

南 華 大 學

生死學系

碩士學位論文

宋代居士生死觀之現代意義

——以《淨土聖賢錄》爲主的考察

**Modern Meaning of Song Dynasty Lay Buddhist**

**View on Life and Death — Exploration based on**

**Record of Pure Land Saints**

研 究 生：李明勳

指 導 教 授：尤惠貞博士

中華民國 九十六 年 十二 月 三十 日

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

宋代居士生死觀之現代意義  
——以《淨土聖賢錄》爲主的考察

研究生：李明勳

經考試合格特此證明

口試委員：

紀潔芳  
李燕萇  
尤惠貞

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：釋慧開

口試日期：中華民國 96 年 12 月 28 日

## 謝 誌

完成了此篇論文，不僅象徵了求學生涯的另一嶄新里程碑！扉頁翻閱的同時，求學與寫作的點點滴滴，不覺地湧上心頭：師長的教誨、親人的支持、同儕的勉勵……乃至挑燈夜讀下，與窗口外一輪明月的靈犀一點通，均是能完成學業與論文的動力泉源所在，讓研究者能對於「生死」有進一步的反省與思考。在此，願藉論文一隅，表達內心的感激。

本論文能順利完成，首先感謝業師尤惠貞教授的細心指導與教誨，對於論文研究一度茫然的個人，給予了明確的指引與令人鼓舞的信心，在此要特別致謝！另外，口試期間，承蒙李燕蕙教授及吳鳳技術學院紀潔芳教授之逐字斧正，並提供許多寶貴的意見，而使論文能以更完整的風貌呈現，亦使個人銘感五中！同時，也要感謝所長慧開教授、戚常卉教授、蔡明昌教授、蔡昌雄教授、釋永有教授，正因為有諸多師長的教導，才得以讓學生能涵泳於生死學領域當中，而獲益良多！

大學時代，參與了佛學社，亦承社團指導老師謝嘉峰教授之啓蒙，才得以一窺佛法之堂奧與受用，同時也要感謝臺中蓮社諸多老師的教導，才讓學生得以有接受佛法薰陶的機會，在此致上無上謝忱！此外，也要感謝靜宜東哲社諸多學長，大學時期，那份大家相知相惜的情感，除了令人懷念外，亦是鼓舞未學畢業工作之餘，能在職進修南華生死所的原因之一。

另外，大學畢業之後，能得以讓研究者於佛法薰陶不間輟，以及菩提道上鞭策提攜者，莫過於要感謝屏東<sup>上</sup>法<sup>下</sup>音法師，以及嘉義<sup>上</sup>湛<sup>下</sup>淨法師，同時，亦要感謝佛陀教育中心諸多師兄姐對於論文的指導與勉勵！此外，更要感謝父母於個人求學路上的全力栽培與支持，沒有他們的默默付出，便沒有今日的個人，在此致上最深的祝福與謝意！最後，僅以此篇論文獻給所有一切大眾，望能在生死之事的關注與思考上，彼此勉勵。

李明勳 12 / 30, 2007.

## 論 文 摘 要

大學時代，研究者參與了佛學社團的許多活動，尤其在為往生者助念時，看見僵直不動的遺體及家屬悲傷無奈的神情，均讓研究者對於「生死」一事產生了相當多的感觸與疑問：「生死問題對於每個人而言，是否皆為苦難？」「如果生死是一種苦難的話，人應該如何去面對？」以及「是否有轉化生死苦難的可能性？」……。正由於如此之因緣與困惑，讓研究者欲以《淨土聖賢錄》此書所載之宋代居士事例為本，先予以詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想之間關係，續以掘發宋代居士的生死觀，並進一步探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義，俾能針對上述之種種生死困惑予以反思，並提出可能的應對之道。而本論文之研究結果如下：

一、生死苦難與生命轉化關係於宋代淨土法門思想緣起中的分位，是不可或缺的，也就是在生死苦難的逼迫之下，宋代居士藉由生死苦難所蘊含之義理的覺察，衍化而成淨土宗信仰上的寄託，冀以求諸自我生命的轉化。

二、在「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」此一主體性體認的過程當中，宋代居士對於生死苦難的感受，或許有從「不可替代性」以至「無自性」的體會，並深發「推己及人」之願而求生西方淨土。在此「信」、「願」具足的情況下，依教奉行——「以『心』為主的奉行修持，且在自／他（佛）力二力修持下，有『善藉諸緣以行諦觀』之自身主體性的深層性思維」——以冀能解決所遭遇的生死困惑與難題。

三、宋代居士生死觀在現代社會生死問題的應對上，有其客觀意義，也就是其能提供適切的建言，而使現代人自我價值觀負向顛倒的變質產生根源性轉化的可能性，以解決其心理層面之困惑，乃至避免「心身症」之諸多疾病的產生，而達致生命的轉化。

關鍵詞：宋代、居士、淨土、生死觀、生命轉化。

## Abstract

During college, the researcher participated in various activities of Buddhist clubs. Especially when chanting for the deceased, when I saw the still bodies and the sad and hopeless looks of the families, I had many thoughts and questions on “life and death,” such as “is the question of life and death painful for everyone?” “If life and death are pain, how should people face them?” and “is it possible to transform the pain of life and death?” Such causes and confusions are the reasons for me to use the examples of Song Dynasty lay Buddhists in the Record of Pure Land Saints to interpret the relationship between the pains of life and death, life transformation, and Song Dynasty Pure Land beliefs, from which to derive the view on life and death of Song Dynasty lay Buddhists. Further, it explores the modern meaning of the view on life and death of Song Dynasty lay Buddhists, if these confusions about life and death can be reconsidered, possible coping methods can be provided. Research results of this dissertation are as follows:

1. The relationship between the pain of life and death and life transformation originate in the beliefs of the Song Dynasty Pure Land sect, and is indispensable. Under the pain of life and death, Song Dynasty lay Buddhists use their perceptions of the meaning of the pain of life and death to derive religious faith in the Pure Land doctrine, in order to pursue the life transformation for oneself.

2. In the process of perceiving the subjective “vision of Maitreya’s forty-eight wishes on the pain of life and death transformation,” the sense of Song Dynasty lay Buddhists regarding the pain of life and death may begin from “irreplaceability” and understanding of empty existence, which then derives the hope of “self to the other” in seeking the Western Pure Land. Under this condition of sufficient “faith,” and “willingness,” adherence to doctrine by the “adherence through the heart, and with the help of self/other (Buddha), there arises a deep subjective thought based on ‘good based on karmic relationships and using behavior to create

views” in order to resolve the confusion and difficulties encountered by life and death.

3. Song Dynasty lay Buddhists’ view on life and death has a manifestation in objective meaning in terms of the modern societal questions of life and death, in the sense that it can provide appropriate suggestions, to create a possibility of fundamental transformation for the negative and backward values of modern man, and resolve psychological confusion to prevent psychosomatic disease and other problems, in turn causing a life transformation.

**Keywords:** Song Dynasty, lay Buddhists, Pure Land, view on life and death, life transformation.

# 目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與研究目的	1
壹、研究動機	1
貳、研究目的	2
第二節 研究限制與研究範圍	16
壹、研究限制	16
貳、研究範圍	17
第三節 文本探討與文獻整合	20
壹、文本探討	20
貳、文獻整合	23
第四節 研究方法與研究步驟	33
壹、研究方法	33
貳、研究步驟	39
第二章 生死苦難、生命轉化與淨土宗思想	43
第一節 生死苦難與生命轉化	43
壹、從佛教義理思惟生死、苦難與生命轉化	44
貳、生死苦難與生命轉化的關係	49
第二節 從淨土宗思想論生死苦難與生命轉化	50
壹、生死苦難、生命轉化與「淨土」思想的關涉	50
貳、淨土宗思想的所依經典	52
參、從淨土宗思想論生死苦難與生命轉化	54
第三節 生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想	61
壹、生死苦難與生命轉化關係及淨土宗之漢傳	61
貳、生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想之關聯性	68

第三章 《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀·····	69
第一節 「終極」層次的研究運用與闡釋·····	69
壹、終極層次的運用·····	69
貳、終極層次與淨土宗思想之關涉·····	70
第二節 宋代居士事例之文本架構與語意脈絡的分析·····	75
壹、「終極關懷」面次之文本架構及語意脈絡的分析·····	75
貳、「終極真實」面次之文本架構及語意脈絡的分析·····	78
參、「終極目標」面次之文本架構及語意脈絡的分析·····	84
肆、「終極承諾」面次之文本架構及語意脈絡的分析·····	86
第三節 宋代居士生死觀之掘發·····	90
壹、從「終極關懷」面次掘發宋代居士之生死觀·····	90
貳、從「終極真實」及「終極目標」面次掘發宋代居士之生死觀 ·····	91
參、從「終極承諾」面次掘發宋代居士之生死觀·····	97
肆、宋代居士之生死觀·····	102
第四章 宋代居士生死觀所蘊含的現代意義·····	105
第一節 臺灣現代社會價值觀的探究·····	105
壹、「現代」時間性之義涵探究·····	105
貳、臺灣現代社會之價值觀·····	106
第二節 臺灣現代社會生死問題現象的探究·····	112
壹、臺灣現代社會之生死問題現象·····	112
貳、「心理層面困擾」與「自我價值觀負向顛倒的變質」關係探 究·····	118
第三節 宋代居士生死觀對現代人的啟發·····	120
壹、實體理性思惟下的存在體認·····	120



貳、「肉體死亡」必然性的省思·····	121
參、返觀諸己的態度培養·····	121
肆、終極真實之主體性體認理念的意義·····	121
伍、生死無自性之體會的應有認知·····	122
第五章 結論·····	123
壹、《淨土聖賢錄》對個人的價值及意義·····	123
貳、《淨土聖賢錄》對社會國家的價值及意義·····	123
參、淨土宗義理思想之現代意義·····	124
肆、宋代居士生死觀之現代意義·····	124
參考文獻·····	129
附錄一 《淨土聖賢錄》四十三事例原文·····	139
附錄二 阿彌陀佛四十八大願·····	148

## 表次

表 1.3—1 與研究主題相關之專書文獻·····	26
表 1.3—2 與研究主題相關之國內期刊論文·····	27
表 1.3—3 與研究主題相關之國內學位論文·····	31
表 3.2—1 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極關懷」面次文本架構分析表·····	77
表 3.2—2 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極真實」面次文本架構分析表一·····	79
表 3.2—3 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極真實」面次文本架構分析表二·····	83
表 3.2—4 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極目標」面次文本架構分析表·····	85
表 3.2—5 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極承諾」面次文本架構分析表·····	88
表 4.2—1 台灣地區近年來之十大死因·····	116

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與研究目的

### 壹、研究動機

「我見此世間，正覺之所說。隨所因緣生，所往而轉還。」<sup>1</sup>從佛教的角度以思惟之，世間上所發生的一切事相，不管是有形的、無形的、物質的、非物質的、思想性的或非思想性的……，皆是因緣和合所生。而研究動機的啓萌，便是在「門扉半掩」<sup>2</sup>的助緣下，而讓研究者得以參與佛學社團之淨土<sup>3</sup>法門教理的研讀、共修及往生助念，尤其在為往生者助念時，看見僵直不動的遺體以及家屬那份無奈悲傷的心情，均讓研究者在心理上造成很大的衝擊與困惑。而今或許正是如此的學佛因緣，促使研究者開始對「生死」之事產生好奇，同時也試著在此議題上作更深層性的省思。

日常生活當中，有為病所折磨者、有為離婚所苦者、有經濟壓力負荷過重者、有老邁行動不便者、有以自殺了斷自己生命者、有為過世的親人悲傷不已者……，舉凡所見，生死之事似乎伴隨著種種苦難與不幸！然而，為何有些人在面對生命的難處的時候，如生病、喪親、遭逢災難……等，卻有迥然的態度展現，生死之事對其而言，似乎有如家常便飯的瀟灑與自在，據此而言，生死問題似乎不能與苦難與不幸劃上等號。以《最後 14 堂星期二的課》這本書為例，墨瑞（作者的老師）在被醫生宣佈得了「肌萎縮性脊髓側索硬化症」的不治之症之後，便問自己：「我是要日漸萎靡不振，或是要善加利用剩下的時間？」<sup>4</sup>在這逐漸被死亡流沙掩蓋的過程裡，墨瑞最後選擇了面對死亡，同時

---

<sup>1</sup> 《中阿含經》（卷 30），《大正新脩大藏經》第 1 冊，p. 0622a。

<sup>2</sup> 就讀大二的時候，剛好路過佛學社，恰巧門未鎖上，藉由門扉半掩的隙縫，看見在蓮花燈烘托下的西方三聖是如此莊嚴，感動之餘，便加入了佛學社。

<sup>3</sup> 本文爾後所談之淨土、淨土宗或淨土法門之「淨土」，皆指阿彌陀佛之西方淨土。

<sup>4</sup> 米奇·艾爾邦（Mitch Albom）著，白裕承譯，《最後 14 堂星期二的課》（Tuesdays with Morrie），臺

現身說法，並誠實面對，而展現出了生死逼迫下，心靈上的那份清朗與明靜。雖然，無法決然斷定其是否克服了生死的問題，但藉由這種異於一般的態度展現，或許能藉此以窺端倪。據此，研究者不禁要進一步思忖：面對生死之事，為何有著如此不同的情勢產生？也就是面對生死問題，為何有人能勇於面對，以生死為師，所展現出的態度是樂觀正向、積極進取，這與研究者在為亡者助唸時，所看見其親人所展現出的無奈悲傷心情，有著很大的落差與相異，同時假若是屬於後者的狀態（無奈悲傷），又該怎樣去面對呢？因此，對於生死之事的疑惑與不解，研究者以為有必要再做進一步的反省與釐清，冀能尋繹出有所助益的建議與解決之道，以面對生死問題。同時也希望透過此研究，能提供社會大眾在面對生死問題時的一些參考與建言，以及讓生活忙碌的現代人能靜下心，去體會有關生死的問題，並探究其中的道理與學問，以期拋磚引玉之效。

## 貳、研究目的

在「研究動機」中，研究者提出了生死問題的面對，因人而異而有不同的看法與應對之道，實在很難對生死之事的定義有所界定，也就是生死與苦難之間是否存有著關聯；以及如果生死問題對有些人而言，是一種令人沮喪困擾的苦難的話，那什麼樣的應對方式能讓生命得以轉化？這些種種疑問的產生，均是研究者加入佛學社後，在研讀淨土宗相關經典與參與往生助念時所由感而發的，因此，研究者嘗試著從佛教淨土宗的觀點來探究闡釋上述的疑問。以是之故，研究者首先藉由一些前人的文史資料，嘗試探究「生死與苦難的關涉」、「生死苦難與生命轉化之辯證關係」，在此基礎之上，再進一步研究「生命轉化與佛教淨土修持之關涉的現代意義」，藉此除了對研究動機作更進一步的交待之外，順此也提擬出本文之研究目的：

### 一、生死與苦難的關涉

現今科技日新月異，加上物質層次需求的提高，幾乎人人都可以藉由影音、報章雜

誌等傳播媒體而得知天下事，所以，這是一個知識吸收及見聞增長翻飛的時代！也正由於如此，人們較之以往更能眼見、耳聞許許多多「生死」之事，例如，跳樓自殺、憂鬱症、車禍、溺水事件、臺灣九二一大地震、波斯灣戰爭及美國九一一事件等，都可藉由傳播媒體而得知。走筆至此，生死與苦難兩者之間似乎是一個等號，但如同上述所言，這其間還有相當多值得探究的空間，因此，研究者先透過歷史上的一些詩詞作品來具體化呈現問題癥結所在，例如，南朝宋·鮑照的〈行路難——十一首錄一〉有云：

君不見少壯從軍去，白首流離不得還。  
故鄉窅窅日夜隔，音塵斷絕阻河關。  
朔風蕭條白雲飛，胡笳哀急邊氣寒。  
聽此愁人兮奈何？登山遠望得留顏。  
將死胡馬跡，寧見妻子離。  
男兒生世輒軻欲何道！綿憂摧折起長嘆。<sup>5</sup>

這首詩描述征夫踏上戰場的心情寫照，從少壯到白首，從故鄉至千里河關外的邊塞，時間及空間的長遠阻隔，撕裂了戰士們的心思，尤其，身處在凜冽蕭條、哀怨淒切胡笳聲的異地，痛苦升至最高點——「欲何道！」、「起長嘆！」，皆是對現實生活的痛苦到了無可奈何的地步，言說已無法表現，只有深深地長嘆！又如唐·李白的〈月下獨酌〉所云：

花間一壺酒，獨酌無相親。  
舉杯邀明月，對影成三人。  
月既不解飲，影徒隨我身。  
暫伴月將影，行樂須及春。

---

<sup>5</sup> 可參閱顏崑陽，《喜怒哀樂》，臺北市：新自然主義，2000，頁 130~134。

我歌月徘徊，我舞影零亂。

醒時同交歡，醉後各分散。

永結無情遊，相期邈雲漢。<sup>6</sup>

這首詩看似熱鬧歡樂，其實內蘊著詩人那份孤寂及強顏歡笑的苦悶，正是「寓悲涼於曠達」的手法表現。詩仙李白雖然才高八斗，卻無法解決內心的憂惱，進而寄情於天地萬物之間，並借酒澆愁，望能紓解心中那份不為人知的苦悶。

以上兩首詩不僅透露出了人世間有著許多的苦，同時也描繪出了面對苦難時的那種無奈、空虛、悲憤、煎熬……的心情，進而只有「欲何道」、「起長嘆」及「永結無情遊，相期邈雲漢。」般地感嘆！若單就此兩首詩而言，世間上的確存有著許多的苦難，而且這些苦難正是存於生活與死亡的種種逼迫當中，也就是生死之事對人而言，是一種折磨與不堪，同時亦使研究者感受到：「若置身其中，自己又將以怎樣的心態去面對呢？」關於這方面的問題，另外一些事例倒是提供了研究者迥然的反省思路：在《論語》〈雍也〉篇裡，提到了孔子對於顏淵的讚美：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」<sup>7</sup>這說明了顏淵對於一般人所無法忍受的貧窮困苦，展現出了甘之如飴的態度，而且樂在其中，不禁讓孔子大為讚賞他是一位賢德之人。又如〈衛靈公〉篇有云：「在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：『君子亦有窮乎？』」子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」<sup>8</sup>孔子周遊列國，欲展抱負，卻不幸在陳國遇到了絕糧困守的窘境，然而卻能固守節操、平心面對，與所從弟子之表現大相逕庭。從這兩則事例，可以看出生活當中的拮据違逆於孔子與顏淵身上，並沒有呈現出令其為難不堪的情形，反而是「不改其樂」及「固窮」的情操表現。

藉由上述四例的探究，研究者發現面對生死之事，往往因人而有不同的解讀，進而展現不同的情緒與心境，有人煩憂不已，有者開朗豁達。因此，「生死」與「苦難」之

---

<sup>6</sup> 同上揭書，頁 262~267。

<sup>7</sup> 朱熹集註，《四書集註》，臺北：世界書局，1985，頁 36。

<sup>8</sup> 同上揭書，頁 105。

間關係，對於有些人而言，生死之事不見得是擾人困惑之事；然而對於有些人而言，生死問題即為苦難。針對後者，研究者提擬「如何轉化生死苦難？」作為本研究首欲反思與解決的問題，也就是面對生死問題，也許因人、地、時而有不同的覺觀，有人覺得悲傷，有人樂天開懷；有人覺得生死之事如同難關，也有人覺得生死本是虛幻，何來的苦？何來的悲？……在眾多相異的解讀當中，研究者嘗試針對其中的一種可能——「面對生死的難關，如何去面對與轉化？」提出論述與探究。同時，藉由孔子與顏淵的事例以觀之，轉化生死苦難並非不可能，這其中亦存有著值得探究的義理與意義，此乃本文之研究進路。

## 二、生死苦難與生命轉化之辯證關係

在思解「如何轉化生死苦難？」的問題之前，首先針對「轉化」一詞進行探究，瞭解其中義涵之後，才能有裨益於「如何轉化生死苦難？」此一問題的探究。吳怡的《生命的轉化》當中，有這樣一段描述：

在人類社會，和生命精神的系統上，我們強調轉化，是因為這些子系統不是可以單獨的發揮它們的功能，而是必須突破它們自己系統的拘限，而滲入其他系統中，一方面轉變自己，一方面又能影響他人。<sup>9</sup>

在此段文章當中，吳怡指出了欲求生命的轉化，必須先從其精神系統當中的各個子系統談起，首先，各個子系統必須突破自身的拘限，並且滲入其他系統當中。於此，研究者以為「突破自身的拘限」便是一種自我轉化，而「滲入其他系統」，則意味著「相即」的義理，也就是在整體生命的轉化當中，精神層次的向上提昇，似乎與外物之義理息息相關，而外物之義理所以能顯發的原因，則與「突破自身的拘限」的覺觀有關，藉此而返歸照了自性，如此一來，才能改變自我，使得自我之精神狀態能進一步超然物外，向

---

<sup>9</sup> 參閱吳怡，《生命的轉化》，臺北：東大，1996，頁34。

上提升，以致於有「心淨國土淨」的類化，此即自他之轉化。立基於此，研究者試著如此地推論：生死苦難當中，也許蘊含著某些義理，同時藉由這些義理，而使自我產生轉化。

關於上述推論，研究者嘗試再從「死亡」議題作切入，以探究其可能性：「死亡」一詞，若定義成「肉體死亡」，則具有必然性<sup>10</sup>；然而若是界定成「精神上的死亡」，是否也是如此呢？也就是面對肉體死亡的威脅下，精神層次上是否能有超然的態度展現？難道死亡所帶予人的，只是如同灰燼般地了無生趣，一點火花也沒有嗎？關於這些問題，研究者接下來試著以弗蘭克（Viktor E. Frankl）的《Man's search for meaning》（《活出意義來》）這本書為例，藉由弗蘭克在集中營遭遇的描述，來針對這些問題提出可能的解釋，同時藉以印證上述的推論，《活出意義來》有云：「在集中營裡，任何事只要與生存活命沒有關係，就沒有價值。爲了活命，營中人不惜作一切犧牲。」<sup>11</sup>這段話說明了身處在慘無人道的集中營裡，弗蘭克的親身感觸—— 螻蛄苟且偷生，何況人乎！然而，除此之外，卻有其他意義迥然不同的描述：

又有一次，我們在壕溝裡勞動。周遭是灰濛濛的晨曦，頭上是灰濛濛的天空，眼前下的是灰撲撲的雪……我再度默默地與妻交談——或者該說是我正努力爲自己身受的痛苦和凌遲尋找一個原因。就在我與死亡陰影籠罩下的無望感作最後也最激烈的抗辯之時，我意識到我的靈魂掙脫了把我團團困住的陰鬱，且超越了這無望、無意義的塵世。突然間，我聽到一聲勝利的肯定，從某處遙遙傳來，彷彿是在答覆我針對生存的終極目的而提出的疑問。就在那時，遙遠的地平線上，有幢農舍在巴伐利亞灰暗的晨曦中亮起一盞燈——那盞燈，就這樣照亮了昏暗的周遭。<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> 人生自古誰無死！試看自古以來，無論是王侯將相、騷人墨客、男女老幼、販夫走卒、忠奸善惡……等，每個人都無法擺脫這個事實，也必須學著接受這個事實，正是所謂「積聚皆消散，崇高必墮落。會合終別離，有命咸歸死。」見《取因假設論》（卷1），《大正新脩大藏經》第31冊，p. 0887b。

<sup>11</sup> 弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠合譯，《活出意義來》（Man's search for meaning），臺北：光啓文化，2005，頁71。

<sup>12</sup> 同上揭書，頁61。



藉由此段文句的描述，可以發現弗蘭克面對生死交戰的時候，其心情上的迂迴轉折。因為，弗蘭克一開始與死亡陰影下的無力感作激烈的抗辯，這呼應了上述的一段話：「在集中營裡，任何事只要與生存活命沒有關係，就沒有價值。爲了活命，營中人不惜作一切犧牲。」<sup>13</sup>然而接下來卻出現了轉折點：「我意識到我的靈魂掙脫了把我團團困住的陰鬱」<sup>14</sup>從這裡來看，研究者以爲弗蘭克或許接受了肉體終究死亡的必然性，而不再抗拒。而且弔詭的是，接受了死亡，卻反而呈現出「柳暗花明又一村」的情景——「那盞燈，就這樣照亮了昏暗的周遭」<sup>15</sup>，這和「周遭是灰濛濛的晨曦，頭上是灰濛濛的天空，眼前下的是灰撲撲的雪」<sup>16</sup>形成一強烈對比，暗喻了弗蘭克心情上的表述與轉變。

藉由上述的探究，弗蘭克生命得以轉化成長的關鍵，來自於備受生死煎熬時，其剎那間的體悟——生死苦難的不必然性。也就是生死問題不見得是擾人困惑的難題，精神層次上亦能有超然物外的展現。所以，生死問題不見得是苦難，即使曾視之爲苦難，但爾後亦有轉化的可能。藉由上述的探究，不僅說明了生與死之間的息息相關，亦解釋了生死苦難的確蘊含著某些義理，只不過需要人們去體會與感悟，其義理才能得以彰顯，對於人們而言，生死苦難是生命當中重要的元素，藉此才有開展生命轉化的契機。

### 三、生命轉化與佛教淨土修持之關涉的現代意義

#### （一）生命轉化與佛教淨土修持之關涉

生死苦難與轉化兩者之間，既然存有著相關聯，也就是人們能藉著生死苦難的覺觀，而達致生命轉化的可能。立基於此，研究者將進一步探究「如何致之？」，面對這個問題，有著許多不同的方法與解答，研究者僅試著從佛教的角度切入探究。傅偉勳在其《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》結語上說：

---

<sup>13</sup> 同註 11。

<sup>14</sup> 同註 12。

<sup>15</sup> 同註 12。

<sup>16</sup> 同註 12。

另一方面對於自己懼死之心感觸良多。日後我從西方哲學的研究逐漸轉到大乘佛教與禪（以及莊子）的專心探索，現在回想起來，與我一直怕死的（森田治療法所強調的）神經質很有關聯。如果我不是自幼即有極端怕死的神經質傾向，恐怕就不會去專攻哲學與宗教學之類的（牟宗三先生所說的）「生命的學問」，很可能反會熱中於世俗世間的功名利錄吧。<sup>17</sup>

這篇短文說明了傅偉勳對死亡的恐懼，使他感觸良多，並進一步藉由大乘佛法義理來探索解答。由此可知，死亡苦難是一種動力，能促使著人們去接觸宗教，從中獲得慰藉，並尋求解脫痛苦的真理。熊仁義的《現代人的生死觀》一書亦提到：

宗教把一個人的過去、現在和將來，亦即前世、現世和來世三個階段，以因果業緣關係聯繫起來，說明生命的續存狀態，使人類的生命有本、有源、有希望、有歸宿。大大地提高了生命的意義和價值，使人類的生活不再茫然而不知所往！<sup>18</sup>

上述兩段文章說明了一個人在其社會性連結意義呈現低落的時候，也就是因病苦折磨、老弱不便及死亡的威脅……等因素，而導致無法在社會當中形塑出其個人所認定之角色意義的時候，往往會轉向尋求宗教上的慰藉。同時藉由宗教撫慰教化的力量，而強化了個人與社會性的連結，而找到生命的意義，不再茫然失措。傅偉勳也曾說過：「『生死大事』四字足以說盡佛教的存在意義。」<sup>19</sup>由此可知，生命轉化與宗教之間的關涉是十分密切的，也就是宗教具有轉化生死苦難的力量，有助對人生困惑提出可能的解決之道。有鑑於此，研究者嘗試著以佛教淨土宗書籍——《淨土聖賢錄》的事例作為研究對象，探討其生死困惑之面對、應對的轉化過程，以期能從中探尋出人之存在的意義，進而提

---

<sup>17</sup> 摘自傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2004，頁240。

<sup>18</sup> 摘自熊仁義，《現代人的生死觀》，臺北市：黎明文化，2005，頁36。

<sup>19</sup> 同註17，頁111。

供一些建言。

## （二）佛教生命轉化義理的現代意義

藉由上面的論述，可以得知生命轉化與宗教彼此息息相關，因此，佛教淨土宗書籍——《淨土聖賢錄》，或許亦藏蘊著生命轉化的義涵。探究之前，首先針對「現代社會當中，究竟存有著什麼樣令人困惑的問題？」提出闡述，再根據《淨土聖賢錄》所蘊含的義涵來提出可能的解決方法，而呈現出其現代意義。

臺灣現代社會呈現出一種多元化的面貌型態，這些型態有思想、非思想、物質、非物質、感官、非感官……等許多的層面，彼此之間存在著競相逐發的關係，並且如雨後春筍般不斷湧現。造成此一現象的主要原因，與西方思潮東傳有著很大的關係，因東、西方文化思潮上的交迭激盪，而產生種種思想觀念上的質變，於是東方傳統思惟及西方新思潮均產生迥異原意的新解讀，也就是在東、西方思潮的交流下，逐漸形塑成了所謂的「現代主義」<sup>20</sup>。現代主義對於東方傳統思維——儒、釋、道三教的人文意涵——採取了質疑及否定的態度；對於西方新思潮——自啓蒙運動、工業革命以來的新思惟——則有著濫用及隨意解讀的傾向：

### 1. 西方啓蒙運動以降思想的曲解

現代主義思想之所以成形，主要來自於一味吸收西方自啓蒙運動、工業革命以來所主張以「人」為重心的思想，而造成此一以「人」為重心的思潮之原因，源自於當時西方國家對於中古世紀基督教以神為主宰的一種重新解讀與反思。就如同蔣義斌於〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉一文所描述：

宗教在現代之前，是社會的黏著劑，使整個社會成為一個統一體，啟蒙運動後，

---

<sup>20</sup> 在蔣義斌的〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉一文對「現代主義」有著這樣的定義：「否認時間為一延續整體的一種態度，並摧毀一切時空中的神聖，追求自我的不斷變化，它是種極端的個人主義，在時間的序列，它否認過去，而將其注意力專注於現代。」見蔣義斌，〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉，《普門學報》第1期，臺北：佛光山文教基金會，2001，頁271~274。

人類開始以其理性，控制自然，主張個人解放，傳統、宗教都成為束縛，「現代」成為和傳統決裂的代號……<sup>21</sup>

於是當西方思潮乘著西方工業革命的富強之船來至東方，並以槍桿子打開大門的時候，不禁令人對傳統思維（尤其是宗教）產生了質疑，甚至否定的態度，因為，「人」才是創造生活富強進步的主要原因。演變至今，當時西方啓蒙運動下以「人」為主的原本思維逐漸產生了變質的作用，也就是過度將「人」自我膨脹，而變成了狂妄自大，形成了「個人主義」，扭曲了原先的意義。在〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉一文亦提到現代人價值觀的問題與原由：

工業革命後，人類成功地以其理性所開發的技術控制了自然，而技術的秩序，取代了人類長期以來所熟悉的自然秩序，人的生活節奏，原和自然節奏息息相關，但這種自然的節奏，現在已為人所發明的機械所調節，自然的節奏不再被尊重。問題是現代人以技術、機械取代自然秩序，對自然及人自身都造成混亂。現代人對價值觀的冷淡是個普遍的現象，我們很難相信現代人是沒有價值觀，因此更確切地說，應是現代人價值觀的「顛倒」。<sup>22</sup>

此段文章說明了在工業革命之後，機械化與技術化充斥的生活固然為人們帶來便利與富足，但原本自然的生活節奏卻因此消失了，也就是人的生活重心全縈繞在物質發展上的求新與求變上，而忽略了人與自身，乃至他人之間的互動上，在此一缺少思考、反省與感動的生活模式當中，容易造成價值觀上的冷漠，甚至可以說是一種價值觀的顛倒。因此，藉由此段文章或許可以說明「個人主義」之所以盛行的原因，因為，工業革命使人

---

<sup>21</sup> 同上揭書，頁 280。另外，有關於個人主義的闡述，苟嘉陵的《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》亦云：「我想西方的理性主義及科學精神，是人類文化的一大進步。但愈是理性的人，往往到後來就愈能看清一個事實——『光靠理性和科學，並不能使生命滿足』。於是，現代人的生命價值觀尋找之旅就由此開始。人們也創造了許多新的價值來取代過去的神學的生命價值觀。而在西方最明顯的一個生命價值觀替代品，就是披上個人主義外衣的表現自我。」見苟嘉陵，《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》，臺北：百善書房，2004，頁 129。

<sup>22</sup> 同註 20，頁 280~281。

遺棄自然秩序，且自我膨脹，並且在此一追求機械化、技術化的過程中，逐漸冷漠化了人與人之間的互動，於是「個人主義」更加活耀，現代主義思想更加瀟灑。

## 2. 對東方傳統思維的質疑及否定

相對於個人主義，中國傳統哲學所闡述的「人」的義涵，是極盡不同的，其義理旨在說明人具有主體性與實踐性。例如：《論語》〈雍也〉所云：「人能弘道，非道弘人！」<sup>23</sup>，又如《首楞嚴經》經文所述：

阿難聞已重復悲淚五體投地，長跪合掌而白佛言，自我從佛發心出家恃佛威神，常自思惟無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代，失我本心，雖身出家心不入道，譬如窮子捨父逃逝。今日乃知雖有多聞，若不修行與不聞等，如人說食終不能飽。<sup>24</sup>

上述經文說明了東方傳統思惟之人文精神的義涵，也就是自己才是主宰命運造化的主角，而非他人，就如同食飯一般，必須親身爲之，才能藉此獲得氣力，身體機能才能得以繼續運轉，如果只是一心寄望他人給予，而自己不肯親躬實踐，終究仍無所獲。牟宗三先生亦云：

中國上古已有「天道」、「天命」的「天」之觀念，此「天」雖似西方的上帝，為宇宙之最高主宰，但天的降命則由人的道德決定。<sup>25</sup>

此段文章說明了傳統儒釋道思想雖然強調「人」的重要性，但其重要性是來自於向內反求諸己的功夫，而非向外虛無的自我膨脹；同時亦是推己及人向外擴張的無私表現，而

---

<sup>23</sup> 同註 7，頁 110。

<sup>24</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（卷 1），《大正新脩大藏經》第 19 冊，p. 0109a。

<sup>25</sup> 摘自牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998，頁 22。

非以個人為中心的我執，這和個人主義思想是不相同的。然而此種人文精神的講求，到了清朝末年，卻產生了丕變的情形，也就是當時許多東方國家在一味接收西方思潮的情勢下，對東方傳統儒、釋、道三教的人文義涵產生了懷疑及否定的態度。關於這方面，吳怡的《生命的轉化》有如此描述：

敲開我們閉關大門的是近代西方文明，它的代表是科學、民主和自由。這三者的本質並不差……這時中國的人民正陷於貧窮、政治動亂的水深火熱中，而這三者，好像是使我們解脫的靈藥。可是它們的副作用，卻使我們忘了哲學理論，忘了天道，進一步厭棄傳統的制度，摧毀了中國的文化。在中國文化受到無情的遺棄和破壞時，代表中國哲學的儒、道、佛三家的思想當然也被懷疑、被遺忘。<sup>26</sup>

此段文章說明了近代中國在萎靡不振、動亂震盪的時空背景之下，囫圇吞棗地吸收了西方思想所強調之科學、民主和自由的義理精神，寄以能對現前之困境有所助益。然而此一味接收的過程，不僅科學、民主和自由的思想本質變了調，而且更厭棄了東方傳統儒釋道的人文思想，於是落了兩者皆空的情形。苟嘉陵的《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》亦云：「到了今天，無論是東方還是西方，皆到了一個舊價值已逐漸崩潰，而新價值卻尚未確立的時代。」<sup>27</sup>此段文句亦指出了東方國家舊價值（儒釋道思想）已逐漸地崩解，所代表的，正是對東方傳統思維的質疑及否定；而新價值尚未確立，則喻謂著對於西方國家所倡導之科學、民主和自由思想的真諦未能完全吸收，或者有變調解讀的可能性。由此可知，現代社會的價值觀正處於一種「前後失據」的狀態，這種現象是多元化？抑或混亂？似乎值得再三探究。立基於此，研究者進一步聚焦「東方傳統思惟」

---

<sup>26</sup> 同註 9，頁 112~113。

<sup>27</sup> 苟嘉陵，《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》，臺北：百善書房，2004，頁 128。關於對東方傳統思維的質疑與否定，傅偉勳亦在其《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書當中，以現今社會之臨終關懷為例，而說道：「在傳統儒教影響下的東亞國家，恐怕也會逐漸採取這種極其簡單的死亡處理方式。傳統儒教注重厚葬以及慎終追遠，也強調親族對於亡者的衷心哀悼。但是面對現代工業社會處理死亡的『機械化以及非人化』方式，恐怕傳統儒教也抵制不住。」見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2004，頁 5~6。

的定義範圍，將其解釋為「宗教」，藉此瞭解臺灣社會宗教信仰的現況，同時嘗試印證前述觀點的可能性，瞿海源的《宗教與社會》云道：

新興宗教團體的領袖都是魅力很強的「人」，有的幾乎是被當作神佛來崇拜，這類的崇拜很可能大大超過以往和當前的傳統宗教領袖所得到的。<sup>28</sup>

此段文句說明了臺灣許多藉傳統宗教教義而發展的新興宗教的信仰狀況，乃在於領袖魅力的崇拜，甚至把這些領袖當作神佛一般，在這過程當中，瞿海源卻點出了一些關鍵性的字眼：魅力很強的「人」以及信徒把宗教領袖的「神佛」化，似乎暗示著臺灣宗教信仰價值觀偏差的可能性。另外，後段文句則進一步指出這些新興宗教與傳統宗教的差異處，在於現代社會所瀰漫的宗教領袖崇拜程度，較之以往有過之而無不及，這反映出臺灣人民宗教觀的改變與差異。另外，瞿海源的《宗教與社會》亦云：

玄妙來自於這類宗教領袖的特質，即具有神奇的大能。這種玄妙不是普通的，都是直通神佛而大顯神通，有時也幾近巫術。<sup>29</sup>

此段文句具體點出領袖崇拜的關鍵，在於這些宗教領袖具有玄妙神通的能力，這說明了宗教在現代社會的「神通化」，也就是現代人忽略了宗教原本教化的本質（自我本性的返觀），卻反而注重外境事相的炫幻，並且寄望在「神蹟」的庇祐下，能速食地解決所有一切生死問題的困擾。《宗鏡錄》云：「一切萬法，不出自心。八萬法門，三乘位體，一切賢聖，論其宗教，莫非自心是本。」<sup>30</sup>釋慧開在其〈「宗教」一詞的文化脈絡比較詮釋〉亦云：

---

<sup>28</sup> 摘自瞿海源，《宗教與社會》，臺北：臺大，2002，頁129。

<sup>29</sup> 同上揭書，頁132。

<sup>30</sup> 《宗鏡錄》（卷29），《大正新脩大藏經》第48冊，p.0588b。

宗教的內涵是以人間的煩惱苦難為關懷，以人生的福祉為本位，以人心的迷悟為主體，下學而上達，安身以立命。<sup>31</sup>

由此可知，宗教的本懷與用意，在於使人們能面對心中的困惑與煩惱，並藉由此一心境上的轉變，而逐一改變對外事物的看法與見解，而使得生死之事不再是令人畏懼與不安的問題。因此，藉由上述的探究，可以得知臺灣目前社會的宗教信仰價值觀與傳統教理所訴求的重點，顯然有些相異，或許這就是所謂的舊價值觀的崩解。

### 3.佛教生命轉化義理所蘊含的現代意義

藉由上述兩點的探討，可以試著如此推論：忽略傳統思惟的正向意義，便可能失去自我的反思能力，加上又無法跟隨時代的變遷而與時俱進（即西方啓蒙以「人」為主思想的濫用），自我的價值觀遂呈現出一種負向顛倒的變質，而這正是現代社會當中令人困惑的問題，也因為如此，所以，才衍生出自我的空虛感以及看不清事實真相，而導致躁鬱症、憂鬱症、自殺及文明疾病等許多問題的產生。由此可知，生死苦難與自我價值觀兩者之間，似乎存有著某種程度上的關係，也就是生死問題之所以為苦難，追根探源，似乎與自我價值觀的顛倒變質有著密切關聯。在此推論的基礎上，研究者以為正視傳統思惟乃首要之務，這有助於培養正確的價值觀（生死觀），爾後在面對現今社會生活百態的時候，自然而然便能有靜定、檢視以及合宜應對的功夫，因此，如同前述所言，《淨土聖賢錄》此書或許能針對現今社會諸多現象的產生與解決，提供出可能性的解釋與應對之道，此乃其現代意義。

---

<sup>31</sup> 釋慧開，〈「宗教」一詞的文化脈絡比較詮釋〉，《普門學報》第 29 期，臺北：佛光山文教基金會，2005，頁 150。



#### 四、研究目的

立基於上述的探究並予以歸納整理，研究者冀達目的有三：

##### （一）詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係

關於此部分的詮釋工作，研究者嘗試著從「佛教」義理的觀點去解釋此三者間的關係：首先，研究者針對生死問題的遭逢是否算得上苦難的問題，提出可能性的看法，立基於此，再續以詮釋其與生命轉化，乃至宋代淨土宗思想之間的關聯性。

##### （二）掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀

立基於「生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者間之關係」的詮釋基礎上，進一步掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀，以瞭解宋代居士是否視生死為苦難，而答案若是肯定，則進而探討其是否能轉化生死苦難，而讓生命意義得以昇華（生命轉化），同時藉由此議題的掘發，也許能對「自我價值觀負向顛倒的變質」此問題提出可能的解決之道。

##### （三）探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義

立基於《淨土聖賢錄》宋代居士之生死觀的掘發上，後續將對「自我價值觀負向顛倒的變質」此一問題提出可能的應對之道，使內心價值觀（生死觀）有正向之轉化，而看清當今社會種種生死問題之本質，而賦予現代生活成爲一種有意義的存在，此即爲「宋代居士生死觀所蘊含的現代意義」。也就是以現代人與宋代居士所屬生死觀之關聯性爲中心的探討，從現代的觀點切入，以突顯宋代居士生死解脫內涵對現代人生死苦難的客觀意義，作爲其培塑健全之生死觀的建言，而使自我價值觀負向顛倒的變質產生根源性的轉化，進一步能於生死之中看清生死，不畏生死，乃至於能有正面性意義的自我成長。

## 第二節 研究限制與研究範圍

### 壹、研究限制

生死學的濫觴，可溯源至二十世紀初，諾貝爾醫學獎得主——俄國生物學與細菌學家梅契尼考夫（Elie Metchnikoff, 1845-1916）於 1903 年所提出的“Thanatology”（死亡學），爾後在種種因素的推波助瀾之下，死亡學遂成爲大眾所關注及研究的學問，同時也是一個極需重視的議題。至於國內生死學的研究開端，則是由已故旅美學教授傅偉勳教授（1933-1996）在其 1993 年出版的大作《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，系統地引介美國「死亡學」及「死亡教育」概念，同時將「生命」概念結合於其中，而提出「生死學」(Life-and-Death Studies) 一詞，自此引發風潮，不僅相關課程如雨後春筍般產生，相關研究之多，也到了不勝枚舉的地步。<sup>32</sup>

正由於生死之學如此浩瀚無涯，加上研究者個人只是剛踏入門的初學者，知見及學問上都有不及之處。緣此，個人嘗試從較爲熟悉的宗教角度切入，因此，選擇《淨土聖賢錄》此書作爲研究文本。但，此書歷經四編：初編乃是清代乾隆彭際清居士所編輯鑑定，依佛菩薩聖眾以及僧俗男女四眾方式列舉出五百多個事例；續編作者爲清代道光蓮歸居士胡珽，收集了乾隆時代之後往生的事例，共有一百數十人之多；至於三編，則是由德森法師收集清代咸豐、同治後數十年間之兩百餘名往生事例；四編部份，是毛惕園居士所蒐集民國年間之三百六十餘事例。因此所記載往生西方淨土的例子，其朝代可溯源至中國晉朝，近至民國年間，凡有一千三百多例，數目相當多<sup>33</sup>，加上此一千三百多個例子，彼此之間是相獨立的「個案」，沒有相互的前後文因果關係，若真要全然研究，

---

<sup>32</sup> 關於生死學的發展及相關探討，可參閱釋慧開，〈談生論死—從避諱生死到探索生死〉，《生死學研究》第 1 期，嘉義縣：南華大學生死學系，2003，頁 1~4。

<sup>33</sup> 實際上不只這些數目，在《淨土聖賢錄》印光大師所作之流通序文中便說到：「在昔無輪船、火車、郵局、報館，雖地鄰疆址，每各不相知。故古之法道大興，而所記往生者，千數百年，祇數百人耳。一以記錄缺乏，一以古書散佚。若如今之各事便利，雖數十萬，亦不爲多。閱者切不可以古論今，謂爲未必皆實。亦不得以今論古，謂爲法未大興。試思善導在長安，少康在新定，念佛之聲，盈于道路，其往生者，當不止百千萬億。今則千里之遙，朝發夕至，加以郵電報紙，故雖數千里之外，悉可即知。然多有未記者，使一一記之，真不勝其多也。」

想必非「單本」學位論文之能所能荷負，因此，研究者僅以「宋代」往生聖賢事例為主，此為限制一。然而，這些記載宋代居士日常修為的事例，研究者發現有些事例並無特別記載其所遭逢的生死問題<sup>34</sup>，只是單純描述其淨土法門的修為展現，因此，這些事例較無法滿足研究目的上需求，此為限制二。另外，《淨土聖賢錄》事例當中，常出現「往生」、「淨土」、「佛菩薩」的記載，在科學所強調的事實檢證或者哲學理性的批判考察當中，皆是無法檢驗與證明的，這本研究所需謹慎之處。

## 貳、研究範圍

歷史上記載往生西方極樂世界事例的專書非常多，例如南北朝的《高僧傳》、唐代的《續高僧傳》；宋代的《樂邦文類》、《龍舒增廣淨土文》、《佛祖統紀》；明代的《往生集》以及近代的《染香集》、《近代往生傳》、《淨土聖賢錄》等，在這些專書當中，以《淨土聖賢錄》體例最為完整，所能提供參考研究的事例也最多，凡一千三百多例。而且此書四位編者從歷朝代相關專書中所考核擇選事例的過程，皆有一套標準，例如：歷代之居士傳、善女人傳，其所收錄的賢人，必定考核其生平的行為，如果稍有瑕疵，一概簡別排除。但，《淨土聖賢錄》初編作者彭際清對於生平為惡，臨終卻起懺悔之心而往生的事例，認為有其可取之處，於是便再予以收錄。因此，研究者以為《淨土聖賢錄》之體例規模、嚴謹度、完備度均較其他專書為優，有鑑於此，便選擇此書作為主要研究文本。

在確定主要研究文本之後，研究者針對此書體例作一分析，以便能從中選擇可供研究之事例，以讓研究主題聚焦化。此書主要分成四大部份：《初編》、《續編》、《三編》及《四編》，記載了從中國晉朝以至民國年間往生西方淨土的事例，凡有一千三百多例，並且將這些事例又依「往生比丘」、「往生比丘尼」、「往生人王」、「往生王臣」、「往生居

---

<sup>34</sup> 如施氏一例，《淨土聖賢錄》：「施氏，錢塘沈銓妻也。與夫同修淨業。請照律師，依觀經繪九品往生圖，以資觀想。平居供佛飯僧，印施般若經。建徑山、天寧諸寺殿。所有善功，悉迴向淨土。與夫先後化去，皆見化佛垂手，面西而逝。」此外，其他如胡嵩、任氏等例亦只有記載其日常修為，但並無描述其在生死問題的遭逢之下，其如何應對，乃至有何等之修為的展現。分見彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001，頁 329、284、324。

士」等類別來區分。研究者以為「往生居士」、「往生雜流」及「往生女人」<sup>35</sup>中之事例，其「身分」<sup>36</sup>及面對生死困惑時之「初始」認知均較類似一般人，藉由掘發此類事例之生命轉化歷程，比較能引起共鳴，也比較符合研究方向。因此，便以《淨土聖賢錄》之初編卷八——往生居士，其中宋朝居士左伸等十一人；卷九之往生雜流馮珉等四人；以及往生女人袁媪等二十八人，共四十三人作為研究事例（詳見附錄一）。另外，礙於研究徵信，其他事例較少之朝代，便不列入研究範圍。再者，宋代之四十三個事例，多原載於宋代《樂邦文類》及《佛祖統紀》此二書當中，在歷經一千多年時間的洗鍊考驗當中，仍然能為後代之人所揀擇、重編及沿用，可見有不斐之研究價值，在史向前的〈宋代佛教的轉向與發展〉一文中亦對宋代居士之修為涵養有這番的描述：

整個北宋是中國居士佛教的全盛時期，朝中名流，社會賢達，多以「居士」自居，而熱衷於參禪學佛，諸如富弼、楊億、蘇軾……他們或受遊佛徒，激揚酬唱，或潛心內典，弘揚佛學，或率眾結社，以身護法……<sup>37</sup>

由此可知，宋代居士在修為涵養上皆下了一番的功夫，從其面對生死困惑而藉佛法參修所內化之生死觀，進而外顯行為表現的過程中，必能掘發可供借鏡及反省之處。因此，研究者對於《續編》、《三編》及《四編》中所載之近代往生居士的事例，雖然事例數量足以符合研究徵信，但以價值「歷久性」的角度而言，宋代居士較近代居士有顯然的優先性，因為，近代居士往生的事例，是否在一千年後（宋代至今也約一千年左右），是否能為人所採用編輯，似乎值得商榷，然而宋代居士事例卻符合了這樣的條件。

最後，研究者欲就「生死觀」之定義加以釐清，以確定研究之範圍：所謂生死觀，

---

<sup>35</sup> 雖然研究之事例採自於「往生居士」、「往生雜流」及「往生女人」此三類別，但從佛教的觀點來看，居士包含男眾與女眾，其意在於皈依及護教之有無，而非以性別相論。因此，不與研究主題——「宋代居士生死觀之現代意義——以《淨土聖賢錄》為主的考察」相違背。

<sup>36</sup> 關於居士之身分，在史向前的〈宋代佛教的轉向與發展〉一文當中有如此之闡述：「中國歷史上的佛教居士多特指信奉佛教而不出家的儒家士大夫這類人物，他們亦佛亦儒，亦官亦民，是居士群體的代表。」詳見史向前，〈宋代佛教的轉向與發展〉，《中國文化月刊》第 301 期，臺中：中國文化月刊雜誌社，2006，頁 58。

<sup>37</sup> 同上揭書，頁 59。

就是面對人生諸多苦難時，能使人之生命有正向轉化的應對觀念與態度，就如同《活出意義來》一書所提到：

當一個人遭遇到一種無可避免的，不能逃脫的情境，當他必須面對一個無法改變的命運——比如罹患了絕症或開刀亦無效的癌症等等——他就等於得到一個最後機會，去實現最高的價值與最深的意義，即苦難的意義。當其時，最重要的便是：他對苦難採取了何種的態度？他用怎樣的態度來承擔他的痛苦？<sup>38</sup>

在此段文章當中，所謂的「必須面對一個無法改變的命運」<sup>39</sup>，研究者以為乃是意指肉體的死亡與殞滅，並且這苦難蘊含著值得思考的義理<sup>40</sup>，至於如何從中「去實現最高的價值與最深的意義」<sup>41</sup>，則來自於當事者如何去面對苦難？也就是當事者如何借用對生死苦難的體悟，而使自我生命得以轉化，此一過程的應對態度與觀念，即是所謂的「生死觀」。

除此之外，前文曾述及生死之間息息相關<sup>42</sup>，關於這點，個人試著擴充論述其義理，同時讓「生死觀」定義更加明晰化。釋正諦的〈生死之間〉一文所說：

我極度希望能將「生」與「死」，這兩個課題強烈而勇敢地擺在面前一起作觀照，讓自己有機會對超越於兩邊的不二精神，體會更深刻一些……生死之間，對凡夫而言，顯然鴻溝太深了。想豁達如大禪師般調侃生死或朝向「不畏生死，不欣涅槃」的目標修行，這一切豈僅是口頭說說就算的！<sup>43</sup>

死亡既然無法避免，那麼應該從負面、畏懼及無知的深淵裡，跳脫出來勇敢面對，腳踏

---

<sup>38</sup> 同註 11，頁 138~139。

<sup>39</sup> 同上。

<sup>40</sup> 詳見本章第一節。

<sup>41</sup> 同註 38。

<sup>42</sup> 詳見本章第一節。

<sup>43</sup> 釋正諦，〈生死之間〉，《人生雜誌》第 270 期，臺北市：人生雜誌社，2006，頁 62~63。

實地從日常生活當中去體悟修證，印光大師教人：「若常時作將死想，則道念自切，情念自息矣。」<sup>44</sup>無非是要人時常警惕自我：「平日所作（死前），死時所現。」<sup>45</sup>這些都在在顯示出了死亡警覺對於生命轉化的正面性意義；以及生命轉化對於克服死亡恐懼的必要性，也彰顯出生死互為表裡不二的特質，因此，本研究將對生死採等觀方式去做詮釋解讀。

### 第三節 文本探討與文獻整合

#### 壹、文本探討

確定了研究範圍與研究方向，接下來針對研究文本——《淨土聖賢錄》之作者生平、思想背景、時代背景及版本源流加以探討，以裨益於進一步瞭解《淨土聖賢錄》此書所蘊藏之義涵。同時，此部份亦是屬於傅偉勳「創造詮釋學」當中「實謂」層次的探討，即原典校勘、版本考證與比較。

#### 一、文本選擇

上一節「研究範圍」已就「體例編排」及「價值歷久性」的角度釋說選擇《淨土聖賢錄》為研究文本的原因，然而若就其「淨土思想實際性」而言，民初佛教淨土宗大師——印光法師在此書序文云道：

清乾隆間，彭際清居士，飭其姪希涑，輯錄往生淨土諸傳。首彌陀，以示立此法門之教主。此觀音、勢至、文殊、普賢等，以示闡此法門之聖眾。次往生比丘僧、尼、王臣、士庶、女人、物類，以示往生淨土之四眾。共五百餘人，名

<sup>44</sup> 摘自印光，《印光大師文鈔三編》，臺北：佛陀教育基金會，2006，頁576。

<sup>45</sup> 釋道興撰，〈佛教生死觀〉，《安寧療護》第5期，臺北縣：臺灣安寧照顧協會，1997，頁10。

曰淨土聖賢錄，是為初編。其間若聖若凡，若智若愚，同入如來大誓願海，以漸證夫常寂光樂……盡法界諸法，皆由此得其實際。<sup>46</sup>

由此可知，印光法師對於事例所涵蘊之淨土思想於生死解脫的實際，是持肯定且讚賞的態度。也就是《淨土聖賢錄》此書事例，能針對人們在日常生活當中所遭遇之生死困惑，提供具體性指導的建議。有鑑於此，故選擇《淨土聖賢錄》此書作為研究參考之主要文本。

## 二、文本背景探討

針對上述，研究者已就「體例編排」、「價值歷久性」及「淨土思想實際性」三方面來論述選擇《淨土聖賢錄》此書之原因。其次，研究者將從「文本背景」的角度探究之。如同前文「研究限制」<sup>47</sup>所論，研究者所參考之《淨土聖賢錄》，其原名便是如此，並無初編、續編、三編乃至四編等名，因後人<sup>48</sup>添加往生事例時，以作區別用。因此，雖然此書共分成四大部分，但研究者所援引之宋代往生四十三個事例皆出自初編部份，所以，除了「版本源流」外，「作者生平」、「思想背景」及「時代背景」的介紹，皆以初編作者彭際清為主。

### （一）《淨土聖賢錄》作者生平、思想與時代背景

#### 1. 《淨土聖賢錄》作者之生平

彭際清（1740~1796）名紹生，字允初或尺木，號知歸子或二林居士，際清是其法名。出身於當時蘇州二大望族——彭氏家族，是大司馬芝庭公彭啓豐的第四位公子。才華洋溢，於乾隆二十二年（1757）十八歲時，便會試及第，但父親怕其太早得志，反而不好，遂要求以病為由返鄉。緣此，才遲至乾隆二十六年（1761），二十二歲時才殿試

<sup>46</sup> 彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001，頁2。

<sup>47</sup> 參閱本章第二節。

<sup>48</sup> 即續、三、四編之作者——胡珽、德森、毛惕園。

及第成爲進士。乾隆三十四年（1769）被選爲知縣，但卻婉辭不受。乾隆三十八年（1773）於真諦寺依香山老人聞學，並受菩薩戒，自此直到嘉慶元年（1796）五十七歲逝世爲止。雖然熱衷於宗教信仰，但卻沒有遺世而獨立，反而極力提倡社會服務，投注於近取堂（內設施棺局、施衣局及放生會等）及彭氏潤族田（即日後的彭氏義莊）之經營，以造福鄉梓。<sup>49</sup>

## 2. 《淨土聖賢錄》作者之思想、時代背景

彭際清之思想源流有二：一爲「陸王學派」，二爲受到般若譯的《大方廣佛華嚴經》之〈入不思議解脫境界普賢行願品〉影響，倡導華嚴彌陀淨土教合修論，宣揚淨土法門思想。關於其佛教思想的倡導與推行，在當時是備受考驗的，因爲清朝年間，朝廷對佛教一直採取高壓政策，使得佛教曾經一度沉寂衰微，但經陸王學派的彭際清、羅有高及汪大紳等的提倡，在乾隆年間，佛學之風在士大夫體系中又廣爲流行起來。加上彭際清爾後絕意仕途，以執教爲主，反而使其不受言論思想嚴肅之官僚體制束縛，能大言暢談佛教思想。當然，其所提出的思想，也備受當時程朱學派的學者（如韓公復、閻懷庭及戴震），以及桐城派學者（如袁枚）所批評，因爲，這兩學派都主張排佛思想。彭際清居士便是身處在這樣一個以儒教爲正統的時代裡，於此更能顯現其於佛教思想上的堅持與努力。<sup>50</sup>

### （二）《淨土聖賢錄》版本源流

在研究文本確立的情況下，研究者將續以探究《淨土聖賢錄》此書版本源流，以確切此書是否符合「原典」性質。首先從其體例（歷經四編）說起，初編乃是清代乾隆年間，彭際清居士指示其姪子彭希涑收集記錄種種往生的傳記，並加以鑑定而成。首先標舉阿彌陀佛，以顯示創立淨土法門的教主，接著便敘述闡揚此法門的諸聖眾：觀音、大

---

<sup>49</sup> 相關資料可參閱彭際清之著作《一行居集》、《二林居集》；黃依妹，〈清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰〉，《中興大學歷史學報》創刊號，臺中市：中興大學歷史學系，1991，頁 113~125；釋慧嚴，〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉，《中華佛學學報》第 14 期，臺北：中華佛學研究所，2001，頁 176~178。

<sup>50</sup> 同註 49。



勢至、文殊、普賢、彌勒等大菩薩。之後，則依僧俗男女四眾方式列舉出了將相王侯、平民百姓、婦女、種種牲畜往生西方淨土的實例（共有五百多個事例），是為《淨土聖賢錄》初編；到了清代道光末年，蓮歸居士胡珽收集乾隆時代之後往生的事例，共有一百數十人之多，是為續編；至於三編，則是由德森法師收集清代咸豐、同治數十年間，兩百餘名往生的事例；第四編則是毛惕園居士蒐集民國年間三百六十餘之事例。此四編之間只有前、後人補述添加往生事例多寡的關係，並無更改前人編著內容之情事，因此，研究者所選擇初編之四十三往生事例，便沒有版本差異的疑慮。

以上是從其體例來說明，接下來研究者從四位編著者收集紀錄事例的角度來探討其版本源流。在初編部份，事例來源除了編著者眼耳見聞所蒐集而來之外，還有援引各朝代往生書籍的相關事例加以潤文修飾而成，例如，《東林傳》、《高僧傳》、《淨土傳》、《樂邦文類》、《佛祖統紀》、《續高僧傳》及《往生集》等明朝以前的淨土書。因此，往生西方之事例，在這些書籍中都有重複描述之情況，只不過在格式、內容上有些許差異而已。續編部份則多引用清朝淨土諸書，如《染香集》、《蓮宗集要》、《徹悟禪師語錄》、《西歸直指》等，或他人口述而紀錄下來。三編部份則多引自《種蓮集》、《近代往生傳》及《俞慧郁鈔集》，承續初編形式，並加以潤修而成。至於四編部份，則是作者依眼耳見聞，並親訪詢問而得來之真實事例，於文中皆標示出時間和地點。因此，儘管《淨土聖賢錄》是援引歷朝代專書或依眼耳見聞之事例所潤修編著而成，但，其內容及格式已是所謂的「新」書，加上研究者本就欲此書作為探討研究的對象，《淨土聖賢錄》早具有所謂「原典」的特質。<sup>51</sup>

## 貳、文獻整合

文獻整合於本研究之功用，在於提供研究上的「參考佐證」，以及進一步瞭解學術研究的趨勢與成果。因此，在對《淨土聖賢錄》版本作縱向溯源探討——探究歷朝代記

---

<sup>51</sup> 相關資料可參閱彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南縣：法舟文教，2001，頁 1~10；以及釋慧律講述，釋法宣整理，《淨土聖賢錄易解》，高雄市：文殊文教，2006，第一冊頁 3~20、第三冊頁 3~5、第四冊頁 1~4、第五冊頁 1~6。

載往生西方淨土相關專書——之後，在橫向廣度發展的資料搜尋與探討上，研究者嘗試依此「民國以後之專書」、「期刊論文」及「博碩士論文」三類做一分析整合工作，除了補足認知程度的生澀外，同時具體化本研究的走向與定位：

## 一、專書及期刊論文（民國以後）

在專書及期刊論文兩類資料的蒐集裡，依其內容之旨趣，研究者共分成五大類（參見表 1.3—1；表 1.3—2）：「生死現象論」、「生死本體論」、「生死解脫論」、「淨土宗歷史法脈流傳」及「現代生死意涵」相關之研究，這有助於本文研究進路、架構的鋪展，以及研究者認知程度的提升：

### （一）「淨土宗歷史法脈流傳」

這部份資料介紹淨土宗的歷史演變與發展，有助「意謂」層次之原思想家時代背景的考察以及「蘊謂」層次之思想史理路線索的探討，例如，黃依妹的〈清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰〉與釋慧嚴的〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉皆有考究《淨土聖賢錄》初編作者彭際清所處之時代背景。

### （二）「生死現象論」

這部份資料重點在於生死現象的探討，也就是佛教中的「十二因緣」、「緣起法」所闡明的生死流轉現象，藉此可作為「蘊謂」層次中之「終極關懷」、「終極真實」研究步驟的輔助參考。

### （三）「生死本體論」

這部份資料主要說明生死流轉現象的原因，如佛教的「業力」理論，從其逐一分析、說明及解釋的過程當中，可以瞭解諸多生死問題現象背後所蘊藏的意義，這有助於釐清對於生死現象的迷惘，因此，研究者擬此作為「蘊謂」層次中之「終極真實」研究步驟的輔助參考。

(四)「生死解脫論」：

這部份資料旨在探討生死解脫之道與境界的關聯，例如，佛教淨土宗的「持名念佛得以往生西方極樂世界」之論。此部分的資料有助於「蘊謂」層次中之「終極目標」及「終極承諾」研究步驟的輔助參考。

(五)「現代生死意涵」相關之研究：

這部份資料主要探討現代生死的議題與觀念，例如，臨終關懷的生死尊嚴問題，藉由這些資料的研究，可以瞭解目前社會生死問題的一些現象，並從宋代居士生死觀的角度予以分析，而提出可能性的解釋與建議，因此，此部份資料有裨益於探究「宋代居士生死觀所蘊含的現代意義」。

上述五類資料提供了本文各研究階段所需的佐證參考，就研究內容上而言，與本文似乎有極高雷同性，但研究者發現這些資料雖然也有探討往生西方事例以闡明義理的研究，但數量不多，例如，釋慧嚴的〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉以及黃啓江的〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉，且其旨趣在於研究佛教經典以闡明義理為主，而非專以「事例」研究為主。這與本研究之研究進路相異，也就是《淨土聖賢錄》此書皆以往生西方事例之記述為主，藉由這些「事例個案」的探究以達闡明義理，此乃本文之研究進路。

表 1.3—1 與研究主題相關之專書文獻

序號	書名	作者	內容旨趣
1	印光大師文鈔菁華錄	印光	「生死現象論」 相關之探究
2	活著真好：佛教的生命觀與生死觀	苟嘉陵	
3	生與死－佛教輪迴觀	陳兵	
4	從創造的詮釋學到大乘佛學	傅偉勳	
5	死亡的尊嚴與生命的尊嚴	傅偉勳	
6	淨土聖賢錄易解	釋慧律	
7	儒佛生死學與哲學論文集	釋慧開	
8	死亡的藝術	釋慧律	
9	活出意義來 (Man's search for meaning)	Viktor E. Frankl	
10	最後 14 堂星期二的課 (Tuesdays with Morrie)	Mitch Albom	
1	印光大師文鈔菁華錄	印光	「生死本體論」 相關之研究
2	生與死－佛教輪迴觀	陳兵	
3	從創造的詮釋學到大乘佛學	傅偉勳	
4	死亡的尊嚴與生命的尊嚴	傅偉勳	
5	儒佛生死學與哲學論文集	釋慧開	
1	印光大師文鈔菁華錄	印光	「生死解脫論」 相關之研究
2	生與死－佛教輪迴觀	陳兵	
3	生命的轉化	吳怡	
4	淨土聖賢錄易解	釋慧律	
5	儒佛生死學與哲學論文集	釋慧開	
1	初期大乘佛教之起源與開展	印順	「淨土宗歷史法 脈流傳」相關之 研究
2	淨土信仰的緣起與西方極樂世界	魏磊	
3	人間淨土的追尋－中國近世佛教思想研究	江燦騰	
4	中國淨土宗通史	陳揚炯	
5	中國淨土教理史	望月信亨	
6	佛教思想 (二)：在中國的開展	玉城康四郎	
1	現代人的生死觀	熊仁義	「現代生死意 涵」相關之研究
2	活著真好：佛教的生命觀與生死觀	苟嘉陵	
3	壓力人生：情緒管理與健康促進	李明濱	
4	身心靈整體健康	何權峰	
5	絕處逢生－許醫師癌症身心靈療法	許添盛	
6	臺灣人的價值觀	黃文雄	
7	憂鬱症	鄧淼、李網	
8	學醫與學佛	釋道證	

表 1.3—2 與研究主題相關之國內期刊論文

序號	篇名	作者	內容旨趣
1	永恆的生命——生死面面觀	星雲	「生死現象論」 相關之探究
2	生活、生命與生死	許永河	
3	死亡習題	許永河	
4	生死與價值	陸達誠	
5	面對生命的苦	釋悟因	
6	痛苦的意義與價值	林金燕	
7	談生死悠悠	釋慧開 趙可式	
8	生命教育的特殊課題——從佛陀教化的觀點淺論 「探索生命的終極意義與活出圓滿自在的人生」	釋慧開	
9	生死自在	王思熙	
10	生死大事	陳章波	
11	生死之間	釋聖嚴	
12	生死之間	釋正諦	
1	佛教生死觀	釋慧湧	「生死本體論」 相關之研究
2	佛教生死觀	釋道興	
3	佛教的大生與大死	梁乃崇	
4	苦難的超越	龔建平	
5	佛教生死觀	鄭振煌	
1	受苦處境之宗教超越性經驗初探	丁晨	「生死解脫論」 相關之研究
2	佛教生死觀之現代詮釋	郭秀娟	
3	從佛教經典談論佛教生死觀	郭秀娟	
4	簡論「死」的智慧——評述幾種不同的生死觀	寧新昌	
5	生命的終極關懷——基督教救贖論與佛教解脫觀 之比較研究	尤惠貞 翟本瑞	
6	存在的如實觀照與生死的究竟解脫之關涉——以 《維摩經玄義》為主的考察	尤惠貞	
7	從思議到不思議——讀「最後 14 堂星期二的課」 的一些聯想	尤惠貞	
8	淨土念佛法門解脫病苦之理論初探	釋道興	
9	淨土安心法門——彌陀大願攝眾往生	鄭振煌	
10	佛教淨土法門的生死教育理論與實務之研究	陳錫琦	
11	了生即了死——面對死亡的態度	本真	
12	佛教生死觀	鄭振煌	

表 1.3—2 與研究主題相關之國內期刊論文（續）

序號	篇名	作者	內容旨趣
1	論淨土信仰的中國化——從曇鸞淨土理論探討起	白欲曉	「淨土宗歷史法脈流傳」相關之研究
2	宋代士大夫與佛教	張煜	
3	宋代佛教的發展狀況	陳省身	
4	宋代佛教的轉向與發展	史向前	
5	彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討	黃啓江	
6	淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議	黃啓江	
7	宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例	魏道儒	
8	清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰	黃依妹	
9	彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響	釋慧嚴	
10	佛家淨土思想之發展源流與其時代性	韓延傑	
1	生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題	釋慧開	「現代生死意涵」相關之研究
2	談生論死——從避諱生死到探索生死	釋慧開	
3	煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省	蔣義斌	
4	從生命的轉化看中國人間佛教的開展	吳怡	
5	誰來暢通觀念災害下的封閉心靈	周博裕	
6	台灣精神現象的一個哲學考察——九〇年代台灣思想發展概況	林安梧	
7	台灣、中國：邁向世界史——「跨越工具理性、迎向廿一世紀」	林安梧	

## 二、學位論文

在學位論文這部份，以淨土宗為主題的相關研究其實並不多，研究者以關鍵詞「淨土」在國家圖書館網頁上搜尋的結果，以淨土宗為主題的學位論文凡有四十四篇。研究者針對其研究內容予以分類（參見表 1.3—3），其中以「淨土宗人物思想」研究為最多，次為「淨土宗經典思想」以及「淨土宗歷史法脈流傳」研究兩類。而「淨土宗人物思想」研究，雖然以歷史淨土宗代表人物的思想研究為主，但卻是以其著作的研究為本，簡言之，與「淨土宗經典思想」研究對象——經籍著作——皆是相同的，其相異之處乃在於研究對象時空背景的不同而擘分，也就是「淨土宗經典思想」之經典多是佛陀當代或爾後印度佛教聖賢體證而寫下（或後人撰述）的經典著作；而「淨土宗人物思想」乃以中國歷朝代淨土宗人物思想的著作為主的研究，除此之外，其他分類的研究也皆離不開文本的詮釋或引證參考。

綜合上述，研究者發現並無專以《淨土聖賢錄》為主要研究文本的學位論文，但，援引《淨土聖賢錄》此書少數事例以作研究的學位論文，則有數篇：

### （一）謝智明的《宋代居士佛教研究》<sup>52</sup>：

此文內容旨趣乃在於宋代居士之佛教思想、結社念佛、社會風氣之探究，雖未以生死觀為主題進行研究，但其所探討之宋代居士與淨土宗思想背景的發展演變資料，有助於蘊謂層次之「種種思想史的理路線索」的研究。

### （二）黃金廷的《淨土思想中「念佛」與「往生」之研究》<sup>53</sup>：

此文以「淨土三經」為經，大乘經、論為緯，來探討往生西方極樂世界的相關議題：以世出世間法說明生死之緣由，並對照《淨土聖賢錄》〈往生居士〉的往生情境，念佛得生淨土，真實不虛。此篇論文乃以淨土三經義理為研究旨趣，《淨土聖賢錄》事例則

<sup>52</sup> 請參閱謝智明，《宋代居士佛教研究》，彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2001。

<sup>53</sup> 請參閱黃金廷，《淨土思想中「念佛」與「往生」之研究》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，1994。

是居於輔佐對照之用。

(三) 昆達拉的《中國大乘阿彌陀淨土思想研究》<sup>54</sup>：

此文針對淨土宗之思想背景、經論義理、代表人物予以探究，其中宋代王日休居士念佛法義的見地探究，有助於本文之宋代居士生死觀的掘發。

藉由上述，研究者發現以淨土宗為題探究的學位論文，大部分皆以考察淨土宗義理思想為主，且援引《淨土聖賢錄》事例的數量亦少（非研究旨趣），其目的乃在於輔佐對照淨土思想的探究。這提供了本文於研究進路上的新嘗試——以「文本事例」為主的探討，以此切入探究宋代居士的生死觀（淨土宗思想）及其現代意義。



---

<sup>54</sup> 請參閱昆達拉，《中國大乘阿彌陀淨土思想研究》，臺北：國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1992。



表 1.3—3 與研究主題相關之國內學位論文

序號	論文名稱	作者	內容旨趣
1	彌陀聖經——《阿彌陀佛聖典》研究	楊滿財	「淨土宗經典思想」相關之研究
2	《般舟三昧經》思想之探討	蔡貴亮	
3	彌陀淨土研究:以淨土五經為線索	許淑華	
4	彌陀淨土思想的探究	蘇進華	
5	淨土三經思想研究	紀傑騰	
6	中國大乘阿彌陀淨土思想研究	昆達拉	
7	淨土思想中「念佛」與「往生」之研究	黃金廷	
8	禪者久松真一的淨土思想批判	鄭慧美	
9	淨土思想之研究	吳燦明	
10	十念往生之研究	文洛鈞	
1	淨影寺慧遠的彌陀淨土觀研究	黃玉青	「淨土宗人物思想」相關之研究
2	彌陀淨土往生行因之研究:以曇鸞、道綽、善導為主	廖英秀	
3	隋代彌陀思想研究—以慧遠、智顛、吉藏為主	吳素娥	
4	知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究	吳聰敏	
5	善導思想之研究	蔡纓勳	
6	永明延壽思想中的禪與淨	黃琛傑	
7	永明禪師禪淨融合思想研究	王鳳珠	
8	宋代居士佛教研究	謝智明	
9	明 幽溪傳燈(1554~1628)大師之研究	林一鑾	
10	幽溪傳燈《淨土生無生論》研究	謝伯洲	
11	蕩益智旭之淨土思想	鄧繼盈	
12	明末蕩益大師之生平及其佛學思想研究	張瑞佳	
13	蓮池大師淨土思想研究	陳穎秦	
14	袁宏道的佛教思想	邱敏捷	
15	李炳南居士思想研究	羅元庸	
16	李炳南先生儒佛融會思想研究	陳雍澤	
1	淨土三系之研究	廖閱鵬	淨土宗思想比較之研究
2	世親《淨土論》與曇鸞《淨土論註》之比較研究	溫宗坤	
3	日本淨土思想之研究兼論日中淨土思想之比較	陳隆奇	

表 1.3—3 與研究主題相關之國內學位論文（續）

序號	論文名稱	作者	內容旨趣
1	般舟三昧念佛法門及其傳播	陳漢洲	「淨土宗歷史法脈流傳」相關之研究
2	六世紀中國北方彌陀淨土信仰初探	曾堯民	
3	唐代淨土宗眾生教化之教育意義	安京植	
4	從中古到近世的中國佛教「淨土思想」研究	胡國柱	
5	從「現代禪」到「淨土宗彌陀念佛會」：一個宗教團體的轉型	羅佳文	
6	台灣淨土教法的發展	林美滿	
7	當代台灣淨土法門之修持研究以台灣靈巖山寺為例	劉汝森	
1	唐代初期敦煌莫高窟的西方淨土變	黃幸惠	「淨土宗藝術文化」相關之研究
2	唐代淨土讚歌之形式研究	林仁昱	
3	宋代西方淨土變相之研究-以大足寶頂山為例	劉珮瑛	
4	淨土行儀之藝術論	王哲雄	
1	老年佛教徒的生死觀之研究-以彌陀淨土法門為例	黃俊福	「淨土宗思想與現代議題」相關之研究
2	死亡與宗教生活：以佛教臨終助念為例	王千蕙	
3	雲棲株宏護生思想普化與實踐的呈現脈絡	李雅雯	
1	淨土藏經類典籍收錄考察與判讀—以臺灣當代中文出版品為主	黃桂雲	「淨土宗經籍出版」相關之研究

## 第四節 研究方法與步驟

### 壹、研究方法

在對於生死問題疑惑與研究背景的初步探究上，研究者據此提出以《淨土聖賢錄》為研究文本的構想，並且針對其適切性加以論述，而確定其有達成研究目的的可能性存在。以是之故，研究者試著以「哲學詮釋學」為研究理念，在此理念下，以傅偉勳的「創造的詮釋學」方法來詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係、並掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀以及進一步探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義。

#### 一、哲學詮釋學之理念

賴賢宗的《佛教詮釋學》對哲學詮釋學之理念有如此地闡述：

文獻詮釋與哲學詮釋為當代佛學研究方法的雙軌……哲學詮釋則為佛學的義理詮釋，並運用東西傳統哲學與當代哲學進行佛學的哲學課題的詮釋，期能解明佛學的思想整體結構與深層意義。<sup>55</sup>

同時，賴賢宗也指出佛學的哲學詮釋的研究有其必須性：

##### （一）佛學必涉及意義的問題

佛學的研究不當止於文獻詮釋學的研究，還應更進一步探詢佛學文獻作為宗教聖典與負擔人文精神的根本文本對人生所能產生的指導性的意義，闡明它對人的存在根基產生根源性轉化的功能。

##### （二）佛學在當代社會中的適應和發揚的需要

佛學在當代社會的發展必須能切入當代的問題和運用當代的語言，就此而言，

---

<sup>55</sup> 摘自賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北市：新文豐，2003，頁27。

從哲學詮釋的立場對傳統佛學重新予以詮釋，對佛教在未來的創新和延續發展，有其必要。<sup>56</sup>

由此可知，哲學詮釋學較文獻詮釋更跳脫了文字表面上的研究，進一步掘發出內蘊意涵，有裨於對人之存在產生指導性意義及根源性的轉化。因此，這種詮釋學方法有助於本研究「自我價值觀負向顛倒的變質」此一問題提出可能的應對之道，並且強化現代人與宋代居士所屬生死觀之關聯性的探討（即與文本對話的活絡性與應用性的強化），藉此而對現今社會諸多生死問題產生的原因與癥結點，予以分析化、突顯化，而提出合宜的應對之道。以是之故，研究者進一步運用傅偉勳之「創造的詮釋學」方法將哲學詮釋學理念予以實踐化，並希望達到以下三個研究目的：

- （一）詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係。
- （二）掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀。
- （三）探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義。

## 二、創造的詮釋學方法

「創造的詮釋學」（creative hermeneutics）乃傅偉勳融合東、西方之研究方法所提出的一套詮釋學理念：

近年來我多半的中英文學術論著所著重的方法論進路，基本上是自創的「創造的詮釋學」，它的建構與形成實有賴乎現象學、辨證法、實存分析（existential analysis）、日常語言分析、新派詮釋學理路等等現代西方哲學之中較為重要的特殊方法論之一般化過濾，以及其與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理（如教相判釋、勝俗二諦、言詮方便之類）之間的「融會貫通」。<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 同註 55，頁 27~28。

<sup>57</sup> 摘自傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1999，頁 9。

此段文句說明了創造詮釋學的由來，同時傅偉動對此一方法的原則如是說明：「做爲一般方法論的創造的詮釋學，共分五個辨證的層次，不得隨意越等跳級。」<sup>58</sup>，而其五個辨證的層次分別爲「實謂」層次、「意謂」層次、「蘊謂」層次、「當謂」層次及「必謂」層次。所謂「實謂」層次乃指關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，只有此層算是具有所謂「客觀性」。「意謂」層次則是通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等功夫，儘量「客觀忠實地」瞭解並詮釋原典或原思想家的意思（meaning）或意向（intentions）。「蘊謂」層次則是關涉到種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思惟連貫性的多面探討、歷史上已經存在的種種原典詮釋，通過此類研究方式，瞭解原典或原思想學家的種種可能的思想蘊涵，如此超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人主觀臆斷。在「當謂」層次，詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊（meanings）或蘊涵（implications），從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要他自己的詮釋學洞見（hermeneutic insight），已非「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。到了「必謂」層次，創造的詮釋學家不但爲了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，爲後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。<sup>59</sup>

另外，傅偉動對於創造的詮釋學所能應用之範圍有如此的說明：

創造的詮釋學……由於它屬於一般方法論，當可擴延其適用功能到一個思想傳統（如儒家思想傳統或佛教思想傳統）的延續（continuation）、繼承（inheritance）、重建（reconstruction）、轉化（transformation）或現代化（modernization）等等廣義的詮釋學課題。<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> 同上揭書，頁 10。

<sup>59</sup> 同註 57，頁 10~11。

<sup>60</sup> 同註 57，頁 45~46。

此一說明不僅和上述哲學詮釋學之理念互相呼應，同時也對研究目的產生了相當直接的幫助，也就是「創造的詮釋學」能將哲學詮釋學之研究理念具體化成研究方法，並且在仍不失理念的情況下，提供研究者有層次地針對文本資料予以詮釋。立基於此，研究者進一步針對其「創造的詮釋學」五個辯證的層次予以說明，以彰顯本文之研究進路：

#### （一）「實謂」層次

所謂「實謂」層次乃指關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，只有此層算是具有所謂「客觀性」<sup>61</sup>。如同前述所言，《淨土聖賢錄》此書之體例並非由單一作者所編著完成，而是歷經四次編著而累積完成之作。此四編之間只有前、後人補述添加往生事例多寡的關係，並無更改前人編著內容之情事，因此，研究者所選擇初編之四十三往生事例，便沒有版本差異的疑慮。若針對四位編著者收集紀錄事例來源的角度而言，儘管《淨土聖賢錄》內容是援引歷朝代專書或眼耳見聞之事例所潤修編著而成，但，其內容及格式已是另一本所謂的「新」書，加上研究者本擬此書作為探討研究的對象，《淨土聖賢錄》早具有所謂「原典」的特質，因此，本文爾後對於版本考證與比較便不再加以著墨。

#### （二）「意謂」層次

在對於《淨土聖賢錄》原典校勘、版本考證與比較之問題有所澄清之後，接下來便是「意謂」層次。「意謂」層次是指通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等功夫，儘量「客觀忠實地」瞭解並詮釋原典或原思想家的意思（meaning）或意向（intentions）<sup>62</sup>。關於原思想家時代背景的考察，研究者除了藉前述文獻整合之資料作為研究之輔助外，例如，「淨土宗歷史法脈流傳」這部份資料之黃依妹的〈清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰〉與釋慧嚴的〈彌陀淨土信仰對漢

---

<sup>61</sup> 同註 57，頁 10。

<sup>62</sup> 同註 57，頁 10。

儒內心世界的影響〉皆有考究《淨土聖賢錄》初編作者彭際清所處的時代背景；以及彭際清自寫之書——《一行居集》、《二林居集》——亦提供了相當豐富的佐證資料。關於原思想家時代背景的考察，研究者已於上一節文本背景探討中提出，爾後將不再贅述。至於此層次之其他部份，研究者也將藉用《丁福保佛學大辭典》、《佛學常見詞彙》及《佛光大辭典》等工具書，陸續完成語意脈絡上的分析解消。

### （三）「蘊謂」層次

「蘊謂」層次則是關涉到種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思惟連貫性的多面探討、歷史上已經存在的種種原典詮釋，通過此類研究方式，瞭解原典或原思想學家種種可能的思想蘊涵，如此超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人主觀臆斷<sup>63</sup>。關於此層次，文獻整合之「淨土宗歷史法脈流傳」相關資料可作為種種思想史理路線索的研究，這部分將在第二章——「生死苦難、生命轉化與淨土宗思想」作進一步詮釋。至於「原思想家與後代繼承者之間的前後思惟連貫性的多面探討」的研究方式，於運用上有其難處，如上一節之「文本探討」所述及：《淨土聖賢錄》此書只有前、後人補述添加往生事例多寡的關係，並無更改前人編著內容之情事，加上只有補述事例，並無闡揚個人思想，自然談不上前後思惟連貫性；另外，上一節之「文獻整合」亦發現並無以《淨土聖賢錄》事例為主，而探究其生死觀及現代意義的研究文獻（或學位論文），因此，「歷史上已經存在的種種原典詮釋」此一研究方式亦不適合。因此，在此種情況下，研究者擬用傅偉勳在《從創造的詮釋學到大乘佛學》此書所提出之「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」的四個層次作為研究進路，以補足上述研究方式擬用之不足的缺憾。

### （四）「當謂」層次

所謂「當謂」層次，乃詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，

---

<sup>63</sup> 同註 57，頁 11。

據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊（meanings）或蘊涵（implications），從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要他自己的詮釋學洞見（hermeneutic insight），已非「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比<sup>64</sup>。在對於宋代居士生死觀有所掘發之後，將進一步探討其所蘊含的現代意義（意即強度的深層義蘊或根本義理），同時藉由「文獻整合」等資料釐清與現代生死相關的一些議題與觀念，以利於探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義。也就是以現代人與宋代居士所屬生死觀之關聯性為中心的探討，從現代的觀點切入，以突顯宋代居士生死解脫內涵對現代人生死苦難的客觀意義，作為其培塑健全生死觀的建言，而使自我價值觀負向顛倒的變質產生根源性的轉化，進一步能於生死之中看清生死，不畏生死，乃至於能有正面性意義的自我成長。此即為目的三：「探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義」之旨趣，亦是「當謂」層次所欲達成之目標。

#### （五）「必謂」層次

到了「必謂」層次，創造的詮釋學家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題<sup>65</sup>。關於此層次，研究者必須在此說明：由於彭際清所編著的《淨土聖賢錄》，僅有事例的記載，並無針對每一事例之內容提出其個人思想與評論，因此，彭際清不能算是原思想家，既是如此，也就無須「必謂」層次的研究。

---

<sup>64</sup> 同註 57，頁 11。

<sup>65</sup> 同上。



## 貳、研究步驟

研究者欲進行之步驟程序如下：

- (一) 詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係。
- (二) 掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀。
- (三) 探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義。

### 一、詮釋生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係

該步驟以相關文獻的探討為主，有助於「蘊謂」層次之「種種思想史的理路線索」的研究，其中又分爲三個小步驟：

- (一) 生死、苦難與生命轉化關係探究：

主要藉由「佛教四聖諦之義理」以思惟生死、苦難及生命轉化之間的關係。

- (二) 生死苦難、生命轉化與淨土宗思想關係探究：

立基於第一步驟所探究的基礎上，續以《無量壽經》、《觀無量壽經》與《阿彌陀經》三部經爲研究文本，以探究生死苦難、生命轉化與淨土宗思想之間的關係。

- (三) 生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想關係探究：

以第二步驟之論述爲基礎，嘗試作更聚焦化的研究，也就是從「歷史與社會背景巨觀」及「個人微觀」的角度，以論述漢傳之後乃至宋代年間之淨土宗思想的緣起，並進一步瞭解生死苦難、生命轉化與「宋代」淨土宗思想之間的關聯，以利於進一步掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀。

### 二、掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀

此步驟主要屬於「蘊謂」層次之詮釋，研究者將依相關文獻之分析以及傅偉勳於《從創造的詮釋學到大乘佛學》此書所提之「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」的四個層次作爲研究方法，以對宋代居士之生死觀作進一步的掘發。此步驟又分爲六個小步驟：

(一) 宋代居士往生事例「意謂」層次之詮釋：

針對事例作文本架構分析、語意脈絡分析，並予以分類表格化。

(二) 從「終極關懷」面次掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀：

即宋代居士之苦諦覺察觀的掘發。

(三) 從「終極真實」面次掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀：

即宋代居士之集諦體認觀的掘發。

(四) 從「終極目標」面次掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀：

即宋代居士之滅諦嚮往觀的掘發。

(五) 從「終極承諾」面次掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀：

即宋代居士之道諦實踐觀的掘發。

(六) 《淨土聖賢錄》之宋代居士生死觀：

藉由上述的探究與掘發，以瞭解宋代居士是否視生死為苦難，而答案若是肯定，則進而探討其是否能轉化生死苦難，而讓生命意義得以昇華（生命轉化）。

### 三、探討宋代居士生死觀所蘊含的現代意義

立基於《淨土聖賢錄》之宋代居士生死觀的具體義涵上，進一步探討其所蘊含的現代意義，此步驟屬於「當謂」層次之詮釋，其中有三個小步驟：

(一) 臺灣現代社會價值觀的探究：

即針對臺灣目前社會所充斥之價值觀作一探究，以瞭解本文第一章「自我價值觀負向顛倒的變質」之論述觀點的可能性。

(二) 臺灣現代社會生死問題現象的探究：

即針對目前臺灣現代人所遭逢的生死問題與現象作一探究，並嘗試瞭解其發生的原因，以及與「自我價值觀負向顛倒的變質」之間的關係。

(三) 宋代居士生死觀對現代人的啟發：

即運用「宋代居士之生死觀」的具體義涵，針對上述兩點所闡述而出的問題癥結，提供建言，產生根源性轉化，以面對現今社會種種之生死困惑與難題，而看清生死、不

畏生死，乃至於能有正面性意義的自我成長。

## 第二章 生死苦難、生命轉化與淨土宗思想

在第一章的部分，研究者不僅確立了研究目的與文本的選擇，同時亦探討了生死、苦難與生命轉化之間的關係。立基於此，研究者將進一步藉由「佛教」義理之觀點，以探究生死苦難、生命轉化與宋代淨土宗思想三者關係，冀此前導性的探究，能有裨於本文主題「宋代居士生死觀之現代意義——以《淨土聖賢錄》為主的考察」的研究。也就是本章之研究進路，首先從佛教義理觀點的角度以分析生死、苦難與生命轉化三者關係；立基於此，續以探究生死苦難、生命轉化與淨土宗思想之間關係；最後從整個社會環境與歷史演變之巨觀以及宋代居士的微觀角度作切入，更聚焦化瞭解宋代居士有無生死苦難的面對與自我生命轉化的可能性，以及其淨土宗信仰的思想。順此，亦將淨土宗之由來、東傳及普及化等演變與發展作一交待及說明（僅至於宋代，爾後朝代非在本研究範圍）。

### 第一節 生死苦難與生命轉化

在前文部份，研究者已曾藉由文人詩詞、論語、學者論文等資料予以論述生死、苦難與生命轉化之間的關係——「生死問題有等同苦難的可能性存在，以及該如何去面對這些問題，同時生死苦難當中，也許蘊含著某些義理，藉由這些義理，亦有可能使自我產生轉化。」<sup>66</sup>立基於此，研究者嘗試著從佛教的觀點來探究上述推論，以作為「生死苦難、生命轉化與淨土宗思想關係」的前導性研究，這將是本節所欲探究的重點。

---

<sup>66</sup> 詳見第一章第一節。

## 壹、從佛教義理思惟生死、苦難與生命轉化

佛法浩瀚，若以經言文字結集而論，三藏十二部的確能提供相當多研究上的參考與選擇。因此，如何從中尋找適切的義理以針對「生命轉化」議題之元素——生死、苦難與生命轉化——予以探究，將是研究者首要之務。因此，研究者嘗試著從「悉達多太子遊行四門」事例與「四聖諦」義理來思惟論述之，因為，悉達多太子遊行四門，所遭遇之老、病、死的情況，以及四聖諦所揭櫫之苦、集、滅、道的義涵，與上述元素有雷同之處，或許有裨益於從佛教義理以思惟生死、苦難與生命轉化關係的研究。

### 一、從「遊行四門」事例以思惟生死、苦難與生命轉化

在以四聖諦義理探究生死與苦難關係之前，研究者嘗試著從佛教教主——釋迦牟尼佛在證悟之前，仍為悉達多太子時的日常生活遭遇談起，或許能帶給研究者一些研究上的啟發。在《佛本行集經》中，曾對於悉達多太子自宮中外出遊行四門的遭遇，有如此的描述：

太子見彼老人身體，如是戰慄，不祥衰相，如上所說，於太子先，困苦匍匐。太子見已，即問馭者，此是何人，身體皺皴、肉少皮寬、眼赤涕流，極大醜陋，獨爾鄙惡，不似餘人。兼其頭顱，髮稀脫落，如我所見，餘人不然。又復眼深，與眾特異，口齒缺破，無可觀瞻……問馭者言，此人為是獨一家法使其如是，為當一切諸世間相，悉皆如斯。是時馭者報太子言，聖子，當知此人非獨自一家法使其如斯，但是一切世間眾生，皆有是法。太子復問彼馭者言，我今此身，亦當如是受老法耶，馭者答言，如是如是……太子復問於馭者言，若我此身，不離是老老法，未過有是醜陋衰惡相者，我今不假向彼園林遨遊戲笑，宜速迴駕還入宮中，我當思惟作何方便得免斯苦。<sup>67</sup>

<sup>67</sup> 詳見《佛本行集經》（卷14）〈出逢老人品第十六〉，《大正新脩大藏經》第3冊，pp. 0720a~ 0720b。

此段文句揭示了悉達多太子自宮中外出，遊行之時，看見了老人傴僂龍鐘之態，遂生疑問，便問駕伏車匿：「是此人如此而已嗎？還是所有每個人都會遭逢這樣的情況呢？」在往後的問答之中，車匿說明了世間每一個人都會變老，都將遭受老法所帶來的醜陋衰惡，就連太子本身也無法倖免，這使得悉達多太子不禁憂思如何才能免於此老法所帶來的苦與不便。

藉由此段經文，研究者以為這呈現了是人終將受此老法的必然性，在此種情勢之下，悉達多太子之「我當思惟作何方便得免斯苦」<sup>68</sup>，則指出了苦難不必然性的義涵，而看似矛盾的理論呈述，其實不然。也就是「必然性」是指肉體終究會衰老的事實，而「不必然性」則意指悉達多太子在此必然性的事實上，向內返觀諸己，思究有無轉化的可能性，亦即在身受老法的情勢下，內心是否能不受外在形物之干擾而不再憂苦煩惱？研究者以為太子想必應該有此番的體會，不然不會道出「作何方便得免斯苦」<sup>69</sup>此生命轉化的轉圜性與可能性。此外，在《佛本行集經》當中，亦記載了悉達多太子遭遇了病人與死屍，並深深思惟如何能免此困惑。<sup>70</sup>

藉由上述，研究者以為與前文的論述觀點——視生死問題等同苦難<sup>71</sup>以及生死苦難當中，也許蘊含著某些義理，同時藉由這些義理，亦有可能使自我產生轉化。<sup>72</sup>——相符合，因此，藉由悉達多太子遊行四門事例的探究，將有助於四聖諦義理的研究。

---

<sup>68</sup> 同註 67。

<sup>69</sup> 同註 67。

<sup>70</sup> 《佛本行集經》云：「太子復問於馭者言。此人為當獨一家法。為當一切世間眾生悉有是法。馭者報言。此之病法。非獨一家。一切天人眾生雜類。皆悉未免。太子復言。我亦此病。未過未脫。會當似彼成如此事。嗚呼可畏。太子即告其馭者言。謂汝馭者。若我此身。不脫是病。具茲病法。難得度者。我今不假至彼園林遊戲受樂。可迴車駕還入宮中。我當思惟。」詳見《佛本行集經》（卷 15）〈道見病人品第十八〉，《大正新脩大藏經》第 3 冊，pp. 0722a~0722c；又云：「別有無量無邊姻親。左右前後。圍遶哭泣。或有散髮。或有搥胸。或復拍頭交橫兩臂。或復二手取於塵土持塗面頭。或出種種悲咽音聲。淚下如雨。大叫號慟。酸哽難聞。太子觀之。心懷慘惻……太子復問善馭者言。謂善馭者。我亦有此死法以不。又此死法。我已超未。馭者報言。大聖太子。太子尊身。於此死法。亦未免脫。世間一切。若天若人。所有親族。眷屬識知。各各有是別離之事。彼不見此。此不見彼。」詳見《佛本行集經》（卷 15）〈路逢死屍品第十九〉，《大正新脩大藏經》第 3 冊，pp. 0723a~0723b。

<sup>71</sup> 詳見第一章第一節。

<sup>72</sup> 詳見第一章第一節。

## 二、從四聖諦義理思惟生死、苦難與生命轉化

藉由悉達多太子遊行四門的事例，研究者對於生死、苦難與生命轉化之間的關係，已有初步的理解。立基於此，研究者將從其於菩提樹下證悟，成等正覺（釋迦牟尼佛）之後，所開示演說之「四聖諦義理」為出發點，嘗試進一步論述生死、苦難與生命轉化間的關聯。

### （一）從四聖諦義理思惟生死與苦難

首先，研究者先據佛典所載之經文，以思惟生死與苦難二者間之關係。《雜阿含經》云：

如是過去無常，未來無常，現在無常，過去未來無常，過去現在無常，未來現在無常，過去未來現在無常。<sup>73</sup>

這段經文主要在揭示「無常」的義理，也就是世間萬物都是「無有常住」，也就是一切有為法都是念念變遷生滅不止，即使是相續之法（如人命、燈火等）在經過一段時間之後，亦終將殞滅與消亡。由此可知，以無常的義理而推測之，世間上所有的一切，並沒有一個真實的自我存在，因為，萬物無時無刻都在遷流改變當中。《雜阿含經》亦云：

諸所有受，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若麤、若細、若好、若醜、若遠、若近。比丘，諦觀思惟分別，諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我，所以者何，以受無堅實故。<sup>74</sup>

此段經文說明了「無我」的義理，也就是「無有實我」，即個人所遭受的一切事物，不

<sup>73</sup> 《雜阿含經》（卷7），《大正新脩大藏經》第2冊，p. 0046a。

<sup>74</sup> 《雜阿含經》（卷10），《大正新脩大藏經》第2冊，p. 0068c。

管是有形的、無形的、情感的、非情感的、物質的、非物質的……都不能所具恆常，亦不可靠、無有實質及無能恆久不變。因此，「生死」之事，從佛教的觀點以視之，本是自然之事，有生有滅且生滅遷流不已，萬事萬物皆受此法。立基於此，生死與苦難之間似乎沒有關聯，然而為何《佛本行集經》經文卻描述太子為老、病與死亡之事憂愁不已，研究者以為關鍵在於當時的太子猶未證悟，仍具煩惱，無法透視事相之真理，而執常以為有，執我以為實。面對這種情況，悉達多太子從中思惟攝受，後來終於在菩提樹下成等正覺，而嘆之曰：

奇哉奇哉，云何如來具足智慧在於身中，而不知見，我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。<sup>75</sup>

由此段經文，可知妄想執著正是眾生在生死流中為苦難所具縛的原因，也就是生死之事之所以成為眾生的困擾，究其根源，皆出自於本性的顛倒亂想所致，進而執常以為有，執我以為實，以致為生死所具縛，不能為安：

云何愛習苦習聖諦，謂眾生實有愛內六處，眼處、耳、鼻、舌、身、意處，於中若有愛、有膩、有染、有著者，是名為習……若有愛妻、子、奴婢、給使、眷屬、田地、屋宅、店肆、出息財物，為所作業，有愛、有膩、有染、有著者，是名為習，彼知此愛習，苦習聖諦……<sup>76</sup>

此段經文，主要是揭示習（集）諦之義理，說明眾生因愛膩染著而集諸痛苦與不安，亦即因為一念無明，造作種種惡業，而自招種種許多生死的痛苦，故又名之「苦集聖諦」。綜合上述，若從四聖諦義理的角度而言，生死問題的確有等同苦難的可能性，同時生死苦難的本質乃為「無常」、「無我」，這印證了先前的推論：「生死苦難當中，也許蘊含著

<sup>75</sup> 《大方廣佛華嚴經》（卷35）〈寶王如來性起品〉，《大正新脩大藏經》第9冊，p.0622b。

<sup>76</sup> 《中阿含經》（卷7），《大正新脩大藏經》第1冊，p.0468b。



某些義理」，同時也開啓了研究者欲就四聖諦義理以思惟「生死苦難」與「生命轉化」關係的可能性，以印證前述推論——「同時藉由生死苦難所蘊含之義理，亦有可能使自我產生轉化」。

## （二）從四聖諦義理思惟生死苦難與生命轉化

在對於「生死苦難」有所探究之後，研究者嘗試運用四聖諦義理探究其與「生命轉化」之間的關係。《中阿含經》云：

云何愛滅苦滅聖諦，謂眾生實有愛內六處，眼處、耳、鼻、舌、身、意處，彼若解脫，不染不著，斷捨吐盡，無欲、滅、止沒者，是名苦滅……若有不愛妻、子、奴婢、給使、眷屬、田地、屋宅、店肆、出息財物，不為所作業，彼若解脫，不染不著，斷捨吐盡、無欲、滅、止沒者，是名苦滅……<sup>77</sup>

相對於集諦而言，滅諦正是破除了愛溺染著，不受外物的影響，使內心寂然澄漠，止息貪瞋癡慢疑等諸妄想，而回歸自我本然之清淨，亦即「真如本性」。因此，從此段經文可以得知欲將生命予以轉化，的確是有其可能性，因為，「苦滅」正是一種生命轉化，代表著從受苦的不堪、不安、恐懼……等負面情緒，轉化為輕安、寂然、泰然等較為正向的態度與心境。據此，研究者要進一步探究「苦滅」與「生死苦難」之間究竟存有著什麼樣的關聯？亦即生死苦難與生命轉化之間義理的探究。在《雜阿含經》裡，有這樣一段經文：

何等為正見，謂正見有二種。有正見，是世、俗、有漏、有取，轉向善趣。有正見，是聖、出世間、無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣，若彼見有施、有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世

---

<sup>77</sup> 同註 76，p. 0468c。

間正見，世、俗、有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間、無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊，謂聖弟子苦苦思惟、集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間、無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。<sup>78</sup>

在此段經文當中，佛陀揭示了「正見」有二種類：一為世俗法的正見，亦即個人所作所為所追契的目標，乃是有漏而無有究竟、執取以為有的「善」<sup>79</sup>；二則為出世間的正見，也就是「轉向苦邊」以苦苦思惟，亦即揭告眾生應當依止心身受苦時所生的苦（苦苦）並思惟攝受，如此一來，才能覺了其中義理而開覺聖道。此外，佛陀對於「正志」、「正語」……，乃至「正定」，亦是如此地指導與開示<sup>80</sup>。由此可知，道諦之義理，主要揭示生死苦難當中的眾生，應如何思惟、攝受、體覺生死苦難的義理，藉此返觀諸己，漸然地開顯智慧德性。

## 貳、生死苦難與生命轉化的關係

立基上述探究，研究者以為生死苦難與生命轉化之間關係，其重點乃在「生死苦難」，也就是生命之所以能得以轉化，關鍵正是在於生死苦難的覺察與體悟，這是一種藉事觀心，而自達生命轉化的修為過程。在四聖諦義理的探究中，「苦、集、滅、道」每諦皆以「苦難」為其目標核心，不同之處，乃在於其起用方向的不同，但彼此互為關聯：

苦能諦知苦，知苦所起因，亦能知彼苦，所可滅盡處。又能善分別，滅苦集聖道，則得心解脫，慧解脫亦然。斯人能究竟，苦陰之根本，盡生老病死，受有

<sup>78</sup> 《雜阿含經》（卷 28），《大正新脩大藏經》第 2 冊，p. 0203a。

<sup>79</sup> 關於此處所談之世俗法的正見，梁武帝請問功德之公案亦有解釋，《大慧普覺禪師法語》云：「梁武帝問達磨。朕造寺度僧。不可勝數。有何功德。達磨曰。無功德。帝曰。云何無功德。達磨曰。此但人天小果有漏之因。如影之隨形。雖有而非實。曰如何是真功德。答曰。淨智妙圓。體自空寂。如是功德。不以世求。」見《大慧普覺禪師法語》（卷 20），《大正新脩大藏經》第 47 冊，p. 0896b。

<sup>80</sup> 同註 78，pp. 0203a~0204a。

之根原。<sup>81</sup>

藉由這段經文，可以得知苦諦揭示了世間種種苦難的真實性（針對見思二惑仍未除盡之人），冀望眾生能了知「苦難」存在的事實，並進一步思惟「苦難」之由來緣起（集諦），如此一來，才能體悟「苦難」的虛幻本質，並在欲彰顯真如本性（滅諦）的目標下，而遂行滅苦的修行（道諦）。因此，釋迦牟尼佛故云：「諸比丘，是故汝等當勤方便思惟苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦出要諦。」<sup>82</sup>由此可知，生命得以轉化的關鍵點，與「生死苦難」的覺察與體悟有著很大關係，也印証了前述「生死問題有等同於苦難的可能性，同時藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，亦能使自我生命產生轉化。」的推論，同時立基於此，研究者嘗試進一步探究其與淨土宗思想的關聯。

## 第二節 從淨土宗思想論生死苦難與生命轉化

在第一章當中，研究者探究了「生命轉化」與「宗教」的關係，說明了彼此間的息息相關，也就是人能藉由宗教的力量以轉化生死苦難所帶來的困惑。<sup>83</sup>以是之故，在此節中，研究者嘗試著從前文所探究之生死苦難與生命轉化關係的基礎上，來論述與「淨土宗思想」的關聯。

### 壹、生死苦難、生命轉化與「淨土」思想的關涉

探究「生死苦難與生命轉化關係及淨土宗思想」之前，研究者試著從佛教義理的觀點來闡述「淨土」思想的開展，藉此作深源性的探究，並瞭解其中是否蘊含生死苦難與

<sup>81</sup> 《長阿含經》（卷 19），《大正新脩大藏經》第 1 冊，p.0129a。

<sup>82</sup> 同上。

<sup>83</sup> 詳見第一章第一節。

生命轉化的義涵。印順的《初期大乘佛教之起源與開展》有云：

淨土思想的淵源，有北拘盧洲（Uttara-kuru）式的自然，那是從原始山地生活的懷念而來的。有天國式的莊嚴，那是與人間帝王的富貴相對應的。這是印度舊有的，但經過佛化了的。北洲與天國，可惜都沒有佛法！有佛出世說法的淨土，以彌勒（Maitreya）的人間淨土為先聲。等到他方佛世界說興起，於是有北洲式的自然，天國式的莊嚴，有佛出世說法，成為一般佛弟子仰望中的樂土。<sup>84</sup>

此段文句說明了「淨土」思想的開展演變，共有三個階段：首先是印度梵天的淨土思想，此淨土所強調的乃是所處環境的莊嚴與所受果報的快樂，非是人間的俗樂所可比擬，這也是印度人所追求嚮往的來生之處；其二則是未來彌勒降生人間，教化世人的淨土，這與梵天淨土不同之處，在於人們不用訴諸來生，當下便能與佛同居淨土，且此淨土之莊嚴皆能眼耳見聞，不再遙不可及；其三則進一步說明不僅此方世界有佛教化的淨土而已，還有他方無量無數之佛的教化淨土。因此，若從佛教的義理觀點而言，此三階段的演變，不僅深化了「淨土」思想的層次性，同時也說明了淨土思想的開展與生死苦難、生命轉化有著密切關聯，也就是「淨土」的產生來自於人身處苦難而備受煎熬時，希冀生命得以轉化的一種寄託，並且予以象徵化。立基淨土思想的探究上，藉此進一步瞭解淨土宗之「淨土」義涵，《大方廣佛華嚴經》有云：

如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜。安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜。聖服幢世界一劫，於不退轉音聲輪世界善樂光明清淨開敷佛剎為一日一夜。不退轉音聲輪世界一劫，於離垢世界法幢佛剎為一日一夜。離垢世界一劫，於善燈世界師子佛剎為一日一夜。善

---

<sup>84</sup> 摘自印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，1989，頁 807-808。

燈世界一劫，於善光明世界盧舍那藏佛剎為一日一夜。善光明世界一劫……如是次第，乃至百萬阿僧祇世界，最後世界一劫，於勝蓮華世界賢首佛剎為一日一夜。<sup>85</sup>

雖然此段經文旨在說明諸佛國土之壽命果報的差別，但藉由經文所描述的佛國世界，不僅呼應了上述「他方佛國」的說法，更說明了淨土宗的「淨土」乃指安樂（極樂）世界，同時此安樂世界屬於他方無量淨土之一。因此，綜合上述幾點的探究，可以得知極樂世界乃十方無量無數淨土的其一，而淨土思想的開展與人欲轉化苦難的企盼動機息息相關，藉此可推論極樂淨土亦是人希冀轉化苦難的一種象徵化境界。藉上述研究，不僅釐清十方無量淨土與淨土宗之極樂淨土的關係，同時亦說明了淨土思想、生死苦難與生命轉化的關聯。

## 貳、淨土宗思想的所依經典

藉由前述的研究，研究者提出「極樂淨土亦是人希冀轉化苦難的一種象徵化境界」的推論，而極樂世界的描述來自於佛教經典的記載，因此，研究者嘗試著從淨土宗經典應運產生的原因來論述與生死苦難、生命轉化之間的關係，從此層面角度來印證上述的推論。淨土宗第十三代祖師<sup>86</sup>印光大師的〈淨土五經重刊序〉有云：

普賢乃以十大願王，勸進善財，及與華藏海眾四十一位法身大士，回嚮往生西方極樂世界，以期圓滿佛果，而為《華嚴》一經歸宗結頂之法。然則《華嚴》明一生成佛之法，而歸宗于求生淨土……此殆大機所見，二乘尚不見聞，況具縛凡夫乎？迨至方等會上，特為專說淨土三經，俾一切若凡若聖，同事修持，

<sup>85</sup> 《大方廣佛華嚴經》（卷29）〈壽命品第二十六〉，《大正新脩大藏經》第9冊，p. 0589c。

<sup>86</sup> 關於淨土宗之立宗列祖的最初由來，請參閱《佛祖統紀》（卷26）〈淨土立教志第十二之一〉，《大正新脩大藏經》第49冊，pp. 0260c~0265a。

以期現生出此五濁，登彼九蓮也。<sup>87</sup>

這段文句說明《華嚴》旨在論述一生成佛的義理，並詳述了善財童子五十三參的求法過程，在最後拜謁普賢菩薩的時候，普賢菩薩示演十大願王，勸善財童子與諸法身大士，應當勤修精進，以諸功德同迴向求生西方極樂世界<sup>88</sup>。也就是《華嚴》一經所宣揚之佛法義理，總結歸究乃在勸諭求生彌陀淨土，以至阿鞞跋致不退轉而成就佛道。然而印光大師更進一步指明參與華嚴海會之應機眾，皆是大乘根基的法身大士，聲聞乘與緣覺乘此二乘聖人尚且猶不能聞，更何況煩惱具縛，猶未解脫的凡夫。因此，殆至方等會上，釋迦牟尼佛特為凡、聖一切眾生，特示演說「淨土三經」——《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》，使五濁惡世的眾生能以得聞此淨土之法，厭娑婆欣極樂，脫免生死輪迴之苦。藉由上述，可以瞭解「淨土三經」應運產生的原因，與生死苦難、生命轉化有著密切的關係，也就是佛陀為了使五濁惡世的眾生脫離生死輪迴之苦，所以特示演說了此三部經典，而此三部經典所描述的淨土即是極樂世界，這代表了往生極樂世界能轉化生死苦難，這提高了「極樂淨土亦是人希冀轉化苦難的一種象徵化境界」此一推論說法的可能性。然而，研究者進一步質疑《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》是否為淨土宗的代表經典？如果答案是肯定的話，則更加印證了上述的觀點。望月信亨的《中國淨土教理史》有云：

觀無量壽經是說明觀察彌陀與觀音、勢至二菩薩及極樂淨土之莊嚴……後世與

<sup>87</sup> 摘自印光，《印光大師文鈔續編》，臺北：佛陀教育基金會，2006，頁400~401。同時在此段摘文之後，《印光大師文鈔續編》又記載了印光大師對於何謂「淨土三經」的闡釋：「佛在摩竭提國靈鷲山中，說阿彌陀佛最初因地，棄國出家，發四十八願。又復久經長劫，依願修行。迨至福慧圓滿，得成佛道。所感之世界莊嚴，妙莫能名。十方諸佛咸讚歎，十方菩薩與回小向大之二乘、具足惑業之凡夫，咸得往生，等蒙攝受。是為《無量壽經》。于摩竭提國王宮中，說淨業三福、十六妙觀。俾一切眾生，悉知是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。則是心作眾生，是心是眾生，眾生煩惱業海從心想生之義，便已彰明校著。果能深明此義，誰肯枉受輪回？末明九品生因，以期各修上品。是為《觀無量壽佛經》。在舍衛國給孤園中，說淨土依正妙果令生信；勸諸聞者，應求往生以發願；複令行者，執持名號以立行。信、願、行三，為淨土法門之綱宗。具此三法，或畢生執持，已得一心；或臨終方聞，止稱十念，均得蒙佛接引往生西方。是為《阿彌陀經》。此三，乃專談淨土之經。」

<sup>88</sup> 《大方廣佛華嚴經》云：「我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沈溺諸眾生，速往無量光佛刹。」見《大方廣佛華嚴經》（卷40），《大正新脩大藏經》第10冊，p. 0846a。

無量壽經、阿彌陀經共稱為淨土三部經。<sup>89</sup>

若以日本學者望月信亨的觀點而言，亦表明此三經對於淨土法門義理的宣揚，有其重要性與代表性。又如印順的《初期大乘佛教之起源與開展》所云：「讚揚阿彌陀佛淨土的經典，有三部，可簡稱為『大（阿彌陀）經』、『小（阿彌陀）經』、『觀（無量壽佛）經』。」<sup>90</sup>此段文句所言之『大（阿彌陀）經』即《無量壽經》，而『小（阿彌陀）經』即《阿彌陀經》<sup>91</sup>。綜合上述，《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》不僅是淨土宗的代表經典，更印證了生死苦難、生命轉化與淨土宗經典之產生機緣的關聯性。

## 參、從淨土宗思想論生死苦難與生命轉化

淨土宗經典產生的機緣既然與生死苦難、生命轉化息息相關，那麼經典所記載的經文必能幫助研究者繼續深化探究生死苦難、生命轉化與淨土宗思想的關聯性，因此，研究者嘗試著以此三部經為文本來探究其中的義理。

### 一、《無量壽經》、《阿彌陀經》與淨土宗思想

此部分，研究者嘗試藉由《無量壽經》、《阿彌陀經》以探研究生死苦難、生命轉化與淨土宗思想的關係。《無量壽經》云：

爾時次有佛，名世自在王如來應供等正覺明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。時有國王，聞佛說法心懷悅豫尋發無上正真道意，棄國捐王行作沙門，號曰法藏，高才勇哲與世超異，詣世自在王如來所，稽首佛足右遶三匝……佛告阿難，法藏比丘說此頌已，而白佛言，唯然世尊，我發無上正覺之心，願佛為我廣宣經法，我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土，令我於世速成

<sup>89</sup> 摘自望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991，頁30。

<sup>90</sup> 同註84，頁759。

<sup>91</sup> 同註84，頁759~772。

正覺，拔諸生死勤苦之本。<sup>92</sup>

此段經文說明了法藏比丘在未成佛之前，乃為一國之王，後來放棄王位出家修道，並於世自在王佛面前發欲成就菩提之心，並懇求為其廣宣經法義理，以及宣暢演說諸佛國度之清淨莊嚴，藉此以精進修行，以拔除脫離一切輪迴生死的根本，如佛一般得成正覺。在法藏比丘修學求道的過程當中，研究者以為與悉達多太子的遭遇，有著異曲同工之妙，皆是對於生死苦難有所覺察，進一步思欲解脫之道。因此，此段經文亦印證了「生死問題有等同於苦難的可能性」的推論。至於世自在王如來如何教導法藏比丘拔諸生死勤苦之本，下段經文則說明了此一示演說法的經過：

於是世自在王佛。即為廣說二百一十億諸佛剎土天人之善惡國土之粗妙。應其心願悉現與之。時彼比丘聞佛所說嚴淨國土。皆悉覩見超發無上殊勝之願。其心寂靜志無所著。一切世間無能及者。具足五劫。思惟攝取莊嚴佛國清淨之行。阿難白佛。彼佛國土壽量幾何。佛言。其佛壽命四十二劫。時法藏比丘。攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行。如是修已詣彼佛所。稽首禮足遶佛三匝合掌而住。白言世尊。我已攝取莊嚴佛土清淨之行。佛告比丘。汝今可說宜知是時。發起悅可一切大眾。菩薩聞已修行此法。緣致滿足無量大願。比丘白佛。唯垂聽察。如我所願當具說之……設我得佛。十方眾生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法……<sup>93</sup>

這段經文說明了世自在王佛為其廣說二百一十億諸佛教化國土的善惡粗妙，使得法藏菩薩得以思維攝受，並進一步於世自在王佛前起發了無上殊勝之願。此段經文初步交待了淨土宗的信仰緣起，因為，法藏比丘在世自在王佛前，所發之四十八大願<sup>94</sup>（詳見附錄

<sup>92</sup> 《佛說無量壽經》（卷上），《大正新脩大藏經》第 12 冊，pp. 0267a~ 0267b。

<sup>93</sup> 同註 92，pp. 0267c ~0268a。

<sup>94</sup> 本文研究採用之四十八大願，乃是依康僧鎧所譯《無量壽經》版本而說，不同版本說法不同。總而言之，四十八大願並非《無量壽經》原形所說；最初說法是二十四願，然後逐漸成為現今所流通之四十八大願。



二)，其目的便是在於建立開廓常然的極樂淨土，使爾後沉淪生死苦海的眾生，皆能往生至彼國土，而極樂淨土正是依教奉行者的嚮往之處。同時，研究者也以爲世自在王佛爲其「廣說二百一十億諸佛刹土天人之善惡國土之粗妙」<sup>95</sup>，然而法藏比丘卻云：「我已攝取莊嚴佛土清淨之行。」<sup>96</sup>，這似乎揭示了「藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，亦能使自我生命產生轉化。」的義理，也就是法藏比丘思惟攝受諸佛所教化國土的善惡粗妙，從中加以簡擇納受，取其莊嚴清淨以效法之；而之所以能夠如此，研究者以爲與法藏比丘對於他方世界善惡粗妙的省思體會有著相當大的關係，進而深塑出「離苦得樂」的轉化觀念，而這個觀念是化生於當事者的深思謀慮，而非藏貯於生死苦難此一事相當中，也就是藉生死苦難以返觀諸己，此即研究者所提述之「生死苦難所蘊含義理的覺察」。同時，研究者也發現其中另具其他兩層涵意：靜思攝受諸佛所教化國土的莊嚴，以成就己之淨土，此乃「眾善奉行」<sup>97</sup>而「自淨其意」<sup>98</sup>；反思諸佛所教化國土的粗惡，欲令己國無苦痛與惡道，而自莊嚴淨土，則爲「諸惡莫作」<sup>99</sup>而「自淨其意」。後者之涵意正與研究者所作推論，有雷同謀合之處，乃一種生命轉化的展現。立基於此，爲了使上述推論能夠更加確定，研究者續藉經文作更進一步的解釋：

法藏比丘於彼佛所，諸天魔梵龍神八部大眾之中，發斯弘誓建此願已，一向專志莊嚴妙土，所修佛國開廓廣大超勝獨妙，建立常然無衰無變，於不可思議兆載永劫，積殖菩薩無量德行……佛告阿難，法藏菩薩，今已成佛現在西方，去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。阿難又問，其佛成道已來為經幾時，佛言，成佛已來凡歷十劫。<sup>100</sup>

從此段經文言之，法藏菩薩既發大願，便專精行道，攝取世自在王佛爲其廣說二百一十

<sup>95</sup> 同註 92，pp. 0267c ~0268a。

<sup>96</sup> 同註 92，pp. 0267c ~0268a。

<sup>97</sup> 《妙法蓮華經玄義》（卷二上），《大正新脩大藏經》第 33 冊，p. 0693b。

<sup>98</sup> 同上。

<sup>99</sup> 同註 97。

<sup>100</sup> 同註 92，p. 0269c。

億諸佛刹的清淨莊嚴而成就了西方極樂世界(安樂)。另外，從前後段經文的表述當中，推判西方極樂世界已然成就：「佛告阿難，法藏菩薩，今已成佛現在西方。」<sup>101</sup>，而法藏比丘曾云：「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國乃至十念，若不生者不取正覺。」<sup>102</sup>因此，法藏比丘既已成等正覺，則必有他方國土眾生十念而往生之事，因為，「若不生者不取正覺」<sup>103</sup>，此亦代表西方極樂淨土的成就建立。《阿彌陀經》亦云：「爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀。」<sup>104</sup>然極樂淨土既已成就，則意味著法藏比丘已拔諸生死苦本，心無染著，而清淨真如本性顯發，才能感召成就莊嚴的極樂淨土，正是所謂「心淨國土淨」<sup>105</sup>。以《阿彌陀經》經文為例：

又舍利弗，極樂國土，七重欄楯七重羅網七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金銀琉璃頗梨合成……舍利弗，極樂國土成就如是功德莊嚴。<sup>106</sup>

這段經文描述了極樂國土的種種美好，雕欄玉砌、珍珠寶網、飾嚴寶樹重重以為莊嚴，而且其材質以金、銀、琉璃、車磔、馬瑙等七寶所共相合成；其水更是具有八種好處：澄淨、清冷、甘美、清軟、潤澤、安和、除患及增益善根，故稱為八功德水。然而此極

<sup>101</sup> 同上。

<sup>102</sup> 同註 92，pp. 0267c~0268a。

<sup>103</sup> 同上。

<sup>104</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0346c。

<sup>105</sup> 依正二報之莊嚴，與自心之清淨彼此關聯，其中，心乃為主宰，依正二報則為從，應之而生，絲毫不爽。如《大方廣佛華嚴經》所云：「彼心恒不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」詳見《大方廣佛華嚴經》(卷 19)〈昇夜摩天宮品第十九〉，《大正新脩大藏經》第 10 冊，p. 0102a。由此可知，萬法唯識，若轉識以成智，則心淨國土淨。又如《佛說維摩詰經》所云：「菩薩欲使佛國清淨。當以淨意作如應行。所以者何。菩薩以意淨故得佛國淨……於是佛即以足指案地。此三千大千世界皆為震動。若千百千珍寶積嚴處處校飾。譬如眾寶羅列淨好如來境界。無量嚴淨於是悉現。」詳見《佛說維摩詰經》(卷上)〈佛國品第一〉，《大正新脩大藏經》第 14 冊，pp. 0520a~0520b。

<sup>106</sup> 同註 104。除此之外，關於極樂淨土所描述之莊嚴，可參閱《佛說阿彌陀經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，pp. 0347a~0347a。

樂國土的清淨，與法藏比丘所顯發的清淨心有著極大關係，明朝滿益智旭在其《佛說阿彌陀經要解》如此闡釋：「結云成就如是功德莊嚴者，明上來所說種種莊嚴皆是阿彌陀佛大願大行稱性功德之所成就。」<sup>107</sup>，此即如上述所云之「心淨國土淨」。

因此，藉由上述探究，可以得知淨土法門由來的最初因緣，乃法藏比丘昔於因地修行時，因深感生死苦本而發菩提心成就西方極樂世界，以冀能救度沉溺生死苦海的眾生所致，此亦說明其願已成、淨土已莊嚴、其生命已自我轉化。因此若以《無量壽經》經文而言，生死苦難與生命轉化之間的確有關聯性。立基於此，研究者嘗試根據另一部經典——《觀無量壽經》，續以探究此問題。

## 二、《觀無量壽經》與淨土宗思想緣起

在對於生死苦難、生命轉化與淨土法門由來的最初因緣有所探究之後，據此，研究者嘗試藉由《觀無量壽經》牽論引述出「信仰」此一義涵，以鏈結生死苦難、生命轉化與淨土宗思想的關聯性。《觀無量壽經》有云：

如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾千二百五十人俱，菩薩三萬二千，文殊師利法王子，而為上首。爾時王舍大城有一太子，名阿闍世，隨順調達惡友之教，收執父王頻婆娑羅，幽閉置於七重室內，制諸群臣一不得往。國大夫人名韋提希，恭敬大王，澡浴清淨，以酥蜜和麩用塗其身，諸瓔珞中盛葡萄漿密以上王……時阿闍世聞此語已，怒其母曰，我母是賊，與賊為伴，沙門惡人，幻惑呪術，令此惡王多日不死，即執利劍欲害其母。時有一臣名曰月光，聰明多智，及與耆婆，為王作禮，白言大王，臣聞毘陀論經說，劫初已來，有諸惡王貪國位故，殺害其父一萬八千，未曾聞有無道害母，王今為此殺逆之事，污剝利種，臣不忍聞，是梅陀羅，我等不宜復住於此，時二大臣說此語竟，以手按劍却行而退。時阿闍世驚怖惶懼，告耆婆言，汝不為我耶，耆婆白言，

---

<sup>107</sup> 《佛說阿彌陀經要解》，《大正新脩大藏經》第 37 冊，p. 0367c。

大王，慎莫害母，王聞此語懺悔求救，即便捨劍止不害母，勅語內官，閉置深宮不令復出。<sup>108</sup>

在這段經文裡，說明了阿闍世王子因為受到惡友的影響，幽閉了父王（頻婆娑羅王），並因母后（韋提希夫人）偷偷為父王送呈食物，而勃然大怒，幸好在群臣的諫言下，才停息了殺母的惡念，但，仍將母后幽閉深禁。這段經文描繪出了世間的苦痛無常，即使父子至親，血濃於水的情感，竟也如此地脆弱不堪考驗，在人性無明煩惱的作祟下被扯破撕裂。這段經文雖然沒有明示淨土宗思想的緣起，卻指出研究者所一再強調的生死苦難，同時亦說明了其中所具有的特性：反覆、無常、身心二者皆然的煎熬。面對這種情況，人性究竟會做如何反應呢？研究者續藉《觀無量壽經》說明之：

時韋提希被幽閉已，愁憂憔悴，遙向耆闍崛山，為佛作禮而作是言，如來世尊在昔之時，恒遣阿難來慰問我，我今愁憂，世尊威重無由得見，願遣目連尊者阿難，與我相見，作是語已，悲泣兩淚遙向佛禮。未舉頭頃，爾時世尊在耆闍崛山，知韋提希心之所念，即勅大目犍連及以阿難，從空而來，佛從耆闍崛山沒，於王宮出，時韋提希禮已舉頭，見世尊釋迦牟尼佛，身紫金色坐百寶蓮華，目連侍左，阿難在右，釋梵護世諸天在虛空中，普雨天華持用供養。時韋提希見佛世尊，自絕瓔珞舉身投地，號泣向佛白言，世尊，我宿何罪生此惡子，世尊復有何等因緣，與提婆達多共為眷屬，唯願世尊，為我廣說無憂惱處，我當往生，不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡處，地獄餓鬼畜生盈滿，多不善聚，願我未來不聞惡聲，不見惡人。今向世尊五體投地，求哀懺悔，唯願佛日教我觀於清淨業處。<sup>109</sup>

韋提希夫人因為受到惡子的忤逆相向及幽閉，愁幽憔悴，並深感處此濁惡不善世界的無

<sup>108</sup> 《觀無量壽經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0340c。

<sup>109</sup> 同註 108。

奈與痛苦，於是，便向佛陀祈求懺悔，希望能尋求解脫之道。這段經文具體點出了人們遭受痛苦折磨的時候，心靈是何等的脆弱不堪，在這種情況下，心中自然便升起厭離現況而欲尋求究竟解脫的想法，此乃信仰動機初萌的開始。因此，此段經文所云皆與研究者所提「生死苦難與生命轉化的關係」相似，同時並與「信仰」產生連結，也就是「信仰」乃「藉由生死苦難所蘊含義理的覺察」的衍化，是一種精神上的寄託與昇華。由此可知，宗教信仰與生死苦難、生命轉化之間，存在著某種程度上的關聯。然而，研究者所要續以探究的問題，乃是韋提希夫人在世尊釋迦牟尼佛開演教法時，究竟受教於何種法門？《觀無量壽經》有云：

爾時世尊放眉間光，其光金色，遍照十方無量世界，還住佛頂，化為金臺如須彌山，十方諸佛淨妙國土，皆於中現……令韋提希見。時韋提希白佛言，世尊，是諸佛土，雖復清淨皆有光明，我今樂生極樂世界阿彌陀佛所，唯願世尊，教我思惟教我正受。……爾時世尊告韋提希，汝今知不，阿彌陀佛去此不遠，汝當繫念諦觀彼國淨業成者，我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者得生西方極樂國土。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。佛告韋提希，汝今知不，此三種業乃是過去、未來、現在，三世諸佛淨業正因。<sup>110</sup>

此段文句說明了佛陀為其廣演諸佛國土的淨妙莊嚴之後，韋提希夫人表明願生西方極樂世界，於是佛陀具體地講演如何往生西方淨土的方法。這說明了韋提希夫人的信仰——淨土宗信仰，藉此不僅明確地指出淨土宗思想的緣起由來，亦說明和生死苦難與生命轉化之間的關係，也就是韋提希夫人在生死苦難的逼迫下，對淨土宗產生信仰，冀以求諸自我生命的轉化。在此論述基礎上，研究者嘗試更聚焦化的探究——生死苦難與生命轉

---

<sup>110</sup> 同註 108。

化關係及「宋代」淨土宗思想。

### 第三節 生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想

立基於上述研究，研究者試著從「歷史與社會背景巨觀」及「個人微觀」的角度，以論述漢傳之後乃至宋代年間之淨土宗思想的緣起，以瞭解生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想的關聯性。

#### 壹、生死苦難與生命轉化關係及淨土宗之漢傳

此部分的研究，研究者試著從「淨土宗思想之漢傳」及「淨土宗思想之流傳」來針對對宋代之前的淨土宗思想作一探究，再從個人微觀角度以探究之。

##### 一、淨土宗思想之漢傳

思想得以傳播廣被四方的首要之因，乃須透過他方語言及文字翻譯的具體呈現，使他方地域之人們能藉此而瞭解，因此，淨土宗之漢傳便要先從經典的翻譯來討論。如同前述，淨土宗代表性的經典為：《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》，其中最早問世的是後漢安世高所譯之《無量壽經》，但此譯本現今無存，因此此種說法尚有待查證。而此經的翻譯，共有十二種的版本，其中七種已失佚，有五種留存了下來，例如：後漢支婁迦讖《無量清靜平等覺經》；三國吳支謙《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》；唐菩提流志《無量壽如來會》；趙宋法賢《大乘無量壽莊嚴經》；及流傳最廣的曹魏康僧鎧的《無量壽經》。雖然現存譯本的譯者及翻譯年代，都眾說紛紜，各有異論，如《無量清靜平等覺經》，便有人認為譯者非後漢支婁迦讖，而是魏朝白延。<sup>111</sup>除此三

---

<sup>111</sup> 關於淨土宗代表性經典的翻譯，可參考印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，1989，頁

部經典之外，日本學者望月信亨在其《中國淨土教理史》亦指出：「後漢靈帝光和二年（西元一七九年），支讖所譯出般舟三昧經為淨土教傳來之嚆矢。」<sup>112</sup>因此，藉由淨土宗經典翻譯情形的論述，可以推論淨土宗東傳的約略時間，最早可以追溯至中國後漢時代。

## 二、後漢至隋唐時代之淨土宗思想的探究

在對於淨土宗義理漢傳的約略時間有所確定之後，研究者嘗試著以其東傳時間（後漢）為起點，並針對其流傳演變之經過的探究，逐步釐清生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想的關聯性。

### （一）後漢時代

在此時代，支婁迦讖及竺佛朔二人曾譯出《般舟三昧經》，經文中描述了見佛的思想——專念阿彌陀佛便可以見佛<sup>113</sup>。而此譯作在當時不僅率先倡導了西方淨土的思想，也對後來東晉慧遠（334~416）的念佛結社風潮造成了相當大的影響，是為淨土宗思想漢傳之後，信仰產生的最初緣起。

### （二）魏晉南北朝時代

在魏晉南北朝時代，譯經活動前仆後繼不斷展開，同時也造成了佛法法脈向東的湧傳，佛法思想逐漸滲透於東土，乃至造成風潮而形成信仰。此時代的代表人物，除了翻譯《阿彌陀經》的姚秦鳩摩羅什（344~413）之外，還有將淨土思想體系實踐化的慧遠。東晉慧遠於安帝元興元年（402）四月二十八日，與劉遺民等一百二十三位居士僧侶在廬山結社（白蓮社）念佛，在當時造成風潮，是為結社念佛之濫觴，同時亦對彌陀淨土思想的推廣化，產生了極大的催化影響。不過，慧遠乃依據《般舟三昧經》以提倡念佛

---

759~763。玉城康四郎主編，許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的開展》，臺北：幼獅出版社，1987，頁33。

<sup>112</sup> 同註89，頁4。

<sup>113</sup> 《般舟三昧經》云：「佛言。菩薩於此間國土。念阿彌陀佛專念故得見之。即問。持何法得生此國。阿彌陀佛報言。欲來生者當念我名。莫有休息則得來生。佛言。專念故得往生。」見《般舟三昧經》〈行品第二〉，《大正新脩大藏經》第13冊，p. 0899a。

思想，此時的淨土思想仍未臻完備（觀無量壽經此時尚未譯傳），只能說是過渡階段，一直要到南北朝的曇鸞（476~554）才開始徹底完成淨土宗思想的建立。

曇鸞受到世親所著、元魏天竺菩提流支所譯的《無量壽經優婆提舍願生偈》影響，便以淨土三經<sup>114</sup>及龍樹菩薩之〈易行品〉<sup>115</sup>為本，致力於淨土思想的確立，而提出「菩提心」、「稱名念佛」及「信心」等觀念，這些觀念不僅讓淨土思想更趨完備，也對於後世淨土法門的推展產生相當大的影響力。然而曇鸞一開始並非深受淨土宗思想的影響，其接受淨土宗信仰的來由，始自於身染氣疾，遂感無常，進而求取仙術以冀長生不死，後遇梵僧菩提流支傳授《觀無量壽經》，曉以佛道乃為究竟之法，遂毅然焚毀仙經，而專修淨土之法。<sup>116</sup>儘管日本學者望月信亨對於其業師是否為菩提流支一事，猶存疑惑<sup>117</sup>，但綜觀曇鸞之境遇，其淨土宗思想緣起的確和生苦難與生命轉化關係有著關聯，也因為如此，讓曇鸞能在淨土宗思想的流傳演變當中，扮演了承先啓後的角色。

### （三）隋唐時代

曇鸞對於淨土思想的建構，是一個重要的里程碑。在承先的部份，不僅紹承先業，加以闡揚開拓，而臻至完整；在啓後的部份，更深深地影響了隋唐時代淨土門人的觀念。如唐朝道綽（560~645）得力於曇鸞的《往生論註》，而完成《安樂集》一書，並於禪觀盛行的當代提出「念佛」適合末法時代<sup>118</sup>眾生根機的觀點，此呼應了曇鸞「稱名念佛」的想法。同時進一步確立「自力」和「他力」；「易行」和「難行」之間的概念，而彰顯淨土法門於末法時代的獨特性。而道綽著寫《安樂集》此書之用意，乃在「勸信求生」，也就是此書十二門皆引經據典解疑證明，使人能對彌陀淨土一事產生信心。然而，為何道綽要如此用心呢？以書中第三大門所述為例，此門說明自無始劫以來，眾生沉輪生死輪迴已不可計數，並分述輪迴輾轉之況以及種種的苦痛不堪，藉此勸令末法眾生當依淨

<sup>114</sup> 即《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》。

<sup>115</sup> 請參閱《十住毘婆沙論》（卷五）〈易行品第九〉，《大正新脩大藏經》第 26 冊。

<sup>116</sup> 詳見《續高僧傳》（卷六），《大正新脩大藏經》第 50 冊，pp. 0012b~0470a。

<sup>117</sup> 同註 89，頁 52~53。

<sup>118</sup> 《佛學常見詞彙》：「佛法分三個時期，由釋迦牟尼佛成佛的時候算起，叫做正法，總共一千年，過了這一千年，叫做像法時代，總共也是一千年，又過了這一千年，叫末法時代，總共是一萬年。現在正是末法時代，即佛法進入微末的時期。」見陳義孝編著，《佛學常見詞彙》，臺南：和裕，2004，頁 149~150。



土一法而求生極樂淨土。<sup>119</sup>由此可知，道綽其淨土宗思想的核心義理，亦與生死苦難與生命轉化關係有著密切關聯。

承續道綽之志者乃善導（613~681），曾集記《觀無量壽佛經疏》此書，而提出觀想稱名雙修的思想以及「凡夫入報」之說——在彌陀慈悲本願的加持下，無論多麼於愚昧業重的眾生，只要專精於「稱念佛名」，便能於今生脫離五濁惡世，往生西方極樂世界。另外，也提出「正助二業」的自力思想強調化。<sup>120</sup>關於上述，研究者以為善導之淨土宗思想與道綽頗為類似，唯獨善導較道綽更強調「自力」修行的分位。因此，善導所提出的觀點聯契了淨土宗思想與生死苦難、生命轉化的關係，也就是在生死為苦難的事實之下，人們應當從中思惟，並藉由淨土法門的修持以達生命的轉化，免除生死輪迴的痛苦。

### 三、宋代淨土法門思想緣起探究

接續上述研究，研究者嘗試聚焦在宋代時空背景下予以探究，在黃啓江的〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉如此描述宋代與先朝淨土思想的關聯性：

彌陀信仰之轉趨盛行雖然原因複雜，但與魏晉以來曇鸞、道綽、善導及其後僧侶的推動與提倡有密切關係……大致上，彌陀信仰先在北方流傳，至唐代漸漸傳至南方。北宋之時，經天台僧侶四明知禮、慈雲遵式及他們弟子的宣揚，淨社接二連三出現於各地，彌陀淨土的信仰由江浙地區向全國各地蔓延，滲透社會各個階層。到了南宋末年，天台僧侶志磐寫《佛祖統紀》時，它已經在社會上起了相當大的作用。<sup>121</sup>

藉由此段文句，可以得知彌陀淨土信仰之所以能在漢地廣為流行，與魏晉以來曇鸞、道

<sup>119</sup> 請參閱《安樂集》（卷上），《大正新脩大藏經》第 47 冊，p. 0012c。

<sup>120</sup> 關於善導所提出之淨土思想，可參閱其所集記《觀無量壽佛經疏》，《大正新脩大藏經》第 37 冊，pp. 0245c~0278b。

<sup>121</sup> 摘自黃啓江，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉，《佛學研究中心學報》第 4 期，臺北：臺灣大學佛學研究中心，1999，頁 106。天台僧侶志磐在其《佛祖統紀》中，特闢〈淨土立教志〉數卷，正式認許「淨土」為一教派，也立了所謂「蓮社七祖」，追述以往宣揚彌陀淨土的主要僧侶及其行誼貢獻，這對於宣揚彌陀淨土有強化的功能，故在社會上起了相當大的作用。

綽、善導等僧侶的大力推動有著密切的關係，到了唐代，淨土思想已漸趨完備。再經由宋代天臺四明知禮、慈雲遵式等諸僧侶的宣揚，淨土思想逐漸廣被各地，然而除了天臺僧侶的宣揚之外，其他各宗派亦致力淨土思想義理的發揚上，例如：禪宗之永明延壽（904~975）著《萬善同歸集》，主張禪、淨兩派思想融合；律宗靈芝元照（1048~1116）則著有《觀無量壽佛經義疏》、《阿彌陀經義疏》等淨土專書；另還有華嚴宗之照慶省常（959~1020）血書《華嚴經·淨行品》，結淨行社等，藉此可以瞭解僧侶於淨土法門思想推展的不遺餘力。

然而為何推展淨土修行一法者，多為佛教其他各宗派之僧侶？研究者以為或許與「隋唐義學研究」的反動有關係，也就是隋唐時代佛法之興盛乃在於佛教義學研究上的興盛，後來歷經唐末五代的種種動亂、打擊，義理研究已略顯疲態，不足以應付人們欲解脫生死的困惑，反而具「實踐性」<sup>122</sup>的淨土宗思想遂為各宗派所吸收，而漸漸深入民間廣為流行，自此成為佛教各宗派義理中的主流思想。<sup>123</sup>至於宋代各宗派如何推展淨土宗思想以及宋代居士的反應又是如何？《佛祖統紀》對於華嚴宗照慶省常<sup>124</sup>宣揚淨土之法有如此描述：

宋淳化中住南昭。慶慕廬山之風，謀結蓮社，以西湖天下之勝遊，乃樂嘉遯，無量壽佛往生之仰止，乃刻其像，華嚴淨行品成聖之宗要，乃刺血而書之，於是易蓮社為淨行之名。士夫預會者皆稱淨行社弟子，而王文正公且為之社首，

<sup>122</sup> 亦即歷代淨土祖師所提倡的淨土宗思想：「稱名念佛」、「自他二力」、「正助二業」等。

<sup>123</sup> 關於淨土思想於隋唐自宋代的演變，望月信亨的《中國淨土教理史》云：「唐武宗會昌五年（西元八四五年）之滅法，使佛法大受打擊，爾後教勢萎靡不堪；後又因唐代末葉五代戰亂相次，教運更形衰微不振……當宋建隆元年（西元九六〇年）太祖統一天下，提倡佛教，至太宗、真宗、仁宗等皆亦希圖興隆佛教……其教理發展，僅收拾殘餘，一切無法與盛唐相比。所謂經論研究時代已成過去，宋代佛教進入另一實踐時代。在宋代，禪宗特別興盛，天臺次之，淨土亦頗振興，主要是佛教重於修持，則教運必隆，成為唐代佛教盛隆後之精華果實。」見望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991，頁225。此外，又云：「宋代三百年間，一般說來，淨土教頗為興隆，特別是淨土信仰漸漸深入民間。然淨土多依附天臺及禪宗等諸宗而流行，因此，其教旨形成臺淨融合，禪淨雙修之一種思潮。」見望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991，頁258。另外，亦可參閱陳省身，〈宋代佛教的發展狀況〉，《史化》第27期，臺北：淡江大學歷史學會，1999；史向前，〈宋代佛教的轉向與發展〉，《中國文化月刊》第301期，臺中：中國文化月刊雜誌社，2006。

<sup>124</sup> 照慶省常雖然研學主在華嚴，但，華嚴一經其旨亦在於導歸極樂，省常大師受此法理學風影響，而推行立修淨土之法，故後者推其為淨土宗第七代祖師，相關資料可參閱《佛祖統紀》（卷26）〈淨土立教志第十二之一〉，《大正新脩大藏經》第49冊，pp. 0260c~0265a。

一時公卿伯牧，三十餘年預此社者，至一百二十三人，其化成也若此，比丘同志，復千大眾。<sup>125</sup>

北宋初年，省常（959~1020）依據《華嚴經·淨行品》宏揚淨土，並仿效東晉慧遠，在西湖邊刻無量壽佛並結集僧俗創立蓮社，此舉對當時社會造成廣大的影響，尤其是「士大夫」此一階層。然而何以能得到廣大的迴響呢？魏道儒的〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉有云：

宋代士大夫經世多做兩手準備。宦海浮沉，變化莫測，往往促使他們到佛教中尋找精神家園。這是宋代士人樂於接受淨土信仰的一個主要原因……<sup>126</sup>

此段文句說明了大環境的局勢變化非是個人所能左右決定，相形之下，人渺小化了，不安全感油然而生，自然而然便訴諸宗教的力量，希望能求得精神心靈上的撫慰。因此，人世苦痛無常讓宋士大夫藉此反觀諸己，在心地上下工夫，藉以求諸生命的轉化。因此，若從歷史與社會背景的巨觀角度而言，宋代淨土宗思想緣起和生死苦難與生命轉化關係有匪淺的關聯。

除此之外，研究者嘗試著從「個人微觀」的角度作探究，以宋代國學進士王日休及其著作為例：

宋代王日休（1105~1173），號龍舒居士，名日休，字虛中，為南宋之國學進士。曾著《龍舒淨土文》一書，淨土宗第十三代祖師印光大師在〈重刻龍舒淨土文題詞并序〉一文如此道述：

吾宗先德，有龍舒居士，名日休，字虛中者。乘願再來，以身說法……又欲同

<sup>125</sup> 《佛祖統紀》（卷 26）〈淨土立教志第十二之一〉，《大正新脩大藏經》第 49 冊，p. 0265a。

<sup>126</sup> 摘自魏道儒，〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉，《中華佛學學報》第 13 期，臺北：法鼓山中華佛學研究所，2000，頁 300。

人，咸生淨土。作為此書，普徧倡導。言淺而典，理深而著。俯順劣機，循循善誘。曲盡婆心，無所不至。<sup>127</sup>

此段文句說明印光大師對於《龍舒淨土文》是持肯定的態度，且對於龍舒居士著書之用心與悲願，亦表示欽佩之意，故稱其為淨土宗先賢德人。因此，研究者以為《龍舒淨土文》或許有助於詮釋生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想的關聯。

龍舒居士在《龍舒淨土文》此書當中，如此描述生死與淨土信仰關係的感觸與心得：

淨土之說，多見於日用之間。而其餘功乃見於身後，不知者止以為身後之事而已，殊不知其大有益於生前也。何則佛之所以訓人者。無非善，與儒教之所以訓人，何以異哉！唯其名有不同耳。故其以淨土為心，則見於日用之間者，意之所念，口之所言，身之所為，無適而非善，善則為君子為大賢，現世則人敬之、神祐之，福祿可增。壽命可永。由是言之。則從佛之言而以淨土為心者，孰謂無益於生前乎……或曰：從孔子之言，而以儒教為心，豈不益於生前乎？何必淨土哉？曰：此世間法耳，非出世間法，世間法則不出於輪迴，出世間法則直脫輪迴外，淨土既益於生前，又益於身後者，以其兼出世間法故也。<sup>128</sup>

又如卷二〈淨土總要一〉所云：

故至心信向，念其名號者，現世必消除災難，禳却冤鬼，安靜形神，增迎福壽，西方七寶池中則生蓮花一朵，他日於其中託生，直脫輪迴之外。若此者皆有事跡，非虛言也，其說甚易行，盡大藏中八萬四千法門，無如此之要捷者，而人或不知，可痛惜，或知而不行，尤可痛惜也。<sup>129</sup>

<sup>127</sup> 印光，《印光大師文鈔》，臺北：佛陀教育基金會，2006，頁 591。

<sup>128</sup> 《龍舒增廣淨土文》（卷 1）〈淨土起信一〉，《大正新脩大藏經》第 47 冊，p. 0254b。

<sup>129</sup> 《龍舒增廣淨土文》（卷 2）〈淨土總要一〉，《大正新脩大藏經》第 47 冊，p. 0257b。

上述之文指出龍舒居士修持淨土念佛法門的原因，主要著重於現世能趨吉避兇，且臨終之時能蒙佛接引往生西方淨土而脫離痛苦不堪的輪迴，也就是認為淨土之法乃兼備世間、出世間法。而為何希望現世能蒙佛庇祐，吉祥福壽？以及身後能得生西方淨土？無非在於自身對世間的苦難有著深深的體會及瞭悟，並對生死輪迴的輾轉深感畏懼，進而才會將身心寄託在彌陀慈悲深誓願力的救拔上，希望藉此解脫現世及身後的種種痛苦。因此，研究者以為龍舒居士的境遇與韋提希夫人頗為類似，也就是龍舒居士之所以能對淨土法門如此深信，與其自身對生死苦難的覺察並寄望生命得以轉化的期待有關。因此，若從微觀的角度而言，生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想之間的確存有著關聯。

## 貳、生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想之關聯性

淨土思想的演變流傳，在後漢時代透過譯經傳入，乃至魏晉以來，經曇鸞、道綽等僧侶的大力推動，逐漸演變成以求生彌陀淨土為主的信仰，研究者以為這是「淨土」思想上的專精深化；到了宋代，再經由天台宗、禪宗等宗派的採用，淨土思想逐步滲透於各宗派的義理之中，而有「千經萬論，處處指歸」的情況。如此一深一廣地闡揚，淨土法門遂成為宋代居士的信仰依止，加上隋唐佛學義理研究不足以「面對生死解脫之修持應用」的反動風潮上，具「實踐化」特色的淨土宗思想遂逐漸興盛。因此，苦難之逼迫正是淨土宗實踐化特色得以在宋代各宗派彰顯而出的主要原因。簡言之，生死苦難與生命轉化關係及宋代淨土宗思想，其彼此之間息息相關，也就是在生死苦難的逼迫下，宋代居士藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨土宗的信仰，冀以求諸自我生命的轉化。立基於此，研究者續以探究「宋代居士是否視生死為苦難，而答案若是肯定，則進而探討其是否能轉化生死苦難，而讓生命得以昇華（生命轉化）。」的問題。

## 第三章 《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀

在第二章當中，研究者嘗試作出如此地論述：「生死苦難的逼迫之下，宋代居士藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨土宗的信仰，冀以求諸自我生命的轉化。」藉此前導性的研究，不僅提高了《淨土聖賢錄》之宋代居士生死觀掘發的可能性，亦能藉此進一步探討其所蘊含的現代意義。關於上述的研究，研究者擬用傅偉勳所提之「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」四個層次來作分析探究，並嘗試論述此四層次與「淨土宗思想」的關係，以瞭解此研究方法的適用性，如此方能進一步探究《淨土聖賢錄》所記載的事例。

### 第一節 「終極」層次的研究運用與闡釋

#### 壹、終極層次的運用

關於「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」四個層次，在傅偉勳的《從創造的詮釋學到大乘佛學》裡有這樣一段的說明：

專就根本佛教或原始佛教而言，四聖諦中，苦諦（「一切皆苦」）顯示宗教探求的終極關懷，集諦（「一切皆苦」的因緣考察）表現終極真實（即佛法）的探索開端，滅諦（因緣滅則苦滅）則指佛教的終極目標，最後的道諦（正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定等八正道），即不外是所有佛教徒為了獲致終極目標而自我擔負的終極承諾，在修行實踐上所具現化了的功夫進路或磨鍊歷程。整個苦集滅道的四諦，充分表現自終極關懷至終極承諾的探求層次，井然有序，又有條理，極有助於我們重新發掘宗教一般的深層結構（the

deep structure)，藉以深一層地理解宗教實存的主體性奧秘，這在後設宗教學  
的理論建構上是很有學術意義的。<sup>130</sup>

關於傅偉勳上述的論述觀點，研究者亦曾從佛教四聖諦義理的角度，以分析生死、苦難  
與生命轉化之間的關聯性。由此可知，傅偉勳據四聖諦義理所提出之研究進路——「終  
極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」——或許能具體地提供研究者一  
些研究方法上的參考，而使研究進路層次化以及有效地分析與解釋文本。另外，前文曾  
提及「蘊謂」層次研究方法擬用之不足的情況，此四層次的研究方式藉此可作補強之效，  
也就是「蘊謂」層次所注重的「前後思惟之連貫性」的研究方法，儘管在本研究有付諸  
難行之處<sup>131</sup>，但藉由此四層次的研究進路，或許能在歷朝代以來僅「添補記載」的工作  
外，給予「詮釋其義」的新面貌，同時藉此亦能解決「歷史上已經存在的種種原典詮釋」  
此一研究方式實行的難處<sup>132</sup>。

## 貳、終極層次與淨土宗思想之關涉

在對於「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」四研究層次的運用  
有所說明之後，接續將逐一闡釋其定義，同時嘗試著與第二章的淨土宗思想義理作結  
合，以裨益於宋代居士事例之文本架構與語意脈絡的分析。

### 一、「終極關懷」面次與淨土宗思想之關涉

傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》對於「終極關懷」如此定義：

這些傳統的終極關懷有一契接點，即生死問題的凝視與關注，面對死亡的挑  
戰，憑藉宗教的、道德的高度精神力量予以超克，而獲安身立命、永生與解脫。

<sup>130</sup> 同註 57，頁 195。

<sup>131</sup> 詳見第一章第四節。

<sup>132</sup> 同上。

研究者以為此段文句之重點在於「生死問題的凝視與關注」<sup>134</sup>，此乃獲致「安身立命、永生與解脫」<sup>135</sup>的發軔，也是終極關懷強調人皆應有「一切皆苦」的體認，如此才能發起自我轉化的動機。同時本文第二章亦曾從社會歷史巨觀與個人微觀的角度，提出宋代居士視生死為苦難的觀點，但若以《淨土聖賢錄》所記載的宋代居士而言，是否依然如此，關於這個問題，研究者嘗試著在「意謂」的層次上作初步的解析，並在「蘊謂」層次的研究步驟作更深層化的詮釋。

進行上述研究之前，研究者首先探究「終極關懷」與「淨土宗思想」的關聯，也就是淨土宗義理思想當中，是否存有著「終極關懷」的義涵。在第二章當中，研究者曾引述《無量壽經》說明淨土宗思想的緣起，其中提及法藏比丘欲「拔諸生死勤苦之本」<sup>136</sup>，於是向世自在王佛求法；又如《觀無量壽經》所云，韋提希夫人因為兒子阿闍世王子的忤逆，深感五濁惡世的苦痛不安，進而向佛陀請示有何方法能脫免心中的憂惱。這些在顯示淨土思想緣起當中，有著「生死問題的凝視與關注」<sup>137</sup>的因素存在，也就是傅偉勳所提的「終極關懷」觀點與淨土宗思想，都強調人應覺察自身的生死問題，藉此才有生命轉化的可能。立基於此，研究者以為「終極關懷」研究面次或許能助於《淨土聖賢錄》事例的探究，也就是以「凝視與關注的生死問題為何？」為題，針對這些事例個案予以分類以完成「文本架構」上的分析。

## 二、「終極真實」面次與淨土宗思想之關涉

傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》對於「終極真實」如此定義：

對於終極真實的主體性體認，乃是所以保證每一單獨實存能在精神上超克死

<sup>133</sup> 同註 17，頁 106。

<sup>134</sup> 同上。

<sup>135</sup> 同上。

<sup>136</sup> 同註 92，p.0267b。

<sup>137</sup> 同註 17，頁 106。



亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據。<sup>138</sup>

此段文句說明了「終極真實」乃是能徹底解決生死困惑的真正理據，雖然傅偉勳並未明確指出答案，但亦提供了可供研究的方向——藉此瞭解「淨土宗思想」當中，是否有徹底解決生死困惑的「終極真實」，並藉此探究《淨土聖賢錄》的事例。

在第二章當中，研究者引述《無量壽經》經文：「佛告阿難，法藏菩薩，今已成佛現在西方，去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。」<sup>139</sup>說明了法藏比丘已拔諸生死苦難的根本，並且已經成佛，其世界名安樂。同時，《阿彌陀經》亦有闡述此世界的諸多莊嚴。<sup>140</sup>然而，在此一生命轉化的過程當中，法藏比丘為何能解決先前所遭遇的生死困惑，並且成就莊嚴的國土呢？其理據為何？明朝蕩益智旭在其《佛說阿彌陀經要解》如此闡釋：「結云成就如是功德莊嚴者，明上來所說種種莊嚴皆是阿彌陀佛大願大行稱性功德之所成就。」<sup>141</sup>由此可知，淨土思想的確存有著「終極真實」的義涵，也就是法藏比丘之所以能解決生死困惑，成就莊嚴國土的原因，乃在「真如本性」的顯發。以是之故，研究者嘗試以「生死苦難轉化的理據為何？」為題，針對《淨土聖賢錄》四十三事例子以探究。

### 三、「終極目標」面次與淨土宗思想之關涉

傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》對於「終極目標」如此定義：

通過宗教（或哲學）探索，而一旦發現了終極真實，則隨之就有終極目標的定立，在基督宗教是永生天國……終極目標的定立方式雖各不同，所以定立終極目標的基本理由或意願，則頗有類似之處，總關涉著死亡的精神超克或生死問

---

<sup>138</sup> 同註 17，頁 106~107。

<sup>139</sup> 同註 92，p. 0269c。

<sup>140</sup> 同註 104，pp. 0346c~ 0347a。

<sup>141</sup> 同註 107。

題的徹底解決。<sup>142</sup>

根據上述，傅偉勳認為生死苦難轉化之境界，將為所謂的「救贖者」予以象徵化，例如：基督教的永生天國、佛教的涅槃寂靜，此即「終極目標」。然而，淨土宗思想當中，是否存有著「終極目標」的義涵呢？《觀無量壽經》云：「時韋提希白佛言，世尊，是諸佛土，雖復清淨皆有光明，我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。」<sup>143</sup>又如《無量壽經》所云：「佛告阿難，法藏菩薩，今已成佛現在西方，去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。」<sup>144</sup>由此可知，淨土宗的「終極目標」即是法藏比丘成佛所建立的極樂世界，這是接受淨土宗思想的人們所欲往生之處，這說明了「終極目標」義涵與「淨土宗思想」有共通之處。因此，藉由「終極目標」的研究面次，或許有助於《淨土聖賢錄》事例的探究，據此，研究者嘗試著以「生死苦難轉化境界的象徵化代表？」為題，來完成此一探究工作。

#### 四、「終極承諾」面次<sup>145</sup>與淨土宗思想之關涉

傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》對於「終極承諾」如此定義：

一旦有了終極目標的定立，就會隨著產生單獨實存承擔此一目標，完全獻身於此一目標的宗教願望，由是生死態度與生活方式徹底改變，這就是一般所謂「新生的轉機」或「人生的轉捩點」。<sup>146</sup>

「終極目標」一旦確定，將會化內在動機而成外在行為的具體實踐，並對「單獨實存」

---

<sup>142</sup> 同註 17，頁 107。

<sup>143</sup> 同註 108，p. 0340c。

<sup>144</sup> 同註 92，p. 0269c。

<sup>145</sup> 關於第四層次之「終極承諾」，傅偉勳亦有其他之說法——「終極獻身」或「終極承擔」，雖然說法不盡相同，但研究者以為此乃程度上之不同而有所區別，其重點或相同處皆在於欲達「終極目標」而所作之修行實踐。可參閱傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1999，頁 207~208；以及《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2004，頁 107。

<sup>146</sup> 同註 17，頁 107。

有接受性之積極層面的體認，進而催化「生死態度與生活方式徹底改變」<sup>147</sup>的力量產生，並進一步以「行動」的實踐來達致終極目標。然而，淨土宗思想當中是否藏蘊「終極承諾」此一層義涵？《無量壽經》曾述及法藏比丘在世自在王佛前，立發廣大誓願，並且專精行道，積殖德行，最後終於能成就佛道<sup>148</sup>，這就是「終極承諾」的表現。又如《阿彌陀經》所云：

舍利弗。不可以少善根福德因緣得生彼國。舍利弗。若有善男子善女人。聞說阿彌陀佛。執持名號。若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日。一心不亂。其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖眾。現在其前。是人終時心不顛倒。即得往生阿彌陀佛極樂國土。<sup>149</sup>

此段文句說明了往生極樂世界的條件，必須具足善根、福德與因緣<sup>150</sup>，同時，要能執持阿彌陀佛的聖號，達致一心不亂，臨終之際，便能蒙佛接引而往生極樂世界，由此可知，培養善根、福德、因緣與念佛，皆是欲達終極目標的「終極承諾」。因此，藉由上述，得知淨土宗思想亦藏蘊「終極承諾」的義涵，據此，研究者嘗試以「終極目標理念下的實踐化行動為何？」來對宋代居士四十三事例予以探究。

---

<sup>147</sup> 同註 17，頁 107。

<sup>148</sup> 《無量壽經》云：「法藏比丘於彼佛所。諸天魔梵龍神八部大眾之中。發斯弘誓建此願已。一向專志莊嚴妙土。所修佛國開廓廣大超勝獨妙。建立常然無衰無變。於不可思議兆載永劫。積殖菩薩無量德行」見《佛說無量壽經》（卷上），《大正新脩大藏經》第 12 冊，p.0269c。

<sup>149</sup> 同註 104，p. 0347b。

<sup>150</sup> 關於善根、福德與因緣的具足，《觀無量壽經》有云：「我今為汝廣說眾譬。亦令未來世一切凡夫欲修淨業者得生西方極樂國土。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。」見《佛說觀無量壽經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0340c。

## 第二節 宋代居士事例之文本架構與語意脈絡的分析

本節將依「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」四個面次，針對《淨土聖賢錄》之宋代居士四十三事例進行文本架構及語意脈絡的分析，以完成「意謂」層次的詮釋，亦是作為「掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士生死觀」的前導性研究。另外，由於此四十三個事例，彼此之間是個別獨立之關係，因此，所謂「文本架構」的分析，乃針對四十三個事例予以分類、探討（表格化），藉以瞭解其語意脈絡。

### 壹、「終極關懷」面次之文本架構及語意脈絡的分析

研究者以「凝視與關注的生死問題為何？」此一問題，針對宋代四十三事例予以分類，發現每一事例皆遭逢過生死問題，儘管「初始」的心態相異，有悲憤者、恐懼者、欲自殺者、平靜以對之者……，但，當事者對於生死問題的凝視與關注卻是一致的，雖然無法斷然認定宋代居士皆認為「一切皆苦」，但或許有此可能性（詳見表 3.2—1），茲將歸納之結果分述如下：

#### （一）身之患病

四十三個事例所凝視與關注的生死問題，以「身之患病」此類最多，除了有些事例具體地描述出病況之外<sup>151</sup>，大部分皆以「有疾」、「得疾」、「示疾」表示身患疾病，另外，少數則以「多病」、「久病」等詞描述。同時描述當中有出現負面語詞者，共有四例<sup>152</sup>——吳克己之「嘗苦目疾」<sup>153</sup>、吳瓊之「乃惶怖」<sup>154</sup>、孫氏女之「久病厭世」<sup>155</sup>、朱氏之「甘苦共之」<sup>156</sup>。雖然只有四例，研究者以為《淨土聖賢錄》之宋代居士或許有視生死

<sup>151</sup> 詳見表 3.2—1 之「具體情境」欄。

<sup>152</sup> 詳見表 3.2—1，其名字旁有註記「\*」符號者。

<sup>153</sup> 同註 46，頁 285。

<sup>154</sup> 同註 46，頁 315。

<sup>155</sup> 同註 46，頁 329。

<sup>156</sup> 同註 46，頁 331。

爲苦難的可能性（由身至心之一切皆苦的體認）。

### （二）生死困惑之憂惱

此類事例所凝視與關注的生死問題在於困惑憂惱（心理層面），故稱之爲「心之患病」。原文記載當中，有出現負面語詞者，共有二例<sup>157</sup>——馮珉之「慮蛇爲怨」<sup>158</sup>以及于媪之「愁苦，欲沈身於江」<sup>159</sup>。儘管只有二例，對於「《淨土聖賢錄》之宋代居士視生死爲苦難」的說法，亦增強了可能性，此即宋代居士「由心至身」之一切皆苦的體認。

### （三）人生無常迅速之體悟

此類事例相異前二類之處在於當事者見「他人」之生死而返觀諸己，遂感人生無常。同時原文記載當中有出現負面語詞者，共有四例<sup>160</sup>——陸浚之「懺悔，聲淚並下」<sup>161</sup>、姚約之「久厭浮生」<sup>162</sup>、陸偉之「中年厭世」、李彥通之「忽悟身世無常」<sup>163</sup>，此乃宋代居士以「感同身受」的方式，去凝視與關注週遭的生死問題。

---

<sup>157</sup> 同註 152。

<sup>158</sup> 同註 46，頁 315。

<sup>159</sup> 同註 46，頁 326。

<sup>160</sup> 同註 152。

<sup>161</sup> 同註 46，頁 279。

<sup>162</sup> 同註 46，頁 284。

<sup>163</sup> 同註 46，頁 316。

表 3.2—1 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極關懷」面次文本架構分析表

類別	人物	凝視與關注之生死問題	具體情境	
往生居士	左伸、賈純仁、孫忬	身之患病	得疾	
	唐世良		老年得疾	
	樓汾		年少患病	
	*吳克己		眼疾	
往生雜流	*吳瓊		眼眶長瘤	
	沈三郎		得疾	
往生女人	袁媪、陳媪、王氏、馮氏、龔氏、*孫氏女、*朱氏、陸氏、沈氏、黃婆、崔婆、盛媪、王氏女、樓氏、孫媪、沈媪、孟氏、胡媪、鄭氏			
	王氏			懷孕二十八個月
	王百娘、梁氏女			聾啞
往生雜流	*馮珉		生死困惑之憂惱	憂所殺之蛇恐將報復
往生女人	*于媪	憂官司破產之禍而欲投江自殺		
	蔡氏、項氏、陶氏、李氏、黃氏	喪夫		
往生居士	范儼、*姚約、*陸偉、閻邦榮、*陸浚	人生無常迅速之體悟		
往生雜流	*李彥通			

## 貳、「終極真實」面次之文本架構及語意脈絡的分析

在「終極真實」面次上，研究以「生死苦難轉化的理據為何？」此一提問，針對四十三個事例作文本架構及語意脈絡的分析，得出這樣一個結論：「彌陀四十八大願所蘊含之生死苦難轉化的理念」乃這些事例當事者之終極真實的主體性體認，也就是皆依「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」作為其徹底解決生死問題的真正理據或根據，而生起欲解決生死困惑的信心。茲將探究的過程分述如下：

在文本的記載當中，並未提及「彌陀四十八大願」一詞，研究者之所以如此地推論，乃是藉由一些憑藉字眼與上下文之推敲而來（詳見表 3.2—2）。以賈純居士為例，原文中出現了「修淨業」、「西向念佛」等字眼，此與《無量壽經》所云之四十八大願相符合<sup>164</sup>，也就是「修淨業」者即「殖諸德本」<sup>165</sup>與「十方眾生發菩提心修諸功德」<sup>166</sup>，「西向念佛」則意味著「欲生我國乃至十念」<sup>167</sup>與「至心迴向欲生我國」<sup>168</sup>的表現。因此，「彌陀四十八大願」的確在宋代居士面對生死苦難且欲求生命轉化的信心來源上，提供了某種程度上的憑藉與依靠。

---

<sup>164</sup> 《佛說無量壽經》云：「設我得佛。十方眾生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。」又云：「設我得佛。十方眾生發菩提心修諸功德。至心發願欲生我國。臨壽終時。假令不與大眾圍遶現其人前者。不取正覺。」再云：「設我得佛。十方眾生聞我名號係念我國殖諸德本。至心迴向欲生我國。不果遂者。不取正覺。」見《佛說無量壽經》（卷上），《大正新脩大藏經》第 12 冊，pp. 0268a~0268b。

<sup>165</sup> 同上。

<sup>166</sup> 同上。

<sup>167</sup> 同上。

<sup>168</sup> 同上。

表 3.2—2 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極真實」面次文本架構分析表一

居士名	「四十八大願」義涵下的具體作為	生死苦難轉化的理據
左伸	旦夕虔事.求生淨土	彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念
賈純	修淨業、西向念佛	
范儼	求生淨土	
孫忬	以淨土為歸	
唐世良	誦彌陀經十萬遍	
陸浚	預西湖繫念會.以淨土為歸	
樓汾	遂稱佛名、向西而化	
姚約	友遂日與誦佛名	
陸偉	勤修淨業、唱佛而化	
閻邦榮	向西誦咒千遍	
吳克己	著法華樞鍵.回向極樂	
馮珉	皈心佛法.回向西方	
吳瓊	端坐.合掌稱佛名	
李彥通	令舉家齊誦佛號.西向坐逝	
沈三郎	請僧講彌陀經.設像.日夕西顧	
袁媪	篤修淨業	
陳媪	集眾唱佛	
于媪	誓長齋.日稱佛名	
王氏	持佛名不絕口	
馮氏	乃相與合掌誦佛名	
龔氏	誦彌陀經.常持佛名	
孫氏女	常持佛名	



表 3.2—2 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極真實」面次文本架構分析表一(續)

居士名	「四十八大願」義涵下的具體作為	生死苦難轉化的理據
王氏	汝向後壽終.徑生極樂世界	彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念
王百娘	晨夕禮拜、二病頓瘳	
朱氏	共唱西方佛名	
陸氏	唱佛萬聲.如是三十年	
蔡氏	持經念佛.日禮佛像	
項氏	常持佛名、遂諷觀經上品章	
沈氏	念佛益切	
梁氏女	女持佛名不輟	
黃婆	專持佛號	
崔婆	唯日誦阿彌陀佛.未嘗有閒	
陶氏	阿彌陀佛現身立經函上。由是持誦益虔。	
李氏	日誦佛名.及阿彌陀經.	
盛媪	日誦佛名.兼課觀無量壽佛經	
黃氏	精修淨業	
王氏女	少慕淨業.日誦彌陀.觀音.金剛.諸經	
樓氏	皈心淨土.念佛不輟	
孫媪	日常念佛、誦阿彌陀佛經	
沈媪	持佛號十餘年、嘗屬畫師繪八尺阿彌陀像	
孟氏	與眾唱佛名	
胡媪	專修淨業.禮阿彌陀佛八萬四千相好	
鄭氏	常持佛名、令諷阿彌陀經	

接續上述的研究，研究者嘗試著說明「理念」一詞之義涵，也就是宋代居士為何要憑藉彌陀四十八大願以求生死苦難的轉化，簡言之，即「為何產生彌陀淨土的信仰？」研究者嘗試著與「終極關懷」面次的研究相結合（詳見表 3.2—3），以提出可能性的解釋：

#### （一）身之患病及他人勸修（含夢中佛菩薩之加持）

從「表 3.2—1」以及「表 3.2—3」兩表的比較上，研究者發現樓汾、吳克己、馮氏等八人<sup>169</sup>，其「終極關懷」的凝視與對「終極真實」的體認，皆與「身之患病」此「助緣」有關，也就是宋代居士之所以對彌陀四十八大願產生終極真實的體認，與本身患病的終極關懷凝視息息相關（兩者之間存在著彼此互相吸引的因素）。研究者以為與極樂世界的「正報」莊嚴有關，也就是深覺本身患病的痛苦，並欲以消除的情況下，極樂世界「正報」莊嚴正好給予轉化上的契機與希望，而極樂世界「正報」莊嚴的成就乃彌陀廣發四十八大願所成，<sup>170</sup>此即「理念」一詞之義涵（厭娑婆，欣極樂），同時亦可針對「為何產生彌陀淨土的信仰？」此問題提出解釋。另外，四十三事例當中，除了樓汾之外，其餘七人「終極真實」體認的信心來源，除了「身之患病」此逆增上緣外，還有「他人勸修」此一增上緣（詳見表 3.2—3）。

#### （二）生死困惑之憂惱

相對於「由身至心」一切皆苦的體認，研究者發現此類「由心至身」一切皆苦的體認亦有助於當事者對終極真實產生主體性體認。在兩表（3.2—1；3.2—3）的比較上，馮珉、于媪、蔡氏等七人<sup>171</sup>之「終極關懷」凝視與「終極真實」的體認，皆與「生死困惑之憂惱」助緣有關。也就是宋代居士深為生死困惑所憂惱，升起欲平息之心，而極樂

<sup>169</sup> 即樓汾、吳克己、馮氏、孫氏女、王氏、王百娘、梁氏女、孟氏。

<sup>170</sup> 《佛說無量壽經》云：「設我得佛。國中人天。不悉真金色者。不取正覺。」又云：「設我得佛。國中人天。形色不同有好醜者。不取正覺」；再云：「設我得佛。國中人天。壽命無能限量。除其本願脩短自在。若不爾者。不取正覺」；再云：「設我得佛。國中菩薩不得金剛那羅延身者。不取正覺」；再云：「設我得佛。他方國土諸菩薩眾。聞我名字至于得佛。諸根缺陋不具足者。不取正覺」見《佛說無量壽經》（卷上），《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0267c、0267c、0268a、0268b、0269a。藉由上述經文可以得知，彌陀四十八大願所提之正報莊嚴，正說明了往生極樂世界之人民，除了身無老病死苦之外，更具足了種種莊嚴。

<sup>171</sup> 即馮珉、于媪、蔡氏、項氏、陶氏、李氏、黃氏。

世界之無憂快樂<sup>172</sup>正好提供了轉化上的契機，在此因緣之下，宋代居士於是對彌陀淨土產生了信仰。

### （三）人生無常迅速之體悟及聽聞大乘淨土法要

此類事例（詳見 3.2—1；3.2—3）並無確切記載當事者是否有遭逢苦難，但，藉由「感同身受」去凝視與關注週遭生死問題，亦促使自身能有終極真實之主體性體認的可能，例如：陸偉、李彥通二者，其「終極關懷」的凝視與對「終極真實」的體認皆與「人生無常迅速之體悟」助緣有關。以陸偉為例，原文僅描述其「中年厭世」，而「勤修淨業」，並無記載是否遭逢苦難，然而藉由「中年厭世」一詞，或許可以推敲其環視週遭之生死無常，故升起厭然之心，而「勤修淨業」說明了其產生終極真實之主體性體認的可能性。另外，在范儼、陸浚、姚約及閻邦榮身上，亦發現了「增上緣」的助緣因素，也就是此四者「終極真實」體認產生的原因，與「聽聞大乘淨土法要」及「他人勸修」有關（詳見表 3.2—1；3.2—3）。藉由上述，可知「逆增上緣」及「增上緣」在宋代居士生命轉化的過程中，皆扮演了不可或缺的分位。

立基於上述的探究，研究者以為在生死苦難的逼迫之下，《淨土聖賢錄》之宋代居士藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨土宗的信仰，並在求生西方極樂的願心之下，冀以求諸當下自我生命的轉化。

---

<sup>172</sup> 關於極樂世界之無憂快樂的描述，《佛說無量壽經》之彌陀四十八大願如此云道：「設我得佛。國中人天。若起想念貪計身者。不取正覺」；又云：「設我得佛。國中菩薩。在諸佛前現其德本。諸所求欲供養之具。若不如意者。不取正覺」；再云：「設我得佛。國中菩薩。智慧辯才若可限量者。不取正覺」；再云：「設我得佛。國中人天。所受快樂。不如漏盡比丘者。不取正覺」見《佛說無量壽經》（卷上），《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0268a、0268b、0268c、0269a。

表 3.2—3 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極真實」面次文本架構分析表二

類別	人物	信心來源成熟之助緣	信心來源理據
往生居士	樓汾、吳克己	身之患病	彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念
往生女人	馮氏、孫氏女、王氏、王百娘、梁氏女、孟氏		
往生雜流	馮珉	生死困惑之憂惱	
往生女人	于媪、蔡氏、項氏、陶氏、李氏、黃氏		
往生雜流	陸偉、李彥通	人生無常迅速之體悟	
往生居士	左伸、賈純仁、范儼、孫忞、唐世良、陸浚、樓汾、姚約	聽聞大乘淨土法要	
往生雜流	吳瓊、沈三郎		
往生女人	袁媪、陳媪、王氏、龔氏、朱氏、陸氏、蔡氏、項氏、沈氏、黃婆、崔婆、陶氏、李氏、盛媪、黃氏、王氏女、樓氏、孫媪、沈媪、胡媪、鄭氏		
往生居士	閻邦榮、吳克己	他人勸修（含夢中佛菩薩之加持）	
往生女人	于媪、馮氏、孫氏女、王氏、王百娘、梁氏女、陶氏、孟氏		

## 參、「終極目標」面次之文本架構及語意脈絡的分析

關於此層次，研究者以「生死苦難轉化境界的象徵化代表？」為題，針對宋代居士四十三事例作文本架構及語意脈絡上的分析，結果顯示四十三事例當中，有二十四例出現「西」字（見表 3.2—4），在「《淨土聖賢錄》之宋代居士藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨土宗的信仰，並在求生西方極樂的願心之下，冀以求諸當下自我生命的轉化。」的前述推論基礎上，此「西」字應該是指「西方極樂世界」，加上事例當中亦出現了「無量壽佛經」<sup>173</sup>、「蓮華」<sup>174</sup>、「彌陀」<sup>175</sup>等字眼，更可以確定生死苦難轉化境界的象徵化代表乃「西方極樂世界」。同時研究者亦發現「向」、「面」、「回向」、「一指」等詞皆是象徵化代表下的一種動機展現（見表 3.2—4）。藉由上述的探究，研究者如此推論：「終極目標的象徵化，加深了淨土宗的信仰與求諸自我生命轉化的動機化。」，此亦說明了「終極真實」與「終極目標」之間的相關性。

---

<sup>173</sup> 如盛媪一例，《淨土聖賢錄》云：「盛媪，錢塘人。日誦佛名，兼課觀無量壽佛經。無何，得病。一日，起，命左右具湯。浴畢，面西端坐，問左右曰：聞磬聲乎？淨土眾聖且至。已而合掌，笑曰：佛菩薩已至，金臺現前，吾其行矣。言訖而化。」見彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001，頁 334。

<sup>174</sup> 如黃氏一例，《淨土聖賢錄》云：「黃氏，明州人。早喪夫，還家依父，精修淨業。臨終，見佛來迎，結印徐行，屹然立化。家人篩灰於地，晨起驗之，生蓮華一朵。」見彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001，頁 335。

<sup>175</sup> 如沈媪一例，《淨土聖賢錄》云：「沈媪，錢塘人，持佛號十餘年，日益精進。嘗屬畫師繪八尺阿彌陀像。及有疾，安設床前，晨夕繫念，並請僧同持佛號。忽語眾曰：有一大僧，授我金座，吾當乘之，遂聳身前席。眾唱佛益力。媪曰：念佛功德，已登蓮臺，吾其往矣，遂瞑。」見彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001，頁 337。

表 3.2—4 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極目標」面次文本架構分析表

居士名	象徵化字眼與象徵化代表下的動機展現
左伸	造西方三聖像.旦夕虔事.求生淨土
賈純	西向念佛.宴坐而逝
孫忬	西向坐脫
唐世良	夜夢西方有異光
陸浚	面西端坐
樓汾	向西而化
姚約	不日西去
閻邦榮	遂面西瞑目
吳克己	一指西方徑路
馮珉	回向西方
李彥通	西向坐逝
沈三郎	設像.日夕西顧
馮氏	修西方淨觀
王氏	徑生極樂世界
王百娘	今日向西方
朱氏	爲回向西方
陸氏	即面西端坐
項氏	轉身西向
黃婆	西向念佛
崔婆	西方一路好修行
盛媪、鄭氏	面西端坐
樓氏	西向.右脅而逝
胡媪	隱隱西去

## 肆、「終極承諾」面次之文本架構及語意脈絡的分析

關於「終極承諾」層次的文本分析，研究者依「終極目標理念下的實踐化行動為何？」針對事例予以分析，其結果如下（詳見表 3.2—5）：

在四十三事例當中，以「念佛」——稱念「阿彌陀佛」聖號——為其實踐化行動所佔之比例最多，其餘則透過「禮拜供養西方三聖」，即禮拜阿彌陀佛及其左右二協士——觀世音菩薩、大勢至菩薩；以及「諷誦大乘（淨土）經典」，如《金剛經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》及《阿彌陀經》；以及作望西方（觀想念佛）等實踐化的修行方式。研究者以為此等實踐化行動可以印證「終極目標的象徵化，加深了淨土宗的信仰與求諸自我生命轉化的動機化」的推論，因為，實踐化行動正是「信仰」與「動機化」的具體落實。以左伸為例：「聞大乘法要，豁然開悟。自是嚴奉戒律，造西方三聖像，旦夕虔事，求生淨土。」<sup>176</sup>此文之「聞大乘法要，豁然開悟」<sup>177</sup>乃「信仰」的產生；「自是」一詞顯示出「動機化」的展現；而「嚴奉戒律，造西方三聖像，旦夕虔事，求生淨土」<sup>178</sup>則是實踐化行動的具體落實，於是「生死態度與生活方式徹底改變」<sup>179</sup>（生命轉化的展現）。因此，藉由上述的探究，研究者嘗試如此推論：

相對於「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」關係的環環相扣，「終極承諾」與「終極目標」兩者的關係，若以文本事例的分析而言，雖然彼此互為因果關係，即宋代居士因循「終極目標」，而行「終極承諾」；也因為具備「終極承諾」，而能達「終極目標」。但此一互為因果的雙向過程當中，行「終極承諾」而達「終極目標」的此一向度，礙於哲學實證難處，不針對此作斷言性評論，研究者所要強調之處在於「因循終極目標，而行終極承諾」此一向度。

由此可知，「終極關懷」、「終極真實」、「終極目標」及「終極承諾」四者之間，的確存有某種程度上的關聯，不僅印證傅偉勳之研究層次的適切性，亦說明《淨土聖賢錄》之宋代居士有視生死為苦難的可能性，並藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨

<sup>176</sup> 同註 46，頁 277~278。

<sup>177</sup> 同註 46，頁 277。

<sup>178</sup> 同註 46，頁 278。

<sup>179</sup> 同註 17，頁 107。

土宗的信仰，並在求生西方極樂世界的願心之下，求諸當下自我生命的轉化。據此，研究者進一步掘發《淨土聖賢錄》之宋代居士的生死觀。



表 3.2—5 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極承諾」面次文本架構分析表

類別	人物	實踐化行動
往生居士	賈純仁	念佛
	范儼、陸浚	
往生雜流	吳瓊	
往生女人	袁媼、陳媼、孫氏女、沈氏、梁氏女、 盛媼、黃氏、樓氏、沈媼、孟氏	
	李氏	
往生居士	樓汾	
	姚約	
往生女人	王氏、龔氏、鄭氏	
	陳媼、黃婆	
	馮氏	
	陸氏、孫媼	
	蔡氏	
	崔婆	
往生居士	陸偉、吳克己	
往生雜流	馮珉	
往生女人	于媼、朱氏、項氏	
往生居士	孫忞	
往生雜流	李彥通	

表 3.2—5 《淨土聖賢錄》宋代居士往生事例之「終極承諾」層次文本架構分析表（續）

類別	人物	實踐化行動
往生居士	唐世良	禮拜供養西方三聖
往生女人	王百娘	
	胡媪	
往生居士	唐世良、閻邦榮、左伸	諷誦大乘（淨土） 經典（或往生咒）
往生女人	王氏	
	陶氏	
	王氏女	
往生雜流	沈三郎	作望西方（觀想念佛）

### 第三節 宋代居士生死觀之掘發

在對於《淨土聖賢錄》之宋代居士事例的文本架構與語意脈絡有所探討後，研究者提出了論述：「《淨土聖賢錄》之宋代居士有視生死為苦難的可能性，並藉由生死苦難所蘊含義理的覺察，衍化而成淨土宗的信仰，並在求生西方極樂世界的願心之下，求諸當下自我生命的轉化。」針對此一生命轉化的過程，研究者嘗試進一步掘發其義涵，此即宋代居士生死觀之掘發。

#### 壹、從「終極關懷」面次掘發宋代居士之生死觀

上一節針對四十三事例文本架構脈絡予以分析，在「終極關懷」層次上，歸納出了宋代居士在面對生死困惑時，有「由身至心」、「由心至身」以及「感同身受」之「一切皆苦」的體認，據此，研究者將進一步掘發此面次的生死觀。

##### 一、苦難之不可替代性

「身心」能彼此互為影響正是宋代居士對於生死苦難能有所覺察的關鍵。在「由身至心」與「由心至身」此兩大類的文本事例當中，研究者發現身、心彼此能互相影響，然而不管其方向性究竟為何，「心」仍是關鍵，「身苦」則是扮演著「逆增上緣」的角色，且缺一不可。至於「感同身受」這類事例，則將「心」的作用作更進一步的發揮，也就是心識具有化現「若置於中」的能力，藉覺察身旁週遭的苦以返觀諸己。在此「觀受是苦」的過程當中，宋代居士由於執著一個觀受的「我」，因此呈顯了苦難的「不可替代性」<sup>180</sup>，並迫使宋代居士必須直下承擔、面對苦難，並思惟解決之道，彰顯出了苦難「不可替代性」的積極性意義。

<sup>180</sup> 《佛說無量壽經》云：「人在世間愛欲之中。獨生獨死獨去獨來。當行至趣苦樂之地。身自當之無有代者。」又《過去現在因果經》：「我今云何而捨太子。獨還宮耶。太子即便答車匿言。世間之法。獨生獨死。豈復有伴。」見《佛說無量壽經》（卷下），《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0274b。

## 二、生死同根

在宋代居士「觀受是苦」的體認過程中，除了呈顯苦難的「不可替代性」，也彰顯了「生死同根」的義理，亦即前述之「若常時作將死想，則道念自切，情念自息矣。」<sup>181</sup>以及「平日所作（死前），死時所現。」<sup>182</sup>因此，對於宋代居士而言，生死並非如鴻溝般地決裂，反而彼此息息相關——無死亡的警訊，無以激發生命的寬度；無當下的把握生命，無法展現死亡威脅下的尊嚴。

綜合上述二點的探究，研究者以為宋代居士在面對生死困惑時，在「身心等觀」的情況下，體會了生死苦難的「不可替代性」與「生死同根」的道理，此即「終極關懷」層次之宋代居士的生死觀。

## 貳、從「終極真實」及「終極目標」面次掘發宋代居士之生死觀

立基於「終極關懷」面次之宋代居士生死觀的掘發上，研究者嘗試論述「苦難之不可替代性」與「生死同根」的覺觀在宋代居士生命轉化的過程當中，究竟產生什麼樣的轉變與發展？

### 一、「終極真實」面次之宋代居士生死觀的掘發

在「終極真實」面次之文本架構脈絡的分析上，研究者提出了這樣的推論：『彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念』乃宋代居士終極真實的主體性體認，也就是皆依『彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念』作為其徹底解決生死問題的真正理據或根據，而生起欲轉化生死苦難的信心。」同時亦交待了「身之患病」、「生死困惑之憂惱」及「人生無常迅速之體悟」皆是促使宋代居士能產生「終極真實」體悟的逆增上緣；而「聽聞大乘淨土法要」及「他人勸修」則扮演了增上緣的角色。在此過程當中，研究者以為宋代居士對於苦難「不可替代性」的體會逐漸轉為對極樂的嚮往（厭娑婆，欣極樂），也就是宋代居士因「終極關懷」的凝視與關注而轉求宗教信仰上的慰藉，進而產生終極真

---

<sup>181</sup> 同註 44。

<sup>182</sup> 同註 45。

實的主體性體認(彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念),冀以解決己身之生死問題。此一過程不僅意味宋代居士對於苦難本質已有所反思(面對苦難之前後心境的轉變),也反映出苦難意義上的轉變(由消極性意義以至積極性意義),這說明了苦難意義的轉變與「心」有著密切關係。因此,研究者試著作此論述:「宋代居士或許已有『生死苦難之無自性』與『心爲主宰』的體會。」

關於此可能性的論述,研究者嘗試著以佛教相關文獻論述之,道綽的《安樂集》如此論述「求生淨土」的義涵:

眾生畢竟無生如虛空者,有二種義,一者、如凡夫人所見,實眾生、實生死等。若據菩薩,往生畢竟如虛空、如兔角。二者、今言生者,是因緣生。因緣生故,即是假名生。假名生故,即是無生,不違大道理也,非如凡夫謂有實眾生、實生死也。<sup>183</sup>

求生淨土的「生」,是指「因緣而生」。因緣和合而生,即是假有名字而生,也就是無有生。從這裡也可以了解眾生一直執著有生有滅,所以才搞得自己不斷輪迴生死,從菩薩角度來看,就如同虛空與兔角一般虛幻。那爲何十方諸佛皆出廣長舌相,普讚阿彌陀佛,也勸大家往生西方淨土呢?<sup>184</sup>關於這個問題,《安樂集》如此闡述:

然彼淨土,乃是阿彌陀如來清淨本願無生之生,非如三有眾生愛染虛妄執著生也,何以故?夫法性清淨,畢竟無生,而言生者,得生者之情耳。<sup>185</sup>

由此可知,十方諸佛勸眾生往生淨土,乃是往生阿彌陀佛本願之清淨法性,不同於三界

<sup>183</sup> 同註 119, p.10b。

<sup>184</sup> 《佛說阿彌陀經》云:「舍利弗。如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。東方亦有阿閼鞞佛。須彌相佛。大須彌佛。須彌光佛。妙音佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相……」見《佛說阿彌陀經》,《大正新脩大藏經》第 12 冊, pp.347b~347c。

<sup>185</sup> 同註 119, p.10b。

眾生愛染虛妄執著的生，而且之所以言「生」，也只是善巧之說。因此可以如此推論：深信彌陀四十八大願，念茲在茲，最終便能體悟無生之生，既為畢竟無生，何來「滅」（生死苦難之無自性），故無所謂的生死相續。

綜合上述，研究者以為「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」的主體性體認過程當中，宋代居士對於苦難本質已有所反思（面對苦難之前後心境的轉變），也反映出苦難意義上的轉變（由消極性意義以至積極性意義）與「心」有著密切關係（心為主宰），也就是生死苦難給予宋代居士感受的前後相異，正代表著生死事相本身的「無自性」，也意味「心」才是賦予事相意義的主宰<sup>186</sup>。因此，宋代居士在「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」主體性體認的過程當中，冀求生西方以悟無生法忍（真如本性顯發），解脫生死困惑與輪迴，此乃「終極真實」層次之宋代居士生死觀的掘發。

## 二、「終極目標」面次之宋代居士生死觀的掘發

在「意謂」層次之「終極目標」的研究當中，研究者曾提出論述：「終極目標的象徵化，加深了淨土宗的信仰與求諸自我生命轉化的動機化。」因此，研究者試從終極目標的象徵化——「西方極樂世界」——為研究切入點，據此而對宋代居士生死觀作進一步掘發。

### （一）極樂莊嚴之義涵

西方極樂世界的清淨莊嚴，乃阿彌陀佛因地修行發四十八大願所成就，深具救拔沉溺生死眾生的悲願義涵，據此義涵，研究者進一步掘發此面次之宋代居士的生死觀。

#### 1. 「指方」的依歸義涵

如同「意謂」層次所探究的論述觀點，西方極樂世界乃「涅槃」、「生死解脫」的象

---

<sup>186</sup> 就如同「風吹幡動」一例，「風動」耶？「幡動」耶？非也，乃在於「心動」。《佛祖綱目》云：「惠能。南歸隱於四會。獵人隊中。經十五載。時與獵人。隨宜說法。獵人令守網。輒放生命。一日忽念。說法時至。遂至廣州法性寺。儀鳳元年正月八日。值印宗講涅槃經。暮夜風吹幡動。二僧對論。一云風動。一云幡動。往復不已。能曰。不是風動。不是幡動。仁者心動。」見《佛祖綱目》（卷30）〈六祖惠能示出世〉，《大正新脩大藏經》第85冊，p. 0610c。

徵化（同時亦明確指出「西方」），此乃佛陀鏈結「世間法」意義所形塑而成的比喻善巧之說，令生死俱縛之凡夫能依歸托止，而發生死解脫的嚮往心。凡夫之所以為凡夫，乃為煩惱習氣所染，而起諸多執相。於是佛陀善巧方便地以此入手，故云：「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。」<sup>187</sup>又云：「法藏菩薩，今已成佛現在西方，去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。」<sup>188</sup>再云：「正坐西向，諦觀於日，令心堅住，專想不移，見日欲沒狀如懸鼓。」<sup>189</sup>藉此令眾生散亂之心有所依止，而能安心淨慮，止息妄念。

## 2. 「立相」下之性淨義涵

西方極樂世界之清淨莊嚴乃阿彌陀佛願力所成就，即自性清淨下，隨欲度眾生之悲願而展現的莊嚴佛土，並在娑婆極樂兩土合觀之下，眾生能興起欣厭之心，藉此求生西方淨土，則能於彼漸悟諸法實相，而解脫生死之苦。關於西方極樂世界之清淨莊嚴，《無量壽經》有云：

又其國土無須彌山及金剛圍一切諸山，亦無大海小海溪渠井谷，佛神力故欲見則見。亦無地獄餓鬼畜生諸難之趣，亦無四時春夏秋冬夏，不寒不熱常和調適。

190

又如《阿彌陀經》所云：

極樂國土，七重欄楯七重羅網七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金銀琉璃頗梨合成……<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> 同註 104，p.0346c。

<sup>188</sup> 同註 92，p.0269c。

<sup>189</sup> 同註 108，p.0341c。

<sup>190</sup> 同註 92，p.0269c。

<sup>191</sup> 同註 104，p.0346c。

經文所描述之西方極樂世界的莊嚴，與現今所居住之娑婆世界的濁惡，兩相比較之下，的確讓宋代居士生起「厭離娑婆，欣求極樂」之心，這是人之常情，亦是佛陀教化眾生機理雙契之處！然這僅就極樂世界之表象而言，若深究之，極樂世界之莊嚴正是破除了世俗空間以及時間的二元相對性，亦即無高 / 低、明 / 暗、寒 / 熱、開始 / 結束……等的分別對立，《無量壽經》有云：「設我得佛，光明有能限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺。」<sup>192</sup>又云：「設我得佛，壽命有能限量，下至百千億那由他劫者，不取正覺。」<sup>193</sup>而《阿彌陀經》亦云：

彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號為阿彌陀。又舍利弗，彼佛壽命，及其人民無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。舍利弗，阿彌陀佛成佛已來於今十劫。<sup>194</sup>

由此可知，阿彌陀佛已取正覺（成佛），故其光明與壽命皆能無有限量，此即破除空間以及時間起執概念的二元相對性，乃自性清淨的彰顯。然為何是自性清淨的彰顯？李炳南的《阿彌陀經義蘊》有云：

國土樹池樓閣等為色塵，氣候池水等為觸塵，檀樹蓮花等為香塵，天樂眾鳥等為聲塵，化食現前為味塵，三七道品為法塵。<sup>195</sup>

此段文句說明了西方極樂世界的莊嚴可以略分成此六塵（色塵、觸塵、香塵、聲塵、味塵、法塵），但這僅就表象（粗相）而言，經云：「其土有佛號阿彌陀。今現在說法……」

<sup>196</sup>由此可知乃阿彌陀佛借六塵代說法事，也就是「情與無情同宣妙法，皆是阿彌陀佛願

---

<sup>192</sup> 同註 92，p.0268a。

<sup>193</sup> 同上。

<sup>194</sup> 同註 104，p. 0347a。

<sup>195</sup> 參閱李炳南，《阿彌陀經義蘊》，臺中：臺中蓮社，1995，頁 149。

<sup>196</sup> 同註 104，p.0346c。



力所成種智所現。」<sup>197</sup>由此可知，極樂諸莊嚴乃彌陀稱性功德之所成就，既是如此，便無時空二元相對性的執著我取，亦即經文所謂的「無量光壽」<sup>198</sup>！

## （二）高度象徵性意義下的願心展現

藉由上述經文的探究，研究者以為經文之「指方立相」具涵了高度象徵性的意義。也就是釋迦世尊廣演淨土之法，能善巧方便令生死具縛、煩惱習氣未除之凡夫依「事相」發願，而臻至「事理無礙」之境。如前所述，西方淨土之清淨莊嚴乃彌陀稱性功德之所成就，眾生若能生起欣（極樂）厭（娑婆）之心，待往生至此，所覩諸色，皆有化佛；所聞之聲，皆演法音；伴侶皆羅漢菩薩之流，六根所緣，皆不離三寶妙相威德，焉能不漸趨轉識成智，而悟生死本無自性（無生法忍），成就佛道，乃所謂「以阿彌種種莊嚴，作增上本質，帶起眾生自心，種種莊嚴，全佛即生，全他即自。」<sup>199</sup>

除此之外，研究者以為宋代居士發願求生西方，具有推己及人之大愛的展現，在《無量壽經》記載了彌陀之第二十二願：

設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處，除其本願自在所化，為眾生故被弘誓鎧，積累德本度脫一切，遊諸佛國修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道，超出常倫，諸地之行，現前修習普賢之德。<sup>200</sup>

根據此段經文，研究者試著如此推論：宋代居士願求生彌陀自性清靜與願力所成就的西方淨土，冀從生死本無自性的體會臻至無生法忍，而脫免生死之苦，成就佛道，再迴入娑婆度有情（雙迴向性），學習普賢菩薩之行以廣度眾生，此乃「終極目標」層次之宋

<sup>197</sup> 同註 107，p. 0369b。

<sup>198</sup> 《佛說阿彌陀經》云：「舍利弗。於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗。彼佛光明無量。照十方國無所障礙。是故號為阿彌陀。又舍利弗。彼佛壽命。及其人民無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。」見《佛說阿彌陀經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，p. 0347a。

<sup>199</sup> 參閱釋圓瑛，《阿彌陀經要解講義》，南投：正覺精舍，2001，頁 188。

<sup>200</sup> 同註 92，p.0268b。

代居士生死觀。

### 三、當下的覺觀

藉由上述二層次之生死觀的掘發，研究者以為「終極真實」與「終極目標」有著相同之處，也就是宋代居士最終目的便是在於「了生脫死」，此乃「終極真實」與「終極目標」面次生死觀的核心義涵。因為，「終極真實」面次所探究的「無生法忍」義涵，便是一種無生無滅的真如涅槃境界；而「終極目標」則描述了彌陀慈悲願力之下，所化顯的極樂世界，亦是一種解脫生死輪迴的象徵化境界。然而，研究者以為在「終極性」理念的引導下，宋代居士除了對於「未來」有所期待之外，最重要的，在淨土宗思想的信奉下，能使其注重「當下」，在行為上「諸惡莫作，眾善奉行」<sup>201</sup>，在覺觀上則能「自淨其意」<sup>202</sup>，如此一來，便能逐漸地消弭所面對的生死困惑（當下便是淨土），何以知之呢？因為，如同前述一般，彌陀所成就的西方淨土，乃其本身「諸惡莫作，眾善奉行」<sup>203</sup>且「自淨其意」的條件具足，加上誓力悲願所感召而來<sup>204</sup>，在此觀點之上，亦可推論宋代居士對於淨土宗思想義理，若能念茲在茲，且實踐奉行，不僅提供了其未來的「希望」，在當下亦能如實觀照一切生死難題，伏住心中的困惑與煩惱，逐漸清澈明朗，此時的當下亦是「淨土」。

### 參、從「終極承諾」面次掘發宋代居士之生死觀

在「終極承諾」面次文本脈絡的分析上（詳見表 3.2—5），以「念佛」為其實踐行動所佔的比例最多，其餘則透過「禮拜供養西方三聖」、「諷誦大乘（淨土）經典」以及作望西方（觀想念佛）等實踐化的修行方式，冀達「終極目標」的實現。這些終極承諾的實踐莫不是遵循淨土法門的義理，在「身、口、意」上奉行修持，以冀求生西方淨土，脫了生死之苦。因此，研究者根據「終極承諾」面次之文本脈絡的分析結果，進一步掘

---

<sup>201</sup> 同註 97，p. 0693b。

<sup>202</sup> 同上。

<sup>203</sup> 同上。

<sup>204</sup> 見第二章第二節。

發「終極承諾」面次之宋代居士生死觀。

### 一、「事在人爲」的核心義涵

如同前述，在「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」主體性體認的過程當中，研究者以爲宋代居士對於生死苦難的感受，或許有從「不可替代性」以至「無自性」的體會，並且在求生西方淨土悟無生（無生法忍）的願心下，求諸當下自我生命的轉化。在此過程當中，「信」、「願」皆具足，故能依教奉行（念佛、禮拜等），也彰顯出「人自身之主體性」的重要，也就是所謂的「事在人爲」。研究者藉「宋臨安府仁和吳瓊」以說明之：

乃憂怖造一草菴，分散其妻子，晝夜念佛修懺。紹興二十三年秋，告村中人云，瓊來日戌時去也，人皆笑之，將用椀鉢鍋子盡與人。次日晚報諸道友行婆云，瓊去時將至，盡來與瓊高聲念佛相助，將布衫當酒飲了，即寫頌云，似酒皆空，問甚禪宗，今日珍重，明月清風，端坐合掌念佛，叫一聲佛來即化去。<sup>205</sup>

吳瓊對於周遭人事物淡然不計較的態度，來自於對病苦及死亡折磨的深刻體認，這轉移對世俗之物眷戀的焦點，進而一心一意念佛以解決問題。不過，還有一項重要因素，便是「修懺」，懺悔的力量很大，能令人盡改前非（吳瓊生前以殺雞鴨爲業），並使其體認了殺業罪過是如此滔天巨大。在此一「心境」改變的過程當中，其面對生死的感受也跟著改變，生死的感受既然不同，便不再重蹈覆轍過往的惡行，而產生自我的生命轉化。遺日摩尼寶經云：「眾生雖復數千巨億萬劫，在愛欲中，爲罪所覆。若聞佛經，一反念善，罪即消盡也。」<sup>206</sup>又如《安樂集》所云：

<sup>205</sup> 《龍舒增廣淨土文》（卷5）〈宋臨安府仁和吳瓊〉，《大正新脩大藏經》第四十七冊，p.269a。宋代居士吳瓊亦是本文研究四十三事例其中之一。

<sup>206</sup> 《佛說遺日摩尼寶經》，《大正新脩大藏經》第十二冊，p.191a。

云何在心？謂彼人造罪時，自依止虛妄顛倒心生，此十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生。一實一虛，豈得相比也。何者？譬如千歲閻室，光若暫至，即便明朗。豈可得言，閻在室千歲，而不去也。<sup>207</sup>

心念向善清淨，使得罪業能夠消失竟盡，就如同光明能照朗儘管已經黑暗了一千年的屋宅一樣，懺悔改過的力量便在於此。因此，「事在人爲」的動力乃在於「心」的轉變（心爲主宰），這正是促使苦難積極性意義得以彰顯，生命得以轉化的核心關鍵。

## 二、自力與他力

宋代居士之「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」的主體性體認，乃信他力（佛力）之救贖性，而生起對西方淨土的嚮往，除此之外，並透過念佛、禮拜供養西方三聖、諷誦大乘（淨土）經典的實踐方式而貫徹之。在此過程當中，「信、願、行」<sup>208</sup>皆具足，乃自力之展現，這說明了淨土法門乃自、他二力修行的法門。然而自、他二力的關係究竟爲何？研究者試著從此角度作切入探究，以掘發「終極承諾」層次之宋代居士生死觀。關於他力（佛力）的論述，唐朝道綽禪師的《安樂集》有云：

言就法者，諸佛如來有不思議智、大乘廣智、無等無倫最上勝智。不思議智力者，能以少作多，以多作少。以近爲遠，以遠爲近。以輕爲重，以重爲輕。有如是等智，無量無邊，不可思議。<sup>209</sup>

就法理上而言，佛陀的法力是一般凡夫所難以思量的，具有種種不可思議的力量，能讓苦難中的眾生消除罪業，解冤解結，實在不能以有障礙的所知，來揣度無障礙的法力。

---

<sup>207</sup> 同註 119，p.10b。

<sup>208</sup> 《佛光大辭典》：「即信仰、發願、修行。淨土宗於此三者最重視，稱爲淨土三資糧。資糧者，譬如遠行，一要資財，二要糧食，若缺此二事，則絕難到達。而於此三資糧中，復有連帶關係，先由信生願，由願生行；信若不具，則願、行皆不成立。」見慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年，頁3723。

<sup>209</sup> 同註 119，p.10b。

就如同生活在一千多年前的人一樣，在當時科學不發達的情況下，認為登上月球是一種「謬談」，然而現今卻是一種「事實」的道理是一樣的。《安樂集》中又有如此比喻：

譬如癡者，寄載他船，因風帆勢，一日至於千里。豈可得言，癡者云何一日至千里也……亦如下賤貧人，獲一瑞物，而以貢王。王慶所得，加諸重賞，斯須之頃，富貴盈望。豈可得言，以數十年任，備盡辛勤，上下尚不達而歸者，言彼富貴無此事也。<sup>210</sup>

此段文句說明了有腳病的人，仍可藉風帆之力而日達千里之遙；下賤的人因獲得祥瑞之物而上供國王，一下子之間，身份突然顯赫富貴，其間極大的差異，是為官數十年，備極辛苦且不受朝廷重視，也不受人民愛戴的官人所難以理解的。

另外，研究者發現宋代居士以「念佛」為其主要修行方式的比例最多，據此，續以探究佛力所蘊含的意義。《觀無量壽經》有云：

佛告阿難及韋提希，見此事已，次當想佛，所以者何，諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好，是心作佛是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。<sup>211</sup>

藉由上面經文，可以瞭解只要老實念佛，念得純熟，念念離念，功夫成片，自然而然，便能和阿彌陀佛感應道交，即「是心作佛，是心是佛」，也就是以凡夫心入諸法實相，而何謂「諸法實相」？在《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》對此有如此地闡述：

何等名為諸法實相，所謂一切法無染無淨，何以故，一切法自性空故，是中無

---

<sup>210</sup> 同註 119，p.10b。

<sup>211</sup> 同註 108，p.343a。

我無人，無眾生無壽者，一切法如夢如幻如影如響，如是名為諸法實相。<sup>212</sup>

此段經文說明了「諸法實相」乃無「我相、人相、眾生相及壽者相」<sup>213</sup>，也就是立基於因緣假合的法理上，破除時、空間相對下的「我」之「能所」<sup>214</sup>！因此，就諸法實相以審視生死，可知生死本無自性，既無自性何來生死輪迴之苦。這與前述之觀點不謀而合，所不同之處，乃在於論述的切入點相異，也就是在「終極真實」面次之宋代居士生死觀的掘發上，研究者乃從宋代居士「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」此一主體性的體認過程當中，藉由其對於生死苦難感受的差異變化，而剖析出生死苦難的本質——「生死苦難無自性」。

藉由上述經文，得知佛力之不可思議，然此不思議佛力之下的「自力」分位究竟為何？研究者將引述其他經典之文以對宋代居士依教奉行的實踐作進一步闡釋，如〈楞嚴經大勢至菩薩念佛圓通章〉經云：

十方如來，憐念眾生，如母憶子，若子逃逝，雖憶何為。子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛、念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名香光莊嚴。<sup>215</sup>

此段經文提到佛就如同慈母，無時無刻都護念著眾生，眾生是否能回到慈母懷抱？則在於有沒有那份心，若是沒有，也勉強不得呀！同時亦強調「若眾生心，憶佛、念佛」<sup>216</sup>，

<sup>212</sup> 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（卷 23）〈常啼菩薩品第三十之一〉，《大正新脩大藏經》第 8 冊，p. 0668a。

<sup>213</sup> 《佛光大辭典》：「指我之相狀，即由妄想所變現似我之相。凡夫誤認為實我而執持之，此乃因我執而起。」見慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年，頁 2942。《金剛般若經贊述序》：「見現在命根不斷住故名命者相……然婆伽婆說。命者即是此名人相。見過去我相續至現在不斷名眾生相。見命根斷滅過去後生六道，名壽者相。」見《金剛般若經贊述》（卷上），《大正新脩大藏經》第 33 冊，p. 0131b。

<sup>214</sup> 《佛光大辭典》：「即『能』與『所』之並稱。某一動作之主體，稱為能。其動作之客體（對象），稱為所。例如能見物之「眼」，稱為能見；為眼所見之「物」，稱為所見。……總之，能與所具有相即不離與體用因果之關係，故稱能所一體。」見慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年，頁 4296。

<sup>215</sup> 《大佛頂萬行首楞嚴經》（卷 5）〈大勢至菩薩念佛圓通章〉，《大正新脩大藏經》第 19 冊，p.128a。

<sup>216</sup> 同上。

則「現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開。」<sup>217</sup>的前後因果關係，這說明了自力的先決性。另外，《阿彌陀經》有云：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」<sup>218</sup>明朝滿益的《佛說阿彌陀經要解》亦云：「信願爲慧行，持名爲行行，得生不得生全由信願之有無，品位高下全由持名之深淺。故慧行爲前導，行行爲正修，如目足並運也。」<sup>219</sup>由此可知，「自力」及「他力」皆是淨土法門得以解脫生死的關鍵，但必須先具足信願行三資糧（正因緣），才有能力走上往生淨土的大道，順此，他力之不思議性（增上緣）也才得以有施力之處。

綜觀上述而言，宋代居士遵循淨土法門的義理，在以「心」爲主的奉行修持下，具足了「信願行」淨土三資糧，並且在自／他（佛）力二力的修持當中，有「自身主體性」的實踐認知，也就是具有「善藉諸緣以行諦觀」的深層性思維，能善藉「正因緣」、「增上緣」、「逆增上緣」而諦觀人生之生／死、身／心的種種困惑，藉此返觀諸己，深刻體會個人存在之意義感，此乃「終極承諾」面次之宋代居士生死觀。

## 肆、宋代居士之生死觀

藉由《淨土聖賢錄》事例之文本架構與語意脈絡的探究，不僅瞭解了宋代居士生命轉化的過程，更印證了終極關懷等四層次之間的關聯性。以是之故，增強了研究者進一步掘發宋代居士生死觀的可能性：在「終極關懷」面次，研究者提出了「苦難之不可替代性」與「生死同根」的義理；「終極真實」面次則有「生死苦難之無自性」、「心爲主宰」及「無生法忍」的提述；「終極目標」面次，則提出「極樂莊嚴之義涵」與「當下的覺觀」的觀點；至於「終極承諾」層次，則說明了「事在人爲」與「自力與他力」的實踐認知。針對此四層次的探究結果，研究者嘗試著予以融合歸納：

在「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」此一主體性的體認過程當中，宋代居士對於生死苦難的感受，有從「不可替代性」以至「無自性」的體會，並深發「推己及

---

<sup>217</sup> 同註 215。

<sup>218</sup> 同註 104，p. 0347b。

<sup>219</sup> 同註 107，p. 0367b。

人」之願而求生西方淨土，在此「信」、「願」具足的情況下，依教奉行——「以『心』爲主的奉行修持，且在自 / 他（佛）力二力修持下，有「善藉諸緣以行諦觀」之自身主體性的深層性思維」——以冀能解決所遭遇的生死困惑與難題。



## 第四章 宋代居士生死觀所蘊含的現代意義

首先，研究者試著根據前文所歸納而出的問題——「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」<sup>220</sup>——再予以探究與論述，藉此瞭解臺灣目前社會所遭遇的生死問題現象，以及產生的原因。順此，研究者進一步從宋代居士生死觀的角度審視之，冀望能在逐一抽絲剝繭的分析過程當中，找出問題的核心癥結，並針對此核心癥結，提出種種可能性的解釋與應對之道，此乃宋代居士生死觀所蘊含的現代意義。

### 第一節 臺灣現代社會價值觀的探究

本文先前所歸納之問題——「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」，乃就「西方啓蒙運動以降思想的曲解」與「東方傳統思維的質疑及否定」兩方面論述所提出的觀點。立基於此，研究者嘗試進一步針對「何謂現代？」與「臺灣現代社會之價值觀究竟為何？」予以探究，藉此瞭解「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」的問題。

#### 壹、「現代」時間性之義涵探究

研究者曾據蔣義斌的〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉一文，界定了「現代主義」的義涵<sup>221</sup>，以及提出「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」的推論。然而在探究的過程當中，研究者發現蔣義斌對於「現代」的時間範圍並未明確解釋，但說明了現代主義的成形與啓蒙運動、工業革命等西方思想改革運動有著密切關係<sup>222</sup>，也就是歷經啓蒙運動、工業革命等革命運動的洗禮，在不斷地演變當中，形塑成了現代主義。因

---

<sup>220</sup> 請參閱第一章第一節。

<sup>221</sup> 參閱註 20。

<sup>222</sup> 詳見第一章第一節。

此，「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」的問題或許與啓蒙運動、工業革命思潮的傳播演變有關，但「現代」並不包括「啓蒙運動」、「工業革命」所發生之十八世紀，也就是思潮不斷翻湧的十八世紀，乃「傳統」與「現代」的轉換期。立基於此，研究者或許可以如此地解釋：「現代主義」興起時代（十九世紀末）迄今的這段時間，乃所謂的「現代」，此即研究者對於「現代」時間範圍性的界定。

## 貳、臺灣現代社會之價值觀

在對於「現代」之時間範圍有所界定後，研究者嘗試著以十九世紀末以來，臺灣曾發生的社會演變為研究層面，藉以瞭解臺灣社會價值觀的面貌與改變，此即「臺灣現代社會之價值觀」，同時探究其與「現代人之自我價值觀負向顛倒的變質」之間的關聯性。

### 一、解嚴底下之個人主義趨勢

前文曾論述西方啓蒙運動以「人」為主要的思想，在不斷地演變當中，逐漸地變質成「個人主義」<sup>223</sup>。而這種現象與臺灣「解嚴」之間究竟是否有關？在研究這個問題之前，研究者首先從戒嚴時期的「思想」運動談起，在吳文星、許雪姬採編的《戒嚴時期臺灣政治事件口述歷史》，便提到了此時期之種種思想言論的限制與打壓：

為了防範共產黨在臺灣進行所謂的滲透顛覆，領導人以威權統治方式，並利用特務不惜以鐵腕手段對付……因之約四十年時間（一九四九~一九八七年）整個臺灣社會風聲鶴唳，人人自危，為求自保，也都三緘其口，此即大家所熟知的「白色恐怖」時代。<sup>224</sup>

此段文章說明了戒嚴時期，政府對於人民的思想，採取了一種監控的統治方式，不允許有太多的想法與言論主張，甚至還以嚴厲的手段處置「造事者」，藉此殺雞儆猴，因此，

<sup>223</sup> 參閱註 20。

<sup>224</sup> 摘自吳文星、許雪姬，《戒嚴時期臺灣政治事件口述歷史》，南投：台灣省文獻委員會，2001，頁 5~6。

在這個時期裡，思想有所謂的「一致性」，此種一致性來自於當時政府所頒布的戒嚴令。<sup>225</sup>然而生活在戒嚴時期裡的人民，一旦面對了「解嚴」政策的實施，其思想與價值觀是否會產生轉變呢？在林安梧的〈台灣精神現象的一個哲學考察——九〇年代台灣思想發展概況〉一文當中，便描述了解嚴前後的臺灣社會現象：

原本被壓抑在一個集體裡面，被一個專制控制著，現在整個蹦裂出來後，是回到一個徹底主觀「搏拚」、感官主義式的個體，整個生命力被解放出來了。這個生命力挾帶著原來我們祖先過黑水溝的那種生命力啊！<sup>226</sup>

此文對於解嚴底下，臺灣生命力的重新復甦有著積極正面性的肯定，也就是肯定人性之於命運自我主宰性不再受制於時代背景因素的禁錮，而得以展現與活耀，那種力量宛如早期「唐山過臺灣」的奮鬥精神一般，值得令人欣慶！藉由這段文句，研究者以為林安梧並無明確指出「解嚴」的實行與「個人主義」的興起息息相關，但，其中話語——徹底主觀「搏拚」、感官主義式的個體<sup>227</sup>——卻意味臺灣人民過度壓抑下之「自我為主」的反動，在某種程度上，研究者以為或許有演變成「個人主義」的可能性存在，畢竟這種解嚴底下的「個體」展現，太過注重「自我」，有可能忽略了與周遭之間的互動，進而影響「普遍性法則性」<sup>228</sup>價值觀的培塑與建立。

## 二、資本主義底下之「工具理性」的思惟

臺灣近三、四十年來的經濟起飛，寓涵著臺灣「搏拚」（臺語）的精神以外，也代表在資本主義的影響下，現代人價值觀正逐漸走向「工具理性」的思惟模式，這對於現代社會是一種危機與挑戰：

---

<sup>225</sup> 關於戒嚴時期之種種思想的鉗制情形，亦可參閱雲超誠，《臺灣命運的回顧與展望》，臺北：自由時報，1996，頁 52~79；以及呂秀蓮，《重審美麗島》，臺北：自立晚報社，1991，頁 17~24。

<sup>226</sup> 摘自林安梧，〈台灣精神現象的一個哲學考察——九〇年代台灣思想發展概況〉，《鵝湖》第 26 卷第 3 期，臺北：鵝湖，2000，頁 40。

<sup>227</sup> 同上。

<sup>228</sup> 同上。

現代化之後的世紀將跨越現代性的「工具理性」之限制，而留意到在工具理性之前所應有的「實體理性」，而所謂的實體理性亦不是依原先古希臘以來的實體（Ousia）為核心思考的理性，而是依吾華族文化之古義，「如其情實，相互體貼」的「實體理性」……這是人之做為一「活生生的實存而有」進入到生活世界中所開啟一沛然莫之能禦的實體理性，這不是一「我與它」（I--It）的對象化的實體，而是一「我與您」（I--Thou）的互為主體的實體。<sup>229</sup>

此文不僅指出了在「工具理性」思惟下，臺灣目前社會所呈現的危機與挑戰。危機在於科技資本掛帥思考模式下之人自身「實存」的漠然無知，由此擴然至人際關係上的負面化，以及自然環境上的侵略污染化……等，這些現象正是「工具理性」思惟下的產物，亦是「我與它」（I--It）之它人實存漠然的展現，也就是由原本「我您」的互為主體性，轉變成「我它」之間冰然的對象化。而且此一過程當中，「您」轉而成「它」的漠然化，正逐漸削弱奠基於互為主體上的「個人實存」意義，並且相對地突顯了「個體」的自我化！這種論述觀點與林安梧所提出臺灣人之「徹底主觀『搏拚』、感官主義式的個體」<sup>230</sup>有雷同之處：「徹底主觀」可以解釋為「我它」之間的對象化；而「感官主義式的個體」則意謂了「我它」之間的漠然化。另外，研究者以為此文亦指出了未來所需面對的「挑戰」，亦即在現代化的過程當中，如何藉由傳統文化——「依吾華族文化之古義，『如其情實，相互體貼』的『實體理性』」<sup>231</sup>——以思惟「工具理性思惟」此一課題，亦即「我與您」（I--Thou）互為主體的實體理性思惟的建立，也就是人／他人、人／環境之「生命共同體」的價值觀建立，此乃台灣目前社會所極需努力重建的目標。

關於上述的問題，黃文雄的《臺灣人的價值觀》亦有如此地闡述：

<sup>229</sup> 摘自林安梧，〈台灣、中國：邁向世界史——「跨越工具理性、迎向廿一世紀」〉，《鵝湖》第26卷第7期，臺北：鵝湖，2001，頁1。

<sup>230</sup> 同註226。

<sup>231</sup> 同註229。

臺灣人價值觀的變遷，也是臺灣人俗情史的變遷……侵入「人情義理」社會的是近代的西方思想，特別是近代民族主義、國家主義、市民意識，甚至近代資本主義的發達，也日漸侵蝕而瓦解了「人情義理」的社會。<sup>232</sup>

資本主義的興起，與工業革命及二十世紀冷戰的背景有著密切的關聯，其所代表的義涵，是一種競爭的理論，迥異於馬克思主義所訴求的「共享」思想。在此世界潮流演變的時空背景之下，臺灣社會自然無法免除於外，資本主義思想逐漸成為臺灣社會經濟發展的主要理論，從原本早期的農業社會、日治時代社會，乃至於五、六零年代的經濟成長期，在此段歷史社會的演變當中，資本主義思想有著日趨發達的現象，黃文雄以為這種現象正逐漸侵蝕且瓦解了原本「人情義理」的社會。立基於此，研究者以為「人情義理」的瓦解，或許與上述「我與它」的對象化有著某種程度上的關聯，亦即此種社會現象（價值觀）突顯了「工具理性」思惟下的「個人主義」化，而忽略掉了與他人互為主體的「個人實存」性。另外，在瞿海源、章英華主編的《臺灣社會與文化變遷》亦提到臺灣社會「人情義理」瓦解的問題：

都市社會比較強調功利主義、物質主義……在這種價值觀念影響下都市社會必然傾向於孕育重利忘義的「市場性格」。<sup>233</sup>

此段文句所言之「功利」與「物質」皆是資本主義所倡導的核心義涵，在此種思想的影響下，除了助長了工商業的發達、都市化的成長以外，最可怕的副作用便是產生重利忘義的市場性格，此種性格便是個人主義的展現，因為，以自己的利益為優先，而置他人利益於度外，而忘了人與人之間的人情義理，即是個人主義風格的極端表現。

---

<sup>232</sup> 摘自黃文雄，《臺灣人的價值觀》，臺北：前衛，1993，頁53~54。

<sup>233</sup> 摘自瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》下冊，臺北：中央研究院，1998，頁726。

### 三、臺灣社會價值觀的面貌

先前曾就「現代主義」的形成與演變，界定了「現代」的時間性義涵，同時探究了臺灣自十九世紀末以來，經歷了「戒嚴」、「解嚴」、「社會結構的資本化」的價值觀演變。據此，研究者不禁進一步提出疑問：臺灣價值觀上的演變與「現代主義」是否有關？研究者以為從「現代主義」的義涵切入探究，或許能釐清其中的關聯性。蔣義斌對「現代主義」義涵是如此定義：

否認時間為一延續整體的一種態度，並摧毀一切時空中的神聖，追求自我的不斷變化，它是種極端的個人主義，在時間的序列，它否認過去，而將其注意力專注於現代。<sup>234</sup>

此段文句指出了「現代主義」乃是一種態度，而這種態度的形成，與「講求現代性」、「自我的強調化」息息相關，而這種思想義理的轉變，研究者以為正是逐漸地縮減了人的視野觀點，也就是「講求現代性」破除了時間相續上的承認性，隔絕了「傳統」，侷限於「現代」；而「自我的強調化」不斷地追求自我的變化，毋寧加速了「現代」的「老化」，如此一來，時間的相續性上又愈形破碎，視野觀點又更趨個人化。立基於此，研究者以為臺灣價值觀上的演變或許受到了「現代主義」的影響，也就是「現代主義」所訴求的義涵與先前的論述觀點——目前社會正面臨了「人情義理」傳統思想的瓦解，這與「我與它」的對象化有著某種程度上的關聯，也就是這種社會現象突顯了「工具理性」思惟下的「個人主義」化，而忽略掉了與他人互為主體的「個人實存」性——有著某種程度上的相似。另外，在孫效智的〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉亦有如此地闡述：

現象方面，教育文化長期以來重物輕人、重知識輕智慧，讓社會付出沈痛代價。最主要的病徵便是社會整體瀰漫著價值混亂與人生觀膚淺的現象，以及由之而

---

<sup>234</sup> 同註 20。

生的各種亂象，例如政治上的爾虞我詐、你爭我奪……後現代思潮對傳統文化的解構，一方面雖然使人擺脫了「吃人禮教」的束縛，但也助長了各種思想價值觀的混亂。凡此種種，皆是二十一世紀的台灣社會所不能不正視的課題。<sup>235</sup>

此段文句不僅說明了臺灣當今社會種種亂象的產生，除了與價值觀的混亂有關外，同時亦說明了後現代思潮影響下所產生的諸多問題，例如，傳統文化價值觀的解構、價值觀混亂的冠冕堂皇化——「多元化」。除此之外，此段文句所描述的時空背景，又更趨「現在」，也就是其所談論的價值觀亂象，乃廿一世紀的臺灣社會現象。同時亦指出「後現代」思潮是造成此種現象的主要原因，而所謂的「後現代思潮」，主要是批判「現代主義」而來，然而在陸續的演變當中，卻一直脫離不了現代主義的思想色彩，也就是續走顛覆傳統、反對普遍性真理的路線<sup>236</sup>。針對「後現代思潮」的思想而言，研究者認為並非全然皆無可取之處，只是在爾後的演變當中，產生了弊大於利的效果。誠如孫效智所言——「一方面雖然使人擺脫了『吃人禮教』的束縛，但也助長了各種思想價值觀的混亂。」<sup>237</sup>因此，藉由上述的探究，研究者以為臺灣現代社會的價值觀演變，在某種程度上，的確受到了現代主義思想的影響，同時亦有「自我價值觀負向顛倒的變質」的可能性。

---

<sup>235</sup> 摘自孫效智，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，網路文章，網址：  
<http://210.60.194.100/life2000/professer/johannes/articles/21taiwanlife.htm>

<sup>236</sup> 關於現代主義與後現代主義之間的關係，可參閱鄭泰丞，《科技、理性與自由——現代及後現代狀況》，臺北：桂冠，2000，頁 109~132。

<sup>237</sup> 同註 235。

## 第二節 臺灣現代社會生死問題現象的探究

在第三章的部分，研究者曾針對《淨土聖賢錄》之宋代居士事例，探究其生死觀。立基於此，嘗試針對臺灣現代社會的價值觀、生死問題的現象以及產生的原因予以探究。儘管時空環境相異（宋代與現代臺灣），但研究方向卻是一致（生死問題與價值觀），兩相置同探討或許有裨益於「宋代居士生死觀所蘊含的現代意義」的探討。

### 壹、臺灣現代社會之生死問題現象

針對臺灣現代社會之生死問題現象，研究者嘗試著從「身（生理）」、「心（心理）」兩個層面來予以探究。

#### （一）臺灣近幾年來的前十大死因

臺灣近幾年來的前十大死因（詳見表 4.2—1），若就「身之患病」而言，除了「腦血管疾病」、「心臟疾病」、「糖尿病」等疾病外，最令人矚目莫過於「惡性腫瘤」，此一死因自八十四年以來，已連續蟬連死因順位的第一名，其死亡威脅性程度之大，實不可小覷。而「惡性腫瘤」所帶來的身心影響，又是如何呢？在道證法師的《學醫與學佛》一書當中，對於患者身心的狀況有著如此地描述：

一位舌癌的年輕女孩子……做治療以後，腫瘤漸漸消退了；可是，卻在嘴巴、口腔，跟下顎的地方，造成一個相通的瘻管，吃東西就從這個下巴漏出來，所以每次都會有一些殘留的髒東西在那裏，這個膿啊，是滴滴答答的流……後來她伸著手摸著下巴的時候，竟然是一條一條白白的蟲子……她瘦得不成人形，站起來都搖搖晃晃，卻常常奮鬥著要爬出去自殺。<sup>238</sup>

<sup>238</sup> 摘自釋道證，《學醫與學佛》，臺北：香光淨宗學會，2006，頁 33~34。



此段文句所描述之情況，乃作者曾是腫瘤科醫師的時候，其所面臨的一個臨床案例，從這個案例可以瞭解到「惡性腫瘤」所帶給身體的影響是極令人痛苦的，使當事者欲以自殺了斷此生，以免再受病苦所帶來的折磨，由此可知，身體上的病痛，的確會在心理上帶來極大的壓力與折磨。然而，「惡性腫瘤」的形成原因究竟為何？《絕處逢生——許醫師癌症身心靈療法》一書之作者許添盛在觀察諸多臨床案例後，而對癌症下了如此的定義：

它是心靈能量被阻塞、扭曲而顯現在肉體上的結果，所以應從心著手，而非從身著手。可惜的是，很少人能認清身體健康與心靈的關係。<sup>239</sup>

此段文句說明了癌症的產生與心靈的不健康有著密切的關係，作者並且進一步提出解決之道，認為預防癌症的根本方法應從心靈的改革著手，而非只注重身體的保養。另外，何權峰的《身心靈整體健康》一書亦提出了「心身症」的觀念，旨在強調現代諸多疾病的產生與心理、觀念、思想的變質有關，進而使身體機能產生病變，例如，惡性腫瘤、原發性高血壓、心臟病……等，都是屬於「心身症」的疾病<sup>240</sup>。藉由上述的探究，可以得知臺灣連年來的前十大死因，在身體疾病這方面，其產生的原因皆與「心理層面」問題有著很大關係，雷久南的《身心靈整體健康》亦有此方面的闡述與說明：其認為身體諸多疾病的產生，與個人的心理狀態有著密切的關係，若能轉此負面心態為正向態度，則能有助於預防甚至治療諸多身體上的疾病<sup>241</sup>。另外，莊淑旂的《健康的一天》亦指出肝硬化等諸多肝臟疾病的產生，皆與心情有著很大的關聯，也就是心情時常鬱悶不樂或生氣，容易引起肝臟的病變，這亦說明了心、身之間的關聯性，以及「心身症」產生的

---

<sup>239</sup> 摘自許添盛，《絕處逢生——許醫師癌症身心靈療法》，臺北：遠流，2004，頁4。

<sup>240</sup> 目前醫學界認可的「心身症」的疾病種類，共有八大類：「循環系統」、「呼吸系統」、「消化系統」、「皮膚系統」、「生殖泌尿系統」、「神經血管系統」、「內分泌代謝系統」、「身體免疫疾病」及「惡性腫瘤」。由此可知，幾乎所有身體疾病的產生，都與心理層面的健康與否有關。見何權峰，《身心靈整體健康》，臺北：宏欣，1998，頁59~74。

<sup>241</sup> 參閱雷久南，《身心靈整體健康》，臺北：慧炬，1993，頁1~7。

原因。<sup>242</sup>

## （二）臺灣現代人心理層面的問題與現象

在「臺灣近幾年來的前十大死因」這部分的探究當中，論述了身體疾病的產生與心理狀況的健康與否有著密切的關聯。因此，有關於「心理層面問題」的探究，便愈顯重要，所以，研究者嘗試進一步瞭解臺灣現代人心理層面的問題與現象，冀對臺灣現代社會所遭逢的生死問題能有較全面性的瞭解。關於這部分的探究，研究者嘗試從近十年來連續擠進前十大死因的「自殺」談起（詳見表 4.2—1）。行政院衛生署醫事處的〈自殺防治，人人有責〉有云：

由於自殺是精神疾病、心理人格障礙或調適不良、家庭或社會支持網絡失效等問題互動之最終或共同結果，造成社會成本與個人失能之代價甚大。<sup>243</sup>

此段文句說明了自殺的產生主要來自於心理層面上的困惑、不安所導致，而且所付出的社會成本代價甚鉅，舉凡個人、家庭親人、週遭人事物皆將因自殺而受到許多負面的影響，然而，「自殺」卻連年進入前十大死因，由此可知自殺在臺灣社會所造成的波及層面之大。因此，深究造成自殺的原因便顯得很重要，在鄧淼、李網的《憂鬱症》曾如此地論述自殺與憂鬱症的關係：

自殺是憂鬱症最危險的症狀之一。據研究，憂鬱症患者的自殺率比一般人群高 20 倍。社會自殺人群中可能有一半以上是憂鬱症患者。<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> 參閱莊淑旂，《健康的一天》，臺北：中央日報出版，1993，頁 167~168。

<sup>243</sup> 摘自行政院衛生署醫事處，〈自殺防治，人人有責〉，網路文章，網址：<http://www.bhp.doh.gov.tw/BHP/do/www/themeParkView?themeParkId=846>

<sup>244</sup> 摘自鄧淼、李網，《憂鬱症》，臺北：諾亞森林，2004，頁 10。關於憂鬱症與自殺二者間的關係，《身心靈整體健康》一書亦指出：「『憂鬱』的情緒表現包括情緒低落，心情鬱悶，總是一付無精打采，悲傷愁苦的樣子……有時因悲觀、罪惡等感覺，使患者產生『不如去死，還好一點』的自殺念頭，甚至付於實行。」見何權峰，《身心靈整體健康》，臺北：宏欣，1998，頁 82。

藉由此段文句的描述，可以得知自殺與心理層面的困擾有著密切的關係，而這心理層面的困擾即是「憂鬱症」。憂鬱症乃現今高壓力社會下的精神文明病，其影響程度甚鉅，在《憂鬱症》與《壓力人生：情緒管理與健康促進》二書當中，均指出世界衛生組織已將癌症、愛滋病與憂鬱症並列為新世紀三大疾病，同時亦表明臺灣目前社會有憂鬱症困擾的人數亦不斷地攀升。<sup>245</sup>立基於此，可以得知「憂鬱症」的盛行，不僅意味著臺灣現代人有著心理層面的困擾與不安，同時此一心理層面（觀念、思想）的不健全，更有可能造成「心身症」種種疾病的產生。

---

<sup>245</sup> 《憂鬱症》一書云：「衛生署進行憂鬱症調查，十五歲以上的國人，近百分之九有憂鬱症狀，少年人為生涯規劃而憂鬱，男性為職場及失業而憂鬱……」又指出：「近年來，『憂鬱症』在高壓力社會中，幾乎已成為最時髦的精神文明病，而世界衛生組織將之與癌症並列為下一世紀，最需要衛教預防，也最盛行的疾病之一。」分見鄧淼、李網，《憂鬱症》，臺北：諾亞森林，2004，頁7、18。《壓力人生》一書云：「憂鬱症已被聯合國世界衛生組織視為與癌症、愛滋病並列的新世紀三大疾病……而在臺灣社會中，憂鬱症的盛行率，隨著社會變遷與生活現代化，更是節節高升。」見李明濱，《壓力人生：情緒管理與健康促進》，臺北：健康文化，2005，頁283。

表 4.2—1 台灣地區近年來之十大死因

順位	九十五年死因別	九十四年死因別	九十三年死因別	九十二年死因別	九十一年死因別	九十年死因別	八十九年死因別	八十八年死因別	八十七年死因別	八十六年死因別	八十五年死因別	八十四年死因別
1	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤	惡性腫瘤
2	腦血管疾病	腦血管疾病	心臟疾病	腦血管疾病	腦血管疾病	腦血管疾病	腦血管疾病	意外事故及不良影響	腦血管疾病	腦血管疾病	腦血管疾病	腦血管疾病
3	心臟疾病	心臟疾病	腦血管疾病	心臟疾病	心臟疾病	心臟疾病	心臟疾病	腦血管疾病	心臟疾病	意外事故及不良影響	意外事故及不良影響	意外事故及不良影響
4	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病	事故傷害	事故傷害	心臟疾病	意外事故及不良影響	心臟疾病	心臟疾病	心臟疾病
5	事故傷害	事故傷害	事故傷害	事故傷害	事故傷害	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病	糖尿病
6	肺炎	肺炎	肺炎	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化
7	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	慢性肝病及肝硬化	肺炎	肺炎	腎炎、腎徵候群及腎變性疾病	腎炎、腎徵候群及腎變性疾病	肺炎	肺炎	肺炎	腎炎、腎徵候群及腎變性疾病	腎炎、腎徵候群及腎變性疾病

資料來源：行政院衛生署，〈台灣地區死因統計結果摘要〉，網路文章，網址：

[http://www.cichb.gov.tw/sta\\_information/sta\\_informations.asp](http://www.cichb.gov.tw/sta_information/sta_informations.asp)

表 4.1—1 台灣地區近年來之十大死因（續）

順位	九十五年死因別	九十四年死因別	九十三年死因別	九十二年死因別	九十一年死因別	九十年死因別	八十九年死因別	八十八年死因別	八十七年死因別	八十六年死因別	八十五年死因別	八十四年死因別
8	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	肺炎	肺炎	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	腎徵候群及腎變性疾病	肺炎	肺炎
9	自殺	自殺	自殺	自殺	自殺	自殺	自殺	自殺	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病
10	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病	高血壓性疾病	支氣管炎、肺氣腫及氣喘	高血壓性疾病	自殺	自殺	支氣管炎、肺氣腫及氣喘	支氣管炎、肺氣腫及氣喘

資料來源：行政院衛生署，〈台灣地區死因統計結果摘要〉，網路文章，網址：

[http://www.cichb.gov.tw/sta\\_information/sta\\_informations.asp](http://www.cichb.gov.tw/sta_information/sta_informations.asp)

## 貳、「心理層面困擾」與「自我價值觀負向顛倒的變質」關係探究

在「臺灣現代社會之生死問題現象」這部分的探究當中，得知了臺灣人民目前在身、心方面所遭受面臨的生死問題，以及諸多生死問題的產生皆與「心理層面困擾」有關。立基於此，研究者不禁思索臺灣現代社會生死問題現象產生的核心根源——「心理層面困擾」究竟與「自我價值觀負向顛倒的變質」有何關係？在探究此問題之前，研究者先試著分析「價值觀」一詞之詞義：

周何的《國語活用辭典》：「泛指有助於促進道德上的善的，就是價值。」<sup>246</sup>又丁福保的《丁福保佛學大辭典》對於「觀」如此定義：「觀察妄惑之謂，又達觀真理也。即智之別名。」<sup>247</sup>由此可知，「價值觀」乃是藉由觀察己身以及週遭之事，以求悟真理的一種深層性思惟，具有提升自我心靈層次，解決困惑的正向作用。此亦呼應先前之「生死觀」的定義——面對人生諸多苦難時，能使人之生命有正向轉化的應對觀念與態度。<sup>248</sup>，皆強調在「返觀諸己」的深層性思惟下，解決外在事物所引起的諸多困惑與不安。

在對於「價值觀」一詞義涵有所瞭解後，首先從現代醫學的角度探究「心理層面困擾」與「自我價值觀負向顛倒的變質」的關係，行政院衛生署醫事處的〈擺脫壓力、快樂過生活——認識憂鬱症〉指出：

憂鬱症最主要症狀是心情差，生活沒興趣、悲觀、傷感、做事不起勁，連帶體力差、失眠、注意力不好、沒自信、緊張、呼吸不順有壓迫感……」從兒童期我們就需要培養達觀與開放個性，成人亦需要做好心身健康管理，其要訣包括：「認清自己、價值調整、增加彈性、壓力調適、擴大網絡、生活規律」六項養生修心之道。<sup>249</sup>

<sup>246</sup> 周何主編，《國語活用辭典》，臺北：五南，1990，頁158。

<sup>247</sup> 丁福保編著，《丁福保佛學大辭典》，臺北：佛陀教育基金會，1992，頁2979。

<sup>248</sup> 詳見第一章第二節。

<sup>249</sup> 摘自行政院衛生署醫事處，〈擺脫壓力、快樂過生活——認識憂鬱症〉，網路文章，網址：<http://www.bhp.doh.gov.tw/BHP/do/www/themeParkView?themeParkId=846>

此段文句不僅說明了憂鬱症的症狀，更指出治療憂鬱症的方法在於培養達觀態度與價值上的調整，也就是面對心理層面的困擾，最好的方法便是調整對事物的看法與見解，破除負面的解讀，並轉向正面積極的思考，才能讓自己走出思想牛角尖的死胡同。又如荀嘉陵的《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》所云：

到了今天，無論是東方還是西方，皆到了一個舊價值已逐漸崩潰，而新價值卻尚未確立的時代。現代人的空虛感和失落感，近幾十年來可以說是很明顯突出的。<sup>250</sup>

此段文句亦指出現代人「空虛感」與「失落感」產生的原因，在於沒有確切價值觀的建立，並隨著社會現象的波動而擺盪不已，如此一來，不僅沒有愈見向內的價值反思，而且一旦遭逢困惑難關，更容易出現不安的失落感，這都說明了現代人心理困惑的問題與自我價值觀的顛倒變質有關。再如《大方廣佛華嚴經》所云：「邪見執著，迷惑顛倒，愚癡無智，無有信心，隨逐惡友，起諸惡慧，貪愛無明，種種煩惱，皆悉充滿。」<sup>251</sup>此段經文指出人若有不明因果，違反正理的見解，往往會做出糊塗顛倒的事情，同時由於沒有正確的見解，更容易受到惡友的影響而產生錯誤的想法，造就心理上的種種煩惱。又如《六祖大師法寶壇經》所云：「但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染。」<sup>252</sup>相對上述，此段經文說明了人若有正確的見解，在面對許多生死問題時，便能如實觀照而不被外在事相所染污，自然便沒有心理的困惑與煩惱。以是之故，研究者以為臺灣目前社會種種生死問題的產生，大部分皆與「心理層面困擾」有關，而心理層面困擾則與「自我價值觀負向顛倒的變質」有著某種程度的關聯，即一個人的心理層面困擾來自於自我價值觀負向顛倒的變質，此亦呼應「臺灣現代社會價值觀的探究」的論述觀點——

<sup>250</sup> 同註 27，頁 128。

<sup>251</sup> 《大方廣佛華嚴經》（卷 20），《大正新脩大藏經》第 10 冊，p. 0106b。

<sup>252</sup> 《六祖大師法寶壇經》〈般若第二〉，《大正新脩大藏經》第 48 冊，p. 0350a。關於「正見」之義涵，《佛光大辭典》有云：「如實了知世間與出世間之因果，審慮諸法性相等之有漏、無漏慧，稱為正見。係八正道之一，十善之一。為『邪見』之對稱。」由此定義，可知正見不僅與周何的《國語活用辭典》、丁福保的《丁福保佛學大辭典》所闡釋的價值觀義涵相似，更說明了正見與邪見的關係。見慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年，頁 1988。

台灣現代社會或許有「自我價值觀負向顛倒的變質」的可能性。

### 第三節 宋代居士生死觀對現代人的啟發

立基於「臺灣現代社會價值觀」與「臺灣現代社會生死問題現象」的探究基礎上，研究者進一步運用「宋代居士生死觀」以針對上述問題提出論述，以突顯宋代居士之生死解脫內涵對現代人生死苦難的客觀意義，並且嘗試提擬解決之道，而使「自我價值觀負向顛倒的變質」產生根源性的轉化，藉此以化解身、心的諸多生死困惑。

#### 壹、實體理性思惟下的存在體認

宋代居士「生死等觀」的深刻體認，不僅拉近生死如鴻溝般的謬思（生死同根），更說明了注重當下的觀念，也就是人應從日常生活當中，去體察自己的一言一行，並且好好反省思考人生的意義，這是一種對自己負責的態度，亦是面對「人終究會死亡」的準備，藉此彰顯己身「活生生的存在」的積極性意義，這是慣以「工具理性」思維的現代人所欠缺的「實體理性」思惟。也就是現代人有著太多向外（科技資本唯物的取向）為主的思考模式，而缺少向內（價值觀）的反省，於是個人存在意義無能彰顯，於是隨波逐流日復一日，逐漸變調成「心靈空虛」，稍不如意，便有不堪負荷的情事發生，也難怪「自殺」問題為何得以連年進入前十大死因。因此，藉由「生死同根」以及「生死等觀」道理的掘發，或許有助於現代人能以「實體理性思惟」去面對生死諸事，而彰顯出個人存在的意義，此即「善藉諸緣以行諦觀」的涵義，也就是人應該懂得體察週遭事物所蘊含的道理，進而反觀諸己，如理思惟個人之實存意義，並看穿生死事相的本質而解決困惑與不安，如此的人生才有價值。



## 貳、「肉體死亡」必然性的省思

文天祥「人生自古誰無死」的一句話，道盡了自古以來人人皆會「肉體死亡」的必然性。而《淨土聖賢錄》便是記載宋代居士在死亡威脅與病痛的折磨下，如何有著生死苦難「不可替代性」的體認，也就是宋代居士體會了旁人無法替代己身痛苦的道理，唯有自己願意面對，才能有「自助、人助、天助」的轉化可能，進而在剩餘的歲月裡，積極地面對死亡所帶來的挑戰——在淨土宗思想的信仰下，以「心」為主的奉行修持，從「自我價值觀」的改變下手，而逐漸消弭心理層面的困惑與不安。因此，現代人在面對生死問題或困惑時（乃至於在「心身症」疾病的預防上），《淨土聖賢錄》之宋代居士事例可提供人們一些不同的思考進路：懂得如何面對死亡與病痛，便能懂得如何面對生活中的其他遭遇。

## 參、返觀諸己的態度培養

宋代居士生死困惑之面對、接受、尋求解決之道……的一連串過程當中，研究者發現其具有「人自身之主體性」的實踐認知，這與現今崇尚「個人主義」的作風有所不同，不同之處乃在於前者是反求諸己的功夫，也就是生死困惑之下，愈見向內的價值觀紮實與成熟，同時也有直下承擔的勇氣。因此，「自身主體性」此一生死觀或許有助於向外自我膨脹，處處指非他人之「個人主義」的反思，如此一來，必能降低人與人之間不必要的衝突與隔閡。同時在生活步調加快、冷漠化加趨的現今社會，「自身主體性」此一生死觀亦有助於人際關係上做更彈性的思考，並藉此深層性的反思來瞭解實存的意義，進而懂得奉獻與感恩。

## 肆、終極真實之主體性體認理念的意義

終極真實之主體性體認乃宋代居士皆依「彌陀四十八大願於生死苦難轉化的理念」作為徹底解決生死問題的真正理據或根據，而生起轉化生死苦難信心的一種深層性思

惟，這對於現代人之價值觀的變質，或許能給予一些實質上的助益，讓心靈空虛得以有寄託之處。在宋代居士面對生死難關或內心煎熬時，彌陀四十八大願之現世福壽吉祥、身後得免輪迴之苦的願景，撫平了宋代居士無助與悲傷的心情，使其不再茫然失措，勇於面對現前的難題。同樣地，宋代居士的生死觀亦能有助於現代人面對人生的困惑，讓人能瞭解生死的本質，不被虛幻事相所困擾，而懂得如何解決生活中的問題，創造自在的人生。

## 伍、生死無自性之體會的應有認知

「地狹人稠」的臺灣，都市的生活總是忙碌、擁擠、緊張……，加上各地不斷地都市化發展，人潮的車水馬龍、公寓大廈的櫛比鱗次，正不斷地框住「心」的視野，缺少了一種空性的心靈。空性的心靈即是放下對外在事物的執著，讓心在牛角尖的死胡同裡走出，這是一種心靈力量的提升與放遠，遠不同行屍走肉、無養分滋潤的價值觀空虛。而宋代居士之生死無自性的體會有助於培養空性智慧，也就是宋代居士面對生死苦難的過程中，體認了生死苦難在自我觀感的解讀下，竟有著「二元性」意義的對立不同，由此可知生死苦難的無自性，研究者以為這正是宋代居士對於生死執著困擾的解析、分離與淡化，心不再糾結在一個點上，沒有一種「非得」、「勢必」的執著，這就是所謂的「放下」。因此，在緊促繁忙的現代生活裡，這種態度與價值觀的培養十分重要，因為，人要成為生死問題解決的決策者，而不是成為生死虛幻事相下的被操弄者。

## 第五章 結論

針對上述的研究與論述予以總結歸納，得出幾個結論，茲分述如下：

### 壹、《淨土聖賢錄》對個人的價值及意義

藉由《淨土聖賢錄》之宋代居士事例的探究，讓人對於生死困惑與人世無常，有著更深刻的體會，也就是「如何藉生死以覺生死？」之問題意識的愈趨強烈，這是一種有助於自我反省與提升的「當頭棒喝」！因為，每一事例所記載之當事者（宋代居士），其所遭逢之生死困惑——生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛等諸苦，依舊仍是現今每個人所會遭逢的生死問題，每個人都將逐漸成為這些生死問題的「當事者」。因此，人應當好好去思考這些問題，並且想像如果有一天成為「當事者」，自己會有什麼樣的反應？以及如何去面對？這並不是杞人憂天，而是培養自我面對既定事實的正向心態與觀念，而不致到時亂了方寸，並且手足無措。所以，若能仔細閱讀《淨土聖賢錄》此書所記載的事例，對於「生死事大」便能有更進一步的警覺、反省與思考，也就是能藉他人之生死而返觀諸己，此乃佛經所云之第一等人。<sup>253</sup>

### 貳、《淨土聖賢錄》對社會國家的價值及意義

《淨土聖賢錄》此書記載了中國歷朝代以來，以至民國年間之往生西方極樂世界的事例。其中詳載了淨土宗信仰者生死困惑的遭遇、修為方式、應對之道與信仰理念，對於現代人而言，儘管時空相異，亦能提供現代人面對生死問題時的一些參考，同時有裨益於社會風氣、國家治理的正向發展。何以知之？因為，宋代居士面對生死的應對過程，

---

<sup>253</sup> 《雜阿含經》云：「爾時，世尊告諸比丘，世有四種良馬，有良馬駕以平乘，顧其鞭影馳駛，善能觀察御者形勢，遲速左右，隨御者心，是名，比丘，世間良馬第一之德……如是於正法，律有四種善男子，何等為四，謂善男子聞他聚落有男子，女人疾病困苦，乃至死，聞已，能生恐怖，依正思惟，如彼良馬顧影則調，是名第一善男子於正法，律能自調伏。」見《雜阿含經》（卷33），《大正新脩大藏經》第2冊，p. 0234a。

可以作為為官當政者處理事務時的參考，因為，國家大事乃攸關人民福祉之事，而人民的福祉則在於為政者能照顧好人民的生死大事，舉凡救災、恤民、愛民、仁政實行等。因此，藉由閱讀《淨土聖賢錄》，能讓為政者從中思惟義理，並培養「感同身受」的同理心。另外，宋代居士面對生死的作為與應對，是一種「諸惡莫作，眾善奉行。自淨其意，是諸佛教。」<sup>254</sup>的展現，這對於人心的啟發與風氣的改善，亦能產生勸化的力量。除此之外，社會與國家乃「個人」單位的綜合體，個人若能於《淨土聖賢錄》此書獲益且多數人為之，社會風氣焉能不漸趨於淳樸良善，此乃《淨土聖賢錄》對社會國家所呈現的價值與意義。

### 參、淨土宗義理思想之現代意義

藉由《淨土聖賢錄》事例的探究，研究者以為宋代居士能如實觀照所遭逢的生死困惑，並進一步以「實踐化」修為來面對，例如，「稱名念佛」即是一種實踐化的修為。隋唐以來，在佛學義理研究已不足應付生死困惑的反動下，淨土法門「實踐化」的修行方式愈趨普羅化於朝廷、民間各個階層，並為佛教各宗派所採擷奉行。以是之故，淨土宗義理思想在臺灣現代社會亦有其不可或缺的現代意義，何以言之？因為，淨土宗之義理思想不僅有助於現代人對繁忙壓力倍增的生活起如實觀照的功夫，而且此一具體實踐化的修為方式（稱名念佛）能破除現代社會之時間與空間的諸多約束，較之宋代更能突顯其意義，而且只要有心為之，任何時地的因素皆不能影響，此乃淨土宗義理思想之現代意義。

### 肆、宋代居士生死觀之現代意義

#### 一、「苦難」之關鍵性義涵

在淨土思想演變流傳的探究當中，研究者以為「苦難」有其關鍵性因素的發揮，也就是「苦難」正是淨土宗思想東傳漢地，並且能發揚廣為流布的主要原因，缺少了此一

---

<sup>254</sup> 同註 97，p. 0693b。

逆增上緣的助力，人們無由得以思考人生的意義與目的，並且在欲解決苦難困惑的動機點上，衍化成淨土宗的信仰，冀以求諸自我生命的轉化，而之所以能產生這樣的結果，原因乃在個體對於苦難的覺察上。由此可知，「苦難」正是人們能生起如實觀照的觸媒，藉此不僅能返觀諸己，而瞭解萬事萬物的變化皆來自於「心」的作用，同時亦能看破生死虛幻無自性的本質，而照瞭諸法實相，此即「煩惱即菩提」的體會。另外，宋代居士「彌陀四十八大願於生死苦難轉化之理念」主體性體認的過程當中，淨土宗思想所描述極樂世界的種種莊嚴與上妙快樂，對於遭逢生死苦難的宋代居士而言，是一極大的吸引力，能使其升起嚮往之心。對於這種情況，亦可解釋成沒有生死苦難的「對比」，無法呈顯人們對於淨土的「理念」，也就是無法對淨土宗思想產生信心，順此，亦說明「生死苦難」的確在淨土宗思想的傳播上，扮演了相當重要的分位。

## 二、自我才是命運的決策者

在宋代居士「彌陀四十八大願於生死苦難轉化之理念」主體性體認的過程當中，研究者以為「自我」才是自己生命的主宰，而非他人，也就是自我生命是否得以轉化的關鍵，在於對生死困惑的覺察與體會，而從中思惟攝受生死事相的本質，以及因執著事相所生起的種種煩惱與虛妄，進一步瞭解其中的因緣由來，並且找尋出解決之道，而破迷啓悟，照瞭諸法實相。因此，自我生死問題的解決，仍需靠自我的力量，如此一來，別人才能幫得上忙，正是所謂「解鈴還需繫鈴人」，亦是佛經所云「如人說食終不能飽」<sup>255</sup>道理的反思與檢討。因此，生死苦難固然扮演了相當重要的分位，但，是否能成為生命轉化的「逆增上緣」，則在於自我的觀照功夫，藉此返觀諸己，成為生命轉化的動力。另外，「彌陀四十八大願」則為正因緣，能助眾生一臂之力，但亦須「信、願、行」三資糧自力具足，佛力才能得以施展，此即自助、人助、天助的道理。因此，綜合上述，所謂「自我」並非意指漠視他人且自我為中心的獨大化，而是「天上天下，唯我獨尊」

<sup>255</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》云：「阿難聞已重復悲淚五體投地，長跪合掌而白佛言，自我從佛發心出家侍佛威神，常自思惟無勞我修，將謂如來惠我三昧。不知身心本不相代，失我本心，雖身出家心不入道，譬如窮子捨父逃逝。今日乃知雖有多聞，若不修行與不聞等，如人說食終不能飽。」見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(卷1)，《大正新脩大藏經》第19冊，p. 0109a。

<sup>256</sup>之意，也就是當初釋迦牟尼佛降生人間，一手指天，一手指地，七步蓮花而言之「心爲主宰」的真諦，亦即藉由心的觀照力量，生命才能得以轉化。

### 三、「向死的存在」之省思

「向死的存在」的觀點乃德國哲學家海德格（Martin Heidegger）所提倡，然而研究者藉用此詞的用意，在於突顯《淨土聖賢錄》之宋代居士皆有生死苦難「不可替代性」的體會，也就是宋代居士接受自我肉體終究會殞壞老朽的事實，以及生死困惑必須自我來承擔，光靠別人的力量是無法完全排解的。因此，宋代居士藉由注重當下的落實修行（「生死同根」道理的力行），以面對死亡終究會來臨的事實，而懂得如何活在當下（如理實存），同時寄望未來求生西方極樂淨土，此種兼顧「現在」與「未來」的修行思維，即是宋代居士「向死的存在」省思的義涵。此種思惟正是臺灣現代人們所欠缺的「實體理性」思惟，此等思惟能對於週遭環境變化，產生「善藉諸緣以行諦觀」的覺照力量，而如實瞭解己身的一動一靜、一言一行，乃至與周遭一切的互動，而彰顯個人的存有意義。簡言之，「向死的存在」之省思有助人們自我返觀以修正自我價值觀上的偏差與變質，藉以改變心理層面上的困惑與不安，乃至有助於生活品質的向上提升（自殺、憂鬱症產生機率的降低），此乃臺灣現代人所極須努力的目標。

### 四、空性智慧的培養

「自我才是生命的決策者」及「向死的存在之省思」的觀點，強調藉由外在事相（生死苦難）的覺察，進而生起內心的覺觀，而「空性智慧的培養」則強調藉此觀照力量透悉外在事相的本質，進而遣相蕩執，以消弭因執著事相所產生的種種困惑與不安。此二項論述觀點看似相異，其核心義涵卻是無二，也就是強調人應返觀於心，重視空性智慧的力量，而這力量是有助於提升自我以達生命的轉化，同時亦能有助於淡化、解析對於

---

<sup>256</sup> 《佛本行集經》云：「復次大師，童子初生，無人扶持，住立於地，各行七步，凡所履處，皆生蓮花，顧視四方，目不曾瞬，不畏不驚，住於東面，不似孩童呱呱啼叫，言音周正，巧妙辭章，而說是言，一切世間，唯我獨尊，唯我最勝，我今當斷生老死根。」見《佛本行集經》〈私陀問瑞品第九〉，《大正新脩大藏經》第3冊，p. 0699a。

事相的執著與依戀，知其所以生滅的因緣，而瞭知事相本虛幻的面貌，進而不隨之起舞，醉夢人生，此即現代人所應培養的「空性智慧」，尤其，身處在五光十色、繁忙緊湊的時代，此種返觀諸己且透析事相義理的思惟與心態，是十分重要且必須的。因此，宋代居士「生死苦難無自性」的體會即是一種空性智慧，在面對苦難的當下，能如理思惟、觀察、攝受，進而體會「心」的作用與力量，以及生死事相的虛幻不實。所以，藉由宋代居士此等修為的考察，能提供現代人在面對生死問題時的一些參考，使其不安與困惑能得以釋懷，同時亦能有助於「心身症」的預防，這是現代人所極需正視的議題。

## 五、單純且活在當下的生活之道

在資本主義與現代主義，乃至後現代主義思潮的侵襲下，「個人主義」風格瀰漫乃現代社會的主要特色。繁忙的生活，看似豐富多采，卻掩飾不了人與人之間的愈趨疏離，以及心靈上的那份空虛，這是自殺與憂鬱症人數這麼多的原因。而現代人的疏離感與空虛感，迥異上述「空性智慧的培養」，前者意指了價值觀的未成熟，注重向外物質上的追求；而後者則強調生死困惑事相執著的破除，是一種返觀諸己的修養功夫。因此，「空性智慧的培養」強調生死困惑事相的破除，此等義涵亦說明了現代人應有「單純且活在當下」的生活之道，因為單純，所以「心」才能不複雜，不被矇蔽，而展現如鏡面的純然無淨，如此才能反映萬物事相的本質，而既知萬物事相的本質因緣，便能有所依據進退，且分明清楚，如此一來，食、衣、住、行……等生活諸事，信手拈來無非是道，無非是般若。研究者以為《淨土聖賢錄》之宋代居士便具有此等修為：在純一無雜且依教奉行的理念下，懂得如何去面對生活週遭的一切。在行為上能依奉教理，培養淨業三福德；在心念上，則能分明清楚地專注在佛號上。此等修為即是一種單純且活在當下的生活之道，因為，宋代居士知其所當為，知其所不當為，便是一種單純的宗教理念，而能時時刻刻依教奉勉勤為，即是懂得把握當下。所以，研究者以為此種單純且活在當下的生活之道，乃現代社會所欠缺的元素，現代人應有此方面的認知與體會，如此一來，才能化繁為簡，而活得自在與從容。

## 參考文獻

### 壹、佛教《大正新脩大藏經》

- 《中阿含經》，T1。
- 《長阿含經》，T1。
- 《佛說緣本致經》，T1。
- 《雜阿含經》，T2。
- 《過去現在因果經》，T3。
- 《佛本行集經》，T3。
- 《出曜經》，T4。
- 《雜譬喻經》，T4。
- 《金剛般若波羅蜜經》，T8。
- 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，T8。
- 《妙法蓮華經》，T9。
- 《大方廣佛華嚴經》，T10。
- 《大般涅槃經》，T12。
- 《佛說阿彌陀經》，T12。
- 《佛說無量壽經》，T12。
- 《佛說遺日摩尼寶經》，T12。
- 《佛說觀無量壽佛經》，T12。
- 《般舟三昧經》，T13。
- 《地藏菩薩本願經》，T13。
- 《佛說維摩詰經》，T14。
- 《佛本行集經》，T14。
- 《佛說無常經》，T17。



《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19。  
《十住毘婆沙論》，T26。  
《瑜伽師地論》，T30。  
《取因假設論》，T31。  
《大乘起信論》，T32。  
《金剛般若經贊述序》，T33。  
《妙法蓮華經玄義》，T33。  
《佛說阿彌陀經要解》，T37。  
《觀無量壽佛經疏》，T37。  
《大慧普覺禪師法語》，T47。  
《樂邦文類》，T47。  
《龍舒增廣淨土文》，T47。  
《安樂集》，T47。  
《宗鏡錄》，T48。  
《六祖大師法寶壇經》，T48。  
《佛祖統紀》，T49。  
《續高僧傳》，T50。  
《釋迦方志》，T51。  
《佛祖綱目》，T85。  
《枯崖和尚漫錄》，T87。

## 貳、文獻著作（民國以前）

朱熹集註，《四書集註》，臺南：東海，1973。

朱熹集註，《四書集註》，臺北：世界書局，1985。

彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001。

彭際清，《一行居集》，臺北：佛陀教育基金會，1993。

彭際清，《二林居集》，臺北：新文豐，1989。

## 參、文獻著作（民國以後）

印光，《印光大師文鈔菁華錄》，臺南：臺南市淨宗學會，2002。

印光，《印光大師文鈔》，臺北：佛陀教育基金會，2006。

印光，《印光大師文鈔續編》，臺北：佛陀教育基金會，2006。

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，1989。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998。

江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，臺北：稻鄉，1989。

李瑟、尹萍、林昭武、周慧菁、殷允芄，《發現臺灣》，臺北：天下雜誌，1992。

李炳南，《阿彌陀經義蘊》，臺中：臺中蓮社，1995。

李炳南，《佛學常識課本教學指引》，臺中：臺中蓮社，1996。

李澤厚，《論語今讀》，臺北：允晨文化，2000。

李明濱，《壓力人生：情緒管理與健康促進》，臺北：健康文化，2005，頁 283。

余德慧、石佳儀著，陳冠秀整理，《生死學十四講》，臺北：心靈工坊，2003。

何權峰，《身心靈整體健康》，臺北：宏欣，1998。

呂秀蓮，《重審美麗島》，臺北：自立晚報社，1991。

吳濁流，《亞細亞的孤兒》，臺北：草根，1995。

吳怡，《生命的轉化》，臺北：東大，1996。

吳文星、許雪姬，《戒嚴時期臺灣政治事件口述歷史》，南投：台灣省文獻委員會，2001。

吳汝鈞，《佛學研究方法》，臺北：臺灣學生，2006。

林本炫、周平編，《質性研究方法與議題創新》，嘉義：南華大學教育社會學研究所，2005。

苟嘉陵，《活著真好：佛教的生命觀與生死觀》，臺北：百善書房，2004。

許添盛，《絕處逢生——許醫師癌症身心靈療法》，臺北：遠流，2004。

- 陳兵，《生與死—佛教輪迴觀》，臺北：佛光，2005。
- 項退結，《現代存在思想家》，臺北：東大，1986。
- 莊淑旂，《健康的一天》，臺北：中央日報，1993。
- 黃大受，《臺灣史綱》，臺北：三民書局，1993。
- 黃文雄，《臺灣人的價值觀》，臺北：前衛，1993。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大，1991。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1999。
- 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2004。
- 彭際清、胡珽、德森、毛惕園編著，《淨土聖賢錄》，臺南：法舟文教，2001。
- 雲超誠，《臺灣命運的回顧與展望》，臺北：自由時報，1996。
- 雷久南，《身心靈整體健康》，臺北：慧炬，1993。
- 熊仁義，《現代人的生死觀》，臺北：黎明文化，2005。
- 劉大杰，《中國文學發展史》，臺北：華正書局，1997。
- 鄭泰丞，《科技、理性與自由——現代及後現代狀況》，臺北：桂冠，2000。
- 鄧焱、李網，《憂鬱症》，臺北：諾亞森林，2004。
- 賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北：新文豐，2003。
- 顏崑陽，《喜怒哀樂》，臺北：新自然主義，2000。
- 瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》下冊，臺北：中央研究院，1998。
- 瞿海源，《宗教與社會》，臺北：臺大，2002。
- 魏磊，《淨土信仰的緣起與西方極樂世界》，臺北：圓明，1997。
- 釋信願，《生命的終極關懷》，臺中：本願山彌陀講堂，2004。
- 釋會性集錄，《佛說觀無量壽佛經集解》，屏東：普門講堂，1999。
- 釋會性講述，釋性文記錄，《佛說觀無量壽佛經講錄》，屏東：普門講堂，1999。
- 釋圓瑛，《阿彌陀經要解講義》，南投：正覺精舍，2001。
- 釋道證，《學醫與學佛》，臺北：香光淨宗學會，2006。
- 釋慧開，《儒佛生死學與哲學論文集》，臺北：洪葉文化，2004。

釋慧律講述，康原居士整理，《生從何來死往何去》，高雄：文殊文教，2005。

釋慧律講述，康原居士整理，《死亡的藝術》，高雄：文殊文教，2005。

釋慧律講述，釋法宣整理，《淨土聖賢錄易解》，高雄：文殊文教，2006。

## 肆、國外譯作

玉城康四郎主編，許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的開展》，臺北：幼獅出版社，1987。

弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠合譯，《活出意義來》（Man's search for meaning），臺北：光啓文化，2005。

米奇·艾爾邦（Mitch Albom）著，白裕承譯，《最後 14 堂星期二的課》（Tuesdays with Morrie），臺北：大塊文化，1998。

佩瑪·丘卓著，胡因夢、廖世德譯，《當生命陷落時——與逆境共處的智慧》，台北：心靈工坊文化，2001。

帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯，《詮釋學》（HERMENEUTICS），臺北：桂冠，1992。

韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》，臺北：遠流，1993。

望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991。

望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，法印寺出版，1994。

藤田宏達、釋印海，《淨土教思想論》，臺北：嚴寬祐文教基金會，2004。

## 伍、期刊論文

丁晨，〈受苦處境之宗教超越性經驗初探〉，《宗教與民俗醫療學報》第 1 期，臺北：大元書局，2005。

王思熙，〈生死自在〉，《經典雜誌》第 14 期，臺北：慈濟文化志業中心，1999。

尤惠貞，〈從思議到不思議——讀「最後 14 堂星期二的課」的一些聯想〉，《南華哲學通信》第 2 期，嘉義：南華哲學研究所，1999。

尤惠貞，〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病理乾坤〉，《普門學報》第 8 期，臺北：佛光山文教基金會，2002。

尤惠貞，〈存在的如實觀照與生死的究竟解脫之關涉——以《維摩經玄義》爲主的考察〉，第四屆現代生死學理論建構學術研討會，嘉義：南華生死研究，2004。

尤惠貞、翟本瑞，〈生命的終極關懷——基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究〉，《普門學報》第 33 期，臺北：佛光山文教基金會，2006。

史向前，〈宋代佛教的轉向與發展〉，《中國文化月刊》第 301 期，臺中：中國文化月刊雜誌社，2006。

本真，〈了生即了死——面對死亡的態度〉，《普門雜誌》第 210 期，臺北：普門雜誌社，1997。

白欲曉，〈論淨土信仰的中國化——從曇鸞淨土理論探討起〉，《宗教哲學》第 5 卷第 4 期，臺北：宗教哲學研究社，1999。

行政院衛生署，〈台灣地區死因統計結果摘要〉，網路文章，網址：

[http://www.cichb.gov.tw/sta\\_information/sta\\_informations.asp](http://www.cichb.gov.tw/sta_information/sta_informations.asp)

行政院衛生署醫事處，〈自殺防治，人人有責〉，網路文章，網址：

<http://www.bhp.doh.gov.tw/BHP/do/www/themeParkView?themeParkId=846>

行政院衛生署醫事處，〈擺脫壓力、快樂過生活——認識憂鬱症〉，網路文章，網址：<http://www.bhp.doh.gov.tw/BHP/do/www/themeParkView?themeParkId=846>

吳怡，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，《普門學報》第 1 期，臺北：佛光山文教基金會，2001。

周博裕，〈誰來暢通觀念災害下的封閉心靈〉，《鵝湖》第 26 卷第 11 期，臺北：鵝湖，2001。

林安梧，〈台灣精神現象的一個哲學考察——九〇年代台灣思想發展概況〉，《鵝湖》第 26 卷第 3 期，臺北：鵝湖，2000。

林安梧，〈台灣、中國：邁向世界史——「跨越工具理性、迎向廿一世紀」〉，《鵝湖》第 26 卷第 7 期，臺北：鵝湖，2001。

- 林金燕，〈痛苦的意義與價值〉，《菁莪季刊》第 18 卷第 1 期，臺中：臺灣省中等學校教師研習會，2006。
- 星雲，〈永恆的生命——生死面面觀〉，《普門雜誌》第 210 期，臺北：普門雜誌社，1997。
- 星雲，〈迷悟之間：苦的妙用〉，《講義》第 38 卷第 1 期，臺北：講義堂，2005。
- 孫效智，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，網路文章，網址：  
<http://210.60.194.100/life2000/professer/johannes/articles/21taiwanlife.htm>，07 / 23, 2007.
- 梁乃崇，〈佛教的大生與大死〉，《佛學與科學》第 5 卷第 1 期，臺北：圓覺文教，2004。
- 張煜，〈宋代士大夫與佛教〉，《普門學報》第 30 期，臺北：佛光山文教基金會，2005。
- 陳省身，〈宋代佛教的發展狀況〉，《史化》第 27 期，臺北：淡江大學歷史學會，1999。
- 陳章波，〈生死大事〉，《人生雜誌》第 257 期，臺北：人生雜誌，2005。
- 陳敏齡，〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第 13 期，臺北：法鼓山中華佛學研究所，2000。
- 陳錫琦，〈佛教淨土法門的生死教育理論與實務之研究〉，《華梵學報》第 6 期，臺北：華梵人文科技學院，2000。
- 陸達誠，〈生死與價值〉，《輔仁宗教研究》第 3 期，臺北：輔仁宗教學系，2001。
- 郭秀娟，〈佛教生死觀之現代詮釋〉，《中華禮儀》第 11 期，臺北：中華民國殯葬禮儀協會，2003。
- 郭秀娟，〈從佛教經典談論佛教生死觀〉，《中華禮儀》第 13 期，臺北：中華民國殯葬禮儀協會，2005。
- 許永河，〈生活、生命與生死〉，《人生雜誌》第 217 期，臺北：人生雜誌，2001。
- 許永河，〈學佛,學活〉，《人生雜誌》第 228 期，臺北：人生雜誌，2002。
- 許永河，〈死亡習題〉，《人生雜誌》第 237 期，臺北：人生雜誌，2003。
- 黃依妹，〈清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰〉，《中興大學歷史學報》創刊號，臺中：中興大學歷史學系，1991。
- 黃啓江，〈彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討〉，《故宮學術季刊》第 16 卷第 1 期，臺北：國立故宮博物院，1998。

- 黃啓江，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉，《佛學研究中心學報》第 4 期，臺北：臺灣大學佛學研究中心，1999。
- 寧新昌，〈簡論「死」的智慧——評述幾種不同的生死觀〉，《孔孟月刊》第 40 卷第 2 期，臺北：孔孟月刊社，2001。
- 蔣義斌，〈煩惱與佛教的聖化：對現代主義的反省〉，《普門學報》第 1 期，臺北：佛光山文教基金會，2001。
- 鄭振煌，〈佛教生死觀〉，《歷史月刊》第 139 期，臺北：歷史智庫，1999。
- 鄭振煌講述，明宣整理，〈淨土安心法門——彌陀大願攝眾往生〉，《慧炬》第 486 期，臺北：慧炬雜誌社，2004。
- 韓延傑，〈佛家淨土思想之發展源流與其時代性〉，《宗教哲學》第 7 卷第 2 期，臺北：宗教哲學研究社，2001。
- 劉君燦，〈需要建立秩序的時代〉，《鵝湖》第 27 卷第 12 期，臺北：鵝湖，2002。
- 魏道儒，〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉，《中華佛學學報》第 13 期，臺北：法鼓山中華佛學研究所，2000。
- 釋正諦，〈生死之間〉，《人生雜誌》第 270 期，臺北：人生雜誌社，2006。
- 釋悟因，〈面對生命的苦〉，《香光莊嚴》第 81 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2005。
- 釋道興，〈佛教生死觀〉，《安寧療護》第 5 期，臺北：臺灣安寧照顧協會，1997。
- 釋道興，〈淨土念佛法門解脫病苦之理論初探〉，《慈光禪學學報》第 2 期，臺中：慈光禪學研究所，2001。
- 釋聖嚴，〈生死之間〉，《康健雜誌》第 20 期，臺北：天下生活，2000。
- 釋慧湧，〈佛教生死觀〉，《癌症新探》第 10 期，臺北：臺灣癌症臨床研究發展基金會，1999。
- 釋慧開，〈生命教育的特殊課題——從佛陀教化的觀點淺論「探索生命的終極意義與活出圓滿自在的人生」〉，《生死學通訊》第 4 期，嘉義：南華大學生死學系，2001。
- 釋慧開，〈生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構課題〉，《臺灣醫學人文學刊》第 3 卷第 1 期，臺中：中山醫學大學醫學人文組，2002。

釋慧開，〈談生論死——從避諱生死到探索生死〉，《生死學研究》創刊號，嘉義：南華大學生死學系，2003。

釋慧開，〈「宗教」一詞的文化脈絡比較詮釋〉，《普門學報》第 29 期，臺北：佛光山文教基金會，2005。

釋慧嚴，〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉，《中華佛學學報》第 14 期，臺北：中華佛學研究所，2001。

龔建平，〈苦難的超越〉，《哲學與文化》第 9 期，臺北：哲學與文化月刊，1999。

## 陸、學位論文

昆達拉，《中國大乘阿彌陀淨土思想研究》，臺北：國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1992。

黃金廷，《淨土思想中「念佛」與「往生」之研究》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，1994。

謝智明，《宋代居士佛教研究》，彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2001。

## 柒、工具書

丁福保編著，《丁福保佛學大辭典》，臺北：佛陀教育基金會，1992。

林尹、高明主編，《中文大辭典》，臺北：中國文化大學，1985。

周何主編，《國語活用辭典》，臺北：五南，1990。

陳義孝編著，《佛學常見詞彙》，臺南：和裕，2004。

慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。

藍燈文化編輯部主編，《中文辭源》，臺中：藍燈文化，1983 年。



## 附錄一

### 《淨土聖賢錄》四十三事例原文<sup>257</sup>

#### 《初編》往生居士

##### 一、左伸

左伸，天台臨海人。從法師神照受菩薩戒。聞大乘法要，豁然開悟。自是嚴奉戒律，造西方三聖像，旦夕虔事，求生淨土。誦法華經三千四百部，金剛經二萬卷。紹聖二年秋，有疾，命其子沙門淨圓，唱法華首題。已而夢三偉人立江皋。召伸登舟，瞥然西邁。伸知往生有期，乃請僧誦阿彌陀經。遽曰，我已見佛光。即沐浴更衣，戒左右勿哭，勿逼我前。端坐，結印而化。

##### 二、賈純

賈純仁，湖州人。長齋，修淨業。一日，示疾，西向念佛，宴坐而逝。頂上有白光圓相，異香滿室。

##### 三、范儼

范儼，仁和人。居常蔬食，不牽世緣。曰，百年旅泊耳，尙何求哉。日誦法華經，手書一部，求生淨土。大觀中，忽見普賢乘六牙白象，放金色光，謂儼曰，汝嘗誦法華，念彌陀佛，得生淨土，故來相報。越一夕，觀眾聖授手，就座，合掌而逝。

##### 四、孫忬

孫忬，錢塘人，號無諍居士。掩關晦迹，日閱華嚴，金剛，諸經，以淨土爲歸。母龔氏，修淨業，偶得疾，請清照律師說法，端坐而化。未幾，忬夢至蓮池，見清照在側。旁一人授以梵字帖，不識。其人曰，請十三日齋耳。時方十二月。及期，忽得疾。有僧問疾，欲爲祈禱。忬曰，生死已定，何必禱。即報清照云，當暫相違。遂跏趺作印，西向坐脫。翼日清照至，爲說法封龕。歸庵三日，亦逝。

---

<sup>257</sup> 同註 46，頁 277~338。

## 五、唐世良

唐世良，會稽人。持戒奉佛，日勤禮拜。老而得疾，未嘗就枕，誦彌陀經十萬遍。一日，謂家人云，佛來迎我，言訖，作禮，即坐逝。時行者宗利，在道味山，夜夢西方有異光，旛華天樂，空中聲云，唐世良已歸淨土。

## 六、陸浚

陸浚，錢塘人。少爲吏，久之，棄去，預西湖繫念會，以淨土爲歸。每對佛前懺悔，聲淚並下。閒與友人相見，說淨土因緣，未嘗不感慨嗚咽，恐此生之不度，淨業之難成也。臨終，請圓淨律師說淨土法門，諷觀經至上品上生章，圓淨語之曰，此時好去。浚曰，眾聖未齊，且待少時。起就竹床，面西端坐，頃刻化去。

## 七、樓汾

樓汾，明州人。兄寶洲，好內典，每與沙門談道，汾從旁傾聽，信向日切。年二十二，得疾，遂一志西歸。謂父母曰，但得生淨土，見佛聞法，世間勝事，何以過此。遂請僧諷觀經，設像對臥床，注視久之曰，吾已身在西方矣。遂稱佛名，向西而化。

## 八、姚約

姚約，湖州仙潭人。潛心內典，覺海友公興淨業社，約實主其事。忽告友公曰，久厭浮生，不日西去，師可助我念佛。友遂日與誦佛名。一日，就座而化。既而見夢於友曰，約已往生淨土，師之力也。友曰，欲從公遊，得乎。約曰，師世壽未盡，寺中景懿當先至。懿，同社僧也，閱月便終。

## 九、陸偉

陸偉，錢塘人。初爲州吏，中年厭世，勤修淨業。結法華，華嚴，二社，各百許人。閱二十年，遂成大會。偉手書法華，華嚴，圓覺，金剛，金光明，諸經。一日，易衣端坐，唱佛而化。

## 十、閻邦榮

閻邦榮，池州青陽人。中年，嘗遇僧勸修淨業，持往生咒，遂斷葷血。每旦，向西誦咒千遍，又率諸男女同聲誦之，積二十年。紹熙元年正月朔，閱大涅槃經，歎曰人生夢幻耳，吾何戀乎。三月朔，聞異香芬馥，彌日不歇。其子夢阿彌陀佛，放大光明，徧照堂

宇，皆作金色，越五日，晨起，如常課誦訖，顧家人曰，我今日當行，慎勿相攪，遂面西瞑目，跏趺而坐。日過中，瞿然起曰，我去也。便起立，行數步，舒手結印，微笑而化。

#### 十一、吳克己

吳克己，字復之，自號鎧庵居士，居於婺之浦江。嘗苦目疾，或勸令持圓通大士號，從之，疾良已，遂起深信心。讀楞嚴，至空生心內，猶雲點太清，豁如發蒙。既讀宗鏡錄，久之，有悟入。著法華樞鍵，回向極樂。曰，不讀法華，無以明我心本具妙法。不生安養，無以證我心本具妙法。如來諄諄示誨，智者懇懇宏經，佛祖垂慈，初無異轍也。乾道中，寓蘇州，與寶積實公爲蓮社。命工繪十界九品圖於兩廡，一示萬法唯心，一指西方徑路。社友鍾離松爲之記。嘉定七年冬，終於寶山。遺言以僧禮荼毘。壽七十五。

### 《初編》往生雜流

#### 十二、馮珉

馮珉，上虞人。少事遊獵，有巨蛇，爲鄉民患，珉殺之。慮蛇爲怨，乃皈心佛法，回向西方。修懺，誦佛名，如是十年一夕，請淨業友數人，同誦阿彌陀經，唱佛號次誦普賢懺罪往生偈已即端坐合掌而終。

#### 十三、吳瓊

吳瓊，不詳其所出。先爲僧，已而返俗，作庖人。當切肉時，口中稱佛名不輟。每教村中人誦經修懺，念阿彌陀佛。後眼郭生瘤，大如雞子，乃惶怖。分遣妻子，造一草庵，晝夜焚修。紹興二十三年秋，告村中人曰，瓊來日戌時去也。人皆笑之。次日晚，報諸道友曰，時至矣，好來念佛相助。復將布衫質酒，飲盡，即寫頌曰，把盞空空，問甚禪宗。今日珍重，明月清風。端坐，合掌稱佛名，忽大聲曰，佛來也，即化去。

#### 十四、李彥通

李彥通，會稽人，爲鍛工。偶入邑中繫念會，忽悟身世無常，歸心淨土。一日，得疾，云，我夢遊淨土，見二門扃鎖甚固，適遇僧宗利，開門引入，見樓閣中佛與菩薩，吾將

去矣。遂請晞經，道果，二僧，至臥榻前，策發淨業。令舉家齊誦佛號，西向坐逝。

#### 十五、沈三郎

沈三郎，臨安賈人也，晚而奉佛甚謹。一日臥病，請僧講彌陀經，設像，日夕西顧，易衣而終。頃之，膝微屈，如欲起坐者。二子曳脛直之，忽瞿然起坐，遂易龕。荼毘，有白鶴翔雲西去。

### 《初編》往生女人

#### 十六、袁媪

袁媪，錢塘人。從靈芝受菩薩戒，即斷葷酒，篤修淨業，家人皆化之，如是二十年。一日，示疾，請圓淨律師說法。俄見佛菩薩眾，現前接引，端坐而化。

#### 十七、陳媪

陳媪，長蘆蹟禪師之母也。蹟嘗作蓮華勝會錄，普勸緇白，求生西方。其住廣平普會寺，迎母居方丈東室，朝夕持佛名。已而有疾，集眾唱佛，盡二日，忽合掌瞻像，泊然而化。前一日，蹟夢母謂曰，吾見尼師十餘來相召。蹟曰，此往生之祥也。言已，坐滅，面如珂玉。既卒之明日，頂微溫，面白，如夢所見然。

#### 十八、于媪

于媪，錢塘秦氏女也。其夫，販魚爲業。有子遭官事，破家。媪愁苦，欲沈身於江。遇淨住寺照師，勸之曰，夙世業緣，總宜順受，枉自沈江，不如念佛。媪猛省，即然一指佛前。誓長齋，日稱佛名，十年不怠。見一切人，皆稱爲佛子。一日，請僧誦觀無量壽佛經。而已持珠誦佛名，至觀像章，寂然而化。

#### 十九、王氏

王氏，合肥馬永逸妻也。永逸修淨業，事載馬玘傳。王氏亦持佛名，行天竺十念法。又嘗持破地獄偈。偈出華嚴經，云，若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。一夕，夢地獄主者來謝云，幸蒙持偈功德，獄中眾生出生善道者多矣。其後寢疾，持佛名不絕口。既逝，諸親屬，及其侍女，皆夢王氏報云，吾已得生淨土矣。

## 二十、馮氏

廣平郡夫人馮氏，名法信，贈少師珣之女，鎮洮軍承宣使陳思恭之妻也。少多病，及歸陳，病日劇。時慈受深禪師居王城，唱導佛法。夫人造其室，求卻病方。慈受教以持齋，誦西方佛名。夫人信受，還家未踰月，遂屏葷血，卻膏沐，衣埽塔衣，修西方淨觀。自翻經行道，及起居動靜，一以西方爲歸。頃之，病良已，理家事如初，亦不廢淨業。如是十年，無惰容，無矜色，心安體舒，神氣日王。一日索筆書偈曰，隨緣任業許多年，枉作耕牛大可憐。打疊身心早脫去，免將鼻孔被人牽。見者怪之。夫人曰，清淨界中，失念至此。支那緣盡，行即西歸。適我願兮，何怪之有。其年九月，示疾。至十二月，一夕，語侍者云，吾已神遊淨土，面禮慈尊，觀音左顧，勢至右盼，百千萬億清淨佛子，稽首慶我得生其國。至如宮殿林沼，光明神麗，與十六觀經所說無二無別。到者方知，非可以語汝曹也。侍者呼思恭至，語其故，乃相與合掌誦佛名。至明晨，右脅而逝。三日而殮，家人輒聞妙香。及荼毘，啓視，面如生時。年三十六。

## 二十一、龔氏

龔氏，錢塘人，孫忬之母也。誦彌陀經，常持佛名。一日，有疾，請清照律師至，稱說淨土諸莊嚴事。語未及終，端坐而化。老妾于氏，亦常持佛號。頃之，夢龔氏告曰，吾已生淨土。卻後七日，汝當來也。及期，亦逝。

## 二十二、孫氏女

孫氏女，錢塘人。常持佛名，兼習梵咒。已而有疾，請清照律師至。告曰，久病厭世，安得脫離五濁，受諸妙樂乎。師爲稱說淨土因緣。女大喜。其夜，夢師授藥一盞，服之，脫然病瘳。後三日，語侍人曰，迦葉尊者在此，大好金蓮華座，吾其行矣，結印而化。

## 二十三、王氏

王氏，明州人，日持金剛經。懷孕二十八月，羸瘦日甚。偶倚門立，一異僧過之，謂曰，汝有善根，何不印施金剛經千卷。王氏從之。又齋干僧，誦金剛經千卷。至夜三更，見金剛神以杵指王氏腹。及覺，已生二男在床矣。王氏遂持齋誦經不輟。年六十一，暴卒。二使者引見冥王，自言從幼持金剛經。王賜金床，命坐殿側，朗誦一遍。王問，何不念咒。答云，世間無本。敕鬼吏於藏中取咒本付王氏，囑曰，汝至陽間，展轉流通，切勿

遺墜。汝向後壽終，徑生極樂世界，不復來此處矣。王氏遂還。後至九十一歲，無疾坐化。其補闕真言曰，唵，呼嚧呼嚧，社曳穆契莎訶。事在紹興九年。

#### 二十四、王百娘

王百娘，明州人。少孤，既嫁而寡，依其舅舍人陳安行，從之官舍。紹興二年夏，忽病瘖聾。有所欲，但書之紙上。安行教令歸誠觀音大士。百娘遂晨夕禮拜。一日，假寐，忽覩大士現身，示以修行捷徑，令日向西方，作禮阿彌陀佛。因授以偈曰，淨土周沙界，云何獨禮西。但能回一念，觸處是菩提。又云，可普勸人持誦。未踰月，二病頓瘳。安行謂其念力純至，應答如響。爲鐫其事，以廣其傳。

#### 二十五、朱氏

朱氏，名如一，明州薛生妻也。年二十餘，即素服齋居，虔修淨業。嘗以黃絹，請善書者寫法華經。繡以碧絨，鍼鋒綿密，點畫較然，閱十年而成。中間唱禮佛名，至八萬四千。復繡阿彌陀佛，觀世音像。習法華經，三月成誦。次閱華嚴，般若，楞嚴，圓覺，俱能通利。又鋟木爲圖，勸人念阿彌陀佛。受圖者，滿十萬聲，爲回向西方。所化至二十萬人。尋結廬墓旁，一室奉佛，一室宴坐，一室書經。給侍唯一婢子，甘苦共之。紹熙四年春，盡斥賣奩具，爲三日會，飯千比丘。合緇白萬人，共唱西方佛名。建寶幢，裝所繡經七軸，並書會者姓名，送羅睺羅道場僧堂供奉。十二月，示微疾。垂暝，輒起趺坐。薛生曰，我家無是法也，請就寢。遂右脅而逝，年三十七。

#### 二十六、陸氏

王宜人陸氏，錢塘人，朝請王璵妻也。常誦法華，篤意淨土。禮懺一會，唱佛萬聲，如是三十年。偶感微疾，忽聞天鼓自鳴，即面西端坐，兩手結印而逝。

#### 二十七、蔡氏

蔡氏，錢塘人。早歲寡居，持經念佛，日禮佛像，逾二十年。忽見金蓮華現空中，遽索平時修行課目納之懷，安坐而逝。

#### 二十八、項氏

項氏，名妙智，鄞縣人。夫沒後，奉法甚勤，常持佛名。有女二人，悉令爲尼。嘗預治

一棺。及將逝，謂其女曰，吾欲坐脫，如此棺何。女曰，佛用金棺，無嫌也。遂諷觀經上品章，轉身西向，兩手結印，微笑而逝。事在紹定六年。

### 二十九、沈氏

沈氏，名妙智，慈溪人，歸章氏。幼而長齋，日課佛號。既嫁，篤志不變。憐憫有情，周其凍餒。已而得微疾，念佛益切。忽見阿彌陀佛踴現虛空，菩薩聖眾左右圍繞，放白毫光至行者所，若長虹架空，千燈普照。頃之，吉祥而逝。事在端平二年。

### 三十、梁氏女

梁氏女，汾陽人。少而盲，遇一沙門，教持阿彌陀佛。越三年，兩目忽明。女持佛名不輟。一日，見空中幡蓋下臨，佛及菩薩同來接引，遂化去。

### 三十一、黃婆

黃婆，潮山人。專持佛號，兼誦法華，金剛，二經。偶病下痢，自知時至。便卻食，日飲水數盂。一夕，鄰庵僧善修，夢婆來別，云，將往西方。越二日，西向念佛，端坐而逝。紅霞爛然，覆其屋上，里人皆見之。

### 三十二、崔婆

崔婆，淄州人，東平梁氏之乳媪也。爲人朴愿，早斷葷血。主母晁氏，留意禪學。婆在旁，唯日誦阿彌陀佛，未嘗有閒，亦莫計其數。年七十二，下痢，持念益力。忽唱一偈曰，西方一路好修行，上無條嶺下無阨。去時不用著鞋襪，爲有蓮華步步生。或問，婆何時當去。曰，申時。已而果然。荼毘時，舌獨不化，若蓮華然。

### 三十三、陶氏

陶氏，常熟人。喪偶獨居，常持普門品，夢白衣大士以蓮華授之。又夢梵僧授經一卷，啓之，乃阿彌陀經也。既覺，取經誦之，宛如夙習。一夕，室中有光，朗然若晝，阿彌陀佛現身立經函上。由是持誦益虔。經卷上舍利迸出，積至合餘。

### 三十四、李氏

李氏，上虞胡生之妻也。夫喪後，日誦佛名，及阿彌陀經，夜以繼晝，聲徹內外，凡十餘年。一日，方端坐念佛，有僧現前，覆以緋蓋。曰，十五日子時，汝當往生。問，師何人曰，汝所念者。李氏遂別諸親故。至期，異香鬱然，光明照室，端坐而逝。七日，

荼毘，齒舌目睛皆不壞，舍利無數。次日，荼毘處生一華，色白，周圓二寸餘，莫知其何名也。

### 三十五、盛媪

盛媪，錢塘人。日誦佛名，兼課觀無量壽佛經。無何，得病。一日，起，命左右具湯。浴畢，面，西端坐，問左右曰，聞磬聲乎，淨土眾聖且至。已而合掌，笑曰，佛菩薩已至，金臺現前，吾其行矣，言訖而化。

### 三十六、黃氏

黃氏，明州人。早喪夫，還家依父，精修淨業。臨終，見佛來迎，結印徐行，屹然立化。家人篩灰於地，晨起驗之，生蓮華一朵。

### 三十七、王氏女

王氏女，吉安人。少慕淨業，日誦彌陀，觀音，金剛，諸經。母病亡，將殮，流血被體。女誓曰，若我孝心真實，願母體不生臭穢。誓已，流血即止。及殮，即之，絕無穢氣。已而父娶繼室，與同修淨業。一日，女得疾，請僧說淨土觀門。俄起索衣，吉祥而臥，手攬觀音像前寶幡，奄然示寂。將殮，繼母篩灰於室，出蓮華數朵。

### 三十八、樓氏

樓氏，名靜慧，寺簿周元卿妻也。嘗閱傳燈錄，發明見地。已而皈心淨土，念佛不輟。晚年，得疾，忽見蓮臺現前，化佛無數，異香滿室，頃刻而化。有安，名妙聰，因母發心，亦篤志念佛。病中，請僧行懺，恍惚見己身著新淨衣，升七寶樓閣，繞佛作禮。謂家人曰，勤修淨業，西方現前，西向，右脅而逝。

### 三十九、孫媪

孫媪，明州人。孀居三十年，日常念佛。兼手製衣衾襪履，施諸比丘。一日，微疾，夢至懺堂，身挂縵衣，隨諸比丘，經行繞佛。既覺，沐浴，更淨衣，請僧行懺，親詣佛前，誦阿彌陀佛經，至一心不亂，左手結印，寂然坐逝。空中奏天樂聲，聞於遠近。

### 四十、沈媪

沈媪，錢塘人，持佛號十餘年，日益精進。嘗屬畫師繪八尺阿彌陀像。及有疾，安設床前，晨夕繫念，並請僧同持佛號。忽語眾曰，有一大僧，授我金座，吾當乘之，遂聳身



前席。眾唱佛益力。媼曰，念佛功德，已登蓮臺，吾其往矣，遂瞑。

#### 四十一、孟氏

孟氏，醴泉人。既嫁，得痼疾，有僧教以專持佛名。行之三年，忽謂夫曰，可急報諸親屬，吾將去矣。已而送者畢集，孟氏焚香，與眾唱佛名。頃之，見一沙門振錫空中，曰，汝當往生。俄而旛蓋翩翩，佛與菩薩同時俱至，遂化去。

#### 四十二、胡媼

胡媼，名淨安，會稽人。專修淨業，禮阿彌陀佛八萬四千相好，每一相好，各禮一拜，如是者四度。偶得微疾，見佛來迎，安詳坐逝。路人皆聞空中樂聲，隱隱西去。

#### 四十三、鄭氏

鄭氏，名淨安，錢塘人，常持佛名。偶得疾，聞空中聲曰，汝西行有期，毋得自怠。已而佛現在前，身真金色。即起，面西端坐。有子義修，已出家矣，召之，令誦阿彌陀經，安然而化。其女夜夢母報曰，吾已得生淨土矣。

## 附錄二

### 阿彌陀佛四十八大願<sup>258</sup>

- 一、設我得佛，國有地獄餓鬼畜生者，不取正覺。
- 二、設我得佛，國中人天，壽終之後，復更三惡道者，不取正覺。
- 三、設我得佛，國中人天，不悉真金色者，不取正覺。
- 四、設我得佛，國中人天，形色不同有好醜者，不取正覺。
- 五、設我得佛，國中人天，不悉識宿命，下至知百千億那由他諸劫事者，不取正覺。
- 六、設我得佛，國中人天，不得天眼，下至見百千億那由他諸佛國者，不取正覺。
- 七、設我得佛，國中人天，不得天耳，下至聞百千億那由他諸佛所說，不悉受持者，不取正覺。
- 八、設我得佛，國中人天，不得見他心智，下至知百千億那由他諸佛國中眾生心念者，不取正覺。
- 九、設我得佛，國中人天，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。
- 十、設我得佛，國中人天，若起想念貪計身者，不取正覺。
- 十一、設我得佛，國中人天，不住定聚，必至滅度者，不取正覺。
- 十二、設我得佛，光明有能限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺。
- 十三、設我得佛，壽命有能限量，下至百千億那由他劫者，不取正覺。
- 十四、設我得佛，國中聲聞有能計量，乃至三千大千世界眾生緣覺，於百千劫悉共計按其數者，不取正覺。
- 十五、設我得佛，國中人天，壽命無能限量，除其本願脩短自在，若不爾者，不取正覺。
- 十六、設我得佛，國中人天，乃至聞有不善名者，不取正覺。

---

<sup>258</sup> 同註 92，p. 0267c~0269b。

十七、設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉諮嗟稱我名者，不取正覺。

十八、設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國乃至十念，若不生者不取正覺，唯除五逆誹謗正法。

十九、設我得佛，十方眾生發菩提心修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。

二十、設我得佛，十方眾生聞我名號係念我國殖諸德本，至心迴向欲生我國，不果遂者，不取正覺。

二十一、設我得佛，國中人天，不悉成滿三十二大人相者，不取正覺。

二十二、設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處，除其本願自在所化，為眾生故被弘誓鎧，積累德本度脫一切，遊諸佛國修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道，超出常倫，諸地之行，現前修習普賢之德，若不爾者不取正覺。

二十三、設我得佛，國中菩薩，承佛神力供養諸佛，一食之頃不能遍至無量無數億那由他諸佛國者不取正覺。

二十四、設我得佛，國中菩薩，在諸佛前現其德本，諸所求欲供養之具，若不如意者，不取正覺。

二十五、設我得佛，國中菩薩不能演說一切智者，不取正覺。

二十六、設我得佛，國中菩薩不得金剛那羅延身者，不取正覺。

二十七、設我得佛，國中人天，一切萬物嚴淨光麗，形色殊特窮微極妙無能稱量，其諸眾生，乃至逮得天眼，有能明了辨其名數者，不取正覺。

二十八、設我得佛，國中菩薩，乃至少功德者，不能知見其道場樹無量光色高四百萬里者，不取正覺。

二十九、設我得佛，國中菩薩，若受讀經法諷誦持說，而不得辯才智慧者，不取正覺。

三十、設我得佛，國中菩薩，智慧辯才若可限量者，不取正覺。

三十一、設我得佛，國土清淨，皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶如明鏡覩其面像，若不爾者，不取正覺。

三十二、設我得佛，自地以上至于虛空，宮殿樓觀池流華樹，國土所有一切萬物，皆以無量雜寶百千種香而共合成，嚴飾奇妙超諸人天，其香普薰十方世界，菩薩聞者皆修佛行，若不爾者，不取正覺。

三十三、設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，蒙我光明觸其體者，身心柔軟超過人天，若不爾者，不取正覺。

三十四、設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍諸深總持者，不取正覺。

三十五、設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂發菩提心厭惡女身，壽終之後復為女像者，不取正覺。

三十六、設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界諸菩薩眾，聞我名字，壽終之後常修梵行至成佛道，若不爾者，不取正覺。

三十七、設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界諸天人民，聞我名字，五體投地稽首作禮，歡喜信樂修菩薩行，諸天世人莫不致敬，若不爾者，不取正覺。

三十八、設我得佛，國中人天，欲得衣服隨念即至，如佛所讚應法妙服自然在身，若有裁縫染治浣濯者，不取正覺。

三十九、設我得佛，國中人天，所受快樂，不如漏盡比丘者，不取正覺。

四十、設我得佛，國中菩薩，隨意欲見十方無量嚴淨佛土，應時如願，於寶樹中皆悉照見，猶如明鏡覩其面像，若不爾者，不取正覺。

四十一、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字至于得佛，諸根缺陋不具足者，不取正覺。

四十二、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，皆悉逮得清淨解脫三昧，住是三昧一發意頃，供養無量不可思議諸佛世尊，而不失定意，若不爾者，不取正覺。

四十三、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，壽終之後生尊貴家，若不爾者，不取正覺。

四十四、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，歡喜踊躍，修菩薩行具足德本，若不爾者，不取正覺。

四十五、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，皆悉逮得普等三昧，住是三昧至于成佛，常見無量不可思議一切如來，若不爾者，不取正覺。

四十六、設我得佛，國中菩薩，隨其志願所欲聞法自然得聞，若不爾者，不取正覺。

四十七、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，不即得至不退轉者，不取正覺。

四十八、設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，不即得至第一第二第三法忍，於諸佛法不能即得不退轉者，不取正覺。