

中國初期彌陀淨土信仰的開展

釋傳徹

南華大學宗教學研究所

摘要

淨土宗三系之說。這個說法見於日僧法然(1133-1212)的《選擇本願念佛集》，而為後代佛教史家所採用。《選擇本願念佛集》第一章說：「如聖道家血脈，淨土宗亦有血脈。但於淨土一宗，諸家不同，所謂廬山慧遠法師、慈愍三藏、道綽、善導等是也。」後人本此說，認為漢傳佛教有淨土三系，即慧遠系、善導系、慈愍系。法然的分判主要在強調三家是「不同」的。從淨土信仰的思想史來看，這樣的分判是有意義的。因此本論文希望站在思想史之角度，探究善導系所倡往生思想，並了解其思想流變及歷史意義。

中國初期彌陀淨土教門的開展，應是於六、七世紀之間的曇鸞(476~542)、道綽(562~645)與善導(613~681)身上。他們對於弘傳彌陀淨土教門，不遺餘力。曇鸞、道綽、善導三位雖沒有直接之法脈傳承，但其思想是互相關聯的，所倡之淨土思想皆與時代思潮習習相關。曇鸞大師掘發自彌陀他力本願，標舉「凡夫眾生發菩提心，至心信樂，乘佛願力，十念往生」之淨土思想。道綽大師承其志倡導以稱名念佛為正學，主張「發菩提心，上盡一形下至十念皆能往生」之思想。善導大師更以稱名念佛為往生正業，立「安心、起行、作業」等往生行法，主張「淨土一法所攝之機為凡夫，持名念佛，乘佛願力，五乘齊入報土」。由於三位大師之著書闡揚與弘傳，使得彌陀願力獲得大力的開顯，凡夫眾生往生報土獲得大力的保證。

關鍵字：法然、淨土、慧遠、慈愍三藏、曇鸞、道綽、善導、漢傳佛教、彌陀本願

第一章、前言

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

第二章、曇鸞之他力本願說

曇鸞（476-542），據《續高僧傳·曇鸞傳》記載，其為雁門人，少即出家，精通四論（《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》）等與大乘空觀義理相應之佛教典籍，曾因註《大集經》勞累而患氣疾，因而赴江南造防陶弘景，求神仙長生之術，得授《仙經》。後來適逢菩提流支親授《觀無量壽佛經》，並確告曇鸞依此修行，當可了脫生死，得究竟安樂。於是焚毀《仙經》而歸心彌陀淨土，隨後自行傳化，流靡弘廣。¹曇鸞現存著作有《無量壽經優婆塞願生偈註》（以下簡稱《往生論註》）、《略論安樂淨土義》和《讚阿彌陀佛偈》。其中《往生論註》是對世親依《無量壽經》所作論的註釋，體現了曇鸞淨土理論的創造。

曇鸞的淨土思想，完全表現於《往生論註》。在論註中，開宗明義徵引龍樹菩薩《十住毗婆沙論》，說明菩薩欲求阿毘跋致（不退轉法）有難行、易行二道。在五濁之世無佛之時求阿毗跋致名為難行道；但以信佛因緣願生淨土，由佛力住持入於大乘正定之聚名為易行道。這就是說，在無佛之世「唯是自力，無他力持」，難得阿毗跋致，譬如陸路步行，十分辛苦，名為難行道。反之，乘著佛的本願力往生淨土，即依他力而得阿毘跋致，就如在水路乘船則樂，稱為易行道。²曇鸞倡導易行道，認為「但以信佛因緣願生淨土，乘佛願力便得往生彼清淨土。」³在五濁之世，於無佛時，得不退轉是難行道，惟有往生淨土，才是易行道，其主要依

¹ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 470 上-中。

² 《十住毗婆沙論》卷五《易行品》：「佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」《大正藏》冊 26，頁 41 中。

³ 《無量壽經優婆塞願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 826 上-中。

據就是乘佛的大願力往生佛國淨土。所以，龍樹之論著重在自力與他力的標界，其他力的仰賴，遍及十方三世諸佛，並非只有阿彌陀佛一佛，並未突顯往生淨土的必要性。然而曇鸞所說的易行道，亦專指稱念阿彌陀佛，而非十方諸佛，宣傳的只是阿彌陀佛西方淨土。由此易行道所開顯出的「信、願」往生資糧，若再乘藉阿彌陀佛的願力攝受，便得往生西方極樂淨土。「他力本願說」是曇鸞彌陀學說中一個重要的概念，也為後世修行淨土法門者，提供了強大之修行信心。

曇鸞認為依靠阿彌陀佛的本願力就可往生西方極樂世界，「凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。何以言之？若非佛力，四十八願便是徒設。」⁴阿彌陀佛本願依康僧鎧所譯《無量壽經》的四十八願。在四十八願中，曇鸞特別提出第十一、十八、二十二此三大願作為速得成就之例證，認為依此增上緣便可往生淨土，得不退轉，得正定聚，乃至速成佛道。又在《往生論註》八番問答中，曇鸞闡釋了一般人對第十八願所可能產生的疑問，會通了《無量壽經》第十八願中，乃至十念若不生者不取正覺，與《觀無量壽經》下品下生之經文，稱念南無阿彌陀佛十念具足，即能罪滅往生之說（唯除謗正法人，其罪最重不得往生），⁵而以「一向專意，乃至十念」，⁶作為往生淨土之因，建立起凡夫往生彌陀淨土的理論。曇鸞在《往生論註》第七個問答裡，進一步解釋「十念」的具體內容：

問曰：「幾時名為一念？」答曰：「百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念，此中云念者，不取此時節也，但言憶念阿彌陀佛若總相若別相，隨所觀緣心無他想，十念相續，名為十念。但稱名號亦復如是。」⁷

由此可知，十念的「念」不是指剎那生滅的時間單位，也不是指念佛的次數，曇鸞所說的「心念」是非常細微的，故以經典中所說的「生滅」、「剎那」來說明「一念」之速。這裡明顯將「十念」與「稱名號」分開說，所以二者不一樣。⁸這裡的「念」是以憶念阿彌陀佛的總相或別相，憶佛念佛的內涵極為廣泛（若念佛名字、

⁴ 《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 843 下。

⁵ 「問曰：假使一人具五逆罪，而不誹謗正法，經許得生。復有一人但誹謗正法而無五逆諸罪，願往生者得生以不？答曰：但令誹謗正法，雖更無餘罪，必不得生。何以言之？經言：五逆罪人墮阿鼻大地獄中，具受一劫重罪；誹謗正法人墮阿鼻大地獄中，此劫若盡復轉至他方阿鼻大地獄中，如是展轉經百千阿鼻大地獄。佛不記得出時節，以誹謗正法罪極重故。又正法者即是佛法，此愚癡人既生誹謗，安有願生佛土之理。假使但貪彼，土安樂而願生者，亦如求非水之冰，無煙之火，豈有得理。」《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 上-下。

⁶ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 1 下。

⁷ 《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 下。

⁸ 陳劍鋒著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 46。

相好、光明、神力、功德、智慧、本願)⁹作為觀察的所緣，只要凝住所緣，「心無他想」，專注於憶念阿彌陀佛佛號上，使十念相續成辦。曇鸞在「心無他想」的基礎上進一步論述「止」為止心一處不作惡，又把「止」分成三種意義：

一者，一心專念阿彌陀如來，願生彼土。此如來名號及彼國土名號能止一切惡。二者，彼安樂土，過三界道。若人亦生彼國，自然止身口意惡。三者，阿彌陀如來正覺住持力，自然止求聲聞、辟支佛心。此三種止，從如來如實功德生。¹⁰

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

譬如有人，空曠迴處，值遇怨賊，拔刀奮勇，直來欲殺。其人勁走，視渡一河，若得渡河，首領可全。爾時但念渡河方便：『我至河岸，為著衣渡？為脫衣渡？若著衣納，恐不得過；若脫衣納，恐無得暇。』但有此念，更無他緣，一念何當渡河，即是一念。如是不雜心，名為十念相續。¹¹

這一段引文中以有人遇到危難，為了免遭殺害，絕不能還有時間思索是穿衣渡河還是脫衣渡河。不專注如何渡河這一念，則生命危及難保。以此譬喻淨土行者需以急迫而無絲毫間雜的心來念阿彌陀佛，否則無法業事成辦，獲往生之益。¹²但下品依所造的惡業，豈能僅依十念念佛便能往生淨土？曇鸞對此解釋：

云何在心？彼造罪人，自依止虛妄顛倒見生。此十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生。一實一虛，豈得相比。譬如千歲閻室，光若暫至，即便明朗；豈得言閻，在室千歲，而不去耶？是名在心。云何在緣？彼造罪人，自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生。此十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生。譬如有人，被毒箭所中，截筋破骨。聞滅除藥鼓，即箭出毒除。豈可得言彼箭深毒厲，聞鼓音聲不能拔箭去毒耶？是名在緣。云何在決定？彼造罪人，依止有後心，有間心生。此十念者，依止無後心，無間心生，是名決定。¹³

⁹ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 3 下。

¹⁰ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 835 下-836 上。

¹¹ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊 47，頁 3 下。

¹² 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 44-46。

¹³ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 834 中-下。

曇鸞分別從「心」、「緣」、「決定」來說明「十念」如何抵得「眾罪」。下輩眾生「自依止虛妄顛倒見生」、「自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生」、「止有後心，有間心生」等，過去世及今生以迷惑心為對象，因此產生種種虛妄顛倒之各種邪見等，因此而各種心識作用互相間雜；反之，若依「依善知識方便安慰，聞實相法生」、「此十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生」、「十念者，依止無後心，無間心生」，能在臨命終時，依善知識的勸慰，發起淨信而稱名，心境依止於阿彌陀佛之真實功德名號，而以無後有心、無間心相續不斷，故當下決定往生。「譬如淨摩尼珠，置之濁水，水即清淨。若人雖有無量生死之罪濁，聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號，投之濁心，念念之中，罪滅心淨，即得往生。」以淨摩尼珠投入濁水的譬喻，主要彰顯凡夫雖有無量生死的濁罪，若稱念彌陀名號，可以因為淨信成就了「十念相續」，往生後必能證得實相法。「又是摩尼珠，以玄黃幣裹，投之於水，水即玄黃，一如物色。彼清淨佛土，有阿彌陀如來無上寶珠，以無量莊嚴功德成就帛裹，投之於所往生者心水，豈不能轉生見為無生智乎！」譬如以玄黃之幣裹摩尼珠投入水中，則水呈現黃色；此譬喻主要彰顯凡夫，可以藉由淨土之德而發起無生智慧，並使凡夫不生起「見生」之惑。「又如冰上燃火，火猛則冰解，冰解則火滅。彼下品人雖不知法性無生；但以稱佛名力，作往生意，願生彼土。彼土是無生界，見生之火，自然而滅。」¹⁴冰上燃火，猛火必將冰溶成水，水也將會把猛火熄滅；這個譬喻主要彰顯下品往生之人雖不知無生之理，但以稱念彌陀名號的力用，願生極樂淨土；復因極樂淨土本是無生之界，往生至此的眾生，其見生之火即可自然而滅。足見，曇鸞的論述重點在於無生之生，運用中道觀的真俗二諦來化解往生與無生的矛盾。¹⁵

十念相續主要是對下輩或下下品的造惡眾生所提出的教示，需成就「十念相續」才能得以往生，而證實相法。曇鸞認為即使是下輩往生者，一旦往生安樂國時，他們的智慧旋即開顯，頓生無生智，這至少已入初地菩薩的階位，他判的往生階位很高，緣由於他要強調彌陀的救度大願。¹⁶而「生而無生」主要是智慧的體驗，是對上輩眾生所施設的教示。在《往生論註》指出：

說眾生無生如虛空有二種：一者如凡夫所謂實眾生，如凡夫所見實生死，此所見事，畢竟無所有，如龜毛如虛空；二者謂諸法因緣生故，即是不生，無所有如虛空。天親菩薩所願生者，是因緣義；因緣義故，假名生，非如

¹⁴ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 839 上-中。

¹⁵ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 51-56。

¹⁶ 陳劍鎧著，〈「往生」與「無生」的對比與會通—從曇鸞到道綽的演變軌轍〉，（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2006 年 8 月-2007 年 7 月），頁 7-8。

凡夫謂有實眾生實生死也。¹⁷

眾生無生有兩種說法，一是由凡夫妄見而所見之生死，是畢竟無所有，如龜毛、虛空般；一是藉由諸法因緣生所見之生，即是假名生，亦即是不生，故天親菩薩所言「願生」的道理，其實是「假名生」，不像凡夫認為有實際的眾生發生實際的生死。他以此觀點說明往生的情況，認為阿彌陀佛以其清淨本願所攝受的西方極樂世界，令眾生往生其國的「生」是屬於「無生」，得出往生淨土屬「無生之生」的結論，解決了淨土「有相往生」與空觀之間的矛盾。「因緣生」、「假名生」是從中觀思想立論，因此從三界實有而存在的「生」是虛妄的「生」，唯有依彌陀本願而成就的「生」才是「無生之生」。¹⁸

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

第三章、道綽承上啟下的淨土思想

道綽俗姓衛，在最早的傳記《續高僧傳》中記載，與《續高僧傳》作者道宣為道綽同時代人。¹⁹《續高僧傳》中說道綽十四歲出家，初學偏向涅槃部，後來師事太原開化寺瓚禪師學習，修學空理思想。道綽在隋大業五年（609）到汶水石壁玄中寺，該寺為曇鸞所建立，內有記載曇鸞念佛往生種種瑞應的碑文極為感動，於是即捨《涅槃》之講說而歸心修習淨土行業，一心專念阿彌陀佛，觀想禮拜，精勤不斷。並為信眾開講《觀無量壽經》約二百遍，詞旨明暢，辯才無礙。每當他講經散席，大眾歡喜讚歎，念佛的聲音響徹林谷，並廣勸道俗信眾稱念阿彌陀佛名，以麻豆等記數，每一稱名便下一粒，後來他又教人穿木鑿子作數珠以為數法，形成日後數珠念佛之風氣。由於他熱忱弘化，當時晉陽、太原、汶水三縣七歲以上的男女都會稱念阿彌陀佛的名號。道綽後來於貞觀十九年（645）四月示疾，於玄中寺入寂時年八十四歲。²⁰

¹⁷ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 827 中。

¹⁸ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 57-62。

¹⁹ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 593 下。

²⁰ 中國佛教協會編，《中國佛教》第二輯，（北京：知識出版社，1982 年 8 月），頁 107-108。

道綽所處的年代，強調末法思想的《大方等大集經》被翻譯；現實生活中又有北魏太武帝及北周武宗滅佛、排佛的行動，再加上當時信行宣傳「三階佛法」，其末法思想很濃厚，道綽自然受其影響。所以，末法思想是隋唐時的思想潮流。道綽深感末法五濁惡世，要靠自力得解脫是不可能的。其末法思想在《安樂集》根據《大方等大集經》的五個五百年說來引出末法思想：「計今時眾生，即當佛去世後第四五百年，正是懺悔、修福，應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛，即能除卻八十億劫生死之罪。一念既爾，況修常念，即是恆懺悔人也。」²¹道綽認為，第四個五百年是末法之時，應以稱名為正，唯有懺悔修福與稱名念佛，念佛一聲能除卻八十億劫生死之罪，故末法五濁眾生，應捨聖道門歸淨土門才能脫離輪迴之苦。說明了末法離聖人遙遠，根機膚淺、暗鈍，只能靠淨土法門，方能得救，強調審時度勢的宗教救度意涵。道綽又在曇鸞的「二道二力」（易行道、難行道；佛力、自力）思想上，進一步認為佛法分聖道門、淨土門。道綽在這個基礎上，把修行者自己修道的過程具體化，並提出教與時、機相應的原則，使難行易行更深化了。

就聖道門而言，今時難證，其原因是「去大聖遙遠」及法門的「理深解微」，²²其中聖道門需於真如實相第一義空，入見諦修道，乃止那含羅漢斷五下，除五上方可成就，這是難行道。道綽認為「約時被機勸歸淨土者，若教赴時、機，易修易悟；若機、教、時乖，難修難入。」²³又引《大集月藏經》說：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」²⁴因為時是末法，機是鈍根眾生，應時的教都應以彌陀淨土法門為主，所以說主張教法應與時機相應，希望修持淨土的行者能夠「起心立德，修諸行業。」²⁵對道綽而言，修懺悔、修福、念佛、發菩提心等法，是末法時期的阿陀伽藥，並應終生奉行於淨土的修持，於此能得善法、得解脫。因此，修行的方法集中為稱佛名號。五濁惡世，佛以「名號度眾生」，眾生稱佛名號得佛加持，方能「盡無邊生死海」。²⁶彌陀淨土之所以成為易行道，除了前述之因外，與彌陀淨土在十方淨土中的地位與有關：

十方淨土雖皆是淨，而深、淺難知，彌陀淨國乃是淨土之初門。何以得知？

²¹ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 4 上-中。

²² 「一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種今時難證：一由去大聖遙遠，二由理深解微。」《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 13 下。

²³ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 4 上。

²⁴ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 13 下。

²⁵ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 12 中。

²⁶ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 4 中。

依《華嚴經》云：『娑婆世界一劫當極樂世界一日一夜，極樂世界一劫當袈裟幢世界一日一夜。』如是優、劣相望，乃有十阿僧祇，故知為淨土初門。……三、彌陀淨國既是淨土初門，娑婆世界即是穢土末處。何以得知？如《正法念經》云：『從此東北有一世界，名曰斯訶，土田唯有三角沙石。一年三雨，一雨濕潤不過五寸。其土眾生唯食菓子，樹皮為衣，求生不得，求死不得。復有一世界，一切虎、狼禽獸乃至蛇、蝎，悉皆有翅飛行，逢者相噉，不簡善惡。』此豈不名穢土始處？然娑婆依報乃與賢聖同流，唯此乃是穢土終處。安樂世界既是淨土初門，即與此方境次相接，往生甚便，何不去也？」²⁷

道綽將彌陀淨土判為淨土初門，娑婆世界為穢土終處，穢土終處接淨土初處，兩者相接往生甚易。又將佛身分為法報化三身，佛土為報、化二土，《安樂集》中其舉出向來諸師對彌陀身土的見地：「然古舊相傳皆云：『阿彌陀佛是化身，土亦是化土。』此為大失也。若爾者，穢土亦化身所居，淨土亦化身所居者，未審如來報身更依何土也？」²⁸依據《大乘同性經》所記載的佛身種類差別說「淨土中成佛者，悉是報身；穢土中成佛者，悉是化身。」而說明彌陀為報身佛，其土為報土：「阿彌陀如來、蓮華開敷星王如來、龍主王如來、寶德如來等諸如來，清淨佛刹，現得道者，當得道者，如是一切皆是報身佛也。」；於穢土中示現八相成佛者是為化身佛：「穢濁世中，如現成佛者，當成佛者，從兜率下，乃至住持一切正法、一切像法、一切末法，如是化事皆是化身佛也。」而無色無形、無生無滅是真法身：「如來真法身者，無色、無形、無現、無著，不可見、無言說、無住處，無生、無滅，是名真法身義也。」²⁹道綽主張彌陀之報土亦可分為性土與相土兩種，凡聖皆能往生。修無相念佛者往生性土；修有相念佛者往生相土。無相念佛即是實相念佛是聖者，屬上輩往生性土；「凡夫智淺，多依相求，決得往生。然以相善力微，但生相土，唯睹報、化佛也」，³⁰依相修的智淺凡夫因善力微弱，而觀想念佛與稱名念佛屬有相念佛，故往生相土。道綽由真俗二諦之理闡述取相之必要，在理論上引《無字寶篋經》駁斥了「心外無法」的觀點：

問曰：「或有人言：『所觀淨境，約就內心，淨土融通，心淨即是。心外無法，何須西入？』」答曰：「但法性淨土，理處虛融，體無偏局，此乃無生之生，上士堪入。是故《無字寶篋經》云：『…，所謂諸法不去、不

²⁷ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 下。

²⁸ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 5 下。

²⁹ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 5 下。

³⁰ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 6 下。

來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。…是善男子等，則為兩肩荷擔菩提，…命終之時，即得現見阿彌陀佛與諸聖眾住其人前，得往生也。』』自有中下之輩，未能破相，要依信佛因緣求生淨土，雖至彼國，還居相土。³¹

道綽指出若能悟得法性之理、生即無生者，生於法性淨土，認為無生之生唯上士能入；而中下輩（七地以下的菩薩）未能破相者，則生相土。「生無生」在道綽的觀念裏，非一般中下凡夫能及，這類眾生須依相而修。所以從真俗二諦來說：「若攝緣從本，即是心外無法；若分二諦明義，淨土無妨是心外法也。」³²其主張若從法性理體上來說，心之外沒有他法；但若從俗諦上來說：「淨土無妨是心外法也」。又引《大智度論》說明七地以下的菩薩需求有相之淨土，³³認為新發意菩薩因為機解軟弱，就如嬰兒或翅翮未成的雛鳥一樣，還須靠父母的養育，將來才能匡紹菩薩家業。

道綽的《安樂集》被認為是《觀經》的注釋書，而此書大致得力於曇鸞《往生論註》，也繼承了曇鸞「十念之念」，並非指時間上的一念，行者只要憶念阿彌陀佛，不管是總相或別相，只要隨所觀的境界專心沒有雜念，道業成辦就是十念，足見道綽繼承曇鸞依據大乘空觀而展開論點。道綽特別強調臨終十念的作用：「《智度論》云：『一切眾生臨終之時，刀風解形，死苦來逼，生大怖畏。是故遇善知識發大勇猛，心心相續十念，即是增上善根，便得往生。』」又如有人對敵破陣，一形之力，一時盡用。其十念之善，亦如是也。」³⁴道綽遵循曇鸞的思路，論述惡人臨終十念可以消盡罪惡，即得往生。但道綽又提到，「各宜同志三五預結言要，臨命終時，選相開曉，為稱彌陀名號，願生安樂國，聲聲相次，使成十念。」³⁵主張初學念佛者未能破相，故仍須藉助記數專注念佛，也可由他人以持名號出聲的方式，幫助臨命終人成就十念。由此觀之，道綽與曇鸞的十念觀比較接近，都是憶念的念。不過他們同時留意到口稱的重要方便效用，大力加以提倡。

³¹ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

³² 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

³³ 「依《智度論》云：『新發意菩薩機解軟弱，雖言發心，多願生淨土。何意然者？譬如嬰兒，若不近父母恩養，或墮院、落井，火、蛇等難，或乏乳而死。要假父母摩洗養育，方可長大能紹繼家業。菩薩亦爾，若能發菩提心，多願生淨土，親近諸佛，增長法身，方能匡紹菩薩家業，十方濟運。為斯益故，多願生也。』」又彼論云：『譬如鳥子翅翮未成，不可逼令高翔，先須依林傳樹，羽成有力，方可捨林遊空。新發意菩薩亦爾，先須乘願，求生佛前，法身成長，隨感赴益。』」《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 9 上。

³⁴ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 11 上。

³⁵ 《安樂集》，《大正藏》冊 47，頁 11 中。

所以我們可以說，在道綽的淨土理論繼承曇鸞的思想，加上他對末法之時的認識，而主張教赴時機，並整併了歷代淨土祖師所傳發的淨土義理，也同時看到當代並存的佛門宗派理論精要，綜合時空面對時人發論，使得淨土法門所被的根機，更加的普遍。石田瑞曆所撰〈中國的淨土思想〉一文，特別指出「他依據曇鸞的話做十念的說明，以為憶念的持續很重要。為了保持憶念的持續，因而採用稱名。…其念佛在於高度的觀想；雖也主張口稱的念佛，但認為要一天念七萬遍，希望藉這種稱名的連續精神集中而見佛。聖道、淨土二門的分類雖是他開始的，但他自己所追求的，可說大部分在聖道門。」³⁶學界中大都認為道綽雖主張稱名念佛，但其主要是藉助稱名念佛達到憶念的集中而見佛，仍有靠自力而見佛的思想存在。此與曇鸞所主張「佛力本願、信心決定相續」的念佛是有差異的。

第四章、善導淨土思想的集其大成

善導繼承曇鸞、道綽，集中國淨土學說與行儀之大成，使淨土宗具有完整的形態。善導為山東臨淄人，生於隋大業九年（613），所處的時代歷經了隋煬帝、唐高祖、唐太宗及唐高宗等皇帝的統治。³⁷根據《西方淨土瑞應傳》記載善導：「及受具戒，妙開律師共看觀經。喜交嘆乃曰：修餘行業迥僻難成，唯此觀門定超生死。」³⁸認為此經中的修行最容易超脫，其他的修行則迂僻難行，便修習十六觀。善導仰慕廬山慧遠結社念佛的風氣，便親往廬山尋找慧遠遺跡。參訪慧遠廬山遺範後，即潛隱於終南山悟真寺，對於觀行已有相當深刻的體證。³⁹於是便前往河西參訪道綽，使善導對淨土法門之教義觀行更具信心，記載其「篤勤精苦，若救頭然」，乃至志業之確定，均具有正面之啟發與提昇。《淨土往生傳》說道綽平生專志淨土，行解相應，日誦佛名七萬，聲聲相注，行方等懺及淨土九品道場，⁴⁰此種堅毅貫徹之實踐精神，對善導對淨土精進的實踐必有相當之影響。

善導的著述，現存五部九卷：即《觀無量壽佛經疏》（以下簡稱《觀經疏》）

³⁶ 石田瑞曆：〈中國的淨土思想〉，載玉城康四郎主編、許洋主譯：《佛教思想（二）——在中國的開展》（台北：幼獅文化事業公司，1996年2月初版），頁51—54。

³⁷ 對於善導之生卒，根據北宋王古《新修往生傳》卷中，認為善導生於隋煬帝大業九年（613），寂於唐高宗開耀元年（681）。善導俗姓朱，至於他的籍貫，向來有二種說法：一是根據《新修傳》說為密州（今山東臨淄縣）。《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78，頁164中。二是依據《往生西方淨土瑞應傳》則說為泗州（安徽泗縣）人。《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51，頁105中-下。

³⁸ 《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51，頁105中。

³⁹ 《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78，頁164中。

⁴⁰ 《淨土往生傳》，《大正藏》冊51，頁119上。

四卷、《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》一卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》二卷、《往生禮讚偈》一卷、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》一卷。⁴¹《觀經疏》又稱為「本疏」或「解義分」，屬教義理論之著作，可說是善導依教行持的根據；其《往生禮讚偈》等四部，敘述淨土法門的行事儀式，稱為「具疏」或「行儀分」，屬實踐的行門。另外，善導一些較零散的著作，尚可見收集在《龍舒淨土文》卷十二的〈臨終往生正念訣〉一文，以及道鏡與善道共集的《念佛鏡》。其次，出於敦煌本法照撰的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中，收有〈西方禮讚文善導和上〉、卷下亦有〈善道和上西方讚〉的七言讚詩等。然這些作品，多與前人的著作有所混淆，故至今難以認定全是善導的手筆。⁴²

（一）彌陀淨土是報非化

隋代以來，關於彌陀淨土是報土還是化土，有種種不同的說法，這大體又可以分為三種：一、慧遠、吉藏等人認為彌陀淨土是屬於化土，是事淨粗國土，為凡夫往生所居者。二、攝論師認為彌陀淨土是報土，凡夫無法往生其土。三、迦才、道世、元曉等人主張彌陀淨土通於報、化二土，地上聖人生報土，凡夫二乘生化土。⁴³以上諸師都不承認凡夫能往生報土，他們都認為淨土是眾生自業所感。道綽曾破斥以彌陀為化身、極樂為化土的看法，他說，如果穢土是化身所居，淨土亦化身所居，那如來報身究竟應居於何土？道綽認為彌陀為報身常住，極樂為報土，這樣就避免了將阿彌陀佛西方淨土與真身真土割裂開來的弊病。善導繼承了這一觀點，批判了種種「是化非報說」，肯定了阿彌陀佛是報身佛，彌陀淨土是報土。還進一步引《大乘同性經》與《無量壽經》論證說：

如《大乘同性經》說：『西方安樂阿彌陀佛是報佛報土。』又《無量壽經》說：『法藏比丘在世饒王佛所行菩薩道時，發四十八願，一一願言：若我得佛，十方眾生稱我名號，願生我國，下至十念，若不生者，不取正覺。今既成佛，即是酬因之身也。』又《觀經》中，上輩三人，臨命終時，皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人。然報身兼化，共來授手，故名為與。以此文證，故知是報。⁴⁴

⁴¹ 《觀無量壽佛經疏》收錄於《大正藏》冊 37；《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》一卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》二卷、《往生禮讚偈》一卷、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》一卷，收錄於《大正藏》冊 47。

⁴² 釋見宗撰，〈善導《觀無量壽佛經疏》之研究〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002年6月，頁26。

⁴³ 望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，頁126。

⁴⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁250中。

善導據《大乘同性經》認為，阿彌陀佛是在淨土中成佛者，所以應是報身。而《無量壽經》中法藏比丘於因位中發四十八願，若不生者，不取正覺。今既成佛，即顯示阿彌陀佛是酬「應」法藏菩薩行菩薩道、發四十八願之「因」，從而成就的佛果，故當得「報」之名。彌陀淨土既是佛因位中願行所得，所以不是眾生自業所能感得。這就與慧遠、智者和吉藏等人的彌陀淨土觀劃清了界限。善導又以答疑形式論證彌陀淨土是報土：「既言報者，報身常住永無生滅，何故《觀音授記經》說阿彌陀佛亦有入涅槃時？」善導解釋說，入不入涅槃是諸佛的境界，並且引用佛教經典加以說明：「諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。……今既以斯聖教驗知彌陀定是報也，縱使後入涅槃，其義無妨，諸有智者應知。」又問：既然彌陀淨土是報土，那些垢障凡夫乃至帶罪之人如何能夠往生？善導說：「若論眾生垢障，實難欣趣，正由托佛願以作強緣，致使五乘齊入。」⁴⁵眾生無明垢障深重，憑自力確實難以解脫，凡夫可以入佛報土，並不是自力所可成辦，唯有依託阿彌陀佛本願的強大力量，所有五乘人都得以趣入極樂世界。善導這解釋刻意突出阿彌陀佛的願力宏深。

（二）三輩九品是凡非聖

《無量壽經》論及可往生淨土者「凡有三輩」，即上中下三輩；《觀無量壽經》則分為九品：上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九品，因此淨土教義將此歸結為三輩九品說。關於三輩九品是聖人還是凡人，在淨土理論上有許多論爭。隋慧遠認為：上輩三品是大乘聖人生位，上上者是四地至七地以來菩薩，上中者是初地至四地以來菩薩，上下者是種性以上至初地以來菩薩；中輩三品是小乘聖人，中上是三果人，中中者是內凡，中下者是世善凡夫；下輩是大乘始學凡夫，隨過輕重分為三品。無道位之人，不得往生。⁴⁶隋慧遠的九品分法標準太高，實際上把許多一般凡夫信眾都排除在往生者之外，最下下品也要修習大乘佛法，對於中下層的凡夫來說，往生可望而不可及，只是虛幻的海市蜃樓而已，根本無緣接近。

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

又看此《觀經》定善，及三輩上下文意，總是佛去世後，五濁凡夫，但以遇緣有異，致令九品差別。何者？上品三人，是遇大凡夫。中品三人，是

⁴⁵ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 250 中-251 上。

⁴⁶ 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，頁 182 上-下。

遇小凡夫。下品三人，是遇惡凡夫。以惡業故，臨終藉善，乘佛願力，乃得往生。到彼華開，方始發心。何得言是始學大乘人也。若作此見，自失誤他，為害茲甚。今以一一出文顯證。欲使今時善惡凡夫同沾九品，生信無疑，乘佛願力，悉得生也。⁴⁷

善導認為，九品往生者全是凡夫。上品上生為修學大乘上善凡夫，上品中生為大乘次善凡夫，上品下生為大乘下善凡夫；中品上生為小乘根性上善凡夫，中品中生為小乘下善凡夫，中品下生為世善上福凡夫；下品下生為造十惡輕罪凡夫，下品中生為破戒次罪凡夫，下品下生為具造五逆等重罪凡夫。又舉出十個文證來說明《觀經》所開設的往生之法是針對凡夫所說，⁴⁸彌陀淨土就是為了沉淪於生死苦海中的凡夫而設的，並不是為聖人所設。善導指出，初地以上菩薩，已經人法兩空，福智雙修，經二大阿僧祇劫，具有不可思議的神通，「身居報土常聞報佛說法，悲化十方須臾遍滿，更憂何事乃藉韋提為其請佛求生安樂國也？」根本不要求往生淨土；性種以上菩薩，「名為不退，身居生死，不為生死所染」，經一大阿僧祇劫，福智雙修，也不需要往生淨土；至於中上小乘聖人，已經證得阿那含果，遠離果報，四趣不生，與佛同解脫，也不需往生淨土。「諸佛大悲於苦者，心偏愍念常沒眾生，是以勸歸淨土。亦如溺水之人急需偏救，岸上之者何用濟為？」⁴⁹彌陀淨土是佛發大慈悲，為救度落入苦海之凡人而設，已經遠離苦海的聖人，何須救度？而凡夫的根機是「決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流轉，無有出離之緣」、「眾生垢重，智慧淺近」，⁵⁰唯有深信阿彌陀佛的願力，稱名念佛，仰仗彌陀的宏願力，才能解脫生死。所謂三輩九品，所指都是佛去世後的五濁凡夫，只是因為遇善緣不同，才有九品的差別。淨土法門是凡夫的解脫途徑，不是為聖人而立的。

⁴⁷ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 249 上-中。

⁴⁸ 「今者一一悉取佛說以為明證。就此證中即有其十句。何者？第一、如《觀經》云：『佛告韋提：「我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者，得生西方極樂國土」』者，是其一證也。二、言：『如來今者為未來世一切眾生為煩惱賊之所害者說清淨業』者，是其二證也。三、言：『如來今者教韋提希及未來世一切眾生觀於西方極樂世界』者，是其三證也。四、言：『韋提白佛：「我今因佛力故見彼國土。若佛滅後，諸眾生等濁惡不善五苦所逼，云何當見彼佛國土」』者，是其四證也。五、如日觀初云：『佛告韋提：「汝及眾生專念」已下乃至「一切眾生自非生盲，有目之徒見日」』已來者，是其五證也。六、如地觀中說言：『佛告阿難：「汝持佛語，為未來世一切眾生欲脫苦者，說是觀地法」』者，是其六證也。七、如華座觀中說言：『韋提白佛：「我因佛力得見阿彌陀佛及二菩薩，未來眾生云何得見」』者，是其七證也。八、次下答請中說言：『佛告韋提：「汝及眾生欲觀彼佛者當起想念」』者，是其八證也。九、如像觀中說言：『佛告韋提：「諸佛如來入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時」』者，是其九證也。十、如九品之中一一說言：『為諸眾生』者，是其十證也。』《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 249 中-下。

⁴⁹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 248 上。

⁵⁰ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上、249 中。

（三）修行定、散二善要門

善導認為眾生根機有兩種，「一者定，二者散。若依定行即攝生不盡，是以如來方便顯開三福，以應散動根機。言欲生彼國者，標指所歸也。」⁵¹「定善」是指《觀經》十六觀中的前十三種觀，其主旨在止息念慮，凝心專注極樂淨土的功德莊嚴；「散善」包括三福和十六觀中的後三種觀，其主旨在廢止惡行，修習善行。根據善導這兩種善的分立，是為了對應「靜定」和「散動」兩種根機不同的眾生。因對於散動根機的人來說，無法修持定善十三觀，但又不能把他們拒之門外，所以佛為方便說散善三觀。「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」⁵²既然末法時代的眾生垢障深重，觀想念佛難以成就，善導反復強調只有「稱名念佛」才最符合彌陀本願。所以善導簡易的稱名念佛，顯然帶給了凡夫修行得以成就的無限希望，善導在《般舟讚》懺儀願文中提到：「門門不同八萬四，為滅無明果業因，利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除。…聲聲連注滿十念，念念消除五逆障，謗法闡提行十惡，回心念佛罪皆除。」⁵³善導認為稱名念佛是懺悔滅罪的最好方法，表示稱名與懺悔具有緊密關係，揭發懺悔在善導教士教學中的引導地位。依善導的見解，藉由懺悔以往所造的輕重罪，能使念佛行者獲得身心清淨，既而安心入定作觀。⁵⁴雖然善導強調念念稱名便是懺悔，但是作為真正的懺悔實踐，善導對其程度的要求則十分嚴格：

懺悔有三品，上、中、下。上品懺悔者，身毛孔中血流，眼中血出者，名上品懺悔。中品懺悔者，遍身熱汗從毛孔出，眼中血流者，名中品懺悔。下品懺悔者，遍身微熱，眼中淚出者，名下品懺悔。此等三品，雖有差別，即是久種解脫分善根人，致使今生敬法重人，不惜身命，乃至小罪若懺，即能徹法徹髓。能如此懺者，不問久近，所有重障頓皆滅盡。⁵⁵

上品懺悔必須從毛孔及眼流出血；中品懺悔則從全身毛孔出熱汗，從眼流血；下品懺悔則全身發熱，從眼睛流出淚。如此不惜身命懺悔，重障決定能夠滅盡。但是三品懺悔對凡夫而言卻顯得十分苦難，因為三品懺悔是「久種解脫分善根人」。所以，善導強調「若不如此，縱使日夜十二時急走，眾是無益。若不作者應知，雖不能流淚流血等，但能真心徹到者，即與上同」，⁵⁶若是誠心，下品懺悔不難達

⁵¹ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 259 上。

⁵² 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 278 上。

⁵³ 《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，頁 448 下-455 中。

⁵⁴ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 124。

⁵⁵ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 447 上。

⁵⁶ 《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 447 上。

致，即使上品懺悔的眼中流血，亦是凡夫所能做到，端看懺悔心是否足夠虔誠。另外，除了懺悔也須依憑彌陀佛願力為增上緣，善導在《觀經疏》說：

然娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門，安樂能人顯彰別意之弘願。
其要門者，即此《觀經》定散二門是也。定即息慮以凝心，散即廢惡以修善，迴斯二行求願往生也。言弘願者，如《大經》說，一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣也。⁵⁷

淨土的「要門」所指的是《觀經》「定善」及「散善」，同時彰顯彌陀弘願的要義。可見善導的淨土信仰立場，眾生除以自力的念佛懺悔之外，還須依仗佛力的冥被加遙，如犯五逆十惡的凡夫，唯依憑彌陀本願功德力的攝受，使能滅除無始劫來的生死重罪。善導認為五逆及謗法是極重之罪，而如來說不得往生，是警告眾生，防眾生造此二罪，為方便說，並不是真的不收他們往生淨土。⁵⁸善導把彌陀經典對於《無量壽經》四十八大願中不許犯五逆罪者、毀謗正法者往生淨土；《觀經》則在下品下生中允許五逆罪者往生，不許謗法者往生，以及曇鸞、道綽都是不允許謗法者往生的淨土門扇一概拆除，徹底執行「一切善惡凡夫可入」的主張。

59

（四）三心說的修行方法

曇鸞的《往生論註》卷下很重視信心，⁶⁰曇鸞所說的信心有三條要求，即淳心、一心、相續心，而善導的「三心」是對曇鸞學說的發展。善導認為阿彌陀佛願力廣大，關乎眾生自身的意願與態度，再憑藉彌陀本願而往生西方淨土。彌陀的他力本願只是眾生往生的外緣，眾生要往生其土還必須具有內因，內外相應才能往生，也就是要具備「三心」。「三心」是眾生往生淨土的正因，若缺一心，往生都是不可能的。《觀無量壽佛經》第十四觀敘述「上品上生」時，佛告阿難和韋提希說：「若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生。何等為三？一者至誠心，

⁵⁷ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 246 上。

⁵⁸ 「如四十八願中除謗法、五逆者，然此之二業其障極重，眾生若造直入阿鼻，歷劫周悼無由可出。但如來恐其造斯二過，方便止言不得往生，亦不是不攝也。又下品下生中取五逆、除謗法者，其五逆已作，不可捨令流轉，還發大悲攝取往生；然謗法之罪未為，又止言若起謗法即不得生，此就未造業而解也。若造，還攝得生，雖得生彼，華合運於多劫。此等罪人在華內時有三種障：一者不得見佛及諸聖眾；二者不得聽聞正法；三者不得歷事供養。除此已外，更無諸苦。經云：『猶如比丘入三禪之樂也。』應知，雖在華中多劫不開，可不勝阿鼻地獄之中長時永劫受諸苦痛也。」《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 277 上。

⁵⁹ 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，頁 279-280。

⁶⁰ 參閱《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 835 中。

二者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」⁶¹所以善導說：「至者真，誠者實。」三心的至誠心，即是通過身業禮拜、口業讚歎稱揚、意業專念觀察的三業實踐，表示對阿彌陀佛的真實心。而修行者自身來說，對自己則生起無比的懺悔心，才能真正地修行實踐，都要以真實心為基礎，不能「外現賢善精進之相，內懷虛假」，必須心口如一，不然即使認真修行，也不能往生淨土。舉出「正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時，乃至一念一剎那三業所修皆是真實心中作，凡所施為趣求亦皆真實。」⁶²也就是說，阿彌陀佛在未成佛前修菩薩行時，乃至一念一剎那，身、口、意三業所修都發自於真實心中，所作所為，無不真實。因此，眾生修行往生也要從「真實心中作」。

善導在《觀經疏》中說：「言深心者，即是深信之心。」⁶³故而深心又稱深信，也即深信之心，是對佛法的深厚信心。善導十分重視深心，「一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流轉，無有出離之緣。二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力定得往生。」⁶⁴即首先要深信自己是罪惡凡夫，無始以來流轉生死，沒有出期。這裡的「無有出離之緣」，含有懺悔之意，即對自身深廣罪惡的自覺，凡是自覺罪惡深重而無有出離之緣者，則投射出淨土教的罪惡觀，亦表現出「起信」的力量；這裡的「決定深信」含有絕對化的意涵，讓罪惡凡夫安頓自身，並提供解救之道。⁶⁵另一方面，要深信阿彌陀佛四十八願能夠攝受眾生，乘佛願力一定可以往生西方淨土；深信釋迦牟尼佛說《觀經》三福九品、定散二善，證贊極樂世界依正二報，使人欣慕嚮往；深信《彌陀經》中的十方恒沙般多的諸佛，證勸一切眾生依願修行，定得往生。⁶⁶總之，善導認為罪惡深重而難以得救的眾生，由於充分認識到自身根機低劣，靠自力無法解脫，就能放棄一切異見邪想，一心指望阿彌陀佛的慈悲願力。善導以此鞏固淨土經典在未法時期的地位，要求人們對淨土深信不疑。

善導通過對眾生所作正行、雜行的區分來強調稱名念佛的作用，認為「正行」就是於身、口、意三業依照往生經典修行的方式：一心專念讀誦《觀經》等淨土經典；一心觀想淨土佛國的依正二報莊嚴；一心禮拜阿彌陀佛；一心口稱阿彌陀佛，一心讚歎阿彌陀佛。⁶⁷總之，這五種正行都是圍繞阿彌陀佛展開的。善導又將

⁶¹ 《觀無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 344 下。

⁶² 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 270 下-271 上。

⁶³ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

⁶⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

⁶⁵ 陳劍鎧著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁 12。

⁶⁶ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 271 上。

⁶⁷ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 上。

這五種正行作了區分：「又就此正中，複有兩種，一者一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業。順彼佛願故，若依禮誦等，即名為助業。」⁶⁸把五種正行之中的「稱名念佛」列為了「正定之業」；善導一反過去一般淨土行者以為正行的「讀誦正行」、「觀察正行」、「禮拜正行」、「讚歎正行」等，全部視為「助業」。除了「正行」之外，修行其他諸善都叫「雜行」。對古來認為是「助行」的稱名念佛，善導把它視為「正行」，突出了「稱名念佛」的地位。強調這是往生西方的最佳快捷方式，所以「稱名念佛」是善導最為推崇的淨土修行方法。

善導還突出了稱名念佛的種種利益，介紹了稱名念佛的種種功德利益：「若稱阿彌陀佛一聲，即能除八十億劫生死重罪，禮念已下亦如是。《十往生經》云：「若有眾生，念阿彌陀佛願往生者，彼佛即遣二十五菩薩擁護行者，若行若坐，若住若臥，若晝若夜，一切時一切處，不令惡鬼惡神得其便也。」⁶⁹引用經典來說明稱名念佛能夠不令惡鬼惡神擾亂，而得到菩薩保護往生淨土。在勸人臨終念佛方面，也強調了稱名念佛的重要性：「若欲往生者，要此行願具足，方可得生。……今此《觀經》中十聲稱佛，即有十願、十行具足。云何具足？言南無者即是歸命，亦是發願迴向之義，言阿彌陀佛者即是其行，以斯義故，必得往生。」⁷⁰「南無」是歸命，也就是發願、迴向的意思，稱「阿彌陀佛」就是行，這樣稱佛名號便可「與佛本願相應」，所以只要十聲稱佛名號，就會願行具足，臨終必得往生。可見，他把《觀經》中的「具足十念」看成是「十聲」稱佛名號了。善導會把十念說成「十聲」，他認為來自本願的思想而作發揮所得出的結果，其文是：「望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」⁷¹由此思想，所以十念說成十聲。善導把稱名和阿彌陀佛救度末法眾生之本願結合，而產生十念就是稱佛名號十聲的解釋。

迴向發願是佛教的一大特色，善導說：「言迴向發願心者，過去及以今生身口意業所修世出世善根，及隨喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根，以此自他所修善根，悉皆真實深心中迴向願生彼國，故名迴向發願心也。」⁷²「迴向」的「回」，為回轉的意思，「向」為趣向的意思。意指回轉自己所修之功德而趣向於自己的期望。「又迴向發願願生者，必須決定真實心中迴向願作得生想，此心深信由若金剛，不為一切異見異學、別解別行人等之所動亂破壞。」⁷³在這裏所發

⁶⁸《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 上-中。

⁶⁹《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，頁 477 下。

⁷⁰《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 250 上-中。

⁷¹《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 278 上。

⁷²《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 中。

⁷³《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 272 中。

的迴向願望必須從真實深心中發出，這是將「至誠心」、「深心」與「迴向發願心」三者密切聯繫起來了，「三心」的關係不可分割的。「又言迴向者，生彼國已，還起大悲，回入生死，教化眾生，亦名迴向也。」⁷⁴迴向發願心就是將所作一切善根，悉皆迴向發願往生之心；生彼國後，仍起大悲，回入生死，教化眾生。這是繼承了曇鸞的迴向說。曇鸞認為，此迴向心是《無量壽經》之三輩往生中的無上菩提心，不發此心，只為求彼國安樂之享受，是不可能往生的。⁷⁵曇鸞、善導的迴向發願心是建立在彌陀他力本願基礎之上的。

善導基於五濁惡世眾生根機淺薄、想心熾盛、障重福淺修觀難成，因此極力提倡簡易的稱名念佛為入手處，並開展出「稱名念佛」為往生淨土的正行。善導繼承曇鸞、道綽以來的淨土思想，強調乘佛力往生，突出彌陀超世本願的作用，充分反映出易行道的本質，將淨土思想奠定了中國淨土宗派的基本理論。

第五章、結論

在彌陀淨土信仰中國化的過程中，曇鸞的淨土理論與實踐，起著關鍵性的作用。曇鸞本於彌陀四十八願之本懷，上承龍樹的「易行道」與世親的「五念門」淨土觀，加入部分自己的淨土思想見解，將彌陀淨土之理論重點集中在「仰仗他力」、「彌陀本願」與「無生而生」的修持方向，再結合其他淨土經論的義理作為弘揚淨土思想的經教依據。曇鸞以《無量壽經》第十一、十八、二十二願為他力本願之中心，融會了從發心修行到圓滿佛果的歷程，發揮了彌陀淨土教義之蘊奧。又依《無量壽經》與《觀無量壽經》之經義，建立起凡夫眾生，時念便能往生佛淨土的理論。在往生行因之方法實踐上，曇鸞把心念彌陀名號與世親五念門中的「讚歎門」的口稱彌陀名號聯繫在一起，甚至把心念、口稱佛號等同起來，特別強調了持名念佛。曇鸞認為「十念相續」主要是對下輩或下下品的造惡眾生所提出的教示，而「生而無生」是對上輩眾生所施設的教示，認為阿彌陀佛以其清淨本願所攝受的西方極樂世界，令眾生往生其國的「生」是屬於「無生」，得出往生淨土屬「無生之生」的結論，解決了淨土「有相往生」與空觀之間的矛盾。

道綽是淨土諸家中提倡末法思想的先驅者。道綽繼承了曇鸞的難易二道之說，

⁷⁴ 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 273 中。

⁷⁵ 「往相者，以自己功德，迴向一切眾生，作願共生彼佛土。還相者，生彼土後，得奢摩他毘婆舍那方便力成就，回入生死稠林，教化一切眾生，共向佛道。」《無量壽經優婆塞願生偈註》，《大正藏》冊 40，頁 836 上。

還進一步將難易道之說和時教相應說相配合，提出聖道、淨土二門義，從而發展了曇鸞的淨土思想。道綽以發菩提心為淨土往生之正因，且要人懂得，般若正體不可以相去求，但以不壞假名而備修萬行。道綽主張修行念佛三昧為要行，稱名念佛為正學，諸善萬行回向皆可往生。修無相念佛者往生性土，修有像念佛者往生相土。道綽在《安樂集》中舉出念佛三昧包含稱名念佛、觀想念佛及實相念佛等，在這些方法中又舉出以稱名念佛為正學的主張。後來善導專門提倡稱名念佛，使之成為淨土宗的主要修行方法。

在學思背景方面，善導的淨土思想除了深受曇鸞、道綽的影響外，當時天台、華嚴及律宗等宗派之思想亦對其具有相當大的影響。善導繼承發展了曇鸞、道綽的淨土學說，提倡彌陀淨土是為凡夫而設，往生者為凡非聖，且「五逆謗法」均能得生。善導認為三輩九品是因為遇善緣不同，才有九品的差別。淨土法門是凡夫的解脫途徑，不是為聖人而立的。又把十六觀的前十三觀的觀想三昧內容稱為定善，把後三觀佛所說內容稱為散善。在往生實踐方面，善導主張禮懺修福為往生行因之基礎、稱名念佛為正行中之正業。認為所有往生行法皆須依恭敬修、無餘修、無間修、長時修。善導本於彌陀本願三根普被的精神著眼，認為凡夫眾生發起三心、懺悔修福實踐五種正行（禮拜、讚嘆、觀察、讀誦、稱名），以稱名念佛正定之業達到無間相續不懈怠的功行，便能乘佛本願，往生彌陀淨土。

由以上可知，曇鸞、道綽、善導雖沒有直接之法脈傳承，但其思想是互相關聯的。善導之前的彌陀淨土信仰，自東晉慧遠倡導直至曇鸞、道綽一係以來，沒有形成系統的理論，期間異說紛起，解釋不一，特別是在關於往生九品和彌陀淨土是報土還是化土存在很大的分歧。善導的淨土思想奠定了中國淨土宗派的基本理論，並針對性地對淨土經典重新闡釋，大膽創新，對佛教中國化和社會佛教化進程具有積極的意義。

參考文獻

一、《大正藏》

1. （後秦）鳩摩羅什譯：《十住毗婆沙論》，《大正藏》冊26。
2. （劉宋）畺良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12。
3. （北魏）曇鸞註：《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊40。
4. （後魏）曇鸞撰：《略論安樂淨土義》，《大正藏》冊47。

5. (唐)道綽撰：《安樂集》，《大正藏》冊47。
6. (唐)道宣撰：《續高僧傳》，《大正藏》冊50。
7. (唐)善導撰：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37。
8. (唐)善導集記：《往生禮讚偈》，《大正藏》冊47。
9. (唐)善導撰：《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊47。
10. (唐)道洗撰，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊51。
11. (宋)戒珠撰：《淨土往生傳》，《大正藏》冊51。
12. (宋)王古輯撰：《新修往生傳》，《卍新纂續藏經》冊78。

二、當代中文著作（著作次第依姓名筆劃編排）

1. 中國佛教協會編，《中國佛教》第二輯，北京：知識出版社，1982年8月。
2. 陳揚炯著，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年1月。
3. 陳劍煌著，《行腳走過淨土法門—曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：城邦文化出版，2009年9月。
4. 石田瑞麿：〈中國的淨土思想〉，載玉城康四郎主編、許洋主譯：《佛教思想（二）——在中國的開展》，台北：幼獅文化事業公司，1996年2月初版。
5. 望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1989年10月。

三、中文期刊論文

1. 王美雪，〈探討淨土經典的諸面相〉，玄奘大學宗教研究所畢業論文，2012年3月。
2. 陳劍煌著，〈「往生」與「無生」的對比與會通—從曇鸞到道綽的演變軌轍〉，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2006年8月-2007年7月。
3. 釋見宗撰，〈善導《觀無量壽佛經疏》之研究〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002年6月。