

臺灣人間佛教的兩種淨土觀點

一以印順法師與李炳南居士為例

吳有能

香港浸會大學宗教及哲學系副教授

摘要

本文運用印順法師對淨土的詮釋為論文切入點，展示法師對淨土的反省；同時以李炳南居士為例，申述淨土宗的不同立場，並進而反省爭議所涉及的意義。就結構言，本文在導言之後，將在第二節略述印順法師及其研究淨土的文獻，並簡述其對淨土一觀念的理解，第三節，說明印順法師對淨土的批評，第四節，分析印順法師立論的基礎，第五節，以李炳南居士為例，呈現淨土宗的相關理論與可能回應，第六節，總結本文討論，檢別兩人同異，並反省他們所反映的信願進路與知識進路等臺灣佛教思想史上的意義。

關鍵詞：

印順法師、李炳南、人間佛教、淨土、自力與他力



Two Conceptions of Pure Land in Taiwan's This-Worldly Buddhism

William Yau-nang Ng

Associate Professor,
Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist
University

Abstract

This article examines critically Yin Shun's criticisms on Pure Land beliefs and practices. The theoretical bases of his criticism are examined and the different understanding and possible responses from the Pure Land practitioners as exemplified by Li Bingnan are provided. The differences and similarities of the two masters are explained and reflected against the historical background of the development of Buddhism in Taiwan

Keywords:

Yin Shun, Li Bingnan, This-worldly Buddhism (Humanistic Buddhism), Pure Land, self-power and other-power



一、導言

儘管東亞佛教多姿多采，宗派林立，但是近世以下，淨土宗還是最普及的重要宗派之一，陳榮捷教授甚至認為華人佛教在最近數百年中已窄化為淨土宗而已，可見淨土教勢之盛。¹而臺灣佛教雖非孤峰獨秀，但亦山巒有主，故而長期關注臺灣佛教的闢正宗先生也認為：「事實上，淨土宗可以說是目前臺灣佛教社會的主流。」²而陳兵與鄧子美教授在介紹現代中國佛教的專書中，特別提到「無論在大陸或港臺，二十世紀以淨土為歸的信仰都屬主流。」³筆者認為這些意見或許片面跨大了淨土的教勢，因為禪宗，或禪淨合流的宗派基本上仍然勢力龐大，譬如佛光山、法鼓山、慈濟、中臺禪院等重要臺灣佛教重鎮皆是；⁴但是民眾對部分淨土信仰的實踐，仍然非常普及，⁵就此而言，淨土信仰在臺灣的教勢，還是

* 本文寫作前後歷經兩年，期間承蒙國立清華大學中文系李玉珍教授與李炳南居士紀念文教基金會林淑珍與張宜臻小姐提供大量資料，國立臺北大學陳俊強教授代查資料；臺南妙心寺住持傳道法師、雪心文教基金會鄭勝陽董事長等提供寶貴意見，又林振惠伉儷提供李炳南居士著作，並盛情接待，香港浸會大學宗教及哲學系黃平與吳湛雄同學幫忙影印資料及校對，特此致謝。

1 Chan Wing-tsit, *Religion Trends in Modern China*, N.Y.: Octagon Books, 1969, p.62.

2 闢正宗，《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書公司，1999年，頁227。

3 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003年，頁376。

4 有關這四大教團的簡單介紹，可以參考江燦騰，《臺灣當代佛教》，臺北：南天出版社，1997年，特別是頁8-47。英文方面有關佛光與慈濟教團的簡要介紹，可參考，Andre Laliberte, *The Politics of Buddhist Organization in Taiwan 1989-2003*, London & N.P. Routledge Curzon, 2004, pp. 66-85 and pp. 86-105. 此書雖然以臺灣佛教團體的政治態度與行為為研究主題，但在背景的部分，對各重要教團仍有非常簡明有要的介紹。See also Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 178-218.

5 譬如臺灣高雄縣鳳山佛教蓮社住持釋慧嚴教授就提到：「在臺灣，只要自認為是佛教徒，不論是顯密，宗派為何？平常見面總是以阿彌陀佛作問候語，往生時也以唸阿彌陀佛來助念，像似大家都是阿彌陀佛的信徒。」參氏著，《從人

舉足輕重，不能忽視。

其實，從明鄭到日本殖民時期，在臺灣信仰的地圖上，是以混雜型態的民間信仰最為普及，其中觀音、媽祖信仰都十分流行，但淨土與禪宗也都相當普遍；⁶二次大戰後，日本人迅速撤離臺灣，而中國佛教則再度傳入，特別是在一九四九年，大陸易手後，大批中國僧人來臺，讓漢傳佛教在臺灣得以再度發展；雖然當時臺灣仍然以民間佛教最為普遍，但淨土宗很快就得到很大的發展，成為臺灣最重要的佛教宗派之一。這是由於戰後餘生、民生困苦，而西方極樂的信仰，最能滿足民眾離苦得樂、了脫生死的願望，而淨土提倡的念佛法門，容易普及，故而很快就得到民眾的信奉與支持；再加上李炳南居士（1890-1986）等奮力佈教之餘，又致力社會慈善救濟活動，特別是李居士與眾弟子，如于凌波（1927-2005）、朱斐居士等，贈醫施藥，救貧育幼，在貧困的五、六十年代，幫助了許多民眾，也樹立了佛弟子的正面形象。⁷後來，通過周宣德居士等努力，淨土在大專院校更得到長足的發展，所以一時淨土教勢大盛，信眾極多。

間性看淨土思想》，高雄：春暉出版社，2000年，頁1。誠然，部分淨土的信仰與實踐已經非常普及，但淨土宗的教理，卻未必普及。

⁶ 明鄭到日本殖民時代的臺灣佛教概況，自然不能一言蔽之，請參考江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001年；至於簡單的介紹，可以參考關正宗，《重讀臺灣佛教正編》，臺北：大千出版社，2004年，頁21-34。張曼濤著，〈臺灣の佛教〉，收入中村元等監修・編集，余萬居翻譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版事業有限公司，1984年，中冊，頁1023-1092。這書原是《アジア仏教史：中国篇IV》，而原書名為《東アジア諸地域の仏教：漢字文化圏の国》，東京：佼成出版社，1980年，有關明鄭到日本時期的介紹，請參看該書頁129-164。For a brief introduction in English, see Shih Heng-Ching, "Buddhist spirituality in modern Taiwan", in Takeuchi Yoshinori ed. *Buddhist Spirituality: Later China, Korea, Japan and the Modern World*, N.Y.: The Crossroad Publishing Company, 1999), pp. 417-434, esp. pp. 417-420.

⁷ 有關李炳南居士早年在臺中與眾弟子朱斐、于凌波等的弘法與慈濟工作，參考于凌波，《曲折迂迴菩提路——于凌波七十自述》，臺北：慧炬出版社，1997年，特別是頁400-446。

另一方面，自從太虛大師（1889-1947）提倡人生佛教以來，⁸經過印順法師（1906-2005）轉為人間佛教，在臺灣就更影響深遠；而現代華人地區的佛教，多重視人間淨土的建立，特別是臺灣地區，更成為僧團佛教的主流理想；⁹譬如法鼓山聖嚴法師（1930-）的口號就是「提升人的品質，建設人間淨土」，星雲大師（1927-）提倡人間佛教，¹⁰至於慈濟功德會的證嚴法師（1938-），¹¹與印順法師有其特別的師徒緣分，所以主要發揮無緣大慈，同體大悲的

⁸ 太虛大師終生提倡人生佛教，早在一九二八年四月二十一日，即依據人生佛教的理念而倡導改革運動，到了一九三八年二月八日就提出「即人成佛」的理念。參印順法師，《太虛大師大師年譜》，臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版，頁254及頁426。有關太虛大師的研究頗多，近年出版的專書有郭朋，《太虛思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1997年；李明友，《太虛及其人間佛教》，杭州：浙江人民出版社，2000；羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》，成都：巴蜀書社，2003年10月。See Chan Wing-tsit, *Religion Trends in Modern China*, N.Y.: Octagon Books, 1969, pp. 118-126. Holmes Welch, *The Buddhist Revival of China*, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, pp. 51-71. A very brief English introduction can be found in Donald Lopez ed., *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened* London: Penguin Books, 2002, pp. 85-90.

⁹ See Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). Chandler 對星雲大師及佛光山有非詳細之研究，這是迄今為止最有反省性之研究成果。而 Chandler 也有提及太虛到印順的發展，可供參考。然而，Chandler 繞過法鼓山僧眾的信願，而從世俗的思維進行理解，很多時候解釋都不免偏頗，甚至毫不相應。

¹⁰ 參照陳兵，〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉，見《普門學報》，第一期。滿義法師，《星雲模式的人間佛教》，臺北：天下遠見，2005年，特別是頁3-20。符芝瑛，《傳燈：星雲大師傳》，臺北：天下文化，1995年，頁163-177。符芝瑛，《雲水日月：星雲大師傳》，臺北：天下文化，2006年。特別列出符氏新著，乃是因為這並非舊書新版，而是一新作。

¹¹ 有關證嚴法師的介紹，最為普及的是陳慧劍，《證嚴法師的慈濟世界——花蓮慈濟功德會的緣起與成長其次》，臺北：佛教慈濟文化志業中心，1997年；近年旅美華裔作家雲葦也有一生平傳記，此書有黃芳田等中譯，《千手佛心：證嚴法師》，臺南：大千文化出版事業公司，1995年。英文原著為 Yu-ing Ching, *Master of Love and Mercy: Cheng Ye*, CA: Blue Dolphin Publishing Company, 1995. 更新的是潘煌，《證嚴法師：琉璃同心圓》，臺北：天下遠見，2004年，這兩本書都以淺近語言，以及文學性筆調，勾勒上人的生平與事業，基本上屬於信眾讀物，學術嚴謹度不足。介紹上人與慈濟最新的專書是趙賢明，《臺灣最美的人——證嚴法師與慈濟人》，臺北：印刻出版有限公司，2006年，本書重點在慈濟工作，資料比較詳細。For a brief introduction to Cheng Yen, see David W. Chappell ed., *Buddhist Peacework: Creating Cultures of Peace*, Boston: Wisdom Publications, 1999, pp. 47-52.

觀念；與重視思解不同，她強調行入，重點則放在醫療與慈善救濟兩大方面，實質上就是努力將人間化為淨土；至於本來就是印順法師直接傳承的道場，就更不例外了。所以皮特門(Don Pittman)教授認為印順法師、星雲大師、聖嚴法師、證嚴法師都是太虛的傳承。¹²其實本來在人間取向上，從太虛至印順兩位大師，方向是一致的；但印順法師在臺灣弘法多年，在臺灣的影響深遠，因此要明白臺灣佛教，又不能不了解印順法師。

李炳南居士雖然也吸收太虛大師的人生佛教理想，但是與印順法師這一支的傳承，頗有不同；特別是倡導人間淨土的各大教團的淨土理念，實際上與淨土宗行者如李炳南等的詮釋與實踐存在著相當差異，所以不宜將臺灣重大教團重視人間淨土的情況，直接視為淨土宗的教勢大張。因為這不但過度簡化事實，更不能彰顯人間淨土的淨土，與淨土宗本身所提倡的淨土之間的同異所在。

既然印順法師是臺灣地區佛教思想的權威，而李炳南居士又是中興臺灣淨土的巨人，兩人在臺灣佛教的地位有如泰山北斗，所以要理解臺灣佛教，不能不理解印順法師啟發的人間淨土觀，也不能不理解李炳南一脈的淨土信仰，雖然部份學人已經注意到印順法師對淨土的詮釋，¹³但是他們多從印順法師這一面處理問

¹² See Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, esp. pp. 255-298.

¹³ Charles Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, esp. pp. 126-131. See also Charles B. Jones, "Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism", in Steven Heine and Charles S. Prebish ed. *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, N.Y.: OUP, 2003, pp. 125-142. 鍾斯的論文範圍從太虛大師、印順法師以下到慈濟都有處理，也提及淨土宗的印光大師與李炳南居士的觀點，但是並無評論印順法師與李炳南居士等的差異。

江燦騰於《當代》發表〈臺灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，印順

題，甚至專門申述印順法師的觀點，¹⁴而鮮少兼顧從淨土宗這一邊審視爭議，¹⁵所以似乎仍未有相對周延的論點。本文運用印順法師對淨土的詮釋為論文切入點，展示法師對淨土的批評；同時特別以李炳南居士為例，申述淨土宗的不同立場，並進而反省爭議所涉及的意義。就結構言，本文在導言之後，將在第二節略述印順法師及其研究淨土的文獻，並簡述其對淨土一觀念的理解，第三節，說明印順法師對淨土的批評，第四節，分析印順法師立論的基礎，第五節，以李炳南居士為例，呈現淨土宗的相關理論與可能回應，第六節，反省其涉及的社會文化意義作結。

二、印順法師及其淨土研究

（一）印順法師及其有關淨土的文獻

印順法師是當代華人佛教界最傑出的學僧之一，自然無須太多介紹。¹⁶有人稱之為宋代以來最重要的僧人，¹⁷一九九八年加州

法師馬上發表〈冰雪中撒種的癡漢〉回應，而臺中王炯如居士等也聯名發表〈為李炳南居士辯白〉一文，為他們的師尊辯誣，現在三篇論文都收入江燦騰，〈人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究〉，臺北：稻鄉出版社，1989年，頁碼分別是頁187-220；221-225；227-228。江文及其他兩文後來又再收入江氏新著，〈中國近代佛教思想的爭辯與發展〉，臺北：南天出版社，1998年，頁619-657。江教授認為印順法師與印光反映緣起性空與圓覺的差異。另外相關的討論，還可以參考釋昭慧法師，〈印順法師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，收入釋昭慧法師、江燦騰編著，〈世紀新聲：當代臺灣佛教的入世與出世之爭〉，臺北：法界出版社，2002年，頁247-282。

¹⁴ Po-Yao Tien, *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-Shun*, PhD. Dissertation: California Institute of Integral Studies, 1995, pp. 235-254.

¹⁵ 就筆者所知，唯一嘗試從淨土立場全面反駁印順的專著是釋修禪的碩士論文，參氏著，〈臺灣淨土六十年〉，臺中：圓淨出版社，2003年。這本書的焦點不在印順，而是以介紹臺灣淨土宗重要代表人物，來呈現淨土宗在臺灣的發展史，所以沒有呈現李炳南與印順在淨土教義方面的差異。但在淨土法門的發展的章節中，也用了十頁簡介並檢討印順的意見，參照該書頁25-36。

¹⁶ 有關他的生平，可以參考釋昭慧法師，〈人間佛教的播種者〉，臺北：東大

大學黎偉倫教授譽之為「現存世上最重要的中國佛學專家」。¹⁸中國佛教史專家藍吉富教授說：「近四十年來，印順法師是在佛學思想上對臺、港等地華人佛教徒影響最深的出家人。他的著作是臺、港等地華人佛教徒在信仰方向上最重要的指引。」¹⁹所以藍教授認為二次大戰後的臺灣佛教其實是「印順法師時代的佛教思想」，²⁰藍吉富的論點，確實點出印順法師在臺灣的龐大影響力，但是若求全責備，則似乎未能充分重視印順法師以外的高僧大德，故而未免有以偏概全之嫌；然而，大約在最近十年，有關印順法師佛學的研究已經不少，而學術研討會，更是經常舉行，²¹論者甚至宣稱創立了「印順學」。²²印順法師本人雖非淨土宗，但是因為他在當

圖書公司，1997年，又參照潘煌，《看見佛陀在人間——印順法師傳》，臺北：天下文化，2002年。兩書基本上都是重述印順法師的立場，前者如實反映印順法師自身的意見，但後者則更加上對其他教團批評，其中意見，實見仁見智，爭議難免。

¹⁷ Po-Yao Tien, *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-Shun*, p. 4.

¹⁸ Whalen Lai, "Introduction," in Yin Shun. Trans. Wing H. Yeung, *The Way to Buddhahood*, Massachusetts: Wisdom Publications, 1998, p. xv.

¹⁹ 參藍吉富，〈臺灣版出版緣起〉，該文收入郭朋，《印順法師佛學思想研究》，臺北：正聞出版社，1992年，頁1。

²⁰ 藍吉富說：「印老在臺灣的寫作與弘法時間大約四十年。這四十年的臺灣佛學界，其發展狀況就像臺灣的經濟發展一樣，從「未開發」水準進而成為「已開發」水準。而促使臺灣的佛學研究水準提昇到目前這一層次的，固然是很多人的共同成績，但是，無疑的，印老的研究業績當是最卓越的。而印老對佛學界人士的啟發、影響與導引，不論在質在量，也都是無人堪與比擬的。換句話說，光復後到1994年印老停筆的這一段期間，如果臺灣佛教界沒有出現印老的著作，那麼這一段佛教思想史或佛教學術史是要黯然失色的。因此，我把這一段思想史期間，稱之為印順法師時代。」，見藍著，〈臺灣佛教思想史上的後印順法師學時代〉，收入氏著，《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003年），頁265-285。

²¹ 研究專書有：郭朋《印順法師佛學思想研究》、邱敏捷《印順法師的佛教思想》（臺北：法界出版社，2000年）、釋傳道《印順法師與人間佛教》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，2001年）等。至於研究論文則不可勝數，不能盡錄。會議方面，與印順法師思想相關的會議，大約有十場之多。有關印順的研究發展情況，簡明的可參釋昭慧法師，〈印順法師學已在成形〉，《弘誓》第八十期，2006年4月。

²² 釋昭慧法師，〈印順法師學已在成形〉，《弘誓》第八十期，2006年4月，

代華人佛學界的崇高地位，一言一行，都容易引起注意，特別是他對淨土的批判性觀點，更引起不少爭議，值得進一步研究。

印順法師著作等身，全面處理，勢必超過本文範圍，但跟本文直接相關的是一九五一年冬，講於香港青山淨業叢林的《淨土新論》；但印順法師法師的淨土研究，還有〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈東方淨土發微〉、〈東山法門的念佛禪〉等，這些單篇著作後來跟〈宋譯楞伽與達摩禪〉放在一起，合成妙雲集下編的《淨土與禪》一書；另外比較相關的文獻還有一九六三年的〈往生淨土講記〉與一九八〇年《初期大乘佛教之起源與開展》等相關資料。只此就足見印順法師關心淨土的問題，前後起碼達三十年之久。

印順法師處理淨土的原因，自然是因為淨土本來就影響甚大，所以特別重視此一法門；不過，他在香港提出新論，並未引起反彈，倒是當他到了臺灣，引起極大爭議；印順法師在教義上雖然勝義紛披，這自然是學界所重視；但是其分析精闢深入，本來就不是普羅大眾所容易瞭解，未必會引起一般信眾的注意；但是《念佛淺說》與《淨土新論》的部分觀點是建立在對傳統的檢討之上，而臺灣正是傳統淨土非常普及的地區，印順法師這種批判性強烈的觀點，自然引起當地淨宗的非議，甚至曾經導致火焚《念佛淺說》的抗議事件。²³ 其實，以燒書的方式表示強烈的不滿，

頁 7。

²³ 參考楊白衣，〈妙雲集的內容與精神〉，見印順法師編，《法海微波》，頁 154。近年學界有關印順法師的專書，很多提及印順著作被焚毀的事情；不過，邱敏捷誤將被燒的〈念佛淺說〉誤為《淨土新論》，參邱著，《印順法師的佛教思想》，頁 4。筆者曾經於二〇〇六年五月二十日親自向印順法師門人某住持請教過這件事，開始時法師說親眼看到焚書事件，甚至十分肯定是李炳南居士燒的，但經我再追問下，卻發現其實法師只能肯定看到有人燒書，至於所謂李炳南居士在幕後指使燒書的事，則顯然是推測之詞。但他轉述印順法師的話，

在臺灣佛史上也有前例，所以印順法師的書被燒，其實並不是絕無僅有的個案，²⁴巧的是這兩次燒書事件據傳都與淨土行者有關。

不過，有關爭議的原因，印順法師本人不從教理上解釋，卻突顯私人恩怨，譬如擔任善導寺主持與出席日本佛學會議等與人結怨，²⁵但是本文認為不能忽視教義的分歧，因為印順法師的淨土新論具體而微的展現了其與傳統淨土宗的教義詮釋之爭，理應受

十分重要：「我聽說有人燒書，但沒有看到有人燒書。」顯然這問題涉及三方面，其一，到底有無燒書事件；其二，李炳南居士有沒有親自或指使他人燒書；其三，若有燒書，所燒的是否印順的著作。為了確定此事，除了印順法師傳人外，理應查看李炳南居士這方面的意見；筆者在江燦騰教授論文的註腳中，看到李居士門人紀潔芳教授的意見；她提到有軍人出身的信眾，曾經燒書。紀教授此話，是要為李炳南本人洗冤，但卻未能為李炳南門人撇清關係。筆者於二〇〇六年七月到臺灣收集研究資料，七月八日得晤隨侍李炳南居士近三十年侍者鄭勝陽先生，鄭先生表示若有燒書，當然是身為隨侍的他經手燒的，但他確定沒有燒過任何印順法師的著作，只有燒過扶乩、一貫道等書。筆者又曾於二〇〇六年五月參加臺灣某學術會議，並向發表人請教有沒有第一手資料，可以證明燒書事件；當時某教授正擔任這一場次的主持人，就義務代替發表人回答，大意是說兩位當事人都已經往生，應該為賢者諱，不必打破沙鍋問到底。筆者推許為賢者諱的初衷，但卻擔憂以這種態度的結果。因為既然事實真相未明，就無所謂隱諱問題；因為隱諱先假定李炳南居士與燒書有關，假若該當事人根本是無辜的，就不需要後人隱諱。因此，若大眾不能善體為賢者諱的用心，反而造成流言不斷，在真相未明的情況下，就很容易讓李居士遭受含沙射影之冤屈。總的來說，就已知文獻看，印順法師與李居士雙方的及門弟子都提到燒書事件，所以燒書事件非常可能確有其事，而且也有人看到所燒的書就是印順的作品，但是目前沒有發現任何直接證據證明李居士本人需要為焚書事件負責，是以筆者認為理應抱持存疑的態度，以免陷李炳南居士於不義。而筆者在二〇〇七年七月另一次參訪調查中，遇到一不願具名但熟知臺灣教界情況的教界長者，據這位長者所述，他當時親歷其事，也親自看到印順法師、續明法師與演培法師到臺中贈款給李炳南居士的事情；他跟筆者提到，焚燒印順法師著作確有其事，但另有其人。此人為高階軍人退伍的淨土宗僧人，駐錫於臺中北屯；當時人以訛傳訛，張冠李戴，讓李居士及門人蒙不白之冤。因這位長者在告知上情後，表明不願意將自己與燒書者的姓名公佈出來；同時，筆者也無法判定是否屬實，僅依照學術慣例，能將訪查所得資料，紀錄於此，以便來者參考。

²⁴ 例如証峯法師一九二二年出版《真心直說自話註解》，就被新竹淨土宗某寺廟採購焚毀。參照李筱峯，《臺灣革命僧林秋梧》，臺北：自主晚報出版社，1991年，頁106。

²⁵ 許多研究都提到印順自己的意見，簡明的摘述可參照丁敏，〈臺灣當代僧侶自傳研究〉，收入江燦騰與龔鵬程主編，《臺灣佛教的歷史與文化》，臺北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1994年，特別是頁188-191。

到重視。

（二）印順對淨土一詞的理解

淨土一詞的意義，表面看來，對佛學稍有認識的都能說出一些意義，但是若要認真講，則淨土一詞並非像表面看來的清楚，譬如，淨土不一定指極樂世界；甚至難以確認漢文淨土兩字，是哪一個梵文字詞的翻譯，²⁶所以也有人主張淨土是華人自創的新詞。

印順法師自己的說法是：「土，梵語 Ksetra，或略譯為刹。刹土，即世界或地方。淨土，即清淨的地方。淨，是無染汙、無垢穢的，有消極與積極二義。佛法說淨，每是對治雜染的，如無垢、無漏、空，都重於否定。然沒有染汙，即應有清淨的：如沒有煩惱而有智慧；沒有瞋恚而有慈悲；沒有雜染過失而有清淨功德。這樣，淨的內容，是含有積極性的。所以淨是一塵不染的無染汙，也就是功德莊嚴。」²⁷可見印順法師將「淨土」理解為形容詞與名詞的結合，亦即理解為清淨的世界，而所謂清淨則是從對比雜染來說的，並取得一價值上的肯定，所以就有去染求淨的積極意義。

土雖然是地方或世界的意思，但印順法師再細分為眾生與世界兩方面講，也就是要淨化眾生與世界。他說：「淨土，即清淨的地方，或莊嚴淨妙的世界。佛法實可總結他的精義為淨，淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。阿含中說：「心清淨故，眾生清淨」；大乘更說：「心淨則土淨」。所

²⁶ 這方面簡明的討論，可以參照慧嚴法師，〈從彌陀淨土信仰的漢化到淨土宗的成立〉，《慧嚴佛學論文集》，高雄：春暉出版社，1996年，頁87-122。

²⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁2。

以我曾說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨爲本」。…「如學佛而專重自身的清淨，即與聲聞乘同。從自身清淨，而更求刹土的清淨，（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色。所以、學大乘法，要從兩方面學，即修福德與智慧。約偏勝說，福德能感成世界清淨，智慧能做到身心清淨。離福而修慧，離慧而修福，是不像大乘根器的。有不修福的阿羅漢，不會有不修福德的佛菩薩。大乘學者，從這二方面去修學，如得了無生法忍，菩薩所要做的利他工作，也就是：一、成就眾生；二、莊嚴淨土。使有五乘善根的眾生，都能成就善法，或得清淨解脫；並使所依的世間，也轉化爲清淨：這是菩薩爲他的二大任務。修福修慧，也是依此淨化眾生與世界爲目的的。這樣、到了成佛，就得二圓滿：一、法身圓滿。二、淨土圓滿。眾生有依報，佛也有依報，一切達到理想的圓滿，才是真正成佛。瞭解此，就知淨土思想與大乘佛教，實有不可分離的關係。淨土的信仰，不可誹撥；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。」²⁸可知，印順法師固然講究個人心靈的清靜，但更本大乘佛教精神，要求將世界化爲淨土。如是則淨土的「淨」，所強調的不僅是作爲「清淨」意義的形容詞，而是作爲「淨化」意義的動詞，無論此一活動的對象是人心或世界，印順法師無疑是從淨化的活動著眼，要努力淨化人心，淨化世界。

依照上文的分析，我們可以確知，淨土的淨，兼有目標與活動兩義，從目標講，就是要建立清淨國土爲目標，從活動講，就是通過淨化的過程，使心靈與世界轉染成淨，化迷爲覺。現代研究淨宗的專家一般認爲，「淨土」有兩義，首先是「清淨的國土」，

²⁸ 印順法師，《淨土與禪》，頁 3-5。

亦即將淨土作名詞解釋；但是，若將此「淨土」一詞理解為動詞，就有「淨化國土」的意思，而與「淨佛國土」（清淨佛國土）同義。

²⁹ 可見印順法師上述的解釋基本上並未違反學界的主流看法，但印順法師對淨土的討論依然引起臺灣教界的重大爭議，這又是甚麼原因呢？這必須了解印順法師對淨土的批評。

三、印順法師對淨土行者的批評

首先必須講清楚的是印順法師並沒有完全否定淨土信仰的價值：³⁰

淨土的信仰，在佛法中，為一極重要的法門。他在佛法中的意義與價值，學佛人是應該知道的…我時常說：「戒律與淨土，不應獨立成宗」。這如太虛大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇」。戒律是三乘共同的基礎，不論在家出家的學者，都離不開戒律。淨土為大小乘人所共仰共趨的理想界，如天臺、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，宏揚淨土。這是佛教的共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專宏一端的眼光，當然會多少不同。

從這段引文，我們看到他主張淨土是大小乘的共同理想，甚至認為天臺、華嚴等宗，都可以修習淨土。這種看法不會引起太多爭議，真正引起爭議的批評意見，本文認為，大約有下列六個

²⁹ 參藤田宏達，〈極樂淨土の思想的意義〉，收入氏著，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1979年，四版，頁506-516。

³⁰ 印順法師，《淨土與禪》，頁1-2。

要點：

（一）功能位階：權攝愚下

印順法師曾說：「淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已。」³¹也就是說淨土並非實法，也非究竟法門；同時，這權宜方便的法門，也只是接引愚鈍下根的人，這無疑否定淨土宗「三根普被、利鈍全收」的主張。這樣的批判對淨宗信眾來說，自然容易引起反感；因為權攝愚下已經容易引起不快，而「無一可取」四字更下得極重，事關宗門聲譽，自然引起淨土信眾的反彈。

印順法師的入室弟子昭慧尼師曾經試圖緩頰，她認為印順法師只是在批評偏峰，而並非全然反對淨土，她說：³²

現代一些閱讀印公導師所著作的《妙雲集》之士，都非常排斥「淨土法門」，而完全抹煞它的應機性，筆者以為：這未必是印公的本意！因為，如果導師完全否認淨土法門的正當性，應該會與密教法門同等對待；但是不然，在其著作的字裏行間，對「淨土」與「密教」的態度是截然不同的——對往生淨土的法門，他在批判偏鋒、簡擇正義之餘，還是給予「為人生善悉檀」的定位，反而對於後者，他是一向將其視作業已嚴重變質了的「世間悉檀」，而抱持著不以為然並嚴厲批判的態度。

然則如何定位易行道的「往生淨土」的法門呢？印公依於龍樹論義，將它定位為「為志性怯弱者說」的方便法

³¹ 印順，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1988年，頁123。

³² 昭慧法師，〈印順法師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，見《印順法師九晉五壽慶論文集》，http://www.yinshun.org.tw/2000_thesis.html。

門；而推崇三祇修六度萬行的難行道為究竟法門。但我們也不要忘記：於宗教門中求道者的根器不同，心性軟弱者可能反而居大多數吧！否則他力宗教或他力思想濃厚的佛教法門，不會大行其道。所以，固然不必高推淨土法門為「三根普被、利鈍全收」之最上乘教，但也不宜抹煞淨土法門「先以欲勾牽，後令入佛智」的價值。

筆者同意印順法師反對淨土的偏峰，但筆者更認為印順對淨土本身也確定提出嚴重的批評，譬如上述有關阿彌陀佛的意見，就並非針對偏峰，而是直指阿彌陀佛信仰自身了。這且暫時不表，留待下文再詳述；筆者現在要談的是即便印順法師仍然肯定淨土，但這種肯定也只是功能性的，而且在功能位階上不屬究竟；因為「先以欲勾牽，後令入佛智」雖是發揮維摩詰經的說法，但這等於貶損淨土法門並非究竟，因為依照這樣的思路，則吾人得問令入佛智的法果，是否淨土所能帶給信眾的呢？爭議所在是淨土能不能完成後令入佛智的功能，若能，則淨土法門仍是究竟法門，若不能，則印順法師的談法，非但否認淨土最上乘教的位階，更將淨土貶為不能究竟，只存在以欲望來吸引信眾的工具價值，而信眾若要解脫則仍然需要別的法門，淨土本身則無能為力。

更重要的是這說法將淨土法門所接引的對象限定為心性軟弱者，這就跟淨土「三根普被、利鈍全收」的理想有所不同，這又衝擊到傳統淨宗的基本共識，所以印順法師的意見，固然可說是針對偏峰，但並非僅僅針對偏峰，部分意見正針對淨宗的根本！

印順法師雖有經典根據，但所謂志性怯弱者的說法，對在意高低，嚴判上下的人來說，很容易引起不快，無疑也是意料中事。持平的說，眾生根器不同，本就需要不同的法門，

不然何以需要發願法門無量誓願學，所以任一法門，只要能夠發揮接引的功能，就已經可以肯定其實用價值。這就是昭慧尼師所說的應機性。然而，印順法師雖肯定淨土接引眾生的功能，但其內容與傳統淨土宗的想法存在極大差異，無疑也是事實。

（二）修行的方向：西天與人間

淨土信仰中，以普及與影響而言，大致上以彌勒與彌陀為最重要，彌勒佛重視現在的兜率天淨土與未來人間淨土，³³ 彌陀佛則重西方極樂世界，至於以阿閼佛的東方妙喜淨土在中國並沒有受到重視，所以這裡就不多討論了。

雖然彌勒佛也曾受歡迎，特別是在中國歷史上的民眾革命中扮演相當重要的角色，但近世以下華人最重視的還是彌陀淨土，所以望月信亨教授在研究中國淨土教理史時也指出：「故說淨土教，雖然通指諸佛淨土之教旨，但今依如上之事由，專述有關彌陀信仰弘通的史實。」³⁴ 可見彌陀信仰確實是中國淨土的主流，而阿彌陀佛自然也廣受群眾所推崇。不過，印順法師對阿彌陀佛卻有不同評價。

印順法師反對將阿彌陀佛視為根本佛，同時，也反對強調阿彌陀佛的四十八願，與娑婆世界特別有緣。他認為淨土這些說法只是方便說，因為，佛的誓願無量無邊，不止四十八願，不必像

³³ 有關彌勒信仰以及它在中國的發展史，請參考方天，〈彌勒信仰在中國〉，收入方立天，《中國佛教散論》，北京：宗教文化出版社，2003年，頁147-172。

³⁴ 望月信亨著，《支那淨土教理史》，這裡引用的是印海法師中文翻譯本，《中國淨土教理史》，頁2。

一般淨土信眾般強調；³⁵ 這些說法其實都是針對普及的淨土觀點而發的，自然引起很大的爭議。

更根本的是，印順法師認為阿彌陀佛其實不過是太陽崇拜的淨化：「所以阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。」³⁶ 他又指出：「阿彌陀佛有淨土，彌勒菩薩也有淨土，現在從這二種淨土的關係來說。前面曾談到，彌勒菩薩與月亮有關；阿彌陀佛與太陽有關。月亮和太陽的光明是不同的：阿彌陀佛如太陽的光明，是永恆的究竟的光明藏。彌勒菩薩如月亮的光明，月亮是在黑暗中救濟眾生的。西方淨土，代表著佛果的究竟的清淨莊嚴，彌勒淨土代表著在五濁惡世來實現理想的淨土。也可以說：西方淨土是他方淨土，容易被誤會作逃避現實；而彌勒淨土是即此世界而為淨土。」³⁷ 印順法師這種看法，固然有一定的文獻支持，但其解釋卻造成去神話化的效果，打擊阿彌陀佛的神聖性，對淨土信眾來說，就容易引起不滿情緒。同時，印順法師將彌陀視為清淨莊嚴，又將彌勒關聯到淨佛國土，並暗示現代淨土行者注重往生西方淨土，容易淪為但求自了的小乘法門。這種觀點自然引起不快，而事實上，流風所及，也造成不願意承認阿彌陀佛為本師的想法，演培法師是印順法師的高足，就曾說：「我讀的經論不多，但我在經論中所見到的，只有本師釋迦牟尼佛，沒有本師阿彌陀佛。當然，生到西方去時，說彌陀就是我們的本師，也未嘗不可。」³⁸ 這就等於否定

³⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁 81。

³⁶ 印順法師，《淨土與禪》，頁 23。

³⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 30。

³⁸ 參照演培，〈慧遠大師之生平及其念佛思想〉，收入張曼濤主編，《淨土宗

了淨土行者的基本認知了。

（三）修行者本身：自他之爭與染淨之論

淨土宗十三祖印光法師(1886-1946)³⁹曾指出淨土的特色為「一切法門，專仗自力；淨土法門，專仗佛力。一切法門，惑業淨盡，方了生死；淨土法門，帶業往生，即預聖流」，⁴⁰可見淨土重視佛力，也就是將救贖的可能性放在佛的大願之上；既然眾生得救與否，最重要的關鍵是佛力，而不是自己的條件，是則修行者本身是否帶業就不是最重要的因素了，所以從這條思路想，就容易提出「帶業往生」的主張。這種想法古已有之，一直傳承至今，譬如當代圓瑛法師（1878-1953）也認為：「一切法門欲了生死，須斷惑業。惟念佛法門，不斷惑業，亦可了脫生死，是為帶業往生，此乃念佛法門之特色，以全仗佛力之故蒙佛接引，帶業往生。」⁴¹總之，淨土法門主張不斷惑業，也可以了脫生死。

其實引起爭議的焦點在修行主體得以往生淨土的條件，這不但關聯到救贖的力量到底是自力還是他力，也涉及修行主體本身的污染與清淨會不會影響到往生。普及的淨宗觀點強調彌陀願力，也宣揚帶業往生的觀點。印順法師並沒有特別批評帶業往生的觀點，但是相關議論，其實隱含了重要的反省。

史論》，臺北：大乘文化出版社，1979年，頁187。

³⁹ 中文研究可以參考釋見正，《印光大師的生平與思想》，臺北：法鼓文化出版社，2004年，修訂版；陳劍煌著，《圓通證道：印光的淨土啟化》，臺北：東大圖書公司，2002年。有關印光大師之簡明介紹，請參考，Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, N.Y.: Octagon Books, 1969, pp.65-68

⁴⁰ 印光法師，〈淨土決疑論〉，見《印光法師文鈔》上冊，臺中：青蓮出版社，2005年，頁477。

⁴¹ 圓瑛法師，〈念佛法門〉，收入黃夏年主編，《圓瑛集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁51。

首先，印順法師承認「眾生仰承佛力而往生淨土，即不是不合理的。」⁴²他主要是從佛的淨土提供良好的修行環境來說，故而產生增上的結果。⁴³自然，眾生發願往生的淨土就是這些應化淨土，而不是佛的受用土了。「總之，說到淨土，即是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化眾生的意義。」⁴⁴這樣的說法，不強調將淨土視為修行所應得的福報，而是強調運用淨土的優質環境去接引眾生；在這一意義下，印順法師所說的是應化的淨土，而不是受用的淨土；至於法師講共同創造淨土，則充分顯示印順法師的創造淨土，利導眾生的懷抱。

其次，印順法師認為不能過分強調帶業往生，一般人如平常聽聞佛法，明白善惡，卻依然為惡，若「自以為只要臨命終時，能十念乃至一念即可往生，這可大錯特錯了。」⁴⁵推測印順法師之意，在於強調信願必須要配合具體的實踐行為，其中遵守戒律就是修行者必須具備的基本實踐，否則以為只要信仰，不分持戒犯戒，作善作惡，依阿彌陀佛的悲願，都可以往生極樂，這就難以了解了。印順法師反對過份強調救急用的臨終念佛，其重點也就是勸人重視平素的具體修行，這一點深心是應該善加體會的。

總之，淨土宗之所以流行，其中最主要的關鍵是往生淨土的美麗願景，與念佛往生的簡易法門，前者光明可欲，後者簡易可行，這樣簡單又美麗的願景，自然容易打動大眾，可是從上面的分析，兩者都面對印順法師嚴重的挑戰。

⁴² 印順法師，《淨土與禪》，頁33。

⁴³ 印順法師，《淨土與禪》，頁34。

⁴⁴ 印順法師，《淨土與禪》，頁37-38。

（四）修行的方法：念佛

淨土修行固然有很多法門，但是以念佛法門最為普及。念佛可以包含心念、想念、憶念、稱念等，而最常見的念佛方法還是稱念佛的名號。所以淨土信徒常強調一心稱念「南無阿彌陀佛」。明朝藕益大師《靈峰宗論·第四》持名念佛歷九品淨四土也說：

欲速脫輪迴之苦者，莫如持名念佛，求生極樂世界。欲決定生極樂世界者，莫如以信為前導，以願為後鞭。若能信決、願切，雖散心念佛，亦必往生。若信不真，願不猛，雖一心不亂亦不得生。

淨土念佛的傳統可說是歷久不衰，民初大陸佛教以禪宗與淨土為大，太虛大師、印光、虛雲與弘一並稱民初四大師，其中，印光法師及弘一大師都修持淨土念佛法門。而居士方面，楊文會等也大力提倡念佛，流風所及，結社念佛之風甚為流行。⁴⁶

臺灣方面，本來在日殖時期，就流行念佛法門。而一九四九年後，臺灣佛教大量接受大陸佛教的影響，其發展大勢偏重人間佛教，但專弘淨土法門的也極有影響力。有的兼採儒學，強調敦倫盡分；也有人立足於《彌陀經》為主，注重持名念佛，做到一心不亂，儘管他們所強調面向不同，但在實踐上，卻都頗為一致，亦即以念佛為行門，以求生淨土。但是印順法師對流行的念佛法門，卻提出不少意見，所以引起很大的反彈。

⁴⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁55。

⁴⁶ 望月信亨，《中國淨土教理史》，頁372。陳炯揚，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁548-551。于凌波編著，《民國佛教居士傳》，臺中：慈光圖書館，2004年，頁314-382。

首先，印順法師認為中國淨宗多將稱名與念佛合一，而佛經中兩者各別，一般講，念佛是禪觀，為大小乘的共法，至於一般的持名念佛，本來就不是佛教修行方法，而是佛弟子日常生活的儀式，表示對皈依佛的誠敬心情的行為。

但佛經也有稱念菩薩的修行方便，印順法師解釋道：「稱念佛名，從上說來，是有兩個意思的：一、有危急苦痛而無法可想時，教他們稱念佛名。二、為無力修學高深法門，特開此方便、開口就會，容易修學。」⁴⁷ 也就是說，依照印順法師的意見，要說稱名念佛是修行法門，其實也只是應付急需與照顧下愚的方便法門，⁴⁸ 所以雖然「經論一致的說：念佛能懺除業障，積集福德，為除障修福的妙方便；但不以此為究竟。」⁴⁹ 可見印順法師雖然肯定念佛是方便法門，但是既不究竟，自然也不能滿意，所以印順法師說：「然從完滿的深廣的佛法說，就應該不斷的向上進步！」⁵⁰ 而他評論從唐代善導提倡稱名念佛，蔚然成風，竟說：「稱名念佛，從此成為中國唯一的念佛法門了，簡直與安息國差不多。」這明顯是貶抑此法門，因為印順法師說安息是「安息等地，由於鄙地無識，不能瞭解大乘慈悲、般若的實相深法，只好曲被下根，廣弘稱名的法門了。」⁵¹ 這變相指責中國念佛法門，委屈了佛法，以救度下根的眾生，所以印順法師指責稱念佛名的惡果，「但大乘法的深義

⁴⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 58-62。

⁴⁸ 印順法師說：「稱名，本來算不得佛法的修行法門；傳到安息等地，由於鄙地無識，不能瞭解大乘慈悲、般若的實相深法，只好曲被下根，廣弘稱名的法門了。」參考印順法師，《淨土與禪》，頁 63。

⁴⁹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 70。

⁵⁰ 印順法師，《淨土與禪》，頁 63。

⁵¹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 63。

大行，也就因此而大大的被忽略了！」⁵² 這句話非常重要，顯示出深義與大行兩大重點；其實，印順法師所憂心的是若偏主念佛，不重智證，就把握不住佛法深義；而如果只求易行速證，不關心眾生苦難，又將放棄普渡的大行。佛法求解行並進，亦即了解深義，與實踐大行兩者都不可放棄，所以印順的關懷是可以理解的；而且印順法師的擔心，也並非無的放矢。譬如圓瑛說：「念佛並無別法，祇要死心去念，即便成功。死心者，要將世間一切心都死得乾乾淨淨，惟有一念念佛心，更無餘心，一心執持彌陀佛號，心不離佛，佛不離心。」這種說法，若不能善加體會，就容易讓人既放棄探究佛法深義，甚至放棄世界的關懷，所以印順法師相當尖銳的批評道：「而從來的中國淨土行者，一人傳虛，萬人傳實，以為龍樹說易行道；念佛一門，無事不辦，這未免辜負龍樹菩薩的慈悲了！」⁵³ 他甚至說：「如平時或勸人平時修行念佛的，絕對不宜引此為滿足，自誤誤人。」⁵⁴ 印順法師這些話，若理解為對一般只知念佛者的勸勉，是非常警策的，但若視之為對中國淨土行者的責難，則顯然不會讓修淨者首肯。

（五）修行的目標

印順法師批評「中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼…淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此世，往生淨土。」⁵⁵ 印順法師認為修行不能陷於邊見，在修行目標上，世人多求福報，但也應增加智慧，若真正

⁵² 印順法師，《淨土與禪》，頁 64。

⁵³ 印順法師，《淨土與禪》，頁 70。

⁵⁴ 印順法師，《淨土與禪》，頁 55。

⁵⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁 30。

明白佛法，是應兼顧自我與他人，不能只求離開世界，往生淨土。

其實，佛成就淨土的目標也應區分，首先佛成就淨土，本是自身清靜莊嚴的結果，也就是佛菩薩的功德所生；其次，從受用淨土看，目的則在教化眾生，而不是自求受用。從這角度看，佛不求生於淨土，淨土是佛的表現，也是佛的教化手段。「中國人不知道莊嚴淨土，不知淨土何來，但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。」⁵⁶

總之，印順法師以為修行的目標不在果德福報，而在智慧開悟，更重要的是不應只求個人安生淨土，而應該創造淨土，以普渡眾生，可見印順法師是本大乘佛教的菩薩精神，以批評淨土行者的自私。

（六）易行道與難行道

印順法師說：「菩薩初學佛道，可以有偏重一門的，一以成就眾生為先，一以莊嚴佛土為先。……或從念佛、禮佛等下手；或從佈施、持戒、忍辱等下手。後是難行道，為大悲利益眾生的苦行；前是易行道，為善巧方便的安樂行。其實這是眾生根機的差別，在修學的過程中，是可以統一的。」⁵⁷可見印順法師肯定難行道與易行道都是正法，是隨順眾生不同根器的不同表現；不過，印順法師強調易行道不只是念佛一門而已，禮佛、念佛、讚佛、隨喜、迴向、勸請、稱名等都是易行道，不能掛一漏萬。

其次，印順法師也不同意修易行道，自然容易成佛的觀念，因為「通常以為由於彌陀的慈悲願力，所以能念佛往生，橫出三

⁵⁶ 印順法師，《淨土與禪》，頁41。

界，名易行道，這並非經論本意。修此等易行道，生淨土中，容易修行，沒有障礙，這確是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。⁵⁸印順法師認為易行道入手易，但成佛遲，難行道，入手難，但成佛快，也就是說，就成佛的速度言，易行道就是先易後難，而難行道則先難後易，難修而易成的關鍵在於正因，印順法師說：「在修持淨土的法門中，首先要著重淨土正因。要知道，難行道，實在是易成道。」⁵⁹基於這種了解，他特別批評念佛法門說：「易行道（不但是念佛），確與淨土有關。如以為修此即可成佛，那就執文害義，不能通達佛法意趣了！」⁶⁰如此說來，就將淨土所重視的念佛法門，視為以文害義，不夠通達。

四、印順法師的立論基礎

印順法師的批評是以其一貫持守的佛學信念為基礎，本文認為有以下幾個重點：

（一）教理基礎：回歸印度？

雖然印順法師於一九七三年以《中國禪宗史》一書，成為中國第一位博士學僧，但是他真正用力最多的還是印度佛學；所以學者主張印順法師回歸印度佛學，甚至誤會他主張小乘，加上印順法師對中國流行的佛教，特別是淨土與密教，多有意見，更容易使人誤會他有回歸印度，甚至取代中國佛教的印象。譬如藍吉

⁵⁷ 印順法師，《淨土與禪》，頁 66。

⁵⁸ 印順法師，《淨土與禪》，頁 70。

⁵⁹ 印順法師，《淨土與禪》，頁 74。

⁶⁰ 印順法師，《淨土與禪》，頁 68。

富教授說：「這些思想家在否定傳統中國佛學的信仰價值之餘，也提出了他們心目中的理想佛學體系以爲對治方案。儘管他們的對治方案並不相同，但卻有一個共同的態度，此即回歸印度的傾向。」

⁶¹ 邱敏捷也認爲：「在印順法師研究佛法過程中，回歸印度佛教一直是他的治學取向。」⁶² 又說：「印順法師佛學以印度爲依歸。」⁶³ 可見現在學界或教界主張印順法師佛學就是回歸印度的想法，其實也頗爲流行。⁶⁴ 但是回歸印度的提法固然簡明，但是恐怕難免誤會，應該加以澄清。

首先，印順法師治理印度佛學之時，確實表露出回歸印度的傾向：「自爾以來，爲學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不爲華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。」⁶⁵ 這樣的說法似乎透露出一種本源主義的肯定，但是必須注意的是，印順法師也否定佛教後期發展中的種種失真，所以本文以爲將印順法師佛學視爲回歸印度，應非事實的全部。

本文主張印順法師並非自囿於天竺，而胸襟更大，氣象更廣。因爲印順法師沒有囿於民族情感，固然沒有左袒中國佛教，但也非完全否定中國佛學，全盤回歸印度。他自述「對佛法的基本信

⁶¹ 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版社，1991年，頁17。

⁶² 邱敏捷，《印順法師的佛教思想》，頁46。

⁶³ 邱敏捷，《印順法師的佛教思想》，頁88。

⁶⁴ 類似的意見有江燦騰先生，他說：「印順法師法師一生的治學態度，可以說皆由其返歸印度佛教本義一念而發。…淨土新論也可以說，是對中國近世佛教的總反省；或者說，是印順法師法師對中國佛教本質與印度佛教差異的不滿。」頁204。江教授本人應該很能掌握印順法師的觀點，不過，這種表述對不善讀其書者，很容易產生印順法師是提倡印度佛教的印象。

念」時曾說：

「印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真，充滿了活力，(純真)是可稱讚的……老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎！也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後、愈圓滿、愈究竟的見解。」⁶⁶

這樣說就並非以中國或印度為本，誤以為印順法師以中國佛學為正法固然失實，但僅因印順法師批評中國佛教，就指認印順法師是回歸印度為本則顯然不符事實。因為印順法師也反對印度佛教的天化現象，他要恢復或闡明的是適應時代的印度佛教的合理成分，而不是盲目恢復古代印度佛教：

「從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」⁶⁷

這種想法構成印順法師的雙軌特性，亦即既要求站立在根本佛教的基礎上，也要求吸收佛教發展過程中的確當成素，前者就是所謂契合教理，後者就是契合時機；所以他不是原教旨主義，因為他認為連原始佛教也不能充分表達佛教的真諦，至於密宗天

⁶⁵ 印順法師，《印度之佛教》，〈自序〉，NP：1978年，頁10。

⁶⁶ 印順法師，《游心法海六十年》，臺北：正聞出版社，缺出版時間，頁53。

⁶⁷ 印順法師，《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1990年，二版，

化的發展就更非他所認可的。

因此，我認為印順法師是以正法為標的，既非復古，也非創新，而是一方面堅持正法，但同時在實際處境中振興佛法，尋求適應時代的佛法。印順法師說：⁶⁸

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的『佛法概論』「自序」就這樣說：『深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來』！

這段話除了表明印順法師並未倒向中印佛教任何一方之外，也表明他並非盲目的復古主義者。印順法師相信緣起性空為佛學根本要義，但這並不能充分瞭解印順法師的襟懷，他解釋印度佛學的發展，特別提出所謂動力說，亦即信徒緬懷佛陀的心理力量，促使佛學的發展，我認為這似乎也是印順法師自己的信仰動力，他也是要恢復佛陀的本懷，印順法師說：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」⁶⁹所以佛教原始教義固然重要，但後來的發展也應擇優參考。足見印順法師並未因為身

頁 69。

⁶⁸ 印順法師，〈契理契機的人間佛教〉，頁 3。

⁶⁹ 印順法師，《印度的佛教·自序》，頁 12。

為華人，而偏愛中國佛教。

印順法師這樣的立場無疑與大部分從大陸來臺的僧人並不相類，譬如東初老人於〈佛教文化之重新〉一文中說：⁷⁰

今日佛教雖遭逢歷史上空前的災難，然今後中國社會文化思想的趨向及世界文化思想的重建，都有助於佛教文化之發揚。所以吾人對當前佛教的遭遇，不必悲觀。推其原因，即百年來西方文化直接損害了中國本位文化的生命，間接影響於佛教文化的開拓。西方文化最後一次摧殘中國文化，即來自蘇俄馬列主義征服中國大陸，……打倒孔子，否認宗教，摧毀舊道德，顯然為造成今日禍亂的根本。……創造未來中國社會文化，必以大乘佛教文化思想為先導。佛教文化，不但有助於孔孟文化思想的返本，並且有助於中國倫理道德文化之重建。所以要復興佛教文化，發揚大乘佛教真義，當與中國本位孔孟文化之精神配合，以求佛教文化與孔孟文化精神返本與重新，並重整社會道德；發揚東方文化的精神，以繼隋唐時代佛教文化的光輝。

相較之下，我們看到印順法師說：「我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應（當時的）中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。」⁷¹ 這個宣示非常重要，我們不應運用宗門派別來框

⁷⁰ 參照釋東初著，《東初老人全集（五）》，臺北：東初出版社，1986年，頁313-325。

⁷¹ 印順法師，《游心法海六十年》，頁53。

限印順法師，也不能用國族種性來理解印順法師佛學。印順法師重視中國佛學是因為中國佛教的在地化，在救度眾生方面，做出了適應性貢獻，亦即傳統所謂權法；但他更重印度本義，則展現對佛陀本懷的追尋，亦即所謂正法，以免過度適應，而變得歧出。

總之，我認為印順法師的詮釋立場可歸結為：知權而達變，守正以破邪。也就是說，凡古必真，固不可取，後出轉精，也非事實。可見印順法師並非基本教義派，也非發展演進論者，他不滿包容一切的圓融，但卻願以其所持守的正法為本，揀別並收攝佛教發展中因普渡眾生而產生的種種適應。

（二）宣講法門：人間佛教

中國佛學顯然也自居正法，印順法師以正法為本，本不會引起爭議，但是關鍵在於印順法師並不認同中國佛學的精神，這就形成對立。印順法師法師說：⁷²

大乘法的開展，本富於適應性而多采多姿的。大乘而為更高度的發展，主要的理由是：出世的解脫佛法，在印度已有強固的傳統，五百年來，為多數信眾所宗仰。現在大乘興起，理論雖掩蓋小乘，而印度出世的佛教，依僧團的組織力，而維持其延續。大乘新起，沒有僧團，在家眾也沒有組織，不免相形見拙。為了大乘法的開展，有遷就固有，尊重固有，融貫固有的傾向。同時，除了少數卓絕的智者，一般的宗教要求，是需要兌現的。菩薩的不求急證，要三大阿僧祇劫；無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？

⁷² 印順法師，《無諍之辯》，頁186-187。

超越自利自了的大乘法，面對這些問題，於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。……在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全心全力，為此大事而力求。這一思想體系，大師說是大乘教理，其實是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！勝於權大乘、通大乘多多！

印順法師認為中國佛教的精神是「急求成佛」的「自利急證精神的復活」，其動機是自利的，而缺乏利他的精神，所以「落入小乘行徑」。

印順法師是從把握佛陀本懷立論的，懷是指懷抱，指的是願望與理想，偏向感性的一面，而不是專指硬性的教理。所以我們固然看到印順法師以性空之旨，衡量不同佛教宗派，但是我認為印順法師所本的不僅是性空的理性判斷，而是慈悲普渡的大乘佛教理想。就是因為這個要掌握佛陀慈悲救度的本懷，讓印順法師願意吸收適應時代的不同發展，他堅守自利利他的精神。

（三）修行方法：悲智雙運

此外，印順法師關心眾生，所以要創建人間淨土，又不滿教界，不能提升智證的傳統，這就形成悲智雙運的詮釋立場。

陳榮捷在《現代中國的宗教趨勢》一書中提及他的觀察：「中國比丘與比丘尼的主要職業是在喪葬場合誦經作法事，通常他們

是藉此而獲得報酬。我們無法逃避一個令人不愉快的事實，那就是：僧伽乃是無知與自私等烏合之眾的團體。」⁷³民國以來，中國佛教的衰落，引起教界人士的重視，所以才有佛教改革運動，但印順法師更進一步認為：「虛大師說人生佛教，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說人生而說人間。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」⁷⁴不重鬼與死，又反對天神化，其實正顯示印順法師的教旨以人間世為特色。印順又說：「另一部淨土新論，是依虛大師所說：淨為三乘共底，說明佛法中的不同淨土。在往生淨土以外，還有人間淨土與創造淨土。這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！」⁷⁵這樣的說法，就不但將修行拉回人間世之中，而且要重視解悟，⁷⁶亦即一味念佛，不求甚解，並不能轉迷成覺。

簡單的說，我認為印順法師的人間佛教是大乘慈悲普渡的理想，而重視智證則與現代學術的精神相符應，就此而言，若用佛教語言，可謂發揮悲智雙運的特色；另一方面，印順法師重視修行，又反映出解行並進的精神，前者對部分淨土行者只重視西天淨土，以及只重念佛，不求甚解的流弊確有其針對性，而後者則對臺灣光復後，部份佛教所呈現戒律不嚴、知識不高的情況，也有特殊的意義。

⁷³ Chan Wing-tsit, *Religion Trends in Modern China*, p.80. 此處中文翻譯是依據陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年，頁104。

⁷⁴ 印順法師，《遊心法海六十年》，頁19。

⁷⁵ 印順法師，《遊心法海六十年》，頁19。

⁷⁶ 印順法師說：「所以聞思法義，對解脫是有用的，是有必要的。」參印順法師，《空之探究》，頁100。

五、淨土宗對印順法師意見的可能回應

一以李炳南居士為例

現代華人佛教界的淨土高僧大德甚多，譬如印光大師等，而在臺灣比較有名的也有廣欽老和尚（1892-1986）⁷⁷、道源法師（1900-1988）⁷⁸與煮雲法師（1919-1986）⁷⁹等，李炳南居士是印光大師的弟子，思想直承印光大師而來。因國共內戰，時局動亂，李居士移居臺灣，大力宏揚淨土法門，對臺灣淨宗的發展，影響極為深遠⁸⁰；其弟子淨空法師，更是當前淨宗重要領袖，所以我們若要從當代臺灣淨土的角度，檢視印順法師對淨土的意見，自然宜以李炳南居士為例。

楊惠南教授曾檢討二次大戰後從中國傳入臺灣的佛教，特別是淨土宗，楊教授的論文曾經引起不少批評，他在回應批評時說：「到目前為止，中國佛教會和淨土信眾的這一方面，並沒有出版

⁷⁷ 有關廣欽老和尚的簡介，參照顏宗養著，〈廣欽老和尚雲水記〉，收入廣欽，《廣欽老和尚開示錄》，香港：香港佛學書局，1989年，頁81-140。于凌波著，〈水果師廣欽老和尚〉，見氏著，《中國近現代佛教人物誌》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁168-176。參照關正宗，《臺灣高僧》，臺北：菩提長青出版社，1996年，頁21-46。

⁷⁸ 于凌波著，〈淨宗導師釋道源〉，見氏著，《中國近現代佛教人物誌》，頁239-245。參照關正宗，《臺灣高僧》，頁93-120。道源法師的著作當年流傳頗廣，特別是弘法的小冊，很受歡迎，譬如道源法師講，許寬成紀錄，《佛堂講話》，臺中：瑞城書局，1959年。

⁷⁹ 參照關正宗，《臺灣高僧》，頁191-222。釋慧嚴，〈從善導大師到煮雲老和尚的彌陀淨土信仰〉，見氏著，《從人間性看淨土思想》，高雄：春暉出版社，2000年，頁73-85。

⁸⁰ 參考朱斐，〈炳公老師在臺建社弘化史實〉，《內明》第一七二期，1986年，頁29-33、第一七三期，頁22及頁31-37。另外，參照于凌波等著，《李炳南居士與臺灣佛教》，臺中：李炳南居士紀念文教基金會，1995年。

文獻可供參考；因此，本文如有偏頗，那是不得已的偏頗，而非觀點上的故意歪曲。⁸¹ 楊教授任職全臺首學，論學素負盛名，其論斷自然值得注意。就筆者所知，淨宗信眾確實幾乎沒有任何直接回應印順法師的文獻，所以資料不太明顯應為實情；其實，印順法師與李炳南居士都是仁厚長者，縱使意見不同，自然也不會點名批評對方，這就讓很多針峰相對的意見，變得隱而不彰，但是，兩人對淨土的看法，確實不同，值得注意。

（一）阿彌陀佛的來源問題

世界學壇對阿彌陀佛的信仰來源，曾提出不同說明，尙無定論。⁸² 早年在日本學界已經引起多年的爭議；⁸³ 印順法師當年顯然是吸收了日本現代研究成果，認為阿彌陀佛是太陽崇拜；其實學術研究，貴能吸收最新研究成績，所以印順法師之論，在當時實已善盡研究責任；然而阿彌陀佛到底是否與太陽崇拜有關，迄今並無善解，仍有辯論空間，不能輕率將印順法師的意見視為定論。

譬如藤田宏達教授曾翻譯無量壽經與阿彌陀經，是日本學壇中研究淨土宗的重要現代權威。在其《原始淨土思想研究》中，指出日本學者以及歐洲學人多所著墨，藤田歸納學界有關阿彌陀佛起源的說法，⁸⁴ 分為印度本土諸說，與外來諸說，但認為迄今尙

⁸¹ 楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 44。

⁸² 譬如有人主張源於波斯，參考 Samuel Beal, *Buddhism in China*, (N.Y.: E. & J. B. Yong & Co., 1884), p. 128.

⁸³ 有關早年渡邊照宏教授與舟橋一哉教授等爭論的中文介紹，可以參考澹思〔張曼濤〕，〈阿彌陀佛的起源〉，收入張曼濤主編，《淨土思想論集中》，（一），臺北：大乘文化出版社，1978 年，頁 119-129。

⁸⁴ 有關阿彌陀佛與太陽神有關的說法，請參考藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 261-286。特別是頁 267-273。

無定論，而他主張淨土思想成立於西北印度。⁸⁵ 繁瑣的起源考證並非本文的範圍，但是至少我們可以肯定的是印順法師的說法，其實已經將佛經視為一般世間的文獻，可以利用文獻學與神話學的角度加以考證，這基本上符合現代學術的研究手法，然而是否偏離信仰的立場，又是否跟印順法師本人倡導的「以佛法研究佛法」理想頗有距離，則還可以進一步探索。無論如何，印順法師有關太陽崇拜的結論，最多也只是一種推測，學界並未全然認可，則是事實。總之，我們應進一步努力研究，而不宜將可能的答案，視為定論。

（二）淨土修行的方向問題

淨土行者多修往西方淨土，但是不能由此推斷，淨土行者只求往生淨土，而沒有大乘的普渡精神。李炳南居士說：「以上三經，乃淨宗根本典籍，並未教人不研經典，各掃自雪，本宗更有一重要意義，即求生蓮邦，原為速證菩提，回入娑婆，普度有情。實非自求享受，不過眾生根器互異，有不能研經度生之輩，也能持名得到自了。」⁸⁶ 所以往生淨土固然可以說是要求快速解脫，但目的並非在自求享樂，而是要盡快證得菩提，以便回到現實人生，進行普渡的工作，所以西天是暫時的過度，並非最終目標，因此，如果誤會淨土宗的修行，是為求自了生西，甚至淪為小乘，則顯然不會得到李炳南居士的認可。所以李炳南在創立臺中佛教蓮社時就明白宣示其宗旨是：「闡揚大乘佛教，專修淨土法門。」所以李炳南雖然專修淨土，但同時宏揚大乘佛學，斷不會淪為小乘之

⁸⁵ 藤田宏達，〈淨土思想之展開〉，見玉城康四郎編，《佛教思想》，臺北：幼獅出版社，1985年。

⁸⁶ 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》，下冊，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年，頁1516。

教。

在教理之外，李炳南居士也有令人敬佩的實修功夫，從一九四九年，李居士才到臺灣不久，就開始贈醫施藥；又將法華寺改為淨土道場，一九五〇年創設臺中蓮社後，推動監獄弘法團、女子弘法團、往生助念團等；李居士並創設覺生、菩提樹等刊物，宏揚淨法，後來又開辦慈光圖書館與慈光育幼院，一九六七年更創立佛教菩提醫院等；李居士也從事社會救濟服務，譬如救濟颶風災民，協助癲瘋病友等。為了培育青年，他在中興大學等地講課，而終生講經說法，更是不遺餘力。⁸⁷可見李居士不但專於上求，更重視下化，斷沒有淪入小乘自了的危險。所以他繼承印光大師儒佛兼修的傳統，主張：「世間法以孔子之道求安穩，出世間法以佛陀之學求解脫。」⁸⁸李炳南既然主張兼修出世間與世間法，就是要將往生西天與化度人間的理想合而為一；綜合來說，無論從教理把握與實踐實踐兩方面看，李居士都沒有但求速證，不管眾生的疑慮。

同時，李炳南居士也不主張從地理或方向，去瞭解所謂西天，自然也反對空宗論者有關淨土西天的批評，在《佛說阿彌陀經義蘊》中李炳南居士說：⁸⁹

空際蒼茫，地體圓轉，不分上下，安有東西，必曰「西方」，寧非執著？蓋眾生之成為凡夫者，只因迷於二執，惑於假相，以故頭出頭沒，不能出離；果能照破假相，

⁸⁷ 朱斐，〈炳公老師在臺建社弘化史實〉，《內明》第一七二期，1986年，頁29-33、第一七三期，1986年，頁22以及頁31-37。

⁸⁸ 李炳南，〈儒佛大道〉，見《明倫》第一九三期，1989年。

⁸⁹ 李炳南居士編述，《阿彌陀經摘要接蒙義蘊合刊》，臺中：瑞成書局，2006年，二版，頁136-137。

斷除二執，則入聖域矣。一切經典，垂訓後人，大體亦無不以遣相破執為歸，此《經》何獨不然！惟其開端一語，說有「西方」，指教學人，心存執著，嘗為談空者流，輕加訕笑，豈知此正其善巧處。

實以凡夫妄念，沸騰起滅，猶如瀑流打毯，剎那不止；茲生指趨「西方」，是將亂心收攏起來，安在一處，乃誘掖入道密要。心果安住「西方」，不緣其餘，散亂歸一，是有所定，執著何害？夫亂心是病，佛法是藥，說有說空，貴在機理雙契；事本圓融，並無定式，若一味執空，殊不知亦是著相也。

從上文可知，空宗認為專講西方，其實就是陷於迷執，甚至惑於假相，不解空義；李炳南居士則認為西方正是淨土的善巧法門，標舉西方，就是要將凡夫散亂的心，收歸一處，反而有助於修行，所以安住西方，應該說是擇善而固執之，而不能說有執著的毛病。李炳南居士並進而反批空宗，他認為僅依空宗立論，反而是執著空宗一門，未知佛門無量，也未能善體應機施設的善巧。李炳南反對的是空宗的看法，我們不清楚李居士的意見有沒有以特定的個人為對象，但是印順法師正是以倡導緣起性空而知名的空宗論者，印順法師自己曾說：「在師友中，我是被看作研究三論或空宗的。」⁹⁰雖然印順法師同情空宗，但其學問宏闊，早非空宗所可以範圍，但是人們多從空宗認識他也是不爭的事實。不過，印順法師對西方的理解，並非從地理方位立論，也是事實。總之，李炳南這一論斷，是否針對印順法師立論，就沒有進一步資料可以確認了；同時，李炳南以安住一處的定學功夫說明專講西方在

⁹⁰ 印順法師，《中觀今論》，〈自序〉，臺北：正聞出版社，1992年，頁1。

實踐修行上的價值，其意固不在反駁空宗緣起性空之旨，然而李炳南成功的反駁部份空宗論者有關專學西方就是執著的指責，確實言之成理。

（三）救度的動力：二力相應

寬鬆的說，要說淨宗強調他力，其實亦無可厚非，譬如日本佛學權威中村元與鈴木大拙兩先生就曾特別提出淨土以他力為特色的看法。⁹¹ 所以印順法師的看法，並非特見。但是我們不妨從淨土經論，以及高僧大德的看法，來檢討印順法師的觀點。

善導系早已有他力的信仰，道綽《安樂集》已提到以本願的力量，只要臨終十念相續，稱念佛號，就可往生。(T47,13c) 雖然一般以為淨土主張他力，但是事實上，淨土傳統未嘗不重視自力，實在十分明顯。⁹² 至於現代淨土行者其實也多繼承這種觀點，若我們回頭看印光與李炳南二人，其實也可以得到印證。本文自然不能詳細陳述兩人全部相關觀點，不過，這裡只要列出一二反證言論，即可知道印順法師的批評，至少不能適用於這兩位淨土大德身上，所以起碼印順法師的言論是不夠周延的。

我們先看印光大師，他在〈與吳壁華居士書〉中提到：「禪唯自力，淨兼佛力，二法相較，淨最契機。」⁹³ 印光法師〈淨土問答

⁹¹ 鈴木寫道，淨土宗以身為他力宗派標著，因它主張他力是往生淨土最重要條件 See Daisetz Teitaro Suzuki, *Buddha of Infinite Light*, Boston & London: Shambhala Publications, 1997, p. 55. Hajime Nakamura, *Buddhism in Comparative Light*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, 2nd Revised edition, pp. 132-152.

⁹² 譬如曇鸞的〈略論安樂淨土義〉說：「一切萬法、皆有自力他力、自攝他攝。千開萬閉、無量無邊。」(T47, 2b) 道綽《安樂集》說：「在起心立行，願生淨土，此是自力，臨命終時，阿彌陀如來光臺，迎接遂得往生，即為他力。」(T47, 12c)。

⁹³ 釋印光著述，張育英校注，《印光法師文鈔》上冊，北京：宗教文化出版社，

並序〉說：「念佛法門全仗佛力又兼自力，了脫生死。所以盡此一生，便登不退。」⁹⁴在〈無錫佛教淨業社年刊序〉，印光法師又說「求其至圓至頓，最簡最易，契理契機，即修即性，三根普被，利鈍全收，爲律教禪密諸宗之歸宿，作人天凡聖證真之捷徑者，無如信願念佛求生西方一法也。良以一切法門，皆仗自力；念佛法門，兼仗佛力。仗自力，非煩惱斷盡，不能超出三界；仗佛力，若信願真切，即可高登九蓮。當今之人，欲於現生了生死大事者，捨此一法，則絕無希望矣。」⁹⁵從這兩段話，可見印光大師並非主張他力教，而是提倡自力與佛力並重的念佛法門，陳劍煌教授以印光大師爲題撰寫博士論文，他認爲印光法師所謂「他力」，就是上述二力的結合。⁹⁶是以傳承印光大師佛法的李炳南居士說：「淨土宗是二力往生，他法乃自力見性。」⁹⁷他在〈修淨須知〉中清楚的表示：「淨土二力法門，一是佛力，一是自力。…這樣二力相應，修行就容易成就。」⁹⁸在雪公之意，所謂自他其實就是指個人的力量與佛的力量，修淨之人，必須有信願行的資糧，發揮自力，然後乘佛的願力加被，自他合一，才能成就。所以平常發善根，修福德，就是心中造了阿彌陀佛，如此，「佛就和你感應道交，你心裡不造，就不能感應道交。懂此道理，才能造，不懂此理也不會造！街上有的是人，都有佛性，就是不會造！本性就有萬德萬能，

2000年，頁196。

⁹⁴ 釋印光著述，張育英校注，《印光法師文鈔》中冊，北京：宗教文化出版社，2000年，頁1243-1245。

⁹⁵ 釋印光法師，〈無錫佛教淨業社年刊序〉，參照釋印光著述，張育英校注，《印光法師文鈔》下冊，北京：宗教文化出版社，2000年，頁1341-1342。

⁹⁶ 陳劍煌著，《圓通證道：印光的淨土啟化》，頁165-167。

⁹⁷ 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》下冊，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年，頁1564。

⁹⁸ 李炳南，〈甲子年元旦講話之一·修淨須知〉，見李炳南，《修學法要續編》，臺中：青蓮出版社，2005年，頁169-170。

懂得此理，用心去造，就感應道交了，交就是接上了。」從這兩位的言論中，可見他們都兼言自他，絕對不是僅有他力而已，重視佛力，也斷非否定自力。就此而言，印順法師的看法並未真正批評到當代淨土的看法。

（四）念佛方法問題

念佛法門的現代爭議，並不始於印順法師，早在一九二〇年代，《海潮音》就曾刊登論戰文章；⁹⁹而印順法師的批評集中在結果與功效兩方面，就結果言，只知念佛，容易造成對大乘深義大行兩方面的輕忽，在功效方面，他也懷疑臨終念佛的效力。

其實，念佛往生的傳統可說是其來久遠，¹⁰⁰而延續此傳統的李炳南居士也並未認為只應有念佛一法，他說：「淨土法門課程，以專念佛號為方便，尚有他法，非在家忙人能辦。」¹⁰¹他認為淨土有不同法門，只是念佛比較方便。就肯定淨土不同法門言，印順法師與雪公是一致的。

而且李炳南居士教人念佛，也強調其他輔助性的修行方式，李炳南上承印光法師的法脈，主張兼重儒佛，特別重視明倫盡分，甚至認為只有念佛，而無助行，甚至仍然造業，都不得其力。李居士說：「今之學人，念佛不得其力，皆有虧於助行。苟有一手拂塵，一手撒塵者，人必見而笑之，然則，短時念佛，長時造業，

⁹⁹ 參照慈忍室主人編輯，太虛審定，《淨土宗》，海潮音文庫第二編，上海：佛學書局，1931年。

¹⁰⁰ 參照野上俊靜，〈慧遠と後世の中國淨土教〉，收入氏著，《中國淨土教史論》，京都：法藏館，昭和56年，頁5-29。

¹⁰¹ 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》下冊，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年，頁1558。

可笑寧非甚於此者。」¹⁰² 所以強調念佛之外，不但不能造業，還需要在人間修各種善業，李炳南說：「念佛是正因，作善是助緣，這好比鳥有兩翅，才能高飛。」¹⁰³ 我們看到李炳南居士與印順法師並無不同。當然李炳南好些時候，強調要一心念佛，其目標重點在讓心念集中，不至旁鶩，並非要人不理會人間苦難！善於體會李炳南居士的法門者，絕對不會昧於正功之外，尚須種種助功。自然也不會不求甚解，也絕對不會漠視人間苦難，不致力於慈濟工作。

其次，若將稱名僅視為儀式，也是未必人人同意。一般修淨者都先學稱名，唱念佛號，這固然不錯，但是稱名不是呼喊佛號而已，而需要口、耳、心層層推進，同時，念念相續，念念是佛，無絲毫雜染，達到心佛一如的境界，這就不是普通的儀式而已，更非愚夫愚婦的口耳之學而已。

（五）淨土的生死與救度問題

印順法師與李炳南居士在救度範圍方面也有不同意見，上文提到印順法師將淨土定位為「權攝愚下」的方便法門，自然反對淨土可以救度上中下三種不同根器的人，我們現在看看李炳南居士的看法。

李炳南居士的弟子智雄跟居士請益道：「釋尊在世諸弟子中，亦有劣根下智者，經典上未有記載，釋尊命其專修淨土，而且未證明那些弟子已往生極樂世界。」李炳南居士回答道：「淨土法門，三根普被，若謂專為劣根下智者說則錯矣。」李炳南居士在許多

¹⁰² 李炳南，《雪廬述學語錄》，臺中：青蓮出版社，1994年，頁101。

¹⁰³ 李炳南，《當生成就之佛法》，臺中：青蓮出版社，2003年，頁88。

不同的著作中，都提到很多菩薩都修淨土，他反問難不成這些菩薩都是劣根下智的嗎？若連菩薩都修淨，則不能說淨宗是為劣根下智之教，依此推斷，李炳南斷然不會同意印順法師權攝下愚的意見。至於佛沒有說專修淨土，只是因為眾生有不同的病，不能偏主淨土一法。¹⁰⁴所以李炳南居士顯然不會同意印順法師「權攝愚下」的看法。

其實，兩人對世間的畜生能否念佛往生也有爭議，印順法師本人間佛教的理念，自然相信人身難得，「稱念阿彌陀佛，依佛力而往生淨土，即是他力。但從上解說，我們可以知道，確有阿彌陀佛，但如不知不信不行，也仍然無用，不得往生西方。一分學佛者，為了讚揚阿彌陀佛，不免講得離經。一隻鸚鵡，學會念阿彌陀佛，一隻鵝跟著繞佛，都說牠們往生西方。大家想想，鸚鵡與鵝，真能明瞭阿彌陀佛與極樂世界嗎？也有信有願嗎？」¹⁰⁵但對於畜生能否念佛往生，李炳南居士就有幾乎針鋒相對的不同意見：「大凡畜生能作人言者，性較靈敏，人既教會念佛，定久伺人舉動，有所模仿，若見朝夕供佛，諒能引彼起對佛像依託之心，此心既是願也，能願能行，信在其中，資糧具足，即得往生。」¹⁰⁶李炳南居士從信願行肯定畜生也可以念佛往生，其立論基礎顯然包含大般若涅槃經眾生皆有佛性的信念，既然畜生也有佛性，也就有成佛的可能性，也就有信願的可能，這就依照其自身業力而定；總之，李炳南居士強調的畜生也可以發願心，正與印順法師的想法直接衝突。

¹⁰⁴ 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》，下冊，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年，頁1529-1530。

¹⁰⁵ 印順法師，《淨土與禪》，頁89-90。

¹⁰⁶ 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》下冊，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年，頁11534。

六、結語

現在先綜合上文的論述，歸納出初步研究成果，然後從宏觀角度分析其所反映宗教思想發展史上的意義。

（一）印順法師對淨宗的批評仍有爭議空間

學界早已注意印順法師淨土觀所引起的爭議，但是鮮少從臺灣淨土宗的立場反省印順法師的意見；本文以李炳南居士為例，分點檢討法師的意見，發現仍多討論空間。

今天李炳南居士的聯體事業，雖然部分也經歷成住壞空的法則，¹⁰⁷但筆者在走訪的過程中，觸目所及，仍然看到臺中蓮友旺盛的生命力，譬如臺中蓮社講經不斷，淨空法師全球佈教，雪心基金會具備全國最大的助念團，見微知著，可見李炳南桃李滿門，餘蔭尚在，其第二、三代的發展仍可期待。至於臺灣其他淨宗友脈，也有長足的發展，其中原因，自有多端，但是淨宗教理能卓然自立，恐怕仍有絕大關係。

不過，印順法師也是有感而發的，眼見淨土末流趕經懺，辦喪事來賺錢糊口等等庸俗化流弊，印順法師早生不滿，這很可能促成他對淨土的嚴厲批評；其實，面對這種庸俗化情況，淨宗長老德又何嘗不痛心，所以即便印順法師的批評未必人人同意，甚至或仍未全然穩當，但只要善體其苦心，印順法師的檢討與反省意見，仍應多加注意，若能有則改過，無則嘉勉，是亦不負印

¹⁰⁷ 譬如報載慈光圖書館與慈光育幼院發生土地爭議，對簿公堂，年前育幼院已經暫時結速，據聞目前該院正在臺中東區重建新院；而慈光圖書館則頗有門前零落車馬稀的感覺。有關慈光育幼院的消息，參考 TVBS 新聞網上資料，

順法師的苦心。

（二）印順法師的佛學基礎：悲智雙運

造成印順法師與中國佛教諸宗，特別是淨土的爭議，原因肯定甚多，個人風格、宗派利益等都可能有關，但從教理言，實與印順佛學基本特徵有關。跟流行的看法不同，本文主張印順法師並非回歸印度，也沒有全盤否定中國佛學，也就是說，印順法師既主張回歸正法，也接受中國佛教的權法；同時，本文提出印順法師的基礎關心反映出悲智雙運的特色，智關聯到正法的堅持，而悲則為普渡的基礎；因為慈悲，所以法師願意隨順眾生的根器，接受不同的權法；但權宜也應有底線，所以特別從龐大的佛學研究中，揀別出緣起性空的中觀思想為佛學核心，這可說是他賴以檢定所有佛教理論的基本原則，據此而言，本文提出由悲心產生知權達變的權變原則（adaptive principle），從智心則導出破邪顯正的軌約原則（regulative principle），而悲智雙運正足彰顯印順法師論學的基本特色，這是本文第二點意見。

正因為印順法師持守緣起性空的軌約原則，所以批評中國佛教，特別是淨土的信仰；而又因為有權變原則，所以他又願意展開人間佛教的普渡面向。與本文最相關的是其論述，相對於一般重視的彌陀淨土，特別重視彌勒淨土，就特別顯示出其人間淨土的關心。

儘管印順法師提倡回歸印度，但這個弘法方向，其實是民族國家的色彩淡，而復興正法的關懷濃，或者用印順法師常用的語言來講，就是要回歸佛陀本懷，所以原教旨的傾向是明顯的。

不過假如說印順法師解構了民族與文化的疆界，恐怕就言過其實；因為他寫印度佛教，中國禪宗，其實也仍然運用國家與文化的疆界，來切割出研究範圍；然而印順法師不自囿於國別疆界，也沒有從文化疆界去考察佛教的發展；因為他心中有超國界的關懷，就法而言，他肯定緣起性空是佛教的基本教義，這是跨國界的肯定，其次，他高度評價彌勒佛的理想，提倡人間佛教，創造人間淨土等觀點，也看到超國界的慈悲大愛。任何時地，都可有這兩項堅持，所以正法在時間上不一定是原始，在空間上也不一定在印度，印順法師所肯定的其實是印度早期的大乘佛教，他強調的是中觀緣起性空之旨，重視大乘普渡的精神。合乎這兩大判準的佛法，其實都應是印順法師所印可的。

如果運用 Gilles Deleuze (1925-1995) 的分析概念，我們可以說印順法師顯然沒有使用樹狀 (arborescent) 思維去理解佛教的發展，而將之視為散莖 (rhizome)。所以他沒有認為印度與中國佛教兩者之間，存在所謂本末、高下的關係；反之，其實，印順法師有點非中心化的傾向，因為佛法是生長在這片眾生的土壤之上的，其普及發展自然要適應人世間不同的土壤，而作出種種改變，但是適應不能失真。所以佛教仍然必須堅守基本立場，這就是緣起性空，不然就容易芝蘭與野艾不辨。

所以佛法的千塊高原，其實就是佛法人間性的必然表現，而要充分發揮人間性，就自然不能畫地自限，將自己封鎖在基本教義中，佛教的理想是要普渡眾生，也就是以人間佛教的普遍關懷，來照應普渡世人的需要，自然要兼顧眾生的不同需要，讓佛法的不同面貌，成為不同的救世工具。總之，我們一方面看到印順法師肯定在地化的適應性權法，也同時，擔憂在佛法這些發展與適

應中的失真。「不忍眾生苦，不忍聖教衰」兩語正適足的表達了印順法師佛教的基本取向，不忍聖教衰，讓他堅持緣起性空的教義，不忍眾生苦，則開展出人間佛教的理想。

（三）人間淨土的興起

印順法師回歸佛陀本懷的想法固然不容否定，但是甚麼才是佛陀本懷則是難有共識的，是以爭議不斷。相對而言，人間佛教的理想卻得到空前的接受，基本上成為臺灣佛教，乃至中國佛教的共識。當然，佛教各派對人間佛教的解釋與發揮自有特色，但基本上都重視人間，關懷世界。這一種排除鬼化與天化的佛學，讓關懷的起點放在世道人間，放在此刻的現實世界，於是構成一種人文化的宗教進路。¹⁰⁸

更重要的是，相對於追求宗教教義的純正性，多數華人更重視宗教倫理的功能性，也就是說大眾始終重視宗教勸人為善的功能。只要肯定導人向善的大前提，任何宗派，甚至任何宗教，都可在相安並存模態下被包容接納。我認為人間佛教的理想，正符合華人文化心理的人文宗教取向，同時也符合華人重視宗教的社會功能的心態，這正是人間佛教能在華人世界茁壯發展的原因。

印順法師本來就未試圖全盤否定淨土的重要性，而從其論述看來，也未必能夠指陳淨土的真缺失，然而，法師所宏揚的人間

¹⁰⁸ 丁仁傑教授主張印順佛學或可稱為「以人為中心的佛教」，具備「人本主義」的取向，這大致不差，但是筆者認為這以重人來區分重鬼、重神的佛教，自然就是印順的原意，但使用「人為中心」與「人本主義」的提法，也會引起誤會，若將人與佛相提並論，難道印順會放棄以佛為中心，以佛為本嗎？所以所謂人文取向也好，以人為中心也好，其實只能說是進路，其目標與基礎還是在成佛，既如此，則印順佛學反而應說是以佛為中心的。參照丁仁傑，〈認同、進步與超越性：當代臺灣人間佛教的社會學考察〉，見《臺灣社會研究季刊》第六十二期，2006年6月，頁37-99，特別是頁56。

淨土的思考方向卻在歷經吸收轉化後，成為當代臺灣佛教的主流。證嚴法師的慈濟宗、聖嚴法師的法鼓宗與佛光山星雲大師所領導的臺灣重大教團，實為廣義的人間佛教理想的實踐者。當然，它們各有特色，所以本文主張這些宗派雖有基本相近的方向，但並非統一的佛教運動，而是豐富的多元發展；同時，本文特別考察他們的淨土觀念，認為其與印順法師的人間佛教相關但不相同，故而非但不能視為淨土宗的發展，也不能單純看作印順法師人間佛教理念的直接落實，¹⁰⁹ 反之，他們各有千秋，互競雄長，但又能相互補強，共同彰顯臺灣人間淨土的多樣性與豐富性。臺灣佛教人間淨土的發展固然不能取代淨土本宗，但人間淨土卻發展成臺灣佛教最重要的趨向，這是本文的第三點意見。

（四）知識化佛學與信願的佛學

但是涉入人間，自有不同進路，有人認為印順法師與李炳南居士分別代表知識主義與敬虔主義的分別，¹¹⁰ 也有人提出印順法師佛學代表佛學的認識論轉向，¹¹¹ 筆者認為兩種意見都未夠穩當

¹⁰⁹ 邱敏捷教授在《印順法師的佛教思想》也注意到兩者的不同，這是很有意思的，但邱教授也批評其他臺灣各大教團的不是，本文認為這些評論實有商榷餘地，特別是她以西悉檀分別各道場，指責星雲、聖嚴與證嚴「尚未提出佛教究竟解脫的思想力量以及如何成佛的修行道次第」（頁 145），就令人費解，因為邱教授的批評並不清晰。筆者翻閱幾位大師的著作，講明佛教核心教義，教人解脫開悟的論述，不知凡幾。不知道邱教授認為講禪心算不算講明究竟解脫的思想力量，又未知教坐禪與重慈濟工作是否與修行道次第相關？當然如果有人必定堅持緣起性空才有的思想力量，則禪宗所強調的佛性，就很可能不能視為解脫的思想力量，甚至或有執有之嫌。依照這一思路，無論是聖嚴法師的默照禪，或證嚴法師重視的大愛心，都可說不足，甚至應該指責他們都溺於如來藏，偏離緣起性空之旨。

¹¹⁰ Charles B. Jones, "Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism", pp. 125-142. 鍾斯將李炳南與知識化的印順的置放一起對照，是很有意思的；但是假如有人誤會李炳南只知念佛，而不重視知識，則極有問題，因為這完全忽視李炳南居士在阿彌陀經、論語等方面的研究成果。

¹¹¹ 印順法師並無康德式的第一批判，其實，他有沒有認識論都很有問題，所以

周延，若從更大的論述視野加以了解，或者容易把握全局。以下是從現代化的配景，探詢印順法師與李炳南的差異與近似，並進而將兩人放置在殖民論述中反省。

一般說，宗教現代化的兩大特徵，可說就是理性化與世俗化；理性化的表現方式之一，就是知識化。佛學在面對西方學術強大刺激下，的確展開了現代知識化的發展，所以日本在十九世紀末已經開始運用比較現代的學術方式去研究並呈現佛教，而中國在此思潮下，也有相似的發展。無論是太虛大師，還是歐陽竟無（1871-1943）、熊十力（1885-1968）都從以知識化的方式重新研究、呈現佛教，印順法師的佛學，其實就是這一波知識化的發展。而且印順法師的論述方式還充分吸收現代佛學研究的學術資源，特別是日本佛學的研究方法與成果。印順法師對佛學的研究，其實深受日本現代佛學的影響，他雖然終生未到日本留學或研究，但是其研究佛學的方法論反省，就是因為讀到日本學者的著作的關係；其後，他對日本學界的研究成果，吸收很多。而日本現代佛學是明治維新後的產物，具有現代學理化與知識化的傾向，這很大部分是受了世界現代學術規範的影響，而非佛學固有的傳統。印順法師在吸收日本佛學成果之時，自然也將世界學術化的主流傾向，滲透在其研究當中，所以印順法師的佛學著作呈現明顯知識化的表述方式，講究論理，重視證據，不但與傳統重視信願與契悟的進路明顯不同，更與傳統佛學論述的風貌根本相異。傳統著作多以解經方式呈現，而他的研究，結構嚴密，論證充分，特別是掌握與鋪敘材料的功夫，實充分顯示現代學術的論述形式。

筆者認為朱文光教授的看法，根本比喻不倫，若說是知識化，則比較合宜。參照朱文光，《佛教歷史詮釋的現代蹤跡——以印順判教思想為對比考察之線索》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1997年。

但是這也並非說印順法師的知識化表述，完全沒有佛教本有的成分，筆者認為印順法師將傳統的智證，亦即重理智解釋的進路，接上西方現代學術論證的方式；是以相對於重視信願與行入的傳統，印順法師的佛學可以視為高度發揮解入的重要性，也正反映了現代華人佛教的學術化新思潮。我們若比較李炳南居士的主要著作，其實馬上看到兩者的風格非常不同；在淨土行者中，李炳南居士已經是非常重視學術研究的了，但是其著作多是講述紀錄，即便是研究專著，其最重要的著作是還是經註為主。所以李炳南居士雖然重視學術，力圖理性講明，但還是堅守講經、注經的傳統，其重要研究，無論是對阿彌陀經或論語的研究，都以註疏為主。註疏經典自然十分重要，但是畢竟不是現代學術研究的主流，也與印順法師的論著，完全不類。其實，這種論述形式的差異，也部分反映了兩人修證方式的不同，因為李炳南重視經典，反對隨意懷疑經典的權威，他批評現代學人坐井觀天，因為凡夫螢火之智是不能跟佛智相比的；¹¹²但是相對而言，印順法師雖重視經典，但也常常顯示以合理性為判準的傾向。所以對比起來，李炳南常常自覺地要求緊依經典義理，顯示信仰取向的優位性；而印順法師重視經典，但更時時呈現對合理性的講求。李炳南重講解而從不強解，因為自知凡夫不能盡解聖智，所以其論述平實而見光輝；印順法師並不輕視行入，但是卻以重視理解而成就大量優質論著。

總而言之，李炳南居士堅持信願傳統的宗風，而印順法師則發揮現代學術的特色。所以如果比論兩人之差別，前者可說重信願的佛學，後者則凸顯知識化的佛學，兩者峰岳並峙，各有殊勝。

¹¹² 李炳南，〈難行能行〉，收入徐醒民編撰，《明倫社刊論文彙集》，臺中：

但是歸根結底，這未始與李炳南居士的宗門無關，淨宗畢竟比較重視實際的修行，所以身為淨宗門人的李炳南，雖然也重視知識，但是畢竟不會偏重知識。相對而言，印順法師以現代學術研究的手法，進行知識論述，不但符應教育水平日益發展的臺灣社會，也能夠應用現代學術的研究與論述規範，所以印順法師不但攀上華人佛學研究的高峰，更大步邁進國際學術研究之學壇。與印順法師同時代的其他法師居士，雖然也有不少在現代學術潮流中努力研究，但是在當代在臺灣的華人佛教界中，實以印順法師最有成就，也可以說印順法師在二十世紀將臺灣佛學推進到曠古未有的現代知識化高峰，所以印順法師不但是教界巨人，更是學界巨人，他能成為中國第一位在大學中講課的高僧，並為華人佛教界取得第一個大學博士學位，實非偶然，就此而言，印順法師可說是臺灣佛教在佛學研究知識化進程中的重要里程碑。



引用書目

A. 外文資料

1. André Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003 : Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*. London & New York : RoutledgeCurzon, 2004.
2. *Buddhism in Taiwan*, Taichung: Bodhedrum Publications, 1964?
3. Chan Wing Tsit, *Religion Trends in Modern China*, N.Y.: Octagon Books, 1969.
4. Charles B. Jones, “Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism”, in Steven Heine and Charles S. Prebish ed. *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, N.Y.: OUP, 2003, pp. 125-142.
5. Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
6. Daisetz Teitaro Suzuki, *Buddha of Infinite Light*, Boston & London: Shambhala Publications, 1997.
7. David W. Chappell ed., *Buddhist Peacework: Creating Cultures of Peace*, Boston: Wisdom Publications, 1999.
8. Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
9. Donald Lopez ed., *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*, London: Penguin Books, 2002.
10. Gomez, Luis. *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light— Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhavativyūha Sūtras*, Honolulu: University of Hawaii Press and Kyoto: Higashi Honganji Shinshu Otani-ha,

1996.

11. Heng-ching Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, New York: Peter Lang, 1992.
12. Holmes Welch, *The Buddhist Revival of China*, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
13. Kenneth Kenichi Tanaka, *The Kuan Wu-liang-shou ching i-shu by Ching-ying Hui-Yuan (523-592) and its contribution to early Chinese pure land Buddhism*, Photocopy. Ann Arbor: University Microfilms International (Ph.D. Thesis)--University of California, Berkeley, 1986.
14. Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
15. Machael Saso and David W. Chappell ed., *Buddhist and Taoist Studies I*, The University of Hawaii Press, 1977.
16. Po-Yao Tien, *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-Shun*, PhD. Dissertation: California Institute of Integral Studies, 1995.
17. Richard K. Payne and Kenneth K. Tanaka ed., *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
18. Samuel Beal, *Buddhism in China*, N.Y.: E. & J. B. Yong & Co., 1884.
19. Shih Heng-Ching, "Buddhist spirituality in modern Taiwan", in Takeuchi Yoshinori ed. *Buddhist Spirituality: Later China, Korea, Japan and the Modern World*, N.Y.: The Crossroad Publishing Company, 1999, pp. 417-434, esp. pp. 417-420.
20. Steven Heine and Charles S. Prebish edited. *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*.

21. Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
22. Thich Thien Tam. Trans. & ed., Van Hien Study Group, *Buddhism of Wisdom and Faith: Pure Land Principles and Practice*, N.Y.: Sutra Translation Committee of the United States and Canada, 1994.
23. Whalen Lai, "Introduction," in Yin Shun. Trans. Wing H. Yeung, *The Way to Buddhahood*, Massachusetts: Wisdom Publications, 1998, p. xv.
24. Yu-ing Ching, *Master of Love and Mercy: Cheng Yen*, CA: Blue Dolphin Publishing Company, 1985.

B. 日本資料

25. 中村元等監修、編集，余萬居翻譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版事業有限公司，1984年。
26. 石田充之，《淨土教教理史》，京都：平樂寺書店，1986年。
27. 吉岡義豐，〈臺灣の宗教の現状〉，見氏著，《現代中国の諸宗教—民眾宗教の系譜》，東京：株式会社佼成出版社，1974年。
28. 曾景來，《臺灣宗教と迷信漏習》，臺北：臺灣宗教研究會，昭和十四年，再版。
29. 藤田宏達，〈極樂淨土の思想的意義〉，收入氏著《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1979年，四版，頁506-516。
30. 望月信亨，《支那淨土教理史》；釋印海中譯，《中國淨土教理史》，臺北：正聞出版社，1995年，三版。
31. 望月信亨，釋印海中譯，《淨土教概論》，臺北：華宇

出版社，1995 年，三版。

32. 野上俊靜，〈慧遠と後世の中国浄土教〉，收入氏著，
《中国浄土教史論》，京都：法藏館，昭和五十六年。
33. 丸井圭次郎等編，《臺灣宗教調查報告書》。
34. 道端良秀，〈中国浄土教の時代區分と地理的考察〉，
《中国浄土教史の研究》，收入道端良秀，《中国仏教
全集》第六卷，東京：株式会社書苑，昭和六十年，頁
17-44。

C. 中文資料

35. 《大愛灑人間——證嚴法師的慈濟世界》，花蓮：佛教
慈濟慈善事業基金會，2005 年。
36. 丁仁傑，〈認同、進步與超越性：當代臺灣人間佛教的
社會學考察〉，見《臺灣社會研究季刊》第六十二期，
2006 年 6 月，頁 37-99。
37. 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷》，臺北：聯經出
版社，2004 年。
38. 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行爲：臺灣佛教慈濟功德
會個案研究》，臺北：聯經出版社，1999 年。
39. 于凌波，《曲折迂迴菩提路——于凌波七十自述》，臺
北：慧炬出版社，1997 年。
40. 于凌波等著，《李炳南居士與臺灣佛教》，臺中：李炳
南居士紀念文教基金會，1995 年。
41. 于凌波著，〈水果師廣欽老和尚〉，見氏著，《中國近
現代佛教人物誌》，北京：宗教文化出版社，1995 年，
頁 168-176。
42. 于凌波編著，《民國佛教居士傳》，臺中：慈光圖書館，

2004 年。

43. 方立天，〈人生理想境界的追求〉，釋惠敏主編，《人間淨土與現代社會》，臺北：法鼓文化公司，1998 年。
44. 方立天，〈彌勒信仰在中國〉，氏著，《中國佛教散論》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 147-172。
45. 王端正總策劃，《慈濟年鑑 1966-1992》，臺北：慈濟文化出版社，1993 年。
46. 朱霏，〈炳公老師在臺建社弘化史實〉，《內明》第一七二期，1986 年，頁 29-33、第一七三期，1986 年，頁 22 及頁 31-37。
47. 江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，臺北：稻鄉出版社，1989 年。
48. 江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局，1998 年。
49. 江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001 年。
50. 江燦騰，《臺灣當代佛教》，臺北：南天書局，1997 年。
51. 江燦騰，《當代臺灣佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中臺山》，臺北：南天書局，1997 年。
52. 江燦騰，《臺灣佛教文化的新動向》，臺北：東大圖書公司，1993 年。
53. 江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》，臺北：東大圖書公司，1992 年。
54. 江燦騰，《臺灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年。

55. 江燦騰與龔鵬程主編，《臺灣佛教的歷史與文化》，臺北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1994年。
56. 李明友，《太虛及其人間佛教》，杭州：浙江人民出版社，2000年。
57. 李炳南，〈儒佛大道〉，《明倫》第一九三期，1989年。
58. 李炳南，《述學語錄》，臺中：青蓮出版社，1995年。
59. 李炳南，《修學法要續編》，臺中：青蓮出版社，2005年。
60. 李炳南，《當生成就之佛法》，臺中：青蓮出版社，2003年。
61. 李炳南編述，《阿彌陀經摘要接蒙義蘊合刊》，臺中：瑞成書局，2006年，二版。
62. 李筱峯《臺灣革命僧林秋梧》，臺北：自主晚報出版社，1991年。
63. 陳慧劍編纂，《佛學問答類編》，臺中：李炳南居士老居士全集編委會，1991年。
64. 徐醒民編撰，《明倫社刊論文彙集》第三集，臺中：青蓮出版社，2005年。
65. 張珣、江燦騰合編，《當代臺灣本土宗教研究導論》，臺北：南天書局，2001年。
66. 張珣、江燦騰合編，《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》，臺北：南天書局，2003年。
67. 張曼濤編，《民國佛教篇：臺灣佛教篇》，臺北：大乘文化，1977-1979年。
68. 張曼濤編，《中國佛教史論集：臺灣佛教篇》《東初老人全集》，臺北：大乘文化出版社，1979年。

69. 符芝瑛，《雲水日月：星雲大師傳》，臺北：天下文化，2006年。
70. 符芝瑛，《傳燈：星雲大師傳》，臺北：天下文化，1995年。
71. 郭朋，《太虛思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
72. 陳兵，〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉，見《普門學報》，第一期。
73. 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，臺北縣：現代禪出版社，2003年。
74. 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍，2000年。
75. 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年。
76. 陳劍煌著，《圓通證道：印光的淨土啓化》，臺北：東大圖書公司，2002年。
77. 陳慧劍，《證嚴法師的慈濟世界——花蓮慈濟功德會的緣起與成長其次》，臺北：佛教慈濟文化志業中心，1997年。
78. 雲菁著，黃芳田等譯，《千手佛心：證嚴法師》，臺南：大千文化出版事業公司，1995年。
79. 黃啓江著，《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》，臺北：學生書局，2004年。
80. 慈忍室主人編輯，太虛審定，《淨土宗》，海潮音文庫第二編，上海：佛學書局，1931年。
81. 趙賢明，《臺灣最美的人——證嚴法師與慈濟人》，臺北：印刻出版公司，2006年。

82. 潘煊，《看見佛陀在人間——印順法師傳》，臺北：天下文化，2002年。
83. 潘煊，《證嚴法師：琉璃同心圓》，臺北：天下遠見，2004年。
84. 澹思，〈阿彌陀佛的起源〉，張曼濤主編，《淨土思想論集中》（一），臺北：大乘文化出版社，1978年），頁119-129。
85. 藍吉富，〈臺灣佛教思想史上的後印順法師學時代〉，收入氏著，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年，頁265-285。
86. 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版社，1991年。
87. 羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》，成都：巴蜀書社，2003年10月。
88. 釋印光，《印光法師文鈔》，臺中：青蓮出版社，2005年。
89. 釋印光著，張育英校注，《印光法師文鈔》，北京：宗教文化出版社，2000年3月。
90. 釋印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992年。
91. 釋印順，《太虛大師大師年譜》，臺北：正聞出版社，1992年。
92. 釋印順，《平凡的一生》，臺北：正聞出版社，2005年，重訂版。
93. 釋印順，《印度之佛教》，NP：1978年。
94. 釋印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1985年。
95. 釋印順，《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，

1990 年，二版。

96. 釋印順，《游心法海六十年》，臺北：正聞出版社，1985 年。
97. 釋印順，《攝大乘論講記》，臺北：正聞出版社，1987 年。
98. 釋見正，《印光大師的生平與思想》，臺北：法鼓文化公司，2004 年，修訂版。
99. 釋東初，《東初老人全集（五）》，臺北：東初出版社，1986 年 7 月。
100. 釋昭慧，〈印順法師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，收入釋昭慧、江燦騰編著，《世紀新聲：當代台灣佛教的入世與出世之爭》，臺北：法界出版社，2002 年，頁 247-282。
101. 釋昭慧，〈印順法師學已在成形〉，《弘誓》第八十期，2006 年 4 月。
102. 釋昭慧，《人間佛教的播種者》，臺北：東大圖書公司，1997 年。
103. 釋星雲，《淨土思想與現代生活（一）》，臺北：佛光出版社，1997 年。
104. 釋傳道，《印順法師與人間佛教》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，2001 年。
105. 釋圓瑛，黃夏年主編，《圓瑛集》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
106. 釋聖嚴，〈明末的居士佛教〉，《華岡佛學學報》第五期，頁 7-36。
107. 釋聖嚴，《歸程》，臺北：東初出版社，1991 年。

108. 釋道源講，許寬成紀錄，《佛堂講話》，臺中：瑞城書局，1959年。
109. 釋演培，〈慧遠大師之生平及其念佛思想〉，張曼濤主編，《淨土宗史論》，臺北：大乘文化出版社，1979年，頁187。
110. 釋滿義，《星雲模式的人間佛教》，臺北：天下遠見，2005年。
111. 釋廣欽，《廣欽老和尚開示錄》，香港：香港佛學書局，1989年。
112. 釋慧嚴，《從人間性看淨土思想》，高雄：春暉出版社，2000年。
113. 釋慧嚴，《慧嚴佛學論文集》，高雄：春暉出版社，1996年。
114. 闕正宗，《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書公司，1999年。
115. 闕正宗，《臺灣高僧》，臺北：菩提長青出版社，1996年。
116. 闕正宗，《重讀臺灣佛教正編》，臺北：大千出版社，2004年。

D. 學位論文

117. 朱文光，《佛教歷史詮釋的現代蹤跡——以印順判教思想為對比考察之線索》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1997年。
118. 吳麗娜，《李雪廬炳南先生研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1996年。
119. 陳雍澤，《李炳南先生儒佛融會思想研究》，臺中：國

立中興大學中國文學系碩士論文，2004 年。

