

「十念往生」的意義與相關討論 —以《大正藏》淨土三經及其注疏為例

朱湘鈺

國立臺灣師範大學國文所

摘要

淨土宗在中國普遍流傳，其中以彌陀淨土最盛，淨土宗並沒有將「當生成就」放在「修成正果」、「當生成佛」這個層次上說，而是將重點置於「往生淨土」與否。因為得生淨土者，不但得以免除一切身心憂苦，且能圓證三不退，因此對淨土行者而言，「往生淨土」與「成佛」幾乎可以劃上等號，於是「如何往生淨土」便成為淨土宗的教理上與實踐上最重要的課題。其中方法的「正行」者，為念佛法門，而「十念往生」可以說是淨土法門最為殊聖之處，但此修行方法常引起行者，乃至他教之質疑：「十念」的意義為何？是否有違因果？等問題，本文就大正藏中的淨土三經及其注疏中的相關文獻，針對此議題作討論，期能在方法論上作更清楚的分疏。

關鍵字：十念往生、往生淨土、念佛法門、淨土宗、彌陀淨土

壹、前言

一、問題的緣起

所謂淨土宗，誠如日本學者望月信亨所言：

淨土教是信仰諸佛及其淨土之存在，現在仗蒙佛陀慈悲攝護，死後期望往生淨土的大乘佛教之一派。(釋印海譯，1991：1)。

在這個定義底下，所仰仗的對象（佛陀）

與死後期生的淨土，是廣義的，並沒有特指阿彌陀佛與西方淨土。¹不過淨土宗在中國的流傳，似乎專就彌陀淨土而言，推究彌陀淨土之所以成為淨土宗的代表，除了大乘經典中多所論及（釋印海譯，1991：1-2），另外與中國歷代高僧的弘揚，有著密切的關係（陳揚炯，2000：16）。²今本論文所欲討論的淨土宗，即是以彌陀淨土為其內涵。

如前所述，「死後往生淨土」可以說是淨

1 在大乘經典中，論及眾生透過修行，以期來生能往生淨土者，數量並不多，大致上有阿閼佛淨土、阿彌陀佛淨土、藥師佛淨土、彌勒菩薩淨土等，至於其餘諸佛的國土，某些雖然有提到其殊勝處，但並沒有涉及到往生的議題。

2 在此必須說明的是，依照望月信亨所言，由於大乘經典中，論及彌陀淨土者，佔大多數，且在這些經典中，許多行者皆表明願生淨土的意向，迄至流傳中國，便蔚為風尚。但筆者以為彌陀淨土在中國作為淨土宗之代表，另一個重要的因素—中國的高僧之親身踐履、弘揚說法，這一點大陸學者陳揚炯在其著作中也有提及，且他更進一步把彌陀信仰之所以逐漸興盛的原因，具體的歸於廬山慧遠、東魏的曇鸞。

土宗修証的最高成就。有別於一般的通途法門，淨土宗並沒有將「當生成就」放在「修成正果」、「當生成佛」這個層次上說，而是將重點置於「往生淨土」與否。因為得生淨土者，不但免除一切身心的憂苦，具足無量清淨喜樂，且能圓證三不退，³位同八地菩薩，得大乘法樂，無量行願，念念增進，速證無上正等菩提，⁴因此對淨土行者而言，「往生淨土」與「成佛」幾乎可以劃上等號，於是「如何往生淨土」（亦即是「往生淨土的方法」）便成為淨土宗在教理上與實踐上最重要的課題。

往生淨土有許多方法，其中最被重視，乃至成為方法中的「正行」者，⁵為念佛法門。念佛法門，粗略地講，可以分為四種（釋印海譯，1991：211-212），⁶其中至為殊勝且廣被眾機的，當屬持名念佛（許洋主譯，1997：54-55）。⁷根據《佛說阿彌陀經》所言：「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前。是人終時心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」（鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》（卷1）《大正藏》十二，頁347b）執持彌陀名號，若能在七日

內，證得一心不亂，此人將來臨命終時，便得彌陀聖眾之接引，得以往生西方，故多為後來淨土宗諸祖師所弘揚。⁸在《佛說阿彌陀經》中，以「七日」為一期，剋期取証，而在《無量壽經》與《觀無量壽經》中，提到了「十念往生」的說法。

所謂「十念往生」，意指凡夫眾生，臨命終時，若能持念彌陀名號，就算是十念，亦得往生。茲將兩部經典中，所提及的文獻，羅列如下：

設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國乃至十念，若不生者不取正覺，唯除五逆誹謗正法。（《佛說無量壽經》（卷1）《大正·十二》，頁268a）

佛語阿難：其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國，若聞深法歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心願生其國。此人臨終，夢見彼佛亦得往生，功德智慧次如中輩者也。（《佛說無量壽經》（卷2）《大正·十二》，頁272c）

下品下生者，或有眾生，作不善業，五逆

- 3 三不退即位不退、行不退、念不退。這當中主要是位不退，要能「位不退」必須到八地的菩薩方能有的境界，今淨土中，雖五逆十惡，十念成就帶業往生居下下品者，亦皆得三不退，這也是極樂世界的殊勝處。請參照：釋蕩益《阿彌陀經要解》（卷1）《大正藏》三七，頁370c。
- 4 關於往生的殊勝，諸多淨土經典皆有提及，可參考之。如：玄奘譯《稱讚淨土佛攝受經》《大正藏》十二，頁348c-350a；釋蕩益《阿彌陀經要解》《大正藏》三七，頁366c-371a等。
- 5 就智顛《觀無量壽佛經疏》所言：「行有二種，一者正行，二者雜行。言正行者。專依往生經行行者是名正行。何者是也？一心專讀誦此觀經彌陀經無量壽經等；一心專注思想觀察憶念彼國二報莊嚴，若禮即一心專禮彼佛；若口稱即一心專稱彼佛；若讚歎供養即一心專讚歎供養，是名為正。」《大正藏》三七，頁272b。
- 6 唐代宗密的四種念佛說，計有一、稱名念，二、觀像念，三、觀想念，四、實相念。
- 7 這個主張是由善導開始提倡，善導把「稱名」稱為「正定業」，其他「讀誦、觀察、禮拜、讚嘆」稱為「助業」。這個思想影響了後來的懷感、延壽等人。
- 8 如道綽在其《安樂集》中說：「阿彌陀佛住世長久。兆載永劫亦有滅度。般涅槃時。唯有觀音勢至。住持安樂接引十方。其佛滅度亦與住世時節等同。然彼國眾生一切無有睹見佛者。唯有一向專念阿彌陀佛往生者。常見彌陀現在不滅。……時有跋陀和菩薩。於此國土聞有阿彌陀佛。數數係念。因是念故見阿彌陀佛。」強調念佛三昧的功德利益。詳見《安樂集》（卷2）《大正藏》四七，頁15a。

十惡，具諸不善，如此愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛。如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。（《佛說觀無量壽佛經》《大正·十二》，頁 346a）

由此可知，十念往生是阿彌陀佛的本願（許洋主譯，1997：15），⁹此願不僅廣被上善根器者，乃至五逆十惡、無惡不造的愚人，也可乘此願力，而有往生的機會。但所謂的「十念」的「念」，到底是十聲呢？還是心中的意念？另外為什麼五逆十惡的愚人，也可以憑藉十念往生？這是否有違佛教的因果律呢？再者，《觀無量壽經》中與《無量壽經》論彌陀本願時，都說要「十念」往生，可是在《無量壽經》論及下品下生的往生因緣中，又說「乃至一念」，這使得後人又多一爭論—到底是「十念往生」？或是「一念往生」？由於「十念往生」此理論，普遍地運用在弘揚淨土法門的教理與實踐上，也為歷來宗師、大德所關注者，故筆者以為有將此議題澄清討論的必要。

二、研究範圍的界定

今以淨土三經與其注疏為研究範圍，主要原因有二：一為「十念往生」的理論主要是源於《無量壽經》與《觀無量壽經》，而這兩部經與《佛說阿彌陀經》是淨土宗的主要經典根據，故今以淨土三經與其注疏為範圍，乃理所當然；二則有關「十念往生」的相關討論，透過電子辭典的搜尋，大概有上

百筆資料，囿於篇幅所限，無法一一探究，據此，研究範圍僅侷限於淨土三經及其注疏。

在此，也許有人會提問：前文不是已經說到「十念往生」的觀念，是從《無量壽經》、《觀無量壽經》而來，為何要將《佛說阿彌陀經》納入討論？的確在《佛說阿彌陀經》的經文中，並沒有「十念往生」之明文，但值得注意的是，後來的祖師在註解《佛說阿彌陀經》時，大多論及「十念往生」的觀念，這當然已將淨土三經的思想，作一融會貫通後而註解的，但這也說明經典詮釋的歷史性與發展性，故本文擬納入研討範圍。

三、研究成果的檢討與本文的研究方法

日前相關的研究成果頗多，不過除了文洛鈞（2002）所撰《十念往生之研究》以外，其他多以某位高僧的思想為主題，附帶討論「十念往生」（溫宗堃，2000；廖明活，1995，1999，2003），故所論多只就一家之言，不夠全面。而文氏在其論文中所討論的方向，筆者以為還有深入討論的空間，因為其文雖然有觸及到一些重要的議題，但若以筆者查詢到有關「十念往生」在《大正藏》中所記載的文獻來看，文氏的討論主要集中在各宗對「十念法」的解釋、往生與因果的關係、往生後的去處乃至討論信願行的重要等議題，至於「十念往生」的理論，相較之下，份量並不多，且以討論往生之後的依正二報種種的情形為主，與筆者所謂的「相關議題」迥然不同，故本文所探討的主題可以說是開拓前人成果之所無者。在此，筆者並不打算一一將各家說法條列出來，而採取本文進行論述時，再陳述相關的研究成果，並作研討。

異於上述各家研究成果的作法，本文擬從淨土三經及其注疏開始著手，先將有關「十

9 在彌陀所發的本願中，第十八大願，其內容為：「設我得佛，時方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」康僧顛譯《佛說無量壽經》《大正藏·十二》，頁 268a。

念往生」的文獻找出，之後將這些文獻分類，從分類當中，便可看出有關「十念往生」的主題下，開展出哪些課題，之後再一一作討論，這樣的方法，一方面可以看出「十念往生」這個議題的時代性—隨著不同的時代背景，所關注的重點亦跟著改變；另一方面即較為全面，且有論據的討論，不會只著重在

某個時代，或者是某個人的思想上，這也是本文的研究目的。¹⁰ 最後還要加以說明的是，觀大部分的相關研究成果，多有論及「往生國土」的問題，而本文直接從「十念往生」的相關文獻上著手，主要針對「十念」的含意、實踐等部分作探討，故不涉及此議題。

貳、「十念往生」之所以可能的理據

一、十念往生與往生品位

在《無量壽經》與《觀無量壽經》中，都提及「三輩往生」，其分類的根據在於修行

者的實踐優劣與往生條件，宋代宗曉所編的《安樂文集》，根據這兩部經典所說的往生條件，作一整理，如表 1：

表 1 往生條件

上品上生	慈心不殺持眾戒，讀誦大乘方等經，修行六念迴向願，臨終化佛悉來迎。
上品中生	不必受持方等經，解第一義明因果，紫金臺現命終時，自見身於臺上坐。
上品下生	深信因果奉大乘，但發無上菩提意，以此功德迴願生，生已當住歡喜地。
中品上生	受持五戒八戒齋，修行諸戒迴向願，命終生彼聞法音，應時即得阿羅漢。
中品中生	若人至心一日夜，持戒持齋無破缺，以此功德迴願生，七日華敷成記。
中品下生	孝養父母行仁義，臨終復遇善知識，廣說彌陀大願因，屈伸臂頃生彼國。
下品上生	若人雖不謗尊經，造眾惡業無慚愧，臨終遇勸念彌陀，生彼十劫得初地。
下品中生	若有眾生犯眾戒，盜取僧祇三寶物，臨終遇勸念彌陀，一念頃間生彼國。
下品下生	有作五逆十惡業，應墮地獄受諸苦，臨終遇勸念彌陀，決定超生於彼土。

資料來源：整理自宗曉《樂邦文類》（卷 5）《大正藏》四七，頁 217c。

由此可以發現，經文中所言「稱念彌陀名號」皆屬下輩往生者所修者，而得生下品者，都是造重惡業者，平時並沒有聽聞佛法，更遑論修行，在臨命終時，遇善知識開示勸導，便得生彌陀佛國。造眾惡之人，何以能得生彼國呢？經典所憑據的即是彌陀之第十八大願—「十方眾生若能「至心」、「信樂」，乃至十念，此人臨命終時，便得彌陀聖眾接引，往生佛國」這一條。在彌陀的本願中，並沒

有明言「十念往生」限於上、中、下的任何一輩，但《無量壽經》與《觀無量壽經》卻不約而同的將「十念往生」，劃歸為「下品下生」者，往生必備的實踐法門，這樣說來，似乎「十念往生」此理論，是在九品往生者中，最低限度的下愚者所修，為最不可能往生的眾生提供了一線的可能，這也是蕩益在《阿彌陀經要解》稱讚持名念佛之所以殊勝之因：「惟此持名一法收機最廣下手最易。故

¹⁰ 當然這種作法也有其限制，如對於各祖師的思想發展與主張，就無法全面，因為有的法師對於「十念往生」的討論，是放在其他的著作，而非注疏上，這是本文無法避免的缺陷。

釋迦慈尊於此經中無問自說。特向大智舍利弗拈出。可謂方便中之第一方便。了義中無上了義。圓頓中最極圓頓。」(藕益《阿彌陀經要解》(卷1)《大正藏》三七,頁365a)在後人的注解中,也多所論及,不過被歸為「古逸部」的《無量壽經義記》中,連下品中生者,亦可依十念法,得以往生:

一向專意乃至十念念無量壽佛者,此是下輩中品人也,明此行人,或毀犯五戒八戒,及具足戒,如此愚人,偷僧祇物,盜現前僧物,不淨說法,無有慚愧……命欲終時,地獄眾火一時俱至,遇善知識,為說阿彌陀佛十力威德,廣說彼佛光明神力,亦讚戒、定、慧、解脫、解脫知見。……若聞深法歡喜,信樂不生疑惑者,此是下輩下品之人,願生彼國也,明此行人,先作不善業,五逆十惡,具諸不善,必墮惡道,經歷多劫,受苦無窮,如此惡人臨命終時,遇善知識,種種安慰,為說妙法,教令念佛。行人見苦逼切,不暇念佛,善知識語其人言,若不能默念,但舉聲稱無量壽佛,如是至心,令聲不絕,具足十念,……如一念頃即得往生極樂世界。(佚名《無量壽經義記》(卷1下)《大正藏》八五,頁242a。古逸部:敦煌寫本)

不過很清楚的,「十念往生」對「下品中生」與「下品下生」者而言,仍有些許的差異。中生者較下生者的罪障輕,故或可「一向專意」,或可「十念念佛」,而下生者,臨終時,業相現前,已不暇念佛,故說只要「具足十念」,便得往生。值得注意的是,《無量壽經義記》中所說的「一向專念無量壽佛者」,為中輩中品之人願生彼國者所行,只是中輩中生者,他們還修諸善法,由此可推斷,說「一向專意,乃至十念念無量壽佛者」是從往生者的「念佛能力」來論,亦即十念法

並非只是下品往生者所適用,實為「普被眾機」,而後來的論註之所以將之劃歸於下品往生的條件,在於往生者本身的條件無法一向專念,又沒有其他的眾善作為往生資糧,此時只能仰仗此彌陀願力往生,職是之故,我們可以說「十念往生」是下品往生者的念佛能力,不光只是品位高低所必須具備的「條件」。而將「十念往生」置於下品往生者,筆者以為這是受到《佛說阿彌陀經》的影響。在《佛說阿彌陀經》中,並沒有論及九品及九品所修的法門,但說深信、切願、篤行地念佛,而《佛說阿彌陀經》的註解,便將念佛工夫與九品作一關聯,以為品味的的高低與念佛息息相關,茲舉《佛說阿彌陀經要解》為例:

往生不退為力用。往生有四土各得論九品。今且略明得生四土之相。若執持名號未斷見思者。隨其或散或定自於同居土中分三輩九品。若執持名號至於事一心不亂見思任運先落者。則生方便有餘淨土。若執持名號至於理一心不亂。豁破無明一品乃至四十一品。則生實報莊嚴淨土。亦名分證常寂光土。若無明斷盡則是上上實報亦是究竟寂光也。(藕益《阿彌陀經要解》(卷1)《大正藏》三七,頁365a)

念佛功力的高低決定往生的品位,這在《佛說阿彌陀經》的相關註解中,幾乎都會論及的,而《無量壽經義記》雖然沒有完全的採取這樣的分述,可是在「下品中生」與「下品下生」的修行工夫來說,已略有這樣的意味。筆者以為,在此,我們似乎不應驟下斷語:「《無量壽經義記》將「念佛法門」置於下品往生者的條件中,有違經文」,因為作者的原意,或許是從「最低限度」的視角而羅列出各品往生的條件,若真是如此,則這樣的劃分,並沒有與《佛說阿彌陀經》中

以念佛功力決定品味高地的意思相違。

二、「十念法」即可往生的理據

十念往生雖然有法可據，但我們仍可以提問：若十念就可以往生，那麼我們生平還要孜孜矻矻的去惡向善，閑邪存誠嗎？這是否有違因果呢？再者，《佛說阿彌陀經》中提及要往生極樂國土，不可少善根福德因緣，所謂善根福德，如《阿彌陀經要解》所言：「菩提正道名為善根。即是親因種種助道施戒禪等名為福德。即是助緣」（藕益《阿彌陀經要解》（卷1）《大正藏》三七，頁371a），這是否與「十念往生」有所衝突呢？這兩個問題必須加以討論。

（一）十念法與因果

首先，就第一個問題而言，知禮說：

下品人以苦逼故不違念佛，但十念頃稱彼佛名，心雖相續終不可類見日定心，因何同在第九品位？答：彼由造逆及作眾惡，臨終苦逼，得遇善友為說妙法，雖不能念彼佛三身，怖地獄故，苦切稱名，具足十念，既絕後惡，即乘此念，託彼蓮中，名下下品，今論始行樂習三昧，親善知識，聞法了心，本具淨土依正，諸法標心，具修十六觀法，故先觀日，令心堅住，望後諸觀，此當末品，彼人雖即不成事定，而能十念稱佛不散，亦為定攝，復兼臨終勇決之力，故得預於第九品也，是故行相雖少，不同品位無別。（知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（卷4）《大正藏》三七，頁218b）

隋代智顓也有相關討論：

稱無量壽佛，至於十念者，善心相續，至於十念，或一念成就，即得往生，以念佛

除滅罪障故，即以念佛為勝緣也，若不如此者，云何得往生也？問：云何行者以少時心力，而能勝於終身造惡耶？大論有此則，是心雖少時，而力猛利，如垂死之人必知不免，諦心決斷，勝百年願力，是心名為大心，以捨身事急故，如人入陣不惜身命，名為健人也。（智顓《觀無量壽佛經疏》（卷1）《大正藏》三七，頁194b）

智顓以為十念乃至一念得以往生，是因為「念佛除滅罪障故」，因為念念得滅八十億劫生死重罪，故以念佛為往生的殊勝因緣。至於造諸惡業的人，以臨命終的「十念」便可以往生，與他一生所累積的罪惡比起來，實有天壤之別，卻亦可往生的道理，不在「量」的多寡，而在「質」的虛實。下品人由於臨終苦逼，念念猛利，此心之決斷，勝過百年的願力；知禮也是相同的看法，這種人雖然平時沒有修十六觀行，但此臨終勇之力，亦能得正定聚，而得生第九品。由此看來，心力的強弱在於真誠與否，「質」重於「量」，曇鸞講解得更為詳細：

汝謂五逆十惡繫業等為重，以下下品人十念為輕，應為罪所牽，先墮地獄繫在界者，今當以義校量輕重之義，在心、在緣、在決定，不在時節久近多少也。云何在心？彼造罪人自依止虛妄顛倒見生，此十念者，依善知識方便安慰，聞實相法生，一實一虛，豈得相比？譬如千歲閻室，光若暫至，即便明朗，豈得言閻在室千歲而不去耶？是名在心。云何在緣？彼造罪人，自依止妄想心，依煩惱虛妄果報眾生，此十念者依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生。……云何在決定？彼造罪人依止有後心有間心生，此十念者依止無後心無間心生，是名決定。……十念者重，重者先牽，能出三

有，兩經一義耳。(曇鸞《無量壽經優婆提舍願生偈註》(卷 1)《大正藏》四〇，頁 834b-c)

曇鸞分別從「心」、「緣」、「決定」來說明「十念」如何抵得「眾罪」。要不失其言造罪人其造罪之心，是依止煩惱心而妄造，此十念是依止無上信心而念，前者為虛，後者為實，前者的心為有間心，後者為無間心，兩者相比，孰輕孰重，明矣！這裡有一個很生動的譬喻，即千年的闇室，光或暫至，立即明朗，不需要等千年才能除闇，¹¹ 此無上信心、發願心、一覺永覺，能破長夜闇。因此十念往生並不違因果(溫宗堃，2000)。¹²

(二) 十念往生與「不可少善根福德，得生彼國」

至於第二個問題，「十念往生」是否與《佛說阿彌陀經》所言「不可少善根福德因緣，得生彼國」之說相抵觸？古德的註解，大致可分為兩個面向說。一是十念往生為佛陀大慈憫所開特殊法門；二是名念佛本身即是多善根多福德，前者可以說間接地承認十念往生並非多善根福德，而後者反之。今分舉唐代窺基與北宋元照為代表論述之。

窺基言：

贊曰：自下第二，舉極樂之因殊，文分五段：一遮少善，二說多因，三聖眾來迎，

四眾生往，五結勸往生。此即初也，不可以微少善根，得往殊常淨土。問：十念彌陀，頓生淨土，據斯所說，果著因微，何故少善因緣不生彼土？答：十念得生淨土，接引懈怠眾生，卻談多善因緣，乃被精進勸學者，或廣或略，理不相違。(窺基《阿彌陀經通贊疏》(卷 2)《大正藏》三七，頁 343b)

多善因緣，是就精進學者而言，至於十念往生，是佛大慈憫為接引懈怠眾生而發的誓願。以「懈怠」來指涉下品人，可見窺基的立場，仍是認同《佛說阿彌陀經》的修行方式，亦即行者除了念佛的正行之外，平時還須多培植善根福德，作為助行，以備將來的往生資糧，而對於造眾惡業的愚人，惟能依靠彌陀十念往生的大願往生，但一般行人不可以此作為常法。

至於元照則另有他解：

如來欲明持名功勝，先貶餘善為少善根，所謂布施、持戒、立寺、造像、禮誦、坐禪、懺念、苦行，一切福業，若無正信迴向願求，皆為少善，非往生因，若依此經，執持名號，決定往生，即知稱名是多善根多福德也。昔作此解人尚遲疑，近得襄陽石碑經本，文理冥符，始懷深信。彼云：善男子善女人聞說阿彌陀佛一心不亂，專持名號，以稱名故諸罪消滅，即是多功德

11 新羅·璟興也有妙喻：「汝不聞乎一面之鏡無像不現。詎疑一智力消諸罪障。又如毫毛萬斤少火能焚。故十念稱佛念別能除八十億劫生死之罪。往生淨土有何可怪也。」《無量壽經連義述文贊》(卷 3)《大正藏》三七，頁 169b。

12 關於曇鸞証成「十念往生理論」，可以參考溫宗堃(2000)的論文，溫文中將曇鸞所說的「心、緣、決定」的三個條件稱為「三到說」，五逆十惡者是否得以往生的判準，較為特別的是，溫氏以為在曇鸞的論證中，特別強調凡夫的「信心」，因為有此信心的要素，故雖非聖者仍能往生，於是溫氏便下此結論—「具足十念」可以用「具足信心」來代替。對於這個推論，筆者以為尚待商榷，因為「信心」若為凡夫往生淨土的「充要條件」，則「具足十念」應是凡夫往生淨土的「必要條件」，可見以此心(信心)還必須具此行(十念念佛)，方得其往生，而經文所謂「具足十念」卻能包含「具足信心」此條件，準此，筆者以為「具足信心」並不宜取代「具足十念」。

多善根多福德因緣。……至心不亂，專念持名，……臨終感聖，是人……正念往生，……下至十念皆得往生。(元照《阿彌陀經義疏》(卷1)《大正藏》三七，頁361c)

能夠持佛名號即是多善根福德，其他善業皆只是微善功德，無法與持名念佛相比擬，在這樣的詮釋底下，十念往生即便是多善根福德了。其實兩派的立場涉及到對彌陀

經經文的詮釋問題，亦即所謂「多善根福德」的意涵，以窺基而言，則作一般行善助行解；而元照則作「持名念佛」解，雖然他們的論述結果都能符合經義，同時也肯認十念往生的價值意義，不過筆者以為元照的說法，可以凸顯念佛法門的殊聖，且使十念往生的教說可以更合理地被接受，而不會作為「特殊狀況」而顯得突兀，是較好的說解。

參、「十念」的義涵

一、何謂十「念」？

由以上所論，說明對於下品人「十念」，便得往生之所以可能的理由，接著便需要進一步討論何謂「十念」？這個問題必須要董理清楚，才能掌握「十念往生」此理論的精髓，否則只是紙上談兵。歷來的祖師對這個問題，各有不同的解釋，在三經的註解本中，有三位作者解為：

(一) (北魏)曇鸞

問曰：幾時名為一念？答曰：百一生滅，名一剎那，六十剎那，名為一念，此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相，若別相，隨所觀緣心無他想，十念相續，名為十念，但稱名號亦復如是。問曰：心若他緣攝之令還，可知念之多少，但知多少，復非無間，若凝心注想，復依何可得記念之多少？答曰：經言十念者，明業事成辦耳，不必須知頭數也，如言蟋蟀不識春秋，伊蟲豈知朱陽之節乎，知者言之耳，十念業成者，是亦通神者言之耳，但積念相續，不緣他事便罷，復何暇須知念之頭數也，若必須知亦有方便，必須口授，不得題之筆點。(曇鸞《無量壽經優婆

提舍願生偈註》(卷1)《大正藏》四〇，頁834c)

(二) (唐)善導

善友告曰：汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，心觀為念，口誦為稱，十念謂十聲也。(智顛《觀無量壽佛經義疏》(卷3)《大正藏》三七，頁304b)

(三) (北宋)元照

一日七日隨人要約，今經制法，理必依承，若準大本觀無量壽經，則無日限，下至十念皆得往生，十念即十聲也。後一句教繫想，此一句經正明成業，先須斂念，面向西方合掌正身，遙想彼佛現坐道場，依正莊嚴光明相好，自慨此身久沈苦海，漂流生死，孤露無依，譬如嬰兒，墮在坑阱，叫呼父母，急救危忙，一志依投懇求解免，聲聲相續，念念不移，雖復理事行殊，定散機異，皆成淨業，盡得往生，不然則無記妄緣，定成虛福耳。(元照《阿彌陀經義疏》(卷1)《大正藏》三七，頁361c)

在此列舉三個人的註解，而嚴格說起

來，只有兩種意見，元照是承著善導所說，將「十念」解釋成「十聲」。

曇鸞以「心念」解，而心念是非常細微的，故以經典中所說的「生滅」、「剎那」¹³來說明「十念」之速（溫宗堃，2000：97），¹⁴難者便問：若一念是如此的細微、迅速，凡夫，尤其是下品人的心粗，如何得知「十」念？以及如何得知自己是否修成十念法？曇鸞以為「不必須知念數」，重點是「不緣他事」、「念念相續」，經典所明之數，只是揭示成辦往生淨業的條件，但實際上，行者只須專注在佛號上，不須另起念算數。但這並非意指經典所說的「十念」是多餘的，曇鸞進一步說明，對神通者而言，自然得知是否修成，至於如何能知？則以超過文字筆墨所能表達者。這裡所說的「口授」，望月信亨的解釋，似乎是說「當面提點」，不能訴諸文字（釋印海譯，1991：60），溫宗堃則以為這正可說明曇鸞所建立的理論中，並不只是純粹的依文解義，還有親身體証的修行經驗作為基礎，正可揭示出他作為一個淨土宗傳承者的風範（溫宗

堃，2000：99）。¹⁵而筆者以溫文所言為是，亦即作為一個行者（佛教的信仰者），還是得親自實踐，方能領悟箇中三昧，並非只是口頭傳授。曇鸞的感受很深，所以他看清楚語言文字的極限之處，同時正說明了他不只是一個理論者，必定也是一實踐者。

善導說：「心觀為念，口誦為稱」，這樣說來，「十念」的意思，應該和曇鸞一樣，都是以心念為主，但依據經文所言，下品人多造重罪之人，平時並沒有接觸佛法，要他們能夠「心念」，可說是緣木求魚，故善導將心念轉為口稱，而說「十念」就是「十聲」。元照接續善導的說法，並強調念佛之心，如子憶母，一志依投。

從這三個註解本中對於「十念」的解釋，我們可以了知，「念」的意涵隨著時代而遷移，原本「念」的確是指心之所想，但這在實踐上來說，對於一般凡夫平時身心舒泰時，尚且很難一心專念，更何況造重罪者在臨命終時？因此筆者以為後來會轉變為「十聲」，應是透過實踐與經驗而作的修改，後來

13 「一剎那」的意思：「度一極微名一剎那。極微處量促。剎那時量促。若度二已上極微名一剎那。剎那即有前後非時極少。若度一極微經二剎那。即極微量有分。極微非極少。由此故說度一極微。名一剎那 問曰。若諸法得自體頃名一剎那。得自體頃即是一念。因何仁王般若。云一念有九十剎那。一剎那有九百生。滅。答生滅微細唯佛能知。小乘心麤見生滅麤。諸佛心細見生滅細。由此不同。」法寶《俱舍論疏》（卷12）《大正藏》四一，頁620b。

14 曇鸞在此並不取「百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念」來解釋「念」，溫宗堃（2000）從曇鸞所說的「憶念阿彌陀佛若總相若別向，隨所觀緣」，判斷曇鸞似乎將「念佛」視為「觀相念佛」，若只從這段文字來看，的確有這個趨向，不過依照上下文的脈絡，曇鸞在此應該還是指「持名念佛」，因為在「憶念阿彌陀佛……」與「稱名號」之前，都加了「但」字，表示若只是憶念彌陀的總相、別相，十念相續，也叫「十念」，若只是「稱名」，十念相續，亦是「十念」，但《觀經》中說：「彼人苦逼，不遑念佛」，故由善知識開導，而轉「稱念佛號」，因此，筆者以為這裡指的仍是「持名念佛」。

15 溫宗堃（2000）以《略論安樂淨土義》中記載曇鸞教人平日念佛共修的故事：「一往言十念相續。似若不難。然凡夫心猶野馬。識劇猿猴。馳騁六塵。不暫停息。宜至信心預自剋念。便積習成性。善根堅固也。如佛告頻婆娑羅王。人積善行。死無惡念。如樹西傾。必倒隨曲。若便刀風一至。百苦湊身。若習前不在。懷念何可辨。又宜同志五三共結言要。垂命終時。迭相開曉。為稱阿彌陀佛名號願生安樂。聲聲相次。使成十念也。譬如蠟印印泥。印壞文成。此命斷時。即是生安樂時。」《大正藏》四七，頁3c；以及道宣在《續高僧傳》中，記述曇鸞往生時的瑞相：「以魏興和四年，因疾卒于平遙山寺，春秋六十有七，臨至終日，幡花幢蓋，高映院宇，香氣[火*蓬]勃，音聲繁鬧。」《大正藏》五〇，頁470a，來證明曇鸞具有親身體証的修行經驗。

的祖師也多依此說，以此顯示出淨土法門的殊勝與簡易。¹⁶

二、需要具備「十」念？

在前文有提及曇鸞對於是否需要計數的問題，提出他個人的觀點—行者只要念念專注，不須知念數，這是因為他將「念」解釋為「心念」，以心念之細微，實難知其念數，但在唐朝以後，依照善導所說的「十聲」，卻仍具爭議性。主因在於《無量壽經》中明言：

其下輩者，……一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國，若聞深法歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國，此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。（《佛說無量壽經》（卷 2）《大正藏》十二，頁 272c）

又說「十念」，又說「一念」得往生，到底以哪一個為標準呢？新羅的環興以為：

而前十念，此言一念者，最少極多互起舉，故不相違。（環興《無量壽經連義述文贊》（卷 3）《大正藏》三七，頁 158b）

而蕩益連《佛說阿彌陀經》中所說的「七日」念佛，一起作比較，更擴大範圍的討論這個問題：

問：大本十念，寶王一念，約平時耶？約臨終耶？答：十念通於二時，若晨朝十念，則屬平時；若十念得生，則與觀無量壽經

十聲稱名是同，但約臨命終時一念，則但約臨終時。問：既十念、一念並皆得生，何故此經要須七日？答：若無平時七日工夫，安有臨終十念、一念？縱令觀無量壽經所明下品下生，五逆十惡之人，現世不曾修行，並是夙因成熟，故感臨終得遇善友，聞便信願，如此等事，萬中無一，豈可不預辨資糧，乃僥倖於萬一哉？（藕益《阿彌陀經要解》（卷 1）《大正藏》三七，頁 371c）

兩位大師一致認為「一念」與「十念」並不相違，因為是針對不同的情境而言。環興以為「最多」十念，「最少」一念，這是從「上限」、「下限」方面來說。蕩益則就適用的時間來論，十念是平時、臨終所修，一念則約臨終。必須注意的是，蕩益將「十念」作兩個解釋，一個是依照遵式所訂定的「晨朝十念法」的「十念」義，此為「十口氣」，若此則為平時所修；另一義為善導所言的「十聲」，此則屬於臨終所行，在此應須釐清。

難者又問，既然十念乃至一念，即可往生，為何《佛說阿彌陀經》主張七日念佛至一心不亂呢？蕩益的回答極妙，若無平日七日念佛工夫，何來的臨終十念，乃至一念的一心不亂？蕩益以為在往生傳記中，所記載的不會修行者，卻能憑著十念乃至一念往生者，多是夙世善根成熟，此為萬中無一，行者不可心存僥倖，而平日懈怠懶惰。

勸進行者，不可執理廢事，以為依恃彌陀本願，憑著臨終十念，或是別人的助念，

16 到了宋代遵式，提倡「晨朝十念法」，這是依著「十念往生」而設計的修法，專門為忙碌的公卿大臣所訂定的修行功課，他說：「晨朝十念法。天竺懺主遵式。修淨業者。須每日清晨服飾已後。面西正立合掌。連聲稱阿彌陀佛。盡氣為一念。如是十氣名為十念。但隨氣長短。不限佛數。惟長惟久氣極為度。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。專精為功故。名此為十念者。顯是藉氣束心也。盡此一生。不得一日暫廢。唯將不廢。自要其心。必生彼國。作此念已。發願迴向云（下略）」《樂邦文類》（卷 4）《大正藏》四七，頁 197c。這裡的「十念」又改為十口氣，行者吸一口氣之後，發聲念佛，直至氣盡，連續十口氣，此法門的重點在於隨氣長短，不限佛數，且藉氣束心，日行不廢，臨命終時必得往生。

即可往生，此殷殷勸導，多見於唐代以後的註解本中，這或許是祖師們針對「十念往生」的觀念盛行而產生的弊病，所提出的呼籲，如唐·窺基亦言：

經曰：舍利弗不可以少善根福德因緣，得生彼國。次釋第一簡少因也，良恐眾生，曾聞佛說臨終十念，即得往生，我今天命未究，且當放逸，為遮此念故，言不可以少善根得生彼國。……今念佛者，但願往生，不論菩提退與不退，又專念佛，即離十惡，一念便除八十億劫生死之罪，何況多念？即是有行，非唯發願。十住論云：

諸菩薩凡起小行，發深大願，願大故得大果。我今多念於佛，是即多行，又願往生，願行相資扶，何為不得生於淨土？眾生由聞少善不生，即懷疑惑，幾許功德方可得生於彼乎？（窺基《阿彌陀經疏》（卷1）《大正藏》三七，頁325b）

除了針對誤認十念便可往生，於是平時放任懈怠的觀念提出糾正外，窺基的說明又將「十念往生」作另外的詮解，十念尚可往生，何況平時願行相資的行者？以此作為最後底線，來砥礪行者必定往生的保證。

肆、十念往生是否可「當生成就」？

說明了「十念往生」的理論與實踐方法之後，接著還必須處理一個問題：即所謂的十念得以往生，到底是此生？抑是作為未來往生的種子呢？之所以有這個問題產生，是因為無著在《攝大乘論》中，談到「別時意趣」的觀念：念誦多寶佛名號，可得不退轉、發願便得往生西方，為「別時意趣」。何謂「別時意趣」？世親解釋說，這意指佛陀講法時，隨眾生機宜而說法，所說的「不退轉」是持佛名號的眾生其「意」在未來「別時」可以開花結果，亦即唸誦多寶如來名號，雖非在今生往生、不退轉，但將來必得此果（世親《攝大乘論釋》《大正藏》三一，頁346b），因此「別時意趣」是為了勸人勤修行故，而施以方便說（無著菩薩造，真諦三藏譯《攝大乘論》《大正藏》三一，頁121b）。而這個觀念也為他教授用來解說念佛與往生的關係，亦即《無量壽經》或《觀無量壽經》所說的「十念往生」，並非指當世即可往生，而是「別時意」一作為來世往生的資糧。針對這點，整理諸註解，大致說來，淨土的祖師

們是反對十念往生為「別時意」說，如善導所言：

會通別時意者，即有其二：一論云，如人念多寶佛，即於無上菩提，得不退墮者，凡言菩提，乃是佛果之名，亦是正報，道理成佛之法，要須萬行圓備，方乃剋成，豈將念佛一行即望成者，無有是處，雖言未證，萬行之中是其一。……如人唯由發願生安樂土者，久來通論之家不會論意，錯引下品下生十聲稱佛，與此相似，未即得生，如一金錢得成千者，多日乃得，非一日即得成千，十聲稱佛亦復如是，但與遠生作因，是故未即得生，道佛直為當來凡夫，欲令捨惡稱佛，誑言道生，實未得生，名作別時意者。何故阿彌陀經云：佛告舍利弗，若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，即應執持名號，一日乃至七日，一心願生，命欲終時，阿彌陀佛與諸聖眾迎接往生？次下十方，各如恒河沙等諸佛，各出廣長舌相，遍覆三千大千世界說誠實言，汝等眾生，皆應信是一切諸佛所

護念經。言護念者，即是上文，一日乃至七日稱佛之名也，今既有斯聖教以為明證，未審，今時一切行者不知何意？凡小之論乃加信受，諸佛誠言反將妄語，苦哉奈遽能出如此不忍之言？雖然仰願一切欲往生知識等，善自思量，寧傷今世錯信佛語，不可執菩薩論以為指南，若依此執者，即是自失誤他也。（智顛《觀無量壽佛經疏》（卷1）《大正藏》三七，頁249c-250a）

窺基也對此問題加以解說：

論言別時意者，如人誦持多寶佛名，決定於無上菩提更不退墮，又唯由發願於安樂土得往生者，皆是別時意。今念佛者但願往生，不論菩提退與不退，又專念佛即離十惡，一念便除八十億劫生死之罪，何況多念？即是有行非唯發願，十住論云，諸菩薩凡起小行，發深大願，願大故得大果，我今多念於佛，是即多行，又願往生，願行相資扶，何為不得生於淨土？（窺基《阿彌陀經疏》（卷1）《大正藏》三七，頁325b）

兩人分別指出念佛法門的殊勝處，引《佛說阿彌陀經》之經文，證明真念佛人臨命終時，為彌陀與諸聖眾親迎往生，再者十方佛

皆發誠實語，證明「彌陀聖眾遠相迎」為真，三者念佛一聲，滅八十億劫生死重罪，且念佛不僅是行，還兼具信願；而《攝大乘論》所說的「別時意」的前提是行者誦持多寶佛名，或者只是空發其願欲往生安樂土者，與念佛者專念彌陀不同，以此來破斥持名念佛為「別時意趣」的說法。此說亦為後來懷感大師所取。¹⁷

不過在《大正藏·古逸部》中，《無量壽觀經義記》對於這個問題的看法卻獨排眾議地提出淨土行者中亦有別時意趣者：

問：若凡夫生淨土者，何故攝大乘論判為別時意耶？答：此據無行人，故云別時意，故論云：「由唯發願於安樂國即得往生，是名別時意」。案：無行之人，空發於願，此但為遠生之因，故云別時意，要行願相□，方得往生。（佚名《無量壽觀經義記》（卷1）《大正藏》八五，頁249b）

這裡所說的別時意者，乃是淨土人只空發願而不篤行，故此願無法使之當生成就，待來時因緣成熟，方得往生，由此看來，作者的主張其實也並沒有與古德的見解相違，只是更細微地將行者分為篤行之人與發願者，由此而更加地強化持名篤行的重要性。

17 懷感：「問曰：若唯發願是別時意者，如何別時意耶？答：佛以眾生煩惱熾盛，流轉生死沈淪苦海，無有出期，是以稱讚西方極樂世界依正兩報四種莊嚴，勸諸眾生令生淨土，諸眾生類，雖聞佛法，障有輕重，悟有淺深，遂令依教勝劣差別。……有一類眾生，與阿彌陀佛宿願緣熟，聞說淨土教門，淨心信敬發弘誓願，我往生西方淨土，更不願求人天果報。雖有此願，然此人，或以煩惱因緣，耽著五欲；或復懈怠放逸，不能修道，以遇惡知識，廣造十惡；或復臨終時不逢善友；或以身嬰重病，狂亂失心；或復多日失意，不解人語，遂使空有願言，未曾修淨行，雖不往生淨土，此願還是生因，或由發願勝力，後必定能修行；或但起行之人，必有修行之意，彼雖未能起行，當有起行之功。方前二類之人，即有遠生之義，故經記歎此人，為得生西方也，愚人將謂即得不假別修淨因。論師釋此經文，此是別時之意，非但唯由發願而即得生西方。後人讀論不解，即言行不得往生，此深錯也。……佛對前二類人未得往生之日，故記發願之者而得往生，論師恐同行願具足即得往生人，故別分離唯願之人，是為別時之意也。故願喻初一金錢，念佛修行等，是中間九百九十八金錢，往生淨土是第一千金錢也。故攝論言：『如以一金錢貿易得千金錢，又如念多寶佛，未即至不退位也，不退位在十住初心，此人當念多寶佛時，或是十信前心，或十信初心等，未可念多寶佛，即超十信十千劫即至十住初心，以須中間更修八萬四千波羅蜜行方至初心也，而念多寶佛，與不退行為遠緣，故名別時意也。』」（《釋淨土群疑論》（卷2）《大正藏》四七，頁40a-b）

據此，嚴格地說，十念往生即是當生成就，並非僅止於「別時意趣」的種子。

伍、結論

綜上所述，以「十念往生」為議題，將《大正藏》淨土部中，有關淨土三經的註解，加以整理並進行討論。從「十念往生」如何可能一直到十念是否可以「當生成就」，這一連串的議題，都是從文獻的整理中董理出來的，以避免理念先行的謬誤。從本文的討論中，可以發現歷來的祖師們對於「十念往生」的討論，多集中在實踐層次的問題，而非停留在理論的反駁，他們所進行的辯難，無非是在弘揚淨土，讓更多的眾生受益，也因此有些答辯並沒有真正的解決問題，因為答辯的理由只是根據經文復述一次，甚至明言「不能用筆墨形容」，這是站在佛教作為一宗教，重在親証實修的層面，不過以佛教哲學的立場，許多實踐工夫背後有一套理論架構，可透過言語文字加以概念化、理論化，為後人逐一檢視，因為真理是不怕被檢証的，這也是本文針對此「實踐議題」抽絲剝繭地分析之故，期能使這個屬於淨土宗最為特殊、直截的法門，不再僅限於宗教「信仰」層次，這也是本文在學術上所必須擔負的任務。

參考文獻

- 文洛鈞 (2002)。十念往生之研究。輔仁大學宗教學研究所碩士論文，未出版，台北縣。
- 許洋主 (譯) (1997)。玉成康四郎主編。佛教思想 (二)：在中國的開展。臺北：幼獅文化。
- 陳揚炯 (2000)。道綽法師傳。北京：宗教文化。
- 溫宗堃 (2000)。《世親淨土論》與《曇鸞淨土論註》之比較研究。華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，未出版，台北縣。
- 廖明活 (1995)。淨影寺慧遠的淨土思想。中華佛學學報，八，345-371。
- 廖明活 (1999)。淨影慧遠思想述要。臺北：學生書局。
- 廖明活 (2003)。懷感的淨土思想。臺北：台灣商務印書館。
- 釋印海 (譯) (1991)。望月信亨著。中國淨土教理史。臺北：正聞出版社。

作者簡介

朱湘鈺，國立臺灣師範大學國文所，博士生

Xiang-Yu Zhu is a Doctoral Student in the Institute of Chinese, National Taiwan Normal University, Taipei, Taiwan. E-mail: 89120007@cc.ntnu.edu.tw

收稿日期：94.04.04

修正日期：94.05.15

接受日期：94.06.09

An Interpretation of the Chanting Method in Amitabha Pure Land Buddhism, with Reference to Three Sutras in the Da Zheng Zang

Xiang-Yu Zhu

Institute of Chinese, National Taiwan Normal University

Abstract

Pure Land Buddhism is prevalent in China, and one of its schools, Amitabha Pure Land Buddhism, is particularly popular. Gaining rebirth in Amitabha's Pure Land is the practitioners' highest goal. The Amitabha Pure Land school emphasizes rebirth in Amitabha's paradise rather than becoming (a) Buddha and achieving enlightenment in this very life, because in this Pure Land people can be free from suffering, feel tremendously joyful and tranquil, and attain enlightenment as an eighth-level Bodhisattva. Since, according to the practitioners' point of view, the meaning of rebirth in this land is equivalent to that of becoming Buddha, the method of rebirth is the most essential concept in the theory of the Amitabha Pure Land school. Among the methods of rebirth, *nian fo fa men* (one way of chanting Buddha's name) gradually became orthodox practice; chanting Amitabha's name ten times is seen as the most important and the best mode of attaining rebirth. Nonetheless, people of other Buddhist traditions often question the validity of this method. Their queries are as follows: What is the meaning of chanting Amitabha's name ten times? Does this practice still presuppose the law of cause and effect? The author of this paper discusses these topics with regard to Pure Land sutras in the Da Zheng Zang and their commentaries, and provides a more detailed interpretation of Amitabha Pure Land methodology.

Keywords: ten times to get rebirth in this pure land, rebirth in Amitabha's pure land, chanting method, Pure Land Buddhism, Amitabha's pure land