

新眼光讀日本淨土宗法然上人的《選擇本願念佛集》

Reading Hōnen's Senchaku Hongan Nembutsu Shu with New Eyes

溫金柯*

Wun Jin-Ke

摘要

五代以後，淨土信仰成為漢地佛教不同宗派的共同結論，而不廢各宗的教學。而在日本，法然上人的《選擇本願念佛集》建立「除了稱名念佛之外，一切皆拋捨」的觀念，產生深遠的影響。清末海通以後，漢傳淨土行人楊仁山乍見《選擇本願念佛集》，提出了簡要的批評，反映了兩個不同傳統淨土信仰的差異，但雙方的對話並無交集。本文以文獻詮釋的考察法，透過對《選擇本願念佛集》所根據的道綽、善導的觀念的檢視，回溯法然淨土信仰觀點形成的根源，並進而考察法然如何進一步推衍前人的觀念的脈絡，指出其中存在的詮釋學缺陷，以闡明楊仁山評論的深意之所在。最後以「無禪有淨土」定位日本淨土教的模式，指出雖然有詮釋學的缺陷，但它仍然是淨土信仰可以發展出來的應有之義。

關鍵詞：楊仁山、法然上人、《選擇本願念佛集》、道綽、善導、淨土宗

*輔仁大學宗教研究所博士班

Abstract

After the five dynasties, the Pure Land practice became a common conclusion of various sects of Chinese Buddhism, but these sects could keep their own philosophy and practice at the same time. While in Japanese Buddhism, the Pure Land sect was separate, and the idea of “give up all practices, except calling on the grace of Amida Buddha ” put forward by Hōnen’s(法然) the Senchaku Hongan Nembutsu Shu(選擇本願念佛集) was very popular. After the age of discovery, in the later years of Qing Dynasty, Yang Renshan(楊仁山), a Chinese Buddhist Pure Land believer, read the book of Hōnen, and he proposed a simple criticism to his Japanese friends in letters reflecting the difference between these two Pure Land traditions. However, there was no intersection of the dialogue. This paper focuses on the development of interpretation of the literature, to review the ideas of Tao-ch’o(道綽) and Shan-tao(善導) as the basis of the Senchaku Hongan Nembutsu Shu, and to the origin how Hōnen formed his doctrines of Pure Land, and the defects hermeneutics convey. Through this way, it clarified the meaning Yang Renshan wanted to say. Finally, redefining the Japanese Pure Land Buddhism based on as the mode of “no Zen only Pure Land”, although there are some hermeneutics defects, it is still the meaning developed by Pure Land Buddhism.

Key ward : Yang Renshan 、 Hōnen 、 the Senchaku Hongan Nembutsu Shu (Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow), 、 Tao-ch’o 、 Shan-tao 、 Pure Land Buddhism

一、前言

(一)、唐末以後淨土信仰在漢地與日本的各自發展與其判教歧異

從原始佛教開始，「念佛」就是一項重要的法門；因此，《雜阿含經》中有修習「念佛」等六念法門的人可以自記得阿那含的講法¹。到大乘佛教，「往生淨土」也成為大乘經典中普遍存在的信仰。²因此，「念佛法門」和「往生淨土」，在佛教信仰圈中，本來就是相當通行的。

在這樣的背景之下，大乘佛教的第一位大論師龍樹菩薩（西元 2~3 世紀），是中觀學派的創始人，在他的諸多著述中，有專門闡述「稱念佛名、自致不退轉」的《十住毘婆沙論·易行品》；大乘佛教另一位偉大的論師世親菩薩（約 4 或 5 世紀），是唯識學派的創始人，在他的諸多著作中，也有專門詮釋《無量壽經》的《無量壽經優婆提舍願生偈》。

在這樣的大傳統下，不同地區、不同傳統的大乘佛教徒，發展出內容略有差異，但同樣都歸於阿彌陀佛極樂淨土的信仰，可說是極為自然的事。

從古代佛教傳播史來看，漢地的佛教是由印度直接傳來，或為西域佛教的再傳。日本佛教則是漢傳佛教的再傳播地，其中也有朝鮮佛教的影響。這種由於地域遠近所導致的階梯式的影響，使得古代的漢傳佛教，雖然影響了韓、日兩國的佛教，但卻不容易受兩國佛教的影響。

日本佛教的淨土信仰，雖然以漢傳佛教所譯的經典和發展出來論著為源頭，但是唐末以後逐漸在不同的地域裡，有了不一樣的發展。

對唐末會昌法難以後的漢地淨土信仰，經由當時最興盛的禪宗、天台宗等各宗大德不約而同的提倡，形成了「以淨土信仰為主，有餘力的不妨兼修禪法」的觀念。譬如永明延壽(904-975 年)，他集佛學家、禪師於一身，而大力提倡淨土法門。著名的永明禪師〈禪淨四料簡〉，據現代學者的考證，是宋末元初的禪宗

¹ 《雜阿含經》(卷 20)：「長者白尊者摩訶迦旃延：『世尊說依四不壞淨，增六念處，我悉成就。我當修習念佛功德，念法·念僧·念戒·念施·念天。』尊者摩訶迦旃延語長者言：『善哉！長者！能自記說，得阿那含。』」(T2·145c)同樣的因緣，在《雜阿含經》(卷 37) 1033 經，佛對達磨提離長者說：「善哉！善哉！汝今自記阿那含果。」(T2·270a)

² 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，整理初期大乘佛教的主要內容，首先是「般若法門」，其次即「淨土法門」。該書第十二章〈淨土與念佛法門〉，一開始就指出：「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。」頁 759，台北，正聞出版社，民國 70 年 5 月出版。

學者發展出來的講法，而歸於永明延壽的名下。³但這一判教已成為漢傳淨土信仰的代表性的觀點。

事實上，宋代以後，天台宗、禪宗、華嚴宗，乃至律宗的大德，大力提倡往生淨土的也大有人在。⁴可以說，在五代以後，淨土信仰已經成為漢地佛教一大批不同宗派佛教徒領袖的共同結論，而在此共同結論下，仍然不廢各宗教學的修學、研究與發展。這樣的信仰格局，可說是漢地淨土信仰的主要形態。

而在日本，法然上人(1133-1212年)，在建久9年(1198年)，撰寫的《選擇本願念佛集》，是日本淨土宗成立的要典。此書發揮唐代道綽、善導的論述，建立「除了稱名之外，一切皆拋捨」的念佛法門，對日本的淨土信仰產生深遠的影響。這一影響，使得日本系的淨土信仰與漢傳佛教的淨土法門，有了基本的歧異。但由於地理的隔離，甚或由於前述「佛教弘傳階梯式的差序」，此書在古代的漢地乏人知曉。

(二)、漢傳淨土行人乍見《選擇本願念佛集》的印象：楊仁山先生的批評

隨著大航海時代的來臨，歐洲殖民者足跡遍及世界各地，不同的文化傳統之間，也開始了錯綜複雜的相遇與交流。對於佛教徒來說，透過歐洲學者的發現，梵文佛典重新出土了；亞洲各地原本難以相互知曉的不同傳統的佛教信仰內涵，也逐漸來到了人們的面前。近代以後的佛教徒，除了從自己的傳統中學習，也開始有機會接觸其他傳統下的內容。

有「近代中國佛教之父」之稱的清末居士楊仁山(1837-1911)，是虔誠的淨土宗信仰者，他曾自述之所以信仰淨土，是由明末雲棲株宏(1535~1615)的著作得到的啟發。⁵他因任職於清國駐英使館，結識日本留英學習佛教的真宗僧侶南條文雄(1849-1927)。南條文雄當時正在牛津大學，從宗教學者馬克斯·繆勒

³ 永明禪師〈禪淨四料簡〉的全文是：「有禪無淨土，十人九錯路，陰境忽現前，瞥爾隨他去；無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟；有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，來生作佛祖；無禪無淨土，銅床併鐵柱，萬劫與千生，沒個人依怙。」見楊曾文，《宋元禪宗史》，頁706，北京，中國社會科學出版社，2006年10月第1版。

⁴ 英武、蒲正信著，《淨土宗大意》第二章第三節〈五代及宋元時期之淨土宗〉：「歸向淨土，天台一門特多，屬其門流者，殆皆是求往生淨土者。其次，禪僧之禪淨雙修，雲門宗一派多出願生淨土者。在宋代不甚振興之律、華嚴等宗間，亦有傳贊仰信淨土之事實。」，頁43，中國，巴蜀書社，2004年9月第1版。

⁵ 楊仁山，〈重刊淨土四經跋〉：「予初聞佛法，惟尚宗乘，見淨土經論，輒不介意，以為著相莊嚴，非了義說。及見雲棲諸書闡發奧旨，始知淨土一門，普被群機，廣流末法，實為苦海之舟航，入道之階梯也。」《等不等觀雜錄》卷3，頁22右。台北，新文豐出版公司，民國62年6月初版。

(Friedrich Max Müller 1823~1900) 學習梵語佛典，後來並與繆勒共同從將梵語《無量壽經》、《阿彌陀經》等譯為英語。楊仁山後來成立「金陵刻經處」，刊印大量佛典，其中也包括「託南條氏將中國所失傳、而在日本尚能覓致的佛書，寄到中國來。而由楊氏加以印刷發行。」⁶

楊仁山在〈彙刻古逸淨土十書緣起〉中提到，當時所見最古的「淨土家言」，是天台智者的《觀經疏》和《十疑論》。後來，他委請南條文雄在日本蒐羅到的「中華古德逸書」有三百多種。他將其中專談淨土的書，「自元魏以迄南宋，擇其尤雅者得十種，彙而刊之。」⁷其中包括：曇鸞《往生論註》、道綽《安樂集》、善導《觀經疏》、窺基《西方要訣》、新羅元曉《游心安樂道》、迦才《淨土論》、懷感《釋淨土群疑論》等。這些可說都是中韓兩國淨土宗的要籍，也是法然《選擇本願念佛集》中引用的著作。對於這些古逸淨土佛典的重現，楊仁山是十分重視的。

但值得一提的是，楊仁山先生作為淨土宗的信仰者，積極刊刻從日本尋回的古逸淨土宗著作，但初次閱讀《選擇本願念佛集》，卻就不以為然，並且著文提出了簡要的批評，即〈評《選擇本願念佛集》〉。

楊仁山〈評《選擇本願念佛集》〉的原稿已經逸失，現在收在《闡教編》中的，是該書的編者徐蔚如先生，在楊先生圓寂六年後，自答辯者的著作，即小栗栖香頂⁸（1831-1905）的《念佛圓通》及後藤葆真的書中錄出的。⁹

楊仁山在〈評《選擇本願念佛集》〉中，對《選擇本願念佛集》的批評，主要是「與經意不合處頗多¹⁰」。楊仁山在另一篇〈闡教芻言〉一文中，同樣批評

⁶ 藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第2期，收入《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003年11月，608頁。

⁷ 楊仁山，〈彙刻古逸淨土十書緣起〉《等不等觀雜錄》卷3，頁3。台北，新文豐出版公司，民國62年6月初版。

⁸ 小栗栖香頂(原作小栗栖香頂，依楊曾文教授〈楊文會的日本真宗觀〉一文之考訂改，詳見「國學」網站：<http://www.guoxue.com/discord/yzw/ywhd.htm>。另據許介麟教授的文章〈日本宗教團體如何為戰爭效勞〉，亦作「小栗栖香頂」，並註其音為「Ogurusu Kocho」。據，《日本常用姓氏表》「Ogurusu」的漢字是「小栗栖」)，又名八洲或蓮舶，是淨土真宗東本願寺派的僧侶，是近代中日佛教交涉史上第一個來華的日本僧人。1874年(清同治13年)決心對華傳教，並在次年(清光緒元年)完成了三部著作，即《真宗大意》、《喇嘛教沿革史》和《真宗教旨》，為實施對華傳教作好必要的準備。1876年，受真宗東本願寺的法主現如的派遣，小栗栖一行于7月中旬先後抵達上海。後在上海英租界內北京路499號租得空房一間，並掛出「真宗東派本山本願寺別院」的牌子，揭開了近代日本僧侶對華傳教活動的端緒。參考：蕭平，《近代中國佛教的復興：與日本佛教界的交往錄》，第三章〈日本僧侶的對華傳教活動〉，2003年1月第1版，廣東人民出版社。

⁹ 〈闡教編序〉：「石埭楊仁山，評論日本真宗之言詳矣。歲丁巳，距西歸纔六年，而稿已瀕於散佚。懼其久而失傳，乃撿拾叢殘，彙為一冊。……茲編所錄，皆一再搜求而始得之。其《評選擇集》一篇，則從《念佛圓通》及後藤書中錄出。」見楊文會，《闡教篇》，收在張曼濤編《現代佛教學術叢刊68·淨土典籍研究》，345頁，台北，大乘文化出版社，民國六十八年四月出版。

¹⁰ 楊仁山，〈評《選擇本願念佛集》〉：「貴宗道友惠贈《七祖聖教》，已將《往生論著》、《安樂集》、《觀經疏》刊板流行。頃承心泉大師屬刊全書，因逐一檢閱，見得此集，與經意不合處頗多，略加評

《選擇本願念佛集》，說「覺其違經之語甚多¹¹」。〈闡教芻言〉開頭即說：「古來闡教大士，莫不以佛經為宗，橫說豎說，皆不違經意。」而他認為，自己所提出來的批評，其用意在於：「今日所期於真宗者無他，唯在乎闡教之言，不背淨土三經耳！」

關於法然上人「闡教」，即詮釋佛典的方式，楊仁山指出，他的朋友、真宗僧侶南條文雄的詩稿中，有：「斷章取義大師眼，三經之要二三策」等語，可說是「深知本宗教旨者矣！」楊仁山認為，所謂「斷章取義」，必須要探究的是它是否「與全經意旨不相違」？如果相違的話，「則不得謂之釋迦教，則謂之黑谷教矣！」¹²(按：「黑谷」是法然上人的稱號。)

除此之外，楊仁山又說，繼承《選擇本願念佛集》的人，「不背淨土三經」的方法很簡單。他提出的建議是：「一切教規，概不更動，但將『捨聖道』之語，隱而不言。不過少小轉移之間，便成契理契機之教。」¹³

由此可見，楊仁山對於《選擇本願念佛集》的意見主要有兩個方面，一是在對其詮釋經典(「闡教」)之時，斷章取義，另出新解。其二是指出其在義理上，主要的問題在於「捨聖道」，也就是對於「發菩提心」、「六度萬行」的全然捨棄。

關於後者，我們看到楊仁山先生的想法符合於漢傳佛教傳統的「四料簡」的立場，認為無論是「無禪有淨土」還是「有禪有淨土」，都是可以的¹⁴。而與法然上人認為，只有「捨聖道，歸淨土」才對，這是雙方根本的差異。

至於第一點，雙方的「闡教」是否「橫說豎說，皆不違經意」，重新輯出的楊仁山〈評《選擇本願念佛集》〉的 22 條評語，以及後續的評點，都極為簡略，缺乏詳加論證的過程，只是簡要地說出自己的觀點；而日本淨土教的學者小栗栖香頂等人的論駁，雖然比較詳細，但是出於維護自己宗派的立場，很難展開實質的對話，導致整個討論終流於各說各話，頗為可惜。

這一場發生在清朝末年的論駁¹⁵，藍吉富說：「當是有史以來，中日兩國佛

語，就正高明。倘不以爲然，請逐款駁詰可也。」見黃夏年主編《楊仁山集》，96 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

¹¹ 楊仁山，〈闡教芻言〉：「頃因北方上人自日本來，建立本願寺於金陵城內，欲將祖書刊板流行，爰取《選擇本願念佛集》閱之，覺其違經之語甚多，已略加批評。」，見黃夏年主編《楊仁山集》，34 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

¹² 楊仁山，〈闡教芻言〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，34 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

¹³ 楊仁山，〈闡教芻言〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，34 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

¹⁴ 楊仁山，〈與李澹綠(息)書〉：「或疑其爲雜修，不若專修之切。蓋不知淨土一門，括盡一切法門；一切法門，皆趨淨土一門。此是純雜無礙，利根上智所行之道也。」

¹⁵ 楊曾文教授〈楊文會的日本真宗觀〉一文，對這場法義討論的過程有詳細的敘述，略謂：「日本真宗大谷派 1899 年於南京創立本願寺以後，主持留寺的北方心泉曾托楊文會把日本淨土真宗七祖全部刻印出

教徒的第一次法義之爭。」¹⁶

楊仁山最後回顧整個論駁過程時說：

「前歲有〈闡教芻言〉及《選擇集》、《真宗教旨》之辯。逮頂師二書寄到，又不能已於言。既而思之，講論佛法者，期有益於人也。聞者既不見信，則所言便為無益。若再置辯不休，豈非同於流俗爭論是非乎？故於奉到大著二冊之後，但閱其意趣所在，不贊一詞也。深知彼此志願不同，弟以釋迦遺教為歸，不敢絲毫踰越。貴宗另出手眼，獨樹一幟，雖欲強而同之，其可得乎？」¹⁷

從楊仁山先生這一段話，可以看出他對這場論辯，流於各持己見，是引以為憾的。而他從一開始質疑日本淨土宗是「黑谷教」，不是「釋迦教」，到最後仍然認為「貴宗另出手眼，獨樹一幟」，可見楊仁山對於日本淨土教的看法也沒有絲毫改變。因此，藍吉富老師所說的「中日兩國佛教徒的第一次法義之爭」，雙方並沒有真正的交集。

二、以新眼光看過去的傳統佛教

法然上人撰寫《選擇本願念佛集》，經過 700 年，在日本形成深遠的信仰傳統之後，一旦來到漢傳佛教的淨土宗學者眼前，儘管雙方同樣信佛念佛，同樣持名不輟，同樣發願往生極樂淨土，但是卻在初次遭遇時，就對這部日本淨土信仰的奠基要典的教義詮釋表示無法接受，初步嘗試溝通之後，仍然各說各話，甚至

來。此時，楊文會曾對這些著作加以查閱。在檢閱日本淨土宗祖源空的《選擇本願念佛集》時，「覺其中違經之語甚多」，用筆在書內加以批評；又取小栗栖香頂（栗字原作粟，據日本佛教史書改）所著漢文《真宗教旨》詳加閱讀，在書內「逐細辯論」，此後被輯出，即《遺著》收錄的《評真宗教旨》。他特寫出《闡教芻言》，送交北方心泉，并托他以後回國時也將此《闡教芻言》送給南條文雄看。南條文雄在收到楊文會的信和由北方心泉帶回的《闡教芻言》之後，給他復信，並贈給他小栗栖香頂寫的《念佛圓通》和《陽駁陰資辯》請他閱讀，「自任答辯」，「更指摘之」。此後，楊文會著《評小栗陽駁陰資辯》、《評小栗念佛圓通》。前者對日本真宗作比較系統的批評，後者側重對日本淨土宗的《選擇本願念佛集》進行批評。後來，日本後藤葆真又作《應于楊公評駁而呈卑見》一書寄送楊文會，他在回信中從十個方面說明自己為什麼對真宗進行批評，詳細地表明自己的見解。又有一位日本真宗僧人龍舟作《陽駁陰資辯續貂》、《念佛圓通續貂》寄送楊文會，他在讀後給龍舟的回信中表示，該講的已經講了，「聞者既不見信，則所言便為無益，若再置辯不休，豈非同于流俗爭論是非乎！」今後對於真宗教義不再置辯。」楊曾文教授此文，詳見「國學」網站：<http://www.guoxue.com/discord/yzw/ywhd.htm>

¹⁶藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第 2 期，收入《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003 年 11 月，601 頁。

¹⁷楊仁山，〈與日本龍舟書〉，《等不等觀雜錄》卷 8，頁 35 右。台北，新文豐出版公司，民國 62 年 6 月初版。

相互否定¹⁸。這樣的現象雖然令人並不意外，但從另一角度來看，似乎也透露幾許的荒謬。

楊仁山先生與日本淨土教僧侶小栗栖香頂等人的「宗教內對話」沒有交集。經過將近一百年之後，隨著全球化程度的深入，隨著現代佛教學術研究的更新，隨著「宗教對話時代」的來臨，我們有沒有條件，或者有沒有機會，不再只是固執己見，不再只是「自是非他」，而能用新的眼光，重新看待由不同傳統中發展出來的佛教信仰？這是我們可以面對的新課題。

楊仁山先生以「闡教」，也就是「經典詮釋」，來界定他對於日本淨土信仰的質疑，可說是對問題的本質有清楚的認識。而「詮釋學」正是當代哲學研究的顯學，透過「詮釋學」的反省，應該可以為解決雙方的歧異，找到適當的途徑。

(一)、從詮釋學的觀點來看中日傳統淨土宗教義的缺點

佛教是有經典的宗教，同時也相當重視信仰經驗的傳遞。佛教把信仰經驗稱為「宗」，經典稱為「教」¹⁹。「宗」與「教」形成一種相互支持，也相互規範的關係。關於宗與教，可以兩組常用語來說明其辯證的關係，此即「從宗出教，藉教悟宗」與「依文解義，三世佛冤；離經一字，等同魔說。」

「從宗出教」說明信仰經驗的優位性，但是「離經一字，等同魔說」又顯示經驗必須接受經典傳統的規範；「藉教悟宗」說明經典傳統可以指向信仰經驗的取得，而「依文解義，三世佛冤」則又指出經典的指向不能只有機械的、平面的理解，它「容許」或者「鼓勵」創造性詮釋與發展。宗與教這種「相互支持又相互規範」的動態關係，使佛教能夠在不離宗本的前提下，在歷史上開展出豐富多彩的面貌。

阿彌陀佛極樂淨土的信仰，是印度大乘佛教重要的組成部份。漢傳佛教信徒透過經典的傳譯，到西元 3 世紀末的西晉，開始出現了發願往生的信仰與行持²⁰。雖然，宋代以後，漢傳佛教有「家家彌陀佛，戶戶觀世音」的諺語，反映淨土信仰的普及；而在日本，受到法然上人影響的淨土教(包括淨土真宗在內)，也是日

¹⁸ 如〈闡教芻言〉中，楊仁山以「釋迦教」自命，而批評對方為「黑谷教」，但對方並不接受；〈陽駁陰資辯〉中，小栗栖香頂批評楊仁山「混淆聖淨二門」、「不知彌陀佛之願力」，又豈是楊仁山所能認可？

¹⁹ 印順，〈我之宗教觀〉：「宗與教，出於《楞伽經》等，意義是不同的。宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神秘經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解、信受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教。我們如依佛所說的教去實行，也能達到佛那樣的證入（宗）。」（妙雲集下編之六），頁 6。台北，正聞出版社。

²⁰ 英武、蒲正信合著，《淨土宗大意》，引《法苑珠林》的記載，指出西晉闕公則、衛士度師徒往生極樂淨土，是現存文獻上最初的彌陀信仰者。23-24 頁，中國，巴蜀書社，2004 年 9 月。

本影響最大的宗派。²¹但是，無可否認的是，淨土信仰在一些佛教徒心目中，存在著權威性不足的隱憂，譬如多有學者指稱淨土宗是「攝受愚下的方便教」²²。即使是推崇淨土信仰的人，有些也認為淨土教理的難以說服人。譬如元代天如惟則禪師(?-1354年)的《淨土或問》說淨土宗：「本是易行易入之方，亦是難說難信之法。……其廣大既如彼，其簡易又如此，故雖智者亦不能無疑焉。」(T47·292中)先師李先生推崇淨土信仰，但也說：「彌陀法門在教理哲學方面，比起阿含、般若、禪，無可否認是更為疏漏。」²³

平心而論，淨土宗在大乘佛教各宗中，教理的權威性不足，有其客觀的原因。譬如，漢傳佛教的大乘八宗中，三論宗、法相宗、真言宗，都源自印度大乘佛教的既存學派，宗依的經論和信仰經驗的傳承都十分完備而明確。天台宗、華嚴宗雖是漢地發展出來的學派，但同樣是傳承有據、宗依經論明確，教義思想完備而有特色。禪宗標榜「教外別傳」，自印度僧人達磨祖師傳法以來，歷代祖師以其堅實的修證體驗，活潑的方便施設，贏得人們的欽敬，終至席捲天下，多歸於此。至於淨土宗，雖然歷代以來，提倡者不乏其人，但是無論是從經典根據、教義體系和祖師傳承等各方面，都不如其他宗派明確，而且存在明顯的缺陷。因此，相對來說，比較容易被外人質疑它的權威性。

漢譯淨土經典的資源缺陷

舉例來說，淨土信仰根本上是依據經典而成立的；如果沒有經論的證明，淨土信仰幾乎是不可能的。然則對於漢傳佛教的一些宗派來說，他們所依的經論是由該宗的祖師所翻譯或參與翻譯的，如鳩摩羅什之於三論宗、真諦與玄奘之於攝論宗、唯識宗。但是淨土宗人所依的經典，他們的譯者在整個信仰史上的角色，幾乎只是一個「名字」而已，少有決定性的影響。有影響的淨土宗祖師，「引經論證明，勸信求往」²⁴，他們的身份主要是經論的詮釋者。他們綴拾不同的譯者翻譯出來的各種經典，串結組成自己的理論，這樣是否能夠正確無誤的掌握經典的意旨，他們的權威性顯然略遜於能夠兼通梵漢的譯經三藏。

²¹ 藍吉富老師的新書〈認識日本佛教〉，對日本佛教的各宗派，依其所轄寺院的多寡加以排列，淨土系的二十八個宗派，寺院總數約三萬，多過第二禪宗系的二萬一千多座甚多。104-105頁，全佛出版社，2007年10月。

²² 如印順於〈敬答「議印度佛教史」〉中作此語。《妙雲集·無諍之辯》，台北，正聞出版社，1990年3月11版。

²³ 李元松，《阿含·般若·禪·密·淨土—論佛教的根本思想與修證原理》：「彌陀法門在教理哲學方面，比起阿含、般若、禪，無可否認是更為疏漏。不過，就修證解脫而言，重要的並不在於理論有多麼嚴密精深，而是在於實踐。任何宗派的行人，只要有相應於無我、空的行持，也就能夠解脫。如果我們不被艱深難懂富麗動人的佛學名相所吸引，我覺得虔敬修習彌陀法門的人，他們在解脫境的實際造詣往往更勝許多修習中觀、密教、禪宗著有盛名的宗教師。」103頁，台北，現代禪出版社，1998年2月。

²⁴ 道綽，《安樂集》：「此《安樂集》一部之內，總有十二大門，皆引經論證明，勸信求往。」

淨土信仰的根本經典《無量壽經》，相傳有 12 個譯本，今存 5 種²⁵。經現代佛教學者的研究，5 種譯本的譯者，只有時代最晚的唐譯本與宋譯本是明確而沒有問題的；前三部的譯者，有不少的異說。²⁶影響最大的通行譯本，相傳是曹魏·康僧鎧所譯。但是，這一講法頗有疑問。其中，認為「譯者不是康僧鎧」，幾乎已是現代佛學界的定論，差別在於推定譯者是竺法護，或覺賢、寶雲而已。²⁷

一個宗派，如果所宗依的根本經典，連它的翻譯者都難以考定，很容易讓這個宗派的學說陷入經典權威不足的危機。

《無量壽經》這個傳為康僧鎧譯的最通行譯本，雖然對於漢傳佛教淨土信仰傳統的形成，產生了比較大的影響，但是它的「權威性不足」，還反映在以下幾個現象：一是、在後來印度籍的譯師看來，它並不是理想的，或最可信的版本。印順曾經介紹《大寶積經》的編譯過程，指出：「『大寶積經』，共一百二十卷，是唐代的菩提流志(?-727)，在武后神龍二年開譯，到先天二年編譯完成的。在中國佛教界，『寶積經』被稱為五大部之一，有著崇高的地位。這部『大寶積經』共有四十九會，也就是四十九部經的纂集。雖然是菩提流志奉詔翻譯，其實只能說是譯編。因為四十九會當中，如古人翻譯得很精確，就不再新譯。如古譯文義艱澀或者脫落，或者古人還沒有譯出的，這才加以翻譯。所以現在的『大寶積經』，實是多數人翻譯的編集。菩提流志新譯的，凡二十七會；古師所譯的，共二十二會。論卷數，菩提流志新譯的，不過三分之一。」²⁸而在《大寶積經》中，第五會《無量壽如來會》就是菩提流志重新翻譯的。而且今存的五譯對照，明顯可以看出是唐譯與通行本內容與段落若合符節，應是出自同一梵本。顯然菩提流志對這個譯本並不滿意，所以他才必須重新翻譯。

一些淨土宗大德詮釋經典的隨意性

通行譯本權威性不足，還表現在後代的佛教徒一而再、再而三的嘗試會集各個譯本，雜揉成為「會集本」。這樣的嘗試，從南宋王日休居士（?~1173）就開始了，王日休的會集本甚至在明代被收輯到大藏經(南藏)²⁹中。其後，清代的

²⁵ 也有學者認為，事實上沒有十二譯，至多五譯或六譯而已。見《望月佛教大辭典》「無量壽經」條。

²⁶ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，760 頁，台北，正聞出版社，民國 70 年 5 月出版。

²⁷ 藤田宏達，《淨土三部經各種情形》，指出這個譯本，在經錄中有三種講法，一是康僧鎧譯、二是竺法護譯、三是佛陀跋陀羅及寶雲共譯（或者是寶雲譯），其中，作者藤田宏達的結論是應支持佛陀跋陀羅及寶雲共譯說。而傳統的康僧鎧說，實際上是幾乎不可能成立的。而竺法護譯說，則是使用計算機，採取數理文獻學的方法而生出的見解。見：http://www.plm.org.hk/e_book/jtj/3-2.htm。又，據南華大學宗教學研究所，民國 94 年周睦修(釋德安)的碩士論文，〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉，以極有說服力的方式，判斷譯者應該是竺法護。

²⁸ 印順，《寶積經講記》(妙雲集上編之二)，頁 1。

²⁹ 藍吉富，〈刊本大藏經之入藏問題初探〉，中華佛學學報第 13 期，p170。民國 89 年，臺北：中華佛學研究所。

彭紹升(1740-1796)、魏源(1794-1857)，今人夏蓮居(1884-1965)也都製作了會集本。

首次製作此經會集本的王日休居士，對於唐·菩提流志譯本外的其他四個譯本，認為都有缺點，因此才會想要會集諸本³⁰，他說：「其大略雖同，然其中甚有差互……。又其文或失於太繁，而使人厭觀；或失於太嚴，而喪其本真；或其文適中，而其意則失之。由是釋迦文佛所以說經，阿彌陀佛所以度人之旨，紊而無序，鬱而不章。予深惜之，故熟讀而精考，敘為一經，蓋欲復其本也。」³¹

譯本不佳，如果要改善，必須找到原典，加以對照修訂，或者重新翻譯，是唯一可行的。在完全不理會原典的情況下，逕自會集不同的翻譯本，希望能透過對照去取，形成一本新的版本，從方法學上來說，根本上就難以成立。但是一部份淨土信仰極為虔誠的人，卻樂此不疲，再四為之；而且儘管自古以來，由會集本而來的質疑與爭議不斷，但卻仍然有人堅持³²。究其原因，不能不歸因為通行的經典譯本本身就存在一些缺陷，導致後人在經典資源不足的情況下，不得不苦思解決之道。³³

另外還有一個原因，就是我們發現一個令人訝異的現象：自古以來，部份弘揚淨土宗的祖師大德，在其著述中，經常出現故意改動經文的行為。這個現象也反映了淨土教雖是根據經典而成立，但是傳統上，部份人士對經典意旨的敬慎不足，也是不得不指出來的一個現象。

故意改動經文的祖師，以楊仁山先生評論《選擇本願念佛集》時提到的為例：《選擇本願念佛集》第一章的第一段就是引唐·道綽的《安樂集》的話，其中有：「是故《大經》云：若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。」道綽引的《大經》，顯然是通行譯本《無量壽經》的第十八願之文，原來是：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆，誹謗正法。」道綽的引用，顯然不是逐字逐句，

³⁰ 一般學者都奇怪於為什麼王日休的會集本，沒有把《大寶積經無量壽如來會》納入，認為或許是他沒有看到此本，而覺得奇怪。但據王氏的《龍舒增廣淨土文》卷二，他一方面說：「大藏之中有無量清淨平等覺經、阿彌陀過度人道經、無量壽經、無量壽莊嚴經，四者本為一經。譯者不同，故有四名。其舛訛甚多，予久已校正，亦刊板以行。今按此經及餘經傳，為淨土總要。」(T47·257b) 而其「淨土總要」中，有「又大寶積經云：若他方眾生聞無量壽如來名號，乃至能發一念淨信，歡喜愛樂，所有善根迴向願生其國者，隨願往生得不退轉。此皆佛言也。」(T47·259a) 換言之，王日休並不是沒有見到《大寶積經無量壽如來會》。

³¹ 王日休，〈大阿彌陀佛經序〉，(T12·326c)。

³² 參考釋宗舜，〈論印光大師評「會集本」〉，<http://www.tianjian.org/jingkongxs/qita6.htm>。

³³ 筆者認為，解決《無量壽經》通行譯本問題的可行途徑之一，是重視五譯中的最佳譯本，即唐譯本《大寶積經·無量壽如來會》，依此作為重新理解與檢視淨土宗教義的根據。關於《大寶積經·無量壽如來會》是五譯中的最佳本，這是被推尊為淨土宗九祖的明·蕩益智旭大師的評語。明·袁宏道的《西方合論》說它「旨富詞法」，其他四譯則「稍不精」(T47·395b)，也是以此本為最佳。被推尊為淨土宗十三祖的印光大師，也稱讚《無量壽如來會》「文理俱好」(見〈復王子立居士書二〉)。

而是逕自加上了自己的詮釋。楊仁山在此下的評語是：「『縱令一生造惡』，經中無此六字。」³⁴

事實上，以通行本《無量壽經》的譯文，與《安樂集》的引文相對照，豈只經中沒有「縱令一生造惡」這六個字，同時也沒有「臨命終時」的意思。「一生造惡的眾生，臨命終時，十念相續，稱我名字，得以往生」這是《觀無量壽經》下品下生的內容，道綽顯然是將它揉合進入，從而改動了《無量壽經》的原意。

日本僧人小栗栖真頂，在《念佛圓通》中，針對楊仁山的質疑，提出的辯解是：「道綽以《觀經》下下品釋《大經》第十八願也，是道綽之為萬歲開凡夫往生之大道也。」³⁵

稍曾讀過淨土經典的人，都能發現，道綽在此，的確是以《觀經》下下品釋《大經》第十八願。但楊仁山要強調的，道綽既然前面有：「《大經》云」這三個字，他就必須強調「經中無此六字」。楊仁山針對小栗栖的回應，他的評語是：「道綽於願文內加此六字，開後人放肆之門，不可不辯。豈有刻其書而不檢其過耶？即如南嶽《大乘心觀》引《起信論》之語，添一『惡』字³⁶，蓮池已舉其錯。敝處刻藕益書甚多，亦時時論其錯處，不能為之迴護也。」接著又說：「第十八願末，明言『唯除五逆，誹謗正法』，道綽加六字於願文之中，顯違經意。遵經乎？遵道綽乎？」³⁷

龍舟的《念佛圓通續貂》的辯解是：「惡人往生，《觀經》下品有明文，誰其疑之？但與第十八願『唯除逆謗』相違，是以古人通之甚勞矣。……故據《觀經》而回看《大經》，則雖加六字，何不可之有？綽公非違經也。不有綽公，則佛之悲懷，不顯於末季也；遵綽公則所以遵經也。」³⁸

從雙方的往來論駁，可以看到：楊仁山在這裡提到的「開後人放肆之門」，

³⁴ 楊仁山，〈評《選擇本願念佛集》〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，96頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

³⁵ 小栗栖真頂，《念佛圓通》，收在慧淨編《淨土決疑》，頁87，台北，淨土宗文教基金會，2005年12月4版。

³⁶ 南岳慧思的《大乘止觀法門》卷二，有：「是故論云：三者用大，能生世間出世間善惡因果故。以此義故，一切凡聖一心為體，決定不疑也。」(T46·654c)而所引的《大乘起信論》原文是：「三者用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」(T32·575c)明顯加了一個「惡」字。

³⁷ 楊仁山，〈評小栗栖《念佛圓通》〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，111頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

³⁸ 釋龍舟，《念佛圓通續貂》，收在慧淨編《淨土決疑》，頁151-152，台北，淨土宗文教基金會，2005年12月4版。

表現出他對於漢傳佛教徒存在著「隨意增減經文之意，不表明這是自己的意見，而把自己的私意定位為經典原意」的風氣不以為然；楊仁山認為這樣的詮釋態度，是「放肆」的，而道綽是一個始作俑者。而日本僧人龍舟的辯護，則認為這樣的詮釋是，其目的在於會通《觀經》與《大經》的矛盾，目的在於突顯佛的慈悲本懷，因此是可以被容許的，甚至是「非如此不可的」。

這裡我們看到雙方認定的是同一個事實，也就是道綽的確改動了經意，但是一方認為這是「放肆」，一方認為「非如此不可」。雙方的歧異或者可以視為詮釋學中，不同詮釋層次的抉擇，而不是「孰是孰非」的問題。但是否可以這樣理解，還有待進一步的討論。

新的時代精神與佛學研究給我們提供的新眼光

綜上所述，漢傳佛教淨土信仰的教義，雖然如道綽禪師在《安樂集》開宗明義所說，是「皆引經論證明，勸信求往」，但是根本經典譯本不佳³⁹、不同的根本經典之間的主張矛盾⁴⁰，迫使古德必須加以整理，提出他們的詮釋與抉擇。這自然導致淨土宗的教義出現了比較紛雜的面貌，新義時出。

同一信仰的人，對於經典有不同的詮釋，是很自然的。但是，如果是在同一個可以溝通的地理範圍中，就可以透過彼此的對話，以前述「宗」與「教」的辯證關係，來逐漸形成這一「信仰文化圈」中的共識，創造屬於他們這一地區的信仰形態。

楊仁山與淨土真宗信徒在一百年前的相遇，是漢地與日本兩個不同地理環境下，形成各自的淨土信仰的詮釋傳統之後，突然相遇。在此情況下，楊仁山認為日本的淨土宗，在教義的詮釋上走得太遠，給予誠懇而善意的批判。而日本淨土宗信徒的初步回應，只是為自己的詮釋傳統提出辯護而已。雙方的反應，可說是極為自然的，而且當時彼此的態度都還能夠相互尊重，展現「和而不同」的君子

³⁹ 《無量壽經》通行本譯者不明，新譯者菩提流志不滿意而重譯，已如前述。另一通行的重要經典——鳩摩羅什譯《阿彌陀經》，在最關鍵的文段，如「不可以少福德因緣得生彼國」、「執持名號，一心不亂」和「心不顛倒」，因譯語不明，導致許多不同的詮釋與會通。可參考拙著〈從穆勒梵本英譯看《阿彌陀經》生因段的三個疑義〉。

⁴⁰ 如《無量壽經》第十八願文，強調往生者「唯除五逆，誹謗正法」，與《觀無量壽經》下品下生「五逆十惡之人，臨終遇善知識教導稱念彌陀名號，也能往生」的衝突是其中一個例子。印順的〈淨土新論〉也提到《觀無量壽經》所說的，與《無量壽經》有三點顯著的不同。一是往生淨土的人是否發菩提心；二是五逆、謗法是否往生；三是關於惡人之機的寬窄。詳見《淨土與禪》，53頁，《妙雲集》下編之四。台北，正聞出版社，民國79年3月12版。

作風。

筆者認為，這樣的相遇，其實有助於漢地與日本兩個傳統的淨土宗信徒，都有機會重新省視自己的詮釋傳統是如何形成的？尤其是在梵文經典已經重新出土⁴¹、全球性的視野已經形成的時代裡，這樣的省視已經是擺在眼前的課題了。楊仁山與日本淨土教信徒相遇已將近百年；百年前雙方各說各話，百年後，如果後人對這場論駁的態度，仍然只能「自是非他」，不願意打開心眼，嘗試了解對方的長處，甚至醜化對方，就非常可惜了。⁴²

藍吉富在〈佛教文化型態的形成及其發展〉一文中指出：「佛教發展到二十一世紀的今天，至少已經形成了南傳、漢傳、藏傳、日本等四大系及其他若干支系」（如：中亞、越南、朝鮮、雲南大理、台灣等地的佛教）的佛教文化。在這幾系之間，稍加比較，就會看出彼此有極大的差異。在教義、修持方法、教團生活、信仰對象等方面，幾乎都有南轅北轍的不同看法。」⁴³漢傳與日本淨土宗之間的差異，也可以如此理解。藍吉富認為：「佛教文化型態之多歧，是人類歷史上的既成事實。正視這一歷史事實，並進一步探討其成型或轉型的原委，當有一定的意義。」⁴⁴筆者認為，這種開放而不封滯的胸襟，對於身處全球化時代的佛教徒來說，乃是一個必要的修養。

觀察並解讀不同傳統的淨土宗教義，尤其是解析他們如何「闡教」，即「詮釋經典」，能夠入乎其中又出乎其外，給予不同的詮釋以適當的定位，筆者認為可以借重當代哲學中的「詮釋學」作為工具。因為，詮釋學的起源，本是由西方

⁴¹ 藤田宏達，《淨土三部經各種情形》，推定《無量壽經》與《阿彌陀經》、《觀無量壽經》傳出的年代及地點，並介紹其梵文本，及各種譯本出土的情形。（《觀無量壽經》可能不是印度成立，故無梵本）。見：http://www.plm.org.hk/e_book/jtjj/3-2.htm。

⁴² 舉例來說，譬如慧淨雖編輯楊仁山與日本真宗信徒的論駁諸文，成《淨土決疑》一書，卻在「編者序」中，沒有提出足夠的說明的情況下，就稱讚日方，譽之為「簡易精到，鞭闢入裡，而作者之溫良恭讓，溢於言表，誠懇之情，躍然紙上。」而對楊仁山則評之為：「楊氏雖修淨土，然對淨土教理並不專精」、「楊氏之評，有以管窺天，知少言多之感」。見慧淨編《淨土決疑》，頁 1-3，台北，淨土宗文教基金會，2005 年 12 月 4 版。又如正德居士著《淨土聖道》一書，多引述楊仁山批評《選擇集》及《真宗教旨》之文，譽之為：「觀其對真宗教旨之評論，句句直揭錯謬之立論，批評對方則說：『不可如『選擇本願念佛』之既荒謬又違教悖理之主張，自誤而又誤人，卻不自知。』」見正德居士，《淨土聖道》，212-222 頁，台北，正智出版社，2006 年 12 月二版二刷。

⁴³ 藍吉富，〈佛教文化型態的形成及其發展〉，頁 3，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003 年 11 月初版。

⁴⁴ 藍吉富，〈佛教文化型態的形成及其發展〉，頁 5，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003 年 11 月初版。

人對於其宗教經典(《聖經》)的詮釋研究而來⁴⁵，對於佛教教義的研究具有適切的參考作用。已故的傅偉勳教授說：「一個偉大的哲學或宗教傳統……如佛教傳統……乃是一部創造的詮釋學史；而在各大傳統的第一流思想家，如……大乘佛教思想史上的龍樹、吉藏、智顛、法藏、慧能……幾乎皆可視如創造的詮釋學家。」

⁴⁶據此觀點，我們可以借用詮釋學的理论，幫助我們爬梳佛教史上的詮釋學現象。

傅教授在〈創造的詮釋學及其運用〉一文中，把詮釋的方法所包含的五個辯證層次解釋得非常清楚。此即：一、「實謂」層次(原典實際上說了什麼?)二、「意謂」層次(原典所說的意思到底是什麼?)三、「蘊謂」層次(原典所說的可能蘊涵是什麼?)四、「當謂」層次(創造的詮釋學應當為原典說出什麼?)五、「必謂」層次(為了解決原典未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須實踐什麼?)。

⁴⁷

傅教授指出，這五個層次的個別功能：「實謂」層次基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等基本課題，屬於「前詮釋學」的原典考證。「意謂」層次是通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯消解、原思想家時代背景的考察等工夫，儘量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思，屬於依文解義的一種「析文詮釋學」。「蘊謂」層次則關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的探討、既存的種種原典詮釋等，了解原典的種種可能的思想蘊涵，乃屬「歷史詮釋學」。「當謂」層次是詮釋者在原典的表面結構底下掘發深層結構，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，屬於「批判詮釋學」。「必謂」層次，創造的詮釋者不但為了講活原典的教義，還要批判地超克原典的教義局限或內在難題，稱之為「創造的詮釋學」。⁴⁸

通過傅教授整理的這五個層次，我們可以看到，在前述「宗」與「教」所形成的相互支持，也相互規範的關係中，呈現出來立體的關係。它在前二個層次，講究的是力求經典意義的「客觀呈現」，在此基礎上，詮釋者可以有後三個層次的主觀經驗的參與。

前面提到，道綽禪師在《安樂集》中，改動《大經》之語，楊仁山先生認為「開後人放肆之門」，日本僧人龍舟則認為「不有綽公，則佛之悲懷，不顯於末

⁴⁵ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 5，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

⁴⁶ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 11，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

⁴⁷ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 10，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

⁴⁸ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，10-11 頁和 45 頁，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

季也」。據此，楊先生是站在「實謂」的層次提出批評，龍舟則是從「必謂」的層次，認為這樣的詮釋是「為了解決矛盾，講活原典的教義」而做的嘗試。雙方的指摘與辯護，並不全然沒有交集。

以下，我將以此作為參照，嘗試以新的眼光解讀《選擇本願念佛集》，還其應有的定位。

三、以新眼光讀《選擇本願念佛集》

(一)、檢視《選擇集》所引的道綽、善導二師之言的詮釋學路徑

《選擇本願念佛集》共 16 章。它的著述形式是先立章名，述其要旨，然後引一段經論之語，接著加以詮釋；在詮釋當中，多以自問自答的方式為之，其中有時也會再引述經典或古德的著述來說明。在全書的前面，標舉全書的宗旨是：「南無阿彌陀佛」「往生之業，念佛為本」。

從著作的形式來看，《選擇本願念佛集》正是一本透過「詮釋經典」，來成立其教義的著作。要解讀《選擇本願念佛集》觀念的形成，首先可以審視它所援引的文段，觀察它的經典來源。

其 16 章的章名，及引用的經論之語，如下表所示：

	章名	要旨	所引經論
1	二門章	道綽禪師立聖道淨土二門，而捨聖道正歸淨土之文	道綽《安樂集》
2	二行章	善導和尚立正雜二行，而捨雜行歸正行之文	善導《觀經疏》
3	本願章	彌陀如來不以餘行為往生本願，唯以念佛為往生本願之文	《無量壽經》 善導《觀念法門》 善導《往生禮讚》
4	三輩章	三輩念佛往生之文	《無量壽經》
5	利益章	念佛利益之文	《無量壽經》 善導《往生禮讚》
6	特留章	末法萬年後，餘行悉滅，特留念佛	《無量壽經》
7	攝取章	彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者	《觀無量壽經》 善導《觀經疏》
8	三心章	念佛行者必可具足三心	《觀無量壽經》 善導《觀經疏》 善導《往生禮讚》
9	四修章	念佛行者可行用四修法	善導《往生禮讚》 窺基《西方要決》
10	化讚章	彌陀化佛來迎，不讚歎聞經之善，唯讚歎念佛之行	《觀無量壽經》 善導《觀經疏》

11	讚歎念佛章	約對雜善讚歎念佛	《觀無量壽經》 善導《觀經疏》
12	付囑念佛章	釋尊不付囑定善諸行，唯以念佛付囑阿難	《觀無量壽經》 善導《觀經疏》
13	多善根章	以念佛為多善根，以雜善為小善根	《阿彌陀經》 善導《法事讚》
14	諸佛誠證章	六方恆沙諸佛不誠證餘行，唯誠證念佛	善導《觀念法門》 善導《往生禮讚》 善導《觀經疏》 善導《法事讚》 法照《淨土五會法事讚》
15	護念章	六方諸佛護念念佛行者	善導《觀念法門》 善導《往生禮讚》
16	慇懃付囑章	釋迦如來以彌陀名號慇懃付囑舍利弗等	《阿彌陀經》 善導《法事讚》

透過上表，可以看出，《選擇本願念佛集》引述詮釋的，除淨土三經外，絕大多數是善導大師的著述。法然在最末的〈慇懃付囑章〉中，自述其立教「唯用善導一師」、「偏依善導一師」⁴⁹，大致不差。

道綽《安樂集》「末法唯有淨土一門可通入路」之詮釋學缺陷

依據前表，可以注意到，在《選擇本願念佛集》所援引和詮釋的經典段落中，不是淨土三經與善導著述的，只有道綽《安樂集》、窺基《西方要決》與法照《淨土五會法事讚》三條而已；但是後二條都是補充性的。因此，單獨被援引、加以詮釋，並立為一章的，只有引道綽《安樂集》卷上，「立聖道淨土二門」這一段而已。而且這一段被放在開宗明義的首章「二門章」，佔有重要的位置。前面提到，楊仁山先生曾對日本淨土教提出的建議是：「一切教規，概不更動，但將『捨聖道』之語，隱而不言。不過少小轉移之間，便成契理契機之教。」⁵⁰從這一點來看，《選擇本願念佛集》〈二門章〉「道綽禪師立聖道淨土二門，而捨聖道正歸淨土之文」，正是中日兩個傳統的淨土宗，核心的差異之所在。

雖然道綽禪師的主張，在《選擇本願念佛集》的整體教義中，佔有如此核心的地位，但有趣的是，法然在《選擇本願念佛集》的最後一章，在說明他為什麼「唯用、偏依善導一師」時，特別談到他之所以「不依不用道綽」⁵¹的理由，對

⁴⁹ 法然，《選擇本願念佛集》，105頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

⁵⁰ 楊仁山，〈闡教芻言〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，34頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

⁵¹ 原文作：「問曰：若依師而不依弟子者，道綽禪師者是善導和尚之師也，抑又淨土祖師也，何不用之？」表明其對道綽的「不依不用」。

道綽有所貶抑⁵²。但事實上，法然在《選擇本願念佛集》一書，首先依據、引用的，就是道綽的《安樂集》。法然在此，顯然有「自相矛盾」之過。

《選擇本願念佛集》所引的「道綽禪師立聖道淨土二門」這一段文字，可能是《安樂集》最重要的一段文字，它在往後的歷史中，一再的被援引，已成為中日兩國淨土信仰者習以為常的觀念。但是這段文字，如果用詮釋學的方法來檢視，將發現它的大問題。

前面提到，楊仁山先生評論《選擇本願念佛集》時，曾就其援引的道綽《安樂集》之文，擅自添字改動經文的作法不以為然，批評道綽這種作法「開後人放肆之門」。事實上，檢視《安樂集》全書，可以發現雖然道綽開宗明義，表明該書的製作方法是「皆引經論證明，勸信求往」⁵³，但是他援引經論的態度非常隨便。在《安樂集》中，作為「證明」的經論，許多都不是原文的逐字引用。

筆者手邊有慧淨編譯的《安樂集要義》一書，其中的《安樂集》原文，還刻意把道綽援引經論的出處標示出來。如果是《安樂集》逐字引用的，就標示其原出處的卷次；如果不是逐字引用的，則嘗試把原出處找出來，標明是「某經論卷幾意」。「意」字即表示它不是逐字引用，而是引述其意。有些地方還會在「意」字之後加一「？」符號，顯然是標示者也無法確定道綽所謂「某經云」究竟是不是真的是出自「某經」，後人只能推定，而且推定的對不對，也無法確定。

筆者根據此書所標示的略加統計，《安樂集》卷上的「某經論云」總共有 86 處，逐字援引的有 22 處，而標示為「卷幾意」的有 62 處，打了「？」的有 2 處。換句話說，逐字用引的經文只有約四分之一。卷下逐字援引的約有三成。作為一部標榜「皆引經論證明，勸信求往」的著作來說，在援引經證時，卻不能力求忠實，七成以上的文字都不是「原汁原味」的，從方法學上來說，難免會有「不夠嚴謹」之嫌。

這樣的著述方式，很容易把作者對於經典的主觀理解，取代經典的原文；在不自覺之間，把「自己認為的」講成是「佛說的」。

在《選擇本願念佛集》〈二門章〉援引的《安樂集》之文⁵⁴，其中援引的兩

⁵² 法然在此，以道綽禪師「三罪未懺，不能往生」譏之。其實違背了自己在《選擇本願念佛集》所立的「往生之業，唯依念佛，不依諸行」的宗義，犯了自相矛盾之過。筆者有一小文述之，即拙著〈選擇本願念佛集的一個錯誤〉。

⁵³ 道綽，《安樂集》：「此《安樂集》一部之內，總有十二大門，皆引經論證明，勸信求往。」

⁵⁴ 全文為：「《安樂集》上云：問曰：一切眾生，皆有佛性，遠劫以來，應值多佛，何因至今，仍自輪迴生死，不出火宅？答曰：依大乘聖教，良由不得二種勝法，以排生死，是以不出火宅。何者為二？一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種，今時難證，一由去大聖遙遠，一由理深解微。是故《大集月藏經》云：「我末法時中，億億眾生，起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通

段經文，都有這樣的問題。第一段是：「《大集月藏經》云：『我末法時中，億億眾生，起行修道，未有一人得者。』」第二段是「《大經》云：『若有眾生，縱令一生造惡，臨救終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。』」(T47, p13c)

第二段已如前述，是「以《觀經》下下品釋《大經》第十八願」，這種「以經釋經」的作法，在詮釋學上的問題還不算大，但已經被楊仁山先生評為「開後人放肆之門」，但正如龍舟的辯解，這也可以是「解決矛盾，講活經典，必須如此」的一種途徑。

雖然楊仁山先生沒有指摘，但其實第一段的問題更為嚴重。筆者 2006 年 4 月有〈「末法」與「淨土念佛得度」考——由道綽《安樂集》衍生的重要觀念之檢討〉一文，對此作了較詳細的研究，指出《大集月藏經》根本找不到同樣的文段，即使以慧淨編譯的《安樂集要義》推斷，認為是「卷五五意」⁵⁵，但《大集經》卷 55 的可能文段，與道綽在《安樂集》中的詮釋相比，顯然被曲解了。筆者曾指出：「在根本的意趣上，『末法的眾生沒有得度的可能性』這個意思，在經文中是不存在的。因此，《安樂集》想要以他理解的《大集月藏經》來證明『末法眾生沒有得度的可能性』，究極而言，是過度推衍，以致推翻了經文原來有的『末法眾生也可以不久得住忍地』的意思。因此，它的引證從根本來說，是不能成立的。」

拙文還指出：「在佛經中，『末法』的概念主要談的是住持佛法的聲聞僧團的逐漸墮落、腐化、敗壞，強調的是在這樣的環境下，佛弟子應當如何潔身自愛，努力修學，護持佛法，而不是就此認為修道無望。」「《安樂集》推衍《大集月藏經》的經文，得到的『末法眾生沒有得度的可能性』這個主張，不但是《大集月藏經》原意中沒有的，也是其他這些大乘經中所沒有的。」

換言之，道綽在《安樂集》中，透過他「不夠嚴謹的援引」，創造了新的「經云」。根據這個被創造出來的經云：「我末法時中，億億眾生，起行修道，未有一人得者」，道綽提出了「唯有淨土一門可通入路」的結論。根據道綽的這個結論，法然在《選擇本願念佛集》第一章就予以援引，且依之成立其核心主張：「且擱聖道門，選入淨土門」。

入路。」是故《大經》云：「若有眾生，縱令一生造惡，臨救終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。」又復一切眾生，都不自量，若據大乘，真如實相，第一義空，曾未措心：若論小乘，修入見諦修道，乃至那含羅漢，斷五下除五上，無問道俗，未有其分。縱有人天果報，皆為五戒十善，能招此報，然持得者甚希：若論起惡造罪，何異暴風駛雨。是以諸佛大慈，勸歸淨土。縱使一形造惡，但能繫意專精，常能念佛，一切諸障，自然消除，定得往生。何不思量，都無去心也！」。

⁵⁵安井廣廣度、稻城選惠講述、慧淨編譯，《安樂集要義》，71 頁，台北，淨土宗文教基金會，2005 年 12 月三版。

漢傳與日本淨土教的「聖道·淨土觀」之對比

法然上人根據《安樂集》，將「聖道門」與「淨土門」作了清晰的界定，使之成爲完全相異的兩種修行方式。法然的〈淨土宗大意〉中說：

「淨土宗之意者，立聖道、淨土二門，攝一代教。

聖道門者，於娑婆得道，自力斷惑出離生死之法門，故凡夫難修難行。

淨土門者，於極樂得道，他力斷惑往生淨土之法門，故凡夫易修易行。

何以故？彌陀本願之稱名，偏爲凡夫之願行故。

聖道門之修行者，極智慧，離生死。

淨土門之修行者，還愚癡，生極樂。」⁵⁶

這樣的詮釋，可以說完全是由《安樂集》的此段文字精確地推衍出來，而成爲組織嚴謹、概念清晰的一種「判教」理論。

法然上人根據《安樂集》，以聖道、淨土二門，來分判整體佛教，並且加以取捨。這是漢傳與日本佛教兩個傳統下的淨土教理，觀念產生差異的重要關鍵之一。

這一觀念的起源，如前所述，是由道綽所創造的「《大集月藏經》云：『我末法時中，億億眾生，起行修道，未有一人得者』」這個原本不存在於經典中的講法衍生出來的。在日本，由於法然上人的提倡，產生了很大的影響。如果我們回過頭來看，關於「淨土信仰與整體佛法的關係」這一課題，漢傳佛教的淨土教理是如何詮釋的，將能發現兩大傳統確實存在著不同的見解。

以唐代曾經西遊天竺凡十三年，在天竺「遍問天竺三藏，學者所說皆讚淨土」⁵⁷，回國後，專門弘揚淨土法門的慧日慈愍（680-748）爲例，他對這一課題的看法是：淨土門是佛教諸多法門中的一個，且是最爲殊勝的一個。其《略新經論念佛法門往生淨土集》說：「菩提道八萬四千，其中要妙，省功易成，速得見佛，速出生死，速得禪定，速得解脫，速得神通，速得聖果，速得自在，速遍十方，供養諸佛，現大神變，遍十方界，隨形六道，救攝眾生，有進無退，萬行速圓，速成佛者，唯有淨土一門。盡此一形，專心修學，願生彼國，如是等法，悉皆成就。」(T85·1241bc)

以「易行、速成」讚淨土門爲最殊勝，卻沒有把它與其他法門對立起來，這樣的看法，應該說更接近於大乘佛教的正宗看法。如《大智度論》說到，在大乘佛教中，「念佛」是所有的菩薩行者共同的行持，也是最重要、最殊勝的法門之一。論云：「問曰：如菩薩三昧種種無量，何以故但讚是菩薩念佛三昧常現在前？答曰：是菩薩念佛故，得入佛道中，以是故念佛三昧常現在前。復次，念佛三昧能除種種煩惱及先世罪。餘諸三昧，有能除姪，不能除瞋；有能除瞋，不能除姪；

⁵⁶ 《法然上人全集》，頁 277。台北，淨宗印經會，2003 年 3 月初版。

⁵⁷ 《宋高僧傳》卷 29〈唐洛陽罔極寺慧日傳〉(T50·890b)

有能除癩，不能除姪恚；有能除三毒，不能除先世罪。是念佛三昧能除種種煩惱、種種罪。」(T25·108c)《大智度論》的這一段話，是可與慧日慈愍的觀點相互印證的。

既然「念佛」是所有的菩薩行者共同的行持，那麼，應該說所有的大乘佛法，都是在信佛念佛的前提下，修習六度萬行，故能疾得阿耨多羅三藐三菩提。因此，大乘佛教的「聖道門」，並不能以「自力斷惑出離生死之法門」來界定，它也包含著「他力斷惑」的因素在其中。因為「聖道門」仍然是在佛陀無量功德的怙佑下修習的。同樣的，「念佛」能夠使人「除種種罪、除種種煩惱」；而「種種煩惱的滅除」即是「現證解脫」之意。因此，「淨土門」也可能使人「於娑婆得道」。前引慧日慈愍的那一段話，就有這樣的意思。

漢傳佛教的淨土信仰，以念佛法門為最易、最速、最殊勝，並且三根普被的法門，但卻並不排斥布施、戒律、禪定、智慧的修習，乃是基於這樣的見解。永明四料簡說：「無禪有淨土，萬修萬人去」，這是「於極樂得道」的法門；「有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，來生作佛祖」，這是不排除「於娑婆得道」的法門。若依慧日慈愍的看法，唯依淨土一門，也能夠「現世為人師，來生作佛祖」，因為「有進無退，萬行速圓，速成佛者，唯有淨土一門」。

用漢傳佛教的觀點來看，法然上人提倡的是一種「無禪有淨土」的法門。這種法門理應得到漢傳淨土信仰者起碼的認可與尊重。因為它至少能夠「萬修萬人去」！而且，根據龍樹《大智度論》與慧日《往生淨土集》對於淨土念佛的看法，「唯行念佛」本身就是「有進無退，萬行速圓，速成佛道」的法門，因此，也不能排除日本淨土宗行者也能夠「於娑婆得道」的可能性。因此，漢傳的淨土信者應當如此包容日本淨土宗的教義與行持。

但是，從法然上人的觀點，他是不認同「有禪有淨土」的。《選擇本願念佛集》〈二門章〉說：「淨土宗學者，先須知此旨，設雖先學聖道門人，若於淨土門有其志者，須棄聖道，歸於淨土。例如彼曇鸞，捨四論講說，一向歸淨土；道綽禪師，擱涅槃廣業，偏弘西方行。上古賢哲，猶以如此，末代愚魯，寧不遵之哉！」事實上，古代提倡淨土之人，也有歸心淨土，而不棄聖道的。如《選擇本願念佛集》所引的天台智者、新羅元曉等等都是。在法然之前，日本提倡淨土信仰最力的惠心僧都源信，也是天台宗的研究者。法然上人滯於道綽禪師自創的《大集月藏經》之說，而形成了他的觀點。淨土一門廣大，而自封滯之，漢傳佛教信徒應為他感到可惜。然而，法然淨土教的特色，卻也因此鮮明起來，也因此創造了新的淨土信仰傳統。

善導如何抉擇「正定之業」與「《觀經》眼」的詮釋學缺陷

如前表所示，《選擇本願念佛集》主要根據的是善導大師的著作。在《選擇

集》中引用到的善導大師著作，有《觀經疏》、《觀念法門》、《往生禮讚》、《法事讚》等四部。其中，最為重要的，當然是《觀經疏》。法然上人曾經自述，在修學的過程中，自認為「已非戒定慧三學之器」，而困惑於「此三學外，有相應我心之法門耶？有堪能此身之修行耶？」之時，讀到了善導大師《觀經疏》：「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故」這段文字，而認為得到解答。⁵⁸

事實上，在《選擇本願念佛集》中，所有援引的善導大師著作的第一段，就是《觀經疏》卷四〈散善義〉的這段文字⁵⁹；第二章〈正行章〉的內容，就是在詮釋此段引文。

《觀經疏》是劉宋西域三藏叚良耶舍（383-442）譯《觀無量壽佛經》的疏釋。「註疏」的著作形式，是以隨文註解的方式來詮釋經典。楊仁山先生在〈評小栗栖《念佛圓通》〉一文，曾針對善導的《觀經疏》有一句簡單的評點：「以疏輔經，不以疏掩經。慎之！慎之！」⁶⁰楊先生在這裡提出的是一個詮釋學的原則：註疏既然是經典的詮釋，那麼它的詮釋應該是在不違背原意的情況下提出的。

日本真宗僧人龍舟的《念佛圓通續紹》，對於楊先生的這個評語之回應是：「按本宗固以疏輔經，何以疏掩經乎？……經意由善導始顯焉，何掩之云乎？」⁶¹

楊先生認為善導的《觀經疏》恐有「以疏掩經」之嫌，卻沒有提出詳細的說明；龍舟認為《觀經疏》沒有「以疏掩經」之病，反倒是「經意由善導而始顯」，也卻沒有提出詳細的說明。這種對話的方式，正可謂「各說各話」。但重點是，雙方都認同那一個「詮釋學原則」，即「以疏輔經，不以疏掩經」，「詮釋應該在不違背經典原意的情況下提出」。

道綽禪師在《安樂集》中，也提出了類似的原則。他說：「凡菩薩作論釋經，皆欲遠扶佛意，契會聖情。若有論文違經者，無有是處。」（T47·10a）足見無論古今的淨土學者，都認同這樣的原則。

在此共識下，讓我們回到善導大師《觀經疏》，看看這段文字是怎樣提出的。

⁵⁸ 法然，〈示聖光之法語〉，見慧淨編譯，《法然上人全集》，頁 466。台北，現代禪文教基金會，2003 年 11 月 2 版。

⁵⁹ 全文為：《觀經疏》第四云：就行立信者，然行有二種：一者「正行」，二者「雜行」。言「正行」者，專依往生經行行者，是名正行。何者是也：一心專誦此《觀經》、《彌陀經》、《無量壽經》等。一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴。若禮即一心專禮彼佛。若口稱即一心專稱彼佛。若讚歎供養即一心專讚歎供養。是名為正。又就此正中，復有二種：一者「一心專念，彌陀名號，行住坐臥不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。」若依禮誦等即名為「助業」。除此正助二行以外，自余諸善，悉名「雜行」若修前正助二行，心常親近，憶念不斷，名為無間也。若行後雜行，即心常間斷，雖可回向得生，眾名疏雜之行也。

⁶⁰ 楊仁山，〈評小栗栖《念佛圓通》〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，110 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

⁶¹ 慧淨編《淨土決疑》，頁 145，台北，淨土宗文教基金會，2005 年 12 月 4 版。

讓法然上人在疑惑難解時，得到救贖靈光的那一段文字，是善導大師在註釋《觀無量壽佛經》「上品上生段」的「何者爲三？一者至誠心，三者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國」時說的。在這裡，善導大師用了近 3500 字，去詮釋這 28 個字。因此，這段文字與其說是「註釋」，不如說是在提出自己的主張。

也就是說，這一段讓法然上人頂戴不已的文字：「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故」，並不能從所註釋的經文「何者爲三？一者至誠心，三者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國」中導出。善導大師提出此一判定，也就是「依據佛的本願，往生淨土的正定之業是什麼」之一問題的答案，是別有依據的。

《觀無量壽佛經》的內容，是釋迦牟尼佛因韋提希夫人所請，開示如何往生極樂淨土的方法，即十六觀。十六觀中的前十三觀，是以定心觀想極樂淨土的依正莊嚴，後三觀，即是九品往生，明無論善惡罪福，願求往生者，佛即來迎。

從「專心繫念」的十三觀，到下品下生的迴心稱念佛名，通貫其中的，就是聞知阿彌陀佛極樂淨土，而願意往生。這與《無量壽經》第十八願：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」是符合的。

在《觀無量壽經》的十六觀中，「至心信樂，欲生彼國」有時表現爲「觀察思惟極樂淨土依正莊嚴」，有時表現爲「以此功德善行，迴向發願，願生彼國」(上品上生乃至中品中生)，有時表現爲「聞阿彌陀國土樂事、法藏比丘四十八願，聞此事已，尋即命終」(中品下生及下品中生)，有時表現爲「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」(下品上生及下品下生)。

由此可見，從《觀無量壽經》來看，聞知阿彌陀佛淨土，而心生嚮往，無論此人罪福多少，時節久近，以及表達願生心的形式如何，佛皆來迎。在各種表達願生心的形式當中，「稱南無阿彌陀佛」只是其中的一種，而不是唯一的一種。但是善導大師卻在註解此經時，卻認爲只有「念念不捨地稱念阿彌陀佛名號」是往生淨土的主要行業：「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。」

善導大師的這一主張，並不能在《觀無量壽經》中找到確切的根據。因爲一方面，它顯然並不是根據所釋的這段經文：「何者爲三？一者至誠心，三者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國」中導出的；另一方面，在全部的經文中，雖然在「下品上生」及「下品下生」提到了稱佛名號，但其描述的場景都只是臨命終時，短暫的稱名，而不是「無論行住坐臥，不問時節久近，都要念念不捨地

稱佛名號」。

善導大師在《觀經疏》提出來的依據是相當突兀的，就是在註釋《觀無量壽佛經》〈流通分〉的「佛告阿難：『汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名』」時，說這一段文字的意思是要：「正明付屬彌陀名號，流通於遐代。上來雖說定善兩門之益，望佛本願意在：眾生一向專稱彌陀佛名。」(T37·278a)

從《觀無量壽經》的敘述脈絡來看，佛說完「十六觀」，也就是眾生如何能夠往生極樂淨土的因緣之後，結束了「正宗分」，也就是本經的主要內容。接著經文提到，「說是語時，韋提希與五百侍女，聞佛所說…願生彼國。…無量諸天，發無上道心。」這一小段是「利益分」。

接下來，阿難請教佛陀：「當何名此經？此法之要，當云何受持？」以下是「流通分」。

「利益分」和「流通分」都是佛教經典常有的敘事格式，在簡單數語中，「利益分」主要在表達「正宗分」的內容能夠利益眾生，「流通分」在表達聽聞經典的人願意使「正宗分」的內容能夠被受持流通。這些都是佛教經典慣常的隨附部份。

佛陀在此經的「流通分」中，對於阿難的付囑有二段，一是在說出本經的命名之後，說：「汝當受持，無令忘失」。這顯然是要阿難記著「正宗分」（即十六觀的「定散兩門」）的內容，加以流通。二，又說明「行此三昧者」能夠得到的利益，然後又說：「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名。」如果它的意義，真的就是如善導大師的所的，是「上來雖說定善兩門之益，望佛本願意在：眾生一向專稱彌陀佛名」的話，這等於是在否定「正宗分」所說的全部內容(定善兩門)，而應當流通的，反而是在「正宗分」中未曾詳加論述的「稱佛名」。因此，筆者認為，這樣的詮釋是非常突兀的。

如果善導大師的詮釋是對的，那麼，這一段文字，不能叫作「流通分」，而應叫作「不流通分」才對。

如果此經的真意，是爲了說明「佛的本願在於：要眾生一向專稱彌陀佛名」的話，爲什麼佛不能在「正宗分」中正面宣說，而要用這麼詭異的方式，在「流通分」中，先是付囑阿難「汝當受持（前面所說的十六觀），毋令忘失」之後，接著又表示：「上來雖然詳細介紹了十六觀的定散兩門，但是我的本意，並不願意這些內容流通」？這不是暗指佛陀「故意講一大堆廢話」嗎？⁶²

善導大師的這個意思，經過法然上人在《選擇本願念佛集》第十二章〈付囑念佛章〉的詮釋更加的清楚：「當知隨他之前，雖暫開定善散門，隨自之後，還

⁶² 楊仁山的〈評日本僧一柳《讀觀經眼》〉也有類似的評論。他說：「善導謂：『望佛本願意在專稱佛名』，若執此以爲定判，則佛所說觀法，翻成剩語。且佛尚專重持名，而告韋提希以觀想之法，是心口相違也。凡夫且不出此，而況於佛乎？」見黃夏年主編《楊仁山集》，116頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

閉定散門。一開之後永不閉者，唯是（稱名）念佛一門。」如果法然這個理解是對的話，那麼，等於是說《觀無量壽經》該說的（希望眾生行住坐臥念念不捨地專稱佛名）一個字都沒有說，不該說的（定散兩門）卻是其全部的內容。而其依據，只是一句意義不甚明確的話：「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名。」而這句經文的意義究竟應當如何理解，尚待推敲。

「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名」這句經文，它的意義並不明顯，關鍵在於「是語」，究竟指的是什麼並不明確。它可能指的是「整部經」，也就是等同於前文所說的：「此經名《觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩》，亦名《淨除業障生諸淨佛前》，汝當受持，毋令忘失。」

若是這樣，那麼「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名」的意思，就是說：「你要好好的傳持這部經。傳持這部經，就等於是在傳持無量壽佛的名。」換言之，流通此經，即等同於流通佛名。「佛名」與本經的內容並不是相互拒斥的關係，而是等同的關係。因此，正確的理解應該是「上來廣說定善兩門之益，即此二門以顯明無量壽佛之名。」如果是這樣詮釋的話，本經正宗分所說的定善兩門的內容，與「佛名」是等同的。⁶³

「是語」還有一個可能的解釋，就是指「佛名」本身。也就是說，佛講完「正宗分」的定散兩門，並且要阿難「受持，毋令忘失」，之後，突然又說：「你應當好好持這句話。所謂『持這句話』，指的就是『持無量壽佛之名』。」這樣的解釋，可能比較接近善導大師的理解。但是，它的問題是，它像是天外無端飛來一筆。前面才剛剛說：「你要受持此經，勿令忘失」，隨後又接著說：「忘掉我剛才講的那些定善散善，我真正希望你持的，就是無量壽佛之名。」無論從文義的連貫，還是從常理來說，這樣的詮釋都是極為突兀的。

當然，這裡所討論的問題，屬於傅偉勳教授所說五個詮釋學層次中的「意謂」層次，也就是應當如何客觀地解讀文字的問題。解決此層次的問題，固然可以從上述的邏輯同一性、前後文意脈絡查考等方法來討論。還可以一提的是，此經的譯者量良耶舍是一位教授禪觀的西域人。

梁·慧皎《高僧傳》說，量良耶舍「雖三藏兼明而以禪門專業，每一游觀或七日不起，常以三昧正受傳化諸國。以元嘉之初，遠冒沙河，萃于京邑，太祖文皇深加嘆異。初止鍾山道林精舍，沙門寶志崇其禪法。沙門僧含請譯《藥王藥上觀》及《無量壽觀》，含即筆受。以此二經，是轉障之秘術，淨土之洪因，故沈吟嗟味，流通宋國。」（T50·343c）以譯師的所學來看，說他所譯的經典中介紹的禪觀，不是為了如經修習，其目的只是為了「暫開還閉」，恐怕也很難說得通

⁶³ 以「佛名」代表整個極樂世界的一切，在《阿彌陀經》也是如此。如此經中，說完「極樂世界的依正莊嚴，諸上善人俱會一處」之後，玄奘譯本說：「得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號，極樂世界功德莊嚴。」

吧！

由此可見，善導大師在《觀經疏》中，透過對《觀經·流通分》的詮釋，用以推斷阿彌陀佛的本願，是要眾生「一向專稱彌陀佛名」，從依文解義的「析文詮釋學」來看，是相當牽強的。

然而，這一牽強的詮釋，卻是善導大師詮釋《觀無量壽經》最重要的關鍵。日本淨土學者依之，稱之為「《觀經》眼」⁶⁴。法然上人甚至指出，他在日本成立「淨土宗」的唯一依據，就是善導《觀經疏》的這一段文字。⁶⁵

正是因為善導大師《觀經疏》的詮釋，出現了牽強扭曲的情形，因此楊仁山先生提出了「以疏輔經，不以疏掩經。慎之！慎之！」⁶⁶的評語；也因為這一詮釋是法然以下的日本淨土宗的立教之本，因此龍舟對楊先生的這個評語之回應是：「經意由善導始顯焉，何掩之云乎？」⁶⁷從這裡，我們看到一個詮釋學的歷史之斷裂的發生：接受善導大師的「武斷、曲解」的，久而久之，逐漸形成一個特殊的傳統支系；而不接受其「武斷、曲解」的，則指責他們背離了傳統。

善導改寫《大經》「第十八願文」的詮釋學缺陷

善導大師在《觀經疏》中確認「阿彌陀佛的本願究竟為何」的方式，是透過「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名」這句經文而作的推斷（「望佛本願」的「望」字有「推斷」之意）。但是，讀過淨土三經的人難免提出一個疑問，即：「阿彌陀佛本願的內容，在《無量壽經》就有詳盡的敘述，明明白白地在那裡，並不須要經過『推測』才能確定呀！」要理解彌陀本願的意義，為什麼不根據明顯的《無量壽經》，反而要試圖從隱晦的《觀無量壽經》〈流通分〉中「勾沈」而出呢？

顯然善導大師認為《無量壽經》所說的並不明確，所以彌陀本願的內涵須要透過《觀無量壽經》〈流通分〉的那一段話才能夠斷定。為什麼善導的判斷與一般讀者的常識不同呢？筆者認為，乃是因為康僧鎧（？）所譯的《無量壽經》第十八願，雖然是阿彌陀佛的本願，但是它的譯語並不够完美，必須重新理解，甚

⁶⁴ 見楊仁山的〈評日本僧一柳《讀觀經眼》〉，黃夏年主編《楊仁山集》，116頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

⁶⁵ 勢觀上人，《淨土隨聞記》記述法然上人自述與某僧的對話：「僧問予曰：『聞公立淨土宗，爾乎？』予答曰：『然也！』又問：『依何經論立之耶？』答曰：『依善導《觀經疏》中付囑文立之。』僧曰：『其立宗義，何唯依一文耶？』予微笑不答。」，見慧淨編譯，《法然上人全集》，頁492-493。台北，現代禪文教基金會，2003年11月2版。

⁶⁶ 楊仁山，〈評小栗栖《念佛圓通》〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，110頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

⁶⁷ 慧淨編《淨土決疑》，頁145，台北，淨土宗文教基金會，2005年12月4版。

至加以改寫。

法然完全理解善導大師的這一心意，因此《選擇本願念佛集》第三章〈本願章〉所引的，就是《無量壽經》第十八願文：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」緊接著又引了兩段善導大師對此文轉譯：

《觀念法門》引上文云：「若我成佛，十方眾生，願生我國，稱我名字，下至十聲，乘我願力，若不生者，不取正覺。」

《往生禮讚》同引上文云：「若我成佛，十方眾生，稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺；彼佛今現，在世成佛，當知本誓，重願不虛，眾生稱念，必得往生。」

兩相對照，可以看到善導把「至心信樂，欲生我國，乃至十念」改寫成：「稱我名號(名字)，下至十聲」。

顯然，善導大師知道「十念」並不等於「十聲」，否則他就不須改寫，直接沿用即可。正因為善導大師認為《無量壽經》第十八願文的意義不完全符合他的需要，因此，他才有必要根據《觀無量壽經》〈流通分〉的「汝好持是語。持是語者，即是持無量壽佛名」，來推斷阿彌陀佛的本願是「要眾生稱佛名號」，並且據此改寫《無量壽經》第十八願文為：「若我成佛，十方眾生，願生我國，稱我名字，下至十聲，乘我願力，若不生者，不取正覺。」

這也是為什麼法然上人認為，他成立淨土宗的根據，不是《無量壽經》第十八願文，而是「依善導《觀經疏》中付囑文立之」⁶⁸。

然則，善導大師的轉譯是否合乎詮釋學的常規，是他們必須面對的一個問題。

從《無量壽經》梵文本的考查，可以進一步確定善導大師的改寫是不符合原意的。筆者在 2006 年有〈稱名「念念不捨」考：從《無量壽經》到善導大師與法然上人的轉折〉一文，加以論述。

筆者在該文中，依英國學者 F. Max Mueller 根據梵語《無量壽經》譯成的英譯本，再譯為漢文為：「世尊！無量無邊佛國的眾生，在我得菩提之後，如果他們聽到我的名號，想要出生在我的佛國，以圓滿他們所累積的功德；除非他們曾經犯了五逆之罪，或者曾經毀謗正法，否則即使他們只重複這樣的想法十次，卻無法生於我的佛國的，那麼我就不取正覺。」

唐·菩提流志譯《大寶積經·無量壽如來會》的譯語則是：「若我證得無上

⁶⁸ 勢觀上人，《淨土隨聞記》記述法然上人自述與某僧的對話：「僧問予曰：『聞公立淨土宗，爾乎？』予答曰：『然也！』又問：『依何經論立之耶？』答曰：『依善導《觀經疏》中付囑文立之。』僧曰：『其立宗義，何唯依一文耶？』予微笑不答。」，見慧淨編譯，《法然上人全集》，頁 492-493。台北，現代禪文教基金會，2003 年 11 月 2 版。

覺時，餘佛刹中諸有情類，聞我名已，所有善根心心迴向願生我國，乃至十念，若不生者，不取菩提；唯除造無間惡業，誹謗正法及諸聖人。」(T11·93c)據此，「十念」指的是「心念」而非「口稱」至為明顯。

關於「十念」的梵語，日本佛教學者藤田宏達〈淨土教中行之中心問題〉⁶⁹一文曾加以解說。這裡引用兩段，第一段是：

「十念」之「念」的原語，為 citta。

《無量壽經》第十八願之「乃至十念」之相當梵文明白說明「即使由此生起十念」(antaso dasabhis cittotpada-parivartain)，這同樣表現在三輩段下輩文中有所說明。即依據《無量壽經》「乃至十念」，相當梵文中說：「即使由起十心」(dasacittopadat)，應該注意，更在《無量壽經》「乃至一念」，梵文是「即使生起一念」(antasaekacittotpadenapi)幾乎是同樣的使用。

第二段，藤田宏達說：

順便一說，此一念說，在中國、日本之淨土教中，所瞭解稱名念佛之意是如所周知的，看出是後世之解釋，從現在看來，幾乎是可以成為決定說。

對藤田宏達先生此二段文字，可進一步的說明是：citta 是很常見的梵文字，通常就譯為「心」或「意」。第六識，就是 citta。由此可見，梵語原本，根本沒有「唸」的意思。因此，藤田宏達接著指出，中國、日本淨土宗把一念解釋為一聲，是「後世之解釋」，換言之，不是經典原來的意思，他認為，比對梵本之後，「幾乎是可以成為決定說」。

善導《觀經疏》「彌陀光明唯攝念佛人」的詮釋學缺陷

第七〈攝取章〉所立的宗旨是：「彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者」，這是一個很特別的觀念。

《無量壽經》的「序分」中，談到來會的菩薩大士所具備的德行，其中有：「以不請之法，施諸黎庶。如純孝之子，愛敬父母，於諸眾生，視若自己。」(T12·266b)又說諸佛之德，有：「如來正覺，其智難量，多所導御；慧見無礙，無能遏絕。」(T12·266c)換句話說，菩薩大士與諸佛如來，無論是出於主觀的意願，還是客觀的能力，都沒有被他拒絕的眾生。諸佛菩薩「以不請之法，施諸黎庶」，成就「無緣大慈，同體大悲」，這是佛教的常說。但是法然上人在這裡的立義，顯然與此常說相反。這樣的講法，它有沒有經典的根據呢？

〈攝取章〉先引的經典是《觀無量壽經》：「無量壽佛有八萬四千相，一一相中各有八萬四千隨形好，一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照，十方世界，念佛眾生，攝取不捨。」(T12·343b)

⁶⁹ 藤田宏達〈淨土教中行之中心問題〉

見 http://www.dharmaseal.org/chinese/boca_publishing/book26/html/11-2.htm

然後引善導大師的《觀經疏》對這段經文的詮釋：「從『無量壽佛』，下至『攝取不捨』以來，正明觀身別相，光益有緣。即有其五：一明相多少，二明相好多少，三明光多少，四明光照遠近，五明光所及處，偏蒙攝益。」(T37·268a)

由此可見，因為善導大師的《觀經疏》把「一一光明遍照，十方世界，念佛眾生，攝取不捨。」解釋為「光所及處，偏蒙攝益」，也就是說，阿彌陀佛的光明，只攝取念佛的眾生。因此，法然根據善導的解釋，說：「彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者」是順理成章的。

〈攝取章〉又引善導大師的《觀念法門》云：「又如前身相等光，一一遍照十方世界。但有專念阿彌陀佛眾生，彼佛心光，常照是人，攝護不捨，總不論照攝餘雜業行者。」(T47·25b)《六時禮讚》云：「彌陀身色如金山，相好光明照十方，唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強。」(T47·446b)由此可見，「彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者」是善導大師一貫的見解，而為法然所接受。

但是這樣的解釋，認為「阿彌陀佛的無量光明，只攝取念佛的行者，對其他的行者，則不照攝」，不能不讓人啓疑。因為這等於是說，阿彌陀佛的光明攝取，是有局限的、有差別的，與「阿彌陀佛」的意思，也就是「無量光佛」、「無礙光佛」等意義不同。而且，《觀無量壽經》這段經文之後，接下來就界定說：「佛心者，大慈悲是，以無緣慈，攝諸眾生。」(T12·343b)「以無緣慈，攝諸眾生」不是恰恰與善導大師用「親緣」、「近緣」、「增上緣」來說明「佛光普照，唯攝念佛者」相反的嗎？因此，筆者認為，善導大師的詮釋可能有商榷的餘地。

《觀無量壽經》是淨土三經中，唯一沒有梵文本的，同時也沒有西藏語譯本，因此無法從不同語言的譯本去探討原意。《觀無量壽經》只有一種漢譯本，所以也沒有異譯本可以比對。但此經有其他的註釋書，我們只能退而求其次，以其他註釋者的意見來作比對。

在現存的《觀無量壽經》諸註釋中，時代最早的應屬淨影慧遠(523-592)的《觀無量壽經義疏》。翻閱淨影的註疏，發現他對此段經文斷句，與善導的不同。他認為：「無量壽佛有八萬四千相，一一相中各有八萬四千隨形好，一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界。」此句以上，是分別敘述阿彌陀佛真身的相狀，以下「念佛眾生，攝取不捨其光、相、好，及其化佛，不可具說，但當憶想，令心眼見。」是「總以結勸」。⁷⁰

淨影的斷句可能是較合理的。一方面，《觀無量壽經》這一段經文主要在描述如何「觀無量壽佛的身相光明」。「無量壽佛有八萬四千相，一一相中各有八萬四千隨形好，一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界。」從文句的形式和意義來說，都是適當而完整的。「念佛眾生，攝取不捨其光、相、好，及其化佛，不可具說，但當憶想，令心眼見。」這句話的詞語結構完整，如果沒有

⁷⁰淨影慧遠，《觀無量壽經義疏》卷2，T37·180c。

「念佛眾生，攝取不捨」則變成沒有主詞的句子。因此淨影的斷句是比較合理的。

善導的斷句，把「念佛眾生，攝取不捨」加到形容阿彌陀佛的相好中，接在後面，變成「無量壽佛有八萬四千相，一一相中各有八萬四千隨形好，一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界念佛眾生，攝取不捨。」意思是說，佛的「相」中的「好」中的「光明」會攝取不捨念佛眾生。這樣理解，一方面在文詞上變成倒裝句，且字詞不太通順。另一方面，說「佛的光明」會「攝取不捨念佛眾生」，從意義上也有疑滯。因為說佛身的光明「遍照」十方世界，是合理的；說光明能夠「攝取」，意義比較不通；「光明」是色法，而非「心法」，能「攝取不捨念佛眾生」應是「佛心」而非佛身。

因此，《觀無量壽經》接下來說：「作是觀者，名觀一切佛身。以觀佛身故，亦見佛心。佛心者，大慈悲是，以無緣慈，攝諸眾生。」這段話，不但顯明以上是「觀佛身」，而且以「大慈悲是，以無緣慈，攝諸眾生」來說明佛心，也顯明佛對眾生的攝受是沒有差別的。

「佛身光明，遍照十方世界」和「佛心慈悲，以無緣慈，攝諸眾生」是佛教的通義，淨土經中所說的阿彌陀佛也是如此。如《阿彌陀經》說：「彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。」(T12·347a)《無量壽經》說：「無量壽佛，光明顯赫，照曜十方，諸佛國土，莫不聞焉。」(T12·270b)法然說：「彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者。」意思是說，彌陀佛光不照非念佛者，即是「佛光有所障礙」之意⁷¹。

《無量壽經》又說，極樂世界的諸菩薩：「於諸眾生，得大慈悲，饒益之心；柔潤調伏，無忿恨心；離蓋清淨，無厭怠心……其大悲者，深遠微妙，靡不覆載。」(T12·273c-274a)菩薩尚且如此，何況是佛？因此，說阿彌陀佛有所不照、不攝，是無法想像的。而這卻是善導與法然的重要主張，而此主張並無法由其他經句作為佐證，只有一個可能由誤讀《觀無量壽經》而來的孤證。

從「與佛教通義相違」，加上「斷句誤讀的可能性」，還有「無其他經證」都使得第七〈攝取章〉所立的宗旨：「彌陀光明不照餘行者，唯攝取念佛行者」難以成立。

(二)、檢視《選擇集》自身的詮釋學路徑

以上主要檢視的是《選擇本願念佛集》所引用的道綽、善導著作中的詮釋學瑕疵。以下開始，檢視作者法然上人在詮釋經典時存在的問題。

⁷¹值得一提的是，在法然的敘述脈絡中，彌陀光明不照的「餘行者」，指的並不是泛指一般性的「十方眾生」而已，它主要指的是修行六度萬行的其他菩薩行者。明確的說，法然要強調的是「彌陀光明不照修六度萬行者，唯攝取稱名念佛的行者」。這是法然立義的奇特之處。

1. 從「無緣大慈的佛」到「不憶念眾生的佛」(第二〈二行章〉)

《選擇本願念佛集》第七〈攝取章〉所引的，還有《觀經疏》卷三的下一段文字，即善導大師把「一一光明遍照，十方世界，念佛眾生，攝取不捨」解釋為「光所及處，偏蒙攝益」之後，又以「親緣」、「近緣」、「增上緣」來說明釋「何以佛光普照，唯攝念佛者」。其中的「親緣」是這樣說明的：「眾生起行，口常稱佛，佛即聞之。身常禮敬佛，佛即見之。心常念佛，佛即知之。眾生憶念佛者，佛亦憶念眾生，彼此三業不相捨離，故名親緣也。」(T37·268b)

法然上人在《選擇本願念佛集》第二〈二行章〉也引據善導大師的這一段文字，並作了進一步的推衍。他說：「眾生口不稱佛，佛即不聞之。身不禮佛，佛即不見之。心不念佛，佛即不知之。眾生不憶念佛者，佛不憶念眾生，彼此三業常相捨離，故名『疏行』也。」

法然的這一段文字，全是由《觀經疏》的文字，把「常」字改為「不」、「不」改為「常」而成。從邏輯來說，這樣的「翻對」改寫並不合法⁷²。

而且，從法然的這個立義本身來看，也成為相當荒謬的「佛陀觀」。因為，如果法然的講法成立的話，阿彌陀佛的「聞、見、知、憶念」就變成被動的；如果眾生不「稱呼、禮敬、憶念」的話，阿彌陀佛就茫然不聞不見不知。阿彌陀佛的「聞、見、知、憶念」，必須以眾生的主動發起為前提。這種被動地見聞覺知的佛，他的所知所見，一定是疏漏百出、極為狹窄的，怎能稱之為「正遍知」呢？怎能說他的光明是「遍照」呢？

楊仁山先生的〈評《選擇本願念佛集》〉，對於〈二行章〉法然的「翻對」批評說：「如是翻對，是世俗見，即是非量，屬遍計性。」⁷³「非量」是「不正確」之意；「屬遍計性」是「錯誤的猜測」之意。

同樣一段文字，《觀無量壽經》說阿彌陀佛是「以無緣慈，攝諸眾生」，經過善導《觀經疏》的詮釋變成「光所及處，偏蒙攝益」，到法然《選擇本願念佛集》的翻對，進一步變成「眾生不憶念佛者，佛不憶念眾生」。原來是主動、廣大、無礙的佛，經過兩層推衍，竟然最後變成被動、狹窄的佛。無怪乎楊仁山先生對此不以為然。

2. 從「不要捨專修雜」到「捨雜修專」(第二〈二行章〉)

第二〈二行章〉所立的宗旨是：「善導和尚立正雜二行，而捨雜行歸正行之

⁷² 因為從邏輯上說，善導這句話並不否定：「眾生口不稱佛，佛亦能聞之。身不禮佛，佛亦能見之。心不念佛，佛亦能知之。眾生不憶念佛者，佛亦能憶念眾生。」因此，直接翻對為「眾生口不稱佛，佛即不聞之。身不禮佛，佛即不見之。心不念佛，佛即不知之。眾生不憶念佛者，佛不憶念眾生」是不合乎邏輯的。

⁷³ 楊仁山，〈評《選擇本願念佛集》〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，97頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

文」。所引的根據是《觀經疏》第四，善導云：「若行後雜行，即心常間斷，雖可回向得生，眾名疏雜之行也。」

關於「雜行」的定義，善導云：「除此正助二行之外，自餘諸善，悉名雜行。」法然則解釋成：「此外，亦有布施、持戒等無量之行，皆可攝盡雜行之言。」「布施、持戒等無量之行」，乃指「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度萬行」之意。

法然在第二〈二行章〉又引善導《往生禮讚》之文：「若欲捨專修雜業者，百時希得一二……」。善導的原文，是勸人「不要捨專修雜」，但到了法然手上，加一轉語，變成要人「捨雜修專」。字序前後調動，意義在此偷換。

事實上，勸人不要「捨專修雜」和要人「捨雜修專」，意義是不一樣的。

善導的觀念，認為往生的因行，以讀誦淨土三經等、思惟觀察憶念極樂依正莊嚴、禮敬阿彌陀佛、稱唸阿彌陀佛名號、讚歎供養阿彌陀佛，這五種正行是最為切要的；其中念念不捨地稱唸名號更是切要中的切要。其餘的諸善，因為沒有那麼切要，因此稱為雜行。他認為，想要往生極樂淨土的人，不要捨棄切要的正行，而把精力置於次要的雜行。但是，法然上人經過一轉語，變成「必須捨棄六度萬行，專門來修稱名唸佛一行」。善導的原意，是要人分清「主要」和「次要」，到了法然變成要捨棄一切萬行，唯立稱名一行。二者的差異是很明顯的。

善導大師提倡的念佛，與六度萬行並沒有衝突。何以證明？如《觀經疏》第四，簡要敘述淨土信仰的內容是：「釋迦佛指讚彌陀，毀訾三界六道，專心念佛及修餘善，畢此一身，後必定生彼國」(T37·271c)、「釋迦所說相讚，勸發一切凡夫，專心念佛及修餘善，迴願得生彼淨土」(T37·272a)「專心念佛及修餘善」是連貫在一起說的。這與法然主張的「且拋諸雜行」是明顯不同的。⁷⁴

又《觀經疏》第四，界定「念佛」的意義：「言『念佛』者，即專念阿彌陀佛口業功德、身業功德、意業功德，一切諸佛亦如是。又一心專念諸佛所證之法，並諸眷屬菩薩僧。又念諸佛之戒，及念過去諸佛、現在菩薩等難作能作，難捨能捨，內捨、外捨、內外捨。此等菩薩，但欲念法，不惜身財。行者等既念知此事，即須常作仰學前賢後聖捨身命意也。」(T37·273c) 善導大師在這裡指出的是，念佛的人，既然知道佛的諸種功德，以及成就功德的因行，即須仰學前賢後聖的作為。而這些內容，不外即是布施、持戒等六度萬行。換言之，善導大師認為，

⁷⁴ 《觀經疏》第四在解釋「深心」時，幾次提到淨土信仰的內容，有時說：「釋迦佛指讚彌陀，毀訾三界六道，勸勵眾生專心念佛及修餘善，畢此一生，後必定生彼國。」這是念佛與修善並列。有時說：「釋迦指勸一切凡夫，盡此一身，專念專修，捨命以後，定生彼國。」或說：「一切凡夫，不問罪福多少，時節久近，但能上盡百年，下至一日七日，一心專念彌陀名號，定得往生。」這是只提稱念佛名，而不論其是否兼修餘善。從這些段落，都可以看到，善導大師所提倡的淨土念佛法，是以念佛為主，而修諸善行是可與之並存的，淨土三經之意大抵如此。而法然上人，雖然自稱「偏依善導」，但是卻認為稱名念佛之外，捨棄其餘一切善行，雙方的立教明顯不同。

念佛之人，仰學六度萬行，乃是必然的結果。這與法然主張的「且拋諸雜行(即六度萬行)」也是明顯不同的。

《選擇本願念佛集》引善導大師《觀經疏》之文加以詮釋，卻得到與原著不同的見解。這樣的詮釋，連基本的屬於依文解義的「析文詮釋學」都不合格。事實上，法然如何從善導的著作推衍出他自己的主張？就只是把「不要捨專修雜」，講成「捨雜修專」而已。而這樣的詮釋，所犯的錯乃屬於基本的語意學、邏輯學的層次。事實上，在佛教的名著中，會犯邏輯層次錯誤的，實在是少之又少，《選擇本願念佛集》是難得的一本。

3. 「無中生有、有卻成無」的「選擇本願」(第三〈本願章〉)

善導大師把《無量壽經》第十八願文的「十念」改為「十聲」已如前述。又，法然把善導大師勸人不要「捨專修雜」改成了「捨雜修專」，而把往生的因行定為「唯有稱名一行」。法然在此基礎上，於第三〈本願章〉中，針對《無量壽經》阿彌陀佛的本願，發明了一個奇特的詮釋。

《無量壽經》卷上，敘述阿彌陀佛的本生——法藏比丘，在發無上菩提心之後，請世自在王佛為他開演其他諸佛淨土的清淨莊嚴，以協助他發「攝淨土願」。世自在王佛應其所請，廣說二百一十億佛刹(唐譯《大寶積經·無量壽如來會》作「二十一億清淨佛土」)的情況。據此，法藏比丘發了超越這些佛土的攝淨土願，其內容即以四十八願來呈現。

這一段經文，《無量壽經》的古譯本，《佛說無量清淨平等覺經》和《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》都使用了「選擇」這個詞。前者說：「其佛則為選擇二百一十億佛國中諸天人民善惡國土之好醜，為選心中所願用與之。」(T12·280c)後者說：「其佛即選擇二百一十億佛國土中諸天人民之善惡、國土之好醜，為選擇心中所欲願。」(T12·301a)⁷⁵

法然的《選擇本願念佛集》名稱中的「選擇本願」四字，顯然是由此而來的。

法然據此，發明了一個很特別的觀念來解釋何謂「選擇本願」。他說：「夫約四十八願，一往各論選擇攝取之義」⁷⁶，也就是說，四十八願的每一個願，都代表了法藏比丘在二百一十億佛土中，選擇了其中一種方式，而捨棄其他種方式來建立極樂淨土。

針對第十八願，法然進一步提出了一個詮釋，認為「選取專稱佛號」作為「往

⁷⁵ 《無量壽經》作：「於是世自在王佛，即為廣說二百一十億諸佛刹土天人之善惡國土之粗妙，應其心願悉現與之。」(T12·267b)《大寶積經·無量壽如來會》作：「爾時世尊，為其廣說二十一億清淨佛土具足莊嚴。」(T12·93b)宋譯《佛說大乘無量壽莊嚴經》作：「時世自在王如來，即為宣說八十四百千俱胝那由佛刹功德莊嚴廣大圓滿之相。」(T12·319a)皆無「選擇」的用語與意思。

⁷⁶ 法然，《選擇本願念佛集》，26頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

生行」，這就表示極樂淨土「排除」了其他各種善行，從而形成了極為怪異的理論。他是這樣說的：

第十八「念佛往生願」者：於彼諸佛土中，或有以布施為往生行之土，或有以持戒為往生行之土，或有以忍辱為往生行之土，或有以精進為往生行之土，或有以禪定為往生行之土，或有以般若為往生之土，或有以菩提心為往生行之土，或有以六念為往生行之土，或有以持經為往生行之土，或有以持咒為往生行之土，或有以起立塔像飯食沙門，及以孝養父母，奉事師長等種種之行，各為往生行之國土等，或有專稱其國佛名為往生行之土，如此以一行配一佛土者，且是一往之義也。再往論之其義不定，或有一佛土中，以多行為往生行之土，或有多佛土後，以一行通為往生行之土，如是往生之行，種種不同，不可具述也。即今選捨前布施持戒乃至孝養父母等諸行，而「選取專稱佛號」，故云選擇也。⁷⁷

關於法藏比丘在了解二百一十億佛土的清淨莊嚴之後，如何發願建立自己的淨土，印順的詮釋是：「阿彌陀佛本願，是選擇二百一十億國土而結成的。雖然淨佛國願，都存有超勝穢土的意識根源，但在形式上，彌陀本願，不是比對穢土而是比對其他淨土的。要創建一理想的世界，為一切淨土中最殊勝的。……依願文，這是一切國土中最理想的。所以說：『令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛』。『令我智慧說經行道，十倍於諸佛』。『令我頂中光明……絕勝諸佛』。」⁷⁸

此義，唐譯《大寶積經·無量壽如來會》也說：「彼二十一俱胝佛刹，法處比丘所攝佛國超過於彼。」(T12·93b)換句話說，極樂淨土相對於二百一十億佛土，是超越它們、比它們更殊勝。但法然的詮釋卻認為是：「在二百一十億佛土的各種樣態中，選擇其中一種樣態。」

筆者認為，詮釋經典，本來就容許不同的詮釋。法然上人從古譯本中的「選擇」二字，得到靈感，提出自己的詮釋觀點，並不為過。但問題是，在《無量壽經》中，談到十方眾生如何往生的，有第十八願、十九願、二十願。綜觀這三願，談到極樂淨土所攝取的眾生，主要是「願生則生」，無論是「志心信樂，欲生我國，乃至十念」，還是「發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國」、「聞我名號，繫念我國，植諸德本，至心迴向」都有此意。尤其是第十八願，其義至明。從第十九及二十願來看，「修諸功德」、「植諸德本」，這一「諸」字，顯見並不排除願生淨土的行人，可以「修諸功德」、「植諸德本」，也就是「布施、持戒……乃至孝養父母等諸行」。但是，法然這裡的詮釋，認為：「彌陀如來不以餘行為往

⁷⁷法然，《選擇本願念佛集》，26-27頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

⁷⁸印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁817，台北，正聞出版社，民國70年5月出版。

生本願，唯以念佛為往生本願」，卻完全無視於第十九、二十願的存在，把「諸行」排除了，顯然違背了《無量壽經》的明文。

還應當指出的是，《無量壽經》第十八願的原文是「乃至十念」，指的是「心念」，而不是「十聲」。法然取善導的詮釋，再把它安在這裡，這樣就把原來經中不曾提到的「稱名」變成極樂淨土唯一的「往生之行」，卻把經中提到的「修諸功德」、「值諸德本」否定了。

解釋經典，卻可以完全相反過來，把經中原來沒有提到的「專稱佛號」說成「唯一的往生行」，把原文肯定的「修諸功德」，說成是「被排除的往生行」。這樣的詮釋法，是明顯違背經意的。

4.以稱名數量多少，定往生品位高低（第五〈利益章〉）

《選擇本願念佛集》第五〈利益章〉先引《無量壽經》：「其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德。」和善導《往生禮讚》的「其有得聞彼，彌陀佛名號，歡喜至一念，皆當得生彼」二偈，主要在根據前一偈，試圖說明什麼是「念佛的無上利益」。

《無量壽經》的三輩往生人，都是「願生彼國」；而上輩人「修諸功德」，中輩人「多少修善」，下輩人「不能作諸功德」，顯然是依「念佛」之外的「餘行」功德，分別其往生之後品位的高下。

但是，法然卻根據「其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德」此偈，認為《無量壽經》只讚歎「念佛是無上功德」，其餘諸行則「捨而不歎，置而不論」，由此推論：「諸行多少」不是分別往生品位差別的根據，而是「唯就念佛一行，分別三輩」⁷⁹。也就是，根據念佛的深淺或多少，來決定品位的高下。

法然這樣的詮釋，並不是全然不可能。但是，若我們就此再重讀《無量壽經》三輩往生文⁸⁰，看到的仍然是強調三輩人的諸行功德差別，在「一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國」方面，看不出經文有強調其差別的跡象。因此，我們也不能不對法然的詮釋略作保留。

法然接著說：「若約念佛分別三輩，此有二意：一隨『觀念淺深』而分別之，

⁷⁹ 法然，《選擇本願念佛集》，42頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

⁸⁰ 《無量壽經》談到念佛往生極樂淨土有「上、中、下三輩」：「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，願生彼國」。中輩「其有至心，願生彼國，雖不能行作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒、燃燈、散華、燒香，以此迴向，願生彼國」。下輩則是：「其有至心，欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國」。

二以『念佛多少』而分別之。」⁸¹換言之，法然認為，是「觀想念佛」的功夫深淺，和「稱名念佛」的數量多少，決定了品位的高下。

法然在此章，甚至還明文指出，每天稱名三萬遍以上的，就是上品上生；數量減少，品位就低下。一念乃至十念的，就是下輩人⁸²。能夠把往生淨土的品位，如此明碼標價出來，只要看今生稱名的數目字，就知道來世往生的品位。由這一點來看，法然上人的淨土學，可謂獨步千古。

明·蕩益大師所作的《佛說阿彌陀經要解》有一段經常被引述的話：「文中『應當』二字，即指深信。深信發願，即無上菩提。合此信願，的為淨土指南。由此而執持名號，乃為正行。若信願堅固，臨終十念一念，亦決得生。若無信願，縱將名號持至風吹不入，雨打不濕，如銀牆鐵壁相似，亦無得生之理。修淨業者，不可不知也。」⁸³換句話說，蕩益大師從《佛說阿彌陀經》幾次強調：「若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土」看出，往生淨土主要是接受佛之召喚而生起的「信願」，而不是稱名的多少、與功夫的深淺。漢傳佛教的淨土教與法然的淨土教，確有見解的不同。學者應該回歸根本經典，善加分辨。

事實上，若依《無量壽經》三輩往生段、《觀無量壽經》九品往生段，以及《阿彌陀經》再三強調「眾生聞者，應當發願」，都可以看出，眾生往生淨土的因緣，是聞知阿彌陀佛極樂世界的莊嚴，生起願生彼國的心念，就已成辦⁸⁴。從其能夠往生淨土而言，是平等無二的；而其往生品位的差別，則決定於這些願生淨土的人，今生善行的差別。也就是說，「接受彌陀召喚的願生之心」，也就是依他力，成辦往生；但是此人今生的世出世間善、六度萬行的努力，仍可影響其往生後品位的高低。在這當中，「儘量多的稱佛名號，乃至一日數萬遍，念得愈多，品位愈高」，是淨土三經中從來不曾說到的。因此，接受彌陀召喚，願生極樂的人，應以蒙恩必得往生之安心，隨緣隨分修諸善，迴向已經必生的淨土。這是淨土三經的通義。強調稱名的數量，甚至作為往生品位高下的根據，並不是淨土三經典的內容。

5. 「無上」之上，還有「十無上…恆沙無上」（第五〈利益章〉）

《選擇本願念佛集》在第五〈利益章〉中，接下來詮釋《無量壽經》「其有

⁸¹ 法然，《選擇本願念佛集》，42頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

⁸² 法然，《選擇本願念佛集》：「下輩文中既有十念乃至一念之數，上、中兩輩，準此隨增。」「當知三萬以上，是上品上生業；三萬已去，是上品已下業。既隨念佛數多少，分別品位是明矣。」42頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994年5月5版。

⁸³ 明·蕩益，《佛說阿彌陀經要解》，收在蕩益編《淨土十要》，34頁，佛光出版社。1994年1月。

⁸⁴ 事實上，法然在此章所引的《無量壽經》：「其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德。」說的也是：眾生往生淨土的因緣，是聞知阿彌陀佛極樂世界的莊嚴，生起願生彼國的心念，就已成辦，而不是法然認為的：「稱佛名號」才能成辦。

得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德」偈中提到的「一念」「具足無上功德」，他說：「『無上功德』者，是對『有上』之言也；以餘行而為有上，以念佛而為無上也。」這個詮釋是對的。但他接著說：「既以一念為一無上，當知以十念為十無上，又以百念為百無上，又以千念為千無上，如是展轉，從少至多，念佛恒沙，無上功德，復應恒沙，如是應知。」就曲解了經意。

因為「其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德」強調的是，即此一念就是「無上功德」。而「無上」是無法計數的。法然發明的「一無上」「十無上」「百無上」「千無上」「恆沙無上」根本就是亂講。數學的常識，一個「無限大」的十倍、百倍、千倍是一樣大的，因為仍然是「無限大」。如果有了「一無上」，還要追求「十無上」、「百無上」、「千無上」、「恆沙無上」，根本就不通。如果「十無上」比「一無上」大，那「一無上」就不是「無上」，自語相違故。

《無量壽經》偈語強調的是：接受彌陀召喚或邀請的那一念心，已經具足了無上的功德。法然顯然認為，有比這「一念」（法然理解為「一聲」）是更「上」的，也就是「十念、百念、千念，乃至恆沙數的念」。這樣的詮釋，似乎隱含著「一念」不是「無上」，所以才認為多多益善，顯然違失了經意。

四、結語：《選擇本願念佛集》成立的可能性

以上大略檢視了《選擇本願念佛集》在詮釋佛典時，存在的一些理論缺陷。《選擇本願念佛集》可以商榷的內容，當然不止這些，如果要詳論的話，還可以指出其他一些地方。但是本文的篇幅早已超過原先設想的太多，所以不擬再細論。

以上的評論，主要鎖定在傅偉勳教授所說的五個詮釋學層次中的「實謂」和「意謂」層次，也就是檢視其「闡教」是否具有足夠的客觀基礎，和邏輯合法性。傅教授提出「創造的詮釋學」，在於指出一個思想傳統（如佛教思想傳統）的延續、繼承、重建、轉化或現代化，可以怎樣進行。他說：「創造的詮釋學反對任何徹底破壞傳統的『暴力』方式，也不承認不經過這些課題的認真探討，而兀自開創全新的思想傳統的可能性。⁸⁵」傅教授這裡說的「暴力」，指的是「曲解」或「武斷」這一類的，以主觀的構想，強加到經典詮釋上的作為。⁸⁶楊仁山先生之所以指摘《選擇本願念佛集》「與經意不合處頗多⁸⁷」，主要的著眼點也應該在此。從

⁸⁵ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 46，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

⁸⁶ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 35，台北，東大圖書公司，民國 79 年 7 月初版。

⁸⁷ 楊仁山，〈評《選擇本願念佛集》〉：「貴宗道友惠贈《七祖聖教》，已將《往生論著》、《安樂集》、

上來指出的幾點，應足以顯明楊先生的評論並不是沒有根據的。

但是，筆者並不認為《選擇本願念佛集》提出的觀點，因此就完全沒有價值，或者完全不能成立。因為如果不追究法然上人如何得出其淨土信仰內容的詮釋過程，只看他得到的結論，也就是：在知見上，勸人了知自己實是愚頑的凡夫，應當信受彌陀的救度，而在行持上，不簡根器、不尚虛玄，唯是老實念佛，稱名不輟。這實在沒有偏離淨土三經的大意，甚至應當說，自有其簡要直截的風格，值得讚歎。

法然上人的淨土教理，主要的問題在於他除了「稱佛名號」之外，一切都「拋捨」的態度。這樣的態度，從整體佛教的觀點來看，當然是太過火了。因此，筆者認同楊仁山先生的意見：「一切教規，概不更動，但將『捨聖道』之語，隱而不言。不過少小轉移之間，便成契理契機之教。」⁸⁸然則，從更寬泛的角度來看，法然之教是「無禪有淨土」之教，依漢傳佛教的「永明四料簡」，也是可以成立的。法然上人的立教，堅守「無禪有淨土」之教的立場，因而有種種看似「謗法」的講法⁸⁹，但究其實，其動機與心態並非出於毀謗佛法，相反的，乃是出於對佛教的深信之故。所以應該是無咎的。相反的，漢傳佛教既然主張「有禪有淨土」和「無禪有淨土」都是很好的，那麼，也就應當可以容許法然的主張，可以有其一席之地。

又，雖然上來指摘了《選擇本願念佛集》推衍經典以建構理論的過程存在一些缺陷。但是，平心而論，他的結論並不是沒有經典根據的。如信仰「唯依稱誦阿彌陀佛名號，念念不捨，得以往生極樂世界」，在後漢月支三藏支婁迦讖所譯的《佛說般舟三昧經》中，就說到了。這就是：「菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故，得見之。即問：『持何法得生此國？』阿彌陀佛報言：『欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。』」（T13·998a）《十住毘婆沙論·易行品》也說：「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提。是故常應憶念。」（T26·43a）《大寶積經·無垢施菩薩應辯會》也說：「云何得淨土，及與清淨僧，智者得長壽？稱名獲安樂，方便至彼岸，見諦不取證，能度無量眾，勸樂行善根。」（T11·560c）又，專稱佛名即得見佛，如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》提到了「速得無上正等正覺」的「一行三昧」，其修法是：「善男子善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在

《觀經疏》刊板流行。頃承心泉大師屬刊全書，因逐一檢閱，見得此集，與經意不合處頗多，略加評語，就正高明。倘不以爲然，請逐款駁詰可也。」見黃夏年主編《楊仁山集》，96頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

⁸⁸ 楊仁山，〈闡教芻言〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，34頁，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。

⁸⁹ 日本·日蓮的《立正安國論》，極力批判《選擇集》，其中即指責其「否定聖道門」乃是「謗法」。

諸佛。」(T8·731a)

關於只依信佛念佛，不依凡夫的善行，即得往生極樂淨土。《阿彌陀經》：「不可以少善根福德因緣得生彼國」。穆勒博士依據梵本所作的翻譯為：「眾生往生於阿彌陀如來的佛國，並不是由於此世(this present life)實踐的善行所導致的結果。」⁹⁰直接顯明此義。《無量壽經》的下輩往生段，也是其明證：「其有至心，欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國。此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。」(T12·272c)

依此數段經文，法然經過「捨閉擱拋」所剩下來的「唯稱佛名號，念念不捨」的淨土教，至少可以確立，無可動搖。

筆者認為，對於日本淨土信仰無須深責的另一個理由是，從法然上人撰寫《選擇本願念佛集》(1198年)以來，已經有眾多佛教學者為此往復論戰過了。此書初問世時，先後有公胤《淨土決疑抄》、明惠《選擇集摧邪論》及《摧邪論莊嚴記》等書加以批判⁹¹。法然上人寂後，天台宗僧撰《彈選擇集》，法然的弟子隆寬撰《顯選擇集》，後來(1227年)還因此引發武力衝突，導致法然上人的遺體不得被遷葬、火化，朝廷下令禁止念佛、法然門人多人被流放的「嘉祿法難」⁹²。後來，日蓮宗的創始者日蓮大聖人，寫了〈立正安國論〉，極力批判《選擇本願念佛集》，並在文應元年(1260年)呈給幕府。結果引發信仰淨土宗的當權者，及淨土宗人襲擊日蓮，其後還有一連串對日蓮的攻擊與流放⁹³。即使經過這樣的慘烈的爭論，甚至由此引發被宗教迫害，與對他人實施宗教迫害，但雙方並沒有因此而消滅，而仍然各行其是，淨土系與日蓮系仍是今天日本最主要的兩種佛教信仰型態⁹⁴。

筆者相信，經過激烈的論辯之後，日本淨土宗的教義，在鞏固自宗的同時，一定會有適當的自我調整與重新詮釋，並形成其傳統。而這一傳統的形成，必定會在佛教經典大傳統的規範下，不致走得太遠。譬如，據涂玉盞教授的研究，據傳年幼即在法然座下出家，並曾在法然上人撰寫《選擇集》時，擔任助手工作的弟子證空上人(1177-1247)，「面對恩師『廢諸行歸念佛』的主張所引起的軒然大波，自然地被迫負起提出解套的使命。」⁹⁵證空上人的淨土教學，重視傳持菩薩

⁹⁰ 參考拙著，〈從穆勒梵本英譯看《阿彌陀經》生因段的三個疑義〉。

⁹¹ 藍吉富編，《中華佛教百科全書》「選擇本願念佛集」條，5519頁。

⁹² 藍吉富編，《中華佛教百科全書》「嘉祿法難」條，4981頁。

⁹³ 藍吉富編，《中華佛教百科全書》「日蓮」條，1377頁。

⁹⁴ 藍吉富，〈認識日本佛教〉，104-105頁，全佛出版社，2007年10月。

⁹⁵ 涂玉盞，〈證空的淨土教學研究序說〉指出：「法然的高徒證空，面對恩師『廢諸行歸念佛』的主張所引起的軒然大波，自然地被迫負起提出解套的使命。」(417頁)；「證空性俊逸、聞一知十、常隨侍法然學。在隨侍師側所學內容可分三個方向。1.圓頓菩薩戒，承繼智者大師的法脈。2.淨土真義，承襲善導《觀經疏》之精要。3.八宗大綱。可見，法然並非要求弟子們獨學淨土的」(427頁)；「從現存文獻中，

戒、重視天台宗理論，已經向全體佛教趨近了，也完全合乎楊仁山先生的期待，即「一切教規，概不更動，但將『捨聖道』之語，隱而不言。不過少小轉移之間，便成契理契機之教」⁹⁶。證空上人是淨土宗西山派的創立者，足見日本的淨土宗至少有部份流派已非全然原汁原味的法然之教。

又據望月信亨的《淨土教概論》指出，法然的「門下諸家」爲了「諸行能否往生」引發爭論，而有種種不同的主張。⁹⁷望月信亨引叡山行觀的著作，指出它的原因，除了各人對師說的理解不同之外，還有一個原因是：「淨土三經中，說有定散諸行之往生，(故)不勞審持而建立如此異議⁹⁸」足見依據經典來修正師說的意向，在法然弟子中出現，也是勢所必然的。

但即使在這樣的情況下，法然上人在淨土信仰的發展中，仍然能夠佔一個無可替代的位置。究其原因，就在於他是歷史上第一個竭力站在「無禪有淨土」的位置，並盡情地加以發揮的人，自有其動人的感召力。從整體佛教來說，尤其就淨土信仰來說，這本是全體佛教或淨土信仰可以開展出來的「應有之義」。他的立場可能有些許的偏頗，他的論證過程也可能有些粗暴，但這並不能掩蓋他超卓的宗教洞見。尤其當我們不看他詮釋經典的牽強，只看他直抒念佛觀念的文字，其誠懇之情躍然紙上，的確是非常精彩的。

筆者希望以上對於《選擇集》的種種詮釋學檢視，是爲尊重佛教經典、尊重事實真相而作。希望透過以上的討論，能夠顯揚並回歸大乘佛教淨土信仰的真實義，並在此基礎上，看到日本淨土信仰無可磨滅的價值。

世親作《俱舍論》，其中部份內容批評了當時的大宗派「說一切有部」的論義；世親在結尾時說：「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法；少有貶量爲我失，判法正理在牟尼」。筆者在此也要聲明的是，謹以誠摯之心，提出自己的觀點，自己亦無能認爲這樣就一定是對。

更重要的是，筆者必須強調，日本淨土教義能夠給予漢傳佛教淨土信者許多啓發，是不容一概抹殺的。本篇對於道綽、善導乃至《選擇集》的些許意見，並不能減損這些著作的難以掩蓋的光華。

可知證空不但自己持戒堅固，且熱心爲人講戒、授戒」(428 頁)；「以天台的開會理論爲基礎，將念佛一行統合、融合諸經的想法，是貫串證空所有的思想、教義的基本主張。」(433 頁)，「以上諸行事，或許可說明證空在繼承善導、法然一脈的淨土教義的同時，也並修天台教學及諸行業。」(435 頁)，中華佛學學報第十六期，2003 年 9 月，臺北，中華佛學研究所。

⁹⁶ 楊仁山，〈闡教芻言〉，見黃夏年主編《楊仁山集》，34 頁，北京，中國社會科學出版社，1995 年 12 月。

⁹⁷ 望月信亨著，釋印海漢譯，《淨土教概論》，185 頁，新竹，無量壽出版社，1987 年 9 月出版。

⁹⁸ 望月信亨著，釋印海漢譯，《淨土教概論》，197-198 頁，新竹，無量壽出版社，1987 年 9 月出版。

參考書目：

- 楊曾文，《宋元禪宗史》，北京，中國社會科學出版社，2006年10月。
- 英武、蒲正信著，《淨土宗大意》，中國，巴蜀書社，2004年9月。
- 楊仁山，《等不等觀雜錄》，台北，新文豐出版公司，1973年6月。
- 蕭平，《近代中國佛教的復興：與日本佛教界的交往錄》，廣東人民出版社，2003年。
- 楊文會，《闡教篇》，收在張曼濤編《現代佛教學術叢刊68·淨土典籍研究》，台北，大乘文化出版社，1979年4月。
- 黃夏年主編，《楊仁山集》，北京，中國社會科學出版社，1995年12月。
- 藍吉富，《認識日本佛教》，台北：全佛出版社，2007年10月。
- 李元松，《阿含·般若·禪·密·淨土－論佛教的根本思想與修證原理》，台北，現代禪出版社，1998年2月。
- 慧淨編《淨土決疑》，台北，淨土宗文教基金會，2005年12月。
- 印順《初期大乘佛教之起源與開展》台北，正聞出版社，民國70年5月。
- 印順，《我之宗教觀》，台北，正聞出版社，民國79年3月。
- 印順，《無諍之辯》，台北，正聞出版社，民國79年3月。
- 印順，《寶積經講記》台北，正聞出版社，民國79年3月。
- 印順，《淨土與禪》，台北，正聞出版社，民國79年3月。
- 藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003年11月。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北，東大圖書公司，1990年7月。
- 安井廣廣度、稻城選惠講述、慧淨編譯，《安樂集要義》，台北，淨土宗文教基金會，2005年12月。
- 望月信亨著，釋印海漢譯，《淨土教概論》，新竹，無量壽出版社，1987年9月。

古代經典

《無量壽經》

《大寶積經·無量壽如來會》

《佛說大乘無量壽莊嚴經》

法然，《選擇本願念佛集》，26 頁，台北，本願山彌陀淨舍印行，1994 年 5 月 5 版。

明·蕩益，《佛說阿彌陀經要解》，收在蕩益編《淨土十要》，34 頁，佛光出版社。1994 年 1 月。

《法然上人全集》，台北，淨宗印經會，2003 年 3 月初版。

《宋高僧傳》卷 29〈唐洛陽罔極寺慧日傳〉

善導，《觀無量壽經疏》

淨影慧遠，《觀無量壽經義疏》

道綽，《安樂集》

王日休，《龍舒增廣淨土文》

單篇論文

楊曾文，〈楊文會的日本真宗觀〉1997 年，《世界宗教研究》4 期。

涂玉盞，〈證空的淨土教學研究序說〉，中華佛學學報第十六期，2003 年 9 月，臺北，中華佛學研究所。

藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第 2 期，收入《聽雨僧廬佛學雜集》，台北，現代禪出版社，2003 年 11 月，601 頁。

藍吉富，〈刊本大藏經之入藏問題初探〉，中華佛學學報第 13 期，p170。民國 89 年，臺北：中華佛學研究所

釋宗舜，〈論印光大師評「會集本」〉，
<http://www.tianjian.org/jingkongxs/qita6.htm>。

藤田宏達，《淨土三部經各種情形》http://www.plm.org.hk/e_book/jtjj/3-2.htm。

藤田宏達〈淨土教中之中心問題〉見
http://www.dharmaseal.org/chinese/boca_publishing/book26/html/11-2.htm

許介麟，〈日本宗教團體如何為戰爭效勞〉，收在台灣日本綜合研究所網站
<http://blog.nownews.com/article.php?bid=4179&tid=103329&tyid=N>