

野上俊靜 著
佛意 譯

淨土宗三祖師傳

中國淨土宗 十五位祖師



- 初祖——慧遠大師
- 二祖——曇鸞大師
- 三祖——道綽大師
- 四祖——善導大師（宗祖）
- 五祖——承遠大師
- 六祖——法照大師
- 七祖——少康大師
- 八祖——延壽大師
- 九祖——省常大師
- 十祖——蓮池大師
- 十一祖——藕益大師
- 十二祖——截流大師
- 十三祖——省庵大師
- 十四祖——徹悟大師
- 十五祖——印光大師

目錄

序論.....一

曇鸞傳.....三

一、所處時代.....四

二、研究資料.....九

三、生存年代、鄉貫.....一七

四、修學與江南遊歷.....二三

五、迴心.....二九

六、教化活動.....五三

七、著述.....五九

八、往生傳的記載.....六七

道綽傳……………七九

- 一、前序……………八〇
- 二、研究資料……………八二
- 三、年幼的出家者……………八六
- 四、涅槃修習……………九六
- 五、慧瓚教團……………一〇五
- 六、迴心……………一一四
- 七、教化活動……………一二九
- 八、著述與其他……………一四一

善導傳……………一四七

- 一、前序……………一四八
- 二、研究資料……………一五四
- 三、生平……………一六一

- 四、尋師問道……………一六六
 - 五、終南山……………一七五
 - 六、長安時代……………一八三
 - 七、往生……………一九一
 - 八、著作與弟子……………二〇二
- 結語**……………二一五

附錄……………二一九

- 一、曇鸞大師七傳……………二二〇
- 二、道綽大師五傳……………二三一
- 三、善導大師七傳……………二四〇
- 四、《善導大師略傳》摘錄……………二五一
- 五、善導大師年表……………二八〇

譯後記……………三〇〇

序論

本書所述的淨土三祖是指中國歷史上的曇鸞、道綽、善導三位高僧，然而，在中國卻沒有發現將這三位高僧並列為淨土祖師的記載。宋代以後，中國佛教諸宗紛紛開始宣明自己的傳承，淨土宗大都尊廬山的慧遠為始祖，將善導也列為祖師之一，但卻幾乎見不到將曇鸞、道綽列為傳承祖師的記錄。雖然在往生傳記類著作中有將曇鸞、道綽二師作為淨土行人的記述，但對二位祖師的評價與在日本的評價相去甚遠。日本的淨土宗源於中國，傳承的是由曇鸞奠基、道綽踵後、再由善導集於大成的淨土法脈，換句話說，是這三位高僧開創了日本淨土宗的源流。

道綽與曇鸞在所處時代上相隔久遠，因此，並沒有親受過曇鸞的教導，但道綽與善導則是直接的師徒關係，善導年輕時即赴山西尋訪道綽，隨侍道綽左右，行持淨土行業。

對於中國這三位祖師的教言和傳記，日本的淨土教徒一直以來都倍加關注，在淨土宗的相關書籍中沒有一部不提到這三位祖師的。儘管時光已去千年，但日本的佛教徒對這三位高僧依然感到親切並充滿敬意。



曇鸞傳

一、所處時代

曇鸞是中國北魏時代的高僧，對於其具體生存年代，諸多資料的記載並不一致，直至今日也仍然難以斷定其確切時間。關於其中的概略，將在後面敘述，這裡需要先對曇鸞所處時代的歷史背景做一簡要介紹。

在始於公元二世紀末的大約半個世紀裡，繼四分五裂的三國時代之後，一度統一中國的晉帝國因永嘉之亂而分崩離析，隨著晉室的南遷，華北地區被再次拖入五胡亂華的動亂歲月。居住在北方的胡族紛紛建立自己的政權，在華北各地安營紮寨，大舉攻城略地。持續一百多年的五胡大亂，雖因前秦的統一一度結束，但如曇花一現，沒過多久，局勢再度惡化，甚至愈演愈烈，最終出現了諸國割據的分裂局面。在五胡亂華

的後期由東部蒙古的鮮卑族拓跋部建立的北魏國就是諸國中的一個。

拓跋部郡長拓跋珪統一部眾後，定國號魏，於公元三九八年即位，定都平城（今山西大同），成為北魏的第一代皇帝即道武帝。自此帝始一直到第二代明元帝、第三代太武帝時期，北魏經濟快速發展，氣運昌順，一派盛世景象。太武帝於太延五年（四三九年）（即公元四三九年，括弧裡年代均為公元年，下同——譯者註）滅掉五胡的最後一個國家北涼，完成了華北統一大業，從此便與建都江南建康（今南京）的南朝隔江而治，拉開了南北朝時代的序幕。由拓跋部建立的北魏政權此後僅維持了一百餘年即告滅亡。

作為少數民族的拓跋部之所以能夠平定如此廣袤的華北大地繼而統治人口眾多的中國，依仗的是他們那淳樸的精神力量和超群的武力。他們祖祖輩輩接受著蒙古大自然的嚴峻考驗，無形中培育了他們承受各種艱難困苦的精神，而以騎馬射箭為絕對條件的遊牧狩獵的生活，無需訓

練就可以直接轉化為武力。拓跋部族所擁有的英勇質樸的個性和超拔的武功無疑得益於這樣的生活環境。

北魏政權能夠延續一百餘年，仰仗的正是這種精神力量和拓跋部族獨特的武功。在北魏統治下的華北，還雄踞著中國文化的發源地——長安和洛陽，那裡居住著擁有優秀文化的漢民族，因此，可以說在北魏的政治、社會、文化各個方面，拓跋部的北方性格和中國內陸性格同生共存，正是二者之間的不斷接觸、排斥和融合成就了北魏的歷史，而北魏的滅亡也是武力統治的拓跋部族反被中國文化征服的結果。本來，北魏的國都設在山西的北部即現在的大同，不久遷至自古以來就是王城之地的洛陽，使得整個國家的中國化進程大大加快，而內部矛盾的不斷激化最終導致國家崩潰。拓跋部族的政權就此分裂為東魏和西魏，東魏奠都河北的鄴城即現在的臨漳，西魏則在長安，但兩者均國勢不振，東魏在立國十七年後，西魏在立國二十二年後分別被齊和周所滅。

具有這種建國背景和歷史變遷的北魏，是一個前所未有的佛教興盛的國家。最有力的證據就是記錄北魏歷史的《魏書》打破正史的體例，設置了「釋老志」。也就是說，這是一部綜合記述了釋（佛教）老（道教）等宗教事務方面的書，它表明了在北魏的歷史中宗教特別是佛教所佔有的重要地位，書中記載了早在太祖道武帝時皇帝對佛僧的崇敬以及佛僧對國家發展所做出的貢獻等等。之前已在華北地區傳播的佛教，在北魏佔領後更是異彩紛呈。佛教團體的異常膨脹最終招致了第三代皇帝太武帝的廢佛運動，但廢佛令解除後，佛教比以前更加活躍興盛。在佛教復興的大環境下，作為國家佛教的象徵而出現的就是大同的雲岡石窟。孝文帝在位的太和十八年（四九四年），國都自大同遷至洛陽，在距離洛陽不遠的龍門又開始營造規模宏大的石窟。現在所見的龍門石佛中，隋以後的佛像雖然不少，但主要的還是北魏奠都洛陽時的石佛居多。代表中國佛教藝術的雲岡石窟和龍門石窟都是北魏時代的傑作，僅從這一點

即可知道當時的佛教是何等的繁榮。帝都洛陽到處可以看到宏偉壯觀的堂塔伽藍，其欣欣向榮的景象在楊銜之著名的《洛陽伽藍記》中有詳細的記載。

因為北魏是胡族建立的國家，因此，西部交通十分便利。早在五胡混戰時期，西域的僧侶就已經趁著硝煙暫停的間歇來到中國，及至北魏完成了華北統一大業以後，來自西域的胡僧更是絡繹不絕。來到中國的胡僧們在北魏朝廷及其達官顯貴的保護下，能夠心無旁騖地翻譯所帶來的經論並教化百姓。菩提流支和勒那摩提就是來自西方的僧侶代表。

對淨土宗來說，最重要的經典不用說就是《無量壽經》《觀無量壽經》和《阿彌陀經》，亦即所謂的淨土正依經典。其中，《阿彌陀經》在公元五世紀初由活躍在長安的天才譯經家鳩摩羅什譯出，《觀無量壽經》由南朝劉宋時代的譯經家曇良耶舍在五世紀中葉譯出，《無量壽經》為曹魏的康僧鎧所譯，雖然其中有各種各樣的疑問和爭論，但這些經典在五世紀初已經悉數譯出的事實是毋庸置疑的。

總之，在曇鸞所處的北魏後期，淨土三經已經譯出並得到傳播，而在淨土宗始祖慧遠生活的時代，現行的《觀無量壽經》尚未譯出，這一情況耐人尋味。

另外，龍樹的《十住毗婆沙論》也為鳩摩羅什所譯，天親的《往生論》為菩提流支所譯，以此可以斷言，在曇鸞生活的時代，事關淨土宗成立的重要經典已經悉數譯出。

二、研究資料

有關曇鸞的傳記，在近二十多種文獻中均有記載，而且依據這些文獻所做的論證也非常多。尤其是，曇鸞不僅是中國淨土宗的一代高僧，

也是對日本淨土宗產生了巨大影響的高僧，因此，可以說在日本的有關淨土宗的書籍中沒有一部不提到曇鸞的，然而，曇鸞傳的全貌並不十分清晰。雖然經過學者們的不懈努力，一些碎片式記載也都得到了足夠的重視，但不甚明瞭的地方依然不少。

在記載曇鸞的眾多文獻中，至為重要的當屬《續高僧傳》和迦才的《淨土論》。也就是說，《續高僧傳》卷六的義解篇和迦才的《淨土論》卷下的「往生人相貌章」中記載的曇鸞傳是最主要的資料。

《續高僧傳》又名《唐高僧傳》，是南山律宗之鼻祖道宣的著作。道宣，俗姓錢，丹徒（今江蘇）人氏，生於隋開皇十六年（五九六年）四月八日。十六歲出家，師從帝都長安日嚴寺的慧群律師修學。在隋唐的朝代更迭之際，想必身居長安的道宣親眼目睹了動盪不安的社會變遷。不久，他離開長安，為尋訪名師，四處遊學求道，並悉心收集各種資料，於貞觀四年（六三〇年）即三十五歲後到達長安以南的終南山（大

概是豐德寺），精進於戒律的實踐和著述。當大名鼎鼎的玄奘法師結束了長達十六年的印度求法、於貞觀十九年（六四五年）回到國內、在長安的弘福寺開始翻譯帶回的經典時，道宣也在當年六月受邀參加，並負責佛經漢譯的潤校工作。

然而，成為問題焦點的《續高僧傳》三十卷於貞觀十九年（六四五年）已基本完成，這一點從其自序看應當是確定無疑的，由此判斷，此書係道宣去長安譯場前的著作。

顯慶三年（六五八年），長安的西明寺建成後，道宣受邀成為該寺的上座，這一年，他已年屆六十三歲，但對於玄奘的譯經事業給予了不遺餘力的配合。龍朔二年（六六二年）四月，高宗頒詔要求所有僧道朝拜君親，但道宣上書，力陳其非，竭力護持佛法，乾封二年（六六七年）二月以七十二歲高齡辭世。

道宣一生著述甚豐，其詳細情況記載於宋代元照的《芝園遺編》卷

下的《南山律師撰集錄》，這裡不做詳細介紹。其著作大致分為兩個方面。一是有關道宣的專業即戒律方面的著述，二是有關史傳、護法、目錄方面的著述。換言之，道宣不僅為後世留下了他作為南山律宗鼻祖的專業著作，還留下了作為佛教史學家的著作，而使道宣作為佛教史學家而名聲大噪的正是這部《續高僧傳》。

如前所述，《續高僧傳》於貞觀十九年（六四五年）就已基本完成。但是，我們現在看到的《續高僧傳》中卻隨處記載著貞觀二十年（六四六年）以後的事情。對於這個矛盾應如何理解？想來，貞觀十九年時，道宣五十歲，之後又生活了二十餘年，其間，道宣對一度完成的《續高僧傳》從未停止過增補和修訂。也就是說，增補的部分也收錄在了《續高僧傳》中，即貞觀十九年編撰完成的部分和後來增補的部分同時收錄在該書中。

另外，現行的《續高僧傳》中有三十卷本和四十卷本兩種版本。內容完全相同，只是卷數的分法不同而已。

不過，在《唐書》卷五十九藝文志中記載，道宣的著作有兩部：《續高僧傳》二十卷，起梁初盡貞觀十九年、《後集續高僧傳》十卷。

上面記載的二十卷似可推斷為是三十卷的誤記，此外，雖有《後集續高僧傳》十卷的記載，但這十卷很可能就是現行版本的增補部分，只是感覺不出有十卷之多。總之，細心研讀，大體可以區分出貞觀十九年以前的部分和之後增補的部分，而卷六中記載的曇鸞傳肯定不是增補的部分。

應與《續高僧傳》一樣予以關注的是迦才的《淨土論》，因此，在這裡對《淨土論》作一簡單介紹。

曇鸞傳位於該卷下的「往生人相貌章」，由於作者迦才的生卒年代不詳，因此，著作的年代也不清楚。作為本書的研究著作，名畑應順先生曾著有《迦才淨土論之研究》一書。該書不但對正文進行了縝密嚴謹

的校勘，而且還附有考證篇，可見作者的研究是非常細緻的。書中推測，迦才的生存年代應在唐太宗貞觀十九年（六四五年）以八十四歲高齡圓寂的道綽之後、高宗永隆二年（六八一年）以六十九歲圓寂的善導之前這一時期。假如這一推斷無誤的話，那麼迦才則和《續高僧傳》的作者道宣完全是一個時代的人，著作的年代也基本相同。而且，尤其應當注意的是，《續高僧傳》中的傳記是把曇鸞作為學解高僧來記述，而迦才的《淨土論》則正如「往生人相貌章」中所述，是把曇鸞作為往生者進行記述的，二者互不影響，各成體系。迦才在就淨土教義做了各種論述之後，設定了一「往生人相貌章」一節，公開了實際往生的二十個人，並做了簡單的記述。二十個人的具體情況是，比丘僧六人、比丘尼四人、優婆塞五人、優婆夷五人，而曇鸞排在六位比丘僧中的第二位。令人感興趣的是，其中不只是例舉了比丘比丘尼，還有在家信眾，甚至連名字都不得其詳的往生者也位列其中，可以說充分體現了淨土宗平等救度眾生的特點。當知，「往生人相貌章」是唐中期以後出現的往生傳記的最早代表。

繼迦才的《淨土論》之後收錄了曇鸞傳的書籍是《往生西方淨土瑞應刪傳》，據說此書是唐代的文諡、少康共同編著的，但此書有不少疑問。比如，對作為編著者之一的文諡的傳記就無人知曉。少康是中唐時代著名的淨土教大師，普遍認為他圓寂於德宗貞元二十一年（八〇五年），假如他參與了編著，那麼，本書的完成時間就應當在八世紀末或九世紀初，也就是從迦才的《淨土論》問世起又過了一百多年以後。

據說現行的《往生西方淨土瑞應刪傳》是五代時由道詵修訂加工而成。但不管怎麼說，本書根據《淨土論》以及高僧傳為世人記錄了稀世奇聞，證明了「丹城感化之緣」，顯示了「佛力難思之用」，令道俗歸心，重襄盛舉，使發心之士信心愈益堅固，無有懷疑，為尚未生信之人指點了迷津。換句話說，《往生西方淨土瑞應刪傳》為世人指示了念佛

必定往生的路徑，並通過事實給予了證明。少康是名符其實的念佛行人，他有這樣的著述也在情理之中，不過，除此之外，沒有見到他的其他任何著作。

在宋代以後陸續出現的往生傳記類書籍中，無一例外地都收錄有曇鸞傳，不過大多都是對上面提到的書籍的抄襲，筆者將在必要時再做闡述。

另外，不僅在這些高僧傳和往生傳中收錄有曇鸞的傳記，在金石文等其他文獻中也有收錄。關於這一點，在探討傳記內容時，筆者會根據需要再作論述。

三、生存年代、鄉貫

在中國淨土三祖中，生存年代不詳的唯有曇鸞一人。對於曇鸞的生存年代，一般都採用《續高僧傳》卷六中的曇鸞傳的記載。即：

以魏興和四年（五四二年），因疾卒於平遙山寺，春秋六十有七。

魏興和四年，就是公元五四二年建都鄴城（今河北臨漳）的東魏孝靜帝（在位期間五三四—五五〇年）時代。據說曇鸞圓寂時六十七歲，由此往前推算，應是生於著名的孝文帝承明元年（四七六年），即北魏都城還在山西北部的平城（今大同）時代。也就是說，曇鸞生於北魏建都平城的時代，經歷了洛陽奠都時代，而生活在分裂為東西兩魏的時代。儘管此說最為普遍，但正如前輩指出的那樣，此說也難以使人立刻生信。首先，《續高僧傳》本身就有相互矛盾的記載。如，卷二十的道綽傳中

記載：

（玄中）寺即齊時曇鸞法師之所立也。

齊，就是東魏之後的北齊。從玄中寺是北齊時期由曇鸞法師建造這一記載看，可以認為曇鸞一直生活到了北齊時代，因此，著者道宣記述的內容是自相矛盾的。

在和《續高僧傳》一樣具有參考價值的《淨土論》中也有這樣的記載：

沙門曇鸞法師……魏末高齊之初猶在。

高齊即高氏之齊，當然是指北齊。也就是說，迦才的《淨土論》認為曇鸞一直生活到北齊初期。前面介紹的《瑞應刪傳》以後的諸資料也大都記載為「齊朝曇鸞法師」，在日本的《今昔物語》中也可以看到燒掉仙經的傳說，這裡說的也是齊之曇鸞。如此看來，認為曇鸞一直生活到北齊時代的觀點比較合理，另外，也有足夠的證據證明這一點。比

如，建於北齊天保五年（五五四年）二月並刻有作者姓名的「敬造太子像銘」，在其末尾部分就列舉了願主的名字，其中的第十位就是「比丘僧曇鸞」。就是說曇鸞是願主之一，並在天保五年建造了太子像。因此，天保五年時，曇鸞仍然在世。北齊天保五年是興和四年的十二年之後，至於後來又生活到何年何月則不甚了了。前面假設的承明元年出生，也是以興和四年六十七歲圓寂為依據推算出來的，因此，說曇鸞一直生活至北齊，也難以讓人一下子信服。總之，可以認定曇鸞從北魏後期一直生活到了北齊時代，只是生卒年月無法明證。

另外，關於曇鸞的俗姓以及出身地，《續高僧傳》中記載：

釋曇鸞，或為巒。未詳其氏，雁門人。家近五台山。

同時，迦才的《淨土論》中記載：

沙門曇鸞師者，并州汶水人也。

以上兩書均未明確說明其俗姓。雁門就是現在的山西代縣，即從大

同去往太原的交通要道所經過的雁門關一帶。另一說中的并州，就是以現今的太原為州治的地區，汶水是它的一個縣，位於太原的西南部，又稱文水，現在仍然沿用此名。就是說，關於曇鸞的出生地，有雁門和汶水這兩種說法，究竟哪一個正確，一時難以斷言。不過，應當注意的是，在《續高僧傳》中還記述了與五台山信仰有關聯的曇鸞出家的動機，而這一情節和雁門說不無關係。如：

家近五台山，神跡靈怪，逸於民聽，時未志學，便往尋焉；備覲遺蹤，心神歡悅，便即出家。

若是雁門出生，住家自然鄰近五台山。在中國，與五台山有關的傳說和靈跡廣為流傳。據說，曇鸞還不滿十五歲時就尋訪五台山，拜謁靈跡，深受感動，歡喜之餘，旋即出家。

位於山西省北部的五台山，自古以來就以神山著稱，被認為是仙人居住的紫府而備受崇敬，是中國山嶽信仰的中心之地。後來，佛教傳入

中國後，信仰者越來越多，人們相信，既然《華嚴經·菩薩住處品》說東北方的菩薩即文殊師利菩薩居住在清涼山，那麼，文殊菩薩現在就應該住在這個被稱為清涼山的五台山。雖然並不清楚五台山什麼時候和文殊信仰連在了一起，但可以知道的是，《華嚴經》最早是由東晉人佛跋跋陀羅（覺賢）在建康（今南京）的道場寺翻譯出來的，即所謂的《六十華嚴》，其完成的時間大概在義熙十四年（四一八年）至元熙二年（四二〇年）之間。也就是說，假如曇鸞出生於承明元年（四七六年），那麼大約在其出生的五十五至五十六年前，《華嚴經》已經被翻譯出來了。可以想像，該經翻譯完成後，文殊信仰便在華北大地廣泛傳播，這樣也就很自然地令人敬畏的靈山——五台山結合在一起了。也就是說，年少的曇鸞登上被尊為文殊道場的五台山，親眼目睹了文殊菩薩的靈跡，備受感動而發願出家。

隨著時間的推移，五台山信仰越來越深入人心，不僅是附近的佛教

徒，就是亞洲各地的佛教徒也常常前往五台山各地朝拜。唐時的日本天台僧慈覺大師圓仁就在其旅行遊記《大唐求法巡禮行記》中，為我們描述了他當時因朝拜五台山的夙願得以實現而感激涕零的情形。另外，入宋僧成尋的《參天台五台山記》也廣為人知，再往後到了元代，進入中國的藏傳佛教傳至五台山，使得元朝皇室的崇佛事業在此得以遂願。五台山與佛教結下的不解之緣，一直持續至今。換句話說，五台山自古以來就被公認為佛教的中心道場。

在雁門長大的曇鸞，其幼小的心靈無疑時刻都被五台靈峰那雄偉莊嚴的雄姿所感動，當他在山中親眼目睹了文殊菩薩的靈跡後，內心受到了極大震撼，最終將一生託付佛門而出家。曇鸞出家的動機令人感動。這一傳說，反過來也可以說是五台山信仰乘託淨土宗大師曇鸞的出家而得到詮釋。總之，這裡雖然述說了曇鸞出家的動機，但在哪一個寺廟出家，又師從何人等問題，傳記沒有給予任何答案。

四、修學與江南遊歷

對於出家後的曇鸞，《續高僧傳》中有如下描述：

內外經籍，具陶文理，而於四論佛性，彌所窮研。

在迦才的《淨土論》中雖然只是籠統地記述了「洞曉眾經，獨步人外」，但不管如何，不得不承認曇鸞在佛教教學中尤其是對四論進行過研究這一事實。

所謂四論，不用說就是指龍樹的《中論》四卷、《十二門論》一卷、《大智度論》百卷以及提婆的《百論》二卷，都是印度空觀佛教的代表性論著，除《大智度論》外，又稱三論，是三論宗開宗立教的正依論典。

這些印度大乘佛教的精華，是由稀世奇才的佛經翻譯家鳩摩羅什（三四四年—四一三年）帶到中國並翻譯出來的。鳩摩羅什是庫車（龜茲）人，於後秦的弘始三年（四〇一年）五十八歲時來到長安，受到了

後秦皇帝的極力保護，在設施完備的譯經場，廣納天下英才，殫精竭慮於佛典的翻譯工作。鳩摩羅什翻譯的最大貢獻在於，除了重要的大乘經典外，還翻譯了論部的典籍。經過他十餘年的不懈努力，在華北地區佛教教義的研究和佛典的翻譯都得到了長足的發展。在他離世後，空觀佛教的研究在中國沙門的推動下愈發深入。根據《續高僧傳》中的曇鸞傳記載，在活躍一時的鳩摩羅什離世之後大概過了六十年，曇鸞才出生。換言之，鳩摩羅什的傳譯促進了華北佛教界對空觀的研究，也為曇鸞的成長創造了外部條件。因此，曇鸞成為專研四論的學者是再自然不過的事。即便說他後來捨棄講說四論，宣說他力本願，也不能忽視他在四論方面的學問對於他的教學所產生的巨大影響。

在「傳記」裡還記述了曇鸞歸心淨土之前在求道過程中的那些令人興趣盎然且家喻戶曉的傳說。如，曇鸞讀了《大集經》，感到詞義晦澀難懂，便試圖對其進行註解。然而，註解工作進行到途中就病倒，不得

不求醫施治。據說，有一次他來到汾州（今山西汾縣）的秦陵廢墟，仰望澄明碧透的萬里晴空，得到靈感，瞬即病癒。於是，打算繼續進行《大集經》註解這一神聖事業，然而，一旦感到生命的危脆，就再也無法安心地開展活動，從事的事業也難以完成。他聽說本草的諸典籍中記載有治病強身、延年益壽的方法，於是決心深入研究，先消除生命的危險，然後再一心一意投入註解事業。後來為求仙經而奔赴江南尋訪道教界泰斗陶隱居，就是出於這樣的動機。

陶弘景是當時道教界最具權威的人物。他的傳記在《梁書》卷五十一以及《南史》中都有記載。根據這些傳記可知，陶弘景生於南朝宋元嘉二十九年（四五二年），卒於梁武帝大同二年（五三六年），享年八十五歲，隱居是他的號。根據傳記，陶弘景十歲時閱讀葛洪的《神仙傳》深受感動，於是專注修習並深諳此道。後隱居於江南的茅山（今江蘇句容縣），成為茅山派道教舉足輕重的領袖人物，曾受到南朝齊帝

的召喚做過侍讀，但到了梁代以後，雖受邀也不再出山，隱居山中潛心修行。據稱，陶弘景身長七尺四寸，神儀明秀，濃眉朗目，耳長垂肩，無處不顯示出異乎常人的神異之相。此人飽讀詩書，自稱華陽隱士而備受尊敬。梁武帝每逢大事，必差人前去咨問吉凶，故又被稱為「山中宰相」。曇鸞耳聞陶隱居的盛名後，隨即動身，前去求修仙法。

曇鸞到達陶弘景所在的江南梁國，大概在大通年間（五二七—五二九年），因此，假如他生於承明元年（四七六年），當是五十二歲至五十四歲之間。傳記中詳細記載了曇鸞與崇佛皇帝梁武帝會面的情形，雙方似乎還談到了佛性。不用說這些傳說是為了表明曇鸞之所以成為高僧的理由。不過，對於佛性意義的討論應當結合前面說到的曇鸞修習過四論、佛性這一經歷來加以關注。另外，也提到了曇鸞對宣說「一切眾生皆有佛性」的《涅槃經》的研究，由此看來，即便雙方談論了佛性，也在情理之中。關於這一點，後面將再做論述。

曇鸞剛一說起為求仙經來拜訪陶隱居的來意，武帝即告曇鸞說，陶隱居是一個心性高傲的隱士，以前曾多次召見他，但他一次也沒有出山，憤懣之情，溢於言表，並告曇鸞其心願恐難實現。然而，曇鸞一到茅山，陶隱居即早已預知，一直在等候曇鸞，且對遠道而來的客人盛情款待，並授以仙經十卷，以報答其專程來訪之誠意。這裡所說的仙經十卷到底是什麼內容不得而知，但有人說很可能是陶隱居多年來著述的《真誥》，但這種說法依然沒有超出推測的範圍。

對於踏上歸途的曇鸞，還有一個神奇的傳說。曇鸞到了浙江後，江神鮑郎子神掀起了驚濤巨浪。一般情況下，一旦起浪，七日之內不會停息。這就意味着在起浪之初就遭遇到大浪的曇鸞七天之內是過不了江了。於是，曇鸞就到鮑郎子神的廟宇祈求波浪停息。曇鸞祈請道：如果遂我所願，我將為汝建寺造廟。於是，鮑郎子神立即現形並告之曰，明日早晨即可渡江。經過此番周折過了江的曇鸞，到了梁國帝都建康（今

南京)後，一五一十地講述了其中的委細，武帝甚感稀有，嘖嘖稱奇，便為江神建造了靈廟。

在《續高僧傳》的曇鸞傳中，可以看到有關曇鸞江南遊學的詳細記述，且記載了很多不可思議的傳說。但在這些傳說中有不少地方讓人覺得自相矛盾。比如，曇鸞走訪的是茅山，茅山位於距今南京不遠的東南一帶。而浙江，不用說是指在浙江杭州注入大海的錢塘江的統稱。如此看來，從茅山返回的歸途經過浙江到達建康這一說法令人不解。

總之，在曇鸞傳中到處都記載著各種奇蹟。所謂奇蹟，就是超出了接受普通教育的人們的理解能力。無疑，古代的人都相信高僧就是有神異之處，所以，可以認為傳記中記載的諸多奇蹟，反映了高僧曇鸞神奇的一面。

五、迴心

在《續高僧傳》的曇鸞傳中，對於曇鸞歸心淨土教有如下一段著名的傳說：

行至洛下，逢中國三藏菩提留支。鸞往啟曰：「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？」留支唾地曰：「是何言歟？非相比也。此方何處有長生法？縱得長年，少時不死，終更輪迴三有耳。」即以《觀經》授之曰：「此大仙方，依之修行，當得解脫生死。」鸞尋頂受，所齋仙方，並火焚之。

意思是說，從江南回到北魏的曇鸞，在帝都洛陽拜見了偉大的譯經家三藏法師菩提流支。曇鸞問道：

佛法中，有沒有勝過此仙經的長生不死之法？

菩提流支唾地對曰：

何得如此講話？兩者根本不可相比，此方哪有什麼長生不死之法？縱然長壽，不過轉瞬而已，最後還得在三界輪迴。

於是，授予曇鸞《觀無量壽經》，並告之曰：

這才是大仙方，依此修行必能解脫生死。

曇鸞不由一怔，沒想到能獲贈這一經書，於是，便將從江南帶回的仙經付之一炬。

由此看，曇鸞的迴心頗具戲劇性。但在迦才的《淨土論》中對此傳說卻沒有任何記載，也沒有相應的關於曇鸞迴心的說法，而在後世的彙集了佛教傳說的文獻中，只要涉及到曇鸞，則這些記載必不可少。也就是說，關於曇鸞歸心淨土的傳說早已婦孺皆知。

應當注意的是，曇鸞歸心淨土緣起於菩提流支的教化這一情節，而作為曇鸞的師父，在傳記中看得到的只有菩提流支一人。而前面講到的對於四論和佛性的研究究竟師從哪位法師，卻沒有任何片言隻語的記

載，對於淨土信仰，也只是如上所述得益於菩提流支的教化而迴心淨土，對於之後的念佛實踐，則沒有師從何人的任何記載。這樣看來，菩提流支就是文獻中看得到的曇鸞的唯一導師，為了瞭解曇鸞，對菩提流支的行業也應予以關注。

菩提流支傳出現在《續高僧傳》卷一中。標題為「元魏南台洛下永寧寺天竺沙門菩提流支」。比這更早的簡單記載見於隋費長房的《歷代三寶紀》卷九中。如標題所示，菩提流支生於印度，但對於他在印度的生平經歷沒有任何說明。來到中國的時間大約為宣武帝永平初年（五〇八年），之後直到東魏天平二年（五三五年）的二十八年間，始終在洛陽及鄴城從事譯經事業。就是說，他最活躍的時期，當是自北魏末期即洛陽文化最成熟的世宗宣武帝、肅宗孝明帝時代，經歷了因爾朱榮叛亂使洛陽陷入混亂的時代，直至北魏分裂為東西兩魏時代的初期。期間，雖然也發生了因新生力量引起的權力鬥爭和破壞，但北魏皇帝及達官顯

貴們依然崇信佛教，帝都洛陽的佛寺更是盛況空前，一如楊銜之的《洛陽伽藍記》所描述的那樣。菩提流支正是在崇佛皇帝受擁戴的最佳時期來到中國的。在《續高僧傳》中有這樣的記載：

宣武皇帝，下敕引勞，供擬殷華，處之永寧大寺，敕以流之為譯經之元匠也。

意思是說，宣武帝召請自萬里之遙的印度來到中國的菩提流支，極盡優待，使其安住於洛陽的名刹永寧寺，擔任經論的首席翻譯。宣武帝崇信佛法，對學識淵博的菩提流支來華滿心歡喜，自然為菩提流支提供了優厚的待遇。不過，即便這都在情理之中，但說他立刻就入住永寧寺，多少還是有些疑問。因為，該著名的永寧寺在永平初期還不存在。據《洛陽伽藍記》記載，永寧寺於宣武帝之子孝明帝熙平元年（五一六年）由靈太后胡氏所建，即比永平初年晚了八年。道宣在《續高僧傳》中介紹永寧寺時，雖引用了《洛陽伽藍記》中的章節，但對於菩提流支安住永

寧寺的時間上的矛盾卻無察覺，令人匪夷所思。總之，即便假設熙平元年以後菩提流支居住在永寧寺，但在此之前，菩提流支所居住的場所究竟何處，須另作考查。

對於菩提流支一開始居住的場所，當注意《歷代三寶紀》中的記述。在卷九中列舉了菩提流支翻譯的佛典有三十九部一百二十七卷，且其中附註了譯出的年代、場所和合作者的姓名。由此可知，在他來華後至永寧寺建成前的八年間（五〇八年—五一六年）譯出的經典有六部，即《三具足經論》一卷、《金剛般若波羅蜜經》一卷、《金剛般若論》三卷、《楞伽經》十卷、《深密解脫經》五卷、《法集經》八卷。不用說這些都是在洛陽翻譯的，但其中於永平二年（五〇九年）翻譯的《金剛般若波羅蜜經》一卷和《金剛般若論》三卷都是在胡相國的宅邸完成的。這樣便可以推測，剛到中國的菩提流支並非僅僅住在特定的寺院，有時也住在崇信佛教的貴族們出於保護的目的而為他提供的宅邸從事譯經事業。

上面提到的胡相國，就是宣武帝的皇后胡氏即靈太后之父胡國珍。外戚胡國珍先後位居侍中、安定郡公的高位，可以自由出入宮中，為當時參與國政的最有實權的人物。胡是一位虔誠的佛教徒，這在《魏書》卷八十三的傳記中有記載，而且前輩學者也都做過記述。據稱，胡國珍於神龜元年（五一八年）以八十三歲高齡病歿，病歿前曾扈從當時帝都洛陽的例行活動之一——世尊降誕會的行像多日。靈太后在胡國珍中陰期的每個七日都設千僧齋，令七人出家，並在百天忌日設萬僧齋，令十四人剃度出家，大作佛事。由此可以察知外戚胡氏一家對佛教的崇敬之情以及菩提流支受到權勢顯赫之家族的尊敬的情形。

在保護菩提流支的權貴中，除了外戚胡氏外，也不可忽略當時的實權人物——崔光。崔光曾侍奉孝文、宣武、孝明三代皇帝，歷任國家要職，也是一位十分尊崇佛教的權貴人物。崔光博學多聞，文才出眾，這在《魏書》卷六十七中都有記載，於孝明帝正光四年（五二三年）七十三歲時

病歿。菩提流支最早翻譯的《三具足經論》一卷以及《順中論》二卷，均由崔光捉筆，崔光對以宣武帝年號命名的正始寺的建造也傾注了巨大心血，在《洛陽伽藍記》卷二中有記載：

正始寺，百官等所立也。……有石碑一枚，背上有侍中崔光施錢四十萬，陳留侯李崇施錢二十萬，自餘百官各有差，少者不減五千。……

而且，對於崔光崇信佛法的情形在其傳記裡也有記載，他著有《十地經論序》一書，書中記載了他十分讚歎北魏皇帝尊崇佛教的事跡，關於《十地經論》的翻譯，也記載了「永平元年四月，帝命三藏法師北天竺的菩提流支、中天竺的勒那摩提以及北天竺的佛陀扇多並義學僧俗十餘人翻譯此論」的情況。由此可知，當時佛典的翻譯工作是作為國家的事業而展開的。

前面已經提到，根據《續高僧傳》的菩提流支傳記載，菩提流支居

住在熙平元年（五一六年）建造的永寧寺，但永寧寺和菩提流支是什麼關係卻不明確。在《洛陽伽藍記》卷一中，關於永寧寺的詳細記述中也從沒有見到菩提流支的名字，而且在《歷代三寶紀》中記載的菩提流支使用過的譯經場中也沒有永寧寺的名字，其他的經典目錄中也同樣沒有記載。因此，《續高僧傳》中關於菩提流支住在永寧寺的記載令人疑惑。由此想來，《續高僧傳》中的菩提流支傳的撰寫差強人意，作為一部傳記來說，體裁顯然不夠規範和完備。這麼評價的理由在於，菩提流支傳記全文，除了對他來到洛陽受到皇帝的優待、居住永寧寺的記載以及末尾處對於譯經的記載外，其他全都是對永寧寺的介紹，與菩提流支沒有任何關係，而且，對永寧寺的介紹無外乎又是對《洛陽伽藍記》的轉述。對於譯經的介紹，引用的是現已失傳的李廓的《眾經錄》的內容。換言之，是將《洛陽伽藍記》和李廓的《眾經錄》的記載拼湊在一起形成了《續高僧傳》的菩提流支傳，其中除了譯經一事外，對於菩提流支的生是至今也沒有發現能夠證明其事實的資料。

前面已經提到，孝明帝時代以後，菩提流支在洛陽翻譯的佛典在《歷代三寶紀》卷九中都已列出。至於其明確記載了翻譯年代的書籍，可以列舉出諸如以神龜元年（五一八年）問世的《勝思惟梵天所問經》六卷為代表的、包括普泰元年（五三一年）翻譯的《勝思惟經論》十卷等在內的七部佛典。於淨土宗極為重要的天親的《往生論》，也是普泰元年（五三一年）翻譯出來的。菩提流支翻譯的佛典，據稱共有三十九部一百二十七卷之多，但是，也不能忘記有志之士對其翻譯事業的全力配合，如十分重要的《十地經論》就是勒那摩提和佛陀扇多的合譯之作。

對於菩提流支的譯經事業，不僅這些外國沙門參與其中，中國的僧俗賢眾不辭勞苦投身翻譯事務的人也不可勝數。侍中崔光捉筆的事實前面已經提及，而中國沙門僧郎、道湛、僧辨、覺意、曇林也都給與了積極的配合。而這些中國沙門的情況卻不得其詳，要知道，他們可都是菩提流支教導培養出來的精英賢輩。雖然菩提流支本人精通中國的語言文字，但若沒有這些有志之士的通力配合，如此龐大的佛典翻譯事業是絕對不可能完成的。

頗受菩提流支尊敬的沙門中有一位叫曇謨最的人。菩提流支看了曇謨最所著的《大乘義章》後感歎不已。正光元年（五二〇年）奉孝明帝之命，佛道二教進行了優劣大辯論，當時與曇謨最辯論的道士姜斌的化胡說遭到駁斥，被判定為偽妄之言，於是皇帝欲處姜斌以極刑。但在菩提流支的勸諫下，皇帝打消了處以極刑的念頭，只將姜斌流放到馬邑（今山西朔縣）。由此事件可以看出，菩提流支不僅精勤於佛典的翻譯，有時還侍奉於君王之側，在政治方面也發揮著重要作用。

菩提流支入住洛陽以後，在皇室及達官貴族的大力保護下，得以集中精力從事佛典的翻譯和教義的弘傳，但也未能倖免始料未及的政變帶來的災難。

北魏政局自孝明帝時代即靈太后攝政時代開始，便日漸出現亂象叢生的徵兆。不僅中央政權混亂無章，地方軍人也多耽於私利，社會動盪日益嚴重，到了正光年間（五二〇年—五二四年），地方叛亂更是此起彼伏。山西太原人爾朱榮奉旨平定叛亂，立下驕人戰功，勢力日益強大，而此時對靈太后的獨斷專行早已心存不滿的孝明帝，便暗中與實力人物爾朱榮勾結到了一起。於是，爾朱榮以清君側之名進兵帝都洛陽，大肆殺戮靈太后以下的眾多親信，於武泰元年（五二八年）擁立孝莊帝登位。繼此之後，權臣們圍繞權力的明爭暗鬥愈發激烈，儘管節閔帝、孝武帝先後退位，但權力紛爭卻並沒有因此停止，至公元五三四年，北魏終於

分裂為東西兩魏走向對立。在此情形之下，菩提流支很可能也離開了滿目瘡痍的洛陽，與擁戴東魏孝靜帝的人們一道遷到了新國都鄴城（今河北臨漳）。

不難推測，遷住鄴城的菩提流支依然從事著他的譯經事業。據《歷代三寶紀》記載，孝靜帝天平二年（五三五年）在鄴城的般若寺翻譯完成了《伽耶頂經論》二卷。不過，明確是在鄴城翻譯完成的經典只有這一部，而在翻譯的場所、年代順序等都不明確的二十餘部佛典中，在鄴城翻譯完成的也許還有其他一些經典，但大部分應當都是居住洛陽期間翻譯完成的。

對於菩提流支辭世的具體年月，沒有明確的記載。在《續高僧傳》的本傳中沒有記載，在經典目錄的諸書中也只是記載了至天平年間（五三四年—五三七年）一直都在從事譯經事業。他最後翻譯完成的是上述的《伽耶頂經論》，因此，其生活至該經譯出的天平二年的記載應當是確定無疑的。

總結以上所述，菩提流支於北魏文化的繁盛期來到帝都洛陽，在熱忱的崇佛皇帝和達官貴族們的保護下得到了胡漢僧俗的大力配合，專心從事譯經事業，翻譯出對後世的中國佛教產生了重大影響的眾多佛典。《續高僧傳》中雖有他的傳記，但內容有失簡陋，不足以窺知他的人格風貌。有鑒於此，筆者本想嘗試將《洛陽伽藍記》等諸書中的片段性記述進行匯總整理，使菩提流支傳盡可能清晰一些，然而，對於他的佛道實踐的真實情景卻幾乎沒有任何可以佐證的資料。

就是說，以往的文獻對於他的宗教實踐沒有提供任何可以借鑒的資料。因此，筆者想瞭解菩提流支作為淨土行人的人格風貌的願望，顯然難以實現了，即根本沒有見到菩提流支修行淨土教的任何記載。由此看來，菩提流支作為淨土教的修行前輩而備受尊敬的理由，除翻譯了天親的《往生論》以外，還與《續高僧傳》的曇鸞傳中記載的著名傳說，即

曇鸞在洛陽蒙菩提流支親授《觀經》後，燒掉仙經而歸於淨土一事有關。也就是說，菩提流支是作為曇鸞迴心淨土的師父而受到後世淨土教徒的懷念的。

在曇鸞迴心淨土的傳說中，曇鸞親蒙菩提流支授予《觀無量壽經》而歸心淨土。《續高僧傳》卷六曇鸞傳記載：

即以《觀經》授之曰：「此大仙方，依之修行，當得解脫生死。」

（曇）鸞尋頂受，所齋仙方，並火焚之。

和《續高僧傳》幾乎同一年代撰著的《淨土論》，對這一傳說卻沒有任何記載。然而，正因為是有關曇鸞歸淨的重要傳說，所以自然引起後世人們的濃厚興趣，《往生西方淨土瑞應刪傳》之後的往生傳類的諸書大多繼承並特別記述了這一點，同時，有關傳說內容的評論推測也沒有停止過。比如，有人提出授受的經典不是《觀無量壽經》，也許是《阿彌陀經》抑或是《無量壽經》，甚至更有人確信授予曇鸞的不是經

典，而是菩提流支傾注心血翻譯的天親的《往生論》。從曇鸞畢生的名著就是其註解的《往生論註》這一點來看，也許可以認為此說是最合理的解釋。

另外，還有人詳細分析了該傳說的整個情節，指出其中的矛盾之處，認為傳說不過是歷史故事而已，不足採信，欲以此全面否定傳說的真實性。而筆者本人並無意對這些推測一一斷言。只是認為，不管傳說的內容是不是歷史真實，道宣在《續高僧傳》中的「曇鸞被菩提流支授予《觀經》而歸化淨土」這一記述卻是事實，其中記述的不是《阿彌陀經》，不是《無量壽經》，也不是《往生論》，也就是說，在道宣的記載中就是《觀經》。筆者在此願對其中的意義做一思考。

前面已提到，道宣完成《續高僧傳》的時間，根據其自序判斷大概在貞觀十九年（六四五年），但在其後的大約二十餘年間，道宣從未停止過對該書的增補和修訂。因此，增補的內容之多，從文章的前後邏輯

關係以及年號大體可以推斷出來。而曇鸞傳究竟是之前撰寫的還是後來增補進去的，從前面的論述看，認為是貞觀十九年以前撰述的觀點也許比較合理。這樣看來，假如曇鸞圓寂於魏興和四年（五四二年），那麼，就是之後過了大約百年，道宣才著書《續高僧傳》，將曇鸞傳補寫進去的。雖然不清楚道宣是依據什麼材料撰寫的曇鸞傳，但道宣活躍在中國淨土宗蔚然大成的隋唐時代，於是，就將曇鸞歸淨的動機記述為緣於菩提流支的授經而且是《觀經》。換言之，生活在唐初佛教界的道宣，是以自己對當時的淨土宗的認識而做出上述記述的。

隋與唐初的淨土宗以道綽和善導為代表。道綽圓寂於《續高僧傳》完成時的貞觀十九年（六四五年），時年八十四歲，比道宣年長三十三歲。善導生於隋大業九年（六一三年），小道宣十七歲，基本上於同一時期居住在長安以南的終南山。由此可以推知，道宣所具有的淨土宗知識是通過道綽和善導而獲得的。正如在道宣的《續高僧傳》中記述的那

樣，道綽「恆講《無量壽觀》，將二百遍」，把全部的精力都傾注在了《觀經》上。毋庸贅言，善導的教化和實踐也是建立在《觀經》基礎之上的。就是說，道宣所處時代的淨土宗就是《觀經》淨土宗。

不容忽視的是，不僅專業的淨土行人依準《觀經》，在一般佛教界也都十分重視《觀經》。這一情形從有關《觀經》的註釋性著作次第出現的事實即可得到證明。

隋開皇十二年（五九二年）即道宣出生前四年，以七十歲高齡圓寂的淨影寺的慧遠也對本經做過註釋。在《續高僧傳》卷八的本傳中記載：

《維摩》《勝鬘》《壽觀》《溫室》等，並勒為卷部。……

《壽觀》，不用說就是指《觀經》，即現存的《觀無量壽經義記》。

作為學僧而名聞遐邇的靈裕於隋大業元年（六〇五年）圓寂，享壽八十八歲，道宣當時大概十歲左右。《續高僧傳》卷九本傳中記載：

自年三十即存著述。……《勝鬘》《央掘》《壽觀》《仁王》。……《遺教》等諸經論，各為疏記。

由此可知，靈裕也對本經做過註釋，但現已無傳。據稱，於隋開皇十七年（五九七年，道宣兩歲）六十歲病故的天台宗的開山祖師智顛，也曾著有《觀無量壽經疏》一卷，但是否是其真撰尚存爭議。不過，智顛是淨土宗的真誠信奉者這一事實有據可考。三論宗的鼻祖吉藏於唐武德六年（六二三年，道宣二十八歲）入寂，他也曾對本經進行過註釋。不過在他的傳記（《續高僧傳》卷十一）中沒有任何記載，現存的《觀無量壽經義疏》，即是他對本經的註釋。

總之，從隋代至唐初，無論哪個宗派的高僧都對《觀經》做過註釋，而且當時讀誦講說《觀經》之盛況，在歷史傳記中多有記載。

如上所述，道綽一生中講說本經達二百遍之多已是家喻戶曉，而且在周武滅佛以前講說的經典似乎還沒有算上《觀無量壽經》。僧傳中大

多記載了講說《維摩》《法華》《涅槃》等諸經典的情況，但講說《觀經》的記載則比較少見。然而，周武滅佛以後，在活躍於隋至唐初的高僧們的傳記中常常可以看到關於講說《觀經》的內容。這裡試舉二、三例。

蘇州（今江蘇）武丘山僧智琰常講《法華》，於唐貞觀八年（六三四年）以七十一歲世壽圓寂，其傳見於《續高僧傳》卷十四，其中記載：

又願生淨土，造彌陀像。行三種淨業，修十六妙觀。與州內檀越五百餘人，每月一集，建齋講觀。……講《涅槃》《法華》《維摩》，各三十遍，講《觀經》一百一十遍。……

講《觀經》多達一百一十遍，這足以證明智琰是一個十分虔誠的淨土信徒。

蒲州（今山西永濟）棲巖寺有一名曰神素的僧人，於貞觀十七年（六四三年）七十二歲病歿。《續高僧傳》卷十三中有其傳記，對其臨終景象有以下描述：

於臨終日，普召門人大眾，爰逮家臣，與之別已。自加結坐正威容已，令讀《觀經》兩遍，一心靜聽，自稱南無阿彌陀佛，如是五六。又令一人唱餘人和。迄於中夜，端然儼然，不覺久逝。

神素是在他人讀誦《觀經》的過程中安然入滅的。

通覽《續高僧傳》，隨處可以看到具有淨土信仰的沙門，這些活躍在南北朝至隋唐初期的高僧，幾乎全部被收在了《續高僧傳》中。例如，該書卷十二中記載的慧海、善胄、慧覺都是唐代的高僧。慧海是江都（今江蘇）安樂寺的僧人，於隋大業五年（六〇九年）六十九歲圓寂。傳中寫到：

創居安樂。……常以淨土為期。……願生彼土。……面西禮竟加坐。至曉方逝。……

善胄，瀛洲（今河北河間）人，是慧遠圓寂後在名剎淨影寺擔任涅槃眾主的義解高僧，唐武德三年（六二〇年）以七十一歲圓寂，傳中記載他也是具有淨土信仰的僧人。

傳中還記載，并州（今山西太原）武德寺的慧覺精通《華嚴》，勤於講經，武德三年（六二〇年）以九十歲高齡圓寂。慧覺在講經著述的同時，對古寺的修建也不遺餘力，為往生淨土，還修持園施功德。同樣，傳中還記載了山西蒲州（今永濟）棲巖寺的道傑臨終之際受到了早已往生的樊綽前來迎接的事跡，由此可以推知淨土信仰當時傳播的盛況。此外，關於來迎的公案還記載了帝都長安弘福寺僧人玄會的事跡。

如上所述，《續高僧傳》中有關高僧淨土信仰的事跡不勝枚舉。這樣的情形在《梁高僧傳》中未見記載，由此可以證明淨土信仰在活躍於隋至唐初時期的高僧中傳播的情況。至少應該看到，淨土宗的傳播在周武滅佛前後呈現出巨大的差異，並且在周武廢佛後，在蓬勃發展的淨土宗中，《觀無量壽經》發揮了比《無量壽經》《阿彌陀經》更為重要的

作用。

淨土信仰，不僅在專業僧侶中大行其道，在普通民眾中發願往生淨土的信眾也迅速增加，通覽往生類傳記的各種書籍，很容易了知這一盛況。在此，筆者首先要說明的是，淨土信仰深入到與佛教因緣甚深的隋朝皇室的事實，以此來證明《觀經》的影響之大。

創立隋朝政權的高祖文帝是一個虔誠的佛教徒，他將佛教作為國家的指導理念是眾所周知的事實，也是有證可考的，不僅是文帝，就是在宗室貴族中與佛教結下不解之緣的也比比皆是。文帝的皇后即文獻獨孤皇后，剛冊封皇后時溫良恭儉，不失婦道，但得勢後，便一改往日作派，屢謀逆反，後廢掉太子勇，擁立次子晉王廣為皇太子，被後人稱為「皇后之謀」。皇后於仁壽二年（六〇二年）八月亡故，時年五十歲。《隋書》卷三十六傳中雖然沒有記載皇后是個虔誠的佛教徒，但對於其臨終時往生淨土的情景進行了繪聲繪色的描述。在《隋書》卷六十九王劭傳中有

如下記載：

仁壽中，文獻皇后崩，劭復上言曰：「佛說人應生天上，及上品上生無量壽國之時，天佛放大光明，以香花妓樂來迎之。如來以明星出時入涅槃。伏惟大行皇后聖德仁慈，福善禎符，備諸秘記，皆云是妙善菩薩。臣謹案：八月二十二日，仁壽宮內再雨金銀之花。二十三日，大寶殿後夜有神光。二十四日卯時，永安宮北有自然種種音樂，震滿虛空。至夜五更中，奄然如寐，便即升遐，與經文所說，事皆符驗。……」上覽而且悲且喜。

王劭服侍文帝位至著作郎，自然擅於辭章，著述甚豐。他對佛教懷有濃厚的興趣，文帝於仁壽年間在全國各地興建舍利塔時，他便上奏了許多靈瑞感應事件，其文收於《廣弘明集》佛德篇中。在文獻皇后駕崩之際，上奏來迎瑞相，使傾心佛教的文帝甚感慰藉，歡喜感歎。妙善菩薩是指觀音菩薩的前世，因此，得菩薩來迎的文獻皇后也許就是觀音

菩薩的化身。總之，隨著《觀經》的盛行，淨土信仰日益滲透到了隋朝皇室。

關於周武廢佛以後至隋與唐初淨土信仰盛行的原因，毋庸贅言是基於對時代、地點以及人的反省即處於末法時代這一基本認識之上的。對於這一點當另行論證，筆者這裡想說的是，當時澎湃興起的淨土信仰是以《觀經》為核心的，即使在一般佛教界，《觀經》也是淨土經典中最受矚目的經典。

《觀經》義理的傳播，使得淨土信仰蓬勃發展，在《觀經》受到廣泛講說和讀誦的時代潮流中，在佛教中心地帶的華北長大且影響日隆的道宣，著手撰寫《續高僧傳》，當他寫到淨土宗前輩曇鸞的傳記時，關於歸淨問題插入了「授受《觀經》」的傳說，從其所處的時代背景看，這也許是再自然不過的事情。暫不管其史實的真偽，把「授受《觀經》」看作是道宣的記述，也是可以理解的。換言之，《續高僧傳》中出現的

「授受《觀經》」的傳說，是道宣生活的那個時代即隋與唐初的淨土宗現狀的反映，反過來也可以說，雖然《續高僧傳》是研究曇鸞傳的資料，但也是展現隋與唐初的淨土宗傳播實況的記錄。

六、教化活動

歸心淨土宗的曇鸞，想必在其入滅前的二十餘年間一直都在專心致志地進行教化活動。

《續高僧傳》曇鸞傳中記載：

自行化他，流靡弘廣。魏主重之，號為「神鸞」焉。下敕令住并州大巖寺，晚復移住汾州北山石壁玄中寺。時往介山之陰，聚徒蒸業，今號「鸞公巖」是也。

不過值得注意的是，在《續高僧傳》中為「下敕令住并州大巖寺」，在迦才的《淨土論》以及《瑞應刪傳》中卻沒有類似的記載。首次明確記載大巖寺這一名稱的是宋戒珠的《淨土往生傳》。在該書卷上曇鸞一節中寫道：

敕住并州大巖寺，未幾移住汾州壁谷玄中寺。

雖然不清楚戒珠依據什麼資料記載為大巖寺，但可以知道該書是宋英宗治平元年（一〇六四年）所著。《續高僧傳》在上述文字之後接著寫道：

以魏興和四年（五四二年）。因疾卒於平遙山寺，春秋六十有七。

就是說，一直居住在并州（今山西太原）大寺的曇鸞，奉崇佛皇帝之命，於晚年移居於西南汾州石壁上的玄中寺。玄中寺又寫作玄忠寺，作為與曇鸞有緣的寺院，名聞遐邇，甚或有一說該寺為曇鸞所建。曇鸞去世後，玄中寺作為山西地區有淨土因緣的佛寺獲得了快速發展。但隨

著時代的久遠，堂塔早已是斷垣殘壁，破敗不堪。不過，在社會主義新中國成立以後，國家出資對堂塔伽藍進行了整飭，面貌煥然一新。大約十年前，日本的佛教使團訪問了玄中寺，在該寺與中國佛教協會聯合做了法事，佛教徒們至今記憶猶新。沒想到與曇鸞有緣的玄中寺，到了二十世紀後半葉，竟成了聯繫日本與中國的佛教紐帶。

還有記載說，曇鸞在「介山之陰」勤修淨業。介山，在汾州之南即現在的介休縣的南部，陰，即指介山的北側。「今號鸞公巖是也」中的「今」，係作者道宣當時所言，因此，所指的應當是唐初。就是說，鸞公巖這個名稱一直沿用到曇鸞去世大約百年之後的唐初，這足以顯示曇鸞教化的巨大影響。

關於曇鸞的生卒年月，如上所述，為魏興和四年，儘管此說未必可以採信，但前面出現的「平遙山寺」指的是平遙（今山西平遙）的山寺則是言之有據的。

總之，晚年的曇鸞以現在的山西太原即并州及其西南的汾州為中心，在其鄰近地區孜孜不倦地進行著傳道與教化活動。在中國佛教史上，山西地區能夠成為淨土宗的一個中心之地，可以說曇鸞的教化功不可沒。

關於曇鸞臨終時的情形，《續高僧傳》中有以下記載：

臨至終日，幡花幢蓋，高映院宇，香氣蓬勃，音聲繁鬧。預登寺者，並同矚之。以事上聞。

這裡記載了世間難得一見的只有高僧往生才有的種種瑞相。不過，筆者倒覺得迦才的《淨土論》中的記載更耐人尋味。

如是告終，即半夜內，發遣使者，遍告諸村白衣弟子，及寺內出家弟子，可三百餘人，一時雲集。法師沐浴，著新淨衣，手執香爐，正面西坐。教戒門徒，索西方業。日初出時，大眾齊聲念彌陀佛，便即壽終。

白衣弟子是指在家信徒。就是說，從山西汾州附近的四村八鄰聚集

而來的信眾和寺內的弟子三百餘人齊聲念佛，曇鸞就在這念佛聲中安然而逝。可以說正是在這樣的地方，才清晰地凸顯出了曇鸞教團的性格特徵。它不是僅由專業的修行人以及特定的學問高深的知識分子組成的教團，而是由名不見經傳的信徒因景仰曇鸞之德風慕名而來自發形成的念佛團體。這裡看不到東晉慧遠發起的由修學深厚的專業僧侶和當時知名人物組成的白蓮教團那種自視清高的精英性格，卻可以看到教團熱誠引導普通民眾念佛求生的身影。換言之，曇鸞倡導他力本願的宗教實踐，通過前面的有關臨終記錄的文字清晰地展現在了世人的面前。

在《續高僧傳》中記載，天子聽聞曇鸞臨終時的瑞相後，敕令厚葬。即：

敕乃葬於汾西泰陵文谷，營建磚塔，並為立碑，今並存焉。

其中的泰陵，在《續高僧傳》的曇鸞傳的開頭處卻寫作秦陵，因此難以斷定哪一個正確。況且，秦陵也好泰陵也罷，究竟指的是何處均不

得其詳。

在親鸞的三十四首和讚中，與曇鸞傳相關的和讚為開頭的十首，只有一首位於末尾。即：

梁天子蕭王，恆向本師所，禮曇鸞大師，尊為曇菩薩。

為何只此一首偈頌與其他偈頌分開放在了最後，前輩學者們認為這正證明了這樣一個史實，即和讚作者親鸞尊曇鸞為菩薩，把曇鸞視為與龍樹、天親等格的菩薩，並把《往生論註》看作是與《往生論》一樣有價值的論著而倍加推崇。不過，這首偈頌依據的文本不是《續高僧傳》，而是迦才的《淨土論》。即：

梁國天子蕭王，恆向北禮「曇鸞菩薩」。

這裡所稱的梁國天子蕭王，指的是南朝的梁武帝，是中國佛教史上首屈一指的崇佛皇帝，他與名揚四海的達摩祖師見過面的傳說更是眾所周知，稱他為蕭王是由於梁皇室姓蕭的緣故。

對深受人們信賴而皈依其座下的高僧冠以菩薩的尊稱，在六朝時代可以說已經司空見慣。比如，被稱為古譯時代第一人的竺法護，就是取其居住地的名稱而稱其為「敦煌菩薩」的，如《續高僧傳》卷八中記載的曇延即屬此類。曇延是北朝人，對隋文帝的佛教復興也發揮了重要作用。據說，身在南朝的陳國人十分景仰其崇高德望，每至傍晚就向北禮拜，尊其為曇延菩薩。筆者寫下這段文字的目的，只是想揭示歷史上確有稱高僧為菩薩的風習。

七、著述

在《續高僧傳》曇鸞傳中有這樣的記載：

調心練氣，對病識緣，名滿魏都，用為方軌，因出《調氣論》。又著作王邵，隨文註之。又撰禮《淨土十二偈》，續龍樹偈後；又撰《安樂集》兩卷等，廣流於世。仍自號為「有魏玄簡大士」云。

曇鸞的著述有《調氣論》《禮淨土十二偈》《安樂集》等。曇鸞在佛教方面的著述將在後面論述，而他還有與佛教無關的著作即《調氣論》等史實，令人興趣倍增。查證中國文獻，可看到這樣的描述。

在《隋書》卷三十四經籍志中記載：

《療百病雜丸方》三卷 釋曇鸞撰

《論氣治療方》一卷 釋曇鸞撰

這兩部著作看起來都像「醫方經」。在《舊唐書》卷四十七經籍志下中只記載了一部，即：

《調氣方》一卷 釋曇鸞撰

在《新唐書》卷五十九藝文志中有關本草的記述僅有一僧鸞《調氣方》一卷」的記載。在《宋史》卷二〇五藝文志四中也可看到這一記載：

魏曇鸞法師《服氣要訣》一卷。

如上所言，各文獻的記載名目繁多，書名也不盡一致，但總括之，曇鸞著述的本草醫方的著作有《醫百病雜丸方》三卷和《調氣方》一卷這兩部著作當是不爭的事實。而且在隋之前，這兩部書都已家喻戶曉，到了唐以後，唯《調氣方》一卷在傳。不過，現在的《雲笈七籤》卷五十九中收有《曇鸞法師服氣法》一卷。這可能就是所說的《調氣方》一卷，這只是一篇四百字左右的短文，不像是《調氣方》的全文，給人的感覺像是內容摘要。大概內容是說，端正姿勢，調整呼吸，以改善體質。總而言之，雖說只是一篇短文，但曇鸞的此類著作能傳至今日，確實應當予以關注。如前所述，假如曇鸞尋求長生不老之仙方這一著名傳說屬實，那麼，就不難推測曇鸞在歸入淨土宗之前對於本草以及醫術都

有過相當深入的研究。因此，即使有這樣的著作，也在情理之中。

不過，這裡的疑問是，曇鸞的這些本草以及醫療方面的著作究竟是什麼時候創作的。從《續高僧傳》的著述風格看，既難斷定是曇鸞歸淨之前所著，也無法斷定就是他歸淨後的著作，但是，這兩部著作在曇鸞歸淨後依然流傳很廣，遠近聞名。就是說，曇鸞法師之名不僅是作為淨土教化者名聞遐邇，同時作為《調氣方》以及藥餌的領導者也同樣名聞四方。筆者認為，即使曇鸞在成為淨土念佛行人之後，依然潛心研究養生之法並隨緣示教藥餌之法，也不讓人感到有任何矛盾。反倒是由於曇鸞具備本草和醫方方面的淵博知識，在教化人們念佛時起到了巨大作用。

前面引用的《續高僧傳》文中例舉了曇鸞的著作《禮淨土十二偈》和《安樂集》兩卷。不用說，這裡所說的《安樂集》兩卷是《往生論註》的誤記。有意思的是，同是《續高僧傳》卷二十道綽傳的記載也是錯誤的：

（道綽）著《淨土論》兩卷，統談龍樹、天親。

這也許是《續高僧傳》的著者道宣認定《安樂集》是曇鸞之作，《往生論註》是道綽之作的緣故。

所述的《禮淨土十二偈》當然就是指《讚阿彌陀佛偈》。本偈頌是依據《無量壽經》專事讚歎阿彌陀佛、並表明作者自己皈依阿彌陀佛之意願的偈文。除了《讚阿彌陀佛偈》和《往生論註》外，《略論安樂淨土義》一卷，至今仍被認為是曇鸞所作。雖然在《續高僧傳》中沒有發現《略論安樂淨土義》的名字，但在敦煌發現了該著的古代抄本，學者們認為該書同為曇鸞所著。該書論述了安樂淨土之相及往生之因，有人推測此書撰著於《讚阿彌陀佛偈》之後，然而，曇鸞的著作究竟完成於何時均無法考證。有關淨土教義的三本著作也被推斷為歸信淨土以後所著，但具體何時難有定論。在迦才的《淨土論》中對於曇鸞的著述有以下記載：

註解天親菩薩《往生論》，裁成兩卷。法師撰集《無量壽經》，奉讚七言偈百九十五行，並《問答》一卷，流行於世。

這裡列舉了《論註》兩卷和《讚阿彌陀佛偈》，所說的《問答》一卷大概指的是《略論安樂淨土義》。這些著述流行於世，極大地促進了淨土信仰的傳播。

敦煌抄本《略論安樂淨土義》藏於大英博物館，首次介紹此書的是矢吹慶輝博士，該介紹性文章收錄在該博士的著作《鳴沙餘韻》中。該抄本一開篇即題寫了讚偈，接著以《略論安樂淨土義》為題，記述了和前面的略論大致相同的內容，末尾處有「讚阿彌陀佛並論上卷」，並註有一「景雲二年三月十九日弟子張萬及寫」的字樣。景雲二年即指唐代的公元七二一年，次年，玄宗皇帝繼位，唐朝亦隨之進入開元盛世。

總之，該敦煌抄本的出現，揭示了讚偈和略論合為一書的原委，同時，一直以來有關本書作者的疑問也得冰釋。名畑應順先生於昭和

四十一年（一九六六年）在東本願寺安居期間，開講了此書，在其講本《略論安樂淨土義講案》的開篇部分做了十分細緻的校訂。敦煌抄本也被用於此校訂，因此可以作為參考。

作為與曇鸞有關的佛典，近年來引起關注的是《涅槃經疏》的出現。該書由一位名叫林慮山的人以「新近發現曇鸞大師手寫大般涅槃經著作殘卷真跡」為題發表在一九六一年《現代佛學》第五號上。就是說，從上海圖書館收藏的珍貴文獻中發現了敦煌出土的曇鸞手寫《涅槃經疏》。

抄本的內容為北涼的曇無讖（三八五年—四三三年）翻譯的《大般涅槃經》即北本的《涅槃經》的《梵行品》《嬰兒行品》《十功德品》所涉部分的内容提要。共二十七行，每行二十五字至二十七字，全文約六百字。《梵行品》只有結尾處的五行，在《嬰兒行品》的末行的下方有「曇鸞寫」三個字。其筆法蒼勁有力，字體質樸美觀，由此可認定為南北朝時代的遺物。當然，由於沒有記載年月，不能十分清楚地斷定，

但基本可以認為是曇鸞手書。

不過，即便認定是曇鸞的手書，也不能就此斷定此疏就是曇鸞撰作。若標註曇鸞所撰，則另當別論，但僅憑「曇鸞寫」三個字自然不能就認定是他的著作。因為有可能是在曇鸞以前某人所做的《涅槃經》的著疏，而由曇鸞手書而成。不過話說回來，即便曇鸞有《涅槃經》方面的著作也不足為奇。因為在曇鸞時代《涅槃經》在華北地區廣為流傳，而且正如前面已經介紹的那樣，在《續高僧傳》中也有以下記載。

於四論佛性，彌所窮研。

對於佛性進行過深入的研習，意味著也精心研究過涅槃。而且曇鸞在江南遊學期間與梁武帝見面時，曾談論過佛性之義。因此，曇鸞即使有《涅槃經》的抄本或者《涅槃經》方面的著疏，也毫不奇怪。林慮山先生對此疏讚賞有加，認為該疏文辭簡潔明瞭，揭示了經文的本質，通透闡釋了義理，文字洗練且行文風格類似《論註》，在《涅槃經》註疏

中自成體系。

八、往生傳的記載

為了考查曇鸞的生平經歷，上面主要引用了《續高僧傳》中的曇鸞傳和迦才的《淨土論》的曇鸞傳等資料。這兩個根本性資料，均為曇鸞去世大約百年之後所作。不過，在創作這些著作時，也許還留存有曇鸞時代的資料以及著書參考過的有關碑文。但時至今日，這些碑文已不復存在，上述兩書便成了迄今為止最早的資料。

隨著淨土信仰的廣泛傳播，依靠信仰而終其一生的人不斷出現，於是將這些往生實相記載下來的願望便應時而生，這樣一來，彙集往生者傳記的所謂《往生傳》便得以編纂出來，而隨著這些往生傳的廣泛傳播，

淨土信仰愈發滲透到普通民眾之中。換言之，信願念佛的人必定往生淨土的事實，強烈地撼動了人們的心靈。而迦才《淨土論》中的「往生人相貌章」，正是往生傳的開創性著作，到了唐中期以後，單本的往生傳便相繼出現了。

出現最早且自成體系的往生傳是《往生西方淨土瑞應刪傳》，前面已經介紹，此書大概出現於迦才的《淨土論》之後又過了大約百年之時，而現今所傳的是五代時期由道詵修訂過的版本。本書收錄了自東晉慧遠至唐邵願保等四十八人的往生傳記。四十八這一數字，不用說緣於阿彌陀佛的四十八願。排列的順序為：僧（二十一人），尼（五人），沙彌（一人），童子（二人），國王（一人），皇后（一人），優婆塞（九人），優婆夷（八人），排列基準大體參照了迦才的《淨土論》的「往生人相貌章」，均以年代順序排列。曇鸞列在僧眾部分，位於慧遠之後第二位。即：

慧遠法師 一

曇鸞法師 二

道珍禪師 三

•••••

道綽禪師 十一

善導大師 十二

傳記中記載的內容十分簡單，開頭第一句為齊朝曇鸞法師。由此可知，曇鸞生活至北齊，接著寫到曇鸞依照菩提流支的指示燒掉仙經歸心淨土的傳說，繼而描述了臨終時的情景，在三百餘弟子的念佛聲中往生，還記載了曇鸞臨終之時，在位於寺西五里的尼寺聽到了空中傳來的音樂，自西向東，不久又從東至西。總之，該傳記的中心內容就是描寫了曇鸞燒掉仙經歸心淨土以及臨終時的情景。可以說前者沿襲了《續高僧

傳》，後者繼承了迦才的《淨土論》。記述雖做了些許潤飾，但內容依然單薄。

總之，《瑞應刪傳》把曇鸞視為中國往生者中僅次於慧遠的第二位高僧，因此，可以認為這就是曇鸞在中唐時代的佛教徒心目中的形象。

繼《瑞應刪傳》之後收錄了曇鸞傳的是宋朝戒珠的《往生傳》。想來，可能是因為隨著淨土念佛信仰的廣泛流布，祈願往生的人越來越多，而將這些事跡彙集起來進行記錄的條件已經成熟，及至宋代，便出現了更加完整的傳記方式。北宋時代的往生傳中，有戒珠的《淨土往生傳》以及緊隨其後出現的王古的《新修淨土往生傳》。有趣的是，前者是佛僧的著作，後者是居士的著作。

這裡先對戒珠的《往生傳》做一簡單介紹。著者戒珠的傳記見於宗鑒的《釋門正統》卷八。戒珠，福建長樂縣人，俗姓黃氏，北宋熙寧十年（一〇七七年）去世，享年九十一歲。本書是他七十八歲時的著作。

據卷首的自序可知，戒珠從《梁高僧傳》《續高僧傳》等十二部傳記，以及新傳記即贊寧的《宋高僧傳》等書中選錄了七十五人的往生事跡而編成此書。此外，還曾試圖列舉慧明等六十二人的事例，但由於臨終勝相即聖眾來迎的事實不清楚，故未收錄。不過，除了參考高僧傳以外，還參考了什麼資料不得而知。值得注意的是，本書沒有採用出現最早的往生傳《瑞應刪傳》中的材料。既然同類著作已經存在，而沿襲參考又是普遍採用的做法，然而，戒珠幾乎沒有參照《瑞應刪傳》，說明《瑞應刪傳》流布範圍很小。

本書的上卷收錄了自晉僧顯至北周慧命共十九人（附傳十二人），中卷收錄了自陳南嶽慧思至唐雄俊計二十人（附傳四人），下卷收錄了自唐代僧人銜至宋代晤恩十七人（附傳三人）。本書最值得關注的是所收錄的人物幾乎都是出家僧人，在家信徒唯劉程之一人。尼眾也是只有劉宋的法盛和道瑗二人，而中晚唐的往生者為數甚多。

在本書中，曇鸞被列在上卷第十七位。嚴格來講，記載的順序有失章法，但大體以年代為序。藉本書可知，與曇鸞同時代的有代表性的往生者有十七人，與《瑞應刪傳》相去甚遠。就是說，到了後世，作為歷史性人物而往生的人越來越多。例如，在本書中，天台智顛的師父南嶽的慧思即被收錄於往生者之列。書中記載了慧思曾受彌陀說法、以及因建造彌陀聖像而得以在臨終之際蒙聖眾來迎，得生安養國土的事跡。總之，由於是從六朝時代的沙門中尋找往生者，所以曇鸞自然就被列在了第十七位。

另外，本書中有關曇鸞的內容，當然受到了《續高僧傳》和迦才的《淨土論》的影響。首先記述了他的出身地，然後敘說他在註解《大集經》的過程中患病，赴江南尋求長生不死之仙術，繼而在菩提流支的教化下歸心淨土，之後依照《觀經》實踐淨土行業的情形，並且如前所述，皇上敕詔將其所住佛寺命名為大巖寺。至於臨終時的情形，感覺像是根

據迦才的《淨土論》進行的記述，說曇鸞在弟子們的高聲念佛中蒙佛來迎而往生。由此可以認為，《往生傳》中的曇鸞傳已基本具備了傳記的完整形態。

下面就王古的《新修往生傳》略作說明。著者王古曾做過禮部侍郎，但《宋史》中卻沒有他的傳記。在宗曉的《樂邦文類》以及志磐的《佛祖統紀》等著述中可以看到有關王古的記載。據悉，王古，儀真（今江蘇儀征）人，平生一心嚮往西方淨土，臨終之時身無絲毫病苦。據該序記載，此書是對戒珠的《往生傳》的增補和重修，收錄了一百五十個往生者。撰述的年代為神宗元豐七年（一〇八四年），即戒珠的《往生傳》問世二十年之後。另外，王古的摯友楊傑後來又進行了補充，增補了元祐四年（一〇八九年）之前的事例。

據稱，本書原為三卷，但中卷現已失傳。上卷中正傳二十五人，附錄十五人，下卷中正傳三十一人，附錄八人。

毋庸贅言，王古編纂此書的目的，在於增補戒珠《往生傳》中漏掉的人以及之後往生的人的傳記，當然也參照了戒珠可能沒有見過的《瑞應刪傳》。另外，由於王古是俗家弟子的緣故，在往生者的遴選方法上也體現出相應的特徵。即正如上面已經提到的，戒珠收錄的主要對象是僧眾，而在本書中則收錄了為數甚多的尼僧和在家男女信眾。

曇鸞傳在本書中出現在上卷第二十位。書中記載了曇鸞到江南尋求長生不死的仙術，蒙菩提流支的教化而歸心淨土以及往生相等情節，特別記載了在玄中寺念佛時，龍樹現在其前的傳說，記載了之前的文獻中沒有記載的內容。這些傳說大概是緣於曇鸞受到過龍樹的教化。

除此以外，在北宋時代創作的往生傳中，還有作為天台學者同時又作為願生淨土的一代高僧而名聞遐邇的遵式的《往生西方略傳》一卷，但今已無傳，之後還有清月的《往生淨土略傳》一卷，也現已不存。在與宋對峙的遼國也有廣為人知的非濁的《隨願往生集》二十卷，但也已

失傳。據推測，這些書中都收錄有曇鸞傳。不管怎麼說，北宋時代，往生類傳記接續出現，曇鸞的傳記也都被收錄其中，雖然傳記中的傳說多少有些不同。

到了南宋，淨土宗方面的書籍更如雨後春筍般湧現，首先當推天台僧宗曉的《樂邦文類》。該書在《教行信證》中也被引用，在日本也頗受關注，其撰述年代大體為寧宗慶元五年（一一九九年）。

本書卷三中收錄了往生高僧及居士們的傳記。一如天台的智顛、律宗的道宣和禪宗的達摩那樣，開篇即把中國淨土宗始祖的地位以「蓮社始祖慧遠法師傳」的名分賦予了東晉的慧遠。就是說，把蓮社一宗與教、律、禪獨立分開了。接著列舉了「歷代蓮社繼祖五法師傳」，即列舉了自慧遠圓寂至南宋的大約八百年間繼承蓮社的善導、法照、少康、省常、宗蹟，因這五位法師弘傳大法行業之故，而將他們列為慧遠之後的祖師。就是說，因為他們的緣故，中國淨土宗才得以相續傳承。但在該傳承祖

師中卻既沒有曇鸞也沒有道綽。不過，作為與其他往生高僧同格的高僧，曇鸞被另外列示在神變法師傳中。就是說，在這裡曇鸞是往生的高僧，而不是中國淨土宗的祖師。

作為體現中國淨土宗傳統的著述，應當關注的是南宋度宗咸淳五年（一二六九年）由志磐撰述的《佛祖統紀》五十四卷。該書詳細記述了自教主釋尊到印中兩國的高僧傳記以及天台流傳的次第，可以說是天台一家的正史。總共有《本紀》八卷、《世家》二卷、《列傳》十二卷、《表》二卷、《志》三十卷，體例仿照了中國正史。

本書卷二十六至卷二十八為「淨土立教志」，顯示出中國淨土宗具有獨立的傳統。首先作為蓮社七祖，列舉了以下七人：

- 一、慧遠
- 二、善導
- 三、承遠
- 四、法照
- 五、少康
- 六、延壽
- 七、省常

就是說，對前面提到的《樂邦文類》中記載的人物進行了補正，首先加上了承遠和延壽，去掉了宗蹟，連同始祖慧遠，形成蓮社七祖，並且確定了慧遠身邊的十八人，以此撰寫了十八賢傳，並確定了蓮社一百二十三人。此外，還撰述了一百三十多位往生的高僧，曇鸞被列在該往生高僧傳中。就是說，志磐以天台為主線記述了佛教的歷史，其中又把與天台具有甚深淵源的淨土宗作為一個具有傳統的教法做了特別記述。在書中列出了淨土祖師即蓮社七祖，但曇鸞沒有包括在內。換句話說，在南宋的佛教徒中，沒有把曇鸞作為盛極一時的淨土宗的祖師予

以膜拜，只是把他作為一個往生的高僧來看待。回想一下日本鎌倉時代的佛教徒對曇鸞的理解和崇敬之情，不禁對兩國之間的巨大差異感到震驚。

儘管元代以後也出現了一些淨土宗方面的著述，但對曇鸞的記述與上述內容相差無幾。



道綽傳

一、前序

六世紀中葉的中國，雖稱為南北朝時代，但實際上卻呈三國鼎立之勢，即出現了北朝的以長安為都城的北周、以鄴城為都城的北齊以及以建康（今南京）為都城的南朝梁這三個國家。雖然不久後北周滅掉北齊，統一了華北，但北周內部又發生了革命，於公元五八一年，楊堅建立了隋朝。隨著楊堅即文帝統治的隋帝國國力不斷強大，公元五八九年，隋吞併了南朝梁的繼承者——陳國，完成了中國久違了的政治統一。

隋朝，在文帝及之後的煬帝初期，還是一派繁榮景象，但到了煬帝晚年便紛亂迭起，不久，於公元六一八年為唐高祖李淵所滅。唐高祖在位九年，緊接著就是名君太宗的「貞觀盛世」。貞觀之治持續了二十三

年，是大唐帝國威震天下的時代，佛教界也展現出前所未有的繁榮局面，以三論、天台為代表的各個宗派相繼成立，淨土宗也在此時以華北為根據地獲得了長足的發展，並日漸成熟。道綽就出生在這充滿急劇變化的時代，並在日後成為一位淨土行業的實踐者。

可以說，在日本道綽是受到關注最少的一位。無論是曇鸞的《往生論註》還是善導的《觀經疏》，自古以來被宣講了無數遍，註釋類書籍也很多，但對道綽的《安樂集》的講義記錄卻十分少見，無法與前者比肩。

不過縱觀道綽的一生可以想像，其求道的過程十分生動感人，雖然已經過去了一千多年，但其真誠無偽的求道精神依然打動著人們的心靈。而從南北朝末期至隋與唐初的激烈動盪的歷史洪流中去探尋道綽的真實形象並深入思考一個求道者的人生，正是筆者多年的夙願。

二、研究資料

道綽的傳記在中國及日本的十多種文獻中都有記載。其中最為重要的有以下著述：

唐道宣《續高僧傳》卷二十

迦才《淨土論》卷下

文諲、少康《往生西方淨土瑞應刪傳》

宋戒珠《淨土往生傳》卷中

王古《新修往生傳》卷中

尤其值得關注的是前兩部著作。就是說，作者道宣和迦才於道綽晚年時期，都在華北佛教界從事相關的修學活動，並且都在道綽的弟子善

導所在的長安著書立說，正如曇鸞傳中所述，這兩部著作風格迥異，形成了鮮明的對比。

毋庸贅言，道宣是南山律宗的開山鼻祖，也是滿懷護法熱情的佛教史家，繼梁慧皎的《高僧傳》之後，道宣編纂了《續高僧傳》。其中收錄了自南北朝後半期至唐朝初期的高僧的傳記。前面已經提到，本書大致完成於貞觀十九年（六四五年），後來內容又得到了增補，當然道綽傳不屬於增補的部分。道綽當時還十分活躍，在道綽傳末尾處記載有「綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉」的詞句。這裡所稱的「今年」指的是《續高僧傳》基本完成的貞觀十九年，而實際上，道綽已於該年的四月二十七日示寂。因此，不管《續高僧傳》的這一記載是此前所寫還是四月以後所寫，可以認為是道宣在不瞭解道綽已去世的情況下寫成的。總之可以說，道宣把還在世的道綽寫入《續高僧傳》，足以表明他對道綽的評價之高。在研究道綽時，不能忽視道宣記載的這些最基本的

資料。

迦才撰寫《淨土論》的時間稍晚於《續高僧傳》，其著作年代不詳，對於作者迦才，除了是長安弘法寺的僧人以外，其他一概不知。如前所言，只知道他是和道綽大致同時代的晚輩。

迦才在其序中寫到：

上古之先匠，遠法師、謝靈運等，雖以僉期西境，終是獨善一身，後之學者，無所承習。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。

也就是說，迦才雖然承認道綽是離自己所處時代最近的淨土教界的領航性人物，但又對其《安樂集》感覺不滿意，於是為了更清晰地論述和宣說淨土教義便著述了《淨土論》，而且在該書的下卷第六章的「往

生人相貌章」中列舉了道俗二十人往生淨土的實例，其中也記載了道綽的傳記。因此，對道綽事跡的記述，是為了證明往生淨土的真實不虛，著眼於述說臨終瑞相，而未必是為了記載其一生的經歷。所以，應當明白《續高僧傳》中的道綽傳和迦才記載道綽的目的是大不相同的。不過，他畢竟記述了和道綽幾乎同時代的人，因此，還是具有相當大的價值。

對於文諗、少康合著的《瑞應刪傳》、宋戒珠的《淨土往生傳》以及王古的《新修往生傳》，由於在前面的曇鸞傳中已經介紹，此處不再贅述。這些文獻中的道綽傳的內容，需要時再引述。在介紹道綽生平的著述中，年代最近的有塚本善隆博士於昭和三十一年（一九五六年）安居知恩院時講述的「道綽禪師的迴心」和間野潛龍刊登在《傳燈的聖者》中的「道綽」一章。在中國淨土宗教史的單行本或研究論文中涉及到道綽的文獻比比皆是，這裡不再一一贅述。

三、年幼的出家者

關於道綽的出身，在《續高僧傳》卷二十道綽傳中有「釋道綽，姓衛，并州汶水人」的記載，謂其汶水人。而在迦才的《淨土論》中則稱其為晉陽人：

沙門道綽法師者，亦是并州晉陽人也，乃是前高德大鸞法師三世已下，懸孫弟子。

并州，就是以現在的山西省中部太原為州治的地區，晉陽則是州治的所在地太原。汶水，又名文水，指位於太原西南、汾河之西並注入汾河的廣大流域。北齊時，并州是僅次於首都鄴城（今河北臨漳）的政治文化中心，而且是曇鸞曾經教化過的與淨土宗有甚深淵源的地區。道綽

在這裡出生並在這裡長大。

關於道綽的出生年月，未見明確記載，但在《續高僧傳》中有一綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉」的記載。文中的「今年」可認為是道宣寫完《續高僧傳》的貞觀十九年（六四五年），當時，道綽八十四歲。結合迦才《淨土論》中的以下記載，當推出道綽於該年四月二十七日圓寂：

去貞觀十九年（六四五年），歲次乙巳，四月二十四日，悉與道俗取別，三縣內門徒就別，前後不斷，難可計數，至二十七日，於玄中寺壽終。

以此倒推，道綽應為北齊武成帝河清元年（五六二年、北周武帝保定二年、南朝陳文帝天嘉三年）生人，比《續高僧傳》記載的曇鸞圓寂的年代興和四年（五四二年）晚了二十年。

在《續高僧傳》中，對於道綽的家譜只記載了俗姓衛氏，而在迦才

的《淨土論》中則沒有任何記載。這也許說明了道綽出生於一個平凡的庶民家庭。雖說是僧傳，若出身名門望族，一般都會對其宗親進行介紹，從沒有對其家族進行任何介紹這一情況推斷，道綽出生的衛家很可能是普通百姓人家。

當時，在山西省的西部，有以黃河為界建都長安的北周，在長江流域以南還有以建康為國都的南朝陳，整個中國呈三國鼎立之勢。而位於華北的北周和北齊的對立，似乎是宿世的因緣感召，兩國關係始終處於緊張狀態。自恃兵力強大的北周，屢屢突破邊境，侵犯北齊領土。道綽出生的晉陽作為北齊國內的前沿陣地，地理位置極為重要。換句話說，少年道綽的成長之地正是最易受到動盪的時代浪潮衝擊的地區。

佔據華北東半部的北齊，於天保五年（五五四年，道綽出生的五年前）發生了蝗災，農作物顆粒無收。從《北齊書》卷四中可以看到當時的淒慘景象：

天保八年。……自夏至九月。河北六州、河南十二州、畿內八郡大蝗。是月飛至京師，蔽日聲如風雨。

翌年天保九年（五五八年），再次發生旱災和蝗災，後來發展到國家免除租賦的地步。

在這種形勢下，文宣帝翌年於晉陽突然駕崩，新繼位的幼帝很快被廢除，國家一時處於風雨飄搖之中。道綽就誕生在這個時期的河清元年（五六二年）。道綽出生的翌年即河清二年（五六三年），再次發生旱災和蟲災，人們的生活受到了極大的威脅。

就在這一年的年末，北周大軍與突厥聯合，侵入道綽的故鄉山西並逼近并州。北齊的武成帝立即從帝都鄴城撤往并州，翌年正月，於并州城下成功討伐北周，躲過一劫。然而，此地的民眾卻飽受淒苦，「人畜死骸相枕，數百里不絕」。對北齊來說，不幸事件接踵而至，如道綽三歲時即河清三年（五六四年），由於農作物顆粒無收，皇帝甚至頒詔禁

止釀酒並降低官吏的俸給。不僅如此，對於連年饑饉的家庭，甚至實行了糧食配給制，隨著疫病的流行，社會更加動盪不安，民眾一時陷入恐慌之中。然而，對於在這樣的環境中長大的道綽，卻幾乎沒有他幼年經歷的任何文字記載。在《續高僧傳》中只記載道：

弱齡處俗，閭里以恭讓知名。

由此知道道綽幼年時就是一個謙恭溫厚之人。據稱，道綽十四歲出家，但去的哪一座寺廟，又師從何人出家全然沒有記載，對於其出家的動機當然也沒有任何說明。根據《北齊書》卷八記載，道綽出家的那一年即武平六年（五七五年）八月，河北一帶洪災肆虐，形勢異常嚴峻，於是，在翌年武平七年（五七六年）正月，皇帝頒詔曰：

去秋已來，水潦人饑，不自立者，所在付大寺及諸富戶，濟其性命。

意思是說，去秋以來，由於洪水氾濫，無數民眾為饑饉所困，生活不能為繼，各由大寺或富戶人家接濟以謀生路。外有來自北周的武力威脅，內有頻繁不斷的天災地禍，民眾生活陷入了極度困境。而頻發的自然災害一旦讓人聯想到政治腐敗，最終會導致改朝換代的結局，無疑又會加劇社會的動搖和人心的不安。平民出身的道綽，就是在這樣的形勢下出的家。就是說，十四歲的衛家少年在這樣一個時期加入了佛教僧團，但是否就可以認為在他的內心萌生了求道之志呢？不難推測，對於一個置身於戰爭的危險之中、並處於貧困窘境的平民家庭來說，讓孩子出家住進寺院也許是保護孩子生命安全的唯一辦法。然而，寺院這一被認為是唯一安全的處所，也未能成為出家少年道綽的安身立命之地，因為北周大軍在道綽出家的第二年就大舉進兵，攻入山西中部。戰爭、失敗、亡國以及廢佛等一系列嚴酷事件接踵而至，無情地阻斷了道綽的出家生活。

在《續高僧傳》道綽傳中，對十四歲出家的道綽後來的經歷有以下

記述：

宗師遺誥，大涅槃部，偏所弘傳，講二十四遍。

意思是說，道綽研習《涅槃經》，講說達二十四遍。道綽對涅槃研究的造詣之深，從其所著的《安樂集》可見一斑，但他並不是一出家就開始專心研究《涅槃經》的。時勢的劇烈變化，使年幼的道綽經受了極其嚴峻的考驗。

再回過頭來看看鄰國北周的情況。道綽出生前後的北周實力派人物是宗室的宇文護。就連後來斷然施行嚴酷的廢佛運動的獨斷專行的政治家武帝，實際上也是由宇文護擁立即位的。武帝即位時還只是一個十八歲的青春少年，起初把政治軍事等一切事物全部託付給宇文護，而自己則專心於研討國家的祭祀以及儒、道、佛三教，隱忍持重。武帝三十歲時誅殺了專橫跋扈的宇文護及其派系，改元建德（五七二年，道綽十一歲）後，掌握了國家大權，成為名副其實的最高統治者，於是，為了使

三國鼎立的中國走向統一，斷然決定討伐北齊。而為了推行軍國政策，必須統一輿論，集中國家之力擴充軍備。於是，武帝將儒、道、佛三教的學者召集到一起，試圖協調三教之間的關係，但道佛二教經過激烈的爭論，矛盾對立愈發尖銳，因此，宗教團體之間的齊心協力已無指望。

調和無望，武帝終於在建德三年（五七四年）將道佛二教統統廢除，這就是中國佛教史上所說的「三武一宗法難」的第二難。在這次強行廢佛運動中扮演重要角色的人物，就是還俗僧衛元嵩。他上疏武帝，陳述了自己的見解：

佛陀之教義在於實現平等的慈悲。然而，當今的教團已將這一基本宗旨置於腦後，耽於一己之私利，完全成了少數人為所欲為的工具。本來，在中國古代的堯舜以及周公時代沒有佛教，卻天下太平，而近來的梁武帝大興佛教，國家卻滅亡了。這無疑是違背了佛意的自私自利的佛教。唯有徹底廢除違背佛意的利己主義佛教，才能振興大乘佛教。鑒此，

建議廢除所有寺院，建立一個平延大寺。所謂平延大寺，並不是另外建造一個廟宇，而是應將整個國家變為平延大寺。天子為了國家的利益和人民的福祉而勵精圖治，力圖實現平等的慈悲，無疑就是現在佛，當令所有出家僧人還俗。上疏言辭巧妙，正中武帝下懷。

總而言之，武帝聽取了衛元嵩這一別出心裁的佛教改革建議，斷然施行了廢佛運動，將全部國力化為戰力，使軍備力量迅速地得到擴充。武帝在廢除道佛二教之後的第二年即建德四年（五七五年）七月，大舉攻佔北齊。這一年正是道綽出家的那一年。就是說，在北周斷然實行了廢佛運動的第二年，道綽在北齊出家。北周的武帝雖然因病一度撤軍，但在第二年建德五年（五七六年）十月重整軍備，親自掛帥攻打北齊，不久，攻下山西南部的要衝晉州（今平陽），並於當年十二月佔領了并州（今太原），最終跨過太行山脈，繼續東進，於翌年正月，攻佔首都鄴城（今河北臨漳），北齊滅亡。

取得戰爭勝利的北周武帝，對新佔領的北齊國土也頒行了極為嚴苛的廢佛令。於是，十四歲出家的道綽奉佛僅一年有餘，便經受了敗戰、亡國、廢佛等一系列嚴峻考驗。由於沙門被命令悉數還俗，因此，很難想像道綽能一人例外倖免於廢佛之難。他也很可能作為亡國之僧隱身地下，或者暫時還俗。當然，這一時期的具體情形，在其傳記裡並沒有提到，但可以想見，道綽的居住地必然遭到了北周軍隊的蹂躪。道綽親眼目睹了敗戰的悲慘境況，飽嘗了敗戰的苦難，作為亡國之民，同時又作為沒有生活依靠的還俗僧，過著怎樣一種無奈又無助的生活？儘管他十四歲出家時未必是出於自情自願的求道，但他已經決定安住寺院，奉聞佛法，將自己的一生託付佛道了。因此，可以想見，突如其來的嚴酷的廢佛運動對少年道綽的打擊是多麼的沉重。廢佛運動持續了四、五年的時間，即從道綽十六歲到二十歲這段時間。在多愁善感的青少年時期，遭遇如此嚴酷的考驗並親眼目睹了人類和社會的險惡，這對道綽的人生

觀的形成無疑產生了極為深遠的影響。青年時期的這種人生經歷對道綽教法的核心形成即對末法時代的認識，絕非沒有關係。

四、涅槃修習

北周武帝雖然對整個華北地區頒令廢除所有的佛教道教寺觀、尼僧、道士，但只是對出家教團的否定，並沒有停止對教育和學術的研究，還下令繼續對佛教、道教進行研究。如，武帝在國都長安設定「通道觀」，任命通道觀學士，令其從事佛教與道教的研究。就是說，佛教道教的研究不再由僧尼、道士們等宗教法師來承擔，而是由國家任用的官吏來開展，而且通道觀學士從原來的沙門道士中選用。以編纂經典目錄而名震一時的彥棕就是這些通道觀學士中的一位。

北周武帝死後，要求恢復宗教信仰自由的運動逐漸公開化，於是，在長安和洛陽紛紛建立寺廟，令一百二十位菩薩僧（未落髮的非出家僧）居住其中，為國家修道。公元五八一年，隋高祖文帝接受北周禪讓即位後，立即頒詔允許恢復佛教和道教，尤其是皇帝親自率先垂範復興佛教。這樣一來，一度從社會表層遁跡了的沙門們再次堂堂正正地出現在人們的視野，於是，寺院的建立、佛像的營造、經典的書寫便在國家的保護之下次第展開。隋朝頒布恢復佛教的詔書是在道綽二十歲那年，該詔書頒布不久，道綽便決心以佛僧身分再度投身佛道實踐。當然，雖然文獻中沒有對他再次出家做任何記載，但對置身山西遭受過亡國廢佛苦難的道綽來說，在佛教重見天日之際再度出家是再自然不過的選擇。而且，可以推測，道綽二十歲後再度出家，是完全自願地向求道邁出的第一步。

隋代的佛教界對佛教的復興歡欣鼓舞，對佛教教學的研究也很快全面展開。再度出家的道綽，將整個身心首先投入到了《涅槃經》的研究

之中。《續高僧傳》的道綽傳寫道：

大涅槃部，偏所弘傳，講二十四遍。

在迦才的《淨土論》中也記載道：

講《涅槃經》一部。……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。

以上兩部傳記都記載了道綽潛心修學《涅槃經》並致力於宣講《涅槃經》的事跡。《高僧和讚》中的一本師道綽大師，捨涅槃廣業，仗他力本願，勸五濁群生」的偈頌，讚歎了道綽從《涅槃經》的宣講者到淨土行人的轉變，但是否像迦才《淨土論》中記載的那樣，道綽在大業五年（六〇九年，道綽四十八歲）皈心淨土宗之前一直在從事《涅槃經》的宣講，需另作考查。不過，再度出家的道綽全身心投入到《涅槃經》的宣講卻是事實。也就是說，道綽在成為淨土行人之前，已是《涅槃經》的著名學者。從他成為淨土行人之後的著作《安樂集》中大量引用《涅

槃經》即可推知他受到了《涅槃經》的巨大影響。

《涅槃經》，是由印度求法歸來的法顯最早於公元四一八年以《大般泥洹經》六卷之名在建康（今南京）翻譯出來的，後來，北梁的曇無讖又於公元四二一年翻譯了北本《涅槃經》，這兩個譯本被修訂後，便出現了所謂的《南本涅槃經》，此經在整個中國的南北地區得到廣泛傳播。尤其是作為佛陀最後宣說的具有最究竟教義的《涅槃經》，備受讚頌並得到深入的研究，這對中國佛教的發展起到了巨大的推動作用。

在道綽時代，《涅槃經》是受到很多人關注的重要經典。首先，在東晉末期，身居江南廬山慧遠教團中的道生，就曾前往華北長安，隨鳩摩羅什修學。他看了法顯的《泥洹經》後，提出「闡提成佛」之義，在南朝佛教界引起軒然大波，受到了從國都流放邊地的處分。這在《高僧傳》卷七中關於道生的傳記中可以看到，是佛教史上著名的公案。因為這樣的經緯，《涅槃經》愈發受到關注，無論南方還是北方，對《涅槃

《經》的研究都已全面展開。締造了南朝文化最繁榮時期的禮佛家梁武帝，也心甘情願地投入到《涅槃經》的研究之中，據說還親自做了註釋。在伴隨道綽成長的北齊佛教界，《涅槃經》的研究也同樣如火如荼。

在統治華北東部的東魏和北齊，設有統領整個佛教界的僧官——沙門統，先後被任命此職的有著名的慧光和法上。慧光和法上是師徒關係，此門派實力強大，而且十分推崇《涅槃經》，因此，在廢佛前夕的北齊佛教界，對涅槃的研究和宣講已經相當深入。當廢佛時期結束，到隋朝佛教得到恢復後，國家迎請高僧作為佛教領導者，其中精通涅槃的學者不在少數。在廢佛前後的華北佛教界，修學涅槃的優秀沙門更是數不勝數。我們應當瞭解這樣一個事實，即置身於再度復興的佛教界的道綽，首先從事的是對《涅槃經》的研究、進而成為宣講者，這是伴隨佛教界的潮流而出現的必然趨向。

在塚本博士的「道綽的迴心」中，詳細地介紹了當時對於《涅槃經》

的研究和涅槃學者的情況。為便於說明，這裡介紹兩位涅槃學者。

作為當時的涅槃學者，首先應當提到的是曇延。曇延於北魏孝明帝熙平元年（五一六年）生於山西蒲州（今山西永濟）。根據《續高僧傳》卷八記載，曇延十六歲時聽妙法師講說《涅槃經》，了悟其義，遂出家研修涅槃，並且把《涅槃經》作為所有經典中至高無上的經典進行講說。在北周武帝廢佛時期，曇延雖然提出了反對意見，但未被採納，當強行廢佛時，他便隱遁於太行山中。隋朝興起並復興佛教後，曇延便受召來到帝都長安，被任命為統制佛教界的官署——昭玄曹的沙門統，且於開皇四年（五八四年）在為他建造的延興寺，率領以《涅槃經》為宗的教團，全身心地投入教義的研究和教化。他撰寫了諸多經典的註疏，但以《涅槃經義疏》十五卷最為著名。曇延於開皇八年（五八八年）以七十三歲高齡去世，文帝為此廢朝三日，設千僧齋，並為其舉行了盛大的葬禮。開皇八年，正值道綽二十七歲，大概就是道綽再度出家後在山西學解之

路上精進的時期。

曇延門下，英才輩出，曇延過世後，其學風繼續得到高揚。據《續高僧傳》卷十二記載，其弟子童真在延興寺垂範教化，於開皇十六年（五九六年）奉帝之命，位居「涅槃眾主」。所謂「涅槃眾主」就是指專修涅槃者的總管。總之，由此可知，他在隋帝都長安延興寺先後推進了涅槃的研修與教化。

著名的淨影寺的慧遠也是一位應當被銘記的涅槃學者。慧遠是北齊佛教界領袖法上門下的才俊，早在北齊時代就已嶄露頭角。對於北周武帝的廢佛，慧遠因冒死抗辯以闡明他堅固的信念而聞名遐邇，這在《續高僧傳》卷八的本傳中也有詳細的記載。隨著隋朝佛教的復興，他也復歸佛教界，且發揮了重要作用。如，開皇七年（五八七年），文帝迎請學識淵博、德高望重的六位高僧作為「六大德」前往帝都長安，慧遠就是其中之一。他帶領數百學僧進入長安，在淨影寺從事其所宗的《十地

論》及《涅槃經》等的演說。據說，在他的講席中經常是千眾雲集，海內英才七百餘人前來聞思修學。慧遠在帝都佛教界可謂英姿颯爽，風光蓋世。開皇十二年（五九二年）即道綽三十一歲時，慧遠以七十之齡圓寂。他對佛教教義廣博而深刻的理解，堪稱當時佛教界的權威，《大乘義章》是其主要著作。

慧遠所在的淨影寺，在他去世後依然在講說他的學說。比如，其弟子靈璨當初在大興善寺，但後來移住淨影寺，繼承師父的衣鉢，成為「涅槃眾主」，致力於講說《涅槃經》。此外，善胄（五五〇—六二〇年）也是知名的涅槃學者，也被任命為「涅槃眾主」。前者見於《續高僧傳》卷十二，後者傳記也見於該卷中。兩人輩分與道綽大體相當，可以說道綽在山西講說《涅槃經》時，他們已經是帝都長安佛教界具有代表性的涅槃學者。

在道綽出身地并州的興國寺，有一位叫曇選的涅槃學者。據《續高

《僧傳》卷二十四中的記載，對於曇選和道綽的交往，還有一段意味深長的傳說。唐武德八年（六二五年），曇選九十五歲高齡時一病不起。此時已年屆六十五歲的道綽，念及二人是相識多年的友人，就去看望了臥病在床的曇選。已經棄講《涅槃》、皈心淨土教且宣布信仰淨土教的道綽，勸說曇選發願往生西方極樂淨土，但曇選說，我可不是你那樣的人，不會為自己求生安樂。說完斥退道綽，泰然示寂。這位涅槃學者去世時，嚴厲地拒絕了往生淨土。

另一位與道綽同鄉、名叫法總的學僧，其傳見於《續高僧傳》卷十中。法總誦《涅槃》十餘年，對其奧義十分通達，並致力於講學，開皇年間（五八一年—六〇〇年）受召前往長安，擔任涅槃眾主，住錫海覺寺，還於仁壽年間（六〇一—六〇四年）在恭送佛舍利入塔的法事中發揮了重大作用，於煬帝大業年間（六〇五—六一七年）圓寂，終年七十歲。他是一位與道綽同時代的前輩，他的弘化活動使得《涅槃經》在并

州地區佛教界得到廣泛讀誦和講說。

總之，在道綽的修學時代，無論在長安還是山西，都出現了很多學修傑出的涅槃學者。廢佛結束之後再度出家的道綽精心研修《涅槃經》並作為一個講經者活躍一時，可以說是順應了當時佛教界的潮流。

五、慧瓚教團

在《續高僧傳》的道綽傳中，除了記述道綽講說《涅槃經》事跡之外，還有如下記述：

晚事瓚禪師，修涉空理，亟沾徽績。瓚清約雅素，慧悟開天，道振朔方，升名晉土。

傳中記述了道綽突然師事瓚禪師一事，往生傳記類的諸書也大多沿

襲了這一記述。這個事實在道綽的求道過程中具有重要意義，所以，有必要先對瓚禪師做一介紹。

這裡所說的瓚禪師是指慧瓚禪師，其傳見於《續高僧傳》卷十八的習禪篇中。慧瓚，俗姓王氏，滄州（今河北滄縣）人，少年出家，是一位在東魏、北齊的帝都鄴城（今河北臨漳）以北及定州（今河北定州）地區專心研修戒律和禪定並付諸實踐的高僧。在當時的帝都佛教界，以博學和辯才而自豪的名僧們為求名聞利養，對與皇室貴族的交往趨之若鶩，但慧瓚禪師對此風氣毫無興趣，只是在修行者的道路上毅然前行。遭遇了北周武帝滅佛的慧瓚，為了避難暫時隱遁陳國，但隋朝恢復佛教後，便立即回到北方，在趙州（今河北趙縣）的山間結成堅定持戒的教團，把全部身心傾注在自身的實踐和教團的領導上。徹底摒棄名聲和榮譽、心無旁騖地向著嚴肅的修行實踐邁進的慧瓚新教團，在周武廢佛後的佛教復興進程中，奏響了一曲令人耳目一新的華彩樂章。

由隋文帝復興起來的佛教中心，自然是帝都長安，天下名僧及學者奉召前往，同時，試圖在佛教界立身揚名的青年學徒也從各地紛至沓來。儘管具有這樣的時代風潮，但自江南歸來的慧瓚卻沒有隨波逐流，而是將道場設在了鄰近故鄉的河北山間。以帝都為中心復興的佛寺、書寫的佛典以及廣泛開展的佛教教學的演說和研修，無疑都緣於佛教徒對佛教復興的歡悅之情，但另一方面，在經歷了廢佛這一殘酷考驗的佛教徒中，也有人在此佛教復興之際開始深刻反思。即，要復興的佛教到底應該是怎樣的佛教？是不是恢復成廢佛前的佛教那樣就萬事大吉了？因為廢佛時所宣告的理由是，現今的佛教教團沒有體現出真正的佛教，故要廢除。因此，要復興的佛教必須是「真正的佛教」。而「真正的佛教」究竟是怎樣的佛教？仔細想來，出家人都是釋尊的弟子，產生當以釋尊的教團生活為模範而精進修道的認識和願望本是應有之義。慧瓚堅信，要復興佛教的形象，沙門就應當回歸嚴肅的原始教團模式而精進修行。佛陀的

教團沒有將道場設在市中心的喧鬧之地，修行的道場都設在了能夠通過頭陀行即托鉢乞食來生活的寂靜之地，並且，教團中人每半個月都要反省自己的罪過，努力保持在人前懺悔的生活，即行持所謂的半月布薩法。慧瓚結成了嚴守布薩法、頭陀行乞、修持禪定從而體悟修行般若空性智慧的教團，並精心指導。正因為是受到了廢佛洗禮後的佛教復興時期，因此，不少人對他的主張產生共鳴，從而加入他的教團。道綽便是其中的一位。

在《續高僧傳》卷十八慧瓚傳中，對該教團修道的真實情形有以下描述：

其所開悟，以離著為先。身則依附頭陀，行蘭若法；心則思尋念慧、識妄知詮。徒侶相依，數盈二百；繩床道具，齊肅有儀。

這個戒律嚴明的教團，其教化的觸角延伸到了北方，進而進入山西，最後發展到道綽所居住的并州地區。當時，隋文帝之子秦王俊在并州地

區任總管（開皇十一年，道綽三十歲），統治山西地區。關於秦王俊，在《隋書》卷四十五本傳中記載：

俊仁恕慈愛，崇敬佛道，請為沙門，上不許。

由此可知，秦王俊是一位崇佛官員，甚至有意出家為僧。他在自己任職的并州大量建造佛寺。開化寺即為秦王所建，慧瓚教團把該寺作為他們修行的道場。慧瓚教團嚴格的僧風在山西各地盡人皆知，道綽大概也是仰慕其教化之風而加入慧瓚教團的。

仁壽二年（六〇二年），文帝的皇后文獻皇后駕崩，為作佛事，在帝都長安建造了禪定寺，慧瓚受邀前往該寺，慧瓚教團的新風也隨之刮到了長安。因為沒有跡象表明道綽到過長安，因此，可以推定，道綽接受慧瓚的直接教導、厲行嚴肅的懺悔和刻苦修持禪定應是慧瓚去長安之前。

慧瓚於大業三年（六〇七年）在帝都長安之南的終南山龍池寺離世，

世壽七十二歲。自願加入慧瓚教團的高僧很多，譬如并州出身的僧人中就有一個叫智滿的人，他也是一位知名的涅槃學者。在《續高僧傳》卷十九中載有智滿的傳記：

又往雁門川，依瓚禪師，涉緣念慧。

由此可知，他也投於慧瓚的門下。另外，在同樣是《續高僧傳》卷二十中所記載的志超也曾師事慧瓚：

投并州開化寺慧瓚禪師。瓚志德澄明，行成眾範。

另外，讀誦《法華經》並在五台山修行的曇韻也是投其門下的一位名僧。尤其令人感興趣的是，在道綽之前，和道綽一樣基於對末法五濁惡世的認識而倡導新佛教的信行，也仰慕慧瓚教團的教化之風而投其門下。信行把受生今世的眾生都看作是罪惡凡夫，深刻認識到自己是一介凡夫，提倡以三階教這一嶄新的實踐性佛教來教化現時的人們。雖然慧瓚沒有同意信行加入他的教團，但是，信行仰慕慧瓚教團的實踐苦行的

修道生活，從慧瓚的弟子明胤禪師那裡學到了該教法。關於這期間的情形，在《續高僧傳》卷十八慧瓚傳中有如下記述：

沙彌信行，重斯正業，從受十戒，瓚不許之。乃歸瓚之弟子明

胤禪師，遵崇行法。

總之，在山西的中部地區，在寂靜的場所開設道場，仿效釋尊教團的修道形式，保持行者生活的宗風蔚然成風。道綽在該教團中專心行持禪定與戒律，大體是在三十歲之後，並持續了十幾年的時間。

道綽由一個涅槃的演說者轉而投入慧瓚教團，可以說是他求道過程中一個重要轉折。由此，筆者願對道綽當時的心理動機作如下解讀。

因斷然施行的廢佛運動而受到沉重打擊的道綽，一定對人生、對社會、甚至對自身都進行了深入的思考。因為廢佛期間正值道綽從多愁善感的十六歲到二十歲之間的青少年時期，因此，道綽所受到的衝擊當是極其嚴酷的。正因為如此，當聽到隋朝皇帝復興佛教的進軍號聲，年輕

的道綽一定是怦然心動。首先，他能夠公開以沙門的身分闊步前行，同時由於是再度出家，其腳步更加堅實，並且在學解的道路上更加勤奮。他對《涅槃經》讀過無數遍，並對其文義也進行了深入的研習，自己的學解受到人們的普遍認可，終於可以為人講說了。就是說，道綽已經成為一位舉足輕重的涅槃學者。這個期間大概從二十多歲開始經過了十幾年的時間。

已經成為知名的涅槃學者的道綽，其內心深處卻纏繞著一個始終解不開的結：雖然自己對佛學的理解在加深，對文義的知識在增加，但這就是出家人的本分嗎？出家人應當以自身的解脫和濟世度人為本分！對於經典的解釋無論如何高妙，也達不到自我解脫和救世的目的。僅僅依靠頭腦對經文的理解，這個「自己」並沒有任何本質上的進步。不僅有慾望，也還有愚癡。作為出家人應當否定的煩惱絲毫沒有減少。這種源於理性與感性的詰問在他的內心深處萌發，而且隨著時間的推移，開始生根發芽，並日漸壯大。曾經拚命掌握的學問實際上反倒障礙了自己的求道，當巧舌如簧的辯論使信眾聽得如醉如癡時，講說者的內心難道沒有因此燃起驕慢之火？這樣的狀態與廢佛前腐敗的都市佛教有什麼不同？他無法滿足於這樣的狀況。在道綽的心裡生起了對自己的嚴厲批判和對於真實之道的強烈嚮往。教化，除了實踐，別無他途。救度不是通過學解得到的，真正的救度在於否定學解而實踐教義。

道綽的心境處於這樣的狀態時，結成嚴格持戒的頭陀教團並在宗教界掀起新風潮的慧瓚的教法，傳到了道綽所在的山西。慧瓚主張直參佛陀的教義，而這正是最能引起道綽共鳴的地方。於是，道綽毅然決然捨棄了涅槃的演說，作為一個修行者投入到慧瓚教團。曾經否定世俗而出家的道綽，再次否定了出家後掌握的學解，轉身成為唯行教義實踐的嚴格的修行人。道綽在此後的十餘年間，始終過著精進行持戒律與禪定的修行者生活。

如此理解道綽加入慧瓚教團的緣由，自然能得出這樣的結論：這是道綽求道過程中極為重要的一步，也是道綽歸入淨土宗的一個重要階段。

六、迴心

對於道綽歸心淨土一事，《續高僧傳》卷二十道綽傳中記載：

承昔鸞師淨土諸業，便甄簡權實，搜酌經論，……恆在汶水石壁谷玄中寺，寺即齊時曇鸞法師之所立也，中有鸞碑，具陳嘉瑞，事如別傳。

由此可知，道綽在與曇鸞有緣的寺院汶水縣石壁玄中寺，目睹了詳盡記述淨土教前輩曇鸞的宗教靈異和事跡的碑文後，就成了一個專修淨

土的行者。就是說，道綽看了碑文，發現了心靈的導師曇鸞。關於道綽的歸淨，在《續高僧傳》中對其年代沒有記載，但在迦才的《淨土論》記載道：

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。

由此可知，當時為隋大業五年（六〇九年），道綽四十八歲，即慧瓚師去世二十年後。

道綽自慧瓚教團歸入淨土，是從自力苦行的實踐向他力本願念佛的轉變，是求道過程中具有重大意義的事件，其中必有對罪惡的深刻認識。道綽意識到，無論進行怎樣徹底的苦行，也無法使自己的心清淨下來，在對罪惡凡夫的認識中也隱含著所有佛教徒對已經進入末法時代的覺醒與哀嘆。

道綽及其傳承者善導的淨土信仰，是建立在現實的自己就是罪惡生

死凡夫這一認識之上的。罪惡凡夫身上表現出來的就是迷，他們通往覺悟的道路已經關閉。為求開悟而修聖道的沙門道綽，在宗風嚴明的慧瓚教團中精勤於戒律與禪定的修行，然而，愈精進愈深切地感覺到內心熾燃著的煩惱之火，再嚴肅的宗教實踐也沒能從根本上改造自己。雖說自己是踐行佛道的沙門，但與普通的世俗之人並沒有根本上的區別，即認識到自己就是一介凡夫。而且生活在當今這個社會上的所有人，無論僧俗男女，還是賢者愚夫，都是捨不掉貪瞋煩惱的人，換句話說，大家在無明的世界裡接受輪迴流轉的命運沒有任何區別。這種對罪惡凡夫的自我認識即人類觀的革命性的轉變，其背後隱含著對末法時代已經到來的深切憂慮。「末法時代」的說法，作為經典中開示的教義，已經被當時的佛教徒們普遍認同和接受。

佛教中有「三個時代」這一歷史觀。釋尊滅度後的大約五百年間，釋尊的教法能夠被正確地理解和實踐，從而獲得證悟之果位，這一時代，謂之正法時代；之後對於佛法的理解和實踐逐漸偏離本義，行持類似正法的「像法」時代就到來了；接著，教團腐敗墮落，沙門執著於衣食住，外部出現反對佛教的教學，惡王出世壓迫教團，佛教日漸走向衰微，即到了末法時代。而對於正法、像法、末法的時間的長度，則有各種不同的認識。

三個時代這一歷史觀，在各種佛典中都有宣說，其中有的部分反映了印度佛教史的面貌，而中國佛教徒通過翻譯經典，也有了對這一歷史觀的認識。在以著述現存最古老的經典目錄《出三藏記集》而聞名的梁僧祐的《釋迦譜》中就記載了「釋迦法滅盡緣記」和「釋迦法滅盡相記」。然而，這樣的教義，在佛教受到絕對保護而呈現一片繁榮的南朝梁國，並沒有作為切身的問題而被提起。對僧祐來說，恐怕只是作為遙遠的印度的情形來理解和感傷，而沒有當做中國佛教徒應憂慮的情形擾動他的內心。相反，在道綽出生的華北，情形則略有不同，早在北魏的太武帝

時期就施行了嚴酷的廢佛運動。自北魏的後半葉開始，佛教再次興盛起來，可以說北齊時代佛教教團的發展已經登峰造極。帝都佛教界奢靡成風，耽於名聞利養而將修行實踐置之腦後的出家人隨處可見。看到教團的腐敗和沙門的墮落，對末法時代的到來生起深重憂慮的僧眾也隨即出現。如天台智顛的師父北齊的慧思禪師即是其中的一個代表。他著有「立誓願文」一文。文中記述了自己的求道過程，講述了自己一次次克服遭遇的危機，重新發誓精進修行的經歷，他從自己所遭遇的危難和迫害的駭人境況中意識到末法的到來。該文普遍被認為是他在北齊天保九年（五五八年）四十五歲時所著，有學者藉此認為，在周武滅佛以前慧思已經意識到末法時代的到來。但是，也有人認為，該「立誓願文」並非慧思所作，而是後人假託慧思之名的偽造之作。筆者不想在此論證它的真偽，只是覺得這裡已經出現了一種「對於末法的認識」，對於這一點，擬與道綽的末法認識進行一下比較，再做結論。

據稱，是南嶽的慧思最先在中國提出末法認識的。在他活躍的那個時代，那連體耶舍這位優秀的三藏法師從北印度來到中國。那連體耶舍的傳記見於《續高僧傳》卷二，是一篇很長的僧人傳記。他十七歲出家，遍訪各地，精進修道，雖屢遭危難，但因念誦觀音心咒而得免其難，於天保七年（五五六年）來到北齊的帝都鄴城（今河北臨漳）。當時的崇佛天子文宣帝十分歡喜，給予他極其優厚的待遇，於是，便在當地的天平寺著手對帶來的佛典進行翻譯。二十多位中國學僧被選拔出來參與合作，譯經事業便如火如荼地展開了。不久，北齊滅亡並宣告廢佛後，他外穿俗衣，內著三衣，決不損毀佛子的威儀。隋朝佛教復興伊始，他再次受到隋朝皇室的優厚待遇，於文帝開皇九年（五八九年）圓寂，享年一百歲。就是說，那連體耶舍生於北魏太和十四年（四九〇年），據此推算，天保七年（五五六年）時，他六十七歲。而《續高僧傳》記載說他來到中國時是四十歲，有點前後矛盾。

不管怎麼說，他在北齊的佛教鼎盛時期來到中國，親身經歷了殘酷的周武滅佛，又欣逢隋朝佛教復興之輝煌，親眼見證了持續動盪不安的時代。也可以說，擁有這種人生經歷的那連體耶舍是翻譯宣說末法經典的最佳人選。

從另一方面看，北齊時代的那連體耶舍是異常活躍的。他來到中國的天保年間，是北齊帝國的佛教最為興盛的時期。應皇帝之邀，他居住的天平寺成了佛教教學的中心道場。作為崇佛皇帝的文宣帝，讓位居國家最高僧官地位的法上等眾多英才從事佛經的翻譯，其情形類似於後秦國王姚興要求鳩摩羅什在長安廣納佛學人才通力翻譯佛教經典。文宣帝任命那連體耶舍為昭玄都，之後又任命他為昭玄統。就是說，他作為北齊的一名僧官對佛教界產生了廣泛的影響，而且，他並沒有把作為僧官得到的薪俸據為己有，而是廣興布施，為社會福利事業忘我地工作。在他的主持下，施行了諸如救濟窮人及囚犯、開挖義井、建造收容病人的

房舍等一系列善舉。

那連體耶舍因病臥床時，文宣帝親自去探望。總之，一個年邁的外國僧人無私地把全部精力投身於譯經和教化的行為，影響教化了無數人。

那連體耶舍在北齊時代翻譯的佛典，對當時的佛教徒產生了巨大的影響，尤其不應忘記的是，在廢佛之後應時而生的末法意識和他翻譯的經典具有十分密切的關係。

所譯經典

翻譯年代

- | | |
|------------|------------|
| 《月燈三昧經》十一卷 | 天保八年（五五七年） |
| 《大悲經》五卷 | 天保九年（五五八年） |
| 《須彌藏經》二卷 | 同上 |
| 《燃燈經》一卷 | 同上 |
| 《法勝阿毘曇經》七卷 | 河清二年（五六三年） |

《月藏經》十二卷

天統二年（五六六年）

《菩薩見實三昧經》十四卷

天統四年（五六八年）

在那連體耶舍翻譯的這些經典中，關於佛滅後教法日漸衰微的記述令人矚目。

例如，《月燈三昧經》是佛以對月光童子講法的形式宣說的，正如塚本博士詳細指出的那樣，其中不乏表達末法的語句。比如：

卷五（《大正藏經》十五卷五七三頁c）中記載：

在於末代惡世中，正戒正法毀壞時，
顯說如是修多羅，童子悲號而起立。

……

我於如來滅度後，在於末代惡世時，
棄捨身命不吝惜，廣弘如是修多羅。

另外，在卷九的偈頌（《大正藏經》十五卷六一一頁a）中：

吾般涅槃去世已，於後正法滅盡時，
比丘樂於外典籍，彼便毀謗我勝法。

……

彼人末世謗空法。

接著還有：

末世惡時多貪瞋，捨不放逸常放逸。

並且：

末法惡世中，菩薩若持戒，
供佛常悲身，此供為最勝。

……

惡世持戒者，十方佛悉見。
菩薩末法中，護持佛禁戒，
善子能護法。

諸如此類的表述隨處可見。

總之，在注意到佛滅後教法衰微的同時，末法、末代、惡世等詞語頻繁出現，而且特別強調了嚴守戒律的重要性，認為在末法惡世中護持戒律的供佛者，是克服惡世而應受尊敬的佛教護持者。

另外，在《大悲經》中也慨嘆並警告，在如來滅度後，在法滅盡的最後五百年，持戒正法的護持教團悉數滅盡，破戒非法之徒層出不窮，故而勸誡專心修行。可以說慧瓚教團就是順應這樣的經典而誕生的。《續高僧傳》的作者道宣自己就是一個主張嚴格戒律的高僧，唐初律宗的創立，也可以說具有在末法時期教法滅盡時護持正法運動的性質。而《立誓願文》直截了當地傳達了這些佛典所昭示的精神，文中揭示出了在末代惡世中求道者應走的道路。

如上所述，在之後翻譯的《大方等大集月藏經》中，特別在《法滅盡品》中預言，佛滅後，隨著時代的遠去，教團會出現腐敗，此外，還有正法五百年，像法千年的說法。

今我涅槃後，正法五百年，住在於世間……像法住於世，限滿一千年。

正法、像法合起來一千五百年，之後即到了正法滅盡的末法時代。該經典譯出八年後，北周便斷然施行了廢佛運動，三年後又在北齊的故土施行了廢佛運動。經典中警告的情形，在現時的中國已經變成了現實。換句話說，經典中宣說的情形不應僅當做印度的問題來看待，而應當作為中國佛教徒感受到的苦惱來對待，而且這種苦惱已經迫在眉睫。廢佛時，身體羸弱且已年過九十的那連體耶舍內穿三衣，外著俗服，悄然致力於教化活動，獻身難民救濟事業，同時親身經歷了自己所譯佛典中所說的教法滅盡的境況，並為之苦惱，進而竭力地投身於護法行動。

總之，在北周廢佛前，那連體耶舍相繼翻譯了預言佛滅後末代教團的墮落、教法滅盡、惡世到來的佛典，而廢佛一事讓人痛切感覺到這一

末法惡世在中國已經成為現實。

對於正法與像法共一千五百年過後何時進入末法時代的問題，掌管北齊佛教界的沙門統法上的說法最有影響力。他認為，佛滅後一千五百年就是北齊天保二年（五五一年），像法宣告結束便進入教法滅盡的末法時代。天保三年（五五二年）就是末法的第一年。

這樣，在實際上已經進入末法的隋代佛教復興之際，出於教法滅盡的憂慮，換句話說為了防備有可能再次出現的廢佛運動，而展開了使正法永住的護法運動。其中之一便是至今還存留在雲居寺（今北京郊區房山）的石經的刻造。此項事業緣於沙門靜琬的發願。他認為，要想使經典以最不易破壞的方式傳播下去，唯有將經文刻造在石頭上，於是便開始了刻造石經事業。

沙門靈裕也策劃了同樣的護法運動。靈裕遭遇到北齊滅亡後的廢佛運動，隨即隱遁山林，白天讀世間書，夜裡悄悄講經說法，為正法的傳承嘔心瀝血，在隋朝佛教復興之後，在寶山（今河南安陽西南）建造寺院，開鑿石窟，篆刻經文，特別刻造了宣說教法滅盡的《月藏經》等經典。其情形詳見於《續高僧傳》卷九靈裕傳。就是說，親身經歷了周武滅佛後至誠投入求道實踐的高僧靈裕，被《月藏經》中宣說正法滅盡的教義深深打動，為防止正法滅盡而苦思冥想，終於想出了刻造石經的主意。寶山石經的開鑿始於開皇九年（五八九年），當時，道綽三十八歲，想必正在慧瓚教團中專心致志地持戒苦行吧。

總之，可以說就在道綽自慧瓚教團歸心淨土的時候，懷有末法憂患意識的人們已經展開了令人驚歎的護法運動。而對末法到來的認識，也使人們看到了時代的惡，並找出了對治惡的方法，最後發展到從自己的身上去尋找末法之惡。如前所述，道綽從一個涅槃的講說者，轉而成為投身於禪定與懺悔的實踐者。他否定學解，成為一個修行者，在頭陀行中發現了意義所在。然而，現在又捨棄自願加入的慧瓚教團歸入淨土教。

而我們最應關注的是，道綽是因為什麼樣的心理動機才歸心淨土教的。

筆者願這樣解讀道綽歸心淨土的意義：

道綽在慧瓚教團中修行時，大概在三十歲之後，前後持續了十餘年，他體悟到救度自己僅僅靠學解是無濟於事的，於是就捨棄一個演說者的身分，從而變成了一個教義的實踐者。然而，難道這種實踐行為就是自我救度嗎？累積修行就能提升自己的覺悟嗎？通過禪定、持戒、乞食的實踐，自己的境界究竟提高了多少？在觀省自身時，才發現自己與貪瞋癡並沒有絕緣。豈止如此，即使在努力修行時，仍能感覺到每一剎那都是煩惱叢生。這是對自己是凡夫的發現，他明白了罪惡凡夫無論通過怎樣的苦行實踐也是無法斷除煩惱的。不，再進一步深入剖析，就是難以忍受的修行生活讓他明白了自己的罪惡是多麼的深重。此時此刻，橫亙在他面前的唯有對生死救度的絕望。道綽的這一煩惱，在慧瓚教團時代已在心中生起並日漸熾盛。道綽認識到，所有的人，包括自己在內，無

論男女、無論老幼、無論是教養深厚之士還是黎民百姓，沒有一個人能夠例外，在根本上完全一樣，都是與開悟無緣的「罪惡凡夫」，同時相信當今的末法時代，必須有救度這種「罪惡凡夫」的教法。道綽在偶然拜謁的玄中寺，從記述曇鸞生平的碑文中瞭解到任何人都能被平等救度的他力教法和教化，感動得熱淚盈眶以致哽咽。因為，他遇到了平等救度億萬眾生的教法，發現了心目中的導師曇鸞。就是說，道綽的求道首先是專注於學解，然後否定學解，進入實踐，繼而又超越實踐，最後發現了他力救度之門。

七、教化活動

這裡不妨再次引用迦才《淨土論》道綽傳中的記載：

從大業五年（六〇九年）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。

上述記載表明了道綽歸心淨土的時間。上面已經提到，導師慧瓚在長安之南的終南山去世兩年之後，身在山西的道綽參謁了石壁山玄中寺，即曇鸞居住並宣講淨土教法的寺院。道綽見到寺中曇鸞勸化的他力教法和記錄了其教化情景的碑文，發現竟然真有一直都在苦苦尋求的法門而感動不已。這就是道綽迴心之契機，發生在他四十八歲之時。自此以後，道綽作為一個念佛行者孜孜不倦地修習，同時作為一個教化者把自己的歡喜傳遞給大眾。也就是說，道綽自大業五年至唐貞觀十九年（六四五年）八十四歲入寂的三十六年間，始終沒有間斷他那充滿熱忱的教化與傳法。《續高僧傳》記錄了道綽在此期間的情況，稱道綽講《觀無量壽經》達二百遍，口稱佛名每日達七萬遍之多。據迦才的《淨土論》記載，道綽積極投身的教化活動以現在的山西省中部晉陽、太原、

汶水三縣為中心廣泛展開，三縣之內，七歲以上的人沒有一個不念阿彌陀佛的。由此可知大眾心目中的道綽形象和他熱情洋溢的教化活動是怎樣一種盛況。

對於既是淨土行者又是教化者的道綽，有各種各樣的事跡和傳說。首先應當注意的是道綽一直受到唐朝皇帝敬仰這樣一個事實。在山西全身心地投入到教化活動的道綽，其聲名不知不覺間傳到了長安的皇室。「大唐太原府交城縣石壁寺鐵彌勒像頌並序（《金石粹篇》卷八十四）」能夠證明這一點。此碑係玄宗開元二十九年（七四一年）所立，其中寫到：

太宗昔幸北京，文德皇后不豫。輦過蘭若，禮謁禪師綽公，便解眾寶名珍，供養啟願。玉衣旋復，金榜遂開。因詔云云。

這裡所稱的文德皇后，為太宗皇后長孫氏，太宗即位時被冊立為皇后。據《舊唐書》卷五十一記載，文德皇后於貞觀十九年（六三六年）

六月駕崩，因此，該文所記載的應是稍早之前的事情，即可以理解為道綽圓寂前十年左右，道綽剛過七十歲在玄中寺精誠教化的時期。偶爾行幸太原的太宗，順道參拜了道綽所在的佛寺，並拜見了道綽，禮佛供養，祈望皇后早日康復。由此可以推知道綽的德望是多麼崇高。由於碑是玄宗時期所立，因此當是道綽去世約百年之後。

另外，記載了相同事件的另一個金石文值得關注。即「唐石壁禪寺甘露義壇碑」，係著名的李逢吉所撰文，憲宗元和八年（六三六年）所撰，上刻有：

文德先皇，聆神鏡勅仁祠之勳，嘉道綽大師精修禪觀躋淨界之風。

此碑在常磐、關野兩位博士合著的《中國佛教史跡》第三集圖版註解三中有介紹，而且在小笠原宣秀博士的《中國淨土教家之研究》中也再次被提到。

總之，可以推知，在太宗巡幸唐室根據地太原時拜訪過道綽，祈願皇后病體痊癒，而且皇后本人對道綽的高德威名也是欽佩不已。這兩個碑是瞭解道綽和皇室關係的絕佳資料。而且後者的「精修禪觀躋淨界之風」，很容易使人聯想是不是皇后自己也對往生西方淨土心馳神往？不過，新舊兩唐書的傳記中並沒有對皇后的淨土信仰作任何記載。

不管怎麼說，道綽的聲望到了晚年愈發顯赫，他不但深入大眾之中進行教化，同時還接受皇室的皈依。

關於道綽致力於淨土教化的情況，有各種各樣的傳說。例如，在《續高僧傳》中說，曾有邪見不信之人，欲相抗毀，但當親眼見到道綽的威儀時，害心立消而歸，大概是被道綽的盛德慈容感動了吧？故有「其道感物情，為若此也」的記載。此外還有很多關於瑞相的記載，文中還記述了念佛道場石壁山玄中寺的盛況：

道綽之盛德日增，聲名遠播，投奔大師的道俗男女遍滿大師所住的石壁山。恆講《觀無量壽經》達二百遍。其語明詣，所說甚為合緣，比事引喻頗為善巧，聽無遺拘。人各捏珠，口同佛號。每散席時，念佛之聲響徹林谷。

以上內容記載在《續高僧傳》的道綽傳中，原文為「人各捏珠，口同佛號」。捏珠意即數珠，捏算一詞，意為數數，由此可知，捏珠就是一邊計數珠子數量，一邊口稱佛號。在迦才《淨土論》中雖然沒有類似的記述，但對於稱名念佛則有下面的記錄：

上精進者，用小豆為數，念彌陀佛，得八十石或九十石；中精進者，念五十石；下精進者，念二十石。

即用豆子計算念佛的數量，以其數量多者為佳，此即所謂的計數念佛思想的萌芽，普遍認為這是道綽教化的一個特徵。對於計數念佛，後來的往生傳記得越來越詳細，一開始在《瑞應刪傳》中只記載：

自穿穗珠，勸人念佛。

但在宋戒珠的《往生傳》中，記述就詳細很多：

勉僧俗念佛，無數珠者，以豆記之，如念一聲，即度一豆，或時麻麥。……

即念佛一聲，就移一顆豆子，以此計算念佛數量，再通過數量計算所修功德。在志磐的《佛祖統紀》卷二十七淨土立教志二往生高僧傳中也記載道：

勸并汾人念佛，或以豆記所度者，及萬斛。

同樣以此表示計數念佛。

總之，道綽的計數念佛不斷發展，在宋代的文獻中有了更多的記載。一般來說，不光是淨土教，對中國佛教的歷史性瞭解大都依據宋代佛教徒的記載。

在《續高僧傳》中還記載了以下傳說。貞觀二年（六二八年）四月

八日（道綽六十七歲），道綽預知壽命將盡，便通知了有緣人，於是，到訪山寺的信徒絡繹不絕，人們都看到了以下景象：曇鸞法師站在七寶船上對道綽言：「汝之淨土堂已成，只是餘報未盡耳」，並見化佛坐於空中，天花散漫，美不勝收。意思是說，自淨土顯聖的曇鸞告訴道綽，他的殿堂已於淨土建成，不過，由於餘報未盡，還將在此世間過些時日。雖然這些傳說是欲表示曇鸞與道綽的密切關係，但是六十七歲往生的曇鸞自淨土顯聖告訴已年屆六十七歲的道綽這些話，的確引人入勝。

這一傳說在迦才《淨土論》中自然沒有記載，《瑞應刪傳》也沒有沿用這一傳說，但在戒珠的《淨土往生傳》中則大書特書，如：

貞觀三年（六二九年）四月八日，道俗集其寺（玄中寺），樂如來之降生也，且見鸞於空中，乘七寶船，由其船上而指綽曰：「汝於淨土堂宇已成，但推報命未盡。」

前面說的是貞觀二年，在此文中成了貞觀三年，並且更詳細地記述

了該傳說。《佛祖統紀》淨土立教志中的道綽傳相當簡單，只是引用了該傳說，稱曇鸞坐在七寶船上告訴道綽淨土堂已成。由此可知，作為顯示道綽往生的真實性的佐證受到了特別的重視。撰寫往生傳的目的，不是為了詳細記述每個往生者，而是為了記載那些特別挑選出來的有往生佐證的事例。

《續高僧傳》中還記載了道綽精勤教化的種種瑞相。比如：

年登七十，忽然齟齒新生，如本全無歷異。加以報力體健，容色盛發。

自綽宗淨業，坐常而西。

就是說，道綽年屆七十，又忽然齟齒新生，因報力增上故，身色更顯康健，容顏愈發莊嚴。道綽無論什麼時候都是和顏悅色，從不背西坐臥，一個虔誠的淨土行人的形象躍然眼前。

關於道綽和善導的關係，還有更神奇的傳說。比如：

善導在山西的玄中寺奉侍道綽的時候，身為師父的道綽有一次請弟子善導在入定後看看自己究竟能不能往生。善導出定後答曰，師當懺悔三罪，若能懺悔，定得往生。所謂三罪即指：

師曾安置佛像，但只放在簷牖之下，而自己則居住在深房。此為一罪。

隨意驅使出家人，此為二罪。

建造堂宇之時，殺過蟲，此為三罪。

師當於十方佛前懺悔第一罪，在四方僧前懺悔第二罪，在一切眾生前懺悔第三罪。

道綽聽聞此言，靜心回想往昔所造之罪，認可了那些事實，並且悉心懺悔。對此，善導說「師之罪已滅」，於是白光朗照，此即顯示師（道綽）往生之相。就是說，身為師父的道綽對於自己的往生尚有疑慮，就問弟子善導自己究竟能否往生，這樣的傳說讓人覺得匪夷所思。當然，

這三罪懺悔的傳說，無論是在《續高僧傳》還是在迦才的《淨土論》中都未見到。首次記載於《瑞應刪傳》，後來記述得更完整，到了王古的《新修往生傳》的善導傳中，描寫得更加詳細。因此可以認為這是後世的淨土教徒出於對中國淨土教集大成者善導的崇敬之情而編撰出來的故事。換言之，三罪懺悔的傳說，不是為了講述道綽，而是為了附會善導的偉大而出現的傳說。

道綽講說《觀無量壽經》達二百遍，每天念佛七萬遍，這種不知疲倦的傳道生活，一直持續到八十四歲圓寂，這完全得益於他有一個健康的體魄。如前所述，於貞觀十九年（六四五年）已基本完成的《續高僧傳》，對道綽的臨終情況沒有任何記載也是可以理解的。因此，記載道綽臨終真實情景的最早傳記就是迦才的《淨土論》。

去貞觀十九年（六四五年），歲次乙巳，四月二十四日，悉與道俗取別，三縣內門徒就別，前後不斷，難可計數，至二十七日，於玄中寺壽終。時有白雲從西方來，變為三道白光，於自房中徹照通過，終訖乃滅。

該文詳細地記述了道綽臨終時的瑞相。就願生淨土者的臨終來說，對瑞相的記述頗受重視，因為這是能夠證明確切無疑地往生到了淨土的佐證。往生傳類各書不管傳主為何人，對這方面的記述都格外重視。就道綽而言，也許是他平生卓而不凡的行業才出現了臨終時的瑞相。總之，傳記對往生者的臨終描寫充溢著溫馨祥和的氣氛。

八、著述與其他

下面對道綽的著述做一介紹。在《續高僧傳》中寫道：

著《淨土論》兩卷。統談龍樹、天親，遍及僧鸞、慧遠，並遵崇淨土，明示昌言。文旨該要，詳諸化範。

這裡所說的《淨土論》顯然是《安樂集》的筆誤。迦才《淨土論》中的記載是：

撰《安樂集》兩卷，見行於世。

迦才對該《安樂集》有以下記載：

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。

就是說，《安樂集》內容龐雜，甚難理解，所以，迦才說自己要寫這部書。事實上，翻閱《安樂集》可以看到，其中引用了《涅槃經》《無

量壽經》《華嚴經》《維摩經》《大集經》等四十餘部經典，還引用了《智度論》《往生論》等十餘部論典，其論點雖然不是沒有費解的地方，但整體上分為十二門，其每一個要旨都通過經文予以證明，勸導願生淨土的人念佛，因此，在淨土宗發展史上的地位受到了高度評價。

其著作除《安樂集》外，還有前面已經指出的《行圖》一卷。《唐書》卷五十九藝文志記載：

道綽《淨土論》二卷。姓衛氏并州汶水人，道綽《行圖》一卷。

由此可知，《淨土論》應是《安樂集》的筆誤。稱《行圖》一卷則與《續高僧傳》中的記載相應：

穿諸木樂子以為數法，遺諸四眾，教其稱念，屢呈禎瑞，具敘《行圖》。

如上所述，道綽勸導信眾計數念佛數量，稱名念佛，並出現了念佛的種種瑞相，為此著述了《行圖》一卷，只是現已無傳，故其內容不得

而知。

總之，道綽的著述並不多，其整個一生都體現在教法的實踐中，稱其為禪師也體現出了道綽這方面的行為特徵，這並不像日本人認為的那樣，只有禪宗的高僧才稱作禪師。廣義來講，對在修禪即宗教實踐方面功德卓著的高僧都尊稱為禪師。道宣在《續高僧傳》中，把曇鸞放在義解篇，把道綽放在習禪篇，把善導放在捨身篇，可以說抓住了三位高僧的風格特徵。

最後想說的是，道綽禪師的教化，其實是站在深刻的末法觀的基礎上，去解讀立足於徹底的自我否定的教法。

當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門可通入路。

道綽從徹底否定自身和當今這個時代出發，果斷指出念佛往生淨土是唯一的救度法門。筆者在此願將道綽放在中國的末法觀發展進程中做一思考。

一般而言，經過殘酷的周武廢佛的衝擊，佛教徒們普遍意識到已經進入末法時代。經典中宣說的關於法滅的預言已經成為嚴酷的現實，因此，不難想像佛教徒們是怎樣地痛苦和悲哀。淨土教和三階教作為末法時代的佛教開始登上時代的舞台，而就末法意識來說，不只是淨土教徒和三階教徒有了自覺，從隋代至唐初，眾多佛教徒都認識到了。

前面已經說過，在周武滅佛前，已經有人意識到末法時代的到來，這個人就是南嶽的慧思。據《立誓願文》的記載，他在真摯的求道過程中屢屢遭遇意想不到的生命危險。現實社會的罪惡使求道不斷受到干擾的慧思禪師看到了末法時代的到來，《立誓願文》中慨嘆已經進入末法時代的詞句俯拾即是。因此，最早認識到末法時代已經到來的前輩就是慧思。不過，在學術界有一說法，影響也很大，認為《立誓願文》不是慧思的真撰，是後人假託慧思之名而作。筆者在此無意考證其真偽，只是想指出《立誓願文》中表現出的慧思的認識和道綽的認識在本質上是不同的。通過對二者的比較，可以看出對末法觀認識的質的飛躍。

慧思意識到的末法時代，是從社會狀況、教團和沙門的形象上體現出來的。即到處瀰漫著罪惡的社會、舉止惡劣的比丘以及論師橫行霸道的教團，證明了末法時代的到來。只有和這種社會之惡、教團之惡進行鬥爭，消除他們的影響才能開創真正的佛道。末法時代的真正的求道者不應畏懼社會之惡、教團之惡，應當使道心更加堅固，每遭一難便發一願，以勇猛之心奮勇前行。慧思從社會中發現了罪惡，從教團中發現了罪惡，從他人身上看到了罪惡，而自己則置身於罪惡之外，認為別人身上存在應當消除的罪惡。換言之，他的末法觀是從他人身上發現的。

而道綽的末法觀的內涵與慧思的末法觀有著本質的區別。道綽認為，充滿罪惡的社會是和自己分不開的。重要的是，自己已經受生於末法時代，自己的形象就是這個社會的罪惡凡夫。從慧思眼中所看到的別人身上的罪惡現今已經出現在自己的身上。就是說，一直向外尋求的目光轉

向了對自己內心的觀察，可以說是內觀型的覺悟。這樣的末法觀以及對自己是凡夫的發現到了善導時期愈發深刻。道綽、善導的淨土教已經深切地意識到，要想救度末法時代的這個「我」，唯一的方法就是他力念佛。

總之，如上所述，在中國末法觀的發展進程中，道綽禪師的觀點放射出非凡奪目的光彩，對其意義的重要性理應給予足夠的重視。



善導傳

一、前序

中國淨土教之集大成者善導大師，生於隋大業九年（六一三年），圓寂於唐永隆二年（六八一年），世壽六十九歲。大師誕於隋煬帝時代，經歷了唐高祖、太宗時代，入滅於高宗時代，最活躍的則是唐朝經濟社會最為繁榮的時代。而善導出生前的隋文帝時代是佛教快速復興的時代。

想來，建立隋帝國的高祖文帝把佛教當做他重開天地的指導理念，可以說是史無前例的。作為中國國家政治道德規範，自古以來佔據不可動搖之地位的自然就是儒教，儒教典籍中展現的世界是中國人一直奉為圭臬的理想天地。歷朝歷代的皇帝和國家的統治者都必須努力使自己的行為不悖於古代典籍規定的規範。而隋文帝卻將具有如此權威的儒教和以中國固有信仰為基礎的道教拋在一邊，使外來宗教之佛教在全國範圍內蓬勃發展，並使其成為國人的精神紐帶。由此看來，文帝的政治方略就是要依靠佛教治理國家。

文帝早在即位的當年（五八一年）三月便頒詔天下，要求在五嶽名山分別營造佛寺，並於當年七月在襄陽（今湖北襄陽）等四處建造佛寺為父祈福。這是文帝敬佛的第一道命令，同時在代表性的五嶽名山建造佛寺，這無疑就是要在全國普及佛教。開皇二年（五八三年）再頒詔書，要求復興天下佛寺，恢復前朝北周廢毀的所有佛寺，並且下令民間出家自由化，不僅可以自由書寫經典、營造佛像，而且由國家出資書寫所有經文並藏之於帝都及其他大城市。此外，還規定在以帝都及諸州的官寺為中心，每年三長月定期舉行法會，並按照教義，在此期間禁止殺生，而在地方州縣逐步建立僧尼二寺也是從這一時期開始的。

上述一系列政策，基本上都是文帝在吞併南朝的陳國以前在華北地區實施的佛教復興事業，在開皇九年（五八九年）天下統一後，便致力於在全國推行佛教教化，由此，江南佛教的傳統逐漸與華北佛教融為一體，至此，隋唐國家大統的諸宗諸派競相爭輝，佛教得到了全面發展。

開皇十一年（五九一年），文帝在國家、皇室推進佛教復興的同時，還要求一般平民百姓也大興佛教事業，以興隆三寶，且於開皇十三年（五九三年）十二月八日，文帝自稱佛弟子，向一切諸佛懺悔周武廢佛之罪，宣言以佛教復興為己任，再次要求一般百姓要為佛教振興盡心盡力。其文見於《歷代三寶紀》卷十一，其中吐露出復興佛教的殷切之心。

據唐初法琳的《辨證論》卷三記載，文帝於開皇、仁壽年間即治世的二十四年間，所度僧尼二十三萬，建造寺廟三千七百九十二所，抄寫經論四十六藏十三萬兩千零八十六卷，修治故經書三千八百五十三部，造佛像十六萬六千五百八十尊，修整舊佛像一百五十萬八千九百四十

尊。這些數字即使有誇大的成分，但從修持功德的意義上說，其完成的佛教事業可謂規模宏大，尤其是對經典整理的不懈努力具有十分重要的意義。著名的法經奉詔編纂的《大隋眾經目錄》七卷就是出於完善所有經典的目的，為指示收集標準而創作的一部書。本書完成於開皇十四年（五九四年）七月，即相當於隋朝統一後的第五年，可以說是統一後的隋朝以國家之力對佛教經典進行的歸總整理。該《法經錄》《仁壽錄》及《歷代三寶紀》並稱為隋代三大經錄。

總之，由於文帝的努力，佛典得以大規模地抄寫，並藏於各地官方文庫，同時在民間也展開了佛典的抄寫和保存，因此，佛典的存有量比中國的古籍六經多出幾十倍乃至上百倍。正因為皇帝推動佛典的普及與保存發生在周武廢佛之後，所以意義更加重大。

文帝推行的佛教振興政策，到了他的晚年愈發完善和廣大。比如，開皇二十年（六〇〇年）十二月，文帝頒詔曰，毀壞佛像或盜竊佛像者

處以重刑，第二年仁壽元年（六〇一年）六月，文帝在其誕生日又頒布了具有重大意義的兩部詔書。一個是針對官學之儒教學徒的，認為國子學以下的各個學校徒有虛名，荒度歲月，幾乎沒有培養出可以任用的德才兼備之人，有鑒於此，其保留的理由已不復存在，今後僅於國子學保留學生七十人，大學四門學等中央學校及地方州縣的學校一律廢止。也就是停辦「基於儒教精神的教育」，不能不說這是一個令人震驚的處置。史書稱文帝不悅詩書而廢校。

另一詔書是，由朝廷將佛舍利分布天下諸州，建舍利塔。詔敕曰：「朕皈依三寶，重興聖教，四海之內，與一切人民共興菩提，並修福業，成就今生來世的善因，期證妙果。」

於是，地方各州縣僧眾雲集，為了皇帝皇后及官民一切生靈，舉行佛事七天，設齋，以十月十五日午時為期，在全國三十個地方隆重舉行安放舍利儀式，七天之內停止一切政務活動，盡崇敬之誠，順皇帝之意。

綜合這兩個詔書來看，實質上就是取締作為國家指導理念的儒教，代之以佛教作為國家和人民的精神支柱。

朝廷還在第二年的仁壽二年（六〇二年）、仁壽四年（六〇四年）進行了奉送舍利、建造舍利塔活動。這樣，多達三次的舍利塔的建造合計達一百一十多處，此舉使地方百姓愈益皈依佛教，並通過興隆三寶迎接和平時代的到來。

不僅是國家和朝廷傾力大辦佛教事業，皇室宗親以私人身分崇信佛教的人也大有人在。文帝本人毋庸贅言，其皇子王孫們與佛教也結下了不解之緣。長子太子勇、四子漢王諒也有與佛僧交往的傳說，三子秦王俊，如前所說，因為熱誠的崇佛之心，幾欲出家為僧。五子蜀王秀與高僧曇遷的交情頗深，並尊曇遷為師。文帝的皇后文獻皇后更是篤信佛教，而且，煬帝的皇后蕭氏家族也是虔誠的佛教徒。

綜上所述，與隋朝國家和皇室結下不解之緣的佛教，在得到全面保

護和尊崇的背景下，得到了長足的發展，且日益深入人心。善導大師出生的時代正是佛教信仰蓬勃發展的時期。

二、研究資料

刊載善導傳的文獻，種類繁多，以《續高僧傳》為代表，僅在中國和日本就有三十多種。其中，後世出現的很多記錄大都是出於表達敬仰之情而記載的，雖然也有相應的意義，但對於探究歷史上活躍於唐初的善導來說，則缺乏資料性價值。

研究善導傳的基本資料有以下四種：

- 一、《續高僧傳》遺身篇附會通傳中的善導傳
- 二、《往生西方淨土瑞應刪傳》善導傳

三、戒珠《淨土往生傳》善導傳

四、王古《新修往生傳》善導傳、善道傳

關於《續高僧傳》的書志，已經做了簡單的介紹，因此，這裡對遺身篇中的善導傳的真實情況做一闡述。

善導傳與荊州的比丘尼姊妹、并州的一書生一同作為附傳，收錄在遺身篇的會通傳中。毋庸多言，遺身又稱忘身、亡身或捨身，意思就是將自己的身體供養給三寶。捨身的方式多種多樣，既有像梁武帝那樣，捨身帝都健康的名剎同泰寺以獻身三寶的，也有像燃指供養那樣損棄自己身體的一部分而供養的，甚至也有很多自願將生命獻給三寶的。即，為了三寶，廣而言之，為了社會，獻出生命以踐佛行。就中國來說，從佛教信仰廣泛流布的六朝時代開始，在熱情的佛教徒中，實際發生的捨身行為已經屢見不鮮。在佛教傳說的諸書中，記載了大量的因利他性捨身而出現各種感應的事例。在慧皎的《高僧傳》中也早已設置遺身篇記

載了十一位專人傳記。自六朝末期至唐初，佛教徒中的這種捨身實踐也絲毫沒有減少。因此，《續高僧傳》繼承了道宣和慧皎的主旨，也設置了遺身篇，記錄了捨身行中令人難忘的十二位高僧的傳記。

在遺身篇的卷首記載有：

《續高僧傳卷》第二十七

《遺身篇》第七 正傳十二附見二

所謂的正傳十二，是指一法凝、二僧崖、三普圓、四普濟、五普安、六大志、七知命、八玄覽、九法曠、十會通、十一紹闍梨、十二道休。至於附見二（明本為四），則有一些疑問。

如上所言，在會通傳中，除善導外，還收錄有荊州比丘尼姊妹以及并州一書生的傳記，第四位普濟傳中收有同名不同人的另一個傳記，在第九位法曠傳中也收錄有「汾州大乘寺僧忘名」的傳記。另外，還記載有類似的事例，因此記載為附見二（或四）也未必恰當，因為究竟記載

到何種程度可以看作是附見，其標準並不清楚。若是著者有意識地將其作為附見來處理，當然可以理解，但對其進行甄別卻並不容易。總之，遺身篇中附傳比「附見二」的情況更多卻是事實。

通覽遺身篇，發現了值得關注的重大事件。即此篇由正傳十二構成，篇末有冗長的誇讚，雖然文章體裁規範，但細心觀察，則可發現首尾並不一致。因為，在會通傳之前的第九法曠傳末尾處，在記述了「汾州大乘寺之僧」的捨身後，又寫到：

博訪遺身，其類甚眾。且隨疏出，示為一例，餘者蓋闕。

可以看出在這裡已經結語。就是說，著者道宣從第一個法凝傳寫起，直到寫完第九個傳記法曠傳後擱筆。而且，在自法凝傳至法曠傳那一部分中沒有記述貞觀二十年以後的事情，因此，道宣在基本完成《續高僧傳》的貞觀十九年，是以法曠傳而收筆於該遺身篇的，因此，也許是又從法曠傳直接寫到篇末的誇讚之詞的。在誇讚之詞中，雖然難以判斷有

沒有貞觀二十年以後的加工成分，但會通傳之後的三傳，當是貞觀二十年以後增添的部分。尤其是在會通傳中，還記述了會通於貞觀末年（貞觀二十三年即公元六四九年）捨身的事跡，由此可知，這是後來增加的部分。

總之，一邊說「示為一例，餘者蓋闕」，卻又續寫了三個正傳，這一點不免使人費解。換句話說，在增加會通傳之後的三傳時，前傳末尾中的上述語句本應刪除，但道宣卻疏忽了，以致於缺少了對文章章法的統一布局。所以，欲以這種記述來推斷事件的本來面貌，不能不說是一種諷刺。

總之，可以推斷，遺身篇一開始寫到第九個法曠傳就結束了，在貞觀二十年後經過加工，又附加了會通傳之後的三個傳記。作為附見出現在會通傳中的善導傳，不用說就是增加的部分，在考察善導傳的內容價值時不能忽視這一點。

《續高僧傳》的著者道宣，生於隋開皇十六年（五九六年），而善導生於隋大業九年（六一三年），兩人相差十七歲。就是說，南山律的開山祖師道宣在其《續高僧傳》中，後加了比自己年輕十七歲且還健在的善導的傳記。由此可知善導的盛德威名早已眾所周知。

對於《往生西方淨土瑞應刪傳》和戒珠的《淨土往生傳》，前面已經介紹，王古的《新修往生傳》也都介紹過了，但因為其中收錄有善導傳和善道傳，因此，在此必須做一說明。

這部《新修往生傳》共三卷，但早已散佚，現只留存下卷。其收錄在《續藏》第一輯第三編乙、第八套第一冊中，後發現了序和上卷，收錄於《續淨土宗全書》第十六中。現在散佚的只有中卷，善導傳位於中卷，法然在其著述《漢語燈錄》中的「類聚淨土五祖傳」中再次記述，慶幸的是，今日還可見到。善道傳收於下卷，據說屬於戒珠的《淨土往生傳》中的善導傳這一系統。因記載的是善導傳和善道傳，所以就有了

這是兩個人的說法，當然，作為中國淨土教的集大成者善導則是唯一的
一個人。

總之，正因為善導是淨土教成立至關重要的人物，因此，對他的傳記的研究很早以前就開始了，也可以說研究善導傳的歷史已經形成。特別是在明治維新以後，日本淨土教派的佛教學者對善導傳進行了廣泛深入的研究，這裡不做一一介紹，其中之一也是集大成者的是巖井大慧博士的「對善導傳的考察」。該研究最初連載於《史學雜誌》，後收於博士的論文集《日中佛教史論考》，因此，很容易找到。雖然筆者並不是對其所有觀點都贊同，但他確實抓住了問題的關鍵，對於應討論的論點全都論述到了。這部著作對相關資料進行了嚴格評判和公平恰當的推理，令人敬佩。另外，值得一提的是，對於善導傳的介紹性文章中，還有收錄在《傳燈的聖者》中的滋野井恬的文章。

三、生平

作為善導傳的基本資料，《續高僧傳》《淨土瑞應刪傳》《淨土往生傳》和《新修往生傳》均未直接記載善導的出生年月，僅在《新修往生傳》的善道傳中有如下記載：

後於所住寺院中，晝淨土變相，忽催令速成就，或問其故，則曰：「吾將往生，可住三兩夕而已。」忽然微疾，掩室怡然長逝，春秋六十九。身體柔軟，容色如常，異香音樂，久而方歇。
時永隆二年三月十四日。

由此記載，以唐高宗永隆二年（六八一年）六十九歲圓寂為基準倒推，可推定善導生於隋大業九年（六一三年）。而在《瑞應刪傳》及戒珠的《淨土往生傳》等資料中則完全沒有記載善導去世的年代。此外，也沒有值得關注的不同觀點，因此，有識之士基本上都一致認為善導生

活在隋大業九年至唐永隆二年之間。

至於善導的出生地，《續高僧傳》中沒有記載，但有《瑞應刪傳》中記載的泗州說和《新修往生傳》善道傳中記載的臨淄說兩種說法。不過，在更晚時期的文獻中還有善導生於長安的說法，當然不足採信。

泗州即現在的安徽省泗縣，臨淄為山東省臨淄縣。對於這一問題，巖井博士進行了極為細緻的考證，他認為臨淄說較為合理。泗州這個名稱早在北魏時代就已出現，而《瑞應刪傳》記載為泗州大概是五代時道詵在補正該書時加進去的，因此，可以說臨淄一說反倒傳遞了更早期內容，並且舉出了認定臨淄說的理由。因為從記載看，善導幼年出家，投奔密州明勝法師，而密州就是山東省諸城縣，離臨淄很近。幼年出家的話，一般都會選擇鄰近出生地的合適寺院。因此，認為生於臨淄的善導在附近的密州剃度出家，是合乎情理的。

善導跟隨明勝法師出家一說，源自《新修往生傳》中的記載：

幼投密州明勝法師出家。頌《法華》《維摩》。

而《瑞應刪傳》中只記載了：

唐朝善導禪師，姓朱，泗州人也。少出家。

在其他資料中無記載。這裡所說的明勝法師與開創三論宗的嘉祥大師吉藏一樣都是法朗的門徒，因此，一般都認為他們是三論的學者。巖井博士也強調，其傳記雖然沒有明確記載，但善導確曾師從法朗門下的三論學者明勝出家修習。不過，滋野井恬先生幾年前曾發表的「明勝法師考」（《印度學佛教學研究》二二、一）的研究論文，對將《新修往生傳》中記載的明勝判斷為三論學者的觀點提出了一些疑問。滋野的觀點是：

認為《新修往生傳》中的明勝是三論派的人即法朗的弟子，依據的是日本文獻，在中國的文獻中沒有看到這一記載。在中國的資料中，沒有發現在密州生活過、且名字叫明勝的三論宗高僧，因此，上述說法源

自日本的空也、良忠等人的記錄，但沒有能夠證明其真偽的確定性資料。而之所以出現善導師事的明勝是三論系的祖師的說法，是因為善導的教學中帶有明顯的三論宗色彩。此外，滋野還指出了其他矛盾。就是說，在法朗去世的五八一年之前，明勝就已投入法朗的門下，但法朗當時不在山東，而在南方的金陵（今南京）。很難想像明勝千里迢迢從山東專程前往金陵出家。總之，即便認可《新修往生傳》中的善導投奔山東密州的明勝法師出家這一記載，但認為其中的明勝就是三論宗的法朗門下的明勝，還是不免讓人產生疑問。

總結以上各點可以推定，善導於隋大業九年（六一三年）生於山東臨淄，俗姓朱氏，幼年師從密州的明勝法師出家。而朱氏是一個什麼樣的家族，家庭環境如何，則完全不得而知。

善導出生的大業九年，煬帝集兵涿州，親任指揮，征伐高句麗。雖然出兵跨過遼河，給了高句麗以痛擊，但並未將其消滅。同時，在皇帝

離朝期間，國內出現了謀逆之徒，政局日顯混亂。這是距煬帝被弑江都五年前的事情。

再看當時的佛教界的現實情形。三論宗的開山祖師嘉祥大師吉藏受召進入帝都長安日嚴寺，宣揚宗風，當善導在山東出生時，吉藏已經活躍在長安且成就斐然，於武德六年（六二三年）圓寂；天台始祖智顛，於開皇十七年（五九七年）以六十歲圓寂，即善導出生前十六年，此後，其弟子章安灌頂為天台宗的發展做出了巨大貢獻；在淨土教方面，大業五年（六〇九年），四十八歲皈信淨土的道綽，在以太原為中心的廣大地區，以淨土行者的熱忱投身於念佛實踐和教化；玄奘比善導年長十一歲，在印度旅行十六年後，將帶回的大批佛典悉數譯出，建立了不朽的功勳，他和善導幾乎於同一時期活躍於長安。總之，年幼出家的善導與其他出家者一樣，對誦讀研修《維摩》《法華》都極其勤奮刻苦。

四、尋師問道

善導還在世時，年長的道宣在其著述的《續高僧傳》的善導傳中就做了如下記載：

近有山僧善導者，周遊寰寓，求訪道津。

上述記載中的後兩句話，在戒珠的《淨土往生傳》以及《新修往生傳》善導傳中均被直接沿用，未加任何增減，比如，說善導出家後周遊全國各地尋師求道。而《瑞應刪傳》在記述了善導年少出家後還有以下記載：

時見西方變相，歎曰：「何當託質蓮台，棲神淨土。」

所謂西方變相圖，不用說就是描繪了西方阿彌陀佛的淨土莊嚴的圖畫。雖然不清楚善導看到的變相圖到底是什麼樣的圖畫，但他是在深受感動之後而生起往生淨土的心願的。善導二十歲時受具足戒，有一次與妙開律師一起讀《觀經》時，悲喜交加，再後來，他堅信此經文中宣說的觀門是超越生死的教法。也就是說，書中描述了善導遇到《觀無量壽經》而生起深信的傳說。而且從其寫作風格看，在善道傳中也神秘地描繪了善導與《觀經》的邂逅情景：

信手探之得《無量壽觀經》，便喜誦習於十六觀，恆諦思維忱節西方以為冥契。

以上內容作為描述善導歸心淨土的記載倍受重視，而且被後人進一步神秘化，以至於在善導的繪圖傳記中，描繪了蒙著眼睛的年輕僧人潛入經藏拿到《觀經》的故事。這些本來是後世的淨土教徒們因仰慕祖師善導而撰述的，不過為了教化，這些描述也沒什麼不妥。為使入藏探經的傳說具體化，無疑在很多地方都進行了渲染，但是，應當承認善導在

歸投道綽門下之前，已經接觸到《觀無量壽經》並被其教法深深吸引這一事實。換句話說，出家後的善導，不久便遊歷了各地，到處尋師問道，在這樣的求道過程中，在一個偶然的機會接觸到《觀經》，便深信唯此《觀經》才是了生脫死之法門。

《觀無量壽經》，無疑是隋與唐初的佛教界最為流行的經典之一。不僅是淨土教徒尊崇此經，就是整個佛教界也特別關注此經。

《觀經》在當時被廣泛而不斷地宣講和讀誦，這一點在《曇鸞傳》一章中已以具體的事實進行了說明，這裡不再贅述。在對所處時代和所處環境進行深刻反思，即在認識到末法時代的到來時，《觀經》作為宣說救度罪惡生死凡夫的教法普遍受到歡迎是理所當然的，而為尋求教法周遊各地的善導值遇《觀經》也是一種必然的因緣。

雖說善導有緣遇到了《觀經》，但為了將教法付諸實踐，他沒有停止過尋師問道。後來，他終於到山西拜訪了成就斐然的淨土行者道綽。

善導到山西尋訪道綽一事，在諸多資料中都有記載，這一點無可懷疑。在《續高僧傳》中記載：

行至西河，遇道綽師。

在《瑞應刪傳》中也有「遂至綽禪師所」的記載，但對於訪問的時間，沒有留下任何文字。在戒珠的《淨土往生傳》以及王古的《新修往生傳》的善導傳中記載為「唐貞觀中」，在志磐的《佛祖統紀》中，在卷二十六的「淨土立教志」中為「唐太宗貞觀中」，而在卷三十九的「法運通塞志」中則清楚地記載為太宗貞觀十五年（六四一年），但其根據並不清楚。對於這一問題，巖井博士做了如下推斷：善導訪問道綽可以推斷為貞觀十年（六三六年）九月以前。其原因在於，在《瑞應刪傳》中記載了東都的英法師和善導在道綽處會見的情況，這位英法師就是華嚴的道英，他於貞觀十年九月以七十七歲高齡圓寂。而參考良忠之說即自貞觀七年至十九年之間的觀點，同時從《續高僧傳》中的文章順序推

測，應為貞觀三年（六二九年）之後。因為在《續高僧傳》中，在善導傳之前還有荊州比丘尼姊妹的記載。姊妹的捨身為貞觀三年二月八日。

這些傳記原則上是以年代順序排列的，因此說是三年之後。就是說，巖井博士認為，應當將善導訪問道綽的史實理解為發生在貞觀三年（六二九年）以後、貞觀十年（六三六年）以前這個時期。按照這一說法，善導是在十七歲至二十四歲之間拜訪的道綽，道綽當時的年齡在六十八歲至七十五歲之間。

總之，由此可以推測，出家後的善導在尋師求教、精進於佛道實踐期間，接觸到淨土經典《觀無量壽經》，內心被深深打動，聞說道綽大師的鴻名後，便去山西拜見道綽。

關於道綽和善導的師徒之交，有不少耐人尋味的傳說。不過，在《續高僧傳》中只記載了道綽處行持稱念彌陀淨業，對於二人之間的交往沒有具體的記載。但在《瑞應刪傳》中則記載有兩位祖師的問答：

遂至綽禪師所，問曰：「念佛實得往生否？」師答曰：「各辨一蓮花，行道七日，不萎者即得往生。」

該問答在戒珠的《往生淨土傳》及王古的《新修往生傳》善導傳中未見記載。只說善導尋訪道綽，見大師行方等懺，在淨土九品道場宣講《觀無量壽經》，大為歡喜，認為唯有此門乃真正的佛道要津，餘他行業難成佛道，唯此觀門能夠速超生死，於是便精進修持觀門。然而，在王古的《新修往生傳》的善道傳中則將此傳說記載為某人拜見善道，文章也稍有不同。即，

或問道曰：「弟子念佛，得往生否？」道令辨一莖蓮花，置之佛前，行道七日，花不萎悴……綽歎其深詣。

從文獻的前後關係推測，在王古的《新修往生傳》善道傳中出於崇拜之情，而將《瑞應刪傳》中道綽和善導之間的問答描寫為善道與弟子之間的問答，並加上了道綽瞭解這一真實情況後為之感歎的描述。

另外，在善道傳中，一開始就對拜訪道綽時的情形做了詳細記載，如：

善道聽說道綽禪師在晉陽開闡佛法，不遠千里，欲就師聞教。時值玄冬初期，寒風凜冽，繽紛的落葉幾乎填滿了道旁的溝壑。善道手持鉢盂安坐溝中一心念佛，不覺數日已過。恍惚間，空中傳來一個聲音說，汝可前去，遂從溝中躍出，逕直前往道綽禪師處，和盤托出早就縈繞在心中的想法，於是從道綽禪師處得到了《無量壽經》。善道打開經書閱覽後，感動不已，於禪定中七日不起。

這個傳說可能也是出於對善導的敬仰而編撰出來的，將道綽與善導的邂逅神秘化了。

在《新修往生傳》的善道傳中還有更神奇的傳說。在前面的「道綽傳」中已經介紹過，身為師父的道綽對於自己能否往生心有不安，遂向弟子善道詢問委細。不能不說這個傳說實在過於離奇，極可能是後世的淨土教徒過於崇拜善導而編出來的故事。《續高僧傳》暫且不談，《瑞應刪傳》之後的諸資料，因為是後世的著述，所以雖有被認可的史實，也有編撰出來的傳說。

對於在《新修往生傳》善道傳中對道綽和善導的邂逅的記載，以下內容值得關注。

至綽禪師所，展會夙心。綽公即授與《無量壽經》。道披卷詳之，比來所睹宛在。

此文中記載的是道綽授予善道《無量壽經》。就是說，記載的是《無量壽經》而不是《觀無量壽經》，這一點是自古以來爭論不休的焦點問題。而且在學者中有人以善導的傳記中出現《無量壽經》只此一處為由，試圖從不是《觀經》而是《大經》這一事實中發現更深的意義。然而，認為是《觀無量壽經》的觀點似乎更為恰當。關於《觀經》，自古以來大體有四種讀法：觀無量壽佛經、觀無量壽經、無量壽佛觀經、無量壽

觀經，其名稱因觀字所處的前後位置及有無佛字而有所不同，但其意思並沒有多大區別。可以推測，可能是王古在應寫為無量壽觀經時落掉了觀字，寫成了無量壽經，或者是在傳抄時丟掉了觀字，就成了今天看到的樣子。仔細研判資料，再結合相關情況來考慮，也許可以得出不是《無量壽經》的結論。

前面已經指出，道綽講《觀無量壽經》達二百遍，是一位名揚四方的虔誠的淨土行者。對於道綽來說，最重要的經典無疑是《觀無量壽經》。具有如此經歷的道綽，首先授予年輕的求道者善導的無疑應該是《觀無量壽經》。「道披卷詳之，比來所睹宛在」這句話，與善導已經看到這部經典的事實結合起來考慮，也並不矛盾。

善導從道綽處得到《觀無量壽經》後，便開始刻苦研習，並窮其一生付諸不懈的實踐。他對於之前眾多前輩所做的《觀無量壽經》的註釋並不滿意，為了把自己確信的含義表達出來而做了註疏，註疏的時間大

概是在到達長安以後。善導在即將寫完註疏時，明確指出：

今欲出此《觀經》要義，楷定古今。

在結尾處，果敢地表達了自己充滿自信的見解：

一字一句，不可加減，欲寫者一如經法，應知。

總之，筆者更願認為道綽授予善導的經典是《觀無量壽經》。二十幾歲投奔道綽的善導，在之後的十餘年間，在大師的指導下始終都在專心致志地實踐淨土行業。

五、終南山

貞觀十九年（六四五年）四月，被善導尊為善知識而一心師事的道綽，在眾弟子的守護中，走完了他八十四歲的一生。與師離別後，已無

必要繼續留在山西，於是，善導告別山西，再次來到了帝都長安之南的終南山。這裡稱「再次」，是因為善導在去山西尋訪道綽前曾一度在終南山居住過。此事從《新修往生傳》的善道傳中「後遁跡終南山悟真寺。……」的記載可知，善導曾在該終南山的悟真寺居住過。

在此善道傳中記述了他成為淨土行者之後，因仰慕慧遠的芳蹤去過廬山的傳說。即：

欣慧遠法師勝躅，遂往廬山觀其遺範，乃豁然增思。自後歷訪名德，幽求妙門。

被世人稱為中國淨土教始祖的東晉慧遠，受到後世極大的崇敬。不過，這種崇敬只是在唐中期以後才出現的，尤其是到了宋代，淨土教徒十分景仰慧遠的高德風範。與之相比，曇鸞、道綽、善導這一法脈的淨土教則完全沒有受到慧遠的影響。儘管善導曾著有《般舟讚》一書，並非沒有共同點，但即便如此，在善導的著作中也沒有表現出對慧遠的關

注。而尋訪廬山一說，也只是在景慕慧遠的風潮中創作出來的宋代的《新修往生傳》的善道傳有記載，其他資料均無記述。這樣看來，善導巡訪廬山一說，缺乏史實的可靠性，也許是在中唐以後淨土教徒中雲湧而起的慧遠崇拜，以及慧遠流和善導流之間的接觸與協調的過程中出現的傳說。

總之，離開山西的善導，再次回到終南山，開始了一個嚴格的修行僧的生活。當然，這是在受到道綽的教化後的修行，所以，其修行無疑是以淨土念佛實踐為中心的，當然，作為沙門的生活自然是十分嚴格的，其修行的寺院，如前所述，無疑就是終南山中與善導有緣的悟真寺。

後遁跡終南悟真寺，未逾數載，觀想忘疲，已成深妙。

雖然在傳記中只有此處出現了悟真寺這一名稱，但善導和終南山具有深厚因緣的史實，除此之外還有其他有力的佐證。如在最早的傳記《續高僧傳》善導傳中，作者道宣是以「今有山僧善導者」寫起的。這裡所

稱的山僧就是指終南山的僧人。身處終南山的道宣寫作山僧，所以作此理解。關於山僧一說，巖井博士對終南山和悟真寺做過詳細介紹。

終南山，位於帝都長安西南五十華里處，又稱秦嶺。自古以來就是眾口相傳盡人皆知的名山，巍峨險峻，歷史上多為兵家必爭之地。因其鄰近帝都長安，故寺院和名勝古跡也不少見。

悟真寺的大概情形，從《續高僧傳》卷十二中所載的「隋終南山悟真寺釋淨業傳」可知一二。淨業，是師從著名的淨影慧遠修學涅槃，又跟隨曇遷修學攝論的僧人。曇遷曾扈從隋文帝去過山西晉陽，親眼目睹了淨土教傳播的真實情景，因此，是一位與淨土信仰因緣甚深的僧人。淨業跟隨這樣一位大師，希望將此地作為自己的終身修行之所，於是，在隋開皇年間（五八一—六〇〇年），清信士們經過商議在山中為淨業建造了居所，此即悟真寺的最早淵源。對此，道宣也有「今悟真寺也」的記述。

另外，與悟真寺有緣的沙門還有保恭。保恭是為了躲避隋末唐初的戰亂來到悟真寺的。在《續高僧傳》卷十一保恭傳中記載：

唐運初興，歸心泉石。遂避官於藍田悟真寺，棲息林岫，將事終焉。

不過，他也受到唐朝的召喚，來到了帝都長安，對觀行頗有研究。

此外，作為與悟真寺有緣的沙門還有慧超（《續高僧傳》卷二十八）和法成（同上）。這些沙門無一例外都對淨土教懷有濃厚的興趣。由此可知，悟真寺已經成為終南山中淨土信仰的實修道場。巖井博士在論證這一情況時，收集並採用了《續高僧傳》中有關悟真寺的記載，是再明智不過的選擇。

只要看一看《新修往生傳》中的善導傳便可知，書中非常具體地記錄了善導的宗教實踐是如何的嚴格。如：

導入堂則合掌胡跪，一心念佛，非力竭不休；乃至寒冷，亦須流汗。

三十餘年無別寢處，不暫睡眠；除洗浴外曾不脫衣。護持戒品，纖毫不犯，曾不舉目視女人。

一切名利無心起念，綺詞戲笑亦未之有。所行之處，爭申供養；飲食衣服，四事豐饒，皆不自入，並將迴施。

意思是說，善導只要身在佛堂，即合掌跪拜，一心念佛，力不竭不休。

即便寒冷時節，也因稱名念佛而至汗流。

三十餘年間未設寢處，除沐浴外不曾脫衣臥眠。

護持戒品，極為嚴格，從不舉目觀瞻女人。

不起一切名利之心，即使接受信眾供養，也不據為己有，盡施徒眾。由此可見，比丘僧善導對自己要求十分嚴格，在終南山的修行生活

也沒有絲毫的懈怠，在悟真寺始終嚴肅地行持著淨土行業，期生西方淨土。

然而，可以推知在山中精進修行的善導，其內心已發生了深刻而巨大的變化。因為在終南山精進修行的山僧善導，和到達長安後專心於教化並融入平民之中的善導之間存在巨大的反差。從一個隱居山中獨善其身的修行僧，轉變成一個與大眾一同接受彌陀慈悲救度的行者，可以想見這其中發生了多麼大的轉變！想必是因為他發現了自己是一個永遠無法斷除煩惱的凡夫。

筆者於昭和三十三年（一九五七年）六、七月間訪問了中華人民共和國。在北京逗留兩週後，巡訪了中國各地，首先訪問的是隋唐長安的舊址所在地西安。在滯留西安的第三天即六月二十九日下午，筆者與龍谷大學的小笠原教授在東道主翻譯k先生的帶領下，訪問了西安南郊的名剎興教寺。興教寺位於離終南山不遠處的一個凸起的丘陵上，這裡有

法相宗的大師玄奘、窺基、圓測的陵寢古塔。這裡選取一段當年造訪時的紀行文，表達筆者對善導傳的一點幽思：

「辭別後，來到大門前，舉目南眺，終南山就在眼前，唐代首屈一指的律僧道宣的居住地近在咫尺，而對淨土教徒來說，這裡是令人難忘的與善導大師有緣的地方。近有山僧善導者……唯行彌陀淨業，既入京師，廣行教化。寫《彌陀經》數萬卷，信奉者其數無量。」

這裡不禁又想起了道宣在《續高僧傳》善導傳中的詞句。因無暇登臨終南山，只用膠卷留下了終南山的一些影像，便匆匆踏上了歸途。

汽車行駛在來時走過的路上，筆者禁不住浮想聯翩：遠在一千多年前，善導大師大概也是從這條路上走過，來到長安這座城市的吧？今天我們乘坐汽車，可以輕而易舉地往返於兩地，可是在過去那個時代，這樣的旅程無論如何也不是一天就能完成的，善導大師當年主動告別寂靜的終南山而前往長安城內，經過這條道路時，究竟是怎樣一種心境？

善導開示的二道河的譬喻，從某方面來說，表達的是否就是自己求道的歷程呢？若果真如此，也許可以用二道河的譬喻來理解善導的傳記。已經向白道邁出一步的行者，難道不正是從清淨的終南山踏進喧鬧繁華與罪惡並存的長安城內的善導自身嗎？而此時此刻的我也行駛在善導大師當年走過的路上。如此神思遐想的我一反常態地一路無語。直到k先生『馬上就到西安了』的一聲招呼，才把遙遠的思緒喚回到現實中」。

六、長安時代

來到大唐帝國都城長安的善導，無疑是一個嚴守戒律的僧人，但他已經不是一個孤獨的修行僧，他在長安城的中心開始隨緣弘揚淨土法

門，一個教化者的形象開始逐漸清晰地展現出來。由於道宣記載的「信奉者無數」，都是他耳聞目睹的情景，因此，不難推測，善導是如何殫精竭慮地教化眾生的。

善導在長安從事教化的居所到底在哪裡？作為與善導有緣的寺院，首先當推光明寺。在《續高僧傳》中也有記載：

時在光明寺說法。……

《新修往生傳》善導傳中記載，善導念一句佛號，便從口中出一道光明，高宗皇帝得知此事後，賜給善導所居寺院一匾額，敕名光明寺。對其真偽暫且不論，但不得不承認善導在長安居住的寺院中確有光明寺這一事實。

不過，長安有兩個光明寺。一個在懷遠坊，另一個在開明坊。關於開明坊的光明寺，流傳下來的信息很少，據宋代宋敏求的《長安志》記載，那一帶早已荒蕪。至於懷遠坊的光明寺，據《長安志》記載，於隋

開皇四年（五八四年），文帝為沙門法經而建。不過，據《續高僧傳》卷八中的曇延傳記載，在他居住的延興寺，曾出現過皇帝賜予的蠟燭自行點燃的瑞兆。朝廷聽說此事後，將此寺改名為光明寺。即所記載的「今光明寺是也」。善導居住的光明寺當是位於懷遠坊的那個光明寺。而且，多數人認為，在該光明寺院內有若干個院落，善導就在其中的淨土院力行勸導念佛的教化生活。在光明寺院內，還有個叫做三階院的院子，那裡曾是三階教教祖信行居住的地方。據說善導在世時，慧了在這裡的影響力也很大。甚至有學者認為，善導入住光明寺的目的是為了與三階教一爭高下。但這說法未免有點言過其實，毋寧說，是三階教那極具衝擊力的傳道方式影響了善導的教化活動。

在長安，與善導有緣的寺院不只是一個光明寺，還有慈恩寺和實際寺等寺院。慈恩寺因大名鼎鼎的玄奘曾居住於此而蜚聲海內外。玄奘在這裡的譯經院為佛典的翻譯立下了不朽的功績。善導曾在此停留的事實

從以下兩個碑文的題目也不難察知。

一、唐慈恩寺善導禪師塔碑 永隆二年（六八一年）

僧義成撰 李振方正書

二、唐慈恩寺善導和尚塔銘 大中五年（八五二年）

僧志遇撰並書

遺憾的是，兩個碑文都已佚失，若留存至今，一定會使善導傳的內容更加鮮活生動。

不過，建造慈恩寺的緣由與道綽禪師並非沒有關係。高宗之母文德皇后生前十分仰慕行持淨土的道綽禪師的高尚人格，於貞觀十年（六三六年）去世。貞觀二十二年（六四八年）為祈冥福，當時還是皇太子的高宗在帝都建立了慈恩寺，而且在舉行慶典法會時，邀請了很多高僧大德。來到長安的善導，此時駐錫於慈恩寺弘揚淨土法門，也是順理成章的。

前面講到的光明寺位於右街，慈恩寺位於左街。善導在長安城內隨處勸導有緣眾生共行稱名念佛。

證明善導居住實際寺的資料為「河洛上都龍門之陽大盧舍那像龕記」（《金石粹篇》卷八十六）。該碑文記錄了高宗及皇后武氏發願在龍門建造大盧舍那佛像的情況，而其中擔任工程監督的則是「西京實際寺善導禪師」。西京即帝都長安，實際寺就位於其右街太平坊的西南隅。據《長安志》記載，該寺建於隋代，當然善導在世時被稱作實際寺，後來於景龍元年（七〇七年）改名溫國寺，唐末宣宗大中六年（八五二年）又更名為崇聖寺，而且從韋述的《兩京新記》可知，在該寺中也有淨土院。

另外，作為碑文應當關注的是，「大唐實際寺故寺主懷懍奉敕贈隆闡大法師碑銘並序」（《金石粹篇》卷八十六）。這裡所說的懷懍和《釋淨土群疑論》的著者懷感同是善導門下的高徒，該碑記載了懷懍的修行事跡，其中還記述了懷懍於永隆二年（六八一年）遇上師善導入寂，之

後於武則天永昌元年（六八九年）擔任實際寺主持等情況。就是說，該碑既是有關善導入寂年代的決定性資料，同時又通過懷惻證明了善導也曾居住該寺的史實。

總之，與善導有緣的寺院，除終南山的悟真寺外，還有長安市中心的光明寺、慈恩寺和實際寺三座寺院，而且通過碑文可知，善導與營造龍門石佛也有關係，由此可見他的影響範圍之廣。

善導以超乎尋常的魄力在長安推行他的教化活動。在《續高僧傳》中也有記載：

既入京師，廣行此化。寫《彌陀經》數萬卷，士女奉者，其數無量。

善導每書一部《阿彌陀經》就分發給有緣人，其數達十萬卷之多。後來，此事在《瑞應刪傳》中也被沿襲採用，並且在往生傳類諸書中也有記載。現在龍谷大學圖書館藏有《阿彌陀經》的古寫本，其中有紅筆

書寫的「善導」，可能就是所說的善導書寫的十萬卷中的一卷。

另外，據說善導自己還製作了「淨土變相圖」，即描繪淨土莊嚴的真實景象的畫作。在《瑞應刪傳》中記載：

寫《彌陀經》十萬卷，畫淨土變相三百餘鋪。

王古的《新修往生傳》沿襲此述，記錄了同樣的內容。可以說善導是在通過繪畫進行教化活動。

這裡有一個善導在光明寺說法時的故事。有人問善導，現在念佛是否一定能往生淨土？善導答曰：只要念佛，必定往生淨土。於是，那人禮拜完畢，便口稱南無阿彌陀佛相續不斷，然後，爬上寺前的一棵柳樹，合掌向西，投身而亡，就是說成就了捨身往生。「厭離穢土，欣求淨土」的熱情教化活動產生了強烈的感化作用，甚至出現了捨身往生的信徒。道宣正是從這個意義上將善導傳收錄在捨身篇中的。

在善導那激動人心的教化下，以致出現捨身往生之人，這在《新修

往生傳》善導傳中有更詳細的記載：

京華諸州，僧尼士女；或投身高嶺，或寄命深泉，或自墮高枝，焚身供養者，略聞四遠，向百餘人。諸修梵行，棄捨妻子者；誦《阿彌陀經》，十萬至三十萬遍者；念阿彌陀佛，日得一萬五千至十萬遍者，及得念佛三昧、往生淨土者，不可知數。

據稱，無論帝都還是外地，也無論僧俗男女，投身捨命焚身供養者不可勝數。眾所周知，唐初，在帝都長安建造了屬於基督教的聶斯托里派即在中國被稱為景教的寺院，在那裡還進行過轟轟烈烈的布教傳道活動，於是就出現了一些奇談怪論，認為善導的教學信仰受到了來自景教的影響，當然這一觀點不足採信。不過，此事發生在同一個長安城，因此，善導在進行布教活動時，也許注意到了這種異教的存在。

總之，善導作為一個教化者的偉大形象，在整個中國佛教史上都是無與倫比的，而且，是他把佛與人連結在了一起，就這一功績而言，更是無出其右者。

七、往生

在善導傳中，最重要的一個問題是關於臨終的記載。在有關善導的部分資料中，因為有善導自己捨身的傳說，所以就有了善導不等壽終便自絕性命的說法。迄今為止，研究者幾乎眾口一詞地否認了這一捨身說，此外還出現了善導二人說、善導三人說等，眾說紛紛，莫衷一是。以下擬就該問題發生的因由以及筆者對此問題的思考略作闡述。

毋庸贅言，最早出現的《續高僧傳》善導傳這一文獻，在著述時善導還在世，所以自然沒有記述善導臨終時的情形。遺憾的是，稍後出現的《瑞應刪傳》也沒有關於善導往生的真實情況的記錄，在被認定為是

唐末五代人的道鏡所收集記錄的《念佛鏡》中也沒有記載，一直到了宋代，才在戒珠的《淨土往生傳》中首次記述了善導捨身的事跡：

（善）導（謂人曰）（可）厭此身，諸苦逼迫，情偽變易，無暫休息，乃登所居寺前柳樹，西向願曰：「願佛威神，驟以接我，觀音勢至亦來助我，令我此心不失正念，不起驚怖，不於彌陀法中以生退墮。」願畢於其樹上，投身自絕。

如前所言，戒珠的《往生傳》撰著於宋英宗治平初年（一〇六四年），就是說，是在善導入寂三百八十年後才首次記述善導捨身一事。而且同是宋代的王古所著的《新修往生傳》中的善導傳中也沿襲了這一說法，並且志磐的《佛祖統紀》卷二十六以後的傳記都繼承了這一說法。不過，在王古的《新修往生傳》中，另有善道傳，而沒有捨身的記載。因而，可以認為宋代有捨身的善導和未捨身的善道兩個人。對於未捨身的善道，記載了他臨終的情形：

忽然微疾，掩室怡然長逝，春秋六十九。身體柔軟，容色如常，異香音樂，久而方歇。時永隆二年（六八一年）三月十四日。

在學者中，既有人認為善導傳和善道傳是同一個人的傳記，但也有入認為善道另有其人。這樣一來，便出現了所謂的善導二人說甚至三人說的說法。總之，因為有以上善道傳的記載，所以，很多人都主張善導並沒有捨身往生，而是掩室溘然而逝，並推測說，發端於戒珠的善導捨身說，是將《續高僧傳》中記載的信徒的捨身事跡錯誤地張冠李戴到善導身上，即，是對《續高僧傳》的誤讀所致。

然而，這一觀點未必恰當。無論是戒珠還是王古，似乎也都不是會誤讀或者曲解《續高僧傳》的那種見識淺陋之輩，也許不過是為了否定善導捨身往生的觀點，而把責任推到戒珠和王古身上的臆測而已。

不過，其中也有人從完全不同的角度否定善導的捨身往生說。有人認為，善導是位嚴守戒律的僧人，戒律中是不允許自絕性命的，而且從

贊寧的《宋高僧傳》卷六記載的懷感傳的記錄看，其論述相當具體。

懷感，是善導門下的高足。他第一次謁見善導時，對念佛往生持有懷疑。善導告之曰，若至心念佛，當有證驗，於是，懷感在道場三七日內專行念佛。然而，由於沒有出現任何靈瑞驗相，於是感嘆自己罪業深重，自行絕食以求命終。善導得知這一消息後，不許懷感自絕身命，並諄諄教誨，勸其念佛。因此，懷感在之後的三年中一心一意刻苦修習，終於證得念佛三昧。

上述觀點認為，既然善導嚴厲制止了弟子懷感自絕身命，那麼，無論如何難以想像他自己會毀犯戒律，以捨身絕命而求往生。這一觀點，乍看起來合情合理，並且容易使人產生共鳴，但實際上若深入思考，則經不起推敲。

想來，懷感欲自絕身命時還不是一個真正的念佛行者，只是一個對念佛往生抱有懷疑的人。這樣的人，即便自絕身命也不可能往生，說到這兒，懷感欲自絕身命時還不是一個真正的念佛行者，只是一個對念佛往生抱有懷疑的人。總之，懷感的自絕身命和真正意義上的捨身往生有著本質的區別。而且，所謂捨身，並不是在別人的命令之下或者指示之下實施的，而是本人站在自己的立場上自主自願地實施的行為。諸高僧傳的遺身篇所記載的也都是自願為了三寶而實踐捨身的往生相，因而，不應將善導不許懷感自絕身命和善導自己捨身往生直接聯繫起來考慮。

如上所述，目前，在學者當中，可以說否定善導捨身的觀點為大多數人所認同，雖然其論據各有不同，但否定的思想基礎幾乎是一致的。其基本趨向都是先有否定的主觀意圖，然後再從文獻中尋找佐證。無論是由於對《續高僧傳》的誤讀所致也好，還是根據和懷感的關係判斷也罷，大都沒有超出這一範疇。就是說，在潛意識中已經把捨身—自殺—道德的罪惡……等關聯在一起了，所以，不應把這些罪惡強加在我們的祖師善導大師的身上，即，不能對祖師說「不」的思想觀念先入為主了。

筆者並沒有任何積極肯定善導捨身往生的意圖，只是認為，在思考這些問題時，不要先預設概念，而應當對文獻進行冷靜的分析，同時還要考慮當時佛教界是如何理解捨身這一現象，再結合善導的宗教情懷進行考察，從而做出綜合判斷才是最為重要的。

自行結束自己的生命，或者幫助他人實施自殺行為，無論何時，也無論在哪個社會，都是應當否定的行為。自殺是對人類存在自身的否定，永遠都不應允許，不用說在佛教中也是否定自殺行為的。但是，捨身決不就是自殺。一部分捨身，在結果上也許和自殺沒有區別，但自殺和捨身不僅本質上完全不同，而且捨身不一定就是斷絕生命。誠然，按照字面理解，捨身就是捨棄自己的身體，有時是在生命存續的狀態下，將身體捨給三寶，有時也可以是捨棄身體的一部分。不過，將生命獻給三寶而自絕性命無疑是捨身的最高境界，而且捨身是作為具有修功德意義的佛行、作為自利利他求得善果的行為而被付諸實踐的，與非佛行的單純

的自殺行為在本質上是不同的。《法華經》中所記載的藥王菩薩的傳說就表現了捨身的意義。經中說，藥王菩薩為供養佛陀，做了最為殊勝的以身供養，服用各種香旃檀等，身塗種種油脂，在日月淨明德佛前燃燒自己的身體以行供養。基於法華信仰的捨身行就起因於這一傳說。

總之，作為佛行的捨身實踐，縱然是自絕身命，也一樣會得到肯定，不僅如此，作為宗教性實踐也受到了極高的評價。以慧皎的《高僧傳》為代表的僧傳類諸書無不設置遺身篇，對捨身的高僧讚歎有加，由此可見一斑。如果把捨身之行作為隋及唐初的佛教信仰中的事件來認識，也就不必完全否定善導的捨身往生了。尤其是善導對時代之惡及自身的罪業做出了透徹骨髓的洞察，從「魔鄉不可停，曠劫來流轉，六道盡皆經；到處無餘樂，唯聞愁嘆聲」的詩句中可以看出善導的心情，因此，即使他做出了想早日往生淨土的捨身之舉，也是合情合理的行為。

另外還應注意的是，高僧傳類諸書中記載的大多數捨身事例，均為

利他行為，而祈望往生淨土的捨身則基本上都是自利行為。事實上，不管是為了拯救危害村民之餓虎的生命而捨身飼虎，還是為了三寶而供養身體等行為，即使是以功德求善果，也還是凸顯出了利他的意味。

然而，通過捨身求生淨土至少是以自利為目的的。在捨身者的自我意識中是以自利為目的的。不過，假如站在徹底否定自我與現實的立場，當然不可能存在自己實施的利他，因此看來，這裡開關的恐怕只有「自利的求道」這一條路。

然而，這樣的自利行為，從他人或者受到教化的人的立場來看，當然會被看做是「為了這個我而實施的行為」，換言之，是被作為利他行為而受到敬仰的，但在施行捨身的本人的自我意識中，會有無法實現利他行為而產生的罪惡感，於是就只有為求往生而捨身這一條路。就徹悟到根機陋劣的善導來說，即使存在這種意義上的捨身往生，也不會讓人感到奇怪。

可是，積極肯定善導的捨身往生又缺乏根據。如上所言，最早記錄善導捨身往生的文獻，是在善導示寂後過去了二三百八十年才首次出現的，假如這個記錄出現在善導去世後不久或者至少是唐代的文獻中，那麼記錄的可靠性就會大大提高。不僅如此，對於著者及其他相關情節雖有各種各樣的爭論，但在五代以前著述的《瑞應刪傳》中也根本沒有記載，因此，很難贊同肯定善導捨身的觀點。而且，反過來說，由宋代的戒珠首次記載這件事，更容易讓人覺得是在宋代的淨土教大背景下出現的傳說。也就是說，以下這種觀點令人關注。

被視為善導淨土教的正統傳承人的是中唐時代的法照、少康。法照、少康是實踐口稱念佛並勸化大眾念佛的淨土行者，可以說是善導之後誕生的淨土教最偉大的人物，他們不僅是善導淨土教的正統的傳承者，而且被認為是善導的轉世而備受尊崇。

法照、少康是善導轉世的這種傳說，首次出現在宋代的文獻中。如，

在宋宗曉的《樂邦文類》卷三「蓮社繼祖五大法師傳」中善導傳的末尾處，對法照有「後有法照大師，即善導後身也」的記述。自此以後，王日休的《龍舒增廣淨土文》卷五善導傳中也收錄了該文。

至於少康，早在宋初由贊寧撰寫的《宋高僧傳》卷二十五少康傳中就有下述記載，文中把少康稱為「後善導」：

漢乾祐三年（九五〇年）天台山德詔禪師，重建其塔，至今高敞，時號後善導焉。

當然，在《樂邦文類》卷三「蓮社繼祖五大法師傳」中的少康傳裡也有如下記載：

天台詔國師，嘗重修之。世稱後善導者，即師是也。

總之，將中唐的淨土高僧法照、少康稱為「善導轉世」或「後善導」而倍加尊崇，首見於宋代著述的文獻中。不過，如前所述，善導捨身說也是首次記載於宋代的文獻中。這樣看來，可以推測出善導捨身與法照

的善導轉世說並非沒有關聯。為能再轉世到這個世間，與其等到自然命終，還不如通過捨身暫時終止本來還會延續下去的生命更為穩妥，或者也可以理解為通過捨身中斷生命，通過轉世而重生。當然，也有可能是由於淨土信仰的空前繁榮，出於對善導的懷念和敬仰之情而出現的說法，但不管怎麼說，把捨身說和「善導轉世」說聯繫起來看，也不失為一種見解。

以上對有關善導的捨身往生的各種傳說的概略以及問題提起的由來作了介紹，並同時陳述了自己的一些見解，但並不是要對否定還是肯定捨身說做出明確的判定，換句話說，只是說明了筆者處於一種難以做出判斷的心態之中，總之，目前缺乏積極地肯定或徹底地否定善導捨身往生的材料。若有新資料出現的話，問題自然會迎刃而解，但在目前階段，即使承認各種推論的嚴密和巧妙，也難以對這些推論給予全面肯定。值得注意的是，即便認可善導捨身說，也絲毫不會損害善導作為淨土高僧

的偉大形象。

八、著作與弟子

善導在整個中國佛教史上也是最偉大的教化者，其極富感染力的教化使所有接觸他的人無不產生強烈的共鳴。他之所以能以華北為舞台、以磅礴之氣勢推行淨土念佛行業，完全是緣於他那充滿自信的超人般的教化活動。

當然，善導作為迄今為止中國淨土教的集大成者而備受敬仰的原因，並不僅僅因為他是一個偉大的教化者，還因為他從理論的角度系統地確立了淨土教的獨立性，即通過自己的著作奠定了他在中國淨土教中的崇高地位。

善導的著作可以列舉出以下各部：

- 一、《觀無量壽經疏》四卷
- 「玄義分」「序分義」「定善義」「散善義」各一卷、合稱《四帖疏》。
- 二、《法事讚》二卷
- 三、《觀念法門》一卷
- 四、《往生禮讚》一卷
- 五、《般舟讚》一卷

以上著作，以部數計有五部，以卷數計共九卷，合稱「五部九卷聖教」，善導的淨土教全部囊括在其中了。

也就是說，善導的教學大體可以分為教、行二門。從著述方面來說，《觀經四帖疏》為教門，以化他為本。《法事讚》以下的四部五卷是闡明法事行法的行門，以自行為本，有時也將其分為解義和行義，而一般將四帖疏稱為「本疏」，其他則稱為「具疏」。

對於「五部九卷聖教」的著作年代和時間順序，雖有各種各樣的推測，但卻沒有確定性的結論。不過，可以確定的是，這些著作幾乎都是善導居住長安時期所著。換句話說，晚年的善導大師，在帝都長安城內的寺院裡與大眾一起精進實踐稱名念佛，他那熾烈的信仰之火，具有使所有接觸他的人感到溫暖的力量，不僅如此，其長年累月的修學終於在此結出纍纍碩果，通過教學活動為他解讀出的淨土信仰之理論精髓奠定了基礎，並最終以著作的形式完美地表現出來。我們從住錫長安的那個時代的善導身上發現了一個最偉大的宗教家、一個集傳道和學解於一身的聖者的典範。另外，有觀點認為，在五部九卷之外，似乎還有善導的其他著作，但這裡不再贅述。

總之，由曇鸞植根於山西地區的淨土念佛信仰，通過道綽得到應時應機的弘揚，不斷發展壯大，今又得益於偉大的善導，更加生機盎然，特別是與曇鸞和道綽活躍於山西不同，善導活躍於帝都長安，因此，陝

西大地成了淨土信仰的沃土，而且由於善導還去過洛陽，所以，可以說淨土教已經在華北的主要城市，如山西的太原、陝西的長安、河南的洛陽等廣大地區奠定了堅實的基礎。

善導所感化的信眾之多達到了令人難以置信的程度，甚至連前輩道宣都有「信奉者無數」的記述，因而，門下的弟子自然難以勝數。可是，以弟子之名流傳下來的卻很少，只有懷感、懷暉、淨業三人。

關於懷感，前面已經述及，其傳記見於《宋高僧傳》卷六義解篇。即《宋高僧傳》的著者贊寧把懷感看做是義解高僧，可能是因為他著有《釋淨土群疑論》七卷之故。其傳記標題為：唐京師千福寺懷感傳。由此記載可知，他曾住錫於帝都長安的千福寺，其出身地和俗姓不詳，不久後，做了善導的弟子，因憎惡自己罪業深重而欲自絕身命，但在師父善導的教諭下，經過三年的精進修習，最終證得念佛三昧。《宋高僧傳》的記載雖然也很簡單，但對其往生也做了記載，稱懷感不愧是善導門下

的高徒：

臨終果有化佛來迎，合掌面西而往矣。

至於懷惲，從「大唐實際寺故寺主懷惲奉敕贈隆闡大法師碑銘並序」（《金石粹篇》卷八十六所收）之碑文可知，係善導門下的高徒。懷惲於高宗總章元年（六六八年）在西明寺剃度出家，一心刻苦修行，後聽聞善導的大名後，便投其門下。據說《釋淨土群疑論》是師兄懷惲的著作，但懷惲未及完成便已圓寂，由懷惲繼承師兄遺志完成著述。後來，懷惲在武則天永昌元年（六八九年）奉旨做了實際寺的寺主，接受武后皈依後，宣講《觀經》《彌陀經》各數十遍，並充滿熱忱地落實到實踐中，勸教眾生一心專念阿彌陀佛，以此勝因往生淨土。懷惲於武后大足元年（七〇一年）十月以六十二歲世壽示寂，是一位忠實祖述善導思想的高徒。

善導的另一個弟子淨業，因「大唐龍興寺大德香積寺主淨業法師靈塔並序」（《金石粹篇》卷七十五所收）之碑文而廣為人知。淨業俗姓趙氏，弱冠出家，專心修學淨土教義，尤其傾心於《觀經》。王日休的《龍舒增廣淨土文》中記載的「善導和尚臨終往生正念文」，是對臨終要訣等問題的回答，一般都認為是善導的著作，但據說它實際上是善導傳法弟子淨業的著作。淨業於延和元年（七二二年）六月以五十八歲圓寂，當年十月，陪葬在神禾原的善導大師的瑩域，此事在上述碑文中有記載，由此，可以推知他十分敬仰上師善導之高德風範。

與善導的輝煌成就相比，關於其弟子的記載在文獻中卻不多見。然而，善導真實生動的教化使得淨土行人迅速增加卻是千真萬確的事實。善導去世後，稱名念佛的實踐不僅盛行於華北大地，還逐漸擴展到了全國。到了中唐時代，由於在稱名中又增加了音樂元素，便誕生了進一步弘揚淨土行法的法照和勸勉一心稱名念佛的少康等所謂的「後善導」，於是，善導的教義便廣泛深入地滲透到了中國社會的各個階層。

到了唐末、五代，稱名念佛之法門，作為大眾最易掌握的實踐方式，已經牢牢地扎根於社會深層，而且不分宗派，念佛作為宗教的一種行為已經被廣泛接受。由於武宗滅佛的影響，佛教信仰的傳播被潑了冷水，佛教典籍散失嚴重，善導的著作也大都未能倖免於難。然而，善導倡導的稱名念佛的實踐，到了宋代愈發深入人心。如，到了宋代，所謂的結社念佛蓬勃興起，很多人結成社團，踐行稱名念佛。可以說，宋代極具淨土教之特徵的結社念佛，實際上就是在東晉慧遠集結志同道合者發願往生西方淨土的社團組織中加入了善導流口稱念佛的內容。可以說宋代常見的十六觀堂的存在，不僅證明了它是基於《觀經》的淨土教，而且是繼承了善導法脈的淨土教。雖然普遍認為其做法不免有仰慕效仿慧遠的性質，但善導流的淨土教在宋代淨土教中發揮的巨大作用卻是無法否認的事實。

如前面的「曇鸞」「道綽」章節中所述，宋代的佛教徒們已開始思考各宗派的傳承。就中國淨土教而言，大都以東晉慧遠為始祖來排列後來的傳承祖師，但無論怎麼排列，善導大師都必然被列在祖師的序列之中。例如，在《樂邦文類》卷三中就列出了以下諸師的傳記作為「蓮社繼祖五大法師傳」：

- 一、善導
- 二、法照
- 三、少康
- 四、省常
- 五、宗頤

另外，在《佛祖統紀》卷二十六淨土立教志中，作為蓮社七祖列示了：

- 始祖 慧遠
- 二祖 善導

- 三祖 承遠
- 四祖 法照
- 五祖 少康
- 六祖 延壽
- 七祖 省常

此排序方式雖與前者稍有不同，但都無一例外地把善導列為淨土宗祖師，而曇鸞、道綽未被列入這些序列中，由此可知，後世的淨土教徒對於三位祖師的評價大相逕庭。換句話說，應當知道善導流淨土教在宋代淨土教中所佔份量之重。

中國的「宋」，於大約十三世紀後半葉為蒙古族建立的元朝所滅。之後，雖然中國社會被異民族蒙古人所統治，雖然蒙古朝廷崇信的是藏傳佛教，但是，舶來的中國佛教卻依然故我地得到廣泛傳播。淨土教之

念佛法門也作為佛教修持功德之內容而落實到人們的行動之中。後來，由蓮社淨土教分化出來的南宋茅子元一派出現了邪教化的傾向，即所謂的白蓮教，到了元代，更是出現了明顯的教匪化特徵。在此形勢下，普度提出建立蓮宗應有形象並為此掀起了一場整頓復興淨土宗的運動。總之，普度掀起的運動可以說是元代淨土教最大的事件。

普度，江蘇丹陽人，俗姓蔣氏，弱冠之齡於廬山東林寺剃度，走上了出家之路。他經年遊學，遍訪諸師，後在東林寺的善法堂專修念佛三昧。其時，蓮宗的邪教化特徵日漸顯露，普度於成宗大德九年（一三〇五年）著述《廬山蓮宗寶鑒》十卷，明確了茅子元的正宗地位。武宗至大元年（一三〇八年）五月，蓮宗被嚴厲禁止後，普度慨然長嘆，呼籲再度復興，不久得到仁宗的許可，該書於皇慶元年（一三二二年）奉敕頒行天下。後來普度被尊為蓮宗教主，被稱為蓮宗中興之祖，於至順元年（一三三〇年）示寂。

雖然普度的淨土教和日本的淨土教幾乎沒有什麼關係，但是，他如何看待善導卻很耐人尋味。

普度的觀點，當然都表現在了《廬山蓮宗寶鑒》中。首先，在卷四的「念佛正派說」部分收錄了淨土高僧們的傳記，在序言部分寫到：

至夫抗言為道，為萬世宗師，垂裕於人天者遠公也。隋有智者、魏有曇鸞、唐有善導，大振宗風。……

文中提到，弘揚念佛三昧的宗風得到了善導的鼎力支援，還詳細記述了始祖慧遠的事跡，接著以年代順序列示了淨土高僧的傳記，大致如下：

曇鸞、智顛、善導、法照、少康、省常、宗蹟、延壽……慈照
宗主……

白蓮宗的創始人茅子元也位列其中，並以慈照宗主之名被寫入了傳記。就是說，普度繼承了被普遍視為異流的子元血統，又基本認可了中

國淨土教的始祖慧遠和宋代的人們心目中的淨土教傳統，將宗主慈照子元列入序列之中，意欲明確其為正宗地位。換言之，他這樣做的目的，是為了表明在元代備受詬病的白蓮宗的合法性，試圖說明白蓮宗和淨土教在傳統上的一致性。在《廬山蓮宗寶鑒》中，雖然沒有明確記載為歷代祖師，但對善導給予了極高評價卻是毋庸置疑的事實。在《同書》卷七中記錄了「善導和尚修行發願儀」，在卷八中記錄了「善導和尚臨終往生正念文」，對其真偽姑且不論，由此可知，善導對中國後世的淨土教的影響絕不可以小覷。

總之，在元代，普度試圖整頓和復興被現有教團視為異端的白蓮宗時，以其確實繼承了以往中國淨土教之傳統為由，確定了白蓮宗的正統地位。正因為如此，被列為中國淨土教祖師的善導也被作為該序列中的高僧受到了濃墨重彩的描述。日本淨土教的各個宗派，不用說都繼承了善導的法脈，在中國後世的淨土教中也看得出善導思想影響之深。總

之，無論是在日本的淨土教中，還是在與日本的淨土教基本無關也不受日本淨土教關注的元代以後的中國淨土教中，都可以感受到善導教法的傳統。



結

語



毋庸贅言，日本淨土教的源流是由曇鸞、道綽和善導開創的。曇鸞把淨土教法解讀為他力。他力這一認識，揭示了淨土教法的本質，表明任何人都可以信仰、可以行持。換句話說，他力，意味著把教法交到了大眾的手中，任何人都可以乘託，而自力，則必然有人不能相應。

繼曇鸞之後，道綽指出，唯有他力的教法才是契合當今時代和現時眾生的唯一津梁。就是說，他把所有人的共同根機都解讀為罪惡凡夫，確信最契合這樣的罪惡凡夫的教法就是他力淨土教法，體悟到了根機之於教法的重要意義。到了善導時期，他對自身的痛徹反省更是到了令人驚訝的地步。比如，在其「散善義」中就有這樣的表述：

不得外現賢善精進之相，內懷虛假。貪瞋邪偽，奸詐百端，惡性難侵，事同蛇蠍。雖起三業，名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也。

其文言辭犀利，直刺人心，把中國語言的用詞之巧妙、諷刺之辛辣等表達手段發揮到了極致；對人性的剖析更是單刀直入，毫無隱諱，可以說達到了否定自我的最高境界。正是這樣的自我否定，才最終導向對阿彌陀佛大願業力的絕對信賴。即，深信阿彌陀佛四十八願，攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力，定得往生。善導將此信念貫穿到了他一生都在堅持的教化活動中。

附 錄



一、曇鸞大師七傳

一、《續高僧傳》

魏西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳三

釋曇鸞，或為鸞。未詳其氏，雁門人也。家近五臺山，神跡靈怪，逸於民聽，時未志學，便往尋焉；備覲遺蹤，心神歡悅，便即出家。內外經籍，具陶文理，而於四論佛性，彌所窮研。讀《大集經》，恨其詞義深密，難以開悟，因而註解；文言過半，便感氣疾，權停筆功，周行醫療。行至汾川秦陵故墟，入城東門，上望青霄，忽見天門洞開，六欲階位，上下重複，歷然齊睹，由斯疾癒。欲繼前作，顧而言曰：「命惟危脆，不定其常，本草諸經，具明正治，長年神仙，往往間出，心願所指，修習斯法，果剋既已，方崇佛教，不亦善乎。」承江南陶隱居者，方術所歸；廣博弘贍，海內宗重，遂往從之。既達梁朝，時大通中也。乃通

名云：「北國虜僧曇鸞，故來奉謁。」時所司疑為細作，推勘無有異詞，以事奏聞。帝曰：「斯非覘國者，可引入重雲殿，仍從千迷道。」帝先於殿隅，卻坐繩床，衣以袈裟，覆以納帽。鸞至殿前，顧望無承對者。見有施張高座，上安幾拂，正在殿中，傍無餘座；徑往昇之，豎佛性義。三命帝曰：「大檀越！佛性義深，略已標敘，有疑賜問？」帝卻納帽，便以數關往復。因曰：「今日向晚，明須相見。」鸞從座下，仍前直出。詰曲重踏，二十餘門，一無錯誤。帝極歎訝曰：「此千迷道，從來舊侍，往還疑阻，如何一度，遂乃無迷？」明旦，引入太極殿，帝降階禮接，問所由來。鸞曰：「欲學佛法，恨年命促減，故來遠造陶隱居，求諸仙術。」帝曰：「此傲世遁隱者，比屢徵不就，任往造之。」鸞尋致書通問。陶乃答曰：「去月耳聞音聲，茲辰眼受文字，將由頂禮歲積，故使真應來儀，正爾整拂藤蒲，具陳花水，端襟斂思，佇聆警錫。」及屆山，所接對欣然，便以仙方十卷，用酬遠意。還至浙江，有鮑郎子神者，一

鼓湧浪，七日便止。正值波初，無由得度。鸞便往廟所，以情祈告：「必如所請，當為起廟。」須臾，神即見形，狀如二十，來告鸞曰：「若欲度者，明旦當得，願不食言。」及至明晨，濤猶鼓怒。才入船裡，怙然安靜。依期達帝，具述由緣。有敕，為江神更起靈廟。

因即辭還魏境，欲往名山，依方修治。行至洛下，逢中國三藏菩提留支。鸞往啓曰：「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？」留支唾地曰：「是何言歟？非相比也。此方何處有長生不死法？縱得長年，少時不死，終更輪迴三有耳。」即以《觀經》授之曰：「此大仙方，依之修行，當得解脫生死也。」鸞尋頂受，所齋仙方，並火燒之。自行化他，流靡弘廣。魏主重之，號為「神鸞」焉。下敕令住并州大巖寺，晚復移住汾州北山石壁玄中寺。時往介山之陰，聚徒蒸業，今號「鸞公巖」是也。以魏興和四年（五四二年），因疾卒於平遙山寺，春秋六十有七。臨至終日，幡花幢蓋，高映院宇，香氣蓬勃，音聲繁鬧。預登寺者，並

同矚之。以事上聞，敕乃葬於汾西泰陵文谷，營建磚塔，並為立碑，今並存焉。

然鸞神宇高遠，機變無方，言晤不思，動與事會。調心練氣，對病識緣，名滿魏都，用為方軌，因出《調氣論》。又著作王邵，隨文註之。又撰禮《淨土十二偈》，續龍樹偈後；又撰《安樂集》兩卷等，廣流於世。仍自號為「有魏玄簡大士」云。

二、《安樂集》

曇鸞法師，康存之日，常修淨土。亦每有世俗君子來呵法師曰：「十方佛國，皆為淨土。法師何乃獨意注西，豈非偏見生也？」法師對曰：「吾既凡夫，智慧淺短，未入地位，念力須均。如似置草引牛，恆須繫心槽檻。豈得縱放，全無所歸？」雖復難者紛紜，而法師獨決。

是以無問一切道俗，但與法師一面相遇者，若未生正信，勸令生信；

若已生正信者，皆勸歸淨國。是故法師臨命終時，寺傍左右道俗，皆見幡花映院，盡聞異香音樂，迎接遂往生也。

三、《淨土論》

沙門曇鸞法師者，并州汶水人也。魏末、高齊之初猶在。神智高遠，三國知聞。洞曉眾經，獨步人外。梁國天子蕭王，恆向北禮「曇鸞菩薩」。註解天親菩薩《往生論》，裁成兩卷。法師撰集《無量壽經》，奉讚七言偈百九十五行，並《問答》一卷，流行於世。勸道俗等，決定往生，得見諸佛。恆請龍樹菩薩臨終開悟。誠如所願，此方報盡，半宵之內現聖僧像，忽來入室云：「我是龍樹菩薩。」便為說曰：「已落之葉，不可更附枝也；未束之粟，不可倉中求也；白駒過隙，不可暫時留也。已去者叵反，未來未可追，現在今何在？白駒難可回。」法師妙達言旨，如是告終。即半夜內，發遣使者，遍告諸村白衣弟子，及寺內出家弟子，

可三百餘人，一時雲集。法師沐浴，著新淨衣，手執香爐，正向西坐。教誡門徒，索西方業。日初出時，大眾齊聲念彌陀佛，便即壽終。寺西五里之外，有比丘尼寺，並是門徒，明相出後，集堂食粥，舉眾皆聞空內有微妙音樂，西來東去。中有智者告大眾言：「法師和上，一生教人修淨土業，今此音聲向東去者，必應多是迎法師來。」食訖，相命睹法師去。庭前相待，未出寺庭之間，復聞音樂，遠在空中，向西而去。尼僧等相與至彼，乃見無常。此依經論，定得生西方也。

四、《往生西方淨土瑞應刪傳》

曇鸞法師第二

齊朝曇鸞法師家近五臺，洞明諸教。因得此土仙經十卷，欲訪陶隱居學仙術。後逢三藏菩提，問曰：「佛法中有長生不死法勝此土仙經否？」三藏唾地，驚曰：「此方何處有長生不死法？縱得延壽，年盡須

墮。」即將《無量壽觀經》授與鸞曰：「此大仙方，依而行之，長得解脫，永離生死。」鸞便須火遂焚仙經。

忽於半夜見一梵僧入房，語鸞曰：「我是龍樹菩薩。便說偈曰：落葉不可更附枝，未束粟不可倉中求，白駒過隙不可暫駐；已去者叵反，未來未可追，現在今何在？白駒難可回。」法師乃知壽終。集弟子三百餘人，自執香爐向西，教誡門徒勸崇西方，以日初出時，齊聲念佛，即便壽終。寺西五里有一尼寺，聞空中音樂，西來東去，須臾又聞東來西去。

五、《淨土往生傳》

釋曇鸞，雁門人也。少遊五臺，感其靈異，誓而出俗。三乘頓漸，具陶文理。嘗讀《大集經》，苦其辭義深密，難以開悟。大下辭筆，以形註解。又嘗抱疾，行至汾川，俄見雲陰斗盡，天門洞開，六欲階位，

上下重複。鸞方瞬目，疾乃隨癒。鸞於是後，用心佛道，常如不及。開蒙誘俗，無間遠邇。

初鸞好為術學，聞江南有陶隱居，得道家長生法，千里就之以卒其業。陶以所學仙經十卷授鸞，鸞躍然自得，以為神仙之術，其必然也。後還洛下，遇菩提留支，意頗德之。問支曰：「佛道有為長生乎。其能卻老為不死乎？」支笑而對曰：「長生不死吾佛道也，道家何有焉？」旋以《觀無量壽經》授之曰：「汝可誦此，則三界無復生，六道無長往，盈虛消長，禍福成敗，無得而昧。其為壽也，有劫石焉，有河沙焉，河沙之數有極，壽量之數無期，此吾金仙氏之長生也。」鸞承其語，驟起深信，遂焚所學仙經而專《觀經》焉。每於《觀經》得其理義，修三福業，想像九品，雖夫寒暑之變，疾病之來，不懈於始念。魏主憐其志尚，又嘉其自行化他，流靡弘廣，號為「神鸞」。

敕住并州大嚴寺，未幾移住汾州壁谷玄中寺。一夕鸞正持誦，見一

梵僧，掀昂而來，入其室曰：「吾龍樹也，其所居者淨土焉，以汝有淨土之心，故來見汝。」鸞曰：「何以教我？」樹曰：「已去不可及，未來未可追，現在今何在？白駒難與回。」言訖而失。鸞以所見勝異，必知死生之期戒矣，即集弟子數百人，盛陳教誡言：「其四生役役，其止無日。地獄諸苦，不可以不懼；九品淨業，不可以不修。」因令弟子齊聲，高唱阿彌陀佛。鸞乃西向瞑目，頓顙而示滅之。是時道俗，同聞管弦絲竹之聲，由西而來，由西而隱。魏主曰：「此誠佛子之真修，其所歸也有在矣。」敕葬汾西之文谷，仍條其生平所習，以立碑焉。

六、《新修往生傳》

釋曇鸞，雁門人也。少遊五臺，感其靈異，自誓出俗。三乘頓漸，具陶文理。又嘗抱疾，行至汾川，俄見雲蔭如蓋，天門洞開，六欲階位，上下重複。鸞方瞬目，疾乃隨癒。鸞於是復，用心佛道，常如不及。開

蒙誘俗，無間遠近。

初鸞好為術學，聞陶隱居得長生法，千里就之。陶以仙經十卷授鸞，鸞躍然自得，以為神仙之術，其必然也。後還洛下，遇菩提留支，意頗得之。問支曰：「佛道有得長生乎？具能卻老為不死乎？」支笑而對曰：「長生不死吾佛道也。」施以《觀無量壽經》授之曰：「汝可誦此，則三界無復生，六道無攸往，盈虛消息，禍福成敗，無得而至。其為壽也，有劫石焉，有河沙焉，河沙之數有極，壽量之數無窮，此吾金仙氏之長生也。」鸞承其語，驟起深信，遂焚所學仙經，而專《觀經》焉。

每於《觀經》得其理義，修三福業，想像九品，雖夫寒暑之變，疾病之來，不懈於始念。魏主憐其志尚，又嘉其自行化他，流靡弘廣，號為「神鸞」。

敕住并州大巖寺，未幾移住汾州玄中寺。一夕鸞正持誦，見一梵僧，掀昂而來，入其室曰：「吾龍樹也，所居淨土，以汝有淨土之心，故來

見汝。」鸞曰：「何以教我？」樹曰：「已去不可及，未來未可追，現在今何在？白駒難與回。」言訖而失。鸞以所見勝異，必知死生之期屆矣，即集弟子數百人，咸陳教誡言：「其四生役役，其止無日。地獄諸苦，不可以不懼；九品淨業，不可以不修。」因令弟子齊聲高唱阿彌陀佛。鸞乃西向瞑目，頓顙而示滅。是時道俗，同聞管絃絲竹之聲，由西而來，良久乃寂。

七、《龍舒淨土文》

曇鸞，初自陶隱居得仙經十卷，鸞欣然自得，以為神仙必可致也。後遇僧菩提留支，問云：「佛道長生乎？能卻老不死乎？」支云：「長生不死，吾佛道也。」遂以《十六觀經》與之云：「汝可誦此，則三界無復生，六道無復往，盈虛消息，禍福成敗，無得而至。其為壽也，有劫石焉，有河沙焉。沙、石之數有限，壽量之數無窮，此吾金仙氏之長

生也。」鸞深信之，遂焚仙經，而專修《觀經》。雖寒暑之變，疾病之來，亦不懈怠。魏主憐其志尚，又嘉其自行化他，流傳甚廣，號為「神鸞」。一日，告弟子云：「地獄諸苦，不可以不懼；九品淨業，不可以不修。」因令弟子高聲，念阿彌陀佛，向西閉目，叩頭而亡。是時僧俗，同聞管絃絲竹之聲，從西而來，良久乃止。

二、道綽大師五傳

一、《續高僧傳》

唐并州玄中寺釋道綽傳九（道撫）

釋道綽，姓衛，并州汶水人。弱齡處俗，閭里以恭讓知名。十四出家，宗師經誥，《大涅槃》部，偏所弘傳，講二十四遍。晚事瓚禪師，

修涉空理，亟沾徽績。瓚清約雅素，慧悟開天，道振朔方，升名晉土。綽稟服神味，彌積歲時，承昔鸞法師淨土諸業，便甄簡權實，搜酌經論，會之通衢，布以成化。剋念緣數，想觀幽明，故得靈相潛儀，有情欣敬。恆在汶水石壁谷玄中寺，寺即齊時曇鸞法師之所立也，中有鸞碑，具陳嘉瑞，事如別傳。綽《般舟》、方等，歲序常弘，九品十觀，分時紹務。嘗於行道際，有僧念定之中，見綽緣佛珠數相，量如七寶大山；又睹西方靈相，繁縟難陳。由此盛德日增，榮譽遠及，道俗子女，赴者彌山。恆講《無量壽觀》，將二百遍。導悟自他，用為資神之宅也。詞既明詣，說甚適緣，比事引喻，聽無遺拘。人各捏珠，口同佛號，每時散席，響彌林谷。或邪見不信，欲相抗毀者，及睹綽之相善，飲氣而歸，其道感物情為若此也。

曾以貞觀三年（六二九年）四月八日，綽知命將盡，通告事相，聞而赴者，滿於山寺。咸見鸞法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。又以乾地插蓮，花不萎者七日。及餘善相，不可殫紀。自非行感倫通，詎能會此者乎！

年登七十，忽然齟齒新生，如本全無歷異。加以報力休健，容色盛發，談述淨業，理味奔流，詞吐包蘊，氣霑醇醴。並勸人念彌陀佛名，或用麻豆等物而為數量，每一稱名，便度一粒。如是率之，乃積數百萬斛者。並以事邀結，令攝慮靜緣，道俗嚮其綏導，望風而成習矣。又年常自業，穿諸木欒子以為數法，遺諸四眾，教其稱念，屢呈禎瑞，具敘行圖。

著《淨土論》兩卷。統談龍樹、天親，邇及僧鸞、慧遠並遵崇淨土，明示昌言，文旨該要，詳諸化範。傳燈宇縣，歲積彌新。傳者重其陶鑿風神，研精學觀，故又述其行相。自綽宗淨業，坐常面西，晨宵一服，鮮潔為體。儀貌充偉，並部推焉，顧眄風生，舒顏引接。六時篤敬，初

不缺行，接唱承拜，生來弗絕。才有餘暇，口誦佛名，日以七萬為限，聲聲相注，弘於淨業，故得鎔鑄有識，師訓觀門。西行廣流，斯其人矣。

沙門道撫，名勝之僧，京寺弘福，逃名往赴。既達玄中，同其行業，宣通淨土，所在彌增。今有惰夫，口傳《攝論》。惟心不念，緣境又乖，用此招生，恐難繼想。綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉。

二、《淨土論》

沙門道綽法師者，亦是并州晉陽人也，乃是前高德大鸞法師三世已下，懸孫弟子。講《涅槃經》一部，每常讚歎鸞法師智德高遠。自云：相去千里懸殊，尚捨講說，修淨土業，已見往生。況我小子，所知所解，何足為多？將此為德。從大業五年（六〇九年）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。貞觀已來為開悟有緣，時時敷演《無量壽觀經》一卷，示誨並土晉陽太原汶水三縣道俗，七歲

已上並解念彌陀佛。上精進者，用小豆為數，念彌陀佛，得八十石或九十石；中精進者，念五十石；下精進者，念二十石。教諸有緣不向西方涕唾便利，不背西方坐臥。撰《安樂集》兩卷，見行於世。

去貞觀十九年（六四五年），歲次乙巳，四月二十四日，悉與道俗取別，三縣內門徒就別，前後不斷，難可記數，至二十七日，於玄中寺壽終。時有白雲從西方來，變為三道白光，於自房中徹照通過，終訖乃滅。後燒墳陵時，復有五色光三道，於空中現，映繞日輪，繞訖乃止；復有紫雲，三度於墳上現，遺終弟子同見斯瑞。若準經斷，並是諸佛慈善根力，能令眾生見如此事。又準《華嚴經》偈說：「又放光明名見佛，此光覺悟命終者，念佛三昧必見佛，命終之後生佛前。」

三、《往生西方淨土瑞應刪傳》

道綽禪師第十一

唐朝道綽禪師，并州人也。玄中寺講《觀經》二百遍。三縣七歲並解念佛，自穿穗珠，勸人念佛，語常含笑，不曾面背西。語善導曰：「道綽恐不往生，願師入定為佛得否？」善導入定，見佛百餘尺，問曰：「道綽現修念佛三昧，不知捨此報身得往生否？」又問曰：「何年月得生？」答曰：「伐樹連下斧，無緣莫共語，還家莫辭苦。」又令綽懺悔。一者安置經像於淺處，自居安穩房中。二者作功德，使出家人，對十方僧懺悔。三者因修建傷損舍生，對眾生懺悔。又問：「終時有何瑞相令人見聞？」答曰：「亡日我放白毫，遠照東方，此光現時，來生我國。」果至亡日，三道光照房內。又見曇鸞法師，七寶池中語曰：「淨土已成，餘報未盡，紫雲墳上三度現。」

四、《淨土往生傳》

釋道綽，俗姓衛，并州汶水人。棄家已來，歷訪名師。後聞瓚禪師，

理行兼著，畢志事之。尋憩壁谷玄中寺，寺即後魏曇鸞法師之舊止也。鸞於其寺，久蘊淨業，至其亡日，疊有祥異。郡人奇之，捃摭其事，刻之於碑。綽臨其文，彌起深信，於是依附靜境，澄寂諸念，念彌陀佛，不知其數，大汎日以七萬遍為度。並汾之間，風俗少事念佛，持數珠者罕嘗有之。綽勉僧俗念佛，無數珠者，以豆記之，如念一聲，即度一豆，或時麻麥記者亦然，已而較之，其所度者數萬斛。

唐貞觀三年（六二九年）四月八日，道俗集其寺，樂如來之降生也，且見鸞於空中，乘七寶船，由其船上而指綽曰：「汝於淨土堂宇已成，但推報命未盡。」爾復見化佛與化菩薩，飄飄在空中，眾乃驚歎，大生信服，雖夫無種闡提之人，亦率服之。以故唐初，並汾諸郡，熏漬淨業，由綽盛焉。

綽有同志道撫者，久居輦下，去玄中寺，頗甚疏遠。或時相見，必指淨土為永會。綽亡既三日，撫聞之曰：「吾常以行先之。何乃後也。」

又曰：「吾如一息之功，見佛之期可追矣。」即日於像前叩頭陳露，退就其座以化。

五、《新修往生傳》

釋道綽，并州人。棄家已來，歷訪名師。後聞瓚禪師，理行兼著，卑志事之。尋憩石壁谷玄中寺，寺即後魏曇鸞法師舊止也。鸞於其寺，久蘊淨業，至其亡日，疊有祥異。郡人奇之，捃摭其事，刻之於石。綽讀其文，彌深信。講《涅槃經》二十餘遍。每歎鸞法師智德高遠，尚捨講說，修淨土業，已得往生；況我小子，所解何足為多，而恃此為德！即捨講說，修淨土行，一向專念阿彌陀佛。日別七萬遍為限，禮拜供養，相續無間。為開悟有緣，每講《觀經》二百餘遍，示誨道俗，七歲已上念阿彌陀佛。教用小豆為數，上者念得九十八十石，中者念得五十石，下者三十石。教諸有緣，不向西方大小便利涕唾，不背西坐，聲聲相注，

弘淨土業。每見佛住空中，天華下散大如錢，其色鮮白，遍滿虛空；大眾以手承花，人人皆得，七日不萎。又撰《安樂集》兩卷，見行於世。

唐貞觀三年（六二九年）四月八日，道俗集其寺，示如來之降生也，且見鸞於空中乘七寶船，由其上而指綽曰：「汝於淨土堂宇已成，但惟報命未盡。」爾復見化佛與化菩薩，飄飄在空，眾乃驚歎，大生信服。雖夫無種闡提之人，亦率服之。以故唐初，並汾諸郡，重漬淨業，由綽盛焉。

貞觀十九年（六四五年）四月二十四遇疾，道俗省覲者不可勝記。至二十七日欲終時，又有聖眾從西方來，兩道白光入房徹照，終訖乃滅。又欲殯時，復有異光於空中現，殯訖乃止。復有紫雲於塔上三度現，眾人同見斯瑞。

三、善導大師七傳

一、《續高僧傳》

近有山僧善導者，周遊寰寓，求訪道津。行至西河，遇道綽師，唯行念佛，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，有人告導曰：「今念佛名，定生淨土不？」導曰：「定生定生。」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。

二、《往生西方淨土瑞應刪傳》

善導禪師第十二

唐朝善導禪師，姓朱，泗州人也。少出家，時見西方變相，歎曰：「何

當託質蓮臺，棲神淨土。」及受具戒，妙開律師，共看《觀經》。悲喜交歎，乃曰：「修餘行業，迂僻難成；唯此觀門，定超生死。」

遂至綽禪師所，問曰：「念佛實得往生否？」師答曰：「各辦一蓮花，行道七日，不萎者即得往生。」

又東都英法師，講《華嚴經》四十遍，入綽禪師道場遊三昧，而歎曰：「自恨多年，空尋文疏，勞身心耳；何期念佛，不可思議。」禪師云：「經有誠言，佛豈妄語。」

禪師平生，常樂乞食，每自責曰：「釋迦尚乃分衛，善導何人，端居索供養！」乃至沙彌，並不受禮。

寫《彌陀經》十萬卷，畫淨土變相三百鋪；所見塔廟，無不修葺。佛法東行，未有禪師之盛德矣！

三、《念佛鏡》

善導闍梨在西京寺內，與金剛法師較量念佛勝劣，昇高座遂發願言：「準諸經中，世尊說念佛一法，得生淨土，一日七日，一念十念阿彌陀佛，定生淨土，此是真實不誑眾生者，即遣此堂中二像總放光明。若此念佛法虛，不生淨土，誑惑眾生，即遣善導，於此高座上，即墮大地獄，長時受苦，永不出期。」遂將如意杖，指一堂中像，像皆放光。

四、《淨土往生傳》

釋善導，不原其姓，亦不悉何許人。周遊寰宇，求訪道津。唐貞觀中，見西河綽禪師，行方等懺及淨土九品道場。導大喜曰：「此真入佛之津要，吾得之矣。」於是篤勤精苦，若救頭燃。續至京師，激發四部弟子，無問貴賤，彼屠沽輩亦擊悟焉。嘗寫《彌陀經》數十萬卷，散施受持，

以故京師至於左右，列郡念經佛者，踵跡而是。或問導曰：「念佛之善生淨土耶？」對曰：「如汝所念，遂汝所願。」對已導乃自念阿彌陀佛。如是一聲，則有一道光明，從其口出，或其十聲至於百聲，光亦如之。導厭此身，諸苦逼迫，情偽變易，無暫休息，乃登所居寺前柳樹，西向願曰：「願佛威神，驟以接我，觀音勢至亦來助我，令我此心不失正念，不起驚怖，不於彌陀法中以生退墮。」願畢於其樹上，投身自絕。時京師士大夫，傾誠歸信，咸收其骨以葬。高宗皇帝，知其念佛口出光明，又知捨報之時精至如此，下敕以額其寺為光明焉。

五、《新修往生傳》

釋善導，不悉何許人。周遊寰宇，求訪道津。唐貞觀中，見西河綽禪師，行方等懺及淨土九品道場講《觀經》。導大喜曰：「此真入佛道之津要。修餘行業，迂僻難成；惟此觀門，速超生死，吾得之矣。」於

是篤勤精苦，若救頭燃。續至京師，激發四部弟子，無問貴賤，彼屠沽輩亦擊悟焉。

導入堂則合掌胡跪，一心念佛，非力竭不休；乃至寒冷，亦須流汗，以此相狀，表於至誠。出即為人說淨土法，化諸道俗；令發道心修淨土行，無有暫時不為利益。

三十餘年無別寢處，不暫睡眠；除洗浴外不曾脫衣。般舟行道，禮佛方等，以為己任。

護持戒品，纖毫不犯，曾不舉目視女人，一切名利無心起念，綺詞戲笑亦未之有。

所行之處，爭申供養；飲食衣服，四事豐饒，皆不自入，並將迴施；好食送大廚供養徒眾，唯食粗惡才得支身。乳酪醍醐，皆不飲啖。

諸有覲施，將寫《阿彌陀經》十萬餘卷，所畫淨土變相三百餘堵。所在之處，見壞伽藍及故磚塔等，皆悉營造。燃燈續明，歲常不絕。三衣瓶鉢，不使人持洗，始終無改，化諸有緣。每自獨行，不共眾去；恐與人行談論世事，妨修行業。

其有暫申禮謁聞說少法，或得同預道場親承教訓，或曾不見聞披尋教義，或輾轉授淨土法門。京華諸州，僧尼士女；或投身高嶺，或寄命深泉，或自墮高枝，焚身供養者，略聞四遠，向百餘人。諸修梵行，棄捨妻子者；誦《阿彌陀經》，十萬至三十萬遍者；念阿彌陀佛，日得一萬五千至十萬遍者，及得念佛三昧、往生淨土者，不可知數。

或聞導曰：「念佛之善生淨土耶！」對曰：「如汝所念，遂汝所願。」對已，導乃自念阿彌陀佛，如是一聲，則有一道光明，從其口出，十聲至百聲光亦如之。導謂人曰：「此身可厭，諸苦逼迫，情偽變易，無暫休息。」乃登所居寺前柳樹，西向願曰：「願佛威神驟以接我，觀音勢至亦來助我，令我此心不失正念，不起驚怖，不於彌陀法中以生退墮。」願畢於其樹上，投身自絕。時京師士大夫傾誠歸信，咸收其骨以葬。高

宗皇帝，知其念佛口出光明，又知捨報之時精至如此，賜寺額為光明焉。

六、又云

唐往生高僧善導，臨淄人也。幼投密州明勝法師出家。誦《法華》《維摩》。忽自思曰：教門非入一道一途，若不契機功即徒設。於是投《大藏經》，信手探之得《無量壽觀經》，便喜誦習於十六觀，恆諦思惟忱節西方以為冥契。欣慧遠法師勝躅，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。

後遁跡終南悟真寺，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。

初聞綽禪師晉陽開闡，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，比來所睹宛在，因即入定七日不起。或問導曰：「弟子念佛，得往生否？」導令辨一莖蓮花，置之佛前，行道七日，花不萎悴，即得往生。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，在簷牖下，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。」綽公靜思往咎，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。」

導化治京輩道俗，歸心者如市。後於所住寺院中，晝淨土變相，忽催令速成就，或問其故，則曰：「吾將往生，可住三兩夕而已。」忽然微疾，掩室怡然長逝，春秋六十九。身體柔軟，容色如常，異香音樂，

久而方歇。時永隆二年（六八一年）三月十四日。

七、《龍舒淨土文》

善導貞觀中，見西河綽禪師淨土九品道場，於是篤勤精苦，若救頭燃。每入佛堂合掌胡跪，一心念佛，非力竭不休；雖寒冰亦須流汗，以表至誠。出即為眾說淨土法門，無暫時不為利益。

三十餘年不暫睡眠；般舟行道，禮佛方等，專為己任。

護持戒品，纖毫不犯，未嘗舉目視女人。絕意名利，遠諸戲笑。

所行之處，淨身供養；飲食衣服有餘，並以迴施；好食送大廚供眾，粗惡自食。乳酪醍醐，皆不飲噉。

諸有嚫施，用寫《阿彌陀經》十萬餘卷，畫淨土變相三百餘壁。見壞寺及壞塔，皆悉修營。燃燈續明，每歲不絕。三衣瓶鉢，不使人持洗，始終無改。不與眾同行；恐談世事，妨修行業。

展轉授淨土法門者不可勝數。或問導云：「念佛之善生淨土否？」

答云：「如汝所念，遂汝所願。」於是導自念阿彌陀佛，一聲則有一道光明從其口出，十聲以至百聲光明亦如此。

其《勸化偈》云：「漸漸雞皮鶴髮，看看行步躑躅，假饒金玉滿堂，難免衰殘老病。任是千般快樂，無常終是到來；唯有徑路修行，但念阿彌陀佛。」後謂人曰：「此身可厭，吾將西歸。」乃登寺前柳樹，投身自絕。高宗見其念佛口出光明，又捨身時精至如此，賜寺額為光明。

慈雲式懺主略傳云：「阿彌陀佛化身至長安，聞漉水聲乃曰可教念佛。」三年後滿長安城中念佛。後有法照大師，即善導後身也。

一、《續高僧傳》（大正藏第五〇冊·二〇六〇頁）

唐道宣法師撰

二、《淨土論》（《大正藏》第四七冊·一九六三頁）

唐迦才法師撰

三、《往生西方淨土瑞應刪傳》（《大正藏》第五一冊·二〇七〇頁）

唐文諡法師、少康法師撰

四、《念佛鏡》（《大正藏》第四七冊·一九六六頁）

唐道鏡法師、善道法師撰

五、《淨土往生傳》（《大正藏》第五一冊·二〇七一頁）

宋戒珠法師撰

六、《新修往生傳》（《卍續大正藏》第七八冊·一五四六頁）

宋王古居士撰

七、《龍舒增廣淨土文》（《大正藏》第四七冊·一九七〇頁）

宋日休居士撰

四、《善導大師略傳》摘錄

（慧淨法師編《善導大師略傳》原四十五則，今摘錄其中二十三則，作補充資料）

十四、放下屠刀立地成佛

《佛祖統紀》卷二八如此記載：

唐朝，長安，京姓。本為屠夫，因善導大師勸人念佛，滿城斷肉。京嫉恨之，持刀入寺，興殺害意；善導大師指示西方，現淨土相。京即迴心發願，上高樹念佛，墮樹而終；眾見化佛，引天童子，從其頂門而出。天童即其識神。

彌陀救度 隨時存在 隨地存在 毫無條件

不論縑素 不論善惡 剋念願生 立即得生

亦知大師 悲心感人 德人睹面 惡念全消

二二二、唐朝時代三大葬禮

由於大師德化，「信奉者其數無量，念佛聲盈滿長安」，故大師葬禮，自必盛極一時。

若據馬祖道一禪師的傳記，有「華嚴歸真於嵩陽，善導瘞塔於秦嶺，禮視齋斬，人傾國城，哀送之盛，今則三之」之文，依此則善導大師的葬禮，乃唐朝時代的三大葬禮之一。

華嚴歸真於嵩陽之「華嚴」，即是華嚴尊者普寂大師，普寂大師之傳中有「傾城哭送，閭里為之空焉」之文，准此推知善導葬禮當亦如是。

此是盛德之自然感召，非藉人為之刻意安排；此可由《瑞應刪傳》讚言：「佛法東行，未有禪師（善導）之盛德矣」印知其實。

二二五、高宗皇帝供千舍利

據《隆闡大法師碑》記載當時香積寺的勝景而言：

神木靈草，凌歲寒而獨秀；葉暗花明，逾嚴霜而靡悴。

豈直風高氣爽，聲聞進道之場；故亦臨水面山，菩薩全真之地。

重重佛事，窮鷲嶺之分身；種種莊嚴，盡崑丘之異寶。

但以至誠多感，能事冥資，故能遠降宸衷，令齋舍利，計千餘粒。

加以七珍函筭，隨此勝緣，百寶幡花，令興供養。

由於善導大師的盛德及香積寺的感應，深獲高宗皇帝的崇敬，因而呈佛舍利，「計千餘粒」予香積寺，並加以「七珍函筭」莊飾，同時又以「百寶幡花」，供養道場。

可知大師：生前悲心，下拯群萌；滅後餘德，上感宸衷。

二六、則天皇后頻臨淨刹

由於大師在長安擁有眾多信徒，香積寺又供養皇帝所獻的法器、舍利子等，故前來瞻仰、拜佛的人絡繹不絕，香火鼎盛。

又據《隆闡大法師碑》記載：

則天大聖皇后，承九元之眷命，躡三聖之休期，

猶尚志想金園，情欣勝躅。

或頻臨淨刹，傾海國之名珍；

或屢訪炎涼，捨河宮之秘寶。

則天皇后登上皇位之後，仍然懷念香積寺，而「頻臨淨刹，屢訪炎涼」，每次都「傾海國之名珍，捨河宮之秘寶」的大興供養。

可知大師：塔留香積，長耀明燈；弟子繼德，宸遊頻臨。

二七、王維題詩過香積寺

不知香積寺，數里入雲峰；

古木無人徑，深山何處鐘。

泉聲咽危石，日色冷青松；

薄暮空潭曲，安禪制毒龍。

王維（公元七〇〇—七六一）字摩詰，盛唐開元進士，大詩人、大畫家兼音樂家。其詩體物精微，狀寫傳神，清新脫俗，獨成一家。蘇軾讚其作品：「詩中有畫，畫中有詩」。居士平生信佛，素服長齋，喜禪好淨，有詩佛的美譽。

這首「過香積寺」應是他晚年遊歷所寫，詩中的「雲峰、古木、深山、鳴鐘，泉聲、危石，日色、青松，薄暮、空潭，安禪、毒龍」等，描畫出當時香積寺的靜謐、安寧、幽邃、出塵、深不可測的優美脫俗景象，描畫細緻生動，卻又毫無痕跡，渾然天成。

王維這首「過香積寺」，益使善導、崇靈塔、香積寺，千古留傳，名揚四海。

二八、遺文放光 少康感悟

到了中唐時代，貞元之初，另一淨土高僧，念佛佛從口出、世稱「後善導」的少康大師（？—八〇五），參訪洛京白馬寺，見殿內文字累放光明，甚感奇異，向前探看，乃是善導大師所作的《西方化導文》；少康大師一見非常歡喜，便祝願說：「如果我與淨土有緣，惟願此文，再現光明。」祝願才畢，果然光明再度閃爍，光中有無數化佛菩薩。少康大師深受感動，當下立誓說：「劫石可移，我願無易矣！」

二九、形像神變化佛付囑

於是少康大師立即前往長安瞻禮善導大師的影堂，大陳薦獻，乞願

一見善導大師，立時善導大師的遺像化為佛身，向少康大師說：「汝依吾教，利樂眾生，同生安樂。」少康大師一聞，似有證悟。

三〇、念佛出佛 善導再來

少康大師兩度見文放光，遂深歸淨土，並立誓言：「劫石可移，我願無易。」又見善導化現佛身而為說法，感應之奇，古今罕有；應化之妙，不可思議；令人感悅徹髓、五體投地。

經此證悟，乃起而自信教人信，自行化他，唯依善導；遂使男女老少，一見少康，皆念佛號；所到之處，滿念佛聲。

後於浙江睦州建淨土道場，集眾念佛，眾人見其念佛一聲，便有一佛從其口出，十聲百聲亦復如是；與善導大師一聲佛號一道光明，前後祖師如出一轍，是故時人稱為「後善導」，譽為「今彌陀」。

北宋之佛學大家無為子楊傑，感伏於少康，深仰於善導，乃作《善

導和尚彌陀道場讚》，而以詩偈讚言：

東峰壇級石嵯峨 十佛隨聲信不訛
後善導依先善導 今彌陀是古彌陀
一心正受超三界 孤月澄禪照萬波
乘般若舟遊淨域 度生還亦到娑婆

三一、星曜東方法然繼起

寂而常照 星曜東方 法然繼起 宗風丕揚
我作此偈 讚古讚今 南山東海 長耀明燈

這兩行讚偈是全國政協副主席、中國佛教協會前會長趙樸初大德對善導大師及法然上人的部分讚詞。

大師之後，在中國則有少康繼起，大力弘傳，人稱後善導。在日本則有十二世紀被譽為智慧第一、尊為勢至應現的法然繼起，全依善導《觀

經疏》創立日本淨土宗，此書遂成為日本淨土宗的根本聖典。法然上人在他所著的《選擇集》結文說：

善導《觀經疏》者：

是西方指南，行者目足；

然則西方行人，必須珍敬矣！

同時大師也被尊奉為高祖，而法然則成為宗祖。現在日本最大宗派之淨土法門，其各流各系，皆源出法然，而法然則全依善導。

中國之善導在常寂光中，仍以智慧光，照曜東方，遂使日本之「法然繼起，宗風丕揚；南山東海，長耀明燈」，照引群萌，淨土往生。趙樸老之讚詞，誠可謂「讚古讚今」矣！

三二、本地彌陀垂跡善導

大師乃是阿彌陀佛化身，事載《西方略傳》；所以生前滅後，盛德

靈異不可思議。宜哉！獨得本願深旨，廣度念佛群萌。

法然上人於其《選擇本願念佛集》之結文讚言：

仰討本地者：四十八願之法王也，十劫正覺之唱，有憑於念佛；俯訪垂跡者：專修念佛之導師也，三昧正受之語，無疑於往生。本跡雖異，化導是一也。

三三、二祖對面一脈相傳

法然全依善導，絕對歸投傾倒於善導，崇拜景仰懷慕於善導，終於感得善導大師於其夢定之中前來讚歎證明，並互相問答，這便是日本淨土門中膾炙人口的「二祖對面」之典故。

根據《夢感聖相記》《淨土隨聞記》《源空上人傳》等資料，法然上人自言：

予八閱（加五閱大藏）《觀經疏》。知「亂想凡夫，依稱名行，則乘佛願力，必定往生彌陀淨土。」

雖自身往生，已得決定；又欲普為眾生，弘通斯道；然時機難計，心懷猶豫。

一夜夢紫雲大起，遍覆四海；雲中出無量光，光中百寶眾鳥，翩翩飛散。

時予陟高山，有一高僧，出於雲中，住立吾前；予即敬禮，瞻仰尊容。腰下金色宛如佛身，腰上緇衣如尋常僧。

高僧云：「吾是唐善導，汝能弘通專修念佛，甚為稀有，故來證之。爾來弘法無塞，遍至四遠。」

予伏請曰：「願淨土教門，面授口訣，將自信教人信。」

和尚示曰：「善哉！喜哉！菩薩大聖，淨土教法，隨願授與。」

超越時空，二祖會面於夢中，何異面授口訣、瀉瓶相傳乎！亦可謂中國後善導者少康，日本後善導者法然；本國異域，一脈相傳。不禁讚言：

唐朝善導和尚為彌陀化身，獨顯本願深意；

日本法然上人是勢至應現，專弘稱名要行。

西方二聖，異國同傳念佛法；

東土兩祖，先後共成淨土宗。

三四、佛教會長敬撰讚詞

凡夫入報，本願稱名，契法應機，廣度群萌。

大師功勳，耀古灼今，愈至末代，彌增仰憑。

全國政協前副主席、中國佛教協會前會長趙樸初大德，於公元一九八〇年，中日兩國佛教徒在兩國淨土宗的共同祖庭、復建之中的香

積寺聯合舉行紀念大師往生一千三百年的盛大讚仰法會上，以萬分崇敬之情，恭撰十一行（每行四句）之讚詞，讚仰大師是「彌陀乘願再來」，應機宏闡淨土法門，廣啓眾生正信念佛；並感服「龍門大佛」是「曠古神工」，致使人天永遠尊崇。同時讚歎日本之法然深受善導智慧光的啓發，而創立日本淨土宗，繼承了善導「本願稱名、凡夫入報」之淨宗正意，顯示善導法然，異代繼承，兩國祖師，一脈相傳，其讚言：

惟我大師 乘願再來 淨土法門 應機宏開

五部九卷 妙宣深蘊 能於難信 廣生正信

龍門大像 曠古神工 賴公檢校 人天永崇

行願既圓 隨緣示寂 千三百年 塔留香積

寂而常照 星曜東方 法然繼起 宗風丕揚

四色之蓮 七寶之樹 法音宣流 甘露普注

善信億萬 同具至誠 六時佛號 千載祖庭

爰結勝因 爰興盛會 憶念師恩 永矢弗墜
伽藍斯闢 塔波斯修 海潮迎像 天風送舟
兩邦雲仍 俱會一處 永敦夙好 同遵祖武
我作此偈 讚古讚今 南山東海 長耀明燈
公元一千九百八十年四月十四日

趙樸初頂禮敬撰並書

法然上人曾據《觀經》所言：

光明遍照十方世界，念佛眾生攝取不捨。

之文寫了一首和歌：

月光雖無處不照，唯宿仰望者心中。

趙樸老一見，讚賞之餘，也有所感發地寫了兩首短詩和之：

月光常普照，只看有心人。

明月懸中天，大地無不照；

但問有心人，飲受光多少。

可見兩國淨宗祖師，萬代崇仰；亦知樸老於淨土，是個有心人。

三五、蓮池印光傾心崇仰

蓮池大師於其《往生集》深心感伏善導大師之巍巍高德而讚曰：

善導和尚，世傳彌陀化身。觀其自行之精嚴，利生之廣博，萬代而下，猶能感發人之信心。設非彌陀，必觀音普賢之儔也；猗歟大哉！

印光大師於其《文鈔》極口讚仰善導大師之神通智慧而言：

善導和尚，係彌陀化身。有大神通，有大智慧。其宏闡淨土，不尚玄妙，唯在真切平實處，教人修持。至於所示專雜二修，其利無窮。專修謂身業專禮，口業專稱，意業專念。如是則往生西方，萬不漏一。

雜修謂兼修種種法門，迴向往生，以心不純一，故難得益；則百中稀得一二，千中稀得三四往生者。此金口誠言，千古不易之鐵案也。

三六、善導所說當作佛說

印光大師於其《文鈔》又以梵唄唱讚而言：

師當唐初，各宗盛行。

提倡淨土愜群情，佛力誰與京！

若肯投誠，西方定往生。

又勸人應信「大師所說當作佛說」，而以偈讚言：

世傳師是彌陀現，提倡念佛義周瞻。

切誠學者須摛謙，兼使極力生欣厭。

解宜遍通一切法，行擇機理雙契幹。

念佛出光勵會眾，所說當作佛說看。

三七、智榮禪師銘文崇仰

宋朝智榮禪師，崇仰大師高德，乃於大師法像銘文讚言：

善導阿彌陀佛化身

稱佛六字 ¹即歎佛 ²即懺悔 ³即發願迴向 ⁴一切善根莊嚴

淨土

¹但稱佛名，即是對阿彌陀佛最高無上之讚歎，天親菩薩《往生論》言：「稱念佛名即是讚歎門」。

²名號具德，一念能除八十億劫生死大罪，一念既爾，何況常念，即是常懺悔人；大師《般舟讚》言：「念念稱名常懺悔」以明但念佛名自有懺悔功能。

³大師於《玄義分》言：「南無者，即是歸命，亦是發願迴向之義；

阿彌陀佛者，即是其行；以斯義故，必得往生。」是故但稱佛名，自成發願迴向，必得往生。

⁴ 彌陀因位萬行，果地萬德，皆悉攝在名號，因此六字名號，具諸善法，攝諸德本；是故但稱佛名，自得一切善根，自成莊嚴淨土。

三八、曇省律師銘偈讚仰

南宋高宗紹興三十一年（一一六一），曇省律師深仰大師高德，於大師法像銘偈讚言：

唐善導和尚真像 四明傳律比丘曇省 讚

善導念佛 佛從口出 信者皆見 知非幻術

是心是佛 人人具足 欲如善導 妙在純熟

心池水靜 佛月垂影 業風起波 生佛殊迴

紹興辛巳二月一日

三九、善導示現 古塔古佛

某師，甘肅人。二〇〇三年於甘肅天水麥積山一塊石頭上打坐，突然看見天空中出現一座巍巍佛塔，卻沒有頂，塔上出現一尊彌陀古佛。下山後欲往外地參學，便先到西安，下車後茫然不知何往。突然有一居士前來，帶其前往香積寺，到了香積寺一見善導大師崇靈塔，方知當時空中所見佛塔即此崇靈塔。此塔原有十三層，唯上二層以日久毀壞，塔頂不在。守塔師父正好有事欲外出，故央其代為守塔十天。

二〇〇九年六月二十七日，有居士贈其《善導大師要義》等淨土宗善導流教理之書，師欣然頂戴受持而言：「我與善導大師有緣。」

善導大師乃彌陀化身，千載之後猶作如此靈現於今人之前，真是不可思議啊！

四〇、善導大師彌陀化身

二〇〇八年四月某日上午，淨土宗重慶念佛會之劉天素居士依約前往李沛鴻居士家，一者贈送淨土宗善導流的佛書，二者簡介善導大師的淨土思想，盼其信受。

正當劉居士表明重慶念佛會皆依善導大師的淨土思想時，客廳的電視機突然自動開啓螢幕，並出現彩色畫面，畫面中顯現「善導大師係彌陀化身」等九個蒼勁有力的大字，停留幾分鐘後，隨即自然隱去。

兩人面面相覷，深感驚奇，電視機何能不啓自開？畫面從何而來？九個大字又如何出現？這豈非彌陀適時顯現靈異，證明善導大師確實是彌陀化身，唯其淨土思想才是純正不虛，以啓發李居士的無上信心！

李居士逢此靈異，甚為感動的說：「真不可思議，我們都親自見證了這一神奇的場面！」

「善導大師係彌陀化身」與「善導大師的淨土思想」，雙雙獲得法界不可思議的印證，令人震撼無比、感動無量、信受無疑、法喜無盡，正如少康大師言：「劫石可移，我願無易矣！」

四一、夢見善導歸入念佛

湖南省常德市胡秋菊居士於二〇〇二年四十五歲時，有緣皈依佛門，然不知為何學佛，於了生死、念佛往生淨土一概不知，由於常往寺院當義工，故亦學會大悲咒、普門品、心經、灌頂真言等佛門一般功課，然並不常念佛。

某日夢見有人告其與唐朝有關，醒後不知此夢含義，唯默識於心。

修學日久，漸知生死大事，亦知往生淨土之重要，然不知自己所修所學能否往生，因而心懷不安，常乞求彌陀觀音能於夢中指點。

二〇〇四年四月，夢見一棵菩提樹，樹上結滿菩提果，樹下很多古

時之人，身披古印度袈裟，告其於「二〇〇〇六年到長沙去」。醒後思惟：長沙離常德約二百多公里，時間未到，路亦遙遠，姑且置之。

二〇〇〇六年六月，復夢見一座高塔，塔邊有棵迎客松，有比丘尼告言：「妳到長沙去，妳緣在長沙。」但因不知長沙何處有此高塔，遂仍置之。

二〇〇〇六年八月，又夢見一座高山，山上有一寶塔，莊嚴無比，高聳雲霄，從西飄來一位身披青衣古人，住其屋頂，空中傳來兩聲：「善導大師！善導大師！」聞已便醒，然不知善導大師是誰，亦不知高山寶塔位在何處。

一個個神奇夢境，似有所啓示，唯總不解其意。

二〇〇〇六年十二月，正好長沙開元寺有一比丘尼印悟師父有事回其俗家常德，師與胡居士相識，遂邀胡居士相伴到開元寺。開元寺當家師宗信法師贈予胡居士幾本淨土宗之佛書，胡居士接手一看，竟然是《善

導大師法語》，眼睛突然一亮，心頭為之一震，居然在此長沙開元寺得知善導大師！打開書本，赫見善導大師崇靈塔，更為驚訝於此塔正是夢中所見之寶塔。

至此，數年來前後幾個神奇夢境，一一得解。夢中有啓示也有引導，正是要她專依鼎鼎有名的唐朝高僧，彌陀化身的善導大師之淨土思想，專念佛名，必得往生。

唐朝高僧，善導大師，彌陀化身，專弘淨土。
千百年後，猶作示現，頂禮善導，悲願無限。

四二、善導示現合掌大佛

有一青年，於二〇一〇年農曆九月十九日皈依三寶，法名道琮，時年二十五歲。皈依後泛閱佛書，無善知識指導，於修學中不免有所困惑。二〇一三年正月時夢見善導大師示現合掌大佛，自記其夢言：

二〇一三年正月十幾的某日夜裡，我整整做了一晚上的夢。夢中我和母親一起散步，走著走著，不知不覺走到一個十分幽靜的地方。這個地方是我從來沒有來過的，有陣陣的鳥語花香，但並沒有見到鳥和花；四周樹木比較茂盛且蔥綠。走著走著，覺得地勢微微有點高了。此刻來到一走廊，這個走廊就像是登布達拉宮的走廊似的。突然，在我和母親面前出現一尊的巨大佛像，全身金色，猶如從天而降。這尊佛像猶如一座高山，可謂「佛是一座山，山是一座佛」。這尊佛雙腿結跏趺坐，高坐紫金臺；雙手合十，嘴巴微笑而微張開。佛像頭部及胸部不時有縷縷白雲飄過，那雲薄如白色輕紗，又如白色裊裊香煙。那紫金臺呈千葉寶蓮狀，金色的花瓣一圈一圈地旋轉……我只能如實地描述當時場景，但遺憾的是，見到佛像的那種感觸，還有周圍環境帶來的愉悅感，卻難以用語言描述出來。

夢到這麼大的佛像固然神奇，夢醒之後我一直在想：這是哪尊佛呢？我只見過菩薩雙手合十的像，從來沒見過佛合十的。

九月一日上午，在一寺院遇到一位專修淨土宗的念佛人，他很熱心地向我介紹善導大師的淨土教理，並送我一本《淨土宗十三祖師傳》，一經翻閱，赫然發現當時所夢到的大佛，就在這本書裡面，原來就是善導大師的塑像，現正供奉在西安的香積寺。

春節夢見善導大師，這次偶然聽聞到善導大師的淨土思想，不可思議。顯然我與淨土宗有緣，更與善導大師有緣，我完全信受！我一輩子將專修淨土宗，專念彌陀佛，必生極樂國。（道琮居士敬述於二〇一三年十月二十六日）

四三、集古賢文讚十二德

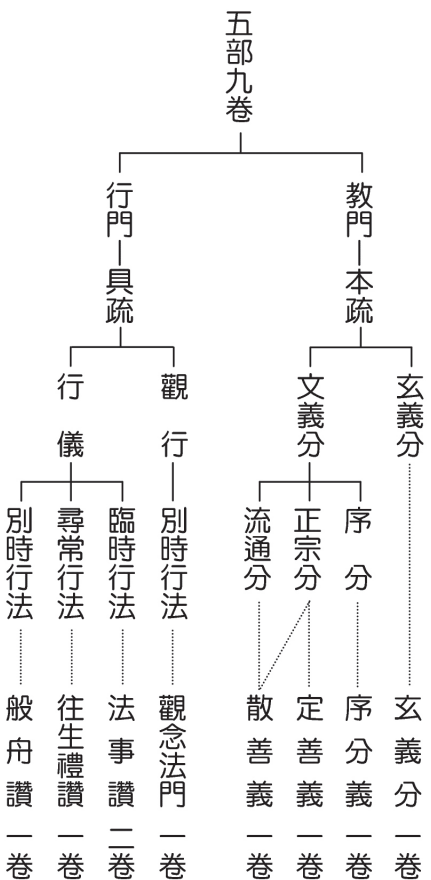
猗歟大哉！大師現法界之身雲，施普濟之妙用，高德巍巍，祖恩罔極，豈鑽之彌堅、仰之彌高所能言乎！吾等愚拙，難讚萬一，否！不免

有反污聖德之虞；雖然，為獻讚仰之誠，敬集古德讚語，雖不及大海一粟，九牛一毛，亦為竭此微忱而已矣。

- 一、本地尊貴德
- 二、至誠念佛德
- 三、三昧發得德
- 四、光從口出德
- 五、造疏感夢德
- 六、釋文降魔德
- 七、楷定古今德
- 八、廢立絕妙德
- 九、化導盛廣德
- 十、帝王歸敬德
- 十一、遺文放光德
- 十二、形像神變德

四四、五部九卷 本疏具疏

大師之著作成為淨宗聖教的有左列「五部九卷」，尚有失傳的《阿彌陀經義》，此書〈定善義〉出現二次，恰如《四帖疏》，是《阿彌陀經》隨文解釋之疏。



此五部之中，《觀經疏》（四帖疏）四卷謂之「本疏」，亦謂「解義分」；其他四部謂之「具疏」，亦即「行儀分」。

四五、當時教界高僧年表

曇鸞 四七六—五五四
 道綽 五六二—六四五
 善導 六一三—六八一
 真諦 四九九—五六九
 信行 五四一—五九四
 慧遠 五二三—五九二
 智顓 五三八—五九七
 吉藏 五四九—六二三
 玄奘 六〇〇—六六四
 道宣 五九六—六六七
 賢首 六四三—七一二

慧遠（淨影） 大經義疏 二卷
 觀經義疏 二卷
 智顓（天臺） 觀經疏 二卷
 彌陀經義記 一卷
 吉藏（嘉祥） 大經義疏 一卷
 觀經義疏 二卷

五、善導大師年表

釋慧淨 編

佛曆 公元	中國紀元	干支	善導 年齡	善導 事蹟	其他紀事
956	946	878	796	611	佛曆
412	402	334	252	67	中國紀元
義熙八年	晉安帝元興元年	咸和九年	魏齊王嘉平四年	後漢明帝永平十年	中國紀元
壬子	壬寅	甲午	壬申	丁卯	干支
二〇一	二二一	二七九	三六一	五四六	善導年齡
					善導事蹟
出。《易行品》由鳩摩羅什譯出。	《阿彌陀經》由鳩摩羅什譯出。	淨土宗初祖慧遠出生。	出。《無量壽經》由康僧鎧譯出。一說三〇八年竺法護譯出。	佛教由迦葉摩騰、竺法蘭始傳中國。	其他紀事

1067	1020	996	990	968	960
523	476	452	446	424	416
梁武帝普通四年	宋明帝元徽四年	元嘉二九年	宋文帝元嘉二三年	宋文帝元嘉元年	晉安帝義熙十二年
癸卯	丙辰	壬辰	丙戌	甲子	丙辰
九十	生前一三七	生前一六一	生前一六七	生前一八九	生前一九七
淨影寺慧遠出生。	淨土宗祖師曇鸞出生於大同府雁門(山西省代縣,北魏孝文帝承明元年)。	北魏太武帝被弒而亡。十二月,北魏文成帝詔令復興佛教。	三月,北魏詔令諸州厲行廢佛政策(三武一宗法難之第一),盡誅長安沙門,破壞一切經典圖像,北魏佛教遂遭毀滅(北魏太武帝太平真君七年)。	《觀無量壽經》由曇良耶舍譯出。	八月,慧遠往生(八三歲)(一說四一五、四一七)。

1106	1098	1093	1082	1073
562	554	549	538	529
陳文帝 天喜三年	梁元帝 承聖三年	梁武帝 太清三年	梁武帝 大同四年	梁武帝 中大通元年
壬午	甲戌	己巳	戊午	己酉
五生前	五生前	六生前	七生前	八生前
淨土宗祖師道綽出生於并州汶水（山西省文縣）或謂并州晉陽（北齊武成帝河清元年）。 距曇鸞往生八年。	曇鸞往生（七九歲，北齊天保五年）。 一說東魏興和四年（五四二）。	三論宗吉藏（嘉祥）出生。	天台宗智顛出生。	《往生論》由菩提流支譯出。 曇鸞遇菩提流支於洛陽，並撰《往生論註》，闡釋他力淨土教，為淨土宗之開宗奠基。若曇鸞不遇流支，則無道綽、善導、頂禮菩提流支，頂禮曇鸞大師。

1144	1141	1140	1136	1133	1119
600	597	596	592	589	574
開皇二十年	開皇十七年	開皇十六年	開皇十二年	隋文帝 開皇九年	陳宣帝 太建六年
庚申	丁巳	丙辰	壬子	己酉	甲午
十三生前	十六生前	一七生前	二一生前	二四生前	三九生前
日本首次遣使入隋。 玄奘出生（一說六〇二）。	天台宗智顛寂於石城寺（六十歲）。	南山律宗道宣出生。	淨影寺慧遠寂（七六歲）。	隋朝統一中國，南北朝告終。	五月，北周武帝廢止佛道二教，損毀經像，盡迫僧道還俗（三武一宗法難之第二）。 五七八年，武帝崩（三六歲）。 五八〇年，北周復興佛道二教。

1153	1151	1149	1148	1145
609	607	605	604	601
大業五年	大業三年	隋煬帝 大業元年	仁壽四年	隋文帝 仁壽元年
己巳	丁卯	乙丑	甲子	辛酉
生前 四	生前 六	生前 八	生前 九	生前 十二
道綽詣玄中寺，歸入淨土門，時年四十八歲，曇鸞滅後五十七年，成為曇鸞滅後弟子。	一月，敕令諸州請度僧千人。日本第二次遣隋使中，有僧數十人來華。	十月，帝臨幸天台山，敕賜「國清寺」之額。靜琬於房山雲居寺著手石刻大藏經。	四月，日本聖德太子發布十七條憲法，其中規定禮敬三寶。	敕令於全國一一三州建立舍利塔。

1174	1170	1167	1162	1157
630	626	623	618	613
唐太宗 貞觀四年	武德九年	武德六年	唐高祖 武德元年	大業九年
庚寅	丙戌	癸未	戊寅	癸酉
一八	一四	一二	六	一
見極樂變相圖，深受感動，發願生心。		於諸城縣依明勝法師出家，學《維摩經》、《法華經》。	姓朱，安徽泗州人（瑞應刪傳）。山東臨淄人（新修往生傳，佛祖統紀二八）。	
八月，日本首次遣使入唐。	五月，佛道二教徒論爭故，敕令沙汰佛道二教，京留三寺二觀，諸州各留一寺一觀，置僧千人，餘皆廢除或令還俗。	五月，三論宗吉藏寂（七五歲）。	隋煬帝被弒。唐朝建國，高祖於太極殿設無遮大會。	

1180	1179	1177	1176	1175
636	635	633	632	631
貞觀十年	貞觀九年	貞觀七年	貞觀六年	貞觀五年
丙申	乙未	癸巳	壬辰	辛卯
二四	二三	二二	二十	一九
	周遊寰寓，求訪道津。前往玄中寺，師事道綽禪師，受淨土教。	二十幾歲，便依《觀經》證入三昧，古今高僧，少出其右。	受具足戒。與妙開律師共看《觀經》，悲喜交集，確信唯此是出離解脫之法門。	
九月，攝論宗道英寂。	相部律宗法勵寂（七六歲）。唐太宗行幸太原，訪玄中寺道綽禪師，祈禱文德皇后病癒。羅馬阿羅本始傳景教。		八月，日本留學僧靈雲、僧旻等人隨唐使歸國。八月，章安灌頂寂於國清寺（七二歲）。法相宗窺基生於長安。	波斯穆護何祿傳入祇教。

1187	1184	1183	1182
643	640	639	638
貞觀十七年	貞觀十四年	貞觀十三年	貞觀十二年
癸卯	庚子	己亥	戊戌
三一	二八	二七	二六
華嚴宗三祖賢首（法藏）生於長安。	十一月，華嚴宗初祖杜順寂（八四歲）。七月，法琳寂（六九歲）。文成公主下嫁西藏王棄宗弄讚（松贊干布）。	大師弟子懷惲出生。十二月，地論宗曇榮寂（八五歲）。	禪宗六祖慧能，生於南海新興（廣東省）。

1192	1189
648	645
貞觀二十二年	貞觀十九年
戊申	乙巳
三六	三三
<p>為大慈恩寺落成法會五十大德之一。某一期間住錫於大慈恩寺。畫淨土變相圖三百鋪，盛行教化。</p>	<p>從玄中寺返終南山悟真寺，嚴持戒律，一心念佛（一說二八歲時）。大師念佛精至，每念一聲，便口出一道光明，聲聲佛號，聲聲光明，故時人尊稱「光明和尚」。當時亦於國際都市之長安光明寺、慈恩寺、實際寺等熱烈教化，書寫《阿彌陀經》贈與信眾，其數十萬，信者不計其數。</p>
<p>義淨出家。窺基出家。</p>	<p>一月，玄奘從印度返抵長安。道宣撰《續高僧傳》，《傳》中預先記載大師事蹟。大師人尚在世，時又年輕，已入《高僧傳》，大師高德，於此可知。道綽往生（八四歲）。</p>

1211	1208	1207	1199	1195	1194	1193
667	664	663	655	651	650	649
唐高宗乾封二年	唐高宗麟德元年	唐高宗龍朔三年	永徽六年	唐高宗永徽二年	唐高宗永徽元年	貞觀二十三年
丁卯	甲子	癸亥	乙卯	辛亥	庚戌	己酉
五五	五二	五一	四三	三九	三八	三七
		住於實際寺，為檢校僧。				
南山律宗道宣寂（七十二歲）。	二月，玄奘寂於玉華宮（六三歲，一說六五歲）。		大師弟子淨業出生。	禪宗四祖道信寂（七十二歲）。	《稱讚淨土佛攝受經》由玄奘譯出。	淨土宗迦才往生。

1218	1216	1215	1212
674	672	671	668
唐高宗 上元元年	咸亨三年	唐高宗 咸亨二年	唐高宗 總章元年
甲戌	壬申	辛未	戊辰
六二	六〇	五九	五六
	自今年至六七五（上元二年）之三年間，因深諳佛教藝術，乃被徵召入宮，奉敕前往洛陽龍門山檢校（監督）雕刻八十五尺之石龕大毗盧舍那佛像，並監造龍門最大寺院奉先寺。		
禪宗五祖弘忍寂（七四歲），一說六七五年。		十一月，義淨等人由廣州前往印度。	懷惲（三十歲）於西門寺依大師出家，後為實際寺住持。十月，華嚴二祖智儼寂（六七歲）。

1220	676	唐高宗 儀鳳元年	丙子	六四	於長安熱心教化之餘，撰著《五部九卷》並《彌陀經義》等淨宗寶典。此頃，京華諸州，受大師教化，修梵行而念佛，日得一萬五千至十萬遍者，及得念佛三昧、往生淨土者，不可知數。古今祖師，自得三昧者不多，何況更教信眾，又令如此眾多信眾證得三昧，是知大師德化，不可思議。約於此頃，懷感師事大師，受大師之教，精虔念佛三年，終於證得念佛三昧，後著《淨土群疑論》七卷，以釋淨土諸疑。約於此頃，大師在西京寺內，與金剛法師較量念佛勝劣，大師以如意杖指一堂中佛像，像皆放光。	
------	-----	-------------	----	----	---	--

1245	1233	1225	1224
701	689	681	680
武則天 大足元年	武則天 永昌元年	永隆二年	唐高宗 永隆元年
辛丑	己丑	辛巳	庚辰
二十 滅後	八年 滅後	六九	六八
		三月十四日，化緣圓滿，回歸極樂（新修往生傳）。 三月二十七日寂（帝王年代錄）。	
十月，大師弟子懷惲往生（六二歲）。	善導大師圓寂後，唐高宗和武則天為紀念大師偉業，乃敕門弟懷惲於長安鳳城之南神禾原建立大師崇靈塔十三層，並建造香積寺，殿堂崢嶸，雄偉壯觀。	此年由僧義法師撰《唐慈恩寺善導禪師塔碑》樹立於慈恩寺，彰顯大師偉德，長存景仰。	淨土宗慈愍三藏（慧日大師）出生。 十一月，天臺宗二祖智威寂（七八歲）。

1292	1288	1277	1257	1256
748	744	733	713	712
天寶七年	唐玄宗 天寶三年	唐玄宗 開元二二年	先天二年	唐玄宗 先天元年
戊子	甲申	癸酉	癸丑	壬子
六七 滅後	六三 滅後	五二 滅後	三二 滅後	三一 滅後
慈愍往生（六九歲）。	大師著《觀經四帖疏》於此年已在日本傳寫，可知此《疏》早已傳入日本。	大師著《往生禮讚》傳入日本。	一月，義淨寂（七五歲）。 八月，禪宗六祖慧能寂（七六歲）。	淨土宗承遠出生。 六月，大師弟子淨業往生（五八歲）。 十一月，華嚴宗三祖賢首寂（七十歲）。

1382	1349	1346	1329
838	805	802	785
唐文宗 開成三年	貞元二二年	貞元十八年	唐德宗 貞元元年
戊午	乙酉	壬午	乙丑
滅後 一五七	滅後 一二四	滅後 一二二	滅後 一〇四
淨土宗法照往生（或說八三一。出生時間不詳）。	十月，少康（後善導）往生。	承遠往生（九一歲）。	少康於貞元之初，在洛陽白馬寺見大師《西方化導文》放光，又於長安大師影堂蒙大師化身開示，遂歸心淨土，私淑大師，自行化他，唯事念佛。其念佛佛從口出，與大師念佛光從口出，同一高德，故有「後善導」之稱，後世尊為淨土宗五祖。

1395	1386	1383
851	842	839
唐宣宗 大中五年	唐武宗 會昌二年	唐文宗 開成四年
辛未	壬戌	己未
滅後 一七〇	滅後 一六一	滅後 一五八
大中五年，志遇法師撰寫《唐慈恩寺善導和尚塔銘》樹立於慈恩寺。可知大師曾長期住於慈恩寺，而其感化之深，功勳之隆，致使後人一再地為其樹碑，長存感恩，永貽懷念。	五月，武宗滅佛（至八四五年，為三武一宗法難之第三），寺皆廢棄，逼令僧尼還俗，佛像、鐘、磬，改鑄錢幣或農具，史稱「會昌法難」，為四大法難中最慘烈。八四六年三月，武宗崩（三三歲）。翌年（唐宣宗大中元年）三月，下敕恢復全國佛寺。	大師著《觀念法門》《法事讚》《般舟讚》傳入日本。

1677	1576	1499
1133	1032	955
紹興三年 南宋高宗	宋仁宗 明道元年	後周世宗 顯德二年
癸丑	壬申	乙卯
四五二 滅後	三五二 滅後	二七四 滅後
四月七日，日本淨土宗開祖法然出生。	約於此後，智榮禪師崇仰大師高德，於大師法像銘文讚言：「善導阿彌陀佛化身。稱佛六字：即歎佛、即懺悔、即發願迴向、一切善根莊嚴淨土。」	世宗實行排佛政策，詔令廢止佛寺，毀佛像，收鐘、磬、鉢、鐸之類鑄錢（三武一宗法難之第四）。顯德六年，世宗胸發瘡疽而殂。翌年，宋太祖統一天下，下詔復寺立像，佛教始告復甦。《五部九卷》並《往生論註》、《安樂集》等淨宗寶典，大約毀於此之法難。

1719	1712	1705
1175	1168	1161
南宋孝宗 淳熙二年	南宋孝宗 乾道四年	紹興三二年
乙未	戊子	辛巳
四九四 滅後	四八七 滅後	四八〇 滅後
二月一日，南宋曇省律師深仰大師高德，於大師法像銘偈讚言： 善導念佛，佛從口出，信者皆見，知非幻術。是心是佛，人人具足，欲如善導，妙在純熟。心池水靜，佛月垂影，業風起波，生佛殊迴。	九月，日僧重源（法然弟子）入宋攜帶「淨土五祖像」回日本。	春，法然（四三歲）第八遍閱讀善導《觀經四帖疏》至《散善義》「正定業」之文，忽悟彌陀救度之理，遂徹底歸入淨土門。一夜，大師現於法然夢中，證明傳承無誤，預記弘傳廣遠。蒙此夢印證，法然乃開宗立教，建立日本「淨土宗」；而此靈夢，有「二祖對面」之美稱。

2443	2435	2405	1757	1756
1899	1891	1861	1213	1212
光緒二五年	清德宗 光緒十七年	清文帝 咸豐十一年	嘉定六年	南宋寧宗 嘉定五年
己亥	辛卯	辛酉	癸酉	壬申
一二一八 滅後	一二一〇 滅後	一一八〇 滅後	五三二 滅後	五三二 滅後
<p>日本探險隊在吐魯番（新疆省）發掘到大師真蹟之《阿彌陀經》及「淨土變相圖」。大師真蹟，遠傳西域，教化之廣，令人驚歎。</p> <p>大師《五部九卷》回歸祖國。</p> <p>十二月十一日，淨土宗十三祖印光出生於陝西合陽。</p> <p>印光大師極度仰讚大師而言：「善導和尚係彌陀化身，有大智慧，有大神通，所說等同佛說。」</p> <p>正月二十五日，法然回歸極樂（八十歲）。</p> <p>日僧明信入宋尋覓大師所有著作，毫無所獲，空手而歸。</p>				

2524	2522	2510	2484
1980	1978	1966	1940
民國六九年	民國六七年	民國五五年	民國二九年
庚申	戊午	丙午	庚辰
一二九九 滅後	一二九七 滅後	一二八五 滅後	一二五九 滅後
<p>中國大陸改革開放，允許部分佛教恢復，非宗教場所，仍禁止佈教。</p> <p>中國大陸文化大革命（一九六六—一九七六），搗毀寺廟，焚燒經像，盡迫僧尼還俗，中國佛教滅亡（臺灣除外）。</p> <p>十一月四日，印光往生（八十歲）。</p> <p>五月十四日，中日兩國佛教徒在兩國淨土宗的共同祖庭——復建中的香積寺，聯合舉辦紀念大師往生一千三百年的大型讚仰法會。</p>			

譯後記

在本書的翻譯過程中，譯者深深感受到作者在這本不厚的傳記裡所傾注的巨大心血和熱情：為了盡可能向讀者呈現三位祖師在求道和弘法歷程中的真實風貌，讓讀者通過當時的歷史背景去理解祖師們的心路歷程，用心體悟祖師們慈悲無我的感人事跡，作者旁徵博引，橫貫東西，查閱了大量的包括中國國內難得一見的資料，進行多方考證，全書涉及相關人物近百人，歷史著述達數十部之多，對於任何一個細枝末節，都沒有敷衍潦草一筆帶過。惟其如此，本書雖係一部學術著作，但讀起來絲毫沒有枯燥乏味之感，而且隨著論證的步步深入，我們彷彿從這些鏗鏘的文字中間聽到了祖師們求道途中那堅實的脚步聲，看到了祖師們幾十年如一日慈悲普化的感人身影。

為古人作傳，本就是一件費神又費力的工作，況且是可能影響信眾法身慧命的高僧傳記。然而，作者以虔敬之心，小心翼翼地拂去沉積在古籍裡的層層塵埃，以其嚴謹的治學態度和細緻入微的工作，從無數碎片式記述中梳理出藉以佐證的歷史資料，以盡可能精準的文字為我們還原出了三位祖師的時代風貌。儘管由於歷史記載的斷裂，有些論據還有待繼續發掘補充，但此傳記對研究中國淨土宗尤其是三位祖師無疑具有不可替代的重要價值。

生於北魏、北齊和隋末的曇鸞、道綽、善導三位高僧，作為在中日兩國都具有深遠影響的淨土祖師而備受敬仰，但由於「三武一宗」的滅佛運動，尤其是唐末的會昌法難，使得原本在中國蓬勃發展的淨土法脈頓失傳承，佛教典籍大量佚失，有關祖師大德的資料也隨之失傳。另一方面，隨著佛教東傳日本，大批日本學僧來華學習佛教與中國文化，大量佛教典籍逐漸流傳至東瀛，使得有關祖師們的珍貴歷史資料未受中國

滅佛事件的影響而得以保全，並在今天以傳記的形式回轉中國。吾人何其幸哉！

曇鸞是中國淨土教理論的奠基人。他依據龍樹菩薩《十住毗婆沙論·易行品》，將釋迦教下無量法門分判為「難行道」和「易行道」，闡釋法門有如世間道，有難有易，陸路步行則苦，水道乘船則樂，念佛淨土法門為易行道，以眾生念佛為因，阿彌陀佛之他力救度為緣，因緣和合即得往生。這一認識，揭示了淨土教法的本質，意味著把教法交到了大眾的手中，任何人都可以信仰，任何人都可以行持，任何人都可以乘佛願力往生西方。曇鸞註解天親菩薩《往生論》的《往生論註》成為中國淨土宗理論的奠基性著作。

承繼曇鸞的道綽，在其代表性著作《安樂集》中，將一代佛教判為「聖道門」和「淨土門」，指出淨土門乃他力救度之法門，縱無明煩惱未斷，但依阿彌陀佛大願業力，持名念佛能夠往生極樂淨土，永超三界生死，得阿惟越致，獲一生補處。認為末法時代，眾生根機陋劣，唯有他力教法才是契合這個時代和現時眾生的唯一津梁。他把所有人的共同根機都解讀為罪惡凡夫，確信最契合罪惡凡夫的教法就是他力淨土教法，體悟到了根機之於教法的重要意義。

彌陀化身善導大師，年少出家，師承道綽大師專修淨土，二十餘歲，便臻深妙，證得念佛三昧。大師教行並進，德高望隆，念佛功深，定中備觀西方聖境，口念一聲佛，便出一道光明。所著《觀經四帖疏》成為淨土宗開宗立教之根本經典，大師也因此成為當之無愧的開宗祖師。他將淨土一門分為「要門」和「弘願」，以《觀經》所說的「定散二善迴向求生」為要門，以《大經》所說的「一向專念彌陀佛名」為弘願，將行人一切修持判定為正雜二行，從正行中特倡稱名為正定業，把持名念佛提到了至高無上的地位，令人捨雜修正，以念佛正行決生淨土。

總之，三位祖師法脈相承、珠聯璧合，他們次第創導的中國淨土教

法，闡釋了釋尊出世之本懷，彰顯了彌陀平等救度眾生的慈悲大願，普被上中下根，統攝律教禪宗，可謂九界眾生離此法，上不能圓成佛道，十方諸佛捨此法，下不能普利群萌，實乃千經萬論，處處指歸。正如善導大師所言：若欲學解，從凡夫地，乃至佛地，一切諸法，無不當學。若欲學行，當擇其契理契機之一法，專精致力，方能速證實益。否則，經劫至劫，尚難出離。所謂契理契機之一法，無過信願持佛名號，求生西方。只要深信彌陀本願不虛，乘彼願力，定得往生，念佛一法，千穩萬當，萬不漏一。

末法眾生，福薄慧淺，障深業重，契機相應之法難遇難信。鑒此，本書開示的淨土祖師們真實生動的現身說法，於崇敬佛法但尚未找到契機之門的有緣人不啻一炬漫漫長夜裡的明燈，將千年黑暗瞬時消隱，從此愁苦頓消，光明朗照！而那些雖然還在迷亂顛倒中輾轉但已開始思考生命意義的人，若有緣閱讀此書，或許那顆顛沛流離、焦灼不安的心會

得到慰藉：原來生死可以把握！真有慈悲如父的阿彌陀佛能使人「一切恐懼，為作大安」！或許會從此把信佛念佛作為畢生的信念，信受彌陀救度，無疑無慮，念佛求生西方淨土！

或許，這正是本書的價值所在！祖師們以身示教攝化群萌的力量所在！慧淨上人和淨宗恩師在無數的佛學典籍中選譯此書的慧眼所在！

因緣的力量不可思議！當今中國，日語翻譯工作者當以百萬計，獨末學得蒙淨宗恩師之信賴和委任，想必是累劫因緣之所牽！於是，不揣學修譎陋，智劣慧淺，決意將此傳記譯出，將祖師們甘露般的教言和傳奇般的精彩人生通過作者飽含深情的文字傳遞給中國讀者，通過祖師們的言傳身教，把阿彌陀佛慈悲救度的光明火種傳遞給更多有緣眾生，共霑法益。本書譯出後，敦請佛航師兄（日語教授）做了全文審校，並呈請淨宗法師和宗道法師惠賜指教（遵淨宗法師意，謹對與主題關聯不大的和讚部分做了適當刪減），同時由學修深厚的黃打鐵師兄就文中引證

的古文獻一一進行了核校，西安的佛益師兄（語言學教授）也在百忙之中提出了非常中肯有益的建議，在此並致謝忱。另外，在本書的翻譯過程中，為使本人能夠心無旁騖地集中時間和精力早日完成譯事，拙妻與小女主動承擔了大部分家事瑣情，此傳記能夠在半年多的業餘時間內完工，與她們的支援和付出是分不開的。

最後，儘管譯者在翻譯時力求忠實傳達原文趣旨併力保原作風格，但以綆短汲深，心智狹劣，加之工作在身，時間零散，狀態難得一貫，因此，紕繆和不當之處定所難免，伏乞十方大德諸善知識慈悲寬宥並惠施匡教！

佛意 二〇一五·八·十一

淨土宗叢書

2016年6月

編號	書名	著作者	編譯者	備註
28	念佛感應錄（一）	十方蓮友	慧淨法師	
29	念佛感應錄（二）	十方蓮友	淨宗法師	
30	念佛感應錄（三）	十方蓮友	淨宗法師	
31	決定往生集	慧淨法師	淨宗法師	
32	回歸善導	慧淨法師	慧淨法師	
33	淨宗略講	淨宗法師	佛恩居士	
34	唯說念佛	淨宗法師	佛恩居士	
35	念佛勝易	淨宗法師	佛恩居士	
36	《阿彌陀經》核心講記	淨宗法師	淨宗法師	
37	《阿彌陀經》要義	淨宗法師	淨宗法師	（整理中）
38	善導大師語錄	善導大師	慧淨法師	
39	印光大師法要	印光大師	智隨法師	
40	印光大師說故事	印光大師	智隨法師	
41	《印光大師精要法語》講記	淨宗法師	淨宗法師	
42	淨土宗概論	淨宗法師	淨宗法師	
43	《往生論註》核心講記	慧淨法師	慧淨法師	
44	善導大師的淨土思想	淨宗法師	淨宗法師	
45	往生集	蓮池大師	蓮池大師	
46	念佛感應錄（四）	十方蓮友	淨土宗編輯部	
47	念佛感應錄（五）	十方蓮友	淨土宗編輯部	
48	念佛感應錄（六）	十方蓮友	淨土宗編輯部	（整理中）
49	《觀經》教眼	淨宗法師	淨宗法師	（整理中）
50	淨土宗特色述義	慧淨法師	慧淨法師	
51	第十八願善導釋	慧淨法師	慧淨法師	（整理中）

編號	書名	著作者	編譯者	備註
1	淨土宗聖教集			
2	淨土三經			
3	佛說無量壽經			
4	《易行品》講要	慧淨法師	慧淨法師	
5	《往生論註》分段對照本	曇鸞大師	慧淨法師	
6	往生論註	曇鸞大師	慧淨法師	
7	安樂集	道綽大師	慧淨法師	
8	善導大師全集	善導大師	釋慧淨等	
9	法然上人全集	法然上人	慧淨法師	
10	觀經四帖疏	善導大師	釋慧淨等	
11	淨宗要集		慧淨法師	（整理中）
12	念佛金言錄	一遍上人	慧淨法師	
13	第十八願講話	慧淨法師	慧淨法師	
14	第十八願淺釋	淨宗法師	淨宗法師	
15	《淨土三經一論》大意	慧淨法師	淨宗法師	
16	《阿彌陀經要解》略註	智隨法師	智隨法師	
17	淨土宗判教史略要	智隨法師	智隨法師	
18	淨土決疑	楊仁山等	慧淨法師	
19	唐朝高僧善導大師	慧淨法師	慧淨法師	
20	淨土宗三祖師傳	野上俊靜	佛意居士	
21	慧淨法師書信集（增訂版）	慧淨法師	淨宗法師	
22	慧淨法師講演集（一）	慧淨法師	淨慈居士	
23	慧淨法師講演集（二）	慧淨法師	淨慈居士	
24	人生之目的	慧淨法師	慧淨法師	
25	走近佛教	佛恩居士	佛恩居士	
26	觸光柔軟	慧淨法師	淨宗法師	
27	無條件的救度——觀經下品下生之深義	慧淨法師	慧淨法師	

◎上列叢書，長期免費結緣，歡迎助印，歡迎索取，不需回郵。

因果叢書

2016年6月

編號	書名	作、編、譯者	備註
14	印光大師精要法語	淨宗法師	
15	淨土宗略要文	法然上人	
16	善導大師略傳	慧淨法師	
17	《觀經四帖疏》綱要	慧淨法師	
18	念佛必定往生	慧淨法師	
19	念佛一門深入	慧淨法師	
20	湖北老河口遇仙記	曹文錫	
21	敬田·恩田——十四則故事	慧淨法師	
22	純粹的淨土法門	慧淨法師	
23	怎樣讀《善導大師全集》	淨宗法師	
24	念佛實用問答	淨宗法師	
25	動物往生佛國記	淨宗法師	
26	盲眼老人預知時至	淨秀居士	
27	念佛人應有的基本觀念與心態	慧淨法師	
28	淨土宗教章	慧淨法師	
29	淨土宗根本義	慧淨法師	
30	念佛成佛是佛教	慧淨法師	
31	臨終須知與助念開示	淨宗法師	
32	不問罪福 念佛皆生	慧淨法師	
33	素素寶寶 頭好壯壯	淨土宗編輯部	
34	念佛超薦儀軌	慧淨法師	
35	慈悲的救度	慧淨法師	
36	淨土宗的戒律觀	慧淨法師、淨宗法師	
37	臺灣奇案——民國以來真人實事	淨慧法師	
38	預知時至 佛聖來迎	陳秋玲等	
39	佛說無量壽經	康僧鎧	
40	佛在何處	慧淨法師、淨宗法師	
41	彌陀十二光佛略解	慧淨法師	
42	小怪李群仙	劉健群	
43	《易行品》概說	慧淨法師	
44	淨土宗宗旨法語	慧淨法師	

編號	書名	著作者	編譯者	備註
1	見聞錄、現果隨錄	藕益大師 戒顯大師	慧淨法師	
2	冥報記、冥報記輯書	唐臨	慧淨法師	
3	地獄見聞錄、幽冥問答錄	黎澍	慧淨法師	
4	六道輪迴錄		丁福保	
5	輪迴集		無母居士	
6	物猶如此	徐鶴子		
7	坐花誌果	汪道鼎		
8	美德故事		淨土宗編輯部	
9	人生故事		淨土宗編輯部	
10	歷史故事		淨土宗編輯部	
11	因果故事		淨土宗編輯部	
12	佛教故事		淨土宗編輯部	

隨身書系列

2016年6月

編號	書名	作、編、譯者	備註
1	念佛放光	慧淨法師、淨宗法師	
2	念佛度亡（增訂版）	慧淨法師、淨宗法師	
3	真正的大孝	慧淨法師	
4	人生之目的	慧淨法師	
5	彌陀的呼喚	慧淨法師	
6	淨土宗之特色	慧淨法師	
7	善導大師語錄	慧淨法師	
8	佛教的無常觀	慧淨法師	
9	略談三皈依	慧淨法師	
10	淨土法門的人間佛教觀	淨宗法師	
11	瀕死體驗	慧淨法師	
12	阿彌陀佛是怎樣一尊佛	慧淨法師	
13	淨土宗經論釋要文	慧淨法師	

◎上列叢書，長期免費結緣，歡迎助印，歡迎索取，不需回郵。



迴 向 偈

願以此功德 平等施一切
同發菩提心 往生安樂國

《淨土宗三祖師傳》

作 者：野上俊靜（日）
譯 者：佛 意
編 者：淨土宗編輯部
出 版 者：淨土宗出版社
印 贈 者：淨土宗文教基金會
地 址：11059 台北市信義路五段 150 巷 22 弄 41 號
初 版：佛曆二五六〇（二〇一六）六月 恭印一千冊
民國一〇五年

【 索 贈 處 】

◎ 中華淨土宗協會

地址：11059 台北市信義路五段 150 巷 22 弄 41 號

電話：(02)2758-0689 傳真：(02)8780-7050

淨土宗網站：<http://www.plb.tw>

E-mail：amt@plb.tw

◎ 淨土宗台中念佛會

地址：40453 台中市北區博館路 6 號

電話：(04) 2206-3618

◎ 淨土宗台南念佛會

地址：70245 台南市西門路一段 471 巷 24 號

電話：(06)222-0911

◎ 立原印刷有限公司

地址：24147 新北市三重區自強路一段 66 號 4 樓

電話：(02)2982-8745 傳真：(02)8988-3215

◎ 淨土宗香港淨宗學會

地址：香港九龍彌敦道 777 號 5 字樓 D 室

電話：(852) 92242546

【 非 賣 品 】

護持道場劃撥帳號：50230511 中華淨土宗協會

助印基金劃撥帳號：16780368 淨土宗文教基金會

沒有版權 · 歡迎翻印 · 輾轉結緣 · 功德無量

（若需叢書電子檔，歡迎來函或來電索取）