

彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討

黃啓江

Hobart and William Smith Colleges

【內容提要】北宋時期出現了若干有關「往生西方」故事之著作。這些故事形成專集而見於彌陀信仰相當流行的北宋，是個耐人尋味而值得研究的問題。本文探討這些往生故事的來源及演變，考察其自僧傳裏聖徒列傳式的描寫形式演變成傳奇幻想式敘述的過程。首先抽取三種高僧傳裏的若干人物傳記與往生故事集之同一人物之傳記相比較，指出往生傳作者或編者，根據僧傳之故事，不斷地加入戲劇化的元素以造成「往生」的效果。這些元素包括淨土有關的語彙及可以預見或即時出現的往生淨土場景。有關淨土的用語如彌陀眾聖、樂聲、白光、香氣常出現於此類著作中。作者或編者用這些辭彙來描繪奇異而神話式的淨土「往生」而非單純的「死亡」。這種用極樂的「往生」取代可怕的死亡之敘述，最足以說明往生故事著作的性質與目標。毫無疑問，它們是為宣揚彌陀淨土信仰，使人信向。另一方面，它們提供比口傳故事更具體的驗證，來說明作者或編者所相信之確切存在而又可望可及的淨土。

本文分六節。第一節略論往生故事集之資料來源：《高僧傳》及《續高僧傳》等僧傳。第二節論往生著作的形成，與見於五代及北宋四種往生故事集之代表作。第三節分析並列表比較四本著作中的往生人物。第四節比較此四本著作對若干往生人物的敘述，以見四書之間的關係與特點。第五節討論四書以「往生」取代「死亡」的描寫。結論重申往生著作於北宋應時產生，帶給彌陀淨土信仰者無限的鼓舞於希望。

一、引言

彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討

淨土往生的信仰在佛教傳入中國前已經存在，但是對往生彌陀淨土的追求卻是在中國蔚為風氣的。一般佛教文獻將此種風氣之形成歸諸於東晉時代的廬山慧遠（三三四—四一六），譬如慧皎的《高僧傳》，就說他「於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。」又說他令劉遺民著文記其事曰：「惟歲在攝提秋七月戊辰朔二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽奧，宿懷特發。乃延命同志心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰，般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉。」【註一】

所謂在無量壽像前設齋立誓，共期西方，即是追求往生阿彌陀佛淨土之表現。而有此追求與期望，自然是因為認定西方淨土是一個比地獄、甚至人間更理想的歸宿之故。佛教文獻強調在廬山慧遠的提倡下，中國的彌陀淨土信仰逐漸普及。慧遠的門徒，將彌陀淨土的觀念，到處傳佈，形成了所謂「淨社」與「淨業」【註二】，僧俗匯聚一處，同心念佛，以求往生彌陀淨土。佛教文獻也顯示：彌陀淨土信仰得以不斷流傳，實賴歷代高僧持續提倡之故。這些高僧以結淨社、行淨業，或直接、間接傳授淨土經，藉經中有關淨土之描述來宣揚往生彌陀淨土之觀念。譬如慧遠之後，道珍（梁朝時人）也在廬山行淨業，道宣在《續高僧傳》說他：

梁初住廬山中，恒作彌陀業觀，夢有人乘船處大海中云：「向阿彌陀國。」珍欲隨去，船人云：「未作淨土業，謂須經營浴室并誦《阿彌陀經》。」既覺，即如夢所作。年歲綿遠，及於房中小池降白銀臺。時人不知，獨記其事安經函底。及命過時，當夕半山已上如列數千炬火，近村人見，謂是諸王觀禮。且就山尋，乃云珍卒，方委冥祥外應也。後因搜檢經中，方知往生本事。遂封記焉，用示後學。【註三】

道珍先在廬山作「彌陀業觀」，求往生彌陀淨土，恐不夠虔誠，又經營浴室并誦《阿彌陀經》。他雖然只是自己念誦《阿彌陀經》，沒有對外傳授，而村人從他的收藏中，獲得《阿彌陀經》，遂知往生淨土觀念。

【註一】：見《高僧傳》（大正藏本第五十冊）二〇五九，三五八c。

【註二】：依照《觀無量壽經》所謂的「淨業」，須含（一）孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；（二）受持三歸，具足眾戒，不犯威儀；（三）發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。這裏所說的「大乘」雖泛指佛經，應是以淨土三部經為主。

【註三】：見《續高僧傳》（大正藏本第五十冊）二〇六〇，五五〇c—五五一a。

又如齊梁、北魏時的曇鸞（四七六～五四二），自陶弘景處得《仙經》，原欲學長生不死之術，後來行至洛下，逢中國三藏菩提留（流）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，自行化他（郡），流靡弘廣，魏主重之，號為神鸞焉。【註四】

菩提留（流）支在佛教史上以譯經、咒術著名，並不見有結淨社、行淨業之事。但曇鸞從他那兒獲得《觀經》後，到處行化，【註五】對彌陀淨土觀念之流傳，頗有幫助，而且影響似不在小。或說他還是「稱名念佛」的創始人呢！【註六】尤其他對唐代道綽在往生觀念的宣揚，相當有啓發。道宣描述道綽行淨業時，曾說：

綽稟服神味，彌積歲時，承昔（曇）鸞師淨土諸業，便甄簡權實，搜酌經論，會之通衢，布以成化。克念緣數，想觀幽明，故得靈相潛儀，有情欣敬。恒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。恒講無量壽觀，將二百遍。導悟自他，用為資神之宅也。詞既明詣說其（甚？）適緣，比事引喻，聽無遺抱。人各摺珠，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。【註七】

道綽常講《無量壽觀經》至二百遍，又著有《安樂集講觀經》，於傳授往生彌陀淨土的觀念，宣揚不遺餘力。【註八】當然

【註四】：《續高僧傳》二〇六〇，四七〇b c。按：北魏菩提留支亦作菩提流支，與唐代菩提流志（？～七七二）不同。

【註五】：按《觀經》為《觀無量壽經》或《無量壽觀經》之簡稱。依此經則五逆十惡之人都可得往生淨土，而依《無量壽經》則不然。

【註六】：印順法師在其《淨土與禪》（台北：正聞出版社《妙雲集》下編第四，一九八二）頁六十三說：「到北魏曇鸞，依世親《往生淨土論》著重於稱名念佛。」依其上下文意，似以曇鸞為「稱名念佛」的創始人。但是第一個為曇鸞作傳的道宣並未如此說。印順法師何所據而云然？請參看下文分析。

【註七】：《續高僧傳》五九三c。

，他最有貢獻的地方在於提倡所謂的「稱名念佛」，道宣說他：

談述淨業，理味奔流。詞吐包蘊，氣霑醇醴。并勸人念彌陀佛名，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。道俗響其緩導，望風成習矣。又年常自業，穿諸木槩子以為數法，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。傳燈寓縣，歲積彌新。傳者重其陶鑿風神，研精學觀，故又述其行相。【註九】由此觀之，道綽不但教勸人稱名念佛，還著書立說，以木槩子發明類似數珠之物，教人數珠之法稱念佛名。使稱名念佛之風尚，成為追求淨土往生的主要過程，在西河（今山西境內）之處大為流行。

逮至善導（六一三～六八一）之時，此種念佛求生彌陀淨土，就在唐之兩京，廣為流傳了。根據道宣之說：

近有僧善導者，周遊寰宇，求訪道津。行至西河，遇道綽部，惟行念佛彌陀淨業。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：「念佛定生。」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。【註

一〇】

善導把道綽在西河所傳的彌陀淨業傳至長安、洛陽，又著有《善導行西方化導文》，對往生西方觀念的推廣，功勞自不在話下。佛教界人士樂道善導「念一聲佛，放一道光」的傳說，更加重了善導在彌陀淨土信仰歷史上所扮演的角色。【註一一】以上所述是根據慧皎與道宣等較常用的僧傳，並假設二書之所載為實錄，說明念佛求生彌陀淨土之作法，到唐代大約

【註八】：《安樂集講觀經》見於《宋高僧傳》（北京：中華書局點校本，一九八七）二四：六一四之《道綽傳》中，而不見於《續高僧傳》之《道綽傳》中。

【註九】：根據《安樂集》所引用之佛典，學者認為道綽的念佛三昧同時含有「稱名」即「觀念」之意味。見《中國佛教》（上海：知識出版社，一九八二）頁一〇八。

【註一〇】：同上，五九四a。

【註一一】：同上，六八四a，《釋會通傳》。按：《續高僧傳》無善導傳，有關善導之敘述僅見於會通傳，且極為簡短。學者有「兩善導」之說，見中國

已經蔚然成風。但是二書之記載，是否全然可靠，實有疑義。這是因為慧皎與道宣在他們的著作中，摻雜了不少傳說與逸事。在沒有其他記載可資查證的情況下，二書有關許多僧侶活動的描述，是真是假，已難分辨。【註一二】尤其往生彌陀淨土之說，以類似神話之淨土經為基礎，不能不令人懷疑。所以唐代以來，「釋疑」之作紛紛而出，除說明彌陀淨土的意義、強調其存在外，還要解釋如何獲生淨土，證實確有往生彌陀淨土之人。【註一三】尤其如何證明確有所謂的「往生人」，應是一般信徒較為關切的問題。故唐代長安弘法寺的釋子迦才（約六二〇～六八〇），就在其《淨土論》中明白指出以曇鸞為首的二十餘位已入西方的「往生人」為證。迦才還說：「此類『往生人』為數極多，他不過『略引四五，示諸學人，令見取信也。』」【註一四】

慧皎與道宣的僧傳雖然有不少可疑之處，仍是後來作者宣揚往生觀念時所用的素材。何況，傳統往生故事作者，非嚴肅史家，既為宣傳彌陀西方信仰，往往抄錄現成資料，並附會口傳逸說，發揮個人想像，將不同故事加以損益、擴充、纂集成書。他們之著作，或會以一種嶄新的面貌出現，但內容及寫作的形式與僧傳大同小異。不過因為它們所要描述的是前人往生彌陀淨土的經驗，不像慧皎和道宣的僧傳，包含各類僧侶及其傳法故事。將它們視為一種新文類或參考資料則可，視為新文

佛教協會編《中國佛教》（上海：知識出版社，一九八二）頁一三八。日本學者對「兩善導」之說曾有不少辯論，主張兩善導者以松本文三郎（Matsumoto Bunzabur）為主，見其《佛教史論》（京都：弘文堂書房，一九二九）頁一四一～一五三；主張一善導者有岩井大慧，見其《日、支佛教史論考》（東京：東洋文庫論叢，第三十九號，一九五七）頁二四七～二五二。岩井大慧（Iwai Hirotsato）之看法為下文所提及之 Saigō Ingram Samuel（石破洋）所採用。

【註一二】：「念一聲佛，放一道光」之說，見前引印順法師《淨土與禪》頁六十三。

【註一三】：佛教之僧傳應視為「聖徒列傳」（hagiography），因有宣教之目的，其內容含有相當濃厚的傳說及神話色彩。其事實與傳說混雜之處，因距今時間久遠，已難以考其真相。關於此點 Robert Buswell 在其 *The Formation of Chan Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, A Buddhist Apocryphon* (Princeton: Princeton University Press, 一九八九) 中有很中肯之說明。見該書頁四三一～五九。

【註一四】：這些釋疑之作可以唐智顛的《淨土十疑論》及懷感的《釋淨土群疑論》為代表。前者有懷疑是宋人假託智顛而作者。二書見《大正藏》第四十七冊，一九六一，一九六〇。

彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討

體或信史，則有問題。本文之目的即在評估這些敘述往生故事的佛教傳記文集，說明編著者將它們彙集成書，如同將其事實化，對宣揚淨土往生，起了相當大的作用。此類文集名稱不一，或叫《淨土往生集》或稱《淨土往生傳》，即或不然，亦都是往生彌陀淨土的人物彙傳。

二、「往生集」一類故事的代表作

從慧皎、道宣到贊寧（九一九～一〇〇一）的高僧傳裏，都錄有往生彌陀淨土的故事。但是這些故事只佔各僧傳內容之少部份，看不出它們的重要性。既然前後僧傳顯示彌陀淨土往生信仰自東晉至唐、五代及宋朝愈傳愈盛，佛教徒就覺得有必要將僧傳裏的相關故事編寫成書。這種編寫活動從何時開始，已無法考究。從現存的佛教文獻來看似在唐末。根據五代時吳越水心禪院住持道誥（生卒年不詳）所著的《往生西方淨土瑞應刪傳》，唐代有沙門文諡（生卒年不詳）及少康（？～八〇五），「於往生論中、高僧傳內，標楊真實，序錄稀奇。正丹誠感化之緣，顯佛力難思之用，致使古今不墜，道俗歸心。」【註一五】可惜此二人之著作已失傳，無法知其內容。

道誥之作既以「刪傳」為名，或係根據文諡及少康之書刪削而成。【註一六】其所收僧俗人物有四十八人，雖若干傳記已見於慧皎及道宣之書，但多數則不然。且各傳記之內容與慧皎及道宣所述不盡相同。一方面篇幅較短，另一方面則特別強

【註一五】：見迦才《淨土論》（《大正藏》第四十七冊），二四四，九七a，及《淨土宗全書》第六冊（東京：山喜房佛書林，一九七三），六五六。

按：迦才似為第一位使用「往生人」一詞者。據法國學者戴密微（Paul Demiéville）之考證，迦才《淨土論》應作於六四八與六八一年之間，比《續高僧傳》稍後。該書在日本平安時期相當流行。至鎌倉時期，有冒北宋飛山戒珠之名而改作其《淨土往生傳》者，即倚賴該書及文諡之《瑞應傳》撰成偽託本《淨土往生傳》。關於此點，參看日人塚本善隆（Tsukamoto Zenryū）著《支那佛教交涉史研究》（東京：弘文堂書房，一九四四）頁一一七～一二八，頁一二四～一二五。又關於迦才之淨土觀，日本學者之研究甚早，最近論淨土宗的英文著作都有篇幅討論其看法。如 Hisao Inagaki, *The Three Pure Land Sutras* (Kyoto: Nagata Bunshodo, 1994) pp. 102-106, 及 Julian Pas, *Visions of Sukh* (Albany: State University of New York, 1995) pp. 300-302.

調各個人物念佛、往生之經歷，有不見於慧皎及道宣之書者，詳情見下一節之析論。也許是因為道誥之書過於簡化，故北宋仁、神宗時期的名僧飛山戒珠（九八五—一〇七七）遂著《淨土往生傳》一書三卷，成為道誥之書的續作。戒珠在其序文中說：

自遠而下，淨土之修益振，故宋有曇弘、齊有慧進、梁有道珍；李唐之間，穎悟通識之士如道綽、善導者，累復有焉。余以像季之餘，值佛遺法，緬懷淨業，其亦有年。每以前賢事績（蹟？），散於諸傳，淪於異代，不得類例相從，條然以見。繇是歷考梁、隋而下，慧皎、道宣諸師所撰傳記，十有二家，洎大宋通慧大師新傳，且得（僧）顯等七十五人。其傳之作，理或有所暗寐，辭或有所叢脞，因復修正而發明之。外有鴻業、慧明等六十二人在，其生平想像，至於捨生之際，不嘗已矚勝相備之，不足起深信。乃無以備之，後之明哲，或患其所不足，撫而備之者，亦余之闕有補焉。【註一七】

戒珠感於「前賢事蹟，散於諸傳」，故參考慧皎、道宣及贊寧等十二家傳記而成《淨土往生傳》一書。這「十有二家」傳記是否包括《往生西方淨土瑞應刪傳》或其原傳，不得而知。但他認為前人之傳「理或有所暗寐，辭或有所叢脞」，所以表示要「修正而發明之」。因而收錄正傳、附傳人數共一百三十七人，較道誥之作不但人數超出甚多，而且內容更加詳盡。但吾人若取其中各傳與道宣等人之著作相較，卻可發現戒珠往往襲用前人文字，未必真正對原傳暗昧叢脞處做到「因復修正而發明之」的境地。不過因為所參考之資料不少，所以在對往生彌陀淨土的描述上，就著墨更多，真正表現出作者履行「發明」一目標之承諾。

【註一六】：見《往生西方淨土瑞應刪傳》（以下簡稱《刪傳》）（台北：新文豐出版社影印本；山喜房佛書林《淨土宗全書續》本，一九七四），序文。按：以下該書引文，如無另加說明，皆出《淨土宗全書續》本之頁數。按：道誥及戒珠未嘗提及迦才《淨土論》，不悉何故？及《淨土宗全書》第六冊（東京：山喜房佛書林，一九七三）。

【註一七】：日人 Seah Ingram Samuel（石破洋）在其博士論文“Shan-tao, His Life and Teachings”（Unpublished dissertation, Princeton University, 1975）亦引岩井大慧之《日、支佛教史論考》一書作此推測。見該論文頁十九註二。岩井大慧之看法見其書頁一五四。

繼戒珠之後，遼國僧侶非濁（？～一〇六三），撰有《往生集》二十卷。此書北宋的僧侶似無所知，獨賴神宗時入宋求法之高麗僧統義天（一〇五五～一一〇一）推介。義天歸國後，曾致函靈芝（湛然）元照（一〇四八～一一一六），表示願寄贈新行《隨願往生集》一部二十卷，及彌陀淨土經章疏。而其《新編諸宗教藏總錄》則列該書為非濁撰。【註一八】可見對彌陀淨土往生信仰之宣揚，在北方的遼國，也不讓北宋專美於前。可惜《隨願往生集》現已失傳，它的內容及參考的典籍，以無法稽考。我們僅能從他另一本著作《三寶感應要略錄》揣摩其內容之大概。【註一九】

所幸本文所關切的是戒珠之後，佛教徒在中國本土編寫往生故事以宣揚往生觀念的情況。值得注意的是，北宋期間，不僅僧侶有往生集之作，彌陀淨土的信徒也參與這種工作。譬如大約與非濁同時，在哲宗徽宗時期任侍郎的王古（生卒年不詳），就著有《新修淨土往生傳》三卷。此書一度遺失，本世紀初（一九一三）日本藏書家德富蘇峰（Tokutomi Soh），又號豬一郎）得其殘卷。經大村西崖（Mura Seigai）考證，認為係王古原來編寫的《寶珠集》四卷的修訂本，現收於《續淨土宗全書》中。【註二〇】據王古在《寶珠集》裏的自序，此書實是為續戒珠之《淨土往生傳》而作：

福唐釋戒珠，採十二家傳記，得七十五人。蒐補闕遺，芟夷繁長，該羅別錄，增廣新聞，共得一百九人。隱顯畢收，緇素並列。會江河淮濟於一海，融盤釵釧無二金。標為顯道之津梁，永作後來之龜鑑。【註二一】

【註一八】：《淨土往生傳》（台北：新文豐出版社影印本；東京：山喜房佛書林，《淨土宗全書續》本第十六冊，頁十四。以下引文頁數，若無說明，皆出《淨土宗全書續》第十六冊之新編頁數，而非各書頁次。

【註一九】：元照書，見義天《大覺國師文集》（漢城：建國大學出版部，一九七四）卷十一，頁八；《答大宋元照律師書》。《新編諸宗教藏總錄》見《大正藏》第五十五冊，二二八四，頁一一七八b。關於《隨願往生集》一書在遼國、高麗及日本的流傳，塚本善隆論之頗詳，見前引書頁一〇八～一一三。

【註二〇】：塚本善隆即比較此書與偽託本《淨土往生傳》，知其為後者的資料來源之一。

【註二一】：見大村西崖為《新編古今往生淨土寶珠集》所寫之序文，收於前引《淨土宗全書續》第十六冊，頁六十四～六十七。岩井大慧認為大村西崖之推論錯誤，而以為《寶珠集》及《新修淨土往生傳》為兩種不同作品。前者為北宋王古所作，後者為南宋錢塘陸師壽所作。見前引岩井大慧《日、支佛教史論考》頁三一九～三五七。筆者以為大村西崖之推論不無道理。至於由四卷變為三卷，是否足夠為推翻大村說法之理由，實是

此序顯示《寶珠集》收錄七十五人於正傳中，連附傳共二百〇九人。後來修訂之後，共錄一百十五人，故改名《新修淨土往生傳》。【註二二】在新修傳之上卷，王古又撰序文一篇，略謂：

蓮社之唱，自遠公始，至天臺，辨教理益顯，大破群疑。今自舊傳，博採列記，芟煩補闕，斷自遠公已下，至於近年，耳聞所接，得一百餘人。【註二三】

可見王古之新傳，不僅增加戒珠未能收錄的往生故事、人物，而且還收錄戒珠已作之傳，與戒珠之書，內容自有重複之處。不過王古編著此書，畢竟還有其他用意。他是個主張「唯心淨土，自性彌陀」的往生信仰者，對於北宋以來批評淨土信仰為小乘、權教的反對者，他也希望藉此書之宣揚往生西方來與他們相抗，有積極彰顯教理，破釋群疑之意。故他自序中又說：

彌陀心內眾生，眾生心中淨土。念念往生，質多寶蓮，不離當處。神超多刹，豈出真心？……念本性之無量光，本來無念；生唯心之安養國，真實無生。……差（嗟？）夫！學寡障多，疑深觀淺。行為權小，聞若存己。則是以馬鳴為未然，天台智覺為不達。不信當授菩提記，不肯頓生如來家……【註二四】

王古強調彌陀淨土在我心中，不待他求，而念念往生，就可入安養國。其宣揚淨土往生之意，更甚於先前諸作者。南宋時錢塘陸師壽（生卒年不詳）增益其書為八卷，四明釋子默容海印（生卒年不詳）又增續之，足見《新修淨土往生傳》為南宋以後作者撰述往生故事，鼓吹往生西方的憑藉。

三、往生故事的人物

問題。錢塘陸師壽之作應是根據王古之新傳增訂而成。

【註二二】：前引《淨土宗全書續》第十六冊，頁六十八。

【註二三】：見《新修淨土往生傳》序，《淨土宗全書續》第十六冊，頁九十六。岩井大慧不同意松本文三郎的主要原因之一是他認為新修之作收錄人物較多，卷數反而由原來之四卷減為三卷。不合常理。見《日、支佛教史論考》頁三三三～三三四。

【註二四】：同前書，頁九十七。

彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討

以上諸書，除非濁之作外，所收之往生人物，有僧史上鼎鼎有名的高僧大德，也有籍籍無名的販夫走卒。前者多為兩種以上「往生傳」所收，後者或出現於一種或兩種「往生傳」，都有可能。茲將所有人物出現於此四種「往生傳」的情況，臚列於下。為討論方便起見，將各書分別簡稱為《刪傳》、《往生傳》、《寶珠集》、《新傳》，依次編為1、2、3、4號。

一、見於《刪傳》1.《往生傳》2.《寶珠集》3.《新傳》四者：

慧遠、曇鸞、道珍、慧命、尼法勝(盛)、劉程之(遺民)

二、見於《刪傳》1.《往生傳》2.《寶珠集》三者：

智顛、法知(智)

三、見於《刪傳》1.《往生傳》2.《新傳》四者：

道綽、善導、僧術、僧藏、懷玉、雄俊

四、見於《刪傳》1.《寶珠集》3.《新傳》四者：

靜靄、僧崖、烏場(長)國王、(宋)魏世子四人

五、見於《刪傳》1.《往生傳》二者：

惟岸、大行、道昂

六、見於《刪傳》1.《寶珠集》三者：

登法師、道喻、洪法師、隋文后、尼大明、張元祥

七、見於《刪傳》1.《新傳》四者：

韋文(之)晉、元子平、張鐘馗、尼淨真、約山村翁二人

八、見於《往生傳》2.《寶珠集》3.《新傳》四者：

僧顯、慧永、慧虔、僧濟、慧恭、僧叡、曇鑒、曇弘、道瑗、慧進、慧(惠)光、法琳、僧柔、慧思、法照

九、見於《往生傳》2.《寶珠集》三者：

智舜、智(慧)通、真慧、善胄、法祥、慧持、道海、曇泓、道廣、道光、法音、王氏、道慧
十、見於《往生傳》2.《新傳》四者：

辯才、自覺、齊瀚、神皓、少康、知玄、惟恭、鴻莒、志通、紹巖、守真、悟恩、靈歸

十一、僅見於《刪傳》一者：

懷感、尼法藏、尼悟性、沙彌二人、童子阿曇遠、童子魏師讚、隋朝恒州人某、分州人某、房翥、溫文靖妻、梁氏、裴氏、姚婆、張文熾妻、汾陽縣老人、邵願保

十二、僅見於《往生傳》二者：

明瞻、灌頂、智琰、神素、功迴、法持、慧日、啓芳、圓果、慧蘭、道撫

十三、僅見於《寶珠集》三者：

宋滿、尼淨嚴

十四、僅見於《新傳》四者：

承遠、李知遙、鄭牧卿、季祐、智覺、遵式、吳氏、黃長史女、王仲回、翼讚。

由於現存的《寶珠集》與《新傳》都是殘本，但二者似可合併成《新傳》的上、下兩卷，而中卷則仍無法復原。如此一來，欲根據此表推論某些現象，必有偏差。不過，經檢閱，比較(1)(2)(3)(4)之內容後，依其前後相承之關係，大致上仍可看出：(一)往生人物仍是以宋以前為主，而唐朝人最多；(二)在(1)中出現的人物幾有半數不再出現。而所以不再出現，顯然與身分、地位有關。換句話說，他們都不是知名人物；(三)在(2)(3)、(2)(4)或(2)(3)(4)之間，人物重複出現者亦多，證明王古頗利用《往生傳》來編他的《寶珠集》及《新傳》。事實上，誠如大村西崖指出，王古在編《寶珠集》時，多抄襲《往生傳》，待編《新傳》時，才有所增訂；(四)僅在(3)(4)出現者，不到所有人數的十分之一，而宋朝人物屈指可數，在比例上不甚相稱。因宋代彌陀淨土信仰之盛，與唐相較，有過之而無不及，王古可收集的故事必不限於此數人。可能的解釋是，許多故事尚未普遍流傳，王古來不及編寫入其書中。

四、四種往生故事集的內容與其相互關係

以上四種往生故事集的資料來源雖然都是僧傳，但是其各篇人物的描寫與僧傳卻未必盡同。而且各本之間雖有前後相承的關係，但《刪傳》與《往生傳》之間對同一人物的描寫，詳略頗有不同。而《寶珠傳》、《新傳》與《往生傳》之間對同一人物的描述雖多半類似，亦時而有異。

大致來說《刪傳》內容甚為簡單、各篇傳記又短，雖多承襲慧皎、道宣之文，但只取有關往生西方的記載。譬如慧遠法師之傳，只聊聊數行，與慧皎之長篇敘述不可同日而語，但完全以描述其淨業為主，不及其他。茲抄錄於下，以見一斑：

東晉朝僧慧遠法師，雁門人也。卜居廬山，三十餘載，影不出山，跡不入俗，送客以虎溪爲界。雖博群典，偏弘西方。岩下見淨土堂，晨夕禮懺。有朝士謝靈運、高人劉遺民等，並棄世榮，同修淨土。信士都有一百二十三人，於無量壽像前，見齋立誓。遺民著文讚頌，感一仙人，乘雲聽說，或奏清嘒，聲御長風。法師以義熙十二年八月六日，聖眾搖迎，臨終付屬，右脅而化，年八十三矣。【註二五】

與《高僧傳》裏的慧遠傳相比，以上短短的描述，實不及慧遠一生活事之千分之一。尤其對慧遠之死，僅以數語交代，未能表明慧遠立淨社、行淨業而得往生淨土之效。慧皎《高僧傳》原文對慧遠之死，有如下描述：

以義熙十二年八月初動散，至六日困篤。大德耆年，皆稽顙請飲鼓酒，不許。又請飲米汁，不許。又請以蜜和水爲漿，乃命律師令披卷尋文，得飲與不？卷未半而終，春秋八十三矣。門徒號慟，若喪考妣，道俗奔赴，轂繼肩隨。遠以凡夫之情難割，乃制七日展哀。遺命使露骸松下。既而弟子收葬。潯陽太守阮保，於山西嶺鑿壙開隧。謝靈運爲造碑文，銘其遺德。南陽宗炳又立碑寺門。初遠善屬文章，辭氣清雅。席上談吐，精義簡要。加以容儀端整，風彩灑落，故圖像于寺，遐邇式瞻。所著論序銘詩書，集爲十卷，五十餘篇，見重於世焉。【註二六】

【註二五】：同前書，頁九十六。關於王古「唯心淨土，自性彌陀」的看法，參閱筆者《北宋佛教史論稿》（台北：商務印書館，一九九七）頁四四九。

【註二六】：《淨土宗全書續》第十六冊，《全書》頁二。

這些描述在戒珠《往生傳》裏的《慧遠傳》多半都保留下來，但也仍不能表現他修淨業之效。不過戒珠在其文中加填了若干細節。譬如說明慧遠反對飲酒是因「以酒療病，律無通文。」而不飲米汁是因「日過中矣。」其「加填物」中最切題的是引自所謂《「慧」遠別傳》的一段：

按：遠別傳，遠於淨土之修，克勤于念，初憩廬山十一年，澄心系想，三睹勝相，而遠沈厚，終亦不言。後十九年七月晦夕，遠於般若臺之東龕，方由定起，見彌陀佛身滿虛空，圓光之中有諸化佛。又見觀音、勢至侍立左右。又見水流光明，分十四支，一一支水，流注上下，自能演說苦空、無常、無我。佛告遠曰：「我以本願力故，來安慰汝。汝後七日，當生我國。」又見佛陀耶舍與慧持、曇順在佛之側，前揖遠曰：「法師之志，在吾之先，何來遲也！」遠既目擊分明，又精爽不亂，乃與其徒法淨、慧寶等，具言所見。因告淨曰：「始吾居此十一年，幸於淨土，三睹勝相。今而復見之，吾生淨土決矣！」次日寢疾，又謂淨曰：「七日之期，斯其漸也，汝徒自勉，無以世間情累拘也。」至期果卒。【註二七】

這段記錄，未見於其他早於《往生傳》的佛教文獻，可說是對慧遠往生淨土最詳細之描寫。它不但充滿神話及文學想像色彩，而且最符合《阿彌陀經》中所謂：

舍利佛，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，阿彌陀佛與諸眾聖，現在其前。是人終時，心不顛倒，即能往生阿彌陀佛極樂國土。【註二八】

佛教徒認為《往生傳》描繪的慧遠，是宣揚往生彌陀淨土的最佳例證，自然樂於引述。今日的淨空法師既知以它來解說往生之義，宋代的佛徒豈有不知之理？【註二九】故王古夔用戒珠之文以述說慧遠的往生經驗，當是很自然之事。【註三〇】

【註二七】：《高僧傳》二〇五九，頁三六一b。

【註二八】：《淨土宗全書續》第十六冊，頁十八、十九。

【註二九】：見《佛說阿彌陀經》（《大正藏本》）。

再取《刪傳》中的《曇鸞傳》與僧傳比較，也可以看出它著重對往生的描述。道宣在《續高僧傳》裏描述曇鸞的死如下：

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。香氣蓬勃，音聲繁鬧。預登寺者並同矚之，以事上聞。乃葬于汾西泰陵文谷，營建塋塔并爲立碑，今並存焉。【註三一】

這種描述並未顯示曇鸞之不尋常處，與往生的現象之關係，略嫌曖昧。所謂「臨至終日，幡花幢蓋，高映院宇。香氣蓬勃，音聲繁鬧，」是人爲的呢？還是彌陀眾聖從天而降而帶來的？與《刪傳》的記錄頗不相類。《刪傳》說曇鸞火焚《仙經》之後：

忽於半夜，見一梵僧入房，與鸞曰：「我是龍樹菩薩。」便說偈：「已落葉不可更附枝，未束粟不可倉中求。百駒過隙不可暫駐，已去者叵反，未來未可追。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，面西教戒門徒，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。【註三二】

與《續高僧傳》之文相比，《刪傳》之描述較戲劇化，也較接近《阿彌陀經》裏所灌輸之概念，加重了往生西方的神話性效果，當爲《往生傳》所採錄之因。唯《往生傳》雖因襲其文，但也在「教戒門徒，勸崇西方」一語，加以發揮，而說：

集弟子數百人，盛陳教戒，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。【註三三】

基本上，《往生傳》之文只多出曇鸞教戒門徒之內容，但所述「鸞乃西向，瞑目頓顙而示滅之，」更予人感受到他確已爲西

【註三〇】：淨空法師在其《無量壽經講義》中，即根據《往生傳》所說之慧遠，來講解往生之意義。筆者係在網路上見淨空法師之講義，不詳其頁數。

【註三一】：《淨土宗全書續》第十六冊，頁七十、七十一。按：《寶珠集》改「無以世間情累拘也」爲「無以世情拘累也。」而《新傳》則又改回原文。

【註三二】：《續高僧傳》四七〇c。

【註三三】：《淨土宗全書續》第十六冊，頁二。

方彌陀所接引去了。這種結果，自然較《刪傳》所用的「壽終」一語更接近往生之效。王古編《寶珠集》與《新傳》時，就順理成章的沿用下來，毋需加以點染了。【註三四】其實，這種為印證曇鸞已為「往生人」的記載，已見於唐迦才的《淨土論》。此書在敘述空中音樂，西來東去、東來西去之後，說：

中有智者告大眾曰：「法師和尚，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，相命觀法師去，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，依此經論，定得生西方也。」【註三五】

此段文字肯定曇鸞往生西方，不知戒珠等人，為何不用？難道未閱過迦才之作？

以上兩個例子顯示《刪傳》雖是以僧傳為基礎，但在人物的經歷上，集中於往生淨土的描寫。而《往生傳》則更進一步，於往生淨土，著墨更多。《寶珠集》與《新傳》則大致上沿襲《往生傳》罷了。但是這種相因襲的關係，也不是一成不變的。我們可以智顓（五三八～五九七）、道綽、善導之傳為例來看。

關於智顓生平與事蹟，《續高僧傳》本傳中有相當長的敘述。但於其淨業著墨不多。對其臨終情況只說他曾「命學士智越，往石城寺掃洒於彼佛前。命終，施床東壁，面向西方，稱阿彌陀佛、波若觀音。」其後不久，「端坐如定而卒。」【註三六】《刪傳》則將《續高僧傳》本傳簡化成十數行，加入彌陀、西方之語，而謂：

吾從生已來，坐向西方，念阿彌陀佛、摩訶般若、觀音、勢至，威神之力，不過此也。吾多請觀音懺悔，從染疾來，西方之念彌切，吾應隨去。…觀音、勢至今來迎我。…又命維那曰：「臨終聞鐘，增其正念，且各默然，吾將去矣！」言訖而終。【註三七】

【註三四】：《淨土宗全書續》第十六冊，頁二十四～二十五。

【註三五】：《寶珠集》與《新傳》對曇鸞之描述與《往生傳》大同小異。見《淨土宗全書續》第十六冊，頁七十八～七十九；一〇六～一〇七。

【註三六】：《淨土論》（《大正藏》四十七冊）一九六三，九七c—九八a。

【註三七】：《續高僧傳》二〇六〇，五六七a b。

《刪傳》之文雖然加進了更多往生西方的語彙，但看不出臨終前的情況。《往生傳》把二書之文字匯成一體，稍增強其效果。他日由禪定起，謂弟子智越曰：「吾之幻質，且夕云滅，汝於石城，嚴持鑲華俟吾，以此謝報。及顛至之，施床西向，念阿彌陀佛與二菩薩，及於淨土化佛與化菩薩，來相擁護。又囑弟子，多燃香燭，又挹三衣鉢杖，以近其身；又曰：「人命將終，聞鐘磬聲，增其正念。汝宜鳴磬，以增吾念。」乃自跏趺，於彌陀像前終焉。【註三八】

此段文字把《續高僧傳》及《刪傳》較鬆散的敘述連成一氣，顯示智顛臨終前確實面對西方念阿彌陀佛與二菩薩。而在「於彌陀像前終焉」比「言訖而終」一語，寓意效果較強，有暗示往生彌陀淨土之意。

值得玩味的是，王古的《寶珠集》中之《天臺智者大師傳》並未依以上諸書而作。對智顛臨終前，敘述略異，而又增加一段文字，以驗證智顛往生西方之實：

臨終，說諸法門，令唱《無量壽經》及《觀經》題目，乃顧大眾，合掌讚曰：「四十八願，莊嚴淨土，花池寶樹，易往無人。火車相現，一念改悔，尚得往生。況戒定薰修，聖行道力，實不唐捐。」訖，稱三寶名，奄然而滅。後有僧，求知生處，乃夢觀音，金容數丈，智者從後，而語僧曰：「如疑決否？」再驗智者生西方矣。【註三九】

王古的意思很清楚：智顛一生念佛，往生西方是毫無疑義的。而他在往生前，還強調一念悔改，即得往生，聖道之行，功不唐捐；主張「他力」之助，固然可期，「自力」之功，尤其可貴。

道綽呢？就其經歷言，《刪傳》對僧傳的潤飾與《往生傳》大致相似。但《刪傳》不載道綽教人數豆以代珠之事，《往生傳》則保留之，並強調以豆代珠在并、汾之地的影響。《續高僧傳》裏，道綽臨終的情況是：

曾以貞觀二年四月八日，綽知命將盡，通告事相。聞而赴者，滿于山寺。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。又以蓮花乾地而插者，七日

【註三八】：《淨土宗全書續》第十六冊，頁四。

【註三九】：同前書，頁三十四。

乃萎，及餘善相，不可殫紀。自非行感備通，詎能會此乎？【註四〇】

這段文字雖顯示道綽臨終時瑞相呈現於天上，但經《刪傳》加上「白光」後，更顯得神妙：

果至亡日，三道光：白毫照於房內。又見曇鸞法師光，七寶池中語曰：

「淨土已成，餘報未盡。」紫雲境上三度現。【註四一】

《往生傳》雖未述及「白光」之事，卻多出化佛與化菩薩。而對他在并、汾之間宣揚淨土往生的貢獻，則大肆渲染：

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。以故唐初并、汾諸郡，薰漬淨業，由綽盛焉。【註四二】

《新傳》的《道綽傳》，則顯然是以上二傳的綜合體，但形容生動得多：

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。以故唐初并、汾諸郡，重「薰」漬淨業，由綽盛焉。：至二十七日欲終時，又有眾聖從西方來，兩道白光入房徹照，終訖乃滅。又欲殯時，復有異光從空中現，殯訖乃止。復有紫雲於塔上三度現，眾人同見斯瑞。【註四三】

所謂「白光」、「異光」、「紫雲」之現，都是為說明道綽被接引至西方，明白表示他的往生彌陀淨土是無庸置疑的。這種描述，與迦才在《淨土論》與道鏡（生卒年不詳）在《念佛鏡》中肯定道綽必然往生見佛之語前後相印證，增強了他變為往生人的效果。【註四四】

至於善導往生西方之記載，既不見於《續高僧傳》亦不見於《刪傳》，所以後來作者對善導之死的記載，就充分發揮

【註四〇】：同前書，頁八十二。按：最後一行，「僧」字重複，當為衍文。

【註四一】：《續高僧傳》二〇六〇，五九四a。

【註四二】：《淨土宗全書續》頁五。

【註四三】：同上。

【註四四】：《淨土宗全書續》頁九十一。按：此傳是《新傳》佚文，從他處輯出。

他們的想像，造成了不少問題。【註四五】首先是戒珠誤讀《續高僧傳》，把從柳樹上「倒投身下，至地遂死」的善導門人說成善導自身。於是《往生傳》遂有如下不合情理之記載：

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。」【註四六】

這種死法與一般往生淨土的情景極不相稱，如何能勸人信仰彌陀？不料後來的僧史竟都抄襲《往生傳》之說，以訛傳訛，使真相更加混淆。【註四七】戒珠還說善導每念一聲阿彌陀佛，「則有一道光，從其口出。或其十聲，至于百聲，光亦如之。」【註四八】把善導神化，後來作者更信之不疑。譬如王古在《新傳》之《釋善導傳》就沿襲其說。但王古又有《唐往生高僧善導》一傳，所描繪的善導與《往生傳》不同，但與《刪傳》裏道綽、善導兩傳所描寫之善導，若合符節。而對他臨終時的情況則說：「忽然微疾，掩室怡然長逝，春秋六十有九，身體柔軟，容色如常，異香、音樂，久而方歇。」【註四九】這種死亡，較像往生淨土的情況，也可能是王古稱他「往生高僧」之故。

王古的「兩善導」說並未為後來的佛教學者採用。譬如南宋志磐《佛祖統紀》的《善道傳》描寫的就是《新傳》中的往

【註四五】：見前引《淨土論》一九六三，九八〇。《念佛鏡》（《大正藏》本）一九六六，一一三〇。迦才之傳選引《華嚴經》，以「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」之偈語，強調道綽已往生西方。

【註四六】：按：《續高僧傳》未為善導立傳，當是道宣完成其書時，善導尚未成名之故。參看 Julian Pas, *Visions of Sukhvatī*, pp. 71-72。石破洋在其論文中也認為如此，但未多談。見前引論文頁一七。

【註四七】：《淨土宗全書續》頁四十二。

【註四八】：最近楊曾文先生也在其《道綽、善導和唐代淨土宗》一文中指出其誤。該文見藍吉富編《中印佛學泛論》（台北：東大圖書公司，一九九三）頁二一三—二一四。又見前引 Julian Pas（一九九五）頁七五。大致上，學者都認為戒珠犯錯，誤讀《續高僧傳》之文。岩井大慧認為戒珠傳學，應不致誤讀道宣之文，可能係有意改作，以表現善導以自我犧牲奉獻（self-immolation）之方式成就往生淨土之路。石破洋則認為不合理，原因之一係佛教根本上反對自戕的行為，戒珠有意犯錯並無任何意義。見前引其文頁一九六—一九八。到底善導如何死亡，至今仍是一個謎。

【註四九】：《淨土宗全書續》頁九十二。按：此即註（二）中印順法師一語的來源。同前書，頁九十二—九十三。

生高僧善導，而南宋本覺的《釋氏通鑑》則取《往生傳》裏的善導。【註五〇】南宋宗曉在其《樂邦文類》中列有《連社繼祖五大法師傳》，善導名列第一，實是《往生傳》裏「投身自絕」的善導。【註五一】可見這些佛教學者中，唯有志磐看出王古《唐往生高僧善導》一傳的「微言大義」。問題是王古既要宣揚淨土往生之實效，實無必要再另立一傳，表揚「投身自絕」而死的善導。

五、從「死亡」到「往生」

上文將以「往生傳」為名或性質類似的著作與僧傳比較，目的在說明宋代信仰彌陀淨土的作者，透過寫作藝術，將過去人物尋常的「死亡」，轉變為帶有神話性的「往生」。當然這種變形，也可能受到口傳故事的影響。換句話說，「往生傳」的作者描繪當代往生人物時，也會兼採所聽所聞，編寫其人傳記。我們所關切的是，他們是如何把尋常的「死亡」美化成神祕的「往生」，來宣揚彌陀淨土之信仰？在以上諸例中，將各往生傳與較早的僧傳相比較，可以看出往生傳作者具體作法，即是在描寫死亡時，強調白光、紫雲、香氣等各種祥瑞，以襯托淨土三聖的接引。

至於對僧傳未錄人物及當代人物的描寫，各書的作者既無原始資料的限制，大可逞其臆想，加重「往生」的描寫。茲以《刪傳》所述的下列人物為例說明：

隋僧道喻（？～五八八）臨終時，

化佛來迎，光明照室，眾皆聞見，即便命終。【註五二】
隋天臺僧法智，

- 【註五〇】：見《佛祖統紀》（《大正藏》本第四十九冊）二〇三五、二七六b，《釋氏通鑑》（台北：新文豐影印《卍續藏經》本）頁四九五a。
【註五一】：見宗曉《樂邦文類》（《大正藏》第四十七冊）一九六九，一九三a。
【註五二】：《淨土宗全書續》頁四。

無疾而終，金色光明，照數百里。【註五三】

唐藏禪師（唐乾符中卒），

命終之日，諸天次第來請，不去。及至淨土化佛來迎，方始而往。【註五四】

唐懷玉（？～七四二）禪師臨終時，

說偈已，見紫金臺，含笑而終。【註五五】

唐僧雄俊（？～七六九）大曆中見閻羅王，於閻王前自辯念佛不知其數，不應入地獄，

言訖，往生西方，乘臺而去。【註五六】

唐觀察使韋文晉（生卒年不詳），

立行慈身，建西方道場，念阿彌陀佛，懺悔願生西方，行菩薩道。守護佛法，轉正法輪，度脫含識。至六月內，面西
跏趺，合掌念阿彌陀佛六十聲，忽而化世，異香滿宅，內外皆聞，祥瑞不可稱說。【註五七】

唐隋（隨？）州約山村翁婆二人，

臨終時，光明滿宅，半夜謂如白日中。【註五八】

裴氏，

貞觀年中，因僧教念佛，用小豆爲數，念滿十三石，自知生處，遍辭親知，辭後如法裝飾，念佛而終，往生極樂。【註

【註五三】：同前書，頁七。

【註五四】：同前書，頁六。

【註五五】：同前書，頁七。

【註五六】：同前書，頁八。

【註五七】：同前書，頁十。

【註五八】：同前書，頁十一。



五九】

汾陽縣老人，

常誦西方，遂取糧於法忍山，借一空房，止宿念佛。臨終時，大光遍照，面西而終，登蓮臺遂而去。【註六〇】

唐元子平（大曆中），

忽夜染患，夜聞空中異香、音樂，病人歡喜動地，空中有人告曰：「羸樂已過，細樂續來。」經日，念佛而終，的生淨土，數日異香。

唐張元祥（時間不詳），臨終時，

食畢，焚香對西方，正念而終。送至墓所，異香、光明，蓋覆墓上。【註六一】

唐張鍾馗（？～六五五？）【註六二】

〔臨終〕值善光寺念佛僧弘道，令鋪聖像，念阿彌陀佛，忽然異香，奄然而逝。【註六三】

此數人之死亡，很明白地表現了典型的「往生」過程。其他人物，或「言訖而終，光照於室」，或「臨終之時，重眾睹光明，內聞沈水，香氣來迎」，或「見菩薩來迎，地即震動，天華散空，一時俱逝，隨願往生」，或「聞異香，乘空一時而去」等等，不一而足。【註六四】

這種特別加重「往生」描寫的傾向，也見於戒珠以前的宋代僧傳，如贊寧的《宋高僧傳》。譬如贊寧對上述唐代「往

【註五九】：同上。

【註六〇】：同前書，頁十二。

【註六一】：同上。

【註六二】：《刪傳》說「永徽九年臨終」，但永徽無九年，《新傳》照抄其文，也襲其誤。茲暫作永徽六年。

【註六三】：同前書頁十。

【註六四】：同前書，頁八。尼淨真、尼大明、沙彌二人、隋朝恒州人等傳。

生人」的壽終，就有如下的形容：

〔懷〕玉說偈已，香氣盈空，海眾遍滿，見阿彌陀佛、觀音、勢至身紫金色，共御金剛臺來迎，玉含笑而終。【註六五】

：雄俊傳語云：「若見城中道俗告之，我已得往生西方。」言畢承寶臺直西而去。【註六六】

〔法智〕忽預辭道俗云：「生西方去，令親識爲吾設齋終日。」於中夜無疾而化，時有金色光明來迎，照數百里。【註六七】

當然除了這些有可能是本於《刪傳》而寫的人物，還有其他往生人物，也有類似的描繪。後來戒珠編寫《往生傳》時，遂也偶依《宋高僧傳》之文，加以描摩，益見「往生」之妙。茲用以下數人爲例說明：

懷玉（？～七四二）【註六八】：

〔懷〕玉說偈已，香氣盈空，海眾遍滿，見阿彌陀佛、觀音、勢至身紫金色，共御金剛臺來迎，玉含笑而終。（《宋高僧傳》）

偈畢，香氣四來，弟子中有以見佛與二菩薩，共御金臺，臺傍千百化佛。西下迎玉。玉恭恭合掌，含笑長歸。（《往生傳》）

辯才（七二三～七七八）【註六九】：

安坐繩床，默然歸滅：先是有邑子石顯，從役于城上，其夜未渠，聞管絃之聲自西至，乃天樂也。異香從空散下，則生淨方之兆也。（《宋高僧傳》）

【註六五】：《宋高僧傳》（北京：中華書局點校本，一九八七）頁六一九。

【註六六】：同前書，頁六二一。

【註六七】：同前書，頁六一〇。

【註六八】：《宋高僧傳》頁六一九，《淨土宗全書續》頁五十一～五十二。

【註六九】：《宋高僧傳》頁三八七，《淨土宗全書續》頁四十八。

乃自跌坐，湛然云「示？」滅。時邑子石顛，從役城上，聞其音樂西來合奏。又聞諸妙香氣，由西散下，至于清旦，益又盛之。（《往生傳》）

志通（生卒年不詳）【註七〇】：

將欲化去，所止房地生白色物，如傅粉焉。未幾，坐禪床而終，遷座闌維，有五色煙覆于頂上，法華川中咸聞異香焉。（《宋高僧傳》）將欲歸寂，通見百鶴、孔雀，行列西下，又見蓮花光相，開合于前，通曰：「百鶴、孔雀，淨土境也，蓮花光相，託生處也。淨土其將迎我耶？」乃起禮佛，對佛而終。至闌維時，復有五色煙雲，環覆其火，法華山僧，咸共見之。（《往生傳》）

神皓（七一六～七九〇）【註七一】：

說法而終，是夜琉璃色天，星實如雨，西方兆朕，密現於前。（《宋高僧傳》）其夕，淨土兆朕，密現於前，皓乃澡身易衣，以終其報。報盡之三日，所居之室，香氣存焉。（《往生傳》）

晤恩（九一二～九八六）【註七二】：

端坐面西而化，其夜院僧有興、文偃等皆聞空中絲竹嘹亮；且多鈴鐸，漸久漸遠，依稀西去。（《宋高僧傳》）是日，坐亡于止觀講堂。至其夜半，寺僧文偃、有興等聞空中歌唄之音，依稀西去。（《往生傳》）

這幾個例子可以看出《往生傳》之文往往較《宋高僧傳》之文更具明確的「往生」效果。再拿後來的《新傳》與《往生傳》相比較，可見《往生傳》大致上已成了日後「往生」故事的範本。《新傳》甚至較晚的《樂邦文類》都原封不動地收錄《往生傳》之故事，除增加新的往生人物外，於原故事之內容，則多未改動。

可惜《新傳》只是個殘本，無法供我們詳考其對新增往生人物「往生」過程的描述。不過雖然只有幾個新增人物，也

【註七〇】：《宋高僧傳》頁五九五，《淨土宗全書續》頁五十八～五十九。

【註七一】：《宋高僧傳》頁三七一，《淨土宗全書續》頁五十三。

【註七二】：《宋高僧傳》頁一六〇，《淨土宗全書續》頁六十～六十一。

可以略窺其究竟。譬如：

唐長安人李知遙（生卒年不詳）：

善淨土教五會念佛，眾為師範，後因疾忽云：「念佛和尚來。」命水著衣，所香爐出堂，向空頂禮，乃聞空（中）聲，說偈曰：「報汝李知遙，功成果自招，引君生淨土，將爾上金橋。」卻，扶就床坐而逝，眾聞異香。【註七三】

唐汾州人季祐（生卒年不詳）：

殺牛為業，臨病終時，見數頭牛逼觸其身，告妻曰：「請僧救我！」僧至，告曰：「《觀經》中說，『臨終十念，而得往生。』」遂應聲念佛。忽聞異香滿室，便終。【註七四】

以上兩個唐代的例子，無非是強調臨終念佛，而得往生彌陀淨土之效，與一般「往生」時出異香現象之情形，無甚差異。以下一個宋代的例子，距離王古的時間相當近，王古又有點故神其說，加重了「往生」過程的特殊效果。此例子中的主角吳氏，是范仲淹友人龍圖閣直學士吳遵路（？～一〇四三）之妹。【註七五】據云吳氏與其夫都信佛，家居常念《金剛般若經頌》，又事觀音甚殷，每於淨室，置數十瓶缶，盛水其中，手持楊柳誦咒，必見觀音放光，然後將瓶水灌諸器中，疾苦者飲其水，立即病癒。而咒水「積歲不腐，大寒不凍。」吳氏遂被尊為「觀音縣君」。【註七六】王古雖敘述此事，但未說明吳氏往生的情況，反倒敘述其侍女之一，說她奉戒剋苦，常數月不食。平日只飲吳氏念咒後之「觀音淨水」一杯而已。依王古之意，此侍女似經常念佛，閉目間常見金蓮捧彌陀、觀音及勢至之足、膝、身、及面目，甚至見西方「殿堂、國界」。不但心知

【註七三】：《淨土宗全書續》頁八。

【註七四】：《淨土宗全書續》頁十二。

【註七五】：按：吳遵路於乾興初（一〇二二）任大理寺丞兼杭州清酒務，任中曾主動為錢塘孤山智圓之文集《閑居編》作序，對智圓之文評價甚高。見《閑居編》（台北：新文豐出版社，《卍續藏經》第一〇一冊）卷首序文，頁二十七a—b及同書頁五十九d—六十d（謝吳寺丞撰《閑居編》序書）。

【註七六】：同上，頁十八。

此爲其安養淨土，且能爲人道說淨土情狀，謂已得天眼通。後於死前感疾，「自言往生而終。」【註七七】既然吳氏侍女僅飲咒水，念佛打坐，就能往生入彌陀淨土，吳氏以咒水治病，造福無數，豈有不得往生之理？

此故事顯示往生彌陀淨土是可以追求而預見的。此種求仁得仁、求往生即得預見往生的看法，恐怕已然被不少信仰淨土的知識份子接受。《新傳》中的另一個宋人故事即是此種認知之例。此故事是王古根據其友人楊傑（英宗、神宗時人）所述而記錄的。故事的主角光州司士參軍王仲回是無爲郡（今安徽廬江縣）人，不但與楊傑爲同鄉，而且因信仰淨土而曾就教於楊傑。【註七八】他可能對當時流行的「唯心淨土」之說有疑義，故向楊傑請教。此「唯心淨土」之說，被某些禪師解爲「心即是淨土，不必更求生西方。」換句話說，這些禪師認爲淨土教典是不可信、不用看的。楊傑認爲念阿彌陀佛固然沒錯，但也需要看教典，二者並不衝突。其後，王仲回念彌陀、修淨業，而竟於死前七日知其「往生」之時間，並於當日出現於楊傑夢中，告知已獲往生，而來相見。【註七九】

與吳觀音縣君一故事一樣，這個故事裏也沒特別描述異香、天樂、金銀臺、及三聖等在「往生」之時刻出現，但卻強調「預知」其時刻來臨之可能，當也是作者意圖宣揚念佛還可預知得獲往生的表現。此故事一經楊傑描寫，更加吸引人。王古收入其往生集中，大大增強其往生集之勸人改宗（*proselyting*）之效用。

總之，以上所舉之種種例子，在在都足以證明北宋淨土往生信仰之作者，將過去零碎、星散在僧傳裏的幻想性（*fantastic*）的淨土故事編集成書，強化、加重往生彌陀淨土之描述，灌輸讀者念佛求往生實爲一可以實現的理想。這種著作之流傳，對北宋及後來彌陀淨土信仰的發展，其推波助瀾之效，自然是不言而喻的。

六、結 論

【註七七】：同上。

【註七八】：關於楊傑在宋代佛教史上之地位，筆者將有專文討論。

【註七九】：《淨土宗全書續》頁十八。

北宋時期往生故事集當不只上述四種，極力鼓吹淨土信仰的天台沙門慈雲遵式（九六四—一〇三二）也曾編有《往生西方略傳》一書。其書雖已失傳，但遵式之自序仍在，可藉以看出其編著該書之旨意。【註八〇】此序大致標榜以下觀點：（一）《十六觀經》（按：即《觀無量壽經》）許下品下生、逆罪之輩，十念得往生，則無罪之人，自無不得往生之理。【註八一】又彌陀本願及諸經上有一念稱佛，減生死重罪，或積無量功德之說，則十念稱佛，日復一日，月復一月，年復一年，一生都念阿彌陀佛者，所得功德，更無可限量。【註八二】（二）若能暫歸三寶，受持佛名，當獲十種勝利，其中第十為「命終之時，心無怖畏，正念歡喜，現前得見阿彌陀佛及諸聖眾，持金蓮臺接引，往生西方淨土。盡未來際，受勝妙樂。」【註八三】遵式有鑑於歷代聖賢如龍樹、天親、法師、禪師如道安、慧遠、智者、道綽、善導、懷感、慈愍、慈恩、澄觀等人，都曾製疏解經或宗經造論，敷揚、敦勸淨土往生之旨，因而「復引自古及今、西天東夏，道俗士女，往生高人，三十三條顯驗之事，具示將來諸有賢達，願共往生也。」【註八四】

遵式提倡淨土往生之說不遺餘力，他除了集往生故事作《往生西方略傳》外，還教人勸持《阿彌陀佛經》，並指導僧俗念佛之法，為人釋疑解難。他認為宋初言念佛者有「專緣三十二相，繫心得定，開目、閉目常得見佛」之法，也有「但稱名號，執持不散，亦於現身而得見佛」之法，而以後者為多。上述往生故事之人物，多半行此種種稱名念佛之法。但往生故事著重於描述念佛得往生淨土之效驗，對念佛之法、稱名要訣，並無詳述，令人易產生疑問。尤其念佛之人大致如遵式所說「稱

【註八〇】：依其《金園集》（台北：新文豐出版社，《正續藏經》第一〇一冊）一書末尾所附書目，此《略傳》似為一卷。遵式的序為《往生西方略傳心新序》收於其《天竺別集》中（台北：新文豐出版社，《正續藏經》第一〇一冊）。見該書頁一四三c—一四四d。

【註八一】：見《天竺別集》頁一四三d。按：《觀經》略謂此輩愚人，原應墮入惡道，經歷多劫，但若遇善知識，教令念佛，具足十念，稱南無阿彌陀佛，於念念中，除八十劫生死之罪，命終之時，見金蓮花，即得往生。

【註八二】：見《天竺別集》頁一四三d。

【註八三】：見《天竺別集》頁一四四b。

【註八四】：見《天竺別集》頁一四四b—c。

佛都不精專，散心緩聲。」如此念佛，即令有彌陀淨土之世界，念彌陀者也未必都能遂其往生之願。是以遵式乃有「遂致現世成功者少，臨終感應事稀」之嘆。【註八五】所以他教人稱名念佛時，強調：

必須制心，不令散亂。念念相續，繫緣名號。口中聲喚阿彌陀佛，以心緣歷，字字分明，使心口相繫。若百聲、若干聲、若萬聲，若一日、若二日、若七日等，但是稱名時，無管多小，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。若不然者，滅罪良難……【註八六】

他還提醒念佛者，若恐怕心散不專，還要「高聲疾喚」，使一心不亂，然後聲聲相續，才能成功。【註八七】

遵式教人念佛求往生，有所謂「晨朝十念法」。【註八八】此法說明「十念」之意義，教人每日清晨服飾之後，面西正立，合掌連聲稱阿彌陀佛。盡一氣為一念，盡十氣為十念。一念之中佛名次數不定，依氣之長短為度，但聲音要「不高不低、不緩不急、調停得中。」如此十氣連屬不斷，是為十念。【註八九】這是一種藉氣束心、避免心散不專之念佛法，非往生故事之編著者所留意。而王古在其《新傳》裏的遵式傳中竟也隻字不提，讀者完全既無法領會遵式提倡往生之貢獻，更看不出他本人念佛求往生之經驗，此實在是往生故事集之一大缺點。

雖然如此，往生淨土之著作，畢竟多為口傳故事之記錄，自然較偏重故事裏幻想或神話性的素材，不會去顧及念佛之要訣或邏輯、合理性與否的問題。它的重視淨土往生之「靈驗」，就如同《法華經》、《金剛經》的靈驗故事集一樣，都無形中將疑點重重的故事加以事實化，而使其變成為許多人眼中歷史之部分。事實上，如果拋開故事的幻想、神話面不論，而只

【註八五】：見《金園集》頁一百十三d，〈示人念佛方法并悔願文〉。

【註八六】：同上。

【註八七】：同上。

【註八八】：見南宋宗曉之《樂邦文類》（《大正藏》本第四十七冊，一九六九）頁二〇b，〈晨朝十念法〉一文，此文標題為宗曉所加，原文見遵式之《往生淨土決疑行願二門》（《大正藏》本第四十七冊，一九六八）頁一四七a，為遵式論淨土行願門之第二門。

【註八九】：同上。參看筆者《北宋時期兩浙的彌陀信仰》，在《故宮學術季刊》第十四卷第一期，頁二十二～二十五。該文收入筆者《北宋佛教史論稿》（台北：商務印書館，一九九七）頁四一七～六六。

考慮歷來僧俗對「往生」一目標的追求，我們恐不能不接受它為傳統社會中的一個重要現象，這種現象普及的程度，難以測度，但至少在北宋的江浙一帶是相當普及的。【註九〇】北宋名僧孤山智圓（九七六～一〇二二）住錢塘孤山，在懷念他亡母之時，曾說「吾母也，始能捨吾為佛徒，次能資吾以學法，末又約吾以往生，是能誨我於道也。」【註九一】智圓之母，臨終之際以「所造淨土無量壽像囑吾以供養承事焉，十載于茲矣。」【註九二】對智圓及許多信仰者來說，她早已往生彌陀淨土矣。然則往生故事著作的流傳，對許多類似的現象的發生，其可能造成的影響，當是不容忽視的。

從早期慧皎、道宣等人之聖徒列傳式的僧傳記載，到北宋的往生故事集，淨土往生故事的敘述顯然逐步的史實化。它們提供了不少比口傳故事更具體的事例，來印證編著者心中認為確實存在的彌陀淨土，和可以預期獲得的「往生」，帶給信仰者的無限的鼓舞與希望。

國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM

【註九〇】：關於此點，見筆者〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉一文。

【註九一】：見智圓《閑居編》頁三十六d～三十七a（淨土贊并序）。

【註九二】：同上。其〈淨土贊〉所謂「大覺軫慈，淨國爰居」也。

*The Quest of the Pure Land—
A Study of the “Rebirth in the Pure Land” Texts
Compiled in the Northern Sung**

Huang, Chi-chiang

(Hobart and William Smith Colleges)

ABSTRACT

The Northern Sung (960-1126) witnessed the emergence of a number of texts which tell stories about *wang-sheng*, or “Rebirth in the Pure Land.” The appearance of these story texts at a time when the Pure Land faith gained growing popularity is an intriguing phenomenon worthy of attention. This paper studies the process in which these stories evolved from their hagiographic origins into fantastic narratives that were put together to form the texts. It compares dozens of biographies in three *kao-seng chuan*, viz., biographies of eminent monks, with biographies of the same individuals included in these texts, showing that authors of the latter consistently, if not consciously, increased the dramatic elements to create the effect of “rebirth in the Pure Land” in their texts. These elements include the phraseology associated with the Pure Land and scenes portraying the predictable or imminent entry into the land of bliss. The frequent use of diction related to the Pure Land, such as celestial dignitaries, heavenly music, white light, and fragrant scent, to portray marvelous and mythical ascension rather than death perhaps best explains the nature and goals of these texts. Needless to say, they helped to proselytize. Furthermore, they provided people with much more concrete testimonies than their oral counterparts of what the authors believed was an existing and reachable Pure Land.

The paper has six sections. The introduction discusses the sources of the *wang-seng* (Rebirth in Pure Land) story texts; hagiographies such as the *Kao-seng chuan* and the *Hsü Kao-seng chuan*. Section two outlines the formation of

* The article in Chinese appears from page 五九 to 八六.

the *wang-sheng* texts, discussing four of them as representative examples produced in the Five Dynasties (907-960) and the Sung (960-1279). Section three tabulates the so-called *wang-seng jen* (people reborn in the Pure Land) documented in the stories of the four texts. Section four compares the narrative of some *wang-sheng jen* in these four texts and discusses their intertextual relationship. Section five points out the shift from “plain death” portrayed in the hagiographic accounts to *wang-sheng* in the accounts of these four texts. The conclusion reiterates the timely arrival of the *wang-sheng* texts in the Northern Sung, stressing that they brought encouragement and hope to the followers of the Pure Land faith.

Key Words



hagiographic 聖徒列傳式
kao-seng chuan 高僧傳
Northern Sung 北宋
Pure Land 淨土
wang-sheng 往生