

淨土決疑論—宋代彌陀淨土的信仰與辯議

黃啟江

佛學研究中心學報第四期

1999年7月出版

頁 105-130

頁 105

提要

彌陀淨土信仰的興盛，在中國淨土立教的複雜歷史過程中，無疑扮演很重要的角色。從魏晉到南宋，經過不少淨土信仰者的宣揚，彌陀淨土終於以一有蓮社師傳的教派面目出現。這數百年中，鼓吹彌陀信仰者，曾經先後面對來自各方的問難與質疑。為了回應這些質疑，他們很自動自發地負起「決疑」的任務，以各種行動來為懷疑者或不信者斷疑。

歷代有關彌陀淨土的決疑理論，先後被編成專論，而成《天台十疑論》、《西方要決》、《釋淨土群疑論》、《念佛鏡》等書，據說分別為智顛(538~597)、窺基(632~682)、懷感、道鏡和善道所作。這些決疑之作遂成了後代決疑論者的典範，為他們辯疑斷惑的參考素材。本文即是討論宋代淨土論者在面臨當代彌陀淨土疑難者所作斷惑決疑的努力。

宋代的淨土決疑論之作，亦有被編成專論者，但不幸都已遺失。本文根據宗曉(1151~1214)所編《樂邦文類》中的零星篇章，撿出元照(1048~1116)、知禮(960~1028)、遵式(964~1032)、楊傑、王以寧、思梵(?~1168)、守訥(1047~1122)、道琛(1086~1153)、王闡等僧俗之議論，揣摩各篇作者在當時決疑的情況，並研討其辯議之方法與內容，而獲得以下結論：大致上，宋決疑論者仍面對與前代相類似的質疑，不過他們除了有經典為依據之外，還有前人的決疑論為奧援，使其決疑工作，左右逢源。雖然如此，宋人之辯議仍具「信仰至上論」(fideism)之傾向。他們雖然引經據論，似表現其理性之思辨，但對於真正理性的問

題，卻仍是訴諸信仰，以鼓吹唯信之方式作答。他們之論點既本於淨土經中念佛即獲往生之說，而又強調發願信仰之靈驗，則任何理性的質疑，就變成不同層面之思辨，而與之扞格不入。此種信仰至上的決疑論，固可幫助彌陀淨土信仰向民間流傳，但也不斷地引發後續的詰問與決疑。

一、

淨土信仰自魏晉南北朝以來即為民間流行的幾種信仰之一，唐代著名的僧史家道宣(596~667)在他的《釋迦方志》就曾說：「自晉、宋、〔齊〕、梁、陳、魏、燕、秦、趙，國分十六，時經四百，觀音、地藏、彌勒、彌陀，稱名念誦，獲其將救者，不可勝計。」[註1](#)從魏晉到唐，彌陀淨土與其他信仰同時流行，但愈傳愈盛，彌陀淨土也由小邦蔚為大國，取代彌勒兜率天的優越地位，變為淨土信仰的主要對象，是中國佛教史上一個既複雜且饒有興味的問題。

彌陀信仰之轉趨盛行雖然原因複雜，但與魏晉以來曇鸞、道綽、善導及其後僧侶的推動與提倡有密切的關係。這些僧侶有宣講西方淨土教義者，有參與淨土經的譯述、編造與疏論者，也有從事往生故事的蒐集與編纂者。[註2](#)他們所進行的活動，由唐到宋，延續不斷，對彌陀信仰的逐漸流布、盛行，都有相當程度的推波助瀾之效。大致上，彌陀信仰先在北方流傳，至唐代漸漸傳至南方。北宋之時，經天台僧侶四明知禮、慈雲遵式及他們弟子的宣揚，淨社接二連三出現於各地，彌陀淨土的信仰由江浙地區向全國各地蔓延，滲透社會各個階層。[註3](#)到南宋末年，天台僧侶志磐寫《佛祖統紀》時，它已經在社會上起了相當大的作用。志磐在《佛祖統紀》中，特闢〈淨土立教志〉數卷，正式認許「淨土」為一教派，而為其立「蓮社七祖」，追述

宋以前宣揚彌陀淨土的主要僧侶及其行誼與貢獻。[註4](#)

事實上，在志磐以前，天台知禮的弟子石芝宗曉(1151~1214)有見於彌陀淨土信仰之盛，就蒐集淨土有關文獻、事蹟，編成《樂邦文類》及《樂邦遺稿》二書，表彰對彌陀淨土信仰有貢獻的僧侶和士人。宗曉雖非佛教史家，但他顯然對「專以彌陀為宗主，諸經為司南」的淨社之興，認為是一個重要的歷史現象，故哀集相關文獻，欲著為彌陀信仰發展之實錄，而在編纂各類詩文之時，也自撰篇什，立「蓮社六祖」之說，以表達其個人對淨土信仰淵源與遞嬗之看法。[註5](#)他的著作對彌陀淨土信仰的發展當然有其催化作用，對志磐〈淨土立教志〉及「蓮社七祖」之說也提供了相當有用的素材。[註6](#)

為淨土教立祖說是強化彌陀淨土信仰的一種做法，可以說是彌陀淨土信仰發展、盛行的必然過程之一。它的目的在建構淨土教史的連續性，與禪宗僧史家建立燈統之做法有異曲同工之妙，都是自發並為樹立宗派威權的積極作為。問題是：何以這立教之企圖至南宋時才顯現，而不見於南宋之前？這個問題不容易回答。不過，就彌陀信仰的發展歷程來看，不難見到彌陀信仰是在歷經一段相當長時間的發展與演變之後，才逐漸具有形成淨土宗派的條件。在此期間，彌陀淨土的倡導者，除面對來自各方的質疑和挑釁，堅持其信念、竭力宣揚彌陀淨土之外，還須致力於解說彌陀淨土的本質，會通各種淨土經論，對其間不相協調或矛盾之處，提供合理一貫的說明，以釋疑解惑，勸服對彌陀淨土質疑問難之人。

宋以前對彌陀淨土信仰產生疑問者為數必不在少，我們雖無統計數字可供查證，但就諸淨土師所造之論，及同時間崛起與流行的各種信仰來看，可知彌陀淨土信仰與其他信仰之間，必有競爭與對抗。譬如，三階教的僧侶，禮懺地藏，認為彌陀淨土為上行人第二階根所修，而時當濁惡，人性

頁 108

卑微，不能行上人之法，「下起上修，障道受苦，法根不會，豈得成功？」並認為彌陀佛像及諸經都是泥龕。而彌勒的信徒又主張修十念以求上生彌勒兜率天，認為以十聲稱阿彌陀佛而得往生為錯。[註7](#)此外還有參禪者主張坐禪看心、作無生觀之效，習教者高唱聞經、讀經、講經之力，持戒者強調持二百五十戒、五百戒之德，都懷疑念佛之效益，對彌陀淨土信仰都構成相當程度的威脅。[註8](#)職是之故，唐代的淨土論著，都有高尊彌陀崇揚淨土的目標。在淨土諸師的前後相承之下，漸漸化解教外的挑釁，掃除教內的詰難，篤定其地位。到了宋代，彌陀信仰的地位已經屹立不搖，融入佛教各宗，而高居其他民間信仰之上了。

從後人的觀點來看，彌陀信仰愈傳愈盛，當與上述的條件有關。但是宋代的淨土論者，則未必持同樣的看法。他們或可感覺到淨土信仰之盛，但是仍要面臨新的問題與挑戰，仍要回應各方的質問，解除非信者的疑惑。換句話說，他們仍要紹述前賢的事業，繼續宣揚淨業、傳播彌陀淨土信仰，以維繫淨土一教之命脈。這種努力是不可缺的，因為植基於淨土三經的淨土教義，經前代祖師的詮釋，已偏向非理性的「信仰至上論」(fideism)。[註9](#)此時的彌陀教義，強調口稱念佛，認可五逆十惡

之獲往生彌陀淨土。《觀經》中宣示的「信仰」(faith)之靈驗與超越性，已屬不容置疑。求極樂安養似取代了求涅槃真如之目標。彌陀淨土，雖是六道輪迴與涅槃之間的一個中間階段，但似不輪涅槃，因為任何往生此土之眾生，與阿彌陀佛同享無量之壽，無限之樂，既能如此，又有何求？

唐以來的淨土論者已很明顯地表現「信仰至上論」的傾向，他們所號稱之「易行道」的大乘彌陀淨土，對於訴諸理性以求真理的學者或士大夫、對於深信「四諦八正道」而重視修持的僧侶與信士、對於信仰菩薩救贖理

頁 109

想的大眾來說，已違背了大乘佛教之初衷，確實有其可疑、可議之處。宋代彌陀淨土論者面對四方來的詰難與質疑，就須肩負起前賢未盡完成的任務，繼續對這些挑戰性的問題予以「決疑」。當然，他們所面對的問題也有老調重談者，但是宋代佛教的態勢畢竟不同，淨土論者還是會遭遇到新的問題與挑戰，本文之目的即是在查考宋代淨土論者回應詰難者所作的「決疑」及他們所表現的「信仰至上論」的傾向。

二、

歷來有關彌陀淨土的質疑，多重見於宋代。個人認為北宋律宗大師湛然元照(1048~1116)的轉信彌陀提供了一個最典型的例子。湛然元照，在北宋神、哲宗朝，傳法於錢塘三十年，重振南山律宗。僧史說他「授菩薩戒幾萬會，增戒度人六十會。」又說他「施貧、授戒、追福、禳災，應若谷響，」[註 10](#)顯然是北宋佛教界相當傑出的僧侶之一。元照雖傳律學，但也修西方淨業。蘇軾即曾在元照所主持的佛寺，追薦其亡母冥福。他對元照有如下印象：「錢塘元照律師，普勸道俗，歸命西方極樂世界」；「杭州元照律師，志行苦卓，教法通洽，晝夜行道，二十餘年，無一念頃有作相，自辯才去後，道俗皆宗之。」[註 11](#)蘇軾所說的辯才，即是辯才大師元淨(1011~1091)，是仁、神宗之間在杭州享譽最隆的天台高僧。蘇軾對辯才評價非常高，曾作祭文贊他。祭文末謂：「我初適吳，尚見五公，講有[慧]辯、[梵]臻、禪有[懷]璉、[契]嵩，二十年後，獨餘此翁[按：辯才也]，今又去矣，後生誰宗？」[註 12](#)他既說元照是「自辯才去後，道俗皆宗之」的人物，當初「後生誰宗」的憂慮似已解除，而他對元照的推崇也由此可見。雖然如此，元照開始學律之時，對彌陀淨土深表憎惡，他自己曾說：

竊自思曰：初心晚學，寧無夙善？但不遇良導，作惡無恥，虛喪一

110 頁

生，受苦長劫。於是發大誓願，常生娑婆五濁惡世，通達佛理，作大導師，提誘群生，令入佛道。復見《高僧傳》惠布法師云：「方土雖淨，非吾所願，若使十二劫蓮花中受樂，何如三塗極苦處救眾生也。」由是堅持所見，歷涉歲年，於淨土門略無歸向，見修淨業復生輕謗。 [註 13](#)

就元照所發大誓願看，他是要行菩薩行，普度眾生。因為他認為若入淨土極樂世界，只能自己「受樂」，如何去救眾生？唯有留在五濁惡世、三塗極苦之處，才真正能救眾生。換句話說，元照對追求往生彌陀淨土為目標的信仰，根本懷疑，不但不歸信，反而加以批評。後來他患重病，覺先前之看法錯誤，開始閱讀《天台十疑論》，受書中之語感悟，遂「盡棄平生所學，專尋淨土教門，二十餘年，未嘗暫捨。」並且「研詳理教，披括古今，頓釋群疑，愈加深信。」 [註 14](#)

元照後來不但力行淨業，而且作《觀經疏》及《彌陀經疏》，闡揚彌陀淨土教義，倡議彌陀淨土不遺餘力。據他說，當初使他茅塞頓開、改信彌陀的是《天台十疑論》裏的「初心菩薩，未得無生忍，要須常不離佛」之義，及該書所引《智度論》的「具縛凡夫，有大悲心，願生惡世，救苦眾生，無有是處，譬如嬰兒，不得離母，又如弱羽，祇[祇?]可傳枝」一語。 [註 15](#) 按《天台十疑論》又稱《淨土十疑論》(以下簡稱《十疑論》)，據說是智顛之作，但學者都表懷疑。 [註 16](#) 不管作者為誰，其著作動機是在對彌陀淨土疑惑不信之人，釋疑解惑，是典型的「決疑」之作。書中設有十疑，以十問方式表示，並逐一回答。其第一個疑問正與元照懷疑淨土之理由類似：

問曰：「諸佛菩薩以大悲為業，若欲救度眾生，祇應願生三界，於五濁三途中，救苦眾生，因何求生淨土，自安其身？捨離眾生，即是

111 頁

無大慈悲心，專為自利，障菩提道。」 [註 17](#)

這個問題的前提，基本上是反對求生淨土的，因為那是「自安其身」，屬小乘格局，豈是有度世之心的大乘菩薩所應求？元照有此一疑，故不信淨土，但看了《十疑論》的解說之後，竟表釋然，到底《十疑論》是如何改變他的想法呢？

《十疑論》說菩薩有兩種，一是「久行菩薩道，得無生忍者。」這種菩薩「實所當責」，真正有救眾生之責任與能力。另一種菩薩是「未得無生忍已還，及初發心凡夫菩薩。」此種菩薩「要須常不離佛，忍力成就，方堪處三界中，於惡世中救苦眾生。」這是為甚麼菩薩願中有「先證無生忍，然後度眾生」之說。《十疑論》很明顯地在說，菩薩未必能救眾生，須證無生忍之後，才有能力救眾生。既然如此，凡夫更不可能救眾生，正如《智度論》所說「具縛凡夫，有大悲心，願生惡世，救苦眾生，無有是處」一語，因為：

世界煩惱境強，自無忍力，心隨境所轉、聲色所縛，自墮三惡道，焉能救眾生？ [註 18](#)

凡夫即使「生人中為國王、大臣、長者，富貴自在，」但若「貪瞋放逸，廣造重罪，」就會因其惡業，墮入三塗，經無量劫之後，而從地獄出生，生為貧賤人，復墮地獄，輪迴不已，如何能談救眾生之事？ [註 19](#)

《十疑論》還用如下譬喻來明初發心不能救苦難眾生之理：新發意菩薩若不得忍力而欲救人，就同入水救溺者，情急救人，反而與被救者具沒。此菩薩若不常常近佛，就會如同嬰兒離母，墮坑井渴乳而死，或如幼鳥羽翼未成，「只能依樹傳枝，不能遠去。羽翮成就，方能飛空，自在無礙。」 [註 20](#) 至於凡夫，《十疑論》的看法是：「凡夫無力，唯須專念阿彌陀佛，便得三

112 頁

昧。以業成故，臨終斂念得生，決定不疑。」 [註 21](#) 換句話說，只要如《彌陀經》所說，專念阿彌陀佛，積成許多善業，臨終絕對可獲得往生。往生之後，「見阿彌陀佛，證無生法忍已還，來三界乘無生忍船，救苦眾生，廣施佛事，任意自在。」 [註 22](#) 這種說法，強調往生淨土與普度

眾生，並無矛盾，事實上，要先得往生，變成菩薩，才能回來三界，救贖眾生。

元照對《十疑論》的「唯須專念阿彌陀佛，便得三昧」之說，全然毫無疑問地接受，而從此獻身於彌陀信仰。後來又見善導和尚之著作，從他對淨業所作的「專、雜二修」之辨，得到「專念」之印證，更堅定其對念佛生淨土之信心。他略引善導之文謂：「若專修者，百即百生。若雜修者萬千一二，心識散亂，觀行難成。」[註23](#)這段引文過簡，難以看出善導原意。其實善導作〈淨業專、雜二修〉一篇，是答覆有關為何念佛要直接「專稱名號」而不教「作觀」的問題，目的也在「決疑」。善導認為：「眾生障重，境細心羸，識颺神飛，觀難成就，是以大聖悲憐，直勸專稱名字，正由稱名易故，相續即生。」這「專稱名號」就是元照所謂的「專修」，和《十疑論》所說的「專念」。善導還說：

若專修者能如上念念相續，畢命為期者，十即十生，百即百生，何以故？無外雜緣得正念故，與佛本願相應故，不違教故，順佛語故。若捨專念，修雜業者，百中希得一、二，千中希得三、四，何以故？乃由雜緣亂動失正念故，與佛本願不相應故，與教相違故，不順佛語故... [註24](#)

顯然，善導的「專修」等於是「專念」，與《十疑論》相似，而其效驗，完全是根據淨土經之說。元照全盤接受，即是認為只要相信淨土經所言，按經上所說去做，就可以獲往生淨土了。

元照從《十疑論》入手，然後研讀淨土經典，及善導對念佛的闡釋而對彌陀淨土有了認識。經此努力，他自認為對原先的疑惑已得到解答，可

113 頁

以專意西方，獻身彌陀，宣揚淨土了。

三、

元照的經驗，恐怕是比較特殊的，多數對彌陀淨土有疑問者，都不會去自尋答案，因為專念彌陀而生淨土對他們來說是很難以想像的，佛經雖說得很清楚，卻叫人疑竇叢生，難以接受，經專家解釋，或耳聞目見

信士的往生，或許可以釋疑。譬如，南、北宋之際的王以寧(生平不詳)曾聞道於天童的宏智正覺禪師(1091~1157)，正覺請他閱《起信論》，王因奔走戎馬，多年之後方借得其書，然翻閱再三，心中頗有疑義，因為他認為《起信論》一書係「為大乘人作，破有蕩空，一法不留之書。」[註 25](#)但末章以繫念彌陀，求生淨土為言，不知其旨在何處。[註 26](#)他後來道經雪峰，遂問真歇清了禪師。[註 27](#)因聞清了「淨土之修於道無損」之語，心中釋然。其後他道經閩之福清，聽朋友妙明居士陳思恭談及其夫人往生之經歷，遂更加相信清了之說。按王以寧之轉述，陳夫人馮氏，自少即體弱多病，十六歲嫁予陳思恭為妻後，疾病更劇，群醫束手。於是造訪當時在汴京的名禪慈受懷深(1077~1132)求助，懷深教以持齋誦佛，馮夫人信而不疑，齋居卻葷，專以西方為念，飲食起居、行住坐臥、語默動靜、酌水獻花、翻經行道皆向西方。甚至剎那之念、秋毫之善，一以西方為之津梁。十年如一日，無墮容、無矜色，心安體胖，神氣昌旺。一日，她忽然對侍者說已經神遊淨土，面禮慈尊，觀音、勢至及百千萬億清淨佛子，稽首來迎。不久即安臥而逝，入殮之時，家人聞妙香芬馥，不類人間。[註 28](#)

王以寧的所見所聞正是歷來有關淨土往生的典型故事的翻版，這些故事中的「往生人」多自稱見淨土三聖并西天佛眾，或乘金臺或乘銀臺，隨香華妙樂來迎他們入極樂安養之國。[註 29](#)王以寧既親聞死者之夫說其事，心中

114 頁

之疑，頓掃而空。何況他當時「老且病，於無量壽國方且問途，聞夫人事，樂為之記。非徒信[正]覺、[清]了二禪師之語，亦以為將來薰修者之勸云。」[註 30](#)毫無疑問的，經過此一因緣，王以寧就變成彌陀淨土的正信弟子了。他心中理性的疑問已被感性的「信仰至上論」所支配了。

事實上，王以寧當初對《起信論》的疑問，是相當合理有效的。因為《起信論》主要在說明真如緣起，薰習無明以求涅槃。而其所說五種修行法門並未包括念阿彌陀佛，以彌陀淨土來取代涅槃。只在全書最後一段，突然提出專念西方之說，而把它當作如來的善巧方便。而這個「方便」不過是針對那些初學大乘之法而「其心怯弱」的人所說的。這些人，依《起信論》之意，「以住此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養。懼畏信心難可成就，」而有退縮之意。《起信論》要他們

當知如來有勝方便，攝護信心。為以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：『若

人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向願求生彼世界，即得往生。」[註 31](#)

《起信論》這種將彌陀淨土視為善巧方便的說法，王以寧似乎並沒有注意到它的嚴重性。因為以善巧方便來軌範彌陀淨土，依某些人看法，即是視彌陀淨土之教為權教而非實教，是倡言彌陀信仰的人所難以接受的。

從北宋開始，彌陀信仰屬權教或實教，在淨土信仰圈內，就變成一個引起爭議的問題。部份彌陀淨土信仰者，包括部份士大夫及禪師，只認為它是權教，屬於小乘。但是天台及其他從事淨業并講彌陀淨土懺儀的僧侶，卻堅稱彌陀淨土不但是圓教，而且是大乘實教。[註 32](#)雖然兩種議論者並未形成兩個淨土派別，但反對小乘、權教一方之辯議，卻持續了一段相當長的時間，北宋兩位最具影響力的天台法師四明知禮和慈雲遵式都參加這個辯論。不過因為《起信論》既指彌陀淨土為如來之勝方便，即是如來之示權，其為權教，似不在話下。要否認其為權教，似乎不易。所以知禮在答楊億(974~1020)所謂「惟極樂之界，蓋覺皇之示權」一語時，也只能無奈地說：

115 頁

「言極樂之界，蓋覺皇之示權者，經論既以淨土之教為勝方便，驗知是如來善巧權用也。」[註 33](#)但是，在承認「經論」之說的同時，知禮卻要演繹出一套「即權是實」的論調而說：

但權名不局，實理亦通，是要甄分，方知去取。體外之權須破，體內方便須修。離事之理則麤，即權之實方妙。[註 34](#)

他將前引《起信論》之文稍加改易，解說如來權巧之意，辯稱彌陀淨土雖為如來權巧，但並未因此淪為小乘：

《起信論》云：初學大乘正信，以在此土，不常值佛，懼謂信心，缺緣退失。當知如來有勝方便，令其不退。但當專念極樂世界阿彌陀佛真如法身，必生彼國，住正定故。專念真如法身者者，豈異大乘？以依彼佛為境，故能牽生

淨方，斯是如來權巧也。 [註 35](#)

比較知禮之文與《起信論》原文，可看出知禮不但更改原文，而且變易其說。《起信論》之文是根據淨土經文所說，念佛得往生後，再加修習，可入涅槃。故在上文「即得往生」之後，說「常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。」 [註 36](#) 知禮之文，則似有意說專念極樂世界阿彌陀佛與真如法身發生於同時，而往生淨土與住「正定」亦為同一事。所以他才有「專念真如法身者，豈異大乘」的結論。最主要的是，他覺得如來的「勝方便」未必就讓淨土變成權教。

不論知禮的解說是否說得通，他的目標是在以行動來強調往生彌陀淨土之可實現性及超越性。他要捨其穢身，忻求淨土，基本上是因為往生彌陀淨土是他年少宿願：

知禮爰自少年便存此志，今已衰朽，多歷事緣，此心常自現前，對

116 頁

境彌加增進，信由宿願，敢不恭酬。年來建立道場，眾信共營，供具三載，資緣粗備，數僧行願，偶同此者，遭逢秘監，知乎姓名，察其始末，敢請俯為檀越，運以力輪，使片言善之有成，俾淨願之克遂，然後庇我宗教，廣見流行，令未聞者聞，使未悟者悟。更冀佐治功成之後，期蹟報滿之時，隨願求生極樂世界，冀得同會一處，同敘宿因，同化含生，同登大覺。 [註 37](#)

知禮興建道場，與信士共同修懺，共期往生彌陀的極樂世界，而公開表示「將焚身以供妙經，」 [註 38](#) 是欲以個人信仰及宿願，來影響未聞、未悟之人。他的行為是「信仰至上論」的最高度表現。

四、

慈雲遵式也提出對淨土為權教的辯護，而據他說，他的立論是統會百家淨土經說的結果。他在《往生淨土決疑行願二門》說「今談淨土唯是

大乘了義中了義之法也。」[註 39](#)他又將大乘判為三種，而有「三乘通教」、「大乘別教」、「佛乘圓教」之分，而說「三乘通教」及「大乘別教」都不是了義。「三乘通教」者不明淨土深理，而「大乘別教」者，又指淨土因果，僅是體外方便，都不正確。遵式認為彌陀淨土為圓教，理由如下：

此教詮旨圓融，因果頓足，佛法之妙，過此以往，不知所裁也。經曰：「十方諦求更無餘乘，唯一佛乘，」斯之謂與！是則大乘中大乘了義中了義。十方淨穢，卷懷同在於剎那；一念色心，羅列遍收於法界。並天真本具，非緣起新成。一念既然，一塵亦爾。故能一一塵中一切剎，一一心中一切心，一一心塵復互周，重重無盡無障礙。一時頓現非隱顯，一切圓成無勝劣。若神珠之頓含眾寶，猶帝網之交映千光。我心既然，生佛體等，如此則方了迴神，億利[剎？]實生乎自己心中；孕質九蓮，豈逃乎剎那際內？苟或事理攸隔，淨穢

117 頁

相妨，安令五逆凡夫，十念便登寶[實？]土，二[三？]乘賢輩，迴心即達金池也哉？信此圓談，則事無不達，昧斯至理，則觸類皆迷。[註 40](#)

遵式深信《般舟三昧經》「佛是我心，是我心見佛，是我心作佛」之說，所以他雖然主張觀、念，有「唯心淨土，自性彌陀」之色彩，但認為未必全靠觀行才得往生，只要能夠「知淨土百寶莊嚴、九品因果，並在眾生介爾心中，理性具足，方明往生事用，隨願自然，是則旁羅十方。不離當念，往來法界。」[註 41](#)他對鼓吹彌陀淨土，不遺餘力，除教人以不同方法持經、念佛之外，[註 42](#)還著《往生西方略傳》，收錄「自古及今，西天東夏，道俗士女，往生高人，三十三條顯驗之事，具示將來諸有賢達，願共往生。」[註 43](#)揭示《觀經》五逆十惡猶得往生之義，強調念佛往生極樂之靈驗。此書雖已不傳，但觀其序文，知遵式完全按照《觀經》之彌陀本願來鼓勵道俗求生淨土。他認為「安養淨業，捷直可修，」與諸佛所設方便不同。而且，既然大乘諸經都有「十方諸佛出廣長舌稱美彌陀淨土以示不妄」之說，則他就沒理由不信，故說「我等云何。敢不信佛？」[註 44](#)不但如此，任何人都應該相信彌陀淨土之驗，修習淨業：

若比丘四眾及善男女諸根缺具者，欲得速破無明諸闇，欲得永滅五逆十惡，犯禁重罪及餘輕過，當修此法。欲得還復清淨大小戒律，現前得念佛三昧，及能具足一切菩薩諸波羅蜜門者，當學此法。欲得臨終離諸怖畏，身心安快，喜悅如歸，光照室宅，異香音樂，阿彌陀佛、觀音、勢至，現在其前，送紫金臺，授手接引，五道橫截，九品長驚，謝去熱惱，安息清涼，出離塵勞，便至不退，不歷長劫，

118 頁

即得無生者，當學是法.... [註 45](#)

遵式既認為彌陀淨土是大乘諸經、十方諸佛稱美之教，人人都可以得獲往生安養之極樂寶地，當然反對那些視其為小乘、權教的看法。所以他說：

然世多創染割截，未視方隅，忽遇問津，靡暫[慚?]濫吹。或攘臂排為小教，或大笑斥作權乘，以其言既反經，人惑常典.... 遂輒述往生決疑、行願二門。 [註 46](#)

遵式作《往生淨土決疑行願二門》，明白標示「決疑」，固然是為了反駁那些貶彌陀經教為小乘、權教者的看法，實在是重申《觀經》九品往生之理，並以其他經論，如《華嚴》、《起信》、《摩訶衍義》、《法華》等來證實彌陀往生之驗。它這種決疑論，是否確能說服異論者，吾人難以得知，但他的立論，充分表現「信仰至上論」的立場。以下一例可進一步說明。譬如，問者懷疑下品等輩「修因既淺，應有退墮。」換句話說，這些懷疑者認為：因為犯五逆十惡之人，臨終方念佛，所修既淺，雖獲下品下生，可能無法享有「不退轉」之利。遵式為疑者解說道：

九品華開有遲速，去佛有遠近，得道有利鈍，而生彼者，例皆不退。經云：「其有生者，悉住正定之聚。」又云：「眾生者，皆是阿鞞跋致，此言不退。」《十疑論》中有五種因緣，故不退。一者，阿彌陀佛大悲願力攝持，故不退。二者，佛光常照，故菩提心常增進不退。三者，水鳥樹林風聲樂響皆說苦空，聞者常起念佛、念法、念僧之心，故不退。四者，彼國純諸菩薩，以為良友，無惡緣境，外無鬼神邪魔，內無三毒等煩惱，畢竟不起，故不退。五者，生彼國即壽命永劫共菩薩、佛齊等，故不退。 [註 47](#)

基本上，遵式的解釋全根據《十疑論》所說，而《十疑論》則是對《無量壽經》的說法加以闡釋，所以遵式還是以疑者所疑的佛經之語，來回答其疑問。他的立場是：因為佛經與《十疑論》都有「不退轉」之說，所以「不退轉」是毫無疑問的，而懷疑「不退轉」的效驗是完全無必要的。這種觀點，只能以「信仰至上論」來形容。

雖然淨土僧侶費盡心機辯解彌陀淨土非小乘、權教，但懷疑者仍多，似乎只要有講彌陀淨土之處，就會有人提出小乘、權教及其他相關疑問。提倡淨土論者，只有著書為彌陀淨土決疑辯難。僧侶如知禮、遵式之外，虔誠的居士也以同樣方式來協助決疑。其中王古(敏仲，生卒年不詳)即是一個典型的例子。他效法遵式，著有《新修往生傳》，用往生故事來證明彌陀淨土之實際存在，又撰《直指淨土決疑集》，「博採教典，該括古今，開釋疑情，徑超信地。」[註 48](#)可惜王古之作都不流傳，前者幸有殘本被發現，後者則湮沒無存，無法探知作者「決疑」的方法與議論。不過王古的好友楊傑(無為、次公，生卒年不詳)，為該書作序，宣揚彌陀淨土之說，等於王古的代言人。[註 49](#)序中楊傑批評非議彌陀淨土者說：

故華嚴解脫長者云：「知一切佛猶如影像，自心如水，彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界、阿彌陀佛如來，隨意即見。」是知眾生注念，定見彌陀。彌陀來迎，極樂不遠，乃稱性實言，非權教也。[註 50](#)

楊傑是個典型的「信仰至上論」者，他博覽佛經，深信淨土理念，屢屢表示往生淨土之樂：

有佛釋迦是大導師，只清淨土是安樂國，無量壽佛是淨土師。爾諸眾生，但發誠心，念彼佛號，即得往生。若生彼土，則無諸惱，不聞知者，亦可哀憐。[註 51](#)

因為篤信淨土及念佛得往生，對那些於淨土無知之人又有憐憫之心，楊傑自然樂於「開導」他們。不過，他的聽眾仍是充滿疑而不信之人，這

些人，依楊傑之意，「發三種不信心，」也就是說，他們根本不信彌陀淨土，而所以不信，大致有三種理由：(一)自稱「吾當超佛越祖，淨土不足生也。」(二)認為「處處皆淨土，西方不必生也。」(三)以為「極樂聖域，我輩凡夫不能生也。」[註 52](#)

這些不信的人固多，而其不信的理由，也多半影響其他人的不信。對楊傑來說，「不足生」、「不必生」、「不能生」之論調，暴露了懷疑者狂妄自欺之心態，而要指出此論調之誤，楊傑所依賴者也是佛經上的例子。故對「不足生」之論，他辯說：

夫行海無盡，普賢願見彌陀；佛國雖空，維摩常修淨土。
十方如來有廣舌之讚，十方菩薩有同往之心。試自忖量，
孰與諸聖？為不足生者，何其自欺哉？[註 53](#)

這是說佛經上都說普賢菩薩、維摩居士及十方菩薩都有往生淨土之心，而十方如來也都稱讚彌陀淨土，凡俗如我輩，豈能與他們相比，而竟說此淨土不足生，這不是「自欺」嗎？

對於「不必生」之論，楊傑之辯如下：

至如龍猛祖師也，《楞嚴經》有預記之文，天親教宗也，
無量論有求生之偈。慈恩通讚，受稱十勝；智者析理，明
辨十疑。彼皆上哲，精進往生，為不必生者，何其自慢
哉！[註 54](#)

此處所說的龍猛、天親指的是龍樹與世親。據說龍樹倡淨土的易行道，以稱念阿彌陀佛等一百零七佛，及十方諸菩薩，來求生十方淨土，而且也是捨掉原來所學法門，改念彌陀淨土的印度古德之一。[註 55](#)所謂「《楞嚴經》有

121 頁

預記之文」應指《楞伽經》中之一偈。此偈略云：「大慧汝當知，善逝涅槃後，未來世當有，持於我法者。南天竺國中，大名德比丘，厥號為龍樹，能破無有宗，世間中顯我，無上大乘法，得初歡喜地，往生安樂國。」[註 56](#)此偈說龍樹往生安樂國，正是「有預記之文」所指。不過

楊傑似將《楞伽經》誤記為《楞嚴經》。世親則據說是《往生論》的作者，此作原稱《無量壽經優婆提舍願生偈》(*Sukhavativyuhopadewa*)，故楊傑說「無量論有求生之偈」。註 57 至於「慈恩通讚」、「智者析理」分別指窺基在《西方要決》及智顛在《淨土十疑論》所辯說的彌陀淨土之勝，都是楊傑用來證明先哲籲求往生的例證。既然這些先哲都主張往生，那些認為不必生淨土的人，豈不是自慢嗎？

對於「不能生」之論，楊傑只舉兩個往生故事為例來加以否定：註 58

火車可滅，舟石不沈。現華報者，莫甚於張馗，十念而超勝處；入地獄者，莫速於雄俊，再甦而證妙因。世人愆尤，未必若此，謂不能生者，何其自棄！註 59

對相信往生故事的楊傑來說，張馗與雄俊不過是許多「往生人」的代表。在王古的《新修往生傳》中，張馗(一作張鐘馗，唐永徽時人)以販雞為業，臨終念阿彌陀佛，忽聞異香，奄然而逝。這在所有往生故事中，並無特殊之處，而且與楊所謂「十念而超勝處」一語不甚相合。註 60 可能楊傑誤記，而以季祐為張馗。因《新修往生傳》記季祐事略謂：「汾州人季祐，殺牛為業，

122 頁

臨病重時，見數頭牛，逼觸其身。告妻曰，請僧救我。僧至告曰：『《觀經》中說臨終十念，而得往生。』遂應聲念佛。忽爾，異香滿室，便終。」註 61 此故事拈出「臨終十念，而得往生」一語，正與楊傑之文相合，當係楊傑所指。不管如何，《觀經》所說的「臨終十念」正是楊傑所要強調的。至於雄俊，依王古的《新修往生傳》，原是典型的惡僧。據說他善講說而無戒行，講肆得財都非法而用之，故人人視為「壞道沙門」。他聽說佛經有「一念阿彌陀佛，即滅五十億劫生死之罪」之說，竟大喜而謂可以賴之以逃罪。故一面為非作歹，一面口稱念佛。後來暴死入地獄，即將受酷刑，竟稱「一念阿彌陀佛，即滅五十億劫生死之罪，」而所犯之惡，未達五逆十惡之境，結果竟因此而被放回人間。不過，他生還之後，竟依冥王之勸乃痛改前非，專意念佛，最終還是得獲往生淨土，此即楊傑所說「入地獄者，莫速於雄俊，再甦而證妙因。」註 62 舉了雄俊的例子之後，楊傑遂強調世人或犯有過失，多半沒有雄俊之罪嚴重，既然雄俊可生淨土，別人豈不能生淨土？所以那些懷疑不能生者，豈不是自暴自棄？

基本上，楊傑完全相信淨土經語及「往生論」之故事。佛經對他來說既是佛語的記錄，自然都沒有問題。往生故事則是進一步將佛語具象化的明證，意義更加深遠。所以他在總結前述辯論時，引用《大寶積經》「眾生聞無量壽如來名號，迺至能發一念淨信，歡喜愛樂，所有善根迴向願生無量壽國者，隨願皆生，得不退轉」之說，而稱「此皆佛言也，不信佛言，何言可信？不生淨土，何土可生？自欺、自慢、自棄己靈，流入轉[輪?]迴，是誰之咎？」這種佛言即是真理，佛言即不可懷疑的信仰，豈不是「信仰至上論」的最具體表現？

五、

彌陀淨土信仰雖有王古、楊傑一類士大夫為它作決疑辯難之工作，並無法排除後世之疑。上述小乘、權教的問題，到南宋還是有信士不斷提出。

123 頁

譬如，孝宗隆興中，天台講主圓通思梵法師(1168 卒)於杭州東北部的臨平山提倡淨業，士大夫常造訪其地問道。杭州通判鄭公(不詳為何人)曾對他發問：「經教中所明念彌陀佛願生淨土，此莫專為頓根方便權說否？上根一超佛地，豈假他佛之力耶？」[註 63](#) 這種疑問，似乎合情合理，與小乘、權教之疑如出一轍。彌陀淨土信仰的辯護者，既熟讀經教，又有前賢之論述為依據，自然不難回應此類疑問。故思梵回答鄭通判就說：

吾宗先達呵此說云：「佛世文殊、普賢滅後，馬鳴、龍樹，此土智者、智覺，皆願往生，應是鈍根乎？釋迦勸父王淨飯、並六萬釋種往生，應盡是凡器乎？」若以此為權，將何為實？昔孫莘老亦疑於此，因會楊次公、王敏仲辨論，遂息此疑，乃云淨土非聖人之權設，真禪侶之棲止也。[註 64](#)

這段話所提及的「吾宗先達」當然是智顛以來為彌陀淨土辯護的前輩僧侶。楊傑和王古則是北宋以來倡議彌陀淨土用力最勤的士大夫代表，因此他們的著作、議論、和護法的行為表現，就自然成為後來彌陀淨土論者進行「決疑」時的有力依據和例證，思梵提及楊傑、王古正是這個原因。雖然楊、王跟孫覺(莘老，1028~1090)的辯論並未留下記錄，我們也無從查考，但其虛實並不妨礙思梵對楊、王之欣慕，故他不但贊揚二人

說：「當知本朝洞曉淨土，唯楊、王二賢矣，」而且還說：「楊敘決疑集，引《華嚴經》云：『知一切法猶如影像，自心如水，佛不來此，我不往彼。我若欲見阿彌陀佛，隨心即見。是知住念者定見，斯乃稱性實言，非權教也，』」肯定他們駁斥彌陀為權教的看法。[註 65](#)

彌陀淨土信仰發展到南宋之時，與小乘、權教相關的其他問題也漸漸變成熱門的話題。譬如淨土信仰者對「唯心淨土，自性彌陀」一觀念的解

124 頁

釋，歧義越來越大。從北宋到南宋，不少淨土信士和禪徒，對此說都有不同的詮釋，他們都花了不少精神討論、釐清這一觀念。

雖然「唯心淨土」可以溯源自《維摩詰經》的「隨其心淨則佛土淨」之說，但是真正被當作問題來討論，應是它跟彌陀淨土產生了關聯之後。這固然一方面是因為有人認為「隨其心淨則佛土淨」的「佛土」指的是十方淨土，並非專指尊彌陀淨土，另一方面則是禪宗之徒主張直指人心、見性成佛，認為心即是淨土，心外無所謂淨土，而佛性無待它求，能見己之佛性，便可成佛。這種對「心淨則佛土淨」所產生的疑問，[註 66](#)及對「唯心淨土」所作的不同詮釋，大致上是造成南、北宋「唯心淨土，自性彌陀」有關論辯的主要因素。

事實上，這個論辯從五代末或宋初已經展開。譬如，永明延壽就曾被問「唯心淨土，周遍十方，何得托質蓮台，寄形安養，而興取捨之念？」延壽的回答是「唯心淨土者，了心方生，《如來不思議境界經》云：『三世一切諸佛，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土，故知識心，方生唯心淨土。著境，祇墮所緣境中，既明因果無差，乃知心外無法。……』」[註 67](#)他認為《起信論》的專念西方之說，《往生論》的求生淨土之因緣，及《十疑論》中「心淨土淨」之論，都足以說明「唯心淨土」專指生於彌陀淨土，是與「自性彌陀」不可分離的。延壽的解釋，大概也難以使質疑者完全接受，他引用的經論，似不能完全解答他們的問題，所以後續的質疑，還是不斷地出現。譬如，既然淨土唯心，那麼到底要如何修淨土？北宋雲門禪師天一義懷(993~1064)，就曾設此一問。他的自答，所謂「生則決定生，去則實不去，若明此旨，則唯心淨土，昭然無疑，」依他的弟子姑蘇守訥(1047~1122)及宗曉之闡釋，似在強調先修習自心的「無形體」淨土，待此淨土修成，莊嚴真土自然浮現可及。宗曉發揮世親在《金剛般若論偈》之所說，將其「智習唯識通，

如是取淨土，非形第一體，非莊嚴莊嚴」一句，解釋成：修真實智慧，以通達唯識真實之性，修成菩薩，取得「無形體」

125 頁

之淨土或「法性土」，然後莊嚴真土或「形相土」，自然浮現可及。[註 68](#) 因為淨土不自生滅，全然靠自心修習，由無形至有形，故有「唯心淨土」之說。守訥有此看法，故對部份禪徒之攻擊淨土，頗不以為然，他毫不客氣的指出：

佛說極樂淨土，普勸娑婆群生，應當發願生彼國土。然學頓者拂之為權說，不通理性者，泥之於事相。[註 69](#)

守訥所稱的「學頓者」及「不通理性者」，泛指禪宗及懷疑淨土的人。他們的立場或是視彌陀淨土為權說，或是認為心即淨土，故不必另求彌陀。這種見解，守訥全然反對，他自己的看法是建立在《唯識論》之「心外無境，境全是心」的見解，所以堅稱「心法遍周，淨土豈離乎當念？生佛同體，彌陀全是於自心。總攝有情。誠無凡聖之異，融通法界，寧有遠近之區？」他發現《首楞嚴經》所說的「心存佛國，聖境冥現，唯闡提無信根者，則十萬億佛土遠隔他方矣」一句，正可以用來支持他對「唯心淨土」之見解，同時可證實其師義懷說法之無誤。

守訥所稱的「學頓者」及「不通理性者」顯然不少，在他之前的遵式與楊傑就都有和這些人辯難的經驗。遵式曾被懷疑者問道：「淨土在心，何須外覓？隨其心淨則佛土淨，豈用迢然求生他方？」遵式認為這種想法是把心局限在方寸之間，而視西方覓在域外，這樣怎可能談心淨佛土淨之義？他認為要了解唯心淨土，就須認知《華嚴經》所講的「心、佛、眾生是三無差別」、「佛法既遍，心法亦遍」、「一念心遍，一塵亦遍，十萬億剎咫尺之間，豈在心外」等義理。但是世人都不求理解此義，而總是「若談空理，便撥略因果；若談自心，便不信有外諸法，」這不僅是謗佛而且是謗自心。他深信《無量壽經》中佛所說的「無量壽國聲聞、菩薩功德不可稱說，」和「其國土微妙安樂清淨，」認為只要「精進努力自求之」，必得超絕去安樂國，橫截五惡道。」這種看法實是他「信仰至上論」的一貫表現。[註 70](#)

楊傑所遭遇到的質問也很類似。他的質問者是光州參軍王仲回(生卒年

不詳)，是廬州無為郡(在今安徽省)人，與楊傑為同鄉。王在無為時，嘗至附近的鐵佛道場謁天衣義懷請問佛法，可能因此對淨土與禪有若干認識。神宗熙寧末年，楊傑母喪，扶柩歸故里，得暇閱讀大藏教典，曾為里人講述淨土妙緣，王仲回也是聽者之一。楊傑當時對他的印象是「已能誠信嚮慕，但未具深心爾。」後來王仲回屢次造訪楊傑，參叩佛理，同時也開始產生疑問，不免就請教楊傑。其中有關「唯心淨土」的問題如：「經典多教念彌陀生淨土，祖師則云心即是淨土，不必更求西方。其不同何也？」而有關修淨土的問題如：「如何得念[彌陀]不間斷？」[註 71](#) 第一個問題顯示淨土經典與禪宗祖師間在淨土之理解上有了歧見，楊傑以「事理相奪」的方式回答如下：

實際理地，無佛無眾生，無樂無苦，無壽無夭，又何淨穢之有？豈得更以生不生為心耶？此以理奪事也。然而處此界者，是眾生乎？是佛乎？若是佛境，則非眾生，又何苦樂、壽夭、淨穢之有哉？試自忖思，或未出眾生之境，則安可不信教典，至心念彌陀，而求生淨土哉？淨則非非穢，樂則無苦，壽則無夭矣。於無念中起念，於無生中求生，此以事奪理也。故《維摩經》曰：「雖知諸佛國，及與眾生空，而常修淨土，教化於群生，」正謂是也。[註 72](#)

楊傑之說，似承認眾生與佛境之不同，眾生之境有苦樂、壽夭、淨穢之分，而佛境無此分。既欲離眾生之境，就一定要信教典，至心念彌陀，而求往生。若認為唯心淨土而不必更求西方，那是已認定淨土在於一心，無須他求，是一種「以理奪事」的看法，而求生西方，則是一心念求淨土，是「以事奪理」的看法。楊傑似說二種看法是基於對「唯心淨土」的不同解釋，但他強調信仰教典、念佛與求生淨土必能有往生極樂世界的一天。所以他在王仲回的傳中，就說王托夢告知他已往生淨土，而所以得獲往生，全是受他教化後深信淨土之故。[註 73](#) 楊傑這種對淨土的理解與看法，充分地顯示一個「信仰至上論」者的堅信與執著，這種堅信與執著，是無法用理性來與

他相詰難的。

有關唯心淨土之問辯，一直持續到南宋。其主題仍是環繞在唯心淨土和往生的關係。遵式與楊傑所受到的質疑，又再次出現。譬如：

唯心淨土，本性彌陀，為當往生[是]？為即心是？若往生者，何謂唯心？若即心是，何故經云過十萬億佛土耶？[註 74](#)

這個問題是南宋天台僧侶圓辯道琛(1086~1153)的信徒所發問的。道琛於南宋建炎時期，在永嘉建「繫念會」勸化道俗，大力推廣彌陀淨土信仰。他臨終時命僧諷誦《無量壽經》求見聖相。七日之後，自謂證相，將往生淨土，而僧眾也都聞到異香，並目睹彌陀。於是沐浴更衣，書頌曰：「唯心淨土，本無迷悟；一念不生，即入初住。」不久即逝。由於他信仰彌陀淨土如此虔誠，又顯然主張「唯心淨土」之說，那些「學頓者」及「不通理性者」，就找他質疑。道琛以天台三千之法及遵式所引的《華嚴經》說來回答此問，先肯定「唯心淨土」之義實是心、佛、眾生三者無差別之故，而既然一心具三千法，能周遍彼三千世界，則「彼彼三千互遍。」一心清淨，則周遍彼三千世界之心皆清淨，而彼彼三千互相周遍之心亦清淨。比他稍前的北宋名學者陳瓘(1057~1122)，在致書四明延慶明智中立法師(1046~1114)論天台三千法時，談到「唯心淨土」時也有類似的辯說：

一念心起，三千性相一時起；一念心滅，三千性相一時滅。念外無一毫法可得，法外無一毫念可得。此乃本性不遷之法，中理圓明之體。此體以如理為命，其壽無量，非報得命根，亦無連持。本無名字，而不拒諸名，名其土曰極樂國，名其身曰阿彌陀佛，身土交參，融乎一妙，故能說法之音不離彼土，而廣長舌相具足周遍。其具足如是，是體具乎？是佛具乎？是眾生具乎？若有能知彼具之樂者，其有不願往生者乎？[註 75](#)

為了使他的質疑者確實了解其義，道琛更藉「一珠遍照千珠」之喻，來進

一步說明他的看法：

如彼帝釋殿上，千珠寶網，眾珠之影，映在一珠。一珠具足眾珠，彼彼千珠，互映亦爾。現前一心，即是千珠中一，彼彌陀佛土，亦是千珠中一。所有十界眾生趣，舉一界皆是千珠中一。既我一珠能映眾珠，我心之內，無復眾珠，則離我心外，別無淨土？何故爾耶？以釋迦亦是一珠，彌陀亦是一珠。既舉一全收，豈心外有法？故曰，唯心淨土，本性彌陀也。 [註 76](#)

此一譬喻應可回答「過十萬億佛土」之問，但道琛卻稱經上說「過十萬億佛土」是「以理揀情」之說法。「唯心乃一念理是」，而「情生則十萬迢遙」。「唯心」跟「淨土」似乎分開，但又勢必縮合，實是因為有個阿彌陀佛，知道人們忻厭心生，有欲順佛之勸，往生淨土。所以既說唯心，又稱淨土。 [註 77](#) 這種看法，類似楊傑「事理相奪」論。南宋的佛教外護王伯庠(1106~1173)曾為道琛作「行業記」，其文最能總括上述道琛的「唯心淨土」觀：

唯心淨土，一而已矣。良由彌陀，悟我心之寶剎。我心具彌陀之樂邦，雖遠而近，不離一念，雖近而遠，過十萬億剎。譬如青天皓月，影臨眾水，水不上升，月不下降，水月一際，自然照映。 [註 78](#)

六、

以上討論，顯示彌陀淨土信仰之所以引起許多疑問，主要是在大乘的終極目標——涅槃——的理想中，出現了阿彌陀佛與西方淨土之說。而彌陀與其淨土之被強調，亦引起為何獨尊彌陀與其淨土之類的問題。「唯心淨土」之說與其分歧的詮釋，也造成不少紛擾。雖然佛教各宗派及其信徒，都有願意接受、相信彌陀淨土者，但也同時有懷疑而不願接受此信仰者。這兩種不同的態度，造成世世代代不斷的詰難與決疑。南宋四明王闡(生卒年不

129 頁

詳)，見此現象，就曾表示不解：

余觀如來東流之教，若直指人心、令人究理之說，有識者既已信之矣，而庸鄙之徒亦無敢議者。及乎示淨土、論往生，則人莫不懷疑焉。 [註 79](#)

王闡是《淨土自信錄》的作者，如同過去的許多淨土論者，他的書也是彌陀淨土的「決疑」之作。其書中有十問、十答，類似《十疑論》。事實上，他也是用智顛的「四淨土說」----凡聖同居、方便有餘、實報無礙、常寂光----來解釋淨土，說明具縛凡夫可生於「凡聖同居土」，而「斷惑聖人」始能獲證入其他三土。他又將往生之門分成二淨業：(一)正觀默照本心，(二)助行備修萬善。[註 80](#)他倡言正觀與助行並進，就可達四淨土，而只要能發願、行善者，則可近生凡聖同居，而遠可作生其餘三土之因。王闡因此認為淨土之說正是「究理菩薩所登境界，而兼容悠悠眾生迴向漸修。」[註 81](#)根據王闡之分析，許多人相信如來直指人心、令人究理之說，卻懷疑如來示淨土、論往生，是因為他們不知道「眾生本心，體無一法有形，用無一相不備，」而認為一切皆空如太虛，無莊嚴清淨之土可依。王闡認為他們也不知道「正觀」與「助行」二者相輔相成，「相待而立，似反而符，」而以為既然「究理忘緣」，那麼何須「加願往生」？而「加願往生」必於究理忘緣有所妨礙。他們不知如來所說的「淨土自他凡聖，因果即眾生之自心，」而認為既有四種淨土，則「上至[自?]究理菩薩，下及漸修眾生，則何類不收，何機不攝？」豈不是人人都能生淨土？王闡認為如來所說的往生淨土雖易，但其條件是需要「自信自心」。而眾生以「自信自心」為難，故十方諸佛雖舒舌勸信，如來又以各種方式譬喻之，而眾生仍不信受。王闡的說法，體現了純粹訴諸信仰而不能接受理性究詰的「信仰至上論」，與上述延壽、義懷、元照、知禮、遵式、王古、楊傑、陳瓘、王以寧、思梵、守訥、道琛等人的態度一致，與懷疑論者的理性思辯是難以妥協的。

如同其他十方淨土，彌陀淨土本具有濃厚的神話色彩，而彌陀信仰可

130 頁

以說是一種不可思議的解脫法門。唯其不可思議，彌陀淨土的存在對懷疑者或不信者是難以想像的。歷來淨土論者為了斷疑，一方面把它解釋成一種譬喻性的理念或象徵，而另一方面又強調其為確切存在的實體實境。他們取淨土經典中極盡想像能事之描繪與說法，及幻想性的新舊往生故事來支持其看法，似乎在作理性的解說，而實際上仍受其內在的非

理性所限，而仍以強調信仰來作辯疑的工夫。對於各種彌陀淨土的詰問，宋人在其「淨土決疑」的努力中仍一貫的表現其「信仰至上論」。他們的努力固然促成了彌陀淨土信仰在民間不斷盛行之因，但也時而觸發了不同時代各種類似的詰問。從宋人的經驗來觀察，我們不難預估新「淨土決疑論」在日後持續出現的必然性。

[註1](#) 《大正藏》第51冊，2088道宣著《釋迦方志》卷下，頁972中。按道世在其《法苑珠林》將「獲其將救者」改為「獲得救者」，似較通順。見《法苑珠林》(上海:古籍出版社，1991)頁135中。

[註2](#) 此處所謂的「編造」指的是與阿彌陀佛相關之「偽經」。東晉以來不乏有關彌陀淨土的「偽經」，這些「偽經」，包括《善王皇帝功德尊經》、《藥師琉璃光經》、《須彌四域經》、《十往生阿彌陀佛國經》、《阿彌陀佛覺諸大眾觀身經》、《隨願往生十方淨土經》、《占察善惡業報經》等，都對彌陀淨土之信仰有助。日本學者望月信亨認為，這些偽經相繼出現，顯示彌陀淨土信仰之受到普遍重視。見望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》(台北:慧日講堂，1974)頁31~34。

[註3](#) 關於唐以前北方彌陀信仰的流行，及唐以後向南集中的情況參看道端良秀《中國淨土教研究》(京都:法藏館，1980)頁7~31。宋以後的情況，請參看筆者〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉一文，原發表於《故宮季刊》，現收於拙作《北宋佛教史論稿》(台北:商務印書館，1997)頁417~466。

[註4](#) 見《佛祖統紀》(台北:新文豐出版社影印大正藏本)。志磐的「蓮社七祖」為:廬山慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常。

[註5](#) 宗曉的「蓮社六祖」說見於〈蓮社始祖廬山遠法師傳〉及〈蓮社繼祖五大法師傳〉二篇。此六祖為:廬山慧遠、善導、法照、少康、省常、宗蹟。

[註6](#) 當然志磐也根據其他素材寫成其〈淨土立教志〉，譬如紹興初錢塘陸師壽及四明沙門海印等編成的淨土往生傳。此類往生傳的編集，有助於彌陀淨土信仰之流傳，參見拙文〈彌陀淨土的追尋----北宋「往生西方」著作的探討〉，《故宮季刊》16:1(民國81年秋季)，頁59~86。

[註7](#) 關於淨土與三階、彌勒信仰者的爭執，可見於據傳為窺基所作的《西方要決》、懷感的《釋淨土群疑論》、及道鏡、善道合著的《念佛鏡》。

本文所用諸書，係《卍新纂大日本續藏經》本(東京:國書刊行會，1986)，第 61 冊，頁 82 上，112 下~113 上，146 上~下，147 上。

[註 8](#) 見《念佛鏡》(《卍新纂大日本續藏經》本)頁 147 中~148 中。

[註 9](#) “Fideism”一詞源自拉丁文“fides”，即「信仰」(faith)之意。此詞雖學者用法不一，但其根本之義大致如下:它是以信仰為依歸之宗教理念，在此種宗教理念中，「信仰」(faith)成為決定一真理的最終標準，而「理性」(reason)對真理的理解是無關緊要的。換句話說，凡認為一宗教信仰系統是不須經理性來檢驗的人，都可視為 fideist，而較極端的 fideist 根本認為「理性」在宗教信仰中毫無存在之必要。本文將此詞暫譯為「信仰至上論」。

[註 10](#) 以上關於元照，見《釋門正統》(台北:新文豐出版公司影印《卍續藏經》本，第 130 冊)頁 460ab。

[註 11](#) 《咸淳臨安志》，台北:國泰文化事業出版公司影印本，卷 79，頁 1~2。

[註 12](#) 關於辯才元淨，參看筆者“Elite and Clergy in Northern Sung Hang-chou,” in *Buddhism in the Sung* (forthcoming, University of Hawaii Press, 1999), chapter nine.

[註 13](#) 《樂邦文類》(《卍新纂大日本續藏經》本)頁 227 上，〈淨業禮懺儀序〉。

[註 14](#) 同前書，頁 227 上~中。

[註 15](#) 同上。

[註 16](#) 按《天台十疑論》書中引用許多唐代著作，而唐代淨土論者譬如迦才、懷感、窺基、道鏡、善道等從未引用其書。宋代談淨土者，不但紛紛引用其書而且為之作序，可見其著作時間不太可能在唐代淨土論者之前，其作者亦不可能智顓，可能是唐末或宋初天臺僧侶偽託之作。

[註 17](#) 見澄叟《淨土十疑論註》(《卍新纂大日本續藏經》本)頁 153 下~154 上。

[註 18](#) 此段引文皆見《淨土十疑論註》頁 154 上。

[註 19](#) 此段引文同前書。

[註 20](#) 見《淨土十疑論註》頁 154 中。

[註 21](#) 同上。

[註 22](#) 同上。

[註 23](#) 同上。

[註 24](#) 見《樂邦文類》(《卍新纂大日本續藏經》本)頁 268 上。

[註 25](#) 見《樂邦文類》頁 248 上~中。

[註 26](#) 按《大乘起信論》末章確有專念彌陀之語，詳見下文。

[註 27](#) 關於真歇清了及宏智正覺分別在雪峰及天童傳法事，參閱筆者《北宋佛教史論稿》頁 275~311。

[註 28](#) 見《樂邦文類》頁 248 中~下。

[註 29](#) 關於淨土往生故事，見前引筆者〈彌陀淨土的追尋—北宋「往生西方」著作的探討〉一文。

[註 30](#) 見《樂邦文類》頁 248 下。

[註 31](#) 見高振農《大乘起信論校釋》(北京：中華書局，1992)頁 186。

[註 32](#) 此問題筆者在〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉一文曾稍加討論，此處再加補充、詳論。

[註 33](#) 見《樂邦文類》頁 260 上。引文出自知禮〈復楊文請住世書〉。

[註 34](#) 同上，頁 260 上~中。

[註 35](#) 同上。

[註 36](#) 見前引《大乘起信論校釋》頁 186。

[註 37](#) 見《樂邦文類》頁 261 中。按知禮復楊億書時，楊億任秘書監，故此處稱楊億為秘監。

[註 38](#) 見《佛祖統紀》(台北：新文豐出版社影印大正藏本第 49 冊)頁 193 上。

[註 39](#) 見《樂邦文類》頁 262 上。

[註 40](#) 見《樂邦文類》頁 262 中。按此引文出自《樂邦文類》之〈往生淨土決疑門〉一文，與明智旭所編選之《淨土十要》中之《往生淨土決疑行願二門》本（《卍新纂大日本續藏經》第 61 冊）頁 665 下~666 上）文字略有出入。茲將後者之重要異文註於括弧中。

[註 41](#) 同上，頁 666 上~中。

[註 42](#) 譬如作《阿彌陀經勸持》教人勸持《阿彌陀經》，〈作晨朝十念法〉、〈往生坐禪觀法〉等，教人如何以念佛、觀達成往生極樂之願。

[註 43](#) 見《樂邦文類》頁 225 中

[註 44](#) 見《樂邦文類》頁 225 下。引文出遵式所作〈往生淨土懺願儀序〉

[註 45](#) 同上，頁 225 中~下。按：此文亦收入明智旭的《淨土十要》，文字略有增損，大致內容無異。

[註 46](#) 見《樂邦文類》頁 225 下，〈往生淨土決疑行願二門序〉。按：《淨土十要》亦收此序，其異文亦註明於引文之括弧中。

[註 47](#) 見《樂邦文類》頁 274 下。按此引文出自《十疑論》之第六疑，原文文字與此大致相同。

[註 48](#) 見《樂邦文類》頁 229 中，楊傑〈直指淨土決疑集序〉，

[註 49](#) 關於楊傑，筆者有〈楊傑與淨土往生信仰----兼談宋史列傳之問題〉一文，正在審查中。

[註 50](#) 《樂邦文類》頁 228 下。

[註 51](#) 同上，頁 229 上。

[註 52](#) 同上。

[註 53](#) 同上。

[註 54](#) 同上。

[註 55](#) 根據淨空法師的說法，龍樹是古來的祖師大德中，在了解西方極樂世界之後，把原先所學的法門，全部捨掉，而專心念阿彌陀佛求生西

方淨土的一個。見淨空法師講述《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經講記》(Sunnyvale:美國淨宗學會,1996)第1冊,頁676。

[註56](#)見《樂邦文類》頁217上,〈佛懸記龍樹生極樂國〉。

[註57](#)關於此《往生論》之研究,參看 Minoru Jiyota, “Buddhist Devotional Meditation: A Study of the *Sukhavativyuhopadewa*” in Minoru Jiyota ed., *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978) pp. 248-296.

[註58](#)這兩個故事都可以見於先前的「往生傳」故事中,也都在王古的《新修往生傳》內。筆者〈彌陀淨土的追尋—北宋「往生西方」著作的探討〉一文,對王古之《新修往生傳》亦有詳論。

[註59](#)《樂邦文類》頁229上。

[註60](#)見《新修往生傳》(東京:山喜房書林,《淨土宗全書續》第16冊,1974)頁121。按本文所引《淨土宗全書續》之頁次為全本頁次而非各「往生傳」頁次。張馮亦見於此冊《淨土宗全書續》之《往生西方淨土瑞應刪傳》頁10。兩者文字大同小異,疑王古抄流行於唐末或五代的《往生西方淨土瑞應刪傳》之文。

[註61](#)見《新修往生傳》頁120,此故事亦見《往生西方淨土瑞應刪傳》頁10,文字亦大同小異。

[註62](#)按:雄俊故事見《新修往生傳》頁119~120,亦見其他「往生傳」故事集。《新修往生傳》之文與戒珠《淨土往生傳》之文,最為類似,可能抄自該書。又諸「往生傳」所稱的地獄之王,都未明指為十王中之何王,此時十王之觀念已流行,閻王固其中之一耳。

[註63](#)見《樂邦遺稿》(《卍新纂大日本續藏經》第61冊)頁298中。其中通判鄭公不詳何人。思梵法師,為上天竺普明如淨之法嗣,慈辯從諫之法孫。見《佛祖統紀》2035頁222下~223上。《釋門正統》卷七亦有傳。

[註64](#)同上。此處智者與智覺分別指天台智顛及永明延壽,楊次公及王敏仲分別指楊傑及王古,孫莘老為孫覺(1028~1090)。

[註65](#)同上。按:楊傑之文,見註49,思梵引其文,正可見其對楊傑淨土議論之重視。

[註 66](#) 如果我們接受《十疑論》為智顛所作的說法，則在隋代，就有人對《維摩詰經》的「心淨故即佛土淨」的說法產生質疑。見《十疑論》頁 154 下。

[註 67](#) 見《中國佛教資料選編》第三卷第一冊(北京：中華書局，1987)《萬善同歸集》頁 26。《樂邦文類》頁 256 下，〈萬善同歸集揀示西方六重問答〉之文略有漏字。

[註 68](#) 《樂邦文類》頁 266 上，〈唯心淨土文〉。

[註 69](#) 同上。

[註 70](#) 以上有關遵式之看法見《樂邦文類》頁 275 上~中。

[註 71](#) 以上有關王仲回都出自《樂邦文類》頁 253 中~下，〈大宋光州王司士傳〉。

[註 72](#) 同上。

[註 73](#) 同上。

[註 74](#) 《樂邦文類》頁 265 中，〈唯心淨土說〉。

[註 75](#) 《樂邦遺稿》頁 292 下，〈陳了翁談唯心淨土〉。

[註 76](#) 《樂邦文類》頁 265 中，〈唯心淨土說〉。

[註 77](#) 同前書，頁 265 下。

[註 78](#) 《釋門正統》卷七，頁 435。

[註 79](#) 《樂邦文類》頁 267 下，〈淨土自信錄記〉。

[註 80](#) 原文說「助行備修萬行善」，疑第二個「行」是衍文。

[註 81](#) 按：王闡所謂的究理菩薩應指修各種菩薩戒行之人。