

The Dialogue between *Sukhāvati-vyūha Sūtra* and *Avataṃsaka Sūtra* : focus on the Concept of the Buddhist History

Miin-Ling Chen

Fu Jen Catholic University Department of Religious Studies

Abstract

As we all know that the ending of *Avataṃsaka* is conducted to come back to the Pureland, but the relation between Amitabuddha and Vairocana is an eternal puzzle.

This thesis is major on two *Jātakas* in *Mahāyāna Sūtra*. One is the Dharmākara Boddhisattva in *Sukhāvati-vyūha Sūtra*, another one is Sudhana in the last chapter of *Avataṃsaka*, namely Gandavyūha.

By analyzing the narrative style and the meaning of these two *Jātakas*, it has reached some conclusions.

- (1) two *Jātakas* all use 53 as the symbolic number.
- (2) two *Jātakas* all retrospect to the origion of Sākyamuni's enlightenment.
- (3) two *Jātakas* all display the track of Boddhisattva basing on

humanlife.

(4) two *Jātakas* all use twofold construction to show that the Bodhisattva is transferring from the Buddhakṣetra.

Because the two *Jātakas* all symbolize the previous life of Sākyamuni, so the two Bodhisattvas all be described as having experienced Eight Great Events like Buddha himself. For this reason, we can call the Bodhisattva as “returning Bodhisattva”.

In conclusion, it is clear that the two *Jātakas* all use twofold construction, and from the concept of “returning Bodhisattva” to display “the invisible background”. So if we come back to the view of the concept of the Buddhist History, this is indeed belonging to “the second viewpoint”, namely that the history of Buddhism is started before Sākyamuni Buddha. Anyhow through the analysis of the mingling shadow between religion and history, I wish it is clear to express the trans-historical meaning of Mahāyāna Buddhism.

Keywords: Dharmakāra Bodhisattva, Sudhanakumāra, the returning Bodhisattva, the Concept of the Buddhist History

淨土初章和華嚴終章的對論： 以大乘佛教史觀為軸

陳敏齡

輔仁大學宗教學系

摘要

華嚴和淨土兩個系統的經典，到底誰先誰後、彼此又有何等關連？雖歷來有各種解釋，但如眾所周知，在《華嚴經》的最終章—〈入法界品〉，則是以導歸極樂作為終結。《華嚴經》這般的鋪陳或編集方式，確實留下不少耐人尋味的思考空間。

本論文基本上著眼於《無量壽經》序章和《華嚴經》終章〈入法界品〉在說法形式和菩薩道的表現內容上若干的共通點，說明大乘經典如何透過歷史和神話交錯的光影，揭示宗教不同於歷史的永遠性，並試圖依這種大乘佛教史觀的理解，闡明淨土初章和華嚴終章的一貫之道。

而綜合比較法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，大抵可歸納幾個共通點，

- (1)兩者皆以五十三作為象徵性的數字。
- (2)兩者皆採用神話的體裁，追溯釋尊悟道的源頭。
- (3)兩者皆是以人間為本的菩薩道。

(4)兩者皆採取二重構造的方法，說明「從果向因」的菩薩，並藉此啓示「因果一如」的法界。

依此可見，法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，都是象徵釋尊的前身，故兩者皆為「從果向因」的菩薩，所以《無量壽經》在經文的一開始就說十六菩薩已「八相成道」，和〈入法界品〉的善財童子一身具足佛傳的縮影，皆以從果還因的菩薩為主題，誠有異曲同工之妙。

若從佛教史觀的角度來說，法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，都採取二重構造的方法，說明「從果向因」的菩薩，並藉此說明那個「看不見的背景」，應是屬於或者傾向於主張佛教為「從釋迦牟尼以前開始」的立場，也顯示大乘佛教超歷史性面向之深層意義。當然，這也並非就是否定一般依時代前後的歷史觀，而是強調宗教超越歷史的永恆性，若借用華嚴的術語來說，或可云、二乘・三乘都是相對的歷史觀，只有別教一乘方是指向超越的歷史，而真正的佛教，是入於歷史又超越歷史，而這也方可說是大乘所謂「入世即出世、出世即入世」的菩薩精神吧。

關鍵詞：法藏菩薩、善財童子、「從果向因」的菩薩、佛教史觀

前言：何謂佛教史觀

佛教的歷史悠久長遠，如何理解佛教的全貌？一般每依時代區分為幾個階段，例如：以釋迦牟尼及其相近的時代為「根本佛教」、其次為「原始佛教」、而後則為部派佛教的時代、再來繼起的則是大乘佛教，這種說法基本上，是以釋尊為起點之說。但近代則因受到西方實證主義的影響，遂從追求何謂真正的佛陀的金口所說，進而形成對佛教歷史的反思，如「大乘非佛說」¹的論爭等。

佛教史觀就是反思佛教歷史的一種綜合性的觀點，佛教史觀和佛教史的不同點，主要在於它不僅是對佛教歷史（經典或思想）作平面性的敘述，而是更進一步去思考「貫通佛教歷史的根本精神是什麼？」之類的問題。因為「何謂佛教？」不單是指佛陀所說的言教，更重要的是成佛的道理或道路，而其中必有一以貫之的佛道之展開，所以佛教的歷史，就是那條一路走來的道之開展。²

¹ 例如：富永仲基（1715～1746）的《出定後語》，村上專精（1851～1929）的《佛教統一論》（1901），前田慧雲（1853～1930）的《大乘佛教史論》（1903）等。富永仲基生於德川時代，彼主要是認為大乘諸經典為佛滅後五百年以後次第出現，而且依時間的前後、從單純發展到複雜，故決非佛的金口所說，從今日學問的立場來看，不可不說確是精闢之論；但因彼對佛教並無特別的信仰，故只看到表面、未能深入內部的真精神。村上專精和前田慧雲則都是明治時代的學問僧，村上專精（屬東本願寺）的大乘非佛說，並不是指大乘非佛教或大乘非佛意，而是依循富永仲基的歷史批判，進一步分為歷史的立場和教理的立場，極力主張：大乘非佛說只從歷史的立場，但從教理的立場則大乘非得是佛說不可；甚至就理論言、大乘比小乘更為接近佛意。前田慧雲（屬西本願寺）則站在佛說論的立場，主張釋尊在世時已有大乘教理的萌芽，但彼雖力圖從史的事實論證，似未能達到滿足的成果。而在經過一連的論爭之後，有關大乘是佛說或非佛說的爭論就漸趨沉澱，在暗默之中似已成爲一種共識，取而代之的是思考大乘經典和《阿含經》乃至根本佛教的一貫的精神，而遂有類似姉崎正治（1873～1949）的「現身佛と法身佛」、「根本佛教」之說。水野弘元，《經典—その成立と展開》（東京：佼成出版社，1980年），頁36-49。

² 本論文最初係口頭發表於『華嚴一甲子學術研討會』（2012年4月14日，華嚴蓮

而佛教自古以來也有種種的說法，例如：《解深密經》的「三時判教」、《大集經》的正法·像法·末法三時之說、乃至中國天台的「五時判教」等。當然、若依正法·像法·末法這樣的說法，則佛教似乎只有走向衰微破滅一途？這裏其實另有提醒反思之意，茲不深論；不過、基本的共通點就是，這些佛教自身的解釋並不完全依循時代的先後順序，而這種非歷史性的觀點，也常在許多大乘佛典之中出現，似乎另有隱含的深義。

近代日本學者就因此提出通觀佛教歷史的兩個方向，第一種是採取「以釋尊為佛教歷史起點」的觀點，也就是依歷史的發展思考，思考所謂的發展，到底是在何等意義上成立的？而從追溯佛教的根本（「根元」），試圖尋找貫通佛教歷史底流的「佛教式的想法」（佛教的思考模式），例如，宮本正尊（1893~1983）的「根本中」、或者山口益（1895~1976）的「緣起」說等，即依此一進路³。第二種則是非依歷史發展的觀點，主張「佛教的歷史是從釋迦牟尼以前開始」，這種非歷史性的觀點，是比較偏於依直觀佛法亦即真理（dharma）的態度⁴；誠如《阿含經》所說，真理自體是和如來的出世或不出世無關，若從長遠的時間或無限的宇宙空間來看的話，人間世界的歷史其實只是一個很小的點而已，何況，若從大乘經典的形成來思考的話，例如：深遠不思議的般若經典的境界、照亮久遠黑闇的《法華經》之本門開顯、廣大無邊的《華嚴經》之法界、乃

社），故特以《華嚴經》為例，說明：《華嚴經》的梵語avatamsaka就是大集會，或可說，就是由許多的道場大會所串連形成的永恆之道。參考：櫻部建，《佛教語の研究》（京都：文榮堂，1975年），頁95。

³ 宮本正尊，〈佛教學と佛教史觀〉，《宗教研究特輯，日本文化と佛教》，新第10卷第1號（1933年），頁67、86。

⁴ 櫻部建稱呼第一種為「佛教式的想法（佛教的なものの考え方）」，第二種為「法在生死界の開展（法の生死界への展開）」。櫻部建，《佛教とはなにか》，《佛教と真宗と—①真宗の若い人々と語る》（京都：平樂寺書店，2002年），頁16。

至從平等一如的法界，垂臨無緣平等的大慈悲之《無量壽經》（法藏菩薩的本願成就之物語），這豈是八十入滅的釋尊一生所能完成？像曾我量深（1875～1971）就不採取以釋尊為起點的看法，而主張佛教的歷史是從釋迦牟尼以前開始，強調要注意那個「看不見的背景」，才能打開大乘的慧眼、走出狹窄的洞窟的世界，才能體會那貫穿、瀰漫無限時間空間的真理的世界（華嚴所謂的「法界」）⁵。本論文「以大乘佛教史觀為軸」，主要也是為揭示此一超歷史的面向之深層意義。

以下，茲以《無量壽經》序章和《華嚴經》終章〈入法界品〉之中的法藏菩薩和善財童子兩個佛教故事（物語、神話）為對象，⁶比較二者在說法形式和菩薩道的表現內容上若干的共通點，說明大乘經典如何透過歷史和神話、虛像與實像交錯的光影，揭示宗教不同於歷史的永遠性，並試圖依這種大乘佛教史觀（或者大乘底蘊）的理解，闡明淨土初章和華嚴終章的一貫之道。

一、華嚴和淨土經典的相互關係

華嚴和淨土兩個系統的經典，都屬於初期大乘的經典，兩者到底誰先誰後、彼此又有何等關連？雖歷來有各種解釋，但如眾所周知，在華嚴經的最終章—〈入法界品〉，則是以導歸極樂淨土為終

⁵ 「所謂佛教史從釋尊開始，這當然是對的，但這個佛教，在佛教史之前【已】有佛教的根源，源愈遠流就愈長，故汲其流而始能知其源之深遠也（頁404）」，或評云，「若只是依時間發展、而無自覺的話，那樣的佛教是唯物史觀、或者是一種分段生死的歷史觀，這只是佛教形骸的說明，斷然不是佛教本質的證明（頁414）（取意）」，曾我量深，《曾我量深選集》第五卷，〈親鸞の佛教史觀〉，東京：彌生書房，1970年。另：【】之內的文字，表示係筆者的添加。

⁶ 「無量壽經」和「華嚴經」都有多種漢譯本，本論文係採綜合性的論述，茲為行文方便起見，不另作版本說明，故在以下的章節，皆略去標示該兩經典的書名號（《》），如：《無量壽經》逕稱無量壽經，《華嚴經》逕稱華嚴經。

結。華嚴經這般的鋪陳或編集方式，確實留下不少耐人尋味的思考空間。

(一) 淨土經典和華嚴思想

在無量壽經的諸異本之中，初期的無量壽經雖然未見華嚴思想相關的文句，但在後期的無量壽經則有若干明顯受到華嚴思想影響的文證⁷。茲以後期的魏譯本為例，一開始就以普賢菩薩、妙德菩薩（文殊菩薩）、彌勒菩薩為衆菩薩的上首，且所有的菩薩都是「八相成道」「現等覺」的法身大士，皆具已證得「華嚴三昧」、能「遊諸佛國普現道教」，簡略言之，可說就是以具「普賢之德」為無量壽經菩薩道的指標。⁸

⁷ 無量壽經的諸異本，古來有五個漢譯本現存，(1)《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，東漢·支婁迦讖譯（漢譯本）；(2)《無量清淨平等覺經》，吳·支謙譯（吳譯本）；(3)《無量壽經》，曹魏·康僧鎧譯（魏譯，另一說：東晉·佛陀跋陀羅·寶雲共譯）；(4)《大寶積經·無量壽如來會》，唐·菩提流志譯；(5)《大乘無量壽莊嚴經》，宋·法賢譯。其中，除了(4)(5)兩譯，餘三譯本的譯者及翻譯年代都有各種異說，本論文則依一般的通說，以魏譯本為主。至於有關無量壽經的詳細文獻，可參見：中村元·早島鏡正·紀野一義，《淨土三部經》上（東京：岩波書店，1963/1985第22刷），頁353-372。藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1970年/1974第四版），頁234。

⁸ 「又與大乘眾菩薩俱，(1)普賢菩薩·妙德菩薩·慈氏菩薩等，此賢劫中一切菩薩。又賢護等十六正士，善思議菩薩·信慧菩薩·空無菩薩·神通華菩薩·光英菩薩·慧上菩薩·智幢菩薩·寂根菩薩·願慧菩薩·香象菩薩·寶英菩薩·中住菩薩·制行菩薩·解脫菩薩，(2)皆遵普賢大士之德，具諸菩薩無量行願，安住一切功德之法。遊步十方，行權方便，入佛法藏究竟彼岸，於無量世界現成等覺。處兜率天弘宣正法，捨彼天宮降神母胎。從右脅生現行七步，光明顯耀，普照十方無量佛土。...示現滅度拯濟無極。消除諸漏殖眾德本。具足功德微妙難量。(3)遊諸佛國普現道教。其所修行清淨無穢，譬如幻師現眾異像為男為女無所不變，本學明了在意所為，此諸菩薩亦復如是。學一切法、貫綜縷練，所住安諦、靡不感化，無數佛土、皆悉普現。...超越聲聞緣覺之地，得空無相無願三昧。善立方便，顯示三乘，於此中下而現滅度。亦無所作亦無所有，不起不滅得平等法。具足成就無量總持百千三昧，諸根智慧、廣普寂定，深入菩薩法藏。(4)得佛華嚴三

(二) 華嚴經典和淨土思想

而華嚴經則是部帙龐大的經典，有關華嚴經成立的時間地點，誠然不易一語道盡，六十卷華嚴經（佛陀跋駄羅）的翻譯雖在西元418~420年，其成立時間則約西元350年左右，但屬於華嚴經原初形態的〈十地品〉、〈入法界品〉，早在龍樹之前已存在，推斷大約在貴霜王朝的初期，亦即約西元50~150年頃，故有學者認為華嚴經的原型可能比魏譯無量壽經來得更早⁹。而從華嚴經中某些特殊的用語及表現方式，諸如：許多有關海的用語、如來形像的提起，或者〈入法界品〉有關南印度（原住民）的地名、四十二字門之中Ysa（闍、也娑、夷娑）之類非印度語系的于闐語字母，或者稱中國為震旦（真旦）之類的用語，¹⁰可知在華嚴經的形成過程裏，是將中亞乃至中國一併納入其視野之中。至於華嚴經中雖有若干言及阿彌陀佛的事例，但僅是附隨的一些片段，不是作為經典的主題，比較特別的是，華嚴經在說明各種佛國土之際常有和極樂世界相似或共通的描寫；但又以阿彌陀佛世界劣於普賢菩薩的勝蓮華世界。¹¹

昧，宣揚演說一切經典，住深定門，(5)悉睹現在無量諸佛，一念之頃無不周遍。」《大正藏》冊12，頁265下-266中。

歸納其要點為：(1)以普賢、文殊（即妙德）、彌勒等菩薩為上首，(2)眾菩薩皆具（遵）「普賢大士之德」，(3)眾菩薩皆「遊諸佛國普現道教」，(4)眾菩薩皆得「華嚴三昧」，(5)眾菩薩皆「悉睹現在無量諸佛，一念之頃無不周遍」。

- ⁹ 中村元，《東西文化交流》〈華嚴經的思想史意義〉，《中村元選集》第9卷（東京：春秋社，1965年），頁185。
- ¹⁰ 「真旦國土有菩薩住處，名那羅延山，過去諸菩薩常於中住。邊夷國土有菩薩住處，名牛頭山，過去諸菩薩常於中。」《大正藏》冊9，頁590上。真旦國的梵文：Cīnasthāna，藏文：Rgya-bahi-gnas。唐代八十華嚴的譯本甚至出現七世紀統治北印度一帶國王（Harsavardhana）的名字，而邊夷國即疏勒（Kashgar）。中村元，前揭書，頁185。
- ¹¹ 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁235。
- 「爾時心王菩薩摩訶薩，告諸菩薩言、佛子、如此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫、於

要之，淨土經典和華嚴經典之間錯綜複雜的關係，或許只能說：華嚴經和無量壽經的古型關連，而新型的無量壽經又受古型華嚴經的影響。¹²

二、淨土序章和華嚴終章說法形式的特色

(一) 無量壽經序章的說法形式

無量壽經的序章包括「證信序」和「發起序」，證信序主要是六成就，其中特別的是以相當篇幅對菩薩衆（「衆成就」）所作的描寫，基本上是以菩薩的「八相成道」為軸說明其威德之相，即包括：(1)受胎相、(2)降生相、(3)處宮相、(4)出家相、(5)降魔相、(6)成道相、(7)轉法輪相、(8)入涅槃相等，¹³「八相成道」本來是說明

安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜，安樂世界一劫、於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜。…如是次第、乃至百萬阿僧劫世界、最後世界一劫、於勝蓮華世界賢首佛剎為一日一夜，普賢菩薩等諸大菩薩充滿其中。」(六十卷《華嚴經》·《壽命品》)《大正藏》冊9，頁589下。

「佛言、善男子、我此索訶世界、釋迦牟尼佛土一劫、於極樂世界無量光佛土、為一晝夜。極樂世界一劫、於袈裟幢世界金剛堅固歡喜佛土、為一晝夜。…最後世界、佛土一劫、於蓮華總世界賢德佛土、為一晝夜，於彼世界、諸菩薩衆、修治殊勝普賢行地。」(《顯無邊佛土功德經》)《大正藏》冊10，頁591下-592上。

¹² 寺本婉雅，《藏漢和三體合璧佛說無量壽經》《西藏所傳大無量壽經概說》「善財童子と、法藏菩薩」(東京：國書刊行會，1928/1981年)，頁141。

¹³ 「(1)處兜率天弘宣正法，捨彼天宮降神母胎。(2)從右脅生現行七步，光明顯曜、普照十方，無量佛土、六種振動。舉聲自稱，吾當於世為無上尊、釋梵奉侍天人歸仰。(3)現示算計文藝射御，博綜道術、貫練群籍，遊於後園、講武試藝，現處宮中色味之間。(4)見老病死悟世非常，棄國財位、入山學道，服乘白馬寶冠璎珞、遺之令還，捨珍妙衣而著法服，剃除鬚髮。端坐樹下、勤苦六年，行如所應。(5)現五濁剎隨順群生，示有塵垢沐浴金流，天按樹枝、得攀出池，靈禽翼從往詣道場，吉祥感徵表章功祚。哀受施草敷佛樹下踞坐而坐，奮大光明使魔知之。魔率官屬而來逼試，制以智力皆令降伏。(6)得微妙法成最正覺。(7)釋梵祈勸請轉法輪，以佛遊步、佛吼而吼，扣法鼓、吹法螺，執法劍、建法幢，震法雷、曜法電，澍法雨、演法施。常以法音覺諸世間，光明普照無量佛土，一切世界六

佛的成道，使用在菩薩身上乃是表明：這裡的菩薩不是修因向果的（未來式）、而是從果向因的菩薩，也就是倒駕慈航的法身大士。

發起序則為描述阿難因見世尊的「光顏巍巍」而生起請法之心的因緣，文中一再藉世尊的容貌強調其超越性，亦即「五德現瑞」的描寫。所謂：「今日世尊、諸根悅豫，姿色清淨、光顏巍巍，如明鏡淨、影暢表裏，威容顯耀、超絕無量，未曾瞻睹、殊妙如今。唯然大聖，我心念言：①今日世尊住奇特法、②今日世雄住佛所住、③今日世眼住導師行、④今日世英住最勝道、⑤今日天尊行如來德，去來現佛、佛佛相念，得無今佛念諸佛耶，何故威神光光乃爾」。¹⁴

綜合觀之，前者「證信序」彰顯這裡的菩薩不是修因向果的未來式、而是從果地還向因地的法身大士，後者「發起序」則彰顯這裡的世尊和一般人的形姿不同，不是歷史上的人間佛陀、而是超歷史的永遠的佛陀。可見無量壽經就以「光顏巍巍」的世尊和從果向因的法身大士揭開這個大乘法界的臨在與奧秘，而以此為背景，主要就是為了宣說法藏菩薩發願的始末因緣。

（二）華嚴經〈入法界品〉的說法形式

有關華嚴經的說法形式，基本上有「七處八會」或「七處九會」之說，而皆以〈入法界品〉為最後的終局。整體上，前半是以文殊菩薩代表眾生的發心、後半則以普賢菩薩代表如來的果海、並

種震動。總攝魔界動魔宮殿，眾魔懾怖莫不歸伏。擱裂邪網消滅諸見，散諸塵勞壞諸欲塹，嚴護法城開闢法門。洗濯垢污顯明清白，光融佛法宣流正化。入國分衛獲諸豐膳，貯功德、示福田，欲宣法、現欣笑，以諸法藥救療三苦，顯現道意無量功德，授菩薩記成等正覺。(8)示現滅度拯濟無極，消除諸漏殖眾德本，具足功德微妙難量。」《大正藏》冊12，頁265下-6上。

¹⁴ 《大正藏》冊12，頁266下。

依這兩個部分構成華嚴因圓果滿的佛世界。

華嚴經的主尊毘盧遮那佛，如同其語源vi-ruc一語所示，意思是廣汎地照耀的意味，¹⁵故亦有和無量壽經類似的「睹佛姿顏無量妙色光明普照」¹⁶的描寫。而佛所在的場所，雖為印度地名，但皆為「金剛寶地」，如：「佛在摩竭提國寂滅道場，始成正覺，其地金剛具足嚴淨」¹⁷、「時大莊嚴重閣講堂忽然廣博無量無邊不可破壞，金剛寶地清淨莊嚴」¹⁸，也表現出佛的存在是超越歷史時空，而最後所到達的普賢法界，也就名為「金剛藏道場」¹⁹。特別的是，在華嚴經，佛自身幾乎什麼也不說，只是一定進入三昧、放出無量的光明，而由被佛光照射的菩薩們代為說法。

至於「入法界品」則是以善財童子的求道物語為主，從最初參訪的文殊菩薩指南行，到最後接受普賢菩薩指點終於到達最高的境界—普賢法界，總共訪問五十三位善知識，故云「善財童子五十三參」，和華嚴菩薩道的五十二階位隱然對應，故亦有將五十三位善知識依華嚴菩薩道的五個階層—十信、十住、十行、十迴向、十地—分類，但整體屬於「證入因果周」²⁰，所以也是從果地向因位

¹⁵ Vairocana本來是指太陽的光明遍照，而更上溯其字源，有云是Virocana的衍生字，意為「Virocana之子」，而Virocana即阿修羅之王名。渡邊照宏，〈VirocanaとVairocana—研究序說—〉《密教學密教史論文集》37，頁371-頁390，高野山大學編，1965年。轉引自：高崎直道，〈華嚴思想の展開〉《講座・大乘佛教3—華嚴思想》（東京：春秋社，1983年），頁15。

¹⁶ 《大正藏》冊9，頁397上。

¹⁷ 〈世間淨眼品〉第一，《大正藏》冊9，頁395上。

¹⁸ 〈入法界品〉第三十四，《大正藏》冊9，頁677上。

¹⁹ 〈入法界品〉第三十四，《大正藏》冊9，頁784上。

²⁰ 智儼的三分法為：舉果勸樂生信分、修因契果生解分、依緣修行成德分。法藏於所著《探玄記》則提出五分說，即：教起因緣分、舉果勸樂生信分、修因契果生解分、託法進修成行分、依人入證成德分（《華嚴經探玄記》卷二，《大正藏》冊35，頁125上-中。而澄觀也承用此五分的說法，但將序分之「教起因緣分」歸納在

的立場。

三、法藏菩薩和善財童子菩薩道的歷程

(一) 無量壽經法藏菩薩的因緣譚

無量壽經是以描寫法藏菩薩的四十八願為主題，所謂「願」，它的梵文為 *praṇidhāna*，亦即誓願、又稱為本願；而為何名為本願，「本」含有生命的根源之意，人生是無願則不立、有夢最美，尤其菩薩的一念發心、直通成佛，更是彌足讚嘆，所以本願一語，雖然眾生的願、菩薩的願皆可通用，但一般每就菩薩言之。而追求一個理想的世界，是人類自古以來的夢想，故莊嚴淨土可說是人間最深最切的願（例如：天國、彼岸、新天新地乃至幸福指數）；法藏菩薩發起四十八願的願心，成就淨土莊嚴功德，故以法藏菩薩代表人類最深的悲願。

1. 過去五十三佛的系譜

在無量壽經裏，世尊敘述法藏菩薩（*Dharmākara*）發願因緣，是從過去五十三佛的系譜談起。²¹有關五十三佛的系譜有兩種說法，一是漢、吳、魏三個譯本，以燃燈佛（錠光如來，*Dīpaṃkara*）為最古的佛、世自在王佛為最新的佛。²²二是唐、宋兩譯本，以燃燈佛為

「舉果勸樂生信分」中，另再配合五周因果的次第，遂成為現今「四分五周」之典型分科。「第九會中，初明佛果大用，後顯菩薩起用修因，名證入因果。」《華嚴經疏》卷4，《大正藏》冊35，頁527下。

²¹ 過去佛的數目，漢譯《平等覺經》37佛、吳譯《大阿彌陀經》34佛、魏譯《無量壽經》53佛、唐譯《如來會》42佛、宋譯《莊嚴經》38佛、梵文本的足利惇本81佛、牛津本81佛、荻原雲來本82佛、藏譯本亦為82佛。藤田宏達，1970年，頁350、353。

²² 如同漢譯《平等覺經》的「復次有佛」、《大阿彌陀經》的「次復有佛」、魏譯《無量壽經》的「次有」、「次名」所示，在過去久遠無量不可思議劫的時代，有燃燈

最新的佛、世自在王佛為最古的佛。²³若依梵·藏本，*parana parataraj*應譯為「前面的更前面」，故應以後者之說為準，²⁴也就是採用逆推法，從燃燈佛一直上溯到世自在王佛。

2. 法藏菩薩物語的多重意象

在佛教裡，佛陀論的根本是以釋迦牟尼為出發點的，若依此觀察法藏菩薩的本生譚，這裡有幾個層面的意涵。

第一是依法藏菩薩的本生譚，追溯阿彌陀佛的根源。在這個過去五十三佛的系譜之中，燃燈佛是授予釋尊成佛記別的佛，世自在王佛則是法藏比丘的師佛，法藏比丘就是阿彌陀佛的因地。換言之，是以過去無數劫前燃燈佛的出世為基調，將世自在王佛和燃燈佛連上關係；而世自在王佛對法藏比丘的位置，相當於燃燈佛對釋尊的位置。結局就是，透過彌陀和釋尊的類比關係，追溯阿彌陀佛

佛出世、次有光遠佛出世、次有月光佛出世；像這樣順次地從遠到近，次第列舉五十三佛的出世，直到最後世自在王佛出世之時，則為法藏比丘的登場。「(魏譯)佛告阿難，乃往過去久遠無量不可思議無央數劫、錠光如來興出於世，教化度脫無量眾生，皆令得道乃取滅度。次有如來名曰光遠、次名月光。...爾時次有佛、名世自在王如來應供等正覺明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。時有國王，聞佛說法心懷悅豫尋發無上真正道意，棄國捐王行作沙門，號曰法藏。高才勇哲與世超異，詣世自在王如來所，稽首佛足右遠三匝，長跪合掌以頌讚曰...。」《大正藏》冊12，頁266下-267上。

²³ 唐譯《如來會》的「於彼佛前」、宋譯《莊嚴經》的「彼佛前」，藏譯本則敘述：在燃燈佛出現於世之前，有光有佛出世、光有佛出現於世之前有光作佛出世...等，順次地從近到遠，次第列舉八十二佛的出世。「(唐譯本)爾時佛告阿難，往昔過阿僧祇無數大劫、有佛出現號曰然燈，於彼佛前極過數量、有苦行佛出興于世，苦行佛前復有如來號為月面，...如是等佛出現於世。相去劫數皆過數量、彼龍吼佛未出世前無央數劫、有世主佛，世主佛前無邊劫數有佛出世、號世間自在王如來應正等覺明行圓滿善逝世間解無上丈夫調御士天人師佛世尊。阿難，彼佛法中有一比丘、名曰法處，有殊勝行願及念慧力增上，其心堅固不動，福智殊勝人相端嚴。阿難，彼法處比丘，往詣世間自在王如來所，偏袒右肩頂禮佛足，向佛合掌，以頌讚曰：...。」《大正藏》冊12，頁92下。

²⁴ 藤田宏達，前揭書，1970年，頁177。

的根源性。

第二是依法藏菩薩的本生譚，再現釋尊的原貌。在法藏菩薩的本生譚裡，除了將其師佛的世自在王佛和釋尊的師佛燃燈佛連上關係，從法藏菩薩的出身以迄出家、成道等，無一不是模倣釋尊生涯的軌跡，再現釋尊的原貌。如同上述，所謂過去五十三佛的系譜，是從燃燈佛開始，釋尊成佛既然是來自燃燈佛的授記，則整個的過程，也可說是釋尊回顧自己多生多劫修行菩薩道的歷程。即、若逆推或逆觀的話，就從釋尊往前逆推，釋尊的傳統來自五十三佛，當釋尊靜靜地反省內觀自分往昔過去長遠的傳統的世界，在那悠長的年代裏、首先直接發現的第一位就是錠光如來，所以說錠光如來是最新最近的佛，而再往前是光遠佛、再往前是月光佛，往前一直逆推到世自在王佛，而一直到被最古最遠的世自在王如來的光明照到時，才發現在這裡的法藏菩薩（原來是自己的祖先、生命的源流、也是真實的自己，所謂發現自己的本來面目）。若從此一角度，則無量壽經之中法藏菩薩的傳說，實是說明生出釋尊這個生命（存在）的深遠純粹的背景，從往昔的世自在王佛一直流傳、流傳到燃燈佛、再流傳到釋尊之間的五十三個光，而無量壽經的這段描述，便是釋尊自己領悟到的一種自問自答²⁵。這也是為何在無量壽經裏，從法藏菩薩的出身以迄出家、成道等，無一不是模倣釋尊生涯的軌跡，再現釋尊的原貌。

²⁵ 「觀經明顯地是釋尊對他者（韋提希）所說，而大經雖然依經文是對阿難所說，實則是釋尊對自的無問自說。大經之所說，乃釋尊深入於觀念界，凝神入念、接觸到法藏菩薩的本願海，作為本願迴向的表現，因而顯彰念佛往生之事」，金子大榮，《真宗學序說》，頁124-125。「因此，在大經是從觀念界的迴向一佛的迴向之道，為形而上的世界；而在觀經則是現實界的轉入一衆生的轉入之道，說明的是人生的意味。...而當省思轉入的歷程時，自然更深入體驗本願的迴向」，金子大榮，《真宗學序說》，頁126-128，京都：文榮堂，1966年（平成12年）第八刷。（取意）

第三是依世自在王佛和法藏比丘、燃燈佛和釋尊、相互交錯的對應關係，形成世自在王佛、阿彌陀佛、釋迦如來等、過去・現在・未來三世諸佛「佛佛相念」的傳承。無量壽經在阿難請法的文章當中，就提到阿難問佛云：「去來現在佛佛相念，得無今佛念諸佛耶？」（過去未來現在的佛陀彼此心心相念，現在、世尊您是不是也念著諸佛呢？）似乎就暗示開啓這個故事的關鍵點。而立基在這個「佛佛相念」的傳承，釋尊也不單是個人身分的釋迦，而是依於「佛佛相念」，以普遍之法的代表者出現。²⁶

第四是世自在王佛和阿彌陀佛的因果關係，彰顯大乘因果一如的法界。在這個過去佛的系譜裡，世自在王佛（師）和作為阿彌陀佛因地的法藏比丘（徒）是師徒關係，而世自在王佛和觀自在菩薩（觀音菩薩）皆屬同一神格（*Iśvara*）的系統²⁷，但若從另一個角度，阿彌陀佛之後是由觀音菩薩候補其位，世自在王佛（徒）和阿彌陀佛（師）的師徒關係成為反轉，亦即透過這兩重的雙向的因果關係，呈現因果一如—所謂「因賅果海、果徹因源」—的法界。

3. 法藏菩薩神話的原型及意圖

故若依循上述故事內容的層層分析，可看出無量壽經所說法藏

²⁶ 大經是釋尊依「住佛所住」、「佛佛相念」的世界而開展說示，其內容是說明釋尊自內證的光景，故其對告衆雖以阿難為代表，但實為「佛佛相念」的世界裏的衆菩薩。所以，聞者不是個人的阿難，而是十方的衆菩薩；說者亦非個人的釋尊，而是代表十方的諸如來。因此，若當我等真正投入大經之中，則能超越歷史、成為十方的衆菩薩之一，得於眼前接觸如來真實的教說。金子大榮，《真宗學序說》，頁123-124。（取意）

²⁷ 神話學的解釋十分複雜，主要應係出自印度乳海攪拌的神話，描寫在開天闢地之初，濕婆神（*Śiva*，亦名大自在天）為防止擔任回轉宇宙軸的蛇神 *Vāsuki*（婆素羅）因耐不住而噴出的猛毒，遂將其一口吞下，以致在頸部留下一道青色的痕跡，而在大悲呪中，觀音菩薩被稱為「那囉謹墀」（*Nīlakaṇṭha*），意為青頸觀音，大悲者的意象即出自此一典故。若從字源來看，世自在王佛的梵文為 *Lokeśvara*，觀音菩薩為 *Avalokiteśvara*，可見皆和自在天神（*Iśvara*）的尊格有關連。

菩薩的因緣譚，其實是多元而立體的，法藏菩薩並非單一的個人，而是以法藏菩薩這位理想人物的原型，來串連起無數的求道因緣，形成佛佛相念、光光相映、重重無盡緣起的法界；每個人都可成爲法藏菩薩、在生命的旅途和世自在王佛會遇，而法藏菩薩的物語、這個「真實的故事」（神話），就在每一個全身全靈投入的人身上不斷地重現。²⁸而「光顏巍巍」的釋尊，也或許就是因接觸法藏菩薩的願心，開啓自己內在的生命、找到生的光源，因此，採用「倒敘法」的方式，就好比從開始點燃的那一盞燈（燃燈佛）往內照，漸次地深入、一直追到古老的生命的本源（世自在王佛），娓娓道出這個生命的傳承和宇宙的真理，淨土的功德莊嚴成就。所以說，佛傳的原型和聖顯的歷史，就從菩薩的一念發心開始，就好比一粒麥子埋到土裏，抽枝長葉、開花結果，然後又掉到土裏、變回一粒種子、或更多種子，永遠生生不息。

4. 從果還因的法藏菩薩

但必須注意的是，法藏菩薩的因緣譚不是單向平面的，一般每以法藏比丘就是阿彌陀佛的因地，就因此理所當然地認爲：法藏比丘（因地）在前、阿彌陀佛（果位）在後，但如同上述，法藏菩薩的指涉意涵是多元而立體的，一般每以法藏菩薩爲「因→果」的菩薩，而日本淨土真宗則多領解爲「從果向因」的菩薩，²⁹若對照「發

²⁸ 神話不單是說故事，它其實和人類的深層無意識相關，對自我形成有重大的影響。熊谷宗惠，〈法藏精神に立つ〉（長崎真宗大谷派萬行寺演講辭，2009年2月23日）。這種故事，對於全身全靈投入的人而言，它的內容是可以追溯體驗，而故事之中所說的變化，也可在其人格之中具有引起相同變化的可能性。新井俊一，〈法藏說話の神話學的考察〉，《相愛女子短期大學研究論集》第37卷，平成2年。（轉引自：北崎契緣，〈阿彌陀佛と法藏菩薩の關係について—比較文化論的な一考察〉，《中西智海先生還曆紀念論文集》，京都：永田文昌堂。

²⁹ 此說之盛行應始自近代真宗「精神主義」一流，例如：曾我量深（1875～1971）、金子大榮（1881～1976）等。「經中雖云法藏菩薩是從因向果之行者，但真宗門徒

起序」十六菩薩的描述亦可知，無量壽經所欲表現的法藏菩薩乃是從果還因的菩薩（還相回向），不是一般修因向果的菩薩（往相回向），而以法藏菩薩為因地則是為了表現一種根源性的意味，強調如來的本願在人間展開的歷史。³⁰

要之、綜合法藏菩薩傳說的幾個層面可知，無量壽經的法藏菩薩的因緣譚，不僅是法藏菩薩的求道物語，也是釋尊自身體證的內在的精神遍歷，而透過故事的體裁，反而更能超越歷史時空的制約、直接闡明這個屬於所有人在求道上共通的普遍性的內在經驗。換言之，法藏菩薩傳說乃是說明生出釋尊這個生命的深遠純粹的背景，且因此一轉、以法藏菩薩代表法身的根源，阿彌陀佛代表由法身所流出的報身，並藉因位法藏和果位彌陀的相即性，顯彰大乘佛教因果一如的甚深緣起。

（二）華嚴經善財童子的求道物語

華嚴經善財童子(Sudhana)的求道物語，和無量壽經法藏菩薩的傳說類似，都是遍歷無數的考驗和挑戰。從經典的成立年代來看，無量壽經的古型在大乘經典中比《般若經》稍微早些，故善財童子的求道物語有可能取材自無量壽經的古型。

有關善財童子的求道物語，相關的素材除了《增一阿含經》第

則領解為從果向因之菩薩。雖然有種種煩雜的研究，但我等今日不必更作爭論，而到底是法藏菩薩成為阿彌陀佛，或者阿彌陀佛成為法藏菩薩，在久遠的真實之上，這畢竟都是同一的。」，金子大榮，《教行信證の諸問題》，《金子大榮著作集》第九卷，頁254，東京：春秋社，1978年。

³⁰ 「不單是在天上那種自性唯心的諸佛，為何要說十方—東西南北四維上下，所謂東西南北四維上下的意味，是指全體都和地上（人間）歷史組織（連結）在一起的佛、現在立足於大地之上的佛。（曾我量深，頁34）」「若欲得見真實果上的阿彌陀佛、則非得要從內觀（法藏菩薩）從果向因之因位本願不可。（曾我量深，頁50）」，曾我量深，前揭書，1970年。

四十四卷³¹略有言及，主要為《根本說一切有部毘奈耶藥事》³²第十三～十四兩卷、Divyāvādāna（殊勝說話）第三十、Mahāvastu（大事）第二卷、Bodhisattvāvādānakalpalatā（如意蔓）第六十四等的故事³³。大致又可分兩類，即、前二者為說明善財精進修行的故事，後者則為善財和緊那羅女的戀愛物語。

在善財童子五十三參之中，其參詣的對象林林總總，約可分為幾類，特別是女性所占的比例極多，一般女性有八人，若加上夜天（女神）則達二十人。而其夜天的數目及其排列的順序，依序分別是八人的夜天、再來是釋尊生前的乳母妙德圓滿天（八十華嚴稱為圓滿妙德林天）和釋尊妻子瞿夷（Gopā）二人、最後訪問的則是第十一位的摩耶（Māyā）夫人。其中，妙德圓滿天即供養乳糜的牧羊女；瞿夷女的本生譚部分提到釋尊和瞿夷女的相遇，雖六十華嚴和八十華嚴的內容有些出入，但應是取材自善財和緊那羅女的戀愛物語，作為補充釋尊納妃因緣的說明；³⁴摩耶（Māyā）夫人不僅為釋尊之母，也是作為所有菩薩生母的象徵性的存在。³⁵要之，在善財童子歷訪的善知識當中包含釋尊生涯之中具有象徵性的重要人物，可見善財物語想要重現佛傳縮影的意圖，尤其以摩耶夫人列於所有女神

³¹ 《大正藏》冊2，頁788中-下。

³² 《大正藏》冊24，頁59中-64下。

³³ 泉芳璟，〈華嚴經における善財童子について〉，《日本佛教協會年報》第七年。

³⁴ 承蒙法鼓佛教學院校長惠敏法師在本論文口頭發表之後，依《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷14「我於爾時名善財童子者，莫作異見，即我是身。當於爾時行菩薩行，名善財王。我為悅意故，精勤威力，第一超越」之經文，補充說明云：釋尊以善財「萬里尋妻」的世俗情欲所引發的「精進」，比喻菩薩求法的「善法欲」的精進，誠為畫龍點睛之語。《人生》雜誌347期，2012年7月。

³⁵ 「善男子，我為盧舍那佛母。…善男子，我從爾時發願已來，盧舍那佛、於一切有、行菩薩行教化眾生，乃至最後受生，我常為母。復次善男子，現在過去十方無量無邊諸佛，放大光明、來照我身宮殿住處者，彼最後生，我悉為母。」《大正藏》冊9，頁764上下。

的最後，隱含胎中包含全宇宙的意味，不僅有從出生論轉為宇宙論的傾向，更含有一種回到生命原點的意涵—「母胎巡禮（遍歷）」。³⁶

而綜觀善財童子五十三參的歷程，其中有幾個值得注意的環節，例如：

- (1) 以文殊菩薩的住處為起點。
- (2) 藉由彌勒菩薩的指點，又再度回到文殊菩薩。
- (3) 從文殊的住處到普賢的住處，是當下契入。
- (4) 故以文殊菩薩的住處為起點、又以文殊菩薩的住處為終點。

即、整個的進程，基本上是一種「二重法界」的構造，先從邊緣的「外的法界」出發，即、從最初參訪的文殊菩薩指引南行為始，行經「一百一十城市」³⁷，在經過種種的難行之後來到遙遠的彌勒法界，因彌勒菩薩的彈指之功，終於進入「內的法界」；而在「內的法界」，藉由彌勒菩薩的指點，又回到原出發點的文殊菩薩，復藉由文殊菩薩的指點、當下契入普賢法界而劃下圓滿的句點。

一般解釋〈入法界品〉，往往以文殊和普賢為代表，說明智目行足的菩薩道，卻忽略彌勒的起承轉合的地位，也就是「外的法界」→「內的法界」的關鍵，尤其進入「內的法界」，更藉著彌勒—文殊—普賢的相即性，顯示真實法界的重重無盡的意象，也就是說：文殊所指示的是二重法界的由外而內的下層同心圓的「求心的世界」，彌勒法界是由內而外的上層同心圓的「遠心的世界」，而普賢法界就是上下兩層同心圓的合一的全體。³⁸

³⁶ 小林圓照，〈華嚴經入法界品における佛母マアヤの胎藏界〉頁221-222，《宗教研究》323，2000年。

³⁷ 《大正藏》冊9，頁772中。

³⁸ 津田真一，〈大乘佛教と密教〉《講座・大乘佛教 1—大乘佛教とは何か》，頁267-

要之，〈入法界品〉中，文殊象徵菩薩的因心，普賢象徵佛地的果德，而最後特以普賢法界總攝全體，和華嚴經以因圓果滿的佛的主題一致，而善知識當中包含釋尊生涯之中的重要人物，可見善財物語想要重現佛傳縮影的意圖，所以說，如果華嚴經是大的佛傳，〈入法界品〉則是小的佛傳，它以善財童子象徵求道的釋迦菩薩，透過五十三參的天路歷程，開顯永恆普遍的內自證法界。整體看來，可說就像是一個永遠回歸的神話。³⁹

四、法藏菩薩和善財童子的綜合比較

第一是、法藏菩薩神話中的過去五十三佛和善財童子五十三參，皆以五十三作為象徵性的數字，而這個象徵性的數字除了和自華嚴菩薩道的五十二階位有關，或許可上推到大乘思想更深的源底。⁴⁰

第二是、兩者皆採用神話的體裁，追溯釋尊悟道的源頭。法藏菩薩神話是透過釋迦和彌陀因位的法藏菩薩之二重構造，說明釋迦如何因內觀接觸法藏菩薩的願心、而開啓自己內自證的世界。善財童子五十三參也是藉由「外的法界」和「內的法界」的兩重結構，說明象徵求道釋迦的善財童子，如何透過五十三參的天路歷程，開顯永恆普遍的內自證法界。只是，在法藏菩薩神話，釋尊和彌陀互為表裏，釋尊的本地是以彌陀為根源，而在善財童子物語，則表現出：在悟的那一瞬，所謂現等覺的釋迦牟尼，不是那位歷史上的釋

276，東京：春秋社，1981年。

³⁹ 參見拙著：《中國的彌陀論》，頁229-230，法爾出版社，2003年。

⁴⁰ 此應和佛身論的發展有關，即：從部派佛教的一佛說發展到大乘佛教的多佛說，而特別和五十三這個象徵性的數字相關，如佛名經典之中就有五十三佛之說，而八十八佛懺也是整合《觀藥王藥上二菩薩經》的五十三佛和《決定毘尼經》的三十五佛。

迦，而是遍滿一切佛土的普遍的佛身，也就是華嚴經所稱的毘盧遮那佛。

第三是、法藏菩薩和善財童子的菩薩道，皆是以人間為本的立場（「場所」）。二者的求道，皆從一念發心開始，善財童子從初會的摩揭陀國的寂滅道場、歷經天界、未會又回到祇樹給孤獨園的重閣講堂，舉足下足、終始不離當下（人間道場）。而久遠的法藏菩薩的發心因緣，則經由歷史的釋迦這位人間佛陀的弘揚，方使法藏菩薩的精神得以代代相傳流傳人間。二者可謂皆以人間為本，表現出大乘的菩薩道，如何一步一腳印地落實在人間的歷史上。

第四是、法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，皆採取二重構造的方法，說明「從果向因」的菩薩，並藉此啟示「因果一如」的真實法界及其動態的往還關係。只是、在表面上，善財童子以「因→果」的面向為主，偏從自力的角度談菩薩道，而法藏菩薩以「果→因」的面向為主，偏從他力的角度談菩薩道，似乎又各有不同的意趣。「我等的常識，分別前後的因和果，但這只是並列事由，無法說明因果必然的東西。但若從自覺的內容來說，則是因果同時，亦即對事情看到它的根源。」⁴¹

結語：淨土初章和華嚴終章的一貫之道

總之，法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，都是象徵釋尊的前身、作為一個求道者在正覺內容上反省的意識，換言之，這是釋尊在自內證之中一種內省意識的本生譚。⁴²而既然都是象徵釋尊的前

⁴¹ 金子大榮，《真宗學序說》，頁95、97。寺本婉雅，前揭書，頁172。

⁴² 「無量壽經既是釋尊觀照自內證的內容所開顯，在此前提之上、釋尊悟道的形式為超越時空的直觀體現，在此、是沒有相當於任何特定認識形式的對象之如實世界，何況個人自我假託分別的自力，更無絲毫存在的餘地。世尊直觀的如實世

身，故兩者皆為「從果向因」的菩薩，所以無量壽經在經文的一開始就說十六菩薩已「八相成道」，和〈入法界品〉的善財童子一身具足佛傳的縮影，皆以從果還因的菩薩為主題，誠有異曲同工之妙。雖然、從因向果和從果向因兩個面向本來不是相對立或沒有關係，但若只談從因向果這個層面，可能是無法了解大乘所謂多生多劫菩薩道的真正意涵，正因為有「從果向因」的背景，所以從因向果方得成立，而這也就是為何兩部大乘佛典都要藉菩薩「從果向因」的模式，去闡明因果一如的大乘深義。

若回到本論文最初設定的佛教史觀之角度來說，法藏菩薩和善財童子兩個佛教神話，都採取二重構造的方法，彰顯因果一如的法界，並藉此揭示那個「看不見的背景」，應是屬於或者傾向於主張佛教為「從釋迦牟尼以前開始」的立場。當然，這也並非就是否定一般依時代前後的歷史觀，而是強調宗教超越歷史的永恆性，若借用華嚴的術語來說，或可云、二乘·三乘都是相對的歷史觀，只有別教一乘方是指向超越的歷史，而真正的佛教，是入於歷史又超越歷史，而這也方可說是大乘所謂「入世即出世、出世即入世」的菩薩精神吧。

(收稿日期：民國 102 年 3 月 2 日；結審日期：民國 102 年 4 月 2 日)

界，是超越自力他力這種相對的概念、而為純粹大行的全生命之實現境也。」，寺本婉雅，前揭書，頁172。

參考文獻

1. 中村 元，《東西文化交流》〈華嚴經的思想史意義〉，《中村元選集》第9卷，東京：春秋社，1965年。
2. 中村 元・早島鏡正・紀野一義譯註，《淨土三部經》上，東京：岩波書店，1963年/1985年第22刷。
3. 水野弘元，《經典－その成立と展開》，東京：佼成出版社，1980年。
4. 寺本婉雅，《藏漢和三體合璧佛說無量壽經》《西藏所傳大無量壽經概說》「善財童子と、法藏菩薩」，東京：國書刊行會，1928/1981年。
5. 金子大榮，《真宗學序說》，京都：文榮堂，1966年/平成12年第8刷。
6. 金子大榮，《教行信證の諸問題》，《金子大榮著作集》第九卷，東京：春秋社，1978年。
7. 高崎直道，〈華嚴思想の展開〉《講座・大乘佛教3－華嚴思想》，東京：春秋社，1983年。
8. 曾我量深，《曾我量深選集》第五卷，〈親鸞の佛教史觀〉，東京：彌生書房，1970年。
9. 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1970年/1974年第四版。
10. 櫻部 建，《佛教語の研究》，京都：文榮堂，1975年。
11. 櫻部 建，《佛教とはなにか》，《佛教と真宗と－①真宗の若い人々と語る》，京都：平樂寺書店，2002年。
12. 宮本正尊，〈佛教學と佛教史觀〉，《宗教研究特輯，日本文化と佛教》，新第10卷第1號，1933年。
13. 北崎契縁，〈阿彌陀佛と法藏菩薩の關係について－比較文化論

的な一考察》，《中西智海先生還曆紀念論文集》，京都：永田文昌堂。

14. 泉 芳璟，〈華嚴經における善財童子について〉，《日本佛教協會年報》第七年。
15. 惠敏法師，〈釋迦菩薩、法藏比丘與善財童子〉，《人生》雜誌 347期，2012年7月。
16. 陳敏齡，〈中國的彌陀論〉，台北：法爾出版社，2003年。



