

道綽、善導的懺悔觀

——以末法觀念及念佛三昧為核心*

陳劍鎧

屏東教育大學中國語文學系副教授

摘要

中國南北朝時代，佛教界興起末法思潮，各宗派亦因末法思潮而有各自的懺悔觀，如智顛（538-597）、道宣（596-667）都對懺悔思想作出詮釋，並製有一套懺悔行儀。就淨土教學而言，亦因末法到來，而認為世間已成為五濁惡世且眾生根機浮淺暗鈍，因此須藉由懺悔及念佛，求生極樂世界，以了脫生死。

在淨土教學的弘傳者當中，道綽（562-645）首將末法觀念結合懺悔思想而創立淨土門。善導（613-681？）受教於道綽，深受影響，故對懺悔思想亦極為重視，且有自己特色，提倡懺悔與滅罪、懺悔與稱名念佛、懺悔與念佛三昧等議題。善導證入念佛三昧之後拜謁道綽，並且入定為道綽觀看淨業，師徒二人在交際問學時，融和感通於「念佛三昧」及「懺悔」議題。道綽時常修持般舟三昧行法，以及方等三昧懺法；而善導撰有《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》、《淨土法事讚》、《往生禮讚偈》及《般舟三昧往生讚》等有關懺悔罪業的行儀著作，並時常使用「懺悔」一詞，約有一百餘次。可見「懺悔」在道綽及善導的淨土教學裏，佔有極為重要的地位，而且懺悔與修觀、懺悔與稱名念佛，有密切關係，在他們二人心中，懺悔是修持的重要憑藉。

* 收稿日期：2009/07/21，通過審核日期：2009/10/05。

【目次】

- 一、前言
- 二、道綽、善導的末法觀念及懺悔思想
 - （一）道綽的末法觀及懺悔修福思想
 - （二）善導的罪惡觀及懺悔滅罪思想
- 三、善導證入念佛三昧及道綽的三懺悔
 - （一）善導拜謁道綽前已證得「念佛三昧」
 - （二）有關道綽「三懺悔」的疑問及其省思
- 四、結語

關鍵詞：道綽、善導、懺悔、末法、念佛三昧

一、前言

中國最早對「懺悔」作出解釋的是智顛（538-597），他在《釋禪波羅蜜次第法門》裏說：「夫懺悔者，懺名懺謝三寶及一切眾生，悔名慚愧，改過求哀。……生如是心，唯願三寶證明攝受，是名懺悔。復次，懺名外不覆藏，悔則內心剋責；懺名知罪為惡，悔則恐受其報。……舉要言之，若能知法虛妄，永息惡業，修行善道，是名懺悔。」¹ 依智顛的看法，懺是願三寶及一切眾生證明攝受，悔是因慚愧而改過求哀。此外，懺是對外不覆藏己罪，亦知道自己所犯的罪惡，悔是內心剋責，恐受果報。智顛在《金光明文句》又對「懺悔」作出十種解釋，² 然而這些解釋皆跟梵文原意不同。依梵文來看，「懺悔」是由“kṣama”跟“āpatti-pratideśana”翻譯而來，“kṣama”音譯是「懺摩」，意譯為「忍」，即「乞求容恕」的意思。唐代時對梵文的研究興盛，義淨（635-713）應是中國第一個真正依據梵文對「懺悔」原義作出正確解釋的人，他在《根本說一切有部毘奈耶》說：

言懺摩者，此方正譯當乞容恕、容忍，首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩，無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那（āpatti-deśana），阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。³

這說明「懺摩」指在日常生活中，如有不小心碰觸到他人，則用

¹ 〔隋〕釋智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，第 1916 號，卷 2，頁 485 中。

² 參閱〔隋〕釋智顛，《金光明經文句》，《大正藏》冊 39，第 1785 號，卷 3，頁 59 上-中。

³ 〔唐〕釋義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊 23，第 1442 號，卷 15，頁 706 上。

“kṣama”（懺摩），乞求他人容恕，含有「對不起」的意思，義淨說「若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩」即指這個意思；此外，「阿鉢底提舍那」指追悔，具有說罪的意思，即在眾人面前說出自己所犯的過錯，以祈求消除罪障。可見，「懺」與「悔」二者沒有直接關係，「懺悔」一般是依梵漢並舉的方式來翻譯、解釋，「懺」是梵文的「懺摩」的音譯，「悔」是漢譯，合稱為「懺悔」。⁴

從上文得知，智顛對「懺悔」的解釋與梵文原意不類，不過他的說法一直影響中國後來佛教界對「懺悔」的理解，直到北宋四明知禮（960-1028）還為智顛的說法加以會通，強調智顛所做的解釋是「善巧說法」，因此，不可以華梵訓詁之義來指責智顛。⁵ 智顛的說法對道綽（562-645）及善導（613-681？）有相當影響，⁶ 這跟中國佛教從南北朝時期興起末法思潮以來，認為末法眾生須懺悔的背景有關。尤其，智顛所製《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》及《金光明懺法》等四部懺儀，影響很大。不過，此四部懺儀有一共通之特質為「事懺與理懺融攝」，⁷ 這是懺悔的圓融精神。智顛曾立「作法懺悔」、「觀相懺悔」、「觀無生懺悔」等三種懺法，⁸ 分別對治遮罪、性罪及無明煩惱根本罪，⁹ 善導雖受其影響，但所製懺儀的精神要旨，只與「作法懺」、「觀相懺」（「取相懺」）相同，這兩種懺悔就是「事懺」；而沒有「無

4 參閱日·平川彰，《淨土思想と大乘戒》，第2篇第9章〈懺悔とクシマ——大乘經典と律藏の対比〉，頁431-453，尤其頁431-434；釋聖凱，《善導大師的懺悔思想及禮讚儀》，頁153-169。

5 例如四明知禮說：「初約伏首釋，然懺悔二字乃雙舉二音，梵語懺摩，華言悔過，以由悔過是首伏等五種之義。今既華梵二音並列，是故大師以首釋懺，以伏釋悔，乃至慚愧對釋懺悔，欲令稟者即於二字修首伏行及慚愧等。斯是善巧說法之相也，故不可以華梵訓詁而為責也。」〔宋〕釋知禮，《金光明經文句記》，《大正藏》冊39，第1786號，卷3，頁59上-中。

6 參閱釋聖凱，《善導大師的懺悔思想及禮讚儀》，頁186、200-201。

7 智顛在《摩訶止觀》將「懺悔」分為事懺與理懺。參閱〔隋〕釋智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，第1911號，卷2上，頁13下-14上。

8 參閱〔隋〕釋智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊46，第1916號，卷2，頁485下。

9 參閱同上注，卷2，頁486下。

生懺」的精神，「無生懺」就是「理懺」。¹⁰ 因為「無生懺」是以般若空慧觀實相之理，念罪體無生，非末法罪惡凡夫所能致，這是從善導以凡夫立教的觀點而說的。

中國的末法思潮約在南北朝時期興起，湯用彤先生（1893-1964）在《漢魏兩晉南北朝佛教史》裏說：「南北朝初葉，已有信當世入末法者。」¹¹ 此觀點後來被出土文物所證實。¹² 多數佛教徒認為南北朝的社會混亂，人心不古，僧行不檢，因而已進入末法時期。在社會震盪，世事忙亂的世代裏，「末法」成為有心人肅然沈思的課題，在這股思潮裏，淨土教大師道綽深深體會末法觀念起自於社會不安及人心浮盪，他曾有過喪魂落魄的日子，¹³ 亦曾惴惴惶惶於道理之間，探討修持要義；社會巨變正進行著，道綽知道思以改變是刻不容緩的事，只有求新的修持方式，別無他途，因而創立淨土門。¹⁴ 道綽的省思很深刻，是淨土諸家中提倡末法觀念的先驅，在末法思想的演變上佔有重要地位。¹⁵

南北朝中葉至唐朝初葉，佛教日益隆盛，同時亦面對重大危機。當時佛教得以隆盛，主要因素之一是王室和貴族的支持，¹⁶ 僧伽跟當權者結交頗深，

¹⁰ 參閱〔宋〕釋知禮，《金光明經文句記》，《大正藏》冊 39，第 1786 號，卷 3 上，頁 115 下-116 上。

¹¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 818。

¹² 早在十六國北涼時期便已形成末法觀點，在甘肅和新疆境內出土的 14 座北涼石塔，是最為有力的證明。參閱殷光明，《北涼石塔研究》，頁 140-141；殷光明，〈試論末法思想與北涼佛教及其影響〉，《敦煌研究》2，頁 55-68；張善慶、沙武田，〈劉薩訶與涼州瑞像信仰的末法觀〉，《敦煌研究》5，頁 9-13。

¹³ 參閱日·塚本善隆，《中國淨土教史研究》，頁 138-158。

¹⁴ 參閱陳劍鎧，〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》13，頁 1-29，尤其頁 3-7。筆者在該文對道綽末法觀念的形成已有論述，然本文與該文的取材，詳略互見，希望讀者兼觀并覽。

¹⁵ 參閱日·鹽入良道著，余萬居譯，〈中國佛教的形成〉，《中國佛教史（上）》，頁 259。

¹⁶ 中國初期佛教於東晉時急遽發展，其中心人物道安（312〔314？〕-385）曾有這樣的話：「不依國主，則法事難立。」（〔梁〕釋慧皎，〈釋道安傳〉，《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 號，卷 5，頁 352 上）從唐代重要學僧的言論亦可以看出佛教依靠王公大臣，以建立宗派或是獲得大力支持而發展順利，例如：「佛不自

使佛教逐漸沾上國家宗教的色彩，成為另類名利競逐場所，腐敗問題日形嚴重。到了唐代，末法思潮可說已成為一種觀念，為大家常識性的認知。¹⁷ 再者，在唐代時佛教哲理已相當完善，提供許多意義性的解答，但能夠接觸領悟哲理的人數不多，普及不廣，善導甚為清楚這個難題，因而「楷定古今」諸家之說，¹⁸ 使淨土信仰普及於大眾，對淨影慧遠（523-592）、天臺智顛（538-597）、嘉祥吉藏（549-623）及攝論家的說法，給予批判，並斷言他們對《觀無量壽佛經》的詮釋是「自失誤他，為害茲甚。」¹⁹ 善導義無反顧的心情，反映在強調淨土法門是為凡夫而設，這在淨土教學的演進過程，始終是一道珍貴的亮光。²⁰

綜上所述，本文內容主要包括兩大項：

一、道綽、善導的末法觀念及懺悔思想：道綽的前半生籠罩在戰亂的陰霾裏，巨大的危機感鑄就了他沉鬱、蒼涼及豪邁的個性，因而在末法時代裏極力尋思，最後引發須以念佛得度的修持信念；而念佛行者則須懺悔修福，他強調「末法——懺悔——念佛」的關係，唯有懺悔才能使念佛得力，而在念佛當下，懺悔亦隱含其中。當然，這樣明確的闡釋要到善導才算完成，善導真是道綽的知音。善導所撰之「五部九卷」著作，²¹ 提及相當多關於懺悔的討論，

佛，唯王能興。」〔唐〕釋道宣，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號，卷 10，頁 155 中）；「教法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗教以不？」〔宋〕釋贊寧，〈唐圭峯草堂寺宗密傳〉，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，卷 6，頁 743 上），佛教在中國傳揚，得到隋煬帝（604-617 在位）、唐太宗（627-649 在位）、武則天（690-705 在位）等統治者的大力支持，智顛、玄奘、法藏等方能建立起天臺、唯識、華嚴等宗派。

- 17 參閱日·矢田了章，〈善導淨土教における罪惡について〉，《龍谷大學論集》399，頁 108-129，尤其頁 117-118。
- 18 善導自云：「某今欲出此《觀經》要義，楷定古今。……此義已請證定竟，一句一字不可加減，欲寫者一如經法，應知。」〔唐〕釋善導，〈正宗分·散善義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 4，頁 278 中-下。
- 19 〔唐〕釋善導，〈玄義分〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 1，頁 249 中。
- 20 參閱釋慧淨、釋淨宗編述，《善導大師全集》，頁 673-674。
- 21 「五部九卷」通常被區分為「教門」及「行門」，解釋「教門」的《觀無量壽佛經疏》是「一部四卷」，又稱為「四帖疏」、「本疏」或「解義分」；解釋「行門」的

尤其《往生禮讚偈》提出要、廣、略三種懺悔及三品懺悔，乃考察彌陀淨土思想有關懺悔之重要論述。再者，善導使用「懺悔」、「慚愧」、「懺愧」、「慚謝」等語詞甚多，尤其「懺悔」一詞約一百餘次，這樣豐富的表述，讓我們方便考察善導所主張的懺悔與滅罪、懺悔與稱名念佛、懺悔與念佛三昧等問題，推進到他淨土教學的核心思想。

二、善導證入念佛三昧及道綽的三懺悔：善導是個早慧的哲人，也是行持得力而讓人敬佩不已的淨土行者，他在參拜道綽之前便已證入念佛三昧。這是他年輕時的事，我們用了許多篇幅來說明他證入念佛三昧的經過，主要為了強調他以「般舟行道」及「禮佛方等」作為修習方法，故而推論他仍有以懺悔為方便，而證入念佛三昧。因此，他後來教授信徒，便在此基礎上一再宣說懺悔要義。

就修持及弘傳的時間先後順序而言，本文的論述脈絡，理應先闡述善導實證念佛三昧，然後接續他如何以此為說，暢談念佛與懺悔的關係。然而，為了順應歷代有關道綽及善導傳記的文脈，故將善導實證三昧跟道綽懺悔三業障的故事聯結起來，撮為一節。善導的老師道綽曾請他觀看淨土行業是否成熟，這是善導二十九歲時參謁道綽時的事，此時道綽七十九歲，師生篤厚的情誼，可見一斑。不過，一位高僧竟會請求初次拜謁的年輕行者為自己觀看淨業，致使有些學者懷疑整個事件的真實性。然而我們認為這裏所呈現並不在於年齡長幼，或道行高低的問題，而是在於善導涵養觀瞻的德性已成火候，他等待的是，何時有成熟的機緣讓此火候散烈開來；而在還未正式弘揚淨土教學之前，道綽在他面前坦誠曾犯三種罪業，並一一為之三次懺悔，暗示著師生薪火相傳的精神，並奠立淨土宗的懺悔學統，彰顯出淨土教學的獨立性格。

「四部五卷」，即《觀念法門》一卷、《法事讚》二卷、《往生禮讚偈》一卷、《般舟讚》一卷等，皆稱為「具疏」或「行儀分」。

二、道綽、善導的末法觀念及懺悔思想

（一）道綽的末法觀及懺悔修福思想

道綽一生經歷北齊（550-577）、北周（559-581）、隋（581-618）、唐（618-907）四個朝代，身逢亂世，歷盡滄桑。他於十四歲入佛門時是北齊的最後一年（建德六年，577），隔年北周滅北齊，周武帝（560-578在位）同樣對北齊進行排佛政策，北齊境內的寺塔、佛像全毀，僧尼還俗達三百餘萬，因此北方佛教徒大批南遷，致使北方佛教之元氣折損泰半。當時佛教界興起一股「末法」思潮，道綽在戰爭、亡國、滅佛的情況下四處流浪，體驗著人生的苦惱，因而有末法時代的罪惡生死的人間觀，²² 在這個苦難的人間，道綽看到的盡是貧窮的低下層農民及難民，與他們亦師亦友，共同過著艱苦的生活，因而以庶民的立場及他們能夠接受的範圍，帶領他們歸依彌陀，實踐稱名念佛，求生美好的西方極樂淨土。²³ 他弘傳淨土法門的主要區域在地處偏僻的山西，這個地區的貧農大抵是鄉間無知的人，因而道綽將往生西方淨土的信仰帶入這個地區時，須用淺顯的語言、引用廣為庶民所知曉的偽經，讓遭受災難而有極大苦痛的普羅大眾能夠接受，²⁴ 這從《安樂集》引用適合庶民所能理解的疑偽經論，亦可得到證明，²⁵ 但後來迦才批評《安樂集》「文義參雜，章品混淆」，²⁶

²² 金子真補在論述道綽佈教傳道的情形時，論及道綽生處太行山脈西邊的山西省，此地四方圍繞高山，中間雖有黃河與汾河注入，開出一畦平地，但這是黃土高積的地方，在水量缺乏的情形下，無法產出豐富的水稻作物，僅能栽種玉黍蜀一類經濟效益較低的農作物，這促使百姓的生活水準極低。更有甚者，有時亦會發生大洪水，被害甚大，如《北齊書》卷8曾云：「去秋已來潦人饑，不自立者，所在付大寺及諸富戶，濟其性命。」這些農民生活於天災地變頻仍的環境裏，人心動搖不安。而平凡庶民出身的道綽，僅能藉由出家求道，安住於寺院，但他在出家的翌年，即遇上北周大軍從山西省中部進入，北齊滅亡的悲慘情況，及北周武帝的廢佛行動迫使出家眾還俗，形成道綽的『末法觀』。參閱日·金子真補，〈曇鸞、道綽兩師の布教伝道の態度について〉，《淨土教研究論集》，頁256-286，尤其273-274。

²³ 參閱日·塚本善隆、梅原猛，《不安と欣求——中国浄土》，頁109-111。

²⁴ 參閱日·塚本善隆、梅原猛，前引書，頁110-111。

²⁵ 山本佛骨認為道綽引用的偽經為：《須彌四域經》、《十往生阿彌陀佛經》、《善王皇

殊不知道綽為了對庶民宣教，故引用當時流行的疑偽經論。²⁷ 因此，我們不應以理論家或思想家的佛教學者身分來看待道綽，亦可以這個角度來理解引用疑偽經論的《安樂集》。²⁸ 總之，道綽希望在「末法」的黑暗中尋找光明前途，當他四十八歲（隋朝大業五年，西元609年），²⁹ 接觸淨土法門，即認為這是「末法」時期的阿陀伽藥，是合時合宜的法要，並倡導「教赴時機」說，³⁰ 強調《觀無量壽佛經》「下品下生」的教示，以「約時被機說」引導一般庶民，別以五逆十惡最下之機，顯稱名極善最勝之法。

五世紀頃流行於中國的《涅槃經》，其危機思想影響道綽的末法觀念，³¹

帝功德尊經》等三部。參閱日·山本佛骨，《道綽教學の研究》，頁 81；另外佐藤健以歷代經典目錄所認為的疑、偽經，認為道綽引用了十部。參閱日·佐藤健，〈安樂集と偽經〉，《佛教大學研究紀要》通卷第 60 號，頁 79-134，尤其頁 93-95。

- 26 迦才云：「近代有綽禪師，撰《安樂集》一卷。雖廣引眾經，略申道理，其文義參雜，章品混淆，後之讀之者，亦躊躇未決。今乃搜檢群籍，備引道理，勒為九章，令文義區分，品目殊位，使覽之者，宛如掌中耳。」〔唐〕釋迦才，〈淨土論序〉，《淨土論》，《大正藏》冊 47，第 1963 號，頁 83 中。
- 27 附帶一提，南北朝後期出現大量偽經，這些偽經具有糾正當時佛教弊端的意圖，當時許多偽經都有止惡勸善的內容，以勸導庶人行善去惡，奉持佛法。參閱潘桂明、吳忠偉，〈慧思的末法觀念〉，《中國天台宗通史》，頁 78；另外，冉雲華先生指出：「在中國寫成的『偽經』，……正是為了解決中國佛教當時所面臨的某些問題，才不得不借用佛陀『金口』的權威，『譯出』某些他們自己偽造的經典。」冉雲華，〈延壽的戒律思想初探〉，《從印度佛教到中國佛教》，頁 245-261，尤其頁 251。
- 28 參閱日·佐藤健，〈安樂集と偽經〉，《佛教大學研究紀要》通卷第 60 號，頁 79-134，尤其頁 82。
- 29 依迦才《淨土論》所云：「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。」（《大正藏》冊 47，第 1963 號，卷下，頁 98 中）山本佛骨指出現存的文獻，只有迦才的《淨土論》言及道綽歸向淨土信仰的時間（參閱日·山本佛骨，《道綽教學の研究》，頁 12-13）。此外，橋本芳契說道綽這時是 40 歲（參閱日·橋本芳契，〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號，頁 26-32，尤其頁 27），不知所據為何？
- 30 參閱〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 4 上。
- 31 有關《涅槃經》的危機思想，參閱屈大成，〈《涅槃經》的危機思想〉，《大乘〈大般涅槃經〉研究》，頁 78-88。據屈先生所言，《涅槃經》沒有明確表示佛法滅盡的階段，甚至沒有出現「末法」一詞。不過《涅槃經》對於僧團綱紀蕩然、僧人慘被殺害、佛弟子在教理與戒律等方面常有諍論等情況，描述甚詳，可見《涅槃

道綽在未歸信淨土法門之前，曾開演《涅槃經》24 遍，因而被視為《涅槃經》學者。而《涅槃經》所言「若懺悔、懷慚愧者，罪即除滅，清淨如本」的觀念，³² 深深影響道綽，他在《安樂集》第三門的第五問，提出《涅槃經》最為關注的佛性問題，並在聖道門及淨土門的對比關係裏引出末法觀念，表示眾生若能在末法時期念佛，則能消除一切罪障：

問曰：一切眾生，皆有佛性，遠劫以來，應值多佛，何因至今，仍自輪迴生死，不出火宅？

答曰：依大乘聖教，良由不得二種勝法，以排生死，是以不出火宅。何者為二？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；二由理深解微。是故《大集月藏經》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。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。」……是以諸佛大慈，勸歸淨土。縱使一形造惡，但能繫意專精，常能念佛，一切諸障，自然消除，定得往生。何不思量，都無去心也。³³

道綽這節論述，主要在曇鸞的「二道二力」（易行道、難行道；佛力、自力）思想上，建構「聖道門」及「淨土門」，他論證的要點有幾處值得分析：

一、上引文設問，假若「一切眾生，皆有佛性」，為何至今，仍然在六道輪迴生死，跳脫不出火宅？有關「一切眾生，皆有佛性」的說法在《大般涅槃經》裏出現三次，³⁴ 「佛性」思想是《涅槃經》的精髓，經中詳盡闡釋佛性

經》的編著者深深體會到正法衰敗的危機。

³² 〔北涼〕曇無讖譯，〈梵行品·第 8 之 5〉，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，卷 19，頁 477 下。

³³ 〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 13 下。

³⁴ 參閱〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，卷 7，〈如來性品·第 4 之 4〉，頁 404 下；卷 8，〈如來性品·第 4 之 5〉，頁 413 下；卷 9，

意義，並引發一闡提能否成佛的爭議。³⁵ 但道綽將「一切眾生，皆有佛性」

〈如來性品·第 4 之 6〉，頁 419 上。此外，「一切眾生，悉有佛性」，則出現 13 次，以上皆據北本《涅槃經》而統計。有關《涅槃經》三種版本的說明，及研究《涅槃經》當以北本為據的論述，參閱廖明活，〈中國佛性教理的形成——南北朝時期的佛性學說〉，《中國佛性思想的形成和開展》第 1 章，頁 11-52，尤其頁 13-14；屈大成，《大乘〈大般涅槃經〉研究》，頁 9-45。

- 35 《涅槃經》的佛性論有一極大爭議，即一切眾生是否悉有佛性，悉能成佛？這個爭議主要涉及一闡提能否成佛的問題。例如《涅槃經》云：「一切眾生，皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提，除一闡提。……我今身中，定有佛性。……如其不作一闡提者，必成無疑。」（〔北京〕曇無讖譯，〈如來性品·第 4 之 4〉，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，卷 7，頁 404 下）指出眾生具有佛性，能使眾生斷除無量煩惱結而成佛，唯除一闡提。在《涅槃經》裏共有六十餘處提到一闡提，對一闡提的特徵和惡行有詳盡的描述，指出一闡提誹謗三寶，不相信因果業報（參閱同上，卷 32，〈師子吼菩薩品·第 11 之 6〉，頁 554 中-下），犯四重禁（淫、盜、殺人、妄語）和五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、使佛身體出血、使僧團不和），（參閱同上，卷 27，〈師子吼菩薩品·第 11 之 1〉，頁 527 上），而無任何畏懼慚愧之意（參閱同上，卷 10，〈一切大眾所問品·第 5〉，頁 425 中），這樣罪惡深重之有情，是斷盡所有善根，永遠不能出離生死（參閱同上，卷 32，〈師子吼菩薩品·第 11 之 6〉，頁 554 中）。其重要特徵可歸納為五種：1. 破戒、作五逆罪；2. 不信佛法、因果；3. 誹謗佛法；4. 斷滅善根、不作善法；5. 破壞僧團綱紀（參閱釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，《佛性思想》，頁 1-71，尤其頁 23-25）。在《涅槃經》的「前分」一再出現排除一闡提成佛可能性的經文，以燒焦的種子、患絕症的病人比喻一闡提，認為甚或《涅槃經》的微妙教學，都不能令一闡提發菩提心，成就究竟覺悟（參閱同上，卷 7，〈如來性品·第 4 之 4〉，頁 404 下）；但在〈如來性品〉有一處經文，明言一闡提也有佛性，經文云：「不定者如一闡提，究竟不移，犯重禁者，不成佛道，無有是處。何以故？是人若於佛正法中，心得淨信，爾時即便滅一闡提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅於一闡提，犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢竟不移不成佛，無有是處。」（同上，卷 5，〈如來性品·第 4 之 2〉，頁 393 中）此外，「後分」則明確地宣說：「善男子！一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我經中說一切眾生，乃至五逆、犯四重禁及一闡提，悉有佛性。」（同上，卷 28，〈師子吼菩薩品·第 11 之 2〉，頁 534 下）解釋一闡提現時為不可救拔、不能脫離地獄苦報，並非表示一闡提永遠沉淪（參閱同上，卷 33，〈迦葉菩薩品·第 12 之 1〉，頁 562 中），強調出「一切眾生，悉有佛性」。另外，須指出的是，在北本《涅槃經》的「前分」亦有暗示一闡提可以成佛的章節，不過《法顯本》相應部分所述多有不同，可見這些章節為「後分」的編者所加入，使前後兩分的一闡提的觀點得以一致（參閱日·水谷幸正，〈一闡提攷〉，《佛教大學研究紀要》40，頁 63-107，尤其頁 76-97；屈大成，《大乘〈大般涅槃經〉研究》，頁 181-183；廖明活，〈中國佛性教理的形成——南北朝時期的佛性學說〉，《中國佛性思想的形成和開展》第 1 章，頁 11-52，尤其頁 16-17）。因此，從

的說法，聯繫到眾生沉淪，不得解脫的議題上。顯然與《涅槃經》一再重申「眾生有佛性」的主張不類。因為眾生有無佛性的論題在於眾生成佛的可能依據；而道綽這裏把「眾生有佛性」與「應值多佛」聯繫，表示具有佛性的眾生必然能夠遇佛而受教化，這樣的推論是有問題的。他把眾生沉淪與否跟眾生具有佛性，說成必然關係，然而眾生輪迴生死而不出火宅，是因為無明惑業。依此，我們可以窺知道綽引用《涅槃經》時，並未完全忠於該經，而且遣詞用字也未能謹守原文。不過，道綽重視《涅槃經》則是事實，他在《安樂集》裏引用《涅槃經》的次數極多，³⁶ 其中有關「別時意趣」的問題，道綽也是引用《涅槃經·如來性品》的言說，³⁷ 作為論證依據。道綽說：

何以得知但使十念成就，皆有過去因？如《涅槃經》云：『若人過去已曾供養半恒河沙諸佛，復經發心，而能於惡世中聞說大乘經教，但能不謗，未有餘功。……非直不謗，復加愛樂。』以此諸經來驗，明知十念成就者，皆有過因不虛。若彼過去無因者，善知識尚不可逢遇，何況十念而可成就也？³⁸

他以「沒因談果」的觀點來對抗攝論師所指的「別時遠因」，³⁹ 指出在

經典結集的時間不同，以及作者不同的關係，前後分的觀點不同，並無矛盾之處，只是佛性義的廣略不同而已（參閱釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，《佛性思想》，頁 1-71，尤其頁 28-29）。

³⁶ 在《安樂集》裏引用的 45 部經典（含《十往生經》、《須彌四域經》、《善王皇帝尊經》等三部偽經）裏，《涅槃經》引用 13 次，僅次於《大無量壽經》的 21 次。參閱日·山本佛骨，〈道綽教學の研究〉，頁 78-81；另依橋本芳契所檢閱，則《無量壽經》引用 32 次，《涅槃經》引用 15 次。參閱日·橋本芳契，〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號，頁 26-32，尤其頁 30。

³⁷ 參閱〔北涼〕曇無讖譯，〈如來性品·第 4 之 3〉，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，卷 6，頁 398 下。

³⁸ 〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 10 上-中。

³⁹ 有關攝論師所論的「別時意趣」，參閱陳劍鎧，〈淨土或問·導讀〉，頁 24-27；王孺童，〈別時意趣本義探源〉、〈別時意趣流變概說〉、〈別時意趣諸宗祖師說〉，《內學雜誌》，頁 389-472；日·金子寬哉，〈念仏別時意說——群疑論の所說を中心

末法時期修持淨土法門的眾生，於臨終時得遇善知識，是過去多作善業的結果。而且，道綽還指出世尊為了接引將來造惡之徒，使他們臨終時能夠捨惡向善，所以在臨終時如果能夠十念成就，即得往生。道綽指出這是「世尊隱始顯終，沒因談果」，因為世尊為了「引接當來造惡之徒，令其臨終捨惡歸善」，職是，所謂的「隱其宿因，此是名作別時意語。」⁴⁰ 道出別時意趣的看法，這個看法有別於攝論師，道綽強調臨終十念是當世可以成就的，而此成就導源於過去因。換言之，道綽堅稱末法時代的眾生根器不足，懶惰懈怠，⁴¹ 誹謗正法，為了廣度如此眾生，令不退失信心，故在《安樂集》引用《涅槃經》之〈如來性品〉的言說，強調眾生於惡世末法須發懺悔心，不生誹謗，方能得度。

二、依《涅槃經》所述的眾生成佛的可能性，透顯出佛教慈悲救濟的平等觀，這是「大乘聖教」的殊勝處。這種救濟被道綽歸納成兩種殊勝法門，一是「聖道門」，一是「淨土門」。依「聖道門」的路數來看，眾生將產生「今時難證」的無奈感，因為「去大聖遙遠」及此法門「理深解微」。因此道綽引用《大集月藏經》來論證當今「五濁惡世」的末法時期，只有淨土一門可通入路。不過，須特為說明的是，在《阿彌陀經》裏所言的五濁惡世，是指娑婆世界的各種情況及其環境，⁴² 並非指末法時期。而且曇鸞在《往生論註》裏從

に），載《印度學佛教學研究》第 50 卷第 2 號，頁 125-130。此外，攝論師對於「別時意趣」的看法，依道綽《安樂集》的解釋是：「今《觀經》中，佛說下品生人，現造重罪，臨命終時，遇善知識，十念成就，即得往生。依《攝論》云：『導佛別時意語。』又古來通論之家，多判此文云：『臨終十念，但得作往生因，未即得生。何以得知？論云：如以一金錢買得千金錢，非一日即得。故知十念成就者，但得作因，未即得生，故名別時意語。』如此解者，將為未然。」〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 10 上。

⁴⁰ 〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 10 上。

⁴¹ 例如〈續高僧傳·釋道綽傳〉云：「今有惰夫，口傳《攝論》，唯心不念，緣境又乖，用此招生，恐難繼相。」〔唐〕釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 594 上。

⁴² 參閱〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，第 366 號，頁 348 上。

五濁之世說難行道、易行道，亦未說末法之時。⁴³ 道綽則將末法時期和五濁惡世聯繫起來稱為「末法五濁」，⁴⁴ 這樣的聯結，可以看出道綽在把握曇鸞的難、易二道時，展開了「此土五濁無佛」跟「淨土無濁有佛」的相對性，更細緻地分判出自力、他力的因緣不同，這是道綽對曇鸞提出五濁穢土的進一層理解，亦可視為道綽對末法問題的理解與自覺。⁴⁵ 這點值得注意，因為，「末法五濁」相應於「末法惡人」而提出，故《觀無量壽佛經》「下品下生」的「十念稱名」，正可突顯「淨土門」的實踐意義，使「淨土門」隨著時代的需要而反映其重要性，亦是淨土教的一大開展。⁴⁶ 如此說來，「末法五濁」的眾生須藉由念佛滅罪，才能算是完成淨土門的實踐道，一如上引文道綽所言「縱使一形造惡，但能繫意專精，常能念佛，一切諸障，自然消除，定得往生」，這樣的議論已堅定地表達出念佛必能消除罪業的邏輯關係。

三、曇鸞依據龍樹〈十住毘婆沙論·易行品〉指稱難行道及易行道時，⁴⁷ 只說「難行」，並未說「不能行」；道綽則極力論證聖道門是難行難證，甚至難行到不能行的程度。如道綽引《大集月藏經》所云：「末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。」因而陳揚炯先生認為道綽所指的「難行」已成為「不能行」，全盤地否定聖道門，⁴⁸ 並且影響後來弘傳淨土門的學者持同樣見解，⁴⁹ 以強調淨土門的殊勝。然而，這樣的強調並非否定聖道門，自讚而毀

⁴³ 例如〔北魏〕釋曇鸞，《無量壽經優婆提舍願生偈註》云：「菩薩求阿毘跋致，有二種道：一者難行道，二者易行道。難行道者，謂於五濁之世，於無佛時，求阿毘跋致為難。……易行道者，謂但以信佛因緣，願生淨土，乘佛願力，便得往生彼清淨土。佛力住持，即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。」《大正藏》冊 40，第 1819 號，卷上，頁 826 上-中。

⁴⁴ 參閱陳揚炯，《道綽法師傳》，頁 53。

⁴⁵ 參閱日·山本佛骨，《道綽教學の研究》，頁 268。

⁴⁶ 參閱日·石田充之，《淨土教教理史》，頁 77-78。

⁴⁷ 參閱印度·龍樹著、〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，第 1521 號，卷 5，頁 41 上-中；〔北魏〕釋曇鸞，《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》冊 40，第 1819 號，卷上，頁 826 上-中。

⁴⁸ 參閱陳揚炯，《道綽法師傳》，頁 63。

⁴⁹ 例如蕩益智旭（1599-1655）《阿彌陀經要解》說：「經云：『末法之中億億人修行，罕有一得道者，惟依念佛得度。』嗚呼！今正是其時矣！捨此不可思議法

他，一如道綽所云：「依大乘聖教，良由不得二種勝法，以排生死，是以不出火宅」，明白表示聖道門是大乘聖教的殊勝法門。⁵⁰ 曇鸞的難易二道，被道綽繼承之後，在《安樂集》的第三大門詳加論述，⁵¹ 並且在第五門加入了修證時間長短的問題，⁵² 認為難行道的修持常常徒受痛燒，因而以此痛切的感受來歸勸淨土。

四、道綽續引魏譯本《無量壽經》，指出造惡眾生臨命終時亦可藉由稱佛名號（十念相續）而了脫生死。道綽引用的各經文是節錄而成，他說：「《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。』」這裏的「縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字」，應是出自《觀無量壽佛經》「下品下生」的經文，⁵³ 加以節錄；此外，這裏所云的「若不生者，不取正覺」，是出自《無量壽經》的第十八願文。⁵⁴ 足見道綽這裏雖說是引用《大經》（《無量壽經》），實則是撮引《無量壽經》和

門，其何能淑？」《大正藏》冊 37，第 1762 號，頁 374 中；圓瑛法師（1878-1953）〈印光大師文鈔菁華錄·序〉亦說：「《大集經》云：『末法億億人修行，罕一得道；唯依念佛，得度生死。』是念佛一法，乃上聖下凡共修之道，若智若愚通行之法。」釋印光著，《印光大師全集》4，頁 1921。

50 善導說：「同以諸佛為師，以法為母，生養共同，情親非外。不得輕毀他有緣之教行，讚自有緣之要法，即是自相破壞諸佛法眼；法眼既滅，菩提正道，履足無由，淨土之門，何能得入！」此說最能承繼其師道綽之精神。〔唐〕釋善導，《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，第 1981 號，頁 448 中。

51 參閱〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 12 中-下。

52 道綽在《安樂集》第五大門之「汎明修道延、促，欲令速獲不退」，即論述此問題。參閱同上注，卷下，頁 16 中-下。

53 〔劉宋〕曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，第 365 號，頁 346 上。經文云：「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。」

54 〔曹魏〕康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，第 360 號，卷上，頁 268 上。經文云：「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。」

《觀無量壽佛經》。更有甚者，這裏的「十念相續」在《無量壽經》和《觀無量壽佛經》都沒有這樣的說法，這是承襲曇鸞的說法。道綽如此摻雜引用經文，未詳細揀別，使得迦才認為道綽《安樂集》的內容「文義參雜，章品混淆」，並非無的放矢。不過，迦才並未能體解道綽是為了勸信普羅大眾，不以思想家的論辯方式來傳教，而以信仰實效讓下層社會的庶民信受，因此，他講求重點式的觀念，如「一生造惡」、「十念相續」等問題，而「一生造惡」、「十念相續」須以懺悔為前提，方得以成就。「懺悔」是修持人所必備的行持，亦為最低標準的要求，修淨眾生都須做到，故道綽撮合、摻雜數種經論，以為僅能往生「下品下生」的罪業凡夫，唯有懺悔一途是必經之路，如捨棄這一條路，便無法往生極樂淨土。可見道綽的懺悔思想建基於末法觀念，眾生須以懺悔做為往生的根據。他說：

《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。」……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。若至心一念，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，即是恆懺悔人也。⁵⁵

那連提耶舍於北齊天統二年（566）譯出《大集月藏經》，當時道綽五歲，後來道綽的末法史觀即由《大集月藏經》所導入。⁵⁶ 他依據《大集月藏經》的說法，⁵⁷ 認為當時是離佛去世後第四個五百年，也是末法之時。這在年代

⁵⁵ 〔唐〕釋道綽，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 4 中。

⁵⁶ 參閱日·佐藤健，〈安樂集と偽經〉，《佛教大學研究紀要》通卷第 60 號，頁 79-134，尤其頁 82-84。再者，道綽引用的《大集月藏經》是《大方等大集經》（共十七分）的第十五分，即卷 46 至卷 56 的部分。參閱《大正藏》冊 13，第 397 號，頁 298 上-381 下。

⁵⁷ 〈大方等大集經·月藏分〉云：「爾時世尊告月藏菩薩摩訶薩言，了知清淨土，若

上的認定跟現代學者考證結果雖有出入，但無須強說道綽有誤，或可視為道綽個人史觀。而且，此末法史觀亦為當時佛教學者所接受。⁵⁸

道綽依《大集月藏經》所云，不同時期，修持方法應須不同，指出「第四五百年，造立塔寺，修福懺悔得堅固」，又云：「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」，強調「懺悔修福」、「稱佛名號」是末法時期最為合宜的修持方式。不過，須注意的是，在第四個五百年，《大集月藏經》裏說「次五百年，於我法中，多造塔寺，得住堅固」，⁵⁹ 而道綽在「造立塔寺」之後，加上「修福懺悔」，⁶⁰ 而後文又言「第四（個）五百年，正是懺悔修福，應稱佛名號時」，強調末法眾生須「懺悔修福」及修持稱名念佛。顯然地道綽將稱名念佛等同修福懺悔，極力倡導稱名念佛，把稱名念佛的功效無限提昇。這裏可以看出念佛等於懺悔，且得以滅罪，一如他指出至心稱念一句阿彌陀佛名號，即能滅除八十億劫生死重罪，⁶¹ 而且強調「一念既爾，況修常念」，表明「常念」即是恆常「修福懺悔」，把恆常稱念佛名的眾生

我住世，諸聲聞眾，戒具足、捨具足、聞具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足，我之正法熾然在世，乃至一切諸天人等，亦能顯現平等正法。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，損滅堅固。」《大正藏》冊 13，第 397 號，卷 55，頁 363 上-中；又云：「導師告彼言，正法我滅後；具滿五百年，堅固住解脫；五百年禪誦，五百造塔寺；至後五百年，住於鬪諍；後時有剃頭，破戒無羞恥。」同上引，頁 370 中。

⁵⁸ 參閱釋慧嚴，〈從彌陀淨土信仰的漢化到淨土宗的成立〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·上輯》，頁 29-48，尤其頁 37-38。

⁵⁹ 那連提耶舍譯，〈月藏分第十二·分布閻浮提品第十七〉，《大正藏》冊 13，第 397 號，卷 55，頁 363 中。

⁶⁰ 山本佛骨指出《安樂集》加入「修福懺悔」，且第五五百年亦添加「微有善法」句，並舉懷感（?-699）《釋淨土群疑論》（《大正藏》冊 47，第 1960 號，卷 3，頁 46 下）也有同樣情況，認為這是末法滅思想的浸透，後世淨土教徒繼承這樣的說法，以暗示淨土法門的重要。參閱日·山本佛骨，《道綽教學の研究》，頁 241-242。

⁶¹ 這是道綽遙引《觀經》的經文：「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。」《大正藏》冊 12，第 365 號，頁 346 上。

說是恆常懺悔的人，如此一來，稱念佛名的同時即是修福懺悔，或說稱念佛名有修福懺悔的內涵，亦無不可。

（二）善導的罪惡觀及懺悔滅罪思想

善導受道綽論述末法時代須「懺悔修福」及「稱佛名號」的言說所影響，⁶²而重視懺悔思想。善導跟道綽的想法一致，皆認為末法眾生的罪業深重，因而須懺罪。他在《觀經疏》裏具體指陳韋提希的凡夫罪惡觀：「夫人（韋提希）向佛陳訴，我是凡夫，罪惑不盡，有斯惡報，是事甘心。」⁶³ 韋提希夫人遭逆子阿闍世囚禁，悲愁痛苦，並自陳罪惑纏身，憂心如焚，「向世尊五體投地，求哀懺悔」，請求釋尊給予開示。⁶⁴ 善導認為韋提希屬凡夫性格，與淨影寺慧遠（523-592）及天臺智顛（538-597）認為韋提希是大菩薩，⁶⁵ 意見稍有不同。善導說：

夫人「是凡非聖」，由非聖故，仰惟聖力冥加，彼國雖遙得觀。此明如來恐眾生置惑，謂言「夫人『是聖非凡』」，由起疑故，即自生怯弱。然韋提現是菩薩，假示凡身，我等罪人，無由比及。」為斷此疑，故言「汝是凡夫」也。⁶⁶

⁶² 參閱日·藤田宏達，《善導》，頁 105，轉引自日·宮井里佳，〈善導における道綽の影響——「懺悔」をめぐる——〉，《待兼山論叢》第 28 號，頁 29-42，尤其頁 40，注 14 條。

⁶³ 〔唐〕釋善導，〈序分義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 2，頁 257 下。

⁶⁴ 參閱〔劉宋〕曇良耶舍譯，《觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，第 365 號，頁 341 上-341 中。

⁶⁵ 例如慧遠云：「韋提夫人實大菩薩，此會即得無生法。」〔隋〕釋慧遠，《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊 37，第 1749 號，頁 179 上；智顛云：「韋提實大菩薩，此會即得無生忍。」〔隋〕釋智顛，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，頁 191 中。

⁶⁶ 〔唐〕釋善導，〈序分義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷

韋提希在第七華座觀見到佛住立空中，⁶⁷ 使她往生淨土，證得生即無生之法忍，⁶⁸ 聖道門諸家如慧遠、智顓等人依此斷定韋提希應為聖人。然而，善導判釋韋提希「是凡非聖」，且因仰恃佛力，才得以遙觀西方極樂聖境。眾生如認為韋提希「是聖非凡」，便會生起疑惑，認為自己無法與示現凡夫身相的韋提希菩薩，相提並論，故自生退怯軟弱之心。

善導對韋提希的人間凡夫觀，與慧遠、智顓等聖道諸家的看法不同，是因教學立場不同。他倡導《觀經》的實義為凡夫救濟，表現出韋提希的人間性格，亦同時強調《觀經》的他力本質。⁶⁹ 再者，善導云：「韋提即是女人相，貪瞋具足凡夫位，厭捨娑婆求佛國，即現極樂莊嚴界」⁷⁰，「韋提實是垢凡女質，不足可言；但以聖力冥加，彼佛現時，得蒙稽首」⁷¹，乃在揭櫫韋提希的凡夫罪惡像，既而勸信、鼓舞末法眾生起心立行，懺悔過去惡業，隨順佛之教化，感生極樂世界。不過，善導又曾設問：「夫人（韋提希）福力強勝，蒙佛加念，故見佛。末法眾生，罪愆深重，何由得與夫人同例？」⁷² 足見，末法眾生跟韋提希相較，韋提希因有佛在世，故福力強勝；末法眾生生存於無佛住世的時代，故無得蒙佛加被而罪愆深重，二者不可同日而語。一如善導所云：

2，頁260下。

⁶⁷ 參閱〔劉宋〕曇良耶舍譯，《觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12，第365號，頁342下。

⁶⁸ 善導云：「彌陀在空而立者，但使迴心正念，願生我國，立即得生也。」〔唐〕釋善導，〈玄義分〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，第1750號，卷1，頁265下；彌陀住立空中，即說明立處即是生處，但能迴心正念，願生極樂國者，則於立處即得往生。此空中住立佛的意涵，乃證韋提希決定往生之機，而且，佛之來現，本為一切正念眾生願往生者，以為其證明往生淨土之機。參閱日·坪井俊映，〈淨土三經概說〉，《淨土典籍研究》，頁1-240，尤其頁152-153。

⁶⁹ 參閱日·坪井俊映，〈淨土三經概說〉，《淨土典籍研究》，頁1-240，尤其頁140-141。

⁷⁰ 〔唐〕釋善導，《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊47，第1981號，頁455下-456上。

⁷¹ 〔唐〕釋善導，〈正宗分·定善義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，第1750號，卷3，頁266上。

⁷² 〔唐〕釋善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》冊47，第1959號，頁26上。

釋迦出現，為度五濁凡夫，即以慈悲，開示十惡之因，報果三塗之苦。……迴生彌陀佛國。⁷³

我等愚癡身，曠劫來流轉，今逢釋迦佛，末法之遺跡，彌陀本誓願，極樂之要門。⁷⁴

弟子（某甲）現是生死凡夫，罪障深重，淪六道苦不可具云。今日遇善知識，得聞彌陀本願名號，一心稱念，求願往生，願佛慈悲，不捨本弘誓願攝受。⁷⁵

上引諸段的論述要義，跟道綽所言的「眾生去聖遙遠，機解浮淺暗鈍故也」，⁷⁶ 以及上節曾指出的「一切眾生，皆有佛性，遠劫以來，應值多佛，何因至今，仍自輪迴生死，不出火宅？」旨趣一致，基本要義都希望凡夫眾生能將業苦轉換為未來的安樂，而此轉換契機在於佛攝化眾生之大悲。

善導的末法觀念有著強烈的凡夫罪惡觀，並有罪惡、懺悔與往生極樂淨土等連帶的具體關係。因為眾生在此生死世界流轉，依淨土教而言，即是一種罪惡，這種罪惡觀在善導心裏含有懺悔之意，在深切的反省與自覺裏，信此淨土之安樂，轉換過去業苦，善導說「四十八願莊嚴起」，⁷⁷ 表示佛為救濟眾生，而發四十八願以莊嚴極樂世界，即為攝化眾生之大悲，眾生如能隨順佛之教化，即是懺悔過去之惡業。⁷⁸ 這種懺悔思想被善導絕對化，他在闡述「機法二種深信」時說：「決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流

⁷³ 同上注，頁 28 中。

⁷⁴ 〔唐〕釋善導，〈玄義分〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 1，頁 246 上。

⁷⁵ 〔唐〕釋善導，《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，第 1980 號，頁 447 下。

⁷⁶ 〔唐〕釋善導，《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 4 中。

⁷⁷ 〔唐〕釋善導，《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，第 1980 號，頁 445 下。

⁷⁸ 參閱日·坪井俊映，〈淨土三經概說〉，《淨土典籍研究》，頁 1-240，尤其頁 230-231。

轉，無有出離之緣。」⁷⁹ 因而須依恃阿彌陀佛本願之救度；「決定深信，彼阿彌陀佛四十八願攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力定得往生。」⁸⁰ 這裏的「無有出離之緣」，含有懺悔之意，即對自身深廣罪惡的自覺，凡是自覺罪惡深重而無有出離之緣者，則投射出淨土教的罪惡觀，亦表現出「起信」的力量；這裏的「決定深信」，含有絕對化的意涵，讓罪惡凡夫安頓自身，並提供解救之道。這樣的教條內涵非僅是說說便了事，而須透過稱名念佛的實踐，以獲得滅罪之功，如同善導在《往生禮讚偈》說：「信知自身是具足煩惱凡夫，善根薄少，流轉三界，不出火宅；今信知彌陀本弘誓願，及稱名號，下至十聲一聲等，定得往生；乃至一念無有疑心，故名深心。」⁸¹ 這裏的「深心」即是「真實信心」，亦是「機法二種深信」的另一種說明。「機」指自己，「法」指彌陀，如信「機」而不真實，則罪惡生死，無有出離之緣；如信「法」而沒有絕對真心，則無法乘彌陀本願力而往生極樂世界。是知，罪惡凡夫須決定深信自身是罪惡生死凡夫，亦須深信彌陀的本願救度力，故須稱佛名號，以求滅罪，以求出離；而「望佛本願，意在眾生，一向專稱，彌陀佛名」，⁸² 最能表達出這層深意。

稱名念佛是懺悔滅罪的最好方法，在稱名的實踐過程裏，善導把懺悔納入稱名的「正定業」之中，⁸³ 他說「念念稱名常懺悔」、⁸⁴ 「念念時中常懺悔」，⁸⁵ 正表示稱名與懺悔具有緊密關係，揭發懺悔思想在善導淨土教學中的引導地位。依善導的見解，藉由懺悔以往所造的輕重罪業，能使念佛行者獲得身心清淨，既而安心入定作觀。換言之，罪惡凡夫須先懺悔業障，清除修觀前

79 〔唐〕釋善導，〈正宗分·散善義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 4，頁 271 上。

80 同上注，卷 4，〈正宗分·散善義〉，頁 271 中。

81 〔唐〕釋善導，《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，第 1980 號，頁 438 下。

82 〔唐〕釋善導，〈正宗分·散善義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 4，頁 278 上。

83 同上注，卷 4，〈正宗分·散善義〉，頁 272 中。

84 〔唐〕釋善導，《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，第 1981 號，頁 452 中。

85 同上注，頁 450 上。

的障礙，達致入定而獲證念佛三昧。善導在《觀經疏》的「初日觀」指出：

當境現時，或如錢大，或如鏡面大，於此明上，即自見業障輕重之相。一者黑障，猶如黑雲障日；二者黃障，又如黃雲障日；三者白障，如似白雲障日。此日猶雲障故，不得朗然顯照，眾生業障亦如是，障蔽淨心之境，不能令心明照。⁸⁶

當行者修持日想觀時，心漸凝定，然後徐徐轉心，諦觀於日，如是利根的行，能夠見日像如銅錢大，或如鏡面大，並自見業障輕重的情況，此黑、黃、白三種業障，比擬眾生三種罪業相狀，無論輕重與否，皆足以障礙行者入定，這即是有名的「三雲障日喻」。因而，善導接著說：

行者若見此相，即須嚴飾道場，安置佛像，清淨洗浴，著淨衣，又燒名香，表白諸佛一切賢聖，向佛形像，現在一生，懺悔無始已來，乃身口意業，所造十惡、五逆、四重、謗法、闍提等罪。極須悲涕雨淚，深生慚愧，內徹心髓，切骨自責。懺悔已，還如前坐法，安心取境。境若現時，如前三障盡除，所觀淨境，朗然明淨，此名頓滅障也。或一懺即盡者，名利根人也。或一懺但除黑障，或一懺得除黃白等障，或一懺但除白障，此名漸除，不名頓滅也。⁸⁷

見此障緣，須透過懺悔，以消除這些罪業。而懺悔的作法是須嚴飾道場，並在沐浴清淨、穿著淨衣之後向諸佛及一切賢聖，懺悔無始以來的諸業障，以達滅罪之功。這裏指出滅障有頓、漸之分，揀別利根與鈍根，一懺即盡的凡夫，⁸⁸ 屬於利根人；另有一懺只除黑障或黃障、白障，不一而足，這些都屬

⁸⁶ 〔唐〕釋善導，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 3，〈正宗分·定善義〉，頁 262 上。

⁸⁷ 同上注，卷 3，〈正宗分·定善義〉，頁 262 上。

⁸⁸ 善導強烈認為《觀經》的定善觀及散善九品往生，皆是以凡夫為本，他說：「看此

於鈍根，在漸進的情況下除滅惡業。善導曾在《往生禮讚偈》裏指出，從懺悔的相狀可得知滅罪情況，這點可拿來跟這裏所說的「極須悲涕兩淚，深生慚愧，內徹心髓，切骨自責」，相互參較，他說：

懺悔有三品，上、中、下。上品懺悔者，身毛孔中血流，眼中血出者，名上品懺悔。中品懺悔者，遍身熱汗，從毛孔出，眼中血流者，名中品懺悔。下品懺悔者，遍身微熱，眼中淚出者，名下品懺悔。此等三品，雖有差別，即是久種解脫分善根人，致使今生敬法重人，不惜身命，乃至小罪若懺，即能徹法徹髓。能如此懺者，不問久近，所有重障，頓皆滅盡。⁸⁹

此三品懺悔應是善導獨造，因在眾多經典裏未發現有這樣說法，可能善導為了配合《觀經》所說的上、中、下三品而提出，讓懺悔的等級明顯，操作層次清晰。上品懺悔須從身體毛孔及眼中流出血；中品懺悔須遍身熱汗，從毛孔流出，且眼中流出血來；下品懺悔須做到遍身發熱，且眼中流出淚來。從善導為凡夫立教的角度來看，三品懺悔應非困難，果真誠心，下品懺悔不難達致，即使上品懺悔的眼中流血，亦是凡夫所能做到，端視懺悔心是否足夠虔誠。

上述「三雲障日喻」的最後，善導作出這樣的結論：

既自識業相如是，唯須勤心懺悔，日夜三時六時等，但憶得即懺者，最是上根上行人也。譬如湯火燒身，一覺即卻；豈容徒待時、待處、待緣、待人，方始除也？⁹⁰

《觀經》，定善及三輩，上下文意，總是佛去世後，五濁凡夫，但以遇緣有異，致令九品差別。何者？上品三人，是遇大凡夫；中品三人，是遇小凡夫；下品三人，是遇惡凡夫。以惡業故，臨終藉善，乘佛願力，乃得往生。」同上注，卷1，〈玄義分〉，頁249中。

⁸⁹ 〔唐〕釋善導，《往生禮讚偈》，《大正藏》冊47，第1980號，頁447上。

⁹⁰ 〔唐〕釋善導，〈正宗分·定善義〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，第

懺悔是隨時隨地的，在二六時中，須時時警覺，而且一覺即可退卻罪業，無須等待時機因緣，更不須等待良處佳人，才可行懺悔。無時不懺、無處不懺、無事不懺、無人不懺，在任何情況皆可藉由懺悔來滅除罪業。相對的，在任何時機也都是念佛的好時機，而念佛亦可滅罪，「一聲稱佛除眾苦，五百萬劫罪消除。」⁹¹ 「正念專稱無量壽，聲聲連注滿十念，念念消除五逆障。謗法闡提行十惡，回心念佛罪皆除。」⁹² 這跟《觀經》的教示，如「韋提希夫人的罪業觀」、「定善十三觀的罪業觀」、「三輩九品段的罪業觀」，⁹³ 也是一致的。

善導在《往生禮讚偈》的「至心懺悔」段，指出眾生：

自從無始受身來，恆以十惡加眾生，
不孝父母謗三寶，造作五逆不善業。
以是眾罪因緣故，妄想顛倒生纏縛。
應受無量生死苦，頂禮懺悔願滅除。
懺悔已，至心歸命阿彌陀佛。⁹⁴

凡夫罪障無窮無盡，本應受無量輪迴生死之苦，因而須藉由頂禮十方諸佛菩薩，誠心懺悔，祈願消滅罪障。而且在懺悔已竟的同時，須至心歸命阿彌陀佛，往生極樂淨土。可見，念佛人須常修懺悔，善導把懺悔納入念佛的體系，無論是定善十三觀或散善的三福九品，皆須在稱名的範域裏實踐，他說：「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生，一向專稱彌陀佛名。」⁹⁵ 須進

1750 號，卷 3，頁 262 上。

91 〔唐〕釋善導，《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，第 1981 號，頁 455 中。

92 同上注，頁 455 中。

93 參閱日·香川孝雄，〈淨土教に於ける罪業觀〉，《佛教大學研究紀要》通卷第 38 號，頁 71-95，尤其頁 78-82。

94 〔唐〕釋善導，《往生禮讚偈》，《大正藏》冊 47，第 1980 號，頁 442 下-443 上。

95 〔唐〕釋善導，《觀無量壽佛經疏》，〈正宗分·散善義〉，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 4，頁 278 上。

一層指出的是，善導將懺悔滅罪作為修定的前方便，跟大乘佛教的懺悔思想也是相通的；⁹⁶ 而修定是為了證入念佛三昧，這也是我們應知的。善導跟道綽雖都強調稱名念佛，但他們在稱名時作觀，⁹⁷ 以證入念佛三昧的修持要義，這點常被忽視不談。

三、善導證入念佛三昧及道綽的三懺悔

(一) 善導拜謁道綽前已證得「念佛三昧」

善導少年依止密州（山東青州）勝法師出家，讀誦《法華經》、《維摩詰經》，忽然有所省悟，認為研誦教義，須專修一門，並以「契機」為要，否則「功即徒設」。因此，他便在大藏經裏信手探得《觀無量壽佛經》，且喜於誦習《觀無量壽佛經》裏所教示的十六觀念法。⁹⁸ 據記載他在少年出家時，因見西方變相圖，嘆然而曰：「何當託質蓮臺，棲神淨土。」⁹⁹ 由此可見，善導很早便接觸淨土法門，且嚮往之，發願往生極樂淨土。這是善導早年的淨土思想動向。尤須注意的是，善導在早年自習淨土法門時已證得念佛三昧，傳云：

⁹⁶ 釋大睿說：「在大乘佛典之懺悔思想中，已不同於原始佛法，只以懺除罪業為目的，而是除達懺罪清淨之外，更有修定證三昧，得解脫的功能。」參閱釋大睿，《天台懺悔法之研究》，頁 2。

⁹⁷ 道綽云：「念阿彌陀佛時，……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。」《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，卷上，頁 11 中。這裏的「稱名亦爾」，是將名號作為所觀緣境，這表示稱佛名號亦含有觀想、憶念的意義。望月信亨說：「道綽之所謂念佛三昧乃通於觀、稱二者，口稱名號同時亦有觀念佛之意義。」日·望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 101。

⁹⁸ 參閱〔宋〕王古，〈佚文·唐往生高僧善導〉，《新修往生傳》，《卍續藏經》冊 78，第 1546 號，卷中，頁 164 中。

⁹⁹ 〔唐〕釋文詵、〔唐〕釋少康共輯，〈善導禪師第十二〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中。

幼投密州明勝法師出家，……便喜誦習於十六觀。恒諦思惟，枕節西方，以為冥契。欣惠遠法師（按：即廬山慧遠）勝躅，遂往廬山，觀其遺範，乃豁然增思，自後歷訪名德，幽求妙門，功微理深，未有出般舟三昧者，畢命斯道。後遁迹終南悟真寺，未逾數載，觀想忘疲，已成深妙，便於定中，備觀寶閣，瑤池金座，宛在目前。涕泗交流，舉身投地，既獲勝定，隨方利物。初聞綽禪師，晉陽開闢，欲不遠千里，從而問津。時逢玄冬之首，風飄落葉，填滿深坑。遂挈瓶鉢，入中安坐。一心念佛，不覺已度數日，乃聞空中聲曰：「可得前行，所在遊履，無復罣礙。」遂出坑進程，至綽禪師所，展會夙心。綽公即授與《無量壽經》。導披卷詳之，比來所，觀宛在，因即入定，七日不起。¹⁰⁰

終南山是當時有德僧人喜於隱遁修行的地方，據學者研究推斷，位於終南山東部藍田谷的悟真寺，是淨土信仰的實踐道場，以「般舟行道」及「禮佛方等」等，作為修習的方法。善導沈浸在此環境中，耳濡目染，洞悉奧竅，有以懺悔為方便，而證入念佛三昧。可見，悟真寺是戒律堅固的般舟三昧行道之理想場合，善導在此絕好的場所修行，¹⁰¹ 遂發得三昧。¹⁰²

如上引文所云，善導自從歷訪諸山名德之後，「幽求妙門，功微理深，未有出般舟三昧者，……便於定中，備觀寶閣，瑤池金座，宛在目前。」這是善

¹⁰⁰ 〔宋〕王古，〈佚文·唐往生高僧善導〉，《新修往生傳》，《卍續藏經》冊 78，第 1546 號，卷中，頁 164 中。

¹⁰¹ 在〈續高僧傳·唐終南山悟真寺釋法誠傳十〉裏，曾形容悟真寺云：「前對重巒，右臨斜谷，吐納雲霧，下瞰雷霆，余曾遊焉，實奇觀也。」〔唐〕釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 28，頁 689 上；〈續高僧傳·隋終南山悟真釋淨業傳五〉裏，指出悟真寺由淨業法師創立。《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 12，頁 517 中；此外，據岩井大慧考證，善導在悟真寺籠居修觀，參閱日·岩井大慧，〈善導傳の一考察〉，《日支佛教史論攷》，頁 137-318，尤其頁 226-233。

¹⁰² 參閱日·戶松啟真，〈善導大師の三昧發得の時期について〉，《小沢教授頌壽記念——善導大師の思想とその影響〉，頁 17-30，尤其頁 26-28。

導未見道綽前所發得的第一次念佛三昧，觀見西方極樂世界的依報莊嚴，據此判定這是他早期修行的成果。

後來欲前往拜謁道綽時，因路途遙遠險峻，又逢寒冬時節，嚴霜與落葉齊下的情況，難以前進。遂於深坑裏安坐念佛，入定數日，並於定中獲得指示，「可得前行，所在遊履，無復罣礙。」這是善導早期發得的第二次三昧。接著於唐貞觀年間（627-649），¹⁰³ 拜謁道綽時，又入定七日，發得第三次三昧。

善導於廿餘歲前往并州玄中寺謁見道綽，聽講《觀無量壽佛經》、《無量壽經》，並且發心弘傳淨土法門，教化世人。如道宣（596-667）《續高僧傳》云：

近有山僧善導者，周遊寰寓，求訪道津，行至西河，遇道綽部，惟行念佛，彌陀淨業。既入京師，廣行此化，寫《彌陀經》數萬卷，士女奉者，其數無量。時在光明寺說法，有人告（善）導曰：「今念佛名，定生淨土不？」導曰：「念佛定生。」其人禮拜訖。口誦南無阿彌陀佛，聲聲相次。出光明寺門，上柳樹表，合掌西望，倒投身下，至地遂死。事聞臺省。¹⁰⁴

這段傳文記載了善導求訪道綽，以及後來他教化世人的情況，依塚本善隆的解釋，¹⁰⁵ 這裏的「山僧」指來自於終南山的僧人；「道綽部」指道綽的教團；「事聞臺省」指信徒聽善導的教示後，登上光明寺前的柳樹，倒投墜地的事情，聽聞於朝廷，¹⁰⁶ 表示情資可信，因為來自於官方說法。¹⁰⁷

¹⁰³ 該引文未記載何時拜謁道綽，這裏的「貞觀年間」是另據王古《新修往生傳》裏的另一篇善導傳文的記載，參閱〔宋〕王古，〈佚文·釋善導〉，《新修往生傳》，《卍續藏經》冊 78，第 1546 號，卷中，頁 163 下。

¹⁰⁴ 〔唐〕釋道宣，〈釋會通傳〉，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 27，頁 684 上。

¹⁰⁵ 參閱日·塚本善隆，《中国浄土教史研究》，頁 176-177。

¹⁰⁶ 慧淨法師說：「臺省」即當時的中央政府（參閱釋慧淨、釋淨宗編述，《善導大師全集》，頁 827）。「臺省」指漢時所設立的尚書臺，及三國魏朝所設的中書省，此

二機關都是代表皇帝發布政令的中樞機關。後因以「臺省」指政府的中央機構。南北朝以來，雖然尚書臺已多改稱尚書省，並逐漸形成中書、門下、尚書三省的分權制度，但「臺省」之稱仍沿用不變。

- 107 值得注意的是，因道宣記載善導的資料置於「遺身篇」，故有「事聞臺省」一句作為結尾，以強調其真實可靠。道宣於〈釋會通傳〉裏附論善導，是因為該傳言及會通讀誦《法華經》，舉火自焚，供養法道；又於該傳論述一對比丘尼姐妹及一位書生，亦皆讀誦《法華經》，而誓燒供養（參閱〔唐〕釋道宣，〈釋會通傳〉，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 27，頁 683 下-684 上），而記載善導的部分，則指出有信徒為表深信善導的開示，以及對阿彌陀的堅定信仰，故登上柳樹，合掌西望，投身墜地。這些都是為法捐軀的事蹟，故同被置於「遺身篇」，加以論述。然而，有幾點須說明：

一、會通於貞觀末年（23 年，即約西元 649 年之前不久）舉火誓燒供養，但道宣的 30 卷《續高僧傳》，寫成於貞觀十九年（645），足見這個記載有增入、補訂的可能。換言之，有關善導的記載，有可能是在《續高僧傳》脫稿後，再次補入的。而且，在《續高僧傳》裏善導沒有獨立傳，乃因善導仍在世且尚年輕，故未有獨立傳。雖然在《續高僧傳》裏為當時尚存的道綽立傳，這也是《續高僧傳》唯一為弘揚淨土教學有感動的尚存人物立傳，但道綽此時已是 84 歲高齡的有德高僧，在〈續高僧傳·釋道綽傳〉最後云：「綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉。」（〔唐〕釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 594 上）作為本傳的終結，可以證明道綽當時仍在世（參閱日·岩井大慧，〈善導傳の一考察〉，《日支佛教史論攷》，頁 137-318，尤其頁 146）。不過，有學者表示這樣說法，暗示《續高僧傳》的內容可能被崇信淨土法門的信徒所增添，以強化勸信效果（參閱日·佐藤成順，〈道綽禪師の淨土教への歸入〉，《中国仏教思想史の研究》，頁 293-306，尤其頁 295）。換言之，道綽傳的部份記載及有關善導的記載及斷言，是後來增入的。

二、道宣 50 歲完成《續高僧傳》，而會通燒身於貞觀末年（649），此時道宣 54 歲，善導則為 37 歲的壯年，傳云：「寫《彌陀經》數萬卷，士女奉者，其數無量。」但在道宣之後寫成的各種傳記，如於善導死後約一百廿餘年寫成的《往生西方淨土瑞應傳》，記載善導「寫《彌陀經》十萬卷」（〔唐〕釋文詒、〔唐〕釋少康共輯，〈善導禪師第十二〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 下），宋代戒珠的《淨土往生傳》記載「數十萬卷」（〔宋〕釋戒珠，《淨土往生傳》，《大正藏》冊 51，第 2071 號，卷中，頁 119 中），都是從這裏鋪陳而來。牧田諦亮認為這樣說法不免誇張（參閱日·牧田諦亮，〈最初の「善導伝」〉，《善導》，《淨土仏教の思想（第 5 卷）》，頁 12-20，尤其頁 16-17）。文詒、少康及戒珠的記載數據過於誇大原因，可能認為道宣記載該卷時，善導僅是 37 歲，直至善導終年，尚有 30 餘年，故在推崇善導的情況下，多所增廣，推說善導寫《阿彌陀經》十萬卷或數十萬卷。不過，道宣死於高宗乾封二年（667），時年 72 歲，死前 3 年（麟德元年，664），尚增訂、補筆玄奘傳，可知道宣晚年尚增補《續高僧傳》。而且，身為律師的道宣，其性格嚴謹，記事的可信性極高（日·牧田諦亮，《善導》，頁 7-8），因而他說善導寫《阿彌陀經》數萬卷，應是

《續高僧傳》所云：「周遊寰寓，求訪道津，行至西河（山西太原），遇道綽部，惟行念佛彌陀淨業。」即是善導拜謁道綽的真實記事，在眾多記載善導事蹟的傳文中，¹⁰⁸ 現存最為早出的往生傳《往生西方淨土瑞應傳》亦云：

及受具戒，妙開律師共看《觀經》，（悲）喜交嘆乃曰：「修餘行業，迺（迺）僻難成。¹⁰⁹ 唯此觀門，定超生死。」遂至綽禪師所，問曰：「念佛實得往生否？」師曰：「各辯一蓮花，行道七日，不萎者即得往生。」¹¹⁰

晚年確定之詞，這時善導亦已 55 歲，即使仍續寫《阿彌陀經》，亦難以達到十萬卷之數，因為要寫萬卷，都得一天寫一部，27 年方滿萬卷。因此，若稱「十萬卷」、「數十萬卷」，似不符事實。

三、《續高僧傳》對善導的記載，歷來被視為是對善導生平最確實、最能信憑的記事，也是最為根本的史料，因為道宣與善導是同時代的人，且都曾在終南山修行，因此這段簡短的記載資料最為信實可靠。此外，同時成立於唐代的《往生西方淨土瑞應傳》，是眾多往生傳裏首出的一種，此傳雖經五代吳越的道詵予以刪削增減，因而後人亦稱之為《往生西方淨土瑞應刪傳》（參閱日·小笠原宣秀，〈瑞應刪傳諸の問題〉，《中國近世淨土教史の研究》，〈參考篇〉，頁 332-347；日·小笠原宣秀，〈往生傳成立考〉，《中國淨土教史の研究》，頁 81-98，尤其頁 92-94；日·小笠原宣秀，〈往生傳の研究〉，《中國淨土教史の研究》，頁 99-153，尤其頁 106-107），此傳文的信實度亦被認可，與《續高僧傳》所記，同被視為善導傳的根本史料（參閱日·戶松啟真，〈善導大師の三昧發得の時期について〉，《小沢教授頌壽記念——善導大師の思想とその影響》，頁 17-30，尤其頁 17-21）；亦可說這兩種傳記，對於研究善導而提供的史料，具有互為唇齒、輔車（頰輔與牙床）的關係（參閱日·岩井大慧，〈善導傳の一考察〉，《日支佛教史論攷》，頁 137-318，尤其頁 148-150）。

¹⁰⁸ 據岩井大慧的統計，共有 29 種，中國撰述的材料共 21 種，日本共 8 種。參閱日·岩井大慧，〈善導傳の一考察〉，《日支佛教史論攷》，頁 137-318，尤其頁 141-143；另外，釋慧淨、釋淨宗編述，〈善導大師歷代傳記〉，《善導大師全集》，頁 857-858，共列有 28 種，中國撰述的 18 種，日本 10 種。兩種資料所列略有不同，可供比對。

¹⁰⁹ 「迺」字，出於慶安三年刊行的藏經，大谷大學藏本；日本續藏經以「迺」作「迺」。而「迺」是「迂」的古字，因此「迺（迺）僻」指「迂誕怪僻，不合情理。」在志磐的《佛祖統紀》即云：「修餘行業，迂闊難成。」《大正藏》冊 49，第 2035 號，卷 39，頁 365 中。

¹¹⁰ 〔唐〕釋文詒、〔唐〕釋少康共輯，〈善導禪師第十二〉，《往生西方淨土瑞應傳》，

善導在貞觀七年（633），即二十歲受具足戒後，與妙開律師共同研誦《觀無量壽佛經》，探究深義，確認唯此觀念法門方是了脫生死之法。¹¹¹ 遂前往道綽的道場，詢問念佛得以往生，是否真實？道綽沒有直接回答這個問題，而令善導自尋答案。他教示善導專意念佛行道七日，依法起修；為破其疑惑，又令備辦一莖蓮花，¹¹² 置之佛前。倘若蓮花不凋謝，必能往生。這樣的教法，不是回答善導有關念佛往生是否真實的問題，就道綽的觀點，念佛得以往生已不成問題，無庸置疑。因為這屬信仰層次，信仰不論真假，一旦信入，即為真實。反之，念佛而無法往生，是因為行持不力。因此，備辦蓮花，視其萎或不萎，乃在於檢證修持者的實踐力。這是道綽考驗善導的信仰是否堅固的教法。而在這次會面的時候，竟引發道綽應當懺悔三罪，方可往生的議題。

（二）有關道綽「三懺悔」的疑問及其省思

宋代王古（生卒年不詳，曾為宋徽宗〔1101-1125 在位〕朝的禮部侍郎）的《新修往生傳》在上述文詔、少康所記載的基礎上，接續著一段有關道綽「三懺悔」的重要論述：

依之七日，果然花不萎黃。綽歎其深詣，因請入定，觀當得生否？導即入定，須臾報曰：「師當懺三罪，方可往生。一者師嘗安佛尊像，在檐牖下，自處深房；二者驅使策役出家人；三者營造屋宇，損傷蟲命。師宜於十方佛前，懺第一罪。於四方僧前，懺第二罪。於一切眾生前，懺第三罪。」綽公靜思往答，

《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中。

¹¹¹ 參閱日·望月信亨，《中國淨土教理史》，頁 123。

¹¹² 原文云：「辯一蓮花」，此「辯」通「辨」，讀「辦」（bàn，ㄅㄢˋ），即備辦的意思，例如王先謙《荀子集解》裏引用郝懿行曰：「辨，治也，或音辦。古無辦字，荀書多以辨為辦。」〔清〕王先謙，〈議兵〉，《荀子集解》，頁 188。

皆曰不虛。於是洗心悔謝，訖而見導，即曰：「師罪滅矣。後當有白光照燭，是師往生之相也。」¹¹³

上引文記載，善導初見道綽時，僅依道綽之教而行道七日，便證入念佛三昧，並使道綽讚嘆不已，這在在顯示善導的根性相應於淨土法門。依淨土宗的教說來看，通常能夠入定見佛者，表示已證入念佛三昧，而現生證入念佛三昧者即是了脫生死之高士。¹¹⁴ 《往生西方淨土瑞應傳》亦云：「道綽恐不往生，願師（指善導）入定，為佛得否？善導入定，見佛百餘尺。」¹¹⁵ 可見，這段記載突顯了善導早慧，且入定功夫甚深；同時強調道綽「三懺悔」的課題。¹¹⁶

¹¹³ 〔宋〕王古，〈佚文·唐往生高僧善導〉，《新修往生傳》，《卍續藏經》冊 78，第 1546 號，卷中，頁 164 中-下。

¹¹⁴ 印光認為親證念佛三昧者「自知西方宗風」（釋印光，〈禪與淨土〉，《印光大師全集》3，卷上，頁 58），於「百千法門，無量妙義，咸皆具足。」（同上，第 1 冊，〈復高邵麟居士書二〉，頁 59）印光亦曾指出：「證念佛三昧，現生便已超凡入聖矣。切勿等閒視之。」（同上，第 1 冊，〈念佛三昧摸象記〉，頁 817），又說：「現生親證念佛三昧，臨終決定往生上品。」（同上，第 2 冊，〈彌陀聖典序〉，頁 1159），又說：「已得三昧，及已斷煩惱者，則一得往生，即入大菩薩位。」（同上，第 2 冊，〈致阮和卿居士書〉，頁 957），又說：「現證三昧，固已入於聖流，自身如影，刀兵水火，皆不相礙。縱現遇災，實無所苦。而茫茫世界，曾有幾人哉！」（同上，第 1 冊，〈復永嘉某居士書三〉，頁 102），足見證得念佛三昧的人，現生便已是了脫生死的聖人，具有刀兵水火皆不相礙的神通力，命終時必能往生上品。相關說明，亦可參閱陳劍鎧，〈印光論念佛三昧〉，《圓通證道——印光的淨土啟化》附錄，頁 279-293。

¹¹⁵ 〔唐〕釋文詵、〔唐〕釋少康共輯，〈道綽禪師第十一〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中。

¹¹⁶ 附帶說明，道綽、善導師生兩人這段事蹟，在《往生西方淨土瑞應傳》裏亦有記載，不過是記載在〈道綽傳〉，而不是出於〈善導傳〉。（參閱〔唐〕釋文詵、〔唐〕釋少康共輯，〈道綽禪師第十一〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中）但因《往生西方淨土瑞應傳》的文句較不清楚，所以這裏引用王古的《新修往生傳》。而另須說明的是，王古《新修往生傳》有兩篇善導傳記，一是〈釋善導〉，一是〈唐往生高僧善導〉，而後者與文詵、少康《往生西方淨土瑞應傳》的描繪若合符節（參閱黃啟江，〈彌陀淨土的追尋——北宋佛教「往生西方」著作之探討〉，《因果、淨土與往生——透視中國佛教史上的幾個面相》，頁 47-89，尤其頁 74-76），因此，這裏引用該傳文資料，便於討論。

然而，引發學者認為這非實錄，斷其必無此事。¹¹⁷

善導指出道綽須懺悔三項罪業，方得往生。道綽曾在修行的過程裏犯有三種罪業，他對此三罪亦坦誠不諱。這表示一位修行者真誠、坦盪的胸懷，可破除一般認為聖者無犯、無垢的迷思。任何修持者在修持過程，悖理之淺深不同，雖不詳損化之多少，則亦在犯錯之列，因而須藉由懺悔來消弭罪愆。道綽的三項罪業是：

一、曾將佛菩薩像安置在屋檐及戶牖之下，這表示將尊像置於淺處，恭敬不足；反之，道綽自己卻又自處深房，謐靜安穩。一般而言，須安置或供奉諸佛菩薩的佛龕於聖殿，這是弘法、行法、修法的聖地；然而未得莊嚴，深表道綽對佛菩薩未盡足禮，損害德行。

二、曾驅使、勞動出家人。這裏不明所指為何，依《往生西方淨土瑞應傳》說是「作功德，使出家人」。¹¹⁸ 這是否指道綽在為信眾祈福、消業而作法時，如修持般舟三昧、方等懺悔等法，曾令出家眾擔任香燈頭及表白等助手，而犯有策役出家人之罪過。

三、因為營造寺宇，須開墾地表，所以傷及蟲命。吾人皆知，建造寺觀除了會破壞環境之外，對於生態平衡亦會產生極大的影響，尤其中國古代建築材料來自於木料和磚瓦，而在制磚、燒窯時，會使地下各種昆蟲死亡。¹¹⁹

從上述三罪觀之，道綽所犯皆為無心之過，因此他在「靜思」之後，才能憶起「往咎」。然而雖為無心之過，亦須懺罪，依不同情況而對應行懺，第一種罪業須在十方佛前懺罪，第二種罪業須在四方僧前懺罪，第三種罪業須在一切眾生前懺罪。道綽「洗心悔謝」，然後再見善導，善導告之因罪已滅，故在命終往生之時，將有三道阿彌陀佛的白毫光，¹²⁰ 照於室內。這即是往生的瑞相。

117 參閱參閱日·小笠原宣秀，〈道綽禪師傳に於ける二三の問題〉，《中国浄土教家の研究》，頁 41-51，尤其頁 42-44。相關論述，詳見下文。

118 〔唐〕釋文詒、〔唐〕釋少康共輯，〈道綽禪師第十一〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中。

119 研究寺觀經濟的法國學者謝和耐說：「制磚時的土方工程，尤其是燒窯必然會引起爬蟲、螞蟻和各種地下昆蟲的死亡。」法·謝和耐，《中國 5-10 世紀的寺觀經濟》，頁 23。

120 三道白毫光的說法，出自〔唐〕釋文詒、〔唐〕釋少康共輯的《往生西方淨土瑞應

善導為道綽入定觀察往生情況，小笠原宣秀（1903-1985）認為這是《往生西方淨土瑞應傳》誤傳，不足信用。因為善導如於二十歲拜謁道綽，此時道綽已是七十一歲高齡的老僧，¹²¹ 怎有可能以七十餘歲的有德有證的耄僧對年輕的門下僧，說出自己對往生沒有把握的話。況且，道綽從四十八歲歸仰淨土法門以來，便孜孜不倦，拳拳服膺於念佛，此時他的淨土信仰已達到圓熟的境地。再者，道綽在當時被稱為禪師，他在未歸淨時即跟隨慧瓚禪師修習禪定，歸淨以後又講演《觀無量壽佛經》約二百遍，而《觀無量壽佛經》在淨土教學的經典裏，是跟禪觀最為相似的一種，因而可以推定道綽的禪觀力及入定功力，已能自觀淨業達到何種造詣，根本不可能無法知悉修淨功業，而要求一位年輕的求法者來為自己觀看往生情況。¹²² 然而，道綽的修持功力雖然甚深，但為勉勵新進，及檢證善導的修持功力，詳察修持境界，而令善導為他觀察往生情況，也不能說是不可能的事。尤有甚者，我們認為善導早在終南山悟真寺修行淨土法門時，便已證入念佛三昧而見佛（如上文所述），他們師徒二人在交際問學時，必然會融和感通於「念佛三昧」及「懺悔」的事情上。這一方面可以看出師徒二人對於證得「念佛三昧」而見佛的問題，極為關懷，亦有極大興趣。畢竟，這是修持淨土法門成敗的關鍵處。另一方面，可見「懺悔」對淨土教學而言，被視為一件極為重要的行持，慧淨法師認為：「善導入定為師決疑之事，此事非實；論道綽禪師於貞觀三年四月八日已自預知時至，且化佛住空，天花下散，告以『淨土堂成，餘報未盡耳。』（道宣：《宋高僧傳》）何請徒決疑之有？此乃王古之訛。只要稱名念佛便已具足『歎佛、懺悔、發願回

傳》，比《新修往生傳》所云「白光照燭」，較為清楚。參閱〈道綽禪師第十一〉，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中。

¹²¹ 另外，依山本佛骨的考證，指出善導 29 歲時參謁道綽，此時道綽 79 歲，所以，迄道綽 84 歲入滅，善導約有六年的時間師事道綽（參閱日·山本佛骨，《道綽教學の研究》，頁 18），此說與小笠原宣秀不同。

¹²² 參閱日·小笠原宣秀，〈道綽禪師傳に於ける二三の問題〉，《中国浄土教家の研究》，頁 41-51，尤其頁 42-44。此外，有關道綽從學慧瓚，以及道綽歸淨後的淨土修持情況的說明，參閱陳劍鏗，〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》13，頁 1-29，尤其頁 16-27。

向、莊嚴淨土』等四種功德，不必別用懺悔之法。」¹²³

這裏所謂的「不必別用懺悔之法」，恐怕有違道綽、善導的想法。最可資信實的《續高僧傳》曾指出道綽「般舟方等，歲序常弘」，¹²⁴ 可見道綽常常修持般舟三昧行法，以及方等三昧懺法；而善導撰有《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》、《淨土法事讚》、《往生禮讚偈》及《般舟三昧往生讚》等有關懺悔罪業的行儀著作，並時常使用「懺悔」一詞，約有一百餘次。可見「懺悔」在道綽及善導的淨土教學裏，佔有極為重要的地位，而且懺悔與修觀、懺悔與稱名念佛，有密切關係，在他們二人心中，懺悔是修持的重要憑藉。

四、結語

在弘傳念佛法門的前賢中，道綽是倡導末法觀念的先驅，他結合末法觀念跟眾生根機論，而強調懺悔的重要性。淨土經典對五濁惡世的描述，被道綽轉換成「末法五濁」，而「末法五濁」相應於「末法惡人」而提出，道綽由此而

¹²³ 釋慧淨，〈書信篇·三十·為師決疑〉，《慧淨法師書信集》，參網址 2008/10/07，<http://www.purelandsect.org>，案：

一、這裏所言的「道宣·宋高僧傳」，應是筆誤，道宣所著為《續高僧傳》，而《宋高僧傳》為贊寧所著。

二、「貞觀三年」是出自〔宋〕釋戒珠，〈釋道綽傳〉，《淨土往生傳》（《大正藏》冊 51，第 2071 號，卷中，頁 118 上）及〔宋〕王古，〈佚文·釋善導〉，《新修往生傳》（《卍續藏經》冊 78，第 1546 號，卷中，頁 163 中）的說法，而《續高僧傳》則記載為「貞觀二年」（《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 594 上）。

三、慧淨法師的說法是依據《續高僧傳》，茲撮引如下：「曾以貞觀二年四月八日，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。……年登七十，忽然亂齒新生。如本全無歷異，加以報力休健，容色盛發。」（《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 594 上）。

四、慧淨法師說「此乃王古之訛」，其實在文諗、少康共輯的《往生西方淨土瑞應傳》，亦有記載。參閱〔唐〕釋文諗、〔唐〕釋少康共輯，〈道綽禪師第十一〉，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》冊 51，第 2070 號，頁 105 中），如前文所述。

¹²⁴ 〔唐〕釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 593 下。

建立自己的懺悔思想。

念佛法門跟華嚴宗、天臺宗、禪宗的教導對象有所不同，前者以下層庶民為主，後三者則以知識分子或王公大臣的上層人士為主，¹²⁵ 道綽於四十八歲時選擇淨土法門，並終身弘傳此法門，跟他四處流浪、體驗人生苦惱，而引發末法罪惡的人間觀有關。他接觸到的庶民群眾，領悟佛教哲理者不多，故只能以簡易的稱名念佛為法，施展教化。他每日課佛名號七萬聲的實踐，¹²⁶ 在精神上的自我超拔也同樣具有引領信眾的感動力，這即是他結合末法觀念跟眾生根機論的地方。但我們不能下一轉語，如望月信亨（1869-1948）所指出，道綽雖然每日課佛七萬聲，但他的思想還是偏屬於「聖道門」，他的教學內容尚未完全脫卻聖道之餘習。道綽雖自修稱名念佛，日日課佛名號七萬遍，亦勸人稱名，並以小豆計算念佛數目，顯然以口稱念佛為往生要行；然而他亦重視觀念念佛，期望信徒證入三昧而見佛，了達「生即無生」之要旨。¹²⁷ 石田瑞麿（1917-1999）跟望月信亨所論道綽尚未完全脫卻聖道之餘習的看法一致，¹²⁸ 他指出：「繼承曇鸞的道綽認為念佛以觀想為主而並用稱名。他依據曇鸞的話做十念的說明，以為憶念的持續很重要。為了保持憶念的持續，因而採用稱名。……其念佛在於高度的觀想；雖也主張口稱的念佛，但認為要一天念七萬遍，希望藉這種稱名的連續精神集中而見佛。聖道、淨土二門的分類雖是他開始的，但他自己所追求的，可說大部分在聖道門。」¹²⁹ 此段話明確指出道綽的思想取向。道綽對證入念佛三昧的強調，是他所關切的。以作為一個禪師，

¹²⁵ 中日兩國的淨土教學似乎同為庶民宣教而存在，依林鎮國先生在研究田邊元（1885-1962）的懺悔道哲學時亦指出，田邊元屢屢述及他歸向淨土法門，乃因廣大庶民每遭逢危難，痛苦無告之際所能憑依的出路。田邊元說在親鸞時代，天臺宗和當時的南都叡山佛教成為專為宮廷貴族祈願服務的宗教，禪宗則依附於武士階級，能為無告庶民提供安心之道的只有他力念佛法門。參閱林鎮國，〈在廢墟中重建淨土：田邊元的懺悔道哲學〉，《中國思潮與外來文化》，頁 471-489，尤其頁 476。

¹²⁶ 〔唐〕釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，卷 20，頁 594 上。

¹²⁷ 參閱日·望月信亨，《中國淨土教理史》，第 12 章，頁 95-101，尤其頁 101。

¹²⁸ 參閱日·石田瑞麿，〈中國的淨土思想〉，《佛教思想（二）——在中國的開展》，頁 33-60，尤其頁 34-36、43-47、51-54、58-59。

¹²⁹ 同上注，頁 54。

及面對當時林立的各宗派，再加上他在四十八歲以前是《涅槃經》學者的身份來看，道綽強調證入念佛三昧的用心是可以理解的，這就像一位有經歷的教師在形成自己的一套教學方法時，將這些經驗及方法遷移到另一種教學場域，是再自然不過的了。如果我們這樣理解沒有誤解道綽的本意，那麼，道綽在建立淨土教理系統上，比曇鸞更走前一步，他沒有否定難行道之外，還能使易行道、難行道二者取得平衡，無所偏廢。而且，他如此建立淨土教理系統，跟時代背景有關，即為了對治其他學派的說法，¹³⁰ 並進一步希望勸進聖道門諸師能仰信淨土法門，求生極樂世界。¹³¹ 有關道綽的問題論述至此，我們還得再追問，道綽在末法時期倡導稱名念佛以期證入念佛三昧，那麼，懺悔與稱名念佛的關係如何？他說「第四（個）五百年，正是懺悔修福，應稱佛名號時」，將稱名念佛等同懺悔修福，極力倡導稱名念佛，換言之，在實踐稱名念佛的同時即產生懺悔修福的作用，而且在念佛、懺悔的當下，得以證入念佛三昧。

善導受道綽影響，其末法觀念存著強烈的凡夫罪惡觀，進一步發展出念佛法門跟懺悔的必然關係，鄭重地將懺悔滅罪當成念佛法門的特色所在。懺悔是隨時隨地的，任何情況皆可藉由懺悔來滅除罪業。相對的，在任何時機也都是念佛的好時機，而念佛亦可滅罪，「一聲稱佛除眾苦，五百萬劫罪消除」，「利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除」，¹³² 眾生在生死世界流轉，如能隨順佛之教化，即能懺除過去惡業。

善導彰顯《觀經》的彌陀本願，以凡夫為本、為正機，指出「此《觀經》，佛為凡說，不干聖也」、¹³³ 「世尊定為凡夫，不為聖人」，¹³⁴ 在末法的

¹³⁰ 道綽對當時佛教界各種說法的評判，在第一大門第七「三身三土章」批判淨影寺慧遠等的「彌陀報身報土論」；第二大門第二「九、料簡別時意章」批判攝論學派的「念佛別時意」；第二大門第二「七、會通兜率願生章」批判倡言彌勒法門的「願生兜率」。

¹³¹ 參閱姚長壽，〈《安樂集》的往生思想〉，《佛學研究》，頁 53-56。

¹³² 〔唐〕釋善導，《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，《大正藏》冊 47，第 1981 號，頁 448 下。

¹³³ 〔唐〕釋善導，〈玄義分〉，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，卷 1，頁 248 下。

¹³⁴ 同上注，卷 1，〈玄義分〉，頁 249 中。

人世間確立了脫生死的方向，尤其以稱名念佛的正定行業，揀別諸雜行，對淨土教學給予重新構設，善導在《觀經疏》說：「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。」¹³⁵ 又於《觀念法門》裏，詮釋第十八願文的文義時說：「若我成佛，十方眾生，願生我國，稱我名字，下至十聲，乘我願力，若不生者，不取正覺。」¹³⁶ 將「十念」轉為「十聲」，宏倡稱名念佛，這在淨土教學的演進上，冠絕古今。然而，我們要追問的是，稱名念佛內涵為何？為何只是口稱佛名，即可往生極樂世界而了脫生死？我們深深覺得善導提倡稱名念佛的同時，雖強調彌陀本願的救度意義，但亦將懺悔要義全盤托出，他撰作「四部五卷」的「行儀分」論述這麼多懺悔要義，其目的已昭然若揭。¹³⁷

就善導的教學立場而觀，懺悔對於證入念佛三昧有很大的作用，他對於「日想觀」、「華座觀」的解釋，都將懺悔置於修觀的前方便的位置上，念佛人須常修懺悔，善導把懺悔納入念佛體系，無論是定善十三觀或散善的三福九品，皆須在稱名的範域裏實踐。而且，善導跟道綽一樣，一直很關心證入念佛三昧的修行方法，他教導信徒進入三味道場時該如何行持，¹³⁸ 其中尤須講求發露懺悔一生已來，身口意業所造眾罪，依此方能證入念佛三昧，誓生淨土，

¹³⁵ 同上注，卷4，〈正宗分·散善義〉，頁272中。

¹³⁶ 〔唐〕釋善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》冊47，第1959號，頁27上。

¹³⁷ 善導所製之禮讚、轉經行道及禮懺，其精神宗旨，完全歸信彌陀淨土，勸信眾生懺悔念佛，同生安樂國；所禮誦的內容，均以極樂聖眾及其依正莊嚴為主，這在中國禮懺發展史上，誠屬先例，依淨土經典而製作禮懺，以弘揚念佛法門，善導為第一人。參閱蔡纓勳，《善導思想之研究》，頁393。

¹³⁸ 善導云：「欲入三味道場時，一依佛教方法，先須料理道場，安置尊像，香湯掃灑。……若一日乃至七日，盡須淨衣，鞋屨亦須新淨，……於道場中晝夜束心相續，專心念阿彌陀佛，心與聲相續，唯坐唯立，七日之間不得睡眠，亦不須依時禮佛誦經，數珠亦不須捉。但知合掌念佛，念念作見佛想。……在心眼前，正念佛時，若立即立，念一萬二萬。若坐即坐，念一萬二萬。……晝夜或三時六時，表白諸佛一切賢聖天曹地府一切業道，發露懺悔一生已來，身口意業所造眾罪，事依實懺悔，竟還依法念佛，所見境界不得輒說，善者自知，惡者懺悔。……誓生淨土，願佛攝受。」（同注136，頁24上-中）。可見稱名念佛的同時，要求「念念作見佛」，並且須「心與聲相續」，強調觀想念佛與稱名念佛相續並行而修。

願佛攝受。善導強調須在懺悔的基礎上實踐稱名念佛，懺悔與念佛結合，是上承道綽「末法——懺悔——念佛」的說法，不過道綽的說法僅是雛型，善導將此一理論形成普遍性規範，為淨土教學建立一個實踐體系，傳播到社會各階層，¹³⁹ 淨土教學體系在善導手裏，可說已完全確立。

¹³⁹ 善導弘傳淨土教學的勢力甚強，範圍甚廣（參閱安京植，《唐代淨土宗眾生教化之教育意義》，頁 94-102）；如果僅依懺悔行儀而論，三階教奉行的「六時禮懺法」裏使用了善導《往生禮讚偈》的第六午時的部分及其他淨土偈讚，儘管三階教與淨土教之間爭論激烈，但亦受善導影響（參閱劉長東，《晉唐彌陀淨土信仰研究》，頁 291-301），可見善導弘傳淨土教的影響力甚大。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《佛說無量壽經》。《大正藏》冊 12，第 360 號。
- 《佛說觀無量壽佛經》。《大正藏》冊 12，第 365 號。
- 《佛說阿彌陀經》。《大正藏》冊 12，第 366 號。
- 《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 《大方等大集經》。《大正藏》冊 13，第 397 號。
- 《根本說一切有部毘奈耶》。《大正藏》冊 23，第 1442 號。
- 《十住毘婆沙論》。《大正藏》冊 26，第 1521 號。
- 《觀無量壽經義疏》。《大正藏》冊 37，第 1749 號。
- 《觀無量壽佛經疏》。《大正藏》冊 37，第 1750 號。
- 《觀無量壽佛經疏》。《大正藏》冊 37，第 1753 號。
- 《阿彌陀經要解》。《大正藏》冊 37，第 1762 號。
- 《金光明經文句》。《大正藏》冊 39，第 1785 號。
- 《金光明經文句記》。《大正藏》冊 39，第 1786 號。
- 《無量壽經優婆提舍願生偈註》。《大正藏》冊 40，第 1819 號。
- 《摩訶止觀》。《大正藏》冊 46，第 1911 號。
- 《釋禪波羅蜜次第法門》。《大正藏》冊 46，第 1916 號。
- 《安樂集》。《大正藏》冊 47，第 1958 號。
- 《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》。《大正藏》冊 47，第 1959 號。
- 《釋淨土群疑論》。《大正藏》冊 47，第 1960 號。
- 《淨土論》。《大正藏》冊 47，第 1963 號。
- 《往生禮讚偈》。《大正藏》冊 47，第 1980 號。
- 《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》。《大正藏》冊 47，第 1981 號。
- 《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 號。
- 《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 號。
- 《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 《往生西方淨土瑞應傳》。《大正藏》冊 51，第 2070 號。

- 《淨土往生傳》。《大正藏》冊 51，第 2071 號。
《廣弘明集》。《大正藏》冊 52，第 2103 號。
《新修往生傳》。《卍續藏經》冊 78，第 1546 號。

古籍

- 《荀子集解》。臺北：中華書局。1988 年。

中日文專書、論文或網路資源等

- 小笠原宣秀（1951）。《中国浄土教家の研究》。京都：平樂寺書店。
小笠原宣秀（1963）。《中国近世浄土教史の研究》。東京：百華苑。
山本佛骨（1960）。《道綽教學の研究》。京都：永田文昌堂。
戶松啟真（1977）。《小沢教授頌寿記念——善導大師の思想とその影響》。大正大學浄土學研究會編。東京：大東出版社。
水谷幸正（1961）。〈一闡提攷〉。《佛教大學研究紀要》40。頁 63-107。
王孺童（2008）。《內學雜談》。北京：中國人民大學出版社。
冉雲華（1995）。《從印度佛教到中國佛教》。臺北：東大圖書公司。
平川彰（1997）。《浄土思想と大乘戒》。《平川彰著作集·第 7 卷》。東京：春秋社。（第 2 刷）
矢田了章（1972）。〈善導浄土教における罪惡について〉。《龍谷大學論集》399。頁 108-129。
石田充之（1989）。《浄土教教理史》。京都：平樂寺書店。（第 10 刷）
石田瑞麿（1996）。《佛教思想（二）——在中國的開展》。玉城康四郎主編。許洋主譯。臺北：幼獅文化事業公司。（初版 4 印）
安京植（1992）。《唐代浄土宗眾生教化之教育意義》。臺北：臺灣師範大學教育研究所博士論文。
佐藤成順（1985）。《中国仏教思想史の研究》。東京：山喜房佛書林。
佐藤健（1976）。〈安樂集と偽經〉。《佛教大學研究紀要》通卷第 60 號。頁 79-134。
坪井俊映（1979）。《浄土典籍研究》。張曼濤主編。《現代佛教學術叢刊》68。臺北：大乘文化出版社。
屈大成（1994）。《大乘〈大般涅槃經〉研究》。臺北：文津出版社。
岩井大慧（1957）。《日支佛教史論攷》。東京：東洋文庫。
林鎮國（2002）。《中國思潮與外來文化》。劉述先主編。臺北：中央研究院中國文哲研究所。

- 牧田諦亮（2001）。《善導》。《淨土仏教の思想（第5卷）》。東京：講談社。（3刷）
- 金子真補（1981）。《淨土教研究論集》。東京：東洋文化出版社。
- 金子寛哉（2002）。〈念仏別時意説——群疑論の所説を中心に〉。《印度學佛教學研究》第50卷第2號。頁125-130。
- 姚長壽（2003）。〈《安樂集》的往生思想〉。《佛學研究》。「第九屆中日佛教學術交流會議論文」。頁53-56。
- 香川孝雄（1960）。〈淨土教に於ける罪業觀〉。《佛教大學研究紀要》通卷第38號。頁71-95。
- 宮井里佳（1994）。〈善導における道綽の影響——「懺悔」をめぐって〉。《待兼山論叢》第28號。頁29-42。
- 殷光明（1998）。〈試論末法思想與北涼佛教及其影響〉。《敦煌研究》2。頁55-68。
- 殷光明（2000）。《北涼石塔研究》。新竹：覺風佛教藝術文化基金會。
- 張善慶、沙武田（2008）。〈劉薩訶與涼州瑞像信仰的末法觀〉。《敦煌研究》5。頁9-13。
- 望月信亨（1991）。《中國淨土教理史》。釋印海譯。臺北：正聞出版社。（3版）
- 陳揚炯（2000）。《道綽法師傳》。北京：宗教文化出版社。
- 陳劍鎧（2002）。《圓通證道——印光的淨土啟化》。臺北：東大圖書公司。
- 陳劍鎧（2004）。《淨土或問·導讀》。臺北：東大圖書公司。
- 陳劍鎧（2008）。〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉。《東華人文學報》13。頁1-29。
- 湯用彤（1991）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。上海：上海書店。
- 黃啟江（2004）。《因果、淨土與往生——透視中國佛教史上的幾個面相》。臺北：臺灣學生書局。
- 塚本善隆、梅原猛（1974）。《不安と欣求——中国浄土》。《仏教の思想（8）》。京都：角川書店。（4版）
- 塚本善隆（1976）。《中国浄土教史研究》。《塚本善隆著作集》4。東京：大東出版社。
- 廖明活（2008）。《中國佛性思想的形成和開展》。臺北：文津出版社。
- 劉長東（2000）。《晉唐彌陀淨土信仰研究》。成都：巴蜀書社。
- 潘桂明、吳忠偉（2001）。《中國天臺宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 蔡纓勳（1997）。《善導思想之研究》。臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。

- 橋本芳契（1963）。〈安樂集の本質とその傳統に關する一考察〉。《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號。頁 26-32。
- 謝和耐（2005）。《中國 5-10 世紀的寺觀經濟》。耿昇譯。上海：上海古籍出版社。
- 藤田宏達（1985）。《善導》。東京：講談社。
- 釋大睿（1997）。《天台懺法之研究》。臺北：中華佛學研究所碩士論文。
- 釋印光（1991）。《印光大師全集》。釋廣定編。臺北：佛教書局。
- 釋恆清（1997）。《佛性思想》。臺北：東大圖書公司。
- 釋聖凱（2001）。《善導大師的懺悔思想及禮讚儀》。《中國佛教學術論典》23。高雄：佛光山文教基金會。
- 釋慧淨（2005）。《慧淨法師書信集》。釋淨宗編。臺北：淨宗出版社。
- 釋慧淨、釋淨宗編述（2007）。《善導大師全集》。臺北：財團法人淨土宗文教基金會。
- 釋慧嚴（1995）。《佛教與中國文化國際學術會議論文集·上輯》。臺北：中華佛學研究所。
- 鹽入良道（1985）。《中國佛教史（上）》。余萬居譯。《世界佛學名著譯叢》44。藍吉富主編。臺北：華宇出版社。

Dào chuò and Shàn dǎo's Concept of Repentance

The End of Dharma and the Samādhi of Buddha Recitation as the Core of Discussion

Chen Chien-huang

Associate Professor, Dept. of Chinese Language and Literature
National Pingtung University of Education

Abstract

The trend for the concept of the end of dharma in China had its origins in the Southern and Northern dynasties. All schools had their own perspectives on repentance. Scholars such as Zhiyi (538-597) and Dào xuān (596-667) formulated a set of Buddhist rituals and practices for repentance based on meticulous doctrinal interpretation. As far as Pure Land teaching is concerned, due to the advent of the end of dharma, the world has become a terrible world with the “five defilements,” and sentient beings’ spiritual inclinations have become insignificant. Therefore, only through repentance and Buddha recitation, can they take rebirth in the Pure Land of Amitābha Buddha to liberate themselves from suffering, birth, aging and death.

Among the preachers of Pure Land teaching, Dào chuò (562-645) was the first to integrate repentance and the concept of the end of dharma into his tenets. He is considered to have established the Pure Land School. His disciple, Shàn dǎo (613-681?), was deeply influenced by his views, but Shàn dǎo had also developed his own tenets. Shàn dǎo advocated repentance and extinguishing one’s sins, and verbally reciting Amitābha Buddha’s name. Shàn dǎo also proselytized on the practice of the Samādhi in Buddha recitation.

As Shàn dǎo reached a high level meditative concentration, he went to visit Dào chuò. He went into a state of meditative concentration in order to see Dào chuò’s karma. Dào chuò often practiced *Bānzhōu sānmèi xíngfǎ* (般舟三昧行法 practice of reaching meditative concentration) and *Fāngděng sānmèi chànfǎ* (方等三昧懺法 a Samādhi repentance ritual), Shàn dǎo had written a number of publications on the topic of repentance such as *Guānniàn Amítuófó xiāngbǎi sānmèi gōngdé fāmén* (觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門), *Jīngtǔ fǎshì zàn* (淨土法事讚), *Wǎngshēng lǐzànjì* (往生禮讚偈) and *Bānzhōu sānmèi wǎngshēng zàn*

(般舟三昧往生讚)。In these works, Shàndǎo used the term “repentance” more than one hundred times. Thus it can be concluded that repentance is an important concept in Pure Land teaching. And repentance has a close relation to meditation and verbal Buddha recitation. In the minds of Shàndǎo and Dào chuò, repentance is an essential part of meditation.

Keywords: Dào chuò; Shàndǎo; repentance; the end of dharma; the Samādhi of Buddha recitation