

析論聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」 之詮解*

王靖絲

國立屏東教育大學中國語文學系碩士生

摘要

民國 69-73 年間，佛教界有「帶業往生或消業往生彌陀淨土」之論爭，起因是藏密行者陳健民主張以「消業往生」說取代傳統「帶業往生」說，由於涉及傳統信仰權威與教義詮釋問題，引起當時淨土行者的不滿與責難，各界議論、商榷的文章也陸續出現。

聖嚴法師長期且持續關注此議題，並引為其淨土教學之一環，從最初認為是兩造知見執著之問題而不予爭論，轉為接受陳健民的部份主張，繼而融合傳統「帶業」之說與陳健民「消業」之說，提出自己「帶業、消業都生彌陀淨土」的主張，認為「多消少帶最可靠」，勉勵大眾行菩薩道，「修淨業往生彌陀淨土」。又雖然「定業不可轉」，但藉由觀世間無常放下執著，進一步能「心空業消」了無罣礙，自心淨土自然呈顯則彌陀淨土生而無生。

本文研究成果是：得知聖嚴法師從顯教淨土三經的內容和密教行者各自的修證經驗，以及大小乘經典本身教理不盡相同等方面，來說明他對「帶業往生」、「消業往生」二說之見解，其中很明顯的，具有調和二說之色彩，但有時他又會因材施教的，分別採行傳統淨宗古德提倡的「帶業往生」、陳健民「消業往生」的說法，間或採用禪宗「心空業消」的心法，來實際為信眾現實人生的問題與困惑提出解決之道，並提倡「提升人的品質，建設人間淨土」之理念，來幫助大眾儘可能的多消業、少帶業，以期將來能夠往生西方彌陀淨土和更高的蓮花品位。

* 收稿日期：2010.08.13，通過審查日期：2010.10.11。

關鍵詞：聖嚴法師、陳健民、帶業往生、消業往生、彌陀淨土

【目次】

- | |
|--|
| <p>一、前言</p> <p>二、聖嚴法師主張「帶業、消業都生淨土」之背景</p> <p>（一）陳健民「消業往生」說</p> <p>（二）「消業往生」說引發之論評</p> <p>三、聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」之詮解</p> <p>（一）帶業、消業都生彌陀淨土</p> <p>（二）修淨業往生彌陀淨土</p> <p>（三）心空業消與定業不可轉</p> <p>四、結語</p> |
|--|

一、前言

聖嚴法師（1930-2009）（按：以下依論文慣例省略稱謂），俗家姓張，乳名「保康」，9歲入學取學名「志德」。14歲於江蘇狼山廣教寺出家，法名「常進」。20歲投身軍旅更名「採薇」，隨部隊撤退來臺。因於軍中常投稿文藝作品及佛教論述文章，而有醒世將軍、張本、常不輕、如如、無住沙門、纓絡關主等筆名。31歲自軍中退伍，求度於農禪寺東初長老（1907-1977）再次出家，為取法名「慧空聖嚴」，是「以聖教莊嚴佛法，以聖法嚴飾身心，用聖德嚴淨毘尼」之義，勉勵聖嚴「嚴以律己、發揚聖業」，並承接東老人臨濟宗普陀山系之剃度法脈、曹洞宗洞山良价下之傳法法脈，此後均以「聖嚴」為名。1975年應邀赴美弘法，指導禪修，成為國際間著名的禪師。1978年得法於靈源長老（1902-1988），賜法名「知剛惟柔」及譜錄《星鏡集》，傳承臨濟宗鼓山湧泉寺一系之法脈。¹ 1989年創建法鼓山，以「提升人的品質，建設人間淨土」為理念，推動許多淨化人心、淨化社會的環保運動。2005年宣布法鼓山為繼起漢傳禪佛教的「中華禪·法鼓宗」之創始道場。一生注重佛教人才之培育，2009年2月3日因病捨報於從臺大醫院返回法鼓山途中，享年80歲。²

淨土弘化事蹟方面，1960年間曾應邀至屏東市東山寺主持彌陀佛七。1982年起，固定在農禪寺舉行彌陀佛七、清明報恩佛七，年年如此不曾間斷。2000年首次舉辦念佛禪七，跳脫宗派之見的禪、淨界線，以廣義的禪法融攝整體佛法，佛陀「從禪出教」，修行者「藉教悟宗」，最終離苦得樂，消業除煩惱，不論禪、淨皆可生淨土，賦予淨土念佛法門更豐富的意涵與隨機教化的方便性。一生著作遍涉禪、律、淨、密、天台、華嚴、唯識等宗，亦有自傳、遊記、佛教史、書序、悼文、通俗開示等題材作品，淨土相關著作主要有《念佛生淨土》、《淨土在人間》、《無量壽經講記》、《慈雲懺主淨土文講記》、《聖嚴法師教淨土法門》等。³

筆者因研究聖嚴的淨土思想，進而閱讀其所寫的〈淨土思想之考察〉一文，在研究動機的部份，他自述是因為當時有帶業與消業往生的論評，所以才

¹ 詳見林其賢，《聖嚴法師七十年譜》上冊，頁21-24。

² 參見聖嚴法師口述、胡麗桂整理，《美好的晚年》，封面作者簡介、頁321。

³ 參見聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁3-4、187-188。

撰寫此文，可是對這個背景的描述僅用了兩句話就帶過，曰：「由於數位藏密系統的行者，近年來鼓吹彌陀淨土的消業往生而非帶業往生之說，引起中國傳統淨土行者們的反抗。」⁴ 接著就表述了他自己對帶業與消業往生的看法，由於說明很簡略，引起筆者欲進一步了解詳情的動機。

聖嚴又再舉了兩段經文說明帶業往生之可能後，說：「在我以為，帶業往生及消業往生，乃是知見執著的問題，不是有業無業或能往生不能往生的問題。…… 備其一說，存其一格，知其同異，一任其同異，又何妨呢？」⁵ 提出這個見解之後，卻說「唯於本文將不深論帶業與消業之辨」。這難免啟人疑竇，而思考如下問題：

- 甲、聖嚴究竟是贊成帶業往生還是消業往生？或者是調和二說之論者？
- 乙、為何帶業往生及消業往生，乃是知見執著的問題？從何說起？
- 丙、為何不是有業無業或能往生不能往生的問題？這麼說的根據是？

因此，深入探究聖嚴對這些問題的看法如何，也是筆者撰寫本文的研究動機與目的。

以下就從民國 69-73 年（1980-1984）前後⁶ 的帶業、消業往生之諍談起，再看聖嚴回應這個法義辯諍所提出來的「帶業、消業都生淨土」之詮解，這個部份，由於聖嚴專門針對帶業與消業往生而寫的篇幅不多，其觀點散見於《法鼓全集》中的諸多篇章，因此筆者使用文獻整理、歸納的方法，嘗試建構其「帶業、消業都生淨土」說之輪廓，然後將前人及聖嚴的說法，作一個回顧與檢討，並試著提出個人之見解，來作為全文之總結。

二、聖嚴法師主張「帶業、消業都生淨土」之背景

筆者以聖嚴的敘述為線索，檢諸近現代臺灣佛教史之記載，見江燦騰《臺灣佛教百年史之研究》〈戰後臺灣淨土思想的爭辯與發展〉一節中提到：

⁴ 該文於 1982 年 12 月 22 日寫成。此句引自聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 6。

⁵ 引自聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 6。

⁶ 筆者作此時間斷限之原因詳見下文「（二）『消業往生』說引發之論諍」一節的說明。

民國六十九年十一月二十一日起一連五天，陳健民先生假台北市建國南路淨廬地下室，主講「淨土五經會通」。講演綱目分十一章，第二章是罪福會通，提出「帶業往生」一句經文無載，批評古德提倡無據，主張以「消業往生」代之。由於涉及傳統信仰權威，引起佛教界的大風波，各種責難和商榷的文章紛紛出現。⁷

由以上敘述可知，這件事在當時引起佛教界的喧然大波，主要的發起者是陳健民先生。但是江氏對這件事的記載僅止於這麼一段文字，未對此專題作進一步探討，他主要處理的是更早之前（民國 40 年）由印順導師（1906-2005）《淨土新論》所引發，一連串對傳統淨土信仰（包括淨土思想淵源、西方淨土念佛往生等問題）加以反省、檢討、批判的研究思潮，帶業、消業往生之論諍只是其中的一個類似事件。⁸ 那麼這裡提到的「陳健民」是什麼人呢？如果是聖嚴所謂「藏密行者」，為何要越俎代庖的講授「淨土五經會通」？還將淨土宗祖師前賢所提倡的「帶業往生」說大肆批評一番，並主張以其新說「消業往生」取代之？

（一）陳健民「消業往生」說

經筆者考察，陳健民（1906-1987）是當時「蜚聲國際的佛教苦行者」，以在家身修出家行，湖南省攸縣人，1929 年皈依太虛大師（1890-1947），正式步入佛門，學習《華嚴經》獨鍾〈淨行品〉。1930 年研究「淨土五經十論」。1931 年拜西康諾那活佛為師，學習密宗之法，先後拜師 37 位，灌頂五百多次，兼行長、短期閉關潛修。1948 年定居印度噶林邦山城，閉關苦修長達 25 年，著書立說，廣涉顯、密、淨、禪諸宗理論。1972 年應邀出關到美國及世界各地弘法，所到之處鼓勵大眾念佛；常至墳場超渡亡靈；佛前獻供，獻龍王寶瓶，放生，施米；勸導大眾閉關修持佛法。1980 年發願講「淨土五經會

⁷ 引自江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究》，頁 412。相關文獻的後續收編情形江氏亦有說明：「後來由天華出版公司收為《帶業往生與消業往生》一書，由祥雲法師主編，列為天華瓔珞叢刊第五十九種。藍吉富先生後來編現代佛學叢刊時，雖收有陳健民先生的《曲肱齋叢書》，但對陳氏這方面的作品，仍心存猶豫，僅將論戰文章的部份，附在叢刊另冊處理。」（此段出處與上引文同）

⁸ 詳見江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究》，頁 409-432。

通」48次，與學佛大眾結緣，藉此略答阿彌陀佛發四十八弘願普渡眾生之恩，隨即編寫講義並與林鈺堂、楊法洪、楊陳仁航三位居士合作撰寫《「帶業往生」查經小組報告書》（1981年完稿），先後在美國各地大城市、加拿大、菲律賓、香港、台灣等地作了演講，江燦騰所言即是此年之事。1987年於美國圓寂，享年82歲，到捨報前共計演講45次，剩餘3次由林鈺堂於1989年代為宣講，圓滿所願。⁹

陳健民講授「淨土五經會通」的出發心除了前述為報佛恩之外，一是為使修持淨土宗的上根之人能「即身（生）成佛」¹⁰，修己身成就如阿彌陀佛法身佛、無量壽佛報身佛，證得此「體」以後隨時拿得起責任、隨時修持、修空性；更以佛力「消業往生」普勸大眾勤加念佛，臨終時得上品上生，免於六道輪迴的痛苦。¹¹二是為了密教末流不如理實修、修男女雙運的密宗行者，勸其「兼念彌陀」，以求消業往生。¹²三是由於認為很多流弊都是「帶業往生」一語所造成的，約有六種：

1. **違反因果律**：帶業只有輪迴，消業才能往生，如果把消業往生說成帶業往生，就破壞了因果律。
2. **常課太苟簡**：因為「帶業往生」一語保證十惡五逆不必懺消可以往生，

⁹ 詳見徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁5-10、頁25；陳浩望，《陳健民——罕見的現代苦行僧》，頁273-285。

¹⁰ 「密教特別強調即身（生）成佛，認為由父母所生之肉身，即可登上佛究極之果位（父母所生身即證大覺位）。此即密教認為構成宇宙之物、心要素之六大，為法界之體性。佛、眾生以及其所住之環境悉由六大所造，互不障礙而能融和相入，均具足四種曼荼羅（四曼）之相。密教又主張佛、眾生均有身、語、意等三種不思議之作用（即三密）。以上六大、四曼、三密稱為體、相、用三大。佛與眾生之三大互無差別，且其三密互融，故佛與眾生平等，此稱「即身」。眾生善觀察此意義，以手結印，口誦真言，心住三摩地，即可與大日如來相應，佛與眾生則完全成為一體，故在眾生肉身上，即可證眾生本來具有之佛之法身而成佛。」（佛光山全球資訊網，《佛光大辭典》，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，2010.07.24。）

¹¹ 參見徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁5；陳祥耀輯錄，《陳上師淨土五經會通演講筆錄》，頁88-112、187-195，頁316表49、50。

¹² 參見徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁5、64。

其餘小惡皆可往生，所以每日常課只是念佛，不注重信心、願心、深心、菩提心之生發，不戒破蛋、殺雞等殺生細行，不奉行佛說「若一日乃至七日一心不亂」的修持。

3. **不肯再培福德**：百分之八、九十的淨業行人都不吃素，百分之八、九十行人家中都未完全斷殺。加念《阿彌陀經》、《心經》、《無量壽經》的很少，依《觀經》修觀，證得念佛三昧的更少。
4. **臨終危機不知警惕**：平日相信「帶業往生」，一定不會懺悔。自以為彼造十惡五逆的人很多都已往生。我雖未曾精進，所造小罪何必懺悔，有此一念，平時就不會警惕。
5. **常與墮性相連，不求上進**：懺悔以後要保證自己永不復造，是件難事，淨土行人中懶惰、不厭離、隨順世俗只圖下品下生的，就大力支持「帶業往生」說。
6. **自然而然毀謗大乘**：以「帶業往生」為淨土宗之特別方便。密宗頗瓦成就彌陀，必須修滿各種加行及次第，並不能帶業往生太難成就，因此輕視密法。禪宗要踏破鐵鞋、坐破蒲團，苦修多年也不一定開悟，更談不上帶業往生。認為修禪修密的人是白費精神，遠不如帶業往生之可靠。¹³

所以他與林鈺堂等四人組成一個查經小組，完成後來備受爭議的《「帶業往生」查經小組報告書》（以下略稱《報告書》），目的有二：

第一在找出此成語最初是由哪一位古德提出的；第二在查出此一成語是否一種文法上的錯誤或是寫作上的疏忽；與「消業往生」是否完全相反或是一作家對此二成語亦常常互用；如果把一書中所有「帶業往生」皆改成「消業往生」是否更合該書理路。¹⁴

結論是：一、「帶業往生」並非經文，因此「帶業往生」全無佛經之根據；二、元朝以前之淨土宗大德論著中並無「帶業往生」一語，並且處處皆暢明消業方得往生之理；三、第一個在著作中用「帶業往生」一語的古德是明末的蕩益智旭大師（1599-1655），但他也說「消業帶惑」之理；¹⁵ 四、近代淨土祖

¹³ 詳見徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 49-56。

¹⁴ 引自徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 25。

¹⁵ 陳劍鎧指出，元代即有禪師天如惟則（?-1354）使用此語，《淨土或問》云：

師印光大師（1861-1940）的文鈔中，既曰「念佛帶業往生」亦說「念佛業便消滅」，應是同義，因此可將文鈔中所有「帶業」改為「消業」；¹⁶ 五、「帶業往生」之「業」是通指煩惱業，特指經文所謂五逆十惡。「業」字可包括各種根本罪業和微細惑業。說「帶惑往生」與因果律合，但如指十惡五逆，就全靠念佛消除方可往生。¹⁷

《報告書》的結論和主張一出，引起臺灣傳統淨土教界的反彈，批判和辯論的文章紛來沓至，不過陳健民不為所動，依然堅持帶業往生是沒有道理的，直到有人打電話恐嚇，他才作詩十首以明志。中華佛教居士會複印稿件寄送《十方月刊》，以〈答友人問『何不反駁』？〉為題，於1982年12月第1卷第3期刊出。詩中明顯可見他對帶業往生的看法，如：「輕賤能消先世業，如斯不帶可知之」、「佛憐帶業難生者，付與地藏獄內收」、「往生帶業殊無理，護法降魔當振起」……等，對於毀謗的人他認為是「秀才遇到兵」有理也說不清，文章之得失為千古事，不需花費長篇大論來反駁。由此亦可見他對當時批判聲浪所抱持不多回應的態度。¹⁸

約當同時，陳健民在1982年第25次講經自檀香山返家以後，為答龍天佑居士先後所問的問題，寫了一篇〈如何研究「帶業往生查經小組報告書」〉的文章，詳述他對《報告書》客觀查經的肯定與此前批評他消業往生說的一些問難之辯駁，文中補充了許多見解，如：「帶善業往生」只能生天，不能用來指往生西方淨土；「帶」字常例屬否定、消極、含惡意，後面連接的詞不應有消極或肯定之意，所以「帶善業」、「帶淨業」等詞皆自創新詞，古無前例；消屬他力，佛祖故，帶屬自力，自我故，淨土宗雅號他力，但是反對消業獨倡帶

「一生造惡，臨終念佛，帶業往生，又無退轉，此彌陀願力，誠乎不可思議矣。」（《大正藏》冊47，第1972號，頁299。）因此第一個在著作中使用「帶業往生」一語的人不是蕩益而是天如惟則。（參見《圓通證道——印光的淨土啟化》，頁167。）

¹⁶ 陳劍鏗考察印祖之說，認為可以將大師「帶業往生」的意思，說成「帶變易生死之業往生」。因尚無明，故往生後的聖者不可說其「無業可帶」，不過此業非界內生死之業，而是指變易生死之果位升格變易而言。（詳見《圓通證道——印光的淨土啟化》，頁171-174。）所以印祖「帶變易生死之業」與「消業」之「五逆十惡業」意涵實不相同。

¹⁷ 詳見徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁25-48。

¹⁸ 此文後來收在祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，詳見頁109-111。

業，豈能成立；消業帶業是絕對相反之詞，不容許同時存在……等。¹⁹ 由此可知他的「消業往生」是排除「帶業往生」的，此二命題為邏輯上的「反對」關係。

由前述可知，陳健民的出發點雖然用意良善，無非是希望修行者能夠精進修持，不要棄「難」（難行道）就「簡」（易行道），平日努力用功，最好能夠今生成就，不行的話也要懺罪消業，勤加念佛，吃素戒殺，發菩提心多培福德，往生時不只求個下品下生，更要上品上生。但是，由於用心過於急切，他認為對治「帶業往生」的辦法非「消業往生」不可，兩者又絕對不能同時存在，以此預設立場進行查經工作，雖自詡為客觀報告實已帶有主觀成見。且為強調「帶業往生」之流弊與不宜使用，將經論中所有用到「帶業往生」的地方做最狹義的「五逆十惡業」解釋，其他解釋通通不許，即使報告中認同的，「惑」也是業的一種，羅漢、菩薩都還有惑業，但最多只能說「帶惑往生」而不能說成是「帶（惑）業往生」，這是只作對自己立場有益的解釋。

《報告書》中拿來作為「消業往生」例證的，其實也沒有「消業往生」四個字，有些非關帶業消業題旨的偈語或句子，也被拿來擴大解釋為不得帶業往生之理，如書中引用唐·善導（613〔618?〕-681）所集《觀無量壽佛經疏》中：「忽遇往生善知識，急勸專稱彼佛名，化佛菩薩尋聲到，一念傾心入寶蓮」的讚語，其中「傾心」一詞他們詮釋為「明示不許帶業」，²⁰ 卻沒有說明為何「傾心」可以跟「不許帶業」劃上等號，令人有點不知所云。筆者認為善導此讚是指：造五逆十惡者臨終之時如果苦相雲集，本當墮入地獄，但忽遇善知識勸其專想、專念、專禮、專讚阿彌陀佛名號，以此功德亦可蒙化佛菩薩現前接引，一念之間生起敬仰思慕之心，因此願往生西方淨土入蓮花胎中，之前雖然業障深重，但於此一念即已種下菩提種子。²¹ 這裡「傾心」一詞並沒有涉及業力是「帶」還是「消」的概念，而善導此讚是欲彰顯臨終「稱名念佛」蒙

¹⁹ 此文收在徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 56-68；藍吉富主編，《修持法彙編》，頁 13-47 亦有收錄此篇文章。

²⁰ 引自徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 37。

²¹ 參見善導完整讚語：「下輩下行下根人，十惡五逆等貪瞋，四重偷僧謗正法，未曾慚愧悔前愆。終時苦相如雲集，地獄猛火罪人前，忽遇往生善知識，急勸專稱彼佛名。化佛菩薩尋聲到，一念傾心入寶蓮，三華障重開多劫，於時始發菩提因。」（《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1753 號，頁 277。）

化佛菩薩接引往生的效用，並無所謂「明示不許帶業」的意圖。《報告書》的詮釋標準「嚴以律人，寬以待己」自然不容易為人所接受。乃至主張將印祖的「帶業往生」一語通通改為「消業往生」，說這是「捨印祖之短而取印祖之長」，²² 明顯的，不只以今律古，更未就印祖當時說話的背景、時機、問答的對象詳加考察，又以傾向密宗修行者的身分對淨土宗祖師教誨作如此「高度」的指導，更是淨宗行人眼中冒犯祖師之大不敬也，難怪引起傳統淨宗行人強烈的反彈。

書中所言流弊洋洋灑灑六大點，有些是出於他們做狹解的誤會，也有誇大其詞的地方，如說：「百分之八、九十的淨業行人都不吃素，百分之八、九十行人家中都未完全斷殺。」²³ 這百分之八、九十不知是從哪裡比較得來？如說是正統佛寺中的淨業行人，按照漢傳佛教的傳統來說普遍都有吃素才對，如說是在家居士的淨業行人，有些人可能雜有民間信仰，不一定是純然的淨業行人，以他們的個人行為說成百分之八、九十的淨業行人都這樣也有待商榷。而且在家修行確有諸多因素障礙行人不能完全斷殺持戒，要求所有在家修行或一般念佛的民眾都如上品上生之人一樣修行，這標準實是過於嚴苛，也有加深淨業行人之造業恐懼，藉此乞求佛祖消業滅罪如天主之救贖一樣的疑慮，亦不盡然契合佛陀分根器與修持工夫，接引不同眾生的慈悲本懷。²⁴

（二）「消業往生」說引發之論爭

為《帶業往生與消業往生》一書寫緒言的顏宗養提到，陳健民演講之初時人並無異議，大家只覺耳目一新，僅少數人私下討論為何古德都講「帶業往生」，只有陳健民獨倡「消業往生」？漸漸地反省的層面轉向「祖師大德」這個信仰淵源，畢竟這是自古以來有修有證的祖師們所弘傳的，為維護祖師的尊嚴與教法應該更加嚴謹的探討才是，但是各說各話，大家都覺得自己有理，聽講者得不到解答於是開始四處請益，因此陸續在佛刊雜誌上出現許多議論文章。

顏宗養歸結當時的說法約有五種，但不管哪一種，他認為有一個共同的見解是：

²² 引自徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 65。

²³ 引自徐芹庭編，《陳健民上師曲肱齋全集》（一），頁 50。

²⁴ 參見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 40-41。

主張帶「惡」業往生者，偏重於給怯懦眾生留下一線希望，總不願看眾生永劫沉淪，失卻對自己的信心；雖然業積如山，總可仰賴佛力帶業往生。可是主張帶惡業往生者，並未主張眾生惡業之力大於佛力而得往生。所以這個帶字有挾帶義（在淨業中挾雜善惡二業）；其在教法上，乃是以佛力為主、為重；只是在應機上，偏重於鼓舞末法怯懦眾生的信心。並非主張大眾可以不斷造惡業，以積累惡業為往生極樂的因行。從消惡業往生的主張看，亦未曾主張所有往生者皆業盡情空，而後往生極樂國土。其在教法上，仍然以佛力為消業的主因；在應機上則似嚴師，以鞭策眾生積極向上為鵠的。所以；我們可以這麼說，無論消惡業往生也好，帶善、惡業，修淨業，轉業往生亦可；總是應機不同，事實上仍不出——聞思修（信願行）力超過惡業力，方可往生極樂這個共同見地。²⁵

姑且不論其「挾帶義」之解是否確切，所謂淨土教法偏重佛力、他力殆無疑義；應機上則如惟則禪師所說：「淨土無修，修因迷有；法無高下，高下由根。根有多殊，修分多類，攝其多類總有三門：一曰觀想、二曰憶念、三曰眾行，皆依極樂彌陀以為之主也。」²⁶ 有的人適用接近禪法、密法的觀想，有的人適合稱名憶念佛號，有的人選擇修其他善行，帶業往生也好，消業往生也罷，總是都能往生極樂，爭論誰的主張孰好孰壞並無實質意義；至於顏氏所言共同見地，則不惟往生極樂，往生其他淨土亦當如是。

筆者目前蒐集到的資料顯示，民國 69-73（1980-1984）年間，最少有 20 篇文章受「消業往生」說「影響」而撰文討論或批駁，十多年後仍有文章在討論此議題，可知此說影響及發酵的時間很長，發表的期刊幾乎涵蓋當時主要的佛學雜誌，關注的讀者有法師、居士、學者和一般的學佛者，亦可想見當時影響的層面非常廣。茲將所蒐集的，時人受到消業往生說「影響」而撰寫之論文製成表格以方便讀者參照，詳見下頁「受消業往生說影響而撰寫之論文及其主張一覽表」。²⁷ 從表中可看出在 1980-1984 年間的發表篇章相當密集，幾乎每

²⁵ 引自祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 4-5。

²⁶ 引自《淨土或問》，《大正藏》冊 47，第 1972 號，頁 295。

²⁷ 按：此表以最初撰寫、演說、刊載於月刊之日期，和收錄於初版文集之年代為排列順序，不以集結成書之出版年為準，俾能看出論者關注此議題之時間點和此議題影響的確切年代。

個月都有 1-2 篇針對此說作反駁與檢討，但如果只看發表在期刊論文而不看收錄在個人文集的篇章的話，會發現直到民國 95 年（2006）才有許淑華的單篇論文出現，這中間已間隔 22 年。

一開始筆者也對這樣的現象感到困惑，當時這麼熱絡討論的議題卻在 1984 年後急速冷卻，這是其一；後來出現的文章性質也有轉變，從原本互相筆戰的攻防論諍轉為學者單向的研究和法師、居士的回顧探討，結論也較多趨於折衷二說，此其二。對於這兩種現象的呈現，個人認為可能原因有二，一是因為陳健民在 1987 年去世，此後數年間國內無人大力提倡「消業往生」說，逝世前幾年他講經跟活動的範圍幾乎都在其他國家，最後三次由林鈺堂代為宣講《淨土五經會通》的地點更全在國外，再加上他個人對論諍是抱持清者自清的態度，所以除了本文上一節所述在 1982 年曾寫過一篇文章跟刊登的十首詩（《全集》中又補收錄一首）之外，未再對後來的文章做任何回應，既然「消業往生」說漸趨沉寂，傳統教界也就不需再口誅筆伐；二是後來的人經過理性回歸經典之考察，發現經文中確實也有許多消業滅罪之法，帶業、消業二說均有道理和各自的根據，漸漸也能接受「消業往生」的說法，經過這樣的演變之後也就少了法義「論諍、辯諍」的衝突、對立特質，基於上述兩個原因，作者認為可將法義辯諍的年代斷限在 1980-1984 年間，以與後來出現的文章性質加以區隔。

受消業往生說影響而撰寫之論文及其主張一覽表

	日期	作者	篇名	主張	刊名 / 書名
1	71.04.15	圓香	不必強作通家	帶惡業往生	《獅子吼月刊》
2	71.10.01	朱斐	漫談帶業往生	帶惡業往生	《內明雜誌》
3	71.10.01	沈九成	不會經意·盲導眾生	帶善業、消惡業往生	《內明雜誌》
4	71.10.08	顯明	也談帶業往生	帶惡業往生	《菩提樹月刊》
5	71.10.08	真華	從「依義不依語」說到「帶業決定往生」	帶惡業往生	《菩提樹月刊》
6	71.11.01	沈九成	析論「帶『惡』業往生」說	帶善業、消惡業往生	《內明雜誌》
7	71.10-11	南懷瑾	帶業往生與消業往生	轉業往生（帶善、惡業，消惡業往生）	《十方月刊》

	日期	作者	篇名	主張	刊名 / 書名
8	71.12.22	聖嚴	淨土思想之考察	帶業往生、消業往生皆可成立	《華岡佛學學報》
9	72.01.01	李炳南	業相略舉	帶「善業、惡業、淨業、惑業」往生	《雪廬老人淨土選集》
10	72.01.08	釋宏印	淨業往生	修淨業往生	《菩提樹月刊》
11	72.02.01	孫一	「帶業往生」與「消業往生」	除消業往生說外，陳健民之貢獻在提出即身成就佛之依正二報說	《光明雜誌》
12	72.03	祥雲	帶業往生綜合解答	認為南懷瑾說最為圓融	《天華雜誌》
13	72.05	沈九成	不可以非淨土義釋論淨土經	即身成就非淨土宗教義（答孫一居士）	《內明雜誌》
14	72.05	妙境	帶業往生與消業往生之涵義	帶業往生者，涵有消業之義。消業往生者，含有帶業之義。	《菩提樹月刊》
15	72.06	柳絮	持戒念佛帶業往生	臨終念佛時佛力消業；往生者帶持戒念佛之前所造作的業行往生	《獅子吼月刊》
16	72.07	沈九成	評「帶業往生與消業往生之涵義」	帶善業、消惡業往生	《內明雜誌》
17	72.11	顧法嚴	關於「帶業往生」的我見	願生才能往生、帶惡業往生	《菩提樹月刊》
18	72.12	沈九成	再論「帶罪業往生」說	帶善業、消惡業往生	《內明雜誌》
19	73.01.01	李炳南	修淨須知、九界往生	帶「善業、惡業、淨業、惑業」往生	《雪廬老人淨土選集》
20	73年新春	李炳南	新元講席貢言（共 19 次，講了 7 個多月）	通途：發菩提心（業指福德）、別途：帶業往生，乘願再來；業分三際：過去現在未來	《李炳南老居士全集》

	日期	作者	篇名	主張	刊名 / 書名
21	77.11	聖嚴	帶業往生等於逃債嗎？	帶業而去，消業而還，再來世間受報。	《學佛群疑》
22	82.04.02	聖嚴	帶業消業生淨土	修淨業往生；帶業、消業都生淨土；心空業消。	《念佛生淨土》
23	82.04	印順	中國佛教瑣談：帶業往生	帶業往生、消業往生皆合理	《華雨集》（四）
24	88年	李元音	消業往生與帶業往生	帶業往生、消業往生皆可成立	《佛法修證心要》
25	92.03	釋修禪	帶業往生與消業往生	認為台灣地區緇素弟子普遍認同帶業往生說	《臺灣淨土六十年》
26	95.04	陳雍澤	帶業往生的密義	支持李炳南帶業往生說	《雪廬老人儒佛融會思想研究》
27	95.07	許淑華	「消業往生」商兌	支持李炳南帶業往生說	《雪廬居士佛學思想暨行述研究》
28	95.09	許淑華	「消業往生」之商兌	支持李炳南帶業往生說	《明道通識論叢》
29	99.02	聖嚴	帶業往生與消業往生	上品、中品消業往生；下品、邊地帶業往生。	《聖嚴法師教淨土法門》

由上表可知，圓香（1926-?）、朱斐（1921-2002）、顯明法師（1971-2007）、真華法師（1920-）皆維護傳統見解，主張帶「惡」業往生；²⁸ 沈九成居士（1915-）主張帶「善」業往生，消「惡」業往生；²⁹ 李炳南居士（1891-1986）亦維護傳統見解，但主張帶業往生是帶著「善業、惡業、淨

²⁸ 詳見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 7-9、11-18、19-25、27-45。

²⁹ 詳見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 47-61、63-77、127-147；沈九成，〈評「帶業往生與消業往生之涵義」〉，頁 21-26；沈九成，〈再論「帶罪業往生」說〉，頁 3-5。

業、惑業」往生，認為此說最為圓融，³⁰ 李炳南的弟子陳雍澤、許淑華等支持李炳南之說³¹；主張修「淨」業往生的有宏印法師（1949-）；³² 南懷瑾居士（1918-）認為是帶「善、惡」業、消「惡」業往生，但其實佛經中曾明確提及的只有轉業往生，³³ 祥雲法師（1917-1999）認為南懷瑾的說法為當時最圓融者³⁴；妙境法師（1930-2003）主張「帶業往生者，涵有消業之義；消業往生者，含有帶業之義」，欲調合二說之矛盾處；³⁵ 柳絮（1922-）主張臨終當時佛力「消業」，但約往生者而言是「帶持戒念佛之前所造作的業往生」；³⁶ 顧法嚴（1917-）主張帶「惡」業往生，但「願意往生」才是關鍵；³⁷ 印順導師、元音老人（1905-2000）主張帶「惡」業往生、消「惡」業往生皆可成立；³⁸ 釋修禪舉印光大師「帶業往生」說、顏宗養歸納的五種帶業、消業不同意見為例，認為台灣地區緇素弟子普遍認同帶業往生說；³⁹ 聖嚴法師的主張則綜合前人之說又有自己見解，詳見下文。

此中值得一提的是李炳南居士的主張，他駁斥「消業往生」的態度就如同陳健民排除「帶業往生」的態度一樣，也是持二說為「反對」關係的看法，兩人可謂是「帶、消」二說天平兩端之代表人物。其具體主張略有幾點：

1. 「帶業往生」的業分為三際，過去起惑、現在造業、未來受苦，因此不

³⁰ 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 121-145、149-153；李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 387-562。

³¹ 詳見陳雍澤，《雪廬老人儒佛融會思想研究》，頁 482-507；許淑華，《雪廬居士佛學思想暨行述研究》，頁 290-312；許淑華，〈「消業往生」之商兌〉，頁 79-97。

³² 詳見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 113-120。

³³ 詳見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 79-108。

³⁴ 詳見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 149-157。

³⁵ 詳見妙境，〈帶業往生與消業往生之涵義〉，頁 27-30。

³⁶ 詳見柳絮，〈持戒念佛帶業往生〉，頁 6-8。

³⁷ 詳見顧法嚴，〈關於「帶業往生」的我見〉，頁 16-18 + 50。

³⁸ 詳見印順，《華雨集》（四），頁 178-181；李元音，〈消業往生與帶業往生〉，頁 544-551，此文原載於元音老人《佛法修證心要》一書中。

³⁹ 詳見釋修禪，《臺灣淨土六十年》，頁 21-25。然此結論證據略顯單薄，亦未納入在他出書之前的印順、聖嚴、李元音等人的看法。

能把惑跟業分開講，往生時帶惑往生，有惑就有業，所以是「帶惑業往生」。⁴⁰

2. 九界惑業具足，等覺菩薩都還有業，如何消業往生？往生者是伏惑帶業往生。⁴¹
3. 往生西方極樂世界者，善業、惡業、淨業、無記業等都有，即帶業往生。⁴²
4. 依業化生極樂，他舉《大乘義章》卷八：「按云生者，係生滅法，皆有業因，故非寂滅法，不曰證果。」為證，因極樂世界是化生，眾生依業前往，此業為淨業，故為帶業往生。⁴³
5. 《阿彌陀經》云：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」要有因緣——善根和福德，才能往生極樂世界，這就有「帶業」的意旨。⁴⁴
6. 「消業往生」難道連善業、無漏業也要消盡才能往生？且業若全消，即是成佛，何必再求往生？又如說「消業才往生」，業須三大阿僧祇劫成佛後才消盡往生，此說不通。⁴⁵
7. 大乘佛教強調「乘願再來」，如果沒有帶業往生如何乘願再來？再來是帶著惑業才能來，惑業沒了就不能來了，菩薩留惑潤生才能受生（息苦、隨類、大勢、增上、最後五種生）以神通變化各種身形來度眾。⁴⁶

此外，他對「惑」、「業」的定義與種類分的比陳健民細緻許多，採用的經典也更廣，主要是以《華嚴經》與《法華經》來詮釋淨土教義，並且以他自己儒佛雙修的背景，將孔子「志於道」的「道」和佛家的「業」融會並論，認為「業指福德，道指證果」⁴⁷；又認為「惑起於性」，進一步結合孔子「性相近，習相遠」、《法華經》「性具」思想來申論「性具善惡」之理，⁴⁸ 這是他

40 詳見李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 456-463。

41 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 150-153。

42 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 126。

43 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 131-132。

44 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 149。

45 詳見李炳南，《雪廬老人淨土選集》（續編），頁 138-139。

46 詳見李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 516-525。

47 詳見李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 409-414。

48 詳見李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 484-491。

個人獨特的見解，與其他主張帶業往生者也大有不同，自成一家之言。

由前述可知，陳、李二居士之爭執點在於彼此所認知的「帶業往生」、「消業往生」之定義不同，例如：陳氏認為的「帶」字有其特殊用法，後面只能接否定或消極的詞，所以只能是帶「惡業」（特指五逆十惡業）而不能是善業或淨業；李氏的「帶」字顯然就屬於一般通用的用法，他所謂的「業」包含甚廣，有「善、惡、無記、惑業、淨業」等，並將「業相」分為「有漏業、無漏業、非漏非無漏業、業體」等，雖然他說惡業也能帶去但極少見到其惡業如何帶去的解說，反而花了很多篇幅在說明「惑、業」之定義與關係。陳氏也認同蕩益所說的「帶惑往生」，因為他認為往生以後是處在蓮花之中，九品眾生彼此不相妨礙、接觸，極樂世界的環境也不會讓往生者再有機會造惡業，要有動作（比如殺人）才有業，如果只有思想、意念還不足以構成業力；⁴⁹ 李氏也認為處在蓮花中沒有外境誘發眾生造業，不動作什麼「業」也沒有，⁵⁰ 這是兩人之共見，不過李氏是指不造「有漏業」沒有「分段生死」而言，即使菩薩都還有「無漏的惑業」存在，仍會感得「變易生死」之業。又如顏宗養所說，陳氏並未主張「業盡情空」才能往生，他也未說連善業、無漏業也消盡才往生，一貫主張是「消惡業往生」，「業盡情空」是李氏由「消業往生」的字面義自行推論而來，因此誤解造成彼此敵對的情形產生。由這些例子可以看出兩人的概念沒有交集，各有所指，正如聖嚴所說是彼此知見執著的問題，也是大乘通佛教和密教系統各自修證不同的緣故所造成。

簡單歸結整個論爭的發展，乃是由一開始直覺的反對「消業往生」說，慢慢的理性回歸經義之檢討，最後得出「帶業往生」與「消業往生」皆有其合理之處，端視佛說此義時的對象而言，以及詮釋者定義之廣狹而定，消極懶惰的「帶惡業往生」說（平時作惡或汲汲營求世間事業不遑念佛，臨終時才念佛）與極端的「消業往生」說（業盡情空才能往生極樂），皆不為古德及淨宗行人所稱許和提倡。

礙於篇幅有限無法就表中所有主張一一陳述與分析，此議題也非本文主要論述重心，僅為了解當時有此背景觸發聖嚴撰寫〈淨土思想之考察〉一文，與後來倡導「帶業、消業都生淨土」之由來，相關探討如與下文有關會加以補充，讀者有興趣可依上表進一步檢索相關文章自行參照，由於此議題所涉層面甚廣，進一步的深入探討與回顧研究仍有待筆者及後來的研究者共同努力，下

⁴⁹ 詳見陳祥耀輯錄，《陳上師淨土五經會通演講筆錄》，頁 82-87。

⁵⁰ 詳見李炳南，《李炳南老居士全集》，頁 445-448。

一節即進入本文的正題。

三、聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」之詮解

聖嚴論及「帶業往生」與「消業往生」的文章主要有四處，分別是寫於1982年12月22日的〈淨土思想之考察〉、1988年11月的〈帶業往生等於逃債嗎？〉（《學佛群疑》）、1993年4月2日的〈帶業消業生淨土〉（《念佛生淨土》）與2010年2月出版的〈帶業往生與消業往生〉（《聖嚴法師教淨土法門》）。其他地方偶有提及，但多是勸人平時要努力消業，多念佛臨終帶業往生，沒有進一步深論，有的則是只涉及一部分經典和教義詮釋，故底下以此四處文章為主，其他篇章為輔，來介紹聖嚴的「帶業、消業都生淨土」之詮解。

（一）帶業、消業都生彌陀淨土

為何有帶業、消業往生的不同呢？聖嚴認為這是經典本身就有歧異，像《無量壽經》跟《阿彌陀經》的記載就有所不同，他說：

根據《無量壽經》所載四十八願中的第十八願所說，只求生阿彌陀佛的淨土，乃至僅僅十念稱名，也一定可得往生，這是由於阿彌陀佛願力加持的緣故。可是，如果根據《阿彌陀經》則要念佛念到一心不亂，又說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」意思是說，如果有人，念佛未得一心不亂，加上善根淺，福德薄者，就不能生彌陀的淨土。⁵¹

都是講一般凡夫眾生的「淨土生因」，但前者只要稱名念佛，不生疑惑而至心求生，仰仗阿彌陀佛願力加持，即可往生彌陀淨土；後者不只念佛要念到一心不亂，還要有深厚的善根福德才能往生。

對於犯了五逆罪及毀謗正法之人也是有兩種不同的說法：

《無量壽經》的十八願說，除了犯五逆罪及誹謗正法的人，一切眾生凡

⁵¹ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁62。

是欲生彼國者，都得如願往生。在《觀無量壽經》卻說，五逆十惡之人亦為阿彌陀佛的念佛法門，收為極樂國土的下品下生。⁵²

《無量壽經》是將犯五逆罪及誹謗正法的人摒除在外，不為阿彌陀佛本願所攝受；《觀經》則是犯五逆十惡的人亦可承佛力接引往生，只是往生的品位是在極樂國土的「下品下生」之輩。因為經典之間出現了這樣的差異，所以在淨土法門中就有了兩派不同的觀念，一派認為「至少人人可以帶業往生佛國的下品下生」，另一派則認為「往生之時業障必已消除」。⁵³

1. 帶業往生彌陀淨土

如前所述，陳健民質疑「帶業往生」沒有經據，但自古有「依義不依語」之說，要修道者不受文字、語言的表現所束縛，以中道第一義為依歸，古德乃從經典中推論出眾生可以帶業往生西方極樂，聖嚴也是考察經論來做為「帶業往生」說之根據，如《觀無量壽佛經》的「下品下生」條下云：「一念頃即得往生極樂世界，於蓮花中滿十二大劫，蓮花方開，當花敷時，觀世音、大勢至以大悲音聲，即為其人廣說實相，除滅罪法。」⁵⁴ 他認為：「既然到了彼國，尚須聞實相法而來除罪滅罪，可見去時的罪業並未消盡，即係帶業往生。」⁵⁵ 再加上往生到西方淨土的眾生在《觀無量壽佛經》中有三輩九品之分；《無量壽經》則是分成蓮花化生、邊地胎生兩類，蓮花化生又分三輩，邊地胎生則是

⁵² 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 62。

⁵³ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 62-63。

⁵⁴ 引自《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，第 365 號，頁 346。

⁵⁵ 引自聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 6。此說另有一解，沈九成以為這是三品九生的「證果」經文，在蓮花中修滿十二大劫業已除盡，花開即成正果，此「除滅罪法」者，乃勸行者發菩提心，修菩薩行，廣為眾生除滅罪業之法，文義反是消業往生說。（參見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 73-74。）然此說有待商榷，如《無量壽經》說邊地胎生者雖生宮殿但處胎中，「五百歲中不見三寶，不得供養修諸善本，以此為苦。」可見在花中雖不會受報但也不能修諸功德，要待識其本罪懺悔求離，才能離開花胎去供養諸佛和修行而晉升果位。（參見《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，第 360 號，頁 278。）《觀經》除上品上生往生後立刻見佛說法悟無生忍外，其他都要等花開後才會聽到佛菩薩說法，然後才悟無生忍證得果位，並不是在花中已修，花開時就算證果。

收不信佛智，但信罪福而願生彼國之人，這種人往生後經五百歲不得見佛。聖嚴以為會有這種分別的原因是：「修行西方淨土法門的人，善根有深淺之別，修行的時間有遲早之異，修持的工夫有勤惰之差，業障也有多少不等。」⁵⁶ 而且「蓮花化生的世界，既是凡夫生存的世界，當然還有煩惱，這就是帶業往生，而不是消業往生。」⁵⁷

不過下品往生者多造惡業之人，他們要帶業往生也必須在命終前念佛消了部分業障才能往生，有的消五十億劫生死之罪，有的消八十億劫，好比欲坐船渡河，可是你非常的重，那船可能會沉掉，要先動個手術幫你抽脂去掉一些重量，然後就可以順利坐船過河，你還有重量，但是因為船的關係所以過河了。雖然我們還有罪，由於阿彌陀佛的願力幫我們除罪，所以還是可以到極樂世界去，這是帶業往生但亦有他力消業的部分。⁵⁸ 可是也得他們自己有宿世的善根因緣，所以臨命終時才能得善知識開導，或說大乘經名，或勸他們專念南無阿彌陀佛，如《十住毘婆沙論》〈釋願品之餘〉所云：「如見佛中說聞佛名得往生者，若人信解力多，諸善根成就，業障礙已盡，如是之人得聞佛名，又是諸佛本願因緣便得往生。」⁵⁹ 淨土的依正莊嚴是由眾生的功德和諸佛本願功德一起成就的，因為他們善根成就的時候到了，才能聽聞阿彌陀佛的名號，如此自、他二力因緣和合才能往生極樂。⁶⁰

阿彌陀佛的願力令下品往生與邊地胎生這兩類眾生得以帶業往生極樂世

⁵⁶ 參見聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 6；引自《念佛生淨土》，頁 59。

⁵⁷ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 63。

⁵⁸ 參見聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 143。以藉船渡河為喻源自《那先比丘經》：「王復問那先：『卿曹沙門言：「人在世間作惡，至百歲臨欲死時念佛，死後者皆得生天上。」我不信是語。復言：「殺一生死即當入泥犁中。」我不信是語。』那先問王：『如人持小石置水上，石浮耶？沒耶？』王言：『其石沒。』那先言：『如令持百枚大石置船上，其船寧沒不？』王言：『不沒。』那先言：『船中百枚大石因船故不得沒，人雖有本惡，一時念佛，用是故不入泥犁中，便得生天上；其小石沒者，如人作惡，不知佛經死後便入泥犁中。』」（《大正藏》冊 32，第 1670B 號，頁 717。）古德因此有「帶業往生」之說，聖嚴也採用此喻但略有轉化，認為其中兼有帶業、消業二義。

⁵⁹ 引自《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，第 1521 號，頁 33。

⁶⁰ 參見聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 143；〈淨土思想之考察〉，頁 6、17-19。

界，在花苞和蓮花胎中罪業無法起現行所以不用受報，再藉由聽聞佛菩薩說法，薰習修持，發無上菩提心，將來再回到人間一邊受報一邊廣度眾生，只是他們在極樂世界開了智慧，再受報時不覺得痛苦、不會有煩惱，而不是說欠了債可以不用還，「消業往生是先修福德先還報，帶業往生是後修福德後還報。報一定要還，即使是釋迦牟尼佛，到了最後生時還是要還報。」⁶¹ 每個人都要業報還完了最終才能成佛的。⁶²

2. 消業往生彌陀淨土

論諍時期（1982）聖嚴對「消業往生」說的看法是：

經中亦處處說到滅罪消業之法，淨土法門如此，特別是密教，強調他力加持，所以尤其重視消業之說。以他們的觀點，眾生不須為業障擔憂，以彌陀願力，往生之前，業障全消，既生彼國，便無業障隨身。⁶³

因為藏傳密教本來即有他力加持、上師灌頂的傳統，「認為可以藉由加持即身消除一切業障，而以清淨無障之身心，往生佛國。」⁶⁴ 所以跟漢傳的淨土宗論師相較之下，就更為強調消業之說。這看來很吸引人，但其實與一神教的神力贖罪、消罪、免罪觀點頗為相似，不太符合根本佛法的因果觀點。不過聖嚴也認為：

密教行者，多半依其自內證的經驗而看問題，乃是代表著印度晚期大乘佛教的特色。不同於一般的通佛教，所以通佛教的學者，可與之諍辯，亦可不必與之諍辯。備其一說，存其一格，知其同異，一任其同異，又何妨呢？⁶⁵

既然「帶業往生」一語在經文中沒有直接使用的經證，是淨土宗祖師由相關經文和自己的修證經驗中推論出來的，同理而言，密教行者由自內證的經驗和經

⁶¹ 引自聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 145。

⁶² 參見聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 143-145；《學佛群疑》，頁 96-97。

⁶³ 引自聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 6。

⁶⁴ 引自聖嚴法師，《學佛群疑》，頁 97-98。

⁶⁵ 引自聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 7。

文中說到除罪、滅罪的地方推論出「消業往生」之說，就他們的修持經驗跟思想系統來看，自然也是可以成立的，因此聖嚴才會說他認為這是兩造「知見執著的問題」。

而且二說一致的觀點是：業是可以消的。只是消的時間點是在往生之前還是往生之後？由往生之前消煩惱障、往生之後再消所知障的角度說是「消業往生」；由往生後還要消的角度反證往生之時罪業未盡而說是「帶業往生」。所以說眾生都是有（罪）業的，必須先肯定眾生有（罪）業的前提，才会有不可「帶」和「消」的問題，但不管是認同帶業或消業的哪一種說法，都是可以往生西方極樂世界的。因此聖嚴才又說這「不是有業無業或能往生不能往生的問題」。

過了十年後（1993），聖嚴認為「（淨土）三經中所說的法門，不論觀像、觀想、實相或稱名的念佛法門，都有消除罪業的功能。若修觀成就，便可消若干劫生死重罪；乃至聞經題稱佛名亦能消業。」⁶⁶ 他舉的經證如下：

- （1）《觀無量壽經》「下品上生」條說：「如此愚人，多造惡法，無有慚愧，命欲終時，遇善知識，為說大乘十二部經首題名字，以聞如是諸經名故，除卻千劫極重惡業。智者復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」
- （2）〔《觀經》〕又云：「以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」
- （3）《觀無量壽經》自稱，這部經亦名《淨除業障生諸佛前經》。
- （4）有一卷劉宋時代天竺三藏求那拔陀羅譯出的《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼神咒》⁶⁷，教受持阿彌陀佛法門的人，受持此咒法，當「漱口然香，於佛像前胡跪合掌，日夜六時，各誦三七遍，即滅四重（比丘戒）、五逆、十惡、謗方等（大乘）罪，悉得滅除，現世所求皆得」，「臨命終時任運往生」。誦滿二十萬遍，感得菩提芽生，若誦滿三十萬遍，即面見阿彌陀佛。這是強調用心持誦此咒，即能現在拔除一切業

⁶⁶ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 60-61。

⁶⁷ 參見《拔一切業障根本得生淨土神咒》，《大正藏》冊 12，第 368 號，頁 351-352。

障，並且可得現世利益，更得往生佛國利益。

這些例子都說明了消業往生的方法和可能，所以聖嚴直言「無怪乎，晚近有位藏密學者陳健民，主張消業往生是可以辦得到的。」⁶⁸ 由此可見他對陳健民「消業往生」說的態度不似李炳南那樣截然對立，並且客觀陳述列舉經中可消業往生之例證，為「帶業、消業」二說找到融合的可能，他採用了陳健民「消業往生」之詞彙，但另外賦予它不同的內涵。

跟陳健民不同的地方是，聖嚴以為「消業往生」是要分對象的，他說：

大小乘聖者消滅罪業後往生淨土是不爭之論；三昧成就，理懺成就親證實相無相者，消業往生，也當可以理解；至於具縛的煩惱凡夫，僅憑念佛名號，信願往生彼國者，也可消業往生，便不易為人接受。那唯有強調依靠彌陀本誓願力的救拔，以及密乘神咒的加持了。⁶⁹

大小乘聖者修三十七道品法門「消業」後往生，也因為他們自身所具備的智慧、功德、往生淨因的條件，才得以往生更高層次的淨土和相對高品的果位；而親證實相無相或生即無生之境界者，即使仍有未消盡之業報，但對他們來說由於心量廣大，無分別相，並不會因此而起煩惱執著，所以說其消業往生也未嘗不可；具縛凡夫除稱名念佛還要仰仗彌陀願力及神咒加持才能消業往生，不過聖嚴認為關於具縛凡夫的這種說法不易為人所接受，還是如前述用「帶業往生」來解釋下品、邊地的往生眾生比較恰當。

也許是基於這種觀點，由聖嚴弟子整理的晚期說法（2010 出版）是說：

根據《觀無量壽經》，可知上品、中品往生者與難行道的菩薩相同，都是在沒有往生西方極樂世界之前就已經修一切功德，戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身都已經具足，所以是消業往生。

譬如說上品或是上輩的往生，需要現出家相、修沙門行，還要具足眾戒，包括五戒、八關戒齋、沙彌或沙彌尼戒、比丘或比丘尼戒，這就

⁶⁸ 本段經證和引文引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 61。

⁶⁹ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 62。

是離欲行，就能夠生上品，未出家者則生中品。⁷⁰

聖嚴對三輩九品往生的詮釋是把《無量壽經》和《觀經》的往生條件合併論述，《無量壽經》說的往生條件有四：一、發心出家為沙門；二、發無上菩提心；三、修一切功德；四、一向專念阿彌陀佛。「要上輩往生的人必須具足四個條件，中輩往生的人可以不出家，但須具足其他條件。而下輩往生者則至少要有第三和第四個條件，否則生不了極樂世界。」⁷¹《觀經》說往生淨土的人要修三種福業，這是淨業正行，其中「受持三皈，具足眾戒，不犯威儀」裡的「具足眾戒」就是說「凡是出家人應該遵守的戒律都要具備」⁷²。《無量壽經》說上輩往生需要出家，《觀經》也這樣鼓勵，因此他認為上、中品往生者在往生前即已修一切功德，並且五分法身具足，所以是消業往生。不過這種說法偏向自力消業而非他（佛）力消業，與陳健民強調的仰仗彌陀願力消除業障顯然不同。如果以品位區分帶業或消業往生時，聖嚴「上品、中品消業往生；下品、邊地帶業往生」的觀點仍是將二說加以區隔，但是由整體主張「帶業、消業都生淨土」來看，則二說為邏輯上之「蘊涵」關係。

3. 多消少帶往生淨土最可靠

綜合前面這些觀點，聖嚴認為單純依靠阿彌陀佛願力救拔所能夠發揮的成效大不大，關鍵點在於自己對佛陀的信仰有多虔誠，他舉「邊地胎生」為例，強調信心的重要，而且還是要平時努力修行消業，往生較高蓮位的機會才會更多、更可靠。修行的方法很多，祖師大德們對經中「善根、福德」的解釋，主要是要眾生多念佛、常念佛、勤念佛。念佛的方法也有兩種，一用口出聲念，是有相念佛；二用心思惟念，念念與佛的慈悲、智慧相應，才是真念佛。工夫深了就變成實相念佛、無相念佛，有相念佛尚是帶業念，無相念佛就成了消業往生。在生時多消業，往生時也就可以少帶點。而法鼓山會提倡「提升人的品質，建設人間淨土」的理念，也是為了幫助大眾生前可以多消一點罪業，以報恩的心情和觀念來消自己的業障，如此一來，往生西方的蓮位自然也就更高、更大一些。⁷³

⁷⁰ 引自聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 142。

⁷¹ 引自聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 113。

⁷² 引自聖嚴法師，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 127。

⁷³ 參見聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 63-64、66。

(二) 修淨業往生彌陀淨土

一般以為淨土宗依靠他力，淨土由諸佛本願所成，所以有的法師在講淨土法門時都會特別強調彌陀願力可令眾生帶業往生，或如陳健民等強調佛力消業除罪往生。實則要有佛菩薩為救濟眾生以願力完成的淨土，加上眾生願意往生的願力和業力，才會有眾生與佛菩薩共處的凡聖同居土、方便有餘土可以成就。有諸佛在初發無上菩提心或因地修行時所發的本願，還要培養教化預備生其淨土的眾生，並宣說往生的方法跟條件，使眾生能夠修淨業往生，作為諸佛在淨土中教化的對象，有了群眾的嚮往歸信，才能完滿成就其佛國淨土的莊嚴。⁷⁴

因為諸佛本願各有不同，所以往生的條件也不相同，由於帶業、消業之淨土主要是指西方彌陀淨土，所以聖嚴介紹最多的也是彌陀淨土的往生淨因，他以「淨土三經」綜合探討「淨業」的內涵，有別於陳健民只講《觀經》的會通方式。首先介紹《觀經》的淨業內容，曰：

根據《觀無量壽經》的要求，是說：「一切凡夫，欲修淨業者，得生西方極樂國土，欲生彼國者，當修三福。」三福即是往生淨土的「淨業正因」。所謂三福淨業，便是：

- (一) 孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。
- (二) 受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。
- (三) 發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

此中第三項內的「發菩提心」，依唐初迦才的《淨土論》說，當含攝：止一切惡、修一切善、化一切眾生的三聚淨戒全部內容。⁷⁵

聖嚴所說的「三聚淨戒」經中稱為「攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒」，他

⁷⁴ 參見聖嚴法師，〈淨土思想之考察〉，頁 17-19。

⁷⁵ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 59-60。筆者進一步考察，未見迦才有說「止一切惡、修一切善、化一切眾生」為三聚淨戒的全部內容。僅在說明「往生因」的地方提到：「（中下之人）須發菩提心，若不發菩提心，直自避苦逐樂，恐不得往生也。菩提心者，略有三種：一斷一切惡心；二修一切善心；三化度一切眾生心也。（此依《無量壽經》三輩往生，並云發菩提心也。）」（引自唐·迦才，《淨土論》，《大正藏》冊 47，第 1963 號，頁 89-90。）

綜合經典所說歸納為現代人易懂的三聚淨戒的內容，即「持一切淨戒，無一淨戒不持；修一切善法，無一善法不修；度一切眾生，無一眾生不度。」⁷⁶ 所以他認為迦才的發菩提心之說，即是三聚淨戒的全部內容，這是他個人獨到的見解。

其次，他介紹《阿彌陀經》的淨業內容，說道：

《阿彌陀經》也說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」雖有古大德認為只要一心念佛，便是多善根福德因緣。然若對照《觀無量壽經》所舉三福淨業，應該就是《阿彌陀經》的善根福德。可知往生彼國的先決條件，是自修三福淨業，並勸他人共修三福淨業。⁷⁷

聖嚴認為「善根福德」的解釋以《觀經》三福淨業之說來詮釋為佳，而且除了自修以外，還要勸他人共修。第三，要往生極樂淨土的上品上生人，除了三福淨業外還有其他的條件，聖嚴也特別提出以作為「善根福德」的補充，他說：

《觀無量壽經》「上品上生」條下說：「若有眾生，願生彼國者，發三種心，即便往生。」即是發：1. 至誠心，2. 深心，3. 迴向發願心。又說：「復有三種眾生，當得往生。」即是：1. 慈心不殺，具諸戒行；2. 讀誦大乘方等經典；3. 修行（佛、法、僧、戒、施、天）六念，迴向發願，願生彼國。一日乃至七日即得往生。此項往生的條件，除了用心及修六念，也要持戒，以助長善根福德。⁷⁸

這是說「上品上生」者的往生條件，必須具備三心而且信、願、行三資糧具足。聖嚴提倡淨土行門中人，應該要有自利利他的大乘菩薩慈悲精神，不可自私的只求自己往生就好，而是要發菩提心，以智慧和慈悲來幫助眾生，實踐菩薩道根本的淨業因行，也就是修上述所說「三福淨業」和「善根福德」的淨業，將來才能往生較高的品位。

⁷⁶ 參見聖嚴法師，《戒律學綱要》，頁 336-337。

⁷⁷ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 60。

⁷⁸ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 60。

(三) 心空業消與定業不可轉

1. 心空業消

曾有信眾請教聖嚴「定業不可轉」的問題，如果此說確實，這麼一來我們作再多的功德、修行、懺悔、念佛根本就沒用了不是嗎？原來這位信眾的父親已經 83 歲而且生病一年多，這段時間她到處燒香拜佛、參加法會、供養僧眾，但是父親的病情未見好轉。對此，聖嚴的回答是：

「業」雖然有定與不定的問題。可是「罪性本空」，罪業的本性是空的，只因為你的心不空，所以會受報。如果你的心已實證諸法無我，則無罪、無業，當下即是解脫。……問題是他的父親能觀色即空嗎？能夠觀法無我嗎？若不能則心不空，業也未消。如影隨形走，不能說只要身體而不要影子。除非心無執著，既無分別，也沒有心，無心就無我，無我當然亦無罪業的果報體了，一旦心病醫好，身體的病也會轉好，這是消災延壽的最高法門。⁷⁹

此外，他也告訴她，「若依念佛法門，縱然未得心空，也能業消病除。」⁸⁰《法鼓鐘聲》中也說：「『罪由心生，還由心滅』這兩句話八個字，就是禪宗的心要，也可以說是佛法的精要。這八個字的意思是：上天堂、下地獄都是出於我們的心；環境的好、壞，也是由於心造心受；有福報及苦報，也是由於心的運作。」⁸¹ 由此可知，聖嚴所說「心空業消」的方法，是運用了禪宗的心法為信眾解答「定業不可轉」的困惑，也反映了聖嚴禪淨融合的特色。

筆者以為這是聖嚴慈悲寬慰信眾心理的說法，生命本來就是無常，再怎麼消災延壽最終仍是不免一死，觀色即空、觀本來沒有我就是觀這個無常，其實，不只她父親要做此觀，身邊的人也應如此觀照不要執著才好。聖嚴晚年也是病痛纏身，在臺大醫院數次面臨生死關頭，有時也會痛的大叫，有時他運用禪修的心法讓自己放鬆，痛是身體在痛不是他在痛，也祈求佛菩薩保佑讓他為眾生多做點事，完成法鼓大學的建設，繼續建設人間淨土，最後他覺得有這種

⁷⁹ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 65。

⁸⁰ 引自聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 65-66。

⁸¹ 引自聖嚴法師，《法鼓鐘聲》，頁 108。

想法太執著了，哪裡需要他他就去，不一定非在人間才行，⁸² 因此有「無事忙中老，空裡有哭笑，本來沒有我，生死皆可拋。」的臨終偈語傳世，開放瞻仰時也以「寂滅為樂」提醒大眾「凡有生者，必趨於滅，是為寂滅」的道理，當我們體悟此事就不會對世間的一切有錯誤的期待，而能在遇到順、逆兩境時皆自在，不以為苦了。⁸³

2. 定業不可轉

對於「定業不可轉」的問題，聖嚴在〈命理的正思惟〉這一篇文章中，則是從大小乘經典的輯成和教義演變的過程，來提出個人的看法，他說：

佛教經典到了大乘時期，提出不同的解釋，其中強調的是佛菩薩的慈悲誓願；所以當人遭遇災厄危難時，可以借用佛菩薩的力量救濟，暫時緩一緩，待將來精進修行之後，要做大佛事、大救濟，而且自己也還要受報。甚至有說「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡。」唯其根本的原則是「定業不可轉」，造業需要受報。例如，佛陀即使成佛後，還是有背痛、挨餓、受人誹謗，又如佛陀被提婆達多陷害，以致腳受石頭砸傷而出血。雖然成佛，但仍免不了前生之業報，這些受報都有它的原因，也得坦然接受。⁸⁴

因為這樣的背景因素，才會有我們前面所探討的，經典本身出現矛盾與多義性的地方。而原始佛教經典與大乘經典不同的關鍵在於：

原始經典認為得大解脫、進入涅槃之後，就不再有來生；因此，所有的果報、因緣，在此生都得了結。但大乘佛教認為，即使證得解脫，出於度世的慈悲誓願，還是會一生一生再來的，所以可以慢慢受果報，解脫後再補償。⁸⁵

由此可見，聖嚴的說法比較傾向原始教義，但是他另外又補充說：

⁸² 參見聖嚴法師，《美好的晚年》，頁 23-24、26-27、89、161、205、326。

⁸³ 詳見昭慧法師，《無盡的身教》，頁 46-47。

⁸⁴ 引自聖嚴法師，《歡喜看生死》，頁 81-82。

⁸⁵ 引自聖嚴法師，《歡喜看生死》，頁 82。

我兩種都採行。雖然我有時也祈求觀世音菩薩，基本上我是傾向原始教義；但對於一般大眾，若是遇上大難關，真是熬不過去、撐不住，我也會請他們祈求觀世音菩薩，讓內心有個依靠。看狀況而定，不是絕對一成不變。⁸⁶

由聖嚴自身跟菩薩的緣份來看，大乘佛教的顯化確實有其殊勝之處，如早年拜懺開智慧、由菩薩的因緣覓得金山之地、法鼓山是觀世音菩薩的道場等等，確實無法讓人全盤否定大乘佛教之價值，但是在佛教的根本教義上，依然不能背離三法印、四聖諦和因果法則，一旦背離了這些法則就不能成其為佛教，而變成外道去了。

四、結語

因為先有帶業、消業往生之論爭，才有聖嚴主張「帶業、消業都生淨土」之詮解。本文考察聖嚴所提消業往生說引起傳統淨土行者反抗的背景，得知是在民國 69 年（1980）由陳健民居士等藏密行者所發起。陳健民出於報佛恩的心情與會通密、淨、禪三宗義理之用意，又為了挽救密宗末流不如理實修之行人和針砭「帶業往生」說之流弊，發願主講「淨土五經會通」48 次，並與人合作撰寫《「帶業往生」查經小組報告書》大力提倡「消業往生」說，勸導大眾多念彌陀、多培福德，最好能即身成就，再求消業往生彌陀淨土，得上品上生之果位。

但是因主張「帶業往生」一句經文無載，批評古德提倡無據，高談「捨印祖之短而取印祖之長」，欲將文鈔中「帶業往生」一語全改為「消業往生」，由於涉及傳統信仰淵源且措詞武斷、強烈，引起傳統佛教界的不滿與責難，甚至有互指為魔鬼、魔王的攻訐情形，各界議論、商榷文章陸續出現，筆者統計至民國 73 年間（1984）最少有 20 篇文章受此說影響而撰文探討，但各家對「帶」、「消」二字之用法、「業」的定義廣狹、經典詮釋……等，眾說紛紜，莫衷一是，十多年後仍餘波盪漾，影響深遠。整個發展趨勢由激烈的反對「消業往生」說，漸漸理性回歸經典考察，最後是多有調和二說之論者，共見是消極懶惰的「帶業往生」說和極端的「消業往生」說皆不為古德和淨宗行人

⁸⁶ 引自聖嚴法師，《歡喜看生死》，頁 82。

所稱許與提倡。筆者以為，陳健民之貢獻與其說是他「即身成佛」之主張（孫一所言）⁸⁷，毋寧說是使其後的淨宗行人能正視經典中亦有講消業滅罪之教法。

聖嚴長期且持續關注此議題，並引為其淨土教學之一環，從最初認為是兩造知見執著的問題不與之爭論，轉為接受陳健民的部份主張，繼而融合傳統「帶業」之說與陳健民「消業」之說，提出自己「帶業、消業都生淨土」和「下品往生、邊地胎生是帶業往生」、「上、中品往生是消業往生」的主張，維持其一貫兼具傳統與創新的基調和風格特色。又認為「多消少帶最可靠」，勉勵大眾行菩薩道，「修淨業往生彌陀淨土」，雖然「定業不可轉」，但藉由觀世間無常放下執著，進一步能「心空業消」了無罣礙，自心淨土自然呈顯則彌陀淨土生而無生。

經由本文的探討後可知，聖嚴從顯教淨土三經的內容和密教行者各自的修證經驗，以及大小乘經典本身教理不盡相同等方面，來說明他對「帶業往生」、「消業往生」二說之見解，其中很明顯的，具有調和二說之色彩，但有時他又會因材施教的，分別採行傳統淨土宗論師提倡的「帶業往生」、陳健民「消業往生」的說法，間或採用禪宗「心空業消」的心法，來實際為信眾現實人生的問題與困惑提出解決之道，並提倡「提升人的品質，建設人間淨土」的理念，幫助現世凡夫眾生儘可能的多消業、少帶業，以期將來能夠往生西方彌陀淨土和更高的品位。

⁸⁷ 參見祥雲法師編，《帶業往生與消業往生》，頁 125。

【參考書目】

一、佛教藏經

- 《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，第 1521 號，臺北：新文豐。
《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，第 366 號，臺北：新文豐。
《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，第 360 號，臺北：新文豐。
《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，第 365 號，臺北：新文豐。
《那先比丘經》，《大正藏》冊 32，第 1670B 號，臺北：新文豐。
《拔一切業障根本得生淨土神咒》，《大正藏》冊 12，第 368 號，臺北：新文豐。
《淨土或問》，《大正藏》冊 47，第 1972 號，臺北：新文豐。
《淨土論》，《大正藏》冊 47，第 1963 號，臺北：新文豐。
《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1753 號，臺北：新文豐。

二、中文專書、論文、網路資源等

- 江燦騰 1996 《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天書局。（1997 年，初版二刷）
李元音 1999 《佛法修證心要》，臺北：財團法人佛陀教育基金會。
李元音 2009 〈消業往生與帶業往生〉，《普門學報》49，頁 544-551。
李炳南 2006a 《李炳南老居士全集》，臺中：青蓮出版社。（再版）
李炳南 2006b 《雪廬老人淨土選集》（續編），臺中：青蓮出版社。（2007 年，再版）
沈九成 1983a 〈評「帶業往生與消業往生之涵義」〉，《內明雜誌》136，頁 21-26。
沈九成 1983b 〈再論「帶罪業往生」說〉，《內明雜誌》141，頁 3-5。
林其賢 2000 《聖嚴法師七十年譜》上冊，臺北：法鼓文化。
柳絮 1983 〈持戒念佛帶業往生〉，《獅子吼》22.6，頁 6-8。
徐芹庭編 1991 《陳健民上師曲肱齋全集》（一），臺北：普賢錄音有聲出版社。
祥雲法師編 1983 《帶業往生與消業往生》，天華瓔珞叢刊 59，臺北：天華出版公司。（1993 年，第一版第四刷）
許淑華 2006a 《雪廬居士佛學思想暨行述研究》，臺北：秀威資訊科技。
許淑華 2006b 〈「消業往生」之商兌〉，《明道通識論叢》1，頁 79-97。
陳浩望 2001 《陳健民——罕見的現代苦行僧》，臺北：水星文化。
陳祥耀輯錄 1994 《陳上師淨土五經會通演講筆錄》，臺北：林鈺堂。

- 陳雍澤 2006 《雪廬老人儒佛融會思想研究》，臺中：青蓮出版社。
- 陳劍鎧 2002 《圓通證道——印光的淨土啟化》，臺北：東大圖書。
- 單國璽樞機主教、昭慧法師、楊蓓、單德興 2010 《無盡的身教》，臺北：法鼓山文化中心。
- 藍吉富主編 1982 《修持法彙編》，現代佛學大系叢書 36，臺北：彌勒。
- 釋印順 1993 《華雨集》（四），臺北：正聞出版社。
- 釋妙境 1983 〈帶業往生與消業往生之涵義〉，《菩提樹》366，頁 27-30。
- 釋修禪（林美滿） 2003 《臺灣淨土六十年》，臺中：圓淨出版社。
- 釋聖嚴 1983 〈淨土思想之考察〉，《華岡佛學學報》6，頁 5-48。
- 釋聖嚴 1988 《學佛群疑》，臺北：東初出版社。
- 釋聖嚴 1999a 《戒律學綱要》，《法鼓全集》1-3，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 1999b 《念佛生淨土》，《法鼓全集》5-8，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 1999c 《法鼓鐘聲》，《法鼓全集》8-2，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 2005 《歡喜看生死》，《法鼓全集》8-10，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 2010 《聖嚴法師教淨土法門》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴口述、胡麗桂整理 2010 《美好的晚年》，臺北：法鼓文化。
- 顧法嚴 1983 〈關於「帶業往生」的我見〉，《菩提樹》372，頁 16-18 + 50。
- 佛光山全球資訊網，《佛光大辭典》，2010.07.24，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

Analysis and Discussion of Master Sheng Yen's "With or Without Karma one Would Enter Pure Land"

Wang, Ching-Sz

Master's Student

Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University of Education

Abstract

From 1980 and 1984 there appeared around Buddhism circles a dispute about “who, those died with sinful Karma or those without sinful Karma, could enter the Amitabha Buddha's Pure Land?” It started with replacing the traditional saying of “die with [good, sinful, doubtful, etc.] Karma” by the one “die without [sinful] Karma,” which was advocated by Tibetan Buddhism gymnosophist Chen, Cheng-Ming. Due to the reason that it's involved with the questions of traditional authority of faith and the interpretation of doctrines, it raised the dissatisfaction and condemnation of people who believed in Pure Land. Moreover, discussions and disputed sayings from all Buddhism sects began to appear one after another.

Master Sheng Yen has been continuously paying attention to this issue and introduced it as one of his Pure Land teaching. He had at first contemplated the disputation without criticizing, and then turned to accept part of the opinions from Chen, Cheng-Ming. Master Sheng Yen had incorporated the traditional “with [sinful] Karma” and Chen, Cheng-Ming's “without [sinful] Karma” into his own theory—“with or without [sinful] Karma one would enter [the Amitabha Buddha's] Pure Land.” He had believed that “dying without or with less [sinful] Karma is more reliable” and encouraged the public “to practice pious Buddhism to enter Pure Land with pure Karma.” Moreover, though he believed “inherited Karma can't be changed,” one would still “clear his Karma” by letting go the cling to life. Thus, one's heart would appear as Pure Land.

The results of this thesis are as following:

I conclude that Master Sheng Yen had gained his opinions on “die with Karma” and “die without Karma” through his study of scriptures about Pure Land and the practice experiences by other buddhists, and the different principles from greater and lesser vehicle doctrines. It’s obvious that Master Shen Yen has acted as a mediator of the two theories. But sometimes he’d preach accordingly by adopting the theory of the traditional “die with [sinful] Karma” theory, which is proposed by the founder of Pure Land sect of Buddhism, and that of Chen, Cheng-Ming’s “die without [sinful] Karma.” Additionally, sometimes he even adopts the Zen’s theory of “clear Karma with clear mind” in order to actually propose some solutions for a believer’s problems. He also advocated the idea of “enhancing human quality and creating a Pure Land on earth” to help the public to clear as much sinful Karma and bring as less sinful Karma as they can so that they can enter the Buddhism Pure Land and reach a higher lotus level in the future.

Keywords:

Master Sheng Yen, Chen Cheng-Ming, Die with Karma, Die without Karma, Amitabha Buddha’s Pure Land