

北宋時期兩浙的彌陀信仰

黃啟江

Hobart & Wm Smith Colleges

【內容提要】本文分六部分，引言首揭彌陀信仰之重要性及本文要旨。指出彌陀信仰入宋之後形成佛教之主流信仰，係因兩浙地區僧俗集體合作努力，從理論、實踐上鼓吹彌陀信仰，而使其廣泛流傳之故。其次述宋以前彌陀信仰之大略，說明當時彌陀信仰者分散於山西、浙江少數城市，實踐信仰方式亦因人因地而有不同：或鑄像，或念經，或祇稱念佛名，各有所重。至宋方漸一致化。第三部分詳論宋代彌陀信仰方式。首先表列兩浙地區從事淨業之名僧及其影響，其次說明此輩僧侶集體、積極且更有系統提倡「西方觀」之作法，指出名僧如天台知禮（九六〇—一〇二八）、慈雲遵式（九六七—一〇三二）及其弟子，並淨土、禪、律各宗僧侶，多提倡彌陀淨土。第四部分討論士大夫參預淨土結社，協助提倡彌陀信仰之狀況，詳述杭州、明州、台州等地之名宦如王欽若（九六二—一〇二五）、胡宿（九九六—一〇六七）、章得象（九七八—一〇四八）、沈遘、趙抃、晁說之（一〇五九—一一二九）、陳瓘（一一〇五七—一一二二）等人，對彌陀信仰之貢獻。第五部分討論宋代彌陀信仰之理論，指出智者（天台淨土十疑論）、及東晉慧遠結蓮社的影響。宋代淨土論者，不論僧俗，都大力鼓吹「唯心淨土、自性彌陀」之說，反對儒家、禪徒貶其為小乘、權教。結論部分說明北宋晚期居士多結社普勸淨業，領導彌陀信仰，加上禪僧如真歇清了（一〇九〇—一一五一）等亦為之鼓吹，使彌陀淨土信仰流傳至南宋而不衰。

一、引言

「彌陀信仰」是中國佛教的主要內容之一，中國佛教的淨土宗及天台宗都崇尚十方淨土中的彌陀淨土。雖然彌勒淨土也曾受到信奉，但不若彌陀淨土那麼受到正統佛教宗派重視。尤其在淨土的慧遠（三三四—四一六）、曇鸞（四七六—五四二）、道綽（五六二—六四五）、善導（六一三—六八八）、慧日（六八〇—七四八）及天台智顗（五三八—五九七）等人大事弘揚之後，彌陀信仰由東晉、南北朝、隋、唐、而至宋，愈傳愈盛，終於形成中國佛教的主流信仰。惟宋以前雖見彌陀信仰，似乎零星散布在幾個淨土高僧所在地，流傳並不普遍。至宋初，彌陀信仰開始以兩浙地區為核心，向外擴展蔓延，造成宋以後信仰彌陀淨土之風尚。〔註一〕個人以為宋代兩浙地區的彌陀信仰之形成，有其特殊的歷史基礎與條件，影響後來彌陀信仰的表現方式，值得深入考查。

二、宋以前的彌陀信仰

考彌陀信仰由來已久，東晉慧遠在廬山立淨社，於阿彌陀佛像前建齋立誓，與宗炳、劉程之（劉遺民）等一百二十三人，念佛共期往生西方，早已為眾所周知之事。〔註二〕僧史描述此輩人物的淨土往生，繪聲繪影，言之鑿鑿，宛如作者親身經歷。譬如，劉程之參加淨社之後，居廬山十五年，日日供養釋迦及彌陀，臨終發誓願以《法華經》之力得生淨土。〔註三〕而慧遠弟子道珍，於梁天監中慕名求教，標心淨土。常沐浴清心，專誦彌陀經。〔註四〕曇鸞棄《仙經》而念《觀經》，專

本文所引諸亡續藏經選輯頁數，皆原書頁數，而非新編頁數。

【註一】：根據志磐的《淨土立教志》所錄近三百人之往生傳來看，超過半數都是宋代人物。見《佛祖統紀》卷廿七，並參見高雄義堅，《宋代佛教史の研究》（京都：百華苑，一九七五），頁一七〇。

【註二】：晚近學者雖有懷疑慧遠結淨社與一百二十三人誓願往生西方之事，但該淨社已早已成爲僧史上從事淨業者的一個典範。

【註三】：《佛祖統紀》卷廿六，頁二八六 a。

【註四】：《佛祖統紀》卷廿七，頁二七二 a。

修淨業，於并（今山西平陽）、汾（今山西太原）大弘彌陀淨土，集衆念佛。〔註五〕其他如隋僧智顗（五三八—五九七）、慧成、道喻諸人，或念《彌陀經》、修西方觀，或念《無量壽經》、《觀經》等，都循某種方式從事彌陀信仰，而能往生西方。〔註六〕智顗雖爲天台宗之創始者，但著有《淨土十疑論》，倡彌陀信仰。〔註七〕入唐之後，道綽專修淨土，每日口誦阿彌陀佛，以數珠七萬遍爲度。他也在并、汾之間宣揚淨土，勉僧俗無數珠者，以豆計之，每念一聲，即數一豆，大開稱名念佛之風氣。〔註八〕其後善導在長安宣揚淨土，寫《彌陀經》數萬卷。僧史說他稱名念阿彌陀佛，每念一聲佛，即有一道光從其口中出，唐高宗爲其所動，賜其寺額曰「光明」。〔註九〕慧日於武則天時泛海入西域，歸後大弘彌陀淨土，著《淨土慈悲集》，爲時所宗信。〔註一〇〕其他唐代沙門則以念阿彌陀佛萬聲、發願建刹、鑄大悲像、修《觀經》十六妙觀、長期禮懺、專念西方、口誦阿彌陀等方式實踐其彌陀信仰。〔註一一〕茲舉僧史所錄數例，以見其一斑：

唐代宗大歷（七六六—七八〇）時，沙門自覺於真定（今河北正定）傳淨土教：

自入法以來，嘗發四十九願。其一願者，願由大悲菩薩接見彌陀，於是鳩率檀度，鑄大悲像，高四十九尺，造寺居之。及寺成，盛陳佛事，於大悲前俯伏泣曰：「聖像已就，梵宇已成，願承聖力，早登安養。」〔註一二〕

〔註五〕：見《佛祖統紀》卷廿七，頁二七四a—二七四b諸僧傳。

〔註六〕：見《淨土十疑論》（東京：國書刊行會《己新纂大日本續藏經本》，一九八六）第六十一卷，頁一五五b，第三至五疑之問答。學者有疑《淨土十疑論》爲後人僞托之作，此說若成立，則此論極可能爲宋人爲彌陀淨土辯護而作。

〔註七〕：見飛山戒珠的《淨土往生傳》（台北：新文豐出版續藏經選集《史傳部》第五冊）卷中，頁二一cd。

〔註八〕：同上，卷中，頁廿六d，道綽傳。「稱名念佛」即唱念阿彌陀佛之名，論者皆以爲由曇鸞開始，而道綽發揚之。

〔註九〕：同上，卷中，頁廿七d—廿八a，善導傳。

〔註一〇〕：同上，卷中，頁廿八c—廿九a，慧日傳。按：此傳稱他「嘗著淨土文集五卷」。但其最有名之著作爲《淨土慈悲集》。宋元照湛然所翻刻之《慈愍三藏文集》，即是慧日之著作。

〔註一一〕：見《佛祖統紀》卷廿七，頁二七五c—二七六c諸僧傳。

〔註一二〕：《佛祖統紀》卷廿七，頁二五七c。

……後十一年，見大神雲中出半身，謂之曰：「安養之期已至。」即於像前加趺而化。〔註一三〕

此是對觀音發願，祈藉觀音之力接引見西方彌陀。而鑄觀音像，盛陳佛事，則為加速其願望之實現。

德宗貞元時（七八五—八〇五），沙門少康至睦州（今浙江淳安）宣揚淨土，教人念阿彌陀佛，郡人皆以阿彌陀佛稱之。他於貞元十年（七九四）於烏龍山（今浙江建德）：

建淨土道場，築壇三級，聚人午夜行道。每入道場時，康自登座，令男女望康面門，賡聲高唱阿彌陀佛，已又賡聲和之。至康唱時，衆見一佛從其口出，連唱十聲，則有十佛。〔註一四〕

此種淨土道場之建，及集體念稱佛名之淨土佛會，自然需有相當名望才能號召。

唐僖宗乾符年間（八七四—八七九）釋大行盛於黃巢寇掠生民，於泰山：

行法華、普賢懺三年，感大士現身。……晚歲入藏室陳意隨手取卷，得《彌陀經》，乃日誦詠，至三七日，睹琉璃

地瑩淨在前，行覺心眼洞明，見彌陀佛與觀音、勢至，無數化佛。僖宗聞其事，詔入內。賜號「常精進菩薩」。

〔註一五〕

此時行懺、念佛，而至於見三聖之像，而終能往生西方。

五代時吳越僧紹岩，居錢塘湖心寺，專誦法華：

嘗曰：「願誦此經萬部，期生安養。」日夜精至，遂感陸地蓮花生，誓焚其身供養彌陀與清靜海衆，吳越王力勸止

之……於寶塔寺建淨土院以居之。〔註一六〕

紹岩之焚身供養，與燒頂、灼臂意義相同，雖因受止而未實現，但終其一生篤志彌陀，自然能夠往生西方。

【註一三】：《淨土往生傳》卷下，頁三二c。

【註一四】：見《淨土往生傳》卷下，頁三三c，《佛祖統紀》卷廿七，頁二七九a。

【註一五】：同上頁三四cd，《佛祖統紀》卷廿七，頁二七九c。

【註一六】：善導雖著有《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》、《依觀經等般舟三昧行道往生贊》，完成了淨土宗義與行儀，但是否有廣泛地推諸實行，實為問題。

其他如道綽門人善道「專修十六觀」，又勸其懺悔三罪，以求往生。示疾時，掩室怡然而化，「異香天樂向西而隱。」
【註一七】吳郡（今江蘇吳縣）神皓，於肅宗時奉旨講戒律，奉戒弟子，包括中央、地方官吏。末年「締結西方法社，以發道俗。」
【註一八】唐末長安僧寶相「居長安，六時禮懺者三十年，夜誦彌陀經七過，佛號六萬聲。」
【註一九】五代至宋代，蜀僧守真（八九四—九七一）於蜀地及汴京宣揚淨土勝業四十年，「凡講起信及法界觀七十餘過」，「開灌頂道場五遍，水陸道場二十餘會」，又「常於三更輪結無量壽往生密印，五更輪結文殊五髻神咒」。臨終前數日，守真更召寺僧及弟子：

告以六趣升沉之苦、萬業流輪之困。因令叢聲念彌陀佛，佛聲之止，繼之贊頌。真於彌陀像前俯伏念曰：「願佛四十八願度我有情，於其願願，無遺其一焉。」
【註二〇】

約在同時，錢塘高僧永明延壽（九〇四—九七五）為禪宗法眼系之巨匠，盛倡禪淨合行之說。初修法華懺七年，後專修淨業，志求西方淨土。住四明雪竇山院，朝暮演法，夜「念阿彌陀佛，行道發願；日課一百八事未嘗廢輟。」後吳越王錢俶請住永明寺，徒眾二千人跟隨而去，晝夜修持，「日暮往別峰，行道念佛，」相隨者亦常及百人。
【註二一】另一錢塘高僧悟恩（九一二—九八六）於慈光寺講法華、金光明等經，「每一布薩，萬眾雲集。方布薩時，常指淨土為勝業。」
【註二二】所謂「布薩」，即是於每月十五及二十九（或三十）日，集眾僧說戒，使比丘住於淨戒中，長養善法。
【註二三】可見悟恩是藉布薩之機會，宣揚彌陀淨土之觀。

【註一七】：《佛祖統紀》卷廿七，頁二七六b。按：善道之傳不見於其他僧史。

【註一八】：《淨土往生傳》卷下，頁三二a。

【註一九】：《淨土往生傳》卷二七，頁二七六b。

【註二〇】：《淨土往生傳》卷下，頁三四d—三五a。

【註二一】：見王古《新修往生傳》（附於戒珠《淨土往生傳》後）頁四二d—四三b。按：王古之《新修往生傳》可補戒珠之作。其上卷久佚，近年來於日本《續淨土宗全書》發現。見前引高雄義堅《宋代佛教史的研究》頁一一六。

【註二二】：同上，頁三五ab。

【註二三】：見丁福保《佛學大辭典》，頁四三二。

由於僧史描述宋以前彌陀信仰的實踐方式，因人而異，有側重平素念彌陀經者，也有修《觀經》十六觀行者，更有誦經、禮佛、修懺、又兼鑄像、造剎者，難以看出宋以前彌陀信仰，是否依固定的修持律則、儀式來實踐，是否有一套完整的做法可遵循。是否因地域傳統的差異，而產生信仰方式的歧異與多樣性（diversity）？抑彌陀信仰本身，尚未形成一種行法周密的修持系統，而純是以個人理解及經驗為基礎的無系統信仰？這是一個很值得研究的問題。大致上，就僧史所描述的情況來看，宋以前彌陀信仰的修持方式，及其結果可歸納出下列數項：【註二四】

- (A) 奉禮：①彌陀②觀音③三聖
- (B) ①念誦《彌陀經》②念往西方③專志念佛④一心念佛⑤繫念淨土⑥依像作觀
- (C) ①講、誦《無量壽經》或《觀「無量壽」經》②修十六觀門
- (D) 講、誦其他相關佛經：①《法華經》②《般舟三昧經》③法華三昧方等諸經
- (E) 修懺：①淨土懺②法華懺③大悲懺④彌陀懺⑤普賢懺⑥行方等禮懺
- (F) 結會社、起道場：①淨土會②淨土社③如來生朝慶會④建淨土道場
- (G) 造像：①彌陀像②觀音像③三聖像
- (H) ①造剎②造十六觀堂
- (I) ①造經百部②造《彌陀經》③造《法華經》④造各種經論
- (J) 燒指、燒頂、焚身：①燒三指②燒五指③燒頭頂④焚身
- (K) ①以淨業為懷②踵遠公淨業③篤志淨業
- (L) 念贊：①先賢佛偈②四十八願
- (M) 示寂之前①念《彌陀經》，趺坐而化②見金臺或銀臺來迎，趺坐而化③念佛而化④念二大士名而化⑤西向瞑目而化⑥繫念西方，而獲往生。

【註二四】：此係根據《佛祖統紀》中的〈淨土立教志〉，及戒珠的《淨土往生傳》歸納而成。

此處當注意的是，僧史描述彌陀信仰表現方式時，有直指也有泛指。譬如「念彌陀經」一語，直接標出念佛經，使人一見即知其修持方式。至於「篤志淨業」一語，通常泛指淨土信仰。雖然也涵攝奉禮彌陀，或念誦佛經，但實際做法，及所行項目之多寡如何則未詳言；可能做到上面各項之多項，也可能僅做到一、二項。依慣例看，僧史凡述及某人「專事淨業」之時，其人大概都可能做到(A)(B)(C)(D)四項中的一、二項。其他各項就因個人身分、地位及信仰程度之不同，或行或不行，隨其意願。譬如燒指、修懺之行，多由僧侶所率導，似非一般信徒所常為。又如造剎、造堂，則有賴寺僧的名望及所聚的檀施，一般信仰者或雖有心，未必有力。能夠專志念佛，施金贊助佛事，已為不易。至於實踐其中的一項或多項，所獲結果也往往不同。淨土法門，雖有九品往生之說，為彌陀信仰的最終歸宿。然往生之前，信仰者通常會產生如下數種類似的幻觀(hallucination)：

- (a) 定中見①彌陀②觀音菩薩③二大士(觀音及勢至)來迎
- (b) 病、夢中見①彌陀②觀音③勢至④三聖⑤二大士與百眾來迎
- (c) 天眾來迎
- (d) 聞鐘聲、天樂

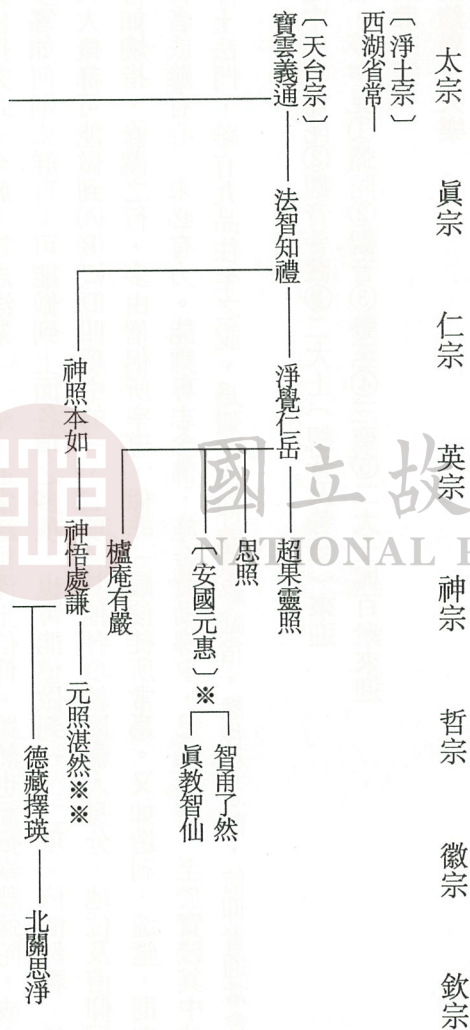
(e) 天人下降①奇香異味②寶華(或蓮花)來迎③異光(神光)驟發

當然僧史所錄之實踐方式，或有偏倚、掛漏之處，未必反映各時代的全面或普遍情況。而其所描繪之種種死亡前的預示，或因念佛行懺所產生的幻觀，容或與九品往生之說相關，但屬於一種神秘經驗(mystical experience)，雖已漸受神學、宗教以外的醫學、病理學及人類學等社會科學之重視，其真假虛實或所代表的各種象徵意義，不在本文討論範圍。【註二五】本文擬透過僧史對修持彌陀信仰的記錄，考查宋代彌陀信仰在兩浙形成的源由，並論證它確在兩浙僧俗長期宣揚、實踐下蔚然成風。

【註二五】：僧史對信彌陀而入西方淨土的描述，與歐美現代醫學、心理學、病理學、及人類學者對「臨終經驗」(Near-Death Experience)的研究所產生的看法，似有類似處。祇是文化、國情不同，欲肯定其可比較性(comparability)，還需對「淨土往生」的個案做醫學、心理學、病理學及文化人類學等的分析與探討。

三、宋代的彌陀信仰

宋以前的彌陀往生信仰者，錄於僧史約有七十餘位。〔註二六〕如上所述，這些人修持的方式當然不盡相同，然其目標都在彌陀淨土，往生西方，所以理論上應是本著淨土信仰的約定俗成的原則，奉持上述(A)至(M)等各項。其中或以行(A)(B)(C)(D)四項者為多，但兼行其他項目者亦不乏其人。是以，表面上修持彌陀淨土之法，似踵繼道綽、善導之後，有漸漸單一化，而走向「稱名念佛」的「易行道」之趨勢。〔註二七〕而實際上不少僧侶兼習彌陀與教觀，並行念誦與觀想。因這些僧侶似多集中在兩浙地區，遂漸漸將彌陀信仰在兩浙扎根。而新生代的淨土、天台、甚至禪宗僧侶就承先啟後，成了彌陀信仰的推動者。以下先將此輩僧侶依其師承及所處時代的約略順序，簡列如下表：



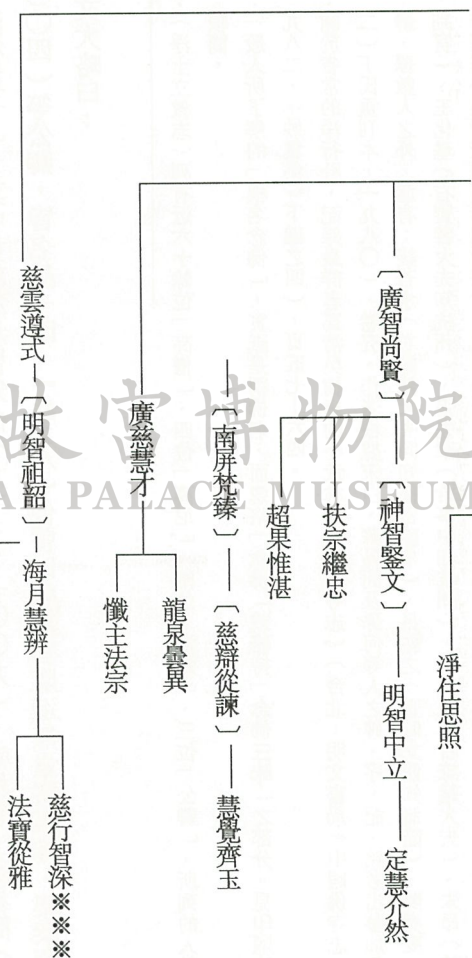
〔禪宗〕

雪竇重顯——天衣義懷——圓照宗本——圓通善本

〔律宗〕

元照湛然※※

※按：本表中凡僧名有□者，皆與彌陀信仰無多大關係。列出其名祇為說明其他人之師承。
※※元照湛然雖為處謙及慧才之法嗣但不列於《佛祖統記》之天台法系表。
※※※《佛祖統記》之天台法系表列智深為慧淨思義法嗣。



上表顯示宋代彌陀信仰的倡導者以天台僧侶爲多。這自然是天台的法華三昧有觀想彌陀的緣故。天台僧侶之外，純粹專修淨土之僧侶已不多見。除了杭州西湖昭慶寺的住持省常（九五九—一〇二〇）及其徒之外，特別著名的，僅有真州（今江蘇儀真）的長蘆宗蹟（元祐時人）。此外還有部分禪僧及律教僧侶兼修彌陀淨土。從僧史之記錄來看，宋代彌陀信仰的修持或實踐方式（即上述A至M項），與唐代大同小異。但是因多半爲師徒先後提倡，而且都以兩浙爲中心廣續相傳，在推廣的時間、層面及效率上遠較唐代深刻。譬如以結社、修懺、立淨土道場、鑄像等來說，唐代有道綽等行淨土懺，神皓等結西方法，少康等立淨土道場以發道俗，但是時間上相隔既遠而地域上也較分散。至宋代，兩浙地區之類似活動就相當頻繁及普遍，其吸引道俗參與或觀禮的程度也有過之無不及。茲舉以下數例來說明：

宋太宗淳化年間（九九〇—九九四），杭州僧省常住持西湖昭慶寺，專修淨業。他遙慕廬山遠公遺風，結「華嚴淨行社」，一時名公卿士翕然來歸。至真宗咸平時，預社僧俗士庶共一百二十三人。宰相向敏中、王旦曾先後分任社首，士大夫皆投詩頌自稱「淨行弟子」。其中如翰林承旨宋白（九三三—一〇〇九）、翰林學士蘇易簡（九五八—九九六）、狀元孫何（九六一—一〇〇四）等公卿，皆名盛一時。〔註二八〕他曾以旃檀香雕造無量壽佛像，集衆拜佛，多次於佛像前跪地發願。〔註二九〕其願文大略曰：

【註二六】：（淨土立教志）列有近六十餘位「高僧」、四位「高尼」、兩位「沙彌」、三位「公卿」。所列的人數較《淨土往生傳》的七十五位少，敘事亦較簡。

【註二七】：一般人所了解的「稱名念佛」，實祇是稱佛名，而忽略「念佛」或修持「念佛三昧」之部分。見印順法師《淨土與禪》（台北：正聞出版社，一九八二，《妙雲集》下編之四），頁五七一—六四。

【註二八】：關於省常的淨行社，記錄最詳者爲清吳樹虛的《武林大昭慶律寺志》（台北：明文書局《中國佛寺志》第一輯第十六冊，影印光緒八年（一八八二）丁氏重刊本，一九八〇），卷五。作者根據宋白、蘇易簡及孫何等人之碑、序、記、銘考出參加此社之公卿士大夫十餘人。除向、王、宋、蘇、孫數人之外，還有：錢若水（右諫議大夫同知樞密院事）、呂祐之（直昭文館知制誥）、陳堯叟（三司河南東道判官）、梁灝（三司關西道判官）、王化基（右贊善大夫知杭州）、張去華（給事中知杭州）、呂文仲（右諫議大夫）、朱昂（翰林學士）、馮元（太子中允直龍圖閣）、李宗諤（集賢校理同修起居注）、梁鼎（著作佐郎）、梁周翰（右補闕史館修撰）、李至（禮部侍郎直秘閣學士）、宋湜（翰林學士）、王禹偁

我與一千大衆八十比丘，始從今日發菩提心，窮未來際，行菩薩行，願盡此報身以生安養國。【註三〇】

與此同時，天台僧法知知禮（九六〇—一〇二八），於四明乾符寺講天台教法，敷揚教觀，名盛一時。他曾於真宗咸平三年（一〇〇〇），與師弟慈雲遵式（九六四—一〇三二）、南湖異聞等同修金光明懺祈雨，約三日未雨，願焚身供佛，屆時果然大雨滂沱。知禮在明州保恩院（後賜額延慶院）住持數年之後，與其師弟異聞等建「念佛施戒會」，結合萬人以爲一社，並親作疏文，教人念佛。此「念佛施戒會」年年舉行，成爲例行常規。他又與異聞「結十同志，修法華懺。」三年期滿之後，竟欲「焚身以供妙經」，以求生淨土。此事轟動真宗朝廷，經皇帝令翰林學士楊億（九七四—一〇二〇）籲請留世演教，駙馬李遵勗及其師弟慈雲遵式之力勸而止。不久，他又結合十僧，「修大悲懺法三載」，並燃燒三指供佛，以酬素願。【註三一】由於知禮爲道至勤，李遵勗奏其高行，真宗皇帝遂賜法智大師之號，並遣內侍至其寺，命修法華懺，爲國祈福。他於示寂之前，還建光明懺，召大衆說法。說法完畢，稱阿彌陀佛數百聲，奄然而逝。根據僧史之統計，知禮在世之時：

修法華懺三七期五遍，光明懺七日期二十遍，彌陀懺七日期五十遍。請觀音懺七七期遍，大悲三七期十遍。結十僧修法華長期三年，十僧修大悲懺三年。燃三指供佛，造彌陀、觀音、勢至、普賢大悲、天台祖師像二十軀。【註三二】

（工部侍郎知揚州）、丁謂（峽路運使）等。吳樹虛所列之職稱顯示，這些士人入社時間不同，有在太宗淳化時入社者，也有在真宗咸平時入社者。而僧史所稱職銜，則未必爲其入社時之職。譬如僧史以宰相稱向、王，而二人之拜相皆在真宗咸平之後。淳化期間，一任右諫議大夫同樞密院事，一任右正言知制誥，與碑記之職稱相同，疑二人在淳化時入社。又如張去華於真宗時方以給事中知杭州，而碑記亦稱此職，則張去華之入社當在咸平之時；朱昂於太宗時直秘閣，咸平二年方拜翰林學士，正爲碑記所稱之職，則朱昂入社時間應在咸平二年。又如梁周翰於太宗雍熙時已爲右補闕史館修撰，與碑記之稱同，當於淳化時入社。

【註二九】：按：按僧史如《蓮宗寶鑒》謂其所雕之像爲毘盧遮那佛。孤山智圓之《白蓮社主碑記》則謂無量壽佛，亦即阿彌陀佛。智圓與省常爲同時人，此處採其說。

【註三〇】：見《廬山蓮宗寶鑒》（東京：國書刊行會《己新纂大日本續藏經本》，一九八六）第六十一冊，頁三三七c，「省常大師」條。

【註三一】：《佛祖統紀》卷八，頁一九二c—一九三a。《淨土聖賢錄》卷三，頁一二三a。

【註三二】：《佛祖統紀》卷八，頁一九三c。

雖然都是修懺，其實應是懺願並行，都是彌陀信仰的典型做法。

知禮的同門師弟遵式，往來明州、台州、蘇州、杭州之間，大肆鼓吹淨土，宣揚禮拜彌陀，率領道俗修懺。他與知禮都是寶雲義通的弟子。太宗淳化元年（九九〇），他繼其師主席四明寶雲寺，講《法華》、《維摩》、《涅槃》、《光明》等經，並結縑素專修淨業。又自以受觀音幽贊，而宿疾得以痊癒，嘗命工匠刻大小觀音旃檀像，及自身頂戴小像。又撰成十四誓願，置其腹中。【註三三】真宗咸平（九九八—一〇〇三）中，與知禮等率衆行請觀音三昧，冥約三日不雨當焚其身軀。【註三四】隨後，入天台東掖山，建精舍於其西，率衆修念佛三昧，結道俗修懺。【註三五】後來應杭州刺史之邀，住持靈山寺（後改名爲下天竺寺）重建道場，四處講說淨土。遵式熟習各種懺儀，號稱「慈雲懺主」。曾先後依經撰成諸懺法，「圓融三觀，以淨土爲依歸」。【註三六】仁宗時，章懿太后聞其名，曾遣使齎白金百兩於山中爲國行懺，於是建「金光明護國道場儀」。他又依《無量壽經》之說，制定「往生淨土懺儀」，爲後世淨土教所遵。【註三七】天聖六年（一〇二八），他在寺東建日觀庵，「送想西方，爲往生之業。」【註三八】明道元年（一〇三二）示疾，不占醫藥，唯說法以勉其徒，並請彌陀像以證其終。門人以觀音像代之，遵式禮香祝之，願諸佛證明，往生安養。其徒叩其所歸，對以寂光淨土。他在世時屢行光明懺，因而建有光明懺殿。據說建殿時「每架一椽，磬一壁，輒誦大悲咒七遍，以示聖法加被，不可沮壞之義。」【註三九】其師弟興國有荃（生卒年不詳），於太宗端拱時期（九八八—九八九），在明州太平興國寺演天台教、誦菩薩戒法，勸道俗念佛

【註三三】：《佛祖統紀》卷一〇，頁二〇七b。

【註三四】：《佛祖統紀》卷一〇，頁二〇七b。

【註三五】：同上。

【註三六】：見《淨土聖賢錄》，卷三，一二四c。

【註三七】：見契嵩《鐔津集》（台北：商務印書館影印文淵閣《四庫全書》）卷十五，頁八b—九b，（杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記），又《西舫叢書》卷上，二四四a；《佛祖統紀》卷一〇，頁二〇七c。

【註三八】：《佛祖統紀》卷一〇，頁二〇八b。

【註三九】：《佛祖統紀》卷一〇，頁二〇八b c。

四十年，從者至於萬人。示寂前，自謂見西方三聖人來。【註四〇】

知禮與遵式所做的講經、結社、修懺、施戒、鑄像等佛事，在兩浙之間蔚為風氣。其第一代弟子，譬如知禮高弟淨覺仁岳（九九二—一〇六四），從其師於南湖，贊其師說，不遺餘力。曾結十同志修請觀音三昧。後與其師道不相合，離四明而赴杭州從遵式，歷主杭州叢席。後又入永嘉，郡人請主淨社，大弘法化。年老歸鄉主祥符寺，專修淨業。燃三指供佛，持律甚嚴，為世所崇。【註四一】其另一高弟子神照本如（九八一—一〇五〇），於真宗祥符間（一〇〇八—一〇一六）在台州承天寺講《法華》、《涅槃》、《光明》、《觀無量壽》、《觀音》等經，皆講說六、七過。嘗集百僧修法華長懺一年。又於天台邑中為眾施戒，至羯磨時，忽有光從國清寺智者塔上，及赤城山交射於其法座上。本如慕廬山之風，於仁宗時與丞相章得象（九七八—一〇四八）等諸賢結白蓮社，六、七年間預社者日眾，其寺漸成巨剎。【註四二】其師兄弟廣慈慧才（九九八—一〇八三）在英宗治平初住杭州法慧寶閣講法。後居雷峰塔下，「每曉足誦大悲咒百八為課，又翹足一晝夜誦彌陀號。」神宗元豐年間，他應緇素萬人授大戒，至羯磨時，觀音像頂放光，輝映講堂，與本如施戒情景相映成趣。【註四三】

知禮和遵式的第二代弟子，仍有多人繼續以同樣的方式在兩浙間推展淨業。譬如法寶從雅（d.1125）受業於海月慧辯（一〇一四—一〇七三），後曾入杭州南山天王院誦《法華》、《金剛》、《彌陀》等經數藏，又禮拜舍利塔、釋迦、彌陀十遍至百萬遍不等。因為心期往生淨土，一生坐不背西。楊傑（生卒年不詳）說他以錢塘僧監之身分：

修舉彌陀教觀，參究宗風，樂為偈頌，頗得其趣。又精於醫術，多施藥以濟人。……乃造寶閣，立彌陀大像，環以菩薩海藏經典在其後，清淨蓮池在其前。定觀奧室，分列左右，暫延行人，資給長懺，以結淨土之緣。【註四四】

【註四〇】：《佛祖統紀》卷一一，頁二〇九b。

【註四一】：《佛祖統紀》卷二一，頁二四一ab。

【註四二】：《佛祖統紀》卷二二，頁二四四a。按：章得象曾知台州，與本如常相過從。

【註四三】：《佛祖統紀》卷二二，頁二四五bc。

【註四四】：《樂邦文類》（東京：國書刊行會《已新纂大日本續藏經本》，一九八六）第六十一冊，卷三，頁二四二a，楊傑《建彌陀寶閣記》。

他爲了廣化世俗，誘集淨業之侶，以期安養，於所授業之淨住寺制「九品三輩往生圖」，刻贊於石。【註四五】

又如慈行智深（生卒年不詳）亦習教觀於慧辯，出山之後，「在崇福西寺開長堂雲水，供建光明期懺會，二十年如一日，專念淨土，勸人稱佛號。」【註四六】辨才元淨（一一〇二—一一〇九）弟子法鑒若愚（一一〇五—一一二六）於杭州之龍井、仙潭傳法，營長堂接待雲水，建大閣造西方三聖像，屢結道俗念佛，與會者常數百人。【註四七】扶宗繼忠（一一〇二—一一〇八）學法於廣智尚賢（生卒年不詳）之間，以勞苦得疾，而「行請觀音三昧，蒙大士放光；以水灌頂，其疾即愈。」【註四八】僧史說他從此不僅洞悟教觀，無所滯疑，又精研禪理，爲道俗所尊。所以主持西湖法明寺，學者驟集。他每歲正月於郡中授菩薩戒，行放生事，士庶常至數萬人。同時他常行法華、光明、彌陀三昧，誦咒救疾，神應莫測，郡人以「戒師」稱之。【註四九】他的同門，超果惟湛（一一〇〇—一一〇七），先後學於神照本如及廣智尚賢，在神照處「晝探妙義，夕奉懺摩。」【註五〇】於尚賢處悟圓頓之旨，在錢塘香岩蘭若講教觀，爲學者所推服。神宗熙寧時（一一〇六—一一〇七），他移住華亭（秀州）主持雲間超果寺，大揚化道。錢塘靈芝元照（一一〇四—一一一六）說他方至其地：

士庶風偃，學衆雲集……講習之餘，志在興建。導誘豪族，力營佛事。雕彌陀聖像，敞淨土、懺室、函丈、周遭舍宇，所須供應，一皆新之。自是，天台之道，淨土之教流於吳中者自師始也。【註五一】

陳舜俞（？—一一〇七）也說他大力擴建超果寺，招徠里俗：

【註四五】：《佛祖統紀》卷二一，頁二二二a。

【註四六】：《佛祖統紀》卷一一，頁二二一a。

【註四七】：《佛祖統紀》卷一一，頁二二二c。

【註四八】：《佛祖統紀》卷二三，頁二二七a。

【註四九】：《佛祖統紀》卷一三，頁二二七b。

【註五〇】：見元照《芝園集》卷一，頁二九二b—d之（秀州超果惟湛法師行業記）。

【註五一】：同上。

於是檀供旁午，規模備具。復即淨室作西方彌陀之像，其高十有六尺，巋然垂臂，若將援溺，以應經量。邦人「吳延宥善施樂義，「乃爲之購金，以極塗飾。」〔註五二〕

惟湛示寂之前，仍建光明會，是典型的彌陀信仰者。〔註五三〕他在錢塘說法時，收有弟子蘭溪靈照（一〇二八—一〇八二）。熙寧末，應惟湛之命接繼超果之席。靈照「擎衆而至，禪誦精苦，講誨不倦。」自元豐初，與結四衆爲蓮社，每至孟春，啟淨土法會七晝夜，唱道激勵，三年之內，預社人數逾兩萬人，感驗至多。他也是「晝夜躬事懺摩，愈加精至」，與其師前後輝映。〔註五四〕

又有神悟處謙（一〇一一—一〇七五）於真宗時學法於神照本如，大明圓頓之旨。爲祈妙悟，曾燃三指供佛。神宗時，主台州白蓮寺，以禱雨有應，備受地方官重視，受邀主持各要刹。以是十坐道場，歷四十年，講唱不倦，登門稟法者多人。熙寧時，集衆僧諷誦「普賢行法」、「《阿彌陀經》，以生淨土爲願，遂寂然入定。〔註五五〕其師弟左伸嚴奉戒律，遇事不易其節，嘗「刻西方三聖像，旦夜虔事」。誦《法華》、《金剛般若》等經至千、萬遍，臨終時，諷誦《阿彌陀經》不輟，稱佛結印而化。〔註五六〕

法宗（d. 一一一七）在杭州法慧寺依止觀修大悲三昧，綿歷九載，亦被尊爲「懺主」。他慕遵式行光明懺，因預同修。而於禪觀中見遵式，往生西方之念更堅。與其前輩相同，他是禱事祈疾，往往獲應。他是典型的彌陀信仰者，嘗「建淨土

【註五二】：見陳舜俞《超果天台教院記》（見《都官集》卷八，頁八 a—一〇 a）。該文亦見於《石刻史料新編》第二輯第九冊之《嘉禾金石志》卷十九，頁九一一，及明顧清等修纂，正德七年刊行之《松江府志》頁八七一—八七二。唯陳舜俞記作「法師元湛，台嶺之宗」；又「邦人吳延宥」作「邦人延宥」；「捐金」作「購金」。《佛祖統紀》卷十三，頁二一七 b 有錄惟湛事，唯記載太簡。

【註五三】：同【註五〇】。

【註五四】：《釋門正統》（已續選輯史傳部第二十冊）卷五，頁四二三 d—四二四 b。及《芝園集》卷一頁二九〇 c—二九一 b，（華亭超果照法師塔銘）。

【註五五】：《佛祖統紀》卷一三，頁二一八 a。

【註五六】：《佛祖統紀》卷一三，頁二一八 c。

道場，刻西方三聖像，燃五指供佛，每月集四十八人同修淨業，名卿賢士同預其會。」【註五七】

大抵上宋初以來，至神、哲宗之時，隨著彌陀淨土信仰之流行，兩浙之地，尤其杭州、明州各寺院，造彌陀像之風大盛。有些寺院以七寶雕造彌陀，極盡莊嚴之能事。譬如杭州的南山淨慈寺即是其例：

法真大師守一結同志泊檀越，用金、銀、眞珠、珊瑚、琥珀、碑磬、瑪瑙，造彌陀佛像。……七寶既以爲尊像矣，則非世間所用，乃出世之寶也。遇寶像者，應生恭敬，嚴奉禁戒，純固定力，了達智慧此淨土之因也。【註五八】

兩浙的淨業傳至天台的第三代時，又出現高潮。明智中立（一〇一四—一一四六）在四明南湖，繼其師神智鑒文主持延慶寺。他於寺中開懺堂講經，每以淨土法門誘進學者，欲使人人知釋迦有淨土，彌陀來穢土。又作十六觀堂以延淨業之士。又每年舉行歲懺，盛況不僅爲明州之最，且爲兩浙之最。【註五九】他選擇弟子之優者百餘人，修法華懺十年。終其生講「三大部」及《淨名》、《光明》等經數十過，誦《法華》則逾萬部。【註六〇】他曾離延慶，居隱學、寶雲、白雲、西山資教院等，晚年應明州太守之請，復歸延慶，爲其寺制田數十頃，表示「願以有限之田，爲無盡之供。」是以連年爲供僧大佛會，而於會中說：「不作大因，焉得大果。」【註六一】同一時期，還有北禪淨梵（d·一一二八）在元祐初講法於姑蘇，受業門人遍滿吳地。他嘗率二十七人修法華三昧，以二十八日爲期。又制有期懺規式，行於兩浙，至於南宋。又嘗依懺譯《金光明經》，別制懺儀與衆同修。【註六二】一相宗利（一一〇五—一一四四）專修念佛三昧，歷住天台、雁蕩、天封等山，皆建淨土道場。晚歸會稽天華，建無量壽佛閣，接待雲水。【註六三】淨住思照（d·一一一九）專修念佛三昧。築小庵曰「德雲」

【註五七】：《佛祖統紀》卷一四，頁二一九b c。

【註五八】：《樂邦文類》卷三，頁二四一c，楊傑（淨慈七寶彌陀像記）。

【註五九】：見晁說之《景迂生集》（台北：商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本）卷二十，頁二六a—三四a，（宋故明州延慶明智法師碑銘）。

【註六〇】：同上。又《佛祖統紀》卷一四，頁二二〇c。唯後者作「七年」。

【註六一】：同上。

【註六二】：《佛祖統紀》卷一四，頁二二一ab。

【註六三】：《佛祖統紀》卷一四，頁二二一c。

，刻三聖像。每夜過午即起念佛；每月二十三日，率道俗同念，三十年如一日。在世之日，誦淨土七經，一字一體，其他如《華嚴》、《首楞嚴》、《金光明》、《無量壽》、《普賢行法》、《遺教》、《梵網》……等亦皆如此。計誦《法華》千部、《無量壽佛經》五藏、《阿彌陀經》十藏。〔註六四〕法師齊玉（一〇七一—一二二九）通三觀之旨，初居茗溪寶藏寺，每於歲終大興淨業之社。後遷橫山，立丈立彌陀像，率道俗修行。宣和時，居上天竺寺，講道敷化如其師慈辯從諫（一〇三五一—一〇九）。臨終時，誓願見阿彌陀佛，集衆念佛端坐而化。〔註六五〕

淨土之業，至法智第四代仍盛而不衰。尤其在明智中立法兄弟的弘揚之後，似有「中興」之勢。譬如明智弟子定慧介然（生卒年不詳），即是其中翹楚。神宗元豐中，介然在四明之南湖延慶寺修西方之法，坐而不臥，爲期三年。三年期滿，燃其二指，誓願於其寺旁之隙地，購屋六十餘間，中建寶閣，立丈六彌陀之身，夾以觀音、勢至，環爲十六室。每室各兩間，外列三聖之像，內爲禪觀之所。七年之後，殿宇落成，氣象莊嚴，環以蓮池，豁開世外，有如安樂之土。介然設千佛之供，又燃三指，以增淨誓。於是「聞者莫不隨喜，淨習之士，踴躍欣慶。而十有六室，常無虛位。」〔註六六〕又如安國元惠（生卒年不詳）弟子智甫了然（一〇七七—一一四一）亦是名重一時，他居明州白蓮寺二十餘年，常建法會，並鼓勵道俗念佛，曾說：「因念佛力，得歸極樂，凡在吾徒，宜奮力學。」〔註六七〕四明之彌陀信仰，入南宋而不衰，其貢獻至大。約在同時，明州開元寺住持法臣（生卒年不詳），常吸引同行「修大悲懺、諷圓通門，以爲佛事。」〔註六八〕法臣兼長律宗、天台之學，常念觀音，委質淨土。感四明盛行十念之風，因立千手、千眼觀音像，嚴淨道場，俾四衆隨喜，睹像生敬。〔註六九〕又

【註六四】：《佛祖統紀》卷一四，頁二二二a。

【註六五】：《佛祖統紀》卷一四，頁二二二c。

【註六六】：見陳瓊撰《南湖淨土院記》（收於《至正四明志》卷十一，頁八a—一一a。又見於《佛祖統紀》卷四十九，頁四四三c—四四四b。）《佛祖統紀》卷十五，頁二二五c—二二六a，有介然條，但記載甚簡。

【註六七】：《佛祖統紀》卷一五，頁二二六c—二二七a。

【註六八】：陳瓊《開元寺觀音記》在《四明圖經》（台北：國泰文化有限公司影印《宋元地方志》卷一〇，頁二b—三b。）

【註六九】：同上。

有錢塘法師北關思淨（一〇六八—一一三七），深研淨土之觀，專志念佛，日課《觀經》。徽宗大觀初，在錢塘郡城之北關創「妙行」精舍，領徒乞食，日加擴建。不二十年，規模宏大，遂建十蓮華藏，規制巧妙，為天下輪藏之冠。鄉人丁注任左朝議大夫，慕其「捨妻孥為如來徒募萬人結淨土會」，獻佛偈贊之，有謂：「心淨佛土淨，法王非妄言。拔身出塵垢，已見火中蓮。一念不起滅，極樂不現前。大千同此境，豈止萬人緣？」思淨精畫佛，運筆之時，必先於淨室念佛觀想。善畫丈六彌陀像，人以「喻彌陀」稱之。〔註七〇〕

值得注意得是，兩浙因為淨業之盛，故雕造三聖或彌陀、觀音像變成一時之風氣。尤其杭州之錢塘，造像工業最為著名，連四明地區之淨土寺院，都要訂製杭州所造之雕像。譬如，元祐年間，四明慈溪龜山之福源蘭若沙門戒深，因篤志淨業，欲造三聖像。乃「糾募眾信，躬往錢塘，命雕造三聖立像。江山千里，往返經營，歷涉數歲，使獲圓就，所費幾千緡，立於城南開元寺經藏院之懺堂。」〔註七一〕而四明觀音像雕工孔仁謙，也因雕造觀音而名聞一時，舉凡杭州、明州之千手、千眼觀音都出其手。〔註七二〕此種因彌陀信仰而出現的雕工，實非過去所能見。

四、北宋士大夫與彌陀信仰

從宋初省常結淨土社開始，參加淨土信仰的士大夫就不乏其人。換句話說，熱心淨土從而支持結社、參與修懺、甚至因而變為虔誠的佛教信徒者，士大夫中為數相當多，而且多半都是高級官僚。除了宋初參與省常「淨行社」的士大夫已如上述之外，以下諸人，或從旁贊助、或直接參與各種相關活動，或與僧侶交游論道，或撰述文字鼓吹彌陀信仰等，對兩浙地區彌陀信仰的流行，頗有推波助瀾之功，可謂舉足輕重。

【註七〇】：《佛祖統紀》卷一五，頁二二七b，及《樂邦文類》卷五，頁二七五c—二七六a。

【註七一】：見《補續芝園集》（《續藏經》第五二四冊）頁三〇五b—d，（明州經院三聖立像記）。此文亦見於《樂邦文類》，卷三，頁二四四ab，（開元寺三聖立像記）。

【註七二】：同【註六八】。

譬如遵式入杭州之前，曾應台州刺史章得象之請，入該州景德寺講天台止觀，傳天台、淨土之教於台州。後杭州刺史薛顏（一〇一四—一〇一五守杭）大力延請入主靈山，繼任刺史馬亮（一〇一六—一〇一八守杭），屢次造訪其寺問淨土要義，遵式以安養佛事授之，並為作《往生決疑行願二門》。馬亮問道益殷，信佛益堅，自是舉族信奉，相繼不違。譬如其孫馬玗，在神宗元豐中（一〇七八—一〇八五）得沙門廣初傳授天台智者之《淨土十疑論》，又得遵式之《十念迴向法》，行之二十餘年而不少懈。後來尚書王古（神宗時進士）示之以《蓮社圖》、《決疑集》、《往生傳》，於是誦佛益精進，尤以放生為佛事，勸導誘化士庶無數。他曾守淄川、新定，皆以往生之教化民。【註七三】又馬亮之曾孫馬永逸也行遵式「十念迴向法」，並習十六觀，念《觀音經》三十餘年。其夫人王氏亦行「十念法」，誦「破地獄偈」及彌陀佛號，以至其終。聞者皆獲知馬氏祖孫數代包括女眷都往生極樂淨土。【註七四】

當然，支持遵式最力的高級官僚應是王欽若（九六二—一〇二五）。王欽若在天禧三年（一〇二〇）罷相撫杭（一〇一九—一〇二〇），聞遵式之高風，即召見於府舍。不久之後，率其僚屬，訪法師於山中，命其說「法華三昧」要義，以為聞所未聞。又引天台教義與其研討，深服其說。他受遵式之勸說，奏以西湖為放生池。後來他出尹應天、江寧，都不斷與法師互通音問，結為方外之友。在江寧期間，王欽若還造僧迦像，贈與法師。又嘗與其夫人施錢六百餘萬，為其天竺寺造大殿，並奏請皇帝賜其「慈雲」之號。兩相交益篤，詩書之往返亦多。遵式所著《圓頓十法界觀心圖注》及《南岳思師心要偈》，都是為王而作，而天台經教之入大藏，則是王欽若獻奏之功。【註七五】

淨覺仁岳晚歸祥符寺，專修淨業，為地方官所推，故有觀察使劉從廣（仁宗時拜宣州觀察使）為奏命服，樞密使胡宿（

【註七三】：見《樂邦文類》，卷三，頁二四七c—二四八a，黃策撰（馬侍郎往生記）。按：黃策（一〇七〇—一一三二）號「隨緣居士」。哲宗朝進士，

曾任直閣，官至工部侍郎。

【註七四】：同上。

【註七五】：見契嵩《鐔津集》（台北：商務印書館影印文淵閣《四庫全書》）卷十五，頁八b—九b。

九九六一—一〇六七）為請淨覺之號。章得象與本如結蓮社，使本如聲名大噪，仁宗亦頗欽其道，賜其寺曰「白蓮」。「註七六」慧才入杭，為杭州沈蓮（一〇六二—一〇六四守杭）所請。其「廣慈」之號則是某太尉盧公所奏。沈蓮雖不以信佛稱，但他守杭時，延請一輩名僧入杭主持重要寺院或任僧官。除了慧才之外，他還敦請海月慧辯入杭任都正、辨才元淨入主上天竺寺，對杭州佛教之發展，貢獻甚大。

神悟處謙先因李端愍（仁宗時人，李端愿之弟）之薦，先主台州白蓮寺。北海郡王趙允弼（一〇〇八—一〇七〇）為請神悟之號，王安石與一時期賢競為歌詩，以贊其德。祖無擇撫杭州時（一〇六七），以「法慧」寶閣請。趙抃第一次守杭時（一〇七〇），又以淨住寺請；內翰楊繪守杭（一〇七四），以南屏興教寺請；紫微陳舍人以天竺請。凡十主要刹，都因公卿之薦。「註七七」其中趙抃以信佛著稱，兩次守杭（第二次在一〇七七—一〇七九），與慧才時相過從，又曾推薦元淨主南屏（興教寺），對杭州佛教，獻力甚大。

明智中立原在四明延慶寺說法，晁說之（一〇五九—一一二九）與其交甚篤。晁稱他除講《法華》、《淨名》、《金光明》等經之外，又通周孔老莊之書。儒生與其辯論，往往受挫而不知所對。元祐間，高麗僧統義天入宋，先在四明見明智，與談辯累夕，傾其所學，欲折其鋒，而竟不得。當時主客郎中楊傑（神宗時人）陪伴義天訪四明、杭州各大德，大為羨慕，為作真贊，以之為「玉池蓮中之人」。「註七八」其他士大夫，如下文的楊傑、王古、蘇軾（一〇三七—一一〇一）、陳瓘（一〇五七—一一二二）、王日休等人，則在理論及實踐上為彌陀信仰宣傳，更值得重視。

五、宋代彌陀信仰的理論

兩浙彌陀信仰如此盛行，當然也有其理論為後盾。這些理論也許沒有甚麼新意，但是綜合過去的經驗而形成，故較為連

【註七六】：《佛祖統紀》卷二二，頁二二四b。

【註七七】：《佛祖統紀》卷一三，頁二二八a。按：原文祇說北海郡王，查宋北海郡王有三，以時間論，當為趙允弼（公輔）。趙為宋宗室，神宗時拜太保。紫微陳舍人身分不詳。按陳襲守杭在楊繪之前，但未嘗拜中書（紫微）舍人。

【註七八】：見前引晁說之《景迂生集》，卷二十，頁二八b。

貫而有系統。且此時地方官僚，置身於淨土信仰廣泛流行之地，耳濡目染，興味大增，往往與名僧交游談佛，對淨土、禪、及天台教觀等，漸有認識，遂能從旁協助僧侶們推廣其教。除獻金興建、造像，及參與結社之外，還協助僧侶刻印其書文，或爲之作序，贊揚其說，使彌陀淨土之論，廣爲流傳，深入民間。以下就現存宋代彌陀淨土之相關著作，來探討彌陀理論的
大概。

宋代淨土教典籍大致可分爲四類。其一是淨土經、論的義解；其二是「往生」故事的闡述，多半以「往生傳」稱；其三爲清靜土懺願、行法等說明；其四爲淨土相關文獻、淨土論文、及往生傳的綜合體。其他還有淨土往生相關之詩、贊等作，通常收錄於第四類作品之中。其經、論、懺、傳之重要著作見於下文之討論者，大致可列成下表：

著作名稱	作者	類別
一、僧侶著作：		
《觀經融心解》	知禮	一
《觀經疏妙宗》	知禮	一
《往生西方傳略》	遵式	二
《阿彌陀經勸持》	遵式	一
《往生淨土懺願儀》	遵式	三
《往生決疑行願二門》	遵式	三
《論往生坐禪觀法》	遵式	一
《十念迴向法》	遵式	三
《阿彌陀經疏》	孤山智圓	一
《西資抄揀示偏贊西方》	孤山智圓	一
《阿彌陀經新疏》	淨覺仁岳	一
《指歸記》	淨覺仁岳	一
《淨業禮懺儀》	元照湛然	三
《觀經九品圖》	元照湛然	一
《淨土往生傳》	戒珠	二
《淨土寶珠集》	戒珠	二
《淨業記》	如湛	二？
《往生記》	從義	二
《唯心淨土說》	圓辯道琛	一
《摩訶止觀妙境辨正》	明智中立	一
二、儒者著作：		
《新修往生傳》	王古	二
《直指淨土決疑集》	王古	一
《寶城易記錄》	陳瓘	一
《淨土寶珠集》	陸師秀？	二
《龍舒淨土文》	王日休	四

值得注意的是，本表所列各項著作，有僧侶及儒者之作。而不管其篇幅之長短、屬論述或為編纂之作，多有崇佛之名儒為之作序。此輩名儒，根據其對淨土教之關切及對該作品之認識，熱心陳辭贊襄，對推廣彌陀信仰，實為有力。又本表所列書名雖然含南宋僧侶、儒者之作，但南宋作者往往引用北宋之說，表現其與北宋作者在思想、理論上之一脈相承，合併論之，較能窺北宋理論之全貌。

大致上來說，宋代彌陀淨土論者仍是承襲天台智顗在《天台淨土十疑論》裡所表現之精神，繼續強調彌陀淨土的超高性能。從他們著作的議題看，他們在「判教」上重新肯定淨土教的地位，認定彌陀淨土之教非小乘權教，而為大乘實教，為大乘了義法，甚至為「佛乘圓教」。而「唯心淨土、自性彌陀」實為彌陀淨土之精義。在修持的方法與過程上，他們主張以觀想彌陀，成就念佛三昧；修持《阿彌陀經》及相關淨土經典；以「正定十念」之法稱名念佛。在往生淨土的條件上，他們大都認為祇要去五逆十惡，專心修持，博地凡夫都可往生淨土。而在往生的過程中，他們更指出修持者在臨終時，得以見彌陀、菩薩、香華、妙樂伴著金蓮之台前來接引，往生淨土。比過去的淨土說，不再有多麼多限制，給予為惡者一個自新的機會，同時也為他們開了一扇方便之門。茲將僧侶及儒者就上述諸觀點所表達的看法，稍加論列。

僧侶方面，北宋彌陀信仰的兩位先鋒，知禮與遵式都主「唯心淨土，自性彌陀」之說。但是知禮對雖表示欲「求往唯心之淨土，願見本性之彌陀」，但對當時視淨土為權教的說法，未曾明白辯說。譬如與知禮同時的士人楊億（九七四—一〇二〇）、晁迥（九五—一〇三四）都視淨土為權教。楊億在《請四明法師住世書》中謂「惟極樂之界，蓋覺皇之示權」；而晁迥在其《耄智遺書》中也說「作淨土觀法乃小乘權術也」。^{【註七九】}二人都與知禮有論道之誼，但知禮對其說法都未予明白反駁，僅指出「經論既以淨土之教為勝，方便驗之，是如來善巧權用也。但權名不局，實理亦通，是要甄分，方知去取。體外之權須破，體內方便須修。離事之理即粗，即權之實方妙。」此段話似說淨土是「即權之實」，亦即：表面上是權，而內體為實。他雖然說：

【註七九】：見《樂邦遺稿》（東京：國書刊行會《己新纂大日本續藏經本》，一九八六）第六十一冊，卷上，頁二九七b，（評晁太傅以淨土為小乘）。

當知如來有勝方便，令其不退，但當專念極樂世界，阿彌陀佛真如法身，必生彼國。住正定故，專念真如法身者，豈異大乘？【註八〇】

但是他的解釋，重在強調淨土為如來之「巧權方便」，「與法華之微妙方便無別」，而輕在直說淨土為實教或圓教。不若慈雲遵式明白指出淨土為大乘中了義之了義，且為佛乘圓教。遵式在四明時，於講經之餘，結縉素專修淨業，作《誓生西方記》。在杭州時主持靈山寺之日，專講淨土、天台之教，作《往生（淨土）決疑行願二門》以應知府馬亮之問。又作《論往生坐禪觀法》，為修往生觀者開示路徑。在《往生決疑門》部分，說明淨土為「大乘了義中了義之法」：

今談淨土唯是大乘了義中了義之法也。且小乘經部括盡貝書，曾無一字讚勸往生他方淨土。【註八一】同時，他又說淨土也是屬於三種大乘中之「佛乘圓教」，既非「三乘通教」，也非「大乘別教」：

三者，佛乘圓教。此教詮旨圓融，因果頓足，佛法之妙，過此以往，不知所裁也。【註八二】

他認為「淨土百寶莊嚴，九品因果，並在衆生介爾心中；理性具足，方得往生。」【註八三】即使惡逆之人，十念精誠，便生彼國。所以祇要能知有淨土，盡可迴心而獲往生。此實「即心淨土、自性彌陀」看法，與其法友孤山智圓（九七六—一〇二二）所謂「苟有信心，往生甚易」、「十方空界，悉我自心；心淨則十萬非遙，心垢則目睫猶遠」及「自心即佛」的說法相合。【註八四】也因如此，博地凡夫，祇要心中有彌陀，又能「除五逆」、「不」謗正法，又定心十念，則未嘗不能往生淨土。【註八五】

【註八〇】：見《樂邦文類》，卷四，頁二五九c—二六二b，知禮《復楊文公請住世疏》。

【註八一】：見《樂邦文類》，卷四，頁二六二a，遵式《往生淨土決疑門》。按：該文標題誤植為《往者淨土決疑門》。

【註八二】：同上。

【註八三】：同上。又《淨土聖賢錄》卷三，頁一二五a。

【註八四】：見《樂邦文類》，卷四頁二六二c，遵式《往生淨土決疑門》。孤山智圓之說，見同書，卷四，頁二五九ab，（西資鈔揀示偏讀西方）。

【註八五】：同上。

這裡所謂的定心十念，當與淨土的禪觀法有關。故他在《論往生坐禪觀法》中，指出修習禪觀之兩種方法。其中有謂：

直想阿彌陀佛丈六金軀，坐於華上，專繫眉間。……作此想時，停心住想，堅固勿疑，然後應觀，想念所見，若成未成……心想寂靜，則能成就念佛三昧。〔註八六〕

這是強調以觀想彌陀的方式成就念佛三昧，貫徹即心淨土、自性彌陀一理論的具體作法。當然，除了觀想之外，念彌陀經也是一大要課。是以遵式也撰有《阿彌陀經勸持》，提示念彌陀經之三項要則：「廣讚依正，引物祈求」、「六方引同，訓勉生信」、「舉難況益，使聞者知歸。」其中特別指出修行之在「用心之厚薄，不在責時之良久。」而念佛時間、方式，最好是「清晨靜夜，收視聽以端居；口誦心游，蕩神明於幽極，」如此方能「氛累斯滌，淨境弗迷。」〔註八七〕所以他有「晨朝十念」之法：

修淨業者須每日清晨服飾以後，西面正立，合掌連聲稱阿彌陀佛。盡氣爲一念，如此十氣爲十念。但隨氣長短不限，佛數爲長爲久，氣極爲度。其佛聲不高不低、不緩不急，調停得中。如此十氣，連屬不斷，意在令心不散，專精爲功。故名此爲十念者，是藉氣束心也。〔註八八〕

這雖是一般所知的「稱名念佛」，但顯然不僅僅是「稱名」而已，還要心口相應：

今普示稱佛之法，必須制心，不令散亂。念念相續繫緣名號，口中聲聲喚阿彌陀佛，以心緣歷，字字分明，使心口相繫。若百聲、若千聲、若萬聲、若一日、若二日、若七日等，但是稱佛名時無管多少，必須一心一意，心口相續，如此方得一念滅八十億劫生死之罪。〔註八九〕

對念佛至往生淨土的功用，遵式苦口婆心，一再提撕之不遺餘力。他再三強調念佛所能累積之功德，比計較善根之優劣更真實：經云：

〔註八六〕：見《淨土聖賢錄》卷三，頁一二五a。

〔註八七〕：見《樂邦文類》，卷二，頁二二四ab，（阿彌陀經勸持序）。

〔註八八〕：同上，卷二，頁二六八bc，（晨朝十念法）。

〔註八九〕：同上，卷四，頁二六八c，（念佛方法）。

若人以四事極好之物，供養三千大世界滿中阿羅漢辟支聖人，所得福德，不如有一人合掌，一稱南無佛陀，如彼大千聖福，假使百分、千分、百千億分等數譬喻，皆所不及，一稱佛名者功德無量。一稱佛名者，功德尚爾，況復十念佛者，況復一日、一月、一年、一生念阿彌陀佛者所得功德耶？【註九〇】

他認為這種念佛有十種「勝利」：

若能暫歸三寶受持一佛名者，現世當獲十種勝利。一者，晝〔晝？〕夜常得一切諸天大力神，將河沙眷屬，隱形守護。二者，常得二十五菩薩如觀音等，及一切菩薩，常隨守護。三者，常為諸佛晝夜護念，阿彌陀佛常放光明，攝受此人。四者，一切惡鬼，若夜叉、若羅刹皆不能害，一切毒蛇、毒龍、毒藥悉不能中。五者，一切水難、火難、冤賊、刀劍、牢獄、枷杻、橫死、枉死悉皆不受。六者，先所作罪，皆悉消滅，所殺冤命，彼蒙解脫，更無執對。七者，夜夢正直，或復夢見阿彌陀佛勝妙色像。八者，心常歡喜，顏色光澤，氣力充盛，所作吉利。九者，常為一切世間人民恭敬、供養、歡喜、禮拜，尤如敬佛。十者，命終之時，心無怖畏，正念歡喜，現前得見阿彌陀佛及諸聖眾，持金蓮台，接引往生西方淨土。【註九一】

遵式百般鼓勵大眾修持淨業，而其玩法犯禁，違背清規者，最應修此法：

若比丘、四眾及善男女諸根缺具者，欲得速破無明諸黯，欲得永滅五逆十惡、犯禁重罪、及餘輕過，當修此法。欲得還復清淨大小戒律，現前得念佛三昧，及能具足一切菩薩、諸婆羅密門者，當學此法。欲得臨終離諸怖畏，身心安快，喜悅如歸，光照室宅，異香音樂，阿彌陀佛、觀音、勢至現在其前；送紫金臺，授手接引，五道橫截，九品長驚，謝去熱惱，安息清涼，初離塵勞，便至不退，不歷長劫，即得往生者，當學是法。欲修少法而感妙報，十方諸佛具時稱讚，現前授記，一念供養，無央數佛，即還本國，與彌陀坐食、觀音議論、勢至行步，眼耳動視，微聞

【註九〇】：見《樂邦文類》，卷二，頁二三四b—二五b，（往生西方略傳序）。又見同書卷四，頁二六九ab，（校量念佛功德）。

【註九一】：同上。

身量，無際飛空，自在宿命了了，遍見五道，如鏡面像，念念證入，無盡三昧。如是稱述，不可窮盡，應當修習此之勝法。【註九二】

這種犯五逆十惡而可藉修持淨業獲往生淨土的觀念，與早期曇鸞主張為惡者不得往生的看法已大異其趣。實是宋代彌陀信仰的一大特色。

一般而言，宋代淨土僧侶的議論，大致上不出遵式之格局。關於對小乘、權教的批評，淨覺仁岳提出「漸門都昧於往生，頓教盛稱於淨土」之說，一面說明以小乘、權教判定淨土之非，同時糾正楊億「極樂為示權」之見。他說：

所言極樂為權，權必對實也，請試陳之。為以小乘是權，大乘是實耶？為以有法是權，無法是實耶（耶？）若謂小乘是權者，且聲聞經中曾無一言勸讚往生十方淨土……若謂有法是權者，何但極樂是權，至於泥洹皆是權耳。……

若謂吾不取極樂亦不著泥洹，況然無朕，不可擬議，若爾，則滅後無生，何殊外道斷滅之見？【註九三】

所以他主張佛所謂「讀誦大乘方等經典，善解義趣於第一義，心不驚動，斯為上品往生之業在。」【註九四】

關於「唯心淨土，自性彌陀」之說，圓辯道琛（一〇八六—一一五三）亦有文闡述。主張「十界四土不離我心」，而不僅「我心」具三千法，且此心與佛、衆生各具之三千法無所差別。他以千珠之譬來說明此義，略謂：

如彼帝釋殿上，千珠寶網，衆珠之影，映在一珠，一珠具足衆珠，彼彼千珠互映亦爾。現前一心即是千珠中一，彼彌陀佛土亦是千珠中一，所有十界衆生，趣舉一界，皆是千珠中一。既我一珠能映衆珠，我心之內無復衆珠，則離我心外別無淨土。何故爾耶？以釋迦亦是一珠，彌陀亦是一珠，既舉全收，豈心外有法？故曰唯心淨土、本性彌陀也。【註九五】

【註九二】：同上，卷二，頁三五bc，（往生淨土懺願儀序）。

【註九三】：同上，卷四，頁二六二c—二六三c，（義學編論席解紛）。

【註九四】：同上。

【註九五】：同上，卷四，頁二六五bc，（唯心淨土說）。

道臻進一步說：

唯心淨土一而已矣，良由彌陀悟我心之寶剎，我心具彌陀之樂邦，雖遠而近，不離一念，雖近而遠，過十萬億剎。

譬如青天皓月，影臨衆水，水不上升，月不下降，水月一際，自然照映者也。【註九六】

提示古德「即心是佛，須假修行」之說，強調借修行以去迷悟、情想，成就本性彌陀之境。在廬庵有嚴（一〇二一—一〇三一）看來，即是「修因」。這些因包括（1）修心妙觀、首楞嚴定等；（2）念彌陀四十八願；（3）發菩提心行念佛三昧；（4）誦灌頂神咒真言等；（5）持戒、誦咒、讀大乘種種福善，迴向莊嚴成淨土因；（6）臨終念佛號。【註九七】有嚴認為修行之徒，但自內照，修淨土心，此心即淳淨心。萬法唯心，心既淳淨，則往生佛迎，心垢則生魔宮。【註九八】

「唯心淨土」論，雖為部分禪者所譏，但是不少禪宗大德也支持其說。如天衣義懷（九九三—一〇六四）下的雲門禪徒，多傳此淨土法。譬如其法孫姑蘇守訥（一〇四七—一二二二）就曾說：

吾嘗學唯識，唯遮外境，識表自心。心外無境，境全是心。心法遍周，淨土豈離乎當念？生佛同體，彌陀全是於自心。【註九九】

他引《首楞嚴經》證明其說：

《首楞嚴經》：心存佛國，聖境冥現，唯闡提無信根者，則十萬億佛土遠隔他方之外矣。【註一〇〇】

雖然如此，「唯心淨土、自性彌陀」之說法仍受到相當誤解，譬如有些參禪之徒就乾脆說：「唯心淨土豈復更有淨土？自性彌陀不必更見彌陀。」【註一〇一】這是一方面口否定念佛、修持的必要性，另一方面凸顯參禪悟性超佛越祖，貶抑淨土

【註九六】：《樂邦遺稿》卷下，頁三〇〇c，（圓辯法師說彌陀淨土）。

【註九七】：同上，卷四，頁二六三c—二六四b，（淨土修因或對）。

【註九八】：同上，卷四，頁二六四b—二六五a，（淨土魔佛或對）。

【註九九】：同上，卷四，頁二六六a，（唯心淨土文）。

【註一〇〇】：同上。

【註一〇一】：見《龍舒淨土文》（東京：國書刊行會《已新纂大日本續藏經本》，一九八六）第六十一冊，卷一，頁一六七a，（淨土起信五）。

，而至認定「西方不足生」、「阿彌不足見」。【註一〇二】故杭州的律教大師靈芝湛然元照（一〇四八—一一一六），就挺身而出，糾正其說。

元照雖為律宗大師，但主張會通禪、教、律、及淨土。他對彌陀教觀尤其關切，認為東林以來淨社，於彌陀信仰之轉播，最有貢獻。至宋慈雲遵式時，更是「盛振於浙右」。但是他又憂心彌陀淨土之信仰，因禪徒之貶抑，出現衰象，遂說：

末流狂妄，正道梗塞，或束縛於名相，或沉冥於豁達。故有貶念佛為粗行，忽淨業為小道。執隅自蔽，盲無所聞。雖聞而不信，雖信而不修，雖修而不勤，於是淨土教門或幾乎息矣！【註一〇三】

元照撫今追昔，深覺彌陀淨土信仰之不可淪落衰微，是以大聲疾呼，鼓勵道俗效法先賢，從事淨業：

嗚呼！明教觀孰如智者乎？臨終舉觀經贊淨土而長逝矣！達法界孰如杜順乎？勸四眾念佛陀，感聖相而西遇矣！參禪見性，孰如高玉智覺乎？皆結社念佛而俱登上品矣！業儒有才，孰如劉、雷、柳子厚、白樂天乎？然皆秉筆書誠，而願生彼土矣！以是觀之，自非負剛明卓拔之識、達生死變化之數者，其孰能信於此哉？近世宗師，公心無黨者，率用此法，誨誘其徒。由是在處立殿、造像、結社、建會，無豪才財、無少長，莫不歸誠淨土。若觀想、若持名、若禮誦、若齋戒，至有見光華、睹相好、生身流於舍利，垂終感於善相者，不可勝數。淨業之勝，往古無以加焉。生當此時，得不知幸乎。【註一〇四】

元照之說不僅顯示杭州淨業之盛，而且還描繪當時彌陀信仰的具體作法。當杭州臨海縣九仙山之無量院立觀音堂及彌陀殿，寺僧用湍（生卒年不詳）募士女一千人，鳩財三百緡，雕造八尺彌陀像，設五百羅漢飯僧之齋會，正是「立殿、造像、

【註一〇一】：同上。

【註一〇三】：見《補續芝園集》（《續藏經》第五二四冊）頁三〇四c—三〇五a，（臨安無量院造彌陀像記）。此文亦見《樂邦文類》卷三，頁二四四b—二四五a（無量院造彌陀像記）。

【註一〇四】：同上。

結社、建會」的具體作法。也唯有這些外部的建置，方得以提供僧俗「禮足、瞻顏、稱名、送想」的環境，完成其「觀想、持名、禮誦、齋戒」的淨業之行。

在兩浙淨業的推動上，不少儒者也以不同的方式參與。譬如，他們也參加「唯心淨土」之爭辯，南宋王日休（龍舒）就主張與其喊「唯心淨土、自性彌陀」之口號，不如腳踏實地，持誦修行，以免受誤。【註一〇五】王日休代表宋以來熱心宣揚彌陀淨土的儒者。他「通群書訓傳，六經諸子，數十萬言」，「所解六經語、孟、老、莊，要為不蹈襲前人」，【註一〇六】尤長於《易》與《春秋》。年近六十，始歸心於淨土之法，但精進念佛，又勤於撰述，著有《龍舒淨土文》一書，闡揚淨土往生之旨，不遺餘力。此書屬上文所指的第四類，是宋代主要淨土典籍之一。書中雖然表示「唯心淨土、自性彌陀」易流於口號，遭至誤解，但目的在說明其境界之不易到，非經過一段時間的修持不可。基本上，他還是支持此說，除撰文多篇，勸各行各業人士留心西方、勤念彌陀之外，還積極奔走四方，講說念佛之效，務使世人皆知專志念佛，可使罪業消滅，死後往生西方。【註一〇七】他還駁斥「以淨土為心，無益於生前」之說，指出既知能以淨土為心，則必能行合禮義之行，遠刑罰、拒小人，而入君子之室，為行善之人，如此看來，修西方淨業既有益於生前又有益於身後。【註一〇八】唯修淨業為既為出世之法，目標在超脫輪迴，則有其縝密的修持法門。王明休將這些修持法門從《大阿彌陀經》及《十六觀經》歸納出來，寫成十五章短文，以明往生九品之深淺次第。這些法門除了類似遵式所倡的清晨十念之外，有特別標舉觀想彌陀之法，和遵式及天台的觀想方式若合符節。譬如，他所認為的最上法門如下：

齋戒潔己，清心淨慮，面西安坐，閉目默然，觀想阿彌陀佛真金色身，在七寶池中，大蓮花上坐，其身長丈六，兩眉中間向上有白毫一條，八棱中空，右旋轉五匝，光明照輝金色面與金色身。次停心注想於白毫，更不得妄有分毫

【註一〇五】：《龍舒淨土文》，頁一六七b。

【註一〇六】：見同書，頁一六三a，張孝祥撰《龍舒淨土文序》，及卷十，頁一九五。

【註一〇七】：《龍舒淨土文》中含勸修淨業之文，針對文人、官吏、醫者、參禪者、富者、農者、工匠、商賈……等三十餘種人而發，頗具苦心。

【註一〇八】：同上，卷一，頁一六五c—一六六a，〈淨土起信一〉。

他念，當令閉眼、閉眼悉皆見之。蓋欲念念不忘也。如此久久，念心成熟，自然感應見佛全身。此法最爲上。謂心想佛時，此心即是佛，又過於口念也，身後必生上品上生。【註一〇九】

王日休先習儒書，後修持淨業，進而竭力鼓吹彌陀淨土信仰，所以他也特別留意儒者對佛教的批評。他深信儒者「或以釋氏之徒無戒行，故輕其教，而因以不信淨土。」¹所以在其著作中爲釋氏作不平之鳴，一面爲淨土信仰辯護，一面試圖作些「和會」儒、釋的努力。他還勸儒者看釋氏之《楞嚴》、《楞伽》、《圓覺》、《金剛》等經，以了解釋氏之所長。【註一一〇】同時特別推崇從事淨業的前輩學者，藉表揚他們以推廣淨土往生之說。

王日休以前，修持彌陀淨土而熱心推動此信仰的儒者不乏其人。他們多數與僧侶相善，本身又於佛學有深邃的修養。雖然未必如王日休一般，纂輯專書，宣揚淨土往生思想，但往往於其文章中稱贊念佛之益，或從事其他活動，鼓吹淨業。其中能身體力行，又能藉文字來爲淨土熱心宣傳的淨土往生學者當推楊傑。王日休本人對楊傑甚爲推崇，所以也藉楊傑之例來勉勵世人起而效之：

無爲楊傑次公，少登高科，明禪門宗旨。謂衆生根器有利鈍，即其近而易知，簡而易行，唯西方淨土。但一心觀念，仗佛願力，直生安養。【註一二一】

楊傑於神宗時曾奉命館伴高麗僧統義天入兩浙，拜謁當時住四明及杭州名僧。【註一二二】曾在兩浙當提刑，故對西方淨土之說相當稔熟。著有論佛文字無數，惜多已散佚，唯序文數篇尚存。根據宗曉（一一五一—一二二四）之說，他著有《天

【註一〇九】：同上，卷四，頁一七六b，（修持法門九）。

【註一一〇】：譬如在同書，卷一，頁一六六c—一六七a（淨土起信四）裡，他就舉例說明釋氏之「世間法與吾儒同者不可縷述。」但釋氏又有出世間法，爲儒家所無。

【註一二一】：同上，卷三，頁一七〇b，（淨土總要七）。

【註一二二】：參閱筆者（十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論）（《新史學》二卷二期，頁五三—七四。義天所見之兩浙僧侶，包括本文提及之辨才元淨、湛然元照、明智中立等。

台十疑論序》、《王古直指淨土決疑集序》、《法寶僧鑒彌陀寶閣記》、《安樂國三十讚》等篇，「備陳西方要津，為萬世往生龜鑒。」〔註一一三〕。他是王古（敏仲）的好友，王古作《直指淨土決疑集》請他作序。楊傑即在序中主張淨土非權教：

知一切佛猶如影像，自心如水。彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界，阿彌陀如來，隨意即見。是知衆生注念，定見彌陀；彌陀來迎，極樂不遠。乃稱性實言，非權教也。〔註一二四〕

他也主張「唯心淨土，自性彌陀」，念佛即可往生，天經地義：

有佛釋迦是大導師，指清淨土是安樂國，無量壽佛是淨土師爾。諸衆生但發誠心，念彼佛號，即得往生，若生彼土，則無煩惱。不聞知者，亦可哀憐。〔註一二五〕

又引佛經之說，貫徹其義：

《般舟三昧經》云：「跋陀毖菩薩請問釋迦佛未來衆生云何得見十方諸佛？佛教念阿彌陀佛即見十方一切諸佛。」

又《大寶積經》云：「若他方衆生聞無量壽如來名號，乃至能發一念淨信，歡喜愛樂，所有善根，迴向願生無量壽國者，隨願皆生，得不退轉。」此皆佛言也。不信佛言，何言可信？不生淨土，何土可生？〔註一二六〕

他在《天台淨土十疑論序》，就竭力鼓吹佛經所說的念佛之效，譬如，《阿彌陀經》所說：

若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛持名號，若一日乃至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖現在其

【註一一三】：《樂邦文類》卷三，頁二五三b，（大宋無爲子楊提刑傳）。宗曉又說他「有輔道集，專紀佛乘。」而蘇軾爲此書作序亦說他「無爲子宿稟靈

機，遍參知識，凡所謂具樂迦羅眼者，次公目擊而道存焉。公往年作監司郡守，乃畫丈六彌陀尊像，隨行觀念，至壽終時感佛來迎，端坐而化

。

【註一二四】：《樂邦文類》卷二，二二八c，（直指淨土決疑集序）。

【註一二五】：同上。

【註一二六】：同上，頁三九ab。

前。是人終時心不顛倒，即得往生極樂國土。【註二一七】

又如《無量壽經》所說：

蓋彌陀光明，遍照法界。念佛衆生，攝取不捨。聖凡一體，機感相應。諸佛心內，衆生塵塵。極樂衆生，心中淨土，念念彌陀。【註二一八】

他認為「彌陀甚易持，淨土甚易往。衆生不能持，不能往，佛如衆生何？夫造惡業入苦趣，念彌陀生極樂，二者皆佛言也。」【註二一九】可見他也同意修持淨業，人人皆可往生淨土。

第二個高倡彌陀淨土的儒者自然是楊傑的朋友王古。王古爲仁宗時名臣王素（一〇〇七—一〇七三）之從孫，神宗朝進士。他在哲宗紹聖時任戶部侍郎，與尚書蔡京議論多不合，而被外放至江淮當發運使。【註二二〇】在京時，嘗與禪宗尊宿論道。及入江淮，又與江西黃龍之晦堂祖心（一〇二五—一一〇〇）與楊歧門下之禪侶深契宗旨。參禪之外，還留心西方之說，悟彌陀淨土法門之勝。僧史說他：

博考諸經，深究往生，貫穿經文，發明佛意。乃作《直指淨土決疑集》三卷。楊次公提刑作序，載之本傳。侍郎纂集大彌陀經四十八願、十六觀經九品往生、馬鳴菩薩大乘起信論、忠國師對肅宗隨意往生、念佛三昧寶王論及諸經論，備陳往生淨土要門，該羅具錄。如稱念南無三十六萬億，一十一萬九千五百同名同號阿彌陀佛，亦於藏經中節出。至於諸菩薩論淨土法門之要，皆悉編集。【註二二一】

由此可見王古著作之宏富，故最近在日本《淨土宗全書》中發現的《新修往生傳》，學者皆認為是王古之著作。【註二二二】

【註二一七】：同上，頁二二八a。

【註二一八】：同上。

【註二一九】：同上。

【註二二〇】：《宋史》（台北：新文豐出版社影印中華書局點校本）卷三〇，頁一〇四〇五—一〇四〇六。

【註二二一】：《廬山蓮宗寶鑑》卷五，頁三四〇a「儀真王侍郎」條。

【註二二二】：見【註二一】。

他因為深信西方之說，故修持念誦非常虔誠，「平日修行觀念之心，未嘗間歇。數珠持念，常不去手。行住坐臥，悉以西方淨觀為佛事。」〔註一二三〕他也主張「唯心淨土」之說，曾指出：

彌陀心內，衆生新新攝化；衆生心中，淨土念念往生。質脫寶蓮，不離當處；神超多刹，豈出自心？……念本性之無量光，本來無念；生唯心之安養國，真實無生。解脫苦輪，十念亦超於寶地，會歸實際，二乘終證於菩提。〔註一二四〕

所以他也批評那些以淨土為小乘權教者，說他們「學寡障多，疑深觀淺，斥為權小，闕若存亡，則以馬鳴、龍樹為未然，天台智覺為不達。」〔註一二五〕

第三個關心彌陀淨土的儒者當推晁說之（一〇五九—一一二九）。晁說之家學淵源，其高祖翰林晁迥（九五—一一〇三）精通佛、道，以和會三教為職志，與四明知禮善。唯晁迥曾表示「淨土觀法乃小乘權術」，與淨土學者之見不合，所以南宋宗曉（一一五一—一二二四）曾為文反駁之。〔註一二六〕晁說之於知禮三世法孫明智中立之處學天台之教，對其所講，深所佩服，曾為其所著《摩訶止觀妙境辨正》一篇作序。又因受明智之教，對於遵式、知禮、和元照以來宏揚淨業之努力，推崇備至。他不僅本身信仰彌陀淨土，而且撰文闡揚其說，使兩浙以外地區之學者，知有彌陀淨土，深受其惠。譬如他的讀者之一臨淄趙仁裕，就因閱讀他的文字而「知有西方淨土可修」，而致書請他大加闡明修西方淨土之法，「益以惠我無情有性者」。〔註一二七〕晁說之於是發揮其論，大讚智者綜合《法華》、《華嚴》、《維摩》、《仁王》各經之淨土觀所歸納的

【註一二三】：同【註一二一】。

【註一二四】：同上。

【註一二五】：《樂邦文類》卷二，頁二三〇a，（淨土寶珠集序）。

【註一二六】：見【註七九】。

【註一二七】：見前引晁說之《景迂生集》卷十四，頁二二b—二五b，（淨土略因）末。該文亦見於《樂邦文類》卷四，二六六c—二六七b。按：依智者《天台淨土十疑論》，「四土」應為「染淨同居土、方便有餘土、實報無障疑土、常寂光土。」晁說之所列「四土」似為「五土」：「常寂光土、實報莊嚴土、方便有餘土、同居淨土、同居穢土。」然後二者實為智者的「染淨同居土」。

「四土」說，是超絕之淨土教論；從而認定「《法華》之前有《維摩經》，首以淨土起教，《法華》之後有《起信論》，終歸證於淨土。」【註二二八】

第四個支持彌陀淨土信仰的名儒應是與晁說之同時的陳瓘（一〇五七—一一二二）。陳瓘頗留意於禪宗，於華嚴法界之旨、天台止觀之義皆有深解，佛學修養甚深。他因疏論宰相章惇，謫官於四明，遂與明智中立交游，而屢相問道。晚年刻意西方，曾為明智中立作〈南湖延慶寺淨土院記〉，發揮彌陀寂光淨土之旨。文中曾說：

夫淨土之教，古佛所說，誠心之士，諦受不疑。如來之敘九品，以至誠為上上，智者之造十論，破疑心之具縛。縛解，情亡；識散，智現。則彌陀淨境何假他求？【註二二九】

為替明智中立印發智者〈十疑論〉造勢，他作〈淨土十疑論後序〉，進一步解說智者造〈十疑論〉之由，略謂其目的在使「未出生死，得出生死；未生淨土，得生淨土。」同時還特別強調調信而不疑，或由不信淨土而轉信淨土，在彌陀往生之重要性。【註二三〇】他特別提示世人，即使相宗學者也認為淨土西方為最好之歸宿：

慈恩有言曰：凡夫業重，處處生貪，若一指一方，何以繫心專注？此善知識隨方扶教，專護相宗。然論安養知足之勝劣，則以偏勸往生為最勝。【註二三一】

陳瓘也支持「唯心淨土」之說，認為與天台「一念三千」之法息息相關：

一念心起，三千性相一時起；一念心滅，三千性相一時滅。念外無一毫法可得；法外無一毫念可得。此乃本性不遷之法，中理圓明之體。此體以如理為命，其壽無量，非報得命根，亦無連持。本無名字，而不具諸名，名其土曰：

【註二二八】：同上。

【註二二九】：《佛祖統紀》卷一五，頁三二六a。又《樂邦文類》卷三，頁二四二b—二四三b，〈延慶寺淨土院記〉；《至正四明續志》卷十一，頁八b—一一a，〈延慶寺淨土院記〉。

【註二三〇】：《樂邦文類》卷二，頁二二八b，〈淨土十疑論後序〉。

【註二三一】：《樂邦文類》卷三，頁二四二b—二四三b，〈延慶寺淨土院記〉。

「極樂園」，名其身曰：阿彌陀。身土交參，融乎一妙。【註一三二】

陳瓘晚年被貶台州，於是專意西方，自謂「革心改過，專驅此土，路長身老，恨發心之晚也。」於是學晁迥著《道院集》之法，將其所行淨業之法，繫之以辭，匯集成書，名之曰《寶城易記錄》，使有心西方者，易記易學。【註一三三】

以著作理論來支持淨土信仰的儒者，還有自稱無功叟的王闡（生卒年不詳）。王闡嘗演說淨土教，並將其演教之辭輯成《淨土自信錄》一書。書中稱淨土為圓教，反對部分禪徒冠以「小乘」之名而視之為末流之事。他嘗說：

彼信如來直指本心，令人究理之說，而疑其示淨土論往生者何哉？【註一三四】

所謂「信如來直指本心之人」即是禪宗之徒。他認為這些禪徒對聖師高僧往生之事，無所聞知，而自絕於往生之途。他們見婦人童子念佛則恥之，完全不解如來贊淨土之意。他說：

如來之稱讚淨土也，其意若曰：淨土自他凡聖因果，即衆生之自心耳。往生淨土易，自信自心難。當時十方淨土知其說一切世間難信之法，由是舒舌勸信，繼而如來又喻之，使信受焉，則大覺垂慈之旨，於斯可見，而衆生終不信，是可嘆也。【註一三五】

王闡的生平不詳，他的著作是否針對兩浙地區禪徒而發，無從知曉。但是揆諸上文元照之說，似有可能。總之，彌陀淨土信仰者，不管是僧侶或儒者，對禪宗刻意貶低淨土，多不以為然。這種禪、淨之間的辯難，至南宋仍未消歇。部分禪徒或者是宗禪之學者，仍認為淨業屬鈍根之人的「方便權說」。孝宗隆興中（一一六三—六四），思梵講主（生平不詳）在杭州臨平山說淨土教，當時撫杭之鄭通判就曾有一「彌陀生淨土是否專為鈍根方便權說」之問。思梵反問其人謂智者、延壽等往生淨土

【註一三二】：《樂邦遺稿》卷上，頁一九二c，（陳了翁談唯心淨土）。

【註一三三】：《樂邦文類》卷二，頁二三一c—二三二a，（寶城易記錄序）。

【註一三四】：《樂邦文類》卷二，頁二三一a，（淨土自信錄序）。

【註一三五】：《樂邦文類》卷四，頁二六七c—二六八a，（淨土自信錄序）。

高僧，是否爲鈍根。而且若淨土爲權，則何者爲實？他引楊傑「欲見彌陀，隨心即見」之說，肯定淨土爲「稱性實言，非權教也」。【註一三六】

六、結 論

宋代彌陀淨土信仰，以兩浙地區爲最盛，北宋如此，南宋亦然。基本上，在僧侶的大事宣揚，官僚的慷慨支持，民間的虔誠信奉，及學者的修持驗證及其在理論上的贊助下，彌陀信仰流行極爲廣泛。事實上，宋代兩浙的社會，彌陀信仰已深入人心，非大小乘或權教實教的爭執所能改變，也未必要因禪徒的打擊而衰微。北宋末年，民間漸出現居士組織的蓮社，結社、造像之事不須再由僧侶號召。譬如徽宗政和末，居錢塘西湖的處士王衷（生卒年不詳），就曾結蓮社。他還作文告諭，說明結蓮社之由，中謂：

今衷謹於居處結白蓮社，募人同修，有欲預者，不限尊卑貴賤，士庶僧尼，但發心願西歸者，普請入社也。【註一三七】

以居士之身分結社，而號召僧尼參加，這是過去少有之現象。南宋高宗時，自號蓮花居士的張掄（生平不詳），深信西方淨土之說，長期念佛，刻勵精進，未嘗間斷，至「闔門長少，靡不從化。」他也辟其住宅，鑿池種蓮，仿慧遠結社之遺意，日率妻子課佛萬過，後立蓮社與信道者定期集會。【註一三八】他也撰文普勸世俗參加，文中說：

我今者勸諸有緣，結此蓮社，假使難知難辨，猶當勉力精勤，況佛號甚易持，淨土甚易往。八萬四千法門，無如是的捷徑。但能輟清晨俯仰之暇，遂可爲永劫不壞之資。【註一三九】

【註一三六】：《樂邦遺稿》卷上，頁一九八b，〈答淨土是被鈍根權說問〉條。按：鄭通判不詳何許人。

【註一三七】：《樂邦遺稿》卷下，頁三〇二b，〈王朝散勸修西方文〉。

【註一三八】：《樂邦文類》卷三，頁一四五b c，〈高宗皇帝御書蓮社記〉方

【註一三九】：《樂邦文類》卷二，頁三三六（結蓮社普勸文）。

張掄之蓮社吸引不少彌陀信徒，凡聞其活動者，多隨喜而至，是以唱佛之聲不斷，高宗皇帝忻慕之，親賜「蓮社」二字表揚。【註一四〇】

事實上，許多居士雖未結社，但為彌陀淨土宣傳之誠不減於僧侶。他們與僧侶一樣，苦心奔走，勸誘民衆修持淨土。譬如，宣和末，京師慧林院的禪師慈受懷深，常苦口婆心勸人修西方觀，有某魏居士，受其感化，亦以西方觀，展轉化導，影響極大。當時曾任左司諫的江公望（字民表，生卒年不詳），也作〈念佛三昧文〉大勸於世。【註一四一】江公望「酷好宗門，參善知識，蔬食葛衣，砥節勵行。晚年專修淨業，悟入念佛三昧。」【註一四二】他在〈念佛三昧文〉中說特別主張一種善巧方便的、無聲的稱名念佛法：

有巧方便，無用動口，不出音聲，微以舌根敲擊前齒，心念隨應，隨心應量，循業發現舌意根下，念念之中，便有

阿彌陀佛四字。……念念圓通，肉團心現，本性彌陀。五濁身游唯心淨刹，久久遂成唯心識觀。【註一四三】

江公望的默念式念佛三昧雖與一般稱名念佛稍異，但仍本於「唯心淨土、自性彌陀」的淨土觀，代表兩浙彌陀淨土信仰的延續與擴張。而江本人熱心宣導念佛之法，也代表自王古、楊傑以來，儒者以居士身分主動參與、推廣彌陀信仰的熱誠。由於這些居士的參與，使彌陀信仰更易在高級知識份子間流傳，彌陀淨業也直接地影響許多知識界的頂尖人物。譬如楊傑的好友蘇軾，就是彌陀淨土的信仰者。他對同時期在錢塘「普勸道俗，歸誠西方極樂世界」的湛然元照深為佩服。所以他母親程氏去世時，就捨其簪珥等遺物給元照之靈芝寺，並命匠畫彌陀像追薦冥福。並以佛偈頌曰：「願我先父母，及一切衆生，在處

【註一四〇】：《樂邦文類》卷三，頁二四五b c，（高宗皇帝御書蓮社記）。

【註一四一】：《樂邦文類》卷三，頁二四六c，（寶積蓮社畫壁記）。依（寶積蓮社畫壁記）作者鍾離松之意，江公望似乎也立蓮社，因為鍾於弱冠之時，曾「蚤預斯社」。

【註一四二】：《樂邦文類》卷四，頁二七〇c，（念佛方便文）。

【註一四三】：同上。

爲西方，所遇皆極樂，人人無量壽，無去亦無來。」〔註一四四〕其妻王氏卒於京師，臨終也捨所用之物，並令其子爲畫彌陀像，以薦往生，蘇軾並作詩贊其像。〔註一四五〕

最值得注意的應是禪師的加入彌陀信仰，並爲彌陀淨土辯護。南北宋之交，曹洞宗的真歇清了（一〇九〇—一一五一）在兩浙叢林傳法，並宣揚淨業，特別強調調佛在世時，說法三百餘會，獨於淨土之教諄諄教誨不已。他不但認許唯心淨土之說，而且也以「專念阿彌陀佛乃千珠直示一珠，見一佛即見十方諸佛」的說法來爲彌陀信仰辯護，普勸禪徒念佛修西方。〔註一四六〕這對講「見性成佛」的禪徒似乎很難想像，但是主「自性彌陀」之人就不覺有何衝突。所以王日休就曾勸參禪者修西方：

參禪大悟，遂脫生死輪迴，故爲上矣，然至此者恐少。若修西方，則直截輪迴，萬不漏一。故今勸參禪之人，每日留頃刻之暇，修於西方。若果大悟，得超輪迴，去佛地尚遠，故往見阿彌陀佛，展禮致敬，有何不可？若未得大徹悟者，壽數忽盡，且徑往西方見佛，何患不大悟也。若不修西方，則未免隨業受異報也。〔註一四七〕

真歇清了和王日休之語，對禪徒影響力如何，難下斷語。但以二人之身分評估，當會引起相當程度之共鳴。重要的是他們反映知禮、遵式與其數代門徒所建立淨業的統緒，是宋代兩浙彌陀信仰持續發展、盛行的明證。

【註一四四】：《樂邦文類》卷五，頁二七三c—二七四a，（畫阿彌陀佛像偈并序）。

【註一四五】：《樂邦文類》卷二，頁二七三c，（畫阿彌陀佛像贊）。按：蘇軾作阿彌陀、觀音贊甚多，見明徐長孺輯之《東坡禪喜集》（台北：老古文化公司，一九八二）。此二彌陀像贊、偈皆收入該書。

【註一四六】：見《淨土指歸集》（東京：國書刊行會《已新纂大日本續藏經本》，第六十冊，一九八六）卷上，頁三七二b，（歷代宗尚），及同卷頁三七六c，（舉一全收）。

【註一四七】：《樂邦遺稿》卷下，頁三〇二c，（勸參禪者不妨修西方）。

The Amitabha Faith in the Two-Che Area during the Northern Sung

Huang, Chi-chiang

Hobart & Wm Smith Colleges

Abstract

The Amitabha faith, or the worship of *A-mi-t'o fo*, is a vital element in Chinese Buddhism. Most Buddhist schools, especially the pure Land and the T'ien-t'ai Buddhism, promoted the worship of the Buddha Amitabha. It appealed to both the elite and lay Buddhists from the Eastern Chin to the T'ang and became very popular with a wider group of people during the Sung. The growth of its popularity in pre-Sung time seems obvious: Pure Land masters such as Tao-chuo (526-645) and Shan-tao (613-681) and T'ien-t'ai patriarchs such as Chih-i (538-597) had laid the groundwork. Its evolution into a main-stream religious faith in the Sung, however, has received little attention. This article examines the growth of the Amitabha faith in the Sung. It argues that, from the outset of the Sung, the monks and the elite in the Two-Che area made a collective and conscious effort to promote this faith. They did so vigorously in both theory and practice, helping expand the scale and magnitude of its influences.

The article consists of five sections in addition to the introduction outlined above. The second section begins with a survey of the Amitabha faith before the Sung. Evidences of pre-Sung worship indicate that the clerics, patrons, and devotees practicing this faith were scattered about a few cities in the present-day Shansi and Chekiang. Their practice varied according to place and the individual involved, with some focusing on the worship and making of images and others concentrating on the recitation of the Amitabha sutra or Amitabha's name, especially when death approached. The lack or uniformity in practice may have been a result of varied cultural traditions in different locales, which was coupled with the not-too-well developed soteriological system of the faith. Regardless, this section tries to link the ramifications of the faith to show a more composite form of practice, which was to appear in the Sung.

The third section of this article discusses in detail the Amitabha faith in the Sung. It tabulates a score of Buddhist masters, largely from the T'ien-t'ai School in the Two-Che area, and delineates their practices and the scale of

their influences. It calls attention to the collective and conscious effort they made to promote the faith. It also shows that the majority of these masters followed a new and more coherent pattern of practice. In the early Sung, T'ien-t'ai monks, such as Chih-li (960-1028), Tsun-shih (964-1032), their disciples, and Pure Land monks were among the most active practitioners of the faith. As times went on, some Ch'an and Vinaya (Lu) monks followed suit. However, toward the end of Northern Sung, T'ien-t'ai monks, as represented by Chung-li (1014-1146) and his disciples, played the leading role in enhancing and spreading the faith.

The fourth section of this article takes into account the elite involvement in the Buddhist communities and treats it as an important factor that facilitated the popularization of the Amitabha faith. It identifies Sung scholar officials who wittingly or unwittingly promoted the faith. It outlines how their official functions in the Two-Che areas helped the clergy to further spread the faith. Noted elites were mostly the prefects of Hangchow, Mingchow, and Taichow. Outstanding examples were Wang Ch'in-jo (962-1025), Hu Su (996-1067), Chang Te-hsiang, (978-1048), Shen Kou, Chao Pien, Ch'ao Yueh-chih (1059-1129), Ch'en Huan (1057-1122), and so forth.

The fifth section deals with the prevailing theory of the Amitabha faith known in the Sung. It points out the impact of Chih-i's T'ien-t'ai Ching-t'u shih-i-lun, on the basis of which Northern Sung practitioners formulated their theory and practices. Along with this text, historical precedents established by Hui-yuan's and others' Pure Land societies also inspired some clerics and lay devotees to champion the faith. They wrote books and treatises in various forms to advocate the idea of the Amitabha Pure Land being an epitome of all pure lands. Using slogans like "Mind-only Pure Land and Self-Nature Amitabha" (wri-hsin ching-t'u, tzu-hsing mi-t'o), they countered their antagonists from both Confucian and Ch'an camps. They stressed that the Amitabha Pure Land is the perfect vehicle and true teaching and should not be relegated to the level of small vehicle and provisional teaching. This section discusses the arguments made by leading monks like Tsun-shin and Yuan Chao (1048-1116). It also underscores the position and arguments of fervent elites including Yang Chieh, Wang Ku, Ch'ao Yueh-chih, Ch'en Huan, Wang Jih-hsiu.

The sixth section concludes this article by dealing with the impact of the Amitabha faith in the Two-Che area toward the end of the Northern Sung. It emphasizes the role that lay devotees played in their involvement with Buddhist communities. They actively organized Pure Land Societies, led

the practice of nienfo previously directed by the clerics, and spoke or wrote in defense of their practice of the faith. Eminent Ch'an monks, such as Chen-hsieh Ch'ing-liao (1090-1151), also rendered their help. Their work kept the long Amitabha tradition in the Two-Che area growing well into the Southern Sung.

Keywords: A-mi-t'o fo 阿彌陀佛

Amitabha faith 彌陀信仰

diversity 多樣性

mystical experience 神秘經驗

nien-fo 念佛

provisional teaching 權教

Pure Land 淨土

small vehicle 小乘

T'ien-t'ai ching-t'u shih-i-lun 天台淨土十疑論

Wei-hsin ching-t'u tzu-hsing mi-t'o 唯心淨土，自性彌陀

Vision 幻觀

NATIONAL PALACE MUSEUM

* The Chinese text of this article appears on page—through page三八.