。或髣佛於遵文，而槽粕於玄旨。大師皎中宗於行月，鏡圓教於情臺。維絕紐而裕後昆，緝頹綱以為前範。陶甄得失，商榷詞義，載譯此經。（《說無垢稱經疏》卷一，大正藏 1782/993a）

就精確而言，玄奘之譯本確實超過了羅什的舊譯，但其譯本的實際影響卻極為有限。連當時佛教界都很少有人注意到他的重譯在義學上之意義，更不用說一般的世人。相對於義學研究的衰落，《維摩詰經》在寺觀教育中的普及性卻大大超過前代，成為僧侶學習佛教教理的起點。在六朝期間，善講此經往往是一些一流大德的專長。由唐至五代，更普通的情況則是此經成為僧人在接受寺院教育時，最先接觸到的幾部經典之一。許多僧人在他們年幼時，即開始記誦和學習此經。這幾乎成了出家前準備階段基本訓練之一部分。這一現象可以在《宋高僧傳》中找到大量的例證。

雖然對於此經文義之研究，自唐代已不再如前代之活躍，但其理論的影響卻不因此而減弱。如果說在六朝時期，《維摩詰經》的不二理論和在家修行的主張是其最為引人注目的方面，那麼在唐

宋時期他對於佛學界的影響就著重表現在對於禪宗思想的啟示和與淨土理論所造成的衝擊緊張關係。而這兩方面的影響又可以說是緊密關聯的。而這些新的影響，一方面是當時佛教思想發展本身應運際會的結果，另一也再度體現出《維摩詰經》在中土社會中自身的特點。對與本文所要探討的第二種關係，即此經與淨土理論的關係，必須從此經本身關於淨土理論的分析開始。

二、《維摩詰經》中的淨土理論

《維摩詰經》中譯，特別是鳩摩羅什之譯本，對於中土淨土理論有至關重大的影響。《維摩詰經》闡述淨土意義的地方主要有三處，分別在〈佛國品〉（或序品），〈香積佛品〉和〈見阿闍佛品〉中。用吉藏的話說，也就是「菴園明釋迦佛土，方丈辨香積佛土，後會明無動佛土」。（《淨名玄論》卷七，大正藏 1780/902c）尤其是第一品〈佛國品〉（或序品），是經中對淨土看法之集中表述。此品強調佛土之淨穢不在於佛土之間在性質上的差別，而在於心淨與否，所謂「若菩薩欲得淨土，當淨其心：隨其心淨，則佛土淨」。這一斬截之論斷為中土「唯心淨土」的思想提供了最為重要的理論基礎。而重視在穢土中得菩提的思想環繞著整個經典。比如在〈香積佛品〉中，強調在娑婆世界，即穢土中的菩薩一世饒益眾生，多於在作為淨土的眾香國中菩薩的百千劫行。而且娑婆世界有布施、淨戒、忍辱等十事善法，為其他淨土所無。這一看法明顯和《無量壽經》「此界一日一夜修道，勝餘佛土百年」的說法有差異。在見阿闍佛品中又說明維摩詰為化眾生，而自作淨土妙喜世界轉生穢土。《維摩詰經》的淨土義是其不二法門的一種表現，但這正與隋唐之際強調「厭患娑婆，願生淨土」的淨土信仰的理論形成根本的差別。此經所謂的「心淨」（*citta-parisuddhi*）有其特定的、建立在般若思想基礎上的涵義，也就是「法眼淨，知有為法皆悉無常者。國土穢而可淨，淨而復穢」（吉藏語）。

我們在強調《維摩詰經》「心淨土淨」理論的同時，也應主要到此經淨土觀念中內在一些緊張關係以及可以和淨土信仰相融的成份。日本學者藤田弘達等，就注意到了「淨佛國土」和「極樂淨土」之間的區別與聯繫。他指出，嚴格來說，一些大乘佛典的中譯本中的淨土用語，所指的只是淨佛國土（*Buddhaksetraparisodhana*），而並不具有後來淨土宗所提倡的淨土之涵義。而大乘佛經又顯示出「佛國土」有從無形的淨土向有形的淨土轉化的趨勢。（見藤田氏《原始淨土思想の研究》岩波書店，1970，頁 507~516。）而這一趨勢在《維摩詰經》中已經表現出來了。比如當釋迦向解釋嚴淨佛土的意義時，他所指的淨土的實質是無貪無痴的無形淨土。但當他為了讓使懷疑此論之舍利弗相信，還特意「以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛、無量功德寶莊嚴土」。這樣一來，便無疑提供了可以以有形的、外在的淨上來表示無形淨土的例證。《維摩詰經》中同時出現了以眾香國以及妙喜世界等在形式和性質上都與西方淨土極為相似的淨土世界，而且維摩詰本人也是從妙喜世界轉世而來。雖然這些情節在很大程度上是為配合經文中具體章節所涉及的教義而設計，但畢竟為承認有形淨土的存在提供了空間。

同時雖然《維摩詰經》為唯心淨土提供了強有力的理論依據，這一「心淨」的過程卻並未能脫離他力的相助。釋迦和維摩詰的教誨和不可思議之神力都是他力救度的表現。而且經中也並沒有排斥往生淨土，在阿闍佛品裏，當信眾目睹妙喜世界之嚴淨而渴望往生其土時，「釋迦牟尼佛即記之曰：『當生彼國』」。所有這些因素使得《維摩詰經》的義理和以強調他力重要性之淨土信仰有條件加以調和。禪宗在吸取了《維摩詰經》「心淨土淨」觀的同時，卻並未強調他力的作用。《六祖壇經》中有一段有名的有關淨土的對話，清楚的顯示出和《維摩詰經》結構之相似和區別。當慧能的聽眾向他詢問有關西方淨土的存在之問題時，慧能說：「慧能與使君移西方剎那間，目前便見，

使君願見否？」當在場聽眾表示願意之時。慧能便突然說：「唐見西方無疑」當大眾錯愕，不了解慧能為何如此說時，後者便闡述了淨穢在心而不在國土的禪門淨土觀。正如一些學者所指出的，《壇經》中這一段是模仿《維摩詰經》中釋迦顯現淨土一段而來的（見賴永海《中國佛性論》上海，1988，頁 263~265），但兩者之間最關鍵的不同在於慧能並未如釋迦那樣，向他的信眾顯現出有形之淨上來。這一區別也正是以強調通過自力而證悟的禪宗和依然重視佛陀他力作用之《維摩經》的一大分野所在。

三、《維摩詰經》與淨土信仰之矛盾及其融合

「心淨土淨」的理論在隋唐之際開始對日益流行之淨土信仰形成理論上的壓力。我們雖然不必過於誇大這種壓力。因為首先義理之辨析並不是淨土信仰的中心，同時義理上的分別也未必能對在實踐層面上的融合造成困擾。但是《維摩詰經》一向在中土居士佛教的實踐中具有指導性地位，同時「心淨土淨」也正是當時盛行之禪宗用以建立其理論體系，並對淨土信仰加以大力抨擊的出發點之一。從這兩方面而來的壓力更使淨比僧人無法對這些義理上的矛盾加以回避。而我們現今得以了解的隋唐以來的淨土思想之文獻也充分說明他們對這一問題的重視。心淨土淨觀是絕大多數淨土理論的典籍所關心的課題。這種重視不僅是因為義理本身的不同，也是《維摩詰經》在中古世俗社會中所具有的廣泛影響所引起。我們很難想象當時的士大夫會對這些理論的差異無所察覺。幾乎可以說，如何化解此經中心淨土淨和一般淨土信仰之間的緊張關係並將其容納到淨土思想的系統之內的努力貫穿了隋唐以來淨土思想發展之全部歷史。

淨土信仰的僧人首先要回應的最為關鍵的兩個問題是：第一，既然佛土之淨化完全可以通過心淨來取得，那麼為何還需往生西方？第二，按照《維摩詰經》之義理，既然在現世穢土中可以取得在其他淨土世界中所不能之成就的功業，我們為何還要選擇往生西方淨土？對於提倡西方淨土信仰的僧人而言，他們解答這兩個問題的基本方法是強調能從穢土中體悟到淨土義需要有超凡的資質。維摩詰是大士，自然可以完成這一過程，而凡人則萬萬不可。

對於心外無法，所以不必往生的論調，道綽在《安樂集》中便指出：
但法性淨土，理處虛融，體無偏局。此乃無生之生，上土堪入。……自有中下之輩，未能破相，要依信佛因緣求生淨土。雖至彼國，還居相土。若攝緣從本，即是心外無法，若分二諦明義，淨土無妨心外也。（大正藏 1958/8c~9a）

對於第二個問題是否在娑婆世界，也就是穢土可以成就比在西方淨土更為難能之善業的問題。道綽在《安樂集》中也特別作了解答，他說：
若身居不退已去，為化雜惡眾生故，能處染不染，逢惡不變，如鵝鴨入水，水能不濕，如此人等，堪能處穢拔苦。若是凡夫者，唯恐自行未立，逢苦即變，欲濟彼者，相與俱沒，如似逼雞下水，豈能不濕？是故《智度論》云：「若凡夫發心，既願在穢土拔濟眾生者，聖意不許」。（大正藏，1958/9a~b）

而這一看法也絕非專注於提倡淨土信仰的道綽才有。窺基在其《西方要決釋疑通規》中對此也有同樣的議論：

善逝弘規，靡不存益。各隨一趣，理不相違。何者，修行之機，凡有兩位，未登不退，難居穢土，欲修自行，多有退緣。違順觸情，便生憂喜，愛憎競發，惡業復興，無法自安。還沈惡趣。若也修因萬劫，法忍已成，穢土堪居，方能益物，既成已行，已免輪回，十事利他，諸方不及。依報精華，眾具莫虧，所須隨念，既無乏少。施欲何人，自餘九事，准斯可委。所以自之不退，住此無妨。廣

業益他，勝諸佛國。當今學者，去聖時遙，三毒熾然，未能自在，若生淨土，託彼勝緣，藉佛加威，方得不退。（大正藏 1964/105a）

窺基並不否認在穢土可以成就比在西方淨土更大的善業，但這只是像維摩詰那樣的大士才有可能，凡夫是不能有所企盼的。

由《維摩詰經》還引起了如何能往生的討論。《維摩詰經》強調淨土的前提是心淨，那麼被妄見所縛之凡夫又如何能向淨土僧人所稱的那樣往生西方呢？對此懷感在他的《釋淨土群疑論》中認為《維摩詰經》之觀點是就淨土的究竟意義，也就是第一義諦的立場上加以說明的，而往生西方則是依靠已心淨之佛的外力而得，是在世諦因緣的範圍之內，所以兩者不相矛盾。正如《維摩詰經》所說的，心淨之菩薩能為其他有情顯現無漏淨土。（大正藏 1960/34a~b）在這一點上，他和道綽是一致的。

響應道綽等人這些主張的人士很多，比如宋僧元穎在其《淨土警策序》中說：「世人或沒於苦海，則自甘其分，或迷於富貴，則自逞其得，而不知生生死死於瞬息間久矣。至有謂心淨佛土淨空身即法身，及大期忽終，無所安立。」（《樂邦文類》，大正藏 1969/7173c）晁說之也批評那些一味提倡唯心淨土的人說：「但言我能心淨，孰非淨土，似能為維摩之書，而身實天魔之民也，豈不可重惜哉」。（見《樂邦文類》所載《淨土略因》，大正藏 1969/209a）又如《蓮宗寶鑑》載寂室大師的議論：

或聞說淨土，必曰淨土唯心，我心既淨，則國土淨，何用別求生處。寂室曰：且《維摩詰經》中云，如來以足指按地，見娑婆國土，悉皆嚴淨，而眾會不見，唯螺髻梵王得知。今之說悟性者，能如梵王所見淨土否？況汝居卑室陋室，必羨之以大廈高堂。是則口唱心淨土淨之言，身批穢土苦惱之縛，其自欺之甚也。

通過以上簡要的討論，我們可以了解到隋唐以來的追隨淨土信仰的佛教徒對調和《維摩詰經》中「心淨土淨」的唯心淨土說和往生極樂之間的矛盾之主要途徑。我們必須看到的是雖然這一理論上的問題常迫使淨土信仰的倡導者以調和的方式來為往生作辯護，在實際倡導淨土信仰的層面，僧人卻可以自由的運用此經所具有之感召力來輔助其淨土信仰。比如唐代淨土宗的著作裏引用《維摩詰經》的文字是很常見的，而且這種引用有時甚至不顧經文是否和該著作的理論一致。這一點在善導的作品中非常明顯。在他的《念佛鏡末》中提出念阿彌陀佛可以速成佛果，遠遠超過坐禪看心作無生觀。他特別引用《維摩詰經》「譬如虛空造立宮室，終不能成」之語，認為無生即是無相，而無相即是虛空。這是就字面而作的牽強解釋。在其《勸進念佛之門》中又說：「修道之人，要勤念佛。《維摩詰經》云：『欲除煩惱，當須正念。』」（大正藏，1966/122b）這裏所引用的詞句，出自〈觀眾生品〉，對於「行正念」之意義，經文強調是「行不生不滅」，與善導等所提倡的念佛無直接的關聯。但這卻開啟了將念佛與心淨相融合的過程。明代的袁弘道就直接了當的說：「夫念即是心，念佛豈非心淨，心本含土，蓮邦豈在心外」。（《西方和論》卷一，大正藏 1976/390b）

除了引用《維摩詰經》語句為淨土義理張本之外，法照在他的《淨土五會念佛略法事儀》中更包括了《維摩讚》，顯然把對維摩詰的頌揚列入了淨土軌儀的關鍵部分。706年，懷暉在長安創立了著名的香積寺，懷暉是淨土信仰的核心人物善導之弟子，香積寺在唐代始終是淨土信仰的重要寺觀，而其寺名正取之於《維摩詰經》之〈香積佛品〉。

隨著淨土信仰之普及，《維摩詰經》中所提到的佛國淨土也影響到了淨土僧人對於淨土性質的認識和分類。按照淨土信仰的理論，《維摩詰經》中所出現的淨土在性質上是不相同的。淨土有實土和權土，或報土和化土等許多種分別。在《華嚴合論》中，活躍於開元時期的作者棗柏大士李通

玄列出了十種不同的淨土，其中七種，包括《維摩詰經》〈佛國品〉中釋迦所顯示的淨土和西方淨土在內，都屬於權土，也就是佛陀為啟發眾生而實施的權變的結果。（見《蓮宗寶鑑》卷 3，大正藏，1973/318a~b）而《維摩詰經》所強調之唯心淨土則是實淨土。棗柏此種分類顯然頗有影響，特別是未將西方淨土列為實土的論點，直到清代以來還受到淨土僧人悟開以及印光之反駁。（見悟開對棗柏論之評語及印光《淨土決疑論》）另外迦才在其《淨土論》中則將妙喜世界當作常隨化淨土，而在〈佛國品〉中釋迦為教化眾生而顯現之淨土屬於無而忽有化淨土。（大正藏 1963/84b）迦才同時又以類似判教的方式，對淨土加以分別，列為三等。他認為東方妙喜世界屬於下淨土，原因主要是男女相雜，西方極樂世界是中淨土，因為二乘相雜，而眾香世界則是上淨土，因為無二乘。凡此種種，無法在此一一列舉。

四、結 論

由此可以看出，雖然中古以來的淨土信仰一向被認為是佛教在中土世俗化的重要表徵，但就解決《維摩詰經》理論與其所產生的矛盾而言，淨土僧人卻一再強調《維摩詰經》理論適應的有限性，維摩詰只是可以欽羨，卻難以模仿。雖然這種強調並非自淨土僧人開始，他們卻是始終堅持這一基本法則以解決《維摩詰經》理論所引起問題。同時他們也用。把《維摩詰經》的理論放在實相的層面，和以實踐為主的淨土往生信仰相分隔，這可以說是《維摩詰經》在中土社會所具有的雙重性格的繼續和發展。當禪宗將《維摩詰經》中平等無礙的思想發揮到極至的同時，淨土僧人卻否認了此經在實踐上的普遍性，而大力貶抑凡人覺悟的能力。這從維摩詰信仰的發展而言不能不說是一種倒退。但這從宗教實踐的角度，也是用以避免世人以維摩詰的模式，以心淨為藉口而忽視佛教的修行，所以其用心不能不謂良苦。所以這一努力，可以說也為宋元之後禪淨的匯合作了先導。最後我們還應該提出的是，中古以來，貴族士大夫不僅是維摩詰信仰的支柱，也是居士佛教的核心。淨土僧人對維摩詰修行模式的可行性加以否定，在何種程度上影響了中古知識階層對佛教實踐的認識，這不能不是我們應當關心的重要課題。

「心淨則佛土淨」之考察

釋惠敏

(國立藝術學院副教授)

提要

《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之說與古來的「唯心淨土」乃至現代的「人間淨土」之主張有密切的關係。漢傳佛教之諸注解家如何解釋此篇經文？「心淨則佛土淨」之命題為何可以成立？此「淨土行」之具體內容為何？如何論此「淨土行」之階漸與次第？與「心淨故眾生淨」有何關係？吾人是否能依此而作為《維摩詰經》是「唯心論」的證據？「心淨」應作何解釋？本文考察、比較現存諸漢譯本與諸注疏之解釋，並參考《大智度論》等相關佛典的說明，以及今人之研究成果來討論以上諸問題後，有如下幾點的結論：

一、「發阿耨多羅三藐三菩提心」的菩薩為「成就眾生」故，必須「願取佛國」，修行「淨佛國土」。

二、十八「淨土之行」：行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨。菩薩依十八種「淨土之行」令自與彼眾生皆「行淨」故說「行淨則眾生淨」。如是同行眾生（眾生淨）來生菩薩成佛之國土，故說「眾生淨則佛土淨」。

三、《遠記》、《吉疏》依《肇注》「淨土行之階漸說」，配以菩薩之種姓位、解行位……七地（成就眾生）、八地（佛土淨）、九地（說法淨）、十地（智慧淨）、金剛心、等覺地（心淨）、佛地（一切功德淨）之菩薩乃至成佛十三階位漸次。但與《大智度論》之七地（自利具足）、八地、九地（咱利利他，所謂教化眾生，淨佛世界）的說法不同。

四、若依《瑩譯》與《基疏》，則是以「十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土→轉法輪度化有情」之模式說明。這與《大智度論》中所引《般若經》所說「饒益一切眾生已淨佛國土。淨佛國度已得一切種智。得一切種智已轉法輪，轉法輪已安立眾生於三乘，令人無餘涅槃」的說明有相通之處。

五、「心淨則佛土淨」不可解釋為：自心淨，則淨土「自成」，而是心淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨。其關鍵點在於「眾生淨」。

六、「心性本淨」與如來藏心或阿賴耶識無關，應採取如《般若經》與中觀的思想，作「非心」、「是心非心」、「空寂心」的解釋，比較合乎《維摩詰經》的根本思想。《基疏》將「心淨」解釋為「第八嚴淨」，「淨」若解為淨化之「行淨」而非「本淨」是正確的解釋；但將「心淨」之「心」解釋為「第八阿賴耶識」則是屬於瑜伽行派的看法。

(參考文獻與略號)

大=大正新修大藏經。

田村 1977=田村芳朗。〈三種淨土觀〉。《仏教における淨土思想》。東京：日本傳教學會。

印順 1989=印順。《修定——修心與唯心秘密乘》。台北：正聞出版。

印順 1981=印順。《如來藏之研究》。台北：正聞出版。

長尾 1983=長尾雅人譯注。改版《維摩經》。東京：中公文庫。

L/Boin 1976=Boin, Sara. *The Teaching of Vimalakīrti (Sacred Books of the Buddhists; SBB 31)*, London: PTS. 譯自 Lamotte, Etienne. 1962. *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa) traduit et annoté (Bibliothèque du Museon, vol.51)* Lovain:

L/B/郭 1990=郭忠生譯。《維摩詰經序論》。台灣·南投：諦觀雜誌社。譯自 L/Boln 1976 之序論。

藤田 1970=藤田宏達。《原始淨土思想之研究》。東京：岩波書店。

關鍵詞：1.《維摩詰經》 2.心淨 3.成就眾生 4.淨佛國土

一、前言

眾所周知，所謂「心淨則佛土淨」之說，是出於羅什（344~413）之漢譯《維摩詰經》（406 譯，以下略為《什譯》）中，佛告寶積菩薩：「是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨」^[1]。漢傳佛教之諸注解家如何解釋此篇經文？「心淨則佛土淨」之命題為何可以成立？此「淨土行」之具體內容為何？如何論此「淨土行」之階漸與次第？與「心淨故眾生淨」與何關係？吾人是否能依此而作為《維摩詰經》是「唯心論」的證據？「心淨」應作何解釋？本文將考察、比較現存諸漢譯本，例如：東吳支謙之《維摩詰經》（222~229 譯，以下略稱《吳譯》）、《什譯》、玄奘之《說無垢稱經》（650 譯，以下略稱《奘譯》），以及諸注疏，例如：羅什之弟子僧肇（374?~414）之《後注維摩詰經》（以下略為《肇注》）、淨影寺慧遠（523~592）之《維摩義記》（以下略稱《遠記》）、吉藏（549~623）之《維摩經義疏》（以下略為《吉疏》）、玄奘之高足窺基（632~682）之《說無垢稱經疏》（以下略稱《基疏》）之解釋，並參考《大智度論》等相關佛典的說明，以及今人之研究成果來討論以上諸問題。

二、菩薩淨土之行與發菩提心

由於「心淨則佛土淨」之說是佛對寶積菩薩所問「菩薩淨土之行」的回答，所以我們先回溯如下所引此問題的源頭。

《什譯》世尊！是五百長者子皆以發阿耨多羅三藐三菩提心，願聞得佛國土清淨，唯願世尊說諸菩薩淨土之行。（大 14，538a15~18）^[2]

《奘譯》如是五百童子菩薩，皆已發趣阿耨多羅三藐三菩提，彼咸問我嚴淨佛土。唯願如來哀愍為說淨佛土相，云何菩薩修淨佛土？（大 14，559a5~7）

首先，應注意漢譯「淨土」之梵語，而是(buddha-kṣetra)（佛土，佛國土），是佛所教化的世界之意，如娑婆世界是釋迦佛之國土，極樂世界是彌陀佛之國土（藤田 1973，507~512；田村 1977，17~19）。「佛土」的一般範圍則如《大智度論》所說「佛土者是百億日月、百億須彌山、百億四天王等諸天是名三千大千世界。如是等無量無邊三千大千世界是名為一佛土。佛於此中施作佛事……」（大 25，70b23~26）。

其次，「菩薩淨土之行」（或「菩薩修淨佛土」）是出自於「發阿耨多羅三藐三菩提心」菩薩所問的問題。若是二乘（聲聞、闍支佛），則如《法華經》所說：聲聞弟子們「自謂已得到涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。……但念空、無相、無作，於菩薩法遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，心不喜樂」（大 9，16b13~17），其重頌部分亦說「我等內滅，自謂為足，唯了此事，更無餘事，我等若聞，淨佛國土，教化眾生，都無欣樂，所以者何，一切諸法，皆悉空寂，無生無滅」（大 9，18b24~28）。由此，何如「發阿耨多羅三藐三菩提心」的菩薩是必須修行「淨佛國土」。

三、為「成就眾生」故「願取佛國」

對於何謂「菩薩佛土」（《奘譯》「菩薩嚴淨佛土」）的問題？《維摩詰經》先總答，如《什

譯》云「眾生之類是菩薩佛土」（《英譯》「諸有情土是為菩薩嚴淨佛土」），再如下表所示分作四項（或五項說明，並且以「空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空終不能成」之譬喻，後以「菩薩如是為成就眾生故，願取佛國」作為結論（《什譯》大 14，538a21～29；《英譯》「菩薩如是知一切法皆如虛空，唯為有情增長饒益，生淨功德，即便攝受如是佛土」大 14，559a13～27）。

其理由如《肇注》云「土之淨者，必由眾生」（大 38，335b15f），而《基疏》[\[3\]](#)也說：各種有情的國土是菩薩修行所嚴淨將來成佛之土，如一般世俗所說「人為邦本，本固邦寧」。所以，所謂「淨土」，相對於將「器世間」（環境）莊嚴成「寶方」（七寶所成地方），將「有情世間」淨化成「菩薩」才是根本。

《什譯》	《英譯》
(1)隨所化眾生而取佛土	(1)隨諸有情增長饒益，即便攝受嚴淨佛土
(2)隨所調伏眾生而取佛土	(2)隨諸有情發起種種清淨功德，即便攝受嚴淨佛土
(3)隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土	(3)隨諸有情應以如是嚴淨佛土而得調伏，即便攝受如是佛土
(4)隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土	(4)隨諸有情應以如是嚴淨佛土悟入佛智，……
	(5)隨諸有情應以如是嚴淨佛比起聖根行， [4] ……
所以為何？ 菩薩取於淨國皆為饒益眾生故	所以者何？諸善男子！ 菩薩攝受嚴淨佛土，皆為有情增長饒益，發起種種清淨功德
譬如： 有人欲於空地造立宮室，隨意無礙。 若於虛空終不能成。	譬如： 有人欲於空地造立宮室或復莊嚴，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。 願取佛國者非於空出。	菩薩如是知一切法皆如虛空，唯為有情增長饒益，生淨功德，即便攝受如是佛土。 攝受如是佛土者非於空出。

如此，為成就眾生故，願取佛國之行也是菩薩不同於二乘（聲聞、闍支佛）之處，如《肇注》云「淨土必由眾生，譬立宮必因地。無地、無眾生，宮、土無以成。二乘澄神虛無，不因眾生，故無淨土」（大 38，335b11～14），或依《大智度論》中解釋《般若經》「舍利弗！空行菩薩摩訶薩不墮聲聞闍支佛地，能淨佛土，成就眾生」（大 25，334c20～22）之經句時，云「但行空墮聲聞闍支佛地，行不可得空，空亦不可得別無處可墮……」（大 25，335a18ff.）等說明亦可知。

其次，對於為何佛土果報不只是菩薩行業清淨自得，何須立願取佛土的問題。《大智度論》中，

對於「佛土願」有如下之問答（大 25，108b14～c20）。

問曰：諸菩薩行業清淨自得淨報，何以須立願，然後得之？譬如田家得穀豈復待願？答曰：作福無願，無所標立。立願為導，御能有所成。譬如銷金隨師所作，金無定也……復次，莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如：牛力雖能挽車，要須御者能有所至。淨佛世界亦復如是。福德如牛，顯如御者……。

所以，《基疏》總諸經論說「淨土因者，一由善根。二由大願。若不修善根，佛土無因。不發大願，佛土無緣。因緣具足，方感果故。……要修眾行，以願為資。……」（大 38，1029b17ff.）

四、十八「淨土之行」：行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨

《肇注》如前所引「土之淨者，必由眾生」，接著又說「眾生之淨，必因眾行。直舉眾生，以釋土淨。今備舉眾行，明其所以淨也。夫行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨。此必然之數，不可差也」（大 38，335b15～19）。所謂「行淨」有十八種（《什譯》有十七種），即十八「淨土之行」，如下表所示，基本上是以「○○（例如：(1)直心）是菩薩淨土，菩薩成佛時，○○（例如：(1)不諂）眾生來生其國」（《什譯》。《奘譯》以「○○土是為菩薩嚴淨佛土。菩薩證得大菩提時，○○有情來生其國」）的句型與內容來說明菩薩「化緣相」（因行）與「果報相」（得果）的關係。

《什譯》句型：	《奘譯》句型：
「直心」是菩薩淨土。菩薩成佛時，「不諂眾生」來生其國。	「發起無上菩薩心土」是為菩薩嚴淨佛土。菩薩證得大菩提時，「一切發起大乘有情」來生其國。

依《肇注》解釋「菩薩心既直，化彼同自，自土既成，故令同行斯集。此明化緣相及故果報相連，則佛土之義顯也」（大 38，335b24～25）。菩薩令自「行淨」，亦會彼眾生「行淨」（化彼同自）故說「行淨則眾生淨」。如是相同淨行眾生（眾生淨）將來同生（同行斯集）菩薩成佛之國土，故說「眾生淨則佛土淨」。如《大智度論》所說

三業清淨非但為淨佛國。一切菩薩道皆為此三業。初淨身口意業，後為淨佛土，自身淨亦淨他人。何以故？非但一人，生國土中者皆共作因緣，內法與外法作因緣，若善若不善。多惡口業故地主荊棘。諂誑曲心故地則高下不平。慳貪多故則水旱不調、地主沙磧。不作上諸惡故地則平正，多出珍寶。如彌勒佛出時，人皆行十善故地多珍寶。」（大 25，708c15～23）

《維摩詰經》「淨土行」之詳細內容（《什譯》大 14，538a29～b26；《奘譯》大 14，559a39～c10；《吳譯》大 14，520a16～b16）如下表所示，若依次節「淨土因行」之次第展轉關係（菩提心→意樂→加行→上意樂→止息→發起→迴向→寂靜→……），如《基疏》所解，[5] 可將《奘譯》十八種的內容分為五段：

《什譯》十七「淨土之行」之內容	《奘譯》十八「淨土之行」之內容（可分為五段）
-----------------	------------------------

<p>(3)菩提心：大乘眾生 (1)良心：不諂眾生 (2)深心：具足功德眾生</p>	<p>第一段[6]：菩提心、意樂、加行、上意樂 (1)發起無上菩提心土：一切發起大乘有情 (2)順意樂土：所有不諂，不誑有情 (3)善加行土：發起住持妙善加行一切有情 (4)上意發出：具足成就善法有情</p>
<p>(4)布施：一切能捨眾生 (5)特使：行十善道滿願眾生 (6)忍辱：三十二相莊嚴眾生 (7)精進：勤修一切功德眾生 (8)禪定：攝心不社眾生 (9)智慧：正定眾生</p>	<p>第二段：六度（止息諸障） (5)修布施土：一切能捨財法有情 (6)修淨戒土：圓滿成就十善業道意樂有情 (7)修安忍土：三十二相莊嚴其身、堪忍柔和、寂靜有情 (8)修精進土：諸善勇猛精進有情 (9)修修慮土：具足成就正念、正知、正定有情 (10)修般若土：一切已入正定有情</p>
<p>(10)四無量心：成就慈悲喜捨眾生 (11)四攝法：解脫所攝眾生 (12)方便：於一切法方便無礙眾生 (13)三十七道品：念處、正勤、神足、根、力、覺、道眾生</p>	<p>第三段：發起 (11)四無量出：常住慈悲書拾有情 (12)四攝事土：諸有解脫所攝有情 (13)巧方便土：善巧觀察諸法有情 (14)修這十七菩提分土：通達一切念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支，圓滿有情</p>
<p>(14)迴向心：得一切具足功德國土</p>	<p>第四段：迴向 (15)修迴向土：其國具足眾德莊嚴</p>
<p>(15)說除八難：國土無有三惡、八難 (16)自守戒行、不譏被闕：國土無有犯禁之名 (17)十善：命不中夭、大</p>	<p>第五段：寂靜 (16)善說息除八無暇土：其國永離惡趣無暇 (17)自守戒行，不譏彼土：其國無有犯禁之名 (18)十善業道極清淨土：壽量決定，</p>

富、梵行、所書誠諦、常以軟語、眷屬不離、善和諍訟、言必饒益、不嫉、不恚、正見眾生	大富、梵行、所言誠諦、常以軟語、眷屬不離、善宣密意、離諸貪欲、心無瞋恚、正見有情
--	--

此十八種菩薩自淨亦淨彼眾生之「淨土行」於《大智度論》所引之《般若經》[\[7\]](#)中也有類似的說法。例如：

世尊！云何菩薩摩訶薩淨佛國土？佛言：有菩薩從初發意以來，自除身鹿業，除口鹿業，除意鹿業，亦淨他人身口意鹿業。世尊！何等是菩薩摩訶薩身鹿業、口鹿業、意鹿業？佛告須菩提：不善業若殺生乃至邪見是名菩薩摩訶薩身口意鹿業。復次，須菩提！慳貪心、破戒心、瞋心、懈怠心、亂心、愚痴心是名菩薩意鹿業。復次，戒不淨是名菩薩身口鹿業……。（大 25，706c2～9）

《大智度論》也說「淨佛世界者，有二種淨。一者、菩薩自淨其身。二者、淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界」（大 25，418b14～17）。

五、淨土行之十三階位

《維摩詰經》十八淨土行之後，依《什譯》則有如下十三種境界關係的說明：

菩薩(1)隨其直心(2)則能發行，隨其發行(3)則得深心，隨其深心(4)則意調伏，隨意調伏(5)則如說行，隨如說行(6)則能迴向，隨其迴向(7)則能有方便，隨其方便(8)則成就眾生，隨成就眾生(9)則佛土淨。隨佛土淨(10)則說法淨，隨說法淨(11)則智慧淨，隨智慧淨(12)則其心淨，隨其心淨(13)則一切功德淨。（大 14，538b26～c4）[\[8\]](#)

《肇注》認為此乃說明「（淨佛國土）行之階漸」，因為此段「至極深廣」，故「不可頓超」，應該「尋之有途，履之有序」。 [\[9\]](#)淨影寺慧遠（523～592）之《遠記》順此「階漸」之解釋，更加配以菩薩之種姓也、解行位……七地（成就眾生）、八地（佛土淨）、九地（說法淨）、十地（智慧淨）、金剛心等覺地（心淨）、佛地（一切功德淨）之菩薩乃至成佛十三階位漸次。其中，值得注意的是「心淨得佛一切功德淨土」（大 38，437c20f.），如此則縱「心淨」是指十地之後的「金剛心」（等覺地），而「佛土淨」是指縱「佛一切功德淨土」，不同於欄八地之「佛土淨」。吉藏（549～623）之《吉疏》也承襲此解，將此十三種境界配合菩薩階位如下表所示（括弧內所引是其所判斷的理由）：[\[10\]](#)

	《遠記》	《吉疏》
(1)心	種性已上（心無邪偽，故名為直）	外凡 十信
(2)發行	解行心（發求出世間行，故名發行）	內凡（既有信心，則應修行）
(3)深心	初地（信樂愍至，故曰深心）	（初地已上修治地業）
(4)調伏	二地（持戒離過名為調伏）	（持戒防惡名為調伏）
(5)如說行	三地（依聞修定）	（依聞修定）
(6)頭向	四五六地（修習順忍，趣	（修於順忍，趣向無生，

	向無生)	名為迴向)
(7)方便	七地(修習十方便慧)	(習於十方便故)
(8)成生	七地(修無量種化眾生德)	(能成就眾生)
(9)佛土淨	八地(修習淨佛國土)	(修淨佛國土)
(10)說法淨	九地(辯才為人說法)	(辯才為人說法)
(11)智慧淨	十地(成就智波羅蜜)	(成就智波羅蜜)
(12)心淨	金剛心(金剛心淨)	等覺地(即金剛心)
(13)佛果	一切功德淨(佛果淨)	妙覺地(行願既圓,故一切功德淨)

雖然這類配合菩薩階位的解釋，似乎有其適當性，但是在《大智度論》所引的《般若經》則是說「云何菩薩淨佛世界，淨眾生故。……是為菩薩住八地中具足五法。(大 25, p.416c21)，並且以「菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足。住八地、九地利益他人。所謂教化眾生，淨佛世界。自利利他深大故，一切功德具足」(大 25, 419b17~20)解釋來比較七地(自利具足)與八、九地(教化眾生，淨佛世界。自利利他深大)菩薩的區別。如此，與《遠記》與《吉疏》所說：七地(教化眾生)、八地(淨佛世界)的區別有差異。此外，我們從《大智度論》：

深心清淨故能教化眾生。何以故？是煩惱簿故。不起高心、我心、瞋心故，眾生愛樂信受其語。教化眾生故得淨佛世界。如《毘摩羅詰》(即《維摩詰經》)佛國品中說：眾生淨故世界清淨。(大 25, 657b4~8)

的說明，也可看出：由於菩薩深心清淨故，眾生愛樂信受其語。菩薩容易教化眾生故眾生清淨。以眾生清淨故因此淨佛世界(世界清淨)。亦就是深心清淨→教化眾生(眾生清淨)→淨佛世界(世界清淨)的關係。依此，或許可以將《維摩詰經》中(1)直心→(2)發行→(3)深心→(4)意調伏→(5)如說行→(6)迴向→(7)方便的部分簡化為《大智度論》之「深心境淨」。

六、淨土行之十七展轉相

此段經文若使《裝譯》[\[11\]](#)與《基疏》，則可以分為如下所示三段：

(一)重述十八種淨土行之「次第展轉相」[\[12\]](#)

- (1)發菩提心→(2)純淨意樂→(3)妙善加行→(4)增上意樂→
- (5)止息(合牒前六度。止六蔽故)→
- (6)發起(合牒前四：無量、攝事、巧方便、菩提分法。發起自他二勝益故)→
- (7)迴向→
- (8)寂靜(合牒前三：息八無暇、自守戒行、十善業道。寂眾惡故)→

(二)嚴前因感淨土果(十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土)[\[13\]](#)

《基疏》意謂：菩薩以十八種行教化有情離惡修養而心淨，故有(9)清淨有情，「諸有情土，是佛土故」，所以有(10)嚴淨佛土。亦如《大智度論》所說

若不利他則不能成就眾生。若不能成就眾生，亦不能淨佛世界。何以故？以眾生淨故，世界清淨。

(大 25, 463b~4)

又說「眾生心清淨故，佛界清淨，佛界清淨已得佛道」(大 25, 606b7f.)。若以教化眾生行十善道為例，《大智度論》則說：

能淨佛世界，成就眾生者，菩薩住是空相應中無所復礙，教化眾生令行十善道及諸善法。以眾生行善法因緣故佛土清淨。以不殺生故壽命長，以不劫不盜故佛土豐樂，應念即至。如是等眾生行善法則佛土莊嚴。(大 25,335a~29)。

(三) 淨土成更生「轉法輪度化有情」勝果[14]

得(10)嚴淨佛土已，可將(11)清淨法教視為「能化利益果」，(12)清淨妙福—(17)清淨諸妙功德則是「所化利益果」。這又可依下表所示，從「轉法輪義」及「可施他義」兩種觀點說明：

轉法輪讓	可施他義
A：能化利益果	
(11)清淨法教：嚴淨已便能化他，故有法教。	以十地（有情土淨）教而教化之
B：所化利益果	
(12)清淨妙福：化生妙福，主天人中。	無漏福（十王果等種種福）
(13)清淨妙慧：有漏聞思三妙慧	無分別慧
(14)清淨妙智：無漏智	後得智
(15)清淨妙行：無漏行	無漏行
(16)清淨自心：八識心一切清淨	八識心淨
(17)清淨諸妙功德：得果圓滿，無量妙德，無不具足。	萬億具足，遂致作佛。

簡言之，即是：十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土→轉法輪度化有情之模式。這與《大智度論》中所引《般若經》所說「饒益一切眾生已淨佛國土。淨佛國度已得一切種智。得一切種智已轉法輪，轉法輪已安立眾生於三乘，令人無餘涅槃」(大 25, 652b1~3)的說明有相通之處。

七、心淨則佛土淨：

接著，《什譯》《維摩詰經》導出「是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」(大 14, 538c4~5)，所謂「心淨則佛土淨」的結論。《肇注》[15]將「心」與「淨土」的關係，以視覺所見之物體的「形」正直，則「影」也端正；聽覺所聽之「聲」和雅，則「響」也順耳的實例來譬喻「心」淨則「佛土」淨的因果「報應」關係。

對於《奘譯》「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。」(大 14, 559c23~25)的譯文，《基疏》[16]特別指出不可解釋為：自心淨，則淨土「自成」，而是「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」，也就是「自心淨」→「有情淨」（眾生淨）→「佛土淨」的關係，理由是：「有情為土，本所化故」，如本文第二部份所論「諸有情土是為菩薩嚴淨佛土」（《什譯》「眾生之類是菩薩佛土」），菩薩為「成就眾生」故「願取佛國」。所以，我們配合本文第三部份所論：「行

淨」（十八種「淨土之行」）→「眾生淨」→「佛土淨」的觀點，對於「心淨即使土淨」之說，應該要注意「自心淨」→「行為」→「有情淨」→「佛土淨」的關係，也就是以各種「淨土之行」令自「行淨」，亦令彼有情「行淨」（化彼同自），故說「行淨」→「有情淨」，如是共作淨行因緣的有情們將來共同生於菩薩成佛之國土，故說「有情淨則佛土淨」，不能只認為：「自心淨」則淨土「自成」。

如此，也比較合乎於《大智度論》所引之《般若經》「世尊！云何菩薩摩訶薩淨佛國土？佛言：有菩薩從初發意以來，自除身袋業，除口袋業，除意袋業，亦淨他人身口意袋業。」以及「淨佛世界者，有二種淨。一者、菩薩自淨其身。二者、淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界」的解釋（如本文第三部份之結論）。

若依此「心淨則佛土淨」的主張，則將引發舍利弗問：釋迦佛「行菩薩道時，心不嚴淨故，是佛土雜穢若此」（大 14，559c27f.）。對於此類疑問，《基疏》則以極長的篇幅，分為八門說明「佛土義」（大 38，1027c13～1032c14；同於《大乘法苑義林章》之「佛土義」大 45，369b～374c），其要點是以「佛身有二：一、生身，二、法身。若自性身、若實受用，俱名法身，諸功德法所集成故。若變化身、若他受用，俱名生身，隨眾所宜，數現生故。一切佛土必有身居，身既有二，故土亦然。生身土通淨穢，法身上唯清淨……」等「二身二土」、「三身三土」、「四身四土」……之觀點來解釋，此與「佛身觀」的思想有關，不是本文所討論的範圍，因此不多作說明。

此外，《基疏》引用《佛地經》之「最極自在淨識為相」為經証，如同本文第五部份將「隨其清淨自心，則有清淨諸妙功德」解釋為「八識心淨已，萬德具足，遂致作佛」（大 38，1027a6f.），也將「菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土」解釋為「故識淨時，佛土便淨」（大 38，1027a18f.）。對於此種將「心淨」解釋為「第八識淨」的看法，「淨」作「淨化第八阿賴耶識」之意，它是配合淨土行之實踐面（行淨）而非「本性淨」是正確的解釋；但是於「心性本淨」之理論面是否能不加考察地接受即是「阿賴耶識」？此問題將於下節討論。

八、心相無垢（心性本淨）與「非心」

與「心淨則佛土淨」類似的說法，有《維摩詰經》「弟子品」[\[17\]](#)中所引用阿含經之文「如佛所說：心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」[\[18\]](#)，並依此現象而論證「一切眾生心相無垢」《英譯》心性本淨」之理論。瑜伽行學派（例如《成唯識論》）即引此《維摩詰經》之經文而證示「阿賴耶識」（*ālayavijñāna*）及「唯識性」（*vijñaptimātratā*）的存在（卷 4，P.154；卷 7，p.316）。

對此，比利時學者 Etienne Lamotte 不以為然。他認為：此處所說之「心性本淨」（Pure mind）應解釋：如《般若經》「……*tathā tac cittam acittam prakṛtiś cittasya prabhñāsvara*……」（*Aṣṭasāhasrikā*, P.495, 3ff.；《小品般若》「……所以者何？是心非心，心相本淨故……」大 8，537b13～19）中所主張的「非心」（*acittata*; Non-mind）或「是心非心」（*cittam acittam*; Non-mind Mind），亦即唯是「空寂心」（*cittabhavamatra*; purely and simply, the inexistence of thought），「有（*astita*; existence）、無（*nastita*; non-existence）不可得」，而它與「如如」（*Tathata*）不可分。因此，《維摩詰經》是一部純屬中觀的經典，不應將它列為如《解深密經》、《楞伽經》、《勝鬘經》一樣是具有唯心論傾向（*idealistic tendency*）的大乘經典（cf. L/B 郭 1990, 82, 93ff.；註 64；L/Boin 1976, LXXIII, LXXVIIIff.；not 45）。

此外，從思想史發展年代前後來說，Lamotte 氏也認為：先有談論「光淨心」（Luminous mind）之小乘學派，之後才有將「光淨心」與「如來藏」、「一切眾生佛性」相結合之新出大乘經典，

《維摩詰經》之編集時代則處於二者之間。所以，《成唯識論》引《維摩詰經》為經證，而建立「阿賴耶識」及「唯識性」之事是不妥當的（Cf. L/B/郭 1990, 93; L/Boin 1976, LXXVIII）。

印順法師亦說：

《般若經》說菩提心本性清淨，不是清淨功德莊嚴，而是由於「是心非心」，也就是菩提心不可得。從心本空而說心性本淨，清淨只是空性的異名，所以龍樹的《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」（大 25，508c）。一切法非法，一切法空，也就是說一切法清淨。所以本性清淨是「無變異，無分別」，也是一切法如此的。《般若經》從甚深般若——慧的立場，引部派異論的「心性本淨」，化為一切法空性的異名，是從修行甚深觀慧而來的。（印順，1989，20～21；cf. 1981，79～85）

因此，《維摩詰經》之「心性本淨」與如來藏心或阿賴耶識無關，應採取如《般若經》與中觀的思想，作「非心」、「是心非心」、「空寂心」的解釋，比較合乎《維摩詰經》的根本思想。《基疏》將「心淨」解釋為「第八識淨」，「淨」若解為淨化之「行淨」而非「本淨」是正確的解釋；但將「心淨」之「心」解釋為「第八阿賴耶識」則是屬於瑜伽行派的看法。

九、結 語

根據上文對於《維摩詰經》之「心淨則國土淨」的考察，將可總結為如下幾點：

1. 「發阿耨多羅三藐三菩提心」的菩薩為「成就眾生」故，必須「願取佛國」，修行「淨佛國土」。

2. 十八「淨土之行」：行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨。菩薩依十八種（《什譯》十七種）「淨土之行」令自「行淨」，亦令彼眾生「才淨」（化彼同自），故說「行淨則眾生淨」。如是同行眾生（眾生淨）來生（同行斯集）菩薩將來成佛之國土，故說「眾生淨則佛土淨」。

3. 《遠記》、《吉疏》依《肇注》「淨土行之階漸說」，配以菩薩之種姓位、解行位……七地（成就眾生）、八地（佛土淨）、九地（說法淨）、十地（智慧淨）、金剛心等覺地（心淨）、佛地（一切功德淨）之菩薩乃至成佛十三階位漸次。但《大智度論》則認為「菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足。住八地、九地者利益他人。所謂教化眾生，淨佛世界。自利利他深大故，一切功德具足」，此與《遠記》及《吉疏》所說七地（教化眾生）、八地（淨佛世界）的區別有差異。

4. 若使《英譯》與《基疏》，則可將「淨土行之十七展轉相」分為(1)重述十八種淨土行之「次第展轉相」、(2)嚴前因感淨土果（十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土）、(3)淨土成更生「轉法輪度化有情」勝果等三段。簡言之，即是十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土→轉法輪度化有情之模式。這與《大智度論》中引《般若經》所說「饒益一切眾生已淨佛國土。淨佛國度已得一切種智。得一切種智已轉法輪。轉法輪已安立眾生於三乘，令人無餘涅槃」（大 25，652b1～3）的說明有相通之處。

5. 心淨則佛土淨：心淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨。不可解釋為：自心淨，則淨土「自成」，而是「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」，也就是「自心淨」→「有情淨」（眾生淨）→「佛土淨」的關係。因此，「心淨則佛土淨」主張的關鍵點在於「有情淨」（眾生淨）。

6. 《維摩詰經》之「心性本淨」與如來藏心或阿賴耶識無關，應採取如《般若經》與中觀的思想，作「非心」、「是心非心」、「空寂心」的解釋，比較合乎《維摩詰經》的根本思想。《基疏》將「心淨」解釋為「第八識淨」，「淨」若解為淨化之「行淨」而非「本淨」是正確的解釋；但將

「心淨」之「心」解釋為「第八阿賴耶識」則是屬於瑜伽行派的看法。

[1]) 大 14, 538c4~5。《吳譯》「如是童子！菩薩欲使佛國清淨，當以淨意作如應行。所以者何？菩薩以淨意故，得佛國淨」（大 14, 520b91~23）。《英譯》「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」（大 14, 559c23~25）。

[2]) 《吳譯》此五百童子皆有決應該無上正真之道，願聞佛國土清淨，惟佛解說如來佛國清淨之行。（大 14, 520a4~6）

[3]) 《基疏》凡土有二：一、有情世間，二、器世間。聖土有二：一、菩薩，二、寶方。合此二種，假名為土。離有情等，無別土故。由有有情，方有器界。有情成菩薩，器界變寶方。菩薩本欲化諸有情，令得出世，方便變穢而為寶方。根本不為變器成淨土，器是末故，所以今標諸有情土，是為菩薩修行所嚴清淨佛土。故俗亦言人為邦本，本固邦寧，即為於此。舊云眾生之類是菩薩佛土，文義不同，嚴淨當來成佛之土，名淨佛土，非菩薩時，已名佛土。（大 38, 1023a29~b9）

[4]) 《基疏》「得聖根者菩提心，得聖行者此後行」（大 38, 1023c24f.）。《肇注》「佛慧：七住所得無生慧。菩薩根：六住已下菩提心」（大 38, 335a13f.）。

[5]) 《基疏》今有十八嚴淨土行，舊有十七，無此第三。十八番中，分之為七（若稱初四：菩提心、意樂、力行、上意樂，合為一段則成五段）。初四如文。以六度合，名「止息諸障」。四無量、四攝事、巧方便、菩提分，此之四法，名「發起」。說息無暇、自守戒行、十善業道，三名「寂靜」故。（大 38, 1024a25~29）

[6]) 《藏譯》：(1)意樂 (acaya) 土、(2)增上意樂 (adhyacaya) 土、(3)善加行土、(4)發起無上菩提心土（長尾 1983, 18）

[7]) 《大品般若》（大 8, 408b~b）；《放光》（大 8, 136a~b）；《大般若》（大 7, 411c~4c），（大 6, 1035b~8c），（大 7, 749c~751b）

[8]) 《吳譯》菩薩(1)已應此行便有名譽，(2)已有名譽便生善處，(3)已生善處便受其福，(4)已受其福便能分德，(5)已能分德便行善權，(6)已行善權，則佛國淨，(7)已佛國淨，則人物淨，(8)已人物淨，則有淨智，(9)已有淨智，則有淨教，(10)已有淨教，則受清淨。（大 14, 520b16~21）

[9]) 「上章雖廣說淨國行，而未明行之階漸；此章明至極深廣，不可頓超，宜尋之有途，履之有序，故說發偽之始，始於直心，終成之美，則一切淨也。」（大 38, 337a25~29）

[10]) 《遠記》隨其直心是種姓心，種姓已上心無邪偽，故名為直。則能發行是解行心，解行發求出世間行，故名發行。隨其發行因前起後，得深心者，初地心也。初地以上，信樂愍至，故曰深心。隨其深心，則意調伏，是二地行。第二地中，持戒離過，名為調伏。故彼二地，十直心中，宣說軟心、調伏心矣。隨其調伏，則如說行是三地行。依聞修宣，名如說行。故三地云，如說行者乃得佛法，不可但以口言，得淨入諸禪等。隨如說行，則能通向，是其四五六地行，修習順忍，趣向無生，故曰迴向。隨其迴向，則有方便，是七地修習十方便慧，名為方便。隨其方便，則成生者，還是七地，發起勝行，亦可七地修無量種化眾生德，名成眾生。隨成眾生，即佛土淨是八地行，八地修習淨佛國土名佛土淨。隨佛土淨，則說法淨，是九地行。九地辯才為人說法，名說法淨。隨說法淨，則智慧淨，是十地行。十地成就智波羅蜜，名智慧淨。隨智慧淨，則心淨者，金剛心淨。隨其心淨

因前起後，則一切功德淨，佛果淨也。由金剛心得佛一切淨功德矣。淨土之果，即是一切德淨所攝。
(大 38, 437b27~c19)

《吉疏》問：隨其直心，終訖一切功德淨，可約位明不？答：略擬宜之。外凡初起十信，名為直心。既有信心，則應修行，故內凡夫，名為發行。初地已上，修治地業，名為深心。二地持戒防惡，名為調伏。三地依聞修定，名如說行。四地至六地，修於順忍，趣向無生，名為迴向。七地習於十方便故，能成就眾生。八地修淨佛國土，名佛土淨。九地辨才，為人說法，名說法淨。十地成就智波羅蜜，名智慧淨。等覺地，即金剛心，名為心淨。妙覺地，行願既圓，故一切功德淨。
(大 38, 930a7~17)

[111] 「諸善男子！如是菩薩(1)隨發菩提(2)有純淨意樂，隨其純淨意樂(3)則有妙善加行，隨其妙善加行(4)則有增上意樂，隨其增上意樂(5)則有止息，隨其止息(6)則有發起。隨其發起(7)則有迴向，隨其迴向(8)則有寂靜，隨其寂靜(9)則有清淨有情，隨其清淨有情(10)則有嚴淨佛土，隨其嚴淨佛土(11)則有清淨法教，隨其清淨法教(12)則有清淨妙福，隨其清淨妙福(13)則有清淨妙慧，隨其清淨妙慧(14)則有清淨妙智，隨其清淨妙智(15)則有清淨妙行，隨其清淨妙行(16)則有清淨自心，隨其清淨自心(17)則有清淨諸妙功德。」(大 14, 559c11~22)

[121] 《基疏》(1)~(8)自下第二顯嚴土因所為利益，於中合有十七轉。分之為二，初之八轉，牒上十八番行之次第展轉相；有後之九轉相，明嚴土因所生勝果。此初文也。舊有十三轉，相之七轉，牒上諸番，後之六轉，嚴土所生。此中第五轉止息者，合牒前六度，止六蔽故。此第六轉發起者，合牒前四：無量、攝事、巧便、菩提分法，發起自他二勝益故。此第八番寂靜者，合牒前三：息八無暇、自守戒行、十善業道，寂眾惡故。十八番中，第十六息無暇，第十七自守戒行，嚴此二因，人無惡器。嚴餘十六因，器無惡人。(大 38, 1026b24~c6)

[131] 《基疏》(9)~(10)下有九轉，顯嚴土因所生勝果。於中有二，初之而轉，明嚴前因感淨土果；後之七轉，明淨土成更生勝果。此初文也。由嚴前因，感勝眾生，故言由此有清淨有情，離惡而修於善，此乃菩薩本所欣求，乃為如來佛土清淨，諸有情土，是佛土故。內有情界土，既為清淨，外器界出自亦清淨，以心淨故，佛土清淨。(大 38, 1026c13~20)

[141] 《基疏》(13)~(17)下有七轉，明淨土成更生勝果。於中有二，初一轉能化利益果，後六轉所化利益果。此有二義：一是轉法輪義。展轉相生，故有彼情土。既有嚴淨已，便能化他，故有法教。法教既施，化生妙福，生天人中。受勝福故，次有漏聞思修三妙慧生。妙慧生已，無漏智起。無漏智起已，生無漏行。無漏行生已，既八識心一切清淨〔心〕。既淨心已，得果圓滿，無量妙德，無不具足。如是復名嚴淨佛土。二是可施他義。彼有情土，既嚴淨已，便可以十地教而教化之。有情土淨，是十地故。法教既施，有無漏福。受十王果等種種福故，次後復有無分別慧生。無分別慧生已，復有後得智生。後得智生已，無漏行生。無漏行生已，八識心淨。八識心淨已，萬德具足，遂致作佛。此願由嚴淨土因已，感淨土果生。感淨土果生已，生此勝果。舊經此中唯有四轉，闕無妙福妙行二種，合智與慧，而為一轉。(大 38, 1026c21~1027a10)

[151] 「肇曰：結成淨土義也。淨土蓋是心之影響耳。夫欲響順必和其聲，欲影端必正其形。此報應之定數也。」(大 38, 337b4~6)

[161] 「此釋所由。諸修行者，自心嚴淨，外感有情、器土亦淨。自心不淨，何得淨地？所以菩薩自心清淨，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，本所化故，不說器界。有情土淨，器界自淨，不說自成。」(大 38, 1027a14~20)

[17] 《什譯》「唯！優波離！無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內、不在外、不在中間。如佛所說：心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內，不在外，不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。如優波離以心相得解脫時，寧有垢不？我言：不也。維摩詰言：一切眾生心相無垢亦復如是。」（大 14，541b16ff.）。《英譯》「唯！優波離！無重增此二比丘罪，當直除滅憂悔所犯，勿擾其心。所以者何？彼罪性不住內、不住外、不在兩間，如佛所說：心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨。如是，心者亦不住內，不出外，不在兩間，如其心然，罪垢亦然，如罪垢然，諸法亦然，不出於如。唯！優波離！汝心本淨，得解脫時，此本淨心曾有染不？我言：不言。無垢稱言：一切有情心性本淨曾無有為亦復如是。」（大 14，563b25ff.）

[18] 參考 L/Boin (1976, LXXIV)；L/B/郭 (1990, 86~87)。「比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」（大 2，69c12~13）；“Cittasmkilesa bhikkhave satta samkilessanti, cittavodana satta visujjhanti.”（「比丘們！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」SN III，p.155, 31-32; p.152, 8~9）。此段經文可見於梵本 Ratnago-travibhaga（《寶性論》E. H. Johnston 1950 年之校訂本 p.67, 1-2）與 Abhidharmadipa（《阿毘達磨燈論》P. S. Jaini 1959 年之校訂本 p.45, 19; p.78, 15; p.363, 5~6）中則是，“Cittasmki-lecat sattvah samklisyante, cittavya-vadanad vicudhyante.”。

此外，阿毘達磨論典亦有引用，如《毘婆沙》（大 27，731b11~12）；《阿毘達磨藏顯宗論》（大 29，795b27~28）。

從印度傳統論甘地之人間淨土思想

李志夫

(中華佛學研究所所長)

提要

甘地的理想社會是以培育人的靈性為依規。這很合乎佛教《維摩詰經》之「眾生心淨則佛土淨」之淨土思想。

甘氏理想社會之藍圖，是以社區，村落為單位，或可稱之為「鄉村共和」或「社區共和」(The Republic of Community)。

它是一個自給自足的社會，由每一個大村落，大社區自行選出自治委員，組成委員會，實施輪值或集體領導。一切經濟，社會，政治設施以公約代替法律，命令，以尊重人性為著眼。居民之養生、送死全由自治委員會負責處理。

集各大村落、大社區為單一國家，除國防、外交、交通有賴中央政府統籌外，其他均不准政府插手。因為甘氏認為權力之下，沒有真理、正義。權力會抑制人民的靈性，不利靈性發展。所以甘氏主張中央政府不應干涉自治社區太多。

甘地的理想社會有其歷史背景，有其個人實施之計劃，也有其實驗之例證。所以並非出自虛妄的幻想。

但甘氏之理想，終因陳義太高，最後仍為現實之社會及科學發展所淹沒，竟即身而亡。不過，甘氏理想社會之得失，仍可作為我們現代推行「人間淨土」之借鏡。

關鍵詞：1.甘地 2.社區共和 3.轉輪聖王 4.人間淨土

一、前言

如嚴格地分：印度文化的傳統是以吠陀文化為主流的；非吠陀文化為分流[1]。即是說，從《吠陀經》(Vedas)、《梵書》(Brāhmaṇas)、《奧義書》(Upaniṣads)到以後吠檀多學派(Vedānta School)一系列之發展是以雅利安人(Ārya)為主流的。當我們一提到印度文化就直覺地以為就是雅利安人的文化。但那非雅利安人如奧族人(Australoids)、茶盧毘人(Dravidā)在印度文化史上亦佔有重要地位。諸如六師(Six Teachers)、耆那教(Jainism)、佛教，尤其薄伽梵曲(Bhagavad Gītā)是甘地一生奉持之主要教義。因此，本文所指之印度傳統就是依以上兩者之主流與分流而說的。

以上之種族移植到印度這塊大地以後，因地形、戰爭、天災……種種關係使得各種族在不同時期而分裂，形成互不相通的語言與小邦。直到十九世紀，英印帝國之合縱連橫的統一大小諸邦為止，仍有六百多個[2]。雖然在印度史上有幾個統一之帝國，可是，最多只是政治上，軍事上之統一；在民政、社會、經濟上，各小邦仍有相當之自主權。這種「地方自治」之小邦，直到英國統治印度時亦復如此，甚至諸小邦酋長，英王亦得虛與委蛇地向其稱孤道寡[3]。由於印度歷史上小邦眾多，自然不乏賢主，所以仁王、轉輪王，常為人樂道。

甘地的父親原本是坡般達爾(Porbandor)邦的首相(財政大臣)[4]。雖然甘地，乃至印度歷史上均不見有「淨土」(Pure Land)一名，僅佛教之《維摩詰所說經》有「眾生心淨則佛土淨」[5]一語，實質上，其仁王、聖王、轉輪王所治之國土，也就是「淨土」，甚至是「人間淨土」[6]。

甘地的理想社會，是「鄉村共和」（The Republic of Community）就是他的人間淨土。今天的傳記作者，大都以為甘地一生最大的貢獻是領導印度的獨立，尤其是以「非暴力」（Non Violence）之方式，也完成了甘地個人偉大的人格。其實領導印度獨立並非他唯一的目的，而只是他追求理想之過程[7]。他的真正理想是在建立理想的社會，創造人間淨土。也可以說，在他領導印度獨立時的各種方法，諸如非暴力、民事不服從，建立農村經濟，辦報紙、雜誌，親自領導幹部下鄉宣傳、服務、乃至每日之齋戒，祈禱，日常生活事必躬親，不假他人……這些都是他要建立理想社會「訓政期」[8]所作之工作。

二、甘地理想社會思想的背景

甘地理想社會所受其傳統思想之影響，可以兩大史詩、佛教與印度教分別舉例言之。

（一）兩大史詩：

在《摩訶般若多》（Mahābhārata）史詩的第四章即是《薄伽梵曲》，又稱國王之歌，表面上是在描寫戰爭，如何作正義之戰，實質上，是在說明人生感情與理性之戰，或說是邪惡與善良之戰。國王克利希納（Kṛṣṇa）代表神聖，代表真理來指導阿瓊那（Arjuna）五兄弟與其堂兄弟們作戰。克利希納王說，對邪惡屈服就是罪惡，為真理、正義而戰才能教育靈魂，使靈魂升天。所以人要為所當為，不要為一己之私而為[9]。

甘地說：上帝就是真理，人們可能不相信上帝，但一定相信真理[10]。甘氏之意，一般人若只信仰上帝，上帝與真理不是同一的話，就容易成為迷信。所以對一般宗教提出了二十六問[11]，主要在指出，不是與真理同質之上帝如何能平等地對待信徒，即使信徒得到庇佑也是失去了真理，也失掉了宗教，乃至上帝之神聖。

甘地在領導獨立運動中，他的若干政策受到同志們的懷疑，乃至反對時，他說：我並不勉強各位與我合作，只要站在真理的一邊，上帝就會站在我這一邊[12]。在甘地的全集裡，我們看不見他有任何自得、自誇的傲語；只看到他的懺悔與謙卑。在懺悔與謙卑中隱藏著無比力量，使人毫無保留地對其獻出至誠的信心。他就是十九世紀克利希納王精神之重現。

在《羅摩史詩》（Rāmāyaṇa）中，敘述矯沙羅（Kosala）國王之太子羅摩很賢，為體父王之困難，自願將王位讓予王妃之子，而自我流放到森林中，與林野百獸為伍，與花鳥同棲，等於在那裡建立了一個森林王國。百獸為其子民，猴王為其組成猴軍。羅摩在印度歷史上也為有名之輪王，說他是神聖的化身[13]。

甘地一生素食，為消除印度的階級社會，替首陀羅（śūdra）階級作代言人[14]，倡導宗教和諧，為貧苦的佃農向地主請命，終身自奉極簡，每餐大都只一杯牛奶、小檸檬、及麵包裹腹。他領導印度獨立革命成功以後，堅決不肯擔任國家元首，甚至連任何名譽上之閑職他也懇辭。這有如羅摩太子辭去王位。羅摩流放到森林中；甘地甘願與斯民相對於骨肉血淵之中[15]。甘氏於一九四八年元月三十日，下午五點十分他作完晚禱後，由他的兩名孫女扶著走入群眾時，被一個偏激的印度教徒連開三槍。甘氏在彌留時，口中還念念有詞地向羅摩神禱告著[16]。

其實，早在元月二十日的群眾大會時就有人在他三十公尺外放過一次炸彈，警衛人員勸他要回避群眾，甘氏堅決不相信有人會傷害他，他認為那只是「軍事演習」而已[17]。八天以後高爾先生（R. A. Kaur）很關心地問，有任何人打擾您嗎？甘氏不悅地答道：你這樣問，表示你並不了解我，即使有人給我一槍，我也一定含笑而去，這表示我沒有憤恨，是上帝存在在我心中[18]。兩天之後，果然，甘氏在中彈以後是含笑地稱頌羅摩神之名而長逝。

一九三八年八月甘氏接見中國陶教授說：中印的敵人不是日本人，而是日本國及軍隊，但對付日本的軍隊不能像印度使用非暴力[19]。他鼓勵中國人為正義而戰。有如博伽梵曲中的阿瓊那。他深信中國人沒有領土的野心，也正如阿瓊那打了勝仗也放棄王位一樣。事實證明，日本投降了，中國以德報怨，也放棄了日本對中國之賠償。

(二) 佛教：

一九三八年八月，有位日本國會議員高岡（Takaoka）拜訪甘地，請他為日本國人民說幾句話。甘氏說：亞洲是全世界的亞洲，不只是亞洲人的亞洲，真正佛教國家仍是印度，所以能奉行非暴力，其他國家只是名義上為佛教國家……因此，我沒有什麼好告訴你們的……[20]。

佛陀所揭櫫之五戒，其中之不殺生（ahimsā，甘地引申為「非暴力」[21]。雖然，甘氏從未提到佛教的教義，可是，在他的血液裡，已充滿了佛教慈悲的精髓。

(三) 印度教

《吠陀經》為印度教（Hinduism）源泉，原本是拜祖先與自然神教，是多神教，由於從人文社會制度反省，從多神崇拜演變成數個主要神之崇拜，到了《梵書》期才歸為一神之梵天崇拜[22]。

依此觀點，甘氏面臨國內宗教複雜，又須一致對付英國，所以他提倡「人的宗教」[23]。他認為所有宗教的本質是同一的，只是宗教的形式不同。這不同之形式就是宗教生活的方式不一。他遵從任何宗教之生活方式，但決不同意有不同之上帝。因為這個世界如果有多個上帝，多個極終真理，則這個統一之世界便無由形成。正如同一人有多種社會關係，有其子，有其父，有其兄弟，各以不同之關係來定其稱謂。依甘氏，凡只相信自己的宗教是唯一的真理，而排斥其他宗教則是迷信。

印度是多種族的國家[24]，對外無法如中國以民族主義對抗外國之侵略。所以甘氏的宗教觀，以及宗教改革與其獨立運動兩者之目的與手段是同一的，均採取和平、不抵抗的策略。

三、甘地之理想社會

甘氏為其理想社會所繪製之藍圖散見在他的歷次演講及著述中；以社區為單位，要建立一個能教育靈性的社區，無論經濟、衛生、養生、送死、司法、警察……都能自給自足。一九四八年，元月二十日，他在畢爾拉館（Birla House）召集會議，對於社區之發展有下列幾點具體的計劃，離他被槍殺過世只有十天。可以說，這是他理想社會蓋棺論定之觀點[25]：

(1)村人應分別接受技術訓練。(2)無論職業、或人口均應登記。(3)各社區應有不同之宗教活動與設施。(4)各階級、各宗教一律平等。(5)階級之形成只是職業分工，職業都是神聖的。(6)社區居民應一次一次地接受終身教育，以培養其能力專長。(7)各社區應負責各社區居民生、老、病、死之福利。(8)鼓勵居民接受行政管理與法令規章之教育。

依照甘氏以上所說，除了國防，交通及高等教育有待政府統一辦理而外，幾乎不必上級政府插手。因為以作官吏為職業的人會受到腐蝕，所以他有句名言：凡以權力表現愛的人，就不是真正的愛。反之，不假權利、官銜而自願付出，服務人群的才能證明是純粹的愛[26]。

所以甘地一生原只想作一名律師為受壓迫的窮人說話，他親臨南非見到印度工人之苦難，遂主動投入印度僑民社會為他們爭取權利，返回印度後同樣投入獨立運動。待獨立成功，決不參加政府任何職務。他也以此警告他的革命伙伴：居官職不是任何權力，而是為上帝服務來教育民眾[27]。

因此，能為上帝服務已是個人最大的榮譽，所以公職人員不應有高薪，以一般人民生活所需之薪水即可[28]。

四、甘地建立理想社會之步驟

甘氏原來並非有意地要建立什麼理想社會，有此一設想應是他在南非杜爾班（Durban）組訓印度僑民開始的。誠然，他為印度僑民受到當地之歧視自然表示不平；同時，也體認到印度僑民在工作上之慵懶、不愛衛生而感到遺憾。甘氏除為他們辦理法律訴訟案外，也與他們定期舉行宗教集會；後來，創辦了「素食雜誌」（The Vegetarian）作為喉舌，一八九四年，四月二十八日在該雜誌提出了七點素食之好處。他指出：四種印度人的階級，以婆羅門及吠舍兩階級的吃素最徹底，實際上印度絕大多數人都是素食主義者，他稱素食是維生食物（vital foods），重要的是不但養生而且能培養人珍惜生命，尊重生命來教育自己的靈魂[29]。

甘氏為了激起印度僑民之愛國心，也不斷在「素食雜誌」撰寫關於印度人之習俗、生活、節慶、食物等的雜文，刊到他的專欄之內，喚起了印度僑民之向心力與愛國心[30]。在甘氏之領導下，杜爾班的印度僑民已形成一團結有力之社區。甘氏非暴力思想也是在這一時期形成的[31]。

由於甘氏在南非以非暴力，組織南非僑民成功，當時國內各界一致要求其返國從事獨立運動[32]。他首先在他的原籍地估雅羅第（Gujarati）成立民報（Navajivan, man of God），意為上帝的人民[33]，透過「民報」報導他在各地之活動。起初是以英文，以後發行各種不同之文字。例如一九三〇年九月三日該報就刊出他的訪問日程，他要求一天拜訪三個村落，只接受一杯羊奶、一個大餅，晚上如在沒有被子之村落，只準備一張草席即可過夜。但他特別要求，來參加集會的，要包括各種宗教、各階級的種族，不能有任何歧視。同時，大家必須要攜帶「紡車」[34]，甘氏要與村民一同紡紗而後才進行演講晤談。

他要求民眾，不要對官員特別恭維，但也應視他們為同胞，同樣地愛護[35]。因為甘氏是基於人性平等，靈性也是平等的。也正如四種階級，只是分工不同，不是人格有高低[36]。所以甘氏的理想社會乃是一絕對平等的社會。

五、甘地理想社會之實驗

甘氏於一九一〇年在布拉（Poola）市郊約一小時車程處建立了一個實驗社區，他為了紀念托爾斯泰（Tolstoy）而稱之為「托爾斯泰農莊」[37]。在這農莊裡有不同種族、不同國家、不同宗教之家庭，各人保持自己的信仰；但同工同酬，每人都必須分擔社內各種工作，不能假手其他任何人，每天定時學習、上課、禱告、工作，一切自給自足，不接受外來之任何捐獻。也自訂有莊規，可說是備而未用。成員有老、有小、有壯、有男、有女，有單身、有家庭，有各地方、各種族人。這些大都是甘氏之追隨者。約維持了三年之久，甘氏以後之「民報」幹部及推廣大社區運動之主要幹部大多出於該農莊之有關成員。

甘氏非暴力思想一詞雖是源於佛教之不殺生；但其內容卻也受到俄哲托爾斯泰的影響。托氏先於甘氏提出不抵抗（Passive Resistance）主義[38]，甘氏身臨南非看到有色人種受到虐待，正從事解救印僑之際，對托氏之論極為激賞，乃主動與其連絡，甘氏之「非暴力」就是在此時一八九三～一八九四年提出的[39]。托氏於一九一〇年十一月二十日過世，同年九月七日他寫給甘氏的信說：謝謝你對我「不抵抗」思想之關心……其實，我的「不抵抗」也沒有什麼了不起，只是包含了沒有虛假的爱，愛要永遠與人的靈性相關連，而且，愛應經常保持在靈魂中活動，它是人類生命之律則[40]。

甘氏最重視教育、宣傳，他也曾辦有印度輿論（Indian Opinion），與青年印度（Young India）等刊物，他將農村經濟建設、鄉村社區與獨立革命合而為一。甘氏之所以如此，是由於他的政治哲

學所使然。他相信全民革命，革命之成果是屬於全民的。由少數人革命，則革命成果會落入少數人之集權專制[41]。甘氏此一觀點，由中外改朝換代之史事都可作為血淋淋的痛苦教訓，尤以中國為然[42]。

六、對甘地理想社會之芻議

甘氏在其領導獨立成功以後堅持謝絕政府之要職，正待全心全力推動理想社會工作之際即不幸遭受狙擊逝世，似有同於中國之國父孫中山先生，已規劃出建國藍圖，未及著手實行即辭世了。但二者之革命，其文化背景完全不同，故規劃之國家藍圖亦大異：印度是宗教國家重理想；中國是人文文化成的國家重現實[43]。孫氏之現實易於實現，可分期完成；甘氏之理想則難於實現。即使是只圖建立社區，如其理想然，都是很難的。

譬如佛陀於兩千多年前即已提倡眾生平等，但印度之階級社會仍沿襲到今日不能完全消除；同工同酬，中國大陸在六〇年代實行人民公社，看是平等了，但集體或個別怠工，生產力大減，不能激起勞動動機，所以終至失敗。或說，甘氏之社區並非集體勞作，而是個別生產，也行私人財產制；但若屬自由經濟，無論人口或財富流動性大，變動性亦大，如甘氏所理想之定型的社區極難存在[44]。甘氏之所以在民間受到普遍之歡迎，是因為甘氏個人之人格感召；推廣農村經濟時，也有助於農村經濟之改善；尤其有外敵英人之侵略存在，甘地的領袖地位更能受到尊重。然而甘氏在印度獨立以後，由於印、回分爭，他之主張對巴基斯坦讓步，多激起偏激之印度教人士不滿[45]。

在這種情形下，甘氏之理想社會即使他乃活著繼續從事推動改革，是否一如往昔也是未定之天；甘氏逝世以後迄今，無論交通、通訊、科學均有了大大地改變，他所謂鄉村不要依靠城市之說亦窒礙難行。

七、對甘地理想社會之反省

理想與現實，畢竟不同。由現實社會提昇到甘氏的理想社會，在可預期的將來，也很難實現。但亦有其重要的價值：

(一)理想社會之設計，在人們的精神生活上，實比現實社會更為重要。它可以代替宗教一部份的功能，例如宗教之天國、佛國，雖在現實不能到達，但經過相類似之理想社會之設計，在天國、佛國與現實社會之間，有一較具體的理想社會。它比天國、佛國較為近捷；但它確比現實社會較為理想。

(二)理想社會思想之提出，可以作為人類社會實踐、奮鬥之目標。雖然目標未必能達成，但至少在其實踐、奮鬥之過程中具有一定之價值。例如任何年輕人立志做任何大事業，即使將來不能成就大事業；但他的奮鬥、學習、研究之過程所得之利益仍是有收獲的。

(三)理想社會之設計具有積極之教育作用。甘地本人在宣揚他的理想時，就親自參予各社區的活動，與村人過同一樣地生活、作同樣地工作，他不是用言詞來感動人，而是用行動感動人的；尤以他的人格，他的智慧，他的領導風格都能使人感到他的神聖性，人們對他的記憶是超越時空，存在久遠的。雖然甘地已不在人間，甘地理想社會也可能永不能實現；可是甘地之精神，甘地理想社會會仍長留人間，對世人發生教育的作用是深遠的。

其實，理想社會與國度，在中國古代有「包胥氏」之國[46]；有道家小國寡民，雞犬相聞，老死不相往來之國[47]；有陶淵明桃花源之理想樂園[48]。在希臘，有柏拉圖之「理想國」[49]；在十八世紀以來英國、俄國均有「公社」之實驗[50]。但都只是存在在觀念上，想像中；即使已付諸實驗也只在短期內即告失敗。

倒是中國大陸在六十年代的「人民公社」將柏拉圖理想國集體勞動、集體托兒、集體企業等實現了；也將甘地工資統一及低工資政策做到了，可是，最終還是徹底失敗了。所以無論上述前人之經驗，是基於浪漫的情懷，或是從社會的、宗教的，乃至暴力的不同立場來實行其理想之社會，都是失敗的。

其失敗之原因：一在疏忽了人的尊嚴；二在疏忽了人性的雙重性；三在不能激揚人的創造力。基本上，也是有違背人性的。即使是甘地的理想社會也有違反人性之嫌。因為人不僅存有天理，同時也存有人欲。在甘地的理想社會裡看不到有樂育之設計，而樂育一項對現代青年之教育是不可或缺的。

如果說，以建構一個理想的人間淨土來看，甘地之社會藍圖對人類靈性具有相當教育性；但如要真正實現人間淨土勢必重視人的雙重性格，那就是天理與人欲，亦即儒家所說之良知與人欲。基於此，以甘氏之理想社會培植人的靈性，且不昧於現代科學及社會之大環境下來營造人間淨土始有可能。法鼓山現正在廣續推行。建立人間淨土，甘氏之得失，實值得借鑑。

八、結 論

最後，我們將以上甘氏之理想社會再作一極為清晰、具體之結論。

1. 甘氏之理想社會是宗教的：主要是一個理想社會才能培植人的靈性，所以甘氏之理想社會就是一人間淨土。他主張真理即上帝，上帝即真理。不相信有上帝的人，一定得相信真理；不相信有真理的宗教信徒，一定相信有上帝；但甘氏認為真理、上帝是一體的、同一的。
2. 甘氏之理想社會是平等的：甘地所到之處，一定要求有不同宗教、不同種族的人聚集在一起，在聚會中學習瞭解，從瞭解中達成融和。村社幹部由職業或選舉產生，沒有統治與被統治之分別。工資同一，沒有貧富之差別。完全為一平等社會。
3. 甘氏之理想社會是以自然社區為單位：所謂自然社區應以人口、經濟條件、交通……等作考量。因為這些是能自給自足的基本條件。
4. 甘氏之理想社會是一個養生送死的福利社會：社區內居民之生育、保健、就醫到死亡安葬全由社區自治會服務，不必家庭居民獨自面對一切災難與不幸。
5. 甘氏之理想社區是一個必須各盡其能的社會：不但每個人之職業要註冊、登記；而且，每人之工作亦得每日登記以防止慵懶、怠工。如不適任工作則可以調動；如無適任之工作，須接受職業再訓練。

雖然，我們已質疑甘氏理想社會之實現，實際上難能可期；但也並非是出自幻相，妄想之烏托邦。因為他是根據實驗經驗，再訂定步驟而設定的理想。

自一八九三年在南非當律師開業，協助印僑及有色人種爭取平等地位，而提倡非暴力，直到一九四八年領導印度獨立成功，他所堅持的是組織民眾與其社區計劃合而為一。他創辦各種刊物，宣傳他的政策。這些都是有計劃有步驟的。

甘氏是印度自佛陀以來，將社會改革、宗教改革同時鎔為一體最成功的人物[51]。不過，甘氏所及之面，還有政治革命與經濟改革尚大於佛陀；但卻不及佛陀之教義來得深入[52]。甘氏之理想社會尚只是在訓政時期，當印度獨立甫畢，甘氏即想積極推動大社區計劃。但他這時春秋已高，又竟不幸死在他心愛的同胞之狙擊下，其大社區之理想亦因人亡政息[53]。其所以失敗，實由於陳義太高。佛陀是以宗教為主，同時帶動社會之改革，雖陳義也高，畢竟是宗教，所以是成功的[54]；甘氏是以政治、社會革命、改革為主導，以宗教為手段，或說是以之帶動宗教之改革，因為必須與

現實相結合，故由於陳義太高，終至曇花一現即已枯萎了。但這仍無損甘氏個人之偉大人格[55]；或許，也更能增進世人對甘氏之崇敬。甚至，他的理想社會也能永遠存在於人們的心中。

-
- [1]) 拙著《印度思想文化史》，頁 463，1995 年，東大圖書公司出版。
- [2]) 拙譯《印度通史》下冊，頁 1305。
- [3]) 由於英王拉攏諸小邦酋長，亦以王室禮相待，所以英國東印度公司不便於征服。1877 年，維多利亞女皇將英印帝國改為印度帝國（Empire of India）自己兼任國王，大小諸邦已均屬印王所封，至此，英國完全統治了全印度。
- [4]) 輪王、仁王：關於輪王見程兆熊譯《薄伽梵曲》第 4 章 1~4 頌。中華學術院印度研究所印行。為本文註九之異譯本。實際上仁王轉世即輪王。另見《長阿含經》大正 1，39 上〈轉輪王修行經〉。
- [5]) 大正藏 14，538 上~下：當知直心是菩薩淨土，……隨成就眾生則佛土淨……若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。
- [6]) 狹義言之，人間淨土是相對於他方淨土而言；廣義言之，人間淨土就是人們所希望人間能實現之理想社會。所以說，甘地之理想社會就是人間淨土之廣義而論。他方淨土請參見《華岡佛學學報》第 6 期第 5 頁，聖嚴法師〈淨土思想的考察〉。
- [7]) 同註 1，頁 321：甘氏之政治革命、社會革命、教育理想、哲學思辨及倫理規範都具有同一共同目的，即啟發人的靈性，認知真正之神聖。同註 10，Vol.I, P.97
- [8]) 關於甘氏生活見註 11，結論 VI、VIII。訓政一詞是借用孫中山先生語：建國三時期：軍政、訓政、憲政。甘氏爭取獨立之革命，採非暴力政策，因之，沒有軍政期，藉實行非暴力，組訓民眾，即是訓政。
- [9]) 徐梵澄譯《薄伽梵歌》：且有鑒於自法兮，汝亦不可戰慄；舍正義之戰兮，刹帝利事更優越（三、二一）。又，爾之分尤在行兮，無時或在其果。勿因業果故為兮，亦毋為而自豪（二、四七）。香港室利陀羅頻多哲學會發行，1957 年初版，為註四之異譯本。
- [10]) D.G.Tondulkar "Life of Mohandas Karachano Gandhi", first edition, August 1951, new edition 1960, reprinted 1988. Vol. I, pp.195、221; Vol. VII, p.363.
- [11]) 1894 年 4 月 6 日寫給 Shri R. Ravjihai Menta 信中提出。見："Collected works of M.Kumarappa", first edition 4, 2, 1986。
- [12]) 甘氏之民事不服從運動，有人反對，尤其是共產黨認為：這個運動是將甘地送上獨裁，成為一黨之私。V.T. Patil "Mahatma Gandhi and the Civil disobedience movement" pp.155~156。又同註 10，Vol.V, P.290：即使沒有人追隨我，決非獨自一人，有上帝與我同在。
- [13]) 季羨林《羅摩衍那初探》頁 9~22，1979 年，北京外國文學出版社出版。
- [14]) 同註 10，Vol. III, p.168：「我為不可接觸者之階級而奮鬥，就是為人類不純潔而奮鬥。」按：不可接觸者，即印度傳統以來之首陀羅（Wudra）階級，在印度為奴隸階級，不受神保護，為一期生死，如同草木；主人可以隨意買賣，如同家禽。
- [15]) 借用曾國藩語。甘氏一生都是與民共甘苦，自奉極儉。見註 12，P.171。“Navajivan”報於 1930，9，3 報導安排甘氏到各村演講日程，各村只能準備村民所用之食物，羊奶，或一天三個檸

樣，晚上睡覺僅用草席即可。

[16] 同註 10，Vol. VIII, p.300。

[17] 同註 16，p.274，日後證實，這次恐怖事件就是針對甘氏而來，他亦平靜地說道：即使是如此，我亦會含笑而去，心中沒有恨。

[18] 同註 16，p.286。

[19] 筆者按，所指之陶（Tao）教授，應是指前考試院院長戴季陶先生言。戴氏曾於 1938 年 8 月訪問印度，並代表政府捐助泰戈爾所創辦之國際大學，成立中國學院，後交由僑居印度之學者譚雲山先生主持。註 10，Vol. I, p.268。

[20] 日本軍閥提倡大亞洲主義，野心主宰亞洲，不讓西方國家染指；甘氏所以反擊道：「亞洲是全世界之亞洲。」又甘氏以為只有真正奉行佛教慈悲精神的印度才能實行非暴力；也暗示，中、日兩國只是名義上，形式上的佛教國家，仍各有自己之文化背景，所以他說：「你們一定會真實地守住你們自己的傳統。」同註 10，Vol.I, p.322。同時，他也警告中國：「但對日本軍隊中國不能使用非暴力，……中國只要訓練兩千萬精兵，就足以使日本人投降，做中國人的奴隸。」同註 10，Vol.I, pp.319~320。

[21] 不殺生，為五戒之一，見《大正藏》1、59 下：「云何五法向善趣？謂持五戒：不殺生、不盜、不淫、不欺、不飲酒。」

[22] 同註 1，頁 73：將生主、布爾夏，祈禱主……等不同超越神歸納到唯一的梵天。同見：“The Upanisads” IV.5 (Translated by F. Max Myller Motilal Banarsidass Delhi), Part II, pp.181~185。

[23] 甘氏說：就我的觀點言，宗教本質就是人，如果相信我們都是上帝的子民……難道上帝會創造一些人壓迫其他那些人嗎？同註 10，Vol.III, pp.220~221、235。

[24] 同註 1，第 17~20 頁：印度早期之殖民，如連以後中亞回教及西方人之侵入與移民更為複雜。

[25] 同註 10，Vol. VIII, pp.286~287。

[26] 同註 10，Vol. VIII, p.283。又說：道德律是自律的，以立法來管理人民是對人靈性的迫害。同註 1，頁 314。

[27] 同註 10，Vol. VIII, p.283：在政府工作，不是代表權力；國大黨應做上帝的僕人，這是公職人員最適當之身份。

[28] 同註 12，p.201：1934 年 5 月 18 日對國大黨演講：我要求諸位不要過分享受舒適之生活，而要保持貧苦……確定以後沒有和平安寧的好日子。同見註 1，頁 312。

[29] 同註 12，載於 1894 年 3 月 24 日之“The Vegetarian”日報，稱素食為 Vital Food。同年 4 月 28 日告讀者公開信，說明素食七點利益。

[30] 同註 12，pp.24~52。

[31] 同註 10，Vol.I, p.37。

[32] 甘氏於印度國大黨組成之際一度返回印度；嗣後，始漸漸形成其領導地位。

[33] 同註 10，Vol.III, p.192：“Navajivan”，專為宣傳保護不可接觸的階級而創立，也保護其他弱勢團體及無助之貧苦大眾。

[34] 同註 12，p.171。

[35] 同註 12，p.172。載於 1930，3，30 之“Navajivan”報。

[36] 同註 10，Vol. V, pp.170、177，於呼籲廢除不可接觸者階級歷次演講中均有提到。

[37] 同註 10，Vol. I, p.117：該農莊於 1910 年 5 月 30 日成立。

[38] 托爾斯泰在 1910 年 11 月 20 日過世，9 月 7 日曾寫給甘地一封長信略謂：我收到你的〈印度輿論〉（Indian Opinion），對於我的不抵抗之關心。愛是人類生命中之律則；愛不能作生命律則之工具……一旦愛賦予強制性，愛就成為生命律之工具……。同註 10，Vol. I, p.122。

[39] 同註 10，Vol. I, p.37。

[40] 同註 10，Vol. I, p.122。

[41] 同註 12，p.178。

[42] 如中國歷史上，歷代之帝制王朝，莫不是純粹爭做皇帝接竿而起，大都沒有一定的理想。所謂湯武革命之弔民伐罪也僅止此例而已。

[43] 印度是宗教文化國家，偏重精神生活，不太著重物質，所以重視人之業力，重視來生，經常有宗教衝突；中國以儒家為中心，對來生、鬼神均存疑，所以在中國，沒有嚴重之宗教衝突。

[44] 可以預見，未來居民因各種變遷關係之原因，流動性會愈來愈大，甘氏完全以道德規範之鄉村共和，更不可恃；尤以其集鄉村共和、城鎮共和為一統之國家，更是太理想化了。同註 1，頁 314。

[45] 同註 1，頁 253。

[46] 包胥氏之國見《易》〈繫辭下〉。

[47] 見《老子》80 章〈小國寡民章〉。

[48] 見〈桃花源記〉，《陶淵明集》頁 350，台灣古籍出版社出版。

[49] 柏拉圖理想國（The Republic）主張哲人治國，無私人財富，連子女都是國家所有，自生下即交國家集體撫養，夫妻分居男女公社。

[50] 同註 10，Vol. I, p.122：十九世紀托爾斯泰稱其為暴力當道的時代，人民在暴力主宰下求生存，所以當時各國有實驗性公社成立。除了托氏外，1884 年在英國倫敦有由 Sydney Webb 等建立之費邊社（Fabian Society）；甘地之托爾斯泰農莊；民國初年，我們太虛大師亦建議將南普陀由國家成立一示範淨土。《太虛大師全集》24 冊，〈建設人間淨土論〉，頁 398~400。

[51] 同註 10，Vol. I, p.97：1908 年 11 月 9 日，甘地在監獄中寫給 Kasturbai 先生：我的奮鬥不僅是政治的，也是宗教的，這是最純潔的奮鬥，無論生與死都置之度外。1919 年甘氏協助英人打勝第一次世界大戰，希圖換得英人之同情、感激以換取允許印度獨立；但結果相反，甘氏於同年 3 月 23 日發動民眾運動，以宗教淨化，懺悔、自我痛苦追求宗教、政治之和平改革。同註 10，Vol. I p.247。

[52] 甘氏與佛陀同是強調眾生平等、同主張慈悲、同是宗教家、同能攝眾、同被尊為聖人。但佛陀是反傳統宗教；甘地是修正傳統宗教。佛陀是出世的教主；甘氏是入世宗教家而已。佛陀具有獨立之哲學系統；甘氏只是承襲，綜合了部份哲學。佛陀以宗教思想一併達到社會改革；甘氏以宗教方法達成政治、社會之改革。佛陀之教義日久彌新；甘氏之聖名諒亦能久傳，但其思想未必會流傳久遠。

[53] 甘氏過世之後，印度政府從不提大社區之計劃，也無人討論。尼赫魯父女主政所實行之社會主義是保守的經濟政策，兼之大工業、大企業收歸國營，逕行中央集權。這與甘氏之大社區自足之理想正相反。

[54] 佛陀之「緣起論」本來是現實的，是以說明眾生與現象世界之因果關係；再加上其業說與輪迴說，又構成三世因緣果報，形成宗教觀。所以佛陀並無甘氏之困難。

[55] 甘氏對自己真誠的懺悔，對世人無私的愛心，不計個人生死之全心付出，從其言論集裡可以得到全面的了解；從其被槍殺前後之從容慈祥，可以得到印證。

中國佛教的淨土觀念和社會改革觀念

杜繼文

(中國社會科學院世界宗教研究所研究員)

提要

(一)「淨土」是佛教的理想國。它的出現，是佛教由消極出世到積極應處世、到參與世間變革的重大轉變，由此也帶來「涅槃」說的重大變化。

(二)中國佛教的淨土觀念主要是兩個，即彌陀淨土與彌勒淨土。它們普遍反映的是對現存世界的不滿和對理想世界的構建，其內容及其實現途徑，有他方淨土、唯心淨土、彌勒下生、轉依等說，而最終匯集為「人間淨土」的大潮流。

(三)「人間淨土」提出的近代社會背景及其分野，當待多元化的開展和它的未來。

關鍵詞：1.他方淨土 2.唯心淨土 3.彌勒下生 4.涅槃四德 5.轉依 6.人間淨土

一

佛教是產生歷史最久，影響人口最多的世界性宗教，直到今天，仍有旺盛的生命力。這一現象是很值得認真探討的。究其原因，我以為至少有一個因素是不可忽略的，那就是它對人生問題的深切而廣泛的關懷。在理論上，佛教曾不間斷地探索人生價值，人生本原和人生歸宿；在實踐上，曾提出或試驗過解決人生苦難和煩惱，以至生死無常等困惑的種種方案。這些理論和方案，能夠在多大程度上得到社會的認同，那是另一件事，僅就其涉及的問題本身，已足以觸動人們靈魂深處的心弦，尤其在飽經滄桑的人群中，引發共鳴。可以說，正是佛教的這一內在特性決定了佛教發展的普遍性和持久性。

本文主要從這一認識來討論中國佛教的淨土觀念問題。

二

淨土觀念是佛教由消極出世向積極入世轉變的產物。原始佛教和部派佛教的根本教理是「四諦」說。「四諦」以解釋和解決人生問題為核心，而將世界雙重化為世間和出世間。判定世間人生的本質為「苦」，是這一學說的基石，造成諸「苦」之因，是「集」或「習」，實指世俗人生以性意識和性行為為動因的一切思想和行為。^[1]「苦」與「集」構成一種不可抗拒的因果律，將人們緊緊束縛在長夜沉淪的苦海中，不得脫離。唯一的出路在於「不生」。不生即無死，超越生死，才能從根本上消滅諸苦及其根源，獲得最終的解脫，此即謂之「涅槃」。

「涅槃」是佛教最高的理想境界，但在早期的佛教中，除了它的本義「寂靜」之外，幾乎沒有任何可供理解的其他規定，所以一般把它做為世間生命的終結來應用。至於通達「涅槃」的道路，可以歸結為「戒定慧」三學，或抽象為「八正道」，具體擴展為「三十七道品」，但總觀它們的內容，都不出禁欲厭世的範圍。這樣，由「滅」、「道」二諦構成的出世間因果，就是對世間因果的直接否定，世間與出世間是絕對的對立。

「四諦」說為整個佛教的因果論奠定了穩固的基礎。它確立了人的思想行為決定人本身及其周圍環境，因而人應該對自己的思想行為後果負責的基本原理，從而也就確立了人在世界上的主體地位，排除了包括天帝鬼神在內的任何外力左右人的命運的可能性，由此形成了佛教區別於世界其他

宗教的最重要的特征。其視世間為「苦」，「樂」只有相對意義的觀點，客觀上反映了現實生活的一個方面，大體也為佛教各派所接受。但是，它對於世間和出世間的分裂，把人身和人生的所謂「無常、苦、空、無我」等性質絕對化，以及對於「涅槃」只作否定性的解釋，卻受到了越來越多的懷疑和批評。從佛教內部成長出來的「大乘」思潮，斥責早期佛教為「小乘」，一個重要原因，即在於此。

一般認為，大乘最早興起的哲學是般若空觀。《般若心經》說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，已蘊含解決世間與出世間對立問題的理論前提。從文字語言、臆想分別看，「世間、出世間為二」；就「實相」言，「世間性空，即是出世間。」同樣道理，如果拘束於名相情識，當有「樂涅槃不樂世間」的心緒發生；如果從名相情識中解脫出來，則「不樂涅槃，不厭世間」。所以說，「若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭」。^[2]同類的話，可以在很多大乘經論中見到：「世間與涅槃，無有少分別，涅槃與世間，亦無少分別。」^[3]總之，是不承認在世間之外別有出世間，也不提倡在世間之外，別尋涅槃。

關於這一教理的深層哲學根據，今人可能有許多不同的詮釋，我認為它是基於一種隱含唯識觀的懷疑論，也就是說，眾生為之騷動苦惱的世界，只是一種虛偽的語言構造和妄情的分別執著，其「實相」則是不可思議，不可說者，因而只能用否定性的「空」、「無」來加以表達的。只要覺悟到現實世界的「不真」，就是把握了「真諦」。真諦即是實相，實相即是涅槃。

如果不是在般若空觀出現之前，至少也是同時，在大乘思潮中興起了重鑄佛教的理想人格「佛身」和創立理想世界「佛土」的活動。時間有三世，世界分十方，佛身無數，佛土無數，眾生無數。釋迦牟尼只是這無限時空，多於「甘蔗、竹葦、稻麻、叢林」的諸佛中時處「賢劫」、地名「忍土」的一員。

這種理想的人格和國土，無疑會給在黑暗空幻中的人們帶來光明。有了未來，有了希望，就會點燃人們生的意識，充實人生的意義。但般若空觀的解釋，卻難以令人完全滿意。按這一理論，所謂佛身、佛土，乃是基於特定意志力和注意力而產生的一種幻想。中國般若學的始祖應推支婁迦讖，對於如何產生這類幻想，在他譯介的《般舟三昧經》中有很詳細的記述。此經也是中國譯籍中最早提出阿彌陀佛及其西方淨土，名為「須摩提」的。它將諸佛和淨土，統歸之為「正味」中的事，並以此作為理解一切「本無」這一哲理的經驗證明。支識還譯有《阿耨佛國經》。阿耨佛是東方淨土的主佛。據《維摩結所說經·見阿耨佛品》說：「如觀自身實相，觀佛亦然。」佛與眾生平等無二，「一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相。」^[4]這種在理論和經驗上作出的結論，誠然把世間與出世間統一了起來，後來還有「二諦」說、「中道觀」加以深化，但其將「實相」劃歸為不可知的領域，將世間人生究竟歸諸虛幻，依然具有悲觀色彩，加上它的只破不立的方法，走極端者會導致「惡趣空」（如方廣道人），行動上容易給縱欲主義和混世主義提供方便（如玄學中的某些觀念），信仰上則會動搖人們對佛教的虔誠。這些都難免使一些嚴謹凝重的學人惶惑。將中國般若學推向極致並新創三論學的是鳩摩羅什，他的門徒就曾苦苦追問他，如果一切皆空，「佛之真主亦復虛妄，積功累德誰知為不惑之本？」「佛若虛妄，誰為真者？」^[5]

這樣，佛教史本身就提出了兩個基本要求：第一，對現實的人生不應該只是否定的，應該有所肯定，從而能夠發揮積極的作用；第二，佛教的理想，不應該只是虛幻的，也應該有可能切實實現的。此二者有極密切的聯系：積極的人生是實現理想的條件；可望實現的理想，是積極人生的內在動力。將這二者結合起來的，不限於一隅，而是全部大乘的菩薩行。

三

般若空觀的淨土思想，後來豐富成為「唯心淨土」一支。據《維摩詰所說經·佛國品》的概括。它有兩個主要觀點：一曰「眾生之類是菩薩佛土」，即把淨化眾生——包括調教眾生、饒益眾生，滿足不同眾生的不同願望等，作為建造佛土的唯一依據。二曰「欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」據此，淨土的實現，全在於淨心。淨土意即是淨心。

淨心淨土的這種主張，在《維摩詰經》中有兩種解釋：其一是只改變眾生對現實世界的觀念和情感，而不是改變現實世界本身。例如對同一對象，可以有是非美醜等不同情識，現實世界是淨還是濁，全由意識決定。其二是將「淨心」當作道德化過程，通過個人的道德化，實現全世界的道德化。前一解釋重在協調心理情緒，以適應現實的生活；後一解釋重在群體教化，參與和改善現實世界的面貌。因此，它在很大程度上彌補了般若空觀的消極面，在中國佛教的淨土觀中，成為最有影響力的一種。

般若空觀對於佛身、佛土真實性的強烈否定，[6]當是針對某種肯定佛身、佛土為真實的信仰而言的。支謙譯《阿耨佛國經》記，菩薩以「色相僧那（即大誓弘願）求無上正真道者」，皆當成「正覺」，已經透露了個中信息。《牟子理惑論》將佛形容為「道德之元祖，神明之宗緒」，那就更加實體化了。從翻譯史上看，專以「淨土」崇拜為內容的經籍，是在魏晉及其以後才系統介紹進來的，三國吳支謙始譯的《阿彌陀經》類，西晉竺法護始譯的《彌勒成佛經》類，南朝宋沮渠京聲譯的《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，開創了中國的真正淨土信仰，形成彌陀和彌勒兩大系統。它們一般都撇開了關於佛土真妄問題的理論爭論，不容置疑地將菩薩的願力、佛的神力與眾生的念力和操行結合為一，也就是說，將眾生的「自力」和眾生之外的超自然的「外力」結合為一，當作共建未來「淨土」的合力固定下來，從而使佛教由重點討論人生觀和宇宙觀，轉向真正信仰的軌道，具備了完全的宗教意義。相對於「唯心淨土」，此稱「他方淨土」。

「他方淨土」為中國佛教確立了一個經過每個人努力可望真實實現的理想王國。在這種國土上，人際平等，不愁吃穿，無有刀兵、盜匪和牢獄，一片太平。這對於身處等級壓迫、饑寒交困的下層民眾來說，無疑是一大光明。這種國土又大都是珠寶莊嚴，自然豪華，對於上層人物也有相當的吸引力。如果嚴格的區分，西方彌陀淨土凜重安樂幸福，兜率彌勒淨土偏重於五欲享受，所以在信仰者的層次上，是有些不同的。後來得到發展而且影響巨大的，是西方淨土崇拜，其結社始於東晉慧遠的「白蓮社」，到東魏曇鸞、唐善導等而創淨土宗。但克實說來，即使同一種西方淨土崇拜，仍有「自力」說和「他力」說的差別。

然而不管如何解說，「他方淨土」都是以離棄現實的「濁土」為前提的，是對現世失去信心、極度絕望的反映。按三世佛的主張，任何佛都得涅槃，佛土也要改朝換代。這些，依舊令現實的人生彷徨。到了晉宋之際，《大般涅槃經》譯出，在肯定「一切眾生悉有佛性」的同時，提出了「常樂我淨乃得名大涅槃」的主張，徹底地改造了此前的涅槃觀念，給佛教的最高理想以盡善盡美的規定：「常」指主體的永恆不滅；「樂」指主體的快樂幸福；「我」指主體的實在性和自由；「淨」指道德情操的高尚。這稱作「涅槃四德」，蘊藏在每一個眾生的本性中，只要將其實現，那就是佛，就是佛的世界。如此美好的圖畫，在此之前是沒有過的；不必脫離世間人生，即此人生就有可能加以實現。這些說法令人振奮異常。據說，即使像鳩摩羅什這樣的大德在世，「若得承聞此佛有真我」等論，「也當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體」。[7]

涅槃學在南北朝得到極大的普及。我認為，從這裏開始，中國佛教才在根本上擺脫了對現實苦難的單純呻吟和對未來的空幻想像，轉變到了積極有為，奮發向前的人生軌道上來。由此也充實和

豐富了淨土觀念的內容。

緊隨著涅槃學而發展起來的是唯識學。如果從西晉竺法護譯《漸備一切智德經》成立「三界唯心」算起，唯識學中經華嚴學、地論學、楞伽學和攝論學的弘揚，到唐玄奘創始法相宗，醞釀流布近四百年，而且事實上也是中國佛教諸大學派不言而喻的哲學基礎。唯識學在古印度發展成為瑜伽行學派，溯源被於彌勒，所以傳入內地，彌勒淨土特別受到法相宗的崇拜。但在確立佛教理想方面，唯識經論看重的卻不是信仰的念力，而是理性的思考。它的理論和實踐，都不強調離開現在的濁世，別建他鄉佛土或未來淨土，而是「轉世而出世」，即所謂「轉依」。

「轉依」是唯識家中的獨特概念。從終極的目標上說，轉依是「由轉色等五蘊依故得五自在」。此「五蘊」是世間眾生所依，亦即人身的別稱；佛教修持的目的，不是永斷「五蘊」，消滅人身，而是即此人生中斷滅罪業，轉起無罪的「五蘊」，使色受想行識均得自在，從而人身即轉為「法身」，達到絕對自由。^[8] 此種「轉依」，「是有是常是樂」^[9]，所以亦與「大涅槃」的概念同義。實現「轉依」的根本途徑，是轉變第八阿賴耶識「種子」，即名相習氣，使其由染轉淨，由迷轉悟，獲得完全的解脫。這種思想習慣的深刻轉變，與人生的實際改善是並行的；而個人的善淨，又會影響他人善淨。最終，一切眾生都善淨了，淨土自然也就實現了。當然，這將是一個無限的歷史過程。

四

佛教消極出世甚至遁世的傾向，可以說是始終存在的，在很大程度上是出於對世間人生的失望，而佛教的理想則是對這種失望的一種糾正和補償。同時，在失望與理想之間還有另一種傾向，那就是挺身奮起，直接地改良現狀，至少是直接地參與對現狀的改良。我認為這也是一種淨土觀，而且具有特別現實性的淨土觀。從廣義說，早期佛教的因果報應說中，就含有淨化人生、淨化國土的意義。它教人求福避罪，去惡從善，起凜法律和道德律所不能替代的自律作用。吳康僧會、後趙佛圖澄，都曾以因果報應說當作抑制當政者暴虐的手段，東晉官僚郗超提倡「五戒檢形，十善防心」，用於社會教化。由此開創的以業惑解釋社會和人生現象，以及將佛教學說整個道德化的趨向，成了維系民心，穩定社會的一大因素，因而被歷代朝廷視為佛教的主要價值所在。

但就中國佛教自身言，能夠作用現世界、並備受推崇的途徑莫過於大乘「菩薩行」。菩薩行建立在普度一切眾生、共構佛國淨土的弘願上。所謂「我國中人民不住止盡般泥洹」，「我不作佛」，^[10] 「我當為十方人作橋，令悉蹈我上度去」^[11]。這樣的意志和決心，集中反映了菩薩的品格，其內在的精神則是「慈」與「悲」，所謂「慈育人物，悲愍群邪」^[12]。「慈」義與孔子的「泛愛眾而親仁」接近，「悲」義通於孟子的「惻隱之心」，而把一切為了眾生作為菩薩行的出發點，亦與儒家的「民本」、「民貴」相似。這樣，菩薩胸懷與儒家的人性觀念聯結起來，佛教也就主要由個人的向善以影響現實社會，轉向了直接參與社會變革，從而為佛教治國和佛教救世提供了最重要的理論依據。

將大乘菩薩行與孔孟儒學密切結合起來，並試圖用以治國救世的，應該首推康僧會。他編譯的《六度集經》，是一部在儒釋二家思想上都應占有重要地位的著作，似乎很少引起研究者的注意。此經分章介紹作為菩薩行的基本內容六波羅蜜，但卻始終以「仁」一以貫之：「諸佛以仁為三界上寶」。^[13] 菩薩的一切諸行，就是誘導甚或迫使國王實行「仁道」。如果君主「違仁以殘，即豺狼之類」，^[14] 其滅亡是必然的，臣民理應叛離。^[15] 如果以「仁道」建造國家，則以佛教為指導原則，必定會使四境寧靜，盜賊都息，五谷成熟，民無饑寒，干戈戢藏，囹圄廢毀——這正是一切淨土理想中那個並不豪華的目標，體現了即濁世而成淨土的願望。

康僧會設想和推動的菩薩行，開創了佛教關心國運和愛國的傳統，構成中國佛教的一大特征。這一點，即使從超然於政治之外的高僧東晉道安和慧遠的生平思想中也可以發現。唐代密宗的興起，與其提倡「為國傳經行道」直接有關，其行施的護國護軍和保家佑民的神功，實際上起著動員民眾，安定人心，鼓舞士氣的作用。到了兩宋之際，禪宗直接把民族意識和愛國激情融進禪法中去。大慧宗杲高唱「菩提凡心則忠義心也，名異而體同」。^[16]這「忠義心」，在當時就是「憂時保國」的精煉。換句話說，不論是發菩提心，還是證菩提心，都不能離開愛國這個主題。

由佛教淨土觀念引發，並在中國歷史上不斷產生社會震動的事件，乃是在下層民眾中流傳的彌勒下生和彌陀結社及由此爆發的農民運動。前者的成熟形態叫彌勒教，後者叫白蓮教，二者或被看作反亂，或被目為起義，或斥之為偽妄。總之，佛家內外都不承認其為真正佛教，更與佛教淨土扯不上邊。但作為一個學術問題，我認為很值得重新檢討。

從整個佛教史看，多佛主義的出現，已經隱有對釋迦牟尼一佛論的不滿足。《維摩詰經》借香積佛之口說，娑婆世界釋迦牟尼系「於五濁惡世為樂小法眾生敷演道教」。^[17]《彌勒大成佛經》(上)假彌勒說：「釋迦牟尼佛出五濁世，種種呵責，為汝說法，無奈汝何。」二者的意思大同，都要求超越釋迦教法，以非「小法」，改造「五濁惡世」；以非「呵責」，慈誘眾生。「淨土」觀念的產生，與佛教內部的這一思想背景有關。而彌勒下生則是最直接地去完成釋迦在娑婆世界所未完成的任務。

關於彌勒下生的經典頗多，據今流傳下來的譯本看，彌勒降世的重要條件，是閻浮提的自然環境和社會環境都有了根本改善的時代，「土地豐熟，人民熾盛」，「谷食豐賤」，「人心均平」，^[18]其要解決的基本問題，是將一切天人眾生於「五濁樂」的無常中引導到「涅槃常樂」。^[19]因此，單從現存的經文看，很難被用作造反的口實。但其蘊含的某些思想，卻也容易為不滿現狀者所用。北魏冀州沙門法慶招率鄉人暴亂，口號是「新佛出世，除去舊魔」。^[20]此「新佛」當指彌勒，而「除魔」，則是《下生經》等所謂的「降魔」的延伸。^[21]法慶又自命「大乘」，所在「屠滅寺社，斬戮僧尼」等，也與《維摩》等斥釋迦為「小教」，奉彌勒作「大乘」有聯系。此後，以彌勒下生名義的反亂事件不斷，主要口號依然是「釋迦牟尼末，更有新佛出」，^[22]「釋迦佛衰謝，彌勒佛當持世」。^[23]其實際意義或與《周易》所謂「湯武革命，順乎天而應乎人」相同，武則天「周武革命」，就自稱「勝曩劫植因，叨承佛記」，尊號「慈氏越古金輪神聖皇帝」，即彌勒（慈氏）降世為帝。但農民只採用佛教而非儒典，這就需要再作思考。

由於民間彌勒教屢受壓打，是否還有其他社會政治內容，文獻闕如；其在下層秘密活動的真實狀況，亦不得詳知。到了宋代。農民暴動，已經提出「均貧富，等貴賤」的明確綱領，而理論根據之一，則是《金剛經》中的「諸法平等，無有高下」。元代白蓮教大盛，促使彌勒下生也帶上了救世的政治色彩。元末韓山童造反，「倡言天下大亂，彌勒佛下生」。^[24]彌勒教轉移到了白蓮教。

白蓮教始於南宋的「白蓮菜」、「白蓮會」，自稱遠承東晉慧遠的白蓮社，以西方彌陀淨土為歸依。從現有的資料中，^[25]看不出有什麼離經叛道的言論，但對淨土理想的強烈嚮往，往往就是對惡濁現實強烈不滿的顯示，它能夠超越僧伽而於民間結社，則構成了某種社會組織的力量，從而有了同正統佛教和官府對抗的實力。這與單純的把「彌勒下生」當作起事的旗號，是有很大區別的。這兩股淨土觀念互相滲透，特別表現在白蓮教的組織上，成了元明清三代令朝廷最為畏懼的農民運動。

因此，不論是否承認彌勒教和白蓮教屬於中國佛教的一個派別或一種潮流，但它畢竟是借淨土觀念謀求改變自身處境和現存秩序的社會行動。就它們產生的歷史震動，它們在底層民眾中喚起的

希望，是如此之巨大言，也不容客觀的研究者忽視。

五

中國近現代佛教的開展，以全部中國佛教史的積累和總結為前提，它的最耀眼處，是通過對自身的改革參與對現實中國的改革上。楊仁山被尊為中國佛教復興運動之祖，而這一復興運動，實際上是在整個民族覺醒和民族復興的社會運動啟發下同步起動的，並成為這一社會運動的一部分。他的〈支那佛教振興策〉，可以作為這一趨勢的代表；探其最終期望，則在「轉五濁為蓮邦，證彌陀於自性」。[\[26\]](#)他對「振興佛教」的呼喚，對「莊嚴淨土總不離唯識變現」[\[27\]](#)的判斷，對日本真宗「純他力論」的批評，都可以看成是近現代中國佛教思想的源頭。與此同時，還有另一批對近現代佛學思想建設有重大影響的人物，那就是清末變法維新派的領袖們，首先是康有為和梁啟超。康有為作《大同書》，以「大同世界」為理想，原始根據固然出自儒家典籍，但其理論內容，則多採自佛說。據梁啟超介紹，「大同根據之原理，以為眾生本一性海，人類皆為同胞。由妄生分別相故，故惟顧己之樂，而不顧他之苦；常以己之自由，侵人之自由……苦惱之世界成焉……欲治其本，不可不以宗教精神為歸宿，而其下手之方法，不可不務國家改良、家族改良、社會改良。」[\[28\]](#)因此，在康有為那裏，「莊嚴世界，即所以莊嚴法界也。佛言當令一切眾生成佛」，「若能使人人處同等之境遇，受同等之教育，則其根器亦漸次平等。可以同時悉成佛道」。[\[29\]](#)從世界「極小極近」的改良做起，行其「極大極遠」的理想，可以做為整個維新派的思想導向。

梁啟超追隨康有為，但並不滿意於康之統一於孔教的設想。他認為佛教的功能要大於儒教。大同世界的理想，雖以極樂為主要特征，但死之苦不滅，仍難實現，所以必須用「常樂我淨」加以豐富。他致力於改良的主要方向，是用大乘精神改造國民性格，如以「無我」論破「有我」論，以樹立「無私」、「無畏」的精神；用「法身」論破「私德」，樹「公德」，破「散漫」成「團結」，將「國家興亡匹夫有責」的思想推廣開來。他期望能通過這種國民性的改造，使我們的民族強大起來，社會美好起來，由此實現全世界的「法界理想」。

梁啟超陳述的這類佛教精神，在譚嗣同的人生實踐中得到了充分的體現。譚作《兒纜船並敘》：「兒掌有白骨，江心無白骨」，不就是菩薩的舍己為人嗎？「不有行者，誰圖將來，不有死者，誰鼓士氣？」我感到這也稱得上一種華嚴的境界。

近來的論者，多認為中國近現代佛教有二大潮流，其一是太虛提倡的「人間佛教」；其二是歐陽竟無弘揚的法相唯識。他們二人同出楊仁山門下，同受楊仁山佛學思想的影響，這是沒有疑義的。而康梁等人以佛教維新表現出的那種愛國經世的熱切精神，在他們那裏也有不同形式的反映。

太虛是影響極大的佛教改革家，他提出的「人間佛教」，大體已為中國佛教所認同。他倡導「直依人生，增進成佛」，或「發達人生，進化成佛」，力求將中國佛教安置在與時代潮流同行並進的地位，重新確定佛教在現代社會中的功能，當代學人已多有評說。這裏只就他的淨土觀強調兩點：第一，他並不否認「他方淨土」的信仰，只是重點提倡「不必定在人間以外，即人間亦可改造成淨土」，因而著力於「建設人間淨土」[\[30\]](#)；第二，建造「人間淨土」的途徑，是由「改造自心」漂手，推己及人，此名「心的淨化」；繼之是「器的淨化」，即改進人間環境，滿足人生「依持受用」；最後將此淨化的設想，推廣到整個宇宙眾生，是謂「眾的淨化」。[\[31\]](#)此中，最惹人注意的，是他在重視道德建設和推廣的同時，突出了滿足人民的物質生活的需要，以及為滿足這種需要必須發展科學技術和經濟建設的主張。這樣，也就在根本點上同社會現代化的歷史進程銜接了起來。

在近現代唯識法相學中，章太炎是一大家。在他看來，「支那宗教」，「悉歸於一，曰『依自不依他耳』」。[32] 根據這一原則，他對佛教之「淨土、秘密二宗有所不取」，而著重相宗和禪宗，二者「其為唯心一也」。唯識法相學可謂是「自貴其心，不依他力」的極致，所以他更「獨尊法相」。[33] 在這裏，章太炎所不取的「淨土」，指的是依賴「他力」或念想他土的淨土觀念。他把一切「依他力」說均貶之為「猥自卑屈」，而推崇「勇猛無畏之心」，因為此心於「艱難危機之時」，至少能夠保持「氣節」。這是一種高尚的人格，在當時的中國，就是一種高貴的民族自尊和民族自信。這與康梁提倡的精神是一致的，也是建設「人間淨土」的首要的「心的清淨」。

歐陽竟無的思路大體相同。他的名文是《佛法非宗教非哲學》，中心是反對宗教的「屈抑人之個性」，增長「迷信盲從」，而力求將佛學詮釋為「理性極其自由」，「勇往以從己」的一種能以指導人生實踐、利物濟生的學問。所謂「非哲學」，是反對種種凝固的形而上體系及其執著。所以他筆下的「證得」就是「息妄」。王恩洋概括說：「天地在吾掌握，吾豈肯受宗教之束縛？萬法具吾一心，吾豈甘隨哲學而昏迷？」[34] 這同歐陽自己說的：「毗盧舍那頂上行，六經皆我注腳」，[35] 是一致的。聯繫當時的社會條件，這也正是一種獨立、自由、解放的呼聲。

歐陽竟無極少談及淨土問題，而以「無餘涅槃」為佛教的唯一宗趣。其對「無餘涅槃」的詮釋，則依據《瑜伽師地論》和《大般涅槃經》，以為這一宗趣，不是「斷滅一切人境」，而是「天理純全」、「至善」之境，亦即「解脫、般若和法身三德相應」，常樂我淨。因此，他著重地從改革人生開始，以「舍染取淨」之轉依為要途，從而影響他人，共同變革客觀環境。這一思想，到了呂秋逸那裏，表達得尤為系統和明確。

呂秋逸以《佛學基本問題》為題，主要是解說「轉依」的真義。他認為，「無住涅槃」實是一種不再受「自然規律的拘束壓迫」，「能夠依據必然得其自由」的狀態。[36] 人的「主觀的無間的開展，也逐漸發生反作用於客觀」，「心理支配了行為，實際動作就會變革了對象」，即變革了「人們當前所處的環境」。[37] 結合他對「自業與共業」，「自感、共感」與「類感」的分析，認為個人與全體相依共存，互生影響，個人的「人生的徹底變革必須就全人類溧眼」，擴大到宇宙人生。只有這樣的「人生的徹底變革」才是「轉依」。他立論的主旨，是提高每個人對於社會的責任心。

綜觀中國佛教的歷程，尤其近現代，盡管宗派紛雜，岐義很多，甚至時有爭論，但主流是積極向上的。起自淨化人生，完善道德，大至國家天下，參與現實變革；或以他方淨土激勵人生向淨，或立志變濁土為淨土，可以說內容豐富，生機盎然。當今的佛教潮流，從總體上說，還是復興的形勢，並出現了許多新的特點，我所想到的有：

第一，佛教西行，是近現代佛教最顯眼的動態。它對於西方的哲學、科學、心理學和宗教領域帶去的影響，自十九世紀以來，有越來越廣泛、越深刻的趨勢。

第二，禪與瑜伽的社會地位突出，它的演化，不論是為新宗教所吸取，還是用於精神上的淨土建設或身心健康，都產生了相當大的社會效果。

第三，幾乎對全球所有重大問題，都取得了發言權，特別是在爭取和平、改善環境、溝通理解、促進交流等方面，還往往起漂難以代替的作用。

我認為，只要繼承和發揚佛教的優良傳統，堅持真切地關心人生，利物濟生，就定能夠與時代同步，在即將到來的世紀中成為更加積極的力量。

-
- [1]) 參閱《陰持入經》、《人本欲生經》。
- [2]) 以上均見鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·入不二法門品》。
- [3]) 《中論·觀涅槃品》。
- [4]) 《維摩詰所說經·菩薩品》。
- [5]) 參見〈喻疑〉，見《出三藏記集》卷 5。
- [6]) 參見《文殊師利佛土嚴淨經》。
- [7]) 僧叡〈喻疑〉，見《出三藏記集》卷 5。
- [8]) 世親《攝大乘論釋》卷 9。
- [9]) 《瑜伽師地論》卷 80。
- [10]) 《無量清淨平等覺經》卷 1。
- [11]) 《道行般若經·貢高品》。
- [12]) 《六度集經·布施度無極章》。
- [13]) 《六度集經·戒度無極章》。
- [14]) 《六度集經·戒度無極章》。
- [15]) 《六度集經·忍辱無極章》言：「寧為天仁賤，不為豺狼貴」。「寧為有道之畜，不為無道之民。」
- [16]) 《大慧語錄》卷 24。
- [17]) 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·香積佛品》。
- [18]) 《佛說彌勒下生經》。
- [19]) 《佛說彌勒大成佛經》。
- [20]) 《魏書》元遙傳。
- [21]) 《維摩詰所說經·囑累品》，僧肇注彌勒受記，亦言：「道尊則魔盛，自非神力，無以制持。」
- [22]) 《冊府元龜》卷 922。
- [23]) 《宋史記事本末》卷 32。
- [24]) 凡托彌勒下生者，就成了救世主，有了號召力。
- [25]) 參見楊訥編《元代白蓮教資料匯編》，中華書局出版。
- [26]) 楊仁山〈重刊淨土四經跋〉。
- [27]) 楊仁山〈與桂白華書〉。
- [28]) 梁啟超《康有為傳》。
- [29]) 梁啟超《康有為傳》。
- [30]) 太虛〈建設人間淨土論〉。
- [31]) 太虛〈佛法救世主義〉。
- [32]) 章太炎〈真現實論〉。
- [33]) 以上均見章太炎〈答鐵錚〉。
- [34]) 王恩洋〈佛法為今時所必需〉。
- [35]) 歐陽竟無〈孔佛概論之概論〉。
- [36]) 呂澂《緣起與實相》(上)。

[37] 呂澂《緣起與實相》（下）。

人生理想境界的追求——中國佛教淨土思潮的演變與歸趣

方立天

（中國人民大學哲學系教授）

提要

文章認為，中國佛教學者的淨土觀念是隨著佛身觀念的不斷發展而發展的。最初盛行的是彌勒信仰，後彌陀信仰與彌勒信仰發生了論爭，並取而代之，逐漸成為主流。由於天台、禪等宗派與彌陀信仰結合，約自中唐以來，唯心淨土觀念又日益流行，並成為此後中國淨土思想的主導觀念。迄至近代，更衍化出人間淨土的思想。據此本文分：一、彌勒淨土信仰的興衰，二、彌陀淨土思想的歧解，三、唯心淨土觀念的流傳，四、人間淨土理念的倡導，共四部分。文末強調中國佛教提出自心即涅槃，自性即佛和人間佛教的理念，表現出了重人心、重人生、重人間、重現實的思維特徵。

關鍵詞：1.彌勒淨土 2.彌陀淨土 3.唯心淨土 4.人間淨土

一、前言

佛教淨土是指被淨化的國土，也就是淨化眾生，遠離污染，穢垢和惡道的世界。是佛、菩薩和佛弟子所居住的地方，是眾生仰望和追求的理想世界。佛教淨土觀念流傳中國，經歷了一個不斷演變的過程，其間也日益增添了中國佛教學者的思想創造。最初盛行的是彌勒信仰，後來彌陀信仰與彌勒信仰發生爭論，並取而代之，逐漸成為主流。由於天台、禪等宗派與彌陀信仰結合，約自中唐以來，唯心淨土觀念又日益流行，並成為此後中國淨土思想的主導觀念。迄至近代，則更衍化出人間淨土的思想。對人間淨土的執著追求，就是中國佛教，尤其是近現代中國佛教淨土思想的歸趣，體現了中國佛教，尤其是近現代中國佛教對人生理想境界的憧憬。

二、彌勒淨土信仰的興衰

中國佛教的彌勒淨土信仰始於晉代有關佛典的傳譯。南北朝時，彌勒信仰就在上層社會和民間流傳開來，彌勒菩薩成為先於阿彌陀佛的信奉對象。彌勒淨土信仰廣泛流傳的原因之一，是彌勒境界所產生的強大吸引力。彌勒具有兩重身份，一是現今還在兜率天宮說法的彌勒菩薩，一是將來下生人間的人間彌勒佛。與這兩種身份相應也有兩種勝境，一是上生兜率天的天上勝境，一是下生成佛的人間勝境。

眾所共知，彌勒菩薩居住的妙聖而莊嚴的兜率天，是早期中國佛教學者追求的理想境界。據載，最早提倡彌勒上生信仰的典型人物是東晉名僧釋道安（公元 312 年～385 年），在他的倡導下至少有包括曇戒在內的八位弟子也都專修彌勒兜率淨土。此後在北方地區和江南一帶，又都相繼有不少追隨者。迄至隋唐時代，天台宗人智顛、灌頂，法相唯識宗人玄奘、窺基等著名佛教學者也仍然奉持死後上生彌勒兜率淨土的信仰。

《佛說彌勒大成佛經》就彌勒下生的人間淨土描繪說：

其地平淨如琉璃鏡。……大金葉華、七葉寶華、白銀葉華，華須柔軟，狀如天繒。生吉祥果，香味具足，軟如天綿。叢林樹華，甘果美妙，極大茂盛。……城邑次比，雞飛相及。……智慧威德，五欲眾具，快樂安隱（穩），亦無寒熱風火等病，無九苦惱（即九種災難），壽命具足八萬四千歲，無有中夭。人身悉長一十六丈，日日常受極妙安樂，游深禪定以為樂器。[\[1\]](#)

這是說，彌勒未來降生的人間世界，大地平整，花果飄香，人們健康長壽，快樂安穩。沒有水火、刀兵、飢饉等各種天災人禍。該經還說，當彌勒佛從兜率天下生人間時，大地一派光明，處處五谷豐登，百姓康樂幸福。彌勒將在龍華樹下三次說法，使廣大民眾得以解脫。彌勒下生信仰給人們帶來了福音，不僅在佛教界，而且還在統治者和下層民眾中引發出強烈的反響。如武則天就利用這種信仰，儼然以彌勒化身自居，在改唐為周時，自稱「慈氏越古金輪聖神皇帝」。「慈氏」就是彌勒。下層民眾則利用彌勒下生信仰來造統治階級的反，他們打著「彌勒下生」的旗號反對隋唐王朝。這就是說，彌勒信仰的特殊魅力使它得以在當時興旺一時。彌勒信仰的發展，也使最高統治者敏感到了它對自身統治的負面影響，引起了高度的警覺和關注。唐玄宗就頒發了《禁斷妖訛敕》，明令禁止假託「彌勒下生」的名義從事各種不利於王朝統治的種種活動。這一舉措給了彌勒下生信仰以沉重的打擊。此外，彌勒信仰還遭到佛教內部彌陀信仰思想的不斷衝擊，在這內外雙重壓力之下，彌勒信仰也就漸趨衰落了。

三、彌陀淨土思想的歧解

隨著彌陀信仰經典的譯出，彌陀淨土學說在中國逐漸流行起來，同時在解釋說明上也出現了不同的觀點。據史載，東晉慧遠與其師父釋道安不同，他轉而信奉阿彌陀佛，他曾率弟子、同道一百二十三人發願往生西方極樂世界。然同時代的僧肇、竺道生因深受鳩摩羅什傳授的般若學說等影響，卻不講遠在西方的極樂世界。

僧肇說：

夫如來所修淨土，以無方為體，故令雜行眾生同視異見。異見，故淨穢所以生；無方，故真土所以形。若夫取其淨穢，眾生之報也；本其無方，佛土之真也。豈曰殊域異處，凡聖二土，然後辨其淨穢哉？[2]

「無方」，無確定的方所。「雜行」，泛指修習三學、六度等善行。「異見」，指因煩惱而生起的見解。僧肇在這裡說，佛的淨土是無確定方所的，眾生因修習的結果不同而有淨穢的區別，淨穢是眾生的不同報應，是心的不同影響，並不是真正有淨穢二土或凡聖二土的對立和區別。

僧肇又說：

夫行淨則眾生淨，眾生淨則國土淨。[3]

淨土蓋是心之影響耳[4]。

這都是說他不贊成離開眾生的修持去另求佛國淨土。竺道生著《佛無淨土論》更明確的宣布佛無淨土。為什麼這樣說？竺道生認為法身是無色的，既然法身無色無形，自然也是無土的：

無穢之淨，乃是無土之義。寄土無言，故言淨土。無土之淨，豈非法身之所託哉？[5]

意思是說，淨就是無土，無所謂淨土。就土來講，姑且稱為淨土。其實法身並不是寄託在淨土上面的。竺道生認為，佛經上講淨土，完全是為了教化眾生的需要：

淨土不毀且令（原作「今」，改）人情羨美尚好。若聞淨土不毀，則生企慕意深。借事通玄，所益多矣。[6]

淨土說是一種教化眾生的方便說法。

隋代的慧遠、智顛、吉藏也都在佛身觀的基礎上，紛紛提出對淨土的具體看法。慧遠在《大乘義章》卷第十九〈淨土義〉中解釋說，淨土裡住有佛，也住有眾生，他把淨土分事淨土、相淨土、真淨土三種。事淨土為凡夫所住，相淨土為聲聞、緣覺、菩薩所住，真淨土是初地以上的菩薩和諸佛所住。慧遠又把真淨土分為真土和應土兩種，真土又分為法性土和實報土兩種，應土則又稱為圓

應土。認為法性土、實報土和圓應土分別與佛的法、報、應三身對應。慧遠認為阿彌陀佛並不是壽命無量，而是應身佛。阿彌陀佛的淨土，一方面是凡夫於煩惱中發菩提心，藉修行感得的世界，是事淨土；一方面是佛藉大悲願力及其修行而得的世界，是真淨土。[\[7\]](#)

天台宗創始者智顛進一步提出四淨土說：一、法身土是常寂光土，又作寂光土，是成佛者所住的國土；二報身土是實報無礙土，又作實報土，是初地以上的菩薩所生的國土；三是方便有餘土，是應身土的一種，為聲聞、緣覺及菩薩方便道者所住；四是凡聖同居土，也是應身土的一種，它又分為穢土和淨土兩種，穢土是娑婆世界，淨土是極樂世界。這二者都是凡夫和聲聞、緣覺、菩薩三乘聖者居住的國土。[\[8\]](#) 智顛與慧遠的觀點相同，也認為阿彌陀佛是法、報、應三身中的應身，阿彌陀佛淨土是凡聖同居土。三論宗的創始人吉藏繼承了慧遠、智顛的淨土思想，認為阿彌陀佛淨土，既是修行後得的報土，又是為眾生而應現的應土，是凡聖同居的淨土。[\[9\]](#)

自北魏曇鸞，經隋代的道綽到唐代的善導，都把阿彌陀佛看作是法、報、應三身中的報身，視淨土為超越迷妄世界的報土。道綽和善導不僅強烈反對阿彌陀佛淨土是應土（化土）的說法，甚至還主張彌陀淨土優於彌勒淨土。這都構成為淨土宗哲學思想的重要內容。

關於阿彌陀佛淨土，道綽是這樣說的：

今此無量壽國是其報淨土，由佛願故，乃該通上下，致令凡夫之善並得往生。……問曰：彌陀淨國既云位該上下，無問凡聖，皆通往者，未知唯修無相得生，為當凡夫有相亦得生也？答曰：凡夫智淺，多依相求，決得往生。然以相善力微，但生相土，唯睹報化佛也。[\[10\]](#)

「上下」，指聖人凡夫。道綽認為，阿彌陀佛淨土是報土，由於阿彌陀佛願力之強大，聖人凡夫都得以往生，尤其是凡夫往生報土更離不開佛的願力。凡夫智慧淺薄，是求有相淨土而得往生的。

善導繼承道綽的思想，其《觀無量壽佛經疏》載文：

問曰：彼佛及土既言報者，報法高妙，小聖難階，垢障凡夫云何得入？答曰：若論眾生垢障，實難欣趣，正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。[\[11\]](#)

「五乘」，人、天、聲聞、緣覺、菩薩。這是說，阿彌陀佛報土是很難得入的，凡夫所以得入，完全是靠佛願力這一強大外緣。善導認為，指明西方極樂世界為凡夫的最終歸宿，這對凡夫的修持是極其重要的。他說：

或有行者，將此一門之義作唯識法身之觀，或作自性清淨佛性觀者，其意甚錯。絕無少分相似也。既言想像假立三十二相者，真如法界身豈有相而可緣，有身而可取也！然法身無色，絕於眼對，更無類可方，故取虛空以喻法身之體也。又今此觀門等，唯指方立相，住心而取境，總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫，立相住心方不能得，何況離相而求事者！如似無術通人居空立舍也。

[\[12\]](#)

「方」，方位，此指西方。這是對《觀無量壽佛經》第八想像觀中「是心作佛，是心是佛」[\[13\]](#) 意義的解釋。善導批評說，用唯心論（「唯識法身之觀」）或觀念論（自性清淨佛性觀）解釋阿彌陀佛及其淨土是極其錯誤的。他說既然法色無身，凡夫就無法直觀，這就必須依靠使凡夫能夠集中注意力的形相，也就是要「指方立相」，為凡夫指明方位（西方淨土），樹立形相（彌陀相好），以使凡夫「住心而取境」，集中心力修持往生西方極樂淨土。那種離開具體形相的修持實踐，猶如沒有神通力的人，想在空中建造樓閣一樣，完全是一種空想。道綽和善導都強調阿彌陀佛淨土是報土，而眾生只有依持阿彌陀佛的願力才能得以往生。

道綽和善導還宣揚極樂之勝，兜率之劣的觀念，如道綽在《安樂集》卷上就比較了彌陀淨土與彌勒淨土的優劣，文說：

一、彌勒世尊為其天眾轉不退法輪，聞法生信者獲益，名為信同；著樂無信者，其數非一。又來雖生兜率，位是退處，是故經云：‘三界無安，猶如火宅’。二、往生兜率，正得壽命四千歲命終之後，不免退落。三、兜率天上雖有水鳥樹林和鳴哀雅，但與諸天生樂為緣，順於五欲，不資聖道。若向彌陀淨國，一得生者，悉是阿毗跋致，更無退人與其雜居。又復位是無漏，出過三界，不復輪迴。論其壽命，即與佛齊，非算數能知。其有水鳥樹林，皆能說法，令人解悟，證會無生。四、據大經，且以一種音樂比校者，經讚言：從世帝王至六天，音樂轉妙有八重，輾轉勝前億萬倍，寶樹音麗倍亦然。復有自然妙伎樂，法音清和悅心神，哀婉雅亮超十方，是故稽首清淨動。[\[14\]](#)「阿毗跋致」，意為不退轉。這是強調往生彌勒淨土，不僅壽命有限，且會退轉，而往生彌陀淨土，則壽命就與佛一樣無量，絕無退轉。因而，彌陀淨土是遠遠超過彌勒淨土的。同時還有迦才撰寫的《淨土論》（見《大正藏》卷四十七）更是宣揚極樂淨土是實，兜率淨土是虛；極樂淨土是淨，兜率天宮是穢。又舉出兩者的十種差別來加以論證。經過淨土宗人的闡揚，阿彌陀佛是報土，且優於淨土的思想得到了普遍的認同。

四、唯心淨土觀念的流傳

唯心淨土思想的闡揚與流傳，是佛教淨土觀念在中國發生轉型的重大標誌。所謂唯心淨土，是指心為一切的根源，淨土是心的顯現，是唯心所變，淨土實存在於眾生心中。也就是主張從心上了解佛與淨土，即觀自心以顯自性之彌陀和淨土。因謂阿彌陀佛與極樂淨土俱在自己心中，又連稱「己心彌陀，唯心淨土。」

大力提倡「唯心淨土」說的是禪宗大師。他們根據《維摩詰所說經》的「隨其心淨，則佛土淨」[\[15\]](#)的思想，批評了念佛往生西方淨土的修行方式，宣揚即心即淨土的主張。

如禪宗四祖道信說：

若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。[\[16\]](#)

認為眾生的本心就是佛國淨土，不必向外追求。慧能在回答常念阿彌陀佛能否往生西方極樂世界的問題時說：

迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言，隨其心淨則佛土淨。[\[17\]](#)

這是批評說，期望念佛往生是糊塗人，明白的人不同，是求自心清淨，而心淨則佛土淨。大珠禪師（慧海）更發揮說：

經云，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，即佛土淨。若心清淨，所在之處，皆為淨土。……其心若不淨，在所生處，皆是穢土。淨穢在心，不在國土。[\[18\]](#)

這裡，大珠禪師把淨穢之別，完全歸結為心的淨穢，更鮮明的表述了唯心淨土的思想，客觀上否定了存在於心外的西方極樂淨土。到了宋代，繼承唯心淨土思想的延壽禪師又說：「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法，既了境唯心，了心即佛，故隨所念無非佛矣。」[\[19\]](#)他認為，唯心念佛是以唯心觀照萬事萬物，了悟一切境都是唯心所作，這了悟之心就是佛，所以唯心所念就是佛。由唯心所念無非是佛，他進而主張「唯心淨土，周遍十方。」[\[20\]](#)即是唯心所作的淨土，周遍十方世界，無限廣大。同時延壽又否定了禪師捨棄西方極樂淨土的說法，認為唯心淨土與修持往生西方淨土是一致的。他提倡能力強者習禪，能力差者修行諸善，同時高聲念佛，宣揚禪淨兼行，禪淨一致的主張。自此以後，禪淨雙修就成為禪門的普遍修持方式。

禪宗的唯心淨土思想，在思維格局上與天台宗的「一念三千」、唯識宗的「唯識所變」以及華嚴宗的唯心回轉思想有著共同之處，所以，唯心淨土說也成為禪、天台、華嚴諸宗一時的盛談。例

如，天台宗人知禮在其所作的《觀無量壽經疏妙宗鈔》就主張唯心淨土說，只是在說法上略有區別。知禮提出了「約心見佛」說，「約心」，即在心上觀佛。這種觀佛既不是把佛收進心中觀想，也不是把心全部放入佛內觀想，既不是只觀想心，也不是只觀想佛。這裏知禮是強調「全心是佛，全佛是心」^[21]也就是在「心佛同體」、「心外無佛」的思想基礎上觀佛。知禮既突出心的作用，強調通過自己的心觀佛，又重視觀想佛，肯定佛存在於自心中，實是唯心淨土思想的發展。

唯心淨土思想也在淨土宗內部產生了反響，得到回應。如善導的弟子懷感，因受唯識說的影響，也接受了唯心淨土說，主張淨土是人心所作。

他說：

依彼如來無漏土上，自心變現作有漏土，而生其中，……雖有漏，以託如來無漏之土而變現故，極似佛無漏，亦無眾惡過患。^[22]

認為一般凡夫憑藉佛的願力所生的淨土，並不是佛無煩惱垢穢（「無漏」）的清淨國土，而只是依託佛的清淨國土由自心顯現出的類似的淨土。也就是說，一般凡夫所生的淨土，是自心的變現，並不是真正生於佛的淨土。再如，唐代慈愍三藏日慧撰《往生義》，對禪宗批評念佛往生淨土的主張，加以論難，強調念佛讀經等一切淨土修行都是禪，提倡禪與念佛並修。又如，明末株宏評論說：有謂唯心淨土，無復十萬億剎外更有極樂淨土。此唯心之說，原出經語，真實非謬。但引而據之者錯會其旨。夫即心即境，終無心外之境；即境即心，亦無境外之心。即境全是心，何須定執心而斥境？撥境言心，未為達心者矣。^[23]

這是說，禪宗以唯心淨土說否定西方極樂淨土的存在，是不符合經典原意的。心與境是相即的關係，不能互相排斥，以執著心而排斥境，以唯心而否定西方淨土，並不是真正了達心。株宏還把禪淨雙修統一於念佛上，強調持名念佛是往生淨土的首要法門。

宋代律宗元照也主張唯心淨土說。元照本來是受天台宗的影響，但他不贊成知禮的約心觀佛說，他強調不是觀心，而是觀阿彌陀佛，認為觀阿彌陀佛而悟對象與心一體時，佛就是心。可以說，元照是在觀佛的基礎上理解心與佛的關係，進而肯定唯心淨土說的。

由上可見，自宋代以來，唯心淨土、禪淨一致的主張，大體上已成為中國佛教各宗派的共識，只是在具體解說和修持方法上，還存在著一些差別。

五、人間淨土理念的倡導

近代以來，西學東漸，中國社會面臨著巨大的衝擊，歷史不斷發生變遷。時局動蕩，戰亂迭起，風雨如晦，烏雲漫空。整個漢地佛教處在萎縮、頹危的勢態之中。正是在中國歷史大轉變，中國佛教日趨衰落，面對時代挑戰的嚴重深刻，被譽為近世新佛教領袖的太虛大師（公元 1890~1947 年）敏銳地感察到中國社會的發展趨勢和時代的脈搏，倡導「人間淨土」說，並相應地提出了「人生佛教」、「人間佛教」的理念。太虛的主張，又經印順等人的繼承和發揮，成為了主導當代中國佛教實踐追求的新理想和中國佛教現代化的新道路。

太虛所作〈建設人間淨土論〉，在廣泛陳述彌勒淨土和彌陀淨土之後，直接倡導「人間淨土」的主張，他說：

近之修淨土者，及以此土非淨。必須脫離此惡濁之世，而另求其往生一良好之淨土。然此為一部分人小乘自了之修行方法，非大乘的淨土行。……今此人間雖非良好莊嚴，然可憑個人一片清靜之心，去修集許多淨善的因緣，逐步進行，久而久之，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。^[24]

認為離開人間另求淨土不是大乘淨土修行的目的，他強調要憑藉每個人的清淨之心，共同努力，逐步地轉變惡濁世界為人間淨土。在太虛看來，淨土就是良好的社會，是人心清淨的善果，濁土就是醜惡的社會，是人心不正的惡果。他認為大家只要以良好的心知，純正的思想，去建設一切正常的事業，就不難把惡濁的中國建設成為一片淨土的中國。

為了配合人間淨土理想的提出、推行和實現，太虛又著意於改造佛教，使之人生化，人間化，提倡「人生佛教」和「人間佛教」。所謂人生佛教，是指佛教要以人類為中心，以人生為基礎，也就是對人類以外的其他眾生，如天神、鬼神等存而不論；再是不重視「人死」，他認為人生重於人死，生活重於生死。人生佛教內涵的核心是重在做一個好人，成就人格，並進到成佛的境地。

仰止唯佛陀，完成在人格；人圓佛即成，是名真現實。[\[25\]](#)

太虛的著名詩句準確地表達了人生佛教的真諦。

太虛還在偏重於「僧人本位」的人生佛教的基礎上，進一步提出面向「社會全體」的人間佛教的理念，他在〈怎樣來建設人間佛教〉一文中說：

人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或者出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。[\[26\]](#)

人間佛教的理念突出了用佛教義理化導、改良、完善社會的意義、功能，擴大了人生佛教的實行範圍，使佛教進一步貼近社會現實。太虛弟子印順，也提倡一種基於人生佛教而又超越人生佛教的人間佛教。[\[27\]](#) 他認為為了對治偏於死亡與鬼和偏於神與永生的佛教，必須高揚「人間佛教」，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。[\[28\]](#)

趙樸初也汲取太虛的思想，提倡發揚人間佛教的優越性。[\[29\]](#)

他說：

人間佛教主要內容就是：五戒、十善。[\[30\]](#)

把人間佛教的主要內容歸結為佛教的基本道德規範。他還認為，人間佛教的意義在於，使人們能夠自覺地建立起高尚的道德品行，建設起助人為樂的精神文明，有助於國家社會，進而以此淨化人間，建設人間淨土。[\[31\]](#)

太虛提出人間淨土、人生佛教和人間佛教的理念，除了有其深刻的歷史背景以外，還有多重的複雜的思想淵源：第一、人間淨土思想是以人們都有清淨心為出發點的，認為除去妄心，實踐德行，無須離開現實人間，就能把人間變成道德高尚、精神文明的淨土，變成彼此互助、人際和諧的樂園。可見《維摩詰經》說的「心淨則國土淨」正是人間淨土說的主要理論基礎。第二，人生佛教和人間佛教的提倡，是和中國儒家的人學思想分不開的，關於這一點，太虛在許多著作中也都有明確的論述。儒家重人事，遠鬼神，強調「入世濟民」、「經世致用」，重視倫理道德教化和修養，提倡君子人格，對人生佛教和人間佛教的內涵的界定，以及實踐方法的選擇，有著直接的重大影響。第三，太虛勇於突破傳統佛教的某些界限，也是他對當時新思潮的一種熱情反映與敏銳感受。他先後閱讀過康有為的〈大同書〉、梁啟超的《新民說》、章太炎的〈告佛弟子書〉、嚴復譯的《天演論》、譚嗣同的〈仁學〉，以及孫中山的《三民主義》、鄒容的《革命軍》等，從而擴大了眼界，增強了使命感，直接推動他提倡新佛教理念，開展新佛教運動。由此可以說，人間淨土以及相關的人生佛教、人間佛教理念，雖然也含有印度佛教思想，但主要是中國佛教思想，嚴密地說，更是中國近代的佛教思想。

太虛等人的人間淨土、人生佛教和人間佛教的理念，就其實質來說，是強調人們道德素質的提

高，精神境界的昇華，從而使人間社會日益淨化、文明、和諧、美好。這些理念與原始佛教的出世精神、佛教的泛眾生論並不一致，但由於結合了中國的傳統文化和中國民情實際，適應時代發展的需要，因此成為當代中國佛教實踐活動的指針，並顯示出強大的生命力。

綜上所述，中國佛教人生理想論的內容十分豐富，且富民族特色。中國佛教學者經過接受、理解、消化，直至創造，一方面適應中國人對長生不死的強烈欲望，對神秘境界的熱切期待，大力宣揚西方淨土思想；一方面又提出了自心即涅槃、自性即佛和人間淨土的理念，表現出重人心、重人生、重人間、重現實的思維特徵。這是對印度佛教思想的轉換，也是對印度佛教思想的發展。

-
- [1]) 《大正藏》第 14 卷，第 429 頁上。
- [2]) 《注維摩詰經》第 1 卷〈佛國品第一〉，《大正藏》第 38 卷，第 334 頁中。
- [3]) 《注維摩詰經》第 1 卷，〈佛國品第一〉，《大正藏》第 38 卷，第 334 頁中。
- [4]) 同上書，第 337 頁中。
- [5]) 《妙法蓮華經疏》，《續藏經》第 1 輯第 2 編乙第 23 套第 4 冊，第 410 頁。
- [6]) 《妙法蓮華經疏》，《續藏經》第 1 輯第 2 編乙第 23 套第 4 冊，第 410 頁。
- [7]) 詳見《大正藏》第 44 卷，第 834 頁上至第 837 頁下。
- [8]) 詳見《維摩經略疏》第 1 卷，《大正藏》第 38 卷，564 頁中。
- [9]) 詳見《觀無量壽經義疏·明淨土第五》，《大正藏》第 37 卷，第 235 頁。
- [10]) 《安樂集》上，《大正藏》第 47 卷，第 6 頁中、下。
- [11]) 《觀無量壽佛經疏·玄義分》，《大正藏》第 37 卷，第 251 頁上。
- [12]) 《觀無量壽佛經疏·正宗分定善義》，《大正藏》第 37 卷，第 267 頁中。
- [13]) 《大正藏》第 12 卷，第 343 頁上。
- [14]) 《大正藏》第 47 卷，第 9 頁中、下。
- [15]) 《大正藏》第 14 卷，第 538 頁下。
- [16]) 〈入道安心要方便法門〉，見《楞伽師資記》引，《大正藏》第 85 卷，第 1287 頁下。
- [17]) 《壇經》三五，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 4 冊，第 18 頁，中華書局 1983 年 6 月版。
- [18]) 《大珠禪師語錄》卷下，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 4 冊，第 200~201 頁，中華書局 1983 年 6 月版。
- [19]) 《萬善同歸集》卷上，《大正藏》第 48 卷，第 967 頁上。
- [20]) 同上書，第 966 頁中。
- [21]) 《觀無量壽經疏妙宗鈔》第 1 卷，《大正藏》第 37 卷，第 197 頁下。
- [22]) 《釋淨土群疑論》第 1 卷，《大正藏》第 47 卷，第 32 頁中。
- [23]) 《竹窗二筆·淨土不可言無》，《雲棲法彙·手著》第 4 冊。
- [24]) 《太虛大師全書·支論》，第 427 頁。
- [25]) 〈即人成佛的真現實論〉，見《太虛大師全書·支論》。
- [26]) 《太虛大師全書·支論》。
- [27]) 詳見印順《妙雲集》下編之一《佛在人間》。

- [28] 《妙雲集》下編之一《佛在人間》，第 22 頁。
- [29] 〈佛教常識問答〉第 110 頁，《法音》文庫，中國佛教協會 1990 年版。
- [30] 〈佛教常識問答〉第 110 頁，《法音》文庫，中國佛教協會 1990 年版。
- [31] 同上書，第 113 頁。

探究《無量壽經》的人間性思想

釋慧嚴

(中華佛學研究所副研究員)

提要

《無量壽經》是彌陀淨土三經之一，在譯經史上有所謂五存七欠之說，今欲探討的《無量壽經》人間性思想，是依曹魏康僧鎧的譯本。

筆者將就此譯本中的聽眾，即三十一位具代表性的聲聞僧、法藏比丘的發願、淨佛國土的過程、極樂淨土的依報莊嚴，如行樹、池塘、樓閣、宮殿來探討極樂淨土眾生的生活環境及社會秩序，而此社會秩序的建立，在我們現實生活的社會秩序，具有那些啟發性的意義，還有其生活環境與吾人生活的現實環境有何關連？我們可作何連想？

其次再進一步探討極樂淨土的眾生，聽聞阿彌陀佛說法的情景，其說法所具有的教育機能是如何？在我們現實的佛教教育來說，可否有參考之處？又為何有三輩往生？三毒五惡所反應的人性又是如何？

以上是拙文所要探討的，藉此探討，來思考如何將彌陀淨土的思想落實在現實的環境，也就是供給建立人間淨土理想的參考。

關鍵詞：1.人間性 2.三十一位聲聞僧 3.依報莊嚴 4.三輩往生 5.三毒五惡。

一、序 言

《無量壽經》是淨土三經之一，而所謂淨土三經，即是指《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》而言，談到《無量壽經》的版本，依據藤田宏達氏的研究，現有梵文、藏文、漢文、蒙文之外，還有于闐文、維吾爾文的殘篇存在。關於漢譯《無量壽經》，在譯經史上有所謂五存七闕之說^[1]，但現在出現六存六闕之說，這是說此經傳入中國之後，前後有十二種不同的譯本。關於此十二種譯本的譯者及存闕情形，是如下表。

1 無量壽經二卷	安世高譯於紀元 148	闕
2 無量清淨平等覺經四卷	支婁迦讖譯於紀元 147-186	存
3 大阿彌陀經二卷	支謙譯於紀元 223-228	存
4 無量壽經二卷	康僧鎧譯於紀元 252	存
5 無量清淨平等覺經二卷	白延譯於紀元 258	闕
6 無量壽經二卷	竺法護譯於紀元 308	闕
7 無量壽至真等正覺經二卷	竺法力譯於 419	闕
8 新無量壽經二卷	覺賢譯於 421	闕
9 新無量壽經二卷	寶雲譯於 421	闕
10 新無量壽經二卷	曇摩密多譯於 421-441	闕
11 無量壽如來會二卷	唐菩提流支譯於 706-713	存
12 大乘無量壽莊嚴經三卷	趙宋法賢譯於紀元 980	存

如上凝然的五存七闕之說，是根據智昇（生年不詳）的《開元釋教錄》第十四「此經前後經十一譯，四本在藏七本闕」[2]，加上趙宋法賢譯的《無量壽莊嚴經》而來。關於上述《無量壽經》五存七闕譯者的真偽，因在學界已先後有望月信亨、椎尾辨匡、境野黃洋、香川孝雄等學者的研究[3]，在此容筆者就此省略之。筆者今欲探討的《無量壽經》人間性思想所依據的，是曹魏康僧鎧的譯本。在此拙文中，筆者將先介紹《無量壽經》的內容；再就其內容來分析出其蘊含的人間性思想；希望此人間性思想能提供給信仰彌陀淨土的人一些思考的空間，有助於彌陀淨土的理想，能反映在我們現實的世間。

二、《無量壽經》的內容

紀元前六世紀，釋迦世尊在中印度摩揭陀國的都城王舍城的東北方靈鷲山，為憍陳如等五比丘、耶舍尊者及其四友、三迦葉、摩訶迦葉為首的十大弟子等三十一位聲聞眾弟子、三大菩薩及賢護等十六正士、廣說法藏比丘的發願因緣、淨佛國土的過程、所發的四十八願、法藏菩薩的誓願和修行、阿彌陀佛的出現、極樂淨土的依報莊嚴、三輩往生和臨終來迎、往生者的姿態。最後是釋尊對三毒五惡的勸誡及對彌勒菩薩的囑託。由以上的內容看來，我們可以窺測到《無量壽經》所闡述的「平等博大的精神」、「弘大的菩薩誓願」、「建立實際的、清淨祥和、莊嚴美麗的國土社會」以及「貫徹人類本質的救濟精神」，都是與我們現實的人世間有密切的關係。以下筆者想就其內容，來一探經文中所蘊含的思想是為何？首先需要說明的，是在此筆者所說的「人間性」是指的什麼？簡言之就是世間性。所謂世間，有有情世間及器世間之別，換言之，是直指吾人當下的依正二報。我們有很多人認為彌陀淨土，無非是來生可以寄託的理想國土，所以視淨土三經為人追求來生的經典，將重點都放在往生淨土的層面上。人往生了，就念《阿彌陀經》及阿彌陀佛的聖號，就是最佳的證明。如此長期以來，大家都疏忽了淨土三經與我們當下的現實世間的關係，也就是其世間性，人間性的思想，都不被注意了，因此筆者想在此僅就《無量壽經》來探討。

三、平等博大的思想

(一)聽眾身份的表徵性

釋迦世尊在摩揭陀國王舍城東北方的靈鷲山，也就是耆闍崛山，宣講此經時的聽眾有一萬二千人，其中具代表性的聲聞眾有三十一位，菩薩則有普賢、文殊、慈氏三位，還有賢護等十六位居士即在家菩薩等。這些聽眾的身份階級，人生遭遇及修行的情形，就是在告訴我們這部經典所能渡化的對象，以及其所要表達的思想。這思想，就是平等博大的思想。試觀三十一位弟子的身份階級，其中憍陳如等五比丘、阿難陀及羅喉羅，他們是王公貴族出身，是屬於剎帝利階級；耶舍等五位長者子及摩訶迦葉，是工商企業家的兒子，是吠舍的身份；目犍連、舍利弗、三迦葉、憍梵波提、摩訶迦旃延及富樓那等是宗教家，屬於婆羅門出身；難陀是牧牛人，優波離是賤人，是諸釋子的剃頭師，是首陀羅階級的人。以上所說的婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅就是當時印度社會的四種姓。本來這四種姓，是被制度嚴格地區隔著，但以王公貴族之身，作為領導人的釋迦教團，確允許吠舍、首陀羅出身的人，在他領導的教團出家，這在當時的社會是很難得到諒解，因此釋迦教團常受到來自其他教團的攻擊。不過這些攻擊並沒能改變釋迦世尊的態度，這也顯示了釋迦世尊提唱眾生平等，這世間人人平等的決心。而《無量壽經》裏的聲聞眾，具有如此四種身份的人，它無非表徵了平等的思想，也是教界所說的三根普被。強調有情世間人人平等的思想，是佛教的特色之一，也是當今時代潮流的趨勢，吾輩佛教徒處在今日的社會，如何認識此平等的思想，讓他在社會能發揮出應有

的功能，則是我們的一大課題。由於平等是法治社會的基礎，因此處於今日民主法治的社會，彌陀淨土信仰者，如何能發揮平等的認識是很重要的。

《無量壽經》的聽眾身份，除了表徵平等的思想之外，還蘊含著慈悲博大的思想，它反映在賢護等十六位居士菩薩的身上。賢護也就是《大智度論》中的善守菩薩，是王舍城出身的人[4]。根據《首楞嚴經》，他在威音王佛時代聽到出家人要沐浴，就隨著出家人進入大浴室，忽然悟到水因，既不洗塵亦不洗體，中間安然得無所有。從此宿世以來的善根因緣，得以不忘失，直到釋迦世尊的時代，得以從佛出家，並証得阿羅漢果。[5] 賢護等十六位居士菩薩，是眾菩薩的上首，他們都是遵普賢大士之三德[6]。在佛教裏，普賢菩薩是大行的代表者，所以一般都稱之為大行普賢菩薩，這從他所騎的吉祥物大象就可以知道。當然有行必有願作為它的基礎，而談到普賢菩薩的願，是眾所周知的十大願。所謂普賢十大願，就是禮敬諸佛、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、恒順眾生、普皆回向。此十大願，是普賢菩薩位於歡喜地所發的大願。此十大願，是一切願的願王，故也被稱之為十大願王。可見此十大願的精神是如何博大了，而此十六位居士菩薩皆遵修普賢大士之道，由此可知《無量壽經》的慈悲博大的精神。

(二)法藏比丘的發願與修行

以燃燈佛（Dipankara、提竭羅、漢譯錠光佛、定光佛）為界，往前追溯，經過五十三佛到世自在王佛（Lakesvararaja、漢譯世饒王佛、世間自在王佛、樓夷互羅佛）住世的時代，有位國王聽世自在王佛說法，心懷悅豫，發無上菩提心，遂捨國王之王位出家修道，法號曰法藏（Dharamakara、亦云曇摩迦、曇摩迦留、漢譯法處、作法），詣世自在王所。聽世自在王佛為其宣說二百一十億（比喻為數很多）諸佛剎土天人之善惡國土之粗妙之後，具足五劫的思惟[7]，攝取了二百一十億諸佛國土清淨之行，然後再詣世自在王所，發四十八願[8]。之後，一向專志莊嚴妙土，所修佛國開廓廣大，超勝獨妙，建立常然，無衰無變，於不可思議兆載永劫中，積殖菩薩無量德行。或為長者居士（吠舍階級、如今日之工商企業家）、豪姓尊貴家、或為剎利國君、轉輪聖帝（剎帝利階級、即王族之類）、或為六欲天主（欲界六天、四王天、忉利天即三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天），乃至梵王（色界初禪大梵天）等的身份，本於空、無相、無願之法、無作無起、觀法如化的心境，以少欲知足、和顏愛語修自己的身口意；並自利利人，自行六波羅蜜（即六度、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧），來莊嚴妙土[9]。依上述法藏菩薩的修行經緯，明顯地反映出那是受了般若空思想的影響，譬如空（觀我與我所是空）、無相（是空故，觀無差別之相）、無願（即無作、無起、因是無相，故無特別的作為）即是一例。又如「莊嚴妙土」，即是「淨佛國土」，而此淨佛國土，不用說是般若中觀思想的重要一環。當然「自利利人、自行六波羅蜜」，是大乘佛教修行的要項，也是淨佛國土不可或缺的修行項目，由此可證明法藏菩薩的修行內容，是屬於大乘佛教的菩薩行，是但為眾生得離苦，不為自己求安樂的菩薩行，而此菩薩行是立足於平等博大的思想，則是不用贅言的事。

致於法藏菩薩所發的四十八願中，如第三、第四兩願更直接表示了平等的思想，在此先來看其內容。

第三願：設我得佛，國中人人不悉真金色者，不取正覺。

第四願：設我得佛，國中人人形色不同有好醜者，不取正覺[10]。

此二願中，將安樂國土的眾生，稱之為人天，這是當時部派佛教乃至大乘佛教團體一般所使用的表達方式。又其土眾生的正報身，全都是真金色，形色都相同沒有美醜之分，這是在表示平等的觀念，不用說我們可以承認，這是自原始佛教時代以來，對印度種姓制度批判的傳統精神[11]。

如此，在《無量壽經》中，我們可找出表達平等思想的經文，但第三十五願「女人往生願」，我們可能會因它的內容而對一向主張平等觀念的原始佛教精神產生動搖。第三十五願說：設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復為女像者，不取正覺[12]。

在今日，此女人成佛願，是受到了來自女性尊重論者的批判，但是類似如此的教說，譬如《法華經》的八歲龍女變成男子說似的，這是我們可以在許多大乘經典中找出的例子，可見這不是《無量壽經》特有的說法。不過，如此的教說確是站在男女差別的思想，容忍男性比女性優勢的想法，遭受批判也是當然的。可是我們若一併思考古代印度顯著男尊女卑的社會結構的話，可以說佛教的如此說法，是就歷史的現實，表明佛教本來的平等思想，在大乘菩薩行的女性立場，是與男性完全相同的[13]。

綜觀法藏菩薩的四十八願，其內容的分類，如果依隋慧遠著《無量壽經義疏》卷上的話，可分成(1)攝法身願(2)攝淨土願(3)攝眾生願的三大類。其內容如下：

於中合有四十八願，義要唯三，文別有七。義要三者：一攝法身願、二攝淨土願、三攝眾生願。四十八中，十二、十三及第十七，是攝法身；第三十一第三十二，是攝淨土；餘四十三，是攝眾生[14]。

此中，攝法身願者，是關於佛的願；攝淨土願者，是關於國土的願；致於攝眾生願，則是與眾生有關的願。而攝眾生願中，我們可依其願的內容，再細分為：

(一)關於已往生者的願，有一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十四、十五、十六、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十八、三十九、四十、四十六等共計二十八個願。

(二)關於想往生者的願，有十八、十九、二十等三個願。

(三)關於他方國土眾生的願，有三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十七、四十八、等合計有十二個願。[15]

如此的分類，看起來四十八願是偏重在往生極樂淨土的眾生身上，不過實際上，在卷上就有相當的篇幅在敘述阿彌陀佛的因地修行，即法藏菩薩的發願，修行[16]，因此在四十八願中，就無須再做介紹了，它僅以第十二、第十三及第十七等三願，來說阿彌陀佛的正報身成就，在此列之於下，以便瞭解。

第十二願：

設我得佛，光明有能限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺。

第十三願：

設我得佛，壽命有能限量下至百千億那由他劫者，不取正覺。

第十七願：

設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉諮嗟稱我名者不取正覺[17]。

由第十二願的內容看來，是在說明「無量光」而第十三願則是「無量壽」，這與鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》中說的

彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。又舍利弗！彼佛壽命及其人民無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。[18]

相對照看的話，就可明白，法藏菩薩的發願，與其願能成就的因果關係，以及阿彌陀漢譯為「無量壽」「無量光」的源由所在。致於第十七願，則是諸佛稱揚的願，基於此，才有《阿彌陀經》

的「六方諸佛稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經」。

與往生眾生有關的願，有四十三願之多，與本文要探討的主題有關的，已如前述第三、第四、以及第三十五願，其餘的，就容筆者省略之，且許將話題移至關於國土方面。在四十八願中，談到極樂國土的願，僅是第三十一、第三十二兩願而已，今將此兩願內容，述之於下：

第三十一願：

設我得佛，國土清淨，皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶如明鏡其面像，若不爾者，不取正覺。

第三十二願：

設我得佛，自地以上至于虛空，宮殿樓觀，池流華樹，國土所有一切萬物，皆以無量雜寶百千種香而共合成。嚴飾奇妙，超諸人天，其香普薰十方世界，菩薩聞者皆修佛行，若不爾者，不取正覺[19]。

與此二願有關的經文，是自頁 270.a 起至頁 271.c 為止，篇幅不算少。又將二者對照看的話，可以說第三十一、三十二兩願僅具代表性而已。為詳細瞭解極樂國土的依報莊嚴，也就是極樂國眾生的生存環境，筆者將從上述頁數的地方著手，探究其生存環境，所蘊含的人間性。

四、整潔清淨的景觀

阿彌陀佛成佛以來，已經歷了十劫，而其所莊嚴建設的世界名曰安樂（一般說的極樂世界），在我們這個世界的西方十萬億剎土地方[20]。其所建設的國土，是開廓廣大，超勝獨妙，無衰無變，顯示著永遠不變的理想性。其國土的莊嚴，即其世界的美妙，是常然有序，平坦整齊，潔淨富麗的。首先我們來看極樂國土園林、建築、音樂的美。《無量壽經》云：

又其國土，七寶諸樹周滿世界，金樹、銀樹、琉璃樹、頗梨樹、珊瑚樹、瑪瑙樹、車磔樹、或有二寶三寶乃至七寶轉共合成。——行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相順，實實相當，榮色光耀不可勝視，清風時發出五音聲，微妙宮商，自然相和。——微風徐動，出妙法音，普流十方一切佛國，其聞音者得深法忍，住不退轉至成佛道，不遭苦患[21]。

以上所言的七寶諸樹，都是在表現園林的美，行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相順，實實相當是印度園林美的特色，此特色顯示了平衡整齊的美。又微風徐動出妙法或出微妙音，聞者皆生念佛念法念僧之心，得甚深法忍。此深法忍，應當是指音響忍、柔順忍、無生法忍。忍者，智慧義也。故音響忍，是如樹響，萬象現於此，得悟其緣生體性空的智慧；柔順忍者，心隨緣，而其意如流水，水過無痕般地自在；無生法忍者，體悟事物萬象生而無生，不生不滅，不增不減，不垢不淨的智慧。

園林中，當有池塘，極樂國土的園林，當然除了有草木叢林之外，其間亦有池塘。故《無量壽經》云：

又講堂精舍，宮殿樓觀皆七寶莊嚴自然化成。復以真珠明月摩尼眾寶，以為交露，覆蓋其上。內外左右有諸浴池，或十由旬，或二十、三十，乃至百千由旬，縱廣深淺各皆一等。八功德水湛然盈滿，清淨香潔味如甘露。黃金池者，底白銀沙；白銀池者，底黃金沙；水精池者，底琉璃沙；琉璃池者，底水精沙；珊瑚池者，底琥珀沙；琥珀池者，底珊瑚沙；車磔池者，底瑪瑙沙；瑪瑙池者，底車磔沙；白玉池者，底紫金沙；紫金池者，底白玉沙；或二寶·三寶，乃至七寶轉共合成。其池岸上有栴檀樹，華葉垂布香氣普熏，天優苾羅華（青蓮華）、曇摩華（紅蓮華）、拘物頭華（黃蓮華）、分陀利華（白蓮華）雜色光茂，彌覆水上。——清明澄潔，淨若無形，寶沙映徹，無深不照，微瀾迴流，轉相灌注，安詳徐逝，不遲不疾。波揚無量自然妙聲，隨其所應，莫不聞者。或聞佛聲，或

聞法聲，或聞僧聲，或寂靜聲，空無我聲，大慈悲聲，波羅蜜聲，或十力無畏不共法聲，諸通慧聲，無所作聲，不起滅聲，無生忍聲，乃至甘露灌頂眾妙法聲，如是等聲，稱其所聞，歡喜無量。隨順清淨離欲寂滅真實之義，隨順三寶力無所畏不共之法，隨順通慧菩薩聲，聞所行之道，無有三塗苦難之名，但有自然快樂之音，是故其國名曰極樂[22]。

如此，極樂國土的池塘，也是浴池，是由七寶，即金、銀、琉璃、玻、車磔、赤珠、瑪瑙構成。其附近的講堂、精舍、宮殿、樓觀、欄楯（石垣，即石頭橋），也是七寶建造的，它顯示了極樂國土的富麗，而如此富麗堂皇的建築物，在我們現實的世間，正表徵著其經濟有某種程度的發展，國民文明生活富裕的一面。

又其池水是為八功德水，而八功德者，是顯示其水質含有澄淨、清冷、甘美、輕安、潤澤、安和、除息、養根的八種特質，能令沐浴者開神悅體，蕩除心垢。優良的水質，正是人類生存不可或缺的條件。在當今台灣的水土，遭受到嚴重污染的時候，多少也背負著破壞水土罪名的台灣佛教界，對我們想要將具有理想生存條件的淨土，落實於現實人間時，除了渴望能有如此的清淨水質外，保護水土也應是我們思考的課題。

池中的蓮華，有青、紅、黃、白四種，均清明澄潔，芳香馥郁。而且水流平穩，其波浪揚起佛法僧之聲，涅槃空無我、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、六波羅蜜及佛獨有的大悲、十力[23]、四無畏[24]、十八不共法[25]的法音。如此極樂國土的環境清淨莊嚴，佛的說法亦不間斷，其國眾生亦時時聽聞，提昇其精神倫理生活，遠離邪惡，心不起貪瞋痴，遠離墮落三惡趣的因素，故極樂國土無三惡道，且無有眾苦但受諸樂。又因其國土的眾生，聞其音聲，皆生念佛念法念僧之心，所以一旦往生，即不再退轉，落於三界六道輪迴的世界。這說明了極樂世界教育環境的殊勝，也是教育功能的最佳發揮。在今日的台灣，無論是一般世俗社會，或是佛教界，對當前的教育制度，都認為是必須要改革的時候了，但是如何才能培養出身心健康的國民？有自我負責，即對自業自得，有深切認識的國民？有極高的人文修養，如對本土歷史文化等抱持趣味的國民？從政者如何才能給國民一個符合歷史事實，健康而非扭曲，正常而非壓抑的教育環境，可能都是我們藉由極樂世界的教育環境，而必須內省的地方。

五、平等主義與事實環境——三輩往生

其次談到三輩往生段，所謂三輩，是依眾生的根機和修行的深淺，將淨土往生者分為上、中、下三種。其原文如下：

佛告阿難！十方世界諸天人民，其有至心願生彼國凡有三輩。其上輩者，捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國。此等眾生，臨壽終時，無量壽佛與諸大眾，現其人前，即隨彼佛往生其國，便於七寶華中自然化生，住不退轉，智慧勇猛神通自在。是故阿難！其國眾生，欲於今世見無量壽佛，應發無上菩提之心，修行功德，願生彼國。

佛語阿難！其中輩者，十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，雖不能行作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒然燈，散華燒香。以此迴向，願生彼國，其人臨終，無量壽佛，化現其身，光明相好，具如真佛，與諸大眾現其人前，即隨化佛往生其國，住不退轉，功德智慧，次如上輩者也。

佛語阿難！其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意乃至十念；念無量壽佛，願生其國，若聞深心，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念念於於彼佛，以至誠心願生其國。此人臨終，夢見彼佛，亦得往生，功德智慧，次如中輩者也[26]。

看了以上有關三輩往生的經文，可以知道它含有念佛往生與臨終來迎的內容，但值得注目的，同是往生卻有三種不同的遭遇，這在以下的經文，也可看出極樂世界的眾生，並非是全無差別的。經文說：

佛告阿難！彼國菩薩皆當究竟一生補處，除其本願為眾生故，以弘誓功德而自莊嚴，普欲度脫一切眾生。阿難！彼佛國中，諸聲聞眾身光一尋，菩薩光明照百由旬。有二菩薩最尊第一，威神光明，普照三千大千世界。阿難白佛；彼二菩薩其號云何？佛言：一名觀世音，二名大勢至，是二菩薩於此國土修菩薩行，命終轉化生彼國。阿難！其有眾生生彼國者，皆悉具足三十二相，智慧成滿，深入諸法，究暢要妙，神通無礙，諸根明利其鈍根者，成就二忍，其利根者，得阿僧祇無生法忍。又彼菩薩，乃至成佛不更惡趣，神通自在，常識宿命，除生他方五濁惡世，示現同彼，如我國也[27]。

極樂國土裏，有聲聞、菩薩等，而菩薩中，有最尊第一的觀世音、大勢至兩大菩薩，其光照三千大千世界，但也有光只照百由旬的菩薩。又如同是聲聞，雖皆俱有三十二相，但也有鈍根、利根之別。這些差別相，是因應眾生修行的深淺而存在的。諸佛雖以平等的精神，視一切眾生，但眾生自身的條件卻是千差萬別，依此現實狀況的不同，往生有三輩之別，可說是應事實而設，也符合佛教基本精神自業自得的緣起道理。

六、自業自得的因果教義——三毒五惡的勸誡

在《無量壽經》中，有份占長達全部經文的四分之一篇幅（頁 274.b~277.c）的教義，這就是所謂的三毒五惡段，也叫悲化段。這段約占卷下一半篇幅的經文，在梵文本、藏文本、唐譯本及宋譯本中，雖都無相當的經文，但在吳譯本、後漢譯本中則有。因有如此的情況，故學界有是否中國人自己添加的說法。但關於此話題，在此姑且擱置不談，僅就其內容來作說明。經文的開始，是先敘述無量壽國的聲聞、菩薩的功德的部份，是三毒段的總說。今將此總說的要點，列述於下：

又其國土微妙安樂清淨，若此何不力為善，念道之自然，著於無上下，洞達無邊際。宜各勤精進，努力自求之，必得超絕去。往生安養國，橫截五惡趣，惡趣自然閉，昇道無窮極，易往而無人，其國不逆違，自然之所牽。何不棄世事，勤行求道德，可獲極長生，壽樂無有極。然世人薄俗，共誦不急之事，於此劇惡極苦之中，勤身營物以自給濟，無尊無卑，無貧無富，少長男女共憂錢財，有無同然，憂思適等，屏營愁苦，累念積慮，為心走使，無有安時。——世間人民，父子兄弟，夫婦家室，中外親屬，當相敬愛，無相憎嫉，有無相通，無得貪惜，言色常和，莫相違戾。或時心誦，有所恚怒，今世恨意，微相憎嫉，後世轉劇，至成大怨。所以者何？世間之事，更相患害，雖不即時應急相破，然含毒畜怒，結憤精神，自然剋識，不得相離，皆當對生更相報復。人在世間愛欲之中，獨生獨死，獨去獨來，當行至趣苦樂之地，身自當之，無有代者。——如是世人，不信作善得善，為道得道，不信人死更生，惠施得福，善惡之事都不信之，謂之不然，終無有是。——痴惑於愛欲，不達於道德，迷沒於瞋怒，貪狼於財色，坐之不得道，當更惡趣苦，生死無窮已，哀哉甚可傷。——[28]。

依據上文，是無明顯的貪瞋痴字眼，但從其文義上可以作出如此的結論。又文中強調自業自得的因果關係，也非常鮮明，如「身自當之，無有代者」等的勸誡。由於釋尊深感安養國，即極樂國的「易往而無人」（往生容易，但能往生的人並不多），因而苦口婆心地勸誡要人止惡行善。這止惡行善的勸導，在以下的五惡段更明顯。經云：

佛告彌勒！汝等能於此世，端心正意，不作眾惡，甚為至德，十方世界，最無倫匹。所以者何？諸佛國土天人之類，自然作善不大為惡，易可開化。今我於此世間作佛，處於五惡、五痛五燒之中，

為最劇苦。教化群生，令捨五惡，令去五痛，令離五燒降化其意，令持五善，獲其福德，度世長壽，泥洹之道。[\[29\]](#)——

佛告彌勒！吾語汝等，是世五惡，勤苦若此，五痛五燒展轉相生，但作眾惡，不修善本，皆悉自然，入諸惡趣，或其今世先被殃病，求死不得，求生不得，罪惡所招，示眾見之，身死隨行，入三惡道，苦毒無量，自相焦然，至其久後，共作怨結，從小微起，遂成大惡，皆由貪著財色，不能施慧，痴欲所迫，隨心思想，煩惱結縛，無有解已。厚已爭利，無所省錄，富貴榮華，當時快意，不能忍辱，不務修善，威勢無幾，隨以磨滅，身生勞苦，久後大劇，天道施張，自然舉，綱紀羅網，上下相應，怔怔忪忪，當入其中，古今有是痛哉，可傷[\[30\]](#)。

佛語彌勒，世間如是，佛皆哀之。以威神力，摧滅眾惡，悉令就善，棄捐所思，奉持經戒，受行道法無所違失，終得度世泥洹之道[\[31\]](#)——。

就如以上所說的，釋迦佛勸告眾生要修五善止五惡，才能遠離惡趣，得到滅度煩惱之道，而五惡者，就是殺害、偷盜、邪淫、妄語、飲酒。反之，五善者，即不殺害、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。在整個五惡段文中，值得注目的，是以下的文字。

彌勒當知！汝從無數劫來，修菩薩行，欲度眾生，其已久遠，從汝得道，至于泥洹不可稱數。汝及十方諸天人民一切四眾，永劫已來，展轉五道，憂畏勤苦不可具言，乃至今世生死不絕，與佛相值聽受經法，又復得聞無量壽佛，快哉甚善，吾助爾喜，汝今亦可自厭生死老病痛苦，惡露不淨，無可樂者，宜自決斷，端身正行，益作諸善，修已潔體，洗除心垢，言行忠信表裏相應，人能自度，轉相拯濟，精明求願，積累善本，雖一世勤苦，須臾之間後生無量壽佛國，快樂無極，長與道德合明，永拔生死根本，無復貪恚愚痴苦惱之患[\[32\]](#)。——

佛語彌勒！其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德。是故彌勒！設有大火充滿三千大世界，要當過此，聞是經法，歡喜信樂，受持讀誦，如說修行。所以者何？多有菩薩欲聞此經，而不能得。若有眾生聞此經者，於無上道終不退轉，是故應當專心信受，持誦說行。吾今為諸眾生說此經法，令見無量壽佛及其國土一切所有，所當為者，皆可求之，無得以我滅度之後，復生疑惑[\[33\]](#)。——

此文顯示著止五惡修行五善與無量壽佛國信仰的關聯，從此關聯看來，往生無量壽佛國即安樂國，是離苦得樂的捷徑，而此捷徑是奠基於吾人在現實生活中，能止五惡修五善。由此可知，極樂淨土與現實人間的因果關係，而此因果關係當然是本於自業自得的教義。

七、結 論

走筆至此，我們可以知道整部《無量壽經》所顯示的思想，如有情世間眾生的平等，自身擁有完美健康的身心；而器世間的優美淨潔有序的生活空間；大悲的導師、良好的教育、生長環境。可以說這些思想，是基於人類要追求一個理想的社會而來。如今當我們的社會生了重病，而我們佛教界想要在這得了癌症的社會上，建立人間淨土，也就是說要淨化社會，昇華心靈，可以借力使力，善於將普及於我們社會的彌陀信仰轉化。為了達到這個目的，我們佛教徒需要培養本於平等精神的民主法治修養，注重環境的保護，如不要濫墾濫伐，要有水土保持的知識，減少製造垃圾，加強認同本土文化的教育，就如我們認同極樂世界，想往生彼土的情況應是一樣的。

- [1]) 出自於日本凝然的《淨土法門源流章》（大正 84，193a）。
- [2]) 大正 55，626c。
- [3]) 詳見香川孝雄氏《無量壽經の諸本對照研究》頁 7～38。
- [4]) 答曰：「——復次是中二種菩薩，居家出家。善守等十六菩薩是居家菩薩，跋陀婆羅（秦言善守）居士菩薩是王舍城舊人——。」（《大智度論》卷 7，大正 25，——a）。
- [5]) 跋陀婆羅并其同伴十六開士即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我等先於威音王佛，聞法出家，於浴僧時，隨例入室忽悟水因，既不洗塵亦不洗體，中間安然得無所有，宿習無忘，乃至今時從佛出家，今得無學，彼佛名我跋陀跋羅——。」（《大佛頂如來密因修証了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5，大正 19，126a）。
- [6]) 大正 12，265c。
- [7]) 世自在王佛的壽命四十二劫（大正 12，267c）。
- [8]) 吳、後漢兩譯本均作二十四願；曹魏、唐兩譯本則作四十八願；但宋譯本作三十六願。此外，梵本作四十七願，藏譯本則作四十九願。據此一般學界，將吳、後漢兩譯本稱之為「初期無量壽經」，而宋、唐、曹魏、藏譯等四本及梵本則為「後期無量壽經」（藤田宏達氏。《無量壽經》——《淨土佛教の思想》頁 41～42、講談社、1994、9、14）。
- [9]) 大正 12，267b～269c。
- [10]) 大正 12，267c。
- [11]) 前揭藤田氏書、頁 121。
- [12]) 大正 12，268c。
- [13]) 前揭藤田氏書、頁 128。
- [14]) 大正 37，頁 103b。
- [15]) 前揭藤田氏書、頁 118。
- [16]) 大正 12，267a～270a。
- [17]) 大正 12，268a。
- [18]) 大正 12，347a。
- [19]) 大正 12，268c。
- [20]) 大正 12，270a。
- [21]) 大正 12，270c～271a。
- [22]) 大正 12，271a～c。
- [23]) 十力者即：處非處智力：能分別合道理不合道理的智慧。業異熟力：能清楚了解是業因或是果報的智慧。靜慮解脫等持等至智力：知道四禪八解脫三三昧八等至等禪定的智慧力。根上下智力：知道根機屬向的智慧力。種種勝解智力：知道眾生的意樂的智慧。種種界智力：知道眾生及諸法本性的智慧。遍趣行智力：知道眾生所要去的地方的智慧。宿住隨念智力：能知道自他過去世的智慧力。死生智力：知道眾生生死之處的智慧力。漏盡智力：知道煩惱已盡的智慧力。
- [24]) 四無畏者即：正等覺：了解一切現象。漏永盡：煩惱永盡。說障法：解說煩惱。說出道：說出離之道。
- [25]) 大悲、十力、四無畏，再加上三念住（即眾生信佛不信佛不生歡喜心、憂惱心、憂喜參半的心）。
- [26]) 大正 12，272b～c。

- [27] 大正 12，273b～c。
- [28] 大正 12，274b～275a。
- [29] 大正 12，275c。
- [30] 大正 12，277b。
- [31] 大正 12，277b。
- [32] 大正 12，275c。
- [33] 大正 12，279a。

共創人間淨土——佛教的非營利事業管理及其開展性

龔鵬程

(南華管理學院院長)

提要

在工業革命之後，全球資本主義化之態勢業已形成，企業體，已經成為社會運作的主要單位動力。因此，企業之經營與管理，便成了現代社會的重要知識部門及實際操作活動。企業管理這一學科也因此而迅速發展起來，成為當代顯學之一。

但在整體社會中，仍有不少領域是無法以資本主義模式去處理的，仍有許多機構並不以企業經營之型態運作。對於這些領域、活動及機構，企業管理學其實已無涵括，也無法有效說明之。近來學界針對此一問題，發展出有關非營利事業管理之討論，正是為了有效處理這一現象。

過去，佛教團體的現代化，常被比喻為企業化經營，且對此趨勢施以褒貶。本文則藉由企業與非營利事業之區分，來辨明佛教團體之經營管理，其實並非企業管理，而應是非營利事業之管理型態。然後，以佛光山教團為例，說明佛教團體在非營利事業的理論提倡，論域拓展、實踐活動各方面，仍有具體貢獻，以及由此來觀察它對國內企業管理學界的啟示。以期達到與企業共創人間淨土的目標。

關鍵詞：1.非營利事業管理 2.企業管理 3.佛光山教團 4.人間淨土

一、兩種管理學

(一)企業與非營利事業

在星雲大師的傳記《傳燈》中，作者符芝瑛描述了許多人對佛光山教團「企業化經營」的譏評，同時也表達了包括她自己在內的一種肯定與讚美態度，他說：

財務來源方面，佛光山出家、在家眾共數千人，還要辦教育、做慈善、興寺院，自然背負龐大財務壓力，必須有一些自主性財源，以維持基本生存，因此開辦了佛教文物流通處、雜誌社、出版社、幼稚園、中學等。許多人對佛光山這種「多角化經營」不以為然，批評他們「做生意」。……多年來，不少傳播媒體報導佛光山，常形容它車水馬龍、不夠清靜；或販賣汽水、紀念品牟利；甚至說朝山會館有冷氣、地毯；出家人還乘汽車、打電話。結論是佛光山「世俗化」「商業化」；星雲則為「企業和尚」……。

不可否認的，佛光山一無國家做後盾；二無財團當靠山，能開創這樣局面，經營上確有過人之處，包括開源及節流，均值得一般企業參考學習。……對於佛教界來說，佛光山建立了一個傳統與現代互濟，下扎深根、上有無窮潛能的僧團典範，意義非比尋常。對公民營企業決策管理者而言，如果星雲是他們的競爭對手，不少自命高桿的MBA也要小心應付了。

以上這兩段引文，分別表現了兩種態度。前者對佛教團體「企業化」充滿了疑慮與敵意，後者則甚為讚賞，認為佛教團體已能充分進行企業管理，甚且已成為企管學界值得參考借鏡的模範。

這樣迥然異趣的評論，在我們社會上頗不罕見。但是它們都弄錯了。佛教團體企業化的例子很多，報章媒體指摘批評甚烈，可是其中有些固然是企業經營，有些如佛光山這樣的情況，卻是非營利事業管理。兩者性質不同，不能混為一談。因此，以企業化來指責某些教團，如佛光、慈濟，是不公道的，指鹿為馬，謬以千里。相反地，以擅長企業經營管理來讚美這些佛教界的高僧及其教團，

也同樣不恰當。因為它們都不是運用企業管理知識與能力，而是進行著非營利事業管理。社會上不少人喜歡拿星雲大師和王永慶比較，殊不知其不同即在於此。

礎(二)在企業管理之外

形成這樣的混雜，原因在於台灣社會上對經營管理學的錯誤印象，一談到管理，總想到企業。而事實上企業管理也確實是管理學界最先發展起來的學科，後來各種管理分項學科，例如媒體經營管理、財務管理、資訊管理、人事管理等等，大抵也都是以企業管理學為其基礎或模型來建構的。這種情形也不單是台灣如此，全世界皆然。管理學界向以企業管理為其主要研究對象與範圍，對非營利部門不甚注意。早期對此類事業之性質亦不了解，故或稱為「志願部門」(Voluntary sector)，或稱為「第三部門」(Third sector)，或稱為「獨立部門」(Independent sector)，或稱為「慈善部門」(Charitable sector)。至1976年美國耶魯大學才正式成立第一個非營利組織的研究團體。1987年，該校出版《非營利部門研究手冊》。同年美國全美公共事務與行政聯盟(National Association of Schools of Public Affairs and Administration)開始鼓勵其會員開設有關於非營利組織之課程。1990年《非營利管理與領導》(Nonprofit Management and Leadership)季刊正式發行，才逐漸在管理學研究領域中奠定了此類研究的正當性與必要性。

(三)難以界定的門類

但「非營利事業」這個概念及定義仍然有許多爭論。因為「營利事業」與「非營利事業」這樣的區分，類似邏輯上的「A」與「非A」。其關係猶如「大象」和大象之外所有的「非大象」。大象很容易理解，非大象則包羅萬象，難以確指其為何物。

目前一般是指在「企業」與「政府」兩大部門之外，包括衛生醫療團體、教育團體、社會與法律服務團體、公民與社會團體、藝術與文化團體、宗教團體、基金會等各種組織，通稱為非營利事業。政府，代表社會上的公共部門，運作權力；企業代表社會的私人部門，運作經濟。非營利事業則號稱第三部門，雖私而公，進行公共服務(public service)，以成就社會公益。三者之間，構成「權、錢、義」的關聯。

這樣區分，應該很清楚了，但實質不然。例如，由法律上說。公法人包括國家、地方自治團體、農田水利會等。私法人，包括社團與財團。社團是人的集合，財團是錢的集合。社團中有營利者，如公司、銀行。有公共服務者，如政黨。有與營不營利無關，僅具有人之聚合意義者，如同鄉會、同學會之類。財團則屬於公益性團體。因此若依法律界定，財團法人性質之基金會全都是非營利事業，但實際上並非如此。

因為有些基金會，根本就是政府的延伸，代表政府運作公權力，如海基會代表政府與大陸談判，處理各種涉及公權力之事務。國家文藝基金會代替文建會審理各種藝文活動補助案之類，因此並非基金會都屬於非營利事業。至於某些基金會成為某些企業逃稅、節稅、分攤財產的一種型式，助其聚斂，更談不上是非營利事業了。

基金會如此，醫院、學校這些團體也是如此。醫院與醫生長期被視為高營利所得機構及職業，許多學校被批評為「學店」。都說明了營利事業與非營利事業之分，往往甚難由其法律規定或形式面上判定。管理學界一般均認為「為營利而設立，但無法賺取利潤的組織」、「非正式地由一群人治理的組織，雖然這些人聚在一起，可能是為了某些公益，卻無法取得法定的地位」以及「IRS表明為非營利，卻沒有服務公眾的目標(如商會、勞工聯盟、俱樂部)」這樣範疇的組織均不屬於非營利事業，也是基於同樣的理由。

(四)非營利事業的判準

換言之，營利事業與非營利事業真正的區分，恐怕還是在它的目的上。營利事業以營運獲利為目標，非營利事業則是為了公共服務，創造公共利益。

這樣界定非營利事業是不得已的。本來在古代，一些公共服務機構或組織，定位都甚為明確，寺廟、社倉、義學、義塾、社邑，沒有人會把它們當做營利事業。但近代資本主義的發展，卻促使社會全面市場化了。宗教寺廟、傳播媒體、醫院、學校，乃至從前因寺廟為提供急難救助而成立的「質庫」，發展成了現代的銀行、金融借貸業，都可能成為一種企業。因此，我們不能說醫院、寺廟、學校、基金會等即是非營利事業，只能由它是否意在營利來看。不以營利為目的之學校、醫院、寺院是非營利事業；否則即是營利的學校、醫院、基金會。

同樣的，非營利事業也可能採用銷售手段，也可能甚具做生意的手腕方法，或也從事投資計畫。營利事業則也可能運用公益服務來增加其利潤。因此，行為手段亦不足以做為分判營利組織與非營利事業之依據。

例如山葉機車成立了一個「山葉崇學基金會」，推廣交通安全知識。民國八六年起，也曾委託研究騎機車戴安全帽之問題，其成果不但出版圖書，也上了 BBS，又出版錄影帶。對社會公益顯然頗有幫助，值得鼓勵。但這仍與其營利事業有關，屬於間接創造利潤之方式。故該基金會實質上便屬於企業體之一部份，不宜視之為非營利事業。

又如早先中信發行「蓮花卡」時，是由消費者刷卡之後，公司在所獲利潤中提撥若干捐為公益費用，屬於企業體對公益事務的贊助。其後花旗銀行推出的行善卡，則由消費者在帳單上直接捐助，形成「你消費、你公益，而他賺錢」的結果。工商時報所編《企業情報站》一書將此類事例都列入「企業謀略篇」。可見手段固然是公益，此一事件本身以及整個公司畢竟仍是營利性的。

所以說，營利事業與非營利事業，區分的判準不在組織與方法上，而在其目標上。

二、非營利事業管理

不了解管理學的人，可能會覺得用「目的」來分判營利事業與非營利事業太過抽象，或有動機論之嫌疑。但事實上，在管理學中，事業目的乃是事業體第一個該明確的範疇。整個事業的存在意義、組織型態、經營方法、社會責任，都隨此而定。故目的不同，所有的經營管理之方式也均不同。

以辦學來說。我國之大學，公立者仰賴國家撥款，屬於「政府」的一部份，因此頗乏成本效益之觀念；私立大學雖名為財團法人，但倚仗學生學雜費太深，又遭為社會指摘為「學店」。可謂左右為難。近年，企業經營管理之觀念逐漸在大學中紮根了，各界競以投資報酬率的角度來思考教育問題。私校中人往往覺得學校越來越像個企業，是要講究利潤的。公立大學也逐漸轉型，校長、院長、系主任，正從學者的角色蛻變為對外爭取經費、講究行銷的經營者（manager）。而學生則不少人自居為出錢購買知識的消費者，視學校為販售知識的商店，把老師當成店員。以至於學校中愈不能創造利潤的科系就愈不重要。學校視其教職員，亦漸如雇主對待其部屬。學生則抱著「出錢即是大爺」的心態，不但不受教，還自認為是教師們的「衣食父母」，時時流露出一副要維護其消費者權益的姿態。

可是，學校傳統上就一直是非營利事業，依現代法律，它亦是一法人團體，以提供公眾教育服務為宗旨，因此它事實上並非企業。對學校的管理，也不應採企業管理模式，而應採用非營利事業管理。目的不在獲取利潤，而在於服務社會，創造公共利益。佛光山所倡辦的佛光大學，即採用此種管理模式。

非營利事業管理有何特點呢？非營利事業（Non-profit Sector）的人員，與政府或企業最大不

同之處，是它的志願工作者極多。即使是學校中的教職員，雖亦收取薪資，但其工作動機主要並不在那份薪水，而是參與教育工作的使命與抱負，故仍具有志願工的性質。對此種人員及組織之管理，當然與政府或企業不同，而其財務管理亦必迥異。

非營利事業之經費，並不適用「使用者付費」的原則，要求受益者負擔。它通常一部分來自政府，另一大部分則仰賴募款。是由社會出錢、非營利組織出力，共同創造公共利益、協助應被協助的人。紅十字會、各基金會、各救援協助團體，莫不如此，學校亦然。

學生在學校中，就像醫院中的病人，心智上仍甚孱弱，須待醫療救治或予以調理養護。所以他們不是花錢來買知識、買文憑的消費者，乃是來此就診待醫之患者、待學校賑贍其知識饑荒者。對於社會上熱心捐輸米糧與醫療救濟的善士，自應心存感激，對於學校提供課程，以栽成陶育，亦當銘謝。

佛光大學認為：順著這樣的脈絡，方能重新調整校園內部的倫理關係以及運作邏輯，使學校和企業體區隔開來，恢復其講貫道義、揖讓習禮之氣氛。中國古代書院，提供膏火，以供來學者肆業於其間，即是此義。所謂「佛渡有緣人」，只要有心想道，有緣進入學校，即應不計一切地協助他、度化他。教育之道，豈能斤斤計較收多少錢或賺了賠了呢？

佛光大學也認為資本主義社會所奉行的「使用者付費」觀念，在教育上並不適用。目前私立大學文法學院學生，每學期收費不能超過三萬七千元，公立大學學生則只需交萬餘元。可是培養一位大學生，每年的花費卻遠超過此數。以佛光大學為例，去年只招收八十人，一年僅收入六百萬。但該校籌辦至今，已支出十數億。未來數年，幾乎每年也都還要再投入數十億。倘依使用者付費之原則，豈非每位學生每年都須交一千萬以上的學費？因此，若要使學校能依學雜費收入來維持營運，除非擴大招收學生人數，否則，學生的學雜費用，在整個學校經費中所占比例甚微，幾乎完全不起作用。但若那樣做，豈不成了名符其實的「學店」嗎？教育品質如何保障？

何況，依據研究，仍有不少家境清寒的優秀青年無法負擔大學學費，目前就讀私立大學的學生，家庭狀況及社會階層又較公立學校學生差。以辦企業追求利潤的觀點來從事教育，自有其盲點，運用非營利事業經營之方式，或許更能符合教育的意義。

這樣的對比，應當足以說明營利事業和非營利事業在經營管理上的差異，也能突顯佛光山教團在非營利事業管理上的貢獻。

三、向非營利事業學習

(一)企業倫理的議題

像佛光大學這樣的大學，過去幾十年不可能出現，即或出現，也無法被認同並獲得支持。因此，由這種大學的出現，便可說明非營利事業之蓬勃，以及人間佛教業已開花結果。

非營利事業在現代社會中數量愈來愈多，類別愈來愈複雜。也是世界性的趨勢。在美國，單是基金會，就有三萬二千個以上，教團則超過三十五萬個。我國至今亦有基金會千餘個、宗教團體數千個。其中僅僅「慈濟功德會」一個團體，就有志工數百萬人。據「財團法人社會大學文教基金會」之調查，全台灣願參與義務工作之人口，超過五百萬人，並已另行成立「中華民國義工總會」。可見志願服務及非營利事業之發展，均已愈來愈蓬勃。

非營利團體大量出現、宗教團體承擔了眾多社會公益服務事務，可以從社會面進行許多討論，由管理之角度分析，也饒富意趣。

據統計，一八九六年至一九八二年，日本前一百大企業，只剩下「王子製紙」「鐘紡」兩家還在，其他都早已煙消雲滅。在企業界中，這種「眼看他起高樓，眼看他樓塌了」的情況可說甚為尋常。

企業不能久長，追逐利潤者，終究如逐日之夸父，要倒在追逐的路途上的。

這些衰敗的企業，難道都是不善於運用企業管理知識嗎？不然，在他們企業鼎盛之際，他們何嘗不被視為經營之神或企業管理的典範？眼前的例子，包括以《反敗為勝》刮起企管學界一陣旋風的艾科卡，寫下《教訓》，傳授企管業者經營心得的王安電腦創辦人王安，其企業都已失敗了。曾經暢銷一時的《教訓》，事實上給了企管界極大的教訓，讓企管界不敢再誇耀其經營管理技能與知識，知道一個企業之所以成功或失敗，除了它本身的企管能力之外，整個社會環境、外部的因素更為重要。全球經濟景氣狀況、政府政策、產業環境、社會支持度……都是影響企業成敗的要因。

其次，企業以追求利潤為目標。既然如此，只要能獲得更大的利潤，什麼都能做嗎？非法營運、輸送不當利益，擴張事業外利益（例如發展政商關係），已成為現今企業界普遍的現象。這樣逐利不已，難道不會損及自己嗎？這種疑惑或體悟，也已在企管學界中逐漸形成。

在企業內部，老闆追求利潤，員工同樣也追求屬於自己的利益，上下交征利，是否一定能創造事業體之大利？抑或會形成彼此利益的矛盾與衝突，導致企業分裂或瓦解？把這些疑問加起來，就是企業倫理問題在企管界越來越獲重視的原因。大家發現賺錢可能並非企業唯一的價值與目的。

一九八七年，美國哈佛大學商學院獲得兩千三百萬美元的捐贈，指定用在企業倫理課程與研究的領域上。故由資深副院長派博教授（Thomas R. Piper）延攬了相關教師加入「決策及倫理價值」（Decision Making & Ethical Values，簡稱DMEV）小組，並且實際著手創設此類的課程。

DMEV 這個課程具有六個教學目標：首先，它討論現代企業責任的廣度、實際運作時的限制與權衡角度；其次，它強調如何在個人與組織效率的前提下，尋找出倫理價值的中心點；三者，它說明了忽視倫理後影響各方面的危險；四，它提倡融合倫理價值來做企業決策的積極態度；五，它著重衡量經濟與非經濟因素的企業策略與實施方案；六，它鼓勵尊重法律並了解其限制。

該課程之目的，在於確認倫理及企業責任必須是專業性的管理學院的教育重心。而且認為每個讀企業管理的學生，都必須在自己所選擇的事業中注入興奮刺激的感覺，而這種感覺則源自於對員工、消費者、供應商與社區的責任、挑戰與機會。同時，它更規定每位學生在取得NBA學位之前，必須做滿三十小時的義工工作。

這個例子，可以具體說明企管學界追求改革、重視企業倫理之努力，而其改革，恰好與非營利事業有關。例如強調企業經營在營利之外，尚應尋找倫理價值，認為從事企業經營管理者必須有興奮感，且應擔任義工，由義工工作中學習成長，都是由非營利事業中取得的滋養。

因為非營利事業以公益服務為宗旨，所提供的正是「價值產品」，如文化、藝術、知識、宗教，而非「商品」。所以它不但本身在社會上的倫理價值十分明確，也向社會提供價值內容與方向。從業人員擔任此種工作，利潤報酬或許不高，但卻能充分獲得價值感，具有自我實現及成就社會價值之雙重意義。這些都是營利事業所難以達到的。企業管理若想轉型或提昇，當然須借鑑於此。

符芝瑛在討論一般企業應向佛光山學習時，主要是就決策管理、開源節流等方面說，其在有關企業倫理的問題上，企業得益於非營利事業者恐怕更多，也更是目前企業學界正熱衷探討的課題。徐木蘭在《共創企業淨土》中談到：

愈是先進的國家，非營利組織的數目與規模愈是迅速增加，受雇的人數也跟著水漲船高。以美國為例，三分之二的成年人至少隸屬於一個志願性的社團，而四分之一的成年人為非營利組織工作，支領薪水。面對這種社會結構的變化，傳統的管理學院雖未正式推出「非營利組織管理」的相關課程，但是透過「企業倫理」這門課在美國各大管理學院的興起，非營利組織的管理問題也已逐漸受到重視。另外，從實務的角度觀察，發現有不少營利組織，為了強化公司的社會形象與開拓管理者的視

野，紛紛鼓勵專業經理人抽空投入非營利組織的管理工作。譬如，以卓越管理著稱的IBM公司，要求或鼓勵中階層經理人員，每週一天帶薪前往非營利組織內，進駐診斷與協助解決它的問題（一九九四，天下文化出版公司，頁38〈重視非營利組織管理〉）。

講的就是這個現象。但這個現象中有些值得再予深論的問題，例如為何「越先進的國家，非營利組織的數目與規模越多」？企業界因重視企業倫理而重視非營利事業，又鼓勵其員工投入非營利事業以開拓視野，為何遲遲在學院中尚不願正式推出非營利事業管理課程？又為何明明是要向非營利組織學習，而卻又只派人「進駐診斷並協助處理問題」？這些問題，都值得我們再思考。

(二)企業管理的延伸

現代資本主義社會，乃是在累積資本、擴大開發、追求成本效益的原理中發展起來的。因此企業並不只是社會中之一部分，而是這整個社會的基本性質。前文說過，資本主義已使社會全面市場化，就是這個意思。

但這樣的社會越發展就越呈現其病態，成就固然非凡，毛病也著實不少。非營利組織，就扮演著對社會進行調節、改善、批判者角色。它們不屬於「錢」和「權」兩大部門，代表社會的良知，追求公義，而非利益。因此它們向來是資本主義社會中非主流的部分，憐孤恤弱、濟貧瞻愚、提倡文化價值、揭揚藝術美感、弘揚宗教理想，發揮其社會力，以匡政府及企業之不逮。

這樣的角色和地位，在開發中國家，向來不受重視。因為此類國家正以擴大開發、擠身於資本主義工商國家為急務。必須等社會逐漸成熟，漸漸具有反省能力以後，才會發現非營利組織的價值與需要。近年來，投身於非營利事業中的工作人員越來越多，就是這個道理。

企管學界，本來即是用以鞏固資本主義工商體制的一組配備，它所發展的價值觀和管理技術，都是呼應或強化資本主義發展的。要它回過頭來反省批判資本主義工商體制，實在是十分困難，因為那很可能會質疑並顛覆它本身所賴以建構的一些基本觀念。但在整體社會發展中，非營利事業既已如此蓬勃，企管學界自亦不能不予面對。因此它面對的方式主要有二：一是如前文所說，由企業倫理問題的討論，涉入非營利事業管理，在這裡獲取兩種管理學的交集。二是試圖運用企業管理學，來處理非營利事業的管理實務，如徐木蘭所介紹的：進駐非營利組織內診斷與協助解決它的問題。

一九九二年，台北市國際青商會與台大管理學院首度規畫了「變遷中台灣社團之發展與管理研討會」提出了下列六個主題公開討論：(1)社團專業經理人的培養及其管理挑戰。(2)國內文教基金會的績效評估研究。(3)從法律的觀點探討其對社團發展的影響。(4)非營利組織稅負問題之研究。(5)社團的行銷管理。(6)社團組織在台灣的發展及其對社會的影響。

其後教育部、內政部也分別委託洪健全文教基金會等機構賡續辦理相關研討。大抵仍不脫前述二種模式，以嘗試運用企業管理知識及技術在非營利組織之中為主，以社會責任、倫理課題為輔。尚未真能反省到自身的不足，向非營利事業學習。故亦未能建立專業課程甚或科系。

四、自主的非營利管理學

佛光大學南華管理學院在一九九五年即已規劃完成國內第一個「非營利事業管理學系及研究所」。擺脫了前述以企管為本位的態度，認為：

近年來，台灣民間意識蓬勃，非營利團體大量出現，充分承擔了社會服務性的角色。但因缺乏相關管理知識之研究與導引，往往無法有效發揮其力量。少數夙具聲譽之團體，大抵亦僅憑其經驗法則來發展；而其寶貴之實務經驗，則又未能予以歸納、研究、整理、傳續、拓展，至為可惜。時至今日，因非營利事業發展越來越快，相關研究不僅愈顯重要，更對企業管理提供了不少反饋，例如管

理學大師彼得杜拉克（Peter F. Drucker）即曾呼籲企業界應向非營利部門學習；非營利事業，也應運用各種管理方法，來有效達成組織任務。

亦即以非營利事業為主體，發展其管理學，而非以企業管理技能延申運用於非營利組織中而已。依此規劃的發展方向與課程架構為：

（一）發展方向

1.非營利事業管理學系及研究所培養之人才，應包括下列三類：

(1)培養能實際投入非營利事業管理工作之實務人才，使其成為具有專業素養之工作群體（非營利部門目前大多仰賴義工、臨時工或兼職工，雖具高度熱情及參與感，但欠缺專業之管理知識，以致成效不彰，功能未盡發揮）。

(2)培養嫻熟非營利部門之事務，足以擔任各種非營利組織諮詢顧問的人才，以協助其發展，或配合開設訓練課程及規劃活動。

(3)培養針對各種非營利事業之性質、組織、發展策略、與外在環境互動、資源交換……等各項問題具有實證調查及理論思考能力之研究者，以建立並發展我國非營利事業組織管理之學術規模。

2.本校非營利事業管理學系，以培養第一類人才為主，第二類人才為輔。研究所培養第三類人才為主，第二類人才為輔。

3.非營利事業與「企業」及「政府組織」之管理，各有異同，透過比較研究，頗有助於深入了解三者之特性及其關係。故本系將以「比較管理」為發展路向。

4.企業領域中，多國籍企業或跨國公司之興起與影響，允為六〇年代以來之大事。同樣地，非營利組織之國際化，亦為當前之重要趨勢，例如紅十字會、救世軍、女童軍、扶輪社、同濟會、獅子會、青年會、各宗教教會、國際救援組織……等，均組織龐大，活力驚人，且各涉及種種複雜之政治、經濟、社會、文化問題。在企管領域已逐漸展開國際企業經營管理研究之際，本系除研究國內非營利事業外，亦擬以國際非營利事業之發展與互動為觀察重點，並透過「比較管理」之方法，分析各國的非營利事業管理模式，比較各國對國際性非營利事業發展之策略。

（二）課程架構

1.相關基礎知識

政治學（2.2）

經濟學（2.2）

社會學（2.2）

統計學（2.2）

會計學（2.2）

廣告學（2.2）

應用心理學（2.2）

應用倫理學（2.2）

組織社會學（2.2）

社會福利（2）

社會政策（2）

社會工作（2）

國際組織（2.2）

2.管理理論與方法

組織理論與管理 (2.2)

管理哲學 (2.2)

系統理論 (2.2)

決策分析 (2.2)

資訊系統 (2.2)

商事租稅法 (2.2)

3.非營利事業分析

非營利事業組織概論 (2.2)

非營利事業與企業比較管理學 (3.3)

我國非營利事業發展策略個案分析 (3.3)

各國非營利事業發展比較分析 (3.3)

非營利事業的合作與競爭 (2.2)

4.實務與運用

人力資源管理 (2.2)

財務管理與作業 (2.2)

國際行銷管理 (2.2)

行銷管理與績效分析 (2.2)

管理會計學 (2)

市場管理 (2.2)

非營利事業模擬 (2.2)

經營策略與規劃 (2.2)

工作方案設計與實習 (3.3)

這是國內首度進行的非營利事業管理教學及研究機構規劃，當然還不完善，但對台灣管理學界來說，卻具有先導作用。目前佛光大學南華管理學院正以此計畫向教育部申請准予招生中。佛光山在美國洛杉磯的西來大學則已正式於今年起招收非營利事業管理研究所碩士班。據知中山大學也準備著手規劃非營利事業管理學系，可見這個由佛光山教團所提倡的新方向，已獲得管理學界的認同，未來應該是頗有可為的。

五、結語

我曾在一篇文章中談到佛教學者討論實現「人間淨土」問題時的局限性，以印順導師為例說：在理論上，印順導師極力論證佛教不應出離人世，而應實現人間淨土，對佛教之現代化影響深遠。然而，印老的研究，固極博瞻，但只是佛教宗旨上的辯說，在教內看，甚具價值。但從我們非純佛教學者的角度看，則成就殊覺有限。因為他只是在教理上確認了佛教應該入世、應不離世間覺、應實現人間淨土而已。由於他對「世學」並無深究，故除了這一方向上的提示外，不能談任何具體之問題。究竟此人間淨土應為何種社會性質？宗教入世之後，世俗事務之處理，如何與佛教所追求之超越性解脫目標結合無礙？達致人間淨土之方法又如何？在人間政治、經濟、社會問題的處理上，佛教又應以何種態度為之，始能創立人間淨土？這等問題，印老均乏析論（〈佛學意理與企業管理〉，收入一九九六，佛光大學出版《人文與管理》）。

印老的局限，其實也就是近年來佛教界討論這個問題的局限。大家對於「人間佛教」這個方向大都

是贊同的。對創建「人間淨土」之理想也深表期許。但講來講去，都是空說。不是將「世諦」和「聖諦」勉強比附一番，就是在宗旨、理想、精神、方向上繼續闡述。提倡人間佛教，對這個人間究竟能產生什麼邊緣性救濟功能之外的作用，實在少人探究。

因此，本文換個方式，從管理學的角度來討論兩個問題：佛教團體，在現代社會中做為一種非營利組織，其所能擔負之角色及功能為何？佛教教團在進行其非營利事業管理時，具體之成就與貢獻又何在？

在解說後面這個問題時，本文一方面藉著區分營利與非營利兩種事業及其管理方式，來消解社會上對佛教團體進行「企業經營」的爭論，確定非營利組織管理的性質；另一方面則就企業經營管理學遭受到非營利事業挑戰的狀況，來觀察佛教團體對非營利事業的經營方法與成果，如何帶動整體管理學的拓展。

用以解說問題的例子，當然選擇了佛光山教團。主觀上的原因，是由於我較熟悉這個教團。而這也是客觀上的理由。因為討論管理問題，非有深入其中之了解不可，目前只有這個教團提供我這種機會。同時，由客觀意義上看，佛光山既是目前佛教界最大的僧伽團體，其經營事業型態也最多，因此，它引起之相關爭論亦最激烈。例如佛教是否已世俗化？其經營是否為企業化？企業化經營是否能創建人間淨土？佛教團體推行人間佛教，其教團是否即應採用企業管理……？這類典型問題，都發生在佛光山這個案例上。

依本文的看法，宗教團體在當代，受資本主義之影響，事實上大體已世俗化、市場化、資本化。不要說那些藉機斂財的「不肖」佛教團體及人士了，佛教團體要推展活動時，就應該會發現它已不能用「寺廟」來進行了。寺廟社團法人化，歸給了世俗的信徒與管理委員會。故佛教推展活動，往往須另行成立基金會。而基金會即是將教團財團化的型態。因此世俗化與資本化，是現代社會由體質上對佛教團體的改造，在這個大格局大環境中，很少佛教團體可以擺脫出來。

但業已資本化的佛教團體，仍然可以有些非追求資本累積的作為，而這些做為又可對資本主義社會產生調節、批判，甚或導引的作用。這就是本文所說的非營利事業經營管理。過去佛教團體在這方面已有了很好的表現，現在佛光山更藉其所創辦的學校來推動這種管理學術及模式。套用徐木蘭教授《共創企業淨土》那本書的書名，則我們也可以說：唯有擴大發展的此種非營利事業管理的學術與模式，影響企業及企業管理學界更重視企業倫理之問題，企業與非營利事業共同合作，人間淨土才能早日達成。

人間淨土的終極關懷——論傅偉勳的佛教生死學

鄭志明

（南華管理學院宗教文化研究中心主任）

提要

「生死」是人間大事，佛教同樣也重視這個課題，其人間淨土思想在於擴充人內在的生命資源來超越自我與死亡，如何以徹悟解脫的健全態度來面對無奈的死亡現象。佛教對個體生命現象有其獨特的詮釋系統，轉而形成超脫生死的涅槃境界，表示人們通過佛教的修行，可以熄滅生死輪迴。佛教雖然在宗教意境有極高的成就，同樣在修行的方法有具體的對應作法。比如以戒律來面對生的欲念，同時也成就面對死的超越態度。

在《大般涅槃經》、《遊行經》、《佛說無常經》等都記載面對死亡的瞻病送終方法。這些方法表現了佛教對人生關懷的積極對應態度，以共業的承當及轉化，來安頓個體的現實存在。面對現代社會，人間淨土的實踐，更應該積極地處理現實的困境，從臨終關懷到終極承諾，以佛法來成就人間的社會倫理，安頓了生命的存在。

關鍵詞：1.終極目標 2.終極真實 3.終極承諾 4.終極關懷

一、前言

雖然曾在學術場合與傅偉勳教授有多次的會面與交談的經驗，卻大多只是客套的場面話而已，直到傅教授應聘到佛光大學後，匆匆的一年間不僅見面的次數多了，也有好幾次單獨交談的機會，彼此間有更多的了解，增進了相知的情誼。原本約定開學後要在我所主持的研究所開課並開拓有關宗教生死學的研究計劃，可是開學後一直以為只是延後兩個星期就可以看到傅老師那種老頑童的風彩，然而沒有預警的噩訊傳來，空留下人間的遺憾。

私下傅教授一直相信算命先生的話，說他能活到八十多歲，定可完成其「生死學」一系列的研究著作，最後他還是勇於地面對「死亡」的遺憾，其畢生大志只好仰賴後人的承續與發揚的了。本校雖然少掉了傅偉勳教授，但是其生前所規劃的「生死學研究所」，卻獲得教育部的審查通過，成為海內外第一所生死學的專業學術機構，期待本校師生能從學術的立場上完成傅老師生前的壯志。

一般人誤以為傅教授是在一九九二年動了淋巴線癌手術後，面對致命重症的嚴重考驗，方對死亡學有深刻的探討與體驗。其實傅教授在美國學府教授「死亡與死亡過程」已有十多年的教學經驗，並非面對死亡的壓力，才開始關注生死的存在智慧，這種智慧不完全是純知識的，而是人類精神世界的深度開發，涉及到生命普遍且永恆的價值與意義。

在宗教與哲學上，人們早已領悟了生死探索的真實意義，積極探究個體安身立命的終極歸宿，以短暫的生命歷程當中獲致「朝聞道，夕死可矣」的解脫之道^[1]。傅偉勳很早就注意到佛教對生死問題的宗教體驗，認為佛教的生死觀念最能表現出人類精神探求的主體性深意，故在一九八七年撰寫了〈從終極關懷到終極承諾〉一文，探討了大乘佛教的生死真諦，建構了一個完整的詮釋模式，從三個層面來充實了佛教生死觀的新時代意義，此三層面即「從終極關懷到終極真實」、「從終極真實到終極目標」、「從終極目標到終極承諾」等^[2]。將人間生死與共的終極關懷，分成了終極真實、終極目標與終極承諾等三個層面，豐富了大乘佛教積極正面的入世精神，具體展現出佛教新時代的實踐模式。

為了記念傅偉勳教授長期對佛教的關愛與期待，本文將順著他原有的論述架構，承繼其思維模式來討論佛教井然有序的生死觀，如何在現實的生活實踐中體現出其深層結構的義理系統，以及在現代社會的衝擊下其內在調適上遂的新生機。

二、從終極關懷到終極真實

傅偉勳對「宗教」一詞的定義有其獨特性的詮釋，認為宗教的成立有四個不可或缺的基本要素，即包括終極關懷（ultimate concern）、終極真實（ultimate reality/truth）、終極目的（ultimate goal）、終極承諾（ultimate commitment）等相互關聯的四項[3]。雖然，後來他又提出了構成宗教的十項要素說，實際上還是以前四項為核心所展開，其他要素可以納入到這四項要素之中[4]。

「終極關懷」一詞，大多依據田立克的概念來指稱信仰的原動力，即信仰活動是終極關懷的狀態，積極地對終極生死問題的凝視與關注，經由高度精神力量無限超拔，獲得生命的轉迷開悟，體會了生死智慧。各個宗教與哲學都有其自成理路與實踐的終極關懷，帶出了「終極真實」的義理系統。所謂「終極真實」是指高度精神性或宗教性所以形成的原本根據，具有永恆、絕對等性質，對於終極真實的主體性體認，乃是所以保證每一單獨實體能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據[5]。

「從終極關懷到終極真實」實際上就是要討論佛教的根本教義問題，這個課題看似容易卻又極為困難，一般以為「四聖諦」、「十二因緣」等說，是佛陀說教的根本要義，是大小乘各宗各派的思想源頭。問題是從原始佛教到大小乘佛教的思想發展上，各宗各派對「四聖諦」、「十二因緣」等根本佛教教義，提出了種種不同的理解與詮釋[6]，各種勝義諦與世俗諦的並列雜陳，何者才能真正的代表佛教「終極真實」的義理系統呢？

傅偉勳提出了一個「整全的多層遠近觀模式」的詮釋理論[7]，認為佛教的形上學或存有論具有哲理的伸縮性與層層深化的可能性，辯證的開放性與發展的可能性，顧及全面的包容性與相輔相成性等性格，是隨著心性向上向下往高往低實存地轉移而成的辯證開放性哲理，亦即有意訴諸人人經由個別實存的心性醒悟而共識共認的相互主體性道理。因此，佛教各宗各派的詮釋系統雖然有觀念見識上的孰高孰低、孰深孰淺或孰廣孰狹等比較與評價，但是彼此可以互相補充，構成了顧及全面的總觀，而不致引起無謂的理論對峙或衝突，亦不致墮到離脫中道實相的總總邊見。

就佛教的信仰內涵來說，原本就是一個「整全的多層遠近觀模式」，從自性的證悟與體驗中，擺脫了教義形式的獨斷性與宰制性，直接融貫於身心統一的悟境之中，任何教理的義理系統，都以整全的形態匯合於修身的實踐上。在信仰上，終極真實與終極目標，是同時具足圓融的，各宗派的教理系統，只是以多層遠近觀的方式契合於本心的妙覺體證。信仰的體證與教理的分判，是兩個不同層面的問題，信仰是工夫的實踐，教理則是工夫的詮釋，一個內在的體證，一個是外在的程序。內外是相互連續，又可以各自獨立運作，導致信仰與教理的分離。

「從終極關懷到終極真實」是純粹從真理的論述形式來探討佛教的生死智慧，是以客觀學術的立場來貞定各宗各派的各種外在程序的論理形式。就佛教的佛法體驗來說，原本就是要擺脫外在的程序，離開各種知識性與理性的工具，直接來自於心靈的淨化與證悟[8]，是建立在聖諦的實證成就上，至於外在的學理論說並非佛教原來傳法的本義。傅偉勳對於佛教這種信仰的特質與精神是有所了解的，但是認為佛教兼具有哲學與宗教的雙重功能[9]，也有必要從哲學的立場，對佛教的各種「終極真實」的義理系統，進行不斷探索與不斷描述，也可以由這種學術的途徑充分彰顯出佛法重重無盡的真空妙有。

故傅偉勳認為對佛教終極關懷的學術性研究是首務之事，強調對佛法的真實內涵要有如實的契

應。傅偉勳對於「終極真實」的學術探討，分成了兩個不同的研究層次，第一個層次是從超形上學的無待絕對境界，去面對不可思議、不可言詮的佛法，領悟佛法的最勝義諦；第二個層次是從知識論的建構形式，去面對善巧方便而可思議、可言詮的佛法，掌握到其對機說法的觀念系統[10]。傅偉勳重視佛教終極關懷的學術研究是有時代性的意義，希望現代佛教能針對新社會的文化現象，創造出附有新意的終極關懷。

這種學術性的反省，也是針對佛教內部現代化的衝擊而來，首先是各種宗派的教義衝突與相互排斥的對立困境，其次是當今佛學思想中客觀研究與主觀信仰間論理的衝突，以及彼此間各種不相應的矛盾僵局[11]。這些問題不可能純從宗教信仰的角度就能解決，必須回到哲學的學術領域，將信仰內省自覺的工夫境界與如實知見的哲理詮釋再度地結合出來，能應對現有龐大複雜的各宗各派教義，發展出相應的學術性判教系統。

「教相判釋」簡稱「判教」或「教判」，是中國佛教自南北朝以來盛行的學術傳統，將各類佛經加以分類，以及針對其究竟、了義的程度，加以深淺不等的判別。問題是各家的判教系統大多是為了凸顯自宗在佛教義理中的殊勝地位，難免也眾說紛紜而莫衷一是。傅偉勳根據其「批判的繼承與創造的發展」的學術主張，建立了「新時代大乘佛學判教十義」，簡稱為「新十義」，其內容為：究竟平等義、方便善巧義、教理圓攝義、真空妙有義、二諦融通義、修證一如義、本心本性義、實存主體義、自證獨特義、機緣相應義等[12]。

傅偉勳的「新十義」判教理論，是建立在「整全的多層遠近觀」的基礎上，跳過所有大乘宗派，以超然的態度重新進行教判，藉以批判地繼承並創造地發展大乘宗派[13]。傅偉勳的這種學術關懷來自於對佛教的深層感情，認為新一代的中國學者能否公平客觀地重新評價大乘佛學的功過得失，關心佛教發展的哲理探討，從中謀求現代化的思想創新或理論突破，重新發現並顯揚中國佛學的永恆意義與價值[14]。

傅偉勳所謂的理論的突破，來自於其自創的「創造詮釋學」[15]，認為是一套適用於詮釋中國哲學與思想典籍的方法論，是專為缺乏高層次方法論反思的中國思想傳統而設法建構的。傅偉勳對於他這一套方法論是相當有信心，是從現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學等西方哲學方法論中過濾而出，雖然吸收了海德格到伽達瑪的新派詮釋學理論探討的成果，但過濾了其特定的哲學觀點，彼此間在進路上大異其趣[16]。傅偉勳希望以這樣的方法論來面對佛學傳統的時代課題，貫通佛教終極真理的探求，展現出佛教在現代化過程中自我充實的契機。

傅偉勳的「創造詮釋學」共分五層辯證的詮釋步驟，第一、「實謂」層次：原思想家實際上說了什麼？第二、「意謂」層次：原思想家想要表達什麼？第三、「蘊謂」層次：原思想家可能要說什麼？第四、「當謂」層次：原思想家應當說出什麼？第五、「必謂」或「創謂」層次：原思想家現在必須說出什麼？或創造的詮釋學者現在必須踐行什麼[17]？傅偉勳曾經以這一套「創造的詮釋學」重新探討《大乘起信論》原典中蘊藏的多層義理系統[18]。對於佛教終極關懷的基本觀念——緣起說，也以這五大層次的詮釋方法，標舉出佛教的終極真實在學術研究上的整體面貌[19]。

「從終極關懷到終極真實」就是要經由這種方法論的理路，來延續、繼承、重建、轉化或現代化佛教原有的思想傳統，即不斷地吸收新進而強有力的東西哲學方法論，對佛教義理系統不斷地自我修正、自我擴充[20]。傅偉勳對佛教的態度純粹來自這種學術感情，始終認為佛教必須經由學術的繼承與開創，才有能力與現代社會交流會通，顯揚其原所具有的永恆意義與價值。其「整全的多層遠近觀」就是利用「創造詮釋學」方法論，來曠觀一切佛教教理，以類似判教的方式，一一安頓大小乘各宗教理相互涵攝與發展的關係。

所謂「多層遠近」只是一個對比概念，其實每一個層面都有其自身的功能與價值，如第一層的「實謂」層次，基本上涉及到原典校勘、版本考證與比較等校讎學課題。這種原始資料的校正工作是極為重要，尤其是對三法印、四諦說、緣起論等佛陀教義的深層結構，可以經由「實謂」層次的學術探討，從原典的校勘中釐清其原始的本義，有助於化解後代各宗各派因詮釋差距所形成的無謂爭論。

第二層的「意謂」層次，是「依文解義」的問題，通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等工夫，儘量地「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向[21]。這是學術研究「如實客觀」的基本詮釋態度，問題是「如實客觀」往往只是詮釋學的理想而已，實際上自古以來，有一些基本觀念如「十二因緣」等有不少詮釋論點的爭議，這些爭議因各自有其「依文釋義」的系統，彼此間的激烈論爭恐怕將繼續的延續下去[22]。傅偉勳認為原典思想表達可能就具有著種種豐富的詮釋進路[23]，應在解義上允許各家各派有多種多般發展的路向。

第三層的「蘊謂」層次，是「依義解文」的問題，不只是停留在自認為「如實客觀」的「意謂」詮釋上，而是透過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路與觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理，以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵[24]。從「依義解文」的方式，可以掌握到佛教語詞及其意涵的歷史積澱，比如佛教的多種緣起觀即是歷史積澱的產物，是經由地理風土、民族性格、歷史文化、語言表達、思維方式等種種變化殊異，以及各時代的代表性佛教思想家們種種詮釋學洞見等，更使原先的緣起思想彰顯豐富的義理蘊涵與發展理路[25]。

第四層的「當謂」層次，是思想體系的深層結構問題，不僅准許大小乘各宗教義的形成發展，各有各的道理，還要去追究每一個發展理路的表面結構底下隱藏著的深層結構[26]。當能掌握到原思想體系的深層結構時，可以超越諸般可能的詮釋進路，判定原思想家的義理根基，以及整個義理架構的本質，依此重新安排脈絡意義、層面義蘊等的輕重高低，而為原思想家說出他應當說出的話[27]。

第五層的「必謂」層次，是思維歷程自我轉化的問題，比如發現了緣起思想的義理蘊涵與發展理路，以及深層結構的根本義理之後，應當進一步地開展緣起思想的現代意義，並且發揮其現代功能[28]。如此，也可以救活了佛教原有的思想體系，幫助佛教與中外各大思想傳統的相互對話與交流，在現代化各種思維的考驗下，培養出佛教繼往開來的創新力量，才能真正彰顯出佛教內在的生命活力。

傅偉勳稱其「創造的詮釋學」是一種「超形上學的辯證法」，是專為東方思想尤其是佛法與佛學的繼往開來課題探討所構想出來的，思考如何建立現代化的佛教語言，來重新詮釋與建構佛法涉及如此多門的無量教義，以及思考如何通過與其他各大思想傳統的對談與交流，而在日益民主自由化、多元開放化的現代人類社會，創造地發展具有現代化意調的佛教的形上學、心性論、心理學、倫理觀、修行法、教育論、學術研究、經濟論、藝術論、文化論、歷史論乃至精神醫學與精神治療等[29]。

在這樣的思考下，傅偉勳建構了「一心開多門」模式[30]。所謂「多門」，他建構了「大乘二十門模式」，將無量無邊的大乘佛法與卷帙浩繁的大乘經論，重新地分門別類，予以現代式的整理安排，表現出佛教的教義多門性與辯證開放性。二十門的內容如下：不二門（真空門、中道門、真如門）、二諦門（般若門、慧智門）、實相門（妙有門）、緣起門（性起門）、涅槃門（解脫門）、

心性門（真心門、佛性門）、迷悟門（實存門）、心識門（妄心門、八識門）、業報門（輪迴門）、教化門（法施門、方便門、教育門）、應病門（治療門）、時機門、禪定門（修證門）、戒律門（道德門）、教團門（僧伽門、社會門）、生計門（財施門、經濟門）、五明門（學術門）、藝術門（審美門）、文化門、教判門（評價門）等[31]。

二十門的提出，主要還是在於解決佛教現代化的課題，希望經由世俗諦層次的各門檢討之後，再回到屬於勝義諦層次的各門義理中，重新思考其內在的現代意義與具體蘊涵，不僅化解了勝義諦與世俗諦等二元分化的問題，且重新思考佛教的中道原型（理論層面）與博愛精神（實踐層面），藉以解決佛教現代化等圈內問題，以及佛法與世法之間的種種圈外問題[32]。

三、從終極真實到終極目標

「從終極關懷到終極真實」主要從人類理性的智慧層面處，去處理人類生命解脫問題或宗教拯救問題，傅偉勳稱之為「生命的學問」[33]。這種生命的學問，是以學問的途徑來探索生命的終極意義，建立了超世俗的高度精神性或宗教性所以形成的原本根據或理據，名之為「終極真實」，但是這一套學問不只是為了學問，其終極關懷還是在於成就生命，經由轉迷開悟的理性覺醒，展現出人類自身的生死智慧，以高度的精神力量勘破生死問題。故探索生命終極意義的「終極真實」，經由生命的自我發現與肯定，必須隨之定立了「終極目標」。

「從終極真實到終極目標」即是「生命的學問」具體的實踐，任何意義的探索，最後必然指向於「終極真實」，以無比存在的勇氣肯定生命的終極意義，進而化成生命應對生死的「終極目標」。傅偉勳的這種說法是根據第三維也納心理分析學派傅朗克的「意義治療學」而來，傅朗克將人的生命存在分成三大層面，即身體活動層面、心理活動層面、意義探索層面等，傅偉勳則擴充為生命存在的十大層面，即身體活動層面、心理活動層面、政治社會層面、歷史文化層面、知性探索層面、美感經驗層面、人倫道德層面、實存主體層面、終極關懷層面、終極真實層面等[34]。傅偉勳依據東方文明的特色強調人類意義探索的層面，標舉生命對種種價值或意義的探索、取向與抉擇。

「終極真實」是一種超世俗經驗的價值意義層次，前一節雖然企圖經由「創造的詮釋學」方法論來作學術性格的釐清，作出了價值取向的高低判準，這種判準雖然比較偏重於哲學的純知性層面，卻同時也指向於生命本位的生死智慧，尤其希望在性命交關的極限境況中有著超克的精神力量。這就不是知識的學術問題，而是個體安身立命與涅槃解脫的「終極目標」。

傅偉勳曾謂「看破生死念頭方是盡性至命之學」[35]，「看破」不是知識的問題，而是生命的問題，導出了道德實踐與涵養工夫。佛教的「終極目標」也可以從生死的看破處來定立，即回到根本佛教[36]四聖諦的基本體驗上來說。傅偉勳指出四聖諦是佛教最勝理法與終極目標，也是整個大、小乘各宗教義的起點或基點[37]，一直是佛教自始至終「生死大事」的首要課題，完全依靠個體的生死體驗、內省工夫、智慧洞見、心性涵養等純內在的精神本能，去如實觀察包括生死現象在內的世間一切，建構出生命的解脫之道[38]。

傅偉勳認為「終極真實」的哲學進路是同時為了徹底解決生死的實存現象，同時指攝了「終極目標」，體驗了「生死即涅槃」的悟境。根本佛教的四聖諦即是一種生命解脫的進路，是具體的生命體驗與修行工夫，原先不必太多的詮釋義理，但是多層的詮釋義理也有助於解脫境界的實悟實證。傅偉勳早就用其「整全的多層遠近觀」來討論佛教四聖諦的內在問題。

指出四聖諦的第一諦「一切皆苦」代表佛教對於內在問題的本質所具有的基本了解。在佛教「苦」字的內容有二苦、三苦、四苦、八苦乃至百十苦等說。傅偉勳認為第一諦苦諦只提出了內在問題的表面結構，第二諦集諦的緣起說（十二因緣論）才挖掘到其深層結構，發現了「一切皆苦」

的表面問題原是「根本無明」的深層問題。第一諦提出了人的內在問題，第二諦進行問題的哲理分析，第三諦滅諦則提供了問題的解決，即是涅槃或貪嗔癡三毒的消除，第四諦道諦進一步提出解決問題的具體方案，即三學與八正道等[39]。

由上一段可以得知，傅偉勳認為四聖諦只是佛陀面對生死問題所建構而成的解脫之道，重點不在哲理層次的分析，而在於生命的真正實踐與完成。傅偉勳引用了日本學者水野弘元，以醫生治病四訣來比喻四聖諦，即苦諦（病況）：苦惱而無有自覺的現實世界；集諦（病因）：現實世界的原因理由；滅諦（健康）：具有自覺的理想世界；道諦（療法）：理想世界的原因理由[40]。四聖諦是一套面對生命病情的精神解脫之道，也可以說是意義治療工夫，以個體的自覺來徹底解決一切人的內在問題。這種精神治療的重點，在於生命的自我實踐，進而形成了對付生死的超越智慧。

雖然後代大小乘各宗各派佛教對四聖諦有了種種不同的理解與詮釋，傅偉勳從「當謂」的層次，主張必須採用大乘與小乘之間的中道，或者說重點擺在超越大小乘各宗對立的心性體念本位之上，直接回到佛陀體悟四諦的主體性一心之轉上。如果沒有這「一心之轉」，也就無所謂佛法，更遑論所謂永恆的理法，連大小乘佛教義理也可以統統不要[41]。傅偉勳又從「必謂」或「創謂」的層次，要我們現代佛教徒帶著「成見」，重新提出佛教產生的問題意識，重新創造地詮釋四聖諦對於我們現代人的切身意義[42]。傅偉勳的所謂「成見」一詞，不是一般用法，而是指有創造性的共識，形成了人們共同的終極目標，來建立人間淨土。

可見傅偉勳不只主張理論與實踐的結合，甚至重點還是擺在目標的實踐上，要求放棄學理上非彼即此、你死我活的無謂對立，要求認真探討如何貫徹修證一如的菩薩道精神，而在每時每刻的實踐工夫當中體認佛性現前、佛法實現的具體意義[43]。從這樣的立場，傅偉勳對中國大乘佛學有特別的喜好，強調「心迷則生死輪迴，心悟則涅槃解脫」，能夠真正的體會與實踐生命的一心之轉[44]。

傅偉勳認為真正大乘佛教的主流，應推天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗等四宗，尤以天台宗、華嚴宗、禪宗等三家為最[45]。傅偉勳企圖從《大乘起信論》中「轉迷開悟」的實踐工夫，來統合了天台宗、華嚴宗、禪宗等，認為三宗雖然各有其不同的詮釋理路，但是從「當謂」的層次來說，其共通的源頭與根基是在不二法門，以本來一心來面對一切世界，化掉了由分別心所妄立的一切二元對立。這種不二法門，歸向於一切諸法真正平等無二之旨，是大乘佛學的共法，華嚴宗的性起論，天台宗的性具論，禪宗的頓悟禪教，都可以說是此不二法門的大乘共法施設而成的個別方便說法[46]。

從傅偉勳的研究成果來看，他似乎對禪宗特別偏好，專門標舉禪宗的實踐精神，列出禪宗（禪道）的十大特徵，即弔詭性、妙有性、大地性、自然性、人間性、平常性、主體性、當下性、機用性、審美性等[47]，充分地發揮禪宗證悟涅槃的終極目標，認為中國禪的真髓是佛心佛性的絕對肯定與大澈大悟[48]。禪宗是最強調生命的自我覺醒，從一切繫縛中解脫出來，得到完全自主的無礙性與自在性，能對於一切形相構成絕對的能動性（因無相無形故），能予自主自律，無礙自在動用形相，因此「一斷一切斷」，而又「一成一切成」[49]。

傅偉勳對禪宗的喜好，一方面來自於哲理的反省，肯定六祖慧能是一個創造的詮釋學家，經其獨創性的詮釋，建立了「明心見性」的頓悟禪教[50]。另一方面來自於對悟道實踐的肯定，認為見性悟道與修行實踐是一體的兩面，只顧修行實踐而無見性悟道是盲目的，只有見性悟道而缺修行實踐是空泛的，即所謂見性悟道，所謂禪悟智慧，必須有待修行實踐的證悟與完成[51]。

四、從終極目標到終極承諾

「終極承諾」是傅偉勳創造的名詞，有別於沙特等人所倡導的「實存的承諾」（*existential commitment*）。實存的承諾基於個人實存的自由抉擇，不必涉及宗教信仰或信念，也不必假定有所謂「終極目標」，而為此目標獻出自己的整個生命與人生。「終極承諾」則必須關涉每一宗教實存的根本價值取向，心性的向上轉移，以及人格的徹底改變，俾使人的生死有其宗教依歸[52]。

「終極承諾」也是緊接著「終極目標」而來，進而形成了「終極獻身」（*ultimate devotion*），由承諾而獻身於此一目標的宗教願望，徹底改變了自己的生死態度與生活方式，這也就是一般人所謂的「新生的轉機」或「人生的轉捩點」[53]。「終極承諾」即是成佛成道的完成，依菩薩道的精神，生起大慈悲心。在這樣的認知下，傅偉勳對淨土宗是持相當肯定的態度，認為阿彌陀佛的四十八種大願正是菩薩成道的終極承諾與終極獻身。

淨土的往生思想與實踐，不是單單解脫自我生存的困頓，自了於快樂安詳的享福，而是要立大心、發大願，將來與佛陀同樣地救度眾生，發願以今世的成就，從事眾生的救濟工作，不僅個人解脫，也促成眾生都能解脫[54]。傅偉勳肯定了淨土宗是一種由信生願、由願導行、以願代解的簡易修行佛法，雖然代表了他力解脫法門[55]，在中國的發展中卻也逐漸地揚棄客體意謂的淨土觀念，結合了禪宗自力解脫的修行法門，形成了具有中國特色的「淨土禪」[56]。

傅偉勳認為淨土宗是一種應機的法門，其說法教法的時代正好應合了接受教法的對象，彼此因緣成熟，遂能契合機根來對機說法，形成了易行道的他力淨土門[57]。傅偉勳重視淨土宗主要就在於強調佛教的應機功能，必須勇於面對佛法與世法之間的現實問題，思考佛教現代轉化的問題，重新面對新的時代與眾生，進行新的契機對應，在現代化的激烈挑戰下，有著新的自我調節、自我充實與自我創造。

面對這種現代化的重建課題，傅偉勳深入地思考佛教戒律問題，有不少相關的著作，如〈從勝義諦到世俗諦－佛教倫理現代化重建課題試論〉[58]、〈大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒－中日佛教戒律觀的評較考察〉[59]、〈突破傳統佛教，開展現代佛法〉[60]等文，企圖重建佛教現代化的倫理觀，建議傳統以來的大小乘戒律必須擴充而為合乎新時代要求的佛教倫理，以便適予應付日益多元化、世俗化的現代社會種種道德問題，諸如佛法與世法的微妙關係、政治參與、死刑、世界和平運動、女權運動等世俗諦層次的具體問題[61]。

傅偉勳的這種想法是極為大膽與前衛的，但非一時的偶然意見，他進而創造了一套具有五對倫理學名詞的詮釋模型，即第一、僧伽本位的微模倫理對社會本位的巨模倫理。第二、具體人格的慈愛倫理對抽象人格的公正倫理。第三、動機本位的菩薩倫理對結果主義的功利倫理。第四、修行本位的戒律倫理對規則本位的職責倫理。第五、無漏圓善的成佛倫理對最低限度的守法倫理[62]。這五套詮釋模式反映了傅偉勳對佛教深切的關愛之情，真切地想要重建具有新時代意義的二諦中道倫理觀，經由理論與實踐的配合，不僅保留了佛教勝義諦的超越真理，也能發揮了佛教在世俗諦層次的倫理威力。

傅偉勳更大膽地探觸佛教戒律的問題，這是佛教內部自我調適的問題，而他以學者的身分去反省戒律的問題，難免會引起一些反彈。但正因為以身外者的立場，反而能針對問題進行深刻的反思，提出了戒律四大層次的主張，即最勝義諦層次、純勝義諦層次、勝義戒律落實於世俗諦層次、純世俗諦層次等[63]。經由這四大層次的分析，他勇於挑戰傳統戒律的一成不改與墨守成規，尤其是某些威權的觀念如「僧尊俗卑」等，提出了「僧俗一貫」的新觀念[64]。這是傅偉勳突破傳統佛教局限性的一貫主張，認同了太虛大師所倡導的人間佛教，進而強調要與人間日常生活結合的入世佛教、城市佛教與居士佛教[65]。

傅偉勳也敢去碰觸宗教組織的問題，他認為教團的形成是人情之常，但是一旦變成了組織化、制度化宗教，立即就有戒律鬆弛、內部腐化、權益鬥爭、與世俗政權勾結或無謂干預世俗政治等的危險危機[66]。這種危機原本就存在了，就佛教來說，早就有教團圈內問題與圈外問題。圈內問題有：特定佛教寺院與信徒之間的合作問題、大小佛教教團之間的分工合作問題、整個佛教教團理論與實踐雙重的現代化充實問題等。圈外問題有：佛教教團與其他各種宗教教團之間的溝通交流，以及佛法與世法之間的關連、調節與衝突等問題[67]。

佛教在現代化的過程中還有很多問題，比如佛教的社會慈善策略、佛教文化的調適、佛教藝術的創新、佛教學術的開展等問題。傅偉勳比較關心的還是佛教學術開展的問題，認為佛教現代化的首要課題就是佛教思想的繼往開來，要隨著時代潮流與社會變遷進行現代化的創新、擴充與調節。他根據日本佛教學術研究的成果，提出了當代佛教研究的七大部門，即基層研究工作、經典譯注工作、專書專家專題研究、各期各宗教義研究、歷史研究、比較研究、佛教思想的繼往開來等[68]。傅偉勳認為這種學術的開展，是佛教圈內應該承諾起的歷史責任，也是學者應該勇於獻身的路。

另外在〈生命的學問與學問的生命〉一文中，傅偉勳提出了佛法與佛學現代發展的十項重要課題，即佛教啟蒙教育課題、佛法與佛學雙重發展的內外資源課題、具有佛法基礎的現代（臨終）精神醫學課題、現代佛學與科際整合的銜接課題、佛教詮釋學等方法論課題、佛教人物類型探討課題、佛教與其他宗教的對談交流課題、佛學與西方哲學的對談交流課題、現代佛教美學建立課題、傳統佛教倫理的現代化重建課題等[69]。以上十個課題正是他一生所關心的課題，稱之為「學問的生命」，是其安身立命的真實生命源頭，以哲學、宗教學等學問探討為其終身的工作目標[70]。

值得一提的是傅偉勳對佛教與臨終精神醫學的探討，帶起了台灣生死學研究的風潮。傅偉勳透過對大乘佛學的研究，提出了「心性本位的現代生死學」，主張應該早日培養具有日常實踐意義的生死智慧，藉以建立實存的本然性態度，不必等到罹患絕症或已到臨終階段才慌慌張張，臨時想要抱佛闕而得不到安身立命之處[71]。傅偉勳想要根據佛教二諦中道的大乘生死學，去建立佛教有關臨終關懷的「生命的學問」，展現佛教生死學與生死智慧的新時代精神威力[72]。

很遺憾的是，傅偉勳不能多活幾年，來建立佛教的臨終關懷學，其實在佛教的經典裏，記載了不少佛教的臨終關懷的文獻資料，比如在《大般涅槃經》、《遊行經》等佛陀臨終時的狀況，並且由此發展出佛教臨終科儀與關懷儀式，這方面的資料很多，如《無常經》所附《臨終方訣》、《飭終津梁》、《善導大師臨終正念文》等，有一套處理生死的方法，幫助人們克服生死的際遇，達到「無生死的風光」境界[73]。此一研究領域的開拓只好期待後人來繼承與發揚。

五、結 論

傅偉勳對佛教的感情，來自於其多年來生命體驗與學問探索，形成了對人間淨土的終極關懷，希望能突破傳統大小乘佛教的局限性，創造出新世紀的佛法系統來。這樣的雄心壯志已非單純地做個佛教研究學者，實際上隱藏著強烈的與佛教共存亡的悲願，繼承了近代太虛大師所鼓吹的「人生佛教」與印順的「人間佛教」，深信佛法是「佛在人間」，是被眾生和佛與菩薩所共同創造的淨土，更應該共同的改造淨土中的惡劣環境，使它成為真正的淨土[74]。這種弘願也可算是傅偉勳的「終極承諾」罷，希望能透過畢生的努力，將超世俗的高度精神落實到世俗世間的日常生活中[75]。

傅偉勳這種人間淨土的堅持，來自於其「學問的生命」與「生命的學問」的自由辯證，進行多面向科際整合的理路探尋，保有著「從分析到綜合、從微觀到宏觀、從分歧到交流、從對立到對談」的開放性思維空間，對傳統的價值理念進行徹底的轉換[76]。由此面對著現代種種生存的問題，企圖重建佛教內在智慧，以勇猛精進的菩薩行來面對各種現代文化的挑戰[77]。傅偉勳的這種現代人

間淨土的建構藍圖，絕非草率性的現代比附，也帶有著積極對治現代化的努力，企圖矯治現代文明的過失，從而締造自然與人性、個人與社會以及個人與個人之間相互依存而和諧融通的美好境界[78]。

傅偉勳還是有遺憾，他的這種人間淨土的架構，實際上只完成了一個宏觀的大體結構，尚有待精緻的細部規劃，好好經營其所提出來佛學與佛法現代發展的十大課題，以完成傳統佛教全盤性現代化的重建工作。傅偉勳希望在其晚年能專以寫作為餘生天命，開出了一系列的著述計劃，他以肯定的口氣說一定會完成，但要三個條件配合，第一、最好活到八十歲，至少需要二十年的氣命。第二、必須保持身心健康。第三、儘早自美國學府退休，回歸故土臺灣，全心全意只用中文寫作[79]。第三個條件牽涉到經濟來源的問題原本是最難解決的，卻獲得佛光大學的全力支援，可是第一、第二條件卻無法實現，或許傅偉勳告別人間時依舊問心無愧，只是死亡仍是人間最大的遺憾。

[1]) 傅偉勳，〈生死智慧與解脫之道〉（《批判的繼承與創造的發展》，東大圖書公司，1986），頁 194。

[2]) 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾—大乘佛教的真諦新探〉（《當代》11 期，1987 年 3 月），頁 16~26。

[3]) 同註 2，頁 17。

[4]) 十項要素，還包含開創人格、基本聖典、解脫進路、世界觀、人生觀、精神共同體等，見於傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》（正中書局，1993），頁 103~104。

[5]) 同註 4，頁 106。

[6]) 同註 4，頁 146。

[7]) 傅偉勳，〈中國大乘佛學繼承課題的我見〉（《從創造詮釋學到大乘佛學》，東大圖書公司，1990），頁 141。

[8]) K. Sri Dhammanada，釋印海、張大卿合譯，《佛教徒信仰的是什麼》（慧炬出版社，1986），頁 42。

[9]) 同註 2，頁 20。

[10]) 同註 2，頁 21。

[11]) 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》（新文豐出版公司，1991），頁 86~89。

[12]) 傅偉勳，〈大乘各宗教相判釋的哲學考察〉（《從創造詮釋學到大乘佛學》），頁 168。

[13]) 同註 12，頁 187。

[14]) 同註 7，頁 122。

[15]) 「創造的詮釋學」（creative hermeneutics），傅偉勳最先在其英文論著中提出，1984 年在台大哲學系以「創造詮釋學」為題，作了專題演講，後以中文發表了一系列相關論文。

[16]) 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用—中國哲學方法論建構試論之一〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 9。

[17]) 同註 16，頁 10。

[18]) 傅偉勳，〈大乘起信論的義理新探〉（《從創造的詮釋學到大乘佛教》），頁 265—304。

- [19] 傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學〉（《佛教思想的現代探索》，東大圖書公司，1995），頁 51~92。
- [20] 傅偉勳，〈創造的詮釋學與思維方法論〉（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁 227。
- [21] 同註 16，頁 10。
- [22] 同註 19，頁 64。
- [23] 同註 20，頁 233。
- [24] 同註 20，頁 234。
- [25] 同註 19，頁 71。
- [26] 同註 19，頁 86。
- [27] 同註 20，頁 238。
- [28] 傅偉勳，〈大乘佛學的深層探討〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 148。
- [29] 同註 28，頁 156。
- [30] 同註 7，頁 149。
- [31] 傅偉勳，〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 386。
- [32] 傅偉勳，〈從勝義諦到世俗諦〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 308。
- [33] 傅偉勳，〈生命十大層面與價值取向模型〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 268。
- [34] 同註 33，頁 260~261。
- [35] 傅偉勳，〈生死智慧與宗教解脫〉（《批判的繼承與創造的發展》，東大圖書公司，1986），頁 191。
- [36] 「根本佛教」一詞是日本學者姊崎正治於一九一〇年首次使用，指謂釋迦牟尼佛在世的佛教。
- [37] 傅偉勳，〈四聖諦的多層義蘊與深層義理〉（《佛教思想的現代探索》），頁 196。
- [38] 同註 4，頁 153。
- [39] 傅偉勳，〈（禪）佛教、心理分析與實存分析〉（《從西方哲學到禪佛教》，東大圖書公司，1986），頁 373。
- [40] 同註 37，頁 198。
- [41] 同註 37，頁 213。
- [42] 同註 37，頁 214。
- [43] 傅偉勳，〈緣起思想的義理開展與現代意義〉（《佛教思想的現代探索》），頁 116。
- [44] 同註 28，頁 143。
- [45] 同註 7，頁 122。
- [46] 同註 18，頁 299。
- [47] 傅偉勳，〈禪道與東方文化〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 245。
- [48] 傅偉勳，〈胡適、鈴木大拙與禪宗真髓〉（《從西方哲學到禪佛教》），頁 338。
- [49] 傅偉勳，〈日本臨濟禪的現代發展—久松真一〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 446。
- [50] 傅偉勳，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 213。

- [51] 傅偉勳，〈虛雲和尚的禪悟智慧與宗教實踐〉（《佛教思想的現代探索》），頁 164。
- [52] 同註 2，頁 24。
- [53] 同註 4，頁 107。
- [54] 鄭志明，〈試說無量壽經四十八別願的宗教精神〉（《中國意識與宗教》，學生書局，1993），頁 33。
- [55] 同註 7，頁 159。
- [56] 同註 37，頁 214。
- [57] 同註 31，頁 412。
- [58] 同註 32，頁 305~323。
- [59] 傅偉勳，〈大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒〉（《佛教思想的現代探索》），頁 121~159。
- [60] 傅偉勳，〈突破傳統佛教，開展現代禪法〉（《佛教思想的現代探索》），頁 219~232。
- [61] 同註 32，頁 307。
- [62] 同註 32，頁 307~308。
- [63] 同註 59，頁 154。
- [64] 同註 59，頁 158。
- [65] 同註 60，頁 227。
- [66] 同註 4，頁 111。
- [67] 同註 31，頁 418。
- [68] 傅偉勳，〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉（《從創造的詮釋學到大乘佛學》），頁 325。
- [69] 傅偉勳，〈生命的學問與學問的生命〉（《佛教思想的現代探索》），頁 1~23。
- [70] 傅偉勳，〈「學問的生命」開端〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 17。
- [71] 傅偉勳，〈現代生死學建立課題〉（《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》），頁 236。
- [72] 同註 60，頁 227。
- [73] 盛永宗興，郭敏俊譯，《無生死之道》（東大圖書公司，1996），頁 113。
- [74] 楊惠南，〈佛在人間—印順導師之「人間佛教」的分析〉（《1990 佛光山國際佛教學術會議論文集》，佛光出版社，1992），頁 93。
- [75] 傅偉勳，〈從臨終精神醫學到現代生死學〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 330。
- [76] 傅偉勳，〈辯證開放的科際整合理路〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 337。
- [77] 許明銀，〈佛教、現代佛教與現代佛學〉（同註 74），頁 278。
- [78] 周慶華，〈順應現代化／對治現代化〉（《佛學新視野》，東大圖書公司，1997），頁 35。
- [79] 傅偉勳，〈結語—無有止境的學思歷程〉（《學問的生命與生命的學問》），頁 352。



法鼓山