

隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響（上）

道昱

輔仁大學中文系助理教授

提要：本文以《續高僧傳》的實例來討論南朝末期梁、陳，乃至隋、唐初期願生西方彌陀佛國僧人的修學狀況，尤其以初期的淨土業者：曇鸞、道綽、善導等人的修學狀況為中心，窺探當時西方業者的往生法門，以瞭解「禪觀」如何導入彌陀法門，而形成所謂的「彌陀業觀」。隋唐初期的曇鸞、道綽均以《觀經》的彌陀淨土為所觀境，至善導的時代，已漸漸由心觀「念佛」轉向口稱「唸佛」，並將西方的「唸佛」法門普及一般大眾。自東晉末期鳩摩羅什所譯《維摩詰經》中「心淨則國土淨」唯心淨土的理論，在其師徒僧肇、道生等人之間討論之後，隋朝的淨影慧遠繼之將其理論化，接著天台智者更進一步的引用「一心三觀」之理，發揮四淨土的理念。三論吉藏亦有其不同名稱的「四淨土」之說，乃至到第七世紀末與第八世紀均有華嚴宗、唯識宗人士談出「十淨土」等說。雖然隋唐初期高僧大德大談「唯心淨土」並註疏解說，但對於自己未來生命的歸依處，似乎仍然落實於彌陀淨土或兜率天宮。該時期的天台智者與國清寺眾的往生信願則傾向「彌陀淨土」，受其影響並受菩薩戒的隋煬帝楊廣亦發往生西方之願。接著三論吉藏、華嚴宗智儼也有彌陀淨土的傾向。繼隋朝天台智者受王公貴族的敬重之後，於第七世紀末玄奘大弘唯識教理亦受王公貴族敬愛，「兜率天宮」又再次抬頭，致使第八世紀的「二大淨土」抗衡。

關鍵詞：觀佛三昧 曇鸞 道綽 善導 彌陀業觀 觀經 四淨土 慧思 灌頂 智者
五品弟子位 一心三觀 二十五尊像 六部往生經 淨土義 吉藏

前言

禪觀幾乎是南朝期間僧侶們普遍的定學法門，以「觀佛三昧」為基礎所發展出來的觀西方彌陀佛國殊勝的《觀無量壽佛經》，在宋元嘉年間傳譯之後，在齊、梁之間漸漸流傳，以致隋唐初期有多人撰疏弘揚，更是當時願生西方者的奉持寶典。本文首先以《續高僧傳》的實例來討論南朝末期梁、陳，乃至隋、唐初期願生西方彌陀佛國僧人的修學狀況，尤其以初

期的淨土業者：曇鸞、道綽、善導等人的修學狀況為中心，窺探當時西方業者的往生法門，以瞭解「禪觀」如何導入彌陀法門，而形成所謂的「彌陀業觀」。其次探討當時經、論的流行狀況，以瞭解為何淨土、淨佛國土的觀念瀰漫在教團中，為何未成立宗派之前的幾位祖師大都撰有「淨土」的疏記，因而有不同的「四淨土」、「十淨土」的學說產生。再者，由天台宗慧思與灌頂的往生信仰，來窺探智者大師是否有願生西方之想？依此衍生出同時代與智者有交往的三論吉藏是否也是個彌陀的信仰者。最後綜合中國佛教在第六世紀至第七世紀僧團中，彌陀信仰的修持法門是否發展於宗派之間？

一、第六世紀中國僧團的禪觀法門

南北朝期間由於鳩摩羅什首譯馬鳴等人的「五門禪法」之後，繼之佛陀跋陀羅、曇摩蜜多發展出「觀佛三昧」的法門，接著晝良耶舍、沮渠京聲也分別譯出觀西方彌陀佛國的觀經與兜率勝境的彌勒上生經，在宋元嘉年間觀佛菩薩、觀佛國土的禪觀經典一時俱備，以致南朝期間禪風興盛，多數的僧侶都是精通各種的「觀行法門」。^[註 1]然而南朝末期梁、陳，乃至隋、唐初期的僧侶是否仍然繼續此種禪觀的法門呢？

（一）僧侶的禪觀與淨土的修學法門

據《續高僧傳·習禪篇》得知「觀行」仍是隋唐初期禪僧的修行重點，首先是僧副（四六四—五二四）傳文提及：「有達摩禪師，善明觀行，循擾巖穴，言問深博，遂從而出家。」可見僧副依達摩出家，達摩的禪法也是「觀行」法門。另一位慧勝（梁天監年間卒）「從外國禪師達摩提婆學諸觀行，一入寂定，周晨乃起」。淨名寺的慧初禪師（四五七—五二四）也是「好習禪念」，梁武帝「為立禪房於淨名寺」，並「四時資給」，其「禪學道俗，雲趣（趨）請法」。^[註 2]再者，釋道珍，梁初住廬山中，「恆作彌陀業觀，夢有人乘船，處大海中，云向阿彌陀國，珍欲隨去，船人云，未作淨土業，謂須經營浴室，并誦阿彌陀經，既覺即如夢所作。年歲綿遠，乃於房中小（山）池降白銀臺」，因此他將這些記錄下來，往生後「搜檢經中，方知往生本事」。^[註 3]道珍除了誦讀《阿彌陀經》之外，其所謂的「彌陀業觀」是否以《觀無量壽經》（以下簡稱《觀經》）為所觀境，雖然缺乏可靠的文獻以證明，但隋唐初期《觀經》是一部流行的經典，故以《觀經》為所觀境而形成「彌陀業觀」的可能性是很大的。

此外，〈習禪篇〉中還有多位因習禪而導入彌陀信仰，慧命（五三一—五六八），太原人，梁大通五年辛亥之歲，^[註 4]生于湘州長沙郡，年十五誦法華經，又「專行方等普賢等懺」，並隨「恩光、先路二大禪師」學習，於周天和三年（五六八）十一月五日「正坐跏趺，面西念佛，咸睹佛來，合掌而卒」，西向念佛而往生，應該是願生西方彌陀佛國的信仰者，雖傳文未詳述其生西的法門，但他誦《法華經》、禮普賢懺、禪修、念佛，這些似乎是一般彌陀信仰者的修行法門。^[註 5]另智通（五四八—六一一）也是習禪而「稱彌陀佛名，迴心攝念，

願生彼土」，往生前亦見到光明等瑞相。[註 6]道昂（五六五—六三三）更是「志結西方，常願生安養」，臨命終時「兜率陀天，樂音下迎」，但昂曰：「天道乃生死根本，由來非願，常祈心淨土」。言畢見西方香花、伎樂飛涌而來，昇高座，端坐而卒。[註 7]隋朝的大禪師真慧（五六九—六一五）一生坐禪、禮懺，禪徒眾多，自言：「吾將生淨土，見蓮花相候，又聞異鐘聲幽淨，異香充蔚。」[註 8]以上八位禪師都是梁末至唐初時由「修禪」而導入彌陀信仰者，道昂更是拒絕往生兜率天而願生西方淨土，彌陀淨土在此段期間似乎有普遍流傳的趨勢。

〈義解篇〉中的善冑（五五〇—六二〇）依止「遠法師，止於京邑，住淨影寺」，是一位講經弘法的法師，然對西方信仰堅信，晚年患篤時言：「吾一生正信在心，於佛理教，無心輕略，不慮淨土不生……阿彌陀佛來，汝等不見耶。」[註 9]這樣以「義解」聞名的法師對彌陀淨土如此的堅信，可能受其師淨影慧遠法師的影響吧！

智琰（五六四—六三四）一生講「涅槃、法華、維摩各三十遍，講觀經一百一十遍」，其各人的修持是「願生淨土，造彌陀像，行三種淨業，修十六妙觀，與州內檀越五百餘人，每月一集，建齋講觀……」，[註 10]以修觀經的十六行觀而願往生西方，此乃隋唐初期西方業者的典型。另一位講經弘法的慧璿（五七〇—六四九）「三論大經，鎮常弘闡」，感得山神告曰：「不久當生西方」，講經完畢終於法座。[註 11]玄會（五八二—六四〇）一生專志《涅槃經》，曾「夢登佛手，號無量壽，遂造彌陀像一座，常擬繫心，作身同觀」，臨命終時「見佛來迎，因而氣盡」，[註 12]其禪修法門即是「觀佛三昧」……觀無量壽佛，而感得佛來迎接。以上四位因義解而修「觀」而入西方淨土的例子。〈護法篇〉明瞻（五五九—六二八）「竭誠勤注（住），想觀西方，心通明利，告侍者曰，阿彌陀佛來也，須臾又云，二大菩薩亦至，吾於觀經成就十二，餘者不了，既具諸善相，顏貌怡然，奄爾而逝」，他由「觀經」十六行觀中成就了十二，臨命終時感得西方三聖親自迎接，此處的《觀經》應該就是《觀無量壽佛經》了。[註 13]以上簡列〈習禪〉、〈義解〉、〈護法〉篇中有明確記載往生西方淨土的實例，「觀經」是多位往生者的修行寶典。然而淨土思想未形成宗派之前，幾位隋唐初期淨土業者其彌陀法門又如何呢？

（二）首開觀經修學的曇鸞

首先，依《續僧傳》北魏期間的曇鸞（四七六—五四二）是雁門人（今山西省代縣），原是隨陶隱居求仙術，後遇菩提流支賜於「觀經」而修之，「自行化他，流靡弘廣，魏主重之，號為神鸞焉」，晚年移居「汾州（山西省隰縣）北山石壁玄中寺」，因而「聚徒蒸業，今號鸞公巖」，其名聲「鸞神宇高遠，機變無方，言晤不思，動與事會，調心練氣，對病識緣，名滿魏都，用為方軌，因出調氣論，又著作王邵，隨文注之，又撰禮淨土十二偈，續龍樹偈後，又撰《安樂集》兩卷等，廣流於世，仍自號為有魏玄簡大士」。[註 14]曇鸞曾修練過仙術，能練氣、治病，撰作了《調氣論》，可能將佛法與仙術調和使用，才會如傳文所述的「調心練氣，對病識緣」。又依《觀經》修學彌陀法門，聚眾弘法，而聞名於北魏。

此外，曇鸞註解一部《往生論註》二卷，該論註談及依彌陀佛願力的「他力」思想，然依世親原著的《往生論》，「止觀」的自力功夫應該才是往生的主力，非曇鸞所云的依靠「他力」。^[註 15]該《往生論註》是否是傳文所提的「《安樂集》兩卷」，實在難以查證了。因為隋《法經錄》卷六記載：「無量壽論偈注解一卷（釋曇鸞）」，此似乎是《往生論註》，但現存的是二卷，非其記載的一卷。另《大唐內典錄》卷一：「無量壽經二卷（初出見別錄沙門曇鸞著論註解）。」^[註 16]年代已久，經名脫落或被更改是常見的事，這兩份經錄的記載應該都是指著《往生論註》，只是一卷或二卷之差了。

曇鸞以《觀經》為其往生西方的法門，淨土宗的祖師道綽、善導都因循他的《觀經》修學法門，因此他堪稱為南北朝期間「淨土教的開創祖」，但卻未列入祖師榜上，依筆者之見，可能因他的仙術、練氣等外道背景，思想上難免有些偏差，又對《往生論註》中「他力」思想的偏解，對淨土弘揚僅限於北魏地區，其法門的流傳性不夠廣、知名度不夠高，才未被列入淨土宗的祖師榜上。^[註 17]

(三)承先啓後的道綽

自曇鸞之後，對初期淨土法門有承先啓後作用的是道綽，他的淨土觀念來自曇鸞的碑文。道綽（五六二—六四五），并州（今山西太原、大同等府）汶水人，弱齡以「恭讓」出名，十四歲出家，弘傳大涅槃部，師事（慧）瓚禪師修涉空理。瓚禪師應是慧瓚（五三六—六〇七），其思想以「離著為先，身則依附頭陀，行蘭若法，心則思尋念慧，識妄知詮，徒侶相依數盈二百」。^[註 18]道綽未修學淨土之前即已依止慧瓚禪師修學念慧、空理破執著等的佛法，因此對「定、慧」都有某些程度的基礎。

道綽又曾在「汶水石壁谷玄中寺，寺即齊時曇鸞法師之所立也，中有鸞碑，具陳嘉瑞，事如別傳」，在曇鸞所立的碑中得到淨土的啓示，因而「承昔鸞師淨土諸業，便甄簡權實，搜酌經論，會之通衢，布以成化，克念緣數，想觀幽明，故得靈相潛儀，有情欣敬」。有了先前的定慧基礎，道綽承襲了曇鸞的淨土業之後，並會通經論加以弘揚，其「觀想」的境界清明，故能有所感應而得到眾生的敬重。他的弘法則是「般舟、方等歲序常弘，九品十觀，分時紹務」，又「恆講無量壽觀，將二百遍，導悟自他」，講經說法除了《般舟三昧經》、大乘經之外，又講了近二百遍的《觀無量壽經》。他個人的修持則是「年常自業，穿諸木欒子，以為數法，遺諸四眾，教其稱念，屢呈禎瑞，具敘行圖」，自穿一串小木塊當作念佛數字之用。「木欒子」應該是現代佛徒的「念珠」的前身吧！他的念佛亦影響當時人，而能「人各掐珠，口同佛號」，可見隋末唐初就有人手持念珠念佛的情況。不僅手持「木欒子」念佛，而且更面西唱、拜念佛，傳云：「自綽宗淨業，坐常而（面）西……接唱承拜，生來弗絕，纔有餘暇，口誦佛名，日以七萬為限，聲聲相注，弘於淨業，故得鎔鑄有識，師訓觀門。」道綽受曇鸞的影響，除了修持《觀經》的「觀門」之外，還「口誦佛名」一日七萬句的佛號，因此至今西方淨土業者的「口誦佛名」、「手持念珠」、「唱拜佛號」的念佛方式似乎始於道綽。

「觀佛」與「念佛」法門並行之外，道綽對西方淨土的堅信還能感得諸多感應事蹟，例如「見綽緣佛，珠數相量，如七寶大山，又睹西方靈相」，又見「師（道綽）在七寶船上……並見化佛住空，天華下散……」等等。[註 19]這些感應事蹟似乎是念佛者所欣求的保證了。

據傳文，道綽的著作有「《淨土論》兩卷，統談龍樹、天親，邇及曇鸞、慧遠，並遵崇淨土，明示昌言」。然現存的《淨土論》三卷卻是迦才的著作，而《安樂集》二卷卻掛名道綽所撰。現存的《安樂集》二卷原有六個古本，目前收錄的該本應該是日本元祿十一年（一六九八）的版本。[註 20]很有可能在唐朝之後該集之名與作者之名已脫落或遺失了，因為集名「《安樂集》卷上」是日本龍谷大學、大谷大學……等八個藏本所有；另外作者「釋道綽撰」等字，「釋」之後附註「晉陽玄中寺蓮祖」，「撰」亦附註「此次乙本有崎陽興福寺沙門道章閱」。[註 21]上面附註中的「晉陽玄中寺蓮祖」指的是曇鸞或道綽仍有疑問，玄中寺是曇鸞所建，又曇鸞在南北朝末期首開以《觀經》為主的淨土修行法門，其傳文也有「撰《安樂集》二卷」的記載，因此「蓮祖」之稱也有可能指的是曇鸞，但年代已久難以查考了，只能推測隋唐時代早就有人稱曇鸞或道綽為「蓮祖」了。

現存道綽名下的《安樂集》最遲應該出現在晚唐的中國，因為在日僧圓仁（八四七年）撰的《入唐新求聖教目錄》記：「《安樂集》一卷（沙門道綽撰）」[註 22]，因此道綽所撰的「《淨土論》兩卷」可能在晚唐之前已被模糊，而改稱為「《安樂集》兩卷」了。現存的《安樂集》文章之首述及：「此安樂集，一部之內，總有十二大門，皆引經論證明，勸信求往。」此「安樂」二字附註提及：「〔安樂〕一乙」，即表示崎陽所刻龍谷大學藏本中無「安樂」這兩個字，可見原來的集本名稱已脫落了，而被其他的藏本加上「安樂集」的字樣，有可能因時間一久，原來的著作名稱「淨土論」就被「安樂集」所取代。然而現存《安樂集》是否真的是道綽的《淨土論》，也許可從文章內容多少窺探其真實性。

現存的《安樂集》二卷，文章分十二大門勸信求往生，雖然依不同的角度引證彌陀淨國的殊勝，其實整部文集還是以《觀經》為中心強調彌陀國的優勝。文集之首的前言述及：「今此觀經就人法為名，佛是人名，說觀無量壽是法（名）也，……此觀經者五種說中世尊自說……。」[註 23]另在第四門中提及：「今此觀經以觀佛三昧為宗」[註 24]，可見《觀經》是在「觀佛三昧」的基礎上所發展出來的禪觀法門，因此「念佛三昧」是該文的重點。卷下引用不同的經典強調「念佛三昧」是「要門」，而且「念佛」會得到種種的利益。「至心專念」即是念佛法門的重點，如文所述：「唯有一向專念阿彌陀佛往生者，常見彌陀現在不滅，此即是其終時益也」；又云：「念佛三昧必見佛，命終之後生佛前」；也引用《大樹緊那羅王經》的菩薩行四種法，而能常不離佛前：「……四者一向專志，行念佛三昧，具此四行，一切生處常在佛前，不離諸佛」；又依《月燈三昧經》：「念佛相好及德行，能使諸根不亂動，心無迷惑與法合」；「此念佛三昧即具一切四攝六度」……等等引證不同的經典。[註 25]因此「至心專念」、「一向專念」、「專意念佛」是進入「念佛三昧」的前方便，該文集以《觀經》為主軸，強調「專念」（專心憶念）是觀佛、念佛達到三昧定力之前的主因。

此外，文中有一段對兜率與西方淨土的「會通願生兜率，勸歸淨土者」，更有「校量願生十方淨土，不如歸西方者」等的比較，[註 26]此二段應該是中、晚唐時期「兩大淨土」爭辯文集的前身。另在下卷第一段敘述中國歎歸淨土的六位大德：（菩提）流支三藏、慧寵法師、道場法師、曇鸞法師、大海禪師、上統（未明法師或禪師）等。[註 27]當時對僧人的稱謂極為分明，經律論三藏精通又有一定的社會評價與地位者始稱「三藏」，弘法者稱「法師」，禪觀幽明者稱之「禪師」，這種種不同的稱謂在《續高僧傳》的不同人的傳文中都有明顯的記載。該段還特別談及曇鸞法師偏愛西方淨土之因與其往生時的靈驗之事，如果該《安樂集》是曇鸞傳文中所述的「安樂集」，應該不會談論到自己，故該集非曇鸞的撰作是肯定的。再者，該文集中亦時常引用龍樹、天親所著的《大智度論》與《淨土論》的敘述，[註 28]誠如道綽的傳文中所述的「統談龍樹天親，邇及僧鸞、慧遠」，確實文中時常提及龍樹、天親、與僧鸞（曇鸞），但未見慧遠的事蹟，不知是文章的脫落或傳文的誤導，卷上也確實脫落了兩段，「第四辨諸經宗旨不同者」之後即跳到「第七略明三身三土義」，[註 29]缺了第五、第六段。文中的缺頁、脫落不禁的令人聯想到現存《安樂集》的作者真的是掛名的嗎？

事實上，現存的文集已是被刪、補過的，文集之後有二段附註，首段是日僧釋龍磯於日皇寬政乙卯年秋（一七九五）所記，述曰：

……慧琳音義以降（慧琳八〇七年撰一切經音義），諸注家亦不鮮也，往往各辨魚魯，不無少差，特至本立老師，承襲離塵演暢，兩講主之說，乃有正錯作，專辨定錯簡，同室者老芳山、僧樸二師，各補其缺漏……冀者四方同志，刪之、補之。

可見該集本在晚唐期間就出現不同的註解本，日僧根據不同本而刪、補的。第二段附註是日僧釋義山於日皇元祿十一年（一六九八）募刻時所記的，述之：

（元祿十一年義山刻宗教大學藏本）安樂集二卷，寬元（一二四三—一二四六）以降，繡梓而行世者，文字間有差誤，今會聚橫川觀中，三井尊弘…等若干本，而偶以校焉，其當不之辨而判然，趨捨之彼此之間，以為一本……。[註 30]

這一段附註早上一段約一百年，提及一二四三年間（即中國南宋理宗時代）該本已在日本流通，而文字間已有誤差，且經過日僧多人會校過的，可見該文集晚唐間已由日僧攜帶回

日本，一六九八、一七九五年間（中國的清朝）先後經過日僧們的刪補、校正過的，而且目前《大正藏》所收的該本也是由日本不同文本的彙編，如果該文集的原本真的是道綽所撰的《淨土論》，然經過多人的刪補，已難以查考其原本的風貌了。

總之，道綽對《觀經》的重視表現在他約二百遍的講說上，其念佛法門還是以「攝慮靜緣」為主，雖然也提倡「口誦佛名」的唸佛，但在早年的他已有「念慧」的基礎，又《觀經》是闡述「禪觀」的經典，所以「觀佛」、「念佛三昧」應該是他念佛的主軸。現存的《安樂集》自初唐·道綽（六四五圓寂）之後，名稱與作者之名、乃至內容都因時代久遠，屢次地被刪、補的修正，但其內容對《觀經》的詳解與引證，符合道綽專意念佛的意旨。又從傳文的敘述，與日僧圓仁（八四七年）的經錄所載《安樂集》是道綽所撰等事判斷，筆者推測現存的《安樂集》二卷很有可能是道綽傳文中的「《淨土論》二卷」的異名，只是經過多位日人的修補已失原始的風貌了。

(四)發揚光大的善導

道綽首開手持「木欒子」念佛與「口誦佛名」的唸佛之後，將此法門發揚光大的則是善導（六一三—六八一）。《續高僧傳》對善導傳文的記載非常簡短，因為作者道宣（五八六一—六六七）撰寫此傳記時，善導還在遊化各方，所以道宣稱之為「山僧」，而且道宣比善導還早圓寂。傳文僅提：「近有山僧善導者，周遊寰寓，求訪道津，行至西河，遇道綽部，惟行念佛，彌陀淨業，既入京師，廣行此化，寫彌陀經數萬卷，士女奉者，其數無量。」善導早年應該是個「雲遊僧」，到處雲遊參訪明師求法，遊行至道綽處，學其「念佛」法門，又到處雲遊、化導，寫《彌陀經》數萬卷，當時奉持他的念佛法門的人很多。接著傳文又提及：「時在光明寺說法，有人告導曰，今念佛名，定生淨土不？導曰，念佛定生，其人禮拜訖，口誦南無阿彌陀佛，聲聲相次，出光明寺門，上柳樹表，合掌西望，倒投身下，至地遂死。」[註 31]以上道宣僅記簡單的兩段：善導遇道綽學念佛法門、說法時有人堅信彌陀而投樹而亡。

佛教文獻中似乎沒有完整、可靠的善導傳記，除了上面兩段道宣最早的記錄外，就是《往生西方淨土瑞應傳》（約七八五一—八〇五間撰），該傳文提及：善導少出家，見西方變相而嘆曰：「何當託質蓮臺，棲神淨土。」讀了《觀經》之後而言：「唯此觀門定超生死。」於是至綽禪師處問曰：「念佛實得往生否？」，師曰：「各辯一蓮花，行道七日，不萎者即得往生。」對於善導的道業記載：「禪師平生，常樂乞食，每自責曰，釋迦尚乃分衛，善導何人，端居索供，乃至沙彌並不受禮。」此段表現出一個謙恭、不輕易接受供養、禮拜僧人的行儀。此外還提及「寫彌陀經十萬卷，畫淨土變相二百鋪，所見塔廟，無不修葺，佛法東行，未有禪師之盛矣」.[註 32]此份善導圓寂後一百餘年的傳文增加了：讀《觀經》、樂乞食、畫淨土變相、修補塔寺等，但未提及有人投樹而亡之事。道綽講說《觀經》二百餘遍，善導受道綽影響而歸向淨土，雖然傳文都未有善導講說《觀經》的記載，但他受其師的影響應該有可能講說此經。

繼《續僧傳》提及「有人投樹而亡」一事之後，宋代的文獻就開始出現念佛放光與投身自盡等傳說的記載，《淨土往生傳》（宋熙寧年間〔一〇六八—一〇七七〕戒珠撰）記載：「釋善導……唐貞觀中見西河綽禪師，行方等懺及淨土九品道場（觀經中的品位），導大喜曰，此真入佛之津要，吾得之矣！」繼之，又提及有人問善導念佛能生淨土否？回答說如你所願，「導乃自念阿彌陀佛，如是一聲，則有一道光明，從其口出，或其十聲至於百聲，光亦如之，導厭此身，諸苦逼迫，情偽變易，無暫休息，乃登所居寺前柳樹，西向願曰，願佛威神，驟以接我，……令我此心，不失正念……願畢於其樹上，投身自絕……高宗皇帝，知其念佛，口出光明，又知捨報之時，精至如此，下敕以額其寺為光明焉」。^[註 33]此段顯然充滿著宗教色彩，唐朝的兩篇傳記，僅載他有《觀經》的修學，均未提「行方等懺」之事，這篇善導圓寂後近四百年的宋代傳文竟然膨脹了二件故事：念佛口出光明、投身自絕。其實這篇故事還是很矛盾的，一個精進念佛又修觀行，並能唸一句佛號放一道光明的行者，豈會投樹自盡，其念佛三昧的功夫——定力——難道會被「盲信」所蒙蔽嗎？佛陀的「緣起性空」的破執法門，不也常常出現在三昧的經典中嗎？

此外，《佛祖統紀》（一二六九年志磐撰）卷二十六也有與前相同的記事：念佛放光與投身自絕。^[註 34]卷二十八亦載：「長安京姓本為屠，因善導和上勸人念佛，滿城斷肉，京嫉之，持刀入寺，興殺害意，導指示西方，現淨土相，（應指屠夫）即回心發願，上高樹念佛，墮樹而終，眾見化佛，引天童子，從其頂門而出。」^[註 35]此處提及善導示屠夫淨土瑞相後，屠夫生信發願，上高樹念佛，墮樹而終（不小心或故意？）。《佛祖統紀》不僅述及善導本人厭離此身而登樹自投而亡，經其勸化的屠夫亦墮樹而終，不僅令人懷疑宋朝期間是否也有念佛者因厭離世間而自盡的情事？另明代《往生集》（株宏一五八四年撰）善導的記載仍然相同：念佛口放光，登柳樹投身而逝，並提及永明延壽禪師是「再生之善導」。^[註 36]由此可知至明代善導的名氣已很大，才會有永明延壽是善導再生的傳說。

總之，善導的傳文自最早的《續僧傳》後，至宋初《淨土往生傳》已傳出念佛放光與投身自絕的說法，此後宋末、明初等文獻都有相同的記載。該件「投樹」之事最早是出現在道宣的《續僧傳》中，如果善導真的投樹身亡，則道宣應該清楚，為何善導會活到六十九歲至六八一年才往生，而道宣則早就圓寂於六六七年，時間上是矛盾的。故唐代之後的文獻所出現錯誤的理由，也許只能說閱讀者對《續僧傳》傳文的斷句錯誤所引起的，乃至後來善導的名氣漸大，不同的感應傳說如：念佛放光、西方禮文放光、遺像升空……等的宗教色彩就因應而出了。^[註 37]故繼道綽的《觀經》修持之後，善導誦持《彌陀經》、並將口念佛號的「唸佛」法門發揚光大，各處行化，將彌陀的淨土法門傳至一般的民眾中，誠如道宣《續僧傳》所提：「士女奉者，其數無量。」可見其「唸佛」的法門在唐初善導時代已深植民心，難怪淨土祖師的排行榜上繼廬山慧遠之後，善導則是第二位了。中國傳統：「家家彌陀，戶戶觀音」的說法，善導應該不無功勞吧！

現存《大正藏》中善導名下的著作有五部九卷：

編號	冊數	經名	卷數
1	《大正藏》第三十七冊	《觀無量壽佛經疏》	四卷
2	《大正藏》第四十七冊	《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》	一卷
3	《大正藏》第四十七冊	《轉經行道願往生淨土法事讚》	二卷
4	《大正藏》第四十七冊	《往生禮讚偈》	一卷
5	《大正藏》第四十七冊	《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》	一卷

善導是否真的有這些著作？在善導的傳文與經錄中都無其著作的記錄，有關善導撰著都記載在日本的經錄中。首先，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》（日僧圓行，日本承和六年八三九年，即中國唐文宗年代）記載：

依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷善導法師撰（導法＝道）轉經行道願往生淨土法事讚一部二卷善道師撰（導師集記，道師集記）……觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷（善道師集）……右件顯教經論疏章或未度，或雖度來文字謬落，仍請來。[註 38]

以上三部在中唐時期作者已不很明確，撰者日僧圓行從中國攜帶這些經論章疏回日本時，有些章疏作者之名已不明確，有些則有作者之名但已部分脫落了，故這些善導名下的讚、法事已在唐朝中、晚期間（第九世紀中），即善導圓寂後百餘年，已有作者模糊的事實了，到底真的是善導所撰，或者因為其名氣太大而有冒名之嫌，則難以窺探其真實性了。另一份日僧圓仁撰《入唐新求聖教目錄》（日承和十四年八四七）亦記錄：「淨土法事讚二卷善導和尚撰。」[註 39]該法事讚應該相似於《轉經行道願往生淨土法事讚》。還有日僧圓珍撰的《智證大師請來目錄》（唐大中十二年八五八）也載有：「大乘布薩法一本（卷）善導（道）。」[註 40]從以上日僧的經錄中頗令人懷疑善導可能會有這些著作嗎？以下筆者將從兩個不同的角度來窺探。

首先，作者是善道或善導則已模糊在日本的經錄中，佛教史上是否真有其人「善道」嗎？《佛祖統紀》（一二六九年志磐撰）卷二十七〈往生高僧傳〉中記有：

善道，臨淄人，入大藏信手探卷，得《觀無量壽佛經》，乃專修十六妙觀，及往廬山觀遠公遺跡，豁然增思，後遁跡終南，修般舟三昧數載，睹寶閣瑤池，宛然在目。復

往晉陽從綽禪師授《無量壽經》，入定七日，綽請觀所生處，道報曰，師當懺悔三罪方可往生……綽靜思往咎，洗心悔謝久之，道因定出，謂綽曰，師罪滅矣……道行化京師，歸者如市……。[註 41]

這位善道應該不是善導的音誤，因為同本的卷二十六「蓮社七祖」中已有善導的記載，該傳文亦提善導是登柳樹、發願而投身自絕的。[註 42]另在《神僧傳》（一四一七年編）也有一篇善道的傳文，內容與《佛祖統紀》相同，可見是抄襲前僧傳而來的。[註 43]從善道的傳文得知，善道本人自修《觀經》的十六行觀、又自習「般舟三昧」，待其得到西方瑞相感應後，前往綽禪師處教導《無量壽經》，並又入定七日替綽觀往生處，又行化度眾，可見這位善道是綽禪師的教授師，綽禪師應該指的是道綽。[註 44]又據前面善導的傳文得知，道綽則是善導淨土法門的啓蒙師，道綽圓寂於六四五年，因此在這年之前善道已來教導道綽了，故善道的年代應該介於六〇〇—六四五年之間還存在，而善導往生於六八一年，據此推論之，若佛史上善道真有其人，則應該早於善導。

其次，從經典、法事的流行背景來探討，念誦法、念誦儀軌、讚、禮懺之類的法本約出現在中唐時期，即西元第八世紀初，即善導圓寂後約三、四十年之後了。金剛智（六六九—七四一）唐開元五年至二十三年間（七一七—七三五）譯出《金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌》，善無畏（六三七—七三五）譯出《慈氏菩薩略修瑜伽念誦法》。不空（七〇五—七七四）於唐天寶五年至大曆九年間（七四六—七七四）更是大量的譯出念誦法之類的懺本，例如《金剛頂經多羅菩薩念誦法》、《九品往生阿彌陀三摩地集陀羅尼經》、《藥師如來念誦儀軌》。[註 45]不僅密教的這類儀軌法本為數不少，也有顯教的法事、儀讚在此時期出現，例如淨土門下的法照（七六七—七七七述）《淨土五會念佛略法事儀讚》，天台門下的湛然（生年七一—七八二）《法華三昧行事運想補助儀》。可見中國佛教在中唐時期，即第八世紀的中葉七四六—七七四年間，這類法事、儀軌、儀讚等的懺本大量出現，掛名善導的《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》、《轉經行道願往生淨土法事讚》、與《往生禮讚偈》，其懺悔禮拜的方式與前所列的念誦法相似，很有可能是同一時期的作品。又如前段所述，歷史上若真有其人善道，其年代也大約於六四五之前，此期間念佛法門才由道綽漸漸傳開，善導繼之弘揚，念佛法門還在拓展的階段，不太可能發展出次第分明的禮唱懺本。若淨土法門經由善導的弘揚，至約百年後淨土宗四祖法照（七七七年後卒）的時期，再發展出法事禮讚等的懺本，就時代背景與淨土教發展史上而言，是比較合理的，故筆者推測善導名下的這三本讚、偈應該是出現在第八世紀中葉，出自一些或某位熱衷淨土法門的大德之筆了，經百餘年後作者之名已是不為人知了，由於善導的名聲不斷地提昇，有心人士則順理成章地掛上善導之名，所以才有這些模糊善導之名的法本出現在第九世紀日僧的經錄中，這似乎也是挺自然的。

善導名下還有《觀無量壽佛經疏》與《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》（以下簡稱《觀念法門》），這二部就內容而言是比較有可能是善導當時的作品，但是否真的出自善導之筆或口述，則難以斷定，因為就善導個人的有限資料顯示，他並未有經論的修學背景，又是個「山僧」（住山中經論可能不易取得），只知他寫《彌陀經》數萬卷，所以他並非文盲，又跟隨道綽「惟行念佛彌陀淨業」，「念佛」法門可包括唸佛與念佛禪觀，當時《觀經》非常盛行，撰述觀經疏記的人不乏其數，善導是有可能講述《觀經》並加以記錄下來（此觀經疏下一節再討論）。另一部《觀念法門》內容與觀經疏大約相同，敘述念佛三昧的重要性，分四項來討論——依觀經明觀佛三昧、依般舟經明念佛三昧、依經明入道場念佛三昧、依經明道場內懺悔發願。《般舟三昧經》是最初廬山慧遠念佛法門的依據經典，《觀經》則是南朝末期與隋唐初期淨土業者的修持寶典。該《觀念法門》則以這兩部經為主軸闡述三昧的重要性，而隋唐初期的一些觀經疏記亦大都以這兩部三昧經為討論的重點，故這部應該是隋唐初期的作品，但是否真的是善導的撰述則難以斷定了。

該《觀念法門》中有幾個要點值得討論，首段依觀經討論，行者需行十六遍觀並「捉心令正，更不得雜亂，即失定心，三昧難成」，又「行者欲生淨土，唯須持戒、念佛、誦彌陀經，日別十五遍，二年得一萬……亦須依時禮讚淨土莊嚴事……」。[註 46]此段言淨土行者持十六行觀得三昧定力外，還得持戒、念佛、誦《彌陀經》、禮讚淨土莊嚴等，現今佛教徒每日念佛號數萬遍的習慣，應該淵源於隋唐初期的念佛法吧！其次述及般舟三昧的修持法，《般舟三昧經》云：「其有比丘……持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在彼，隨所聞當念，去此十萬億佛刹，其國名須摩提，一心念之，一日一夜若七日七夜，過七日已後見之……。」又該經的〈四事品〉中亦提及：「菩薩……復有四事法，疾得是三昧，一者不得有世間思想，如彈指頃三月，二者不得睡眠三月……三者經行不得休息……。」[註 47]中國的大德依此規畫出一套嚴謹的修持法門，如《觀念法門》所云：料理道場、安置佛像、灑掃、淨衣鞋、七日中一食長齋、晝夜專心念阿彌陀佛，心聲相續，七日之間不得睡眠，亦不需禮佛誦經，數珠亦不得捉，但知合掌念佛，念念作見佛想，並且「若立即立念一萬二萬，若坐即坐念一萬二萬……」。原來這套中國佛教界傳來已久的「般舟三昧修持法」，其嚴峻的修持法並非直接淵源於經典，而是源於隋唐時代的某大德所創作的這本《觀念法門》。事實上，隋朝的智者在《摩訶止觀》中就已提到這種的修行法，稱之為「常行三昧」，云：「常行三昧者……此法出《般舟三昧經》，翻為『佛立』……九十日身常行無休息，九十日口常唱阿彌陀佛名無休息，九十日心常念阿彌陀佛無休息，或唱念俱運，……唱念相繼無休息時……。」[註 48] 因此這種九十日念佛不斷的「常行三昧」，在唐朝就形成一套完整的修行法門稱之為「般舟三昧」，此套中國式的「般舟三昧」與般舟經典所述還是有些不同的。

該《觀念法門》中還有一節「依經明五種增上緣義」，提及：「六部往生經：《無量壽經》、《十六觀經》（無量壽觀經）、《阿彌陀經》、《般舟三昧經》、《十往生經》、《淨土（度）三昧經》，此即佛教的六部往生經，顯明稱念阿彌陀佛願生淨土者，現生即得延年轉壽，不遭九橫之難。」這六部經的增上緣即是念佛者常有佛、菩薩、諸天護法常來守護，

無橫病死亡災障，常得安穩。該法本中引述《十往生經》云：「若有人專念西方阿彌陀佛，願往生者，……常使二十五菩薩影護行者，不令惡鬼惡神惱亂行者，日夜常得安穩。」[註 49] 隋唐時代竟然有這六部往生經的流行，難怪當時「淨土」的觀念興盛。

這六部往生經中除了《十往生經》與《淨土三昧經》外，其餘的四部對淨土業者並不陌生，這兩部經典的來源頗有疑問。《淨土三昧經》在南朝期間已存在了，據《僧祐錄》卷四「失譯經」提及：「《淨度三昧經》二卷（或云《淨度經》）」，該部經收在「新集所得，今並有其本，悉在經藏」，[註 50]可見該經流通在南朝期間，但不知譯者。另《法經錄》記載：「《淨度三昧經》三卷（晉世沙門寶雲於揚州譯）。」[註 51]《大唐內典錄》（六六四年，道宣撰）亦明：「《淨度三昧經》（元嘉四年智嚴…共寶雲出）」，又載：「《淨度三昧經》二卷（法顯齋來（未譯）見〈道祖雜錄〉）。」[註 52]可見該經晉代時就已存在了，但二卷或三卷仍有疑問，該經現收於《卍續藏經》中，但僅有一卷，事隔千餘年，經典原有的風貌已復存了。另外《十往生經》，在《大周刊定眾經目錄》（六九五年明佺撰）記載：「《十往生阿彌陀佛國經》一卷……右件經古來相傳皆云偽謬，觀其文言冗雜，理義澆浮，雖偷佛說之名，終露人謨之狀，迷墜群品，罔不由斯，故具疏條列之。」[註 53]《開元釋教錄》（七三〇年智昇撰）記載：「《十往生阿彌陀佛國經》一卷（撰錄者曰此上二經，余親見本，但前廣後略，餘並無異……偽經）。」[註 54]唐朝的經錄均稱之為偽經，又未出現在唐之前的任何經錄中，因此該本偽經可能出現在隋唐初期「淨土」觀念鼎盛的時期。總之，以上這兩部經典，不論是失譯經或偽經，在唐初被認為是「六部往生經」中的兩部，可見它們在淨土教理中佔有一席之地，在當時應該也是頗為人所重視的。

山僧善導經由道綽的指引而歸向西方淨土，並興盛了道綽口唸彌陀佛號的唸佛法門。然而中國早期的西方業者大都藉禪修三昧力而祈望往生，例如東晉時代廬山慧遠結社唸佛，以《般舟三昧經》為其修持的重點，接著南北朝的初期僧侶以「觀佛三昧」為禪修與往生的重點，直到南朝末期、隋唐初期西方業者卻以《觀經》為主，並以「唸佛」為輔，善導即是將此「唸佛」法門發揚光大，因此才會在宋代有「善導唸一句佛號，放一道佛光」的傳說。延續南北朝的「觀佛三昧」的禪觀體系，《觀經》在隋唐初期綻放出光芒，而且「淨土」的觀念也由不同教理體系的祖師們發揮出來，這都可由觀經的疏記中得知。

二、觀經的註疏在宗派間的見解

本節將討論《觀經》，由其註解本的數量、註疏的內容差異窺探隋唐初期其流行的程度，與受到宗派間重視的程度。首先來討論在隋唐期間，《觀經》有多少人註疏。日僧永超《東域傳燈目錄》（日寬治八年一〇九四）記載了十五部《觀經》疏記：

觀無量壽經疏一卷（智顛），疏記一卷（妙樂作，圓珍錄，秘不流行），同經記一卷（法聰），同經疏一卷（法常師撰），同疏一卷（惠遠撰），同玄義一卷（遠法師），同疏一卷（吉藏師），同經釋一卷（華嚴宗利見作），同經玄義一卷（道綽〔綽一〕禪師），同義記一卷（惠苑、惠遠記見行同異如行），同玄義分一卷（同經玄義等合四，云內善導四卷題名別也），同義疏四卷（同上），同經疏二卷（惠感師撰），同經別記二卷（源清造），同經疏并玄義各二卷（懷感師）。[註 55]

自隋唐、乃至宋朝都還有人陸續對《觀經》註疏，天台、三論、淨土等不同宗派的人都有註解，可見《觀經》是一部非常受歡迎的經典。前面已提過道綽的《安樂集》其實也是《觀經》的疏記，此外還有淨影慧遠（五二三—五九二）、智顛（五三八—五九七）、吉藏（五四九—六二三）、善導等人的疏記，以下筆者就這幾人的疏記簡單討論，以窺探當時「淨土」思想的演變過程。

（一）隋·淨影慧遠的觀經疏

淨影慧遠撰的《觀無量壽經義疏》所闡述的與道綽的大致相同，都認為該經以「觀佛三昧」為宗。該疏首開五要然後釋名，認為《觀經》是菩薩藏、頓教，宗趣是觀佛三昧、以人法為名——佛是人名，說觀無量壽是其法名、此經是佛說等五要。此外，慧遠對經名的「觀」有所發揮，疏云：「繫念思察說以為觀，無量壽者是所觀佛，觀佛有二，一真身觀，二應身觀，觀佛平等法門之身是真身觀，觀佛如來共世間身名應身觀。」[註 56]此處的真身觀即是法身，應身觀則是「取佛形相，繫想思察，名應身觀」，觀佛形相之外，更進一步觀佛的法身，二身觀已出現在隋·慧遠的註解中了。觀經中韋提希請佛陀教授如何「思惟、正受」極樂世界的法門，疏解曰：「思惟正受兩門分別，一定散分別……淨業散心思量名曰思惟，十六正觀說為正受。」另凡夫修淨業者得生西方，「修三種淨業散善往生，修習十六正觀定善往生」，修三福即是三種淨業——1. 孝養父母、師長、不殺、修十善；2. 受三皈、具眾戒；3. 發菩提心、信因果——修此三福者即是「散善往生」。——別觀十六行觀者則是「定善往生」。[註 57]該疏將往生的資糧分為定與散，修十六行觀者名之為「定」，習三福者則稱「散」，故往生西方有此定、散兩門的修學應該比較穩當了。該疏記中還有一項很特殊的七個次第「往生觀」——往生想、於花中跏趺坐想、花合想、花開想、蓮花開時有諸光明來照身想、眼目開想、見佛菩薩及聞法想等，這七個往生觀想的修練有助於往生。該疏仍以不同的經論引證往生淨土之因，例如依《小品經》：「宣說般若空慧為因，修空慧除滅罪障故，於淨土欲生即生。」以「空慧」為因，滅罪除障後欲生淨土即可往生。《涅槃經》亦提「一切善業皆淨土因……」。《維摩經》也提出八法為淨土之因，具足八法行能生淨土。[註 58]這些經典都對「淨土」有所討論，也似乎對「往生淨土」有所鼓勵。此外，淨影慧遠對九品往生也有解釋，並對《觀經》的往生淨土之因綜合了四項條件：1. 修觀往生——十六行觀；2. 修業往生——三福；3. 修心往生——誠心、深心、迴向發願心（願生彼國、願見彼佛）；4. 歸向故生——一心歸向西方彌陀

佛的殊勝，具足了這四項資糧，則上品上生的往生應該就無問題了。[註 59]總之，淨影慧遠的觀經疏對往生西方的修行法門以定、散兩門分別，並將「觀佛」分為真身觀、應身觀，且引證了不同經論對往生「淨土」資糧的討論。大致上，淨影慧遠對觀經的解釋還是保持道綽的傳統方式，沒有太大的改變，但天台智者的觀經疏對淨土的觀念就有獨創性的突破了。

(二)天台智者名下的觀經疏

藏經也收集了一份天台智顛（亦稱智者，五三八—五九七）「說」的《觀無量壽佛經疏》，該份掛名智者說的疏，筆者懷疑智者親述的可靠性。雖然該疏中都是天台宗的教理，但從現存的二份智者的傳記、及有關智者的種種資料都未發現智者註解觀經的軌跡，此份掛名智者的觀經疏，可能天台宗的門人所述，或許吾人僅能言該疏顯示出天台宗對觀經的看法。[註 60]

該疏述及：「欲生極樂國土，必修十六妙觀，願見彌陀世尊，要行三種淨業。」而且認為觀經是：「心觀為宗，實相為體……佛是所觀勝境。」此疏作者已走出傳統的說法，一改「觀佛三昧為宗」為「心觀為宗」，並歸入「實相」為體，依觀境而悟入實相。他認為佛是「所觀勝境」，且是「覺義」，非形相上的佛，因此發揮出六種佛義，第一是「理佛」，乃由於《涅槃經》云「一切眾生即是佛」，依一切眾生皆有佛性的理念而言，故眾生即是佛，這只是理念上的佛。第二是「名字佛」，亦引用《涅槃經》：「於無量世，亦不聞有如來出世，大乘經名，若佛出世，方能闡智慧日……須達聞名身毛皆豎……。」此乃聞佛之名，而能起作用的名字佛。第三是「觀行佛」，即是「觀佛相好，如鑄金像，心緣妙色……開眼閉目……常得不離…念一佛與十方佛等……念念皆覺」，這即是觀想中佛。第四「相似佛」，即是「念佛相好，身得相似相應，念佛法門，身得相似相應……相似者，二物相類……」，由於修某種法門而得到與佛相類似的境界。第五「分證佛」者即「初發心住，一發一切發，發一切功德，發一切智慧……三智一心中得，得如來妙色身，湛然應一切……以不住法即住其中……」，初住菩薩或等覺菩薩各階段中證得的心境。第六「究竟佛」者即究竟解脫的佛，「佛有無量德，應有無量號……三世諸佛通有十號……」，究竟佛其德是無量無邊的。[註 61]此處將「佛」分成六種來詮釋，依佛號對吾人作用的不同而分類為理念、觀行、實證等。

其次，該疏又將「觀」依三個次第解之。疏云：「觀者觀也，有次第三觀，一心中三觀，從假入空觀，亦名二諦觀；從空入假觀，亦名平等觀；二空觀為方便，得入中道第一義諦觀，心心寂滅，自然流入薩婆若海，此名出《瓔珞經》。」智者認為須先由虛妄的俗諦作假觀，了知俗諦虛妄不實才能從假入空觀，由假觀進入空觀故稱二諦觀，二諦觀成就後即證一切智。但住空對眾生無益，故應觀空不住於空而入於假，有如知病識藥，應病授藥，此稱從空入假觀，破假用空，破空用假，破用既均，稱之平等觀，此觀成時證道種智。以二空為方便，初觀空生死，次觀空涅槃，此之二空為雙遮之方便，初觀用空，次觀用假，此之二用為雙照之方便，由此而心心歸入薩婆若海，雙照二諦，此觀成時證一切種智，此乃次第三觀。疏亦說明：「一心三觀者，此出釋論，論云三智實在一心中，得祇一觀而三觀，觀於一諦而三諦，故名一心三觀。」智者「一心三觀」的理念取自《大智度論》與《中論》，誠如疏中所引：

「中論云，因緣所生法，即空即假即中；釋論云，三智實在一心中得，即此意也，此觀微妙，即一而三，即三而一，一觀一切觀，一切觀一觀，非一非一切，如此之觀攝一切觀也。」[註 62]此疏把空、假、中三觀導入一即一切的理論。異於道綽、善導與淨影慧遠等人對觀經的解釋，此疏依中觀的理論，將彌陀信仰的《觀經》導入「一心三觀」的中觀思想與止觀的理論。

事實上，以上的這些「一心三觀」、「實相觀」等學說，都散布在智者親撰的《法華玄義》、《淨名疏》……等等疏記中，門人是有可能將其摘錄出，再配上觀經十六行觀，而成「天台宗的觀經疏」，當然這僅是筆者的推測說，仍待更進一步的資料來證實。

(三)吉藏的觀經註疏

吉藏（五四九—六二三）註解一份《觀無量壽經義疏》，疏中依六門明義：「序王第一、簡名第二、辨宗體第三、論因果第四、明淨土第五、論緣起第六。」在第二「簡名」中提到：

觀是觀見，亦是觀行，亦是觀察，觀有三種，一觀實相法身，二觀修成法身，三觀化身。觀實相者，體無二相，是不二正觀，謂平等境智義，故此經云是法界身，入一切眾生心想中，《大品經》云，般若波羅蜜為大事起故，《法華經》云，為大事因緣故出現於世也，所言大事者，般若佛性，不二正觀說，故《淨名經》云，觀身實相，觀佛亦然。……觀修成佛，研修妙行，……故此經云是心作佛。觀化者，觀西方淨土佛也。[註 63]

此處「觀」有觀實相法身、觀修成法身、觀化身三種，吉藏將「觀」導入「實相」的觀念。此外，在「辨宗體」中提及「以不二為體，因果為宗……淨土因果為宗，三輩九輩即是淨土因，西方無量壽國即是果」，九輩往生修資糧位時是因，無量壽佛國即是果。[註 64]此外，吉藏又將「觀」分為二種：「生滅觀、無生滅觀」，云：

生滅、無生滅是大小二乘觀……大乘具有生滅、無生滅二觀……小乘……唯有生滅觀，無有不生滅觀，若就二諦為論，彼亦有。世諦則生滅，真諦無生滅。[註 65]

他將二諦導入生滅觀，真諦即「無生滅」，也即是他所言的該經以「不二為體」之意了。總之，吉藏依「中觀」的思想註解該經，因「觀」而入實相，故云「不二為體」——此即真諦；又依修善、念佛累積生無量壽佛國之因，故稱之「因果為宗」——此是世諦，他還是依「二諦」解說該經。

(四)善導的觀經玄義疏作者之謎

現存掛名善導集記的《觀無量壽佛經疏》有四卷，每卷次第分明，依整體而言該經應該出自淨土宗大德之筆。首卷「觀經玄義分」中先以偈誦勸皈三寶，然後以「七門料簡」，第一標序題中提到淨土之要門者「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」。^[註 66]在第三辯釋宗旨中敘述「今此觀經，即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗，一心迴願往生淨土……此觀經菩薩藏收，頓教攝」。此疏以觀佛三昧為宗、定散二門而分、並與菩薩藏、頓教所攝的說法完全相同於淨影慧遠的觀經義疏。^[註 67]至於「定善、散善」，該疏解為：「從日觀下至十三觀已來，名為定善；三福九品名為散善。」慧遠的義疏亦解為：「修習三種淨業（三福），散善往生……十六正觀定善往生……。」^[註 68]這定散說善導疏的卷一幾乎與慧遠疏相同，只是慧遠較偏重「十六行觀的定善」，而善導偏重九品往生的解說。在善導疏的「觀經序分義卷第二」，此卷大致提及佛說該經的因緣，並引用《賢愚經》的故事來說明，分為發起序、禁父緣、禁母緣、厭苦緣、欣淨緣、散善顯行、定散示觀緣等分類解說。卷三則是「觀經正宗分定善義」，該卷就十六行觀，一一詳述。卷四即是「觀經正宗分散善義」，依三輩「散善」門，即對九品往生的分別解說。

大體上，該經疏依淨影慧遠的模式來註解，修定善、散善的法門而往生淨土，不像天台智者依「一心三觀」的觀念來詮述觀經，吉藏則依「二諦觀」來解釋。然而筆者懷疑該疏的作者不是善導，原因依下列三點來討論：

第一，依據善導個人的修學背景，其最早的傳文述及他是個「山僧」，遇道綽「惟行念佛彌陀淨業」、「寫《彌陀經》數萬卷」，^[註 69]據如此的記載，善導似乎不是一個義學僧。然掛名善導的這篇觀經疏的作者應該是個思考理路清晰的人，因為該疏內容次第分明、分門別類，也引用了一些經典如：《華嚴經》、《大乘同性經》、《觀音授記經》、《賢愚經》、《彌陀經》等來討論，沒有義學程度的人是不可能寫出如此次第分明的疏記，甚至比淨影慧遠的義疏還要詳盡，故筆者認為此部觀經疏出自善導的可能性非常小。

第二、在卷四末部很清楚的附上二段，看似跋文但又未標明，在卷四末提及：「總解觀經一部文義竟。」下一段則是：「竊以真宗叵遇，淨土之要難逢……。」此段無非表示該疏的編集者對淨土的崇敬，此處的「真宗」，據筆者的猜測，應該指的是日本的淨土真宗。下一段又提到：「敬白一切有緣知識等，余既是生死凡夫……不敢輒生異解，遂即標心結願，請求靈想驗，方可造心……『某』今欲出此觀經要義，楷定古今，若稱三世諸佛……願於夢

中得見如上……於即條錄義門，自此已後每夜夢中常有一僧而來指授玄義科文……」[註 70]可見此疏是「某」人「條錄義門」——抄錄其他的疏記，與「夢中僧」來指導而成的。

第三、一個重要的線索來自《東域傳燈目錄》（一〇九四年，日僧永超集），該目錄記載匯總觀經疏時：「觀無量壽經疏一卷（智顛……）同玄義一卷（慧遠法師……）同經玄義一卷（道（綽）禪師）……同玄義分一卷（同經玄義等合四，云內善導四卷，提名別也），同義疏四卷（同上……）。」[註 71]可見該疏是四本玄義的合成，一本是慧遠，另一是道（綽）禪師，其他則是不知名的玄義疏記，並掛上善導之名。此合成的疏記乃在一〇九四年日僧永超在編集目錄時已發現並明白的記錄下來了。又據以上第二點曾述，編集者稱之「某」的匿名者，依此兩點筆者推論應該是日本淨土真宗的人士，否則他不會言「竊以真宗叵遇」可見該疏應該在永超編此東域目錄之前已存在日本了。此外，該四卷疏記的第一卷在標題「觀經玄義分第一」下附註：「元祿七年（一六九四）義山刻大谷大學藏本，德川時代（一六〇三—一八六七）刊龍谷大學藏本，德川時代刊宗教大學藏本，正安四年（一三〇二）知真刊宗教大學藏本」[註 72]附註上的四個藏本都是收藏於日本，最早的是一三〇二年知真所刊的版本，不論是哪個版本，這本觀經疏是源於日本，又被日本的東域目錄所記載，並未出現在中國的任何經錄中。總之，該本掛名善導的《觀經疏》不是善導的著作，而是日本淨土真宗的某位大德依四本「玄義」而成，年代應該在中國的北宋朝時代已存在了。

綜合以上四份觀經疏的討論，除了掛名善導的日人所編的疏外，其餘三位——淨影慧遠、智顛、吉藏——都是隋、唐初期的人物，三人的撰疏均各有特色，慧遠則延續南北朝「禪觀」的思想而認為觀經是依「觀佛三昧」為宗，智顛則依「心觀為宗，實相為體」來解釋，吉藏更以「不二為體，因果為宗」來詮釋。除此之外，唐朝的法聰、法常、惠感、湛然、懷感……等還有多人對觀經都有註解。[註 73]不論《觀無量壽經》是否是宋元嘉年間來華的曇良耶舍所譯的，它流傳於禪觀思想濃厚的南北朝時代，其思想則淵源於「觀佛三昧」。[註 74]故淨影慧遠的義疏應該比較接近原始的觀經思想，藉著觀佛形相而導入西方極樂世界的十六行觀。然而天台智者卻將觀經導入天台的「一心三觀」的觀門，三論宗的吉藏更是依「二諦」來解，在隋唐初期《觀經》已被宗派的人物由「觀佛」而轉向「心觀」、「實相」，又有數量不少的註解，可見其受歡迎的程度已非限制在淨土宗的範圍了。

三、宗派間對淨土義的闡揚

從上兩節的討論中得知曇鸞、道綽、淨影慧遠、天台智者、三論吉藏都有註解觀經，但大都依其宗派的觀點，而有其不同的看法。然而由宗派間對觀經的重視，不禁令人聯想淨土義的討論始於何時？又隋唐初期此淨土義的闡揚是否興盛在宗派間？如何產生「四淨土」的說法，西方的彌陀淨土中真的有分成四個不同區域的淨土嗎？

(一)鳩摩羅什與其徒眾的淨土觀點

自羅什譯出《維摩詰經》之後，與弟子道生、僧肇、僧叡等人曾討論「淨土」義理，僧肇（三八四—四一四）首先註解維摩經，道生更發揮其深意，如道生的傳文所述：「初關中僧肇始注維摩，世咸翫味，生乃更發深旨，顯暢新異及諸經義疏。」[註 75]僧肇編的《注維摩詰經》中記載著羅什、僧肇、道生互相討論「淨土」義理，此部分隋朝淨影慧遠也將其編輯入《大乘義章》中，並簡要的討論到羅什與道生的歧見問題。首先羅什的「淨土」觀點如何呢？《大乘義章》述及：

諸佛有土，眾生無土，於一佛土，隨其業行，種種異見，如佛一身，眾生異見故，經說言，佛土清淨如摩尼珠，隨諸眾生種種異現，維摩亦云，我此國土常淨，若此為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳，什公所云，義當於此。[註 76]

可見羅什的主張就是《維摩經》的思想，認為諸佛的國土是常淨的，乃因度化眾生而示現淨或穢，故諸佛有土、眾生無土。國土是諸佛的，非眾生的，眾生依其業力而感淨、穢的國土，若眾生心淨則其國土也是清淨，因此《維摩經》所言：「心淨則國土淨」即是如此。簡言之，羅什的觀點可依二個層次而論，首先是架構在「諸佛有土、眾生無土」之上，其次內涵則是「佛依眾生不同的業力而示現淨穢之土」。

與羅什的觀點大異其趣的道生又如何反駁呢？《大乘義章》述及：

生公說，佛無色身，亦無淨土，但為化物，應現住於眾生土中，如是說者，眾生有土，諸佛則無。什公所異，諸佛有土，眾生全無，但佛隨化，現土不同，故維摩云，為化眾生故，現此土為不淨耳。[註 77]

異於其師的「諸佛有土，眾生全無」，道生相反地主張「眾生有土，諸佛無土」，此觀點道生在僧肇撰的維摩經註中，與羅什、僧肇有詳細、冗長的對談，筆者僅簡述道生名下〈十四科淨土義〉中的重點，該份科義現已不復存，但《宗鏡錄》中卻摘要了一段：

十四科淨土義云，經有恆沙佛國者，皆是聖人接物之近迹。佛實無土，何以明之，夫未免形累者，故須托土以自居，八住已上，永脫色累，照體獨立，神無方所，用土為

何……因起貪報之惑，故流轉生死，實即土屬眾生，故無國而不穢。淨屬於佛，故無國而不淨，故經云，我淨土不毀，此之謂矣。[註 78]

這段明白簡約的表示八地以上的菩薩已脫離色身的束縛，不需有方所的國土，因為眾生受業力的牽引仍需國土居住，故「土屬眾生」，只要是「國」即是穢染的，八地以上的菩薩與佛不需國土故是淨的。此學說之外，道生亦獨創了一些異於當時舊說的理念，因此引起大眾的排擠，其唱導的學說有：「立善不受報、頓悟成佛，又著二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論……」。[註 79]其中一項即是「佛無淨土論」，也即是此處所言「眾生有土、諸佛則無」，故道生的淨土觀點則是「淨即無土，土屬眾生故穢」。

此外，羅什的另一位高徒僧肇，對此說也有其見解，在其所編的《注維摩詰經》中談及：

夫至人空洞無象，應物故形，形無常體，況國土之有恆乎？夫以群生萬端，業行不同，殊化異被，致令報應不一，是以淨者應之以寶玉，穢者應之以沙礫。美惡自彼，於我無定，無定之土乃曰真土，然則土之淨穢繫於眾生，故曰眾生之類是菩薩佛土也，或謂土之淨穢繫於眾生者，則是眾生報應之土……夫如來所修淨土，以無方為體，故令雜行眾生，同視異見，異見故淨穢所以生，無方故真土，所以形，若夫取其淨穢，眾生之報也……。

僧肇認為佛是「有土」的，只是佛的國土以「無方所」為體，因其無一定的形相，故佛之土名是「真土」。由於眾生雜行而業力不同，所視也有所不同，故淨、穢也由此而生。繼之又談到眾生土淨之因：

土之淨者，必由眾生，眾生之淨，必因眾行……眾行明其所以淨也……土無洿曲乃出於心直，故曰直心是菩薩淨土。[註 80]

據此僧肇的淨土觀仍以羅什的「諸佛有土、眾生無土」為基礎，而發揮出佛土「無方為體」的真土觀念。至於土之淨穢，乃由於眾生「心」的顯現，心直則土淨，心曲則土穢。

綜合以上三人對「淨土」義理的討論，鳩摩羅什依《維摩經》的理論而倡「諸佛有土、眾生無土」，然土之淨穢乃是佛依眾生業力不同而示現的。道生則持相反的論調：「諸佛無土、眾生有土。」他認為「淨則無土」，八地以上的菩薩與佛無色身，則無土，唯有眾生粗穢才需要依存於土之上。繼之，僧肇將羅什的義理進一步的發揮，諸佛有土，但此土無方所，佛依眾生的業力而示現淨穢之土。

《大乘義章》中還提到：「又人復說，佛與眾生個別有土，各別住於自業果故。」[註 81] 還有人主張「佛、眾生各別有土」，各個依其業力而住於其土，可見這種「淨土」的觀念在當時應該是個熱門的話題，從姚秦時代的一個「唯心淨土」演變到隋唐時期的三土、四土、五土乃至十土，這都是中國佛教的祖師們智慧的結晶了。

(二)淨影慧遠的淨土義

繼東晉末年羅什師生們對「淨土」義理的討論，「唯心淨土」與「西方淨土」在隋唐初期似乎被融和一體，彌陀淨土竟然演變成多種淨土之一了。淨影慧遠（五二三—五九二）在隋朝又啓開「淨土義」的討論，因而引起宗派之前的不同祖師熱烈迴響。在《大乘義章》卷十九中討論到「淨土義」，首先「釋名」，慧遠敘述：「淨土者，經中或時名佛刹，或稱佛界，或云佛國，或云佛土，或復說為淨刹、淨界、淨國、淨土。」其次，「辨其相」中將淨土分為三種：事淨土、相淨土、真淨土等三土，其下又分為十四品，如下所述：[註 82]

1.事淨者——是凡夫所居土也，凡夫以其有漏淨業得淨境界，眾寶莊嚴飾，事相嚴麗名為事淨。事淨有二：

(1)「凡夫求有，淨業所得之土，如上諸天所居等」→即是修善因所得生天的果報。

(2)「凡夫求出，善根所得淨土，如安樂國、眾香界等」→即是修善業而願生佛果的果報，如生西方安樂國。

2.相淨者——「聲聞、緣覺、及諸菩薩所居土也」——「此諸賢聖，修習緣觀，對治無漏，所得境界，妙相莊嚴離垢清淨，土雖清淨，妄想心起，如夢所覩，虛偽不真，相中離垢，故名相淨」。→此乃三乘修行過程，觀緣中所得的清淨境界，只在緣境時的清淨，但一出觀境則妄想心起，故稱相中的清淨。

約「行」分別——(1)聲聞緣覺之人，自利善根所得之土，虛寂無形，如無色界所安止處。

(2)諸菩薩化他善根所得之土，不捨眾生，隨物受之，如維摩室，由從化他，善根生故，受用之時，自然能起，利他善行。

約「心」分別——(1)事識中，緣觀無漏，能得淨土。

a 增相觀所得淨土，相續住持證實方捨。

b 息相觀所得淨土，暫現如幻。

(2)妄識中，緣觀無漏，能得淨土。

增相觀所得淨土，相續住持，證實方捨。

息相觀所得淨土，暫現即滅。

3.真淨者——「初地以上乃至諸佛所在土也，諸佛菩薩實證善根所得之土，實性緣起，妙淨離染，常不變故，故曰真淨，然此真淨，因無緣念，土無相狀，如梵天王頂上寶珠，體雖是有，無青黃赤白等相，……又此真土因無定執，土無定所，因無分別，土無彼此，自他之異」。→此真淨乃是初地以上菩薩與諸佛的清淨心境，無分別、無染污、無相狀、無處所的心境。

別相有三門：

對妄分別——真行有二：

(1)離妄真——「諸菩薩所成真行，為妄所離，所得真土，還與妄合，如空在霧」。

(2)純淨真——「佛如來所在之土，純真無雜，如淨虛空」。

約行分別——

(1)智——「智依空成，以智攝行，行皆離相，所得之土，還同彼因，妙寂離相，猶如虛空」。

(2)悲——「悲隨有生，以悲攝行，行皆為物，所得之土，還同彼因，隨物所現，猶如淨珠」。

約法分別——於彼真實如來藏中，法門有二：

(1)寂滅門——「依之得土，還同彼法，寂滅離相」。

(2)緣起作用法門——「依之起土，無所不現，如如意珠，隨心所求，無所不現」。

綜合以上「三淨土」的陳述，慧遠的淨土義理，大致依凡夫、三乘、佛所得的心境而分類。事淨土是凡夫修善業所得生天或生佛國的果報，然仍依有漏的淨業而感事相莊嚴的天國或佛土，故稱「事淨土」。相淨土則是聲聞、緣覺、菩薩修學過程中自利、化他的行爲，與緣觀境中的無漏清淨的境界，因觀相是清淨的，故稱「相淨土」。真淨土是初地以上的菩薩與佛，實證妙淨離染的境界，稱之「真淨土」。

上一節已討論過鳩摩羅什的「諸佛有土、眾生無土」等有不同的見解，但淨影慧遠在討論道生、羅什的說法之後，又加以分析而認爲「義有兼通，不可偏定」，將不同的說法分三類：

1. 「攝實從相——眾生有土，諸佛無土，隨化現居眾生處故……生公所立，義當此門」。

2. 「攝相從實——諸佛有土，眾生無土，於一佛土，隨其業行，種種異見……什公所云，義當於此」。

3. 「分相異質，眾生與佛，各別有土，是義云何，以業攝果，果隨業別，故凡與佛各異有土，如恆河水，餓鬼見火，如來見水，餓鬼火業自見於火……」。[註 83]

前面慧遠所分的三淨土：事淨土、相淨土、真淨土應該屬於第三項「分相異質」的「眾生與佛，各別有土」，因爲各隨其業而居於其土。如同他所分類的事淨土乃凡夫所居土、相淨土則是聲聞、緣覺及諸菩薩所居土，真淨土即是初地以上至諸佛所居土。故淨影慧遠對「淨土」的見解應該是「佛與眾生各別有土」的理念。

【註釋】

[註 1] 詳情見筆者拙作，〈禪觀法門對南北朝佛教的影響〉，《正觀》（二〇〇二年九月二十五日）第二十二期。

[註 2] 僧副、慧勝；慧初三人傳文見《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊，第五五〇頁上—下。

[註 3] 道珍的傳文見同 [註 2]，第五五〇頁下—五五一頁上。

[註 4] 其生年亦有大通二年之說，但大通二年是戊申年，大通五年（五三一，即是中大通三年）才是辛亥年，故筆者採五三一年辛亥年之說，見《大正藏》第五十冊，第五六一頁下附註十一。

[註 5] 傳文見《大正藏》第五十冊，第五六一頁上—中。

[註 6] 同 [註 2]，第五七七頁中—下。

[註 7] 同 [註 2]，第五八八頁上—中。

[註 8] 同 [註 2]，第五七五頁上。

[註 9] 同 [註 2]，第五一九頁下。

[註 10] 同 [註 2]，第五三二頁上—中。

[註 11] 同 [註 2]，第五三九頁上。

[註 12] 同 [註 2]，第五四三頁上。

[註 13] 同 [註 2]，第六三三頁上。觀經的簡稱過程，詳述於筆者拙作〈止觀在頁中國佛教初期彌陀信仰頁中的地位〉，《圓光佛學學報》（一九九七年十月）第二期，第四十一—四十三頁。

[註 14] 同 [註 2]，第四七〇頁下。

[註 15] 見《大正藏》第四十冊，第八二六—八四四，曇鸞《往生論註》，有關世親的《往生論》頁中的「止觀」法門，詳述於筆者拙作〈止觀在頁中國佛教初期彌陀信仰頁中的地位〉，《圓光佛學學報》第二期，第五十一—五十四頁。

[註 16] 《大正藏》第五十五冊，第一四八頁上、二二一頁中。

[註 17] 宋·宗曉（一二〇四年）所撰的《樂邦文類》中編排了蓮社祖師：廬山慧遠、善導、法照、少康、省常、宗贖等六人。《大正藏》第四十七冊，第一九二頁中。據《佛祖統紀》蓮社七祖則是：廬山慧遠、善導、承遠、法照、少康、永明延壽、省常，兩份文獻的祖師排列均未列曇鸞或道綽，《大正藏》第四十九冊，第二六三頁上。

[註 18] 慧瓚傳文見《大正藏》第五十冊，第五七五頁上；當時多位高僧曾依瓚禪師學法，智滿依之修學「涉緣念慧」，第五八三頁上；智超亦投慧瓚禪師下修學，也是個「定慧雙啓」，第五九二頁上；道亮亦歸依瓚禪師，「念定爲務」的修學，第六一九頁中。

[註 19] 道綽傳文收於《大正藏》第五十冊，第五九三頁下—五九四頁上。

[註 20] 六古本：寬元、弘安、正保、明曆、寬文、元祿、崎陽等，詳情見《大正藏》第四十七冊，第二十二頁上。

[註 21] 見同 [註 20]，第四頁下附註四，五，六。

[註 22] 見同 [註 16]，二一六七，第一〇八三頁中。

[註 23] 同 [註 20]，第四頁上。

[註 24] 同 [註 20]，第五頁上。

[註 25] 以上的引文見《大正藏》第四十七冊，第十五—十六頁。

[註 26] 同 [註 20]，第九頁中—下。

[註 27] 同 [註 20]，第十四頁中。

[註 28] 參見《大正藏》第四十七冊，第六頁中，第七頁上、中、下，第九頁中，第十一頁下—十二頁中，第十八頁中—十九頁上，文中提及龍樹與天親。

[註 29] 詳見《大正藏》第四十七冊，第五頁。

[註 30] 兩段附註見《大正藏》第四十七冊，第二十二頁上一中。

[註 31] 善導的傳文見《大正藏》第五十冊，第六八四頁上。

[註 32] 該《瑞應傳》（《大正藏》第五十一冊，第一〇五頁中）據序言是文詒、少康的原著，《卍續藏經》第一三五冊，亦收此文並云唐·道詵，可能後經道詵所修改而成的。少康於貞元年初（七八五）至洛京白馬寺殿，見善導的西方化導文而願生安養，並卒於貞元二一年（八〇五），故該原著應是少康七八五—八〇五之間撰寫的，少康傳見《宋高僧傳》，同 [註 2]，第八六七頁中一下。此《瑞應傳》中的善導傳文，算是繼《續僧傳》之後較早的一篇。

[註 33] 《大正藏》第五十一冊，第一一九頁上一中。

[註 34] 《大正藏》第四十九冊，第二六三頁上。

[註 35] 同 [註 34]，第二八八頁下。

[註 36] 參見同 [註 33]，第一三〇頁中，一三三頁中。

[註 37] 參見同 [註 34]，第三八〇頁中。

[註 38] 同 [註 16]，第一〇七三頁上一中。

[註 39] 同 [註 16]，第一〇八三頁中。

[註 40] 同 [註 16]，第一一〇五頁中。

[註 41] 同 [註 34]，第二七六頁中。

[註 42] 參見[註 34]，第二六三頁上。蓮社七祖是：廬山慧遠、善導、承遠、法照、少康、永明延壽、省常。

[註 43] 參見《神僧傳》，同 [註 2]，第九八四頁中。

[註 44] 從《續僧傳》中得知，隋唐時代對禪師、法師的稱呼都以名字的最後一字稱之，例如：圓禪師，第五一二頁上、（保）恭禪師，第五一三頁上、（曇）鸞法師，第五五三頁中、（慧）思禪師，第五五七頁上、（慧）瓚禪師，第五九三頁上，故綽禪師指的是道綽。

[註 45] 這些儀軌請見《大正藏》第二十冊及第十九冊。

[註 46] 同 [註 20]，第二十三頁中。

[註 47] 同 [註 20]，第二十四頁上。中國大德所創作的般舟修持法見第二十四頁中，般舟三昧經文見《大正藏》第十三冊，第八九九頁中一下。

[註 48] 《大正藏》第四十六冊，第十二頁上一中。

[註 49] 同 [註 20]，第二十五頁中。

[註 50] 同 [註 16]，第二十一頁下，三十二頁上。

[註 51] 同 [註 16]，第一一五頁中。

[註 52] 同 [註 16]，第二五八頁上。

- [註 53] 同 [註 16]，第四七四頁中一下。
- [註 54] 同 [註 16]，第六七八頁上。
- [註 55] 同 [註 16]，第一一五〇頁下—一一五一頁上。
- [註 56] 《大正藏》第三十七冊，第一七三頁中。
- [註 57] 「三福」，見《觀經》（《大正藏》第十二冊，第三四一頁下）；慧遠註見同 [註 56]，第一七八頁上—中。
- [註 58] 「七往生觀」，見《大正藏》第三十七冊，第一八一頁下。《大品經》、《涅槃經》、《維摩經》的「八法行」見同 [註 56]，第一八二頁下—一八三頁上。
- [註 59] 參見同 [註 56]，第一八三頁上。
- [註 60] 有關智者註解觀經的可能性，筆者將於「智者彌陀信仰」一節中討論。
- [註 61] 智者的六種佛義見同 [註 56]，第一八七頁上—中。事實上，此「六佛」義出自智者為晉王親撰的《維摩經玄疏》，《大正藏》第三十八冊，第五一九頁下—五二〇頁上。
- [註 62] 「釋論」乃是《大智度論》的簡稱，見《大智度論》末後記，《大正藏》第二十五冊，第七五六頁下。智者「一心三觀」的理念取自釋論與中論，見同 [註 56]，第一八七頁下。
- [註 63] 吉藏疏見同 [註 56]，第二三四頁上。
- [註 64] 同 [註 56]，第二三四頁下，二三七頁中。
- [註 65] 同 [註 56]，第二三八頁上。
- [註 66] 同 [註 56]，第二四六頁中。
- [註 67] 同 [註 56]，第二四七頁上，慧遠義疏見第一七三頁上。
- [註 68] 同 [註 56]，第二四七頁中，慧遠義疏見第一七八頁中。
- [註 69] 《續僧傳》卷二十七，同 [註 2]，第六八四頁上。
- [註 70] 此段後文見同 [註 56]，第二七八頁中一下。
- [註 71] 同 [註 16]，第一一五〇頁下—一一五一頁上。
- [註 72] 同 [註 56]，第二四五頁下附註。
- [註 73] 觀經註解見《大正藏索引》第三十一冊「目錄部」，第一二二頁上。
- [註 74] 觀經譯者請見筆者拙作〈禪觀法門對南北朝佛教的影響〉，《正觀》（二〇〇二年）第二十二期，第九十一—九十七頁。
- [註 75] 《高僧傳》卷七，同 [註 2]，第三六七頁上。
- [註 76] 《大正藏》第四十四冊，第八三七頁上。
- [註 77] 同 [註 76]。

[註 78] 《大正藏》第四十八冊，第五三三頁中。〈十四科義〉道生之作見同 [註 16]，第一一七七頁下，一一〇六頁中。

[註 79] 見道生傳文，同 [註 75]，第三六六頁下。

[註 80] 《大正藏》第三十八冊，第三三四頁中，三三五頁中。

[註 81] 同 [註 76]，第八三七頁上。

[註 82] 慧遠的淨土闡述，取自同 [註 76]，第八三四頁上—八三五頁上。

[註 83] 同 [註 76]，第八三七頁上—中。