

中華佛學學報第 08 期 (p345-371)：(民國 84 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 08, (1995)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

淨影寺慧遠的淨土思想

廖明活
香港大學中文系講師

p. 345

提要

提起淨土教學，常途便會想起以往生彌陀佛的極樂世界為歸趣的淨土宗。其實在中國佛教史裡，對淨土觀念表現出興趣者非僅淨土宗，亦包括地論、攝論、三論、天台、華嚴各主要佛教學統。本文以地論學統的代表人物淨影寺慧遠（523～592）的淨土思想為主題。慧遠活躍於南北朝末葉，那時中國淨土教學還是在醞釀階段；慧遠在其代表作《大乘義章》，特闢一章，討論淨土觀念，並為《無量壽經》和《觀無量壽經》這兩種基本淨土佛典造注，對中國淨土教理的形成，作出重要貢獻。

本文分兩部分：第一部分闡述慧遠淨土思想的綱要，包括慧遠對「淨土」一詞的解釋，對各種淨土所作的分類，對各類淨土跟各類佛身的關係所作的說明等。第二部分列舉跟阿彌陀佛之極樂淨土有關的一些問題，例如阿彌陀佛的身位、極樂淨土的類別、往生極樂淨土的行因、往生極樂淨土的眾生的品類等，逐一分述慧遠在這些問題上所提出的意見，並把其立場跟傳統淨土宗人所持者作出比較。

由於唐、宋以來，淨土宗昌盛，因此提到「淨土思想」，通常便會聯想起以往生阿彌陀佛之極樂世界為旨趣的淨土宗教學。其實在古佛書中，「淨土」一詞非專指阿彌陀佛的清淨國土，而對淨土課題表示關注，亦非僅限於淨土宗。本文介紹南北朝末葉地論學宗匠淨影寺慧遠（523～592）的淨土思想，全文分兩部分：第一部分闡述慧遠對淨土觀念的理解和分析，第二部分申述慧遠對跟阿彌陀佛淨土信仰有關的一些問題所持的意見。

一

淨影寺慧遠為地論學統南道一系的重要人物，學識淵博，著述宏富；史家每把他跟天臺宗的智顛（538～597）和三論宗的吉藏（549～623）並列，推尊之為隋代三大法師之一。慧遠現存著作中以《大乘義章》最著名。此書分 249 科，申述大乘教學的意旨；[1]當中〈淨土義〉一科分六門討論淨土問題，為研究慧遠的淨土思想的最重要參考文獻。本部分的討論，主要以此科為根據。

（一）「淨土」釋名

《大乘義章》〈淨土義〉之第一「釋名門」，對「淨土」一詞作出如下界定：

言「淨土」者，經中或時名佛剎，或稱佛界，或云佛國，或云佛土，或復說為淨剎、淨界、淨國、淨土。「剎」者，是其天竺人語，此方無翻，蓋乃處處之別名也；約佛辨處，故云「佛剎」。「佛世界」者，「世」謂世間、國土、境界，盛眾生處名器世間；「界」是界別，佛所居處異於餘人，故名界別；又佛隨化，住處各異，亦名界別。約佛辨界，名「佛世界」。言「佛國」者，攝人之所，目之為「國」；約佛辨國，故名「佛國」。言「佛土」者，安身之處，號之為「土」；約佛辨土，名為「佛土」。……此無雜穢，故悉名「淨」。^[2]

這裡首先指出「淨土」在佛經裡乃是「佛剎」、「佛界」、「佛國」、「佛土」等詞的異稱，繼而逐一解釋這些詞的涵義：「剎」的意思是「處

處」，故「佛刹」一詞是表諸佛的居處。又諸佛的居處跟眾生的居處有所界別，並且是隨著教化對象的不同而相異，故亦名「佛界」。又諸佛界各有其統攝的眾生，就像世間的王國各有其統攝的人民，故亦名「佛國」。又諸佛國乃是眾生安身之處所，就像土地承載萬物，故亦名「佛土」。

p. 347

又這些名爲「佛刹」、「佛界」、「佛國」、「佛土」之佛的處所，是完全沒有雜穢，故又有「淨刹」、「淨界」、「淨國」、「淨土」的稱號。[\[3\]](#)

以上慧遠對「淨土」一詞所作的釋義，跟現代學者探究「淨土」一詞原義所得的結論，頗爲吻合。現代學者對比漢譯和梵文經本，發現「淨土」一詞並無固定相應的梵語字。漢譯本作「淨土」的地方，或不見於梵文本，爲譯者所附加；或有作 *kṣetra*、*buddhakṣetra* 等，而 *kṣetra* 的意思便是土地、國家、界域、處所。[\[4\]](#)

(二)淨土分類

《大乘義章》〈淨土義〉第二「辨相門」，對淨土作出分類，大別之爲事淨土、相淨土、真淨土三種。關於事淨土，有如下總述：

言「事淨」者，是凡夫人所居土也。凡夫以其有漏淨業，得淨境界，眾寶莊嚴飾，事相嚴麗，名爲「事淨」。然此事淨，修因之時，情有局別；受報之時，土有分限，疆畔各異。又此修時，取相執定；受報之時，國土莊嚴諸相各定。[\[5\]](#)

事淨土爲凡夫所居的淨土，爲修有漏淨業所感得。[\[6\]](#)這些以寶物爲莊飾，事相莊嚴華麗，故稱「事淨」。又凡夫修有漏淨業，作爲感得事淨土之因時，對其所感得的淨土的形相，情尙彼此不同，求取互有分別，由是其所所感得的淨土，是有分限、方域和固定相狀。《大乘義章》進一步界別出兩種事淨土：

p. 348

事淨有二：一是凡夫求有淨業所得之土，如上諸天所居等。是由從求有善業得，故受用之時，還生三有煩惱結業，不生出道。.....二是凡夫求出善根所得淨土，如安樂國、眾香界等。由從出世善業得，故受用之時，能生出道。[7]

第一種事淨土是凡夫求轉生於輪迴界的善趣，通過修清淨業而感得，例如諸天的居處。[8]生於這種事淨土的有情，仍然未能去除對輪迴存有的渴求，會造煩惱業，未證得出世之道。第二種事淨土是凡夫求出離輪迴界，通過培養出世善根而感得，例如阿彌陀佛的安樂國土、香積佛的眾香國土等。[9]由於這種事淨土是從造出世善業所感得，故生於這種事淨土的有情，不會還生輪迴界，得證出世之道。

關於相淨土，《大乘義章》總述如下：

言「相淨」者，聲聞、緣覺及諸菩薩所居土也。.....是此諸賢聖修習緣觀對治無漏所得境界，妙相莊嚴，離垢清淨。.....相中離垢，故名「相淨」。然此相淨，修因之時，情無局別；受報之時，土無方限。又此修時，心無定執；所得境界，隨心迴轉，猶如幻化，無有定方。[10]

相淨土為聲聞、緣覺、菩薩所居的土，為觀察緣起道理，修習對治煩惱的無漏行，從而感得。這些土妙相莊嚴，沒有垢穢，故稱「相淨」。又聲聞、緣覺、菩薩修無漏行，作為感得相淨土之因時，沒有情尚和定執，由是其所感得的淨土，是沒有分限、方域和固定相狀。《大乘義章》又界別聲聞、緣覺所感得的和菩薩所感得的相淨土：

一是聲聞、緣覺之人自利善根所得之土，虛寂無形.....。由從自行善根生，故受用之時，但生自行厭離善根，不能自然起慈悲願利他之行。.....二諸菩薩化他善根所得之土，不捨眾生，隨物受之，如維摩室。由從化他善根生，故受用之時，自然能起利他善行。[11]

p. 349

聲聞、緣覺修行是為了自利，故其所感得的相淨土是虛寂的、沒有形相的；居於那裡的賢聖，是不能自然發起慈悲願，作利益他人的行為。菩薩修行則是為了利他，故其所感得的相淨土，會隨著其所接應的眾生的需要，顯現各種形色相，例如維摩的居室；[12]而居於那裡的賢聖，能自然起作利益他人的善行。

關於真淨土，《大乘義章》總述如下：

言「真淨」者，初地以上、乃至諸佛所在土也。諸佛、菩薩實證善根所得之土，實性緣起，妙淨離染，常不變故，故曰「真淨」。然此真淨，因無緣念，土無相狀。……又此真土因無定執，土無定所；因無分別，土無彼此、自他之異。[13]

真淨土是初地以上的菩薩、[14]以至佛所居的土，為由證悟究極真實所感得。由於這些土是源自究極真實，為妙淨離染，常恆不變，故稱「真淨」。又初地以上的賢聖無緣念、無定執、無分別念，由是其所感得的淨土是沒有相狀、定所和彼此分別。《大乘義章》進而約妄和淨的分別，界別出「離妄」和「純淨」兩種真淨土：

一，「離妄真」：謂諸菩薩所成真行，為妄所離；所得真土，還與妄合，如空在霧。於此門中，土隨位別，階降不等。隨諸地位分分漸增，妄土漸滅，真土漸現，如霧漸消，虛空漸現。二，「純淨真」：謂佛如來所在之土，純真無雜，如淨虛空。土雖清淨，應與染合。[15]

第一種「離妄」真土是初地以上、至修成佛果之前的菩薩所居的土。這些土離開虛妄，但又未完全斷絕虛妄，就如空中瀰漫著雲霧。而隨著菩薩修行階位昇進，其所居的土的虛妄性漸漸減退，就像雲霧漸漸消失，晴空漸漸顯現。第二種「純淨」真土是佛陀所居的土。這土是完全無雜染，就如晴淨的天空。又佛陀所居的土雖然是完全清淨，

p. 350

但在佛陀應物時，它亦會跟妄染結合，這便牽涉及下文所述的真佛土和應佛土的分別的問題。

(三)佛土分類

以上分述的事、相、真三類淨土，唯真淨土中的純淨土是佛所居的土，符合《大乘義章》自身所提出「淨土」即是佛土的定義；因此嚴格來說，唯這種土方是淨土。《大乘義章》〈淨土義〉之「辨相門」所提出的其它淨土分類，便大都是有關佛所居的土的，例如以下的「真土」和「應土」二門分類便是：

（佛）自所說，名之為「真」；隨他異現，說以為「應」。其真土者，即是平等法門之土，妙寂離相，圓備眾義，形無定所，無處不在。……雖無別狀，不得言無土；雖妙寂，而是緣起作用之性，萬物依生。……

其應土者，隨情異現，示有局別，染淨軀分形殊，善惡諸相莊嚴事別各異。[16]

「真土」是佛自身所居的土。這土是「平等法門」，絕對冥寂，沒有形相和固定處所；又是備足所有真義，無處不在，並且會隨緣起用，為萬物之所依。「應土」是佛在應會有情時所示現的土。這些土有界限，有染淨區分，有善惡諸相；總之，是有形質、事相的分殊。

此外，《大乘義章》繼出的「法性」、「實報」、「圓應」三種土，也全部是佛土：

法性土者，土之本性，諸義同體，虛融無礙，猶如帝網；亦如虛空，無礙不動，無所有等。……實報土者，菩薩顯前法性土時，曠修法界無盡行業。以此淨業勳發之力，於彼無邊淨法界處，無量殊異莊嚴事起，名「實報土」。……圓應土者，前二真土，猶如淨珠，能隨眾生，種種異現，用無缺少，名「圓應土」。[17]

「法性土」為佛土的本性。具足一切真義；而這些真義是同一體性，相融無礙，就像帝釋天之寶網上的明珠互相映照。法性土又是沒有障礙性，沒有變動，以無為性，就如空間一樣。「實報土」是菩薩在成佛、證得法性土時，由於其曠劫所修清淨行業所熏發的力量，

p. 351

令無量不同的莊嚴事相現起，由是而形成。「圓應土」是前兩種佛土隨著其所接應眾生的不同，而有的各種不同示現；就像寶珠隨著其所接觸的事物的不同，而現出不同顏色。

(四)佛土的因

《大乘義章》〈淨土義〉第二「辨相門」舉出「事、相、淨」三門系統，為淨土分類的總綱。但正如上文指出，這系統收入聲聞、緣覺、菩薩所居的土，跟《大乘義章》自身所提出的「淨土」為佛所居的土的定義，其實不大相應。由是《大乘義章》〈淨土義〉餘下部分的討論並沒有採用這分類，而每環繞「法性、實報、圓應」這三門佛土系統述義，是不難理解的。例如其第三「明因門」，便是如此。這門敘述淨土的成因，首先分「分相」和「總相」兩方面，辨別法性和實報這兩種佛土的因：

分相論之，無始法性是法土因，諸度等行是報土因。攝相言之，二土並用無始法性、諸度為因。[18]

這裡提到「諸度」和「法性」。所謂「諸度」，當是指六度，亦即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧這六種菩薩修行法門。所謂「法性」，根據《大乘義章·如法性實際義》一科所明，是指「法之體性」；[19]這體性是常住不變，本來清淨，祇是跟煩惱結合才有不淨，當煩惱去除，其原來清淨性便顯現。[20]上引文指出若各自「分」開來說，當謂法性土以法性為因，實報土以諸度為因；若「總」合而論，當謂法性土和實報土同以法性和諸度為因。又於「總」合方面，《大乘義章》援用「緣因」和「正因」一對觀念，分「別相」和「通相」兩重，作出進一步說明：

於中義分，有緣有正。緣、正相對，曲有兩門：

一、別相說：法性之土，無始法性以為正因，諸度等行以為緣因。實報之土，諸度等行以為正因，以親生故；法性為緣。

二、通相說：二土並用無始法性以為正因。雖俱法性以為正因，而別名因。法土之因，本有法體，與後顯時體無增減，隱顯為異。報土因者，本無法體，但於向前法土因上，從本已來，有其緣起可生之義，遇緣便生，……非先有法以在其中。

p. 352

二土齊用諸度業行以為緣因。雖俱諸度以為緣因，於中細分，其義亦異。異相如何？諸度等行，有能生義，說之以為報土之緣。……諸度等行，有能了義，說之以為法性土之緣。[21]

引文所提到的「正因」和「緣因」，分別指直接因和助成因。引文指出若分「別」而論，當謂法性土以法性為正因，以諸度為緣因；實報土以諸度為正因，以法性為緣因；若「通」同而論，當謂這兩種土同以法性為正因，同以諸度為緣因。引文進而解釋謂法性為法性土的正因，謂諸度為法性土的緣因，其根據跟謂法性為實報土的正因，謂諸度為實報土的緣因，並不一樣：謂法性為法性土的正因，是因為它本來具有法性土的體性；謂諸度為法性土的緣因，是因為它們有叫這本來存有的體性顯現的作用，就如燈照了原來存在的東西。至於謂法性為實報土的正因，則並非因為法性原來具有實報土的體性；而是因為當法性遇上諸度等緣時，可以生起實報土。而諸度既然是實報土得以生起的緣，故謂它們是緣因。

至於圓應土的因，《大乘義章》有如下話：

應土之因，有無不定。攝用從體，更無別因。譬如世人因形有影，影無別物；業見土異，非我為故。分用異體，亦說有因，以是果故。[22]

這裡指出圓應土的因是「有無不定」，既可說是無，也可說是有。說圓應土是無因，是因為圓應土乃是法性土、實報土在對應眾生時所有的示現，離開這兩種土的本體，便無示現的作用；非有獨立存在於法性土和實報土之外的圓應土，以別一種法為本因。說圓應土是有因，是因為圓應土畢竟是一種果，有其異於法性土和實報土的特性，這不能沒有原因。又於有因方面，《大乘義章》進而分辨出「同類」和「異類」兩種因：

因有二種：

一、同類因：還以應行，而為應因。諸佛如來得土已久，現修諸行，莊嚴佛國。如彌陀佛國現修四十八弘誓願及諸所行，莊嚴西方世界，如是等也。

二、異類因：實行真法，為應土因。然就應中，義別有二：一是法應：淨土三昧法門力故，現種種剎。二是報應：以本大悲願力因緣，現種種土。[23]

p. 353

「同類因」指諸佛相應各種圓應土所作的各種「應行」，引文舉出阿彌陀佛為了莊嚴西方安樂國土所修的四十八弘誓及諸善行為其例子。[24]

「異類因」指各種「真法行」，當中又可分為「法應」和「報應」兩類。顧名思義，前者是促使法性土示現為圓應土的因，後者是促使實報土示現為圓應土的因。慧遠舉出淨土三昧所產生的力量，為前者之例子；舉出大慈悲願所產生的力量，為後者之例子。

通觀以上《大乘義章》所舉出的各種淨土之因，以法性最為重要：它具有法性土的體性，又遇緣而生起實報土；而圓應土作為法性土、實報土的示現，溯本歸源也當是依於法性而有。上文已經指出《大乘義章》所謂「法性」，是指作為所有存在的根本的那常住的、清淨的實性。值得一提的是《大乘義章》認為法性乃是眾生的實體，並把它等同於《勝鬘經》所說那為眾生所本有的如來藏：

「法」者所謂無始法性。此法是其眾生體實，妄想覆纏，於已無用；後息妄想，彼法顯了，便為佛體。……如《勝鬘》說：隱如來藏，顯成法身。[25]

如是看，修行者在成佛時所感得的淨土，乃是以其自身本有的如來藏為本因。

(五)淨土和佛身

《大乘義章》以為修行者在成佛時，在感得佛土的同時，亦證得佛身。對佛土跟佛身的關係，《大乘義章》〈淨土義〉第四「約身明土門」有如下說明：

言「本末」者，隨相言之，身報依土；窮實論之，國土依身。故《花嚴》云：寶花雲香諸莊嚴具，皆從如來法身中出。又彼亦言：三世劫數及諸佛刹，於一佛身一切悉現。[26]

這裡指出要是從表面事相看，佛身居於佛土中，依於佛土而活動；故是佛土為本、佛身為末。但究實而論，正如《華嚴經》所說，三世所有佛土及其嚴飾，皆是出於法身，為法身所變現；故是佛身為本，佛土為末。

p. 354

《大乘義章》在討論佛身時，把佛身區分為法身佛、報身佛、應身佛三種。法身佛為眾生所本具的法性，在去除煩惱後，得以顯現，從而成就的佛體；報身佛為法佛體酬報清淨因行，從而變現的相好莊嚴之身；應身佛為法佛體順應其教化的眾生的根性，從而示現的各種身。[27]《大乘義章》分別把法性、實報、圓應三種佛土，跟這三種佛身比配：

總相論之，三身一身，三土一土，以一佛身依一佛土。隨義別分，用彼三身，別依三土：法性之身依法性土，實報之身依實報土，應化之身還依應土。[28]

這裡分「總」、「別」兩方面，把三種佛身跟三種佛土比配；指出要是總合三佛身為一佛身，總合三佛土為一佛土，則是一種佛身對應一種佛土；要是別分一佛身為三佛身，別分一佛土為三佛土，則是法身佛對應法性土，報身佛對應實報土，應身佛對應圓應土。

(六)佛土和凡土

《大乘義章》〈淨土義〉第五「凡聖有無門」，提到對於佛土、凡土為有為無的問題，諸家的說法不一致：例如竺道生（360？～434）主張諸佛無土、凡夫有土，諸佛在教化眾生時，應現住於凡土中。鳩摩羅什（344？～413）則主張諸佛有土、凡夫無土，諸佛順應其所教化眾生的需要，於一佛土，作出各種示現。還有人主張諸佛和凡夫皆有土，他們各自依於其所造不同的業因，住於不同的淨土果中。《大乘義章》以為這三種說法其實是相通，不可偏取：它指出要是「攝實從相」，專就凡夫事相界的層面看，是凡夫有土，諸佛無土；要是「攝相純實」，專就諸佛實相界的層面看，是諸佛有土，凡夫無土；要是「分相異實」，把凡夫事相界和諸佛實相界分開來看，是凡夫和諸佛皆有土。要注意的是《大乘義章》雖然對偏取三種說法同樣反對，但其批評的矛頭，則以集中於偏取第一種說法者身上，斥之為「謗佛果德，其罪至重」，[29]語氣異常嚴厲，可見它對「無佛土」的說法，尤其反感。另一方面，它在上文分析淨土種類時，肯認有凡夫的事淨土和佛陀的真淨土的存在，並一一標舉其不同的行因，表現出近似第三種說法的觀點。[30]

p. 355

二

大乘佛教盛言宇宙間有無量數的佛，由是亦認為宇宙間有無量數的淨土。在大乘佛經所提到的眾多淨土中，最吸引中國佛教徒注意的，首推阿彌陀佛的西方極樂世界。大乘佛經述及阿彌陀佛的西方極樂世界者為數甚多，當中描寫最詳盡、而又影響中國佛教發展最深遠者，要為《無量壽經》（簡稱《大經》）、《阿彌陀經》（簡稱《小經》）和《觀無量壽經》（簡稱《觀經》），它們被合稱為「淨土三部經」，為中國淨土宗的最基本教典。淨影寺慧遠雖然非淨土宗人，但他對這些以阿彌陀佛信仰為主題的經典表現出濃厚興趣，其所作的《無量壽經義疏》和《觀無量壽經義疏》，為現存最早的《大經》和《觀經》注釋書，對日後這兩種經的各家注解，有重大啓導性作用；[31]而其所表達關於阿彌陀佛信仰的意見，跟正統淨土宗所言者有同的地方，也有異的地方，亦饒富趣味。本節以這兩種注釋為主要根據，並參考《大乘義章》〈淨土義〉的有關部分，略述慧遠對跟阿彌陀佛之極樂淨土有關的問題之見解。

(一)阿彌陀佛信仰經典在佛說中之位置

《無量壽經義疏》發趾界定《大經》在佛說整體裡的位置，說：

聖教不同，略要唯二：一、聲聞藏，二、菩薩藏。教聲聞法，名「聲聞藏」；教菩薩法，名「菩薩藏」。……今此經者，二藏之中，菩薩藏收。[32]

慧遠把佛陀的教說大別為「聲聞藏」和「菩薩藏」兩門，前者是為小乘聲聞人所設的教法，後者是為大乘菩薩人所設的教法；而他認為《大經》為屬「菩薩藏」一門。慧遠又進一步把菩薩藏分為「漸」和「頓」兩類，主張《大經》為屬「頓」一類：

p. 356

菩薩藏中所立二：一、漸，二、頓。言漸入者，是人過去曾學大法，中間習小，證得小果，後還入大；（大）從小來，稱之為「漸」。……言頓悟者，有諸眾生，久習大乘相應善根，今始見佛，則能入大；大不由小，因之為「頓」。……今此經者，……為根熟人頓教法輪。云何知頓？此經正為凡夫人中，厭畏生死，求正定者，教令發心，生於淨土。不從小大，故知是頓。[33]

「漸」一類經是為「漸入」的大乘修行人而設立，這些修行人過去曾學習大乘法，中途退而學習小乘法，後來迴轉再學習大乘法。「頓」一類經是為「頓悟」的大乘修行人而設立，這些修行人一往修習大乘法，久種善根，現今見佛，即時能悟入大乘道。慧遠指出《大經》乃是以厭畏生死之苦，追求正確禪定之道的凡夫為教授對象，教他們發心，往生西方極樂淨土，而經內沒有提到這些凡夫是從小乘轉歸大乘，故可知它為「頓」一類經。

至於《觀經》方面，慧遠同樣判定之為屬於菩薩藏中「頓」之一類。《觀無量壽經義疏》一開始便稱言《觀經》「乃是菩薩藏所收」：

教別二藏，謂聲聞藏及菩薩藏。……此經乃是菩薩藏收。[34]

就把《觀經》歸入菩薩藏中「頓」之一類，這點疏本有如下解釋：

此經是其頓教法輪。何故得知？此經正為韋提希說，下說韋提是凡夫。為凡夫說，不從小入，故知是頓。[35]

這裡指出《觀經》的直接教授對象為王后韋提希，[36]而韋提希是凡夫，沒有從小乘歸向大乘的「漸入」經歷。故知此經是「頓」。

從慧遠把《大經》和《觀經》同樣收入菩薩藏之「頓」一類，可見他認為阿彌陀佛淨土教學在內容上是純粹大乘性質，不涉小乘成分。又從慧遠以為《大經》和《觀經》

p. 357

的教授對象同樣是凡夫，可見他注意到阿彌陀佛淨土教學把佛法普及化的取向。

(二)阿彌陀佛之身位

阿彌陀佛信仰經典的焦點人物自然是阿彌陀佛。「阿彌陀」為梵語字 *Amitāyus* 和 *Amitābha* 的音譯，意譯分別為「無量壽」和「無量光」。據《大經》的記載，過去於世自在王佛在世時，有比丘名法藏。他受世自在王佛的教化所感動，許下眾多弘大願望；經過長時期修行，累積功德，其願望得以成就，於十劫前成佛。由於其所成佛的壽命和光芒，非算數所能計量，遂有「阿彌陀」之稱號。

慧遠替以歌頌阿彌陀佛之德力為主題的《大經》和《觀經》造疏，可見他對阿彌陀佛的重視。這兩種疏本的一些話，反映出慧遠對阿彌陀佛之身位的看法。《無量壽經義疏》談到阿彌陀佛的「無量壽」名稱時，說：

此佛從其壽命彰名。壽有真、應：真即常住，性同虛空；應壽不定，或長或短。今此所論，是應非真。於應壽中，此佛壽長，凡夫、二乘不能測度，知其限算，故曰「無量」。命限稱「壽」。云何得知是應非真？如《觀世音及大勢至授記經》說：無量壽佛壽雖長遠，亦有終盡。彼佛滅後，觀音、大勢至次第作佛。故知是應。[37]

《觀無量壽經義疏》亦有一節相似的話：

然佛壽命有真有應，真如虛空畢竟無盡，應身壽命有長有短。今此所論，是應非真。故彼《觀音授記經》云：無量壽佛命雖長久，亦有終盡，故知是應。此佛應壽長久無邊，非餘凡夫二乘能測，故曰「無量」。命限稱「壽」。[38]

這兩節話論及阿彌陀佛的壽命，都提到佛的壽命有「應」、「真」兩種，前者有長短段限，後者為常住無窮。今觀《大乘義章》〈三佛義〉論法、報、應三種佛身，曾把前兩者合稱為「真」身，跟「應」身對舉；[39]又觀上引第二節話談到佛壽命之「應」的一種時，用到「應身壽命」一詞；由是可推知慧遠所謂佛壽命的「真」和「應」，前者當是指法身佛、報身佛的壽命，後者當是指應身佛的壽命。以上所引兩節話都認定阿彌陀佛的壽命為「應」；並同樣舉出《觀世音菩薩授記經》的話為證明，

p. 358

指出此經聲稱阿彌陀佛的壽命有終盡，其後觀世音和大勢至兩位菩薩相繼他成佛，[40]可見阿彌陀佛之壽命雖然甚為久遠，但還是有終結的一天。至於「無量壽」的「無量」一詞，根據第一節話的解釋，是表示「凡夫、二乘不能測度，知其限算」，並沒有無限量的意思。從慧遠一再表明阿彌陀佛的壽命為「應」，可見他以為阿彌陀佛的身在三種佛身中，為屬應身。再者，《觀無量壽經義疏》把觀佛分為真身觀、應身觀兩種，指出《觀經》所陳說的阿彌陀佛觀，乃是應身觀，這亦反映出阿彌陀佛為應身佛的看法：

無量壽佛者，是（此經）所觀佛。觀佛有二：一、真身觀、二、應身觀。觀佛平等法門之身，是真身觀；觀佛如來共世間身，名應身觀。……今此（經）所論，是應身中麤淨信觀矣。[41]

慧遠重視阿彌陀佛，唯又取較平實的觀點，視阿彌陀佛為順應世間人所顯現的應身佛；這跟日後淨土宗人，自理想的角度，力言阿彌陀佛為酬報清淨因行而顯現的報身佛，立場明顯有異。還要一提的是阿彌陀佛乃是法藏比丘修行所證得，而慧遠在詮釋《大經》「時法藏比丘攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行」一語時，有如下的評語：

一人具修無量土行，未來還得無量種土，隨人異現。[42]

這裡說法藏比丘因為具修無量清淨行，故於未來可以隨著應接對象之不同，作不同的示現；而根據慧遠的佛身分類，能作不同示現的佛身，要為是法身。如是看，上引數語言下之意，是法藏比丘修行所成就的，要為是法身佛，亦即是真身；而阿彌陀佛，乃是這法身佛所示現之眾多不同應身佛之一。[43]

(三)阿彌陀佛之極樂世界所屬的淨土類別

阿彌陀佛信仰經典在狀述阿彌陀佛的同時，亦用了不少筆墨刻劃阿彌陀佛的居處。根據其描寫，阿彌陀佛的世界乃是法藏比丘所許下的弘願所成就，這世界位處西方，

p. 359

清淨光明如鏡子；其花木樓臺，皆是由珍寶造成，其流泉雀鳥，皆發出頌法音聲。又這世界沒有地獄、餓鬼、畜生這三種惡趣，生於那裡的眾生都是壽命無量，具足妙相和神通力，並且在追尋真理的道路上永不退轉，最終必得證入涅槃。由於生於阿彌陀佛的世界的眾生沒有眾苦，唯受諸樂，故這世界有「極樂」（Sukhāvātī）的稱號。

從本文第一部分之論述所見，慧遠根據所證入的眾生的等次，把淨土類別為事、相、真三種；又根據淨土自身的體相和作用，類別之為法性、實報、圓應三種，並依次把它們跟法、報、應三種佛身相配對。本文第一部分在論及第一種淨土分類時，曾指出慧遠把阿彌陀佛的安樂國土歸入「事淨土」一類，以為它是凡夫由修習出世善行所感得的淨土；而在論及第二種淨土分類，當談到圓應土的因時，曾指出慧遠舉出阿彌陀佛所許下的弘願，為圓應土的同類因。慧遠這樣做，顯示出他視阿彌陀佛之弘願所成就的極樂世界為圓應土。這點從他斷定阿彌陀佛為應身佛，亦可推知。

慧遠把阿彌陀佛的極樂淨土歸入「事淨土」、「圓應土」這些較低層次的淨土；跟日後淨土宗人主張極樂淨土為實報土，處處強調其崇高性，立場顯然不同。最後要注意是依慧遠所說，圓應土溯本歸源乃是法性土和實報土在接應眾生時所有的示現。如是推論，極樂淨土作為圓應土，亦當有所本的法性土和實報土。以下《大乘義章》一節論及應身佛和應土的關係時，便透露出這意思：

為（教）化，（應土）差別不等。或土隨身，如彌陀佛未成佛前，國土鄙穢，成佛後國界嚴淨。彼佛現居，不定境故。[44]

這裡說到為了教化眾生，圓應土差別不同，並舉出阿彌陀佛的居處為例，指出阿彌陀佛現時所居的圓應土為不固定。言下之意，是以為阿彌陀佛的居處非僅是極樂世界這一種圓應土，還包括其它圓應土。換句話說，阿彌陀佛的居處從其本來說，是法性土和實報土；這法性土和實報土在接應眾生時，

示現為各種不同圓應土；而極樂世界乃是這些圓應土之一。

(四)往生極樂淨土之行因

阿彌陀佛信仰經典把阿彌陀佛的極樂淨土繪畫成一理想世界，從而促使聽受者立志，修諸善行，以求往生這世界。有關往生所需修習的善行，以《觀經》所述最詳細。《觀經》舉出意欲往生極樂淨土者所當修習的「三福」：

欲生彼（極樂）國（土）者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀頌大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。……此三種業，乃是過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。[45]

所謂「三福」，是指三種清淨業行：第一種包括孝順父母、尊敬師長等道德性行爲，第二種包括歸依三寶、遵守戒律等持戒行爲，第三種包括發菩提心、深信因果等覺己行爲、及勸修佛道等覺他行爲。《觀經》又詳述十六種跟極樂淨土有關的觀想，包括觀極樂淨土之方所的「日想」，觀極樂淨土之莊嚴相的「水想」、「地想」、「樹想」等，觀極樂淨土之佛和菩薩的「遍觀一切色身想」、「觀觀世音菩薩真實色身想」、「觀大勢至色身想」等，與觀往生極樂淨土之眾生的「上輩生想」、「中輩生想」和「下輩生想」。還有在敘述觀上、中、下三輩往生之想時，《觀經》把三輩的眾生細分爲上品上生、上品中生、上品下生、中品上生、中品中生、中品下生、下品上生、下品中生、下品下生共九品，一一申說其得以往生極樂淨土的行爲，這也涉及往生極樂淨土之行因的問題。例如在談到最高的上品上生眾生時，它說：

若有眾生願生彼國者，發三種心，即便往生。何等為三？一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。[46]

這裡提到至誠心、深心、迴向發願心這三種心，指出具有這三種心，便必定可以往生極樂淨土。

如是發這三種心也便是往生極樂淨土的行因。更值得注意的是以下《觀經》談及最低劣的下品下生眾生時所說的話：

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。[47]

依這裡所言，下品下生眾生一生不作善業，具足五逆（殺父、殺母、殺阿羅漢、使佛身出血、破和合僧）和十惡（殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見）諸重罪；他們得遇良友，為說佛法，勸令念佛，於臨命終前以聲稱念南無阿彌陀佛，至於十念，乃得往生極樂世界。如是看，先前所言及「三福」、「十六觀」、「三心」等，並非進入極樂淨土的必需條件，僅是聽聞佛法，誠心稱唱阿彌陀佛名號，亦可往生。

慧遠的《觀無量壽經義疏》有一段文字，論述往生極樂淨土的因。在那裡慧遠分述各種往生的法門，首先指出諸大乘經所說的往生的因不一；依《小品般若》所說是空慧；依《涅槃經》所說是修戒、修施、修慧和護法；依《維摩經》所說是饒益眾生等八種法；依《往生論》所說是禮拜、讚嘆、作願、觀察、迴向這五種門。[48]慧遠繼而分四門，統攝《觀經》所陳述諸往生極樂世界的因，說：

依此《觀經》，因亦眾多，麤要為四：

一、修觀往生：觀別十六，備如上辨。

二、修業往生：修業有三，亦如上說。

三、修心往生：如下文說，心有三種：一者誠心：「誠」謂實也，起行不虛，實心求去，故曰「誠心」。二者深心：信樂慇至，欲生彼國。三者迴向發願之心：直爾趣求，說之為「願」；挾善趣求，說為「迴向」。願有二種：一願生彼國、二願見彼佛。.....

四、歸向故生：如下文說，自雖無行，善友為說佛、法、僧名，或為歎說彌陀佛德，

或歎觀音、劫至，或歎彼土妙樂勝；一心歸向，便得往生。於中或念、或禮、或歎、或稱其名，悉得往生。[49]

這裡舉出《觀經》所提到的眾多往生極樂世界的方法，為往生極樂世界的因，並歸納之為修觀、修業、修心、歸向四門。第一門「修觀」即是修習十六種觀想，慧遠在同書上文稱這十六種觀想為「定善」，並大別之為兩類：第一類包括前七種觀想，為觀極樂淨土的依報；第二類包括後九種觀想，為觀極樂淨土的正報。[50]第二門「修業」即是修習三福，慧遠在同書上文稱這三福為「散善」，並指出第一種福為大乘人和凡夫所共同修習，第二種福為大乘人和小乘人所共同修習，第三種福為大乘人所獨自修習。[51]第三門「修心」即是修習上品往生之人所發的三種心，慧遠在這裡對這三種心作出申述，以為「誠心」是指真誠地把往生極樂淨土的意願貫徹於實際行為的心；「深心」是指深切樂求往生極樂世界的心；「迴向發願心」的「發願」是指願求生於極樂世界，得見阿彌陀佛的心，「迴向」是指把自己所作善行指向於完成往生之意願的心。至於第四的「歸向」一門，即是下品人往生的行門：下品人雖然沒有善行，但得到善友為他們講說佛、法、僧三寶，讚嘆阿彌陀佛及其侍從菩薩、淨土的勝妙，於是一心歸向彼佛，或以心念之，或以身體拜之，或以聲讚嘆之，或以口稱唱其名字，由是悉得往生極樂淨土。

從上述《觀無量壽經義疏》對往生極樂淨土的因的問題之論述所見，慧遠所舉出的諸往生的因，全部都是些實踐行門，可見慧遠視往生為「自力」修行的結果；跟日後淨土宗人強調阿彌陀佛的弘願對眾生往生的「他力」作用，側重點明顯有異。又慧遠所舉出的往生行門範圍甚廣，當中有難行的（如上品人所發的「三心」），也有易行的（如下品人所習的以口稱名）；唯慧遠又跟日後的淨土宗人不一樣，並沒有力求突出難、易兩道的分別，亦沒有標舉易行道為末法時代的濟渡良方。還有雖然慧遠肯認以口稱唱阿彌陀佛的名，為往生極樂淨土的因，但在他心目中，稱名不過是眾多往生之因的一種；這跟日後善導（613~681）等淨土宗人，特別強調稱名的意義，推許之為往生的「正業」，把其它往生行門都說為是「助業」，在重視程度上有所不同。

阿彌陀佛信仰經典對往生極樂淨土的行因的看法，往往見於其對往生極樂淨土的眾生的狀述。在狀述往生的眾生時，《大經》和《觀經》都對他們作出分類，前者提出「三輩」分類，後者提出「九品」分類。當中「三輩」分類中的「下輩」，為不能修作功德的人；[52] 而「九品」中的「下下品」人則不但不修作功德，更且犯五逆十惡諸重罪。今這兩部經把他們都納入往生的眾生的範圍內，充份體現了大乘佛教的慈悲普渡精神。

慧遠在論述往生極樂淨土的眾生時，把《大經》的「三輩」分類和《觀經》的「九品」分類相結合，說：

彼（《觀經》）中九品，今（《大經》）合為三：上各三人，合為上輩；中品三人，合為中輩；下品三人，合為下輩。然此三輩人位雖殊，至欲往生，齊須發心求大菩提，專念彼佛，迴向發願，方得往生。[53]

慧遠指出《大經》所說的三輩包括了《觀經》所說的九品，其中，上輩即是上三品，中輩即是中三品，下輩即是下三品。慧遠又指出這三輩九品人要是想往生，便得發菩提心，專意念佛，把其心願意向完全集中於往生之事上，言下肯認就算是最卑劣下輩、下品眾生，亦有往生極樂世界的可能。

慧遠既然認為三輩分類無非是九品分類的綜合，由是他在申述各品類的往生眾生時，便把注意力集中於九品分類上。慧遠以為九品中的上三品為居於種性住階位或以上的大乘人，[54]中三品為持守戒律、沒有犯罪的小乘人，下三品為犯了罪的大乘人：

初定其人，麤分為三，細分有九。麤分三者，謂上、中、下。大乘人中種性已上，說為上品；小乘人中從凡至聖，持戒無犯，說為中品；大乘人中外凡有罪，說為下品。[55]

p. 364

關於上三品的大乘人，慧遠有如下申述：

上輩有三，所謂上上、上中、上下。大乘人中，四地已上，說為「上上」。生彼即得無生忍，故無生地。理實於中亦有多時得無生者，經言「即得」，就勝為言。初、二、三地信忍菩薩，說為「上中」，經說生彼過一小劫得無生故。……種性、解行，說為「上下」，經說此人過三小劫，得

百法明，到初地故。……前說「上中」經一小劫得無生忍者，就信忍中終處為語；所說「上下」過三小劫到初地者，就伏忍中始處為語。[56]

以上對上三品人的界定，牽涉及「五忍」、「十地」、「六種住」這些關於大乘菩薩修行進程的分析。從慧遠著作對這三種分析之關係的論述，可歸納出以下的比配表。[57]在上引文裡，慧遠首先指出《觀經》在談及上品上生的人時，說他們在往生極樂淨土後，

圖表一：五忍、十地、六種住比配表

p. 365

即時得悟無生法忍；而從無生法忍為進入第七地的菩薩所證得這點看，則上品上生人當是快要證得第七地的大乘人，亦即是第「四地以上」、第七地以下的大乘人。慧遠繼而引用《觀經》說上品中生人「經一小劫得無生法忍」的話，[58]指出上品中生人當是處於離第七地較遠的階段，亦即是第一地至第三地。又從上圖表一看，這些地相等於「五忍」位中的信忍位，故慧遠稱上品中生人為「信忍菩薩」。至於上品下生人，慧遠以為《觀經》說他們「經三小劫，……住（第一）歡喜地」，[59]可見他們還未進入第一地，是處於十地之前的階段，亦即相當於「五忍」位中的伏忍位、「六種住」中的種性住和解行住。

關於中三品的小乘人的分齊，慧遠有如下解說：

中輩亦三，所謂中上、中中、中下。分齊何處？小乘人中，前三果人，說為中上，生彼即得阿羅漢（果）故。……見前已前內、外二凡，精持淨戒，求出離者，說為中中，經說生彼七日，聞法得須陀洹，過半劫已得羅漢故。……見道已前世俗凡夫，修餘世福，求世離者，說為中下，經說生彼過一小劫得羅漢故。[60]

慧遠在這裡界別中品上生人，借助了「四果」的觀念。「四果」為小乘修行人所證得的果，它們自下至上，分別為須陀洹果、斯陀含果、阿那含果和阿羅漢果。慧遠根據《觀經》說中品上生人在進入極樂世界後，「應時即得阿羅漢道」的話，[61]主張中品上生人為快將證得最終極的阿羅漢果的小乘人，亦即已證得前三果的小乘人。至於中品中生人，《觀經》說他們在進入極樂世界後，「聞法歡喜，得須陀洹，經半劫已成阿羅漢」，[62]可見他們仍然未證得第一的須陀洹果，離證得阿羅漢果的

階位較中品上生人爲遠；由是慧遠遂主張中品中生人爲未證得四果的內凡人和外凡人；[63]而根據慧遠的說法，

p. 366

內凡人、外凡人的特點是注重持戒，以求出離生死。關於中品下生人，《觀經》說他們在進入極樂世界後，「過一小劫成阿羅漢」，[64]可見他們離證得阿羅漢果的階位比中品中生人又要爲遠。由是慧遠遂主張中品下生人爲凡夫；而根據慧遠，凡夫的特點是修習可以感得人界、天界福樂的善行，以求出離苦惱。

關於下三品的大乘人，慧遠有如下綜述：

下輩亦三，所謂下上、下中、下下。於彼大乘始學人中，隨過輕重，分爲三品。未有道位，難辨階阨。[65]

根據這裡所言，下三品人爲初習大乘法的修行者，他們之間的上、中、下，分別是按照其先前所犯過失的輕重而劃分；而不像上三品和中三品人的品次，可就證道階位的高下來界別。這是由於下三品人還未入道，沒有證道階位可言。

慧遠對《觀經》之往生眾生九品分類的解說，把九品分類跟「四果」、「十地」等有關證道階位的傳統佛教觀念連結，明確地界定各品類往生眾生在成佛過程中所達至的階段；日後各《觀經》注釋家，處理九品分類這問題莫不受這方法影響。[66]不過「四果」、「十地」都是一些高層次的階位，慧遠以九品位次比配它們，遂招致判位「太高」的譏評。[67]尤其是淨土宗人，他們力主彌陀淨土教學是爲末世鈍根所設，由是對慧遠把往生眾生品次比配「四果」、「十地」這些小、大二乘之賢聖階位的做法，非常不滿，提出了猛烈批評。[68]

p. 367

除了對三輩和九品的分析，慧遠對阿彌陀信仰經典之間的歧義的解釋，亦牽涉到往生極樂淨土的眾生的品類的問題。《觀經》所述的往生眾生中，包括犯五逆十惡這些重罪的下品下生人；而《大經》卻有以下一節話：

諸有眾生聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向願生彼國，即得往生，住不退轉，唯除五逆、誹謗正法。[69]

經文說眾生祇要對阿彌陀佛起信樂之心，以至一念，亦可往生，唯有犯了五逆、誹謗佛法之罪者除外；言下之意，是認為造五逆罪者不能往生。如是，豈非跟《觀經》之言矛盾？慧遠在《無量壽經義疏》就此有如下解釋：

釋有兩義：

一、約人分別：人有二種：一者久發大乘心人，遇緣造逆，如閻王等。此雖造逆，必有重悔，發心求出，能滅重罪，為是得生。《觀經》據此。二者先來不發大心，現造逆罪，多無重悔，不能決定發菩提心，為是不生。此經據此。

二、約行分別：行有定散。有人雖復造作逆罪，能修十六正觀善根，深觀佛德，除滅重罪，則得往生。《觀經》據此。若人造逆，不能修習觀佛三昧，雖作餘善，不能滅罪，故不往生。此經據此。[70]

慧遠分人、行兩方面，解釋《觀經》和《大經》之間的分歧。在人方面，慧遠指出在造五逆的人中，有久遠以來發大乘心者，亦有從前未發大乘心者。前者在造五逆罪後，必會深生後悔，其後悔的心能消滅重罪，由是前者得以往生；後者在造五逆罪後，多不會後悔，由是便不能往生。《觀經》所說，能往生的造五逆罪眾生，即是前者；《大經》所說不能往生的造五逆罪眾生，即是後者。在行方面，慧遠指出善行有定、散兩種，前者專指《觀經》所言的十六種觀想，後者泛指「三福」等一般修行方法，[71]而前者有除滅重罪，叫人往生極樂世界的作用。如是造五逆罪的人，要是能依《觀經》的訓示，修習十六種觀，便可往生；而《觀經》便是以此為據，宣說造五逆罪者得以往生。至於那些未能修習十六種觀的造五逆罪的人，便不能往生；而《大經》便是以此為據，宣稱造五逆罪者不能往生。以上慧遠的解釋，肯認犯五逆罪的人，

p. 368

祇要發大乘心，或是修習十六種觀，便得往生。至於是否有犯五逆罪的人，是永遠不會發大乘心，或是永遠不會修習十六種觀，從而永遠不會往生，這點慧遠沒有清楚表明。

以阿彌陀佛及其極樂世界為主題的漢譯佛典，除了淨土三部經外，還有相傳為世親所作的《往生論》。此論詳細闡述欲往生者當修習的「五念

門」，對阿彌陀佛及其淨土，有精細刻劃，是公認淨土三部經以外的最重要阿彌陀佛信仰佛典；不過論中有「女人及根缺、二乘種不生」的偈語，[72]似乎主張女人、六根殘缺者及小乘人不能往生極樂世界，跟三部經所說有異。慧遠亦很重視《往生論》，[73]對它所提出「二乘種不生」的說法，在《觀無量壽經義疏》有如下解說：

問曰：依如《往生論》中，說二乘種不得往生，此經何故宣說中輩學小得生？釋言：彌陀菩薩正處，唯修小行，不得往生，要由乘終發菩提心，種大乘種，方乃得生。……彼《往生論》據終為言，故說二乘種子不生；此經就始，故說中輩學小得生。[74]

這解說假設有人提問：何以《往生論》說二乘種不得往生，而《觀經》所舉出的往生九品人中的中三品人為學習小乘法的人，但《觀經》卻說他們可以往生？慧遠的答覆指出阿彌陀佛所在之處並非修習小乘法者所能進入，小乘人最「終」要發菩提心，種下大乘種子，方才能往生。今《往生論》說二乘種不得往生，便是要表明要是小乘人到最「終」還是不發菩提心，他們便不能往生。至於《觀經》說學習小乘法的中三品人可以往生，則是就開「始」為言，蓋小乘人「開」始時習行小乘道，並不排除他們不會於將來發菩提心，轉習大乘道，從而得以往生。慧遠這答覆引入「終」「始」一對觀念，化解《往生論》和《觀經》在小乘人往生的問題上的分歧，明確地肯認小乘人祇要最「終」能歸心大乘，便得以往生。慧遠在《觀無量壽經義疏》繼而這樣處理《往生論》「女人及根缺不生」的判語：

問曰：依如《往生論》中，宣說女人、根缺不生。此經宣說韋提希等五百侍女同皆往生。是義云何？

p. 369

釋言：論說女人、根缺不得生者，就後為言。生彼國者，淨報離欲，故無女人；身報精土，故無根缺。若論此（經）者，但有善心，一切不簡。[75]

這裡假設上文的發問者，繼續追問何以《往生論》說女人和六根殘缺者不得往生，而《觀經》卻預言韋提希皇后及其五百侍女於未來往生極樂世界？慧遠的答覆指出《觀經》持「但有善心，一切不簡」的觀點，以為祇要有善心便可以往生，此外不作簡別，故此《觀經》並不排除女人和根缺者可以往生。至於《往生論》謂「女人及根缺不生」，這是就往生之「後」的情況說：蓋極樂淨土的眾生是清淨的果報，沒有欲望，因

此不會是女人；又極樂淨土是精妙之地，因此那裡的眾生不會是六根殘缺。如是看，《往生論》其實並沒有否認極樂淨土的眾生在往生「前」，可以是女人和六根殘缺者，故跟《觀經》的立場沒有矛盾。

綜觀以上的討論，可見慧遠把往生極樂淨土眾生之範圍盡量擴闊：最上包括證得第六地這大乘賢聖階位的修行者；最下包括造五逆十惡之犯重罪者，以及女性和肢體殘缺這些在古代社會普遍受到歧視的人。在把往生眾生的範圍向上擴闊方面，慧遠的做法無疑是跟淨土宗人有別；但是在把往生眾生的範圍向下擴闊方面，慧遠採取的進路則是跟淨土宗人相同。又慧遠標舉「但有善心，一切不簡」為《觀經》的宗旨，顯示出他對阿彌陀信仰的普濟精神，有深切的體會。[76]

結論

「淨土」為中國佛教教學的主要課題之一，而淨影寺慧遠在其著述裡一再論及淨土問題，對中國淨土教理的形成，作出了貢獻。從上文的闡述所見，慧遠所說的「淨土」，有廣狹兩義：廣義泛指所有清淨居處，包括凡夫所居的事淨土、三乘人所居的相淨土和初地以上菩薩和佛所居的真淨土；狹義專指佛的居處，亦即真淨土中的純淨土。在這兩義淨土中，慧遠較偏重第二義，這點從他對「淨土」一詞所作的釋義，以及他所提出的淨土分類，例如真、應二土分類，法性、實報、圓應三土分類，都是第二義淨土的分類，

p. 370

便可看出來。又慧遠把法性、實報、圓應三種佛土，分別比配法、報、應三種佛身，清楚說明其間的關係；並且在探討前兩種佛土的行因時，提出法性如來藏為淨土正因的觀念，顯示出會通淨土思想和如來藏思想的意圖。還有值得注意的地方，是慧遠有關彌陀淨土方面的主張。慧遠曾為《大經》和《觀經》這兩種重要的阿彌陀佛信仰經典造注釋，書內對阿彌陀佛的身位、彌陀淨土的類別、往生彌陀淨土的行因、往生彌陀淨土的眾生的品類等阿彌陀信仰的中心問題，一一提出意見。其見解容或不及淨土宗人所持的富有創意，但基本上能做到忠於原經，而且陳義清晰，觀點首尾一貫，足以自成一家之言，甚具參考價值。

關鍵詞：1.阿彌陀佛 2.極樂世界 3.圓應土 4.往生九品 5.佛土

The Pure Land Teaching of Ching-ying Hui-yüan

Liu Ming-Wood

Lecturer, University of Hong Kong

Summary

Modern studies of Chinese pure land teaching tend to focus on the Pure Land School. However, interest in the subject of pure land was in actuality not confined to this School. Time and again, we come across detailed discussions on the question of pure land in writings of various Chinese Buddhist traditions, such as the Ti-lun, She-lun, San-lun, T'ien-t'ai and Hua-yen traditions. This essay examines the pure land thought of Ching-ying Hui-yüan (523~592), a well-known Ti-lun master and a pioneering figure in Chinese pure land teaching. The essay comprises two parts. The first part discusses Hui-yüan's definition of the term "pure land", his classifications of pure lands into different types, and his attempt to connect various types of pure lands with various forms of Buddha-bodies. Part two describes Hui-yüan's opinions on a number of questions connected with the pure land of the Buddha Amitabha, and compares them with those held by the Pure Land School.

[1] 《大乘義章》全書今不存,現存 222 科。

[2] 《大正藏》卷 44,頁 834 上。

[3] 慧遠《維摩義記》解說「佛國」一詞,謂「國」亦即是「處」,於佛經中亦名「土」和「界」。又《維摩義記》對「國」、「土」、「界」諸名的釋義,跟《大乘義章》的大致相同。參見《大正藏》卷 38,頁 422 中。

[4] 有關「淨土」一詞的本源和意義的分析,參閱平川彰:〈淨土思想の成立〉頁 13~18 (載於氏著:《平川彰著作集第 7 卷:淨土思想と

大乘戒》，東京，春秋社，1990年）；田村芳朗：〈三種¹⁴淨土觀〉、頁17～22（載於日本佛教學會編：《佛教における淨土思想》，京都，平樂寺書店，1977年）；藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，頁507～511（東京，岩波書店，1970年）。

[5] 《大正藏》卷44，頁834上～中。

[6] 「淨業」即清淨的行業。佛家把淨業分作「有漏」和「無漏」兩種：前者含煩惱性，會招致人、天等有漏果報；後者完全沒有煩惱，具有出離生死界的作用。

[7] 《大正藏》卷44，頁834中。

[8] 「天」為輪迴界之六趣中最勝妙者，相當於通俗所謂「神」。

[9] 有關阿彌陀佛的安樂國土，參見本文第二部分的討論。有關積佛的眾香國土，參見《維摩經》〈香積佛品〉。

[10] 《大正藏》卷44，頁834

[11] 同上注。

[12] 維摩為《維摩經》的主人翁。據《維摩經》所記，維摩為毘耶離城的長者。他雖在塵俗，然而精通所有佛說，非佛陀之出家弟子所能及。維摩有大神通力，能叫其狹小居室，容納三萬二千高廣師子座，無所妨礙。參見《維摩經》〈不思議品〉。

[13] 《大正藏》卷44，頁835上。

[14] 「初地」者，指《十地經》所記述菩薩修行所經歷的十個階段中的第一個階段，名為「歡喜地」。

[15] 《大正藏》卷44，頁835上。

[16] 同上注，頁835中。

[17] 同上注，頁835中～下。

[18] 同上注，頁836上。

[19] 同上注，頁487中。

- [20] 同上注，頁 488 中。
- [21] 同上注，頁 836 上～中。
- [22] 同上注，頁 836 中。
- [23] 同上注。
- [24] 有關阿彌陀佛的弘誓，參見本文第二部分。
- [25] 《大正藏》卷 44，頁 837 下。
- [26] 同上注，頁 836 下。
- [27] 有關這三種佛身，詳參《大乘義章》〈三佛義〉一科。
- [28] 《大正藏》卷 44，頁 836 下。
- [29] 同上注，頁 837 中。
- [30] 《大乘義章》的淨土理論，近年吸引一些學者注意。參閱日置孝彥：〈淨土教の研究(一)——淨影寺慧遠の淨土思想について〉，頁 108～121，《金澤文庫研究紀要》，第 10 期，1973 年；望月信亨：《中國淨土教理史》，頁 90～98（京都，法藏館，1964 年）
- [31] 根據當代學者的研究，慧遠為現今可知最早把《大阿彌陀經》稱作《大經》的人，而其所作的《觀無量壽經義疏》的組織、用語和釋義，對日後各家《觀經》注釋，有重要啓導作用。參閱 Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Doctrine* (Albany: State University of New York Press, 1990), part 1, chaps. 4～6.
- [32] 《大正藏》卷 37，頁 91 上～中。
- [33] 同上注。
- [34] 《大正藏》卷 37，頁 173 上。
- [35] 同上注。

[36] 《觀經》記述佛陀應摩揭陀國王后韋提希夫人的請求，示現阿彌陀佛的極樂世界，並講述往生彼世界的方法。

[37] 《大正藏》卷 37，頁 92 上。

[38] 《大正藏》卷 37，頁 173 下。

[39] 參見《大正藏》卷 44，頁 838 下～839 上。

[40] 《觀世音菩薩授記經》所言，參見《大正藏》卷 12，頁 357 上～中。

[41] 《大正藏》卷 37，頁 173 中～下。

[42] 《無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 103 上。

[43] 又慧遠把法藏比丘所許下的眾願分爲三類，其中一類爲「攝法身願」：於中合有四十八願，義要唯三，……一攝法身願、二攝淨土願、三攝眾生願。（同上注，頁 103 中）

慧遠既然以爲法藏比丘所許下的願有些是跟成就法身有關，而法藏比丘所許下的願又已全部完成，則慧遠當是認爲法藏比丘所證得的爲法身佛。有關這方面的討論，參見深貝慈孝：「諸師淨土教の研究——淨影寺慧遠¹⁴身土觀」，頁 1～22，《佛教大學研究紀要》第 65 號，1982 年。

[44] 《大正藏》卷 44，頁 837 上。

[45] 《大正藏》卷 12，頁 341 下。

[46] 同上注，頁 344 下。

[47] 同上注，頁 346 上。

[48] 參見《大正藏》卷 37，頁 182 下～183 上。

[49] 同上注，頁 183 上～中。

[50] 同上注，頁 178 下。依報與正報，爲過去業行所感得的果報，「正報」指果報正體，「依報」指依於正報而有的依止處所。例如受人間果

報者，其正報為四肢五官，其依報為家居器物等；受畜生果報者，其正報為羽毛齒革，其依報為巢穴等。

[51] 同上注，頁 17

[52] 參見《無量壽經》，《大正藏》卷 12，頁 272 下。

[53] 《無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 107 下。

[54] 「種性住」為「六種住」之第一種住。有關「六種住」，參見本文注 57 及圖表一。

[55] 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 182 上。

[56] 同上注，頁 182 上~中。

[57] 「五忍」、「十地」和「六種住」都是菩薩入道階位的分析，分別見於《仁王般若波羅蜜經》、《華嚴經》〈十地品〉和《菩薩地持經》。慧遠曾將「十地」跟「五忍」、「六種住」比配，參見《觀無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 179 上；《大乘義章》〈人四依義〉，《大正藏》卷 44，頁 677 下~678 上。

[58] 參見《大正藏》卷 12，頁 345 上。

[59] 同上注，頁 345 中。

[60] 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 182 中~下。

[61] 參見《大正藏》卷 12，頁 345 中。

[62] 同上注。

[63] 「外凡」和「內凡」為小乘修行人見道前的階位，前者包括七賢位中的前三位（五停心、別相念處、總相念處），後者包括七賢位中的後四位（煖、頂、忍、世第一法）。參閱《大乘義章》〈賢聖義〉，《大正藏》卷 44，頁 789 中。

[64] 同上注，頁 345 下。

[65] 《觀無量壽經義疏》，《大正藏》卷 37，頁 182 下。

[66] 有關日後注釋家援用證道階位的觀念，來解說《觀經》的往生眾生九品分類，參閱 Kenneth K. Tanaka，前引書，頁 90~91。

[67] 例如唐朝迦才《淨土論》說：「如古來大德遠法師等，觀果判人，位則太高。」（《大正藏》卷 47，頁 87 中）

[68] 善導便是典型例子。善導在其《觀無量壽佛經》中，對慧遠把三輩九品眾生比配諸大乘小乘賢聖階位的做法，作出強烈批評，逐一指出其不當之處，最後表示《觀經》所教授的觀法為「但為常沒眾生，不干大小聖也」，言下之意是三輩九品眾生全部是凡夫，內中並無大乘小乘的賢聖。參見《大正藏》卷 37，頁 248 中~249 下。

[69] 《佛說無量壽經》，《大正藏》卷 12，頁 272 中。

[70] 卷下，《大正藏》卷 37，頁 107 中。

[71] 有關定、散兩種善，參見本文〈往生極樂淨土之行因〉一節的闡述。

[72] 參見《大正藏》卷 26，頁 231 上。

[73] 有關慧遠重視《往生論》，參見 Kenneth K. Tanaka，前引書，頁 48~51 及頁 63。

[74] 《大正藏》卷 37，頁 184 中。

[75] 同上注。

[76] 近人有關淨影寺慧遠的彌陀淨土觀的論述，除了上文一再提到的 Kenneth K. Tanaka

的 *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine* 一書外，具參考價值者還有望月信亨：《中國淨土教理史》，前引書，頁 98~103，與及深貝慈孝：〈淨影寺慧遠の彌陀淨土觀〉，頁 133~164，《佛教大學研究紀要》第 55 號，1971 年。