

曇鸞的空觀思想 —以「十念相續」與「生而無生」為核心之探討

陳劍鎧*

摘要

曇鸞十四歲於五台山削髮後，日夜不輟廣讀內外經籍，尤其喜愛研讀《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》等與大乘空觀義理相應之佛教典籍，可見曇鸞剛出家時並不是淨土信仰者，而是研究空宗的學者。他到了晚年才信仰淨土法門，從出家到接觸淨土法門之前，將近四十年的時間從事空宗思想的研究與體悟，不但繼承僧肇（384—414）的空論思想，又結合龍樹與世親的思想。本文主要以「十念相續」及「生而無生」的議題為核心，探討曇鸞如何運用空觀思想以開展淨土教學法。首先討論曇鸞闡述「十念相續」的修持方法，再由證得「十念相續」的空觀內涵引申說明「生而無生」的空觀思想。「十念相續」主要是對下輩或下下品的造惡眾生所提出的教示；「生而無生」主要是智慧的體驗，是對上輩眾生所施設的教示。二者在曇鸞的教學裏是有區別的，他在《往生論註》裏說：「知生無生，當是上品生者。若下下品人，乘十念往生。」這樣的描述清楚地分辨出二者的不同；二者雖不同，卻有聯繫，可從其聯繫中檢視曇鸞教學裏所涵攝的空觀思想。

關鍵詞：曇鸞、空觀、十念相續、生而無生

* 國立屏東教育大學中國語文學系副教授

壹、前言

依彌陀淨土法門而言，往生淨土是行者之終極關懷，但彌陀淨土之往生觀念與大乘空觀之無生觀念似有矛盾之處，因而有人否定淨土的實際存在，使得淨土信仰產生危機。大乘空觀之實相無相主張，極易令人感到淨土信仰是「取相」之行，認為這種執取的修持形式不但不能得到解脫，更增長煩惱惑業。這種說法造成淨土信仰處於極為窘迫之地，致使信仰者極詣尋思，化解二者矛盾，令淨土信仰得以立足於佛教界，並藉化解矛盾而建立自身之思想體系，融攝他宗，開枝散葉，廣為弘演。

中國早期淨土教學在未建立體系時，學人常以大乘空觀思想來詮釋淨土法門的種種議題，致使淨土思想涵容著大乘空觀思想，而寓意甚深哲理，曇鸞（476—542）¹即是代表人物之一，但因曇鸞被譽為中國淨土宗的開創者，或被譽為奠基者，²遂使他帶有濃厚空觀哲理的淨土思想被掩蓋，僅以他所強調的他力救度及稱名念佛的這個成分，認定他的教學屬他力派之易行道，這種看法漠視思想演進的必然軌轍。

曇鸞十四歲於五台山削髮後，日夜不輟廣讀內外經籍，尤其喜愛研讀《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》等與大乘空觀義理相應之佛教典籍，可見曇鸞剛出家時並不是淨土信仰者，而是研究空宗的學者，後世嘗推尊他為四論宗初祖，不是沒有原因的。他到了晚年才仰信淨土法門，³從出家到接觸淨土法門之前，將近四十年的時間從事空

¹ 曇鸞生卒年有認為是西元 476 年—531 年，但據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》〔北京：中華書局，1955 年，頁 803〕及陳垣《釋氏疑年錄》〔北京：中華書局，1988 年 3 刷，卷 2，頁 40〕所考證，應為西元 476 年—542 年，今採此說。

² 曇鸞被日本人推尊為淨土宗初祖，但中國近代所立之蓮宗十三位祖師，未將他列入祖師行列。參閱拙著：《近代蓮宗十三位祖師的確立過程及其釋疑》，載《論衡》第 5 卷第 1 期，2003 年 9 月，頁 45—61；或網址（上網時間 2006/04/23）：<http://www.confucius2000.com/buddhism/index.htm>。顯然，兩國間的淨土信仰者對曇鸞的評價不同，日本推尊他為初祖，是因日本的淨土信仰者受善導的影響最大，且由善導而往上溯源，而經道綽至曇鸞，以確立其祖系，這是以純他力的立場而立說的。

³ 曇鸞曾因閱讀《大方等大集經》時，「恨其詞義深密」，遂決志為之注解，以利佛徒領悟。但在注解時「文言過半，便感氣疾，權停筆功。」因過度疲累，且深感人命

宗思想的研究與體悟，不但繼承僧肇（384—414）的空論思想，又結合龍樹與世親的思想，⁴龍樹是大乘佛教中觀學派之創始人，世親是大乘

危脆，生死無常，毅然離開五台山，造訪江南隱士陶弘景（452—536）學習長生不老的仙術。他攜帶陶弘景賜贈之《仙經》返回北魏，行經洛陽時在白馬寺遇到菩提流支（北天竺人，北魏宣武帝永平元年〔508〕至洛陽），並問「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？」菩提流支聽聞此語，便唾地向他斥責，隨後授與《觀無量壽佛經》，並囑咐「此大仙方，依之修行，當得解脫生死也。」另外，菩提流支還贈與他所譯之《無量壽經優婆塞願生偈》（又名《往生淨土論》、《往生論》、《無量壽經論》、《願生偈》等），曇鸞頂禮接受後，遂「燒仙方，專弘淨土。」這時曇鸞大約 55 歲左右。以上所論，參閱唐·道宣：《續高僧傳》卷 6，〈魏西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳〉，《大正藏》第 50 冊，頁 470a—c。另外，梁錦秀：〈玄中寺非曇鸞建寺考〉，載《佛教研究》，1998 年第 2 期，頁 106—110，此文考證玄中寺之建寺時間跟曇鸞的關係，因而對曇鸞生平事蹟的考證頗為詳細，足供參酌。此外，望月信亨博士認為曇鸞受業菩提流支，是值得懷疑的事，因他曾在《往生論註》批評過菩提流支，如果菩提流支果真是曇鸞的受業師，則這是極為無禮之話。然而曇鸞的受業師究竟是誰，有可能是當時《大智度論》的權威道場，然此說尚難定論（參閱望月信亨著、印海譯：《中國淨土教理史》（台北：正聞出版社，1991 年 4 月三版），頁 52—53），這真是一個值得探索的懸案。

⁴ 有關曇鸞繼承僧肇的空論思想，及結合龍樹與世親的思想，參閱黃永昌：〈淨宗曇鸞大師『往生論註』中般若思想淵源之探討〉，載《中國佛教月刊》，第 35 卷第 8 期，頁 28—35；石田充之：〈曇鸞教學の背景とその基本的理念〉，收入龍谷大學真宗學會編：《曇鸞教學の研究》（京都：永田文昌堂，1977 年 6 月 3 刷），頁 86—100；以上二文逐譯、比對曇鸞跟僧肇、龍樹著作裏的文句，以見其受影響之迹。文中指出除了思想觀念受影響的文句外，甚至有文句全同或稍改幾句的情況，足證曇鸞的空觀思想之淵源。劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000 年 5 月），第二章第二節〈有關曇鸞及其淨土思想的幾個問題〉，頁 129—165，尤其頁 130—136，亦論述曇鸞受僧肇及龍樹的影響，主張《續高僧傳》所表明曇鸞學統上宗《四論》之學，是屬信實的記載，並以僧肇、龍樹相關著述，加以比對曇鸞所曾引用的文句。另外，村上速水：〈曇鸞大師における人間〉，收入龍谷大學真宗學會編：《曇鸞教學の研究》，頁 118—132，尤其頁 121—123、129—130，亦論述曇鸞的四論思想，及其轉用《中觀論》的文句等；種田哲也：〈往生論註における般若と方便〉，收入龍谷大學真宗學會編：《曇鸞教學の研究》，頁 167—178，此文雖未言及曇鸞受龍樹影響的相關例證，但直陳曇鸞有關《往生論註》裏所呈現的般若思想，基此，亦可看出曇鸞具有的空觀思想；服部純雄：〈『往生論註』の思想材としての『大智度論』〉，載《印度學佛教學研究》，第 34 卷第 1 期（1985 年 12 月），202—205，此文主要針對平川彰博士指摘曇鸞將「清淨土」、「清淨佛國土」、「清淨佛土」等指稱為「安樂國」、「安樂世界」的說法是不正確，而提出反駁，並從龍樹《大智度論》、《十住毘婆沙論》等著作，找出相對應的說法，以證明曇鸞無誤。從中可見曇鸞受龍樹影響的地方；望月信亨博士亦認為曇鸞歸入淨土，諒必是因推崇龍樹菩薩而發起（參閱望月信亨著、印海譯：《中國淨土教理史》，頁 55）。

佛教瑜伽行派創始人之一，可見曇鸞的淨土思想極為豐富多樣，空宗與有宗的思想涵容在他的淨土思想之中。他的空宗思想可以藉由他提出的「十念相續」及「生而無生」的議題來探討；他的有宗思想可以藉由他詮釋「五念門」的議題來探討，⁵ 這個部分為道綽所繼承，開出更為完善的理論架構。

本文主要探討曇鸞的空觀思想，因此擬以「十念相續」及「生而無生」的議題為核心，來探討曇鸞如何運用空觀思想以開展淨土教學法。首先討論曇鸞闡述「十念相續」的修持方法，再由證得「十念相續」的空觀內涵引申說明「生而無生」的空觀思想。「十念相續」主要是對下輩或下下品的造惡眾生所提出的教示；⁶ 「生而無生」主要是智慧的體驗，是對上輩眾生所施設的教示。二者在曇鸞的教學裏是有區別的，他在《往生論註》裏說：「知生無生，當是上品生者。若下下品人，乘十念往生。」⁷ 這樣的描述清楚地分辨出二者的不同；二者雖不同，卻有聯繫，可從其聯繫中檢視曇鸞教學裏所涵攝的空觀思想。

⁵ 五念門之組織架構，是依瑜伽教義而立。參閱望月信亨著、印海譯：《中國淨土教理史》，頁 58—59。

⁶ 這裏須做說明的是，下輩眾生的往生情況是出自《無量壽經》第十八願，不許犯五逆罪者、誹謗正法者往生；下下品眾生的往生情況是出自《觀無量壽經》，允許犯五逆十惡罪者得以往生，但未明言誹謗法者是否得以往生。兩部所言稍有不同。而曇鸞對二者的看法差別不大，幾乎等同視之，認為下輩及下下品眾生皆是最為下劣之眾生，且都在阿彌陀佛的救度範圍內。因此，本文在論述時，對下輩眾生之往生跟下下品眾生之往生沒有做出嚴格的區分，是為了配合曇鸞本身沒有嚴格區分的方便說。此外，他在《往生論註》裏揀擇了犯五逆罪者可以往生，誹謗正法者不得往生，雖修改了《無量壽經》第十八願的說法，沒有同意誹謗正法者可以往生（參閱《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 833c—834b），但他的主要用意在於指出：五逆罪是由沒有正法而產生出來的，因此五逆罪的源頭是來自誹謗正法；而他對誹謗法的認定是不論發自自心或受他人影響而發生，其心如果堅定，便屬誹謗正法。因為一切性罪或遮罪、世間或出世間善法皆斷，皆根源於誹謗法（參閱《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 834b）。只要沒有涉入「誹謗正法」一事的凡愚眾生，皆可用下輩或下下品來指稱，這是曇鸞的本意，吾人須特別致意於下輩或下下品眾生是揀除「誹謗正法」者。

⁷ 《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 839a。

貳、「十念相續」的空觀內涵：賦予下輩的救度

「十念」在彌陀淨土信仰裏是眾所皆知的議題，屬淨土思想之基本要義，但涉及的哲理甚深。對於淨土教學內涵而言，如有誤解或認識不夠深入，恐會產生以盲導盲的情況。

在彌陀淨土經典裏，常為人所稱引的「十念」經據為：

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。⁸

十方世界，諸天人民，其有至心，欲生彼國。假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。⁹

如此愚人，不違念佛，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。¹⁰

第一段來自康僧鎧所譯之《佛說無量壽佛經》第十八願，其中談到「乃至十念，若不生者，不取正覺」；第三段亦來自《佛說無量壽佛經》的下輩眾生的往生經文，其中談到「一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國」；第三段來自曇良耶舍所譯的《佛說觀無量壽佛經》之下品下生，其中談到「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」。向來學者分析「十念」各有不同內涵，如果從《觀無量壽佛經》下品眾生的稱名來看，這些凡愚的往生者，其心力羸弱，無法繫心念佛，故援引口稱名號為方便，以攝受至佛國。這個援引方便，後來為善導（613—681？）轉用為「十聲」，故上述引文的第三段下品下生之「十念」，便成為「十聲」。總之，善導認為「眾生障重，境細心麤，識颺神飛，觀難成就」，¹¹故將《觀無量壽佛經》之「十念」轉為「十聲」，認為「今此《觀經》中十聲稱佛，即有十願十行具足。」¹²「下品下生人，……遇善知識，

⁸ 魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁268a。

⁹ 同上註，頁272c。

¹⁰ 劉宋·曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁346a。

¹¹ 唐·善導：《往生禮讚偈》，《大正藏》第47冊，頁439a。

¹² 唐·善導：《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》第37冊，頁250a。

教稱彌陀佛名十聲，於聲聲中，除滅八十億劫生死重罪。」¹³尤須注意的是，善導影響後來的許多學者，使得「十念」被視同為「十聲」，而以「十聲」來修持成為主流，例如善導弟子懷感(?—699)¹⁴直承其說，「若不造逆人，論念之多少，一聲十聲，俱生淨土。」¹⁵「念佛十聲，得生淨土。」¹⁶「准此經文，十念自別。如何乃以十聲，稱阿彌陀佛而得往生，豈不錯矣！」¹⁷後來宋代著名律師元照(1048—1116)在其《阿彌陀佛經義疏》便直陳：「十念即十聲也。」¹⁸稍後於元照的王日休(?—1173)在他校輯的《佛說大阿彌陀經》則直接修改經文，將「十念」改為「十聲」，云：「第二十九願，我作佛時，十方無央數世界，諸天人民，至心信樂，欲生我刹，十聲念我名號，必遂來生。惟除五逆，誹謗正法，不得是願，終不作佛。」¹⁹更有甚者，慈雲懺主(964—1032)的「十念法門」及印光大師(1861—1940)的「十念記數」法，是淨土教學裏有名的方法，這兩種方法也是以「十聲」來操持「十念」。¹⁸然而在善導之前，先賢對「十念」的解釋並非如此，尤其是曇鸞及道綽。望月信亨(1869—1948)說：「曇鸞等以《觀經》之所謂具足十念與稱南無阿彌陀佛，兩者是個別命題；但善導以稱南無阿彌陀佛即含有具足十念之內容，故具足十念與稱佛名號，均是同一意義。」¹⁹

曇鸞曾闡述如何使「十念」得以相續不斷，並論述在相續不斷的當下，如何看待「十念」義，這中間涉及空觀思想，跟前述善導等以「十

¹³唐：善導：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第 47 冊，頁 25a。

¹⁴懷感的生卒年至今因沒有足夠的傳記資料可供確認，佛教方面的辭書都以「生卒年不詳」為說，今依廖師明活之說，採用其卒年為西元 699 年，而其生年截至目前仍未知。參閱廖明活：《懷感的淨土思想》(台北：臺灣商務印書館，2003 年 9 月)，頁 6—7。

¹⁵以上引文，參閱懷感：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊，頁 44a、50b、61b。

¹⁶元照：《阿彌陀佛經義疏》，《大正藏》第 37 冊，頁 361c。

¹⁷王日休校輯：《佛說大阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，頁 329c。

¹⁸參閱拙著：《圓通證道——印光的淨土啟化》(台北：東大圖書公司，2002 年 5 月)，頁 200—207。

¹⁹望月信亨著、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 年 2 月)，頁 145。

聲」解「十念」不同。曇鸞在《略論安樂淨土義》說：

問曰：下輩生中，云「十念相續」便得往生，云何名為「十念相續」？
答曰：譬如有人，空曠迴處，值遇怨賊，拔刃奮勇，直來欲殺，其人
勁走，視渡一河，若得渡河，首領可全。爾時但念渡河方便，我至河
岸，為著衣渡？為脫衣渡？若著衣納，恐不得過；若脫衣納，恐無得
暇。但有此念，更無他緣，一念何當渡河，即是一念。如是不雜心，
名為「十念相續」。行者亦爾，念阿彌陀佛，如彼念渡，逕于十念，
若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，
若念佛智慧，若念佛本願，無他心間雜，心心相次，乃至十念，名為
「十念相續」。

一往言「十念相續」，似若不難。然凡夫心猶野馬，識劇猿猴，馳騁六
塵，不暫停息，宜至信心，預自剋念，便積習成性，善根堅固也。

若便刀風一至，百苦湊身，若習前不在，懷「念」何可辨！又宜同志
五三，共結言要，垂命終時，迭相開曉，為稱阿彌陀佛名號，願生安
樂，聲聲相次，使成十念也。譬如蠟印印泥，印壞文成。此命斷時，
即是生安樂時。²⁰

這一段引文主要論述兩個要點，一是下輩眾生如何藉「十念相續」
往生極樂世界，及達到怎樣的程度才算是做到「十念相續」？二是「十
念相續」說來容易，實踐起來卻不簡單，尤其臨命終時百苦齊逼之情況
下，更難念人保持正念。因此規勸大家能在生前共同約誓，於臨命終時
得以相互開曉、扶持，順利往生極樂國。

首先，曇鸞認為下輩或下品往生者，須「十念相續」才能往生極樂
淨土。他以平時遇到危難，為免遭殺害而須於短暫時間內強行渡河為
例，強調在緊要關頭決不能也無法有足夠時間令人思索是穿著衣服渡河
還是脫掉衣服渡河。他以這個例子比配淨土行者念阿彌陀佛，由此可
見，「念渡」跟「念佛」皆須以急迫而無絲毫間雜之心來實踐，否則無

²⁰ 《略論安樂淨土義》，《大正藏》第 47 冊，頁 3c。

法成功。依「念渡」而言，不專注於「如何渡河」這一念，則生命危急難保；依「念佛」而言，不專注於「念阿彌陀佛」，則無法業事成辦，獲往生之益。一是解救世間危難，一是解脫出世間慧命。足見這裏充分表明「十念相續」是無間相續的意念，也就是「不雜心」（即「不雜餘心」）、「更無他緣」的意念。這種「不雜心」、「更無他緣」的意念於念佛時須緣於何處？

上引文曇鸞說「若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本願，無他心間雜，心心相次，乃至十念，名為十念相續。」表示念佛的內涵極為廣泛，可為佛名字、佛相好、佛光明、佛神力、佛功德、佛智慧、佛本願等等（實則，這些也僅是例舉），無論所念者何，皆須「無他心間雜」，並且「心心相次」，直至「十念相續」。

曇鸞在《往生論註》說：「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。」²¹這裏明顯將「十念」跟「稱名號」分開來講，故二者不一樣。「隨所觀緣，心無他想」表示由心憶念西方極樂世界的總相或別相，也就是說憶念西方極樂世界之器世間十七種清淨莊嚴，及眾生世間十二種清淨莊嚴，使行者在定境之中領悟西方淨土的依正莊嚴，這稱為「十念相續」。此外，如果稱佛名號，亦復如是，須心無他想，將名號作為所觀緣境。這表示稱佛名號亦是憶念的一種，於稱名時心無他想，專注於憶念阿彌陀佛，使「十念相續」之業事成辦。²²這點可由曇鸞所論「若人稱名憶念者，歸依者，觀察者」，²³「然有稱名憶念，而無明由在而不滿所願者」，²⁴及

²¹ 《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 834c。

²² 參閱小林尚英：〈中國淨土教祖師の念佛觀——特に曇鸞・道綽を中心として〉，收入坪井俊映博士頌壽記念會刊行：《坪井俊映博士頌壽記念——佛教文化論攷》（京都：佛教大學 1984 年 10 月），頁 1023—1044，尤其頁 1030—1031。

²³ 《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 833a。

²⁴ 《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 835b。

「一者疑但憶念阿彌陀佛不必得往生安樂」，²⁵判定「稱名」跟「憶念」是兩重不同的功夫，但在「稱名」的當下須有「憶念」的配合，足見二者又有直接關係。²⁶

第二，曇鸞反駁前人論「十念相續」不是件困難的事。他認為人心散亂，不能安住，喜攀緣外境，常有心猿意馬的情況出現，因此須預先克制，導正此散亂心，並使念佛心能夠習慣成性，堅固自己的善根。否則臨命終時四大分解，尤其風大動搖，身體在分解時因痛苦而喪失念佛心，致使先前的習行皆變成不管用。因此，他提出三五好友，心志相同的行者須先彼此約定，在各自臨命終時相互提攜，開示稱念佛名要義，使念佛聲能夠「聲聲相次」，達致「十念」相續，這種做法類似後來演進的臨終助念，²⁷只不過後來演變出臨終行儀，使臨終助念更具規模，

²⁵《略論安樂淨土義》，《大正藏》第 47 冊，頁 2b。

²⁶參閱小林尚英，前引文，頁 1027—1028。

²⁷淨土宗強調行者在臨命終時須正念現前，不為貪、瞋、癡所擾，才能順利往生佛國，例如善導《臨終正念訣》云：「恐病來死至之時，心識散亂，仍慮他人感動正念，忘失淨因。」（《大正藏》第 47 冊，頁 287b）日本教土教學祖師極為重視臨終正念，強調「臨終專心不亂」、「臨終之刻住正念，正念不亂」、「臨終之刻，安住正念」等表現（參閱石田瑞磨：《往生の思想》，京都：平樂寺書店，1986 年 3 月，頁 190—236，尤其頁 226）。因臨終正念的重要，故有所謂的臨終助念。關於臨終助念的經典依據常舉《觀經》的一段話，該經云：「如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛。」（劉宋·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊，頁 346a）這段話恐怕是後來演進成臨終助念之嚆矢。然而，臨終助念是否須要，端視個人修持情況而定。如果念佛行者現生已證念佛三昧，臨終之際便不那麼須要他人的輔助來保持正念現前，例如印光說：「念佛之人，若已證道，則臨命終時，任彼刀割香塗，了無動念之事，則無所謂為損益也。」（印光著、廣定編：《印光大師全集》，台北：佛教出版社，1991 年，〈復許熙唐居士書〉，頁 883）反之，依照佛教成說，臨命終人因地、水、火、風四大分解，產生極大痛苦，因而容易失去正念，為了幫助平時修持不力、根器稍劣的眾生順利往生，故有這樣的方便施設，希望藉由助念而令臨命終者能夠持續念佛。有關佛教對死亡的痛苦描述，參閱張通文：《人死後的過程——中陰身自救法》（台北：觀世音出版社，1995 年第三章〈四大分解的現象〉，頁 21—33）。不過現代醫學有一派主張，死亡時腦中會產生一種名為「安德魯芬」(Endorphin) 的荷爾蒙，令人快樂，故人在死前會有爽快的舒服感覺，這種見解跟佛教又有不同。參閱高柳和江著、蕭志強譯：《生死自在》（台北：三思堂文化公司，1996 年，頁 19—34），可聊備一格。

令教化具有強烈的關懷之意，以接引普羅大眾信仰之。

這裏尤須注意的是，前文指稱「十念相續」的所觀緣有佛的名號、佛的光明、佛的相好、佛的神力、佛的功德 等等，因此以「心心相次」來闡述心念；而這裏的稱念佛名所指涉的觀緣僅是佛的名號，因而以「聲聲相次」來闡述心念。「心心相次」跟「聲聲相次」是不同的修持方式，這兩者的不同可以看出在曇鸞之時，對於下輩或下品往生者的修持方式，已將稱念佛名轉化為口稱佛名，並有將「十念」視為「十聲」的意思，雖然他僅說「聲聲相次，使成十念」，尚未將「十念」等同「十聲」，僅將「十聲」作為證入「十念相續」的方便法，而且「十聲」也絕不是「十次」佛號聲（詳見下文）。不過，這個轉化影響後來善導直接將「十念」視同「十聲」，這在淨土教法的「十念」議題上，得以看出「十念」轉化為「十聲」的源頭。足見，淨土教學後來演變成以「十念」為「十聲」，曇鸞的說法為其嚆矢，而善導則為確立，並自此以降成為淨土教學的固定教法。

曇鸞接著說，「聲聲相次，使成十念」，好比「蠟印印泥，印壞文成」，²⁸命終之際，即是往生安樂國之時，二者同時發生，沒有時間差。

論及時間，「十念相續」是否指時間相續？也是值得注意的問題。因為這對空觀哲理被引入淨土教法而言，實屬重要。曇鸞在《往生論註》說：

問曰：幾時名為一念？

答曰：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。

問曰：心若他緣，攝之令還，可知念之多少。但知多少，復非無間。

²⁸指蠟印雖溶毀壞掉，但它的跡象顯現成印文。此句在各種經論裏表示生死相續的譬喻，即以「印壞」比喻死，「文成」比喻生，表明死生同時的意思。例如北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 29，云：「中陰陰壞，生後五陰，如印印泥，印壞文成。」（《大正藏》第 12 冊，頁 535c）唐·飛錫《念佛三昧寶王論》卷中云：「一念善業成，即登極樂，猶如屈臂。前一念五陰滅，後一念五陰生，如蠟印印泥，印壞文成。尚不須兩念，豈要至十念哉！」（《大正藏》第 47 冊，頁 138c）。

若凝心注想，復依何可得記念之多少？

答曰：經言十念者，明業事成辦（按：應為「辦」）耳，不必須知頭數也。如言螻蛄不識春秋，伊蟲豈知朱陽之節乎！知者言之耳。十念業成者，是亦通神者言之耳。但積念相續，不緣他事便罷；復何暇須知念之頭數也。²⁹

由此可見，十念的「念」不是指剎那生滅的時間單位，也不是指念佛次數，而是心中沒有其他雜想，證得念念相續，名為十念。換言之，達到十念相續（或言念念相續）便能夠成就往生淨業，所以，念佛行者只要一心稱念，不緣他事，不須計算念數多少，淨業自然成就。

此外，前文指出曇鸞說「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。」強調「十念相續」的內涵在於憶念，即使是稱念佛名亦然，因為他認為憶佛念佛的內涵極為廣泛，包括憶念佛名、佛相好、佛光明、佛神力、佛功德、佛智慧、佛本願等等，因此，我們可以大膽假設他所教示的「稱念名號」亦是憶念的一種轉換，佛名是被當作憶念的所觀緣。若非如此，他不須強調稱名念佛不須計算念數多少，這跟後來演變成以計數為稱名念佛的操作方式不同。

曇鸞強調「十念相續」不是凡夫所能知道的事，只有通神者（具有神通之士）能夠知道是否成就「十念相續」。如此說來，下輩或下品眾生於臨命終後是否成就往生西方極樂世界，唯有具神通者得以天眼觀知。這個問題頗為難解，換言之成就「十念相續」的下輩眾生好比「螻蛄不識春秋，伊蟲豈知朱陽之節」，無法以有限來知悉無限，或說以短論長，以低境界來揣度高境界等。這裏不妨藉用淨土信仰學人以《大集經》所言，來判斷命終者往生何處的說法？例如蓮宗十三祖印光大師云：「《大集經》說 臨終徵驗偈 云：『頂聖眼天生，人心餓鬼腹，畜生膝蓋離，地獄腳板出。』以人將死時，熱氣從下至上者超升，從上至下者墮落。若通身冰冷，唯頂上熱者，必生西方入聖道；眼及額顱熱者，生天道；

²⁹ 《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 834c。

心熱者，生人道；腹熱者，生餓鬼道；膝蓋熱者，生畜生道；腳板（熱）者，生地獄道。」³⁰又云：「『頂聖眼天生』等說，實可依據。光（自稱）恐無知者，唯以探冷熱為事，（故）意謂有信願及臨終正念分明，即可往生。不得專以探冷熱為據。」³¹上述說明雖僅是以外在的探試來徵驗臨終者的往生情況，跟曇鸞這裏所論以神通力得知是不同的命題，但其內涵是一致的。也就是說下輩往生者自己在臨終時刻或許不能知悉自己的情況，³²但能夠往生則是必然的。不過，如何證明必定得以往生，又是另一個極具重要的議題，因此，我們可以說曇鸞的本意是為下輩凡愚眾生而立教，告訴他們如何走近死亡，超越死亡，並讓死亡成為生命的至高點，這是他致意之處。因而在《往生論註》云：

問曰：《業道經》言：「業道如秤，重者先牽。」先牽之義，於理如何？又曠劫已來，備造諸行，有漏之法，繫屬三界。但以「十念」，念阿彌陀佛，便出三界。繫業之義，復欲云何？

答曰：汝謂五逆十惡繫業等為重，以下下品人十念為輕，應為罪所牽，先墮地獄，繫在三界者；今當以義較量。輕量之義：在心、在緣、在決定，不在時節久近多少也。³³

「在心」、「在緣」及「在決定」是屬宗教信仰的實踐要項，在這裏主要對造惡的下下品眾生而立論，曇鸞以此三點提出說明，這主要是依《觀無量壽佛經》下下品造惡眾生的情況而加以發揮。³⁴一般人所產生

³⁰印光著、廣定編：《印光大師全集》，第3冊下，一切念佛人往生及不往生之證據，頁50。

³¹同上註，第1冊，復周孟由昆弟書，頁343。

³²其實，就歷代所撰的「往生集」裏，有很多例證是往生者自己知道是否有佛來迎接，並有種種瑞象現前。不過，我們無法判定這些成就者屬於上品還是下品往生。因此，也無法就此推翻曇鸞所言的下品（下輩）往生者是無法知悉自己是否「業事成辦」的說法。不過，另外補充一點說明，曇鸞判定眾生往生後即已是進入「地」位的菩薩，他判定往生的果位很高（參閱劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，頁152—153）。

³³《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁834b。

³⁴《觀經》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，

的疑問是：此輩眾生在曠劫多生裏造無量有漏惡業，但在臨終時只因依善知識的勸言，信佛救度而成就「十念相續」，便能往生淨土？這個質疑顯然不是無的放矢，因為從佛教的業道輪迴角度而言，業道如秤，重者先牽其業果，因此下下品依所造之惡業應先墮入惡道，豈能僅依十念念佛便得以往生淨土。對於這個問題，曇鸞以「在心」、「在緣」及「在決定」解釋說：

云何「在心」？彼造罪人，自依止虛妄顛倒見生。此十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生。一實一虛，豈得相比。譬如千歲闇室，光若暫至，即便明朗；豈得言闇，在室千歲，而不去耶？是名「在心」。

云何「在緣」？彼造罪人，自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生。此十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生。譬如有人，被毒箭所中，截筋破骨。聞滅除藥鼓，即箭出毒除。豈可得言彼箭深毒厲，聞鼓音聲不能拔箭去毒耶？是名「在緣」。

云何「在決定」？彼造罪人，依止有後心，有間心生。此十念者，依止無後心，無間心生，是名「決定」。³⁵

這即是曇鸞有名的「三在義」（或「三在釋」），有別於佛教以戒定慧為主的開悟、解脫、證入無生的通途教理體系。³⁶曇鸞以對比的方式作出反省：一方面此輩眾生「依止虛妄顛倒見生」、「依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生」、「依止有後心，有間心生」等，過去世及今世以迷惑心為對象，因此產生種種虛妄顛倒之各種邪見、偏見等，因而各種心識作用互相間雜，反覆無常而不純；反之，一方面此輩眾生「十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生」、「十念者，依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生」、「十念者，依止無後心，無間心生」

種種安慰，為說妙法，教令念佛。」（劉宋·晝良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁346a）。

³⁵ 《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁834b—834c。

³⁶ 參閱藤堂恭俊、牧田諦亮：《曇鸞·道綽》，《淨土佛教の思想·第四卷》（東京：講談社，2001年三刷），頁114—119。

等，能在臨命終時，心境依止於阿彌陀佛之真實功德名號（在緣），並依善知識的勸慰，發起淨信而稱名，照破無明而顯見真實不虛之體相（在心），³⁷因而在臨終迫切之際，以無後心、無間心相續不斷，故當下決定往生（在決定）。³⁸

然而，這跟空觀哲理有何干涉呢？上文提及下輩往生者在於「依善知識方便安慰，聞實相法生」，指出下輩往生者因成就「十念相續」，故證入「實相」法，言下之意，未證入者，無法往生。這即是引入空觀思想來論證淨土教法的十念相續往生的真義。由此看來，無論上輩或下輩往生極樂世界皆須證入實相法，只是下輩根器的眾生不明何謂實相法，他們未有足夠的智慧瞭解實相法。³⁹然而，在不能瞭解實相法的情況下是如何往生？曇鸞說：

問曰：上言知生無生，當是上品生者。若下下品人，乘十念往生，豈非取實生耶？但取實生，即墮二執：一恐不得往生，二恐更生惑。

答：譬如淨摩尼珠，置之濁水，水即清淨。若人雖有無量生死之罪濁，聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號，投之濁心，念念之中，罪滅心淨，即得往生。又是摩尼珠，以玄黃幣裹，投之於水，水即玄黃，一如物色。彼清淨佛土，有阿彌陀如來無上寶珠，以無量莊嚴功德成就帛裹，投之於所往生者心水，豈不能轉生見為無生智乎！又如冰上

³⁷因「依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生」，故能破除千歲闇室，此「千歲闇室」或「千年闇室」被（佛）光所破除的說法，佛教各宗派常用為譬喻，而其經典依據則有曇無讖譯《大方等大集經》卷 1〈瓔珞品〉、佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 59〈入法界品〉、失譯者《大寶積經》卷 112〈普明菩薩品〉等。參閱藤堂恭俊，牧田諦亮：前引書，頁 115。

³⁸小林尚英認為「三在釋」須特別重視的是「在心」、「在決定」，因為從實踐的立場來看，這跟「十念相續」的解釋有直接關係，並與「三不三信」（信心不純、信心不一、信心不相續）的解釋在內容上有共通點。參閱小林尚英，前引文，頁 1025、1033—1034。

³⁹關於此點，參閱小林尚英，前引文，頁 1035。另外，梶原隆淨亦強調「無生」之理是聖者所能理解，凡夫因執著於「實生」，故無法澈底理解此義。參閱梶原隆淨：〈曇鸞の往生觀考〉，載《佛教大學大學院研究紀要》第 21 號（1993 年 2 月），頁 1—21，尤其頁 3—9。

燃火，火猛則冰解，冰解則火滅。彼下品人，雖不知法性無生；但以稱佛名力，作往生意，願生彼土。彼土是無生界，見生之火，自然而滅。⁴⁰

曇鸞認為只要有真實淨信，必能往生彌陀淨土，往生後必能證得「生即無生」之諦理。他深怕世人認為下輩者僅藉由「十念相續」而往生，不能順應二諦真理，因此會有兩種疑惑：

- 1) 凡夫如住於實生之見，恐不能往生；
- 2) 即使往生，恐怕亦無法通達無生智。

曇鸞為此特別舉出三種譬喻，強調往生者的情識雖然執著於「實生」的見解，但仍可往生無生世界；因為往生之後，藉由淨土之界德（種種依正莊嚴）即可熄滅其「見生」⁴¹的情識，而成就無生智。他所舉的三種譬喻是⁴²：

1) 以淨摩尼珠投入濁水，此濁水隨即轉清；這個譬喻主要彰顯凡夫雖有無量生死的濁罪，但假若稱念彌陀名號，其濁穢心能因念念彌陀而使得罪滅心淨，這也是得以往生的。

2) 譬如以玄黃之幣裹摩尼珠投入水中，則水呈黃色；這個譬喻主要彰顯凡夫往生，可藉由淨土之德而發起無生智慧，並使凡夫不生起「見生」之惑。

3) 譬如冰上燃火，火勢如果猛烈則冰將溶解成水，而溶解之水會將猛火熄滅；這個譬喻主要彰顯下品往生之人雖不知無生之理，但以稱念彌陀名號的力用，願生極樂淨土；復因極樂淨土本是無生之界，往生至此的眾生，其「見生」之火即可自然而滅。

足見，曇鸞的論述重點在於無生之生，他運用中道觀的真俗二諦來

⁴⁰ 《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁839a—b。

⁴¹ 「見生」指企求往生或已得往生的眾生，執著於往生後的殊勝境界，而不能了達「生即無生」之理。

⁴² 此三種譬喻的說明，可參閱淺野教信：〈《往生論註》における往生〉，收入《論註》研究会編：《曇鸞の世界——『往生論註』の基礎的研究》（京都：永田文昌堂，1996年1月），頁3—11，尤其頁8—9。

化解往生與無生的矛盾。他的教學對象著重在廣大群眾的下輩凡夫，他雖賦予下輩往生者「十念相續」之救度，但深知他們無法瞭解「生而無生」的真義，因而須再下一轉語，提出淨摩尼珠等三個譬喻，以消解疑惑。因此，依上文所述，我們要強調三個要點：

1)曇鸞肯認下輩凡夫成就「十念相續」時得以往生，這是打開淨土教學的救度大門。因為凡愚造罪眾生得藉由憶念佛德或是佛名號來成就「十念相續」，且此「十念相續」的善業是絕對善，因為「在心」、「在緣」及「在決心」的功德，能夠化解五逆重罪；

2)下輩凡夫往生時因智慧尚未開顯，因而無法明瞭往生實相，亦即不能理解生而無生的道理，誠如曇鸞所言「知生無生，當是上品生者」，言下之意，下輩往生者無由得知「生而無生」之諦理。

3)下輩凡夫雖不能理解生而無生的道理，不過此輩眾生的確得以往生，並且在往生後藉由彌陀名號之力及淨土種種莊嚴功德，而熄滅「見生」，頓生「無生智」。可見曇鸞雖以救度凡愚造罪眾生為主，但他始終沒有忽略龍樹菩薩之二諦思想，他以中道的空觀義理來詮釋淨土教學，這是他謹守的分際。

參、「生而無生」的空觀內涵：上輩的智慧體驗

從上所論，我們得知下輩眾生須能成就「十念相續」才得以往生，而且往生後即能證得實相法，這中間存有空觀思想，只是下輩往生者未能瞭解何謂實相，亦即不能瞭解生而無生的道理。這是關於智慧開顯的問題，因此曇鸞在論述這個問題時指向上輩往生，並以空觀思想說明「生而無生」之義諦。他在《往生論註》裏指出：

問曰：大乘經論中處處說眾生畢竟無生如虛空，云何天親菩薩言願生耶？

答曰：說眾生無生如虛空有二種：一者如凡夫所謂實眾生，如凡夫所見實生死，此所見事，畢竟無所有，如龜毛如虛空；二者

謂諸法因緣生故，即是不生，無所有如虛空。天親菩薩所願生者，是因緣義；因緣義故，假名生，非如凡夫謂有實眾生實生死也。⁴³

曇鸞舉出眾生無生的二種「空」的說法，一是由凡夫妄見而所見之生死，此種生死畢竟無所有，好像龜毛、虛空般；⁴⁴一是藉諸法因緣生所見之生，故說因緣生即是假名生，亦即是不生（無生）。前者須透由修空觀，後者須透由證空觀而逼顯出來，⁴⁵所謂修空觀是以破見思惑，證空觀是以破無明惑。

此外，值得注意的是，在小乘、大乘的解釋中，曇鸞選用大乘教法來解釋「眾生」義，如他所言「大乘經論中處處說眾生畢竟無生如虛空」。如依小乘教法對「眾生」的解釋，是指迷界之有情；⁴⁶至大乘教法對「眾生」的解釋，則指向空性來立論，通常以五蘊假合之因緣義來闡述。⁴⁷曇鸞說：

問曰：有論師汎解眾生名義，以其輪轉三有，受眾多生死，故名眾生。是義云何？

答曰：經言，一法有無量名，一名有無量義。如以受眾多生死，故名為眾生者，此是小乘法，釋三界中眾生名義，非大乘法眾生名義也。大乘法所言眾生者，如《不增不減經》言，言眾生者即是不生不滅義。何以故？若有生，生已復生，有無窮過故，有不生而生過故，是故無生。

⁴³《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁827b。

⁴⁴佛法常用「龜毛」或「兔角」等表示非實存的事物，即凡夫對實我實法之妄執。例如《成實論》：「世間事中，兔角、龜毛、蛇足、鹽香、風色等，是名無。」（姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第32冊，卷2，頁256a）。

⁴⁵參閱神子上惠龍：〈曇鸞教學の概観〉，收入龍谷大學真宗學會編：《曇鸞教學の研究》，頁1—35，尤其頁2。

⁴⁶例如《雜阿含經》云：「佛告羅陀，於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。」（劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第2冊，卷6，頁40a）。

⁴⁷例如《大乘同性經》，云：「眾緣和合名曰眾生，所謂地、水、火、風、空、識、名色、六入、因緣生。」（北周·闍那耶舍譯，《大正藏》第16冊，卷上，頁642b）。

若有生，可有滅；既無生，何得有滅！是故無生無滅，是眾生義。⁴⁸

曇鸞針對小乘論師認為眾生於欲有、色有、無色有等三界，⁴⁹不斷輪迴，承受眾多生死，⁵⁰而對比大乘說法，指出「眾生」的解釋著重在「不生不滅」或「無生無滅」義，這即是他論證「生而無生」的路數，也是他藉由空觀哲理來建立淨土教學的理論架構之依據。

曇鸞指出「因緣生」即是「不生」，故天親菩薩所言「願生」的道理其實是「假名生」，不像凡夫認為有實際的眾生發生實際的生死。他以此觀點說明往生的情況，得出往生淨土屬「無生之生」的結論，解決了淨土「有相往生」與空觀之間的矛盾。實則，曇鸞提出天親菩薩言願生西方的問題，是爲了消弭往生跟無生之間的矛盾，⁵¹因而曇鸞以《大智度論》⁵²、《十二門論》⁵³等中觀學派的主要經論來消解；又以淨摩尼珠投之濁水，濁水即清淨的比喻，說明下品人雖不知「法性無生」，但以稱佛名號而願往彼土，一旦往生彼土即是無生界，而熄滅「見生」，頓生「無生智」（如上所述）。足見，「生而無生」爲上品根機所體證，

⁴⁸《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 831b。

⁴⁹三有指欲有、色有、無色有，它的意思等同三界。下文「生爲有本，眾累之元」的「有」，亦指三有。

⁵⁰曇鸞曾說：「三界是虛偽相，是輪轉相，是無窮相。如蚋螻循環，如蠶繭自縛，哀哉眾生締此三界，顛倒不淨。……三界是污染相，是破壞相也。……此三界蓋是生死凡夫，流轉之閻宅。」（《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 828a）又說：「我從無始循三界，爲虛妄輪所迴轉，一念一時所造業，足繫大地滯三塗。」（《讚阿彌陀佛偈》，《大正藏》第 47 冊，頁 424a）。

⁵¹附帶一提，曇鸞提出天親菩薩言願生西方的問題，雖爲了消弭往生跟無生之間的矛盾，但是更一層而言，證得空性的菩薩往生淨土，在其體證空理的同時，利他之行亦同時表現出來，這才符合大乘自利利他的原則。然而，本文主要的探討方向是藉由「十念相續」及「生而無生」的角度論述曇鸞的空觀思想，所以菩薩體證空理而往生的利他之行，無法深述。此論點請參閱內藤知康：〈曇鸞の往生思想——『往生論註』を中心として〉，收入《論註》研究会編：《曇鸞の世界——『往生論註』の基礎的研究》，頁 13—33，尤其頁 24—26。

⁵²參閱印度·龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 6，《大正藏》第 25 冊，頁 103a；《大智度論》卷 8，《大正藏》第 25 冊，頁 117c。

⁵³參閱印度·龍樹造、姚秦·鳩摩羅什譯：《十二門論》，〈觀生門第十二〉，《大正藏》第 30 冊，頁 167a—c。

具有「見生」之惑的下品根機則無法由性空思想角度來教化，僅能教以稱佛名號，透由稱名功德往生彼土。⁵⁴這樣的見解大抵著重於「根機論」跟「念佛功德論」，⁵⁵上品根機跟下品根機對「生而無生」的體認不同，通常上品根機能從空觀思想的立場體證「生而無生」；而下品根機則藉由佛德自「見生」而轉入「無生智」。

「因緣生」、「假名生」是從中觀思想立論，因此從三界實有而存在的「生」是虛妄的「生」，唯有依彌陀本願而成就的「生」才是「無生之生」，曇鸞指出：

疑言：「生為有本，眾累之元。棄生願生，生何可盡？」為釋此疑，是故觀彼淨土莊嚴功德成就，明彼淨土，是阿彌陀如來清淨本願無生之生，非如三有虛妄生也。何以言之？夫法性清淨，畢竟無生。言「生」者，是得生者之情耳。生苟無生，生何所盡！盡夫生者，上失無為能為之身，下緬（西+面）三空不空之痼。根敗永亡，號振三千。無反無復，於斯招恥。體夫生理，謂之淨土。⁵⁶

這裏的疑問在於「生」，也就是在三界內的「生」和往生西方極樂的「生」，二者是同是異？引文的「生為本有」指眾生在三界裏生死流轉的根本是導源於「生」，因為眾生一出生便入三有；而「眾累之元」的「元」指始端、根源，因為眾生受各種煩惱所牽累，因此「生」也是眾累之始端、根源。⁵⁷以此類推，想捨棄此生而願求西方極樂世界，則亦然存有「生」的問題。

曇鸞從西方極樂淨土的種種功德莊嚴來立論，認為阿彌陀佛以其清

⁵⁴參閱佐藤成順：〈曇鸞の生死觀〉，收入氏著：《中国仏教思想史の研究》（東京：山喜房仏書林，1986年11月），頁256—268，尤其頁263—265。

⁵⁵參閱內藤知康：〈曇鸞の往生思想——『往生論註』を中心として〉，收入《論註》研究会編：《曇鸞の世界——『往生論註』の基礎的研究》，頁13—33，尤其頁29—30。

⁵⁶《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁838c。

⁵⁷參閱陳揚炯、馮巧英評注：《曇鸞集評注》（太原：山西人民出版社，1992年），頁201—202。

淨本願所攝受的西方極樂世界，令眾生往生其國的「生」是屬於「無生」的情況，不像在三界流轉之「生」。其道理在於「法性清淨，畢竟無生」，因這由法性而開顯的無生，並不像流轉之生，是有來去的實見之生。因為由法性而開顯的無生並不能以凡情之生見來看待，所以曇鸞說「生苟無生，生何所盡」，表明不能用窮盡與否來看待。而且，進一步言，如有窮盡的想法來看待「生」，便會產生「上失無為能為之身，下緬（西+面）三空不空之痼」⁵⁸而失去往生淨土的根本信心和願心，永遠在三界受苦，哭號的聲音振響三千大千世界，既不能生於無生，又不能無生之生，只能招來無限的恥辱。所以曇鸞說「體夫生理，謂之淨土」，只要且必須體悟「生」的道理，才能稱之為「淨土」。而這裏有兩點須加說明：

一、所謂「體夫生理」的「生理」，是指「生而無生」、「無生而生」。曇鸞並沒有否定三界流轉之「生」，相對的他認為凡夫以生為實生，是屬俗諦，但真諦的「無生」必須依俗諦之假生而立，因此，從真俗二諦的法性來詮釋往生淨土之生，是中觀般若的理論。換言之，他攝納大乘中觀學派之空性觀念至淨土思想，使得「生而無生」的立說得以成立。這種會通在淨土思想的演變上具有創發意義，且大大影響後來的學者，例如被認定偽託智顛所作的《淨土十疑論》⁵⁹亦云：「智者熾然求生淨土，達生體不可得，即是真無生，此謂心淨故即佛土淨。愚者為生所縛，聞生即作生解，聞無生即作無生解。不知生者即是無生，無生即是生。」⁶⁰指出愚惑的人聽聞「求生」便以「求生」來理解；聽聞「無生」又以「無生」來理解，將一件事割裂為二，不知「生即無生，無生即生」；而智慧者求生淨土，深解「生體不可得」的道理，才是真正的無生。宋

⁵⁸「無為能為之身」意指佛之法身，「無為」指無所造作，滅絕煩惱；「緬（西+面）三空不空之痼」意指凡夫不明三空之理，不能悟空而獲解脫，而是沉迷於不空之中，如同酒徒醉酒的痼疾一樣。「三空」指空、無相、無願三解脫，因三者共明空理，稱為三空（參閱陳揚炯、馮巧英評注：《曇鸞集評注》，頁 202）。

⁵⁹參閱望月信亨著、印海譯：《中國淨土教理史》，頁 76—77。

⁶⁰智顛：《淨土十疑論》卷 1，《大正藏》第 47 冊，頁 78a。

代雲門宗僧人，並兼修淨土法門的長蘆宗蹟（生卒年不詳）亦曰：「以生為生者，常見之所失也；以無生為無生者，斷見之所惑也；生而無生，無生而生者，第一義諦也。」⁶¹指出「以生為生」是犯了常見的錯失；以「無生為無生」是犯了斷見的疑惑；「生而無生，無生而生者」才是第一義諦。此外，天衣義懷（989—1060）亦云：「生則決定生，去則實不去。」⁶²明代中興天台教觀的幽溪傳燈（1554—1628），其《淨土生無生論》以真如本性具足十法界一切法（性具）的道理，說明求生淨土和心性之間的關係，⁶³指出透徹明白這個宗趣而求生極樂，才真正是不落空有二邊，契合中道實相之理。這些說法都是結合空觀思想來闡述淨土法門的往生情況。曇鸞受中觀思想影響，因此他的往生思想理趣有著濃厚的「四論」內涵，這種觀念來自於註解《大般若經》的四論，這也是他早年出家伊始即致力窮研的思想義理，他將之套用在淨土的往生觀，是極為自然的事。

二、所謂「謂之淨土」的「淨土」指的是西方極樂淨土是理體的存有，是為報土，因為它是「阿彌陀如來清淨本願」所攝受、是「阿彌陀佛國土十七種莊嚴功德成就」。⁶⁴曇鸞的《略論安樂淨土義》提及法藏菩薩於世自在王佛前，發弘誓願，攝取諸佛國之清淨莊嚴，證得無上佛道。此是別業所得，是故國土非三界所攝，⁶⁵而且在《往生論註》解釋「勝過三界道」時，曇鸞說：「佛本所以起此莊嚴清淨功德者，見三界是虛偽相，是輪轉相，是無窮相。哀哉眾生，締此三界，顛倒不淨，欲置眾生於不虛偽處，於不輪轉處，於不無窮處，得畢竟安樂大清淨處，

⁶¹宗蹟：蓮華勝會錄文，載滿益選定、印光編訂：《淨土十要》（高雄：淨宗學會，1995年），第四要·附文，頁146。

⁶²永中、如喬：《緇門警訓》卷5，天衣懷禪師室中以淨土問學者，《大正藏》第48冊，頁1067c。

⁶³參閱傳燈：《淨土生無生論》卷1，《大正藏》第47冊，頁382a。

⁶⁴參閱《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁838c、836c。

⁶⁵參閱《略論安樂淨土義》，《大正藏》第47冊，頁1a。

是故起此清淨莊嚴功德也。」⁶⁶這表示極樂世界是實報土，且佛身、報身、化身，三身具足。由此，不必懷疑阿彌陀佛不是報身之佛，西方極樂淨土不是報土。⁶⁷此外，吉藏在其《觀經義疏》云：「北地人云：八地以上法身位以願所造，故云報土。非是酬因之報，故為報土也。若就所化，修因往生義為論，可為報土。」⁶⁸這裏的「北地人」指的是曇鸞，足見曇鸞所論的彌陀淨土屬報土，這樣亦配合他所論的「法性無生」，並引出「生而無生」的論述，而且下品眾生雖「不知法性無生；但以稱佛名力，作往生意，願生彼土。彼土是無生界，見生之火，自然而滅。」（見前引文），得證凡夫亦得往生報土。

肆、結語

從思想的演進過程而觀，任何時代之任何人物，其思想必受當時環境、風潮的影響，此影響可為正向，亦可為負向，然而無論是正向或負向皆可視為影響。所謂正向的影響是指直接繼承，所謂負向的影響是指反面繼承，無論直接或反面皆可視為繼承。只不過反面繼承帶有較多的批判成分，乃至全部反向而成為敵對，但是敵對的形成過程已吸收當時環境、風潮的影響因素，此乃無庸置疑。曇鸞的淨土思想在與空觀對峙時，採用融合的會通方式，屬正向的直接繼承。

曇鸞論證「十念相續」，除了申明下輩眾生實證念念相續之時，必可藉由彌陀本願的救度而往生安樂國，既而獲得解脫之外；他深一層的用意在於表明證得「十念相續」時亦涵有空觀思想。只是這層內涵少有人為之表出，僅是強調其「十念相續」的論證是為了開立易行道之他力救濟，殊不知他在論證「十念相續」時的深層觀念——以空觀思想來加

⁶⁶《往生論註》，《大正藏》第 40 冊，頁 828a。

⁶⁷參閱望月信亨著、印海譯：《中國淨土教理史》，頁 61—62；蔡纓勳：《善導思想之研究》〔台北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1997 年 4 月〕，頁 129—131；另外，劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，認為曇鸞對彌陀身土的判屬，應是「應化土」，而非「報土」（頁 144—152），可供參酌。

⁶⁸隋·吉藏：《觀無量壽經義疏》，《大正藏》第 37 冊，頁 235a—b。

以詮釋。本文此見解並非自立意見，因為從曇鸞的思想背景而觀，對於將近四十年從事空宗思想的研究與體悟，他所開列的「十念」要義必然涉入甚深的空觀哲理。而且，我們也可經由他的說法，而比對出後來善導等直接轉換「十念」為「十聲」的差異，承如望月信亨所言「曇鸞等以《觀經》之所謂具足十念與稱南無阿彌陀佛，兩者是個別命題；但善導以稱南無阿彌陀佛即含有具足十念之內容，故具足十念與稱佛名號，均是同一意義。」二者不可同日而語。總之，具有「見生」之下品根機的眾生無法由性空角度來教化，僅能教以稱佛名號，透由稱名功德往生彼土。然此稱念阿彌陀佛名號的操持，亦是憶念的一種轉換，儘管佛名號具有無量功德，然而佛名號是被當作憶念的所觀緣。憶念佛名號，亦可等同於憶念佛功德。

曇鸞認為下輩往生者在臨終時依善知識的方便勸慰，而「聞實相法生」，換言之下輩往生者如能成就「十念相續」，即能證入「實相」，這便引出他以空觀思想來論證「十念相續」的真實義。由此看來，無論上輩或下輩往生者，皆須證入實相法，只是下輩根器的眾生不明何謂「實相」，因為他們未有足夠的智慧來瞭解「實相」。不過，這裏須下一轉語的是，曇鸞認為即使是下輩往生者，一旦往生安樂國時，他們的智慧旋即開顯，頓生無生智，這至少已入初地菩薩的階位，他判的往生階位很高，緣由於他要強調彌陀的救度大願。

曇鸞認為「生而無生」為上品根機所體證，如《往生論註》裏明言「知生無生，當是上品生者。若下下品，乘十念往生。」然而，吾人須進一步消解的是，彌陀淨土是法性清淨之土，故淨土之「生」，是屬畢竟「無生」；此與在三界流轉之「生」，是有實見之生，二者不同。

曇鸞以天親菩薩言願生西方的問題，引出往生跟無生有矛盾之處，既而以《大智度論》、《十二門論》等中觀學派的主要經論來消解，指出「因緣生」、「假名生」是藉諸法因緣而生，故亦即不生（無生）。因此，天親菩薩所言「願生」的道理其實是「假名生」，曇鸞以此觀點

導出往生淨土屬「無生之生」的結論，解決了淨土「有相往生」與空觀之間的矛盾。

曇鸞以真俗二諦的中觀般若理論，來詮釋往生淨土之「生」，這個說法建立之後，於不落空有二邊，契合中道實相之理的「生而無生」之說，影響後來的學者，如《淨土十疑論》等等廣為採用。足見，如能析理曇鸞所論的「往生」及「無生」的思想真義，於探究中國淨土思想從晉唐以降對於「淨土是否實存」、「應否往生淨土」、「應該往生何方淨土」、「往生西方淨土的難易」等問題，皆可做為論證依據，進而深入探究。畢竟，「生而無生」與上述問題，對深化淨土信仰的理論皆為不可或缺的一環。倘若往生問題能透過「生而無生」之探討而有確詰，那麼，以此要旨結合「帶業往生」、「他力救濟」、「懺悔論」等，便可較完整地探究淨土信仰問題的整個面向。如此淺見或有商榷之處，錯謬及疏陋惟請學者方家之教正！

The Observing Emptiness of Tánluán -- A Study of “Continuity of ten recitations” and “Rebirth but Non-rebirth”

Jian-Huang Chen^{*}

Abstract

Tánluán left home to enter the Buddhist monastic system in Wutái shan when he was fourteen, and studied Buddhist and non-Buddhist scriptures and treatises diligently. He especially liked The *Madhyamaka-sastra* (Zhonglùn), The *Sata-sastra* (Bailùn), The *Dvadasanikaya-sastra* (Shîermén lùn), *Mahaprajñāparamita-sastra* (Dàzhìdù lùn), as well as Buddhist scriptures corresponding to the meaning of the observing emptiness (kongguan) related to *mahayana*. When he was newly renounced his secular life, he was not a believer of pureland, but a scholar of Kongguan School. Not until his old age when he started the pureland studies, he spent forty years in the apprehension of the essential emptiness of existence. He not only inherited Sengzhào emptiness thoughts, but also took Nagarjuna and Vasubandhu’s thought in.

This paper is a study of “Continuity of ten recitations” and “Rebirth but Non-rebirth” trying to explore how Tánluán use kongguan to develop

^{*} Assistant Professor, Department of Foreign Languages and Applied Linguistics, Ynan Ze University

pureland teaching. First, the paper presents how Tánluán elucidated the meditation methods, then explains the Rebirth but Non-rebirth thought from the meaning of kongguan. The continuity of ten recitations is the guidance to direct the sentient being of lower class or the most inferior of the inferior from the evil karma. The rebirth but Non-rebirth is the guidance of the sentient being of higher class as the awakening of the original enlightened mind. There are distinctions between the two. He said in his book review *Wangsheng lùnzhù*, “Knowing birth as non-birth is the higher class of sentient being. The lower class of sentient being need to make use of ten recitations to achieve rebirth.” Such description clarifies the distinctions; two apart thoughts with close relations; from which relation we see the thought of emptiness in Tánluán’s teaching.

Keyword: Tánluán, observing emptiness, Continuity of ten recitations, Rebirth but Non-rebirth