

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《十住毘婆沙論》之念佛思想
對中國淨土義理的影響研究

A Study on the Effects of the Buddha-remembrance

Thought in the Daśabhūmika-vibhāṣā-śāstra to

Chinese Pure Land Theories

研 究 生：劉峻佑

指 導 教 授：黃國清教授

陳劍鎧教授

中 華 民 國 一 百 零 一 年 六 月 二 十 九 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《十住毘婆沙論》之念佛思想對中國淨土義理的影響研究

研究生：劉峻佑

經考試合格特此證明

口試委員：

林其賢

陳劍鋒

黃國清

尤惠貞

指導教授：陳劍鋒 黃國清

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國

101 年 6 月 22 日

論文摘要

中國淨土宗門的演變，同於佛門其他宗派源自印度，但在印度始終沒有受到足夠高度的重視，因此未有普遍傳化的現象。追溯淨土思想在印度起源與傳播情況，先有經典的流出，歷經馬鳴、龍樹、天親、菩提流支等人的詮釋與傳譯，得以進入中土；再由曇鸞、道綽、善導的一系相承，中國淨土宗始重新定位而發揚光大，成為傳遍東亞各地的佛門宗派，中國歷代諸宗共弘，其昌盛之態勢，儼然已足能代表中國佛教主軸之一。

出自印度的淨土經典雖早已揭示淨土義理，但在經過印度淨土祖師的提倡與系統性闡發以後，才賦予淨土教說完整的義理指導內涵。在這些印度淨土祖師中，傳為論著《十住毘婆沙論》的龍樹，以論中的「易行道」思想影響了中國早期淨土祖師，使傳入中國的淨土法門發起了仰承他力救護的淨土思想。論及印度與中國淨土教理的初步闡揚，《十住毘婆沙論》扮演了舉足輕重的角色。

然而，隨著淨土典籍傳入中國以來，經歷中國淨土祖師數代弘傳淨土教理的過程，淨土佛徒已有逐漸疏忽易行道思想本義的現象，近代淨土學人尤其多以稱名念佛含攝「易行」行持，認為稱佛名號便是易行道思想之總體精神，對《十住毘婆沙論》易行道思想漸流於偏頗的解讀。為重新認識易行道思想的義理內涵，了解《十住毘婆沙論》對中國淨土教理產生的深遠影響，須參研淨土法門傳入中國普遍傳化的歷史軌跡，配合中國早期淨土祖師承續自《十住毘婆沙論》的思想研究，建構《十住毘婆沙論》淨土思想影響中國早期淨土義理發展的文獻脈絡。

淨土法門傳入中國以來，當今學界多認為中國淨土祖庭可以分判為三大主流系統，各系統具代表性的淨土祖師為慧遠、善導與慈愍。研討三位淨土祖師的淨土思想，表徵為中國淨土宗門首要的義理發展脈流，尋求《十住毘婆沙論》淨土念佛思想發展至三位淨土祖師思想的根據，作為本文寫作主要的論述方向。

關鍵詞：淨土思想、龍樹、十住毘婆沙論、易行道、慧遠、善導、慈愍

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	2
一、研究動機.....	5
二、研究目的.....	8
第二節 研究範圍與方法.....	9
一、研究範圍.....	9
二、研究方法.....	12
第三節 當代研究文獻述介.....	14
一、《十住毘婆沙論》研究.....	14
二、中國淨土學的相關研究.....	16
第四節 論文架構.....	21
第二章 《十住毘婆沙論》的念佛思想.....	23
第一節 《十住毘婆沙論》的作者與翻譯.....	24
一、龍樹——《十住毘婆沙論》的作者.....	24
二、鳩摩羅什——《十住毘婆沙論》的譯者.....	28
第二節 《十住毘婆沙論》的念佛法門.....	37
一、易行道的念佛進路.....	38
二、念佛觀想的內涵.....	44
三、念佛與懺悔思想的連結.....	49
第三節 此論念佛思想與《般舟三昧經》及《大智度論》的連結與對比.....	55
一、與《般舟三昧經》的般舟三昧思想連結.....	56
二、與《大智度論》念佛思想的比對.....	61
第三章 慧遠般舟三昧思想與《十住毘婆沙論》的義理連結.....	70
第一節 慧遠的淨土思想.....	71
一、慧遠生平與道安的淨土思想.....	72
二、慧遠淨土思想的啟發——般若到般舟三昧思想的過渡.....	79
第二節 《十住毘婆沙論》影響慧遠淨土思想之研究.....	93
一、慧遠研讀《十住毘婆沙論》的文獻證據.....	93
二、《十住毘婆沙論》影響慧遠淨土思想的文獻證據.....	97
第四章 善導念佛三昧思想與《十住毘婆沙論》的義理連結.....	108
第一節 善導的淨土思想.....	108
一、善導生平與曇鸞、道綽的思想承繼.....	109
二、善導的淨土念佛思想.....	118
第二節 《十住毘婆沙論》影響善導淨土思想之研究.....	129

第五章 慈愍中觀念佛思想與《十住毘婆沙論》的義理連結.....	138
第一節 慈愍的淨土思想.....	138
一、慈愍生平著作與淨土思想發展特點.....	139
二、慈愍的中觀念佛與迴向往生思想.....	147
第二節 慈愍擇取《十住毘婆沙論》的思想研究.....	154
第六章 結論.....	161
一、《十住毘婆沙論》的念佛思想.....	162
二、《十住毘婆沙論》對慧遠念佛思想的影響.....	163
三、《十住毘婆沙論》對善導念佛思想的影響.....	164
四、《十住毘婆沙論》對慈愍念佛思想的影響.....	165
參考文獻.....	167
一、佛教古籍：.....	167
二、當代中文著述：.....	170
（一）華人著作：.....	170
（二）外文中譯：.....	172
三、當代外文著述：.....	173
四、學術論文：.....	174
五、工具書.....	175

第一章 緒論

《十住毘婆沙論》傳為印度論師龍樹（約西元 2-3 世紀）著述，經鳩摩羅什（334-413，一說 350-409）翻譯始進入中國，全論述及多方義理，屬於中國中觀學的重要論書。《十住毘婆沙論》在揭示種種法要之餘，終以「易行道」題旨最為後世淨土學人所知悉，全論借重易行道思想的說明，對中國淨土義理發展產生深遠影響。「易行道」賦予中國淨土宗別於其他佛門宗派僅憑自力的修證方式，以仰承佛力救拔理論作為修行過程的重要導護，¹但後世中國淨土教徒將易行道思想預置為詮理《十住毘婆沙論》之首要，使該論囊括的其他佛門法義受到忽視；尤其全論隨處透顯的念佛思想，實乃貫通整部論著的思想精要，隱含濃厚的淨土指導法義，若能藉由爬梳《十住毘婆沙論》念佛思想，使淨土法門初期的教理建構內容，有著更為明顯的脈絡可循，將能為中國淨土宗史描繪出清晰的圖譜。藉由此舉，亦能揭示中國淨土教理不單侷限於近代稱念佛號的刻板教規，尙且有發自《十住毘婆沙論》易行道思想的淨土教理，足為龍樹傳法時期的淨土思想之支持內容，經由印度與中國歷代淨土學人對淨土教理的去取揀別後，才導致今日中國淨土宗獨尊口稱佛名作為行持綱要的現象。

配合淨土法門傳入中國始弘博其信仰廣度的歷史記載來看，中國淨土祖師的思想進路當為貫徹並延續中國淨土宗發展的必要條件，亦得由此傳衍綿延歷代而屢傳不衰的中國淨土祖庭。檢視中國淨土祖師流傳至今的言行書著，當中多能發見與《十住毘婆沙論》有交互激盪的迴響，關乎《十住毘婆沙論》的念佛思想顯發予中國淨土祖師的義理指向，成為本文寫作所要據實考證的研究核心。

¹ 《八宗綱要》載及：「汎而言之，一切諸行，迴向淨土，名淨土門。修行萬行，期於此成名聖道門，諸教諸宗皆是聖道，欣求往生是淨土門。」見凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》（高雄：佛光出版社，1991 年），頁 320。

第一節 研究動機與目的

佛教自印度傳來中國，持續發展教理並與中國固有文化融合，創造出幾門具有中國特色的佛教思想宗派，也興發了原先在印度不被重視的佛門流派，組織成義理與實踐交融的教學體系。²本文討論的淨土法門即是經由印度轉入中土的歷程才得以廣為弘傳，成為最普及的佛教流派，³至今不衰。然而，何以首發淨土法門端緒的印度，會有如此與中國淨土宗截然不同的發展現象，其原因或可尋跡至原始佛教時期的部分思想，⁴以原始佛教出現的「念佛」與「生天」思想為源，組織後世淨土教理的基本關懷。佛弟子希求常隨佛學與往生兜率內院彌勒淨土的渴望，交織成念念不離於佛的思想內容，呈顯初具形式的淨土思想概要。佛弟子日常對三寶繫念（念佛、念法、念僧）的作務，再加上念戒、念施、念天構成的六念處，已經包含有初期淨土思想最重要的「佛」與「天」兩大對象，分別發展出「念佛」與「往生」理論，由此進一步形塑念佛往生相關的淨土思想。⁵審視淨土思想的發展過程，「追求理想修道場所」並謀尋快速推展修道進境的基本特質，則自古至今未曾變改。⁶

² 吳汝鈞認為最具中國思想特色的三大宗派是天台、華嚴與禪宗。參見吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁1。

³ 廖明活甚至認為淨土教門更凌駕於中國佛教思想主流的三論、天台、法相、華嚴四個學統，成為最普及的中國佛教教門。參見廖明活：《中國佛教思想述要》（臺北：臺灣商務印書館，2006年），頁453。

⁴ 如印順所說：「佛教原始的淨土思想，是政治和平，佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。結集於『中阿含』及『長阿含經』（『長部』），可見實現人間淨土的崇高理想，從流傳到結集，是相當古老的。」見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1992年），頁494。由於印度以出家眾為中心發展原始與部派佛教義理的傳統，造成宣揚淨土教義時候，是以建設「人間淨土」為主要導向，與淨土法門傳入中國以來廣受宗奉的持名往生思想有著高度差異性的內容。

⁵ 印順對此有進一步補充：「《雜阿含經》的『如來記說』，從念佛而組合為『三念』、『四念』、『六念』；《增壹阿含經》更增列為『十念』。然適應『信行人』，及『佛涅槃後，佛弟子心中的永恆懷念』而特別發展的，是念佛法門。」見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁854；另望月信亨亦依從《阿含經》考察原始佛教時期的相關念佛法，論證當時存有的生天思想。參見望月信亨著，釋印海譯：《淨土教起源及其開展》（美國：法印寺，1994年），頁633-639。

⁶ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁494-501與頁808-809；深福：〈淨土源流〉，收入張曼濤主編：《淨土宗史論（淨土宗專集之二）》（現代佛教學術叢刊65，臺北：大乘文化出版社，1979年），頁2-3。

印度原始及部派佛教以出家眾為主體，追求契證涅槃的修行目的，由此主導個人超離生死為修行導向，使得念佛行持只能以輔助禪觀修習的角度受到認定，「觀想念佛」是較為接近當時的念佛修持方式。發自個體修持禪觀的行業，使修行者專一心神於觀想行法，順此發展的結果，「繫念」相較於「持名」念佛，更加受到修行者的重視。⁷

印度偏重原始及部派佛教修行內容的傳統，遏制了淨土教理發展的機緣，故淨土思想的具體成立，仍舊要等到大乘佛教的問世始能開展，對此印順也說到：「大乘佛法的興起，與淨土念佛法門，有密切的關係。原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的。」⁸大乘佛法本以菩薩道精神為本懷，提升了在家眾的取證因緣，將在家眾也納入修證體系。實踐菩薩道的諸多法門中，直趨佛道的最終目標為所有宗派所共同祈願，所以念佛與往生淨土思想自然成為大乘佛教發展的重要論題。對於念佛思想的發展，印順有著進一步的解釋：

念佛，發展為稱名、觀相、唯心、實相——四類念佛法門。傳入中國、日本的，傾向於散心的稱名念佛，然在印度，主要是觀相念佛，念佛的色身相好。念佛的色身相好，是與佛像的流行相關聯的，對大乘佛教的發展、演變，起著出乎意外的影響。佛弟子對佛涅槃所引起的永恆懷念，是佛法傾向於大乘佛法的原動力。⁹

念佛思想隨著時空背景的改變，發展出種種念觀方式，但原始佛教尚未出現今日通用的稱名念佛法，則能先行確定，如陳劍鎧所言：

⁷ 然就事修而言，觀想與念佛的修持法門未必截然二分，無法調和，陳劍鎧即對此提到：「我們須知淨土教門並非不在『稱名念佛』的當下，做出『繫念』、『憶念』於心的功夫。我們亦可斷言，『稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能。』」見陳劍鎧：《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》（臺北：商周出版，2009年9月），頁157。這樣的結語，可說為難行道與易行道法門關於運行念佛功夫層面的融通作出適宜判屬。

⁸ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁759。

⁹ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁867。

後來所言之口稱念佛，不是今日一般通用的口稱念佛，實則釋尊時代並沒有稱名念佛。因此，可以這麼說，稱名念佛在原始佛教僧團是弟子對佛陀極為單純的稱呼，後來為了度化在家弟子，運用當時升天的世俗信仰，作為弟子的修行方法，如常見的「南無佛」或「南無如來」。¹⁰

適應釋尊入滅之後佛教不同時期修行的念佛行法，始終不離後來的大乘佛學思想，懷念佛陀又希求常隨佛學的原動力，影響大乘佛學的思想演變，促進了淨土教義的傳化。追溯印度淨土教理的初始闡揚，傳為馬鳴（約生於西元 110 年前後）所造的《大乘起信論》發明大乘佛學之端緒，¹¹直陳往生西方淨土的殊勝妙境，勸告行人以此為脫生死難關之要道，建立佛徒歸淨信心。¹²接續《大乘起信論》詳備淨土教義的功業，也就待於傳為龍樹撰寫的《十住毘婆沙論》進一步完成淨土教理建構宏旨，¹³「易行道」補足了念佛思想受印度傳統佛學視為輔助禪觀修行的缺憾，在此之後續由天親作《往生論》紹隆淨土，再經菩提流支親授曇鸞《觀無量壽佛經》的機緣，淨土法門正式傳入了中國。在中國持續發展的淨土法門，截然別於印度未能廣傳淨土教義的現象，中國淨土祖師光大了淨土法門，中國淨土宗開始快速成長而弘傳遍歷東亞各國的歷程。

¹⁰ 陳劍鏗：《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 149。

¹¹ 憨山德清提到：「起信論者，乃馬鳴大師為破小乘外道邪見，宗百部大乘經典所作，以為發起正信也。」（《新纂卍續藏》冊 45，頁 484 中）

¹² 《大乘起信論》提及西方淨土思想的原文如下：「眾生初學是法欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛、親承供養。懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛永離惡道。如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習畢竟得生，住正定故。」（《大正藏》冊 32，頁 583 上）

¹³ 深福提到：「具有淨土思想的經典，在龍樹菩薩之前已經弘傳於世了，……追溯在龍樹以前的馬鳴菩薩，著作中也有彌陀淨土的思想，流傳於當時。……由此我們可以知道，淨土的思想在早期的大乘佛教中，已經很普遍的被弘傳而信仰的。」見深福：〈淨土源流〉，收入張曼濤主編：《淨土宗史論（淨土宗專集之二）》，頁 6-7；另參考《八宗綱要》所載：「次者有龍樹菩薩，六百季曆，七百初運，紹于馬鳴，獨步五印，所有外道無不皆摧，所有佛法悉皆傳持。」見凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》，頁 28。

一、研究動機

佛學在中國化的歷程中，發展進程始終不是單方面的，而是迎合中國人的習性與社會思想結構，參雜許多當代的背景文化而成，塚本善隆將中國自古以來的神仙方術思想之信仰基礎納為考量基盤，很能解釋中國佛學發展的歷史面向。¹⁴起先於佛教發源地的印度所傳的念佛思想，傳承與發展體系並不明顯，尚未形構完整的流派體系，等待佛教傳入中國後才正式有淨土宗派的形成。淨土念佛門在中國的發展進程，並非後世所普遍認定僅以「持名念佛」四字統攝全宗教義；相反地，淨土法門在中國傳布的第一階段，即有相當深奧的教理以為支持，亦即，中國淨土宗的完整架構是應該大致分判為指導根基敏利對象的深層教義，與接引一般民眾單舉稱佛名號以為支持的兩種方向。

佛教從東漢時代（25-220）傳入中國，淨土法門也於此時進入中國本土，並以明顯的兩種途徑向前發展，分別為承繼印度淨土經典而宣說彌陀信仰的慧遠（334-416），以及將彌陀淨土信仰逕行詮釋為中國淨土學說的曇鸞（476-542）。¹⁵慧遠所宗奉者是以《般舟三昧經》為本的彌陀淨土思想，領眾念佛並以求生西土為期，雖然尚且缺乏完整的淨土教說，但廬山結社一行確實揭示修習「念佛」行持的淨土行者仍然往生有望的印證；對比曇鸞奠定的淨土理論基礎，後經道綽（562-645）與善導（613-681）的持續弘揚，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 參考塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》（京都：角川書店，1971年），頁 32。中國的神仙方術思想，源自先民敬畏天地鬼神的觀念而來，尤其經歷長期戰亂而建立中國穩固封建大一統政權的漢帝國，漢初的黃老之學思想再經由董仲舒的「天人相應」與「陰陽五行」論加以發展，演為中國根深蒂固的敬畏神祇思想，漢代社會直至董仲舒所發展出的哲學思想內涵。參考王邦雄・岑溢成・楊祖漢・高柏園：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2006年），頁 199-243。

¹⁵ 參考陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁 86。

標舉「一心念佛、往生極樂世界、成就不退菩提」的淨土法門，至今仍以其老嫗能持¹⁶、童蒙能解¹⁷的普遍性，廣泛地受宗奉為方便法門，適應中國社會廣大佛徒的根機。淨土法門早在佛教典籍自印度傳入中國的初期傳譯階段，即得符應中國人民的信仰興趣，顧偉康對此提到中國社會於東晉時代透過道安、鳩摩羅什等譯師大量譯介經典進入中土以來，當代人民產生有一普遍性的教法取捨境況，值得作為中國淨土法門在初傳時期即得興盛至今的歷史現象之參考：

《思惟略要法》所列舉的觀法：……十方諸佛觀法、觀無量壽佛法、諸法實相觀法、……《禪祕要法經》說禪定即「念佛」……《坐禪三昧經》謂五種坐禪法門治五種罪孽，第五門即是念佛法門治等分重罪……反映了佛法的廣博弘大和多彩多姿，然而中國人的興趣，則明顯地集中於有相有跡，易於實行，易於傳授的「念佛」之上——此「念佛」還絕然不同於後世淨土宗的「念（阿彌陀）佛」，但其淵源於中國文化特徵的「實踐理性」特色，同樣是一脈相承的。¹⁸

顧偉康認為在無規劃、無宏觀控制的譯經運動中，中國文化選擇規律有三：一、早期譯經多攜來即譯，無計畫性也無很大挑選餘地，但淨土經典卻有條理地被譯出而廣為流傳，中國淨土宗所宗奉的佛教經論該是中國佛教史上最早完備而成系列者。二、淨土經典中的《無量壽經》重譯達六次之多，堪為早期譯經運動之翹楚。三、淨土經典翻譯過程出現大量偽經。佛法的翻譯與流傳，是佛法宏布的基礎，又是教法傳化情狀之反映，顧偉康上述所提之三種現象，反應出中國人民在佛法初傳時期所共有的普遍時勢需求，當以淨土經典所顯發的淨土行持作為佛門修行之重要趨向。¹⁹

¹⁶ 參見《新纂卍續藏》冊 78，頁 308 下-309 上；頁 311 下。

¹⁷ 參見《阿彌陀經疏》所說：「佛說阿彌陀經者，其偏讚之謂歟！吾愛其辭簡而理明，其文約而事備足，可以誘弱喪而擊童蒙焉。」（《大正藏》冊 37，頁 0351 上）其中，「擊」字參考《漢語大詞典》卷 6，頁 899：「用同“激”。」而「激」字再檢索《漢語大詞典》卷 6，頁 170 有「激發；激勵」意，或「感慨，感觸」意，不論哪一解，都代表「童蒙」能獲得啟發的實質意義。

¹⁸ 顧偉康：《禪淨合一流略》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年），頁 20-21。

¹⁹ 參考顧偉康：《禪淨合一流略》，頁 21-22。

淨土宗以三界導師的「佛」²⁰作為一心皈命主體，皈依對象的超勝性與持名念佛的方便性，在所有佛門宗派中顯得突出而普利於社會各層人士，如清代古崑所編的《淨土隨學》卷2所說：「本師親口告舍利弗曰：『汝等皆當信受我語及諸佛所說，若有信者，應當發願生彼國土。』己今當願，己今當生，集中上至高僧鴻儒，下至愚夫愚婦，信願念佛悉皆往生。」²¹由此之故，部分佛徒已將淨土法門認為是佛教義理的全體化約，甚至有人認定「拜佛、念佛、誦經」的行持才是信仰佛教應有的作為，普遍將淨土法門導往信仰層面的實踐，進而可能形成忽略淨土深層義理之偏頗。

經過歷史的演變，人們逐漸忽略了淨土法門厚實的思想層面，單以持名念佛所標立的方向概括淨土法要，使源自印度的初期淨土教理有慢慢隱沒態勢，導致多數人於今將中國淨土教理僅僅含攝為念佛行持的用功門頭。溯其緣由，蓋因淨土學人視念佛行門為簡要「易行」的思想，主導了淨土念佛門的發展趨向，也將淨土法門的修證內容狹隘化了。²²

要想還原「易行」思想的初始義理，必得溯尋龍樹淨土思想原貌，方能接觸易行思想之本懷。自大乘佛學傳世以來，最明顯判立淨土法門為「易行」內容的佛教經論，當以傳為龍樹著述的《十住毘婆沙論》率先提出，淨土學人雖然熟知論中的「易行道」觀點，然多數人未能對易行思想有整全的認識；又綜觀當前學界研究成果，也較缺乏此方向論著可供參引。為此筆者興發解明《十住毘婆沙論》淨土念佛思想之研究動機，探求《十住毘婆沙論》對中國淨土義理產生深遠影響的相關論據。

²⁰ 此處單寫「佛」，是因為淨土法門發展初期，未必單以西方極樂世界阿彌陀佛為皈依對象之故。

²¹ 《新纂卍續藏》冊62，頁439上。

²² 如方倫所說：「龍樹菩薩，將淨土法門，列為易行道。今人往往認為：淨土法門，即是念佛法門，其實淨土法門中，不只持名念佛一法，持名念佛，不過是淨土法門中的一部分。」見方倫：〈易行門中的易行法〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》（現代佛教學術叢刊64，臺北：大乘文化出版社，1979年），頁338。

二、研究目的

淨土法門不擇根機與三根普被之特殊教理，受淨土佛徒遵奉為仰承佛力攝受的易行道思想論據，但普遍被理解為「易行」之道的易行道，其實還含容許多未受一般淨土信者知曉的深層義理指導內涵。

「易行道」演述龍樹重要的淨土思想，對比後世僅以稱名念佛表彰淨土宗義的教法底蘊，兩者有明顯的相異內容。易行道思想以穩固淨土法義根柢的姿態，構築了承蒙佛力救拔的理論，分判出迥異於單賴自力斷惑證真的「難行道」修持法，²³無疑將淨土宗門直接表顯為接引所有眾生根機的方便法門。「易行道」是否果真簡要易行，實待透過對《十住毘婆沙論》的研究加以確立，但易行道思想初始的教理內容，並非單以持名念佛作為理論主軸，是可以先行確認的。易行道思想含容有種種修觀法門，足以作為後世淨土法門持名行法的先導，不論是觀想佛土依正莊嚴還是觀念佛陀無量相好，都是由禪觀輔助作為觀想行門臻至功成的基礎。由此來看，「易行」淨土思想之相關前準備階段的難尋難入，凸顯易行道思想似乎還挾帶了部分難行的特點而提出。

易行道思想並非僅有持名念佛內容，對顯現代淨土教理經中國歷代淨土祖師抽絲剝繭得出的簡要教義，「易行道」實隱伏有種種淨土法義等待揭揚。加之現今學術著作較多將關注點置於《十住毘婆沙論》的「易行道」題旨，未能有整全針對《十住毘婆沙論》與中國淨土義理聯繫面作探討的論述，致使《十住毘婆沙論》念佛思想的研究，尚有諸多面向值得切入檢證，配合《十住毘婆沙論》淨土教義進行的系列考察，更具有顯明《十住毘婆沙論》於印度龍樹論師時代所具的淨土教理本義之作用。

²³ 中國歷代淨土祖師多以禪淨二門的觀修殊異之行法，各別舉引為難易二道例證。參考陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 421。

本文以《十住毘婆沙論》念佛思想對中國淨土義理產生的影響為題，對《十住毘婆沙論》相關論點的理解與全本論書融貫於中國淨土祖師的思想內涵，是寫作過程緊扣的問題意識，並要酌加參照學界研究成果論明相關思想演變歷程，統整論述《十住毘婆沙論》在淨土法門所起的廣泛移植與發揚脈絡。

第二節 研究範圍與方法

進入研究首要確立研究範圍與寫作過程擬意採行的研究方法，前者代表全文論述主要之選定標的，後者則意在配合寫作主旨，採用通貫全篇的研究法，使全文首尾相銜，不至岔離題旨。

一、研究範圍

本文研究以《十住毘婆沙論》為首要研讀文本，《十住毘婆沙論》因其易行道與念佛三昧思想對中國淨土教理產生重要影響，配合《十住毘婆沙論》念佛思想體系的研究理路，擇定《十住毘婆沙論》研究範圍於〈易行品〉、〈念佛品〉、〈助念佛三昧品〉，以及賡續易行道思想而發露懺悔念佛思想的〈除業品〉等品。

關於中國淨土義理的研究範圍，則以當前學界多對中國淨土思想體系分判的「淨土三系」理論，作為《十住毘婆沙論》淨土思想展開影響效應之考察對象。²⁴「淨土三系」的判釋源自日人法然（1133-1212）的《選擇本願念佛集》，法然於論集中的〈二行章〉對答設問者的問句時說到：「如聖道家血脈，淨土宗亦有血脈，但於淨土一宗，諸家不同：所謂廬山慧遠法師、慈愍三藏、道綽、善導等

²⁴ 參考李世傑：〈淨土宗要義〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 168-170；高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，收入藍吉富主編：《宋代佛教史研究·中國佛教史論集》（世界佛學名著譯叢 47，臺北：華宇出版社，1987 年），頁 124。

是也。今且依道綽、善導之一家，論師資相承血脈者。」²⁵法然將中國淨土宗分爲三大系統，並將思想近似的淨土祖師歸入同一傳承體系，由此分判了開立三大系統的淨土祖師，他們分別是強調證會般舟三昧的慧遠、鼓吹念佛三昧的善導，以及提倡不捨萬行迴向往生並指導行人禪淨雙修的慈愍三藏（680-748）。由此三大淨土系統的祖師教說爲基礎，開展中國淨土祖庭歷載未絕的傳法盛業，構築中國淨土宗門值得遵奉的持守典範。

筆者選定淨土三大系統作爲研究中國淨土思想的代表，並非僅是依從日人所說，亦非僅在符應近代多數日人關於淨土法門的研究趨向。之所以選定淨土三大系統作爲研究的對象，除能縮小中國淨土教說的研究範圍在三位祖師人物以外，還因爲三位淨土祖師足能代表中國淨土法門關於禪觀、稱名與禪淨雙修念佛行持的重要開創人物，或許在三位淨土祖師之前，中國佛教早有相關淨土行持出現，但實際領眾並光大獨特念佛修持法的祖師，依循歷史角度來看，仍屬三位淨土祖師首開廣泛弘傳淨土教說的功業；另外，更值得注意的考量面向，始因於《十住毘婆沙論》屬大乘論書的本質，面對《十住毘婆沙論》存在許多初期淨土思想等待揭揚的特性，如果考察偏屬後代或較欠缺教理開創貢獻的祖師，勢必難以作爲比對《十住毘婆沙論》淨土思想的文獻參照資料。《十住毘婆沙論》的初期淨土教理，包含許多尚未在當代獨步成形的淨土學說，仍舊含容在《十住毘婆沙論》未受廣泛重視。是故，若要詳加研討論書中的初期淨土理論，擇定三位淨土祖師的思想，成爲相當值得比對研究的方向。論文與祖師思想相互助成的研究成果之呈顯，不僅能重新發掘論主著述《十住毘婆沙論》所體悟的淨土法門初傳時期思想，也能以此考察結果，作爲三位淨土祖師當初開創禪門、淨門與禪淨雙修理論所想要凸顯的教法內涵。

²⁵ 法然：《選擇本願念佛集》（臺北：本願山彌陀淨舍印經會，1994年），頁8-9。

三大淨土祖庭的建設，並非僅止於三位淨土祖師的良好行持與勤行辦道精神所能成就，每位淨土祖師的佛門恩師，更是扮演了重要的啓蒙角色。不論是親侍其側還是遙相祖述的機緣，師弟相承的熏息歷程，成爲祖師個人形成思想體系的重要導師。這些師道人物有受慧遠長年師承左右的道安（312-385），還有預行爲善導紮穩本願念佛思想的曇鸞與道綽，都是需要專門討論的對象，始能對中國淨土教理開展有著清晰脈絡足資參照；至於揉合慧遠與善導淨土思想的慈愍，勢必在考察過慧遠與善導的重要思想之後，自然得以發見彼此相涉的跡象。望月信亨同樣認爲淨土三大系統的思想與修行方式或有不同，但存在彼此交融互攝的現象，從中國淨土宗的角度檢視，三大系統的分判，有助於掌握淨土法門傳入東土之後根本的發展方向。²⁶本文以淨土思想傳承作爲主要的論述方向，借助淨土三大系統的思想基礎，使得寫作過程能夠執簡馭繁地處理中國淨土宗相關教理演變的發展態勢。

進入義理考察的相關章節，還要佐以支婁迦讖（167-186）於靈帝光和二年（179）十月與竺佛朔（生卒年不詳）共譯的《般舟三昧經》作爲參照資料。《般舟三昧經》是中印淨土義理初傳時期的代表經典，或係現存最早載錄彌陀淨土信仰的經典，經中主要發明般舟三昧思想，對《十住毘婆沙論》與中國淨土念佛思想有著根本性的影響；另外，還有同《十住毘婆沙論》一樣傳爲龍樹所造的《大智度論》，當中亦有闡發許多與《十住毘婆沙論》淨土思想相近的論點，一併在考察《十住毘婆沙論》淨土思想之餘，作爲理解龍樹淨土思想的參照資料。

²⁶ 望月信亨特別強調：「這三系之淨土思想及修行法，千百年來在中國相互錯綜，流行宏通不替！」見望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 51》（臺北：華宇出版社，1987年），頁 51。

二、研究方法

學術研究需本持一以貫之的態度進行，寫作前對於文本必要透過不斷閱讀與理解的過程，才能在提筆時圍繞著主題論述個人研究成果而不致失焦。除此在參照或引述其他文獻資料時，還要使論證內容不偏離闡述論點，研究的具體完成，實有賴適切方法的運用，得出具有新意的結論，並予以適當的呈現。

本文寫作參考吳汝鈞《佛學研究方法論》整理之日本及歐美佛學研究法，該書將近代使用於佛學領域的研究方法進行統合，整理出佛學領域適合的研究進路。配合本文寫作主題，以書中提到的思想史方法作為主要使用的研究法。思想史方法具有研究思想沿革的特徵，正是本文撰寫所不可或缺的方法與研究態度。吳汝鈞對於思想史方法有這樣的說明：「它是思想與歷史的結合，與考據和哲學都有關係……倘若把重點放在歷史方面，則成考據；……倘若順著歷史發展的脈絡，而描述其思想流變，則成思想史。」²⁷筆者將以思想史方法為主軸，作為貫通首末之研究進路，另適當輔以文獻考據方法，完成寫作目的。

以《十住毘婆沙論》文本為考察對象，首重採行思想史方法的運用，使研考過程不偏離於歷史發展進程。利用思想史方法進行文本閱讀，掌握《十住毘婆沙論》與個別淨土祖師的淨土思想內涵，綜合這些理解成果，整理與分析其間的相承相涉理路，從而檢視歷史脈絡中的思想流變與交互影響關係，綜合貫穿為思想發展之譜系。

²⁷ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁121。

思想史方法側重還原歷史發展曾有過的思想承續，以人物的主體性活動為對象，搭配時代背景的認識，深入同情研究對象的任何可能影響範疇，洽接起合理的思想演變程序。因為時空條件所制約，研究者無法與研究對象有直接對面洽談的可能，但若能透過思想史方法的正確運用，則能自歷史角度達成思想的連貫呈顯。思想史研究法使論述焦點維繫於人物思想展現，將研究成果符應時空跨度而構作為前後相承的行進線條，讓系列思想詮釋宛若流瀉不息的細水，前水雖異於後水，但相互推擁結果則呈顯為涓涓長流之整體意象。本文運用的思想史方法，整理其推展步驟大略如下：藉由對《十住毘婆沙論》的思想研讀，明瞭其中的淨土念佛思想，配合中國淨土義理的研究展現，熟習雙方圍繞淨土義理所闡發的論旨後，再合併共同歸趣以論證彼此的交涉關係。

進入思想研究必然要面對文句解讀問題，此時則須用到文獻考察知識，亦即思想領受必要賴於文獻資料的先行理解。這是因為思想研究乃建立在文獻解讀的基礎之上，所以仰仗佛教經論與祖師著述等文獻的解讀，始能追求更進一步思想領受的完成。逐步踏實考證與累積知識的過程，即是建構了文獻學的研究精神，如吳汝鈞所說：「文獻學是文獻資料研究之事。它的一般工作項目是校訂整理資料的原典，……據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的註釋。」²⁸文獻學知識與方法，包含層面相當廣泛，概略論之，所有學術資料整理與考據莫不是文獻學範圍。文獻學研究與歷史考據法常結合在一起，如吳汝鈞說：「考據學方法的本質，在以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來確定事態的真相。一切主要承諾歷史，……故考據與文獻學有很密切的關係。」²⁹對於研究所涉及的經論資料與歷史資料，立基於儘量客觀的態度，參照相關文獻資料與利用當代學術成果，以解明名相概念與文句的意義，考證源流與發展並探求歷史可能真相，是本文寫作所貫徹的研究態度。

²⁸ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，頁 97。

²⁹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，頁 115。

第三節 當代研究文獻述介

進入研究之前，先要對現今學界已進行的研究成果有所掌握與知解，才能立足前人研究成果的基礎，追求持續深廣的研究推展。現今可見關於《十住毘婆沙論》文本的研究，多以論中的易行道思想展開論述，或是針對《十住毘婆沙論》各品內容的詳解為主，談及《十住毘婆沙論》淨土念佛思想的專著，相較欠缺。

至於論述中國淨土教理的著述，不論是從歷史演變角度，還是以淨土祖師為論述對象的研究，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《十住毘婆沙論》與中國淨土學的相關研究成果兩項主題，檢視現存文獻以為研究過程之參照資料，分列書目闡明個別文獻的論述主旨。另外配合本文各章節之寫作內容，酌加參引後世淨土宗師的相關著述，逐層進行相關文獻思想的概述與討論，使本文寫作能充分配合當前學界的研究進度，達致開展與突破的願景。

一、《十住毘婆沙論》研究

現今的淨土思想研究資料，相當多都有提到《十住毘婆沙論》中的易行道思想，以為發展淨土教理過程的重要思想，不強調自力證悟，但求仰仗佛力加被的「易行道」，是許多淨土學者的研究方向。

《十住毘婆沙論》傳由龍樹著述，對於龍樹是否真為《十住毘婆沙論》的造論者，學界一直有著廣泛的論辯，卻也始終沒有足以使人全然信服的答案。筆者個人認為：《十住毘婆沙論》的造論者姑且不論是否龍樹本人，單就龍樹時代的淨土發展概況來看，確實當時已足能發展論中所述的「易行道」與「念佛成佛」

等淨土法門之起源與成形階段的思想，³⁰由此作深一層之思考，《十住毘婆沙論》作為「初期淨土論著」的角色，該是較無爭議的看法。本文寫作不擬對《十住毘婆沙論》造論者究竟為誰進行大篇幅地深入探查與研究，而要將研討重點置放於《十住毘婆沙論》全論內容的解讀，並且引用相關參考資料以為輔助，進行論述主題的考察。

細川巖《十住毘婆沙論——龍樹の仏教》，本書為《十住毘婆沙論》的專門研究書籍，將《十住毘婆沙論》各品內容細分，至少也以一章節的篇幅逕行討論，研究各品的思想重點，詳細的研究過程足能提供《十住毘婆沙論》全論思想重要的研究成果。

武邑尚邦等著，印海法師譯《十住毘婆沙論研究》，亦屬《十住毘婆沙論》的專論研究書籍，從造論意旨談起，研討《十地經》為由的解說，將《十住毘婆沙論》各品旨要作出詳細論述。經由實際考察過程，列示論書中各處徵引的經典出處，尤其把《十住毘婆沙論》當初著論之傳承與接受關係，獨闢專章進行討論。書末附錄《十地經》與《十住毘婆沙論》關係表，解明兩部經論的對應關係，再加上《十住毘婆沙論》與龍樹的淨土思想相關研究成果，使本書通篇立論都能深契本篇論文的研究論題，係乃研究《十住毘婆沙論》重要的參考書籍。

武內紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建《浄土仏教の思想第三卷 龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠》，書中收錄由武內紹晃撰寫的龍樹淨土思想研究，內容分為三章，分別論述龍樹的生涯與著作、中觀思想，還有龍樹的淨土思想。關於龍樹淨土思想的議論，又有念佛思想與易行品思想足供本文寫作參照，是研究龍樹淨土思想的重要參引書目。

³⁰ 深福就有說到：「在龍樹菩薩時代所流行的淨土，大體可以分為三大流：第一是彌勒菩薩為主的兜率淨土，第二是阿閼佛為主的東方妙喜淨土，第三是阿彌陀佛為主的西方極樂淨土。這三種淨土，大體是以發達史的次序而形成的。」見深福：〈淨土源流〉，收入張曼濤主編：《淨土宗史論（淨土宗專集之二）》，頁 7。

平川彰《淨土思想と大乘戒》，收入平川彰著作集第七卷。平川彰在本書分爲淨土思想與大乘戒律兩大主題進行撰著，關於淨土思想的研究篇章，多自淨土經論的思想著筆，尤其討論到易行道思想部分的章節，足爲本文寫作參考；另在大乘戒法的研究文脈，獨闢一章討論《十住毘婆沙論》的在家與出家等相關之論本議題，是爲研究《十住毘婆沙論》的組織與論本思想的重要參引資料。

二、中國淨土學的相關研究

研讀《十住毘婆沙論》文本作爲本文寫作的研究主體，對於中國淨土學的相關知識仍要切實掌握，以求應用於相關淨土教理的考察。中國淨土學現存許多相關研究成果，筆者將從當中揀別歷史面向與思想研究爲先導的書目，作爲寫作主要參考文獻。首先列示與淨土宗史相關的研究書籍，作爲全文書寫的背景知識，至於深入淨土宗師的思想研讀段落，則有賴酌引相關思想研究專著，組織專力研討祖師思想的參考資料。因爲相關研究書目的數量較爲龐大，而且難以條列出分明的歸類次序，以此之故，下文將以作者姓氏筆劃次序排列書籍資料先後。

方立天《慧遠及其佛學》，屬慧遠個人思想的研究專書，本書幾乎通篇都自慧遠的佛學思想著墨，舉凡形盡神不滅思想、法性本體論、沙門不敬王者論，乃至慧遠關於淨土思想的念佛三昧方法，書中都各以獨立一章的文字內容，分別探索相關論題的議論旨趣。全書對於慧遠淨土思想的詳盡考察成果，是爲書寫慧遠思想時重要的參考書籍。

佛光山文教基金會總編輯《中國佛教學術論典 23》，由佛光山文教基金會發行出版的碩博士學位論文彙編書籍，書中收錄慧遠與善導的研究論文各有兩篇，研究慧遠的論文分別爲業露華〈慧遠的佛學思想及其歷史地位〉與張志強〈慧遠

與羅什關於法身諸問題的討論)，研究善導的論文則是王公偉〈善導的淨土思想〉與聖凱〈善導大師的懺悔思想及禮懺儀〉。全書屬於學者的研究論文彙整，在掌握個別淨土祖師基本思想之後，要想展開進一步的深入閱讀，學者的研究成果就扮演了建構系列主題知識的重要內容，成為研究上頗富重要性的延伸參考資料。

涂豔秋《鳩摩羅什般若思想在中國》，作者撰寫本書旨以發明鳩摩羅什思想為要，藉由史觀面之縱向沿討方式，考察鳩摩羅什思想沿革，但因作者並未圍繞淨土思想作為全書之撰述綱要，故無法在書中找尋直接發揚鳩摩羅什淨土義理的根據。雖然如此，若能充分閱讀全書對鳩摩羅什背景資料的仔細蒐集整理成果，實能建構正式研究前不可或缺的基礎知識，如鳩摩羅什的生平、譯出經典，還有畢生翻譯事業所闡發的思想理論，都是認識鳩摩羅什的重要研究資料。關於鳩摩羅什的思想內涵，道安也多以己身學力專精的部分對其般若學進行議論，但真正能為本文寫作提供較為直接的研究參照，當以慧遠與鳩摩羅什往復酬答而集成全論的《大乘大義章》思想研究為核心，兩位佛教學者相互問答的結果，留下鳩摩羅什影響慧遠佛學思想的許多論據，也為筆者逕行研討慧遠相關淨土思想段落時，提出許多可供作為研究慧遠思想的參考資料。

望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，本書是學界研究淨土義理普遍重視的書籍，書中除將淨土教理統整為一系列歷史演進過程外，對於個別宗師及其教說，更能精要而確實地掌握重點，將最富思想核心的內容加以呈現，可說是目前研習淨土教理不可或缺的參考書籍。作者不止整理中國淨土教理演變之歷史，還溯及印度淨土教理之傳承根據，本書開頭就有提到：「從印度以來，彌陀淨土特別盛行，龍樹之『十住毘婆沙論』，堅慧之『究竟一乘寶性論』，世親之『無量壽經優婆提舍』等皆表明有願生淨土的意向。」³¹此段論述符合筆者擬將撰寫

³¹ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 1。值得注意的是，作者也是基本依從印度傳來的說法評釋各論作者，未以質疑造論者的語氣帶出。

的內容有二，其一是在所有佛門淨土的判釋當中，西方彌陀淨土是特別盛行之一支，因其兼有殊勝與方便的雙方面特質所致；其二則著眼於釋尊入滅後印度所產生的諸位淨土論師觀點，閱覽本書能發現眾多印度淨土論師，無論在初入佛門有否歸淨心理，普遍都在參酌眾多經論之後，最後仍舊選擇迴願往生淨土。眾多論詩中甚至多有自立佛門各別宗派的開宗祖師，擁有足以獨步一方的教理行持與隨眾弟子，祖師們所作的歸淨選擇，更能顯示淨土法門在佛教義理中獨具的普遍含容特性。

望月信亨著，釋印海譯《淨土教概論》，全書詳細地統整並考察淨土法門中的重要經典與思想，如《阿彌陀經》、《無量壽經》，以及龍樹、世親、曇鸞等人的淨土思想，都能在書中獲得相關參考資料。藉由研讀過程能夠發現，作者對於淨土法門的重要學說，皆陳述出研究後的考察成果，能由全文閱讀過程掌握淨土法門的基要教理。

曹虹《慧遠評傳》，從慧遠早年的立志求道過程起論，家學淵源的背景，與追隨道安入於佛門，之後建立大乘佛學思想基礎的因緣，全書都有詳細的說明。尤其述至棲止廬山所發起的念佛行持，更將慧遠一生最具代表性的淨土行法詳細述著，全書末後則以慧遠對後世的影響作結。本書與上文提到之方立天《慧遠及其佛學》書寫方向不同，方立天《慧遠及其佛學》著眼於慧遠的思想特點發論，相對介紹慧遠生平的篇幅則較少，曹虹《慧遠評傳》則通篇著重在對慧遠一生事蹟的敘述，具有歷史知識的掌握功效。

張曼濤主編《淨土宗史論》，書中集合許多學者對於淨土發展源流的考察論著，尤其是龍樹時代的淨土思想研究，對於本文寫作提供了許多參考資料。不論是龍樹當代，亦或比龍樹更早之前的淨土思想發展情形，書中都有詳明的研究匯整。此書收錄的學者，多共同認定一項重要的淨土概念：龍樹時代的《十住毘婆

沙論》是當時淨土思想的重要文本，《十住毘婆沙論》在淨土法門的歷史傳承中，確實扮演了重要的角色，尤其是當中的「易行道」思想，與「難行道」形成強烈對比，直指往生諸佛淨土作為修行道途的最後依歸。

張曼濤主編《淨土宗概論》，屬淨土法門的介紹性研究論文集，書中收錄學者對於淨土法門各自的精要論述，都是相當具參考價值的研究成果，對於快速掌握淨土思想核心，本書有著啓發性的作用。書末所收錄的研究論文，更有論及「易行道」及「念佛三昧」的專文考察，分別是方倫〈易行門中的易行法〉與西來〈念佛三昧論〉，論述主題與本文關於《十住毘婆沙論》與善導思想的重點有著直接關聯內容。

陳揚炯《中國淨土宗通史》，全書分為八個章節對中國淨土宗史進行概略式解說，始自淨土宗淵源，終於日本淨土教，書中都有論及。尤其中國佛教重要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。

陳劍鎧《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》，中國淨土教理最為人熟知的初期相承譜系，莫過於曇鸞、道綽與善導三位淨土祖師的一脈傳習，中國淨土宗門的發展，也是由三位祖師確立了淨土教理綿延至今的行持。本書作者主要闡明曇鸞、道綽與善導的淨土思想，分別爬梳三位祖師的思想精要處，如曇鸞初入佛門所習養的空觀思想，與日後所發展出重要的「十念相續」教說，道綽則著重興發其末法觀念與創立淨土門的歸心淨土事蹟，至於受遵奉為淨土二祖的善導，首重揭示以「稱名念佛」行法與其勸化行人的「十聲」教法，因為全書題旨切要地針對三位淨土祖師思想逕行發論，對於掌握淨土三大系統當中的善導思想來由，提供非常值得關切的思想演變參考，實為考察善導思想的重要閱讀資料。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，全書體制雖屬通史性質，但配合本文寫作主題，未必需要參引書籍全文的研究成果；相反地，作者在書中提到多位代表中國初期淨土法門演進的重要人物，有著相當精闢的思想研究可佐為引證，如道安、鳩摩羅什與慧遠，分別以單一章目的篇幅論述祖師生平與思想。尤其道安屬當代闡揚般若學的佛門宗師，作者另著一章抒其「本無」宗義，值得作為道安思想之參考資料。全書對中國淨土宗門初傳時期的人物著以詳盡論述內容，對於考察個別人物思想具有重要價值，順此將本書歸為參考文獻之「專論」類書。

塚本善隆、梅原猛《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》，主要論述淨土法門自印度傳入中國的情形，與中國淨土宗的發展概況，集中發明淨土宗門的初期演變情形，尤其對於淨土經典與傳播地域的境況也多有談及。

劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，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。不只當代學者文士多積極投入研究，亦且時與高僧大德唱和，當代的帝皇也多不反對佛教教義的發展，提供佛教廣傳天下的機運。依循中國哲學史的紀載來看，魏晉時期實以佛法義理最得契應人心，成為統領該時期的思想主流。劉長東以淨土法門為中心，將彌陀淨土信仰區分為萌芽、興盛與鼎盛期，全書圍繞此三項分判時期論述，自兩晉朝代歷經隋代再到唐朝的歷史角度完成書寫，可說是清楚地從中國淨土宗初傳以來的緣由展開論述，接續淨土宗門教理逐漸完備乃至天下盡知念佛求生的歷程，揭示中國淨土宗發展的精華階段。全書末後亦有論及淨土宗影響他宗他派的論據，存有諸多淨土法門的精要史料可供運用。

鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教史》，全書篇幅不多，然對於中國佛教的發展歷史能以精要的解說方式逕行陳述，翻檢書中對於歷史人物與事蹟的載錄，可以快速掌握人事重點，具有認識中國佛教史的導論作用。

釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，印順法師將大乘佛教初期的演進過程，與日後派分出諸多教門的情形，都予以詳盡的考察，當中也有提及淨土念佛法門的相關研究。全書主要以「佛弟子對佛陀的永恆懷念」為題，把六念處中的「念佛」與「念天」思想，述為淨土法門之起源，藉由佛弟子對淨土的仰信，提供彌勒淨土、彌陀淨土與阿閼佛淨土的對照，使初期大乘佛教的淨土教理，能在書中發現其所扮演的姿態與詮理的面貌。而且印順法師以肯定淨土念佛法門的語氣，帶出「大乘是不離念佛與往生淨土」的正面判釋，對於淨土法門的系列論證，實有相當積極的助益。

第四節 論文架構

全本論文概分為六章內容：第一章為緒論，切要地論述通篇論文之主旨與組織架構等研究背景，第二章以《十住毘婆沙論》念佛思想為題，通盤解說該論本的文獻背景，並且集中研討文本的淨土念佛思想，第三至第五章分別研討《十住毘婆沙論》對中國淨土義理的思想影響，各別以慧遠、善導與慈愍作為研討對象之代表，最後總結第六章的結論，完成本文之研究。

第一章「緒論」分為四節進行論述：第一節為研究動機與目的，說明淨土法門傳習的時代背景與本文寫作興發的問題意識，並論證全文寫就後所要呈顯的研究核心——《十住毘婆沙論》念佛思想對中國淨土義理產生有深遠的影響及於今世。第二節為研究範圍與方法，研究範圍預先界定為「淨土三系」的思想判釋，使整體論述依循整全的思想體系展開，由此構築三大淨土系統的思想沿革，另就寫作過程主要使用的研究方法進行說明，作為論文撰寫過程務要秉持的研究態度。第三節則查找現有學術研究成果，利用《十住毘婆沙論》與相關淨土經論所彰顯的淨土義理，間引中國淨土祖師的相關著作，彙整學界已有的研究成果，分析整體淨土念佛思想之歸結。第四節說明論文架構。

第二章「《十住毘婆沙論》的念佛思想」分有三節：第一節介紹《十住毘婆沙論》的作者與翻譯背景，以傳說造作《十住毘婆沙論》的論主龍樹，與後秦朝翻譯《十住毘婆沙論》傳入中國的鳩摩羅什兩位歷史人物為中心，研討《十住毘婆沙論》著成的時空因素，說明兩人的生平及其與淨土思想的交涉理據。第二節進入《十住毘婆沙論》念佛法門的研究，研討全論所顯發的淨土教說。第三節則以《十住毘婆沙論》念佛思想與《般舟三昧經》及《大智度論》的相關思想進行連結與對比，作為《十住毘婆沙論》念佛思想的延伸與增補之參照資料。

第三章「慧遠的般舟三昧思想與《十住毘婆沙論》的義理連結」，分成二節：第一節整理慧遠生平背景，介紹慧遠與其授業恩師道安兩人的生平事蹟，並述明慧遠重要的廬山念佛行持與般舟三昧思想。第二節則以《十住毘婆沙論》影響慧遠思想的考察為題要，探尋慧遠可能與《十住毘婆沙論》的交涉跡象。

第四章「善導的念佛三昧思想與《十住毘婆沙論》的義理連結」，分二節進行敘述：以善導的生平討論為始，探尋善導一生精進的淨土念佛行持，討論範圍兼及曇鸞與道綽，研討兩位祖師提供善導日後淨土教理發展的明確指向，乃至《十住毘婆沙論》先行影響曇鸞、道綽，進而深及善導的間接發用，續以善導的本願念佛與念佛三昧思想總述為內容綱要，逕行研究《十住毘婆沙論》影響善導淨土思想之根據。

第五章「慈愍的中觀念佛思想與《十住毘婆沙論》的義理連結」，亦分二節著論：第一節始自慈愍生平述要，論及慈愍強調不捨萬行的相關禪淨行持之中觀念佛淨土思想。第二節則考證慈愍擇取《十住毘婆沙論》淨土思想的文詞段落。

第六章「結論」，總述《十住毘婆沙論》念佛思想內容，與《十住毘婆沙論》作為初期淨土經論所闡示的初期淨土教理，研討其「易行道」思想本義，順此論本之思想內涵，研讀該論對中國淨土義理的影響重點，由此總結全篇論文之研究。

第二章 《十住毘婆沙論》的念佛思想

從印度淨土法門的演變歷程來看，傳為龍樹著述的《十住毘婆沙論》具開展淨土教理之功，論中的易行道思想並非如後世淨土學人所駭攝的稱名念佛行持，易行道思想更有深層淨土教理足為後世淨土學人之修學指導。龍樹之後的淨土祖師傳承脈流，別於佛門其他宗派的師弟傳習模式，淨土法門以較為不明顯的相承方式，歷經印度的天親（約西元 4-5 世紀）、菩提流支（約 5-6 世紀）等論師的發揚，使淨土傳承進入中土演為曇鸞、道綽、善導一系，自此確立中國淨土教理的發展方向。淨土教理傳入中國後，數經中國淨土祖師的傳衍，後世淨土學人轉以信奉阿彌陀佛本願與持名念佛作為主要行持，龍樹所傳的淨土思想亦日漸隱沒，造成《十住毘婆沙論》淨土教理本義漸有乏人知曉的現象。

為探究《十住毘婆沙論》的淨土念佛思想，本章以《十住毘婆沙論》的作者與翻譯為始，考察論主著作《十住毘婆沙論》的念佛思想內涵，再藉由認識該論譯者的生平與思想過程，掌握全論譯本文字所屬的思想流派以及著述年代。在全論的念佛思想考察畢竟後，配合《般舟三昧經》與《大智度論》兩部經論的相關思想研讀，作為深入了解《十住毘婆沙論》念佛思想之參照資料。

第一節 《十住毘婆沙論》的作者與翻譯

關於《十住毘婆沙論》的寫作背景，最初是以解釋《十地經》作為造論目的。《十地經》為單行之經典，經典義理旨在解說菩薩十地階位的修行內容，後來集入《大方廣佛華嚴經》成為其中一品。《十住毘婆沙論》全論共有三十五品，自〈序品〉到〈戒報品第三十五〉。「毘婆沙」是 vibhāṣā 的音譯詞，毘字 (vi) 有廣、勝、異等義，婆沙 (bhāṣā) 則意指「說」，所以「毘婆沙」有廣說、勝說、異說之義，故《十住毘婆沙論》是提示有關菩薩道十住種種理解的論本。³²

《十住毘婆沙論》的造論由來，配合龍樹傳說添上幾許神秘色彩，後經由鳩摩羅什的翻譯得有傳入中土的機緣，下文將透過對龍樹與鳩摩羅什的介紹，認識兩人生平思想與《十住毘婆沙論》淨土義理的相關聯繫，藉此提供正式深入認識《十住毘婆沙論》念佛思想之前，正面而且相互關聯的義理連結。

一、龍樹——《十住毘婆沙論》的作者

當前學界對於《十住毘婆沙論》造論者是否真為龍樹的議題，雖然仍未有肯定的結論，但平川彰於〈《十住毗婆沙論》の著者について〉一文指出：《十住毘婆沙論》現前缺少梵藏譯本，只存鳩摩羅什譯出的漢譯本，內容是否為龍樹所作存有可疑餘地，卻也無法全盤否定龍樹撰述的可能性，³³尤其平川彰還在〈十住毘婆沙論における在家と出家〉文中寫到面對《十住毘婆沙論》與《大智度論》

³² 參考武邑尙邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》（臺北：嚴寬估基金會，2003年），頁14。

³³ 參考平川彰：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號（東京：日本印度学仏教学会，1957年），頁176-181；另參考藤田宏達：〈印度的淨土思想〉，收入玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）在中國的發展》（臺北：幼獅文化，1991年12月），頁25-26；武內紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建：《淨土仏教の思想第三卷 龍樹 世親 チベットの淨土教 慧遠》（京都：講談社，1993年），頁12。

二部論書著者究竟是否為龍樹的爭議時，依據羅什之傳承足認為《十住毘婆沙論》是龍樹所作。³⁴除平川彰以外，許多學者的看法都值得在思量論本著者論題前加以參酌，³⁵如印順法師於〈《大智度論》之作者及其翻譯〉中力指《十住毘婆沙論》為龍樹所作。³⁶參考這些學界研究成果可以看出：平川彰認為《十住毘婆沙論》是大乘初期的重要論書，具有豐富的義理內容，如果直接否定《十住毘婆沙論》為龍樹著述的傳說，研究方法將容易陷入失誤之境地，並以部分肯定的立場表態《十住毘婆沙論》由龍樹著作的可能性；印順則呼應平川彰關於《十住毘婆沙論》造論者的研究論題，直指《十住毘婆沙論》的作者應屬龍樹無疑。平川彰與印順法師都是畢其一生專研佛學的學者，面對關於《十住毘婆沙論》作者的議題時，兩人都未有直截地指陳《十住毘婆沙論》非為龍樹所著寫的論述，順此論證方向筆者將其研究概念引為本文寫作之參照，權且認定《十住毘婆沙論》乃是龍樹所作，展開對龍樹生平與思想的考察。

龍樹名字的由來，據《龍樹菩薩傳》記載：「其母樹下生之，因字阿周陀那，阿周陀那樹名也，以龍成其道，故以龍配字，號曰龍樹也。」³⁷龍樹原為南印度婆羅門人，從小天資聰穎，記憶誦持能力尤其卓越，甫成長為二十歲的青少年，龍樹的聲名就已遠播諸國，舉凡天文地理諸般世間學問，無不為龍樹所熟習通達，卻也因此助長龍樹少年得志之情懷。相傳龍樹因與摯友三人相約學習隱身術，潛入王宮侵凌宮女而造下殺身之禍，龍樹因為情急用智才得以避此禍端，但另外三位朋友的逝去，也讓龍樹重新思考人生意義，領悟「欲為苦本，眾禍之根，敗德危身，皆由此起。」的生命至理。

³⁴ 參考平川彰：〈十住毘婆沙論における在家と出家〉，收入平川彰：《淨土思想と大乘戒》（京都：春秋社，1997年），頁296。

³⁵ 參考干渴竜祥：〈《大智度論》の作者について〉，《印度学仏教学研究》第7卷第1號（東京：日本印度学仏教学会，1958年），頁1-12；Lamotte著，郭忠生譯：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》第62期（台北：諦觀雜誌社，1990年），頁128-129。

³⁶ 參考釋印順：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《東方宗教研究》第2期（1990年），頁9-70。

³⁷ 《大正藏》冊50，頁185中。

從此龍樹立志拜謁沙門，入山詣一佛塔勤習出家戒法，九十日便將三藏經典記憶並誦持無遺，這時的龍樹認為，再繼續待在原處的話，已經沒有更多可供讀誦的經典，於是轉行雪山尋求經法。雪山中一塔內有老比丘，授與龍樹大乘經典，龍樹雖然展讀後深生好樂於大乘法義，但僅限於文字知解的知識，使龍樹未能契證大乘佛學，也促成龍樹四出巡訪大乘經論的決心。

歷經周遊列國的辛苦訪求，龍樹依舊未能在此閻浮提世間尋獲更多講論大乘佛法的經論，然即使如此，龍樹多年來習成的世智辯聰融入了佛理的智識，已足能摧破當時的外道諸見，也慢慢增長了龍樹的邪慢之心，後來再經弟子的煽動，龍樹即生念言：「世界法中津塗甚多，佛經雖妙以理推之故有未盡，未盡之中可推而演之，以悟後學於理不違，於事無失斯有何咎。」³⁸就在龍樹快要被慢心吞噬難得建立起的道心時，傳說大龍菩薩愍惜龍樹即將失卻的道種而適時出現，將龍樹接入海內龍宮，「開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。」³⁹重新建立龍樹對佛法的信心。

關於龍樹於龍宮內所披閱的經典，依據傳說主要是為《華嚴經》，對此可參考《佛祖綱目》所說：

入龍宮，看藏，見《華嚴經》，有三本。上本，十三世界微塵數偈，一四天下微塵數品；中本，四十九萬八千八百偈，一千二百品；下本，十萬偈，四十八品。上本非佛不能知，中本惟住地菩薩，乃能知之，遂記下本，回歸西土。西土傳至震旦，八十卷經，三十九品，品分為七處九會。⁴⁰

³⁸ 《大正藏》冊 50，頁 184 下。

³⁹ 《大正藏》冊 50，頁 184 下。

⁴⁰ 《新纂卍續藏》冊 85，頁 577 下-578 上；另《八宗綱要》亦有載錄：「傳聞如來滅後四百年間，小乘繁昌，異計相興，大乘隱沒，納在龍宮。」見凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》，頁 25。

《大方廣佛華嚴經》是釋尊於菩提樹下證道所說，⁴¹但因華嚴境界太過高妙，眾生難以領受，⁴²釋尊才會離開菩提座展開行腳四十餘年的講經說法生涯。如此殊勝的大部類經典，龍樹於龍宮經過九十日的誦讀，對於大乘法義通解甚多，在龍樹重返世間之際，決定將下本《華嚴經》帶出龍宮流傳，大龍菩薩也就重將龍樹送回南印度。由此可見，現今存世的《大方廣佛華嚴經》僅為原本《華嚴經》的精簡本，再經龍樹以十萬偈造論釋經，現在流傳的《十住毘婆沙論》又僅剩龍樹造十萬偈「不思議論」的其中一品，令人不由拜服釋尊講述的《華嚴經》，境界之高遠非吾人凡情所能想像。⁴³

重返南印的龍樹從此盡心弘揚大乘佛法並致力摧伏外道邪見，論著方向更是集中闡明大乘教理：「廣明摩訶衍作優波提舍十萬偈，又作《莊嚴佛道論》五千偈，《大慈方便論》五千偈，《中論》五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造《無畏論》十萬偈，《中論》出其中。」⁴⁴其後折服婆羅門、智辯王侯的種種事蹟，使眾人「稽首伏其法化」，度人歸向佛門不可勝數。

檢視龍樹的生平歷程，吾人可見明顯分隔的思想分期，從最初學習的世間數術與婆羅門《吠陀》、《奧義書》相關教義起始，再而歸入佛門首先誦持小乘經卷，轉進龍宮受習大乘法義，龍樹一生進學的歷程，始終是突破而躍進的。龍樹最終

⁴¹ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 1：「如是我聞：一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」（《大正藏》冊 10，頁 1 中）

⁴² 參見《華嚴一乘教義分齊章》卷 3：「如菩提樹下說華嚴處即為蓮華藏十佛境界。」（《大正藏》冊 45，頁 498 上）

⁴³ 本段寫作參考《花嚴經文義綱目》，原文如下：「西域相傳，此經結集已後收入龍宮，佛滅度六百年後龍樹菩薩往龍宮，見此大不思議經，上本有十三大千世界微塵數偈，四天下微塵數品；中本有四十九萬八千八百偈，一千二百品；下本有十萬偈三十八品。龍樹遂將此下本出至天竺國造不思議論，亦十萬偈以釋此經，今耶舍三藏所翻十住毘婆沙論是彼一品也。」（《大正藏》冊 35，頁 493 上-中）

⁴⁴ 《大正藏》冊 50，頁 184 下。前文見《龍樹菩薩傳》：「龍樹受讀九十日中通解甚多，其心深入體得寶利，龍知其心而問之曰：『看經遍未？』」答言：『汝諸函中經多無量不可盡也，我可讀者已十倍閻浮提。』龍言：『如我宮中所有經典，諸處此比復不可數。』龍樹既得諸經一相深入無生二忍具足。」（《大正藏》冊 50，頁 184 下）

歸心淨土的選擇，不只是佛陀早就預先於《楞伽經》揭示的「授記」，⁴⁵也是諸多淨土祖師一致認同的事實。⁴⁶配合《十住毘婆沙論》念佛思想主題，龍樹擇取大乘法益後以往生淨土作為修學終旨，則能表彰淨土法門在諸多佛門義理中所具有的特殊內涵。

二、鳩摩羅什——《十住毘婆沙論》的譯者

相較《十住毘婆沙論》作者的論爭，將《十住毘婆沙論》翻譯傳入中國的譯師為鳩摩羅什，則是較無異議的歷史紀錄。透過對鳩摩羅什生平與思想的了解，或能與《十住毘婆沙論》的相關思想逕行聯繫，藉此認識鳩摩羅什漢譯中觀思想文本的傳譯方向。鳩摩羅什進入中土以來所開展的譯經事業，不僅提供當代佛徒對佛門教法的深入理解，甚而標誌佛學中國化的里程碑，對中國佛教的開展作出劃時代的卓越貢獻，洪修平對鳩摩羅什即行如下之評述：

如果說，佛圖澄的以術傳教，道安、慧遠等人的弘法護教，都對魏晉以後佛教在中土的廣泛傳播起了巨大的推動作用，那麼，鳩摩羅什及其弟子則以譯經和對佛理的闡發，為中國佛學的發展及其特點的形成奠定了理論基礎，使中國化的佛教理論逐漸擺脫對傳統思想的依附而開始了自成體系的相對獨立的發展。⁴⁷

⁴⁵ 《大乘入楞伽經》記載有釋尊偈言：「大慧汝應知，善逝涅槃後，未來世當有，持於我法者。南天竺國中，大名德比丘；厥號為龍樹，能破有無宗。世間中顯我，無上大乘法；得初歡喜地，往生安樂國。」（《大正藏》冊 16，頁 627 下）

⁴⁶ 參見孤山智圓〈阿彌陀經疏序〉（收入宋·宗曉編：《樂邦文類》卷 2）：「佛說阿彌陀經者，其偏讚之謂歟，吾愛其辭簡而理明其文約而事備，足可以誘弱喪而係童蒙焉，於是約龍樹之宗，準智者之說，依經辦理，為之義疏。」（《大正藏》冊 47，頁 166 下）；慈雲遵式〈往生西方略傳序〉（收入宋·宗曉編：《樂邦文類》卷 2）：「又諸菩薩天親龍樹，皆各造論稱讚淨土。」（《大正藏》冊 47，頁 168 中）；慧覺齊玉〈四十八願後序〉（收入宋·宗曉編：《樂邦文類》卷 2）：「佛世文殊普賢，滅後馬鳴龍樹，此土智者智覺，皆願生淨土。」（《大正藏》冊 47，頁 173 中）；《阿彌陀經疏鈔》：「極樂淨佛土中，故龍樹以初地往生，摩差末以得忍往生，至如文殊普賢等諸大菩薩，發願往生，莫可勝數，況初心乎？」（《新纂卍續藏》冊 22，頁 611 上）；《徑中徑又徑》：「佛世文殊普賢，滅後馬鳴龍樹，此土智者智覺，皆發願往生，應盡是鈍根乎？」（《新纂卍續藏》冊 62，頁 380 上）

⁴⁷ 洪修平：《中國佛教文化歷程》（南京：江蘇教育出版社，2005 年），頁 78-79。

佛學中國化的轉折處，鳩摩羅什扮演了重要的導引作用，接著下文將藉助載錄鳩摩羅什的生平史料，認識此位佛門重要譯師的生命歷程。

據《出三藏記集》的記載，鳩摩羅什家世歷代皆為天竺國相，祖父達多名重於國，父親鳩摩炎則聰明而有懿節，在即將繼承相位之時，辭讓祿位選擇出家修道，向東度過蔥嶺到達龜茲國，龜茲王聽聞鳩摩炎避棄榮祿的事蹟後甚為敬慕，親自出郊迎請回國為國師。龜茲王有一位年紀二十歲的妹妹，從小才思敏捷且具有過目能誦的智慧，鄰近諸國想要聘為后妃都贏取不了她的芳心，卻在見到鳩摩炎之後心欲託付終身，龜茲王聞之大喜，硬逼鳩摩炎娶其妹為妻。

王妹懷有鳩摩羅什時，聰慧較之平常更增數倍，前往雀梨大寺聽經忽能無師自通天竺語，眾人都嘖嘖歎為異象，當時有一羅漢名曰達摩瞿沙，預明此胎兒必定智慧不凡，以昔時舍利弗在胎所顯發的異相為證。果然鳩摩羅什出生後，才智出眾、聰明特異有若神童，鳩摩羅什的母親也在生產後忘記之前所突然領會的天竺語。鳩摩羅什的母親不久出家修道，很快證得初果，鳩摩羅什在七歲時，也隨著出家，從師受習經典每天口誦千偈，誦過毘曇經典後，教授義理即能馬上通解。因為鳩摩羅什的母親之故，鳩摩羅什受到當時甚多龜茲國人的供養，為免去修道障礙，於是鳩摩羅什的母親將鳩摩羅什帶出龜茲國。

鳩摩羅什九歲到達罽賓國，遇上槃頭達多法師，槃頭達多也同時是罽賓王的從弟，享有淵博學識，三藏九部無不精通，每日也是誦讀千偈，聲名遠播諸國。鳩摩羅什師事槃頭達多法師，隨之誦讀雜藏中阿毘曇長阿毘曇凡四百萬言，槃頭達多每與鳩摩羅什論議，甚推服於鳩摩羅什的見解，這樣的聲名傳到罽賓王那裡，罽賓王即延請鳩摩羅什並集合諸外道論師展開論辯。鳩摩羅什折服外道後，罽賓王對鳩摩羅什更為敬重，每日供養鵝膳一雙，粳、麵各三升，蘇六升，乃對待外國人之上等供養。

年紀到了十二歲，鳩摩羅什的母親與他一起返還龜茲，走到月氏北山，有一羅漢見到鳩摩羅什對其深感驚異，向鳩摩羅什的母親說：「常當守護此沙彌，若至三十五不破戒者，當大興佛法度無數人，與漚波掬多無異，若戒不全無能為也。」⁴⁸回到龜茲後的鳩摩羅什聲名傳遍諸國，龜茲僧眾一萬餘人都推崇敬仰鳩摩羅什，沒人敢在鳩摩羅什面前自居上位，鳩摩羅什回國後博覽四韋陀與五明諸論書，對於外道經書及陰陽星算各樣技藝也瞭然於心。日後從佛陀耶舍學習十誦律，又從須利耶蘇摩修習大乘佛學，乃感歎地說：「吾昔學小乘，譬人不識金以鋤石為妙矣。」⁴⁹從此廣求大乘義理，誦讀《中論》、《百論》，經過二年廣誦大乘經論而洞徹其中祕奧，後來前往罽賓，為其過去的師父槃頭達多說示一乘妙義，槃頭達多感悟心服之餘，反而頂禮鳩摩羅什為師而說：「我是和上小乘師。和上是我大乘師矣。」⁵⁰西域諸國都因此佩服並崇仰鳩摩羅什淵博的學識，鳩摩羅什的聲名也慢慢地東傳到了中國。

符氏建元十三年歲次丁丑正月，太史奏秉觀察星相結果，即將有大德智人入朝輔佐國家，符堅早有聽聞鳩摩羅什盛名，十九年即派遣驍騎將軍呂光領兵攻伐龜茲及焉耆諸國，呂光軍隊還未來前，鳩摩羅什對龜茲王帛純說：「國運衰矣，當有勍敵，日下人從東方來，宜恭承之，勿抗其鋒。」⁵¹呂光便順利地攻破龜茲獲得鳩摩羅什，但因呂光生性疏慢，未明鳩摩羅什智慧廣博，見其年紀尚輕，乃多方戲弄，甚而強逼飲酒後與龜茲王女同閉密室，使令鳩摩羅什失節違戒，並在返回國中途，因不聽鳩摩羅什勸阻，折損大量兵士。等到回到涼州時呂光聽聞符氏已被攻滅，便於涼土割據一方自立，鳩摩羅什因而拖延多日未得進入中土。等到呂光身亡，其子纂襲偽位，纂日後又被其從弟超斬首，姚萇遙聞鳩摩羅什高名，虛心想要禮請鳩摩羅什入國。晉隆安二年，呂隆才聽憑鳩摩羅什東行至姑臧，適

⁴⁸ 《大正藏》冊 55，頁 100 中。

⁴⁹ 《大正藏》冊 55，頁 100 下。

⁵⁰ 《大正藏》冊 55，頁 100 下。

⁵¹ 《大正藏》冊 55，頁 100 下。

逢姚萇駕崩，姚萇子姚興立位而派遣使者迎接鳩摩羅什，鳩摩羅什才結束在涼州棲止數年的行旅。鳩摩羅什曾為姚興著《實相論》二卷，並且注解《維摩經》義理，姚興則常對鳩摩羅什說到：「大師聰明超悟天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣？」⁵²遂逼令鳩摩羅什接受十位妓女的伺候，不讓鳩摩羅什住在僧坊。

弘始三年（401）十二月二十日，鳩摩羅什進入長安，受到國師之禮的對待，被延請入西明閣逍遙園譯出眾經。鳩摩羅什許多經典都能闇誦通達，轉譯為晉言同樣能釋以流利音譯詞語，在看過許多舊經本的義旨多有乖謬後，動員僧肇、僧略、僧邈等八百餘人進行經本的重譯工作，使經本都能還原至圓通義理，眾人心悅誠服，無不欣然讚賞於鳩摩羅什的譯經品質。總計鳩摩羅什譯有經本、戒本與諸論本三十二部三百餘卷，《出三藏記集》提到當中包括《中論》、《大智度論》與《十住毘婆沙論》等傳為龍樹菩薩造作的論典，⁵³當時各方學士都不辭千里前來拜謁鳩摩羅什，就連廬山慧遠也遣使與鳩摩羅什互通聲息，⁵⁴鳩摩羅什當時的傳法盛業可謂名重天下。

鳩摩羅什臨終時與眾僧告別說到：「因法相遇，殊未盡伊心，方復異世惻愴何言，自以闇昧謬充傳譯，若所傳無謬，使焚身之後舌不焦爛。」⁵⁵以晉義熙中卒于長安，即於逍遙園依外國法以火焚燒其屍體，火滅後形驅盡化為灰燼，唯獨舌根不壞，證明鳩摩羅什畢生傳譯的經典毫無失卻佛陀說法本意。

從鳩摩羅什生平來看，雖然自出生以來便聰穎過人，但也經常遇有重重阻難，憑著對弘傳佛法的堅持，使鳩摩羅什一路走來都能化險為夷。鳩摩羅什翻譯

⁵² 《大正藏》冊 50，頁 332 下。

⁵³ 《出三藏記集·鳩摩羅什傳》寫到鳩摩羅什譯有「大智、成實、十住、中、百、十二門諸論。」（《大正藏》冊 55，頁 101 中）

⁵⁴ 參見《出三藏記集·鳩摩羅什傳》：「廬山慧遠，道業沖粹，乃遣使修問。」（《大正藏》冊 55，頁 101 下）

⁵⁵ 《大正藏》冊 55，頁 102 上。

的經典當中，許多都是傳為龍樹造作的論本，可見鳩摩羅什對龍樹的思想，有著相當切要的掌握，或能由此根據看出《十住毘婆沙論》之部分造論因緣。此外，梅原猛提出龍樹與鳩摩羅什生平的相近處，作為鳩摩羅什淨土思想的思考面向：龍樹曾與三位摯友學習隱身術潛入王宮侵凌宮女而造下殺身之禍，著重翻譯龍樹思想典籍的鳩摩羅什，亦曾在進入中國之前多方受逼與女眾相處而失節違反戒律規制，兩人都曾經觸犯持守女色之戒禁一事，也都在事後深自譴責而思圖悔改，或由此引生對人生目的的重新探求，深入思考人間生活對於違背戒律的危機，而興起了淨土修學環境之勝妙的思想。⁵⁶

作為《十住毘婆沙論》造論底本的《十住經》，是鳩摩羅什尚在西域還未進入中土時就多有留心研習的經本。等到鳩摩羅什進入長安開始其翻譯事業，《十住經》也成為鳩摩羅什特意著手翻譯的經典，《出三藏記集》記錄有鳩摩羅什與佛陀耶舍討論《十住經》經中多處義理的事蹟。⁵⁷

《十住毘婆沙論》傳為龍樹造十萬偈論的其中一品，原論本之寫作範圍參考唐朝澄觀撰述的《大方廣佛華嚴經疏》言及：「龍樹既得下本，遂造大不思議論，亦十萬頌備傳西域，此方《十住毘婆沙論》十六卷，即是彼論釋十地中初之二地。」⁵⁸由此得見《十住毘婆沙論》當在發明龍樹造十萬偈論所釋之「十地」當中的初二地義。據平川彰考察，初地內容從〈入初地品第二〉到〈略行品第二十七〉之二十六品是說明在家菩薩之修行法，第二地則自〈分別二地業道品第二十八〉到

⁵⁶ 參考塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》，頁 225-228。

⁵⁷ 《出三藏記集·佛陀耶舍傳》說到：「什聞其至姑臧，勸興迎之，興不納，頃之命什譯出經藏，什曰：『夫弘宣法教宜令文義圓通，貧道雖通其文未善其理。唯佛陀耶舍深達經致，今在姑臧，願下詔徵之，一言三詳，然後著筆，使微言不墜，取信千載也。』興從之，即遣使招迎厚加贈遺，悉不受，乃笑曰：『明旨既降，便應載馳，檀越待士既厚，脫如羅什見處，則未敢聞命。』使還，興歎其機慎重信敦喻。方至長安，興自出候問，別立新省，於逍遙園四事供養，並不受，至時分衛一食而已。于時羅什出《十住經》，一月餘日，疑難猶豫尚未操筆，耶舍既至，共相徵決，辭理方定，道俗三千餘人皆歎其賞要。」（《大正藏》冊 55，頁 102 中-下）

⁵⁸ 《大正藏》冊 35，頁 523 下；另參閱《新纂卍續藏》冊 07，頁 636 下。

〈戒報品第三十五〉的八品說明出家菩薩之修行法。⁵⁹然而，何以本釋「十地」義的論典另以「十住」為名，依印順所說或由鳩摩羅什譯文用詞而來：

依後代，『十住』daśavihāra 與『十地』daśabhūmi 的梵語不同，是不會含混不明的。但在菩薩行位發展之初，『十住』與『十地』，可能淵源於同一原語——可能是『住地』。如『十住』，或譯作「十住地」，『十地住』；十地，羅什還譯作『十住』。⁶⁰

又何以《十住毘婆沙論》僅釋十地中的初二地，成為未有解釋其餘八地的「殘缺本」，背景的時空因素，有賴徵引唐代法藏所集的《華嚴經傳記》為驗：「《十住毘婆沙論》一十六卷，龍樹所造，釋十地品義，後秦耶舍三藏，口誦其文，共羅什法師譯出，釋十地品，內至第二地餘文，以耶舍不誦，遂闕解釋，相傳其論，是大不思議論中一分也。」⁶¹至此則知悉《十住毘婆沙論》原非鳩摩羅什獨力譯成，實際的翻譯情形是後秦朝時，佛陀耶舍口誦全文，再由鳩摩羅什筆受，始完成《十住毘婆沙論》的翻譯事功。全論沒有對第三地以後作出解說的原因，出於「耶舍不誦」之故，至於不誦的理由，論本並未詳加解說，但武邑尚邦比照同為龍樹著作的《大智度論》，揭示中國人民一般喜好簡潔的習慣，對應到印度傳來佛典的翻譯事業時，同樣著重解說印度論本最初部分所出現的核心義理，至於其他較不受到重視的篇章，則自然予以刪減乃至不錄；再加上論典的譯出是為了讓經典主旨能有明白理解的作用之推論，如《大智度論》的譯出是為了正確勘定《大品般若經》的經典義理，相同道理也可以比配到《十住毘婆沙論》與《十地經》的相互關係，則耶舍之所以不誦《十住毘婆沙論》第三地以後的解說，其原因自能從此看出端倪。⁶²

⁵⁹ 參考平川彰：〈十住毘婆沙論における在家と出家〉，收入平川彰：《淨土思想と大乘戒》，頁 300-302。

⁶⁰ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 707；另武邑尚邦亦有提到：「現今《十住毘婆沙論》所謂之十住，就是所說的十地。即本論的十住就是表示菩薩道之始終，看出那就是菩薩道。」見武邑尚邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，頁 21。

⁶¹ 《大正藏》冊 51，頁 156 中；另參閱《大正藏》冊 55，頁 1132 下；《新纂卍續藏》冊 08，頁 384 下。

⁶² 參考武邑尚邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，頁 15-20。

於後秦朝由佛陀耶舍與鳩摩羅什合力譯出的《十住毘婆沙論》，確切的翻譯年代，查找隋朝法經等撰的《眾經目錄》⁶³與唐代道宣所撰的《大唐內典錄》⁶⁴等紀錄經論譯出年時的著作，都未有發現詳實的年份數據，僅存有《十住毘婆沙論》於後秦朝譯出的簡要記錄。湯用彤亦在書中將《十住毘婆沙論》歸為「凡不知翻譯年月，而為重要之典籍」部類，⁶⁵然據香川孝雄所說，如同鳩摩羅什在翻譯《大智度論》的過程，乃與《小品般若經》併行翻譯的現象，鳩摩羅什翻譯《十住毘婆沙論》亦該當與《十住經》的譯出年時同時於譯場進行翻譯，由此推測《十住毘婆沙論》的譯出年代應與佛陀耶舍進入長安的時間相關聯，亦即《十住毘婆沙論》乃鳩摩羅什與佛陀耶舍於弘始 10 年（408）譯出的論典。⁶⁶

鳩摩羅什聲名遠播四方之時，廬山慧遠仰其道風，曾經長時與鳩摩羅什互通信息，藉此因緣留下後來的《大乘大義章》（《大正藏》錄為《鳩摩羅什法師大義》）傳世，對於研究慧遠與鳩摩羅什思想交涉方面，提供了一份相當重要的紀錄。關於《大乘大義章》的思想考察，將留待下一章進行。唯細查《大乘大義章》內容，其中紀錄有明顯西方淨土思想之文句：

又功德積滿，唯有一生，不得不成正覺菩薩有二種：一者功德具足自然成佛。如一切菩薩，初發心時皆立過度言，我當度一切眾生，而後漸漸心智轉明，思惟籌量，無有一佛能度一切眾生，以是故諸佛得一切智，度可度已而取滅度，我亦如是；二者或有菩薩，猶在肉身，思惟分別，理實如此，必不得已，我當別自立願，久住世間，廣與眾生為緣，不得成佛。譬如有人，知一切世間皆歸無常，不可常住，而有修習長壽業行，往非有相非無相處，乃至八萬劫者。又阿彌陀等，清淨佛國，壽命無量。⁶⁷

⁶³ 參見《大正藏》冊 55，頁 141 上。

⁶⁴ 參見《大正藏》冊 55，頁 294 下與頁 320 下。

⁶⁵ 參考湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（武漢：武漢大學出版社，2008 年 12 月），頁 205-206。

⁶⁶ 參考平川彰、梶山雄一、高崎直道編集：《講座・大乘仏教 5——淨土思想》（京都：春秋社，1985 年），頁 155。

⁶⁷ 《大正藏》冊 45，頁 127 上。

成正覺菩薩可以分爲功德圓滿自然成佛，與發願陪同眾生久住世間而暫且不願獨自成佛二種，這兩類菩薩最終都能成熟無上佛道，然鳩摩羅什又在段落後增補「阿彌陀等佛」數字，顯見鳩摩羅什將阿彌陀佛淨業所成的極樂佛國，另外歸屬於一類，突顯淨土教理獨特兼及勝妙的性質。

又慧遠另問及念佛三昧義時，鳩摩羅什答以：

見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網；二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑；三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同者，得神通見十方佛，餘者最下，統名念佛三昧。⁶⁸

般舟三昧乃「現前見佛三昧」，依《般舟三昧經》所說，修習般舟三昧特重觀念諸佛，關乎此經義理留待下文詳解。值得注意的是，鳩摩羅什在此段引文中更將觀修對象明示爲阿彌陀等現在諸佛，見出鳩摩羅什的佛學思想匯融有濃厚淨土思想意涵。翻檢《大正藏》收錄經本，鳩摩羅什譯有《佛說阿彌陀經》、《佛說彌勒下生成佛經》與《佛說彌勒大成佛經》等等諸般淨土經典，可見鳩摩羅什對淨土思想亦頗有精研，正同湯用彤所說：「古昔中國譯經之巨子，必須先即為佛學之大師。」⁶⁹鳩摩羅什在翻譯淨土經典之先，必然要對淨土法門相關思想多所留心與研讀的。

鳩摩羅什另翻譯有幾部與禪法相關的經論，如《禪祕要法經》、《坐禪三昧經》、《禪法要解》與《思惟略要法》，這些著眼於禪觀的經論中，仍舊可以發見與念佛結合的觀想方法，如《思惟略要法》的〈觀佛三昧法〉提到：

⁶⁸ 《大正藏》冊 45，頁 134 中。

⁶⁹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 201。

佛為法王，能令人得種種善法，是故習禪之人先當念佛。念佛者，令無量劫重罪微薄得至禪定，至心念佛佛亦念之，如人為王所念怨家債主不敢侵近，念佛之人諸餘惡法不來擾亂。若念佛者佛常在也。⁷⁰

隨後以種種觀想內容說解觀念佛身方式，並於末段說明安住於觀念佛身狀態的得益：「心住相者，坐臥行步常得見佛，然後更進生身法身，得初觀已展轉則易。」⁷¹初步觀成念佛法後，《思惟略要法》繼續深入研討關於〈生身觀法〉、〈法身觀法〉與〈十方諸佛觀法〉等漸次深入的觀佛法，乃至有〈觀無量壽佛法〉及〈諸法實相觀法〉直接與西方淨土聯繫的觀法，從中可見鳩摩羅什在譯經過程著錄了相當充實的淨土思想之體悟內涵，望月信亨對於羅什的淨土論有著如此評論：

鳩摩羅什 Kumārajīva 於姚秦弘始三年（西元四〇一年）由姑臧（甘肅省武威縣）來長安，譯出阿彌陀經、十住毘婆沙論等。……十住毘婆沙論係龍樹作，十七卷三十五品，其中之易行品，舉難、易二道之說，稱念十方十佛等名號，得至不退地，是為易行道，又特以三十二行之偈，讚歎彌陀淨土。此外，羅什又別出思惟略要法一卷，其中載有觀無量壽佛法等，也許此書是其本人所撰。又有羅什法師大義三卷，即廬山慧遠十八科之問答，其中述及般舟三昧見佛之義。⁷²

藉由望月信亨之說，將鳩摩羅什抒發的淨土經論義理作出整合，尤其是彌陀淨土的教說，也是鳩摩羅什譯經生涯相當重視並廣泛宣揚的教義內涵，可見淨土義理亦為鳩摩羅什重視的教理之一流。由此看來，研討《十住毘婆沙論》的淨土念佛思想過程，同時也是認識鳩摩羅什淨土思想的重要指引。

⁷⁰ 《大正藏》冊 15，頁 299 上

⁷¹ 《大正藏》冊 15，頁 299 上

⁷² 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 27。

第二節 《十住毘婆沙論》的念佛法門

原始佛教時代便有念佛行持，只是當時候所「念」的內容比較偏向於「繫念」而非「持名」。《十住毘婆沙論》記錄著許多初期大乘經典，⁷³龍樹身處印度原始佛教與大乘佛學教義重疊的時代，該論的念佛法門除延續原始佛教時期的佛法，又有興隆大乘佛學的意涵，印順對於這樣的現象也說到：

念佛，是原始佛教所固有的，但特別發達起來的，是大乘佛教。念佛法門的發達，與十方佛現在的信仰，及造作佛像有關。佛在世時，「念佛、念法、念比丘僧」，是依人間的佛、比丘僧，及佛與比丘所開示的法，作為繫念內容的。「念」是憶念不忘，由於一心繫念，就能得正定。⁷⁴

由此得見《十住毘婆沙論》含容部分原始佛教的念佛思想，進使念佛思想於大乘傳學時代，不只以「稱名」系統連貫至今，更且還有「觀相」、「唯心」、「實相」之混成，念佛法也就是從四門行法匯聚向成佛之道，如印順所說：「念佛，進入大乘佛法時代，形成了不同修持法，不同目標的念佛。當然，可以彼此相通，也可以條貫為一條成佛的法門。」⁷⁵《十住毘婆沙論》複雜而未必「易行」的淨土念佛思想，正是在如此背景下提出。

《十住毘婆沙論》論中多處都有提及淨土教理與念佛思想，雖然只是初期教理，卻已囊括了近代發展較為成熟的淨土思想，若是僅以易行道思想駭攝全論的淨土思想，將產生偏頗的理解成果，為此筆者對全論的念佛法門於下文分為易行道思想、觀想內涵，以及與懺悔思想結合的三項念佛思想主題，比配中國三大淨土體系的祖師思想展開討論。

⁷³ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 24。

⁷⁴ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 856。

⁷⁵ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 858。

一、易行道的念佛進路

在易行道理論提出之前的佛教教法，對於自力或他力法門的思想，都有共同指向見佛的實踐內容。「自力」門主要是聽聞佛陀指導後，依照佛陀授予的修學方針不斷改往修來，終於契入斷惑證真的超凡境地；「他力」門則順應佛陀成佛前立誓的本願內容修集功德，最後往生佛國隨同佛學。著重順應諸佛因地立誓本願而往生佛國淨土進學的他力法門，在原始佛教時代是尚未存在的教義，對比近代中國淨土法門多方弘傳的盛況，雖然有大相逕庭的修行取向，但希求常隨佛學以覓尋理想修道環境之想望，則從未有本質上的變改。

《十住毘婆沙論》對「易行道」的論述，賦予後世淨土行者承蒙佛力救護的保證，為淨土教理的建構紮下根實基礎，亦對此後廣泛地弘傳淨土法門作出積極貢獻。他力法門對淨土行者的導護期許，使淨土修持因此更顯得力，譬若順風乘船、航行水路的易行道思想，非但革除自力辛勞於陸路步行實踐的難行苦行道，仰賴風力、水力與船力等諸多他力之便即得日行千里，快速推展修行進境，達致修證彼岸。進入《十住毘婆沙論》念佛思想的研究主題，首要明確易行道思想之論義定向，⁷⁶探求詳實的易行道思想建構理據，確立「易行」思想本旨。

易行道思想於《十住毘婆沙論》卷五的〈易行品〉提出，論主接續卷四對「阿惟越致」項品的討論，在〈易行品〉起首設問發願成就無上佛道的菩薩作為討論項，其修證阿惟越致的菩提道過程屬「行諸難行久乃可得」的行法，有退墮聲聞、辟支佛二乘的危機，那是比落入地獄更為嚴重的後果，將對取證佛道產生直接遮障；一旦墮為二乘種性，猶如菩薩根性已死，無復欣悅於修習六波羅蜜與發用慈悲喜捨等菩薩利世功德行，面對如此令菩薩深生怖畏的「衰患」，可否有易行之道能迅疾證入阿惟越致地，免去退捨菩薩種性的憂慮，快速成就不退菩提。

⁷⁶ 細川巖亦認為《十住毘婆沙論》的中心為〈易行品〉。參見細川巖：《十住毘婆沙論——龍樹の仏教》（京都：法藏館，1995年），頁191。

值得注意的是，設問者原問句為：「若諸佛所說有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」⁷⁷表明易行道思想的產出，並非由《十住毘婆沙論》論主率先發明，論主乃遵奉佛陀於經典所說的淨土思想，灌注以「易行」實踐名目，由此完成《十住毘婆沙論》〈易行品〉的論述，通品並未違背佛陀講經原意。

論主對應提問易行道思想的疑難，呵責此是「懦弱怯劣無有大心」者的無志幹之言，⁷⁸若是大丈夫之人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，應有日夜精進甚而不惜身命的向道決心，只圖易行卻規避長時難行的菩提道，是「怯弱下劣之言」，迥非丈夫願求佛道之志。自此來看，論主認為探求「易行道」的行為，屬於怯弱下劣者逃避長遠菩提道的說詞，似乎是相當明顯了。然而，若再細查此段文句所說，實則不必然盡依此理為論述之準的。

求索易行之道疾至阿惟越致地，論主回以：「是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。」疾言厲色地回拒對易行道內容進行解說，直接斷除問者疑情，這樣的遣詞似若表達論主對此論題不屑一談，再無置言必要，可是進一步觀察，實際情況或許截然異此。一般而言，答覆以肯定回絕用詞之後，若非就此打住，不再讓出彼此的討論空間，就是繼續駁斥口吻，重複呵責當事人的相關用詞。然而，如此基本的道理，在《十住毘婆沙論》的對答卻是完全相反的內容。

接續對設問者「怯弱下劣」的批評後，毫無間隔地，論主繼續其言談，向設問者說：「汝若必欲聞此方便今當說之。」與上一句話比較起來，是完全反差的置論方向。論主有若《阿彌陀經》釋尊不受啓請卻自說經的罕見現象，其主動接續問句自行回答的姿態，顯見論主別有用心，筆者認為此中原因有五：一、《十住毘婆沙論》各品內容並非僅以獨立成篇為設論目的，而是有次第地使品目之間

⁷⁷ 《大正藏》冊 26，頁 41 上。

⁷⁸ 《八宗綱要》對此也說到：「念佛修行，劣機特為易生淨土。」見凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》，頁 320。

富含相銜呼應的提引作用，故〈阿惟越致相品〉內容已將論述標的舉至相當高超階位，隨之即將成就佛地功德，〈易行品〉被論主安置於如此超勝境地之後才行詳談，儼然已把易行道思想認定比之勤行修習阿惟越致更具勝妙內涵，易行道及其念佛思想也是大部分淨土經論同提並舉的淨土法要。二、論主其實早就預置好回答易行道思想的傾向，藉由設問者提問的安排，臨至前回答的駁斥口吻結束，再使論主真正要對易行道詮解的正式回答，彷彿迫不及待的即刻帶出，顯見論主壓抑直接回應易行道情緒的確切根據。三、印度傳統佛教教理集中發議個人解脫生死論題，眾多經典都自修行角度出發，通過修學指導過程，達到斷惑證真層次。作為初期大乘論書的《十住毘婆沙論》，上承傳統佛教教義，面對去佛日遠的當代，要求受到正確指引而發明本心的機會已漸漸渺茫，為重新拾起僧眾信心，以易行道內容給人希望，也建構時人對大乘佛法的認同。四、在著述《十住毘婆沙論》的當代印度社會，已有各種意趣分明的大乘經典開始流傳，⁷⁹這些為數眾多的大乘經典，多勸勉學人取證佛道的究竟功業，但經典要求行人歷生累劫貫徹菩提道的決心，對修行者面對充滿不確定性的未來而言，身相與心志變化都是不可捉摸的動態內容，勤習苦行的「難行」菩薩道，若同論主呵責設論者的段落提到：「行大乘者佛如是說：發願求佛道，重於舉三千大千世界。」往往使人徒生興嘆之意而未敢輕易志求。然論究佛陀說法本意，應另有言外之旨的考量。釋尊有過「四十九年未曾說一法予人」的表態，法門眾多無不對機施設，尤其對於興發證悟無上佛道的有情眾，更不能輕易以兒戲看待，揭示艱險又滿佈荆棘的菩提道使人心生至誠崇仰後，為進一步鼓勵學人發願慕求佛道，再導引易行道修行法門，使入道門徑有觀念對象可尋。⁸⁰五、如同《阿彌陀經》釋尊自說西方淨土法益的景況，《十住毘婆沙論》的易行道修行門也是有著「下手易而功成高」的殊勝特

⁷⁹ 依印順考察，當時存在多至數十部的大乘經典。參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 856 與頁 24-42。

⁸⁰ 這樣的道理，就好像老師在循循善誘學生時，為了讓學生進步並正視課業內容，總會說許多「醜話」在先，例如：「這次考試是由很嚴格的老師出題」、「現在教的部分每年都會考」、「如果沒有把課本所有問題弄懂是不會考出好成績的」、.....等，其實無非為建立學生日後進考場能有充分準備應試的心態，總是使令學生發揮最大學習效益作為首要考量。

質，若是輕易被人知悉，可能會有鄙視易行道思想的弊端，論主特意安排在阿惟越致解說與一段呵責之後才娓娓道來，由此則能凸顯易行道思想之可貴，具有提醒行人珍視此法門的用意。

論主話鋒一轉，隨即進入易行道的解說：「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。」⁸¹這段話道出易行道思想的重要精神，使《十住毘婆沙論》自翻譯傳入中國以來，千百年來以其易行道思想受到中國淨土宗門傳誦不絕。佛法出現於世乃對機施設，安立無量法門旨在適應無量根性眾生，修習菩薩道亦為如是，或有勤行修集福德資糧，但憑自力斷除生死煩惱而趨向佛道；或有以易行方便力，速疾證入阿惟越致的果地功德。

此外，此處易行道思想所提到的「信」方便，則另具有相當重要的訊息。蓋傳統佛教重「解」、「行」等個人行持，但自大乘佛法出現以來，相當重視「信」行的發用，這個現象可以從許多大乘經典看出。以如此理論逕行檢視淨土法門，印順法師進而認為東西二大淨土的信仰中，阿彌陀佛淨土的信仰層面，偏屬於「信行人」的實踐內涵，⁸²故《十住毘婆沙論》易行道所提到的信方便，其實仍著重於西方淨土的仰信而立論。

論主接著說到若欲「於此身得至阿惟越致地成就阿耨多羅三藐三菩提者」，應該稱念十方諸佛名號，而以東西南北四維上下各舉一佛作為代表，當中的西方無量明佛似乎代指阿彌陀佛：「無量明佛者，西方去此無量無邊恒河沙等佛土有世界名善，佛號無量明，今現在說法，其佛身光及智慧明照無量無邊。」⁸³無量

⁸¹ 《大正藏》冊 26，頁 41 中。

⁸² 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 792。

⁸³ 《大正藏》冊 26，頁 41 下。

光明（amitābha）是阿彌陀佛的特點，而極樂（須摩提〔sukhāvātī〕）國土⁸⁴也有善（sukham）處的意思，但實際在下文才正式提及阿彌陀佛。另外，此處提到的阿惟越致地與上文的「以信方便易行疾至阿惟越致者」文句，說明了行持易行道法門的最終目的，並非如後世淨土法門所盛言的往生訴求，易行道實際是以慕求阿惟越致作為行者的進學目標。

解說過十方現在諸佛名號功德後，論主以偈頌各各稱嘆十方諸佛，結束關於易行道的問答。設問者在聽聞易行道念佛思想後，頓開眼界般對此易行道思想生起好樂之心，由是繼續追問：除此十佛外，「更有餘佛餘菩薩名得至阿惟越致耶？」從此文脈再度可見論主預含的伏筆：首次聽聞易行道思想的問者，似乎在接收易行道內容後引發對此關注的行動，也標示除十佛名號的稱念以外，尚有亟待揭揚的佛菩薩名號需融入易行道思想內涵。

進入〈易行品〉二度置答段落，論主以偈頌答曰：「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。」⁸⁵首先說示的諸佛代表是阿彌陀佛，接續偈頌之後，論主加強說明「更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號。」並在列舉諸佛名號後補充說到：「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。」⁸⁶隨即以長達三十二偈（四句一偈）的頌文讚歎阿彌陀佛及其國土種種依正莊嚴，如此於〈易行品〉大篇幅著墨的筆調，明顯看出論主圍繞「易行」論題，主要觀念阿彌陀佛的傾向。印海法師也認為〈易行品〉許多偈頌與《佛說無量清淨平等覺經》有頗多相似之處，證明龍樹著述〈易行品〉曾參閱過《佛說無量清淨平等覺經》經本，⁸⁷又法師在翻譯武邑尙邦《十

⁸⁴ 參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 478。關於阿彌陀佛國土的用語，經歷過初期階段的改換，後來才確立梵語文字為 sukhāvātī。參見辛嶋靜志：〈阿彌陀淨土の原風景〉，《佛教大學綜合研究紀要》第 17 號（2010 年 3 月），頁 34。

⁸⁵ 《大正藏》冊 26，頁 42 下。

⁸⁶ 《大正藏》冊 26，頁 43 上。

⁸⁷ 參見印海長老講述：龍樹《十住毘婆沙論》·〈易行品〉概說。網址：

住毘婆沙論研究》時亦有特別引介武邑尚邦關乎彌陀思想的現象：「看出以上之『易行品』說明時，說到信方便易行者，是稱念佛名之事，明顯地說明，主要以阿彌陀佛易行為主。」⁸⁸集合諸多近代學者文論來看，龍樹著述〈易行品〉教說，確有涵括倡導阿彌陀佛本願念佛思想的用意於其中，也與龍樹畢生發揚大乘佛法終而歸入淨土法門，並在命終迴願往生西土的傳說相吻合。

下文繼續擴大論述除阿彌陀佛以外的其他稱念對象，從賢劫七佛到未來下生彌勒佛，還有各世界略舉的十一佛名，乃至進以「過去未來現在諸佛」含攝眾佛，皆應「憶念恭敬禮拜以偈稱讚」，⁸⁹論主已將論述範圍延伸到時空無盡的諸佛。唯這裡所要求對應的操持，已去除上文提到的阿彌陀等諸佛，恭敬禮拜並「稱其名號」的行動，使阿彌陀等諸佛表現出獨特性。最後論述的諸菩薩，更降至僅剩「憶念恭敬禮拜」內容，漸次遞減的行持，理出分明層次脈絡，也凸顯全品尊視阿彌陀佛的對應理路。

總觀易行道全品，雖然提到許多佛菩薩名號，但若自受關注的單一對象角度明辨，論主仍是對於阿彌陀佛下筆最多。不管是引入易行道思想的前置理路，還是易行方便本義的解說，乃至提引諸佛菩薩名號段落，阿彌陀佛都是受到高度重視的論述對象，⁹⁰顯明易行道思想與阿彌陀佛本願的契應，亦得以由此見得〈易行品〉念佛思想之義理支持重點所在。

<http://www.amtb-la.org/muxijinghua/FoLiTanJiu/YiXingPinGaiShuo.htm>，上網日期：2012年03月04日。

⁸⁸ 武邑尚邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，頁15-20。

⁸⁹ 《十住毘婆沙論》卷16有「念佛以五體投地供養禮敬」文句，更顯心念之恭敬。參見《大正藏》冊26，頁109下。

⁹⁰ Robert H. Share 也說到易行道思想仰仗阿彌陀佛的誓願力量。參見"On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China," *T'oung Pao* 88, no. 4-5 (June, 2003), pp. 288.另參考平川彰：〈淨土思想の成立〉，收入平川彰：《淨土思想と大乘戒》，頁16。

大乘佛學開展以來，自力或他力法門的修行方式，在龍樹時代的印度佛教是同時存在的教法，隨著《十住毘婆沙論》易行道思想的問世，具有將他力法門特別提舉的功用。循跡《十住毘婆沙論》易行道思想所開展的他力法門，論中匯融多方念觀方式的念佛思想，相較後世單舉稱名念佛的行持，明顯有著更為豐富的淨土念佛修學指導，《十住毘婆沙論》使世人認識到仰承他力的修行方便，這是易行道思想對於當代印度佛學而言，發揚淨土教說之重要脈流，也影響淨土思想傳入中國以來的淨土教理發展流程。

二、念佛觀想的內涵

念佛法門早在原始佛教的《阿含經》提及，當時的念佛行持並非專力於淨土念佛思想的闡揚，而是附屬於六隨念法門，以成就觀想念佛作為主要修行內涵。隨著佛教教理漸次擴充，念佛思想也受到更多關注，尤其是初期大乘經典的出現，大乘佛教的淨土相關經典已將念佛思想明顯開展，承繼大乘佛學的《十住毘婆沙論》也因此吸收了部分原始佛教的念佛思想，特別將原始佛教著重的觀想念佛與淨土思想結合，發揮為深層的念佛實踐內容。

淨土法門的實踐精神，導因於佛陀不以成就個體道業為滿足，成佛以來始終「如母憶子」般希望眾生能早日修明本心，脫離生死無盡的輪迴苦海：

又行菩薩道時，護持無量諸佛法故勤行精進。或復有人見眾生苦惱，可愍無救無歸無所依止，流轉生死險難惡道，有大怨賊諸惡虫獸生死恐怖諸惡鬼等，常有憂悲苦惱刺棘，恩愛別離怨會深坑，喜樂之水甚為難得，大寒大熱獨行其中，曠絕無蔭難得度脫，眾生於中多諸怖畏，無有救護將導之者。見如是眾生，入此生死險惡道中受諸苦惱，以大悲故發阿耨多羅三藐

三菩提心，作是言：「我當為無救作救無歸作歸無依作依，我得度已當度眾生，我得脫已當脫眾生，我得安已當安眾生。」⁹¹

「得度已當度眾生，得脫已當脫眾生，得安已當安眾生。」鮮明刻劃了悲憫眾生的心念，佛陀救拔眾生同趨佛道的無上願力，促進淨土法門代代傳習不絕的動力。「眾生無邊誓願度」的廣德行，成為淨土行者永不忘失的大悲願力，《十住毘婆沙論》順此脈絡闡揚易行道念佛思想，亦發為全論淨土念佛思想的貫徹精神。

易行道念佛思想提到的是欲修習菩薩道的有情，不預眾生根器，《十住毘婆沙論》則另有述及自初地菩薩出發的念佛內容。初地名歡喜地，修集功德證入初地的菩薩，念佛因緣使令初地菩薩常保歡喜心量：

問曰：「初歡喜地菩薩在此地中名多歡喜，為得諸功德故歡喜為地，法應歡喜，以何而歡喜？」答曰：「常念於諸佛，及諸佛大法，必定希有行，是故多歡喜。如是等歡喜因緣故，菩薩在初地中心多歡喜。念諸佛者，念然燈等過去諸佛阿彌陀等現在諸佛彌勒等將來諸佛，常念如是諸佛世尊如現在前，三界第一無能勝者，是故多歡喜；念諸佛大法者，……念希有行者，念必定菩薩第一希有行令心歡喜，一切凡夫所不能及，一切聲聞辟支佛所不能行，開示佛法無礙解脫及薩婆若智，又念十地諸所行法，名為心多歡喜，是故菩薩得入初地名為歡喜。」⁹²

稱念過去現在未來諸佛時，論主分別舉示燃燈佛、阿彌陀佛及彌勒佛為代表，燃燈佛和彌勒佛都與釋尊聯繫有直接因緣，得與釋尊分別以授記者和紹隆者的身分相互連結，從中可以看出論主對釋尊流出法教的珍視態度。然而十方世界各有無

⁹¹ 《大正藏》冊 26，頁 35 中。

⁹² 《大正藏》冊 26，頁 26 中-下。

數現在佛存世說法，特舉阿彌陀佛表徵為現在佛之代表，呼應易行道的主要稱念名號對象，顯明論主念佛思想皈依的趨向。

見過初地菩薩念佛歡喜相狀，設問者進而問及：若有凡夫人念諸佛及餘法，所得之歡喜心與初地菩薩有何別異？

問曰：「有凡夫人未發無上道心，或有發心者未得歡喜地，是人念諸佛及諸佛大法，念必定菩薩及希有行亦得歡喜；得初地菩薩歡喜，與此人有何差別？」答曰：「菩薩得初地，其心多歡喜，諸佛無量德，我亦定當得。得初地必定菩薩念諸佛有無量功德，我當必得如是之事，何以故，我以得此初地入必定中，餘者無有是心。是故初地菩薩多生歡喜，餘者不爾，何以故，餘者雖念諸佛，不能作是念，我必當作佛。……是菩薩入初地故，其心決定願不移動求所應求，譬如香象所作唯有香象能作，餘獸不能，是故汝所說者，是事不然。復次菩薩得初地無諸怖畏故心多歡喜，若怖畏者心則不喜。」⁹³

菩薩證得初地後，其心決定當成佛道，譬如天子生在轉輪王家，作念自思：轉輪王功德相好我今亦有，未來必當紹繼轉輪王位而心生歡喜；相較天生沒有轉輪王相的凡夫眾，必定無法發出如此至誠的歡喜心。初地菩薩以決定心態發起念佛心念，進趨菩提道業的修行門頭，成就「定心者深入佛法心不可動」的效驗，歡喜得以成就的佛果功德，凡此諸般由信願堅定所生發的歡喜念佛心念，是道念尚未堅定的凡夫所遠遠不及。另外，何以《十住毘婆沙論》對初歡喜地菩薩多所關切其念佛之心念，雖然從《十住毘婆沙論》本論未有詳細解說，但《八宗綱要》對此則有提到：「龍樹則昔之妙雲相佛，今則寄位於初歡喜。」⁹⁴可見初歡喜地對龍樹而言，具有切身重要的位次意涵。

⁹³ 《大正藏》冊 26，頁 26 中-27 上。

⁹⁴ 凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》，頁 29。

如此說來，則尚未證得初地之人應當如何發起念佛心念才適宜？論主對此指導以般舟三昧念佛法，提供一明確方向供人參引：

行者以是三昧念諸佛三十二相八十種好莊嚴其身，比丘親近諸天供養，為諸大眾恭敬圍繞，專心憶念取諸佛相；又念諸佛是大願者，成就大悲而不斷絕，具足大慈深安眾生，行於大喜滿一切願，行於捨心捨離憎愛不捨眾生，行於諦處常不欺誑，行於捨處淨除慳垢，行於善處其心善寂，行於慧處得大智慧；具行檀波羅蜜為法施主，具行尸羅波羅蜜戒行清淨，具行羼提波羅蜜能忍如地，具行毘梨耶波羅蜜精進超絕，具行禪波羅蜜滅諸定障，具行般若波羅蜜破智慧障闕。⁹⁵

般舟三昧行法出自《般舟三昧經》，修持此三昧首先要求行者觀念諸佛三十二相八十種好之身相，觀念諸佛受眾人所親近、供養與恭敬圍繞的相狀，乃至諸佛的種種大行都成為觀念對境：

菩薩以大人相念觀諸佛，是諸佛者於無量無邊百千萬億不可思議不可計劫修習功德，善能守護身口意業，於過去未來現在無為不可說五藏法中悉斷諸疑，定答分別答反問答置答，於四問答無有錯謬；善說根力覺道念處正勤如意三十七助道法，善能分別無明諸行識名色六入觸受愛取有生老死因果，於眼色耳聲鼻香舌味身觸意法無所繫著；善說九部經法，所謂修多羅岐夜授記伽陀憂陀那尼陀那如是諸經斐肥囉未曾有經，不為貪欲瞋恚愚癡憍慢身見邊見邪見見取戒取疑諸使所使，不為無信無慚愧諂曲戲調放逸懈怠睡眠瞋恨慳嫉諸惱所侵，知見苦斷集證滅修道，可去已去，可見已見，所作已辦，盡破怨賊，具足諸願，是世間尊是世間父是世間主，是善來善去善意善寂善滅善解脫者，在無量無邊十方恒河沙等世間中住。⁹⁶

⁹⁵ 《大正藏》冊 26，頁 68 下-69 上。

⁹⁶ 《大正藏》冊 26，頁 69 中-下。

念觀諸佛功德、行業、三十七助道法、善說九經法等諸般內容，構成完整觀念佛相之底蘊，「觀相念佛」正是般舟三昧主要的念佛法。

論主接著提到修持般舟三昧應有的心念：

如是正心憶念諸佛，在閑靜處除卻貪欲瞋恚睡眠疑悔調戲，一心專念，不生障礙失定之心，以如是心專念諸佛，若心沒當起若散當攝，并見大眾常如現前，未入定時常應稱讚相好二事，以偈歎佛令心調習。⁹⁷

行者應於閑靜處除卻諸般妄念，專念憶想諸佛身相，最終內心不生障礙住於定境，由是觀成般舟三昧念佛法。成就般舟三昧念佛法後，論主進而要求行者心念諸佛的功德法，亦即佛陀修成的四十不共法：

菩薩如是以三十二相八十種好念佛生身已，今應念佛諸功德法，所謂：
又應以四十，不共法念佛，諸佛是法身，非但肉身故。
諸佛雖有無量諸法不與餘人共者有四十法，若人念者則得歡喜，何以故，
諸佛非是色身，是法身故。⁹⁸

行者若能順利觀佛三十二相八十種好的身相端嚴，得以由此進一步觀入佛陀不與餘人共之四十不共法，將觀照深化為法身層次，此時的觀照內容漸與智慧心念配合：「眼耳鼻舌身意常樂色聲香味觸法，非是凡夫淺智弱志所能降伏，唯有智慧堅心正念，乃能摧伏六情寇賊不令為患自在無畏。」⁹⁹以智慧發動的正念，將能降伏諸多煩惱障礙，獲得廣大修行實效，進而發動成就究竟之念佛操持：「若聞章句文字法，即得念實相法，名為歸命法；若見聲聞僧即念發菩提心諸菩薩眾是

⁹⁷ 《大正藏》冊 26，頁 70 下。

⁹⁸ 《大正藏》冊 26，頁 71 下。

⁹⁹ 《大正藏》冊 26，頁 62 下。

名歸依僧；見佛形像即念真佛是故歸依佛。」¹⁰⁰順入智慧實相觀照，則所見之文字章句無不演說妙法，聲聞僧眾無非菩薩，乃至見佛形象（塑像、畫像等）亦無非見得真佛，由是證會「實相念佛」之無上念佛門。

三、念佛與懺悔思想的連結

懺悔目的是希望能減輕過往犯下的罪責，甚而達到淨除罪障的理想。淨土經論同樣多有說到念佛具有消除業障的功德，如《佛說觀無量壽佛經》所說：「稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」¹⁰¹近代淨土祖師印光也有「念佛方能消宿業」的開示，淨土教理關於念佛與懺悔思想的連結，成為進一步探討念佛思想所要融會的課題。

懺悔思想總要配合違犯戒律的原由才得發起，由此之故，追溯懺悔思想成形背景，先要論及戒律的制定因緣，《十住毘婆沙論》對此有簡要的說示：「佛亦如是，先總說戒，後有犯者說其罪相，如有作惡者教令懺悔，作如是罪應如是懺，不見擯滅擯不共住等，成如是事故，後乃結戒。」¹⁰²釋尊在世的時候，佛教相關基本教理如八正道、四聖諦等等，都已有「總說」戒律的作用，僧團運作後有人違犯總說的戒律才有說明罪相、教令懺悔乃至結戒的作務。在原始佛教時期的懺悔行法，首先以遏止罪業的角度被提出，施用懺悔行持得以預防出家僧眾造立惡行的果用，懺悔思想成為佛陀制定戒律之前的方便行門。

原始佛教時期對於懺悔思想釋以制戒前方便行法，使懺悔行持具有防非止惡的積極防護作用，¹⁰³接著進入《十住毘婆沙論》文本的閱讀，研討《十住毘婆沙

¹⁰⁰ 《大正藏》冊 26，頁 55 中。

¹⁰¹ 《大正藏》冊 12，頁 345 下。

¹⁰² 《大正藏》冊 26，頁 77 下。

¹⁰³ 水野弘元亦有提到減輕或除滅罪業的「懺悔滅罪」思想，以及遠離罪垢而往生的「念佛」思

論》對於懺悔行法的相關論述。懺悔思想能在《十住毘婆沙論》的〈除業品〉和〈分別功德品〉找到相關之文詞義理，《十住毘婆沙論》論主延續〈易行品〉對阿彌陀佛「恭敬禮拜稱其名號」與過去未來現在諸佛「憶念恭敬禮拜以偈稱讚」的脈絡，進入〈除業品〉時延展發揮出「懺悔勸請隨喜迴向」等四悔門行持，¹⁰⁴使懺悔行法作為承接念佛實踐的進路，由此帶出施用功德與果效：

問曰：「但憶念阿彌陀等諸佛及念餘菩薩得阿惟越致，更有餘方便耶？」

答曰：「求阿惟越致地者，非但憶念稱名禮敬而已，復應於諸佛所懺悔勸請隨喜迴向。」¹⁰⁵

符應「除業」品名，論主至此將話鋒轉入四悔門的研討，也讓懺悔緊隨於念佛思想之後特意發論，此系列相關念佛行法的出現，能與普賢十大行願¹⁰⁶內容概括連結與對應，《十住毘婆沙論》作為《十地經》（《華嚴經》〈十地品〉）的解釋論本，以其〈易行品〉與《華嚴經》的〈普賢行願品〉同具有《華嚴經》——宣講圓滿頓教思想的大乘經典——經典教理的淨土念佛思想指導傾向。

提出四悔門行法後，〈除業品〉繼續圍繞「重業輕受」論題，集中發揮懺悔思想，論主首以偈頌答言：

想。參見水野弘元：《仏教教理研究》（京都：春秋社，1997年），頁178。

¹⁰⁴ 瓜生津隆真整理有「禮佛與懺悔的實踐」之研究內容，對此《十住毘婆沙論》延續於〈易行品〉而於〈除業品〉和〈分別功德品〉所發揮的四悔門等懺悔思想之出處有著詳細的研究論述。參考瓜生津隆真：《龍樹——空の論理と菩薩の道》（京都：大法輪閣，2005年），頁288-293；此外，印順進而說到：「龍樹 Nāgārjuna 是以「般若法門」為宗本的；『般若經』是隨喜、迴向相次第的，所以龍樹所說，都以懺悔、勸請、隨喜、迴向為次第，如『十住毘婆沙論』，『菩提資糧論』，『寶行王正論』」見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1134。

¹⁰⁵ 《大正藏》冊26，頁45上。

¹⁰⁶ 普賢十大行願為：禮敬、稱讚、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常學佛學、恆順眾生、普皆迴向。廣義而言，普賢十大行願的許多內容都能統攝以念佛行法進行實踐。

十方無量佛，所知無不盡，我今悉於前，發露諸黑惡。

三三合九種，從三煩惱起，今身若先身，是罪盡懺悔。

於三惡道中，若應受業報，願於今身償，不入惡道受。¹⁰⁷

寧願現身受報，也不願來世入三惡道受苦，《十住毘婆沙論》重業輕受的懺悔思想¹⁰⁸與西方淨土無三惡道的理想國土，呈現了共同的祈願方向。在懺悔罪業之前，〈除業品〉說到了「發露」的前方便，亦即「於諸佛所發露一切罪無所覆藏，後不復作如堤防水。」不僅有清除過往陋習的堅定信願，也要止息種種煩惱引導的錯誤行為之生起，借助佛菩薩的護念功德，¹⁰⁹順應懺悔思想特有之止惡與向善的雙方面功用行。

然而，操持懺悔行法並非僅爲了達到完全淨除罪業的效果，《十住毘婆沙論》更強調懺悔具有使令罪業輕薄的實際作用，參看論主所說：「我不言懺悔則罪業減盡無有報果，我言懺悔罪則輕薄於少時受，是故懺悔。」¹¹⁰亦即懺悔是「若應墮三惡道願人身中受」¹¹¹的思想，提醒行人在施用懺悔行門嘗試淨除罪業同時，仍要擔負過往違犯罪障的責任：

佛說：人有小罪，今世可受報，是罪轉多便墮地獄。云何是人今世小罪轉多而墮地獄？有人不修身不修戒不修心不修慧無有大意，是人小罪便墮地獄。云何是人罪今世應受報？罪不增長不入地獄。有人修身修戒修心修

¹⁰⁷ 《大正藏》冊 26，頁 45 上。

¹⁰⁸ 參考黃國清：〈南嶽慧思的懺悔思想〉所說：「此論雖不主張懺悔能滅盡一切罪障，但可達到重業輕受的效果。過去和今生以身口意三業所招感的現報、生報和後報合爲九種，全都以至誠心予以發露懺悔，祈求本應招感三惡道的重罪透過今世遭受較輕果報而得到酬還，以便繼續獲取人身修學佛法。」見黃國清：〈南嶽慧思的懺悔思想〉，《揭諦》第 22 期（2012 年 1 月），頁 136。

¹⁰⁹ 印順說到：「『懺悔法門』與『淨土法門』，重於佛菩薩的護念。」見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1160；另懺悔與念佛的關係，可參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1141；般若法門結合懺悔法門和淨土法門的關聯性，可參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1228。

¹¹⁰ 《大正藏》冊 26，頁 48 下。

¹¹¹ 《大正藏》冊 26，頁 48 下。

慧，有大志意心無拘闕，如是人有罪不復增長今世現受。譬如人以小器盛水，著一升鹽則不可飲；若復有人，以一升鹽投於大池尚不覺鹽味，何況巨飲。何以故？水多鹽少故，罪亦如是。¹¹²

罪業經過懺悔操持以後，將能減輕業障純然生起果報時的猛利傷害，透過懺悔行法將罪業轉為現身苦痛的短時承受行效，使行人不致墮入三惡道長時受罪，由此得見《十住毘婆沙論》重業輕受的懺悔思想所要闡揚之重點義理所在。除重業輕受的懺悔思想要點外，《十住毘婆沙論》另外還提點行人在違犯罪業同時，若能第一時間藉由懺悔行法消除惡心，得獲慚愧改悔並減輕罪障的機會：

問曰：「何等法失菩提心？」答曰：「一不敬重法，二有憍慢心，三妄語無實，四不敬知識。有是四法者，若於今世死時，若次後世，則忘失菩提心，不能自知我是菩薩，不復發願，菩薩行法不復在前。不恭敬法者，……慢心者，……妄語者，有屬突吉羅，有屬波夜提，有屬偷蘭遮，有屬僧伽婆尸沙，有屬波羅夷；或有人言，有第六妄語，是妄語心生懺悔。上五妄語初輕後重，第六者最輕。」¹¹³

妄語屬於十惡業之一，若在妄語興發同時施行懺悔加以對治，能把惡業果報降至最低限度，由此可見論主強調施用懺悔行法的即時性。

認識《十住毘婆沙論》相關懺悔思想的內涵以後，論書中還有進一步提到行者設問施行懺悔等四悔門的行法與時機：

¹¹² 《大正藏》冊 26，頁 48 下-49 上。

¹¹³ 《大正藏》冊 26，頁 36 中-下。

問曰：「懺悔勸請隨喜迴向，應云何作於晝夜中幾時行？」答曰：「以右膝著地，偏袒於右肩，合掌恭敬心，晝夜各三時。以恭敬相故，右膝著地偏袒右肩合掌，是事應初夜一時禮一切佛，懺悔勸請隨喜迴向，中夜後夜皆亦如是，於日初分日中分日後分亦如是，一日一夜合為六時，一心念諸佛如現在前。」¹¹⁴

以恭敬心與恭敬相禮敬諸佛，一時乃至一切時，心中不忘繫念諸佛並行持四悔門行法，如是之人能得甚多福德：

問曰：「作是行已得何果報？」答曰：「若於一時行，福德有形者，恒河沙世界，乃自不容受。若於一時中，行此事者，所得福德若有形者，恒河沙等無量無邊不可思議三千大千世界所不容受。」¹¹⁵

行持四悔門行法所得福德已經難以思議，論主依此脈落更進而將懺悔列為廣集福德最得力的行法，具有使菩薩除障增福的功能：

於諸福德中，懺悔福德最大，除業障罪故。得善行菩薩道行勸請隨喜迴向與空無相無願和合無異。復次懺悔，如如意珠隨願皆得，如佛說：「若人欲於婆羅門大姓中生，刹利大姓中生，居士大家中生，應如是懺悔罪業無所覆藏後不更作；若有人欲生四天王天上忉利天上夜摩天上兜率陀天上化樂天上他化自在天上，亦應如是懺悔罪業無所覆藏後不更作；……若人欲得一切智慧不可思議智慧無礙智慧無上智慧，亦應如是懺悔罪業無所覆藏後不更作。」是故當知懺悔有大果報。¹¹⁶

¹¹⁴ 《大正藏》冊 26，頁 47 中。

¹¹⁵ 《大正藏》冊 26，頁 47 中。

¹¹⁶ 見《大正藏》冊 26，頁 48 中。

懺悔不同於佛門其他行法多重視增長善法的相關功用，懺悔兼有積極的止惡實效，使過往罪業能因為施行懺悔法的因素，減少行人的精勤障礙。借助懺悔所發用的改往修來之正面效益，具有引領佛門行人走向更高層階位的修證功德期許，甚而懺悔所具引領在家與出家菩薩趨入佛道的證悟功用，也將懺悔行持導入完成無上佛道的佛門終極目標。《十住毘婆沙論》另藉由菩薩四諂曲法與四直行的對比，使人了解懺悔思想對在家與出家菩薩的重要性：

在家出家菩薩，應遠離四諂曲法，如曲木在稠林難可得出，如是世間有佛弟子雖入佛法不能得出生死深林。何等為四？一於佛法懷疑不信無有定心，二於眾生憍慢瞋恨，三於他利心生貪嫉，四毀謗菩薩惡聲流布，是為四。何等是四直心相？一者有罪即時發露無所隱藏悔過除滅行無悔道，二者若以實語失於王位及諸財寶，猶不妄語口未曾說輕人之言，三者若人惡口罵詈輕賤譏謗繫閉鞭杖考掠等罪，但怨前身不咎於他，信業果報心無恚恨，四者安住信功德中。諸佛妙法甚難信解，心清淨故皆能信受，敗壞菩薩行四諂曲，調和菩薩有四直行。¹¹⁷

菩薩四諂曲法的發論重點放在不信、貪心、瞋心、慢心與毀謗等惡行來說，都是自大乘佛法的角度立論，尤其「信」門的行守，更是大乘淨土法門所著重強調的操持；另外在四直心相內容，可以看到懺悔思想的發用，在罪業產生時便要即時發露並悔過，恪遵戒律持守不再違犯，是成就菩薩直行的重要內容。

懺悔思想在《十住毘婆沙論》是延續〈易行品〉的「恭敬禮拜稱其名號」與「憶念恭敬禮拜以偈稱讚」的層次立論，同勸請隨喜迴向以四悔門行法提出，發論過程圍繞重業輕受主題進行論述，最後再含容為菩薩行持之重要一環，建構與《十住毘婆沙論》念佛思想的相承脈落。然而，懺悔法門的施用，另外還能幫助菩薩菩提道資糧的累積，使念佛操持更顯得力：

¹¹⁷ 《大正藏》冊 26，頁 66 上-中。

菩薩能行如是懺悔勸請隨喜迴向。

福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德，及菩薩大行。

是菩薩以懺悔勸請隨喜迴向故，福力轉增心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一凡夫所不信而能信受。及諸大菩薩清淨大行，希有難事亦能信受。¹¹⁸

承續念佛思想作出進一步的發論之餘，施用懺悔也有助成念佛功業減少障縛的加行力，成就念佛行持的相續性。懺悔思想與念佛思想的相承相續關係，使淨土教理於《十住毘婆沙論》更具發揚導向，亦能看出《十住毘婆沙論》對日後中國淨土教理與宗門的深遠影響。

第三節 此論念佛思想與《般舟三昧經》及《大智度論》的連結與對比

《十住毘婆沙論》念佛思想存在許多深層義理與實踐行持，論中對易行道思想有著較為完備的論述，至於全論在〈易行品〉以外所提之其他念佛思想內容，或有殘缺與疏漏等論述不明之現象產生。為進一步補足相關念佛思想的論述內容，或能藉由研讀其他佛教經典的過程，引為《十住毘婆沙論》念佛思想的參照資料。在佛教典籍當中，《般舟三昧經》著重說明般舟三昧行法，而《大智度論》同《十住毘婆沙論》都傳由龍樹所著述，論中亦同於《十住毘婆沙論》提及許多念佛思想，足為參照之文本。研討《般舟三昧經》與《大智度論》兩部文本，對於延展與增補《十住毘婆沙論》念佛思想的角度而言，都是掌握《十住毘婆沙論》相關思想的重要方針，為此本節以《般舟三昧經》及《大智度論》兩部經論進行連結與對比《十住毘婆沙論》的念佛思想，以期更深一層論證《十住毘婆沙論》念佛思想的作用。

¹¹⁸ 《大正藏》冊 26，頁 49 中。

一、與《般舟三昧經》的般舟三昧思想連結

《十住毘婆沙論》念佛思想的發明，以《般舟三昧經》作為主要參考經本之一，因此《十住毘婆沙論》的般舟三昧思想，能與《般舟三昧經》有直接的思想連結，《十住毘婆沙論》的般舟三昧思想實際上參照《般舟三昧經》而發論的，印順對此提到：

『十住毘婆沙論』（二十品——二十五品）所說的念佛三昧，是依『般舟三昧經』的，『論』卷一二（大正二六·八六上——中）說：

「新發意菩薩，應以三十二相、八十種好念佛（生身），如先說。轉深入，得中勢力，應以（功德）法身念佛。心轉深入，得上勢力，應以實相念佛而不貪著」。「新發意菩薩，應以十號妙相念佛。……是人以緣名號，增長禪法，則能緣相。……當知得成般舟三昧，三昧成故，得見諸佛如鏡中像」。

『十住毘婆沙論』的念佛三昧，既說明了念色身、念法身、念實相——三階，又說新發意的應念名號，進一步才能「緣相」，成就「般舟三昧」。龍樹 Nāgārjuna 當時的念佛三昧，就是「般舟三昧」，也念佛名號。所以『文殊師利般若經』，緣一佛名的「一行三昧」（一行三昧的本義，是實相觀），不過是方便的少少不同，從「般舟三昧」分出的法門。¹¹⁹

¹¹⁹ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 863-864；另望月信亨亦認為初發心念佛者應首先作十號觀想，進次修入相好觀法，參考望月信亨著，釋印海譯：《淨土教起源及其開展》，頁 652。

探究《般舟三昧經》經本內文，不僅能提供《十住毘婆沙論》念佛思想的重要連結，也能見得龍樹與後世淨土祖師乃至相較《般舟三昧經》更為晚出的大乘佛典所宗本的念佛思想。

現存《般舟三昧經》收錄於《大正藏》中的漢譯本共有四部：

經名	譯者	《大正藏》	卷品數目	翻譯年代
《般舟三昧經》 (簡稱一卷本)	支婁迦讖	冊 13，No.417 頁 897-902。	1 卷 8 品	後漢(179)
《般舟三昧經》 (簡稱三卷本)	支婁迦讖	冊 13，No.418 頁 902~919。	3 卷 16 品	後漢(179)
《拔陂菩薩經》	失譯	冊 13，No.419 頁 920~924。	1 卷未分品	不詳
《大方等大集經賢護分》	闍那崛多	冊 13，No.416 頁 872~897。	5 卷 17 品	隋(595)

根據印順法師考察，雖然現存《般舟三昧經》有四部內容略異的漢譯本，但《大方等大集經賢護分》次第與段落大約同三卷本一致，而《拔陂菩薩經》與三卷本的上卷(前四品)相當，另從《般舟三昧經》的法數與思想方面來看，三卷本是依一卷本再纂集完成的，¹²⁰所以關於《般舟三昧經》的思想討論，就以一卷本作爲主要研讀文本。

《般舟三昧經》是最早翻譯傳入中國的淨土經典，平川彰《初期大乘佛教の研究》一書將強調般舟三昧念佛的《般舟三昧經》與宣說阿彌陀佛國土依正莊嚴

¹²⁰ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 839-843。

的《大阿彌陀經》歸入「最古的大乘經」典籍。《大阿彌陀經》是《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》的簡稱，也是後來淨土三經重要的經典成立來源，由此可見《般舟三昧經》與淨土經典聯繫的面向。¹²¹印順也認為初期大乘部類經典包含有《般舟三昧經》，¹²²凡此皆說明了《般舟三昧經》在大乘淨土經典中獨具的初傳地位，亦由此產生了淨土教理發展過程的重要參照與指導文本。

般舟三昧，梵文為 *pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi*，意思是「現在佛悉立在前（的）三昧」，¹²³觀想範圍普及於十方現在諸佛，但《般舟三昧經》著重以阿彌陀佛為修觀對象，功成則自然能遍觀現在一切諸佛。¹²⁴

《般舟三昧經》由颺陀和（*Bhadrapāla*，意譯為賢護）為首的八大菩薩提問而釋尊置答的內容構成。¹²⁵《般舟三昧經》起始以颺陀和菩薩長達 24 個「云何行」¹²⁶的啓問導出本經發起因緣，釋尊對於颺陀和菩薩的提問，回應以般舟三昧行法：「有三昧名十方諸佛悉在前立，能行是法，汝之所問悉可得也。」¹²⁷釋尊此處的回答語句，可以首先定義般舟三昧有「十方諸佛悉現在前」的意境。

又般舟三昧另有「定意」之稱呼，¹²⁸顯見般舟三昧與禪定功夫的連結，至於契入禪定之前的準備階段，釋尊告訴颺陀和菩薩：「菩薩欲疾得是定者，常立大信，如法行之則可得也，勿有疑想如毛髮許。」¹²⁹「信」字自從大乘佛法出現以來，成為不分大乘宗派普遍對佛教徒要求的共通行法，完全區別於原始及部派佛

¹²¹ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 553。

¹²² 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 26。

¹²³ 參見聖凱：《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），頁 13。

¹²⁴ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 843。

¹²⁵ 參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1272。

¹²⁶ 當中以「云何行，心一等念十方諸佛悉現在前？」一問，符應全經主旨。參見《大正藏》冊 13，頁 898 上。

¹²⁷ 《大正藏》冊 13，頁 897 下-898 中。

¹²⁸ 參見《大正藏》冊 13，頁 898 中。

¹²⁹ 《大正藏》冊 13，頁 898 中。

教時期對戒定慧三學等基本教義的著重觀點。大乘佛教為使佛徒導入「信」之行持，經論多有對此發議的跡象可尋，當中尤以下文即將提到的《大智度論》，對信行門內涵廣為人知地鼓倡：「佛法大海，信為能入，智為能度。」¹³⁰提醒行人建構對佛法的信心為基礎，爾後才能堅持不懈的持續如法修持。又《十住毘婆沙論》也同樣強調「信」力對成就菩薩功德的重要性：

以信悲慈捨，堪受無疲厭，又能知義趣，引導眾生心。愧堪受第一，深供養諸佛，住佛所說中，正行此十法，能淨治初地，是則菩薩道。若菩薩以信為始後住佛故則能淨治初地。是十法中以信為初，信名於諸佛法因緣中心得決定又加好樂，何以故？是菩薩心性清淨故得深根信力，有信力故於眾生中而生悲心作是念：「一切諸佛法以大悲為本，我今一心好樂佛法，是故於眾生中應生悲心，此悲漸增則成大悲，得大悲故於眾生中則生慈心。」……眾生信受則便隨效供養於佛，種人天因緣，住於三乘菩薩。如是次行十法，則能淨治初地。¹³¹

若有菩薩能以信力作為求取菩提道的功德發用之始，則得有淨治初地的妙用，乃至自然於眾生中生發悲心，成就自他兩利的因緣，《十住毘婆沙論》的信行門之力用，佔有菩提道進取的重要成分。是故，釐清上述引文關於《般舟三昧經》對信行門的敘述段落，按照截至現前的研讀結果來看，對般舟三昧行法則能進一步論證為「在立定信心的基礎之下修持行法」。

釋尊隨之對阿闍陀和菩薩提到：若有如法行持並且持戒嚴密者，能獨處而念西方阿彌陀佛，以念佛功德也能得此三昧，如經文所說：「世間、天上，上至梵摩

¹³⁰ 《大正藏》冊 25，頁 63 上。

¹³¹ 《大正藏》冊 26，頁 68 中-下。

訶梵不壞色，用念佛故得是三昧。」¹³²釋尊在這裡的用詞，已有指向般舟三昧與念佛思想直接聯繫的傾向，而且《般舟三昧經》又特別提到念佛對象為阿彌陀佛，可見《般舟三昧經》與另一部宣說阿彌陀佛經典的《大阿彌陀經》，共同作為初期大乘經典代表的特殊地位，顯出初期大乘經典以阿彌陀佛（西方淨土教義）為主要論述對象的指向。順此脈絡整理般舟三昧的定義為：「念佛得是般舟三昧」。

綜合以上所論，般舟三昧思想在《般舟三昧經》所描述的內容為：「立定信心並修持行法者，能獨處而念佛，則能得見十方諸佛悉現在前。」以此作為般舟三昧思想透過《般舟三昧經》原本所得到的整理與認識。近代諸多書籍亦認定般舟三昧乃「諸佛現前三昧」，順此行法修行自然得見諸佛，具有佛門諸多三昧行法中相當重要意涵的見佛之功德果用。¹³³

特別值得注意的是，《般舟三昧經》以阿彌陀佛作為念佛主要對象的深意。¹³⁴《般舟三昧經》以釋尊說法為主，在場並有阿彌陀佛參與法會，對於毘陀和菩薩的啟問，回答者不只侷限於釋尊一佛，阿彌陀佛亦間或對應毘陀和菩薩的疑難處直接回覆，之後再由釋尊以肯定語氣強調阿彌陀佛回覆的內容真實不虛。如此藉由二位佛陀與一位菩薩交互問答構成的經文脈絡，縱使觀察所有的大乘經典，也是相當稀有的現象。參考《金剛般若波羅蜜經》所說，佛陀乃「真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」¹³⁵，《般舟三昧經》的同一處經文，有兩尊佛陀重複印可的強力保證，代表此行法已具有高度的真實性。般舟三昧行持能令世人快速地「得見十方諸佛悉現在前」，已經帶有確證意涵，釋尊於《般舟三昧經》的起首即盛讚般舟三昧「是定意法，名為菩薩超眾行。」¹³⁶標舉修習般舟三昧的功用行。

¹³² 《大正藏》冊 13，頁 899 中。

¹³³ 參考武邑尙邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，頁 60-61。

¹³⁴ 參見《大正藏》冊 13，頁 899 上。

¹³⁵ 《大正藏》冊 08，頁 750 中。

¹³⁶ 《大正藏》冊 13，頁 898 中。

另外看到《般舟三昧經》提出的念佛行法所說：「獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在，隨所聞當念：去此千億萬佛刹，其國名須摩提。一心念之，一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。」¹³⁷須摩提（sukhāvatī）即是極樂世界，上文已有述及。關於《般舟三昧經》的念佛法，呼應了淨土法門根本經典的《佛說阿彌陀經》經文：「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。」¹³⁸由此看來，般舟三昧作為初期大乘的淨土思想，其出世背景有釋尊的說法，也有阿彌陀佛現身參與法會的殊勝因緣存在，再經由淨土經典的相互比對，能見得般舟三昧蘊含有濃厚淨土念佛思想的跡象。

印順法師將《般舟三昧經》的念佛思想判為「唯心念佛」，初學般舟三昧行法是從觀念佛陀三十二相、八十種好的觀相念佛下手，等到成就般舟三昧而佛現在前之時，得見佛陀光明遍身還能與佛陀相互答問，完全不依賴天眼或天耳神通，印順認為這是「意所作耳」的自心三昧境界，所以關於般舟三昧從「觀相」而引入「實相」的過程，立為「唯心念佛」一類。¹³⁹爾後的般舟三昧念佛思想，就由廬山慧遠在中國繼續弘傳而光大之，成為以慧遠為始祖，獨具代表性的淨土思想。

二、與《大智度論》念佛思想的比對

《大智度論》與《十住毘婆沙論》同樣傳為龍樹所造，《大智度論》存在許多淨土念佛思想的文句，可供與《十住毘婆沙論》進行比對，以為增補《十住毘婆沙論》相關淨土念佛思想之內容，亦有加強論證《十住毘婆沙論》念佛思想的

¹³⁷ 《大正藏》冊 13，頁 899 上。

¹³⁸ 《大正藏》冊 12，頁 347 中。

¹³⁹ 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 864-865。

實質作用，藤田宏達亦對兩本論書說到：「『大智度論』與『十住毘婆沙論』是道及淨土思想的重要論書，但這些若如所傳，是龍樹（Nāgārjuna 一五〇—二五〇年）的著作，則可推定淨土思想在他的時代以前已經成立，且相當發達。」¹⁴⁰《大智度論》與《十住毘婆沙論》都傳由龍樹著述，同屬疏解淨土學說的較早作品，¹⁴¹順此之故，下文將列舉¹⁴²《大智度論》相關淨土思想文句以為比對。

《大智度論》也有興發般舟三昧思想的脈絡，當中不乏可加強論證《十住毘婆沙論》與《般舟三昧經》相關思想的內涵。《十住毘婆沙論》提到阿惟越致相與般舟三昧念佛思想，《大智度論》則同義異譯地改以阿鞞跋致相作為說明，與般舟三昧思想一同提出：

復次，若得二法，是時是阿鞞跋致相。……復次，得三法：一者、若一心作願欲成佛道，如金剛不可動不可破；二者、於一切眾生，悲心徹骨入髓；三者、得般舟三昧，能見現在諸佛。是時名阿鞞跋致。¹⁴³

般舟般三昧，是菩薩位。得是般舟般三昧，悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網；是時菩薩心不動搖，是名菩薩位。¹⁴⁴

¹⁴⁰ 藤田宏達：〈印度的淨土思想〉，收入玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）在中國的發展》，頁 6。

¹⁴¹ 參考〔美〕肯尼斯·K·田中著，馮煥珍、宋婕譯：《中國淨土思想的黎明——淨影慧遠的《觀經義疏》》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁 14；此外，塚本善隆更肯定兩部論書乃中國佛教界所譯出的重要典籍，對曇鸞的淨土思想之孕育乃至中國淨土教史的發展上都扮演了重要聖典的地位，參考塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》，頁 53。

¹⁴² 《大智度論》內容共達 100 卷，遠遠高於《十住毘婆沙論》的 17 卷份量，因此《大智度論》存有可以比配《十住毘婆沙論》的文句顯得太多而繁雜，無法完整一一舉示，僅就其中含代表性的文句作為本節引用對象。

¹⁴³ 《大正藏》冊 25，頁 86 中-下。

¹⁴⁴ 《大正藏》冊 25，頁 262 上。

阿鞞跋致¹⁴⁵即是不退轉之意，由《大智度論》二段引文可見：修得般舟三昧即得見現在諸佛，也是成就不退轉道的重要因素之一。得以面見現在十方諸佛的積極用意，當在於能親自從諸佛處聽聞佛法，由此斷諸疑網，除滅諸漏，終於直入佛道。此處所提的般舟三昧思想，能見的對象同於《十住毘婆沙論》強調是「現在諸佛」。另外，細察上段引文可以看出，證得般舟三昧而成就阿鞞跋致的功效，正等同於擁有「作願欲成佛道如金剛不可動不可破」之心所能完成的修行果地功德，是故得般舟三昧即能導人剋期取證，終成無上佛果。

行持般舟三昧能使行人得到許多功德，尤其般舟三昧行法觀見的對象是佛菩薩的諸般妙好身相，具有他力加持的作用，得以導護行人速疾證會種種神通妙用，例如通過般舟三昧與天眼天耳神通的對比，即能發見兩者的異同。發用般舟三昧力得見十方諸佛的功用，與修持天眼神通所得見的諸佛，兩者功德力的差異，《十住毘婆沙論》僅有提到天眼與天耳果報的因地施用因緣：「燈施得天眼者，若人然燈供養佛聲聞辟支佛及塔像舍利，以是因緣得天眼報。……樂施得天耳報者，於大會作諸音樂供養於佛得天耳報。」¹⁴⁶燃燈供養諸佛聖眾得天眼報，作諸音樂供養佛陀得天耳報，這是《十住毘婆沙論》所要鼓勵行人的供養事修之作業，但《十住毘婆沙論》與《般舟三昧經》都未有深入說明般舟三昧力與天眼天耳發用境界的優劣對比，相較於此，《大智度論》對於兩方面力用的範圍比較，則有較為詳細的論述可供參考：

又如般舟三昧力故，雖不得天眼而見十方佛，眼耳無礙。¹⁴⁷

問曰：如《般舟經》說：以般舟三昧力故，雖未得天眼而能見十方現在諸佛；此菩薩以天眼故，見十方諸佛，有何等異？答曰：此天眼，不隱沒無

¹⁴⁵ 淨土經典也多有提到阿鞞跋致的用詞。參見《佛說阿彌陀經》：「極樂國土眾生者，皆是阿鞞跋致。」（《大正藏》冊 12，頁 347 中）

¹⁴⁶ 《大正藏》冊 26，頁 64 中-下。

¹⁴⁷ 《大正藏》冊 25，頁 123 下-124 上。

記。般舟三昧，離欲人、未離欲人俱得；天眼但是離欲人得。般舟三昧，憶想分別，常修常習故見；天眼修神通，得色界四大造色眼，四邊得遍明相，是為差別。天眼功易，譬如日出，見色不難；三昧功難，如夜然燈，見色不易。天耳亦如是。¹⁴⁸

關於見佛境界的描述，《大智度論》提出般舟三昧力擁有不需依恃天眼神通依然得見十方諸佛的殊勝功德，亦即獲證般舟三昧力的行者，就算沒有開發天眼神通，同樣無所障礙得見十方諸佛。爲了進一步解釋般舟三昧力與天眼神通關於見佛境界之異同，《大智度論》繼續說明天眼神通必須修習離欲行才能證悟，屬於證得高層次果位的「離欲人」才能顯發的神變，對於生處無佛之世的生死凡夫，若要依仗自力證會天眼神通，當有許多難以順利取證的考量，如師教難尋、末法時節導致的心性低劣等諸多現實因素；但若將修行目標轉爲獲證般舟三昧力，則無論是離欲人還是未離欲人皆可能證得，這是修習般舟三昧行法時，修行因地方面所擁有的方便性。又修習般舟三昧所得見諸佛的果地境界，也同天眼神通有著本質上的不同，進入般舟三昧觀想行法的境界，有若日夜常伴佛側所自然開發的觀照能力，能任運生起觀照諸佛功夫；天眼神通則是在神通境界下經過視界將觀照對境揀擇後，才取捨其中的諸佛身相，果地方便相對般舟三昧行法顯得遲緩。天眼神通譬如於明亮環境之下，面對種種萬法需要另選取入映眼簾的佛陀莊嚴身相，相較發用受他力加持的般舟三昧行法隨得顯發之見「十方」佛功德，天眼神通不論是因地方便還是果地施用範圍，都難與般舟三昧力對比評論。

討論過般舟三昧力與天眼神通的見佛境界差異相後，接著看到般舟三昧與菩薩果地功德的交互論列：

菩薩智慧入二法中故勝：一者、大悲，二者、般若波羅蜜。復有二法：一者、般舟三昧，二者、方便。¹⁴⁹

¹⁴⁸ 《大正藏》冊 25，頁 306 上。

¹⁴⁹ 《大正藏》冊 25，頁 320 上。

問曰：若能行如是空相應，便應受記，云何言「如受記無異，若近受記」？

答曰：是菩薩新行道，肉身未得無生法忍，未得般舟三昧，但以智慧力故，能如是分別深入空；佛讚其入空功德，故言「如受記無異」。¹⁵⁰

菩薩深念眾生故，大悲心故，知一切諸法畢竟空故，施時無所惜，見有求者，不瞋不憂；布施之後，心亦不悔。福德大故，信力亦大，深清淨信敬諸佛；具足六波羅蜜，雖未得方便、無生法忍、般舟三昧，於深法中亦無所疑。¹⁵¹

在《大智度論》文脈中，方便、般舟三昧和無生法忍常有相提並列現象。方便力是菩薩入世間化度有情時，必要擁有的濟眾攝受力，施用方便力足使菩薩取得化導群迷之功效；至於般舟三昧與「無生法忍」同列並舉的用意，則能明顯看出兩者對於菩薩而言都是相當重要的入佛道資具，共同標立為取證佛道的重要行法。菩薩藉以發用智慧力的事功，配合大悲之濟度眾生情操，加之般若波羅蜜的加行法，指向悲智雙運的菩薩情懷，般舟三昧則在隨後扮演了菩薩取證佛道之重要資糧內涵。

經過上文的系列討論，可以發現《大智度論》對於般舟三昧思想較少專力說明的論述方式，般舟三昧思想主要還在配合其他境地、神變與功德逕行發論。如此現象也說明了《般舟三昧經》早於《大智度論》傳行於印度，而且《大智度論》有綜合多部初期大乘經典造設的跡象，才會在《般舟三昧經》的基礎之上再為般舟三昧行法作出更進一步的議論空間。

¹⁵⁰ 《大正藏》冊 25，頁 335 中。

¹⁵¹ 《大正藏》冊 25，頁 416 上。

《大智度論》另有談及念佛三昧思想，以《般若波羅蜜經》及六波羅蜜為發論之主軸。依平川彰的考定，原始《般若經》也是屬於「最古的大乘經」，¹⁵²《般若經》與《般舟三昧經》及《大阿彌陀經》同為首發初期大乘義理的經典，彼此或在集成經典過程，已有部分融貫思想散處各經典內文，以下試以綜集初期大乘經典的《大智度論》搜檢當中的念佛三昧思想：

復次，有菩薩修念佛三昧，佛為彼等欲令於此三昧得增益故，說《般若波羅蜜經》。如《般若波羅蜜·初品》中說：「佛現神足，放金色光明，遍照十方恒河沙等世界，示現大身，清淨光明，種種妙色滿虛空中。佛在眾中，端正殊妙，無能及者。譬如須彌山王，處於大海。」諸菩薩見佛神變，於念佛三昧，倍復增益，以是事故，說《摩訶般若波羅蜜經》。¹⁵³

復次，因般若波羅蜜故，行念佛三昧等諸善法，生值諸佛。¹⁵⁴

是菩薩一心信解，供養般若波羅蜜，亦如是愛念諸佛故，常行念佛三昧故，終不離諸佛；乃至到阿鞞跋致地，教化眾生，離諸佛無咎。如小兒不離其母，恐墮諸難故。常深愛念善法故，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離六波羅蜜等。得如是等今世、後世大果報。¹⁵⁵

此處談及般若波羅蜜意旨，般若波羅蜜屬菩薩六度最核心的思想內容，若得通解般若波羅蜜自能貫攝其他五波羅蜜的實踐精神。據論主於《大智度論》的解釋，釋尊提出般若波羅蜜作為穩固菩薩念佛三昧的行法，為了讓菩薩對於念佛三昧更增信心，而有宣說《摩訶般若波羅蜜經》的因緣。《摩訶般若波羅蜜經》關於般

¹⁵² 參考釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 553。

¹⁵³ 《大正藏》冊 25，頁 58 上。

¹⁵⁴ 《大正藏》冊 25，頁 338 下。

¹⁵⁵ 《大正藏》冊 25，頁 530 中。

若波羅蜜亦言及：「善男子！汝所從聞是般若波羅蜜處，應生心如佛想。」¹⁵⁶可見領會般若波羅蜜的行人，能將眾生心與佛心作連結，從而增益念佛三昧的修持；又因為念佛三昧修證的過程，將能使人常不離於佛陀與六波羅蜜，若同得以此生值遇佛陀的功用行，融攝往生西方淨土的見佛思想。至於稱念佛陀的方法，《大智度論》則多強調念佛的十號妙相，藉之總說佛陀的名號功德：

念佛者，佛是多陀阿伽陀、阿羅呵、三藐三佛陀，如是等十號。¹⁵⁷

佛告諸比丘：若於阿蘭若處，空舍、塚間，山林、曠野，在中思惟，若有怖畏，衣毛為豎，爾時當念佛：佛是多陀阿伽度、阿羅呵、三藐三佛陀，乃至婆伽婆；恐怖則滅。¹⁵⁸

佛一切智慧成就故，過去、未來、現在，盡不盡，動不動，一切世間了了悉知故，名為「佛陀」。得是九種名號，有大名稱，遍滿十方，以是故名為「婆伽婆」。經中佛自說如是名號，應當作是念佛。¹⁵⁹

新發意菩薩應以十號妙相念佛，十號妙相乃是佛陀智慧所成就，故念佛名號能除諸怖畏，即便是比丘眾於阿蘭若¹⁶⁰處心生怖畏亦當念佛，念佛自能消除恐怖雜念。排除紛雜妄念後，行人應以佛陀身相為念觀功夫之首要發用，漸次修入法身觀等念佛三昧行法：

¹⁵⁶ 《大正藏》冊 08，頁 416 中。

¹⁵⁷ 《大正藏》冊 25，頁 138 上。

¹⁵⁸ 《大正藏》冊 25，頁 218 下-219 上。

¹⁵⁹ 《大正藏》冊 25，頁 219 下。

¹⁶⁰ 阿蘭若，梵文 aranya，與阿練若同義，翻成中文意指遠離、山林、曠野等空閑處。參見荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1979 年），頁 125-126。

佛身功德，身力勝於十萬白香象寶，是為父母遺體力；若神通功德力，無量無限。佛身以三十二相、八十隨形好莊嚴，內有無量佛法功德故，視之無厭。見佛身者，忘世五欲，萬事不憶；若見佛身一處，愛樂無厭，不能移觀。佛身功德如是，應當念佛。¹⁶¹

復次，有聲聞人及菩薩，修念佛三昧，非但念佛身，當念佛種種功德法身。

¹⁶²

「是善男子、善女人，行般若波羅蜜，亦應以法相修念佛三昧。」¹⁶³復次，善男子、善女人，欲見現在諸佛，應當受是般若波羅蜜乃至正憶念！」¹⁶³

菩薩摩訶薩從初以來，以一切種智相應心，信解諸法無所有性，修六念，所謂念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天。「須菩提！云何菩薩摩訶薩修念佛？」¹⁶⁴「菩薩摩訶薩念佛，不以色念，不以受、想、行、識念。……不以三十二相念，亦不念金色身，不念丈光，不念八十隨形好。……不應以戒眾念佛，不應以定眾、智慧眾、解脫眾、解脫知見眾念佛。……不應以十力念佛，不應以四無所畏、四無礙智、十八不共法念佛，不應以大慈大悲念佛。……不應以十二因緣法念佛，何以故？是因緣法自性無，若法自性無，是為非法；無所念，是為念佛。」¹⁶⁴「如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應念佛，是為菩薩初發意次第行、次第學、次第道。……諸法性無所有故。是菩薩知諸法性無所有，是中無有性、無無性。」¹⁶⁴

¹⁶¹ 《大正藏》冊 25，頁 220 上。

¹⁶² 《大正藏》冊 25，頁 236 上。

¹⁶³ 《大正藏》冊 25，頁 477 下。

¹⁶⁴ 《大正藏》冊 25，頁 667 中。

《大智度論》述明佛身有三十二相、八十隨形好莊嚴，內含無量功德力，是故應當念佛，若要進之修習念佛三昧，行持般若波羅蜜法，應念佛的種種功德法身，終至信解諸法無自性的實相觀境。以無所分別之念操持念佛法，逐漸觸及「實相念佛」之真念佛行持，關於實相念佛的淨土思想內容，將留待第四章討論善導的念佛思想時再行深入探討。

關於《大智度論》的考察，可以從中發現許多淨土念佛思想的面向。《大智度論》主要釋論《般若經》經本，《十住毘婆沙論》則為註解《十地經》而著論，兩部造論緣由差異極大的論典，何以會有如此類同的思想連結，值得加以詳細推論。若根據龍樹亦有求願往生淨土的傳說，加以造論者必得在一法門長時熏習才可能寫出千古論著的方向思考，兩部論著若僅由「般舟三昧」與「念佛三昧」淨土思想出發，或能得見同一造論者寫作的可能性。

第三章 慧遠般舟三昧思想與《十住毘婆沙論》 的義理連結

談過《十住毘婆沙論》的念佛思想，本章開始以一連三章的篇幅，對中國淨土三大系統之淨土教說進行討論。佛教諸多經論早有談及淨土三大系統的譜系，略引宋代元照所述的《觀無量壽佛經義疏》內文，率先瀏覽中國淨土教門的傳衍祖師：「淨土教法起自古晉廬山白蓮社，自後善導、懷感、慧日、少康諸名賢逮至今朝、前代禪講宗師亦多弘唱。」¹⁶⁵元照在此把慧遠、善導還有慈愍三位淨土祖師一同列示，進而論及中國首位發揚淨土法門的祖師，當以廬山慧遠為嚆矢。慧遠受後世遵奉為淨土初祖的事蹟，參考宋代宗曉編定的《樂邦文類》卷3所說：

時教雖本佛說，然而洪時教者，必以天台為始祖；律藏雖本佛制，然而張律藏者，必以南山為始祖；禪宗雖本佛心，然而傳佛心者，必以達磨為始祖；勸生淨土，固出大覺慈尊，然而使此方之人知有念佛三昧者，應以遠公法師為始祖焉。¹⁶⁶

天台宗、律宗、禪宗乃至本文著重描寫的淨土宗，都是佛法東傳以來反應東土特異文化背景所發展成形的宗派，殊別於佛法初傳地的印度，各自有著承襲特色與宗風。前三者分別代表教、律、禪三宗，在中國佛教史上源遠流長，無論是師徒間的教授傳習，或是廣弘法門的普及性，都標誌著「獨立」宗門的地位，成為佛門穩固的宗派流系。引文在三大宗派的論述之後，編者續將淨土宗門也別列為指涉論項，此舉可說直接認定淨土宗在佛門宗派的重要地位，對淨土法門同樣賦予「獨立」派系的表態，充分突顯淨土宗在後人眼中，已是重要佛門一系的明證。

¹⁶⁵ 《大正藏》冊37，頁284上。

¹⁶⁶ 《大正藏》冊47，頁192中。

本章所要論述的慧遠，扮演了創開後世中國淨土宗的立基者，其獨特地位已成為淨土法門沿革中不可或缺的指標性人物。¹⁶⁷由此看來，辨析慧遠之相關淨土行持，將能明瞭中國淨土宗門最初的起源概況，認清中國淨土義理演變歷程，下文將順此展開《十住毘婆沙論》影響中國首位倡導般舟三昧淨土思想祖師慧遠的研究。

第一節 慧遠的淨土思想

慧遠屬淨土法門在中國正式啓始弘傳的重要人物，在慧遠之前，中國淨土行門僅有譯經學者翻譯淨土相關經論，並針對翻譯文字進行解說的經典傳習階段，一直未有將淨土教理貫徹以實行角度，領眾念佛求生西土的淨土祖師。直到慧遠弘法時期，終於有了頗具規模的廬山結社念佛盛況，不只在當時令許多參與結社者臨終蒙佛接引西方，更重要的是，透過實際結社念佛行持的宣揚，使世人認識到淨土法門的殊勝，因而對淨土教理生起無比信心，中國淨土宗弘傳的序幕也從此揭開。

本節以介紹慧遠生平為始，配合查考慧遠恩師道安的生平與重要思想，研討兩人重要事蹟並逐漸帶入慧遠初傳淨土法門的時代背景，尋溯淨土宗在中國初傳的樣貌。接著探究慧遠與般舟三昧思想之間的聯繫，首以《般舟三昧經》作為認識慧遠般舟三昧思想的經典根據，藉由《般舟三昧經》扮演大乘初期淨土經典所透顯的淨土義理，論述慧遠般舟三昧淨土思想獨具的特色。

¹⁶⁷ 高雄義堅也認為該段文字標舉淨土法門的「獨立」性而說到：「在禪、教、律三宗之外，又肯定蓮社一宗的獨立。」見高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，頁 124。

一、慧遠生平與道安的淨土思想

慧遠因為聽聞道安講述《般若經》的機緣進入佛門，慧遠在師從道安期間，道安對慧遠佛門義理的建構，影響了慧遠日後於廬山領眾念佛的淨土功業，確立中國淨土宗的念佛操持與慧遠的獨立宗師地位，故慧遠的生平思想考察，仍要輔以道安的思想認識，才能建構起完整的慧遠思想流變情況。

慧遠生於東晉成帝咸和九年（334），卒於東晉安帝義熙十二年（416），八十二年的生命歲月，大致與東晉（317-420）王朝相始終。慧遠從小就深好讀書，並在良好教育環境下長大，梁代慧皎述作的《高僧傳》提到：「釋慧遠，本姓賈氏，雁門婁煩人也，弱而好書珪璋秀發，年十三隨舅令狐氏遊學許洛，故少為諸生，博綜六經尤善莊老，性度弘博風鑒朗拔，雖宿儒英達莫不服其深致。」¹⁶⁸雖然有深厚儒學教育基礎，慧遠並不單以研習儒學為志，求學過程同時旁及玄學與老莊之學¹⁶⁹。後來遇緣聽聞道安講述《般若經》，不禁興嘆「儒道九流皆糠粃¹⁷⁰耳」¹⁷¹，這是慧遠首度聽人講說佛經義理，當下便與其弟慧持投入佛門，拜道安為師，開始一生弘傳佛法的使命，為中國淨土宗門開啓了嶄新的一頁。

慧遠出家後適逢取道潯陽機緣，途中見到廬山環境清幽而萌生棲息之意，遂住廬山龍泉精舍，廬山便成為慧遠傳布淨土思想的根據地。後來由於慧永與刺史桓伊的促成，為慧遠於廬山之東創建精舍，以應數量漸多的皈依者與朝拜信士安住，此即日後著名的廬山東林寺。東林寺創建初成時，坐擁鄰近不可勝數之山林美景，《高僧傳》記載：「遠創造精舍洞盡山美，卻負香爐之峰，傍帶瀑布之壑，

¹⁶⁸ 《大正藏》冊 50，頁 357 下。

¹⁶⁹ 慧遠在《沙門不敬王者論》當中也有引用老子與莊子的言論進行答辯，參見《大正藏》冊 52，頁 29 下與頁 31 中-下。

¹⁷⁰ 「粃」字查《漢語大詞典》未收錄。另查《漢語大詞典》卷 9，頁 239，「糠粃」詞，則有如下注釋：「比喻粗劣而無價值之物。《隋書·律曆志中》：“蓋是失其菁華，得其糠粃者也。”」

¹⁷¹ 《大正藏》冊 50，頁 358 上。

仍石壘基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室；復於寺內別置禪林，森樹煙凝、石筵苔合，凡在瞻履皆神清而氣肅焉。」¹⁷²透過文字的記述，一幅美不勝收的風景圖畫彷彿構映眼前，不難想見慧遠甫入廬山即生棲止意念的心境。

自此慧遠率領徒眾一心不懈地依止菩提道進修，名氣逐漸廣播四方，群賢畢集廬山，皆是不期而至，當中不乏當代名士，如：彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張榮民、張季碩等，創開佛門弘傳一時盛況。慧遠由是集諸信士一百二十三人於無量壽佛像前立誓，令劉遺民著文共期往生西方極樂國土，結社念佛風氣從此傳開。

慧遠是為中國淨土思想奠基的重要人物¹⁷³，確立淨土法門在中國正式弘傳之嚆矢，慧遠發起的結社念佛是為後世淨土學人聚眾結社念佛之開端，因此眾推慧遠為中國淨土宗初祖，肯定慧遠一生行持對淨土法門豎立的劃時代意義。

方立天整理慧遠生平大致分有三個重要階段：一、早年求學，二、跟隨當時佛教領袖道安約二十五年，三、離別道安高居廬山約三十年。¹⁷⁴上文已提及慧遠廬山領眾念佛的事蹟，接著將從慧遠跟隨道安二十五年的歲月，檢視道安對慧遠佛門思想造成的影響，考察慧遠淨土思想的成形與奠基。

道安是接引慧遠進入佛門的重要導師，慧遠最初對佛法的認識基礎，植基於道安的佛門思想而有進一步開展。從歷史角度檢視，慧遠師事道安前後歷時約有二十五年，如此長時間相伴左右，慧遠參照道安諸多的言行舉止作為立身典範，道安扮演了相當重要的引導角色，為慧遠紮下佛門義理重要根基，造就慧遠淨土

¹⁷² 《大正藏》冊 50，頁 358 中。

¹⁷³ 田伯元說到：「唯中土淨土思想之確立，則端賴東晉慧遠大師之力也。」見田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 188。

¹⁷⁴ 參考方立天：《慧遠及其佛學》（北京：中國人民大學出版社，1987 年），頁 14。

思想的綻放。研討道安對慧遠淨土思想的影響，有待在逕行論述慧遠受《十住毘婆沙論》影響理據前先予釐清，亦即慧遠受薰於道安之佛學思想，進而完成己身般舟三昧的體證，乃至或有從道安處沿襲於《般舟三昧經》的相關思想理路，將著眼於檢視道安思想精要處，進行詳細考證。

道安生於西晉永嘉六年（312），卒於東晉孝武帝太元十年（385），春秋七十有四，約活動於中國東晉、前秦時期。思想中含容諸多中國佛教初傳時期之要義，無論是禪觀、般若、戒律等思想與修為，乃至注譯經典事業，皆是道安獨步當代佛門的觀修體驗。

依循中國歷史脈絡來看，道安不可能與遲至西元五世紀才入華的鳩摩羅什有過面見機緣，追溯《高僧傳》中的記載，更能確立此事實：「安先聞羅什在西國，思共講析每勸堅取之；什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恒遙而禮之。」¹⁷⁵透過文字的描述得以看出，當代東西兩大佛教學者彼此間相互景仰之情懷，礙於地理環境的阻隔，導致無緣面見之遺憾。道安遙聞當時身處西域的鳩摩羅什之傳法盛業，雖然兩人始終未曾面會，但道安思想或早有與鳩摩羅什相似之處，如道安著述《道行經序》的部分內容，與鳩摩羅什的佛學思想若應符節：「大哉智度，萬聖資通，咸宗以成也。地合日照，無法不周，不恃不處，累彼有名。既外有名，亦病無形，兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也。」¹⁷⁶不僅是文字歸趣的高度相似，甚而對於鳩摩羅什日後譯出《大智度論》一行，彷彿早已揭示在先地紀錄於《道行經》序文。日後鳩摩羅什順利入華，更表示對於無緣拜謁道安一事，深感無限悲懷。¹⁷⁷

¹⁷⁵ 《大正藏》冊 50，頁 354 上。關乎道安與鳩摩羅什相互來往、互通信息的想望，就有待於道安之高徒慧遠，才得以於棲止廬山時期達成。

¹⁷⁶ 《大正藏》冊 55，頁 47 上。

¹⁷⁷ 《高僧傳》卷 5 提到：「安終後十六年，什公方至，什恨不相見悲恨無極。」（《大正藏》冊 50，頁 354 上）

道安最深入精研的佛門教義是般若思想，註釋有《光讚般若經》、《道行般若經》等般若系經典，可說是窮其一生致力研究《般若經》之佛學大家。道安的般若思想立基於《般若經》「空」理，倡導「以無為本」作為其般若思想本懷，而受判屬為般若學六家七宗之本無宗。道安提倡的「本無」思想並不是僅僅對應於「什麼都沒有」的指涉；相反地，道安以「本無為真，未有為俗」的說明，標舉「本無」所含攝的諸多義理。在《中論》、《百論》、《十二門論》等中觀系論典尚未傳譯來華之前，道安的本無性空說，是在當時最為接近大乘空宗的「般若」實意說明理論。

畢生精研般若思想的道安，似乎未有明顯的淨土思想論書傳世，但慧皎在《高僧傳·釋道安傳》載及：「安每與弟子法遇等，於彌勒前，立誓願生兜率。」¹⁷⁸可見道安研讀佛門經典義理之餘，對於淨土信仰有著付諸行動的高度信力，支持其淨土願行必然生發相關淨土思想以為持守淨土法門之依歸。根據湯用彤的考察，道安確曾著述淨土思想相關論書：「據《樂邦文類》載遵式《往生西方略傳序》，稱安公有《往生論》六卷，唐懷感亦引及道安《淨土論》。（但古今目錄均未著錄）」¹⁷⁹《往生論》與《淨土論》的論書篇名都存有濃厚的淨土思想，道安生前教說一定程度的淨土理論授予以隨從弟子，依據史料所見，確有明證可供參照，或可由此論據推引慧遠受熏道安淨土教說的歷史軌跡。¹⁸⁰道安主要依奉彌勒淨土起修，鎌田茂雄亦肯定地說彌勒淨土教始於道安，¹⁸¹雖說淨土思想不因淨土行人修持歸依方向的差異，削減修學之人對於往生淨土的共同期許，但往生兜率天之彌勒淨土乃以自力修導為主，畢竟與西方彌陀淨土仰仗佛力加被的念佛操持有著相當落

¹⁷⁸ 《大正藏》冊 50，頁 353 中。據傳記內容的傳說，道安後來於秦建元二十一年正月二十七日睹一庸陋外形異僧來寺寄住，指示道安兜率勝妙之報。後道安於該年二月八日告眾當去，齋畢無疾而卒，可見道安乃虔誠的彌勒淨土仰信者。

¹⁷⁹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 149。

¹⁸⁰ 溫金玉對此則肯定地表示：「慧遠雖未歸信彌勒淨土，但其信仰淨土的思想卻是受到道安影響的。」見溫金玉：〈玄中寺在中國淨土宗史上地位的再檢討〉，收入釋根通主編：《中國淨土宗研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 160。

¹⁸¹ 參考鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教史》（臺北：新文豐出版公司，1995 年），頁 101。

差的修學方式。由此之故，若要進一步論證道安較可能示導慧遠直接的西方淨土思想啓蒙，必然要思考西方淨土相關經典作為研讀文本，相關的初期淨土譯出經典當中，《般舟三昧經》深具有文獻考據之參照作用。

作為初期淨土經典的《般舟三昧經》，早在後漢朝由支婁迦讖譯出，對專精般若思想的道安來說，應當有閱讀過的可能性，甚而興發部分經典思想，影響日後拜入門下的慧遠，都值得在進入慧遠思想研究之前先行考據。從道安的般若思想特點檢視《般舟三昧經》的淨土思想，可以發現彼此存有相互印證的相關聯性。例如以道安的本無思想考察《般舟三昧經》能發現共同論證，毘陀和菩薩於《般舟三昧經》經首以一連串「云何行」啓問佛陀，當中有一句問及：「云何行，知四事之本無？」¹⁸²由此線索連結到經本的一般舟三昧思想，推論本無思想與般舟三昧思想的連結；若再深入觀察《般舟三昧經》發明淨土思想的歸趣，則「本無」義的持論具有導歸淨土思想的詮解面向，或得由此聯繫道安啓蒙慧遠淨土思想的相關論據。

《般舟三昧經》中佛陀隨後以一連譯為三字偈的韻文，直接且簡要地回覆毘陀和菩薩的啓問，其中說到：「了身本，猶如幻。勿受陰！勿入界！陰如賊，四如蛇，為無常，為恍惚。無常主，了本無，因緣會，因緣散，悉了是，知本無。」¹⁸³詮解了本無義理的重要性，由此觀之，《般舟三昧經》隱含有道安推論般若意涵所發揚的本無思想。另外道安與《般舟三昧經》有著共同導為「真如」的離言實相歸結面向，如道安在《合放光光讚略解序》詮論般若思想時述及：

般若波羅蜜者，無上正真道之根也。正者等也，不二入也。等道有三義焉，法身也，知也，真際也。故其為經也，以如為始，以法身為宗也。如者爾

¹⁸² 《大正藏》冊 13，頁 898 上。

¹⁸³ 《大正藏》冊 13，頁 899 上。

也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。¹⁸⁴

「如」乃諸法實相之本然狀態，不因緣生緣滅而有暫然或廢之理，道安在該《合放光光讚略解序》文中，將「真如」作了適切的詮解，同樣的理路，也能在《般舟三昧經》查見：

自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處色處無色處，是三處意所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為癡心，無想是涅槃，是法無可樂者。設使念為空耳，無所有也，菩薩在三昧中立者，所見如是。¹⁸⁵

菩薩若入於般舟三昧之功德境界，則無論所觸、所受、所想之境界，皆同為「如是」的「空」理所收攝，沒有來去、心佛之差別相，《般舟三昧經》所提舉的真如妙境，同於道安強調的「法爾如是」概念，另參照《十住毘婆沙論》亦不乏類似觀點的闡發：

若菩薩於過去未來現在諸法，不取不念不見不得不分別，而能如是思惟，是諸法皆從憶想分別眾緣和合有一切法實不生無所從來，是中乃至無有一法已生今生當生，亦無已滅今滅當滅，諸法相如是，我順諸法相隨喜。隨喜已亦隨諸法實相迴向阿耨多羅三藐三菩提，是名最上隨喜迴向。¹⁸⁶

¹⁸⁴ 《大正藏》冊 55，頁 48 上。

¹⁸⁵ 《大正藏》冊 13，頁 899 中-下。

¹⁸⁶ 《大正藏》冊 26，頁 46 下-上。此段引文，有著明顯關於龍樹「八不中道」與「淨土念佛」思想用詞，聯繫於《十住毘婆沙論》造論者為誰的論爭，此段引文或也是重要參考文句之一。

泯除了時間對立相與執著分別相，連帶將菩薩符應於「真如」所理該有的思考內容和盤托出，比《般舟三昧經》進行了更為細密的論述，¹⁸⁷乃至以認知諸法實相的功德迴向無上佛道，可說是把「體解真如——實相念佛——成就無上菩提」的連動關係清楚論列。至於真如理境連通為淨土念佛思想的過程，或可參照《十住毘婆沙論》觀點所說：

諸法本來無生寂滅故，如是一切諸法皆亦如是，是人以緣名號增長禪法則能緣相，是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧。三昧成故得見諸佛，如鏡中像者。¹⁸⁸

諸法本來即是常自湛然而又歷歷分明之性相，如《妙法蓮華經》釋尊偈言：「諸法從本來，常自寂滅相。」¹⁸⁹亦在顯發此理境之本旨，相關論證的舉示足以說明「真如」的體解與念佛思想的引發，並非前後截然二分的詮說義理，而有相互承接之具體關係，這些根據都能於道安思想中首窺其端。

道安以中國漢語文辭固有的「本無」出發，使當時世人能對翻譯傳入東土的般若系經典之般若思想有理解上的憑據。道安以本無學說振其宗風於天下，後人將道安歸入詮解般若六家七宗之本無宗，道安的本無思想除了能於《般舟三昧經》找到相關支持理論外，更能發見道安與《般舟三昧經》都具有共同導入真如實相為依歸的論據，關乎真如實相的體解，能直接作為契悟人人本具之「佛性」的前方便法之一，¹⁹⁰終歸指向念佛成就無上菩提的淨土宗要。

¹⁸⁷ 這裡也能看出《十住毘婆沙論》參照《般舟三昧經》著論的根據。

¹⁸⁸ 《大正藏》冊 26，頁 86 上-中。

¹⁸⁹ 《大正藏》冊 09，頁 8 中。

¹⁹⁰ 或可理解為淨土念佛法門強調之理觀與事修二行門中的「理觀」行持。

二、慧遠淨土思想的啟發——般若到般舟三昧思想的過渡

道安弘法的中國當代社會，是由許多西域僧侶傳布佛經義理進入中土的佛教初傳時代，道安亦師承西域高僧佛圖澄。慧遠皈依佛門時，許多佛門思想仍舊處於建立階段，尙未有完整的義理架構出現，學者文士多聚焦在般若思想如何正確無誤詮解的議題上作討論，各界紛紜的眾說，造成了多方歧異觀點而爭執未定。然因中國傳統文化底蘊中，本有的老莊思想內涵即有「空」、「無」義理，許多以道家語錄作為展開言詮的論點，衍生了各式各樣的推論。許多人都嘗試精確地對般若意涵進行解讀，也就不乏以老莊思想作為解說的切入點，此時即是中國佛教史所謂的格義佛教時期。

道安在教授弟子時堅持不採用當時流行的格義方式詮解佛教義理，教學準則著重指導弟子直接契證佛理。道安對於大、小乘教法齊一對待，兼有禪數思想與般若思想，認為一切經典乃佛陀金口所制，對於經典的差異性採取包容態度，使道安能兼容並蓄地接納各類經典，¹⁹¹隨從師學的慧遠亦在如此道風下修習了自我判斷，不比附「俗書」的涵養：

本著真切了解和傳布佛「理」的要求，道安此後在佛理教學上有意識地避免「格義」方法……道安在教學中則基本上不贊成弟子以俗書附會佛理，在進入佛理的初期階段甚至杜絕兼習俗書，這在方法論上是有其深意的，採取了排斥法的戰術，有如截斷眾流後的水落石出，以求獲知佛理系統的本意。在這樣深謀遠慮的教學戰術中，慧遠卻受到了一種與眾不同的優容，這表明慧遠在道安諸弟子中既悟性不凡，又勤苦鑽研，因而超出一般的「世典有功，未善佛理」之輩。¹⁹²

¹⁹¹ 參考涂艷秋：〈由「禪數」到「性空」論道安思想〉，《國立編譯館館刊》第二十八卷第一期（1999年），頁76。

¹⁹² 曹虹：《慧遠評傳》（南京：南京大學出版社，2002年），頁44。

道安教授的弟子當中，慧遠特別勤行精進，並在道安排除格義方法的影響下，進一步發展出自我獨立思考的能力，這對日後慧遠興發出獨特的般舟三昧禪觀念佛行持有著重要影響。

當代中國社會要想理解般若實義的人，部分流以道家思想比附且格義佛家空理，雖若「標月指」般，能產生酌為參照的想像空間，然終究不是對於「實月」的真切曉悟，但這樣首先徵驗於道家語的詮論方式，對曾精研中國文化典籍的慧遠而言，是熟悉而容易契入的用詞與思想概念。從慧遠著作審視，隨處皆能明顯看出包括有中國傳統儒、道思想背景的飽滿修為，如氏著《沙門不敬王者論·求宗不順化》載有問者問及：

尋夫老氏之意，天地以得一為大，王侯以體順為尊。得一，故為萬化之本，體順，故有運通之功。然則明宗必存乎體極，求極必由於順化。是故先賢以為美談，眾論所不能異。¹⁹³

「一」乃道家最重視的「道」之思想的同義異語，指向人生切要的終極真理，故為「萬化之本」，是故就連形象界最為廣漠的天地，都要以得「一」為大了。如何到達此「一」、證會此「道」之究竟理體境界，是慧遠認為修習佛法所要追求的最後依歸，就在日常行住作臥處用功，舉凡持律、誦經、觀佛像等種種實踐，無不是歸趣此究竟理體的著手處，慧遠答覆如此充滿道家哲理的問難，也從道家詮解的角度出發，顯出慧遠對於道家思理涵養，備具隨時發諸言談的體悟：

凡在有方，同稟生於大化，雖群品萬殊，精麤異貫，統極而言，有靈與無靈耳。有靈則有情於化，無靈則無情於化。無情於化，化畢而生盡，生不由情，故形朽而化滅。有情於化，感物而動，動必以情，故其生不絕。生

¹⁹³ 《大正藏》冊 52，頁 30 中。

不絕，則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深，其為患也，焉可勝言哉。

194

不論是「化」的用詞、「靈」的指稱，還是對於「患」的戒慎，都是道家典籍中處處可見的形容用語，尤其慧遠於〈求宗不順化〉末段題舉：「達患累緣於有身，不存身以息患，知生生由於稟化，不順化以求宗，義存於此。」¹⁹⁵更能明顯與老氏傳世警句「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」對應，乃至指歸向濃厚的往生淨土思想，標示「反本求宗」與「超落塵封」的高勝目標，¹⁹⁶能與道安的般若思想相連結。

慧遠著作也遺存許多與其師道安近似的文字義理，尤其是關於般若思想的見解，師徒二人都曾廣泛立論，如慧遠在《沙門不敬王者論·形盡神不滅》有說到：

夫神者何耶，精極而為靈者也。精極，則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言，雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。¹⁹⁷

神也者，圓應無主¹⁹⁸，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異。智有明闇，故其照不同。¹⁹⁹

¹⁹⁴ 《大正藏》冊 52，頁 30 下。

¹⁹⁵ 《大正藏》冊 52，頁 30 下。

¹⁹⁶ 慧遠說到：「是故反本求宗者，不以生累其神，超落塵封者，不以情累其生；不以情累其生，則生可滅，不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」（《大正藏》冊 52，頁 30 下）

¹⁹⁷ 《大正藏》冊 52，頁 31 下。

¹⁹⁸ 對照《廬山慧遠法師文鈔》，則此句為「圓應無生」。參考臺中市佛教蓮社印行：《廬山慧遠法師文鈔》（臺中：青蓮出版社，2002 年），頁 8。

¹⁹⁹ 《大正藏》冊 52，頁 31 下。

圍繞著「神」展開論述，此「神」無有確然體狀可定，近乎道家所論之「道」與「一」的題旨，由「神」發而為「照」，則進一步衍為萬化紛繁之世間。相近似的論述觀點，道安更早已發乎慧遠之先，如道安《人本欲生經序》論及「禪智」有言：

邪正則無往而不恬，止鑒則無往而不愉。無往而不愉，故能洞照傍通；無往而不恬，故能神變應會。神變應會則不疾而速，洞照傍通則不言而化。不言而化，故無棄人；不疾而速，故無遺物。物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也。²⁰⁰

「洞照傍通」與「神變應會」皆是最終得以證入「禪智」之旨歸，慧遠於《廬山出修行方便禪經統序》說及：「夫三業之興，以禪智為宗。……禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照，則禪智之要，照寂之謂，其相濟也，照不離寂，寂不離照。」²⁰¹「般若」玄學與「本無」為真的思想論題，起自道安²⁰²進由慧遠領受而展延出後世以般舟三昧為代表的念佛行持，²⁰³至此已能爬梳出系統分明的思想流變歷程。

雖然道安與慧遠師徒都對般若空理深究並多所發論，但兩人同以「空無」²⁰⁴說為基礎，卻由此發展出各自相異的見解。「空無」就中國文化與文字使用傳統

²⁰⁰ 《大正藏》冊 55，頁 45 上。

²⁰¹ 《大正藏》冊 55，頁 65 中。

²⁰² 涂豔秋將道安畢生思想大分為「禪智時期」與超越禪數所呈現的「般若性空期」，認為前期之作大抵屬於禪數之類，後期的作品則兼容大小乘法。參考涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006 年），頁 33-34。

²⁰³ 以禪智的開曉背景，慧遠究因修習般舟三昧的外因影響了歸信彌陀淨土之行，抑或慧遠歸信彌陀淨土才導致修入念佛三昧的結果，因果關係之先後各有學者提出異見。前論見於湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 251-252；方立天：《慧遠及其佛學》，頁 125。後論見於劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000 年），頁 39；聖凱：《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，頁 14。

²⁰⁴ 此處不寫「本無」，是因「本無」已是道安的指標性論點，加入慧遠與道安並列為兩人共同思想論述時，以「空無」作為綜合指涉。

來看，很容易理解為「什麼都沒有」，但就佛教詮釋的角度而言，比配為「空無」觀點的般若思想，不僅非是什麼都空、什麼都無的意思，相反地，更具有廣大、積極的思想蘊含其中，等待吾人發驗證解。首先看到道安的「空無」思想，如日本學者結城令聞所說：

道安理想之當體可稱為本無。然以北方人因具有特殊的現實儒家思想的背景，說安公本無者，這是預想積極的實在，其實在的當體，稱之為如、真如、法性等，以法爾常住為其體。然結果其所云本無實在是「無在萬化前，空為眾形始」。現象之背後或以前是超越的，靜的預想是實在。²⁰⁵

道安是在儒學教育下出生，²⁰⁶儒學思想早已紮下良好的根基，家世背景加之當時佛經翻譯傳入尚未完備，道安初習佛理所認為的「本無」，是在「如」、「真如」、「法性」等實在當體之前超越性的存在，亦即在運行現實諸法萬象的背後，有一個支持性的「如」在活動。在這必須另行補充的是，道安認為此「如」必得透過現象萬法的進一步深觀後才能發現，吾人無法直接認識此積極實在，亦即超離言詮的真如境界難以心思口議，非要透過個人修證始得心神契悟箇中妙趣。通往法爾如是真如道途，首先必要依止現象界的深觀過程，漸次開發真如心念才得契會此理，當中的真如與現象境界，道安在初傳佛理時期將之看視為截然不同的兩種層面，與日後慧遠弘化一方的佛學素養有著殊異的認知表現。對照道安對於真如與現象境界的二分判釋，慧遠對「空無」思想更具值得注意的體解內涵：

慧遠以現象中可以發現法性之體，從現象之差別相中即有本體流露。即彼所說：「有無迴謝於一法」。²⁰⁷……要允許同一必定要有更為銳敏的內

²⁰⁵ 結城令聞：《中印佛教高僧傳》，收入藍吉富主編：《中印佛教思想史》（世界佛學名著譯叢 31，臺北：華宇出版社，1978年），頁 227。

²⁰⁶ 《高僧傳》卷 5 提到道安「家世英儒」。參見《大正藏》冊 50，頁 351 下。

²⁰⁷ 慧遠此段思想的本文錄於〈大智論抄序〉，原文如下：「推而盡之，則知有無迴謝於一法，相

觀。……無論如何，於現象之外，求其本體，就墮入老莊之弊端，於是現象即本體才能被肯定。²⁰⁸

慧遠不認為本體與現象之間沒有積極的聯繫性，就在現象萬法活動當中，一樣能發現本體的流露，「即之以成觀，反鑒以求宗。鑒明則塵累不止，而儀像可睹，觀深則悟徹入微而名實俱玄。將尋其要必先於此，然後非有非無之談，方可得而言。」²⁰⁹實有之現象與空無之本體，論究其源實則不離於「一」，舉止動念無不為「道」之純然收攝，這樣「理事無礙」的心境，比起道安初傳佛理時有著更為超昇的體悟。然道安之所以會將現象與本體界二分的原因，與承襲自安世高的禪數系統主張有關，道安到了傳法後期，已不再將萬法強加二分對待，針對自己前期的主張進行深刻反省，超越了禪數系統理論的束縛。²¹⁰相較而言，慧遠在道安傳統教育之外表彰了本體與現象一如的佛學思想，毋寧說是慧遠已能超越道安授學基礎，得有開發自家佛理的表現。

生活於中國佛教格義時期的慧遠，藉助道安不比附俗書的排格義教育，雖然有博覽道家典籍的家世背景，終不僅停留於比附般若空理的自我侷限，還能將深厚的儒、道思想化為個人涵養，作為教育世人的溝通利器。慧遠日後進入對般若空理的直接認識時，經由道安的啟發產生對「本無」實相的體悟，甚而提煉出屬於自己，更超前於道安的「空有雙照」觀點，一連串道安放射出的影響已能漸次在慧遠身上得見發跡。

另值得討論的是，因為有良好的傳統文化教育背景，加之受業於恩師道安的佛學啟發，在慧遠身上似乎早就能看出現代社會所積極強調的儒、道、釋本是一

待而非原。生滅兩行於一化，映空而無主。」（《大正藏》冊 55，頁 75 下）

²⁰⁸ 結城令聞：《中印佛教高僧傳》，收入藍吉富主編：《中印佛教思想史》，頁 227-228。

²⁰⁹ 《大正藏》冊 55，頁 76 上。

²¹⁰ 參考涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，頁 67-72。

家的融通思想，如慧遠於《沙門不敬王者論·體極不兼應》提到：「常以為道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊潛相影響，出處誠異，終期則同。」²¹¹慧遠認為對當代中國社會產生巨大影響而先後成型的三大「教派」，其實同樣「歸元無二路」的具有引導人心向善作用，彼此不僅不互相衝突，還應有相互補充之功，只待根機適宜之人自行取捨入道門途；可惜世人多不明此理，以先入為主的觀念對於先行遵奉的「教理」牢牢守持，未能以寬闊、欣賞的心胸看待與己不同之意見與想法，往往世間眾多抨擊他教的言論，就是因於未曾實際明瞭該教的文字義理所生發的片面狹見，殊屬遺憾。慧遠對此儒、道、釋三教殊途而同歸的明理，引述相當多的肯定言詞逕以明辨：「理或有先合而後乖，有先乖而後合。先合而後乖者，諸佛如來則其人也；先乖而後合者，歷代君王未體極之至。」²¹²因於發動之思與歸途之意的相異，衍為各宗各派萬化的教義，這就是表象相悖而內理實質連通一氣的其中道理之一，慧遠對於此理亦有精闢例證顯發予世人：

經云：佛有自然神妙之法，化物以權廣隨所入，或為靈仙轉輪聖帝或為卿相國師道士，若此之倫在所變現，諸王君子莫知為誰，此所謂合而後乖者也。或有始創大業而功化未就，跡有參差故所受不同，或期功於身後，或顯應於當年，聖王即之而成教者，亦不可稱算，雖抑引無方必歸塗有會，此所謂乖而後合者也。²¹³

從佛教或是他教的觀點，都能同樣審視並得到相同結論，這就是慧遠所要強調「天地之道功盡於運化，帝王之德理極於順通。」²¹⁴關於宗教間相互關懷、平等互融的宗教相處之最高至理。此一至要至善的宗教關懷，不只慧遠對此有所揭櫫，許多宗教論者也同樣關切此議題，如《萬法歸心錄》序文，金鉉也提到近似於慧遠

²¹¹ 《大正藏》冊 52，頁 31 上。

²¹² 《大正藏》冊 52，頁 31 上。

²¹³ 《大正藏》冊 52，頁 31 上-中。

²¹⁴ 《大正藏》冊 52，頁 31 中。

的見解，酌引為參照：「余非釋氏，而輒喜釋氏之書，非喜釋氏也，喜釋氏而同乎孔氏也。孔氏之書，平近切實，智愚共遵；釋氏之書，微妙玄深，難以戶說，若於微妙玄深中，仍能平近切實，雖謂釋氏同孔氏之書可也。」²¹⁵以「萬法歸心」要旨作為慧遠思想例證，慧遠的觀點較之於道安，確實有更明顯轉化為大乘佛法的痕跡。

師事於道安的慧遠，承繼的般若思想是奔放而綜合性的，在謹守儒家法度之餘，兼且超然含容有道家空義，²¹⁶又終其操持導入佛法含容萬行的面向，慧遠不只是當代佛學代表，也是振響了超驗時代佛學的先聲人物。然慧遠種種先發時代之行持，仍不能忽略道安為慧遠奠基的重大功業，如宋朝法雲編的《翻譯名義集·示三學法篇》當中提到道安之說：

安法師云：「世尊立教法有三焉：一者戒律，二者禪定，三者智慧。斯之三者，至道之由戶，泥洹之關要；戒乃斷三惡之干將也，禪乃絕分散之利器也，慧乃濟藥病之妙醫也。今謂防非止惡曰戒，息慮靜緣曰定，破惑證真曰慧。」²¹⁷

道安強調：釋尊遺留下來的教法當中，最重要的三大主題在戒律、禪定與智慧，對於師事道安二十餘年的慧遠而言，如此思想肯定是耳濡目染並牢記在心的教言。探求慧遠受此思想影響的根據，「持戒」一行可以依據《高僧傳》的記載得見：一、當時前往廬山參加慧遠結社念佛的各界人士皆是「謹律息心之士」。²¹⁸二、慧遠在律藏殘缺時，立請弟子尋訪律藏典籍回國傳譯。²¹⁹至於「禪定」與「智慧」

²¹⁵ 《新纂卍續藏》冊 65，頁 397 下。

²¹⁶ 關於道安所教授予慧遠結合道學的禪觀及空智體得內涵，由此引發慧遠的般若三昧思想。參考塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》，頁 64-67。

²¹⁷ 《大正藏》冊 54，頁 1114 上。

²¹⁸ 《大正藏》冊 50，頁 358 下。

²¹⁹ 原文內容如下：「初經流江東多有未備，禪法無聞，律藏殘闕，遠慨其道缺，乃令弟子法淨、

兩方面，則直接聯繫到日後慧遠淨土思想中所發展出來獨特的般舟三昧思想。慧遠的般舟三昧思想具有濃厚的禪觀意味，隨後將於下文令予解說，至於道安對「智慧」的體解心得，則同於慧遠興發的佛學思想所強調必要歸趣之究竟理體境界，實論而言，慧遠淨土思想具有相當重要成素係肇因於道安的啓發，涂豔秋亦對於道安的「禪智」思想說到：

道安「禪智」的理論的層面，雖然是以禪數學說作為基礎，但他只是期待藉由這個基礎達致寂然無為空境，從而獲得神通來濟助眾生，因此吾人可謂道安是在禪數的基礎上疊架著般若的理想。這個理想在他的生命裏，具有著指導的作用，而禪數的修行法門，相較之下只呈現著工具作用。²²⁰

般若思想雖然與念佛往生思想有著截然不同的教理歸趣，但道安以禪數方便力作為證會般若空理的運用態度，與慧遠借助般舟三昧力修入彌陀淨土的用意，具有相互呼應的思想進路。慧遠佛學思想自中國傳統的儒、道教說出發，經師事道安而承襲其格義般若思想之「本無」學說，汲取當中的「真如」養料，化歸而為自身對「佛性」之深切肯認，以之組織、轉化為開立中國淨宗千百代來綿延不朽之念佛行，一段連續行進的譜系概念，就在整理中逐漸清晰了輪廓，也解析慧遠成為淨土初祖的歷史背景與思想傳承沿革。研討過慧遠承襲自道安的般若學說以後，接著進入慧遠淨土思想之查考。

慧遠的淨土思想始於篤信「形盡神不滅」理論，因為人出生於天地之間，自母胎孕育為始，就註定面對生、老、病、死等業患苦惱的到來，輪迴無盡的身相，是慧遠深刻反思並且畏懼的生死流轉業報。慧遠所著的《沙門不敬王者論·求宗不順化》把「凡在有方，同稟生於大化」的生物分為有靈與無靈兩類，無靈乃「化

法領等遠尋眾經踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本得以傳譯。」（《大正藏》冊 50，頁 359 中）

²²⁰ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，頁 64。

畢而生盡、形朽而化滅」的無情之物，在此不列入討論；至於慧遠所認為的「有靈」，才是一切大患可能產生的根源：「有情於化，感物而動，動必以情，故其生不絕，生不絕則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深，其為患也，焉可勝言哉。」

²²¹慧遠對於有情眾生本具的痛苦本質具有深深慨歎之感，甚至蘊含有厭惡紛擾人世不得自在的悲鳴。由於一念「情」動，感之則有現象諸法生起，若同《大乘起信論》所說：「一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。」²²²因為凡夫妄動其念，才有種種差別身相存在。慧遠另對於身命有如此看法：「夫生以形為桎梏，而生由化有，化以情感，則神滯其本而智昏其照，介然有封；則所存唯已、所涉唯動，於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉。」

²²³近似於道家觀點的發論內容，顯出慧遠融通釋、道二門的傾向。

談過慧遠關於「形」的體會後，接著見《沙門不敬王者論·形盡神不滅》以了解慧遠對於「神」的詮解。慧遠說到「神」乃是「精極而為靈者也，精極則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言，雖有上智猶不能定其體狀窮其幽致而談者。」

²²⁴慧遠所認為的「神」乃是超出言語思慮範圍，非能具體表述的事物，類似禪宗所說「開口即錯，動念即乖」的禪語，任何試圖詳細解釋何謂「神」的言詞，都不是「神」的本貌；但「神」卻是有情皆本自具足，扮演有情身命主體的重要部分，由「神」可以衍「情」，演為三界六道的紛雜世間，悟者能反其「神」源，惑於其中者則只能隨逐於萬物，所謂「化以情感，神以化傳，情為化之母，神為情之根，情有會初之道，神有冥移之功，但悟徹者反本，惑理者逐物耳。」²²⁵這也是「神」所具有的載舟覆舟之功。由此看來，「神」是非常近似於佛教所說的「心」²²⁶或是「如來藏」的觀念，如《楞伽阿跋多羅寶經》所說：「如來之藏，

²²¹ 《大正藏》冊 52，頁 30 下。

²²² 《大正藏》冊 32，頁 576 上。

²²³ 《大正藏》冊 52，頁 30 下。

²²⁴ 《大正藏》冊 52，頁 31 下。

²²⁵ 《大正藏》冊 52，頁 31 下。

²²⁶ 《法苑珠林》有提到：「心為業主」（《大正藏》冊 53，頁 889 下）。

是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。」²²⁷如來藏性雜揉了善與不善的面向而生起世間諸趣，慧遠對「神」的理解是偏向雜染性質的，故慧遠思想中另有濃厚的出世面向：「莊子發玄音於大宗曰：『大塊勞我以生、息我以死。』又以生為人羈，死為反真，此所謂知生為大患，以無生為反本者也。」²²⁸夾雜莊子的出世學說，迫切於還源反「真」之希求，或由此萌發了慧遠歸心淨土的思想。

慧遠反覆強調不要行人僅著眼於眼前種種形色外境而妄意拘執，「形盡神不滅」雖帶有畏懼生死世間的思想，實際而言，「神」從未遠離個人的生死變化，消逝的只是短暫的「形」，而非常存之「神」：「以實火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」²²⁹人生甫自出生起始，每分每秒都不斷向死亡近逼，這是人生的「無常」現實，但與其因此終日心懷感傷，若能對不滅的「神」用功，使「神」能棲止較安定之處所並為我所用，也是因應無常人世的積極態度。慧遠思想從儒學過渡到老莊再化歸其淨土思想的過程，經由研討已能見其端緒，接著以慧遠淨土思想依從《般舟三昧經》的根據，考察慧遠獨具特色的淨土思想。

慧遠活動於中國東晉朝代，而《般舟三昧經》早在東漢朝由支婁迦讖譯出，慧遠亦在著作中表示閱覽過《般舟三昧經》的用詞，²³⁰慧遠源自《般舟三昧經》所建構的般舟三昧淨土思想，成為慧遠日後領眾念佛的獨特觀修行法。²³¹依持般舟三昧行功則「得見十方諸佛悉現在前」，這是般舟三昧行法賦予修習者面見諸佛的保證，其重要性當如於唐末五代發揚禪淨雙修思想的禪師永明延壽

²²⁷ 《大正藏》冊 16，頁 510 中。

²²⁸ 《大正藏》冊 52，頁 31 下。

²²⁹ 《大正藏》冊 52，頁 32 上。

²³⁰ 《鳩摩羅什法師大義》提到：「遠問曰：『念佛三昧，《般舟經·念佛章》中說。』（《大正藏》冊 45，頁 134 中）

²³¹ 行般舟三昧念佛法足為往生淨土之生因。參考望月信亨著，釋印海譯：《淨土教起源及其開展》，頁 639-645。

(904-975)〈四料簡〉偈文所說：「但得見彌陀，何愁不開悟。」佛陀乃三界導師，能親身接受佛陀教導即等同於得到佛陀完整的加持力。然而，慧遠並非弘揚佛法之初便立定持守般舟三昧行法為務，而是另有時空背景因素的配合：

遠公之淨土思想，乃以般舟三昧經為主。蓋蓮社成立於天興元年（西元400二年），時慧遠六十九歲，鳩摩羅什迎至長安翌年，譯出阿彌陀經；觀無量壽經尚未譯出。而師事道安而悟般若空理之慧遠，其對彌陀之信仰，乃藉專注西方阿彌陀佛以入禪定，定中見佛，往生淨土。入三昧、見佛，乃般舟三昧經所敘三昧見佛法。²³²

慧遠般舟三昧思想的引發有歷史背景與師傳因素，前者乃因當時透過傳譯進入中國的佛教經典，並未按照佛陀說法時序傳入，造成中國佛學思想的發展進程，異於印度本土的佛學原貌進行承傳，如引文提到的《觀無量壽佛經》是在說明淨業三福²³³與十六種觀想念佛內容，論述重點不同於《般舟三昧經》所強調的般舟三昧行法。對慧遠而言，先行傳譯進入中國的《般舟三昧經》，相較後來譯出的淨土經典更有首導的教理指導作用。師傳因素則由於道安在當代主要弘傳般若系的經典，般若空理也就為慧遠進入佛門的初期扮演了接引思想，²³⁴是故慧遠以般舟三昧為主要淨土思想，與相關時空背景因素存有直接關聯性。

姚秦弘始三年（401）冬，鳩摩羅什到達長安，隔年（402）鳩摩羅什譯出《佛說阿彌陀經》的同時慧遠蓮社也宣告成立，當時早在《佛說阿彌陀經》譯出前，雖然早有康僧鎧於曹魏嘉平四年（252）譯出的《佛說無量壽經》，但譯成未久的

²³² 田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁196。

²³³ 《佛說觀無量壽佛經》上提到：「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，如此三事名為淨業。」（《大正藏》冊12，頁341下）

²³⁴ 聖凱認定慧遠修習的般舟三昧念佛法而說到：「般舟三昧是空的體證，也是般若智慧的完成。」參考聖凱：〈善導大師的懺悔思想及禮讚儀〉，收入佛光山文教基金會總編輯：《中國佛教學術論典23》（高雄：佛光山文教基金會，2001年），頁268。

經典若要普及於當代社會，需要經歷長時傳習的時間條件，而且淨土三經在當時的中國佛門尚缺《佛說觀無量壽佛經》，淨土學人多未能對淨土法門有完整的教理掌握。由此史事來看，慧遠廬山結社念佛所依憑的淨土經典還是以《般舟三昧經》為主的，亦即入三昧而於定中見佛的淨土行法。慧遠曾在《法性論》著成後，因為其中一句「至極以不變為性，得性以體極為宗」深契要理而得到鳩摩羅什大力讚賞：「邊國人未有經，便聞與理合，豈不妙哉！」²³⁵凡此可見慧遠之念佛是以「體現自身法性、一切講求實踐」²³⁶的方式，結合禪理之念佛法門。

慧遠的般舟三昧思想強調入禪定後於定中見佛，與現今廣行的念佛方法不同：「廬山之念佛，乃心心是佛，為修念佛坐禪功夫，與今世淨土念佛法門迥異。今之念佛，多屬聲念。」²³⁷除了念佛方式與現代迥異外，慧遠當時修習的念佛禪觀工夫也與現今不同。主要原因在於禪法經過中國禪宗歷代祖師弘揚以來，到了六祖惠能以後的禪法，已經基本確立修持取向首在於「明心見性」的頓悟功行；比對慧遠活動當代的中國禪宗則尚在初傳時期，禪法的修行導向還未確立之故，慧遠實際藉以般若空理進行禪觀的觀照，在念佛當中透過般若空觀的禪法運用，使令念佛行者能在定心狀態下稱念佛號並觀照佛像，在念慮寂靜而心智專一的狀態下，成就經典所說的念佛三昧境界。

念佛三昧的內容，慧遠認為乃是「思專想寂」的稱謂，氏著〈念佛三昧詩集序〉說到：「夫稱三昧者何？思專想寂之謂。思專則志一不撓，想寂則氣虛神朗，氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹，斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。」²³⁸字裡行間可見慧遠認為念佛理應兼具的禪觀工夫。「三昧」予人印象通常是大禪

²³⁵ 《大正藏》冊 50，頁 360 上。

²³⁶ 結城令聞：《中印佛教高僧傳》，收入藍吉富主編：《中印佛教思想史》，頁 228；另業露華亦有提到慧遠的佛學思想具有濃厚的出世思想，與宗教實踐緊密結合。參考業露華：〈慧遠的佛學思想及其歷史地位〉，收入佛光山文教基金會總編輯：《中國佛教學術論典 23》，頁 55。

²³⁷ 田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 195。

²³⁸ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

定力行者才可能達到的高超境界，甚至唯有菩薩或大阿羅漢階位始能修習功成，造成慧遠提倡的入念佛三昧容易使人望生卻步，對此慧遠說明：「又諸三昧其名甚眾，功高易進，念佛為先，窮玄極寂，尊號如來，神體合變，應不以方。」²³⁹雖然三昧品類眾多又非初習佛法者可為，但藉著專念佛陀「窮玄極寂」的尊號，可說是所有三昧當中最為「功高易進」的行法。慧遠接著陳述念佛三昧的境界相而說到：

故今入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，鑒明則內照交映而色象生焉，非耳目之所暨而聞見行焉；於是睹夫淵凝虛鏡之體，則悟靈相湛一清明，自然察玄音之叩，心聽則塵累每消、滯情融朗，非天下之至妙，孰能與於此哉。²⁴⁰

這段文字把慧遠入念佛三昧的心境體悟具體顯發，使淨土行人在修習此要道前有所憑恃，消解茫然無措的畏懼情感。聖凱進而將慧遠如此定中念佛、定中見佛的理念指認為依從《般舟三昧經》而起，構築後來禪淨雙修思想之濫觴。²⁴¹

慧遠的般舟三昧思想，在歷史背景與師傳因素影響下，有著符應當代佛理內容的淨土思想，演變至今，雖然淨土法門以持名念佛法蔚為大宗，但由慧遠所創開的入三昧念佛法，確實也為後世念佛法門演進提供了初始結構。慧遠的念佛法偏屬修入禪觀的念佛行法，自廬山結社時期於無量壽佛像前立誓的跡象，到氏著〈念佛三昧詩序〉的內容來看，慧遠的念佛行法確實以觀想念佛的實踐為主，如田伯元所說：「至若遠公之念佛，殆屬觀想念佛。……殆於阿彌陀像前，口唱佛名，心觀佛像佛德，以求想寂思專，心智凝一，得入念佛三昧也。」²⁴²扮演中國

²³⁹ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

²⁴⁰ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

²⁴¹ 參考聖凱：《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，頁 13。

²⁴² 田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 200-201。

淨土宗史上首位領眾念佛的祖師人物，慧遠著重的觀想念佛行門，相對後世的持名念佛法，較偏屬於禪觀修持導向，建構其般舟三昧念佛思想。

第二節 《十住毘婆沙論》影響慧遠淨土思想之研究

慧遠活動當代雖然已存有鳩摩羅什於後秦譯出的《十住毘婆沙論》，但目前學界並未對慧遠思想受到《十住毘婆沙論》的影響提出整全研究成果，故慧遠承續自《十住毘婆沙論》的淨土思想內涵尚待整理論述，建構《十住毘婆沙論》對慧遠般舟三昧思想的傳衍理路，更能凸顯《十住毘婆沙論》對中國初期淨土教門造成的深遠影響。

一、慧遠研讀《十住毘婆沙論》的文獻證據

據鳩摩羅什譯出的文本來看，傳為龍樹所造的《十住毘婆沙論》內文雖然多次提到「般舟三昧」四字，但僅依此論據仍未足充分檢證慧遠思想受有《十住毘婆沙論》直接的影響，筆者擬加入現存各類文典資料，研討慧遠實際與《十住毘婆沙論》交涉的端倪。

譯出《十住毘婆沙論》的鳩摩羅什，畢其心力集中翻譯大乘空宗典籍傳世，經籍陸續譯出同時，在中國佛教界的聲威自然日益隆盛。後來智嚴從印度延請的佛陀跋陀羅禪師入華，宣揚小乘說一切有部禪學，此舉受到鳩摩羅什門人擯斥，於是佛陀跋陀羅帶領徒眾四十多人南來廬山。慧遠對於佛陀跋陀羅的造訪感到十分欣喜，隨後寫信派人送予姚興的長安僧眾以調解擯事，可見慧遠對於禪法本有好樂心念，亦且在書信往返過程，存有慧遠與鳩摩羅什間接對話而交涉彼此思想的痕跡²⁴³。

²⁴³ 本段落寫作參考方立天：《慧遠及其佛學》，頁 26。

從此慧遠與鳩摩羅什建立起同參道友的情誼，慧遠把自己的著作送到長安請鳩摩羅什過目，如《法性論》等著作；鳩摩羅什也會把新譯成的《小品般若經》等經典送一份予慧遠閱覽，建立彼此密切的思想交流。如此互通的聯繫狀況下，鳩摩羅什甫入長安不久即同佛陀耶舍共譯的《十住毘婆沙論》，全論思想重點早經鳩摩羅什建立完備，再藉由書信往復的過程傳遞予慧遠，是極富可能性的。甚而《十住毘婆沙論》在鳩摩羅什譯成之後，全本論書送抵慧遠處並請慧遠閱覽，亦未嘗能全然否定其可能性。尤其鳩摩羅什譯出《大智度論》以後，後秦君王姚興熱情地贈請慧遠為《大智度論》作序，慧遠也在撰寫序文同時，將研究《大智度論》遇到的問題，一一與鳩摩羅什交流問答，後人將兩人的問答內容輯成《大乘大義章》。兩人的書信聯繫前後維持了十多年之久，當時的中國因為有兩位分處南北的佛教大德思想互通，促成南北佛教教理的相互助長。²⁴⁴《大智度論》與《十住毘婆沙論》同樣傳為龍樹所作，兩部論著又在淨土思想方面存有部份共同義理，也為慧遠參閱《十住毘婆沙論》一事作了正面回應。

另從慧遠的言論紀錄也能發現與鳩摩羅什思想交涉的相關信息，首先例舉《十住毘婆沙論》的〈助念佛三昧品〉文句：「三昧成故得見諸佛，如鏡中像者。若菩薩成此三昧已，如淨明鏡自見面像，如清澄水中見其身相。」²⁴⁵鳩摩羅什的翻譯用語，比對《大乘大義章》所載慧遠詢問鳩摩羅什「真法身」義後，²⁴⁶慧遠領解而整理道出的話語存有部分思想連結內容：

遠領解曰：『尋來答要，其義有三：一謂法身實相無來無去，與泥洹同像；二謂法身同化，無四大五根，如水月鏡像之類；三謂法性生身，是真法身，能久住於世，猶如日現。此三各異，統以一名，故總謂法身。』²⁴⁷

²⁴⁴ 如方立天所說：「鳩摩羅什在長安譯經約三百卷，他所譯的《成實論》、「三論」（《中論》、《百論》、《十二門論》）和《法華經》等，之所以能夠在南方廣泛流布，實得力於慧遠的弘揚、倡導。」本段落寫作參考方立天：《慧遠及其佛學》，頁 27-28。

²⁴⁵ 《大正藏》冊 26，頁 86 中。

²⁴⁶ 鳩摩羅什回覆慧遠問真法身義而說明的文句：「如鏡中像、水中月，見如有色，而無觸等，則非色也。化亦如是，法身亦然。」（《大正藏》冊 45，頁 122 下）此處是以「身相」為主題進行「鏡中像、水中月」的論述。

²⁴⁷ 《大正藏》冊 45，頁 123 上。

觀察可見對於「鏡中像」與「水中月」的用詞意涵，慧遠與《十住毘婆沙論》同以「身相」義理發論；再由慧遠〈念佛三昧詩集序〉文句的整理，也能明顯見到足與《十住毘婆沙論》的〈助念佛三昧品〉相關思想對列並舉的用詞，看到慧遠〈念佛三昧詩集序〉所提：「故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑿，明則內照交映而萬像生焉。」²⁴⁸不論用字遣詞或是比擬之論義，都存有近似義理而能與〈助念佛三昧品〉文詞相互補足語意，其交互並列的思想內容試以表格方式作出較為明顯之比對。

【《十住毘婆沙論》的〈助念佛三昧品〉（表格中簡稱以〈助念佛三昧品〉）、《大乘大義章》與〈念佛三昧詩集序〉比較表解】

〈助念佛三昧品〉	《大乘大義章》	〈念佛三昧詩集序〉
三昧成故得見諸佛，如 <u>鏡</u> 中像者。若菩薩成此三昧已，如淨明 <u>鏡</u> 自見面像，如清澄水中見其身相。	尋來答要，其義有三：……二謂法身同化，無四大五根，如 <u>水月鏡像</u> 之類；……。此三各異，統以一名，故總謂法身。	故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成 <u>鑿</u> ，明則內照交映而萬像生焉。

「鏡」乃是本其所然照映萬物的媒介，不加諸己意地如實映現萬法，但聽事相化現其自然本態，不另加諸其他變動於上；至於「像」、「相」之屬，則是恆時為眾生六根門頭收攝之對境，山川大地與諸般有情身相，莫不由此化現世間。相應的指代字詞，都能在慧遠與《十住毘婆沙論》的思想尋得兩相對應段落，由此更能論證慧遠與鳩摩羅什往復酬答的過程，接收關於《十住毘婆沙論》的思想內容，乃至親身披閱《十住毘婆沙論》的根據。

²⁴⁸ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

雖然在慧遠活動的東晉或是《十住毘婆沙論》譯出之前的朝代，也有經典提到「鏡中像」、「水中月」的用詞，如（西晉）竺法護譯出的《阿差末菩薩經》²⁴⁹、（北涼）曇無讖譯出的《大方等大集經》²⁵⁰，還有較大部頭的（東晉）佛馱跋陀羅譯出《大方廣佛華嚴經》²⁵¹，乃至（姚秦）鳩摩羅什譯出的《維摩詰所說經》等經典，都存有相關描述用字，但這些經典大多圍繞著「虛幻不實」的理路論述，鮮少若同《十住毘婆沙論》以「身相」義理發論。尤其《維摩詰所說經》旨在辯證分別大小乘教義，對於「鏡像水月」喻自然多有論述，期能分判諸法實相與妄想顛倒的差別，略引部分經文段落作為參照：

維摩詰言：「……優波離！一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住；諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。」²⁵²

爾時文殊師利問維摩詰言：「菩薩云何觀於眾生？」維摩詰言：「譬如幻師，見所幻人，菩薩觀眾生為若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像，如熱時焰，如呼聲響，如空中雲，如水聚沫，如水上泡，如芭蕉堅，如電久住，如第五大，如第六陰，如第七情，如十三入，如十九界，菩薩觀眾生為若此。如無色界色，如焦穀牙，如須陀洹身見，如阿那含入胎，如阿羅漢三毒，如得忍菩薩貪恚毀禁，如佛煩惱習，如盲者見色，如入滅盡定出入息，如空中鳥跡，如石女兒，如化人起煩惱，如夢所見已寤，如滅度者受身，如無煙之火，菩薩觀眾生為若此。」²⁵³

²⁴⁹ 參見《阿差末菩薩經》卷 4：「夢中所見芭蕉、野馬、山中之響、鏡中之像、水中泡沫。」（《大正藏》冊 13，頁 596 中）

²⁵⁰ 參見《大方等大集經》卷 14：「菩薩知身如鏡中像，知聲如響，知心如幻，知諸法性猶如虛空。」（此處是把「鏡中像」用來比擬「虛幻不實」之義）。（《大正藏》冊 13，頁 96 下）

²⁵¹ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 42：「觀一切法如化如焰、水月鏡像、如夢、如電、如呼聲響、如旋火輪、如空中字、如因陀羅陣、如日月光、非常非斷、無來、無去、無住。」（《大正藏》冊 09，頁 662 上）

²⁵² 參見《大正藏》冊 14，頁 541 中。維摩詰所說經現存有三種漢譯本，另外兩種為吳·支謙譯：《佛說維摩詰經》與唐·玄奘譯：《說無垢稱經》，但後者不可能為慧遠所親見，故另勘以支謙譯本對照引文句為：「維摩詰言：『如性淨與未跡，一切諸法一切人意從思有垢，以淨觀垢，無倒與淨亦我垢等，穢濁與淨性，淨性與起分，一無所住。又，一切法可知見者，如水月形，一切諸法，從意生形。其知此者，是為奉律；其知此者，是為善解。』」（《大正藏》冊 14，頁 523 上）

²⁵³ 《大正藏》冊 14，頁 547 上-中。支謙譯本則為：「於是文殊師利問維摩詰言：『菩薩何以觀察人物？』 答曰：『譬如幻者見幻事相，菩薩觀人物為若此。譬如達士見水中月，菩薩觀人物

即使是檢視著重對顯理路的《維摩詰所說經》文脈，仍是集中將「鏡像水月」發明為「虛幻不實」的意涵，少有明顯同於《十住毘婆沙論》與《大乘大義章》所作「身相」的直接發議文句。²⁵⁴由此更能助成慧遠參閱《十住毘婆沙論》的可能性，實有文獻證據足為發此議論之支持。

論證過慧遠與《十住毘婆沙論》的交涉關係，下文將以《十住毘婆沙論》的般舟三昧思想為主題，檢視《十住毘婆沙論》對於般舟三昧思想的說明，由此論證慧遠與《十住毘婆沙論》思想相接近的內涵，推論《十住毘婆沙論》可能影響慧遠淨土思想的理路。

二、《十住毘婆沙論》影響慧遠淨土思想的文獻證據

研討過慧遠閱覽《十住毘婆沙論》的論據後，此處進入《十住毘婆沙論》的文本考察，嘗試將《十住毘婆沙論》影響慧遠淨土思想的脈絡進行連結，首先看到《十住毘婆沙論》對般舟三昧行法的說明：

般舟三昧及大悲，名諸佛家。從此二法生諸如來，此中般舟三昧為父，大悲為母。復次般舟三昧是父，無生法忍是母。如《助菩提》中說：

般舟三昧父，大悲無生母；一切諸如來，從是二法生。

……清淨者，六波羅蜜、四功德處、方便、般若波羅蜜、善、慧、般舟三昧、大悲、諸忍，是諸法清淨無有過故，名家清淨。是菩薩以此諸法為家故，無有過咎。²⁵⁵

為若此。譬如明鏡見其面像，菩薩觀人物為若此。取要言之，如熱時之焰，如呼聲之響，如空中之霧，如地水火風空，如諸情同等，如無像之像，如真人斷三垢，如溝港見自身，如如來諸所有，如所見諸色像，如得盡定無身不身，如空中之鳥無跡，如蟲蚤之根自然，如夢所見已寤，如未生塵，如真人現；菩薩觀人物為若此也。』」（《大正藏》冊 14，頁 528 上）

²⁵⁴ 《維摩詰所說經》卷 3 由維摩詰的答辯轉成佛陀為阿難答覆的文句時，佛陀也將「鏡像水月」置於「虛幻不實」的義理回應：「有以夢、幻、影、響、鏡中像、水中月、熱時炎，如是等喻而作佛事。」（《大正藏》冊 14，頁 553 下）支謙譯本為「有以影、響、夢、幻、水月、野馬，曉喻文說而作佛事。」（《大正藏》冊 14，頁 533 中）

²⁵⁵ 《大正藏》冊 26，頁 25 下。

《十住毘婆沙論》首於卷一提及「般舟三昧」文字共計 5 次，義理指向「出生諸如來之法」的大乘佛理，具足成就無上佛道的關鍵樞紐。菩薩依般舟三昧及大悲修行即能超升佛地境界，是故《十住毘婆沙論》將般舟三昧及大悲譬喻為「佛家」，家有依歸之意涵，找到般舟三昧及大悲修持法的菩薩，等同找到回家的路一樣，依之修行將能脫離塵俗妄念並成就佛果功德。除了明示般舟三昧行法的殊勝地位外，《十住毘婆沙論》也論及般舟三昧行法不僅止於修行角度的證悟獲益，對於處師子座的說法者而言，也能提供積極的加行作用：

處師子座復有四法，何等為四：一者善能安住陀羅尼門、深信樂法；二者善得般舟三昧、勤行精進、持戒清淨；三者不樂一切生處、不貪利養、不求果報；四者於三解脫心無有疑。²⁵⁶

如般舟經說：佛告毘陀婆羅：「若菩薩欲得是三昧者，應勤精進於諸師所，生尊重心、難遭心，若從口聞，若得經卷處，於是師所應深心恭敬，生父母心、善知識心、大師心，以能說如是法助菩提故。²⁵⁷

《十住毘婆沙論》卷七述及的般舟三昧行法，就是針對說法者闡釋的立論，說法者若能依論中所言四法行持，則具有法施能力化導眾生。雖然引文尚未明講般舟三昧思想意涵，但以「精進」詞的提舉，將般舟三昧行法與佛法大道的體證關鍵加以說示，肯定了精進與持戒正行的助益，相同理路也能在《般舟三昧經》同樣強調「勤行精進、持戒清淨」的經文段落發見：「其有欲學是三昧者，清淨自守、持戒完具，不諛諂，常為智所稱譽，於經中當布施、當精進，所志當彊，當多信，當勸樂，承事於師，視當如佛。」²⁵⁸《十住毘婆沙論》與《般舟三昧經》共同將般舟三昧行法連結精進、持戒正行的導向，能與慧遠受習自道安的佛門思想對

²⁵⁶ 《大正藏》冊 26，頁 53 下-54 上。

²⁵⁷ 《大正藏》冊 26，頁 116 上。

²⁵⁸ 《大正藏》冊 13，頁 900 下。

應；又欲得般舟三昧深法，《十住毘婆沙論》強調更應當勤精進於諸師所，對於尊師重道的思想亦有發議。慧遠受業於道安的師道恩惠，盡心侍奉二十餘年未曾辭去，慧遠知曉唯有深心恭敬於師，才可能在茫昧無知的求學階段尋獲入道良方，深諳此理並為世人立下良好典範的慧遠，正與《十住毘婆沙論》有相呼應的思想聯繫。

至於《般舟三昧經》著重論議「得般舟三昧而能面見諸佛」的般舟三昧淨土思想，在《十住毘婆沙論》同樣能找到義理連結的段落：

佛為跋陀婆，所說深三昧，得是三昧寶，能得見諸佛。

跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛為是菩薩說般舟三昧經，般舟三昧名：

「見諸佛現前菩薩」。得是大寶三昧，雖未得天眼天耳而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。²⁵⁹

佛陀為在家行頭陀的跋陀婆羅居士說示《般舟三昧經》，期能引導跋陀婆羅藉助修習般舟三昧行法，獲致親見十方諸佛的機緣，並因之而有親身依從佛陀聽經聞法的殊勝功德。²⁶⁰跋陀婆羅菩薩（亦即《般舟三昧經》中所提到的毘陀和菩薩）在《般舟三昧經》並未明言其在家菩薩的身分，直等《十住毘婆沙論》的傳譯才受到揭示，此事實兼亦論及《十住毘婆沙論》論主參照《般舟三昧經》為著論底本的根據，《十住毘婆沙論》以《般舟三昧經》作為造論過程依憑的經本之一，漸能研考出明確指向，亦能由此見得《十住毘婆沙論》論主取舍淨土義理的思想歸趣。

²⁵⁹ 《大正藏》冊 26，頁 68 下。

²⁶⁰ 武邑尙邦對應十方諸佛現在行者目前的現象，肯定修習般舟三昧所得到的聞佛經法功德乃是說明果之利益上之事。參考武邑尙邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，頁 155。

在家菩薩對淨土法門扮演相當重要的傳法人物，若存有連在家眾都能修行而得成就的法門，那麼此法當有易行易證的方便指導，符應淨土教理的要求，相關理據的彙整助成《十住毘婆沙論》所欲透顯予後世淨土學人的教理意涵。

菩薩行是般舟三昧，果報亦應知，……於無上道得不退轉報，……復次修習是三昧得見諸佛。²⁶¹

菩薩行持般舟三昧，得不退轉於無上道而親見諸佛，無上道即名佛道，除此之外，修持般舟三昧行法更有導人歸向淨土法門的作用：

菩薩若得至，離垢地邊際，爾時則得見，百種千種佛。

初地中已說。般舟三昧，見現在佛助三昧法，所謂以三十二相、八十種好、四十不共法念佛，於一切法無所貪著。²⁶²

這裡所說的般舟三昧，雖有上文所強調依之修持得見諸佛的實效，但《十住毘婆沙論》另於釋文說明般舟三昧行者得見的是「現在佛」，呼應淨土法門宣說西方極樂世界阿彌陀佛乃是現在佛代表的立論依據，²⁶³行持般舟三昧將成就親見現在佛的功用。至於引文另外提到的「三十二相、八十種好、四十不共法」念佛，則屬慧遠觀像念佛行持內容；又關於「一切法無所貪著」的說明則偏向禪觀脈絡，種種理據可見慧遠的念佛思想係直接或部分根源《十住毘婆沙論》的內容而引發。上來引文始終對應《般舟三昧經》經本，將修習般舟三昧則得見諸佛的論據反覆說明，導引《十住毘婆沙論》與《般舟三昧經》淨土思想的相聯繫性。

²⁶¹ 《大正藏》冊 26，頁 87 下-88 下。

²⁶² 《大正藏》冊 26，頁 109 中。

²⁶³ 參見《佛說阿彌陀經》：「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。」（《大正藏》冊 12，頁 346 下）

《十住毘婆沙論》另提列了諸多「正法」與「助法」佐爲論證，使行人對於修習般舟三昧更容易尋得下手處：「復次，餘修三昧法，亦應如是學，能生是般舟三昧，餘助法亦應修習。」²⁶⁴此段引文接續在《十住毘婆沙論》提出 60 個修習般舟三昧的「正法」之後，隨後《十住毘婆沙論》又在下文補充說明 50 個「助法」，正法著重於「持戒」的說明，而助法則要行人關注修習般舟三昧的加行法，修習般舟三昧但不偏廢任何一法或是論主的主要用意。其中值得注意的是，助法第三十七項是「具足諸禪定三昧」，與般舟三昧的意旨相近似，但接著助法第三十八項卻要人「於此禪定無所貪無所得」，轉爲釋尊教示人不專注修習深禪定的意涵，²⁶⁵或許論主用意要人修習念佛行以外，仍不因此偏廢於禪觀體驗所發。接著看到《十住毘婆沙論》所欲指導行人證會般舟三昧的理詞：

是人以緣名號增長禪法則能緣相，是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧，三昧成故得見諸佛，如鏡中像者。若菩薩成此三昧已，如淨明鏡自見面像，如清澄水中見其身相，初時隨先所念佛見其色像，見是像已後，若欲見他方諸佛隨所念方得見諸佛無所障礙。²⁶⁶

這段引文主在描述般舟三昧的理境和事修歷程，與慧遠的念佛禪觀功夫遙相對應，甚而可說是慧遠的般舟三昧思想直接承襲自《十住毘婆沙論》的重要根據之一。²⁶⁷引文提到：「以緣名號增長禪法則能緣相，爾時即於禪法得相。」緣名號助成禪法的增長，進而把所緣對象提升到「相」的境界，則能依於禪法而得其「相」。依引文脈絡研判「相」的用詞，語意著重說明佛之相好，是故能以緣名號爲始漸次增長禪法而得緣入於終要之「相」，觀照層次的推進，適以充分說明

²⁶⁴ 《大正藏》冊 26，頁 87 中。

²⁶⁵ 佛陀常對弟子述說禪定適用於協助發覺自身慧學的角色地位，要人不耽迷於深禪定中，避免終日妄求禪定所帶來之身心安樂，而有出世不與眾處的念頭。

²⁶⁶ 《大正藏》冊 26，頁 86 中。

²⁶⁷ 也許是因爲《十住毘婆沙論》直接接受了《般舟三昧經》的般舟三昧思想，導致後來參引《十住毘婆沙論》的人都彷彿有著淵源此論而創發其思想的可能。

慧遠入禪定而定中見佛的境界，也是般舟三昧理境的真正體得處。另有般舟三昧成則得見諸佛的文句，呼應《般舟三昧經》的「三昧成故得見諸佛」理論，但此處所謂「如鏡中像者」，筆者認為含有另外深意：蓋鏡子能如實反映物體形象，萬物本其所如地照鏡，則鏡子所映現的亦無二如，如《摩訶般若波羅蜜經》所說：「色如相、薩婆若如相，是一如，無二無別；乃至一切種智如相、薩婆若如相，一如，無二無別。」²⁶⁸若借助攬鏡自照的因緣，照映本「如」相狀所得見者為諸佛身相，如此對應的照鑒互映結果，代表吾人自心自性本來即同佛心，只因煩惱垢染積集甚厚，無由發見真如本心之原始形貌，一旦藉由修行過程漸次去除過往邪倒知見，將能導歸「一如」之無二無別心理狀態，義理導向足使人確知淨土法門的要旨——念佛乃是念自性之佛——早在《十住毘婆沙論》已發其端緒。

慧遠〈念佛三昧詩集序〉的文詞，多處能同《十住毘婆沙論》的〈念佛品〉與〈助念佛三昧品〉對應。如慧遠〈念佛三昧詩集序〉提到「菩薩初登道位」所言之「道」即是「菩提」，故知慧遠著重描述「初地」菩薩：「甫闢玄門，體寂無為而無弗為。及其神變也，則令脩短革常度，巨細互相圍，三光迴景以移照，天地卷舒而入懷矣。」²⁶⁹甫進入初地，即能化現種種神通變化，同〈念佛品〉以「菩薩於初地，究竟所行處。」²⁷⁰發於全品之先，將「初地」境界提列於「念佛」品目之前論述，可見證會「初地」對比於「念佛」行持，另有值得深思之處。同品接著述及初地菩薩：「自以善根力能見數百佛菩薩，如是降伏其心深愛佛道，如所聞初地行具足究竟，自以善根福德力故能見十方現在諸佛皆在目前。」²⁷¹僅憑自力即能見到諸佛菩薩，如此神變雖難能可貴，但對初入佛門的在家居士而言，終究是太過高遠而難以企及，只靠自力修證至斷惑證真的境界，容易使人產生退墮之心。鑒及此理，論中設問是否還有其他較為「易行」之道可供採行，並終至

²⁶⁸ 《大正藏》冊 08，頁 334 下。

²⁶⁹ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

²⁷⁰ 《大正藏》冊 26，頁 68 下。

²⁷¹ 《大正藏》冊 26，頁 68 下。

同樣得以面見諸佛菩薩的結果，論主對此一問，回應以「般舟三昧」之修持正在此方：「跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛為是菩薩說《般舟三昧經》。般舟三昧名見諸佛現前菩薩，得是大寶三昧，雖未得天眼天耳而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。」²⁷²不必經過累劫累生的修諸功德，直等到證會神通才能親見諸佛，只要此生專心一意修持般舟三昧，即使是在家眾身分，一樣不需仰賴天眼、天耳等神通變化，就能親見諸佛：「是新發意菩薩於諸須彌山等諸山無能為作障礙，亦未得神通天眼天耳，未能飛行從此國至彼國，以是三昧力故，住此國土得見他方諸佛世尊，聞所說法常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。」²⁷³修持般舟三昧所得見的諸佛還是與天眼神通有著本質上的不同，無論因地方亦或果地功德的發用範圍，都能對應上一章引述《大智度論》之說。般舟三昧力較之天眼神通有著更為殊勝的見佛境界，無怪乎慧遠也要盛讚般舟三昧乃「諸三昧之先」而大力弘傳此行法。修持般舟三昧功成以後，對於修持行人最大的獲益並非僅止於面見諸佛，實在親侍諸佛並得以從佛聽經聞法，速得脫盡自身諸漏疑網，為臻此聖境而修諸念佛行門，已能與淨土法門之基要教理有所聯繫。

這樣的易行法門因於佛力加持因素將果證境界提前化現，關鍵就在念佛行持上用功。唯此處所說的念佛，非同後世盛傳之持名念佛，而是慧遠主要發用之觀想念佛，〈念佛品〉接著言及：「問曰：『是三昧者當以何道可得？』答曰：『當念於諸佛，處在大眾中，三十二相具，八十好嚴身。行者以是三昧念諸佛三十二相八十種好莊嚴其身。比丘親近諸天供養，為諸大眾恭敬圍繞，專心憶念取諸佛相。』」²⁷⁴〈助念佛三昧品〉提到的「新發意菩薩，應以三十二相八十種好念佛。」²⁷⁵亦同樣專義抒發此觀想之理，由此指向慧遠參閱《十住毘婆沙論》進而完成己身淨土行持之依據。

²⁷² 《大正藏》冊 26，頁 68 下。

²⁷³ 《大正藏》冊 26，頁 86 中。

²⁷⁴ 《大正藏》冊 26，頁 68 下。

²⁷⁵ 《大正藏》冊 26，頁 86 上。

慧遠自身對般舟三昧行持亦直接賦予超諸三昧之先導地位，對於體證般舟三昧所以受用種種不可思議理境為由，標舉念佛觀想的殊勝對象：「又諸三昧，其名甚眾，功高易進念佛為先。何者窮玄極寂尊號如來，體神合變應不以方，故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，明則內照交映而萬像生焉；非耳目之所至，而聞見行焉。」²⁷⁶此處詳明證會般舟三昧得見諸佛的關鍵並不在於肉眼的觀用，行者只要仰仗佛力加被則自然「聞見行焉」。慧遠雖然簡單以「窮玄極寂尊號如來」描述觀想對象之尊勝，但〈助念佛三昧品〉對此則詳盡述明為：「新發意菩薩，以十號妙相，念佛無毀失，猶如鏡中像。十號妙相者，所謂如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。」²⁷⁷更將觀想對象與觀境確指為無上尊貴的佛陀。

至於觀成「般舟三昧」後所獲致之靈明本覺，慧遠描述為：「於是睹夫淵凝虛鏡之體，則悟靈根湛一清明自然；察夫玄音之叩心聽，則塵累每消滯情融朗，非天下之至妙，孰能與於此哉。」²⁷⁸實有耳目脫盡塵累，進得清明靈妙之功，依之對照〈助念佛三昧品〉內文：「是人以緣名號增長禪法則能緣相，是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧。三昧成故得見諸佛，如鏡中像者，若菩薩成此三昧已，如淨明鏡自見面像，如清澄水中見其身相。」²⁷⁹則在發驗相同義理之餘，亦將修證般舟三昧之下手處與果成之超勝境界盡予歸結。此處《十住毘婆沙論》的〈念佛品〉與〈助念佛三昧品〉引文比對慧遠〈念佛三昧詩集序〉產生的高度義理連結詞句，詳如下表所述：

【《十住毘婆沙論》的〈念佛品〉與〈助念佛三昧品〉（表格中簡稱以〈念佛品〉、〈助念佛三昧品〉）對比〈念佛三昧詩集序〉表解】

²⁷⁶ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

²⁷⁷ 《大正藏》冊 26，頁 86 上。

²⁷⁸ 《大正藏》冊 52，頁 351 中。

²⁷⁹ 《大正藏》冊 26，頁 86 中。

〈念佛品〉	〈念佛三昧詩集序〉	義理指歸
菩薩於初地，究竟所行處。	菩薩初登道位。	初地。
跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛爲是菩薩說《般舟三昧經》。	又諸三昧，其名甚眾，功高易進念佛爲先。	諸三昧首重功高易進之般舟三昧。
雖未得天眼天耳而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。	非耳目之所至，而聞見行焉。	非以天眼天耳仍得見諸佛。
〈念佛品〉	〈助念佛三昧品〉	
般舟三昧名見諸佛現前菩薩，得是大寶三昧，雖未得天眼天耳而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。	是新發意菩薩.....以是三昧力故，住此國土得見他方諸佛世尊，聞所說法常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。	非以天眼天耳仍得見諸佛。
行者以是三昧念諸佛三十二相八十種好莊嚴其身。	新發意菩薩，應以三十二相八十種好念佛。	新發意菩薩以三十二相八十種好念佛。
〈助念佛三昧品〉	〈念佛三昧詩集序〉	
十號妙相者，所謂如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。	尊號如來。	觀念對象是爲如來。
是人以緣名號增長禪法則能緣相，是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧。三昧成故得見諸	何者窮玄極寂尊號如來，體神合變應不以方，故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑿，明則內照交映而萬像生焉。.....	契證般舟三昧之理境

佛，如鏡中像者，若菩薩成此三昧已，如淨明鏡自見面像，如清澄水中見其身相。	於是睹夫淵凝虛鏡之體，則悟靈根湛一清明自然。	
--------------------------------------	------------------------	--

最後以關於《十住毘婆沙論》中近似後世受中國淨土祖師宣揚的西方淨土思想，例舉一段落作為《十住毘婆沙論》考察之小結：「初時隨先所念佛見其色像，見是像已後，若欲見他方諸佛隨所念方得見諸佛無所障礙。」²⁸⁰初時只專意念一佛，等到見其色相後，再想見到他方世界諸佛則無所障礙，此處的文字義理足能對應淨土行人往生西方極樂淨土後，隨其所欲見之他方國土與諸佛，即刻便能發動神足飛行於一念頃到達之神通力，參照《佛說無量壽經》所說：「設我得佛，國中入天，不得神足，於一念頃下至不能超過百千億那由他諸佛國者，不取正覺。」²⁸¹正同阿彌陀佛四十八大願之第九願——神足飛行願。

慧遠在後世被追尊為淨土宗初祖，代表其對於中國淨土法門帶有著開創性的影響，慧遠在廬山首開結社念佛風習後，中國各地開始有聚眾念佛的結社興起，延續至今從未斷絕。慧遠在廬山居止期間曾三見阿彌陀佛聖像，一生行持早已受到阿彌陀佛肯認，只待接引之時機到來。阿彌陀佛於慧遠往生前領廬山蓮社往生眾前來接引，說明慧遠於中國淨土宗的修證地位：

居山三十年，跡不入俗，專志淨土，澄心觀想，三見聖相，而沈厚不言。義熙十二年七月晦夕，於般若臺之東龕，方從定起，見阿彌陀佛，身滿虛空，圓光之中，有諸化佛，觀音、勢至，左右侍立；又見水流光明，分十四支，回注上下，演說苦、空、無常、無我之音。佛告遠曰：「我以本願力故，來安慰汝，汝後七日，當生我國。」又見社中先化者，佛陀邪舍、

²⁸⁰ 《大正藏》冊 26，頁 86 中。

²⁸¹ 《大正藏》冊 12，頁 268 上。

慧持、慧永、劉遺民等，皆在側，前揖曰：「師早發心，何來之晚？」遠謂弟子法淨、惠寶曰：「吾始居此十一年中，三睹聖相，今復再見，吾生淨土必矣！」即自製遺戒，至八月六日，端坐入寂，年八十三。²⁸²

如此根據足資說明慧遠一生傳布的淨土教理未有偏差，足供後人依循，也代表曾為慧遠參閱的《十住毘婆沙論》，其中蘊含的淨土教義具有真實信度，堪為淨宗學人之教理指導。

慧遠繼承道安師風成為當代佛教界的領袖人物，對於後世淨土學人而言，具有全面性的影響深度，舉凡慧持、劉遺民等當初追隨慧遠的廬山念佛眾，都是當代聲震一方的文儒名士，²⁸³實際擴大了佛教在社會上的影響力，振興東晉以來江南佛教的信仰風潮；²⁸⁴還有下文即將提及的善導與慈敏二位淨土祖師，分別以淨土宗二祖的地位與禪淨行持開展的中觀念佛淨土思想，承接慧遠的淨土學說，正如田伯元所說：「而遠公則以禪定為念佛要訣，非僅凡俗之口宣佛號耳。實啟迨後禪淨雙修之端緒也。」²⁸⁵「質言之，其念佛著重凝觀，即所謂禪觀是也。故遠公雖未倡禪淨一致之理論，實已啟後世禪淨雙修之端緒也。」²⁸⁶由禪觀念佛操持開展後世持名念佛與禪淨雙修理論的過程，慧遠具有促使中國淨土教理傳習數代的啓導作用。慧遠的淨土思想不只開展後世淨土行業的持奉軌範，使許多人修學淨土法門有所指引，也受到《般舟三昧經》及《十住毘婆沙論》的淨土義理影響，使淨土法門在中國經過歷史朝代數度傳衍以來，直至今日，依然受到廣大佛徒普遍的仰信與重視。

²⁸² 《新纂卍續藏》冊 78，頁 229 上。

²⁸³ 慧遠的結社念佛行持，不乏對中國的「士大夫」等高層社會階級人士造成影響。參考塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想 8 不安と欣求〈中国浄土〉》，頁 72。

²⁸⁴ 參考洪修平：《中國佛教文化歷程》，頁 74。

²⁸⁵ 田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 202。

²⁸⁶ 田伯元：〈廬山淨土宗要論〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 204。

第四章 善導念佛三昧思想與《十住毘婆沙論》 的義理連結

研討過慧遠淨土思想承續自《十住毘婆沙論》念佛思想的相關論據後，本章進入善導淨土思想受《十住毘婆沙論》影響的考察。善導的生命足跡跨越了中國歷史的隋朝與唐朝，尤其集中在唐朝活動（善導身處隋朝統治只在西元 613-618 年，共計 5 年時間），歷經唐高祖、唐太宗與唐高宗三位皇帝，都屬政治清明、民生祥和的治世，也是中國佛教經典翻譯與義理詮解事業蓬勃發展的朝代。生處安定時局，善導畢其一生弘傳淨土法門，以本願念佛的淨土教理，確立了傳習至今的稱名念佛行持。

本章自善導重要生平事蹟與其淨土思想談起，配合曇鸞與道綽兩位淨土祖師的思想考察，連結善導的本願念佛與念佛三昧淨土思想，使曇鸞、道綽與善導一系相承的淨土思想系統有著連貫的陳述架構。認識善導的淨土思想以後，則以《十住毘婆沙論》影響善導的淨土思想為題，研究善導淨土思想受有《十住毘婆沙論》影響的論據，佐以曇鸞與道綽的言行書著為參引，完成本章的論證內容。

第一節 善導的淨土思想

後世淨土學人遵奉善導為中國淨土宗二祖，但善導一生勤修淨土法門並且勸進行人念佛往生的事蹟，眾所譽為實際光大淨土教義的淨土祖師，亦受尊為彌陀應現此土的化身，善導一生行持受到淨土宗人極高的稱譽與讚揚。下文將自善導生平介紹為始，認識善導專意於淨土法門修業所開展出的淨土思想，配合曇鸞與道綽生平思想的討論，探尋善導思想所表現的獨特宗風。

一、善導生平與曇鸞、道綽的思想承繼

曇鸞、道綽與善導三人，向來是受到並列說明的淨土思想體系，三人的淨土思想有著相似性與傳承性。為清楚善導的思想流變，呈現善導思想發展的連續面，下文配合本章寫作主題，首以善導生平展開論述，之後再介紹曇鸞與道綽的生平概要，以及善導受及曇鸞、道綽二位祖師的思想承繼理路。

現今可見記載善導的相關傳記文獻頗為豐富，集合中國與日本的代表性資料便多達二十餘種，²⁸⁷從此現象便能看出善導在淨土宗史上具有重要地位，中國與日本都有眾多文士及佛徒為其立傳，藉此崇仰善導持守與弘傳淨門之道風。如此龐大的歷史文獻資料，無法一一申引，筆者僅依相關文典最早撰述的《續高僧傳》為底本，藉由同為唐代時期活動的道宣律師（596-667）之敘記資料，整理最為切近善導的生平內容傳記，另再佐引相關中日史料與碑文典籍，²⁸⁸寫作善導生平重點及其對後世淨土宗門與教法持守發展所作出的深遠影響。

善導為唐朝人，俗姓朱，原籍安徽泗州（或說山東臨淄），生於隋大業九年（613），往生於唐朝永隆二年（681）。年少時依從密州明勝法師出家，在唐太宗貞觀年間，善導二十餘歲往并州（山西省陽曲縣）玄中寺拜謁西河道綽禪師，見到淨土九品道場而歡喜地說：「此真入佛之津要！修餘行業，迂僻難成，惟此法門，速超生死。」於是善導徵詢道綽禪師：「念佛實得往生否？」道綽禪師答以：「各辯一蓮花行道七日，不萎者即得往生。」

²⁸⁷ 參見慧淨法師、淨宗法師編述：《善導大師全集》（臺北：淨宗出版社，2005年），頁852-853。

²⁸⁸ 慧淨法師將眾多關於善導的史蹟文獻列出可供參考的基本性資料為《續高僧傳》、《往生西方淨土瑞應刪傳》、《淨土往生傳》與《新修往生傳》等四種傳記，還有〈唐慈恩寺善導禪師塔碑〉、〈唐慈恩寺善導和尚塔銘〉、〈龍門大佛像龕記〉、〈隆闡大法師碑銘〉、〈淨業法師靈塔銘〉與〈光明寺慧了塔銘〉等六種碑文，參見慧淨法師、淨宗法師編述：《善導大師全集》，頁807-808。

善導每日從早到晚至誠禮敬頌讚阿彌陀佛，只要步入念佛堂胡跪念佛，一定會念到體力幾近於耗竭才肯休息，而離開念佛堂以後，善導則為人演說淨土義理，三十多年不曾躺臥深眠，精進至此，從而激發四方無量信眾的信心。善導平時嚴守戒律，微小戒亦從不違犯，受有信眾佈施供養的財物，都用作弘通淨土法門的資具，書寫《阿彌陀經》十萬餘卷，畫淨土變相圖三百餘壁，見到四方塔寺損壞，都以受供財物將它們修繕完備，年年如此，不曾斷絕。平日善導從不與大眾出入並行，唯恐談論人世間的是非對錯而妨礙自己的修行進展，當時十方善信親見善導如此精進地弘護淨土法門，便輾轉相互告知並效法善導的實踐精神，這些人當中有誦《阿彌陀經》十萬至五十萬遍、念佛日課萬聲至十萬聲，也有得念佛三昧往生的人，無法一一屈指而數。

曾有人如此啓問於善導：「念佛得生淨土否？」善導對此答以：「如汝所念，遂汝所願。」當時，善導每念阿彌陀佛名號一聲，就出現有一道光明，隨著善導念佛十聲、百聲，聲聲都自口中出現光明。日後，善導在勸化偈說到：「漸漸雞皮鶴髮，看看行步龍鍾，假饒金玉滿堂，豈免衰殘病苦？任是千般快樂，無常終是到來，惟有徑路修行，但念阿彌陀佛。」有天善導對旁人說：「此身可厭，吾將西歸！」於是就對著寺前的柳樹，投身而往生西方，當時的唐高宗皇帝知道這件事以後，頒賜善導所在的寺院匾額並題字為「光明」。

善導一生行跡為許多淨土學人樹立良好典範，修行日課在至誠禮敬頌讚阿彌陀佛，尊視阿彌陀佛為誠心歸敬的對象，一心但求往生西方極樂世界以親承阿彌陀佛座下受學。善導並在誠敬禮讚之餘，精進無怠地專持阿彌陀佛名號，心無雜念而專注在佛號之念念相續用功；除了專注於持佛名號外，善導亦不忘卻入世化導眾生的利他行，尤其好食美服盡授與他人，獨把粗鄙什物供己受用，其心念總是先以利益眾生為考量。將眾生身心安頓之後，再為人演說淨土義理、書寫《阿彌陀經》、畫淨土變相圖、修繕塔寺，施用種種利他行誼，莫不透顯大師風範足

供後世佛徒效法。中國淨土宗專持名號的念佛法可說是以善導爲首要大力提倡的淨土宗師，激發四方信眾修持淨土念佛法門的信心，引導許多念佛人往生西方極樂國土，善導確立中國淨土法門專持名號的修持方向，至今則廣受多方淨土學人遵奉與持守。討論過善導的生平概要後，下文接著介紹曇鸞與道綽的生平事蹟，以爲研討兩位祖師思想之前的參照資料。

曇鸞是山西省雁門（今代州，一說并州汶水）人，小時居家近於五臺山，未十五歲登山遊玩，對於五臺山的環境感到心神歡悅便即出家，出家後廣學典籍，對於四論（《中論》、《百論》、《十二門論》與《大智度論》）及佛性論題更是窮其精力專意研讀。一日讀到《大集經》時，因其詞意過於艱澀難懂而提筆註解，卻在註解超過全經一半時感到氣疾，只好停筆療治身體疾病。痊癒之後，曇鸞對於人生無常之理深有感觸，轉習長生之仙術，後來適逢菩提流支三藏親授《觀無量壽佛經》，並勸告曇鸞依此修行，當可了脫生死，得究竟安樂。從此曇鸞專修淨土法門，自行化他，教益僧俗多人，之後移往汾州北山石壁（山西省交城縣）玄中寺安住，聚眾修習念佛法門，於東魏興和四年（542）五月，示寂於平遙山寺，時曇鸞六十七歲。

從曇鸞生平概要來看，曇鸞並非初入佛門就歸心於淨土法門，起先廣學佛教經論，尤其著重在四論與佛性思想上用功，如此勤奮不懈的好學精神，奠定曇鸞對於經教的詮解能力。值得注意的是，四論當中的《大智度論》也蘊含有許多淨土念佛思想，如此看來，曇鸞日後適逢菩提流支的機緣，並非對淨土經籍的首次接觸，早在精研《大智度論》的過程中，已經種下淨土教理的種子，菩提流支向曇鸞親授《觀無量壽經》的動作，則進而扮演了重要的啓蒙作用。另外，曇鸞在氣疾之前所閱覽的佛教經論，未有淨土相關經籍的紀錄，這可以從曇鸞轉習長生

仙術以後對菩提流支的發問看出：「佛法中頗有長生不死法勝此土仙經者乎？」²⁸⁹假若曇鸞曾閱讀過淨土經典，吸收其中往生淨土即能得到無量壽命的思想，是不會有如此疑問的。菩提流支對應曇鸞的疑問，有著相當激動乃至唾地的回言：「是何言歟！非相比也！此方何處有長生法？縱得長年少時不死，終更輪迴三有耳。」²⁹⁰菩提流支鄙視曇鸞所閱讀的仙經，認為仙經不僅無法為人帶來長生不死的作用，還萬萬不及佛經所能提供的殊勝義理，尤其重視超克輪迴生死之生命議題，可以從這段話的論述看出菩提流支對淨土思想的著重與關懷。菩提流支是來自北印度的佛教高僧，從北魏朝開始來到中國進行佛經翻譯事業，翻譯歷程偏重對於唯識思想系列經典的解讀，眾多翻譯經典中，菩提流支與勒那摩提共同譯出的世親著述之《十地經論》對中國佛教影響頗大，以此經論為基礎創設了日後的地論宗。然而，從菩提流支畢生所學與主要翻譯經典的思想來看，未曾與淨土法門有直接聯繫的紀錄，菩提流支卻又能對淨土教理有著鞭辟入理的見解，如此殊異的現象，值得進一步思考背後深層的意涵。²⁹¹

《大正藏》收錄曇鸞著作計有三部，分別是曇鸞注解的《無量壽經優婆提舍願生偈註》與其撰寫的《略論安樂淨土義》和《讚阿彌陀佛偈》。曇鸞注解的《無量壽經優婆提舍願生偈註》，開宗明義即徵引《十住毘婆沙論·易行品》內容作為抒發議論之參照資料：

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云，菩薩求阿毘跋致有二種道：一者難行道，二者易行道。難行道者，謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致為難，此難乃有多途，粗言五三以示義意。一者外道相(修漿反)，善亂菩薩法，二者聲聞

²⁸⁹ 《大正藏》冊 50，頁 470 中。

²⁹⁰ 《大正藏》冊 50，頁 470 中。

²⁹¹ 菩提流支兼且譯有《無量壽經優婆提舍》，與曇鸞注解的《無量壽經優婆提舍願生偈註》有著高度的關聯性，乃至對中國淨土宗的教理也有明確的貢獻，菩提流支在中國淨土宗所扮演的角色，使筆者聯想到贈與張良太公兵法的黃石老人，彷彿依循著部分難以使人直接明瞭的傳法因緣，完成其傳播淨土教理進入中土的使命。

自利障大慈悲，三者無顧惡人破他勝德，四者顛倒善果能壞梵行，五者唯是自力無他力持，如斯等事觸目皆是，譬如陸路步行則苦；易行道者，謂但以信佛因緣願生淨土，乘佛願力便得往生彼清淨土，佛力住持即入大乘正定之聚，正定即是阿毘跋致，譬如水路乘船則樂。²⁹²

曇鸞以龍樹的《十住毘婆沙論》作為參引底本，顯明閱讀過《十住毘婆沙論》的文獻證據，並且吸收《十住毘婆沙論》的易行道思想，加進「五濁之世」的現實考量，使易行道的修行方向成為中國淨土教理初傳時期重要的奠基思想。除此之外，曇鸞還初步將易行道思想連結後世中國淨土宗發展出的信、願、行淨土三資糧教理，明確地較《十住毘婆沙論》更進一步推展易行道思想往生淨土的定向，保留易行道思想對阿毘跋致地的追求動機，使易行道思想有了嶄新且堅實的淨土教理詮釋方向。曇鸞重新賦予印度傳入的《十住毘婆沙論》之易行道思想適切的生命力，使易行道思想能在中國淨土教理的起始發展時期即順應於中國社會對於大乘佛學的普遍信仰現象。曇鸞作為建構善導淨土思想體系之首要人物，重視《十住毘婆沙論》淨土教理的實踐進路，對於道綽、善導乃至後世淨土祖師的淨土思想發展都產生了深遠的影響。

唯認定《十住毘婆沙論》易行道思想的曇鸞，論究其實並非完全接受《十住毘婆沙論》的淨土思想。龍樹在《十住毘婆沙論》認為難行道與易行道皆能提供行人在此娑婆國土修學而獲致阿毘跋致功德，差別在於依仗自力長遠勤行精進的方式為難行之道，蒙受他力加被以稱念諸佛名號作為修行方式的則是易行之道；對應龍樹於此娑婆國土完成難易二道修學的判屬標準，曇鸞則另外認為行人於此娑婆國土得阿毘跋致的修證目標是為難行道，唯有往生淨土成就阿毘跋致功德才是真正的易行道，從這裡可以看出龍樹與曇鸞對於在何國土修業是為易行道精神之展現，有著相當差異的看法。又龍樹認為稱念諸佛菩薩名號皆屬易行道，雖然

²⁹² 《大正藏》冊 40，頁 826 上-中。

在《十住毘婆沙論》以特多篇幅論述稱念阿彌陀佛的名號功德，但總體看來還是尊視十方諸佛菩薩的名號功德，不偏廢於任意的佛菩薩名號而多所列舉示人。然而，曇鸞對於稱念對象則專意認定唯有西方極樂世界阿彌陀佛之名號才算真正的發用易行道功德，行人得以往生淨土乃是依靠阿彌陀佛本願功德力的加持，才能在往生後直入阿毘跋致地，快速推展菩薩的修行功業。這些理論基礎，都是曇鸞根據《無量壽經》與世親所著之《往生論》所歸納的結論，²⁹³由此更可見出曇鸞融匯多方淨土經論完成己身淨土教理的建構事業，獨步顯揚其整全的淨土教理於當代社會，曇鸞確立中國淨土宗專重持名念佛，仰仗他力求生淨土的修持方針，受到多位後世淨土學人尊為中國淨土教理史的初位祖師。²⁹⁴

曇鸞博取各方淨土經論教理，尤其認同《十住毘婆沙論》的易行道思想，可見《十住毘婆沙論》的易行道理論足為淨土法門之代表性教理。曇鸞的淨土思想在承續《十住毘婆沙論》之餘，亦有加入部分自己的淨土思想見解，實將淨土教理論述重點集中在「仰仗他力」與「彌陀本願」的修持方向，影響了日後的道綽與善導之淨土思想發展。另外，《無量壽經》雖然在曇鸞之前即於中國本土弘傳，但實際上經由曇鸞的發揚歷程才廣為世人熟知，如望月信亨所說：

《無量壽經》早在南方（南朝梁地）流通。僧傳中記述：如棲霞寺之法度法師、靈味寺之寶亮法師等，常常講說此經。可是，他們未曾著書立說，對彌陀本願，亦未有任何新意發表。一俟北方宏傳此經，由於曇鸞，才極力倡導。故曇鸞為願力論之嚆矢。²⁹⁵

²⁹³ 參考望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 55。

²⁹⁴ 湯用彤與陳揚炯等學者都將曇鸞判定為中國淨土宗初祖，湯用彤即明確指出：「北方大弘淨土念佛之業者，實為北魏之曇鸞。其影響頗大，故常推為淨土教之初祖。」見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 552；陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 109。

²⁹⁵ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 125-126。筆者略有修改引用之文字內容：「無量壽經」改為「《無量壽經》」。

本願念佛雖是善導重要的淨土思想，其實還不離開曇鸞的啓發與先導思想建構。

《無量壽經》扮演淨土法門三部根本經典之一的地位，原先只在中國南方以法師講演的方式流傳，曇鸞則在弘通《無量壽經》時候打破刻板的文字講述模式，特別將經中的本願思想提出，結合其他淨土經論的義理作為弘揚淨土思想之經教證據，使世人能在接觸曇鸞淨土思想之始，即得掌握淨土經論所要演述之核心教義，曇鸞實有創傳中國淨土教理的重要功績。除了發揚「他力本願說」淨土思想以外，曇鸞還有依世親《往生論》而廣說的「五念門」理論，同樣成為善導所增廣顯揚的淨土教說，曇鸞確實為道綽與善導奠定了堅實的淨土教理基礎。研討過曇鸞重要思想後，下文接著介紹道綽的生平思想。

道綽俗姓衛，生於北周武帝保定二年（562），并州汶水人，十四歲出家，精研涅槃部類典籍，前後講說二十四遍，後來師事太原開化寺慧瓚，進而涉獵空理思想。道綽恆常居住在汶水石壁谷玄中寺，該寺本是曇鸞創立，內有曇鸞碑具明曇鸞弘傳淨土事蹟，道綽每見此碑感悟之情便油然而生，遂在隋大業五年（609），四十八歲時，棄涅槃之講說而歸心於淨土法門，專念阿彌陀佛，講《觀無量壽佛經》將近二百餘遍；道綽七十歲時，忽然齟齬新生、容色煥發，講說淨土義理口若懸河，言詞暢發全無窒礙，並勸人稱念彌陀聖號，以小豆記數，每稱名一聲便度一粒，後來又穿木欒子以為數法，形成日後數珠念佛之風習。道綽日常坐臥都是面向西方，不向西方涕唾、便利，每日念佛以七萬為限，晉陽、太原、汶水三縣之道俗皆受其教化，在當地就連七歲以上的孩童都懂得念佛。道綽後來於貞觀十九年（645）四月示寂，時八十四歲。

曇鸞與道綽都在十四歲左右出家，玄中寺是曇鸞轉弘淨土法門的居止處，道綽則出家不久就恆常居住在玄中寺，也在該寺培養起對淨土法門的歸信之心，兩人生命的重要轉折處有著年歲與空間的相似性，顯出跨時代的生命連結。至於彼此轉信淨土法門的因緣，亦能看到明顯相異之處：曇鸞因為身體疾病的示現，轉

思生死大事，又遇到菩提流支啓發淨土教義，始至誠歸信淨土法門；道綽則未受疾病纏身的苦痛業因而觸動生死無常的反思，亦未適逢淨土行者對其開示淨土教義，道綽僅藉由與曇鸞跨時代對談所興起的感悟之情，自然生發對淨土法門的好樂心理，雖然道綽志意信仰淨土法門的年紀較曇鸞稍晚，但道綽不完全依循淨土師教即能自動興起對淨土法門的信樂心情，比之曇鸞更具有自力生發的淨土法門善根因緣。至於善導少年出家，二十餘歲即主動前往玄中寺拜謁道綽，還未親見道綽本人，僅因目睹淨土九品道場即確立精研淨土法門的志趣，就曇鸞、道綽與善導所傳習的淨土思想體系來看，善導比之曇鸞或道綽更加天生本具淨土法緣，三位淨土祖師的淨土思想啓發過程，有著明顯後勝於前的層次因緣呈顯。

《續高僧傳》紀載道綽著述有言：「著淨土論兩卷。統談龍樹、天親，邇及僧鸞、慧遠。」²⁹⁶龍樹、世親、曇鸞與慧遠都是活動在道綽之前的中印淨土祖師，各自有淨土著作傳世，道綽寫作《淨土論》（今有道綽《安樂集》兩卷本存世，當與引文的《淨土論》為同一部論著）論說淨土義理，必然要閱讀過淨土祖師們的論著，方得酌引祖師的淨土觀點納為己用。如此看來，道綽得親見龍樹論著的《十住毘婆沙論》，或藉由曇鸞的淨土思想接觸龍樹《十住毘婆沙論》的淨土理論，乃《續高僧傳》文字紀錄所直接提供的文獻證據。道綽並在吸收龍樹與曇鸞的淨土思想之餘，亦有接受慧遠淨土思想的現象，雖說曇鸞活動年代晚於慧遠，然曇鸞早年少有注意淨土教理，後來又研循菩提流支啓導的淨土經論，生平較少關懷慧遠廬山結社念佛的行蹟；道綽則未有同曇鸞須重新建構淨土教理之疑慮，而能廣納諸位淨土祖師的淨土思想為己用，不僅是曇鸞的淨土思想，更有心力吸收慧遠的淨土念佛思想，道綽成就了較之曇鸞更為宏博的淨土義理底蘊。自曇鸞傳出的中國淨土教理體系，到了道綽已能兼顧淨土的教理與念佛之教行導向，集合龍樹、世親、曇鸞與慧遠淨土功業的道綽，標誌著中印淨土法門的首度融通，也交給日後的善導宏富的淨土綜合理論，使善導承繼足以穩紮中國淨土教義的基

²⁹⁶ 《大正藏》冊 50，頁 594 上。

礎，道綽於中國淨土宗史的地位雖然未必較善導更為顯赫，但道綽生平對淨土行守獨具劃時代的貢獻，賦予善導日後推展中國淨土法門，成就淨土宗為傳習歷代佛門宗派的基石。

道綽著作的《安樂集》，篇首以末法思想引出全文所要說明的時教相應主題，論著言及佛陀教法分有聖道與淨土二門，行者若能在教合時機的情況修行則易修易證，反之必然難修難悟，以此理論為基礎，道綽進而主張當今（道綽身處時代）為佛教經論所說釋尊滅後第四五百年，正是修福、懺悔、稱佛名號的時機。道綽認為如果距離聖賢時代尚近，修定與修慧是為正學，餘者可視為兼學；若離聖賢時代已遠，則當反以稱名為正學，餘者成為兼學，是故念佛正是順應今日末法時機要得成就之行業。道綽命自力於娑婆世界斷惑證真為聖道門，但其弊端在於去佛日遙且理論甚深，末法眾生難得契會此道；另外還有稱佛名號，藉佛力攝受往生淨土則稱淨土門，縱使一生作惡，臨命終時若能十念相續稱念佛名，諸障皆得消除而往生淨土，這就是道綽對於聖道門與淨土門的判釋內容。審視道綽的淨土理論，其實相當程度沿襲自曇鸞的淨土思想，日人望月信亨對此也說到：

道綽如此分別聖、淨二門，以此土入聖為聖道門，往生淨土為淨土門，無疑承自曇鸞之難、易二道說。即與曇鸞認為於五濁無佛之世，求阿鞞跋致為難行道，往生淨土得不退轉位為行易道之趣旨完全無異。唯在其中道綽附以末法思想，約時機之相應、不相應來論二門之用否，在行之難、易之外，更提及時機之問題，此點較曇鸞之主張，更為強化往生淨土之重要矣。

297

曇鸞參酌《十住毘婆沙論》易行道思想加入五濁惡世說與往生淨土理論所判的難易二道之行，道綽繼將曇鸞的淨土理論添補時教相應內容，聖道門與淨土門的

²⁹⁷ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 97。

判釋不離開龍樹與曇鸞的淨土思想，有著更為強化的淨土教理內涵。尤其道綽「聖道」用詞未若「難行」的艱澀鋒利，反而隱伏著「非聖即賢」才得以修行成就的思想，道綽如此的思考方式，雖然同其他淨土祖師皆在鼓勵行人偏修淨土門持守，卻也認為若有行者堅持於此娑婆國土行持「難行」道途同時，未即否認諸佛菩薩與先聖先賢曾在此土成就的事實，將釋尊乃至過去無量諸佛的教法賦以肯定的言詞間接度量，調和了教宗與淨宗可能產生的理論爭執，巧妙化解彼此教義的修證取向，在道綽身上能同時看到當代並存的佛門宗派理論精要。道綽淨土理論所加入的時機因素，也等於是在曇鸞所談及的空間觀念，再行貫注時間條件使成為更完整的淨土教理，道綽綜合時空面向對時人發論，現時現地都已是唯賴仰仗佛力才比較可能有當生成就的機宜，這是道綽要對世人強力宣說的淨土旨要，也是道綽所整合而抒議的更具有說服力之淨土教義。道綽整併了歷代淨土祖師所傳發的淨土義理，也吸納慧遠的淨土思想及其念佛操持，還不偏廢當代的其他佛門教理，接受並對這些思想總體營造的過程，道綽著述了豐富多彩的淨土理論，也交給善導多方發揮淨土教義的空間，²⁹⁸道綽所吸取進而吐奔的淨土法要，規劃了中國淨土教理續由善導明確發揚的行進路線。

二、善導的淨土念佛思想

善導修持淨土法門所操持的念佛法，與慧遠重視禪觀念佛的修行功夫有著明顯差異，善導對於口稱佛號一行較之慧遠要更突顯其重視的程度，龍樹在《十住毘婆沙論·易行品》指出對應十方諸佛菩薩以憶念、恭敬、禮拜、稱讚與稱念名號的尊視行動，《十住毘婆沙論》傳入中國以來，首先由曇鸞直接引用其易行道思想，傳至善導則尤其鼓吹稱念佛陀萬德洪名作為修道門頭，發展出與慧遠偏重「憶念」的念佛法大相逕庭的淨土法門修習方向。

²⁹⁸ 溫金玉也說到：「中國淨土宗發展的理路與承繼的血脈，是沿著由曇鸞開創、道綽繼之，善導集大成的持名念佛一系而發展的。」見溫金玉：〈玄中寺在中國淨土宗史上地位的再檢討〉，收入釋根通主編：《中國淨土宗研究》，頁 161。

若要認識善導的淨土念佛思想，仍須透過閱讀善導存世著作的方式，窺見其思想概要。《大正藏》收錄善導著作現存有五部九卷，分別為《觀無量壽佛經疏》4卷、《往生禮讚偈》1卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》2卷、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》1卷與《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》1卷。然而，望月信亨認為《大正藏》的收錄方式不甚妥當，應將善導著作判為六部十卷始較能呈現其各篇思想獨立的面向：

《依經明五種增上緣義》，是依《無量壽經》等六經，說明五種增上緣義。古來將它放在《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》之後，視為《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》之一部分，但此五種增上緣義，與《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》不關連，且別題「依經明五種增上緣義一卷」，應另成一書較妥當。²⁹⁹

《大正藏》將《依經明五種增上緣義》收錄在《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》內文（見《大正藏》冊47，頁24下-30中）合為一卷，如此來看，善導著作確實僅只五部九卷，但望月信亨對此觀點作出更為深入的思考：《依經明五種增上緣義》所闡述的內容與《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》未有實質上的義理聯繫，又善導既已將題品記為「依經明五種增上緣義一卷」，足以充分說明善導對該文內容獨立成卷的構思，故另收錄為一部完整的著作該是較為妥當的分類法。關於望月信亨對《大正藏》判釋的歧義，筆者另外認為其實只要逕自《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》內文觀察，即能說明善導當初早有將《依經明五種增上緣義》獨立成卷的想法：

²⁹⁹ 見望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁125-126。筆者略有修改引用之文字內容，說明如下：「依經說明五種增上緣義」改為「《依經明五種增上緣義》」，「無量壽經」改為「《無量壽經》」，「觀念法門」改為「《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》」。

依經明五種增上緣義一卷

依無量壽經一 依十六觀經二 依四紙阿彌陀經三

依般舟三昧經四 依十往生經五 依淨土三昧經六

謹依釋迦佛教六部往生經等，顯明稱念阿彌陀佛願生淨土者，現生即得延年轉壽，不遭九橫之難，一一具如下五緣義中說。³⁰⁰

從引文記載的內容，可以見得善導之所以會論著《依經明五種增上緣義》，是爲了要依從釋尊開示的六部淨土經典之教義，顯明行持淨土教理能獲現生種種利益，隨之善導則要在下文具體以五種增上緣義說明這些利益的內容。順此脈絡看來，善導上述引文的用詞語氣，要爲下文的五種增上緣義內容作引介，全段引文的書寫文字偏屬發語作用而非接續上文的口氣，故同望月氏所說，善導原擬將《依經明五種增上緣義》寫作爲獨立篇章，當初用心已盡能由此段用語發驗之。論證善導著作爲六部十卷後，接著則要正式閱讀當中所存關於善導的淨土思想。

善導身處的中國唐代社會，是中國佛教各宗派教理蓬勃發展的時代，但過去所發展出的諸多淨土教理尚未廣泛地爲當代社會大眾所接收，這是因爲慧遠偏處廬山領眾念佛，而曇鸞與道綽歸淨後講經與念佛的活動範圍多在玄中寺，都未有實際將淨土教義傳播四方的行動，造成各界關於極樂國土的判釋，從隋代以來一直眾說紛紜，莫衷一是，未有統一而信服於眾的結論產生。這樣意見殊別的情況，直到善導引用淨土經典佐證，獨排眾議而力主極樂國土乃阿彌陀佛成就本願後所應現的報土，眾人才信服此觀念的真實性。善導直陳極樂國土的建構，是阿彌陀佛方便接引凡夫眾得以直入原先只供地上菩薩受用的報土，在當時大大增強了淨土求生者的信心，使人們對念佛求生淨土得以獲致的無上成就燃起希望，淨土法門從此被視爲出離迷津之易行道而得到普遍的重視與信仰。善導基本推展了中國淨土宗信仰的普及程度，除要歸功於善導汲取經典義理的精闢外，也與善導發展

³⁰⁰ 《大正藏》冊 47，頁 24 下。

並傳播天下的淨土思想有相當大的關係，為認識善導的淨土思想重點，下文從善導的本願念佛與念佛三昧思想進行論述。

善導的思想核心，簡而言之要為「本願念佛」四字，由此進一步發展出極樂國土為報土的判釋與念佛三昧行持。「本願」原梵語字為 *pūrva-praṇidhāna*³⁰¹，翻譯成中文代表「昔時誓願」的意思，故所謂本願念佛，即是依從阿彌陀佛因地所立四十八大願而念佛的法門，具有不離佛陀因地誓願的殊勝意涵。善導在淨土教理尚未完備，兼且世人對淨土經教多以禪觀念佛入門時，能博採眾學而提出如此卓越的本願念佛思想，不能不說是獨排眾議的思想發明。本願念佛思想的提出，基本確立了中國淨土宗歷載不易的行持方向，時至今日，仍舊是中國淨土宗最為人熟知的教規，善導獨具跨越世代交替影響的卓見，從未隨著中國淨土宗門的人事變革而抹滅，雖說有善導前代祖師的開創基石，但也無法否定善導對經典深入觀察所得出的獨立見解，禁得起時代浪潮的考驗。

至於極樂國土的分判，在善導歸納出統一結論之前，當時存在著種種歧異的說法，這些意見相左的論點，參考望月信亨所整理，主要分有三類：

要言之，大體不出三種思潮：一、說彼土為事淨羸國土，為凡夫往生所居者，即慧遠、智顛、吉藏等所唱導者。二、說彼土是報土，凡夫無法往生其土，即攝論師所主張者。三、說彼土通於報、化二土，地上聖人生報土，凡夫二乘生化土，即迦才、道世、元曉等所建立者。……然而，三種看法中，誰也不承認凡夫往生報土之說。³⁰²

³⁰¹ 參考荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，頁 806。

³⁰² 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 126。

望月信亨整理各類判釋極樂國土的思潮，但不論是哪種類型的說法，始終都未承認生死凡夫能在往生極樂國土後，得以受用本為地上菩薩始能受用的報土環境，亦即在善導之前或同於善導當代，都沒有人認為眾生念佛往生極樂國土乃是凡夫往生報土的結果。這樣各方紛執己見的現象，一直等到善導定位極樂國土為報土之後，才將眾說歸於一是。

善導認為阿彌陀佛累劫修集本願功德成就佛果，莊嚴西方極樂國土，乃是在淨土得道之報身，普遍接引四方稱名往生行者，極樂國土正由報佛本願具足完成之報土，並非報、化同具之國土，更不是專令凡夫往生的事淨羸國土。阿彌陀佛乃報身佛的分判，在《大乘同性經》也有說到：「復有阿彌陀如來、蓮花開敷星王如來、龍主王如來、寶德如來，有如是等生淨佛剎所得道者。」³⁰³、「如汝今日見我現諸如來清淨佛剎現得道者、當得道者，如是一切即是報身。」³⁰⁴此段文字義理受到善導注重而引為己方論證根據；武內紹晃亦認為順應佛陀因地願行，得以在修成果地功德之後，導入報身佛階層的代表典型為阿彌陀佛³⁰⁵。

善導善於廣用經典說法，佐為理論說明的依據，除上述種種跡象之外，亦能在善導著作中發現如此傾向。如善導《觀無量壽佛經疏》即有援引《大乘同性經》、《無量壽經》與《觀無量壽佛經》的經典義理：

問曰：「彌陀淨國為當是報、是化也？」答曰：「是報非化。云何得知？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》云：『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。』」

³⁰³ 《大正藏》冊 16，頁 651 中。

³⁰⁴ 《大正藏》冊 16，頁 651 下。

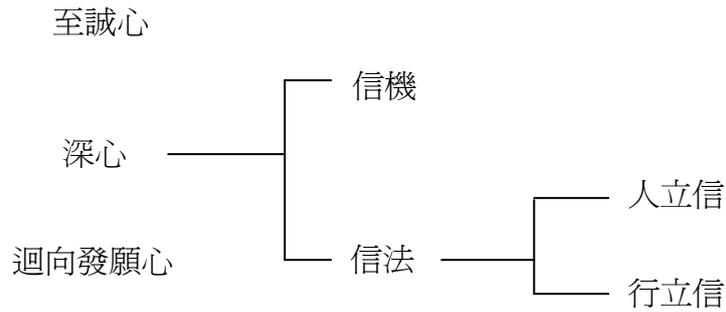
³⁰⁵ 參考武內紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建：《浄土仏教の思想第三卷 龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠》，頁 76。

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。³⁰⁶

強調彌陀淨土實為報土，突顯彌陀本願攝受眾生，救濟念佛人往生極樂國土的真實性，極樂國土以報土品位接引凡夫眾往生，具有經典的義理支持，這是善導要向世人強力宣說的主旨。不擇願往生眾的根性，人人可修可證，這是淨土法門經由善導判釋所彰顯的特勝教理，為當時中國社會帶來佛門信仰深具選擇性的歸屬法門。

以本願念佛與極樂國土為報土的淨土思想要點，善導遵循經教提出了眾人都能接受的淨土教義，穩固淨土行者修持淨土法門的信心。善導除了以經典義理詮解淨土教理的紛執，還創發許多重要的淨土行持方針，多沿用至今仍然未絕，如善導強調往生必須具備三心，缺少其中一心則往生事業不能成辦。善導所說的三心是為至誠心、深心與迴向發願心，至誠表真實之心，亦即發動身口意三業向阿彌陀佛實踐禮拜、讚嘆、觀想行法時，必須出於真誠不虛偽之心，不雜妄念之染污；深心則是深信之心，此中又可細分信機與信法二門，信機意指相信吾等為罪惡生死凡夫，憑藉自力沒有出離輪迴世間的因緣，至於另項的信法內涵，又可再分出二種類別，若就人立信而言，阿彌陀佛、釋尊及十方諸佛的因地身相皆為人身，憑藉著無量劫數修行不懈而得成就佛陀的果地圓滿功德，提醒吾人依從佛陀此殊勝對象立定往生信念，就行立信說的則是依於往生之正行與雜行而立定信念，以實際行動證會個人往生信願；最後一項的迴向發願心，代表念佛行者迴向過往修集的行業，發願往生淨土。關於善導的三心論述，試以圖形聯繫方式呈現相互關聯性：

³⁰⁶ 《大正藏》冊 37，頁 250 中。



善導除提醒行者以至誠心實踐禮拜、讚嘆、觀想之外，還增加讀誦、稱名二門，總稱五種正行，成為善導獨特營造的淨土行門。讀誦是在修持佛門教理之前，先行讀誦該宗派所依憑的根本經典，以求不違佛法本義；稱名則是善導弘揚淨土法門過程相當注重的行持，因為稱佛名號能完全符應阿彌陀佛本誓願力，使念佛行者專注往生正行，故善導宣傳淨土教義時，始終強調「稱名」一行作為往生彌陀淨土之正定業。

稱佛名號能與彌陀本願直接對應，本願代表著佛陀在因地求成佛道所立定的大誓願力，具有自行化他的勝妙功德，能與大乘佛法的教義建立聯繫，尤其談到淨土法門，本願功德足以代表淨土宗門迴向淨土後更要迴入娑婆救度有情的無畏精神，關於本願與大乘佛法的連結，印順也用肯定的態度加以看視：

大乘淨土法門，與本願 *pūrva-praṇidhāna* 有關。本願，是菩薩在往昔生中，當初所立的誓願。菩薩的本願，本來是通於自利利他的一切，但一般淨土行者，特重淨土的本願，本願也就漸漸的被作為淨土願了。³⁰⁷

觀照所有念佛往生的行持方式，善導力主稱名念佛乃最為符應阿彌陀佛本願攝受之操持，念佛行者以專一、至誠的心思口念運轉佛號功德，稱念彌陀名號迴向發願往生極樂國土，最後念念相續工夫成就，更能引導行者證入念佛三昧境界，善

³⁰⁷ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 813。

導即時常專注念佛心念入於念佛三昧，如善導集記的《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》談及四種三昧行法：「依觀經明觀佛三昧法一，依般舟經明念佛三昧法二，依經明入道場念佛三昧法三，依經明道場內懺悔發願法四。」³⁰⁸其中說到的觀佛三昧法是藉由觀想阿彌陀佛佛身、華座和極樂世界寶池種種莊嚴，再行勸修念佛以示知上品上生勝益；³⁰⁹入道場念佛三昧法則針對有淨舍資助的念佛人，說明在時節與資用助緣配合下正修三昧法；³¹⁰懺悔發願法重在說明身口意業的發露懺悔與志願往生淨土的方法。以上三種行法雖同為善導所提倡，但本文撰寫將重點放在解析善導的念佛三昧行法，揭示善導修習念佛三昧的思想本懷。

生於善導之前的曇鸞與道綽二位淨土祖師，都分別有過接觸《觀無量壽佛經》的機緣，《觀無量壽佛經》不只扮演淨土根本經典的重要地位，究實更有念佛三昧的思想蘊含其中，如善導於《觀無量壽佛經疏》所說：「今此《觀經》即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗。一心迴願往生淨土為體。」³¹¹由此論述內容再綜合上文對曇鸞與道綽的介紹，可以見得兩位祖師的許多生前行蹟，都為後世承接淨業的善導預行導引法門推展方向，彷彿巧合的歷史排列時序，產生相當值得吾人細加思考琢磨的餘韻。

進一步深論善導所要求的念佛法，並非單以口稱佛號所能概述，更要輔佐三心（至誠心、深心與迴向發願心）具足的修持，進而正念諸法真實之相，心離染著、是非、得失等妄想分別，但稱佛名、但禮佛身、但念佛相，念佛操持所要注意的重點實在遠超過表面字義所能道盡。

³⁰⁸ 《大正藏》冊 47，頁 22 中。

³⁰⁹ 參見《大正藏》冊 47，頁 22 中-23 中。

³¹⁰ 參見《大正藏》冊 47，頁 24 上-中。

³¹¹ 《大正藏》冊 37，頁 247 上。

善導另外還補充親緣、近緣與增上緣的內容開曉「佛光普照唯攝念佛者」義，說明善導歸命往生彌陀淨土的堅定信願：

問曰：「備修眾行但能迴向皆得往生，何以佛光普照唯攝念佛者，有何意也？」答曰：「此有三義。一明親緣。眾生起行，口常稱佛，佛即聞之；身常禮敬佛，佛即見之；心常念佛，佛即知之。眾生憶念佛者，佛亦憶念眾生，彼此三業不相捨離，故名親緣也。二明近緣。眾生願見佛，佛即應念現在目前，故名近緣也。三明增上緣。眾生稱念，即除多劫罪。命欲終時，佛與聖眾自來迎接。諸邪業繫無能礙者，故名增上緣也。自餘眾行，雖名是善，若比念佛者，全非比校也，是故諸經中處處廣讚念佛功能。如《無量壽經》四十八願中，唯明專念彌陀名號得生。又如《彌陀經》中，一日七日專念彌陀名號得生。又十方恒沙諸佛證，誠不虛也。又此經定散文中，唯標專念名號得生。此例非一也。」³¹²

佛教經典多有讚嘆佛陀三界導師的無上地位，佛陀具有於法自在的方便化用，正所謂：「佛是法王，神通自在，優之與劣非凡惑所知。」³¹³佛陀的神通化用含有許多非凡夫能力所得量測的範圍，眾生若能除卻萬緣，口稱佛名，佛即聞之；身禮佛身，佛即見之；心念佛相，佛即知之，以親緣、近緣與增上緣憶持佛陀成就的無上功德，將能直接獲致佛陀最大的攝受力，善導對此道理也有徵引《華嚴經》為證：

如《華嚴經》說：「功德雲比丘語善財言：『我於佛法三昧海中唯知一行，所謂念佛三昧。』」以此文證，豈非一行也。雖是一行，於生死中乃至成佛永不退沒，故名不墮。³¹⁴

³¹² 《大正藏》冊 37，頁 268 上。

³¹³ 《大正藏》冊 37，頁 258 中。

³¹⁴ 《大正藏》冊 37，頁 249 下。

成就念佛三昧的行者，能脫離生死大海載浮載沉的無常業苦繫縛，仰仗佛力加被於菩提道進取且無有退沒憂患，憑藉精進勇猛心念成就不退菩提道果，於果於因而論，皆屬必然之期。善導由此勸進行人但賴勇往直進之心，以成就淨業為首要進學目標：「從具此功德已下，正明修行時節延促。上盡一形，下至一日、一時、一念等，或從一念十念至一時一日一形。大意者，一發心已後誓畢此生，無有退轉，唯以淨土為期。」³¹⁵精進行持念佛法門，乃至直到「上盡一形，下至一日、一時、一念等」也絕不荒廢念佛心念，決定能成就淨業，這是善導念佛三昧精神的要旨，也是行持淨土法門最終期許完成的道業。

探尋過善導淨土思想重點後，接著整理善導與淨土法門早期經典和祖師思想的連結，首先依從淨土經典問世的歷史軌跡，先行探求善導閱覽《般舟三昧經》的文獻證據。除上文的《依經明五種增上緣義》已經提及《般舟三昧經》之外，善導在《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》的題目與內文亦有指明當初根據《般舟三昧經》與淨土三經完成著述的背景。《般舟三昧經》是最早傳入中國的淨土經典之一，善導關於般舟三昧思想用語的運用仍要溯源至《般舟三昧經》，而讚文將「觀經」與「般舟三昧」同提並列，顯然可見兩者都有共通的觀想內涵，雖然讚文於《大正藏》中只占短短一卷篇幅，但是仍然可以從中看出善導畢生專弘稱佛名號功德之餘，對於般舟三昧思想也給予一定程度的讚揚：

又問曰：「般舟三昧樂者是何義也？」答曰：「梵語名般舟，此翻名常行道，或七日九十日身行無間總名，三業無間故名般舟也；又言三昧者亦是西國語，此翻名為定，由前三業無間，心至所感，即佛境現前。正境現時，即身心內悅，故名為樂，亦名立定見諸佛也。」³¹⁶

³¹⁵ 《大正藏》冊 37，頁 273 下-274 上。

³¹⁶ 《大正藏》冊 47，頁 448 中。

當行者修持得到般舟三昧正境現前的功夫時，得見佛境現前，也同時伴隨著身心悅豫之樂，此立定見諸佛之法與《般舟三昧經》所說關於般舟三昧行法所能帶來的功效是具有相同旨趣的，陳劍鏗也對此肯定地說：

「稱名見佛」是善導的見佛思想，其受「般舟三昧」念佛思想所啟發，並融會《般若經》的教義，對「稱名」賦予要旨。……足見，在分析善導的「稱名念佛」時須特加注意其「見佛」的觀點，這種僅以稱名為主的修持方式，亦有甚深的哲理內涵。³¹⁷

善導雖說大力提倡淨土三經為本門進學指標性的經典文獻，但仍未曾偏廢對於其他經典教益的吸收與肯定，更且不死於句下，詳實地認識印度梵語所使用的語言本義，善導匯融當代各方淨土教理於己身的現象，為其成就一代淨土祖師的偉業提供開創獨特教理詮釋的可能性。

除與般舟三昧思想的互動以外，善導在《往生禮讚偈》則有說到依從大經及龍樹、天親與此土沙門等的著述因緣。善導遵循經典的教授，指導淨土學人修學往生阿彌陀佛國土之餘，也特別提到龍樹對淨土法門所扮演的重要性：「第三謹依龍樹菩薩願往生禮讚偈，十六拜當中夜時禮。」³¹⁸偈文禮讚順位將龍樹列在經籍之後，判屬六時禮讚的第二時位，凸顯龍樹對淨土法門的卓越貢獻，儼然已有指陳龍樹乃承襲經教而開創淨土宗門的首位祖師之口吻，如此肯定龍樹的表現，可見善導承認龍樹在淨土法門的思想與地位，極可能是在參照過龍樹淨土書著的背景下始提出此觀點。

討論過善導與兩位淨土祖師和《般舟三昧經》以及龍樹的思想連結後，下節研讀並整理《十住毘婆沙論》影響善導淨土思想的文句段落。

³¹⁷ 陳劍鏗：《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 172。

³¹⁸ 《大正藏》冊 47，頁 438 中。

第二節 《十住毘婆沙論》影響善導淨土思想之研究

《十住毘婆沙論》屬綜合性質的思想論典，不若佛經內容大都有明確陳述主題，進入《十住毘婆沙論》的念佛思想之前，首先看到論中所提關於念佛行法的相關概念。論中提到念佛能除怖畏之心的文詞，內容偏屬原始及部派佛教所推重的教義，亦即以「憶念」佛陀的語氣帶出，告誡在阿練若處獨自修行的比丘，也能藉由念佛除去心中的畏懼情感：

又以念佛故，在阿練若處，能破一切諸怖畏事，如經說：汝諸比丘阿練若處，若在樹下若在空舍，或生怖畏，心沒毛豎者，汝當念我是如來、應正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，如是念時怖畏即滅。³¹⁹

阿練若同於阿蘭若，指代為寺院之總稱，梵語 *āriṇya*³²⁰，意指遠離人群處。印度社會的 *āriṇya* 指空地、林中或樹下，³²¹中國因為沒有像印度那樣可以在樹下棲止的氣候條件，故因應當時中國社會，將《十住毘婆沙論》提到的阿練若處指稱為「山林道場」較能適應中國社會民情。在深山環境獨自修行的比丘，若是對環境心生怖畏，以念佛因緣則能破諸怖畏，雖說文詞義理較近似原始與部派佛教的修行內容，但善導在《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》亦有談及相關概念：「如《十往生經》說：佛告山海慧菩薩及以阿難，若有人，專念西方阿彌陀佛願往生者，我從今已去，常使二十五菩薩影護行者，不令惡鬼惡神惱亂行者，日夜常得安穩。」³²²善導引用釋尊在《十往生經》說到的念佛對象，並非泛指稱念十方世

³¹⁹ 《大正藏》冊 26，頁 112 下。

³²⁰ 參考荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 1128，動詞語根√ric，捨離、遠離之意。

³²¹ 參見《雜阿含經》：「時，尊者舍利弗告諸比丘：『若阿練若比丘或於空地、林中、樹下，當作是學，內自觀察思惟：『心中自覺有欲想不？』若不覺者，當於境界，或於淨相，若愛欲起，違於遠離。』」（《大正藏》冊 02，頁 128 中-下）

³²² 《大正藏》冊 47，頁 25 中。

界所有佛名，而是將西方阿彌陀佛特別標指，若能專念阿彌陀佛則有二十五菩薩影護念佛人側，不受惡鬼惡神所惱亂，可見善導肯定阿彌陀佛的名號功德，有超勝於他佛之處。從本段落的義理連結來看，《十住毘婆沙論》導引比丘於阿練若處念佛的引文雖說偏屬原始與部派佛教時期思想，但仍不妨礙與善導的淨土思想聯繫。《十住毘婆沙論》接著此念佛思想段落，繼續關於阿練若處的論述：

菩薩住阿練若處者：一遠離在家出家，二欲讀誦深經，三引導眾生使得阿練若處功德，四晝夜不離念佛。³²³

修行者身心若能遠離喧囂人群而安住，則能提供自己遠離世間俗務、增長己身涵養，兼能常不離念佛行等穩固道業的環境，在成就道業之後還能引導眾生得阿練若處功德。《十住毘婆沙論》所說的阿練若處，或許已經隱伏有指稱極樂國土的意味，從此段引文來看，《十住毘婆沙論》鼓勵行人往「阿練若處」修行而安住的思想，具有明顯的指示性。

讀誦經因緣，可捨阿練若。

若比丘欲從他受讀誦經法，若欲教他讀誦，應從阿練若處來入塔寺，以是因緣可得捨離。

教他讀誦時，不應望供給，即時應念佛，佛常有所作。

阿練若從空閑處來，教他讀誦，不應求敬心供給，應當念佛，尚自有所作，何況於我？念佛者，佛是多陀阿伽陀三藐三佛陀，諸天、龍神、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、釋提桓因、四天王、人、非人所供養，一切眾生無上福田，尚不求他供給身自執事，我今未有所知，始欲求學，云何受他供給？³²⁴

³²³ 《大正藏》冊 26，頁 114 上。

³²⁴ 《大正藏》冊 26，頁 115 中-下。

入於阿練若處的行者，如果要捨離阿練若處又想不妨礙道業之推展，依《十住毘婆沙論》所說，若逢諸比丘授受經法之因緣，當可從阿練若處出另入於大眾塔寺。當比丘教會他人讀誦經法時，不應希求他人供養，但應以念佛心自照自鑒，此處的文詞義理筆者加以比擬為：極樂淨土之往生眾，在常時受習於「諸上善人」教誨的同時，得以「於一念頃參學於十方佛國」³²⁵，並且在成就個體³²⁶道業之後，要能「回入娑婆度有情」，完成自利利他之行。

提過阿練若處念佛的重要性後，《十住毘婆沙論》接著以戒律為要，提點佛徒念佛與戒律的關聯性：

菩薩能如是成就尸羅者。……得四不失法者。一不失菩提心。二不失念佛。三不失常求多聞。四不失念無量世事。³²⁷

尸羅是梵文 *śīla* 的音譯詞，翻為中文則意指戒律。由持守戒律因緣得四不失法，念佛亦為不失法之一，可見持戒得當，對於念佛行持實有增益作用，《十住毘婆沙論》將戒律與念佛的對列舉出，隱然指明兩者具有互為支持的關係。善導雖說提倡念佛務須專一持名，但並非要人除念佛以外的佛法六度萬行都擱置不理，而是在專注念佛目標同時也嚴謹持戒一行，以此更加鞏固持守念佛心念。善導本人在念佛同時，對於戒律也是守持絲毫不違犯的態度，上節曾提到善導平時嚴守戒律，微小戒也不觸犯，尤其「未嘗舉目視女人」，可說持戒精進程度到達斷絕任何影響念佛行持的可能因素，為吾人操持佛號所待軌範的態度立下最好典範，善導對此也說到：「行者等必須於一切凡聖境上，常起讚頌之心，莫生是非嫌恨也，何故然者？為自防身口意業，恐不善業起，復是流轉，與前無異。若自他境上護

³²⁵ 對應阿彌陀佛四十八大願中的第九願——神足無礙願，參見《大正藏》冊 12，頁 268 上。

³²⁶ 此處不講個人，因為極樂國土居民的身相非目前吾人擁有的知識所能揣度。

³²⁷ 《大正藏》冊 26，頁 119 下。

得三業，能令清淨者，即是生佛國之正因。」³²⁸防護身口意業的違犯過失，將成爲往生佛國的正因，善導對於持守戒律能爲念佛帶來的加行功德，抱持相當肯定的態度面對。

善導的本願念佛思想，教導念佛人順應阿彌陀佛的本願功德，奉行禮拜、讚嘆、觀想、讀誦或稱名五種正行，當中尤其是稱念彌陀萬德洪名，更受善導推重且身體力行。見過上文《十住毘婆沙論》偏屬原始與部派佛教時期的念佛思想後，以下進入全論關於大乘念佛思想的考察。《十住毘婆沙論》抒發多方大乘佛法思想，淨土思想也在全論佔有相當份量，上一章討論慧遠章節多從《十住毘婆沙論》般舟三昧的禪觀念佛思想檢視，下文將以善導本願念佛思想爲考察標準，參照阿彌陀佛因地立誓的四十八大願內容，檢索《十住毘婆沙論》中善導可能閱讀並加以引用的傳承根據，將善導與《十住毘婆沙論》的淨土思想進行連結，以善導強調的本願念佛乃至口念佛號不輟而證會念佛三昧的視點切入，討論《十住毘婆沙論》的念佛思想。

遇光明得除諸蓋者，是諸佛本願力所致。貪欲、瞋恚、睡眠、調悔、疑，除此障蓋。眾生遇光即能念佛，念佛因緣故念法，念法故諸蓋得除。³²⁹

眾生值遇佛陀身相光明照耀，自然皆能生起念佛、念法之心，除去原先蓋覆的諸多障礙，正如《佛說觀無量壽佛經》經文指導有關觀想阿彌陀佛的方法，其中提到觀想阿彌陀佛光明柔軟，具足接引眾生的相狀：「手掌作五百億雜蓮華色，手十指端，一一指端有八萬四千畫，猶如印文，一一畫有八萬四千色，一一色有八萬四千光，其光柔軟普照一切，以此寶手接引眾生。」³³⁰如此觀想阿彌陀佛光明

³²⁸ 《大正藏》冊 47，頁 448 中。

³²⁹ 《大正藏》冊 26，頁 33 上。

³³⁰ 《大正藏》冊 12，頁 344 上。

的行法，可以與阿彌陀佛四十八大願的光明無量願內容對應，³³¹善導也在《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》說到相關思想：「彌陀佛金色身毫相光明遍照十方眾生，身毛孔光亦遍照眾生，圓光亦遍照眾生，八萬四千相好等光亦遍照眾生，又如前身相等光一一遍照十方世界，但有專念阿彌陀佛眾生，彼佛心光常照是人，攝護不捨。」³³²阿彌陀佛光明時常照映念佛人，攝受念佛眾生往生極樂國土，眾生也在臨遇佛光後自然生起念佛之心，善導與《十住毘婆沙論》都對此理有著共同的思想歸結。

對應阿彌陀佛本願功德內容，讚許佛陀光明攝受力的《十住毘婆沙論》，同樣也有善導的五念門思想隱含在論中文句段落：

恭敬歡喜念佛有無量功德，以種種讚歎名口供養，敬禮華香等名身供養，是故福德轉更增長，如穀子在地雨潤生長，疾教化者令眾生住三乘中。³³³

恭敬念佛可以發用身口意三業對佛陀進行誠敬供養，善導在其五念門的念佛思想已有詳細說明發用身口意業念佛的心念與行動方式，五念門當中尤其前二門同為《十住毘婆沙論》所宣說。首先看到身業禮拜門，《十住毘婆沙論》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。」³³⁴再次談到口業讚歎門：「專意讚歎彼佛身相光明，一切聖眾身相光明，及彼國中一切寶莊嚴光明等。」³³⁵無論是身業的禮拜，還是口業的讚嘆，都要出自「誠敬」心意所發動，亦即善導所強調三心中要須具足的「至誠心」，這樣的觀念是與《十住毘婆沙論》所強調的念佛重點相呼應的。行動力要能順利開展，仍然不可偏廢心念的正確知見與觀照能力，尤其修集大乘佛學當中的淨土法門，更要關

³³¹ 參見《大正藏》冊 12，頁 268 上。

³³² 《大正藏》冊 47，頁 25 上-中。

³³³ 《大正藏》冊 26，頁 88 下。

³³⁴ 《大正藏》冊 47，頁 438 下。

³³⁵ 《大正藏》冊 47，頁 438 下。

注「信、願」與「行」等淨土三資糧的相互配合，類似觀點在《十住毘婆沙論》也是多所關切的淨土思想主題：

復次念佛是正遍知者，眾生中尊，佛法是善說，弟子眾隨順正行。³³⁶

佛為三界導師，有救拔我等生死凡夫的能力，至誠相信三世佛說皆是善說，佛陀從無隻字虛言，佛弟子應順應佛說而正行佛法，將能獲致佛門超絕世間的甚深智慧。善導的本願念佛思想，即是在順應阿彌陀佛立誓本願背景所生發的念佛法，若能奉行此教理，則往生淨土仰見彌陀當屬必然之期：「若能如上念念相續，畢命為期者，十即十生，百即百生，何以故？無外雜緣得正念故，與佛本願得相應故，不違教故，隨順佛語故。若欲捨專修雜業者，百時希得一二，千時希得三五，何以故？乃由雜緣亂動失正念故，與佛本願不相應故，與教相違故，不順佛語故。」³³⁷相對而言，若有弟子眾言行與佛陀的教法相違，將無由獲致法門實益，失卻了脫生死之機緣。

最後想要討論的是，《十住毘婆沙論》述及善導契證念佛三昧的「念真佛」思想，以之代表念佛功德的真切施展法要：

問曰：「云何名為念真佛？」答曰：「如《無盡意菩薩經》中說念佛三昧義。念真佛者，不以色，不以相，不以生，不以性。……如實念佛者，無量不可思議，無行、無知、無我、我所、無憶、無念，不分別五陰、十二入、十八界，無形、無礙、無發、無住、無非住，不住色，不住受、想、行、識。……不生一切動念憶想分別等，不生見、聞、覺、知，隨行一切正解脫相。心不相續，滅諸分別，破諸愛恚，壞諸因相，除斷先際、後際、中

³³⁶ 《大正藏》冊 26，頁 112 上。

³³⁷ 《大正藏》冊 47，頁 439 中。

際，究暢明了無有彼此。……一切憶念心、心數法及餘諸法，不貪、不著、不取、不受、不然、不減，先來不生，無有生相，攝在法性，過眼色虛空道，如是相名為真念佛。³³⁸

《十住毘婆沙論》引文所說的「念真佛」，是要人以「遠離妄想、離諸對待」之心念佛，不雜念佛之心與所念之人的分別相，達至「能念所念性空寂」的究實理體境界，呼應善導專注一心達至「心中但有佛號」之念佛三昧修行層次。起先但要念念專注佛號不生別念，進而連念佛之心亦的然頓除，直階「物我兩忘」的超然觀照，成就「真念佛」功德。

如此難思議的念佛境界，畢竟非一日可得成就之功，非是吾等垢障凡夫容易契悟，善導也同意一般念佛行者在念佛同時觀照佛身相好的形貌尚可逕行修驗，若要直入觀念真佛之境確實有其難度：「從作是觀者下，至得念佛三昧已來，正明剋念修觀現蒙利益。斯乃群生障重，真佛之觀難階，是以大聖垂哀，且遣注心形像。」³³⁹是故，若未能直入觀念真佛之行，可以先從觀佛三十二相、八十種好等殊妙顏色與極樂國土依正二報莊嚴起觀，漸次修入真佛觀境，在心中的對境轉化之際，能念之心自能達至「真念佛」之念，《十住毘婆沙論》對此念佛相關的漸次修導過程，亦有進行補充議論：

已如是解四十不共法竟，應取是四十不共法相念佛，又應以諸偈讚佛，如現在前對面共語，如是則成念佛三昧。……新發意菩薩，應以三十二相、八十種好念佛，如先說，轉深入得中勢力，應以法身念佛心轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著。……念他方世界佛，則有諸山障礙，是故新發意菩薩，應以十號妙相念佛。³⁴⁰

³³⁸ 《大正藏》冊 26，頁 55 中-下。

³³⁹ 《大正藏》冊 37，頁 267 下。

³⁴⁰ 《大正藏》冊 26，頁 83 下-86 上。

《十住毘婆沙論》引文述及新發意菩薩首先應觀念佛身具有三十二相、八十種好，由此基礎逐漸工夫轉深得中、上勢力，終於融會實相念佛之理。善導則在《觀無量壽佛經疏》對此念佛工夫作了逐層深入的鋪陳，使人可以掌握不同層次境界合該預行觀修的重點：「作此想時，佛像端嚴相好具足了然而現。乃由心緣一一相故，即一一相現。心若不緣，眾相不可見，但自心想作，即應心而現。故言是心，即是三十二相也。」³⁴¹行者但務求先觀守己心，觀佛一相則心中映現一相好，觀佛二相則心中映現二相好，若是未得觀佛相好，心中則了然無所映現，如此將佛身三十二相好一一觀成，映現於行者自心，勾勒行者心相與佛相好相互輝映的對應關係，亦即所謂「自心想作，應心而現」的佛法要理，這是起先能觀之心與所觀之境相互輝映的修道理境。隨則善導進一層說到：「言八十隨形好者，佛相既現，眾好皆隨也。此正明如來教諸想者具足觀也。」³⁴²行者完成最初能觀所觀一一對應的觀照後，進而在觀成三十二相好的基礎之上，自然對八十隨形好也有隨其運起的觀念掌握程度，由此將形相二好完整觀成，也進入最後的觀照層次：「言是心作佛者，依自信心緣相如作也。言是心是佛者，心能想佛，依想佛身而現，即是心佛也。離此心外，更無異佛者也。」³⁴³前面所述的相觀得力之餘，最終還要進入「是心作佛，是心是佛」的理觀境界，在最後的理觀層次所著重的並非身外另有定須參拜的阿彌陀佛，亦非十萬億佛土的法界中，存有吾人長時劫數難階難入的十萬億佛，種種臆測皆屬凡情測度佛理的妄詞，存留極大偏頗與謬誤，實則當下一心即具佛心，當下一念即同佛念，念念契入而又念念證入，從來未曾短暫離開佛心與佛念，一切眾生若要離開當下此心另覓佛心，茫茫虛空界終是了無所得，此理境的高深莫測適舉佛門語錄一則加以對顯：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭；人人有個靈山塔，只向靈山塔下修。」

³⁴¹ 《大正藏》冊 37，頁 267 上。

³⁴² 《大正藏》冊 37，頁 267 上。

³⁴³ 《大正藏》冊 37，頁 267 上-中。

從上文考據結果來看，《十住毘婆沙論》存有許多能與善導念佛思想呼應的文句，兼亦提出不少關於佛陀本誓願力的功德內容，雖說《十住毘婆沙論》並非單以念佛思想含攝全論，但從相關念佛思想所出現的文詞段落並非僅存於〈易行品〉、〈念佛品〉或〈助念佛三昧品〉等與淨土義理直接聯繫的品文之線索查看，造論者的淨土思想竟是通貫全論又能與善導淨土思想要點作出適宜連結，論主與善導的淨土思想具有相互連繫關係。再次，依憑論中述及的「住阿練若處功德」、「持戒成就得不失於念佛」與「實相念佛」等義理為底本而推論善導的淨土思想，可以發現論中許多脈絡都與善導的念佛行持有著密切契合的對應關係，善導確實可能直接或間接地參考過《十住毘婆沙論》而建構、發展其念佛思想，這是系列考察後所得出結語。

第五章 慈愍中觀念佛思想與《十住毘婆沙論》 的義理連結

中國淨土念佛法門的歷史發展痕跡，進入唐朝前期以來，念佛方式基本可以分爲偏重禪觀的觀想念佛與注重持名的口稱名號兩大主體，分別以慧遠與善導作爲代表祖師。淨土法門再由善導教法續傳後世的歷程，出現了匯融禪淨門念佛法門的慈愍，將慧遠與善導各自偏重的念佛行持賦予綜合性融通，提出禪淨雙修念佛思想，本文將其延伸爲中觀念佛思想，引領淨土法門走向另一個教理發展高峰。慈愍的念佛思想是否直接承自慧遠與善導的淨土教義而得到發展空間，還是僅取其中一者的淨土思想重心加以改造，抑或是慈愍全面性的獨立發明，將是本章延續慧遠與善導的淨土思想考察後首要面對的問題，並要順此考察方向比對慈愍與《十住毘婆沙論》的思想連結性，凸顯慈愍獨特的淨土思想內涵，以及該論影響慈愍淨土思想的論據。

第一節 慈愍的淨土思想

淨土法門的教理與稱名念佛的修行導向，經過善導數十年以來的宏傳，幾經確立中國淨土宗作爲佛門獨立宗派的定位與傳持途徑，似乎已將淨土宗的教理重點發展得淋漓盡致，後世淨土祖師再難出其右。然而，慈愍在順應這股「善導門風」繼續宣揚淨土教時，卻另行標立禪淨雙修之發展趨向，新穎地開闢出中國淨土宗足以迎接新時代衝擊的前進道路，同時亦築起淨土教義抵禦外來問難的工事，爲中國淨土宗的永續經營添入新動力。爲了認識慈愍對淨土法門的貢獻，下文將從其生平與特殊的淨土思想內涵談起，思考引生慈愍歸淨的背景與面對諸宗並起所採行的應變之道。

一、慈愍生平著作與淨土思想發展特點

記載慈愍的生平史料，比起慧遠與善導而言顯然少其許多，不管是依循經藏典籍的紀錄，還是近代學者的淨土相關著述，都是以散見於佛教史籍中的人物傳記資料作為主要參考題材，拼湊成慈愍三藏的重要生平事蹟。為進一步整理這些史料出處，首先按照年代先後列出相關文獻來源，推求引證資料的出現年代與前後交互引用情形：

(一)《宋高僧傳》，卷二十九，〈唐洛陽罔極寺慧日傳(真法師)〉。³⁴⁴

記載慈愍的生平事蹟，受到多位學者引為參照資料，當中參雜部分慈愍到達印度遇及的諸般神異事錄。

(二)《淨土往生傳》，卷二，〈唐洛陽釋慧日〉。³⁴⁵

資料內容大致與《宋高僧傳》相應，另有寫到慈愍歸國後「嘗著淨土文記五卷」與卒後「全身葬於白鹿原之西嶺，未卒前三日自言，目擊蓮華如日輪焉。」等特出記事，整體所用的文字篇幅較《宋高僧傳》要來得少。

(三)《佛祖統紀》，卷二十七，〈唐慈愍慧日三藏〉。³⁴⁶

文獻資料仍不出上述兩部傳記重點，所用的文字篇幅又較《淨土往生傳》更少，僅剩十行內容。

關於慈愍的重要傳記文獻，大約不出上述範圍，下文將以此三部著作所描述的內容，展開慈愍生平的研讀。

³⁴⁴ 參見《大正藏》冊 50，頁 890 上-下。《宋高僧傳》係北宋左街天壽寺沙門贊寧於太平興國七年（982）奉敕始撰，至端拱元年（988）成書。參見陳士強：《佛典精解》（臺北：建宏出版社，1995 年 7 月），頁 340。

³⁴⁵ 參見《大正藏》冊 51，頁 120 上-中。《淨土往生傳》由福唐飛山沙門戒珠於北宋熙寧元年（1068）至熙寧九年（1076）之際撰著。參見陳士強：《佛典精解》，頁 469。

³⁴⁶ 參見《大正藏》冊 49，頁 275 上-中。另在《佛祖統紀》卷 40，頁 373 下，以及卷 53，頁 464 下，分別有四行及二行關於慈愍三藏資料的簡短紀載。《佛祖統紀》由四明東湖沙門志磐撰於南宋咸淳五年（1269）。參見陳士強：《佛典精解》，頁 197。

慈愍法號慧日，俗家姓辛，原籍東萊，唐中宗在位時（683-684,705-710）出家為僧，受具足戒正式成為比丘後遇見義淨，看到義淨能親往天竺參訪取經，慧日生起欣羨心情，在心中立誓日後一定也要親自前去西域參訪。後來慧日果然如願於嗣聖十九年（702）搭船出海往天竺進發，費時三年遊歷東南海域許多國家包括崑崙、佛誓、師子洲等國才順利到達天竺。慧日在天竺朝拜了許多佛教聖地與遺跡，走遍各地求索梵本經典，尋訪善知識經過十三年時間，這段四處尋訪的歲月，使慧日對佛法道理有進一層體會。為遵從佛法指示進而顯揚佛門教理予當時世人，慧日手持錫杖獨自返回中土，徒步度過雪嶺與西域各國，歷經四年辛苦跋涉過程，慧日深對此閻浮世界感到厭惡，心想：「要到哪個國度才會只有快樂而沒有痛苦？該修習什麼樣的行法才能快速地見到佛陀？」以如此疑問向當時天竺精通經律論三藏的許多學者發問，每位學者都異口同聲讚嘆淨土法門，如同釋尊於淨土經典讚嘆淨土法門的口吻，告以慧日淨土之依正莊嚴與殊勝妙樂，他們都對慧日宣說淨土法門乃當今之世最快能到達安樂境地的出路，如果往生的行願具足，此身捨報後必定往生西方極樂世界，親從阿彌陀佛的直接師教。

慧日聽聞此法後，頂禮這些學者並依他們所說受持淨土法門，慢慢地慧日跋涉來到北印度的健馱羅國，在該國王城的東北方向有一座大山，山上有觀音菩薩神像，當時傳聞若有人志誠祈請觀音菩薩神像，多得見觀音菩薩現於其人身前。慧日於是連續七日對著觀音菩薩神像誠敬叩頭，連日斷絕外食，視死如歸地祈請觀音菩薩示現，到了第七日夜深，觀音菩薩果然在空中現出紫金色身相，身長計有一丈餘，坐在寶蓮華上伸右手摩慧日頭頂說：「汝欲傳法自利利他，西方淨土極樂世界彌陀佛國，勸令念佛、誦經，迴願往生，到彼國已，見佛及我得大利益，汝自當知淨土法門勝過諸行。」觀音菩薩說完這段話後忽然隱滅，慧日本因斷食七日之故，精神相當困乏，聽聞觀音菩薩說話後氣力突然恢復，能夠攀登山嶺往中土方向回國。回國途程總計穿越七十多國，前後費時十八年，在唐代開元七年（719）始返抵國都長安。慧日到達長安隨即前去謁見皇帝，進獻天竺帶回的佛

陀塑像、畫像與佛經等物，順此開導皇帝佛法道理，皇帝聽受以後，賜給慧日「慈愍三藏」的名號。慧日在天寶七年（748）圓寂於洛陽罔極寺，世壽六十九歲，安葬於白鹿原並建造小塔廣受世人供奉。

慧日親自走訪過天竺的遊歷，為中國佛教關於經典記載的許多疑惑提供明確的解答，如慧日回到中國以後，當時僧徒大多迷惑於經典記載關於五辛中興渠的辨別，每個人對興渠的定義多所不同，據《宋高僧傳》所說：

僧徒多迷五辛中興渠，興渠人多說不同，或云薑薑、胡荽或云阿魏。唯《淨土集》中別行書出云『五辛』，此土唯有四，一蒜二韭三蔥四薤，闕於興渠。梵語稍訛，正云形具餘國不見，迴至于闍方得見也。根羸如細蔓菁根而白，其臭如蒜，彼國人種取根食也于時冬天到彼不見枝葉。薑荽非五辛，所食無罪，日親見為驗歟。³⁴⁷

薑荽並非五辛，取來食用並沒有違犯戒律，慧日親身到過天竺的遊歷，從此解開了中國僧徒對於興渠的疑惑。慧日一生專注修習淨土行業，著述往生淨土論集，雖與善導不同生活年代，但慧日宣揚淨土法門同樣具有極重要的教化功能，下文為解說慧日思想之方便，統一沿用現今多數文獻的慈愍三藏稱呼，省去三藏兩字而簡以「慈愍」作為下文所用之稱號。

慈愍生平著作的篇目，根據《淨土往生傳》紀載，慈愍從印度歸國後，「開元七年達長安，進佛真容梵夾等，感悟帝心。帝旌其德，號慈愍三藏焉。然日之志，動在淨土，嘗著淨土文記五卷，為時宗信。其為潛心誘俗，與道綽善導諸賢近之。」³⁴⁸雖然已受封為三藏法師，但慈愍仍舊切近善導的淨土思想體系而專注

³⁴⁷ 《大正藏》冊 50，頁 890 中-下。

³⁴⁸ 《大正藏》冊 51，頁 120 上-中。

地宣揚淨土法門。據近代學者研究，慈愍著作有《淨土慈悲集》、《般舟三昧贊》、《願生淨土贊》與《西方贊》，《般舟三昧贊》收錄於法照的《淨土五會念佛略法事儀讚》，《願生淨土贊》與《西方贊》則錄於晚近敦煌石室所發現法照撰著的《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》，當中也能看到慈愍的《般舟三昧贊》以《般舟贊》篇名收錄其中。³⁴⁹現今可見慈愍收錄於《大正藏》的獨篇論本，僅餘《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》，據望月信亨考察：

宋高僧傳第二十九云：著有往生淨土集。宋遵式西方略傳序等記載有淨土慈悲集三卷。元照芝園集卷下云：元照於宋紹聖三年（西元一〇九六年）之頃，翻刻慈愍三藏文集。此書久已失傳，近時發現於朝鮮桐華寺，³⁵⁰現今編入大正藏經中為殘闕本，僅有上卷，全題為「略諸經論念佛法門往生淨土集」，註稱一名慈悲集。³⁵¹又法照之五會念佛略法事儀讚中，收錄有慧日般舟三昧讚，及五會念佛誦經觀行儀中收有願生淨土讚，西方讚。³⁵²

元照翻刻慈愍文集，本為留傳慈愍的淨土思想，但慈愍似乎因為宣揚淨土法門時多次抨擊後世禪子修行的禪法之謬誤處，造成慈愍受到禪門多方排擠，直到元照於宋代翻刻慈愍文集時，禪徒仍要留難慈愍思想之存續，見《佛祖統紀》卷四十六所載：

四明大梅山法英禪師等十八人列狀於郡稱，杭州僧元照至郡分淨土集云是唐慈愍三藏作，雖以勸修淨業為名，意實毀謗禪宗指為異見著空之人。英等今檢藏經即無此文，遂作解謗一通以詰之，乞取問元照窮覈真偽。照無以為答，乃稱古藏有本。州司知其理窮，而敬其持律，但令收毀元本以和

³⁴⁹ 參見《大正藏》冊 85，頁 1246 中-下。

³⁵⁰ 陳揚炯提到發現年代為 1925 年。參考陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 392。

³⁵¹ 陳揚炯對此補充說到：「依《西方略傳序》、《淨土指歸》等，此書名為《淨土慈悲集》。」見陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 392。

³⁵² 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 179-180。

解之(解謗書刻板在梅山，說義立理最為雅正)。述曰：大智以英才偉器受弘律之任，資持之記與會正並行，而獨盛於今時，其為名世有足重者。及觀其偏贊淨土，述新疏以反智者，假慈愍集以畔六祖，何為其若是也耶？大氏此師檢身之學為有餘，而明心之道未盡善也。慈愍集已毀，律家猶存新疏，識者必能別之。³⁵³

以「檢身之學為有餘，而明心之道未盡善也」的評語，後世禪子將元照翻刻慈愍文集的用心予以毀損，除去慈愍弘傳淨土法門的重點思想，反將慈愍文集內容以「意實毀謗禪宗指為異見著空之人」一語含括，中國禪宗傳至六祖之後的門風顯然不能容忍慈愍淨土思想廣弘所帶來的信仰力度，無怪乎慈愍文集在今日看來如此散佚不全。然元照卻也在《芝園集·論慈愍三藏集書》對於翻刻慈愍文集的必要性作出正面回應：

但古今學者自有黨宗蔽曲之淨，謂了心見性何假修行，認放蕩為通方，嗤持守為執相，殘毀正教，瞽罔來蒙，故慈愍三藏文集於是乎作也。斯實救一時之訛弊，護佛法之紀綱耳，而況一破一立，或抑或揚，乃釋門述作之通規，義學討論之常事也。³⁵⁴

因應後世禪法不依經教起修的弊端，慈愍文集具有整頓佛門時弊，守護佛法綱紀的作用。全篇文集並非完全立於抨擊禪子的立場發論，首重維護正法之實意，可惜受到後世禪子多方留難，元照也有不得已志之感：

頃以前任太守王公修撰持遣公符，邀命至此，俾於南寺，重建戒壇。方欲糾募豪族，發首興工，無何諸師見忌，異論鋒起，以謂慈愍集乃貧道自撰，

³⁵³ 《大正藏》冊 49，頁 418 中-下。

³⁵⁴ 《新纂卍續藏》冊 59，頁 663 下。

假彼名字，排我宗門。曾不知此文得於古藏，編于舊錄，不省寡聞，輒懷私忿，以至訟于公府干長吏，直欲投諸深阱，加以大石，恐憊督迫，幾不能免。竊惟古人有言：「出乎爾者，反乎爾者。」我既無心於物，物豈能加於我故。唯緘默坐視，未始一辭辨之。然恐官司未委情實，謹齋元得古本文集并敘始末三于左右，是否枉直惟明公裁之不宣。³⁵⁵

讀過元照留下之言詞紀錄，至此始知元照當時並非一意任人擺布慈愍文集之存廢去留，實因元照心中朗然洞照，所作所為無愧於心，自然不願於慈愍寂後再次捲入與禪徒相互攻訐的境況。否則依元照所言，慈愍文集乃擷取自古藏舊錄的文獻資料，絕非元照自撰自述的作品，已能由此段引文確立事實真相。

慈愍的淨土思想與對立於後世禪子的言論，盡可見於《略諸經論念佛法門往生淨土集》內文，可惜全篇文集已經無法見其全貌，對於認識慈愍的著述思想而言將存在多數漏失，僅存現今可見的斷簡殘篇。《略諸經論念佛法門往生淨土集》原有三卷，第一卷內容舉出各種指斥淨土法門的相異論點，論主再以淨土經教的明確教理一一破斥，至於第二和第三卷本雖然已經散佚，無從查找，但第一卷卻有提到三卷論集各自發議的著述重點，關於第二和第三卷本的內容如此說到：「次第二卷廣引聖教，成立淨土念佛正宗；次第三卷會釋諸教古今疑滯，校量諸行出離遲疾。」³⁵⁶可見第二卷主要在廣博徵引淨土經教，申明淨土的念佛行持，與善導的淨土思想有異曲同工之處。至於第三卷本，則明顯是慈愍的獨特發明，殊別於慧遠或善導的淨土功業，這是因為唐代中後期為中國佛教蓬勃發展的時點，諸多佛門宗派都在此時完成宗門教理的建構，佛門祖師各各成立了傳習數代的中國佛教宗派；相對而言，中國佛門如此的傳法盛業，身處東晉時代彌陀淨土信仰萌

³⁵⁵ 《新纂卍續藏》冊 59，頁 663 下。

³⁵⁶ 《大正藏》冊 85，頁 1236 中。

芽期的慧遠，或是彌陀淨土信仰自興盛期轉入鼎盛期的善導，³⁵⁷都未曾遭逢明顯的「多家爭鳴」局勢，³⁵⁸也就不需要在淨土教理尚未完整形塑前多加煩慮淨土法門的「突圍」問題。然而，慈愍回到中國乃正逢多數佛門宗派陸續發揮影響力的時代，思考淨土法門持續普及弘化問題時，採行會通各佛門宗派教理導歸淨土法門的說解方式，成為淨土法門另一值得深耕的發展方向，配合比對宗派各異的持守重點，確立中國淨土宗簡要又能含容廣博佛典義理的特殊性質，發展出慈愍不捨萬行迴向生淨的淨土思想。尤其「校量諸行出離遲疾」一詞，區隔相異法門的修行遲疾，明顯具有龍樹《十住毘婆沙論》判釋的易行道思想精神，雖然缺少完整的論本可供對照，但特別標舉淨土法門易行易證的思想準繩，已能由此簡單文詞見出。

因為慈愍遺存至今的著作數量偏少，故關於其淨土思想的研究，只能從現今僅有之《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》文本，另參酌歷代學者文士的相關著述，整理慈愍的淨土思想，元照在《芝園集·論慈愍三藏集書》即對慈愍如此評介：

律，佛所制也；教，佛所說也；禪，佛所示也，是三者皆出於佛。曰三學，曰六度，故為佛者不可滯於一端，威儀軌度，持犯開遮，皆見於律，非學無以自明；權實偏圓，觀行因果，皆見於教，非學無以自辨；識心達本，忘筌離相，皆見於禪，非學無以自悟。經曰：歸源性無二，方便有多門。是則律與教與禪同出而異名，殊途而一貫。³⁵⁹

³⁵⁷ 相關彌陀淨土信仰的分期標準，參考劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，〈目錄〉，頁 1-5。

³⁵⁸ 陳揚炯引《輔教篇·廣原教》所載王安石問張方平的對話，張方平列舉數位勝過孟子的禪師大德回答王安石，以此觀點肯定中國佛教各宗派在唐代發展出輝煌之成就，也認同中國淨土宗在宗教領域的傳法功效。參考陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 413。

³⁵⁹ 《新纂卍續藏》冊 59，頁 662 下-663 下。

《芝園集》收錄的這段論書，充分揭示慈愍的淨土思想重點，慈愍雖然同前代淨土祖師以弘傳淨土法門為業，但並不將弘法重心僅著重於口稱佛號的操持，反而鼓勵行人不捨萬行，兼且修持禪、教、律門，集諸功德以迴向往生淨土。慈愍同善導一樣提倡稱名念佛法，也重視慧遠關於般舟三昧之行持，淨土法門歷載弘傳的念佛方法，傳到慈愍已將慧遠與善導兩位重要祖師的淨土思想作出融通，構成慈愍另外顯發的淨土思想底蘊。後來禪門法眼之嫡孫永明延壽禪師，說明空有相成之理，宣揚禪淨雙修行法聞名於佛門，亦是繼承慈愍將禪門與淨門所作的融通之舉，唯慈愍的禪淨雙修思想帶有開創性質，首度嘗試提引禪法的修觀與淨法的念佛行持互為支持解說功用，將禪宗與淨土法門各自賦予相互尊視的嶄新觀點，但永明延壽述作《萬善同歸集》則在鼓勵禪子修習淨法，主在調解禪門末流對於淨門產生的分歧對待，兩者有著明顯相異的用心與思想發展進路。此外，永明延壽在《萬善同歸集》卷一及卷二兩次提到慈愍之言說，³⁶⁰都曾擷取慈愍關於禪法空觀的理解內涵，更能作為永明延壽依止慈愍發明自家禪淨匯融思想的理據。³⁶¹

慈愍吸取前代淨土祖師思想，化歸為己身獨特的淨土義理發展，可以從慈愍著作看出其參閱過許多淨土經論的紀錄，如《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》所說：「集諸經論淨土法門，勒成三卷，令彼見聞迴心修學。上盡一形下沾十念，必定往生高昇淨剎，化身清淨永斷胞胎。」³⁶²這裡提到慈愍參閱諸本淨土經論後編集出三卷本論典外，還提醒學人上盡形壽或是下至十念皆可持受淨土法門得益，令後世淨土學人得以依循當中的義理指向修持淨土法門。

³⁶⁰ 參見《大正藏》冊 48，頁 936 下，頁 973 下。

³⁶¹ 李世傑同樣說到慈愍提倡綜合的實行說，後來的延壽禪師也受此影響而主張禪淨雙修。參考李世傑：〈淨土宗要義〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 170；李孝本進而肯定宋代僧俗之禪淨雙修，皆是承其遺風。參考李孝本：〈中國淨土宗史〉，收入張曼濤主編：《淨土宗史論（淨土宗專集之二）》，頁 67。

³⁶² 《大正藏》冊 85，頁 1236 上。

若從慈愍的生平檢視，引發慈愍寄心淨土法門的因素，是由於慈愍在遊歷印度時，內心遍尋不著依靠，後來適逢印度學者指示迷津，才從此以弘揚淨土法門為己任，同慧遠與善導稟承中國佛門祖師的教理薰陶背景比較起來有著明顯相異處，甚而可以說慈愍所奠定的淨土思想基礎，依從印度淨土經典義理的因緣更甚於淨土師承關係。然慈愍所持受的淨土教義，仍有其側重的祖師思想進路，慈愍在印度習得淨土學說並歸信淨土法門，回國準備弘傳淨土教義時，中國淨土宗已經由善導確立了法門的行持方向，慈愍逢此善導淨土學說穩固散發影響廣度時，很快能遵循並容受善導的淨土思想基礎，更進一步地提出禪淨雙修的淨土理論，是故，論及慧遠與善導原先建立並傳持一方的淨土教理，慈愍要更為偏重承續善導淨土思想。

二、慈愍的中觀念佛與迴向往生思想

以善導淨土思想為根基，慈愍回到中國所發展的淨土教理與善導有著持續性的聯繫關係，並由此進一步開展出慈愍的禪淨雙修教說與迴向往生之淨土思想。如慈愍在《般舟三昧贊》以「願往生」與「無量樂」的大幅言詞，比擬輪迴三界六道的種種苦難，依據《般舟三昧經》讚嘆般舟三昧行法與專心念佛見彌陀所能帶來的安樂，³⁶³同善導《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》與《轉經行道願往生淨土法事讚》內文有著高度相似的表現形式，慈愍與善導除修持稱名念佛法以外，都同聲讚嘆般舟三昧行法，慈愍尤其多要行人專心念佛，特重善導的稱名念佛思想，³⁶⁴望月信亨也說及：「慧日主要是承善導之說，而專重於實踐。」³⁶⁵在此首先看出慈愍與善導共通的淨土思想表現。其次，贊文末段以九句「正值」發語的偈文如「正值希聞淨土教」、「正值念佛法門開」、「正值彌陀弘誓喚」等，呼

³⁶³ 參見《大正藏》冊 47，頁 481 上-482 上。

³⁶⁴ 李世傑也說：「慧日的念佛思想，是由萬行所歸納的稱名念佛，唯是，稱名念佛是萬行的重心罷了。」見李世傑：〈淨土宗要義〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 170。

³⁶⁵ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，頁 180。

求淨土行人把握修行良好時機，切莫蹉跎難得人身與聞法機緣，與善導精進不懈的念佛精神有所符應；接著慈愍還提到八則「不簡」的偈頌，表示不須簡別貧富智愚等種種差別相狀，專注於念佛行業終得成就，這樣的理論能與善導不擇根機皆勸令念佛往生的思想呼應，陳揚炯也同意：「這幾個基本點，都是善導學說的主要內容。」³⁶⁶凡此都能發現慈愍許多淨土思想大致與善導有相同歸趣。

慈愍另外著作的《願生淨土贊》與《西方贊》內容，因為當中所描述的三界苦難境況與勸人念佛求生淨土的文意較屬淨土法門普遍性理論，故依從慈愍著述文獻探求其淨土思想，仍要以《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》作為主要研讀論本。《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》的著作背景，係配合當代佛門宗派的興盛發展局勢所立，不僅為要標定淨土法門卓別於他宗他派的獨立性，甚而還要迎合各宗門徒眾對淨土法門的問難與辯駁，為此慈愍在論本開頭即說：「夫立宗者，先破後立，何以故？若不摧邪難以顯正，所以初卷先敘異見，以教及理逐遣知非。」³⁶⁷面對中國淨土宗日漸拓展其信仰版圖，或許其他佛門宗派也感到淨土宗領眾念佛所帶來的信仰優勢，難免要對淨土宗的教理提出質難，慈愍順迎這股時代浪潮，為了維繫淨土法門續傳不息的命脈，無可避免要為弘護正法作出努力，在他所提出的各種宗派異見中，尤其主要在破斥禪宗修學所堅持貫徹的空見觀念，認為萬法都以空觀立相，亦將導致斷滅偏見：

然於佛法生異見者，或有出家在家男女四眾，懼生死苦厭惡俗塵，或住山間或依聚落，或居寺舍或復在家，展轉相傳教人看淨。晝則恣情睡眠，夜乃暫時繫念，見世空寂都無一物，將為究竟言：「一切諸法，猶如龜毛，亦如兔角，本無有體，誰當生滅？無善可修無惡可斷，心所取相及以經佛，盡當遠離，但令內心安住空中，知世虛妄萬法都無。」雖是凡夫能如是解，

³⁶⁶ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 393。

³⁶⁷ 《大正藏》冊 85，頁 1236 中。

此即是佛，已證禪定，已斷生死，不受後有，何勞勤苦，遠覓世尊？亦不假念佛誦經為出離因，即此禪定，是無為法，是可修法，³⁶⁸是速疾法，是出離因，除此之外諸餘行門，悉皆虛妄。³⁶⁹

禪法過度發展的結果，造成許多後代禪師曲解了禪宗的本地立意，甚而有謗經謗佛的偏頗行爲，不只貽誤自身修證，更且連累了諸多佛門子弟，慈愍對此顛倒是非曲折的佛門亂象深深表示其慨歎心情：「余頗尋三藏，推求事理，觀彼向來，禪師所見錯謬彌甚，違經反理乖背佛意，豈有凡夫但住空門，不斷不修懈怠懶墮，而得解脫者哉？」³⁷⁰生死凡夫的煩惱執著習氣尙且深厚，甫接觸佛法就要從空門作為修行下手處，實在是自誤誤人之舉，要在這去佛久遠之世成就禪定妙果，實屬困難之極：

祇如坐禪習定久受勤苦，經歷多劫，難行苦行，難得成就。退多進少，難得見佛，難得禪定，難得解脫，難得出難，緣去疑難。無上慈父殷勤示誨，殷勤教誡：「此是穢土，此是牢獄，此是火宅，無樂有苦，佛世難遇苦，正法難聞苦，禪定難得苦。」³⁷¹

在慈愍歸國弘宣淨土法門的當代中國社會，乃是中國禪法傳至六祖慧能（638-713）以後的禪門亂世，各方禪師無不各持己見，堅意持守禪門宗師留下的言行語錄，死參當中透顯的祖師開悟禪機，造成貽誤自他甚而毀謗經教的亂象，日人忽滑谷快天也對當時的禪法衰象慨歎地表示：

³⁶⁸ 原文重複「是可修法」四字，筆者為使文句通順將其刪去。

³⁶⁹ 《大正藏》冊 85，頁 1236 中。

³⁷⁰ 《大正藏》冊 85，頁 1236 中-下。

³⁷¹ 《大正藏》冊 85，頁 1241 下。

從達摩西來至六祖慧能入寂，大約一百九十年，為純粹達摩禪之實行時代。當時禪風與後世相比有天淵之別。前者恰如大道坦坦，後者如橫歧之參差。前者如四通八達之都會，後者如山岳險峻之僻邑。前者直截簡明，容易領其大旨，後者幽險晦澀，使學者苦於鑽研。³⁷²

忽滑谷快天歸類中國禪法的傳遞命脈，自初祖達摩傳法以來直至六祖慧能的法脈為止，判屬於中國禪門的純禪時代；至於六祖寂後到於五代末的約二百五十年間，則醇厚禪風丕變，轉為各方禪師棒喝之機用大行，竹頭接木之語汨濫禪海的禪機時代，純然振興禪風的禪師傳法心用難復得見，無怪乎慈愍要大嘆禪法未流所衍生之種種弊端。慈愍所認同的禪法正確施用處，理應要回復忽滑谷快天所整理由達摩傳下的禪風特色，方得禪門本地之示導迷情風光：

達摩禪之特色在於：第一，不摒斥經教而體現其真意，去算沙之弊而活捉佛之精神。第二，用普通佛教之術語，不用特殊禪宗之術語，致力於全提佛法而不注意於宗派角立。第三，不陷於習禪一弊之厭世主義，又不現神異，守平實穩健之家風。第四，不感染老莊哲學思潮，唯信奉大乘之教理。第五，雖用力於坐禪工夫，不囿於看話之死型。第六，不借拂拳棒喝之機用，又無脫常軌逕畸言異行以自高之風。第七，用心於布教傳道，不似後世禪僧以閑居自適為樂。³⁷³

此處列示的七大達摩禪法特色，無一不可引為慈愍當代禪法陋習的當頭棒喝，對顯出中國禪法由方正行持走入畸行異迹的禪機之世。慈愍對後世禪門的抨擊言詞，加之認定偏修空觀之禪法難得成就的觀點，可以看出慈愍始終堅持依隨佛陀

³⁷² 忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁55。

³⁷³ 忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁55。

經教本義弘傳佛法的原則及其專意倡揚淨土法門之緣由，³⁷⁴慈愍認知到唯有依教奉行的修持門路，才能在菩提道上不斷改往修來，日益進取個人道業。

除了破斥後世禪法謬誤外，最後談到慈愍憑藉他對唯識思想的造詣，以唯識三性學說辯明真妄差別相的區分，作為對慈愍思想的補充說明。³⁷⁵慈愍首先以理事二分的說詞，解釋圓成實性與依他起性，在談到圓成實性的本質時候說到：「理即圓成實性，無為法故，凝然常故，無去來故，無增減故，無生滅故，體堅實故，無變易故。」³⁷⁶另外解說依他起性時，慈愍示以：「事即依他起性，有為法故，緣生法故，有增減故，有生滅故，如坏幻故，有變易故。」³⁷⁷以無為法與有為法的對比論議方式，慈愍分別對圓成實性與依他起性作出類同於《華嚴經》理事境地的分判，指陳華嚴教理與唯識學說結合的思想，顯示慈愍閱讀經藏的廣博與對佛法教理的融會程度。

至於遍計所執性的解說，慈愍多立在凡情迷妄的角度抒發議論，進而對此提到：「凡夫顛倒，不能了知常與無常，生死涅槃，青黃赤白。男女等法，本無名字，隨世假立，迷情計實，尋名執著，強生分別，境分違順，便有憎愛，二心而起。無量煩惱，隨二心生，無明厚重，不了假名，依之執實，造生死業。」³⁷⁸因為執著本非實存的萬法，產生分別心念而有愛憎取捨情緒陸續緣生，徒生情愛糾纏種種煩惱，造立生死業力而有隨報輪轉的果報出現。慈愍末後以有無對比方式說明依他起性與遍計所執性的關係：

³⁷⁴ 陳揚炯列舉禪淨相異處，包含有淨土在何處的認知、成佛靠自力或他力、修行念佛或禪法、對待現實世間態度，還有自心與客境關係種種歧異觀點，造成禪淨兩門後世佛徒的紛執。參考陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 419-421。

³⁷⁵ 陳揚炯甚至進一步說到慈愍乃唯識學者，《淨土慈悲集》的理論根據是瑜伽行派以遍計所執性、依他起性、圓成實性三性為中心的學說。參見陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 393。

³⁷⁶ 《大正藏》冊 85，頁 1240 中。

³⁷⁷ 《大正藏》冊 85，頁 1240 中-下。

³⁷⁸ 《大正藏》冊 85，頁 1240 下。

有無相對說虛妄者，無妄有真，何以故？無即遍計所執性，有即依他起性。然依他起法，緣生幻有，法從緣生，緣從法有，緣法和合，可有形段，可有作用，而知有物。即如遍計所執之我，空無有物，依彼五蘊迷情妄執，計有實我，異於五蘊，別有體性。然此我體，無非妄計，無有作用，形段可知。因茲妄執，增諸惑業，憂悲苦惱，從此而生。譬如迷繩，妄生蛇想，蛇無是妄，繩有故真。依他況繩，我類於蛇，我體空無，無故虛妄。依他法有，有如幻有。³⁷⁹

凡夫妄執的迷情，將本來緣生的萬法計為實有，造立種種煩惱，當中尤以「無妄有真」一詞，呼應慈愍對禪宗偏空觀法的呵斥。慈愍總結這些虛妄觀法的謬誤而說：「虛妄無法，非解脫因。如何世尊，敕諸弟子，勤修六度，萬行妙因，當證菩提涅槃之果。」³⁸⁰可見慈愍強調凡是進入佛教修持層面，若要真正得益仍應回到釋尊制教的六度萬行上，成為慈愍不捨萬行迴向往生的淨土理論基礎。以下錄及陳揚炯對慈愍評介的一段話，可以作為慈愍的淨土思想之歸結：

總之，慧日與善導一系的淨土學說大體上一樣，其特點就在於反對狂禪，他認為坐禪習定是難行道，尤其對禪宗否定教、戒、淨不贊成，主張禪、教、戒、淨四行並修，而歸於淨土。也就是說，在禪宗勢力大張並正批評淨土之時，他敏銳地覺出這種形勢而提出了新的主張。由於他不僅強調稱名念佛之法以爭取下層民眾，而且主張禪、教、戒、淨並修，只反對狂禪，因而具有更大的容納性，可以爭取多方面的信眾。³⁸¹

難行道與易行道的相異認可觀點，似乎造成禪門與淨門多年紛爭主因，但本篇論文前段所提關於難易二道的殊異看視角度，至此藉由討論慈愍將禪、教、戒、淨

³⁷⁹ 《大正藏》冊 85，頁 1241 上。

³⁸⁰ 《大正藏》冊 85，頁 1241 上。

³⁸¹ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 395。

四門能同時並修的教法，又能回到釋尊說法只求應機的本懷，只要對應修行人的根基，則佛法大道門門可修，門門得入，正同方倫所說：「法本平等，無有高下，其不同處，只是契機與不契機分別罷了。契機的，雖難亦易，不契機的，雖亦易難，難易的關鍵，全在於眾生，不在法也。……法無高下，所不同者，是能否對根；亦如藥無高下，所不同者，是在能否對症也。」³⁸²難易行道的分判與區別標準，淨門學人常以禪淨二門作為各別代表，實因禪淨宗門對於中國佛教產生長遠影響，又分別足能代表中國佛教殊途同歸的行法之故，顧偉康對禪淨二門如此說到：

禪淨兩家之中國化的重心，不是落在某一經典或教理的突破上，而是抓住了「成佛」這一根本目的；禪淨兩家不約而同地對佛教的教理構成作了革命性的詮釋——對他們而言，四諦十二因緣、三學六度、因緣實相解脫都不是如傳統所理解的那種網絡式的、相對獨立的邏輯構成；當然也就不是理解和修證佛法時層層遞進的「導遊圖」。對他們而言，一切關於佛法的理解和修證，都是整體性的「一念之差」，在禪宗是「悟」，在淨土是「念」。他們固然也都重視其經典依據，但卻更多創造性的發揮，所以就較少經典氣息。相對於思辯、煩瑣的印度佛教，他們更簡潔易行，因而禪淨兩家的流傳和影響，就遠為廣泛。³⁸³

修行方法的不同，導致禪淨二門多年來論爭不斷，但若能依照個人進學根基擇取適合的法門，其實禪淨二門有相同求成佛道的共同目標。禪法與淨門念佛的修持方式之相異，經過慈愍的重新詮解，使兩者有了調和的可能性，也為淨土法門的弘傳事業，開創了新的持守內涵。本文接續慈愍對禪淨二門的理解成果，將慈愍的淨土教說，配合《十住毘婆沙論》的思想導向，延展為中觀念佛的淨土思想。

³⁸² 方倫：〈易行門中的易行法〉，收入張曼濤主編：《淨土宗概論（淨土宗專集之一）》，頁 338。

³⁸³ 顧偉康：《禪淨合一流略》，頁 72。

對於慈愍之所以能受判定與慧遠、善導並列為淨土系統流派之一，並不僅因為慈愍將慧遠與善導的淨土思想合併而已，還有慈愍獨特倡導的禪、教、戒、淨四行並修再而化歸淨土法門的思想，使淨土法門隱然透顯足以容受眾多佛門宗派殊別義理的超勝地位，提出「不捨萬行」理論若然將淨土法門判與眾多宗派的平行關係，實際則因為「迴向往生」的導歸淨土，足然將淨土教義以海納百川的氣勢推向佛門修持之最後依歸。

第二節 慈愍擇取《十住毘婆沙論》的思想研究

慈愍不同於慧遠與善導有中國佛門祖師的師承關係，在印度也直接依從學者所告知的淨土經典收受淨土法門的義理，尤其又在中國淨土教理穩固的時點才開始弘揚淨土法門，慈愍是否曾依據《十住毘婆沙論》完成其淨土思想之部分建構雖未可知，但在著作中納用易行道思想的跡象，則有種種端倪可以查考。除上文在《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》提到慈愍簡述第三卷本重點時透露的易行道思想口吻外，《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》本文也有易行道相關思想的呈顯：

然菩提道八萬四千，其中要妙，省功易成，速得見佛，速出生死，速得禪定，速得解脫，速得神通，速得聖果，速得自在，速遍十方，供養諸佛，現大神變，遍十方界，隨形六道，救攝眾生，有進無退，萬行速圓速成佛者，唯有淨土一門。³⁸⁴

「省功易成」、「速得見佛」與「速得神通」的描述，分別代表易行道思想、般舟三昧行法與彌陀本誓願力的要點，呈顯慈愍雜揉各方的淨土思想，尤其關於「速

³⁸⁴ 《大正藏》冊 85，頁 1241 中-下。

成」的概念，就著淨土論本的出現先後來看，能與易行道思想有先切的連結關係。慈愍另外還提到：「頑駭凡夫平生放逸不親善友，臨終始悔無趣無歸。今為此等無信道俗，成立淨土教，令念佛信而迴向。」³⁸⁵ 訶斥語氣帶出「頑駭凡夫」的言詞，同《十住毘婆沙論·易行品》所用「懦弱怯劣無有大心」的口吻足以相互比對，唯慈愍加入了「臨終」與「淨土教」等較晚於《十住毘婆沙論》著述時期出現的用語，能從此中看出慈愍融會諸方淨土教理的傾向。

易行道思想在慈愍之前的幾位淨土祖師都曾多加引用為淨土教理詮釋之基礎，若要進一步檢視慈愍與《十住毘婆沙論》的思想連結，首重整理慈愍獨特的思想理路，找尋與《十住毘婆沙論》可能有直接聯繫的文詞段落。慈愍禪淨雙修的淨土思想，包含有禪、教、戒、淨並修的廣泛內容，其中的教門與戒行屬多數佛門宗派共通的修持準則，而淨門修持則在慈愍前已備載得相當詳盡，慈愍在這方面不容易有超越前賢的論述。然而，禪法發展到慈愍弘揚淨土法門當時，卻出現前所未有的敗壞門風，許多人錯解禪法關於空觀的正確運用，致使慈愍對於當代的禪觀有多所訶責的表現，相關文詞紀錄能在慈愍的著作中發見，這些較為獨特的思想表現，便成為檢視慈愍未然全部依循前代淨土祖師遺存門風的根據。

《十住毘婆沙論》能成為淨土學人遵奉的論典之一，主要因為論中含容有重要淨土教理緣故，但若再仔細尋視論本內文，反能看出當中對於禪法的運用也多所記載，這在單純勸發行人念佛往生的淨土經典，或是善導等專重稱名念佛的淨土祖師言行書著，都是較未有明顯載錄的思想內涵，或得由此根據聯繫慈愍此位淨土祖師參閱《十住毘婆沙論》的可能性。看到《十住毘婆沙論》談及修空觀時所說：「修空力故，信有為法皆是虛誑亦不住空，諸法無定，是故常自攝檢心不放逸。」³⁸⁶ 論中雖然提點行人藉助修空力破除妄執，但也隨後強調不能讓心性安

³⁸⁵ 《大正藏》冊 85，頁 1236 中。

³⁸⁶ 《大正藏》冊 26，頁 64 中。

住於空觀，造成內心體性流於沉伏的過患。此外論中還提到：「以空觀有為無為法一切悉等無上中下差別。」³⁸⁷空觀不應是偏廢地單從破除世事萬法上著力，更應適度運用來顯明諸法無差別相的圓融境界，慈愍面對修習空觀所應保持的心性態度，與《十住毘婆沙論》有其相通性，慈愍亦有類似說詞足供對照：

若執己見，不依聖教，言無為法許可修習有增益者，即無為法，便有生滅，何以故？許有增益故。夫有增益者，皆有生滅，許有生滅，便同有為，亦是虛妄。若許虛妄，便違聖教，及害己宗。若不許者，與理相違，何以故？自許無為有生滅等故。³⁸⁸

妄言無為法有確切體性可供觀照與修習，從此落入空見的偏執中，結果還是只在生滅與虛妄之法相上勞費心神。生滅與虛妄的法相執著，兼及有為無為的截然對分，慈愍對當時禪家的執空心態甚覺錯謬，認為多數禪子都未能認清有為與無為法性之間的區別，與《十住毘婆沙論》上段兩句引文有所對應，從這裡的引文可以研判：慈愍偏重發揚的禪淨雙修淨土理論，以中道思想調和禪淨二門，使偏空的禪觀與偏重佛號的淨門行持有著相互補足的理趣，這樣的思想連結到《十住毘婆沙論》此一中觀論本而言，能歸結出共同的中道思想旨趣。對應如此的思考方向，《十住毘婆沙論》也認為若是除去實際修諸功德的菩薩行持，不能說是真正菩薩，充其量只能算為空發願菩薩：

問曰：「汝說無上道相時，種種因緣訶罵空發願菩薩自言菩薩但名字菩薩，若是三不名為菩薩者，成就何法名為真菩薩？」答曰：「非但發空願，自言是菩薩，名字為菩薩，略說能成就，三十二法者，乃名為菩薩。若人發心欲求佛道，自言是菩薩，空受名號不行功德慈悲心諸波羅蜜等，是不名

³⁸⁷ 《大正藏》冊 26，頁 117 中。

³⁸⁸ 《大正藏》冊 85，頁 1237 上。

為菩薩，如土城名寶城，但自誑身亦誑諸佛，亦誑世間眾生。若人有三十二妙法亦能發願是名真實菩薩。……菩薩住是三十二法，能成七法，所謂四無量心，能遊戲五神通。常依於智，常不捨善惡眾生，所言決定言必皆實，集一切善法心無厭足，是為三十二法，為七法。菩薩成就此者，名為真實菩薩。」³⁸⁹

若有菩薩僅發空願而沒有實際六度萬行的修持加以配合，將成為徒有名號而無功德的空發願菩薩，《十住毘婆沙論》與慈愍都認為空觀仍要與真正有所為的行動力結合，才算成就之道，兩者的中道思想可說有著共同論證的高度相似性。慈愍之所以駁斥當時禪家的空見，莫過於禪師們僅自謂安住空性即能了悟生死，甚而由此得以降服妄想雜念，以不自知的慢心犯下錯誤言行，如《十住毘婆沙論》所說：「出家之人有二病難治，一憎上慢人自謂能降伏心，二求大乘者沮壞其意。」³⁹⁰因為增上慢心的習染，吞噬自身不斷上進的動力，自然要與菩提道漸行漸遠，乃至貽誤他人，這樣的境況最為慈愍所詬病：

此六通即是定果。然今道俗言已證者，未委證何禪定。若證有漏定者除漏盡通，得餘五通。若證無漏定者，應得六通，故《法華經》第一偈云：「又見菩薩，常處空閑，深修禪定，得五神通。」聖教明文必不虛說。自禪門東流，未曾聞有證五通者，況六通耶！通義尚未能了，焉知禪定，證與非證。但行欺詐，謗無淨土，輕蔑聖教，埋沒世尊，顯揚己德，闡提無信，何異此也。³⁹¹

又禪定者，上人之法，實未證得，言已得者，若約戒結，罪犯波羅夷，據經論，重墮增上慢。然今坐者，多犯此罪，何以故？師資互讚皆云，已得

³⁸⁹ 《大正藏》冊 26，頁 93 下-94 上。

³⁹⁰ 《大正藏》冊 26，頁 67 中。

³⁹¹ 《大正藏》冊 85，頁 1237 中-下。

已證故。復言坐者，即於此身，證悟聖果，永斷生死，更不受生，禪師錯失，事在於此，非但陷他，亦成自累。³⁹²

未得謂得，未證謂證的言行，甚而有觸犯妄語等根本戒律的過失，不值得再為人表率，關於這樣的訶斥語句，《十住毘婆沙論》也有類似的清楚說示：「汝說持戒之人不應禮破戒者，今當答：破戒人尚不應共住，何況禮拜供養？以其自言是比丘故，隨其大小而為作禮，如禮泥木天像，以念真天故。佛敕年少應禮上座，順佛教故則便得福。」³⁹³《十住毘婆沙論》對於破戒比丘所持的應對方式，是採行相當強硬的態度面對，與慈愍重視戒律的精神能互為參照。

爲了對應當時禪師的種種謬誤，慈愍在《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》多以訶斥語氣對受到錯解的禪法示以嚴詞否定，至於正確運行禪法所必要具備的觀想內涵，慈愍相對較少著筆論述。搜羅該集卷本，慈愍唯一明顯指示修習禪法方式的文句爲：「夫求禪定，先持齋戒，齋戒為因，方能引定，故《月燈三昧經》第一偈云：『功用無量乃得成，若深觀此能得定，無物能將此定來，必由淨戒之所起』」³⁹⁴慈愍僅以修持禪定必要先奉持齋戒為說明，實難予人修持禪法之方針。相對來看，《十住毘婆沙論》倒有相當多的修學指導可供參酌運用，如論中指導菩薩具足初地進而要修入第二地時，說到生發十方便心，對當中的直心與柔軟心有著如此論述：「直心者，離諂曲，離諂曲故心轉柔軟。柔軟者，不剛強麤惡，菩薩得是柔軟心，生種種禪定。」³⁹⁵心離諂曲則心念轉為柔軟，處在柔軟狀態下的的心念自然引生禪定功德，論中提到的心理狀態，恰好能對顯出慈愍當時的禪師對禪法產生負面理解的謬失。

³⁹² 《大正藏》冊 85，頁 1237 下。

³⁹³ 《大正藏》冊 26，頁 77 下。

³⁹⁴ 《大正藏》冊 85，頁 1237 下。

³⁹⁵ 《大正藏》冊 26，頁 94 中。

再看到《十住毘婆沙論》要人不偏執空觀的段落：「有行者貪著於空則還妨道，是故說莫貪著空，隨於世俗說空名字，如是法者能淨尸羅。問曰：『若爾者云何言五陰諸法？』答曰：『以空故，五陰諸法空，最後言莫著於空者，空亦應捨，如是無有邪疑法妨礙尸羅。』」³⁹⁶空觀只是爲了達到破執的方便而加以發用，當破執目的達成後，不應再貪著於空味，否則又將造成另一項執著妄情的生起，是故：「行者了達諸法無自性無他性故，名為信解空。」³⁹⁷禪法空觀運用到最適切處，應該連空想都要放下，直觀諸法自性才是真正契入佛門心地，從這點來看禪門對於空觀所具有的舟船載人之功，與教門的種種教法所具有的示導作用，未有太多突出的差異性。兩者相互聯繫的可能性，使慈愍提出了獨特的禪淨雙修理論，顯揚其淨土教義。若依《十住毘婆沙論》的文本思想逕行配合解說，可謂是中觀念佛思想之發明。下引《十住毘婆沙論》文句總述慈愍訶斥當代禪法論點：

初行四功德，精勤令得生，生已令增長，增長已當護。何等為四？一者信解空法，亦信業果報；二者樂無我法，而於一切眾生大慈悲心；三者心在涅槃而行在生死；四者布施為欲成就眾生，而不求果報。若人欲生菩薩初行四功德，增長守護者，當親近善知識，如偈說：菩薩當親近，四種善知識，亦應當遠離，四種惡知識。菩薩愛樂阿耨多羅三藐三菩提者，應當親近恭敬供養四種善知識，當深遠離四種惡知識。何等為四種善知識？一於來求者生賢友想，以能助成無上道故；二於說法者生善知識想，以能助成多聞智慧故；三稱讚出家者生善知識想，以能助成一切善根故；四於諸佛世尊生善知識想，以能助成一切佛法故。何等為四種惡知識？一求辟支佛乘心，樂少欲少事；二求聲聞乘比丘，樂坐禪者；三好讀外道路伽耶經，莊嚴文頌巧問答者；四所親近者，得世間利不得法利，是故菩薩應親近四善知識遠離四惡知識。³⁹⁸

³⁹⁶ 《大正藏》冊 26，頁 116 下。

³⁹⁷ 《大正藏》冊 26，頁 118 上。

³⁹⁸ 《大正藏》冊 26，頁 66 下-67 上。

除信解空法句呼應上文的禪觀運用法而被判屬為功德之一以外，《十住毘婆沙論》另外認定的功德內容中，「心在涅槃而行在生死」的「涅槃」二字若能廣義解釋，將與慈愍萬行導歸淨土的思想有所呼應。概因慈愍鼓勵念佛行者日常作務不要僅偏廢於淨門之行持，反而應有禪、教、戒、淨四行並進的廣泛修為，重點則在集諸功德迴向淨土的信願，使念佛行者能在生死世間不受妨礙的進取淨業，至於樂坐禪者偏執空想的迷情，《十住毘婆沙論》也同上文所舉段落有著再次的強調，乃至認定其為惡知識之一群，嚴厲斥責一心好樂坐禪之人。相對於此，《十住毘婆沙論》另舉示佛陀的自在境界為引例，說明禪定發用的自在無礙境界：

自在者，諸佛於五事中自在。一諸神通自在，二自心中得自在，三滅盡中得自在，四聖如意中得自在，五壽命中得自在。如說：飛行等自在，自心得自在，於滅禪定中，如入出自舍。一切淨不淨，隨心而能轉，命不為他害，自緣亦無盡。如是等自在，一切法亦爾，是故人師子，名為自在者。

399

佛陀具有六度萬行圓滿的尊貴功德身相，由佛陀示現的修行法門將是吾人進德修業之最佳參照。從引文所表彰的自在勝事來看，佛陀運行禪法的時候，絲毫不受到內外塵境影響，內心並不需要偏入於空觀的執著想念，仍舊可以念念與禪法相應，不偏執空想的禪法，雜揉了心念了了分明的念佛修持，提舉中觀思想的中道精神。佛陀示導的禪定工夫，正是慈愍多方強調的禪門修持要點，也是禪淨雙修理論的中道思想調和，引生慈愍的中觀念佛行法。

³⁹⁹ 《大正藏》冊 26，頁 105 下。

第六章 結論

龍樹著述的《十住毘婆沙論》，傳入中國以來，多位中國淨土祖師都引介其中的淨土學說發揚自家淨土思想，尤其是論本廣為人知的易行道思想，更是受到高度重視的淨土教義，分判淨土法門與其他佛門宗派的修行遲疾，突顯了修持淨土法門的重要性。然而，《十住毘婆沙論》除易行道思想以外，更有其他重要的念佛思想值得進一步認識，這些念佛思想以各種方式與角度受到中國淨土祖師的肯定與引述，在中國佛教的歷史舞台展開深遠影響。及於今日，《十住毘婆沙論》依然廣受各界佛教學士作為研讀文本，本文為進一步了解該論的念佛思想內涵，研究集中發掘論本更為深層的淨土念佛義理內容。

筆者透過本文的研究主題，將《十住毘婆沙論》的念佛思想與中國淨土義理進行連結，解讀《十住毘婆沙論》文本義理作為考察標準，搜羅中日學者研究過程多所沿用的淨土三大系統祖師，引為中國淨土法門的思想代表，完成本文的研究論述。筆者研究過程曾遭逢許多研究難題，如：淨土三大系統的研究訂立價值、研判《十住毘婆沙論》的念佛思想重點所在、道安是否曾教授慧遠淨土思想、慧遠有否閱覽過《十住毘婆沙論》、善導如何開展《十住毘婆沙論》的淨土教義、慈愍在未開展新的淨土學說情況下如何與《十住毘婆沙論》的義理進行連結等，都是筆者在撰寫本文過程沉吟良久的思考處，幸得指導教授與審查教授的多方提點，使本文能在遇上這些難以突破的滯礙點，得以順利伸展撰述的思考方向。下文就以筆者的研究心得，整理全篇論文重點，分為《十住毘婆沙論》的念佛思想，還有該論影響慧遠、善導與慈愍的淨土思想四項主題加以論述。

一、《十住毘婆沙論》的念佛思想

在龍樹著論的《十住毘婆沙論》中，存有多方大乘佛教教法，導因於龍樹寫作《十住毘婆沙論》要為解釋《十地經》的經典義理，故《十住毘婆沙論》主要解說菩薩十地階位理論；另外全論的佛學思想，與龍樹後來歸心淨土法門的傳說吻合，《十住毘婆沙論》載錄有重要的淨土教說，成為歷代淨土學人得以依奉的思想導護，尤其是論本記載的易行道思想，判示修行淨土法門具有遠勝其他佛門宗派的進境。

易行道思想多受後世淨土學人尊為淨土法門之修學方針，以稱念佛名的修行方式，作為進趣無上佛道的有效門徑。然而，細查《十住毘婆沙論》的〈易行品〉內容，發論重點並未集中於稱名往生的近代淨土法門之修持導向，論主反將全論緊扣〈易行品〉的易行道教理，將慕求阿惟越致地的行止尊視為進學目標，⁴⁰⁰舉凡恭敬、禮拜、稱念諸佛菩薩名號之由，莫非為求阿惟越致地而行其用功處，總不偏離疾至阿惟越致地方便，發願欲求阿耨多羅三藐三菩提的無上目標。望月信亨將龍樹發揚的念佛教說稱為「稱名不退說」，尤其鼓勵行人稱念彌陀名號：

說明念彼佛，稱其名號，即時能入「必定」。必定者，指菩薩初發心，同時開始應入正定聚。阿惟越致是入正定後，更應登正性離生之正位，此二者是不相同的。……大阿彌陀經等皆說往生淨土後，方得阿惟越致，而龍樹也說阿惟越致於往生以後而得，現身唯入必定位。有關往生行因雖未有另外說明；但既然以「念我稱名」為入必定之因，所以往生後可得阿惟越致地，認為亦以此為往生之主要修行方法。⁴⁰¹

⁴⁰⁰ 日人稻城選惠也將易行道以「一念發起入正定之聚」概括說明，隱含對「修道品位」追求的意涵。參見〈真宗僧侶の有り方〉，《『一声の会』会報》1卷2號，1999年07月15日，頁2；另細川巖亦有此說，參考細川巖：《十住毘婆沙論——龍樹の仏教》，頁150。

⁴⁰¹ 望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 52》（臺北：

由此來看，龍樹的易行道思想不單只是近代稱佛名號以求往生淨土之教法，最初於《十住毘婆沙論》論中實為「稱名不退」的重要修行意涵。易行道思想本以得證阿惟越致地作為修學徑路，再由此發揮出後世精深的淨土稱名往生教理；易行道思想釋以稱念佛名而證入阿惟越致地的教法，仍未完全等同近代淨土教理，將之視為稱念佛號之強調理論，該是較切合易行道思想於淨土教理所占地位之說。

唯《十住毘婆沙論》的念佛思想不單侷限於易行道思想，更有其他重要的淨土念佛思想待以進一步整理與認識。經過筆者實際的研讀過程，《十住毘婆沙論》的念佛思想乃以易行道思想作為淨土學說的核心精神，延續懺悔勸請隨喜迴向等四悔門行持結合成懺悔念佛理論，另外搭配《般舟三昧經》的經典義理完成念佛觀想的思想內涵，《十住毘婆沙論》以此念佛思想體系影響著後世的淨土學人，成為修持淨土法門的重要理論依據。為了充分闡揚該論的念佛思想內涵，筆者選定中國較具代表性的三位淨土祖師，逕行該論念佛思想影響中國淨土義理的考察對象，除整理各淨土祖師的思想概要外，更進一步論述各淨土教說受及該論念佛思想影響之面向。

二、《十住毘婆沙論》對慧遠念佛思想的影響

慧遠師承道安，故研究慧遠淨土思想的創生背景，便要自道安的生平思想談起。道安乃當代眾推的佛門龍象，擁有淵博的佛學知識與修行體悟，特別著重宣講般若思想，後人將道安的般若學說歸入六家七宗的本無宗，但是，道安信仰彌勒淨土而非彌陀淨土，由此看來，慧遠在道安座下受習佛門教義乃至日後建構淨土學說時，道安的般若思想要比淨土思想的傳授來得更為切要。

華宇出版社，1988年），頁153。

領受般若空義的修行層面，慧遠將觀想內涵依從《般舟三昧經》的指導習取為念佛操持，而《十住毘婆沙論》也多以《般舟三昧經》的觀想念佛思想為發論底本，故能在《十住毘婆沙論》中看出慧遠觀想念佛之對應文詞，得以由此連結兩者的觀念修行導向。慧遠在廬山領眾念佛時，倡導此觀想念佛思想，結社念佛並以往生西土為期，慧遠的觀修念佛方法實際影響了善導的《轉經行道願往生淨土法事讚》與《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》二本讚文所操持的相關般舟三昧淨土儀式，甚且影響日後慈愍回到中國所推行的淨土教理。⁴⁰²由此論據來看，可謂中國三大淨土系統教說都受有慧遠獨特淨土思想的闡發。慧遠率先在中國社會聚眾修持淨土法門，並以獨特的念佛思想影響許多淨土行者，受後世淨土佛徒尊為中國淨土宗初祖。

三、《十住毘婆沙論》對善導念佛思想的影響

曇鸞、道綽與善導具有一系相承的淨土思想表現，曇鸞的他力本願說與道綽的聖道淨土二門理論，共同舉示了易行道思想的分判精神，將淨土法門賦予重要的教理定向，不僅使當世淨土佛徒的修行有所依歸，也為善導日後的淨土教理建設紮定基礎。善導的淨土思想融通了曇鸞與道綽二位淨土祖師的思想精華，參照古今中印淨土祖師的淨土學說，遵奉淨土經教提出本願念佛思想，將諸般淨土義理的疑難處都以淨土經典文句加以消解，訂立淨土法門稱名念佛的基本操持。

多方參引《十住毘婆沙論》易行道思想的曇鸞與道綽，在其淨土教說中隨處可見引據《十住毘婆沙論》的痕跡，淨土學說傳至善導以來，雜揉《十住毘婆沙論》教義的淨土思想也隨之移植，善導又是集諸多淨土經教於身的淨土祖師，確實曾有參用龍樹著作與思想的情形，《十住毘婆沙論》也有部分文詞段落能與本

⁴⁰² 參考石田瑞曆：〈中國的淨土思想〉，收入玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）在中國的發展》，頁 53-54。

願念佛思想對應，從中得以考據《十住毘婆沙論》與善導淨土思想相連結的文字義理。善導基本奠定淨土法門的修行方式，傳習至今依然沿用未輟，善導成爲中國淨土宗史上第二位受到尊奉爲祖師的重要人物。

四、《十住毘婆沙論》對慈愍念佛思想的影響

慈愍並非在中國受到佛門祖師的引介因緣得歸信於淨土法門，而是在印度聽從許多學者的建議才轉信淨土，所以慈愍的淨土思想基本依從淨土經典而起。在沒有淨土祖師的相互承傳關係與歸國後淨土教理大備的情況下，慈愍未有特出的淨土思想表現。然而，歸國後的慈愍趁著唐朝中晚期各方中國佛教義理漸趨完善的時代背景，將教、禪、戒、淨等佛門行持進行匯融工作，提出禪淨雙修理論，以淨門作爲萬行導歸迴向的最終行法，結合各門教說形成的中道思想，展開中觀念佛的獨特淨土教說，巧妙地將中國淨土宗門推向另一波思想建構的高峰。

進入《十住毘婆沙論》與慈愍淨土思想比對的時候，卻因爲慈愍著作存世太少，亦且著作中多以批判當代禪子誤解禪法角度立論，較少有慈愍自身的思想可供參用，致使連結《十住毘婆沙論》時候發生困難。後來，筆者經過多方討論與思考，嘗試以慈愍淨土思想的中道觀念比量《十住毘婆沙論》的中觀思想，使兩者有了較合理化的連結效果，使令慈愍的禪淨雙修淨土思想以調和的中道思想呈顯，與《十住毘婆沙論》有了共同的思想歸結。

綜合上述四節的研究整理，將《十住毘婆沙論》、慧遠、善導與慈愍的淨土念佛思想作出總要歸結，使本文的研究主題有著層次性的鋪陳效果。以論文起首的《十住毘婆沙論》開展出的淨土念佛思想爲標準，後次進入淨土三大系統的思想研討，首度出現的是慧遠專意領眾禪觀念佛的結社行，再到善導一心弘揚稱名

念佛的淨業行，最後由慈愍調和了禪淨理論，提出禪淨二門並行雙修的中道實踐念佛思想，如此禪門、淨門與中觀行持的修行理論，都能會歸到《十住毘婆沙論》的淨土念佛思想，使本文研究有著首尾呼應的呈顯成果。淨土三大系統雖然各自發展出完整的思想體系，也都有徒眾繼續傳承祖業教說，但三大系統的淨土教理並未因此造成中國淨土宗的分崩離析，反因基本精神的一致，皆以念佛往生為期，調和亦且補足各自教法發展的優劣之處，比較中國佛門諸多教派而言，淨土法門具有相當值得讚許的包容性。鎌田茂雄對應法然在著作中將中國淨土教分類的用意，特別指出：「這是就教義內容的不同加以區分，其實中國淨土教是沒有流派的。」⁴⁰³中國淨土法門以念佛求生統攝全宗修行依歸，各人適用的念佛法或有不同，然絕不影響淨土果證的共同祈願。

中國淨土宗自印度經典傳入以來，始終在中國佛教佔有相當重要的信仰地位，以稱念彌陀名號的簡要事修，導護許多佛徒往生極樂國土。中國淨土教理經過歷史朝代的革新與眾多佛門宗派教義的衝擊影響，一直以來未曾褪去信仰力量，反而融會各宗派的教理，儼然有包羅佛門諸多教義的趨勢，就連天台宗的實際創派人智者大師也以著成之《阿彌陀經義記》、《觀無量壽佛經疏》、《淨土十疑論》與《五方便念佛門》，勸說行人修行淨土法門，⁴⁰⁴可見淨土教理不擇智愚的特性，只要念佛行人的信願具足，皆能修入淨土法門得益；此外，淨土法門又有不必然需要祖祖相傳的特殊性質，修行過程的導護首要依止阿彌陀佛的清淨誓願功德，造立淨土祖庭多有隔代傳習而非師弟間以心印心的殊異傳法事功。

⁴⁰³ 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教史》（臺北：新文豐出版公司，1995年），頁210。

⁴⁰⁴ 王孺童著有《智顛淨土思想之研究》一書，對智顛的淨土思想作出詳細研究，可以提供相關淨土思想的研究參考。

參考文獻

一、佛教古籍：

- (曹魏) 康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》第 12 冊。
- (吳) 支謙譯：《佛說維摩詰經》，《大正藏》第 14 冊。
- (西晉) 竺法護譯：《阿差末菩薩經》，《大正藏》第 13 冊。
- (後秦) 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第 08 冊。
- (後秦) 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 08 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第 09 冊。
- 龍樹造，(後秦) 鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》第 14 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第 14 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什等譯：《禪祕要法經》，《大正藏》第 15 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《坐禪三昧經》，《大正藏》第 15 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《禪法要解》，《大正藏》第 15 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《思惟略要法》，《大正藏》第 15 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯：《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 龍樹造，(後秦) 鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，《大正藏》第 26 冊。
- (東晉) 佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 09 冊。
- (東晉) 慧遠問·羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》第 45 冊。
- (北涼) 曇無讖譯：《大方等大集經》，《大正藏》第 13 冊。
- (宋) 疆良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
- (劉宋) 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》第 02 冊。
- (劉宋) 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊。

- (劉宋) 功德直譯：《菩薩念佛三昧經》，《大正藏》第 13 冊。
- (梁) 僧祐撰：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。
- (梁) 僧祐撰：《弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
- (梁) 慧皎撰：《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 馬鳴造，(梁) 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊。
- (北魏) 曇鸞註解：《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊。
- 宇文周 • 闍那耶舍譯：《大乘同性經》，《大正藏》第 16 冊。
- (隋) 智顛說：《淨土十疑論》，《大正藏》第 47 冊。
- (隋) 闍那崛多譯：《大方等大集經賢護分》，《大正藏》第 13 冊。
- (隋) 法經等撰：《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊。
- (唐) 道綽撰：《安樂集》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 道宣撰：《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- (唐) 道宣撰：《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
- (唐) 道宣撰：《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊。
- (唐) 玄奘譯：《說無垢稱經》，《大正藏》第 14 冊。
- (唐) 善導集記：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。
- (唐) 善導集記：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 善導集記：《轉經行道願往生淨土法事讚》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 善導集記：《往生禮讚偈》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 善導撰：《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 懷感撰：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 迦才撰：《淨土論》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐) 道世撰：《法苑珠林》，《大正藏》第 53 冊。
- (唐) 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊。
- (唐) 實叉難陀譯：《大乘入楞伽經》，《大正藏》第 16 冊。
- (唐) 法藏撰：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》第 35 冊。

- (唐)法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊。
- (唐)法藏集：《華嚴經傳記》，《大正藏》第 51 冊。
- (唐)般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊。
- (唐)慧日撰：《略諸經論念佛法門往生淨土集卷上》，《大正藏》第 85 冊。
- (唐)法照述：《淨土五會念佛略法事儀讚》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐)法照撰：《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》，《大正藏》第 85 冊。
- (唐)澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第 35 冊。
- (唐)道洗撰：《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》第 51 冊。
- (後漢)支婁迦讖譯：《佛說般舟三昧經》，《大正藏》第 13 冊。
- (後漢)支婁迦讖譯：《般舟三昧經》，《大正藏》第 13 冊。
- 失譯：《拔陂菩薩經》，《大正藏》第 13 冊。
- (宋)延壽述：《萬善同歸集》，《大正藏》第 48 冊。
- 日本，圓超錄：《華嚴宗章疏并因明錄》，《大正藏》第 55 冊。
- (宋)智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》第 37 冊。
- (宋)贊寧等撰：《宋高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- (宋)戒珠敘：《淨土往生傳》，《大正藏》第 51 冊。
- (宋)元照述：《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》第 37 冊。
- (宋)元照作：《芝園集》，《新纂卍續藏》第 59 冊。
- (宋)法雲編：《翻譯名義集》，《大正藏》第 54 冊。
- (宋)宗曉編：《樂邦文類》，《大正藏》第 47 冊。
- (唐)澄觀述(宋)淨源錄疏注經：《華嚴經疏注》，《新纂卍續藏》第 07 冊。
- (宋)王古輯撰：《新修往生傳》，《新纂卍續藏》第 78 冊。
- (元)普瑞集：《華嚴懸談會玄記》卷 38，《新纂卍續藏》第 08 冊。
- (明)株宏述：《阿彌陀經疏鈔》，《新纂卍續藏》第 22 冊。
- (明)德清述：《起信論直解》《新纂卍續藏》第 45 冊。

- (明) 智旭述：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊。
- (明) 朱時恩著：《佛祖綱目》，《新纂卍續藏》第 85 冊。
- (清) 弘贊輯：《觀音慈林集》，《新纂卍續藏》第 88 冊。
- (清) 俞行敏重輯：《淨土全書》，《新纂卍續藏》第 62 冊。
- (清) 超溟著：《萬法歸心錄》，《新纂卍續藏》第 65 冊。
- (清) 彭希涑述：《淨土聖賢錄》，《新纂卍續藏》第 78 冊。
- (清) 張師誠著：《徑中徑又徑》，《新纂卍續藏》第 62 冊。
- (清) 古崑編：《淨土隨學》，《新纂卍續藏》第 62 冊。

二、當代中文著述：

(一) 華人著作：

- 方立天：《慧遠及其佛學》，北京：中國人民大學出版社，1987 年。
- 王邦雄·岑溢成·楊祖漢·高柏園：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2006 年 9 月 30 日修訂一版三刷。
- 王孺童：《智顓淨土思想之研究》，北京：宗教文化出版社，2007 年 12 月第一版。
- 佛光山文教基金會總編輯：《中國佛教學術論典 23》，高雄：佛光山文教基金會，2001 年 4 月初版。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生書局，1983 年 3 月。
- _____：《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995 年 6 月。
- 法然：《選擇本願念佛集》，臺北：本願山彌陀淨舍印經會，1994 年，頁 8-9。
- 洪修平：《中國佛教文化歷程》，南京：江蘇教育出版社，2005 年 11 月第二版。
- 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，臺北：里仁書局，2006 年 2 月 24 日初版。
- 陳士強：《佛典精解》，臺北：建宏出版社，1995 年 7 月初版一刷。
- 曹虹：《慧遠評傳》，南京：南京大學出版社，2002 年 5 月第一版。

- 張曼濤：《淨土宗史論》（淨土宗專集之二），收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 65》，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版。
- _____：《淨土宗概論》（淨土宗專集之一），收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 64》，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版。
- 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000 年 1 月第一版。
- 陳劍鎧：《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》，臺北：商周出版，2009 年 9 月 3 日初版。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，武漢：武漢大學出版社，2008 年 12 月第 1 版。
- 聖凱：《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 月第一版。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年 8 月初版。
- 臺中市佛教蓮社印行：《廬山慧遠法師文鈔》，臺中：青蓮出版社，2002 年。
- 劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000 年 5 月第一版。
- 慧淨法師、淨宗法師編述：《善導大師全集》，臺北：淨宗出版社，2005 年 7 月初版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教史》，臺北：新文豐出版公司，1995 年 9 月一版四刷。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1992 年 3 月 7 版。
- 釋根通主編：《中國淨土宗研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年 12 月第 1 版
- 顧偉康：《禪淨合一流略》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年 11 月初版。

(二) 外文中文譯：

玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）在中國的發展》，臺北：幼獅文化事業公司，1991年12月三版。

宇井伯壽、常盤大定、結成令聞合著：《中印佛教思想史》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 31》，臺北：華宇出版社，1978年12月初版。

〔美〕肯尼斯·K·田中著，馮煥珍、宋婕譯：《中國淨土思想的黎明——淨影慧遠的《觀經義疏》》，上海：上海古籍出版社，2008年11月第1版。

武邑尙邦等著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，臺北：嚴寬怙基金會，2003年。

忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，1994年5月第1版。

高雄義堅等著，陳季菁等譯：《宋代佛教史研究·中國佛教史論集》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 47》，臺北：華宇出版社，1987年。

望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 51》，臺北：華宇出版社，1987年12月初版。

_____：《淨土教概論》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 52》，臺北：華宇出版社，1988年9月初版。

_____：《淨土教起源及其開展》，美國：法印寺，1994年12月。

凝然原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯：《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1991年2月四版。

三、當代外文著述：

- 〔日〕水野弘元：《仏教教理研究》，京都：春秋社，1997年2月10日第一刷。
- 〔日〕平川彰：《初期大乘仏教の研究Ⅰ》，京都：春秋社，1989年11月30日第一刷。
- 〔日〕平川彰：《初期大乘仏教の研究Ⅱ》，京都：春秋社，1992年4月30日第二刷。
- 〔日〕平川彰：《浄土思想と大乘戒》，京都：春秋社，1997年7月10日第二刷。
- 〔日〕平川彰、梶山雄一、高崎直道編集：《講座・大乘仏教5——浄土思想》，京都：春秋社，1985年1月30日第一刷。
- 〔日〕瓜生津隆真：《龍樹——空の論理と菩薩の道》，京都：大法輪閣，2005年9月2日第四刷。
- 〔日〕武内紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建：《浄土仏教の思想第三卷 龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠》，京都：講談社，1993年5月14日第一版。
- 〔日〕細川巖：《十住毘婆沙論——龍樹の仏教》，京都：法藏館，1995年4月10日初版第二刷。
- 〔日〕塚本善隆、梅原猛：《仏教の思想8 不安と欣求〈中国浄土〉》，京都：角川書店，1971年2月20日三版。

四、學術論文：

Robert H. Share, "On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in

Medieval China," *T'oung Pao* 88, no. 4-5 (June, 2003), pp. 282-331.

Lamotte 著，郭忠生譯：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》第 62 期，台北：諦觀雜誌社，1990 年 7 月，頁 128-129。

干瀉竜祥：〈《大智度論》の作者について〉，《印度学仏教学研究》第 7 卷第 1 號（通卷第 13 號），東京：日本印度学仏教学会，1958 年 12 月 1 日，頁 1-12。

平川彰：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度学仏教学研究》第 5 卷第 2 號（通卷第 10 號），東京：日本印度学仏教学会，1957 年 3 月 30 日，頁 176-181。

印海長老講述：龍樹《十住毘婆沙論》·〈易行品〉概說。網址：

<http://www.amtb-la.org/muxijinghua/FoLiTanJiu/YiXingPinGaiShuo.htm>，上網

日期：2012 年 03 月 04 日。

辛嶋静志：〈阿弥陀浄土の原風景〉，《佛教大學綜合研究紀要》第 17 號，2010 年 3 月，頁 15-44。

涂艷秋：〈由「禪數」到「性空」論道安思想〉，《國立編譯館館刊》第二十八卷第一期，1999 年 6 月，頁 55-78。

黃國清：〈南嶽慧思的懺悔思想〉，《揭諦》第 22 期，2012 年 1 月，頁 129-166。

稻城選惠：〈真宗僧侶の有り方〉，《『一声の会』会報》1 卷 2 號，1999 年 7 月 15 日，頁 2-3。

釋印順：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《東方宗教研究》第 2 期，1990 年 10 月，頁 9-70。

五、工具書

荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1979年。

漢語大詞典編輯委員會編：《漢語大詞典》（全十三卷），上海：漢語大詞典出版社，1995年。