

# 懷感的生平和佛身、佛土思想

廖明活

香港大學中文系教授

**關鍵詞：**懷感 阿彌陀佛 極樂世界 佛身 淨土 唯識

以專修往生阿彌陀佛之西方極樂世界之行業為宗旨的中國淨土教門，自南北朝時代形成，經曇鸞（476-約542）、道綽（562-645）、善導（613-681）諸大師弘揚，在唐朝教勢日益隆盛。懷感為善導的弟子，其代表作品《釋淨土群疑論》，通過答辯時人對淨土教學的各種質疑，為淨土教門所牽涉諸觀念和行法，提供全面解說，為中國早期淨土系著作最具理趣的一種。對懷感的研究，近代日本學者如村上眞瑞、村地哲明、金子寬哉等有可觀貢獻；然而在中國本土，以懷感為專題的具規模論著，迄今還是闕如。筆者參用日本學者的成果，加上自己的解讀分析，以有限學力，嘗試對懷感研究的一些基要課題，作出初步探索。

## 一、懷感的生平

懷感生平事蹟現在可知者不多。現存懷感傳記最早見於《往生西方淨土瑞應刪傳》（以下簡稱《瑞應刪傳》）。此傳分四十八項，集錄自東晉慧遠（334-416）至唐朝中葉願生極樂淨土之僧俗五十餘人的行事，為現存最早的淨土教門史傳書<sup>1</sup>。其第十七項記懷感的生平經歷如下：

<sup>1</sup> 依書首序文所記，本書為文諡、少康（805卒）所集成，要為中唐時期著作。惟書內記及大行禪師的行事，而大行禪師為唐朝末葉僖宗（874-888在位）時代人，非少康所及見。又《續藏經》版本後題「吳越國水心禪院住持興福資利大師賜紫道詵敬造撰」，依此本書當為五代時期作品。一說文諡、少康合撰《西方瑞應傳》，經過道詵刪削增補，成為今日

感法師居長安千福寺，博通經典，不信念佛，問善導和尚曰：「念佛之事如何門？」答曰：「君能專念佛，當自有證。」又問：「頗見佛否？」師曰：「佛語何可疑哉？」遂三七日入道場，未有其應，自恨罪深，故絕食畢命，師止而不許。三年專志，遂得見佛金色玉毫，證得三昧，乃自造《往生決疑論》七卷。臨終佛迎，合掌西來，或向西卒。<sup>2</sup>

根據以上記載：

1. 懷感居於長安（今陝西省西安市）的千福寺<sup>3</sup>。
2. 懷感博通經典，對淨土教門所宣揚之念佛法門，抱懷疑態度。
3. 懷感向善導求教念佛之事。善導勸勉他親自躬行，必如佛經所言，有所證驗。
4. 懷感念佛三個七日，仍然未見瑞應，惱恨自己罪障深重，想絕食自盡，為善導制止。
5. 其後三年，懷感專心念佛，終於得見阿彌陀佛的金身相和眉間玉毫相<sup>4</sup>，證得念佛三昧。
6. 懷感根據感悟所得，作《往生決疑論》七卷。
7. 懷感臨終見阿彌陀佛迎接他進入西方極樂世界，面向西方辭世。

繼《瑞應刪傳》所出另一早期懷感傳記，見於北宋初年贊寧（919-1001）編撰的《宋高僧傳》。《宋高僧傳》分「義解」、「習禪」、「明律」等十科，集錄由唐朝初年至宋朝初年之高僧傳記，而它把懷感傳歸入「義解」一科，可見懷感是以擅長解說義理見稱。傳文記載如下：

---

所見的《瑞應刪傳》。參閱慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），頁4691上-中。

<sup>2</sup> 《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》，第51冊，頁106上。

<sup>3</sup> 千福寺原為章懷太子李賢（652-684）的邸宅，咸亨四年（673）寄捨為寺院。懷感入住千福寺，當以此年為上限。千福寺於玄宗（712-756在位）時由於得到李賢子孫外護，寺運興隆，著名的法華行者楚金（698-759）和其弟子飛錫曾在那裏駐錫。飛錫初時學習律儀，後跟隨楚金修習天台法門，並曾參與密教大師不空（705-774）的譯事。其現存作品念佛三昧寶王論，宣揚念佛往生之淨土法門，裏面提及懷感的《群疑論》（見本文後註16引文），反映自懷感時代開始，千福寺有傳習淨土法門的傳統。有關千福寺的歷史，參閱小野勝年：《中國隋唐長安·寺院史料集成：解說篇》（京都：法藏館，1989年），頁163-165。

<sup>4</sup> 這是所有佛陀都具有的三十二種好相中的兩種。據佛經記載，佛陀身體各部分悉為真金色，兩眉之間有皓白光潤如玉的毫毛。

釋懷感，不知何許人也。秉持強悍，精苦從師，義不入神，未以為得。四方同好就霧市焉，唯不信念佛少時，逕生安養。疑冰未泮，遂謁善導，用決猶豫。導曰：「子傳教度人，為信後講？為渺茫無詣？」感曰：「諸佛誠言，不信不講。」導曰：「若如所見，令念佛往生，豈是魔說耶？子若信之，至心念佛，當有證驗。」乃入道場，三七日不覩靈瑞。感自恨罪障深，欲絕食畢命，導不許。遂令精虔三年念佛，後忽感靈瑞，見金色玉毫，便證念佛三昧。悲恨宿垢業重，妄構眾愆，懺悔發露，乃述《決疑論》七卷。即《群疑論》是也。臨終果有化佛來迎，合掌面西而往矣。<sup>5</sup>

這傳記的內容跟《瑞應刪傳》的大體相若，祇是篇幅略長，包括以下不見於前傳的細節：

1. 懷感精勤好學，不滿足於表面知解，更求內心契悟，對所秉持真理，捍衛不遺餘力。
2. 懷感謁見善導時，善導提醒他對佛經所記佛陀的說話當存信心。
3. 懷感是懷著懺悔心情編撰《決疑論》。
4. 《決疑論》亦名《群疑論》。

又宋朝及其後的佛教史傳，例如南宋志磐的《佛祖統紀》、明朝株宏（1535-1615）的《往生集》、清朝彭紹升（1740-1796）的《淨土聖賢錄》等，均立懷感傳；惟其內容不出上述兩種傳記之外，今不贅引。

除了佛教史傳外，《釋淨土群疑論》的序文和中國、日本諸古經錄，也提供一些有關懷感的消息。《釋淨土群疑論》的序文是由懷感的晚輩孟銑所作<sup>6</sup>。文內述及懷感的學行和歸向淨土教的過程：

法師以本無今有，既生則逝，信力堅正，戒品清嚴。拓路之文，既弘宣而走譽；毘尼之旨，乃演暢以馳聲。雖善說而不窮，恐有言之為累；思練神以息際，佇依定而保光；捨義學共遺蹤，遂誠求而取證。霜懷特發，冰踐孤超，功由理諧，機與神會，歛容赴寂，乃覲安養。……眾所知識，俗共

<sup>5</sup> [宋]贊寧：《宋高僧傳》，卷6，《大正藏》，第50冊，頁738下。

<sup>6</sup> 《釋淨土群疑論》經由懷感同門懷惲編修成書。序文談到懷惲編成本書後，「以平昌孟銑，早修淨業，憑為序引」〔唐〕孟銑：〈釋淨土群疑論序〉，《大正藏》，第47冊，頁30下），顯示孟銑是受懷惲所託，寫成本序。如是序文所提供的懷感生平資料，源出甚早，最為可信。

歸仰。<sup>7</sup>

從這段話，可知：

1. 懷感對無常的道理有深切體會，信心堅定，嚴於守戒。
2. 懷感原來長於義學，宣弘經（妬路）律（毘尼）不遺餘力。
3. 懷感有感於言教為負累，從而放棄舊學，終而歸宗淨土。其學行專精，受到時人尊仰。

序文繼而說述本書的成書經過，提到淨土教說備受多方責難，懷感竭力護法，其立論廣受推重。懷感把它們編次成書，事未畢而去世，由同門懷暉（640-701）代為完成。由此可見懷感的知交中包括懷暉。懷暉生平見〈大唐實際寺故寺主懷暉奉勅贈隆闡大法師銘〉<sup>8</sup>，內記唐高宗在總章元年（668）求天下賢能，欲任命懷暉為官；懷暉克求出家請辭，帝遂敕令他於長安西明寺落髮。其後懷暉師事善導十餘年；善導入寂後，懷暉為先師造塔，稱崇寧塔，並在其旁建寺。武后永昌元年（689），懷暉奉敕出任長安實際寺寺主。懷暉講說《阿彌陀經》、《觀無量壽經》諸淨土系經典數十遍，於寺內設淨土堂，鼓勵信眾修淨土業。懷暉入寂後，武后賜號「隆闡大法師」。懷暉跟善導關係親密，又受帝室器重，地位顯赫；從他請纓替懷感完成《釋淨土群疑論》，可推知懷感頗負時望。又懷暉從學善導，當在六六八年（懷暉剃度年）至六八一年（善導卒年）之間，懷感跟懷暉相交，應是在這段時期開始。又現存懷感傳記沒有述及懷感的生卒年，觀懷感卒於懷暉前，而懷暉的卒年為七〇一年，如是懷感的卒年當在七〇一年前。就此值得注意是孟詵談到懷暉跟懷感關係之密切，有「開歲易掩」一語<sup>9</sup>，似乎表示懷感和懷暉是間（「開」有間隙的意思）年辭世；如是懷感的卒年當為六九九年<sup>10</sup>。

在現存唐代佛典目錄中，《大周刊定眾經目錄》、《大唐貞元續開元釋教

<sup>7</sup> 孟詵：〈釋淨土群疑論序〉，《大正藏》，第47冊，頁30中。

<sup>8</sup> 銘文收入〔清〕王昶（1725-1807）：《金石萃編》（臺北：國風出版社，1964年），第2冊，頁1506-1509。

<sup>9</sup> 孟詵：〈釋淨土群疑論序〉，《大正藏》，第47冊，頁30下。

<sup>10</sup> 有論者以「外」、「亥」音近，認為「開」即「闕」，「闕歲」當指「亥歲」，從而推論出懷感的卒年為六九九。參閱成田寬哉：〈懷感の傳記について——特に歿年を中心として〉，《佛教論叢》第12號（京都：淨土宗教學院，1968年），頁165-166。有關懷暉生平，參閱塚本善隆：《塚本善隆著作集·第4卷：中國淨土教史研究》（東京：大東出版社，1976年），頁179-180、293-294。

錄》和《貞元新定釋教目錄》都出現懷感這名號。《大周刊定眾經目錄》於六九五年成書，書末記錄參預編撰僧人名字，當中包括懷感<sup>11</sup>。懷感長於義學，又具名望，從《釋淨土群疑論》廣引經論，申明淨土教理，可見他歸宗淨土教門後並沒有放棄經典知識<sup>12</sup>。他曾參加編修官方經錄，是完全可能的事。《大唐貞元續開元釋教錄》於七九五年編成，內收不空（705-774）奏請代宗（762-779 在位）重譯《仁王經》，文內提及擬邀請懷感等僧人協助<sup>13</sup>。同書又收懷感等答謝代宗恩命開講《仁王經》之文<sup>14</sup>。《貞元新定釋教目錄》於七九九年奉敕編集，內記分擔《仁王經》重譯工作眾僧名字，提到「大安國寺兼西明寺上座沙門懷感證義」<sup>15</sup>。唯《仁王經》重譯於七六五年，下距懷感寂年逾半個世紀。因此後兩經錄所提及的懷感，當是同名異人。

懷感的論著現存僅有《釋淨土群疑論》一種，或稱《往生決疑論》，或簡稱爲《群疑論》、《決疑論》。此書以問答形式，分七卷一百餘章，對淨土教學的主要理念和修行方法，作出全面解說，以消解時人對淨土法門的各種誤解，是早期中國淨土系著作中篇幅最長、內容最全面、系統最清晰的一種。此外，飛錫《念佛三昧寶王論》提到「感法師《釋群疑論》、《往生傳》」<sup>16</sup>，可見懷感的著作還包括《往生傳》；而顧名思義，這當是一本傳記書，記載往生僧人的行事。又在日本佛典目錄中，圓仁（794-864）的《入唐新求聖教目錄》列出《阿彌陀經疏》一卷，後題「沙門懷感述」<sup>17</sup>；永超（1014-1095）的《東域傳燈目錄》列出《觀無量壽經》疏並玄義各二卷，後題「懷感師」<sup>18</sup>；可見懷感亦有爲淨土系典籍造註<sup>19</sup>；可惜這些著作都已經亡佚。

<sup>11</sup> 見〔唐〕明佺等：《大周刊定眾經目錄》，卷16，《大正藏》，第55冊，頁475中。

<sup>12</sup> 關於《釋淨土群疑論》引用經論，參閱金子寬哉：〈釋淨土群疑論の引用經論文について〉，《印度學佛教學研究》第24卷第1期（東京：日本印度學佛教學會，1975年），頁316-319；〈群疑論引用經論文の検討〉，《佛教論叢》第21號（1977年），頁95-102。

<sup>13</sup> 見〔唐〕圓照：《大唐貞元續開元釋教錄》，卷上，《大正藏》，第55冊，頁751中。

<sup>14</sup> 同前註，頁752中。

<sup>15</sup> 圓照：《貞元新定釋教目錄》，卷15，《大正藏》，第55冊，頁884下。

<sup>16</sup> 〔唐〕飛錫：《念佛三昧寶王論》，卷中，《大正藏》，第47冊，頁141上。有關飛錫的年代和他跟懷感的關係，參閱註3。

<sup>17</sup> 見圓仁：《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》，第55冊，頁1083中。

<sup>18</sup> 見永超：《東域傳燈目錄》，《大正藏》，第55冊，頁1151上。

<sup>19</sup> 圓仁、永超所提及的懷感，亦有可能是活躍於唐代宗時期那懷感，不過現存資料沒有顯示那懷感跟淨土教學有任何關係。

## 二、阿彌陀佛的身位和極樂佛土的品類問題出現的背景

淨土教學是以往生阿彌陀佛的極樂世界為旨歸。阿彌陀佛為見於大乘佛典眾多的佛之一。「阿彌陀」是梵語 Amitayus 和 Amit abha 的共通音譯，意思分別是「無量壽」和「無量光」。印度佛典提及阿彌陀佛的為數不少，其中論述最詳、影響最大的，要為所謂「淨土三部經」：《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》；常途分別簡稱為《大經》、《小經》、《觀經》。又有一些論書，例如《十住毘婆沙論》、《往生論》等，當中出現一些有關阿彌陀佛信仰的觀念，也是值得注意。

根據《大經》記載，在過去無量世有菩薩名為法藏，他在世自在王佛面前，許下四十八個願，關乎他成佛後證得的佛身、居住的國土、這國土的眾生、眾生往生這國土的方法等；誓言要是這些願望不成就，便不取正覺。及後他經過漫長時期修行，累積無量功德，於十劫前成佛，名為無量壽。無量壽佛的壽命無限量，光明無限量；其所在世界名為「安樂」，位於西方，環境光淨微妙，萬物皆為珍寶造成，發出奇妙香氣。這世界的聲聞和菩薩無量無數，以觀世音、大勢至兩位大菩薩為上首。這世界沒有地獄、餓鬼、畜生三種惡趣，所有人和天都是壽命無量，具足三十二種大人相和天眼、天耳、識宿命、他心智等神通力，並且在真理道上永不退轉，必定得證涅槃。

阿彌陀佛的身位和極樂佛土的品類，乃是中國淨土教學裏廣受關注的課題。對於佛的身位，不同印度佛典有不同分析，而早期中國淨土系諸師在討論上述課題時，多採用法、報、化三種佛身這流行的界別。所謂「法身」，是指諸佛共同證得的真淨法界、真如實體。這佛身是理智不二，常住不滅，無所不在，完全無漏，無特殊形相，無特殊處所，乃是後二種佛身之所依。所謂「報身」，是指酬報諸佛作為菩薩時所修因行而形成之佛身，也是諸佛向菩薩弘闡大乘法時所報現之身。報身跟法身一樣，是沒有煩惱，常住不變；不過跟法身不同，它具有各種特殊功德莊嚴相，居住於具足各種圓滿相的特殊處所。所謂「化身」，是指佛為了誘導輪迴界眾生，叫他們歸依佛法，從而示現之佛身。那個有情要由那種化身、在那一世界度化，佛便示現那種化身、出現在那一世界，向他演說佛理。因此化身可以有天、人、甚或龍、夜叉等不同形貌，並且跟這些眾生一樣，有生滅相、病苦相等。祇是這些形相都不是業力感引所生起，而是佛依其慈悲願力方便

變化出來。

阿彌陀佛既然有「無量光」等色相，又以西方極樂世界為處所，因此普遍公他不是法身佛。不過阿彌陀佛是報身佛，抑或是化身佛，則自南北朝以來，中國佛教界裏存在著各種不同意見。一些論者引述《觀世音菩薩授記經》的說法，指出既然經內說阿彌陀佛涅槃後，觀世音和大勢至在極樂世界相繼成佛<sup>20</sup>，由是可見阿彌陀佛雖然名為「無量壽」，其實壽命還是有限量。他們又指出《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》提及阿彌陀佛「父名月上轉輪聖王，其母名曰殊勝妙顏」<sup>21</sup>，可見阿彌陀佛有父母，是由人體所生。以此為據，他們主張阿彌陀佛為跟釋迦佛無異，性是無常，有生住異滅，屬法、報、化三種佛身中層次最低的化身。由是它所居的極樂世界，乃是化身土，為層次最低的一種佛土<sup>22</sup>。

上述阿彌陀佛為化身佛、極樂世界為化身土的說法，早期淨土系諸師視之為對淨土教門的貶抑，大力加以駁斥。道綽便根據《大乘同性經》對法、報、化三種佛身的分別的解說，力主阿彌陀佛為報身佛：

現在彌陀是報佛，……今依《大乘同性經》辨定報化淨穢者，經云：淨土中成佛者悉是報身，穢土中成佛者悉是化身。彼經云：阿彌陀如來、蓮華開敷星王如來、龍主王如來、寶德如來等諸如來，清淨佛刹現得道者、當得道者，如是一切皆是報身佛也。……何者如來法身？如來真法身者，無色無形，無現無著，不可見，無言無說，無住處，無生無滅，是名真法身義也。<sup>23</sup>

根據《大乘同性經》，法身佛無形無色，沒有住處；報身佛之住處為清淨；化身佛的住處為污穢。今阿彌陀佛以清淨的極樂世界為住處，而《大乘同性經》談到以清淨佛土為住處的眾佛時，又提及阿彌陀，可見阿彌陀佛乃是報身佛。善導還約「報」字的字義，證明阿彌陀佛為報身佛：

又《無量壽經》云：法藏比丘在世饒王佛所行菩薩道時，發四十八願，一願言：「若我得佛，十方眾生稱我名號，願生我國，下至十念，若不生

<sup>20</sup> 參見《觀世音菩薩授記經》，《大正藏》，第12冊，頁357上-中。

<sup>21</sup> 參見《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》，《大正藏》，第12冊，頁352中。

<sup>22</sup> 例如被今人尊稱為「代三大法師」的地論師淨影慧遠（523-592）、三論學統的吉藏（549-623）、天台學統的智顛（538-597），便都有類似看法。

<sup>23</sup> [唐]道綽：《安樂集》，卷上，《大正藏》，第47冊，頁5下。《大乘同性經》原文見卷下，《大正藏》，第16冊，頁651中-下。

者，不取正覺。」今既成佛，即是酬因之身也。……凡言「報」者，因行不虛，定招來果，以果應因，故名爲報。<sup>24</sup>

「報」有「以果應因」之意。阿彌陀爲酬「應」法藏菩薩行菩薩道、發四十八願之「因」，從而成就的佛「果」，故當得「報」之名。至於報身佛既然爲常住，何以《觀音授記經》卻說阿彌陀佛入涅槃，道綽的解釋是：

此是報身，示現隱沒相，非滅度也。彼經云阿彌陀佛入涅槃後，復有深厚善根眾生，還見如故，即其證也<sup>25</sup>。又《寶性論》云報身有五種相：說法及可見、諸業不休息及休息隱沒、示現不實體，即其證也。<sup>26</sup>

《寶性論》談及報身佛時，舉出其五種相，其中有「休息隱沒」一相；這顯示報佛有時會因應環境，而「示現隱沒」。《觀音授記經》所謂阿彌陀佛「涅槃」，無非是「示現隱沒」，並非表示阿彌陀佛就此消失。這點從經文繼而提到在阿彌陀佛涅槃後，善根深厚的衆生仍然經常見到他，便可以看出來。對於《鼓音經》提到阿彌陀佛的父母，道綽有如下回應：

然阿彌陀佛亦具三身，極樂出現者即是報身。今言有父母者，是穢土中示現化身父母也。亦如釋迦如來淨土中成其報佛，應來此方，示有父母，成其化佛。阿彌陀佛亦復如是。<sup>27</sup>

從這節話，可見道綽認爲所有佛都具有三身。在阿彌陀佛的情況，那示現於污穢的輪迴界、爲父母所生者，爲其化身。至於那示現於清淨的極樂世界、爲淨土教門所崇奉者，乃是阿彌陀佛的報身。

由主張阿彌陀佛爲報身佛，道綽進而主張阿彌陀佛的極樂世界爲報佛土。依道綽所見，在佛的三種身中，法身沒有住處，因此沒有「土」。其他報、化兩種有住處的佛身之「土」，可大別爲三種：

又汎明佛土，對機感不同，有其三種差別：一者從真垂報，名爲「報土」。猶如日光照四天下，法身如日，報、化如光。二者無而忽有，名之爲「化」。即如《四分律》云：錠光如來化提婆城與拔提城，相近共爲親婚往來。後時忽然化火燒卻，令諸眾生觀此無常，莫不生厭，歸向佛道

<sup>24</sup> [唐]善導：《觀無量壽佛經疏》，卷1，《大正藏》，第37冊，頁250中。

<sup>25</sup> 參見《觀世音菩薩授記經》，《大正藏》，第12冊，頁357上。

<sup>26</sup> 道綽：《安樂集》，卷上，《大正藏》，第47冊，頁6上。《寶性論》之說見《究竟一乘寶性論》，卷4〈身轉清淨成菩提品〉第8，《大正藏》，第31冊，頁843上。

<sup>27</sup> 道綽：《安樂集》，卷上，《大正藏》，第47冊，頁6上。



也<sup>28</sup>。……三者隱穢顯淨，如《維摩經》佛以足指按地，三千刹土莫不嚴淨<sup>29</sup>。今此無量壽國即是從真垂報國也。<sup>30</sup>

依這節話之意，佛土有三種：

1. 從真垂報土：這是佛的真法身所直接垂示，由修佛因而報得，如日光完全清淨，名為「報土」。
2. 無而忽有土：這是佛陀爲了教化衆生所變起，例如《四分律》所記那爲了使拔提城居民領悟無常道理而變化出來的大城即是<sup>31</sup>。
3. 隱穢顯淨土：這是佛陀以神通力轉穢成淨所顯現。例如《維摩經》提及佛陀以足指按地，三千大千世界頓時嚴淨無比。

道綽強調阿彌陀佛的極樂世界，要爲第一種「從真垂報」的完全清淨佛土。

### 三、佛身佛土的類別

《群疑論》啓篇首先處理的，便是阿彌陀佛之身位和極樂佛土之品類的問題，可見懷感對它們甚爲重視。在正式進入討論這些問題前，《群疑論》先對佛身、佛土作出分類，爲往後討論提供觀念架構。《群疑論》開章說：

佛有三身，土有三土。三身者，一法性身、二受用身、三變化身。土有三種者，一法性土、二受用土、三變化土。法性身居法性土，受用身居受用土，變化身居變化土。<sup>32</sup>

引文把佛身分爲法性身、受用身、變化身三種，相應也把佛土分爲法性土、受用土、變化土三類，作爲三種佛身所居之所。值得注意的是上述三種佛身、三種佛土分類，屢見玄奘（約602-約664）和窺基（632-682）的譯著<sup>33</sup>。懷感加以襲用，反映出他跟玄奘、窺基所創立的法相學統的密切關係。而援用法相學統的唯識思

<sup>28</sup> 參見《四分律》，卷31〈受戒捷度之一〉，《大正藏》，第22冊，頁783上。

<sup>29</sup> 參見《維摩詰所說經》，卷上〈佛國品〉第1，《大正藏》，第14冊，頁538下。

<sup>30</sup> 道綽：《安樂集》，卷上，《大正藏》，第47冊，頁6中。

<sup>31</sup> 《四分律》記定光如來爲了叫提婆跋提城的居民悟見無常道理，於城不遠地方化作一大城，其地高廣妙好，人民顏貌容色勝於本城。他又使兩地人民彼此交往，成爲親友。及後他觀察提婆跋提人民根器純熟，即使化城忽然火起，叫提婆跋提眾民起厭離生死之心。

<sup>32</sup> [唐]懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁30下。

<sup>33</sup> 例如玄奘譯：《成唯識論》，卷10，《大正藏》，第31冊，頁57下-58上；[唐]窺基：《大乘法苑義林章》，卷7〈佛土章〉，《大正藏》，第45冊，頁369中-374中。

想論釋淨土教學的觀念，乃是懷感教學的最大特色。

關於法性身和法性土，懷感舉引一連串經文，顯示它們的一些主要特點。就法性身，他引述《金剛般若經》、《法界體性經》、《維摩經》的話：

如《般若》說：「彼如來妙體，即法身諸佛，法體不可見。」<sup>34</sup>《法界體性經》文殊師利禮云「無色無形相，無根無住處，不生不滅故，敬禮無所觀」等<sup>35</sup>。《維摩經》云：「如自觀身實相，觀佛亦然。」<sup>36</sup>

從懷感視這三節話為法性身的形容，可見他心目中的法性身，乃是指如來深妙之本體，亦即是諸法的實相。它是無形色，無住處，不生不滅，非感官所能識見。就法性土，懷感同樣引述《金剛般若經》和《維摩經》的話，代替直接說明：

法性土者，如《般若》云：「莊嚴佛土者，即非莊嚴。」<sup>37</sup>又《維摩經》云：「雖知諸佛國，及與眾生空。」<sup>38</sup>又云：「諸佛國土亦復皆空。」<sup>39</sup>又云：「十方佛國皆如虛空。」<sup>40</sup>

這裏所引數節經文，都突出了法性土的虛空性，亦即無分別性。懷感進而解釋法性身和法性土的關係：

雖知身、土並一真如。夫如者，不一不異，而言法性身居法性土者，此以覺照性義名身，法真理體名土，是施設安立諦門說。<sup>41</sup>

懷感指出法性身和法性土其實是同一真如實體。這實體有覺照一面，名之為「身」，有真實法體一面，名之為「土」；於是方便設辭，乃謂法性身居於法性土。這並非表示有兩獨立存在，其中一者以其他一者為住處。

關於受用身和受用土，懷感依從法相學說的通習，進一步細分為「自受用」和「他受用」兩門，並援用作為法相教學之解脫觀之核心的「四智」觀念，作出

<sup>34</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第8冊，頁756中。

<sup>35</sup> 《法界體性經》即《大寶積經·法界無分別會》。所引文不見原經，當是其中章節撮要。參見《大寶積經》，卷26，《大正藏》，第11冊，頁144上。

<sup>36</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁30下-31上。所引《維摩經》經文見《維摩詰所說經》，卷下〈阿閼佛品〉第12，《大正藏》，第14冊，頁554下-555上。

<sup>37</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第8冊，頁749下。

<sup>38</sup> 《維摩詰所說經》，卷中〈佛道品〉第8，《大正藏》，第14冊，頁550上。

<sup>39</sup> 《維摩詰所說經》，卷中〈文殊師利問疾品〉第5，《大正藏》，第14冊，頁544中-下。

<sup>40</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31上。所引《維摩經》經文見《維摩詰所說經》，卷下〈香積佛品〉第10，《大正藏》，第14冊，頁552中。

<sup>41</sup> 同前註。

解說。就「自受用」之佛身，懷感說：

以菩薩行八萬四千波羅蜜行、修習圓滿恒沙果德、自利利他四智、周圓淨五蘊等，為自受用身體。<sup>42</sup>

諸佛為菩薩時，實踐衆多度脫之行，最後修習圓滿，成就無量功德果報，這便是「自受用身」。這類佛身的五蘊完全清淨，具足大圓鏡、平等性、妙觀察、成所作這四種智<sup>43</sup>，能自利利他。至於「自受用」之佛土，懷感說：

即以(鏡)智上所現微細周遍廣大清淨四塵，唯佛與佛乃能知見，自受用身所依止處，為自受用土體。<sup>44</sup>

懷感依法相學統的唯心思想，以「自受用土」為四智中之大圓鏡智所變現<sup>45</sup>。這類佛土為由清淨的四塵構成，微妙深細，廣大無邊，祇有諸佛才能知見，乃是自受用身的住處。至於「他受用」的佛身和佛土，懷感有以下形容：

他受用身、土者，為初地已上諸大菩薩，平等性智擊發鏡智利他功德，隨其所應現一分細相，為他受用身、土體性。<sup>46</sup>

他受用的佛身和佛土，是諸佛為了教化證入初地或以上的大菩薩<sup>47</sup>，以其四智中的平等性智，推動大圓鏡智的利他作用，從而變現<sup>48</sup>。隨不同大菩薩需要的不同，所變現的佛身、佛土的形相有所不同，故說「隨其所應現」；這類佛身、佛土的形相不及自受用佛身、佛土般深細，但亦不像下述的變化佛身、佛土般粗顯，故說「一分細相」。

關於變化身和變化土，懷感說：

變化身、土者，為於地前菩薩及二乘、凡夫，以成所作智擊發鏡智利他功

<sup>42</sup> 同前註。

<sup>43</sup> 法相學統主張唯識，以為一切事物，包括常途視為外在的客體界事物，其實都是眾生的心識活動所產生的表相。根據法相學統，眾生的心識是迷染的，可界別為阿賴耶識、末那識、意識、前五識(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識)四重，而佛教教學的主要目的，要在教人怎樣通過修行，教其迷染的四重識，分別轉變為清淨的大圓鏡、平等性、妙觀察、成所作四種智。又在這四智中，以大圓鏡智最根本，為其他三種智，以及各種佛身、佛土的存在根據。

<sup>44</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31上。

<sup>45</sup> 關於大圓鏡智跟自受用佛土的關係，參閱註43。

<sup>46</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，收入《大正藏》，第47冊，頁31上。

<sup>47</sup> 「初地」指「十地」的第一地，而十地乃是菩薩修行成佛進程的高次階段，其下的位次自下至上，有十信、十住、十行、十迴向諸位。

<sup>48</sup> 關於大圓鏡智跟他受用佛身、佛土的關係，參閱註43。

德，隨其所應現一分相，為變化身、土體性。<sup>49</sup>

變化佛身和變化佛土，是諸佛為了教化未證入初地的菩薩、小乘人和凡夫，以其四智中的成所作智，推動大圓鏡智的利他作用，從而變現<sup>50</sup>。隨不同菩薩、小乘人和凡夫需要的不同，所變現的佛身、佛土的形相有所不同，故說「隨其所應現」；這類佛身、佛土的形相較自受用、他受用的都要粗顯，故說「一分粗相」。

上述懷感的法性、受用、變化三種佛身、佛土分類，源出法相學統<sup>51</sup>；而法相學統這分類，是從傳統的法、報、化三種佛身、佛土界別演化而來，跟後者意義大致相若；主要分別在於它把相應報身、報土的受用身、受用土進一步劃分為自、他兩門，以突出其自報、他報兩方面作用。懷感把這劃分應用在對阿彌陀佛的身、土的分類上，從而顯示他對極樂淨土的看法，跟前輩道綽、善導有微妙不同。

#### 四、極樂世界之品類

《群疑論》用了頗長篇幅，析述阿彌陀的極樂佛土的品類，卻沒有直接討論阿彌陀的佛身的身位。關於極樂世界當屬那一種佛土，既然極樂世界有形色相，它顯然不能是法性土。至於它是受用土還是變化土，懷感列舉了三種可能說法：

此有三釋：

一是他受用土，以佛身高六十萬億那由他 河沙由旬，其中多有一生補處，無有眾苦，但受諸樂等，故唯是他受用土。

二言唯是變化土。有何聖教？言佛高六十萬億那由他 河沙由旬等，即證是於他受用身土，何妨淨土變化之身高六十萬億那由他 河沙由旬？以《觀經》等皆說為凡夫眾生往生淨土，故知是變化土。

三通二土，地前見變化土，地上見他受用土。同其一處，各隨自心所見各

<sup>49</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31上。

<sup>50</sup> 關於大圓鏡智跟變化佛身、佛土的關係，參閱註43。

<sup>51</sup> 關於懷感的佛身佛土分析多取法法相學統，參閱村上真瑞：〈《釋淨土群疑論》における佛身佛土論〉，《淨土宗學研究》第15-16號（京都：知恩院淨土宗學研究所，1986年），頁150-165。

異，故通二土。由此經言：是阿彌陀佛非凡夫境，當作丈六觀也。<sup>52</sup>

三種說法為：

- 1.唯他受用土：根據《觀經》，居於極樂世界的阿彌陀佛身高六十萬億那由他 河沙由旬<sup>53</sup>。根據《小經》，居於極樂世界的衆生沒有痛苦，但有喜樂，許多更會於一生後成佛<sup>54</sup>。極樂世界既然具備如此勝妙功德，故此當唯是他受用土。
- 2.唯變化土：《觀經》等淨土系經典都說言極樂世界為凡夫往生之所，因此它當唯是變化土。至於居於這世界那高六十萬億那由他恒河沙由旬的阿彌陀佛身，乃是對應往生那裏的衆生所示現。
- 3.通他受用土和變化土：《觀經》提到阿彌陀佛「或現大身滿虛空中，或現小身丈六八尺」<sup>55</sup>，可以顯現各種形相。如是類推，作為阿彌陀佛國土的極樂世界，亦可以因應觀見衆生自心的不同，有不同顯現：對未進入初地階位的衆生，顯現為變化土；對初地或以上的大菩薩，顯現為自受用土。故此極樂世界當是兼通自受用和變化兩種土。

懷感平列以上三種說法，沒有對其中任何一者提出反論，似乎認為三者都可以說得通；不過從他繼而集中為第一種說法申辯，可見他傾向視極樂世界為他受用土。懷感假設問難者質疑要是極樂世界為他受用土，而他受用土乃是初地或以上菩薩所證見，那麼何以淨土系經典肯認一般衆生可以往生和觀見極樂世界。懷感對此有如下回應：

計彼地前菩薩、聲聞、凡夫，未證遍滿真如，未斷人、法二執，識心麤劣，所變淨土，不可同於地上諸大菩薩微細智心所變微妙受用淨土。然以阿彌陀佛殊勝本願增上緣力，令彼地前諸小行菩薩等，識心雖劣，依託如來本願勝力，還能同彼地上菩薩所變淨土，微妙廣大清淨莊嚴亦得見，故名生他受用土。<sup>56</sup>

懷感接受了法相學統的唯識思想，以衆生所觀見一切外境，為其心識活動所產

<sup>52</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31中。

<sup>53</sup> 參見《觀無量壽佛經》，《大正藏》，第12冊，頁343中。

<sup>54</sup> 參見《阿彌陀經》，《大正藏》，第12冊，頁346下、347中。

<sup>55</sup> 參見《觀無量壽佛經》，《大正藏》，第12冊，頁344下。

<sup>56</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31中。

生；由是亦以衆生所往生的淨土，包括極樂世界，爲其心識所變現<sup>57</sup>。以上引文表示地前菩薩、聲聞、凡夫未證見眞如，未斷除人我、法我兩種執見，其心識粗劣，由是其心識變現的淨土當也是粗劣。然而依託阿彌陀佛本願之殊勝力，他們的心識所變的淨土，亦可以跟地上菩薩所變者一樣微妙廣大、清淨莊嚴；從而乃謂他們往生他受用土。懷感進一步解釋何以《佛地經論》等佛典說地上菩薩往生他受用土，地前菩薩往生變化土：

《佛地論》等說初地已上生他受用土，地前菩薩生變化土，此據自力分判地前、地上居二土別，不據他力別願勝緣而說。……以本願力，令彼地前菩薩等生受用土，不可一向判令不生也。<sup>58</sup>

《佛地經論》等是從自力角度，判別地上和地前菩薩往生佛土的不同；這並不排除地前菩薩在有阿彌陀佛的他力扶持的情況下，可以往生西方極樂這他受用佛土。懷感還指出《佛地經論》已經有論及何以受用土有聲聞存在的問題<sup>59</sup>，解釋這情況的出現，是由於如來不思議神力加被。把這解釋應用在聲聞往生極樂世界的問題上，聲聞得到阿彌陀佛不思議本願力加被，得以往生極樂世界，是完全可能的事：

《佛地論》中亦作是問：前說淨土最極自在，淨識爲相，云何會中有聲聞等，而不相違？有何相違？諸聲聞等同菩薩見。……一論師言：或復如來神力加被，令暫得見聞說妙法。此是如來不思議力，不可難以根、地、度等。……此是不可思議本願力，令亦得生，斯有何過也？<sup>60</sup>

以上懷感爲極樂世界「唯他受用土」這說法所作辯解，突出了曇鸞以來淨土教門相承的「他力本願」觀念。此外，「受用土」相當於法、報、應三種佛土中的報土，道綽、善導都主張極樂世界唯是報土，懷感認可極樂世界唯是受用土之說，當是受到先師所影響。不過從上註5所引善導唱說極樂世界爲報土那節話所見，善導講「報土」注重其「自報」意義，而「自報」相當於「自受用」。懷感則視極樂世界爲他受用土，並且嚴別自、他兩種受用土，表示自受用土既然名爲「自」，體性極微妙，故此並非乘願力可達至。他又表示阿彌陀佛所許本願，是

<sup>57</sup> 對於唯識的道理，《釋淨土群疑論》卷六說：「案唯識之理，心外無別法，萬法萬相皆是自心。……欲觀如來一切功德，皆用自心所變影像，……」（同前註，頁66上。）

<sup>58</sup> 同前註，頁31中-下。

<sup>59</sup> 參見《佛地經論》，卷1，《大正藏》，第26冊，頁298中-下。

<sup>60</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁31下。

要叫衆生往生他受用土，而非自受用土：

自受用土名爲「自」，不可乘願令他用。……又自受用土極微妙，不可乘願而得生。……又他受用土有本願，乘其本願，凡夫得生；自受用土無本願，爲此不令菩薩見。<sup>61</sup>

還有，道綽、曇鸞是針對極樂世界爲化土之論，提出極樂世界爲報土之主張；懷感則將「唯變化土」（變化土相當於化土）之說跟「唯報土」之說並列，不但沒有加以駁難，還替它辯護。懷感假設問難者質疑要是極樂世界爲變化土，何以佛經記載那裏住有再過一生便可成佛那類大菩薩；然後作出回應：

言變化土地上菩薩生者，此有現一身理通報、化，隨宜見者，凡聖各別何妨？下不得生上受用土，以下不能見勝妙之土，又業劣弱不得往生；上能見下，爲欲接引地前凡夫，生變化土，有何妨廢？又地上菩薩生變化土者，皆是化身，亦無有過。<sup>62</sup>

依這段話的意思，地上菩薩雖然以他受用土爲本處，但爲了接引凡夫，亦會隨宜變現變化身，生於變化土中。又觀《群疑論》下文宣說極樂世界是有漏土，有苦存在等<sup>63</sup>，懷感顯然以爲極樂世界具有變化土的一些特性，無形中接受了「通他受用土和變化土」的觀點，遠離了先師道綽、善導的唯報土立場<sup>64</sup>。

此外還須一提，從上節闡述可見，佛土的品類跟佛的身位是相應的。懷感雖然沒有討論阿彌陀佛的身位，不過從他大體上認同阿彌陀佛土爲受用土（即報佛土），可推見他基本上主張阿彌陀佛爲受用身佛（即報身佛）。但另一方面，他在說明阿彌陀佛來迎時，提及法身、化身兩重佛身<sup>65</sup>；在論述念阿彌陀佛的方法

<sup>61</sup> 同前註，頁31下-32上。

<sup>62</sup> 同前註，頁32上。

<sup>63</sup> 關於極樂世界爲有漏和有痛苦，參閱懷感：《釋淨土群疑論》，卷4、卷6，《大正藏》，第47冊，頁35上-中、頁64下-65上。

<sup>64</sup> 有關懷感的彌陀佛身佛土理論，參閱山本佛骨：〈懷感の淨土教思想〉，《眞宗學》第52號（1975年），頁18-20；西本照眞：〈《釋淨土群疑論》の阿彌陀身土觀〉，《佛教文化》通卷30號（東京：東京大學佛教青年會，1993年）；村上眞瑞：〈《釋淨土群疑論》における阿彌陀佛の佛身佛土〉，《印度學佛教學研究》第34卷第1號（1985年）；〈《釋淨土群疑論》における佛身佛土論〉，《淨土宗學研究》第15-16號（1986年）；島津現淳：〈懷感の淨土觀〉，《同朋大學論叢》第39號（名古屋：同朋學會，1978年），頁103-114；望月信亨：《中國淨土教理史》（京都：法藏館，1964年），頁229-234。

<sup>65</sup> 參閱懷感：《釋淨土群疑論》，卷2，《大正藏》，第47冊，頁37下。

時，提到「無相」、「有相」兩種方式，表示前者是念法身佛、後者是念報身佛和化身佛<sup>66</sup>；在解釋極樂世界沒有女人的現象時，提到阿彌陀佛有受用身和變化身<sup>67</sup>；一再透露出法、報、化三重阿彌陀佛身的構思。

## 五、極樂世界的穢淨和三界攝不攝的問題

道綽和善導把極樂世界類別為報佛土，特別重視其「自報」方面的意義，其目的要在突出其超勝。基於同一考慮，他們刻意表揚極樂世界為清淨無漏。例如道綽把極樂世界跟現前世界對比，力言兩者為「淨穢二境」，前者「無漏」後者「有漏」，勝劣懸殊<sup>68</sup>。善導稱揚阿彌陀佛「淨光明滿足」<sup>69</sup>，居於「安樂清淨國，常轉無垢輪」<sup>70</sup>。又當時不少論者以往生極樂世界的有情仍然未斷盡煩惱為理由，主張極樂世界為三界所攝。所謂「三界」，即欲界、色界、無色界，為迷染衆生輪迴之所。其中最低下的為欲界，乃是具有情欲的衆生所居的世界，包括下至地獄界的有情、上至六欲天這些低級天神的住處。其次是色界，為遠離粗重欲望的有情所居、具有清淨色質的世界，包括下至四禪天，上至無想天這些較高等天神的住處。最上者為無色界，為遠離所有色想的衆生所居、完全沒有色性的世界，是四無色天這些最高等天神的住處。對於極樂世界為三界所攝之說，道綽視之為對極樂世界的貶抑，力斥其非。他指出極樂世界極為勝妙，而三界為生死煩惱之所，兩者截然不類：

淨土勝妙，體出世間。此三界者，乃是生死凡夫之閻宅。……虛偽相習，深可厭也。是故淨土非三界攝。<sup>71</sup>

他還舉引《大智度論》、曇鸞《讚阿彌陀佛偈》等的話為證明：

又依《智度論》云：「淨土果報無欲，故非欲界；地居故非色界；有形色故非無色界。」雖言地居，精勝妙絕。……是故《大經讚》云：「妙土廣大超數限，自然七寶所合成，佛本願力莊嚴起，稽首清淨大攝受。世界光

<sup>66</sup> 參閱懷感：《釋淨土群疑論》，卷7，《大正藏》，第47冊，頁70上-下。

<sup>67</sup> 參閱懷感：《釋淨土群疑論》，卷6，《大正藏》，第47冊，頁63下。

<sup>68</sup> 導綽：《安樂集》，卷下，《大正藏》，第47冊，頁17中-下。

<sup>69</sup> 善導：《往生禮讚偈》，《大正藏》，第47冊，頁443中。

<sup>70</sup> 同前註，頁443下。

<sup>71</sup> 導綽：《安樂集》，卷上，《大正藏》，第47冊，頁7上-中。



耀妙殊絕，適悅晏安無四時；自利利他力圓滿，歸命方便巧莊嚴。」<sup>72</sup>《大智度論》表示極樂淨土由於居於其內的衆生沒有欲望，因此不屬於欲界；由於居於其內的衆生包括地居天這些欲界天神，因此不屬於色界；由於它具有形色相，因此不屬於無色界<sup>73</sup>。又曇鸞盛讚極樂世界的殊勝，爲阿彌陀佛本願勝力所生起，由七寶合成，廣大無邊，光潔妙絕，無寒暑四時之別<sup>74</sup>。這樣安悅莊嚴的國土，不可能是輪迴三界所在之地。

關於極樂世界爲清淨無漏，懷感由於接受了法相學統的唯識思想，因此覺得有進一步分疏的需要，從而有以下推論：

如來所變土，佛心無漏，土還無漏。凡夫之心未得無漏，依彼如來無漏土上，自心變現，作有漏土，而生其中。若約如來本土而說，則亦得名生無漏土；若約自心所變之土而受用者，亦得說言生有漏土。雖有漏，以託如來無漏之土而變現，故極似佛無漏，亦無眾惡過患。<sup>75</sup>

根據唯識學說，心識活動所變起的外境爲清淨無漏，抑或爲污穢有漏，決定於心識的性質。佛陀的本心爲清淨無漏，因此由其本心變起的世界，包括由阿彌陀佛之本心變起的世界，乃是清淨無漏；衆生之本心爲污穢有漏，因此由其本心變起的世界，包括他們往生的極樂世界，乃是污穢有漏。不過衆生心識所以能變現極樂世界，往生其中，是依於阿彌陀佛本願之殊勝力；而依阿彌陀佛的願望，凡夫往生的極樂世界，跟他自身本心所變現的世界，要是極爲相似，沒有罪惡過患，具足無漏相。那麼引申來說，亦不妨謂衆生往生清淨無漏佛土。

爲了幫助讀者掌握上述情況，懷感把心識變現的國土，按其體相的穢淨，分爲體淨相穢、體穢相淨、體相俱淨、體相俱穢四類：

有體淨相穢，有體穢相淨，有體相俱淨，有體相俱穢。體淨相穢者，謂佛心無漏清淨，故所現之土亦復清淨。然所現土現於穢相，名「體淨相穢」。故《維摩經》言：「爲欲度斯下劣人，故示是眾惡不淨土耳。」<sup>76</sup>「體穢相淨」者，如十地已還本識及有漏六、七識，并地前凡夫一切有漏心所現淨土。是有漏，故名爲「體穢」；以依如來清淨佛土，自識變似淨

<sup>72</sup> 同前註，頁7中。

<sup>73</sup> 參見《大智度論》，卷38，《大正藏》，第25冊，頁340上。

<sup>74</sup> 參見〔後魏〕曇鸞：《讚阿彌陀佛偈》，《大正藏》，第47冊，頁423上。

<sup>75</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁32上-中。

<sup>76</sup> 參見《維摩詰所說經》，卷上〈佛國品〉第1，《大正藏》，第14冊，頁538下。

土相現，故名「相淨」也。「體相俱淨」者，如佛及十地已還無漏心中所現淨土，名「體相俱淨」。「體相俱穢」者，如有漏心所現穢土等是也。

今此得生西方，雖是凡夫，然前第二句「體穢相淨」也。<sup>77</sup>

佛陀的心識完全清淨，其所變起的國土的「體」性也是完全清淨。在這些佛國土中，有些是如其清淨體性呈現清淨「相」，此即第三種「體相俱淨」；有些是因應度化衆生的需要，呈現污穢「相」，此即第一種「體淨相穢」。又未成佛的衆生心識污穢，其所變起的國土的「體」性也是污穢。而在這些衆生國土中，有些是如其污穢體性呈現污穢「相」，此即第四種「體相俱穢」；有些是依託佛力之大能，呈現跟佛國上相似的清淨「相」，此即第二種「體穢相淨」。今淨土教門所宣示那凡夫往生的極樂世界，乃是第二種「體穢相淨」的世界。

由討論極樂世界的淨穢，懷感進而檢討極樂世界是否爲三界所攝的問題。懷感首先闡述主張極樂世界爲三界攝者的論據，主要在「三界即有漏，有漏即三界」<sup>78</sup>，有漏界和三界的外延完全相同。今極樂世界既然是體上有漏，屬於有漏界，那麼它亦應屬於三界，爲三界所攝。他們進而指出三界中的無色界沒有任何形相，而極樂世界有衆寶莊嚴等形色相；因此極樂世界應不攝屬無色界。如是嚴格說，極樂世界當祇攝屬三界中的欲、色二界。他們還舉出一些可用來印證極樂世界爲這兩界所攝的經文：

故《無量壽經》(記)阿難白佛言：「彼佛國土若無須彌山，其四天王及忉利天依何而住？」佛語阿難言：「第三炎天乃至色究竟天，皆依何住？」阿難白佛言：「行業果報不可思議。」佛語阿難言：「行業果報不可思議，諸佛世界亦不可思議。其諸衆生功德善力，住行業之地，故能爾耳。」下卷言：爾時佛告阿難：「汝見彼國，從地已上至淨居天，其中有微妙嚴淨自然之物，爲悉見不？」以此准知，彼之淨土有漏心所變，即欲、色二界攝。<sup>79</sup>

《大經》上卷記佛陀告訴阿難極樂世界的四天王和忉利天依其前生行業的功德善力，可以跟現前世界的這類天神不一樣，不用以須彌山爲居所<sup>80</sup>。《大經》下卷

<sup>77</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁34上。

<sup>78</sup> 同前註，頁32中。

<sup>79</sup> 同前註。

<sup>80</sup> 參見：《無量壽經》，卷上，《大正藏》，第12冊，頁270上。據佛經所記，四天王和忉利天住於須彌山之上部。

記佛陀問阿難是否觀見極樂世界地上至天上的諸天，包括最上的淨居天<sup>81</sup>。這些經文提到極樂世界的四天王、忉利天、淨居天等，而前兩者為欲界天神，後一者為色界天神。從極樂世界裏有欲、色兩界的天神，可見它為這兩界所攝。

在鋪述極樂世界「三界攝」方面的觀點後，懷感暢論「三界不攝」方面的看法，其陳義採取平排並列形式，似乎無意於兩說之間判定優劣。不過從他在「三界不攝」方面著墨要遠為多，而且當中多有針對「三界攝」之理據的話，可見他較同情「三界不攝」方面的立場<sup>82</sup>。在陳述「三界不攝」的主張時，懷感首先指出雖然有漏界和三界指涉的範圍大致相若，但在特別情況下，也有一些存在是包括在有漏範圍內，卻不包括在三界範圍內。這情形懷感稱之為「有漏名寬，三界名局」：

雖知有漏體性不出三界，然以別義，但得名有漏，不得名三界。故三界名局，有漏名寬。<sup>83</sup>

從《大經》和《小經》的形容所見，極樂世界正是這類存在的典型例子：

只如凡夫得生西方，非五趣攝。故《無量壽經》言：「橫截五惡趣，惡趣自然閉。」又《阿彌陀經》言：「彼佛國土無三惡趣等。」又《無量壽經》言：「彼國眾生非天非人，因順餘方，故有人天之號。」故知彼土無五趣。既許生是凡夫，而非五趣所攝，何妨土名有漏，而非三界所收？<sup>84</sup>

《大經》和《小經》都肯認有漏的凡夫可以往生極樂世界，可見極樂世界為有漏。然而《大經》聲言極樂世界屏絕輪迴界的五趣<sup>85</sup>。又《小經》表示極樂世界沒有地獄、餓鬼、畜生三種惡趣<sup>86</sup>；《大經》進而表示極樂世界裏所謂人、天的眾生，「智慧高明，神通洞達」，祇是鑒於他方世界有人、天，才權宜類比，給他們人、天的名字，其實他們「受自然虛無之身、無極之體」，為非天非人<sup>87</sup>。綜合以上經文所言，可見極樂世界並沒有三界<sup>88</sup>。由是極樂世界雖為有漏，卻非

<sup>81</sup> 同前註，頁278上。

<sup>82</sup> 古來論者往往以「三界攝」為懷感的觀點，金子寬哉表示不同意。詳參閱金子寬哉：〈懷感禪師に於ける淨土の三界攝不攝論〉，《佛教論叢》第13號（1970年），頁63-67。

<sup>83</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁32下。

<sup>84</sup> 同前註。

<sup>85</sup> 參見《無量壽經》，卷下，《大正藏》，第12冊，頁274中。

<sup>86</sup> 參見《阿彌陀經》，《大正藏》，第12冊，頁347上。

<sup>87</sup> 參見《無量壽經》，卷上，《大正藏》，第12冊，頁271下。

<sup>88</sup> 「五趣」和「三界」是對輪迴界的不同分析，因此沒有五趣即沒有三界。

三界所攝。依同一「非天非人」道理，看主張「三界攝」者所提到那些極樂世界的四天王、淨居天等，可推知他們的名字均是權宜設施，他們都不是常途所言那些屬於欲界、色界的天神。就此懷感還舉出一些證明：

如此娑婆世界，欲、色兩界勝劣不同，欲、色有情優劣差別。彼土亦爾，生色界者勝生欲界。何因四十八弘誓願說國中人、天形色不同有好醜者，不取正覺？彼色界形既勝欲界形，如何說同？故知假安立說為淨居天等，非實即是欲、色界也。<sup>89</sup>

我們這娑婆世界的各欲、色二界天神，有勝劣差別。然而《大經》記載阿彌陀佛未取覺悟前許下四十八願，其中第四願說：「設我得佛，國中人天形色不同、有好醜者，不取正覺。」<sup>90</sup>今阿彌陀佛既然已經取正覺，這便表示其國中的人、天沒有形色、好醜之不同。由是可見，《大經》所出那些極樂世界的四天王、淨居天等，雖然名字跟娑婆世界的四天王、淨居天等相同，其實彼此並非一類。因此不能因後者攝屬欲、色二界，便推論謂前者也是這樣。

此外，跟道綽論「三界不攝」時一樣，懷感引用《大智度論》「淨土非三界」一節話，就極樂世界的特性跟三界不同，證明它是超出三界之外：

故《大智度論》言：「淨土非三界。無欲故非欲界，地居故非色界，有形故非無色界。」此論義意，非是淨土無漏識心所現淨土，名出三界；但有漏識心所變淨土，器世間相、布置法用、安立有情、利樂等事，不同於此三界等相，名非三界也。<sup>91</sup>

說極樂世界非三界所攝，不是因為它是無漏識心所變現的淨土；而是因為它雖為眾生的有漏識心所變起，卻無論在環境、結構、作用等各方面，跟三界截然不同。在極樂世界跟三界諸不同地方，懷感特別談到煩惱：

又託如來無漏淨土，雖以有漏心現其淨土，而此淨土從本性相土，土亦非緣縛、相應縛，不增煩惱。如有漏心緣滅、道諦，煩惱不增，猶如觀日輪損減眼根也。故非三界，非三界繫煩惱增也。<sup>92</sup>

西方極樂世界雖然是有漏心所變現，但依阿彌陀佛的本願，它具足阿彌陀佛自心

<sup>89</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁33中。

<sup>90</sup> 參見《無量壽經》，卷上，《大正藏》，第12冊，頁267下。

<sup>91</sup> 懷感：《釋淨土群疑論》，卷1，《大正藏》，第47冊，頁33上。所引《大智度論》的話見卷38〈釋往生品〉第4之上，《大正藏》，第25冊，頁340上。

<sup>92</sup> 同前註，頁33上-中。

所變現的無漏淨土的性相，包括無諸煩惱繫縛之相。不但如此，凝念極樂世界就如凝念四諦中的滅、道二諦一樣，會減損煩惱，好像直視太陽會減損眼根。既然極樂世界跟三界不同，不會叫煩惱繫縛加增，反而會減損煩惱，故它是「三界不攝」。

衆生以屬於三界的有漏心，而變起不屬於三界的世界，這說法似有違常情，卻是經文所明言：

雖知造業之時，此業是於欲、色二界有漏善心。有漏善心所感之報，即是淨土之形，不名欲、色界攝。……斯亦乘阿彌陀佛不可思議弘誓願力，令其業力感報極長，非是凡夫所測度，經文顯然，不可不信。大乘道理，意趣難知；諸佛境界，非凡所測。但知仰信，專誠修學，不可一一依諸法相楷定是非，論是三界非三界也。<sup>93</sup>

這段話訓誡佛子在思量攝不攝問題時，不可但從常理角度判斷是非，蓋阿彌陀佛弘誓之力不可思議，原來便非凡情所能測度。這裏懷感教人放下理智，一往誠心仰信佛陀的話，依靠佛陀本願的加持，反映出他跟先師道綽、善導一樣，重視信心和願力。不過要注意懷感就「相淨」而主張極樂世界為「三界不攝」的同時，又因他接納了唯識思想的識有漏則境有漏的前設，從而主張極樂世界為「體穢」。這跟道綽等為了反對極樂世界有雜染的說法，從而力言極樂世界為「三界不攝」，在思路上存在著微妙差別。<sup>94</sup>

<sup>93</sup> 同前註，頁33下。又關於依阿彌陀佛本願的他力，有漏之心體能現淨土之相，《群疑論》還有以下一段話：「又由以本願與眾生，令為現淨土。眾生宿於佛所有生大願，深厭穢心，修清淨行，訖彼如來淨土相上，雖是有漏，而能現彼清淨佛土，還如世尊所現無漏清淨佛土。此由他力為增上緣，令此有漏之心，現其淨土相也。」（同上，頁35上-中）

<sup>94</sup> 有關懷感對極樂世界為有漏或無漏、為三界攝或為三界不攝這些問題的意見，參閱山本佛骨：〈懷感の淨土教思想〉，頁20-21；村上真瑞：〈《釋淨土群疑論》における淨土と三界〉，《淨土宗教學院研究所所報》第5號（1983年），頁17-22；〈《釋淨土群疑論》における淨土の一考察〉，《法然學會論叢》第5號（東京：法然學會，1985年），頁57-73；島津現淳：〈懷感の淨土觀〉，頁114-119；望月信亨：《中國淨土教理史》，頁232-234。

## 懷感的生平和佛身、佛土思想

廖明活

以專修往生阿彌陀佛的極樂世界之行業為宗旨的中國淨土教門，自南北朝時代形成，經曇鸞（476-約542）、道綽（562-645）、善導（613-681）諸大師弘揚，在唐朝教勢日益隆盛。懷感（卒年699）為善導的高弟，其代表作品《釋淨土群疑論》，通過答辯時人對淨土教學的各種質疑，為淨土教門所牽涉諸觀念和行法，提供全面解說，為中國早期淨土系著作最具理趣的一種；然而歷來沒有受到重視，以懷感為主題的中文專著迄今闕如。

本文啓始根據見於古僧傳的懷感本傳、《釋淨土群疑論》的序文，以及一些古經錄所提供的資料，闡述懷感一生的行事和著述。本文進而探討懷感在阿彌陀佛和其極樂世界所屬品類這淨土教學的重要問題的看法。就此本文首先略述這問題出現的背景；繼而以懷感所提出的佛身、佛土分類為綱，界定懷感在這問題上所持立場和說明其立場的特殊意義；最後詳細分析懷感的極樂世界為「三界不攝」和為「體穢相淨」的主張。全文的討論注重中示法相宗的唯識學說對懷感的淨土教學的重大影響，並且力求凸顯懷感的淨土思想跟其先輩道綽、善導等的同異所在。

# The Life of Huaigan and His Conception of the Nature of the Buddha Amitâbha and the Pure Land

LIU Ming-wood

Huaigan (d. 699) was the leading disciple of the pre-eminent Pure Land master Shandao (613-683) and one of the earliest systematizers of Pure Land thought. His representative and only extant work, the *Shi jinigtu qunyi lun*, was a brilliant attempt at Pure Land apologetics, providing replies to virtually all the criticisms which had been raised against Pure Land ideas and practices. This paper begins with an account of the life of Huaigan based on the records found in ancient Buddhist iographies and bibliographies. The main body of the paper consists of an exposition of Huaigan's conception of the nature of the Buddha Amitâbha and the Pure Land. The exposition begins with a summary of the various views about the central Pure Land problem current in Huaigan's time. It goes on to define Huaigan's position drawing on the various analyses of Buddha-bodies and Buddha-lands that Huaigan proposed. It concludes with a detailed discussion of Huaigan's contention that the Pure Land of Amitâbha "transcends the three realms" and "is defiled in substance and pure in appearance." The exposition aims at highlighting the crucial role played by the Yogâcāra teaching of mere-consciousness in Huaigan's Pure Land thought, and at bringing out some of the key elements which distinguish Huaigan's Pure Land thought from that of his predecessors.

**Keywords:** Huaigan      Buddha Amitâbha      Land of Supreme Bliss  
Buddha-body pure land      three realms      mere-consciousness

