

# 從生天傳統到淨土信仰

——阿彌陀佛淨土信仰的起源及相關問題討論

羅 鈴 沛\*

## 提 要

淨土信仰的精義在於菩薩的嚴土熟生，這關涉到能度的菩薩和被度的眾生。淨土教義的思想本質在於鼓勵菩薩效法阿彌陀佛的大行大願，但是，落實在信仰的層次，卻成了眾生求生淨土的信仰歸依，也因此，阿彌陀佛西方淨土法門，在中國佛教中有著非常大的影響力。本文討論的重點著重作為一個死後理想國度的淨土信仰的思想起源及其形成，而非菩薩願行的論述。本文主要從佛教和婆羅門教在「生天法門」上的文化互動，討論了婆羅門教的「生天法門」如何刺激了佛教的「生天法門」，以及從佛教的「生天法門」如何再進一步發展、演變而成為佛教的淨土信仰。在這個發展演變過程中的相關問題，在部派佛教及初期大乘佛教所引起的論究。認為阿彌陀佛淨土信仰是直承大乘十方佛國土的思想而產生，是十方淨土的終極完善版本，因此成為大乘經中最受重視的淨土法門。

**關鍵詞：**淨土、阿彌陀佛、西方淨土、兜率天、生天

---

本文於 108.11.29 收稿，109.09.16 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202012\_(71).0003

# From Traditions of Ascension to Pure Land's Belief: The Original Source and Relevant Issues on Pure Land's Belief of Amitābha Buddha

Law, Ling-Pei\*

## Abstract

The essence of Pure Land's Belief is concerned with the bodhisattva's "purifying of the land and enlightening the mortals", with the bodhisattva as the liberator and the mortals who are liberated. The doctrines of Pure Land's Belief encourage all bodhisattvas to fulfill the Great Act and Great Will of Amitābha Buddha. However, those who seek the Pure Land have become attached to the practice of faith instead of the faith itself. It is for this reason that Amitābha Buddha's Pure Land Dharma is highly influential in Chinese Buddhism. The focus of this article is on the origin and development of Pure Land's Belief as a conception of paradise in the afterlife, rather than descriptions of the bodhisattva's will and action. Through exploring the cultural interactions between Buddhism and Brahmanism, specifically on the evolution and development of the idea of "the way of ascension", this thesis will discuss how "the way of ascension" finally became the Pure Land's Belief in Buddhism. Starting from its emergence to the relevant studies among different Buddhist schools, the thesis will explore the possible factors of how the practice of Amitābha Buddha's Pure Land is prevailing in Mahayana Buddhism from the perspective of cultural interaction and religious competition.

**Keywords:** pure land, Amitābha Buddha, West pure land, Tusita heaven, ascension

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

# 從生天傳統到淨土信仰

——阿彌陀佛淨土信仰的起源及相關問題討論\*

羅 鈴 沛

## 一、前 言

淨土教理是大乘佛教所興起的思想，淨土教理從信仰十方世界有佛、淨佛國土，到發願往生，普遍見於《般若經》、《阿閼佛經》、《無量壽經》、《華嚴經》、《法華經》、《寶積經》、《涅槃經》等大乘經中，日本學者望月信亨稱淨土法門為「大乘佛教的精華」。<sup>1</sup>印順也說淨土法門：「自身清淨，而更求剎土的清淨，（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色」。<sup>2</sup>又說：「大乘佛法的興起，與淨土念佛法門，有密切的關係，原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的」。<sup>3</sup>淨土法門，尤其是阿彌陀佛淨土，在中國佛教史上，佔有著極其重要的地位，從後漢以來，有關阿彌陀佛及其淨土經典，陸續不斷翻譯到中國來，就多達二百餘部。<sup>4</sup>在印度得到龍樹、世親等大菩薩的大力鼓吹，在中國自東晉慧遠大師結蓮社求生淨土以來，歷經南北朝、隋、唐、宋、元、明、清、民國，歷代不乏弘揚淨土法門的佛教大師和居士。時至今日，淨土法門幾乎成為了台灣佛教最普遍的法門，除了淨土宗人修習之外，

---

\* 感謝匿名評審委員的寶貴意見，特此致謝。

<sup>1</sup> (日)望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》（臺北：華宇出版社，1987年），頁2。

<sup>2</sup> 印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年），頁4。

<sup>3</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，2000年），頁759。

<sup>4</sup> 望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁6。

非淨土宗的修行者，無論在家、出家，宗門各派幾乎都兼修淨土法門。<sup>5</sup> 太虛大師曾說「淨為三乘共庇」，<sup>6</sup> 可見，淨土信仰已經不是一宗一派的法門，而是大乘佛教的共法了。

淨土教義作為大乘佛教的精髓，剋實而言，是指成熟眾生，莊嚴佛土的「淨佛國土」，菩薩發起深遠的大悲心，誓願行六波羅蜜（*ṣaḍ-pāramitā*），於無量劫中，不惜身命，攝取十方佛國土，建造自己的理想佛國，攝受度化眾生，這樣的淨土教義，強調的是菩薩莊嚴大願以及難行能行的菩薩行。<sup>7</sup> 然而，淨土教義雖然強調菩薩成熟眾生的因行，但是，在宗教實踐上，有拯救者、成熟者的菩薩，就必然關連著被拯救者、被成熟者的眾生。所以，談淨土思想，一方面離不開菩薩的嚴淨佛土、成熟眾生，另一方面也離不開眾生求生淨土的宗教信仰。中國佛教淨土宗的教義，毋寧是更強調念佛求生淨土的宗教信仰的，因此，本文的探討重點，也較著重淨土法門在群眾信仰層面的起源及變化，而不是在菩薩偉大願行的論述。<sup>8</sup>

有關阿彌陀佛淨土信仰起源的研究，可以分為阿彌陀佛的信仰起源和淨土信仰的起源兩個部分，關於阿彌陀佛的信仰起源問題，可以分為印度外部起源說和印度內部起源說，矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》曾經做過比較詳細的介紹，茲參考矢吹慶輝的著作，整理如下：

（一）印度外部起源說：（1）迦濕彌羅、尼波羅、波斯等地古諾斯派的思想是阿彌陀佛無量光、無量壽的佛號的起源（Eitel, *Hand Book of Chinese Buddhism*）。（2）無量光是斯基亞族印度人及波斯人太陽崇拜神話具體化表

<sup>5</sup> 淨土法門在中國佛教史上的源流、發展與變遷，參考望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》（臺北：正聞出版社，1991年）。臺灣當代淨土宗的活動情形，參考陳漢洲：《般舟三昧念佛法門及其傳播》（新北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2004年，陳英善、熊琬先生指導）。

<sup>6</sup> 轉引自印順《淨土與禪》：「太虛大師說：『律為三乘共基，淨為三乘共庇』」，頁1。

<sup>7</sup> 參考望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁19-27。

<sup>8</sup> 有關菩薩的願行和阿彌陀佛的本願，望月信亨已經作了詳細的討論，見氏著：《淨土教概論》。

現，阿彌陀佛是以太陽神話為基礎，是摩尼教、佛教、基督教的糅合（*Encyc, Britanica XV*, Harnack）。（3）阿彌陀佛思想是從波斯《金光經》中無限光明的神借用而來（Edkins, *Buddhism in china*）。（4）無量光、無量壽是從波斯代表無量時間的 Zervan Akarana 而來（Beal Samuel, *Buddhism in china*）。（5）觀音、阿彌陀、極樂等，起源於波斯、阿剌比亞猶太的思想（Samuel Johnson, *Oriental religion*）。此外，Conze, Poussin, Lamotte, Levi 等西方學者，都有波斯起源說的相關論述。<sup>9</sup>不過，印度外部起源說，若連結上歷史的起源，都比較缺乏具體的論證。<sup>10</sup>

（二）印度內部起源說：印度內部起源說主要認為阿彌陀信仰起源於印度神話和佛教神話，如：（1）認為阿彌陀佛集無量壽和無量光於一身，支配死者的快樂和幸福，起源於印度神話中耶摩天的信仰，ケルン、松本文三郎、大村西崖都持這樣的意見。（2）在佛教的色界天中有無量光天，是阿彌陀佛出現的濫觴（Beal Samuel, *Catena of Buddhism Scriptures from the Chinese*）。（3）印度神話以十二月配十二神，與阿彌陀佛的十二光類似，應是阿彌陀佛的起源（Samuel Johnson, *Oriental Religion*）。（4）阿彌陀來自於釋迦牟尼佛的本生《大善見王經》，由大善見王脫化而來（松本文三郎《極樂淨土論》）。（5）阿彌陀佛來自於《梨俱吠陀》微瑟紐的信仰，或是微瑟紐與閻魔兩種思想的結合（荻原雲來《新佛教》九卷九號〈微瑟紐と阿彌陀〉）。<sup>11</sup>（6）阿彌陀佛是佛陀法身佛的人格化的理想表現（矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》）。<sup>12</sup>

以上主要是就阿彌陀佛的信仰起源說的，至於阿彌陀佛西方極樂世界（本文一概簡稱為阿彌陀佛淨土）的起源，也有外部說和內部說，主張外部說的

<sup>9</sup> 參考（日）矢吹慶輝：《阿彌陀佛の研究》（東京：開明堂，1943〔昭和18〕年），頁43-52。

<sup>10</sup> 同前註，頁43-52。陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第13期（2000年5月），頁83-103。

<sup>11</sup> 參考矢吹慶輝：《阿彌陀佛の研究》，頁54-68。

<sup>12</sup> 同前註，頁264。

主要認為阿彌陀淨土的思想來自於亞刺比亞沿岸、紅海一島上 Sukhādhāra 樂土的信仰 (Beal Samuel, 《英譯西域記》)。內部說則有：(1) 阿彌陀佛極樂淨土起源於色界最高處色究竟天的阿迦尼陀天 (Schmidt, *Geschichte d. Ost-Mongolen*)。(2) 阿彌陀佛淨土起源於《吠陀》耶摩天的啟發 (松本文三郎《宗教と哲學》「焰魔王の話」)。(3) 北俱盧州是印度文化中的理想國度, 阿彌陀佛淨土是北俱盧州的變形 (松本文三郎《極樂淨土論》)。(4) 源於毘瑟紐不死世界和耶摩天的基礎 (荻原雲來《新佛教》九卷九號〈微瑟紐と阿彌陀〉)。<sup>13</sup> 此外, 有部分學者認為淨土思想與佛塔崇拜有關。<sup>14</sup>

綜合印度內部起源說主要是圍繞著印度民族的理想國、天界自然環境與淨土經典描述的高度相似性立論；而印度神教之天國說、印度太陽神說, 則主要就梵文字源字義立論。本文討論阿彌陀佛淨土信仰的起源問題, 顯然是比較接近印度內部起源說的。不過, 本文與前賢的討論重點不太一樣, 我不再把討論重心放在淨土莊嚴殊勝的外在環境與北俱盧洲或天國的美妙環境的相似性的探討上, 而是從文化互動、群眾信仰心理的角度, 討論印度傳統生天信仰如何刺激佛教生天法門? 面對印度的傳統生天信仰, 佛陀的態度是怎樣的呢? 生天信仰與淨土信仰到底有何不同? 從天界信仰到淨土信仰, 在觀念上的突破點為何? 在部派佛教內部, 曾經引起過怎樣的論議? 從部派佛教就存在的兜率淨土到大乘佛教十方佛國土多佛同時住世, 在初期大乘佛教中引發怎樣的論究呢? 帶來怎樣的觀念突破呢? 阿彌陀佛西方淨土為何成為大乘佛教淨土中最受推崇的淨土法門呢? 這些都是隨著文章的討論而一一展開的議題。筆者不揣淺陋, 不求有什麼新的創見, 只期望拋磚引玉, 就教於學界前輩及大方之家。

<sup>13</sup> 同前註, 頁 69-75。

<sup>14</sup> (日) 平川彰: 《平川章著作集》(東京: 春秋社, 1997 年), 第五卷《大乘佛教の教理と教團》, 第七卷《淨土思想と大乘戒》。(日) 中村元: 〈極樂淨土の觀念のインド學的解明とチベットの變容〉, 《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號 (1963 年 3 月)。

研究西方淨土最重要的經典《無量壽經》，在尼泊爾發現了梵文本，原名是 *Sukhāvāṭīvyūha*，是極樂莊嚴的意思。*Sukhāvāṭīvyūha* 有六種梵文刊本，分別是：

- (1) *Sukhāvāṭī-vyūha, Description of Sukkāvātī, the Land of Bliss*, ed. by F. Max Müller and B. Nanjio (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Part II), Oxford, 1883.
- (2) 大谷光瑞：《梵語原本國訳・無量光如來安樂莊嚴經》（京都，光壽會，昭和四年）。
- (3) 荻原雲來：《梵和對訳・無量壽經》（大東出版社，昭和三十六年）。
- (4) *Mahāyānasūtra-saṃgraha, Part I*, ed. by P. L. Vaidya (Buddhist Sanskrit Texts, No.17), Darbhanga, 1961.
- (5) *Sukhāvāṭīvyūha*, édité par A. Ashikaga, Kyoto: Librairie Hōzōkan, 1965。<sup>15</sup>
- (6) *The Larger Sukhāvāṭīvyūha: romanized text of the Sanskrit manuscripts from Nepal*, by Kotatsu Fujita, Tokyo: Sankibo Press, 1992-1996.

相當於此經的漢譯本，古來有「五存七闕」的說法，今存的五種譯本分別是：

- (1) 《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（通稱《大阿彌陀經》）二卷，吳·支謙譯，譯出時間據推定在 223-228A.D. 或 253A.D.，收於《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）十二冊。
- (2) 《無量清淨平等覺經》四卷，題為後漢·支婁迦讖譯，但實際上是魏·帛延譯，譯出時間據推定在 258A.D.，收於《大正藏》十二冊。
- (3) 《無量壽經》二卷，題為曹魏·康僧鎧譯，但實際上是東晉·佛陀跋陀羅和劉宋·寶雲共譯，譯出時間據推定在 421A.D.，收於《大正藏》十二冊。
- (4) 《無量壽如來會》二卷（《大寶積經》卷十七、十八），唐·菩提流志譯，譯出時間據推定在 706-713A.D.，收於《大正藏》十一冊。

<sup>15</sup> 以上參見（日）藤田宏達譯：《梵文和訳無量壽經》（京都：法藏館，1975年），頁7-17。

(5) 《大乘無量壽莊嚴經》三卷，宋·法賢譯，譯出時間在 991A.D.，收於《大正藏》十二冊。<sup>16</sup>

以下有關西方淨土思想的討論，最主要是根據梵文 *Sukhāvātīvyūha* 的漢譯本，尤其是支謙譯的《大阿彌陀經》。<sup>17</sup>

## 二、從求生天界到阿彌陀佛淨土信仰

### (一) 天界的信仰

矢吹慶輝在處理阿彌陀淨土信仰的起源問題時，提到一個很值得參考的觀點，他說：在諸種考察中，外來思想起源說需要特別明確的徵證才能成立。所謂「血濃於水」，因此，理當先從印度神話豐富的文獻中去追尋其起源。阿彌陀佛的出離、極樂思想，與吠陀以來的諸神、天部思想有密切的關係。現在佛經中天界諸德，主要是長壽、光明、快樂，這是溯及歷史思想的最近捷徑。<sup>18</sup> 「血濃於水」確實是一個很有啟發性的觀點，隨著文物的出土，這已經是得以證實的事實了。一九七六年在抹菟羅市 (Mathura) 西郊的 Govindnagar 遺跡，發現了一尊阿彌陀佛像，一九七七年收藏於抹菟羅博物館。佛像的台座有四行銘文：

1. mahārājasya huviṣkasya saṃ 0 20(8) ba di 20-6
2. etasya pūrvaya satvakasya sārthabāhasya pautrasya balak(ī)rtasya śreṣṭhisya nāttikenā.
3. buddha balena putreṇa nāgarakṣitena bhavagatī buddhasya amitābhasya pratimā pratiṣṭhāpi(tā)

<sup>16</sup> 同前註，頁 20-22。

<sup>17</sup> 支謙的《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》被視為《無量壽經》的最早及最重要的譯本，參見望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》。

<sup>18</sup> 矢吹慶輝：《阿彌陀佛の研究》，頁 76。

4. (sarva)Buddha pūjāye imena kuśala mūlena sarva(satvā) anuttara Buddha jñānaṃ(śrāvataṃ).

據中村元的翻譯，銘文的內容是：「Huviṣkasya 大王的第二（八）年的雨季的第二六日。這個時機，商隊 satvaka 的孫子、是富商 Balakīrta 的孫子，Buddhahala 的兒子 Nāgarakṣita，為了供養一切諸佛而建立了阿彌陀佛世尊像。」<sup>19</sup>

中村元指出：Huviṣkasya 王是貴霜曆二十六年即位，Huviṣkasya 的迦膩色迦曆第二十八年是西元 156 年。銘文顯示：在 Huviṣkasya 王的時代，阿彌陀佛信仰已經在抹菟羅地區存在，並得到這樣的結論：主張伊朗起源說和中央亞細亞起源說，證據相當薄弱。<sup>20</sup>

因此，阿彌陀佛淨土信仰起源於印度內部是目前比較多學者接受的觀點。而傳統天界信仰對淨土法門的影響，也是很多學者曾經提出的意見。不過，我認為從傳統天界信仰到阿彌陀佛淨土信仰的出現，仍然有一些值得討論的地方，本文就是要從婆羅門傳統的天界信仰到原始佛教生天法門、兜率淨土、大乘十方佛國土再到阿彌陀佛淨土的發展過程，作更細緻化的探討。

首先，輪迴說是印度社會普遍流傳的觀念，此觀念最早出現於古老婆羅門教的信仰，《梨俱吠陀》(ṛg-veda) 中已經提及意識離開身體之後的種種去處，其中最理想的去處是上生到天國去，《梨俱吠陀》有這樣的描述：

接引修善者，往生最勝地，  
為眾多生靈，指示升天路。  
此乃閻摩王，太陽神兒子，  
人類收集者，敬彼以供品。<sup>21</sup>

在《梨俱吠陀》中認為生天是人死後最殊勝的去處。這樣的思想一直存在於婆

<sup>19</sup> 銘文及翻譯見（日）中村元：《大乘佛教の思想》（東京：春秋社，1995 年），頁 686-687。

<sup>20</sup> 同前註，頁 690。

<sup>21</sup> 巫白慧：《吠陀經和奧義書》（北京：中國社會科學出版社，2014 年），頁 134。

羅門教傳統文化中，即便是到了《奧義書》（*Upaniṣad*）<sup>22</sup>的年代，哲學思想轉向「梵我合一」、「我即是梵」，但是，這樣的哲學思想並不是取代傳統的生天信仰，而是與生天信仰結合，而婆羅門教修行的最終目標就是生到天國梵界去：

法有三支：祭祀、讀書（即讀《韋陀》），布施。此其一也。苦行，二也。貞行，居於師門，終其身以貞清，三也。凡此皆足以得福樂界；而卓立於大梵中者，乃永生焉。<sup>23</sup>

祭祀、讀誦《吠陀》（*Veda*，或譯《韋陀》）、布施、苦行、貞行等種種修行，最終目的就是得到生天的福樂。在婆羅門教中，生天就是進入大梵世界，這是脫離生死輪迴的永恆境界。徐梵澄說：《奧義書》說人命終之後，其靈有南北二道可循：南道者祖靈乘道，重返於人間；北道者，天神乘道，至於大梵世界。<sup>24</sup>可見，到了《奧義書》時代，生天與梵我合一的思想是結合在一起的。

佛陀的生存和活動年代，是婆羅門教信仰籠罩全印度的時期，佛陀的教團，本來是修行團體，追求的目標是涅槃而非生天，因為生天在佛教教義中仍然未脫離輪迴，只有涅槃才是真正的出離三界。但是，在普遍瀰漫著生天信仰的印度社會，佛陀也無可避免地必須回應在家信眾在信仰層面上的需求，對於婆羅門教的生天信仰，佛陀基本上是採取批判地接受的態度，即反對透過祭祀的方式求生天界，而鼓勵透過符合十善的道德生活來求生天界，這從《中阿含經·伽彌尼經》中，可以看到當日的信眾向佛陀請求開設「事佛生天」法門以

<sup>22</sup> 《奧義書》是《吠陀》的解釋書，《奧義書》相較於《吠陀》有更多哲理性思想的出現，如「梵我合一說」、「自我創世說」等，但是，傳統的祭祀、輪迴、生天等神話，則仍然保留在《奧義書》中，並沒有因為哲學的出現而減損傳統的神話性，反而是為《吠陀》神話尋找哲理性的解釋。

<sup>23</sup> S. Radhakrishnan, (1953). *The Principal Upanisads*, Harper & Brothers Publishers, New York, p.374. 徐梵澄譯：《五十奧義書·唱贊奧義書》（*Chāndogya Upaniṣad*）（北京：中國社會科學出版社，1995年），第2篇第23章，頁118。

<sup>24</sup> 徐梵澄譯：《五十奧義書·考史多啟奧義書引言》（*Kauṣītaki Upaniṣad*），頁32。

及佛陀的回應，這可以知道佛陀對生天法門的基本態度。<sup>25</sup> 佛陀基於慈悲和對

<sup>25</sup> 參見《中阿含經·伽彌尼經》：「我聞如是，一時，佛遊那難陀園，在墻村捺林。爾時，阿私羅天有子名伽彌尼，色像巍巍，光耀煒燁，夜將向旦，往詣佛所，稽首佛足，卻住一面。阿私羅天子伽彌尼白曰：『世尊！梵志自高，事若干天（神）：若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上。世尊為法主，唯願世尊使眾生命終得至善處，生於天中。』」

世尊告曰：「伽彌尼！我今問汝，隨所解答。伽彌尼！於意云何？若村邑中或有男女，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。彼命終時，若眾人來，各叉手向，稱歎求索，作如是語：『汝等男女，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言、乃至邪見，汝等因此、緣此，身壞命終，必至善處，乃生天上。』如是，伽彌尼！彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，寧為眾人，各叉手向，稱歎求索，因此、緣此，身壞命終，得至善處，生天上耶？」伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

世尊歎曰：「善哉！伽彌尼！所以者何？彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。若為眾人，各叉手向，稱歎求索，因此、緣此，身壞命終，得至善處，乃生天上者，是處不然。伽彌尼！猶去村不遠有深水淵，於彼有人，以大重石，擲著水中，若眾人來，各叉手向，稱歎求索，作如是語：『願石浮出。』伽彌尼！於意云何？此大重石寧為眾人各叉手向，稱歎求索，因此、緣此，而當出耶？」

伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

「如是，伽彌尼！彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，若為眾人，各叉手向，稱歎求索，因此、緣此，身壞命終，得至善處，生天上者，是處不然。所以者何？謂此十種不善業道，黑有黑報，自然趣下，必至惡處。」

「伽彌尼！於意云何？若村邑中或有男女，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。彼命終時，若眾人來，各叉手向，稱歎求索，作如是語：『汝男女等，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。汝等因此、緣此，身壞命終，當至惡處，生地獄中。』伽彌尼！於意云何？彼男女等，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，寧為眾人各叉手向，稱歎求索，因此、緣此，身壞命終，得至惡處，生地獄中耶？」

伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

因果法則的尊重，對在家佛弟子的開示時，往往也鼓勵他們以「六念」求生天界，<sup>26</sup>如《雜阿含經》卷三十，858 經說：

釋氏難提聞眾多比丘集於食堂，言：「如來不久作衣竟，著衣持鉢，人間遊行」。聞已，來詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我今四體支解，四方易韻，先所受法，今悉迷忘。我聞世尊人間遊行，我何時當復更見世尊及諸知識比丘？」佛告釋氏難提：「若見如來、若不見，若見知識比丘、若不見，汝當隨時修於六念。何等為六？當念如來、法、僧事、自所持戒、自所行施、及念諸天。」<sup>27</sup>

「六念」（念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天）中的「念天」，就是透過專念天界的美善，求生天界的法門。佛陀贊嘆生天，也教導出家佛弟子勸導一

世尊歎曰：「善哉！伽彌尼！所以者何？伽彌尼！彼男女等，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。如是，伽彌尼！彼男女等，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。彼命終時，謂身羶色四大之種從父母生，衣食長養，坐臥按摩，澡浴強忍，是破壞法，是滅盡法，離散之法，彼命終後，或烏鳥啄，或虎狼食，或燒或埋，盡為粉塵。彼心、意、識，常為信所熏，為精進、多聞、布施、智慧所熏，彼因此、緣此，自然昇上，生於善處。」

「伽彌尼！彼殺生者，離殺、斷殺，園觀之道，昇進之道，善處之道。伽彌尼！不與取、邪淫、妄言，乃至邪見者，離邪見、得正見，園觀之道，昇進之道，善處之道。伽彌尼！復有園觀之道，昇進之道，善處之道。伽彌尼！云何復有園觀之道，昇進之道，善處之道，謂八支聖道正見，乃至正定，是為八。伽彌尼！是謂復有園觀之道，昇進之道，善處之道。」

佛說如是，伽彌尼及諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」CBETA, T1, no.26, p439c-440c。

<sup>26</sup> 有關早期佛教阿含經受到古老《奧義書》、《摩奴法典》、印度神話、天界思想以及耆那教等思想影響，可參見（日）藤田宏達：〈原始仏教における生天思想〉，《印度學仏教學研究》第 19 卷第 2 號（1971〔昭和 46〕年 3 月），頁 901-909。

<sup>27</sup> 《雜阿含經》，卷 30，CBETA, T02, no.99, p218, b20-28。

般在家信徒求生天界。<sup>28</sup> 訶梨聚落主長者晚年生重病時，尊者摩訶迦旃延探望他，也是開示他生天法門的：

時，訶梨聚落主長者身遭病苦，尊者摩訶迦旃延聞訶梨聚落主長者身遭病苦。聞已，晨朝著衣持鉢，入訶梨聚落乞食，次第入訶梨聚落主長者舍。……尊者摩訶迦旃延語長者言：「……長者！當念佛功德，……念法功德，……念僧功德，……念戒功德，……念施功德，自念布施，心自欣慶，捨除慳貪，雖在居家，解脫心施、常施、樂施、具足施、平等施，念天功德，念四王天、三十三天、夜炎摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天。清淨信、戒，於此命終，生彼天中。」<sup>29</sup>

在婆羅門教的信仰中，生天代表永生、超越生死輪迴。在佛教的教義中，天界是美妙而長壽的境界，但是，卻不是永恆解脫之境，在《雜阿含經》中，就說同樣是三十日為一月，十二月為一歲，人間四百歲是兜率天一日一夜，如是兜率陀天天壽四千歲；人間八百歲是化樂天一日一夜，化樂天天壽八千歲；人間千六百歲是他化自在天一日一夜，他化自在天天壽一萬六千歲。兜率天是欲界第四層天，化樂天是欲界第五層天，他化自在天是欲界第六層天，也是欲界最高一層天，超過他化自在天就是色界的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。四禪天以上，就是無色界的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。這就是欲界、色界、無色界的天國。光是欲界天的壽命已經不可思議，更遑論色界、無色界的天壽了！然而，儘管如此，《雜阿含經》認為愚癡無聞凡夫即使生到天界去，於天界命終時，仍然有可能生到地獄、畜生、餓鬼中去。<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷 18〈布薩法〉：「諸比丘不知應說何法，以是白佛。佛言：『應讚歎三寶、念處、正勤、神足、根、力、覺、道，為諸施主讚歎諸天。』」CBETA, T22, no. 1421, p. 121, b22。詳細討論參考羅因：〈佛教布薩制度的研究〉，收入《華梵大學第六次儒學會通學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2002年5月），頁 407-426。

<sup>29</sup> 《雜阿含經》，卷 20，CBETA, T02, no. 99, p. 145, a24-c4

<sup>30</sup> 《雜阿含經》，卷 31，861-863 經。

既然生天並不是究竟的法門，所以，在《雜阿含經》中，佛陀開示在家弟子，都是先說生天法門，然後開示四聖諦的：

時須達多，禮佛足已，在一面坐。佛為種種說法，示教利喜：施論、戒論、生天之論，欲為不淨，出要為樂。佛知須達多心意專正，踊躍歡喜。佛為說四真諦，即於座上，見四真諦。如新淨氈易受染色。須達多易悟，亦復如是，見法、證法，斷八十億洞然之結，得須陀洹。<sup>31</sup>

佛教認為天界雖然微妙快樂，但是還沒有超出三界，只有涅槃才是真正的了生脫死，永斷輪迴。所以，佛教的終極理想，是要超越三界，證入涅槃。<sup>32</sup>不過，根據《法句經》的說法，雖然涅槃才是真正的解脫，但是，能夠生天的人已經是甚少稀有了。<sup>33</sup>因此，對一般在家信徒來說，佛陀都是首先勸導他們求生天界，待觀察眾生根器成熟，再進一步為他們開示四聖諦，欲為不淨，出要為樂的法要，可見，佛陀在接引眾生時，是有層次性的，這是佛陀的「次第說法」。<sup>34</sup>

## （二）部派佛教關於「天中是否有梵行者」的論究

佛陀乃至知識比丘既然都勸導在家信眾求生天界，在經典的記載中，確實有不少在家佛弟子命終之後生到天界去的，如瞿夷釋女生忉利天，<sup>35</sup>淨口外道出家尼、須達多長者、富蘭那、梨師達多生兜率天，<sup>36</sup>此外，尚有不計其數的

<sup>31</sup> 《別譯雜阿含經》，卷 9，186 經，CBETA, T02, no. 100, p. 441, a17。

<sup>32</sup> 參見《中阿含·大因經》，CBETA, T01, no. 26, p. 578, b7-p. 582, b5。

<sup>33</sup> 《法句經》〈世品〉：「此世間黑暗，善知此者少，少有昇天者，如鳥之脫網。」《漢譯南傳大藏經》（高雄：元亨寺妙林出版社，1997 年），第 26 冊，《小部經典》一，頁 30。異譯《法句經》〈世間品〉：「世間暗黑，能洞知者甚少。眾生能生天者甚少，能如脫網之鳥者甚少。」甘露精舍出版泰國大藏經之《小部經》，頁 33-34。

<sup>34</sup> 參見藤田宏達：〈原始仏教における生天思想〉，《印度學仏教學研究》，頁 412-420。

<sup>35</sup> 《長阿含經》，卷 10，CBETA, T01, no. 1, p. 63, c3-4。

<sup>36</sup> 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 132, a9。p. 158, b25。p. 257, c4。

在家弟子生於欲界、色界、無色界的各層天界。<sup>37</sup>

不過，雖然佛教也有生天法門，但是，與婆羅門教的生天法門相比，仍然有根本的差別：生天對婆羅門教而言，是永恆解脫之境，但是，佛教認為生天雖然美好，但一旦天福享盡，仍然有可能墮入三惡道中輪迴。因此，生天法門對佛教來說，並不是一個究竟法門，所以早期的多聞聖弟子並不以生天為樂，而是以追求涅槃為最終目標。不過對於在家佛教徒來說，以自力修行達到涅槃境界，並不容易，求生天界顯然更適合在家信眾的需求，但是，生天法門在佛教中又是一個不究竟的法門，在宗教信仰層面來說，這多少是讓人感到遺憾的事情。如果在天界的美好之外，再加上能夠繼續修行，免於再度墮入輪迴，那就兩全其美了。我認為淨土法門多少是為了滿足信眾的渴望而施設的，這是佛菩薩恆順眾生的慈悲心的體現。<sup>38</sup>淨土與天界的差異，就在於淨土一方面具備天界的殊勝美好，另一方面又有佛菩薩講經說法，淨土中的天人可以追隨佛菩薩修行，免除墮落惡道的危險，這樣，從原來不究竟的生天法門到淨土法門，不能不說是宗教思想上的一大躍升，也充分體現了大乘佛教廣大慈悲濟世的精神。

不過，從天界的信仰發展到淨土教義，在佛教教理上，也產生了一些新的議題，如：天界是否能夠繼續修行？天中是否有佛菩薩存在？這些問題解決了，淨土信仰才能夠在論議上得到合理的交代。這正是論師們關心的問題。

就天中可否修行這個議題，在南傳《論事》（*Kathāvatthu*）<sup>39</sup>中，記載

<sup>37</sup> 《長阿含經·闍尼沙經》，CBETA, T01, no. 1, p. 34, b4-p. 36, b22。

<sup>38</sup> 「恆順眾生」是普賢菩薩十大行願的第九願，而恆順眾生的發心，無非是饒益有情，示其正路，《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「言恆順眾生者：調盡法界、虛空界十方剎海，所有眾生種種差別，……我皆於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢乃至如來，等無有異。……何以故？諸佛如來以大悲心而為體故。」CBETA, T10, no. 293, p. 845, c24-p. 846, a28。

<sup>39</sup> 南傳《論事》的成立時代，約在阿育王以後，公元前二世紀末之間，可見，「天中可否修行」，是阿育王以後至公元前二世紀末之間教內的討論焦點之一，與淨土法門的出現時代一致。

了部派之間對這一問題的討論，總共展開了十番問答，其中第一、第九和第十番問答最為重要。《論事》是站在化地部（Mahīśāsaka）的立場編集的論書，（自）代表了化地部的立場，（他）則是其他部派的異說，但《論事》並沒有說明異說所屬的部派。儘管如此，《論事》仍然反映了有關此一問題的論辨要點。第一番問答如下：

（自）諸天非梵行住耶？

（他）然。

（自）一切諸天不得知暗愚、聾啞、無知、手摸話者、善說惡說之義耶？一切諸天不信佛、不信法、不信僧伽、不親近佛世尊、不問佛世尊、依佛世尊回答時不喜耶？一切諸天入於業障具足、煩惱具足、異熟障具足、無信、無望、惡慧、決定，於善法無正性之可能耶？一切諸天行殺母、殺父、殺阿羅漢、出〔佛身〕血、破僧伽耶？一切諸天是殺生、不與取、欲邪行、妄語、誹謗、粗語、綺語、深欲、害心、邪見者耶？

（他）實不應如是言……乃至……

（自）於諸天不知不暗愚、不聾啞、不有知、手摸話者、善說惡說之義耶？諸天非信佛、信法、信僧伽、親近佛世尊、問佛世尊、依佛世尊回答時歡喜耶？諸天入於不業障具足、不煩惱障具足、不異熟障具足、有信、有望、有慧、決定，於善法有正性之可能耶？諸天非不殺母、不殺父、不殺阿羅漢、不出〔佛身〕血、不破僧伽耶？諸天非不殺生、不與取、不欲邪行、不妄語、不誹謗、不粗語、不綺語、不深欲、不害心、有正見者耶？

（他）然。

（自）若知「諸天不暗愚、不聾啞、不手摸話者、善說惡說之義……乃至……不害心、有正見者」，實汝！不應言：「天無梵行住。」<sup>40</sup>

關於天界是否可以修行的問題，部派之間有不同的意見。異說認為諸天不可能

<sup>40</sup> 《論事》（一），《漢譯南傳大藏經》，第 61 冊，頁 106-107。

有修行者。化地部認為如果諸天有智慧、不愚暗、聾啞、無知，乃至可以信佛、信法、信僧，並非煩惱具足、業障具足，非行五逆、十惡而生天，那麼，就不應該說「諸天無梵行住」。化地部是從諸天善根具足，推論「天中不可以修行」是不合理的。然而，異說是根據佛陀的聖言量，認定「天無梵行住」，這在第九番問答中展開論辨：

（他）諸天有梵行住耶？

（自）然。

（他）非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！依三處，南瞻部洲人勝於北俱盧洲人與三十三天。何等為三？即酒、憶念、梵行住。」有如是之經耶？

（自）然。

（他）依此，天無梵行住。

（自）於舍衛城，世尊非言：「此處有梵行住」耶？

（他）然。

（自）唯舍衛城有梵行住，其他之處無梵行住耶？

（他）實不應如是言。<sup>41</sup>

佛陀曾經說過南瞻部洲的修行者勝過北俱盧洲和三十三天，異說根據佛陀的聖言量，認定「天無梵行住」。化地部也根據聖言量反駁異說，佛陀曾經肯定舍衛城有修行者，但是，並不代表舍衛城之外無修行者。同理可證，佛陀雖然說在南瞻部洲的修行者勝過三十三天，但是，並不代表三十三天及其他諸天沒有修行者。

關於天中可否修行的討論，最核心的論辨是有關阿那含果（anāgāmin，意譯為「不還」）的聖者在何處修行？在何處入涅槃？的問題。《論事》花了最多篇幅在討論這個問題。對於「不還果」的界定，《阿毘達磨集異門足論》說：

世有一類補特伽羅，居阿練若、或居樹下、或住空閑，精勤修習、多修習故，證得如是寂靜心定，依是定心，能永斷五順下分結，得不還果。

<sup>41</sup> 同前註，頁 111。

受上化生，即住上界，得般涅槃，不復還來生於欲界。<sup>42</sup>

什麼是不還果呢？斷身見、戒禁取見、疑見、貪欲、瞋恚等五下分結<sup>43</sup>就是不還果。由於五下分結是欲界的煩惱，證得不還果的聖者，已經斷除欲界結縛，所以臨終之後必定出離欲界，生於色界乃至無色界天，於天界般涅槃，<sup>44</sup>不再還生於欲界，所以稱為「不還」（anāgāmin）。既然不還果的聖者一定是在天界般涅槃，那麼，在上生天界之後，到般涅槃的中間階段，必須要確立在天界修行的可能性，才能解決不還果於天界般涅槃的問題，所以《論事》說：

（自）若「不還補特伽羅捨去五下分結，不捨去五上分結，死於此處而生於彼處，於彼處生果」，實汝！不應言：「諸天無梵行住」。<sup>45</sup>

五上分結是色愛、無色愛、掉、慢、無明，<sup>46</sup>斷除五上分結就證得阿羅漢果，永斷生死之流。<sup>47</sup>所以不還果的聖者在天界中尚須方便修習，才能斷五上分結。與此相關的是五種涅槃，《雜阿含經》就已經談到了：

若比丘修習七覺分，多修習已，當得七種果、七種福利。何等為七？是比丘得現法智證樂，若命終時若不得現法智證樂，及命終時，而得五下分結盡，中般涅槃。若不得中般涅槃，而得生般涅槃。若不得生般涅槃，而得無行般涅槃。若不得無行般涅槃，而得有行般涅槃。若不得有行般涅槃，而得上流般涅槃。<sup>48</sup>

<sup>42</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 4，CBETA, T26, no. 1536, p. 379, c7-12。

<sup>43</sup> 《鞞婆沙論》卷 3：「五下分結者。欲愛瞋恚身見戒盜疑。」CBETA, T28, no. 1547, p. 432, b21。

<sup>44</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 5：「滅五下分結，於此間終，生色、無色界。依般涅槃三昧，滅上分五結，是謂此人行般涅槃及身壞無行般涅槃。」CBETA, T28, no. 1549, p. 759, c10-12。

<sup>45</sup> 《論事》（一），《漢譯南傳大藏經》，第 61 冊，頁 111。

<sup>46</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》，卷 27，〈使捷度〉，CBETA, T28, no. 1546, p. 197, b1。

<sup>47</sup> 《大智度論》卷 57〈寶塔校量品〉：「斷五下分結得阿那含，斷五上分結得阿羅漢。」CBETA, T25, no. 1509, p. 465, a22-23。《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 10：「已越五上分結，是調度流者，已度生死流也。」CBETA, T28, no. 1549, p. 801, a4-5。

<sup>48</sup> 《雜阿含經》，卷 27，CBETA, T02, no. 99, p. 196, c12-19。

五種涅槃是什麼意思呢？根據《阿毘達磨俱舍論》的說明：五種涅槃是不還果聖者命終之後，於天界修行及涅槃的五種情況：

1. 中般涅槃：有一類不還果的聖者，根器極為猛利，煩惱極微薄，在超越欲界，往生色界的「中有」（*antarā-bhava*）階段，便斷盡五上分結而般涅槃，故名中般涅槃。
2. 生般涅槃：有一類不還果的聖者，命終之後往生於色界天，不久之後，因為努力修習，斷五上分結而般涅槃。
3. 行般涅槃：有一類不還果的聖者，往生色界天之後，於色界天經歷長時期的加行不息，然後才能斷除五上分結而般涅槃。
4. 無行般涅槃：有一類不還果的聖者，命終之後生色界天。然而，在色界天並沒有努力不懈，所以經歷很長時間的修行才般涅槃。
5. 上流般涅槃：有一類不還果的聖者，往生色界天之後，不即於中般涅槃，而是輾轉生於上方而般涅槃。此中又有兩種分別：（1）有雜修外道禪者，最後要到達色究竟天才般涅槃。（2）沒有雜修外道禪者，到有頂天為極處便般涅槃。<sup>49</sup>

不還果的五種涅槃，除了中般涅槃根器猛利，尚未生到色界天，於中有（*antara-bhava*）位便般涅槃之外，其他四種狀況，都必須要在天界修行，才能般涅槃的。既然，不還果的聖者一定是在天界般涅槃，那麼，就一定要肯定天界可以修行。<sup>50</sup>

### （三）兜率天的信仰：淨土的雛型

確定了天中可以修行之後，接下來有待確定的是：天中要有佛菩薩講經度

<sup>49</sup> 以上解說參見《阿毘達磨俱舍論》卷 24〈分別賢聖品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 124, b15-p. 125, a6。有關不還果於天界般涅槃的五種狀況，於《阿毘達磨集異門足論》中，亦有論述，然《阿毘達磨集異門足論》代表的是早期的意見，與《俱舍論》意見不盡相同，論述也不及《俱舍論》般清晰有致。

<sup>50</sup> 《論事》（一），《漢譯南傳大藏經》，第 61 冊，頁 111-114。

眾，淨土教義才得以成立。根據早期根本說一切有部（Mūla-sarvāstivādin）的佛陀傳記資料所載，佛陀在下降母胎之前，是居住在兜率天（Tuṣita，或譯「睹史多」）的菩薩：

爾時菩薩，作是五種遍觀察已，即慇懃三唱告六欲天，而作是言：「我今從是覩史多天下生人間，於白淨王最大夫人胎中，為其太子，誕生之後證常住果。汝等諸天，願欲隨我證斯果者，可於人間同我生彼。」<sup>51</sup>

這樣的傳說，在部派時代就有，後來被各部派乃至大乘佛教的佛陀傳記普遍接受，如《修行本起經》、《興起行經》、《中本起經》、《太子瑞應本起經》、《普耀經》、《佛所行贊》、南傳的 *Mahāvastu*（《大事》）等都採取了這個傳說。不僅釋迦牟尼佛在成佛前的最後身居住在兜率天，過去六位傳說中的古佛，成佛前的最後身菩薩都是居住在兜率天，事見《長阿含·大本經》、《七佛經》、《阿毘曇毘婆沙論》等。乃至未來將要在人間成佛的彌勒菩薩，現在也是居住在兜率天：

佛告優波離：「諦聽！諦聽！善思念之。如來、應、正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。」<sup>52</sup>

據《彌勒菩薩上生兜率陀天經》的記載，彌勒菩薩上生兜率陀天之後，在兜率陀天晝夜六時說法不斷，無量諸天命終，皆發願往生兜率陀天，成為彌勒菩薩的弟子。<sup>53</sup> 佛弟子命終之後，本來就頗多往生兜率天，一方面可以在天界繼續修行，另一方面又有佛菩薩說法，教化眾生，淨土教義的雛型已經確立。

根據《南傳大藏經·大史》和《島史》所載，在 101-77B.C 在位的錫蘭王——度他伽摩尼（Dutthagāmaṇī），在臨終時，發願生兜率天，見彌勒菩薩。可見，

<sup>51</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，卷 2，CBETA, T24, no. 1450, p. 106, c26-p. 107, a1。

<sup>52</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，CBETA, T14, no. 452, p. 418, c9-13。

<sup>53</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》：「爾時十方無量諸天命終。皆願往生兜率天宮。」CBETA, T14, no. 452, p. 419, b14-15。

西元前二世紀，已有上生兜率見彌勒的信仰。兜率天上彌勒淨土的信仰，是部派佛教時代就有了的。在大乘的他方淨土興起後，仍留下上升兜率見彌勒的信仰。玄奘法師到印度求法時，印度還有很多佛教徒求生彌勒淨土。等到十方佛說興起，於是他方佛土，有北拘盧洲式的自然，天國式的清淨莊嚴，兜率天宮式的（佛）菩薩說法，成為一般大乘行者所仰望的淨土。<sup>54</sup>

#### （四）十方佛國土多佛同時的淨土信仰及相關論究

除了彌勒菩薩的兜率淨土信仰之外，到了大乘經那裡，又出現了十方無量佛和無量佛國土的思想。在大乘經中，常常見到眾多他方佛國土的如來和菩薩的身影，而這些他方佛菩薩無寧成為了大乘經的主角。光是《悲華經·諸菩薩本授記品》所見的他方佛國土佛菩薩的名號，就不下十個之多，今以圖表整理如下：

菩薩因地名號	佛國土名號	成佛名號
無量清淨	西方過百千萬億佛土，世界轉名「安樂」	號「無量壽如來」 <sup>55</sup>
觀世音	世界名曰一切珍寶所成就	號「遍出一切光明功德山王如來」 <sup>56</sup>

<sup>54</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 500-501。

<sup>55</sup> 《悲華經》阿彌陀佛的因地是無量清淨王，與西方淨土諸經的法藏比丘不同。望月信亨《淨土教概論》已有談及，頁 40-41。《悲華經》卷 3〈諸菩薩本授記品 4〉：「『大王！汝見西方過百千萬億佛土，有世界名尊善無垢，彼界有佛名尊音王如來』……爾時，世尊便告無量清淨：『大王！如是諸佛悉滅度已，復過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，是時世界轉名安樂，汝於是時當得作佛，號無量壽如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 184, c29-p. 185, a25。

<sup>56</sup> 《悲華經》卷 3〈諸菩薩本授記品 4〉：「有佛出世，號曰寶藏，有轉輪聖王名無量淨，主四天下，其王太子名觀世音。三月供養寶藏如來及比丘僧，以是善根故，於第二恒河沙等阿僧祇劫後分之中，當得作佛，號遍出一切光明功德山王如來，世界名曰一切珍寶所成就也。」CBETA, T03, no. 157, p. 186, b5-11。

得大勢	缺	號「善住珍寶山王如來」 <sup>57</sup>
文殊師利	南方有佛世界，名曰「清淨無垢寶寔」	號「普現如來」 <sup>58</sup>
阿伽那	於此東方過十恒河沙等世界中微塵數等世界，有世界名曰「不眴」	號「普賢如來」 <sup>59</sup>
虛空印	於東南方去此佛土百千萬億恒河沙等世界，彼有世界名曰「蓮華」	號「蓮華尊如來」 <sup>60</sup>
虛空日光明	東方去此二恒河沙等佛刹，有世界名曰「日月」	號「法自在豐王如來」 <sup>61</sup>

<sup>57</sup> 《悲華經》卷3〈諸菩薩本授記品4〉：「『善男子！汝今所願最大世界，汝於來世當得如是大世界處，如汝所願。善男子！汝於來世當於如是最大世界成阿耨多羅三藐三菩提，號曰善住珍寶山王如來……由汝願取大世界故，因字汝為得大勢。』」CBETA, T03, no. 157, p. 186, c5-12。

<sup>58</sup> 《悲華經》卷3〈諸菩薩本授記品4〉：「佛告第三王子：『汝善男子！為眾生故，自發如是尊重之願取妙國土，以是故今號汝為文殊師利。於未來世過二恒河沙等無量無邊阿僧祇劫，入第三無量無邊阿僧祇劫，於此南方有佛世界，名曰清淨無垢寶寔，此散提嵐界亦入其中。彼世界中有種種莊嚴，汝於此中當成阿耨多羅三藐三菩提，號普現如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 188, a24-b7。

<sup>59</sup> 《悲華經》卷4〈諸菩薩本授記品4〉：「爾時，佛告阿伽那言：『善哉！善哉！善男子！……『善男子！汝於來世過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，於此東方過十恒河沙等世界中微塵數等世界，有世界名曰不眴。善男子！汝於是中當作佛，號曰普賢如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 188, c15-28。

<sup>60</sup> 《悲華經》卷4〈諸菩薩本授記品4〉：「時寶藏佛告無畏王子言：『善男子！汝今速疾以諸蓮華印於虛空，是故號汝為虛空印。』爾時，佛告虛空印菩薩：『善男子！汝於來世過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，於東南方去此佛土百千萬億恒河沙等世界，彼有世界名曰蓮華，汝於是中當成阿耨多羅三藐三菩提，號蓮華尊如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 189, a21-b23。

<sup>61</sup> 《悲華經》卷4〈諸菩薩本授記品4〉：「爾時，佛告虛空日光明菩薩摩訶薩：『汝於來世當成阿耨多羅三藐三菩提，過一恒河沙阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，」

普賢	北方界，去此世界過六十恒河沙等佛土，有世界名「知水善淨功德」	號「智剛吼自在相王如來」 <sup>62</sup>
阿闍	東方去此十佛世界，彼有世界名曰「妙樂」	號「阿闍如來」 <sup>63</sup>
香手	其佛世界故名「妙樂」	佛名「金華如來」 <sup>64</sup>
寶相	妙樂世界轉名「月勝」	號「龍自在尊音王如來」 <sup>65</sup>

以上只是能列舉出名號方所的諸佛菩薩和佛國淨土，至於不能列舉名號的諸佛淨土，更是多到不勝枚舉：

爾時，摩闍婆王子等五百王子作如是願：「願得如是種種莊嚴功德佛

劫，東方去此二恒河沙等佛刹，有世界名曰日月，汝於是中當成阿耨多羅三藐三菩提，號法自在豐王如來。」」CBETA, T03, no. 157, p. 189, c4-p. 190, a6。

<sup>62</sup> 《悲華經》卷4〈諸菩薩本授記品4〉：「爾時，世尊讚阿彌具言：『今改汝字名為普賢，於未來世過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，末後分中於北方界，去此世界過六十恒河沙等佛土，有世界名知水善淨功德，汝當於中成阿耨多羅三藐三菩提，號智剛吼自在相王如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 191, c3-p. 192, b20。

<sup>63</sup> 《悲華經》卷4〈諸菩薩本授記品4〉：「爾時，如來讚阿闍言：『善哉！善哉！善男子！汝今已取清淨世界，汝於來世過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫，東方去此十佛世界，彼有世界名曰妙樂，所有莊嚴如汝所願，皆悉具足，汝於是中當成阿耨多羅三藐三菩提，猶號阿闍如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 193, c11-p. 195, c10。

<sup>64</sup> 《悲華經》卷5〈諸菩薩本授記品4〉：「佛告香手：『善男子！未來之世過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等[9]阿僧祇劫後分之中，阿闍如來般涅槃後，正法滅盡過七日已，汝於是時當成阿耨多羅三藐三菩提，其佛世界故名妙樂，佛名金華如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 196, a7-23。

<sup>65</sup> 《悲華經》卷5〈諸菩薩本授記品4〉：「佛告寶相：『未來之世，過一恒河沙等阿僧祇劫，入第二恒河沙等阿僧祇劫後分之中，妙樂世界金華如來般涅槃後，正法滅已過三中劫，妙樂世界轉名月勝，汝於是中當成阿耨多羅三藐三菩提，號龍自在尊音王如來。』」CBETA, T03, no. 157, p. 196, b7-20。

土，……復次，四百王子作是誓願：「願取莊嚴淨妙佛土」……復次，八十九王子又作是願：願取如是莊嚴佛土」……爾時，八萬四千小王，各各別異作殊勝願，人人自取種種莊嚴上妙佛土……爾時，九十二億眾生亦各發願，取種種莊嚴勝妙佛土。時寶藏如來一切皆與授阿耨多羅三藐三菩提記：「汝等來世於餘國土，同共一時成無上道。」<sup>66</sup>

十方世界有無量無邊諸大菩薩嚴土熟生，成就無量無邊佛國淨土，已經是大乘佛教的一大特色。然而，從彌勒淨土的成立，到十方無量淨土的出現，在教理的論究上，卻必須會通一些早期的說法，那就是：二佛是否可以同時出世的問題。在一時中不得二佛同時出世，是相當早的傳說，如《中阿含經》說：

若世中有二如來者，終無是處。若世中有一如來者，必有是處。<sup>67</sup>

《長阿含經》說：

一時二佛出世，無有是處。<sup>68</sup>

又說：

過去三耶三佛與我等，未來三耶三佛與我等，欲使現在有二佛出世，無有是處。<sup>69</sup>

《增一阿含經》也說：

世無二佛之號，……一佛境界無二尊號。<sup>70</sup>

隨著大乘佛教十方三世有佛說的出現，與之前「二佛不能並出」的說法，必須加以融通抉擇，關於這個問題，《大智度論》就曾經正面提出論議：

問曰：「佛口說：『一世間無一時二佛出，亦不得一時二轉輪王出』。

以是故，不應現在有餘佛」。

答曰：「雖有此言，汝不解其義：

<sup>66</sup> 《悲華經》，卷5，〈諸菩薩本授記品4〉，CBETA, T03, no. 157, p. 196, c6-25。

<sup>67</sup> 《中阿含經》，卷47，CBETA, T01, no. 26, p. 723, c29-p. 724, a2。

<sup>68</sup> 《長阿含經》，卷5，CBETA, T01, no. 1, p. 31, a15。

<sup>69</sup> 《長阿含經》，卷12，CBETA, T01, no. 1, p. 79, a6-8。

<sup>70</sup> 《增壹阿含經》，卷32，CBETA, T02, no. 125, p. 723, a26-b7。

佛說：『一三千大千世界中，無一時二佛出』。非謂『十方世界無現在佛也』。如四天下世界中，無一時二轉輪聖王出，此大福德人，無怨敵共世故。以是故，四天下一轉輪聖王，佛亦如是。於三千大千世界中，亦無二佛出。佛及轉輪聖王，經說一種，汝何以信餘四天下更有轉輪聖王，而不信餘三千大千世界中更有佛？

復次，一佛不能得度一切眾生；若一佛能度一切眾生者，可不須餘佛，但一佛出。如諸佛法，度可度眾生已而滅，如燭盡火滅，有為法無常性空故；以是故，現在應更有餘佛。

復次，眾生無量，苦亦無量，是故應有大心菩薩出，亦應有無量佛出世度諸眾生。」<sup>71</sup>

《大智度論》針對「一世間無一時二佛出」的說法，提出三點說明：

- (1) 「一世間無一時二佛出」是指「一三千大千世界無一時二佛出」，不是說三千大千世界以外的十方世界現在不能同時有佛出世。這是以一三千大千世界為一佛國土，因為十方世界有無量個三千大千世界，當然也就可以存在著無量佛國土以及無量諸佛可以同時各別在不同的佛國土出世了。
- (2) 佛完成度可度之有緣眾生之後，便取涅槃，所以一佛不能度盡一切眾生，所以，現在於不同的佛國土應該有其他佛出世。
- (3) 眾生無量，苦亦無量，菩薩以大慈悲心行菩薩道，亦應有無量佛出世度眾生。

在《大智度論》的三點理由中，第一點是從無盡的空間概念，解釋了大乘經「十方世界有佛」的思想，這個理由對於解決「一世間無一時二佛出」的問題，最徹底、最有說服力。第二、第三點是從佛、菩薩的慈悲度眾的角度出發，認為應該要有多佛同時於不同佛國土出世救度眾生是最有效的，這是從應然的角度證成多佛同時於不同國土出現的可能性。

<sup>71</sup> 《大智度論》，卷4，〈序品〉，CBETA, T25, no.1509, p.93, b15。

《大智度論》的論議，從理論上解決了早期佛教與大乘佛教在十方佛國土諸佛同時住世在教說上衝突的問題。接下來要討論的是，阿彌陀佛淨土為什麼會在眾多佛國淨土中脫穎而出，成為大乘經論中最受推崇的淨土呢？討論這個問題，對於阿彌陀佛淨土的起源問題也會有所啟發。

### （五）阿彌陀佛淨土的起源

在大乘經中雖然有十方無量無數佛國淨土的記載，而以阿彌陀佛的西方淨土最為突出，最為殊勝，除了阿彌陀佛的專門經典如《佛說無量清淨平等覺經》、《大阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》、《佛說阿彌陀經》等之外，又見於《妙法蓮華經》、《華嚴經》、《大寶積經》、《大集經》、《大集經菩薩念佛三昧分》、《大集經賢護分》、《般舟三昧經》、《大智度論》等大乘經論。現在的問題是：阿彌陀佛的西方淨土，之所以能在大乘經典中，得到特別的關注和推崇，一定有其特別之處，那麼，西方淨土到底有哪些殊勝之處呢？如果從阿彌陀佛的四十八大願來看，每一願都是讓阿彌陀佛淨土成為諸淨土之最的原因，不過，這就不是本文的有限篇幅所能一一涵蓋的了。因此，在這篇文章中，我只是從文化互動的角度，從阿彌陀佛淨土法門與傳統（包括教內與教外）的比較中，探討其成為最受各種大乘經及教內各宗各派一致推崇的可能原因。

（1）願力和藍圖為諸佛土之最：因為淨土思想本來是從菩薩嚴淨佛土的偉大願行中發展形成的，所以要瞭解阿彌陀佛西方淨土為何在大乘淨土法門中最为突出，也認為應該從阿彌陀佛的發願去瞭解。<sup>72</sup> 阿彌陀佛的事蹟，散見於諸多大乘經中，《佛說無量壽經》謂：在過去久遠劫之前，世自在王佛出世，時有一大國王聞佛說法，歡喜踴躍而出家，名曰法藏比丘，法藏比丘發大勇猛精進心，發願要成為諸佛中之最，其所成就之佛國土，也要比十方諸佛世界更為殊勝。於是世自在王佛為法藏比丘選擇二千一百萬佛剎，隨其心願呈現，作

<sup>72</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 477。

為法藏比丘建構其莊嚴佛國的參考。然後經過無量劫的修集功德善本，最後成就阿彌陀佛的西方淨土。可見，阿彌陀佛淨土法門的出現，一直都是以十方佛土為超越的對象，阿彌陀佛要成就諸佛淨土中最宏偉的淨土。因此，我認為雖然原始佛教的生天法門曾經受到婆羅門教的刺激，但是，若說婆羅門教的生天法門直接影響阿彌陀佛淨土的出現，則未免過於跳躍和簡略。根據經典的說法，阿彌陀佛淨土最直接的起源，應該就是大乘經十方佛國淨土的思想，時代應該是在大乘十方佛國淨土出現的同時或稍後。若從佛教出土文物來看，阿彌陀佛的信仰確定在貴霜王朝已經出現，而貴霜王朝的迦膩色伽王崇信佛教，相對於政治上的一個統一大帝國，投射在宗教信仰上，一個集所有佛土眾美之長的佛國淨土也於焉成立，這就是阿彌陀佛淨土。

(2) 無量光明：amitābha 本來就是無量光明的意思，而阿彌陀佛之所以能成就其無量光明，乃因為其誓願之宏大亦是諸佛中最勝，<sup>73</sup> 故阿彌陀佛成佛時，光明也是諸佛中最勝者：

阿彌陀佛，光明最尊第一無比，諸佛光明，皆所不及也。……阿彌陀佛光明殊好，勝於日月之明，百千億萬倍，諸佛光明中之極明也，光明中之極好也，光明中之極雄傑也，光明中之快善也，諸佛中之王也，光明中之極尊也，光明中之最明無極也，焰照諸無數天下，幽冥之處，皆常大明。<sup>74</sup>

<sup>73</sup> 有關法藏比丘（阿彌陀佛的因地）的發願，望月信亨《淨土教概論》已經作了詳細的討論，我在此就不再贅述了。

<sup>74</sup> 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，卷1，CBETA, T12, no. 362, p. 302, b20-23。本經宋、元、明三本均題《阿彌陀經》，麗本題《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，今本《大正新脩大藏經》即用此名，卷末題《阿彌陀經》，為了與鳩摩羅什譯《阿彌陀經》區別，古來即稱此經為《大阿彌陀經》。為了便捷起見，我在本文中亦簡稱本經為《大阿彌陀經》。又支兼譯的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》是保留最古形的譯本，參見（日）藤田宏達：〈臨終來迎思想の起源〉，《印度學佛教學研究》第12卷第2期（1964年3月），頁485-495。

梵文 *Sukhāvativyūha* 沒有與該段文字相當的部分，但是，卻有與下文諸佛光明照耀國土大小不同相應的部分。雖然文字有些出入，但是，阿彌陀佛光明在諸佛中最勝的意思，卻並沒有不同。都是在說菩薩從初發心到成佛，雖然威神自在，隨意所作，佛佛並無差異，但是，佛頂光明卻因發心願力大小不同而有差異。<sup>75</sup> 十方國土無數諸佛，有的光明能照一里、二里、三里，有的照千二百萬里，有的佛頂光明照一世界、二世界、乃至二百萬世界者。惟有阿彌陀佛頂中光明，遍照千萬世界無有窮極，這是因為阿彌陀佛因地的本願功德無量無邊的緣故，成佛之後的佛光亦無量無邊，因此之故，《大阿彌陀經》稱阿彌陀佛為「諸佛中之王」、「光明中之極尊」、「光明中之最明無極」，這與 *amita* 「無量」的意義是相符的。<sup>76</sup> 基於光明無量，故後世被稱為無量光佛 (*amitabhā*)。

阿彌陀佛含有無量光明的意義，有關此一信仰的起源問題，曾經在學術界引起廣泛的討論，印度外部起源說，認為阿彌陀佛的信仰受印度以外，尤其是波斯一帶的宗教信仰，如太陽崇拜的影響。印度內部起源說，認為阿彌陀佛的信仰應該是受到印度婆羅門教光明神話的啟發。望月信亨則認為阿彌陀佛光、壽無量的信仰，由大眾部的釋尊佛陀觀發展而成，是釋尊法身的具體化表現，提出釋尊、彌陀同體論，直斥所有持太陽神崇拜或印度神話起源說為荒謬至極。<sup>77</sup>

若能在佛教思想發展史中尋找到阿彌陀佛的信仰起源，實在不煩在佛教文化之外再向外求索，望月信亨所列舉的經論根據，亦堪稱信而有徵。在這個問

<sup>75</sup> 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷 1：「所以諸佛光明所照有近遠者何？本其前世宿命求道，為菩薩時，所願功德，各自有大小，至其然後作佛時，各自得之。是故，令光明轉不同等，諸佛威神同等爾，自在意所欲作為不豫計。」 CBETA, T12, no. 362, p. 302, c25-p. 303, a2。

<sup>76</sup> *Amita* 是「無量」的意思，所指並不僅限於無量光、無量壽，更含有無量功德、無量清淨、無量聲聞眾、無量菩薩眾等諸般意義，不僅只有無量光、無量壽二義。參見望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁 41-45。

<sup>77</sup> 同前註，頁 47-52。

題上，我想再作一點補充的是：在印度文化中，一切惡業都是屬於黑暗的。光明與白淨則象徵善業與善報，<sup>78</sup> 在佛教的觀念中，天人是因為十善業才往生天界的，因此，天人也是光明足具的發光體。<sup>79</sup> 在印度神話中，太陽是日天子（ditya）的宮殿，月亮是月天子（candra）的宮殿，根據《長阿含經·世紀經》的描述，日天子因為過去生作光明布施，故上生為日天子，身光顯赫，住在日宮殿中，每日巡行四天下，照耀四方。然而，太陽光明，尚不及諸天的光明。而諸天的光明，又不及佛之光明：

有三種光明，能照耀世間。晝以日為照，月以照其夜。燈火晝夜照，照彼彼色像。上下及諸方，眾生悉蒙照。人天光明中，佛光明為上。（《雜阿含經》）

諸天在佛邊，其形體光明如燒炷，是故諸天光明即不復現。（《放光般若經》）<sup>80</sup>

在印度傳統文化中，日、月、燈火並不僅僅是自然界的現象，他們各自有掌管的天神，太陽是日天子的身光，月亮是月天子的身光，燈火是火神（agni）的光明。除了專門掌管光明的天神之外，一切天人都有光明，而且，天人的光明

<sup>78</sup> 《雜阿含經》卷 37：「佛告淳陀：『有黑法、黑報。不淨、不淨果，負重向下。成就如此諸惡法者，雖復晨朝早起，以手觸地，唱言清淨，猶是不淨。』……淳陀！何等為白、白報，乃至執以不執，亦得清淨？謂有人不殺生，離殺生，捨刀杖，慚愧，悲念一切眾生。」CBETA, T02, no. 99, p. 271, b14-c24。《中阿含經》卷 3：「伽彌尼！彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。……此十種不善業道，黑有黑報，自然趣下，必至惡處。……伽彌尼！謂此十善業道，白有白報，自然昇上，必至善處。」CBETA, T01, no. 26, p. 440, a25-b22。《根本說一切有部毘奈耶》卷 14：「純黑之業得純黑報，純白之業得純白報，黑白雜業得黑白雜報，汝等當離純黑雜業勤修白品。」CBETA, T23, no. 1442, p. 699, a28-b1。

<sup>79</sup> 《中阿含經·箭毛經》卷 57：「今此日月雖有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，然其光明故不及諸天光明也。」CBETA, T01, no. 26, p. 785, b15-17。

<sup>80</sup> 《雜阿含經》，卷 49，CBETA, T02, no. 99, p. 360, b25-29。《放光般若經》，卷 6，〈無住品〉，CBETA, T08, no. 221, p. 38, a29-b1。

比太陽（日天子）、月亮（月天子）和燈火（火神）都還要光明。然而，天人的光明與佛光比較，就有如蠟燭之火那樣的微弱。佛的光明又遠遠超越天人的光明，而在諸佛光明中，阿彌陀佛因著祂偉大的願力，其所成就的光明，更是諸佛中之最，所以被稱為「無量光佛」、「超日月光佛」，在此，可以看到天人的光明超越日、月光明，諸佛的光明又超越天人的光明，阿彌陀佛的光明又超越諸佛光明。因此，阿彌陀佛的光明並不是以諸天的光明為比較對象的，而是以諸佛光明為對象，所以，與其說阿彌陀佛的無量光的意味是受到婆羅門教的影響，不如說是阿彌陀佛淨土法門欲籠罩超越其他佛國淨土，建立一個集眾美於一身的佛土的意圖來得更加明顯。

（3）壽命無量：阿彌陀佛不僅光明無量，祂的壽命也是無量的：

第十九願，使某作佛時，令八方上下，無央數佛國，諸天人民，蜎飛蠕動之類，皆令得人道，悉作辟支佛阿羅漢，皆坐禪一心，共欲計數，知我年壽，幾千億萬劫歲數，皆令無有能極知壽者，得是願乃作佛，不得是願終不作佛。<sup>81</sup>

佛壽無量願，在支謙譯《大阿彌陀經》的第十九願，相當於尼泊爾梵文本《無量壽經》（*Sukhāvativyūha*）的第十五願。

「無常」是釋迦牟尼佛對於世間真相的洞見，佛陀本身也不能改變，以八十歲的高齡於拘尸那（*Kuśinagarin*）入滅。然而，佛陀的入滅，畢竟為佛弟子留下永恆的遺憾。這樣的遺憾，在初期淨土信仰中依然存在，兜率天的彌勒菩薩在下生人間成佛時，就必須要在兜率天歿，才能下生人間。在人間成佛後，住世六萬億歲而入滅，此等記載，詳見《彌勒菩薩上生兜率天經》、《彌勒下生經》和《彌勒大成佛經》。在阿閼佛淨土的人民也必須面對阿閼佛般涅槃的事實，事見《阿閼佛國經》。總之，佛的般涅槃，無論是在天國淨土還是人間娑婆，都一樣令人感到無限遺憾。到了大眾部所形成的佛陀觀中，便出現了「如

<sup>81</sup> 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，卷1，CBETA, T12, no. 362, p. 302, a16-21。

來色身實無邊際」、「諸佛壽量亦無邊際」的思想。<sup>82</sup> 在大乘的發達中，這種思想可謂發展得淋漓盡致，如《金光明經》說：「虛空分界，尚可盡邊，無有能計，釋尊壽命，不可計劫，億百千萬，佛壽如是」。<sup>83</sup> 不僅釋尊壽命無量，一切諸佛也是壽命無量的，如《華嚴經》說「一一剎中有如來，壽命劫數不可說」。<sup>84</sup> 而壽命無量，也成為菩薩發願時的重要誓願之一，在《放光般若經·夢中行品》中就說：「菩薩行六波羅蜜，當作是念：『我未便成阿惟三佛，先當知我壽命、光明、比丘僧數，然後乃成阿惟三佛。一切無有能知我年壽劫數、比丘數者。』」<sup>85</sup> 這樣的大願，在西方淨土信仰中，可以看到漸次發展完成，在《大阿彌陀經》中，阿彌陀佛在無量劫之後般涅槃，由觀世音菩薩補其佛位。到了《無量壽經》則削除這樣的記載，全然不留痕跡，真正達到壽命無量。<sup>86</sup> 總之，阿彌陀佛的壽命無量，在宗教情感上，才能真正達到圓滿的境地。因為阿彌陀佛壽量無量故，被稱為 *amitayus*。

(4) 國中人民壽命無量：阿彌陀佛不僅自身壽命無量，國中人民也是壽命無量的，這在阿彌陀佛的本願中，得到了保證：

第二十一願，使某作佛時，令我國中，諸菩薩阿羅漢壽命無央數劫，得是願乃作佛，不得是願終不作佛。<sup>87</sup>

在《大阿彌陀經》中，國中人民壽命無量願，相當於尼泊爾梵文本的第十四願。由於《大阿彌陀經》在第二願中，表示所有往生西方淨土的人，長大之後都成為菩薩和阿羅漢，所以，第二十一願中的諸菩薩、阿羅漢壽命無量，就等於是國中所有人民壽命無量。事實上，《無量清淨平等覺經》第十五願就說：「我

<sup>82</sup> 《異部宗輪論》，卷 1，CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b29-c1。

<sup>83</sup> 《金光明經》，卷 1，CBETA, T16, no. 663, p. 336, a28-b1。

<sup>84</sup> 《大方廣佛華嚴經》，卷 45，CBETA, T10, no. 279, p. 240, c19。

<sup>85</sup> 《放光般若經》，卷 13，CBETA, T08, no. 221, p. 93, c1-4。

<sup>86</sup> 望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁 80。

<sup>87</sup> 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，卷 1，CBETA, T12, no. 362, p. 302, a28-30。

作佛時，人民有來生我國者，除我國中人民所願，餘人民壽命無有能計者，不爾者我不作佛」。<sup>88</sup>

壽命無量應該是人類永恆的渴望，在婆羅門教的教義中，生天就等於進入大梵世界，那是靈命永恆、超越生死輪迴的最高境界。所以，佛教淨土雖然也享有國土的妙樂，有佛菩薩講經說法，可以繼續修行，但是，若沒有壽命無量的保證，則始終仍在三界中輪轉，頂多只是天福享盡，不再墮落三惡道而已，<sup>89</sup>反而不及婆羅門教永恆的天界教義來得引人入勝。因此，在大乘淨土教義中，發起眾生壽命無量變得越來越被看重，在《放光般若經·夢中行品》中，菩薩就已經因為見眾生短命而發起大願：「我作佛時，令我國中人民壽命極長無有限數」。<sup>90</sup>若與兜率淨土、阿閼佛淨土和藥師琉璃光淨土等其他淨土比較，可以發現，國中人民壽命無量的大願，同樣也要到阿彌陀佛西方淨土才能真正實現，這是阿彌陀佛淨土成為大乘諸多佛刹淨土中備受推崇的重要特色之一。我認為「刹中人壽命無量」已經與永恆無異，而這也必待阿彌陀佛西方淨土壽命無量的永恆保證，淨土教義才算是臻於極致。《無量壽經》說：「阿彌陀佛之淨土，次於無為泥洹之道」，望月信亨認為此語意義頗為深長。<sup>91</sup>僅次於無為泥洹之道，也是就西方淨土壽命無量的永恆性說的。<sup>92</sup>

<sup>88</sup> 《佛說無量清淨平等覺經》，卷 1，CBETA, T12, no. 361, p. 281, b22-24。

<sup>89</sup> 《雜阿含經》卷 31：「世尊告諸比丘：『人間四百歲是兜率陀天上一日一夜。……兜率陀天壽四千歲。愚癡無聞凡夫於彼命終，生地獄、畜生、餓鬼中。多聞聖弟子於彼命終，不生地獄、畜生、餓鬼中。』」CBETA, T02, no. 99, p. 219, b5-9。

<sup>90</sup> 《放光般若經》，卷 13，CBETA, T08, no. 221, p. 93, b13-14。

<sup>91</sup> 望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁 88。

<sup>92</sup> 《雜阿含經》卷 14：「世尊告諸比丘：『有三法，世間所不愛、不念、不可意，何等為三？謂老、病、死。世間若無此三法不可愛、不可念、不可意者，如來、應、等正覺不出於世間。』」CBETA, T02, no. 99, p. 95, c18-21。《佛說無量壽經》卷 1：「彼佛國土清淨安隱微妙快樂，次於無為泥洹之道。」CBETA, T12, no. 360, p. 271, c4-5。世間的不圓滿在於有老、病、死，故如來出現於世，教化眾生超越老、病、死之輪迴，到達涅槃無為之境。可知涅槃與世間相較，在於涅槃無老、病、死之法。阿彌陀淨土次於無為泥洹之道，當然包含壽命無量義於其中。

(5) 接引往生：除了壽命無量之外，阿彌陀佛西方淨土與其他淨土比較，尚有一大殊勝之處，在於求生西方淨土者，臨命終時，阿彌陀佛與大眾現其人前，接引往生。<sup>93</sup>

接引往生的教義，在婆羅門教的生天信仰中，本來就是存在的：

人離斯世也，彼等皆唯入乎月。……月者，入天界之門也。……彼即履此天乘之路，乃至於……大梵界。……大梵曰：「汝等其馳往彼！以我之光榮，彼已至於『不老河』，彼誠將不老矣！」

於是五百飛仙，前往迎彼，一百手持花鬘，一百手持膏澤，一百手持香粉，一百手持衣裳，一百手持果品。以大梵之裝飾而裝飾之。彼以大梵之裝飾而裝飾已，彼大梵明者乃往詣大梵。<sup>94</sup>

在婆羅門教的生天教義中，人的靈魂在離開此世之後，若能回答月亮（月天子）的問題，就能進入大梵世界，大梵即命五百飛仙迎接他，把他帶到「不老河」，讓他得到永恆的生命。於是五百飛仙手執花鬘、膏澤、香粉、衣裳、果品迎接他，以大梵的衣飾裝飾他，使他得到大梵之光榮，並帶領他往詣大梵。五百飛仙接引往生，可以想像那是多麼光榮璀璨的情境，而且，對求生天界的人來說，接引往生可以說是多了一重保證。

事實上，我相信婆羅門教接引生天的信仰，對初期佛教應該會產生一定的壓力，在《中阿含經·伽彌尼經》中，就反映了當時有人希望佛教能比照婆羅門教，施設事佛生天的法門，但卻遭到佛陀的拒絕，佛陀認為一個人能否生天，應該靠自己的善行，而非依靠佛力。<sup>95</sup> 修行十善，求生天界，本來就是佛陀允

<sup>93</sup> 根據藤田宏達的研究，接引往生思想的起源，在《般舟三昧經》及初期淨土經典中，都找不到確切的起源，見氏著：〈臨終來迎思想の起源〉，頁 485-495。所以，探討接引往生思想的來源，也是討論淨土思想起源的一個重要問題。

<sup>94</sup> S. Radhakrishnan, (1953). *The Principal Upanisads*, Harper & Brothers Publishers, New York, pp.754-757。徐梵澄譯：《五十奧義書·考史多啟奧義書》，頁 37-38。

<sup>95</sup> 《中阿含經·伽彌尼經》，CBETA, T01, no. 26, p. 439, c23，〈伽彌尼經〉全文見註 25。

許在家弟子這麼做的，所以，《伽彌尼經》的重點顯然不在於請求佛陀開設生天法門，而是「事佛往生」，這就頗有請求接引往生的意味了。雖然佛陀認為接引往生違反因果法則而加以拒絕，然而，在日益宗教化的時代趨勢中，相信來自於信眾的壓力是愈來愈大的。

在淨土教義的成立和展開中，接引往生的思想，變得愈來愈重要，可以發現在《普賢行願讚》（*Bhadracarīpraṇḍhāna*）、《悲華經》（*Karuṇāpuṇḍarīka*）、《法華經·賢首品》（*Śikṣāsamuccayaā*）等大乘經中，都有臨終見佛的描述。在《法華經·普賢菩薩勸發品》（*Saddharmapuṇḍarīka*）中，有臨終千佛顯現之說。可見，臨終接引往生的思想，在大乘佛教經典中愈來愈受重視，故藤田宏達說：阿彌陀佛的接引往生願，不得不說是在大乘經當中，臨終來迎思想最顯著的形態。<sup>96</sup>總之，若佛教沒有接引往生的方便，與婆羅門教比較起來，不能不說是一種遺憾。與大乘經的其他淨土法門比較，接引往生之說，僅見於兜率淨土。<sup>97</sup>但是，在因願果成的淨土中，<sup>98</sup>並不見阿閼佛淨土，乃至藥師琉璃光淨土，只見於阿彌陀佛淨土：

第七願，使某作佛時，令八方上下，無央數佛國，諸天人民，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，一心念欲生我國，晝夜不斷絕。若其人壽欲終時，我即與諸菩薩阿羅漢，共飛行迎之，即來生我國，則作阿惟越致菩薩，智慧勇猛。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。<sup>99</sup>

<sup>96</sup> 參見藤田宏達：〈臨終來迎思想の起源〉，頁 485-495。

<sup>97</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷 1：「未來世中諸眾生等，聞是菩薩大悲名稱，造立形像香花衣服繒蓋幢幡禮拜繫念，此人命欲終時，彌勒菩薩放眉間白毫大人相光，與諸天子雨曼陀羅花。來迎此人。此人須臾即得往生。」CBETA, T14, no. 452, p. 420, b9-13。

<sup>98</sup> 彌勒菩薩的兜率淨土是最後身菩薩的居所，與因願果成的佛國淨土，在性質上不同。說見望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，頁 9。

<sup>99</sup> 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，卷 1，CBETA, T12, no. 362, p. 301, b27-c5。

《大阿彌陀經》的接引往生願，相當於尼泊爾梵文本的第十八願。我認為阿彌陀佛接引往生願，是使阿彌陀佛淨土在大乘眾多淨土中，成為最受推崇的另一個特色。也成為大乘經論中最受注目的焦點，連其他的淨土經典，也以接引往生西方淨土為本願之一，如《佛說藥師如來本願經》就說：「若欲往生西方極樂世界阿彌陀如來所者，由得聞彼世尊藥師琉璃光如來名號故，於命終時，有八菩薩，乘空而來示其道徑。」<sup>100</sup> 在大乘經中，不少菩薩大願行都是會歸西方淨土的，事見《文殊師利發願經》、《月燈三昧經》、《華嚴經》、《大寶積經》、《大般涅槃經》、《入楞伽經》等大乘經中。這也證明阿彌陀佛淨土的出現，不僅是要超越一切佛淨土，集諸佛淨土美善之大成，同時也是為了彌補其他淨土法門的不足。因此，阿彌陀佛淨土法門是以十方淨土作為超越與補足的對象，是顯而易見的。

(6) 最後，仍需作一點討論的是：從歷史發生的角度論，佛教的生天法門雖然是在與傳統生天文化的氛圍互動中不斷完善，而淨土的產生，乃是為了適應眾生宗教信仰的需求，是佛菩薩恆順眾生的大願的體現。但是，阿彌陀佛淨土可以說是淨土法門最後完成的終極版本。此法門一旦完成，就遠遠超越了婆羅門教的生天法門了，理由是：天界在婆羅門的信仰中是永恆解脫之境，但是，佛教的世界觀認為天界仍然不出三界火宅。不過，淨土的器世間雖然擁有一切天界的妙樂，但是，本質上淨土是超三界的，而且，淨土法門主要是靠佛力和眾生的善根因緣和合而往生的，<sup>101</sup> 比起靠自力成佛，以三大阿僧伽劫乃至無量阿僧伽劫去滿足大乘菩薩行的成佛歷程來說，可以說是簡單容易太多了，因此，龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》中稱淨土法門為易行道，並讚嘆阿彌陀佛淨土法門說：

阿彌陀佛本願如是，若人念我稱名自歸，即入必定得阿耨多羅三藐三菩

<sup>100</sup> 《佛說藥師如來本願經》，卷1，CBETA, T14, no. 449, p. 402, c17-23。

<sup>101</sup> 往生淨土的因，有他力與自力等不同說法，那是淨土宗內部的討論，因為不是本文的討論重點，所以在這些問題上就不再贅論了。

提，是故常應憶念以偈稱讚：

無量光明慧 身如真金山

我今身口意 合掌稽首禮

……

若人生彼國 終不墮三趣

及與阿修羅 我今歸命禮

……

超出三界獄 目如蓮華葉

聲聞眾無量 是故稽首禮

……

彼土諸菩薩 具足諸相好

以自莊嚴身 我今歸命禮<sup>102</sup>

「即入必定得阿耨多羅三藐三菩提」，就是說生阿彌陀佛淨土的人，必定得阿耨多羅三重藐三菩提（anuttara-sambodhi，無上正等正覺），這是阿彌陀佛的本願，是阿彌陀佛的保證。加上生到阿彌陀佛淨土的人，壽命無量，終不墮三惡道及阿修羅道，國中充滿無量無數的聲聞和菩薩聖眾，因此，龍樹菩薩直接稱為「超出三界」。到了中國淨土宗，「橫出三界」的觀念便大大地流傳開來了。

### 三、結 論

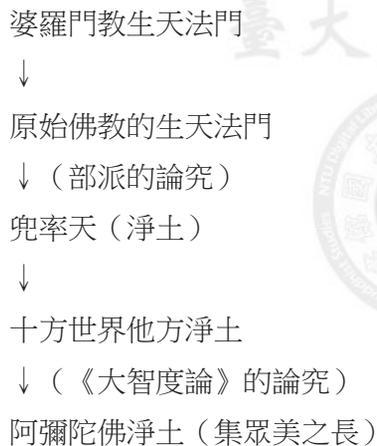
有關阿彌陀佛淨土信仰的起源問題，有印度外部起源說和印度內部起源說兩種不同意見，目前比較多證據支持印度內部起源說。我這篇論文基本上也屬於印度內部起源說，但是，與過去的研究稍有不同，我認為印度傳統文化的生天信仰對阿彌陀佛淨土信仰的起源的影響是間接的，直接的來源是大乘十方佛

<sup>102</sup> 《十住毘婆沙論》，卷 5，CBETA, T26, no. 1521, p. 43, a10- b16。

國土的信仰。

生天法門本來就是印度婆羅門教的傳統文化，佛教在這樣的傳統文化當中，佛陀對於生天法門是批判地接受的，並且稱讚生天法門，勸導在家佛弟子以十善求生天界。但是，從生天法門跳躍到淨土法門，中間需要有很多教理上的論究。本文補充了部派佛教（如《論事》）「天中是否有梵行者」和初期大乘佛教（如《大智度論》）對於「二佛是否能同時住世」的論究。這些論究都是由天界信仰跨越到淨土信仰乃至十方佛淨土在教理上必須要解決的問題，當這些問題解決了，淨土信仰才能夠與早期佛教教理融通。

我把本文論述從婆羅門教的生天法門到阿彌陀佛淨土法門的發展，簡要條理如下圖：



兜率天是最後身菩薩的居所，是天界信仰和淨土法門的過渡，與後來大乘佛教因願果成的淨土不同，處於欲界天的第四層，性質上仍然屬於天界，只因為有彌勒菩薩在其中說法而被稱為淨土。從天界信仰到真正的淨土法門的成立，中間經過了部派佛教對於「天中是否有梵行者」的討論。對於大乘經大量出現的十方淨土，經過《大智度論》「十方世界多佛同時住世」的論究，使早期的教說與大乘教說得到融通。

根據阿彌陀佛因地的發願，我認為阿彌陀佛淨土法門並不是直接起源於印度傳統文化的天界信仰，婆羅門教的生天信仰直接刺激了原始佛教的生天法

門。在教理的論究上，不還果的聖者必須在天界般涅槃，加上天中有佛菩薩說法，（兜率）淨土法門便順理成章地在佛教中出現了。隨著大乘佛教的興起，因願果成的十方佛國淨土如雨後春筍般出現在大乘經中，阿彌陀佛淨土的出現，正是帶著彌補一切佛國淨土之不足、超越一切佛國淨土的美善，以集眾善於一身的淨土終極版的姿態出現了。因此，阿彌陀佛淨土法門的起源是直承大乘佛教十方佛國淨土的思想，目標是超越和完善教內的淨土法門。因為本身就具有集大成的性質，因此，具備了所有淨土的所有優點，自然成為各種大乘經中備受推崇的法門。

（責任校對：王誠御）

## 臺大引用書目學報

### 一、傳統文獻

- \* 《佛說無量壽經》，CBETA, T12, no. 360.
- 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，CBETA, T12, no. 362.
- 《佛說無量清淨平等覺經》，CBETA, T12, no. 361.
- 《佛說藥師如來本願經》，CBETA, T14, no. 449.
- （日）藤田宏達譯：《梵文和訳無量壽經》，京都：法藏館，1975年。
- 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99.
- 《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100.
- 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26.
- 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1.
- 《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125.
- 《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421.
- 《悲華經》，CBETA, T03, no. 157.
- 《阿毘達磨集異門足論》，CBETA, T26, no. 1536.

- 《鞞婆沙論》，CBETA, T28, no. 1547.  
《尊婆須蜜菩薩所集論》，CBETA, T28, no. 1549.  
《阿毘曇毘婆沙論》，CBETA, T28, no. 1546.  
\* 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509.  
《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558.  
《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，CBETA, T24, no. 1450.  
《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，CBETA, T14, no. 452.  
《異部宗輪論》，CBETA, T49, no. 2031.  
《金光明經》，CBETA, T16, no. 663.  
《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279.  
《放光般若經》，CBETA, T08, no. 221.  
\* 《論事》，《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1997年，第61冊。  
《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1997年，第26冊《小部經典》一。  
《小部經》，甘露精舍出版泰國大藏經。

## 二、近人論著

- \* 印 順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年。  
\* 印 順：《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，2000年。  
巫白慧：《吠陀經和奧義書》，北京：中國社會科學出版社，2014年。  
徐梵澄譯：《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995年。  
陳漢洲：《般舟三昧念佛法門及其傳播》，新北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2004年，陳英善、熊琬先生指導。  
陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第13期（2000年5月）。DOI:10.6986/CHBJ.200005.0083  
羅 因：〈佛教布薩制度的研究〉，收入《華梵大學第六次儒學會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2002年。

- \* (日) 中村元：〈極樂淨土の觀念のインド學的解明とチベットの變容〉，  
《印度學仏教學研究》第 11 卷第 2 號（1963 年 3 月）。
- (日) 中村元：《大乘佛教の思想》，東京：春秋社，1995 年。
- \* (日) 平川彰：《平川章著作集》，東京：春秋社，1997 年，第五卷《大  
乘仏教の教理と教團》，第七卷《淨土思想と大乘戒》。
- (日) 矢吹慶輝：《阿彌陀佛の研究》，東京：開明堂，1943（昭和 18）年。
- \* (日) 望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，臺北：華宇出版社，1987 年。
- \* (日) 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，臺北：正聞出版社，  
1991 年。
- \* (日) 藤田宏達：〈原始仏教における生天思想〉，《印度學仏教學研究》  
第 19 卷第 2 號（1971〔昭和 46〕年 3 月）。
- (日) 藤田宏達：〈臨終來迎思想の起源〉，《印度學仏教學研究》第 12  
卷第 2 期（1964 年 3 月）。
- Radhakrishnan, S. (1953). *The principal upanisads*. New York: Harper & Brothers  
Publishers.
- (説明：書目前標示 \* 者已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Akira, H. (1997). *Hirakawa Akira chosakushuo (dai go kan)* [Work collection of  
Akira Hirakawa, Vol. 5], Tokyo: Shunjusha Publishing Company.
- Akira, H. (1997). *Hirakawa Akira chosakushuo (dai nana kan)* [Work collection of  
Akira Hirakawa, Vol. 7], Tokyo: Shunjusha Publishing Company.
- Fujita, K. (1971). Genshi bukkyo ni okeru shoten shiso [The doctrine of rebirth into  
heaven in early Buddhism]. *Buddhism and Hinduism Studies*, 19(2),  
901-909.
- Lun shi* [Kathāvatthu, Chinese Buddhist canon in Han Language, Vol. 61].  
Kaohsiung: Yuan Heng Miao Lin Press.

- Mochitsuki, S. & Shi, Y.-H. (Trans.). (1987). *Jingtujiao gailun* [Introduction of pure land Buddhism]. Taipei: Hwayu Press.
- Mochitsuki, S. & Shi, Y.-H. (Trans.). (1991). *Zhongguo jingtujiao lishi* [History of pure land Buddhism in China]. Taipei: Zheng Wen Press.
- Nakamura, H. (1963). Gokurakujiyodo no kannen no indogakuteki kaimei to chibbetoteki henyo [Studies on the idea of pure land in the perspective of Indian cultural history and on the modification of the idea by Tibetans]. *Buddhism and Hinduism Studies*, 11(2), 509-531.
- Nāgārjuna. (n.d.). *Da zhi du Lun* [The treatise on the great perfection of wisdom], Taisho 25, no. 1509. Tokyo: Taisho Press Association.
- Taisho Press Association. (n.d.). *Fo shuo wuliang shou jing* [Longer Sukhāvātīvyūha Sūtra of Buddhism], Vol. 1, Taisho 12, no. 360. Tokyo: Taisho Press Association.
- Tisya, M. (1997).
- Yin, Sh. (1994). *Chuqi Dasheng Fo jiao zhi qi yuan yu kaizhan* [Origin and development of early Mahayana]. Taipei: Zheng Wen Press.
- Yin, Sh. (2000). *Jintu yu chan* [Pure land and Zen]. Taipei: Zheng Wen Press.

# 臺大中文學報

