

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 論 文

對追求往生淨土成佛現象的再思考：  
以梵本 *Sukhāvatīvyūha*（略本《樂有莊嚴》）為參考點

Rethinking on the Soteriology of Attaining Buddhahood  
Through Rebirth in the Pureland:  
With Sanskrit Text *The Smaller Sukhāvatīvyūha* as a Reference

研 究 生： 梁國超  
指 導 教 授： 何建興教授、黃柏棋教授

中 華 民 國 104 年 6 月 20 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

對追求往生淨土成佛現象的再思考：  
以梵本 *Sukhāvativyūha* (略本《樂有莊嚴》) 為參考點

研究生： 吳國雄

經考試合格特此證明

口試委員：  
陳美華  
黃柏琪  
何建興  
蔡吉林

指導教授：  
黃柏琪  
何建興

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 104 年 6 月 16 日

## 摘要

本論文以梵語本 *Sukhāvāṭīvyūha*（即小《樂有莊嚴》）為參考依據，探討淨土宗的念佛、淨土、往生等諸解脫相關概念都非一成不變真理，而是隨時間而有增刪變化。本文也嘗試引用當代宗教心理學的理论，正面論述此宗解脫學說帶給信徒的身心效益，藉此反思現代蓮友追求往生現象及其價值。

**關鍵詞：**淨土 念佛 往生 阿彌陀佛 樂有莊嚴 宗教心理學

## Abstract

With reference to the Sanskrit text The Smaller *Sukhāvāṭīvyūha*, this thesis explores the fact that the soteriological notions of the Pureland Buddhism, including but not limited to the chanting of the Buddha's names, purelands and rebirth, are ever-changing in retrospect. It also attempts to illustrate the possible benefits brought about by the pureland soteriology by citing relevant theories of religious psychology. It concludes by reassessing the opposing positions that are poles apart and rethinking the value of the belief of rebirth in the pureland.

**Keywords:** pureland, chanting, rebirth, Amitabha Buddha, *Sukhāvāṭīvyūha*, religious psychology

# 目次

第壹章 緒論 .....	01
第一節、研究動機與目的 .....	01
第二節、研究方法 .....	02
第三節、主要文獻與研究範圍 .....	03
第貳章 淨土信仰現象諸談 .....	10
第一節、大乘經典的再創作：以大經等為例 .....	11
第二節、大乘經典的方便說：以小經等為例 .....	19
第叁章 Sukhāvativyūha (《樂有莊嚴》) 的介紹 .....	29
第一節、題名及文本結構 .....	29
第二節、文法分析及漢譯 .....	30
第肆章 念佛 .....	39
第一節、念佛的本義 .....	39
第二節、從念佛到唸佛 .....	43
第伍章 淨土 .....	48
第一節、淨土作為真實世界的反映 .....	48
第二節、從禪宗看淨土 .....	52
第陸章 往生 .....	56
第一節、概論 .....	56
第二節、往生的要素：信 .....	62
第三節、往生淨土成佛與易行道 .....	66
第柒章 淨土信仰的世間利益 .....	71
第一節、William James 的實效性觀點 .....	74
第二節、道德上的益處 .....	77
第三節、心理上的益處 .....	81
第四節、小結 .....	84
第捌章 結論 .....	90
引用書目 .....	94

# 第壹章 緒論

## 第一節、研究動機與目的

人人都希望避苦趨樂，古今中外皆如此，因此各大宗教都有安立自己的解脫論或救贖論，如道教修真以成仙、基督教信主升天堂、印度教小我回歸大梵，乃至佛教小乘證人無我以成羅漢、大乘證二無我以成佛。標榜能提供安全解脫捷徑的淨土學說於古印度乘時而起，更在印度以外盛行，對此有信願的蓮友，祈求透過念佛往生。將死後希望寄托於理想國度的大乘淨土思想，可說是從印度初期佛教重自力解脫的人本特質，漸漸蛻變為後期佛教重他力救濟的神話色彩。著重理性、崇尚多元宗教觀的現代人應如何看待淨土解脫理論？其解脫論在當代價值為何？這是本文要探究的問題。

淨土理論某角度來說是在替人編織、承諾著美好的未來夢，卻較少人願意反思其終極真理問題。我們在看格林、安徒生這些西方童話，或神怪小說《西遊記》時，尚知道那只是編故事而已，主角並不存在，不會真的信以為真。但當進入宗教領域，信徒對大乘佛教所傳出或創作的許多神聖者或教說，卻信之有實，很少深究其歷史的來龍去脈。專研道、佛二教的蕭登福直言：「西元一世紀以後才出現的阿彌陀佛名號，佛徒卻相信他在多劫前即已存在，學者也不敢直斥它的不實；而年代出現比阿彌陀佛早的西王母、女媧，則因大家熟知中國歷史，便硬說他們是虛構的人物。」<sup>1</sup>童話故事內容提倡真善美，足可啟迪小孩子的心靈，其價值不可抹煞；同樣地，大乘後來大量編造的宗教教說也有真善美<sup>2</sup>，啟發信眾的信願心，帶來一些世俗利益（心理慰藉、道德水準提升等），其價值不可忽視。但如將生活重心放在這些求諸佛庇祐的「方便法」，則智與信的天秤勢必失衡，信仰者應以理性作為依準來審視、反思淨土大德或教典所宣揚的道理。原始聖典中早已提示我們，每個人都相信的不表示它就是真理。如 *Majjhima-nikāya*（《中部》）第 95 經 *Cavki Sutta*（可中譯為《旃祇經》）中，佛陀曾教導一名叫 *Bharadvaja* 的青年婆羅門，對婆羅門教義不要全信之為真：

<sup>1</sup> 見蕭登福：《道教與佛教》，頁 2，「自序」。

<sup>2</sup> 印順將佛法的真善美作如下定義：「離錯誤的認識即真；離罪惡的行為即善；離染污的清淨即美。」參印順《淨土與禪》，頁 3，〈淨土新論〉之「一 淨土在佛法中的意義」。

“api ca, Bharadvaja, susaddahitam yeva hoti, tab ca hoti rittam tuccham musa; no ce pi susaddahitam hoti, tab ca hoti bhutam taccham anabbatha. ... saccam anurakkhata, Bharadvaja, vibbuna purisena nalam ettha ekamsena nittham gantum: idam eva saccam, mogham abban ti.”<sup>3</sup>（「有些事物即使被完全相信，但卻是空無、虛假、謬誤的；然而有些事物即使不被完全相信，但卻是實在、真實、不虛的。……因此，一個守護真理的智者，對此，不會下絕對的結論〔說〕：『只此真實，他者虛妄。』」<sup>4</sup>）

以上佛陀的話暗示婆羅門教法之孰真孰假不是單從表面就可得知，因此一個小心求證的人不會有某教法「非真即假」的輕率結論，而要經過自己的理性判斷，佛陀此番精神亦可套用到淨土說，堪為他力教徒參考，也可作為看待坊間淨土感應事蹟的一個觀察點。然毋庸置疑的是，此類軼聞可滿足他們的宗教心理需求，也是為何淨土宗歷千多年盛而不衰的主因。因此本文對淨土的正反兩面看法都有所兼顧，既從反面角度，以思想史、歷史、文獻進路論證淨土說的可能原貌；亦從正面角度，以 William James 的宗教心理學進路肯定它對信徒有心理上的正面影響。

## 第二節、研究方法

本論文研究淨土解脫思想，因淨土思想發軔於印度，故本論文也涉及印度梵語及巴利語原典的解讀。本文方法論主要是以文獻研究為始，對文本作校對、註解等分析，在此基礎上作進一步義理分析，並以思想發展史貫穿之。淨土教說最早可追溯到印度部派時代及初期大乘，雖不見載於原始教法中，後來卻盛行於中國、西藏、日本等東亞地方。因為淨土宗在大

<sup>3</sup> 引文出自 PTS 版，見 Robert Chalmers (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume II*, pp.170-171 的 Majjhimanipanna-sa 之 V. Brahmanavagga 之 95. Cavkisuttam. CSCD 所載版本則為：“Api ca, bharadvaja, susaddahitam yeva hoti, tabca hoti rittam tuccham musa; no cepi susaddahitam hoti, tabca hoti bhutam taccham anabbatha. ...Saccamanurakkhata, bharadvaja, vibbuna purisena nalamettha ekamsena nittham gantum- ‘idameva saccam, moghamabban’”ti.”，見 *Majjhima-nikāya*（《中部》）之 Majjhimanipannasapali（中分五十經篇）之 5. Brahmanavagga 之 9. Cavkisuttam。兩版本的個別字眼拼法稍異而差不會太多（如 PTS 版中，專有名詞首字母會用大寫，e.g. Bharadvaja；CSCD 版則一律小寫，e.g. bharadvaja），但因 PTS 版廣為國際間學者採用，已成標準，故在拙文中，正文只引 PTS 版，CSCD 版則別出於腳注以供參考、比較。

<sup>4</sup> 此中譯引自蔡奇林等選編、翻譯：《從修行到解脫：巴利佛典選集》，頁 37，「4. 信仰與真理——如何遠離盲信轉而探求真理？《中部·旃祇經》」。

乘地區處於強勢地位，故由經論疏所構成的傳統論述主要向此宗傾斜，以褒揚其教義為主流看法。至於小眾的觀點則居非主流地位，隱藏於主流論述的背後，印順法師撰作的〈淨土新論〉可堪為其中代表，本論文會引用其理性質疑的觀點作為本文論述上的平衡。除此之外，本文特別從巴利五部尼柯耶的經典中，集出佛陀對婆羅門及六師外道等不合邏輯教義的具體教化開示，我們也可借以省察淨土解脫理論的價值，提供我們檢視淨土解脫論的輔助視角。

但淨土畢竟不只是一種宗教理論，它更是一種宗教現象，因此光作語言或文獻這些剝離現實層面的探究是不足以說明問題的。要分析此現象問題的徵結，還是需援引一些跨領域的宗教理論，不然會少了支撐全體論說的框架，為維護宗教傳教採取便利手法的合理性，並在闡析淨土議題時提供另一種視角以跳脫傳統觀點的束縛及走進更寬廣的理解脈絡，以作為論述上的平衡，故本文後部採取宗教心理學及宗教哲學的進路，來為淨土解救思想及現象提供系統的現代同理詮釋。採用宗教哲學作為理論基礎，是因為有時候，就算身處宗教內的人也不一定能夠很好地解釋自身信仰根據，只能以「不要問只要信」或「不要問只要行」推塞過去來作為其「不知道」的代詞，非教徒實難以滿足於這些回應。哲學尋根究底的性質，可用以發挖平時宗教信徒所沒有觸知的一面或多面。<sup>5</sup>至於採用宗教心理學作為理論基礎，是因淨土宗的重要特色是渴望離開此土求生他土，反映出信徒內心的強烈心理慾求，而此一宗教的出現正符合了他們的內在需要，故宜以宗教心理學探討之，本文主要採用十九世紀末著名心理學家暨哲學家 William James 的觀點。

### 第三節、主要文獻與研究範圍

大乘經典有高達三分之一（約 270 多部）與阿彌陀佛信仰有關，<sup>6</sup>因此必須有所簡擇。本文會應用到的文獻資料，主要為：梵本[Smaller] *Sukhāvatīvyūha* 及其古代漢譯本、巴利五尼柯耶及其古現代漢譯本、現代學者關於此領域的代表性著作。淨土的相關梵文本現存的有

<sup>5</sup> 「宗教哲學不同於單純的宗教信仰，一個虔誠的信徒也許可以充分體認信仰對於自己生命的價值與意義，但不見得會對他自己的信仰活動加以反省、更不見得能夠對信仰活動的價值提出充分的理由去加以說明。」游淙淇：《信不信由你——從哲學看宗教》，頁 4-5，「前言」。

<sup>6</sup> 參平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁 335，「第四節 初期大乘經典的思想」。

三經，可對應於中國淨土宗根本經典的「淨土三經」<sup>7</sup>——大經、小經、觀經，如依信、願、行劃分，則大經著重言彌陀功德以使人「信」，小經著重言淨土樂境以與穢土對比以使人發「願」，觀經著重言往生實踐「行」門。以下概述三經的原本及中譯本情況：<sup>8</sup>

## 一、「大經」

提及法藏各種本願<sup>9</sup>、三輩往生(唯除五逆十惡、誹謗正法者)、十念。有一種梵本，及五種現存漢譯及經錄(《開元釋教錄》)有載但今已失傳的七種漢譯。<sup>10</sup>除此之外，因應「大經」有多達五個譯本的混亂情況，故四種會校本應運而生，分別是：宋·王日休(王龍舒)《佛說大阿彌陀經》<sup>11</sup>、清·彭際清《無量壽經》、清·魏源《摩訶阿彌陀經》、現代·夏蓮居《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》。<sup>12</sup>

A. 梵本(廣本)：[The Larger] *Sukhāvativyūha* (《[大本]樂有莊嚴》)(倡 46 願)：

從 1826 年起的一百年間，曾四次發現共 13 部/種不同的梵文寫本，應屬同一系統，然內容上無法全然與現存五漢譯對應，可能是因為此現存梵本不是現存五種漢譯所依的母本。以下是其介紹：

1. 1826 年英人赫吉遜(B.H. Hodgson)及 1866 年萊特於尼泊爾(?)發現共 5 部寫本，存於劍橋大學<sup>13</sup>

<sup>7</sup> 另有「淨土三經一論」之說，此說出自日本淨土宗源空《選擇本願念佛集》，「一論」即印度淨土相關的僅存論典——婆藪槃豆(世親)造、菩提流支譯、倡五念門的《無量壽經優婆提舍願生偈》(CBETA, T26, no. 1524)，中土註釋也只有一部，即曇鸞注解的《無量壽經優婆提舍願生偈註》(CBETA, T40, no. 1819)，參陳劍鏗：《佛教經典 100 句：淨土三經》，頁 7，「導讀：細說淨土三經」。在中國更有所謂「淨土四經」(即三經加上清·魏源主張要加上的《華嚴經》〈普賢菩薩行願品〉)及「淨土五經」(即四經加上第十三祖印光主張要加上的《楞嚴經》〈大勢至菩薩念佛圓通章〉)之說。

<sup>8</sup> 以下參印順《初期》，頁 759~761，「第一項 阿彌陀佛極樂淨土」和頁 814，「第一項 淨土與誓願」；林光明編註：《阿彌陀經譯本集成》，頁 2~16，「第一章 阿彌陀經的基本資料與各種語文譯本簡介」；以及陳劍鏗：《佛教經典 100 句：淨土三經》，頁 7~10，「導讀：細說淨土三經」。英、日譯本等其它諸國譯本則不在本文討論範圍。

<sup>9</sup> 但願數則各語系譯本不盡相同，梵原本只有 46 願，漢譯本有 24、36、48 願三種版本，藏譯本有 49 願。慧遠《無量壽經義疏》曾將繁雜的本願略作根本願，即第十八願「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。」及三大願，即攝法身願(第 12、13、17 願)、攝淨土願(第 31、32 願)、攝眾生願(除以上所列外的其餘各願)。但曇鸞則視第 11、18、22 願為三大願。

<sup>10</sup> 即所謂「五存七缺」，為中國智昇《開元釋教錄》所主張，然此說為現代日本學界所質疑，認為沒有十二譯那麼多而只有五譯，參陳劍鏗：《佛教經典 100 句：淨土三經》，頁 8，「導讀：細說淨土三經」。

<sup>11</sup> 這是他校輯「大經」四種譯本而成(但他可能因沒有看到菩提留志的唐譯本而未有一併收錄)。

<sup>12</sup> 但韓廷杰批評這些會集者根本不懂梵文，其選取標準也就無所據了，顯得其會集本不可靠。參韓廷杰：〈梵本《阿彌陀經》研究〉，頁 582。

<sup>13</sup> 1882 年，英國 F. Max Müller (馬克斯·穆勒)和日本南條文雄刊行此五部寫本底本，穆勒更將之英譯為 The

2. 1909 年日人六谷光瑞於印度發現 2 部寫本
3. 1910-12 年日人河口慧海於印度發現 5 部寫本
4. 1923 年日人木神亮三郎於尼泊爾發現 1 部寫本（此梵本可能寫於 14~15 世紀）

B.現存漢譯：

- 1.吳支謙(Zhi Qian, 192~254CE)譯於 223-228 年的《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》兩卷（倡 24 願）<sup>14</sup>
- 2.後漢支婁迦讖(Lokakṣema, 147~248CE)譯《無量清淨平等覺經》四卷（倡 24 願）
- 3.曹魏康僧鎧(Saṃghavarman, 199~253CE)譯於 252 年的《無量壽經》兩卷（倡 48 願）：古代廣為講授之版本，流行之盛，甚至有只以其單行本流通。為了區別，古德稱此「大經」為「《無量壽經》」；一卷本的「小經」《阿彌陀經》及《稱讚淨土佛攝受經》為「小《無量壽經》」或「一卷《無量壽經》」。
- 4.唐菩提留志(Bodhiruci, 580~727 CE)譯於 706-713 年的《大寶積經》〈無量壽如來會〉兩卷（倡 48 願）
- 5.北宋(趙宋)法賢(?~1000 CE)譯於 980 或 991 年的《大乘無量壽莊嚴經》三卷（倡 36 願）

C.失傳漢譯：

- 6.後漢安世高譯於 148 年的《無量壽經》兩卷
- 7.曹魏帛延譯於 258 年的《無量清淨平等覺經》兩卷
- 8.西晉竺法護<sup>15</sup> (Dharmarakṣa 竺曇摩羅密) 譯於 308 年的《佛說無量壽經》兩卷
- 9.東晉竺法力譯於 419 年的《無量壽至尊等正覺經》一卷
- 10.(南朝)劉宋佛馱跋陀羅譯於 421 年的《新無量壽經》兩卷
- 11.東晉/宋寶雲譯於 421 年的《新無量壽經》兩卷
- 12.劉宋曇摩蜜多譯於 424/441 年的《新無量壽經》兩卷

---

Larger Sukhāvātī-vyūha, 收於 1894 年出版的《東方聖書》第 49 卷中。

<sup>14</sup> 以上吳及後漢本經文意思接近，印順推斷兩書應由大月支傳出。參印順《淨土與禪》，頁 46，〈淨土新論〉之「二 往生淨土」。其實從兩本皆說法藏本願只有 24 願可知，印順此猜測不假。另據平川彰，大經五譯中以《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》為最早譯出，參平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁 330~331，「第四節 初期大乘經典的思想」。

<sup>15</sup> 界內曾誤傳是康僧鎧所譯出。

## 二、「小經」

未提及法藏本願、三輩往生。與「大經」差不多時期出現。<sup>16</sup>有一種梵本，及二種現存及一種失傳漢譯：

A. 梵本（略本）：[The Smaller] *Sukhāvativyūha* (*Sukhavatyajrta-vyūha*，《[小本]樂有莊嚴》，與「大經」的梵本同名，然內容上廣略不同，此本較略)：

F. Max Müller（穆勒）參考了在日本發現、以悉曇字轉寫梵文的三個本子，即：1. 常明於 1773 年出版的《梵漢阿彌陀經》、2. 慈雲飲光於 1783 年出版的《阿彌陀經》、3. 法護於 1795 年出版的《梵文阿彌陀經諸譯互証》，並以常明本及法護本為底本，慈雲本為參照，還原為梵文，出版成 *On Sanskrit Texts Discovered in Japan JRAS* (Oxford: Oxford UP, 1880)，頁 153-188（梵本刊於頁 181-186）。十四年後 Müller 將之英譯成“The Smaller *Sukhāvativyūha*”，*SBE*, vol.49 (Oxford: Oxford UP, 1894)。

B. 現存漢譯：

1. 姚秦鳩摩羅什(Kumārajīva, 344~413 CE 或 350~409 CE)於 402 年所譯的《佛說阿彌陀經》一卷（現代廣為課誦之版本）
2. 唐玄奘(600?~664CE)譯於 650 年的《稱讚淨土佛攝受經》一卷

C. 失傳漢譯：

3. 劉宋求那跋陀羅(Guṇabhadra)譯於 450 年的《小無量壽經》<sup>17</sup>一卷（僅存咒語及利益文）

## 三、「觀經」

倡九品往生(五逆十惡者僅稱名亦可得下品中下生)、十六觀門<sup>18</sup>、三福(世福、戒福、行

<sup>16</sup> “The conclusion is that the original forms of the Larger *Sukhāvativyūha* and the Smaller *Sukhāvativyūha* are presumed to have been established at about the same time, ....”（結論是，據推測，梵本「大經」與「小經」的原初形態約同時成形，……）引自藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，書末頁 14，「Summary」。

<sup>17</sup> 名為《小無量壽經》的原因，是「小經」（《阿彌陀經》）的梵名與「大經」（《無量壽經》）一樣，但篇幅較小，故求那跋陀羅於前面冠以「小」字。

福，即三淨業<sup>19</sup>、三心(至誠心、深心、迴向發願心)。有一種梵本(但已失傳)及一種漢譯，無藏譯本，但有新疆吐魯蕃找到的、譯為維吾爾文的殘本(但疑是轉譯自漢譯本而已)：

A.失傳梵本：Amitāyurdhyāna Sūtra<sup>20</sup>

B.現存漢譯：

1.劉宋曇良耶舍(383~442CE?)譯《觀無量壽佛經》一卷

C.失傳漢譯：

1. 劉宋曇摩密多譯《觀無量壽佛經》一卷

關於三經的取舍方面，「觀經」屬最後出且梵本失傳，故本文不以它作文獻分析。其餘二經為大、小 *Sukhāvativyūha*(大、小《樂有莊嚴》<sup>21</sup>)，要注意這兩經同樣也是叫 *Sukhāvativyūha*，內容也同樣是描寫淨土的種種，可是篇幅上兩經一詳一略，詳本(大本)相當於華語佛教界所說的「大經」；略本(小本)相當於「小經」。但本文文獻分析上不採用「大經」的廣本《樂有莊嚴》，這是因為十九世紀發現多種不同的梵文寫本，然內容上無法全然與現存五漢譯對應，可能是因為此現存梵本不是現存五種漢譯所依的母本，故本文只以此本作輔助材料。至於「小經」，文字簡潔、思想純樸，<sup>22</sup>是本文主要引用的文獻依據，以文字學的義理分析手法，探究原典的淨土圖像。梵文文本採自閱覽上較便利，並有北島利親編著、梵漢藏三文本校勘、日文註解的《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》一書，此書收錄的梵本羅馬字母轉寫其實即略本《樂有莊嚴》，其底本參照了1997年藤田宏達對牛津大學 F. Max Müller 刊本的羅

<sup>18</sup> 日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀、像想觀、阿彌陀佛觀、觀世音觀、大勢至觀、普觀、雜想觀、上輩生想觀、中輩生想觀、下輩生想觀。

<sup>19</sup> 世福(孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業)、戒福(受持三歸、具足眾戒、不犯威儀)、行福(發菩提心、深信因果、讀誦大乘、勸進行者)。

<sup>20</sup> 此為還原後的書名。Jan Nattier, "The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvativyūha", p.189.

<sup>21</sup> 「樂有莊嚴」這一中譯名採自平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁330，「第四節 初期大乘經典的思想」。北島利親編著的《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》則譯作「極樂莊嚴」，唯應以「樂有莊嚴」最貼近梵文原意。

<sup>22</sup> 參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁75，「第一節 總說」。

馬化補正版。<sup>23</sup>北島利親並附上鳩摩羅什《阿彌陀經》及玄奘《稱讚淨土佛攝受經》兩種「小經」漢譯互相對照及比對。本文藉由對原梵文的字義分析，來了解淨土描述的初貌，以了解與諸種古漢譯有沒有任何差異或分歧。

在經證方面，會兼引用巴利經藏(五尼柯耶<sup>24</sup>)經文中佛陀的教示作為論證的輔助依據。如佛陀的時代有淨土法門的話，他會怎樣看待它？這將是個有趣問題，當然他的見解已不可知，但從五尼柯耶裡佛陀對各式人等特別是婆羅門的教化中，我們或許可以得到一些啟發，對解讀淨土此一連繫起重智的早期佛教與重信的大乘佛教的內部轉向，有一更全面客觀的評價及不同思考落點。特別是印順不懂巴利文等佛教語言，<sup>25</sup>故其著作《初期大乘佛教之起源與開展》(本文略作《初期》)只徵引漢文大正藏經，缺乏援引梵巴原典作輔例，故本文為補不足，特輔以教內經典(以巴利五尼柯耶為主，偶亦選用四阿含經)支持所提出的論點，從初期佛教的蛛絲馬跡，追尋此宗念佛、淨土、往生等觀念的源流與演變，並從這些基礎上反思其對吾人的意義。

現代文獻方面，為了釐清淨土觀念，本文特別整理佛教學者對淨土宗的看法，論述主要依據印順的專書《初期》及兩篇論文〈淨土新論〉<sup>26</sup>及〈念佛淺說〉<sup>27</sup>的權威考證，他的著述是重要參考資料的原因在於，雖然他主張適度的方便善巧在弘傳佛法上有正面價值，但他

<sup>23</sup> 北島利親編著：《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》，頁1，「序文」。

<sup>24</sup> 尼柯耶(Nikāya)，「[經典的]部或集」之意，事實上亦只有南傳上座部稱巴利經部/集為“Nikāya”，其它各部派乃至印度的一些宗教如耆那教，只稱“Āgama”(「阿含」，意謂「來」或「傳承」，引義為「聖典」)。五部尼柯耶(《相應尼柯耶》、《中尼柯耶》、《長尼柯耶》、《增支尼柯耶》、《小尼柯耶》)統一由上座部以巴利語所傳，是各部派早期聖典/三藏中，唯一保存完整的(其它部派的，則各以不同語言傳誦，但因缺佚失傳而不完整)，公元前一世紀為止都是在斯里蘭卡口頭傳誦，並遠傳至東南亞國家，公元三世紀才以文字形式流傳。至於漢譯四阿含，其所依底本由不同部派以巴利語以外的其它不同語言所傳(原因在於各派分散各地，因此語言也不同)，例如1.《雜阿含經》確定為根本說一切有部以[古典]梵語([Classical] Sanskrit)這一雅語所出(然佛陀傳教時從未用之)；2.《中阿含經》為說一切有部某派以梵語所出(但未有定論，因也發現有犍陀羅語成份)；3.《長阿含經》可能為法藏部以俗語(Prākṛits)所出；4.《增一阿含經》所出部派不明，但可能為大眾部以雅利安方言或含梵語成份的俗語所出。無論如何，這些以不同印度語言寫成的底本已失佚，漢譯本遂成為孤本。見水野弘元著、香光書鄉編譯組譯：《佛教的真髓》，頁300~301，「第二節 阿含經的成立」；蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁172~177，〈巴利尼柯耶與漢譯阿含經〉一文；及蔡奇林主講：〈相應部選讀·第一單元：諸天相應·2003/3/8〉之演講稿。

<sup>25</sup> 印順曾自述，其語言學習過程因長期多病而無法持續：「英、日二種語文，都從中間學習起，結果是等於沒有學。在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學。梵文與巴利文，那就更不用說了。在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不及格的。學力不足，這該是我探究有心而成就有限的原因之一。」此一自傳收於釋印順：《華雨集(第五冊)》，頁3，〈遊心法海六十年〉之「一 福緣不足·勉力而行」。

<sup>26</sup> 首次出版於1951年，此後台灣教內對印順嚴厲批評，引發軒然大波，台中更曾有焚書之事。此文亦收於《淨土與禪》一書，是印順於香港青山淨業林講學的記錄。

<sup>27</sup> 1953年講於台北善導寺，此後才將講稿出版。

的研究關懷重點還是在原始佛教及初期大乘的中觀學，字裡行間希望洗滌晚期佛教發展出的偏於祭鬼以得渡亡、求神以得長生、唸佛以得往生（故他既反鬼道亦反天道，只重視人道），方便過度而忽略理智的一面，將古來的一些傳統觀念還其樸實面貌。<sup>28</sup>對淨土新詮釋的《初期》，行文廣博，資料量龐大，論點分散於 1300 多頁共 80 萬字的不同章節，顯得蕪雜，如不經一番整理，委實不易一下子全盤了解其論析，故本文以其考證為基礎，特別將其對淨土（特別是與彌陀相關的）重點論述抽出，細加爬疏、歸納，以在盛行淨土宗的中國場域裡，主流論述偏重於淨土法門的情況下，提供更多可供思考的地方，以作為本論文的基礎。



---

<sup>28</sup> 另外的原因是，因為印順曾將全部三藏讀過多次，可相信他對教理的發展、流布有較通透全盤了解，他曾自述「以前確是有人閱過全藏的，我自己也看過幾次。」（引自釋傳道：〈記一位平實的長老〉，頁 161）。更重要的，是他「對於佛教思想理論的闡發，大都是本於教史的演變而著筆的。」（參釋演培：〈印順導師對印度佛教分期的詮述——為慶祝印順導師八十壽壽而寫〉，頁 10）這自然要超越古代台、賢諸師那些與佛教史實並不全然相符的判教了。以上文章載於藍吉富編：《印順導師的思想與學問：印順導師八十壽慶論文集》。

## 第貳章 淨土信仰現象諸談

往生淨土法門發軔於印度，是由向來不重歷史<sup>29</sup>的古印度人（即印度的初期大乘宗師）所安立的充滿方便、攝引民眾生信行善之法門。事實上，小乘佛教<sup>30</sup>早已有佛土（Buddhakṣetra）、淨土觀念，亦有念佛的行持。學者相信，在公元一至二世紀貴霜王朝的北印度犍陀羅一帶，已流行彌陀信仰，例如平川彰推斷：「根據支婁迦讖譯《般舟三昧經》中宣說阿彌陀佛的部分，阿彌陀佛的信仰應該是西元一世紀就成立於北印度。」<sup>31</sup>在《般舟三昧經》（又名《十方現在佛悉在前立定經》），「阿彌陀佛」一詞出現多次，較重要的，是支婁迦讖《般舟三昧經》〈行品第二〉：「其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如法行持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在。隨所聞當念，去此千億萬佛刹，其國名須摩提，一心念之。一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。譬如人夢中所見，不知晝夜，亦不知內外，不用在冥中，有所蔽礙故不見。」<sup>32</sup>說明了那些彌陀信仰不只見於印度出家眾（沙門），也流行於修習行走三昧的在家眾（白衣）之間，那是因為他們視佛及其救濟為其信仰重點，不像較重法義的出家眾不太在意佛陀的重要性。<sup>33</sup>不過在印度，淨土只被看作一種修行法門而已，並未形成宗派，不像在中國大乘佛教般成立一獨立宗派，正如印順指出：「念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的」<sup>34</sup>。

<sup>29</sup> 初期佛教行者言行上重悟入於菩提理想大願中，因此對具體的人事地資料並不重視：「明明是存在於現實時空中的印度佛教文化，而集出者是誰，時間與地區，卻沒有明確切實的說明。這就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。」參印順《初期大乘佛教之起源與開展》（本文以後略作《初期》），頁 1258，「第一節 從大乘經自身去探求」。正因為經典的考據對印度人不重要，造成典籍各種訛誤失真，因此本論文更不能不將這些地方一一指出來。

<sup>30</sup> 即南傳佛教，這裡用「小乘佛教」是為了與「大乘佛教」作對照。

<sup>31</sup> 參平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁 333，「第四節 初期大乘經典的思想」。望月信亨亦言此經之念佛三昧亦引伸出淨土的往生論，參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁 150，「第十節 般舟三昧經之見佛說」。

<sup>32</sup> CBETA, T13, no. 417, p. 899, a10-16, 此為一卷本。此譯者另有同名的三卷本，在卷一〈行品第二〉云：「若沙門白衣，所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛，不得缺戒，一心念若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛。於覺不見，於夢中見之。」(CBETA, T13, no. 418, p. 905, a14-17)

<sup>33</sup> 參平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁 310，「第三節 大乘佛教的源流」。

<sup>34</sup> 見印順《無淨之辯》，頁 126~127，「二 成立三系的根本意趣」。Dan Lusthaus 也說：「... there does not seem to be a distinct school in India devoted to rebirth in Amitābha's Pure Land.」（在印度似乎沒有明顯的弘揚往生彌陀淨土的學派。）見 Lusthaus, Dan (1998). "Buddhist philosophy, Chinese," in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge). <http://www.rep.routledge.com/article/G002SECT10>。有學者甚至質疑中國是否有所謂淨土宗，如湯用彤云：「中國各宗均有淨土之說，而且彌陀彌勒崇拜實有不同，亦無統一之理論。又慧遠結白蓮社，只是唐以後之誤傳，日本僧人且有認淨土初祖是曇鸞，並非慧遠，而所謂淨土七祖歷史乃南宋四明石芝宗曉所撰，並無根據（見《佛祖統紀》卷二十六）。因此，淨土是否為一教派實有問題」，引自湯用彤：〈論中國佛教無「十宗」〉，載張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 31：中國佛教的特質與宗派》，頁 54。

此法門約南北朝時傳入中國，因時代混亂，其救贖說法迎合民眾心理需要而大盛，才正式於中土成宗（即淨土宗），是大乘佛教極流行的重要一派，它從中唐至今方興未艾，對漢傳及藏傳佛教影響很大。<sup>35</sup>不過因為它在印度本身沒有立宗，故在中土也就沒有明顯的承嗣法統，但這不影響淨土在中土的流行，當時中國佛教宗派不少祖師（特別是宋初以後）都受之影響，他們自己雖立有需曠劫修行方能證果的自宗理想化成佛理論，最後卻未有依之而行，反而選取易行的淨土法門念佛往生，如天台宗智顛的「教演天台，行歸淨土」即為一例；唯識宗玄奘最後亦是勤修念佛，死前請大眾為其念彌勒號，並自言曾見天神來供養他，他的六大弟子之一的寶光等曾問其師是否真能往生兜率淨土，玄奘答云決定生。<sup>36</sup>祖師如此，信徒也追隨其步伐，同以唸佛求生淨土為修行法門之一，希求往生淨土。

## 第一節、大乘經典的再創作：以大經等為例

佛教在長久的流傳歷史中，難免會有錄寫、刊印上的無意失誤，造成古籍失真，正如蔡耀明所說：「隨著古代文獻的製作和一再地流傳，透過講說、聽聞、記錄、寫作、抄寫、雕版、編輯、注釋等環節，甚至涉及語言或文字的轉換，大概很難完全避免文字的別異（使用不同的字詞）、訛誤（用錯字）、衍（多出）脫（少掉）、重文（文字重複）、倒置（文字次序顛倒）、錯簡（頁碼誤植）、正文和注文相混等問題」<sup>37</sup>。更甚之者，是被人為地憑己意擅自

<sup>35</sup> 可能因為如此，在學界，淨土宗往往只狹隘地被視為東亞（Nattier 在其專文所言的 East Asia 大約是指中國）的宗教現象，而沒有把研究目光放回印度一地，參 Jan Nattier, “The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvāṭīvyūha”, p.179.

<sup>36</sup> 玄奘被弟子窺基於《成唯識論述記》卷一讚美是「穎標三藏，殫駕一人，擢秀五天，陵揜千古。詎與夫家依驥譽空擅美於聲明，童壽流芳徒見稱於中觀，云爾而已矣？」（CBETA, T43, no. 1830, p. 229, b14-16。大意：三藏法師是將大小乘經論傳入中土之第一人，於五印度被公認為大乘天，其成就凌越千古以來各僧，豈是僅精美於聲明學的真諦（「家依」），及只享譽中觀的羅什（「童壽」）所堪比呢。），最終亦以念佛求生兜率淨土，其傳記《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十說到其往生前情況，「十七日，……門外又見無數寶輿，輿中香食美菓色類百千，並非人中之物，各各擎來供養於法師。法師辭曰：『如此珍味，證神通者方堪得食。玄奘未階此位，何敢輒受。』」（CBETA, T50, no. 2053, p. 276, c19-23）、「至二月四日夜半，瞻病僧明藏禪師見有二人，各長一丈許，共捧一白蓮華如小車輪，花有三重，葉長尺餘，光淨可愛，將至法師前。擎花人云：『師從無始以來所有損惱有情諸有惡業，因今小疾並得消除，應生欣慶。』法師顧視，合掌良久，遂以右手而自支頭，次以左手申左髀上，舒足重疊右脇而臥，迨至命終，竟不迴轉，不飲不食。至五日夜半，弟子光等問：『和上決定得生彌勒內院不？』法師報云：『得生。』言訖，喘息漸微。少間神逝，侍人不覺，屬纊方知，從足向上漸冷，最後頂暖，顏色赤白，怡悅勝常，過七七日竟無改變，亦無異氣。」（CBETA, T50, no. 2053, p. 277, a25-b9）相信兜率淨土的，還有玄奘弟子窺基、希望親向彌勒請益疑惑的道安，以及法顯。

<sup>37</sup> 參蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，頁 105，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉。

加入不屬原本教說的內容，所以，印順主張不要把經典文字都視為完全反映真理，他以「淨土無女人」這一點作例子分析：「也不能過分重視文字的記錄，因為這是宗教的典籍，包含了信願的、傳說（從佛教來，從印度民俗信仰中來）的、屬於自心感受的東西。所以對大乘經所說，探究大乘活動的實際情形，有些要加以了解和除去。」<sup>38</sup>因此，具備哪些教說純屬後代添筆的基本認知對研究本課題特為重要。William James 說每一宗教現象有其歷史，或源自自然事件，<sup>39</sup>其原初面貌當然會較為單純、簡樸。然而流傳過程中，無可避免地，現實與理想會交織、混雜在一起，令人一時無法分清哪是哪，讓原貌變得越來越複雜而走樣：

For our ancestors, dreams, hallucinations, revelations, and cock-and-bull stories were inextricably mixed with facts. Up to a comparatively recent date such distinctions as those between what has been verified and what is only conjectured, between the impersonal and the personal aspects of existence, were hardly suspected or conceived.<sup>40</sup>

（我們的祖先，將夢境、幻覺、天啟和無稽之談與真實糾纏不清地相混肴。直至近代，對於已被實證為真與單純只是推測的事件之間的區分，以及存在的非人與人的面向之間的區分，幾乎從未有人懷疑或思考過。）

作者表示，活在現代的我們，未有對生活上已經證實的事實，與屬於基於某些事實的進一步推測甚至純粹想象的說法（如夢、幻覺、鬼話連篇等），加以合理懷疑或思考；他建議，我們應該要更嚴謹的分清誰是真誰是假。

<sup>38</sup> 參印順《初期》，頁 1258，「第一節 從大乘經自身去探求」，底線為筆者所加以標出重點。印順是從史學的角度看「淨土無女人」的問題，釋宣化則從宗教信仰來論之，故有「淨土無男亦／或無女」之主張：「問：上人曾說，極樂世界沒有女人，為何極樂世界亦是重男輕女？上人：為何生於西方淨土名為極樂世界？因是永樂無苦，不像世間之樂極悲生，故曰極樂。昨天我說極樂世界沒有女人，今天亦可說沒有男人。你們一定想，法師亂說話，其實你們怎樣問，我便怎樣答，隨機應答，但大家都要明白「大道不分男與女」，有分別便落第二義。《金剛經》上說：「無人相、無我相、無眾生相、無壽者相。」怎麼還有男女相呢？極樂世界亦可說完全男人，或完全女人，因男女都無情慾，故男可代女，女可代男，亦因自性清淨故。」他主張西方往生者都無男女情欲，故不應以男女相來分別之，參釋宣化：《金剛棒喝——宣公上人答問錄》之 341，[http://drbachinese.org/online\\_reading/dharma\\_talks/JinGangBangHe/341-360.htm](http://drbachinese.org/online_reading/dharma_talks/JinGangBangHe/341-360.htm)。

<sup>39</sup> “Every religious phenomenon has its history and its derivation from natural antecedents.”（每個宗教現象都有其歷史，衍生自自然事件。）William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, p.23, “Lecture 1 Religion and Neurology”.此書本文餘下將略作 VRE。

<sup>40</sup> William James, VRE, p.384, “Lecture 20 Conclusions”. 雖然前人是真的混淆了現實，但 James 認為人還是應當要信教的：“It does not follow, because our ancestors made so many errors of fact and mixed them with their religion, that we should therefore leave off being religious at all.”（但也不是說，因為我們的祖先搞錯事實並將之與他們的宗教相混，我們就因此要完全揚棄虔信宗教。）See William James, VRE, p.388, “Lecture 20 Conclusions”。由此可見他是很包容宗教，連其錯誤也毫不掩飾的包容。

大多數大乘經都不是一早就存在，而是後代慢慢編造而成，印順指出，與當年五尼柯耶經過大眾聚合一處共同編審、結集不同，初期大乘經典純粹只有零落式的流出而無一統的結集。<sup>41</sup>也就是說，初期大乘經是沒有經過同一時同一地同一群人的任何有組織之共同編審、結集，而是各人各自異時異地的流傳，並對自己手上的大乘經作添加式的「發展」。因為各人有各人的目的、理念、背景，自然其所「發展」的經典內容與原經難免扞格不入，甚或矛盾重重：「初期大乘經的傳出者，編集者，或重信仰，或重智慧，也有重悲願的；或重佛，或重正法，或著重世俗的適應；或重理想，或兼顧現實；更通過了傳出與編集者的意境，所以內容是不完全一致的。長期流傳中的『佛說』，世俗神教的適應，誤解或誤傳，也勢所難免。」<sup>42</sup>因為編寫過程中摻進了不少人為因素（如編者重信、內容偏於方便、誤傳等），故這也是為何同一事在諸種大乘經中有好幾套孑然不同的說法，舉淨土大經漢譯本為例，法藏本願數目就有 24 願、36 願、48 願等不同版本，而梵本只有 46 願<sup>43</sup>。這當然不是表示主角法藏在現實上真的先立 24 願，然後再追加更多的願了，而可能只是先行的編造者立有 24 願，後代為適應更複雜的時代形勢，將更多的願增補進去，又或把原有的願重新分拆成為 48 願，最後又約化為 36 願。

《阿彌陀經》的主角是阿彌陀佛，其前生有傳為法藏比丘，但據日本學者考據，似乎剛開始法藏跟阿彌陀佛是兩個不同的人物，阿彌陀佛的出現甚至比法藏更早，只是後來才將兩者連上關係，說法藏就是阿彌陀佛的前生。<sup>44</sup>有不少關於祂的本生故事傳出，但這些本生肯定不見於原始佛教或部派佛教，因為據稱法藏參考了二百一十億諸佛國土來擬出自己的本願及建構自己的西方淨土，例如淨土三經中最古本的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》為例說明，其卷上云：「曇摩迦便〔即別本的「法藏」〕一其心，即得天眼徹視，悉自見二百一十億諸佛國中，諸天人民之善惡、國土之好醜，即選擇心中所願，便結得是二十四願

<sup>41</sup> 「從初期大乘經所見到的，只是傳出而沒有集出；在流傳中，受到信受者的尊重而保存下來的。可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展。」參印順《初期》，頁 1301，「第一項 大法的傳出與聲聞教團」。

<sup>42</sup> 參印順《初期》，頁 1327，「第四節 大乘是佛說」。

<sup>43</sup> 望月信亨認為相較其對應漢譯（即：《無量壽經》及《大寶積經》〈無量壽如來會〉），梵本大經的 46 願雖多了譯本沒有的「不往供佛」及「華雨樂雲」二願，卻少了「得大人相」（可能純為版本脫落所致）、「（下輩）植諸德本」、「智辯無窮」（可能因不重要故不收入亦未可知）、「常修梵行」（望月信亨猜已轉譯為漢譯本的「二乘作佛」願）四願。參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁 70，「第八節 梵本之四十六願」。

<sup>44</sup> 參平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》，頁 331~332，「第四節 初期大乘經典的思想」。不過祂的前生除了法藏之外，無念德首、慧上、淨命、淨福報眾音等可能都是。

經。」<sup>45</sup>但在印度佛教，十方淨土思想最早也要到初期大乘佛教才出現，可推知法藏的發願，都是後人演變發展而來的。印順判斷：「法藏比丘發願，成立一最妙的國土，以淨土來化度眾生。這一理念，要以他方無量佛、無量佛土為前提，所以法藏比丘——阿彌陀佛本生，不可能太早，約出現於大乘興起以後。」<sup>46</sup>《阿彌陀經》說到阿彌陀佛出廣長舌，實出自《吠陀》、《奧義書》裡說大梵天說法情節的文學上誇大描寫，後世編佛經者襲用而已。

至於這些本生的主角——阿彌陀佛又從什麼演變而來呢？早期的猜測，可能與落日有關，<sup>47</sup>那時在波斯（安息，今伊朗），瑣羅斯德教及印度神教對太陽非常崇拜，影響所及，印度神教亦有 Vairocana（毘盧遮那，「光明遍照」之意）之名，而被大乘佛教借用作為圓滿究竟的佛名，這是大乘為求在波斯崇尚光明信仰的地區傳揚，而弘布以阿彌陀佛為主角的淨土法門，可見宗教都很借重「光明」這意象。<sup>48</sup>自然地，《阿彌陀經》說原意為「無量」的阿彌陀佛位處西方，也可能是取太陽日落西方，西方乃光明一片，阿彌陀佛自然集無量光明於一身這一意境，「說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化」<sup>49</sup>。

就算彌陀真的是由太陽轉化造神而來，其實也並非什麼罕見現象，William James 提到希臘神話中的諸神，可能只是某些自然界的抽象定律或規則的一個半擬人化：“A brilliant school of interpretation of Greek mythology would have it that in their origin the Greek gods were

<sup>45</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 301, a11-14

<sup>46</sup> 參印順《初期》，頁 478，「第三項 阿闍·阿彌陀·大目」。「大目」，佛名，即啟發阿闍佛發願之佛。

<sup>47</sup> 有說這並非佛教外或印度以外的因素所影響，而是繼承自更早出現的阿闍淨土思想：“there is no need to appeal to “foreign influences” or “non-Buddhist borrowings” to explain the rise of devotion to Amitābha in India.”（無需訴諸於「外來影響」或「非佛教借用」來解釋印度彌陀崇拜的興起。）See Jan Nattier, “The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvāṭīvyūha”, p.193. 釋果煜也有類似觀點：「有些學者，從宗教學的角度乃說：阿彌陀佛之所以為「無量光」者？乃為阿彌陀佛，即是太陽神的附會爾。然信奉太陽神者，竟有誰去修落日觀呢？他們心中的太陽，當是威光赫赫，光芒萬丈的，怎會是「夕陽無限好，只是近黃昏」的落日餘暉呢？因此認阿彌陀佛為太陽神者，反才是他們的穿鑿附會哩！」參釋果煜：《漣珠甘露》〈拾壹、彌陀淨土的層次〉之「落日觀」，<http://www.geo.twmail.org/guoyu/lzgl-12.html>。

<sup>48</sup> 參印順《初期》，頁 480，「第三項 阿闍·阿彌陀·大目」。另同書頁 803，「第四項 法門傳出的時代與地區」，有提到「在波斯的瑣羅斯德（Zoroaster）教，無限光明的神，名 Ormuzd，是人類永久幸福所仰望的。兩者間，多少有點類似性。」頁 804 言：「瑣羅斯德教的光明崇拜，是以大夏 Thokkor 的縛喝，今 Balkh 為中心而發展起來的。在大乘興起的機運中，適應這一地區，而有阿彌陀淨土法門的傳出吧！」。另亦可參 Kotatsu Fujita(藤田宏達), “The Origin of the Pure Land,” *The Eastern Buddhist*, pp.33-51 一文，當中有分析彌陀佛的可能來源。也有觀點認為彌陀信仰可能是數種不同信仰組合而成：“Perhaps a multicultural synthesis is preferable as the strong Persian and Hellenistic influences found in northern India during the first century CE indicate the possibility that Amitābha was an amalgam of differing cultural beliefs, and not the product of singular cultural sphere.”（或許彌陀是一多文化綜合體這觀點更為可取，因為公元一世紀時北印度發現的波斯及希臘強烈影響，阿彌陀佛有可能是不同文化信仰的混合物，而非某單一文化層面的產物。）引自 Venerable Yifa & Romaskiewicz, Peter Matthew (trans.), *Amitābha Sutra – Translated from the Chinese Version of Kumarajiva*, pp. 32-33, “Sutra Introduction”.

<sup>49</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 23，〈淨土新論〉之「一 阿彌陀」。

only half-metaphoric personifications of those great spheres of abstract law and order into which the natural world falls apart- the sky-sphere, the ocean-sphere, the earth-sphere, and the like....”<sup>50</sup>

（希臘神話學的其中一派詮釋認為，希臘諸神最初來源自讓自然界崩壞的抽象法則與規律領域的半隱喻擬人化，如天界、海洋界、地界之類……）宗教現象本就不分地域，各地有其一致性，因此其實不單西方希臘有此情況，東方印度亦如此，阿彌陀佛或許是由「太陽」這一與天相關(sky-sphere)的譬喻轉化成，也就不足為奇了。

編者或譯者借助增刪經文，讓所仰信的佛或神更神聖完美化。<sup>51</sup>這從劉宋法藏部僧人曇良耶舍譯的「觀經」《觀無量壽佛經》針對下品人將往生淨土的條件一再放寬可知，而這種放寬可說是譯者（當然亦可能是原寫經者）的個人主張。說「觀經」放寬標準，是相對「大經」系列經典來說。例如：一、「大經」說凡往生者都要發菩提心；「觀經」雖維持上、中品人仍要發心，但下品人則非必須如此。二、「大經」說往生者排除了今生犯五逆十惡、誹謗正法者<sup>52</sup>；「觀經」雖維持上、中品人不含五逆十惡者，但下品已容許死前已回心向善的惡人，臨終只要稱名（或曰「持名」，即「稱呼某一佛的名字」，故不必然等同於「唸佛」）即可往生淨土。在「觀經」，稱名即得往生本來只是某些傳教人為臨死前才回心向善的惡人而設，不是隨便任何人都可如此，但後代弘傳淨宗的大德則更進一步將之適用到一切人等了。<sup>53</sup>換言之，「觀經」對上、中品人的說法仍沿用「大經」，但對下品人已開始有人為改寫的跡象了。

另外還有其它出於方便，「大經」也曾被人以不同理由或考量改寫或刪減內容，例如那

<sup>50</sup> See William James, *VRE*, p.62, "Lecture 3 The Reality of the Unseen".

<sup>51</sup> 呂凱文客觀指出宗教文本在流傳過程中可以因為多種多樣的的不同因素而讓內容（被）改換：「佛教文獻從最早部派佛教傳承的口傳型態到書寫型態，其中產生的可能變化與錯誤可想而知。當佛教文獻譯成異國語言過程，融入異文化思想、種種增刪字、改換讀法、將困難的文法變得容易或典雅，再加上目視的錯誤、錯別字，和刻意更改添加重要的宗派觀點，或揉入宣教起信的修辭，與協調表面的衝突等。」參呂凱文：〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，頁 42。

<sup>52</sup> 如《佛說無量壽經》卷上的第十八願：「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。」(CBETA, T12, no. 360, p. 268, a26-28)；《佛說無量壽經》卷下：「諸有眾生聞其名號，信心歡喜，乃至一念至心迴向願生彼國，即得往生，住不退轉，唯除五逆、誹謗正法。」(CBETA, T12, no. 360, p. 272, b11-14)；《大寶積經》卷十七〈無量壽如來會〉第五之一：「若我證得無上覺時，餘佛剎中諸有情類，聞我名已，所有善根心心迴向願生我國，乃至十念，若不生者，不取菩提，唯除造無間惡業、誹謗正法及諸聖人。」(CBETA, T11, no. 310, p. 93, c22-25)

<sup>53</sup> 參印順《淨土與禪》一書之〈淨土新論〉之「二 往生淨土」，頁 53~54 及 56；及〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」，頁 61。經文是有五逆人須先悔改的前設，但印順可能有見此放寬的流弊，因此提醒那只是對一生作惡不知行善，臨死時方有因緣聞法的極端情況才適用，一般善男信女不要以為平時什麼都不做，臨死時才來抱佛腳唸佛以為可得往生的。

時流行十方佛平等不二的思想，如太過強調阿彌陀佛願力勝過他佛，未免不妥，因此在後出的譯本中已刪去相關段落：「勝過一切佛，是阿彌陀佛的根本願，所以[《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》]第十七願說：『令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛』。十八願說：『令我智慧說經行道，十倍於諸佛』。也許這過於特出，不大適合『佛佛平等』的原則，所以這二願，其他譯本都刪略了。」<sup>54</sup>

後代譯者出於某些原因而揉改經文還有另一些實例：「《無量清淨平等覺經》與《大阿彌陀經》[即《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》]卻記載阿彌陀佛涅槃……，這種說法是違反阿彌陀佛壽命無量、永遠救度眾生的精神。……以後譯出的《無量壽經》的異譯本就都沒有彌陀入滅的說法了，這極可能是在流傳當中，佛教徒體會到阿彌陀佛常住的精神而將此入滅說刪去。」<sup>55</sup>早期「大經」的譯者，知道如把阿彌陀佛會涅槃的一段譯出，將予人阿彌陀佛並非永恆常在的感覺，未免與「無量」之名自打嘴巴，因此在譯本中直接刪去了，這一改，反讓後代註疏家主張阿彌陀佛是真的長生不死<sup>56</sup>。

又例如在「大經」中，有穢土修行比在淨土修行易成佛之說，吳支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》、後漢支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》、曹魏康僧鎧譯《無量壽經》都有類似記載，如吳譯本卷下說：「佛言：『若曹於是[穢土]益作諸善，布恩、施德，能不犯道禁忌，忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，作善為德。如是經法，慈心、專一，齋戒清淨一日一夜者，勝於在阿彌陀佛國作善百歲。所以者何？阿彌陀佛國皆積德眾善，無為自然，在所求索，無有諸惡大如毛髮。』」<sup>57</sup>但後來同屬「大經」系統的唐菩提留志譯

<sup>54</sup> 參印順《初期》，頁 769，「第一項 阿彌陀佛極樂淨土」。不過除了第十七、十八願外，其實第廿四願：「第二十四願：使某作佛時，令我頂中光明絕好，勝於日月之明百千億萬倍，絕勝諸佛。」(CBETA, T12, no. 362, p. 302, b9-11)亦因同樣理由而於餘譯本中被刪去了，參廖閱鵬：《淨土三系之研究》，頁 123，「三、無量壽經的四十八願」。不過，廖氏此說或非很準確，因為在另一廿四願本——《佛說無量清淨平等覺經》卷一卻又包含此願：「十三、我作佛時，令我光明勝於日月、諸佛之明百億萬倍。」(CBETA, T12, no. 361, p. 281, b14-15)

<sup>55</sup> 參廖閱鵬：《淨土三系之研究》，頁 102，「一、阿彌陀佛名義」。甚至連羅漢入滅在《無量壽經》亦被刪去，參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁 79，「第四節 無量壽莊嚴經及無量壽經之敘述」。關於佛涅槃，平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》一書中卻寫道：「《大阿彌陀經》中說到，阿彌陀佛……的壽命有限量，最後會入涅槃，然後由觀音菩薩（蓋樓互菩薩）繼位；對於壽命無量並沒有那麼強調……。但《無量清淨平等覺經》記載，阿彌陀佛不入涅槃。」，見頁 333~334，「第四節 初期大乘經典的思想」。

<sup>56</sup> "...there is no longer any mention of Amitābha's death at all, a fact which has allowed centuries of commentators to conclude that he is (as his epithet Amitāyus "limitless life" would seem to suggest) indeed immortal." (……再沒有提到阿彌陀佛會死亡了，造成數世紀的評論家都斷定祂（一如其稱號「無量生命」所暗示）真的是永生不死。) See Jan Nattier, "The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvāṭīvyūha", p.192.

<sup>57</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 315, c14-19，轉引自印順《初期》，頁 822，「第一項 淨土與誓願」。《佛說無量清淨

《大寶積經》〈無量壽如來會〉及趙宋法賢譯《大乘無量壽莊嚴經》卻擅自加以刪去了，這可能是譯者怕此一說法會影響一心要生淨土的行人之信心罷。由這些或增或刪的例子可見，說淨土經典是經過了人為介入的一個再創作並不為過，使其教義與原來的可能謬之千里了。

宋代王日休（王龍舒，?-1173）將「大經」其中四種譯本<sup>58</sup>自行校輯成頗受歡迎的《佛說大阿彌陀經》，對原來的某些經義也擅作更動，特別是關於念佛方面：

王本每有誤改而不合於[「大經」]《無量壽經》本義的。如：一、支本的一日一夜或十日十夜，康本、唐本的一念或十念，都約時間而說。而王本修改為『十聲』。這因為，王龍舒時代所宏的淨土法門，早已是稱念佛名；但這[修改]對《無量壽經》的本義，是有了重大的變化。<sup>59</sup>

意指王氏將「大經」原義篡改，與原譯已是一字之差而意義差之千里。如吳支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下：「至要當齋戒，一心清淨，晝夜常念欲往生阿彌陀佛國，十日十夜不斷絕。」<sup>60</sup>後漢<sup>61</sup>·支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》卷三是說中品人：「齋戒清淨，慈心精進，斷欲念，欲往生無量清淨佛國，一日一夜不斷絕者。」<sup>62</sup>曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷下：「諸有眾生聞其名號，信心歡喜乃至一念，至心迴向願生彼國，即得往生住不退轉（唯除五逆誹謗正法）。」<sup>63</sup>王日休沒收入的唐菩提留志譯《大寶積經》卷十七〈無量壽如來會第五之一〉亦只說到「念」而已：「若我證得無上覺時，餘佛剎中諸有情類，聞我名已，所有善根，心心迴向願生我國，乃至十念。若不生者，不取菩提，唯除

---

平等覺經》卷四亦有相同記載，只是文中未有如吳譯本中點出是在說阿彌陀佛淨土，而只說「勝於無量清淨佛國」（CBETA, T12, no. 361, p. 297, c22-23）；曹魏本《佛說無量壽經》卷下則直接點出是彌陀淨土：「勝在無量壽國為善百歲」（CBETA, T12, no. 360, p. 277, c4）。

<sup>58</sup> 並未包括第五譯唐代菩提留志的譯本，可能是因古代手抄發行量少，要得到刊本很難，故他不知有唐本吧。

<sup>59</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 50，〈淨土新論〉之「二 往生淨土」。除此之外，王日休還有其它擅改，如說下品人不用發菩提心亦得往生，這似乎是依「觀經」（甚至是依沒明說是否要發心的支婁迦讖及支謙本）而改的：「唐本與康本，三輩人都須發菩提心，才能往生。支本雖沒有說要發菩提心，但也沒有說不要發心。王本說到下輩人，『不發菩提之心』，可以往生，這也是極大的變化。……『觀無量壽佛經』所說的，與『無量壽經』，有三點顯著的不同。一、『無量壽經』說：往生淨土的人，都要發菩提心；但『觀經』，中品以下的往生者，都是不曾發菩提心的（王日休即據此而修改『大阿彌陀經』）。」參印順《淨土與禪》，頁 50 及 53，〈淨土新論〉之「二 往生淨土」。

<sup>60</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 311, a29-b2

<sup>61</sup> 大藏經寫的「後漢」，其實即東漢，這是相對於西漢為前漢，才稱東漢為後漢。

<sup>62</sup> CBETA, T12, no. 361, p. 292, a10-12

<sup>63</sup> CBETA, T12, no. 360, p. 272, b11-14

造無間惡業、誹謗正法及諸聖人。」<sup>64</sup>可見各譯本並沒提到多少聲的事，但王氏自行校輯的《佛說大阿彌陀經》卷上〈四十八願分第六〉，卻一概將數字改為「十」，單位改為「聲」：「第二十九願：我作佛時，十方無央數世界、諸天人民，至心信樂，欲生我刹，十聲念我名號，必遂來生，惟除五逆、誹謗正法。」<sup>65</sup>這一改，將修淨土的法門從心內憶念改為口中唸誦，斧鑿痕跡十分明顯，難怪後來蓮池、印光等對此不無意見。

淨土本身也安立修行階位，即所謂九品往生，不過歷來淨土階位版本紛紜，有些甚至並非淨土系經典所提出。<sup>66</sup>「觀經」裡的九品往生是指：(1)上品上生：往生後即可悟無生法忍。(2)上品中生：往生七日得不退轉，一小劫後獲無生法忍。(3)上品下生：往生三小劫後達到歡喜地。(4)中品上生：往生即成阿羅漢。(5)中品中生：往生得聲聞初果，半劫後得阿羅漢(第四果)。(6)中品下生：往生一小劫後成阿羅漢。(7)下品上生：往生十小劫後進入初地。(8)下品中生：往生六劫後蓮華開時方發無上菩提心。(9)下品下生：往生十二大劫後蓮華開時方發無上菩提心。此外，淨土、蓮臺、彌陀、手印、念佛方法亦可以各分九種（九品）。<sup>67</sup>

後代淨土祖師或譯經者人人都「隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治」的來方便更易、創作既有內容，<sup>68</sup>這在西方宗教心理學中早已洞見此一現象了。例如 William James 表示，為了讓自己所仰信的對象更神聖，信者都有將之美化的傾向，方法當然是增補或創造一些神話了。他認為宗教聖人那些傳奇、軼事或神話，歸根究底是因為信徒為了熱切歌頌讚揚仰慕的對象而附加上去的，佛陀、穆罕默德、基督教聖人等的傳奇即為一例：“The legends that gather round the lives of holy persons are fruits of this impulse to celebrate and glorify, the Buddha and Mohammed and their companions and many Christian saints are incrustated with a heavy jewelry of anecdotes which are meant to be honorific, but are simply *abgeschmackt* and silly...”<sup>69</sup>（環繞聖人一生的傳奇是這種想要去慶祝與美化他們的衝動之結果，佛陀和穆罕默德以及他們的夥伴

<sup>64</sup> CBETA, T11, no. 310, p. 93, c22-25

<sup>65</sup> CBETA, T12, no. 364, p. 329, c1-3

<sup>66</sup> 例如宣揚「唯心淨土，自性彌陀」的《維摩詰經》此經立有十七種（參羅什譯本《維摩詰所說經》卷一〈佛國品第一〉）或十八種（玄奘譯本）「淨土之行」，見 CBETA, T14, no. 475, p. 538, b26-c4。淨影寺慧遠則逕行將之比附於十三種階位，參其撰寫的《維摩義記》卷第一(末)，CBETA, T38, no. 1776, p. 437, b27-c18。

<sup>67</sup> 見《佛光大辭典》「九品往生」條，頁 136。

<sup>68</sup> 但自然地，仍會有學者覺得往生條件各經前後不一，有高門檻也有低門檻，純粹是佛陀的吸引眾生的方便，因為佛有其苦衷——眾生愚昧，為遷就其根器，故高深法義也只能犧牲其深度而淺易方便的說出，參主張淨土法門相比禪、密可靠的張澄基著作《淨土今說》，頁 32、34、37。

<sup>69</sup> William James, *VRE*, p.272, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness” *abgeschmackt* 意謂“tasteless”（乏味）。

還有很多基督聖人，與不少冠冕堂皇的軼事帶有關聯，這些純粹為了表達敬意之舉，反而顯得極度乏味和愚蠢……)

## 第二節、大乘經典的方便說：以小經等為例

說某教理是方便說的意思，指當時立教的原意並不如此，但為了達成某一目的（如使之更易懂、方便弘法等），遂依隨某一地方信仰者的喜好，因地制宜對之微調乃至大改其概念內涵，甚至聲稱某些行一時之需的法門最有效。例如梵文略本《樂有莊嚴》（參第叁章第二節）多次重複提到，但凡透過發願（*cittaprañidhānam*，[梵文 29A]），或是內心不亂地憶持正念佛名號（*nāmadheyam manasikariṣyati*，[梵文 19 A、B]；*buddhānām bhagavatām nāmadheyam dhārayiṣyamti*，[梵文 28A]），信眾轉生於淨土時，雖說還有還要出生一次的限制（*ekajātipratibaddhās*，[梵文 18B]），他們將吸引佛菩薩羅漢聖眾群聚（*parivṛto*，[梵文 20E]），蒙諸佛攝受（*buddhaḥparigrhītā*，[梵文 28B]），並可以在無上正等覺中不退轉（*vinivartanīyā bhaviṣyamty anuttarāyām samyaksambodhau*，[梵文 28B、29B]），而在佛教裡，不退轉的意思就是不再墮惡趣、凡夫乃至二乘地，常住聖流中。一般大眾只憑生前善根及死前憶持佛號就可得此境界，可算是大開方便之門了。

對方便的強調，可以說淨土法門比小乘過之而無不及：「他增上及易行道，一切佛法中普遍存在，不過大乘較為著重。異方便，小乘只有一些痕跡，而大乘則大為宏揚。尤其是念阿彌陀佛的淨土法門，糅合[他力、易行、方便]這三方面，著重這三方面」<sup>70</sup>。以上印順這番話中，「他增上」指他力，「易行道」是相對難行道言，「異方便」指特別的方便法門。小乘雖偶有運用以上三者但不常見，「在聲聞佛教中，不再說什麼神力加持，所以對佛沒有神教式的祈求感應，而只是如法修行。原始佛教的缺少迷信成分，這是一重要的原因。」<sup>71</sup>但到了大乘淨土宗卻是猛力大加強調他力方便，為了引導眾生入佛法大海，只好順應俗情，乃引入神教喜歡強調的神秘經驗以喚起信心：「像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以

<sup>70</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 94，〈念佛淺說〉之「三 念佛法門三特徵」。

<sup>71</sup> 參印順《初期》，頁 528，「第三項 神力加護」。

要借重神秘現象——見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神，及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！」<sup>72</sup>但據現代心理學家的分析，人聲稱看到神或鬼，可能只是出於心理暗示（psychology of suggestion）。<sup>73</sup>而所謂鬼神可能根本不存在：

In short, people saw agency where none existed. Barrett believes that the same concept helps explain God, ghosts and goblins. According to the theory, many people are very reluctant to think that certain events are meaningless, and are all too eager to assume that they are the work of invisible entities. They might, for instance, experience an amazing stroke of good luck and assume it is angels at work, be struck down with an illness and see it as evidence of demons, or hear a creaking door and attribute it to a ghostly woman in white.<sup>74</sup>

（簡言之，人們看到的中介根本不存在。心理學家 Barrett 相信同一概念亦可解釋上帝、鬼魂和妖精。根據這理論，很多人非常抗拒把某些事件想成是無意義的，反而熱切假設它們都是不可見生命體的傑作。舉例說，他們經歷驚人的好運而假設這跟天使幫忙有關；被疾病擊倒而視之為魔鬼所致的證據<sup>75</sup>；或聽到門嘎嘎響而歸因於白衣女鬼。）

<sup>72</sup> 參印順《初期》，頁 530，「第三項 神力加護」。宗教信徒因為某一高級力量的影響而看到異象或聽到異聲，這不獨在中印兩地才如此，在西方也有類似現象，William James 就提到信教者的宗教親身體驗有不同形式（如聞聲、見亮光、目睹異象、不由自主地動），就像是有高等靈來附身所引致一樣：“Voices are often heard, lights seen, or visions witnessed; automatic motor phenomena occur; and it always seems, after the surrender of the personal will, as if an extraneous higher power had flooded in and taken possession.”（聽到聲音、看到光線、目擊影像；不由自主的動作現象發生，似乎是該人在放棄個人意志後，被高階外力注入並佔有所致。）見 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, p.188, “Lecture 10 Conversion concluded”；又說：“The impulses may take the direction of automatic speech or writing, the meaning of which the subject himself may not understand even while he utters it...”（這股衝動可以是自動演說或書寫，當事人本身可能根本不知其意，哪怕是由他自己說或寫出來……）見 VRE, p.192, “Lecture 10 Conversion concluded”。

<sup>73</sup> “... the psychology of suggestion accounts for many ghostly phenomena, ...”（「心理暗示」解釋了許多鬼魂目擊事件）See Wiseman, Richard, *Paranormality: Why We See What Isn't There*, p.179.

<sup>74</sup> Wiseman, Richard, *Paranormality: Why We See What Isn't There*, p.180.

<sup>75</sup> 例如林看治的《念佛感應見聞記》就收錄了一則故事「（五一）土地夫婦皈依三寶」，記敘陳姓女居士自言自語地對土地公婆像說牠們受葷食祭祀是造業，勸其信佛，半年間常覺身體異樣卻又說不出哪裡具體出問題，「身體就有點作怪，似病非病，亦病亦不病，這樣纏綿六個月，中西醫師皆查不出病源來」（頁 152）。她的大媳婦猜或許是說話得罪土地，她才附會、相信是半年前的一席玩笑話所致（但也是如此認為而已，半年內事情那麼多，就斷言一定是土地所引起也讓人無法置信），因此連忙單方面替土地舉辦皈依儀式，之後聲稱病情好多了，但林看治也寫得明白：「土地神並未開口要求皈依」（頁 153），加上身體又沒有明顯病況，可能純粹是心理因素（故醫生才查無病況），本故事讓人有穿鑿附會之感，標題「土地夫婦皈依三寶」也有誤導人相信土地主動求皈依之嫌。

其他淨土往生類著作<sup>76</sup>也同樣表現出此等方便，據某些佛教史學者研究，特定法師的往生傳故事，部份是以前代慧皎、道宣等撰作的高僧傳中所平實敘述的死亡過程為藍本，加添不少戲劇化情節寫成，讓平凡的死亡理想化美化為往生。例如唐代道宣撰：《續高僧傳》卷四亦記玄奘死前能自知時至，曾對譯經僧及其門人說：「『行年六十五矣，必卒玉華。於經論有疑者可速問。』聞者驚曰：『年未耆耄，何出此言？』報曰：『此事自知。』」<sup>77</sup>據傳記記載，玄奘 65 歲將歿時自知時日不多，這現象在佛教叫預知時至，是臨床醫學上稱為「臨死覺知 (death awareness)」<sup>78</sup>的一種臨床表現，病人「能預知將在何時離開，有時甚至將日期和時間都說的清清楚楚」<sup>79</sup>，假設他的弟子們也有現代醫學知識，大概也不用大驚小怪的反問了。傳記中也提到玄奘臨死前目睹瑞相：「因既臥疾，開目閉目，見大蓮花鮮白而至，又見偉相，知生佛前。」<sup>80</sup>佛教所言的瑞相亦是臨床上常見的現象，部分有臨死覺知的人聲稱「看到特別的人、事或物 (看到已經去世的親人或好友、看到要去的地方、看到天使、精靈，或上帝、神明，甚至是不認識的人、看到自己)」<sup>81</sup>，玄奘「開目閉目」間見到大白蓮花，也可視作其感覺/認知系統崩壞的徵象而看到一些特殊異象。<sup>82</sup>

《續高僧傳》卷廿七之「唐終南豹林谷沙門釋會通傳十」，則記述釋會通與善導對答：「時[淨宗大德善導]在光明寺說法，有人告導曰：『今念佛名，定生淨土不？』導曰：『念佛定生。』其人禮拜訖，口誦『南無阿彌陀佛』，聲聲相次，出光明寺門，上柳樹表，合掌西望，倒投

<sup>76</sup> 以下隨舉一些例子：宋·非濁集出的《三寶感應要略錄》、宋·戒珠所敘的《淨土往生傳》三卷（收錄西晉僧顯至北宋悟恩共 75 人）、宋·王古所輯撰的《新修淨土往生傳》三卷（主要補充戒珠《淨土往生傳》）、明·株宏《往生集》三卷（分比丘(尼)、王臣、男女居士、惡人、畜牲等九類人，載其西歸事蹟，當中沙門類收錄東晉慧遠至明代寶珠共 98 人）、清·彭希涑所述的《淨土聖賢錄》九卷（分十門，載比丘(尼)、王臣、男女居士等八類人往生事蹟）、清·胡珽所述的《淨土聖賢錄續編》四卷、作譯者不可考的《往生西方淨土瑞應傳》一卷（收錄東晉慧遠至中唐共 48 人）等。現代來說，則以林看治女居士（法名法圓）1960 年代寫成的《念佛感應見聞記》（台中：青蓮出版社，1969 年初版，1993 年第 66 版）廣為傳讀。

<sup>77</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 458, a13-15

<sup>78</sup> 指人在心知死亡快臨近時，向身邊人以言語或非言語（手勢、眼神、表情）方式傳達自身的感受或訊息。

<sup>79</sup> 曾煥堂、胡文郁、陳芳玲：《臨終與後續關懷》，頁 44，「(三) 預知死亡時間」。

<sup>80</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 458, a20-21。每個人的瀕死症狀都不會一樣，關於呼吸、神經、心血管、泌尿、肌肉骨骼、消化、感覺認知等系統衰竭時帶來的瀕死反應，可參曾煥堂、胡文郁、陳芳玲：《臨終與後續關懷》，頁 42-43，「二、瀕死症狀」一節。

<sup>81</sup> 曾煥堂、胡文郁、陳芳玲：《臨終與後續關懷》，頁 44，「(二) 臨死覺知之臨床表現」。

<sup>82</sup> 「病人的視力會變差，只能看到近物，而後只能看見光，病人會轉向光源，最後則變成什麼都看不見、對光反應遲鈍，眼睛會呈半開狀；聽力是最後受影響的感官，許多人知道死亡前一刻仍有聽覺。」見曾煥堂、胡文郁、陳芳玲：《臨終與後續關懷》，頁 43。因此玄奘斷氣前一刻，全身已不能動，卻仍能聽到弟子問他問題並加以回應，也就不奇怪了：「至二月四日，右脇累足，右手支頭，左手髀上，鏗然不動。有問何相，報曰：『勿問，妨吾正念。』至五日中午，弟子問曰：『和上定生彌勒前不？』答曰：『決定得生。』言已氣絕。迄今兩月，色貌如常；又有冥應，略故不述。」(CBETA, T50, no. 2060, p. 458, a28-b4)

身下，至地遂死，事聞臺省。」<sup>83</sup>這個釋會通跟善導確認唸佛保證生西後，即充滿信心的唸着佛號離開，才出寺門沒多久竟然朝西方倒地離世，故事不可謂不戲劇化。要如此渲染法師往生事蹟的原因在於：「傳統往生故事作者，非嚴肅史家，既為宣傳彌陀西方信仰，往往抄逡現成資料，並附會口傳逸說，發揮個人想像，將不同故事加以損益、擴充，纂集成書。」<sup>84</sup>使「僧傳裡『聖徒列傳式』(hagiographic)的描寫形式演變成『往生傳』中傳奇幻想式(fantastic)敘述」<sup>85</sup>，生動的故事才能長遠流傳，易於吸引追求感應的信徒，其目的顯而易見，而真實性則難以考究。因此有學者指出道宣《續高僧傳》關於道綽的後半部份（例如道綽為曇鸞碑所感而歸宗淨土信仰）卻可能經淨土信徒加入誇大又戲劇化情節而變得不可盡信。<sup>86</sup>

標榜感應的靈感錄就更不用說了，在佛教大藏經靈感錄事跡的著作也很多，這應歸因於六朝時流行志怪小說，佛子也以此體裁宣揚因果報應，故感應錄一類的書也就應運而生，如敦煌寫本北 178（秋字 97）號裡就記述廬山珍禪師唸《阿彌陀經》感得善果。<sup>87</sup>這些靈感的見證不一定保證可靠。應用認知心理學家 Keith E. Stanovich 曾指出一些人所謂的「親身」經驗，可能只是受有該經驗的其他人啟發，而自行有意無意地編撰出來。<sup>88</sup>

既然見證式的證據如此不可靠，就不能用來支持自己提出的理論。因此 Stanovich 認為：

<sup>83</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 684, a15-19

<sup>84</sup> 參黃啟江：《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》，頁 55，「第二章 彌陀淨土的追尋——北宋佛教『往生西方』著作之探討」。

<sup>85</sup> 參黃啟江：《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》，頁 47，「第二章 彌陀淨土的追尋——北宋佛教『往生西方』著作之探討」。

<sup>86</sup> 參陳劍鏗：《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 25，「參·道綽的末法觀與創立淨土門」。

<sup>87</sup> 鄭阿財：《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》，頁 3、7。溫金柯小心理性地簡別並揚棄純屬後代自由演繹的淨土說法，批評流行卻真假難分的淨土感應錄只會導人迷信，有悖於崇尚理智的現時代。參其文章〈「現代淨」的基礎：立本於阿含的淨土信仰〉，[www.modernpureland.org/intro/ahan.html](http://www.modernpureland.org/intro/ahan.html)。

<sup>88</sup> 例如魔術師 James Randi（藝名）曾故意於紐約某電視清談節目（talk show）中杜撰自己某日開車時遇到一列隊的不明飛行物，短時間內電視台就接到一群「目擊民眾」自稱曾遇上同一事件，甚至還替這純屬 Randi 虛構的故事加添不少非事實的細節：“Callers provided many details that Randi had ‘omitted’ including the fact that there had been more than one pass of the ‘saucers.’ This little ‘scam’ illustrates how completely unreliable are individual reports that ‘something happened.’”（來電聽眾提供很多 Randi 根本從未敘述的細節。這小小不實的地方說明了，個人單方面對『某事發生了』的描述是完全不可靠。）Keith E. Stanovich, *How to Think Straight about Psychology*, p.64, “Chapter 4: Testimonials and case study evidence: placebo effects, clever Hans, and the Amazing Randi”。Stanovich 一書(p.65)又提到 astrographologist readings（星體筆相論性格）及 biorhythm（生物節奏）兩例，由此帶出心理學上有所謂 P.T. Barnum effect（Forer Effect），此效應指一般人想當然以為某些概括性的性格描述是對自己性格的精準描寫：“...the vast majority of individuals will endorse generalized personality summaries as accurate and specific descriptions of themselves.”（……大部分人以為，區區概括性的性格摘要，是對他們準確具體的形容。）而不知其實它隨時可套用到別人身上，因為這些不夠具體的描述本來就適用於任何人。

“The vividness of such [testimonial] evidence often eclipses more reliable information and obscures understanding.”<sup>89</sup>（這類鮮明的證據常常蓋過更可靠的資訊，模糊了對事情的理解。）他忠告我們：“Even though we all are prone to overestimate the value of testimonial and other single-case evidence, we can become more self-aware and more conscious of when our opinions are being overwhelmed by personal testimony or particularly vivid single cases.”<sup>90</sup>（雖然我們傾向高估證言以及其他單一證據的價值，我們也能自覺和更意識到我們的意見，有否被個人見證或特別鮮明的單一事件所蒙蔽。）與主張分清事實的 William James 立場近似，Stanovich 提醒我們自身除了不要把這類別人的見證或單一個案誇大其價值外，也別讓它們影響自己的判斷，此準則也可用來挪用到宗教信仰上。

William James 因此認為親身經歷的宗教經驗才最有價值，那些從別人身上聽來的或承襲得的，只算作二手資料，價值比不上一手的親身經歷，難怪他用“ordinary”（普通）一詞來形容只有二手經驗的信徒了：“ordinary religious believer... follows the conventional observances of his country, whether it be Buddhist, Christian, or Mohammedan. His religion has been made for him by others, communicated to him by tradition, determined to fixed forms by imitation, and retained by habit.”<sup>91</sup>（不論是佛教徒、基督徒或回教徒，一般宗教信徒……都追隨他國家的傳統儀式。他所信仰的宗教是其他人創立給他的、是傳統傳遞給他的，透過模仿而得以型式固定化，也因為習慣而得以保存下來。）這些普通的、一般的信徒（包括佛教徒）信教，只是追隨他們國家的習俗儀式，所以他的「宗教」純是別人所成立的宗教，是透過傳

---

<sup>89</sup> Keith E. Stanovich, *How to Think Straight about Psychology*, p.63, “Chapter 4: Testimonials and case study evidence: placebo effects, clever Hans, and the Amazing Randi”.

<sup>90</sup> Keith E. Stanovich, *How to Think Straight about Psychology*, p.62, “Chapter 4: Testimonials and case study evidence: placebo effects, clever Hans, and the Amazing Randi”.

<sup>91</sup> 見 William James, *VRE*, p.24, “Lecture 1 Religion and Neurology”. 正因為宗教不外乎是傳統，因此有些學者主張以“cumulative tradition”（「累積的傳統」）取代“religion”（「宗教」）一詞，因為此詞反映出歷史是一變動的現實，此現實為個人所信仰，故現實、信仰兩者有互相依存的關係：“cumulative tradition and its specific variants – for example, the Christian tradition – make explicit the changing historical actuality that is the sustaining context for personal faith and that was founded and continues to be nourished by that faith in turn.”（累積的傳統及其特定變體——例如，基督傳統——將變動的歷史現實明顯化，此變動的歷史現實是維繫個人信仰的脈絡，而個人信仰倒過來又創作並孕育出此變動的歷史現實。）See David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 4, Chapter 1 The psychology of religion.據 Wulff 以“cumulative tradition”（「累積的傳統」）作為“religion”的替代詞，是由 Wilfred Cantwell Smith 提倡。說宗教信仰是累積的傳統，此見不無道理，例如淨土宗的發展過程就並非毫無變動，也會因各種歷史因素而作出調整，以適應時人的信仰，這從其淨土經典的多次經過增刪可見，這在本文會有所論及。Wulff 指某一信仰（faith）的 context 是某一 historical actuality，與前面「大乘是佛說」中印順主張「[所傳出的]一切佛法，都代表了那個時代（那個地區、那個部派）佛教界的共同心聲」（參印順《初期》，頁 1325，「第四節 大乘是佛說」）這一觀點有異曲同工之妙，因印順大概意思是指在某一時地歷史脈落下，才有某一佛教信仰之產生，經傳統流傳、發展下來，為該地佛子共同奉行。

統傳到他們身上，再經過模倣而定型化，最後因循保存下來的。換言之，William James 是重「內在（的經驗）」而輕「外在（的傳承、儀式等）」。

印順反對於人心無益的俗化或神化<sup>92</sup>（雖然弘教上的權宜手段、方便說法他不反對），也否定過份、過度的變通。他自述其對佛法根本信念時說：

[佛法固然]不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。……從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。……[但如佛法]重點的，部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。……演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！<sup>93</sup>

印順對佛法在歷史長河裡，無可避免出現的一些異變，正如佛陀也是包融不同宗教觀，他是抱持一種體諒的態度，認為那是理應如此的——但如果過猶不及，太超過的話，變成了偏鋒，則是他反對的<sup>94</sup>，因此，他雖然知曉隨著歷史進展，佛教一定會有新發展，並有新的教法傳出，但傳出的可能非正法。此正是本文所指出：淨土發展到後來，專事念佛，專重通俗、信仰的方便教說，套用印順的話，其實「並不等於正確！」箇中原因在於，於特定時空中，「方便」、「不了義」可能是最好的，但套用於另一時空，有時難免失效、失真、走樣了。<sup>95</sup>以一時的方便法為永遠的佛法是本末倒置。

淨土宗教人付出少分努力（自力），終日念佛以求以他力生西，與傳統佛教對自我生命負責的特質背道而馳。<sup>96</sup>對通達佛法的印順來說，很容易就指出淨土方便法門的不足之處：

<sup>92</sup> 「融攝不是盲目的適應，必須是擴展人性，淨化人生的。適應低級趣味的神化，巫術化，應該要指責他。」印順《無諍之辯》，頁 167，「九、與巴利文系學者論大乘」。

<sup>93</sup> 參釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 2~3，「序」。

<sup>94</sup> 但也不能以之說他反大乘，他自言「有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！」見釋印順：《華雨集（第五冊）》，頁 18，〈遊心法海六十年〉之「二 修學之歷程」。

<sup>95</sup> 此如印順所粘舉之例：「釋尊適應當時厭世的風尚，以「不淨觀」為方便，結果，有些人厭世自殺，於是釋尊別以「出入息念」為方便。方便，佛世就不免引起副作用。所以，融入佛教的多少方便，由於時地推移，失去其方便適應性，而轉化為障礙，是不能說沒有的。」參印順《無諍之辯》，頁 248~249，「三 佛教思想——佛學與學佛」。

<sup>96</sup> 佛陀曾對阿難說他總有一天會入滅，故比丘應以好好依重自己而不是任何對象，語見《雜阿含經》卷廿四：「阿難！當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲不異依。」（CBETA, T02, no. 99, p. 177, a6-7）巴利原文出處參 *Samyutta Nikāya*（《相應部》）第四十七相應之第 9 經及 *Dīgha Nikāya*（《長部》）第 16 經，相關段落

但其它一般普通信徒 (rank-and-file Buddhists) 卻難以一下子判斷它到底是好是壞。當初佛陀定下的標準，或許可作為淨土方便說是否應奉行的判斷參考。在 *Anguttara-nikāya* (《增支部》) 第三集之第 65 經記載，佛陀遊行到拘薩羅國 (Kosala) 的羈舍子 (Kesaputta) 一個小鎮，迦羅摩 (Kālāma) 人對佛陀表示，常有沙門、婆羅門<sup>97</sup>等印度各大小宗派人士褒揚一己主張，卻貶抑別人的，讓他們感到無所適從，希望他能開示怎樣判斷宗教學說的虛實真假、誰是誰非。佛陀乃為之說明有十種不該採用的依據，及一條可遵行的原則<sup>98</sup>：

... etha tumhe Kālāmā [1] mâ anussavena [2] mâ paramparāya [3] mâ itikirāya [4] mâ pitakasampadānena [5] mâ takkahetu [6] mâ nayahetu [7] mâ âkâraparivitakkena [8] mâ ditthinijjhānakkhantiyā [9] mâ bhavyarupatāya [10] mâ samano no garūti, yadā tumhe Kālāmā attanā va jāneyyātha – ime dhammā kusalā ime dhammā anavajjā ime dhammā vibbuppasatthā ime dhammā samattā samādinnā hitāya sukhāya samvattantīti - atha tumhe Kālāmā upasampajja vihareyyāthā ti...<sup>99 100</sup>

---

英譯見 Bhikkhu Ñāṇamoli : "... each of you should make himself his island, himself and no other his refuge; each of you should make the Dhamma his island, the Dhamma and no other his refuge." 引自他的 *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*, p.300。

<sup>97</sup> 至於這些沙門、婆羅門到底指哪些派別，原文無具體說明，需從其它方面推敲。據個別學者推測，可分作三派：一、支持有善惡業報及來世，如婆羅門教、耆那教、佛教。二、反對有善惡業報及來世，如六師外道之富蘭那·迦葉 (Pali: Pūrāṇa Kassapa)、阿耆多·翅舍欽婆羅 (Pali: Ajita Kesakambala)、婆浮陀·迦旃延 (Pali: Pakudha Kaccāyana)；少數雖反對有善惡業報，但支持有來世，如末伽梨·拘舍梨 (Pali: Makkhali Gosāla)。三、認為什麼都不可知，如散若夷·毘羅胝子 (Pali: Sañjaya Belatṭhiputta)。參蔡奇林：《《增支部》「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(上)：迦羅摩人的疑惑與佛的「十不依」說》(未出版)，「2.問題涉及的人物和主張」一節。

<sup>98</sup> 這裡「不該採用」之意，並不是真的全然不可採用，而是指不要以這十種是唯一或全部標準，或單純依其中之一或二而遽下判斷，甚至把從這十種方法所得出的結果視作永恆真理，並且要留意這十種其實是可依實際情況而有好、壞之分，舉例說，「聽聞的教說」——聽來的教理——可能蘊含正確道理，但也可因之前在傳講過程中人為出錯等原因而使道理不正確。故佛陀的態度不是全盤否定它，但也不全盤肯定它，而是要先辨明其本質好壞。此部份可參蔡奇林：《《增支部》「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(上)：迦羅摩人的疑惑與佛的「十不依」說》(未出版)，「3.小結：十不依之「不」的意涵」一節。

<sup>99</sup> 見 Richard Morris (ed.), *The Anguttara-nikāya: Part I Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta*, pp.191~192 之 III Tikanipāta 之 VII Mahā vagga 之第 65 經，square braces 為筆者所加，以清楚標示各點。CSCD 所載版本則為：Etha tumhe, kalama, ma anussavena, ma paramparaya, ma itikiraya, ma pitakasampadanena, ma takkahetu, ma nayahetu, ma akaraparivitakkena, ma ditthinijjhānakkhantiya, ma bhavarupataya, ma samano no garuti. Yada tumhe, kalama, attanava jāneyyatha – ime dhamma kusala, ime dhamma anavajja, ime dhamma vibbuppasattha, ime dhamma samatta samadinnā hitaya sukhaya samvattanti ti, atha tumhe, kalama, upasampajja vihareyyatha. 見 Suttapitake Avguttaranikayo (經藏《增支部》)的 Tikanipatapali (第三集)之(AN.3.65.)7-5 號名叫 *Kesamuttisutta* 的經典。

<sup>100</sup> 此段英譯為：“Come, Kālāmans, do not be satisfied with hearsay or with tradition or with legendary lore or with what has come down in your scriptures or with conjecture or with logical inference or with weighing evidence or with liking for a view after pondering over it or with someone else's ability or with the thought 'The monk is our teacher.' When you know in yourselves: 'These ideas are unwholesome, liable to censure, condemned by the wise, being adopted and put into effect they lead to harm and suffering,' then you should abandon them.” See Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*, p.175, "The Kālāma Sutta".

來吧！迦羅摩人啊！（一）不要根據聽聞的教說；（二）不要根據代代相承之教；（三）不要根據古遠傳說；（四）不要根據結集的經典；（五）不要基於思辯；（六）不要基於推理；（七）不要基於對論據的考察；（八）不要基於對見解的深思歡受；（九）不要因為說者的表面能力；（十）不要因為：「沙門是我們的老師」。

迦羅摩人啊！當你們自知：「（一）[如]這些法[指行為或業]是善的；（二）這些法是無罪的；（三）這些法是智者稱讚的；（四）這些法從事、實行之後，會帶來利益和安樂。」那麼，迦羅摩人啊！你們就應該奉行。<sup>101</sup>

那十種不該採用的依據，大體上是 A.不應依語（漢譯的一～四）、B.不應依識（五～八）、C.不應依人（九～十）三類<sup>102</sup>：

A、「聽聞的教說」(anussavena，口耳相承)、「代代相承之教」(paramparāya，師師相承)、「古遠傳說」(itikirāya，宗教傳說)、「結集的經典」(pitakasampadānena，指學說有典籍依據)，俱屬「不依語」，就是說就算那宗教（經中主要指婆羅門教）學說有其歷史，是一代傳一代而來，甚至已結集見諸文字了，還是不應該在沒有經過判斷之下全盤接受。

B、「思辯」(takkahetu，純粹基於思考而不經過經驗驗證)、「推理」(nayahetu，由現在已知之事反推其過去，但其推論不一定嚴謹)、「對論據的考察」(ākāraparivitakkena，檢驗論據以作出判斷，但此判斷不一定準確)、「對見解的深思及歡喜接受」(ditthi-nijjhāna-kkhantiyā，內心思考過某一[不正]見地並欣然接受之)，俱屬「不依識」，就是說不應光憑一己心識的推敲、巧辯、喜愛，就決定接納某宗教學說。

C、「說者的表面能力」(bhavyarupatāya，單憑說法者的外在就敬信之)、「沙門是我們的老師」

<sup>101</sup> 此中譯引自蔡奇林選譯注解：《香光莊嚴：暗夜光明——巴利經典選讀》，頁 50，〈歧路示途〉。對應的漢譯為《中阿含經》卷三「業相應品」〈伽藍經第六〉「我聞如是」(CBETA, T01, no. 26, p. 438, b14)一句起，惜譯文並無「十不依」的記載。另，本文所引巴利原典所對應的漢譯之文獻資料，可參赤沼智善：《世界佛學名著譯叢 23：漢巴四部四阿含互照錄》的「II.巴漢四部四阿含對照」一節，頁 159～342。

<sup>102</sup> 筆者這是借用佛教「四依四不依」(「依義不依語」、「依智不依識」、「依法不依人」、「依了義經不依不了義經」)中的「三不依」(「不依人」、「不依語」、「不依識」)，而命名以上三種分類。蔡奇林則將此三類分別稱作「法教」、「思惟」、「上師」，並進一步歸為二大類：「外在權威」(即法教、上師)及「內在個人思考」(即思惟)，參蔡奇林：《〈增支部〉「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(上)：迦羅摩人的疑惑與佛的「十不依」說》(未出版)，「4.小結：十不依的簡要歸納」一節；本段也參考引用了蔡氏對此三類的分析，見同一文的「四、佛的『十不依』說」一節。

(*samano no garu*，不加懷疑地相信敬仰對象所說之教)，俱屬「不依人」，就是說不應受教說者的外在魅力或師長身份，就直覺認為其說是對的。

佛陀提倡的這十種依據以剔除婆羅門等教的宗教權威，可作為中國淨土中人的第一大參考：能否往生，其實都是聽聞而來，甚至其教說並非由一代代的師徒制相承下來，而是從追認而得的宗師，經過純個人的推理、臆測、好惡整理出來的；淨土經典也是歷代信者逐步集出，原本面貌已經過不少變化。

這裡可用 *Majjhima-nikāya* (《中部》) 第 27 經 *Cūlahatthipadopama Sutta* (《象跡喻小經》) 所記述的一件事，來具體闡析十不依之(部份)準則要如何應用。此故事的兩位主角：名字叫婆蹉耶那 (*Vacchāyana*) 的遊方者，與名叫生聞 (*Jāṇu-ssoni*) 的婆羅門，他們都犯了上說十項中之若干，即婆蹉耶那犯了「思辯」(*takkahetu*) 與「推理」(*nayahetu*) 兩項過失，生聞犯了「聽聞的教說」(*anussavena*) 一項。《象跡喻小經》記載：當生聞知道婆蹉耶那剛從佛陀那邊過來，就想從他口中打聽他對佛陀的評價，例如佛陀是否真的是個智者 (*pandito mabbati*<sup>103</sup>，義為「是否認為[佛陀]是賢者/智者？」)。婆蹉耶那對佛陀高度推崇，說：“*pasatthapasattho va so bhavam Gotamo, settho devamanussanan*”<sup>104</sup> (「沙門喬答摩被譽為天、人中的最上者！」<sup>105</sup>)，並得出結論：“*sammāsambuddho Bhagava, svakkhato Bhagavata dhammo, supatipanno savgho*”<sup>106</sup> (「世尊是正等覺者，法是世尊所善說，僧伽是善修行者。」<sup>107</sup>) 但原來婆蹉耶那所持的理據，只是某天他曾側聞得知巧言善辯的剎帝利、婆羅門、居士、沙門，其辯才不但在佛陀面前顯得無用武之地，甚至反受感化而成為佛陀弟子。婆蹉耶那雖親見佛陀當日真實情形，而已心存定見遽下結論；但生聞婆羅門聽他這樣說，還是因此忍不住

<sup>103</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.175 的 27. *Cūlahatthipadopamasuttam*。CSCD 所載版本則為：“*Pandito mabbeti*”，見 *Majjhima-nikāya* (《中部》) 的 *Mulapannasapali* (根本分五十經篇) 之 3. *Opammavaggo* 之 *Cūlahatthipadopamasuttam*。

<sup>104</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.175 的 27. *Cūlahatthipadopamasuttam*。CSCD 所載版本則為：“*Pasatthapasattho va so bhavam gotamo settho devamanussanan*”，見 *Majjhima-nikāya* (《中部》) 的 *Mulapannasapali* (根本分五十經篇) 之 3. *Opammavaggo* 之 *Cūlahatthipadopamasuttam*。

<sup>105</sup> 蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 158，〈解脫之道〉。

<sup>106</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.176 的 27. *Cūlahatthipadopamasuttam*。CSCD 所載版本則為：“*sammāsambuddho bhagava, svakkhato bhagavata dhammo, supatipanno bhagavato savakasavgho*”，見 *Majjhima-nikāya* (《中部》) 的 *Mulapannasapali* (根本分五十經篇) 之 3. *Opammavaggo* 之 *Cūlahatthipadopamasuttam*。CSCD 版對佛、法兩句的用字與 PTS 版差不多；但對僧則稍不一樣，PTS 版為“*supatipanno savgho*”(「僧伽是善修行者」)，CSCD 版則多出 *savaka* (「弟子/聲聞」義) 一字，成為“*supatipanno bhagavato savakasavgho*”(「神聖的弟子僧伽是善修行者」)，但大意無改。

<sup>107</sup> 蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 158，〈解脫之道〉。

再三讚嘆佛陀：“Namo tassa Bhagavato arahato sammāsambuddhassa”<sup>108</sup>（「敬禮世尊、應供、正等覺者！」<sup>109</sup>），顯示他是全然確信婆蹉耶那的話了。難怪之後生聞婆羅門首次親見佛陀時，佛陀指出婆蹉耶那所說並不圓滿（“Na kho ... paripūro hoti.”<sup>110</sup>，「不完全的、不圓滿的」義）。

如果分析起來，這是因為婆蹉耶那依據他曾親見之事（指善言的剎帝利、婆羅門、居士、沙門在佛陀面前被乖乖攝受一事），只經簡單思考，可說是犯了「思辯」之過；他因此急下判斷，從此一不嚴謹的表面結論，進一步推到「世尊是正等覺者」等話，這又犯了「推理」之過。而生聞婆羅門僅依所聽所見，就讚嘆佛陀起來，未免失於未小心求證，又沒理智思考事情是否真的如此，可說是重信者皆有的毛病。婆蹉耶那的過失或許可以予追求淨土感應的人參考，生聞婆羅門的過失亦可予輕信有淨土之說而沒有以智慧篩選、抉擇的信徒參考。主張有淨土，或往生淨土可成佛者，他們對淨土教的堅信，其基礎只是「思辯」（淨土體驗）卻過度「推理」（想當然如此，以無憑的根據進一步推到生西後可成佛）。

---

<sup>108</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.177 的 27. Culahatthipadopamasuttam. CSCD 所載版本則為：Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa，見 *Majjhima-nikāyo*（《中部》）的 *Mulapannasapali*（根本分五十經篇）之 3. Opammavaggo 之 Culahatthipadopamasuttam。

<sup>109</sup> 蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 160，〈解脫之道〉。

<sup>110</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.178 的 27. Culahatthipadopamasuttam. CSCD 所載版本用字一樣，見 *Majjhima-nikāyo*（《中部》）的 *Mulapannasapali*（根本分五十經篇）之 3. Opammavaggo 之 Culahatthipadopamasuttam。

## 第叁章 *Sukhāvātīvyūha* (《樂有莊嚴》) 的介紹

### 第一節、題名及文本結構

北島[梵文 00] - 經題					
Ārya	Sukhā vatī vyūha	nāma	mahāyāna	sūtram	
adj	adj  基本型  m	adv	m,sg,nom		
高貴、高超	快樂  擁有  嚴飾	名為	大乘	經典	
以具備安樂為神聖莊嚴所命名的大乘經					

「小經」的梵文原題為「Ārya Sukhāvātīvyūha nāma mahāyāna sūtram」，與「大經」的梵文名稱一模一樣。Ārya 是形容詞，「高貴、高超、聖」義。Sukhāvātīvyūha 是陽性複合詞，可拆成 Sukhāvātī 及 vyūha。Sukhāvātī<sup>111</sup>這一基本型具體指「彌陀淨土」(地名)，漢文佛典多音譯作「須摩提」<sup>112</sup>、「須呵摩提」<sup>113</sup>。Sukhā，形容詞，義指「安樂、快樂」；-vatī，來自形容詞接尾 vat，「擁有」義，陰性字；vyūha，「嚴飾」義，陽性名詞。nāma，副詞，「名為、以……為名」。mahāyāna，「大乘」義。sūtram，「經典」義。故全句字面意思實為「以具備神聖的安樂為莊嚴命名的大乘經」，濃縮點則可說為「具樂莊嚴」或「樂有莊嚴」，原意並非「極樂莊嚴」。只是因為「具樂」兩字不太合中文說法，故才有「極樂」這種帶點誤導的中譯，查梵文 Sukhā 並不帶「極」之意。因此本文將經名中譯定為「樂有莊嚴」。

文本結構方面，梵本首行是經題如前述。然後是一、序分（證信序），內容主要描述出席的聖弟子、菩薩、諸天名字。接著是二、正宗分，分別提及佛土「具樂」，其依報莊嚴有八功德水、七寶、池蓮、天樂、金地，其正報莊嚴有供養諸佛、三鳥說法、無三惡道、微風輕拂、念佛法僧。接著釋「無量壽」及「無量光」之意。又述說眾生的往生彼土不退轉的一生補處、原因（執持名號）、聖眾現前接引過程、六方佛（東南西北上下）、聞經利益、發願往生、諸佛互讚、淨土是難信之法。最後是三、流通分。

<sup>111</sup> 另一說法是，Sukhāvātī 來自 sukha-mati（「甘露、安養」義，雅語為 sukha-amarti）、sudha-mati（「甘露」義，等於 amṛta(甘露)-mati）。因毘濕笈天名為甘露世界，故有猜測佛教之淨土可能來自毘濕笈這一甘露天國。參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁 83~84，「第六節 極樂淨土起源與毘濕笈」。

<sup>112</sup> 後漢月支三藏支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷一〈行品第二〉(CBETA, T13, no. 417, p. 899, a13)。

<sup>113</sup> 西晉居士聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》卷一〈悔過品第二〉(CBETA, T14, no. 483, p. 666, c29)。

## 第二節、文法分析及漢譯

以下是此經與往生解脫相關的重要段落的文法分析及三種相應漢譯：

北畠[梵文 05A] - 稱「具樂」之因							
nāsti	sattvānām	kāya duḥkhaṃ	na	citta duḥkhaṃ	a pramāṇāni	eva	sukha kāraṇāni
3sg	m, pl, gen	neut, sg, nom		neut, √ma 度量	emphas		neut   neut, nom, pl
na+asti		kāya	duḥkhaṃ	citta	duḥkhaṃ	不  度量	强调用
沒+有	諸眾	身   苦	沒	心   苦	無量、不可度量	正好	安樂   來源、緣故
梁 <sup>114</sup> ：[淨土內]眾生的身苦不存在(或：眾生沒有身苦)，心苦不存在(或：眾生沒有心苦)，卻有無量安樂之源							
玄：諸有情類，無有一切身心憂苦，唯有無量清淨喜樂 <sup>115</sup>							
鳩：其國眾生無有眾苦，但受諸樂， <sup>116</sup>							

北畠[梵文 05B] - 稱「具樂」之因					
tena	kāraṇena	sā	lokadhātuḥ	Sukhāvātīty	ucyate
	neut, ins,sgl	f, nom, sg	m/n/f, nom, sg	f, nom, sg	3sg, pass
來源、緣故				iti	
<---因此之故--->		這、那	世界	具樂	被說成是…
梁：因此之故，乃叫那個世界為「具樂」					
玄：是故名為極樂世界 <sup>117</sup>					
鳩：故名極樂。 <sup>118</sup>					

北畠[梵文 12A] - 聽鳥聲而念佛							
manuṣyānām	taṃ	śabdam	śrutvā	buddha manasi kāra	utpadyate		
gen, pl	m, acc, sg	m, acc, sg	grd(gerund)	loc	m,強勢 N	√pad, IV verb, <u>aci</u> /pass, = uktpadiyate	
				心意	做成	agent - manuṣyānām	
人們的	那	聲	已聽到	佛	專注於、把…專心放在心上、正念思維	產生出來	
梁：聽到[鳥兒]聲音後，人們收攝心意在佛上，							
玄：彼土眾生聞是聲已，各得念佛、 <sup>119</sup>							
鳩：其土眾生聞是音已，皆悉念佛、 <sup>120</sup>							

<sup>114</sup> 此處的「梁」指本論文作者的自行翻譯；「玄」指玄奘漢譯本《稱讚淨土佛攝受經》；「鳩」指鳩摩羅什漢譯本《佛說阿彌陀經》。玄及鳩譯本中的灰色字，代表相關文字不見於此一梵本，純是當時譯者添加。

<sup>115</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 348, c15-16

<sup>116</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 346, c13

<sup>117</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 348, c22

<sup>118</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 346, c13-14

<sup>119</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, b7

<sup>120</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a15-16

北島[梵文 12B] - 聽鳥聲而念佛					
dharma manasikāra utpadyate saṃgha manasikāra utpadyate					
loc		√pad	loc		√pad
法	專注於	產生	僧	專注於	產生
梁：收攝心意在法上，收攝心意在僧上					
玄：念法、念僧無量功德熏修其身 <sup>121</sup>					
鳩：念法、念僧。 <sup>122</sup>					

北島[梵文 15A] - 聽樹聲網聲而念佛							
manuṣyāṇām	taṃ	śabdāṃ	śrutvā	buddhānusmṛtiḥ	kāye	saṃ tiṣṭhati	
pl, gen	m, acc, sg	m, acc, sg	loc	m, nom, sg	m, loc, sg	3sg, I6 verb, pres, active	
人們的	該	聲	已聽到	佛	回想、正念(依主釋)	在身體上	<-----安住----->
梁：人們聽到[樹、網]聲音後，於身體中安住在對佛的憶念上；							
玄：彼土眾生聞是聲已，起佛[念作意]、 <sup>123</sup>							
鳩：聞是音者皆自然生念佛、 <sup>124</sup>							

北島[梵文 15B] - 聽樹聲網聲而念佛									
dharmānusmṛtiḥ		kāye	saṃ tiṣṭhati		saṃghānusmṛtiḥ		kāye	saṃ tiṣṭhati	
loc	m, nom, sg	m, loc, sg	3sg, I6 verb, pres, active		loc	m, nom, sg	m, loc, sg	3sg, I6 verb, pres, active	
法					僧				
把心念提起放在法上					把心念提起放在僧上				
梁：於身體中安住在對法的憶念上；於身體中安住在對僧的憶念上									
玄：法、僧念作意等無量功德 <sup>125</sup>									
鳩：念法、念僧之心。 <sup>126</sup>									

<sup>121</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, b7-8

<sup>122</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a16

<sup>123</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, b20-21

<sup>124</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a23

<sup>125</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, b21

<sup>126</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a23

北島[梵文 16A] - 無量壽一名的來由			
kena kāraṇena	sa	tathāgato	'mit āyur nām ocyate
neut, gen, pl		a+mita(ppp), √ma 度量+ayur	pass, 3sg
		不 度量完 壽命(多財釋)	=ucyate
<----據何緣故---->	這位	如來	度量不完  為其名稱   被叫做
梁：何故這位如來被喚作「無量壽」？			
玄：佛有何緣名無量壽？ <sup>127</sup>			
鳩：彼佛何故號阿彌陀？ <sup>128</sup>			

北島[梵文 16B] - 無量壽一名的來由						
tasya	khalu	punaḥ ...	tathāgatasya	teṣāṃ ca	manuṣyāṇām	a parimitam āyus pramāṇam
m, gen, sg	adv		m, gen, sg	m, gen, pl	conjun	m, gen, pl   neut, acc, sg
<----- A ----->			& <----- B ----->		不	周遍 壽的   度量
那個的	的確	接下來	如來的	他們的 及	人們的	數不完 壽命的度量
梁：復次，該如來以及那些人他們的壽量的確算不完						
玄：由彼如來及諸有情，壽命無量無數大劫 <sup>129</sup>						
鳩：彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫 <sup>130</sup>						

北島[梵文 17A] - 無量光一名的來由			
kena kāraṇena	sa	tathāgato	'mit ābho nām ocyate
neut, gen, pl			m, nom, sg
			<ābhāh 放光、照亮
<----據何緣故---->	這位	如來	度量不完的光 為其名稱   被叫做
梁：何故這位如來被喚作「無量光」？			
玄：何緣彼佛名無量光？ <sup>131</sup>			
鳩：彼佛何故號阿彌陀？ <sup>132</sup>			

<sup>127</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, b29-c1

<sup>128</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a25。「阿彌陀」這個中文譯語比較適合用來翻譯後面才出現的「Amitābha」(「無量光」)一詞，這兒的「Amitāyus」(「無量壽」)，鳩氏概翻作「阿彌陀」，可能是避免一個佛有兩個稱呼，此舉也符合他採取通俗易懂譯法的原則。事實上亦有說 Amitāyus 和 Amitābha 在「大經」和「小經」之前可能早已分別獨立使用各不相干，在「大經」和「小經」才被人為地湊合起來指稱同一尊佛。

<sup>129</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, c1-2

<sup>130</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a27-28

<sup>131</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, c4-5

<sup>132</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a25

北島[梵文 17B] - 無量光一名的來由				
tasya khalu punaḥ ... tathāgatasy   ābh   ā prati hatā sarva buddha kṣetreṣu				
m, gen, sg adv		m, gen, sg		f,nom,sg  neg prefix    m  neut, loc, pl
		朝向  被殺害		依主釋
那個的	的確	接下來	如來的	光明  不  障礙、斷掉 一切   佛國土
梁：復次，該如來的光明的確不受障礙[而照亮到]一切佛土				
玄：由彼如來恒放無量無邊妙光，遍照一切十方佛土，施作佛事無有障礙 <sup>133</sup>				
鳩：彼佛光明無量，照十方國無所障礙 <sup>134</sup>				

北島[梵文 18A] - 生淨土者得一生補處				
ye 'mitāyusaḥ tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapannāḥ				
m,nom,pl		m, gen, sg		neut, loc, sg ppp, nom, pl
rel pron <-----副詞補語，飾 upapannāḥ ----->				
who/which 無量壽的		如來的		佛土 眾生們 已往、出生
梁：已出生於無量壽如來佛土的眾生們				
玄：若諸有情生彼土者 <sup>135</sup>				
鳩：極樂國土眾生者， <sup>136</sup>				

北島[梵文 18B] - 生淨土者得一生補處				
śuddhā bodhisattvā a vi  ni  vartanīyā eka  jāti  prati baddhās				
		m,pl,nom, fpp		ppp->N  intens   m,pl,nom, ppp, √bandh 網綁, IX verb
ie. śuddhāḥ		不轉起 倒 退		強調
清淨的 菩薩		將不退轉		一次  出生     已被束縛者、已為…所網綁者
梁：是清淨的不退轉菩薩，還受限於要再出生一次者				
玄：皆是一生所繫，……若諸有情生彼土者皆不退轉……殊勝行願念念增進，決定當證阿耨多羅三藐三菩提…… <sup>137</sup>				
鳩：皆是阿鞞跋致。其中多有一生補處 <sup>138</sup>				

<sup>133</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, c5-6

<sup>134</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, a26-27

<sup>135</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, c21

<sup>136</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b4

<sup>137</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 349, c16, c21, c23-24。玄奘譯本這幾段 (CBETA, T12, no. 367, p. 349, c15-p. 350, a5)

大部分內容皆不見於其他梵漢藏三譯本。

<sup>138</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b4-5

北島[梵文 19] - 不能僅以少量善根生淨土							
n ā vara mātra keṇa ... kuśala mūlena-Amitāyusaḥ tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapadyante							
neg	neut,ins,sg, adj, <ka	結尾音節	neut,ins,sg	m, gen, sg	neut, loc, sg	3pl	
不(殊勝   只不過是)		良善   根本					
不(出生)		下劣	憑藉善根	無量壽的	如來的	在淨土	眾生們 出生、往生
梁：眾生們單憑普普通通的善根，是無法往生到無量壽如來佛土							
玄：非少善根諸有情類當得往生無量壽佛極樂世界清淨佛土 <sup>139</sup>							
鳩：不可 以少善根福德因緣，得生彼國。 <sup>140</sup>							

北島[梵文 19A] - 臨終佛菩薩圍繞								
yaḥ kaścic...kula putro vā kula duhitā vā tasya bhagavato 'mitāyusaḥ tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati								
adj	adj  m,nom,sg	adj  f,nom,sg	m,gen,sg	m, gen, sg	m, gen, sg	m, gen, sg	neut, acc, sg	fut, 3sg
亦可指比丘		亦可指比丘尼						
凡是 任一個	良、高貴 男	或	女	那位	世尊的	名字、名稱	將聽聞	
梁：凡有任何良善男女聽聞那位世尊無量壽如來的名號								
玄：若有淨信諸善男子或善女人，得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴， <sup>141</sup>								
鳩：若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛， <sup>142</sup>								

北島[梵文 19B] - 臨終佛菩薩圍繞								
śrutvā ca manasi kariṣyati ... (接 19C) ... alvi kṣipta citto manasikariṣyati								
grd	loc	fut, 3sg	a +vi   ppp   neut,acc,pl =cittah					
心意   將作		√kṣip 丟出去  有財釋,acc 轉作 adv						
已聽後	專注於、把...專心放在心上、留意、正念思維				不出去  散亂 心			
梁：以及聽聞後專心正念，……心不散亂地專心正念								
玄：聞已思惟，……繫念不亂 <sup>143</sup>								
鳩：執持名號，……，一心不亂。 <sup>144</sup>								

<sup>139</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a5-6

<sup>140</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b9-10

<sup>141</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a7-9

<sup>142</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b10-11

<sup>143</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a9, a10

<sup>144</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b11 & b14

北島[梵文 19C] - 臨終佛菩薩圍繞							
... ekarātram vā dvirātram vā trirātram vā catūrātram vā pañcarātram vā ṣaḍrātram vā saptarātram vā ...							
m, acc → adv							
一晚	或	兩晚	三晚	四晚	五晚	六晚	七晚
梁：或一晚或兩晚或三晚或四晚或五晚或六晚或七晚							
玄：若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七， <sup>145</sup>							
鳩：若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日 <sup>146</sup>							

北島[梵文 20D] - 臨終佛菩薩圍繞							
yadā	sa	kulaputro vā kuladuhitā vā	kālam	karīṣyati	tasya	kālam	kurvataḥ
relative	pron		m,acc,sg	fut, 3sg	m,gen,sg	m,acc,sg	gen,sg → pap 現在主動分詞
<----- 死亡 ----->				<----absolutive 絕對分詞---->			
那時	那	善男 或 善女	時間	將做	那位男女	當、正在(做完時間→死亡)	
梁：當那位將死亡的善男或善女正在死亡之時							
玄：是善男子或善女人臨命終時， <sup>147</sup>							
鳩：其人臨命終時， <sup>148</sup>							

北島[梵文 20E] - 臨終佛菩薩圍繞									
so	'mitāyus	tathāgataḥ	śrāvakaśaṃghaḥ	pari	lvṛto	bodhisattva gaṇa puras kṛtaḥ	purataḥ	sthāsyati	
				verbal pref   ppp			ppp	abl	fut, 3sg
saḥ									
這位		聽聞者	僧眾	四面八方被圍繞	菩薩	團體  在前面  被做	從前面	站、住	
梁：被聲聞僧團四面圍繞著，菩薩眾也在其跟前，這位無量壽如來站在那個男女面前									
玄：無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐， <sup>149</sup>									
鳩：阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。 <sup>150</sup>									

<sup>145</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a9-10

<sup>146</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b11-12

<sup>147</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a10-11

<sup>148</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b13

<sup>149</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a11-13

<sup>150</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b13-14

北島[梵文 20F] – 臨終佛菩薩圍繞				
so	'lvi pary lasta cittaḥ	kālaṃ	kariṣyati	ca
	pari   ppp   neut, acc → adv	m, acc, sg	fut, 3sg	
	a+	√ as 存在		
他	不	分開	全面	狀態   心
梁：他/她到死之時，心都在完全不顛倒散離的狀態				
玄：令心不亂，既捨命已， <sup>151</sup>				
鳩：是人終時，心不顛倒， <sup>152</sup>				

北島[梵文 20G] – 臨終佛菩薩圍繞				
sa	kālaṃ	krtvā	tasyaiva-Amitāyusaḥ	tathāgatasya buddhakṣetre Sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate
	perf	grd	neut, loc, sg	f, loc f, loc fut, 3sg
sah	完成式動名詞	tasya+eva		
	having+pp	那位	正正是	將往生
梁：那他/她死亡後會出生在那位無量壽如來的佛土「具樂世界」				
玄：隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。 <sup>153</sup>				
鳩：即得往生阿彌陀佛極樂國土。 <sup>154</sup>				

北島[梵文 28A] – 持名念佛得不退轉				
buddhānāṃ	bhagavatāṃ	nāmadheyam	dhārayiṣyanti	
m, gen, pl	m, gen, pl	neut, nom, sg	fut, caus, 3pl	
			√ dhṛ 把握	
佛的	世尊的	名稱	被令記得、憶持、總持、把握	
梁：佛世尊的名號將被憶持(即：將持名念佛)				
玄：若善男子或善女人，或已得聞，或當得聞，或今得聞，聞是經已，深生信解 <sup>155</sup>				
鳩：若有善男子、善女人，聞是經受持者，及聞諸佛名者 <sup>156</sup>				

<sup>151</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a13

<sup>152</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b14

<sup>153</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 350, a13-14

<sup>154</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b14-15

<sup>155</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a10-11。與梵文原意相差甚遠，而前面也是提到「śroṣyanti」(他們將聽聞[一切佛攝受法門])。不過後面梵文倒是真的有「若已發願，若當發願，若今發願」一句，不知玄奘是否受此影響而將持名念佛這句改寫成「或已得聞，或當得聞，或今得聞，聞是經已」？

<sup>156</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a8-9。【流布本】寫作「聞是諸佛所說名及經名者」。

北島[梵文 28B] - 持名念佛得不退轉							
sarve te buddhalpariṅhītā bhaviṣyanty aṅvinivartanīyās ca bhaviṣyanty anuttarāyām samyak saṃbodhau							
<m,nom,pl>	ppp	fut, 3sg	fpp		adj(性數格同後)	f, loc, sg	
							正確的  等覺
所有 他們 諸佛	被攝受	將成為	將被轉起的情形		無上		正等覺
梁：所有善男女他們將被諸佛所攝受，並將在無上正等覺中不退轉							
玄：生信解已，必為如是住十方面十剎伽沙諸佛世尊之所攝受；如說行者，一切定於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉，一切定生無量壽佛極樂世界清淨佛土。 <sup>157</sup>							
鳩：是諸善男子、善女人，皆為一切諸佛共所護念，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。 <sup>158</sup>							

北島[梵文 28C] - 持名念佛得不退轉							
śrad dadhādhvam pratīyatha mālkāmksayatha mama ca teṣāṃ ca buddhānām bhagavatām							
ins,sg  imper, 2pl	pres, 2pl	caus, pres, 2pl	gen				
	√ dhā 放置						
請信任放置	你們接受	不  請懷疑、渴望	我(釋迦)的	那些			
梁：請你們信任、接受、莫懷疑釋迦我及諸佛世尊的[話]							
玄：汝等有情一切皆應信受領解我及十方佛世尊語，當勤精進，如說修行，勿生疑慮。 <sup>159</sup>							
鳩：汝等皆當信受我語及諸佛所說。 <sup>160</sup>							

北島[梵文 29A] - 應當發願求生淨土								
tasya bhagavato 'mitāyusaḥ tathāgatasya buddhakṣetre cittapraṇidhānam kariṣyanti kṛtaṃ vā kurvanti vā								
m,gen	m,gen,sg	m,gen,sg	m,gen,sg	neut, loc, sg	neut, acc, sg	fut, 3pl	ppp	pres, 3pl
此				心  願		將會做	已經做	現在做
梁：凡內心將發願，或已發願，或正發願[往生到]那位世尊無量壽如來的佛土者								
玄：於無量壽極樂世界清淨佛土功德莊嚴，若已發願，若當發願，若今發願，必為如是住十方面十剎伽沙諸佛世尊之所攝受； <sup>161</sup>								
鳩：若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者 <sup>162</sup>								

<sup>157</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a11-15

<sup>158</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a9-11

<sup>159</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a15-17

<sup>160</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a12

<sup>161</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a18-21

<sup>162</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a13-14

北島[梵文 29B] - 應當發願求生淨土				
sarve te 'vinivartanīyā bhaviṣyanty anuttarāyāṃ samyak saṃbodhau				
fpp		fut, 3sg		adj(性數格同後)   f, loc, sg
指善男女		正確的  等覺		
所有	他們	將被轉起的情形	將成為	無上 正等覺
梁：所有[善男女]他們將在無上正等覺中不退轉				
玄：如說行者，一切定於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉， <sup>163</sup>				
鳩：是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提， <sup>164</sup>				

北島[梵文 29C] - 應當發願求生淨土				
tatra ca buddhakṣetra upapatsyanty upapannā v opapadyanti vā				
correlative 指示詞		fut, 3pl		ppp   pres, 3pl
vā + upapadyanti				
彼處		將往生		已往生 或  正往生 或
梁：[，當他們]將往生，或已往生，或正往生彼佛土時。				
玄：一切定生無量壽佛極樂世界清淨佛土。 <sup>165</sup>				
鳩：於彼國土若已生、若今生、若當生。 <sup>166</sup>				

北島[梵文 29D] - 應當發願求生淨土				
tasmāt tarhi ... śrāddhaiḥ kulaputraiḥ kuladuhitṛbhiḥ ca tatra buddhakṣetre citta praṇidhir utpādayitavyaḥ				
correlative		adj		neut, loc, sg   m,nom,sg caus, fpp, m, nom, sg
因此所以 現在 帶著信心信仰的		彼處		心願 應將被產生
梁：因此具備信心的善男女現在應生起往生彼佛土的心願				
玄：若有淨信諸善男子或善女人，一切皆應於無量壽極樂世界清淨佛土，深心信解，發願往生，勿行放逸。 <sup>167</sup>				
鳩：諸善男子、善女人若有信者，應當發願生彼國土。 <sup>168</sup>				

假設兩譯根據同一原本，以嚴格的翻譯標準看，它們都難算忠實譯本，但鳩譯只是略譯，玄譯則隨己意加入很多修飾語來美化彌陀及其淨土，在這選出來的 27 句裡面，玄譯有多達 19 句有增添梵本所無的字詞，最明顯的例子是，玄奘偏向在「佛國土」前加上「清淨」作修辭，然而查梵本並無此意。這從兩個譯本的總字數差異也有所反映，鳩譯只有 2220 字，玄譯卻有 4669 字，足足是鳩譯本的 2.1 倍。我們知道玄奘因對古大德所譯經典準確性心生疑惑，故才毅然赴印尋求真義，而相較鳩譯，其譯本在成佛論方面卻沒有更為翔實可靠。

<sup>163</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a21-22

<sup>164</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a14-15

<sup>165</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a22-23

<sup>166</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a15-16

<sup>167</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, a24-26

<sup>168</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 348, a16-17

## 第肆章 念佛

### 第一節、念佛的本義

「念佛」的「念」，在「小經」以梵語詞 *anusmṛti* 表示，意謂「追憶、回想」<sup>169</sup>，相當於英文的 *mindfulness*，例如略本《樂有莊嚴》在寫到「聽樹聲網聲而念佛」([梵文 15A、B])，就用到此一梵語詞，鳩摩羅什將之中譯為「念」，玄奘則中譯為「念作意」。梵本另段提到「聽鳥聲而念佛」([梵文 12A、B]) 的「念」，其相應梵語詞是 *manasikāra*，意謂「思惟、思量、作意、意念、正念」等義<sup>170</sup>，相當於英文的 *attention*，鳩摩羅什及玄奘在各自中譯裡俱譯作「念」。如此說來，兩人翻譯處理手法不一樣，玄奘顯得較細緻，能將梵文裡不同的字以不同中譯區分出來，例如 *anusmṛti* 翻作「念作意」而 *manasikāra* 翻作「念」，鳩摩羅什則將這兩個意思稍有差異的梵語詞籠統譯為「念」，有點簡化了原文。

「念佛」<sup>171</sup> (*mindfulness/recollection of the Buddha, meditation on the Buddha*) 一詞於原始佛教時代已見載於《阿含經》中。在後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯的《長阿含經》卷四〈遊行經第二後〉中已出現「念佛」一詞，但詞義卻不是「憶念佛陀」的意思：

佛告阿難：「汝勿憂也！諸族姓子常有四念，何等四？一曰念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。二曰念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。三曰念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。四曰念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。阿難，我般泥洹後，族姓男女念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者。<sup>172</sup>

<sup>169</sup> 參林光明、林怡馨合編：《梵漢大辭典(上)》，頁 119，「*anusmṛti*」。

<sup>170</sup> 參林光明、林怡馨合編：《梵漢大辭典(上)》，頁 199，「*manasikāra*」。

<sup>171</sup> 為便於區別，本論文凡提到「念」(以「心」為部首)佛，皆指心內憶念(佛像等)；「唵」(以「口」為部首)佛，則指口頭誦唵(佛號)。

<sup>172</sup> CBETA, T01, no. 1, p. 26, a3-13

很明顯，最初「念佛」的意思，並非內心憶念佛陀或口頭念佛，而實是在思念與佛陀生平有關的地方，即「念佛[的四聖地]」，這是因為佛教徒不捨佛陀入滅，永久地離開他們，但那不是不像現在有佛像的製作可供憑弔禮拜，才會引發巡禮佛的出生地、得道地、說法地、入滅地，以滿足教徒情感需求。

所念的對象不單只有四聖地外，還有其它別的，譬如有念佛身的，只是相較起來較不容易：「傳統的念佛，雖也有念佛色身的，但……釋尊過去很久了，又沒有佛像可見，所以念佛身相，是不容易的，而多數念佛的戒、定等功德了。」<sup>173</sup>在表現於繪畫乃至雕刻形式的佛像出現前，念的主要是佛的無漏五蘊身（戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身），<sup>174</sup>但佛像出現後，因為有佛像可作念之所緣，故念的主要是佛身了，<sup>175</sup>例如上座部系的說一切有部念佛的如來十號及佛的法身相，可以說是念佛的功德了。小乘大眾部則連佛的色身相也念：「念佛色相，不但是大乘行者，也成為部分聲聞行者的修法。」<sup>176</sup>倒有點觀佛色相的意味，也因此「五停心觀」原本的「界分別觀」也被「念佛觀」取而代之，如《增壹阿含經》卷二〈廣演品第三〉裡，佛陀對比丘開示說要觀如來的體、身、貌等，以得羅漢果、入涅槃的出世利益及獲名聲、眾善的世間利益<sup>177</sup>。可能《增壹阿含經》為大眾部所出吧，因此也較重視觀佛的形象。

以觀想作為實踐方式的念佛，可分為定心及散心二種，而總共得出三種不同方式的念

<sup>173</sup> 參印順《初期》，頁 857，「第二項 念佛法門的發展」。

<sup>174</sup> 「古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。」參印順《初期》，頁 162，「第二項 現實佛與理想佛」。

<sup>175</sup> 「念佛法門的發達，與十方佛現在的信仰，及造作佛像有關。」參印順《初期》，頁 856，「第二項 念佛法門的發展」。「佛像的流行，與十方佛現在的信仰相融合，於是觀佛色相的，如『般舟三昧』那樣的，『現在佛悉在前立』的念佛三昧，也就興盛起來了。」參印順《初期》，頁 858，「第二項 念佛法門的發展」。現代有名的宗教哲學家 John Hick 言及「上帝」觀生成的社會學因素時提到人心都有創造形象或符號的傾向：“a universal tendency of the human mind to create mental images and symbols”（人類心靈創造心理圖像與符號的普遍傾向），見 John Hick, *Philosophy of Religion*, p.32, “Chapter three: Grounds for Debelief in God”。

<sup>176</sup> 引自印順《初期》，頁 862，「第二項 念佛法門的發展」。另可參同書頁 856~857，「第二項 念佛法門的發展」。

<sup>177</sup> 「若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛，觀如來形，未曾離目，已不離目，便念如來功德：[1]如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健。[2]如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛，而不可毀，清淨無瑕，亦如琉璃。[3]如來三昧，未始有減，已息永寂，而無他念，憍慢強梁、諸情憊怕、欲意、恚想、愚惑之心、猶豫網結，皆悉除盡。[4]如來慧身，智無崖底，無所罣礙。[5]如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分。言：我當更墮於生死。如來身者，度知見城，知他人根，應度不度，此死生彼，周旋往來生死之際，有解脫者，無解脫者。皆具知之，是謂修行念佛。便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味；至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。」CBETA, T02, no. 125, p. 554, a20-b7

佛，即：定心中觀理（指觀諸佛之法身）的「實相念佛」（自力）與定心中觀事（指觀淨土之莊嚴）的「觀想念佛」（自力）；及散心的「持名念佛」（他力、自力）。<sup>178</sup>既然「念佛」有憶念、思惟的意思，它也就演變成一種禪觀——即念佛三昧，不但小乘有之，大乘亦有，只是前者只觀釋迦佛身，後者則遍觀十方三世一切佛。<sup>179</sup>

在經中，「念佛」此一概念並非都只有單獨出現，在《阿含經》中更常是作為諸念的一部份而提出的，<sup>180</sup>例如《樂有莊嚴》、《雜阿含經》有「三念」（念佛、念法、念僧）、「四念」（念佛、念法、念僧、念戒）、「六念」（念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天）；《大智度論》則說「八念」（念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念入出息、念死）<sup>181</sup>；《增壹阿含經》擴充為「十念」（念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念休息、念安般、念身非常、念死），<sup>182</sup>但無論多少念，總是含有「念佛」這一項目在內。小經只提到「三念」，因此這裡以之為例。「三念」可寫作「三隨念」（「佛隨念、法隨念、僧隨念」），指追憶、記憶、憶念而不忘失，而非指口頭唸出聲音（「稱名」），是佛陀開許的一種精神力量的護佑，當遇上危難、病痛、無助、驚慌等逼迫時，可從念三寶以求得精神安慰、心理寬泰的方法。<sup>183</sup>例如《大智度論》卷廿一〈釋初品中八念義第三十六之一〉就寫道說佛陀對因為修不淨觀，或因為惡魔所擾，而感到恐懼的弟子說「念佛」法門來除滅怖畏：「若於阿蘭若處，空舍、塚間，山林、曠野，在中思惟，若有怖畏，衣毛為豎，爾時當念佛：『佛是多陀阿伽度[(tathāgata)]、阿羅呵[(arhat)]、三藐三佛陀[(samyak-sambuddha)]，乃至婆伽婆[(bhagavat)]等如來十號；恐怖則滅。』」<sup>184</sup>

<sup>178</sup> 參常盤大定的圖表，見其〈中國佛教思想史〉，載宇井伯壽、常盤大定、結城令聞著，釋印海譯：《世界佛教名著譯叢 31：中印佛教思想史》，頁 198，「第三節 念佛」；及賴永海《中國佛性論》，頁 458，「三、修禪與念佛」。賴永海並指出實相念佛較屬唯心淨土法門，甚至屬禪宗法門而非淨宗法門。印光《印光大師文鈔菁華錄》之〈三、示修持方法〉則再加上「觀像念佛」。

<sup>179</sup> 記載小乘念佛三昧觀法的經典，有後秦鳩摩羅什等譯《禪祕要法經》卷中的第十八觀、姚秦鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》卷上的治等分法、姚秦鳩摩羅什譯《思惟畧要法》、佛陀蜜多撰及宋曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》。大乘念佛三昧觀法的經典，有姚秦鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》卷下「入禪先當繫心專念十方三世諸佛生身」(CBETA, T15, no. 614, p. 281, a22-23ff)一句起、《思惟畧要法》及《五門禪經要用法》。參印順《淨土與禪》，頁 57~58，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。

<sup>180</sup> 以下參見印順《初期》，頁 304~306，「第二項 信在佛法中的意義」。

<sup>181</sup> 見《大智度論》卷廿一〈釋初品中八念義第三十六之一〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 218, c21-22)等處。

<sup>182</sup> 參印順《初期》，頁 854，「第二項 念佛法門的發展」；印順《淨土與禪》，頁 58，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。

<sup>183</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 58~59，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。

<sup>184</sup> CBETA, T25, no. 1509, p. 218, c28-p. 219, a2。圓括弧內的梵文原語為筆者所補入。

當這種對三寶的信念能堅固到不能為任何事所動搖，方名「三證淨」，即「佛證淨、法證淨、僧證淨」；後來加上了「聖戒證淨」而成「四證淨」（又名四不壞淨、四不壞信）。<sup>185</sup>然「三隨念」與「三證淨」之分野變模糊了，形成兩者可相通，都是指「依念得定，依定發慧，依慧得解脫。『六念』法門都是這樣的，這樣的正念，本沒有他力的意義。」<sup>186</sup>這明確表示了當初「念佛」是定位在一種自力法門，而不牽涉淨土他力成份。然到了後來，「隨念」（證淨）意義漸改，變成是對三寶及戒抱持不動搖的信心，覺得真有神佛在加持自己，是為多數鈍根少慧、祈求他力的人（以一般在家人佔多數）而方便說的<sup>187</sup>。因此印順說「念佛，念佛、法、僧，會感覺威德無比的力量，支持自己。一般宗教的神力加被，就是這樣。所以信的應用於修行，意味著『自力不由他』的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化。」<sup>188</sup>從他的意見可看出，原本以自力為主的隨念／證淨法門，後來的發展，演變為一種對佛產生無比信心的啟信法門，已多少帶有一點他力意味了。

既然「念」，在原始佛教是指心頭繫屬於過、現、未來某一境相中，分明不失，不起分別心，從而引發出定地，可見「念佛」一點都沒有後代以散心口頭唸唸那麼狹隘的意義。大乘淨土早期經典也繼承了原始佛教對「念」的定義，因此「小經」所提到的「念」，基本上還是依著「心內憶念、思惟」這一義，未有解作「口頭唸佛」之意，如印順說：「所說的念佛，[「大經」]經文但說「專念」、「憶念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。作為《無量壽佛經》略本的，俗稱[「小經」]《小阿彌陀經》，有這樣的說：「執持名號」，在玄奘別譯的《稱讚淨土佛攝受經》，即譯為「思惟」。所以，執持也是心念執持不忘。」<sup>189</sup>「小經」系列中，無論字眼是用「念」、「思惟」（玄奘譯「小經」《稱讚淨土佛攝受經》用字）還是「執持」（鳩摩羅什譯「小經」《阿彌陀佛經》用字），都是指內心默默憶念、思惟，而非教人以口誦佛名

<sup>185</sup> 但在《集異門論》等書中，對「佛」、「法」、「僧」固然用「證淨」，但說到「戒」時卻只用「成就」而不以「證淨」形容之，故有人認為實只有「三證淨」；只是發展到後來，已一視同仁地以「證淨」形容「戒」了，參印順：〈信在初期佛法中的開展〉，載釋印順等著：《一九七八年佛學研究論文集》，頁 5。

<sup>186</sup> 參印順《初期》，頁 856，「第二項 念佛法門的發展」。

<sup>187</sup> 「其實，四不壞淨是適合為一般在家人說的，而不是專為在家人說的。這二類，不是出家的與在家的差別，而是正常道與方便道；為少數利根與多數鈍根；為叡智與少慧的不同。信，在釋尊涅槃後，將在一般人心中心中更重要起來。」印順的意思，在於澄清不能說四不壞淨是為在家人才特意說的，因為它不是這樣區分的，較正確的說法，應是它是為鈍根者說，只是說到鈍根者，自然以在家人最大宗，參印順《初期》，頁 310，「第二項 信在佛法中的意義」。

<sup>188</sup> 參印順《初期》，頁 306，「第二項 信在佛法中的意義」。

<sup>189</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 47，〈淨土新論〉之「二 往生淨土」。另亦可參考：「如[鳩摩羅什譯的「小經」]《阿彌陀佛經》的『執持名號』，[但在]玄奘別譯[（即「小經」《稱讚淨土佛攝受經》）]，即[仍]作『思惟』。由此可見，稱名不但是口念，[還]必須內心思惟繫念。因稱念阿彌陀佛的名號，由名號體會到佛的功德，實相，繫念思惟，才是念佛。」參印順《淨土與禪》，頁 109，〈念佛淺說〉之「五 念佛」。

的。甚至說，比「小經」更早出的「大經」系列共有五譯，它們（特別是《大乘無量壽莊嚴經》）只較多地提到聽聞佛名而已，還不曾說到唸誦佛名（不過，佛名的角色很吃重，也難怪後來專以唸之為尚了）。<sup>190</sup>這是淨土經籍原來的狀況，當然到了淨宗祖師手上，意義被刷改而作出嶄新詮釋了，他們提倡散心念佛，雖云是很方便的法門，但亦使人易於仰賴佛力接濟，以為每天唸佛，就可得生淨土，而不知唸佛原來是講求心內憶念的那種「念佛」。

## 第二節、從念佛到唸佛

梵文略本《樂有莊嚴》的「念」，其對象是佛（及法、僧）：buddhamanasikāra（將心意收攝於佛上，[梵文 12A、B]、buddhānusmṛtiḥ（憶念佛，[梵文 15A、B]），單純是指內心憶想佛陀等三寶。但「念」的對象亦可以是無量壽佛名：'mitāyūṣas tathāgatasya nāmadheyam ... manasikariṣyati（專心正念無量壽如來名號，[梵文 19A、B]）；或是 buddhānām bhagavatām nāmadheyam dhārayiṣyamti（憶持佛世尊名號，[梵文 28A]）。無論是念佛還是念佛的名號，都局限於內心憶念，而不是口頭唸誦佛名號，可是口誦佛號後來卻在中國佛教界大興。

口頭唸佛名有它的起源，印順主張這可從誦名<sup>191</sup>、誦咒、誦經三方面來說，三者共通處都是重視音聲的作用。對佛教徒來說，則是稱呼佛的名字了，在印度早就如此，例如遇上危難時，情急之下自然會喊出佛陀的名字，在《增壹阿含經》卷四十〈九眾生居品第四十四〉之（七）提到某比丘因病臥床，無依無靠，無人理會，沒法可想之下，只好竟日呼佛之名：「羅閱城中有一比丘，身遇疾病，至為困悴，臥大小便，不能自起止，亦無比丘往瞻視者，晝夜稱佛名號。」<sup>192</sup>就算在非緊急情況，例如在三皈依儀式或一般佛事中，參加者也會口稱「南無佛」（大乘奉信十方無量佛，改稱「南無某某佛」）以歸敬禮。可見，「稱名」原本只是原始佛教乃至初期大乘很普通平常的一種儀軌，並非什麼特別重要或可得靈通的法門。<sup>193</sup>

<sup>190</sup> 參廖閱鵬：《淨土三系之研究》，頁 127，「三、無量壽經的四十八願」。

<sup>191</sup> 印順說的誦名，指的是唸諸天或鬼的名字。在後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯的《長阿含經》卷十二「（一九）佛說長阿含第二分大會經第十五」中，就提到不少諸天、乾查婆、羅剎等鬼神眾的名字，印順曰：「誦念護法鬼神的名字，會得到善神的護持，與誦咒的作用一樣。」參印順《初期》，頁 268，「第二項 長阿含經」。

<sup>192</sup> CBETA, T02, no. 125, p. 766, b23-26

<sup>193</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 58~59 及 61，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。中村元又提到：「印度坦米爾（Tamil）的濕婆教，即非常重視經常反覆念誦『南無濕婆神（Namas Sivaya，皈命供養濕婆神）』五個音節的句子。」參中村元著、香光書鄉編譯組譯：《從比較觀點看佛教》，頁 272，「第三節 他力」。

早期的佛教很強調單純的受持、讀誦、解說、書寫經典會有功德，跟當時印度佛教要積極向在家人弘法有關。印順指《阿含經》早已教人聽聞、受持、讀誦、解說、正憶念、如說行了，然而正憶念、如說行（說到做到之意）一般初機男女信眾不易為之，到了初期大乘佛教的般若法門，因般若法義深廣，更不可能要在家眾正憶念、如說行那些般若諦理了。出於向普通民眾弘法的實際需要，尤其是初期大乘時代，在家眾比出家眾多<sup>194</sup>，為了要吸引他們，因此開始運用方便權巧，推廣、鼓吹一般善男信女都做得來的淺易法門——聽聞、受持、讀、誦、寫、解說了。這純粹是初期大乘般若法門的弘傳者，為普及般若法門，吸引俗人（worldlings）研習，故出於方便施設推廣讀經、抄經、誦經等，才聲稱誦經等有現世功德，之後的大乘佛教也就紛紛起而效之，並一直影響至今：「以受持、讀、誦、解說、書寫，為攝化善男子、善女人的方便，『般若法門』所倡導的，為多數大乘法門所採用。……現代中國佛教的『誦經』——為信眾誦，教信眾自己誦，也還是這一方法的演化而來呢！」<sup>195</sup>蓮友愛誦《阿彌陀經》也可以說是基於此一原因。

可是，什麼原因導致定心的「念佛」逐漸向散心的「稱名」／「唸佛」過渡？「唸佛」有一很重要的特質，讓它比其它法門更獨樹一幟——就是它的高簡易度，就算文盲不識字者，亦可輕鬆上手。特別是安息等西域流行的是淨土持名法門，從該地來到中國的西域譯師，帶來的作品亦多載有稱名法門，受其影響，中國淨土宗漸漸不再區分念佛與唸佛了：「漢及三國時，從月支、安息、康居——印度西北方而來的譯師，所譯經典，都傳有念佛與稱名法門。……中國人的理解佛法，雖不是安息、康居可比，但受了西域譯經傳法者的影響，稱名念佛的易行道，也就廣大的流行起來。」<sup>196</sup>這使心念的「念佛」與口唸的「唸佛」之分野打破，原來「念佛」的「念」那種心頭繫念不忘的意思，漸漸被棄諸不顧了：「[念佛法門]傳入中國、日本的，傾向於散心的稱名念佛，然[原本]在印度，主要是觀相念佛，念佛的色身相好。」<sup>197</sup>、「念阿彌陀佛，本是內心的憶念，以『一心不亂』而得三昧的；但一般人，可能與稱名相結合。在中國，念阿彌陀佛，漸重於稱名（人人都會），幾乎以『稱名』為『念

<sup>194</sup> 「在大乘初興時，在家、出家而能信仰的，比傳統的部派佛教，實在是少得很！佛菩薩的信仰，在家的比出家的要多一些，所以大乘初興時，在家弟子傳出經法，讀誦、解說，應該有事實根據的。」參印順《初期》，頁1307，「第二項 阿蘭若菩薩與塔寺菩薩」。

<sup>195</sup> 參印順《初期》，頁1278，「第一項 出家菩薩與在家菩薩」。

<sup>196</sup> 印順《淨土與禪》，頁62～63，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。

<sup>197</sup> 印順《初期》，頁867，「第二項 念佛法門的發展」。

佛』了。」<sup>198</sup>、「稱名與念佛，中國的淨土學者，是把他合而為一的。」<sup>199</sup>大乘淨土宗成形不久後旋倡唸佛名號即得佛來接引，其極至是發展出如「觀經」所言的連惡人唸佛亦可往生下品。

但其實這只是蓮宗大德為求弘法才廣倡唸佛，如果回到其教內經典，並沒有說「念佛」是稱名之意。例如淨土三經所說的「念佛」，基本上只指內心憶念、思惟佛的某一方面（如名號、相好等），屬身口意中的意行；只是淨土三經中，最後才譯出的「觀經」，開許無法專心一意憶念的劣根下品有情，亦可口頭稱名唸佛，如此即屬口行了，而且也限於只能往生下品之有情才適用「唸佛」一法，原初並未將之看作任何人皆合用之普及法門。然而，初期淨土大德如曇鸞、道綽、善導等，有見「唸佛」在接引群眾信教上比「念佛」更為應機、有效，也就漸漸強調唸佛起來了，以下稍加介紹：

曇鸞《略論安樂淨土義》呼籲修淨土者「宜同志五、三，共結言要，垂命終時，迭相開曉，為稱阿彌陀佛名號，願生安樂，聲聲相次，使成十念也。」<sup>200</sup>他勸人找三數個相識蓮友，大家約定有人要離世時，共來助念，以求得《觀經》所言的「十念<sup>201</sup>往生」，即念念相續不斷而往生，此如他在《無量壽經優婆塞願生偈註》卷上析義，所謂「念」是「憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名為十念；但稱名號亦復如是。」<sup>202</sup>他視「念佛」為心內憶持，帶有禪的氣息，非只是完全稱名，不過他也不廢棄唸佛這一方法。<sup>203</sup>

至於道綽，曾著有專釋《觀經》的《安樂集》，據唐道宣撰《續高僧傳》卷廿，他常於汶水石壁谷玄中寺教人唸佛，因此「人各搯珠，口同佛號，每時散席，響彌林谷」<sup>204</sup>，人手

<sup>198</sup> 印順《初期》，頁 859，「第二項 念佛法門的發展」。

<sup>199</sup> 印順《淨土與禪》，頁 57，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。

<sup>200</sup> CBETA, T47, no. 1957, p. 3, c26-28。從此段引文可知「助念」早在曇鸞時已有，到了現代印光法師更確立其儀軌。

<sup>201</sup> 可能以「十」表多數。

<sup>202</sup> CBETA, T40, no. 1819, p. 834, c15-17

<sup>203</sup> 賴永海也主張「在道綽之前[的曇鸞等]，修淨土者，多偏重觀想念，自道綽之後，持名念則成為一種最基本的修行方法。」參其《中國佛性論》，頁 459，「三、修禪與念佛」。不過印順說曇鸞是更重唸佛一門：「[曇鸞]依世親《往生淨土論》，著重於稱名念佛。」參印順《淨土與禪》，頁 63，〈淨土新論〉之「八 稱名與念佛」。賴永海與印順對曇鸞到底重十念還是十聲似有分歧，但據陳劍鏗的理解，曇鸞雖對求下品往生者教以十聲稱名念佛，「但尚未將『十念』等同『十聲』，僅將『十聲』作為證入『十念相續』的方便法，而且『十聲』也絕不是唸『十次』佛號聲」，參陳劍鏗：《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 19，「貳·曇鸞的十念相續與空觀思想」。

<sup>204</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 593, c27-28。

一佛珠，佛號聲迴響於谷中。貞觀二年四月八日他自知命盡，卻忽見（已往生約十年的）曇鸞化現告之曰：「汝淨土堂成，但餘報未盡耳」<sup>205</sup>，不但不死，更有返老還童之象，自此道綽更是致力於「勸人念彌陀佛名，或用麻豆等物而為數量，每一稱名便度一粒，如是率之，乃積數百萬斛者，並以事邀結，令攝慮靜緣。道俗響其綏導，望風而成習矣。又年常自業穿諸木欒子以為數法，遺諸四眾教其稱念。……[道綽]口誦佛名。日以七萬為限。聲聲相注，弘於淨業。」<sup>206</sup>如此則比曇鸞更進一步，不單自己取欒樹<sup>207</sup>既黑且硬的種子作為計數之用，每日自訂要唸佛七萬聲，也廣勸道俗要用數麻豆方式算計自己唸了多少，可說是比曇鸞更熱衷於弘傳唸佛。

相較曇鸞與道綽，善導傾向獨尊「唸佛」（而非「念佛」），這從他為《觀經》而寫的疏——《觀無量壽佛經疏》——可得見。他將能達到往生的行為分作「正行」及「雜行」兩大類。雜行指一般行善、持戒等，較與生活層面有關<sup>208</sup>；正行指「一心」做以下較與宗教層面有關的五事：1.禮拜阿彌陀佛、2.口稱彌陀佛號、3.讀誦淨土三經、4.讚歎並供養彌陀佛、5.憶念西方淨土依正二報莊嚴。他在卷四特別標舉正行的第2事「口稱彌陀佛號」為「正定之業」，餘者只是「助業」而已：「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。若依禮誦等，即名為助業。」<sup>209</sup>細心分析，正行五事中，前一事與身業有關，中間三事與口業有關，後一事與意業有關，口業竟佔其三，似乎在善導看來，口行的重要性已超過餘二行了，難怪他將六時中持續「唸佛」立為「正」中之「正」（「正行」中之「正[定之]業」）了。<sup>210</sup>他於自己集記的《往生禮讚偈》中解釋為何推重口稱：「問曰：『何故不令作觀，直遣專稱名字者，有何意也？』答曰：『乃由眾生障重，境細心麁，識颺神飛，觀難成就也。是以大聖悲憐，直勸專稱名字，正由稱名易故，相續即生。』」<sup>211</sup>他直言重視持名唸佛而非念佛，是因為眼見有情心太粗太躁，故觀想力不足，無法在心中將佛

<sup>205</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 594, a3-4

<sup>206</sup> CBETA, T50, no. 2060, p. 594, a10-15 及 a24

<sup>207</sup> 按台灣「中華民國教育部重編國語辭典修訂本」（網絡版）的定義，「欒」為：「植物名。無患子科欒樹屬，落葉喬木。羽狀複葉，卵形，邊緣具鈍鋸齒。夏季開黃綠色小花。種子呈球形，黑色堅硬，可做數珠。亦稱為『欒樹』。」見 <http://140.111.34.46/newDict/dict/>。在中國，念珠要到隋唐年代才正式出現，有以欒種或麻豆來計數之舉；在印度，則更早出現，《木子經》裡佛陀教波流離王以一百八顆木子稱三寶名。見《佛光大辭典》「念珠」條，頁 3215。

<sup>208</sup> 亦可指：1.禮拜其餘諸佛菩薩天等、2.口稱諸佛菩薩號、3.讀誦諸經、4.讚歎並供養諸佛菩薩、5.憶念十方淨土。

<sup>209</sup> CBETA, T37, no. 1753, p. 272, b8-9

<sup>210</sup> 關於生西的因行可參廖明活《中國佛教思想述要》，頁 478~486，「第五節 往生極樂淨土的行因」。

<sup>211</sup> CBETA, T47, no. 1980, p. 439, a27-b1，轉引自賴永海《中國佛性論》，頁 460，「三、修禪與念佛」。

相觀得太仔細，故不能教其走觀相一途；反而改修稱名，因要求不高，只要相續不斷的唸，自可得感應，反倒較易成就，這可能是他受時代局限，那時流行末法思維，以為眾生根器都是下劣所致（故他才力宏懺罪行門）。也因為唸佛可得感應的信念，現代台灣佛教的臨終安寧上也有採用唸佛作為靈性照顧的方法之一。<sup>212</sup>



---

<sup>212</sup> 另五種靈性照顧方法則為：皈依、禪定、懺悔、說法、助念。參佛教蓮花基金會，蓮花生死大事企劃小組編輯製作：《蓮花往生淨土手冊：尊嚴·簡約的佛化禮儀》，頁 38，「(一) 把握當下，提升靈性」。甚至有人出書及光碟教病者的家屬如何引導病者生淨土，參洪啟嵩《阿彌陀經臨終光明導引：臨終自救現生極樂世界的祕寶》（臺北：全佛文化出版社，2007 年）。

## 第五章 淨土

### 第一節、淨土作為真實世界的反映

「淨土」這一漢譯詞，梵語為 *buddhakṣetra*，在梵文略本《樂有莊嚴》裡指一處叫 *Sukhāvatyāṃ lokadhātāv*（具樂世界，玄奘及鳩摩羅什譯作「極樂(世界)」）的地方，代稱為 *Amitāyusas tathāgatasya buddhakṣetre*（無量壽如來佛土，[梵文 20G]），玄奘多數譯為「無量壽佛極樂世界清淨佛土」([梵文 19、20G、29A、29C])，有時簡稱以「彼土」([梵文 18A])；羅什則沒固定譯法，有時作「極樂國土」([梵文 18A])、「阿彌陀佛國」([梵文 29A])、「阿彌陀佛極樂國土」([梵文 20G])，有時簡稱以「彼國」([梵文 19])、「彼國土」([梵文 29C、29D])。然而 *buddhakṣetra* 本身意為「佛國」、「佛土」，也就是說，這梵語詞並不像羅什譯詞「極樂國土」般強調「極」義，也不像玄奘譯詞「清淨佛土」那樣去特別強調「淨」義。因此有學者評說：「在佛國土沒有煩惱，所以玄奘譯為“淨土”，這顯然是玄奘的引申意思，並不是確切的意譯，雖不確切，但影響極大，以致於在中國形成“淨土宗”。」<sup>213</sup>其實「清淨」或「極」都是原文所無的意思，純是譯經師擅自添加的形容詞，無法對應原語。

據印順考證，淨土系經典描繪的淨土，其實遠在天邊，近在眼前，因其藍本就在印度。例如小經追隨《放光般若經》也說淨土以黃金為地，大經（《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》）則換以七寶。<sup>214</sup>那或許是因為古印度人習慣將心目中認為最可愛的事物，形象化地比擬為黃金等物。淨土經那麼著重浴池，與當時印度炎熱氣候有關：「浴池，這在熱帶民族看來，是極重要的。」<sup>215</sup>淨土也著重平地，與當時印度地理環境有關：「佛教在印度的發展環境——恆河流域，是大平原，在古聖的意境中，山河是隔礙而多生災難的，因此有大平原的淨土意境。」<sup>216</sup>可見初期的淨土其實並不神秘，它本來就是吾人生活環境的一種反映。

<sup>213</sup> 韓廷杰：〈梵本《阿彌陀經》研究〉，頁 565。

<sup>214</sup> 參望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》，頁 78，「第三節 大阿彌陀經之敘述」。但無論是黃金還是七寶，在西方人來看可能會有俗氣之感；相比青山綠草，也難以理解有什麼可樂之處，參張澄基：《淨土今說》，頁 36~37。

<sup>215</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 11，〈淨土新論〉之「一 自然界的淨化」。

<sup>216</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 9，〈淨土新論〉之「一 自然界的淨化」。因此《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過

佛教處理的是如何從凡（此世間）過渡到聖（他世間）的問題，換句話說就是如何離棄此界到他方世界。因此有些人會用上較負面字眼來形容佛教，如 Max Weber（1864-1920）所著、於 1922 年出版的 *The Sociology of Religion* 就依世界各大宗教的解脫理論來對宗教分類，其中，[小乘]佛教就被歸納為一種 world-rejecting religion（否定世界的宗教）中的 salvation religion turning away from world（離世的解脫類宗教），帶有 contemplative or ecstatic（冥思或極喜）特質，對世界（世間）的基本看法是 world-flight（避世）。<sup>217</sup>要達到過渡這一目的，則要依「解脫」這座橋樑，以便從世間人無法接受的狀態轉到一全新不同的環境裡去：“Liberation or salvation here is typically understand(sic) as liberation from some unacceptable state of the world or condition attendant upon one’s being in the world.”<sup>218</sup>（這裡說的解脫或拯救，一般理解為自某些伴隨著個人的世間或情景裡難以接受之狀況中解脫。）雖然 Weber 所指的佛教應僅指初期佛教，但套用到只求唸佛求生淨土的人身上，所離棄的舊狀態可指「穢土」，所追尋的新境況可指「淨土」。

大乘佛教安立不同種類的淨土，例如凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土等。<sup>219</sup>也有依不同住眾（五乘人，即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）而區分成三種：北拘盧洲，是五乘共土，凡夫亦可生於此；兜率淨土，是三乘共土，因此二乘人亦可生此；還有大乘不共土，唯大乘人才可生，大乘淨土多屬此類，如初期大乘重智的東方阿閼淨土，及重信的西方彌陀淨土，以及後期大乘諸種不同淨土<sup>220</sup>。以上都是理論性的劃分，如

---

度人道經》卷上提到阿彌陀佛國土地平坦：「其國七寶地皆平正，無有泥犁、禽獸、薜荔、蝸飛、蠕動之類，無有阿須倫、諸龍、鬼神。」（CBETA, T12, no. 362, p. 303, c1-3）另外，淨土景物都有一種對稱美，反映了印度人的自然審美觀，跟中國人以參差變化為自然美是不同的。參印順《淨土與禪》，頁 10，〈淨土新論〉之「一 自然界的淨化」。

<sup>217</sup> 可參見 Wolfgang Schluchter 所整理的簡表，轉引自 Surin, Kenneth, “Liberation,” in Mark C. Taylor (eds.), *Critical Terms for Religious Studies*, p.176, “Fig. 9.1 A synopsis of the distinctions Max Weber makes with regard to his theory of salvations”。印度教也跟佛教一樣是歸於此大類，Weber 所指的佛教應是指巴利語或原始佛教，因那時中國及西藏大乘佛教在西方應還未有所聞。

<sup>218</sup> Surin, Kenneth, “Liberation,” in Mark C. Taylor (eds.), *Critical Terms for Religious Studies*, p.177。另，“... those engaged in a quest for liberation have at least to be possessed of a desire for the new or different, inasmuch as for these protagonists there is necessarily a contrast between a prevalent state of affairs (one held to be in need of liberation, i.e., “the old”) and one that represents a supersession of this state (liberation itself, i.e., that which supplants the old).”（著力於追求解脫者，最少渴望尋找新的或不同的境界，因為對這些人來說，當前需要解脫的舊狀態，和替代它的新解脫狀態，是涇渭分明的。）見同書頁 180。所離棄的舊狀態可指「穢土」，所追尋的新境況可指「淨土」。

<sup>219</sup> 出自宋代智圓述的《阿彌陀經疏》（CBETA, T37, no. 1760, p. 354, b4ff）。

<sup>220</sup> 阿閼與彌陀兩淨土的經典約於一世紀初傳出，參印順《淨土與禪》，頁 5~7，〈淨土新論〉之「二 淨土的類別」。當然將彌陀淨土劃分為大乘不共土並非絕對如此，「如西方極樂淨土，有看為凡聖共的；有看為大小

果回到現實，探求淨土的起源，其實從來只跟「人乘」有關，因為它都是人類構想出來。「淨土」在《長部》及《中部》的原意本指人間裡政治安穩、宗教發達的國土，到後來就演變成各方面都臻完美之處，《攝大乘論本》卷三〈彼果智分第十一〉說淨土有十八方面圓滿：「如是現示清淨佛土，顯色圓滿、形色圓滿、分量圓滿、方所圓滿、因圓滿、果圓滿、主圓滿、輔翼圓滿、眷屬圓滿、住持圓滿、事業圓滿、攝益圓滿、無畏圓滿、住處圓滿、路圓滿、乘圓滿、門圓滿、依持圓滿。」<sup>221</sup>淨土的藍本本來就在人間而非天上，因此印順才說：「佛教原始的淨土思想，是政治和平，佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。」<sup>222</sup>、「淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。」<sup>223</sup>

因為人們身處的這個不圓滿世界，刀兵火劫什麼災難都有，心中自然希求另一更美好、更圓滿的未知世界：「淨土，是比對現實世間的缺陷，而表達出理想的世界。」<sup>224</sup>、「大乘淨土的發展，是在他方佛世界的傳說下，由於對現實世界的失望，而寄望於他方的理想世界。」<sup>225</sup>、「[與其說]依佛的願力而實現為淨土，不外乎[是]依人類的願望，而表現為佛的本願[而再表現為淨土]。」<sup>226</sup>、「佛出[於]印度，[因此]佛說的淨土，也是適應當時印度人的可能信解而敘述的。」<sup>227</sup>這句話點破了淨土的迷思：因為人內在對理想國的憧憬，才編造各種各樣的佛本願，再依這些本願建構起一個個淨土罷了，並非原初真的有什麼佛去發願建什麼淨土。

---

共的；有以為凡夫是示現的」（頁8，〈淨土新論〉之「二 淨土的類別」）。

<sup>221</sup> CBETA, T31, no. 1594, p. 151, a25-29。但此段在《攝大乘論》的另外兩個同本異譯中——即後魏佛陀扇多譯的《攝大乘論》(T31, no. 1592)及真諦譯的《攝大乘論》(T31, no. 1593)——並未得見。

<sup>222</sup> 參印順《初期》，頁494，「第二項 地上與天國的樂土」。

<sup>223</sup> 參印順《初期》，頁491，「第一項 未來彌勒淨土」。

<sup>224</sup> 參印順《初期》，頁808，「第一項 淨土與誓願」。

<sup>225</sup> 參印順《初期》，頁809，「第一項 淨土與誓願」。

<sup>226</sup> 參印順《初期》，頁807，「第一項 淨土與誓願」。印順文章有時講來像缺少一些連結，故筆者以括號補充一些字眼，以理順文意。研究基督教思想的 Keenan，也不約而同指出基督教建構的拯救史（以上帝創造宇宙為起端），不外是人為歷史，也無非是因應人類渴求恩典的希望而寫出：“Eschatology and apocalyptic images – expressed in their ancient ‘science-fiction’ genres – are to be received as grace-driven images of our human hopes and dreams for a just and peaceful future, and not histories written backwards from some imagined point at the future end of all time.”（以古代『科幻小說』類型表現的末世論和天啟圖像，宜視之為人類希望和夢想一個公義與和平未來、受恩典驅動的圖像，而非未來時間某一想像點的倒敘回過去的歷史。）見 Keenan, John P., “Refuting Some Buddhist Arguments about Creation and Adopting Buddhist Philosophy about Salvation History,” p.80, ‘A Mahāyāna Understanding of Creation and Salvation History’。此話亦適用於淨土信仰上，佛典裡的穢土圖像，宜視之為信仰者希望和夢想清淨國土的一種渴求，而非屬法藏發願創建淨土史。

<sup>227</sup> 參印順《淨土與禪》，頁84，〈念佛淺說〉之「二 極樂世界」。之後他接著說：「真正的淨土，依我看，比經上說的，實在還應該要美滿莊嚴得多！」從此引文可看出，印順雖認為淨土的表象環境純屬印度人的想象，但淨土本身卻是真有其事。此外，書中同一處他又舉出佛三十二相好也是印度人的想象：「如佛出印度，現有印度所推重的三十二相；日本的佛像，每蓄有日式短鬚；緬甸的佛像，人中特短，這皆是通過主觀心理而反映出來的。」參印順《淨土與禪》，頁84，〈念佛淺說〉之「二 極樂世界」。

印順是從史地角度分析如上。回到淨土系典籍（阿閼系為例外）都主張「淨土無女人」，例如《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上裡，曇摩迦（即別本的「法藏」）的第二願即作：「第二願：使某作佛時，令我國中，無有婦人、女人。欲來生我國中者，即作男子。」<sup>228</sup>我們應了解，這只是某程度上反映了當時印度重男輕女的陋習，使女性願求往生於無男女差別之地的一個卑願而已。經典文字之不可靠，在於我們不能只直接理解其字面意思，而要結合當時社會現象來作詮釋，以免經典所述的與事實相去甚遠。借用哲學上對“reality”（「真實」）的分類，淨土經典所表述的淨土根本與“reality itself”（「真實本身」）無關，反而它只是“constructed reality”（「(人為)建構的真實」）。

我們應反思，淨土並非外求而得，而是要自己努力去實踐的。如印順指出，淨土的真義其實在於以之利他，而不是借以自利：「一般都以為，有阿彌陀佛，有佛就有淨土，而不知阿彌陀佛，並不是發願往生而得淨土的。大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！」<sup>229</sup>、「攝取淨土以攝化眾生，這是淨土的要義；淨土是從為利益眾生而莊嚴所成，不是從自己想安樂而得來的。」<sup>230</sup>依據淨土系經典的傳說，法藏營造淨土的背後目的，不是為了自己有個好住處等自私原因，而是為了讓眾生有個止息煩惱處的利他原因，淨土根本是手段（利他）而非目的（自利）。雖然法藏創建淨土只是古人的想象，但祂胼手胝足去實現理想、饒益有情的精神，才是淨土教門的教化重點所在，堪為吾人學習模範，可惜卻為當今蓮友忽略。他們沒有自覺到大家應共同協力，化此娑婆穢土為淨土，成事的話，此土可說是大家去利益廣大民眾的基礎平台<sup>231</sup>。反之，如都不知道付出努力，不去集腋成裘，如何可有個安穩處？不要只抱持著「投靠」他佛的心理，如此「不知莊嚴淨土，不知淨土何來，而但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。」<sup>232</sup>難怪有時淨土教會予人一神教之感，而一神教之「信者得救得永生」理念正是佛教所反對，只是淨土宗徒都「不知理想國

<sup>228</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 301, a27-28

<sup>229</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 38，〈淨土新論〉之「一 莊嚴淨土」。

<sup>230</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 39，〈淨土新論〉之「一 莊嚴淨土」。

<sup>231</sup> 套用印順的話，即「這樣的實現淨土，是攝導者與受攝導者的共同成果。」參印順《淨土與禪》，頁 40，〈淨土新論〉之「一 莊嚴淨土」。當然他的原來意思是指往生到他方淨土者不要坐享其成，而也要出一分力莊嚴彼方淨土。筆者則認為，說他方淨土根本亦不切實際，無法滿足人類此時此生的需要，教他們當下把此器世間莊嚴成淨土，更為實際。

<sup>232</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 41，〈淨土新論〉之「一 莊嚴淨土」。

土，要從自身淨化中去實現，並非天神所準備的，也非天神所賜與的。」<sup>233</sup>

## 第二節、從禪宗看淨土

就算是另一大宗派禪宗，其根本要典《六祖壇經》也認為淨土法門只能應對下機人，視淨土為引導愚心之「方便說」。本文嘗試引用《六祖壇經》「敦博本」（被部份學者認為是最接近已佚失的原始母本之版本），以從禪宗利根人的角度，考察他們對淨土念佛通俗方便法門的看法。書中記載韶州刺史韋據曾問惠能念佛是否能生西，惠能回曰：

世尊在舍衛城，說西方引化，經文分明。去此不遠，只為下根；說近說遠，只緣上智。<sup>234</sup>人自兩種，法无[兩]般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念仏生彼，悟者自淨其心。所以仏言：「隨其心淨，則仏土淨。」使君！東方但淨心无罪，西方心不淨有愆。迷人願生東方、西[方，悟]<sup>235</sup>者所在處並皆一種。心地但无不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念仏往生難到。除[十]惡即行十萬，无八邪即過八千。但行真<sup>236</sup>心，到如禪<sup>237</sup>指。使君！但行十善，何須更願往生！不断十惡之心，何仏即來迎請？若悟无生頓法，見西方只在剎那。不悟頓教大乘，念仏往生路遠，如何得但<sup>238</sup>？<sup>239</sup>

惠能認為有迷執、分別心的人才會念佛以求往生到外在的淨土；尋求開悟者反而會往內用

<sup>233</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 136，〈東方淨土發微〉之「二 泛說宗教的意義」。

<sup>234</sup> 「去此不遠只為下根說近說遠只緣上智」，各《壇經》版本對此句如何斷句看法不同，更有主張要更動原句者。周紹良則主張不改原文，加上句讀後成為「去此不遠，只為下根；說近說遠，只緣上智」，他這是為了保存經文樸實原意，不亂加衍繹。黃連忠校釋本，以及鄧文寬、榮新江錄校本都追隨之，相關解釋見鄧文寬、榮新江編：《敦博本禪籍錄校》，頁 11 及 336~337，「校記二」。當然亦有人另行斷句甚至更動字眼次序：「經文分明，去此不遠。只為下根說遠，說近只緣上智」，參賴永海《中國佛性論》，頁 423，「一、西方淨土與自性彌陀」。

<sup>235</sup> 此是《敦博本六祖壇經校釋》作者黃連忠依潘重規《敦煌壇經新書》補入。

<sup>236</sup> 鄧文寬、榮新江記云：「『真』當作『直』，敦煌寫本中二字多不分。」見其《敦博本禪籍錄校》，頁 338，校記十二。

<sup>237</sup> 「禪」當為「彈」。

<sup>238</sup> 「但」當為「達」。

<sup>239</sup> 見唐代法海集記《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，收於黃連忠《敦博本六祖壇經校釋》書末的「附錄一、敦煌市博物館 0 七七號禪籍六祖壇經原文圖版」，頁 256~257，行 269~277，第三五折五之一~二。

功，淨化自心。因此，修淨土者如內心仍有染（執著），怎麼念佛也是徒然，就算已往生到淨土，仍難免有罪障；反之，如能「淨心」（指內心不取著相）<sup>240</sup>、修十善、斷十惡八邪，則西方極樂自然離他不遠了，因為隨處皆是淨土，甚至如能培養直心、頓悟無生的話，淨土更是瞬間可達。以上就是禪宗著名的「唯心淨土」<sup>241</sup>主張了。惠能這些話都是針對淨土修行者的偏執而發，指出他們愛往外追求淨土、仰求彌陀，懵然不知人人本有佛性，也不知向內開發自心、尋求自性佛。因此印順才點出兩宗的分歧：「禪宗是主心外無物，頓息一切分別，所以批評淨土法門的有取（淨土）有捨（娑婆），有分別念（佛）。」<sup>242</sup>

在此理則底下，惠能雖然也教弟子以「念」門，但所繫念的不是佛，而是人人內心本有的般若：「六祖以念摩訶般若波羅蜜，代替了念佛。」<sup>243</sup>話雖如此，但究實說來，念般若其實即念佛（念自性佛）而已，因為內心的般若就是人身中的佛性，兩者不是非此即彼的，因此嚴格說來，惠能要人念般若，其實也是要人念佛而已，故雖無「念佛」之名，卻已帶有多少「念佛」之實了。又進一步說，既然自身中已念得佛性來了，知道「（眾）生本佛」、「即心即佛」之理，自然沒有必要到什麼淨土求成佛的，因此「六祖徹底發揮了自淨自作的自力說。對彌陀的悲願攝受，念佛往生——他力佛教的特殊意趣，顯然是不曾加以理會。」<sup>244</sup>惠能以後的禪師，更是主張國土之淨與否端在己心，如大珠慧海禪師即是如此主張，《景德傳燈錄》卷廿八載：「又問：『願生淨土。未審實有淨土否？』師曰：『經云：『欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，即佛土淨。』若心清淨，所在之處皆為淨土。譬如生國王家，決定紹王業；發心向佛道，是生淨佛國。其心若不淨，在所生處，皆是穢土。淨穢在心，不在國土。』」<sup>245</sup>心性本淨，如能了知自性清淨，當下之處即是淨土，也就無需轉生他方淨土了。<sup>246</sup>成佛的意

<sup>240</sup> 「一切相不取不著，就是淨心了。」參印順《淨土與禪》，頁 191，〈東山法門的念佛禪〉之「三 北宗的念佛，淨心」。

<sup>241</sup> 「唯心淨土」的思想發軔於禪宗之前，如《維摩詰經》，參賴永海《中國佛性論》，頁 426~427，「一、西方淨土與自性彌陀」。

<sup>242</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 115，〈念佛淺說〉之「六 一心不亂」。

<sup>243</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 200，〈東山法門的念佛禪〉之「五 曹溪的南宗」。又說：「六祖重於自性佛，自歸依佛，見自法性三身佛。而這就從念摩訶般若波羅蜜，開示本有般若而顯示出來。」（頁 201）開發般若，無異開發本有佛性。總結來說，惠能不念佛，認為不應該是表面的口稱佛名，而是挖掘其深層意思，倡佛在心中，念自心佛即可。其實禪宗達摩系的第四至六祖當中，既有完全不念佛的（如六祖惠能），亦有倡念佛（如五祖弘忍）。倡念佛的，有重淺近義（只教人稱名，視之為一種修道方便），也有重深法義（離念即佛），參頁 213。

<sup>244</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 203，〈東山法門的念佛禪〉之「五 曹溪的南宗」。

<sup>245</sup> CBETA, T51, no. 2076, p. 443, c13-18

<sup>246</sup> 面對禪宗這些反對意見，淨土行人自然不能認同的，他們以為禪宗「唯心淨土」是就真諦層面（真常心）主張心淨則國土淨，對利根者那是如此；但對鈍根者則宜從俗諦層面主張他方淨土宛然。參賴永海《中國佛性論》，頁 416，「第一節 唯心淨土與他方淨土」。

義是「使圓滿」，因此，成佛的修行方法也不可能只偏重一邊，而是要悲智雙運。如果說單純偏依持名這一簡便方法就可成佛，置「智」於不顧，那是癡人說夢了。

禪宗主張，悟道與否不在表面文字的理解與否，而在於心是否契合於道，或得見佛性。因此唐裴休所集的《黃檗斷際禪師宛陵錄》載黃檗禪師云：「道在心悟，豈在言說？言說只是化童蒙耳。」<sup>247</sup>明顯指出對初機或劣根者才說以文字、名相，對能悟了即心即佛的利根，何用言說呢。淨土教人以誦經、持名等文字手段求往生，無疑只是「化童蒙」矣。《景德傳燈錄》卷廿八亦記載大珠慧海禪師與學僧的一番回答：「僧問：『何故不許誦經，喚作客語？』師曰：『如鸚鵡只學人言，不得人意。經傳佛意，不得佛意；而但誦，是學語人，所以不許。』」<sup>248</sup>大珠認為只盲目誦持經典，而都不曉其意，無疑等於鸚鵡學舌，學了其語卻學不了其意，於見道無益，因此他不許弟子誦經。宋紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷八更云：「尋常間說箇『禪』字，便去河邊洗耳。等閑地不著，便偶然道著箇『佛』字也，須漱口三日。」<sup>249</sup>圓悟佛果禪師認為唸一個「佛」字也萬萬要不得，看起來雖誇張，卻是禪宗返求自心自性、解脫不假手於外在佛的一個極致，因此也就不立文字、不著文字的宗風。

為此《達磨大師破相論》曾設一問解釋既然有淨土宗念佛易成佛的法門，為何仍要人觀心求解脫呢：「問：經說言至心念佛，必得往生西方淨土，以此一門，即應成佛，何假觀心，求於解脫？」<sup>250</sup>達磨解釋「念佛」一詞道：「『佛』者覺也，所謂覺察身心，勿令起惡。『念』者憶也，所謂憶持，戒行不忘，精進勤了，如是義名為念。故知念在於心，不在於言。」<sup>251</sup>「念」字有內心憶持之意而非單純口誦，與初期佛教解釋相同，但本論更連帶到精進持戒去談。走筆至此，達磨評論時人有口無心式的唸佛陋習如下：「若心無實，口誦空名，三毒內臻，人我填臆，將無明心不見佛，徒爾費功。且如『誦』之與『念』，義理懸殊，在口曰『誦』，在心曰『念』。故知念從心起，名為覺行之門；誦在口中，即是音聲之相。執相求理，終無是處。」<sup>252</sup>行者如無法守戒，內心滿是貪嗔無明，哪怕滿口洪名，還是無能與佛相應，因為

<sup>247</sup> CBETA, T48, no. 2012B, p. 384, a28-29

<sup>248</sup> CBETA, T51, no. 2076, p. 443, c2-4

<sup>249</sup> CBETA, T47, no. 1997, p. 750, c3-5。以上轉引自賴永海《中國佛性論》，頁318，「第六章 即心即佛與無情有性」。

<sup>250</sup> CBETA, X63, no. 1220, p. 11, b10-11 // Z 2:15, p. 414, a16-17 // R110, p. 827, a16-17

<sup>251</sup> CBETA, X63, no. 1220, p. 11, b13-15 // Z 2:15, p. 414, b1-3 // R110, p. 827, b1-3

<sup>252</sup> CBETA, X63, no. 1220, p. 11, b16-20 // Z 2:15, p. 414, b4-8 // R110, p. 827, b4-8

心念比形式上的口誦更為重要。

《達磨大師血脉論》指出，要見佛成佛，唯有見性方得，而非透過其它如唸佛等方便法：「若欲覓佛，須是見性，見性即是佛。若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒，亦無益處。念佛得因果，誦經得聰明，持戒得生天，布施得福報，覓佛終不得也。」<sup>253</sup>「念佛得因果」指出不可成佛的原因在於這些方便都是有為法，有為的意思指仍落入因緣業報中：「問曰：若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒精進，廣興福利，得成佛否？答曰：不得。又問：因何不得？答曰：有少法可得，是有為法，是因果，是受報，是輪迴法，不免生死，何時得成佛道？成佛須是見性。」<sup>254</sup>後文更直接明示：「若不見性，念佛免報不得。」<sup>255</sup>禪宗除了否定淨土法門外，也否定淨土感應現象，例如當遇到神佛顯現，要不置可否，也不禮拜：「自心是佛，不應將佛禮佛。但是有佛及菩薩相貌忽爾見前，切不用禮敬。我心空寂，本無如是相貌。」<sup>256</sup>也提醒平時不要著相，如此可免臨終時見可樂境生愛著而落入胎門：「若夜夢見樓閣、宮殿、象馬之屬，及樹木、叢林、池亭，如是等相，不得起一念樂著，盡是托生之處，切須在意。臨終之時，不得取相，即得除障。」<sup>257</sup>因從以上可見，禪宗的離言離相之風格與淨土執名號形相的作法迥然不同。

<sup>253</sup> CBETA, X63, no. 1218, p. 2, b19-22 // Z 2:15, p. 405, b17-c2 // R110, p. 809, b17-p. 810, a2

<sup>254</sup> CBETA, X63, no. 1218, p. 2, c23-p. 3, a2 // Z 2:15, p. 405, d9-12 // R110, p. 810, b9-12

<sup>255</sup> CBETA, X63, no. 1218, p. 4, c22 // Z 2:15, p. 407, d8 // R110, p. 814, b8

<sup>256</sup> CBETA, X63, no. 1218, p. 3, c2-4 // Z 2:15, p. 406, c6-8 // R110, p. 812, a6-8。並解釋為何要如此，原因在於那是非佛眾生所幻變惑人：「天魔、波旬、阿脩羅示見神通，皆作得菩薩相貌。種種變化，是外道，總不是佛。佛是自心，莫錯禮拜。」CBETA, X63, no. 1218, p. 3, c16-18 // Z 2:15, p. 406, d2-4 // R110, p. 812, b2-4

<sup>257</sup> CBETA, X63, no. 1218, p. 4, a9-12 // Z 2:15, p. 407, a1-4 // R110, p. 813, a1-4

## 第陸章 往生

### 第一節、概論

梵文略本《樂有莊嚴》有一段落（[梵文 20A、B、F、G]）詳細描述淨土信仰者如何往生彌陀國土：bhagavato 'mitāyūṣas tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati manasi|kariṣyati ... so 'viparyastacittaḥ ... sa kālaṃ krtvā tasyaiva-Amitāyūṣas tathāgatasya buddhakṣetre Sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate.（聽聞那位世尊無量壽如來的名號，專心正念，……心都不顛倒散離……，那他死亡後會出生在那位無量壽如來的佛土「具樂世界」）。中文所謂「往生」，是一充滿宗教色彩的詞彙，其實其梵語意思只是 upapatsyate（出生）而已，並無任何特別之處，但中文卻多了「往」這意思，帶有從某處到某處（穢土到淨土、死到生）的移動意涵。較特別的地方可能是這種出生於淨土的方式，是要獲得諸佛攝受（buddhaparigṛhītā [梵文 28B]）才得以達成。

以憶念敬信對象的方式求得死後佳境，並非佛教獨有，在印度其他宗教也有類似行為。例如《薄伽梵歌》（Bhagavad Gītā）第八章就教人臨終捨離其身體時，滿懷信心的專心思念 Krishna（毗師拏神、黑天神，至上神的化身），即能死後達到至上神之處。第九及十三章就算臨終者是惡人甚至臨死前才相信祂，他也可以因為其正確的決意，成為善良正義的靈魂，從而得到永久的寧靜平和。

<i>The Bhagavad Gītā</i>		
Sanskrit	English translation	My Chinese translation
Chapter VIII :		
antakāle ca mām eva smaran muktvā kalevaram yaḥ prayāti sa madbhāvaṃ yāti nā 'sty atra saṃśayaḥ  yaṃ-yaṃ vā 'pi smaran bhāvaṃ tyajaty ante kalevaram taṃ-tam evai 'ti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitaḥ  tasmāt sarveṣu kāleṣu mām anusmara yudhya ca mayy arpitamanobuddhir mām evai 'śyasy asaṃśayaḥ  abhyāsayogayuktena cetasā nā 'nyagāminā paramaṃ puruṣaṃ divyaṃ yāti pārthā 'nucintavan <sup>258</sup>	And at the hour of death, on Me alone Meditating, leaving the body Whoso dies, to My estate he Goes; there is no doubt of that.  Whatsoever state (of being) meditating upon He leaves the body at death, To just that he goes, son of Kuntī, Always, being made to be in the condition of that.  Therefore at all times Think on me, and fight; With thought-organ and consciousness fixed on Me Thou shalt go just to Me without a doubt.  If disciplined in the discipline of practice Be one's mind, straying to no other object, To the supreme divine Spirit He goes, son of Pṛthā, meditating thereon. <sup>261</sup>	臨終脫離肉身之時， 僅需思及我， 即往我的存在去， 這不用懷疑。  臨終時心所繫念， 脫離肉身後， 即前往所繫念境界， 並維持於此境界中。  因此，隨時 想著我，加入作戰吧！ 思想與智性攝定著我， 無疑你將趨向我。  瑜伽鍛鍊攝定心智， 冥思至上神格，無所徬徨， 他趨向 至上神格處。

<sup>258</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1944, 1994 first Indian edition), p.80, Chapter VIII, verses 5-8.

<sup>261</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.81, Chapter VIII, verses 5-8.

<p>prayānakāle manasā ‘calena bhaktyā yukto yogabalena cai ‘va bhruvor madhye prāṇam āveśya samyak sa taṃ paraṃ puruṣam upaiti divyam<sup>259</sup></p> <p>yatra kāle tv anāvṛttim āvṛttim cai ‘va yoginaḥ prayātā yānti taṃ kālam vakṣyāmi bharatarṣabha<sup>260</sup></p>	<p>At the time of death with unswerving thought, Disciplined with devotion and the power of discipline, Making the breath to enter altogether between the eye-brows, He goes to that supreme divine Spirit.<sup>262</sup></p> <p>But at what times to non-return, And (when) to return, disciplined men Dying depart, those times I shall declare, bull of Bharatas.<sup>263</sup></p>	<p>臨終時內心堅定不移， 以瑜伽之力自我約束， 使呼吸不偏離兩眉間， 他邁向至上神聖原人。</p> <p>至於當瑜伽行者離世， 何時不用再來， 或是要重來， 我來告訴你。</p>
Chapter IX :		
<p>api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk sādhur eva sa mantavyaḥ samyag vyavasito hi saḥ</p> <p>kṣipraṃ bhavati dharmātmā śaśvacchāntim nigacchati kaunteya pratijānīhi na me bhaktaḥ praṇaśyati<sup>264</sup></p>	<p>Even if a very evil doer Reveres Me with single devotion, He must be regarded as righteous in spite of all; For he has the right resolution.</p> <p>Quickly his soul becomes righteous, And he goes to eternal peace. Son of Kuntī, make sure of this: No devotee of Mine is lost.<sup>265</sup></p>	<p>哪怕是極惡者， 只要一心一意崇敬我， 也要視他為聖者， 全因為他立下決心走上正途。</p> <p>他很快成為正義的靈魂， 到達永恆靜謐， 阿周那啊！當知 崇敬我的人永不毀滅。</p>

<sup>259</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.82, Chapter VIII, verse 10.

<sup>260</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.84, Chapter VIII, verse 23.

<sup>262</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.83, Chapter VIII, verse 10.

<sup>263</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.85, Chapter VIII, verse 23.

<sup>264</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.94, Chapter IX, verses 30-31.

<sup>265</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.95, Chapter IX, verses 30-31.

Chapter XII :		
<p>ahaṃ sarvasya prabhavo  mattaḥ sarvaṃ pravartate  iti matvā bhajante mām  budhā bhāvasamanvitāḥ</p> <p>atha cittaṃ samādhātuṃ  na śaknoṣi mayi sthiram  abhyāsayogena tato  mām icchā 'ptuṃ dhanamjaya<sup>266</sup></p>	<p>Fix thy thought-organ on Me alone;  Make thy consciousness enter into Me;  And thou shalt come to dwell even in Me  Hereafter; there is no doubt of this.</p> <p>But if to fix thy thought  Steadfastly on Me thou art not able,  With the discipline of practice then  Seek to win Me, Dhanamjaya.<sup>267</sup></p>	<p>思想集中於我，  智性流入於我，  此後你將住在我之中  這毫無疑問。</p> <p>不過如無法將思想  堅定地集中我處，  那你就練習瑜伽，  力求到達我。</p>
Chapter XIII :		
<p>anye tv evam ajānantaḥ  śrutvā 'nyebhya upāsate  te 'pi cā 'titaranty eva  mr̥tyuṃ śrutiparāyaṇāḥ<sup>268</sup></p>	<p>But others, not having this knowledge,  Hearing it from others, revere it;  Even they also, nevertheless, cross over  Death, devoted to the holy revelation which they hear.<sup>269</sup></p>	<p>然而也有人對這些都不了解，  只聽信別人就去崇拜；  但他們仍得以超脫  死亡，只因對聽來的話確信不疑。</p>

<sup>266</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, pp.120 & 122, Chapter XII, verses 8-9.

<sup>267</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, pp.121 & 123, Chapter XII, verses 8-9.

<sup>268</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.130, Chapter XIII, verse 25.

<sup>269</sup> Franklin Edgerton (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation*, p.131, Chapter XIII, verse 25.

在原始佛教聖典中，佛陀對婆羅門教「祈願生天」加以否定。例如 *Samyutta-nikāya*（《相應部》）第四十二相應之第 6 經曾載：

Evam eva kho gamani yo so puriso panatipati adinnadayi kamesu micchacari musavadi  
pisunavaco pharusavaco samphappalapi abhijjhalu vyapannacitto micchaditthiko  
kibcapi tam mahajanakayo savgamma samagamma ayaceyya thomeyya pabjaliko  
anuparisakkeyya|| ayam pur(sic, puriso) kayassa bheda param marana sugatim saggam  
lokam upapajjatuti|| atha kho so puriso kayassa bheda param marana apayam duggatim  
vinipatam nirayam upapajjeyya||<sup>270</sup>

村長啊！就像這樣，若有人殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪求、心懷瞋恚、具有邪見。即使一大群人，聚集、會合之後，對著他，祈求、禮讚、合掌、繞行，唱言：『願這個人，身壞命終後，轉生善趣、天界！』可是這個人，身壞命終後，還是會轉生到苦處、惡趣、墮處、地獄。<sup>271</sup>

為破除婆羅門教的祭祀萬能論，以為祭祀可得清淨，佛陀指出婆羅門教徒對惡貫滿盈的人所施行的祈求、禮讚、合掌、繞行等儀式，並無法讓他生天，他一樣要淪落到下三道中，這是原始佛教以來宣揚惡有惡報、自作自受的業果思想。反觀淨土宗鼓勵替臨終者助念助其生西，與佛教惡有惡報、自作業自受這些根本信條互相矛盾。

另據 *Samyutta-nikāya*（《相應部》）第四十二相應之第 6 經，有一次，佛陀在那爛陀（Nālandā）時，有一個名叫阿私繫陀迦子（Asibandhakaputta）的尼犍派弟子告訴佛陀，婆羅門宣稱以水淨身並作火祀等儀式，可令死者（不管其惡業輕重）超拔生天，因此也來問佛陀他有沒有類似的方法。佛陀答以譬喻，指水中大石終究要往下沈，不會因為某些儀式而上

<sup>270</sup> 見 M. Léon Feer (ed.), *Samyutta-nikāya: Part IV Saḷāyatana-vagga* 一書之 Book VIII Gāmani-Samyuttam(XLII) 之第 6 經 Pacchābhūmakō (or Matakō), p.313. CSCD 所載版本則為：Eva eva kho, gamani, yo so puriso panatipati adinnadayi kamesumicchacari musavadi pisunavaco pharusavaco samphappalapi abhijjhalu byapannacitto micchaditthiko. Kibcapi tam maha janakayo savgamma samagamma ayaceyya thomeyya pabjaliko anuparisakkeyya--‘ayam puriso kayassa bheda param marana sugatim saggam lokam upapajjatu’”ti, atha kho so puriso kayassa bheda param marana apayam duggatim vinipatam nirayam upapajjeyya. 見 CSCD 裡的 Samyuttanikayo（相應部）之第四 Salayatanavaggo（六處篇）之 8. Gamanisamyuttam 之第 6 經 Asibandhakaputtasutta。

<sup>271</sup> 蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 56，〈酥油瓶與大重石〉。

升；水中酥油終究也要往上升，不會因為某些儀式而下沈，原巴利文引如下：

Evam eva kho, gamani yo so puriso panatipata pativirato adinnadana pativirato kamesu micchacara pativirato musavada pativirato pisunaya vacaya pativirato parusaya vacaya pativirato samphappalapa pativirato anabhijjhalu avyapannacitto sammaditthiko// kibcapi tam mahajanakayo savgamma samagamma ayaceyya thomeyya pabjaliko anuparisakkeyya// Ayam puriso kayassa bheda param marana apayaṃ duggatim vinipataṃ nirayam upapajjatu'ti// atha kho so puriso kayassa bheda param marana sugatim saggam lokam upapajjeyyati//<sup>272</sup>

(可參現代漢譯「若有人離殺生、離偷盜、離邪淫、離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語、心無貪求、心無瞋恚、具有正見。即使有一大群人，集合、聚會之後，對著他，祈求、禮讚、合掌、繞行，唱言：『願這個人，身壞命終後，轉生苦處、惡趣、墮處、地獄！』可是這個人，身壞命終後，還是會轉生到善趣、天界。」<sup>273</sup>；及古漢譯《中阿含經》卷三「業相應品」〈伽彌尼經第七〉：「精進勤修而行妙法，成十善業道：離殺、斷殺、不與取、邪淫、妄言，乃至離邪見、斷邪見、得正見。若為眾人，各叉手向稱歎求索，因此緣此，身壞命終，得生惡處，生地獄中者，是處不然。所以者何？伽彌尼，謂此十善業道，白有白報，自然昇上，必至善處。伽彌尼，猶去村不遠，有深水淵，於彼，有人以酥油瓶投水而破，滓瓦沈下，酥油浮上。」<sup>274</sup>)

可見要投生到哪裡，主要視乎自己個人行為而定，而非旁人對此人所作的祈願等儀式，那是自然如此，正如酥油必浮於水，不會因外人的一些迷信儀式而改變。回看淨土宗，宣揚旁人幫亡者助念可使他一定能得生西天之果，而不強調善業之因，未免本末倒置。

<sup>272</sup> M. Léon Feer (ed.), *Samyutta-nikāya: Part IV Saḷāyatana-vagga*, p.314 之 Book VIII Gāmani-Samyuttam(XLII) 之第 6Pacchābhūmako (or Matako). CSCD 所載標點版本則為：Evameva kho, gamani, yo so puriso panatipata pativirato, adinnadana pativirato, kamesumicchacara pativirato, musavada pativirato, pisunaya vacaya pativirato, pharusaya vacaya pativirato samphappalapa pativirato, anabhijjhalu, avyapannacitto, sammaditthiko, kibcapi tam maha janakayo savgamma samagamma ayaceyya thomeyya pabjaliko anuparisakkeyya--'ayam puriso kayassa bheda param marana apayaṃ duggatim vinipataṃ nirayam upapajjatu'ti, atha kho so puriso kayassa bheda param marana sugatim saggam lokam upapajjeyyati'ti. 見 CSCD 裡的 Samyuttanikayo (相應部) 之第四 Saḷāyatana-vaggo (六處篇) 之 8. Gamanisamyuttam 之第 6 經 Asibandhakaputtasutta。

<sup>273</sup> 蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 57，〈酥油瓶與大重石〉。

<sup>274</sup> CBETA, T01, no. 26, p. 440, b16-24

但惡人有惡報的信仰卻於後來有所開許，例如在《那先比丘經》（失譯人名，巴利本為 *Milinda-pañha*）卷下，記述時統治印度西北部的希臘彌蘭王對那先比丘說他不相信惡人只憑死前一刻念佛就可生天：「王又問那先：『卿曹沙門言，人在世間作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆生天上。我不信是語。』」<sup>275</sup>王既有此問，可見當時（公元前二世紀末）早已有人提倡惡人臨死念佛可生天之說了（哪怕它背離了佛教的惡有惡報之根本思想），因此印順結論說「可見北方的部派佛教，對惡人臨終念佛，死後生天的信仰，是相當流行的。」<sup>276</sup>在部派佛教「念佛生天」的基礎上，或許淨土教的《觀經》發展出惡人亦可「念佛生西」的主張。

## 第二節、往生的要素：信

「信」是淨土信仰的支柱，「小經」《樂有莊嚴》梵文本中，呼籲信眾對經文所說的淨土法門要有信心時，就曾提到「信」這個概念：「請你們信任(śradda)、接受、不懷疑釋迦我及諸佛世尊的[話]」（śraddadhādhvaṃ pratīyatha mākāṃkṣayatha mama ca teṣāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ, [梵文 28C]）、「具備信心(śrāddha<sup>277</sup>)的善男女現在應生起往生彼佛土的心願」（śrāddhaiḥ kulaputraiḥ kuladuhitṛbhiḥ ca tatra buddhakṣetre cittapraṇidhir utpādayitavyaḥ, [梵文 29D]），運用了要人自我催眠的手法吸納信眾，可以說「信」是重方便的教派裡最著重強調的。

可是剛開始時，在重自證的原始佛教，「信」已其實並未佔有很重要的地位，在「四念住」、「四正斷」、「四神足」、「七菩提分」、「八正道」等修道項目中並沒有包括「信」，因此印順指出：「『信』（Śraddhā），在『佛法』——根本佛法中，沒有重要性的，因為傳統的，

<sup>275</sup> CBETA, T32, no. 1670A, p. 701, c22-24, 轉引自印順《初期》，頁 855，「第二項 念佛法門的發展」。文中「卿曹」一詞大意为「您們」。

<sup>276</sup> 參印順《初期》，頁 855，「第二項 念佛法門的發展」。

<sup>277</sup> śrāddha 此一拼法較 śradda 少見，但兩者意思一樣，是「小經」等淨土經典表示「信」這一意思的專用梵文字。梵語裡另有 bhakti（「敬信」）一字，是在《薄伽梵歌》（Bhagavad Gītā）後流行，在印度教裡的「信」強調的是他力，以瑜伽方式祈願請神，不重視宗教儀式。但 bhakti 此字卻不見於任何淨土經典裡：“... the word bhakti which means devotional faith found in Indian thought at large is not used at all in the Pure Land Buddhist texts.”（……bhakti 這個大致上見於印度思想、表示虔信的字眼，在淨土經典中根本未有使用。）參藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，書末頁 21，「Summary」。

神的教說，才要求人對他的信仰。」<sup>278</sup>觀乎此言，印順口中的「信」偏向於輕信人言、沒有理智成份的那種「信」了。他的說法不無道理，*Majjhima-nikāya*（《中部》）第 47 經 *Vīmaṃsaka Sutta*（可中譯為《思察經》）提到的「信」，其實是一個人（此處指預流果聖者，在親身聽聞過身語業清淨、不為名聲所惑、無貪欲、無所畏的正等覺者的開示後）自行驗證四聖諦等真理，所產生的對正等覺者之「信」，故此信有如下特色：“akaravati saddha dassanamulika dalha”<sup>279</sup>（「有根據的、根植於〔知〕見的、堅固的信心」<sup>280</sup>），意謂他的信心必定是依於對諦理、正見的真實體證，而不是無根無據、隨波逐流、人云亦云的輕信。

但到了後來，印順所批判的「信」，卻是大乘佛教興起的關鍵，這體現在大乘修道項目中開始包含「信」了，如「五根」、「五力」。<sup>281</sup>在淨土宗，更大力強調信、願、行三資糧缺一不可：「信」是信有淨土，「願」是願生西方，「行」是行善、持名等。三者當中以「信」為先，因為沒有它，也就沒有後面的「願」及「行」了，可見信的重要性，具信心與否儼然已是能不能往生的決定因素。故此淨土經典提到，中、下輩往生者，如死前由信生疑，雖仍能得阿彌陀佛加持，但不能直往淨土，而是先投生並待在「邊地疑城」五百年，才可得見佛。<sup>282</sup>

單單強調信心與他力以吸引人群相信西歸淨土，難免會忽略智證與自力。如都不講自力，那「觀經」也無需講九品往生，人人靠他力都是同一品了。淨土之說或會錯讓信者以為那是唯一希望，使他們非理性地將重心放於彼而輕視他們真實生活其中的此土，故前文曾說過，看到此流弊的印順，才會提醒「信」裡也要有「智」的成份，不單偏於「信」，更不能忘記精進發利他菩薩行，難怪他會如此說：「[《華嚴經》]〈入法界品〉諸善知識所開示的

<sup>278</sup> 釋印順：〈信在初期佛法中的開展〉，載釋印順等著：《一九七八年佛學研究論文集》，頁 2。

<sup>279</sup> 見 V. Trenckner (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I*, p.320 的 47. *Vīmaṃsakasuttam*. CSCD 所載版本只是多補了一標點：“akaravati saddha dassanamulika, dalha”，見 *Majjhima-nikāyo*（《中部》）的 *Mulapannasapali*（根本分五十經篇）之 5. *Culayamakavaggo* 之 *Vīmaṃsakasuttam*。

<sup>280</sup> 此中譯引自蔡奇林等選編、翻譯：《從修行到解脫：巴利佛典選集》，頁 31，「3.2 信仰與真理——如何遠離盲信轉而探求真理？《中部·旃祇經》」。

<sup>281</sup> 「大乘的興起，信心是重要的因素，所以淺深共通的信增上大乘，發展得極普遍。」參印順《初期》，頁 1290，「第二項 阿蘭若菩薩與塔寺菩薩」。又云：「『信』終於成為道品的內容，在精進、念、定、慧之上，加『信』而名為『五根』、『五力』。」參印順：〈信在初期佛法中的開展〉，載釋印順等著：《一九七八年佛學研究論文集》，頁 2~3。

<sup>282</sup> 參印順《初期》，頁 767 及 772，「第一項 阿彌陀佛極樂淨土」。印順又指其它一些經典說念佛者因個性怠慢或只能生「懈怠國土」，如《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》（即《菩薩處胎經》）卷三〈八種身品第八〉：「前後發意眾生，欲生阿彌陀佛國者，皆染著懈怠國土，不能前進生阿彌陀佛國。億千萬眾，時有一人能生阿彌陀佛國，何以故？皆由懈怠執，心不牢固。」CBETA, T12, no. 384, p. 1028, a17-20。參印順《初期》，頁 833~834，「第二項 大乘經所見的二大淨土」。

菩薩行；重於菩薩的大願大行，精進不已，盡未來際的利樂眾生。綜貫佛果與菩薩行，比之但求往生的淨土行，要充實得多！」<sup>283</sup>如人們只講信而都不去深入佛法，其根器也難以提升：「著重於依師學習，以信為先的是鈍根；著重於自力學習，以慧為先的是利根」<sup>284</sup>。這二分法，是否利根者不能講信，又或鈍根是否一定不可在依師學習後嘗試自力學習，固然可以有斟酌餘地，但可以確定，只重盲信並不會把自己弄成利根器的，更甚者，有落入神教式崇拜之虞：「如果專靠他力而忽略自力，即與神教無異。」<sup>285</sup>、「信就得救，只是廉價傾銷的宣傳而已。」<sup>286</sup>既然類近神教，那當然是「非佛法的！」如印順所點出：「阿彌陀佛成就莊嚴的淨土，用為攝化的方便；環境優異，來生者容易成就——不退菩提。然要得解脫，成就佛道，如說但憑信願，不用深慧，那是非佛法的！豈不見阿彌陀佛在淨土中，宣說《道智大經》？」<sup>287</sup>又說：「沒有真智，沒有斷障，就能往生淨土，站在自力的因果立場，是有問題的。」<sup>288</sup>印順所指的《道智大經》，曾於最古的彌陀經《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》提到，暗示了《道智大經》當屬比下品般若還更早的原始般若；較後出的、屬於下品般若的《道行般若經》之〈道行品〉，正源自《道智大經》。最古本彌陀經既含《道智大經》，可看出早期淨土系經不是完全不講智的。<sup>289</sup>可惜這只是曇花一現，之後印度淨土法門已稍偏於信願往生，《稱讚淨土佛攝受經》中即有淨土是難以置信之語：「[佛]為欲方便利益安樂諸有情故，

<sup>283</sup> 參印順《初期》，頁 1142，「第六節 普賢行願」。

<sup>284</sup> 參印順《成佛之道》(增注本)，頁 237，「第四章 三乘共法」。另可參印順《初期》一書的頁 522~523，「第二項 契經的神秘化」；頁 642，「第一項 般若的傳宏」；及頁 1276~1278，「第一項 出家菩薩與在家菩薩」。

<sup>285</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 90，〈念佛淺說〉之「三 念佛法門三特徵」。

<sup>286</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 125，〈求生天國與往生淨土〉。

<sup>287</sup> 參印順《初期》，頁 568，「第三項 道智大經——重智慧」。一些學人對過份地彰顯「信」，或慣性地接受「信」的現象，嚴加痛斥：「有的佛弟子，却沒有經過理性的簡擇，就全盤地信受了有因「永恒懷念」而結集出來的經典與傳說（神話）。另一方面，也有一些佛弟子，像作者[印順]一樣，把所有因「永恒懷念」而結集出來的經典或傳說，放在理性的天平上衡量，然後才做選擇性的信受。這兩種人——「信行人」與「法行人」，在佛陀時代即已存在了。……國內許多以「信」為本的佛弟子，往往可以信受像天臺、賢首那種缺乏知識，以致離開史實甚遠的[判教]簡擇，却常常難以接受像作者[印順]這種依豐富的史料與現代治學方法而整理出來的「新判教」。(有關這點，牟宗三先生的《佛性與般若》乙書，重彈天臺「判教」的老調，却沒有受到學界應有的批判，即是一個活生生的例子！)」，語見楊惠南：〈我讀《初期大乘佛教之起源與開展》〉，載藍吉富編：《印順導師的思想與學問：印順導師八十壽慶論文集》，頁 287。作者認為在採信某一說法之前，必須先作理性思考以抉擇之，才是正確的信教態度。不過有學者認為「對佛陀的永恒懷念」這一大乘「內部的自發性動力因」並不足以解釋大乘佛教興起的原因，理由在於當時佛教在整個印度宗教界的脈絡中，僅屬一股弱勢力量，非是主流，它是受外在環境影響的，此論點可參呂凱文〈對比、詮釋與典範轉移(2)：以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題〉一文：「[「對佛陀的永恒懷念」這一論點]缺失在於：以印度宗教界「小傳統」(佛教)的內部思維，解釋整個印度宗教界外在在大傳統(印度教)主導的方向性，未能徹底審視印度宗教際的權力網絡實況，正視大傳統的影響力恆作用於小傳統的既定事實。」(頁 16 之註 10)因此要解釋大乘興起之因，宜結合外部因素，如大乘為了吸納他教人士(即外道)、在家居士(不限於佛教徒)與出家小乘人相信大乘佛教，故「擴大改寫與另類創作」(頁 61)經典。

<sup>288</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 97，〈念佛淺說〉之「四 念佛三要」。

<sup>289</sup> 印順的推論見其《初期》，頁 565，「第三項 道智大經——重智慧」。

說是世間極難信法，甚為希有，不可思議。」<sup>290</sup>這是把經典的話都奉為圭臬才有這種信心，容不得質疑。<sup>291</sup>傳入中國後更是變本加厲了：

但現在的念佛者，……不解佛法真意的，不免與一般神教的唯重信仰一樣了。……印度佛教，即漸有偏頗的傾向；中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。<sup>292</sup>

印順表示單講信是不足以成佛的，其流弊是落得與一般求神拜神的民間仰信無別了。因此，還是要智、信並重，不偏一邊，甚至是只以《般若經》為主，這也是為什麼早期「大經」的著／譯者，都在重信的經文中摻入一絲重智的消息（如前述在古本彌陀經中提到《道智大經》），希望信眾能信、智並重。再說一味訴諸盲信只能對一般人奏效，知識分子不一定接受這一套。<sup>293</sup>以應用社會心理學觀點而論，說服別人採信自己的信仰或觀點之策略因對象而有不同：對教育程度高的人要服之以理（這又可細分：對懷疑或反對的人更要正反理據並陳才可能成功，對原來就相信的則只需一面之辭），教育程度低的則動之以情為佳。

<sup>290</sup> CBETA, T12, no. 367, p. 351, b8-10

<sup>291</sup> John Hick 指出：“This conception [of revelation] assumes that all statements in the scriptures are God’s statements; consequently, to question any of them is either to accuse God of lying or to deny that the Bible is divinely inspired.”見 John Hick, *Philosophy of Religion*, p.37, “Chapter three: Grounds for Debelief in God”（「啟示」的概念假設了經典中的所有陳述都是上帝所說，結果對任何這些陳述的質疑，不是被視作對上帝說謊的指控，就是否定聖經是天啟而來。）。其實有「疑」於信仰上有其好處，如梁啟超曾言：「其所謂悟者，又非徒知有佛焉，而盲信之之謂也。故其教義云：『不知佛而自謂信佛，其罪尚過於謗佛者。』何以故？謗佛者有懷疑心，由疑入信，其信乃真。」引自梁啟超：《飲冰室文集》，頁 31，卷三之「學術類（二）附教育宗教」之〈論佛教與羣治之關係〉之「一 佛教之信仰乃智信而非迷信」。

<sup>292</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 29～30，〈淨土新論〉之「二 阿彌陀與阿閼」。

<sup>293</sup> “... whether you should present a carefully reasoned argument or one that appeals to emotions (answer: it depends on the audience - less-educated people are generally more susceptible to emotional appeals; better-educated audiences are more responsive to rational appeals).”（到底是要提出小心推理的論據，還是只是訴諸情感（答案：這視乎閱眾——教育程度較低的人一般較易動之以情，教育程度較高的人較易動之以理。）。參 Levine, Robert, *The Power of Persuasion: How We're Bought and Sold*, p.2, “Introduction”, <http://ebookbrowse.com/the-power-of-persuasion-how-we-re-bought-and-sold-robert-levine-pdf-d163502696>。毋庸言之，要用理性論據來勸高級教育份子歸信淨土較為不易，因論據難找，這也是為何淨土仰信在一般平民流行的原因。

### 第三節、往生淨土成佛與易行道

淨土宗安許信徒可以透過修淨土法門，短時間達至與佛平起平坐的地位，這對信徒來說自然有莫大的吸引力。淨土法門的出現，有說是因菩薩道定的修學標準太高，成就時間太漫長，要難行能行難忍能忍，故才發展出一切人皆可實踐的相對容易得多的成佛路徑。但因每一世界只許一佛出世所限，而此土釋迦佛又沒有說易行門，乃衍申出於同一時間，別方世界裡亦有其它佛之觀點，並將此易成菩提之法門安給他方世界的西方極樂淨土，以滿足部份視傳統難行菩薩道為畏途的人。淨土中人聲言修淨土可最快一生成就，主要依據無非是鳩摩羅什譯《阿彌陀經》裡的一句：「極樂國土眾生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處，其數甚多。」<sup>294</sup>「一生補處」(ekajātipratibaddhās) 就是最快過一生後即可成佛。

中國淨土法門是為下根眾生而設，這很符合當時的歷史背景，此宗興於混亂的南北朝末年，可謂應時而起，契合當時人心慌亂、急求易成法門的心理需要；既求便利、快捷的速成法，其所對之機自然不會是上乘的，甚至現實層面來說，還會產生不少宗教弊端，易為有心人利用。可是還是有些蓮友以為往生到淨土，有壽命無量（無量壽）的阿彌陀佛加持得不退轉，成佛就變得容易沒有障礙，認為就算不是一往生即成佛，起碼已是「取得了成佛的保證」<sup>295</sup>。這種求快速成佛的心態，如印順說到「自利急證精神的復活」時點出少分大乘「方法的特色是『至簡』：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！」<sup>296</sup>

為何蓮友會相信生淨土即可保障成佛的看法？這原來是受龍樹《十住毘婆沙論》<sup>297</sup>「念佛為易行道」一語影響的淨宗大德所倡，他們卻又誤解龍樹「念佛為易行道」的真意，「易行道」的「易」，其實指「易於生活中實踐」而非「易成佛」之意，正如印順所更正：「弘揚

<sup>294</sup> CBETA, T12, no. 366, p. 347, b4-5

<sup>295</sup> 參賴永海《中國佛性論》，頁 432，「二、極樂世界與兜率淨土」。原句為：「兜率淨土與極樂世界又有一個相同的地方，即二者都具有『候補佛』的性質。行者往生到極樂世界，並非立即成佛，而是取得了成佛的保證。……可見至極樂世界後，還須修道，才會成佛。」雖然他們沒有說即往生即成佛，卻相信成佛起碼已是指日可待了。

<sup>296</sup> 參印順《無諍之辯》，頁 177，「二 大乘精神——出世與入世」。

<sup>297</sup> 龍樹《十住毘婆沙論》是一部解釋《華嚴經》〈十地品〉(《十地經》)之作，並弘揚廣大菩薩行，參印順《初期大乘佛教之起源與開展》(七版)，頁 24。

淨土的大德居士，都以龍樹《十住毘婆沙論》為據，明念佛是易行道。然龍樹也還是依《彌勒菩薩所問經》來的，大家卻不知道。」<sup>298</sup>大家（包括淨宗大德）所不知道的事實是，龍樹實亦繼承了《大寶積經》〈彌勒菩薩所問會第四十二〉中，彌勒修莊嚴淨土行反而慢成佛之看法，認為淨土行持（如稱阿彌陀佛名號）雖可得不退轉之境界，卻只視之為對應怯弱下劣者之方便易行道而已，為甘願走難行道成佛的大志人所不取。因此，龍樹骨子裡的實際意思為「念佛充其量只能作為易行道」，行者最終還是要如佛陀般走難行道才是正道。龍樹此番見解可參他所造、後秦鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷五〈易行品第九〉，論中首先設問指要達到不退轉地須需時甚久，因此中間行者易生退轉心而落入小乘去。<sup>299</sup>龍樹因此如此回答：

如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也。何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。……汝言：「阿惟越致地，是法甚難，久乃可得；若有易行道疾得至阿惟越致地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！<sup>300</sup>

龍樹直言要真正通達不退轉的方法，只有久行難行一途方可得。想僥倖走易行道得不退轉者，在無量法門中，一如人可走陸路或水路<sup>301</sup>，是有這種方便法，此即攝護信心的易行道，但既然是用來強化信心，自然地，此法只適用於那些「懦弱、怯劣，無有大心」、「怯弱下劣」的那些「非是丈夫」、「非是大人」（「丈夫」、「大人」喻指菩薩），而且這一易行道還是有一套修持方法的：

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛，稱其名號。……更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜、稱其名號。……又亦應念毘婆尸佛、尸棄佛、毘首婆伏佛、拘樓珊提佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛，及未來世彌勒佛，皆應憶念、禮拜、以偈稱讚。<sup>302</sup>

<sup>298</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 64，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」。

<sup>299</sup> 「至阿惟越致地者，行諸難行久乃可得，或墮聲聞辟支佛地，若爾者是大衰患。」(CBETA, T26, no. 1521, p. 40, c29-p. 41, a2)

<sup>300</sup> CBETA, T26, no. 1521, p. 41, a14-18 及 a28-b2

<sup>301</sup> 「佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」(CBETA, T26, no. 1521, p. 41, b2-6)

<sup>302</sup> CBETA, T26, no. 1521, p. 41, b15-17; p. 42, c13-14; p. 43, c19-22

他為何在末後還是勸人「應當念是十方諸佛，稱其名號」呢？這是因為他心知眾生根器千百種，有些重信的，對念佛法門較易相應，才有這番教示說可念包括阿彌陀佛在內的十方諸佛名號。但不能僅以之就逕自以為可只憑稱名就可到西方淨樂——這實若緣木求「土」，更遑論成佛了。向來肯定及相信淨土的龍樹也沒完全否定念佛，但決非對所有人適用，更沒有生淨土非此法門不可的意思。

因此，雖然小經說單念佛就可蒙佛接引往生，但因此說念佛是下根者易行道之唯一「一」途也不準確。在次一章，他指出易行道還包括其它法門，都是要兼修的，因此不認為僅依靠念佛稱名這一易行道，就可得菩薩道的不退轉。《十住毘婆沙論》卷五〈除業品第十〉曾自設問答指出並非單稱名就可，還有其它行門也要一起實踐：「問曰：『但憶念阿彌陀等諸佛及念餘菩薩得阿惟越致，更有餘方便耶？』答曰：『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已；復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。』」<sup>303</sup>龍樹指出，念佛這些方便雖屬易行道，但如只單修稱名一種，是無法讓人達到「阿惟越致」（不退轉）這般高的菩薩精神境地的，必須另外再向諸佛憶念、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向。可見，易行道不是只念一佛而是要念不同諸佛；也不是只有稱名一支而已，也要有憶念等六支動作。懺悔等這些修行項目被龍樹引用，當然與他那個年代，大乘初期經典傳寫的習慣成風有關。據印順指，龍樹也只是舉出此中的一部份而已，這些修行項目還有很多，看起來跟普賢十大行願類似（然數目當不止十）。綜合各經論，項目除了龍樹已指出的憶念、稱名、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向，還包括：發心、忍（讚許如來也）、供養，其共同點都是易學易做，只要求用心用口即可（甚至所謂「供養」也只是在心中觀想供養而已，非真的以實物供養），故說它們是易行道（相較之下，難行道則要身體力行實際做出來）。此等行門俱為通達佛道的方便功德法，要一同修習，不能單修一種（譬如稱名）<sup>304</sup>，而後代淨宗卻單獨標舉稱名念佛一門，不單是執一而廢百，而且扭曲了龍樹原意。

<sup>303</sup> CBETA, T26, no. 1521, p. 45, a19-22, 轉引自《淨土與禪》：「『欲得阿鞞跋致（不退轉）地者，非但稱名憶念禮拜而已』（《十住毘婆沙論》）。」（頁 75，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」）但印順所引文與原文不盡合，疑他只是憑印象記下而已。

<sup>304</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 66~68，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」；及同書頁 91，〈念佛淺說〉之「三念佛法門三特徵」。

無論如何，依印順的意見，易行道、難行道剛好與成佛速度相反，即難行者成佛反而快，易行者成佛反而慢：「難行即苦行，易行即樂行，[十住毘婆沙]論意極為分明；與成佛的[難易]遲速無關。」<sup>305</sup>、「但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。」<sup>306</sup>原因很簡單：「念佛[這易行道雖]能懺除業障，積集福德，[它只作]為除障修福的妙方便；但不以此為究竟。」<sup>307</sup>、「然易行道也就是難行的前方便，兩者並非格格不入。」<sup>308</sup>以筆者的話來說，其實從來只有一道而已——難行道（當然既然只有一道，那也沒有難、易之二分了）。易行道雖美名為一道，但實際只是難行道的準入部份，僅為難行道的先行道或道前方便（故龍樹指只唸佛號走易行道者也可與走難行道者一樣得不退，因為根本只是同一條路！），為的是通過修習易行道，引發行者的信心，以便進一步趣向難行道。可惜的是，淨土宗師只看到〈易行品第九〉的「易行道」三字，而輒以為淨土是方便易成就的大道，卻沒仔細看，龍樹語氣是帶點保留，因此印順感嘆後代以訛傳訛，云：「中國淨土行者，『一人傳虛，萬人傳實』，以為龍樹說易行道；念佛一門，無事不辦，這未免辜負龍樹菩薩的慈悲了！」<sup>309</sup>

正如之前曾引吳支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（「大經」），說該經曾提到於穢土行善其實比在淨土更快成佛：「佛言：『若曹於是[穢土]益作諸善，布恩、施德，能不犯道禁忌，忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，作善為德。如是經法，慈心、專一，齋戒清淨一日一夜者，勝於在阿彌陀佛國作善百歲。所以者何？阿彌陀佛國皆積德眾善，無為自然，在所求索，無有諸惡大如毛髮。』」<sup>310</sup>不止在經典如是說，在論典亦是如此，如世親釋、陳真諦譯《攝大乘論釋》卷六〈釋應知勝相之二十五卷成〉，分析無著所造的《攝大乘論》之「別時意趣」義<sup>311</sup>時，透露：

<sup>305</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 69，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」。印順說無關的意思，是「難」字僅表示它是要吃苦的，並不是說很難成佛；同理，「易」字僅表示它是有享樂成份，但不是說很易成佛。

<sup>306</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 70，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」；及同書頁 121，〈念佛淺說〉之「八 結說要義」。

<sup>307</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 70，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」。

<sup>308</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 92，〈念佛淺說〉之「三 念佛法門三特徵」；另參同書頁 70，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」。

<sup>309</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 70，〈淨土新論〉之「九 易行道與難行道」。

<sup>310</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 315, c14-19

<sup>311</sup> 載有「別時意」一段的原文見無著造、陳真諦譯《攝大乘論》卷二〈應知勝相第二之二〉：「二、別時意：譬如有說，若人誦持多寶佛名，決定於無上菩提不更退墮。復有說言：由唯發願，於安樂佛土得往彼受生。」（CBETA, T31, no. 1593, p. 121, b12-14）據常盤大定，《攝大乘論》為南北朝末廣為大乘人研習，參常盤大定：〈中國佛教思想史〉，載宇井伯壽、常盤大定、結城令聞著，釋印海譯：《世界佛教名著譯叢 31：中印佛教思想史》，頁 201，「第三節 念佛」。

[攝大乘]論曰：「二、別時意。」[攝大乘論]釋曰：「若有眾生由懶惰障，不樂勤修行，如來以方便說。由此道理，於如來正法中，能勤修行，方便說者。」

論曰：「譬如有說：『若人誦持多寶佛名，決定於無上菩提不更退墮。』」釋曰：「是懶惰善根，以誦持多寶佛名，為進上品功德。佛意為顯上品功德，於淺行中，欲令捨懶惰，勤修道；不由唯誦佛名即不退墮、決定得無上菩提。譬如由一金錢，營覓得千金錢——非一日得千，由別時得千；如來意亦爾。此一金錢為千金錢因，誦持佛名亦爾，為不退墮菩提因[而已]。」

論曰：「復有說言：『由唯發願，於安樂佛土得往彼受生。』」釋曰：「如前應知，是名別時意。」<sup>312</sup>

世親駁斥「即生往生成佛」之迷信，指出依靠持名就能[於一生中]得不退轉，甚至依發願就可[於一生中]往生淨土，根本是佛為鼓勵懶惰人於今生先修善，以作來生修無上佛道之因的方便說法而已。一分錢尚不能一天內就可孳息一千；同樣道理反過來說，往生或不退轉這般大功德如何可能於一生就成辦呢？今生發願、持名的表面功夫只是先下因種、捨除惰性、培養道心的第一步而已，暗示還是要生生世世持續、實際的修業進德，才有成佛可能，這即小經所說「單憑普普通通的善根，是無法往生到無量壽如來佛土」，無疑間接否定了蓮友可僅依唸佛即生往生淨土的可能性，因為那只是一點善因而已，其力度根本不足以讓人當生超越生死。精進人應老實走難行道，並抱持「一生往生成佛」為不切實際的正見，這反映出世親重視因果，不妄談極端的往生說。<sup>313</sup>

<sup>312</sup> CBETA, T31, no. 1595, p. 194, a26-b9

<sup>313</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 97，〈念佛淺說〉之「四 念佛三要」。關於妄談極端，有些學者亦有同感，如楊惠南指出「中國佛教的信徒們，寄望以極少的修行功德，獲得至高無上的道理和果位。無疑地，那是一種『小因證大果』的幻想，也是一種投機取巧的作為。」見其《當代佛教思想展望》，頁 179 及 184，〈佛在人間——印順導師「人間佛教」的分析〉。

## 第七章 淨土信仰的世間利益

以上主要立足於理性主義，從歷史、文獻方面論究淨土宗關於出世間的教理（如念佛解脫、往生成佛）其實已經過人為介入而有所改動甚至過度解讀，而被人非議。但若從實用主義的角度來看，我們也無法忽略淨土信仰帶給信徒生命的正面轉變。在信仰多元、眾生根性也多樣的世代，淨土宗也許有其存在價值，它的理論雖有不足，但無可否認已帶給信徒某些真實好處，可作為一時的權宜，而此心理上的正面價值也值得我們去探究以平衡各種觀點，使能作出更持平的結論。

印順解釋造成大眾系將佛神化、理想化的原因在於「信徒俗世欲望的投射」。信徒都有宗教上的一些希望及欲求（如財、壽、健康、愛情等），這些希望及欲求無限，不易在俗世中得到滿足，當他們接觸到宗教神佛神秘化的一面時，都不自覺將自身的希望及欲求投射其中，「不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。」<sup>314</sup>而佛教信徒心中的淨土「佛」，其所具有的功能就相當於其它多神教信徒的「神」——都是人祈求世俗利益（如永生）的對象。<sup>315</sup>德國心理學家 Wilhelm Wundt 指出宗教是由神話（myth）進一步衍申而出，而這些神話在在反映信者的內心需要：

“Myth, he [Wundt] said, is created first of all by the projection of human feelings and desires into objects of the natural world. As the result of this animating process, these objects come to appear as living, personal beings. Associations of various kinds – of one object with another, for example, or of bodily processes with cosmic ones – broaden and elaborate these original creations of imagination. The complex whole that results is myth, from which religion at first cannot be distinguished.”<sup>316</sup>

<sup>314</sup> 參印順《初期》，頁 169，「第二項 現實佛與理想佛」。

<sup>315</sup> 參印順《初期》，頁 170，「第二項 現實佛與理想佛」。因此，John Hick 曾以“quasi-theistic”（類一神教）來形容淨土宗，見 John Hick, *Philosophy of Religion*, p.116, “Chapter eight: The Conflicting Truth Claims of Different Religions”. 只是兩者還有一點區別而使這個「佛」與一神教的「神」不一樣：是修行而來的，心懷慈悲而不將人罰進地獄的，更重要的，是「修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。」

<sup>316</sup> See David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 15, Chapter 1 The psychology

（神話最初是因人類情感和欲求投射到自然界的物件而產生。因為此一賦予生命的過程，這些物件以活生生、個人化生物出現。當中好幾種互相連結——例如某一物件與另一物件的連結，或是肉體與宇宙過程的連結——開闊和複雜化了這些想像出來的原初創作。這一整個產生出來的綜合體就是神話，剛開始時無法從它當中分辨出宗教來。）

神話的產生，最初是因為人類把個人情感及欲望投射到自然界的死物上去，被擬人化的這些物件，以有血有肉的位格之存在體出現。當數個以上的物件被擬人化並說成是互有關係時，就是所謂神話——宗教的雛型。「欲望投射」這一觀點或許亦適用於往生淨土神話：淨土行者或蓮友面對生老病死之苦而感到人生不圓滿，其長生無病無惱之願卻又得不到滿足，當接觸到淨土宗唸佛可得往生而成佛的神話時，自然不自覺地將自身的希望及欲求投射到超出常人經驗層面的淨土及該土的阿彌陀佛上，希求透過口唸幾句佛號，得到成就的保證。<sup>317</sup>

凡事有兩面，我們也不否認淨土信徒在特定空間或時間追求宗教理想、奉行某些行持時，如信心足夠強烈，亦能蒙受一些世間利益，例如唸佛時能「一心不亂」，先不管能不能成功往生，起碼這對訓練心念集中不雜念紛飛，則於平時生活上是不無助益的。套用宗教現象學權威 Mircea Eliade(1907-1986)的著作 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* 的論點，特定空間因某些感應事件而被信徒看作是神聖空間，在淨土宗的例子，可以是佛堂、助念所，特定時間在宗教節日也是神聖時間，如彌陀佛誕，甚至是為亡者助念的八小時。在此一神聖時空，這些 *homo religiosus*（宗教人）將擁有與世俗人（非信該教者）不同的經歷，帶給他們一些身心等方面的利益，而這些體驗又反過來加強了此等時空的神聖性。這些利益主要是心理、道德方面。例如在淨土經典中，就有不少段落教人要行善方能成功往生淨土，如「大經」《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上第七願寫說「若善男子、善女人，有作菩薩道，奉行六波羅蜜經；若作沙門，不毀經戒，斷愛欲，齋戒清淨」<sup>318</sup>（即出家

---

of religion.

<sup>317</sup> 畢竟神話有其不合理性，它因時代的落差而未能呼應現代人的理性要求，「特別是在科學文明的觀點下，往昔佛教神話內容裡的宇宙論、地理學與生命型態起源論，大多難以在現實既定時空座標裡找到具體的與符應的對象。」引自呂凱文：〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉，頁 B-25；又，「當佛教的文類學傳統逐漸從人間現實性的論述轉移到本生譚神話，它就近於一種宗教治療學的神秘語言遊戲，究其本質卻是無記，無法證其為真，亦無法證其為偽，越是神異越是啟引形上玄想的神話意境，與感性向度的宗教信仰。」參呂凱文：〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，頁 57。

<sup>318</sup> CBETA, T12, no. 362, p. 301, b28-c1

人如能守戒、去欲，在家人如能實踐布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六波羅蜜多及菩薩道)，阿彌陀佛即於其臨終時親自迎接他往生到淨土中。《佛說大乘無量壽莊嚴經》卷中亦是勸信淨土者為善：「若有善男子、善女人，發菩提心已，持諸禁戒，堅守不犯，饒益有情，所作善根，悉施與之，令得安樂，憶念西方無量壽如來及彼國土」<sup>319</sup>，則可生於淨土中得不退轉。《佛說觀無量壽佛經》更指出往生淨土需要人本身有淨業——即三種福業，大概指十善、持戒、大菩提心：「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。」<sup>320</sup>

這一章特別採用了十九世紀末，美國著名心理學家暨哲學家 William James 的宗教心理學名著 *The Varieties of Religious Experience: Classic and Contemporary Views* (略作 VRE) 裡，對宗教現象所採用的描述性進路 (descriptive approach) 及實效性觀點 (pragmatic viewpoint)，來探討淨土信仰在對信願心特別強烈的信徒之個人身心層面，也不無實在的世間利益。<sup>321</sup> 雖然有批評信上帝的 James，其研究 (不限於本書) 是以研究宗教為名，維護宗教信仰 (基督教) 為實，<sup>322</sup> 但本文仍選擇他這一著作的原因，在於如果本文只單描述這些專心修淨土及唸佛者的特殊宗教經驗，未免單薄、流於他們的個人偏見而沒有詮釋架構。剛好 William James 書中主要聚焦於論述強烈、非比尋常的宗教經驗，以他的描述架構及實效角度套用到淨土宗，可使本章更有系統<sup>323</sup>。他對宗教及宗教經驗向來是抱持願意傾聽、樂於理解的友好態度，然畢竟這些經驗無法以科學方法作研究，因此他不採用三大宗教心理學研究方法之一的

<sup>319</sup> CBETA, T12, no. 363, p. 323, b19-22

<sup>320</sup> CBETA, T12, no. 365, p. 341, c8-13

<sup>321</sup> 既然 James 並未著力於為書中的宗教經驗提出有力證據 (就算有也不能視為科學證據)，因此，David M. Wulff 才有以下評論：“Although the evidence James was finally to admit is meager by any standards, he affirms unequivocally the transforming influence that religious experience can effect in individual lives, and thus also in the world at large.” (雖然 James 最終接納的證據不管從任何標準來說都很薄弱，他毫不含糊的斷言，宗教經驗可為個人生命乃至全世界帶來的轉變性的影響。) (引自 Wulff 的 *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 11, Chapter 1 The psychology of religion)。Wulff 歸納 James 的進路是：關心重點不在於為這些宗教經驗求取嚴謹的科學證據，而是它們對當事人生命的重要影響。

<sup>322</sup> 游淙淇：《信不信由你——從哲學看宗教》，頁 92，「四、宗教現象學：宗教人的神聖經驗」。

<sup>323</sup> 當然亦有學者直接指出 James VRE 一書本身並無嚴謹的理論架構：“The incomplete work that James left behind contains neither an original principle nor a comprehensive theory around which a school might have formed itself.” (James 留下的未完成作品未有包括原創原理或是綜合理論，而它們卻是一個學派成立時所立足的。) See David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 477, Chapter 10 William James and his legacy。而忽略了一般人的尋常宗教經驗，亦是論者批評他不足的原因之一。有關評論家對 VRE 一書的評價，參 Wulff 同書 pp.495-498, “The response of the critics”一節。

「客觀研究途徑」<sup>324</sup>，而是採用「描述、歸納方法」；也不先入為主或作任何價值判斷而否定受訪者的宗教經驗為不實，反而是包容地肯定對方的真實經驗。作者雖為西方學者，其著作 *VRE* 的背景及用例<sup>325</sup>亦以討論基督教及上帝為主，但我們發現，作者部份觀點亦可應用於中國淨土信仰上，這當然與其跟基督教向外祈求的性質相似有關，<sup>326</sup>畢竟淨土宗以彌陀為主要敬信、祈求對象，相信臨終可往生淨土，與基督一神教之視上帝如天父，以為死後可升天堂，有某程度的可比性。

## 第一節、William James 的實效性觀點

雖然本文已從歷史角度，透過文獻上的舉證，來說明淨土教義有太多後代改換、添加的動作，並不反映其真實性。但不可否認，還是有相當多的虔誠淨土信徒，自稱從唸佛等行儀當中獲得特別的宗教經驗，故一些護教人士才會抱持「他方世界、淨土世界是不能以我們人生經驗哲學的凡常思慮所能臆度理解的」<sup>327</sup>論點。那我們應如何看待這些「他者經驗」呢？有讀過 *VRE* 一書的人，自然會感覺到作者 William James 是站在宗教當事人那一方，主張不應用理性 (intellect) 批判這些純感覺 (feeling) 的經驗。作為實用主義者的他，研究重點放在個人宗教經驗的個案上，看重的是這些經驗主觀上對當事人有什麼效用或幫助，至於上帝存在與否反而是次要問題 (此正是現象詮釋學之進路)。因此，假設他亦有研究淨土宗的話，

<sup>324</sup> 餘二者為「深層心理研究途徑」及「人本心理學研究途徑」。

<sup>325</sup> 十九世紀末著名心理學家暨哲學家 William James 探討的用例部份取自其弟子 Edwin Starbuck 的調查問卷資料庫 (collection of questionnaire replies)，亦有部份來自 James 自己搜羅而得的私人檔案 (personal documents)，如自傳、日誌、書信 (autobiographies, journals, letters)。See David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 11, Chapter 1 The psychology of religion; and p.480, Chapter 10 William James and his legacy。更有猜測書中部份個案其實是作者自己的經驗，卻故意假托是出自匿名者，見 Wulff 上引書，pp.492-493。

<sup>326</sup> 故印順曾直接明言淨土與天堂其實沒有兩樣：「而但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。」參印順《淨土與禪》，頁 41，〈淨土新論〉之「一 莊嚴淨土」。

<sup>327</sup> 釋大寂：《大乘淨土成佛之道：淨土探究(上冊)》，頁 131，「(5)將佛學當做哲學理論研究的危險性」。宣化法師也說：「為什麼我們一個普通人能勞動阿彌陀佛來接我們？這是很難相信的道理。不錯，就是難信之法，所以《阿彌陀經》是釋迦牟尼佛不問自說。因為無人懂，也沒有人相信此法，所以釋迦牟尼佛悲心切切地把這種末法修行的捷徑，告訴我們這些末法的眾生。」參釋宣化：《宣化上人開示錄(五)》〈老實念佛〉，[http://drbachinese.org/online\\_reading/dharma\\_talks/volume6/volume6\\_88.htm](http://drbachinese.org/online_reading/dharma_talks/volume6/volume6_88.htm)。又言：「佛教有八萬四千法門，這淨土法門是佛陀不問自說的。這是一種不可思議的法門，令眾人難以相信的法門」，參釋宣化：《金剛棒喝——宣公上人答問錄》之 311，[http://drbachinese.org/online\\_reading/dharma\\_talks/JinGangBangHe/301-320.htm](http://drbachinese.org/online_reading/dharma_talks/JinGangBangHe/301-320.htm)。或許法師也只是因循淨土經典的固有說法，如《稱讚淨土佛攝受經》中即有淨土是「難以置信」之語：「[佛]為欲方便利益安樂諸有情故，說是世間極難信法，甚為希有，不可思議。」(CBETA, T12, no. 367, p. 351, b8-10)

相信他亦會看重到底淨土信仰或儀式為信徒帶來了什麼好處，淨土存不存在反而並不是他關心的重點。

William James 不去涉及形而上的原因，在於認為這些宗教經驗都可說是神祕經驗，神祕經驗本質上屬私人感覺，蒙上了謎一般的面紗，它並非像理性東西可以藉言詞來表述自己，因此他不認為可以以理智來證實宗教經驗的真實性：“In all sad sincerity I think we must conclude that the attempt to demonstrate by purely intellectual processes the truth of the deliverances of direct religious experience is absolutely hopeless.”<sup>328</sup>（我極其誠懇地認為，可悲的是，我們得出一個總結：想要用純粹理性過程，來證明引發出的直接宗教經驗真實性，是絕對無望的。）雖然話說的有點太滿，但畢竟神祕經驗是當事人的私人感覺而已，它難以理解，無法理性地實證：“Feeling is private and dumb, and unable to give an account of itself. It allows that its results are mysteries and enigmas, declines to justify them rationally, and on occasion is willing that they should even pass for paradoxical and absurd.”<sup>329</sup>（感覺是私人的，它無法言說，也無法詳盡說明自己。它容許其結果可以是神祕以及令人捉摸不定的謎，它拒絕理性地證明自身的正當性，有些情況甚至應該願意被認為是自相矛盾和荒謬。）但如要將此等經驗告訴別人或與他們分享，那總是要落入言詮，以文字來表達，因此他主張可以以哲學（philosophy）表述神祕經驗，因為哲學是把具體事件的內涵核心抽出成立出一條可廣泛應用的公式，而且哲學思考的層面/因素更為廣泛（而非像宗教人士只聚焦於其私人範圍內的神祕經驗），可以說，這套宗教哲學可讓私領域的神祕經驗變成能讓第三者了解、檢視的公開經驗了。他認為，哲學雖無法證實宗教經驗的真實性，但起碼它有以下去蕪存菁的用處：

Philosophy can by comparison eliminate the local and the accidental from these definitions [of religious experience and saintliness]. Both from dogma and from worship she can remove historic incrustations. By confronting the spontaneous religious constructions with the results of natural science, philosophy can also eliminate doctrines that are now known to be scientifically absurd or incongruous.<sup>330</sup>（哲學可透

<sup>328</sup> William James, *VRE*, p.355, “Lecture 18 Philosophy”.

<sup>329</sup> William James, *VRE*, p.338, “Lecture 18 Philosophy”.

<sup>330</sup> William James, *VRE*, p.355, “Lecture 18 Philosophy”.方括弧為筆者所增入以補充未引到的部份。

過比較，從宗教經驗和神聖定義中消除局部性以及偶發性。它能從教義和崇拜中  
移除歷史的外殼。當自發的宗教建構遇上自然科學結果，哲學亦可消除荒謬或不  
合於科學的宗教學說。)

這些用處即：透過比較方法，把宗教經驗定義中有限或偶然成份，以及把教義及崇拜儀式中  
因歷史因素而添加的部份淘汰或去除；或透過自然科學（natural science）的成果，檢視及排  
除宗教上任意的解釋或不合科學的成份，可看出作者是希望以理性來重新審視一些宗教上的  
人為不合理的添加。當然此一以「哲學檢覈宗教(經驗)」的建議，是就哲學高度發展的西方  
世界來說，故用例也多侷限於基督教，於東方或中國或許無法直接套用，但筆者認為宗教哲  
學的理趣及基本精神對東西方應是一體適用的，以之來檢覈宗教還是有必要的，因為宗教就  
是不要問只要信，相反地，哲學就是追問到底，因此宗教經驗雖可為信徒帶來有利的影響，  
但仍不要忘記反思它的價值，因此下面才建議以「智」來對宗教加以沙汰（例如以文獻考證  
來對淨土加以考察）。同樣地，印順的理性作風傾向以智檢視宗教，認為信仰所起的心理作  
用並不代表真的是特殊宗教經驗：

一心念佛，以精神集中，身體心理，都得到某種清淨，某種喜樂，或泛起某種特  
殊心境。於是便自以為得了受用，沾沾自喜，逢人便說念佛好！……充其量，這  
不過是類似的定境（正定也極為難得），只是由於精神集中，減少了內心的散亂，  
浮動，減少一些煩惱而已。如以此為目的，何必一定要念「南無阿彌陀佛」！<sup>331</sup>

印順指出有些信徒念佛後真的也有一些體驗，例如印順說的心念集中而得妙樂，因此傾向誇  
揚念佛的好處，而其實做別的事一樣有類似的妙樂，不是只有念佛才如此。他這是說出了宗  
教現象的一面：信仰者有重於事而昧於理之傾向，當他們親身遇到一些「不尋常」（抽離來  
看也是尋常之至）、「難得」、「費解」的身心事相或現象，每每先不客觀、冷靜地將之作常理  
看待、分析，而傾向主觀、先入為主地以為遇到靈驗或感應。這些身心現象說穿了其實也稀  
鬆平常，沒啥大不了，做別的事可能亦有相同效果。

<sup>331</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 101~102，〈念佛淺說〉之「四 念佛三要」。

因此故，我們更應該多用理性來反思我們或別人遇到的所謂純感覺的宗教經驗，因為個人經驗有時候是毫無準則、標準或範圍等可言，當中還有很多可能是孤例、訛構、誤解、虛假記憶、穿鑿附會、過度簡化、過度類比推論，因此在傳統知識論的結構標準下，充其量只算是一堆不具任何證成能力、乏討論價值的孤立他者經驗，如果不利用理性、智慧這一人類獨有的優勢去加以抉擇、取捨，反而會讓人迷失於宗教經驗的茫茫大海中。宗教當然不能不講「信」，但沒有「智」的「信」也只是盲信而已，有「智」的「信」方成為淨信，因此本論文主張應以「智」來對「信」（特別是盲信）加以規範、制約，這才是一種較健康的宗教觀，也算是呼應了 William James 「哲學檢覈宗教(經驗)」以去蕪存菁的主張。<sup>332</sup>

## 第二節、道德上的益處

William James 認為靈性經驗(spirituality)扼要來說有三準則：“[1]Immediate luminousness, in short, [2]philosophical reasonableness, and [3]moral helpfulness are the only available criteria.”<sup>333</sup>（簡言之，即時的啟發性、哲學的合理性，以及倫理的有益性是僅有的標準。）以現代白話來表達，即能否即時讓人啟發開悟、能否符合公認的真理、能否有助於進德修業。筆者雖認為淨土念佛往生法門有依靠他力來救贖之嫌，不見得有任何合理性（即不符合 philosophical reasonableness）。<sup>334</sup>但我們也許應肯定它能让信者悟知娑婆皆苦（符合 immediate luminousness），所提倡的往生正行及雜行亦能使人在道德修養上提升（符合 moral

<sup>332</sup> 筆者只是主張以「智」（智慧的態度）來分辨淨土核心思想是否就是淨土中所聲稱的“reality itself”（「真實本身」），還是只是“constructed reality”（「人為建構的真實」）而已。可是 William James 似乎是直接去碰“reality itself”本身了，他認為不應以人類有限之觀點來決定是否有上帝。他覺得純以人類價值觀來衡量宗教成果的價值，從而否定上帝存在，是不合邏輯的，因為如果上帝真的存在，則宗教自然有其價值，人為上帝所做的行為也變得很合理了：“Abstractly, it would seem illogical to try to measure the worth of a religion's fruits in merely human terms of value. How can you measure their worth without considering whether the God really exists who is supposed to inspire them? If he really exists, then all the conduct instituted by men to meet his wants must necessarily be a reasonable fruit of his religion,- it would be unreasonable only in case he did not exist.” See William James, *VRE*, p.262, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness”. 作者似乎以信徒崇拜神的行為確實存在於世間，來假設、反推神應真實存在，以為神當然要存在信徒才可能有如斯崇拜行為，殊不知此兩者並無什麼必然因果關係，作者此論點有點牽強。

<sup>333</sup> William James, *VRE*, p.33, “Lecture 1 Religion and Neurology”.

<sup>334</sup> 連向來仰信基督教的 William James 也知道佛教是無神論的，並沒有一個佛建設什麼避難所來讓求救贖的眾生來往生：“There are systems of thought which the world usually calls religious, and yet which do not positively assume a God. Buddhism is in this case. Popularly, of course, the Buddha himself stands in place of a God; but in strictness the Buddhistic system is atheistic.” See William James, *VRE*, p.43, “Lecture 2 Circumscription of the Topic”.

helpfulness)，所以如此的原因，是因為歸信某一宗教者，當信仰強度達到極致時，由內心散發出“saintliness”（「神聖/聖徒性格」）所致，此一性格擁有共通於一切宗教的特色，因此亦適用於淨土宗，以下簡述 James 定義下的聖徒性格：

- 一、相信有一超然的理想力量存在，它可以是宗教上某一具體的神，或抽象的概念如道德理想、公民或愛國烏托邦、神聖或正義的內在願景等：“A feeling of being in a wider life than that of this world's selfish little interests; and a conviction, not merely intellectual, but as it were sensible, of the existence of an Ideal Power. In Christian saintliness this power is always personified as God; but abstract moral ideals, civic or patriotic utopias, or inner visions of holiness or right may also be felt as the true lords and enlargers of our life....”<sup>335</sup>（處身於更廣大的生命而非俗世私利的感覺，以及一種理想力量存在的信念——此信念不僅是智力層面，更是理性的。在基督神聖性裡此力量常擬人化為上帝，但抽象的道德階模、公民或愛國式烏托邦、聖潔或權利的內在願景，都可能被感覺為真正的主或生命的擴大力量……）這在淨土信徒來說，就是相信有彌陀及極樂。
- 二、對此一與吾人生命連貫的理想力量感到親切，並願意受其支配（self-surrender）：“A sense of the friendly continuity of the ideal power with our own life, and a willing self-surrender to its control.”<sup>336</sup>（理想力量在吾人生命的友好延續性之感覺，及願意捨己聽從於它的控制。）這在淨土信徒來說，就是渴求往生淨土。
- 三、自我限制的邊界融解，引發出喜樂及自由感覺：“An immense elation and freedom, as the outlines of the confining selfhood melt down.”<sup>337</sup>（當限制的自我邊界消融時，所生的無比的歡愉與自由）這在淨土信徒來說，就是脫離五濁惡世輪迴解脫自由。
- 四、愛與和諧一躍而成為情感的核心，趨向正面，遠離負面：“A shifting of the emotional centre towards loving and harmonious affections, towards 'yes, yes,' and away from 'no,' where the claims of the non-ego are concerned.”<sup>338</sup>（情感中心轉移到愛與和諧之情，遠離負面趨向正面，這跟非我的訴求有關。）這在淨土信徒來說，就是消除煩惱的過程。

<sup>335</sup> William James, *VRE*, p.220, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>336</sup> William James, *VRE*, p.221, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>337</sup> William James, *VRE*, p.221, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>338</sup> William James, *VRE*, p.221, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

以上是形容信仰帶給人的改變是全面而正向的，他對此一大我感到親切，在心靈上產生喜樂、和諧的情感，進一步地，有小我融入大我生命中的感覺，自我的概念也暫時消失。以上特色可引出四種結果：

- (一) 苦行：“*Asceticism.- The self-surrender may become so passionate as to turn into self-immolation. It may then so overrule the ordinary inhibitions of the flesh that the saint finds positive pleasure in sacrifice and asceticism, measuring and expressing as they do the degree of his loyalty to the higher power.*”<sup>339</sup>（苦行。——捨棄自我之舉可能益發熱烈而轉成自我犧牲。這可能超越正常肉體的限制，使得聖徒在犧牲和苦行中找到正面的快感，此一快感反映出他對高階力量的忠心程度。）這是從將個人身心交付理想力量的熱切冀望轉化成自我犧牲奉獻而來，以表示自己對高級力量的忠貞，並認為，所行越苦，越表示自己的虔誠。淨土宗有很多這類具體例子，如每天精進不眠不休作幾萬聲佛號的功課。
- (二) 靈性加強：“*Strength of Soul.- The sense of enlargement of life may be so uplifting that personal motives and inhibitions, commonly omnipotent, become too insignificant for notice, and new reaches of patience and fortitude open out. Fears and anxieties go, and blissful equanimity takes their place.*”<sup>340</sup>（靈魂強度。——生命擴大的感覺令人振奮，使個人那通常都很強大的動機與限制，都變得微不足道了，耐性與毅力開展出新的範圍。恐懼與憂慮去除，取而代之的是幸福的平靜。）此點內涵上似乎與第一點部份重疊，因苦行當然代表了靈魂強度的提升。用作者的話，這是因為生命的擴大與提升，使一向頑強的個人動機與限制都弱得不足道了；用白話一點說法，即個人私欲或假面具，隨著個體生命的升華而一掃而空，人會變得更有耐性及毅力，內心再也無憂無懼，變得平靜。正如念佛者確信能花開見佛生西，從而內心無懼無憂。
- (三) 純潔：“*Purity.- The shifting of the emotional centre brings with it, first, increase of purity. The sensitiveness to spiritual discords is enhanced, and the cleansing of existence from brutal and sensual elements becomes imperative.*”<sup>341</sup>（首先，情感中心的轉移帶

<sup>339</sup> William James, *VRE*, p.221, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>340</sup> William James, *VRE*, p.221, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>341</sup> William James, *VRE*, pp.221-222, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

來純潔度的提升。對精神上的不協調更為靈敏，清除存在個體的殘忍與情慾元素顯得必要。) 人性變得更純潔，因此視消除殘暴及色慾為人生要務，因為此時的他對靈性的不協調會更敏感——意謂如他外在某些身口意行為並不符合其內在靈性的期待時，會選擇約束自己，這應該很多信徒都會有的體驗，因此有些淨土教徒會以各式的戒律來規範自己的身口意行為，以免所行與所信的不一致。

(四) 仁愛：“*Charity*.- The shifting of the emotional centre brings, secondly, increase of charity, tenderness for fellow-creatures. The ordinary motives to antipathy, which usually set such close bounds to tenderness among human beings, are inhibited. The saint loves his enemies, and treats loathsome beggars as his brothers.”<sup>342</sup> (仁愛。——第二，情感中心的轉移帶來對同胞的仁愛與體貼度的提升。帶來與人類間體貼情不兩立的厭惡感，其一般動力被壓抑。聖者愛他的敵人，待人見人厭的乞丐如兄弟。) 對同胞充滿仁愛與和善，人與人之間不再互相憎惡。這在淨土宗可體現在部份後出的「大經」對惡人亦許其臨終唸佛後亦得以最下品往生淨土，雖然此舉亦可能只是為了吸引信眾。

我們可援引 William James 對宗教生活的觀點來論說：“[The life of religion] consists of the belief that there is an unseen order, and that our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves thereto.”<sup>343</sup> (宗教生活包含相信某一不可見秩序，以及相信我們的至善在於和諧地與之相調節。) 他表示宗教生活的根基就是相信有一不可眼見的無形秩序，我們的至善和諧地自我調整並嘗試與之相應，這跟淨土中人也相信他方有一超然的世界——淨土(故可說是 an unseen order)，死心塌地的透過不同方法(如唸佛、誦經、禮佛)以求自身善性能與彌陀或淨土相應，如此其人格、道德等變得正面，可說是不無道德上的益處。

<sup>342</sup> William James, *VRE*, p.222, “Lectures 11, 12, and 13 Saintliness”.

<sup>343</sup> William James, *VRE*, p.59, “Lecture 3 The Reality of the Unseen”.

### 第三節、心理上的益處

至於生理及心理益處就更顯而易見了，這是從當事人立場而論。正如榮格<sup>344</sup>(Carl Gustav Jung, 1875-1961)曾討論到死亡是東西方人民都得面對的現實，由於死亡，才會有永生及死後世界之思想產生，他形容對某些人來說宗教概念對生命有正面影響：

People feel that it makes, or would make, a great difference if only they had a positive belief in a meaningful way of life or in God and immortality. The specter of approaching death often gives a powerful incentive to such thoughts. From time immemorial, men have had ideas about a Supreme Being (one or several) and about the Land of the Hereafter. Only today do they think they can do without such ideas.<sup>345</sup> (人們覺得唯有於有意義的生活或上帝及永生有正面信仰，才可以或是才會與別不同。來臨中的死亡陰影常為這類想法提供強烈誘因。自古以來，人類已有關於無上神(一位或數位)及來世的思想。只有現代他們才覺得說他們沒有這些思想也可以過得很好。)

死亡對某些人來說是永恆的恐懼，如果「死後可回歸上帝(Supreme Being)」、「死後可得永生(immortality)」或「死後轉生他土天國(the Land of the Hereafter)」的信念可讓信者驅走對死亡的恐懼，得到不一樣的感受及益處，或許可將之當作一種權宜。畢竟人相信宗教目的不外乎想尋求心理慰藉，如他真的能在此找到心靈安頓處，實不直輕率否定他此一敬信行為。正如不少蓮友聲稱念佛後獲得益處，將之歸因於阿彌陀的加庇，例如曾有某女居士睡中疑被大蜈蚣咬，疼痛胸悶，因 1960 年代，夜半也沒有醫生可看，只得自行唸佛，「忽然間，身體輕鬆起來，不但頭不痛了，心胸亦不悶了，不到天明，就清醒起來，精神也復元了，可是仍很疲乏，翌日在床上休息了一天，就平安無事。」<sup>346</sup>作者聲稱這可能會喪命並讚她有善根。但據知，台灣的蜈蚣並不會致人死地，頂多讓人痛癢數小時後會自行痊癒(就算有特別過敏引起併發症，也只是使症狀加重，但不會致死)，就是說，她就算不唸佛也一樣會康復無事。

<sup>344</sup> 與只著重微觀描述個體獨特經驗的 James 剛好相反，Carl G. Jung (榮格) 著重建立可普遍詮釋全體人類的一套理論，較為宏觀。

<sup>345</sup> See Part 1 "Approaching the unconscious" written by Carl G. Jung, in Carl G. Jung, Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, and Jolande Jacobi, *Man and His Symbols*, p.75, 'The soul of man'.

<sup>346</sup> 參林看治：《念佛感應見聞記》，頁 124，「(四一) 時刻念佛解脫災厄」。

姑勿論宗教上是否真有其事又或者淨土是否等於“reality itself”，但也不宜否定生心理的正向影響。

William James 提倡依個性傾向的不同，將人分成兩類：twice-born（再度重生）<sup>347</sup>的“sick soul”（「擁有病態靈魂者」）<sup>348</sup>及 once-born（只生一次）的“the healthy-minded”（「心靈健康者」）<sup>349</sup>，他對兩類人的定義如下：“...the healthy-minded, who need to be born only once, and of the sick souls, who must be twice-born in order to be happy.”<sup>350</sup>（……心靈健康者僅有一次出生，病態靈魂則必須透過[內心的]重生來得到快樂。）心靈健康者，生性豁達樂觀，因此對此世接受度很高，如此對他已於願足了。反而，擁有病態靈魂的人（sick soul），因對現在此世很悲觀、不滿，導致其理智和道德方面的性情不調和及異質性，故通過內在心靈的轉化與統合，要把生命中的負面東西排除掉，猶如浴火重生：“The psychological basis of the twice-born character seems to be a certain discordancy or heterogeneity in the native temperament

<sup>347</sup> 所謂 twice-born 及 once-born，讓人想起了印度教的再生族及一生族，前者指印度四種姓中的前三種姓婆羅門、刹帝利、吠舍三類人，其一生中有兩次生，第一次指肉體上的投胎時，另一次為七、八歲受法禮時精神上如獲重生，如此方成為印度教徒。後者指印度四種姓中的第四種姓首陀羅以及連種姓也算不上的賤民，其一生中只有一次生，即僅指肉體上的投胎時，而毫無資格參與任何宗教活動（包括法禮）以得到精神上的再生。再生及一生，並非如一般人所傳可多/再次輪迴及只一次輪迴之意（首陀羅及賤民亦可無數次輪迴的，輪迴後亦可升等成較高的種姓）。William James 用了 twice-born 及 once-born 兩字，應是取上述印度教的原意，指身心重生，以及身體出生（而不需精神上的重生，因本身性情已很樂觀）。

<sup>348</sup> “sick”（「病態」）一字看似負面，但相較“the healthy-minded”，“sick soul”這類人反而是 William James 肯定的。他在書中另一章解釋「苦行」時，主張每人都有原罪而且要採取行動去贖罪，擁有病態靈魂者正是此種會去贖罪的人，透露出他是較認同擁有病態靈魂者而不欣賞心靈健康者，原因在於前者看到世間邪惡及苦痛後，沒有選擇置諸不理，而是以苦行來試圖克服或轉化它；反之，後者看到世間的黑暗面，卻選擇視而不見，也不去贖罪，自個兒的閉起門來快活過人生，見 William James, *VRE*, p.287, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness”。既然他對“sick soul”持肯定態度，宣說苦諦的[原始]佛教（即他口中所謂帶有悲觀色彩的佛教）自然得到他的全面肯定：“The completest religions would therefore seem to be those in which the pessimistic elements are best developed. Buddhism, of course, and Christianity are the best known to us of these. They are essentially religions of deliverance: the man must die to an unreal life before he can be born into the real life.”（因此最完整的宗教似乎是那些悲觀元素得到最佳發展者。佛教和基督教是當中最為我們熟知。它們本質上是救度宗教：人在虛幻的一生中必須死了才能得到真正的生命。）See William James, *VRE*, pp.141-142, “Lectures 6 and 7 The Sick Soul”。事實上，作者於書中第二章亦曾提及佛教不離悲觀色彩（Buddhistic pessimism），見 p.44, “Lecture 2 Circumscription of the Topic”。正因為佛教說人生皆苦，它設下的目標當然也是如何出離苦海了，因此作者說它是「出離的宗教」（religions of deliverance）。當然作者口中的佛教應不專指淨土宗，但如說到自絕於虛幻的此生以求生於永恆的來生，則在教內諸多派別當中，以淨土宗最契合以上說法了，因為它正是教人如何努力唸佛，等此生死後能轉生至淨土，一旦成功，即可於彼地得不退轉，不再落入痛苦的生死當中。

<sup>349</sup> 應留意的是，William James 雖用上 healthy 及 sick 的字眼，但那只是中性客觀的形容詞，並無褒貶義。事實上，他反而是肯定病態靈魂者，因為他們信仰宗教；反倒不那麼肯定心靈健康者，因為他們不信仰宗教。

<sup>350</sup> William James, *VRE*, p.143, “Lecture 8 The Divided Self, and the Process of Its Unification”。有學者精闢點出，James 的分類與其說是依宗教而分，不如說是依性情而分：“Strictly speaking, these two types represent, not religious varieties per se, but temperamental predispositions to perceive the world in different ways.”（嚴格來說，這兩種代表的不是宗教種類本身，而是以不同方式察知世界的性情傾向。）See David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, p. 485, Chapter 10 William James and his legacy.

of the subject, an incompletely unified moral and intellectual constitution.”<sup>351</sup>（二次重生者的心理基礎，似乎是在主體意識的天生性情上有某些不調和或異質性，是個不完全統合的道德和智力結構。）

也因此，兩類人對宗教的需求是不同的，擁有病態靈魂的人要的是救贖的宗教，心靈健康的人則不需要，這如同作者所反問：“If we are sick souls, we require a religion of deliverance; but why think so much of deliverance, if we are healthy-minded?”<sup>352</sup>（如果我們是病態靈魂，我們需要救度的宗教；但如果我們心靈健康，為何那麼想要救度呢？）能不信仰任何宗教當然最好，因為那代表自己人生美滿。但不少人命途多舛，難免渴求一種信仰能改寫自己的病態生命，這都無可厚非。而淨土大德如曇鸞等會致力宣揚淨土持名法門，根本原因在於他們確定他們所處年代已是正法衰微、人性闇亂的末法時代，可見他們可算是 James 定義下的 sick souls，然正如 James 所反問，一個人如心靈健康，何用什麼救贖的宗教？可見生活中是否需要某一宗教或依止某一宗教法門，端視乎個人心靈需要而已。

當擁有病態靈魂的人歸信（“conversion”）宗教時，他的心理也會隨之而往好的一面改變：“...by [conversion,] a self hitherto divided, and consciously wrong[,] inferior and unhappy, becomes unified and consciously right[,] superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities.”<sup>353</sup>（……透過歸信，此前仍分離、意識錯誤、自卑、不快的自我，變得統合和意識正確、優越和快樂，一切都因為堅固地抓緊宗教的真實。）這一宗教內的心靈改變，指的是一個分裂而且意識錯誤的、卑下的、不快樂的人，在緊抓住宗教實相後，變得統合而且意識正確、超然、愉快，這基本上都可適用於淨土信徒身上。例如淨土信仰者認為他們所處的是穢土，比不上極樂的清淨，故才追求完美的淨土極樂生活。

至於“conversion”發生的原因，在於當事人想遠離“sin”（罪惡，當然應就基督教說人人皆有原罪的背景來理解）及擁抱正面理想，而以前者更明顯：“To begin with, there are two things in the mind of the candidate for conversion first, the present incompleteness or wrongness,

<sup>351</sup> William James, *VRE*, p.144, “Lecture 8 The Divided Self, and the Process of Its Unification”.

<sup>352</sup> William James, *VRE*, p.379, “Lecture 20 Conclusions”.

<sup>353</sup> William James, *VRE*, p.160, “Lecture 9 Conversion”.方括弧為筆者所增補以更好的斷句。

the 'sin' which he is eager to escape from; and, second, the positive ideal which he longs to compass.”<sup>354</sup>（歸信者心裡有二事，一是目前的不完全感或錯誤，亦即他汲汲於逃避的『罪』；二是他渴望獲得的正面理想。）William James 這些論點稍為修正一下亦同樣適用於趨淨土畏穢土的淨土信徒身上：一個人所以歸信淨土宗，在於他自覺人生不如意或不圓滿而想逃離，向外追求更完美的淨土世界（不然他也不會將來世希望寄托於他方淨土）。因此淨土教宣說眾生可脫離苦海得生淨土的教理，可給予這些「擁有病態靈魂者」心理安慰及繼續活下去的勇氣與動力。

此正如 William James 觀察到，每當信仰者在外面感到失意，或覺得世界有負於他時，宗教可予其生命非一般的力量，讓枯死的內心重現生機：“Religious feeling is thus an absolute addition to the Subject's range of life. It gives him a new sphere of power. When the outward battle is lost, and the outer world disowns him, it redeems and vivifies an interior world which otherwise would be an empty waste.”<sup>355</sup>（因此宗教感受是意識個體生命歷程的絕對加值，給了他新領域上的力量。當他輸了外部戰爭使得外間世界與他斷絕關係時，它讓本來要成為空洞廢墟的內在世界恢復重生。）這完全可以用來解釋淨土宗為何盛行的原因，因為它予人死後能往生淨土極樂得永生的希望，讓已對充滿苦惱厭倦的淨土宗徒對(死後)生命重燃希望，獲得力量。所以 William James 才說了一句：“This sort of happiness in the absolute and everlasting is what we find nowhere but in religion.”<sup>356</sup>（「宗教可讓人尋得絕對與永恆的幸福快樂，除此之外，別無他處可得」），確是的言。

#### 第四節、小結

既然淨土教能帶給信徒道德、心理上等益處，那雖然它的教義（如淨土、九品蓮位）本質上只是後代建構的真實，但它也自有其存在的世俗價值。正如 William James 所指，（基督教的）「神」因為有為信徒利用的價值（信徒的想象、盼望皆以神為對象），故才受人所崇拜：

<sup>354</sup> William James, *VRE*, p.174, “Lecture 9 Conversion”.

<sup>355</sup> William James, *VRE*, p.55, “Lecture 2 Circumscription of the Topic”.

<sup>356</sup> William James, *VRE*, p.55, “Lecture 2 Circumscription of the Topic”.

“The gods we stand by are the gods we need and can use, the gods whose demands on us are reinforcements of our demands on ourselves and on one another.”<sup>357</sup>（我們擁護的神是我們需要和能利用的神，神對我們的要求正是我們對自己及他人要求的強化。）因此 James 結論說，宗教都是適者生存，只要有需求，某宗教就能繼續存在：

It is but the elimination of the humanly unfit, and the survival of the humanly fittest, applied to religious beliefs; and if we look at history candidly and without prejudice, we have to admit that no religion has ever in the long run established or proved itself in any other way. Religions have approved themselves; they have ministered to sundry vital needs which they found reigning. When they violated other needs too strongly, or when other faiths came which served the same needs better, the first religions were supplanted.”<sup>358</sup>（不適者汰除、適者生存這人類法則，可應用於宗教信仰上。如我們坦率不帶偏見的檢視歷史，我們須承認宗教長遠來說無一不是如此建立或證明自己。宗教認可自己；它們照顧著充當支配角色的形形式式需求。當宗教強烈侵犯到其他需要，或是其他新來的信仰能更好的服務同一需求，那原處的宗教就會被取代。）

除非此等需求價值不再存在、與人類理想相衝突、所信的神顯得太幼稚可卑或不道德<sup>359</sup>、侵犯到人類類的其它需要、其它新宗教能更好地符合上述需要，否則該宗教還是會繼續流行下去。因此我們可以想見，淨土因為符合人類渴求獲取更美好的生命，而會繼續盛行於中土。作為淨土教理基礎的淨土說，其最初提出是以導人向善、安撫人心為出發點，我們應給予正面評價。

最重要的是能夠理智的選擇是否相信宗教，選擇標準早見於巴利佛典中。佛陀並不公開評論婆羅門等教義是虛是實，以免信徒不假思索的全盤接受他的見解。反而，他要我們獨立

<sup>357</sup> William James, *VRE*, p.264, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness”.

<sup>358</sup> William James, *VRE*, pp.264-265, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness”.

<sup>359</sup> 例如古希臘或羅馬神話的諸神已不為有教養的非基督徒所信仰了：It was in this way that the Greek and Roman gods ceased to be believed in by educated pagans....”（因此之故希臘和羅馬諸神已不再為有教養的異教徒信奉。） See William James, *VRE*, p.263, “Lectures 14 and 15 The Value of Saintliness”.

思考作出自己的判斷，例如本文前面曾引用過的《增支部》)第三集之第 65 經中，他向我們提出用以判別某一宗教教說是否值得遵行的一條原則：

... yadâ tumhe Kâlâmâ attanâ va jāneyyâtha – ime dhammâ kusalâ ime dhammâ anavajjâ ime dhammâ vibbuppasatthâ ime dhammâ samattâ samâdinnâ hitâya sukhâya samvattantīti - atha tumhe Kâlâmâ upasampajja vihareyyâthâ ti...<sup>360</sup>

迦羅摩人啊！當你們自知：「(一) [如]這些法[(指行為或業)]是善的；(二) 這些法是無罪的；(三) 這些法是智者稱讚的；(四) 這些法從事、實行之後，會帶來利益和安樂。」那麼，迦羅摩人啊！你們就應該奉行。<sup>361</sup>

此所謂「一」條包含了四條互有因果關係的小項，即「可帶來利益和安樂」、「行為或業是善」、「無罪」、「智者<sup>362</sup>所稱讚」。此四小項大意为：如果某一行為能為人帶來利益和安樂，則它本身就是善（無諸過失，不害人害己）及無罪的，也因此它才會得到智者稱讚，這樣的行為方值得信仰。<sup>363</sup>佛陀避免直接去評論婆羅門等教各種各樣形而上的主張（如有來世、沒來世，有果報、沒果報等），因為那非聽者個人經驗可瞭解或驗證。佛陀指出不管有來世、沒來世，有果報、沒果報，只要一個人不作惡，根本也沒有什麼可擔憂，因為如果他沒有作惡，就算世間真有果報，他也不可能因此而受惡報，而如果世間沒果報的話，他更不用怕會受惡報了，可見佛陀採取的進路，是回到聽者可實在經驗或理解的範圍內為之說明。甚至有時候如某非佛教信仰（如印度民間傳統信仰）是正當者，佛陀也會從它可導人向善、有益民心、促進和諧的高度肯定它。例如他曾肯認跋耆國（Vajji）統治者不立法廢止當地人民的塔廟及祭祀習俗之舉（畢竟這些習俗並非惡法），是其興盛不敗的原因之一：“Yavakivab ca, Ānanda, Vajjiyani tani Vajjinam Vajjicetiyanī, abhantarani c’eva bahirani ca, tani sakkarissanti garukarissanti

<sup>360</sup> 見 Richard Morris (ed.), *The Aṅguttara-nikāya: Part I Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta*, pp.191~192 之 III Tikanipāta 之 VII Mahā vagga 之第 65 經。CSCD 所載版本則為：Yada tumhe, kalama, attanava janeyyatha – ime dhamma kusala, ime dhamma anavajja, ime dhamma vibbuppasattha, ime dhamma samatta samadinna hitaya sukhaya samvattanti’ti, atha tumhe, kalama, upasampajja vihareyyatha.，見 Suttapitake Avguttaranikayo（經藏《增支部》）的 Tikanipatapali（第三集）之(AN.3.65.)7-5 號名叫“Kesamuttisuttam”的經典。

<sup>361</sup> 此中譯引自蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 50，〈歧路示途〉。

<sup>362</sup> 這裡的「智者」原經並未加以定義，如依蔡奇林參考《長部》及《相應部》一些經典後的分析，則「智者」大概指能明辨善惡是非，又不囿於傳統說法（如經典或上師之言）之人。參蔡奇林：《〈增支部〉「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(中)：判斷善不行善的一條依據》(未出版)，「2.客觀認定：參酌智者意見」。

<sup>363</sup> 參蔡奇林：《〈增支部〉「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(中)：判斷善不行善的一條依據》(未出版)，「三、一條依據內容分析」。

manessanti pujessanti, tesab ca dinna-pubbaṃ kata-pubbaṃ dhammikam balim no parihapessanti, vuddhi yeva Ānanda Vajjinam patikavkha no parihani.”<sup>364</sup>（「阿難！只要跋耆人對於那些跋耆人的塔廟，無論家裡的、或外面的，都恭敬、尊重、禮敬、尊崇；不廢止過去所施、過去所作、如法的供祭。那麼，阿難！可以預期跋耆人將會興盛，不會衰敗。」<sup>365</sup>）回到淨土信徒可實在經驗或理解的範圍內為之解釋，淨土之實踐確能帶來一些或久或暫的現世利樂，如人生有了希望和目標，改過從善，為了唸佛而放下身心等，一如前述。<sup>366</sup>

佛陀此一「不論形而上，只論形而下」的務實看法，其實跟 William James 及 Carl G. Jung 的看法如出一轍，William James 舉例指大多虔信基督者都未曾肉眼看過上帝（雖餘下的很少數有親睹救主的經驗）：“The more concrete objects of most men's religion, the deities whom they worship, are known to them only in idea. ...The whole force of the Christian religion...is in general exerted by the instrumentality of pure ideas, of which nothing in the individual's past experience directly serves as a model.”<sup>367</sup>（大多人類宗教相對有形之物——他們崇拜的天使，只存在於他們的思想中。……基督宗教整個力量……大致上是由單純思想作為發揮工具，個人過去經驗裡找不到可直接當作階模的東西。）在信徒眼中，上帝等觀念其實虛而不實，可是它們產生的影響卻很真實實在，故他引用康德（Immanuel Kant）的說法，指某些宗教字眼如「靈魂」、「上帝」、「不死」無關感官經驗，亦非感官（sense）所能觸知，因此理論上並無任何實質意義，但它卻在在影響信仰者，使他們平日言行舉止無不受之影響：“the words 'soul,' 'God,' 'immortality,' cover no distinctive sense-content whatever, it follows that theoretically speaking they are words devoid of any significance. Yet strangely enough they have a definite meaning for our practice.”<sup>368</sup>（『靈魂』、『上帝』、『永生』這些字眼不帶丁點兒特殊內容意義，

<sup>364</sup> 見 T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume II*, p.75 的 XVI. Maha-parinibbana Suttanta.CSCD 所載版本則為：Yavakivabca, ananda, vajji yani tani vajjinam vajjicetiyanī abhantarani ceva bahirani ca, tani sakkariṣṣanti garuṃ kariṣṣanti manessanti puḷḷessanti, tesabca dinnapubbam katapubbam dhammikam balim no parihapessanti, vuddhiyeva, ananda, vajjinam patikavkha, no parihani. 見 Dīghanikāyo（《長部》）的 Mahavaggapali（大篇）之 16.3. Mahāparinibbanasuttam（《大般涅槃經》）。

<sup>365</sup> 引自蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 92，〈強國之道〉。

<sup>366</sup> 當然本文還是要強調，也正如印順已指出，淨土說不一定純然是善的，因為它對他方淨土迷信式的強調，對智慧的增長肯定是不利的，從這角度看，就稱不上善了。

<sup>367</sup> William James, *VRE*, p.59, “Lecture 3 The Reality of the Unseen”.

<sup>368</sup> See William James, *VRE*, p.60, “Lecture 3 The Reality of the Unseen”. William James 指出，信徒寧願相信某些可能非實存、只是概念或意識上存在的「東西」，而甘之如飴地視之為真實，甚至引發出身心反應，此反應之激烈，甚至超過由實物引起的感官反應：“All our attitudes, moral, practical, or emotional, as well as religious, are due to the "objects" of our consciousness, the things which we believe to exist, whether really or ideally, along with ourselves. Such objects may be present to our senses, or they may be present only to our thought. In either case they

理論上它們是缺乏含義的字詞。但奇怪的是它們對我們的實踐行為卻有著明確的意義。）這也解釋了為何「淨土」或「彌陀」在早期佛教文獻或歷史上雖無實據，但後來仍廣為教徒信受之因。在宗教層面來說，似乎看到或看不到某人所仰信的高等個體（如上帝或佛），並不是他要不要相信某宗教的關鍵「證據」。但為什麼信仰可以不需客觀證據呢？作者指出信教者多是為了追求快樂，也因為實效上他的確從宗教上得到快樂，世俗目的也已達成，故此宗教教義於他來說當然是真實有效而不容懷疑的：“men come to regard the happiness which a religious belief affords as a proof of its truth.”<sup>369</sup>（人們把宗教信仰能帶來快樂這一點視作它是真實不虛的明證。）當然對淨土信徒來說，除了“happiness”（「快樂」），“hope”（「希望」）也是為何淨土信徒視「往生淨土」說為真理的主因——因為淨土宗教給了信徒「希望」，死後能往生佛國，一生補處，不再受無盡生死輪迴。

Carl G. Jung（榮格）同樣認為，在宗教信仰層面來說，人們並不需為自己的信仰尋求什麼證據，又或是要先有證據才採信某一信仰。這倒是因為上帝本就不是人類可以理解，永生也無法驗證，故何苦找什麼證據呢？他舉了一個生活例子說明此中道理：

But since we are dealing with invisible and unknowable things (for God is beyond human understanding, and there is no means of proving immortality), why should we bother with [scientific] evidence? Even if we did not know by reason our need for salt in our food, we should nonetheless profit from its use. We might argue that the use of salt is a mere illusion of taste or a superstition; but it would still contribute to our well-being. Why, then, should we deprive ourselves of views that would prove helpful in crises and would give a meaning to our existence?<sup>370</sup>（正因為我們處理的是無形和未知之物（上帝超出人類理解，永生也無辦法證明），我們為何要費心找什麼科學證據？就算我

---

elicit from us a *reaction*; and the reaction due to things of thought is notoriously in many cases as strong as that due to sensible presences.” See William James, *VRE*, p.59, “Lecture 3 The Reality of the Unseen”.

<sup>369</sup> William James, *VRE*, p.78, “Lectures 4 and 5 The Religion of Healthy-mindedness”. 雖然對信徒來說，證據不是第一重要考量，但必須強調的是，沒有「智」的抉擇，只會落得盲信下場。

<sup>370</sup> See Part 1 “Approaching the unconscious” written by Carl G. Jung, in Carl G. Jung, Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, and Jolande Jacobi, *Man and His Symbols*, p.76, ‘The soul of man’. 不過，筆者還是要一再重申，哪怕某一信仰、教說是善的，並有其世間利益，我們最多只是奉行它而已。可是，固然我們可奉行它，但一是一，二是二，卻不能抱持不實的態度而擴張解釋它就等於真理、真實，這是佛陀所反對的。另外，對榮格說來，如能解讀出（夢中等所出現的）符號所捎來的資訊或意義，則甚至上帝亦可不用相信。

們不知道食物要加鹽的理由，我們仍然受益於鹽巴的使用。有人或許辯解說鹽巴的使用只是一種味覺的假象或是迷信，但它依然促進我們的健康。既然如此，我們又何必揚棄在危急時證明有用以及對吾人存在曉有意義的觀點？)

他從此例子表達一般人並不清楚食物要有鹽的道理，或食物放了鹽後會變得美味的機制，但鹽確實有此功效，那我們又何需因為不知道其作用原理而放棄它不用呢？宗教也是同一道理，我們不一定能理解某些宗教概念，但既然它對我們生命有正面效益，信之又何妨？作者這番針對基督教的話亦可套用在佛教淨土宗身上（當然榮格的前提是上帝是有，但他對之存而不論，因祂非人力可感知）。雖然不是每個淨土追隨者過去真的親眼看見他們所崇拜的彌陀佛和淨土，但這無礙他們視之為真實，因為信仰某一佛，根本亦不需要什麼「證據」才要相信。



## 第捌章 結論

阿彌陀佛被打造、虛擬、創作<sup>371</sup>出來，經過大乘佛教包裝，遂成為淨土宗導人向善的一個圖騰。此宗特色在於十分強調簡單、方便、快捷，吸引很多單純以信願為導向的信眾之注意：「[中國佛教]在修持上特別注重簡易性。……禪和淨土兩宗的久遠流傳，與它們的教義和修行方法的簡易分不開。禪宗的簡易性，體現在「見性成佛」和「頓悟成佛」的主張上；淨土宗的簡易法門是「稱名成佛」。兩者完全否定印度佛教那一套修行的階梯層次，否定曠劫不息的累世修行，而是一種簡單快速的成佛法。其次，民間對佛教的信仰大都出於純粹功利性、實用性的祈求和希冀」<sup>372</sup>。如此一來，以一佛（一神）及他力為主旋律，強調簡單、方便、快捷、功利、實用，迎合人們通俗需求的淨土宗，它的教義、理論最能貼近民之所向，成功攫取信眾歡心，相信也真的有不少信眾誠心修行向道，自然地，它有其心理等方面的成功要素，畢竟死亡是人生必經的階段，而死亡之後的未知亦造成部份人心中的恐懼，淨土觀念的設置及相關唸佛修行實踐配套的安立，讓在生信眾找到人生目標，也讓臨終者得以克服恐懼而能安心迎接及超越死亡，不無安定生亡的人心之利，也因此，本文也援引、應用了現代宗教心理學等治學方法的理論架構，為詮釋相關問題提供多元化視野。

但正由於淨土法門一味強調簡單、方便的唸佛方法，故它的不利影響亦有不少，如：

- 一、內容過度簡易化來迎合信眾而顯得貧乏。
- 二、蓮友一味的求西逝，使非信徒以為佛教是死人的宗教，讓人對本重理性的佛教觀感有所轉變：「所以西方淨土盛行以後，佛法被人誤會為學佛即是學死。到此，阿彌陀佛的淨土思想，可說變了質。」<sup>373</sup>
- 三、忽略掉循序漸進式的修道階段，亦不重智，對學佛修行者開發智慧來說，未必是一件好事。大乘淨土宗匠積極對信眾方便說唸佛往生之法，「先以欲勾牽」，只為引人向善，就像在驢子前吊起一根紅蘿蔔，而這紅蘿蔔卻是永遠夠不著的。他們立教的苦心固然值得理解，但

<sup>371</sup> 呂凱文指大乘經典的敘事應用不少訴諸感情的誇飾修辭技巧，製造出一種宗教美感，但「宗教美感所激發的偉大情操固然純真可貴」，但無可避免地造成史實及真理的扭曲。參呂凱文：〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，頁 81。

<sup>372</sup> 見鄭振煌編的《認識藏傳佛教》裡，胡進杉撰的〈2.1 三千金各具姿色〉一文，頁 24。

<sup>373</sup> 參印順《淨土與禪》，頁 32，〈淨土新論〉之「四 阿彌陀與藥師佛」。

將本重理智的佛教偏轉到不理性的信願行，那又如何可能「後令人佛智」呢？因此有法師呼籲：「淨土法門不是偏方，不是特效藥。」<sup>374</sup>

佛洛伊德(Sigmund Freud,1856-1939)解釋宗教是人面對自然界威脅(風暴、地震、水患、疾病)而產生,這或許解釋淨土宗為何在多苦難的古代中國興起,但正如 John Hick 歸納 Freud 思想時提醒:“Thus, religion ... may be left behind when at last people learn to face the world, relying no longer upon illusions but upon scientifically authenticated knowledge.”<sup>375</sup> (因此,宗教……在人們最後懂得面對世界,不再依賴幻想而只依賴科學實證的知識時,或許就可以放下來。)人生來就是要面對所生存的世界而非虛幻的想像,這才符合務實的人生觀。吾人何不回歸現實,過好當下生活?佛陀在世時也是這樣教導我們,要我們與其朝拜那不可知的虛空與神,倒不如先顧好倫理或人際關係來得更意思和實際(顧好人倫關係也可算是現實生活的一部份)。此番教導見於 *Dīghanikāyo* (《長部》) 裡 ‘Pāthikavaggapāli’ (「波梨品」) 的第 31 經 *Sigālovāda*<sup>376</sup>-*Suttanta*<sup>377</sup> (《教授尸迦羅越經》)。據巴利原經記載,時佛陀住於王舍城 (Rājagaha) 附近一個名叫竹林 (Veḷuvana, Bamboo Wood) 的園林內之松鼠養護所 (Kalandaka-nivāpa, Squirrels’ Feedingground), 他每天早上都看到一個青年 (即善生長者子<sup>378</sup>, 巴利名字叫 *Sigālaka* / *Singāla* / *Sigālaka* / *Sīgāla* / *Sīgālaka*<sup>379</sup>), 每朝按時出城, 弄濕自己的頭髮、衣服 (可視為一種洗浴儀式), 合十禮敬六方:<sup>380</sup> 東方、南方、西方、北方、

<sup>374</sup> 參釋果煜:《漣珠甘露》〈玖、淨土思想校正〉之「淨土非偏方」, <http://www.geo.twmail.org/guoyu/lzgl-10.html>。

<sup>375</sup> 見 John Hick, *Philosophy of Religion*, p.34, “Chapter three: Grounds for Debelief in God”。

<sup>376</sup> “Sigālovāda”為錫蘭 (Ceylon/Singhalese) 及PTS版的用語, “Singāla”為緬甸 (Burma) 及CSCD光碟版的用語, “Singālaka”則為泰國 (暹羅、Siam) 方面用語。因本文引用的原文俱出自PTS版, 故這裡以之為準。詳情請參J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume III*, p.180, footnote 1.關於各版本的簡要介紹, 可參看G. A. Somaratne (ed.), *The Saṃyuttanikāya of the Suttapiṭaka - Volume I Sagāthavagga: A Critical Apparatus*, “MSS & Editions”, pp.xxi-xxvii。

<sup>377</sup> 此經白話英譯之一為: T.W. Rhys Davids & C.A.F. Rhys Davids (trans.), *Dialogues of the Buddha: Part III* 的“31. Sigālovāda Suttanta (The Sigāla Homily),” pp.173-184.譯者之一的 C.A.F. Rhys Davids 特別為此經寫了一英文簡介: ‘Introduction: Quarter-worship; The Layman’s Social Ethics’, 見頁 168-172, 可參考。此經重點述說在家人倫理問題, 是佛經中針對在家倫理這一議題所述最詳盡的, 可看作是佛教倫理學的代表經典, 更有看法認為此經即是「在家眾的戒律」(the Vinaya of the Houseman——此為 Buddhaghosa (覺音) 語, 轉引自 T.W. Rhys Davids & C.A.F. Rhys Davids (trans.), *Dialogues of the Buddha: Part III*, p.169, “Introduction to the Sigālovāda Suttanta”), 筆者認為它裡頭的建言對無論在家或出家者都適用。

<sup>378</sup> 如此稱呼, 是因為此青年原名不一定叫「善生」(這可能只是其父或母的名字), 故中譯時宜稱之「善生長者子」或「善生子」。

<sup>379</sup> 與經名的情況一樣, 善生原文名字也同樣有好幾種不同拼寫方式, 詳見 J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume III*, p.180, footnote 2。

<sup>380</sup> 善生子這番行為令人想到《佛說無量壽經》卷下的阿難也是如此禮敬阿彌陀佛:「阿難起整衣服, 正身西向, 恭敬合掌, 五體投地, 禮無量壽佛。」(CBETA, T12, no. 360, p. 277, c28-29)

下方 (nadir)、上方 (zenith)<sup>381</sup>。這些行為其實是其亡父生前的慈愛吩咐<sup>382</sup>，可能是做父親 (善生) 的怕自己死後兒子失去依靠，才教他以禮拜法門來求神靈的保護。

可是佛陀卻否定善生子父親所教導的六方禮：“Na kho, gahapatiputta, ariyassa vinaye evaṃ chaddisā namassitabbā.”<sup>383</sup> (「居士子！在聖者的律中，不應這樣禮拜六方！」<sup>384</sup>) 但出於教學的善巧方便，佛陀在接著的解說中，仍沿用「六方禮拜」(chaddisā namassati) 之名及每方皆有的「上 vs 下」關係 (例如原經的關係是「神(方向神)vs 信眾(善生子)」，當中六方神是上方，善生子屬下方)，卻是「舊瓶新酒」，全面轉換其內涵，<sup>385</sup>佛陀因勢利導、因材施教，開示比單純禮敬六方的迷信儀式更有意思、更為實用又可實踐履行的禮敬六倫 (六種人際關係) 之道，每道再分為「上 vs 下」兩方：父子、師徒、夫妻、朋友、主僕、僧俗。<sup>386</sup> 佛陀指出，如能實踐這六方倫理，可讓人得安樂：“Evam assa esa puratthima disa paticchanna [dakkhina, pacchima, uttara, hetthima, uparima ca] hoti khema appatibhaya.”<sup>387</sup> (「這樣，東方[乃至南、西、北、下、上方]便獲得保護，平安、沒有恐懼。」<sup>388</sup>) 即雙方各盡本份後，都能感到平安、沒有恐懼。簡言之，重視智慧的佛陀，教導善生「禮拜六方」的意義不是如婆羅

<sup>381</sup> 此經的英譯者 C.A.F. Rhys Davids 曾於自撰短文介紹此經背景時說，據主要載有巫法、咒術的 *Atharva Veda* (《阿闍婆吠陀》) III, No.27 中，六個方位各與下列神有關：Agni(火神), Indra(因陀羅/釋迦提桓因陀羅，即佛教的帝釋), Varuṇa(水神), Soma(月神), Viśnu(毘濕奴), Brihaspati(木曜) (雖然這不代表《善生經》中提到的六方必定與上列諸神有關)；某些婆羅門經中亦提到禮拜這些方向神的儀式，儀式內容亦一如善生子所做的：self-anointing or contact with water(塗身或沾水)。參 T.W. Rhys Davids & C.A.F. Rhys Davids (trans.), *Dialogues of the Buddha: Part III*, p.170, “Introduction to the Sigālovāda Suttanta”。

<sup>382</sup> 善生這位父親對兒子的溢愛之情，可從巴利原文的選詞用字及文法表現出來，參見呂凱文：〈對比、詮釋與典範轉移(2)：以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題〉，《正觀雜誌》，35 期 (2005 年 12 月 25 日)，頁 41。

<sup>383</sup> 原文見 Pali Text Society(PTS)版《長部》第 31 經“XXXI Sigālovāda-Suttanta”，收於 J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume III* (Oxford: Pali Text Society, 1992), p.181。

<sup>384</sup> 中譯引自蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 63，〈六方禮拜〉。相應的古漢譯為：安世高《尸迦羅越六方禮經》：「佛言：『父教汝使六向拜，不以身拜。』」(CBETA, T01, no. 16, p. 250, c20-21)；支法度《佛說善生子經》：「眾祐報曰：『居士子，父所言者非此六方也，旦而晞坐六面之欲。……』」(CBETA, T01, no. 17, p. 252, b22-23)；僧伽提婆《中阿含經》之《善生經》：「世尊聞已，告曰：『居士子，我說有六方，不說無也。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 639, a28-b1)；佛陀耶舍、竺佛念《中阿含經》之《善生經》：「爾時，世尊告善生曰：『長者子，有此方名耳，非為不有；然我賢聖法中，非禮此六方以為恭敬。』」(CBETA, T01, no. 1, p. 70, b4-6)。

<sup>385</sup> 因此印順才說：「不否定神教的名目，卻改變他的內容，佛是溫和的革新者。」參印順《初期》，頁 266，「第二項 長阿含經」。

<sup>386</sup> 原經中譯見蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 62~67，〈六方禮拜〉。僧俗之「僧」在原文是指「沙門、婆羅門」(ascetics and Brahmins)。可以說，這六倫已涵概了家庭 (父子、夫妻)、社會 (朋友、主僕) 及宗教與文化 (師徒、僧俗) 幾方面；並與中國儒家的「五倫」有部分重疊，「五倫」指五種人倫關係，又名「五常」：君臣、父子、兄弟 (長幼)、夫妻、朋友，見以下比較表：

中國「五倫」	君臣	父子	兄弟	夫妻	朋友			
《善生經》六方		父子		夫妻	朋友	主僕	師徒	僧俗

<sup>387</sup> 見 J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume III* (Oxford: Pali Text Society, 1992), p.189。[]內的文字為筆者為補足完整語義而加。

<sup>388</sup> 中譯引自蔡奇林選譯注解：《暗夜》，頁 64，〈六方禮拜〉。

門教禮拜方向的迷信，而在於回到現實生活去，顧好六倫關係。佛陀旨在破除婆羅門教的迷信，從對神的仰信拉回現實人間，重視的是相處融洽的和諧社會人際關係。<sup>389</sup>

蓮友每每依淨宗古德教示（一如善生子順從其亡父的囑咐），禮拜西方極樂的彌陀，希求死後世界。此舉固然可能會讓人得到心理安慰（已如前述），但還不夠徹底。倒不如活好當下人生，做好作人的本份，務盡人本，將此土化為淨土，自然亦可「獲得保護，平安、沒有恐懼。」相信會更為實際。



---

<sup>389</sup> Murti 指佛陀重生活倫理而輕形上哲理：“It is concluded that Buddha inculcated a way of life, but did not care to enunciate a view of reality. He addressed himself exclusively to ethics and left metaphysics severely alone.”（可總結說佛陀諄諄教導的是一種生活方式，而非宣示什麼實相觀念。他專門針對倫理發言，把形而上問題都狠狠放一邊。）見 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, p.29, “Chapter I: The Two Traditions in Indian Philosophy”.

# 引用書目

## 甲·書籍

### 一、原始資料

#### (1) 原典

Feer, M. Léon (ed.), *Samyutta-nikāya: Part IV Saḷāyatana-vagga* (Oxford: Pali Text Society, 1894, 1990 reprinted).

Morris, Richard (ed.), *The Aṅguttara-nikāya: Part I Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta* (Oxford: Pali Text Society, 1885, 1961 2<sup>nd</sup> ed.).

Chalmers, Robert (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume II* ([Oxford]: Pali Text Society, 1896, 2004 retypeset reprinted with corrections).

T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume II* (Oxford: Pali Text Society, 1903, 1995 reprinted).

Carpenter, J. Estlin (ed.), *The Dīgha Nikāya: Volume III* (Oxford: Pali Text Society, 1889, 2001 reprinted).

Trenckner, V. (ed.), *Majjhima-nikāya: Volume I* (Oxford: Pali Text Society, 1888, 2002 reprinted).

北畠利親編著：《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》（京都：永田文昌堂，2006年）。

林光明編註：《阿彌陀經譯本集成》（台北：迦陵出版社，1995年）。

北魏·曇鸞註解：《無量壽經優婆提舍願生偈註》（全2卷），《大正新脩大藏經》第40冊，No.1819。

後魏·曇鸞撰：《略論安樂淨土義》（全1卷），《大正新脩大藏經》第47冊，No.1957。

梁·菩提達磨說：《達磨大師破相論》（全1卷），《大正新纂續藏經》第63冊，No.1200。

梁·菩提達磨述：《達磨大師血脉論》（全1卷），《大正新纂續藏經》第63冊，No.1218。

唐·法海集記：《南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》（即「敦博本」，全1卷），收於黃連忠《敦博本六祖壇經校釋》書末的「附錄一、敦煌市博物館0七七號禪籍六祖壇經原文圖版」，頁234~275。

唐·慧立本、彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（全10卷），《大正新脩大藏經》第50冊，No.2053。

唐·道宣撰：《續高僧傳》（全30卷），《大正新脩大藏經》第50冊，No.2060。

唐·窺基：《成唯識論述記》（全10卷），《大正新脩大藏經》第43冊，No.1830。

唐·善導集記：《往生禮讚偈》（全1卷），《大正新脩大藏經》第47冊，No.1980。

唐·裴休集：《黃檗斷際禪師宛陵錄》（全1卷），《大正新脩大藏經》第48冊，No.2012B。

宋·道原纂：《景德傳燈錄》（全30卷），《大正新脩大藏經》第51冊，No.2076。

宋·紹隆等編：《圓悟佛果禪師語錄》（全20卷），《大正新脩大藏經》第47冊，No.1997。

## (2) 翻譯

T.W. Rhys Davids & C.A.F. Rhys Davids (trans.), *Dialogues of the Buddha: Part III* (Oxford: Pali Text Society, 1921, 1995 reprinted).

Edgerton, Franklin (trans.), *The Bhagavad Gītā: Vol. 1 Text and Translation* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1944, 1994 first Indian edition).

Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon* (Seattle: BPS Pariyatti Editions, 2001).

Venerable Yifa & Romaskiewicz, Peter Matthew (trans.), *Amitabha Sutra – Translated from the Chinese Version of Kumarajiva* (Hacienda Heights, CA: Buddha's Light Publishing, 2007).

(失譯人名)《那先比丘經》(全 2 卷),《大正新脩大藏經》第 32 冊, No.1670A。

吳·支謙譯:《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(全 2 卷),《大正新脩大藏經》第 12 冊, No.0362。

東晉·僧伽提婆譯:《中阿含經》(全 60 卷),《大正新脩大藏經》第 1 冊, No.0026。

西晉·聶道真譯:《三曼陀跋陀羅菩薩經》(全 1 卷),《大正新脩大藏經》第 14 冊, No.0483。

姚秦·鳩摩羅什譯:《佛說阿彌陀經》(全 1 卷),《大正新脩大藏經》第 12 冊, No.0366。

後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯:《長阿含經》(全 22 卷),《大正新脩大藏經》第 1 冊, No.1。

後漢·支婁迦讖譯:《佛說無量清淨平等覺經》(全 4 卷),《大正新脩大藏經》第 12 冊, No.0361。

後漢·支婁迦讖譯:《般舟三昧經》(全 3 卷),《大正新脩大藏經》第 13 冊, No.418。

曹魏·康僧鎧譯:《佛說無量壽經》(全 2 卷),《大正新脩大藏經》第 12 冊, No.0360。

劉宋·求那跋陀羅譯:《雜阿含經》(全 50 卷),《大正新脩大藏經》第 2 冊, No.0099。

唐·菩提流志譯:《大寶積經》(全 120 卷),《大正新脩大藏經》第 11 冊, No.0310。

唐·玄奘譯:《稱讚淨土佛攝受經》(全 1 卷),《大正新脩大藏經》第 11 冊, No.0367。

世親釋、陳·真諦譯:《攝大乘論釋》(全 15 卷),《大正新脩大藏經》第 31 冊, No.1595。

龍樹造、後秦·鳩摩羅什譯:《十住毘婆沙論》(全 17 卷),《大正新脩大藏經》第 26 冊, No.1521。

龍樹造、後秦·鳩摩羅什譯:《大智度論》(全 100 卷),《大正新脩大藏經》第 25 冊, No.1509。

無著造、唐·玄奘譯:《攝大乘論本》(全 3 卷),《大正新脩大藏經》第 31 冊, No.1594。

無著造、陳·真諦譯:《攝大乘論》(全 2 卷),《大正新脩大藏經》第 31 冊, No.1593。

## 二、今版書籍

Hick, John, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, Inc., 1983, 3<sup>rd</sup> ed.).

James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Collier Books, 1961).

Jung, Carl G., Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, and Jolande Jacobi,

- Man and His Symbols* (New York: Dell Publishing, 1968, c1964).
- Jung, Carl Gustar, *The Portable Jung* (New York: Penguin Books, 1976).
- Levine, Robert, *The Power of Persuasion: How We're Bought and Sold* (Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2003).
- Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System* (Oxford: Routledge, 2008, 1955 first published).
- Stanovich, Keith E., *How to Think Straight about Psychology* (New York: HarperCollins Publishers, 1992, 3<sup>rd</sup> ed.).
- Wiseman, Richard, *Paranormality: Why We See What Isn't There* (London: Macmillan, 2011).  
Online resource –pdf, personal copy.
- Wulff, David M., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* (New York: John Wiley & Sons, 1991).
- 中村元著、香光書鄉編譯組譯：《從比較觀點看佛教》（嘉義：香光書鄉出版社，2003年）。
- 水野弘元著、香光書鄉編譯組譯：《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，2002年）。
- 平川彰著、釋顯如及李鳳媚譯：《印度佛教史(上)》（嘉義：嘉義新雨雜誌社，2003年，三版）。
- 林看治：《念佛感應見聞記》（台中：青蓮出版社，1969年初版，1993年第66版）。
- 張澄基：《淨土今說》（臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，1988年）。
- 望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》（新竹：無量壽出版社，1987年）。
- 梁啟超：《飲冰室文集》（臺北：新興書局，1962年）。
- 陳劍鎧：《行腳走過淨土法門：曇鸞·道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》（臺北：商周出版社，2009年）。
- 陳劍鎧：《佛教經典 100 句：淨土三經》（臺北：商周出版社，2010年）。
- 曾煥堂、胡文郁、陳芳玲：《臨終與後續關懷》（臺北：國立空中大學，2008年）。
- 游淙淇：《信不信由你——從哲學看宗教》（臺北：三民書局股份有限公司，2006年）。
- 黃啟江：《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004年）。
- 楊惠南：《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書股份有限公司，2006年，二版）。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2006年）。
- 廖閱鵬：《淨土三系之研究》（高雄：佛光出版社，1989年）。
- 蓮花生死大事企劃小組編輯製作：《蓮花往生淨土手冊：尊嚴·簡約的佛化禮儀》（台北：財團法人佛教蓮花基金會，2008年，三版一刷）。
- 蔡奇林等選編、翻譯：《從修行到解脫：巴利佛典選集》（新北：南山佛教文化，2012年）。
- 蔡奇林選譯注解：《香光莊嚴：暗夜光明——巴利經典選讀》（嘉義：香光莊嚴雜誌社，2009年6月，第98期）。
- 蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2006年）。
- 鄧文寬、榮新江編：《敦博本禪籍錄校》（南京：江蘇古籍出版社，1998年）。
- 鄭阿財：《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年）。

- 鄭振煌編：《認識藏傳佛教》（臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，2001年）。
- 蕭登福：《道教與佛教》（台北：東大圖書股份有限公司，2009年，增訂二版）。
- 賴永海：《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990年）。
- 藤田宏達：《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1970年）。
- 釋大寂：《大乘淨土成佛之道：淨土探究(上冊)》（[高雄]：悟光精社，1991年）。
- 釋印順：《成佛之道》（增注本）（新竹：正聞出版社，2005年，新版三刷）。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年，七版）。
- 釋印順：《淨土與禪》（新竹：正聞出版社，1998年）。
- 釋印順：《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，2000年，新版一刷）。
- 釋印順：《華雨集(第五冊)》（臺北：正聞出版社，1987年）。
- 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1992年，七版）。
- 釋果煜：《漣珠甘露》，收於「果煜法師文集」網站，<http://www.geo.twmail.org/guoyu/lzgl.html>。
- 釋宣化：《金剛棒喝——宣公上人答問錄》（美國：法界佛教總會中文網站(Dharma Realm Buddhist Association)），  
[http://drbachinese.org/online\\_reading/dharma\\_talks/JinGangBangHe/bookcover.htm](http://drbachinese.org/online_reading/dharma_talks/JinGangBangHe/bookcover.htm)
- 釋宣化：《宣化上人開示錄（五）》（美國：法界佛教總會中文網站(Dharma Realm Buddhist Association)），  
[http://www.drbachinese.org/online\\_reading/dharma\\_talks/volume5/bookcover.htm](http://www.drbachinese.org/online_reading/dharma_talks/volume5/bookcover.htm)

## 乙·文章

### 一、單篇論文

- Fujita, Kotatsu(藤田宏達), "The Origin of the Pure Land," *The Eastern Buddhist*, Vol.29, No.1 (1996), pp. 33-51.
- Keenan, John P., "Refuting Some Buddhist Arguments about Creation and Adopting Buddhist Philosophy about Salvation History," in Perry Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhism, Christianity, and the Question of Creation: Karmic or Divine?* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2006), pp. 69-80.
- Lusthaus, Dan. "Buddhist philosophy, Chinese," in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998). Retrieved July 02, 2011, from <http://www.rep.routledge.com/article/G002SECT10>
- Nattier, Jan, "The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvātīvyūha", *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 5, 2003.09.01, pp.179-201.
- Surin, Kenneth, "Liberation," in Mark C. Taylor (eds.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 173-185.
- 呂凱文：〈以兩類《大般涅槃經》論兩種佛教典範之判教原則的詮釋學轉向問題〉，《正觀》，

41 期 (2007 年 6 月 25 日), 頁 33-64。

呂凱文:〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉,《華梵人文學報》,4 期 (2005 年 1 月), 頁 73-112。

呂凱文:〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉,《佛學研究中心學報》,11 期 (2006 年 7 月), 頁 31-84。

呂凱文:〈對比、詮釋與典範轉移(2):以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題〉,《正觀》,35 期 (2005 年 12 月 25 日), 頁 5-64。

常盤大定:〈中國佛教思想史〉,載宇井伯壽、常盤大定、結城令聞著,釋印海譯:《世界佛教名著譯叢 31:中印佛教思想史》(臺北:華宇出版社,1987 年), 頁 101~214。

湯用彤:〈論中國佛教無「十宗」〉,載張曼濤主編:《現代佛教學術叢刊 31:中國佛教的特質與宗派》(臺北:大乘出版社,1978 年), 頁 54。

楊惠南:〈我讀《初期大乘佛教之起源與開展》〉,載藍吉富編:《印順導師的思想與學問:印順導師八十壽慶論文集》(臺北:正聞出版社,1992 年,四版), 頁 263~291。

溫金柯:〈「現代淨」的基礎:立本於阿含的淨土信仰〉,「現代淨」網站之「現代淨簡介」:  
[www.modernpureland.org/intro/ahan.html](http://www.modernpureland.org/intro/ahan.html)

蔡奇林:〈《增支部》「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(上):迦羅摩人的疑惑與佛的「十不依」說〉,2008 年發表於台北放生寺「第二屆巴利學與佛教學術研討會」(上課資料,未出版)。

蔡奇林:〈《增支部》「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋(中):判斷善不行善的一條依據〉(上課資料,未出版)。

蔡奇林主講:〈相應部選讀·第一單元:諸天相應·2003/3/8〉(台南:國立成功大學中文系「宗教與文化研究室」原始佛教讀書會),  
<http://www.ncku.edu.tw/~chinese/zon/01.doc>

蔡耀明:〈吉爾吉特(Gilgit)梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉,《正觀》,13 期 (2000 年 6 月), 頁 2~126。

韓廷杰:〈梵本《阿彌陀經》研究〉,載戒幢佛學研究所編《戒幢佛學》(第二卷)(長沙:岳麓書社,2002 年) 頁 551~592。

釋印順:〈信在初期佛法中的開展〉,載釋印順等著:《一九七八年佛學研究論文集》(高雄:佛光出版社,1994 年), 頁 1~13。

釋演培:〈印順導師對印度佛教分期的詮述——為慶祝印順導師八十壽壽而寫〉,載藍吉富編:《印順導師的思想與學問:印順導師八十壽慶論文集》(臺北:正聞出版社,1992 年,四版), 頁 1~27。

#### 丙·工具書(紙本及電子版)

《CBETA 電子佛典集成》(臺北:中華電子佛典協會,2009 年)。(只收大正新脩大藏經第 1 冊至第 55 冊暨第 85 冊)

《印順法師佛學著作集光碟》(新竹:印順文教基金會,2006 年 1 月 20 日)。

「大正新脩大藏經テキストデータベース (The SAT Daizōkyō Text Database)」(東京：大藏經テキストデータベース研究会 (SAT)，1998 年，2008 年更新)，  
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php>。(收《大正新脩大藏經》第 1-85 冊，含 CBETA 未收之第 56-84 冊)

Chattha Savgayana CD(第六次結集 CD)(緬甸版巴利佛典，出版者：Dhammavassarama，2006 年)。

Dr. Dhaval Patel：「Sanskrit World」網站 (<http://sanskritworld.in/>) 之「Buddhist stotras」之  
〈सुखावतीव्यूहSukhavativyuha (input by Yoshimichi Fujita)〉(天城體版)，

<http://sanskritworld.in/wp-content/uploads/2011/05/सुखाव.doc>。

中華民國教育部國語推行委員會編纂：《重編國語辭典》(修訂本)，  
<http://140.111.34.46/newDict/dict/>。

赤沼智善：《世界佛學名著譯叢 23：漢巴四部四阿含互照錄》(The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas) (台北：華宇出版社，1985 年)。

林光明、林怡馨合編：《梵漢大辭典(上、下)》(臺北：嘉豐出版社，2005 年)。

法鼓佛教學院建構：「佛學名相規範資料庫 (Buddhist Authority Database Project)」之「人名規範資料庫 (DDBC Person Authority Database)」，<http://authority.ddbc.edu.tw/person/>，2008 年。

法鼓佛教學院建構：「佛學名相規範資料庫 (Buddhist Authority Database Project)」之「時間規範資料庫 (Time Authority Database)」，<http://authority.ddbc.edu.tw/time/>，2008 年。

善德寺建構：「無盡燈」網站 (<http://mujintou.lib.net/>) 之「Sanskrit Texts (梵文無量壽經·阿彌陀經)」(羅馬字版)，<http://mujintou.lib.net/skttexts.htm>，2000 年 (2003 年更新)。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》(臺北：佛光出版社，1988 年，第三版)。