

中華佛學研究所畢業論文

指導教授：涂玉盞老師

道綽《安樂集》念佛法門的研究

研究生：釋修優

西元二〇〇三年八月七日

中華佛學研究所畢業論文

指導教授：涂玉盞老師

口試委員：黃繹勳老師、陳敏齡老師

道綽《安樂集》念佛法門的研究

研究生：釋修優

西元二〇〇三年八月七日

學 年 度 : 091

學 期 : 2

校 院 代 碼 : 中華佛學研究所

系 所 代 碼 : 中華佛學研究所

學 位 類 別 : M

論文名稱 (中): 道綽《安樂集》念佛法門的研究

論文名稱 (英): The Study of Nien-fo in Tao-ch'o's *An-lo-chi*

語 文 別 : 中文

學 號 : R89003

研究生姓 (中): 釋

研究生名 (中): 修優

研究生姓 (英): Shi

研究生姓 (英): Shu Yu

指導教授 (中): 涂玉璫

指導教授 (英): Tu Yu-chan

關 鍵 字 : 念佛 nien-fo

稱名念佛 to invoke a Buddha's name

觀想念佛 to contemplate Buddha

道綽 Tao-ch'o

提要 (中文) : 末學想了解隋、唐時期念佛法門的狀況，因而以道綽《安樂集》

作為研究的文本，論文題目訂為《道綽〈安樂集〉念佛法門的研

究》，希望藉此更深入念佛法門。

本論文第一章緒論。第二章討論道綽的生平、《安樂集》的成立年代及版本及其組織架構。第三章了解道綽念佛法門的思想基礎——由末法觀及其教判論所引發。第四章探討其念佛之特色，其中討論《安樂集》的觀想念佛及稱名念佛。其觀想念佛的部分探討「觀·念」未分的念佛三昧、二諦有無的念佛法門；其稱名念佛部分討論有相的口稱·心念佛名，及無相的口稱·心念佛名。觀佛有觀佛相、觀佛功德、觀佛實相。觀佛三昧首先由觀佛相入手。觀佛相，具體而言是觀佛好相，即所謂三十二相、八十隨形好。西方是淨土，上聖下凡都得以往生，聖者以無功用行得往生，凡夫因有相得以往生。所謂「有相」即因觀佛形相、稱佛名號等等而得往生。有相、無相便是有無二諦，亦即空有二諦；空有二諦是大乘佛法的精華之一，無生的理和念佛求生的行結合，亦即空有雙運。道綽將念佛的實踐分二個階段：凡夫的「有相修行」及聖者的「無相波羅蜜」。道綽重視「觀佛」，也重「稱名念佛」。只是歷來的研究者沒有從「觀佛」的角度來看，只是一味地用「稱名念佛」的角度來詮釋《安樂集》。可能道綽認為稱名念佛很好、觀佛很好，只要眾生能得利益、能往生、能脫離生死之苦就好，並不是一定要稱名念佛，或者是觀想念佛。不可諱言，道綽曾為了末法鈍根眾生，把原本重點是觀想念佛的經義，在詮釋上偏重甚至改變成稱名念佛。

目次

第一章	緒論·····	1
第一節	研究動機與目的·····	1
第二節	研究範疇與方法·····	1
第三節	研究資料與現代研究成果·····	2
第二章	道綽生平及《安樂集》·····	4
第一節	道綽生平·····	4
一、	道綽的出生時地·····	7
二、	道綽的師承·····	11
三、	教化·····	14
四、	瑞相與示寂·····	17
五、	影響·····	19
六、	小結·····	22
第二節	《安樂集》成立年代及其版本·····	23
第三節	《安樂集》的組織架構·····	24
一、	第一大門·····	25
二、	第二大門·····	26
三、	第三大門·····	29
四、	第四大門·····	30
五、	第五大門·····	32
六、	第六大門·····	32
七、	第七大門·····	33
八、	第八大門·····	33
九、	第九大門·····	34
十、	第十大門·····	34

十一、第十一大門·····	35
十二、第十二大門·····	35
十三、小結·····	35
第三章 《安樂集》念佛法門的思想基礎·····	40
第一節 末法觀·····	40
一、 阿含部的末法觀·····	40
二、 律部的末法觀·····	41
三、 大乘末法觀——道綽末法觀的根源·····	42
第二節 教判論·····	47
第四章 《安樂集》的念佛法門·····	51
第一節 「念佛」的梵文字義及念佛的內涵·····	51
一、 「念佛」的梵文字義·····	51
二、 「念佛」的內涵·····	55
第二節 《安樂集》的觀想念佛·····	61
一、 觀念未分的念佛三昧·····	61
二、 二諦有無的念佛三昧·····	75
第三節 《安樂集》的稱名念佛·····	78
一、 有相的口稱·心念佛名·····	80
二、 口稱·心念佛名·····	85
第五章 結論·····	89
附錄·····	93
參考文獻·····	127

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

佛教傳入中國以來，經過長久的發展，近幾世紀以來最發達的兩宗，便是淨土宗與禪宗。中國淨土廬山慧遠最早，而真正將淨土法門修行風氣打開的是曇鸞、道綽，繼之而起的善導集大成。歷代發展下來，到了近代有印光弘揚「稱名念佛」，以專行稱念阿彌陀佛聖號為主。

而現今只要一提到淨土宗，人們便想到「稱名念佛」，淨土宗是否就只有這樣的內容呢？其中當然有許多可以探討的空間，本論文就是藉由道綽《安樂集》中的念佛法門來切入討論淨土法門。

道綽《安樂集》的重點在於念佛法門，為什麼在於念佛法門呢？因為道綽認為其所處的時代是末法時代，眾生的根基鈍，適合這種時代的法門就是淨土法門，而想得到解脫的修行方法就是念佛法門。簡言之，道綽希望眾生解脫生死輪迴之苦，因此其著力點便在念佛法門。道綽《安樂集》介紹觀佛的方法、介紹稱名念佛的方法，便是希望眾生修習此念佛法門而得解脫。

第二節 研究範疇與方法

本論文只以《安樂集》中的念佛法門作探討。論文安排，首先了解該集的作者道綽之生平，其中包括他的出生、師承作了解；再談他的教化、瑞相、示寂、影響，當中討論到道綽到底是不是祖師之一？有助於其歷史定位。

道綽《安樂集》念佛思想的基礎何在？為什麼會由講述《大般涅槃經》轉為講解《觀經》？而專修淨土法門？是什麼樣的背景思想令道綽作此改變？本論文將在第三章著力探討。

第四章探討的重點，便是道綽《安樂集》中的念佛法門。首先探討念佛的意義，再由字義深入；之後討論其觀想念佛，其中包括觀相與觀想——觀佛相在該集所佔的篇幅不少，可以了解道綽對觀相的重視。

稱名念佛中，不論是一念或是十念，不論口稱或心念，其最大的分界是在有相的稱名念佛、無相的稱名念佛；並不是口稱念佛即有相、心念即無相。其間以有相、無相來研討道綽稱名念佛的特色。

本論文採文獻分析與義理論述，探討義理的重點放在第四章。除了文獻分析與義理論述之外，本論文也使用工具書，在字義方面作了不少研究，希望釐清混淆的觀念。

第三節 研究資料與現代研究成果

本論文的文本是《安樂集》。除了該集外，為了了解道綽的生平，用了以下諸傳記：《續高僧傳》、《淨土論》、《法苑珠林》、《往生西方淨土瑞應傳》、《淨土往生傳》、《往生集》，並近代學者對佛教史的研究著作。

在經典方面，參考了《佛說無量壽經》、《佛說觀無量壽佛經》、《觀佛三昧經》、《華嚴經》、《佛說華手經》等數十部經論，以了解道綽的思想由來。現代的學者研究當中，特針對道綽或《安樂集》研究為中國學者不多，日本的學者多，英文著作又比中國學者的成果相對的少，所以下面提出幾位日本學者作為代表，說明現代的研究成果。

現代研究有關道綽念佛法門之主題，多針對其稱名念佛作文章，在觀想、觀相念佛方面發揮較少；即使有，也是依附於稱名念佛之下，朝著本願思想作開展，頂多把念觀合論，如：高木昭良¹等只著力在稱名念佛上，對道綽的觀想、觀相念佛沒有開發。筆者認為，道綽的觀想、觀相念佛部分有很大的發揮空間，因此對此加以著墨論述。

學者專家如：小林尚英²、大田利生³等人的著力點。以小林尚英為例，他將

¹ 高木昭良，〈《安樂集》の宗體について——念觀合論を中心として〉，收錄於《印度學佛教學研究》第4卷第1號，第136～137頁，東京：日本印度學佛教學會，1956。

² 小林尚英，〈道綽の念仏三昧について〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第32卷第2號，第415～第418頁，東京：日本印度學佛教學會，1984。

³ 大田利生，〈安樂集の念仏思想について〉，收錄於《印度學佛教學研究》第18卷第1號，第130頁～第131頁，東京：日本印度學佛教學會，1969。

道綽的「觀佛三昧」等同於「念佛三昧」，又認為「念佛三昧」包括憶念、稱名、觀佛等多種含義，而認知「念佛三昧」與稱名念佛的「十念論」有共通內容，因而作出：《安樂集》的「觀佛三昧」、「念佛三昧」、「十念論」是站在同一線上的說法。這樣的說法似乎模糊了許多內容的界線，而使得狀況變得含糊籠統。因此，筆者在本論文的第四章中探討了「念佛」之梵文字義，及討論了觀想念佛、稱名念佛，以求釐清此中意義。

總之，現代學者的研究大多數認為：道綽以「稱名念佛」為主，而忽略其「觀相、觀想念佛」的部分，這似乎有待商榷。

第二章 道綽生平及《安樂集》

第一節 道綽生平

初，中國並未將道綽列為淨土宗祖師⁴，而日本淨土宗列為二祖（初祖是曇鸞）；近代學者演培、湯用彤、郭朋等也認為，道綽是中國淨土宗的祖師，如現代學者湯用彤認為：由道綽起，禪定之念佛始轉而盛行口稱之念佛，淨土宗後指其為二祖。⁵而演培認為：「自蓮宗第一祖慧遠大師至近代印光大師，共列為蓮宗十三祖，這差不多是每個淨土行者都知道的。此外尚有曇鸞、道綽二大師，不特對於淨土竭力弘揚，而且對於淨土有特別貢獻，但均不在蓮宗諸祖之內，這很使人有點不大理解。……況且弘通他力的念佛法門，是起於東魏的曇鸞，而大成淨土宗的又是北齊的道綽呢！」⁶其實持名念佛往生淨土之說，是北方曇鸞所特別舉倡，但紹承其學而予以弘揚者，則是唐道綽大師。⁷還有，二大師（曇鸞、道綽）對於淨土的倡說，有著不可磨滅的功績。⁸淨土的思想，雖淵源於教說，但實際上形式上，成為獨立的一宗，實可說是由二大師開始。⁹演培更明白指出：「堪稱一代祖師者，必要具備為祖師的條件，最低限度，要『功德高盛』。可是我們要問：像曇鸞、道綽二大師那樣的精進念佛，難道還沒有高盛功德嗎？為什麼不列為祖師呢？我真有點想不通！」¹⁰可見，演培認為曇鸞、道綽也是中國淨土宗的祖師。

還有，郭朋認為：「淨土思想之形成為一宗，是在唐代……正式為淨土宗奠

⁴ 《佛祖統紀》（卷第二十六）：「始祖廬山辯覺正覺圓悟法師（慧遠。師道安法師） 二祖長安光明法師（善導云是彌陀化身） 三祖南岳般舟法師（承遠） 四祖長安五會法師（法照善導後身。師承遠師） 五祖新定臺岩法師（少康） 六祖永明智覺法師（永壽） 七祖昭慶圓淨法師（省常）」
T 49.2035.260c20~24。

⁵ 湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，第 237 頁第 10~11 行，慧炬出版社，台北，1997 再刷。

⁶ 演培，〈曇鸞與道綽〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 227 頁第 1 行~第 8 行，台北：大乘文化出版社，1979

⁷ 同註 6，第 230 頁第 2 行~第 3 行。

⁸ 同註 6，第 227 頁第 9 行~第 234 頁第 13 行。

⁹ 同註 6，第 234 頁第 12~14 行。

¹⁰ 同註 6，第 235 頁第 6~8 行。

定基礎的，則是道綽和善導。」¹¹由此可見，郭朋也認為道綽具備成為一代祖師之資格。而且郭朋提到：「所謂『蓮宗七祖』、『蓮宗九祖』之說……這些，不過是宋明以後的一些淨土宗人編造的一種『宗譜』、『法系』，可供參考，並非信史。」¹²筆者同意此說，但不是否定所謂的「蓮宗七祖」、「蓮宗九祖」，只是認為道綽也有資格成為一代祖師。

蓮生的〈淨土思想沿革〉提到：「現在所尊奉的淨土十祖，也是經宋元明的逐漸發展而形成的。最初是南宋宗曉法師立蓮社七祖……宋志磐的佛祖統紀中除專敘天台宗以外，兼敘及達磨（禪）……淨土不立宗而以慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常為蓮社七祖。」¹³宗曉、志磐同是天台宗學者，卻立蓮宗七祖，不過是以為「淨土教行之師法」而已，當時也還沒有淨土宗之稱。¹⁴如果根據唐朝人的敘述¹⁵，對於淨土教行的傳流，與此有所出入。¹⁶而且宗曉¹⁷、志磐¹⁸是南宋人（南方人），道綽是北方人，昔日南北交通並不如現在發達，山水阻隔，消息不如今日傳播迅速，所以對北方的情況不甚了解；更何況年代相距久遠，多種因素配合下，宗曉、志磐很可能不知道綽此號人物。另外，高水霄的《中國淨土宗簡史》提到：「各宗派在唐朝都同樣發達，唯淨土宗則盛甚久，可說得力於道綽和善導焉。」¹⁹

¹¹ 郭朋，《中國佛教史》，第 208 頁第 6 行～第 9 行，台北：文津出版社，1993 初版。

¹² 同註 11，第 209 頁第 13 行～第 16 行。

¹³ 蓮生，〈淨土思想沿革〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 31 頁第 6 行～第 9 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁴ 同註 13，第 31 頁第 10 行～第 11 行。

¹⁵ 山本佛骨的《道綽教學の研究》第 19、20 頁中有二個新發現的資料，一是唐玄宗開元 29 年（西元 741 年）建立的「鐵彌勒像頌碑」，另一是唐憲宗元和 8 年（西元 813 年）所建的「甘露義壇碑」。由「鐵彌勒像頌碑」可以知道：唐太宗因為道綽的道譽，而且因為文德皇后久病不豫，所以到玄中寺見道綽禪，並供養眾寶名珍，因為這樣的因緣，道綽示寂後，便創建官寺，因此道綽的名聲便顯貴、平民都知道。玄中寺的甘露壇、長安的靈感壇、洛陽的會善壇是當時的天下三壇，「甘露義壇碑」中有禪師言及：「因感文德皇后，聆神鍾，仞仁詞之勳，嘉道禪大士，精修禪觀，躋淨畛之風」。

¹⁶ 同註 13，第 32 頁第 1 行～第 2 行。

¹⁷ 宗曉（西元 1151～1214 年）南宋僧，四明（浙江鄞縣）人，俗姓王，字達先，號石芝。十八歲受具足戒，先從具菴強公，次謁雲菴洪公。未久，住持四明昌國翠蘿寺，學者雲集。後退隱西山。

¹⁸ 志磐，南宋僧。鄉籍、年壽均不詳。號大石，居四明福泉寺，學天台教觀。

¹⁹ 高水霄，〈中國淨土宗簡史〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 51 頁第 14 行，台北：大乘文化出版社，1979。

如釋的〈淨土宗的略說〉中：「淨土宗的諸師傳承，例用（按：原文用「例用」二字不知何義）表明之慧遠——智顗——吉藏（他宗的學者而兼弘淨土）；曇鸞寂滅後的淨土教由——道綽——善導——懷感——少康——迦才——慧日（時淨土的相承傳統者）」²⁰綜合以上多家之說，都覺得道綽具足成為祖師的條件，筆者也認為道綽具有一代祖師的功力。

有關道綽的傳記在現存文獻中有：唐道宣的《續高僧傳》（西元 645 年）²¹、唐迦才的《淨土論》（627～649）²²、唐道世的《法苑珠林》（西元 668）²³、唐文詵及少康的《往生西方淨土瑞應傳》²⁴（以下簡稱《瑞應傳》）、北宋戒珠的《淨土往生傳》（西元 1064 年）²⁵、明株宏的《往生集》（西元 1584 年）²⁶等，他們的完成依序是：《續高僧傳》大約是西元 645 年作，《淨土論》大約是西元 627～649 年作，《法苑珠林》大約是西元 668 年作，而《瑞應傳》²⁷是在唐代所作，但確實的時間無法得知，《淨土往生傳》大約是西元 1064 年作，《往生集》是西元 1584 年作；所以大概的時間順序是《續高僧傳》、《淨土論》、《法苑珠林》、《瑞應傳》、《淨土往生傳》、《往生集》。

這幾本古德著作的傳記，都是，在《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》，略符為 T）中都可以找到資料，其中《續高僧傳》的撰成年是貞觀 19 年（西元 645 年），此年道綽示寂。由此觀之，道綽與道宣是同時代的人，很可能來往、交遊。

近代學者有關道綽傳記的研究，分述如下：

²⁰ 如釋，〈淨土宗的略說〉，收錄於《淨土宗概論》現代佛教學術叢刊 64，第 144 頁第 6 行～第 8 行，台北：大乘文化出版社，1979。

²¹ 唐道宣撰，西元 645 年（即貞觀十九年，乙巳年）完成 30 卷之《續高僧傳》。道宣，年 72，西元 596～667 年（隋文帝開皇十六年～唐高宗乾封二年）。T 50.2060.593c

²² 釋迦才，生卒年不詳，唐貞觀年間住長安弘法寺，勤修淨業，弘揚淨土法門，受道綽之影響，著手整理淨土諸論著，撰有《淨土論》三卷，念佛主張以觀想念佛為主。T 47.1963.98b

²³ 唐高宗總章元年（西元 668 年，戊辰年）三月釋道世撰《法苑珠林》百卷（一說 683）。T 53.2122.480b

²⁴ 《往生西方淨土瑞應傳》，又稱《往生西方淨土瑞應刪傳》。T 51.2070.105b。

²⁵ 戒珠（985～1077）於北宋英宗治平元年（西元 1064 年，甲辰年）撰《淨土往生傳》三卷，簡稱《往生傳》。T 51.2071.118a。

²⁶ 明株宏輯，萬曆十二年（西元 1584 年）夏日，《往生集》三卷。T 51.2072.132a。

²⁷ 因為《瑞應傳》的年代不確定，以少康在文詵之後，暫定為在這些書中唐代的最後一本，所以立以上的先後順序。

一、道綽的出生時地

(一) 時

道綽的出生年。在《續高僧傳》中提到：道綽今年八十四歲，而精神、體力都還很好。表示《續高僧傳》完稿時，道綽仍健在；也就是說，貞觀 19 年（西元 645 年）時道綽尚未辭世。在迦才《淨土論》中說到：道綽貞觀 19 年²⁸是八十四歲，在四月二十四日，他和僧俗二眾告別，三個縣的信徒都來看他，陸續不斷，人數難以估計，到了四月二十七日，便在玄忠寺示寂。在《淨土論》中有詳細記載道綽往生的年月日：

去貞觀十九年歲次乙巳，四月二十四日，悉與道俗取別，三縣內門徒就別，前後不斷，難可記數；至二十七日於玄忠寺壽終。²⁹

《淨土論》與《續高僧傳》都提及貞觀 19 年道綽 84 歲，唯《淨土論》明言同年 4 月 27 日綽師示寂，這一點與《往生集》中所記，綽師於貞觀 2 年往生異。《續高僧傳》與《淨土論》皆唐人作，而《續高僧傳》的作者為與綽同時，而《往生集》為道綽後數百年的明人著作，前二者當有所據。在前面諸論都沒有提到何時出生，只能靠往生之年去逆推，而《法苑珠林》、《瑞應傳》、《淨土往生傳》也沒有提到他何時過世。所以就過世的時間，本文則採取《續高僧傳》、《淨土論》的綜合說法，所以道綽活了八十四歲，在貞觀 19 年（西元 645 年）往生。照這樣逆推回去，道綽應該是西元 562 年出生，也就是陳文帝天嘉三年³⁰（歲次壬午年）出生，即北齊武成帝的河清元年³¹出生，此年北周高祖武帝保定二年，後梁孝明帝天保二年。

(二) 地

²⁸ 歲次是乙巳年。

²⁹ 《淨土論》T 47.1963.98b19~22。

³⁰ 見釋慈怡主編，《佛教史年表》，高雄：佛光出版社，1987。

³¹ 陸峻嶺、林幹合編，《中國歷代各族紀年表》，台北：木鐸出版社，1982。

道綽俗姓衛，這在《續高僧傳》³²、《法苑珠林》³³、《淨土往生傳》³⁴中都有提到，但《淨土論》³⁵、《瑞應傳》³⁶、《往生集》³⁷中沒有提及。在最早的傳記《續高僧傳》中記載，道綽俗姓衛，而且《續高僧傳》作者道宣為道綽同時代人，更有可能彼此來往，則《續高僧傳》中所載，當有所據。

至於道綽的出生地。道綽是陳至唐時人，《續高僧傳》、《法苑珠林》、《淨土往生傳》、《往生集》都說道綽是并州汶水人³⁸，而《淨土論》則說是并州晉陽人，在《中國歷史地圖集》³⁹第四冊⁴⁰北朝東、西魏及齊、周時，在東經 112～113 度，北緯 37～38 度的範圍內，有太原郡，有并州，也有晉陽。

而汶水則是在同一冊書的第 61～62 頁北朝東魏時，經過泰山郡的一條水名；換言之，汶水的位置相當於現在的山東省，而當時的并州是在現在的山西省。但是到了隋朝，見《中國歷史地圖集》第五冊第 17～18 頁，在太原郡的西南方「文水」這個城鎮，也有「文水」這條河，但不是「汶水」，但在東經 112～113 度，北緯 37～38 度的範圍內，有太原郡，有并州，也有晉陽；但在第五冊的第 19～20 頁隋時，在河東諸郡的齊郡附近有一條「汶水」（在現在的山東省）。

在第五冊第 46～47 頁唐時，在河東道太原郡西南部就有一條「文谷水」，也有文水、交城，同樣在太原府，有晉陽。在第五冊第 48～49 頁唐時，河南道（相當現在的山東省）有一條汶水，在泰山附近。

經過南北朝、隋、唐這三個朝代的地圖作綜合判斷，道綽應該是在唐朝時的河東道、太原府這個範圍，也就是在東經 112～113 度，北緯 37～38 度的範圍內，但並不能很肯定地說一定是在晉陽或是文水，但可以推論不是「汶水」，也就是

³² 《續高僧傳》（卷 20）T 50.2060.593c11～594b1。

³³ 《法苑珠林》（卷 26）T 53.2122.480b27～c7。

³⁴ 《淨土往生傳》（卷 2）T 51.2071.118a18～b9。

³⁵ 《淨土論》（卷 3）T 47.1963.98b6～29。

³⁶ 《瑞應傳》（卷 1）T 51.2070.105b8～23。

³⁷ 《往生集》（卷 1）T 51.2072.132a16～22。

³⁸ 蔡惠明，〈道綽大師與持名念佛〉提到：「道綽大師（562～645）俗姓衛，并州汶水（今山西汶水縣）人。」《內明》第 176 期第 28～29、23（下欄）頁，香港：內明雜誌社，1986。

³⁹ 譚其驤主編，《中國歷史地圖集》，上海：地圖出版社，1982。

⁴⁰ 第 61～68 頁。

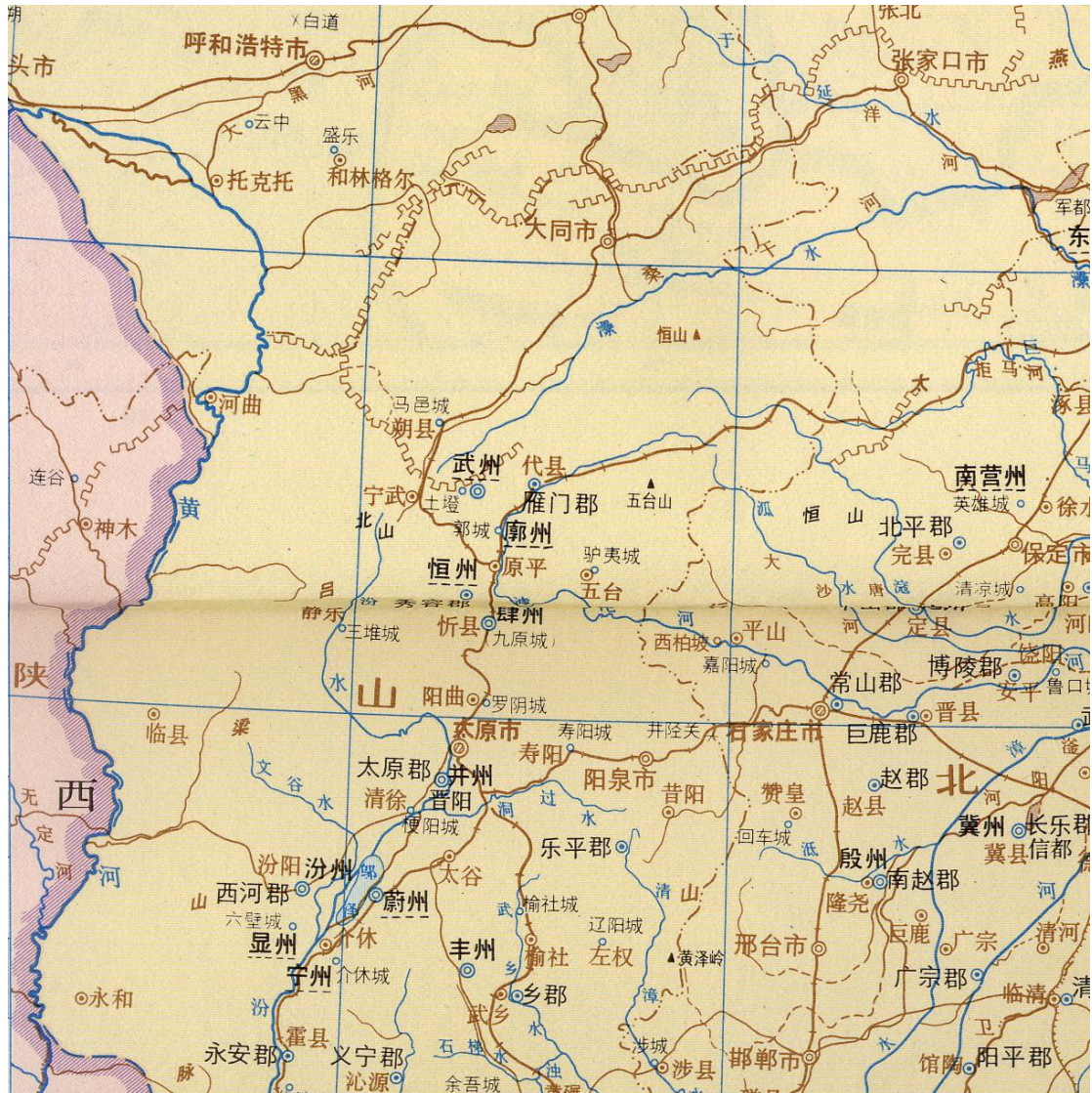
說，《續高僧傳》、《法苑珠林》、《淨土往生傳》、《往生集》所說的「道綽是并州汶水人」，這個「汶水」可能是「文水」⁴¹的筆誤⁴²；還有另一個可能，就是《淨土論》所說「道綽是并州晉陽人」。綜合以上可知：不論是「文水」或「晉陽」，都不出東經 112～113 度，北緯 37～38 度的範圍⁴³。

⁴¹ 謝壽昌等編《中國古今地名大辭典》第 151 頁下欄第 3～8 行：「【文水縣】後魏置受陽縣，隋改為文水縣，因縣西文谷水為名。唐改武興，尋復為文水，故城在今山西文水縣東十里。宋因水患徙南漳沱村高阜，即今治。明清皆屬山西太原府，今屬山西冀寧道。」上海：商務印書館，1931。復旦大學歷史地理研究所《中國歷史地名辭典》編委會，《中國歷史地名辭典》，第 144 頁右欄第 5～9 行：「【文水縣】隋開皇 10 年（西元 590 年）以受陰縣改名，治所即今山西文水縣東西舊城。唐天授元年（690 年）改名武興縣，神龍元年（750 年）復為文水縣。北宋元符間移治今文水縣。」江西省南昌市：江西教育出版社，1988 第 1 版，1989 第 2 次印刷。

⁴² 楊曾文，〈道綽、善導和唐代淨土宗〉，收錄於《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》第 204 頁第 3 行～第 4 行，台北：東大圖書，1993。

⁴³ 不論是姓氏或是出生地，在山本佛骨的《道綽教學の研究》中，沒有特別的論述，只是提到：出生地和玄中寺很近，而當時太原是北方文化的中心。





二、道綽的師承

(一) 道綽與慧瓚

《續高僧傳》中說道綽十四歲出家，禮何人為師，諸傳不詳。初學偏向涅槃部，他曾講《大般涅槃經》二十四次。後來跟著瓚禪師學習，修學空的道理，常常有很好的功效，因為瓚禪師清廉簡約恬淡，智慧穎悟通達道理，所以在北方是很有名的，而且他解行兼備，道綽在他的門下學習了幾年禪⁴⁴。

⁴⁴ 大致上《淨土往生傳》、《往生集》也不離《續高僧傳》所說，只是描述得比較簡略。

根據山本佛骨《道綽教學の研究》⁴⁵中提到⁴⁶：佐佐木月樵和高雄義堅的考證，這位瓚禪師即是《續高僧傳》卷 18 出現的釋慧瓚⁴⁷。雖然這位釋慧瓚在當時是一位很有名的人，而且也很多人向他學習，在佛教界占著重要的地位，也都是地處北方，但是卻沒有直接的證據證明這位釋慧瓚就是道綽學習的對象：「瓚禪師」，所以對於這一點，筆者不能像山本佛骨一般，這麼輕易地就認同佐佐木月樵和高雄義堅的考證。後來筆者在《續高僧傳》中找到個資料可以證明「瓚禪師就是慧瓚」，就是在「釋道亮」⁴⁸的傳記當中有這樣的字眼出現：

聞并部瓚禪師結徒開化盛宣佛法，行達箕山便進具戒，漸次太原歸依慧瓚。即，「瓚禪師就是慧瓚」。

（二）道綽與曇鸞

《淨土論》提到：道綽是之前的大德大鸞法師的曾孫弟子，大鸞法師講了一部涅槃經，道綽常常讚歎大鸞法師智德高遠，自己和他比起來，簡直差了十萬八千里，而大鸞法師尚且還捨棄講涅槃經，修行淨土法門，並往生淨土，何況是自己這個名不見經傳的人，所能夠知道、了解的，哪能算多呢？因為這個緣故，從大業五年（西元 609 年）以後，就捨棄講涅槃經，修行淨土法門，一心專念阿彌陀佛，而且禮佛、供養，從此沒有間斷。

《安樂集》引用曇鸞《淨土論註》之處很多，道綽對曇鸞非常心儀，但《淨土論》中的大鸞法師是否就是《淨土往生傳》中所述的曇鸞法師呢？

另有一說則根據《淨土往生傳》：道綽有一次到曇鸞法師曾住過的玄中寺遊憩，曇鸞在這間寺廟中長時地修行淨土法門，到他捨壽的時候，就有瑞相出現，當地人覺得很奇特，便把這些事刻在石碑上。道綽到這間寺時，看到此碑文⁴⁹了，就生起了深刻的信心，便下定決心捨棄其他法門，專心一意念彌陀佛⁵⁰。

⁴⁵ 山本佛骨，《道綽教學の研究》，京都：永田文昌堂，1959，第 12 頁。

⁴⁶ 同上註，第 12 頁第 1 行～第 15 行。

⁴⁷ T 50.2060.575a 《續高僧傳》（卷 18）。

⁴⁸ T 50.2060.619b。

⁴⁹ 根據宋沙蔭、簡聲援的《淨土古剎玄中寺》：此「功德碑」（或稱「遺行碑」）已佚失。

⁵⁰ 山本佛骨也是引用《往生傳》及《續高僧傳》的資料。

在《佛祖統紀》⁵¹也提到：「道綽入壁谷玄中寺曇鸞之舊居也，專志念佛，日以七萬遍為度。」

先來看看《中國名寺志典》記載，玄中寺⁵²坐落在山西交城縣城西北的石壁山中，距縣城 10 里，興建於北魏延興二年（西元 472 年），歷時五年竣工，因地處山巒疊嶂，山陡如壁，故名「石壁玄中寺」，也稱「石壁寺」；唐貞觀年間（西元 627～649 年）重修後，改稱「石壁永寧禪寺」，寺周石壁陡峭。據載，北魏名僧曇鸞大師（雁門人，自幼出家）晚年來玄中寺任住持，繼淨土宗祖師（後人追認）慧遠大師之志，在此宣揚淨土教義，其後道綽、善導繼任住持。善導《觀經疏》東傳日本，成為日本淨土宗的開宗聖典，所以日本淨土教徒視玄中寺為祖庭。寺在隋、唐、宋代曾多次毀於戰火，每次重建又多有擴建，至元咸宗年間（西元 1295～1307 年）極盛時，寺院除本寺以外，還管轄四十個院，方圓 150 餘里，該寺清朝後逐漸衰退，特別是清末連年戰爭，僧徒四散，寺院荒蕪，原有李白題刻及其它珍貴文物也被偷走。現在寺內仍存有的文物有：明代的原建築天王殿和單孔牌樓，北魏和北齊年間的造像石刻碑、佛幢，唐代高氏碑，宋明兩代的鐵佛，明代木雕佛像和元代忽必烈所書的蒙文白話碑，寺東還有宋代所建的秋容塔，均有較高藝術文物價值⁵³。

除此之外，曇鸞講《涅槃經》，這一點就與大鸞法師傳中所述吻合，而且曇鸞的代表作《往生論註》引用很多《涅槃經》⁵⁴。大鸞法師捨棄講《涅槃經》，轉為修行淨土法門；《續高僧傳》⁵⁵：曇鸞後來遇到菩提流支 給他《觀無量壽佛

⁵¹ 志磐撰，南宋度宗咸淳 5 年（己巳年，元世祖至元 6 年，西元 1269 年），《佛祖統紀》54 卷，是天台一家之正史也，此書是由西元 502～1033 年（即梁武帝天監元年～宋仁宗明道二年間）共五百三十餘年間之歷代傳教表。見《佛祖統紀》（卷 27），T 49.2035.274c9～18。

⁵² 王仲奮著，《中國名寺志典》，北京：中國旅遊出版社，1991。

⁵³ 在宋沙蔭、簡聲援的《淨土古剎玄中寺》、王晨曦的《中國名剎故事》、陳順宣、張東初、吳惠清、何楚祥編的《中國寺廟與菩薩》、吳英才、郭雋杰主編的《中國的佛寺》、劉慧葵主編的《中華名寺古剎》（4）、蕭秉權主編的《中國佛教寺院》、常盤大定的〈鸞綽二師の遺跡に詣して〉都或簡或繁的提到上述資料。

⁵⁴ 例如：《大般涅槃經》（卷三十三）：「於一法中作二種說，於一名法說無量名，於一義中說無量名，於無量義說無量名。」（見 T 12.374.563c），在《無量壽經優婆塞舍願生偈註卷上》引用為：「一法有無量名。一名有無量義。」（見 T 40.1819.831b）。

⁵⁵ 《續高僧傳》（卷 6）T 50.2060.470a。

經》（以下簡稱《觀經》）之後，他改修淨土法門。所以很有可能大鸞即曇鸞。根據《佛教史年表》曇鸞是梁武帝大同八年五月（西元 542 年，壬戌年）年六十七辭世，反推回去曇鸞是西元 476 年出生，那麼便與道綽相差 86 歲；另有一說曇鸞是西元 554 年，年七十五歲辭世，則曇鸞是西元 480 年出生，那麼便與道綽相差 82 歲。以年紀來看，曇鸞和道綽相差三世代，剛好與《淨土論》中提到：道綽是大鸞法師的曾孫弟子。疑大鸞即曇鸞。

由此看來，曇鸞的碑文便非常重要，因為道綽不可能親炙曇鸞的教誨，而是經由碑文，讓道綽神仰曇鸞的德教；這一點也與「道綽是大鸞法師的曾孫弟子」⁵⁶不相違背。

三、教化

根據《續高僧傳》、《淨土論》、《瑞應傳》、《淨土往生傳》、《往生集》、《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》⁵⁷綜合來看，道綽教導眾生淨土法門的方式可以分為下列幾項：

（一）講授《觀無量壽佛經》、般舟方等經

在諸傳記中，都有提到道綽講授《觀經》，提到他講《觀經》二百遍⁵⁸，可見道綽非常重視《觀經》，也可能時有新得，所以百講不厭；為此高木昭良認為《安樂集》是道綽對《觀經》的註釋書⁵⁹。但筆者不認為如此，其理由請參照本論文第二章第三節說明。

在《續高僧傳》中說：「有時會練習九品十觀」⁶⁰，《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》：「十六妙觀偶爾會修行練習⁶¹」，其他的傳記則沒有提到這一點。

講般舟方等經，在《續高僧傳》說：「道綽對於般舟、方等經典常常弘揚」，

⁵⁶ 見《淨土論》。

⁵⁷ 唐法照（西元 770）撰，《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》T 85.2827.1255b16~22。

⁵⁸ 在《續高僧傳》、《往生集》、《瑞應傳》。

⁵⁹ 高木昭良，〈《安樂集》の宗體について——念觀合論を中心として〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 4 卷第 1 號，東京：日本印度學佛教學會，1956。

⁶⁰ 《續高僧傳》：「九品十觀分時紹務」T 50.2060.593c21。

⁶¹ 《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》：「十六妙觀分時繫習。」T 85.2827.1255b19。

⁶²《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》也提及：「西京善導和上、并州文水縣玄中寺道綽和上、慈愍三藏⁶³等好幾百位高僧，般舟方等經典，歲歲常行。」⁶⁴其他部傳記都沒提到。但是在《淨土往生傳》：釋慧日，又號慈愍三藏，天寶 7 年寂（西元 748 年）享年 69 歲；而且《宋高僧傳》也提及：「天寶七年卒于住寺。報齡六十九。」⁶⁵。所以可推回慈愍三藏的出生年是西元 680 年（唐高宗永隆元年）。而道綽在西元 645 年便往生了，二人沒有會面的機會，所以可以得知《淨土往生傳》中有某些錯誤⁶⁶。對於以上的推論並沒有出現在山本佛骨的《道綽教學的研究》。

（二）教人計數念佛

《淨土往生傳》中提到：在并州汾水一帶的風俗習慣是不太念佛的，手拿念珠的人也很少，道綽教他們計數念佛，為了勉勵僧俗四眾念佛，沒有念珠的人，便教他們用豆子來計數，念一聲佛號便挪動一顆豆子（這是「稱名念佛」），有時用麻、麥來代替豆子，有的人念佛念了數萬斛；也有的穿木鑰子作為念珠，教人念佛。⁶⁷由「稱名念佛」繼而數量化，由數量化來確保心念專一，所以，這是道綽所用的方便。《淨土論》中也說到：對在晉陽、太原、文水三縣的出家、在家等眾，年紀只要有七歲、能夠聽得懂、了解念佛法門的人，教他用小豆子來計數，

⁶² 《續高僧傳》：「綽般舟方等歲序常弘」T 50.2060.593c20~21。

⁶³ 《淨土往生傳》T 51.2071.120a：釋慧日，又號慈愍三藏，天寶 7 年寂（西元 748 年）享年 69 歲；所以可推回慈愍三藏的出生年是西元 680 年（唐高宗永隆元年）。而道綽在西元 645 年便往生了，所以沒有會面的機會，所以可以得知《淨土往生傳》中有某些錯誤。而且《宋高僧傳》（卷 29）T 50.2061.890b 也提及：「天寶七年卒于住寺，報齡六十九。」所以應該是如此。

⁶⁴ 《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》：「西京善導和上、并州文水縣玄中寺道綽和上……數百高僧，般舟方等，歲歲常行。」T 85.2827.1255b17~19。

⁶⁵ 《宋高僧傳》（卷 29）T 50.2061.890c4~5。

⁶⁶ 《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》的成書沒有很正確的年代，但是其作者是法照，在西元 770 年左右有歷史的記載，所以可以說《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》是在唐時西元 770 年左右的產物。因為《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》首先出現「西京善導和上、并州文水縣玄中寺道綽和上、慈愍三藏⁶⁶等好幾百位高僧，般舟方等經典，歲歲常行」的字眼，而《淨土往生傳》是戒珠（985~1077）於北宋英宗治平元年（西元 1064 年，甲辰年）撰，《淨土往生傳》三卷，簡稱《往生傳》。所以很有可能是戒珠參考《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中・下》而產生錯誤。

⁶⁷ 《淨土往生傳》：「并汾之間，風俗少事念佛，持數珠者罕嘗有之。綽勉僧俗念佛，無數珠者，以豆記之，如念一聲，即度一豆，或時麻麥記者亦然，已而較之，其所度者數萬斛。」T 51.2071.118a24~28。

念阿彌陀佛聖號，有的可以念到八十石⁶⁸小豆子，有的可以念九十石；中等的可以念到五十石，下等的可以念到二十石。《佛祖統紀》⁶⁹也略提一筆：

勸并汾人念佛，或以豆記，所度者及萬斛。

由前兩段傳記，便可以知道道綽鼓勵人計數念佛，而且數量越多越好。基本上這是一種用佛號來降伏煩惱的方法，人的妄念天馬行空，世俗人在妄念中甚至不知道自己在妄念中，就像陽光從屋頂上的天窗照下來，在那一小片的光線中，才能看到億萬微細灰塵在飛舞；當人的心稍微靜下來，才知道自己的妄想紛飛。道綽知道這一點，所以要凡夫先用念佛的數量來控制自己的心，讓自己的念頭先用佛號薰習，反正不念佛，一樣是在打妄想，與其打妄想，倒不如念佛。而且由這種方式薰陶下來，一遇到突發狀況，就會念佛，一念佛便能心定而使自己臨危不亂，能夠比較安全地度過危險。

（三）專禮彌陀和敬重西方

1、專倡禮拜阿彌陀佛

禮拜部分，在《續高僧傳》、《淨土論》、《往生集》有明文提到，其他幾部傳記則沒有說明；除此之外，可以由道綽的同參道友、弟子、跟隨者的傳記看出：綽道的確有提倡禮拜阿彌陀佛，例如：《宋高僧傳》、《淨土往生傳》、《往生集》⁷⁰中的僧銜⁷¹（道綽道友），唐朝并州人，年九十遇道綽禪師，得以聽聞淨土法門，開始念佛，每日禮佛千拜。

2、對西方的敬重

在《淨土論》中記載：道綽教導有緣學淨土法門的人，不可以向西方擤鼻涕、吐痰、大小便利，不背對西方坐著、躺著，面向西方而坐。⁷²在《續高僧傳》中

⁶⁸ 勺勺，計算容量的單位，公制一石等於十斗。

⁶⁹ 《佛祖統紀》（卷 27）T 49.2035.274c。

⁷⁰ 贊寧撰，宋太宗端拱元年（西元 988 年），《宋高僧傳》三十卷。

⁷¹ 《淨土往生傳》（卷 2）T 51.2071.120c 及《往生集》（卷 1）T 51.2072.132b、《宋高僧傳》（卷 24）T 50.2061.863b 唐河東僧銜傳（啟芳圓果），都有提及每天拜佛千拜。

⁷² 《淨土論》：「教諸有緣，各不向西方涕、唾、便利，不背西方坐、臥。」T 47.1963.98b17~18。

只說：道綽常常面向西方而坐。⁷³《瑞應傳》中說道綽：不曾背對西方說話。⁷⁴

在《續高僧傳》中說道綽：早晚都穿著乾淨的衣服，威儀齊整，讓人有口皆碑，一舉目一投足風範高雅，慈眉善目地接引眾生。⁷⁵《瑞應傳》說道綽：說話常帶著笑容。⁷⁶由這幾部傳記當中便可以了解道綽以身作則，以威儀度化眾生，也是以威儀來表示對西方的敬重。

綜合《續高僧傳》、《淨土論》、《瑞應傳》、《淨土往生傳》、《往生集》、《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》，及上述便可比較深刻地了解到道綽教化眾生的大概情況。由各傳記可以知道道綽利用各種方便的方法來度化眾生，由身、語、意業來引導眾生回向西方。

四、瑞相與示寂

（一）瑞相

在《續高僧傳》中描述：

貞觀二年四月八日，綽知命將盡，通告事相，聞而赴者，滿于山寺，咸見鸞師在七寶船上告綽云：「汝淨土堂成，但餘報未盡耳。」並見化佛住空天華下散，男女等以裙襟承得，薄滑可愛；又以蓮花乾地而插者，七日乃萎，及餘善相不可殫紀。自非行感備通，詎能會此乎！年登七十，忽然齟齬新生如本，全無歷異；加以報力休健，容色盛發，談述淨業，理味奔流，詞吐包蘊，氣霑醇醴。

這一段顯示道綽修行好所感得的瑞應，不但見到鸞師在七寶船，也看見天華繽紛而下，更奇特的是蓮花長於乾地上，七天才凋謝——在在顯示眾生對西方的信心。

《法苑珠林》中提到和《續高僧傳》中類似，因為《續高僧傳》的年代在前面，所以很有可能是《法苑珠林》參考《續高僧傳》；而《淨土往生傳》則和《續

⁷³ 《續高僧傳》：「自綽宗淨業，坐常而西。」T 50.2060.594a20。

⁷⁴ 《瑞應傳》：「不曾面背西語。」T 51.2070.105b11。

⁷⁵ 《續高僧傳》：「晨宵一服鮮潔為體，儀貌充偉并部推焉，顧瞬風生舒顏引接。」T 50.2060.594a20~22。

⁷⁶ 《瑞應傳》：「語常含笑。」T 51.2070.105b11。

高僧傳》相差不遠⁷⁷。所以唐朝初期并州汾水附近各個郡，都在淨土法門的薰陶下，這都是由於道綽才開始興盛的。《佛祖統紀》⁷⁸也簡略地提及：

四月八日集道俗為如來生朝慶會，俄見鸞空中乘七寶船，謂綽曰「汝淨土堂宇以成」，眾復見化佛菩薩飄飄在空中，皆忻仰歎異。

其大意略同。

《續高僧傳》的時間是在貞觀二年四月八日，《淨土往生傳》的時間是在貞觀三年四月八日，因為《續高僧傳》的成書年代是貞觀十九年，也就是說距離貞觀年間所發生的事，時間上比較接近，所以可信度比較高⁷⁹；因此，在這點上筆者採用《續高僧傳》的說法。

（二）示寂

《續高僧傳》提到：道綽至八十四歲，而且身體很硬朗、精神很好。表示《續高僧傳》完書之時，道綽還在人世間，尚未示寂。

《淨土論》記載：貞觀十九年（是乙巳年）的四月二十四日，道綽和出家人、在家人道別，三縣的信徒分別來看他，相繼不斷，人數不可限量；到了二十七日在玄中寺壽終正寢，當時有白雲從西方來，然後變化成三道白光，把房舍照得很明亮，當道綽往生後白光才消失；火化的時候，有五色光三道出現於空中，繞著太陽，與陽光輝映，火化完成後才消失；還有紫雲三次出現在墳墓上空，他的弟子一起看到那個瑞相。是佛菩薩的慈悲讓眾生能夠見到這樣的瑞相，而且《華嚴經》的偈言提到：放光明名看到佛，這光令命終的人得到覺悟，念佛得到三昧的人一定會見到佛，命終之後可以生到佛前。

《瑞應傳》上描述：道綽曾經請善導為他人定看是否能往生，善導入定，看

⁷⁷ 而《淨土往生傳》則是描述：貞觀三年四月八日，道俗集合到寺廟中，慶祝如來誕辰，當天看到鸞師在空中，坐著七寶船，從船上指道綽說：「你在淨土的堂宇已經成就了，但是你的業報未了，所以還不能往生。」大眾看到化佛、化菩薩飄在空中，感到很驚訝、很讚歎，於是對淨土法門生起了大信心，雖然有完全沒有一點善根的人，看到了也都心服口服。

⁷⁸ 《佛祖統紀》（卷 27）T 49.2035.274c。

⁷⁹ 而《淨土往生傳》是戒珠（985～1077）於北宋英宗治平元年（西元 1064 年，甲辰年）所撰，離貞觀二年（西元 628 年）比較遠，所以可信度沒那麼高。

見佛高一百多尺，了解道綽可以往生後，又問佛道綽臨終時有沒有瑞相讓人看到或聽到？答案是當道綽往生那一天，佛會放白毫相光，遠遠地照到道綽所在之處，這光出現時，就會生到西方。果然在道綽臨終那一天，有三道白光照在他的房內，又看到了紫雲在當地出現三次。《瑞應傳》的描述比較沒有確定的時間，而且《瑞應傳》只知道是唐朝人所作，並不知道正確的寫作年代，二者時間不詳。

《往生集》只是略為一提：道綽貞觀二年四月八日往生，聽到這個消息前往弔唁的人擠滿了山寺，這些人看到了空中有化佛，空中有天華飄下。

綜合以上的結果，在道綽示寂的部分，因為《續高僧傳》完全沒有提到，而比較可靠的是《淨土論》的記載，因為不但時間很清楚明白，而且細節的交代也比其他傳記完整；而且《淨土論》撰者迦才，在唐貞觀年間住長安弘法寺——離并州很近，勤修淨業，弘揚淨土法門，受道綽之影響，著手整理淨土諸論著，由此可見迦才很注重當時淨土的動態，所以，在道綽示寂的部分，可以用《淨土論》的記載。

五、影響

（一）道友及弟子

1、道友道撫

在諸傳記中並未見道綽的好友「釋道撫」的傳。道撫是出現在《續高僧傳》⁸⁰、《淨土往生傳》⁸¹、《佛祖統紀》⁸²的「釋道綽」、「釋法侃」、「釋慧海」等人的傳記當中。綜合諸傳記，道撫是京都弘福寺的名僧：

有道撫法師者，俊穎標首京城所貴，本住總持，宗師異解用通攝論，及臨

侃席數扣重關，束心展禮餐承音訓，遂捨其本習從歸真諦⁸³。

後逃名而至玄中寺，只怕心不念佛，而環境又不好、惡緣、障道緣多的時候，怕

⁸⁰ 《續高僧傳》（卷 11）T 50.2060.513c「釋法侃」傳、《續高僧傳》（卷 20）T 50.2060.594a「釋道綽」傳、《續高僧傳》（卷 11）T 50.2060.510b「釋慧海」傳。

⁸¹ 《淨土往生傳》（卷 2）T 51.2071.118b「釋道綽」傳。

⁸² 《佛祖統紀》（卷 27）T 49.2035.274c「道綽」傳。

⁸³ 見《續高僧傳》（卷 11）T 50.2060.513c「釋法侃」傳。

下一世又來輪迴時，恐怕不能再學佛，和道綽共修淨業，共同宣揚淨土法門。

《淨土往生傳》⁸⁴和《佛祖統紀》⁸⁵二者的敘述類似：道綽往生三天以後，道撫聽到了說：「我常常走在前面，怎麼會在後呢？」又說：「功夫就在呼吸間，要見佛指日可待。」當天在佛像前頂禮表白，之後坐到他的座位上就往生了。

2、僧銜

《宋高僧傳》⁸⁶、《淨土往生傳》⁸⁷、《佛祖統紀》⁸⁸、《往生集》⁸⁹四本傳紀的內容大同小異，架構差不多，文字的敘述有繁有簡，目前先取較繁複的《淨土往生傳》作為說明的底本，因為《宋高僧傳》的年代是西元 988 年（宋太宗時），《淨土往生傳》是西元 1064 年（宋英宗時），二者相差 76 年，而最早的本子可能是《宋高僧傳》。

《淨土往生傳》上說到：釋僧銜是并州壽陽人⁹⁰，年輕時念彌勒菩薩，希望往生彌勒內院，年齡到了九十歲，遇到了道綽禪師，因為還沒開悟，所以以淨土為誘因，才開始迴心想修淨土法門，僧銜認為自己年紀很大了，所修的功德不多，於是早晚禮佛，每天拜佛一千拜，念佛常常有萬遍，從早用功到晚，戰戰兢兢、不懈怠，用功了三年。到了貞元九年時身體有病，快過世前告訴弟子說：「我是有漏的人，還沒有到煩惱斷盡，現在正有病，哪裡想到阿彌陀佛給我一件香衣，觀音、勢至二菩薩以寶手向我示意，這些都是西方極樂世界的聖境，我要跟隨佛陀去西方了。」之後便壽終正寢了。往生七天，異香不散，并州汾水的人因為這樣深信淨土法門。《瑞應傳》⁹¹中說到唐朝僧銜法師是并州人，遇到道綽講《觀

⁸⁴ 《淨土往生傳》（卷 2）T 51.2071.118b。

⁸⁵ 《佛祖統紀》（卷 27）T 49.2035.274c。

⁸⁶ 《宋高僧傳》（卷 24）T 50.2061.863b。

⁸⁷ 《淨土往生傳》（卷 2）T 51.2071.120c。

⁸⁸ 《佛祖統紀》（卷 27）T 49.2035.275b。

⁸⁹ 《往生集》（卷 1）T 51.2072.132b。

⁹⁰ 《往生集》與《淨土往生傳》不同處是：（一）僧銜是并州晉陽人（二）沒有提到每天念佛的情形，只提到每天拜佛千拜。其他大致上是一樣，只是文字很簡略。

⁹¹ 《瑞應傳》（卷 1）T 51.2070.105c。

經》，才開始學淨土法門，花了五年專門修習念佛法門，一天一千拜，念佛七萬遍，怕快命終而更加精進。

《宋高僧傳》中與《淨土往生傳》不同之處如下：(一)只說僧銜是并人；(二)沒有提到之前念彌勒菩薩，也沒有提到想要往生彌勒內院；(三)年九十六才聽到道綽說《觀經》、知道《安樂集》；(四)念阿彌陀佛八百萬遍；(五)用功五年才往生；(六)往生前的瑞相是：阿彌陀佛授僧銜香衣，觀音、勢至二菩薩走在隊伍的前面，化佛遍滿虛空；(七)往生後沒有提到有沒有異香。

《佛祖統紀》與《淨土往生傳》不同處只有：僧銜是并州人，沒有提到壽陽。其他幾乎一樣，只是文字比較簡單。

3、善導

善導繼承道綽，弘揚淨土法門，著《觀經疏》⁹²四卷；善導為淨土宗之大成者⁹³。現存可見善導的二十一種傳記當中⁹⁴，大多後人沿襲前人之作，其中以唐宋的撰述較具史料價值。

唐朝善導禪師俗姓朱。⁹⁵諸傳記記載善導生卒年的，只有王古的《善導、後傳》，認為善導生於隋煬帝大業 9 年（西元 613 年），圓寂於唐高宗開耀元年（西元 681 年），享年六十九⁹⁶，後世多依此說。

善導的籍貫有二說：一是《瑞應傳》作泗州（安徽泗縣）；一是王古《善導、

⁹² 《觀無量壽佛經疏》，（唐）善導集記，《大正藏》第 37 冊，第 1753 號。

⁹³ 太虛，〈中國淨土宗之演變〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 143 頁第 4 行～第 5 行，台北：大乘文化出版社，1979。

⁹⁴ （1）唐道宣，《續高僧傳》卷 27；（2）唐文詵、少康輯，《往生西方淨土瑞應傳》第十二；（3）唐道鏡、善道集，《求生西方淨土念佛鏡》卷中；（4）北宋戒珠，《敍淨土往生傳》卷中；（5）北宋王古，《新修往生傳》卷中；（6）宋志磐，《佛祖統紀》卷 26、27；（7）宋遵式，《往生西方略傳》；（8）宋清月，《往生淨土略傳》；（9）宋陸師壽，《新編古今往生淨土寶珠集》；（10）宋王日休，《龍舒增廣淨土文》卷第 5、感應事跡九；（11）宋宗曉，《樂邦文類》卷 2；（12）宋本覺，《釋氏通鑑》卷 8；（13）元普度，《廬山蓮宗寶鑑》卷 4；（14）明永樂帝御製，《神僧傳》；（15）明大佑，《淨土指歸》卷下；（16）明道衍，《諸善上人詠》第 21；（17）明株宏，《往生集》卷上；（18）明覺岸，《釋氏稽古略》第 3；（19）清周克復，《淨土晨鐘》第 10；（20）清彭希涑，《淨土聖賢錄》卷 2；（21）清瑞璋，《西舫彙征》卷上。

⁹⁵ 《往生西方淨土瑞應傳》（卷 1）T 51.2070.105b24。

⁹⁶ 藤田宏達，《善導・人類の知的遺産 18》，第 16 頁第 10～14 行，東京：株式會社講談社，1985。

後傳》作密州（山東臨淄）。後世學者各持己見。⁹⁷筆者以為《瑞應傳》與善導的時代最近，可信度高故採用。

「少出家，時見西方變相，嘆曰：『何當託質蓮臺、棲神淨土！』及受具戒，妙開律師共看觀經，喜交嘆，乃曰：『……唯此觀門定超生死！』」⁹⁸年少出家時便讚歎淨土，受具足戒後，善導與妙開律師共同研究《觀經》。由此看來，善導很早就修行淨土法門。後來求訪修行之法要，遇到了道綽，之後專門修行念阿彌陀佛⁹⁹，其時間大約是貞觀 3 年至貞觀 10 年間（西元 629～636 年），善導二十歲，距道綽圓寂（西元 645）約十年。¹⁰⁰善導以念佛法門在京師廣行教化，不論貴賤，都教淨土法門。¹⁰¹他專修念佛，熱烈地說法，教化無數眾生，¹⁰²淨土教在長安（京師）流行，其意義是流行於天下各地。到了晚唐武宗排佛後，八宗除淨土宗與禪宗，其他具衰微，此時的禪，念佛的比重大。由此可見，淨土教在中國佛教中佔有重要的地位。¹⁰³

六、小結

在本節中提到道綽的出生地，有一說是文水人¹⁰⁴，有一說是晉陽人¹⁰⁵，是文

⁹⁷ 蔡纓勳，《善導思想之研究》，即《國立台灣師範大學國文研究所博士論文》，第 12 頁第 6～12 行，未出版，1997。

⁹⁸ 《往生西方淨土瑞應傳》（卷 1）T 51.2070.105b24～27。

⁹⁹ 《續高僧傳》（卷 27）：「行至西河遇道綽部，惟行念佛彌陀淨業。既入京師廣行此化。」T 50.2060.684a12～14。

¹⁰⁰ 同註 78，第 16 頁第 10～12 行。

¹⁰¹ 《淨土往生傳》（卷 2）：「續至京師，擊發四部弟子，無問貴賤，彼屠沽輩，亦擊悟焉。嘗寫彌陀經數十萬卷，散施受持。」T 51.2071.119a28～b1。

¹⁰² 清水澄，〈善導大師の世界〉，收錄於《善導大師研究》，第 1 頁第 6～7 行，東京：山喜房叢書林，1980。

¹⁰³ 森三樹三郎，〈中国思想史上における善導の地位〉，收錄於《善導教学の研究》，第 1 頁第 1～10 行，東京：佛教大學善導教學研究會，1980。

¹⁰⁴ 《續高僧傳》：「釋道綽。姓衛。并州汶水人。」T 50.2060.593c11。《法苑珠林》：「唐并州玄中寺釋道綽，姓衛，并州汶水人也。」T 53.2122.480b27。《淨土往生傳》「釋道綽，俗姓衛，并州汶水人。」T 51.2071.118a18。《往生集》：「唐道綽，并州汶水人。」T 51.2072.132a16。現代也有學者持此見者，諸如：蔡惠明，〈道綽大師與持名念佛〉，收錄於《內明》第 176 期第 28～29、23（下欄）頁，香港：內明雜誌社，1986。還有，楊曾文，〈道綽、善導和唐代淨土宗〉，收錄於《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》第 203～229 頁，台北：東大圖書，1993。

¹⁰⁵ 《淨土論》則說是并州晉陽人。

水人還是晉陽人無法肯定，但不論是「文水」或「晉陽」，都不出東經 112～113 度，北緯 37～38 度的範圍¹⁰⁶。道綽生於西元 562，圓寂於 645 年；其間曾親炙慧瓚禪師，神仰曇鸞法師。道綽教授《觀經》、般舟方等經，亦教人計數念佛，而且以身作則，以威儀來表示對西方的敬重。其影響除其同時代的同參道友、信徒外，更對善導、迦才等造成影響；而善導對中國淨土宗的影響有目共睹，所以，道綽對中國淨土宗有著深遠的影響。根據《續高僧傳》等等來作討論，現代學者演培、湯用彤、郭朋、蓮生、如釋等人認為道綽具有成為一代祖師的條件。

第二節 《安樂集》成立年代及其版本

《續高僧傳》說道綽著《淨土論》兩卷，應該是著《安樂集》兩卷之誤。迦才《淨土論》中提到道綽撰《安樂集》兩卷。其他傳記則沒有提這一點。

《安樂集》成立於何年？諸傳記或史料並未有明確的年代記載，根據唐迦才的《淨土論》（西元 627～649）¹⁰⁷可知：

從大業五年已來，即捨講說，修淨土行，一向專念阿彌陀佛，禮拜、供養，相續無間。¹⁰⁸

道綽最起碼在大業五年（西元 609 年）以後，開始修淨土法門，《安樂集》應該是在那以後寫的。在《淨土論》中明確提到：

貞觀已來，為開悟有緣，時時敷演《無量壽觀經》一卷。示誨并土，晉陽、太原、汶水三縣道俗……撰《安樂集》兩卷。¹⁰⁹

由《淨土論》只能推測該集寫於貞觀元年至貞觀十九年（因為道綽貞觀十九年往生¹¹⁰），也就是西元 627 年至 645 年間，並無法確定哪一年。

¹⁰⁶ 不論是姓氏或是出生地，在山本佛骨的《道綽教學の研究》中，沒有特別的論述，只是提到：出生地和玄中寺很近，而當時太原是北方文化的中心。

¹⁰⁷ 釋迦才，生卒年不詳，唐貞觀年間住長安弘法寺，勤修淨業，弘揚淨土法門，受道綽之影響，著手整理淨土諸論著，撰有《淨土論》三卷，念佛主張以觀想念佛為主。T 47.1963.83b～104a。

¹⁰⁸ 《淨土論》（卷 3）T 47.1963.98b11～12。

¹⁰⁹ 《淨土論》（卷 3）T 47.1963.98b12～19。

¹¹⁰ 見本論文第二章第一節。

《安樂集》收錄在哪些藏經？《大正經》第 47 冊第 1958 號經第 4～22 頁，
《卍續藏經》第 107 冊第 213 頁～231 頁，《新大纂藏卍續藏經》第 61 卷第 1142
號經第 7～26 頁，及《佛光大藏經·淨土藏·安樂集外六部¹¹¹》第 49～118 頁，
以上諸藏可找到《安樂集》。而本論文採用《大正藏》。

《中華大藏經》台灣版，只出了本藏目錄（即《中華大藏經首篇》）及第一
輯。至於《安樂集》屬於第三輯，尚未出版。以上表格的資料取自於《中華大藏
經首篇》第 555 頁。筆者遍查《中華大藏經》大陸版、《佛教大藏經》、《高麗藏
經》、《嘉興大藏經》、《大藏經補篇》、《乾隆大藏經》、《卍正藏經》、《磧砂藏經》、
《永樂北藏》、《開寶大藏經》、《崇寧萬壽大藏經》、《昆盧大藏經》、《圓覺禪院新
雕大藏經》、《資福大藏經》、《天寧寺大藏經（金藏附宋藏遺珍）》、《大明三藏聖
教南藏》、《大明三藏聖教北藏》、《黃檗大藏經》、《縮刻大藏經》、《頻伽大藏經》
《敦煌寶藏》等，則沒有收錄《安樂集》。首次入藏是在日人編纂的《大正藏》，
可見該集早在中國佚失。

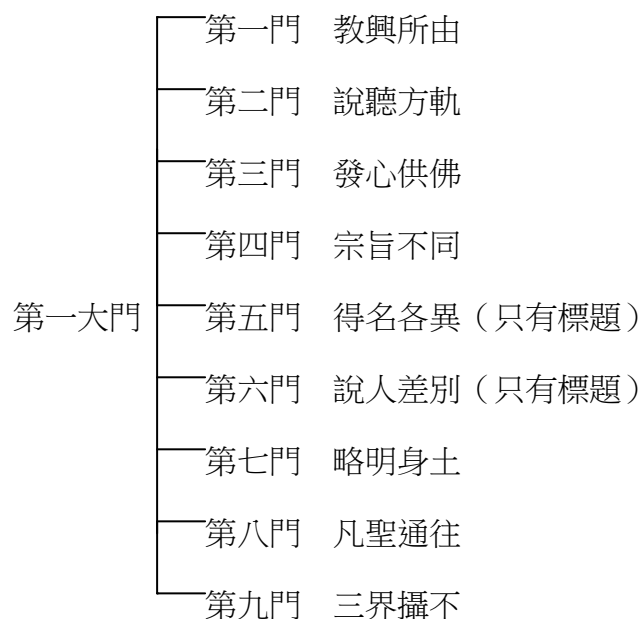
第三節 《安樂集》的組織架構

《安樂集》是道綽所遺留下來的唯一著作。該集分上、下兩卷，共有十二大
門，都是引經論勸導眾生產生信心、求願往生。上卷包括第一大門、第二大門、
第三大門，下卷包括第四至第十二大門。大門下再分門，門下又分第一、第二、
第三等等。全書總共十二大門，但其真正目的不出三點：一為摧破異見邪執、二
為破諸師謬解、三為開示未來眾生要路。¹¹²以下是筆者根據《安樂集》各大門所
作出的圖表，略作說明如下。

¹¹¹ 「外六部」指：《易行品》、《略論安樂淨土義》、《五方便念佛門》、《淨土論》、《遊心安樂道》、
《釋淨土群疑論》等《安樂集》以外的六部。

¹¹² 演培，〈淨土宗史論〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 231 頁第 2～第 3 行，
台北：大乘文化出版社，1979。

一、第一大門



第一大門中分九門說明。

《安樂集》以「教興所由」（第一大門第一門）為開頭，此論述方法是沿用印度中、後期佛教論書的一種方式，特別在註釋類的作品中，用以說明該書的主題、寫作目的及設立此目的的原委。¹¹³

第二門「說聽方軌」，說明說法者與聞法者應有的態度。此亦早在印度已有規定¹¹⁴。

第三門是說明眾生發心時間的長短與其所生起信心堅固成正比例。

第四門是在說明各部經典的宗旨不同。例如：《涅槃經》以說明佛性為宗旨，《觀經》以說明觀佛三昧為宗旨。

第五門明諸經得名各異，此無內文。

第六門原本解釋說經者有佛、聖弟子、諸天、神仙、變化五種，不過內文不

¹¹³ 一鄉正道，《中觀莊嚴論の研究》，第1頁第1～16行，京都：文榮堂書店，1985。

¹¹⁴ 根據宗喀巴，釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，第2頁第6～8行所載，那爛陀寺、超戒寺的諸位大德，已規定出「說聽方軌」。那爛陀寺的諸論師們所主張的說聽方軌為：允許由三種清淨門中詮釋正法，即所謂：軌範語淨、學者相續淨、所說法清淨。超戒寺的諸智者，則許可以下三種：正法造者殊勝、正法殊勝、如何講聞彼法規理。台北：美國大覺蓮社，1989。

見，詳情不明。說經者有五種，在《大智度論》中提到。以此說經者判了義、不了義，也是教判的一種。

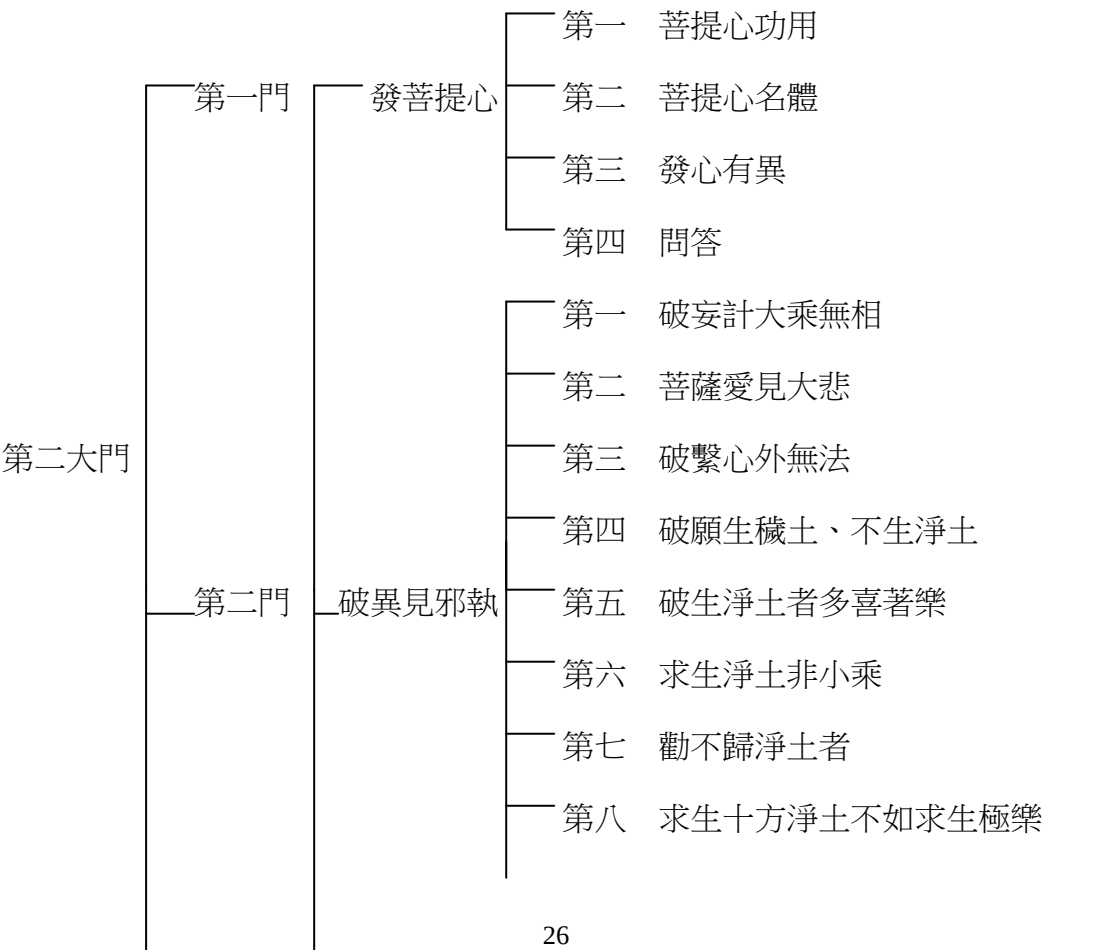
第七門大略說阿彌陀佛三身三土的意義。道綽主張阿彌陀佛是報佛，西方極樂世界是報土。

第八門說明阿彌陀佛的極樂世界是凡聖都可以去的佛淨土。因為阿彌陀佛願力的緣故，像龍樹、天親等初地以上的菩薩往生，凡夫也一樣可以往生。

第九門討論極樂世界包不包括三界。根據《大智度論》、《無量壽經優婆塞舍願生偈註》（以下簡稱《往生論註》）來說明。

以上，第一大門以教法、時、機點出現在（道綽所處時代）末法時代，由各種不同的經典說明念佛三昧的重要，再說明阿彌陀佛是報身、極樂世界是報土，是凡聖同攝、利鈍皆收之處。

二、第二大門



——第九 料簡別時意

——第三門 ——廣施問答（11 問 11 答）

第二大門有三個大重點，一是發菩提心、二是破邪執、三是回答疑問。

第一門分四個要點，即：

- （1）說明什麼是菩提心。
- （2）說明菩提心的名與體。
- （3）說明要發菩提心有三種條件：一識自性清淨心、二須修萬行、三以大悲心為本，度眾生為懷。
- （4）菩薩欲發無上菩提心，要遠離三種菩提相違法、順三種菩提隨順法，才能早會無上菩提。

第二門要破除邪見，這當中有九點要說明：

- （1）破除執著大乘無相的妄執。主張佛說法要須具足二種緣，一是法性實理，一是順其二諦。
- （2）會通菩薩愛見大悲。菩薩行法功用有二：一是證般若空慧，二是大悲心。修般若空慧，雖入六道，生死不會迷惑。以大悲心故不住涅槃，才能妙捨有無、取捨得中。
- （3）破心外無法之執。淨土是法性淨土，理處虛融，所以生西方是無生之生。
- （4）破願生穢土不願生淨土。凡夫在濁惡的世界，自己都沒辦法自立，如何救人？謂凡夫在此發心救苦容易自起煩惱，自己又墮入惡道。
- （5）破若生淨土多著喜樂之說。
- （6）破斥求生淨土者是小乘的行為。
- （7）破求生兜率不如求生極樂之說。
- （8）說明十方淨土不如西方淨土。原因在於眾生的正念少，想要令眾生專心一意，所以專一只讚歎西方淨土。而且十方淨土雖然都是淨土，但深淺難知。
- （9）料簡《攝論》別時意說。主張一生造罪之徒，臨終十念成就，即可往生，乃因過去有修好因。

第三門要回答各式各樣的問題。

(1) 問：長時造惡，怎麼於一下子念阿彌陀佛就能生西方？

答：諸佛有不可思議智、大乘廣智、最上勝智，又不可思議中以佛法最不可思議。

(2) 問：業道如秤，重處先牽，為什麼命終善知識勸導，十念相續就可以往生？

答：就好像千年的闇室，如有光線一照，闇室就立刻明亮；這十念具足了堅定的決定心。

(3) 問：臨終的十念能抵一生的惡業，得以往生西方，不知什麼是十念？

答：百一生滅成為一剎那，六十剎那成為一念，十念是指沒有其他念間雜，使業道成辦。

(4) 問：想勸人修行念佛三昧，不知道念佛三昧是什麼情況？

答：念阿彌陀佛時，沒有其他的思想間雜，或念佛法身、神力、智慧、毫相、相好、本願、稱佛名號，只要能夠專心一意、相續不斷，就能往生佛前。

(5) 問：有人知道阿彌陀佛的第十八願「……乃至十念，若不生者不取正覺……」是否臨終前再去念十念即可呢？

答：不是這樣的！凡夫的心好像野馬，在六塵中奔馳，不曾停止，如果不剋念，怎麼能期待十念成就！

(6) 問：大乘經論都說「一切眾生畢竟無生」，為什麼龍樹、天親都願往生？答：

凡夫所見是實眾生實生死，菩薩往生畢竟如虛空。今言生是因緣生，因緣生所以是假名生，假名生所以是無生，所以不是凡夫所見的實眾生實生死。

(7) 問：現在勸生淨土就是放棄生而求生，生怎麼能除去呢？

答：西方淨土是阿彌陀佛清淨本願無生之生，不是眾生愛染的生，法性清淨畢竟無生。

(8) 問：下品往生的人因十念而往生，豈不是因為實生之故？

答：以阿彌陀佛的清淨名號，投於亂心中，念念之中罪滅，心淨便得往生；那裡不能轉生為無生之智！

(9) 問：因為什麼樣的身而說往生？

答：在這個世界用假名說有人在修行諸法門，前念是後念的因，在穢土的假名是人，在淨土的假名是人，不能說是一，不能說是異。

(10) 問：如果說稱佛名號能除各種障礙，那麼指月的手指應該可以放光明才對。

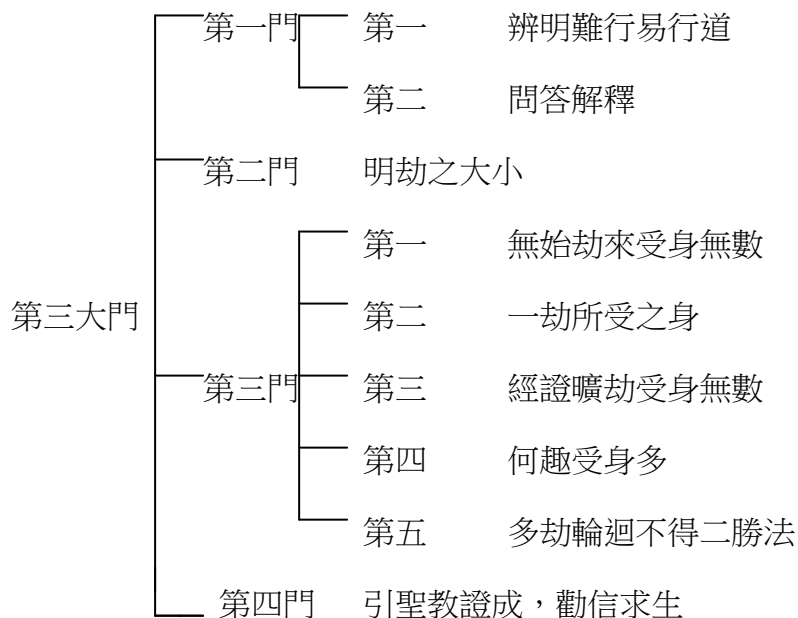
答：有名就有法，也有名不是法。而有名就有法的，像諸佛菩薩的名號、禁咒、修多羅章句；有名異法的，就像指月的手指。

(11) 問：有人說稱念阿彌陀佛的名號，能除十方眾生的無明而得以往生，為什麼有眾生稱名憶念，而無明還在？

答：此因信心不純粹、信心不一、信心不相續的緣故。

以上，第二大門次第地說明發菩提心的功用、名體，及發心異同，及破斥各式各樣勸不要往生西方的邪見，對往生有疑慮處予以解答。

三、第三大門



第三大門有四門。第一門辨明難行道、易行道；第二門明時劫大小不同；第三門明從無始劫以來處三界六道，隨善惡業輪迴受生；第四門修證聖教，教導後人，勸令往生。

第一門辨明難行道、易行道。

分法 \ 分類者	龍樹	曇鸞	道綽
1	難行道	自力	聖道門
2	易行道	他力	淨土門

道綽的教判分聖道門和淨土門，但他也有自力、他力說。他認為眾生自己發心願意往生淨土，這是自力；臨終前阿彌陀佛來接，是他力——阿彌陀佛的力。這是道綽很特殊的自力他力說。

第二門說明劫的大小。劫有大、中、小劫。

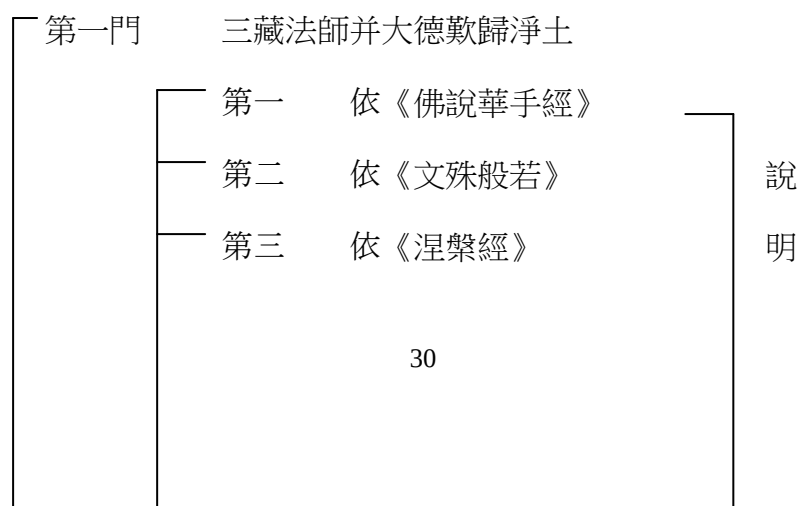
第三門中要說明幾件事：

- (1) 無始劫來在無量生死中輪迴，只有靠對一切善法不放逸來自救。
- (2) 一劫之中受生所飲母乳數量多過四大海水，所積身骨如毘富羅山。
- (3) 一切眾生不能依二種勝法故不能排除生死。何者為二？一是聖道門，二是淨土門。其中聖道門現在難以證得。淨土門專精念佛，本來一定會往生，若無往生之心，則難以往生。

第四門引經文來勸眾生信淨土法門。

第三大門辨明難行道、易行道，淨土為易行道，眾生曠劫受身無數，多劫輪迴不得二勝法，最後引聖教證成，勸信西方、求生淨土。

四、第四大門



第四大門	— 第二門 —	第四	依《觀經》及餘諸部	— 念
		— 第五	依《般舟經》	佛
		— 第六	依《大智度論》	三
		— 第七	依《華嚴經》	昧
		— 第八	依《海龍王經》	—

— 第三門 —	問答 (五問五答)	—	一、為何常修念佛三昧
		—	二、餘三昧能有階降否
		—	三、念佛三昧能延壽否
		—	四、能遠感出世無上菩提否
		—	五、初地菩薩何須學念佛三昧、願見佛

第四大門有三門：

第一門舉流支三藏、慧寵、曇鸞等人都讚歎並歸淨土，而且諸大德臨命終時，都有瑞應現前。

第二門以各種經典來說明念佛三昧。

第三門說明念佛三昧的種種利益：

- (1) 修行者行念佛三昧多過於修行其他三昧，但不是不行其他三昧。
- (2) 能夠常常修念佛三昧，不管現在、過去、未來的一切障礙都能夠消除。
- (3) 念佛三昧能除障礙，可以延年益壽。
- (4) 念佛三昧能對治業障，還能感得出世的無上菩提。
- (5) 初地以上的菩薩還要學念佛三昧乃因菩薩所證智尚不如佛。

五、第五大門

第一門	—	第一	明修道延促
		—	一、依《大經》
		—	二、依《觀經》

- 三、依《起信論》
- 第二 問答 —— 四、依《鼓音陀羅尼經》
- 第五大門 (1 問 7 答) —— 五、依《法鼓經》
- 六、依《十方隨往生經》
- 七、廣引諸經證
- 第二門 明禪觀，比較勸往生
- 第三門 比較彼此淨穢二境
- 第四門 引聖教證成，勸生信求生

第五大門有四門要談：第一門修道之路很長遠，希望能早證不退地；第二門比較禪修與往生的利弊，而勸往生淨土；第三門比較穢土、淨土的差別，而勸往生淨土；第四門引聖教來勸人往生淨土。

第一門，修道之路很長遠，希望能早證不退地，其中有二點要說明。

第二門，娑婆世界是雜染的，意念雜亂，難以入定。引《大智度論》說：修淨土法門，往生西方後修行，定觀容易成就，可得究竟的解脫。

第三門，用《無量壽經》來說明西方的殊勝、無漏，也說明娑婆世界的有漏、不圓滿、惡事充滿。

第四門，引經據典來勸後代的人發願求生淨土。依據《佛說觀佛三昧海經》（以下簡稱《觀佛三昧經》）來說明往詣佛塔禮拜佛像，命終即生佛前。

六、第六大門

- 第六大門
 - 第一門
 - 第一 依《隨願往生經》
 - 第二 依《大經》
 - 第三 依《觀經》
 - 第二門 義推
 - 第三門 辨經住滅

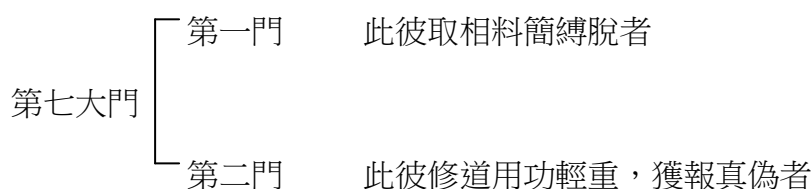
第六大門共有三門：

第一門依《隨願往生經》說明十方佛國雖悉嚴淨，但不如西方極樂世界。

第二門，說明為什麼要面向西坐、禮拜、念佛、觀想。

第三門說明釋迦牟尼佛的正法五百年、像法一千年、末法一萬年。由於末法眾生的惡業強烈，故特別留《無量壽經》百年以度化眾生往生西方淨土。

七、第七大門

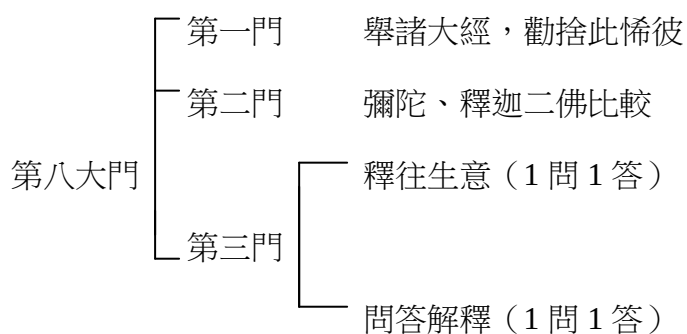


第七大門有兩門要說明。

第一門，說明彼西方清淨的相貌，速得解脫，而此方穢土，只有妄想所生的假樂，不但盲目而且愚蠢、具有危險又有憂懼。

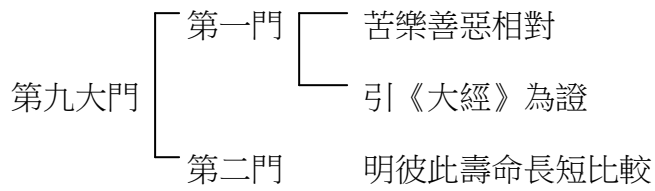
第二門說明彼此修行用功輕重，獲得果報的真假。生到西方淨土的眾生，橫越惡趣。

八、第八大門



第八大門有三門，第一門用經論來說明捨棄穢土、欣求淨土；第二門是阿彌陀佛與釋迦牟尼佛的比較；第三門是解釋往生的意義。

九、第九大門

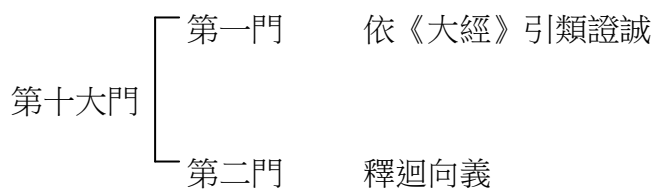


第九大門有二門：

第一門以《無量壽經》作經證，說明在娑婆世界苦多樂少；極樂世界是清淨的地方，只有樂事沒有苦事、惡事。

第二門說明壽命長短。娑婆世界只不過百年的生命；《無量壽經》說：往生阿彌陀佛國的人，壽命長億百千劫，和佛同等。

十、第十大門

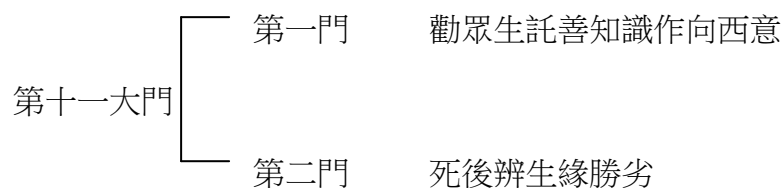


第十大門有二門：

第一門依《無量壽經》勸說往生西方。

第二門說明六種回向的功德：一是將所修的各種善業都回向彌陀，到了極樂國還要得六通，以便救濟眾生，這就是不住道；二是回因向果；三是回下向上；四是回遲向速，這是不住世間；五是回向眾生，希望眾生向善；六是回向去除分別心。所以《無量壽經》說：如果有眾生生到我國（極樂世界）自然超過其他，到成佛道前都不會有退墮的可能。

十一、第十一大門



第十一大門有兩門：

第一門依據《法句經》，說明善知識能夠說很深的法，勸一切眾生託善知識作向西意。

第二門是死後辨往生緣的殊勝。

十二、第十二大門

第十二大門——第一門——就《十往生經》為證，勸往生

第十二大門僅一門，以《十往生經》來勸往生，有十種往生法可以得解脫：

(1) 以正念供養佛及出家人；(2) 正念供養一切眾生；(3) 不害任何生命；(4) 正念從師受戒；(5) 孝順父母，事奉師長；(6) 恭敬禮塔廟；(7) 受持八關齋戒；(8) 齋月齋日中到善知識處學習；(9) 正念持淨戒，修行禪定，維護正法、不惡口；(10) 流通經法，教化眾生。修持以上法者，都可以往生阿彌陀佛國。

十三、小結

綜合該集所引用的經論來看，可以了解道綽對哪些經比較重視，哪些經論少用。有關這些，現代日本學者橋本芳契作了研究：(1) 第一大門、第二大門引用的經論比第四大門多；(2) 無量壽經被引用的次數最多，是全部的五分之一；(3)

引用曇鸞的《淨土論註》，淨影、天台、嘉祥等的《觀經疏》沒被引用。¹¹⁵

下表是參考橋本芳契¹¹⁶統計各大門中原引經論的狀況，結果如下：

經論名 \ 門別	第 1	第 2	第 3	第 4	第 5	第 6	第 7	第 8	第 9	第 10	第 11	第 12	小計
1 涅槃經	4	2	4	1	1	0	1	0	2	0	0	0	15
2 般若經	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
3 大品經	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	2
4 文殊般若經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
5 法華經	0	0	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
6 觀經	1	2	0	2	1	1	0	1	0	0	0	0	8
7 正法念處經	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3
8 般舟經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
9 無量壽經	5	7	2	3	0	1	2	3	5	3	1	0	32
10 小卷無量壽經	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
11 維摩經	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6
12 觀佛三昧經	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	4
13 華嚴經	3	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
14 十地品	0	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	3
15 大乘同性經	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
16 觀音授記經	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	4
17 鼓音聲經	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	3
18 諸法無行經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
19 無上依經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1

¹¹⁵ 橋本芳契，〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 期第 29 頁下欄第 12~22 行，東京：日本印度學佛教學會，1963。

¹¹⁶ 橋本芳契，〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 期第 30 頁，東京：日本印度學佛教學會，1963。

20 大方等經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
21 無字寶篋經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
22 十方隨願往生經	0	1	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	3
23 遺日摩尼經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
24 法句經	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
25 十往生經	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	3
26 大法鼓經	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
27 花首經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
28 菩薩瓔珞經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
29 大集月藏經	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
30 無量清淨覺經	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
31 寶雲經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
32 譬喻經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
33 大悲經	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	2
34 月燈三昧經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
35 大樹緊那羅王經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
36 海龍王經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
37 須彌四域經	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
38 大莊嚴論經	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
39 惟無三昧經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
40 目連所問經	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
41 淨土菩薩經	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
42 善王皇帝尊經	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
43 業道經	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
44 增一阿含經	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1

45 四分律	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
46 俱舍論	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
47 大智度論	3	5	3	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	12
48 釋論	0	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
49 龍樹菩薩釋	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
50 龍樹天親等論	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
51 寶性論	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
52 淨土論	3	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	5
53 起信論	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
54 十地經論	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
55 諸大乘經論	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
56 大乘聖教	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	2
合 計	38	33	19	28	4	7	6	9	11	3	2	1		161

根據此表可發現，道綽引用《無量壽經》32次，幾乎每一門都引了，只有第十二大門沒有引用。其次，《大般涅槃經》15次，其中有五大門沒有引用，其他大門都引用了。再來是《大智度論》，共引用12次。接著是《觀經》，共引用8次。由此觀之，高木昭良所言¹¹⁷，《安樂集》是《觀經》的註釋一說，不攻自破。道綽最重視的是《無量壽經》，其次是《大般涅槃經》，再其次是《大智度論》，第四順位才是《觀經》，排名第五是《維摩詰經》。《無量壽經》不用贅提，道綽會重視《大般涅槃經》，或是因為修淨土法門之前，道綽對《大般涅槃經》已經十分熟悉，曾講《大般涅槃經》二十四次。¹¹⁸對《大智度論》、《維摩詰經》重視，

¹¹⁷ 高木昭良，〈《安樂集》の宗體について——念觀合論を中心として〉，《印度學佛教學研究》第4卷第1號，第136頁上欄第1～2行，東京：日本印度學佛教學會，1956。

¹¹⁸ 《續高僧傳》（卷20）：「釋道綽，姓衛，并州汶水人。弱齡處俗，閭里以恭讓知名。十四出家，宗師遺誥。大涅槃部偏所弘傳，講二十四遍。」T 50.2060.593c11～13。

則是因為「綽般舟方等歲序常弘」¹¹⁹，道綽對般若等大乘經典常常弘揚的緣故。
由此表可見道綽對淨土經典的重視外，也注重涅槃部，對方等經典也頗為注意。

120

¹¹⁹ 《續高僧傳》（卷 20）T 50.2060.593c20~21。

¹²⁰ 佐藤健定義偽經為：中國所撰述的經典，不是漢譯的經典。而佐藤氏認為《安樂集》引用了十部偽經：（1）十方隨願往生經；（2）五苦章句經；（3）目連所問經；（4）惟無三昧經；（5）菩薩瓔珞經；（6）須彌四域經；（7）淨度菩薩經；（8）善王皇帝尊經；（9）法句經；（10）十往生經。見〈安樂集と偽經〉，收錄於《佛教大學研究紀要》第 60 號，第 86 頁第 12~13 行，第 94 頁第 10 行~第 95 頁第 2 行，京都：佛教大學學會，1976。

第三章 《安樂集》念佛法門的思想基礎

第一節 末法觀

道綽所處的年代，強調末法思想的《大方等大集經》被翻譯；現實生活中又有北周武宗破佛，再加上年長道綽22歲的前輩信行宣傳「三階佛法」——其末法思想很濃厚——道綽自然受其影響。所以，末法思想是隋唐時的思想潮流。道綽深感末法五濁惡世，要靠自力得解脫是不可能的。

道綽受末法思想的影響，主張教法應與時機相應，認為佛法分聖道門、淨土門。時是末法，機是鈍根眾生，應時的教是淨土法門——觀想的法、稱名的法，都是以彌陀佛為主。而勸歸淨土的理由是：一、去大聖遙遠；二、理深解微。只有淨土法門是應機的教法，應該廣為弘揚。

首先討論末法觀。從阿含部開始便有末法觀，其末法觀是「正法滅」的想法。以下分別討論：一、阿含部的末法觀；二、律部的末法觀；三、大乘的末法觀——道綽末法觀的根源。

一、阿含部的末法觀

依據《漢譯南傳大藏經·相應部二》，令正法滅的原因有五¹²¹，其中正法滅的最大徵兆就是不恭敬三寶。另外，《增壹阿含經》也有「法滅盡」的思想，有一位大王名叫地主，當時有佛名叫燈光如來，地主大王親近燈光如來修學佛法。佛般涅槃後，此王仍繼續護法，直到法滅盡。¹²²

阿含經典、律典已經提到「法滅盡」的思想。另外，《阿育王傳》中提及佛

¹²¹ Davids, Rhys, tr. *The Book of The Gradual Sayings II/Anguttara-Nikaya*. p152 London: The Pali Text Society Published, 1982. 見《漢譯南傳大藏經·相應部二》，雲庵譯，第277頁第7～9行，高雄：元亨寺妙林出版社，1993。《漢譯南傳大藏經·相應部二》此段譯文是：「迦葉！於此有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等，不尊重師、住不隨順，不尊重法、住不隨順，不尊重僧伽、住不隨順，不尊重學、住不隨順，不尊重定、住不隨順。」

¹²² 《增壹阿含經》T 2.125.610c16~19、c24~28。

滅後千年，佛教教法快滅，當時非法出現在世間，十善都已不存，起惡風、風雨不調、下冰雹，世間出現饑饉，人民食用粗澀的雜草、樹木，世出惡王，各有百千眷屬，破壞塔寺，殺害比丘。¹²³

「法滅盡」除了外在有惡王，更因僧團腐敗而招致法滅。¹²⁴《雜阿含經》中又有另一比喻：「迦葉！譬如劫欲壞時，真寶未滅，有諸相似偽寶出於世間。偽寶出已，真寶則沒。如是——迦葉！——如來正法欲滅之時，有相似像法生。相似像法出世間已，正法則滅。」¹²⁵阿含經典只有「法滅盡」的思想，沒有正法、像法之分。

二、律部的末法觀

南朝齊的僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》（以下簡稱《善見律》），不但有末法的思想，更細分年數的內涵；此外，還指出女人出家，正法只能住世五百年，行「八敬法」正法又回復千年。

若度女人出家，正法只得五百歲住。由佛制比丘尼八敬，正法還得千年。

法師曰：「千年已，佛法為都盡也？」答曰：「不都盡。於千年中得三達智，

復千年中得愛盡羅漢，無三達智；復千年中得阿那含，復千年中得斯陀含，

復千年中得須陀洹學法。復得五千歲，於五千歲得道。後五千年，學而不得道。萬歲後經書、文字滅盡，但現剃頭，有袈裟、法服而已。」¹²⁶

佛滅後一千年是正法。此一千年後的五千年內可以得到四果位，但每千年果位遞減。又有五千年可以得道，這五千年後，學法不能得道。也就是說，正法後的一萬年還可以得道，一萬年後經書、文字滅盡，完全沒有佛法，只剩現剃頭像、袈

¹²³ 《阿育王傳》（卷 6、卷 7）T 50.2042.126b26~127a3。

¹²⁴ 《雜阿含經》（卷 25）「時，諸比丘大得供養。諸比丘輩，食人信施，而不讀誦經書，不薩闍為人受經。戲論過日，眠臥終夜，貪著利養，好自嚴飾，身著妙服。離諸出要，寂靜，出家，三菩提樂。形類比丘，離沙門功德，是法中之大賊。助作末世壞正法幢，建惡魔幢，滅正法炬，然煩惱火，壞正法鼓，毀正法輪，消正法海，壞正法山，破正法城，拔正法樹。毀禪定、智慧，斷戒瓔珞，污染正道。」T 2.99.178b10~18。

¹²⁵ 《雜阿含經》（卷 32）T 2.99.226c4~8。

¹²⁶ 《善見律毘婆沙》T 24.1462.796c21~29。

袈、法服而已。

三、大乘末法觀——道綽末法觀的根源

大乘經典如《悲華經》¹²⁷、《大般涅槃經》¹²⁸、《賢劫經》¹²⁹，都有末法的思想¹³⁰，坂東性純認為末法思想是歷史的產物，而前述四部經及《大方等大集經》，都起源於北印度至中亞細亞，不是印度本土——要由歷史發展來看末法思想。¹³¹所以，「末法思想」是佛教史的一種史觀。¹³²《大方等大集經》有正法、像法的思想如下：

今我涅槃後	正法五百年	住在於世間	眾生煩惱盡
精進諸菩薩	得滿於六度	行者速能入	無漏安隱城
像法住於世	限滿一千年 ¹³³		

道綽用《大方等大集經》的末法觀，其思想的內容以簡要的敘述如下：

於我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法解脫堅固；次五百年，我之正法，禪定三昧得住堅固；次五百年，讀誦多聞得住堅固；次五百年，於我法中，多造塔寺得住堅固；次五百年，於我法中，鬬諍言頌、白法隱沒、損減堅固。¹³⁴

此段經文中，可見末法的影像：「鬬諍言頌、白法隱沒、損減堅固」。這是《大方等大集經》有名的五堅固說：解脫堅固、禪定堅固、多聞堅固、塔寺堅固、鬬諍

¹²⁷ 《悲華經》，（北涼）曇無讖譯，《大正藏》第3冊，第157號。

¹²⁸ 《大般涅槃經》，（北涼）曇無讖譯，《大正藏》第12冊，第374號。《大般涅槃經·如來性品》（卷4）：「善男子！我涅槃後，無量百歲，四道聖人悉復涅槃。正法滅後於像法，當有比丘，貌像持律，少讀誦經，貪嗜飲食，長養其身。身所被服，麤陋醜惡，形容憔悴，無有威德。放畜牛羊，擔負薪草。頭髮髮爪，悉皆長利。雖服袈裟，猶如獵師。細視徐行，如猫伺鼠。」
T 12.375.626b10~16。

¹²⁹ 《賢劫經》，（西晉）竺法護譯，《大正藏》第14冊，第425號。

¹³⁰ 橫超慧日，〈中国浄土教と涅槃經——曇鸞・道綽・善導を中心として〉，收錄於《惠谷先生古稀記念浄土教の思想と文化》，第76頁第6行～第9行，京都：佛教大學，1972。

¹³¹ 坂東性純，〈仏教と終末思想〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第21卷第2號，第54頁下欄第22行～第55頁上欄第11行，東京：日本印度學佛教學會，1973。

¹³² 坂東性純，〈仏教と終末思想〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第21卷第2號，第53頁上欄第1行～第2行，日本印度學佛教學會，東京，1973。

¹³³ 《大方等大集經》（卷56）T 13.397.379c5~9。

¹³⁴ 《大方等大集經》（卷55）T 13.397.363a29~b5。

堅固。¹³⁵在珍的《法滅》這本書當中，對於「法滅」的時間表作了仔細的探討。其中許多南傳的系統，贊成用「五百年」的時間表¹³⁶。時間表也有七百年、一千年、一千五百年、二千年、二千五百年、五千年、五千一百零四年、一萬年的。一千年的時間表出現在說一切有部及大乘的作品當中¹³⁷。道綽於《安樂集》¹³⁸所用的是《大方等大集經》¹³⁹。由《大方等大集經》可以歸納出正法有五百年，像法一千年（多聞堅固、塔寺堅固）後有末法，但沒有「末法」這一詞，用「白法隱沒」等詞表示，也是五百年。但在佛滅後、正法之前，有一個五百年是解脫堅固，並沒有說明是正法。

慧思（西元 515～577 年）數度受惡人迫害，自覺末法之到來¹⁴⁰，於西元 558 年¹⁴¹其所著之《南嶽思大禪師立誓願文》¹⁴²（以下簡稱《立誓願文》）中流露出末法的思想¹⁴³。高雄義堅認為：正、像二法在經典中常被談到，但是正法、像法、末法三時之說是中國的思想體系，¹⁴⁴最早在文獻上提到末法思想的是慧思¹⁴⁵。山田龍城認為那連提耶舍在西元 556 年曾住在鄴，而慧思與鄴有因緣，所以，推論二人曾交往，那連提耶舍了解慧思的思想。慧思所著之《立誓願文》於西元 558

¹³⁵ 橋爪觀秀，〈末法思想に關する社會的由因——大集月藏經の譯出者を問題點として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 17 卷第 2 號，第 134 頁下欄第 2 行～第 17 行，東京：日本印度學佛教學會，1969。

¹³⁶ Nattier, Jan. *Once Upon A Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. p37 Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.

¹³⁷ 同註 17，pp. 47。

¹³⁸ 《安樂集》：「是故大集月藏經云：『佛滅度後第一五百年，我諸弟子學慧得堅固；第二五百年，學定得堅固；第三五百年，學多聞、讀誦得堅固；第四五百年，造立塔寺、修福、懺悔得堅固；第五五百年，白法隱滯，多有諍訟，微有善法得堅固。』」T 47.1958.4b3~8。

¹³⁹ 《大方等大集經》：「於我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法解脫堅固；次五百年，我之正法、禪定三昧得住堅固；次五百年，讀誦、多聞得住堅固；次五百年，於我法中，多造塔寺，得住堅固；次五百年，於我法中，鬭諍言頌，白法隱沒，損減堅固。」T 13.397.363a29~b5。

¹⁴⁰ 塚本善隆等，《仏教史概説・中國篇》，第 49 頁第 10～11 行，京都：平樂寺書店，1967。

¹⁴¹ 山田龍城，〈末法思想について——大集經の成立問題——〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 4 卷第 2 號，第 54 頁上欄第 11 行～第 12 行，東京：日本印度學佛教學會，1956。

¹⁴² 《南嶽思大禪師立誓願文》，（南朝陳）慧思撰，《大正藏》第 46 冊，第 1933 號。

¹⁴³ 橋爪觀秀，〈末法思想に關する社會的由因——大集月藏經の譯出者を問題點として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 17 卷第 2 號，第 135 頁上欄第 7 行～第 10 行，東京：日本印度學佛教學會，1969。

¹⁴⁴ 高雄義堅，〈末法思想と諸家の態度（上）〉，收錄於《支那佛教史學》第 1 卷第 1 號，第 2 頁第 9～10 行，京都：法藏館，1937。

¹⁴⁵ 同上註，第 2 頁第 16 行。

年完成，其中已有「正法五百年、像法千年、末法萬年」之說¹⁴⁶。於此八年後，西元 566 年那連提耶舍譯出《大方等大集經》，因此認為此二者不無關連。¹⁴⁷由此二篇現代論文，可見其一致的觀點：慧思是最早提出「末法」這一詞的人。

《大方等大集經》是那連提耶舍¹⁴⁸於北齊¹⁴⁹時譯出。天保七年¹⁵⁰那連耶舍四十歲時被文宣帝迎入譯經，正好是北魏太武帝破佛¹⁵¹第一百一十年。¹⁵²北周武帝（西元 560～578 年在位）西元 574 年（建德三年）開始廢佛¹⁵³。歷史上有名「三武一宗」法難，在短短一百三十多年間，經歷兩次廢佛事件。因此，那個時代充斥著末法的景象。《安樂集》中道綽行文：

計今時眾生，即當佛去世後第四五百年，正是懺悔、修福，應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛，即能除却八十億劫生死之罪。¹⁵⁴

道綽自認身處「塔寺堅固」的時代。他所處的時代距離兩次廢佛事件不久，「末法」不只是名詞，而是切身的感受；再加上經典已有末法思想，二者配合之下，讓道綽更加肯定自己所處之時代，是像法後期、末法開始的時代。

大乘經典淨土方面的《無量壽經》有末法思想：「當來之世，經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經止住百歲。其有眾生值斯經者，隨意所願，皆可得度。」¹⁵⁵也有末法的思想。《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）：「是故——宿王華！——以此藥王菩薩本事品囑累於汝。我滅度後，後五百歲中，廣宣流布於閻浮提，無令斷絕，惡魔、魔民、諸天、龍、夜叉、鳩槃荼等得其便也。宿王華！汝當以神

¹⁴⁶ 佐藤成順，《中國佛教思想史の研究》，第 231 頁第 8～9 行，東京：山喜房佛書林，1985。

¹⁴⁷ 山田龍城，〈末法思想について——大集經の成立問題——〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 4 卷第 2 號，第 55 頁下欄第 7 行～第 15 行，東京：日本印度學佛教學會，1956。

¹⁴⁸ 西元 516～616 年。

¹⁴⁹ 西元 550～577 年。

¹⁵⁰ 西元 566 年。

¹⁵¹ 元嘉 23 年（西元 446 年）3 月，北魏太武帝下詔諸州厲行廢佛政策。

¹⁵² 橋爪觀秀，〈末法思想に關する社會的由因——大集月藏經の譯出者を問題點として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 17 卷第 2 號，第 135 頁下欄第 2 行～第 17 行，東京：日本印度學佛教學會，1969。

¹⁵³ 鎌田茂雄，《新中國佛教史》，第 104 頁第 5 行～第 105 頁第 6 行，東京：株式會社大東出版社，2001 初版。

¹⁵⁴ 《安樂集》T 47.1958.4b16～19。

¹⁵⁵ 《佛說無量壽經》（卷 2）T 12.360.279a11～13。

通之力守護是經。」¹⁵⁶木村日紀認為《法華經》則不提末法，只提興法，以興法來顯示最好的末法。¹⁵⁷丸山孝雄認為《法華經·安樂行品》¹⁵⁸的「後末世法欲滅時」是講末法。¹⁵⁹

末法思想在中國，除了慧思¹⁶⁰（西元 558 年）之後的 23 年，三階教的信行¹⁶¹於四十一歲時（西元 581 年）說出正、像、末法，信行所創之三階教的盛行，是末法思想流行的表徵¹⁶²。之後的吉藏¹⁶³於《中觀論疏》¹⁶⁴引用「正法千年、像法千年、末法萬年」¹⁶⁵。除了上述，還有曇鸞¹⁶⁶、淨影寺慧遠¹⁶⁷，天台宗的智顗¹⁶⁸、道綽¹⁶⁹等等。道綽於其《安樂集》中，主張凡夫在末法所能相應的得脫法門，是淨土法門。故勸修淨土法門，凡夫因時、因機、因教，修此法門必定得解脫。¹⁷⁰

綜合上述，有正法千年、像法千年、末法萬年之說。末法是佛教史的一種史觀，也有人說是中國思想體系所發展出來的。西元 440 年至 441 年，北魏太武帝迫害佛教徒，使僧尼還俗、焚燒經典等等。¹⁷¹總之，末法思想是隋唐時的思想潮流，道綽深感末法五濁惡世，要靠自力得解脫是不可能的。而且，他受曇鸞的影

¹⁵⁶ 《法華經》（卷 6）T 9.262.54c20~24。

¹⁵⁷ 木村日紀，〈大乘經典に現われた末法思想の二重相〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 11 卷第 1 號，第 130 頁下欄第 1 行~第 11 行，東京：日本印度學佛教學會，1963。

¹⁵⁸ 《法華經》（卷 5）：「文殊師利！菩薩摩訶薩，於後末世法欲滅時，受持讀誦斯經典者，無懷嫉妬諂誑之心，亦勿輕罵學佛道者求其長短。」T 9.262.38b2~4。《法華經》：「文殊師利！是菩薩摩訶薩，於後末世法欲滅時，有成就是第三安樂行者，說是法時無能惱亂。」T 9.262.38b15~17。

¹⁵⁹ 丸山孝雄，〈末法と後五百歳——中国法華經諸疏を中心として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 24 卷第 1 號，第 98 頁下欄第 5 行~第 6 行，東京：日本印度學佛教學會，1975。

¹⁶⁰ 慧思：西元 515~577 年。

¹⁶¹ 信行：西元 540~594 年。

¹⁶² 滿和，〈三階教的興衰〉，收錄於《普門雜誌》第 10 卷第 12 期，第 67 頁上欄 6~7 行，高雄：佛光出版社，1989。

¹⁶³ 吉藏：西元 549~623 年。

¹⁶⁴ 《中觀論疏》，（隋）吉藏撰，《大正藏》第 42 冊，第 1824 號。

¹⁶⁵ 《中觀論疏》（卷 1）：「佛正法千年，像法千年，末法萬年。」T 42.1824.18b3~4。

¹⁶⁶ 曇鸞：西元 480（一說 476 年）~542 年（一說是 554）。

¹⁶⁷ 淨影慧遠：西元 523~592 年。

¹⁶⁸ 智顗：西元 538~597 年。

¹⁶⁹ 道綽：西元 562~645 年。

¹⁷⁰ 久米原恒久，〈末法得脫への諸論〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 35 卷第 1 號，第 88 頁上欄第 20 行~第 22 行，東京：日本印度學佛教學會，1986。

¹⁷¹ 鎌田茂雄，《仏教伝来》，第 117 頁第 9~10 行，東京：株式會社講談社，1995 初版。

響很大，所以，認為只有淨土法門能救末法的眾生¹⁷²，使末法眾生得解脫生死輪迴。道綽所處的年代是強調末法思想的《大方等大集經》被翻譯的時代，現實生活中又有北周武宗破佛，再加上年長道綽 22 歲的前輩信行宣傳「三階佛法」——其末法思想很濃厚——道綽自然受其影響。道綽的思想中，淨土教是末法時代的宗教。¹⁷³因此，道綽分判聖淨二門論，說明在末法時期，只有淨土法門是應機的教法，應該廣為弘揚。¹⁷⁴

道綽的末法思想在《安樂集》第一大門可見，其根據《大方等大集經》的五個五百年說來引出末法思想¹⁷⁵，說明末法離聖人遙遠，根基膚淺、暗鈍，只能靠淨土法門，方能得救。對道綽而言，末法佛教就是修懺悔、修福、念佛等等法，而得善法，而得脫。¹⁷⁶而且《安樂集》引《大方等大集經》云：

我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。¹⁷⁷

其經文似乎不是出自《大方等大集經》，好像《禪祕要法經》¹⁷⁸的內容比較接近：

過千歲已，此無常觀，雖復流行閻浮提中，億億千萬眾多弟子，若一、若兩修無常觀，得解脫道。¹⁷⁹

以無常觀代表一切佛法，佛法雖然流行於娑婆世界，可是億億千萬人修行，能得道的，只有一位、兩位了。所以《安樂集》引其義，用「未有一人得」來說明。由上引文可得知：末法時眾生的根機是鈍根的。又：「當今末法、現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」¹⁸⁰末法時代的眾生，惟有修淨土法門，才能度脫生

¹⁷² 山本佛骨，〈信行と道綽の交渉〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 6 卷第 2 號，第 232 頁上欄第 22 行～下欄第 10 行，東京：日本印度學佛教學會，1958。

¹⁷³ 木村清孝，《中國佛教思想史》，第 155 頁第 13～14 行，東京：株式會社世界聖典刊行協會，1979 初版。

¹⁷⁴ 岸覺勇，〈道綽教義の背景思想に就て〉，收錄於《支那佛教史》，第 3 卷第 3・4 號，第 184 頁上欄第 12 行～第 18 行，京都：法藏館，1939。

¹⁷⁵ 矢田了章，〈道綽教学における人間の考察〉，收錄於《龍谷大學佛教文化研究所紀要》，第 8 集，第 59 頁下欄第 3 行～第 7 行，京都：龍谷大學，1969。

¹⁷⁶ 高雄義堅，〈末法思想と諸家の態度（下）〉，收錄於《支那佛教史學》第 1 卷第 3 號，第 56 頁第 1～2 行，京都：法藏館，1937。

¹⁷⁷ 《安樂集》（卷 1）T 47.1958.13c8～9。

¹⁷⁸ 《禪祕要法經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第 15 冊，第 613 號。

¹⁷⁹ 《禪祕要法經》（卷 3）T 15.613.269b27～29。

¹⁸⁰ 《安樂集》（卷 1）T 47.1958.13c10～11。

死，淨土法門是今後最契機的佛法，獨步末法時代。¹⁸¹

第二節 教判論

判教是因大量經典一股腦兒進入中國，而各式各樣的經論間存有矛盾的現象，為了解決這矛盾，產生教判，以判別了義、不了義。後來各自宗派以其立場而判，各有其判法。教判表現了中國人對於外來佛學的消化吸收，是中國佛學家要解決的大問題之一。判教的問題是印度佛學傳入中國以後才產生的，中國佛學的派別不同，有其不同的判教。¹⁸²南北朝涅槃師的判教，為中國佛教開創了極其重要的方法，它成為後來中國佛教教理思想建構的基本方法。南北朝涅槃師的教判，具代表性的有：慧觀的「二教五時」，竺道生的「四法輪」，劉虬的「五時七階」。後來經過天台智顗整理為所謂的「南三北七」，即南地三師與北地七師之十種教判。¹⁸³道綽不以「經」（法）判教，是依時、機（人的根機）而判。

道綽受末法思想的影響，主張教法應與時機相應，認為佛法分聖道門、淨土門。所以時是末法，機是鈍根眾生，應時的教是淨土法門——觀想的法、稱名的法，都是以彌陀佛為主。演培認為道綽所判聖道門、淨土門之分法是：於娑婆世界斷惑證真，入聖得果之法，名為聖道門；宣說往生彌陀淨土以入聖得果的教門，名為淨土門。¹⁸⁴今應捨聖道，專修淨土。¹⁸⁵其理由可見《安樂集》：

約時被機勸歸淨土者，若教赴時、機，易修易悟；若機、教、時乖，難修難入。¹⁸⁶

道綽勸人修淨土法門是考慮時、機與教理三者之配合。時、機與教理三者若能搭

¹⁸¹ 方倫，〈淨法概述〉，收錄於《淨土宗概論》現代佛教學術叢刊 64，第 118 頁第 6～第 7 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁸² 唐君毅，〈中國佛學中之判教問題〉，收錄於《中國佛教的特質與宗派》現代佛教學術叢刊 31，第 240 頁第 8～10 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁸³ 王仲堯，〈南北朝涅槃師的判教及其價值意義〉，收錄於《普門學報》第 6 期，第 83 頁 1 行～第 6 行，台北：佛光山文教基金會，2001。

¹⁸⁴ 演培，〈淨土宗史論〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 234 頁第 8～第 9 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁸⁵ 劉松勇，〈道綽的淨土思想〉，收錄於《如學禪師紀念論文集》，第 213 頁第 16～17 列，台北：法光文教基金會，1982。

¹⁸⁶ 《安樂集》（卷 1）T 47.1958.4a26～28。

配得好，則容易修容易悟。如果教理和時、機三者不能配合得好，便難修、難入道。道綽用了一個比喻，他引用《正法念經》的一段文，經過查證應該是《坐禪三昧經》的偈頌，其文如下：

如鑽濕木求出火 火不可得非時故 若折乾木以求火 火不可得
無智故¹⁸⁷

鑽濕的木頭想要得到火，因為濕而有水氣，對於得火的適當時刻而言，是不可能的。所以，火不可得點出「時」的重要性。其次，上述引文，於《安樂集》作：「如攢濕木以求火，火不可得非時故；若折乾薪以覓水，水不可得無智故。」¹⁸⁸其中不同點有：一、「乾薪」與「乾木」不同，「薪」是柴草、柴火，「木」是木材，二者比較下，柴草比較細小，木材比較粗大。二、「水」與「火」，因藏本不同，或作「水」或作「火」¹⁸⁹。如果照《安樂集》作「水」不可得點出「無智」，「無智」跟「機」有關；「機」是指眾生的根機。所以，教理、時、機三者要配合。道綽判聖道門、淨土門，是因為時、機、教理三者之搭配而分此二門。

穢土中修行是難行的，因為難行而偉大。釋迦牟尼佛在娑婆世界成佛，為十方諸佛所讚歎¹⁹⁰，如《阿彌陀經》所言：

舍利弗！如我今者稱讚諸佛不可思議功德，彼諸佛等，亦稱說我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛能為甚難、希有之事，能於娑婆國土，五濁惡世，劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生，說是一切世間難信之法。¹⁹¹

五濁惡世所以難行。難行不畏難而行，所以是難行道。菩薩為一切眾生，受無量苦，乃能積集阿耨多羅三藐三菩提。由此觀之，五濁惡世要成就聖道，諸難充滿，

¹⁸⁷ 《坐禪三昧經》（卷2）T 15.614.285c5~6。

¹⁸⁸ 《安樂集》T 47.1958.4b1~3。

¹⁸⁹ 此一「火」字，與其前面「火」字，在《大正藏》第47冊《安樂集》第4頁中欄第3行二字均作「水」。但其校勘欄第15，說明：（1）高山寺本寫大谷大學藏本，（2）元祿十一年義山刻宗教大學藏本，【3】鎌倉時代刊大谷大學藏本，（4）天永三年寫高野山寶壽院藏本；四個本子二字都作「水」。《安樂集》（卷1）：「[15]水水=火火【甲】【丙】【丁】【己】」T 47.1958.4, b29。

¹⁹⁰ 劉松勇，〈道綽的淨土思想〉，收錄於《如學禪師紀念論文集》，第214頁第26~27列，台北：法光文教基金會，1982。

¹⁹¹ 《佛說阿彌陀經》（卷1）T 12.366.348a18~23。

不是容易的。因此，佛慈悲哀憐攝受，開各式各樣、無量的法門，簡單地區分有難行道和易行道，難行道是聖道法門，易行道是淨土法門。佛特別開淨土法門，以救度五濁惡世苦難的眾生。雖然是易行道，可是能很快到達不退轉的階位。龍樹將一切法門分難行道和易行道二種。在此土積功累德，斷惑證真，皆是難行道。依念佛法門，往生淨土，於彼國中，仗佛力，成正覺者，是易行道。¹⁹²《十住毘婆沙論》有如是說明：

佛法有無量門，如世間道有難、有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進；或有以信方便、易行，疾至阿惟越致者。¹⁹³易行就像水中行船，是樂行；難行道就像陸地上走路，是苦行。曇鸞依此說在《淨土論註》中建立難行易行二道，並以此判教。¹⁹⁴他在《淨土論註》¹⁹⁵引用龍樹的《十住毘婆沙論》，而強調：難行道有五難——（1）外道相善亂菩薩法；（2）聲聞自利障大慈悲；（3）無顧惡人破他勝德；（4）顛倒善果能壞梵行；（5）唯是自力無他力持。¹⁹⁶在《安樂集》便明白指出：

寔由眾生去聖遙遠，機解浮淺、暗鈍故也。是以韋提大士自為，及哀愍末世五濁眾生輪迴多劫，徒受痛燒故。能假遇苦緣諮開，出路豁然，大聖加慈勸歸極樂。¹⁹⁷

末法眾生離佛遙遠，而且根基鈍；行難行道很辛苦又不容易成就，所以佛慈悲指出易行道——勸歸極樂。由龍樹、曇鸞、道綽都主張有聖道門、淨土門，《安樂集》更有以下說明：

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，二由

¹⁹² 梁永康，〈淨土宗在中國佛學上之發展〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 171 頁第 9～第 11 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁹³ 《十住毘婆沙論》（卷 5）T 26.1521.41b2～6。

¹⁹⁴ 演培，〈曇鸞與道綽〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65，第 228 頁第 14～第 229 頁第 2 行，台北：大乘文化出版社，1979。

¹⁹⁵ 《淨土論註》（卷 1）：「難行道者，謂於五濁之世，於無佛時，求阿毘跋致為難。此難乃有多途，粗言五三以示義意：一者、外道相（修漿反）善亂菩薩法；二者、聲聞自利障大慈悲；三者、無顧惡人破他勝德；四者、顛倒善果能壞梵行；五者、唯是自力無他力持。」T 40.1819.826b1～6。

¹⁹⁶ 楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉，收錄於《華岡佛學學報》第 8 期，第 101 頁第 25 行～第 29 行，台北：中華學術院佛學研究所，1985。

¹⁹⁷ 《安樂集》T 47.1958.4b23～27。

理深解微。是故《大集月藏經》¹⁹⁸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，可通入路。

199

勸歸淨土的理由是：一、去大聖遙遠；二、理深解微因而難、易由自、他二力開顯。²⁰⁰而且其聖道門分大乘、聲聞乘之別²⁰¹，大乘說真如·實相·第一義空之理，此深理我等未曾措於心。聲聞乘以為非入見道修道，斷五下分結、五上分結，則不得證阿那含、阿羅漢果。今日末法之時，不得見有能斷證者。²⁰²

道綽承末法思想，主張時教相應。²⁰³加上機是指暗鈍的眾生，教是淨土門。為何要一心專念阿彌陀佛，求生西方淨土，因有其殊勝方便處。且連下品往生人雖不知法性無生，但以稱佛名力作往生意，願生彼土，至無生界時，見生之火自然而滅。²⁰⁴此可見《安樂集》之文：

彼下品往生人，雖不知法性無生，但以稱佛名力作往生意，願生彼土。既至無生界時，見生之火自然而滅也。²⁰⁵

有關淨土之生因，是以菩提心為淨土之本源，念佛三昧為其要行。²⁰⁶至於念佛三昧，《安樂集》廣引諸經，說其功德利益，如「念佛三昧必見佛，命終之後生佛前」²⁰⁷、「我於世尊智慧海中唯知一法，謂念佛三昧門。何者？於此三昧門中，

¹⁹⁸ 《大方等月藏經》即《大方等大集經·月藏分》。

¹⁹⁹ 《安樂集》(卷1) T 47.1958.13c6~11。

²⁰⁰ 久米原恒久，〈聖淨二門判と称名〉，收錄於《印度學佛教學研究》第30卷第2號，第298頁下欄第1~2行，東京：日本印度學佛教學會，1982。

²⁰¹ 見《安樂集》(卷1)：「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。」T 47.1958.13c13~18。

²⁰² 李孝本，〈中國淨土宗史〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊65，第89頁第5行~第7行，台北：大乘文化出版社，1979。

²⁰³ 李孝本，〈中國淨土宗史〉，收錄於《中國佛教史論集(二)》，第574頁第8行，台北：中華文化出版事業委員會，1956。

²⁰⁴ 陳大先，〈安樂集——探道綽的淨土思想特色〉，收錄於《中國佛教》第32卷第8號，第24頁下欄第8行~第18行，台北：中國佛教出版社，1988。

²⁰⁵ 《安樂集》(卷1) T 47.1958.11c28~12a2。

²⁰⁶ 劉松勇，〈道綽的淨土思想〉，收錄於《如學禪師紀念論文集》，第217頁第26列，台北：法光文教基金會，1982。

²⁰⁷ 《安樂集》(卷2) T 47.1958.15b10~11。

悉能覩見一切諸佛及其眷屬嚴淨佛刹，能令眾生遠離顛倒」²⁰⁸等等。本論文以下討論《安樂集》中的念佛法門，尤其是觀想念佛和稱名念佛的部分。

第四章 《安樂集》的念佛法門

第一節 「念佛」的梵文字義及念佛的內涵

一、「念佛」的梵文字義

漢譯念佛的「念」字回溯其梵文的語源有 $\text{anu}\sqrt{\text{smR}}$ ²⁰⁹、 $\text{manasi}\sqrt{\text{kR}}$ ²¹⁰、 $\sqrt{\text{grah}}$ ²¹¹。 $\text{anu}\sqrt{\text{smR}}$ 是「記起、記得、憶起」； $\text{manasi}\sqrt{\text{kR}}$ 則有「作意」之義； $\sqrt{\text{grah}}$ 這個詞是「捉」的意思，漢譯多譯為「執持」，而竺法護譯的《正法華經》「普門品」譯為「稱」。以下分別介紹。

(一) $\text{anu}\sqrt{\text{smR}}$ 的涵義

「念佛」的梵文是 buddhAnusmRti ²¹²。 buddha 是「佛」的意思， anusmRti 是「念」的意思。 anu 是「隨著、沿著……」²¹³； smRti 的字根是 $\sqrt{\text{smR}}$ ， $\text{anu}\sqrt{\text{smR}}$ 是「記起、記得、憶起」²¹⁴。在泉芳璟的〈原典より念仏の意義を考察して觀念・称名に及ぶ〉²¹⁵中對「念佛」這一詞有詳盡的研究，根據泉氏的考察，從梵字的種種例子，約可分成六種程度，以用例看來，它在敘述「記起」這件事，在程度上有六種不同：

(1) 表把持性：其有記憶、注意、保持等意義。

²⁰⁸ 《安樂集》(卷2) T 47.1958.15b14~17。

²⁰⁹ 梵本第十八願、第二十九章、第四十四章。

²¹⁰ 梵本第二十七章、第二十八章、第二十九章。

²¹¹ 《文殊般若經》：「不取相貌，繫心一佛，專稱名字。」 T 8.232.731b2~3。其梵文是：

$\text{anupalambhayogenAyaM ca tathAgataM manas kuryAt tasya nAmadheyaM gRhItavym}$

²¹² 平川彰，《佛教漢梵大辭典》，第469頁右欄第34列，東京：靈友會，1997。

²¹³ Williams, M. Monier, ed. *Sanskrit English Dictionary*, p.31. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002.

²¹⁴ 同上註，第41頁中欄。是"to remember, recollect"的意思。

²¹⁵ 泉芳璟〈原典より念仏の意義を考察して觀念・称名に及ぶ〉，收錄於《佛教研究》，第4卷第2號，第142~151頁，京都：大谷大學佛教研究會，1923。

(2) 表想起性：與上述把持性表恒常不斷的性質，「想起」是曾經忘記，表想起的斷續情形。

(3) 表渴望性：因為喜歡而一直思念著他（她、它）。

(4) 考察性。

(5) 記述性：有記載中的傳說之意。

(6) 念誦性：心中反覆背誦，內心心意以發聲來表達。

而使用在佛教的典籍來說，有下述三種程度的不同：

(1) 主要是以心意的作用為主。

(2) 除了心意的作用外，還兼帶持續不斷的攝念動作。

(3) 除了心意的作用外，重覆稱念的動作。

也就是說三者都以「心意的作用」為主軸，此外(1)有「觀、憶想」的意思，但沒有稱念之意；(2)強調持續性；(3)加強外在「稱」的部分。

在阿含部當中，有「三念、六念、十念」等詞，其第一念便是「念佛」。此「念佛」，指的就是「心中憶念、憶想佛」的意思。又，在《阿彌陀經》中所提及「自然皆生念佛、念法、念僧之心」一文的梵文是：

buddhAnusmRtiH kAye saMtiSThati, dharmAnusmRtiH kAye saMtiSThati,
saMghAnusmRtiH kAye saMtiSThati²¹⁶

這裏的「念佛」並非「口稱念佛」的意思，從譯經大師鳩摩羅什特別加了「之心」，便可略見一二。

(二) manasi√kR 的涵義

《無量壽經》的「念」之梵文有 anu√smR²¹⁷和 manasi√kR²¹⁸二字，而在原始、部派、大乘佛教都曾用 (sam-) anu√smR 這一詞，來表達「隨念」之義；manasi√kR 則有「作意」之義，在《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《藥師經》

²¹⁶ 荻原雲來譯，《梵和對譯無量壽經》，收錄於《淨土宗全書》第二十三卷，第 200 頁，東京：山喜房佛書林，1972。

²¹⁷ 梵本第十八願、第二十九章、第四十四章。

²¹⁸ 梵本第二十七章、第二十八章、第二十九章。

及淨土經典等等，都曾使用。原始佛教、部派佛教的「作意」，和念佛的「念」字不全然相同，因為「作意」和「念」是不同的心所作用之故。但於大乘的淨土經典中，此二者並不是相差很多，「作意」是「心的發動、警覺、功用」，念佛的「念」在此定義下，是一樣的；在這種解釋下作意的意思，也包括在「念」的意涵之內。²¹⁹

(三) √grah 的涵義

羅什將「執持名號」、「稱名」、「憶念」混淆使用。羅什為什麼會將「執持」、「憶念」用「稱名」來翻譯？這是因為羅什所受的佛教教育環境之影響所造成，第一是受佛陀耶舍的影響，因為佛陀耶舍是他十二歲時的老師，佛陀耶舍和他一起翻譯《十住經》和《十住毘婆沙論》。²²⁰

佛陀耶舍譯成《十住毘婆沙論》後回故鄉罽賓；從罽賓到疏勒、龜茲、涼州都是稱名念佛思想很興盛之地。五世紀前半，羅什在龜茲出生，九歲到罽賓留學，向佛陀耶舍、曇摩蜜多學習，所處的時代、地點、環境都「執持名號」、「憶念」都是以「稱名」來翻譯。

「稱名」一語，早期原典用√grah 這個詞，這個詞是「捉」的意思，所以漢譯多譯為「執持」，而竺法護譯的《正法華經》「普門品」譯「稱」；後期經典用A√krand、uc√car，A√krand、uc√car 是用聲音唱出佛、菩薩的名字，√grah、A√krand、uc√car 三個字交互出現的場合，二者便一同使用「稱」，√grah 和「名」同時出現的場合，便有「口稱」的意思，所以便和竺法護的翻譯不同。竺法護以後，羅什便用「稱名」這一個譯語，羅什把√grah 這個字「稱」的意思表現出來。又五世紀前半因大量觀佛的經典傳入中國，也順便大大地讚揚「稱名」的功德，因而奠定「稱名」之使用。²²¹《華嚴經》「入法界品」，佛陀跋陀羅把√grah 譯成

²¹⁹ 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，第 558 頁第 2 行～第 17 行，東京：岩波書店，1973 第三刷。

²²⁰ 《華嚴傳記》（5 卷）（唐）法藏集，T 51.2073.156b21~22。

²²¹ 香川孝雄，《淨土教の成立史的研究》，第 258 頁第 17 行～第 261 頁第 13 行，東京：山喜房佛書林，1993。

「執持名號」，實又難陀所譯之經或般若經譯成「稱名號」或「稱名」，便將口稱的意義譯出，在漢譯 *grahaNa* 譯成「叫人家的名字」，有著「口稱念佛」的意思。又，《觀虛空藏菩薩經》、《觀藥王藥上二菩薩經》、《觀佛三昧海經》、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》、《佛名經》……等觀佛經典、佛名經典中所說之「稱名」，其稱名的前提是聞名，聞名後稱名，便能滅無量重罪。後期的經典中，「口稱」之說便越來越明顯；初期「南無佛」是「禮敬佛」的意思，但不是念佛。經過前述歷史之轉變，讓「念佛」的內涵增加了。

在《文殊般若經》中「不取相貌，繫心一佛，專稱名字。」²²²其梵文是：

anupalambhayogenAyaM ca tathAgataM manas kuryAt tasya nAmadheyaM
gRhItavym

manas 是「心、意、識」，*tasya* 是「第三人稱、單數、陽性、屬格」亦即「他的」，*nAmadheya* 是「名號、名字」，*gRhItavym* 的字根是√*grah*，有「稱」的意思（*tasya nAmadheyaM gRhItavym* 是「稱他的名」之意），本來是「執持」。所以念佛的思想，由「念」漸漸地往「稱」的方向發展²²³。例如：《觀經》下品上生中的經文：

合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，除五十億劫生死之罪。²²⁴

此句之「稱南無阿彌陀佛」之「稱」是稱名；下品下生之經文：

汝若不能念彼佛者，應稱「歸命無量壽佛」。如是至心令聲不絕，具足十

念，稱「南無阿彌陀佛」。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。²²⁵

此句之「念彼佛」之「念」是憶想；由「…至心令聲不絕」之「聲」字可知是稱名念佛，到了「稱『南無阿彌陀佛』」之「稱」，更可知是口稱佛名，這些都是其例證。

²²² 《文殊般若經》T 8.232.731b2～3。

²²³ 香川孝雄，《淨土教の成立史的研究》，第 257 頁第 13 行～第 16 行，東京：山喜房佛書林，1993。

²²⁴ 《觀經》T12.365.345c15～16。

²²⁵ 《觀經》T 12.365.346a17～20。

《安樂集》文中：

二者、諸佛・如來有身相光明、無量妙好。若有眾生稱念、觀察，若總相，若別相，無問佛身現在、過去，皆能除滅眾生四重五逆，永背三途，隨意所樂，常生淨土，乃至成佛。²²⁶

因其所緣是「光明、無量妙好」，所以此「稱念」不是「稱名念佛」之意，。在此的「稱念」不是「稱名念佛」，其具有持續性，即有記憶、注意、保持等意義。早期原典用√grah 這個字，這個字是「捉」的意思，所以漢譯多譯為「執持」²²⁷。就《安樂集》第一大門第四門的「諸佛・如來有身相光明、無量妙好。若有眾生稱念、觀察」²²⁸，於其校勘欄第八，說明「稱念」宜作「攝念」。

所以，中文「念佛」一詞的梵文語源有憶念、回想佛（包括佛相、佛功德等等），也有稱名之意；即梵文字源已具備觀佛、稱名念佛之義。

二、「念佛」的內涵

（一）念佛的利益

日本學者藤田宏達認為：「念」的思想在佛教成立以前早已存在，特別是指求見梵天，不斷地思念著「梵」，平時隨念到了臨終、捨肉身時，順著這狀態可以見神的觀念。²²⁹在印度自古就有的念神思想被引入佛教，代表佛陀原始教法的阿含經，也可以看到與「念神思想」相似的「念佛思想」。²³⁰而「念佛思想」最早體現於佛教三歸依的歸依佛，歸依佛是歸依具有「法之體現者」之佛；在《阿含經》當中可見「念佛」的雛型²³¹。並列在三寶中的佛寶，在《阿含經》中隨處可見，但沒有單獨形成念佛的情況，三寶的構成是開始於法，悟了法的佛，因教

²²⁶ 《安樂集》T 47.1958.5b2~6。

²²⁷ 香川孝雄，《淨土教の成立史研究》，第 261 頁第 1 行～第 3 行，東京：山喜房佛書林，1993。

²²⁸ 原本冠註曰稱念唯淨云宜作攝念恐寫誤乎正本難知

²²⁹ 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，第 562 第 8 行～563 頁第 17 行，東京：岩波書店，1973 第三刷。

²³⁰ 竹中信常，〈インドにおける念仏思想の研究と歴史〉，收錄於《淨土教文化論》，第 13 頁第 12 行～第 13 行，東京：山喜房佛書林，1991 第一版。

²³¹ 請參照本論文第 60 頁。

化而形成僧團。三寶當中佛寶和法寶是相即的，佛寶、法寶是歸於一的，所以，歸依三寶之阿含思想的引申，便是念佛思想的萌芽²³²。

念佛思想在阿含中的開展方式之一是念佛生天，念佛生天在阿含部中常可見到，例如《長阿含經》：

闍尼沙言：「……我本為人王，於如來法中為優婆塞，一心念佛而取命終，故得生為毘沙門天王太子。」²³³

《長阿含經》對於「念佛」有一個說法，即：一心念佛而命終後，可以生到天界。《般泥洹經》說到「念佛」可以不墮三惡道，最多七生來回天上人間。²³⁴修習念佛等法，其果報便是生天，因為長期熏正法，所以必定不生惡道。

念佛除了能生天之外，還能令法增長。接下來再看看另一段經文：

佛告比丘：「復有六不退法，令法增長，無有損耗。一者念佛、二者念法、三者念僧、四者念戒、五者念施、六者念天。修此六念，則法增長，無有損耗。」²³⁵

此經文強調六念的重要，而六念之首便是念佛，念佛的目的在於「令法增長，無有損耗」。所以修習念佛，可以向前邁進，不會退墮。

又，念佛可以除障礙，此於《齋經》可以找到例子：

是念佛者，愚癡、惡意、怒習悉除，善心自生，思樂佛業。²³⁶

《齋經》中提到，念佛者所得的利益是，除去愚癡、惡意、瞋怒等惡習，惡習一除，善心自生，自然樂思佛業。所有的惡法不生，善法出生，而且眾生見到沒有不歡喜、沒有不信賴。

綜合以上，初期佛教講念佛有三種功德：念佛得以生天，念佛令法增長，念佛得除罪障。

²³² 竹中信常，〈インドにおける念仏思想の研究と歴史〉，收錄於《浄土教文化論》，第14頁第8行，東京：山喜房佛書林，1991第一版。

²³³ 《長阿含經》（卷5）T 1.1.34c16~18。

²³⁴ 《般泥洹經》（卷1）T 1.6.178c16~22。

²³⁵ 《長阿含經》（卷2）T 1.1.12a12~16。

²³⁶ 《齋經》（卷1）T 1.87.911b16~17。

（二）念佛的修法

以上所談的是念佛的利益，以下要談實際修行念佛的法門。舉阿含部及大乘經典為例。在阿含部中，佛再三叮嚀要重視念佛法門。從下述《增一阿含經》可得知念佛法門的重要性：

爾時世尊告諸比丘：「當修行一法，當廣布一法。已修行一法，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，便成神通，除諸亂想，逮沙門果，自致涅槃。云何為一法？所謂念佛。」²³⁷

佛強調有一法門，一定要修行、一定要廣為弘揚，這一法就是念佛法門。此念佛法門之所以最重要是因為念佛可以除亂想、得羅漢果，最終達到涅槃。

接下來要談念佛的實修法門，包括「觀」和「稱」的部分。如何修「觀」？以下分佛形相、佛功德、佛實相來討論。

1、觀

《雜阿含經》中有一例說明念佛的所緣是「佛足跡」，以佛足跡來修念佛法門：

佛在拘薩羅國人間遊行，住一林中時，有天神，依彼林者。見佛行跡，低頭諦觀，修於佛念。時，有優樓鳥住於道中，行欲蹈佛足跡。爾時天神即說偈言：汝今優樓鳥，團目栖樹間，莫亂如來跡，壞我念佛境。時彼天神說此偈已，默然念佛。²³⁸

由此例觀來，在阿含部，連佛的腳所踏出的腳印，也可以是「念佛」的所緣。

最早造佛形像的因緣，是佛到天界，人間四眾弟子思念佛陀，又不知佛陀去何方所，因此造佛形像，以解思佛之苦。其經文見《增壹阿含經》：

是時世尊以入此三昧，進却諸天……是時人間四部之眾不見如來久……

²³⁹」時群臣至優填王所，白優填王曰：「今為所患？」時王報曰：「我今以

²³⁷ 《增壹阿含經》（卷1）T 2.125.554a8~12。

²³⁸ 《雜阿含經》（卷50）T 2.99.371b18~25。

²³⁹ 《增壹阿含經》（卷28）T 2.125.705c28~30。

愁憂成患。」群臣白王：「云何以愁憂成患？」其王報曰：「由不見如來故也。設我不見如來者，便當命終。」是時群臣便作是念：「當以何方便使優填王不令命終？我等宜作如來形像。」²⁴⁰……是時優填王即以牛頭栴檀作如來形像高五尺。²⁴¹

由造佛形像而漸漸進步到把佛的形像記住，在心中憶念，進一步達到觀相。這是觀相念佛發展的漸次情況。《安樂集》中所舉的大乘經典也曾提到，如《大方等大集經》、《觀佛三昧經》、《觀經》、《佛說海龍王經》等。《安樂集》所舉的經典，於後文將討論。

在下面的例子當中，佛德是念佛的所緣：

難提！若慧弟子念佛諸德，佛為有是，為如來，為無所著，為一切覺，為神行足，為已快，為有無量，為無有上，為男子師，為法御者，為天人師，為覺有是……難提！若慧弟子在邪中為直念，有恨意便為捨，意有所著便不受，是為慧弟子樂道迹，為常念佛德。²⁴²

修行念佛法門除了出世間的果報之外，於世間尚有好名譽，而且各式各樣的好事、好運、好果報都會降臨；得到出世間的甘露不死之味，得無為之深義，最後達到涅槃。所以，佛告誡修行人要不離念佛，以下經文可證明：

諸比丘！常當思惟，不離佛念，便當獲此諸善功德。如是，諸比丘！當作是學。²⁴³

佛之功德不止上述，佛是眾生大福田。因為是大福田，所以帶給眾生無量的福德，令眾生增壽、光潤、力盛、快樂、和雅，受諸功德利益。佛一再強調：應當一心念佛。念佛的功德不可計算²⁴⁴，於法得自在；即使比丘已經得道，也應該要常常

²⁴⁰ 《增壹阿含經》（卷 28）T 2.125.706a5~11。

²⁴¹ 《增壹阿含經》（卷 28）T 2.125.706a17~18。

²⁴² 《佛說難提釋經》（卷 1）T 2.113.505c15~28。

²⁴³ 《增壹阿含經》（卷 2）T 2.125.554b7~9。

²⁴⁴ 《增壹阿含經》（卷 49）：「若修行念佛，念法，念比丘僧者，其德不可稱計，獲甘露滅盡之處。」T 2.125.819b29~c2。

念佛²⁴⁵。《安樂集》亦曾提及觀佛功德，諸如：《月燈三昧經》等。《安樂集》所引的經典於後文將討論。

又，阿含部已經提到觀相念佛、觀想念佛、實相念佛，其經文如下：

若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛，觀如來形，未曾離目（A 文）。已不離目，便念如來功德。如來體者，金剛所成，十力具長，四無所畏，在眾勇健。如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛，而不可毀。清淨無瑕，亦如琉璃（B 文）。如來三昧，未始有減，已息永寂，而無他念。憍慢強梁，諸情憊怕，欲意、恚想、愚惑之心，猶豫網結，皆悉除盡。如來慧身，智無崖底，無所罣礙。如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分（C 文）。言：我當更墮於生死。如來身者，度知見城，知他人根，應度不度。此死生彼，周旋往來生死之際，有解脫者、無解脫者，皆具知之。是謂修行念佛，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。是故，諸比丘！常當思惟，不離佛念，便當獲此諸善功德。如是，諸比丘！當作是學。²⁴⁶【註：（A 文）、（B 文）、（C 文）及下線是筆者所加】

A 文談觀相念佛，B 文談觀想念佛，C 文談實相念佛，三者於阿含部中已經出現。再加上，前一段談的，類似稱名念佛。阿含部中不只一處說明修行念佛的利益功德，不只一處強調「常當思惟，不離念佛」。綜合以上阿含部的念佛，可以依念佛的所緣，將念佛分以下幾類：

所緣	名稱
佛足迹	觀相念佛
佛形像	觀相念佛

²⁴⁵ 《佛說阿含正行經》（卷 1）：「比丘以得道，常念佛如是，念經如人念飯食。」T 2.151.884a22~23。

²⁴⁶ 《增壹阿含經》（卷 2）T 2.125.554a20~b9。

佛德（佛功德）	觀想念佛
佛名	稱名念佛
佛實相	實相念佛

佛足迹、佛形像是屬於觀相念佛，因其所緣是實際的相；佛功德是屬於觀想念佛，因其所緣無具體形相可言；所緣是佛實相時，是實相念佛；所緣是佛的名號時，是稱名念佛。

以下將說明稱的部分。

2、稱名

在《增壹阿含經》中所說「提婆達多」因瞋心想用毒爪害死佛陀，計謀不成反而害死自己，因害佛之故讓自己死後墮地獄；但因臨入地獄前，向親弟弟阿難求救，阿難既慈悲又尷尬且無可奈何地高聲向提婆達多喊：「趕快至誠皈依佛陀！」提婆達多一念至誠悔改的善心，口中稱念一聲「南無」，但「佛」字未說出口，便墮入地獄。未得阿羅漢果的阿難看到甚是悲傷，便向佛陀請問提婆達多的未來世會投胎於那一道？佛陀便回答：「他墮入阿鼻地獄的時間是一大劫，命終之後轉生於四天王天，之後投生於三十三天、兜率天、他化自在天，在天界共六十劫。在最後一生，他剃除鬚髮、著法衣，信心堅固而出家修行，終於證得辟支佛果，他的法名就叫做『南無』。為什麼他能有這樣的果報呢？佛陀回答：「一位凡夫一彈指間所發的善心，福德尚且不可思議，更何況提婆達多博學多聞、多誦經典？而且提婆達多在初皈依時也曾對世尊心悅誠服；此外，在他臨命終時，誠心悔改，口欲稱『南無佛』，但只稱『南無』，便身墮地獄。所以未來世他能證得獨覺果位，而且法名叫做『南無』」。在一旁聽到開示的目犍連，覺得應把這個訊息讓提婆達多知道，請示佛陀得到允許後，便運用神通到地獄；到了地獄後，果然看到正在受苦的提婆達多，向他傳達了釋尊對他的預言。生前難調難伏的提婆達多，在地獄改頭換面，對於世尊的預言，一方面感到未來充滿希望而甘心受報，另一方面也非常感激佛陀的大慈大悲，而頭面頂禮、誠心問候；對阿難，也

很感謝他的手足之情。²⁴⁷

在這段經文中找到了持名念佛的雛型。雖然，此例中的念佛是「至心誠意地歸依佛陀」，而稱念「阿彌陀佛」是口稱阿彌陀佛，二者於內容上不同，但方法上都是經由口念出聲——提婆達多口中只念出「南無」，即告墮落地獄²⁴⁸。像佛弟子在病苦時、在曠野中孤獨無依時、親愛之人離別時、遭受恐怖威脅時，佛即開念佛（念法念僧）法門，念佛時會覺得受到佛陀的保護，病苦、恐怖、憂慮……等等的煩惱就會消除。人在這些情況下念佛，自然就會稱佛名號。人在危險中稱名念佛而得救的傳說，在印度極為普遍，如：一、《撰集百緣經》中海生商主在大海中遇險，因稱念南無佛而幸免災難。二、《賢愚因緣經》「尸利苾提緣」及「富那奇緣」都是入海而遇摩竭大魚之災，因稱念南無佛而消災。三、還有比丘因過去去世曾稱念無南佛，而於佛世得度出家。

稱名念佛是《安樂集》的重點之一，其引用的經典如：《大方等大集經》、《觀佛三昧經》、《灌頂經》、《觀經》、《無量壽經》、《文殊般若經》、《鼓音王經》、《摩訶般若經》等等，將於第四章第三節中將討論。

綜觀阿含部已經包含四種念佛法：觀相念佛、觀想念佛、實相念佛、稱名念佛。此四種念佛也是大乘念佛法的根本，而《安樂集》引大乘經論，亦不超過此範疇，以下討論該集的觀想念佛和稱名念佛。

第二節 《安樂集》的觀想念佛

一、觀念未分的念佛三昧

首先了解道綽的觀想念佛。觀想念佛的前方便是「繫心」、「觀察」²⁴⁹，為了

²⁴⁷ 《增壹阿含經》（卷 47）T 2.125.804a7~806a6。

²⁴⁸ 藍吉富，《提婆達多》第 17 頁第一列，台北：東大圖書股份有限公司，1999。

²⁴⁹ 「繫心」、「繫念」，查《漢語大詞典》「繫心」是「掛心；心有所寄託」的意思，出現於《史記·屈原賈生列傳》；「繫念」是「掛念」的意思，出現於《睽車續志》。²⁴⁹不論是「繫心」或「繫念」與佛經中常看到的，意義不一樣。根據《一切經音義》²⁴⁹：「繫念（古文『繫』、『繼』二形，今作『係』，同古帝反。《說文》：『係』，結束也；亦連綴不絕也。）」「繫念」²⁴⁹之「繫」讀成「ㄣ一」，古字「繫」、「繼」同形，今（指唐朝）作「係」。《說文》：係，連綴不絕也。所以，「繫心觀察」是「不斷地用心仔細看」。整句的意思是：只要眾生能做到不斷地用心仔細看，沒有不得利益的。只要做到那麼少少一點點，就可以得到大大的好處！

了解觀想念佛，先了解什麼是「繫心」、「觀察」。什麼叫「繫心」？由《佛教漢梵大辭典》查得，「繫心」²⁵⁰是"citta-dhAraNa"、"cittaM dattvA"或"adhyoSita"。
 "citta-dhAraNa"是"keeping in remembrance, memory"²⁵¹，是「持在心中不忘記」之意。
 "cittaM dattvA"是（梵德詞典）²⁵²"legen, stellen, thunf, in ; setzen, anlegen, anbringen"²⁵³，其中文解釋是「將心轉移某事物上，然後專注」。「adhyoSita」²⁵⁴是
 "of things, grasped, coveted"、"of persons, attached, grasping, coveting"、"accepted, agreed to"²⁵⁵，是「對東西執著」、「對人貪戀」、「對主張同意」之意；也有「堅著」²⁵⁶之意。「觀察」的字根以下，詳見圖表：

字 根	英 文 意 義	中 文 意 義	M.W. ²⁵⁷ 的頁數
1√ IkS	to see, look, view, behold	觀、看	170 左欄
2 √ paZ	to see, behold, look at, notice	觀、看、注意	611 中欄
3 √ dRZ	to see, behold, consider	觀、看；考慮	491 左、中欄
4 A-√ lamb	to seize, cling to; to hold	緣、捉、靠緊、保持	153 中欄
5ava-√ lok	to look at, view, behold, see, notice	觀、看；注意；	103 右欄
6 √ dhyai	to think of, imagine, contemplate	觀、思惟、想；熟視，熟慮	521 左欄
7√ kal	to impel,	觀察、促進；強	260 左欄

²⁵⁰ 平川彰，《佛教漢梵大辭典》，第 941 頁右欄第 19 列，東京：靈友會，1997。

²⁵¹ Williams, M. Monier, ed., *Sanskrit English Dictionary*. p.515. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002.

²⁵² Böhtlingk, Otto und Roth, Rudolph, ed., *Sanskrit-Wörterbuch. Dritter Theil*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 1990 Neudruck der St. Petersburg Ausgabe von 1855-1875.

²⁵³ 同註 252，p567。

²⁵⁴ 「adhyoSita」是「adhyavasita」的俗語，《梵和大辭典》第 39 頁右欄。

²⁵⁵ Edgerton, Franklin, ed., *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar And Dictionary*, vol. II, p.17. Delhi: Motilal Banarsidass Press, 1985.

²⁵⁶ 《梵和大辭典》第 39 頁右欄。

²⁵⁷ 同註 251。

		迫；鼓勵	
8nir-√IkS	to look at, behold, regard, observe	觀、看到；注視； 注意	553 右欄
9prati-saM- √khyA	to count, reckon up, number	觀察、作念、視 為；認為；計數	672 左欄
10pra-vi- √ci	to search through, investigate, examine	觀察、揀擇、追尋 記憶；調查；檢查	691 右欄
11vi-√mRZ	to touch, stroke, feel; to be sensible, perceive, consider,	觀察、觸及，感 覺；能感覺的；看 見；思考	981 左欄

綜合以上，「繫心」、「觀察」有「專注心念於所緣之對象，再加上仔細地看、好好地想」，此是觀想念佛的前方便。

為了更了解「繫心」，舉《大正藏》中「繫心」的例子如下：

諸比丘！此邪思惟是癰、是瘡，猶如毒箭，其中若有多聞聖達、智慧之人，知是邪思，如病、如瘡、如癰、如箭。如是念已，繫心正憶，不隨心行，令心不動，多所利益²⁵⁸

據此經可知，邪思生起時，要想邪思之害。所謂的「繫心」，是心放在正念上；心不放在邪思，放在正念上，心不隨妄想浮動。

又：

世尊，我曾聞佛金口所說，聞已繫心，憶持不忘²⁵⁹

此文明將心繫於「佛金口所說」上，也就是把心緣於「佛法」。另：

彼修行之人，專其一意，繫心在前，以若干方便誨責其心。由汝心本無數

²⁵⁸ 《起世經》（卷 8），（隋）闍那崛多等譯，T 1.24.350a19~23。

²⁵⁹ 《佛本行集經》（卷 2），（隋）闍那崛多等譯，T 3.190.659b20~21。

劫中，經歷生死，捨身、受身不可稱記。²⁶⁰

此經文指「繫心」是把心繫於當下。不論哪個例子，大致有「調將心念繫於一處而不思其他，專注心念」的意思。

「觀察」是對境之繫念，以智慧照察。同樣也略舉《大正藏》中幾個例子，來了解藏經中對「觀察」的使用情況：

譬如有人從城郭、村落出，求堅固彼器，便往大叢樹中。若見芭蕉樹生茂盛好，人見者歡喜。獨生無枝葉，若斷其根，作三四段，在處皮處皮剝，却欲求實不可得，況欲得堅固！彼有目士諦觀察、思惟、分別。彼已觀察、思惟、分別，空無所有，無來、無往，亦不堅固²⁶¹

於此經文中，「觀察」有「仔細看」之意，之後經文提到「思惟」、「分別」，「仔細看」之後要以智慧來洞察，是一連串心的運作。另有一例：

汝觀察此處，猶彼釋提桓因宮殿無異，夏堂高廣亦無有比，莊嚴臥具無數眾色，在彼夏堂上所臥之處文繡紈蠕(坐褥)。觀此地處種種華香而散其上，一一周匝，種種青蓮、芳蘭而主其邊。作如是觀，便作是結呪。²⁶²

此經文的「觀察」，便有「對境繫念，以智慧照察」之意。

《安樂集》文中：

諸佛·如來有身相光明、無量妙好。若有眾生稱念、觀察，若總相，若別相，無問佛身現在、過去，皆能除滅眾生四重五逆，永背三途，隨意所樂，常生淨土，乃至成佛。²⁶³

此「稱念」不是「稱名念佛」之意，因為其所緣是「如來身相」。文中稱念一詞，在《大正藏》第四十七冊第五頁校勘欄第八中，說明「稱念」宜作「攝念」。查《佛教漢梵大辭典》²⁶⁴「攝念」是√dhyai 和 parAyaNa。√dhayai 是「to think of,

²⁶⁰ 《出曜經》(卷28)，(後秦)竺佛念譯，T 4.212.759a14~17。

²⁶¹ 《佛說水沫所漂經》(卷1)，(東晉)竺曇無蘭譯，T 2.106.502a7~13。

²⁶² 《僧伽羅刹所集經》(卷3)，(後秦)僧伽跋澄等譯，T 4.194.139a24~29。

²⁶³ 《安樂集》T 47.1958.5b2~6。

²⁶⁴ 平川彰，《佛教漢梵大辭典》，第567頁右欄第47列，東京：靈友會，1997。

imagine, contemplate, meditate on, call to mind, recollect」²⁶⁵，是思索、想、默想、（使）想起、集中（心思）。也就是說「攝念」是集中心念的意思。從原文文脈看來，此「稱念」的意義應該等同於「攝念」，是「暗誦、背誦」、「執持」之義。所以整體說來「繫心、觀察、攝念」是修「觀想念佛」的前方便。

了解觀想念佛的前方便後，接下來看道綽的觀想念佛。

（一）道綽的觀佛三昧觀

道綽《安樂集》中第一大門主旨在闡述觀佛三昧，其內文說明用的名相卻是「念佛三昧」；第三大門、第四大門以「念佛三昧」為標題，內容講的是觀佛。道綽判《觀經》是以「觀佛」為宗之經²⁶⁶，事實上《觀經》中亦處處可見其說明觀佛之行法，如第九觀提及觀阿彌陀佛，第十觀是觀觀世音菩薩，第十一觀是觀大勢至菩薩。在此觀佛三昧的內容中，道綽舉《觀佛三昧經》及《華嚴經》的「念佛三昧」為例做說明。道綽於此處，對念佛三昧與觀佛三昧並未辨其不同，亦即其界線並不明顯。本節以下分別來討論道綽的念佛三昧及觀佛三昧，至於稱名念佛的部分，則留待下一節作探討。

所謂觀佛三昧，是藉由觀佛而入三昧（定），觀佛的所緣有觀佛的相、佛的功德及實相。《安樂集》引用《大方等大集經》、《觀佛三昧經》、《華嚴經》說明觀佛。以下分別透過《安樂集》對此三部經的引用來說明道綽的觀佛三昧觀。

《安樂集》第一大門中，引《大方等大集經·海慧菩薩品》中所述「諸佛出世」²⁶⁷以「法施」、「身業」、「神通」與「名號」四種法度眾生，其中有關身業度眾生的引文敘述如下：

諸佛出世，有四種法度眾生。何等為四？一者……二者、諸佛如來有無量

²⁶⁵ Williams, M. Monier, ed., *Sanskrit English Dictionary*, p.521. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002.

²⁶⁶ 《安樂集》（卷上）：「今此觀經以觀佛三昧為宗。」 T 47.1958.5a26。

²⁶⁷ 《安樂集》 T 47.1958.4b9。

光明、相好，一切眾生但能繫心觀察，無不獲益，是即身業度眾生。²⁶⁸

經筆者查證，《大方等大集經》中並無此文，但與於後述引用《觀佛三昧經》之文內容相去不遠，《安樂集》之行文如下：

諸佛出世，有三種益：一者、口說十二部經，法施利益，能除眾生無明暗障，開智慧眼，生諸佛前，早得無上菩提。二者、諸佛·如來有身相光明、無量妙好。若有眾生稱念、觀察，若總相，若別相，無問佛身現在、過去，皆能除滅眾生四重五逆，永背三途，隨意所樂，常生淨土，乃至成佛。²⁶⁹

二處引用，間距密集，表示道綽對此內容之重視。

由上、下兩段引文，有底影處是其相似處，重點均在於觀佛「相」好，對眾生所產生的益處。文中所述佛的身業度眾生，首先是佛主動做出令眾生得利益的事。其次再加上眾生的配合，「但能繫心觀察，無不獲益」，也就是說眾生但能修「觀佛」之行，無不獲益。

《安樂集》的引文與《觀佛三昧經》的原文並不相同²⁷⁰，又，《觀佛三昧經》只提了兩項，而《安樂集》的引文卻用了三項²⁷¹，多了第三項「三者令勸父王行念佛三昧」²⁷²。《觀佛三昧經》只提到：佛的三十二相、八十種隨形好，是佛自莊嚴之法，眾生見佛的「好」，心生歡喜。並沒有提及滅罪，常生淨土，乃至成佛。如果說眾生見到佛的「好」之後，而心生歡喜，見聖思齊，自我勉勵，希望如同佛一般，繼而努力修行，終於得到佛果，這樣是有可能的。所以，道綽如此引用《觀佛三昧經》，只能說是道綽為了引導眾生修行「觀佛念佛」別具苦心的說法。而且，由此文中可知此觀行之次第：先滅罪，而後得離三惡道，離惡生淨

²⁶⁸ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.4b9～13。

²⁶⁹ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.5a28～b6。

²⁷⁰ 《觀佛三昧經》（卷1）：「云何名為觀諸佛境界？諸佛·如來出現於世，有二種法以自莊嚴。何等為二？一者、先說十二部經，令諸眾生讀誦通利。如是種種名為法施。二者、以妙色身，示閻浮提及十方界，令諸眾生見佛色身具足莊嚴，三十二相、八十種隨形好，無缺減相，心生歡喜。觀如是相，因何而得？皆由前世百千苦行，修諸波羅蜜及助道法而生此相。佛告父王：『若有眾生欲念佛者、欲觀佛者、欲見佛者、分別相好者、識佛光明者、知佛身內者、學觀佛心者……欲得三昧正受者……』」底影處是二者有關連者。T 15.643.647b16～c9。

²⁷¹ 山本佛骨，《道綽教學の研究》，第394頁第7行，京都：永田文昌堂，1959。

²⁷² 「三者令勸父王行念佛三昧」這文，只有「亦名念佛三昧」曾出現於《觀佛三昧經》T 15.643.682c5。

土，最後可以成佛。

另外，《安樂集》在觀佛三昧的標題下引《華嚴經》念佛三昧的內容，內容敘述如下：

若人菩提心中行念佛三昧者，一切煩惱一切諸障悉皆斷滅……若人但能菩提心中行念佛三昧者，一切惡魔諸障直過無難……若能菩提心中行念佛三昧者，一切惡神、一切諸障不見，是人隨所詣處無能遮障也。何故能爾？此念佛三昧，即是一切三昧中王故也。²⁷³

此念佛三昧非口稱念佛，是行持念佛三昧；亦即觀佛三昧與念佛三昧未分。

由第一大門中的「觀佛相好，無不獲益」到「能滅罪」，進而得以「常²⁷⁴生淨土」，道綽已用經文一步步引導。

第八門中的引文，與下列《觀佛三昧經》²⁷⁵的原文相差只有兩個字，以下引《安樂集》之行文：

一禮佛故，諦觀佛身，心無疲厭，由此因緣，值無數佛，何況繫念具足思惟觀佛色身！²⁷⁶

標有底影的「佛相」與「佛身」（《安樂集》用「佛身」），而「相」謂「姿態、容貌、形體也」²⁷⁷，乃「身」之外形；另一個是有底影的「係」，《安樂集》用「繫」字，而「繫」是「係」的俗通用字²⁷⁸；所以，這幾句引文幾乎一樣。這段引文是說明文殊師利菩薩以往昔禮佛而「諦觀佛身」的因²⁷⁹，而得以值遇無量無數佛，更何況未來的佛弟子勤修觀佛法門，那必定是與文殊師利菩薩為伴侶者。這是佛陀給後世眾生勉勵的話語，但佛陀是真語者、實語者、不妄語者，必定是真實如此。

²⁷³ 《安樂集》T 47.1958.5b29~c10。

²⁷⁴ 此字可能應作「當」字。

²⁷⁵ 《觀佛三昧經》（卷9）：「一禮佛故，諦觀佛相，心無疲厭，由此因緣值無數佛，何況係念具足思惟觀佛色身！」T 15.643.688b2~b4。

²⁷⁶ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.6c24~26。

²⁷⁷ 林尹、高明主編《中文大辭典》第6冊第1068頁中欄第9行，台北：華岡出版部，1973初版。

²⁷⁸ 同註277，《中文大辭典》第1冊第1046頁中欄第9行。

²⁷⁹ 《觀佛三昧經》T 15.643.688b5~b7。

前一段說出見佛、觀佛的結果是成佛，這一段強調它只是小小的因，便可得大大的果，就好像尼拘律樹種子很小，卻可以長得很高大。更何況用心思惟，至誠觀佛的色身，一定能成佛！此處用對比的方式來強調見佛、觀佛的大用。道綽寫作《安樂集》，由淺至深，慢慢引導。雖然道綽沒有點破，但仍有脈絡可尋，其強調「觀佛」。

（二）道綽的念佛三昧觀

《安樂集》第四大門「明念佛三昧為宗」，但其內容卻是引《華手經》的一相三昧、《文殊般若經》的一行三昧、《般舟三昧經》的般舟三昧，及《涅槃經》²⁸⁰、《觀經》²⁸¹、《觀音授記經》²⁸²、《大智度論》²⁸³、《華嚴經》、《海龍王經》、《寶雲經》²⁸⁴、《大樹緊那羅王經》²⁸⁵、《月燈三昧經》²⁸⁶、《觀佛三昧經》等說明觀佛總相或別相之經為證。念佛三昧之「念」不是一般所認為的口稱念佛，而是心念，如前述本論文第四章第一節所提及。《華手經》、《華嚴經》、《海龍王經》、《月燈三昧經》、《觀佛三昧經》有較詳細闡述，故以下舉此等經做說明。

1、《華手經》

²⁸⁰ 《安樂集》（卷下）：「佛言：若人但能至心常修念佛三昧者，十方諸佛恒見此人，如現在前。」T 47.1958.14c29~15a2。

²⁸¹ 《安樂集》：「所修萬行但能迴願，莫不皆生，然念佛一行將為要路。何者？審量聖教，有始終兩益，若欲生善起行，則普該諸度。若滅惡消災，則總治諸障。故下經云：『念佛眾生攝取不捨，壽盡必生。』此名始益，言終益者。」T 47.1958.15a6~11。

²⁸² 《安樂集》（卷下）：「阿彌陀佛住世長久，兆載永劫亦有滅度。般涅槃時，唯有觀音、勢至，住持安樂接引十方，其佛滅度亦與住世時節等同。然彼國眾生一切無有覩見佛者，唯有一向專念阿彌陀佛往生者，常見彌陀現在不滅，此即是其終時益也。所修餘行迴向皆生，世尊滅度有覩不覩。」T 47.1958.15a12~18。

²⁸³ 《安樂集》（卷下）：「第一佛是無上法王，菩薩為法臣，所尊所重唯佛世尊，是故應當常念佛也。第二有諸菩薩自云：我從曠劫以來，得蒙世尊長養我等法身、智身、大慈悲身，禪定、智慧、無量行願由佛得成，為報恩故常願近佛，亦如大臣蒙王恩寵常念其主。第三有諸菩薩復作是言：我於因地遇惡知識誹謗般若，墮於惡道經無量劫，雖修餘行，未能得出，後於一時依善知識邊，教我行念佛三昧，其時即能併遣諸障方得解脫，有斯大益故願不離佛。」T 47.1958.15a26~b8。

²⁸⁴ 《安樂集》（卷下）：「亦明十行具足，得生淨土，常不離佛。時有除蓋障菩薩白佛：『不具十行得生已不？』佛言：『得生，但能十行之中，一行具足無關，餘之九行悉名清淨，勿致疑也。』」T 47.1958.15c4~7。

²⁸⁵ 《安樂集》（卷下）：「菩薩行四種法，常不離佛前，何等為四？一者、自修善法，兼勸眾生皆作往生見如來意；二者、自勸勸他樂聞正法；三者、自勸勸他發菩提心；四者、一向專志行念佛三昧。具此四行，一切生處常在佛前不離諸佛。」T 47.1958.15c8~13。

²⁸⁶ 《安樂集》（卷下）：「念佛相好及德行，能使諸根不亂動，心無迷惑與法合，得聞得智如大海；智者住於是三昧，攝念行於經行所，能見千億諸如來，亦值無量恒沙佛。」T 47.1958.15c19~22。

首先舉道綽於第四大門取義地引用。《佛說華手經》²⁸⁷（以下簡稱《華手經》）的一相三昧為例做說明。《安樂集》行文如下：

有菩薩聞其世界，有其如來現在說法。菩薩取是佛相，以現在前。若坐道場，若轉法輪，大眾圍繞。取如是相，收攝諸根，心不馳散，專念一佛，不捨是緣。如是菩薩於如來相及世界相，了達無相。常如是觀、如是行，不離是緣。是時佛像即現在前，而為說法。菩薩爾時深生恭敬，聽受是法，若深、若淺，轉加尊重。菩薩住是三昧，聞說諸法皆可壞相，聞已受持。從三昧起，能為四眾演說是法。佛告堅意：「是名菩薩入一相三昧門」。²⁸⁸

此部分歸納了《華手經》「一相三昧」的觀法。（一）首先取佛的相，則佛相能現在眼前；（二）取佛坐在道場得無上菩提的相，之後佛轉法輪、大眾聽法的相；（三）取佛世界的相；（四）於佛相及佛世界相了知是無相。這四個步驟的次第，由簡單一相而入繁。

是時佛現身於菩薩面前為菩薩說法，菩薩以恭敬心來聽法，隨著此菩薩的根器深淺，能聽到或深或淺的佛法；因此，菩薩對佛更加恭敬尊重。因為住在三昧當中，所聽到的任何法都能見到它的壞敗相、因此了達無相；聽了這些法，從三昧出來，就能夠為四眾說法。

由敗壞相而觀到一切法都在遷流變化當中，藉由般若慧，可以了解緣起法；在觀佛、觀佛世界當中便與法相結合。佛從什麼地方來，我到什麼地方去，無所從來也無所去，不來不去合乎中道，中道即是實相義，所以一相三昧就是直見實相，藉定、觀作為修行的過程，主要目的是要見實相。《華手經》經文說：「住是三昧，雖演說法，不見是法。」²⁸⁹就如《金剛經》：「一切法者即非一切法。」²⁹⁰由

²⁸⁷ 《佛說華手經》（卷10）：「有菩薩聞其世界，有其如來現在說法。菩薩取其佛相，以現在前。若坐道場，得無上菩提；若轉法輪；若與大眾圍繞說法。取如是相，以不亂念，收攝諸根，心不馳散，專念一佛，不捨是緣。亦念是佛世界之相。而是菩薩於如來相及世界相，了達無相。常如是行，常如是觀，不離是緣。是時佛像即現在前，而為說法。菩薩爾時深生恭敬，聽受是法。隨所信解，若深、若淺，轉加恭敬，尊重如來。菩薩住是三昧，聞說諸法皆壞敗相。聞已受持，從三昧起，能為四眾演說是法。堅意，是名入一相三昧門。」T 16.657.203c15~26。

²⁸⁸ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.14c11~c21。

²⁸⁹ T 16.657.204a。

²⁹⁰ 元魏，菩提流支譯 T 8.236a.755b。

於見了中道實相，所以「善修習一佛相故，隨意自在，欲見諸佛皆能現前」²⁹¹。

所以，藉由觀一相三昧而達實相。

道綽在第四大門中「初二明一相三昧」²⁹²，先論《華手經》的一相三昧，一相三昧的境界就是到達「了達無相」。後引《文殊般若經》的一行三昧²⁹³，一行三昧的境界是可達實相。《文殊般若經》捨棄《華手經》所講的種種相，全完不用相，「不取相貌」，專稱名字，以名號入實相。更簡言之，此初二所明之「一相」，是「了達無相」（《華手經》所言）及「不取相貌」（《文殊般若經》所言），二者都是經過般若空慧之洗禮後，而達到三昧。

山本佛骨於其《道綽教學の研究》中，提到《安樂集》於第四大門先引用《華手經》，第二引用《文殊般若經》，目的是為了要否定《華手經》的觀相入三昧，而呈顯稱名入三昧，而認定前者（《華手經》的一相三昧）是為了導引出後者（《文殊般若經》的一行三昧）而設立²⁹⁴。然而道綽於此二引文之間，並無自己意見之表達，筆者認為山本氏作此斷定似乎太武斷。翻檢《安樂集》全文，道綽並沒有特別貶抑「觀想念佛」的傾向。

至於《文殊般若經》一行三昧與「專稱名字」有關，故於下一節的稱名念佛討論。

1、《華嚴經》

其次道綽引《華嚴經》²⁹⁵論念佛三昧。善財童子向功德雲比丘參學，問功德雲比丘如何修行菩薩道歸普賢行？《安樂集》所述與其原文相差很多，但意思上

²⁹¹ T 16.657.204a。

²⁹² 《安樂集》（卷下）T 47.1958.14c7~8。

²⁹³ 《文殊般若經》的一行三昧於「稱名念佛」時再述。

²⁹⁴ 山本佛骨，《道綽教學の研究》，第402頁第15行~403頁第6行，京都：永田文昌堂，1959。

²⁹⁵ 《華嚴經》：「善男子，我於解脫力，逮得清淨方便慧眼，普照、觀察一切世界，境界無礙，除一切障，一切佛化陀羅尼力，或見東方一佛二佛……或見閻浮提微塵等佛，或見四天下微塵等佛，或見小千世界微塵等佛，或見二千世界微塵等佛，或見三千大千世界微塵等佛……種種形色，種種自在、遊戲神通，種種眷屬莊嚴，放大光網，種種清淨，莊嚴佛刹。隨受化者，示現自在菩提法門……見一切諸佛，及其眷屬，嚴淨佛刹……得一切力、究竟念佛三昧門，正念修習諸佛十力……悉見一切如來遊行教化……見一切莊嚴法界，諸佛充滿，得虛空等念佛三昧門，見如來身普照法界，及虛空界。」T 9.278.690a1~b16。

沒有太大的出入。該集行文如下：

比丘告善財曰：「我於世尊智慧海中，唯知一法，謂念佛三昧門。何者？於此三昧門中，悉能睹見一切諸佛，及其眷屬嚴淨佛剎，能令眾生遠離顛倒。念佛三昧門者，於微細境界中，見一切佛自在境界，得諸劫不顛倒。念佛三昧門者，能起一切佛剎，無能壞者，普見諸佛，得三世不顛倒。」時功德雲比丘告善財言：「佛法深海廣大無邊，我所知者，唯得此一念佛三昧門。餘妙境界出過數量，我所未知也。」²⁹⁶

該集此段文說明念佛三昧有以下利益：（一）得見一切諸佛，及其眷屬嚴淨佛剎，能令眾生遠離顛倒；（二）見一切佛境界，得諸劫不顛倒；（三）普見諸佛，得三世不顛倒。總之，此念佛三昧的利益便是：得見諸佛、得不顛倒。「得見諸佛、得不顛倒」是此段經文要傳達的最主要意思。

3、《佛說海龍王經》

第四大門引《佛說海龍王經》。《佛說海龍王經》²⁹⁷中舉八事可以不離諸佛：（1）常念諸佛；（2）供養如來；（3）稱讚如來；（4）作佛的形像；（5）化度眾生，使眾生能見佛；（6）以正面對著此佛的方向；（7）以堅定的信心願生佛國土；（8）常常歡喜佛的微妙智慧。

《安樂集》引《佛說海龍王經》，與原文亦有出入，《安樂集》行文如下：

時海龍王白佛言：「世尊！弟子求生阿彌陀佛國，當修何行得生彼土？」佛告龍王：「若欲生彼國者，當行八法。何等為八？一者、常念諸佛。二者、供養如來。三者、咨嗟世尊。四者、作佛形像修諸功德。五者、迴願往生。六者、心不怯弱。七者、一心精進。八者、求佛正慧。」佛告龍王：「一切眾生具斯八法。常不離佛也。」²⁹⁸

²⁹⁶ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.15b12~b23。

²⁹⁷ 《佛說海龍王經》（卷1）：「復有八事不離諸佛，何等八？常念諸佛，供養如來，咨嗟世尊，作佛像形，勸化眾生使見如來，其所向方聞佛之名，願生彼國志不怯弱，常樂微妙佛之正慧，是為八事。」T 15.598.133a15~a18。

²⁹⁸ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.15b23~c1。

其中加下線處是二者相同處，有底影處是二者不同處。《安樂集》把《佛說海龍王經》的八事略作調整。《安樂集》的八事是：(1) 常念諸佛；(2) 供養如來；(3) 稱讚如來；(4) 作佛的形像，修各種功德；(5) 回向發願往生；(6) 心不軟弱、害怕；(7) 專注心意、努力修行；(8) 求佛的正智慧。在這一段經文當中提到念佛和見佛，因為第四是作佛形像，所以此處的見佛，也包括見佛形像；念佛和見佛（形像）一樣重要，都是不離諸佛的原因，差別只在於眾生的根性，不是念佛高於見佛，或是見佛高於念佛的問題，而是契機與否的問題。

見佛後觀佛，觀佛後得定，便能不離諸佛，該集將其轉為常不離佛，再加上迴願往生，而成往生彌陀國的因。此亦有觀佛的成分，道綽亦將此置於念佛三昧中。

4、《月燈三昧經》

第四大門引《月燈三昧經》²⁹⁹說明念佛相好、德行，該集的行文如下：

念佛相好及德行，能使諸根不亂動，心無迷惑與法合，得聞得智如大海；
智者住於是三昧，攝念行於經行所，能見千億諸如來，亦值無量恒沙佛。

300

經與《安樂集》文二者只有標底影處不同，《安樂集》作「是」，《月燈三昧經》作「此」，此即是，不違文意。此文藉由佛的相好及德行，觀佛相好及德行是其觀的方法，過程是：「能使諸根不亂動」及「心無迷惑與法合」，所得的結果是：「得聞得智如大海」、「智者住於是三昧」、「能見千億諸如來，亦值無量恒沙佛」。念佛相好以及佛的德行，可以使六根不躁動，此時心便沒有迷惑，心沒有迷惑、清明，便容易思惟正法，如此一來，便能得如大海般的智慧。智慧者住於「念佛相好及德行」之念佛三昧，於修行處攝受身心，便能見千億諸佛，也能見無量無數佛。此段經文所言三昧乃是觀佛三昧。

²⁹⁹ 《月燈三昧經》（卷1）：「念佛相好及德行，能使諸根不亂動，心無迷惑與法合，得聞得智如大海；智者住於是三昧，攝念行於經行所，能見千億諸如來，亦值無量恒沙佛。」

T 15.639.553a27~29b1。

³⁰⁰ 《安樂集》（卷2）T 7.1958.15c19~22。

5、《觀佛三昧經》

在第一大門、第三大門、第四大門《安樂集》引用《觀佛三昧經》，描繪出見佛之後一連串的好因好緣結好果，文字由簡入繁，對「見佛」進入「觀佛」作了較前面詳細的描寫。《安樂集》³⁰¹引用《觀佛三昧經》語意上沒有太大的出入，以下以《觀佛三昧經》之原文作說明：

見已歡喜，為佛作禮，禮已諦觀目不暫捨，一見佛已即能除卻百萬億那由他劫生死之罪，從是已後，恒得值遇百億那由他恒河沙佛，於諸佛所殖眾德本……觀佛功德因緣力故，復得值遇百萬阿僧祇佛。彼諸世尊亦以身色化度眾生，從是已後即得百千億念佛三昧……既得此已諸佛現前說無相法，須臾之間得首楞嚴三昧。³⁰²

出現底影的部分是《安樂集》與經《觀佛三昧經》二者用句不同之處，二者雖然句意類似，道綽更直接引申為「常生淨土」，而《無量壽經》的「於諸佛所殖眾德本」不一定是在淨土，最明顯的例子便是釋迦牟尼佛於穢土成佛，於諸佛所便是在穢土。二者相同者是標以底線的「須臾之間得首楞嚴三昧」。二者也都提到「念佛三昧」，此「念佛三昧」是廣義的「念佛三昧」，因為其前用「百千億」來形容此「念佛三昧」，所以此「念佛三昧」的內涵不是單純只指「觀佛念佛」。

就如同劉姥姥要進大觀園一般，首先進大門，再入第二扇門，繞過了迴廊，才入到客廳。客廳只是好景的開始，接下來漸入佳境，要慢慢欣賞亭台樓閣、庭園林木泉水優美的景緻。而見佛、觀佛之最後成果是「一剎那間得到首楞嚴定」，也就是一下子就得了楞嚴大定。

第一大門、第三大門提及楞嚴三昧，於此對首楞嚴定作一說明。楞嚴大定是

³⁰¹ 《安樂集》（卷上）：「子既生已，年至八歲，父母請佛於家供養，童子見佛，為佛作禮，敬佛心重，目不暫捨，一見佛故，即得除卻百萬億那由他劫生死之罪，從是以後常生淨土，即得值遇百億那由他恒河沙佛，是諸世尊亦以相好度脫眾生，爾時童子一一親侍，間無空缺禮拜供養合掌觀佛。以因緣力故，復得值遇百萬阿僧祇佛，彼諸佛等亦以色身相好化度眾生，從是以後即得百千億念佛三昧門，復得阿僧祇陀羅尼門，既得此已，諸佛現前乃為說無相法，須臾之間得首楞嚴三昧。」T 47.1958.6c12～23。

³⁰² 《觀佛三昧經》（卷9）T 15.643.688a9～b1。

佛及十地菩薩才能得到的定，九地以下（包括九地）都不能得，所以才稱之為「首」。得此定者，心猶如虛空，諸煩惱魔、魔人都不能害。因此首楞嚴三昧有五種名：(一)首楞嚴三昧，(二)般若波羅蜜，(三)金剛三昧，(四)師子吼三昧，(五)佛性。此段說明可以得到首楞嚴三昧，所以，見佛、觀佛的果是成佛。

觀佛三昧的功德，是見佛便除多劫生死之罪。除此之外更有無量功德，觀佛的功德不可思議，是因為其所緣是佛，而定的力量已經是不可思議了³⁰³，再加上不可思議的所緣，是不可思議中的不可思議，所以不但觀佛不可思議，再加上佛為「無相法」，無相法是實相義，所以能得「首楞嚴三昧」。

第三大門引《觀佛三昧經》³⁰⁴說明「觀佛三昧」的大用。觀佛三昧的主要目的是希望得一切智威神自在；而此觀佛三昧可以保護眾生、引導眾生、護持眾生。《安樂集》行文如下：

佛告阿難：「此觀佛三昧，是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚癡者慧，黑闇者燈，煩惱賊中大勇猛將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧始出生處。」佛告阿難：「汝今善持，慎勿忘失。過去、未來、現在三世諸佛，皆說如是念佛三昧。我與十方諸佛，及賢劫千佛，從初發心，皆因念佛三昧力故，得一切種智。」³⁰⁵

標示底影處是《安樂集》與《觀佛三昧經》不同之處，第一處不同：「現在三世諸佛」與「三世諸佛」。第二處不同：《觀佛三昧經》說明菩薩知道聲聞、緣覺之智，亦即知一切法是空相，也知道一切道法有種種差別，但此處只強調能於一切智，自在無礙。而為何有此能耐？是因為念佛三昧的緣故；非但如此，十方無量諸佛也由念佛三昧而成就無上正等菩提。無上正等菩提是自發菩提心亦教人發菩

³⁰³ 見《大智度論》(卷30) T 25.1509.283c：「五事不可思議：所謂眾生多少、業果報、坐禪人力、諸龍力、諸佛力」。

³⁰⁴ 《觀佛三昧經》(卷9)：「佛告阿難：『此觀佛三昧，是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚癡者慧，黑闇者燈，煩惱賊中是勇健將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧始出生處。』佛告阿難：『汝今善持，慎勿忘失。過去、未來、三世諸佛，是諸世尊，皆說如是念佛三昧。我與賢劫諸大菩薩，因是念佛三昧力故，得一切智威神自在。如是十方無量諸佛，皆由此法成三菩提。』」 T 15.643.689c5～c13。

³⁰⁵ 《安樂集》(卷上) T 47.1958.14a12～a19。

提心，令他人入信，自利利他者，而這只有佛才能做得完全。《安樂集》直接提及由念佛三昧而得一切種智。一切種智是佛智，可通達總相、別相，一切種之法。

《安樂集》直接點出《觀佛三昧經》的重心，因念佛三昧而得佛智。而且經文已明文表示，此「觀佛三昧」即是「念佛三昧」。

此處的念佛三昧等於是觀佛三昧，其用字雖然不同，但內涵一樣。佛用比方來說明這觀佛三昧，是犯罪者解除罪過的藥，是破戒的人回復戒體的方法，是迷途者的嚮導，是失明者重見光明的眼睛，是指導愚昧者的智慧，是黑暗中的燈光，是驅除賊子的勇將，是諸佛的遊戲三昧，是首楞嚴三昧的出處。由這些比喻便可知此觀佛三昧的重要性，而且諸佛從初發心，都是因念佛三昧而得一切智，可見念佛三昧是成佛的因之一。

如上所述，在第四大門引了《華手經》、《華嚴經》、《海龍王經》、《月燈三昧經》，第三大門引《觀佛三昧經》來說明，雖是以念佛三昧為標題，但其內容所述是觀佛，可見念佛三昧之「念」字，不是口稱念佛，而是前述（第四章第一節）「心意的作用」，有「觀、憶想」的意思。內容就是「觀」，與「觀佛三昧」沒有不一樣；不是「稱」，可見其「念觀不分」。

二、二諦有無的念佛三昧

除了上述以觀想為內容的念佛三昧外，道綽還提到各種念佛法：有相的念佛、無相的念佛，如《安樂集》所言：

念阿彌陀佛時，亦如彼人念渡，念念相次，無餘心想間雜。或念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本願，稱名亦爾，但能專至相續不斷，定生佛前。³⁰⁶

念佛法身是無相的念；念佛毫相、念佛相好、念佛名號、念佛神力、念佛智慧、念佛本願是有相的念，只是所緣不盡相同。念佛毫相的所緣是佛的白毫相光，念佛相好是念佛的三十二相、八十隨形好，念佛名號的所緣是「阿彌陀佛」四字

³⁰⁶ 《安樂集》T 47.1958.11b5~10。

洪名。

有相、無相便是有無二諦，亦即空有二諦；空有二諦是大乘佛法的精華之一，無生的理和念佛求生的行結合，亦即空有雙運。《安樂集》亦具此見：

一切諸佛說法要具二緣：一、依法性實理，二、須順其二諦。彼計大乘無念但依法性，然謗無緣求，即是不順二諦。如此見者墮滅空所收……理雖無生，然二諦道理非無緣求，一切得往生也。³⁰⁷

要順二諦即是順空有二諦，不順二諦：不墮空便墮有。於理上來說雖是無生，但配合行，便是順空有二諦。

道綽將念佛的實踐分二個階段：凡夫的「有相修行」及聖者的「無相波羅蜜」。《安樂集》中提及將二諦有無的觀念與淨土法門連接起來，成就上輩往生。該集行文如下：

法性淨土，理處虛融，體無偏局，此乃無生之生，上士堪入。是故《無字寶篋經》云：「善男子！復有一法是佛所覺，所謂諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。」³⁰⁸

處處無差別，只有靠般若·空的絕對，才能達到無差別³⁰⁹。此時已無主客的對立關係，是絕對的空，也就是契入實相。念佛，其見佛同於見佛的十力，大乘的摩訶衍法是超越一切有無等相對的概念，佛當然也可視之同於「空」³¹⁰。經中所言諸佛之身都是眾緣和合而生，不是自性有，畢竟空寂如夢如化。³¹¹以般若·空作基礎加入彌陀淨土的思想³¹²，其所覺悟的法便是諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。道綽於般若·空的觀點下，也有

³⁰⁷ 《安樂集》T 47.1958.8b12~22。

³⁰⁸ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.8c22~26。

³⁰⁹ 河波昌，〈觀經神祕主義の形而上學的基盤（特に見佛の問題を中心として）〉，收錄於《印度學佛教學研究》第10卷第2期，第122頁上欄第1行～第123頁下欄第20行，東京：日本印度學佛教學會，1962。

³¹⁰ 陳敏齡，〈《般舟三昧經》的阿彌陀佛觀〉，收錄於《東方宗教研究》，第1卷，第3頁第1行～第13頁第7行，台北：文殊出版社，1987。

³¹¹ 望月信亨，《淨土教的起原及發達》，第779頁第10行～第15行，第781頁第2行～第3行，東京：共立社，1930。

³¹² 本部圓靜，〈般舟三昧經における一、二の問題〉，收錄於《印度學佛教學研究》第22卷第1期，第367頁上欄第19行～第368頁下欄第4行，東京：日本印度學佛教學會，1973。

所體悟，故出上段文。

下列引文亦與般若·空有關，所談到的是無相波羅蜜。何種境界才談無相波羅蜜？這是在阿毘跋致（不退轉）地所說。而無相波羅蜜又與般若·空有關，有了般若·空，才能無相、無不相；也才能了悟諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。《安樂集》行文如下：

阿難白佛言：「此無相波羅蜜在何處說？」佛言：「如此法門在阿毘跋致地中說。何以故？有新發意菩薩，聞此無相波羅蜜門，所有清淨善根悉當滅沒也。又來但至彼國，即一切事畢，何用諍此深淺理也。」³¹³

因為了悟諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減，所以所有的善根都會滅沒。但所有的善根滅沒並不是行於惡法，是不起分別，無功用行，這是八地以上的功力了。且看《安樂集》第七大門之行文：

初地菩薩尚自別觀二諦，勵心作意，先依相求，終則無相，以漸增進，體大菩提。盡七地終，心相心始息，入其八地，絕於相求，方名無功用也。

314

因為於第七地有形、有相的心停止，進入第八地，「絕於相求」，所以能夠無功用行：不加造作，自然之作用，自然契於真性之智。這是須要般若·空慧之助才能達到無功用行的境界。

西方是淨土，但是上聖下凡都得以往生，聖者以無功用行得往生，凡夫因有相得以往生。所謂「有相」，即因觀佛形相、稱佛名號等等而得往生，《安樂集》行文如下：

彼國雖是淨土，然體通上下，知相無相，當生上位；凡夫火宅，一向乘相往生也。³¹⁵

心外無法即「無生之生」，亦即「無功用行」，所得者為「無相波羅蜜」。凡夫所行是有相法，心緣於相，《安樂集》有此二別：

³¹³ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.9a21~25。

³¹⁴ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.18c4~7。

³¹⁵ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.18b18~20。

若攝緣從本，即是心外無法；若分二諦明義，淨土無妨，是心外法也。³¹⁶
就勝義諦來說是心外無法，就世俗諦來說是心外有法；心外無法是對八地以上「無功用行」的聖者而言，心外有法是對凡夫修行佛道而說。

念佛之要在於「順其二諦」，二諦有二作用，一是念念不可得的「智慧門」，這是「無」的作用；一是「繫念相續不斷」的「功德門」，這是「有」的作用。不論是觀佛或稱名念佛，都是順著此二諦而達到往生。

或念佛法身，或念佛神力，……稱名亦爾，但能專至相續不斷，定生佛前。

今勸後代學者，若欲會其二諦，但知念念不可得，即是智慧門；而能繫念相續不斷，即是功德門。是故經云：菩薩摩訶薩恒以功德智慧以修其心。

若始學者未能破相，但能依相專至，無不往生，不須疑也。³¹⁷

這二諦說是道綽理論與實踐融合之說，其源自曇鸞「真實智慧無為法身」³¹⁸，而曇鸞源自天親的《無量壽經優波提舍》³¹⁹；道綽由此加上二諦之實踐工夫，而形成以「大乘無生」之理所開展出觀想、稱名之行。

以下接著談稱名念佛。

第三節 《安樂集》的稱名念佛

道綽於禪觀盛行的時代主張稱名念佛，主要是因為他認為自己所處的是末法時代，且末法眾生的根基是鈍根，而最適合鈍根眾生的是淨土法門。在淨土法門當中，方便中的方便是稱名念佛法門。換句話說道綽提倡的是與凡夫相應的稱名念佛。而他主張的稱名念佛，是怎麼樣的情形呢？是口稱？還是心念？如果不仔細思考，可能會對道綽的稱名念佛產生誤解。《安樂集》引《觀佛三昧經》文提

³¹⁶ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.9a6~7。

³¹⁷ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.11b7~14。

³¹⁸ 《無量壽經優婆塞持戒論》（卷2）：「……以真實智慧無為法身故。真實智慧者實相智慧也，實相無相故真智無知也。無為法身者法性身也，法性寂滅故法身無相也，無相故能無不相，是故相好莊嚴即法身也。無知故能無不知，是故一切種智即真實智慧也。以真實而目智慧，明智慧非作非非作也，以無為而標法身，明法身非色非非色也，非於非者豈非非之能是乎？蓋無非之曰是也。自是無待復非是也，。非是非非百非之所不喻。」T 40.1819.841b20~c1。

³¹⁹ 《無量壽經優波提舍》（卷1）：「一法句者，調清淨句。清淨句者，調真實智慧無為法身故。」T 26.1524.232b24~25。

到：

汝今見像若不能禮者，當稱南無佛。是時、王子合掌恭敬，稱南無佛。

320

此引文顯示以口稱佛的訊息：以口來稱。但在《安樂集》另一段文中，以遇怨賊逃至一河前，卻又顯示出另一種情形：

爾時但有一心作渡河方便，無餘心想間雜；行者亦爾，念阿彌陀佛時，亦如彼人念渡，念念相次，無餘心想間雜，或念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本願；稱名亦爾，但能專至相續不斷，定生佛前。³²¹

在此文中「念念相次，無餘心想間雜」可知稱名是心念，以心憶念佛的名號，沒有別的妄想，又稱名也是口稱，因為文句中明顯寫出「稱名亦爾」。稱名的所緣境都是阿彌陀佛的名號，一者以心憶念，一者以口發聲。

該集中引《觀經》下述之文，可以表達同樣的意味：

汝若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛。如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪。³²²

此文首先說明：要用音聲念佛，而且要出聲，令聲音不斷絕，具足十念，其內容是稱：南無阿彌陀佛。先是以音聲，後來可以用「心念」來「稱名」，不一定要有音聲，「心聲」亦可——這是有先後次第的。道綽認為稱名念佛剛開始學，要以音聲稱佛名號，等妄想少、念佛念純熟後，可以用「心念」來「稱念」佛的名號。當然前文提過他認為要念越多越好³²³。下一例也是具備稱念、憶念的：

大法鼓經說：若善男子善女人，常能繫意、稱念諸佛名號者，十方諸佛一切賢聖常見此人，如現目前。³²⁴

所以，道綽的稱名念佛，具有口稱與心念二種，只是所緣境是：「南無阿彌

³²⁰ 《觀佛三昧經》T 15.643.689a29~b1。

³²¹ 《安樂集》T 47.1958.11b4~10。

³²² 《觀經》T 12.365.346a17~20。

³²³ 在第二章第一節之「三、教化」之「(二)教人計數念佛」中提及。

³²⁴ 《安樂集》(卷下) T 47.1958.17a15~18。

陀佛」或「阿彌陀佛」。

《安樂集》中所提及的稱名念佛，不論是一念或是十念，不論口稱或心念，其最大的分界是在有相的稱名念佛、無相的稱名念佛。《安樂集》有時講稱名念佛時，是一念還是十念並不是那麼重要，雖然可能在甲處標「一念」或在乙處說「十念」，有時並不能清楚地分出其稱名念佛是口稱還是心念。同時並不是口稱念佛即有相、心念即無相。其重要在於有相是著相修行，無相是了達般若·空慧。得「無相波羅蜜」，可以「無功用行」，此時已無主客對立，進入絕對的空性，也就是由稱名念佛的一行契入實相。

一、有相的口稱．心念佛名

以下說明《安樂集》有相的稱名念佛。

該集第三大門引用《觀佛三昧經》³²⁵來說明因稱名念佛而得念佛三昧。《安樂集》行文如下：

有知識比丘名定自在，告王子言：「世有佛像，極為可愛，可暫入塔觀佛形像。」時彼王子從善友語入塔觀像，見像相好，白言比丘：佛像端嚴猶尚如此，況佛真身！比丘告言：王子今見佛像不能禮者，當稱南無佛。還宮繫念，念塔中像，即於後夜夢見佛像，心大歡喜，捨離邪見，歸依三寶。隨壽命終，由前入塔稱佛功德，即得值遇九百億那由他佛，於諸佛所常勤精進，恒得甚深念佛三昧，念佛三昧力故，諸佛現前皆與授記。³²⁶

王子入塔見佛像不能禮，因而稱「南無佛」，由稱歸依具體、有相之「佛」而得遇諸佛。雖所用的是有相的修法，仍可因此得念佛三昧。而道綽取其稱名的意思，是要弘揚稱「南無阿彌陀佛」或「阿彌陀佛」，由稱名而得念佛三昧，而得佛現

³²⁵ 《觀佛三昧經》：「知識比丘名定自在告王子言：『世有佛像眾寶嚴飾極為可愛，可暫入塔觀佛形像。』時彼王子隨善友語入塔觀像，見像相好白言比丘：『佛像端嚴猶尚如此，況佛真身！』作是語已比丘告言：『汝今見像若不能禮者，當稱南無佛。』是時王子合掌恭敬稱南無佛。還宮係念念塔中像，即於後夜夢見佛像，見佛像故心大歡喜，捨離邪見歸依三寶。隨壽命終，由前入塔稱南無佛因緣功德，恒得值遇九百萬億那由他佛，於諸佛所常勤精進，逮得甚深念佛三昧，三昧力故，諸佛現前為其授記。」T 15.643.689a24~b6。

³²⁶ 《安樂集》（卷上）T 47.195813c27~14a8。

前授記。此點是道綽與原典略有不同處。

修念佛法門不一定要口稱名號，以心憶念佛名亦可，以下舉一例憶念阿彌陀佛名號，得以見阿彌陀佛，得往生之例：

若有四眾能正受持彼佛名號，堅固其心憶念不忘，十日十夜除捨散亂。精勤修習念佛三昧，若能令念念不絕，十日之中必得見彼阿彌陀佛，皆得往生。³²⁷

這是由心念佛名而得往生。如能念念不絕，必定能往生。

《安樂集》³²⁸引《無量壽經》，第十八願提到「十念」經文是：

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。³²⁹

但「十念」的語義不明顯，以致古德眾說紛紜。現在的淨土宗修行者，把「十念」當成「稱念阿彌陀佛的聖號十聲」³³⁰。而經典中十念有稱十聲佛的名號之義嗎？根據岡亮二的考察，答案是否定的。³³¹岡亮二認為：一般來說，印度的念佛思想是淨土教行者念佛思想的由來，十念念佛是指「稱念」，念佛思想是十念稱名思想的由來，但「稱念」與現今所說的「口稱」意義完全不一樣。其理由有二：1、十念的「念」其梵文是 *citta* 其語義是「心」，沒有「口稱」之義。2、「稱念」和「稱名」是有關係的。「稱念」（稱名）是「念佛」的一種加行（「加功用行」之義），是為了入禪定的一種方法；「口稱」是「稱唱佛的名號」。二者在本質不一樣。³³²筆者同意此言。「口稱」重於以口呼叫出佛的名號；「稱念」包括由心來念佛的名號，及其他有關於佛的種種一切。就二者比較「稱念」的範圍較廣。

³²⁷ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.17a4~8。

³²⁸ 《安樂集》（卷上）：「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。」T 47.1958.13c11~13。

³²⁹ 《無量壽經》T 12.360.268a26~28。

³³⁰ 《觀無量壽佛經疏》：「今此《觀經》中，十聲稱佛即有十願、十行具足」T 37.1753.250a27~28。這是根據善導所說。

³³¹ 岡亮二，〈無量壽經に於ける聞名思想と稱名念佛〉，收錄於《印度學佛教學研究》第9卷第1號，第136頁上欄第13行～下欄第21行，東京：日本印度學佛教學會，1961。

³³² 岡亮二，〈無量壽經に於ける聞名思想と稱名念佛〉，收錄於《印度學佛教學研究》第9卷第1號，第137頁上欄第2行～第22行，東京：日本印度學佛教學會，1961。

第十八願中「乃至十念」的原意是在很短暫的時間內，在心中憶念阿彌陀佛的意思。³³³曇鸞的「十念釋」是：

百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念。此中云念者，不取此時節也，但言憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名為十念，但稱名號亦復如是。³³⁴

而且配合《觀經》下品下生的「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」³³⁵，曇鸞的「念」是憶念的念。³³⁶曇鸞所說的「十念」，可以是觀相（在觀緣的總相、別相），也可以是稱名，只要念念相續在其所緣的阿彌陀佛上，沒有夾雜妄想即可，亦即於所緣境，憶念相續之義；不論是觀相或是稱名，此處都有具體、有相的所緣。《淨土論註》中的八番問答之第七，便很明顯把十念解釋成「憶念」³³⁷（如上引文），他的說法與原始佛教之說法一致。³³⁸《無量壽經》和曇鸞的「十念」思想，都是立基於「願生心」相續之十念心相續。³³⁹

道綽的「十念」是：

今時解念，不取此時節，但憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所緣觀，逕於十念，無他念想間雜，是名十念。又云：十念相續者，是聖者一數之名耳，但能積念凝思不緣他事，使業道成辦，便罷不用，亦未勞記之頭數也。³⁴⁰

道綽的十念，是指憶念阿彌陀佛，隨著所緣境，沒有夾雜妄想，專心一意，沒有其他所緣境，使道業成就，就是十念。其中提到「若總相、若別相」，不論是總

³³³ 岸覺勇，〈無量壽經の諸異本及び聖淨二門諸師の十念釈について〉，收錄於《惠古先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，第149頁第8～第9行，京都：佛教大學，1972。

³³⁴ 《淨土論註》T 40.1819.834c13~17。

³³⁵ 《佛說觀無量壽佛經》（卷1）T 12.365.346a18~19。

³³⁶ 岸覺勇，〈無量壽經の諸異本及び聖淨二門諸師の十念釈について〉，收錄於《惠古先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，第149頁第6～9行，京都：佛教大學，1972。

³³⁷ 久木幸男，〈「論註」に於ける稱名念佛について——曇鸞淨土教の原始的性格〉，收錄於《印度學佛教學研究》第2卷第1號，第167頁上欄第11~12行，東京：日本印度學佛教學會，1953。

³³⁸ 同上註，第167頁下欄第1~3行。

³³⁹ 岡亮二，〈安樂集にみられる十念の一考察〉，收錄於《佛教文化研究所紀要》第4集，第104頁上欄第6行~第7行，京都：龍谷大學佛教文化研究所，1965。

³⁴⁰ 《安樂集》T 47.1958.11a20~26。

相或別相，總是有相的存在。配合另一段文可了解道綽的十念——由渡河喻便可看出：心無雜念，一心只想渡河³⁴¹。同理可證，不論是念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本願，或稱佛名號，都是專心一意，沒有他想，十念間念念相續沒有間斷。不論是觀阿彌陀佛的相，或是稱名，只要專心、沒有他想夾雜，念念相續在所緣境上，便是道綽的「十念」。

而道綽處於承先（曇鸞）啟後（善導）的地位，於《安樂集》此段³⁴²的前後文有：「十念相續，似若不難。然諸凡夫心如野馬，識劇猿猴，馳騁六塵，何曾停息！各須宜發信心，預自剋念，使積習成性，善根堅固也。」³⁴³看似在談心念，但其後筆鋒一轉：

各宜同志三五預結言要，臨命終時迭相開曉，為稱彌陀名號，願生安樂國，
聲聲相次使成十念也。譬如蠟印印泥，印壞文成，此命斷時，即是生安樂
國時。一入正定聚，更何所憂，各宜量此大利，何不預剋念也！³⁴⁴

由上段文字可見道綽本身想表達「念十聲佛號」之文意，到善導時，便將「十念」發展成「念十聲佛號」。

由此觀之，道綽與曇鸞的十念觀比較接近，都是憶念的念。善導便與二者大不相同，善導把「十念」說成「十聲」，從此「十念」變成「口稱十聲佛的名號」，善導下此定論。³⁴⁵善導會把十念說成十聲，他認為來自本願的思想而作發揮所得出的結果，其文是：

望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。³⁴⁶

由此思想，所以十念說成十聲。善導會如此其來有自。善導把稱名和阿彌陀佛救

³⁴¹ 《安樂集》（卷上）：「譬如有人於空曠迴處，值遇怨賊，拔刀奮勇，直來欲殺。此人徑走視渡一河，未及到河，即作此念：我至河岸，為脫衣渡？為著衣浮？若脫衣渡，唯恐無暇。若著衣浮，復畏首領難全。爾時，但有一心作渡河方便，無餘心想間雜。行者亦爾，念阿彌陀佛時，亦如彼人念渡，念念相次，無餘心想間雜。或念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本願，稱名亦爾。但能專至，相續不斷，定生佛前。」T 47.1958.11a29~b10。

³⁴² 《安樂集》T 47.1958.11b15~16。

³⁴³ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.11b19~22。

³⁴⁴ 《安樂集》（卷上）T 47.1958.11b24~29。

³⁴⁵ 岸覺勇，〈無量壽經の諸異本及び聖淨二門諸師の十念釈について〉，收錄於《惠古先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，第160頁第7行～第15行，京都：佛教大學，1972。

³⁴⁶ 《觀無量壽佛經疏》T 37.1753.278a25~26。以下簡稱《觀經疏》。

度末法眾生之本願結合，而產生十念就是稱佛名號十聲的解釋。透過《無量壽經》可把握到凡夫往生的因是由聞名而信而行³⁴⁷。一般淨土宗勸信「稱名念佛」的思想——信名號，由此信再稱名，聞名、信、行成為同一類型的思考結構。經典中的「行」是十念；「十念」和「稱名」一結合，便形成善導一派的稱名念佛。但、不論是十念或一念，不論口稱或心念，道綽認為名有名即法、名異法之別，稱佛名號是名即法，也就是名號本身就能展現其功德，見《安樂集》：

若人但能稱佛名號能除諸障者……自有名即法，自有名異法。有名即法者，如諸佛菩薩名號、禁呪音辭、修多羅章句等是也。³⁴⁸

「名即法」是指名號就是法，以「阿彌陀佛」為例，其名有多義，其中有「無量光」、「無量壽」之義，稱「阿彌陀佛」便可得其義之功德。佛之功德不可思量，《安樂集》中有一例子可說明：

如惟無三昧經云…「…若能一心念佛修戒，或得度難」。尋即依教繫念，時至六日即有二鬼來，耳聞其念佛之聲竟無能前進。³⁴⁹

阿彌陀佛又名「無量壽佛」，因為此名號之殊勝功德，所以稱念佛名才能有上述經文不可思議的果報。念佛便具阿彌陀佛之功德，具「無量光」、「無量壽」的功德大用，致使二鬼不能得其便也，因此得以消災延壽。

稱佛名號之功德，由「十念」簡化至「一念」，其利益由一念佛名便可以得，經文有此言：

故大經讚云：若聞阿彌陀德號，歡喜讚仰心歸依，下至一念得大利，則為具足功德寶。設滿大千世界火，亦應直過，聞佛名、聞阿彌陀不復退。³⁵⁰一念具足無量功德，因此即使世界充滿火，為了聞佛名也要過此大火，勇敢不退却。道綽根據《觀經》之文，認為稱佛名號一念的功德無量：

若一念稱阿彌陀佛，即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾，況修常念。

³⁴⁷ 岡亮二，〈無量壽經に於ける聞名思想と稱名念佛〉，收錄於《印度學佛教學研究》第9卷第1號，第137頁下欄第14～第15行，東京：日本印度學佛教學會，1961。

³⁴⁸ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.12a8~12。

³⁴⁹ 《安樂集》T 47.1958.16a10~16。

³⁵⁰ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.16c21~24。

一念可除滅八十億劫生死輪迴，這是道綽根據經文由「十念」昇華到「一念」，其內涵的提昇全靠對佛本願之至信。為什麼「一念」能斷一切障礙呢？這是因為念佛三昧的功德不可思議。

二、口稱．心念佛名

《安樂集》第四大門引《般舟三昧經》說明稱名念佛，其引文與《般舟三昧經》的原文不同，以下是《安樂集》的行文：

時有跋陀和菩薩，於此國土聞有阿彌陀佛，數數係念，因是念故見阿彌陀佛。既見佛已即從啟問：「當行何法得生彼國？」爾時阿彌陀佛語是菩薩言：「欲來生我國者，常念我名莫有休息。如是得來生我國土，當念佛身三十二相悉皆具足，光明徹照端正無比。」³⁵²

《般舟三昧經》所言之念佛是觀相念佛，《般舟三昧經》的原文如下：

爾時阿彌陀佛語是菩薩言：「欲來生我國者，常念我數數，常當守念，莫有休息，如是得來生我國。」佛言：「是菩薩用是念佛故，當得生阿彌陀佛國。常當念如是佛身，有三十二相悉具足光明徹照，端正無比在比丘僧中說經，說經不壞敗色。何等為不壞敗色？痛痒思想，生死識魂神，地水火風，世間天上，上至梵摩訶梵，不壞敗色，用念佛故得空三昧。」³⁵³

《般舟三昧經》由色身念佛——三十二相、八十隨形好，而深入至法身念佛，由法身佛再進一步到實相念佛得見。此經修行之過程是：在閑靜處，除卻煩惱，攝心，入定，持續憶念佛，見佛。在這一連串的程序中，要入定才能見佛，佛才能現在前立。³⁵⁴而於《般舟三昧經》的經典原文中，言及其念佛可得「空三昧」，空三昧乃無相之相。

³⁵¹ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.4b18~20。

³⁵² 《安樂集》T 47.1958.15a19~26。

³⁵³ 《般舟三昧經》T 13.418.905b10~19。

³⁵⁴ 色井秀讓，《淨土念佛源流考》，第 425 頁第 17 行~第 18 行，第 431 頁第 16 行~第 18 行，京都：百華苑，1978

《安樂集》的重點鎖定在「常念我（阿彌陀佛）名」及「念佛身三十二相」，將《般舟三昧經》中提及「念佛得空三昧」的過程略過不提，筆者猜測：道綽認為末法鈍根眾生，不必言及太複雜的內容，將法門的精要再三提醒即可；至於「空三昧」是利根人的能力所及，非鈍根人能了解，所以不提。「常念我（阿彌陀佛）名」及「念佛身三十二相」是《安樂集》中一再出現的字眼，道綽藉由重複提醒，來加深讀者的印象。

第四大門引《文殊般若經》³⁵⁵說明一行三昧的稱名念佛。《安樂集》之行文如下：

時文殊師利白佛言：「世尊！云何名為一行三昧？」佛言：「一行三昧者，若善男子善女人，應在空間處，捨諸亂意，隨佛方所端身正向，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，念無休息。即是念中，能見過、現、未來三世諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。」³⁵⁶

《安樂集》於大意不離《文殊般若經》，但文字上的敘述不如《文殊般若經》詳細，只能算是引義，不算一字不漏的引用。標下線者是二者雷同處，雖然文字上有先後順序之不同，但意義相同。

稱名念佛的目的，深可直入實相，其方法是修行一行三昧。修行繫緣一相法界是一行三昧，要入一行三昧之前要先修學般若波羅蜜；換言之，一行三昧須有般若波羅蜜的基礎。《文殊般若經》中的一行三昧的修法是：不取相貌，也就是不用觀佛像的方法，把心放在一佛的名號上，專稱名字，隨著佛的方向端身正向佛，能夠念念相繼，沒有雜念，這樣就能見到過去佛、現在佛、未來佛，因為念

³⁵⁵ 《文殊般若經》：「復有一行三昧。若善男子、善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提。文殊師利言：『世尊，云何名一行三昧？』佛言：『法界一相，繫緣法界是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣不退不壞、不思議、無礙無相。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、現在諸佛。何以故？念一佛功德，無量無邊，亦與無量諸佛功德，無二不思議。佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。』」T 8.232.731a24～b9。

³⁵⁶ 《安樂集》（卷下）T 47.1958.14c22～29。

一佛的功德無量無邊，和念無量尊佛的功德是一樣的，都是不可思議。

綜合以上，道綽《安樂集》中所談的觀想念佛有：觀念未分的念佛三昧、二諦有無的念佛三昧。其稱名念佛有：有相的口稱・心念佛名、無相的口稱・心念佛名。為了使前面的論述更加清楚，用表格分別說明。

下表先說明道綽的觀佛：

（一）觀念未分的念佛三昧

觀佛的內涵	有相、無相
佛形相	有相
佛功德	無相
佛實相	無相

（二）二諦有無的念佛三昧

聖凡之別	有相、無相	修行方法
七地以下（包括七地）：凡	有相（第七地有形有相之心停止）	有相修行
八地以上（包括八地）：聖	無相（絕於相求）	無相波羅蜜（無功用行）

綜合以上二表格，可由「有相、無相」作媒介，作出下表：

聖凡之別	有相、無相	修行方法	觀佛的內涵
七地以下：凡	有相	有相修行	佛形相
八地以上：聖	無相	無相波羅蜜（無功用行）	佛功德、佛實相

下表說明道綽的稱名念佛：

聖凡之別	所緣境：阿彌陀佛名號	有相、無相
七地以下：凡	口稱	有相

七地以下：凡	心念（憶念）	有相
八地以上：聖	心念（憶念）	無相（由一行三昧進入實相）

以上是道綽《安樂集》觀想念佛及稱名念佛的概況。

第五章 結論

第一章是緒論，略談研究的動機與目的，研究範疇與方法，研究資料與現代研究成果。本論文採文獻分析與義理論述，根據《安樂集》回溯經典原文，再由其中探討義理。

第二章論述道綽的生平。首先提到道綽的出生地，有一說是文水³⁵⁷，有一說是晉陽³⁵⁸，到底是文水人還是晉陽人無法肯定，但不論是「文水」或「晉陽」，都不出東經 112~113 度，北緯 37~38 度的範圍³⁵⁹。又、道綽生於西元 562，圓寂於 645 年，其間曾親炙慧瓚禪師，神仰曇鸞法師。道綽教授《觀經》、般舟方等經，亦教人計數念佛，而且以身作則，以威儀來表示對西方的敬重。其影響除其同時代的同參道友、信徒外，更對善導、迦才等造成影響。而善導對中國淨土宗的影響有目共睹，所以，道綽對中國淨土宗有著深遠的影響。以《續高僧傳》為研究對象的現代學者演培、湯用彤、郭朋、蓮生、如釋等人，均認為道綽具有成為一代祖師的條件。論及現存道綽的唯一著作《安樂集》，從迦才《淨土論》只能推測《安樂集》寫於貞觀元年至貞觀十九年（因為道綽貞觀十九年往生³⁶⁰），也就是西元 627 年至 645 年間，並沒有確定哪一年。《安樂集》全書總共十二大門，但其真正目的不出三點：一為摧破異見邪執；二為破諸師謬解；三為開示未來眾生要路。

³⁵⁷ 《續高僧傳》：「釋道綽。姓衛。并州汶水人。」T 50.2060.593c11。《法苑珠林》：「唐并州玄中寺釋道綽，姓衛，并州汶水人也。」T 53.2122.480b27。《淨土往生傳》「釋道綽，俗姓衛，并州汶水人。」T 51.2071.118a18。《往生集》：「唐道綽，并州汶水人。」T 51.2072.132a16。現代也有學者持此見者，諸如：蔡惠明，〈道綽大師與持名念佛〉，收錄於《內明》第 176 期第 28~29、23（下欄）頁，香港：內明雜誌社，1986。還有，楊曾文，〈道綽、善導和唐代淨土宗〉，收錄於《中印佛學泛論——傳偉勳教授六十大壽祝壽論文集》第 203~229 頁，台北：東大圖書，1993。

³⁵⁸ 《淨土論》則說是并州晉陽人。

³⁵⁹ 不論是姓氏或是出生地，在山本佛骨的《道綽教學の研究》中，沒有特別的論述，只是提到：出生地和玄中寺很近，而當時太原是北方文化的中心。

³⁶⁰ 見本論文第二章第一節。

第三章所談的是《安樂集》的思想背景。道綽所處的年代，是強調末法思想的《大方等大集經》被翻譯之時；現實生活中又有北周武宗破佛，再加上年長道綽22歲的前輩信行宣傳「三階佛法」——末法思想很濃厚——道綽自然受其影響。所以，末法思想是隋唐時的思想潮流。道綽深感末法五濁惡世，要靠自力得解脫是不可能的。

道綽受末法思想的影響，主張教法應與時機相應，認為佛法分聖道門、淨土門。時是末法，機是鈍根眾生，應時的教是淨土法門。而勸歸淨土的理由是：一、去大聖遙遠；二、理深解微。只有淨土法門是應機的教法，應該廣為弘揚。而淨土法門中觀想的法、稱名的法，都是以彌陀佛為主，以彌陀佛為所緣。不論是念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本願，或稱佛名號，都是專心一意，沒有他想，都是阿彌陀佛；只有專注、沒有他想夾雜，念念相續在所緣境阿彌陀佛上。

第四章討論道綽《安樂集》的念佛法門，其中討論《安樂集》的觀想念佛及稱名念佛。其觀想念佛的部分探討「觀·念」未分的念佛三昧、二諦有無的念佛法門；其稱名念佛部分討論有相的口稱·心念佛名，及無相的口稱·心念佛名。下表說明道綽的觀佛：

聖凡之別	有相、無相	修行方法	觀佛的內涵
七地以下：凡	有相	有相修行	佛形相
八地以上：聖	無相	無相波羅蜜（無功用行）	佛功德、佛實相

下表說明道綽的稱名念佛：

聖凡之別	所緣境：阿彌陀佛名號	有相、無相
七地以下：凡	口稱	有相

七地以下：凡	心念（憶念）	有相
八地以上：聖	心念（憶念）	無相（由一行三昧進入實相）

以上是道綽《安樂集》觀想念佛及稱名念佛的概況。藉由「有相、無相」為媒介可綜合出下列表格：

聖凡之別	所緣境：阿彌陀 佛名號	有相、無相	修行方法	觀佛的內涵
七地以下：凡	口稱、心念（憶 念）	有相	有相修行	佛形相
八地以上：聖	心念（憶念）	無相（由一行三 昧進入實相）	無相波羅蜜（無 功用行）	佛功德、佛實相

觀佛有觀佛相、觀佛功德、觀佛實相。觀佛三昧首先由觀佛相入手。觀佛相，具體而言是觀佛好相，即所謂三十二相、八十隨形好。西方是淨土，上聖下凡都得以往生，聖者以無功用行得往生，凡夫因有相得以往生。所謂「有相」，即因觀佛形相、稱佛名號等等而得往生。有相、無相便是有無二諦，亦即空有二諦；空有二諦是大乘佛法的精華之一，無生的理和念佛求生的行結合，亦即空有雙運。道綽將念佛的實踐分二個階段：凡夫的「有相修行」及聖者的「無相波羅蜜」。

「二諦說」是道綽理論與實踐融合之說，源自曇鸞「真實智慧無為法身」³⁶¹，而曇鸞源自天親的《無量壽經優波提舍》³⁶²；道綽由此加上二諦之實踐工夫，而形成道綽以「大乘無生」之理開展出觀想、稱名之行。以般若·空作基礎加入彌

³⁶¹ 《無量壽經優婆塞持戒願生偈註》（卷2）：「……以真實智慧無為法身故。真實智慧者實相智慧也，實相無相故真智無知也。無為法身者法性身也，法性寂滅故法身無相也，無相故能無不相，是故相好莊嚴即法身也。無知故能無不知，是故一切種智即真實智慧也。以真實而目智慧，明智慧非作非非作也，以無為而標法身，明法身非色非非色也，非於非者豈非非之能是乎？蓋無非之曰是也。自是無待復非是也，。非是非非百非之所不喻。」T 40.1819.841b20~c1。

³⁶² 《無量壽經優波提舍》（卷1）：「一法句者，調清淨句。清淨句者，調真實智慧無為法身故。」T 26.1524.232b24~25。

陀淨土的思想³⁶³，其所覺悟的法便是諸法不去、不來，無因、無緣，無生、無滅，無思、無不思，無增、無減。念佛之要在於「順其二諦」，二諦有二作用，一是念念不可得的「智慧門」，這是「無」的作用；一是「繫念相續不斷」的「功德門」，這是「有」的作用。不論是觀佛或稱名念佛，都是順著此二諦而達到往生。

《安樂集》中所提及的稱名念佛，不論是一念或是十念，不論口稱或心念，其最大的分界在有相、無相的稱名念佛。有相者處於七地以下（包括凡夫），無相者處於八地以上。有相是著相修行；無相是了達般若·空慧，得「無相波羅蜜」，可以「無功用行」，此時已無主客對立，進入絕對的空性，也就是由稱名念佛的一行三昧契入實相。

念一佛的功德無量無邊，和念無量尊佛的功德是一樣的，都是不可思議，因為法界沒有一相及分別相，菩提相不可思議，菩提中也沒有佛可得；阿耨多羅三藐三菩提不是因可得、不是非因可得。同樣的，不思議界不是因可得、不是非因可得。修行繫緣一相法界是一行三昧，要入一行三昧之前要先修學般若波羅蜜；換言之，一行三昧以般若波羅蜜為基礎。由稱名念佛入一行三昧，其實就入了實相，就如同〈東山法門的念佛禪〉中所言：「『緣繫法界』——『一如』而稱名，也就是從持名念佛，而直入實相念佛的。」³⁶⁴

由以上種種例子可知：道綽重視「觀佛」，也重「稱名念佛」。只是歷來的研究者沒有從「觀佛」的角度來看，只是一味地用「稱名念佛」的角度來詮釋《安樂集》。可能道綽認為稱名念佛很好、觀佛很好，只要眾生能得利益、能往生、能脫離生死之苦就好，並不一定要稱名念佛，或者是觀想念佛。不可諱言，道綽曾為了末法鈍根眾生，把原本重點是觀想念佛的經義，在詮釋上偏重甚至改變成稱名念佛。

³⁶³ 本部圓靜，〈般舟三昧經における一、二の問題〉，收錄於《印度學佛教學研究》第22卷第1期，第367頁上欄第19行～第368頁下欄第4行，東京：日本印度學佛教學會，1973。

³⁶⁴ 印順，〈東山法門的念佛禪〉，收錄於《淨土與禪》，第183頁第9行～第10行，台北：正聞出版社，1982再版。

附錄

大正藏第 47 冊第 1958 號

頁・段・行	引用文	出 典
4 a 28~ b 3	行者一心求道時，常當觀察時方便。若不得時無方便，是名為失，不名利。何者？如攢濕木以求火，火不可得，非時故。若折乾薪以覓水，水不可得，無智故。	行者定心求道時 常當觀察時方便 若不得時無方便 是應為失不為利 《坐禪三昧經》T 15. 614. 285c1~2。 如攢濕木求出火 火不可得非時故 若折乾木以求火 火不可得無智故 《坐禪三昧經》T 15. 614. 285c5~6。
4 b 4~8	佛滅度後第一五百年，我諸弟子學慧得堅固。第二五百年學定得堅固。第三五百年學多聞、讀誦得堅固。第四五百年造立塔寺，修福、懺悔得堅固。第五五百年，白法隱滯，多有諍訟，微有善法得堅固。	於我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法解脫堅固；次五百年我之正法、禪定三昧得住堅固；次五百年讀誦、多聞得住堅固；次五百年，於我法中多造塔寺，得住堅固；次五百年，於我法中鬪諍言頌，白法隱沒，損減堅固。 《大方等大集經》T 13. 397. 363a29~b5。
4 c 4~7	於說法者，作醫王想，作拔苦想。所說之法，作甘露想，作醍醐想。其聽法者，作增長勝解想，作愈病想。若能如是，說者、聽者皆堪紹隆佛法，常生佛前。	所謂信佛不疑，不動法界，供養聖眾，親近善友，於諸菩薩作醫王想。《大方等大集經》T 13. 397. 83a28~29。

4	c 8~10	聽者端視如渴飲 一心入於語議中 聞法踊躍心悲喜 如是之人應為說	聽者端視如渴飲 一心入於語議中 踊躍聞法心悲喜 如是之人應為說 《大智度論》T 25. 1509. 63b26~27。
4	c 16~17	若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法	若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法 《無量壽經》T 12. 360. 273a28~29。
4	c 17~19	曾更見世尊 則能信此事 奉事億如來 樂聞如是教	奉事億如來 飛化遍諸刹 恭敬歡喜去 還到安養國 若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法 曾更見世尊 則能信此事 《無量壽經》T 12. 360. 273a26~b1。
5	a 3~4	憍慢弊懈怠 難以信此法	憍慢弊懈怠 難以信此法 《無量壽經》T 12. 360. 273b3。
5	a 20~21	當知其地即是金剛，是中諸人亦如金剛。	是大涅槃微妙經典所流布處，當知其地即是金剛，是中諸人亦如金剛。 《大般涅槃經》T 12. 374. 398b17~18。 是大涅槃微妙經典所流布處，當知其地即是金剛，是中諸人亦如金剛。《大般涅槃經》T 12. 375. 638c26~27。

5	a28~b6	諸佛出世，有三種益：一者、口說十二部經，法施利益，能除眾生無明暗障，開智慧眼，生諸佛前，早得無上菩提。二者、諸佛·如來有身相光明、無量妙好。若有眾生稱念、觀察，若總相，若別相，無問佛身現在、過去，皆能除滅眾生四重五逆，永背三途，隨意所樂，常生淨土，乃至成佛。	云何名為觀諸佛境界？諸佛·如來出現於世，有二種法以自莊嚴。何等為二？一者、先說十二部經，令諸眾生讀誦通利。如是種種名為法施。二者、以妙色身，示閻浮提及十方界，令諸眾生見佛色身具足莊嚴，三十二相、八十種隨形好，無缺減相，心生歡喜。觀如是相，因何而得？皆由前世百千苦行，修諸波羅蜜及助道法而生此相。佛告父王：「若有眾生欲念佛者、欲觀佛者、欲見佛者、分別相好者、識佛光明者、知佛身內者、學觀佛心者……欲得三昧正受者……」《觀佛三昧經》 T 15. 643. 647b16~c9。
5	b2~6	諸佛·如來有身相、光明無量妙好。若有眾生稱念、觀察，若總相，若別相，無問佛身現在、過去，皆能除滅眾生四重五逆，永背三途，隨意所樂，常生淨土，乃至成佛。	汝今見像若不能禮者，當稱南無佛……由前入塔稱南無佛因緣功德，恒得值遇九百萬億那由他佛，於諸佛所常勤精進，逮得甚深念佛三昧，三昧力故諸佛現前為其授記，從是以來百萬阿僧祇劫不墮惡道，乃至今日獲得甚深首楞嚴三昧。 《觀佛三昧經》T 15. 643. 689a29~b8。
5	b 27~ c4	譬如有人用師子筋以為琴絃，音聲一奏，一切餘絃悉皆斷壞。若人菩提心中行念佛三昧者，一切煩惱、一切諸障悉	譬如有人用師子筋以為琴絃，音聲既奏餘絃斷絕。一切如來波羅蜜身，出菩提心功德音聲，若樂五欲二乘法者，聞悉斷滅。

	皆斷滅。亦如有人搆取牛羊驢馬一切諸乳置一器中，若持師子乳一滄投之，直過無難，一切諸乳悉皆破壞變為清水。	譬如牛馬羊乳合在一器，以師子乳投彼器中，餘乳消盡直過無礙。如來師子菩提心乳，著無量劫所積諸業煩惱乳中，皆悉消盡。《華嚴經》T 9. 278. 778c7~13。
5 c 19~26	阿彌陀如來、蓮華開敷星王如來、龍王如來、寶德如來等諸如來，清淨佛剎，現得道者，當得道者，如是一切皆是報身佛也。何者如來化身？由如今日踊步健如來、魔恐怖如來，如是等一切如來，穢濁世中，如現成佛者、當成佛者，從兜率下，乃至住持一切正法、一切像法、一切末法，如是化事，皆是化身佛也。	復有阿彌陀如來、蓮花開敷星王如來、龍王如來、寶德如來，有如是等生淨佛剎所得道者。彼諸如來得初佛地，如來在此地中作是神通，如我今日神通無異。 《大乘同性經》T 16. 673. 651b4~7。 汝今當知，若五濁世中如來所現神通之力，皆佛應化，或諸菩薩神通力故，善巧方便便化所出。 《大乘同性經》T 16. 673. 651b28~c1。 猶若今日踊步健如來、魔恐怖如來、大慈意如來、有如是等一切彼如來，穢濁世中現成佛者、當成佛者，如來顯現從兜率下，乃至住持一切正法、一切像法、一切末法。善丈夫！汝今當知，如是化事皆是應身。 《大乘同性經》T 16. 673. 651c10~14。
6 a 5~6	報身有五種相，說法及可見，諸業不休息，及休息隱沒，示現不實體。	受樂佛如是 神通力自在 此神力自在 略說有五種 說法及可見 諸業不休息

		及休息隱沒 示現不實體 《究竟一乘寶性論》 T 31.1611.843a19~22。
6	a 8~12	西方去此四十二恒河沙佛土有世界，名曰無勝，彼土所有莊嚴亦如西方極樂世界，等無有異。我於彼土出現於世，為化眾生故，來在此娑婆國土，但我非我出此土，一切如來亦復如是。」 西方去此娑婆世界度三十二恒河沙等諸佛國土，彼有世界名曰無勝。彼土何故名曰無勝？其土所有嚴麗之事，皆悉平等無有差別，猶如西方安樂世界，亦如東方滿月世界。我於彼土出現於世，為化眾生故，於此界閻浮提中現轉法輪，非但我身獨於此中現轉法輪，一切諸佛亦於此中而轉法輪。《大般涅槃經》 T 12.374.508c25~509a3。
6	b 3~4	由如見導師種種無量色，隨眾生心行，見佛剎亦然。 猶如見導師 種種無量色 隨眾生心行 見佛剎亦然 《華嚴經》T 9.278.415b14~15。
6	b 5~7	一質不成故 淨穢有虧盈 異質不成故 搜原則冥一 無質不成故 緣起則萬形 一質不成故 淨穢虧盈 異質不成故 搜玄即冥 無質不成故 緣起萬形 《釋淨土群疑論》T 47.1960.34c2~4。
6	b 15~16	或現劫火燒 天地皆洞然 眾生有常想 照令知無常。 或現劫盡燒 天地皆洞然 眾人有常想 照令知無常

		《維摩詰所說經》T 14. 475. 550a9~10。
6 b 18~19	佛以足指按地，三千剎土莫不嚴淨。	於是佛以足指按地，即時三千大千世界若干百千珍寶嚴飾。譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土，一切大眾歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華。佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨。」舍利弗言：「唯然世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。」 《維摩詰所說經》T 14. 475. 538c20~25。
6 b 27~ c1	彌勒菩薩問佛：「未知此界有幾許不退菩薩得生彼國？」佛言：「此娑婆世界有六十七億不退菩薩，皆當往生。若欲廣引，餘方皆爾。」	彌勒菩薩白佛言：「世尊！於此世界有幾所不退菩薩生彼佛國？」佛告彌勒：「於此世界有六十七億不退菩薩，往生彼國。」 《無量壽經》T 12. 360. 278b26~29。
6 c12~23	子既生已，年至八歲，父母請佛於家供養，童子見佛，為佛作禮，敬佛心重，目不暫捨，一見佛故，即得除卻百萬億那由他劫生死之罪，從是以後常生淨土，即得值遇百億那由他恒河沙佛，是諸世尊亦以相好度脫眾生，爾時童子一一親侍，間無空缺禮拜供養合掌觀佛。以因緣力故，復得值遇百萬阿僧祇佛，彼諸佛等亦以色身相好化度眾生，從是以後即得百千億念佛三昧門，復得阿僧	見已歡喜，為佛作禮，禮已諦觀目不暫捨，一見佛已即能除卻百萬億那由他劫生死之罪，從是已後，恒得值遇百億那由他恒河沙佛，於諸佛所殖眾德本……觀佛功德因緣力故，復得值遇百萬阿僧祇佛。彼諸世尊亦以身色化度眾生，從是已後即得百千億念佛三昧……既得此已諸佛現前說無相法，須臾之間得首楞嚴三昧。《觀佛三昧經》T 15. 643. 688a9~b1。

		祇陀羅尼門，既得此已，諸佛現前乃為說無相法，須臾之間得首楞嚴三昧。	
6	c24~26	一禮佛故，諦觀佛身，心無疲厭，由此因緣，值無數佛，何況繫念具足思惟觀佛色身！	一禮佛故，諦觀佛相心無疲厭，由此因緣值無數佛，何況係念具足思惟觀佛色身！ 《觀佛三昧經》T 15. 643. 688b2~b4。
7	a7~9	若能觀二十九種莊嚴清淨，即略入一法句。一法句者，謂清淨句。清淨句者，即是智慧無為法身故。	此三種成就願心莊嚴，略說入一法句故。一法句者，謂清淨句。清淨句者，謂真實智慧，無為法身故。《無量壽經優波提舍》T 26. 1524. 232b23~25。
7	b 5~6	究竟如虛空 廣大無邊際	究竟如虛空 廣大無邊際 《無量壽經優波提舍》 T 26. 1524. 231c9~10
7	c 8~10	發菩提心者，即是願作佛心。願作佛心者，即是度眾生心。度眾生心者，即攝取眾生有佛國土心。	此無上菩提心即是願作佛心，願作佛心即是度眾生心，度眾生心即攝取眾生有佛國土心。《淨土論註》 T 40. 1819. 842a17~19。
7	c 13~14	若人求菩提 即無有菩提 是人遠菩提 猶如天與地	若人求菩提 則無有菩提 是人遠菩提 譬如天與地 《諸法無行經》T 15. 650. 751b12~13。

7 c 19~22	若人見般若 是則為被縛 若不見般若 是亦為被縛 若人見般若 是則為解脫 若不見般若 是亦為解脫	若不見般若 是則為被縛 若人見般若 是亦名被縛 若人見般若 是則得解脫 若不見般若 是亦得解脫 《大智度論》T 25.1509.190c13~16。
7 c26~ 8a18	凡欲發心會無上菩提者有其二義：一者、先須離三種與菩提門相違法；二者、須知二種順菩提門法。何等為三？一者、依智慧門不求自樂，遠離我心貪著自身故。二者、依慈悲門拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故。三者、依方便門憐愍一切眾生心，遠離恭敬、供養自身心故。是名遠離三種菩提門相違法。順菩提門者，菩薩遠離如是三種菩提門相違法，即得三種隨順菩提門法。何等為三？一者、無染清淨心，不為自身求諸樂故。菩提是無染清淨處，若為自身求樂，即違菩提門；是故無染清淨心，是順菩提門。二者、安清淨心，為拔一切眾生苦故。菩提安穩一切眾生清淨處，若不作心拔一切眾生離生死苦，即便違菩提。是故拔一切眾生苦是順菩提門。三者、樂清淨心，欲令一切眾生得大菩提故，攝取眾生生彼國土故。菩提	菩薩如是善知迴向成就，遠離三種菩提門相違法。何等三種？一者、依智慧門不求自樂，遠離我心貪著自身故。二者、依慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故。三者、依方便門，憐愍一切眾生心，遠離供養恭敬自身心故。是名遠離三種菩提門相違法故。菩薩遠離如是三種菩提門相違法，得三種隨順菩提門法滿足故。何等三種？一者、無染清淨心，不以為自身求諸樂故。二者、安清淨心，以拔一切眾生苦故。三者、樂清淨心，以令一切眾生得大菩提故，以攝取眾生生彼國土故。《淨土論註》T 26.1524.232c9~21。

		是畢竟常樂處，若不令一切眾生得畢竟常樂者，則違菩提門。	
8	b 22~23	雖觀諸佛國 及與眾生空 而常修淨土 教化諸群生	雖知諸佛國 及與眾生空 而常修淨土 教化於群生 《維摩詰所說經》T 14. 475. 550a1~2。
8	c 3~6	行者有二種：一者、在世人行，二者、出世人。出世人者，吾不制上事。在世人行，二者、在世人行。出世人者，吾今制之。何以故？一切眾生悉是吾子，佛是一切眾生父母。	復次，善男子！行有二種：一者、出世人，二者、在世人行。出世人者不禁如上述諸事，在世行者吾以禁之。何以故？譬如嬰兒，始能行時，其母護持不聽遠行。假使遠者，或絕乳而死，或墮水、火故死，或為虎狼師子之所食噉，或為[慈*鳥][梨*鳥]鷄梟所傷。如是嬰兒，母常護持，令不暴害。然後長大，若有所作，必能成辦。善男子！我亦如是為一切母，一切眾生即是我子，常為護助令不遭橫，速出三界能有所辦。《大方等陀羅尼經》 T 21. 1339. 657c19~27。
8	c 15~19	譬如有人欲於空地造立宮舍，隨意無礙，若於虛空終不能成，菩薩亦如是，為欲成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。	譬如有人欲度空中造立宮室終不能成，如是童子，菩薩欲度人民故願取佛國，願取佛國者非於空也。 《佛說維摩詰經》T 14. 474. 520a14~16。

8 c 24 ~ 9 a 4	善男子！復有一法是佛所覺。所謂諸法不去・不來・無因・無緣・無生・無滅・無思・無不思・無增・無減。佛告羅睺羅言：「汝今受持我此所說正法義不？」 爾時十方有九億菩薩，即白佛言：「我等皆能持此法門，當為眾生流通不絕。」 世尊答言：「是善男子等，則為兩肩荷擔菩提，彼人即得不斷辯才，得善清淨諸佛世界。命終之時，即得現見阿彌陀佛，與諸聖眾住其人前，得往生也。」	復有一法是佛所覺。善男子！所謂諸法不去・不來・無因・無緣・無生・無滅・無思・不思・無增・無減。 《無字寶篋經》T 17. 828. 872a4~6。 爾時佛告羅睺羅言：「汝能受持我此所說正法義不？」說此語時，以佛神力，恒河沙等諸世界中九億菩薩從坐而起，即白佛言：「世尊！我等皆能持此法門，令於此間娑婆世界未來世中，為諸眾生流通不絕。」知是菩薩是智器者。爾時四大神王白佛：「世尊！我等亦能受持如來所說法義，令彼菩薩所求滿足。」若於是中是智器者。 爾時世尊周遍觀察一切眾已，作如是言：「善男子！我非惟修微少善根而成正覺，彼諸眾生若有能聞此正法者，彼亦非修微少善根。若能受持此廣博嚴上王無字寶篋法門，若能聞者彼人則為已恭敬我尊重讚嘆。善男子！是善男子善女人，則為兩肩荷擔菩提。」 《無字寶篋經》T 17. 828. 872a15~29 彼人則得不斷辯才，得善清淨諸佛世界，命終之時則得現見阿彌陀佛聲聞菩薩大眾圍遶住其人前，亦見我身於此耆闍崛山王頂，及見此等諸菩薩眾。善男子！彼善
------------------------------	--	--

		男子善女人，則為已得大法庫藏而不可盡，得宿命智不生惡道。 《無字寶篋經》T 17.828.872b1~6。
9	a 12~15	譬如嬰兒若不近父母恩養，或墮阬落井，火、蛇等難，或乏乳而死；要假父母摩洗養育，方可長大能紹繼家業，菩薩亦爾。 何以故？譬如嬰兒始能行時，其母護持不聽遠行。假使遠者，或絕乳而死，或墮水、火故死，或為虎、狼、師子之所食噉，或為[慈*鳥]、[梨*鳥]、鷄梟所傷。如是嬰兒母常護持令不暴害，然後長大若有所作必能成辦。善男子！我亦如是為一切母，一切眾生即是我子，常為護助令不遭橫，速出三界能有所辦。若不如是制諸弟子，云何當得阿耨多羅三藐三菩提耶？如彼女人不制其兒，云何長大能有所辦？《大方等陀羅尼經》T 21.1339.657c21~658a1
9	b 16~17	十方人天來至我國，若起想念，貪計身者，不取正覺。 設我得佛，國中人天若起想念貪計身者，不取正覺。 《無量壽經》T 12.360.268a9~10
9	b 18	彼國人天無所適莫，何有著樂之理也。 生彼佛國諸菩薩等，所可講說常宣正法，隨順智慧無違、無失，於其國土所有萬物無我所心、無染著心，去來進止情無所係，隨意自在無所適莫，無彼、無我、無競、無訟，於諸眾生得大慈悲、饒益之心，

			柔軟調伏、無忿恨心，離蓋清淨無厭怠心，等心、勝心，深心、定心，愛法、樂法、喜法之心，滅諸煩惱，離惡趣心，究竟一切菩薩所行，具足成就無量功德。 《無量壽經》12. 360. 273c23~274a2。
9	b 28~29	三界無安 猶如火宅	三界無安 猶如火宅 眾苦充滿 甚可怖畏 常有生老 病死憂患 如是等火 熾然不息 《法華經》T 9. 262. 14c22~24。
9	c 8~12	從世帝王至六天 音樂轉妙有八重 展轉勝前億萬倍 寶樹音麗倍亦然 復有自然妙伎樂 法音清和悅心神 哀婉雅亮超十方 是故稽首清淨動	從世帝王至六天 音樂轉妙有八重 展轉勝前億萬倍 寶樹音麗倍亦然 復有自然妙伎樂 法音清和悅心神 哀婉雅亮超十方 故我稽首清淨樂 《讚阿彌陀佛偈》T 47. 1978. 423b8~11。
9	c 17~21	普廣菩薩白佛言：「世尊！十方佛土皆為嚴淨，何故諸經中偏歎西方阿彌陀國勸往生也？」佛告普廣菩薩：「一切眾生濁亂者多，正念者少，欲令眾生專志有在，是故讚歎彼國為別異耳。」	普廣菩薩摩訶薩又白佛言：「世尊！十方佛剎淨妙國土有差別不？」佛言：「普廣！無差別也。」普廣又白佛言：「世尊！何故經中讚歎阿彌陀剎七寶諸樹宮殿樓閣，諸願生者，皆悉隨彼心中所欲應念而至？」 佛告普廣菩薩摩訶薩：「汝不解我意，娑

		婆世界人多貪濁，信向者少，習邪者多，不信正法，不能專一，心亂無志，實無差別，令諸眾生專心有在，是故讚歎彼國土耳，諸往生者悉隨彼願無不獲果。」 《灌頂經》T 21.1331.529c4~14。
10 a 11~13	下品生人現造重罪，臨命終時遇善知識，十念成就即得往生。	下品下生者，或有眾生作不善業、五逆、十惡，具諸不善，如此愚人以惡業故，應墮惡道，經歷多劫受苦無窮。如此愚人臨命終時，遇善知識種種安慰，為說妙法教令念佛。彼人苦逼不遑念佛，善友告言：「汝若不能念彼佛者。應稱『歸命無量壽佛』。」如是至心，令聲不絕，具足十念，稱『南無阿彌陀佛』。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮花猶如日輪住其人前，如一念頃即得往生極樂世界。 《觀經》T 12.365.346a12~22。
10 c28~ 11 a1	佛告迦葉菩薩：「眾生雖復數千巨億萬劫，在愛欲中為罪所覆，若聞佛經一反念善，罪即消盡也。」	佛言：「如是迦葉，菩薩數千巨億萬劫，在愛欲中為欲所覆，聞佛經一反念善，罪即消盡。燈炷明者，於佛法中智黠明是也，冥愛欲即為消盡。」《佛說遺日摩尼寶經》T 12.350.191b2~5。

11	a 19~20	百一生滅成一剎那，六十剎那以為一念。	九十剎那為一念，一念中一剎那經九百生滅。《佛說仁王般若波羅蜜經》 T 8. 245. 826a10~11。
11	b 12~13	菩薩摩訶薩恒以功德智慧以修其心。	功德智慧以修其心 相好嚴身色像第一 捨諸世間所有飾好 名稱高遠踰於須彌 深信堅固猶若金剛 法寶普照而雨甘露 《維摩詰所說經》T 14. 475. 537a17~19
11	b 15~16	十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念。若不生者，不取正覺。	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。 《無量壽經》T 12. 360. 268a26~28。
11	c 1~2	一切眾生畢竟無生，猶若虛空。	一切眾生本際清淨，畢竟無生無起。 《大方等大集經》T 13. 397. 103a6。
12	c 12~13	劫有三種，謂一小，二中，三大。	四大中三大有所動作故。有三種劫，或時火劫起燒三千大千世界，乃至初禪四處；或時水劫起漂壞三千大千世界，乃至二禪八處；或時風劫起吹壞三千大千世界，乃至三禪十二住處，是名大劫。小劫亦三種：外三大發故世界滅，內三毒發故眾生滅，所謂飢餓、刀兵、疾病。復有人言：「時節歲數名為小劫。」如《法華經》中

		說：「舍利弗作佛時，正法住世二十小劫，像法住世二十小劫，佛從三昧起，於六十小劫中說法華經，是眾小劫和合名為大劫。」《大智度論》T 25. 1509. 339c9~19。
13	a 6~9	菩薩化生告諸天眾云：「 凡人經此百千生 著樂放逸不修道 不覺往福侵已盡 還墮三塗受眾苦」 既忘彼苦惱 還著樂放逸 若有能憶知 地獄苦惱者 如是天中樂 猶如小微塵 《正法念處經》T 17. 721. 244b26~28。
13	a 9~11	此身苦所集 一切皆不淨 扼縛癰瘡等 根本無義利 上至諸天身 皆亦復如是 此身苦所集 一切皆不淨 扼縛癰瘡等 根本無義利 上至諸天身 皆亦復如是 《大般涅槃經》T 12. 374. 373b12~14
13	a 20~25	取三千大千世界草木截為四寸籌，以數一劫之中所受身父母頭數，猶自不漸。故，從昔無數無量劫來常受苦惱。一一眾或云：一劫之中所飲母乳，多於四大海水。或云：一劫之中所積身骨，如毘富羅山。如是遠劫已來徒受生死，至於今日猶作凡夫之身。菩薩摩訶薩觀諸眾生，為色香味觸因緣生一劫之中所積身骨，如王舍城毘富羅山，所飲乳汁如四海水，身所出血多四海水，父母、兄弟、妻子、眷屬命終哭泣所出目淚多四大海，盡地草木為四寸籌以數父母亦不能盡，無量劫來或在地獄畜生餓鬼所受行苦不可稱計。揣此大地猶如囊等易可窮極生死難盡。菩薩摩訶薩如是深觀一切眾生，以是欲因緣故，受苦無量，苦

13 a 29~b4	過去不可說久遠大劫有佛出世，號大通智勝如來，有十六王子，各昇法座教化眾生，一一王子各各教化六百萬億那由他恒河沙眾生。其佛滅度已來，至極久遠猶不可數知。	薩以是生死行苦，故不失念慧。 《大般涅槃經》T 12. 374. 496b13~23。 爾時有佛，名大通智勝如來，應供，正遍知，明行足，善逝世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛，世尊。 《法華經》T 9. 262. 22a20~22 其佛未出家時，有十六子。 《法華經》T 9. 262. 22c3~4。 爾時十六王子，皆以童子出家而為沙彌。 《妙法蓮華經》T 9. 262. 25a18~19。 是時十六菩薩沙彌，知佛入室寂然禪定，各昇法座，亦於八萬四千劫，為四部眾廣說分別妙法華經。一一皆度六百萬億那由他恒河沙等眾生，示教利喜，令發阿耨多羅三藐三菩提心。 《法華經》T 9. 262. 25b5~10。
13 b 4~9	總取三千大千世界大地，磨以為墨，佛言：「是人過千國土乃下一點，大如微塵，如是展轉盡地種墨。」佛言：「是人所經國土，若點、不點，盡抹為塵，一塵一劫，彼佛滅度已來，復過是數，今日眾生，乃是彼時十六王子座下曾受教法。」	「彼佛滅度已來甚大久遠，譬如三千大千世界所有地種，假使有人磨以為墨，過於東方千國土乃下一點，大如微塵，又過千國土復下一點，如是展轉盡地種墨，於汝等意云何？是諸國土，若算師、若算師弟子，能得邊際知其數不？」「不也，世尊！」 「諸比丘！是人所經國土，若點、不點，

		盡末為塵，一塵一劫，彼佛滅度已來復過是數，無量無邊百千萬億阿僧祇劫，我以如來知見力故，觀彼久遠猶若今日。」 《法華經》T 9. 262. 22a23~b3。
13 b 11~13	一是王子，一是貧人，如是二人互相往返。言王子者，今日釋迦如來，乃是彼時第十六王子也。言貧人者，今日眾生等是。	譬如二人共為親友，一是王子，一是貧賤。如是二人互相往返，是時貧人見是王子有一好刀，淨妙第一，心中貪著。 《大般涅槃經》T 12. 374. 412b17~19。
13 b 25~26	盛年無患時 懈怠不精進 貪營眾事務 不修施戒禪 臨為死所吞 方悔求修善	盛年無患時 懈怠不精進 但營眾事務 不修施戒禪 後遭重病疾 諸根如火然 臨為死所吞 方悔求修善 《大莊嚴論經》T 4. 201. 271c19~22。
13 b27~ c2	智者應觀察 除斷五欲想 精勤習心者 終時無悔恨 心意既專至 無有錯亂念 智者勤投心 臨終意不散 不習心專至 臨終必散亂 心若散亂時 如調馬用磴 若其鬪戰時 迴旋不直行	智者應繫念 除破五欲想 精勤執心者 終時無悔恨 心意既專至 無有錯亂念 智者勤捉心 臨終意不散 專精於境界 不習心專至 臨終必散亂 心若散亂者 如調馬用磴 若其鬪戰時 迴旋不直行 《大莊嚴論經》T 4. 201. 302c5~12。

13	c 8~9	我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。	過千歲已，此無常觀，雖復流行閻浮提中，億億千萬眾多弟子，若一、若兩修無常觀，得解脫道。 《禪祕要法經》T 15. 613. 269b27~29。
13	c 11~13	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。	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。 《無量壽經》T 12. 360. 268a26~28
13	c24~	爾時會中有財首菩薩白佛言：「世尊！我念過去無量劫時，有佛出世，亦名釋迦牟尼佛。彼佛滅後有一王子，名曰金幢，憍慢邪見、不信正法。有知識比丘名定自在，告王子言：『世有佛像，極為可愛，可暫入塔觀佛形像。』時彼王子從善友語入塔觀像，見像相好白言：『比丘！佛像端嚴猶尚如此，況佛真身！』比丘告言：『王子今見佛像不能禮者，當稱「南無佛」。』」	爾時財首菩薩白佛言：「世尊！我念過去無量世時，有佛世尊亦名釋迦牟尼。彼佛滅後有一王子名曰金幢，憍慢邪見、不信正法。知識比丘名定自在，告王子言：『世有佛像眾寶嚴飾極為可愛，可暫入塔觀佛形像。』時彼王子隨善友語入塔觀像，見像相好，白言比丘：『佛像端嚴猶尚如此，況佛真身！』作是語已，比丘告言：『汝今見像若不能禮者。當稱「南無佛」。』」 《觀佛三昧經》T 5. 643. 689a22~29。
14	a3~8	（王子）還宮繫念，念塔中像。即於後夜，夢見佛像。心大歡喜，捨離邪見，歸依三寶……於諸佛所常勤精進，恒得	（王子）還宮係念，念塔中像。即於後夜，夢見佛像。見佛像故，心大歡喜，捨離邪見，歸依三寶……於諸佛所常勤精進，逮

14a 3~12	甚深念佛三昧，念佛三昧力故諸佛現前，皆與授記。 （王子）還宮繫念念塔中像，即於後夜夢見佛像，心大歡喜，捨離邪見歸依三寶。隨壽命終，由前入塔稱佛功德，即得值遇九百億那由他佛，於諸佛所常勤精進，恒得甚深念佛三昧。念佛三昧力故，諸佛現前皆與授記，從是以來百萬阿僧祇劫不墮惡道，乃至今日獲得首楞嚴三昧。爾時王子者，今我財首是也。爾時會中即有十方諸大菩薩，其數無量，各說本緣，皆依念佛得。	得甚深念佛三昧，三昧力故諸佛現前，為其授記。 《觀佛三昧經》T 15. 643. 689a29~b6。 作是語已比丘告言：「汝今見像若不能禮者，當稱南無佛。」是時王子合掌恭敬稱「南無佛」。還宮係念，念塔中像，即於後夜夢見佛像，見佛像故，心大歡喜，捨離邪見歸依三寶。隨壽命終，由前入塔稱「南無佛」因緣功德，恒得值遇九百萬億那由他佛，於諸佛所常勤精進，逮得甚深念佛三昧。三昧力故諸佛現前為其授記，從是以來百萬阿僧祇劫不墮惡道，乃至今日獲得甚深首楞嚴三昧。爾時王子今我財首是也，如是等諸大菩薩其數無量，各說本緣依念佛得，如本生經說。 《觀佛三昧經》T 15. 643. 689a28~b10。
14 a 12~19	佛告阿難：「此觀佛三昧是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚癡者慧，黑闇者燈，煩惱賊中大勇猛將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧始出生處。」佛告阿難：「汝今善持慎勿忘失，過去、未來、現在三世諸佛，皆說如是念佛三昧，我與十方	佛告阿難：「此觀佛三昧，是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚癡者慧，黑闇者燈，煩惱賊中是勇健將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧始出生處。」佛告阿難：「汝今善持慎勿忘失，過去、未來三世諸佛，是諸世尊皆說如是念佛三昧，我與賢劫諸大菩薩，

	諸佛及賢劫千佛，從初發心皆因念佛三昧力故，得一切種智。」	因是念佛三昧力故，得一切智威神自在，如是十方無量諸佛，皆由此法成三菩提。」 《觀佛三昧經》T 15. 643. 689c5~13。
14 c11~21	有菩薩聞其世界，有其如來現在說法。菩薩取是佛相，以現在前。若坐道場，若轉法輪，大眾圍繞。取如是相，收攝諸根，心不馳散，專念一佛，不捨是緣。如是菩薩於如來相及世界相，了達無相。常如是觀、如是行，不離是緣。是時佛像即現在前，而為說法。菩薩爾時深生恭敬，聽受是法，若深、若淺，轉加尊重。菩薩住是三昧，聞說諸法皆可壞相，聞已受持。從三昧起，能為四眾演說是法。佛告堅意：「是名菩薩入一相三昧門」。	有菩薩聞某世界，有某如來現在說法。菩薩取某佛相，以現在前。若坐道場，得無上菩提；若轉法輪；若與大眾圍繞說法。取如是相，以不亂念，守攝諸根，心不馳散，專念一佛，不捨是緣。亦念是佛世界之相。而是菩薩於如來相及世界相，了達無相。常如是行，常如是觀，不離是緣。是時佛像即現在前，而為說法。菩薩爾時深生恭敬，聽受是法。隨所信解，若深、若淺，轉加宗敬，尊重如來。菩薩住是三昧，聞說諸法皆壞敗相。聞已受持，從三昧起，能為四眾演說是法。堅意，是名人一相三昧門。 《佛說華手經》T 16. 657. 203c15~26。
14 c 22~29	時文殊師利白佛言：「世尊云何名為一行三昧？」佛言：「一行三昧者，若善男子善女人，應在空間處，捨諸亂意，隨佛方所端身正向。不取相貌，繫心一佛，專稱名字，念無休息。即是念中，能見過、現、未來三世諸佛。何以故？	復有一行三昧。若善男子、善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提。文殊師利言：「世尊，云何名一行三昧？」佛言：「法界一相，繫緣法界是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行

		念一佛功德無量無邊，即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。	三昧。如法界緣不退不壞、不思議、無礙無相。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、現在諸佛。何以故？念一佛功德，無量無邊，亦與無量諸佛功德，無二不思議。佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。」 《文殊般若經》T 8. 232. 731a24～b9。
15	a10～11	念佛眾生攝取不捨，壽盡必生。	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。其光相好及與化佛，不可具說。 《觀經》T 12. 365. 343b24～27。
15	b12～23	又善財童子求善知識，詣功德雲比丘所白言：「大師！云何修菩薩道歸普賢行也？」是時比丘告善財曰：「我於世尊智慧海中，唯知一法，謂念佛三昧門。何者？於此三昧門中，悉能睹見一切諸佛，及其眷屬嚴淨佛剎，能令眾生遠離顛倒。念佛三昧門者，於微細境界中，	善男子，我於解脫力，逮得清淨方便慧眼，普照、觀察一切世界，境界無礙，除一切障，一切佛化陀羅尼力，或見東方一佛二佛……或見閻浮提微塵等佛，或見四天下微塵等佛，或見小千世界微塵等佛，或見二千世界微塵等佛，或見三千大千世界微塵等佛……種種形色，種種自在、遊

		見一切佛自在境界，得諸劫不顛倒。念佛三昧門者，能起一切佛刹，無能壞者，普見諸佛，得三世不顛倒。」時功德雲比丘告善財言：「佛法深廣廣大無邊，我所知者，唯得此一念佛三昧門。餘妙境界出過數量，我所未知也。」	戲神通，種種眷屬莊嚴，放大光網，種種清淨，莊嚴佛刹。隨受化者，示現自在菩提法門……見一切諸佛，及其眷屬，嚴淨佛刹……得一切力、究竟念佛三昧門，正念修習諸佛十力……悉見一切如來遊行教化……見一切莊嚴法界，諸佛充滿，得虛空等念佛三昧門，見如來身普照法界，及虛空界。 《華嚴經》T 9. 278. 690a1～b16。
15	c 4~7	十行具足得生淨土，常不離佛。時有除蓋障菩薩白佛：「不具十行得生已不？」佛言：「得生！但能十行之中一行具足無闕，餘之九行悉名清淨，勿致疑也。」	除蓋障菩薩白佛言：「世尊！若十事不具能生淨土不？」佛即答言：「善男子！若能於一事具足無闕，當知十事悉皆清淨。以是義故，名具十事得生淨土。」 《寶雲經》T 16. 658. 236c26-29。
15	c 8~13	菩薩行四種法常不離佛前。何等為四？一者、自修善法，兼勸眾生皆作往生見如來意；二者、自勸勸他樂聞正法；三者、自勸勸他發菩提心；四者、一向專志行念佛三昧。具此四行，一切生處常在佛前，不離諸佛。	菩薩成就四法不離見佛。何等四？自往見佛亦勸眾生；自往聽法亦勸眾生；自發菩提心亦勸眾生發菩提心；常不捨離念佛三昧；是為四。 《大樹緊那羅王所問經》 T 15. 625. 370a3~6。
15	c19~22	念佛相好及德行 能使諸根不亂動 心無迷惑與法合 得聞得智如大海	念佛相好及德行 能使諸根不亂動 心無迷惑與法合 得聞得智如大海

	智者住於 <u>是三昧</u> 攝念行於經行所 能見千億諸如來 亦值無量恒沙佛。	智者住於 <u>此三昧</u> 攝念行於經行所 能見千億諸如來 亦值無量恒沙佛 《月燈三昧經》T 15. 639. 553a27~29b1。
16 a24~26	當念佛身三十二相，悉皆具足，光明徹照，端正無比。	佛言：「是菩薩用是念佛故，當得生阿彌陀佛國。常當念如是佛身，有三十二相，悉具足光明徹照，端正無比，在比丘僧中說經。說經不壞敗色。」何等為不壞敗色？痛痒思想，生死識魂神，地水火風，世間天上，上至梵摩訶梵，不壞敗色。用念佛故得空三昧，如是為念佛。 《般舟三昧經》T 13. 418. 905b13~19。
16 b 2~8	從初地乃至十地，於一一地中，皆說入地加行道，地滿功德利，已不住道訖。即皆結云，是諸菩薩雖修餘行，皆不離念佛、念法、念僧。上妙樂具供養三寶，以斯文證得知。諸菩薩等乃至上地，常學念佛、念法、念僧，方能成就無量行願，滿功德海。	住不動地能放身光，照十萬佛剎微塵世界，滅除眾生諸煩惱熱，令得清涼。諸佛子！是名略說菩薩不動地。若廣說者，無量億劫所不能盡。菩薩住是地，多作大梵天王、主千世界，諸根猛利，與諸眾生、聲聞、辟支佛、菩薩波羅蜜道，無有窮盡，說世界差別，無能壞者，所作善業·布施·愛語·利益·同事，皆不離念佛，不離念法，乃至不離念一切種智。 《華嚴經》T 9. 278. 566b2~10。
16 b23~c1	時海龍王白佛言：「世尊！弟子求生阿	復有八事不離諸佛，何等八？常念諸佛，

	彌陀佛國，當修何行得生彼土？」佛告龍王：「若欲生彼國者，當行八法。何等為八？一者、常念諸佛。二者、供養如來。三者、咨嗟世尊。四者、作佛形像修諸功德。五者、迴願往生。六者、心不怯弱。七者、一心精進。八者、求佛正慧。」佛告龍王：「一切眾生具斯八法。常不離佛也」。	供養如來，嗟歎世尊，作佛像形，勸化眾生使見如來，其所向方聞佛之名，願生彼國志不怯弱，常樂微妙佛之正慧，是為八事。 《佛說海龍王經》T 15. 598. 133a15～a18。
16 c 8~13	亦明難行易行二種之道。難行者，如論說云：於三大阿僧祇劫，一一劫中皆具福、智、資糧、六波羅蜜一切諸行。一行業皆有百萬難行之道，始充一位，是難行道也。易行道者，即彼論云：若由別有方便、有解脫者，名易行道也。	由大福德智慧資糧行，由六波羅蜜百萬難行道，於大劫三阿僧祇中，無上正覺果諸菩薩方得，若由別方便，有解脫理何用久修此大難行道。 《阿毘達磨俱舍釋論》T 29. 1559. 221b28~c3。 若有易行道疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便今當說之，佛法有無量門，如世間道有難、有易。陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。 《十住毘婆沙論》T 26. 1521. 41a29~b6。
16 c 21~25	若聞阿彌陀德號 歡喜讚仰心歸依 下至一念得大利 則為具足功德寶	若聞阿彌陀德號 歡喜讚仰心歸依 下至一念得大利 則為具足功德寶

17 a 2~8	設滿大千世界火 亦應直過聞佛名 聞阿彌陀不復退 是故至心稽首禮 爾時，世尊告諸比丘：「我當為汝演說，西方安樂世界今現有佛，號阿彌陀。若有四眾，能正受持彼佛名號，堅固其心，憶念不忘。十日十夜除捨散亂，精勤修習念佛三昧。若能令念念不絕，十日之中必得見彼阿彌陀佛，皆得往生。」	設滿大千世界火 亦應直過聞佛名 聞阿彌陀不復退 是故至心稽首禮 《讚阿彌陀佛偈》T 47. 1978. 422c3~6 爾時，世尊告諸比丘：「今當為汝演說，西方安樂世界今現有佛，號阿彌陀。若有四眾，能正受持彼佛名號，以此功德，臨欲終時，阿彌陀即與大眾往此人所，令其得見。見已，尋生慶悅，倍增功德。以是因緣，所生之處，永離胞胎穢欲之形，純處鮮妙寶蓮花中，自然化生。具大神通，光明赫奕。」《鼓音王經》 T 12. 370. 352b11~17。 十日十夜，六時專念，五體投地，禮敬彼佛。堅固正念，悉除散亂。若能令心念念不絕，十日之中必得見彼阿彌陀佛。并見十方世界如來，及所住處。唯除重障鈍根之人，於今少時所不能睹。一切諸善，皆悉迴向，願得往生安樂世界。垂終之日，阿彌陀佛與諸大眾，現其人前安慰稱善。是人即時甚生慶悅，以是因緣，如其所願，尋得往生。 《鼓音王經》T 12. 370. 352c3~11。
17 a 8~10	若人臨終之時不能作念，但知彼方有佛	復有四事，何等為四？一者、善能持法。

		作往生意，亦得往生。	二者、常自欣慶：「善哉！我今所作快樂大善。」三者、能自歸依，作是思惟：我得善利。四者、於如來常住決定無疑，日夜常念如來功德。以是因緣，現前得見常住法身，現大神力，然後命終。 《大法鼓經》T 9. 270. 299b10~15。
17	a10~15	若有臨終，及死墮地獄，家內眷屬，為其亡者念佛，及轉誦齋福。亡者即出地獄，往生淨土。況其現在自能修念，何以不得往生者也！是故彼經 ³⁶⁵ 云：「現在眷屬為亡者追福，如餉遠人，定得食也。」	至心懇惻，應代亡者，悔過眾罪，罪垢即滅。為亡者修福，如餉遠人無不獲果。譬如世間犯罪之人，心中思惟，望諸親屬，求諸大力，救其危厄。今日燒香，望得解脫。為亡者稱其名號，修諸功德。以福德之力，緣是解脫，亦復如是。徑生十方無願不得！ 《灌頂經》T 21. 1331. 529c28~530a5。
17	a 22~25	佛告大王：「假令開大庫藏，一月之中布施一切眾生，所得功德不如有人稱佛一口功德，過前不可校量。」	大王！假使一月常以衣食供養恭敬一切眾生，不如有人一念念佛，所得功德十六分一。《大般涅槃經》T 12. 374. 480a1~3 大王！假使一月常以衣食供養恭敬一切眾生，不如有人一念念佛所得功德十六分一。《大般涅槃經》T 12. 375. 723a6~8。
17	b2~4	若人散心念佛，乃至畢苦，其福不盡。	須菩提！置是敬心念佛、散華念佛。若有

³⁶⁵ 《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》

		若人散花、念佛，乃至畢苦，其福不盡。故知念佛利大、不可思議也。	人一，稱南無佛，乃至畢苦其福不盡。如是，須菩提！佛福田中，種其福無量。以是故，須菩提！當知佛與化佛，無有差別，諸法相無異故。 《摩訶般若經》T 8. 223. 375a13~17。
17	c 8~29	爾時會中有十方諸佛，各於華臺中結跏趺坐，於空中現，東方善德如來為首告大眾言：「汝等當知，我念過去無量世時，有佛名寶威德上王，彼佛出時，亦如今日說三乘法。彼佛滅後，末世之中有一比丘，將弟子九人往詣佛塔，禮拜佛像。見一寶像嚴顯可觀，觀已敬禮，目諦觀之，各說一偈用為讚歎。隨壽修短各自命終，即命終已，即生佛前。從此已後恒得值遇無量諸佛，於諸佛所廣修梵行得念佛三昧海。既得此已，諸佛現前即與授記，於十方面隨意作佛。東方善德佛者，即我身是，自餘九方諸佛者，即是本昔弟子九人是。十方佛世尊因由禮塔一偈讚故得成為佛，豈異人乎？我等十方佛是。」是時十方諸佛從空而下，放千光明顯現色身白毫相光，各各皆坐釋迦佛床。告阿難言：「汝知釋迦文佛無數精進百千苦行，求佛智慧	東方善德佛告大眾言：「汝等當知我念過去無量世時，有佛世尊，名寶威德上王如來，應，正遍知。彼佛出時亦如今日說三乘法，時彼佛世有一比丘有九弟子，與諸弟子往詣佛塔，禮拜佛像。見一寶像嚴顯可觀，既敬禮已，目諦視之，說偈讚歎，隨壽脩短各自命終。既命終已，生於東方寶威德上王佛國土，在大蓮華結加趺坐忽然化生。從此已後恒得值遇無量諸佛，於諸佛所淨修梵行，得念佛三昧海。既得此已諸佛現前即與授記，於十方面隨意作佛。東方善德佛者則我身是，南方栴檀德佛，西方無量明佛，北方相德佛，東南方無憂德佛，西南方寶施佛，西北方華德佛，東北方三乘行佛，上方廣眾德佛，下方明德佛。如是等十佛世尊，因由禮塔，一讚偈故，於十方面得成為佛。豈異人乎？我等十方佛是。」時十方佛從空而下放千光明，顯現色身白毫相光，各各皆坐

		報得是身，今為汝說，汝持佛語，為未來世天龍大眾四部弟子，說觀佛相好，及念佛三昧。」說是語已，然後問訊釋迦文佛，問訊訖已各還本國。	釋迦佛床，各伸右手摩阿難頂告言「法子！汝師和上釋迦牟尼，百千苦行無數精進，求佛智慧報得是身，光明色相今為汝說，汝持佛語，為未來世天、龍、大眾比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，廣說觀佛法，及念佛三昧。」說是語已然後問訊釋迦文佛起居安隱，既問訊已，放大光明各還本國。 《觀佛三昧經》T 15. 643. 688b18~c13。
18	a 8~12	法藏菩薩因中，於世饒王佛所具發弘願取諸淨土，時佛為說二百一十億諸佛刹土，天人善惡，國土精麤，悉現與之。於時法藏菩薩願取西方成佛，今現在彼。	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。時彼比丘聞佛所說嚴淨國土，皆悉覩見超發無上殊勝之願。其心寂靜志無所著，一切世間無能及者。具足五劫，思惟攝取莊嚴佛國清淨之行。阿難白佛：「彼佛國土壽量幾何？」佛言：「其佛壽命四十二劫。」時法藏比丘，攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行，如是修已詣彼佛所。 《無量壽經》T 12. 360. 267c3~11。
18	a 13~16	韋提夫人復請淨土，如來光臺為現十方一切淨土。韋提夫人白佛言：「此諸佛土雖復清淨皆有光明，我今樂生極樂世	世尊！是諸佛土雖復清淨皆有光明，我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊，教我思惟，教我正受。

		界阿彌陀佛所。」	《觀經》T 12. 365. 341b28~c1。
18	c 10~12	一切眾生有二種愛：一者、善愛；二者、不善愛。不善愛者，唯愚求之。善法愛者，諸菩薩求。	善男子！愛有二種：一者、善愛；二、不善愛。不善愛者，惟愚求之。善法愛者，諸菩薩求。 《大般涅槃經》T 12. 374. 440a29~b1。
18	c 13~15	觀佛國土清淨味，攝受眾生大乘味，類事起行願取佛土味，畢竟住持不虛作味，有如是等無量佛道味。	種種法味樂者，毘婆舍那中有觀佛國土清淨味，攝受眾生大乘味，畢竟住持不虛作味，類事起行願取佛土味，有如是等無量莊嚴佛道味，故言種種是第四功德相。 《淨土論註》T 40. 1819. 843b15~18。
18	c 21~23	十方人天來生我國，若不畢至滅度更有退轉者，不取正覺。	設我得佛，國中人天，不住定聚，必至滅度者，不取正覺。 《無量壽經》T 12. 360. 268a11~12。
18	c 25~26	生我國者 橫截五惡趣	往生安養國 橫截五惡趣 惡趣自然閉 昇道無窮極。 《無量壽經》T 12. 360. 274b22~23。
19	c 8~13	安樂佛國諸菩薩 夫可宣說隨智慧 於己萬物亡我所 淨若蓮華不受塵 往來進止若汎舟 利安為務捨適莫 彼已猶空斷二想 然智慧炬照長夜	安樂佛國諸菩薩 夫可宣說隨智慧 於己萬物亡我所 淨若蓮華不受塵 往來進止若汎舟 利安為務捨適莫 彼已猶空斷二想 然智慧炬照長夜

		三明六通皆已足 菩薩萬行觀心眼 如是功德無邊量 是故至心願生彼	三明六通皆已足 菩薩萬行貫心眼 如是功德無邊量 是故至心頭面禮 《讚阿彌陀佛偈》T 47.1978.422a11~16。
19	c 24~26	十方人天生彼國者，即與淨心菩薩無二。淨心菩薩即與上地菩薩，畢竟同得寂滅忍，故更不退轉。	未證淨心菩薩，畢竟得證平等法身；與淨心菩薩、與上地菩薩畢竟同得寂滅平等，是故言欲如實修行毘婆奢那故。 《淨土論註》T 40.1819.836a13~15。
19	c 27~28	有十方人天來生我國，不悉真金色者，不取正覺。	設我得佛，國中人天，不悉真金色者，不取正覺。 《無量壽經》T 12.360.267c21~22。
19	c 28~	十方人天來生我國，若形色不同有好醜	設我得佛，國中人天，形色不同有好醜
20	a 1	者，不取正覺。	者，不取正覺。 《無量壽經》T 12.360.267c23~24。
20	a 1~3	十方人天來生我國，不得宿命智，下至不知百千億那由他諸劫事者，不取正覺。	設我得佛，國中人天，不悉識宿命，下至知百千億那由他諸劫事者，不取正覺。 《佛說無量壽經》T 12.360.267c25~26。
20	a 3~5	十方人天來生我國，不得天耳通，下至不聞百千億那由他諸佛所說，不悉受持者，不取正覺。	設我得佛，國中人天，不得天耳，下至聞百千億那由他諸佛所說，不悉受持者，不取正覺。 《無量壽經》T 12.360.267c29~268a2。

20	a 5~8	十方人天來生我國。不得他心智。下至不知百千億那由他諸佛國中眾生心念者。不取正覺。	設我得佛。國中人天。不得見他心智。下至知百千億那由他諸佛國中眾生心念者。不取正覺。 《無量壽經》T 12. 360. 268a3~5。
20	a 15~16	作業時黑，果報亦黑。作業業時白，果報亦白。淨雜亦爾。	報有四：一者黑黑果報，二者白白果報，三者雜雜果報，四者不黑不白，不黑不白果報。黑黑果報者，作業時垢，果報亦垢。白白果報者，作業時淨，果報亦淨。雜雜果報者，作業時雜，果報亦雜。不白不黑，不白不黑果報者，名無漏業。 《大般涅槃經》T 12. 374. 585b9~14。
20	b 6~8	佛告舍利弗：「彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！十方人天往生彼國者，壽命長遠億百千劫，與佛同等，故號阿彌陀。」	舍利弗！於汝意云何？彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號為阿彌陀。又，舍利弗！彼佛壽命，及其人民無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。 《佛說阿彌陀經》T 12. 366. 347a25~29。
20	b 16~21	其有眾生生安樂 悉具三十有二相 智慧滿足入深法 究暢道要無障礙 隨根利鈍成就忍 三忍乃至不可說 宿命五通常自在 至佛不更雜惡趣	其有眾生生安樂 悉具三十有二相 智慧滿足入深法 究暢道要無障礙 隨根利鈍成就忍 二忍乃至不可計 宿命五通常自在 至佛不更雜惡趣

20	b 27~ c 1	除生他方五濁世 示現同如大牟尼 生安樂國成大利 是故至心願生彼	除生他方五濁世 示現同如大牟尼 生安樂國成大利 是故至心頭面禮 《讚阿彌陀佛偈》T 47. 1978. 421c20~25。
		神力無極阿彌陀 十方無量佛所讚 東方恒沙諸佛國 菩薩無數悉往觀 亦復供養安樂國 菩薩聲聞諸大眾 聽受經法宣道化 自餘九方亦如是	神力無極阿彌陀 十方無量佛所歎 東方恒沙諸佛國 菩薩無數悉往觀 亦復供養安樂國 菩薩聲聞諸大眾 聽受經法宣道化 自餘九方亦如是 釋迦如來說偈頌 無量功德故頂禮 《讚阿彌陀佛偈》T 47. 1978. 422c9~13。
		其有眾生生我國者，自然勝進超出常倫 諸地之行，至成佛道更無迴復之難。	設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國， 究竟必至一生補處。除其本願自在所化， 為眾生故被弘誓鎧，積累德本度脫一切， 遊諸佛國修菩薩行，供養十方諸佛。如 來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之 道。超出常倫諸地之行，現前修習普賢之 德，若不爾者不取正覺。 《無量壽經》T 12. 360. 268b8~14。
20	c 14~19	安樂菩薩聲聞輩 於此世界無比方 釋迦無礙大辯才 設諸假令示少分 最賤乞人竝帝王 帝王復比金輪王 如是展轉至六天 次第相類皆如始 以天色像喻於彼 千萬億倍非其類	安樂菩薩聲聞輩 於此世界無比方 釋迦無礙大辯才 設諸假令示少分 最賤乞人竝帝王 帝王復比金輪王 如是展轉至六天 次第相形皆如始 以天色像喻於彼 千萬億倍非其類

		皆是法藏願力為 稽首頂禮大心力	皆是法藏願力為 稽首頂禮大心力 《讚阿彌陀佛偈》T 47.1978.422b5~10。
20	c 23~28	與眾生作善知識，有寶明菩薩白佛言：「世尊！云何名為善知識也？」佛言：「善知識者能說深法，調空無相、無願，諸法平等，無業、無報、無因、無果，究竟如如，住於實際，然於畢竟空中，熾然建立一切諸法，是為善知識。」	善男子！一切眾生欲得阿耨多羅三藐三菩提者，當親近善知識請問法要，必聞如斯甚深要句。爾時寶明菩薩白佛言：「世尊！云何是善知識？」佛言：「善知識者，善解深法，空相無作、無生、無滅，了達諸法從本已來究竟平等，無業、無報、無因、無果、性相如如，住於實際，於畢竟空中熾然建立，是名善知識。」 《法句經》T 85.2901.1433c3~9。
20	c 28~	善知識者是汝父母，養育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目，能見一切善惡道故。善知識者是汝大船，運度汝等出	善男子！善知識者是汝父母，養育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目，示導汝等菩提路故。善知識者是汝脚足，荷負汝等離
21	a 3	生死海故。善知識者是汝綬繩，能挽拔汝等出生死故也。	生死故。善知識者是汝梯橙，扶侍汝等至彼岸故。 《法句經》T 85.2901.1433c11~14。
21	a 9~10	彌陀淨國無造惡之地如毛髮許也。	彼佛國土無為自然，皆積眾善無毛髮之惡。於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。所以者何？他方佛國為善者多，為惡者少，福德自然，無造惡之地，唯此間多惡無有自然，勤苦求欲轉相欺

		殆。心勞形困，飲苦食毒，如是忽務未嘗寧息，吾哀汝等天人之類，苦心誨喻教令修善。 《無量壽經》T 12. 360. 277c4-11。
21	c6~c12	佛告山海慧菩薩：「汝今應當起立合掌，正身向西，正念、觀阿彌陀佛國，願見阿彌陀佛。」爾時，一切大眾亦皆起立合掌，共觀阿彌陀佛。爾時，阿彌陀佛現大神通，放大光明，照山海慧菩薩身。爾時，山海慧菩薩等，即見阿彌陀佛國土。 爾時一切大眾見山海慧菩薩起立合掌，亦皆起立，共觀阿彌陀佛。爾時阿彌陀佛現大神通、大光明，照山海慧菩薩身。爾時山海慧菩薩即見阿彌陀國土所有莊嚴妙好之事。 《山海慧菩薩經》T 85. 2891. 1408a28~b3。

參考文獻

（按筆劃為序）

古籍

- 《一切經音義》，（唐）慧琳撰，《大正藏》第 54 冊，第 2128 號
- 《十住毘婆沙論》，龍樹造，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第 26 冊，第 1521 號
- 《大方等大集經》，（北齊）那連提耶舍譯，《大正藏》第 13 冊，第 397 號
- 《大方廣佛華嚴經》，（東晉）佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第 9 冊，第 278 號
- 《大樹緊那羅王所問經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第 15 冊，第 625 號
- 《大般涅槃經》，（北涼）曇無讖譯，《大正藏》第 12 冊，第 374 號
- 《大法鼓經》，（南朝宋）求那跋陀羅譯，《大正藏》第 9 冊，第 270 號
- 《大悲經》，（北齊）那連提耶舍譯，《大正藏》第 12 冊，第 380 號
- 《大乘同性經》，（北周）闍那耶舍譯，《大正藏》第 16 冊，第 673 號
- 《大方等陀羅尼經》，（北涼）法眾譯，《大正藏》第 21 冊，第 1339 號
- 《大智度論》，龍樹造，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第 25 冊，第 1509 號
- 《大莊嚴論經》，馬鳴造，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第 4 冊，第 201 號
- 《大寶積經》（115 卷），（梁）曼陀羅仙譯，《大正藏》第 11 冊，第 310 號
- 《山海慧菩薩經》，《大正藏》第 85 冊，第 2891 號
- 《文殊師利所說摩訶般若經》，（南朝梁）曼陀羅仙譯，《大正藏》第 8 冊，第 232 號
- 《月燈三昧經》，（北齊）那連提耶舍譯，《大正藏》第 15 冊，第 639 號
- 《中觀論疏》，（隋）吉藏撰，《大正藏》第 42 冊，第 1824 號。
- 《出曜經》（卷 28），（後秦）竺佛念譯，《大正藏》第 4 冊，第 212 號
- 《光讚經》，（西晉）竺法護譯，《大正藏》第 8 冊，第 222 號

《安樂集》，(唐)道綽撰，《大正藏》第 47 冊，第 1958 號

《安樂集》，(唐)道綽撰，《卍續藏經》第 107 冊，支那撰述，淨土宗著述部

《安樂集》，(唐)道綽撰，《新大纂藏卍續藏經》，第 61 卷第 1142 號經

《安樂集》，(唐)道綽撰，《佛光大藏經·淨土藏·安樂集外六部》

《妙法蓮華經》，(後秦)鳩摩羅什譯，《大正藏》第 9 冊，第 262 號

《那先比丘經》失譯，《大正藏》第 32 冊，第 1670B 號

《宋高僧傳》，(宋)贊寧撰，《大正藏》第 50 冊，第 2061 號

《別譯雜阿含經》，失譯，《大正藏》第 2 冊，第 100 號

《坐禪三昧經》，(後秦)鳩摩羅什譯，《大正藏》第 15 冊，第 614 號

《佛說仁王般若波羅蜜經》，(後秦)鳩摩羅什譯，《大正藏》第 8 冊，第 245 號

《佛說難提釋經》，(西晉)法炬譯，《大正藏》第 2 冊，第 113 號

《佛說阿含正行經》，(後漢)安世高譯，《大正藏》第 2 冊，第 151 號

《佛說水沫所漂經》，(東晉)竺曇無蘭譯，《大正藏》第 2 冊，第 106 號

《佛本行集經》，(隋)闍那崛多等譯，《大正藏》第 3 冊，第 190 號

《佛說阿彌陀經》，(後秦)鳩摩羅什譯，《大正藏》第 12 冊，第 366 號

《佛說無量壽經》，(三國魏)康僧鎧譯，《大正藏》第 12 冊，第 360 號

《佛說觀無量壽佛經》，(南朝宋)曇良耶舍譯，《大正藏》第 12 冊，第 365 號

《佛說遺日摩尼寶經》，(後漢)支婁迦讖譯，《大正藏》第 12 冊，第 350 號

《佛說海龍王經》，(西晉)竺法護譯，《大正藏》第 15 冊，第 598 號

《佛說觀佛三昧海經》，(東晉)佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第 15 冊，第 643 號

《佛說華手經》，(後秦)鳩摩羅什譯，《大正藏》第 16 冊，第 657 號

《佛說齋經》，(三國吳)支謙譯，《大正藏》第 1 冊，第 87 號

《佛祖統紀》，(宋)志磐撰，《大正藏》第 49 冊，第 2035 號

《灌頂經》，(東晉)帛尸梨蜜多羅譯，《大正藏》第 21 冊，第 1331 號

《究竟一乘寶性論》，(後魏)勒那摩提譯，《大正藏》第 31 冊，第 1611 號

《長阿含經》，(後秦)佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第 1 冊，第 1 號

《金剛般若波羅蜜經》，（北魏）菩提流支譯，《大正藏》第 8 冊，第 236 號

《拔陂菩薩經》，失譯，《大正藏》第 13 冊，第 419 號

《法苑珠林》，（唐）道世撰，《大正藏》第 53 冊，第 2122 號

《鼓音王經》，失譯，《大正藏》第 12 冊，第 370 號

《阿育王傳》，（西晉）安法欽譯，《大正藏》第 50 冊，第 2042 號

《阿毘達磨俱舍釋論》，（陳）真諦譯，《大正藏》第 29 冊，第 1559 號

《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》第 51 冊，第 2070 號

《往生集》，（明）祿宏輯，《大正藏》第 51 冊，第 2072 號

《南嶽思大禪師立誓願文》，（南朝陳）慧思撰，《大正藏》第 46 冊，第 1933 號

《神僧傳》，《大正藏》第 51 冊，第 2064 號

《起世經》（隋）闍那崛多等譯，《大正藏》第 1 冊，第 24 號

《般泥洹經》，失譯，《大正藏》第 1 冊，第 6 號

《般舟三昧經》，（後漢）支婁迦讖譯，《大正藏》第 13 冊，第 418 號

《淨土論》，（唐）迦才撰，《大正藏》第 47 冊，第 1963 號

《淨土往生傳》，（宋）戒珠叙，《大正藏》第 51 冊，第 2071 號

《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》，（唐）法照撰，《大正藏》第 85 冊，第 2827 號

《華嚴傳記》，（唐）法藏集，《大正藏》第 55 冊，第 2073 號

《開元釋教錄》，（唐）智昇撰，《大正藏》第 55 冊，第 2154 號

《悲華經》，（北涼）曇無讖譯，《大正藏》第 12 冊，第 157 號

《無字寶篋經》，（北魏）菩提流支譯，《大正藏》第 17 冊，第 828 號

《無量壽經優婆提舍》，（北魏）菩提流支譯，《大正藏》第 26 冊，第 1524 號

《無量壽經優婆提舍願生偈註》，（北魏）曇鸞註解，《大正藏》第 40 冊，第 1819 號

《善見律毘婆沙》（南朝齊）僧伽跋陀羅譯，《大正藏》第 24 冊，第 1462 號

《鳩摩羅什法師大義》，（東晉）慧遠問·羅什答，《大正藏》第 45 冊，第 1856 號

號

- 《漢譯南傳大藏經·相應部二》，雲庵譯，高雄：元亨寺妙林出版社，1993
- 《僧伽羅刹所集經》，（後秦）僧伽跋澄等譯，《大正藏》第4冊，第194號
- 《維摩詰所說經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第14冊，第475號
- 《增壹阿含經》，（東晉）瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第2冊，第125號
- 《撰集百緣經》，（三國吳）支謙譯，《大正藏》第4冊，第200號
- 《摩訶般若波羅蜜經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第8冊，第223號
- 《諸法無行經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第15冊，第650號
- 《樂邦文類》，（宋）宗曉編，《大正藏》第47冊，第1969A號
- 《賢愚經》，（北魏）慧覺等譯，《大正藏》第4冊，第202號
- 《賢劫經》，（西晉）竺法護譯，《大正藏》第14冊，第425號
- 《禪祕要法經》，（後秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》第15冊，第613號
- 《歷代三寶紀》，（隋）費長房撰，《大正藏》第49冊，第2034號
- 《龍舒增廣淨土文》，（宋）王日休撰，《大正藏》第47冊，第1970號
- 《雜阿含經》，（南朝宋）求那跋陀羅譯，《大正藏》第2冊，第99號
- 《廬山蓮宗寶鑑》，（元）普度編，《大正藏》第47冊，第1973號
- 《釋氏稽古略》，（明）覺岸編，《大正藏》第49冊，第2037號
- 《寶雲經》，（梁）曼陀羅仙譯，《大正藏》第16冊，第658號
- 《續高僧傳》，（唐）道宣撰，《大正藏》第50冊，第2060號
- 《觀無量壽佛經疏》，（唐）善導集記，《大正藏》第37冊，第1753號
- 《讚阿彌陀佛偈》，（北魏）曇鸞撰，《大正藏》第47冊，第1978號

中文書籍及期刊

太虛

〈中國淨土宗之演變〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊65。台北：

大乘文化出版社，1979。

王仲奮

《中國名寺志典》。北京：中國旅遊出版社，1991。

王仲堯

〈南北朝涅槃師的判教及其價值意義〉，收錄於《普門學報》第6期。台北：佛光山文教基金會，2001。

王晨曦

《中國名剎故事》。台北：常春樹書坊，1989。

方倫

〈淨法概述〉，收錄於《淨土宗概論》現代佛教學術叢刊64。台北：大乘文化出版社，1979。

印順

《成佛之道》。台北：正聞出版社，1993 修訂版。

印順

〈東山法門的念佛禪〉，收錄於《淨土與禪》。台北：正聞出版社，1982 再版。

西來

〈念佛三昧論〉，收錄於《淨土宗概論》現代佛教學術叢刊64。台北：大乘文化出版社，1979。

如釋

〈淨土宗的略說〉，收錄於《淨土宗概論》現代佛教學術叢刊64。台北：大乘文化出版社，1979。

宋沙蔭、簡聲援

《淨土古剎玄中寺》。北京：中國展望出版社，1985。

李孝本

〈中國淨土宗史〉，收錄於《中國佛教史論集（二）》。台北：中華文化出版事業委員會，1956。

李孝本

〈中國淨土宗史〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65。台北：大乘文化出版社，1979。

吳英才、郭雋杰主編

《中國的佛寺》。天津：人民出版社，1994。

宗喀巴，釋法尊譯

《菩提道次第廣論》。台北：美國大覺蓮社，1989。

唐君毅

〈中國佛學中之判教問題〉，收錄於《中國佛教的特質與宗派》現代佛教學術叢刊 31。台北：大乘文化出版社，1979。

高水霄

〈中國淨土宗簡史〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65。台北：大乘文化出版社，1979。

望月信亨，釋印海譯

《淨土教概論》世界佛學名著譯叢 52。台北：華宇出版社，1988。

深福

〈淨土源流〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65。台北：大乘文化出版社，1979。

陳順宣、張東初、吳惠清、何楚祥編

《中國寺廟與菩薩》。廣西：人民出版社，1990。

陳敏齡

〈《般舟三昧經》的阿彌陀佛觀〉，收錄於《東方宗教研究》，第 1 卷。台北：文殊出版社，1987。

陳大先

〈安樂集——探道綽的淨土思想特色〉，收錄於《中國佛教》第 32 卷第 8 號。台北：中國佛教出版社，1988。

陸峻嶺、林幹合編

《中國歷代各族紀年表》。台北：木鐸出版社，1982。

郭朋

《中國佛教史》。台北：文津出版社，1993 初版。

梁永康

〈淨土宗在中國佛學上之發展〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65。台北：大乘文化出版社，1979。

湯用彤

《隋唐及五代佛教史》。台北：慧炬出版社，1997。

復旦大學歷史地理研究所《中國歷史地名辭典》編委會編

《中國歷史地名辭典》。江西省南昌市：江西教育出版社，1988 第 1 版，1989 第 2 次印刷。

楊曾文

〈道綽、善導和唐代淨土宗〉，收錄於《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》。台北：東大圖書，1993。

楊白衣

〈淨土的淵源及其演變〉，收錄於《華岡佛學學報》第 8 期。台北：中華學術院佛學研究所，1985。

演培

〈曇鸞與道綽〉，收錄於《淨土宗史論》現代佛教學術叢刊 65。台北：大乘文化出版社，1979。

蔡惠明

〈道綽大師與持名念佛〉，收錄於《內明》第 176 期。香港：內明雜誌社，1986。

蔡纓勳

《善導思想之研究》，即《國立台灣師範大學國文研究所博士論文》。未出版，

1997。

滿和

〈三階教的興衰〉，收錄於《普門雜誌》第 10 卷第 12 期。高雄：佛光出版社，

1989。

劉慧葵主編

《中華名寺古剎》(4)。台北：地球出版社有限公司，1982。

劉松勇

〈道綽的淨土思想〉，收錄於《如學禪師紀念論文集》。台北：法光文教基金

會，1982。

蓮生

〈淨土思想沿革〉，收錄於《淨土宗史論·現代佛教學術叢刊 65》。台北：大

乘文化出版社，1979。

謝壽昌等編

《中國古今地名大辭典》。上海：商務印書館，1931。

蕭秉權主編

《中國佛教寺院》。北京：中國世界語出版社，1995。

譚其驤主編

《中國歷史地圖集》第四冊。上海：地圖出版社，1982。

藍吉富

《提婆達多》。台北：東大圖書股份有限公司，1999。

釋慈怡主編

《佛教史年表》。高雄：佛光出版社，1987。

日文書籍及期刊

一鄉正道

《中觀莊嚴論の研究》。京都：文栄堂書店，1985。

山本佛骨

《道綽教學の研究》。京都：永田文昌堂，1959。

山本佛骨

〈信行と道綽の交渉〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第6卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1958。

山田行雄

〈《安樂集》に於ける曇鸞教學の展開——特に行論を中心として——〉，收錄於《佛教文化研究所紀要》第2集。京都：龍谷大學佛教文化研究所，1963。

山田行雄

〈道綽教學における行論の一考察〉，收錄於《印度學佛教學研究》第12卷第1號。東京：日本印度學佛教學會，1964。

山田明爾

〈觀仏三昧と三十二相——大乘實踐道成立の周辺〉，收錄於《佛教學研究》，第24號。京都：龍谷大學佛教學會，1967。

山田龍城

〈末法思想について——大集經の成立問題——〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第4卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1956。

小丸真司

〈《般舟三昧經》と觀仏三昧〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第32卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1984。

小林尚英

〈道綽の念仏三昧について〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第32卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1984。

大内文雄

〈安樂集所引疑偽經典の研究——特に十往生阿弥陀仏国について〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 23 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1975。

大田利生

〈安樂集の念仏思想について〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 18 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1969。

土屋松栄

〈浄土教思想の諸問題（Ⅰ）——《般若經》との関連について——〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 35 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1987。

久米原恒久

〈浄土祖師の念仏觀——道綽念仏義の特色——〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 32 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1984。

久米原恒久

〈末法得脱への諸論〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 35 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1986。

久米原恒久

〈聖浄二門判と称名〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 30 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1982。

久木幸男

〈「論註」に於ける稱名念佛について——曇鸞浄土教の原始的な性格〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1953。

丸山孝雄

〈末法と後五百歳——中国法華經諸疏を中心として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 24 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1975。

木村日紀

〈大乘經典に現われた末法思想の二重相〉、收錄於《印度學佛教學研究》，
第 11 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1963。

木村清孝

《中国仏教思想史》。東京：株式會社世界聖典刊行協會，1979 初版。

本部圓靜

〈般舟三昧經における一、二の問題〉、收錄於《印度學佛教學研究》第
22 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1973。

本部圓靜

〈般舟三昧經「行品」について〉、收錄於《印度學佛教學研究》第 23
卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1975。

本部圓靜

〈般舟三昧經における行法について〉、收錄於《印度學佛教學研究》第
24 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1976。

本部圓靜

〈般舟三昧經におけるさとの周辺の〉、收錄於《印度學佛教學研究》第
25 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1977。

矢田了章

〈道綽教学における人間の考察〉、收錄於《龍谷大學佛教文化研究所紀
要》，第 8 集。京都：龍谷大學，1969。

竹中信常

〈インドにおける念仏思想の研究と歴史〉、收錄於《浄土教文化論》。東
京：山喜房佛書林，1991 第一版。

色井秀讓

《浄土念佛源流考》。京都：百華苑，1978。

色井秀讓

〈觀佛三昧海經と觀無量壽經〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 13 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1965。

色井秀讓

〈龍樹教學と般舟三昧〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號。
東京：日本印度學佛教學會，1953。

成瀬隆純

〈「觀念法門」に引用された《般舟三昧經》〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 25 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1977。

佐藤健

〈安樂集と偽經〉，收錄於《佛教大學研究紀要》第 60 號。京都：佛教大學學會，1976。

佐藤成順

《中国仏教思想史の研究》。東京：山喜房仏書林，1985。

坂東性純

〈仏教と終末思想〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 21 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1973。

谷上昌賢

〈末法思想の意味するもの〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第 22 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，1974。

坪井俊映

《浄土教史概説》。京都：佛教大學通信教育部，1980。

坪井俊映

《浄土學概論》。京都：佛教大學通信教育部，1982。

河波昌

〈觀經神祕主義の形而上學的基盤（特に見佛の問題を中心として）〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 10 卷第 2 號。東京：日本印度學佛教學會，

1962。

岡亮二

〈無量壽經に於ける聞名思想と稱名念佛〉，收錄於《印度學佛教學研究》
第9卷第1號。東京：日本印度學佛教學會，1961。

岡亮二

〈安樂集にみられる十念の一考察〉，收錄於《佛教文化研究所紀要》第4
集。京都：龍谷大學佛教文化研究所，1965。

近藤嘯雲

《阿弥陀佛の原始資料觀》。京都：永田文昌堂，1973。

岸覺勇

〈無量壽經の諸異本及び聖淨二門諸師の十念釈について〉，收錄於《惠古
先生古稀記念・淨土教の思想と文化》。京都：佛教大學，1972。

岸覺勇

〈道綽教義の背景思想に就て〉，收錄於《支那佛教史》，第3卷第3・4號。
京都：法藏館，1939。

芳岡良音

〈阿含經における念佛の起原〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第9卷第
2號。東京：日本印度學佛教學會，1961。

泉芳璟

〈原典より念仏の意義を考察して觀念・稱名に及ぶ〉，收錄於《佛教研究》，
第4卷第2號。京都：大谷大學佛教研究會，1923。

香川孝雄

《淨土教の成立史的研究》。東京：山喜房佛書林，1993。

高木昭良

〈《安樂集》の宗體について——念觀合論を中心として〉，收錄於《印度
學佛教學研究》第4卷第1號。東京：日本印度學佛教學會，1956。

高雄義堅

〈末法思想諸家態度（上）〉，收錄於《支那佛教史學》第 1 卷第 1 號。京都：法藏館，1937。

高雄義堅

〈末法思想と諸家の態度（下）〉，收錄於《支那佛教史學》第 1 卷第 3 號。京都：法藏館，1937。

柴田泰

〈無量壽莊嚴經について〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 12 卷第 1 號。東京：日本印度學佛教學會，1964。

桜部建

《慧遠——念仏門の鼻祖》。東京：株式會社講談社，1993。

荻原雲來譯

《淨土宗全書》（第二十三卷），又名《梵和對譯無量壽經》。東京：山喜房佛書林，1972。

常盤大定

〈鸞綽二師の遺跡に詣して〉，收錄於《佛教研究》，第 2 卷第 1 號。京都：真宗大谷大學佛教研究會，1921。

清水澄

〈善導大師の世界〉，收錄於《善導大師研究》。東京：山喜房佛書林，1980。

望月信亨

《淨土教の起原及發達》。東京：共立社，1930。

梶山雄一

《般舟三昧經・淨土仏教の思想二》。東京：株式會社講談社，1992 初版。

森三樹三郎

〈中国思想史上における善導の地位〉，收錄於《善導教学の研究》。東京：佛教大學善導教學研究會，1980。

塚本善隆等

《仏教史概説・中國篇》。京都：平樂寺書店，1967。

横超慧日

〈浄土教の兼為聖人説〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第3卷第2號。

東京：日本印度學佛教學會，1955。

横超慧日

〈中国浄土教と涅槃經——曇鸞・道綽・善導を中心として〉，收錄於《惠谷先生古稀記念浄土教の思想と文化》。京都：佛教大學，1972。

橋本芳契

〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉，收錄於《印度學佛教學研究》第11卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1963。

橋爪觀秀

〈末法思想に關する社會的由因——大集月藏經の譯出者を問題點として〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第17卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1969。

藤田宏達

《原始浄土思想の研究》。東京：岩波書店，1973 第三刷。

藤田宏達

《善導・人類の知的遺産 18》。東京：株式會社講談社，1985。

藤田宏達

〈《觀無量壽經》の撰述問題〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第17卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1969。

藤田恭俊

〈《坐禪三昧經》に説示する念佛觀の成立背景〉，收錄於《印度學佛教學研究》，第8卷第2號。東京：日本印度學佛教學會，1960。

鎌田茂雄

《仏教伝来》。東京：株式會社講談社，1995 初版。

鎌田茂雄

《新中國仏教史》。東京：株式會社大東出版社，2001 初版。

英文書籍

Davids, Rhys, tr.

The Book of The Gradual Sayings II /Anguttara-NikAya. London: The Pali Text Society, 1982.

Nattier, Jan.

Once Upon A Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline.
Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.

辭典（英文、德文、中文）

Edgerton, Franklin.

Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar And Dictionary, v. II . Delhi: Motilal Banarsidass Press, 1985.

Williams, M. Monier, ed.

Sanskrit English Dictionary. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002.

Böhtlingk, Otto und Roth, Rudolph, ed.

Sanskrit-Wörterbuch. Dritter Theil. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 1990 Neudruck der St. Petersburg Ausgabe von 1855-1875.

平川彰編

《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，1997

林尹、高明主編

《中文大辭典》，台北：華岡出版部，1973 初版

荻原雲來編

《梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司，1988 再版

羅竹風主編

《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，1995 第一版