

止觀在中國佛教初期彌陀信仰中的地位-- 以南北朝 之前為探討中心

釋道昱

圓光佛學研究所副所長

圓光佛學學報第二期(1997.10)

圓光出版社發行

頁 29-62

頁 31

提要

本文以《高僧傳》與《比丘尼傳》的實例為基礎，劃分四種的淨土觀行，以窺探初期中國佛教往生彌陀淨土者的修行法門與經典依據。又根據《無量壽經》的梵文本，探討漢譯「往生」的原始意義、與「極樂國土」、「淨土」譯詞的演變過程，以及《觀無量壽佛經》何時才被簡稱為「觀經」，並釐清《淨土十疑論》作者之疑。最後探討《無量壽經》與《往生論》的「觀行」，與此兩部經論的關係。

前言

最早彌陀經典的傳譯始於後漢桓帝 179 A.D. 支婁迦讖 (LokarakSa) 與竺佛朔共譯的《般舟三昧經》，它因廬山慧遠的受持而被淨土宗所重視，是部修持般舟三昧而得見十方諸佛的經典；其次是《無量清淨平等覺經》（約 147-186 年間支讖譯），即是《無量壽經》的異譯本，是詳述彌陀願力、極樂世界的依、正報莊嚴、往生的條件與方法的經典，

這兩部經在漢譯中曾有多次翻譯。再者是《阿彌陀經》（約 402 譯）與《觀無量壽佛經》（約 424-442 間譯），這些彌陀系列的經典從漢代至東晉（第五世紀中）大都已完備了。接著是約 529 年菩提流支（Bodhiruci）譯世親（Vasubandhu）著的《無量壽經優婆提舍願生偈》，因此至第六世紀，彌陀淨土的經論可說是更具全了。本文擬以《高僧傳》與《比丘尼傳》的實例為基礎，以窺探初期中國佛教往生彌陀淨土者的修行依據。

壹、往生安樂國的實例

根據現存文獻史料的記錄，初期的彌陀信仰者並不多，《法苑珠林》卷四十二記載，最早往生西方安樂世界者應屬於西晉時的闕公則（卒於晉泰始

265-274 間），與他的門生衛士度（卒於晉永昌年 322），他們都是「苦行者且誦經長齋常飯僧」。（註 1）其次即是一些散佈在梁《高僧傳》與《比丘尼傳》中的零散資料。當慧皎（497-554）編撰《高僧傳》時，修淨土業者尚未蔚成風氣，因此「淨業往生」並未被編入其十大科目之一；再者道宣（596-667）的《續高僧傳》也大致承襲了這個方向，沒有「往生」的分類，因此才有宋朝的《淨土往生傳》、明代的《往生集》的出現。雖然《名僧傳抄》、《淨土往生傳》、《佛祖統紀》與《往生集》中均有許多《高僧傳》中所無記錄的往生事蹟，但由於時代及威信度的差異，本文將不予討論只作參考而已。（註 2）以下簡述此二傳記中往生安樂世界者與其有關的德業。

【表一】簡列出《高僧傳》中往生安樂世界者與其修行的依據：

<習蟬篇>

竺僧顯 - 晉太興末亡（約 321 之後）- 善戒蔬食誦經業禪

頭陀，數日入禪無饑色見無量壽佛 (T.50/2059, p.395bc) (註 3)

釋慧通 - 誦增一阿含經 - 受禪於慧詔，法門觀行多，常祈心、安養 - 見無量壽佛光而化 (p.398c)

<明律篇>

釋法琳 - 齊 495 卒 - 專好戒品研心十誦 - 祈心、安養，誦無量壽及觀經 - 念西方禮懺不息，見諸聖賢皆集目前 (p.402a) (註 4)

<亡身篇>

釋曇弘 - 宋 455 自焚 - 少修戒專精律部 - 晚誦無量壽及觀經，誓心、安養 - 滅後人見弘，身金色乘金鹿西行 (p.405c)

<誦經篇>

釋慧進 - (401- 齊 485) - 蔬食誦法華，造法華百部以悔先障 - 常迴諸福願生、安養，聞空中聲曰：「汝願已足必得生西方」 (pp.407c-8a)

<義解篇>

竺法曠 - (東晉 327-402) - 以法華為會三之旨，無量壽為淨土之因，常誦二部，有眾則講，獨處則誦，行住常有鬼神衛其前後 - 時竺道鄰造無量壽像，曠乃立大殿 (* 傳文雖未明其往生瑞相，但從文中得知他應是彌陀信仰者) (pp.356c-357a)

釋慧虔 - 東晉義熙年間 405-418 卒 - 憩廬山十餘年，宣揚羅什所譯經，書寫

講說諸新經 - 得病想、安養、祈誠觀世音 - 聞異香又睹瑞相 (p.357c)

釋慧遠 - (334-416) - 結蓮社念佛，於無量壽像前與 123 人建齋立誓，共期西方，並結蓮社十八賢 (註 5) (* 被尊為淨土宗始祖) (pp.357c-361b)

- 釋慧持 - (337-412) - 慧遠之弟，與兄共事道安，遍遊眾經 - 以「西方」為期 (pp.361b-362a)
- 釋慧永 - (332-414) - 事竺曇現與道安 - 憩廬山西林寺，講說、禪思 - 厲行精苦願生西方 - 遇疾言「佛來」而終 (p.362ab)
- 釋僧濟 - (東晉) - 晉太元中 (376-396) 入廬山從遠公受學 - 建心「安養」，遠請眾僧轉「無量壽經」 - 夢無量壽佛接置於掌 (p.362b)
- 釋僧叡 - (東晉) - 為僧實弟子 - 得「禪法要」 - 菩薩禪，日夜修習 - 羅什翻經叡並參正 - 願生「安養」，不敢正背西方 - 自知命盡床向西方，卒後見五色香煙從叡房出 (p.364ab)
- 釋曇鑒 - (東晉) - 事竺道祖 (347-419) 為師，從學什公 - 蔬食布衣律行精苦，學究群經，兼善數論 - 願生「安養」瞻觀彌陀 (p.370a)
- 釋僧柔 - (宋 431- 齊 494) - 為弘稱弟子 - 精勤戒品，禪慧，大小諸經 - 誓生安養，臨亡之日，鋪席西向虔禮而卒 (p.378c)
- 釋法度 - (437-500) - 以苦節成務，為妖、神受五戒 - 與法紹時人稱「北山二聖」，願生安養，偏講無量壽經 (p.380bc) (註 6)

【表二】《比丘尼傳》中修「觀行」往生兜率天者多於安樂世界者，僅有二名傳記中明言往生安養：

- 令宗 - (東晉) - 稱佛法僧，誦普門品 - 夜夢一大山云是須彌，高峰與天連，寶飾莊嚴，驚覺，體中有異，無痛惱，其友曰是「極樂」，交言未竟，奄忽遷神 (T.50/2063, p.936)
- 法盛 - (368-439) - 從道場寺偶法師受菩薩戒，願生「安養」 - 遇疾假寐，如來垂虛而下，與二大士論二乘，臨省盛疾，光明顯燭一寺，盛具說之，言盡尋終 (p.937c) (註 7)
- 道瓊 (瑗) - (東晉，宋) - 精勤苦行 - 於 431 年造佛像 (七軀) - 於 438 年又造金無量壽像，像放眉間相光，如金色 (pp.937c-938a) (註 8)

貳、名義的使用與流通

從以上兩個傳記中可窺探出當時經典流通的趨勢、普遍流通的詞句、與西方淨土業者的修行方向，例如：「安養國」、「安樂國」、「安養世界」即是所謂的「極樂世界」，而「安養佛」、「無量壽佛」也就是「阿彌陀佛」，藉著語詞的差異以了解彌陀信仰的發展過程。首先討論彌陀佛國的漢譯詞與原文義。梵文 *sukhAvatI* (Land of bliss)，是由 *sukha* 演變而來的，其語詞之意為：“Possessing ease or comfort, full of joy or pleasure”(舒適、歡愉)，(註 9) 似乎即是一般所稱的「極樂、」或「安樂」。在《般舟三昧經》與《平等覺經》中稱極樂國土為「須摩提」或「須阿提」，此「須摩提」在梵文的還原上，據有限文獻資料的探討，它似乎有二個字為依據，一是 *sumati* 有 "good mind or disposition, benevolence, kindness (好心、好性情、慈悲、善良)"。(註 10) 亦有 "of a former Buddha (一個過去佛的)..."，(註 11) 又有 "the abode of AmitAbha, his Pure Land (阿彌陀佛的住處，他的淨土)"。(註 12) 二是 *sukhAvatI*，即是 "the world of AmitAbha or AmitAyus (阿彌陀佛的世界)"。(註 13) 但在漢譯的藏經中，須摩提似乎是 *sukhAvatI* 的音譯，據大正藏索引 No.31，在「音譯語」中有二處云：「須摩提 *sukhAvatI* 」。(註 14) 從以上的資料得知，將 *sukhAvatI* (殊卡跋提) 音譯為須摩提，音聲上相似，但不完全相合，*sumati* 較接近。但《無量壽經》的梵文經名是 *SukhAvatI-vyUha*，可見 *sukhAvatI* 似乎比較接近極樂國土的譯詞。總之，不論早期所譯的須摩提是 *sumati* 或 *sukhAvatI* 的音譯，現已難以考據當時譯者所持的原本了，故本文暫時採用大正藏所記錄的「須摩提即是 *sukhAvatI* 的譯詞」。(註 15)

另一字阿彌陀佛，*Amita* 是 *mita* 的否定詞或相反詞，後者是 “Measure” (度量) 之意，前者即是 “unmeasured, boundless, infinite” (無限量的、無止盡的)；*Amita* + *ayus* 即成為「無量壽」，*Amita* + *abha*

也就變成「無量光」之意了。(註 16) 以下就唐朝以前所譯與本文有關的淨土經典，列出彌陀佛國和阿彌陀佛 (AmitAbha 或 AmitAyus) 的音譯與義譯詞：(註 17)

【表三】相關經典的翻譯

大正藏 No.	經名	國名音譯	義譯	佛名
1. T.13/417	《般舟三昧經》 179 支讖	須摩提	---	阿彌陀佛 (往生)
2. T.13/418	《般舟三昧經》 179 支讖	須摩提	阿彌陀 佛國	阿彌陀佛 (來生)
3. T.12/361	《平等覺經》 147-186 A.D. 支讖譯	須摩提	無量清 淨佛國 安樂國 阿彌陀佛國	無量清淨佛 阿彌陀佛 (往生)
4. T.12/362	《過度人道經》 223-253 A.D. 支謙	須摩題	阿彌陀 佛國 阿彌陀佛所	阿彌陀佛 (往生)
5. T.12/360	《無量壽經》 252 A.D. 康僧鎧	安樂 極樂	無量壽國 安養國 安樂國	無量壽佛 安養佛 (往生)
6. T.12/366	《阿彌陀經》 402 A.D. 鳩摩羅什	極樂	極樂國土 阿彌陀佛國	阿彌陀佛 無量壽佛 (往生)
7. T.12/365	《觀無量壽經》 424-442 A.D. 彊-弓良耶舍		極樂國土 極樂世界 極樂國	阿彌陀佛 無量壽佛 (往生)
8. T.12/367	《稱讚淨土佛攝受經》 650 A.D. 玄奘		極樂世界 極樂	無量壽佛 (往生)
9. T.11/310	《大寶積經》卷 17	極樂	極樂界	阿彌陀佛

(無量壽如來會)	極樂世界 無量壽佛
693 A.D.	無量壽國 無量壽如來
菩提流志	安樂國 (往生)

由以上九部經典中，不難發現前三部後漢時代所譯的經典，對這兩個詞句大都譯為「阿彌陀佛國」、「阿彌陀佛」；其次支謙也幾乎依循前人的軌範，沒有特殊不同的譯詞。最特別也是最重要的即是康僧鎧譯的《無量壽經》，在該經中此兩句譯為「安養國」、「安樂國」和「安養佛」的次數很多。(註 18)然而到了羅什譯的《阿彌陀經》似乎恢復最初的譯詞「阿彌陀佛國」、「阿彌陀佛」，又多譯了一個「極樂國土」，但無「極樂世界」之詞，在該經中「國土」出現的比率很高，但無「世界」之詞。(註 19)也許是因為 *sukhAvatI* 有佛國 (a Buddha land) 之意，梵文 *Buddha-kSetra* (佛國) 或 *SukhAvatI-kSetra* (安樂國)，*kSetra* 即是國土的意思了。直到《觀無量壽經》才有「極樂世界」之詞出現。但到了唐玄奘 (601-664) 所譯的《稱讚淨土佛攝受經》中，「極樂世界」之詞已完全取代了「安樂國」等的舊用法，此部經乃是羅什譯的《阿彌陀經》的異譯本。

以上所列的【表一】《高僧傳》、【表二】《比丘尼傳》的綱要與【表三】經典譯詞的比較，吾人可發現大約從東晉 (318) 到梁朝 (557)，南方佛教似乎對於西方彌陀世界有一個共通的用語：稱呼彌陀國為「安養國」，稱往生彼國之事為「安養事」，彌陀佛則為「無量壽佛」。雖然當慧皎編撰《高僧傳》時，很有可能使用自己的習慣用詞與當時普遍流通的話語，而忽略、甚而無從查考所撰寫對象的習慣口頭語，因為那些對象大都已做古了。但於其〈高僧傳序錄〉卷第十四中，不難發現其可靠性，誠如他自云：

「遇覽群作，輒搜檢雜錄數十餘家，及晉宋齊梁春秋書史，秦趙燕梁荒朝偽曆，地理雜篇，孤文片記，並博諮古 (故) 老，廣訪先達，校其有無，取其異同。」(註 20)

由引文中可知慧皎編撰此傳的用心，造訪先人校正有無，其廣博性與嚴謹度實為學界所重視。當然傳文中難免會參入作者個人的見解與語詞，但這也可反應出當時社會流行語詞的趨勢。關於這點吾人可由比《高僧傳》更早的《名僧傳》（撰寫期：510-514）的文抄中得到肯定。（註 21）《名僧傳抄》中提到「無量壽佛」、「安養事」、「安養」等的詞句不少。例如卷七：「曇鑒誓生安養事」，卷十：「僧行（433-493）常悅念西方，要期安養」，卷十七：「僧寶祈心安養」，卷二十：「智通結誠安養事」。（註 22）因此這些語詞應是第五、六世紀普為佛教徒們所使用，至少是在南朝時代。由於習慣語詞 - " 安養國與無量壽佛 " - 高頻率的出現，與【表一】中所列《無量壽經》和《觀經》是幾位

往生者的修行依據，可推斷出大部份的初期彌陀信仰者所誦持的經典應該是康僧鎧的《無量壽經》了，而《觀經》即是一部份行者行門的依據了，然此《觀經》是否指《觀無量壽經》，下一節將進一步的探討。

然而到了道宣（596-667）的《續高僧傳》，「無量壽佛」的稱呼幾乎被「阿彌陀佛」取代了；（註 23）而「安養」的用法也相對地減少，僅出現在齊代慧光、隋智顛（538-597）、隋唐道昂（565-633）的傳記中。（註 24）因此筆者對中國的彌陀信仰的發展作如此的分類：由後漢到西晉、東晉可說是蘊量期，經過了南北朝的過度期，隋與唐初的轉型期，到了中唐之後可謂是大成期了。此間由於幾位祖師的宏揚，不僅語詞，已由「安養佛」、「安養國」轉變為「阿彌陀佛」、「極樂」、「往生」、「淨土」，而且重要的淨土教理—「觀行」也被轉型為「持名念佛」、「依賴他力」了。

「往生」與「淨土」這兩個語詞可說是中國淨土宗的特殊產物，它們始自東漢、西晉乃至今日，幾乎歷經了一千八百多年而不衰，仍然廣為佛教徒喜愛，尤其它們的結合：「往生淨土」更是現今唸佛者的最大願望了。首先，在以上【表三】所列的九部經典中除了第二項之外，全部都採用「往

生」為漢譯詞，它始自東漢的《般舟三昧經》與《平等覺經》。在梵文本《無量壽經》中有關「往生」之意有三個梵文字，但出現較頻繁的是以下二個：

- (1) upapadyate, upapatti, upapanna (註 25) → 其語根是 upa-3pad 有 to approach, arrive at, enter, exist, be produced, to be present 即是「到達、進入、生存、出生、出現」之意。(註 26)
- (2) pratyAjAyate, pratyAjAta (註 27) → 其語根 prati-a-3jan 有 in return, back, again, down upon, in the presence of, 即是「再回，出現」，也有「轉生、再生」之意。(註 28)

另外 utpadyate and utpanna 也被使用於該經中，(註 29) 其語根為 ud-3pad 有 up, upwards, 「向上」之意。(註 30) 以上三組梵文群都有「出生」之意，在該經即是投生於彌陀佛國之意，也即是漢譯淨土經典中的「往生」的原意了。(註 31)

「淨土」這語詞應該由 sukhAvatI 輾轉而來，可說是中國佛教很獨特的一點，從第六世紀發展至今，它仍然還有相當的吸引力，廣為接受與使用。在以上【表三】的經典中彌陀佛國並未簡捷的譯成「淨土」，大都以「安樂國」、「極樂界」替代。然而在康僧鎧的《無量壽經》(252 A.D. 譯)中有「淨土之

行」之語出現，(註 32) 但仍非 sukhavati 之譯，而是 "anye.saam tathaagataana.m buddhak.setragu.navyuuhaala.mkaarasa.mpada.m" 即是 " 諸佛如來國土中的特色與裝飾 "。(註 33) 事實上，早在《大寶積經》卷壹百 - (無垢施菩薩應辯會)(西晉時聶道真於 280-312 年間譯)中即有：「云何得淨土，及與清淨僧」，(註 34) 又云：「若菩薩成就四法得清淨土」、「得淨土無難」(註 35)。又在羅什譯的《妙法蓮華經》中也有二處有「淨土」之詞出現：一於第八品的偈頌：「當得斯淨土」，一於第十六品：「我淨土不毀」。(註 36) 但在梵文本 Saddharmapu.ndariika (法華經) 中 K.setravarā、

k.setra (國土) 即是此處「淨土」之原意，與 sukhaavatii 的用法不盡相同。(註 37)可見「淨土」之詞早於第三世紀即出現於漢譯佛經中，但並非來自 sukhaavatii 或「彌陀淨土」的翻譯。然而在玄奘譯的《稱讚淨土佛攝受經》(亦稱小彌陀經)中，「淨土」之詞卻明白地應用於經題中，又「淨佛土」也屢次出現於經文。(註 38)在 K.Tanaka 的書中曾提及：「..the term Pure Land in specific reference to SukhAvatI does not occur in any of the Pure Land sUtras translated prior to the middle of the eighth century. SukhAvatI is, instead, normally rendered into Chinese as An-le Kuo or Chi-le. (在第八世紀中葉之前的任何淨土經典中並無淨土是 sukhAvatI 譯詞的特別記錄。反而 sukhAvatI 卻被翻譯為安樂國或極樂)」。 (註 39)又 K.Tanaka 引用 Fujita 的說詞云玄奘在其《小彌陀經》中譯為「淨土」，在現存的梵文本中卻無相似「淨土」的梵文字，因此 Fujita 認為當時玄奘插入「淨土」的譯詞，可能無梵文的根據。(註 40)然而比玄奘更早的曇鸞(476-542)，卻次數頻繁的使用「安樂淨土」於《往生論註》中。(註 41)因此在中國彌陀淨土的經典譯經史上，「淨土」的使用也許始自玄奘，而曇鸞則是首創於註疏史上了。依時間的推算，曇鸞可說是最早使用「淨土」於彌陀教理的僧人了。

事實上，sukhAvatI 並非專指阿彌陀佛的極樂國土。雖然在印度沒有淨土教派的實證，但阿彌陀佛的石像卻早在西元 104 年被發現，因此可推斷早在第二世紀初就有彌陀的信仰了。西方學者 Gregory Schopen 深入早期梵文文學的研究後，認為早在第二世紀 sukhAvatI 的用法並非彌陀信仰所專屬；而是不僅對阿彌陀佛有誠心信仰的人，或對釋迦佛、藥師佛或其它的任何一佛有虔誠信心者，都可以受該佛的庇佑而往生於 sukhaavatii。因此對 sukhaavatii 的追求者，就從阿彌陀佛擴大到對任何一佛的崇拜，結果 sukhaavatii 就被認為是「一

個終極宗教目標的典型王國」。在標準文學的譬喻上，sukhaavati 就成為莊嚴的、可愛的、迷人的、華麗的象徵了。（註 42）

參、初期淨土觀行的種類

討論過了中國淨土宗未成立宗派以前，淨土教理中的流通語詞，與往生者的經典依據，其次即是要探討本文的重心—「觀行」。由【表一】中得知，幾乎每個往生者都與「禪觀」有關。筆者依【表一】與【表二】大致將當時的淨土觀行分為四類以便討論：

1. 依大小乘禪觀：竺僧顯、釋慧通、釋法度
2. 依《無量壽經》與《觀（音）經》：釋法琳、釋曇弘、令宗、法盛
3. 依《法華經》：釋慧進、竺法曠
4. 依《般舟三昧經》：廬山慧遠派下：如【表一】從慧虔至僧柔等八人

【第一類】：大小乘禪觀：

(1) 竺僧顯（卒 321 之後）：有關他的傳記很少，只言他誦經務禪，因病而念佛，病癒亦得見佛而往生，他可說是現存資料中最早往生西方的「僧人」。西晉時代（265-317）安世高與支婁迦讖譯的小、大乘禪經，與《般舟三昧經》（以下簡稱《般經》）均已譯成，僧顯有可能依據其中之一，但不可能是《觀無量壽經》，因為它在 424 A.D. 之後才譯出。（註 43）依傳文之內容推測他可能早年修禪觀而得定，如《高僧傳》云：「數日入禪而無饑色」，爾後，「遇疾綿篤，乃屬想西方心甚苦至，見無量壽佛降以真容」。他因病而「念西方」才見佛，加上他原有禪定的功力，所以得以見佛往生，這也有可能是《般經》的念佛三昧，如《般經》言：「念阿彌陀佛、專念」故得見之」。（註 44）傳文僅言他「念西方」，一心想「往生西方」，並無言及「念佛」，但想西方應會思念到彼佛才對。在冉雲華的一文〈中國早期禪法的流傳和特點〉中提到：

「初期的中國禪法，還沒有固定的師資傳授那一套

……《高僧傳》所記的初期中華禪者，從僧顯（亡於 321 之後）到法緒爲止，共有七人。他們的活動時期，都集中在公元第四世紀，他們的師承都不太清楚。」（註 45）

可見僧顯是由禪而入淨土的，至於他的禪法師承並不明確，故筆者將其歸類於「禪觀」中。

頁 40

(2) 釋慧通：傳文言其諮受禪法於「涼州禪師慧紹」，所有傳記中並無慧紹禪師，但有「釋慧紹」（劉宋 424-451 間）燒身、誦〈藥王本事品〉而滅，（註 46）又《高僧傳》並無慧通年代的記錄，但《往生集》（明 1584 株宏輯）中的「晉慧通」事蹟相似於此釋慧通，因此有可能是東晉時人。（註 47）當然事隔一千餘年，所記之事難免有差異，又缺乏資料考証。劉宋時的慧紹不可能是晉時慧通之師，時間上不合，故他的禪法師承無從查考，只知他「法門觀行多所遊刃」，可見他熟練不少的觀門才可「多所遊刃」。又「於禪中見一人來，形甚端嚴... 須臾見無量壽佛光相暉然」，（註 48）他於禪中見佛，這很有可能是「念佛三昧」。他的情形相似於上面的竺僧顯一通禪法，但無明確的法門。

(3) 釋法度（437-500）：就傳文的內容，慧皎將其編入〈義解篇〉，筆者倒認爲也許置於〈神異篇〉還比較恰當些。雖然傳文云：「備綜眾經，而專以苦節成務」，但大部份傳文的內容都在描述法度感化妖神之事。當他住於一精舍，此處「住者則死」，但「自度居之，群妖皆息」；另一山神現於法度前曰：「法師道德所歸……願受五戒，永結來緣」；另有沙門法紹，與法度時人稱之「北山二聖」；又「度常願生安養，故偏講無量壽經，積有遍數」。（註 49）雖然傳文並無述及法度往生的瑞相，《往生集》亦未將其編入，但他能感化山神現身，這暗示著他有禪定力才能與妖神溝通。又他「偏講無量壽經」表示他自己也應以《無量壽經》爲修持的依據，該經也有多處談及「專念」之處，又他卒於 500 A.D. 應有機會研讀《無量壽觀經》才對，因此筆者將

其歸入此類。

【第二類】依《無量壽經》與《觀（音）經》

法琳（卒 495）與曇弘（卒 455）是同一世紀的人，又修行的走向幾乎相似 -- 重戒律、誦無量壽及觀經。法琳「專好戒品，研心十誦」又「每誦無量壽經及觀經，輒見一沙門形甚姝大常在琳前」，在這段文的觀經之下有個附註是「觀+音」，即藏經宋、元、明三本和宮本都加上「音」字，似乎是《觀音經》之意。很奇怪的是在曇弘的傳文中：「誦無量壽及觀經，誓心安養」的附註與法琳的相同：「觀+音」。在梁《高僧傳》中只有這兩處提及「觀經」，但都是「觀+音」的附註。然《續高僧傳》中有多處提到「觀經」，都未附與註解。（註 50）很顯然地，「觀經」之詞在南北朝時代並不流通，而在唐朝已有流通的跡象，但「觀經」到底指何經典？

爲了釐清法琳與曇弘的修行依據，必須先探討《觀無量壽經》在何時才普

遍被簡稱爲「觀經」。就筆者的查証，發現在隋、唐初之前「觀經」還未普爲認定是《觀無量壽經》。首先在曇鸞的註疏中並未發現「觀經」的簡稱。又在《無量壽經優婆提舍願生偈註》（約撰於 476-542 間）中有多處引用《觀無量壽經》的內容，但曇鸞均引用經的全名；（註 51）另在他的《略論安樂淨土義》中亦同，以全名提及《無量壽觀經》，並無「觀經」之簡稱。（註 52）此外，淨影寺慧遠（523-592）在其《觀無量壽經義疏（本）》文中最後明白的註上「觀經義疏本終」；（註 53）又於《觀無量壽經義疏末》有多處提到「觀經」，例如：「依此觀經因亦眾多... 觀別十六」、「依此觀經九品別論」等等，都是《觀無量壽經》中的內容。（註 54）很顯然地，在隋代「觀經」代表《觀無量壽經》的用法已出現了，但未普及。

其次，隋智顛（538-597）口述的《觀無量壽佛經疏》中未提及「觀經」之詞，（註 55）但在「隋天台智者大師

說"名下的《淨土十疑論》中卻提及《觀經》，它也確實引自《觀無量壽經》，例如其經文的片段：「觀經云，彌陀佛國去此不遠」。(註 56) 根據《大唐內典錄》(664 年道宣撰)卷十：「隋朝天台山修禪寺沙門釋智顛撰觀論傳等八十七卷」，(註 57) 此中所列的論疏並無《淨土十疑論》的記錄，此論亦無出現在其他的經典目錄中。又該論的前序文是楊傑於宋神宗熙寧九年(1076)作的，後序則是陳瓘於宋哲宗元祐八年撰(1093)。然智顛的幾本名著大都由其弟子灌頂記錄，例如《摩訶止觀》與《四念處》等，為何此本《淨土十疑論》其弟子灌頂未予記錄，卻讓在四百多年後的宋朝官員名士作序文呢？

後序作者陳瓘(1060-1124)是宋朝之官既是「宋忠肅公」又是「鎮東軍節度判官廳公事」...等，(註 58)《佛祖統記》中收集四篇他的文章，其中三篇與明智大師有關，由這幾篇書與記中得知陳瓘是親近明智大師。於其中的〈止觀坐禪要記〉中陳瓘述及《摩訶止觀》云：

「此書詞簡旨要，讀之易曉.... 此書智者親造，而未行於世，明智大師中立，鏤版以傳師之高行...」(註 59)

於〈南湖淨土院記〉又云：「...今教主明智大師法智之曾孫也.....誠心修淨土觀」(註 60)由於稱呼明智大師為「教主」(佛教的教主是釋迦牟尼佛)，不難揣測陳瓘對明智之崇敬，而明智極力宏揚智者大師的「止觀」思想，並將此導入淨土觀行。另一線索即記載於《淨土十疑論》的後序中：

頁 42

「明智大師中立學智者之道，不順其文而順其悲，所以又印此論，冠以次公之序，予乃申廣其說，以助其傳。」(註 61)

此已明白點出該論是由明智傳出，他是「學智者之道」
-- 追隨智者大師的思想，又根據陳瓘，對於該論他是「不

順其文」非字字依據智者之作，而是「順其悲」的把握了智者的悲心濟世的精神。很顯然地，《淨土十疑論》非智顛之作。再者，《淨土十疑論》中所討論的西方淨土與兜率天宮勝劣之比較與淨土疑問之探討是始於唐代，歷經宋、元、乃至明代株宏仍然作《淨土疑辨》以明辨淨土之殊勝。在智顛的時代淨土宗還未成立，這些問題應該還未普及，故智顛不可能有此《十疑論》的著作，而且智顛有「觀經」的說詞也是不足採信的。吉藏（549-623）在其另一《無量壽經義疏》中提及：「此中上輩人是觀經九輩中上中品人，……觀經中品中上品……觀經……」，（註 62）此九品往生是《觀無量壽經》之內容；但在其另一《觀無量壽經義疏》中卻只提及「無量觀經」，無「觀經」之詞。（註 63）時有時無，可見吉藏對「觀經」的用法也還未肯定與一致。

又隋灌頂（561-632）著的《觀心論疏》也提到「觀經」，但此觀經指的是《普賢觀經》，其文如下：「觀經云，為色所使為恩愛奴」，（註 64）而《觀普賢菩薩行法經》（亦稱普賢觀經）亦云：「為恩愛奴，色使使汝經歷三界」。（註 65）唐湛然（711-782）亦如此，在《止觀輔行傳弘決》云：「觀經云……發大乘意者，樂見普賢色身…當學是觀」，此亦是《普賢觀經》中之內容。（註 66）故天台宗智顛之弟子灌頂，與唐代的湛然簡稱的「觀經」指的是《普賢觀經》而非《觀無量壽經》。

唐道綽（562-645）的《安樂集》也提到「觀經」，如文云：「此觀經中韋提夫人復請淨土」、「依觀經九品之內皆言，臨終正念即得往生」等等，都是出自《觀無量壽經》。（註 67）中唐之後的淨土註疏，如善導（613-681）的《觀念阿彌陀佛相好三昧功德法門》與《觀經玄義》，唐迦才的《淨土論》，乃至宋宗曉的《樂邦文類》都簡稱《觀無量壽經》為「觀經」。（註 68）將以上的討論簡列如下表：（○指簡稱觀經，×指無簡稱）

曇鸞 (476-542)	x	
淨影慧遠 (523-592)	○	觀無量壽經
天台智顛 (538-597)	x	
吉藏 (549-623)	○x	觀無量壽經
隋灌頂 (561-632)	○	普賢觀經
唐道綽 (562-645)	○	觀無量壽經
唐湛然 (711-782)	○	普賢觀經
唐善導 (613-681)	○	觀無量壽經
唐迦才	○	觀無量壽經
宋宗曉	○	觀無量壽經

由上表得知，觀經是《觀無量壽經》的簡稱，是始自第六世紀的隋朝淨影寺慧遠，但並非普為教內所使用，故智顛與吉藏也無一致的用法，也因此才有隋唐時代天台宗灌頂與湛然視《普賢觀經》為「觀經」之說。但到了唐代，淨土宗的大德：道綽、善導、迦才大力弘揚其彌陀教理，且延續了淨影慧遠之說，簡稱《觀無量壽經》為「觀經」，經過宋、明乃至現代，仍然繼承此說法：「觀經」即是《觀無量壽經》。

根據以上的討論得知，法琳（亡 495）與曇弘（滅 455）卒時根本還未有「觀經」之說。又卑良耶舍（KAlayaZas）譯的《觀無量壽經》也只在劉宋元嘉元年至十九年間（424-442）才完成，當時也未必譯後立即廣為流通。（註 69）又《往生集》載：「晉法琳，常持彌陀觀音二經」。（註 70）再者，宋、元、明本的藏經已明白記載「觀音經」，故根據以上資料，筆者認為《觀音經》成份很大，應非大正藏校正的《觀經》。若是《觀音經》是否會是沮渠京聲譯的《觀世音觀經》？因這二部觀經都屬於「觀行門」。然《觀世音觀經》也許在 439 年之後，更有可能於 455 年之後才傳到劉宋。（註 71）當曇弘自焚於 455 時此兩部觀經 -- 無量壽與觀世音觀經，由於是新譯又政治的改朝換代，都還不可能廣為流通。因此照時間的推斷，此「觀音經」應是《法華經》中的〈普門品〉，因為當時〈普門品〉已廣為接受了。（註 72）法琳與曇弘「祈心安養」，若

誦持《無量壽經》與觀世音的〈普門品〉似乎也很合理，且也附合《往生集》所載。至於法琳的禪定力，也有可能由於誦持《無量壽經》而得到「專念」的功夫以致見佛，如傳文所述 -- 誦經時見一巨大沙門現前，此有可能是「念佛三昧」的境界吧。

比丘尼：令宗、法盛與道瓊，此三位行者的修行法門並未詳細記載於尼傳中，只言令宗誦〈普門品〉而得感應。另外法盛則夢如來與二大士駕臨省疾，雖然《佛祖統紀》載「法盛習十六觀想」（見註七），但法盛卒於 439 年，但《觀無量壽經》的十六行觀於 424-442 年間才譯成，似乎不太可能以《觀經》為其修行的依據。又道瓊造無量壽像而得佛像放光的感應。此三位均未有明確的記載，故筆者依〈普門品〉與無量壽像而將其列入此類。

【第三類】依《法華經》

這一類的往生與《法華經》有關，故得先探討該經與往生安養國的關係。竺法護譯的《正法華經》於 286 年出，是第三、四世紀中流通的《法華經》，該經的〈藥王菩薩品〉云：「聞是經法能奉行，於是壽終生安養國，見無量壽佛，與諸菩薩眷屬圍繞，生寶蓮華坐師子座」。（註 73）又於 406 年，鳩摩羅什也譯出《妙法蓮華經》，其〈藥王菩薩本事品〉也是如此說：「聞是經典如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛大菩薩眾圍繞住處，生蓮華中寶座之上」。（註 74）因此得知誦《法華經》得以往生西方。

釋慧進（401-485）以誦《法華經》為主，如傳文云：「蔬食素衣，誓誦法華」並「願造法華百部，以悔先障」，也常迴向諸福業「願生安養」，當他願滿時，聞空中曰：「汝所願已足，必得生西方也」。又東晉竺法曠（327-402）是因虔誠禮懺而得感應。他「事沙門竺曇印為師」且「師事竭誠」，當其師病危時，「曠乃七日七夜祈誠禮懺，至第七日忽見五色光明照印房」，爾後其師痊愈。他個人認為「法華為會三之旨，無量壽為淨土之因」，則以此二部為其修行的依據。他不僅恭敬師長、亦宏法利生，如傳文載：「常吟

詠二部，有眾則講，獨處則誦」。雖然傳文中並未提及他有禪觀的修學，但言：「欲依巖傍嶺，棲閑養志」與「少習慈悲，兼善神咒」又「曠之行住，常有鬼神數十衛其前後」。從這些描述不難揣測法曠是位有德行之士，能熟練咒術、感應鬼神護衛，又欲依山傍嶺而修行，如此修行之人大都具有靜、定的功夫，因為佛法的修學是由定引發慧與神通力。佛教初傳入中國時的天竺僧，大都具有持咒的神

通力與禪定力，例如後漢時代的安世高與晉時的佛圖澄(232-348)。(註 75)又從《高僧傳》中得知，從第二世紀至第五世紀的行者，大都具有禪修的功夫，有些甚至導出神通力，如〈神異篇〉中的實例。

法曠已有持咒力再加上《法華經》與《無量壽經》的誦經力，雖然傳文並未有他往生西方的記載，但他與慧進以誦《法華經》為其往生西方的資糧，可說是開後來天台宗以「法華三昧」為生西方之先河。南岳慧思(515-577)誦《法華經》等三十餘年獲「法華三昧」，爾後智顛亦依此修行而往生西方，接著其徒灌頂(561-632)亦然。(註 76)故《法華經》在早期彌陀信仰中有其不可忽視的地位。

【第四類】依《般舟三昧經》

嚴格的說，《般舟三昧經》不應該被視為淨土的經典，因為該經的重點是以禪定為主，其梵文名 Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi (或稱十方現在佛悉在前立定經)，又因該經以阿彌陀佛和極樂國土為其三昧禪觀的中心，而它也是廬山慧遠以阿彌陀佛為念佛三昧的修行經典依據，故該經在初期淨土教中佔有很重要的地位。(註 77)此類觀法以廬山慧遠為代表，其門下大都重義解又偏好禪思，也與鳩摩羅什(344-413)有往來，宣揚羅什的譯經；也無怪乎慧皎在《高僧傳》中將這些人編入〈義解篇〉。慧遠結 123 人於廬山彌陀像前建齋立誓，共期西方，是中國淨土宗結社念佛之始。(註 78)學界普遍認定慧遠的門下是依《般舟三昧經》而得念佛三昧且見佛，

慧遠亦於〈大乘大義章〉中曾與羅什探討過《般舟三昧經》中見佛之事，羅什云：

「若人常觀世間厭離相者，於眾生中行慈為難，是以為未離欲諸菩薩故，種種稱讚般舟三昧，而是定力，雖未離，亦能攝心一處能見諸佛，則是求佛道之根本也。」（註 79）

可見未離欲的凡夫，只要攝心於一處，依般舟三昧而修持，也能得三昧見佛。然而，由於慧遠依該經而修持的範圍太廣，故本節將僅探討他對「禪與淨」的看法。慧遠於〈廬山出修行方便禪經統序〉云：

「夫三業之興以禪智為宗... 禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照，則禪智之要照寂之謂」（註 80）

由上可知慧遠是很重視「禪智」，有禪定無般若智慧，則無法深達寂滅之境，而有智慧無禪定的功力，則無法深入般若明照之地，故禪與智是為達到寂

滅涅槃不可少的要素，兩者是相輔相成的。慧遠不僅對「禪智」有心得，更把禪定導入淨土念佛法門，他於〈念佛三昧詩集序〉云：

「夫稱三昧者何，專思寂想之謂... 又諸三昧，其名甚眾，功高易進念佛為先。何者窮玄極寂尊號如來，體神何變應不以方，故令入斯定者，即所緣以成鑒，明則內照交映而萬像生焉。」（註 81）

可見慧遠的念佛是以三昧（定）為基楚，他認為專於一念、寂息妄想才能達到定的功夫，又念佛是得到三昧的最佳途徑。只要「窮玄極寂」 - 一心專注佛號或佛像即能入定，而定中所緣（所觀）之物則明，明則會現前，此即依念佛

三昧見佛之意。此定中念佛、定中見佛的理念即是《般舟三昧經》中依念佛三昧見佛之意，也應是後來禪宗所提倡的「禪淨雙修」之濫觴。又《般舟三昧經》云：「念阿彌陀佛，專念故得見之。」（註 82）住在廬山與慧遠共修的劉遺民也是定中見佛，在慧遠與劉遺民書中云：「遺民精勤偏至…專念禪坐始涉半年，定中見佛。」（註 83）由此可知廬山慧遠的門下大都依定而見佛。

不僅廬山慧遠與其弟子重視「禪智」與「念佛三昧」，羅什的門下也不乏其人跟隨此步調，例如僧叡於〈關中出禪經序〉云：

「無禪不智無智不禪，然則禪非智不照，照非禪不成，大哉禪智之業可不務乎。」（註 84）

僧叡年二十二時，已「博通經論」，並曾為羅什譯經做過「參正」，（註 85）也為羅什所譯的經典撰寫多篇的序文，可見叡對義解的重視。羅什曾對僧叡言：「吾傳譯經論得與子相值，真無所恨矣」，（註 86）因此叡是羅什譯經事業的得力助手是不可否認的。又據史傳記載羅什入關後，先譯出《禪法要》三卷，「叡獲之日夜修習遂精」，因此僧叡早在遇見羅什之前已熟練禪法。對禪定與義解並重的僧叡也認為「禪與智」是解脫道上不可或缺的二大要素，如上引文所述。此外，叡對西方希求也不亞於慧遠，他「常迴此諸業願生安養，每行住坐臥不敢正背西方」，當他自知命盡時，「還床向西方，合掌而卒，是日五色香煙從叡房出」。雖然傳記中沒有叡見佛之記載，但他重禪智的念佛是相似於廬山派下。

廬山門下如慧虔、慧持、慧永和僧濟也都是重義解，並以西方為期。除僧叡之外，羅什的學生如曇鑒、僧柔，亦是精通經論、重禪慧、並誓生安養。

總之，把念佛導入禪定觀門中，廬山慧遠與僧叡可說是「禪教統一」與「禪淨合修」的先驅了，似乎不是唐朝的慈愍（或慧日 680 -748），（註 87）或宋代

永明延壽禪師 (904-975) 了。(註 88) 以上四類是初期彌陀信仰者往生西方修行法門的探討，各依不同的經典修持，仍然達到見佛往生的效果，此可謂殊途同歸了。

肆、淨土經典中的觀門

本節將以《無量壽經》與世親的《往生論》為中心，探討往生西方的觀行法門。首先討論對初期彌陀信仰有舉足輕重的地位，也是大部份往生者所誦持的《無量壽經》，繼而窺探《往生論》中的「觀行」法門，接著分析此二部經、論之間的關係。

〈淨土法門源流章〉提到《無量壽經》的漢譯本據不同的經錄的記載就有五存七闕之說，(註 89)現存於藏經中只有以下五種：

- T.12/361 《佛說無量清淨平等覺經》四卷後漢 147-186 支婁迦讖譯(註 90)
- T.12/362 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷吳 223-253 支謙
- T.12/360 《佛說無量壽經》二卷 曹魏 252 康僧鎧 譯
- T.11/310 《大寶積經》的(無量壽如來會)二會唐 693 菩提流志譯
- T.12/363 《佛說大乘無量壽莊嚴經》三卷宋 1001 法賢譯

最古的兩漢譯本《平等覺經》與《過度人道經》的內容大致相同，例如：二十四願、三輩往生、五惡五善之說等的內容與次序都相同，故其所持的原文本應也是無異。(註 91)但是此兩本均有內容翻譯不順，與語詞使用不一致的缺失，尤其《平等覺經》語詞使用不統一，導致意思矛盾之處頗生，例如卷二：

「佛言阿彌陀佛國，諸阿羅漢般泥曰(洹)去者無央數，其在者、新得阿羅漢者，亦無央數都不為增減也。佛言令天下諸水都流行入大海中，寧能令海水為增多不……不能……是大海為天下諸水眾善中王也，故能爾耳。佛言無量清淨佛國亦如是…」
(註 92)

文詞不甚通暢之外，又在同一段中「阿彌陀佛國」和「

無量清淨佛國」同時出現，乍看之下很容易令讀者誤認為是兩個不同的佛國。諸如此類的矛盾在該經中出現頻繁，也難怪在《高僧傳》中沒有依此兩部經為修持的實例出現，由此亦可推論它們流通並不廣，所以當康僧鎧的《無量壽經》譯出之後，才會普為接受。（註 93）再者，宋法賢的《無量壽莊嚴經》可說是前譯幾部經的綜合本，在王日修作的序文上言：「大概乃取其所優，去其所劣」，（註 94）故其原本真實性有待考量，本文將不予參考。

頁 48

由內容的差異中不難發現以上五種漢譯本中應該有不同的原文本，又依據本文第二節語詞的討論得知，在早期彌陀信仰中康僧鎧的《無量壽經》應是流通較廣的一部。現存於各國圖書館中的《無量壽經》的抄寫本高達二十三種之多，此中也有五種已校正的刊定本；（註 95）又這五種的漢譯經已難找到其原來的原文本，故筆者只選擇 F.Max Muler and B. Nanjio 所持的梵文本與英譯本：The larger SukhAvatI-vyUha 與漢譯本做比較。（註 96）因為本節僅針對「觀門」的部份做討論而已。

事實上，這些淨土經典的原文並非是印度本土的文字。最早的印度淨土佛經是《無量壽經》與《阿彌陀經》，從它們文詞的用法與經典內部架構等種種證明，學者藤田宏達 (Fujita Kotatsu) 認為它們是出自大約於西元 100 年時西北印度的貴霜王朝。從漢譯本的文學理路上可窺探出，這兩本經典的原始語言應該是 Gandhari，它是存在於西元前三世紀到西元後三世紀之間，是西北印度和中亞地區的一種 Prakrit 的語言；而且早期淨土經典的翻譯者都是來自於中亞與西北印度地區。（註 97）此外，此類早期的經典大都以「三昧」為經名，如漢《般舟三昧經》、西晉《如幻三昧經》，然而到了東晉末與劉宋時代，這些以「三昧」為經題的經典，即被「觀」字所取代了。它們大都是專住觀想 (visualization) 大乘的佛與菩薩，而這些禪觀經典也大約於第四世紀盛行於中亞地區，（註 98）約在第五世紀初時就陸續的傳入中國並翻譯為漢文了，例如《普賢觀經》或《觀無量壽經》。因此西北印度與中亞地區可說是這些「觀經

系列」的發源地了。

經筆者的比對發現康僧鎧的《無量壽經》二卷（以下簡稱康本）與菩提流志《大寶積經》的〈無量壽如來會〉二會（簡稱流志本），在卷上中，兩本的文章次序與內容大致相同：敘述四十八願及描寫極樂國土的莊嚴。然而在卷下中，兩本的差異就較大了，流志本有雷同的三輩往生的內容，卻無「三輩」的字樣，而康本就明言「三輩」；又流志本省掉了「五惡五善」此一大段的討論。F.Muller 翻譯所持的原本比較接近流志本，據他自己的推算該原本應是 1884 年所用的經典。（註 99）在其英譯本上 Muller 有多處的翻譯參考了康本、流志本與西藏本，並在注釋中做了說明，因此該本在西方國家中常被使用。

至於該經中提及「念佛往生」之事，到底其法門是如何，以下將做簡要的探討。在康本中述及無量壽佛光明威神之時提到：「若有眾生聞其光明威神功德，日夜稱說、至心不斷、隨意所願得生其國」。（註 100）然流志本與 Muller

的英譯本卻無此段。依筆者的推斷此「至心不斷」，應是持續不斷的相續心，也應相似於定心，因為該經多處提及「專意」，亦應是「專心一意」之義了。在該經中提到「一念」、「專念」之語詞，它們應有其特殊的解釋，如以下數段的討論，在康本卷下：「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」。（註 101）然流志本也幾乎同義：

「他方佛國所有眾生，聞無量壽如來名號，乃至能發、一念、淨信歡喜愛樂，所有善根迴向願生無量壽國者，隨願皆生得不退轉…」。（註 102）

這裡的「一念」在 Muller 本中指的是誠心歡喜的一念心，即是："Raise their thought with joyful longing, even for once only"，（註 103）即是「生起欣喜渴望的念頭，即使只有一念（也好）」。此「欣喜渴望」在《無量

壽經》梵本上只有相似詞 "adhyāyena prasādasahagatena" (註 104) (信心歡喜、信樂)。另 prasāda 意為 "to settle down, to become satisfied or pleased" (安定、愉快的)，又 prasannacitta 指的是 "clear、bright、pure mind" (清淨的心)。(註 105) 故此處的 "一念" 應該是指發出「欣喜、渴望、肯定的一念心」了。

另有「專念」、「專意」出現於該經中，其義並非指「一念心」了。康本在三輩往生的經文中提到：

「其上輩者，捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德……中輩者，…當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛……下輩者……一向專意乃至十念，念無量壽佛…」(註 106)

流志本言：「若有眾生於他佛刹發菩提心，「專念」無量壽佛……若有善男子善女人，願生極樂世界欲見無量壽佛者……復當「專念」極樂國土……若有眾生住大乘者，以清淨心向無量壽如來，乃至「十念」念無量壽佛願生其國……獲得一念淨心，發一念心，念無量壽佛……」(註 107)

此處的「一向專念」、「專念」，在 Muller 本上是指 "He must direct his thought with perseverance and excessive desire towards that Buddha country...and being born there." (註 108) 即是「以堅定迫切的心，一心嚮往佛國與往生」之義。又康本的「一向專意乃至十念，念無量壽佛」，流志本的「發一念心，念無量壽佛」，在 Muller 本中是指 "meditation on the

Tathāgata by giving him the ten thoughts"，(註 109) 即是「給予十次以如來為中心的觀想」。因此依 Muller 的譯本，此「專意」，也應是靜坐中的「觀想」之意了。

事實上，在梵文本中「念」的原語是什麼呢？梵本的《阿彌陀經》提到："buddhaanusmṛtiḥ kaaya sa.mti.s.thati "(對三寶稱念的 - 念佛)，(註 110)

[Sam]anusmarati, anusm.rti 即「隨念」之意，其語源由〔sam〕anu-3sm.r (憶念)演變來的，smritya 有 "to remember, recollect, bear in mind, think of, be mindful of, call to mind" (記得、由心念起、專心於)之義，(註 111)也可說是指「心念」的意思，也難怪漢文譯為「念」。該經又提及："buddhamanasikaara utpadyate" (作意念佛往生)，(註 112) manasikaroti, manasikaara 是「作意」，由 manasi-3k.r (思念)，manas 是 "mind" (心)，manasi-kaara 有 "taking to heart" (直入心裡)之意。(註 113)這「隨念」與「作意」可說是「念佛思想」中「念」的本意了，故淨土宗的「念佛」應是「從心念起，專意觀佛」之意了。(註 114)

總之，漢譯《無量壽經》中的「念」有「一念心」、「嚮往的心意」與「一心止住的內觀」等多層的意思。然分析了該經的經文，筆者倒認為「將念頭止於一念的觀想無量壽佛，並誠心迴向願生彼國」，是該經所要詮述的往生法門，其中的「念」禪觀的含意很深，也難怪《高僧傳》中往生安樂國的僧侶幾乎各個精通禪定。

不僅《無量壽經》有禪定觀門的意思，且《觀無量壽經》在經題上也明顯的表明著是禪觀的經典，其梵文經名 Amitaayur-dhyaana-suutra (Meditation on Buddha Amitaayus)，即是「阿彌陀佛禪經」。其經文提示著十六行觀，又經中佛說此經名為「觀極樂國土、無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩」，並云：「行此三昧者，現身得見無量壽佛及二大士」。(註 115)前段 J.Takakusu 的英譯本上云："The Suutra should be called the meditation on the Land of Sukhaavatii, on Buddha Amitaayus...."(本經應名為禪思於極樂國、禪思於彌陀佛....)，又後段云："Those who practise the Samaadhi in accordance with this Suutra will be able to see, in the present life, Buddha Amitaayus and the two great Bodhisattvas." (修練此三昧，這一生中即能見彌陀佛與二大菩薩)。(註 116)因此，可想而知該部禪經是觀想該國土與其佛菩薩們，而得到三昧。梵文 dhyaana 是 meditation (禪坐)，而「三昧」 samaadhi 是

supernatural calm 即是禪定的境界，此兩字都與「專心一意、集中精神」有關。依本文第三項的研討，《觀無量壽經》並非初期彌陀信仰者行門的依據，故本文將不予於深入探討。《般舟三昧經》顧名思義「三昧」(samaadhi)是禪觀念佛的經典。印順法師在〈淨土新論〉中提及：

「《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧，念為憶念或思惟。佛身的相好及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專心繫念，使觀境明顯的現前，所以念佛即是修念佛觀。」
(註 117)

很顯然地，引文中的「念」也與梵文的原意相同，有「憶念」、「思惟」、「專心繫念」之意。至於如何成就念佛三昧，印順法師又說：

「念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，安住所緣，如達到「心一境性」-- 定，就是念佛三昧成就了。」(註 118)

引文之意是以定心相應所緣的境界，才能得到三昧的境界。在該經中也數次提到「念」、「專念」、「止念」，例如：「如法行持戒完具，獨一處止念西方」，「念阿彌陀佛專念故得見之」，「欲來生者當念我名，莫有休息則得來生，佛言專念故得往生」。(註 119)此處的「專念」、「止念」應是止於一念的定心，與印順法師的「繫心一處」是相似的。只是《般經》所言的三昧見佛不只限於見阿彌陀佛，而是見十方佛，可見《般經》的念佛法門是「自力的禪觀」。

除了以上所討論的經典之外，東晉 (398-421) 佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯《觀佛三昧海經》(亦稱觀佛三昧經)，劉宋時代，約於 462 A.D. 功德直 (GuNaZiIa) 也譯了《菩薩念佛三昧經》，又《普賢觀經》也於劉宋 424-453 期間譯的。由這些經典的翻譯趨勢中，不難發現從晉朝至南北朝期間，由念佛及觀佛而得到三昧的修行方式，似乎是當

時潮流中的一支，所以這類的經典幾乎都是在此期間譯成，藉此也不難揣測初期往生彌陀淨土者「念佛三昧」的功夫了。

不僅以上數本彌陀經典重視「觀」門，世親的《往生論》也不忽略「止觀」的修學，尤其對「觀門」的討論佔了全文的三分之二。菩提流支譯世親菩薩著的《無量壽經優婆塞願生偈》(SukhAvativyUhopadeZa 約 529 A.D.)，

頁 52

UpadeZa，有「pointing out, instruction, prescription (指出、指導、指示)」之意，漢譯為優婆塞或「論」，故又稱無量壽經論、淨土論、往生論。該論只有漢譯本無梵與藏本，又基於世親的修學背景，學術界有「往生論非世親之作」的懷疑。(註 120)然本文只探討「觀」的部份，故其真偽將不考慮。曇鸞為其注解了《往生論註》並極力提倡「他力本願」的思想，仰仗阿彌陀佛。(註 121)事實上，作者在其《往生論》中似乎沒有強調依賴他力；相反地，依筆者的看法，他倒是注重「自力」，其自力行中的核心即是「止觀」的成就。K.Tanaka 亦云："He identifies the aspiration for rebirth with concentration (Zamatha) and visualization with insight (vipaZyanA)." (註 122) (他(世親)肯定往生的意願是基於止與觀)。在此論的開始「無量壽修多羅章句我以偈總說」中以 96 個偈頌表達了《無量壽經》全文的意思，並在偈頌中一再地提到「觀」，例如「觀彼世界相」、「觀十方無礙」、「觀佛本願力」，又在偈誦之後很明白的指出：

「此願偈明何義，觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。云何觀，云何生信心，若善男子善女人，修五念門成就，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。」(註 123)

以上引文充份表達出作者撰寫此論的動機，並表明最終的目的是往生安樂世界，其修行的次第是：「觀想」安樂國的殊勝、再者祈願親見彌陀佛、最後往生彼國；其次提到如

何「觀」，如何產生信心，只要成就五念門的修法，最後得生彼國。此中的五念門即是禮拜門、讚歎門、止願門、觀察門與迴向門，此五念門可說是以「止觀」為核心。對於第一與第二門，世親菩薩僅以身、口二業簡單解說，而第三作願門，他明白的指出是依「奢摩他」(Zamatha)，至於第四觀察門，則言是「毘婆舍那」(vipaZyanA)了，如文：

「云何禮拜，身業禮拜阿彌陀如來應正遍知，為生彼國意故。云何讚歎，口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。云何作願，心常作願，一心專念，畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他。云何觀察，智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。」(註 124)

分析以上的引文得知為了生彼國，故身禮拜彼佛；為了如法的修行與彼佛相應，故口業讚歎彼佛；又為了堅持往生彼國的願望，止心一念的修奢摩他；

更為了如實的修毘婆舍那的原故，以智慧來觀察，並以正念來觀照。可見前四門都是「修行門」，為了往生彼國所做身、口、意的努力，而意則分為二門：「止」與「觀」。

作願門的「作」當動詞有「興起」之義，(註 125)即是興起一個往生安樂國土的願望，而且是踏實修行「止」於一念的功夫。梵文 Zamatha (奢摩他) 英譯為 tranquillity, quiet (寧靜)，亦可解為 "To concentrate the mind, to calm oneself" (使心專注)；(註 126)它在漢譯經典中一向被翻譯為「止」，止住煩惱的定相，如《翻譯名義集》卷四：

「奢摩他，此云止，涅槃經云，奢摩他名為能滅，能滅一切煩惱結；又名能調……又曰寂靜，能令三業成寂靜故，又曰遠離……又曰能清……故名定相」(註 127)

調伏諸煩惱、止住一切的念頭之後，就得進入第四門 -- 毘婆舍那的觀察門了。毘婆舍那梵文 Vipasyana，英譯為 Right knowledge（正見），亦解為 "To observe objects minutely"（仔細地觀照住主題）。（註 128）漢譯為 "觀"，與慧相應的觀照，如《翻譯名義集》卷四敘述：

「毘婆舍那，此云觀，涅槃云，毗婆舍那名為正見，亦名了見，名為能見，名曰遍見，名次第見，名別相見，是名為慧」（註 129）

可見這觀門即以智慧為前題的「內觀」，入了第三門「止住念頭一心專注」之後，緊接著即入第四門—觀察佛國土、阿彌陀佛與彼諸菩薩的三種莊嚴功德。世親在該論中詳細地解釋了此三種功德，它的解說就佔了全文的三分之二。在觀門之後，世親對「止觀」的成就明言：「... 應知如是菩薩奢摩他、毘婆舍那廣略修行，成就柔軟心」（註 130）有進退自如的柔軟心之後，才能成就慈悲心而進階到「巧方便迴向」的第五門—迴向門，「以大慈悲心觀察眾生苦惱，迴入生死教化眾生」。世親做結論時亦明白指出有關禪定的三昧行，他說：

「入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界……入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴，修毘婆舍那故，得到彼處受用種種法味樂……菩薩入四種門，自利行成就……出第五門利益他，迴向成就」。（註 131）

由引文中得知，世親的結論是欲往生西方安樂國土者，必修以止觀為重心的自力行，待前四門成就了，再向前邁進第五門的利他行—迴向。由以上種

種的討論中得知《往生論》的重心還是在「止觀」的自力行，似乎並非曇鸞註解中所強調的「依佛的本願力」，也難怪有學者批評他的註解有多處歪曲世親之原意。（註 132）

世親是依《無量壽經》撰寫《往生論》，由經題「無量

壽經優婆提舍願生偈」中的「願生」字樣，吾人應該不難揣測該論是作者表達其個人祈望往生安樂國的發願偈文，在偈文之後明白的提示著作者撰寫此論的用意（見註 123 的引文）。因此該論作者只是針對《無量壽經》中提示的往生方法配合他個人的體會而發揮，他把經中的「專意」、「念」（anusmRti）提昇至「止」（Zamatha）與「觀」（vipaZyanA）的修學。最後世親以四門的自力行導向第五門迴向利益他行的大乘菩薩道，以成就最終的佛道來總結該論。

結論

綜合以上的討論，我們發現初期中國往生西方極樂世界者，大都以禪觀為主修，或以持戒、或誦《無量壽經》、《法華經》、〈普門品〉為往生的助緣；而且早期的《般舟三昧經》與《無量壽經》都是注重心念的念佛，非口頭的稱唸。誠如印順法師所提：「《般經》著重於平時的修行，以平時見佛，作為往生的確證；而《無量壽經》著重臨命終時的見佛往生。要求往生，必先見佛，見佛而後能往生。」（註 133）很明顯的是「見佛為往生淨土的明證」，但如何能見佛呢？當然如以上討論的經典所言「隨念」、「作意」的「專心一念」的觀佛了。事實上，這些彌陀的經典在不同朝代的傳譯與流通，對中國淨土宗派的影響是深遠的。由《般經》的平時修習止於一念的功夫，而得念佛三昧的定心，到《無量壽經》的三輩往生在臨命終時的見佛、夢佛，乃至《觀無量壽經》的九品往生，此中往生的條件由定心的「見佛」，到五逆十惡之人的「十念稱佛」，其尺度是明顯的由窄而寬、由「定心」到「散心」、由「觀佛」到「持名」、由「自力」到「他力」。原來是有這些經典修行、往生尺度放寬的依據，也難怪中國的淨業行者由初期的「定心觀佛」的往生，到後來的「持名念佛」、「依賴他力」的往生，可說是「有因有緣」的了。總之，戒、定、慧三學是修習佛法所不可或缺的要素，「止觀」是定學的一部份，又欲往生淨土者，依「止觀」的成就而見佛，應該是比較安全、穩當的往生法門了。（Oct.20,1996, Bodhi Vihara）

注 釋

- 註 1：T.53/2122, P.616b. 以下大正新修大藏經以 T 代表，並 T./ 冊數 / 經號，新文豐出版股份有限公司，台北，1995.
- 註 2：T.51/2071；T.49/2035, PP.260 ~ 290；T.51/2072，《卍續藏經》第 134 冊，台北：新文豐出版公,1983。
- 註 3：詳盡敘述於《淨土往生傳》，T.51/2071, P.109a。
- 註 4：一般簡稱《觀無量壽經》為《觀經》見《法寶總目錄》第一冊，P.244b，但早期佛教並不然，本文下一節將討論。
- 註 5：此十八賢均願往生 `安養´，見《佛祖統紀》卷 26, T.49/2035, PP.265 ~ 268.
- 註 6：慧皎並未言法度有往生的瑞相，宋《淨土往生傳》與明《往生集》均未將他編入，然筆者認為依傳文他能為妖、神受戒，以 `苦節聞名，又偏講《無量壽經》，應有往生 `安養´，故將其列入【表一】。
- 註 7：《佛祖統紀》云“法盛，居金陵道場寺習十六觀想” T.49/2035, P.281c. 但《比丘尼傳》中無此記錄。
- 註 8：《佛祖統紀》云“道爰，.. 無量壽佛像，忽於眉間放大光明... 像與爰記曰 `汝舍此身必生我國´，即於像前端坐而化”。T.49/2035, P.281c。但《比丘尼傳》中並無明白記載其往生之事，僅云造金佛像感應之事，然本文也將其列出以供讀者參考。
- 註 9：M.Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, Delhi: Motilal Banarsi- dass Publishers, 1990, P.1221b.
- 註 10：同上，Ibid, P.1230b.
- 註 11：Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit

Grammar and Dictionary, Vol.II, Delhi :
Motilal Banarsidass , 1985, P.601a.

- 註 12 : William Soothill, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, 台北 : 新文豐出版公司, 1982, P,394b.
- 註 13 : F.Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, P.597a
- 註 14 : 大正藏索引 No.31, P.206a, P.666d.
- 註 15 : 見考藤田宏達, 《原始淨土思想 研究》, 已詳盡的討論此問題, 東京 : 岩波書店, 1970, PP.431 ~ 438.
- 註 16 : M.Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, P.81c.

頁 56

- 註 17 : 至於下列經典中的翻譯次數與譯者, 請參考藤田宏達, 《原始淨土思想 研究》, PP.35 ~ 121, 本文在此僅做幾個詞句的比較。
- 註 18 : T.12/360, PP.270 ~ 278.
- 註 19 : T.12/366, PP.346 ~ 348. 另關於「極樂」與「安樂」的異譯語, 請參考藤田宏達, 《原始淨土思想 研究》, PP.431 ~ .438
- 註 20 : T.50/2059, P.418c.
- 註 21 : 鄭郁卿, 《高僧傳研究》中提及寶唱於梁武帝 510 年起草寫《名僧傳》, P.9, 完成於 514 年, P.12.。至於慧皎何年完成《高僧傳》是個頗為爭議的問題。雖然慧皎在自序中言 : 該傳「始于漢明帝永平十年 (67), 終於梁天監十八年 (519), 凡 453 載」, 那年慧皎僅是 23 歲, 不可能完成於該年, 筆者認為這 453 年是他收集人物傳記的年限, 即是收集在 519 年之前 (做古) 的人物, 非完成傳記的時間。鄭郁卿於其書中曾揣測 : 「慧皎可能在其 30 歲時才著筆」, 台北 : 文津出版社, 1987, P.12.
- 註 22 : 《卍續藏經》, No.134, PP.28 ~ 31.

- 註 23 : T.50/2060, PP.519c、567a、577c、585a、633a.
- 註 24 : T.20/2060, PP.608a、565b、588b.
- 註 25 : Sukhaavatiivyuuha [Larger], 收於《梵藏和英合璧淨土三部經》中，於《淨土宗全書別卷》，大東出版社，1961 再版: P.96, 第 10 行; P.32, 第 2 行; P.134, 第 12 行。
- 註 26 : Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, P.201.
- 註 27 : Sukhaavatiivyuuha [larger], P.112, 第 17 行, P.24, 第 12 行。
- 註 28 : Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, P.661.
- 註 29 : Sukhaavatiivyuuha [Larger], P.90, 第 13-14 行; P.40, 第 15 行。
- 註 30 : Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, P.183.
- 註 31 : 請參考藤田宏達，《原始淨土思想研究》，PP.519 ~ 522 有更詳細的解說。
- 註 32 : T.12/360, P.267b.
- 註 33 : Sukhaavatiivyuuha [Larger], P.20, 第 21 行。
- 註 34 : T.11/310, P.560b.
- 註 35 : T.11/310, P.562c.
- 註 36 : T.9/262, P.28b, P.43c.

- 註 37 : H.Kern and B.Nanjio, Saddharmapundarika, St.-petersbourg, 1908- 12, P.206,
- 註 38 : T.12/367, PP.348 ~ 351.
- 註 39 : 見 K.Tanaka, The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine, State University of New York, 1990, P.2.
- 註 40 : 見 K.Tanaka, 同上, P.205, Note.4.
- 註 41 : T.40/1819, PP.826 ~ 834.
- 註 42 : 見 K.Tanaka, 同上註 40, P.3.

- 註 43：T.50/2059, P.395bc；T.51/2071, P.109ab，傳記上載「釋僧顯」，非「竺僧顯」，但傳文內容大致相同；另 T.51/2072, P.128b.
- 註 44：T.13/417, P.899a.
- 註 45：冉雲華，《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，1990, P.12.
- 註 46：T.50/2059, P.404c, T.51/2067, P.23.
- 註 47：T.51./2072, P.128c.
- 註 48：T.50/2059, P.398c.
- 註 49：T.50/2059, P.380.bc
- 註 50：T.50/2059, PP.402a, 405c. T.50/2060, PP.470b, 495c, 532b, 633a.
- 註 51：T.40/1819, PP.831c, 832a, 833c, 834b。
- 註 52：T.47/1957, P.1c.
- 註 53：T.37/1749, P.179c.
- 註 54：T.37/1749, PP.182ab, 183ab.
- 註 55：T.37/1750, PP.186 ~ 194.
- 註 56：T.47/1961, P.80b, T.12/365, P.341c.
- 註 57：T.55/2149, P.332a.
- 註 58：有關陳瓘的簡單生平記載於《佛祖統記》卷十五，T.49/2035, P.226a.
- 註 59：T.49/2035, P.442bc. 天台宗中立法師，賜號明智，修天台教觀，並勤修淨業，卒於宋政和五年（1115），見《佛祖統記》卷十四，T.49/2035, P.220b.
- 註 60：T.49/2035, P.444b.
- 註 61：T.47/1961, P.81c.
- 註 62：T.37/1746, P.122b.
- 註 63：T.37/1752, P.238b

- 註 64：T.46/1921, P.606a.
- 註 65：T.9/277, P.391c.
- 註 66：T.46/1912, P.192b, T.9/277, P.389c.
- 註 67：T.47/1958, PP.18a, 16c. T.12/365,

PP.341a,344c.

- 註 68 : T.47/1959, PP.23b, 24c, 25c ; T.37/1753, P.246ab ; T.47/1963, PP.86 ~ 88 ; T.47/1969, PP.153 ~ 155.
- 註 69 : T.50/2059, 見【卑良耶舍】傳, P.343c.
- 註 70 : T.51/2072, P.128c.
- 註 71 : 見筆者拙作《觀世音經考》, 載於本學報 P.22.
- 註 72 : 見筆者拙作《觀世音經考》, 載於本學報 P.25.
- 註 73 : T.9/263, P.126c.
- 註 74 : T.9/262, P.54c.
- 註 75 : T.50/2059, PP.323 ~ 324, 383 ~ 387, 388 ~ 395.
- 註 76 : T.50/2060, PP.562 ~ 567, T.49/2035, P.274.
- 註 77 : K.Tanaka, The Dawan of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine, P.13.
- 註 78 : T.50/2059, P.358c.
- 註 79 : <大乘大義章> 收集於《卍續藏經》, 第 96 冊, PP.13 ~ 14.
- 註 80 : T.55/2145, P.65b.
- 註 81 : T.52/2103, P.351b.
- 註 82 : T.13/417, P.899a.
- 註 83 : T.52/2103, P.304b.
- 註 84 : T.55/2145, P.65b.
- 註 85 : 參正即是「參考佐正」, 出自孔穎達的《周易正義序》:「仰觀俯查, 以相參正」, 《中文大辭典》, 台北: 中國文化大學出版, 1985, 五月, 七版, 十冊之第二冊, P.368.
- 註 86 : T.50/2059, P.364b.
- 註 87 : 有云他是提倡念佛與禪修合一的第一人, 見 K.Ch'en, Buddhism in China, Princeton University Press, 1973, PP.347 ~ 348.
- 註 88 : 延壽著《萬善同歸集》, T.48/2017, P.958.
- 註 89 : T.84/2687, P.193a, 有關諸譯本考見香川孝雄, 《淨土教成立史的研究》, 東京, 1993, PP.30 ~ 82, 並見藤田宏達, 《原始淨土思想研究》, PP.23-29.
- 註 90 : 支謙約於 167 年譯《平等覺經》之說, 已被近代學者所否定, 而認為該經是 258 年為白延(帛延

-) 所譯，見 K.Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, P.13, 與藤田宏達，《原始淨土思想研究》，PP.41 ~ 49.
- 註 91：印順法師於〈淨土新論〉中提及這兩譯本「推論從月支所傳來的」，見妙雲集《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1982, P.46.
 - 註 92： T.12/361, P.289bc.
 - 註 93：在 K.Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, 指出該經非出自康僧鎧之譯，而是佛陀跋陀羅 (359 ~ 429) 與寶雲 (376 ~ 449) 所譯，依此而推，該經大概在 421 年左右譯出，見 P.16. 但筆者認為此推論有些牽強，故維持康譯之舊說。
 - 註 94：《大阿彌陀佛經序》 T.12/364, P.326c.
 - 註 95：明細見，《原始淨土思想研究》，PP.13 ~ 19.
 - 註 96： " Sukhaavatī - vyūha", *Description of SukhAvatī, the Land of Bliss*, ed. By F.Muller and B.Nanjio (*Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol.I, Part II*). Oxford, 1883. 英譯本 "The Larger Sukhavati-vyūha", *Sacred Book of the East Series, Vol.XLIX*.India: Motilal Banarsidass, 1972.
 - 註 97：見 k.Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, PP.3 ~ 4,206, note.15.
 - 註 98：Ibid., 同上, P.10.
 - 註 99：F.Muller, "The Larger SukhAvatī - vyūha ", 在 " 緒論 " (Introduction), P. VIII.
 - 註 100：T.12/360, P.270b.
 - 註 101：T.12/360, P.272b.
 - 註 102：T.11/310, P.97c.
 - 註 103：F.M.Muller, "The Larger SukhAvatī-vyūha", P.45.
 - 註 104：SukhAvatīvyūha [Larger}, P.96, 第 3 行。
現存的漢譯本已難找到同本的原文本，故只能於現存的梵本中找相似詞。
 - 註 105：M. Williams, *A Sanskrit-English*

Dictionary, P.696.

- 註 106 : T.12/360, P.272bc.
- 註 107 : T.11/310, PP.97 ~ 98.

頁 60

- 註 108 : F.M.Muller, The Larger SukhAvatI-vyUha, P.45.
- 註 109 : Ibid., 同上 P.46.
- 註 110 : SukhAvatI-vyUha [Smaller], P.200, 第 12 行。
- 註 111 : M. Williams, A Sanskrit-English Dictionary, P.1271c.
- 註 112 : SukhAvatIvyUha [Smaller], P.198, 第 21 行。
- 註 113 : M. Williams, A Sanskrit-English Dictionary, PP.783 ~ 784.
- 註 114 : 請參考藤田宏達, 《原始淨土思想研究》, P.545.
- 註 115 : T.12/365, P.346b.
- 註 116 : J.Takakusu, "The AmitAyur-DhyAna-SUtra", 收集於 Sacred Books of the East Series, Vol.XLIX, India: Motilal Banarsidass, 1972, PP.199 ~ 200.
- 註 117 : 印順法師, 妙雲集《淨土與禪》, PP.43 ~ 44.
- 註 118 : Ibid, 同上, P.44.
- 註 119 : T.13/417, P.899ab.
- 註 120 : 見 Minoru Kiyota, "Buddhist Devotional Meditation: A Study of the SukhAvatIvyuhopadeZa", 該文收集於 Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice, India: Motilal Banarsidass, 1991, PP.249,252 ~ 254.
- 註 121 : 見望月信亨, 《中國淨土教理史》, 釋印海譯, 台北: 慧日講堂, 1974, PP.56 ~ 7.
- 註 122 : K.Tanaka, The Dawn Of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine, P.12.

- 註 123 : T.26/1524, PP.230c ~ 231a.
- 註 124 : T.26/1524, P.231b.
- 註 125 : 「作」有「興起、立起、建、爲也」... 等多義
 . 《中文大辭典》，No.1, P.918.
- 註 126 : 見 M. Williams, A Sanskrit-English
 Dictionary, P.1054a. Japanese- English
 Buddhist Dictionary, Daito Shuppansha,
 Tokyo, 1965, P.272a..
- 註 127 : T.54/2131, P.1118b.
- 註 128 : 見 A Sanskrit-English Dictionary, P.974c.
 Japanese-English Buddhist Dictionary, P.16b.
- 註 129 : T.54/2131, P.1118b
- 註 130 : T.26/1524, P.232c.
- 註 131 : T.26/1524, P.233a.

頁 61

- 註 132 : 見望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》
 ，" 是曇鸞個人之主張，恐非往生論之原意 "，
 P.58，又 "... 不吻合世親之原意 " P.59.
- 註 133 : 印順法師，〈淨土新論〉，PP.49 ~ 50.