

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

靈芝元照淨土思想之研究

Lingzhi Yuanzhao on the Pure Land

研 究 生：陳玲英（釋傳徹）

指 導 教 授：黃國清教授

中 華 民 國 一 百 零 二 年 十 二 月 二 十 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

靈芝元照淨土思想之研究

研究生：陳玲英 (釋傳徹)

經考試合格特此證明

口試委員： 尤惠貞
陳劍韜
黃國清

指導教授： 黃國清

系主任(所長)： 黃國清

口試日期：中華民國 102 年 12 月 20 日

靈芝元照淨土思想之研究

摘要

靈芝元照（1048～1116），在宋代諸宗歸於淨土的立場中，屬於戒、淨併修的先驅者。本論文宗旨在研究元照淨土觀之思想義涵，並彰顯元照《觀無量壽佛經義疏》與《阿彌陀經義疏》的義理價值。

元照本授學於天台系統，然而天台系的淨土教主旨是從空假中的三諦圓融、諸法實相的教義背景下對淨土念佛的解釋，即是重視以天台諸法實相為所緣境的理觀念佛。而在元照著作的《觀無量壽佛經義疏》之中，為使眾生悟佛知見，宣揚依根機之利鈍而作為區別事理二觀之根據，而有了娑婆入道教觀、淨土往生教觀。事理二觀以理而言，心與佛是無差別，但為觀法之形相，對上根機者是理觀，而對下根機者則成事想。彌陀的佛身觀，元照是依據天台之說，以法身為中心總管報身與應化身，而報身、應化身的差別，是由眾生之根機利鈍而有所不同。

對於持名念佛，元照列了的五個修行要點，以「耳聞」、「口誦」佛號作為最初方便，使眾生粗重的妄想執著逐漸淡化，禪定與般若的善根透出，彌陀名號的無邊聖德攬入識心，此一念心體即彌陀功德、相好、光明等一切極樂莊嚴妙相，皆是心佛同體的法界圓融理具事造之妙覺圓明心體。元照與善導都主張娑婆往生攝受之根機皆是凡夫，依眾生根性予以觀佛或持名的修行方法，與天台系的淨土教提出了不同的看法，被認為元照接受了善導稱名念佛為多善根、凡夫同沾九品之說。極樂淨土觀方面，認為元照受到善導淨土教的影響而闡釋了指方立相的淨土。儘管如此，善導的指方立相淨土觀與元照的淨土觀，基本上是有所差異的。

關鍵詞：元照、持名念佛、觀佛三昧、凡夫往生、己心彌陀

靈芝元照淨土思想之研究

第一章 緒論	3
第一節 研究動機與目的	5
第二節 研究方法	9
第三節 當代研究文獻述介	11
一、中國淨土學的相關研究	11
二、靈芝元照的研究	14
第四節 論文架構	16
第二章 中國彌陀淨土思想之發展	18
第一節 彌陀淨土經典編譯概況	18
一、《無量壽經》	19
二、《佛說阿彌陀經》	28
三、《觀無量壽佛經》	32
四、《無量壽經優婆塞舍》	39
第二節 宋代以前彌陀淨土信仰的開展	45
一、曇鸞之他力本願說	45
二、道綽承上啟下的淨土思想	51
三、善導淨土思想的集其大成	55
第三節 宋代佛教文化環境與淨土佛教面貌	65
一、宋代佛教文化環境	66
二、宋代淨土佛教面貌	71
第三章 靈芝元照的生平與著作	79
第一節 靈芝元照的生平	79
一、元照的出家與修學	80
二、元照歸入淨土教的動機	83
第二節 靈芝元照的著作	86
一、戒律	87
二、淨土	89
第四章 《觀無量壽佛經義疏》的思想解析	94

第一節 《觀無量壽佛經義疏》的解題與結構分析.....	95
一、解題與教起因緣	96
二、教相判釋的定位	101
第二節 彌陀淨土的觀佛思想	105
一、觀佛思想——事理二觀的根機說	106
二、觀心、觀佛論	109
三、佛身論	112
四、佛土成因	116
第三節 元照對「往生行因」的看法	120
一、凡夫同登九品	120
二、「十六觀」是真實有效之往生方法	126
第四節 十六觀行之修證方法	128
一、初所觀境與淨土依報莊嚴	128
二、淨土正報觀	131
第五章 《阿彌陀經義疏》的思想解析	144
第一節 《阿彌陀經義疏》的解題與結構分析	144
一、就義門而言	145
二、就經題而言	148
三、就經文三段分科而言	149
第二節 持名念佛的修持內涵	153
第三節 信願行三法具足說	156
第六章 結論	160
參考文獻	171
一、《大正藏》、史志	171
二、當代中文著作	174
三、外文中譯	175
四、日文書籍	175
五、中文期刊論文	176

第一章 緒論

宋代是中國古代社會中一個重要的歷史時代，它上承漢唐下啟明清，無論是在物質文化，還是精神文化上，都取得了前所未有的成就。史學家陳寅恪先生曾論道：「華夏民族之文化，歷數千載之演進，而造極于越宋之世。」¹充分肯定宋代在中國發展史上的重要地位。總的看來，宋代歷史文化呈現承上啟下性的特點，一方面宋代文化不可能擺脫漢唐文化基本模式和結構的影響；另一方面，宋代歷史中的懷疑、批判和關注現實等精神又為明清文化發展開創契機。陳先生對宋代文化的評價絕非泛泛之言，而是在對中國歷史、文化數千年演變作出通觀研究之後得出的結論。作為宋代影響最大的宗教——佛教，其觀念上演變和轉向，對於宋代文化繁榮局面的形成起著重要作用。

對宋代佛教的發展態勢，目前學界至少有三種說法：第一種說法認為中國佛教在宋代處於衰落時期，如湯用彤²和梁啟超³。第二種說法認為不應該說宋代是佛教的衰退期，由於受唐宋間政治、經濟、文化變革的影響，宋代佛教表現為不同與唐代的另一種形式的興盛，如日本學者內田銀藏、高雄義堅⁴、竺沙雅章⁵、荻須純道⁶。第三種說法認為宋代佛教仍處於繁盛期，如李清凌⁷、韓毅⁸為代表。實際上由於唐朝會昌法難，以及唐末五代以來之動亂、後周世

1 陳寅恪著，《鄧廣銘宋史職官志考證序》（上海古籍出版社，1980年），頁245。

2 湯用彤說：「隋唐以後，外援既失，內部就衰，雖有宋初之獎勵，元代之尊崇，然精神非舊，佛教僅存軀殼而已。」參見湯用彤，《隋唐佛教史稿》附錄二〈五代宋元明佛教史略〉（南京：江蘇教育出版社，2007年4月），頁240。

3 梁啟超他在〈中國佛法興衰沿革說略〉中認為：「唐以後殆無佛學，唐以後何故無佛學耶？其內部之原因，則禪宗盛行，諸派俱絕。」梁啟超著，〈中國佛法興衰沿革說略〉，《佛學研究十八篇》（上海古籍出版社，2001年9月），頁16。

4 高雄義堅等著、陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》，世界佛學名著譯叢47（台北：華宇出版社，1987年12月），頁9-12。

5 竺沙雅章認為：「當然不能說宋代是佛教衰退的時代，唐宋間的政治、社會變革的同時，佛教的情況在宋代也有著和唐代不同形式的隆盛。確實，教義佛教是衰退了，天台、華嚴等的教學在宋代也存續著，但那只是祖述唐代的教說，進行訓詁性的註釋而已。但取而代之的是，中國化的禪宗和淨土教盛行，和新興的士大夫階級相結合，佔有著特權的地位；另一方面，和道教為首的民間信仰以及土俗宗教交合的佛教信仰，無論在都市還是農村，廣泛地滲透到庶民之間。」竺沙雅章著，《中國佛教社會史研究》（東京：同朋舍，1982年2月），序言頁2。

6 荻須純道著，〈趙宋佛教復興の一考察〉，《印度學佛教學研究》6卷1號，1958年1月，頁221-224。

7 李清凌著，〈宋夏金時期佛教的走勢〉，載《西北師大學報：社會科學版》39卷第6期，2002年11月，頁51-56。

8 韓毅認為：「由於受唐宋社會變革的影響，佛教在宋代仍處於繁盛階段。其發展態勢是：佛教完成了此前各種佛說的總結和概括；在漢地自成體系的僧團相繼紛然蔚起，各具特點、規模空前龐大的教派如天台宗、淨土

宗毀佛，使得佛教經論典籍，喪失散佚，因此諸宗之義學研究，衰微不彰。到了宋代，因譯經事業之質、量皆不如前朝，故對佛學理論的建構上不如唐代，但其宗教影響大大地超越過唐代。因為晚唐以後，佛教學風受禪宗影響極大，紛紛轉向心性開發，而重視實踐面之落實。而且儒學興起，知識份子以道統、理學傳承自居，佛教人才相形減少，故亦影響佛學義理之開拓。因此趙宋佛教傾向以實踐修持者居多，其中以禪、淨二宗最為流行。⁹所以自宋初以後，禪宗、天臺宗、律宗、華嚴宗等的僧人，多兼弘揚淨土法門，而形成一種台淨融合、禪淨雙修、淨律合一的思潮，為宋代佛教的一大特色。

然而，佛教學界對中國淨土宗的研究，一直到最近，仍對宋代淨土佛教的發展缺乏足夠的關注。對淨土宗的祖師研究大多集中在唐代以前或明清，宋代佛經注疏的具體內容較少受到注意，很多淨土著作沒有被深入的討論，主要原因之一可能出於其價值未獲得正視。唐以後的《觀無量壽經》與《阿彌陀經》注疏仍存有甚大的研究空間，必須要較寬闊的視角來審視其特殊價值。因此，本論文嘗試以宋代淨土宗代表人物之一靈芝元照的淨土思想，作為本文研究的主題。

本章是全篇論文的導論，共分四節：第一節「研究動機與目的」，說明研究元照淨土思想之因緣，以及欲達成的目的。第二節「研究範圍與方法」，說明研究題材的選擇與研究進路。第三節「當代研究文獻述介」，說明學界對宋代佛教靈芝元照之研究概況，以發掘可再探討的空間。第四節則是對於全文架構之述要。

宗、唯識宗、律宗、華嚴宗、密宗、禪宗等先後有所發展，同時還形成了別具一格的藏傳佛教；佛教禪宗獨領天下並最終取代其它宗派成為中國佛教的主流；佛教中國化、世俗化和平民化的特征更為濃厚。宋代佛教雖然在佛學理論的建構上不如唐代，但其宗教影響大大地超過了唐代。在佛教儒學化的理論方面，宋代僧人提出了一系列系統而又完整的、並對中國社會產生重大影響的理論體系和實踐原則。宋代佛教不僅完成了由印度佛教向中國佛教的轉型，而且對宋代新儒學體系的建構也產生了重要的影響。」韓毅著，〈宋代佛教的轉型及其學術史意義〉，《青海民族學院學報：社會科學版》31卷第2期，2005年4月，頁31。

⁹ 釋大睿著，《天台懺法之研究》（法鼓文化，2000年9月），頁155。

第一節 研究動機與目的

淨土佛教自印度傳入中國後，崇奉阿彌陀佛的風氣是在東晉時代，隨著《無量壽經》、《般舟三昧經》和其異譯本日益流行而開始出現。當時顯赫一時的高僧慧遠（334-416），邀集僧俗共十八人創立白蓮社，依據《般舟三昧經》在廬山般若臺精舍阿彌陀佛像前起誓，共期往生西方樂土，為結社念佛、求生極樂風習的濫觴。這個傳說自宋代以來極為流行，仿效白蓮社結社念佛的團體也很多，因此慧遠被推尊為淨土宗初祖的說法便成為定論。¹⁰然而慧遠結社念佛以來，一向偏重般舟三昧之禪觀修持，缺乏完整的淨土教說，並沒有以阿彌陀佛信仰為其教學核心，陳揚炯亦認為：「慧遠是中國淨土宗的先驅者之一，但是，後世奉之為淨土宗初祖，則恐怕是誇大了。慧遠也不是彌陀信仰的思想家，他只是追求永生，沒有獨特的淨土教義。因此，慧遠去世後二百多年中，他的彌陀信仰思想不見有什麼影響。弘揚彌陀淨土的大師曇鸞、道綽、隋慧遠、智顓、吉藏、窺基等，誰也沒有提過他的淨土信仰。」¹¹可見，從實際弘傳彌陀淨土信仰、專門傳習淨土三部經、以西方淨土信仰為基盤的「淨土宗」的立場來看，應是南北朝時代的曇鸞（476-542年）、隋唐之際的道綽（562-645）和唐朝初年的善導（613-681）扮演了重要的角色。他們的代表著作分別為《往生論註》、《安樂集》、《觀無量壽佛經疏》等。

曇鸞的思想旨趣，引述龍樹《十住毘婆沙論》「難行、易行」二道之說，以自力的修行為難行道，強調依佛的本願力而往生淨土為易行道，再從大乘中觀學的角度，以空而不空之理調和淨土往生與無生觀念之間的矛盾，將淨土往生作為無生之生，強調只有承認淨土往生，才是真正符合大乘中觀學空而不空、無生而生之理，為後世淨土宗的創立奠定了理論基礎。¹²至於道綽的淨土思想，學者斷言他以《涅槃經》的危機思想結合隋唐之際盛行的末法思潮，

¹⁰ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》（台北：城邦文化出版，2009年9月），頁14。

¹¹ 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月），頁103-107。

¹² 廖明活著，《中國佛教思想述要》（臺北商務印書社書館股份有限公司，2006年8月），頁461-462；劉長東著，《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000年1月），頁135。

而強調淨土法門在末法時期是合時合宜的法要，所以在曇鸞的「二道二力」(易行道、難行道；佛力、自力)思想上，進一步建構「聖道門」及「淨土門」，歸納成兩種了脫生死的殊勝法門。認為當今是五濁之世、無佛之時，應該捨棄聖道門歸入淨土門，末法時期須以稱名念佛得救的看法。¹³善導的淨土思想是在繼承曇鸞、道綽他力本願思想的基礎上，把往生淨土的行業分為正行(讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚嘆供養)與雜行(一切諸善萬行)兩種，大力倡導佛力具有往生淨土的增上緣，凡夫眾生稱念佛名，得到佛力的加持，便能往生阿彌陀佛的報土。他透過自己的體驗，在種種卓越的論說上，展開深睿的理解與洞察，使印度傳入的淨土法門有了嶄新且堅實的義理指導，截然別於印度風貌的中國淨土宗也由此成形。¹⁴又在這三人中，以善導備受推崇，宋代崇奉他為淨土宗的第二祖。¹⁵

嚴格地說，淨土宗並非宗派，¹⁶呂澂認為它是一種思潮，既沒有師資授受的傳承法系，也沒有嚴密的僧團組織，所以律宗、賢首宗、天台等宗在修習方面，本來各有其觀行法門，但宋代很多宗師常聯繫淨土信仰而提倡念佛的修行，展現了融合的創造能力，這就幫助了淨土宗的傳播。¹⁷荻須純道認為宋代佛教維持、繼承隋唐佛教而在宗旨上無新的開展建樹，但也指出在中國思想史上趙宋佛教是民族化的佛教，不同隋唐競爭宗義的佛教，表顯出融合統一的形式，以禪為中心融合教理與念佛，也擁抱中國固有思想的儒教與道教。¹⁸內藤湖南、宮崎市定合撰的中國史的時代區分，把宋代以後的佛教視為「同化融合時代」，是中國宗教與道教、儒教同化融合的時代。¹⁹高雄義堅在《宋代佛教史研究》的序論提及趙宋佛教從哲理本位的學

¹³ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 24。

¹⁴ 伍先林著，〈善導淨土思想之特色〉，《佛學研究》(北京：中國佛教文化研究所，2003 年 1 月)，頁 66-70。

¹⁵ 在南宋四明石芝宗曉所編《樂邦文類》裡，即以蓮社為專宗，和禪、教、律並稱；還以善導、法照、少康、省常、宗曉上承慧遠為淨土教的歷代祖師。其後志磐更改定為七祖(從慧遠而下為善導、承遠、法照、少康、延壽、省常)，一直為後世所沿用。呂澂著，《中國佛學思想概論》(台北：天華出版社，1986 年 7 月再版)，頁 429。

¹⁶ 藍吉富認為：「一個佛教宗派的成立，至少須具足下列條件：第一、須有特屬於該宗的寺院。第二、在教義上，須有不同於一般佛教徒的獨特體系。第三、該宗徒眾及一般佛徒對該宗派特有宗派及宗祖意識。」參考《隋代佛教史論述》，(台北：台灣商務印書館，1998 年 7 月 2 版 2 刷)，頁 169-170。

¹⁷ 呂澂著，《中國佛學思想概論》，頁 429。

¹⁸ 荻須純道著，〈趙宋佛教復興の一考察〉，《印度學佛教學研究》6 卷 1 號，1958 年 1 月，頁 221-224。

¹⁹ 佐藤成順著，《宋代仏教の研究—元照の淨土教》(東京：山喜房佛書林，2001 年)，頁 5。

問佛教，由於內外種種情勢，轉換成實踐佛教，也就是從印度佛教完全蛻變，形成中國獨特的民眾佛教。又認為，宋代的佛教傾向民眾的自覺，更帶有顯著的社會性。²⁰然而重新觀照宋代佛教思想與文化的價值提供良好的視域啟發，使得融合的思想不再只是哲學的玄想、思辨的過程，而是作為修持與世俗應用的指導。唯有將高深、精湛的義理哲學實踐於人間，適時地調和成分，才能顯出佛教作為一個宗教的真正精神。所以可以說到了宋代，打破各宗教學的強烈區隔性，各宗在教義與實踐方法上相互吸收，淨土法門成為道行的實踐道。以淨土為指歸的中國佛教新結構，佛教進一步社會化和世俗化、通俗化取代了深奧的佛教理論探索，轉向重視念佛、禮佛、供佛、放生、行懺等實踐的大眾佛教。

趙宋時代的天台宗，研究相傳為智顛所撰述的《觀無量壽經疏》²¹作為實踐行儀的首位，所以對於淨土也就極為重視了。宋代天臺宗對淨土的關係尤見密切，四明知禮（960-1028）就很重視《觀經疏》，而用天臺宗觀佛三昧的理觀方法來結合念佛淨社。其次慈雲遵式（964-1032）「志弘天臺，身行彌陀」，則重視《淨土十疑論》，一生行持宣講、制懺、禮懺及念佛，他所撰寫《往生淨土懺願儀》融攝了天臺教觀與淨土思想，體現於宗教修持上。律宗元照（1048-1116）受慈雲遵式的影響，以觀心與念佛並重，而視同定慧之學，與持戒並為實踐法門。²²禪宗則受永明延壽禪教一致、禪淨合一思想的啟發和引導，北宋禪僧紛紛仿效，兼修淨土。所以禪宗雲門盛時，如雪竇重顯、天衣義懷、圓照宗本、長蘆宗謁等，都是禪淨雙修，而結蓮華等會，荷負起淨土信仰實踐者指導的任務是很明顯的。²³於是淨土法門逐漸形成固定宗派，和禪、教、律並稱，淨土和各宗相涉，已經成為諸宗的共同行儀。而有關淨土

²⁰ 高雄義堅等著、陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》，頁 12。

²¹ 佐藤哲英認為：「《觀經疏》既非智顛真說，也非灌頂筆錄，只是後人所假托，但是本疏並不因為是後人假作而不具價值，反而是瞭解初期天台教團淨土教化的珍貴文獻。」參考佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究—特以著作的考證研究為中心》（臺北：中華佛教文獻編撰社，2005 年 4 月初版），頁 738；福島光哉：「趙宋天台幾乎是深信不疑的認為此書是智顛的真撰，而備受推崇，若根據今日諸多學者的研究成果來看，終究是很難認定是智顛的親撰。」福島光哉著，《宋代天台淨土教の研究》（京都：文榮堂書店，1995 年 7 月），頁 26。

²² 呂澂著，《中國佛學思想概論》，頁 429-430。

²³ 〈唯心淨土文〉《樂邦文類》卷四，《大正藏》冊 47，頁 207 下；黃敏枝著，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989 年 5 月），頁 12。

宗的相承之說，元照在《觀無量壽佛經義疏》說：「淨土教法，起自古晉廬山白蓮社，自後善導、懷感、慧日、少康諸名賢。」²⁴文中雖舉出諸高僧名，但尚未言及傳統。根據呂澂的研究指出，宋初南方有省常（959-1020），效法廬山蓮社故事，在杭州西湖集合僧俗結淨行社，提倡念佛。……淨土法門逐漸形成一固定宗派。在南宋四明石芝宗曉所編《樂邦文類》裡，即以蓮社為專宗，和禪、教、律並稱；還以善導、法照、少康、省常、宗蹟上承慧遠為淨土教的歷代祖師。其後志磐更改定為七祖（從慧遠而下為善導、承遠、法照、少康、延壽、省常），一直為後世所沿用。²⁵可見，淨土教祖譜的成立，主要還是得力於天台宗的宗曉和志磐。

宋代的淨土教學者中的有名人物，都是屬於禪、教、律的名僧，天台宗的大家如：慈雲遵式、四明知禮、孤山智圓；而永明智覺、慈覺宗蹟、慈照子元是禪宗的俊傑；靈芝元照、戒度是律宗的代表。²⁶所以考察了在宋代淨土中較有特色，除了天台系統的諸師外，弘揚淨土教又有其淨土著作的人，便是律宗靈芝元照了。他在諸宗歸於淨土的立場中，屬於戒、淨併修的先驅者。元照的授學是根源於天台系統，²⁷然而天台系的淨土教主旨是從空假中的三諦圓融、諸法實相的教義背景下對淨土念佛的解釋，即是重視以天台諸法實相為所緣境的理觀念佛，但在元照著作的《觀無量壽佛經義疏》之中，宣揚是依根機之利鈍而作為區別事理二觀之根據，與天台系的淨土教提出了不同的看法，佐藤成順認為，元照在宋代是延續了善導淨土學說的歷史意義。²⁸所以，元照被認為是受到善導淨土教的影響而也闡釋了指方立相的淨土。儘管如此，善導的指方立相淨土觀與元照的淨土觀，基本上有所差異。元照所建立的淨土觀，徹底受到了宋代淨土教諸師的淨土觀影響。因此，本論文在釐清元照對於諸佛淨土的理解之後，再探究元照對極樂淨土是如何的闡釋。也想瞭解元照本身是兼修併弘律宗和淨土的人，在其著述如何融通戒律和淨土念佛的實踐？又如何探討阿彌陀佛觀？對於淨土的實踐行——

²⁴ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 284 上。

²⁵ 呂澂著，《中國佛學思想概論》，頁 429。

²⁶ 道端良秀著，《中國佛教史全集》第六卷（東京：株式會社書苑，1985 年版），頁 21。

²⁷ 在熙寧元年（1068）和同學桐江擇瑛（1045~1099）在神悟處謙（1011-1075）處共習天台教觀，接受天台淨土宗的教學，同時博究諸宗，而以戒律為主。《樂邦文類》，《大正藏》冊 47，頁 170 上。

²⁸ 佐藤成順著，《宋代仏教の研究—元照の淨土教》，頁 188。

執持名號，對於持名念佛如何理解？元照在宋代風格文化背景，及其個人特殊學思歷程之下，以何種立場注解《觀無量壽經》和《阿彌陀經》及其他淨土著作，這到底表達怎樣的思想呢？它們的主要關懷、注釋方法、思想特色為何？它們對理解經義與宗教實踐提供何種指引？這是本論文想探討對元照淨土思想的動機。

本文的研究目的，可總括為以下四點：

1. 對於靈芝元照的時代背景與學思歷程，作一簡要的文獻考察。
2. 探討靈芝元照所寫的淨土注疏，所展現的系統思想。
3. 元照的淨土思想與天台宗義理之間的交涉。
4. 元照的淨土思想如何影響淨土的發展，提供淨土信仰者行持的參考與依據。

第二節 研究方法

在學術的領域中，任何一門學問或課題皆有其適合的研究進路，方法的應用取決於研究的目的與成果，所以說「工欲善其事，必先利其器」，研究方法就如工匠的利器，使用得宜則事半功倍，則能發掘研究論題的意義極其價值。此外吳汝鈞於《佛學研究方法論》一書中說明，現代中國佛學研究不外乎文獻學與哲學研究方法，若更進一步細分，則又可分為文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法。²⁹本論目的為了揭示靈芝元照的淨土之思想，其與天台教學之關涉。因此，研究範圍為元照的生平行誼、其佛學思想淵源、撰寫淨土注疏之因緣，以及闡釋《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》及其他著作的義理思想。

此節主要說明本論文的研究方法，以文獻學研究法及思想研究法。運用古代文獻資料找出靈芝元照著作義疏的歷史背景及撰寫因緣，通過文獻研究法以尋求可能的歷史事實及幫助

²⁹ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，1996年7月），頁94。

文本的語義解讀；以思想研究法掌握靈芝元照的思想特色與核心，進而達到預期的目標。

(一)、文獻學研究法：文獻學，又稱語言文獻學，它包括搜求所有與文本有關的文獻資料，並根據原典或譯本翻譯成現代語言，及作更詳盡的註釋。杜澤遜說：「文獻學研究的範圍，涉及到各式各樣包羅古今的文獻。」³⁰所以文獻學方法須通過歷史資料與文獻資料尋求對文本內容的適切理解，以掌握文本的背景訊息，及文句的基本意義，可作為進一步探索思想的基礎。所以平川彰指出，為了客觀理解佛教思想，文獻學的研究是不可欠缺的；不過，文獻學應該最終還是以解明佛教思想為目的。³¹研究者有了這些古代、當代的文獻資料之後，如何運用這些資料，使它成為有用的題材，文獻學方法佔有著重要的地位。

今將本論文中運用到文獻學方法之處，說明如下：有關元照的時代背景及學思歷程，透過高僧傳記、宋代佛教相關史料等確認可靠的文獻資料，加以詳密研讀後，整理宋代歷史環境淨土宗的發展，以及考察靈芝元照之生平事蹟史實、師承源流及佛學思想之淵源。靈芝元照的《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》兩本義疏中，找出所引用的典籍出處，對照經論原文更能理解元照所要表達的旨意及其文句語義的思想脈絡。

(二)、思想研究法：思想研究其主要目的，是為了闡釋《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》中特殊的淨土思想及所蘊含的佛教義理意涵。本論文運用義理分析法略述如下：將藉由元照的著作《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》以及相關著作之疏章，分析天台與淨土思想淵源之後，將分別從元照對天台教觀與善導支持與評判的角度，試著探究元照如何融攝天台與善導的思想，與自身於律宗的立場，如何將實踐淨土行門之特色、見地，幫助行者往生淨土。

³⁰ 杜澤遜著，《文獻學概要》（北京：中華書局，2005年7月版），頁5。

³¹ 平川彰著，許明銀譯，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990年5月），頁43。

第三節 當代研究文獻述介

有關靈芝元照的思想專著，除黃啟江發表在中華佛學學報兩篇期刊〈宋代淨土詮釋初探——以湛然元照（1048~1116）為例〉、〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，和釋悟殷發表在福嚴會訊的〈北宋時代教禪之爭論——元照刻《淨土集》暨知禮《指要鈔》引生之紛爭〉外，目前國內很少學者撰寫；但是，有關元照之生平、著作、思想等專門研究者則屢見於日文專著與論文中。

目前論述中國淨土教理的著作，不論是從歷史演變角度，還是以思想為論述的研究，都存有許多豐富的著書與文論可供參考。為此，筆者擬依本文寫作方向與論述進程序，分為中國淨土學的相關研究和靈芝元照的研究成果兩項主題，檢視現存文獻以為研究過程之參考資料，分列書目闡明個別文獻的論述主旨。

一、中國淨土學的相關研究

望月信亨著，釋印海譯《淨土教概論》：³²本書共分二十一章來論述淨土教學頗為廣泛，以阿彌陀佛及其淨土為主要論題；在第十一章論述在無著時代唱說一切諸佛亦有自性、受用、變化三身，在世親門下更有四身說，而中國在隋代以後，禪宗、天台宗派祖師參照《攝大乘論》、《大智度論》有關淨土的分類，宗派諸師們為此而爭論紛紛；第十二章則談及以彌陀淨土說明有關往生淨土的行因條件；第十四章唐代善導強調彌陀本願力，唱導凡夫人報土之可能，元照亦是主張九品往生之人皆是凡夫。全書掌握了個別淨土祖師的基本思想，也為筆者逕行研討靈芝元照相關淨土思想段落時，提出許多可供作為研究的參考資料。

望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》³³：一書從彌陀經典在中國的傳譯與初期信仰

³² 望月信亨著《淨土教概論》（東京：東洋文化，1980年）；釋印海譯，《世界佛學名著譯叢》52（台北：華宇出版社，1988年9月）。

³³ 望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》（台北：正聞出版社，1989年10月）。

開始介紹，上至廬山慧遠結社念佛，下至清末明初之印光大師，精要說明每個朝代淨土教傳播發展的情形與當代僧人對淨土教義的解析，勾勒出了中國淨土宗發展的全貌。在此書的第二十五章到第三十二章論及宋朝淨土教弘通的情況，其中第二十八章提供了元照的淨土思想的珍貴文獻，論及天台《觀經疏》、淨影慧遠《觀經疏》和遵式之決疑行願都判彌陀之教觀皆是圓頓一佛乘之教法，元照在判釋迦佛所說的教法有娑婆入道教觀與淨土往生教觀兩種，因五濁惡世的中生業感與根性有差別，所施之教也有大小偏圓之別；又依天台的教旨唱唯心淨土說，但又以觀佛與觀心為別觀，來破知禮的約心觀佛之說；元照以觀經之十六觀各皆通於理事二觀，來反對知禮說十六觀皆是理觀說。所以對本論文在淨土宗的源流、傳承及各祖師的思想等方面，都有相當重要的助益。

劉長東著，《晉唐彌陀淨土信仰研究》³⁴：晉唐時代是中國佛教傳譯經典漸備，開始蓬勃發展中國佛教思想的昌盛年代。本書是以淨土法門為中心，將彌陀淨土信仰區分為萌芽、興盛與鼎盛期，說明南北朝各佛教學派扶持崇奉彌陀淨土信仰的史實和原因。第二到第四章，討論在北魏由於曇鸞和地論師對彌陀淨土信仰大力弘揚，歸信彌陀淨土的僧人也逐漸增多了。在唐代前期，其教理在道綽、善導、迦才、懷感等淨土教大師們對修行法門的簡易、所攝眾生的廣泛及所獲果報的殊勝等優越性作了大力的闡揚，彌陀淨土被推向了高峰。此書認為到了唐代中後期因偽經的推波助瀾下，彌陀信仰已經將其職能擴大了關注人的現實利益範圍，好像念佛的主要目的已傾斜在求現世的福利或救苦救難上，而不是像以前重在求臨終往生，此時期的彌陀淨土教已進入了實行期。此書詳細的提供了晉唐時期各宗派的淨土祖師思想重要參引資料。

廖明活著，《中國佛教思想述要》³⁵：本書分十一章，綜述佛教思想在印度形成各階段和宗統之教學，以及東傳後在中國經歷初傳、成長和成熟三個階段的演進過程，與各主要印度

³⁴ 劉長東著，《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000年1月）。

³⁵ 廖明活著，《中國佛教思想述要》（臺灣商務印書社書館有限公司，2006年8月）。

大乘宗統的相通地方，並為次層的教相、風格等歧異的出現，提供解釋。在論述成長時期的中國佛教思想時，以《肇論》和《大乘起信論》的教說為焦點，申示大乘佛教的中觀、瑜伽行、如來藏這三大思想主流對中國佛教的影響。在第十章論及中國早期淨土諸師的著作，都流露出強烈的危機意識，本章就以曇鸞、道綽和善導的論著來談阿彌陀佛的本願、身位和極樂淨土的品類與往生行因，論述主題與本論文元照思想的重點有著間接關連的內容。

陳揚炯著，《中國淨土宗通史》³⁶：全書分為八個章節對中國淨土宗史進行概略式解說，歸納了淨土宗在隋唐之後各個歷史時期的主要特徵，通過對一些重要的淨土宗經典、文獻、淨土宗人物及其思想特點加以敘述，力圖用充分的史實說明淨土宗在中國本土逐漸形成，最終成為中國民眾的宗教砥柱的內在邏輯性。所以本書論述以史地觀來談淨土，其涵蓋範圍相當大，始自淨土宗淵源，終於日本淨土教，書中都有論及。尤其中國佛教重視淨土祖師的生平與思想，多在淨土三大系統的脈絡下完成極具架構的論述，不管就淨土祖庭的思想研究，或是對淨土思想史的掌握，都是必要參閱的書籍。

陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》³⁷：中國初期彌陀淨土教理的開展，莫過於曇鸞、道綽與善導三位祖師的相承傳習。本書主要闡明曇鸞、道綽與善導的淨土思想，如曇鸞初入佛門所學習的空觀思想，與日後所發展出重要的「十念相續」教說，道綽則重新發其末法觀念與創立淨土門的歸心淨土事蹟，善導轉換「十念」為「十聲」，亦可證入念佛三昧，其操持的「稱名念佛」是含有「思念」、「憶念」的內涵，即心內的憶念和口稱的聲音完全打成一片，以證入念佛三昧。本書對於掌握三位淨土祖師的思想來由，提供非常值得關切的思想演變參考。

釋聖凱著，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》³⁸：本書是關於中國早期淨土信仰和淨土宗專

³⁶ 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月）。

³⁷ 陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》（台北：商周出版，城邦文化事業有限公司2009年9月）。

³⁸ 釋聖凱著，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》（北京：中國社會科學出版社，2009年12月）。

題的研究成果，全書五章，第一章以梁慧皎《高僧傳》記載內容為主要依據，對公元 1-5 世紀初中國佛教早期淨土信仰和修行的代表人物、修持方式、經典及特色、影響等進行介紹評述；第二章圍繞淨土經典中包含的心性思想進行闡釋，認為中國淨土宗的思想基礎是以如來藏為中心的心性思想，是能夠吸引禪宗、天台宗、華嚴等宗派與其會通的內在原因；第三章對唐代以倡導口稱念佛著稱的善導，對其彌陀淨土念佛和懺悔思想、著作等做了系統深入的考察和闡釋；其他各章是對隋代天台智顛、唐代承遠、慈愍慧日、法照等人的淨土思想和修行進行介紹。

賈發義著，《淨土信仰與中古社會》³⁹：佛教約在兩漢之際從印度傳入中國，由於受到中國古代政治，經濟及傳統文化的影響，逐步走上了中國化的道路，經過與本土文化的排拒、吸納、依附、融會，最終演化為中國化的佛教，成為中國傳統文化的重要組成部分。作者在本書中認為在漢文化中也有隱含淨土的思想，所以在佛教淨土思想傳入中國時才會很快被接受的直接原因。文中的中古時期是以魏晉到隋唐的彌陀淨土信仰為歷史界定，考察在當時的彌陀淨土信仰的特點以及中國化的條件。

二、靈芝元照的研究

福島光哉著，《宋代天台淨土教の研究》⁴⁰：本書是介紹趙宋天台淨土教的特色，作者認為當時的淨土教雖極燦爛，但並沒有以大乘佛教獨立的教理作為基礎，而是依附於天台與禪宗等諸宗教的傳統而展開的。尤其天台宗與淨土的關係甚為密切，本書即以天台諸師的思想做為依據，嘗試釐清淨土教諸學說。其中第七章論述元照對天台淨土教的批評，提供本文考察元照思想的重要閱讀資料。

³⁹ 賈發義著，《淨土信仰與中古社會》（北京：中國社會科學出版社，2012年6月）。

⁴⁰ 福島光哉著，《宋代天台淨土教の研究》（京都：文榮堂書店，1995年7月）。

黃啟江著，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉⁴¹：宋代的淨土決疑論之作，亦有被編成專論者，但不幸都已遺失。本文根據宗曉所編《樂邦文類》中的零星篇章，撿出元照、知禮、遵式、楊傑、王以寧等僧俗之議論，揣摩各篇作者在當時決疑的情況，並研討其辯議之方法與內容。

佐藤成順著，《宋代佛教の研究——元照の淨土教》⁴²：本書分十一個篇章來敘述北宋的淨土宗，作者認為宋代佛教是一個同化融合的時代，是明清的近世佛教的基礎，有承先啟後的價值。在第三、四章論及北宋時代的公卿與天台系祖師的淨土信仰。第五、六章則介紹元照的學思歷程。第八、九章描述元照所注釋的《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》，論述著元照著述的意圖和注釋方法，主題與本文的研究重點有著直接相關聯的內容。

黃啟江著，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉⁴³：本文討論宋代天台義學者在詮釋《觀無量壽經》時所表現的「宗門意識」，由於元照之觀經疏有擇取諸家舊疏之長，而被視為有尊善導疏而抑智顛疏之傾向，遂受到宋天台義學僧草菴道因之批判。作者詳析道因對元照義疏所做的各項指控，認為道因的《輔正解》之議論充滿偏見，及天台學者自吳克己至志磐等人卻附和其說。

吉水岳彥著，〈元照の觀佛思想〉⁴⁴：作者論述元照於神悟處謙學習天台教觀，故於解釋彌陀淨土的觀法時依據天台的《觀經疏》和知禮的《觀經疏妙宗鈔》，而受到知禮系天台諸師的批判，作者則對批判的內容做整理，考察元照和天台諸師的見解來了解元照觀佛思想的特色。

釋悟殷著，〈北宋時代教禪之爭論——元照刻《淨土集》暨知禮《指要鈔》引生之紛爭〉

⁴¹ 黃啟江著，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉（《中華佛學學報》14期1999年7月），頁105-130。

⁴² 佐藤成順著，《宋代佛教の研究——元照の淨土教》（東京：山喜房佛書林，2001年4月）。

⁴³ 黃啟江著，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉（《中華佛學學報》14期，2001年），頁309-352。

⁴⁴ 吉水岳彥著，〈元照の觀佛思想〉，《仏教文化学会紀要》16期，2008年1月，頁65-88。

⁴⁵：作者論述在印順與妙欽合著的《中國佛教史略》中，提到宋代天台宗學者力扶戒律，又特弘禮懺、以念佛輔之，律亦助台而外與禪宗論戰，變質與密宗末流之應赴教合流，為中國佛教近代的大病。作者描述元照原為篤學律學的行者，為弘揚淨土法門，翻刻慈愍慧日之《往生淨土集》，卻被禪者控告於郡守，言其毀謗禪宗，最後州司勒令收毀。對於元照與天台宗的交涉觀點，具有歷史知識的掌握功效。

第四節 論文架構

本論文之架構分為六章：第一章緒論，說明研究動機與目的、研究方法、當代研究成果之評介、全文結構述要。第二章論述中國彌陀淨土思想的發展。第三章考察靈芝元照的學思歷程與著作。第四、五章分別論述元照《觀無量壽佛經義疏》和《阿彌陀經義疏》淨土著作的思想解析。第六章結論。

第一章〈緒論〉，共分四節：第一節「研究動機與目的」，略述彌陀淨土的思想傳習的時代背景與本文寫作的問題意識產生，及引發研究的動機與目的。第二節「研究方法」，就寫作過程主要透過文獻學方法、思想研究法等兩種進路進行說明，與撰寫過程務要秉持的研究態度。第三節「當代研究文獻述介」，查找目前學術界對於中國淨土學的相關研究、靈芝元照的研究等的專書或單篇論文之研究概況，彙整學界已有的研究成果。第四節全文的「論文架構」述要。

第二章〈中國彌陀淨土思想之發展〉，共分四節：第一節介紹淨土三經一論為主，再輔以其他有關阿彌陀佛的相關經典。此部份對有關淨土信仰經典翻譯的人物、時間和內容進行了研究。第二節是論述宋代以前的淨土概況，如：曇鸞、道綽和善導的師資相承，在基礎上建立起完備的淨土理論及儀軌，使彌陀淨土具有真正的宗教型態。第三節論述宋代彌陀淨土的

⁴⁵ 釋悟殷，〈北宋時代教禪之爭論——元照刻《淨土集》暨知禮《指要鈔》引生之紛爭〉，《福嚴會訊》26期，2010年4月，頁2-43。

思想，因到了宋代禪淨合流，也帶動了天台宗、華嚴宗、法相宗、律宗同歸淨土，形成諸宗歸於淨土的局面。禪淨合流的淨土思想，對日後的佛學產生了哪些決定性的影響。第四節結論。

第三章〈靈芝元照的生平和著作〉，共分二節進行論述：第一節整理元照的學思歷程，略述當時重要的佛教思想，可能影響元照思想的形成，並述明元照歸入彌陀淨土的動機及重要的紀實，瞭解其學思的過程。第二節則以元照現存著述來考察其思想的變遷、推定成立年次，與有關淨土的注疏，考察其內容梗概。

第四章〈《觀無量壽佛經義疏》的思想解析〉，共分三節：第一節元照對《觀無量壽佛經》的解題與結構分析。第二節元照對彌陀淨土的判屬，元照是處於北宋時期淨土教繁盛時期，其本質是以天台淨土教之己身彌陀、唯心淨土為所據，主張淨土教是大乘了義之教法，而牽涉到天台淨土教根本的立場。第三節元照對往生行因的看法，以元照對《觀經》是以凡夫往生可以同登九品為目標和臨終來迎思想作研究。

第五章〈《阿彌陀經義疏》及其他淨土著作〉，共分三節：第一節元照對《阿彌陀經》的解題結構分析，在元照的《阿彌陀經義疏》中談到：「大覺世尊一代名教，大小雖殊，不出教理行果，因教顯理，依理起行，由行克果」，其注釋的方法是以教理行果的架構來揭示淨土教的特質。第二節持名念佛的修持內涵，說明持名念佛在以淨土往生為目標的實踐行中是最受注目的，將闡釋元照對於念佛——「持名」「稱名」的差異、十稱十念說等等，來釐清元照對於持名念佛的理解。第三節信願行三法具足說，考察元照以信、願、行三法具足作為往生的條件，來理解元照對往生行的說法。

第二章 中國彌陀淨土思想之發展

在中國，淨土經典從後漢靈帝光和二年（179）支婁迦讖譯出《般舟三昧經》為開始。繼之，相傳約西元 147-186 年間，支婁迦讖所譯的《無量清淨平等覺經》，此經是漢譯《無量壽經》的異譯本之一。其次，吳支謙翻譯《佛說大阿彌陀經》，亦為《無量壽經》的異譯本。其後《佛說阿彌陀經》、《十住毘婆沙論》、《無量壽經》、《觀無量壽經》等淨土經典相繼被翻譯出來，彌陀系列經典的漢譯從漢代至東晉（第五世紀中）大都完備了。接著約西元 529 年菩提流支譯出世親所著的《無量壽經優婆提舍願生偈》，因此至第六世紀，講述彌陀淨土的經論可說更加俱全。

本章論說宋代以前中國彌陀淨土思想的發展概況，藉以宋代淨土佛教的淵源。首先，我們要了解淨土有哪些重要的經論及其基本義理內容，第一節介紹彌陀淨土的信仰所宗依的教典。其次，阿彌陀佛淨土法門的信仰於宋代以前即以普遍傳開與流佈，而在第二節介紹弘揚念佛法門的幾位代表性高僧，如曇鸞、道綽、善導等，了解他們在淨土發展史上的地位。最後，第三節討論趙宋佛教文化與淨土佛教的面貌，以了解元照所處時代之佛教文化背景，作為探討其淨土思想的參照。

第一節 彌陀淨土經典編譯概況

印度的淨土思想成立於大乘佛教興起的時代，以淨土經典編撰的形式出現，最初成立《無量壽經》，後來續有淨土經典的輯出，並傳譯至中國。在中國，彌陀淨土法門主要依據的經典以《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》及《往生論》「三經一論」為主。有學者認為先編撰的是《無量壽經》和《阿彌陀經》，而《觀無量壽經》的編撰比這二經晚很多；⁴⁶然而《無

⁴⁶ 對《無量壽經》和《阿彌陀經》編輯時間上，藤田宏達認為大致是同時期，但是依不同的團隊被編撰的。藤田宏達在《淨土三部經の研究》（東京：岩波書店，2007年），頁 140。

量壽經》和《阿彌陀經》中，哪一部先編撰則無法確定，或許認為它們大致同時，由於不同因緣而編撰的會比較妥當些。⁴⁷

本節介紹與阿彌陀佛相關的經論，如《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》及《無量壽經優婆提舍》（《往生論》），針對它們的成立、譯者、譯本進行介紹。此外，也借鑑當代學界先進的研究成果，了解這三部經的傳譯情形與思想要義。

一、《無量壽經》

關於漢譯《無量壽經》的五存七闕之說，根據智昇的《開元釋教錄》說：「此經前後有十一譯，四本在藏七本缺如」，⁴⁸再加上趙宋法賢譯的《大乘無量壽莊嚴經》，此經傳入中國之後，前後共有十二種不同的譯本。依於現代學術研究，此將十二譯本經名及譯者，列示如下：⁴⁹

經名	譯者	
《無量壽經》二卷	後漢安世高（西元 148 年）	缺
《佛說無量清淨平等覺經》四卷	後漢支婁迦讖（西元 147-186 年）	存
《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經》二卷	吳支謙（西元 222-228 年）	存
《佛說無量壽經》二卷	曹魏康僧鎧（西元 252 年）	存
《無量清淨平等覺經》二卷	曹魏白延（西元 258 年）	缺
《無量壽經》二卷	西晉竺法護（西元 308 年）	缺
《無量壽至真等正覺經》二卷	東晉竺法力（西元 419 年）	缺

⁴⁷ 玉城康四郎主編，藤田宏達著，許洋主譯，《佛教思想（二）在中國的開展》（台北：幼獅文化事業公司，1985年6月初版，1995年2月四印），頁1。

⁴⁸ 《開元釋教錄》，《大正藏》冊55，頁626下。

⁴⁹ 坪井俊映〈淨土三經概說〉，收錄在張曼濤主編《淨土典籍研究》《現代佛教學術叢刊》68（台北：大乘文化出版社，1979年4月初版），頁1-2。坪井俊映原著《淨土學概論》，（京都：佛教大學通信教育部，1984年四月第三刷）。

《新無量壽經》二卷	東晉覺賢（西元 421 年）	缺
《新無量壽經》二卷	東晉寶雲（西元 421 年）	缺
《新無量壽經》二卷	劉宋曇摩密多（西元 421-441 年）	缺
《無量壽如來會》二卷	唐菩提流志（西元 706-713 年）	存
《大乘無量壽莊嚴經》三卷	宋法賢（西元 980 年）	存

五種譯本的譯者，唐譯本與宋譯本，是明確而沒有問題的；前三部的譯本翻譯先後和譯者歸屬問題則存在一些疑問；另外，在《無量壽經》的諸異本中，願數各有不同，即使有相同的願數，但內容上亦有差異。學者們對此有詳盡的考據，也存有其不同的見解，分述如下：

（一）《無量清淨平等覺經》的譯者，在《眾經目錄》、《大唐內典錄》、《古今譯經圖記》，皆認為是曹魏西域三藏帛延譯；《大周刊定眾經目錄》認為是支婁迦讖所譯；《出三藏記集》認為是竺法護所譯；《開元釋教錄》：「曹魏西域三藏帛延譯（第五譯），西晉三藏竺法護譯（第六譯）。」⁵⁰歷來有多種說法，傳說一直在變動中，顯然是沒有確切的史實可據。鎌田茂雄在《中國佛教通史》中提到此經譯者為支讖是錯誤的記載。⁵¹因文獻根據不明，與僧傳的記載有異，再對比支婁迦讖譯出的經典，其譯語和譯風不同，而在學界研究中被否定。就藤田宏達在《原始淨土思想の研究》中認為有曹魏帛延、前涼帛延、竺法護譯說三種可能，而較傾向於曹魏帛延之說。⁵²另外竺法護譯說受到境野黃洋、常盤大定的支持，帛延譯說則受到椎尾辨匡、加藤智學、泉芳璟的支持；⁵³而望月信亨在《淨土教起源及其開展》中認為支讖說最薄弱，帛延（曹魏）說次之，法護說最有力；其《淨土教概說》則支持帛延譯說。⁵⁴印順則認為在古

⁵⁰ 《眾經目錄》，《大正藏》冊 55，頁 191 中、《大唐內典錄》，頁 223 下、《古今譯經圖記》，頁 351 中，皆認為是曹魏西域三藏帛延譯；《大周刊定眾經目錄》，頁 389 上、《開元釋教錄》，頁 478 下，認為是支婁迦讖所譯。《出三藏記集》，頁 7 下，認為《無量清淨平等覺經》是竺法護所譯；《開元釋教錄》，頁 626 下，則說：「曹魏西域三藏帛延譯（第五譯），西晉三藏竺法護譯（第六譯）。」

⁵¹ 鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教通史》（台北縣：佛光出版社，1986），頁 156。

⁵² 參照藤田宏達在《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1986 年初版第五刷），頁 49-50。

⁵³ 見坪井俊映《淨土三經概說》，頁 3。

⁵⁴ 望月信亨在《淨土教起源及其開展》中認為支讖說最薄弱，帛延（曹魏）說次之，法護說最有力，頁 112-114；但在《淨土教概論》中認為法護與帛延（曹魏）兩說，寧採帛延（曹魏）說較為妥當，頁 54；在《中國淨

代一致以《大阿彌陀經》為支謙所譯，所以《無量清淨平等覺經》的譯者增加了推定上的困難。如依《出三藏記集》（認為《無量清淨平等覺經》）是竺法護所譯，印順比對竺法護的其他譯典，認為不可能是同一人所譯的。因為《開元釋教錄》不滿意古代傳說，所以改定為支婁迦讖譯。然支讖在前，支謙在後，支謙依據支讖的譯本，反而改用音譯，不合常情，也不合支謙的譯例。印順以為，如否定古代一致的傳說，以《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》為支婁迦讖譯，《無量清淨平等覺經》為支謙譯；支謙是傳承支讖所學的，譯文少用音譯，被印順認為是最合理的推定！⁵⁵

學者們對於譯者翻譯經典的譯風和僧傳所述的資料來考察的結果眾說紛紜，歷史的資料也難以提供確切的訊息。支謙譯本在僧祐的《出三藏記集》有明確記載譯出《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，若依印順的說法把《無量清淨平等覺經》改為支謙譯，並無明確的歷史依據。目前學界對帛延譯說是較多學者所支持，也有認為是法護譯說。

（二）《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》⁵⁶其譯者，依藤田宏達說支謙翻譯的理由有三點：1、從經錄上來看支謙譯說，是根據《道安錄》，而在僧祐的《出三藏記集》初次被記載，其以後全部的經錄是一致的傳承。2、依《出三藏記集》的〈支謙傳〉和梁的《高僧傳》，雖未載明支謙譯《大阿彌陀經》，但顯示與《無量壽經》深厚關係的記述。⁵⁷在中國早期翻譯佛經時，因受思想、語言的影響，所譯出的經典，其用辭脫離原來詞義的現象是無法避免的，如在《大阿彌陀經》和《平等覺經》、《無量壽經》，附加了本來梵文原典沒有的教說，帶有濃厚儒、道教色彩很長的一段，一般被叫做「五惡段」。關於這五惡段，望月信亨認為，

土教理史》中認為此經應屬法護所譯，頁 10-11。

⁵⁵ 印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年1月），頁 762-763。

⁵⁶ 望月信亨在《淨土教起源及其開展》（釋印海譯，Rosemead, CA：法印寺，1994年12月）頁111-112、《淨土教概論》釋印海譯，收於藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢·52》（台北：華宇出版社，1988年9月）頁53-54、《中國淨土教理史》釋印海譯，頁10，中皆認為此經為支謙所譯。藤田宏達在《原始淨土思想の研究》中認為有支讖、支謙譯二說，而較傾向支謙說，頁59-61。

⁵⁷ 見藤田宏達，《淨土三部經の研究》（東京：岩波書店，2007年3月），頁 39-46。

此說與偽作經典四天王經、三品弟子經是同一思想，大概是採用了道教思想。⁵⁸支謙在譯《大阿彌陀經》的時候，也許作了五惡之文；⁵⁹其三譯本的文句非常類似，幾乎是出自同一人的手筆。3、根據譯語、譯風，否定支謙譯的主張。誠然《大阿彌陀經》之文流於冗長，以簡略為旨的支謙譯風有所不同；又譯語與支婁迦讖顯著是一致的。⁶⁰然而，支謙譯語的不統一，見其所譯出的《慧印三昧經》也多半使用音譯語，而與之前的譯語不同。所以，《大阿彌陀經》是支謙的譯說，現在學界也大致沒有異議。

《大阿彌陀經》、《平等覺經》此二經，大體上文段起盡相同、同一文句之處亦甚多，然就其總體說，《平等覺經》是比《大阿彌陀經》之大為增廣是其事實。⁶¹在經文中，彌陀入滅說、阿闍世王授記的講法和「特留此經止住百歲」之文，只有《大阿彌陀經》和《平等覺經》中才有，其他的譯本所未有。⁶²以願文比較，其中《平等覺經》則僅僅把四十八願的前半加以記述，且沒有二願敘述一願的情形；《大阿彌陀經》的願別順序及願名不僅限於四十八願前半部，有三願是散落在四十八願後半部，⁶³就內容來看，有把二願併為一願或二願都是敘述同一願的情況；也得見《平等覺經》的願別整理得較《大阿彌陀經》井然有序。因此，推斷《大阿彌陀經》是先於《平等覺經》編撰的。

（三）《佛說無量壽經》是所謂四十八願經，境野黃洋在《支那佛教精史》中說：「此經譯語頗新，世人所稱覺賢新無量壽經（即與寶雲共譯的）乃係誤傳，實在是康僧鎧所譯。」⁶⁴

《歷代三寶紀》說：「曹魏嘉平年中（249-254）康僧鎧於洛陽白馬寺譯出。」⁶⁵《開元錄》記載亦同此說。⁶⁶加藤智學則以智昇的《開元釋教錄》改定為康僧鎧所譯，計有可信賴之理由：

⁵⁸ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 15。

⁵⁹ 藤田宏達主張五惡段說的首創者，就是《大阿彌陀經》的譯者吳的支謙。《原始淨土思想の研究》，頁 202-205。

⁶⁰ 見藤田宏達，《淨土三部經の研究》，頁 39-46。《原始淨土思想の研究》，頁 507。

⁶¹ 望月信亨在《淨土教起源及其開展》，頁 114-115。

⁶² 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 15-16。

⁶³ 以魏本與唐本的四十八願為基點，吳本的「國土七寶、轉女成男蓮花化生、資具自然」的三願散落在四十八願後半部。參考〈《無量壽經》四十八願之研究〉，釋性淨，圓光佛學研究所畢業論文，2004 年 1 月，頁 45-46。

⁶⁴ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 4-5。

⁶⁵ 《歷代三寶紀》，《大正藏》冊 49，頁 56 中。

⁶⁶ 《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55，頁 487 上。

對照《無量壽經》與竺法護所譯之經，並無相同處，而對照編入《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉與《無量壽經》相對照，其譯文則頗為相似。⁶⁷望月信亨則認為，在《大寶積經》所記載〈郁伽長者會〉署名為康僧鎧所譯，然而其與《無量壽經》對照，用語不一致，證明二經譯者是不同人。將寶雲譯的《佛本行經》七卷的譯語與現存《無量壽經》對照來看，彼此都是一致的。此經應為寶雲參照覺賢三藏所譯的《佛本行經》而翻譯，或與覺賢共譯。⁶⁸常盤大定亦同意此說。然而，椎尾辨樞則根據諸經錄的比較研究，認為《無量壽經》是竺法護所譯，經過了曇摩密多、佛陀跋陀羅（覺賢）的更新翻譯，又得寶雲之校訂而成。⁶⁹

如上述學者們的考察結果，有不同的說法，⁷⁰歷史資料也難以提供確切訊息。至於竺法護說譯出的經典前後不同，是因為他在前後四十年間有種種的條件變化。譯經的謄錄者、校勘者因譯地之不同而有變換，所以翻譯的風格也不一致，用語多少相異也是當然的。《開元釋教錄》改古來的傳說「竺法護譯」，而認定是曹魏康僧鎧所譯。⁷¹後代的目錄書修改前代目錄書的譯者歸屬，除非有明確的史料依據，否則實不可信。據〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉一文中，作者是從「語序」的分析來推論《無量壽經》的「我聞如是」是採用漢語語序的翻譯原則，竺法護的「聞如是」也是採用漢語語序的翻譯原則，佛陀跋陀羅與寶雲的「如是我聞」是採用梵語語序的翻譯原則；在《無量壽經》序分中的「一切大聖」、「神通」、「總持」、「辯才」之用詞，僅出現在與竺法護有關的譯典中，因此推判為「竺法護譯經團隊」才有的用語特徵；經中提問人的問話內容，多用在「要求證實」的問句，又多侷限在詢問「是否見、聞」的場合，約略估計，在答話的「唯然」、「已見」或「唯然已見」的答覆

⁶⁷ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 5-6。

⁶⁸ 望月信亨在《淨土教起源及其開展》中提到應為寶雲獨譯或與覺賢共譯，頁 118-122；在《淨土教概論》中認為此經為康僧鎧所譯之《無量清淨平等覺經》，另外《出三藏記集》中所記載支謙譯出《阿彌陀經》、法護譯出《無量壽經》、寶雲譯出《新無量壽經》則為同本異譯，頁 54-55；在《中國淨土教理史》中認為是寶雲與覺賢共譯，頁 29-30。

⁶⁹ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 5-6。

⁷⁰ 境野黃洋、加藤智學認為是康僧鎧所譯；望月信亨、常盤大定則認為是佛陀跋陀羅與寶雲共譯；椎尾辨樞支持竺法護譯，寶雲校訂。

⁷¹ 《眾經目錄》、《大唐內典錄》、《大周刊定目錄》都以《無量壽經》為竺法護譯。《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55，頁 486 下。

方式，《無量壽經》與竺法護譯經中皆占七成以上。⁷²相形之下，判斷譯者是竺法護的可能性較高。

對於漢譯《無量壽經》的「七缺」說，在後世不少佛教史家對此說法也頗多質疑，特別是現代以來的學者，如：坪井俊映、望月信亨、境野黃洋、中村元、香川孝雄等日本學者在對照經錄、現存在藏各譯本、敦煌文書、梵文原本，以及藏文譯本等進行勘定，推翻了《無量壽經》的漢文異譯本有十二種的傳統看法，認為許多譯本是誤將一經分屬多位譯者，進而被《歷代三寶記》等經錄誤載所致。如坪井俊映認為：「如現存的流志所譯《無量壽如來會》，法賢譯《無量壽莊嚴經》，這都是沒有異議的。至於其他諸種譯本，則異說紛紜莫定，所謂七缺與現存相互比較，大概多半是經錄的誤說或重記。」境野黃洋也認為：「所謂七缺異譯的諸經，並非是原有的翻譯，而是開元錄在經錄製作之時，無批判地納入諸經，而造成了這樣許多的經名譯本。」⁷³具體而言，現行的曹魏康僧鎧譯本，在《出三藏記集》和梁《高僧傳》中都沒有記載，但此經的譯語、譯例與宋寶雲所譯的《佛本行經》等卻非常接近。寶雲譯本已見諸《出三藏記集》卷二所載，可見從那時以來一向存在，到隋代才成缺本，今本或即寶雲所譯，被輾轉誤題為魏譯本。至於七部缺失的異譯本，東漢安世高譯本、東晉竺法力譯本在《出三藏記集》等古錄中未列，誤錄的可能性頗高。⁷⁴

關於《無量壽經》的梵文本，在西元 1826 年，英國駐尼泊爾的首都加德滿都公使赫吉遜發現了很多的梵文寫經典、和經過了四十年又有一位英國駐尼泊爾公使館附醫官萊特，就從這兩次的蒐集之中發現出梵文無量壽經五部。其後六谷光瑞、和口慧海、榊亮三郎等人到印度探險，也得到若干梵文經典，就目前所知的梵文抄本，足本、殘本加在一起計有三十九部。最新的一部是 1996 年在阿富汗巴米揚溪谷所發現片斷抄本。其他三十八部的抄本是在

⁷² 釋德安著，《〈無量壽經〉譯者考—以佛經語言學為研究主軸》，南華大學宗教學研究所碩士論文，2005 年 11 月，頁 15-21。

⁷³ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 9-10。

⁷⁴ 賴永海主編、陳林譯注，《無量壽經》（台北：聯經出版公司，2012 年 10 月），前言頁 2-5。

尼泊爾發現的，三十八部的抄本中，除二部是貝葉，其餘皆為紙本。此外《無量壽經》還有藏譯與于闐語譯，是從梵文本所翻譯的，但更多是從漢譯本重新翻譯，並且是較晚期的事。⁷⁵

據相關學者研究，此經梵本和各種譯本在敘述彌陀成佛的因果、淨土依正二報、眾生往生的行果等主體內容方面基本相同，如序分中來會的聽眾數目以及正宗分、流通分中的某些段落，各本在文字詳略、段落次第、偈頌長短等方面稍有出入。其中最為人們關注的是經中法藏菩薩在因地所發本願的數目方面的差別，其中曹魏譯、唐譯皆為四十八願，東漢本、吳本兩譯皆為二十四願，宋譯為三十六願，而藏譯則有四十九願，同時，這些願文內容也不完全一致，次第亦不盡相同，但總體而言，漢吳二譯，內容相近，願目相同，似出自同一梵本；曹魏、唐二譯，同為四十八願，內容大體相近，或出同一梵本；宋譯三十六願，可能出自另一梵本。如此在近世以來，發現的原本梵文經典頗多。這些都是同一系統的經典，和漢譯的無量壽經的原本不同。但是現存的漢譯無量壽經原本，一直到現在還沒有發現。⁷⁶

《無量壽經》各本都提到，法藏比丘發無上正覺之心，在世自在王佛前，發願攝取清淨佛國，是因為見到世自在王佛以神力為他示現二百一十億諸佛剎土，天人之善惡、國土之粗妙，之後經五劫思惟，攝取諸佛國土的清淨之行，並發起四十八大願，所以四十八願是法藏菩薩上求佛道，下化眾生，圓滿菩提資糧的具體表現。之後，或為長者居士、豪姓尊貴家、或為剎利國君、轉輪聖帝、六欲天主，乃至梵王等的身份，以少欲知足、和顏愛語修自己的身口意；並自利利人，自行六波羅蜜來莊嚴妙土。經歷無數劫的積功累德，於不可思議兆載永劫中，積殖菩薩無量德行，成就了西方極樂世界，其號無量壽，具無量光明壽命，諸佛中最尊第一，並有十二種異名。極樂世界淨土種種依正莊嚴，如寶地平直、河流妙聲、泉池林樹，皆以七寶嚴飾、微妙嚴淨，隨意飲食百味，無論有情無情之聲，所聽皆是法音。所攝眾生均相好殊勝、顏貌端嚴、具大智慧大神通，只有諸樂無有眾苦。得生彼國眾生都住正定聚。

⁷⁵ 藤田宏達著，《淨土三部經の研究》，頁 61-62。

⁷⁶ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 10-12。

而願生比國之眾生可分上、中、下三輩。國中菩薩皆得一生補處，眾生生彼國土皆具三十二相，智慧圓滿、神通無礙，並得隨意供養諸佛、聞法供養、說法無礙，自利利他功德，可疾速圓證佛果。⁷⁷

在《大阿彌陀經》二十四願中，前三願是關於國土之功德莊嚴；第四至第七願為他方世界眾生來生其國之願；第八至第十六願、第二十至二十三願，是彼國中菩薩及阿羅漢果德利益願；第十七至十九及二十四願，為成佛果德之願。而以《無量壽經》之四十八願願數最多。四十八願說極力致力於淨土的理想化，增添了莊嚴無數、見道場樹、智辯無窮、觸光柔軟、常修梵行、樹中見土、諸根無缺、生尊貴家、聞名不退等等；又將《彌陀經》經中所列無三惡趣，舍宅、衣具、飲食皆為自然，光明無量、不退轉等作為本願外，又增加國中無有女人，有三輩往生、不再生惡趣，菩薩與羅漢相好外，皆悉一色、同一種姓、具五神通，無三毒愛欲之心，亦具三十二相、八十種好等願。經中法藏菩薩因位的四十八願，其內容的分類，如果依隋慧遠著《無量壽經義疏》卷上的話，可分為攝法身願、攝淨土願、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。⁷⁸

此中，攝法身願者是 12、13、17 願，關於佛的身相光明及壽量有關的願別；攝淨土願者是 1、31、32 願，是描述與極樂國土清淨景象有關的願別；至於攝眾生願，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：在極樂國中修學的眾生有人、天、聲聞及菩薩。關於人、天眾的有第 2-11、15、16、21、27、29、38、39、40 等願，有關聲

⁷⁷《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 267 上-272 下；〈《無量壽經》四十八願之研究〉，釋性淨，圓光佛學研究所畢業論文，2004 年 1 月，頁 138；〈探討淨土經典的諸面相〉，王美雪，玄奘大學宗教研究所畢業論文，2012 年 3 月，頁 52。

⁷⁸《無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 103 中。

聞的是第 14 願，而與菩薩相關的是第 21、22、23、24、25、26、28、29、30、38、40、41、45、46、48 等願。四十八願中，關於他方眾生的願別有，第 18、19、20、33、34、41、43 等願，關於他方人、天的是第 37 願，關於他方女人的是第 35 願，與他方聲聞、緣覺有關的是宋本第 28 願（「對照」第 36 願），這些願別內容即包含往生者修行的資糧與業果，及阿彌陀佛慈悲願力的攝化。阿彌陀佛攝化他方菩薩的願別有，第 34、36、37、41、42、43、44、45、47、48 願，這些願別也都與聞名得益有關，都是在說明他方菩薩聞佛名號修菩薩行，及修行可以達到的證境。⁷⁹

四十八願中，第 18、19、20 等三願，是描述往生者與聞名往生者的修行內容。往生者及聞名往生者，共同必須具備往生彌陀淨土的條件有三點：一、發菩提心及清淨信心，二、憶念彼佛及往生其國土，三、累積善根與迴向往生。而在阿彌陀佛四十八願之中，第十八願稱作是本願之王、是諸願的核心，為後期淨土宗稱名念佛之依據：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆，誹謗正法。」⁸⁰《無量壽如來會》：「若我證得無上覺時，餘佛剎中諸有情類聞我名已，所有善根心心迴向願生我國，乃至十念，若不生者，不取菩提；唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人。」⁸¹此願魏本《無量壽經》與唐本《無量壽如來會》文意相通，文句有廣略之別，但均指至心欲生極樂，至少十念得生，唯除犯五逆重罪的人，都一致說往生條件最低限度是「十念」。唐本願文說的比較詳細，強調除了念佛外，還必須在聞佛名後能將所種的善根全都迴向往生。因此，「發菩提心」、「善根」、「回向」等，是決定念佛是否往生的基本條件。⁸²而在淨土宗則看做是以修三心具足之念佛行以求往生於淨土的誓願。

而十九願表現了淨土信仰的特點，在於蒙佛力加持接引往生。魏本《無量壽經》：「設我

⁷⁹ 《《無量壽經》四十八願之研究》，釋性淨，圓光佛學研究所畢業論文，2004 年 1 月，頁 113-123。

⁸⁰ 《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 中。

⁸¹ 《無量壽如來會》，《大正藏》冊 11，頁 93 下。

⁸² 見坪井俊映《淨土三經概說》，頁 67-68。

得佛，十方眾生發菩提心修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」⁸³唐本《無量壽如來會》：「若我成佛，於他刹土有眾生發菩提心，及於我所起清淨念，復以善根迴向願生極樂，彼人臨命終時，我與諸比丘眾，現其人前，若不爾者，不取正覺。」⁸⁴此願從字面上比對，有詳略的不同，但文意大致相同，指出臨終眾生蒙佛接引往生的條件，必須要「於我所起清淨念，復以善根迴向願生極樂」。彌陀是救濟三心具足，口中相續稱名念佛的眾生而立的誓願。

二十願又稱之為繫念定生願，繫念乃是欲生之心，聞阿彌陀佛之名號，而欣起欲求往生彌陀佛國之心：「設我得佛，十方眾生聞我名號、係念我國，殖諸德本、至心迴向欲生我國，不果遂者，不取正覺。」⁸⁵唐本《無量壽如來會》：「若我成佛，無量國中所有眾生聞說我名，以己善根迴向極樂，若不生者，不取菩提。」⁸⁶魏本特別強調「係念我國」是唐、梵、吳、漢及宋等五本所未提到的。此願中的「殖諸德本」是以自力稱念佛之名號，而以「至心」、「欲生」的自力的真實心與願生心，回向於彌陀之淨土，作為往生淨土方便之善。因此這一願乃是誓願自力的諸行往生之願。⁸⁷

彌陀淨土法門的行持重在長養菩提願心，從法藏菩薩過去行菩薩道的修行，或者是彌陀果地願力的垂慈接引，以及釋尊在娑婆世界殷殷教誨勸誡眾生念佛往生，都展現出諸佛、菩薩不捨眾生，廣行菩薩道的精髓。因此，彌陀淨土念佛法門的行持，實屬大乘菩薩道的一環。

二、《佛說阿彌陀經》

《阿彌陀經》的翻譯有二存一闕之說，即一共被翻譯過三次。一、是姚秦弘始四年（402）

⁸³《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 上。

⁸⁴《無量壽如來會》，《大正藏》冊 11，頁 93 下。

⁸⁵《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 中。

⁸⁶《無量壽如來會》，《大正藏》冊 11，頁 94 上。

⁸⁷ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 71-75。

鳩摩羅什譯，名《佛說阿彌陀經》，文辭簡要、較重修辭技巧，文句流暢便於記誦，隋唐以來一直十分盛行。二、其次是劉宋求那跋陀羅於孝建年中（454-456）譯出，名《小無量壽經》，可惜已佚傳。這一譯本是否存在是個問題，就算存在，恐怕在僧祐撰寫《出三藏記集》的時代已經佚失。不到百年就佚失，或許可以作為流通不夠普及的佐證。⁸⁸三、唐永徽元年（650）玄奘譯出《稱讚淨土佛攝受經》。鳩摩羅什和玄奘翻譯的內容大致相同，並有現存藏譯本與梵文本可供對照。⁸⁹若將現存的四種《阿彌陀經》譯本（漢譯二，梵文、藏文）加以比較，彼此十分近似，文段章句也差不多，只有稱讚諸佛一段，記載略有不同，即是羅什本，在諸佛誠證下舉出：六方三十八佛之名，梵本六方四十佛，藏譯本六方四十二佛，玄奘本十方四十二佛，而各本的佛名又不一定相同，但是東方的阿閼佛和西方的無量壽佛則四本都是一樣的。⁹⁰值得注意的是：玄奘本以諸佛之讚嘆為本經之中心，而且以「十方」諸佛之誠證來說明其不可思議之功德，可見其特別凸顯阿彌陀佛攝化眾生之慈悲大願。

淨土法門以往生極樂世界為依歸，一般人說淨土有三經，三經各有其特點。日人坪井俊映在《淨土三經概說》一文中說：在宗義學上，就三經之內容次第順序，本經叫做是三經的結經，是在《無量壽經》，《觀無量壽經》之後所說的經典，是把壽、觀二經的要義，直截簡明予以敘述，使人念佛生信的「勸信之經」。⁹¹可見《彌陀經》是淨土三經之中，最簡要、最方便的一部經典，難怪甚為廣大信眾之信受奉行。姚秦鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》流行較廣，至今已成為淨土信仰、寺院晚課共修的代表經典。在本經中，釋尊主動向聲聞弟子中智

⁸⁸ 望月信亨在《淨土教起源及其開展》中認為求那跋陀羅有翻譯此經，但譯本已經佚失，頁107-108。在《中國淨土教理史》中也認為求那跋陀羅有翻譯此經，但已經佚失，頁31。藤田宏達在《原始淨土思想の研究》中認為求那跋陀羅有翻譯此經，但在僧祐撰寫《出三藏記集》的時代已經佚失。後來可能又出現。到了智昇編經錄的時代又佚失，頁110-112。根據藤田宏達的推論，在宋元嘉十二年（535）來到中國的求那跋陀羅，如果立刻譯出此經，到僧祐撰寫《出三藏記集》的四世紀末五世紀初也不過6、70年，這一譯本就已經佚失，時間不算長。

⁸⁹ 藏本，名曰：《聖大乘樂有莊嚴經》，是在八世紀末，由印度論師施戒及西藏翻譯官僧智部（軍）共同翻譯的。又有梵文本三種。據坪井俊映說：三種梵文本，一是文電年本，石山所藏；二是建久年本，和州法宣律師所藏；三承久年本，信州佑久部之物等等，共三種異本。南條文雄另有梵文阿彌陀經，以上四種，經英國牛津大學教授馬克斯繆拉和日人南條文雄共同校正出版，名為《阿彌陀經》。此外，更有英國馬克斯繆拉和日人南條文雄共譯的英文阿彌陀經，題名：《小樂有莊嚴大乘經》。見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁202

⁹⁰ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁206-207。

⁹¹ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁212。

慧第一的舍利弗介紹了西方極樂國土的方位，稱為「極樂」的由來，其國土的依正莊嚴，往生彼土應當具備的條件等，最後反復勸說大家要發願往生彼國，並一再說明，這不僅是釋尊的心願，也是六方（代表十方）諸佛的共同願望，大家一定要相信這一稀有、難信的念佛往生法門。⁹²特別在經中說：

舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗！我見是利，故說此言。若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土。⁹³

執持名號念佛往生，固然倚靠彌陀他願力，亦不乏自力發菩提心，持戒清淨，行菩薩行等善根資糧的累積。玄奘本譯為「得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴，聞已思惟，若一日夜，……或七，繫念不亂。是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐，令心不亂。」⁹⁴以心思念如來名號功德、極樂世界功德莊嚴，憶持不捨，就如「無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前」，⁹⁵以彌陀本願功德他力接引為緣，並以自力念佛都攝六根淨念相繼的方式來達到身、心的協調統一。所以，極樂乃對應于娑婆世界之苦惱而言，必須「若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土」，佛就會引導眾生欣願往生其國。在龍樹菩薩的著作中，也有記載信佛念佛的人臨命終時，見佛來迎，往生極樂的記載，如《大智度論》卷九說：

復有一國，有一比丘，誦《阿彌陀佛經》及《摩訶般若波羅蜜》。是人欲死時，語弟子言：「阿彌陀佛與彼大眾俱來，即時動身自歸。」須臾命終。命終之後，弟子積薪燒之。

明日，灰中見舌不燒。誦《阿彌陀佛經》故，見佛自來，誦《般若波羅蜜》故，舌不

⁹² 「佛告長老舍利弗，從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。」《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 346 下。

⁹³ 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

⁹⁴ 《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，頁 350 上。

⁹⁵ 《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，頁 350 上。

可燒，此皆今世現事。如經中說，諸佛菩薩來者甚多。如是，處處有人罪垢結薄，一心念佛，信淨不疑，必得見佛，終不虛也。以是諸因緣故，知實有十方佛。⁹⁶

這段文字，提到的即便是念誦《阿彌陀經》、《般若波羅蜜》也能往生，這就說明念一切佛，念一切經皆能得一心不亂之境界。《大智度論》卷九說：「誦《阿彌陀佛經》故，見佛自來。」⁹⁷《十住毗婆沙論·易行品》又說：「阿彌陀佛本願如是：『若人念我，稱名自歸，即入必定得阿耨多羅三藐三菩提』，是故常應憶念。」⁹⁸這段文字只說「即入必定得阿耨多羅三藐三菩提」，也就是不退轉位，而未明言「往生淨土」，但可以將「稱名自歸」視為往生的因業。而「極樂」之名，其來有自：「其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。」⁹⁹至於極樂佛土是如何地殊勝，便是此經的重點描述了。這部分，可以分兩大方面來說：一正報：以人物而言；二依報：以地方事物（環境）而言。

（一）正報：又可分主、伴兩項來說。**1.主：**阿彌陀佛，即是創立此佛國土的人。依《無量壽經》所說，阿彌陀佛在未成佛前，本為一國王，聞當時的佛陀一世自在王佛說法，心懷悅豫，棄國出家，號曰「法藏比丘」。自此，發願修清淨妙行，以「具足五劫，思惟攝取莊嚴佛土國清淨之行」，¹⁰⁰具足三十二相，「無量壽佛身，如百千萬億夜摩天閻浮檀金色」，¹⁰¹成就了極樂國土之清淨莊嚴。**2.伴：**即是極樂國土之聖眾，包含：（1）菩薩（2）聲聞弟子（3）人民。依經文所述，凡往生極樂佛土的聖眾，個個都是身色、相好、功德、辯才具足莊嚴，「無有諸苦，但受諸樂」，而且必得阿鞞跋致，一生補處，即是不退轉於三惡道之中。時時有機會供養他方無量世界諸佛，常遊諸佛清淨佛土，決定當證阿耨多羅三藐三菩提。

（二）依報：極樂國土有金銀珠寶莊嚴、樓閣寶池莊嚴、欄楯羅網莊嚴、蓮華供佛莊嚴、

⁹⁶《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 127 上。

⁹⁷《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 127 上。

⁹⁸《十住毗婆沙論》，《大正藏》冊 26，頁 43 上。

⁹⁹《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 346 下。

¹⁰⁰《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 267 下。

¹⁰¹《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 中。

天樂雨華莊嚴、鳥樂演法莊嚴、寶樹樂音莊嚴等等，既無惡道眾生，又有諸殊妙法相，自然演說妙法。這樣清淨莊嚴的淨土是超越一切的世界，令見者、聞者自然生起念佛念法念僧之心、歡喜信樂之心，極願往生其國。¹⁰²

《佛說阿彌陀經》中，釋尊特別強調信、願、行在修行淨土法門中的重要作用。如在向舍利弗介紹完西方極樂國土的殊勝之處後，在羅什本提到眾生應當「發願往生」者有三處：「眾生聞者，應當發願，生彼國土。所以者何，得與如是諸上善人俱會一處」、「我見是利，故說此言，眾生聞是說者，應當發願，生彼國土」、「若有人已發願、今發願、當發願，…皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提……若有信者，應當發願，生彼國土」¹⁰³。玄奘本提到眾生應發願往生者亦有三處：「若諸有情聞彼西方無量壽佛清淨佛土，無量功德，眾所莊嚴，皆應發願，生彼佛土」、「若有善男子，或善女人，得聞如是無量壽佛不可思議功德名號，極樂世界淨佛土者，一切皆應信受發願，如說修行，生彼佛土」、「一切皆應於無量壽極樂世界清淨佛土，深信信解，發願往生，勿行放逸」¹⁰⁴。從《阿彌陀經》本身來看，它以「無有眾苦，但受諸樂」來定義「極樂」，並描述極樂世界的依報莊嚴、是良好的修學佛法的環境之後，又介紹了極樂世界有一位無量光明、無量壽命的佛，及無量無邊的不退轉菩薩和一生補處菩薩，所以「眾生聞者，應當發願，願生彼國」，原因是可以「得與如是諸上善人俱會一處」、「皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。所以，《阿彌陀經》是一部「勸人發願往生淨土」的經，因為只要發願往生的人，就能夠往生阿彌陀佛國土。

三、《觀無量壽佛經》

漢譯《觀無量壽經》，在《開元釋教錄》卷五揭示有兩種譯本，即：一、《觀無量壽佛經》

¹⁰² 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

¹⁰³ 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 349 下、347 中、348 上。

¹⁰⁴ 《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，頁 349 上、350 上、351 上。

一卷，劉宋曇良耶舍所譯；二、《觀無量壽佛經》一卷，劉宋曇摩密多譯。梁僧祐的《出三藏記集》，它只是記載《觀經》失譯，沒有說到什麼譯本，也沒說到譯者。《高僧傳》將此作為曇良耶舍所譯，¹⁰⁵自《大周刊定眾經目錄》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》等都採用此說。《高僧傳》作者慧皎的年代（497-554）距僧祐（445-518）與曇良耶舍（383-442）都不遠，因此，他提出的修訂說，應可信賴；¹⁰⁶後來費長房的《歷代三寶記》竟然能說引用《出三藏記集》有後漢及東晉的失譯本。¹⁰⁷另一位譯者曇摩密多（356-442），在《高僧傳》卷三的記載，只說于祇洹寺譯出《五門禪經要用法》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》，並未記有《觀經》譯出的事。¹⁰⁸因此，此經的翻譯仍留下疑問。

目前所知除漢譯本外，又無梵文本與藏譯，缺乏有力之根據來印證源自印度，¹⁰⁹但此經尚有維吾爾族語譯本。在新疆曾發現維吾爾文譯本之殘卷，與曇良耶舍所譯本相類似，但僅是斷片不全的經卷，不能詳細明瞭。¹¹⁰其中有第一章六十四節的語句，在這斷簡之前，有相當長篇的經文，解說約當漢譯的三倍，遺憾的是未能發現其全部而不能得到確證。日本學者高楠順次郎（1866-1945）應英國牛津大學馬克斯謬勒之請，據現行本譯成英文，與《無量壽經》、《彌陀經》同收在《東方聖書》第四十九冊。¹¹¹

劉宋元嘉年間由曇良耶舍所譯的《佛說觀無量壽佛經》，也是彌陀淨土信仰的重要經典之一。經名《佛說觀無量壽佛經》顧名思義，係以觀法為入手處。在《觀無量壽佛經》序分即演示阿闍世王禁執父王，又欲殺其母韋提希夫人，後雖以二大臣勸諫始息，但仍將之閉置深宮。韋提希因感世間濁惡，苦痛不堪，遂求佛示以無憂惱處，她說：「世尊，我宿何罪？生此惡子！世尊復有何等因緣，與提婆達多共為眷屬，唯願世尊為我廣說無憂惱處！我當往生，

¹⁰⁵ 《高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 343 下。

¹⁰⁶ 參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 116。

¹⁰⁷ 參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 118。

¹⁰⁸ 《高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 343 上。

¹⁰⁹ 藤田宏達等著，釋印海譯，《淨土教思想論》（台北：嚴寬祐基金會出版，2004 年 12 月），頁 115-118。

¹¹⁰ 「此為橘瑞超氏所解讀，在其後有所修訂，此回鶻語確認即基於漢譯曇良耶舍之重譯。」藤田宏達等著，釋印海譯，《淨土教思想論》，頁 116。

¹¹¹ 見坪井俊映〈淨土三經概說〉，頁 112-113。

不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡處，地獄、餓鬼、畜生盈滿，多不善聚。願我未來不聞惡聲，不見惡人！今向世尊五體投地，求哀懺悔，唯願佛日教我觀於清淨業處。」¹¹²觀其懇切至情，是生真厭離心與欣求淨土之願。佛陀應韋提希夫人所請，示現西方極樂淨土，並針對未來世為煩惱賊所害的眾生說「清淨業處」。¹¹³「清淨業」是《觀經》所要闡揚的宗旨之一，無量壽佛建構一個完全淨除煩惱、清淨、極樂的世界，施設九品階位，以廣攬欲往極樂淨土的修行者。而韋提希依佛力得見西方極樂世界清淨國土，見彼國土極妙樂事，心歡喜故，應即得無生法忍。¹¹⁴《觀經》經文中的「清淨業處」，視為與巴利佛教的「業處」同義，而認為此經典是印度業處的觀法，應該是印度常修習觀法之地成立的。但是「清淨業處」僅出現一次，如至今之中國、日本的註釋家一致的解釋，應該仍然根據清淨的業實現的處，即認為令做淨土。¹¹⁵無論如何，仍缺乏有力根據來印證源自印度，總之《觀經》所說應立基於極樂清淨性的認知。

慧遠最早對《觀經》作註疏，亦最早對「淨業三福」、「十六行觀」，劃分成「散善」與「定善」，爾後影響中國祖師對《觀經》之「淨業三福」、「十六行觀」皆採取「散善」與「定善」進行論述分析。《觀經》為欲令眾生欣樂淨土，先明示「三種淨業之福」，而「十三行觀」顯極樂淨土之種種妙樂，之後說明「三輩往生」要義，因此「淨業三福」與「十六行觀」此二者唯一之目的，要彰顯往生淨土之因行。善導說：「今此《觀經》即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗，」¹¹⁶所以此經是以教示「觀佛三昧」、「念佛三昧」的淨土法門。

（一）十三觀之觀行

從第一觀到第十三觀，都是一心觀想西方極樂世界的依報、正報無量莊嚴的殊勝境界。

¹¹² 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 341 中。

¹¹³ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 341 中。

¹¹⁴ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 341 下。

¹¹⁵ 藤田宏達著，《淨土三部經の研究》，頁 172-173。平川彰著《印度佛教史（上）》（東京：春秋社，1979 年），頁 367。平川彰《淨土思想と大乘戒》（東京：春秋社，1997 年），頁 185-186。

¹¹⁶ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 247 上。

是基於觀想淨土莊嚴的觀行意義而展開的：第一觀為日想、第二觀為水想、第三觀為地想、第四觀為樹想、第五觀為八功德水想、第六觀為總觀想。前六觀是先由繫心一處，觀想西方，依次經水想、地想，以達極樂國土的具體化，逐漸進至於總觀想，以粗見極樂世界的寶樹、寶地、寶池，每一階段的目標，均需借助前面的幾個觀法，逐一通過而成的。到第六觀為止，大都偏重自力的操作方式，觀想極樂世界的依報莊嚴。

第七觀「妙花座觀想」，乃法藏比丘願力所成，故觀法轉換成自他二力的結合，為觀無量壽佛身相預做準備。第八觀法，其目標是禪定中觀見無量壽佛、二大菩薩的聖像；第九觀法的目標，定中見無量壽佛和十方一切諸佛，見一佛如等同見一切佛，可稱是見佛法身，進而獲十方一切諸佛現前予以授記。¹¹⁷第八觀法乃為第九觀法的境界做前加行，使得來生成辦無生法忍的工夫。二種觀法乃互為資助的關係，此觀佛身就是修持念佛行者的直接對象。第八至十一觀是觀想阿彌陀佛、觀音、勢至三尊；修觀的內容以無量壽佛有關的諸多所緣境，此中觀佛身的身金色、身量六十萬億那由他恆河沙由旬，眉間白毫、佛眼、毛孔光明、圓光、化佛、化菩薩、八萬四千相好及光明等等。¹¹⁸第十二普觀是行者志向於淨土為往相觀想，觀想自己在蓮華中的光景；第十三雜想觀是觀想三尊的變現自在，佛為濟度眾生而應現於眾生前。十六觀法當中除了末三觀，其餘大都是觀觀相扣、層層轉進的關係，也就是說越到後面的觀法，須更加深細的禪定工夫才能成辦的，循序漸進，以邁進較高水準的三昧境界。

（二）三輩九品

十六觀的最後三觀為觀三輩往生的九品人：上輩生想為第十四觀，中輩生想為第十五觀，下輩生想為第十六觀。此三輩九品往生是依《無量壽經》三輩往生擴充而來。大致說，上品三生是著重於能解空慧的修行者，其往生後以得無生法忍為近程目標，再求成佛；中品三生是為能持戒行善而遵人間倫常道德者，其往生後以先證得阿羅漢果為目的；下品三生的人一

¹¹⁷ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 上-343 中。

¹¹⁸ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 中。

生造惡，確實是與三福無分。但經文中亦表明下上品是作眾惡業之輕罪之人、下中品是說破戒次罪之人、下下品是說犯五逆十惡重罪之惡人，行惡犯戒卻在命欲終時遇善知識、得聞佛名，其往生後在漸漸薰修之下，而發無上菩提心。¹¹⁹

雖然往生極樂著重乘佛願力，至於所修福慧善根多寡，於極樂世界的九品往生類別中，將因其業行功德，決定行者往生後的品位高低。以下九品的行者依行持的不同，往生時感得的境象也各有不同，隨行者根性與修持淺深而異：

九品		往生行因	臨終境象	果位
上品	上生	發三種心 ：1.至誠心、 2.深心、 3.迴向發願心 三種眾生當得往生 ： 1.慈心不殺具諸戒行、 2.讀誦大乘方等經典、 3.修行六念迴向發願生彼國	阿彌陀如來與觀世音及大勢至，無數化佛，百千比丘， 聲聞大眾，無量諸天，七寶宮殿，觀世音菩薩執金剛 臺，與大勢至菩薩至行者前。阿彌陀佛放大光明，照 行者身，與諸菩薩授手迎接。 自見其身乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。	聞法即悟無生 法忍
	中生	1.善解義趣，於第一義心 不驚動 2.深信因果不謗大乘	阿彌陀佛與觀世音及大勢至，無量大眾，眷屬圍繞，… 行者自見坐 <u>紫金臺</u> ，合掌叉手，讚歎諸佛，如一念頃， 即生彼國七寶池中	經一小劫，得 無生法忍
	下生	1.亦信因果不謗大乘 2.但發無上道心	阿彌陀佛及觀世音并大勢至，與諸眷屬持 <u>金蓮華</u> ，化 作五百化佛，來迎此人。…見此事時，即自見身坐金 蓮花。坐已華合，隨世尊後，即得往生七寶池中	經三小劫，得 百法明門，住 歡喜地
中品	上生	1.受持五戒、八戒齋、修 行諸戒 2.不造五逆、無眾過惡	阿彌陀佛與諸比丘，眷屬圍繞，放金色光至其所， 演說苦、空、無常、無我，讚歎出家得離眾苦。行者 見已，心大歡喜。自見己身坐 <u>蓮花臺</u> ，長跪合掌為佛 作禮。未舉頭頃即得往生極樂世界，蓮花尋開	華敷時得阿羅 漢道
	中生	一日一夜受持八戒、沙彌 戒、具足戒、威儀無缺	見阿彌陀佛與諸眷屬放金色光，持七寶蓮花至行者 前，…行者自見坐蓮花上，蓮花即合，生於西方極樂 世界。	經半劫已，成 阿羅漢
	下生	1.孝養父母 2.行世仁慈	遇善知識為其廣說阿彌陀佛國土樂事，亦說法藏比丘 <u>四十八大願</u> 。聞此事已，尋即命終。譬如壯士屈伸臂	過一小劫，成 阿羅漢

¹¹⁹ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 344 下-346 上。

			頃，即生西方極樂世界。	
下 品	上 生	1.作眾惡業 2.不謗方等經典	命欲終時遇善知識，為讚大乘十二部經首題名字。以聞如是諸經名故，除却千劫極重惡業。 智者復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，除五十億劫生死之罪。 爾時彼佛，即遣化佛，化觀世音，化大勢至，至行者前，讚言：『善哉！善男子！汝稱佛名故諸罪消滅，我來迎汝。』 行者即見化佛光明，遍滿其室，見已歡喜，即便命終。乘寶蓮花，隨化佛後，生寶池中，經七七日蓮花乃敷。	生寶池中，聞法信解發無上道心，經十小劫，具百法明門，得入初地
	中 生	1.毀犯五戒八戒及具足戒 2.偷僧祇物盜現前僧 3.不敬說法無有慚愧 4.以諸惡法而自莊嚴	命欲終時，地獄眾火一時俱至。 遇善知識以大慈悲，即為讚說阿彌陀佛十力威德，廣讚彼佛光明神力，亦讚戒、定、慧、解脫、解脫知見。此人聞已，除八十億劫生死之罪。地獄猛火化為涼風，吹諸天華。華上皆有化佛菩薩，迎接此人。如一念頃，即得往生七寶池中蓮花之內，經於六劫，蓮花乃敷。	觀音勢至為說大乘甚深經典，聞此法已應時即發無上道心。
	下 生	造五逆十惡、具諸不善	遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛 彼人苦逼不遑念佛。善友告言：『汝若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛。』如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。 命終之時見金蓮花，猶如日輪，住其人前，…於蓮花中滿十二大劫，蓮花方開。	二菩薩為其人廣說實相除滅罪法，聞已歡喜，應時即發菩提之心。

根據以上往生者臨終時，得蒙阿彌陀佛與聖眾現前來迎的因緣，是根據阿彌陀佛本願功德力所成，¹²⁰如四十八願中第十九願文：「設我得佛，十方眾生發菩提心，修諸功德，至心發願欲生彼國，臨壽終時，假令不與大眾圍遶，現其人前者，不取正覺。」¹²¹只要具足必備的修行條件，臨終時佛及聖眾即刻現前，接引行者至西方淨土。但以九品往生人等具備的往生條件，並非完全符合第十九願說的：「發菩提心，修諸功德，至心發願欲生彼國。」因此產生「有、無」來迎聖眾的差別；又以品位不同，雖同樣有聖眾來迎，但其情況有差距。

¹²⁰ 「設我得佛，十方眾生發菩提心修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 中。

¹²¹ 《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 上。

「上品上生」、「上品中生」、「上品下生」者，現在其前的是「阿彌陀如來與觀世音及大勢至」等聖眾來迎；「中品上生」和「中品中生」是「阿彌陀佛與諸比丘，眷屬圍繞，放金光至其所」有佛及菩薩眷屬來迎；其間「中品下生」是世間行善的人，以臨終時僅以聞善知識引導，並無佛與聖眾來迎，也無「蓮花座」現前；但「下品上生」與「下品中生」卻有化佛及化菩薩來迎。最低位的「下品下生」造五逆十惡的人，無聖眾來迎，僅有「金蓮花」放光明猶如日輪，住於往生人前的瑞相。經內逐一描述這九品往生者臨終時的情況，大都提到阿彌陀佛和其隨屬如何出現其前，迎接他們進入西方極樂世界，唯獨談到中品下生者時例外。因《無量壽經》的「臨終接引願」所提到的來迎對象，為曾「發菩提心、修諸功德、至心發願」；今中三品人雖然修諸功德，然而未嘗發大菩提心，¹²²由是阿彌陀佛沒有來迎中品下生人，並沒有違其本願。

「上品上生」至「中品中生」之往生者，搭乘往生至淨土的「蓮花座」，有「金剛臺」、「紫金臺」、「金蓮花」、「蓮花臺」、「七寶蓮花」等多種。乘坐「金剛臺」往生淨土之上品上生行者，至彼國後蓮花即開，因此未在七寶蓮花池中化生；其他品位之往生行者，則須在寶池中含苞待放的蓮花裡，等待花開見佛時，此是因地修持內涵、心淨化程度的不同，故得蓮花品位和在蓮花裡修行的時間亦有差別。「上品下生」和「下品下生」的行者，《觀經》對他們往生過程的記載，都提到金蓮華，於前者說「坐金蓮華」，於後者說「見金蓮華」。「下品下生」者「見金蓮華」，沒有說他們「坐」金蓮華，可見他們跟上品下生者不一樣，不是坐金蓮華往生。可以認為「金」表堅定不變的信心，「蓮華」表往生極樂修行的願心；「金蓮華」即表堅定往生極樂的信願。上品下生是發無上道心的大乘行者；菩薩持金蓮華來迎，表行者依教奉行極樂淨土法門。自見身坐金蓮華，表行者臨命終時不需依賴善知識，依自正見親身體證，得往生極樂。下品下生因臨終遇善得以發心往生，惡業苦逼無可退路，然而遇善知識啟發，導正見地專注念佛，所以見金蓮華猶如日輪住其人前。念念彌陀，念佛心如，一心不亂，頃

¹²² 以淨影慧遠和懷感時代，盛行中三品往生者為小乘人的說法；而小乘人不追求成佛，因此是未嘗發大菩提心。

刻之間，即得往生極樂世界。

《觀經》提到下品下生者在往生後，其所乘蓮華所以不能即時開敷，即是在蓮花中增進修行之禪定力，需滿十二大劫方才開放，此時觀世音、大勢至菩薩便為他們廣說諸法實相等除滅罪垢的教理。這顯示下品下生人，以至一切乘蓮華往生者，因為受到罪垢障礙，其所乘蓮華開放的時間有早晚之差異。

至於下品三生的「五逆十惡，具諸不善」，在《無量壽經》中，這種人與「誹謗正法」同被視為往生無分；因五逆謗法者聞佛名號，不可能有信心歡喜等心念。所以《觀經》中說「遇善知識」，是整個生命的轉捩點。故此九品往生，實為任何有一念向善之眾生大開的方便之門，其中下品下生甚至包括違犯十惡五逆者，比《無量壽經》中，將五逆誹謗正法者排除在外看來，被機攝取之對象就更廣了。就《觀經》而言，先講定善十三觀，後說散善九品往生的稱名念佛，都是使行者得生淨土的重要依據。

四、《無量壽經優婆提舍》

《無量壽經優婆提舍》，又稱《淨土論》或《往生論》，元魏天竺三藏菩提流支譯。《往生論》的作者世親是印度西元五世紀（400~480）的人，更是印度當時瑜伽唯識學派的集大成者。《往生論》由九十六句共九百六十字的偈頌與三千字的散文長行所構成，就篇幅而言，是部非常小的論書。偈頌如世親在第二頌所說：「我依修多羅，真實功德相，說願偈總持，與佛教相應」，¹²³是依據（《無量壽經》）所作的總體義理概括，¹²⁴述說「阿彌陀佛」淨土的經典所作的註釋，以龍樹的易行道思想為基礎，對西方淨土思想加以發揮。¹²⁵論書中並不是解釋教

¹²³ 《無量壽經優婆提舍》，《大正藏》冊 26，頁 230 下。

¹²⁴ 「向井亮博士所說：「『為令一切眾生接近《無量壽經》而述說』就是《無量壽經優婆提舍》的意思。」引自山口益，〈無量壽經ウパディシヤなる題號について〉，《印度學佛教学研究》（日本印度學佛教學會，1962 年），10-2，頁 421。

¹²⁵ 汪志強著，《印度佛教淨土思想研究》（成都：巴蜀書社，2010 年 11 月），頁 165。

理，而是依據淨土經典提出修行的實踐法門，以修行為主的論議，提出往生極樂世界的五種核心修行方法。印順說：「關於本論須注意者，本論並不講解《阿彌陀經》，亦不闡明《阿彌陀經》之義理，而是根據該經，提出一種修行法門。」¹²⁶所以，向井亮博士所指出世親撰寫《往生論》的原因，在於他想從瑜伽唯識派的立場對可能當時流行於印度的彌陀淨土信仰提出一套系統性的詮釋，藉由對五念門的闡述糾正當時被認為彌陀淨土信仰是「唯願無行」的錯誤觀點。¹²⁷

偈頌一開始，即是歸敬偈：「世尊我一心，歸命盡十方，無礙光如來，願生安樂國」，¹²⁸《無量壽經》所說的往生行，無論是大經還是小經，¹²⁹其核心就是「願生」，世親同樣的也把「發願往生極樂國土」當作最核心的命題。末後以「我作論說偈，願見彌陀佛，普共諸眾生，往生安樂國。」¹³⁰此中「安樂國」即是一般所熟知的阿彌陀佛的國土——極樂世界的同語異譯，¹³¹在《往生論》中多用「安樂國」一詞來表示阿彌陀佛的國土，在《往生論》的第一個偈頌裡，清楚地看到世親願意往生阿彌陀佛極樂世界的願望。在長行部分，是對偈頌作進一步解釋，世親一開始就表明了造論的宗旨，是依易行道以清淨三業，修五念法門可以成就往生淨土：「此願偈明何義？觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。云何觀、云何生信心？若善男子善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。」¹³²《往生論》所說五念門，是根據《無量壽經》提出修行自求往生安樂國的五種綱要與方法，前四門是進入極樂

¹²⁶ 釋印順著，《往生淨土論講記》，《華雨集》第一冊（台北：正聞出版社，1993年4月），頁356。

¹²⁷ 向井亮著，〈世親造『淨土論』の背景——『別時意』説との關連から〉，收錄于《佛教における淨土思想》（京都：平樂寺，1977年10月），頁161-176。

¹²⁸ 《無量壽經優波提舍》，《大正藏》冊26，頁230下。

¹²⁹ 《無量壽如來會》所說的往生因，主要的就是發願即生：「他方佛國所有眾生，聞無量壽如來名號，乃至能發一念淨信，歡喜愛樂，所有善根迴向願生無量壽國者，隨願皆生，得不退轉，乃至無上正等菩提。除五無間、誹毀正法，及謗聖者。」（《大正藏》冊11，頁97下）《阿彌陀經》三復斯言的，就是勸聞說此經的人發願生心：「眾生聞者，應當發願，願生彼國。」（《大正藏》冊12，頁347中）「若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土。」（《大正藏》冊12，頁347中）「舍利弗！若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，於彼國土若已生、若今生、若當生。是故舍利弗，諸善男子善女人，若有信者，應當發願生彼國土。」（《大正藏》冊12，頁348上）

¹³⁰ 《無量壽經優波提舍》，《大正藏》冊26，頁231中。

¹³¹ Sukhavati 意譯為「有樂的地方」，就現有的漢譯經典來看，羅什譯的《佛說阿彌陀經》（《大正藏》冊12，頁346-348），是最早使用「極樂」為譯語的。而《觀無量壽佛經》裡也是專用此譯語。《無量壽經》裡則用「安樂」與「安養」二個譯語。

¹³² 《往生論》，《大正藏》冊26，頁231中。

淨土之門，屬自利；第五迴向門是出極樂淨土之門，屬利他。入極樂淨土之門是為上求佛道，出極樂淨土之門是為慈悲教化眾生。依此五念門而修，《往生論註》云：「如人得門，則入出無礙。」¹³³也就是上求下化，皆自在無礙，圓滿成就。茲略述五念門之內容如下：

(一) 禮拜門：「身業禮拜阿彌陀如來應正遍知，為生彼國意故。」¹³⁴是由因心中起願生淨土，而對阿彌陀佛所作的禮敬行為，屬於身業一身體活動的一種。所以善導認為，「所謂一心專至恭敬合掌，香華供養，禮拜阿彌陀佛，禮即專禮彼佛。畢命為期，不雜餘禮。」¹³⁵在此的「禮拜門」在修行中應是一個能攝心、凝想的預備。行人身業禮拜阿彌陀佛，須集中精神，使身意二業統一，願生彼阿彌陀佛的極樂國土，並依此有堅定不移的信念。這種禮拜動作就是在今日的中國佛教中，將禮拜的動作作為單一修行方式或輔助修行，例如中國淨土宗常使用的「拜佛」。¹³⁶就此而言，世親在這裡將「禮拜門」當作通往極樂世界的往生因行。

(二) 讚歎門：「口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。」¹³⁷「口業讚歎」說明了其稱名的活動屬於「口業」一言語的活動，而阿彌陀佛名號一無量光、無量壽、無量相好、功德、神通、智慧等，故其因地所發的四十八大願力，和成佛果地的威神力，不可思議。印順說：「因佛名為萬德洪名，稱名即同讚嘆其功德。」¹³⁸諸佛菩薩是以德立名，名能召德。世親在此確將「稱如來名」當作一種修行方法，因此《往生論》已足以作為後世中國「稱名念佛」的論典根據。

(三) 作願門：「心常作願，一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。」¹³⁹依世親所說，「作願門」是一種修行「奢摩他」的方式，其內容是一心一意專念往生極樂世界。

¹³³ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 845 上。

¹³⁴ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

¹³⁵ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 438 下。

¹³⁶ 溫宗堃，〈世親《淨土論》與曇鸞《淨土論註》之比較研究〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000 年 4 月，頁 51-53。

¹³⁷ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

¹³⁸ 印順著，《華雨集》（一），頁 372。

¹³⁹ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

如善導說：「專心，若晝若夜、一切時一切處，三業四威儀所作功德，不問初中後，皆須真實心中發願願生彼國。」¹⁴⁰淨土法門行者，日常生活中，行住坐臥，心中常發願往生，一心念佛相續不斷。也就是繫心在佛號上，心安住於三昧中，在往生的志願上，令心不散亂妄動。世親的《六門教授習定論》界定「奢摩他」的意義為「心的寂止處」：「此是心寂處，說名奢摩他。」¹⁴¹但是世親在《無量壽經優婆塞舍》的修止，與著重在「捨離欲望，而得到心的專一寂靜」不同，它是透過「欣樂淨土，而得到心的專一寂止」，因此作願門是「發願」與「往生極樂」之間的橋樑。

(四) 觀察門：「謂以智慧觀察、正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那。」¹⁴²值得注意的是：五念門中，世親再次地對「觀察門」作進一步的解釋，詳細說明了願往生者所應觀察的對象有三種：「一者觀察彼佛國土功德莊嚴、二者觀察阿彌陀佛功德莊嚴、三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴。」¹⁴³依本論自己的說明：「此三種成就，願心莊嚴，略說入一法句故。一法句者，謂清淨句。清淨句者，謂真實智慧無為法身故。此清淨有二種應知。何等二種？一者器世間清淨，二者眾生世間清淨。器世間清淨者，向說十七種佛國土功德莊嚴成就，是名器世間清淨。眾生世間清淨者，如向說八種佛功德莊嚴成就、四種菩薩功德莊嚴成就，是名眾生世間清淨。如是，一法句攝二種清淨應知。」¹⁴⁴依這一段文字的說明，彌陀名號一法句，即是至極清淨之義；之所以至極清淨，就是因為阿彌陀佛名號，乃是真實智慧之無量光明，與無為法身之無量壽命的究竟體現。至極清淨的願心功德，體現為兩種形式：一是國土清淨莊嚴，又名器世間清淨，亦即在此說明「十七種佛土功德成就」；二是如來導師與淨土人民之清淨莊嚴，又名眾生世間清淨，即是極樂世界依報莊嚴，「八種佛功德成就」、「四種菩薩功德成就」，共細分共二十九種，闡明願生西方阿彌陀佛國的菩薩修毗婆舍那時，所要觀的具體事相。即

¹⁴⁰ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 438 下。

¹⁴¹ 《六門教授習定論》，《大正藏》冊 31，頁 766 中。

¹⁴² 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

¹⁴³ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

¹⁴⁴ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 232 中-下。

是阿彌陀佛一法句中，圓具至極清淨的願心功德，含攝國土、眾生兩種清淨。此觀察門實際上就是在止觀修行中，作為觀行的所緣。但是總攝其義的，則是「真實智慧無為法身」，是離於一切言說與形相的「真實智慧無為法身」。在《無量壽經優婆提舍》中，「觀察門」是敘述的主要內容，乃是在「願生彼國」的前提下，以「智慧」觀察彼國的依報（彼佛國土）與正報（阿彌陀佛與諸菩薩）。在修觀上「得到彼處受用種種法味樂」，¹⁴⁵就是透過修毘婆舍那，能夠即以今身，得到極樂世界受用種種法味樂。

（五）迴向門：「不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首成就大悲心故。」即是為了長養大悲心，行者不捨棄一切苦惱眾生，而常於心中作願、迴向。¹⁴⁶《無量壽經優波提舍》中說：「菩薩入四種行，自利行成就應知；菩薩出第五門，利益他迴向行成就應知。菩薩如是修五門行，自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。」¹⁴⁷在迴向門中，世親則主要闡明前四門為自利行，而此門則是「利益他迴向行成就」。相對於迴向眾生的一般聖道行，曇鸞的《往生論註》中說：

迴向有二種相：一者往相，二者還相。往相者，以己功德回施一切眾生，作願共往生彼阿彌陀如來安樂淨土；還相者，生彼土已，得奢摩他、毘婆舍那方便力成就，回入生死稠林，教化一切眾生，共向佛道。若往若還，皆為拔眾生渡生死海，是故言迴向為首，成就大悲心故。¹⁴⁸

曇鸞所說之往相迴向，為集己一切功德施與一切眾生，發願共向於往生阿彌陀如來安樂淨土，亦即迴向於成就菩提；還相迴向則為攝取一切眾生，皆共往生極樂國，亦需定、慧成就度眾生的方便力，再回入娑婆教化一切眾生。¹⁴⁹所強調的迴向是與大乘菩薩行的融通，將所修學

¹⁴⁵ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 233 上。

¹⁴⁶ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 231 中。

¹⁴⁷ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 233 上。

¹⁴⁸ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 846 上。

¹⁴⁹ 賴賢宗撰，〈淨土信仰論之研究：世親、曇鸞與親鸞之迴向思想〉，《佛學研究中心學報》第四期，1999 年 7 月出版，頁 69-104。

的功德迴向一切眾生，共同往生安樂國土，讓行者的心通過一心專注與阿彌陀佛極樂淨土產生緊密的聯繫，在實踐的過程中念念不忘度眾生，再由淨土來成就行者的菩薩行。亦即「五念門」扮演著「信」、「願」、「行」、「往生」的關鍵角色。

世親說修習五念門成就的行者，可以「畢竟得生安樂國土」。所以，為鼓勵行者修習「五念門」，即能速成就無上正等菩提，而說有五種功德：

此五種門，初四種門成就入功德，第五門成就出功德。入第一門者，以禮拜阿彌陀佛，為生彼國故，得生安樂世界，是名入第一門。入第二門者，以讚歎阿彌陀佛，隨順名義，稱如來名，依如來光明想修行故，得入大會眾數，是名入第二門。入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界，是名入第三門。入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴，修毘婆舍那故，得到彼處，受用種種法味樂，是名入第四門。出第五門，以大慈悲觀察一切苦惱眾生，亦應化身迴入生死園煩惱林中，遊戲神通，至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。菩薩入四種門，自利行成就應知，菩薩出第五門，利益他迴向行成就應知。菩薩如是修五門，行自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。¹⁵⁰

前四門是入功德的學習與修持，這個「入」就是我們自身的實踐，通過身業、口業、意業、智業的禮拜、讚歎、作願、觀察來入佛功德。世親首先是以「得生安樂世界」、「得入大會眾數」，也就是往生極樂世界，成為蓮池海會的會眾，作為修行第一及第二門的功德。這都是專就命終之後，得以往生極樂世界而說的。值得注意的是，第三門似乎講的是，即以此身「得入蓮華藏世界」，也就是諸佛的清淨報土；第四門說的「得到彼處，受用種種法味樂」，其語意應是指即以今身，就能夠宛如處在極樂世界，受用極樂世界的種種法味樂。出第五門，將功德迴向於教化眾生，行利他行，而圓滿菩薩行，成就無上正等正覺。其以「禮拜」、「讚

¹⁵⁰ 《往生論》，《大正藏》冊 26，頁 233 上。

嘆」作為修習的前行，而以奢摩他、毗婆舍那的止觀修行為實踐的中心，並以「迴向門」完成整個五念門的修習。使行者付諸於禮拜、讚嘆、憶念、觀察極樂淨土依、正莊嚴，而成就自利利他功德，所開演出五種捷徑之修持門。這樣，「五念門」所說的，含攝了命終往生阿彌陀佛淨土，即淨土法門行者，於日常生活中，行住坐臥，心常作願，一心念佛相續不斷，成就一心不亂，現身成就得以往生。

第二節 宋代以前彌陀淨土信仰的開展

關於中國淨土思想流傳至今，可知淨土教原先草創於後漢末葉，卻經過三國、兩晉等朝代長時間的流傳，其中最有名的是東晉慧遠於廬山結集白蓮社，根據《般舟三昧經》為主的念佛三昧，以見佛往生為要期，被後世尊為中國淨土宗初祖，對於中國淨土法門帶有開創性的影響。但是陳揚炯認為把慧遠奉為淨土宗初祖，恐怕是誇大了。因慧遠的淨土思想結合般若學與禪學，使用觀想念佛，與後世持名念佛不同，實際上並未弘傳彌陀淨土法門；¹⁵¹彌陀淨土的開展，應是北魏的曇鸞致力於彌陀淨土教義的闡揚、隋唐時期的道綽、善導先後繼起弘揚，使彌陀淨土的教義與宗旨始充分的顯發出來，奠定中國淨土宗之理論基礎。

一、曇鸞之他力本願說

曇鸞(476-542)，據《續高僧傳·曇鸞傳》記載，其為雁門人，少即出家，精通四論(《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》)等與大乘空觀義理相應之佛教典籍，曾因註《大集經》勞累而患氣疾，因而赴江南造防陶弘景，求神仙長生之術，得授《仙經》。後來適逢菩提流支親授《觀無量壽佛經》，並確告曇鸞依此修行，當可了脫生死，得究竟安樂。於是焚毀《仙經》而歸心彌陀淨土，隨後自行傳化，流靡弘廣。¹⁵²曇鸞現存著作有《無量壽經優婆塞舍願

¹⁵¹ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 14-15。

¹⁵² 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 470 上-中。

生偈註》(以下簡稱《往生論註》)、《略論安樂淨土義》和《讚阿彌陀佛偈》。其中《往生論註》是對世親《往生論》所作的註釋，體現了曇鸞淨土理論的創造。

曇鸞的淨土思想，完全表現於《往生論註》。在論註中，開宗明義徵引龍樹菩薩《十住毗婆沙論》，說明菩薩欲求阿毘跋致(不退轉法)有難行、易行二道。在五濁之世無佛之時求阿毗跋致名為難行道；但以信佛因緣願生淨土，由佛力住持入於大乘正定之聚名為易行道。這就是說，在無佛之世「唯是自力，無他力持」，難得阿毗跋致，譬如陸路步行，十分辛苦，名為難行道。反之，乘著佛的本願力往生淨土，即依他力而得阿毘跋致，就如在水路乘船則樂，稱為易行道。¹⁵³曇鸞倡導易行道，認為「但以信佛因緣願生淨土，乘佛願力便得往生彼清淨土。」¹⁵⁴在五濁之世，於無佛時，得不退轉是難行道，惟有往生淨土，才是易行道，其主要依據就是乘佛的大願力往生佛國淨土。所以，龍樹之論著重在自力與他力的標界，其他力的仰賴，遍及十方三世諸佛，並非只有阿彌陀佛一佛，並未突顯往生淨土的必要性。然而曇鸞所說的易行道，亦專指稱念阿彌陀佛，而非十方諸佛，宣傳的只是阿彌陀佛西方淨土。由此易行道所開顯出的「信、願」往生資糧，若再乘藉阿彌陀佛的願力攝受，便得往生西方極樂淨土。「他力本願說」是曇鸞彌陀學說中一個重要的概念，也為後世修行淨土法門者，提供了強大之修行信心。

曇鸞認為依靠阿彌陀佛的本願力就可往生西方極樂世界，「凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。何以言之？若非佛力，四十八願便是徒設。」¹⁵⁵阿彌陀佛本願依康僧鎧所譯《無量壽經》的四十八願。在四十八願中，曇鸞特別提出第十一、十八、二十二此三大願作為速得成就之例證，認為依此增上緣便可往生淨土，得不退轉，得正定聚，乃至速成佛道。又在《往生論註》八番問答中，曇鸞闡釋了一般人對第十八願所可能產生的

¹⁵³ 《十住毗婆沙論》卷五《易行品》：「佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」《大正藏》冊 26，頁 41 中。

¹⁵⁴ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 826 上-中。

¹⁵⁵ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 843 下。

疑問，會通了《無量壽經》第十八願中，乃至十念若不生者不取正覺，與《觀無量壽經》下品下生之經文，稱念南無阿彌陀佛十念具足，即能罪滅往生之說（唯除謗正法人，其罪最重不得往生）。¹⁵⁶曇鸞依《觀經》認為，犯五逆罪但不毀謗正法是允許往生。毀謗正法之人，雖然沒有犯五逆罪，但他毀謗佛法宣說無佛法、無菩薩法，而淨土是信仰者的心願，即使替謗法者留一方便門，而他根本不信。所以「一向專意，乃至十念」，¹⁵⁷作為往生淨土之因，建立起凡夫往生彌陀淨土的理論。曇鸞在《往生論註》第七個問答裡，進一步解釋「十念」的具體內容：

問曰：「幾時名為一念？」答曰：「百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念，此中云念者，不取此時節也，但言憶念阿彌陀佛若總相若別相，隨所觀緣心無他想，十念相續，名為十念。但稱名號亦復如是。」¹⁵⁸

由此可知，十念的「念」不是指剎那生滅的時間單位，也不是指念佛的次數，曇鸞所說的「心念」是非常細微的，故以經典中所說的「生滅」、「剎那」來說明「一念」之速。這裡明顯將「十念」與「稱名號」分開說，所以二者不一樣。¹⁵⁹這裡的「念」是以憶念阿彌陀佛的總相或別相，憶佛念佛的內涵極為廣泛（若念佛名字、相好、光明、神力、功德、智慧、本願）¹⁶⁰作為觀察的所緣，只要凝住所緣，「心無他想」，專注於憶念阿彌陀佛佛號上，使十念相續成辦。曇鸞在「心無他想」的基礎上進一步論述「止」為止心一處不作惡，又把「止」分成三種意義：

¹⁵⁶ 「問曰：假使一人具五逆罪，而不誹謗正法，經許得生。復有一人但誹謗正法而無五逆諸罪，願往生者得生以不？答曰：但令誹謗正法，雖更無餘罪，必不得生。何以言之？經言：五逆罪人墮阿鼻大地獄中，具受一劫重罪；誹謗正法人墮阿鼻大地獄中，此劫若盡復轉至他方阿鼻大地獄中，如是展轉經百千阿鼻大地獄。佛不記得出時節，以誹謗正法罪極重故。又正法者即是佛法，此愚癡人既生誹謗，安有願生佛土之理。假使但貪彼，土安樂而願生者，亦如求非水之冰，無煙之火，豈有得理。」《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 上-下。

¹⁵⁷ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 1 下。

¹⁵⁸ 《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 下。

¹⁵⁹ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 46。

¹⁶⁰ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 3 下。

一者，一心專念阿彌陀如來，願生彼土。此如來名號及彼國土名號能止一切惡。二者，彼安樂土，過三界道。若人亦生彼國，自然止身口意惡。三者，阿彌陀如來正覺住持力，自然止求聲聞、辟支佛心。此三種止，從如來如實功德生。¹⁶¹

彌陀與國土名號能止惡，眾生若生彼國即止身口意惡，依彌陀之力能止求二乘之心，這三種止皆如來的功德力所生。但下輩眾生如何藉十念相續往生極樂世界，什麼程度才算是做到了「十念相續」？

譬如有人，空曠迴處，值遇怨賊，拔刀奮勇，直來欲殺。其人勁走，視渡一河，若得渡河，首領可全。爾時但念渡河方便：『我至河岸，為著衣渡？為脫衣渡？若著衣納，恐不得過；若脫衣納，恐無得暇。』但有此念，更無他緣，一念何當渡河，即是一念。如是不雜心，名為十念相續。¹⁶²

這一段引文中以有人遇到危難，為了免遭殺害，絕不能還有時間思索是穿衣渡河還是脫衣渡河。不專注如何渡河這一念，則生命危及難保。以此譬喻淨土行者需以急迫而無絲毫間雜的心來念阿彌陀佛，否則無法業事成辦，獲往生之益。¹⁶³但下下品依所造的惡業，豈能僅依十念念佛便能往生淨土？曇鸞對此解釋：

云何在心？彼造罪人，自依止虛妄顛倒見生。此十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生。一實一虛，豈得相比。譬如千歲閻室，光若暫至，即便明朗；豈得言閻，在室千歲，而不去耶？是名在心。云何在緣？彼造罪人，自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生。此十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生。譬如有人，被毒箭所中，截筋破骨。聞滅除藥鼓，即箭出毒除。豈可得言彼箭深毒厲，聞鼓音聲不能拔箭去毒耶？是名在緣。云何在決定？彼造罪人，依止有後心，有間心

¹⁶¹ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 835 下-836 上。

¹⁶² 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 3 下。

¹⁶³ 陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 44-46。

生。此十念者，依止無後心，無間心生，是名決定。¹⁶⁴

曇鸞分別從「心」、「緣」、「決定」來說明「十念」如何抵得「眾罪」。下輩眾生「自依止虛妄顛倒見生」、「自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生」、「止有後心，有間心生」等，過去世及今生以迷惑心為對象，因此產生種種虛妄顛倒之各種邪見等，因此而各種心識作用互相間雜；反之，若依「依善知識方便安慰，聞實相法生」、「此十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生」、「十念者，依止無後心，無間心生」，能在臨命終時，依善知識的勸慰，發起淨信而稱名，心境依止於阿彌陀佛之真實功德名號，而以無後有心、無間心相續不斷，故當下決定往生。「譬如淨摩尼珠，置之濁水，水即清淨。若人雖有無量生死之罪濁，聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號，投之濁心，念念之中，罪滅心淨，即得往生。」以淨摩尼珠投入濁水的譬喻，主要彰顯凡夫雖有無量生死的濁罪，若稱念彌陀名號，可以因為淨信成就了「十念相續」，往生後必能證得實相法。「又是摩尼珠，以玄黃幣裹，投之於水，水即玄黃，一如物色。彼清淨佛土，有阿彌陀如來無上寶珠，以無量莊嚴功德成就帛裹，投之於所往生者心水，豈不能轉生見為無生智乎！」譬如以玄黃之幣裹摩尼珠投入水中，則水呈現黃色；此譬喻主要彰顯凡夫，可以藉由淨土之德而發起無生智慧，並使凡夫不生起「見生」之惑。「又如冰上燃火，火猛則冰解，冰解則火滅。彼下品人雖不知法性無生；但以稱佛名力，作往生意，願生彼土。彼土是無生界，見生之火，自然而滅。」¹⁶⁵冰上燃火，猛火必將冰溶成水，水也將會把猛火熄滅；這個譬喻主要彰顯下品往生之人雖不知無生之理，但以稱念彌陀名號的力用，願生極樂淨土；復因極樂淨土本是無生之界，往生至此的眾生，其見生之火即可自然而滅。足見，曇鸞的論述重點在於無生之生，運用中道觀的真俗二諦來化解往生與無生的矛盾。¹⁶⁶

十念相續主要是對下輩或下下品的造惡眾生所提出的教示，需成就「十念相續」才能得

¹⁶⁴ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 中-下。

¹⁶⁵ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 839 上-中。

¹⁶⁶ 陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 51-56。

以往生，而證實相法。曇鸞認為即使是下輩往生者，一旦往生安樂國時，他們的智慧旋即開顯，頓生無生智，這至少已入初地菩薩的階位，他判的往生階位很高，緣由於他要強調彌陀的救度大願。¹⁶⁷而「生而無生」主要是智慧的體驗，是對上輩眾生所施設的教示。在《往生論註》指出：

問曰：大乘經論中處處說眾生畢竟無生如虛空，云何天親菩薩言願生耶？答曰：說眾生無生如虛空有二種：一者如凡夫所謂實眾生，如凡夫所見實生死，此所見事，畢竟無所有，如龜毛如虛空；二者謂諸法因緣生故，即是不生，無所有如虛空。天親菩薩所願生者，是因緣義；因緣義故，假名生，非如凡夫謂有實眾生實生死也。¹⁶⁸

眾生無生有兩種說法，一是由凡夫妄見而所見之生死，是畢竟無所有，如龜毛、虛空般；一是藉由諸法因緣生所見之生，即是假名生，亦即是不生，故天親菩薩所言「願生」的道理，其實是「假名生」，不像凡夫認為有實際的眾生發生實際的生死。他以此觀點說明往生的情況，認為阿彌陀佛以其清淨本願所攝受的西方極樂世界，令眾生往生其國的「生」是屬於「無生」，得出往生淨土屬「無生之生」的結論，解決了淨土「有相往生」與空觀之間的矛盾。¹⁶⁹「因緣生」、「假名生」是從中觀思想立論，因此從三界實有而存在的「生」是虛妄的「生」，由假有來說，往生即是「生」，唯有依彌陀本願而成就的「生」才是「無生之生」。

曇鸞本於彌陀四十八願之本懷，上承龍樹的「易行道」與世親的「五念門」淨土觀，亦有加入部分自己的淨土思想見解，將彌陀淨土之理論重點集中在「仰仗他力」、「彌陀本願」與「無生而生」的修持方向，再結合其他淨土經論的義理作為弘揚淨土思想的經教依據，也影響了日後的道綽與善導的淨土思想發展，才使淨土思想得以在動亂不安的朝代中持續的發展下去。

¹⁶⁷ 陳劍鏗著，〈「往生」與「無生」的對比與會通—從曇鸞到道綽的演變軌轍〉，〈行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2006年8月-2007年7月〉，頁7-8。

¹⁶⁸ 《無量壽經優婆塞願生偈註》，《大正藏》冊40，頁827中。

¹⁶⁹ 陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁57-62。

二、道綽承上啟下的淨土思想

道綽俗姓衛，在最早的傳記《續高僧傳》中記載，與《續高僧傳》作者道宣為同時代人。¹⁷⁰《續高僧傳》中說道綽十四歲出家，初學偏向涅槃部，後來師事太原開化寺瓚禪師學習，修學空理思想。道綽在隋大業五年（609）到汶水石壁玄中寺，該寺為曇鸞所建立，內有記載曇鸞念佛往生種種瑞應的碑文極為感動，於是即捨《涅槃》之講說而歸心修習淨土行業，一心專念阿彌陀佛，觀想禮拜，精勤不斷。並為信眾開講《觀無量壽經》約二百遍，詞旨明暢，辯才無礙。每當他講經散席，大眾歡喜讚歎，念佛的聲音響徹林谷，並廣勸道俗信眾稱念阿彌陀佛名，以麻豆等記數，每一稱名便下一粒，後來他又教人穿木鑰子作數珠以為數法，形成日後數珠念佛之風氣。由於他熱忱弘化，當時晉陽、太原、汶水三縣七歲以上的男女都會稱念阿彌陀佛的名號。道綽後來於貞觀十九年（645）四月示疾，於玄中寺入寂時年八十四歲。¹⁷¹

道綽所處的年代，強調末法思想的《大方等大集經》被翻譯；現實生活中又有北魏太武帝及北周武宗滅佛、排佛的行動，再加上當時信行宣傳「三階佛法」，其末法思想很濃厚，道綽自然受其影響。所以，末法思想是隋唐時的思想潮流。道綽深感末法五濁惡世，要靠自力得解脫是不可能的。其末法思想在《安樂集》根據《大方等大集經》的五個五百年說來引出末法思想，並於此末法觀念的闡述中，結合「稱名念佛」的修持方式：「計今時眾生，即當佛去世後第四五百年，正是懺悔、修福，應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛，即能除卻八十億劫生死之罪。一念既爾，況修常念，即是恆懺悔人也。」¹⁷²道綽認為，第四個五百年是末法之時，唯有「懺悔修福」與「稱名念佛」是末法時期最為合宜的修持方式。還指出念佛一聲能除卻八十億劫生死之罪，故末法五濁眾生，應捨聖道門歸淨土門才能脫離輪迴之苦。

¹⁷⁰ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 593 下。

¹⁷¹ 中國佛教協會編，《中國佛教》第二輯，（北京：知識出版社，1982 年 8 月），頁 107-108。

¹⁷² 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 4 上-中。

說明了末法離聖人遙遠，根機膚淺、暗鈍，只能靠淨土法門，方能得救，強調審時度勢的宗教救度意涵，因此而導出他的「教赴時機」說。¹⁷³道綽又在曇鸞的「二道二力」（易行道、難行道；佛力、自力）思想上，進一步認為佛法分聖道門、淨土門。道綽在這個基礎上，把修行者自己修道的過程具體化，並提出教與時、機相應的原則，使難行易行更深化了。

就聖道門而言，今時難證，其原因是「去大聖遙遠」及法門的「理深解微」，¹⁷⁴其中聖道門需於真如實相第一義空，入見諦修道，乃止那含羅漢斷五下，除五上方可成就，這是難行道。道綽認為「約時被機勸歸淨土者，若教赴時、機，易修易悟；若機、教、時乖，難修難入。」¹⁷⁵又引《大集月藏經》說：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」¹⁷⁶因為時是末法，機是鈍根眾生，應時的教都應以彌陀淨土法門為主，所以說主張教法應與時機相應，希望修持淨土的行者能夠「起心立德，修諸行業。」¹⁷⁷對道綽而言，修懺悔、修福、念佛、發菩提心等法，是末法時期的阿陀伽藥，並應終生奉行於淨土的修持，於此能得善法、得解脫。因此，修行的方法集中為稱佛名號。五濁惡世，佛以「名號度眾生」，眾生稱佛名號得佛加持，方能「盡無邊生死海」。¹⁷⁸彌陀淨土之所以成為易行道，除了前述之因外，與彌陀淨土在十方淨土中的地位與有關：

十方淨土雖皆是淨，而深、淺難知，彌陀淨國乃是淨土之初門。何以得知？依《華嚴經》云：『娑婆世界一劫當極樂世界一日一夜，極樂世界一劫當袈裟幢世界一日一夜。』如是優、劣相望，乃有十阿僧祇，故知為淨土初門。……三、彌陀淨國既是淨土初門，娑婆世界即是穢土末處。何以得知？如《正法念經》云：『從此東北有一世界，名曰斯訶，土田唯有三角沙石。一年三雨，一雨濕潤不過五寸。其土眾生唯食菓子，樹皮

173 陳劍鏗著：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》第13期，2008年7月，頁10-16。

174 「一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種今時難證：一由去大聖遙遠，二由理深解微。」《安樂集》，《大正藏》冊47，頁13下。

175 《安樂集》，《大正藏》冊47，頁4上。

176 《安樂集》，《大正藏》冊47，頁13下。

177 《安樂集》，《大正藏》冊47，頁12中。

178 《安樂集》，《大正藏》冊47，頁4中。

為衣，求生不得，求死不得。復有一世界，一切虎、狼禽獸乃至蛇、蝎，悉皆有翅飛行，逢者相噉，不簡善惡。』此豈不名穢土始處？然娑婆依報乃與賢聖同流，唯此乃是穢土終處。安樂世界既是淨土初門，即與此方境次相接，往生甚便，何不去也？」¹⁷⁹

道綽將彌陀淨土判為淨土初門，娑婆世界為穢土終處，穢土終處接淨土初處，兩者相接往生甚易。又將佛身分為法報化三身，佛土為報、化二土，《安樂集》中其舉出向來諸師對彌陀身土的見地：「然古舊相傳皆云：『阿彌陀佛是化身，土亦是化土。』此為大失也。若爾者，穢土亦化身所居，淨土亦化身所居者，未審如來報身更依何土也？」¹⁸⁰依據《大乘同性經》所記載的佛身種類差別說「淨土中成佛者，悉是報身；穢土中成佛者，悉是化身。」而說明彌陀為報身佛，其土為報土：「阿彌陀如來、蓮華開敷星王如來、龍主王如來、寶德如來等諸如來，清淨佛剎，現得道者，當得道者，如是一切皆是報身佛也。」；於穢土中示現八相成佛者是為化身佛：「穢濁世中，如現成佛者，當成佛者，從兜率下，乃至住持一切正法、一切像法、一切末法，如是化事皆是化身佛也。」而無色無形、無生無滅是真法身：「如來真法身者，無色、無形、無現、無著，不可見、無言說、無住處，無生、無滅，是名真法身義也。」¹⁸¹道綽主張彌陀之報土亦可分為性土與相土兩種，凡聖皆能往生。修無相念佛者往生性土；修有相念佛者往生相土。無相念佛即是實相念佛是聖者，屬上輩往生性土；「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」，¹⁸²依相修的智淺凡夫因善力微弱，而觀想念佛與稱名念佛屬有相念佛，故往生相土。道綽由真俗二諦之理闡述取相之必要，在理論上引《無字寶篋經》駁斥了「心外無法」的觀點：

問曰：「或有人言：『所觀淨境，約就內心，淨土融通，心淨即是。心外無法，何須西入？』」答曰：「但法性淨土，理處虛融，體無偏局，此乃無生之生，上士堪入。」

¹⁷⁹ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 下。

¹⁸⁰ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 5 下。

¹⁸¹ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 5 下。

¹⁸² 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 6 下。

是故《無字寶篋經》云：『…，所謂諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。…是善男子等，則為兩肩荷擔菩提，…命終之時，即得現見阿彌陀佛與諸聖眾住其人前，得往生也。』』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。¹⁸³

道綽指出若能悟得法性之理、生即無生者，生於法性淨土，認為無生之生唯上士能入；而中下輩（七地以下的菩薩）未能破相者，則生相土。「生無生」在道綽的觀念裏，非一般中下凡夫能及，這類眾生須依相而修。所以從真俗二諦來說：「若攝緣從本，即是心外無法；若分二諦明義，淨土無妨是心外法也。」¹⁸⁴其主張若從法性理體上來說，心之外沒有他法；但若從俗諦上來說：「淨土無妨是心外法也」。又引《大智度論》說明七地以下的菩薩需求有相之淨土，¹⁸⁵認為新發意菩薩因為機解軟弱，就如嬰兒或翅翮未成的雛鳥一樣，還須靠父母的養育，將來才能匡紹菩薩家業。

道綽的《安樂集》被認為是《觀經》的注釋書，而此書大致得力於曇鸞《往生論註》，也繼承了曇鸞「十念之念」，並非指時間上的一念，行者只要憶念阿彌陀佛，不管是總相或別相，只要隨所觀的境界專心沒有雜念，道業成辦就是十念，足見道綽繼承曇鸞依據大乘空觀而展開論點。道綽特別強調臨終十念的作用：「《智度論》云：『一切眾生臨終之時，刀風解形，死苦來逼，生大怖畏。是故遇善知識發大勇猛，心心相續十念，即是增上善根，便得往生。』又如有人對敵破陣，一形之力，一時盡用。其十念之善，亦如是也。」¹⁸⁶道綽遵循曇鸞的思路，論述惡人臨終十念可以消盡罪惡，即得往生。但道綽又提到，「各宜同志三五預結言要，

¹⁸³ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

¹⁸⁴ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

¹⁸⁵ 「依《智度論》云：『新發意菩薩機解軟弱，雖言發心，多願生淨土。何意然者？譬如嬰兒，若不近父母恩養，或墮阨、落井，火、蛇等難，或乏乳而死。要假父母摩洗養育，方可長大能紹繼家業。菩薩亦爾，若能發菩提心，多願生淨土，親近諸佛，增長法身，方能匡紹菩薩家業，十方濟運。為斯益故，多願生也。』又彼論云：『譬如鳥子翅翮未成，不可逼令高翔，先須依林傳樹，羽成有力，方可捨林遊空。新發意菩薩亦爾，先須乘願，求生佛前，法身成長，隨感赴益。』」《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

¹⁸⁶ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 11 上。

臨命終時，選相開曉，為稱彌陀名號，願生安樂國，聲聲相次，使成十念。」¹⁸⁷主張初學念佛者未能破相，故仍須藉助記數專注念佛，也可由他人以持名號出聲的方式，幫助臨命終人成就十念。由此觀之，道綽與曇鸞的十念觀比較接近，都是憶念的念。不過他們同時留意到口稱的重要方便效用，大力加以提倡。

所以我們可以說，在道綽的淨土理論繼承曇鸞的思想，加上他對末法之時的認識，而主張教赴時機，並整併了歷代淨土祖師所傳發的淨土義理，也同時看到當代並存的佛門宗派理論精要，綜合時空面相對時人發論，使得淨土法門所被的根機，更加的普遍。石田瑞麿所撰〈中國的淨土思想〉一文，特別指出「他依據曇鸞的話做十念的說明，以為憶念的持續很重要。為了保持憶念的持續，因而採用稱名。…其念佛在於高度的觀想；雖也主張口稱的念佛，但認為要一天念七萬遍，希望藉這種稱名的連續精神集中而見佛。聖道、淨土二門的分類雖是他開始的，但他自己所追求的，可說大部分在聖道門。」¹⁸⁸學界中大都認為道綽雖主張稱名念佛，但其主要是藉助稱名念佛達到憶念的集中而見佛，仍有靠自力而見佛的思想存在。此與曇鸞所主張「佛力本願、信心決定相續」的念佛是有差異的。

三、善導淨土思想的集其大成

善導繼承曇鸞、道綽，集中國淨土學說與行儀之大成，使淨土宗具有完整的形態。善導為山東臨淄人，生於隋大業九年（613），所處的時代歷經了隋煬帝、唐高祖、唐太宗及唐高宗等皇帝的統治。¹⁸⁹根據北宋王古《新修往生傳》中卷佚文立有兩個善導傳，《新修傳》的〈善導-1〉與北宋戒珠所撰的《淨土往生傳》之記載大致相同；¹⁹⁰〈善導-2〉則部分參考唐

¹⁸⁷ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 11 中。

¹⁸⁸ 石田瑞麿：〈中國的淨土思想〉，載玉城康四郎主編、許洋主譯：《佛教思想（二）——在中國的開展》，頁 51—54。

¹⁸⁹ 對於善導之生卒，根據北宋王古《新修往生傳》卷中，認為善導生於隋煬帝大業九年（613），寂於唐高宗開耀元年（681）。善導俗姓朱，至於他的籍貫，向來有二種說法：一是根據《新修傳》說為密州（今山東臨淄縣）。《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊 78，頁 164 中。二是依據《往生西方淨土瑞應傳》則說為泗州（安徽泗縣）人。《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，頁 105 中-下。

¹⁹⁰ 《淨土往生傳》，《大正藏》冊 51，頁 119 上-中。戒珠抄襲道宣著作，隨意地任加添寫，尤其宣染善導投

《西方淨土瑞應傳》，¹⁹¹並加入王古個人的看法。《新修往生傳》記載，善導幼年從密州明勝出家為僧，出家之初學習《法華》、《維摩》經典為主。¹⁹²

《西方淨土瑞應傳》記載善導：「及受具戒，妙開律師共看觀經。喜交嘆乃曰：修餘行業迥僻難成，唯此觀門定超生死。」¹⁹³認為此經中的修行最容易超脫，其他的修行則迂僻難行，便修習十六觀。善導仰慕廬山慧遠結社念佛的風氣，便親往廬山尋找慧遠遺跡。參訪慧遠廬山遺範後，即潛隱於終南山悟真寺，對於觀行已有相當深刻的體證。¹⁹⁴於是便前往河西參訪道綽，使善導對淨土法門之教義觀行更具信心，記載其「篤勤精苦，若救頭然」，乃至志業之確定，均具有正面之啟發與提昇。《淨土往生傳》說道綽平生專志淨土，行解相應，日誦佛名七萬，聲聲相注，行方等懺及淨土九品道場，¹⁹⁵此種堅毅貫徹之實踐精神，對善導對淨土精進的實踐必有相當之影響。

善導的著述，現存五部九卷：即《觀無量壽佛經疏》（以下簡稱《觀經疏》）四卷、《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》一卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》二卷、《往生禮讚偈》一卷、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》一卷。¹⁹⁶《觀經疏》又稱為「本疏」或「解義分」，屬教義理論之著作，可說是善導依教行持的根據；其《往生禮讚偈》等四部，敘述淨土法門的行事儀式，稱為「具疏」或「行儀分」，屬實踐的行門。另外，善導一些較零散的著作，尚可見收集在《龍舒淨土文》卷十二的〈臨終往生正念訣〉一文，以及道鏡與善道共集的《念佛鏡》。其次，出於敦煌本法照撰的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中，收有〈西方禮讚文善導和上〉、卷下亦有〈善道和上西方讚〉的七言讚詩等。然這些作品，多與前人的著作有

身自絕，而戒珠強調善導捨身殉節的行戒，應是受當時捨身風氣所影響。王美惠撰，〈善導大師之研究〉，中國文化大學史學研究所碩士學位論文，1989年，頁38。

¹⁹¹ 《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51，頁105中-下。

¹⁹² 《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78，頁164中。

¹⁹³ 《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51，頁105中。

¹⁹⁴ 《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78，頁164中。

¹⁹⁵ 《淨土往生傳》，《大正藏》冊51，頁119上。

¹⁹⁶ 《觀無量壽佛經疏》收錄於《大正藏》冊37；《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》一卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》二卷、《往生禮讚偈》一卷、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》一卷，收錄於《大正藏》冊47。

所混淆，故至今難以認定全是善導的手筆。¹⁹⁷

（一）彌陀淨土是報非化

隋代以來，關於彌陀淨土是報土還是化土，有種種不同的說法，這大體又可以分為三種：一、慧遠、吉藏等人認為彌陀淨土是屬於化土，是事淨粗國土，為凡夫往生所居者。二、攝論師認為彌陀淨土是報土，凡夫無法往生其土。三、迦才、道世、元曉等人主張彌陀淨土通於報、化二土，地上聖人生報土，凡夫二乘生化土。¹⁹⁸以上諸師都不承認凡夫能往生報土，他們都認為淨土是眾生自業所感。道綽曾破斥以彌陀為化身、極樂為化土的看法，他說，如果穢土是化身所居，淨土亦化身所居，那如來報身究竟應居於何土？道綽認為彌陀為報身常住，極樂為報土，這樣就避免了將阿彌陀佛西方淨土與真身真土割裂開來的弊病。善導繼承了這一觀點，批判了種種「是化非報說」，肯定了阿彌陀佛是報身佛，彌陀淨土是報土。還進一步引《大乘同性經》與《無量壽經》論證說：

如《大乘同性經》說：『西方安樂阿彌陀佛是報佛報土。』又《無量壽經》說：『法藏比丘在世饒王佛所行菩薩道時，發四十八願，一一願言：若我得佛，十方眾生稱我名號，願生我國，下至十念，若不生者，不取正覺。今既成佛，即是酬因之身也。』又《觀經》中，上輩三人，臨命終時，皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人。然報身兼化，共來授手，故名為與。以此文證，故知是報。¹⁹⁹

善導據《大乘同性經》認為，阿彌陀佛是在淨土中成佛者，所以應是報身。而《無量壽經》中法藏比丘於因位中發四十八願，若不生者，不取正覺。今既成佛，即顯示阿彌陀佛是酬「應」法藏菩薩行菩薩道、發四十八願之「因」，從而成就的佛果，故當得「報」之名。彌陀淨土既是佛因位中願行所得，所以不是眾生自業所能感得。這就與慧遠、智者和吉藏等人的彌陀

¹⁹⁷ 釋見宗撰，〈善導《觀無量壽佛經疏》之研究〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002年6月，頁26。

¹⁹⁸ 望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，頁126。

¹⁹⁹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，頁250中。

淨土觀劃清了界限。善導又以答疑形式論證彌陀淨土是報土：「既言報者，報身常住永無生滅，何故《觀音授記經》說阿彌陀佛亦有入涅槃時？」善導解釋說，入不入涅槃是諸佛的境界，並且引用佛教經典加以說明：「諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。……今既以斯聖教驗知彌陀定是報也，縱使後入涅槃，其義無妨，諸有智者應知。」又問：既然彌陀淨土是報土，那些垢障凡夫乃至帶罪之人如何能夠往生？善導說：「若論眾生垢障，實難欣趣，正由托佛願以作強緣，致使五乘齊入。」²⁰⁰眾生無明垢障深重，憑自力確實難以解脫，凡夫可以入佛報土，並不是自力所可成辦，唯有依託阿彌陀佛本願的強大力量，所有五乘人都得以趣入極樂世界。善導這解釋刻意突出阿彌陀佛的願力宏深。

（二）三輩九品是凡非聖

《無量壽經》論及可往生淨土者「凡有三輩」，即上中下三輩；《觀無量壽經》則分為九品：上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九品，因此淨土教義將此歸結為三輩九品說。關於三輩九品是聖人還是凡人，在淨土理論上有許多論爭。隋慧遠認為：上輩三品是大乘聖人生位，上上者是四地至七地以來菩薩，上中者是初地至四地以來菩薩，上下者是種性以上至初地以來菩薩；中輩三品是小乘聖人，中上是三果人，中中者是內凡，中下者是世善凡夫；下輩是大乘始學凡夫，隨過輕重分為三品。無道位之人，不得往生。²⁰¹隋慧遠的九品分法標準太高，實際上把許多一般凡夫信眾都排除在往生者之外，最下下品也要修習大乘佛法，對於中下層的凡夫來說，往生可望而不可及，只是虛幻的海市蜃樓而已，根本無緣接近。

善導繼承發展了曇鸞、道綽的淨土學說，提倡彌陀淨土是為凡夫而設，往生者為凡非聖，打破的以前諸師的九品階位說，提出九品眾生都是凡夫：

又看此《觀經》定善，及三輩上下文意，總是佛去世後，五濁凡夫，但以遇緣有異，

²⁰⁰ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 250 中-251 上。

²⁰¹ 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 182 上-下。

致令九品差別。何者？上品三人，是遇大凡夫。中品三人，是遇小凡夫。下品三人，是遇惡凡夫。以惡業故，臨終藉善，乘佛願力，乃得往生。到彼華開，方始發心。何得言是始學大乘人也。若作此見，自失誤他，為害茲甚。今以一一出文顯證。欲使今時善惡凡夫同沾九品，生信無疑，乘佛願力，悉得生也。²⁰²

善導認為，九品往生者全是凡夫。上品上生為修學大乘上善凡夫，上品中生為大乘次善凡夫，上品下生為大乘下善凡夫；中品上生為小乘根性上善凡夫，中品中生為小乘下善凡夫，中品下生為世善上福凡夫；下品下生為造十惡輕罪凡夫，下品中生為破戒次罪凡夫，下品下生為具造五逆等重罪凡夫。又舉出十個文證來說明《觀經》所開設的往生之法是針對凡夫所說，²⁰³彌陀淨土就是為了沉淪於生死苦海中的凡夫而設的，並不是為聖人所設。善導指出，初地以上菩薩，已經人法兩空，福智雙修，經二大阿僧祇劫，具有不可思議的神通，「身居報土常聞報佛說法，悲化十方須臾遍滿，更憂何事乃藉韋提為其請佛求生安樂國也？」根本不需要求往生淨土；性種以上菩薩，「名為不退，身居生死，不為生死所染」，經一大阿僧祇劫，福智雙修，也不需要求往生淨土；至於中上小乘聖人，已經證得阿那含果，遠離果報，四趣不生，與佛同解脫，也不需往生淨土。「諸佛大悲於苦者，心偏愍念常沒眾生，是以勸歸淨土。亦如溺水之人急需偏救，岸上之者何用濟為？」²⁰⁴彌陀淨土是佛發大慈悲，為救度落入苦海之凡人而設，已經遠離苦海的聖人，何須救度？而凡夫的根機是「決定深信，自身現是

²⁰² 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 249 上-中。

²⁰³ 「今者一一悉取佛說以為明證。就此證中即有其十句。何者？第一、如《觀經》云：『佛告韋提：「我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者，得生西方極樂國土」』者，是其一證也。二、言：『如來今者為未來世一切眾生為煩惱賊之所害者說清淨業』者，是其二證也。三、言：『如來今者教韋提希及未來世一切眾生觀於西方極樂世界』者，是其三證也。四、言：『韋提白佛：「我今因佛力故見彼國土。若佛滅後，諸眾生等濁惡不善五苦所逼，云何當見彼佛國土」』者，是其四證也。五、如日觀初云：『佛告韋提：「汝及眾生專念」已下乃至「一切眾生自非生盲，有目之徒見日」』已來者，是其五證也。六、如地觀中說言：『佛告阿難：「汝持佛語，為未來世一切眾生欲脫苦者，說是觀地法」』者，是其六證也。七、如華座觀中說言：『韋提白佛：「我因佛力得見阿彌陀佛及二菩薩，未來眾生云何得見」』者，是其七證也。八、次下答請中說言：『佛告韋提：「汝及眾生欲觀彼佛者當起想念」』者，是其八證也。九、如像觀中說言：『佛告韋提：「諸佛如來入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時」』者，是其九證也。十、如九品之中一一說言：『為諸眾生』者，是其十證也。』《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 249 中-下。

²⁰⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 248 上。

罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流轉，無有出離之緣」、「眾生垢重，智慧淺近」，²⁰⁵唯有深信阿彌陀佛的願力，稱名念佛，仰仗彌陀的宏願力，才能解脫生死。所謂三輩九品，所指都是佛去世後的五濁凡夫，只是因為遇善緣不同，才有九品的差別。淨土法門是凡夫的解脫途徑，不是為聖人而立的。

（三）修行定、散二善要門

善導認為眾生根機有兩種，「一者定，二者散。若依定行即攝生不盡，是以如來方便顯開三福，以應散動根機。言欲生彼國者，標指所歸也。」²⁰⁶「定善」是指《觀經》十六觀中的前十三種觀，其主旨在止息念慮，凝心專注極樂淨土的功德莊嚴；「散善」包括三福和十六觀中的後三種觀，其主旨在廢止惡行，修習善行。根據善導這兩種善的分立，是為了對應「靜定」和「散動」兩種根機不同的眾生。因對於散動根機的人來說，無法修持定善十三觀，但又不能把他們拒之門外，所以佛為方便說散善三觀。「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」²⁰⁷既然末法時代的眾生垢障深重，觀想念佛難以成就，善導反復強調只有「稱名念佛」才最符合彌陀本願。所以善導簡易的稱名念佛，顯然帶給了凡夫修行得以成就的無限希望，善導在《般舟讚》懺儀願文中提到：「門門不同八萬四，為滅無明果業因，利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除。…聲聲連注滿十念，念念消除五逆障，謗法闡提行十惡，回心念佛罪皆除。」²⁰⁸善導認為稱名念佛是懺悔滅罪的最好方法，表示稱名與懺悔具有緊密關係，揭發懺悔在善導教土教學中的引導地位。依善導的見解，藉由懺悔以往所造的輕重罪，能使念佛行者獲得身心清淨，既而安心入定作觀。²⁰⁹雖然善導強調念念稱名便是懺悔，但是作為真正的懺悔實踐，善導對其程度的要求則十分嚴格：

懺悔有三品，上、中、下。上品懺悔者，身毛孔中血流，眼中血出者，名上品懺悔。

²⁰⁵ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上、249 中。

²⁰⁶ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 259 上。

²⁰⁷ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 278 上。

²⁰⁸ 《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，頁 448 下-455 中。

²⁰⁹ 陳劍鏗著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 124。

中品懺悔者，遍身熱汗從毛孔出，眼中血流者，名中品懺悔。下品懺悔者，遍身微熱，眼中淚出者，名下品懺悔。此等三品，雖有差別，即是久種解脫分善根人，致使今生敬法重人，不惜身命，乃至小罪若懺，即能徹法徹髓。能如此懺者，不問久近，所有重障頓皆滅盡。²¹⁰

上品懺悔必須從毛孔及眼流出血；中品懺悔則從全身毛孔出熱汗，從眼流血；下品懺悔則全身發熱，從眼睛流出淚。如此不惜身命懺悔，重障決定能夠滅盡。但是三品懺悔對凡夫而言卻顯得十分苦難，因為三品懺悔是「久種解脫分善根人」。所以，善導強調「若不如此，縱使日夜十二時急走，眾是無益。若不作者應知，雖不能流淚流血等，但能真心徹到者，即與上同」，²¹¹若是誠心，下品懺悔不難達致，即使上品懺悔的眼中流血，亦是凡夫所能做到，端看懺悔心是否足夠虔誠。²¹²另外，除了懺悔也須依憑彌陀佛願力為增上緣，善導在《觀經疏》說：

然娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門，安樂能人顯彰別意之弘願。其要門者，即此《觀經》定散二門是也。定即息慮以凝心，散即廢惡以修善，迴斯二行求願往生也。言弘願者，如《大經》說，一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣也。²¹³

淨土的「要門」所指的是《觀經》「定善」及「散善」，同時彰顯彌陀弘願的要義。可見善導的淨土信仰立場，眾生除以自力的念佛懺悔之外，還須依仗佛力的冥被加遙，如犯五逆十惡的凡夫，唯依憑彌陀本願功德力的攝受，使能滅除無始劫來的生死重罪。善導認為五逆及謗法是極重之罪，而如來說不得往生，是警告眾生，防眾生造此二罪，為方便說，並不是真

²¹⁰ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 447 上。

²¹¹ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 447 上。

²¹² 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 124。

²¹³ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 246 上。

的不收他們往生淨土。²¹⁴善導把彌陀經典對於《無量壽經》四十八大願中不許犯五逆罪者、毀謗正法者往生淨土；《觀經》則在下品下生中允許五逆罪者往生，不許謗法者往生，以及曇鸞、道綽都是不允許謗法者往生的淨土門扇一概拆除，徹底執行「一切善惡凡夫可入」的主張。²¹⁵

（四）三心說的修行方法

曇鸞的《往生論註》卷下很重視信心，²¹⁶曇鸞所說的信心有三條要求，即淳心、一心、相續心，而善導的「三心」是對曇鸞學說的發展。善導認為阿彌陀佛願力廣大，關乎眾生自身的意願與態度，再憑藉彌陀本願而往生西方淨土。彌陀的他力本願只是眾生往生的外緣，眾生要往生其土還必須具有內因，內外相應才能往生，也就是要具備「三心」。「三心」是眾生往生淨土的正因，若缺一心，往生都是不可能的。《觀無量壽佛經》第十四觀敘述「上品上生」時，佛告阿難和韋提希說：「若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生。何等為三？一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」²¹⁷所以善導說：「至者真，誠者實。」三心的至誠心，即是通過身業禮拜、口業讚歎稱揚、意業專念觀察的三業實踐，表示對阿彌陀佛的真實心。而修行者自身來說，對自己則生起無比的懺悔心，才能真正地修行實踐，都要以真實心為基礎，不能「外現賢善精進之相，內懷虛假」，²¹⁸必須心口如一，不然即使認真修行，也不能往生淨土。舉出「正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時，乃至一念一剎那三業所修皆是真實心中作，凡所施為趣求亦皆真實。」²¹⁹也就是說，阿彌陀佛在未

²¹⁴ 「如四十八願中除謗法、五逆者，然此之二業其障極重，眾生若造直入阿鼻，歷劫周障無由可出。但如來恐其造斯二過，方便止言不得往生，亦不是不攝也。又下品下生中取五逆、除謗法者，其五逆已作，不可捨令流轉，還發大悲攝取往生；然謗法之罪未為，又止言若起謗法即不得生，此就未造業而解也。若造，還攝得生，雖得生彼，華合遷於多劫。此等罪人在華內時有三種障：一者不得見佛及諸聖眾；二者不得聽聞正法；三者不得歷事供養。除此已外，更無諸苦。經云：『猶如比丘入三禪之樂也。』應知，雖在華中多劫不開，可不勝阿鼻地獄之中長時永劫受諸苦痛也。」《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 277 上。

²¹⁵ 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁 279-280。

²¹⁶ 參閱《無量壽經優婆塞願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 835 中。

²¹⁷ 《觀無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 344 下。

²¹⁸ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 270 下。

²¹⁹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

成佛前修菩薩行時，乃至一念一剎那，身、口、意三業所修都發自於真實心中，所作所為，無不真實。因此，眾生修行往生也要從「真實心中作」。

善導在《觀經疏》中說：「言深心者，即是深信之心。」²²⁰故而深心又稱深信，也即深信之心，是對佛法的深厚信心。善導十分重視深心，「一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流轉，無有出離之緣。二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力定得往生。」²²¹即首先要深信自己是罪惡凡夫，無始以來流轉生死，沒有出期。這裡的「無有出離之緣」，含有懺悔之意，即對自身深廣罪惡的自覺，凡是自覺罪惡深重而無有出離之緣者，則投射出淨土教的罪惡觀，亦表現出「起信」的力量；這裡的「決定深信」含有絕對化的意涵，讓罪惡凡夫安頓自身，並提供解救之道。²²²另一方面，要深信阿彌陀佛四十八願能夠攝受眾生，乘佛願力一定可以往生西方淨土；深信釋迦牟尼佛說《觀經》三福九品、定散二善，證贊極樂世界依正二報，使人欣慕嚮往；深信《彌陀經》中的十方恆沙般多的諸佛，證勸一切眾生依願修行，定得往生。²²³總之，善導認為罪惡深重而難以得救的眾生，由於充分認識到自身根機低劣，靠自力無法解脫，就能放棄一切異見邪想，一心指望阿彌陀佛的慈悲願力。善導以此鞏固淨土經典在末法時期的地位，要求人們對淨土深信不疑。

善導通過對眾生所作正行、雜行的區分來強調稱名念佛的作用，認為「正行」就是於身、口、意三業依照往生經典修行的方式：一心專念讀誦《觀經》等淨土經典；一心觀想淨土佛國的依正二報莊嚴；一心禮拜阿彌陀佛；一心口稱阿彌陀佛，一心讚歎阿彌陀佛。²²⁴總之，這五種正行都是圍繞阿彌陀佛展開的。善導又將這五種正行作了區分：「又就此正中，複有兩種，一者一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業。順

²²⁰ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

²²¹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

²²² 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 12。

²²³ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

²²⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 上。

彼佛願故，若依禮誦等，即名為助業。」²²⁵把五種正行之中的「稱名念佛」列為了「正定之業」；善導一反過去一般淨土行者以為正行的「讀誦正行」、「觀察正行」、「禮拜正行」、「讚歎正行」等，全部視為「助業」。除了「正行」之外，修行其他諸善都叫「雜行」。對古來認為是「助行」的稱名念佛，善導把它視為「正行」，突出了「稱名念佛」的地位。強調這是往生西方的最佳快捷方式，所以「稱名念佛」是善導最為推崇的淨土修行方法。

善導還突出了稱名念佛的種種利益，介紹了稱名念佛的種種功德利益：「若稱阿彌陀佛一聲，即能除八十億劫生死重罪，禮念已下亦如是。《十往生經》云：「若有眾生，念阿彌陀佛願往生者，彼佛即遣二十五菩薩擁護行者，若行若坐，若住若臥，若晝若夜，一切時一切處，不令惡鬼惡神得其便也。」²²⁶引用經典來說明稱名念佛能夠不令惡鬼惡神擾亂，而得到菩薩保護往生淨土。在勸人臨終念佛方面，也強調了稱名念佛的重要性：「若欲往生者，要此行願具足，方可得生。……今此《觀經》中十聲稱佛，即有十願、十行具足。云何具足？言南無者即是歸命，亦是發願迴向之義，言阿彌陀佛者即是其行，以斯義故，必得往生。」²²⁷「南無」是歸命，也就是發願、迴向的意思，稱「阿彌陀佛」就是行，這樣稱佛名號便可「與佛本願相應」，所以只要十聲稱佛名號，就會願行具足，臨終必得往生。可見，他把《觀經》中的「具足十念」看成是「十聲」稱佛名號了。善導會把十念說成「十聲」，他認為來自本願的思想而作發揮所得出的結果，其文是：「望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」²²⁸由此思想，所以十念說成十聲。善導把稱名和阿彌陀佛救度末法眾生之本願結合，而產生十念就是稱佛名號十聲的解釋。

迴向發願是佛教的一大特色，善導說：「言迴向發願心者，過去及以今生身口意業所修世出世善根，及隨喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根，以此自他所修善根，悉皆真實深

²²⁵ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 上-中。

²²⁶ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 477 下。

²²⁷ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 250 上-中。

²²⁸ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 278 上。

信心中迴向願生彼國，故名迴向發願心也。」²²⁹「迴向」的「回」，為回轉的意思，「向」為趣向的意思。意指回轉自己所修之功德而趣向於自己的期望。「又迴向發願願生者，必須決定真實心中迴向願作得生想，此心深信由若金剛，不為一切異見異學、別解別行人等之所動亂破壞。」²³⁰在這裏所發的迴向願望必須從真實深心中發出，這是將「至誠心」、「深心」與「迴向發願心」三者密切聯繫起來了，「三心」的關係不可分割的。「又言迴向者，生彼國已，還起大悲，回入生死，教化眾生，亦名迴向也。」²³¹迴向發願心就是將所作一切善根，悉皆迴向發願往生之心；生彼國後，仍起大悲，回入生死，教化眾生。這是繼承了曇鸞的迴向說。曇鸞認為，此迴向心是《無量壽經》之三輩往生中的無上菩提心，不發此心，只為求彼國安樂之享受，是不可能往生的。²³²曇鸞、善導的迴向發願心是建立在彌陀他力本願基礎之上的。

善導基於五濁惡世眾生根機淺薄、想心熾盛、障重福淺修觀難成，因此極力提倡簡易的稱名念佛為入手處，並開展出「稱名念佛」為往生淨土的正行。善導繼承曇鸞、道綽以來的淨土思想，強調乘佛力往生，突出彌陀超世本願的作用，充分反映出易行道的本質，將淨土思想奠定了中國淨土宗派的基本理論。善導之前的彌陀淨土信仰，自東晉慧遠倡導直至曇鸞、道綽一係以來，沒有形成系統的理論，期間異說紛起，解釋不一，特別是在關於往生九品和彌陀淨土是報土還是化土存在很大的分歧。善導針對性地對淨土經典重新闡釋，大膽創新，對佛教中國化和社會佛教化進程具有積極的意義。

第三節 宋代佛教文化環境與淨土佛教面貌

²²⁹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 中。

²³⁰ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 中。

²³¹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 273 中。

²³² 「往相者，以自己功德，迴向一切眾生，作願共生彼佛土。還相者，生彼土後，得奢摩他毘婆舍那方便力成就，回入生死稠林，教化一切眾生，共向佛道。」《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 836 上。

唐朝中葉以後，中國佛教開始衰落，溯其原因，最主要乃是會昌五年（845）的唐武宗廢佛，寺院被破壞，經籍章疏多已散失。晚唐之後，國家經濟衰退，干戈迭起，引起人心不安、社會動盪，又經藩鎮割據之動亂，迨至五代周世宗毀佛（955），佛教已自隋唐輝煌燦爛的學說鼎盛時期逐漸走下坡，佛教各宗派的義理學說及譯經方面，呈現出欲振乏力的情形，教門最盛的天台、華嚴、律、唯識而言，最大危機莫過於人才的斷層。²³³佛教表面上雖還有各宗分立，但實際上已不認為單憑各宗的理論教義能夠使人們獲得最後解脫，於是逐漸被實踐性較強的禪宗或淨土教吸引。²³⁴五代吳越國，永明延壽（904-975）主張教禪一致、禪淨雙修，以宗派之間的融攝和淨土為指歸的思想對後世佛教產生了巨大影響。²³⁵因此宋初僧侶以淨土為依歸、各宗兼修淨土的中國佛教新結構，使隋唐時期的各家學說逐漸呈現諸宗融合的傾向，取代了深奧的佛教理論探索，並轉向重視念佛、禮佛、放生、行懺等實踐的大眾佛教。

本節將探討會昌法難與周世宗的廢佛政策、宋代政權與佛教的關係、儒佛之爭，略探宋初諸宗融合的因緣，以期對宋代佛教背景有一綜合的了解。

一、宋代佛教文化環境

隋唐時期，由於佛教經典的大量傳譯，不但受到君王的重視、外護，同時也因佛教義理的出世精微思想，吸引許多有心修行之人士投入經典的學習，因此帶動佛教義理的研究風氣。同時，諸如吉藏、道宣、玄奘、窺基、法藏、澄觀、宗密等義學人才輩出，把義學推進到了最高水平，陸續成立具有各種學說特色的宗派，如三論宗、天台宗、唯識宗、華嚴宗、律宗、禪宗、淨土宗等諸宗活躍，形成菊蘭爭妍的盛況。

²³³ 藍日昌著，《隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究》，東海大學中文文學系博士論文，2007年，頁112、115-116；陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁371。

²³⁴ 史向前撰，〈佛教從隋唐向宋代的發展〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）2005年3月第29卷第2期，頁22。

²³⁵ 陳榮富撰，〈永明延壽與中國佛教新趨向的形成〉，《普門學報》第24期，2004年11月，頁2-4。

（一）政權與佛教的關係

直至唐武宗滅佛，沉重地打擊了佛教。唐武宗受到道士趙歸真及宰相李德裕排斥佛教的影響，於會昌二年（842）起，著手進行廢佛政策，全國僧尼一律還俗、一切佛寺全部摧毀，經論典籍也因大量焚毀而喪失散佚。武宗之後，軍閥橫行，大小戰事不斷，各地發生農民暴動，地方梟雄肆起，引起人心不安、社會動盪。因此，唐宣宗登位後，即著手佛教的復興，曾派人於各地尋求經典，並親近僧侶。²³⁶晚唐後，中土又歷經藩鎮割據之動亂，殆至五代周世宗時，在政治上為加強軍事力量和經濟建設，又由於當時佛教內部積弱不振、問題叢生，為避免因私度僧尼導致寺院成為隱匿罪犯的地方，及遏止因道場的興建及修繕而耗費資財，影響國家經濟等因素，周世宗乃依過去君王對佛教約束的章法實行整肅，但其對佛教的破壞程度應不及唐武宗的滅佛行徑來得激烈和殘酷。

在五代十國的政局紛亂中，南中國保有國土的吳、南唐、閩、楚、南漢、吳越等，都是信奉佛教的國家。他們不僅成為當時佛教最得力的外護，同時也幫助僧侶透過種種管道搜羅在法難與戰亂中佚失的經典，為宋以後的中國佛教奠定穩固的發展基礎。²³⁷強調「不立文字、教外別傳」的禪宗，在戰局紛亂的時代，在毀寺焚經的法難中，傷害程度不及他宗，是支撐佛教的中流砥柱。²³⁸華嚴、唯識等諸宗，也都是很顯著的停滯，天台的法燈也艱辛的維繫著綿綿如縷的一息法脈。

²³⁶ 《佛祖統紀》記載：「今天子建號之初，雪釋氏不當廢也，亟下詔復之。而自湖以南遠人畏法，體朝廷之嚴旨，焚燬經像殆無遺餘。故今明命雖頒，莫能得其經籍。道林寺者湘西之勝遊也，有釋疏言獨曰：太原府國家舊都佛祠為最多，大帥司空盧公天下仁人，我第往求遺書或可得也。既上謁軍門，公果諾之，四馳以求逸文，月未幾得經律論五千四十八卷。」《大正藏》冊 49，頁 388 上。

²³⁷ 中村·元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史（上）》（台北市：天華出版事業股份有限公司，1993 年 9 月二版），頁 377。

²³⁸ 「由於會昌法難以後社會的變動，舊有的佛教諸宗皆瀕於衰竭，唯有以隱遁山林為旨的禪宗盛行，特別是後來分為五派的南宗中的臨濟宗。」高雄義堅著、陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》，頁 100。「自宋至明，主要是禪宗還在流行，其次是淨土宗。」丁以壽著，〈宋明時期佛教特徵〉，《安徽農業大學學報》（社科版），1994 年第 2 期，頁 62。「禪宗雖受士大夫歡迎但狂禪氾濫，僅能勉強維持。」陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁 371。

宋太祖（960-976）有鑑於周世宗毀佛給一些地區民眾的安定帶來的不利影響，於是在統一的大局下，對佛教採取了既利用又限制的緩和策略。這也是兩宋王朝對待佛教的基本政策。²³⁹宋太祖建立宋朝政權後，下復興之詔，可謂「毀佛法大非社稷之福、有道之君必隆佛教」，²⁴⁰立即解除後周世宗顯德年間（954-959）對佛教的各種禁令，所採取的措施約有如下數項：

一、乾德四年（966），准許應廢而未破壞的寺院給予保留；已廢佛寺的佛像佛具等物，皆令移至別處放置。對佛教採取復興、保護措施。維持固定的佛像數量，防止民眾佞佛及穩定青銅價格。²⁴¹

二、派遣僧侶西行求法。乾德四年（966），派遣沙門行勤等一百五十七人，西行印度求法，以此作為穩定北方局勢和取得吳越等國歸順的重要措施。²⁴²

三、大規模刻印《大藏經》。開寶四年（971），太祖派遣高位大臣張從信在益州雕刻《大藏經》，直到太宗太平興國八年（983）方才完成。²⁴³

四、詔普度童行八千人、以試經度僧的方式提昇僧侶的素質等等。

到了太宗（976-997）對佛教護持更甚於太祖，在處理佛教事務上也愈顯費心謹慎，除恢復自唐元和六年（821）中斷之官方譯經工作外，積極建設、修繕道場，並監督不讓其發展過度；此後，在宋代君王的外護下，讓歷經法難、戰亂而元氣大傷的佛教，在休養生息中，發展了更多元的佛教文化，並與儒家的融合大大加深。

²³⁹ 張煜著，《心性與詩禪：北宋文人與佛教論稿》（華東師範大學出版社，2012年4月），頁6-7。

²⁴⁰ 「詔秦涼既通，可遣僧往西竺求法。時沙門行勤，一百五十七人應詔。所歷焉者龜茲迦彌羅等國，並賜詔書諭令遣人前導，仍各賜裝錢三萬。」《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，頁388上、394下。

²⁴¹ 黃啟江著，《北宋佛教史論稿》（台北：台灣商務印書館，1997年4月初版），頁35~38。

²⁴² 「詔秦涼既通，可遣僧往西竺求法。時沙門行勤，一百五十七人應詔。所歷焉者龜茲迦彌羅等國，並賜詔書諭令遣人前導，仍各賜裝錢三萬。」《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，頁388上、394下。

²⁴³ 《中國文明史·宋遼金時期》（台北：地球出版社，1993年8月），頁958。

（二）佛教與中國文化的融合

宋代初期，支持、信仰佛教的士大夫已漸普遍。不過，對於試圖推行尊儒學、闢佛老運動，以期恢復儒家在中國崇高地位之士大夫亦為數甚多，如王禹偁（954-1001）、孫復（992-1057）乃至歐陽修（1007-1072）、李覯（1009-1059）等等。由於部分士大夫強烈的儒學意識而發起排佛浪潮，形成儒、佛對峙的局面。為了與中國文化有進一步的調和，使深受儒家思想影響的廣大民眾和世俗政權所接受：智圓（976-1022）將儒家之「中庸」與印度龍樹之「中道義」作比附。²⁴⁴契嵩（1007-1072）著疏倡導禮樂、孝道，在《孝論》中暢言儒釋兩家在倫理道德觀上會通之處，如以佛教「五戒」本質等同於儒家「五常」，為了得到官方的支持，將「皇極之道」²⁴⁵與佛教「中道」相融合等等，指出佛教作為一種外來的文化，有其自身殊勝之處，不可輕易廢之。²⁴⁶宗杲（1089-1163）將儒家的忠義之心與佛教僧人的菩提之心做連結。²⁴⁷淨土宗將念佛與孝聯繫在一起。倡導儒佛會通，接受儒家「孝」、「忠」觀念，宣揚三教互補等，這些都是宋代僧人在重新闡釋佛教思想與儒家學說融合所表現的創新性。儒家抱持著接受或排斥佛教的立場，卻也加速了儒、佛間的學術交流，使得佛法普及於士大夫階層，甚至及於更廣大的群眾。

（三）佛教各宗的合流

在宋時期的佛教各宗界線越來越模糊，雖以某宗標榜，實際上是諸宗融合。大體上先是禪、教相互融通，例如：華嚴禪，內融禪宗與華嚴宗，外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系，體現出華嚴的圓成、圓具特徵。華嚴禪藉教悟宗方法的運用，使得禪宗人十分重視理

²⁴⁴ 張煜著，《心性與詩禪：北宋文人與佛教論稿》（華東師範大學出版社，2012年4月一版），頁26。

²⁴⁵ 「夫王道者，皇極也。皇極者，中道之謂也。而佛之道亦曰中道，是豈不然哉？然而適中與正，不偏不邪，雖大略與儒同，及其推物理而窮神極妙，則與世相萬矣。」《鐔津文集》，《大正藏》冊52，頁687上。

²⁴⁶ 曹剛華著，《宋代佛教史籍研究》，（上海：華東師範大學出版社，2006年3月），頁107、97-105、115。

²⁴⁷ 杜寒風，〈禪僧大慧宗杲的「菩提心即忠義心」思想〉，《湖南科技學院學報》29卷，第三期（北京：中國傳媒大學文學院，2008年3月），頁1-4。

事分析和理事無礙、事事無礙入禪的禪法。²⁴⁸禪宗在宋代，宗蹟制訂了《禪苑清規》，在內容上是力圖恢復百丈清規的原貌和精神，在某種程度上取代了律宗的職能。²⁴⁹天台宗的慈雲遵式，從其所著《三衣辨惑篇》、《別立眾制》、《凡入浴室略知十事》及《纂示上廁方法》等，²⁵⁰皆依戒律再制更詳細的僧規，以俾僧人於日常修行生活亦能關照威儀，精進攝持戒律，成就修行。北宋之時菩薩戒思想和運動也是深入社會之中，如：開寶七年（974），延壽曾入天台山傳授菩薩戒，求受者萬餘人。天台山螺溪傳教院義寂於壽昌寺為諸官授菩薩戒，太宗雍熙四年（987）應請為臨海、縉雲、永康、東陽等邑大眾授戒。元豐元年（1078）三月，廣慈慧才為靈芝元照及道俗千人授菩薩大戒。²⁵¹

在唐五代，士大夫與禪僧的往來還是個別現象，進入宋代以後，士大夫逐步與禪僧建立起普遍的、多方面的聯繫。如對禪宗人生觀的推崇、對各種禪學形式的喜好，以及直接參與禪宗《燈錄》和《語錄》的編撰，無疑地促進了宋代思想界的活躍。²⁵²文人出家的僧人增多，有些以儒家的經典《中庸》來涵化孔孟儒學思想，以簡易活潑、面向世俗的思想風格，力求佛學實踐趨於簡易化和文學化，對士大夫產生了極大的刺激和吸引力。²⁵³宋代禪師講禪，也都傾向於白話講說，一改以往專門講求義解的論學方式。對廣大信眾的弘法施教則普遍採用「俗講」和「變文」的形式，就是把經論改編成易於說講或唱誦的體裁，以便多數人能夠了解、喜歡。佛教對其信眾一向就有這種方便說法，但直到宋代才廣泛流行開來。這種通俗佛教的形成是佛教由理論建設到社會實踐，由上層佛教到民間佛教轉變的一個標誌。

在中國佛教史上，這個時期的佛教與中國文化融合與內部各宗派會通，以致各宗派雖法嗣代代相傳，但各自在教義上的特色則逐漸淡薄了。在宗教實踐上，必須和社會有相應的配合，此時便有另一股潮流，就是各宗兼弘淨土，禪宗、天台宗、華嚴宗等都成為淨土的弘傳

²⁴⁸ 董群撰，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》，2000年第2期，頁35-43。

²⁴⁹ 湛如撰，〈唐宋時期的禪宗教團與清規之研究〉，《禪》，1996年第6期，頁31。

²⁵⁰ 《天竺別集》，《卍新纂續藏經》冊101，頁309上-312中。

²⁵¹ 王建光著，《中國律宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年7月第1版），頁349-351。

²⁵² 魏道儒著，《宋代禪宗文化》（中州古籍出版社，1993年9月第一版），頁42-51。

²⁵³ 顧吉辰著，《宋代佛教史稿》（中州古籍出版社，1993年12月第一版），頁78-84。

者，使淨土教更具傳播的豐厚土壤。

二、宋代淨土佛教面貌

對佛教內部來說，宋代佛教已由隋唐各宗著疏立論、百家爭鳴的成長期進入以實踐法門為主且調和的穩定期。因此，普遍在行門上多以諸宗相輔的方式成就修行，其中又以淨土法門為當時諸宗行者所重視。

宋初，彌陀信仰開始以兩浙地區為核心，向外擴展蔓延，造成宋以後信仰彌陀淨土之風尚，把淨土信仰看作是學佛的歸宿。據《佛祖統紀》卷二十七〈淨土立教志〉將宋代僧侶列入七十五人，幾乎囊括了當時各宗所有代表人物。²⁵⁴

〈淨土立教志〉	
淨土宗代表	省常
禪宗代表	天衣義懷—圓照宗本—圓通善本、長蘆宗曠、慈覺宗頤、慈受懷深、宗杲、真歇清了
天台宗代表	(志因) <ul style="list-style-type: none"> 慈光晤恩 <ul style="list-style-type: none"> (奉先源清) (洪敏) 孤山智圓 <ul style="list-style-type: none"> (梵天慶昭)
	<ul style="list-style-type: none"> 超果靈照 思照 淨覺仁岳 <ul style="list-style-type: none"> (安國元惠) 樞庵有嚴 智甬了然 真教智仙 法智知禮 <ul style="list-style-type: none"> 神照本如 神悟處謙 靈芝元照** 德藏擇瑛 北關思淨 淨住思照

²⁵⁴ 參考《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 271 下；黃啟江著，《北宋佛教史論稿》，頁 424-425；顧吉辰著，《宋代佛教史稿》，頁 204。

	<p>(義寂) 寶雲義通</p> <p>(廣智尚賢) (神智鑑文) 明智中立 定慧介然</p> <p>扶宗繼忠 超果惟湛</p> <p>(南屏梵珠) (慈辯從諫) 慧覺齊玉</p> <p>廣慈慧才 龍泉曇異 懺主法宗</p> <p>慈雲遵式 (明智祖韶) 海月慧辯 慈行智深 法寶從雅</p> <p>慧淨思義 辯才元淨 法鑑若愚</p> <p>◎本表中 () 者，皆與彌陀信仰無多大關係。</p>
華嚴宗代表	長水子璿、五台承遷、晉水淨源、圓澄義和
律宗代表	靈芝元照律師** (雖為處謙及慧才之法嗣，但不列入《佛祖統紀》之天台法系表。) 會稽道言、化城惟月、靈芝思敏、明慶行誥、化度法持、延壽慧亨、七寶用欽、會稽妙生

上圖表所見，純粹專修淨土之僧侶已不多見。宋初南方杭州西湖昭慶寺省常(959-1020)，在雍熙(984-987)中，在僧眾中傳播文殊菩薩信仰。據《佛祖統紀》卷 27，淳化年中(990-994)省常住杭州南昭慶寺，慕東晉慧遠廬山結社念佛，便在西湖邊刻無量壽佛像，聯絡僧俗結蓮社。取《華嚴經·淨行品》是「成聖之宗要」，將蓮社名為「淨行社」。參加淨行社的僧人千餘名、士大夫一百二十三人，以宰相王旦(907-1017)為社首。省常以「刺血和墨，書寫真經」(《華嚴經·淨行品》)，然後把書寫成的〈淨行品〉印一千冊，分發僧俗。次後淨行社規模擴大，影響南北各地。²⁵⁵宋白(936-1012)在〈大宋杭州西湖昭慶寺結社碑銘并序〉中，對省常倡導的淨土信仰的具體內容有詳細記述。²⁵⁶

禪宗對淨土的理解，在弘忍《傳法寶記》中曾說：「及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。」²⁵⁷禪法基礎傳授便是「念佛名、令淨心」，即主要是攝取心志，令其專一，到達心體離念，有所體悟時，師長見其見地契合於正理，才能傳授深法。永明延壽其淨土思想主要體現在禪淨雙修，從「有禪有淨土」的四料

²⁵⁵ 魏道儒，〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉《中華佛學學報》第 13 期卷上，2000 年 7 月，頁 300。

²⁵⁶ 《圓宗文類》，《卍新纂續藏經》冊 58，頁 526 下。

²⁵⁷ 參考柳田聖山，《初期禪宗史書的研究》(京都：法藏館，1967 年)，頁 570。

簡明白地號召學習淨土，認為有禪無淨土，十人有九人走錯路，若業障現起，易入魔境；無禪有淨土，老實念佛，往生淨土聽經聞法也可以開悟；有禪有淨土，禪定加念佛力，猶如順水行舟，現世易成就；無禪無淨土，必墮入三塗。²⁵⁸所以延壽不但勸眾應廣行淨業，自己亦每日行道念佛，終年不綴。由於延壽在禪、淨土及天台、華嚴等皆有深入的學習及體驗，其著作《宗鏡錄》將天台、淨土和禪宗的思想融為一體；《萬善同歸集》則調和禪淨之間的分歧，依三自性來談西方淨土與唯心淨土的關係，認為西方淨土是真空假有的。²⁵⁹西方淨土之真空，即本體，是唯心淨土；唯心淨土之假有，是西方淨土。²⁶⁰將禪宗的「唯心淨土」置於最高地位，可以說奠定了宋明以後禪淨關係的基本格局。在北宋時期的天衣義懷、圓照宗本、真歇清了、長蘆宗蹟等，大抵都延著自心念佛、自性彌陀的觀念而發揮禪淨不二的法流。

此外還有部分華嚴宗僧人長水子璿、五台承遷、晉水淨源等；《華嚴經·入法界品》記述善財童子五十三參，所參的善知識授與他各種的解脫法門。其中，吉祥雲比丘教以無礙智慧念佛門、解脫長者教以唯心念佛門、普遍吉淨光夜神教以觀德相念佛門。²⁶¹念佛求生淨土是解脫門之一，所以華嚴宗大德信仰淨土者也很多。圓澄義和更唱華嚴圓融念佛法門，編著《華嚴念佛三昧無盡燈》。律宗即有靈芝元照，他讀誦《觀經》和《普賢行願品》，結「蓮華淨土念佛社」，更刻《慈愍三藏》之文集以弘淨土。門人用欽、戒度等，各製註書，祖述其說；其門下弟子智文、慧亨、用欽、行誦、思敏、道言等皆修淨業。²⁶²

²⁵⁸ 「有禪無淨土，十人九錯路，陰境若現前，瞥爾隨他去；無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟；有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，當來作佛祖；無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫與千生，沒箇人依怙。」《淨土指歸集》，《卍新纂續藏經》冊 61，頁 379 中；在顧偉康《禪淨合一溯源》一書中所指稱：「第一、四料簡非永明延壽所說，其最早的問世，是在元末明初。第二、永明延壽所持是『萬善同歸』，而非單純的『禪淨合一』。但他的『萬善同歸』之心，卻直接為『禪淨合一』提供了教理上的立足點。」顧偉康著，《禪淨合一溯源》（上海：上海社會科學出版社，2012 年 1 月第一版），頁 140。

²⁵⁹ 杭州佛學院編，《永明延壽大師研究》（北京：宗教文化出版社，2005 年 8 月第一版），頁 73-86。

²⁶⁰ 「經云：『雖知諸佛國及與眾生空，常修淨土行，教化諸群生。』汝但見說圓成實性，無相之教，破遍計所執、畢竟空無之文；不信說依他起性、因緣之教，即是不信因果之人，說於諸法斷滅相者。」《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，頁 966 下-967 上。

²⁶¹ 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁 402。

²⁶² 參閱王建光著，《中國律宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年 7 月第一版），頁 347。

宋代彌陀信仰以天台宗的淨土歸趣更為顯著，相傳為智顛所撰述的《觀無量壽經疏》²⁶³；又智顛在《摩訶止觀》中，提出四種三昧的修習，其中的常行三昧，又稱般舟三昧、佛立三昧，即以九十日為一期，「步步、聲聲、念念，唯在阿彌陀佛」，²⁶⁴在道場內身修行繞佛，身、口、意與阿彌陀佛的佛號聲次相繼恆常無有間斷；在《五方便念佛門》中又說：「敘開念佛五門，第一稱名往生念佛三昧門」、「諸佛以眾生樂稱諸佛名生彼國者，則示以稱名往生門。」²⁶⁵又智顛在《法華三昧懺儀》中，所談到發願往生：「願命終時神不亂，正念直往生安養，面奉彌陀值眾聖，修行十地勝常樂。」²⁶⁶發願於臨終之時得以心識不亂，往生西方極樂世界，面見彌陀與聖眾，修行十地勝行。²⁶⁷此文即可看出智顛對「淨土」之嚮往。因此，稱念阿彌陀佛名號以求往生淨土是天台宗的傳統。

天台宗至五代末，因戰亂典籍散佚，吳越王錢弘俶是尊崇佛教之人，受德韶國師奏請，派遣使者至高麗，迎回典籍章疏，才為天台的復興奠下基礎。宋代天台宗理論的建立是知禮（960-1028）與遵式（964-1032）共同努力的結果，將其一生傾入于淨土與懺法的實踐中，並將二者組合起來，對天臺懺法傳統的繼承與再詮釋。天台與淨土的結合，不但具有理論前提與實踐需求，也有其理論淵源。天台的性具實相理論消解了心與色、涅槃與生死的對立，因此依報世界的轉變與心的轉變顯得同等重要，「自性彌陀、唯心淨土」在宋代天台諸家獲得更為完備的理論基礎。²⁶⁸

²⁶³ 佐藤哲英認為：「《觀經疏》既非智顛真說，也非灌頂筆錄，只是後人所假托，但是本疏並不因為是後人假作而不具價值，反而是瞭解初期天台教團淨土教化的珍貴文獻。」參考佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究—特以著作的考證研究為中心》（臺北：中華佛教文獻編撰社，2005年4月初版），頁738；福島光哉：「趙宋天台幾乎是深信不疑的認為此書是智顛的真撰，而備受推崇，若根據今日諸多學者的研究成果來看，終究是很難認定是智顛的親撰。」福島光哉著，《宋代天台淨土教の研究》（京都：文榮堂書店，1995年7月），頁26。

²⁶⁴ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁12中。

²⁶⁵ 《五方便念佛門》，《大正藏》冊47，頁82上、82中。

²⁶⁶ 《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁953中。

²⁶⁷ 「《法華懺》發願項的內容與彌陀淨土連結，可能受《十住毘婆論》影響，……。又此品之前的〈易行品〉也與淨土法門有密切關係。只是淨土法門安插在智顛這部懺儀中顯得突兀，有可能出自天台後學的修改。」黃國清撰，〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉（雲林科技大學漢學所：漢學研究集刊第九期，2009年12月），頁136。

²⁶⁸ 聖凱著，《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁351。

在宋初年，知禮首唱「約心觀佛」之台淨融合論，²⁶⁹所撰《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，更是「台淨融合」典型代表之作。《妙宗鈔》將天台教觀與淨土行門作緊密的結合，不但在教相方面（理論部分），以天台圓宗詮釋《觀經》之教義，且於觀行方面（實踐部分），更以一心空假中三觀統攝「十六觀」之觀法。此一承襲於智顛《觀經疏》旨，而詳加發揮其義蘊；另一方面亦是善順當世教派融合之時代趨勢。更主張妄心觀，心外無佛，但眾生一念三千具足善惡，唯有透過自省的方式，方得具足清淨心。所謂自省的方式，行懺法消除業障，勸修念佛法門。所以在咸平二年（999），知禮四十歲之後，即「專務講懺」：如有關講解經教，除天台經典外，《觀經疏》共講七遍之多；若其觀行修懺，修淨土之《彌陀懺法》五十遍、又修《法華懺法》五遍、《金光明懺法》二十遍、《請觀音懺法》八遍、《大悲懺法》十遍等；這些懺法均是懺願兼行，攝歸淨土法門。²⁷⁰於大中祥符六年（1013），結「念佛施戒會」，每年二月十五日於延慶道場，結合萬人以為一社，並親作《結念佛會疏》，與會的每人每日都要稱念佛號一千聲，以懺悔障道的重罪，發願志求往生。²⁷¹仁宗天聖五年（1027），知禮六十八歲冬臥疾，一面略用醫藥治療，一面仍不間斷弘法傳道。翌年（1028）正月元日尚建修「光明懺法」七日，即有順便示寂之意；迨至正月五日戌時，乃跏趺而坐，召集諸弟子大眾宣說《法華》奧旨，最後告誡大眾云：「吾竭力盡心建此道場，誓願流通天台教觀，汝等善自荷擔，莫作最後斷佛種人。吾祖至訓，汝其思之。夫生必有死，猶旦暮然，汝等當勤精進，修道無間，則世生生，相逢有在矣！」²⁷²說完後，即驟稱「阿彌陀佛」聖號數百聲，奄然而逝。知禮一生「教崇天台，行歸淨土」，以天台之教觀融攝淨土之思想本懷，開啟天台行者之修學方向。

與知禮同門的慈雲遵式都是寶雲義通的弟子，他繼師主持四明寶雲寺時（996-1002），

²⁶⁹ 「知禮對專持唯心淨土或西方淨土者均予以批評，提出“約心觀佛”。他對“約心觀佛”的理解是：因為我等心性遍周法界，法無不造，所以極樂之依報、國土實相寶地、彌陀之正報三十二相等，皆是我心之本具，我心之所造，均不在心外。所以觀彼依正二報，即是托彼境觀我性。由觀彼依正而觀其境，不過是我心性被彼觀熏發，而顯現期所具之本佛本土。」潘桂明、吳忠傳著，《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年12月第1版），頁595~596。

²⁷⁰ 吳聰敏撰，〈知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究〉，國立中興大學中國文學系碩士論文，2003年，頁167。

²⁷¹ 王志遠著，《宋初天台佛學窺豹》（北京：中國建設出版社，1989年7月），頁65-66。

²⁷² 《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊46，頁920上。

講《法華》、《維摩》、《涅槃》、《光明》等經，與四明的高尚賢達之人，共百餘人勤行淨業，效法廬山慧遠而作〈念佛三昧詩序〉。遵式對天台懺法理論的完善，主要是通過勘定懺法文獻過程中，不但校訂文字的錯訛，同時對當時懺法活動中忽視理觀的現象進行批評，他說：「患其稍易舊章，或亡精要。且十科行軌，理觀為主，儻一以誤，九法徒施。」²⁷³懺法的實踐，不但需要事相方面的儀軌，更需要理觀，失去理觀，懺法只是一種形式。遵式又依照經典撰集許多懺法，圓融一心三觀之旨，以西方淨土本就是一念，不離眾生當下之一念心。眾生的心又通過圓融三諦而把握西方淨土的實相，而通向淨土。以天台一念三千的觀點來理解西方淨土，以淨土為依歸。遵式對淨土的實踐，自我行持方面，《晨朝十念法》中說：

修淨業者，須每日清晨服飾已後，面西正立念掌，連聲稱阿彌陀佛，盡氣為一念。如是十氣，名為十念。但隨氣長短，不限佛數，惟長惟久，氣極為度。其佛聲不高不低，不緩不急，調停得中。如此十氣連屬不斷，意在令心不散，專精為功。故名此為十念者，顯是藉氣束心也。盡此一生，不得一日暫廢。唯將不廢，自要其心，必生彼國。²⁷⁴

遵式將天台宗數息法與念佛結合。一般百姓，清晨盥洗、穿戴後，面向西方，合掌稱念「阿彌陀佛」，一念一氣，如此十念，然後發願回向。可見他非常重視「十念」，更將十念作為求生淨土之因。遵式完成淨土教懺法的著作有《往生淨土懺願儀》，更是加入淨土思想與懺悔觀，其目的是以修此法之功德，不僅是懺罪得清淨，更可得證念佛三昧、臨終無諸怖畏，可念念證入無盡三昧。²⁷⁵強調懺悔對於消除往生障礙的作用。遵式於北宋仁宗天聖年間(1023-1031)，在寺的東邊建造日觀庵，專門憶想西方淨土，並依經撰集諸懺法，使天台懺法更趨於完善，並且深入民間社會；另一方面，則是天台懺法與民間習俗（尤其是薦福送亡）的結合，從而為懺法的發展奠定了世俗基礎。²⁷⁶

²⁷³ 《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46，頁 949 上。

²⁷⁴ 《樂邦文類》，《大正藏》冊 47，頁 210 中。

²⁷⁵ 《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，頁 491 上。

²⁷⁶ 潘桂明、吳忠傳著，《中國天台宗通史》，頁 539~545。

知禮與遵式所做的講經、結社、修懺、施戒、鑄像等佛事，在兩浙之間蔚為風氣。其第一代弟子，如：知禮高足淨覺仁岳（992-1064），從其師於南湖，贊其師說，不遺餘力（仁岳於知禮晚年因《妙宗鈔》見解與師不同而背叛知禮）。年老歸鄉主祥符寺，專修淨業。其另一弟子神照本如（981-1050），慕廬山之風，於仁宗時與丞相章得象（978-1048）等諸賢結白蓮社；廣慈慧才（998-1083）在英宗治平初住杭州法慧寶閣講法，後居雷峰塔下，「每曉足誦大悲咒百八為課，又翹足一晝夜誦彌陀號。」²⁷⁷知禮和遵式的第二代弟子，仍有多人繼續以同樣的方式在兩浙間推展淨業。譬如法寶從雅，曾入杭州南山天王院誦《法華》、《金剛》、《彌陀》等經數藏，又禮拜舍利塔、釋迦、彌陀十遍至百萬遍不等。因為心期往生淨土，一生坐不背西。²⁷⁸又如慈行智深，「在崇福西寺開長堂雲水，供建光明期懺會，二十年如一日，專念淨土，勸人稱佛號。」辨才元淨弟子法鑑若愚於杭州之龍井、仙潭傳法，營長堂接待雲水，建大閣造西方三聖像，屢結道俗念佛，與會者常數百人。法宗在杭州法慧寺他慕遵式行光明懺，而於禪觀中見遵式，往生西方之念更堅，嘗「建淨土道場，刻西方三聖像，燃五指供佛，每月集四十八人同修淨業，名卿賢士同預其會。」²⁷⁹以此反映知禮、遵式與其數代徒眾所建立淨業的統緒，是宋代兩浙彌陀信仰持續發展、盛行的明證。

淨土教憑其教門廣大無機不攝、法門簡易人人可修之優勢，大抵上宋初以來，至神、哲宗之時，隨著彌陀淨土信仰之流行，「解在天台，行在彌陀」、「教研賢首，行在淨土」，宗門之人莫不兼修淨土。宋代結社念佛更為興盛，名目也繁多，如念佛會、淨行社、白蓮社等等。結社的參加者，僧俗都有，俗家弟子中既有官僚士大夫，也有下層民眾。規模較大的結社，往往集道俗數千人，乃至數萬人。每至一結社，四方名德信士相繼而來，念佛梵唄之聲，喧填於晝夜。這種活動具有極大的感召力和吸引力，有效地促進了佛教在民間社會的廣泛傳播。

宋代淨土信仰成為佛教各宗，尤其是天台宗和禪宗的一致興趣和共同指歸。根據僧史資

²⁷⁷ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 215 下。

²⁷⁸ 黃啟江著，《北宋佛教史論稿》，頁 426-431。

²⁷⁹ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 212 上、219 下。

料的記載，宋代彌陀信仰的弘揚者以天台僧侶為多。應與天台智顛的「常行三昧」（般舟三昧），亦以念阿彌陀佛、觀彌陀為主；又智顛往生前，以專念彌陀求生淨土，可見天台與淨土思想之淵源深遠。因此往後之天台學人修持淨土法門的情形，除時代風氣外，應與智顛的因素有關。但天台宗人將天台止觀融入淨土的修持，應是宋代天台的特質。除天台的僧侶之外，在宋代純粹專修淨土之僧侶已不多見。修持懺法、結社念佛，普遍修持淨土行業是宋代佛教的特色。



第三章 靈芝元照的生平與著作

靈芝元照（1048-1116），是北宋時期弘傳戒律和淨土的一位高僧。元照生平事蹟的佛教文獻記載，首見於南宋理宗嘉熙元年（1256）宗鑑所撰述的《釋門正統》，²⁸⁰及元敏、元富所編撰的《武林西湖高僧事略》。²⁸¹其次，於南宋度宗咸淳五年（1269）撰述完成的《佛祖統紀》卷二十九〈諸宗立教志·南山律學〉、²⁸²元代念常的《佛祖歷代通載》卷十九、²⁸³清代彭悉流撰《淨土聖賢錄》收載。²⁸⁴再次，嘉定十六年（1223）陳耆卿所編《嘉定赤城志》卷三十五、咸淳六年（1270）潛說友所編撰《咸淳臨安志》卷七十〈宋元方志叢刊〉，均對元照傳記有片段的人物介紹。若以文獻成立年次來看，《嘉定赤城志》是對元照生平記載為最早。本章即以七篇現存史料中，以《嘉定赤城志》、《釋門正統》、《佛祖統紀》為主要依據，略述其一生行持的特色——即戒淨圓修、解行相應。

本章分成兩節論述，從元照的生平、學思背景、著述三方面著手。第一節整理元照的學思歷程，略述當時重要的佛教思想，可能影響元照思想的形成，並述明元照歸入彌陀淨土的動機及重要的紀實，瞭解其學思的過程。第二節則以元照現存著述來考察其思想的變遷、推定成立年次，與有關淨土的注疏，考察其內容梗概。

第一節 靈芝元照的生平

元照為宋代南山律學的中興者，由於他在律學上的卓越貢獻而一直被視為南山律學發展史上僅次於道宣的一代宗師。元照的最早記錄是在《嘉定赤城志》，它是浙江台州現存的一部最早的地方志，同時也是南宋時期最具代表的性的一部地方志，記錄著：「元照，錢塘人，唐

²⁸⁰ 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 362 中-下。

²⁸¹ 《武林西湖高僧事略》，《卍新纂續藏經》冊 77，頁 585 下。

²⁸² 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 297 中。

²⁸³ 《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊 49，頁 681 上。

²⁸⁴ 《淨土聖賢錄》，《卍新纂續藏經》冊 78，頁 251 中。

姓，字湛如，號安忍子。深明教、律，四方宗之。」²⁸⁵元照，於宋仁宗慶曆八年（1048）誕生，餘杭錢塘（今浙江省杭州市）人，俗姓唐，字湛然，又自號安忍子，是北宋時期弘傳律宗和淨土教的一位高僧。

本節先介紹元照的生平、出家與學思歷程，並述明元照歸入彌陀淨土的動機及重要的紀實，了解其學思的過程。

一、元照的出家與修學

元照在《芝園集》的著作中撰寫了其父母的墓誌銘，〈考妣墓誌銘〉談到他的家庭背景「祖、父皆為公吏，遂承其業」，祖父是官吏，父親承其職業。父親是位「仁慈寬厚，出於天性公勤廉慎」，元照談到父親本性仁慈、寬厚，在工作勤務方面，廉慎的性格深得上司的信任。在管理廂鎮任務時，若村落里巷有鬭訟，則擅長調解雙方，使爭訟止息；若遇饑饉之年，則開公倉散米救濟饑民。其父雖是吏人，「坐必儼如，行必緩步、口不談非議、足不履非所」，在言語行為上謹言慎行。「晚年休退，日唯課念。元祐四年秋染疾，至十月十一日，稱佛捏印而終，享壽七十五。」²⁸⁶到晚年職務隱退，便每日精進用功念佛。七十五歲臨終之時，口稱佛名、手結佛印而往生。

元照的母親在未出嫁前，「篤信佛理」。《咸淳臨安志》更是說到元照的出生，有一段因緣：「母竺氏，嘗夢異僧託孕。」能做如此神聖胎夢之人，多是虔誠的佛教信仰者。元照的母親對佛教虔誠恭敬：「造像供僧，尤無所惜。中年棄生事絕首飾，齋戒蔬素專慕淨業，辰夕禮誦，言音清朗。過門者，往往駐足傾耳，遲遲不去。鍼縷澣濯，至老不許人兼。紹聖二年春，得

²⁸⁵ 「元照，錢塘人，唐姓，字湛如，號安忍子。深明教、律，四方宗之。少游天台，度石橋，合掌誦經；想方廣，而度者三。復遊宴坐，峰石誦經，失足幾墮，如人扶之而免。與蔣之奇、楊杰諸人為方外交，劉燾作行業記。」陳耆卿編撰，《嘉定赤城志》卷三十五（北京：中國文史出版社，2004年），頁7554。

²⁸⁶ 《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊59，頁659中。

疾六月十日卒於臥寢。移時身暖、神色不變，指結佛印，堅不可解。壽七十七。」²⁸⁷對於造立佛像和供養僧伽，無所吝惜；到了中年，離俗事、首飾，齋戒、蔬食，朝夕禮佛、讀誦經典，七十七歲入寂時手結佛印，堅不可解。「墓誌銘」的最終，元照說：「吁父母生我，其恩已為罔極，而況遣我脫塵拔俗，學佛知道，則其恩尚可報耶！」²⁸⁸元照的出家動機應與父母的信仰有關連；而元照的性格，也受父親謹嚴實直、嚴以律己的精神影響極大。

元照幼時依錢塘祥符寺慧鑒律師（生平不詳）為童行。童行是中國佛教度僧特殊制度，是沙彌前的準備階段。²⁸⁹治平二年（1065），元照十八歲時，遇度僧考試，因通誦《妙法蓮華經》得度。自唐到宋南渡皆以法華經為主，因該經只有七卷，長短適中。北宋和南宋均規定童行需念經百紙（背誦）或讀經五百紙（對本），長髮（尼童）念七十紙或讀三百紙為合格。²⁹⁰這是為管制僧侶素質，以試經之制來確定他們是否合格。在《釋門正統》與《佛祖統紀》記載，得度後「專學毗尼」；《人天寶鑑》說其為沙彌時即已能為眾講解毗尼，²⁹¹對戒律的研究和實踐上，與幼年事師慧鑑有很大的影響。

「與擇瑛，從寶閣神悟謙。」²⁹²和同學桐江擇瑛（1045-1099）從神悟處謙（1011-1075）習天臺教觀，同時博究諸宗，而以戒律為主。擇瑛是元照幼年時的好友，直到擇瑛遷往祥符寺住錫，兩人都還有持續在思想上的交流，推察是因彼此間教士教的見解理念契合；擇瑛是後來著名的淨土教行者。²⁹³關於，元照投入寶閣寺神悟處謙門下學習的年次是沒有被傳記所記錄，在元照撰述〈杭州祥符寺瑛法師骨塔銘〉，記載：「熙寧中，東掖山神悟法師來止寶覺，

²⁸⁷ 潛說友編撰，《咸淳臨安志》（浙江古籍出版社，2012年6月），頁3989。

²⁸⁸ 《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊59，頁659中。

²⁸⁹ 「由童行剃髮成為沙彌，其先決條件有（1）係帳（從師出家，寄名於寺院，登錄簿籍申祠部，聽候試經業）年資滿一年，再依照係帳名冊或考試或撥放或進納等途徑剃度。（2）年齡：咸平四年規定男年滿十八、女年滿十五方許受戒。（3）資格的取得：有試經、恩度（即撥放）、進納三種途徑，其中以試經為正途。黃敏枝著，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁360。

²⁹⁰ 黃敏枝著，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁361。

²⁹¹ 《人天寶鑑》，《卍新纂續藏經》冊87，頁16上。

²⁹² 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊75，頁362中。

²⁹³ 《樂邦文類》，《大正藏》冊47，頁210上。

師往見之。」²⁹⁴在神悟處謙的〈杭州南屏山神悟法師塔銘〉：「終止南屏，報盡緣息示疾，奄逝壽六十五、臘五十四，即熙寧八年四月五日也。」²⁹⁵熙寧（1068-1077年）是北宋時宋神宗趙顛的一個年號。所以推定元照事師處謙學習天台教觀，大約年代是在他二十一歲至三十歲（熙寧元年-熙寧八年）之間。處謙讚賞元照：「近世律學中微，失亡者眾。汝當為時宗匠，蓋明法華以弘四分。」²⁹⁶處謙讚賞元照對戒律的專精，但也點出當時律學的式微，勸他當以闡明《法華》宗旨，以弘四分戒律。在《釋氏稽古略》云：「以法華開顯圓意，作資持記。」²⁹⁷元照的《四分律》解釋被認為受《法華經》思想的影響。

處謙乃神照本如的法嗣，而本如雖曾為四明知禮弟子，後乃從遵式，繼主靈山道場，故處謙實與遵式系統是有緊密關係的。事實上，處謙曾往學遵式於天竺寺，遵式認為他「是能棟吾道者」，爾後，處謙復謁本如。從處謙行履看，其亦以懺法名世，其弟子多行懺法，有誌律學。如北禪淨梵，懺法名振吳中，從其受戒者幾滿蘇州，時稱「姑蘇梵法主」。另一弟子宗利，從處謙習普賢懺，後又往靈芝謁大智律師，增受戒法。²⁹⁸故從處謙及其弟子之情況看，其修學偏於懺法與戒律，因此元照從處謙學律是可以理解的。

其後，處謙明確告訴元照，「蓋明法華以弘四分」，當以天臺宗義恢復衰微之律學，故遣其轉學於廣慈才法師。在元豐元年（1078），元照三十一歲時，他從廣慈慧才（998-1083）受菩薩戒於西湖雷峰，感得戒光現瑞。²⁹⁹廣慈才法師，亦是一名天臺僧，「師白鶴山怡芳，祥符章恩得度。年十三，進受具戒，往學於四明」，³⁰⁰可見慧才很早即從知禮習天台教學。後來，慧才又離開知禮，往學遵式，後來以律學名世。由此可見，處謙讓元照學於慧才不是偶然的，顯然與慧才同屬遵式系統有關。

²⁹⁴ 《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 656 中。

²⁹⁵ 《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 652 中-下。

²⁹⁶ 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 362 中。

²⁹⁷ 《釋氏稽古略》，《大正藏》冊 49，頁 883 下。

²⁹⁸ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 221 中-下。

²⁹⁹ 「元豐元年春，緇素萬指，求授大戒，至羯磨時，觀音像頂放光，輝映講堂。淨慈守一禪師為作《戒光記》。」《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 215 中-下。

³⁰⁰ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 215 中。

從以上敘說可以看出，元照的師承有非常強的天臺宗的背景，其得以成為律學大師，當與此有莫大關係。而有意思的是，從處謙、慧才、元照三者治學旨趣的同異，我們似乎不難理出一條律宗自覺化的脈絡：處謙以懺法知名，而於天台義學仍有探究，曾解《十不二門》，至其弟子輩，始結合懺法與律學。慧才輩分高於處謙，但所學已有轉向，其身份自然是天台僧，而已專治於律學。及至元照，其雖從天台僧人學習，而志在恢復律宗，在律學理論上頗多造詣。故從處謙、慧才、元照三人的治學，可以看到一條律宗人如何出於天台，而後不斷強化自身宗派意識之路。

二、元照歸入淨土教的動機

元照撰書的《淨業禮懺儀序》，很明確的說明歸入淨土信仰的動機。元照自述：「後遇天台神悟法師，苦口提誨，始知改跡。遂乃深求祖教，博究佛乘。」於是自己深刻反省：「虛喪一生，受苦長劫。」於是發立大誓願，要願「常生娑婆五濁惡世，通達佛理，作大導師，提誘群生，令入佛道。」又讀《高僧傳》三論宗有名的僧詮四友之一，慧布（518-587）曾斷言說：「方土雖淨，非吾所願。若使十二劫蓮華中受樂，何如三途極苦處救眾生也。」³⁰¹受到傳記的啟示，元照對追求往生彌陀淨土為目標的信仰產生輕謗之念。後來他患重病，色力羸衰時，曾陷入「神識迷茫，莫知趣向」的狀態。由此體驗，他立志濟度眾生以來，至今失自信以至內心升起絕望，而有「頓覺前非。悲泣感傷，深自克責。志雖洪大，力未堪任」之感嘆。³⁰²

病癒後便開始閱讀《淨土十疑論》：「具縛凡夫，有大悲心，願生惡世，救苦眾生，無有是處。譬如嬰兒，不得離母。又如弱羽，只可傳枝。」攬見引用《大智度論》文，乃從以自力救濟眾生，是錯誤的認知中覺醒。又讀善導的「專雜二修」之文：「若專修者，百即百

³⁰¹ 《樂邦文類》，《大正藏》冊 47，頁 170 上。

³⁰² 《樂邦文類》，《大正藏》冊 47，頁 170 上。

生。若雜修者，萬千一二。心識散亂，觀行難成。一志專持四字名號，幾生逃逝，今始知歸。」
受善導專修念佛的引導，以至發大誓願：「普攝眾生，同修念佛，盡生淨土。」³⁰³元照告白說：「自是盡棄平生所學，專尋淨土教門。二十餘年，未嘗暫捨。研詳理教，披括古今，頓釋群疑，愈加深信。」由此深受體發，盡棄平生所學，專修淨土，並輾轉化導眾生修淨業，集《淨業禮懺儀》供眾修習。在〈為義天僧統開講要義〉中也有自述信受淨土教的因緣：「元照學行寡薄，於此一宗忝曾留意。初心狂簡獵涉，多知三百。年來自覺衰病，諸無所堪。唯於淨土頗嘗研究，每以兩端開誘來學。」³⁰⁴高麗僧統義天（1055-1101），聽元照講《四分律刪補羯磨疏》，元照弟子道詢有此記載：

高麗王子弘真祐世廣智僧統義天，同弟子壽良，航海求法。首登師門。元豐八年（1085）十二月二十八日，偕館伴主客學士楊傑就寺，請師陞座，發揚細要。義天矍然避席作禮，請所著書，歸遼東，摹板流通。³⁰⁵

高麗僧統義天率弟子眾來求法，主客（接待外賓官名）學士楊傑陪伴到杭州，曾至西湖靈芝寺謁請元照開示律儀，義天驚視其德威學養，並請得元照所著書，攜歸高麗，雕板流通。〈要義〉的著書年次：「元豐八年（1085）十二月二十八日」記，元照三十八歲，受請主持靈芝崇福寺，在往後的三十年中從事著述。在元照的著述資料搜尋，初見淨土教思想的是在元豐五年記，〈華亭超果照法師塔銘〉。³⁰⁶因此推定元照歸入淨土教時，大約三十五、三十六歲時。紹聖二年（1095）撰述的《授大乘菩薩戒儀》的第五露過求悔的前言說：「凡欲受戒，思念無始已來，三業六根所造諸惡，無量無邊，說不可盡。若不發露，障戒不發，障淨土門、障菩提路。……以是因緣，墮落生死，流轉三界，不生淨土、不得成佛。從今受戒，誓斷殺害，……。以此淨業，普與眾生，莊嚴淨土，誓求作佛。」³⁰⁷受戒的主要目的是完成菩提路

303 《樂邦文類》，《大正藏》冊 47，頁 170 上。

304 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 645 上。

305 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 645 上。

306 《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 653 中-654 上。

307 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 633 中-634 下。

與到達淨土門。受戒應當遵守五戒，不殺生、不偷盜、不淫慾、不妄語、不飲酒，持戒的結果就是能「莊嚴淨土」，反之則為「不生淨土、不得成佛」。元照闡發了律宗的大小乘觀的發菩提心：「夫大乘者，謂發菩提心，行菩薩行，忘己利物，歷劫不舍。小乘者，厭苦求樂，出三界，獨善一身，唯求脫離。」³⁰⁸可見，元照判別大小乘的切入點是修行者的「行為」，判定的標準則是是否發菩提心，有菩薩行。在《授大乘菩薩戒儀》的第六請師乞戒：「大小乘戒皆從師授，受聲聞戒壇上十僧為師、受菩薩戒諸佛菩薩為師，或請彌陀為和尚、觀音為羯磨、勢至為教授。近時道俗皆修淨業，彌陀緣熟故多請之。」³⁰⁹近時的道俗、念佛的實踐者，在大乘授戒奉請阿彌陀佛為戒和尚、觀音菩薩為羯磨師、勢至菩薩為教授師，授戒三師為西方彌陀三聖，使戒律與淨土教相互融合。

《咸淳臨安志》卷七十九寺觀五，有對靈芝崇福寺作一簡介：「在涌金門外，太平興國元年建，本吳越王故苑，芝生其間，捨以為寺，遂號靈芝，大中祥符初賜今額，元符初律師元照重修。」³¹⁰靈芝崇福寺，位于涌金門外，始建于北宋太平興國元年（976）。此處原是吳越國王錢鏐的故苑，因生靈芝，視為吉祥，改苑為寺，取名靈芝寺。大中祥符元年（1008），朝廷賜額「靈芝崇福寺」。宋哲宗元符元年（1098），元照重修道場，從此積極宏傳戒法，倡導律、淨二學相結合，常對人說：「生弘律範，死歸安養，平生所得，唯此法門。」³¹¹並著書、造像、講學、傳戒，從事於多方面的弘法活動，在當時享有很高的聲望。蘇軾曾在元照所主持崇福寺，追薦其亡母冥福。他對元照的讚文：「錢塘元照律師，普勸道俗，歸命西方極樂世界」；「杭州元照律師，志行苦卓，教法通洽，晝夜行道，二十餘年，無一念頃有作相，自辯才去後，道俗皆宗之。」³¹²讚佩元照是辯才以後最受宗仰的佛門人物。可以看出在蘇軾眼中的元照是志行超拔、精進辨道、三藏通達、智慧圓融而無為無作，且以勸眾念佛、歸命安養

308 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 628 下。

309 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 633 中-634 下。

310 潛說友編撰，《咸淳臨安志》，頁 4072。

311 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 362 下。

312 潛說友編撰，《咸淳臨安志》，頁 4072。

為志業。

其後，元照鑒於當時禪僧輕視戒律和念佛，乃於紹聖三年（1096）翻刻唐《慈愍三藏文集》（即慧日著《往生淨土集》），倡導依經律修持，卻被四明大梅山法英禪師等十八人，具狀控告於郡守，謂元照雖名為勸修淨業，實其毀謗禪宗，誣指禪師為異見著空之人。³¹³元照乃上書敘明始末，並檢附古本為證，其事始寢，最後州司勒令收毀。

紹聖五年（1098）二月，元照於明州（今浙江寧波）開元寺，建築戒壇依律傳戒。政和六年（1116）九月一日，預知往生時至，集眾誦《普賢行願品》，元照原本面西吉祥臥，後來捨枕抬頭，若有所視，不久就趺坐而化了。當時湖上漁人都聽聞到天樂鳴空。元照壽六十九，臘五十一。其門人將元照安葬於靈芝寺西北隅，塔名戒光。南宋高宗紹興十一年（1141），謚號大智律師。³¹⁴

元照的潛心投入淨土教，如前指出受到善導《往生禮讚》、天台的《淨土十疑論》，以及天台系淨土教的影響是可以確認的。在歸入淨土教後所撰疏的《阿彌陀經義疏》或〈為高麗僧統儀天開講要義〉等都可以看到元照在自述罹患重病時作為契機，和自己自覺性的反省並深切的懺悔，尋求將淨土教作為自身的救濟，發願對末法眾生示說淨土教。

第二節 靈芝元照的著作

元照的著述，在律學方面有解釋南山三大部的《四分律行事鈔資持記》、《四分律羯磨疏濟緣記》、《四分律含注戒本疏行宗記》；淨土方面有《觀無量壽佛經義疏》、《阿彌陀經義疏》等注釋書；在傳戒方面，撰有〈受戒方便〉、〈授大乘菩薩戒儀〉、〈剃發式儀〉等文；雜著有：《芝園集》、《補續芝園集》、《芝苑遺編》。他又撰《應法記》、《佛制比丘六物圖》、《道具賦》

³¹³ 釋悟殷，〈北宋時代教禪之爭論——元照刻《淨土集》暨知禮《指要鈔》引生之紛爭〉，頁 2-43。

³¹⁴ 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 362 下。

（三衣、鉢、坐具、漉水囊）等各一卷，並刪定《比丘戒本》，共計著書百餘卷。此外隨緣撰寫的記文、詩頌，不勝枚舉，可知其所學涉獵廣泛，因此一生著作頗多。元照的著作可分類為：戒律、淨土、經論注釋、儀軌、講義、以及其他僧傳詩文集等等，再依著作的書名、卷數、著作年代做一勘定。

一、戒律

1. 《四分律行事鈔資持記》三卷（《大正藏》T40）
2. 《佛制比丘六物圖》一卷（《大正藏》T45），元豐三年（1080）夏。
3. 《四分律含注戒本疏科》四卷（《卍新纂續藏經》X39）
4. 《四分律含注戒本疏行宗記》四卷（《卍新纂續藏經》X40），元祐三年（1088）夏安居。
5. 《四分刪定比丘戒本》一卷（《卍新纂續藏經》X40），元符二年（1099）。
6. 《四分律刪補隨機羯磨疏科》四卷（《卍新纂續藏經》X41）
7. 《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》四卷（《卍新纂續藏經》X41）
8. 《四分律行事鈔科》三卷（《卍新纂續藏經》X43）
9. 《四分律拾毗尼義鈔科》一卷（《卍新纂續藏經》X44）
10. 《釋門章服儀應法記》一卷（《卍新纂續藏經》X59），紹聖二年（1095）。
11. 《道具賦》一卷（《卍新纂續藏經》X59）
12. 《授大乘菩薩戒儀》（《卍新纂續藏經》X59）
13. 〈戒體章〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59），熙寧三年（1070）後安居日。
14. 〈持犯體章〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59）
15. 〈持犯句法章〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59）
16. 〈律宗要〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59）
17. 〈大小乘論〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59）
18. 〈始終戒要〉（《芝苑遺編》上卷，《卍新纂續藏經》X59）
19. 〈授大乘菩薩戒儀〉（《芝苑遺編》中卷，《卍新纂續藏經》X59），政元二年（1112）安居日。
20. 〈剃髮儀式〉（《芝苑遺編》中卷，《卍新纂續藏經》X59）
21. 〈受戒方便〉（《芝苑遺編》中卷，《卍新纂續藏經》X59），元豐三年（1080）。
22. 〈建明州開元寺戒壇誓文并鄭丞相跋〉（《芝苑遺編》中卷，《卍新纂續藏經》X59），紹聖五年（1098）二月十五日。
23. 〈誡沙彌文〉（《芝苑遺編》中卷，《卍新纂續藏經》X59）

24. 〈南山律宗祖承圖錄〉（《芝苑遺編》下卷，《卍新纂續藏經》X59），元豐四年（1081）九月。
25. 〈南山律師撰集錄〉（《芝苑遺編》下卷，《卍新纂續藏經》X59），元豐元年（1078）安居日。
26. 〈增論戒書〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）

元照稟師教「明法華以弘四分」，以法華開顯圓意，究暢南山宗旨。事實上，其後元照也正是以法華和天台思想，開顯圓意、詮釋律部而立一代律學的。元照律學宗依南山宗，搜集道宣著作，撰《南山律師撰集錄》；堅持和弘揚道宣的《行事鈔》，在此基礎上，元照著有《四分律行事鈔資持記》。以法華圓意闡釋《行事鈔》的思想傾向，³¹⁵造成其律學思想有著「引台入律」，處處有著天台圓教思想的印記，或是說雜揉天台教義以注釋律部。元照重視律教在三學中的地位和作用，如他說，律教是能詮教，「教必詮行，一宗旨趣，萬行元基，理須明識，故云教所詮意，詮顯也。」³¹⁶元照把弘宣《資持記》作為自己的著要任務。元照常布衣持鉢，乞食於市，自己說道：「吾佛蓋爾，學者羞為之乎？」世人覺得他矯異駭眾。當時的楊無為（楊傑）頗讚揚他的事蹟「持鉢出，持鉢歸；示人長在四威儀。遵佛入廬時不識，虛空當有鬼神知。」肯定他遵佛古制，乞食自活，持戒自守的行為。「主法慧、大悲、祥符戒壇，淨土寶閣、靈芝崇福，凡三十年，眾常三百。」³¹⁷又為使教有所宗、學有所承，整理《南山律宗祖承圖錄》，楷定南山九祖。元照的《芝苑遺編》的內容構成廣泛，如〈戒體章〉言及抽象戒體的理論問題，也有〈授大乘菩薩戒儀〉、〈剃髮儀式〉等言及日常具體行為的規範問題，其撰寫內容有些為元照的講義，或元照臨終口授而弟子筆錄，其體例雖不統一，但思想卻是十分重要的。

元照倡導律、淨二學相結合，他常對弟子說：「生弘律範，死歸安養，平生所得，唯此法門。」又說：「化當世無如講說，垂將來莫若著書。」³¹⁸因此元照以奉持戒律，專修淨土

³¹⁵ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 420 中。

³¹⁶ 《四分律行事鈔資持記》，《大正藏》冊 40，頁 173 下。

³¹⁷ 《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 362 下。

³¹⁸ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 297 中。

自行；並著書、造像、講學、傳戒，從事於多方面的弘法活動，在當時享有很高的聲望。在傳戒方面，元照撰有〈受戒方便〉、〈授大乘菩薩戒儀〉、〈剃發儀式〉等文（《芝苑遺編》卷中），是今日研究北宋時代傳戒儀式的重要史料。他說：三藏三學，以戒律為首，但受戒的人心有明昧，對於初受戒時未發大心的人，佛開重增（一作重受或增受）一法，是名增戒。³¹⁹他的弟子中如宗利和思敏，就是依律增受戒法的，其一生為人增受戒法達六十餘會。³²⁰但有些同道以他為矯異駭眾，故尋短失，以致斗訟，幾欲置之於獄。因而他在推行增戒中也受到不少挫折。

二、淨土

1. 《觀無量壽佛經義疏》三卷（《大正藏》T37）
2. 《阿彌陀經義疏》一卷（《大正藏》T37）
3. 〈淨業禮懺儀序〉（《樂邦文類》卷2，《大正藏》T47）
4. 〈勸修淨業頌〉（《樂邦文類》卷5，《大正藏》T47）
5. 〈觀經九品圖後序〉（《樂邦文類》卷2，《大正藏》T47）
6. 〈無量壽佛讚〉（《樂邦文類》卷3，《大正藏》T47）
7. 〈十六觀頌〉（《樂邦文類》卷5，《大正藏》T47）
8. 〈開元寺三聖立像記〉（《樂邦文類》卷3，《大正藏》T47）
9. 〈大智照律師送衣鉢與圓照本禪師書〉（《緇門警訓》卷7，《大正藏》T48）
10. 《阿彌陀經義疏聞持記》三卷（《卍新纂續藏經》X22）
11. 〈論慈愍三藏集書〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59），紹聖四年（1097）。
12. 《無量壽佛讚註》一卷（元照撰、戒度註，《卍新纂續藏經》X74）

元照因病緣感念生世無常，四大非堅；方悟人命垂危，心識渺茫時，何所依怙，於是毅然歸心於淨土。從他相關的淨土著述中，可以看出他的淨土思想採用天台教義，說明唯心淨土；又力倡禪、教、律三學同源，糾正當時禪家「唯了自己心性，不須取相修行」之說。元照融合眾家之長及自己持戒的心得，創造出一種「無礙圓融」的淨土教觀。

³¹⁹ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，頁297中。

³²⁰ 王建光著，《中國律宗通史》，頁368。

元照所著的《觀經義疏》，雖是會通諸疏，攝取眾家之長而成，但它用天台《觀經疏》之義少，故雖有不盡同意善導義疏之處，仍被天台學者視為叛離智顛正統之作，而成了他們聲討的對象，因此在當時引起一段《觀經》論戰。因對「智顛疏」及「善導疏」之好惡各異，又於《觀經》中若干觀念之詮釋，意見紛歧，迭有詰難之詞，彼此你來我往，互不相讓，形成親智顛—知禮義解，及擁善導義解之兩派淨土觀法陣營。³²¹兩派其間最大的不同，是在經宗的判定。天台疏以觀心為宗，元照認為此則單就能觀為言。若通就能所而立，此經應以觀佛三昧為宗。

三、經論注釋書

1. 《盂蘭盆經疏新記》二卷（《卍新纂續藏經》X21）
2. 《遺教經論住法記》一卷（《卍新纂續藏經》X53）
3. 《遺教經論科》一卷（《卍新纂續藏經》X53）

四、儀軌類

1. 《蘭盆獻供儀》一卷（《卍新纂續藏經》X74）
2. 《地藏慈悲救苦薦福利生道場儀》四卷（《藏外佛教文獻》W6）

五、講義類

1. 〈為蔣樞密開講要義〉（《芝苑遺編》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
2. 〈為高麗僧統儀天開講要義〉（《芝苑遺編》下卷，《卍新纂續藏經》X59），元豐八年（1085）十二月二十六日。

六、塔銘、墓誌、行業記

1. 〈集南山禮讚序〉（《南山祖師禮讚文》，《卍新纂續藏經》X74），元符三年（1100）。
2. 《芝園集》上卷（《卍新纂續藏經》X59）

³²¹ 參考黃啟江，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，頁 311。

- 1.1 〈杭州南屏山神悟法師塔銘〉，熙寧八年（1075）。
- 1.2 〈杭州祥符寺通義大師塔銘〉，元祐四年（1089）。
- 1.3 〈秀州華亭超果照法師塔銘〉，元豐六年（1083）仲秋十八日。
- 1.4 〈唐蘄州青著法師行業記〉
- 1.5 〈湖州東林禪慧大師行業錄〉
- 1.6 〈杭州祥符寺久闍黎傳〉
- 1.7 〈秀州超果惟湛法師行業記〉
- 1.8 〈杭州雷峰廣慈法師行業記〉
- 1.9 〈杭州祥符寺瑛法師塔銘〉，元符二年（1099）。
- 1.10 〈越州餘姚異闍黎塔銘〉
- 1.11 〈越州漁浦淨慧大師塔銘〉，紹聖二年（1095）。
- 1.12 〈溫州褒法師行業錄序〉
- 1.13 〈湖州八聖寺鑿寺主傳〉，元祐六年（1087）。
- 1.14 〈溫州都僧正持正大師行業記〉，大觀二年（1108）。

3. 《芝園集》下卷（《卮新纂續藏經》X59）

- 1.1 〈秀州呂氏靈骨讚〉
- 1.2 〈考妣墓誌銘〉，紹聖三年（1096）。
- 1.3 〈台州左氏墓銘〉，元祐中。
- 1.4 〈新市姚君墓銘〉，元祐二年（1087）。
- 1.5 〈秀州沈君墓銘〉，元豐六年（1083）。
- 1.6 〈崇德呂君墓銘〉，元祐二年（1087）。
- 1.7 〈廣陳馬氏禮經錄〉，元豐六年（1083）。
- 1.8 〈四明孫氏禮佛錄〉

隨著書寫與印刷工具的發展和變化，唐宋以降，墓誌寫成以後，除了誌石被藏埋墓中，誌文往往被收入文集，或直接描摹鈔刻以廣流傳。元照其所撰寫的《芝園集》內容多為當時名僧之塔銘或行業記，其中尤以天台僧為主，如有〈杭州南屏神悟法師塔銘〉、〈秀州華亭超果照法師塔銘〉、〈秀州超果惟湛法師行業記〉、〈杭州雷峰廣慈法師行業記〉、〈杭州祥符寺瑛法師塔銘〉等。從元照對諸多天台教名僧行履的記載可以看出，宋代律師在確認律宗身份的時，對自身的天台背景有相當的認同。

七、造像、造塔、造殿的記文

1. 〈秀州普照院多寶塔記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59），元豐元年（1078）。
2. 〈台州慈德院修大殿記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59），元祐二年（1087）仲冬月。
3. 〈臨安無量院彌陀像記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59），元祐九年（1094）。
4. 〈台州順感院轉輪藏記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59），紹聖四年（1097）。
5. 〈越州龍泉彌陀寶閣記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59），大觀元年（1107）仲秋晦。
6. 〈明州經院三聖立像記〉（《補續芝園集》，《卍新纂續藏經》X59）

八、書狀、序文、詩類

1. 〈送衣鉢書〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
2. 〈上檀菴法師書〉（《芝苑遺編》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
3. 〈高麗李相公樂道集序〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
4. 〈送聞伯龍歸大學序〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
5. 〈長蘆蹟禪師文集序〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
6. 〈釋門登科記序〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
7. 〈示眾·修性齊·資深齊·隸業齊〉（《圓宗文類》卷 22，《卍新纂續藏經》X58）

九、與儒家關係類

1. 〈讒議〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
2. 〈博奕解〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）
3. 〈四子要言序〉（《芝園集》下卷，《卍新纂續藏經》X59）

以上八十三篇著作中，著述多為律學。元照的現存撰書中推定成立年次，在思想上全體可以分成三個階段：最初期的戒學思想，是在熙寧三年（1070年），元照二十三歲時所著述的〈戒體章〉、之後是熙寧八年（1075），〈杭州南屏山神悟法師塔銘〉、元豐四年（1081）九月所撰寫的〈南山律宗祖承圖錄〉。再次為淨土教思想，推定最早的著作為元豐六年（1083）所撰述〈秀州華亭超果照法師塔銘〉、元豐八年（1085）的〈為高麗僧統儀天開講要義〉。其

三是有關戒律的著述也可以屢見淨土教思想，如：紹聖二年（1095）撰述的《釋門章服儀應法記》和政和元年（1111）撰書的《授大乘菩薩戒儀》。《授大乘菩薩戒儀》是元照入寂前五年的著作，所倡導律、淨二學相融合的思想更臻圓熟。



第四章 《觀無量壽佛經義疏》的思想解析

宋代時，淨土信仰流行於天台系的諸僧之間，傳為智顛所著的《觀無量壽佛經疏》（簡稱《觀經疏》）被尊為指南，相當盛行研究此《觀經疏》。³²²義寂門下的義通（927-988年）雖是列為天台宗第十三祖的宗匠，但也誠心於淨土信仰，義通撰寫了《觀經疏記》一卷（缺），和門下弟子知禮撰述了《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，鉅細靡遺的注釋了智顛的《觀經疏》。於是四明、錢塘的浙江一帶對於《觀無量壽經》（簡稱《觀經》）的解釋議論相當熱絡。在這情況下，元照撰疏目的，大概是想更正天台系諸師對淨土教的解釋，他在《觀無量壽佛經義疏》（簡稱《觀經義疏》）的序文中自述說：「然則諸師著撰，各尚所宗，後進披尋，莫知攸往，由是參詳名理，酬授古今，摭取優長，芟除繁瑣，述而不作。」³²³由此文看來，元照於此想發表自己研讀《觀經》的成果，根據對隋慧遠、智顛及唐善導對《觀經》的解釋中，³²⁴採取削除繁瑣的學說方法，取其各自的優點而形成自身之說，於此說明元照撰寫《觀無量壽佛經義疏》的基本立場。但元照已說「述而不作」，單純的只是取其優點，而沒有想提出自己個人的看法嗎？這是需要更進一步探討的。

本章第一節對元照所撰寫的《觀經》作解題與結構分析。第二節元照對彌陀淨土的判屬，元照是處於北宋時期淨土教繁盛時期，其本質是以天台淨土教之己身彌陀、唯心淨土為所據，主張淨土教是大乘了義之教法，而牽涉到天台淨土教根本的立場。第三節元照對往生行因的看法，以元照對《觀經》是以凡夫往生可以同登九品為目標和臨終來迎思想作研究。

³²² 依湛然的《摩訶止觀輔行傳弘決》中，知智顛於臨終唱誦《法華》、《觀無量壽》二部經題，爾後天台宗把《觀無量壽佛經疏》是智顛真撰的最強之論據。《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 148 上。

³²³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 上。

³²⁴ 「又前代解釋凡有數家，隋朝慧遠法師、天台智者大師，皆有章疏，唐善導和尚亦立玄義，並行於世。而各尚宗風互形廢立故。今所釋擇善從之，必有差訛不無紀正。」《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 285 中-下。

第一節 《觀無量壽佛經義疏》的解題與結構分析

元照的《觀經義疏》主要由二部分組織而成，第一明總意，第二別釋經文。此與古來諸師的情形一樣，始於總意對《觀無量壽經》的總體概論，此部份相當於所謂現在著作中的緒論，而後之「別釋」則為隨文解釋。第一總意的部份有很多元照獨特的見解，由教興來致、攝教分齊、辨定宗旨、料簡異同四章所組成，其架構如下表：



在本節，開展了經典被論述的緣由，還論及淨土經典和其他諸經典的關係，結尾並將以通於佛教宗派的觀點來定位淨土經典。首先，第一個「教興來致」分為通明一代教興、別敘

今經教興，也就是以通於佛教宗派的觀點和《觀經》獨特的觀點這兩觀點來說明釋迦教法的緣由。義門的第二個「攝教分齊」，是一種教相判釋，對淨土經典歸屬的判釋。義門的第三「辨宗旨」，論述的是本經的根本旨意。接著是第四「料簡異同」，元照在檢討種種對於《觀經》說的異議，並將誤解加以改正。本節先以義門的「教興來致」和「攝教分齊」來論述元照對《觀經義疏》的基本立場，和教相判釋的定位。義門的第三「辨宗旨」與第四「料簡異同」，涉及觀佛之理事二觀、佛身佛土觀，則在下一節中討論。

一、解題與教起因緣

元照依經文說《觀無量壽經》有二名：「初云：此經名觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩。加一經字，共二十字。此從心境為名也。又云：亦名淨除業障，生諸佛前。更加經字，共有九字。此從破障感報為名也。」³²⁵第一個名字：「觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩經」，元照把《觀經》分成能觀與所觀。「觀」字是指能觀之智，又稱「觀行」與「觀察」；再者，「極樂國土」即是依報，攝前六觀（一、日觀，二、水觀，三、地觀，四、樹觀，五、池觀，六、總觀），是所觀之境。「無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩」，即是正報，攝後十觀（七、華座觀，八、聖像觀，九、佛身觀，十、觀音觀，十一、勢至觀，十二、普觀，十三、雜觀，十四、上輩觀，十五、中輩觀，十六、下輩觀）。「觀佛」又再從正報的後十觀中分為：七、華座觀，八、聖像觀，九、佛身觀；「觀菩薩」是：十、觀音觀，十一、勢至觀。十二、普往生觀，十三、雜明佛菩薩觀，十四、上輩觀，十五、中輩觀，十六、下輩觀。第一個名稱，則十六觀皆具足。

第二個《觀經》名字：「淨除業障生諸佛前經」，元照認為這是一部以「觀行」為主，闡明「觀佛三昧」的禪觀經典，並能藉由「觀行」之三昧力「滅罪」，可透過修持「觀行」滅罪

³²⁵ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 285 下。

見佛。「生諸佛前」，即滅除業障後，修觀與般若智慧相應，則能得念佛三昧，見十方一切諸佛，生諸佛前，能獲未來的果報—得無生法忍。又引證《觀經》說明：「見無量壽佛者，即見十方無量諸佛」，入觀能見無量壽佛「八萬四千相好」，亦見十方無量壽佛，修念佛三昧得生無量壽國。若修持「佛身觀」成就「觀心」而獲得「觀佛三昧」。元照談到慧遠的《觀經疏》說：「此經以觀佛為主，故偏舉之。」他認同慧遠所主張《觀經》是以「觀佛三昧」為宗之觀點，並認為行者藉由「觀佛」達到三昧定，並能得生彼極樂淨土。

關於《觀無量壽經》的說經緣起，元照在《觀經義疏》的開頭便說明佛陀一代教法，弘揚諸法的目的。依此觀之，他所說明佛陀出世之本懷，說法是為了「開示眾生佛之知見」，³²⁶是依據《法華經》的一佛乘的理念，³²⁷是佛陀究極的本意，使眾生悟入佛之知見，直至成佛。對佛陀的教義有半教、滿教的差異判釋，但這些論述全都是為了讓凡夫了悟「己心」、了悟圓滿的真心。元照更是普及的弘揚佛陀一代時教，說：「使諸有凡庸，自悟己心，與十方如來法界含靈體性平等無有差異。」³²⁸凡夫身的自悟己心與如來的清淨性，於本質上是平等無有差別的。己心與十方如來及法界含靈，體性平等，無有差異，具足無量恆沙功德，包含一切世出世間法，微塵刹土、山河大地，悉皆己心中物。眾生就是佛、佛就是眾生，故佛、淨土皆非心外之法。《華嚴經》也說：「心佛眾生，三無差別」，³²⁹這不就說明了眾生與佛平等，而且說明眾生心與佛心也是平等的。或是《觀經》所說：「是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生」之說，了知此心為菩提源、清淨體、大乘一實境界。因此淨土亦是我自心內之法，彌陀亦我自性，決非心外之法。元照把握解說佛陀權實諸教說的意義，將這「己心」加入了他的獨特的教義性說明，就像這樣以唯心作為基本論述。

³²⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 中。

³²⁷ 「云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 7 上。

³²⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 中。

³²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

眾生因機緣、根性不同，佛陀為使眾生悟佛知見，入門的方便，是有些不同的。但大可分為「自力」與「他力」二種教法：

華嚴頓示，鹿園漸誘，歸源無二，方便多門。經云：小智樂小法，不自信作佛。又云：雖說種種道，其實為佛乘，或於此土，破惑證真，則運自力，故談大小諸經。或往地方，開法悟道，須憑他力，故說往生淨土。彼此雖異，莫非方便令悟自心。³³⁰

諸經中有頓教的《華嚴經》，也有漸教的鹿園（《阿含經》），因為方便而論述了許多法門，但釋迦的教誨若回歸到本源，則只有一個，於《法華經》方便品說：「雖示種種道，其實為佛乘。」

³³¹眾生根機不一、心性的勇猛與怯弱不同，佛陀要讓眾生了悟到真心，於娑婆世界通過智慧的自力開發，佛陀便教導自力於此土斷惑開悟的法門；另有眾生在娑婆世界難以成就，佛陀教導可憑藉佛的他力救濟而往其他淨土，聞法悟道教誨的法門。元照論述說，這兩者雖相異，但都是佛陀以方便力、大悲願力示現在這世間，為能令眾生趣入菩提道當發菩提心，使能發心起行直至入佛之知見，令悟自心洞達諸法，作為共通目的的教法。

關於《觀經》之中韋提夫人是凡或聖一直是中國註疏者討論的議題，因韋提凡或聖事關九品階位判定與詮釋。淨影慧遠認為《觀經》韋提夫人能證得無生法忍，應為「實大菩薩」，若是「大菩薩」韋提夫人則是聖人。在《觀經》中佛教誡韋提夫人及未來眾生觀西方極樂世界，並以佛力令韋提夫人見彼清淨妙樂國土，由欣喜故即得「無生法忍」。慧遠認為韋提為何能得「無生法忍」二大理由，一者為「佛力故見」、二者為「由見心喜」。³³²另外天台《觀經疏》指阿闍世幽禁父王：「如此等事，皆是大士善權現化，行於非道而通達佛道。」³³³韋提是聖非凡、假示凡身，代眾生請。所以智顓則主張韋提夫人假示凡身的觀點：「汝是凡夫，彰其分齊不能遠觀，韋提實大菩薩，此會即得無生忍，示同在凡夫，心想羸劣未得天眼，不能遠

³³⁰ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 中。

³³¹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 9 中。

³³² 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 179 上。

³³³ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 190 上。

照見彼國土，有異方便令汝得見。」³³⁴智顛說明，韋提夫人「實大菩薩」，能於此會即得無生忍，但因心之觀想力弱，又未得天眼，不能遠觀彼清淨國土，因此視同為凡夫。慧遠與智顛同說明「韋提夫人實大菩薩，此會即得無生法忍」，慧遠則認為，韋提夫人在佛法理體上是為聖人，但在現實上則為凡夫，為彰顯未來眾生亦能觀西方極樂世界。然智顛則主張韋提夫人勸照能力不及，雖即得無生法忍，亦是凡夫。而善導認為韋提「是凡非聖」，之所以能看到極樂世界勝境，主要是彌陀願力的加持。³³⁵

元照先說明《觀經》發起序之緣由，謂：「韋提機發，淨土緣興，故使闍王公為逆害，幽禁父母，苦切憂愁遙望耆山請佛求救。大悲憐愍即赴幽宮。」³³⁶以韋提之機根和佛之應赴，以作為表示機、應之關係，說明此事件皆是大士菩薩的示現。所以元照認為：「此即大悲權巧利物方見，韋提位非凡小。」³³⁷因淨土法門甚深，不是一般具縛凡夫知道要作為當機眾請佛說法，通常都是由菩薩代眾生請。所以不僅韋提，也包含阿闍世與頻婆娑羅王，全部都是大權而示現同凡夫的身影。這樣的解釋，是援用慧遠《觀經疏》與天台《觀經疏》的解釋。元照的《觀經義疏》中更舉出經文證明佛陀於《觀經》的說法，有明確的說明彌陀對眾生的救濟和眾生淨業的往生，有十種項目詳細的論述：

- 一、愍眾生忍受眾苦無由脫故。經云：若佛滅後諸眾生等濁惡不善五苦所逼等。又云：為未來世一切大眾欲脫苦者說此觀地法。
- 二、愍眾生為業纏縛無由解故。如下經云除無量億劫八十億劫生死重罪等。
- 三、愍眾生煩惱障重不能斷故。經云：如來今者為未來世一切眾生為煩惱賊之所害者說清淨業。
- 四、愍眾生福德淺薄受貧苦故。經云：但想佛像得無量福況復觀佛具足身相。又云：

³³⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 191 中。

³³⁵ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 260 下。

³³⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 下。

³³⁷ 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 291 中。

如此菩薩但聞其名獲無量福何況諦觀。

五、愍眾生隨邪背正去佛遠故。經云：若念佛者當坐道場生諸佛家等。

六、令眾生離諸染著住清淨境界故。經云：若念佛者當知此人是人中分陀利華。

七、令眾生心易得定故。經云：應當專心繫念一處想於西方。若不定指一方則三昧難成故。

八、令見身成就念佛三昧故。

九、令見身見無量壽佛故。

十、令眾生疾成佛故。³³⁸

而十種興教緣由，一到五項都使用了「愍」這詞語，佛憐憫眾生因惡業及煩惱而在迷惘的世界受苦，而論述了此《觀經》，以罪惡生死的凡夫以此人間觀為基礎，強調佛的慈悲和救護。再來，六到十則認為提倡念佛、見佛，以使眾生往生成佛到清淨境界亦即淨土是佛的目的。此一法門所示之法是針對沒於生死大海中之煩惱眾生，為末法凡夫眾生往生西方之可能性提供有力的證明。

上述《觀經》的發起序，特別是開啟淨土教門之緣由，乃主張對其他的大乘諸經教興之緣由，而認為：「先陳三種淨福，以為兼濟之緣，後說十六妙觀，正示往生之術。」³³⁹今欲往生彌陀淨土，需在三福累積善根之基礎外，內具信願專念之功，外仗彌陀大願之力，可得平等攝受往生之果，而後再以十六種觀法說明彌陀淨土往生行法。這樣的安排有何意義？元照於《觀經義疏》解說為：「先明三福者，即是修觀行人合行事業，非觀無以導祈福，非福無以成其觀。有觀無福則闕於莊嚴，有福無觀則牽於異趣。闕莊嚴則護報非勝，牽異趣則往生莫由。二法相資，無往不利。」³⁴⁰可見此是基於修定力與善業互相資助之考量，先說明三福業為配合修觀行人的事業，由定境中修觀可顯發行人的智慧，修持福業即是累積福德，福德及

³³⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 下。

³³⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 下。

³⁴⁰ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 290 中。

智慧兩具足，如鳥之雙翼，車之兩軸，對淨業之修持心性之解脫，可收無往不利之功，故知觀行與福業不可偏廢，且有相輔相成之實質關係，二者兼備其重要性是不可忽視的。所以，《觀經》上說的這三種淨業：「此三種業，乃是過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。」³⁴¹因極樂國土，由彌陀大願淨業所成，世福、戒福、行福等三福淨業是十方諸佛淨業正因。

二、教相判釋的定位

過去的判教，是對內容、風格多樣的佛典和佛說，加以類別、疏理和會通。在佛典中，佛陀針對不同的對象、時間，講說不同的教義，都是以娑婆世界為主的修行法門。但加入淨土教後，還涉及往生他方淨土的教說，便依據兩類不同的教理而來判釋。所以，元照於《觀經義疏》是以「立教純雜」、「大小頓漸」、「簡了不了義」三個角度來判釋淨土教，以此目的讓信授者願意生起追求到淨土學習純正教義的意願。第一先談淨土與穢土教相的差別。元照以二種教觀，判別釋尊一代時教，以求在娑婆世界入聖得果的教法，為「娑婆入道教觀」。娑婆是五濁的世界，眾生的惡業有輕重、根性也有差別，而此機根雜多。正因為這樣，所以帶給眾生教法不是純一的，有大乘、小乘、偏教、圓教等等的差異。「往生淨土教觀」，對象是純一大乘的人們，沒有娑婆入道那樣大、小、偏、圓的區別。娑婆此土入聖的教觀，有大小偏圓之殊，需透過自力的修行來領悟真心；淨土往生的教觀，則是圓頓純一大乘，是純說菩薩道。元照認為娑婆入道，以觀心為主；淨土往生，以觀佛為要。

在此處可看到，「娑婆＝雜、淨土＝純」，關於這樣的娑婆、淨土的純雜二教判，戒度《正觀記》卷上說自古以來都沒有聽過在娑婆、淨土這兩土作出純雜之分。但是許多書中有這樣的思想，舉出天台《淨土十疑論》的自力、他力、《十往毗婆娑論》的難易二道、善導的專雜二修、擇瑛的此方破惑證真、求生西方淨土之說等等例子，讚賞說「疏主，深得佛意，仰則

³⁴¹「欲生彼國者，當修三福：一者孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業。二者受持三歸、具足眾戒、不犯威儀。三者發菩提心、深信因果、讀誦大乘、勸進行者。」《觀無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 341 下。

先賢，故茲高判獨拔古今。」³⁴²或許是元照將這些先賢之說作為參考，而立出純雜二教判的。

接著，元照在「大小頓漸」中，先提出相傳為智顛所著之天台《觀經疏》教判主張說：「此是大乘方等教攝。」³⁴³佛對大機者直接施以佛自證之法。天台《觀經疏》有五時八教的判釋，《觀經》約當屬第三「方等時」，以引起鈍根者恥小慕大，促其進趣菩薩位。若依智顛將佛教經典分類為五種：華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃時，又將佛陀教導眾生之形式分類為頓、漸、秘密、不定四種（化儀四教），又依適應眾生根機而教導之教理內容分為藏、通、別、圓（化法四教）。此綜合性之佛教體系的組織被視為具有代表性的教判。智顛認為《觀經》為「頓教菩薩」，因韋提未修聲聞緣覺小乘果，能證入無生法忍，即是「頓入」不從「漸入」。又略要說明《觀經》乃為佛自說之經典。

元照提到淨影慧遠《觀經疏》中記載：「此是頓教法輪。」³⁴⁴慧遠認為《觀無量壽經義疏》裡，舉出「須知教局、漸及頓。小教名局；大從小入，目之為漸；大不由小，謂之為頓。」³⁴⁵慧遠形容漸教為「大從小入」，頓教為「大不由小」，分別為指對漸入菩薩和頓悟菩薩所講的大乘法。³⁴⁶因該是經是佛為韋提希所說，然韋提希假示凡身，能直趨解悟大乘法，慧遠根據此理解《觀經》為「頓教」大乘經典。慧遠從《大般涅槃經義記》指出，佛為聲聞所持之法的經典為「聲聞藏」，菩薩所行之法的經典為「菩薩藏」，³⁴⁷慧遠認為《觀經》為大乘頓教菩薩行法的經典，因此判為「菩薩藏」。元照引述遵式在《往生淨土決疑行願二門》說：「且小乘經部括盡貝書，曾無一字讚勸往生他方淨土。」³⁴⁸小乘經中未曾一字說淨土，且不談他佛，亦無一字說彌陀。淨土之彌陀則一歷耳根，即種下大乘成佛種子。不僅稱呼名號，而且僅聽

³⁴²「《十住婆沙論》難易二道云：難行道者，在此五濁惡世，無量佛所求菩提道是為甚難，（云云）；易行道者，謂信佛語修念佛三昧，佛力攝持即得往生，（云云）。準知自行難行道非此土入道教耶，他力易行道非淨土入道教耶。又如善導《玄義》專雜二修以分兩土進道不同。瑛師《修證儀》中乃有此方破惑證真，求生西方淨土之說。」《觀無量壽經義疏正觀記》，《卍新纂續藏經》冊 22，頁 385 上。

³⁴³《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 188 下。

³⁴⁴《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 173 上。

³⁴⁵《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 173 上。

³⁴⁶ 廖明活著，《淨影慧遠思想述要》（台北：台灣學生書局，1999 年 9 月初版），頁 101。

³⁴⁷《大般涅槃經義記》，《大正藏》冊 37，頁 613 中。

³⁴⁸《往生淨土決疑行願二門》，《大正藏》冊 47，頁 145 中。

聞者亦有功德。元照根據這點判攝《觀經》是菩薩藏也是頓教，判釋出彌陀的教觀全是圓頓一佛乘，突出本經教說的優越性。

在「簡了、不了義」之中，判釋淨土教是大乘了義中的了義法。關於「了義」元照遵循遵式之說：

慈雲云：佛法有二，一小乘不了義法、二大乘了義法。大乘復有了不了義，今談淨土唯是大乘了義中了義法也。經曰：十方諦求更無餘乘，唯一佛乘，斯之謂矣。言了義者，了彼淨土即我自心，非他方也。達彼彌陀即我自性，非他佛也，如此則迴神億剎實生乎自己心中，孕質九蓮豈逃乎剎那際內。³⁴⁹

遵式倡自性彌陀、唯心淨土之說，認為自己所倡導的淨土，是屬於佛乘圓教了義法，所以一念具足三千性相，剎那盡收十方淨穢，一切圓成，因果頓足。遵式認為，眾生的介爾心中具足淨土的百寶莊嚴、九品因果；于當下一念中，往來法界，隨願自在。這是從「性具」思想³⁵⁰來談「唯心淨土」的。天台宗就以「一念三千」之「性具思想」解說有情之生死流轉與涅槃證得；理具事造、諸佛不斷惡、闡提不斷善、一心三觀等學說，都是「性具思想」之不同層面的說明。以「一念三千」來說，一念心即具足三千諸法，顯然是一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中了。又，「介爾有心，即具三千」，它是「心是一切法，一切法是心」。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，「具」是「即」義，一念心即一切法，一切法即是心了。此說則含藏著天台宗的重要思想——性具善惡。例如：人（凡夫）具足佛、菩薩、畜生、餓鬼、地獄等九界，即是人含藏著善惡二性；同理，佛具足餓鬼等九界，則佛亦含藏善惡二性。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，心亦具足善、惡、無記性。

³⁴⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 上。

³⁵⁰ 《摩訶止觀》云：一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇是心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。《大正藏》冊 46，頁 54 上。

元照在遵式《往生淨土決疑行願二門》的言論中夾帶自己的主張，論述了義法的意思，也就是「十方諦求更無餘乘，唯一佛乘，斯之謂矣。言了義者，了彼淨土，即我自心，非他方也。達彼彌陀，即我自性，非他佛也。」元照認為《觀經》是唯一佛乘，《觀經》的淨土是己心、是本覺真心，阿彌陀佛者是我自性，以己身彌陀、唯心淨土之原則作為根據，主張淨土教是大乘了義的教法。而《觀經》之「是心作佛，是心是佛」，也正是《法華經》所說：「開示眾生佛之知見。」又說：「大乘了義豈復過此？」³⁵¹把《觀經》和《法華經》之等同性，辯證《觀經》是「了義」之教法。

元照明確的確認彼土、彼佛是自心：「即知，淨穢身土悉是眾生自心，只由心體虛融故使往生無礙，只由心性包遍，遂令取捨無妨。」³⁵²雖是說彼土、彼佛是自心、自性，但其自心、自性本來空無障礙的，盡包攝一切法界，所言淨土之取捨，是沒有任何的矛盾和妨礙的。所謂「己心彌陀、唯心淨土」，淨土乃唯心所變，存於眾生心內，淨土是佛、凡夫各各心之所變現。己心與十方如來及法界含靈，體性平等，無有差異，具足無量恆沙功德，包含一切世出世間法，微塵刹土、山河大地，悉皆己心中物。所觀之佛亦為自心變現之相，心外不能見佛之真相。故佛、淨土皆非心外之法，皆唯心所變。此是根據天台《摩訶止觀》「一念三千」之說，謂陰妄介爾之一念心具足三千性相，佛界乃至地獄界之依止皆本具於此一念心中，故淨土非存在於心外。眾生就是佛、佛就是眾生，都是唯心所現。如果信、願、行堅固不移，那麼當下自性即是佛性、佛性即是自性。另一方面，也說明了天台宗修行的入手處，在於「介爾妄心」。「今末學不達唯心，但認點靈便為淨土，自謂心淨土淨，不假他求，佛即我心，豈須他覓？指彌陀為外物，貶極樂為他邦。」³⁵³元照批評禪人未知唯心之理，以唯侷限在方寸之內，因此貶極樂為心外他邦，認為持戒念佛等修行為有相執著，不求往生。然眾生心性周徧法界，虛融無礙，十萬億外之淨土亦不離我心，亦不妨捨此求彼往生。因禪人就《維摩詰

³⁵¹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 上-中。

³⁵² 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 中。

³⁵³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 中。

經》³⁵⁴之心淨土淨之說，在主觀的解釋下，以淨土唯求自己心內，否認淨土存在，頗為不公正之僻論，有違佛經之真意。

元照將「了義」定義為了解唯心淨土、自性彌陀，遵式的原文判釋淨土教為「大乘了義中的了義法」。元照將遵式之說加以發展，將了義法和唯心淨土說作連結，賦予了義法新的意義。由此可知，對於元照的淨土教可分為二層次：一為依佛的本願力，藉佛本願他力而乘願往生他方淨土，對淨土往生說，由此觀佛成就淨業而感得往生作為直接目的；二為最究竟極致的唯心淨土，以「自悟己心」，即使遠在西方十萬億佛土以外的阿彌陀佛與極樂世界，也不離眾生當下一念心。對此土人道來說，觀心是最重要的，乃為達成斷惑證理的基本條件。

第二節 彌陀淨土的觀佛思想

彌陀淨土的觀佛思想，就教說，是自力與他力異；就機說，是凡夫與聖者的不同；約身土說，即應佛應土與報身報土之差別。慧遠判《觀經》是九品凡聖有別論，³⁵⁵又以韋提為聖者；以彌陀是應身應土，就是以他力為自力，凡夫為聖者，報佛報土為應佛應土。善導的意見與他們相反，主張以佛的大悲願力而得往生；九品唯是凡夫，判九品皆凡夫，以成立凡夫入報土義，又以韋提是煩惱具足的凡夫，彌陀淨土是報身報土。善導以教是他力，機是凡夫，佛身土是報身報土，顯示由他力教，凡夫得往生報土，這是彌陀淨土的判釋，在當時爭論得非常激烈。

本節介紹元照處於北宋時期淨土教繁盛時期，其本質是以天台淨土教之己身彌陀、唯心淨土為所據，來探究元照對彌陀淨土的判屬——觀佛之事理二觀、阿彌陀佛觀、佛土成因。

³⁵⁴「若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 538 下。

³⁵⁵「大乘人中種性已上說為上品。小乘人中從凡至聖持戒無犯說為中品。大乘人中外凡有罪說為下品。……下輩亦三。所謂下上下中下下。於彼大乘始學人中隨過輕重分為三品。」《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 182 上-下。

一、觀佛思想——事理二觀的根機說

在天台智顛在《摩訶止觀》論：「然界內外一切陰入，皆由心起。」³⁵⁶將「心」作為修觀認識的基本對象。其後，荊溪湛然也在《法華玄義釋籤》中持相同的主張：「是故行者常觀一念介爾起心，以具一切心故，等於佛心。」³⁵⁷天台《觀經疏》是以心觀作為《觀經》的宗旨，知禮便以此為宗說，作為天台《觀經疏》獨自的解釋特色。知禮引《法華玄義》說：「『佛法太高，眾生太廣，初心為難；心佛眾生，三無差別，觀心則易。』今此觀法，非但觀佛，乃據心觀，就下顯高，雖修佛觀，不名為難。是知今經心觀為宗，意在見佛，故得二說，義匪殊塗。」³⁵⁸知禮根據智顛「觀心」的觀點，說明雖然「心、佛、眾生」三法皆可作為修觀認識的對象，究以觀照心法，一切觀佛觀心皆由「心」所決定的，初學較易下手；因此，即使觀佛、觀境，仍須觀心，充分闡述了智顛的「觀心」思想。

而元照引善導說：「今此觀經，即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗。」說明淨影慧遠和善導的二疏，是一樣明示以「觀佛三昧」為宗。《觀經》之經題「觀無量壽佛」，表示了最究竟的意義，元照將《觀經》的經宗定義為「觀佛」。於《觀經》第八觀所說：「於現身中，得念佛三昧。」念佛三昧乃因諦觀、念佛、見佛而得成就，因見佛故，念佛三昧能滅重罪，具廣大福德。又引《觀佛三昧經》說：「此觀佛三昧是一切眾生犯罪者藥，破戒者護、失道者導，……是為惡之前陳，為入道之初門。」³⁵⁹就此內容考察，元照重視將觀佛三昧的廣大利益施捨給一切眾生之犯罪者、破戒者、失道者、盲冥者等，是大三昧的生處。若能觀佛一毛孔，是人為行念佛定，依其念佛使諸佛現前說法。譬如作五逆罪等種種惡事，一日一夜繫念佛名、觀佛相好，諸罪障皆盡滅除。元照認為，觀佛三昧的功德是無可計量的，依觀佛三昧將虛妄的自心冥想真實境，借著佛的福德或慈悲，是可救自身沈溺於生死之苦。元照將「觀

356 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 52 上。

357 《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33，頁 696 上。

358 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 197 下。

359 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 下。

佛」作為經宗，想與天台之「心觀」做一區別。

元照辨明《觀經》說的觀佛三昧之觀法（即十六觀）是理觀（觀真如的觀法）還是事觀（觀事項的觀法）。元照認為，一般可以將觀法分為事觀和理觀，而事理之本質本來是一如不異的。例如水動為波，墨書成字，波雖有萬狀，然水之濕性不變。墨書於書寫文字時，雖有千差萬別，但是墨色是沒有區別的。事雖有千萬之異，但其理本性一定是常同一的。若就近分別此事觀和理觀時，理觀者能所俱亡，也就是說超越主客或自他的關係性，此心的作用也停止而達到冥心住寂之境地。另一方面，事觀是舉全心令活動思慮，使能所分別取捨歷然。元照以理與事就如同水與波、墨與字，是同一個本體，不可以將兩者視為對立。

元照以此想法作為前提，將所觀理觀和事觀的境（即觀想的對象）作出區別的見解，根據道宣的理事二懺說：「理據智利，觀彼罪性，由妄覆心，便結妄業，還須識妄本性無生。……若論事懺，屬彼愚鈍，由未見理。」³⁶⁰元照是南山以來的傳統，將事理二懺之理說，應用於事理二觀的問題上。主張事理二觀之不同，是由於根機之利鈍。利根者由於已通達一切唯心之理，所以應該根據理觀；鈍根者由於沒有通達此理，所以應該專門根據事觀。此外，其他諸經典所說的理觀，僅是屬於上根者的，元照認為《觀經》的觀法通利、鈍，若利根者修此觀法則不會沒有理觀，若鈍根者修此則皆歸於事觀，利與鈍雖有差別，但皆能往生。就這樣，作出獨特的解釋，說明《觀經》的十六觀觀法通利、鈍二機，也通理事二觀。然後，與自古以來十六觀有關的理事二觀的判別，則舉出三說，並予以批判。

這三說第一說「十六妙境無非理觀」，是將十六觀全視為理觀。這是知禮於《觀無量壽經疏妙宗鈔》傾心最多心力的論述。再來，第二說「據經始末皆是事想」，是將十六觀全視為事觀。根據戒度的《觀無量壽經義疏正觀記》卷上，這第二說是擇瑛《修證義》之說。接著第三說「前後十五是事，唯第九佛觀為理」，是只將十六觀中的第九佛身傳看作理觀，其他十五

³⁶⁰ 《止觀輔行助覽》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 872 中。

觀都當成事觀。《正觀記》明指第三說是智圓的《觀無量壽經疏刊正記》之說。³⁶¹元照對於十六觀全是事觀的擇瑛之說，完全是將上根者抑制住。接著，說明只將十六觀中的第九佛身看作理觀，其他十五觀都當成事觀的智圓之說，批判為是不能理解十六觀的學說，所以不足取。

對於知禮之說，元照認為如果十六觀全是理觀，雖然對上根者妥善，因無視中下根，把中下兩根排除在外了，所以是不圓滿的解釋。但知禮《妙宗鈔》依智者之旨，用妙三觀觀《觀經》十六種依、正境相，此正同於「四三昧」中之歷事而觀三諦理，故判定十六觀為「從行歷事觀理」。至於，以「從行歷事觀理」的原則，修十六觀，其具體方式：知禮認為即依《觀經》十六觀境，用圓三觀為想相之法。修學之人，起初三觀觀力尚微，故先觀「落日」及「清水」；待三觀觀力漸強，則可依次而觀「寶地」、「寶樹」、「寶池」等觀；乃至觀力更加勝進，則可進觀座、像、佛身等，一一並運以圓妙三觀。「今帶事定，托彼應色，觀於三身；以其應相，凡心可見，故理三身雖乃未顯，不妨應色先與定合，故令開（眼）、閉（眼）皆見佛身。如以三觀，觀彼落日，三觀未成，而能開、閉皆見於日。故雖「事、理」一念同修，而理難事易，事易故先現，理難故後發。」³⁶²知禮所論十六觀為理觀的說法，是以圓教最高圓融的立場來論述，為凸顯《觀經》的圓教義，並非沒有指出十六觀不含事觀。換言之，他先說事觀，然後引至理觀來證成第一義諦，因而對理觀，一再闡述。因此必須注意的是，知禮雖主張理觀，但決不是不要事觀而只勸修理觀。

元照依據《觀經》論述實踐理觀的方法。首先，觀法中有能觀的心和所觀的境。理觀，指的是了解到能觀的心，以眾生的識心想念為其體；所觀的境，以十六種彌陀的依正莊嚴為其體，但其心與境都是依因緣而生，緣生即是無生，心、境的體是遠離生滅的，是為理觀。引導式之說：

³⁶¹「四明妙宗鈔彼云：以法界心、觀法界境、生於法界依正色心故，十六境豈不一一皆是圓妙三諦三觀。」

「桐江《修證儀》彼文問曰：般舟觀佛與今何殊？答：彼是先觀事境後修理觀，此經直觀事境而取往生等後說。」孤山《刊正記》彼亦問曰：佛身觀云，是法界身入心想中，豈非理觀耶？答：此一雖理，餘皆是事，從多以判俱事觀也。」《觀無量壽經義疏正觀記》，《卍新纂續藏經》冊 22，頁 387 下。

³⁶²《觀無量壽經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 202 中。

《十疑論》云：夫不生不滅者，於生緣中，諸法和合，不守自性。求於生體，亦不可得此生。生時無所從來，故名不生。不滅者，諸法散時，不守自性，言我散滅。此散滅時，去無所至，故言不滅。非謂因緣生外，別有不生不滅。

《淨土十疑論》的要旨是，不論是「不生」還是「不滅」，都是因緣生的，沒有自性。「以緣生心觀緣生境，心境雖殊，緣生不異。能觀是心、所觀即佛，心法、佛法皆不思議。」³⁶³因此，實踐十六觀的人，首先要充分理解到，就算打開智解、在淨土尋求生，那個「生」也是印證為緣起生的「生」，沒有自性，是無生。就算朝朝夕夕思念淨土、尋求淨土往生，心和境也不會違背緣生之理。於此，元照在解釋十六觀是理觀還是事觀時，不依循先輩諸師之說，而是論述理事二觀的區別不是觀本身的問題，而是根機方面的問題。如果是了解緣生無生之理的人來修，則十六觀全都是理觀；如果是未通達此理的人來修，則所有都會是事觀。然後，此十六觀的解釋，是以緣起無自性、唯心淨土的思想為背景。

二、觀心、觀佛論

元照先是將諸經典所說的觀法分為五種：(一)、總觀諸法的方法（觀一切空法的觀法）。(二)、觀自心的觀法（摩訶止觀、妄盡還原觀、法界觀、淨土觀等等）。(三)、只觀色法的觀法（觀身的實相、觀佛、以及不淨觀、白骨觀等等）。(四)、觀色、心二法的觀法（觀五蘊、十二處、十八界、數息等等的觀法）。(五)、觀勝境的觀法（觀佛、菩薩）。此分類是橫跨大小乘的觀法，其中（一）～（四）是以色、心諸法作為觀境的觀法分類。而元照最重視的是第二之自心作為觀境，是大乘觀法。因此元照對觀法的關心，是純粹集中於（二）的觀心和（五）之觀佛。他認為「觀心」是此土入道必須的觀法，乃為達成斷惑證理的基本條件。「觀佛」是為往生彼土的觀法，由此觀法成就淨業而感得往生作為直接目的。在此指出觀心與觀

³⁶³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 281 上。

佛之間有著六種差異：

觀心	一、攝想歸心	二、不局四儀	三、不拘方所	四、不簡餘時	五、斷惑證理	六、魔業發現
觀佛	一、送心他境	二、要須正坐	三、定須西向	四、須除便食	五、成業感生	六、聖德護持

從（一）～（四）說明觀法的行相是不同、（五）為說明觀法目的不同、（六）是在觀法上護念之有無。乍看之下，在觀心方面少有限制。（五）的目的在於往生，在（六）修觀上直接得到聖德的護念。此是元照所說觀心與觀佛之區別。《觀經》之觀，直接對觀之勝境，若了境即心，彌陀之身土亦無非悉皆是我心。但《觀經》之觀，並不以觀心為其正意。然觀法主要隨機有所不同，娑婆入道之根機目的是斷惑證理，觀心為至要。所觀陰妄一念心為境，體悟三諦圓融之理。淨土往生之機，要期修因感果，觀佛最優。心、佛本無差別，理雖相融，但行相應該有區別。「觀心」與「觀佛」觀法的目的不同的。

天台《觀經疏》以「心觀」為《觀經》的宗旨，將觀視為一心三觀＝理觀＝十六觀，解釋通達諸法實相之理。也就是說，十六觀是觀佛也是觀心。知禮強調這點，他說《觀經》所說的十六觀法，乃是教導大乘行人托彼彌陀各種依報、正報莊嚴之境，用微妙觀，觀於心性；專就彌陀，顯眾生本具真佛之體。觀佛就直接是觀心，這為約心觀佛說。元照認為《觀經》的觀法是「往生淨土觀」，以送想西方十萬億刹之外彌陀依正莊嚴、求生淨土的「觀佛」。若「觀心」與「觀佛」之行相、目的、有無諸佛護念是有不同的。知禮所言之「觀心」是沒有諸佛護念的利益。對此「觀佛」，元照在〈上檣菴書〉有進一步的說明：

觀無量壽佛經十六種觀，並以送想西方十萬億刹之，彌陀依正莊嚴，求生淨土。是故，初落日觀指其路頭，至第三地想成已，除疑破障。蓋心念已達彼方矣，《天台疏》序云：落日懸鼓，用標送想之方，豈非明據。今人說十六觀，反令觀心，乃是攝想，豈名送想耶？故知地觀纔成，身雖未死，心已往生。修淨業人，蓮池中已有華生，良由

於此。³⁶⁴

元照的臨終思想是根據「萬法唯心」為前提，說明《觀經》的第三地想觀能成就，就能滅除疑心與煩惱心，身雖未死，此時的心念就已到達極樂淨土了。並指出《天台疏》所說的「落日懸鼓，用標送想之方」，觀想西邊剛要下山的落日，狀如懸鼓，用眼觀心想，使分明在前。其用意在於先標送想之方，使能繫心定想，趣於彌陀所居之西方。所以元照質疑「今人說十六觀，反令觀心，乃是攝想，豈名送想耶？」元照評判天台諸師持《觀經》「是心作佛、是心是佛」之文，多用「觀心」釋觀，彌陀淨土之依正二報，皆我心具，皆我心造，不出心外，「遂將一代觀法作觀心解」。將極樂之依正莊嚴回歸到自己的陰妄心，認為將此作為所觀境是不知娑婆與極樂的觀法是不同的。《摩訶止觀》之論觀心，皆約行而說，故於陰揀境，以眾生所處之陰界入境為觀心的基本境域。以陰入為境而觀一念三千諸法實相，乃是天台觀心論的基本要義。按知禮的闡述：「故知心雖本妙，觀未成時，且明陰入；為成妙故，用觀體之。若撥棄陰心，自觀真性，正當篇指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。」³⁶⁵陰界入境的自觀己心，雖其所觀之境是根塵相對的剎那妄心，但其目的的指向卻是佛之知見的究竟開顯，因此作為一個過程，妄心觀所導向的乃是無明陰心的見趨澄明，而此同時亦是清淨法性的自我呈現。但是，元照認為天台諸師將《觀經》的十六觀作為觀自己陰妄心，而阿彌陀佛是依本願力與積功累劫修行所產生的清淨境界，和眾生具有妄念生死之陰妄心是全然不可混淆的。元照批評這種教人觀心的天台師章鈔流傳於世，耽誤不少依賴章疏而講淨土之鄉中講經老宿。這些人「講卻多少彌陀，臨終只在人家託生，是為苦事。」反而一般「行翁行婆」，不知教相，直信觀佛之說而多能生淨土。³⁶⁶

元照認為天台諸師以「觀心」釋《觀經》之觀，「能所取捨」無非出於自心，天台所說之「觀心」及所談之「以心取境」的「唯心淨土」，自能達到「緣生無生，無生而生」之境界，

³⁶⁴ 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 645 下-646 上。

³⁶⁵ 《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46，頁 709 下。

³⁶⁶ 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 646 上。

無須專談「能所取捨」。他覺得終日想淨土，取淨業，能想所往，無非是出於自心。乃至「捨此生彼，雖過十萬億剎，未始出於心外。只由淨穢唯心，故使往來無礙。譬如江南江北，雖彼此往來，而不出大宋天下。」³⁶⁷這種解釋，最合《天台疏》「用標送想之方」所代表的觀點了。³⁶⁸另外，元照在自問上說：「心佛無差上乘了義，今明觀法何必強分？」³⁶⁹心與佛無差別，是大乘了義之教，今為何將觀心與觀佛強行分別？元照認為，作為理體的心與佛可說是融通的，而作為行相應該有所分別。又引湛然的《止觀輔行傳弘決》說明觀佛有二種：觀佛有自心三昧所見之佛(出現在自己心中的佛)，以及西方從因感果的佛(修行之後成佛的阿彌陀佛)。元照認為自心所見之佛是「觀心」，而《觀經》的十六觀是觀西方感果佛。將兩種觀法所觀之佛，予以明確地做區別。

三、佛身論

元照的阿彌陀佛佛身論，是依據天台基本的佛身觀，一體三身的佛身說，即在天台於《觀經疏》與知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，對阿彌陀佛於一體具足法、報、應三身的佛身論。在元照所撰〈上檀菴法師書〉說：「大抵諸師章記，並以十六妙觀混同止觀觀法。故有觀心、觀佛之爭，約心觀佛之漫耳。嘗考諸大乘觀法，能觀心雖一，而所觀境隨機不同。」³⁷⁰〈上檀菴法師書〉所指的諸師是，知禮弟子淨覺仁岳(992-1064)與廣智尚賢(?)二人之爭論。仁岳執「攝佛歸心」，將佛全然攝歸於我心而觀之；而尚賢則執「攝心歸佛」，將心全然攝歸於佛而觀之，名為觀佛。且若依仁岳之說，則必須先了萬法唯心，方可觀心；依尚賢之論，則必須先了萬法唯佛，方可觀佛。二人爭論不已，請示於知禮，知禮乃謂二者皆非，而是「約心觀佛」。知禮認為《觀經》十六觀，即在教導行人緣彼西方淨土之依正莊嚴，而修一心三觀，

³⁶⁷ 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 646 中、565 中。

³⁶⁸ 參考黃啟江，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，頁 347-348。

³⁶⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 281 下。

³⁷⁰ 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 645 下。

亦即「即心觀佛，托境顯性」之意。仁岳因此不悅而去，甚至盡背所宗。³⁷¹元照在論爭過程中，幾乎是支持知禮的學說。

知禮在《妙宗鈔》中說，阿彌陀佛的八萬四千相是報身的尊特相，以其本性清淨，淨除一切塵垢，為一切世間最尊妙之身。佛身觀有三身說，即真如法性等佛教之理是法身；應眾生的能力性格而示現於世界的佛的現身是應身；具有修行所得的功德，且為法身的人格表現的是報身。知禮對於法報應三身的關係，點示圓宗「具」「即」之義。其弟子仁岳不悅而去，遂盡背所宗，由於兼講《華嚴》，乃秉別教義另述《三身壽量解》，並立難辭質疑《妙宗鈔》「生身尊特」之論，認為《華嚴》蓮華藏微塵相好方是尊特報身，若《觀經》八萬四千相好只是安養生身；且主張尊特現起方有，不現則無，故觀劣應談圓佛相，只可即法身及自受用，而不即尊特；只執定佛相之「大小多少」而判佛身，而非以「部味教觀」為準憑，可謂盡乖天台「具即」的圓教宗旨。³⁷²

元照在《觀經義疏》先倣效智顛《菩薩戒義疏》介紹一般的佛身說，論佛有四身：約法身、真應二身、法報應三身、法報應化四身。且說「一切諸佛皆具四身」。所有的佛都如毘盧遮那佛作為正法之身（法身）、盧舍那佛作為修行的果報身（報身）、釋迦牟尼佛應化眾生（應身）、隨緣變化自在之身（化身）。此中說應化二身，只不過是開合不同而已。所以元照的學說，承認一體三身說（法、報、化），也就是「諸佛具四身」的一般論述。對於《觀經》之阿彌陀佛，可以確定是依照經文所明，即「諸佛如來，是法界身」（第八像觀），表示法、報二身。「佛身高六十億那由他……」（第九佛身觀）所言是淨土之應身。「現大身滿虛空中，或現丈六八尺」（第十三雜想觀），「圓光中恆沙化佛」（第九佛身觀），「無量壽佛，化身無數……」（第十觀音觀），這些都是化身。如經文中具說法、報、應、化諸身，都不外是阿彌陀佛變化所作，所以說：「應化佛身，一體非一非異，隨召皆得。」³⁷³由此《觀經》所說阿彌陀佛是一

³⁷¹ 吳聰敏撰，〈知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究〉，頁 121。

³⁷² 吳聰敏撰，〈知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究〉，頁 122。

³⁷³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 上。

體而具四身，阿彌陀佛的果德之身，是法身、報身也是應化身，化成法身、報身以及應化身出現，以回應眾生的請求。如元照說：「當知西方彌陀果德之身，即是法身、即是報身、即是應化佛身，一體非一非異，隨召皆得。若乃從本垂跡，則一身為無數身；至於攝末歸本，則無數身還歸一身。」³⁷⁴就如《華嚴經》：「一切諸佛身，唯是一法身」³⁷⁵所說明的，一法身所展現的報身、應化身等等，最後還是要回到一法身。元照以《華嚴經》「一即多、多即一」的關係，來理解阿彌陀佛三身說。在此，知禮於《妙宗鈔》說：「既指報、應，名為法身，即顯彌陀，三身具足。」³⁷⁶知禮詮釋智顛《觀經疏》特將佛之勝應身稱為真法身，認為三身融妙，雖暫名為三身，以報、應名為法身，即顯三身皆非修得。但在天台說明生身、應身、報身、法身對應藏、通、別、圓四教裡，讓行者成就圓妙觀，將阿彌陀佛的色身觀作為法身觀。³⁷⁷而元照也說阿彌陀佛三身說：「當知西方彌陀果德之身，即是法身、即是報身、即是應身」，³⁷⁸以法身為中心，總管其他二佛身，與知禮的三身說是相同的。關於阿彌陀佛佛身有相無相的問題，元照在〈開元寺三聖立像記〉說：

當觀此像，材木灰布膠漆金彩，假彼眾緣和合而成，求於眾緣，皆世間之物，各有名體，孰為佛乎？然緣無定相，物無定名，既號為佛，一切眾緣，莫非佛體，豈可捨此別求佛乎？故《華嚴》云：色相不是佛，音聲亦復然，亦不離色聲，見佛神通力。若此觀之，不住於相，亦不離相，理事一如，真俗不二，雖復對像，是真見佛。³⁷⁹

在這裡運用中道觀來說明材木、灰布、膠漆、金彩等與佛像的關係。佛像由材木、灰布、膠漆、金彩等眾緣和合而成，眾緣都是世間之物，而眾緣和合成佛像，佛像就在和合的眾緣之中，借眾緣而有，便是假有。佛既在眾緣之中而有，一切眾緣莫非佛體。由理、由真諦而言，佛為空、無相，任何材木、灰布、膠漆、金彩等都不是佛；而由事、由俗諦而言，則佛為有，

³⁷⁴ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 上。

³⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 429 中。

³⁷⁶ 《觀無量壽經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 221 下。

³⁷⁷ 《觀無量壽經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 434 下。

³⁷⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 上。

³⁷⁹ 〈開元寺三聖立像記〉《樂邦文類》卷四，《大正藏》冊 47，頁 186 下-187 上。

材木、灰布、膠漆、金彩等一切眾緣都是佛體，見佛像自然是見真佛。這樣一來，元照便把無相與有相、木像與佛巧妙的統一起來，也就是把唯心淨土與西方的真實淨土統一了。³⁸⁰把所有現象的基礎上作為有法身之理，則具有理事一如、真俗不二的邏輯。

元照又進一步說明有相阿彌陀佛：「諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中」，³⁸¹此說阿彌陀佛具有諸佛一樣的同體大悲，因憐憫眾生，所以眾生「仗佛願力則有想必成」。行者觀佛身相好，是依據阿彌陀佛本身所成的願力，其心也須具有佛的相好光明想。「《觀經》云：『是心作佛，是心是佛』，何須念他佛耶？」答：「祇由心本是佛，故令專念彼佛，《梵網戒》云：『常須自知我是未成之佛，諸佛是已成之佛。』」³⁸²在此，元照引用《梵網經》說，阿彌陀佛是已成之佛，而眾生是具足煩惱尚未成佛者，說明阿彌陀佛與眾生之間的能所關係。凡夫因為有妄想分別，才會「能觀的心」與「所觀的相」分為二，若是息了「妄想分別」，二者不一不異，就能在觀佛時，是心是佛了。也說明，佛的身量本是無法被煩惱眾生所觀見的，但是依據阿彌陀佛的本願力，觀佛身而往生極樂淨土。元照也對不能觀佛勸以稱名之法而往生：「淨土彌陀一歷耳根，即下大乘成佛種」，依阿彌陀佛的本願力，以光明名號攝化十方功德最勝，眾生一聞名號，誦之於口，則佛的無邊聖德則在眾生識心中永成佛種，頓除億劫重罪，乘佛願力往生極樂國土，證無上菩提。

爾後，舉出慧遠在《觀經疏》和《觀音授記經》作為理論依據，說阿彌陀佛的壽命雖然無量，但也是有限度的；法身的壽命雖是無量，但應身的壽命有限，因此，阿彌陀佛不是真身而是應身。而元照反對這樣將佛身作出特別規定，他以《淨土十疑論》之說為根據：「有漏凡夫隨分得見佛身塵相（應身），菩薩見微細相（報身）」，主張報身與應身的差別是取決於觀佛身的眾生的機根的差異，縱使同一佛身，所見者亦有所不同。加上依據《涅槃經》與《華嚴經》說，不應思維諸佛壽命長短及法身遍滿世間的問題，不是吾人的思慮所能捕捉的。元

³⁸⁰ 參見陳揚炯著，，《中國淨土宗通史》，頁 406。

³⁸¹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 295 中。

³⁸² 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 362 上。

照認為「佛身之體量叵得，尚非言思所及，豈容擬議耶？」³⁸³佛身論的問題，跟十六觀的理事的判別一樣，也是根機方面的問題，是超越凡夫的思慮分別，不是我們可以擬議的。被認為是贊同知禮之說。

四、佛土成因

淨土信仰即求生「但受諸樂，無有眾苦」的清淨莊嚴國土，此本為諸大乘經論盛說的如來果德所現；《維摩詰經》所說「隨其心淨則佛土淨」，也是關涉修證者之果境次第，論說國土清淨的成就歷程。有關彌陀淨土之不同莊嚴，及其所居不同聖眾，當如何分類以判高下優劣？中土佛學，傳至隋唐之際，高僧大德人才輩出，義學研究鼎盛，各種宗門學派，逐漸形成；遂於「淨土」之議題，莫不各依所宗所學，而作各種不同之分類與判屬。隋初，淨影慧遠判二乘及菩薩修習緣觀（禪觀）對治之無漏淨業所感是相淨土，若登地菩薩及佛由實證善根所感是真淨土，判凡夫往生之彌陀淨土為「事淨土」，³⁸⁴為現象世界較淨化之國土。斯可謂中國淨土分類論之濫觴。其後，集三論宗大成之嘉祥吉藏（549- 623）撰《觀經疏》判屬彌陀淨土為四土中之「凡聖同居土」，認為只是九品往生之凡夫，與三乘賢聖共往之應化土，是適應眾生的機感，因而示現不同之國土，而非其果德所顯清淨之實報莊嚴土。善導於其所撰《觀經疏·玄義分》，主張彌陀身土是法藏比丘酬因感果之「報身土」，認為凡聖染淨因行雖有不同，然由托彌陀願力作增上緣，故使「五乘齊入」，而首唱「凡夫人報土」。³⁸⁵按照佛教的一般理論，報土是十分高妙の世界，只有大乘聖人才能居住。一般的凡夫是沒有資格進入的。而把彌陀淨土判為是高妙之報土，善導為了說明一切善惡凡夫都能往生，其所得以往生之因，是全托佛願他力，而非凡夫自力。在此善導說明彌陀救度之根機是惡業凡夫，而往生

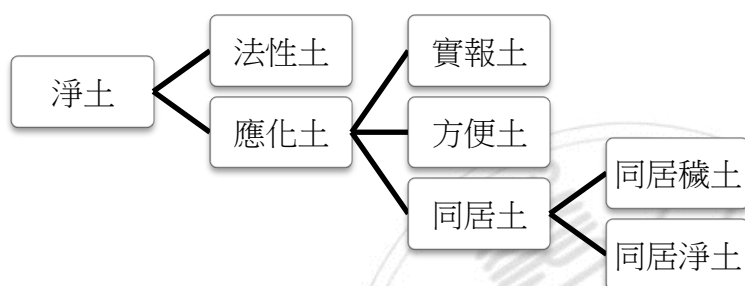
³⁸³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 中。

³⁸⁴ 「言『事淨』者：是凡夫人所居土也。凡夫以其有漏淨業得淨境界，眾寶莊嚴飾事相嚴麗名為事淨。」《大乘義章》，《大正藏》冊 44，頁 834 上。

³⁸⁵ 「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；正由托佛願以作強緣，致使五乘齊入。」《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 251 上。

之土是高妙的報土。如此勝益，皆因托佛願力，顯示彌陀本願是五乘齊入，萬機普益之法。藉以凸顯淨土法門之特殊性與超越性，而充分發揮淨土立教之旨趣。

元照將淨土大致分為法性和應化土兩種，其中，將應化土分類成實報土、方便土、同居土三種。又說：「應諸凡聖則有同居土。」其能居之人，凡夫與聖者共住，又可分兩種：(1) 同居穢土，則有大小三乘及四惡趣之眾生。(2) 同居淨土，於法門說是純一大乘，有人、天二善道之善凡夫。



法性土是常寂光土、唯心淨土，是妙覺果人居住之處，是以強名為法性土，但實非土也，此土名為唯心淨土。《圓覺經》說：「眾生佛土，同一法性。」又《普賢觀經》說：「釋迦牟尼佛名毘盧遮那遍一切處，其佛住處名常寂光。」天台遵式也論述：「十方淨穢，卷懷同在於剎那。」³⁸⁶十方一切淨穢國土，也在一剎那為理念的淨土。一念色心，羅列遍週於法界。都是天然本真所具有，並非因緣起而新成。一念既是這樣，一塵也是這樣。所以才能每一塵中具一切國土，每一心中含一切心。

應化土有著三種土，是諸佛為了隨機應現、攝化眾生的。一種是應菩薩的實報土，是《仁王般若經》所說的「三賢十聖住果報」的淨土，是見道位以上之菩薩。第二是應二乘的方便土，是《大智度論》所說：「三界外有淨土，聲聞、辟支佛出生其中，受法性身，非分段生」的淨土。三是應凡、聖的同居土，在這凡聖同居土中，又有分同居穢土和同居淨土，同居穢土是大小二乘的聖者和地獄等六道眾生同居的國土，是釋迦實際居住的國土；同居淨土是純

³⁸⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 中。

一大乘的國土。³⁸⁷判釋《觀經》所說的淨土確實是這個凡聖同居的淨土。元照的淨土分類，乍看完全採納了天台的四種淨土說，但他僅限於《觀經》的彌陀淨土，主張與其他諸佛明確的劃清界線，而賦予不同於他佛的淨土。

元照把菩薩取淨土之方法一一辨明，以此為主的是告訴我們《維摩詰經》說的「心淨土淨」之說，很多人雖然引用，但不知其本末。所以《維摩詰經》說菩薩取淨土法：「菩薩隨所化眾生而取淨土。」菩薩發了無上菩提心，行六度波羅蜜，廣度一切眾生，令一切眾生有著修行環境來成就菩提，就是菩薩所要成就的淨土。由於眾生根機無量，所以菩薩教化的法門也無量；菩薩有時化導眾生去惡行善；有時教導禪定、般若來調伏煩惱。總之，菩薩一切所行，都是為了饒益眾生，只為眾生得離苦，不為自己求安樂，由此來成就菩薩淨土。又說：「當知直心……乃至十善是菩薩淨土。」特別強調主觀之心在達到覺悟中的重要作用，而修善求悟，正是成就佛國的前提條件。「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」³⁸⁸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，可以說是中國的傳統倫理思維模式在佛教中的一種反映。元照對此說：「諸佛淨土必假十方眾生同業共成故，歷劫化他令修善業，攬彼淨業以成其土。」³⁸⁹由此可知，菩薩是為了眾生的需要，而令完成菩薩行而取淨土。以下，元照又把其他諸經所說之淨土詳細的說明：

1、如來神力現起之淨土：此依如來神力轉穢成淨所顯現。例如於《維摩經》提及佛以足指按地，三千大千世界頓時變得嚴淨無比。又提到《涅槃經》之大千世界以佛威神力故，地皆柔軟，眾寶所莊嚴的淨土。更於《觀經》之光台所現極樂國土，此等皆相當於依如來神力所示現的淨土。

2、法性理土之淨土：此是指理法的淨土，所謂的常寂光土。常指法身，是本然常住之體；寂是解脫，指一切諸相永寂；光是般若，指照見諸相之智慧。此是諸佛如來所遊居處，真常

³⁸⁷ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 中。

³⁸⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下。

³⁸⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下。

究竟，即為淨土。所以《仁王般若經》說：「唯佛一人居淨土。」或是《圓覺經》所說的：「眾生國土，同一法性，地獄天宮，皆為淨土。」³⁹⁰有情眾生與無情國土悉是真如實性，心淨之極，即極於佛，所以說地獄天宮都是淨土。

3、釋迦果報之淨土：此是娑婆世界成道的釋迦佛淨土，如《法華經·如來壽量品》所說：「眾生見劫盡，大火所燒時，我淨土不毀。」此為釋迦世尊，及其所化之眾生，即於娑婆穢土，以建立其淨土，此是指靈山淨土。³⁹¹

元照說明以上的諸經所說的三種淨土，今於《觀經》所說淨土，依往昔法藏菩薩發願修成極樂國土，是彌陀佛所居的淨土。元照論述佛土論的特徵，在闡明諸淨土與彌陀淨土的關係，從淨土的差異，作一明確的區別。但元照對佛土的判攝不同於善導，主要為善導的彌陀淨土是高妙之報土，是全托佛願他力。而報土是別教初地、圓教初住以上諸法身大士所居住的淨土，沒有凡夫、二乘的，若凡夫能憑藉佛力而入報土，則進入報土反成易事。似乎有著不合理之處。所以元照把彌陀淨土判攝為同居土有其理由：「釋迦現居穢土非無淨土，彌陀示居淨土非無穢土。」³⁹²說明釋迦佛所顯現是穢土不代表沒有淨土，而阿彌陀佛所示現為淨土，所以凡聖同居土只是阿彌陀佛所顯現的國土，應各類凡夫眾生的根機示現淨土，讓眾生從中安心修行。所以，元照如此極力解說《觀經》佛土之特殊性，也許是以《觀經》作為中心的彌陀淨土之教說，是唯一明示凡夫往生的可能性。

關於《觀經》的觀法，整理元照對天台諸師的評判，依所觀判定為事理二觀，評知禮將十六觀與止觀混淆而作為觀心。元照之事理二觀是修《觀經》的十六觀，以《淨土十疑論》所說理的概念或道宣的事理二懺說為根據，依據能觀之心的利鈍是有不同的，無論是利或鈍，所觀之境是西方淨土的依正莊嚴，往生淨土是不拘利根、鈍根之差別。縱使了知自性是「唯心之境」，應該也是觀阿彌陀佛，而且說明不論事理二觀之哪一方，皆能往生。另外，說「觀

³⁹⁰ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下-283 上。

³⁹¹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下-283 上。

³⁹² 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下。

佛」是仰賴他力的教義，依照諸經所說，心與佛本無差別，但未得無生法忍之具縛凡夫，仍然必須依憑阿彌陀佛與淨土之觀境，而非觀心。所以，元照的「觀佛」說，是徹底為救群機所求之法，考量無量根機的差異，探索可能成佛的法門。

第三節 元照對「往生行因」的看法

關於求生彌陀淨土，因信願深淺、發心大小，加上宿根福德因緣殊異，求生淨土的品類亦各有不同。在《無量壽經》中分上中下三輩；《觀經》中則分九品。至於三輩往生與九品往生的同異，古來大德也分有「三輩與九品正相配合，只是開合不同」與「三輩與九品相異」兩種觀點。在曇鸞認為依靠彌陀他力本願，舉「凡夫眾生發菩提心，具足信、願二資糧，乘佛願力，十念往生」之淨土思想。道綽大師承其志以發菩提心為淨土往生之正因，主張修行念佛三昧為要行，稱名念佛為正學，諸善萬行回向皆可往生。善導繼承發展了曇鸞、道綽的淨土學說，提倡彌陀淨土是為凡夫而設，往生者為凡非聖，且「五逆謗法」均能得生。善導認為三輩九品是因為遇善緣不同，才有九品的差別。善導更以稱名念佛為往生正業，立「安心、起行、作業」等往生行法，主張淨土所攝之機為凡夫，持名念佛，乘佛願力，五乘齊入報土。

本節探究元照的持名念佛說，與宋代天台淨土教是否相關。有先學指出，元照淨土教思想受善導的影響、也接受善導的九品皆凡夫說，是本節探討之重點。另外，將元照的往生思想，將其內容更明朗化。

一、凡夫同登九品

元照在《觀經》明白的表示，依循善導的九品皆凡夫說，引用了十種經文來加以證明，西方極樂淨土是給凡夫的而不是為聖人所說的：

經云：我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫，欲修淨業者，得生西方。一證也。

又云：如來今者，為未來眾生、為煩惱賊之所害者，說清淨業。二證也。

又云：如來今者，教韋提希未來眾生，觀於西方極樂世界。三證也。

又云：韋提白佛言，因佛力見彼國土，若佛滅後，諸眾生等濁惡不善、五苦所逼云，何當見彼佛國土。四證也。

又云：汝及眾生，應當專心，乃至自生盲有目之徒，皆見日沒。五證也。

又云：佛告阿難，汝持佛語，為未來世一切大眾，欲脫苦者說是觀地法。六證也。

又云：韋提白佛，我今因佛力故，得見彼佛及二菩薩未來眾生，當云何觀。七證也。

又云：佛告韋提希，及汝眾生欲觀彼佛，當起想念等。八證也。

又云：諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時。九證也。

又如九品中一一皆言，若有眾生等。十證也。³⁹³

以上元照引依據善導《觀經疏·玄義分》之文，極力說明此經是世尊專為未來世苦惱凡夫所說的經典。³⁹⁴因善導認為凡夫就好比不慎溺水的人，急需救拔，所以其主張彌陀淨土的宣說，雖得五乘齊入，但佛陀本意是垢重之凡夫眾生，貪瞋癡三毒熾盛，彌陀慈悲願力，即為化度此極苦或極惡之人，能速脫三界輪迴之苦。元照遵循善導的說法，認為特別是十證中的一、二、四、五最為重要，明白表示《觀經》是專門給那些被濁世煩惱所具縛的凡夫之教誨。

在《觀經》中，韋提希夫人見到他方世界所有的佛剎時，就特別選擇西方極樂世界願意往生，韋提希夫人請求佛陀來開顯：「唯願世尊，教我思惟，教我正受」。佛陀對韋提希的請求沒有直接說明思維正受的方法，而首先開顯了淨業三福。元照說古疏以世福、戒福、行福

³⁹³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 283 中。

³⁹⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 249 中。

這三福來分配給思惟，以十六觀來分配給正受。古疏是指慧遠《觀經疏》及天台的《觀經疏》之說。慧遠《觀經疏》說：「思惟、正受兩門分別：一定散分別。下三淨業，散心思量名曰思惟。十六正觀，說為正受。第二就彼十六觀中，隨義分別。初二想觀，名曰思惟。地觀已後十四種觀，依定修起說為正受。」³⁹⁵「下三淨業」，指《觀經》中的「三福」。慧遠將三福看作思惟，將十六觀看作正受；在第二論述十六觀中，將日想觀和水想觀這兩觀看作思惟，地觀以後的十四觀看作正受。天台《觀經疏》，則也將「三種淨業」作為修觀前方便，因此說「思惟正受，三種淨業」，在散心思量之下名為「思惟」即是「散善」，而十六正觀為「正受」即是「定善」。

善導反對這種說法，認為「言教我思惟者，即是定前方便，思想憶念彼國依正二報、四種莊嚴也。言教我正受者，此明因前思想漸漸微細覺想俱亡，唯有定心與前境合，名為正受。」³⁹⁶文中說明，「思惟」是指作觀的前方便，為觀想極樂世界的依報、正報莊嚴的總相、別相之相狀。「正受」是指觀想時，浮現於心的貪、瞋、害想等不善心都已止息，同時攀緣思慮事物的雜亂心念亦不再生起。善導主張思惟、正受都只是請觀，元照則全面的支持善導說。元照又引《華嚴經》說：「思惟正受者，但是三昧之異名。」所謂思惟、正受是三昧的異名，遵循善導之說以菩薩所得三昧境界，來說明定善正受的內容。

元照以此說為依據，認為思惟和正受都是「觀前方便」，因為觀前方便而稱「思惟」，正觀成就而稱「正受」。「但修觀之人，須修福業助成觀智故」，所以，先明須先修福之後再出觀智，認為十六觀全部都是觀行，須以三福行為基礎再修定、慧。舉「三福如寶貨觀、智如船桅」，³⁹⁷把三福譬喻像船的珍寶，觀智如同船的舵，福德與智慧兩相具足，如鳥之雙翼，對淨業之修持可收無往不利之功。故知觀行與福業不可偏廢，且有相輔相成的實質關係，諸多的善業輔助正觀而得以成就。事實上，元照在「思惟正受」的解釋上尊善導，但在十六觀與定、

³⁹⁵ 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 178 上。

³⁹⁶ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 258 下。

³⁹⁷ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 283 中。

散二善關聯的解釋上，則不同意善導所說。

元照對於善導說定善十三觀和散善三福九品，不太認同。元照質疑：「善導《玄義》云：前十三觀為定善，後三福九品對前三福為散善。今謂不然。若如所判，即應止有十三觀，那末十六觀耶？況下九品上品結云：是名上輩生想，名第十四觀，中下亦然。何得後三，獨名散善？」³⁹⁸元照認為《觀經》總列十六種觀想方法，前十三觀為觀想極樂世界之依報、正報莊嚴。最後三觀十四、十五、十六為上、中、下品眾生往生觀，每一品可細分上、中、下三生。這三品九生的攝受對象，上至大乘菩薩、下至逆惡凡夫，無不包羅其中。而這三品九生是觀極樂聖眾，上輩生想又名第十四觀，也是觀行的一種，何以後三觀被獨名為散善？善導按《觀經》經義說明為「散即廢惡以修善」，³⁹⁹包括了三福和十六觀中的後三種觀，其主旨在廢止惡行，修習善行。根據善導這兩種善的分立，是為了對應「靜定」和「散動」兩種根機不同的眾生。而元照認為《觀經》的十六觀都是觀行，後三觀是論述凡夫眾生修持往生之要因。所以十六觀的目的：「十六觀止為常沒眾生，不于大小賢聖人也」，讓凡夫眾生透過十六觀，能夠往生極樂世界，「逮至彼方，始論斷證耳」，凡夫到了極樂世界才能更進一步來論修證斷惑之行法。

善導在〈散善義〉將《觀經》三福內容分為：第一福是世俗善根又名世俗善，第二福是戒善，指佛出世所定的戒法，第三福為行善，是指發大乘心行佛道。善導的第一福以世間倫常為綱紀，或是以世間善法為學習對象，以親近善知識而得出世間善法，由出世間善法的修學，另外對眾生施給無畏施，至行圓滿成就十善。元照把三福分為：「第一共凡夫業；第二共二乘業；第三大乘不共業。」

「三福業」經文內容	善導	元照
一者、孝養父母，奉事師	世福	共凡夫業

³⁹⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 283 中。

³⁹⁹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 246 中。

長，慈心不殺，修十善業	曾來未聞佛法，但自行孝養、仁、義、禮、智、信	報恩行，離惡行
二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀	戒福 有人、天、聲聞、菩薩等戒。其中或有具受不具，或有具持不具持。但能回向，盡得往生	共二乘業 翻邪三歸，受諸戒法
三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者	行福 發大乘心凡夫，自能行行，兼勸有緣，捨惡持心，回生淨土	大乘不共業 發大心、起大心、生大解、修大行

《觀經》首先提示：「此三種業，乃是過去、未來、現在三世諸佛，淨業正因。」一般世間善法是有漏的，不能成為淨業正因。既然三福業是淨業正因，那三福的每一條都是清淨的。元照的第一為「共凡夫業」，就是凡夫也能修，以凡夫的角度是世間善法。善導說九品往生都是凡夫，元照也同意這種觀點，他的《觀經義疏》說：「又據經文，此土求生，並是凡夫。」又說：「則知此典，專被濁世具縛凡夫，逮至彼方，始論斷證耳。」既然都是凡夫，那麼九品中三福的修行不能說的太高，否則不合經意。

三福主要指的就是修學善法的內容概括，就元照所說的「共凡夫業」的「報恩行」，是指父母生育恩、師長教導恩，是屬行持世間善法的德行。其中以「孝養父母、尊敬師長」為始，這是相應大乘佛法重視孝道精神的表徵之一。另外，「共凡夫業」的「離惡行」主要是以十善業為中心，即是由身、口、意三業所行的十種善行：（一）身業：不殺生、不偷盜、不邪淫。（二）口業：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。（三）意業：不貪、不瞋、不癡。此十善法是每一個人所應善守的根本行為，是一切善行的基礎，也是一切律儀戒的基礎，更是無上佛道的基礎。所以《大智度論》說：「有二種戒，有佛時，或有或無；十善，有佛無佛常有。」

⁴⁰⁰是指在家出家的七眾別解脫戒及三聚淨戒，佛住世時或有或無，而十善戒則有佛之世及無佛之世，永遠都有。這也說明了十善乃是世間善法的常軌，是被佛法所肯定的。

其次為「共二乘業」，元照所指為從初受三歸開始，或具足戒，不犯威儀等。這是指由信受佛法的在家與出家二眾。而元照說「翻邪三歸」意思解釋說：「凡夫無始繫屬於魔，作法歸投希求救護」，也就是從邪信而初入佛道受三歸，佛法以此三歸為本，但是受三歸並不是戒法。凡是受戒，必有三歸。受五戒、八戒、十戒，皆以三歸為得戒而納受戒體，式叉摩那戒，比丘、比丘尼戒，雖以羯磨法受戒，但在受戒之中，沒有不行三歸法的。另有受大乘菩薩戒者，在懺悔與發願之前，也必先受三歸。因此雖說三歸不是戒，卻是一切戒之根本。元照又指出：「威儀亦戒，輕細難持，人多陵犯，故特標簡。」佛門中的威儀，它是日常生活言行之軌範、威儀，皆不出行、住、坐、臥四者，正是行者日常舉止所應遵循的儀則，所以《華嚴經》說：「具足受持威儀戒法，能令三寶不斷。」⁴⁰¹由此可知，威儀戒法是很重要，也是收攝我們身口意業，有防非止惡的作用。

最後一項為發大乘心的「大乘不共業」，行自利利他之行，又分為四：發大心、起大行、生大解、修大行。元照所言「發大心」：「菩提翻道，即無上道心。」此菩提心為一切諸佛之種子，乃大乘菩薩最初必發起之大心。「起大行」，解釋為：「善惡因果皆我自心了知畏慎，故云深信。」⁴⁰²透過深信因果而起堅定之「信」，讀誦大乘經典了解如來智慧而行「解行」，並能勸誘他人修行不令其退墮，因此能解行並重行自利利他之行，趨向佛乘。此「大乘不共業」為大乘之初行，藉此為幫助十六觀之完成。讓凡夫眾生透過十六觀往生極樂世界後，才更進一步來論修證斷惑之行法。

⁴⁰⁰ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 395 中。

⁴⁰¹ 《在家律要廣集》，《卍新纂續藏經》冊 60，頁 470 中。

⁴⁰² 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 290 下。

二、「十六觀」是真實有效之往生方法

元照面對有人譴責臨終思想說：「或謂西方淨業臨終感相皆是魔者，斯由未披教典不樂修持，喜以邪言障他正信，為害不淺，故須辯之。」元照則反論，為了求往生淨土而修行，臨終時所感得與佛菩薩相應的相皆為障礙，在經典中並無此說，反以邪說障礙他人正信。凡夫修佛道時，如果自己的心不正則必定會遇魔擾；如果心是正信的，則魔什麼事也不能做，魔是自心的問題。因此元照說魔有四種：「一、五陰魔；二、煩惱魔；三、死魔；四、天魔。」若隱藏自己內心的五陰魔、煩惱魔、死魔，要比外在的魔還要更加可怕。接下來，便引眾說以絕群疑：

一云：大光明中決無魔事，猶如白晝姦盜難成。

一云：此土觀心反觀本陰多發魔事，今觀彌陀果德真實境界故無魔事。

一云：念佛之人皆為一切諸佛之所護念，既為佛護安得有魔。

一云：修淨業人必發魔者，佛須指破，如《般若》、《楞嚴》等，佛若不指，則誤眾生墮於魔網。今約所修念佛三昧，乃憑佛力，如近帝王無敢干犯。

《資中疏》曰：若修念佛三昧，斯境現前與修多羅合名為正相。若修餘觀，設見佛形亦不為正，以心境不相應故。⁴⁰³

元照的說明指出了四點學習淨土是殊勝、安全的：在佛的大光明中，是無魔的障礙；在娑婆世界的禪觀則易著魔，若徹悟彌陀的果德真實境界，是不會有魔障的；念佛之人會受到一切諸佛的護念，所以也無魔障礙；若修往生淨土的行者一旦產生了魔障，也一定需佛菩薩來破除魔障，才無魔事。念佛或修淨業者，需依阿彌陀佛之大誓願力、大智慧力等不可思議的功德力，直到臨終都會被諸佛所護念，不會遭受到魔障。若修淨業會引發魔事，佛陀會在《般若經》和《楞嚴經》指出，但經中並沒有會有著魔的記載。又引《首楞嚴經資中疏》說，若能觀心與所觀境不相稱，就會產生執著的魔障。接著，又舉出六種自己妨礙淨土信仰的不利

⁴⁰³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 283 下-284 上。

信念：

一云：淨土難生，吾無力量，非敢過望，但不失人身足矣。

一云：吾毀戒破齋，惡業深重，西方淨土何由可生。

一云：佛說西方權誘眾生，且念為善，皆無其實，見修淨業反生嗤笑。

一云：聰明利智直悟己心，任己所為無非合道，豈同下士念佛修行耶。

一云：凡人之生血氣所聚假名為身，及乎死去百骸潰散一切歸空，何有淨土是可生耶？

一云：臨終作想奪彼胎陰，剎那換報不歷胞胎。今謂色心報法宿業所成，安有我神能奪他報？竊恐識神靈妙先托彼胎，報謝趣生，即非他陰，假令可奪，作想勞神，求入胞胎，未知何意，違出家志背解脫門。⁴⁰⁴

上面六種自障之中，(一)和(二)的障礙是對自己的能力沒有自信，而無法達到西方淨土；(三)的障礙是聽到淨土之教，反而還加以嗤笑，不只自己否定淨土還妨礙他人修淨土；(四)是自覺根機利智，淨土是根鈍之人在修習的。(五)認為是斷滅見，何有淨土可去；(六)則在臨終時作奪取有福報之胞胎，則出生有福報之人，但每個人之色心都是宿業所成的，怎有奪他胎而取他人好報，這也還是在生死輪轉之中，也違背了出家求解脫的信念。對於元照面對臨終妨礙淨土信仰的說法，批判有不信佛語與佛力與不信佛體的過失。在此，強調諸佛菩薩有慈悲誓願，對眾生是拔苦與樂，蒙受破除魔障之阿彌陀佛的不可思議力，眾生臨終時會現前，感應道交。元照認為淨土是不分根性利鈍：「良由不知此法特異常途，不擇賢愚、不簡縑素，不論修行久近、不問造罪重輕，但令決定信心即是往生因種。」⁴⁰⁵元照理解信心即是往生因種。念佛或修淨業者，並不因為他人對淨土錯解的而所動亂，自心需堅定不移固若金剛，一心歸向彌陀極樂世界，直到臨終都會被諸佛所護念，不會遭受到魔障。

⁴⁰⁴ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 285 中。

⁴⁰⁵ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 285 中。

第四節 十六觀行之修證方法

元照以「依」、「正」二報來分此十六觀行，應是參考了相傳智顛所撰的天台《觀經疏》和慧遠《觀經疏》。但慧遠的十六觀行中，一至七觀行為佛依報國土莊嚴華麗，此外八至十三為西方三聖果德正報身，十四至十六為往生九品他生觀。此外，智顛的十六觀行之觀點則略同於慧遠，元照應參考天台《觀經疏》為多，但元照對十六觀又有不同切入點，並針對「觀名」作出觀行區分，以利彰顯「十六觀行」之特色，讓凡夫眾生透過此觀行，能夠往生極樂。此節就以下元照分類的方式，一一從「十六觀行」內容作分析。

日觀	觀此方落日指定方向			
水觀	觀彼土依報莊嚴	觀彼所依境界	觀水成冰 見冰為地	
地觀			觀彼莊嚴之相	地觀為總攝餘三 樹等為別皆依地
樹觀				
池觀				
總觀				
華座觀	彼正報殊勝	觀佛	觀佛坐處	
聖像觀			觀像表真	
佛身觀			正觀佛相	
觀音觀		觀佛侍者左右分殊		
勢至觀		總觀三聖普雜不同		
普觀		觀佛徒眾三輩差降		
雜觀				
上輩				
中輩				
下輩				

一、初所觀境與淨土依報莊嚴

根據元照的《觀經義疏》對於初觀—「日想」，說明如下：

云何作想？凡作想者，一切眾生自非生盲，有目之徒皆見日沒，方隅渺漭無物表彰。

此間落日有目皆見，顯了易觀，是可標準。疏云：落日懸鼓，用標送想之方，即此意也。⁴⁰⁶

元照所說的「作想」即是作觀之意，就是教令盡觀日觀所觀之事。除非是出生之時眼睛就盲了，無法見物，就應當可眼繫一處修日想觀，正坐向西使令心專注一境，引天台《觀經疏》說像見落日如懸掛在架上的鼓一樣，了了分明，閉目開目皆令明了，使想成相念念相續，任運不忘。所以以「日觀」為初所觀境，主要是落日顯了易觀，又有標示西方之方向。元照認為第一觀為「觀無量壽」的前方便，初觀成就，表示可導入更深一層之觀想。

關於「淨土依報觀」是第二至第五觀。第二觀「水想觀」，應觀水平靜澄清，「水想」成就次而觀成「冰想」，觀冰晶瑩剔透如琉璃，進而作琉璃之大地想，如琉璃般輝明透徹內外照耀。下有「金剛七寶金幢」支撐「琉璃地」，其寶幢有八面八角，皆由百寶所嚴飾，一一寶珠有千光明，千萬光明各放八萬四千色，其光明照耀琉璃地，有如億千的太陽照映，光亮無法具見。琉璃地以黃金之繩組合間雜，又以七寶地界分齊分明，每一寶各有五百色光，光如華、又似星月繫掛於虛空形成光明台。此光明台又有千萬百寶樓閣合成，台兩邊有百億華幢以為莊嚴，有八種清風從光明出，鼓此樂器、能演說苦、空、無常、無我之音聲。

元照為了一切苦難眾生脫離苦，觀地法的論述：「救阿難者，以前二觀止是此方之物，以為發觀之端，及觀寶地心達彼方，定能脫苦破障除疑。」也就是說：日想觀與水想觀是娑婆世界眾生行持觀法的開端，而觀地想觀的心念達到極樂淨土時，則有能力處理「破障除疑」。元照解釋：「三昧正音三摩地，此翻正定、或云等持。想成見地，不待作意，任運契合，見境分明。如人學射，初生後熟，發無不中。言思叵及，唯證方知，故云不可具說。」元照認為得地想觀的三昧成就，心達到淨土就能看到極樂淨土的清淨寶地莊嚴，西方淨土與己心產生緊密之連結。又引《文殊般若經》學射箭的譬喻，若熟練弓箭，久習則巧，必能百發百中。

⁴⁰⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 291 下。

若行者第一次得三昧成就後，於出定入定，對此勝境能憶持不斷，不令散失，就能不構成困難的見極樂世界寶地莊嚴，也就是元照說的「身雖未死，心已往生」，甚至說「此觀若成，往生已決」。第三觀「地觀」是由「地想觀」扣合「水想觀」，藉由「水想觀」觀境，成就「琉璃地」觀境。亦等於成就「三昧」，再透過「三昧」成就「地想觀」。所以「地想觀」成就即是成就「三昧定」見西方國土了了分明，能「除八十億劫生死之罪」、「捨身他世，必生淨國，心得無礙。」

元照認為「地想觀」成就，「唯除食時，恆憶此事，如此想者，名為粗見極樂國土。」就是說除了飯時，其他一切時，要把所觀之莊嚴景象，了了分明，勿令散失：

有依別本，改為睡時，尋諸古本，並作食時。且凡人睡時，任運自息，豈待除耶？或云大小兩乘，各有食觀，故此除之。此局道眾，亦非通論。今謂餘諸觀法，不擇時處，此觀聖境，理合虔恭，對食起想，義乖尊敬故。《觀佛三昧經》觀像法云：想念成已，唯除食時、除便轉時，一切時中，恆見佛像等。斯為明據，不須改作。⁴⁰⁷

元照所說「有依別本改為睡時」，亦是善導又加上「唯除睡時」，若依循古本是作「食時」說。元照質疑有凡人在睡時也能任運自息、恆常憶想，何以善導要除睡時？或者在大、小兩乘中各有食觀為觀想所緣，才會要明「唯除食時」？今見其他觀法無揀擇時處，但觀聖境須誠敬，此食想則違背了尊重恭敬，故除之。⁴⁰⁸引《觀佛三昧經》之說為此「除食時」的依據。

前為「地觀」成就，後作為起發第四觀「樹觀」。於正觀「樹觀」觀境之時，應一一辨別樹的相（莖、枝、葉、華、果），每一歷觀皆能了了分明以及種種莊嚴諸事。然觀境中的「量」亦非常可觀，觀境極複雜而莊嚴諸事不可言喻。接著第五觀「池觀」：「欲想水者，極樂國土

⁴⁰⁷ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 292 中-下。

⁴⁰⁸ 「復於如來有所說法，皆悉受持終無忘失，乃至一句未曾重問。如來於其時間亦不洗浴，亦不以蘇油塗摩其身，亦不洗足，亦不坐臥。唯除食時及大小便利，乃至終無疲倦之想。」《大寶積經》，《大正藏》冊 11，頁 471 上。「於寂靜處，一心繫念，唯除食時。復當懺悔服諸酥藥，然後方當易此觀法。」《禪祕要法經》，《大正藏》冊 15，頁 249 中。「此想成已唯除食時除便轉時，一切時中見佛像。」《佛說觀佛三昧海經》，《大正藏》冊 15，頁 691 中。

有八池水。」若要作「想水」者，極樂國土有八功德水，此功德水是七寶所成，其七寶所成之八功德水質地清涼柔軟，由如意珠王所出生。所觀「八功德水」具足眾寶莊嚴，能出百寶色鳥，唱出念佛、法、僧。第六觀「總觀」，眾寶國土一一界上有五百億寶樓，其樓閣中有無量諸天作天伎樂，又有樂器高掛於空中如天寶幢不鼓自鳴，在這眾音之中皆說明念佛、法、比丘僧，若「總觀」成就，即能粗見極樂世界「寶樹」、「寶地」、「寶池」，能滅除「無量億劫極重惡業」，命終必生西方淨土。

以上是於十六觀法中的前六觀，是觀淨土之依報莊嚴。以元照認為第一觀為「觀佛」的前方便，以落日的觀想來標示西方之方位，初觀成就，便可導入更深一層之觀想。第二觀「水想觀」成就次而觀成「冰想」，觀冰晶瑩剔透如琉璃，進而作淨土之琉璃大地想。於「地想觀」修觀法成就，可得除八十億劫生死之罪，捨身他世，必生淨國，心得無疑。再總觀「寶樹」、「寶地」、「寶池」，則能除「無量億劫極重惡業，命中之後必生彼國。」

二、淨土正報觀

(一) 觀佛

元照於「華座觀」說明：「華座觀者，欲瞻尊境先觀坐處，如對君上目視階陛。」藉由「蓮花」觀想其種種莊嚴及光明遍及寶地，漸轉觀成蓮花金剛台種種珠寶莊嚴，作各種變化異相，亦因此作「佛身觀」之前須先觀坐處，如見君王需目視宮殿的臺階，不可直視君王。「若欲念彼佛者，當先作此華座想，不先華座，則觀佛不成。」「華座觀」為「佛身觀」之觀境前身，亦是觀想阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩所坐之蓮華座，包括華色數量、華間珠光、華臺寶網寶幢等莊嚴，所以說，「作此想者不得雜觀，皆應一一觀之一一珠、一一光、一一台、一一幢皆令分明，如於鏡中自見面像。」⁴⁰⁹於觀境中，如鏡中見像一般，了了分明，不令散

⁴⁰⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 295 中。

失。此觀成就者，滅除五萬劫生死之罪，必定當生極樂世界。但此中《觀經》明：「此想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」⁴¹⁰元照《觀經義疏》說：「此想成者，滅除五萬劫生死之罪。」此中何以有「五百億劫」與「五萬劫」之差？是否為元照筆誤？元照又說：「滅罪除疑此是觀佛最初方便，滅罪猶少。次至像觀滅罪乃多，後至佛觀得無生忍即破無明。」以元照認為「華座觀」還是觀佛的前方便，所以滅除生死之罪少。至第八觀「像觀」時，滅除的生死之罪就會較多，乃至到「佛觀」時則可即得無生忍。慧遠與智顛之《觀經疏》，都以《觀經》之「滅除五百億劫生死之罪」為主。

元照於第八「像觀」中說明：「眾生無始未識真佛，多見形像，故使先觀。以像表真，觀佛易就。」⁴¹¹從佛的畫像、雕像是眾生所熟見的，以此為境，一心繫念觀察。觀佛之時心中所現起諸佛法身即是「是心作佛」，心即是三十二相八十隨好，猶如白日升天照現百川，佛法身自在能隨物現前。元照把「像觀」中，第一先觀想佛像，在觀菩薩像之前，先觀蓮華座想，此蓮華座上有二菩薩，「此想成時，佛菩薩像皆放光明，其光金色照諸寶樹。一一樹下，復有三蓮華，諸蓮華上各有一佛二菩薩像，遍滿彼國。」此「像觀」成就，便能除「無量億劫」生死之罪，於現身中得念佛三昧。在此佛的法身即是佛身，「彌陀以法身體同」，法身無所不遍以法界為體，能入一切眾生心想之中，眾生心與法身佛相應相契無二無別，即能成就「觀佛三昧」，所以元照說：「行者想成，即具佛體。」行者修此觀境成就，使佛法性映入眾生心令其生起，對極樂國土歷歷在現、憶持不斷，於閉目開目能見彌陀寶像坐於華座上。於「佛體」在一心中得，離了這一心，心外則無佛，亦即是說明「心、佛、眾生三無差別」之觀點。

元照說第九「佛觀」，「此與像觀皆有躡前起後，次第之文」，第八觀與第九觀接續了前七依報所具足的莊嚴境，依循正報亦見佛心，有觀行延續之意。所以第九觀門為「遍觀一切色身相」，「必應指彌陀果佛色相即法身耳」，彌陀果德的佛身相就是法身。應觀無量壽佛身相光

⁴¹⁰ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 上。

⁴¹¹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 295 中。

明，猶如百千萬億夜摩天閻浮檀金色，佛身高六十萬億那由他恆河沙由旬，再觀眉間白毫、觀佛眼清淨、佛身諸毛孔、佛圓光光明，圓光中皆有無數化菩薩為侍者。行者於觀境之中，攝心一處，了了分明，清明可見。《觀經》說此觀名「觀一切佛身」，亦應與空慧相應，觀佛身即是見佛心，因此見一佛即見十方諸佛，每一佛果性皆同。所以，見佛心者是以大慈悲，是以無緣大慈悲之心體攝受眾生。所以元照又引《智度論》說明慈有三種，以「眾生緣慈」、「法緣慈」、「無緣慈」而於眾生無所分別，無心攀緣、無心觀法、無心觀理而於平等第一義中自然安住，即能顯現大慈悲心。所以《觀經》「佛身觀」以無緣慈攝取眾生。元照問：「不念佛人，佛光攝否？」答：「念與不念，光無不攝，但念佛者，與光相應，攝取往生，定無退墮。」彌陀的佛光是「無緣慈普攝眾生」，如陽光普照大地，沒有不受光之利益。唯有念佛的眾生，不但與光明相應，而且能決定往生而不退墮。若修持「佛身觀」成就，必能往生極樂國土、生諸佛前得無生忍。元照又說，此觀成就則是「上品上生」了。

（二）觀佛侍者左右分殊

若第九觀所觀「無量壽佛」之觀境了了分明，則應觀「觀世音菩薩」。元照「觀音觀」說明，觀菩薩法身之中觀境有九：應先觀身相、觀頂光與身光、觀寶冠有立化佛、再觀面如閻浮檀金色、觀臂、手、足，再觀其餘身相眾好具足，唯有頂上肉髻及無見頂相不及世尊，為「觀世音菩薩真實色身想」。行者若要諦觀「觀世音菩薩」當先觀「頂上肉髻」，次觀「天冠」其餘眾相一一觀。若此觀「觀世音菩薩」觀門成就，則能淨除業障，除無數劫生死之罪，並聞其名亦能獲無量福，不遇諸禍，除現生之災難。第十一觀「勢至觀」與「觀音觀」論述方式相同，將其觀境次第化成五個觀境所緣，首先應觀「身量」，次觀「頂光、身光」，明示因「身光」功德，獲得「無邊光」與「大勢至」二名，能令眾生離三塗苦得無上力。次觀「天冠」有五百寶華、頂上「肉髻」如鉢頭摩華、「餘諸身相」與觀世音菩薩無有異。但「觀世音菩薩」之「身光」光明能顯現於五道眾生，行化救度，然「大勢至菩薩」之「身光」則只能令與「大勢至菩薩」有緣眾生得見離三塗苦、得無上力，亦可窺看出菩薩願力不同，「身光」

所顯亦不同。此中「勢至觀」並無「觀音觀」觀境複雜，但菩薩莊嚴性相同。若成就「大勢至菩薩」觀者，能除無數劫阿僧祇生死之罪，不再處胞胎，能常遊諸佛淨妙國土，亦名為具足觀觀世音及大勢至。

（三）總觀三聖普雜不同

元照認為：「十二、十三兩觀，前觀依報第六總觀，今此普雜亦即總觀三聖，普觀則先觀自身後見依正，雜觀則唯觀正報大小不同。先別後總攝機斯足。」第十二「普觀」和第十三「雜觀」，就如前第六觀「總觀」是依據淨土「寶地」，所存在之物作為觀想，藉由念三寶及「寶樹」、「寶地」、「寶池」之功德成就第六觀門「總觀」。今「普觀」與「雜觀」即總觀無量壽佛與觀世音、大勢至二菩薩，但「普觀」則行者應先觀自己生於西方極樂世界，於淨土中普見西方三聖遍滿虛空、水、鳥、樹林及諸佛，皆演說妙法與十二部經，若出定時能憶持不忘，不令散失，無量壽佛亦會化無量身與觀世音及大勢至，常至行者之處。若此「普觀」成就，名見無量壽佛極樂世界。亦看出「一佛二菩薩」觀境成就，亦是成就「普觀」，自身能在西方淨土觀境中任運自如。元照於「雜觀」說「唯觀正報大小不同」，則是所觀彌陀身相大小，皆是佛所變現，「佛無大小，隨機有異」，彌陀佛身量是無量無邊，應凡夫之機而有佛身相大小之別。凡夫心下劣雖不能觀，可仗彌陀如來願力，觀必成就。再者觀菩薩，「觀音」、「勢至」二菩薩於一切處一切身相皆同，深怕中、下輩眾生難以分別，則辨明二菩薩之特徵：「觀音冠有立佛、勢至髻有寶瓶。」⁴¹²行者應觀觀世音及大勢至，是此二菩薩助阿彌陀佛，普化一切世間。因此「雜觀」是針對無量壽佛及觀音、勢至再作深觀，將無量壽佛身量詮釋為無量無邊，非凡夫所及，說明此為彌陀如來之願力故。

透過以上的十三觀，不只正報、依報的殊勝，也觀三輩九品之行證，以達到西方淨土的全面關照，使心與淨土完全相應，而能往生。此第十四觀至十六觀為「往生」三輩九品之所

⁴¹² 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 298 下-299 中。

觀境，論述眾生修持種種往生之要因，也就是依上中下三輩修行的程度，在往生時得到九品的行證，這也是修行淨土法門果報的指標。

三、觀佛徒眾三輩差降

《觀經》說明「上品上生」，願往生極樂淨土之眾生，應當要發「至誠心、深心、迴向發願心」。元照在《觀經義疏》說：「極樂淨土純一大乘清淨良伴，眾生生者雖分九品，莫不皆發無上道心」、「若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生，何等為三：一者至誠心、二者深心、三者迴向發願心，具三心者必生彼國。發三心者菩提心也，亦名無上道心。」⁴¹³三心中，至誠心是求無上菩提，決定堅固，至佛不移之心。「至誠心」是求無上菩提，決定堅固，至佛不移之心。「深心」是於大乘法聞思修習，至佛不已之心。「迴向發願心」是以所修功德普施一切眾生，至佛不盡之心。元照以發菩提心作為修行的開端，就必須斷惡、修善、度眾生，並總攝大乘菩薩戒律之內涵，即攝律儀、攝善法、攝眾生的三聚淨戒，將三心配說三佛三德，至誠心為斷德，是法身佛之因。深心為智德，是報身佛之因。迴向心為恩德，是應身佛之因。果有三佛，因中亦必具此三心。以此將阿彌陀佛的因地心和果覺都含攝在其中，猶如感發得「彌陀」戒體，秉之於心，依體起行，斷惡、修善、度眾生。如此以三心為菩提心，且配當三聚淨戒為元照獨創之新見，企求戒、淨融合。⁴¹⁴

《觀經》此三輩九品往生是依《無量壽經》三輩往生擴充而來。四十八願中，第 18、19、20 等三願，是描述往生者與聞名往生者的修行內容。往生者及聞名往生者，共同必須具備往生彌陀淨土的條件有三點：一、發菩提心及清淨信心，二、憶念彼佛及往生其國土，三、累積善根與迴向往生。所以元照認為：「但發無上道心是也。」發菩提心則為《觀經》上三品所依行，與《無量壽經》所言之三輩皆標明發菩提心，此二者相同。而《觀經》中三品與下三

⁴¹³ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 280 上、299 下。

⁴¹⁴ 參見望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，頁 255。

品則因行不同，而且中品以下的不必發菩提心，修三種淨業即可。

元照與善導同以九品往生攝受之根機皆是凡夫，但二者所判不同。元照所判攝三輩九品之位階，以娑婆穢土來說，三輩九品皆為具縛凡夫；若往生極樂淨土，即以輩品高下之差別。所以元照說的彌陀淨土是「三輩九品，攝盡彼方，聖凡之眾」，九品之中包括了：上三品人往生是菩薩眾，中三品人為聲聞眾，下三品人往生是人民眾。⁴¹⁵

修學內容	上品	往生行因	接引現象		果位		
			接引	所乘蓮花	見佛聞法	花開	證入差別
發菩提心 解第一義 修諸大乘行 深信因果 迴向往生	上 生	發三種心：至誠心、 深心、 迴向發願心 三種眾生當得往生： 1.慈心不殺、具諸戒 行。 2.讀誦大乘方等經典。 3.修行六念迴向發 願，願生彼國。	如來、觀 音、勢至、 化佛、聲 聞、諸天 接引	金剛 臺	到即 見聞	已開	到彼 即證
					聞法即悟無生法忍 遊歷諸佛遍十方界 於諸佛前次第授記 得無量百千陀羅尼門		
發菩提心 解第一義 深信因果 迴向往生 (唯缺大行)	中 生	不必受持讀誦方等經 典，善解義趣，於第一 義心不驚動。 深信因果，不謗大乘。	佛、觀音、 勢至、大眾 眷屬 千化佛 接引	紫金 臺	經宿	經宿	一小劫
					行者身作紫磨金色 寶華承足 眾聖光照 開悟深法 下台禮讚世尊 七日已得不退轉 遊行十方		
發菩提心 深信因果 迴向往生 (缺於解行)	下 生	亦信因果，不謗大乘， 但發無上道心	佛、觀音、 勢至、諸眷 屬、五百化 佛接	金蓮 花	七日乃 至三七 日	經一 日一 夜	三小劫

元照認為「上品上生」應要發菩提心，修持大乘行因：「一者慈心不殺、具諸戒行。二者讀誦

⁴¹⁵ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 299 下。

大乘方等經典。三者修行六念迴向發願，願生彼國。」又說：「發上三心，必修三行」，即發至誠心、深心、迴向發願心，必定修持以上三種之大乘行因。「慈心不殺、具諸戒行」，不殺戒是諸戒行之首，而具諸戒行在上品中應該包括大乘菩薩戒。又引《善戒經》說須先授五戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）、十戒，後授菩薩戒。所以說諸戒行即是「至誠心」。「讀誦大乘方等經典」，元照認為不是只是讀誦，而是必須讀誦時隨文作觀，解其理而發智慧，此即是「深心」。迴向發願心即對「修行六念迴向發願，願生彼國。」又說明「六念」即是念佛、法、僧三寶及戒、施、天為大乘六念法門。

「上品上生」具六念功德，一日乃至七日即得往生。元照還說：「舉少況多，欲彰功勝。則知菩薩大行，一念能行，猶為佛種；況一日七日，寧不往耶？」顯示行者雖經長時間的修習，因未臻圓滿，至這麼短的時間即能往生，則是行者念佛之功德殊勝。則知菩薩所修的大乘行，只需一念即是成佛之願行，也就是大乘種子了，更何況一日至七日，怎麼不往生呢？所以見「阿彌陀如來」與觀音、勢至二菩薩執「金剛臺」至行者前，阿彌陀佛放大光明照行者身，授手迎接彼行者。然行者見彼「佛及二菩薩」歡喜踴躍，並無臨終境界，而以見自身乘金剛臺，隨從佛後。元照比喻為「有如蟬蛻」就能瞬間往生極樂，見佛色身眾相具足、見諸菩薩色相具足，光明寶林聽聞妙法，即證得無生法忍，能歷事諸佛，於諸佛前次第授記，遍及十方界，再還至極樂國土得無量百千陀羅尼門。

「上品中生」不必授持方等經典，但須善解其義趣，亦應具備慈心不殺具諸眾戒，依此功德發願迴向求生彼淨土。行者臨終時見「一佛二菩薩」等眾持「紫金臺」來迎，一念頃即生彼國七寶池中，行者身作紫磨金色，足下有七寶蓮華托承，經七日得不退轉，則能飛行遍至十方歷事諸佛，修諸三昧，經一小劫得無生法忍現前授記。

元照認為「上品下生」之修學內容，與「三福業」第三點都是相信因果，但不同之處在於「上品下生」雖無授持大乘經典及深達諸法性真理，但亦信因果之行持，指在娑婆世界修

行時，已發起菩提心，以此淨信的功德迴向求生極樂國土。亦彰顯「上品下生」根機劣於「上品中生」，但發無上道心則能往生彼淨土，見「一佛二菩薩」與諸菩薩持「金蓮華」化作五百佛來迎。然此「上品下生」須經一日一夜蓮花乃開，並見佛身及眾相好，但七日之中心還不明了，須等至三七日心明了後乃能見聞眾音聲皆演說妙法。須「經三小劫得百法明門，住歡喜地」等功德利益。元照亦針對「百法明門」例舉《華嚴經》說明，行者入百法明門，能於剎那得百三昧見百諸佛、神通及光明能遍照百佛世界，初證歡喜地內心多生歡喜。

根據以上往生者臨終時，得蒙阿彌陀佛與聖眾現前來迎，有根機深淺之差別：一、臨終接引異，「上生」佛菩薩接引、「中生」與千化佛接引、「下品下生」五百化佛接引。二、所乘坐的華座不同，「上生」金剛臺、「中生」紫金臺、「下生」金蓮花。三、見佛聞法的差異，「上生」到即見聞、「中生」經宿、「下生」七日乃至三七日。四、花開的不同，「上生」已開、「中生」經宿、「下生」經一日一夜。五、證入的差別，「上生」到彼即證、「中生」一小劫、「下生」三小劫。⁴¹⁶

元照說「中輩三品，此攝四果聲聞眾。」純一大乘之土怎麼會有小乘聲聞眾？元照回答說，以聲聞中有定性、不定性二種：定性二乘沈空滯寂，即取滅度不生淨土；例舉《往生論》說：「二乘種不生」，即指此類。不定性人中間迴向大乘之心已經開顯，說名聲聞，實則不住小果；《法華經》稱之為「真阿羅漢」，《涅槃經》則稱「出家菩薩」。今西方淨土聲聞眾即指此類之聲聞，已聞知大乘法發菩提心，故說彼土為純一大乘土。

修學內容	中 品	往生行因	臨終現象		果位	
			接引	所乘蓮花	花開	證入差別
常持五八十 具四種戒行 專持佛戒，並 有迴向願求	上生	受持五戒、持八戒齋， 修行諸戒，不造五逆無 眾過患	臨終見佛蒙光聞法 演說苦、空、無常、 無我，讚歎出家， 得離眾苦。	蓮華臺	蓮華尋開	應時即得 四果

⁴¹⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 299 下-301 中。

亦持四戒，但一日一夜專持佛戒，並有迴向願求	中生	若有眾生若一日一夜受持八戒齋、持沙彌戒、持具足戒，威儀無缺，以此功德，迴向願求生極樂國，戒香薰修	臨終見佛蒙光、聞法	七寶蓮華	七日蓮花敷開	經半劫成阿羅漢
孝養仁慈止依世教故但臨終遇善	下生	若有善男子、善女人，孝養父母行世仁慈	命欲終時，遇善知識為其廣說阿彌陀佛國土樂事，亦說法藏比丘四十八願		生經七日遇觀世音及大勢至二聖說法	經一小劫成阿羅漢

在「中品三生」當中，可分為兩類來說明，第一類是中品上生、中品中生，悉是修功德回向願生淨土者，依行持功德深淺，感得品位的高低；第二類是中品下生，需要遇善知識的開導，才能成就往生九品的位階。在「中品上生」往生淨因，在家者應受持五戒、八齋戒，然出家者應具行諸戒，二者皆不造五逆重罪亦無諸過惡，依此持戒功德迴向求生西方極樂世界，臨命終時阿彌陀佛放金色光與諸比丘眷屬圍繞行者，唱說「苦、空、無常、無我」四聖諦，讚嘆出家得離眾苦，行者見彼瑞相心生大歡喜，坐「蓮花臺」，長跪合掌為佛作禮即生極樂世界，當蓮花開時聽聞眾音讚嘆四諦，證得三明、六通、八解脫之阿羅漢道。因此元照又說明，此阿羅漢名為無生，而「八解脫」亦名為八背捨，為八種由淺入深之禪定觀行力，斷除五欲境捨離貪著執心，斷三界煩惱證得清淨解脫阿羅漢。

「中品中生」者持戒、念佛，應一日一夜持八關齋戒、一日一夜持沙彌戒、一日一夜持具足戒，並能威儀無缺，戒香薰修，且依此功德發願迴向求生極樂國土。然行者臨命終時，見阿彌陀佛放金色光以及極樂世界諸眷屬，手持「七寶蓮」至行者前，見自身坐蓮花上，蓮花即合生於西方極樂世界寶池中，經七日蓮花敷開，行者開目讚嘆世尊，聞法歡喜獲得初果須陀洹果，經半劫證得阿羅漢。何以一日一夜的八戒齋、沙彌戒、具足戒，其受持的功德，殊勝的原因為何？根據《優婆塞戒經》所說：「持八戒齋一日一夜不失者，勝持金銀珠璣失與比丘僧也。……齋戒使人得度世道，以財寶施與，不能使人得道。今我得佛道，本從

是八戒起。」⁴¹⁷依據經文所說，只要一日一夜受八戒齋，具足一切出家威儀，即以此功德作為迴向往生極樂淨土之資糧，行者即感得中品中生之品位。而「中品下生」也只能算是世間善人，在此生中行持「孝養父母，行世人善」，並能於臨命終時，聽聞善友宣揚極樂世界以及法藏比丘之四十八大願，並發願信樂往生極樂淨土。是阿彌陀佛的大悲願力，以名號救度眾生。元照認為「善友」來開導臨命終者，不限是僧或俗，因「中品下生」行持淨業較少，未修出世法，無法觀見彌陀佛，但能直從觀世音與大勢至聞法歡喜，證得阿羅漢之利益。

前二品即是「中品上生」與「中品中生」，於臨終見佛蒙光、聞法，並乘蓮花而到極樂世界，蓮花尋開或經七日蓮花敷開；「中品下生」但見觀音、勢至二菩薩。所乘坐的華座：「上生」蓮花臺、「中生」持七寶蓮花、「下生」以臨終僅聞善知識引導，因無大乘思想，並無佛與聖眾來迎，也無蓮花座現前。證入的差別：「上生」應時即得四果、「中生」半劫成阿羅漢、「下生」經一小劫成阿羅漢。⁴¹⁸

《觀經》對眾生的要求較寬，惡人照樣可以往生下品。元照說「下輩三品，並無修因，皆是平生作惡臨終遇善。」下品三生的「五逆十惡，具諸不善」，在《無量壽經》中，這種人與「誹謗正法」同被視為往生無分；因五逆謗法者聞佛名號，不可能有信心歡喜等心念。所以《觀經》中說「遇善知識」，是整個生命的轉捩點。元照引《淨土十疑論》說，若無宿世善根，則今也無法遇到善知識。又說：「此三品，不無遠因。」認為此下輩三品人，即是現生之惡業。在「上生」造作眾惡業不知慚愧、「中生」多敘述出家五眾因貪名利，而毀破戒律、「下生」則造十惡五逆諸極重罪。

下品	往生行因	臨終現象		果位	
上生	或有眾生作眾惡業，雖不誹謗方等經典，如此愚人多造惡法無有慚愧，作眾惡業，明非極重，不謗經	遇善知識為說大乘十二部經首題名字，以聞如是諸經名故，除卻千劫極重惡	遣化佛、化觀世音、化大勢至，至行者前行者即見化	經七七日蓮華乃敷，當華敷時，大悲觀世音菩薩及大勢	經十小劫，具百法明

⁴¹⁷ 《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 1，頁 912 下-913 上。

⁴¹⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 301 中-303 上。

	典，尚有正信。	業 復教合掌叉手，稱南 無阿彌陀佛稱佛名 故，除五十億劫生死 之罪	佛光明遍滿 其室 乘寶蓮華隨 化佛後	至菩薩放大光 明住其人前， 為說十二部 經。聞已信 解，發無上道 心	門，得 入初地
中 生	或有眾生，毀犯五戒八戒 及具足戒，如此愚人偷僧 祇物、盜現前僧物 假托佛法，希求利養 公然造作，內無羞恥	遇善知識，以大慈悲 即為讚說阿彌陀佛 十力威德，廣說彼佛 光明神力，亦讚戒定 慧解脫、解脫知見， 此人聞已，除八十劫 生死之罪	華上皆有化 佛、菩薩迎接	經六劫蓮花乃 敷 觀音大勢至菩 薩以梵聲安慰 彼人，為說大 乘甚深經典 聞法已，應時 即發無上道心	
下 生	或有眾生，作不善業，五 逆十惡，具諸不善	遇善知識種種安慰 ，為說妙法教令念佛 善友告曰：汝若不能 念彼佛者，應稱無量 壽佛，如是至心令聲 不絕，具足十念，稱 南無阿彌陀佛，稱佛 名故，於念念中除八 十億劫生死之罪	見金蓮華猶 如日輪，住其 人前	於蓮華中滿十 二大劫蓮華方 開 觀世音大勢至 以大悲音聲， 為其廣說諸法 實相除滅罪法 聞已歡喜，應 時即發菩提之 心	

「下品上生」者，造作眾惡業不知慚愧，雖然毀謗大乘經典，能於臨命終時遇善知識為其稱讚「大乘十二部經首題名字」，此人聞以已除千劫生死之罪，此外善友教合掌稱念「南無阿彌陀佛」，則滅除五十億劫生死之罪。彼時阿彌陀佛遣化佛、化觀世音、化大勢至，來至行者面前，行者見化佛光明遍滿其室，見已歡喜便往生淨土，乘寶蓮華，隨化佛後，生寶池中。因罪輕之故，能經七七日蓮花乃敷開，需見其心淨化之程度，才能花開見佛。見彼大悲觀世音菩薩及大勢至菩薩，放大光明停留於行者面前，為其宣說甚深十二部經，聞已信解並能發無上菩提心，經十劫，具足百法明門，證入初地。

關於「中品中生」說明，若有眾生毀犯五戒、八戒以及具足戒，甚至偷僧祇物及盜現前僧物，並且犯淨行說法而無有羞恥，反而惡跡盈滿、造諸惡業。元照說明常住物包括「常住常住物」即是寺宇、米穀等、「十方常住物」即供僧之飲食等。而「現前僧物」又分為二：「現前現前物」，是各比丘所屬之私物，如衣藥類。「十方現前物」，如亡僧所遺之經物，可分與十方僧，為各比丘之現前所屬。元照說盜四種僧物都為之犯戒，又引經說犯五逆、四重罪我亦能救拔其苦，「但盜僧物，我所不救。」因此這樣的罪人，造諸惡業應墮地獄。臨命終時地獄眾火同時俱達，但此時遇善知識以大慈悲為其讚說「阿彌陀佛十力威德」，並稱讚彌陀佛光明神力，亦稱讚戒定慧解脫、解脫知見，此人聞已則滅除八十億劫生死之罪。地獄猛火化為清涼風，吹諸天華，華上皆有化佛、菩薩迎接此人，即得往生七寶池中蓮華之內，經六劫蓮花乃敷開，見觀世音、大勢至菩薩以梵聲安慰彼人，為說大乘甚深經典，此人應時即發無上道心。

「下品下生」說名若眾生造作不善業，以及五逆十惡俱諸不善，此人應當墮於惡道歷經多劫受苦無窮。但此人臨命終時，遇善知識給予種種安慰，為說妙法教令念佛。善友勸說，倘若不能念佛，則應稱無量壽佛，至心令聲不絕具足十念，於念念中，除八十億劫生死之罪，此人命終之時，見金蓮華猶如日輪，停留在其人前，即得往生極樂世界。元照即引《觀佛三昧經》說：「四部弟子謗方等經、作五逆罪、犯四重禁等。如是等人，若能至心一日一夜，繫念觀佛一相好者，諸惡罪障，皆悉消滅。」引經證來說明此言真實不虛，此罪可藉佛力滅除是不需懷疑。此人於蓮華中，滿十二大劫蓮華方開，觀世音、大勢至以大悲音聲，為其廣說諸法實相除滅罪法，聞已歡喜，應時即發菩提之心。⁴¹⁹下品下生的具足十念得以往生，是因為「念佛除滅罪障」，可以念念得滅八十億劫生死重罪。以臨命終的十念與他一生所累積的罪惡比起來，亦可往生是不在量的多寡。而是此下輩罪惡之人，夙世有善根但今世無善因

⁴¹⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 303 上-304 下。

緣，臨命終時善根成熟遇善知識教念佛，因臨命終的苦逼，念念猛利，此心之決斷力，心的勇猛力大於念佛的量。

由此可看出，「下三品」人為造諸眾罪者往生之處，並依據所犯罪惡輕重決定往生上、中、下三生。並具備「讚嘆大乘經」、「稱念阿彌陀聖號」、「發菩提心」、「必生重悔心」等往生淨因達到滅罪除障，即往生淨土。此之「下三品」，均有「發菩提心」，但是指在娑婆世界是造惡眾生，未發起菩提心，等到往生極樂世界後，因聽聞自然環境的說法，或經由菩薩的教說法義之後，發起菩提心。由此可知，「發菩提心」對於淨土行者而言，其重要性是不可忽視的，不論是在娑婆世界因地修行，或往生極樂世界後的聞法修行，均是與發菩提心息息相關，故可知力行淨土法門即是實踐大乘菩薩行。

在九品往生之行者，善導強調由於眾生處於末法時期根機差，沒有靠自力往生的可能性，只有借助彌陀的慈悲願力，才能往生西方極樂世界。善導並沒有考慮到末法時期的眾生，其根性與對修行的努力還是有不一之處。所以，元照所判攝三輩九品之位階，以娑婆穢土來說，三輩九品皆為具縛凡夫；依彌陀願力和眾生各自的根性資質，或說修行能力的不同，往生極樂淨土時，而有輩品高下之別。

第五章 《阿彌陀經義疏》的思想解析

《阿彌陀經》在經文中先講演極樂淨土的殊勝莊嚴，為的就是讓行者生信，「應當發願，生彼國土」，當行者生信並發願，只要能夠「執持名號，一心不亂」，就能往生淨土，得不退轉。而淨土法門從北魏曇鸞開始受到重視，唐代也有天台系統對淨土經典的注釋出現，對於淨土經典該屬於哪一類的教義，成為淨土經典詮釋者所探尋和需顯明的問題。

本章處理元照對《阿彌陀經義疏》及其他淨土著作的詮釋，共分三節：第一節元照對《阿彌陀經》的解題結構分析，在元照的《阿彌陀經義疏》其注釋的方法是以教、理、行、果的架構來揭示淨土教的特質。第二節持名念佛的修持內涵，說明持名念佛在以淨土往生為目標的實踐行中是最受注目的，將闡釋元照對於念佛——「稱名」的差異、十稱十念說等等，來釐清元照對於持名念佛的理解。第三節信願行三法具足說，考察信願行三法具足是作為往生的條件，以及諸行往生說的構成，對於元照往生說的理解能更加明確。

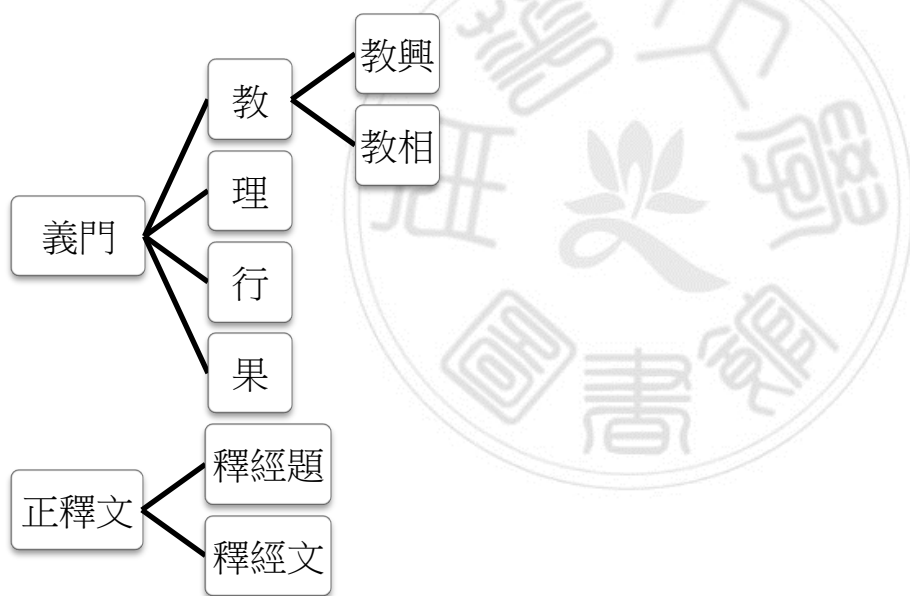
第一節 《阿彌陀經義疏》的解題與結構分析

元照在所著的《阿彌陀經義疏》序文中，曾這樣讚嘆：「一乘極唱，終歸咸指於樂邦；萬行圓修，最勝獨推於果號。」可知他對於歸心極樂，視為一乘實道究竟的修行；而透過萬行修行圓滿，於因位積功德之果唯是成佛。《無量壽經》所說：阿彌陀佛過去為法藏比丘時，世自在王佛為他說二百一十億的淨土相。法藏聽了這各式各樣的不同淨土，立下大願，要實現一最清淨最圓滿的淨土。法藏比丘修行中（因位時）立下救濟眾生的誓願，在完成這個誓願之後，「一時圓證於（法、報、應）三身，萬德總彰於「阿彌陀佛」四字」，⁴²⁰即成就了阿彌陀佛，彰顯「阿彌陀佛」佛名超眾善。《阿彌陀經義疏》的構成，於最初的自序可看出元照對《阿彌陀經》的根本思想。

⁴²⁰ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 中。

一、就義門而言

元照透過「義門」探究《阿彌陀經》的根本思想，說「大覺世尊，一代名教。大小雖殊，不出教理行果。因教顯理，依理起行，由行克果」，將佛說的教法分類成教、理、行、果四種範疇，元照把這個分類法，運用在《阿彌陀經》之解釋科門上來通論全經。此外，一般將「教」與「理」是相對的，「教」是能詮之教，也就是表現教的語詞、文字；「理」被稱作是所詮之理，意指教所表示出的內容。「行」，即教義之核心所在。「果」，由前稱佛結業成因，最後成就證得無上正等正覺果。再之後是「釋經題」，經題所蘊含的重要意義；「釋經文」將《阿彌陀經》分成序分、正宗分、流通分三段來論釋。



元照將「教」分成「教興」和「教相」。「教興」是興此教法的理由，是釋迦說此教法的目的，在經文中有五個理由：

一、欲令眾生知娑婆苦求出離。故經云：彼國眾生無有眾苦。——厭苦

二、令知佛境界生忻慕。故下明依正莊嚴勸生彼國。——欣樂

三、令攝心安住念佛三昧。故下云：聞說阿彌陀佛執持名號一心不亂等。——起行

四、令破障脫苦得清淨樂。故下云：是人終時心不顛倒即得往生等。——受生

五、令生彼國成就菩提。故下云：是諸人等皆得不退轉等。——證道

《阿彌陀經》述說的理由如上所示，是為了讓眾生厭離苦界、欣慕淨土、實踐念佛三昧、達到往生淨土、能得不退轉。「執持名號」，在名以召德的認知下，就是要在稱佛名號的同時，憶（繫）念阿彌陀佛的無邊功德，與其所成就的極樂世界之莊嚴！讓眾生了知娑婆世界之穢，而對極樂世界產生欣取心，持名念佛具有「多善根福德因緣」的特點，並以一心不亂為指標，即能令行者破除自身的障礙而得生極樂世界，證得不退轉。元照論述教相：「一切淨土教門皆是大乘圓頓成佛之法，定非偏小」，認為淨土法門是最圓頓、穩當的求生淨土之法，判釋淨土教是大乘的圓頓之教。

關於理：「理即教體」，意思是教的本質。關於教體，也是分成通與別來討論。以「通」的立場來看，「一切大乘皆以方等實相為體」，認為諸法實相是與大乘共通的教體。以「別」的立場認為：「今經即以彌陀修因感果，依正莊嚴不思議功德為所詮理」，阿彌陀佛未成佛前是法藏比丘，並以五劫時間精進修行，所感得的果為真理的顯現，以「不可思議功德」為所詮之理。並加以說明「良以因中發無相大願，修無住妙行，感無得聖果，點事如理，相即非相，故所感身土無非實相。即下經云：『如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。』若非妙理，那稱不思議乎？」⁴²¹就《阿彌陀經》來說，法藏比丘發無相大願、修無住妙行、感無得聖果，能生的信願行三種資糧，都不離開實相，也無不是實相的體現，「實相」也可說是諸佛自證之理體。其「實相」內涵展現為阿彌陀佛依正莊嚴之不思議功德，淨土之依正莊嚴為真理之體現。

關於行：「行即教宗」，即淨土教義的核心所在，以正確之修行方法才可導向最終之成佛。在此也分為「通」與「別」：由「通」的立場來看，行是發無上道心、修六度萬行；「別」是

⁴²¹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 下-357 上。

以修淨業而能感生淨土之果，闡明極樂淨土之特殊不同之處。關於淨業，元照舉出了七種經說：《觀經》的三福妙觀、《無量壽經》的「一日一夜，懸繪幡蓋，十日十夜，奉持齋戒」、《大悲經》的「一日稱名，展轉相勸」、《般舟（三昧）經》「一日若過，繫念現前，九十日中，恆不坐臥」、《鼓音聲經》「十日十夜，六時專念」、《陀羅尼集》「誦諸神咒」、《大法鼓經》「但作生意，知有彼佛」，「權巧赴機行法不一，教門雖異無不往生。」元照採取諸宗融合立場的思想表示：所有經說都是為了往生的行，又將持彌陀名號視為經宗：「今經專示持名之法，正是經宗」。元照的念佛經宗說，可以想見是參考智圓的《阿彌陀經疏》，並加以發展而出的。智圓的《阿彌陀經疏》中，將信、願、淨業視為經宗：「故經云：若有信者應當發願生彼國土。又云：聞說阿彌陀佛執持名號，乃至七日即得往生，故以信願淨業為宗也。」⁴²²信、願指的是經文的「若有信者應當發願生彼國土」；淨業是指「執持名號」，將念佛與信、願一同視為經宗。只是，智圓廣義的稱「執持名號」之文為「淨業」，沒有限定在「持名」；元照則特別重視「執持名號」之文，把「持名」視為經宗，並且展開其以「持名」為口稱念佛的獨特之說。而「持名」的修行也列了五個要點：一、心起厭欣，厭苦忻樂；二、身須向西，正立合掌；三、克期日限，一日七日；四、繫心佛境，專一不亂；五、期死無退，決誓求脫，若此稱名下至十念尚得往生，況一日七日乎？⁴²³在《阿彌陀經》中，以「七日」為一期，剋期取證。而在《無量壽經》與《觀無量壽經》中，提到若能持念彌陀名號，乃至「十念」，即能往生。

「果」即是教用，是實踐《阿彌陀經》而得到的結果，或功用之意。並且將果分為近果與遠果，若以在娑婆世界要達到「不退轉」的修行境界是不可能的，彌陀淨土法門即以「近果」讓行者藉由念佛而得以極樂往生；行者到達極樂世界後，即能獲得「遠果」——得到不退轉的阿耨多羅三藐三菩提。

⁴²² 《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，頁 352 中。

⁴²³ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 357 上。

元照將「義門」立出教、理、行、果四科，解說此經以能說所說之人為「名」，大乘實相為「體」，以信、願、持名之修行法要為「宗」，往生淨土得不退轉為力「用」，大乘圓頓成佛之法為「相」。以教、理、行、果來作科門，應該是要強調「行」和藉由行而得到的淨土往生之「果」。

二、就經題而言

在元照《阿彌陀經義疏》說：「此經本名《稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經》總十六字。經字為通題，上十五字為別題。……奘師唐譯即用本題云《稱讚淨土佛攝受經》，語雖少異義意大同。」元照以教和機來闡釋十六字的重要意義。元照對此經題認為「稱讚不可思議功德」八字屬教，即說此經彌陀淨土的依正莊嚴、稱名往生，都是阿彌陀佛修因感果，其威神願力所成就的不可思議功德，其佛力的不可思議功德即展現教義之所在；而下七字「一切諸佛所護念」屬機，即是指若有善根的男子和有善根的女人，聽到這部阿彌陀經之後，能領納自心，憶持不忘，皆為一切諸佛之所護念，加護令不退墮，修行令得增進。說明這部經典適合普遍之眾生根機，是因諸佛所護念，而能得不退轉直至成佛。玄奘《稱讚淨土佛攝受經》內容提起命此經題之由：「又舍利子，何緣此經，名為稱讚不可思議佛土功德一切諸佛攝受法門」，則重在淨土是一切諸佛攝受法門，舉出經中十方諸佛讚嘆極樂世界。

另一經題，鳩摩羅什譯為《佛說阿彌陀經》，直接以本經主角「阿彌陀佛」當做經名，以信、願、持名為此經正宗，所以名《阿彌陀經》。元照在《阿彌陀經義疏》讚揚《阿彌陀經》題號裡：「據宗取要建此題，略有五意」，亦即以《阿彌陀經》經題，說明五種最重要的內涵：「一則、上符經旨，經中唯示持名方法，故取佛名用標題首；二則、下適機宜，彌陀名號眾所樂聞，故用標題，人多信受故；三、理自包含，但標佛名，稱讚護念任運自攝故；四、義

存便易，梵號兼含耳聞淳熟故；五、語從簡要，後世受持稱道不繁故。」⁴²⁴第一意說明標舉佛名達到經旨之要，示說持名的方法，能觀其經旨。第二意是下適機宜，以阿彌陀佛名號，符合眾生根機而所樂聞，故用標題，持經題能讓人信受。第三意理自包含，說明在阿彌陀佛名號自身有稱讚、護念諸佛，能得功德，任運自攝，即以「阿彌陀佛」之名稱自然包含所稱讚的對象與護念行者之意涵。第四、五意則是說明梵號「阿彌陀佛」蘊含很多意義，透過耳聞佛號則能掌握其意涵、「語從簡要」即以「阿彌陀佛」四字簡易，而能讓後世不喜繁雜眾生容易受持。元照認為名號具有功德，眾生為使功德受用而有「耳聞」與「受持」二種持名的方法。有關「耳聞」持名念佛在《觀經義疏》裡：「是則淨土彌陀歷耳根，即下大乘佛種子。」推測元照說明阿彌陀佛名號，是從眾生的耳根中進入內心，為成佛的增上緣。

三、就經文三段分科而言

《阿彌陀經義疏》分成序、正、流通三段。從「如是我聞」到「無量諸天大眾俱」是「序分」，在「序分」將經典必備的「信、聞、時、主、處、眾」六成就宣說後，在此經引到聖、凡聽眾部分，元照依鳩摩羅什分別列出十六羅漢、四菩薩及一位天人上首「釋提桓因」名號後，則以「不復盡舉故云無量也，更兼道俗四眾、龍鬼八部」，來概括所有的天人眾，出席此次法會。

「正宗分」元照又再分成三部分：「爾時佛告長老舍利弗」到「諸上善人俱會一處」。此「正宗分」開宗明義的將此部經典內容重點說出：「舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。」佛陀對舍利弗說，這個國土再過去十萬億土的世界，有個名叫極樂的佛土，在那說法的阿彌陀佛述說著淨土的殊妙景況，眾生聽到了就願能生在淨土；而元照將這段解釋為「從初至俱會一處，先讚二報莊嚴令生忻慕」。首先是說明「極樂」：「一、以十方淨穢同一心故，二、以心念迅速不思議故」，引《淨土十疑論》來說明，西方淨

⁴²⁴ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 357 中。

土遙遠，是以凡夫劣弱難生的眾生心來看，只要眾生的淨土業修成的話，臨終時淨定的心，就是在淨土受生的心。起心動念之時，就是往生淨土之時。《觀經》說：「彌陀淨土去此不遠。」說明業力不可思議，只要一念清淨心即能往生。

元照又將經文中的「無眾苦者」解讀作厭婆娑、忻慕淨土「厭離穢土、忻求淨土」的思想。另外，元照明示眾苦有八苦、五苦、三苦，明列出殺、盜、姪、妄、飲酒是五惡業也是苦因，⁴²⁵元照身為重視戒律的律僧，本處可看出他的立場。而極樂世界之殊勝，無所能比，極樂世界的依報莊嚴，元照說：「耳目所對，不出聲色。」⁴²⁶就人所容易認識到的對象，即透過耳、目來展現淨土的莊嚴，即顯極樂世界建設的淨土境界是殊勝莊嚴，周遭的行者皆是聖賢之人，在極樂淨土中隨時見佛聞法，壽命無量能使修行達不退菩提。今就元照對《阿彌陀經》觀其極樂世界之「依報莊嚴」、「說法莊嚴」、「正報莊嚴」以證明是諸佛土之最。

（一）依報莊嚴

「欄網樹池唯是妙色莊嚴」：極樂國土的周圍有七道圍欄，有七層羅網，行樹周圍有七重，次第成行，四面八方都是金、銀、琉璃、玻璃珍寶圍繞。《觀經》：「妙真珠網彌覆樹上，一一樹上有七重網，一一網間有五百億妙華宮殿。」每一寶樹上面都有七重珠網，重重的珠網之間，都有五百億的妙華所造的宮殿。這是根據《觀經》第四寶樹觀而來。極樂世界的池水是具足「澄清、清冷、甘美、輕軟、潤澤、安和、除飢渴、長養諸根」八種功德，飲後能令身心無所憂懼。元照又依《觀經》第五寶池觀說：「每一池心有如意珠王，水從中出流注池中。」其七寶所成之八功德水質地柔軟，由如意王所出生。池中蓮花顏色、數量非是娑婆世界所能比擬。又引「《大本》云：『設我得佛，自地至空，宮殿樓閣池流華樹，皆以無量雜寶百千種香而共合成，嚴飾奇妙超諸天人』等。」根據以上《無量壽經》的本願（第三十二），將《阿彌陀經》所說的淨土的莊嚴視為是由彌陀的本願而來的。在蓮花大小上列舉了《觀經》說的

⁴²⁵ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 359 上。

⁴²⁶ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 359 中。

有「十二由旬」、《十住毘婆沙論》說「周圓十五里」，二經不同之處。元照認為只是隨宜所舉，不必以此來比較此經的優劣。元照說以上的多種殊妙之相，皆是阿彌陀佛的願行，即修因感果所成就的功德莊嚴。

「金地華樂則兼色聲莊嚴」：在極樂世界裡，空中常有天樂，引《觀經》第二水觀：「百億華幢，無量樂器以為莊嚴，八種清風鼓此樂器。」和第六總觀：「其樓閣中有無量諸天作天妓樂，又有樂器懸處虛空，不鼓自鳴。」⁴²⁷可知極樂世界的音樂，皆唱念佛、念法、念比丘僧。極樂世界的地都是由黃金鋪飾而成，亦有一種極芬芳美麗曼陀羅花，沒有間斷，不分晝夜地從天上落下，滿地繽紛。

「鳴禽風樹止是法音莊嚴」：極樂世界有各種不同顏色的奇異禽鳥，包括白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命鳥，日夜不停地唱著和雅的音聲，演暢出三十七等種種微妙之法。元照說：「當知眾鳥即是彌陀化身，欲使法音遍布遠近，顯知非是罪報所生也。」這些禽鳥都是阿彌陀佛的願力變化而成，並且用樂聲來感化聽聞者，讓他們自然發起念佛、念法、念僧之心：「念佛知佛恩重，念法知法功深，念僧知僧德大；又念佛願速證誠，念法願勤修學，念僧願親參預；又念自心佛體自覺了，念自心法軌生聖道，念自心僧隨緣和合。」⁴²⁸念佛者為極樂國土的眾生，皆能念彌陀願力廣大，威德不可思議；念法者則能聞者解悟，心生歡喜，如飲甘露得法味樂；念僧即是念諸菩薩及諸上善人，德行崇高。念自心佛者，極樂國土之化鳥，所演說妙音，具足稱讚諸佛功德，致使聞者即悟，本覺清淨，常住佛性；念法即是演說三乘妙法，致使聞者即悟，自性本具，恒沙法門；念僧即是演說三乘證果之法，致使聞者即悟，隨緣和合。若但念三寶而不念自心三寶，猶是未悟真理。總之，極樂國土之化鳥，晝夜六時，恆出妙音，演暢妙法；不只音聲奇妙，而且能令聞者，生起稱念三寶，進道獲益。所以極樂國土無惡道之名，極樂國土的眾鳥是彌陀之化身，其說法能契眾生之根性，故能致使

⁴²⁷ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 360 上。

⁴²⁸ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 360 下。

聞者，法喜充滿，發菩提心，此為彌陀不可思議願力所成就。

（二）正報莊嚴

阿彌陀佛為法藏比丘時，發了光明恆照十方之願。阿彌陀佛此翻無量，包含光明與壽命無量。元照又說明佛光有兩種，一是常光，二是現起光。而明言阿彌陀佛是常光，盡虛空遍法界都在彌陀光明普照之中。又引《無量壽經》說：「無量壽佛威神光明最尊第一，諸佛光明所不能及，是故號為無量光佛。」阿彌陀佛光明，所照之範圍最大，能照十方諸國，而無有障礙，其他諸佛光明都不能及。而阿彌陀佛壽命無量之願，為法藏比丘第十三願為壽命無量願，《無量壽經》說：「彼佛壽命長久不可稱計，假使十方無量眾生皆成聲聞、緣覺，都共集會竭其智力，百千萬劫悉共推算計，不能窮盡。」⁴²⁹此明阿彌陀佛壽命無法計算，超出算數之外，亦即十方國土的證果之聲聞、緣覺，其百千萬劫來計算也不能窮盡。而《佛說阿彌陀經》說：「彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」⁴³⁰此為法藏比丘第十五眷屬長壽願，是仗佛力所感，所以極樂國土眾生壽命皆無量。

「徒眾莊嚴」說明極樂國土之聖眾，即彌陀願力廣大，普攝群機，故有無量無邊聲聞弟子。元照說明在《觀經》中的「中輩三品」，此攝四果聲聞眾、「上輩三品」攝菩薩眾。又引《往生論》說二乘不生，是指定性取涅槃的阿羅漢而言，是即取滅度不生淨土。在極樂國土則佛力最不可思議，能使聲聞復生無上道心。此明不僅有聲聞往生者，更有大乘菩薩之往生。則知往生至極樂淨土者，不論凡聖直至成佛更無退墮。元照更舉《淨土十疑論》說五因緣不退：「一、彌陀佛願力攝持，二、佛光常照，三、水鳥樹林常說法，四、純諸菩薩為友無諸惡緣，五、壽命永劫。」一和二即是阿彌陀佛大悲願力攝持，故能得菩提心常增進。三是水鳥樹林、風聲樂響，皆說苦空，聞者常起念佛、念法、念僧之心。四者彼國純諸菩薩以為良友，無惡緣境，外無神鬼魔邪，內無三毒等，煩惱畢竟不起。五者生彼國即壽命永劫，共

⁴²⁹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 361 上。

⁴³⁰ 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 上。

菩薩佛齊等，所以說不退。極樂淨土有如此殊勝因緣，是彌陀第四十七得不退轉願所成就。元照又說：「一生補處，即等覺菩薩，如觀音、勢至等。」等覺菩薩乃一生即能補繼佛位。即是說在往生極樂世界、證得三不退轉的眾生之中，很多是即可紹繼佛位的補處菩薩，數量之多，無法用算數來說明。元照在此說明眾生聽聞以上極樂淨土之依正莊嚴、勝妙功德，應厭離娑婆世界是三惡充滿不善聚積之處。能聞即起信，應當殷切發願，願生彼佛國土。需從聞生信，由信發願，依願起行。信、願、行三法乃是淨土資糧，欲求往生淨土，如鼎三足，缺一不可。

接著的「舍利弗，不可以少善根福德因緣」到「若有眾生聞是說者，應當發願，生彼國土」的經文，是說往生淨土的方法，一日乃至七日，如果能執持阿彌陀佛的名號，這個人臨終時就能心不亂的淨土往生；元照解釋說：「不可以少下，正示專念持名教修行法。」經文接下來，勸六方諸佛也該信此經，就如同佛讚嘆阿彌陀佛的不思議功德一樣，且聽到阿彌陀佛之名的人也會受到諸佛守護、不會從不退轉之位退下；元照解釋這一段為勸經的信受：「如我今者下，後引諸佛同讚勸信受持。」⁴³¹如上所示，將《阿彌陀經》本文的構成，組織性的理解為對淨土的忻慕、為了達成此目的的行法、此教的信受。

從以上可看到，元照以《無量壽經》的本願說來印證《阿彌陀經》的經說。把《無量壽經》、《觀經》和《阿彌陀經》三部經相互連結而加以解釋。這是因為元照重視本願思想的關係，如《阿彌陀經義疏》自序中所說：「良以從因建願，秉志躬行，歷塵點劫，懷濟眾之仁」、「須信非憑他力截業惑以無期」⁴³²等等，明確顯示出對彌陀的眾生濟度的本願的信仰，也表明他對淨土法門的深信及推崇。

第二節 持名念佛的修持內涵

⁴³¹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 359 上。

⁴³² 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 中。

元照著疏《觀經義疏》，根據經意大倡觀佛之法門，因觀佛難修，所以宣說簡易的方便法門，使五逆十惡的愚人也可以憑藉十念往生。《阿彌陀經》中以「七日」為一期，剋期取證，以稱名之法而能往生淨土。引善導之《往生禮讚偈》說：「眾生障重，境細心麤，識颺神飛，觀難成就，是以大聖悲憐直勸專稱名號。」⁴³³故本節探究元照之淨土教思想，探尋其持名念佛思想之特色。

在《阿彌陀經義疏》裡：「四字名號凡下常聞，有何勝能超過眾善？佛身非相，果德深高，……是以耳聞口誦，無邊聖德攬入識心，永為佛種，頓除億劫重罪，獲證無上菩提，信知非少善根，是多功德也。」⁴³⁴此敘述與《觀經義疏》：「是則淨土彌陀歷耳根，即下大乘佛種子」相同，作為無相的佛身，阿彌陀佛其名號包含無量無邊之果德，持佛名亦是憶念佛功德，以耳聞、口誦佛名號即是把功德納入行者心中，永為成佛種子，頓時除億劫生死重罪，獲證無上菩提，「持名念佛」是屬於多善根。雖然聞持諸佛名號，也有大功德，而阿彌陀佛有四十八願，其功德之大是無可言喻。聞阿彌陀佛名號，稱行是依據阿彌陀佛的本願。元照說明「聞持」與「口稱」是超過眾善，是多功德。在此說明不但耳聞、口稱受持，口稱持名念佛都是阿彌陀佛無相的佛身，宣說阿彌陀佛教化眾生的超勝性。在宋代華嚴宗的長水子璿，對解釋《首楞嚴經》的「我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入，離苦得解脫。」⁴³⁵娑婆世界耳根最利，佛以音聲行教化。佛從眾生的耳根發識，眾生依據緣於佛的名、句、文，熏成解心種子，自心納為佛的教體。長水子璿說到的，不是限定於阿彌陀佛的名號。若元照的「耳聞口誦，無邊聖德，攬入識心」援用此說，阿彌陀佛的名號被作為音聲的教化，如此解釋是可以充分被考慮的。

元照在《觀經義疏》所說的念佛，在「觀經」說：「如此愚人臨命終時，遇善知識」，此人因病苦逼迫無法念佛，善知識教念佛名：「應稱無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，

⁴³³ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 361 下。

⁴³⁴ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 362 上。

⁴³⁵ 《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》冊 39，頁 910 中。

稱南無阿彌陀佛。」⁴³⁶在《阿彌陀經義疏》說明「十念即十聲」，而「持名」的修行也列了五個要點：一、心起厭欣，厭苦忻樂；二、身須向西，正立合掌；三、克期日限，一日七日；四、繫心佛境，專一不亂；五、期死無退，決誓求脫，若此稱名下至十念尚得往生，況一日七日乎？⁴³⁷說明在念佛之前要先對世俗事物起厭患心，明確感受世間是五濁惡世猶如牢獄，眾生所以對往生極樂的無法產生欣樂心，無非是追逐五欲的攀緣習性難以止息，對世間的「戀執心」總是勝過對佛法的「欣樂心」。行者若是能感受世間是五濁惡世，萬苦逼迫，也無力自我解脫；而極樂世界是彌陀憐憫眾生無力脫離輪迴所建立的淨土，只要依於「信願往生」的發心，也能仗著彌陀願力，不再墮於輪迴，由此對極樂世界生起稀有感的「欣樂心」，明白彌陀所建立極樂世界是自己生命中所要的歸依處，所以生起了今生非往生不可的決心。需將所有妄念收束起來，面向西方、合掌正身，使心繫於佛號上，專一不亂，訂定以「七日」為一期，剋期取證。

《阿彌陀經》既以信、願、持名而階一心不亂，為往生正因，那麼接下來的問題是：要如何持名方達一心不亂？念佛之心要有如：「久沉苦海，漂流生死，孤露無依，譬如嬰兒，墮在坑阱，叫呼父母，急救危忙；一志依投，懇求解免，聲聲相續，念念不移。」⁴³⁸想到自己久沉在生死的苦海，無依無靠，就像嬰兒墮落在坑阱之中非常的危險，一心一意呼叫父母趕快來解救。即是在佛號念念中，於己心反熏阿彌陀佛名號的無量無邊功德與佛誓願，使念佛的信心更堅定、往生極樂淨土的願力更強大，沒有任何力量能夠阻擋行者到極樂世界去的決心。換言之，即以念念無間地繫念彌陀（所緣境），若一日乃至七日，為一心不亂之相。所以元照說，執持名號決定往生，稱名念佛是多善根、多福德。

元照又引用善導在〈淨業專雜二修〉一文，其中指出何以不勸眾生修觀念佛，而專勸稱名念佛的原因：「善導問曰：『何故不令作觀，直遣專稱名號，有何意耶？』答曰：『乃由眾生

⁴³⁶ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 304 中。

⁴³⁷ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 357 上。

⁴³⁸ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 361 下。

障重，境細心粗，識揚神飛，觀難成就。是以大聖悲憐，直勸專稱名號，正由稱名易故，相續即生。」又云：『彌陀世尊，本發深重誓願，以光明名號，攝化十方，但使信心求念，上盡一形，下至十聲一聲等，以佛願力，易得往生。』善導認為，末法煩惱厚重的凡夫，要修持觀法，成就道業，有所困難，因觀佛之境微細，而一般凡夫心羸識颺神飛，難以進入更深細的念佛三昧；反之，以稱念阿彌陀佛的名號，往生淨土就非常簡單，所以引善導之言一再說明專稱佛名之重要性。彌陀世尊在因地發深重誓願，「用光明名號，攝化十方」，以佛名號來救度十方眾生。而眾生要如何和阿彌陀佛的深重誓願相契相應呢？要以「信心求念」，用盡一生的時間的念佛，或「下至十聲一聲」，即是臨終之時的十聲或一聲稱佛名，這是念念猛利一心朝向極樂淨土，聲聲念阿彌陀佛的功德與願力，一心不亂，則易往生西方極樂世界。元照是承著善導所說，將「十念」解釋成「十聲」。

元照依據觀想念佛、「持名念佛」中包括了聞持與稱名二種行業，亦能得阿彌陀佛名號之功德。元照的持名念佛，在《阿彌陀經義疏》說：「四字名號，凡下常聞」，僅受持「阿彌陀佛」佛名號的部份。那麼元照勸誘受持四字名號以何為根據？即是在元照《阿彌陀經義疏》的經題解釋：「萬德總彰於四字」，也就是說縱使聽到僅只有「阿彌陀佛」的四字名號，聽聞的人對佛名號的稱讚等皆有功德。另外，《阿彌陀經義疏》將釋尊所言：「令攝心安住念佛三昧，故下云：『聞說阿彌陀佛執持名號一心不亂』等。」⁴³⁹說明持阿彌陀佛名號使心不散亂，安住於念佛三昧。元照的念佛是執持名號，這是可以確認的。元照在《阿彌陀經義疏》裡敘述：「今經專示持名之法，正是經宗，於今為要」，如此看來，元照的念佛在《觀經》說明的「觀想念佛」，與《阿彌陀經》所說「持名念佛」是可以確認的，「觀想」或「持名」兩者都是可以得三昧的行業。

第三節 信願行三法具足說

⁴³⁹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 下。

元照說修行淨土須具足信、願、行三法，在《阿彌陀經義疏》中指出：「所謂布施持戒、立寺、造像、禮誦、坐禪、懺念、苦行一切福業，若無正信迴向願求，皆為少善，非往生因。」說明一切福業，須具備「正信、迴向、願求」三法之諸行即能往生。因此，本節考察元照以信、願、行三法具足作為往生的條件，來理解元照對往生行的說法。

元照《阿彌陀經義疏》的著作中說：「勸信受，或披經典、或遇知識聞必生信，信故持名。」⁴⁴⁰說明以經典或善知識之勸受，因具足「信」而持名念佛，就會成為往生的因。要如何「信」？《阿彌陀經》在修辭方面最大的特色，就是經文全部以第一人稱「佛」無問自說的方式來鋪陳，因為這是佛與佛所能證知的境界，所以只有釋迦牟尼佛能說出極樂世界的情景，來讚嘆極樂世界之殊勝。其後即引六方恒河沙等諸佛，稱名次請十方諸佛為作證明，「舍利弗！如我今者，讚嘆阿彌陀佛，不可思議功德之利。」共同稱讚彌陀淨土與護念欲往生極樂淨土之行者。說明西方淨土之殊勝，並非一時之語，而是有六方恆河沙諸佛共同所讚嘆及作證明與護念，來強化行者的信心。讓行者在佛號念念中，信心與佛號中相互增上，就如元照所說：「耳聞口誦，無邊聖德攬入識心，永為佛種，頓除億劫重罪」，使念佛的信心更堅定、往生極樂淨土的願力更為增進。信佛陀決無誑語，彌陀絕無虛願，六方諸佛絕無二言等，只要決定深信則能得生極樂。

「願」是「念佛願速證誠，念法願勤修學，念僧願親參預。」願與三寶學習，誓願成就。發願往生其益處除了可以得到「不退轉」外，還可以與諸菩薩、善人共俱一處，或遊戲十方、往來三界，宣揚佛法度化眾生。

「行」即「稱名是多善根、多福德也。」⁴⁴¹只要有人以清淨心稱佛名號，由於名號的功德，就一定能令念佛者的功不唐捐，所種下的種子即使經過千劫萬劫也不壞失，這些念佛的種子，將來因緣聚會時就會發芽，成就圓滿菩提。也可以說：「善根」是「名號功德」之因，

⁴⁴⁰ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 361 下。

⁴⁴¹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 中。

「名號功德」是「善根」之果，兩者有著密確相連的關係。《阿彌陀經》說：「不可以少善根福德因緣得生彼國」，⁴⁴²乃含攝著過去、現在的善根與福德，不是單單指今生所做的一切有益於人們的善行；如《大寶積經》說：「若有受持是經者，已於先佛種諸善根故。」⁴⁴³今生聽聞佛陀教典，又能信受奉行，這就是過去所種下的善根延續到今生，才得以信受；所以眾生聽聞教法後，能一心信受奉行，必定過去世已具備善根了。而彌陀名號是法藏比丘經過五劫的思惟，建立起超世願，又歷經「億劫兆載」所成就的不思議功德。而我們只要執持「彌陀名號」，就能受用法藏比丘所成就無量無邊功德莊嚴，所以「執持彌陀名號」（因）即是多福德（果）了。元照又引《梵網戒經》說：自己是未成的佛，但是彌陀已經成佛了；未成的佛沉在欲界、具足煩惱、沒有出離之時，但已成的佛證菩薩、具足威神力、護眾生。所以諸經勸念佛，這是以己的未成佛來稱念請求已成之佛救護。「是心是佛」說和念佛之間常被提出的矛盾，元照根據《梵網戒經》，作出獨特的解釋、會通此矛盾。

淨土法門在修行時是依「信」而入門、依「願」而提昇修行之道、依「行」成就往生，所以在修行淨土法門，此信、願、行三法是須具足的，才能作為往生的條件。元照〈為義天僧統開講要義〉內容中，明確點出信、願、行如鼎之三足，缺一不可：

修行此行，須具三法：一曰信，二曰願，三曰行。信以入之，願以導之，行以成之。非信不入，非願不行，非行不至。故須發深信心，立大誓願，修種種行，決定得生，更何疑惑？末世眾生，惑業深重，自疑自障，不生深信。或以理難事，或將凡擬聖，遲疑而不決，聞說而不信，蓋不知此門全假他力，彌陀世尊本誓願力，積劫熏修功德之力，威神光明攝取之力，故經中造眾惡業，火輪相現，遇善知識，教稱十念，尚得往生。何況畢世修行淨業，復何疑乎？常持此說，以示於人。往往其間，或未深信，每嗟同道，鮮有知音！⁴⁴⁴

⁴⁴² 《阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

⁴⁴³ 《大寶積經》，《大正藏》冊 11，頁 647 下。

⁴⁴⁴ 《芝園遺編》，《卮新纂續藏經》冊 59，頁 645 上。

「願」同時是三資糧中的要件，有願則信心才能深切，有願讓修行才有目的，亦是往生之關鍵，還必須要發深信心、立大誓願力，修菩薩行，就能決定得生極樂世界。但末世凡夫無法生起深信心，又不知彌陀行門全假彌陀之本願他力、光明攝授力，名號功德不可思議。在《觀經》中說到，造惡眾生地獄眾火一時俱達，此時遇善知識教令念佛，「即為讚說阿彌陀佛十力威德，廣讚彼佛光明神力，亦讚戒定慧解脫解脫知見。」遇善知識以大慈悲為其稱讚阿彌陀佛的威德力、光明力，提出了《觀經》中所說下品眾生的往生方法：口稱念佛。「善友教稱見金蓮狀同杲日，八十億劫之重罪廓爾煙消，十萬億劫之遐方倏如羽化。」⁴⁴⁵元照說明造五逆十惡、無惡不造的愚人，能因善知識的引導持名念佛，也可乘彌陀之願力，而有往生的機會。更何況畢生都修行淨業的行者，這是眾多法門中最直接、最穩當的求生西方極樂淨土之法。「故須發深信心，立大誓願，修種種行，決定得生。」⁴⁴⁶元照信、願、行的「行」是「種種行」，只要發深信淨土法門的「信」與願生淨土的「願」，一切的行業皆可成為往生行。也就是說，不限於《阿彌陀經》所說的持名修行，對其他的行業只要具足信、願、行皆有決定往生淨土的可能。

元照的問答中設問：「達法本空，心淨佛土淨，何須念佛求生淨土？」以唯心思想來解釋淨土，淨土不實在於心之外、是在自己心中顯現的。持名念佛以意念緣於佛號作為最初方便，當行者一心皈依彌陀時，過去習慣以自我為中心的我執就會逐漸放下。凡夫粗重的妄想執著經過淡化後，禪定與般若的善根就會逐漸透出，進而明白能念的心與所念的佛號，聲聲都是本覺的妙用，聲聲消融無明妄想。心性沒有能所的對立，心性有覺照的本能，能隨緣現出無量妙用，聖人心性與凡夫的心性雖然平等無別，只是眾生的心念處在能所分別中，與般若智慧不相應；而聖者的心，已息下分別妄想，所以心性才能顯出無所不知的妙用。因為不偏向事相和空的任何一邊，優遊於中道，如此就能念念契合彌陀的法身，聲聲流入薩婆若海。此時淨土的「生」沒有實體性，是空所印證的「生」，不執著於生於淨土的「生」、願往生的生

⁴⁴⁵ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 356 中。

⁴⁴⁶ 《芝園遺編》，《卮新纂續藏經》冊 59，頁 645 上。

即是無生，無生即是生。當下行者這一念能念之心體，及所念之彌陀名號、功德、本願、相好光明乃至依正莊嚴等，皆是心佛同體的法界圓融理具事造之妙覺圓明心體。依於執持名號來厭離五欲，止息分別妄想，依於名號而令念佛的心達到清淨念。以性空無礙緣起，所以清淨的念佛心，所現出的一切佛號，都是清淨念，是無念而念。

有關元照的往生行，在著疏《阿彌陀經義疏》時，對《阿彌陀經》的經宗與持名念佛以外，也說其他的行業也有往生淨土的可能，但須以《阿彌陀經》所說的：「若有信者，應當發願往生彼國」，應當包含信、願、行三者作為往生淨土的原則。往生淨土的「修種種行」，特別是對戒律有鑽研的律僧元照，具足信、願、行三者，是包含持戒所有的往生行作為共同的因，使戒律與淨土教相互融合。



第六章 結論

元照倡戒淨相資，二教相融，集教、律、淨思想之大成，與他在出家前就諳熟《法華經》，以熟記《法華經》而獲得出家資格，出家後又從神悟處謙學習天台教宗與律學等有著相當大的關係。元照直到大病一場，陷入了死後的不安感，病癒之後他深深反省，有因緣閱覽天台

《淨土十疑論》，知道「初心菩薩，未得無生忍，要須常不離佛」，才歸心於淨土法門。元照對於往生的意義與實際的淨業，以具縛凡夫作為直接對象的淨土教，及以他力易行之持名念佛作為敬業的實踐行，認為天台把圓頓止觀作為《觀經》之念佛三昧，對於中下根機而言，終究是高不可達的理觀。因此元照《觀經》的淨土教是持有以凡夫往生為目標，與天台止觀的觀佛明確的劃清界線。所以元照認為的彌陀淨土既是唯心淨土，又是實有之淨土，觀心與念佛同為定慧之學，與持戒一起構成佛教的實修法門。分以下幾點來做論述：

一、應根機利鈍成就觀佛

元照認為佛陀一代時教是為了：「使諸有凡庸，自悟己心，與十方如來法界含靈體性平等無有差異。」⁴⁴⁷凡夫身的自悟己心與十方如來及法界含靈，體性平等，無有差異，具足無量恆沙功德，包含一切世出世間法，微塵剎土、山河大地，悉皆己心中物。眾生就是佛、佛即眾生，故佛、淨土皆非心外之法。但眾生因機緣、根性不同，為使眾生悟佛知見，入門的方便，元照分為「自力」與「他力」二種教法：「或於此土，破惑證真，則運自力；或往地方，開法悟道，須憑他力。」⁴⁴⁸元照說，這兩者雖相異，但都是佛陀以方便力、大悲願力示現在這世間，為能令眾生趣入菩提道當發菩提心，使能發心起行直至入佛之知見，令悟自心洞達諸法，作為共通目的的教法。

由此可知，元照的淨土教分為二層次：一為依佛的本願力，藉佛本願他力而乘願往生他方淨土，對淨土往生說，由此觀佛成就淨業而感得往生作為直接目的；二為最究竟極致的唯心淨土，以「自悟己心」，即使遠在西方十萬億佛土以外的阿彌陀佛與極樂世界，也不離眾生當下一念心。對此土入道來說，觀心是最重要的，乃為達成斷惑證理的基本條件。

在《觀經》觀佛三昧之觀法，元照說以理而言，心和佛是無差別的，但作為觀法之形相，是假託行者各自的實踐行，所以必須強分。對此判定觀法主要隨順行者的根機有所不同，娑

⁴⁴⁷ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 中。

⁴⁴⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 279 中。

婆入道之根機目的是斷惑證理，觀心為至要；所觀陰妄一念心為境，體悟三諦圓融之理。淨土往生之機，要期修因感果，觀佛最優。依照諸經所說，心與佛本無差別，但未得無生法忍之具縛凡夫，仍然必須依憑阿彌陀佛與淨土之觀境。

元照的阿彌陀佛的佛身論，是依據天台基本的佛身觀，一體三身的佛身說。阿彌陀佛是一體而具四身，阿彌陀佛的果德之身，是法身、報身也是應化身，化成法身、報身以及應化身出現，以回應眾生的請求。元照以《淨土十疑論》之說為根據：「有漏凡夫隨分得見佛身塵相，菩薩見微細相」，對於同一佛身，凡夫是見塵相，菩薩見微細相。因此，報身和應身的區別，是由根機之利鈍而產生不同，不可一義的限定，被認為是贊同知禮之說。元照認為「佛身之體量叵得，尚非言思所及，豈容擬議耶？」⁴⁴⁹本來佛身是超越凡夫的思慮分別，嚴正的勸戒不是凡夫可以擬議的。

元照將淨土大致分為法性和應化土兩種，其中，將應化土分類成實報土、方便土、同居土三種。但元照對佛土的判攝不同於善導，主要認為善導的彌陀淨土是高妙之報土，是全托佛願他力。元照把彌陀淨土判攝為同居土有其理由：「釋迦現居穢土，非無淨土，彌陀示居淨土，非無穢土。」⁴⁵⁰說明凡聖同居土只是阿彌陀佛所顯現的國土，應各類凡夫眾生的根機而示現淨土，讓眾生從中安心修行。

二、淨土之修學合攝眾行

在慧遠《觀經疏》論述經文之「教我思惟」，表示三福是為散善；「教我正受」，表十六觀是為定善。相對於此，善導認為：「思惟、正受但三昧之異名」，而提出反論，主張思惟、正受都只是請觀，元照則全面的支持善導說。所以元照所說的行法應該是「三福行」→「思惟、

⁴⁴⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 中。

⁴⁵⁰ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 282 下。

正受」→「十六觀」。元照認為修觀之人須先修福之後再出觀智，認為十六觀全部都是觀行，須以三福行為基礎再修定、慧。此是基於修定力與善業互相資助之考量，觀行與福業不可偏廢，二者兼備其重要性是不可忽視的。而「三福」主要指的就是修學善法的內容概括，就元照所說的「共凡夫業」的「報恩行」和以攝持身、口、意三業所行的十種善行為中心。其次為「共二乘業」，元照所指為從初受三歸開始，或具足戒，不犯威儀，也是收攝我們身口意業，有防非止惡的作用。最後一項為發大乘心的「大乘不共業」，行自利利他之行，為大乘之初行，藉此為幫助十六觀之完成。

元照在《觀經》說明，願往生極樂淨土之眾生，應當要發「至誠心、深心、迴向發願心」。

三心	三聚淨戒	三德	三佛
至誠心	攝律儀戒	斷德	法身佛之因
深心	攝善法戒	智德	報身佛之因
迴向發願心	攝眾生戒	恩德	應身佛之因

元照以發菩提心作為修行的開端，就必須斷惡、修善、度眾生，並總攝大乘菩薩戒律之內涵，又將三心配說佛果位具足之三種德相，以上三德配於法、報、應三身，同時智、斷二德具有自利、自行、自覺之內涵，而恩德則具有利他、化他、覺他之內涵。以此將阿彌陀佛的因地心和果地覺都含攝在其中，猶如感發得「彌陀」戒體，秉之於心，依體起行，斷惡、修善、度眾生。

元照在〈為義天僧統開講要義〉中說修行淨土須具足信、願、行三法，其「行」是「種種行」，⁴⁵¹只要發深信淨土法門的「信」與願生淨土的「願」，一切的行業皆可成為往生行。在《阿彌陀經義疏》中指出：「所謂布施持戒、立寺、造像、禮誦、坐禪、懺念、苦行一切福業，若無正信迴向願求，皆為少善，非往生因。」⁴⁵²說明一切福業，須具備「正信、迴向、

⁴⁵¹ 《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 645 上。

⁴⁵² 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 361 下。

願求」三法之諸行即能往生。也就是說，不限於《阿彌陀經》所說的持名修行，對其他的行業只要具足信、願、行皆有決定往生淨土的可能。往生淨土的「修種種行」，特別是對戒律有鑽研的律僧元照，具足信、願、行三者，是包含持戒所有的往生行作為共同的因。

三、十念攝心的易行正因

元照在《阿彌陀經義疏》裡敘述：「今經專示持名之法，正是經宗，於今為要」，⁴⁵³如此看來，元照的念佛在《觀經》說明的「觀想念佛」，與《阿彌陀經》所說「持名念佛」是可以確認的，「觀想」或「持名」兩者都是可以得三昧的行業。元照又引華嚴長水子璿《首楞嚴經》的解釋，認為娑婆世界耳根最利，阿彌陀佛的名號被作為音聲行教化。阿彌陀佛依其名號救濟眾生，認為是以「耳聞」、「口誦」無邊聖德攬入識心，永為佛種，頓時除億劫生死重罪，獲證無上菩提，因念佛有著滅罪之力，所以在稱佛名號的同時，憶（繫）念阿彌陀佛的無邊功德，與其所成就的極樂世界之莊嚴，得知「持名念佛」是屬於多善根。

阿彌陀佛在因地發深重誓願，「用光明名號，攝化十方」，以佛名號來救度十方眾生。眾生以「信心求念」來與阿彌陀佛的深重誓願相契相應，用盡一生的時間的念佛，或「下至十聲一聲」，即是臨終之時的十聲或一聲稱佛名，以阿彌陀佛的願力，容易往生西方極樂世界。而《觀經義疏》下品下生的具足十念得以往生，多是夙世有善根，臨命終時善根成熟遇善知識教念佛，因臨命終的苦逼，念念猛利，所以念佛可以念念得滅八十億劫生死重罪。以臨命終的十念與他一生所累積的罪惡比起來，亦可往生是不在量的多寡，而是此心之決斷力，心的勇猛力大於念佛的量。元照是承著善導所說，將「十念」解釋成「十聲」。

元照「持名」的修行列了五個要點：一、心起厭欣，厭苦忻樂；二、身須向西，正立合掌；三、克期日限，一日七日；四、繫心佛境，專一不亂；五、期死無退，決誓求脫，若此

⁴⁵³ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 357 上。

稱名下至十念尚得往生，況一日七日乎？說明在念佛之前要先對世俗事物起厭患心，而極樂世界是彌陀憐憫眾生無力脫離輪迴所建立的淨土，只要依於「信願往生」的發心，心念感受阿彌陀佛的願力不思議，以及極樂世界的依正莊嚴，生起往生彌陀淨土的欣樂心而念佛。以持名念佛以意念緣於佛號作為最初方便，凡夫粗重的妄想執著經過淡化後，禪定與般若的善根逐漸透出，進而明白能念的心與所念的佛號，聲聲都是本覺的妙用，聲聲消融無明妄想。此時淨土的「生」沒有實體性，是空所印證的「生」，不執著於生於淨土的「生」、願往生的生即是無生，無生即是生。則此一念心體即性具性造彌陀功德、相好、光明、本願乃至主伴依正一切極樂莊嚴妙相情無情等境界。因此所念之佛乃至其功德本願等，即全在此一念能念之心中，自性彌陀願力之加持自在其中，唯心淨土依正莊嚴如在目前。如此行者，近可淨土生而無生。所以，即使是「易行」的持名念佛，通達法空之行者，當下這一念能念之心體，及所念之彌陀名號、功德、本願、相好光明乃至依正莊嚴等，皆是心佛同體的法界圓融理具事造之妙覺圓明心體。

四、觀佛身土的念佛三昧

元照以「依」、「正」二報來分此十六觀行，亦是佛身及佛土的區別。十六觀法中的前六觀，是觀淨土之依報莊嚴。以元照認為第一觀為「觀佛」的前方便，為初所觀境，主要是落日顯了易觀，又有標示西方之方向。元照認為第一觀為「觀無量壽」的前方便，初觀成就，表示可導入更深一層之觀想。到第三觀「地觀」是由「地想觀」是扣合「水想觀」，藉由「水想觀」觀境，成就「琉璃地」觀境。所以「地想觀」成就即是成就「三昧定」見西方國土了了分明，能「除八十億劫生死之罪」、「捨身他世，必生淨國，心得無礙。」就如元照說的「身雖未死，心已往生」，甚至說「此觀若成，往生已決」。⁴⁵⁴再總觀「寶樹」、「寶地」、「寶池」，

⁴⁵⁴ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 292 下。

則能除「無量億劫極重惡業，命中之後必生彼國。」⁴⁵⁵

在淨土正報觀在「觀佛」之前，「華座觀」為「佛身觀」之觀境前身，亦是觀想阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩所坐之蓮華座，包括華色數量、華間珠光、華臺寶網寶幢等莊嚴。於觀境中，如鏡中見像一般，了了分明，不令散失。此觀成就者，滅除五萬劫生死之罪，必定當生極樂世界。但此中《觀經》明：「此想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」⁴⁵⁶元照認為「華座觀」還是觀佛的前方便，所以滅除生死之罪少。至第八觀「像觀」時，滅除的生死之罪就會較多，乃至到「佛觀」時則可即得無生忍。

元照的觀佛是先於於第八「像觀」中，先從佛的畫像、雕像為境，一心繫念觀察。觀佛之時心中所現起諸佛法身即是「是心作佛」，心即是三十二相八十隨好，猶如白日升天照現百川，佛法身自在能隨物現前。「像觀」成就，便能除「無量億劫」生死之罪，於現身中得念佛三昧。行者修此觀境成就，佛法身無所不遍以法界為體，能入一切眾生心想之中，眾生心與法身佛相應相契無二無別，即能成就「觀佛三昧」，離了這一心，則心外無佛。元照說第九「佛觀」，亦應與空慧相應，觀佛身即是見佛心，因此見一佛即見十方諸佛，每一佛果性皆同。所以，見佛心者是以大慈悲，是以無緣大慈悲之心體攝受眾生。若修持「佛身觀」成就，必能往生極樂國土、生諸佛前得無生忍。元照又說，此觀成就則是「上品上生」了。

第十、十一觀是觀「觀世音菩薩」與「大勢至菩薩」，觀佛左右侍者。若「觀世音菩薩」的觀門成就，則能淨除業障，除無數劫生死之罪，並聞其名亦能獲無量福，不遇諸禍，除現生之災難。而觀「大勢至菩薩」因「身光」功德，獲得「無邊光」與「大勢至」二名，能令眾生離三塗苦得無上力。但「觀世音菩薩」之「身光」光明能顯現於六道眾生，行化救度，然「大勢至菩薩」之「身光」則只能令與「大勢至菩薩」有緣眾生得見離三塗苦、得無上力，亦可窺看出菩薩願力不同，「身光」所顯亦不同。

⁴⁵⁵ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 294 中。

⁴⁵⁶ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 中。

第十二、十三觀是總觀三聖，「普觀」則行者應先觀自己生於西方極樂世界，於淨土中普見依報莊嚴，若出定時能憶持不忘，不令散失，無量壽佛亦會化無量身與觀世音及大勢至，常至行者之處。「普觀」成就，自身能在西方淨土觀境中任運自如。元照於「雜觀」說「唯觀正報大小不同」，則是所觀彌陀身相大小，皆是佛所變現，「佛無大小，隨機有異」，⁴⁵⁷彌陀佛身量是無量無邊，應凡夫之機而有佛身相大小之別。凡夫心下劣雖不能觀，可仗彌陀如來願力，觀必成就。

第十四觀至十六觀為「往生」三輩九品之所觀境，三輩往生的共同條件是「發菩提心，一向專念阿彌陀佛」，也均需回向願求往生。三輩往生皆屬凡夫的行持，即以信願稱名為正行，修諸功德為助行。念佛功夫的淺深，煩惱伏斷的程度，影響臨終見佛的勝劣。但無論哪一輩，臨終時得阿彌陀佛願力加持，彈指往生極樂世界，蓮花化生，自然長大。往生淨土後，三輩功德受用仍有不同，皆因生前念佛功德及煩惱伏斷差異：上輩生者，花開見佛、聞法得忍，便與諸菩薩一樣供養十方諸佛；中、下輩往生者，花開見佛的時間，以及聞法悟道的深淺，是不及上輩往生的。末後四品臨終情景中，突顯善知識說法加持的影響與重要性。如生前對極樂淨土極為陌生，若臨終時，得善知識演說稱讚持名念佛的功德，而以十念的力用，蒙佛接引得生極樂淨土，可知善知識規勸引導的重要性。另外，元照認為《無量壽經》的上中下三輩是《觀經》之上品，不攝其餘六品，因《觀經》之中、下品，皆未發菩提心。

元照對善導的定散二善，十六觀中前十三觀為定善、後三觀為散善，元照反對與經文中懸殊不同的說法，認為十六觀皆是觀行。關於九品階位，淨影慧遠等以此作為菩薩階位而予以嚴密的體系化，而元照認為彌陀淨土是「三輩九品，攝盡彼方，聖凡之眾」，⁴⁵⁸所以其九品就包括了：上三品往生是菩薩眾、中三品是聲聞眾、下三品是人民眾。所以第十四觀至十六觀是論述凡夫眾生修持種種往生之要因，也就是依上中下三輩修行的程度，在往生時得到九

⁴⁵⁷ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 299 中。

⁴⁵⁸ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 299 下。

品的行證，即以輩品之高下之別。

關於元照臨終時的往生思想：「得生所感聖境，故必歡喜。形留神往，有如蟬蛻。十萬億土，剎那即至，彼佛威神，眾生業力，易軀換報，如反掌耳」、「坐蓮禮佛，識神即脫。」⁴⁵⁹元照所指到達極樂世界的「識」是指第六意識，是觀法的能觀體，為善的意志活動所攝。面臨臨終之際，捨報娑婆之身軀，坐蓮花禮佛，就能瞬間往生極樂，元照比喻為「有如蟬蛻」，脫去娑婆的身軀，而在此時神識的往生，就需佛菩薩的威神力與眾生本身修淨業的結果。元照的臨終往生是不僅送走想念（第六意識），其「識」、「神」也都往生極樂世界。

五、嚴淨佛土的攝受功德

極樂世界之殊勝，無所能比，極樂世界的依報莊嚴，元照說：「耳目所對不出聲色。」就人所容易認識到的對象，即透過耳、目來展現淨土的莊嚴，即顯極樂世界建設的淨土境界是殊勝莊嚴。在淨土的「依報莊嚴」則分為：「欄網樹池唯是妙色莊嚴」、「金地華樂則兼色聲莊嚴」、「鳴禽風樹止是法音莊嚴」。元照說明極樂世界是阿彌陀佛的願力變化而成，並且用樂聲來感化聽聞者：「念佛知佛恩重，念法知法功深，念僧知僧德大；又念佛願速證誠，念法願勤修學，念僧願親參預；又念自心佛體自覺了，念自心法軌生聖道，念自心僧隨緣和合。」⁴⁶⁰觀極樂淨土的殊妙之相，皆發出念佛、念法、念僧之妙音，致使聞者即悟，皆是阿彌陀佛的願行，即修因感果所成就的功德莊嚴。

在極樂世界正報莊嚴，元照又說明佛光有兩種，一是常光，二是現起光。而明言阿彌陀佛是常光，盡虛空遍法界都在彌陀光明普照之中，其他諸佛光明都不能及。極樂國土之聖眾，即彌陀願力廣大，普攝群機，故有無量無邊聲聞弟子。元照說明在《觀經》「三輩九品」中的

⁴⁵⁹ 《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 300 中、302 上。

⁴⁶⁰ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 360 下。

「中輩三品」攝聲聞眾。在極樂國土則佛力最不可思議，能使聲聞復生無上道心。此明不僅有聲聞往生者，更有大乘菩薩之往生。則知往生至極樂淨土者，不論凡聖直至成佛更無退墮。

最後，列出目前為止所探究元照淨土教思想特質要點有：

1. 以教判為基礎，定位淨土教為純一大乘、圓頓一乘佛法、了義教。
2. 元照主張觀法要應眾生根機而有所不同，對此土入道來說，觀心是最重要的，但是對淨土往生來說觀佛才是最重要的。
3. 十六觀為理觀還是事觀的解釋，元照認為是行觀時機根方面的問題，如果了解緣起空之理的人修此，則十六觀全都是理觀，而如果是未通達此理的人修，則十六觀全都是事觀。
4. 關與佛身論，也還是跟十六觀的理事判別相同，反對將阿彌佛陀特定於報身或佛身其中之一，報身與應身的區別是因觀想佛的眾生的機根而異。
5. 在佛土論上，將西方淨土視為凡聖同居土。元照認為阿彌陀佛所示現淨土，是應各類凡夫眾生的根機而示現淨土或穢土。
6. 在定散二善的判別上，反對慧遠認為三福是為散善，十六觀是為定善；也反對善導視三福、九品為散善之說。元照認為修觀之人須先修福之後再出觀智，認為十六觀全部都是觀行，須以三福行為基礎再修定、慧。依善導說，主張思惟、正受都只是請觀。所以元照所說的行法應該是「三福行」→「思惟、正受」→「十六觀」。
7. 在九品階位的判釋上，依照善導之說，將九品眾生全部視為凡夫位，主張《觀經》是為了濁世的凡夫之教。行者到達極樂世界後，即有輩品高下之別。
8. 願往生極樂淨土之眾生，應當要發「至誠心、深心、迴向發願心」，猶如感發得「彌陀」戒體，依心起行。
9. 一切福業，須具備「正信、迴向、願求」三法之諸行，反之則是少善、非往生因。
10. 稱名能使諸罪消滅，是多善根、多福德。耳聞、口誦無邊聖德攬入識心，永為佛種。元

照承著善導所說，將「十念」念佛解釋成「十聲」。「觀想」或「持名」兩者都是可以得三昧的行業。

大致上來說，元照仍是承襲相傳是天台智顛所作《淨土十疑論》裡所表現之精神，在《觀經義疏》中賦予淨土教「大乘中了義」的地位，以及淨土教之核心是唯心淨土等，必定引用天台門人遵式的《決疑行願門》等文作為依據，而確立自身的淨土信仰。又元照也於〈無量院造彌陀像記〉等，以淨土教的先賢，讚不絕口的稱讚遵式。由此可見，元照受到遵式的影響，是頗為深遠難知的。如此，元照對天台淨土教以觀心、觀佛的問題等，牽涉到天台根本立場而提出批判。因此給天台系的淨土學者之間，帶來相當大的震撼與動搖，也呈現出對元照的評價。⁴⁶¹另外，元照對於現存善導的諸撰述中，在《阿彌陀經義疏》引用善導於《往生禮讚》前序文中的：「大聖悲憐，直勸專稱名號，正稱名由易故」，⁴⁶²來說明淨土教是依阿彌陀佛的本願力由稱名念佛，即得往生。元照也多次在《觀經義疏》引用善導〈玄義分〉，但元照理解善導的撰述到何種程度，特別是《觀經疏》〈玄義分〉以外等問題，是無法窺知的。⁴⁶³

元照於北宋彌陀信仰興盛之際，致力於造像、講學、傳戒、供寫彌陀像記等，並為信眾依觀經繪「九品往生圖」，在當時享有很高的聲望。其融合的思想，並直接影響了以禪、淨、律融合為特色的元、明、清佛教，乃至在現代中國佛教中我們依然可以隨處顯見元照律學思想的精華和光芒。誠如《佛祖統記》上所說：「至照律師，始約法華開顯，作《資持記》，以明南山之宗」，志磐又評價說「大智以英才偉器受弘律之任，《資持》之記與《會正》並行，而獨盛於今世」。⁴⁶⁴說明南宋以後中國佛教戒律思想的主流方向，是由元照律師為主所開啟的。不僅如此，元照所主張融合的南山宗的戒律思想，還深深地影響了日本、朝鮮半島等的佛教思想。在文中曾提到過高麗僧統義天到宋留學期間，曾親臨杭州靈芝寺，向元照請示過南山

⁴⁶¹ 黃啟江著，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識—論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉。

⁴⁶² 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 439 中。

⁴⁶³ 高木昭良著，〈善導教学に於ける《觀經玄義分》の地位〉，《印度學佛教學研究》，日本印度學佛教學會，1957 年 1 月，第 5 卷-1，頁 128-129。

⁴⁶⁴ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 420 中、418 中。

律學；鎌倉時代京都東山泉湧寺開山，於 1199 年入宋的留學僧俊芘（1166－1227），曾在元照的三傳法孫四明山如庵了宏席下學習戒律，並在十二年後歸國時帶回了南山宗開祖道宣以及資持家派祖元照的肖像二幅，作為日本國寶級文物，仍完整無損地保存至今。



參考文獻

一、《大正藏》、史志

1. （曹魏）康僧鎧譯：《無量壽經》，《大正藏》冊12。
2. （吳）支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》冊12。

3. (姚秦)鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12。
4. (姚秦)鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。
5. (姚秦)鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14。
6. (後秦)鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊25。
7. (後秦)鳩摩羅什譯：《十住毗婆沙論》，《大正藏》冊26。
8. (劉宋)曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12。
9. (東晉)佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9。
10. (東晉)佛馱跋陀羅譯：《佛說觀佛三昧海經》，《大正藏》冊15。
11. (北魏)曇鸞註：《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊40。
12. (後魏)曇鸞撰：《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊47。
13. (元魏)菩提流支等譯：《無量壽經優波提舍》，《大正藏》冊26。
14. (元魏)毘目智仙譯：《三具足經憂波提舍》，《大正藏》冊26。
15. (梁)慧皎撰：《高僧傳》，《大正藏》冊50。
16. (隋)費長房撰：《歷代三寶紀》，《大正藏》冊49。
17. (隋)慧遠撰：《無量壽經義疏》，《大正藏》冊37。
18. (隋)慧遠撰：《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊37。
19. (隋)慧遠撰：《大般涅槃經義記》，《大正藏》冊37。
20. (隋)慧遠撰：《大乘義章》，《大正藏》冊44。
21. (隋)智顓說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。
22. (隋)智顓撰，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46。
23. (隋)智顓撰，《五方便念佛門》，《大正藏》冊47。
24. (隋)智顓說：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37。
25. (唐)菩提流志譯：《大寶積經》，《大正藏》冊11。
26. (唐)法聰撰，《釋觀無量壽佛經記》，《卍新纂續藏經》冊22。
27. (唐)湛然述，《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46。
28. (唐)湛然述，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊33。
29. (唐)道綽撰：《安樂集》，《大正藏》冊47。
30. (唐)道宣撰：《續高僧傳》，《大正藏》冊50。
31. (唐)道宣撰：《大唐內典錄》，《大正藏》冊55。
32. (唐)靜邁撰：《古今譯經圖記》，《大正藏》冊55。
33. (唐)玄奘譯：《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊12。
34. (唐)善導撰：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37。
35. (唐)善導集記：《往生禮讚偈》，《大正藏》冊47。
36. (唐)善導撰：《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊47。
37. (唐)菩提流志譯：《無量壽如來會》，《大正藏》冊11。

38. (唐) 義淨譯：《六門教授習定論》，《大正藏》冊31。
39. (唐) 明佺等撰：《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》冊55。
40. (唐) 智昇撰：《開元釋教錄》，《大正藏》冊55。
41. (唐) 道洗撰：《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51。
42. (唐) 靜泰撰：《眾經目錄》，《大正藏》冊 55。
43. (宋) 延壽述，《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48。
44. (宋) 知禮述：《觀無量壽經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37。
45. (宋) 知禮述：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。
46. (宋) 遵式撰：《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47。
47. (宋) 遵式撰：《往生淨土決疑行願二門》，《大正藏》冊 47。
48. (宋) 遵式撰：《金園集》，《卍新纂續藏經》冊 57。
49. (宋) 遵式撰：《天竺別集》，《卍新纂續藏經》冊 101。
50. (宋) 子璿集，《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》冊 39。
51. (宋) 戒珠撰：《淨土往生傳》，《大正藏》冊51。
52. (宋) 契嵩撰：《鐔津文集》，《大正藏》冊52。
53. (宋) 智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊37。
54. (宋) 元照述：《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》冊37。
55. (宋) 元照述：《阿彌陀經義疏》，《大正藏》冊37。
56. (宋) 元照作，《芝園集》，《卍新纂續藏經》冊 59。
57. (宋) 元照撰，《芝園遺編》，《卍新纂續藏經》冊 59。
58. (高麗) 義天集，《圓宗文類》，《卍新纂續藏經》冊 58。
59. (宋) 宗曉編：《樂邦文類》，《大正藏》冊47。
60. (宋) 宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊46。
61. (宋) 志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊49。
62. (宋) 戒度述：《觀無量壽經義疏正觀記》，《卍新纂續藏經》冊22。
63. (宋) 有嚴注：《止觀輔行助覽》，《卍新纂續藏經》冊55。
64. (宋) 贊寧等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》冊50。
65. (宋) 宗鑑集，《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊75。
66. (宋) 曇秀輯，《人天寶鑑》，《卍新纂續藏經》冊87。
67. (宋) 元敬、元復同述，《武林西湖高僧事略》，《卍新纂續藏經》冊77。
68. (宋) 王古輯撰：《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78。
69. (元) 覺岸編，《釋氏稽古略》，《大正藏》冊49。
70. (元) 念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49。
71. (明) 大佑集，《淨土指歸集》，《卍新纂續藏經》冊61。
72. (清) 彭希涑述，《淨土聖賢錄》，《卍新纂續藏經》冊78。

73. (失譯),《優陂夷墮舍迦經》,《大正藏》冊1。
74. 潛說友編撰,《咸淳臨安志》,浙江古籍出版社,2012年6月。
75. 陳耆卿編撰,《嘉定赤城志》,北京:中國文史出版社,2004年。

二、當代中文著作 (著作次第依姓名筆劃編排)

1. 中國文明史編輯小組編著,《中國文明史·宋遼金時期》,台北:地球出版社,1993年。
2. 中國佛教協會編,《中國佛教》第二輯,北京:知識出版社,1982年。
3. 王志遠著,《宋初天台佛學窺豹》,北京:中國建設出版社,1989年。
4. 王建光著,《中國律宗通史》,南京:鳳凰出版社,2008年。
5. 吳汝鈞著,《佛學研究方法論》,台北:台灣學生書局,1996年。
6. 呂澂著,《中國佛學思想概論》,天華出版社,1986年版。
7. 汪志強著,《印度佛教淨土思想研究》,成都:巴蜀書社,2010年。
8. 杭州佛學院編,《永明延壽大師研究》,北京:宗教文化出版社,2005年。
9. 張煜著,《心性與詩禪:北宋文人與佛教論稿》,華東師範大學出版社,2012年。
10. 曹剛華著,《宋代佛教史籍研究》,上海:華東師範大學出版社,2006年。
11. 梁啟超著,《佛學研究十八篇》,上海古籍出版社,2001年。
12. 郭紹林著,《唐代士大夫與佛教》,台北:文史哲出版社,1993年。
13. 陳寅恪著,《鄧廣銘宋史職官志考證序》,上海古籍出版社,1980年。
14. 陳揚炯著,《中國淨土宗通史》,南京:江蘇古籍出版社,2000年。
15. 陳劍鎧著,《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》,台北:城邦文化出版,2009年。
16. 湯用彤著,《隋唐佛教史稿》附錄二〈五代宋元明佛教史略〉,南京:江蘇教育出版社,2007年。
17. 黃啟江著,《北宋佛教史論稿》,台北:台灣商務印書館,1997年。
18. 黃敏枝著,《宋代佛教社會經濟史論集》,臺北:臺灣學生書局,1989年。
19. 楊惠南著,《佛教思想發展史論》,台北:東大圖書館,2008年。
20. 魏道儒著,《宋代禪宗文化》,中州古籍出版社,1993年。
21. 賈發義著,《淨土信仰與中古社會》,北京:中國社會科學出版社,2012年。
22. 廖明活著,《淨影慧遠思想述要》,台北:台灣學生書局,1999年。
23. 廖明活著,《中國佛教思想述要》,臺北商務印書社書館股份有限公司,2006年。
24. 劉長東著,《晉唐彌陀淨土信仰研究》,成都:巴蜀書社,2000年。
25. 潘桂明、吳忠傳著,《中國天台宗通史》,南京:江蘇古籍出版社,2001年。
26. 澤遜著,《文獻學概要》,北京:中華書局,2005年。
27. 賴永海主編、陳林譯注,《無量壽經》,聯經出版公司,2012年。

28. 藍吉富著，《隋代佛教史論述》，台北：台灣商務印書館，1998年。
29. 釋大睿著，《天台懺法之研究》，法鼓文化，2000年。
30. 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981年。
31. 釋印順著，《往生淨土論講記》，《華雨集》第一冊，正聞出版社，1993年。
32. 釋聖凱著，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。
33. 釋聖凱著，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
34. 顧吉辰著，《宋代佛教史稿》，中州古籍出版社，1993年。
35. 顧偉康著，《禪淨合一溯源》，上海：上海社會科學出版社，2012年。

三、外文譯

1. 中村·元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史（上）》，台北市：天華出版事業股份有限公司，1993年。
2. 平川彰著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年。
3. 玉城康四郎主編，藤田宏達著，許洋主譯，《佛教思想（二）在中國的開展》，台北：幼獅文化事業公司，1995年。
4. 佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究—特以著作的考證研究為中心》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005年。
5. 坪井俊映《淨土學概論》，京都：佛教大學通信教育部，1984年四月第三刷；〈淨土三經概說〉，收錄在張曼濤主編《淨土典籍研究》《現代佛教學術叢刊》68，台北：大乘文化出版社，1979年。
6. 肯尼斯·K·田中著，馮煥珍、宋婕譯，《中國淨土思想的黎明》，上海古籍出版社，2008年。
7. 高雄義堅等著、陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》，世界佛學名著譯叢47，華宇出版社，1987年。
8. 望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1989年。
9. 望月信亨著，釋印海譯《淨土教起源及其開展》，Rosemead, CA：法印寺，1994年。
10. 望月信亨著《淨土教概論》，東京：東洋文化，1980年；釋印海譯，《世界佛學名著譯叢》52，台北：華宇出版社，1988年。
11. 福島光哉著，《宋代天台淨土教の研究》，京都：文榮堂書店，1995年。釋見聞譯，《天台淨土教之研究》，台北：世樺國際股份有限公司，2012年。
12. 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，台北：佛光出版社，1986年。
13. 藤田宏達等著，釋印海譯，《淨土教思想論》，台北：嚴寬祐基金會出版，2004年。

四、日文書籍

1. 平川彰《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1997年。
2. 平川彰著《印度佛教史（上）》，東京：春秋社，1979年。
3. 向井亮著，〈世親造『淨土論』の背景—『別時意』説との關連から〉，收錄于《佛教における淨土思想》，京都：平樂寺，1977年。
4. 佐藤成順著，《宋代仏教の研究—元照の淨土教》，東京：山喜房佛書林，2001年。
5. 笠沙雅章著，《中國佛教社會史研究》，東京：同朋舍，1982年。
6. 柳田聖山，《初期禪宗史書的研究》，京都：法藏館，1967年。
7. 荻須純道著，〈趙宋佛教復興の一考察〉，《印度學佛教學研究》6卷1號，1958年。
8. 道端良秀著，《中國佛教史全集》第六卷，東京：株式會社書苑，1985年。
9. 藤田宏達在《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1986年。
10. 藤田宏達在《淨土三部經の研究》，東京：岩波書店，2007年。

五、中文期刊論文

1. 丁以壽撰，〈宋明時期佛教特徵〉，《安徽農業大學學報》（社科版）第2期，1994年。
2. 王美雪撰，〈探討淨土經典的諸面相〉，玄奘大學宗教研究所畢業論文，2012年。
3. 王美惠撰，〈善導大師之研究〉，中國文化大學史學研究所碩士學位論文，1989年。
4. 史向前撰，〈佛教從隋唐向宋代的發展〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第2期，2005年。
5. 伍先林著，〈善導淨土思想之特色〉，《佛學研究》，北京：中國佛教文化研究所，2003年。
6. 吳聰敏撰，〈知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究〉，國立中興大學中國文學系碩士論文，2003年。
7. 李清凌著，〈宋夏金時期佛教的走勢〉，載《西北師大學報：社會科學版》39卷第6期，2002年。
8. 杜寒風，〈禪僧大慧宗杲的「菩提心即忠義心」思想〉，《湖南科技學院學報》，北京：中國傳媒大學文學院29卷第3期，2008年。
9. 陳劍鎧著，〈「往生」與「無生」的對比與會通—從曇鸞到道綽的演變軌轍〉，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2006年8月-2007年7月。
10. 陳劍鎧著：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》第13期，2008年。
11. 湛如撰，〈唐宋時期的禪宗教團與清規之研究〉，《禪》第6期，1996年。
12. 黃啟江著，〈淨土決疑論—宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉，《中華佛學學報》第14期，1999年7月。
13. 黃啟江著，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識—論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，《中華佛學學報》第14期，2001年。

14. 黃國清撰，〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉，雲林科技大學漢學所：漢學研究集刊第九期，2009年。
15. 溫宗堃，〈世親《淨土論》與曇鸞《淨土論註》之比較研究〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000年。
16. 董群撰，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》第2期，2000年。
17. 賴賢宗撰，〈淨土信仰論之研究：世親、曇鸞與親鸞之迴向思想〉，《佛學研究中心學報》第四期，1999年。
18. 韓毅著，〈宋代佛教的轉型及其學術史意義〉，《青海民族學院學報：社會科學版》31卷第2期，2005年。
19. 藍日昌著《隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究》，東海大學中文文學系博士論文，2007年。
20. 魏道儒，〈宗教融合與教化功能—以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉，《中華佛學學報》第13期卷上，2000年7月。
21. 釋見宗撰，〈善導《觀無量壽佛經疏》之研究〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002年。
22. 釋性淨著，〈《無量壽經》四十八願之研究〉，圓光佛學研究所畢業論文，2004年。
23. 釋悟殷，〈北宋時代教禪之諍論—元照刻《淨土集》暨知禮《指要鈔》引生之紛爭〉，《福嚴會訊》第26期，2010年。
24. 釋德安著，〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉，南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年。

六、日文期刊論文

1. 山口益，〈無量壽經ウパディシヤなる題號について〉，《印度學佛教學研究》，日本印度學佛教學會，1962年，10-2。
2. 吉水岳彥著，〈元照の觀佛思想〉，《仏教文化学会紀要》16期，2008年。
3. 高木昭良撰，〈善導教学に於ける《觀經玄義分》の地位〉，《印度學佛教學研究》，日本印度學佛教學會，第5卷-1，1957年。