

印順法師人間淨土的主張

——以新舊淨土之論辯為線索之考察*

釋禪林**

摘要

佛教提供各式各樣的修行法門，其中以淨土法門最為簡易。但淨土法門所欲達到的淨土是否即是往生之後的淨土，過去似乎並無爭議。一直到印順法師主張人間淨土之後，這些說法便受到挑戰。對於此一挑戰，傳統舊淨土思想支持者強烈反對，認為這樣的說法大有問題，甚至出現強烈反彈動作。問題是，如此強烈反對是否有理？到底印順的主張為何？值得本文作進一步的釐清。

對此一問題，本文分幾點論述，本文擬先探討印順人間淨土思想的由來，再分析新舊淨土前後之爭的相關內容，最後再確認印順對於人間淨土的真正看法。

藉由上述的討論，可見印順在主張人間淨土之後，就已興起菩薩發心將人間轉化為淨土的想法，經由此一發心與實踐，過往淨土法門所強調的往生淨土即可在人間實現。既然如此，淨土實現的重點就不在往生

* 感謝匿名審查老師提供寶貴意見，特此致謝！另外本文初稿曾宣讀於 2022 年 8 月第二十屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議，研討會上林其賢暨黃仁樹教授，以及見菘法師、尉遲老師提出建議修改內容，謹致謝忱！

** 華梵大學東方人文思想研究所博士生

之後，也可以在人間。此即是印順所強調人間淨土的建設，也是「心淨則國土淨」所能實現的最圓滿之境。

關鍵詞：印順法師、人間淨土、新舊淨土、往生淨土



The Humanistic Pure Land by Master Yin Shun's Proposition: Based on the Argument between Old and New Pure Lands

Shi, Chan-lin*

Abstract

Buddhism offers various methods of practice, among which the Pure Land practice is considered the simplest. However, there has been some controversy regarding whether the Pure Land sought by this practice refers to the Pure Land after death. This debate arose when Master Yin Shun advocated for a Pure Land in the human realm. Traditional supporters of the old Pure Land thought strongly opposed this view, considering it problematic and even reacted strongly against it. The question is whether this strong opposition is justified and what exactly Master Yin Shun's proposition entails. This article aims to further clarify these points.

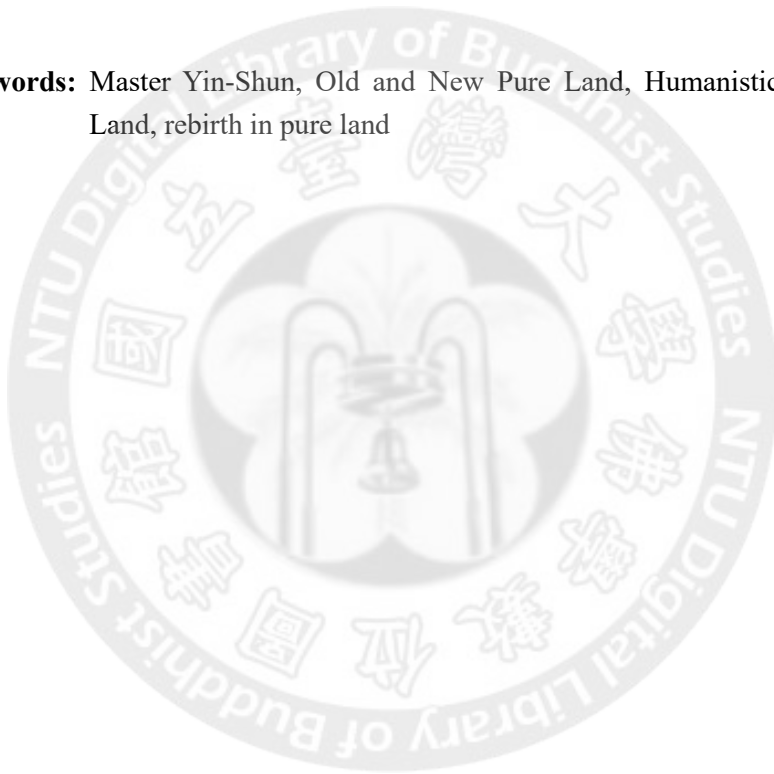
To address this question, the article will discuss the origin of Master Yin Shun's concept of a Pure Land in the human realm, analyze the contentions between the old and new Pure Land perspectives, and finally confirm Master Yin Shun's true stance on the concept of a Pure Land in the human realm.

From the aforementioned discussion, it is evident that Master Yin Shun advocated for a Pure Land in the human realm, with the aspiration of transforming the human realm into a Pure Land. Through this aspiration and practice, the Pure Land emphasized in the traditional Pure Land practice could

* Ph.D. student, Institute of Oriental Humanities and Thought, Huafan University

be realized in the human realm. Therefore, the emphasis of attaining the Pure Land is not solely after death but can also be achieved in the human realm. This is the construction of a Pure Land in the human realm emphasized by Master Yin Shun and represents the most complete realization of the concept that “when the mind is pure, the land is pure.”

Keywords: Master Yin-Shun, Old and New Pure Land, Humanistic Pure Land, rebirth in pure land



一、前言

佛教的修行有各式各樣的法門，其中以淨土法門最為便捷。¹ 但無論何種法門，所欲達到的淨土，都如大乘經中所強調的，以「心淨則國土淨」為要。² 因此，心淨是成就淨土的關鍵。問題是，何謂心淨？心淨國土如何清淨？最終成就的是往生淨土，還是人間淨土？其實，是有兩種不同的可能。

關於心淨與國土淨這方面所討論的議題，2006 年筆者曾出版過一本書，書名是《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》³。在這本書中，主要探討印順法師（1906-2005 以下簡稱印順）對於人間佛教的主張所引起的種種論辯，但其中一個論題尚未討論，就是關於人間淨土行者主張在人間修行，是在印順深受太虛大師（1890-1947 以下簡稱太虛）的影響，認為淨土不必在人間以外，人間亦可改造成淨土。⁴ 之後，他本人亦提出人間淨土的觀點。對此一主張，他在〈淨土新論〉中予以陳述，並指出傳統淨土可能有的問題。因此，引起傳統淨土思想支持者的強烈反對，傳說中出現焚書的舉動。

由於印順人間淨土受太虛影響頗深，恰巧傳統淨土宗的李炳南亦吸收太虛人生佛教的理念，⁵ 新派的人間淨土與舊派傳統的淨土宗，這兩

¹ 釋慧嚴，《從人間性看淨土思想》，臺北：春暉，2000 年，頁 1。

² 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 53 上。

³ 釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》，臺北：南天，2006 年。

⁴ 印順指出：「依太虛大師所說，……佛法中有不同的淨土，在往生淨土以外，還有人間淨土與創造淨土。」釋印順，〈臺灣當代淨土思想的動向讀後〉，《華雨集》第 5 冊，臺北：正聞，1993 年，頁 102。另參見：釋印順，《淨土與禪》，《妙雲集》第 17 冊，臺北：正聞，1970 年，頁 1。

⁵ 吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南為例〉，《臺

派相遇恰好在焚書事件有所交集，卻也在各自主張為學教界開展一連串的辯證，而這樣的爭辯，學界、教界對於焚書事件把它聚焦於「焚書者」和「思想」的研究者。一是江燦騰〈台灣當代淨土思想的新動向〉指向燒書者為李炳南。⁶ 二是吳有能寫的〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點〉，此文稱燒書者並非李炳南，而是退伍的僧人。⁷ 另一是洪錦淳以《臺灣當代居士佛教團體臺中蓮社之研究》，認為焚書傳說為僧侶所主導，但不願署名為誰。⁸ 再者吳老擇撰《臺灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄（增訂版）》則認為焚書事件所衍生，非淨土思想上的對立，而是利益上的鬥爭。⁹ 之後是林其賢以〈人間佛教與淨土行之偶合〉一文，認為燒書的事件純屬傳說，整個事件主因在於《佛法概論》事件的延伸，然而舊派的西方淨土與新派的人間淨土，兩者之間的紛歧依舊存在著。¹⁰

大佛學研究》第 14 期，2007 年，頁 166。

⁶ 江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，《東方宗教研究》第 2 期，頁 163-184。之後刊於《當代》第 28 期，1988 年 8 月，頁 45-62。此文後來提及「燒書者為李炳南」，參見氏著，〈從解嚴前到解嚴後：戰後印順導師人間淨土的思想在臺灣的變革、爭辯與分化發展〉，《玄奘佛學研究》第 12 期，2009 年，頁 10。

⁷ 吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南為例〉，頁 169-170「注 23」。

⁸ 洪錦淳，《臺灣當代居士佛教團體臺中蓮社之研究》，臺中：中興大學中文系博士論文，2008 年，頁 86。

⁹ 吳老擇口述，卓遵宏、侯坤宏訪主，周維朋、王千蕙、莊豐吉記錄整理，《臺灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄（增訂版）》，臺北：國史館，2006 年，頁 112。

¹⁰ 林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，《第二十屆「印順導師思想之理論與實踐——人間佛教之全球化與在地化」國際學術會議論文集》，花蓮：慈濟，2022 年，頁 154。

由於學教界討論焚書者為誰？至今仍有爭議，這些再再顯示新舊淨土思想所衍生的問題。例如，江燦騰在〈台灣當代淨土思想的新動向〉文中，¹¹ 就曾質疑印順因否定舊淨土思想的存在價值，問題是他所推崇的新淨土有效性如何。同年，印順看到了，寫了〈冰雪大地撒種的癡漢——「台灣當代淨土思想的新動向」讀後〉加以回應。¹² 楊惠南為印順辯護，覺得傳統佛教所強調往生淨土著重於出世，使得新淨土的實踐受到了阻隔。¹³ 另外，昭慧認為楊文在出世的定義有些模糊，與印順的原意並不合。¹⁴ 劉紹楨指陳印順的淨土新論，由於論述而過於機械性，提供最佳的解方，以舊淨土調解新淨土的不足。¹⁵

以上的論辯，到底舊派所認為的西方淨土是否一定只能出現在往生之後，難道人間就無出現之可能？到底菩薩行的目的為何？是在往生之後成就，還是在人間即可修證？對本文而言，是一極需釐清的問題。一旦此問題得以釐清，有關上述淨土之爭就可告一段落，對淨土思想也可帶來更正向的發展。

¹¹ 江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，《東方宗教研究》第 2 期，1988 年，頁 180。

¹² 釋印順，〈冰雪大地撒種的癡漢——「台灣當代淨土思想的新動向」讀後〉，《當代》第 30 期，1988 年 10 月。今改題為〈臺灣當代淨土思想的新動向讀後〉，收入《華雨集》第五冊，頁 102。

¹³ 楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，《東方宗教研究》第 1 期，1990 年，頁 332。

¹⁴ 釋昭慧，〈是治史，還是說書〉，《當代》第 32 期，臺北：合志文化，1988 年，頁 144-146。

¹⁵ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，《諦觀》第 81 期，1995 年，頁 65。

二、印順法師人間淨土之詞義及根源

「人間淨土」一詞，似乎是「人間佛教」的擴延。印順為闡揚太虛的人間淨土理念，及落實「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」的「即人成佛」思想，不僅在 1941 年發表了《佛在人間》等書以論證人間佛教的思想，¹⁶ 也在 1949 年講述並印製出版此書，更於 1970 年在《淨土與禪》中的〈淨土新論〉、〈念佛淺說〉相關的篇幅中提及「人間淨土」的觀念。此後，進一步藉由「淨土在人間」或「建設人間淨土」的說法來弘揚人間淨土的理念。

「淨土」(梵語 Kṣetra)一詞，若單就梵語的詞義來解釋，僅有「土」、「場所」或「活動的場所」¹⁷ 之意。印順取梵文的音譯翻作「土」，並指出：

土，梵語 Kṣetra，或略譯為剎。剎土，即是世界或地方。淨土，即清淨的地方。……佛法實可總結他的精義為「淨」，淨是佛法的核心。淨土有二方面：一、眾生清淨；二、世界清淨。¹⁸

印順本身只引述土的詞義，梵語其實也只針對土作解釋，但印順所引述土與剎土字詞並非重點，倘若純粹只針對土的詞義來談，這與傳統所重視的西方淨土並無區別，印順有別與傳統的理解，他把重點放「淨」的詞義，這是印順對於淨土的新理解，也是在舊字上面所賦予的新詞義。淨土以清淨為主，所謂的「心淨國土淨」、「嚴淨國土」本身蘊含了動詞的意思，國土清淨自然就會莊嚴，衆生心不清淨，國土即不能莊嚴。

¹⁶ 釋印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁 13。

¹⁷ kṣetra—field of activities (the body)、land、field。https://sanskritdictionary.org/ksetra，登入日期 2022 年 1 月 21 日。

¹⁸ 釋印順，《淨土與禪》，頁 2-3。

清淨則是從每個人、從菩薩行發願修起，心達到清淨是需要不斷透過修證，淨土在人間才有實現的可能性。

因此清淨可分為正報清淨和依報清淨，正報是指有情眾生身心得到的業報叫正報，依報是指世界，即是我們所居住的環境。因此，若要達到所謂的清淨，則必須依、正二報都清淨，方能謂之淨土。

然國土何以清淨？對此，印順認為淨字的本意為「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本」¹⁹，表示心淨方為根本。依此說法，心清淨則眾生淨，眾生淨則國土淨。「淨佛國土」一詞有兩個意思：一、將「淨」作形容詞解釋，即是「清淨的佛國土」，如有人欲「往生淨土」，即希望往生到「清淨的佛國土」。二、將「淨」作動詞解釋，則是「嚴淨佛土」、「莊嚴佛土」。

對此，「心淨則佛土淨」並非自心淨²⁰，則淨土「自成」；而是心淨的關鍵點在於「眾生淨」。²¹依大乘所言國土淨來自眾生心的清淨，國土的不淨除了心的不淨影響之外，亦受到業報的影響。而業報又影響依報，依報亦隨正報而轉。對此依報，又可分現緣與宿緣。換言之，依報亦含括業緣或現緣，眾生若造不善業，依報就會隨正報而轉，使之國土不淨；同時依報也會隨大眾的共業而轉，因此要改造自心，再推己及人，此名自心淨化。如此，改善居住的環境，環境來自於眾生的業力增上，淨土的環境來自諸佛菩薩淨土的共願一起成就，因此佛在依、正二報同時受用，藉由自力和他力彌陀的願力，亦能讓「這世界（正報）因為阿彌

¹⁹ 釋印順，《淨土與禪》，頁4。

²⁰ 佛告寶積菩薩：「是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則土淨。」引自：鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正》冊14，頁538下。

²¹ 釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》第10期，1997年，頁37。

陀佛無邊功德所莊嚴，為攝化眾生（依報）而方便成立，發願求生淨土」，²² 所以「淨土是佛為眾生而預備的」²³。可見，佛於此土之目的為「成就眾生」、「莊嚴淨土」，²⁴ 正是印順所主張的人間淨土。

而在中國佛教中，所指的淨土通常象徵著諸佛的國土，因為人類、眾生所居住的穢土是混濁與污穢的，儘管有「苦樂參半」之說，但畢竟身處在中國社會因歷經朝代的動盪之下，令人感受到的往往是苦多樂少。對於如此苦迫的環境經常會想寄望移民尋找更安定與舒適的世界，有如當時印度「彌陀淨土」信仰的形成。²⁵ 所以，隨著時代脈絡的發展，直至唐朝道綽極力的推倡「持名念佛」，再加上當時「末法思想」的盛行，間接促成了「死後往生阿彌陀佛極樂淨土」的普及化。此時，往生淨土的思潮，便根深於中國佛教徒的心中，甚至影響到本土的道教與民間社會。²⁶ 對一般社會大眾而言，只要在一心堅信並每日持誦彌陀之名號，即可蒙佛接引到沒有三惡道中的地獄、餓鬼、畜生的美好淨土，甚至還能得到「帶業往生」的保障，使得「即人成佛」的佛教思潮逐漸轉向「死後成佛」的觀念。到了清末民初，在太虛倡議以「人」為本的人生佛教後，希望導正「死人佛教」的觀念，把佛教從以「死」、「鬼」為主的佛教流弊重新定位成「活人」的方向。²⁷

²² 釋印順，《淨土與禪》，頁 86。

²³ 釋印順，《淨土與禪》，頁 96。

²⁴ 釋印順，《淨土與禪》，頁 2-5。

²⁵ 釋慧嚴，〈自序〉，《淨土概論》，臺北：東大圖書，1998 年，頁 1。

²⁶ 釋晴虛，《中國淨土宗的創史及祖師傳之研究》，基隆：法嚴，2000 年，頁 99-100。

²⁷ 釋印順，《淨土與禪》，頁 15、23。釋印順，《佛在人間》，臺北：正聞，1987 年，頁 22。

由於印順根源於太虛的人間淨土思想，針對當時淨土宗所盛行的生前念佛以求死後生淨土的說法而提出批評，認為淨土的出現是因應人類的要求，並提出實現淨土的方法，同時把對阿彌陀佛的崇拜視為印度對太陽神崇拜的淨化，²⁸ 結果引起堅持舊傳統念佛信仰者的強烈反彈，也對與之有關的議題造成不小的爭議。

三、新舊淨土爭議之初期

新舊淨土爭議點之分判，若是以一種可行的方式，從初期爭議以焚書事件作為開端，舊淨土系統以李炳南（1891-1986）為代表，因承襲於印光（1862-1940）。系統以「生前」念佛以期「死後」生淨土的舊傳統信仰，正好與印順承繼太虛希望從死人導向活人世界的觀念相左，而念佛生淨土在臺灣佛教社會廣泛流傳後，隨即點燃學、教界對於淨土應該存在人間或死後世界的衍生出新舊觀點之爭議。

念佛以求死後生淨土的思想，雖已深植佛教社會乃至融合於世俗化之佛教當中，成為群眾精神生活和習俗的一部分；當新派淨土觀念提出之後，新舊學派兩種觀念的存在自然會產生對立。李炳南在《菩提樹》〈卷頭語〉，提及究竟是誰的著作被燒毀：

汝焚燬某大師之注經乎？余胡為而妄加如是。縱為之，……而造罪於己耳，余豈慎乎？余因學派，有嫌於大師；余與大師川寧迨

²⁸ 彌陀淨土的依正二報的莊嚴，即是依太陽而生起顯現的，就中國人的看法認為是「夕陽無限好，只是近黃昏」，在印度以落日作為光明的歸宿。釋印順，《淨土與禪》，頁 23。

隨，灸教十載，其私宜之雅，更非外人所能知者矣。²⁹

文中的「焚燬某大師」，李氏已明文否認焚書太虛之著作，³⁰ 筆者以為，如文中所指「余因學派，有嫌於大師」所埋下的伏筆，以學派不同作為門徒之間相互攻訐的藉口，在此之前早已出現端倪，根據當時〈印順與演培嚴正聲明啟示〉一文指出：「該文牽涉到太虛大師的佛教革新……故意說臺中的臺灣佛教徒要與太虛門徒相爭……，造成臺灣佛教徒對於太虛門徒的仇視」。³¹

當印順略提焚書事件時，述及臺中李炳南老居士對我的思想上是有距離，但因《佛法概論》事件的衝擊之後，變成是臺中李炳南「燒毀我著作的傳說」³²。燒的書對象從太虛變作印順。因此，當印順提出〈念佛淺說〉時，教界遂出現部分人士的反彈聲浪：

記得以前「念佛淺說」一出，有少數教徒認為與其所提倡的法門有所牴觸，於是發動徒眾把它焚燒殆盡。……但一些正信教徒發心再印，印了再燒，……如此僵持一段時間。由此可見正信佛法之不易。³³

²⁹ 李炳南，〈卷頭語〉，《菩提樹月刊》第40期，1956年3月8日，頁3。轉引自：林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，頁149。

³⁰ 林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，頁149。

³¹ 〈印順與演培嚴正聲明啟示〉，《菩提樹》第6期，1953年5月8日，頁30。轉引自：林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，頁150。

³² 釋印順，《平凡的一生（增訂本）》，臺北：正聞，1994年，頁192。

³³ 引自：楊白衣、慧吉祥，〈《妙雲集》的內容與精神〉，收於釋印順編，《法海微波》，臺北：正聞，1989年，頁154。

此一反對聲浪不僅在觀念上反對，更在行動上集結「有志者」燒毀相關書籍；而持認同觀念者則不惜資財出資「再印」；彼此因為新舊淨土法門不同的理念而僵持甚至針鋒相對，不只浪費資源亦破壞教團中和合的本質。

不過，真相究竟如何，實不能任意妄下斷語。依吳老擇（1930-）的訪談紀錄，則認為另有其人：

利用〈淨土新論〉導引李炳南老居士來和他們站在同一戰線，加入圍打印順法師，是一種巧妙的手法，也透露出李炳南老居士的淨土信仰，把市面上所有的〈淨土新論〉約有近千冊，通通買去放火焚燒，這是中國佛教史上第一妙舉。秦始皇有焚書坑儒之事，未曾有佛教徒焚佛書訶僧侶的歷史。³⁴

雖然焚書訶僧之舉，在上文引述為中國佛教會為圍打印順而策劃之「訶僧」事件；然此訶僧事件，這部分由於牽涉影響之重大，所指涉是否為中佛會一手所策劃，是否確有其事，林其賢說道：

1. 說要燒書，確有其事，但是否真做「了」，不易證實也難以否認，殆皆推想之詞。2. 說者並非炳南居士，而是另有其人。³⁵

部分的學者雖指向是代表舊派追隨李炳南之所為；但另一推測為退役出家人，³⁶ 當時所指涉的對象，很可能只是「說而是否真做」，更何況

³⁴ 卓遵宏、侯坤宏訪問，周維朋、王千蕙、莊豐吉記錄，《臺灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄（增訂版）》，臺北：國史館，2006年，頁114。感謝侯坤宏教授提供。

³⁵ 林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，頁151-153。

³⁶ 吳有能2007年訪談結果指：「此人為高階軍人退伍淨土宗僧人。……當時人

燒的是〈念佛淺說〉並非〈淨土新論〉。在當時李炳南寧可受誣陷並未加以澄清。³⁷ 而在當時身受其害的印順仍應李炳南門人之邀，以〈冰雪大地撒種的癡漢〉一文出面澄清，並交待傳說的蜚言，不必過分重視。³⁸

關於人間淨土之新舊淨土初期的論辯，並未隨著法師的發文澄清而終止。印順對佛教傳統有所反省，容易使人誤解他是全盤否定傳統念佛的思想；殊不知他是對當代佛教傳統信仰的傳播再度反思；他不僅想要革除長期積累的陳年舊病，也要使其能承受環境動亂、時局演變所帶來的壓力。就實踐人間新淨土而言，印順認為淨土世界是極自然的，但佛教的淨土觀是適應印度文化環境及其思想特徵而來的。³⁹ 故他在〈淨土新論〉不僅對傳統淨土加以批判，亦在一定程度上提出他個人獨特的見解，更回應了傳統淨土對於「死後生淨土」的信仰；新舊淨土理論相互對立的爭議，遂成為人間淨土傳播阻力的導火線之一。

雖然印順希望藉由「法」作為基礎，試圖建構人間淨土新論以利於推動與改革；但其新論所具備之有效性究竟如何？爭議到了後期亦有學者提出質疑。

以訛傳訛」讓李炳南及門人蒙受不白之冤。吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南居士為例〉，頁 169-170 註「23」。洪錦淳採訪朱斐提及：「當時沒有燒書的舉動，但因為某某法師在大庭廣眾中說，……就成了有人燒印順書，甚至李炳南燒印順書」。引自：洪錦淳，《台灣當代居士佛教團體台中蓮社之研究》，頁 86。

³⁷ 林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，頁 153。

³⁸ 釋印順，〈「臺灣當代淨土思想的動向」讀後〉，《華雨集》第 5 冊，頁 102-103。王炯如等著，〈為李炳南居士辯白〉，《當代》第 30 期，1988 年，頁 227-228。釋印順，《永光集》，臺北：正聞，2004 年，頁 268-269。

³⁹ 釋印順，《淨土與禪》，頁 9。

四、新舊淨土爭議之後期

新淨土則質疑「念佛生淨土」建構於死後理論的有效性。如此，以「人為本」和以「死為終」的淨土觀點儼然成為相互對立的觀點。新淨土的理論建構，不僅帶來舊派的反對，爭議延續到後期，江燦騰亦對其「正確知見」產生一些質疑。學界率先提出質疑是江燦騰。江燦騰（1946-），一位研究臺灣本土佛教史學家，長期關注於印順人間佛教思想的發展，一向擅長對相關議題提出新論述，他曾質疑印順新淨土論有效性為何？

（一）江燦騰質疑新派理論的有效性

江氏即質疑印順認知缺乏了「信徒式」的歷史關聯性之解讀。雖說「佛法在世間，不離世間覺」，但在改革過程仍須與歷史連結，如若不然，在缺乏連結的情況下，此一改革極易失敗，導致佛教被社會所淘汰。

關於「信徒式」之歷史解讀江燦騰提出三點質疑：

1. 印順的全部著作就是反傳統淨土思想的「人間佛教」論述體系的展現。
2. 印順思想的出發點，就是對太虛所代表的以心性論為最高原則的傳統中國佛教思維的強烈質疑。
3. 筆者在同文中也質疑印順的佛教思想，雖陳義極高，但嚴重缺乏相關歷史情境的對應認知，所以是否有當代實踐性的可能？仍有待檢驗。⁴⁰

依江文所見，印順的全部著作就是反傳統淨土思想，進而展現「人間佛教」論述體系。筆者以為，這些評斷並不能概括性地認為印順的全

⁴⁰ 江燦騰，〈戰後臺灣新竹市東郊的印順導師與人間淨土思潮的大爭辯及其發展〉，收錄於江燦騰主編，釋寬謙、侯坤宏、釋昭慧合著，《跨世紀的新透視：臺灣新竹市 300 年佛教文化史導論》，臺北：前衛，2018 年，頁 467。

部著作完全是反傳統，固然印順不太認同以心性論為主的中國佛學，但猶然尊重且視為是佛法重要的一部份，⁴¹ 因此，本文認為印順之本意實非全盤否定傳統佛學的存在價值。

況且印順全部的著作，可視為對苦難時代之人間關懷所衍生的詮釋，並圍繞著太虛及嘗試針對傳統中國佛學而有所建構，若不真切了解此一背景，就擅加一味認為印順缺乏對史學情境，進而認定印順對於「心性論」的批評只是一種單純理論的構想。即便是這樣，若從史學的立場或心性論的角度來否定印順人間淨土的批評，未必是一種貼切的評斷。因印順曾提及「心淨國土淨，心淨眾生淨」，對中、印佛學部分亦有不少涉獵，甚至對於清末、民初至當代之佛教的世俗化也有深入體會，認為佛法沒有第一諦而只停留在世俗諦是會導致佛法無異於世俗化的問題，故上述批評並不公允。

如《法海微波》中，有一位日本花園教授藤吉慈海來台，前往拜會印順並當面問到：臺灣佛教界提到「印順」似乎都「不以為然」？他回應：或許跟淨土有關係吧！因他認為除了針對死後的淨土，尚有創造的淨土，與建設人間淨土的可能。⁴² 由此可見，印順提出人間淨土是對死後淨土的改造與延伸，傳統佛教界對新淨土的提出並不認同，甚至是不以為然。再者，印順的新淨土是以「人」為主，並且是「活生生的人」與「死後的人」情況不同；因此求生淨土「不必在人間以外，即人間亦可改造成淨土」⁴³。依此，淨土思想是可被實現在人世間，而非只是死後世界。

⁴¹ 林建德，〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》第 40 期，2013 年，頁 324。

⁴² 釋印順編，〈序〉，《法海微波》，頁 3。

⁴³ 釋太虛，〈新中國建設與新佛教「第十三編真現實論宗用論社會」〉，《太虛大

為回應江燦騰，印順以佛教思想相關史實作補充：「我講的淨土法門，多是依據印度的經論，照著經論的意趣說、不敢抹煞、也不敢強調，並沒有貶低淨土法門的價值」。⁴⁴ 如此的思緒，明確提出新淨土非他獨創而是依據「經論」。然阿彌陀佛在當時屬於老人世界之觀念，早已深植人心和以訛傳訛，似乎難以轉化。而印順之所以引用日本考證的阿彌陀佛是太陽神的化身，是想釐清往生淨土與生天國者之間有何差異，也因如此，極易令人心生誤解：

不知莊嚴淨土，不知淨土何來，但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國。了知淨土所來，實行發願莊嚴淨土，這才是大乘佛法的正道。往生淨土，是從佛與眾生輾轉增上的意義中，別開方便。⁴⁵

為利益眾生、為現實人間而施設淨土之方便道，假如「清淨國土」、「心淨國土淨」是此生中不可觸及，淨土信仰即如同神教信仰；因此「諸佛皆出自人間，而非在天上」之詞句亦毫無意義。若要有意義，就必須在此時、此地可以實踐，如此才是佛教所提倡「以人為本」的根本之道。難怪當年佛陀在教導人們「無常、苦、空、無我」的真諦時，亦有人誤解因而出現徬徨、無助的現象，甚或以來世作為心靈的寄託，進而對其有效性提出高度的質疑。

師全書》第 22 冊，1993 年，頁 1196-1197。引自：《大虛大師全書電子版》，印順文教基金會，2005 年。

⁴⁴ 釋印順，《淨土與禪》，頁 120。另參見釋印順，〈「台灣當代淨土思想的動向」讀後〉，《華雨集》第 5 冊，1998 年，頁 103。

⁴⁵ 釋印順，《淨土與禪》，頁 41。

印順不因自己的主張出現批評質疑的聲音就給予負面的回應，反而提出超越的看法，認為不管是批評或反對都是大好之事，值得肯定，正如歷史家不會因現實關懷而妨害客觀學術判斷那樣。⁴⁶ 淨土如是一項修行法門，一定有門路可尋，若不得其門而入便無權稱為法門。淨土是一種實踐路徑，可行性高低端賴個人的精進力及正確步驟而定。歷代淨土宗大德為誘發眾生念佛而開設方便道，淨土法門即受到「異方便」之「重他力，輕自力；捨娑婆，取淨土」的影響，⁴⁷ 遂使以「有情為本」的佛教漸轉向為以「死為本」的佛教。至晚在明末，因環境社會的動盪不安，促成對於「來世」的信仰，以致於使得原為「善意」的權宜言論，終成「消頹」的神權思想。此時，新派人間淨土思想的出現，若確實為正確知見，並能證成其有效性，不僅可將此一「極樂門」的來世認知拉回此時、此地，同時亦是佛法傳播的另一種新契機，對此一新的佛法方向自然會引起學界認同與反對雙方的論辯與回應。

(二)印順法師親自回應江燦騰

印順認為，佛陀宣說淨土真義，是拉回現實人間而非遙寄死後世界，故與現實差異甚大，因而引起江燦騰的批評。對此批評，印順以淨土真義的發源作為回應：

（太虛）大師在廈門成立慈（彌勒）宗學會，併合編《彌勒上生

⁴⁶ 杜正勝，〈新史學之路——兼論臺灣五十年來的史學發展〉，2000年，<http://dweb.cjcu.edu.tw/ShepherdFiles/C0203/File/20180417102223514.pdf>，登入日期2020年8月21日。

⁴⁷ 中國唐代的淨土法門，專重他力，而禪宗是主心外無物……，所以批評淨土法門的有取（淨土）有捨（娑婆），有分別念（佛）。引自釋印順，《淨土與禪》，頁115。

經》。……三十五年，還在上海玉佛寺，講《彌勒大成佛經》。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。⁴⁸

太虛弘揚彌勒淨土提供了印順「人間淨土」的思維模式，以彌勒菩薩將補遞釋尊下生到人間，由佛陀親自推動，並同樣示現太子身、出家、修行，最後成就佛道為示範，更是寄託在彌勒佛出世繼續推動。畢竟「佛出人間，人間才有正法」及「現實人間的親切感、真實感」，於是將新淨土建設的方向置放在人間。在推崇的過程中，為考量避免佛教被譏諷成「迷信神權」，方便教法融攝淨、密二宗。⁴⁹ 除了以彌勒淨土作為人間淨土的基本要義，亦表明太虛宣講的《彌勒大成佛經》為啟蒙之根據。如《淨土與禪》中說：

一般學佛人，都知道彌勒菩薩住在兜率天，有兜率淨土；而不知彌勒淨土，實在人間。……彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。⁵⁰

彌勒下生人間首要條件為「淨土出現在人間」。淨土除西方極樂亦包含現世意義；同時含括人間和創造淨土；印度乃至中國社會，將淨土演化成「死後」之他方，而非現世之「此方」，應是根據當地特殊重要文化所成；亦即受到當地社會重要「事件」的影響。受到此一事件之影響，中國社會才會以「死後」的淨土為主，對於現世的生命反而不重視。故印順將人間淨土發展為人間佛教的脈絡，並強調以「人」的地位、以「聞

⁴⁸ 釋印順，〈「臺灣當代淨土思想的動向」讀後〉，頁 100。

⁴⁹ 釋印順，〈「臺灣當代淨土思想的動向」讀後〉，頁 100。

⁵⁰ 釋印順，《淨土與禪》，頁 17。

思」作為「修行」的基礎、以闡明五乘及三乘和大乘菩薩法、並指出「緣起性空」與菩薩道的關係。⁵¹ 以這四項作為建構人間淨土新典範的要素。為此，印順主張淨土是諸佛菩薩願力的造就，與一般神教的天國兩者差異極大，於是提出建構判攝的準則：

太虛大師講〈我怎樣判攝一切佛法〉，分佛教為三期，……三、依聲聞行果要被詬為消極世世的，依天乘行果（密、淨），是要被謗為迷信神權的。……我與大師是有些不同的，……大師說「人生佛教」，我說「人間佛教」，……不過我認為：在佛教歷史上，「真常唯心論」是遲一些的；大師以此為根本，所以說早于龍樹、無著。⁵²

以太虛的五乘共法為基礎，重新將天乘行果的迷信神權分為三期，目的在避免行者走向舊淨土歧路；他一面認同太虛，一面卻強調他與老師理念不同的地方。對太虛而言：以「人生佛教」之世界悉檀對治「重死」與「重鬼」的傳統思想；而印順則持「以人為本」的看法。對此，太虛就曾批評過印順的看法，認為「孤取人間為本」的結果，會有「落人本之狹隘」的問題。⁵³ 由此可知，印順特重「人」在佛法中的特殊地位，並未完全取得他的老師的共許。

印順「以人為本」並導入「人間」，且唯有摒棄神權的天化信仰才能釐清佛法的真義。而「以人為本」應是建構在既有的知識上再產生的一種修正，亦即印順修正了太虛的看法，認為是先性空後真常、「緣起性空」

⁵¹ 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界，2000年，頁108-133。

⁵² 釋印順，〈「臺灣當代淨土思想的動向」讀後〉，《華雨集》第五冊，頁102。

⁵³ 釋印順編，〈再議印度之佛教〉，《法海微波》，臺北：正聞，1989年，頁4。

早於「佛性為本」，是依大乘經典，依循印度思想而修正太虛的看法。以人間為聲聞為本，主要過濾龍樹的緣起性空早於真常唯心論。⁵⁴ 對此，反駁太虛以為《起信論》比龍樹作《中論》更早。太虛說人生佛教是針對重死重鬼的中國佛教，而印順不說人生而說人間，希望中國佛教脫落（天）神化，回到現實的人間。⁵⁵

印順修正了太虛人間淨土觀點，用來導正往生淨土被當成神教的天國。為達此一目的，他認為必須回歸佛教的原始點。於是，他對三系中的真常唯心系提出批評，認為中國佛學專以《楞伽經》、《大乘起信論》為準則的真常唯心系並非最原始的佛教，以此作為佛教的原始點。經由此一對佛教原始點的回歸，印順過濾了太虛人生佛教之不足，再給予深化與擴充。⁵⁶ 所以，印順雖然繼承太虛，但此一繼承是修正過後有條件的繼承。此一條件就是對於原始佛教的重視，認為印度佛學「是一切佛教的根源」。⁵⁷

印順為了化解學界對新淨土的質疑，仍親筆回應江燦騰，並表示因應解嚴前後臺灣社會的政治與環境、言論等轉型，對佛教舊傳統思維所產生的衝擊，應適時提出與出世離俗的舊淨土向度不同的應對之策。對此，本文延續上述楊惠南更進一步回應。

⁵⁴ 林建德，〈「佛陀為本」vs「聲聞為本」太虛與印順「判教」思想之對比考察〉，《臺大佛學研究》第41期，2021年，頁119。

⁵⁵ 釋印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第5冊，頁16、頁18-19。

⁵⁶ 侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，《真實與方便：印順思想研究》，臺北：法界，2006年，頁53-56。

⁵⁷ 釋印順，《華雨集》第5冊，頁104。

(三)楊惠南批評舊淨土傾向出世

新淨土的論調，不被臺灣佛教界廣泛接受，表示在理想與現實之間有頗大的落差。楊惠南（1943-），一位師承印順的臺灣佛教學者，感同其師在建構人間淨土遭遇的處境，以專文提出異於傳統佛教的論述：

「理論和現實是有差距的」，……在他的文章裡，隱約含蘊著對現實的妥協，對傳統中國社會、文化（應屬壞的一面）的容忍。問題是：腐敗的現實我們應該妥協嗎？壞的社會和壞的文化要素我們應該容忍嗎？當一個教派為了維護他們自己的信仰和私利，甚至用焚書、密告來對待異己，我們不應該反省嗎？⁵⁸

佛教出世性格主要來自中國三武一宗滅佛事件後，逐漸走向「山林」的「遁世」生活，從而脫離對世間的關懷，由此與世俗生活愈離越遠。印順著重於現世生存與生命作為誘因，人間淨土的提出，卻衍生出派系之間的互勁；楊惠南認為這是以「私利」和維護自己的信仰而衍生文化的腐敗。如出世教派幾項問題中，⁵⁹ 皆因應了僧團向來受人垢病，與佛教無法跟隨時代步伐前進所致。面對舊思維的出世問題，印順所提出有關入世性格的淨土觀，亦導致雙方各持己見。雙方爭議的結果，不僅使漢傳「佛法」進入快速腐朽的階段，甚至造成漢傳佛教進入「法滅」之結局。

⁵⁸ 楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，頁 341。

⁵⁹ 所謂與世無爭的出世「教派」，有下列幾個意思：（一）厭棄本土而盛讚他方世界；（二）散漫而無作為的教徒組織；（三）社會政治、文化等事業甚少參與；（四）傳教方式的落伍。楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，頁 317。

臺灣佛教承續漢傳，雖有中佛會組織但卻散漫無為，少有反思；同時對教團與社會慈善文化等鮮少關懷和參與，形同虛設。如此，新舊路線之衝突，可能非如想像的單純：

問題恐怕沒有那麼單純，因為這還應該牽涉到印順法師的老師太虛。成立於 1936 年的中國佛教總會，其前身是成立於 1931 年的中國佛教會。……當時即因為開明與保守的路線之爭，太虛代表的是開明的改革派，而圓瑛則由江浙佛教界所擁護，代表保守的傳統勢力。⁶⁰

衝突來源應為保守與改革派系之間的權勢之爭。改革派的太虛為適應時勢，從革新中加以發揚傳統佛教。保守派則歸屬圓瑛（1878-1953），門下的弟子，其代表為慈航（1893-1954）、白聖（1904-1989）等中佛會的守舊勢力。佛教僧團就如一個家族，家族衰敗代表的是舊文化中「後輩的老文化信仰者」，為維護「正統秩序」而恪守禮教與清規，極力壓制新思想，乃至不惜犧牲自身社團的未來；而已受新思想薰陶的「後進」在被動式地接收封建教育之衝擊後，進而選擇出來抗爭，以求新轉機與改變。⁶¹ 中國佛教會來到臺灣，一樣為了維護「正統」的家族勢力，被迫之下不得不面對「新思維」之崛起；但在新思惟崛起過程中，當時的人儘管繼續生活在新舊文化衝突之間，仍有人想要突破過去過於封建的思想：

戰後台灣佛教原本可接受太虛與印順導師這一系統，改變不問世

⁶⁰ 楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，頁 330。

⁶¹ 隨風飄曳，〈壓制與反抗——淺談巴金筆下的作品《家》中的兩種文化衝突〉，2020 年，<https://read01.com/NN4LzBK.html>，登入日期 2020 年 8 月 12 日。

事的出世性格，……。當時出席日本世佛會，擔任善導寺的導師，想揭開沉寂三十多年佛教的黑暗面。⁶²

當時佛教的黑暗面來自於中佛會固守封建的腐朽思想，導致新舊淨土的碰撞呈現了暗黑的現象；若只考量以自己榮辱而忽略了對佛法的傳播，不但缺乏社會服務或利生之興趣，即使參與入世的政治活動，多半亦侷限在擁護執政當局，而非為群眾而設想；如此，楊惠南以為舊派的觀念逐漸使得佛教不得不走向出世，忽略了入世關懷的根本之道。⁶³

(四) 昭慧法師以「治史」回應楊惠南

昭慧（1957-），一位以入世關懷、改革先驅和長期親近印順，以為楊惠南雖有心化解新舊淨土之爭，卻只論及當代臺灣佛教暗黑面，並忽略慈航早年曾受太虛門下未自限為圓瑛派或保守派；而慈航向以開明新僧自居，並從事佛教入世事業，故推論有失公允。故昭慧在楊惠南對傳統與革新提出批判後，便以〈是治史，還是說書〉導論性質的短文提出個人不同的看法。

若是以實踐人間淨土為理想，必需配合出世的超然，昭慧對於楊惠南的「全文以出世一詞之定義，不但乖背原義，而且自相矛盾」認為這已經不是治史，是在說書。⁶⁴ 如果單純只是把焦點放在保守派，可能對印順所處的時代角色與地位有些判斷不清。應追溯於民國 36 年佛教成立組織開始，是臺灣佛教性格轉變的基點。其代表大陸系統的中佛會，當時以善慧（1881-1945）、本圓（1883-1945）最具影響力；另一派為傳

⁶² 楊惠南，〈知我者謂我心憂，不知我者謂我「心狂」：敬答昭慧法師〉，《當代》第 32 期，1988 年，頁 147-148。

⁶³ 楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，頁 332。

⁶⁴ 釋昭慧，〈是治史，還是說書〉，《當代》第 32 期，1988 年，頁 144-146。

承法雲寺的妙果（1884-1963），與大陸佛教力圖建立新關係。慈航從南洋來台，以僧教育卓然起家，與妙果關係頗深。如臺灣第一所佛學院位於中壢圓光寺，即是由慈航所主導。⁶⁵

昭慧的釐清與修正是，楊惠南雖有心替印順辯白，卻只關注到佛教史的黑暗面，並未思考到印順之個人歷史層面與相關背景，雖奠基於歷史的考證，仍忽略了印順與慈航兩人之間的互動與交集。昭慧從教界出發並指出，慈航雖以傳統佛教自居，但思維非以保守派自居，反而極力為光復後的臺灣佛教作一些紮根性的基礎教育，是一位卓然出眾的教育家。如同新淨土的建構以「人本」和「生命」為課題，藉以掌握社會脈動與時代精神，但是昭慧雖質疑楊惠南的「治史」法，劉紹楨提出質疑，楊與江兩人也未聚焦在淨土三系與大乘三系作更進一步的說明。

(五)劉紹楨也對江燦騰、楊惠南提出質疑

劉紹楨(1993-)從太虛與印順所建構的大乘三系對江燦騰提出質疑；並以「大乘三系」和「淨土三系」作為依據，否定楊惠南評斷中國佛教導向出世之論述。他首先質疑，江燦騰的大乘三系分別以緣起性空與人間佛教作為典範的二大預設；認為大乘三系雖源於太虛，但印順立論的意趣在於「凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立」，江文在構思上可能先作了二大預設，反而造成內在理路的有些偏頗，而導致印度佛教滅亡之因是否如印順所推斷。⁶⁶ 此為劉紹楨提出的質疑之一。

另外，劉紹楨亦質疑：「三系的中觀學派『緣起自性空』的說法，龍樹對於性空理論，雖以破一切法，可是以空性立場預設到最後，仍不出

⁶⁵ 江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》，臺北：東大圖書，1992年，頁45。

⁶⁶ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁65。

形而上的範圍。」⁶⁷ 他以為龍樹似乎已陷入論證的矛盾，印順卻把自性空誤判為了義之第一義。而就呂勝強（1949-）看來，印順之所以認同性空即是緣起，緣起即是性空，空相應而隨順緣起；因為有緣起而成立了世間，一切法終將歸於空，一切法才能建立；所謂：「以有空義故，一切法得成」；龍樹在「一切法」中分辯了義與不了義，藉由緣起的觀法和修證，以作為判斷了不了義的一些可能性。⁶⁸

再者，劉紹楨針對彌陀、彌勒、阿閼佛等三種淨土亦批評楊惠南說法太過於機械因果論，所謂西方淨土的出離心，實乃為中國佛教出世之因。⁶⁹ 並指摘印順所批判阿彌陀佛，只是直接連結到他力信仰的宗教而非自力的解脫；對於印順所下的定義「是何其狹隘」！⁷⁰ 除非是刻意突顯彌勒與阿閼佛淨土的人間性，因此才間接評斷西方淨土只是一種出世之道，劉紹楨之所以不贊同的地方：在於彌勒、阿閼佛的淨土顯然是印順太過於理想化的預設，將西方淨土視為出世之道與偏重於他力信仰而論。⁷¹ 如文中提及：

這種論調在現代反（解構）主義論，或從自我來自社會化及自然化來看，到底宗教是自我意欲抑是外化。……以他力或信仰來論西方淨土，不但無法充分表達淨土旨意，也是自相矛盾的立論。⁷²

⁶⁷ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 18-19。

⁶⁸ 呂勝強，《人間佛教的闡思之路》，2003 年，頁 97。

⁶⁹ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 60。

⁷⁰ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 55。

⁷¹ 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 65。

⁷² 劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 56-57。

印順定義西方淨土過於狹隘，主要集中在「出世」、「重他力」，其實這正是印順檢視傳統西方淨土的不足，並不在破壞、反傳統、顛覆傳統，但他在有所評破之中也有所建立，他想建構大乘三系以中觀緣起性空思想為主，印順除了反思中國人特重西方淨土；只重視佛的功德而忽略掉菩薩心行，於是提出了阿閼佛淨土的行菩薩道之智證大行，與彌勒淨土實現人間淨土的信行，否則，西方彌陀淨土即被誤會作「等死」、「逃生」，這那是彌陀淨土的真義！⁷³ 雖然宗教取決於個人意欲的表現，然而信仰與智證本是一體。論及諸佛淨土，一旦缺乏行菩薩道所應具足智證與發菩提心；缺少個人斷障的能力，完全站在他力的因果立場，不但違背佛教的因果論，這些問題便會引起極大的論議，

劉文與江、楊之間的論辯，主要圍繞在印順之所以推崇大乘三系而在淨土三系又將西方淨土與他力信仰二方面作為連結。本文以為印順想在建構人間淨土這方面，是想透過原典及印度佛學以作為理論的依據，並且針對傳統往生淨土只重視他力而加以解構，才參考原典中有關於彌勒、阿閼佛淨土所主張的人間淨土。

印順之所以批判傳統淨土只偏重於求生他方淨土，是想找到構思的人間淨土相關的立論點，如此在建構的同時，藉由新舊淨土之間的接觸與對話，取長補短，以促成彼此之間互融，同時提供淨土亦可在人間實現的觀點。⁷⁴

⁷³ 釋印順，《淨土與禪》，頁 32-33。

⁷⁴ 樂黛云，〈多元文化發展中的問題及文學可能做出的貢獻〉：「同文化中文學的接觸必然是一個取長補短的過程；但這絕不是把對方變成和自己一樣，而是促成了一個新的發展。」2001 年，<http://www.rocidea.com/one?id=16883>，登入日期 2020 年 8 月 22 日。

五、結語

在新舊前後期的辯護中，印順作一個示範，目的是為令佛法傳播能夠適應新時代，在有所破、有所立的當中，從中建構佛教中理想的人間淨土觀，提供屬於來自印度佛學啟發的新觀點。此一努力最後形成到底是要以「念佛生淨土」的死後觀為主，或是以「以人為本」的現世觀為主的爭論。

事實上，新舊淨土論議的初期，太虛在更早之前就不認同印順「以人為本」的看法，而有「孤取人間為本，落人本之狹隘」的評議，除此之外，新舊兩派淨土之間也因為理念不同產生了焚書傳說，可能只說要燒書而未動作，是一場稻草人的謬誤，造成雙方彼此的緊張關係。雙方論辯在初期焦聚各有所執，但卻忽略了求生淨土只是權宜施設的方便道，太過於強調方便反而容易戕害菩薩入世的精神。

而在新舊論辯後期，印順為了釐清人間淨土所依據的文獻，除了回應了新淨土是以印度佛學為啟發的靈感來源，並以人為出發，經過了持續不斷地修正和過濾而產生了人間淨土觀。此外楊惠南為護念印順，針對中佛會為恪遵「家規」與「秩序」壓制新的思想，甚至百般阻撓了「後進」力求突破與轉變；在權力與舊制的驅使之下，將促使佛教走向腐朽。另外昭慧以「治史」回應了楊惠南，反而把建設新淨土的問題焦點給模糊了。江燦騰提出「大乘三系」的分判，同時亦受到劉紹楨的反駁，認為江、楊兩人之說法，並沒有真正處理印順人間淨土的理論過於機械性之問題所在。本文以為印順對於人間淨土的建構，更應關懷到人的本身，即以活生生的生命及人賴以生存的環境，同時為死後的淨土世界拉到現實層面，更希望有機會將傳統死後之往生淨土能在世間實現的可能。

印順主張人間淨土的真諦，在於佛出人間，人間才有正法，人間淨土和創造淨土，目的在於調和新、舊淨土兩者之間的對立；心淨與佛土淨是諸佛願力所共同成就的，一方面顯示大乘菩薩入世之本懷，另一方面照應此時、地、人，藉以導向眾生修行以落實菩薩道之精神。儘管如此，後續有關新舊淨土之間如何調和，往生淨土與人間淨土、入世與出世，新與舊淨土之間如何能打破彼此錮禁與巢臼，互相融合與共存，則尚待後續深入再研究。



參考書目

一、佛教藏經與古籍

姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊。

二、專書（依作者姓名筆劃由少至多排列）

江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》，臺北：東大圖書，1992年。

江燦騰主編，釋寬謙、侯坤宏、釋昭慧合著，《跨世紀的新透視：臺灣新竹市300年佛教文化史導論》，臺北：前衛，2018年。

侯坤宏，《真實與方便：印順思想研究》，臺北：法界，2006年。

吳老擇口述；卓遵宏、侯坤宏訪主；周維朋、王千蕙、莊豐吉記錄整理，《臺灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄（增訂版）》，臺北：國史館，2006年。

呂勝強，《人間佛教的聞思之路》，高雄：正信，2003年。

邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界，2000年。

釋太虛，《太虛大師全書》第22冊，臺北：正聞，1993年

釋印順，《永光集》，臺北：正聞，2004年。

釋印順，《華雨集》第五冊，臺北：正聞，1993年。

釋印順，《平凡的一生（增訂本）》，臺北：正聞，1994年。

釋印順編，《法海微波》，臺北：正聞，1989年。

釋印順，《佛在人間》，臺北：正聞，1987年。

釋印順，《淨土與禪》，臺北：正聞，1970年。

釋慧嚴，《淨土概論》，臺北：東大圖書，1998年。

釋慧嚴，《從人間性看淨土思想》，臺北：春暉，2000年。

釋晴虛，《中國淨土宗的創史及祖師傳之研究》，基隆：法嚴，2000年。

釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》，臺北：南天書局，2006年。

三、論文（依作者姓名筆劃由少至多排列）

王炯如等著，〈為李炳南居士辯白〉，《當代》第30期，1988年，臺北：合志文化，頁227-228。

江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，《東方宗教研究》第2期，臺北：文殊文化有限公司，1988年，頁163-184。

江燦騰，〈從解嚴前到解嚴後：戰後印順導師人間淨土的思想在臺灣的變革、爭辯與分化發展〉，《玄奘佛學研究》第12期，新竹：玄奘大學，2009年，頁1-28。

林其賢，〈人間佛教與淨土行人之偶合〉，《第二十屆「印順導師思想之理論與實踐——人間佛教之全球化與在地化」國際學術會議論文集》，花蓮：慈濟，2022年，頁141-159。

林建德，〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》第40期，臺北：臺大中文系，2013年，頁291-330。

林建德，〈「佛陀為本」vs「聲聞為本」太虛與印順「判教」思想之對比考察〉，《臺大佛學研究》第41期，臺北：臺大佛學研究中心，2021年，頁99-132。

吳有能，〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南為例〉，《臺大佛學研究》第14期，臺北：臺大佛學研究中心，2007年，頁159-220。

洪錦淳，《臺灣當代居士佛教團體臺中蓮社之研究》，臺中：中興大學中文系博士論文，2008年。

楊惠南，〈當代臺灣佛教「出世」性格的分析〉，《東方宗教研究》第1期，

臺北：文殊文化有限公司，1990年，頁317-343。

楊惠南，〈知我者謂我心憂，不知我者謂我「心狂」：敬答昭慧法師〉，《當代》第32期，臺北：合志文化，1988年，頁146-148。

劉紹楨，〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，《諦觀》第81期，南投：諦觀，1995年，頁13-104。

釋印順，〈「台灣當代淨土思想的動向」讀後〉，《華雨集》第5冊，臺北：正聞，1998年，頁99-105。

釋昭慧，〈是治史，還是說書〉，《當代》第32期，臺北：合志文化，1988年，頁144-146。

釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》第10期，臺北：中華佛學研究所，1997年，頁25-44。

四、網路資料 (依作者姓名筆劃由少至多排列)

杜正勝，〈新史學之路——兼論臺灣五十年來的史學發展〉，2000年。
<http://dweb.cjcu.edu.tw/ShepherdFiles/C0203/File/20180417102223514.pdf>，登入日期2020年8月21日。

樂黛云，〈多元文化發展中的問題及文學可能做出的貢獻〉，2001年，
<http://www.rocidea.com/one?id=16883>，登入日期2020年8月22日。

隨風飄曳，〈壓制與反抗——淺談巴金筆下的作品《家》中的兩種文化衝突〉2020年，<https://read01.com/NN4LzBK.html>，2020年8月12日。

SanskritDictionary.org網站：<https://sanskritdictionary.org>，登入日期2022年1月21日。