

中華佛學學報第 13 期 (p83-103)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

西方淨土的宗教學詮釋

陳敏齡
輔仁大學宗教學系講師

p. 83

提要

亙古以來，佛教徒所追求的極樂世界到底是怎樣的神話？本論文首先說明，神話不是虛構，而是真實的、神聖的故事，它採用象徵性的語言，反覆演說著埋藏在人類心靈深處的原鄉。其次，則從淨土概念的史的發展和結構分析兩方面，說明(1)從印度人最早的理想國土北俱盧洲為始，一直到大乘佛教的各方淨土，可以看到印度人心目中的理想國如何從現實走向超現實的開展。以大地一項，從多山起伏的地形到高山陵谷、甚至連須彌山亦無；聖樹一項，從豐饒多產的樹上生衣到成就佛道的菩提樹；蓮華從有限的數量到無限的數量，而水池從肉體的淨化到靈魂的新生；乃至方位上的從混沌到秩序，等等，在在顯示一種從現實走向超現實的理想化、亦即神話化的進程。(2)相對於淨土概念的從現實到超現實的發展，構成各個淨土的基本要素則幾乎是千篇一律地不斷地重複出現，例如七寶的蓮池、黃金的大地……等等。這種種的基本要素，外表看來似乎充滿了以感官的欲樂為主的色彩，其實只是藉著沿用印度神話中各種能充分引向終極目標的象徵，無論是西方的中心概念、或者是一株巨大的菩提樹、不斷創生的蓮華池、絕對平坦的大地，它真正指向的是宗教所追求的不變的永恆的核心狀態。

最後，作者指出：那個二元未分之前的世界就是佛教徒所謂的淨土，它和 M. Eliade 的 *in illo tempore*, C. G. Jung 的原型，確實不斷地出現在人類追求理想鄉的夢境裡，雖然它們使用的名稱不盡相同。

關鍵詞：1.極樂淨土 2.神話 3.水和蓮華 4.黃金為地 5.神聖空間

p. 84

前言

歷來對於西方淨土的探討，傳統上每從佛身佛土的觀點著手，分析它是屬於三身四土的何種層次，而最常爭論的問題，一是佛土是報或化的問題，一是佛土是唯心或指方立相的問題。現代學者則從不同的面向來探討，特別是受到西方實證主義的影響，探討極樂世界起源的問題，蔚為一時的風尚。但宗教的理想世界和現實的物理空間畢竟是不同次元的問題，有關極樂世界究竟在何處？它的起源又在哪裡？等等的問題，似乎都無法碰觸到問題的真正核心。從宗教的歷史來看，宗教所以成立的不可或缺的要害，在某個意義上，就是所謂神聖的概念。何謂神聖？研究西方宗教的學者每從神人的關係出發，而研究東方宗教的學者則認為，應該從人自身的主體性來考察，在此並無意對於「神聖」是什麼下一定義，只是指出任何宗教現象都有屬於宗教自身獨特的性質，就是：探索生命的奧秘，尋求終極的解答；對於西方淨土的探討應該亦不離此一基本的課題。

極樂世界是佛教徒所追求的理想世界，各種問題的討論大抵上可以化約成它究竟是個真實的世界，或只是一個理想的烏托邦；更簡單的講只是一個神話。從宗教學的角度來看，它確實是一個「神話」，但這並不意味著它是虛假的或是虛構的故事；相反的它是顯示人類心靈深處的奧秘。每種宗教都有神話，神話位於每個宗教的原初，它是每個宗教對生命中的奧秘，包括生命、死亡、痛苦及其超越的解答，並基於它的存在，而為該宗教帶來確立的作用。當面對生命或問題之際，它通常有兩種取向，或是上迴進入超越的意境，作為一種神的自我呈現而述說，或是下迴深透人間的祕密，傳講先人最真實的生命經驗。換言之，神話不僅是揭示神的奧秘，也是揭示先人已經碰觸到的終極，也許，我們可以把神

話的神稍加修飾為神聖、神祕或奧祕，而將神話解釋為神聖的語言。神話雖是探討人類埋藏在精神深處的原初的記憶，但它和歷史不同，因為它探討的不僅是現象的原因、結果，而是一些比原因、結果更基本的東西，它不僅位於歷史的原點，且是比原點更根源的超越的時空。

神話的建構和歷史的描述的取向是不同的，它經常採用象徵性的語言，不斷地反覆最原初的狀態，而在其形成過程，有三個基本特色，一是它沒有固定的創作者，二它不是刻意的創作，只是人類生命的呈現，三它是隨著時代而變動的，而這也正是它生命力與創造力的由來。因此，我們必須明白，若欲解讀宗教的神話，包括極樂世界的神話在內，就不能只靠表面的語意詮釋，必須透過它的表現形式去發掘形式背後更深層的意義。以下即是基於此前提，擬從佛教中有關淨土概念的史的發展和結構分析兩方面，試圖解開蘊藏在極樂世界的表象背後的意涵。

p. 85

一、極樂與淨土的概念

極樂世界，其梵文 *Sukhavati*，直譯是樂有。在漢譯經典中，康僧鎧所譯《無量壽經》稱為安養、安樂，「極樂」一語，則以鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》為濫觴，而啄良耶舍的《觀無量壽經》亦承此說，多採用極樂之稱。

至於「淨土」一語，並無對應的梵文術語，但這並不意味著淨土的概念不存於印度。有關淨土的概念大抵有兩種用法，一是指清淨的國土，當作名詞，如：*parisuddha kṣetra*; *kṣetraṃvisuddham*, etc. 有時亦稱為

「佛土」（*buddhakṣetra*）；一是指淨化國土，當作動詞，如：

buddhakṣetra-parisuddhi。在初期的大乘佛典，例如《般若經》、《法華經》、《華嚴經》等，淨佛國土的思想幾乎隨處可見。《無量壽經》的梵本，也提及「佛國土的莊嚴和嚴飾」

(*buddhakṣetraguṇavyūhālakāra*)、法藏比丘的誓願和「佛國土的清淨」(*buddhakṣetrapariśuddhi*)的達成……等。而龍樹《大智度論》卷 92，則指出阿彌陀佛的佛土莊嚴即是淨佛國土。換言之，所謂淨土，亦即「淨佛國土」思想的濃縮。一方面是大乘菩薩的自利利他的淨化國土之行，他方面則是藉由自他的實踐所開展出來的清淨國土，因此，淨土可說是大乘菩薩道精神的具體展現。^[1]

淨土是大乘佛教獨特的產物，它和西方宗教的天國說並不相同，西方宗教的天國是神的世界，且是唯一無二的；但大乘佛教則有各種的淨土，也就是十方淨土說。而在中國，每亦單指極樂世界為「淨土」。首先提倡淨土為淨佛國土的觀念，出於鳩摩羅什的《維摩經》，但羅什所云的淨土，係泛稱諸佛的世界，並不單指彌陀淨土。羅什以後，以極樂為淨土的說法，逐漸流行，北魏曇鸞的《淨土論註》，更明白地以淨土一語表示極樂世界的清淨性，到了唐代，極樂和淨土合稱為「極樂淨土」，故以淨土一語專指極樂世界，乃成爲一種定說。

二、極樂世界的起源

有關極樂世界的起源，如同阿彌陀佛的起源問題，學界之間有各種異說，迄今並無定論，約可分爲兩類，一是印度外部起源說，一是印度內部起源說。前者，例如瑣羅亞斯教的太陽神起源說、伊甸園起源說……等，後者，又可分爲印度神話的起源說和佛教神話的起源說，印度神話的起源說包括：梵天 (*Brahmā*) 神話、毘溼奴 (*Viṣṇu*) 神話、西方守護神富樓那 (*Varuṇa*) 神話、夜摩天 (*Yāma*) 神話等，佛教神話的起源說則包括：轉輪聖王的大善見天說、須彌四洲的北俱盧洲說、天界神話、乃至佛塔起源說……等等。

p. 86

(一)印度外部起源說

關於瑣羅亞斯教的太陽神起源說，主張此說的西方學者很多，他們所持的理由基本上是從淨土經典的成立地點在西北印，而西北印和當時中亞波斯等地區的信仰有密切關係，尤其是強調阿彌陀佛的救贖，以及位於

西方等的特色。在大乘佛教中屬於特殊的易行道，但卻和中亞波斯一神教的信仰類似，故有此等推論。也就是把 **Amitaabha**、極樂世界和瑣羅亞斯教的太陽神結合在一起。茲舉數例如下：

E. J. Eitel, (1838~1908)，他認為，如同 **Amitaabha** 這句話所示，它是一種無限光明的表徵，而它的起源確實的內容雖不可知，但可以推知，是從影響喀什米爾佛教很深的波斯或者摩尼教而傳來的，理由簡單的說，在西元 147 年一位吐火羅出身的商旅，最初傳導阿彌陀的教義，但是法顯他的旅行記裡卻完全沒提到阿彌陀的思想，由此可見南方佛教對阿彌陀完全不知，這個教說是起自北傳的路線。～

Hand-book for the Student of Chinese Buddhism, 1870.

L. A. Waddell 也是從 **Amitābha** 這個佛名，以及住在西方這種所謂一神教的佛格，認為這可能是受到波斯的影響而帶有包含太陽神話在內的太陽崇拜的色彩；而且支持初期大乘佛教的王，也都是屬於太陽崇拜的種族。～The Buddhism of Tibet or Lamaism, London, 1895,

2nded., Cambridge, 1939, Repr. 1959, p.127.

Lamotte 也認為無量光 **Amitābha** 就是充滿光明和永遠的生命的神，也是君臨西方樂園的佛。祂是伊朗太陽神的一種佛教式、印度式的轉型。

～Histoire du Bouddhisme Indien, Louvain, 1958, p.551.

C. Eliot 認為 **Avesta** 裡面描述的善思、善言、善行還有無限的光明這四個天界，其中最後的這個的名稱跟 **Amitabha** 很像，為什麼呢？因為

Amitābha 是西方的佛，而西方是太陽和死者的靈魂歸宿的地方。～

Hindusim and Buddhism, London,

1921, Vol. II, p.28; cf. Ibid., Vol. III,p.220; ditto, Japanese Buddhism, London, 1935, p.104.

不過，藤田宏達認為，有關這種光明崇拜的思想不一定非得跟波斯的太陽神結合，從梨俱吠陀以來，就有很多神是與光明有關的；

Mitra, Sūrya, Savitr, Pūṣan, Viṣṇu, Vivasvat, Aditya。而且，阿彌陀佛還有另一個 Amitāyus 的名號都不列入考慮也是不行的。[2]

關於 Amitāyus，很多西方學者認為 Amitāyus 跟瑣羅亞斯教裡表示無量時間的神 Zervanakarana 是相對應的。G. Tucci 則認為，Amitāyus 與 Amitābha 這兩種佛最初是交替的，

p. 87

只有在後來的西藏佛教，才在圖像上予以區別，Amitāyus 拿著盛甘露水的壺，後者持，但儘管是這樣的區別，兩者所象徵的光明和生命都是絕對的真實，也就是依於佛的加護，生到真實世界的人們都能獲得真實的光明和永遠的生命。[3]

關於伊甸園起源說，岩本裕認為 Sukhāvati 這個字的俗語是 suhamadi，而這個字在犍陀羅語裡才念這個音，阿彌陀佛和 Sukhāvati 的信仰與西北印的犍陀羅有關，而它更可上溯到西亞的以光明思想為教義根本的摩尼教的恩寵信仰。他提到，《無量壽經》有關極樂的描寫，前半是敘景的記述，後半則是信仰的闡發，特別是前半所謂的地理的描寫，不但位在西方，而且它的景觀有樹木、河川、水、風、花、鳥、果實等，特別是水和園林、樹木的描寫顯示出一種沙漠綠洲的象徵化。另外，所謂「樂園」的 Sukhā，和伊甸園的「伊甸」（Eden）這個字都同樣是快樂的

意思。而樂園的意象之一，也就是從無熱惱池 **Anavatapta** 有四河流出的傳說也和舊約創世紀裡，所描述伊甸園四河流出的內容相仿。故他認為，不管是從語言學或文化史的考察，認為伊甸園的說法是極樂觀念的先驅。[4]

大體上，印度外部起源說之中，雖然在觀念上和極樂有若干相似之處，若直接連結上歷史的起源，則缺乏具體的論證。

(二)印度內部起源說

印度內部起源說之中，雖可分為印度神話和佛教神話，而佛教神話本來源於印度一般的思想，必須從印度宗教文化的整體上溯其源。

(1)北俱盧洲說

佛經中所描述的淨土和印度人的理想國的描述相似之處很多，而北俱盧洲說可說是泛印度最典型的樂園。依據印度的世界建立說，世界是以須彌山為中心，其周圍有七山七海，七山之外有鹹水海，其外圍是鐵圍山，而在鹹水海之中也就是第七金山的東西南北各有一大洲，這就是所謂的須彌四大洲，其中的北俱盧洲（**Uttarakuru**）被認為是須彌四洲之中最好的地方。

北俱盧洲的名稱最早在祭儀書（**Brāhmaṇa**）就已經出現，在羅摩衍那（**Ramayana**）和摩訶婆羅多（**Mahābhārata**）等史詩中也有描寫。而在佛教，自原始佛教長阿含經的第十八《世記經》《大樓炭經》為始，在諸經論裡也經常描述它的情景。

p. 88

今以《大樓炭經》第一〈鬱單曰品〉為例，略做說明（為行文方便，茲條列於此段之後）。此洲周匝廣長各四十萬里，其中有無數的山，最中央有廣長四千里的大浴池，它的水很清涼，水底金沙鋪地，水池中有青黃赤白的蓮花，浴池的東西南北各有河流，河中有花，河岸有重重行樹……等等。其國人民都是無病長壽，其壽千歲，不用耕種，自然出現

稻米，無有惡賊。男子女人若起欲情，入於園觀之中共相娛樂，女人懷孕七八天便產子，置於通衢大道，四方來者皆伸出手指，自然生出奶水供其吸吮，七天以後就成長到像閻浮提 25 歲的青年男女的模樣，這裡的人臉孔、身長都一樣，舉足下足，地陷四寸，抬起之後平復如常。大小便利之時，地自裂開，看不到骯髒污穢之物。

a¹. 「鬱單曰天下多有諸山」 T. 1, p.117c

b¹. 「地純眾寶無有石沙、陰陽調柔四氣和順、不寒不熱無眾惱患、其地潤澤塵穢不起、如油塗地無有遊塵、百草常生無有冬夏。」 T. 1, p.118a

c¹. 「地平如掌無有高下、又彼土地無有溝澗坑坎荆棘株杭、亦無蚊虻
蚘蛇蜂虎豹惡獸」 T. 1, p.118a

d¹. 「彼鬱單曰土四面、有四阿耨達池、各縱廣百由旬、其水澄清無有垢穢、以七寶塹廁砌其邊、乃至無數眾鳥相和悲鳴、與摩陀延池嚴飾無異、彼四大池各出四大河廣十由旬、其水洋順無有卒暴」 T. 1, p.117c

d¹. 「其土有池名曰善見、縱廣百由旬、其水清澄無有垢穢、以七寶塹廁砌其邊、遶池四面有七重欄楯七重羅網七重行樹、乃至無數眾鳥相和而鳴。」 T. 1, p.118b

e¹. 「其地柔濡、以足蹈地地凹四寸、舉足還復」 T. 1, p.118a

f¹. 「又其土人大小便時地即為開、便利訖已地還自合、其土人民無所繫戀亦無畜積、壽命常定死盡生天。」 T. 1, p.119b

f¹. 「其土常有自然粳米、不種自生無有糠繒、如白花聚猶忉利天食眾味具足。」T. 1, p.118a

g¹. 「若其土人起欲心時、則熟視女人而捨之去、彼女隨後往詣園林、若彼女人、是彼男子、父親母親骨肉中、表不應行欲者、樹不曲蔭、各自散去、若非父親母親骨肉中、表應行欲者、樹則曲躬迴蔭其身、隨意娛樂一日二日、或至七日爾乃散去、彼人懷妊七日八日便產、隨生男女、置於四衢大道頭、捨之而去、諸有行人經過其邊、出指令嗽指出甘乳充適兒身、過七日已其兒長成與此人等。」T. 1, p.119a

h¹. 「衣樹高七十里花果繁茂、其果熟時皮殼自裂出種種衣。」T. 1, p.118a

p. 89

(2)天界說

印度民族很早就有作為理想國的天界說，雖然天界的體系從何時開始形成並不清楚，但是大體上的結構在佛陀以前已經存在，也就是欲界的六天：四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天，色界的四禪天依禪定的階級而分為初禪天(3)、二禪(3)、三禪(4)、四禪(8)，欲、色界諸天之中尤以忉利天、他化自在天和色界的色究竟天，在佛典之中最常引用，如《放光般若經》的〈夢中行品〉提到：「使我佛土所有衣服飲食之具，如四王天、忉利天、第六天王，所有飲食衣服自然。」^[5]而有關諸天的描寫，大抵上和北俱盧洲的內容非常相似。以下就舉經典裡常說的欲色諸天為例說明之。

根據《大樓炭經》的描述，忉利天位居須彌山頂上，它廣長各三百二十萬里，在中央有帝釋天的善法堂，裡面也有七重行樹、欄楯，一樣有蓮花池，有青黃赤白的蓮花盛開，有種種飛鳥：「釋提桓因城郭、名須陀延、廣長各二百四十萬里、七重壁、七重欄楯、七重交露、七重行樹、周匝圍遶姝好、皆以七寶作之……門上有曲箱蓋樓觀交露、下有園觀浴池、有種種樹、樹有種種葉華實、出種種香、種種飛鳥相和而鳴。」忉利天也被當作死後的天國，所以才有佛母摩耶夫人產子七日之後生忉利

天的故事。後來佛陀昇忉利天為母說法一夏，下降時帝釋天命天子化作三道寶階，中央是琉璃階，右左是金、銀階，所以後來的阿忉國的妙喜世界也描述到通往忉利天的三道寶階。[6]

夜摩天的成立可能最早，在《梨俱吠陀》以來就被當作死後的樂園。根據《正法念處經》〈觀天品〉，描述到夜摩天在虛空中，它有清淨的四大山，有種種山河、水池、園林，水池中也是盛開著蓮花。在佛經裡引用夜摩天之處甚少，主要是此天太過享樂，被認為是外道的天國，佛教徒一般並不太認同。

他化自在天，是欲界最上層的第六天。有關其內容的描述資料甚少，但佛經裡常在描述佛淨土的莊嚴時，以他化自在天為例來作說明。色究竟天是色界的最高層，也就是相當於第四禪天。在婆羅門教被當作最高的涅槃之處。此外，《華嚴經》將摩醯首羅天當作十地菩薩的生處，這可能受了《阿含經》說阿那含的聖者生於五淨居天的說法轉化而來的。[7]

值得注意的是《華嚴經》裡提到，以佛菩薩為欲色諸天的王，如：〈十地品〉是在他化自在天宮所說，〈十住品〉在須彌山的妙勝殿，〈十行品〉夜摩天宮，〈十迴向品〉

p. 90

在兜率天宮，這種說法是佛教制服諸天將他們包容到佛教中的企圖，故亦可看到諸佛的淨土和菩薩的住處受到天界影響很大。

(3)彌勒淨土說

此一彌勒淨土說，早於大乘的淨佛國土思想，是以過去七佛相繼出現於閻浮提世間為其主軸，近似一種對於黃金時代的期待，和大乘的基於菩薩本願而成就的淨土不同。不過，彌勒的出現和轉輪聖王的出現同時，顯示出俗的轉輪聖王和法的轉輪聖王的結合，為過渡到大乘淨土的一個階段。

彌勒在五十七億六千歲的時候，當轉輪聖王的時候會統治閻浮提世界，其時人壽八萬四千歲，充滿歡樂。他的地勢平正沒有荊棘、坑坎、丘陵、堆阜。四時調和不寒不熱，大地柔軟沒有塵穢。地出流泉，地自然粳米，眾味具足，阿耨達龍王以八味之水普潤地上。

c³. 「時閻浮地極為平整如鏡清明」

f³. 「舉閻浮地內穀食豐賤、人民熾盛多諸珍寶、諸村落相近、雞鳴相接、是時弊華果樹枯竭穢惡亦自消滅。其餘甘美果樹香氣殊好者皆生于地、爾時時氣和適四時順節、人身之中無有百八之患、貪欲瞋恚愚痴不大慳慳、人心均平皆同一意、相見歡悅善言相向、言辭一類無有差別、如彼優單越人而無有異。」 T. 14, p.421ab

f³. 「爾時閻浮地內自然生粳米亦無皮裹」 T. 14, p.421b

f³. 「若有便利不淨、地裂受之、受已還合。」 T. 14, p.424a

h³. 「時閻浮地內、自然樹上生衣、極細柔軟人取著之、如今優單越人自然樹上生衣、而無有異。」 T. 14, p.421b

i³. 「爾時人壽極長無有諸患、皆壽八萬四千歲」 T. 14, p.421c

j³. 「其諸園林池泉之中、自然而有八功德水、青紅赤白雜色蓮花遍覆其上、其池四邊四寶階道、眾鳥和集、鵝·鴨·鴛鴦·孔雀·翡翠·鸚鵡·舍利鳩那羅·耆婆耆婆等、諸妙音鳥常在其中、復有異類妙音之鳥、不可稱數、果樹香樹充滿國內。」 T. 14, p.424a

(4)阿閼佛淨土說

大乘諸淨土之中，阿閼佛的淨土成立最早。彼佛世界位於東方名為妙喜世界，這個世界沒有山陵谷地，地皆平正，土地柔軟如兜羅棉。有劫波樹，樹上生出種種衣服瓔珞，又有道場樹，七寶所成，高一由旬，枝葉繁茂，周圍有十四由旬的欄楯。人民的房舍皆七寶嚴飾，舍宅四邊有清淨浴池，有八味之水，水流的流動速度隨心所欲。

p. 91

此國土不冷不熱，人民沒有種族的差異亦無醜陋，也沒有王者。女人都

像天女一般，也沒有惡口、忌妒之心，也不執著於邪法，沒有三惡趣。彼佛步行之處有千葉金色蓮華，彼國有三道寶階通往忉利天。生在彼國的人沒有魔事，皆得不退轉。

c⁴. 「彼佛土中無諸黑闇、雖有日月不現暉光、何以故、不動如來常有光明普照佛剎故。」 T. 11, p.106a

c⁴. 「地平如掌而作金色、無有溝坑荆棘瓦礫、其地柔軟如兜羅綿、足所履時其地即下、隨舉其足還復如初。」 T. 11, p.105b

d⁴. 「有清淨池應念而見、八功德水充滿其中、飲漱洗沐皆適人意。」 T. 11, p.105c

f⁴. 「彼土眾生所須飲食、如三十三天應念而至、無有便利穢惡不淨、舍利弗、彼國所居宮殿樓閣、八功德水受用隨心、……彼剎人倫無有嫉妒、一切女人超諸女寶。」 T. 11, p.105b

g⁴. 「彼國女人無女過失、不如此界諸女等心多嫉妒兩舌惡口、又彼懷孕之時至於誕育、母子安適亦無穢污。」 T. 11, p.105c

h⁴. 「復有奇樹時號劫波、上出名衣皆備五色。」 T. 11, p.105b

其中像土地柔軟以及樹上出衣服、瓔珞，沒有種族的差異，國中亦無王者等項，是北俱盧洲的神話。而飲食自然則是取自忉利天神話，雖有女人但無放逸忌妒之心，是轉輪聖王玉女寶說的神話。三道寶階通到忉利天的說法是源於佛陀為佛母而升天說法的故事。道場樹則是菩提迦耶的菩提樹的擴大。阿閼佛國有女人、有日月星辰、有忉利諸天，這都和彌勒淨土無太大不同。而且阿閼淨土是阿閼如來的師父大目如來所住過的地方，彌勒下生的世界是釋尊曾經住過的閻浮提有相似之處，可看出阿

閼淨土是繼承彌勒當來下生說而更加理想化的模型。總之這可看出阿閼佛的淨土，它是在印度人的理想世界的理念上，吸取各種理想的要素而形成的；但比起彌陀淨土，沒有女性、沒有須彌山、忉利天等超三界的描寫，則尚未臻於完全理想化的程度。[8]

除了阿閼淨土以外，彌陀淨土的成立也很早，一般在敘述諸佛淨土之時，經常是以阿閼、彌陀兩淨土為基調，描寫淨土像阿閼如來的妙樂世界，或說其功德莊嚴如同西方極樂世界。但在《華嚴經》裡，描述各種佛世界的時候，在彌陀淨土之上還安立了重重無盡的世界，而且一層比一層更加殊勝。如〈無量壽品〉提到：娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫相當於安樂世界阿彌陀佛刹的一日一夜，而依次安樂世界——聖服幢世界金剛佛刹——不退轉音聲輪世界善樂光明清淨開敷佛刹——不退轉音聲輪世界——離垢世界法幢佛刹為一日一夜……乃至百萬阿僧祇世界、

p. 92

最後世界一劫、於勝蓮華世界賢首佛刹為一日一夜。[9]

綜觀上述，可看出各種佛淨土相繼出現，且互爭優劣，比方說佛國土的廣狹、時劫的長短等等。不過事實上這些比較都只是表面的說法，若詳細比對其內容，其整體的發展趨勢，是從現實走向超現實的開展，例如 a 項的大地，從 a1 多諸高山——a3 地極平整——a4 地平如掌；h 項的樹木，從 h1 衣樹生衣——h3 樹生名衣——h4 有道場樹；乃至女性的描寫，從 g1 有欲情——g4 女人無女過失……等。但更值得注意的是，這些佛國土的內容場景都具有驚人的類似性，反映出大乘佛教一般共通的宗教理想世界。

總之，不管是印度外部起源說，或者是印度內部起源說，每個宗教所追求的樂園，所謂的神聖空間，其實都具有普遍的共通性；因此與其論爭起源的問題，毋寧是從比較宗教學的觀點，探求它的基本的結構和功能，較能得其要領。

三、極樂世界的表象

(一)方位——位於西方

有關極樂世界位於西方的說法，在所有淨土經典中是完全一致的。《阿彌陀經》云：「從是西方、過十萬億佛土、有世界名曰極樂、其土有佛號阿彌陀、今現在說法」。《無量壽經》云：「法藏菩薩、今已成佛、現在西方、去此十萬億剎、其佛世界名曰安樂」。《觀無量壽經》則一方面說明「阿彌陀佛去此不遠」，他方面則謂：「正坐西向、諦觀於日、令心堅住、專想不移、見日欲沒狀如懸鼓」，欲藉由觀想西方落日而引出西方極樂世界的全景。[\[10\]](#)

為何極樂世界必須定位（**localization**）在西方？從宗教學的角度來看，神聖空間和世俗空間的不同，就是它能喚起一種神聖的感情，而空間的聖化則有種種的因素，基本上，一種是屬於地理上特別的地點，一種則非關地理的條件，而是藉由宗教的重要事件，或是透過經典、儀禮的祝聖而成；但兩者之間並非毫無關涉，因為若不知其思想內容，單屬地理上的特性未必具有任何宗教的意義。方向性（**orientation**）也是建構神聖空間的重要因素之一，一個沒有方向、沒有定位的空間，經常意味著一種迷失，就好像沒有目標的生活，相反地，空間的定位及其方向性，則象徵著從混沌到秩序，特別是一旦賦予某種宗教背景的詮釋，則更像具有一種凝集所有注意力的「焦點」

p. 93

（**a focusing lens**），能使沒有意義的世俗生活轉化成有意義的新生。

西方是太陽沈沒的方位。在古代人的經驗裡，太陽是全能、超越性……等力量的顯現。相對於依「精神的夜之領域」而顯現的月的象徵性，太陽的象徵性則每依「精神的晝之領域」而呈現。太陽每當日暮西傾，所有的光輝都沒入西方。沈沒是一種結束、也是一種消失，所以太陽的西沈便意味著死者的國度。因此，在太陽和黑闇、死者的關係、或者是和死亡相關的信仰的領域裡，太陽都扮演著重要的角色。太陽被稱為「每朝死而復甦的死者」。彼不畏怖死的樣相，而擁有巡歷冥界的特權。同時，彼也可擔當靈魂導師的任務，引導死者的靈魂通過「太陽之門」而達到光明的地方，所以，太陽西沈的地方又被稱為「靈魂飛昇的跳板」。[\[11\]](#)

極樂世界之所以定位在西方，應該也是和人們死後的救贖有所關連的緣故。西方的梵文為 **Pascima**，其原義本是時間上的「後面的」意思，和未來的語義相通，故可衍化為來世之義。[\[12\]](#)而極樂世界和死後的世界——「他界」——也有相連，他界不單是我等目前生存領域「此岸」的延長，在空間上是位於遙遠的彼方，在時間上則是來世的世界，而極樂世界是大乘的現在他方佛的淨土之一，雖然基本上它是超越生死·輪迴的三界，和死後的他界並不相同，但它表現在空間上、時間上的超越性，例如：去此十萬億刹、臨終來迎或淨土往生……等，也和他界的觀念相互交錯，具有濃厚的來世的性質。《觀無量壽經》的「日想觀」云：「見日欲沒狀如懸鼓」，[\[13\]](#)依著觀想西沈的太陽而進一步地欲冥想極樂世界的全體。這種冥想法，一方面和人類學上普遍以西方代表死的方位的思考模式有關連，他方面，它和太陽所扮演的當作死後救贖者的靈魂導師的角色也是不無關係的。

不過，極樂世界究竟是在西方的何處？關於西方和娑婆之間的距離，《無量壽經》、《阿彌陀經》皆以「十萬億」的數字來表達，相對於此，《觀無量壽經》卻說「阿彌陀佛去此不遠」。這兩種相互矛盾的表現方式，暗示了所謂的西方，並不是一般所謂東方——西方的那種二元相對的概念，而十萬億佛土之遙；也不是地理上的距離，它所表達的無限的概念，其實是超越空間／時間、此界／他界、現世／來世，屬於一種不同的次元。若以原始佛教以來的用語來說，則是和生死的此岸相對的「彼岸」，而也可視為「涅槃」「不死」等的同義語。換言之，西方極樂世界是佛的開悟、涅槃的一種具象化的表現。

總之，從宗教的層面而言，西方世界具有某種超越的、絕對的意義。這種作為究極方位的「西方」，

p. 94

在某種意味上，也就是「中」的概念，作為世界的中心，或者是心靈的故鄉，所以，這樣的西方，可說是人們本來所應歸趨的方向，而假稱之為西方而已。

(二)聖木——七寶行樹

在神聖空間的概念裡，樹木也是不可或缺的要害之一，樹木的象徵性它所涵蓋的多元的價值是取之不盡的。樹木依其週期的再生，顯現出在生命的律動和秩序之中的一股神聖的力量。這種取之不盡的生命力，被認

為和不死等同，也被視為絕對的實在的象徵。在印度文明裡，自古以來，聖所每是在樹木的周圍圍成一圈而建立起來的。木＝祭壇＝石等三個項目的組合，也被佛教所採用，而佛教的聖地支提窟（Caitya），有時甚至只有樹木，沒有祭壇。[14]

有關聖樹的存在，在《阿彌陀經》裡，提到：七寶樹(6)、七重的欄楯、七重的多羅樹的行道樹、繫有鈴的寶網(4)等。在《無量壽經》中，則有諸如：以七寶嚴飾的樹木(6)、被微風吹動而出微妙音的寶樹(7)、多羅樹的行道樹和黃金的網(17)、一株巨大的菩提樹(18)、美麗的森林·庭園(23)、等等的描寫。《觀無量壽經》不僅描述七寶行道樹，並且詳細敘述枝、葉、花、果等等的莊嚴情景。[15]

其中值得注意的是，在極樂世界的樹木之中，特別強調一株巨大的菩提樹，這不僅出現在〈無量壽經〉諸版本的正文，如《無量壽經》「又無量壽佛、其道場樹高四百萬里、其木周圍五千由旬、枝葉四布二萬里、一切眾寶自然合成……無量光炎照耀無極、珍妙寶網羅覆其上、一切莊嚴隨應而現。微風徐動出妙法音、普流十方一切佛國、其聞音者、得深法忍、住不退轉至成佛道、不遭苦患。目睹其色、耳聞其音、鼻知其香、舌嘗其味、身觸其光、心以法緣、一切皆得甚深法忍、住不退轉至成佛道、六根清徹、無諸惱患。阿難、若彼人天、見此樹者、得三法忍」

（T.12, p.271a），本願文之中，如《無量壽經》的第二十八願「見道場樹願」「設我得佛、國中菩薩、乃至少功德者、不能知見道場樹、無量光色高四百萬里者、不取正覺」（T.12, p.268c）、〈無量壽如來會〉的第四十願「見諸佛國願」「若我成佛、國中群生、隨心欲見諸佛國殊勝莊嚴、於寶樹間悉皆出現、猶如明鏡見其面像。若不爾者、不取正覺」

（T.11, p.94c）、藏譯本的「樹生莊嚴願」（41願）等，也和菩提樹相關。而在《觀經》之中，在描述西方三聖之時，「一一樹下各有三蓮華，諸蓮花上各有一佛二菩薩像」

p. 95

；西方三聖都是坐在菩提樹下。[16]眾所周知，諸佛皆在樹下成道，每尊佛各有其成道樹，例如：過去七佛的毘婆尸佛的波羅利樹、尸棄佛的分陀利樹、毘舍浮佛的娑羅利樹、拘留孫佛的尸利沙樹、拘那含佛的烏暫樹、迦葉佛的尼拘律樹、釋迦牟尼佛的畢鉢羅樹……等，而皆統稱為

菩提樹；而釋迦牟尼誕生時的「一手指天、一手指地」，所謂貫通天和地的意象，其實和菩提樹頗為相近，它所指涉的就是支持世界的中心的「宇宙木」，而以此代表開悟成道的事實——就是覺悟宇宙的真理。[17]

他方面，除了一株像宇宙中心軸的菩提樹之外，它也強調以七寶嚴飾的眾多樹木所構成的全體。如《無量壽經》「七寶諸樹周滿世界……行行相值、莖莖相望、枝枝相準、葉葉相向、華華相順、實實相當、榮色光曜不可勝視」（T.12, p.270c），《觀無量壽經》「觀寶樹者、一一觀之作七重行樹想、一一樹高八千由旬……妙珍珠網彌覆樹上、一一樹上有七重網、一一網間有五百億妙花宮殿……有大光明、無量寶蓋、是寶蓋中、映現三千大千世界一切佛事、十方佛國亦於中現」（T.12, p.342b）。

其中，不僅是七寶樹的行列、枝葉、花果……等等的整齊和諧，寶樹被微風吹動也發出微妙的音聲，甚至，在寶樹中可以映現十方的世界，這種由無限的類似性、相同性、調和性、相稱性所構成的秩序整然的世界，和《華嚴經》中的帝網天珠、重重無盡緣起的光景十分相似。而這種秩序化，如同西方的方向的定位一般，也是構成神聖空間的要素之一。

無論是單獨的一株菩提樹、或者是眾多的七寶樹，基本上，都呈現出作為宇宙全體的縮圖。這種神聖的樹木，它不僅顯現整個的世界，而且，藉由對此聖樹的冥想，人們可依和象徵宇宙的聖樹的一致，而獲得終極的解脫。《無量壽經》的「見道場樹願」（28願）、〈無量壽如來會〉的「見諸佛國願」（40願）、藏譯本的「樹生莊嚴願」（41願）等，任何一者都懷抱著一種想藉著對此聖樹所表達的宇宙直觀，而去探觸那永遠的生命的憧憬。

(三)黃金為地

大地是孕育一切萬物的基礎，又稱「大地之母」。在「大地」的最初的直觀之中，它並不僅僅是指其本來的土地的領域，而是意味著包含所有山、水植物等等所謂「場所」的全體。一般說來，水的宗教的意涵，是以萌芽、潛在性、再生等的觀念為中心。相對於此，大地的原初的宗教性的意義，則被認為是「未分化」一事。[18]

《阿彌陀經》所描寫的是黃金的大地，謂云：「彼國 黃金為地」。《無量壽經》中，提到極樂世界是七寶合成的大地，謂：「其佛國土、自然七寶、金銀琉璃珊瑚琥珀車渠瑪瑙、合成為地」。《觀無量壽經》則謂：「見琉璃地、內外映徹、下有金剛七寶金幢、擎琉璃地、其幢八方八楞具足……琉璃地上、以黃金繩雜錯、以七寶界分齊分明」，詳細地描寫極樂世界的琉璃地，其下面有八角形的七寶金幢支擎，上面則有縱橫交錯的黃金繩，而其區畫則用七寶裝飾的界線。[19]類似此一八方八楞的七寶金幢，和黃金界道的描寫，在《法華經》中華光如來的離垢世界，光明如來的光德世界等亦頗常見。

華光如來……國名離垢、其土平正清淨嚴飾、安隱豐樂天人熾盛、琉璃為地有八交道、黃金為繩以界其側、其傍各有七寶行樹、常有華果。(T. 9, p. 11b)

摩訶迦葉……光明如來……國名光德……國界嚴飾無諸穢惡瓦礫荊棘便利不淨、其土平正、無有高下坑坎堆阜、琉璃為地寶樹行列、黃金為繩以界道側、散諸寶華周遍清淨。(T. 9, p. 20c)

須菩提……名相如來……國名寶生、其土平正、頗梨為地寶樹莊嚴、無諸丘坑沙礫荊棘便利之穢、寶華覆地周遍清淨。(T. 9, p. 21a)

大迦旃延……閻浮那提金光如來……其土平正、頗梨為地寶樹莊嚴、黃金為繩以界道側、妙華覆地周遍清淨。(T. 9, p. 21b)

所謂「琉璃為地、有八交道、黃金為繩」的八交道，雖然梵本原文係 *aṣṭā-pada*，但羅什將 *pada*（步；足）譯為交道，則甚為難解。西方學者如 E. Burnouf, H. Kern, 都將它直譯為以「黃金繩畫在像象棋盤形狀的區域」「以金繩區分為八個區劃的格子狀的區域」。但這種翻譯似乎和原文前後的敘述無關，也毫無任何宗教神話的意涵，岩本裕則認為，*aṣṭā-pada* 可能是 *aṣṭā-paṭṭa* 的轉訛，而 *paṭṭa* 的意思是葉或花瓣，故可翻譯為八枚花瓣的蓮華，換言之，佛國土的形狀如同八葉蓮華，這種

八方放射狀的體系，正符合曼荼羅的原形之一，也就是密教所謂的八葉蓮華，而為胎藏界曼荼羅的中台八葉院的先驅。[\[20\]](#)

有關極樂世界的大地，七寶、黃金、琉璃等嚴格說來並不一致，但其旨趣是大抵相同的。

p. 97

這種所謂的「黃金為地」的宗教的意涵，就好比佛陀降魔悟道的那一瞬間，大地變成金剛地一般，顯現出堅實、不變、透明……等絕對的真實性。不僅如此，由七寶所構成的大地，就如同孕育萬物的母胎，也含有一種創生出一切萬物的潛能的意味；特別是《觀無量壽經》中所描寫的由八角形的七寶金幢所支持的琉璃地，不但令人聯想起佛教須彌山神話中有關從風輪→水輪→金輪（地輪）生出以須彌山為中心的世界形成，或者是印度乳海攪拌神話以金色龜為基底的宇宙生成的過程，總之七寶金幢的「八角」形狀，正宛如金色龜，而七寶金幢則同於支擎大地的地輪。而且《觀經》之中，冥想者透過太陽和水的觀想所呈現的琉璃地，顯示出冥想者如何透過冥想而將浮動的心念沈靜下來，而由表面的粗意識進入到深層的無意識。琉璃大地就是心靈深處世界的呈現，但它還只是像湖水表面反射的光影，水面下深不可測的湖底才是生命真正的源泉所在。而這就是支撐宇宙的八角金幢——八葉蓮華。榮格（C.G. Jung）指出佛就從蓮華的中心出現，而這也就是行者的自心即佛的冥想體驗。[\[21\]](#)凡此，在在顯示出由大地生出世界的宇宙論的意義。

極樂世界的大地，一方面，以「黃金為地」，表現其為生育萬物的絕對真實的基盤。他方面，則強調在地形上是「地平如掌」，也就是絕對平坦的特色。〈無量壽經〉的諸版本都提到：極樂世界既沒有須彌山、也沒有大海；沒有日月星辰的光明、也沒有黑暗；沒有四季、也沒有寒暑(12)。後期的《無量壽經》則更加上沒有不善、障害等的語言(16)。[\[22\]](#)一般說來，須彌山是佛土成立不可或缺的要害，《阿閼佛國經》中雖云其國無山陵溪谷，但並不否認須彌山的存在，而且有日月圍繞四周，四王天在其半山腰，忉利天位於其頂上，可見和閻浮提世界同為欲界所攝。而〈無量壽經〉的諸譯本都一致地說明彌陀淨土沒有須彌山，這雖是一種世界成立說的革命，但是二十四願本上有日月星辰的存在，而四王天、忉利天皆依虛空而住，到了四十八願本，則進一步否定日月星辰的存在和晝夜的區別，這是因為阿彌陀佛的光明極盛，掩蔽日月之光的結果。而連帶也否定無晝夜明暗之分，唯依蓮花的開闔而知時節。總之，淨土異於娑婆的特質慢慢形成，而遂有淨土出過三界之說。

其國中無有須彌山、其日月星辰、第一四天王、第二忉利天、皆在虛空中、其國土無有大海水、亦無小海水、無江河洹水也、亦無山林溪谷、無有幽冥之處、其國七寶地皆平正。（《無量清淨平等覺經》T.

12, p. 283a)

又其國土、無須彌山及金剛圍一切諸山、亦無大海小海溪渠井谷、佛神力故欲見則見。

p. 98

亦無地獄餓鬼畜生諸難知趣、亦無四時春夏秋冬夏、不寒不熱常和調適。

（《無量壽經》T. 12, p. 270a）

彼佛國土、有種種寶柱……復有種種寶樹……彼佛國土、清淨嚴飾寬廣平正、無有丘陵坑坎荆棘土石等山、黑山雪山寶山金山須彌山鐵圍山大鐵圍山。唯以黃金為地。（《大乘無量壽莊嚴經》T. 12, p. 332a）

這種既無高山也無溪谷的世界，和《維摩經》裡所描寫舍利弗的故事同樣地，[23]在世俗的次元是不可能認識的。但從宗教的層次而言，此一超宇宙的平面，意味著克服了世俗的空間。而明（晝）／暗（夜）、寒／熱……等的廢棄，則意味著克服了世俗的時間。有關強調一切萬物的流動性、瞬間性、不斷的空無化，及其這種感覺世界的非實在性，正是包含佛教在內的印度式直觀的通則。這種「地平如掌」的大地，超越空間、時間的制約，顯示出：爲了達到終極的實在，人們必須超越一切被人爲因素所限定的二元的相對性，而回復到最初的原點——也就是大地的「未分化」的特性。

(四)七寶蓮池

有關八功德水的七寶蓮池，是極樂世界的主要特色之一。《阿彌陀經》云：「有七寶池、八功德水充滿其中。池底純以金沙布地、四邊階道、金銀琉璃頗梨合成……池中蓮華大如車輪、青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光」，簡單地說明七寶池中有著八功德水，而水中有青黃赤白四色的蓮華，並沒有特別提到蓮華的數量。《無量壽經》云：「內外左右有諸浴池、或十由旬、或二十三十、乃至百千由旬、縱廣深淺、各皆一等。八功德水湛然盈滿、清淨香潔、味如甘露」，可知，七寶蓮

池亦名「浴池」，池中有八功德水，而蓮池的數量、大小規格是有彈性的。而在《觀無量壽經》云：「極樂國土有八池水、一一池水七寶所成、其寶柔軟、從如意珠王生。分為十四支、一支作七寶色、黃金為渠、渠下皆以雜色金剛以為底沙、一一水中有六十億七寶蓮華、一一蓮華圍圓正等十二由旬、其摩尼水、流注華間尋樹上下、其聲微妙演說苦空無我諸波羅密。」則將「八功德水」寫成「八池水」，但最值得注意的是，它詳細地說明：池水是從底部的如意珠王而生，先分為十四分支的水流，然後這些摩尼水便來回地灌注於蓮花之間，特別是蓮花的根莖在「水面上很堅牢地站立著」，充分表現出如何從蓮池的水源（如意珠王）生出蓮華，這也就是「生」或「創生」的現實化。[\[24\]](#)

p. 99

為何極樂世界必須有蓮池？根據藤田宏達博士的考察，河（*nadī*）、浴池（*samāfir̥thika*）等有關蓮池（*puṣkarī*）的表現是〈無量壽經〉諸異本共通的內容，特別在後期的譯本中描寫得更為詳細。[\[25\]](#)中村元博士也指出，極樂世界的蓮池、浴池之類的東西，其實就是印度自古以來極為重視的水浴的「靈場」（*tīrtha; bathing ghats*）的概念的投影，這種「靈場」經常是在河川的岸邊，而在一般的寺院——特別是南印度的寺院也都有附屬的水池，形狀為四角形，名為 *puṣkarī*，它和一般的水池不同，主要是作為宗教上的淨化場所，直到今日，印度人還是習慣於河川淨身、祈禱，甚至把骨灰灑到水中以求生天解脫。[\[26\]](#)

從宗教學的角度來說，水幾乎是所有宗教公認的普遍的象徵，它的意象包羅萬千，例如洗禮、淨罪、生命的水、青春的泉、不老的靈藥、乃至可以治療死者的饑渴等，基本上和生命的發生、融解、再生有關，因而被認為是生命源泉的象徵。而蓮華則像許多植物一般，具有著生與豐饒的意味。特別是在印度的神話裡，更以水和蓮華的結合作為象徵一切生命的母胎。*Taitirīya Brāhmaṇa* I, 1, 3, 5 ff 提到，當創造主 *Prajāpati* 想創造宇宙之時，最初只有水和浮在水面上的青蓮的葉子，於是他潛到水的下面，發現了大地，他把地一片片地放在青蓮的葉上，慢慢地就形成

了世界。而到了西元前四世紀左右成立的 **Mahābhārata**，首先描述坐在蓮華之上的梵天，並由梵天生出整個宇宙的過程，也就是描述在原初的水之上，有那羅衍那浮游著，從他的肚臍裡生出一株白蓮，而後再從這株白色的蓮花之中生出梵天，而最後再從梵天的身體的各個部份逐次地生出諸神。因此蓮華成爲一種聖者的誕生或者宇宙創生的象徵。[27]

這種以蓮華作爲宇宙創生或者聖者的誕生的象徵的觀念，也很早就被佛教吸收、轉化。前者以《華嚴經》的蓮華藏世界之說爲最具代表性的典型。所謂的蓮華藏世界，在它的最下有不可說微塵數的風輪，其最上的風輪支持著大香水海，在大香水海之中有一大蓮華，毘盧遮那如來便結跏趺坐於蓮華之上，而更由此開展出重重無盡的世界，這種由蓮華開展出世界的情景，如同整個宇宙是包含在蓮華胎藏之內，故稱爲蓮華藏世界。除了這種由蓮華開展出世界的類型之外，以蓮華作爲聖者誕生的類型，早在阿育王時代的 **Sanci** 或 **Bharhut** 的雕刻裡，便雕刻著坐在蓮花

之上的佛母摩耶（**Māyā**）夫人，其動機可能取自毘紐天的臍生出蓮華、而其額頭生出吉祥天女的神話，抑或取自摩耶夫人生育佛陀、而佛陀又爲宇宙之主的聯想。犍陀羅美術的時代，隨著大乘佛身觀的發展，更出現許多坐在蓮華之上的佛菩薩像，《雜譬喻經》、《大智度論》

p. 100

等，亦明白地指出：「是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐，說六波羅密」、「後有大水，水底湧出千枚七寶光明蓮華、是千佛之祖」，蓮華不僅是諸佛的道場坐處，也是誕生或化生之處。而到了無著的《攝大乘論》更以蓮華爲諸佛往昔所修無量功德的象徵，故謂：「依止無量功德聚所莊嚴的大蓮華王」，至此佛和蓮華的關係成爲一體，諸佛菩薩皆坐於蓮華之上，從來的獅子座、方座、天衣座等遂不復多見。[28]

總之，蓮華無論是作爲聖者誕生或者是宇宙創生的象徵，基本上都和生、創生、再生的觀念有著密切的關係。因此，在西方淨土的世界裡，蓮華不僅是阿彌陀佛出現的場所，更是往生托胎的印記。《無量壽經》云：「天優鉢羅華、鉢曇摩華、拘物頭華、分陀利華，雜色光茂彌覆水上」、「其華光明、無量種色、青色青光、白色白光、玄黃朱紫光色亦然」，似乎並無明顯的蓮華座的描寫。《觀無量壽經》則謂：「見一寶相如閻浮檀金色，坐彼華上……復當更作一大蓮華在佛左邊如前蓮華等

無有異，復作於大蓮華在佛右邊。想一觀音菩薩像坐左華座，亦放金光如前無異。想一大勢至菩薩像坐右華座。」明顯地表現出佛菩薩坐於蓮華座的情景。[29]而前十三觀之中，第七的「華座觀」之所以受到特別的重視，如同「如此妙花、是本法藏比丘願力所成」的經文所示，蓮華為法藏比丘願力功德的象徵，所以若能觀想華座成就，則可保證獲得成等正覺的依處，就能得見佛三昧。[30]

和蓮華的「生」的意象相關，蓮華除了是諸佛出現的依處，在西方淨土的世界裡，還有一個最獨特的現象，就是所有的往生者都是蓮華化生，也就是以蓮華為往生托胎的印記。在《觀無量壽經》的後三觀中，九品往生的任何一者，都是由蓮華而獲得新生，這種蓮華化生的表現，很明顯地是以水和蓮華結合所形成的宇宙創生或聖者誕生——生——的意象為其背景。當在極樂世界的蓮池裡，生出了象徵宇宙創生的蓮華，而往生者就以迥異於凡俗的胎生的方式「化生」其上，在此，蓮華池繼承了「生」的意象是很明顯的，而往生者也藉著蓮池靈場的洗禮而回到「生」的原點，獲得了屬於宗教的新生。

結論

綜合以上所論，首先，就有關淨土概念的史的發展來說，從印度人最早的理想國土北俱盧洲為始，一直到大乘佛教的各方淨土，可以看到印度人心目中的理想國如何從現實走向超現實的開展。

p. 101

以大地一項，從多山起伏的地形到高山陵谷、甚至連須彌山亦無；聖樹一項，從豐饒多產的樹上生衣到成就佛道的菩提樹；蓮華從有限的大小到無限的大小，而水池從肉體的淨化到靈魂的新生；乃至方位上的從混沌到秩序、等等，在在顯示一種從現實走向超現實的理想化，亦即「神話化」的進程。

其次，就有關極樂世界的結構性分析來說，相對於淨土概念的從現實到超現實的發展，構成各個淨土的基本要素則幾乎是千篇一律地不斷地重複出現，例如七寶的蓮池、黃金的大地……等等。這種種的基本要素，外表看來似乎充滿了以感官的欲樂為主的色彩，其實只是為了說明超越俗世的彼岸的世界，不得不藉著現實世界中——特別是當時印度人心目中所認為最上、最好的事物作為表徵。無論是西方的中心概念、或者是一株巨大的菩提樹、不斷創生的蓮華池、絕對平坦的大地，藉著沿用印

度神話中各種能充分引向終極目標的象徵，它真正指向的是宗教所追求的不變的永恆的核心狀態。在此，我們看到：M. Eliade 的「在彼時」

（*in illo tempore*），C. G. Jung 的「原型」（*Archetype*），確實不斷地出現在人類追求理想鄉的夢境裡，雖然他們使用的名稱不盡相同。

最後，則是回來思考極樂淨土到底是唯心的世界或者是指方立相的論題。透過上述的分析，可知所謂的淨土，原本是指那個二元未分之前的世界，無論偏於唯物或唯心，任何二元對立的概念其實都同樣地無法觸及它，就如同《奧義書》的哲人所示，只能用「非也！非也！」形容。當然，我們不能否定語言、形相在世俗世間的作用及其必要，但是我們也必須了解以有限的語言表達無限概念的制約，有關極樂淨土的事物都具有高度的象徵性，所以任何執著表面的敘述，或者將其實體化的思惟方式，都將妨害透過能動的想像開展自我空間的可能性。

p. 102

Sukhāvātī Interpreted from the Standpoint of Western Religious Studies

Chen Mīnling

Lecturer, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Summary

What is the meaning of the myth of Sukhāvātī First, the writer explains that myth is not a fairy tale, but a true and sacred story. The myth always tells the dream hidden inside of the innermost of human by symbolic language repeatedly. Second, the article analyzes the concept of Sukhāvātī with two ways: the historical and structural approach.

1. From the first Utopia-Uttarakuru to many pure-lands of Mahāyāna, we can observe how the ideal about paradise of Indians has changed from reality to trans-reality. For example,

the earth has changed from having many mountains to a flat condition. The tree has changed from the image of actual fecundity to the image of enlightenment of a Buddha. The water has changed from the purification of human's body to the renewal of human's spirit, etc. They all show the process of an idealization or mythologization.

2. On the contrary, the fundamental elements of composing each Buddha's land are almost the same. Although these elements, for example, the gold-earth, the lotus-lakes adorned with the seven gems, are seem to be filled with too much sensuous pleasure in appearance, they are symbolic. The West symbolizes the central axis, the gold-earth symbolizes the unchangeable foundation of life. The absolutely flat earth symbolizes the renounce of differing. They all direct to the universal and eternal goal by using the symbol of Indian myth thoroughly.

p. 103

The last, the writer indicate that the state before the separation of unity is nothing but the pure-land. Here, we can see that “in illo tempore” of M. Eliade or “archetype” of C. G. Jung appears in the dream of searching for an Utopia as well.

關鍵詞：1.pure-land of Sukhāvātī 2.myth 3.padma and primordial wate
4.gold earth 5.sacred place

[1] 藤田宏達《原始淨土思想の研究》，岩波書店，1970，頁 506～516。

[2] 藤田宏達，同注 1，頁 262～278。

[3] G. Tucci, *Buddhist Notes, I. A propos Avalokitesvara, Melanges Chinois et Bouddhiques, IX (1948-51), P.176.*

[4] 岩本裕《イソド仏教と法華經》，第三文明社，1974，頁 164～168。

[5] 《大正藏》冊 8，頁 926b。

[6] 《大正藏》冊 1，頁 294b；「以金銀琉璃三寶爲階，從閻浮提至忉利天。」《大正藏》冊 11，頁 106c。

[7] 望月信亨《淨土教の起源及發達》，1930，頁 652。

[8] 望月信亨，同注 7，頁 668～669。

[9] 《大方廣佛華嚴經》〈壽命品〉第 26，《大正藏》冊 9，頁 589c。

[10] 《大正藏》冊 12，頁 346c、270a、341c。

[11] 久米博譯《エリアーデ全集 1・太陽と天空神》，せりか書房，1986，頁 219～221。

[12] 藤田宏達，同前，頁 504。

[13] 《大正藏》冊 12，頁 342a。

[14] 久米博譯《エリアーデ全集 2・豐饒と再生》，せりか書房，1991，頁 182～184。

[15] 藤田宏達，同前，頁 442～454。

[16] 《大正藏》冊 12，頁 268c；頁 343ab。

[17] 久米博譯《エリアーデ全集 3・聖なる空間と空間》，せりか書房，1986，頁 72。

[18] 久米博譯，同注 14，頁 139。

[19] 《大正藏》冊 12，頁 347a、頁 270a、頁 342a。

[20] 岩本裕，同注 4，頁 73～80。

[21] 湯淺泰雄、川崎信定等譯《東洋の瞑想的心理學》，創文社，1983，頁 231～234。

[22] 藤田宏達，同前，頁 443、頁 449、頁 454。

[23] 《大正藏》冊 14，頁 538c。

[24] 《大正藏》冊 12，頁 347a、頁 271a、頁 342bc。

[25] 藤田宏達，同前，頁 208、頁 443、頁 449、頁 451、頁 452。

[26] 中村元《東西文化の交流》〈極樂淨土の觀念——そのインド學的解明とチベットの・日本的變容〉，春秋社，1963，頁 139、頁 156。

[27] 梶尾祥雲《曼荼羅の研究》，高野山大學出版社，1927，頁 53～54。

[28] 《大正藏》冊 25，頁 116a、頁 339c。

[29] 《大正藏》冊 12，頁 271b、頁 343ab。

[30] 《大正藏》冊 12，頁 343a。