

《淨土十疑論》出處時間與其修行實踐略探

題要	1
第一章 緒論	3
第一節 研究動機.....	3
第二節 研究目的.....	4
第三節 研究方法.....	4
第四節 前人研究成果評析.....	5
第二章《淨土十疑論》的文本探討和其傳播與影響	6
第一節 《淨土十疑論》文本結構和作述方式.....	6
第二節 創作時間與作者探究.....	13
第三節 《淨土十疑論》的屬性.....	22
第四節 歷史地位《淨土十疑論》的傳播與影響.....	26
第三章 《十疑論》與相關淨土論著之間的關係	33
第一節 《十疑論》與《往生論註》、《安樂集》的關係.....	33
第二節 《十疑論》與《觀無量壽佛經疏》的關係.....	39
第三節 《十疑論》與《淨土論》之關係.....	40
第四節 《十疑論》與《群疑論》之關係.....	42
第四章 《淨土十疑論》的修行實踐	44
第一節 修證理念與目的.....	44
第二節 實踐方式.....	47
第三節 十疑中心理念.....	50
第五章 結論	53
第六章 主要參考書目	54
第一節 CBETA	55
第二節 專書.....	56
第三節 論文、期刊.....	57

題要

《淨土十疑論》在中國史上，影響著趙宋天台的淨土教思想，一直以來也幾乎沒有祖師大德或是佛教居士懷疑過作者是天台智顛(539-598)的「事實」，但在近 19-20 世紀中，日本學者以望月信亨（1869-1948）為首要，在其著作《中國淨土教理史》裡提及，乃至島地大等氏(1875-1927)的『天台の十疑論』的發表、妻木直良氏(生卒不詳)的『天台十疑論について』等，均認為本書是後人的偽作之看法，在學界成定論化。又筆者查閱《淨土十疑論》入各個藏經的時間，這一部流傳甚廣的《淨土十疑論》，如果真的是天台智顛所撰寫的話，應該在唐麟德元年(664 年)時，就應編入道宣大師(596-667)所編撰的《大唐內典錄》內，但是《淨土十疑論》最早是收錄在由高麗僧人義天(1155-1011)於北宋仁宗至和二年（1055）至北宋徽宗建中靖國元年（1101）年間所撰之《新編諸宗教藏總錄第 1 卷》，這是從考證入藏時間點中，發現的一個很重要的疑處。

之後查閱《十疑論》中，所引用的各式經典、論書，推算成書時間點，應該大約是在「西元七百年前後到西元七百七十五年前後」，在西元八世紀前半；而作者則應是生在「西元七百年之前到西元七百七十五年之後」，相較天台智者大師的卒年(597)也晚了 116-168 年之多，也就不可能是智者大師的作品了。

至於《淨土十疑論》的屬性，以各方來探明究理之後，《淨土十疑論》的作者並不是天台智者。是以此論的屬性將有別於古代大師對其的看法。經判別之後發現，此論站在「淨土三經一論」《無量壽經》、《觀經》、《阿彌陀經》、《往生論》等著作，乃至於曇鸞(476-543)、道綽(526-645)、善導(613-681)、懷感(?-699)的思想之上，深受影響。尤其是《安樂集》給《十疑論》莫大的影響。佐藤哲英(1902-1984)曾說：「如果十疑論的作者希望把此作品歸功於某大師，應該是道綽」。

《十疑論》中提及各家宗派代表經論，若真為天台後人所作，為什麼不把天台自家精髓如《法華經》或是智者大師的思想加入，連《華嚴經》都引用，卻偏

沒有引天台自家經、論，此處雖是可疑，但也代表了，或許作者無意冠用天台之名，也可以推斷《十疑論》的作者不一定是天台後人，只因時空背景的關係，作者選擇了有利於此論傳播的方式，筆者並相信作者以此論十疑中的第一疑之大悲願心為出發點，希望眾生皆能於《十疑論》中，開結對淨土的迷惑，斷惑證真，往生西方。但不可否認的是，此論至趙宋時代，賦予天台淨土教不少的發展與延伸。

關鍵字: 《十疑論》、《淨土十疑論》、《安樂集》、《往生論註》、智者、智顓、淨土

第一章 緒論

第一節 研究動機

《淨土十疑論》為決疑淨土十大問題的著作，內文簡潔明瞭，又多引用並舉例，清晰通俗，又可稱《阿彌陀經決十疑》、《阿彌陀佛十疑論》、《西方十疑》、《十疑論》、《天臺十疑論》等。收錄於《大正藏》第四十七冊，是殷勤勸誘往生西方極樂淨土的論典，在發行年代，廣為流行傳播，皆認定為天台智者的真撰。特別是北宋時代的學問僧人以及佛教居士們，更甚為敬重、看重此書，還一一為其作前序、後序、註釋等等，接著在歷代許多古德、淨土祖師等等的著作中，也不乏引用《十疑論》原文作為舉例、解釋。

甚至於在天台祖師四明知禮(960-1028)的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》也頻繁引《十疑論》原文以強調其權威性，可見知禮也是深信智者為《十疑論》的作者。

因此論著作者自古以來冠以天台智者大師的名號，是以又稱《天臺十疑論》，但是「其文章與大師的筆法有別，與親撰的《小止觀》及《天台四教義》等文辭表達，可說大異有趣」；又筆者於 2016/12/14 在淨土思想課堂上，郭朝順老師也表示《淨土十疑論》的寫作方式跟智者大師以往的任何著作皆不相同。不僅上面一位現代學者提出質疑，二十世紀初，不少日本學者即一一提出懷疑點和有力證據推翻此論作者為天台智者之說。

但此論從北宋至今，研究此論的學者，關注和探討的都是其作者為何。筆者以當今學者對《淨土十疑論》所做的研究為基礎，針對此論的內容，比對此論所引用的其他淨土相關著作的內容與思想；再以社會歷史角度來探討其著作年代、此論作者撰寫背後動機、探討作者為何以智者大師之名來撰寫此論。針對這些問題，本文所要探討的主題包括：《淨土十疑論》的屬性，《淨土十疑論》的傳播與

影響，此論成書年代的背景，《淨土十疑論》與其他淨土論著之關聯性以及相關內容與思想，《淨土十疑論》修行實踐。透過這些主題，期望可以反應《淨土十疑論》當時的思想風潮與此論在當時的影響與價值。

第二節 研究目的

關於，「《淨土十疑論》的屬性」、「歷史地位《淨土十疑論》的傳播與影響」、「成書年代的背景」以及「《淨土十疑論》修行實踐探究」這些都是中國或是台灣甚至是日本研究此《淨土十疑論》的作者們基本上還未觸及到的方向，所以引起筆者想進一步的多方探討此論著，筆者並自我期許更能比較並探討出《淨土十疑論》和其所引用、參考之眾多淨土教思想的著作有哪些相異之處；再者，希望能探究出為何《十疑論》中提及各家宗派代表經論，若真為天台後人所作，為什麼不把自家精髓放入？智者大師親撰及口述的思想真撰不少，何以卻是沒有提及到任何相關淨土或是可引用的論著？例如：《金剛般若經疏》、《維摩經玄疏》、《摩訶止觀》、《四教義》等等，皆有與文內相似之處，但卻連《華嚴經》都引用，卻偏沒有引天台自家經、論。

筆者對《淨土十疑論》所做的研究，將在前人研究過的部分再加以補足、佐證，並新加入前人所沒有研究過的章節。期望真正找出《淨土十疑論》以及此論文對於現代的價值地位。更能從歷史層面上找出作者撰寫此論的背後意涵以及找探究出與當時代相結合之處，得出《淨土十疑論》在當時代的歷史價值，與《淨土十疑論》被冠上天台智者大師之名的原因，希望能尋找出線索。

第三節 研究方法

在「創作時間與作者探究」之章節，除了與前人研究作者的推斷方法相似之外，筆者另外以《十疑論》的入藏時間以比對的方法，來做再次的推斷。

並以考察法，考察前序與後序內文，再多方參照其所引用與被引用的各朝經論，去找出蛛絲馬跡、找出當時代《十疑論》的成書背景，與廣泛流傳的原因。

並以比較方法，對比出主要參考的前人文獻中，台灣、日本、中國學者互相之間不足或是有衝突、矛盾之點，去做對比，並篩選、判斷以及佐證其較為適合的答案。

第四節 前人研究成果評析

北宋(960-1127)時代的學問僧人以及佛教居士們，甚為敬重、看重《淨土十疑論》此書，還一一為其作前序、後序、註釋等等，接著在中國歷代許多古德、淨土祖師等等的著作中，也不乏引用《十疑論》原文作為舉例、解釋，如：唐朝飛錫(生卒不詳)的《念佛三昧寶王論》、唐朝法聰(生卒不詳)之《釋觀經記》以及天台祖師四明知禮的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》也頻繁引《十疑論》原文以強調其權威性。

第一位懷疑《淨土十疑論》非智者所寫的是 12 世紀的日本天台學問僧證真(生卒不詳)，之後對於這部論作者真偽的考證與相關研究，就一直到了 18-19 世紀左右，才有較為突出的成果，其中又以望月信亨最具代表。

除了參照各式相關論文即專書，筆者主要參閱了見聞法師的《天台淨土之研究》此書為筆者之重要參考文獻，其中《淨土十疑論》的背景、內文分析、作者等等幾乎是都有談到。但是此書主要是講天台淨土之研究，此論以精簡的方式做出來。當然也都是甚是詳盡，但其中指出作者為「台家的學徒」後，由來卻不甚清楚。主要也是探討《淨土十疑論》的成書年代與作者考究，除以上所提及的幾點，其餘的方向則沒有多加講述，是以筆者將在孰悉其內文之餘，再去參考多方，再衍伸出新的探討方向。另外學者王孺童的《智者淨土思想之研究》此書為筆者次要參閱之重要參考文獻，尤其在分析文本之時，此書詳盡解釋各個淨土教思想

的名詞。唯，此書完全沒有談及《淨土十疑論》的作者、成書背景、內文分析等等，筆者認為以上幾點，都甚為重要，是已將再其研究成果之後再延伸其他方面的章節。

第二章《淨土十疑論》的文本探討和其傳播與影響

一本論著的文本結構和作述方式是可以看出許多端倪的，可以看出其作述的時代背景、朝代歷史、生活狀況、人文風情等等；作者的遣詞用句，慣用寫法也能看出是否為一人完成，或著是同其他論著一樣的作者。佛教浩瀚的法海經典之中，各宗各派所依據的經典及其中心理念，乃至到修持方式皆有所不同。看一部論著不僅可知作者想表達的核心觀點為何，也幾乎能判定作者的宗派立場，也就能知其所著論著的屬性，並可能反映著當時最流行的思想、議題。最後，要探討一本論著的傳播與影響，首先以其流通之後，被引用的次數可知，這方面也是要考證許多其他文獻的，同時也在其他文獻中看到後人對其的評價。雖然對於作者來說，掛名為一代佛學大師或是一代文壇耆宿，都是有助於論著的傳播；但對於研究者來說，真偽作品是需要清楚辨別作者為何的。但筆者認為，雖然考證作者很重要，但也絕不能因其非真作就否定其論著中不容忽視的的內涵，它不但代表著古人的時下思想，其中勸善理念或是分析解釋的教義，也值得後人學習與繼續探討。

第一節 《淨土十疑論》文本結構和作述方式

現《大正藏》所收錄的《淨土十疑論》開頭卷首有宋代無為子楊傑(生年不詳，卒年七十)¹所撰之序言，卷末有宋代左宣義郎陳瓘(1057-1124)²於元祐八年

¹ 陳軍，〈楊杰詩歌研究〉。安徽大學，2009，頁 1-3

² 郭志安，〈陳瓘研究〉。河北大學，2004，頁 4

(1092)七月十一日所寫の後序，這前後序中間，是《淨土十疑論》的正文。無為子楊傑於熙寧九年(1076)仲秋時所寫，此位文人乃是宋代很重要的佛教居士，他不僅宣揚華嚴教義、調和禪淨且還大力推崇淨土，對佛教的貢獻不小³，也寫了多篇淨土相關的序文。據黃啟江的〈北宋居士楊傑與佛教一兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉論中所言：

楊傑的著作，除詩文之外，以提倡淨土信仰之篇什為主。根據宗曉（1151-1214）之記載，含以下數種序、贊類之文：〈天台十疑論序〉、〈王古直指淨土決疑論序〉、〈法寶僧鑑〉、〈彌陀寶閣記〉、〈安樂國三十贊〉。⁴

但在以上這些楊傑為淨土所些的數篇序、贊之中，楊傑卻在《淨土十疑論》序文中寫道從廬山慧遠大師結白蓮社以後七百年間：

然贊輔彌陀教觀者，其書山積。唯天台智者大師《淨土十疑論》最為首冠，援引聖言，開決群惑，萬年闇室，日至而頓有餘光；千里水程，舟具而不勞自力，非法藏後身不能至於是也。⁵

由上述得知，我們可以看出楊傑對《淨土十疑論》的高度推崇及讚賞，也能得知《淨土十疑論》在宋代當時廣泛流傳的程度；卷末的陳瓘也是宋代著名的佛教居士，據郭志安〈陳瓘研究〉一論中言道：

陳瓘亦長期癡迷於佛教。而且，較之於他人，陳瓘更稱得上是能夠將華嚴、天台、禪以及淨土彙聚于一身的居士。尤其是對他對

³黃啟江，〈北宋居士楊傑與佛教一兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉。漢學研究第 21 卷第 1 期，2003，摘要

⁴黃啟江，〈北宋居士楊傑與佛教一兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉。漢學研究第 21 卷第 1 期，2003，頁 263

⁵《淨土十疑論序》，CBETA, T47, no. 1961。

《華嚴經》教義接觸較早且多有偏愛，並自號華嚴居士。據陳淵⁶稱：「翁(陳瓘)嘗寫《華嚴經》盡八十卷，不錯一字，頗見其潛心鑽研之功力。」⁷

是以在陳瓘官場上的諸多不順遂，也因為他信仰佛教而得排解鬱悶。在文末的《淨土十疑論後序》中，陳瓘結合了自己最欣賞的華嚴學思想，寫於《淨土十疑論後序》中：

華嚴所以說十信，疑此則徧疑。智者所以說十疑，出疑入信，一入永入，不離於此，得究竟處。⁸

所謂「信為道元功德母，長養一切諸善法。」⁹用華嚴的「十信」，帶入《淨土十疑論》的十疑問答，破疑生信，指出「信者萬善之母，疑者眾惡之根；能順其母，能鋤其根。」一面讚揚《淨土十疑論》，一面鼓勵斷疑生信，一入永入，得到究竟。陳瓘又在文中鼓勵大家而盛讚西方世界之最，文章最後也講明《淨土十疑論》的殊勝、並感作者悲心化眾之意而言：「明智大師中立，學智者之道，不順其文，而順其悲，所以又印此論，冠以次公之序，予乃申廣其說，以助其傳。」表明為支持《淨土十疑論》而做後序，甚至他還有可能是在宋代活版印刷術¹⁰最先進的時代背景下，去印刷支持此論的發行，於此，又再次可見，此論在當時被眾多佛教居士、文人大力推廣之下的流行效應。

在前序、後序之間就是《淨土十疑論》正文的部分。作者以主、客對問的方式，列舉出關於淨土教的十條疑問，並針對各個問題，一問疑一決答，共為十疑。

⁶ 陳瓘侄孫。郭志安，〈陳瓘研究〉。河北大學，2004，頁 37

⁷ 郭志安，〈陳瓘研究〉。河北大學，2004，頁 44

⁸ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961。

⁹ 《大方廣佛華嚴經·賢首品第十二之一》CBETA, T10, no. 0279

¹⁰ 大約在 1045 年，畢昇發明了膠泥活字印刷術，用以取代雕版印刷術。錢存訓：《中國紙和印刷文化史》，2004.5。

所列舉出的問題，應是作述本論當下的時代，大眾最迫切的問題。至於《淨土十疑論》出現的時間，這個在下一節：「創作時間與作者探究」之時，會再討論。在此會先列出《淨土十疑論》大致內文，筆者也依照各疑之問答，為各疑冠上名稱¹¹：

一、無大慈悲疑：以大悲為本的菩薩，應該不捨眾生而留在娑婆世界，怎能一心往生西方，求得個人解脫呢？

答：菩薩有二種，得無生忍菩薩可以於三界中救渡眾生，但未得以還、初發心之凡夫菩薩則容易退轉，所以必須「常不離佛，忍力成就」，如不擅游泳者救溺水之人，將共同淹死，為同一道理。是故《維摩經》¹²云：「自疾不能救，而能救諸疾人。」因此未得以還之凡夫菩薩還須行易行道「專念彌陀聖號」，依止佛陀身邊，循序漸進。

二、諸法無生疑：世間萬物本來是「空、無常」之性，若按照此理，則哪裡都是無差別的，如若特意捨此娑婆世界，願求往生西方彌陀淨土，這樣不是違背了上面這個道理嗎？又經言：「心淨則國土淨。」¹³如此，又何必特意到西方呢？

答：有兩種回答，一、總答：不論是捨此求彼，還是執著於此處，皆為「非中道」之理；如此，如果說：「那哪也不去了！」這又是斷滅見。總答是講「中道義」，破除「二邊見」和「斷滅見」。二、別答者：用「不生不滅」的方式去闡釋。依《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空；亦名為假名，亦名中道義。」是以喝斥懷疑的人批判執著於「二邊」之邪見。

¹¹ 部分參考釋見聞，《天臺淨土教之研究》，（臺北：世樺國際股份有限公司，2012年5月）。頁64-66

¹² 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475。

¹³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475。

三、十方平等疑:凡佛淨土，法性、功德皆相等，為何還要特意求生西方淨土?

答:首先作者肯定的回答一切諸佛土，實皆平等。但眾生愚鈍根性劣弱，難以專至一心；又「一佛」與「一切佛」功德無異。是以於「行」當專心一念彌陀；於「理」則也無相違背。

四、偏念西方疑:既是求生淨土，為何不在十方佛土中，隨意受持一聖號，並發願往生其佛國土?而非要專門受持彌陀聖號，求生極樂呢?

答:因為眾生無有智慧，若不是佛陀說種種經典，殷勤教授往生西方淨土，則眾生心智怯弱，不知何去何從，結合第三疑的部分，所以世尊教授往生西方淨土，最後文中表明，「無量壽經云:『末世法滅之時，特駐此經百年在世，接引眾生，往生彼國。』故知阿彌陀佛與此世界極惡眾生。偏有因緣。」第四疑的解答可歸為「聖言量」，因為以上均為釋迦世尊，在此娑婆世界廣宣教法，勸誘往生西方之因。

五、具縛惡業疑:凡夫眾生，業惡習重，一切煩惱，一毫未斷；而西方淨土乃出過三界之地，為何具足種種無明的眾生，可以往生彼土呢?

答:「有二種緣:一者自力，二者他力。」修行人選擇憑自力行難行道，所需時間非常久遠，且修行內容非常嚴苛、嚴謹，對於具縛凡夫來說有相當大的困難。如若不然，選擇他力與易行道，承第四疑，則憑藉阿彌陀佛本誓願力加之行人努力，反之愈快成就。具縛之意在宋朝澄或¹⁴的《注十疑論》云:「縛謂煩惱能纏縛人，凡夫具有，故名具縛凡夫。」¹⁵

六、得不退轉疑:設使如第五疑所答，具縛凡夫可以往生淨土，但凡夫自身

¹⁴ 宋初吳山僧人，淨光義寂門下弟子，為其撰〈淨光大師塔銘〉。佛學規範資料庫 2016/12/28

¹⁵ 《注十疑論》，CBETA, X61, no. 1149_001[0154a10]。

邪見三毒等常起，到了淨土之後，能否得不退轉並超脫三界？

答：往生極樂國土之後，將有五種因緣，能得不退轉：

一者：阿彌陀佛大悲願力攝持，故得不退；二者：佛光常照，故菩提心常增進不退；三者：水鳥樹林風聲樂響，皆說苦空，聞者常起念佛念法念僧之心，故不退；四者：彼國純諸菩薩，以為良友，無惡緣境，外無神鬼魔邪，內無三毒等，煩惱畢竟不起，故不退；五者：生彼國即壽命永劫，共菩薩佛齊等，故不退也。¹⁶

七、不求兜率疑：彌勒菩薩乃是一生補處，即將下生三會成佛，如果求生彼處，見彌勒菩薩之後隨從下生，那自然會得到聖果，如此，又何須求生西方淨土呢？

答：《彌勒上生經》云：「行眾三昧，深入正定，方始得生。」是以作者認為就算眾生修持十善，也可能因為彌勒佛沒有跟阿彌陀佛一樣發「方便接引」的願力，所以「不如阿彌陀佛本願力、光明力，但有念佛眾生，攝取不捨。」又兜率天宮是欲界，退位者多，容易讓心智不定的眾生產生退轉之心。並舉獅子覺得故事。

八、十念成就疑：眾生無始已來，造無量無邊的罪業，今生同樣還不斷的造作罪業，為何臨終之時，十念佛號就能抵過這些巨大的惡業而得成就呢？

答：以「三在釋」¹⁷作為「臨終時念」勝過「累世惡業」的解釋、依據。因為此「三種校量，輕、重、不定，不在時節久近、多少。」一者在心；二者在緣；三者決定，如千年積木柴，豆火燒盡。所以作者指出一念念佛，能滅八十億劫生死之罪，因心猛利故，所以一定能生極樂淨土，這是不需要懷疑的。

¹⁶ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961 [0079b06]。

¹⁷ 《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，CBETA, T40, no1819。

九、根缺不生疑:其一，西方淨土距此方十萬億佛刹之遠，凡夫功德力等等皆不足夠，怎可到達?其二，「《往生論》云：『女人及根缺，二乘種不生。』」¹⁸是以女人及根缺者，也就是五根不具足，如聾、盲、瘡、啞者，如《往生論》所言，就不能往生淨土。

答:「臨終在定之心，即是淨土受生之心，動念即是生淨土時。」實際上就是距離不是問題，問題在於眾生的心念，能否感召、相應到淨土，如果心念相應，根本不會有距離上的問題，所以:「『彌陀佛國，去此不遠。』又業力不可思議，一念即得生彼，不須愁遠。」對於此問題，答案明確「動念即至，不須疑也。」;又，女人、根缺及二乘種往生淨土後，即得不現女人及根缺的表像。

十、婬欲不斷疑:最後，當決定往生極樂淨土時，請問應當持何行業，才能往生?世間俗人皆不斷婬欲，又該當如何呢?

答:要往生彼國者，需做二種行持:「一者厭離行，二者欣願行。」作者認為此二種行持，表示了因厭離娑婆世界的種種惡穢，起厭離行;因極樂淨土的歡喜，而起欣願行，兩者形成對比，一厭一喜，而形成強烈的求生之心願。再者，往生淨土又有兩個條件「一者，必須遠離三種障菩提門法;二者，須得三種順菩提門法。」

根據以上分析，第一、無大慈悲疑、第二、諸法無生疑以及第八、十念成就疑是屬於難行道與易行道、聖道門與淨土門(淨道門)的兩種問題，這不只關係到眾生成就的時間長短，現實層面上更關係到淨土教是否需要存在的實際問題。第三、十方平等疑、第四、偏念西方疑和第七、不求兜率疑是引經據典，去解釋發願求生西方的種種殊勝功德，殷勤勸請發願往生西方極樂世界，第七疑的部分則是比較兜率淨土和極樂淨土對眾生能否安住淨土、維持修持的優劣、好壞，且是

¹⁸ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961[0080b06]。

當時佛教徒的一個重要思想分辨與選擇的問題。

第五、具縛惡業疑、第六、得不退轉疑、第九、根缺不生疑到第十、淫欲不斷疑，則是探討具縛凡夫業力甚深，如何能得生淨土的可能性?生得淨土之後又如何能得不退轉的問題；除了懷疑凡夫往生的可能性之外，到第九疑時更仔細提出，女人、根缺以及二乘種不得往生的問題，筆者想這個問題不只是在當時，在現今應該也是極具爭議的。

如上問題整理，十疑中的問題全部都是關於往生淨土的必要性和強調求生西方淨土的優劣，以及淨土教中，歷來大師，如:曇鸞(476-543)、道綽(562-645)、懷感(610-699)、迦才(生卒年不詳)等等淨土祖師，並以其上祖師的各個著作做為有力的參考來完成《淨土十疑論》的基本思想構造。所以其中的難易二道、聖淨二門、自力他力、菩薩行願等等思想衍伸為此論的主要基本教義；引用之經文和譬喻也是非常豐富，最常引用的是《大智度論》、《維摩經》、《無量壽經》、等等共十八部經論。尤其是其中幾個譬喻故事，也特別提出來比喻曇鸞所說的「自力與他力」的淨土問題。所以作者本身是思想豐富，並擅長融會貫通各經，以強調道綽的「淨道門」思想，提出淨土思想教義、行為的必要性與優越性。

第二節 創作時間與作者探究

Leo Pruden 在其“The Ching-t'u Shih-i-lun”(Ten Doubts Concerning the Pure Land)文中寫，在約 1207 年時，日本天台僧人證真(生卒不詳)在其所著的《法華義私記》¹⁹裡面討論《淨土十疑論》的作者，證真是第一個討論作者的人，其懷疑原因:是因為非常形式上的證據以及非常具體的理由，例如:文字過於通俗，跟智顛文筆不同，以及《淨土十疑論》引用兩篇智顛死後的作品等。隨後在 1287

¹⁹ 共 10 卷，但【大正藏】中有證真所著《天台真言二宗同異章》，卻沒有此書

年有日本淨土宗第三祖然阿良忠(1199-1288)在其著作《往生要集義記》裡持反對意見。在這之後，直到 13 到 18 世紀才有人再開始討論其作者之真偽。18 世紀當時，日本又出現一位叫鳳潭（1654-1738）的僧人接著討論此問題，其論述結果，留予後篇詳述。

雖然在 17 世紀的日本有 5 部論著²⁰，在評論《淨土十疑論》作者真偽，但是 17 世紀的日本在作者研究上並沒有什麼大貢獻，直到 19 世紀末到 20 世紀初，才又開始被認真研究，同時證真和鳳潭的意見，也開始被拿出來使用。

反觀，在古代的中國史上，一直以來幾乎沒有祖師大德或是佛教居士懷疑過作者是天台智顛的「事實」，也一直到了近代 19 末世紀、20 世紀初，日本學者們才熱烈討論此問題。如:1898 年上田照遍(1828-1907)的《真偽決》、1902 年島地大等發表的文章「天台の十疑論」、1910 年妻木直良發表的「天台の十疑論について」、1956 年發表文章的山本仏骨(生卒不詳)以及 1966 年的日比宣正(生卒不詳)。另外，佐藤哲英²¹在其 1961 發表的著作「続・天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題」²²的對《淨土十疑論》也作了系統的論述與得出結論，而其論述被 Leo Pruden 所重視。

其中最著名的學者即是望月信亨，1901 年望月曾在宗粹雜誌發表過關於《淨土十疑論》作者的文章，其後又在 1914 年重新發表在其著作當中。以望月信亨為主，做了究極探討其作者真偽之考證。在其著作的《中國淨土教理史》²³裡提及：

²⁰ 1.不必-《翼註》(1675) 2.玄心-《樞鑰》(1685) 3.真峰-《至寶鈔》(1695) 4.貞阿-《鼓吹》(1696) 5. 締全-《註十疑論冠考》(1695)

²¹ 明治 35(1902)年-昭和 59(1984)年，昭和期の浄土真宗本願寺派僧侶。《佛光大辭典》，2017/4/9

²² 《続・天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》。京都：百華苑，昭和 56 [1981]

²³ 望月信亨著/印海法師譯，《中國淨土教理史》

又阿彌陀經義疏初見最澄²⁴之《台州錄》²⁵中記述是智者大師出，後宋智圓²⁶之《阿彌陀經義疏》²⁷云：「世有彌陀經疏，自日東傳來，言智者說者，非也。詞俚義疎，諒倭人之假託乎」。佛祖統記²⁸第二十五山家教典志載：此書雖曾入藏，而孤山淨覺²⁹謂是附托之文；唯神照³⁰法師嘗於天台法輪院³¹用此疏講經。

如上所述其實中國古代還是有天台宗的法師有所懷疑，不過他懷疑的原因在於因為出現在日本僧人的著作之中以及「詞俚義疎」。但是，望月信亨表示既然有收錄於《台州錄》中，那定是流通於唐代，而非日人之假託。

另外書中也提及，久在日本貞享年間（1684-1687）³²，日人大野山日堯（生卒不詳）就已經舉出七條疑難懷疑為後人偽作；日本享保年間（1716-1735）³³，日人鳴瀧山日諦（生卒不詳）又更列七條疑難，論斷非智顛所作。

此外筆者參照見聞法師在其著作《天台淨土教之研究》一書中整理寫道：

望月信亨博士發表〈天台十疑論は偽作たるべし〉為端緒；接著島地大等氏也有〈天台の十疑論〉的論述，以及妻木直良氏發表的〈天台十疑論について〉等，均認為本書是後人的偽作之看法，在學界

²⁴ 最澄，(767-822)日本平安時代僧人、日本天台宗的開創者。人名規範檢索。2017/1/10

²⁵ 《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no2159。

²⁶ 智圓(976~ 976-1022)，天台宗山外派大師。人名規範檢索。2017/1/10

²⁷ 《阿彌陀經疏》，CBETA, T37, no 1760。

²⁸ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no2035_025。

²⁹ 孤山淨覺(992~ 992-1064)，北宋天台學僧，曾師事四明知禮十餘年。人名規範檢索。2017/1/10

³⁰ 神照(982 ~ 982-1051)，師知禮法智，精通台家三觀十乘之法而詞翰典雅，服膺淨土宗。人名規範檢索。2017/1/10

³¹ 在天台縣西北二十五里，桐柏觀西。地名規範檢索。2017/1/10

³² 貞享是日本的年號之一。在天和之後，元祿之前。指 1684 年到 1687 年的期間。青木康洋監修/羅先丞譯《日本史最強圖解》。臺北市:聯經出版，2012。

³³ 享保是日本的年號之一。在正德之後、元文之前。指 1716 年到 1735 年的期間。

成定論化。³⁴

除了各學者發表的各個證據之外，筆者查閱《淨土十疑論》的人各個藏經的時間，最早是收錄在由高麗僧人義天於北宋仁宗至和二年（1055）至北宋徽宗建中靖國元年（1101）撰《新編諸宗教藏總錄》³⁵第1卷，次之則是明代的《洪武南藏經錄》³⁶、《永樂南藏經錄》³⁷、《永樂北藏經錄》³⁸，再者就是明末清初的《嘉興藏經錄》³⁹。接著就是清雍正時期所開雕的，並「頗為現代學者所詬病」⁴⁰的《乾隆藏經錄》⁴¹。十九世紀末，日本所刊行的《縮刻藏》⁴²、《卍正藏經錄》⁴³，以及中

³⁴釋見聞，《天台淨土教之研究》，頁 59-60

³⁵凡三卷。又作義天目錄、義天錄、海東有本現行錄。高麗僧義天（1055～1101）撰。收於大正藏第五十五冊。本書係義天蒐集自高麗、宋、遼、日本等地之經律論之章疏類凡一〇八二部之目錄。卷一收錄經疏六一五部。卷二除律疏外，另收錄律宗章疏，共一四五部。卷三除論疏外，另收錄諸宗章疏，共三二二部。《佛光大辭典》頁 5470

³⁶明代刻造的 3 個官版中最初版本。又名《初刻南藏》。明洪武五年（1372）敕令於京師應天府（今南京）蔣山寺開始點校，至洪武三十一年（1398）刻完。全藏 678 函，千字文編次天字至魚字，1600 部，7000 多卷。永樂六年（1408）遭火焚毀。保留下來的唯一印本，址以 1934 年才在四川省崇慶縣上古寺中發現，已略有殘缺，並雜有部分補抄本和坊刻本在內。釋法幢（謝馨后），《徑山刻藏考述》，中華佛學研究第十三期。

³⁷《永樂南藏》，又名《再刻南藏》、《南藏》。官版。明成祖敕令雕印。始刻於明成祖永樂十年（1412），完成於永樂十五年（1417）。參與者有居敬、善啟等。刻藏的地點和經版收藏處在南京大報恩寺。此藏至明末清初仍在印行。釋法幢（謝馨后），《徑山刻藏考述》，中華佛學研究第十三期。

³⁸永樂北藏，明永樂十九年（1421）在北京雕造的大藏經。釋法幢（謝馨后），《徑山刻藏考述》，中華佛學研究第十三期。

³⁹《嘉興藏》創刻於明末高僧紫柏大師真可。大抵雕造於萬曆年間（1573—1620），因此又稱為《萬曆藏》。

⁴⁰藍吉富，〈刊本大藏經之入藏問題初探〉，中華佛學學報第 13 期，臺北，民國 89 年。

⁴¹《乾隆大藏經》，又名《乾隆藏》、龍藏、清藏，清代官版藏經。雍正十三年開雕，乾隆三年（1738）竣工。林麗淑，《法寶之光——傳統大藏經的整理、保護、研究，與發展—流通大藏經六年實際工作報告與經驗分享》，芝加哥華藏淨宗圖書館。

⁴²藍吉富，〈刊本大藏經之入藏問題初探〉，中華佛學學報第 13 期，臺北，民國 89 年，頁 174。

⁴³卍正藏經全稱《大日本校訂訓點大藏經》。又稱《大日本校訂藏經》、《日本藏經書院大藏經》、《卍（萬）大藏經》。係日本京都藏經書院於宗三十五年至三十八年間（1902～1905），依據忍澄所校訂的黃檗本，以四號活字印行的方冊本。其經目略依《北藏》，經文多從《麗藏》，經名亦以《麗藏》為主。全藏計有三五七冊，分裝三十七函（新文豐影印版為七十冊，並改名為《卍正藏經》），共收一六二五部（一說一六二二部）、七〇八二卷。周伯戡，《評 CBETA 電子大正藏》，佛學研究中心學報第七期（2002.07）

華民國四十五年(1956) 時倡印的《中華藏經錄》⁴⁴和現在最具權威信、當代傳世最廣的《大正藏》⁴⁵，以上共入藏十次。

但，如果真的是天台智顛所撰寫的話，為甚麼早在唐麟德元年(664)時，道宣大師所編撰的《大唐內典錄》，其中就收錄十九本「隋朝天台山修禪寺沙門釋智顛撰觀論傳等八十七卷」的經論；以及晚至唐大中年間(847 年)日本僧人圓仁(794-865)編撰的《入唐新求聖教目錄》中，也可以找到十六本屬名「天台」或「智者」或「智顛」三個名字的經論，卻是沒有這部流傳甚廣的《淨土十疑論》，這是從考證入藏時間點中，發現的一個很關鍵的疑處。

在《十疑論》中，可以看出作者引用許多經典、論書，筆者將把《淨土十疑論》所引用的隋、唐以後的經論及譬喻一一列出觀察並比對天台智者大師的生卒年，推斷其創作完成時間點。

No.	《十疑論》中引用經、論、思想	智者於西元 597 年 (隋開皇 17 年) 圓寂
1	《安樂集》，唐，道綽， 著於西元 627 年至 645 年間	晚 30-52 年
2	《大唐西域記》，簡稱《西域記》，唐，玄奘， 成書於唐貞觀二十年（646 年）	至少晚 49 年
3	《大乘阿毘達磨集論》， 無著菩薩(推測 310-390)造。 玄奘翻譯，完成於唐永徽三年(公元 652 年)。	翻譯完成後，至少晚 55 年

⁴⁴ 《中華大藏經》，又稱《中華藏》，為藏經版之一種，民國四十五年(1956)，由屈映光（文六）、趙恆惕、鍾槐村、朱繹民（鏡宙）、蔡運辰（念生）等居士所發起籌組之「修訂中華大藏經會」所倡印。

⁴⁵ 《大正新脩大藏經》（簡稱大正藏）是大藏經的一個版本。日本大正 13 年（1922 年），於 1934 年印行完成。佛教數位圖書館暨博物館 2017/1/8

4	《觀無量壽佛經疏》 ⁴⁶ ，唐，善導，成書於唐龍朔二年(662年)	至少晚 65 年
5	《淨土論》，唐，迦才	
6	《群疑論》，懷感	

1. 《安樂集》的內文總共分成三大門，其中第一大門再分九門，第二大門再分三門，三門之下在個別解說。《淨土十疑論》與《安樂集》的相似之處主要在於第二大門，《十疑論》中十個問答裡面幾乎每一疑都有對應到第二大門下三門的問答內文，這個留在之後的第三節再來細談。

對於《安樂集》的創作年代問題，首先道綽生於西元 562，圓寂於 645 年。釋修優在他的〈道綽《安樂集》念佛法門的研究〉中第二章－第二節《安樂集》成立年代及其版本提到：

《安樂集》成立於何年？諸傳記或史料並未有明確的年代記載，根據唐迦才的《淨土論》（西元 627-649）可知：

「從大業五年已來，即捨講說，修淨土行，一向專念阿彌陀佛，禮拜、供養，相續無間。」道綽最起碼在大業五年（西元 609 年）以後，開始修淨土法門，《安樂集》應該是在那以後寫的。在《淨土論》中明確提到：「貞觀已來，為開悟有緣，時時敷演《無量壽觀經》一卷。示誨并土，晉陽、太原、汶水三縣道俗……撰《安樂集》兩卷。」由《淨土論》只能推測該集寫於貞觀元年至貞觀十九年（因為道綽貞觀十九年往生 110），也就是西元 627 年至 645 年間，並無法確定哪一年。⁴⁷

以上結論推斷《安樂集》成立於西元 627 年至 645 年之間，所以《十疑論》

⁴⁶ 又稱《觀經四帖疏》

⁴⁷ 釋修優，〈道綽《安樂集》念佛法門的研究〉，中華佛學研究所畢業論文，2003/8/7

的作者至少晚於這個年代之後。

2. 《大唐西域記》，簡稱《西域記》共十二卷，成書於唐貞觀二十年（646年），為玄奘遊歷印度、西域旅途 19 年間之遊歷見聞。643 年，玄奘載譽啟程回國，貞觀十九年（645 年），回到長安。

在《淨土十疑論》第七疑中提到往生極樂與兜率之別，其中提出「又聞西國傳云」，舉出《大唐西域傳》卷五中的故事，《十疑論》內文如下：

有三菩薩：一名無著、二名世親、三名師子覺。此三人契志，同生兜率，願見彌勒。若先亡者，得見彌勒，誓來相報。師子覺前亡，一去數年不來。後世親無常臨終之時，無著語云：「汝見彌勒，即來相報！」世親去已，三年始來。無著問曰：「何意如許多時始來？」世親報云：「至彼天中，聽彌勒菩薩一坐說法，旋繞，即來相報。為彼天日長故，此處已經三年。」又問：「師子覺今在何處？」世親報云：「師子覺為受天樂，五欲自娛，在外眷屬。從去已來，總不見彌勒。」諸小菩薩，生彼尚著五欲，何況凡夫？為此願生西方，定得不退，不求生兜率也。⁴⁸

是以《淨土十疑論》的成書時間又應該晚於《大唐西域記》的成書時間：唐貞觀二十年（646 年）。

3. 《淨土十疑論》第八疑中引用《雜集論》第十二卷的四種意趣，取其「別時意趣」之說：

若願生安樂國土，即得往生；若聞無垢佛名，即得阿耨菩提者，
並是別時之因。⁴⁹

⁴⁸ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961[0079c12]。

⁴⁹ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961[0079c29]。

是以《淨土十疑論》的成書時間又應該晚於玄奘大師翻譯完成《雜集論》的時間:唐永徽三年(公元 652 年)。

4. 《淨土十疑論》的第八「十念成就疑」,以《觀無量壽佛經疏》的十念即得破滅無始惡業重罪,往生西方淨土之說。學者望月信亨認為其中有頗多可疑之處,首先舉《淨土十疑論》其中的一段:

上古相傳,判十念成就,作別時意者,此定不可。⁵⁰

見聞法師在《天台淨土之研究》一書中提到:

以《觀經》下下品的十念業成作為別時意,是攝論學派的主張,但隋代的智顛應該沒有寫《上古相傳》,所以此論的真撰者,應是距真諦三藏一、二百年後的事。⁵¹

是以《觀經疏》成書於唐龍朔二年(662 年),那《淨土十疑論》一定是在這之後才成書。

5. 推測《淨土論》影響《十疑論》之處,在於除論及極樂和兜率之優劣,在第六疑所回答的「有五種使往生淨土者不退轉的因緣」,與《淨土論》的四種因緣相似;以及探討「女人即根缺二乘種不生的問題」。

《淨土論》的作者迦才法師,生卒年不詳。但在貞觀年間(627 年正月-649 年十二月),住於長安弘法寺,勤修淨業,弘揚淨土法門。受道綽之影響,著手整理淨土諸論著,而撰有《淨土論》三卷,主張念佛以觀想為主。如上所言只能推斷迦才生年早於 627 年,而卒年可能是晚於 649 年。

⁵⁰ 《淨土十疑論》, CBETA, T47, no. 1961[0079c29]。

⁵¹ 見聞法師,《天台淨土之研究》,頁 61

6. 推測《群疑論》影響《淨土十疑論》之處在於論第七「不求兜率疑」中，比較西方極樂淨土與兜率淨土的優劣之處，兩論持相似意見。

《群疑論》的作者懷感法師，生年出處考察，案《大周刊定眾經目錄·第十五》：「天冊萬歲元年（695）十月二十六日……校經目僧懷感」為武后中人。⁵²另外依照廖明活的說法，卒年出處考察為：懷感（卒年 699）為淨土宗宗匠善導的高弟。⁵³所以只能推斷懷感大約生於 601 年，但他卒於 699 年

如上整理過後，間接推斷至《淨土論》和《群疑論》之後，所以一定是在善導以後成書的，甚至有可能是在懷感卒年(699 年)之後。據見聞法師《天台淨土之研究》表示，由《群疑論》的序文推測，懷感還沒完成《群疑論》之前就圓寂了，是由同門的懷憚替他完成《群疑論》，所以《群疑論》成書年代可能可以推測到(700 年)前後所成立的。

至於成書下限年代，據見聞法師《天台淨土之研究》表示《淨土十疑論》最早是出現在飛錫的《念佛三昧寶王論》。飛錫法師依《淨土聖賢錄》第二卷中所述，其所出不詳，唐玄宗天寶初年(742)到長安後，依止終南山紫閣草堂，撰《念佛三昧寶王論》，天寶三年(744)開始，每年春秋兩季，於長安千福寺法華道場幾近三十年。後永泰元年(765) 奉詔於同良賁(717-777)等人參與譯經，之後分別在太曆九年(775)、太曆十三年(778)、貞元二十一年(805)都有活動的紀錄，但最後卻不知其所終。整理起來其活動時間是中唐天寶(742-756)以及太曆(766-779)年間。

在飛錫的《念佛三昧寶王論》序中提及：「天書曲臨，自紫閣山草堂寺，令典千福法華勝場，向三十年矣。」之語，以其從天寶三年(744)開始推算經三十年，應是約在太曆九年(775)左右的著作。雖然以上推算，與筆者在堅慈法師所寫的《諦

⁵² 《大周刊定眾經目錄》，CBETA, T55, no2153_p0475a18。

⁵³ 廖明活，〈懷感的往生論〉，中華佛學學報第 15 期(民國 91 年)，臺北，中華佛學研究所

閑法師(1858-1932)《念佛三昧寶王論義疏》之詮釋研究〉看到的「《念佛三昧寶王論》於唐天寶元年(742)成書」不同，但各種比較起來，還是成書於 774-775 最有說服力。

所以《淨土十疑論》的成立年代推算大約是在西元七百年前後到西元七百七十五年前後，在西元八世紀前半；而作者則應是生在西元七百年之前到西元七百七十五年之後為普通定義的初唐末到盛唐時期，也就是指唐玄宗開元前(713)到天寶年前後(765)的半個多世紀的人⁵⁴，這個時期相較天台智者大師的卒年(597)也晚了 116 至 168 年之多，也就不可能是智者大師的作品了。

第三節 《淨土十疑論》的屬性

近代有蔣維喬(1873 -1958-06)居士評價諦閑法師一生的弘法特點時提出的一句話說「教演天台，行歸淨土」此提法既包含了天台淨土二宗的定位問題，也指出了教與行的關係問題。

天台宗和淨土宗是漢傳佛教中的兩個宗派。天台宗誕生於陳末隋初，創始人是智顛，第一個中國佛教的宗派。該宗思想體系完備，教理與實踐兼顧，思辨水平在所有佛教宗派中首屈一指，成為佛教中國化過程中的一座高峰。淨土宗創立於唐代，是以《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》、《往生論》等三經一論為主要經典，以稱名念佛為主要行持，修往生阿彌陀佛淨土的佛教宗派。「教演天台，行歸淨土」這八個字的字面意思就是：教理演說依據天台宗的思想體系，而修行實踐則以淨土宗的稱名念佛為依歸。

以各方來探究、討論之後，由上一節可以得知，《淨土十疑論》的作者並不是天台智者。據見聞法師《天台淨土之研究》中得出，日本學者妻木直良提出《十

⁵⁴ 陳明聖，〈盛唐詩中佛禪語典之研究〉，2013

疑論》有六個疑點不符合是智者真撰，以回答第五疑的「自力、他力的區別」和第八疑「三在釋」推測是依據曇鸞《往生論註》，但與道綽《安樂集》比較之下，或許《十疑論》的作者其實是引用《安樂集》非《往生論註》的淨土教義。不僅如此，再對比《十疑論》與《安樂集》後，能發現《十疑論》很大的一部分都是引用《安樂集》中的淨土教思想。是以推斷此論作者應是讀過《安樂集》及其法流善導的《觀無量壽佛經疏》。《天台淨土之研究》一書中寫道：

《十疑論》的整體採集取義的摘取《安樂集》的要義，對比兩書的文辭便可一目了然。又在本書中自道綽一代以降，是受善導影響，推斷本書的作者是有讀過道綽的《安樂集》與善導的《觀經四帖疏》的人可以，可以斷定應是自善導入寂後，迄至湛然(711-782)55約百餘年間，台家的學徒所自述的。⁵⁶

所以根據《天台淨土之研究》的描述，至於為什麼是「台家的學徒」呢？在後面又解釋到，《十疑論》與道綽、曇鸞的淨土教思想可說是關係匪淺。但卻其關係只限於類似於教義的形式、說明等，至於實質的根本精神，是比較偏向於天台的中心思想，這是值得注意的。即《十疑論》的淨土教是以《觀經》作為中心點，此與曇鸞的見解有異。並重視觀佛的問題，因此又和道綽的思想有別，是以提出「這就是天台淨土教的特徵之處吧！」⁵⁷如此，見聞法師的立場，《十疑論》的作者應是學習過道綽、曇鸞淨土教思想的天台學者。另外，學者望月信亨在《中國淨土教理史》中，也表示「其作者想是曇鸞、道綽等之法流也」。⁵⁸

至此，《十疑論》中相關於天台淨土教就沒有再有過多的描述了，據筆者的文本觀察在「第九根缺不生疑」中，作者在回答西方和此土的距離時，以「『彌

⁵⁵ 荆溪湛然(711年—782年)，唐朝天台宗高僧，為天台宗九祖。人名規範資料庫，2017/1/10

⁵⁶ 見聞法師，《天台淨土之研究》，頁 62

⁵⁷ 見聞法師，《天台淨土之研究》，頁 68

⁵⁸ 望月信亨著/印海法師譯，《中國淨土教理史》，頁 197

陀佛國，去此不遠。」又業力不可思議，一念即得生彼，不須愁遠。」對於此問題，表示「動念即是淨土。」的觀點，可以連結到天台很有名的「一念三千」⁵⁹的思想理論。根據張瑞良的觀點「一念三千」的思想，即所謂「三世間」，即「國土」、「眾生」、「五陰」此「三世間」，和「百法界」之中，其每一界都具有「十如」⁶⁰的「百界千如」，一一配合相乘，而自然形成整然有序的「三千世間」⁶¹，而在智者的《摩訶止觀》認為，在日常現前的「一念心」，即具備「三千世間」。在微細的「一念心」之中，本具「十法界」、「百法界」、「千如是」、「三千世間」，這種思想正是「一即一切」、「個別即全體」（個別之中蘊含著全體）的原理之具體反應，深切言之，即在有漏的、陰妄的「一念」之中，即本具著「有漏的諸法界」與「無漏的佛法界」，因此，所謂「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，乃是「一念三千」實踐者所趣向的目標。這思想對應到《十疑論》中「動念即是淨土。」的觀點。此點是《十疑論》中與智者思想最接近的觀點了。⁶²

⁵⁹於〈摩訶止觀〉一書中提及。在「十界互具」思想之中，所謂「十法界」，即「地獄界」、「餓鬼界」、「畜生界」、「阿修羅界」、「人間界」、「天上界」、「聲聞界」、「緣覺界」、「菩薩界」、「佛界」，從實質上去看「十界」，則從「地獄界」到「佛界」之每一界，都內具其他的九界，這是意謂著，在個別之中蘊含著全體之意，因此，「十界互具」即構築了「百界」。

在「百界千如」思想之中，「十如是」是重要概念，所謂，即「如是相」、「如是性」、「如是體」、「如是力」、「如是作」、「如是因」、「如是緣」、「如是果」、「如是報」、「如是本末究竟等」，這「十如」可說是「十界」之存在與認識範疇，因此，在「百法界」之中，其每一界都具有「十如」，而形成「千如是」的世界，這就是所謂「百界千如」。

在「一念三千」思想之中，所謂「三世間」，即「國土世間」、「眾生世間」、「五陰世間」，此「三世間」，與前面所說的「百界千如」一一配合相乘，而自然形成整然有序的「三千世間」，而在〈摩訶止觀〉認為，在日常現前的「一念心」，即具備「三千世間」。

在微細的「一念心」之中，本具著「十法界」、「百法界」、「千如是」、「三千世間」，這種思想正是「一即一切」、「個別即全體」（個別之中蘊含著全體）的原理之具體反應，深切言之，即在有漏的、陰妄的「一念」之中，即本具著「有漏的諸法界」與「無漏的佛法界」，因此，所謂「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，乃是「一念三千」實踐者所趣向的目標。

-張瑞良，〈天台智者的「一念三千」說之研究〉。臺大哲學論評（第十一期）。1988年1月。

⁶⁰「如是相」、「如是性」、「如是體」、「如是力」、「如是作」、「如是因」、「如是緣」、「如是果」、「如是報」、「如是本末究竟等」。

⁶¹「三世間」，即「國土世間」、「眾生世間」、「五陰世間」，此「三世間」，與「百界千如」配合相乘，而成「三千世間」。

⁶²張瑞良，〈天台智者的「一念三千」說之研究〉。臺大哲學論評（第十一期）。1988年1月。

天台宗與淨土教的思想連結在於，天台宗的創派智者大師思想著重於思想與教義並行。尤其據明代傳燈大師(1555-1628)《天台山方外志》記載：

隋智者大師，將示寂令唱無量壽佛及觀經百題，合掌贊曰：『四十八願，莊嚴淨土，華池寶樹，易往無人，火車相觀，一念改悔，尚得往生，況戒慧熏修，行道力故，實不唐捐。』又曰：『吾諸師友侍從觀音，皆來迎我。』言訖跏趺，唱三寶名，如入三昧。章安禪師，臨終示疾，而室有異香，因誡弟子畢，忽起合掌，稱阿彌陀佛、二大士名，奄然而化。⁶³

由此兩位天台宗的祖師為開端與淨土教結下了不解之緣，《天台山方外志》也將智者大師和章安大師列入淨土之中，足見天台宗和淨土的關係密切。

淨土宗認為無思無慮，心不顛倒，唯念彌陀，即可往生。因此，提出四種往生淨土之說，主張息止緣虛，凝結心念，與天台宗所主張的四種三昧相似，即強調調心之暴，直心之曲，定心之散。正如《摩訶止觀》卷二中說：「通稱三昧者，調直定也。」⁶⁴《法華玄贊》則稱：「梵云三摩地，此云等持，平等持心而至於境，即是定也。」⁶⁵

另外關於淨土的情況，智者在《淨名經疏》中，智者認為，淨土有四，即：一、凡聖同居土；二、方便有餘土；三、實報無障礙土；四、常寂光土。但以上所提的天台淨土的各個相融合的思想，幾乎在《十疑論》中卻是沒有明確的提出，反倒是在延續道綽、曇鸞的淨土思想，另外在將自己廣學的各個宗派的教義經典，融會貫通佐證自己的論著，不得不說作者的思想延續著道綽、曇鸞的思想，卻好像也不是要刻意凸顯某宗某派的主位。無論是作者自己有意冠上天台智者的名字，

⁶³ 《天台山方外志》，CBETA, GA088n0089_001 [0350a05]。

⁶⁴ 「《大論》云：『善心一處住不動，是名三昧。』」《摩訶止觀》，CBETA, T46, no1911。

⁶⁵ 《妙法蓮華經玄贊》，CBETA, T34, no 1723_002[0678c22]。朱封鰲，〈略論天臺學對中國佛教各宗的思想影響〉，臺州學院學報，2015

抑或是後人誤傳，甚至是刻意冠上，應該都是基於智者的名聲與影響力，在某種程度上也對智者大師的崇敬，重點更是希望對於所有讀者皆更有說服力，能更接受此論論點及揭開對淨土的茅塞之處。

綜合以上為此段作個小結，以確知作者非為天台智者大師。但《十疑論》中提及各家宗派代表經論，若真為天台後人所作，為什麼不把自家精髓放入？智者大師有不少親撰及口述的思想著作，如此《十疑論》中，何以卻沒有提及到智者的思想及著作？連《華嚴經》都引用，卻偏沒有引天台自家經、論，此處甚是可疑。

但，又獨偏冠以天台智者名號，筆者推斷原因在於天台宗雖在章安灌頂之後分隔兩地並逐漸式微，但在天台宗九祖荊溪湛然時期，重整天台，改革創新，振作宗風；此時期恰與《十疑論》的成立年代(700-775)，即盛唐時期有極高度重複，此時的天台宗有一定的巨大影響力，而作者又看中智者大師偏向「行歸淨土」的事蹟並不與天台宗的教義相悖逆，於是，此用意在於推動此論的傳播。

至此，筆者結論為，《十疑論》的作者不一定是天台後人，但是因時空背景的關係，作者選擇了有利於此論傳播的方式。是以此部論著應當是純粹屬於淨土教之思想體系，而跟天台宗的教義沒有特別的關聯，筆者判為單純為講述、闡釋淨土的淨土教思想經論。並相信作者以第一疑的大悲願心為出發點，希望眾生皆能於《十疑論》中，開結對淨土的迷惑，斷惑證真，往生西方。

第四節 歷史地位《淨土十疑論》的傳播與影響

據前文研究果表示，《淨土十疑論》的成立年代推算大約是在「西元七百年前後到西元七百七十五年前後」，此時是盛唐時期。

之後可看為兩個時段:一、唐朝後期(742-815)之間,這段時間是屬於較為動亂的時代,尤其在經過「安史之亂」以後,唐代更為混亂、衰敗。二、唐朝倒數第三末年(904)到南宋皇帝宋孝宗的乾道九年(1173)。在這之前唐朝從甘露之變⁶⁶、會昌滅佛⁶⁷、歸義軍⁶⁸、唐末民變⁶⁹、黃巢之亂⁷⁰後唐亡,又經五代十國⁷¹,再經外患不斷的北宋後到南宋⁷²,過程皆是生靈塗炭、民不聊生。以上兩個時代背景,共通點皆是戰亂之時。

戰亂帶來的不只是經濟上的迫害損失,還包括人民心理的不安惶恐,宗教的力量在此時便發揮了作用。但是相較於比較「不重視、不需要經典」的禪宗與淨土宗,其他佛教宗派,例如:天台宗、華嚴宗、律宗等宗,都因為接連不斷的戰火而摧毀很多要義思想的重點典籍,使得這些宗派大受打擊。當這些宗派正忙著搜尋經典並接下來的整理工作之時,只有禪宗與淨土宗在此人心惶恐之時大肆宣揚教義並收取信徒,他們無須識字讀經,也只需要持念「阿彌陀佛」聖號便可往生極樂世界,在這戰亂之世,此生悲痛慘亂,至少求得往生後或是死後之來世,

⁶⁶甘露之變發生於文宗大和九年(835)十一月二十一日,主角是朝臣李訓安排誅殺宦官仇士良的行動,內容安排是想藉由大明宮的後院天降甘露,引宦官仇士良和魚弘志前去觀察以便誅殺宦官,但是事敗朝臣反被宦官大肆殘殺,朝臣犧牲慘重。

⁶⁷唐武會昌五年(845),於會昌五年對佛教進行毀滅性的破壞活動,對佛教繪畫產生了難以抹滅的悲劇。詳見野上俊靜《中國佛教史概說》第四章南北朝的佛教及第七章唐代的佛教(一)。

⁶⁸唐朝末年、五代十國直到宋朝初年,以河西地區敦煌為中心的一個政權。由張議潮反抗吐蕃起兵後所建,一度統治了河西地區十一個州,後來收縮後則主要割據瓜州(今甘肅安西東南)、沙州兩州,歷經張氏、曹氏兩個氏族統治時期。劉進寶,《唐宋之際歸義軍經濟史研究》,中國社會科學出版社,2007/5。

⁶⁹唐末民變從公元859年的裘甫發動浙東叛亂開始,到公元884年黃巢之亂被平定而結束,歷時25年,農民軍席捲了現在的山東、河南、兩江、閩浙、兩廣、兩湖、陝西等十二行省,沉重地打擊了唐朝的統治,加速了唐朝的滅亡。胡如雷,《唐末農民戰爭的歷史作用》,1963。

⁷⁰(875—884),黃仁宇,《中國大歷史》,1993。

⁷¹(907—979),是中國歷史上的一段時期,自唐朝滅亡開始,至宋朝統一中國為止。傅樂成,《中國通史隋唐五代史》,眾文圖書公司。

⁷²(960—1279)是中國歷史上的一個朝代,根據首都及疆域的變遷,可再分為北宋與南宋,合稱兩宋,國祚共319年。黃仁宇,《中國大歷史》,1993。

能求得平安穩定。所以禪宗與淨土宗在戰禍的契機下，成為晚唐佛教的發展主流，並在接下來外患不斷的兩宋時期，接續著發揚。

最早提及《淨土十疑論》的是唐朝的飛錫所撰的《念佛三昧寶王論》。Leo Pruden 在其“*The Ching-t'u Shih-i-lun*”(Ten Doubts Concerning the Pure Land)一文中，整理出引用《淨土十疑論》的經論、著作等。其中指出《念佛三昧寶王論》是在七七四年提及《淨土十疑論》，這與見聞法師所述《天台淨土教之研究》的是相符合，在各種證據上，也是較有說服力的。

據堅慈法師的〈諦閑法師《念佛三昧寶王論義疏》之詮釋研究〉之大綱寫道，飛錫的思想背景富多樣性，晚年也選擇以淨土為依止，並撰寫了《念佛三昧寶王論》。飛錫認為念佛三昧是無上深妙禪法，諸三昧中之寶王並倡導中道不二、無住念佛的思想，更指出《寶王論》中較為特殊之處是主張要通念三世佛，堅慈法師的論文中提出：

首先以《妙法蓮華經》中常不輕菩薩行為依據，闡明修行必須先禮敬一切眾生，並將其視為未來佛，接著再繫念現在佛—阿彌陀佛，最後則緣念過去諸佛，歸結為通念三世佛，並強調八萬四千法門皆是念佛三昧之異名，萬善皆同歸念佛三昧。⁷³

戰亂帶來的心理傷害，會使人們對於宗教的慰藉加深，對宗教的依賴與日俱增，於是加速佛教的發展。以下將舉出在七四二年至七七四年之間，唐代幾件較為重大的戰亂事件，從其時間推斷，此四件戰亂，對於唐代佛教乃至於淨土教有一定的影響：

- 壹、 西元 755 年安祿山叛亂，顏杲卿(692-756)、顏真卿(709-785)發兵抵抗。
- 貳、 西元 756 年馬嵬驛兵變。唐肅宗（711-762）即位。

⁷³ 釋堅慈，〈諦閑法師《念佛三昧寶王論義疏》之詮釋研究〉

參、 西元 757 年張巡(709-757)、許遠(709-757)守睢陽；郭子儀(698-781)等收復長安洛陽。

肆、 西元 763 年安史之亂結束。⁷⁴

按上方四件事項，在 742-774 之間發生的事情大多是讓初唐、盛唐衰敗成中唐的轉折點⁷⁵，也讓人民產生對於求生安樂之處有更大的嚮往，其中最大的動亂不外乎就是「安祿山叛亂」，此叛亂影響深遠，不僅影響國家經濟狀況，也使得人心惶惶，更讓唐朝一度委靡不振。

身為天台宗門人的飛錫，深受具有強烈「末世思想」的天台二祖南嶽慧思(515-578)之影響。雖然在飛錫的思想中沒有強調或特別提及末世思想，但是兩位同樣處在戰火背景之下，飛錫受慧思影響，特別強調《法華經》能速成就並深甚重視菩薩行，以《法華經》中常不輕菩薩為仿摹。同時在行持「四安樂行」中，也不難看出，其嚮往之安樂。《寶王論》的重點思想，在於眾生皆具「如來藏」，主張眾生皆能成佛，無疑給亂世中心性怯弱的眾生們一針強心劑，使眾生對自身及佛法有更堅固的信心，論中以念佛為諸禪三昧中之寶王，倡導萬善同歸，三世通念之法，引《淨土十疑論》、《安樂集》等論證作為讀著往生淨土的安心證據。

為《寶王論》做義疏的近代天台名僧諦閑法師認為倡導台淨雙修，止觀與念佛兩相輔助，如虎添翼，修行更易得利。諦閑法師認為天台宗主智者大師以三大部釋《法華》，又以《梵網戒疏》弘戒，以《淨土十疑論》而弘淨土，所以天台宗的子孫在弘揚天台本宗的同時，還應要注重宏傳淨土和戒律，特別是淨土一宗。

⁷⁴ 詹志宏，〈安史之亂後中晚唐佛道繪畫藝術的發展〉。

⁷⁵ 此處所列舉出的事件，都是讓強盛的初唐和盛唐慢慢衰敗成中唐的其中幾件較為重大事件。不斷影響國家盛衰，也同時影響著人民的宗教信仰。此處初唐和盛唐的劃分沒有絕對的界線只是大概以唐高祖創國(618)至代宗廣德元年(763)安史之亂正式結束為止，參考詹志宏，〈安史之亂後中晚唐佛道繪畫藝術的發展〉。

據上述，天台門人的飛錫法師、諦閑法師的引述能知，他們皆認為《淨土十疑論》是智者大師的著作，並在相似的時代背景下，兩位也都追隨其開山祖師之「教演天台，行歸淨土」的祖訓。

《龍興寺淨土院記》收錄於《全唐文卷 0581》⁷⁷以及南宋宗曉大師所編撰之《樂邦文類》一書中，在唐代有新發展的天台宗，由天台九祖湛然所復興。柳宗元(773-819)主要受到了湛然等人的影響，柳宗元與湛然的再傳弟子龍興寺住持重巽(生卒不詳)⁷⁸有密切的交往，後來的佛教徒認為柳宗元是重巽的俗弟子，並把其列於天台宗的傳法系統裡，想必柳宗元思想與天台宗有一定的相合之處。

在<永州龍興寺修淨土院記>中，柳宗元寫到:

晉時廬山遠法師作《念佛三昧詠》，大勸於時。其後天臺顛大師著《釋淨土十疑論》宏宣其教，周密微妙，迷者鹹賴焉，蓋其留異跡而去者甚眾。(中略) 嗚呼！有能求無生之生者，知舟筏之存乎是。遂以《天台十疑論》書於牆宇，使觀者起信焉。⁷⁹

柳宗元寫到極樂國土之嚴好，描寫智者大師傳道的情形，也必然是相信此書是大師真作。⁸⁰

⁷⁶ 江律怡(釋堅慈)，諦閑法師《念佛三昧寶王論義疏》之詮釋研究。法鼓文理學院碩士論文，2016。

⁷⁷ 《欽定全唐文》，簡稱《全唐文》，是清朝官修唐人總集，嘉慶二十四年（1819年）刊成。全書一千卷，並卷首四卷，輯有唐朝、五代十國文章共 18,488 篇（一說 20,025 篇）、作者 3,042 人（一說 3,035 人）。《全唐文》，北京：中華書局，1982。

⁷⁸ 但與柳宗元(773-819)有密切的交往，只能略估與柳宗元差不多時期。《佛祖歷代通載》，CBETA, T49, no 2036_015[0621b28]。

⁷⁹ 《樂邦文類》CBETA, T47, no1969A_003 [0182b09]

⁸⁰ 杜寒風，〈柳宗元的淨土宗天臺宗教派觀〉，《湖南科技學院學報》，2005年3期。

《淨土十疑論》除了開頭卷首有宋代無為子楊傑所撰之序言，以及卷末宋代左宣義郎陳瓘所寫の後序外，還有《天台智者大師淨土十疑論敘》，據學者王孺童的《智顛淨土思想之研究》校註為：

按此敘收於廬山蓮宗寶鑑⁸¹卷五，當摘改自飛山戒珠(985-1077)

《淨土十疑論敘》。

『甲本』為崇禎十七年刊曾上寺藏本。

『敘』，甲本做「序」⁸²

《廬山蓮宗寶鑑》是元代專修念佛三昧的僧人優曇普度(985-1077)於大德九年(1305)所撰。普度在其卷五中引用各佛典經論及祖師言行為證，撰〈念佛正信〉總論之後，又分別編撰〈斷疑生信〉、〈勸發信心〉、〈天竺慈雲式懺主往生正信偈〉、〈天台智者大師淨土十疑論敘〉、〈無為楊提刑直指淨土決疑序〉等篇章，闡述念佛行者斷疑情、生正信在修學淨土法門過程中的重要性。⁸³

上面提到的飛山戒珠是天台宗之僧人，是北宋仁、神宗時期的名僧，他曾參考慧皎(497-554)、道宣(596-667)及贊寧(919-1002)等十二家傳記而著《淨土往生傳》一書三卷，內容是探討「人物念佛、往生之經歷」⁸⁴

還有廣教澄叅(生卒不詳)所寫的《注十疑論》。於「時大宋太平興國八年初⁸⁵建鶉味月」⁸⁶由沙門澄叅為所撰；贊寧寫《注十疑論序》。作者廣教澄叅是淨光義寂(919- 987)門下弟子，相較於寫序的贊寧好像就沒有麼有名了。沙門贊寧也是

⁸¹ 《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA, T47, no1973。

⁸² 王孺童，《智顛淨土思想之研究》，頁 167

⁸³ 李聖俊，〈茅子元淨土思想研究——以《廬山蓮宗寶鑑》為考察核心〉，2014

⁸⁴ 黃啟江，〈彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討〉。故宮學術季刊，第十六卷第一期。1998

⁸⁵ 宋太宗癸未年，公元 983 年。

⁸⁶ 《注十疑論》，CBETA, X61, no 1149_001[0153b09]。

一代高僧，時稱「律虎」。吳越王錢弘俶(929-988)任之為兩浙僧統，賜號「明義宗文大師」。太平興國三年(978)，賜號「通慧大師」。曾歷任僧職。太平興國七年(984)，勅編《大宋高僧傳》三十卷。另有《鷲嶺聖賢錄》、《大宋僧史略》、《事鈔音義指歸》等。根據贊寧在〈注十疑論并序〉中所言，贊寧也信是智者所寫，並拜服於此論的：

惟智者大師能焉，自登忍力，作師子吼，吼聲普聞，可畏難解，
(中略)，令愚稱讚於此門，約我往生於彼土，序冠論首，以先啟行。

87

《注十疑論》這部論註，並不是特別有影響力，筆者認為第一、因為《十疑論》本身已經非常淺顯易懂，該說明、解釋的地方，基本上都清楚明瞭；第二、廣教澄或此人並不是特別有名，期生卒年也沒有詳記，只知有為其師淨光義寂撰〈淨光大師塔銘〉，其餘皆為詳載。應是基於以上兩點，以至於《注十疑論》沒有非常必要的價值，是以並不廣為流傳。

《十疑論》是立足於主流正統的中國大乘佛教上，筆者能大膽假設裡面所列出的問題，皆是當時代淨土思想者面對的問題，因為冠上天台智者的名號，而使它的可信度增加，以上略舉之幾部論著的作者，想當然爾，皆是認同《十疑論》為天台智者大師真撰，以其所相信的理由，引用到自己的著作或是文章等等當中，再去吸引讀者，能有更大的吸引力和說服力，以解釋更多淨土人的疑問。同時也因為它寫作的方式淺顯易懂，而使其流傳更為廣被。

《十疑論》如果看作是智者的作品，則與《觀經疏》、《阿彌陀經義記》、《五方便念佛門》是同一系的，但同時也都是作者身分備受爭議的。進入宋代，永明延壽(905-976)首當於《萬善同歸集》中引用此書，接著廣教澄或作《注十疑論》、

⁸⁷ 《注十疑論》，CBETA, X61, no1149_001[p0153b01]。

四明知禮在於《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中引用、慈雲遵式(964-1032)也於其《往生西方略傳新序》曰:「天台智者造《十疑論》、《觀經疏》、《彌陀經疏》，各一卷。」⁸⁸也於其《往生淨土決疑行願二門》⁸⁹和《依修多羅立往生正信偈》⁹⁰等，也引用此論。繼忠(1012-1082)作《十疑論科》、元照(1048-1116)作《觀經義疏》等亦屢屢於中引用本論，可說賦予趙宋天台淨土教不少的進展。⁹¹

第三章 《十疑論》與相關淨土論著之間的關係

第一節 《十疑論》與《往生論註》、《安樂集》的關係

如上所述，《淨土十疑論》是依據幾位淨土教大師的著作，做為有力的參考文獻而來，這不僅關係到《淨土十疑論》本身的成立年代也和作者的身分息息相關。

首先，筆者先以看曇鸞的《往生論註》以及道綽《安樂集》與《淨土十疑論》的關係:

1. 第五疑回答當中有二種緣，「一為自力，二為他力」；以及《十住婆沙論》所提及的「易行道、難行道」。
2. 第八疑回答中的「三在釋:在心、在緣、在決定」。
3. 第十疑回答中的「三種障菩提門法、三種順菩提門法」

以上三點，在三部論註當中皆有雷同、相似之處，時間上是《往生論註》最早，接下來兩部，若作者為智者大師，則《淨土十疑論》較早於《安樂集》，反

⁸⁸ 《往生西方略傳新序》，大正 47，中。

⁸⁹ 《往生淨土決疑行願二門》，CBETA, T47, no1968。

⁹⁰ 《依修多羅立往生正信偈》，大正 47，216 中。

⁹¹ 釋見聞，《天台淨土教之研究》。

之即《安樂集》早於《淨土十疑論》。

《安樂集》的作者是遙承曇鸞思想法脈的唐代道綽。《安樂集》共有上、下兩卷，是道綽唯一遺留下來著作，共有十二大門，其下又各分小門，性質與《十疑論》相甫，都是引經據典，鼓勵眾生信奉淨土思想、發願往生，下面列出表格⁹²以對照與《十疑論》雷同的部分，由表可知，《十疑論》相對應於《安樂集》的部分主要分別落在第二及第三大門。

《安樂集》	第二大門	第一、名發菩提心	出菩提心功用		《十疑論》
			菩提心名體		
			發心有異	第十疑	
			問答		
		第二、破異見邪執	破妄計大乘無相	第二疑	
			菩薩愛見大悲		
			破繫心外無法	第一疑	
			破願生穢土、不生淨土		
			破生淨土者多喜著樂		
			求生淨土非小乘		
			勸不歸淨土者	第七疑	
			求生十方淨土不如求生極樂	第三疑	
			料簡別時意	第八疑	

⁹²參考 釋修優，〈道綽《安樂集》念佛法門的研究〉，中華佛學研究所畢業論文，2003/8/7

		第三、廣施問答 (一一問一一答)		第八疑 第五疑
第三大門	第一	辨明難行易行道		第五疑
		問答解釋		
	第二、明劫之大小			
	無始來受身無數，多劫輪迴不得二勝法			
	第四、引聖教證成，勸信求生			

《十疑論》中有七個疑都與《安樂集》探討與回應的問題相似，但與此同時也與道綽傳承的曇鸞所寫的《往生論註》相似，至於到底《十疑論》是參考《安樂集》或是《往生論註》，又或是參考其他哪一部論著?Leo Pruden 認為，就《往生論註》對《十疑論》的影響是因為《安樂集》引用了《往生論註》，所以當《十疑論》作者參考《安樂集》，自然而然，《往生論註》的思想也融入《十疑論》的思想當中。

以下將加入《十疑論》與《往生論註》以及《安樂集》相似之處的文句列出，再做比較:

No.	《往生論註》	《安樂集》	《十疑論》
1.	此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度眾生心。度眾生心即攝取眾生有	又據《淨土論》云：「今言發菩提心者，即是願作佛	故《往生論》云：『言發菩提心者，正是願作佛

	佛國土心。	心；願作佛心者，即是度眾生心；度眾生心者，即攝取眾生，生有佛國土心。」	心；願作佛心者，則是度眾生心；度眾生心者，則是攝取眾生，生佛國心。』
2.	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三界者。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。	汝謂一形惡業為重，以下品人十念之善以為輕者。今當以義校量輕、重之義者，正明在心、在緣、在決定，不在時節久近、多少也。	汝以無始已來，惡業為重，臨終十念為輕者。今以道理，三種校量，輕、重、不定，不在時節久近、多少。云何為三？一者、在心；二者、在緣；三者、在決定。
3.	謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。(談難、易行道，自力、他力)	是故龍樹菩薩云。(談難、易行道，自力、他力)	是故《十住婆沙論》云。(談難、易行道，自力、他力)
4.	菩薩如是善知迴向成就即能遠離三種菩提門相違法何等三種一者依智慧門不求自樂遠離我心貪著自身故知進守退曰智。知空無我曰慧。依智故不求自樂。依慧故遠離我心貪著自身。二者依慈悲門拔一切眾生苦遠離無安眾生心故拔苦曰慈與樂曰悲。依慈故拔一切眾生苦。依悲故遠離無安眾生心。三者依方便門憐愍一切眾生心遠離供養恭敬自身心故正直曰方便。依正直故生憐愍一切眾生心。依方便故遠離供養恭敬自身心。是名遠離三種菩提門相違法順菩提門者。菩薩遠離如	又依天親《淨土論》云：『凡欲發心會無上菩提者，有其二義：一者、先須離三種與菩提門相違法，二者、須知三種順菩提門法。何等為三？一者、依智慧門不求自樂，遠離我心貪著自身故；二者、依慈悲門拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故；三者、依方便門憐愍一切眾生心，遠離恭敬供養自身心故。是名	「又願生淨土須具二行：一者、必須遠離三種障菩提門法；二者、須得三種順菩提門法。何者為三種障菩提法？一者、依智慧門，不求自樂，遠離我心貪著自身故；二者、依慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故；三者、依方便門，當憐愍一切眾生，欲與其樂，遠離恭敬供養自身心故。若能遠

	<p>是三種菩提門相違法得三種隨順菩提門法滿足故何等三種一者無染清淨心以不為自身求諸樂故菩提是無染清淨處。若為身求樂即違菩提。是故無染清淨心是順菩提門。二者安清淨心以拔一切眾生苦故菩提是安穩一切眾生清淨處。若不作心拔一切眾生離生死苦。即便違菩提。是故拔一切眾生苦是順菩提門。三者樂清淨心以令一切眾生得大菩提故以攝取眾生彼國土故菩提是畢竟常樂處。若不令一切眾生得畢竟常樂則違菩提。此畢竟常樂依何而得。依大乘門。大乘門者。謂彼安樂佛國土是也。是故又言以攝取眾生彼國土故。是名三種隨順菩提門法滿足應知名義攝對者。</p>	<p>遠離三種菩提門相違法。順菩提門一者，菩薩遠離如是三種菩提門相違法，即得三種隨順菩提門法。何等為三？一者、無染清淨心，不為自身求諸樂故。菩提是無染清淨處，若為自身求樂，即違菩提門，是故無染清淨心是順菩提門；二者、安清淨心，為拔一切眾生苦故，菩提安穩一切眾生清淨處，若不作心拔一切眾生離生死苦，即便違菩提，是故拔一切眾生苦是順菩提門；三者、樂清淨心，欲令一切眾生得大菩提故，攝取眾生彼國土故。菩提是畢竟常樂處，若不令一切眾生得畢竟常樂者，則違菩提門。』</p>	<p>三種菩提障，則得三種順菩提法：一者、無染清淨心，不為自身求諸樂故。菩提是無染清淨處，若為自身求樂，即染身心、障菩提門，是故無染清淨心是順菩提門；二者、安清淨心，為拔眾生苦故。菩提心是安隱一切眾生清淨處，若不作心拔一切眾生，令離生死苦，即違菩提門，是故安清淨心是順菩提門；三者樂清淨心，欲令一切眾生得大菩提、涅槃故，菩提、涅槃是畢竟常樂處，若不作心令一切眾生得畢竟常樂，即遮菩提門。</p>
<p>5.</p>	<p>菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致為難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。</p>	<p>「求阿毘跋致有二種道：一者、難行道；二者、易行道。」言難行道者，謂在五濁之世，於無佛時求阿毘跋致為難。此難乃有多途，略述有</p>	<p>是故《十住婆沙論》云：『於此世界修道有二種：一者、難行道；二者、易行道。』難行者，在於五濁惡世，於無量佛時，求阿鞞跋致，甚難可得。</p>

		五。	此難，無數塵沙說不可盡，略述三五。
6.	謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。	謂以信佛因緣，願生淨土，起心立德，修諸行業，佛願力故，即便往生。	謂信佛語教念佛三昧，願生淨土，乘彌陀佛願力，攝持決定，往生不疑也。

在《十疑論》中共有三次提及《往生論》，第一次是在第四疑中：「《無量壽經》、《觀經》、《往生論》等，數十餘部經論文等。」；第二次是在第九疑中：「又《往生論》云：『女人及根缺，二乘種不生。』」；第三次則是第十疑中：「故《往生論》云：『言發菩提心者，正是願作佛心；願作佛心者，則是度眾生心；度眾生心者，則是攝眾生，生佛國心。』」這《往生論》實則上除了世親的《往生論》，也包含曇鸞的《往生論註》。在《安樂集》中道綽所提到的《淨土論》，除了特別註明是天親《淨土論》之外，其餘有四次所提之《淨土論》皆為《往生論註》之別名，從上述引文可以得知。

《十疑論》在第五疑中的二種緣：自力、他力，這個對應到的是《往生論註》一開頭便提及的龍樹菩薩《十住毘婆沙論》；再者是所謂的「三在釋：在心、在緣、在決定」的部分，也是一致的；在第十疑中：「又願生淨土須具二行」，遠離三種障菩提門法，須得三種順菩提門法。此部分，《安樂集》明言取於天親《淨土論》，相較起《往生論註》，不難發現，也是取文於天親《淨土論》，但是比起《往生論註》，《十疑論》的內容與《安樂集》則更為相似。

從上表對照、比對可知，《安樂集》並沒有完全照抄《往生論註》，而《十疑論》與前兩者也皆有不同，有時與《往生論註》較為相似，有時與《安樂集》較為雷同，是以到底《十疑論》是以哪一個做為主要參考文獻，我們是沒有辦法迅速做出正確的判斷與確認的。

又於《十疑論》第五疑的回答當中，對於難行道與易行道的解釋，此處《安樂集》和《往生論註》是大致上一致的，反而《十疑論》與之則有相當的差別。在第六個部分則《十疑論》和《往生論註》是相通的，唯《安樂集》較為不同，是比較特殊的，否則基本上《十疑論》都是與《安樂集》較為接近。

所以到底《十疑論》是直接引用《往生論註》呢？還是間接引用《安樂集》呢？實在是很難妄下評斷。不過相較於《往生論註》中的八番問答，《十疑論》都與《安樂集》十二大門組織的第二、第三大門則更為貼近與相似，這是不可否認的。

第二節 《十疑論》與《觀無量壽佛經疏》的關係

《觀無量壽佛經疏》又稱《觀經四帖疏》並簡稱《觀經疏》，作者為淨土宗第三祖，曇鸞、道綽派集大成者的善導大師。全疏共有四卷，分為玄義分、序義分、定善義、散善義，此疏是善導就《觀經》內容所著作之註釋書。⁹³

就「觀經玄義分卷第一」和《十疑論》有幾處共通點，如第八、十念成就疑所提的「別時意趣」與《觀經疏》中有一定程度的關聯，尤其是此疑中以《觀經》的十念成就作為問題焦點，但答案是就算是無使造罪的凡夫，仍因為宿福善業，於臨終之時還是能遇善知識而得十念往生。

第九、根缺不生疑中的前半回答：「動念即是生淨土時」與「觀經序分義卷第二」中的「明道里雖遙，去時一念即到。」接續下半的：「女人、二乘種不生」的問題，這個部份雖然《觀經疏》也有一樣的問題，但是相較起來，在處理「女人不生」的問題上，《十疑論》有確實的回答道，而《觀經疏》這是留下了一些懸念與遺憾。

⁹³ 周志鴻，〈善導《觀無量壽佛經疏》念佛思想的研究〉，103/5

另外在《觀經疏》中，關於正定業，善導釋之為一心專念彌陀聖號，而《十疑論》用的則是念佛三昧，並具有欣願行和厭離行，兩者有異曲同工之妙。同時，《十疑論》與《觀經疏》都強調「自覺」的重要性，不過比起其他幾部中國淨土教大師的論著對《十疑論》的影響，《觀經疏》對《十疑論》的思想影響就不這麼大了。

第三節 《十疑論》與《淨土論》之關係

如上一章節所述，《十疑論》的成立，最主要的參考指南是道綽的《安樂集》，在這之後淨土宗又出現一本對淨土宗影響深遠的論典，即是唐代迦才的《淨土論》。

迦才是晚期才歸信淨土的，著有《淨土論》三卷。淨土思想繼承道綽並加以發揮，在其《淨土論》自序中謂：

近代有綽禪師，撰《安樂集》一卷，雖廣引眾經，略申道理，其文義參雜，章品混淆，後之讀之者亦躊躇未決。今乃搜檢群籍，備引道理，勒為九章，令文義區分，品目殊位，使覽之者宛如掌中耳。

94

從上文得知，迦才因認為道綽所撰《安樂集》章品混淆不清，便引用其道理，重新搜集當時淨土教法的重要典籍，分析引述道理，而著《淨土論》三卷，並主張念佛以觀想為主，共分為九章，分別為：第一定土體性，第二定往生人，第三定往生因，第四出道理，第五引聖教為證，第六引現得往生人相貌，第七將西方兜率相對校量優劣，第八明教興時節，第九教人欣厭勸進其心。迦才引用了十二經七論的內文以示凡夫往生之教證；綜合往生之因，由通因是發菩提心、修三福

⁹⁴ 《淨土論》，CBETA, T47, no 1963_001[0083b06]。

淨業，別因是念佛、禮拜、讚歎、發願、觀察、迴向等二方面來解釋；也引用二十位出家以及在家居士往生淨土的靈感故事、實例示諸學人；就化主、處所、所化眾生三方面，論述兜率天宮及彌陀淨土之優劣⁹⁵。以下做《十疑論》和《淨土論》的文章比對：

	《淨土論》	《十疑論》
	<p>又西方淨土。有四因緣。唯進不退。一由長命故不退。如經言。壽命無量阿僧祇劫故。直然三大僧祇修道。則得成佛。況復無量僧祇也。穢土由短命故退也。二者有諸佛菩薩。為善知識故不退。如經云。得與如是諸上善人俱會一處故。穢土由多惡知識故退也。三者無有女人。六根境界。並是進道緣。故不退。如無量壽經云。眼見色即發菩提心。乃至意緣法亦發菩提心也。穢土由有女人。六根境界。普是退道緣故退也。四者唯有善心故不退。</p>	<p>生彼國，有五因緣不退。云何為五？一者、阿彌陀佛大悲願力攝持，故得不退；二者、佛光常照，故菩提心常增進不退；三者、水鳥、樹林，風聲、樂響，皆說苦、空，聞者常起念佛、念法、念僧之心，故不退；四者、彼國純諸菩薩以為良友，無惡緣境，外無神鬼、魔邪，內無三毒等，煩惱畢竟不起，故不退；五者、生彼國即壽命永劫，共菩薩、佛齊等，故不退也。</p>
	<p>由無五退緣故不退也。五退緣者。一短命多病。二有女人及生染六塵。三是惡行人謂惡知識。四是不善及無記心。五常不值佛也。</p>	

《淨土論》兩處所舉出的五或四種不退轉因緣，其實也是類似的概念，而《十疑論》的一、二、三緣是淨土教裡重要的佛力加持，有著濃厚的他力色彩；到得《十疑論》的第九疑女人、根缺、二乘種不生的問題，《往生論註》與《安樂集》並沒有很好的解決這個問題，甚至《往生論註》前半部寫到：「若善男子善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。」後面卻寫：「淨土果報

⁹⁵ 陳均柔，〈迦才《淨土論》一以往生淨土要因論為中心〉，佛光大學佛教學系

離二種譏嫌過應知：一者體；二者名。體有三種：一者二乘人；二者女人；三者諸根不具人。無此三過故，名離體譏嫌。」至此雖有王照明的論文〈淨土宗念佛法門對居士求生極樂淨土的理論依據〉一文中指出，《往生論註》以及《安樂集》都是站在女人、根缺等往生後即可不現其像的立場，但也不是很明白的解釋。到迦才的《淨土論》：「問曰：如《往生論》說：『女人及根缺二乘種不生。』云何女人等三亦得往生？」總結卻明言：「亦不得往生，此亦是業障也，彼論所明種者，定業種也。但無此三定種者，即得往生也。」雖然在《淨土論》第一問答中有言：

今依經論，乃以佛意，但依經論修行者，不問凡聖男女，乃至
十惡五逆，臨命終時，正念現前，心不亂者，並得往生。⁹⁶

但是在「亦不得往生，此亦是業障也，彼論所明種者，定業種也。但無此三定種者，即得往生也。」之文句，很可惜的不是很圓滿的解答，容易使人產生誤解。反觀《十疑論》就有一個圓滿的答案，直接指出故《無量壽經》四十八願云：「設我得佛，十方世界一切女人，稱我名號，厭惡女身，捨命之後，更受女身者，不取正覺。」非謂此處女人及根缺人不得生也。相較起來與其所參考的迦才《淨土論》，《十疑論》就有很大的進步。

第四節 《十疑論》與《群疑論》之關係

《群疑論》的作者懷感是唐朝義學僧，淨土宗宗匠善導（613-681）高弟。初居長安千福寺，學唯識與戒律，於淨土念佛之義未能生信。後謁善導述其疑義，善導乃深期勉之，懷感遂入道場精勤念佛。三年後果如所教，見佛金色玉毫，得念佛三昧，於是參閱眾經藏撰釋《淨土群疑論》一書，未竟，乃由同門師兄懷懌成其志，以完成《群疑論》一書。

⁹⁶ 《淨土論》，CBETA, T47, no 1963_001。[0086b23]

對於西方極樂與兜率的優劣，之前所提的道綽《安樂集》、迦才《淨土論》皆有提及，但是懷感的《群疑論》第四卷以「十二義彰其優劣：一主；二處；三眷屬；四壽命；五內外；六身色；七相好；八五通；九不善；十滅罪；十一受樂；十二受生。」等顯二處(西方、兜率)之優劣。最後也寫到：

「略以十二種義，顯其得失，廣無邊，不可具說。雖二處勝劣其義如斯，然此二處往生，並是佛經勸讚，隨人所願依教修行，並得往生，咸蒙利益。如願志求兜率者，勿毀西方行人；願生西方者，莫謗兜率之業。」⁹⁷

至此表明，已顯示西方、兜率兩土之差異，表明無論發願往生任何的佛土，都是佛經勸讚，智者無須互相詆毀，做一個溫和的結尾。另外《十疑論》與《群疑論》比較起來，《十疑論》都是一貫通俗簡單明瞭的闡釋方法，讓所有讀者皆能輕鬆的理解並得到淨土難題的解答。

此外《群疑論》除了以十二義彰其優劣外，卷四也提及兜率與西方所修之行，有十五同八種異，其八種異者在《群疑論》卷四提到：

一本願異，二光明異，三守護異，四舒舌異，五眾聖異，六滅罪異，七重惡異，八教說異。⁹⁸

其中明確言及：「如兜率易往，淨土難生，十方世尊何須證勸？」懷感的立場表明就是偏向西方淨土。再者，在《群疑論》中「上來同文十五⁹⁹，猶不可說於難生，況異有八門，而乃說言難往。」表示要往生兩土(西方、兜率)，有十五個同樣門檻，是以不得不說往生西方也有一定條件，但是兩土(西方、兜率)的八異，

⁹⁷ 《釋淨土群疑論》，CBETA, T47, no 1960_004[0052c25]。

⁹⁸ 《釋淨土群疑論》，CBETA, T47, no 1960_004 [0053c04]。

⁹⁹ 一觀行同。二持戒同。三十善同。四懺悔同。五造立形像有為功德同。六聖迎同。七稱念同。八禮拜同。九迴向發願同。十讀誦經典同。十一往生同。十二見聖同。十三歸敬同。十四聞法同。十五不退同。

又把西方易生於兜率之理，成立出來，所以學者尋理及教，鑒其難易二門，可永除其惑矣。

《淨土十疑論》第七不求兜率疑中有：「不如阿彌陀佛本願力、光明力」。和《群疑論》的「本願異、光明異」相同意思；第六得不退轉疑中的五種不退轉因緣其四言：「彼國純諸菩薩以為良友，無惡緣境，外無神鬼、魔邪，內無三毒等，煩惱畢竟不起，故不退」對應到《群疑論》卷四的：「問曰：『經言：內有邪三毒，外感神鬼魔』；今言，念佛三昧得見阿彌陀佛及臨命終時，佛與聖眾持花來迎，既是凡夫，有邪三毒，如何不是神鬼魔耶？」

Leo Pruden 研究《十疑論》的文章中，在 18 世紀，甚至有一位名叫鳳潭的日本僧人，他重複引用證真¹⁰⁰的論述，並得出結論：《十疑論》是懷感寫的。因為懷感是 8 世紀中國僧人，同時《十疑論》的概念、用詞、論述方式跟《群疑論》又極為相似。由上可知《群疑論》對於《十疑論》的影響是不可忽視。

第四章 《淨土十疑論》的修行實踐

第一節 修證理念與目的

明代釋弘瀚(1630-1706)為其師祖無異元來禪師(1576-1530)彙編《無異元來禪師廣錄》，在卷四中編寫到：「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」¹⁰¹古德皆言如此，行人怎可不疑？是以《淨土十疑論》作為決疑淨土十大問題的著作，當然必有其疑及其解，此十個問題或許有些與此 21 世紀有背道而馳的感覺，但就本論作述的年代與較為流行的時代看來，皆是當時淨土教徒之間當務之急的問題，以

¹⁰⁰ 生卒不詳，只知於 1207 年做了《法華玄義私記》。Leo Pruden “The Ching-t'u Shih-i-lun”(Ten Doubts Concerning the Pure Land)。

¹⁰¹ 《無異元來禪師廣錄》，CBETA, X72, no1435_004[0254c13]。

下一一探討。

第一、無大慈悲疑以及第二、諸法無生疑，是聖道門與淨道門的問題，關係、影響著淨土教存立與否的問題。第三、十方平等疑和第四、偏念西方疑，是關於為何在十方佛土中，偏重求生於極樂淨土，而示經典、論理據；第三、十方平等疑下的十方，是據《隨願往生經》、《華嚴經》，一即一切，一切即一的原理而成立，念阿彌陀佛等同念一切佛。第四疑回答的部分，引《無量壽經》、《觀經》、《往生論》、《阿彌陀經》、《大無量壽經》、《鼓音王陀羅尼經》等諸經論，殷勤叮嚀，勸往生也。

第五、具縛惡業疑，是談論具縛凡夫往生淨土的可能性。六、得不退轉疑是問設使具縛凡夫往生淨土，如何能得不退轉。七、不求兜率疑，到底該何去何從？是當時佛教徒間的一個重要問題。八、十念成就疑是針對臨終十念與惡業的力量，到底誰強誰弱？九、根缺不生疑，是疑問劣弱凡夫、女人、根缺、二乘種，可否往生淨土，想來這個問題在重男輕女的古代，定是很有爭議的大問題。第十、姪欲不斷疑，是問不知道需要作何善業？要以何為往生淨土的種子？在《十疑論》中凡夫到底可不可以往生淨土，為一個很重要核心問題。為斷淫慾的劣弱凡夫又可稱具縛凡夫¹⁰²、也包含女人、根缺、二乘種。凡夫究竟能不能往生淨土一事確實是一個議論紛紛的議題，尤其是在古代封建禮教中、在傳統古板的思維模式社會之下。

開卷第一問的釋答當中，因未得忍力而不能救眾生的凡夫。當為救渡眾生而

¹⁰²梵語 *sakala-bandhana*。謂具足煩惱，指具足見修二惑者。縛，即煩惱之異名，煩惱（心之惑）能繫縛有情，使其墮於生死輪迴之苦境，故稱縛。蓋無論有漏、無漏，若其見惑或修惑之一分未斷者，皆總稱具縛。又就修行階位而言，乃指自「見道」以前之三賢、四善根等，乃至一切未斷惑之凡夫。一般則以具縛為凡夫之異名，故凡夫亦稱具縛凡夫、具縛凡眾。然嚴格論之，凡夫之中有不具縛者，聖者之中有具縛者，亦即若以有漏道斷滅修惑者，雖為凡夫，實無有具縛；而見道初剎那之聖者，若未能先斷滅修惑，雖為聖者，猶稱之為具縛。《菩薩瓔珞本業經》卷下、《俱舍論》卷四、卷二十三、《俱舍論光記》卷二十四、《摩訶止觀》卷五上。《佛光大辭典》，頁 3080

常親近於佛、善知識，待得無生忍已，方能救眾生。此處可知，在《十疑論》中，強調大悲菩薩行，從第一疑回答就說，修行人發心行道，求得往生淨土，其實最終目的也是為了回到娑婆世界，救渡於五濁惡世中受苦受難的眾生，廣施佛事、轉法輪而修行。不愧為中國大乘佛教論師的論著，一開頭就點明了大乘修行之要點，需有信心及願力。第二疑的回答要旨為不執二邊最終以達心淨佛土淨。第三疑與第四疑，主要也是強調眾生要了知、深信阿彌陀佛與此娑婆世界，偏有因緣，不須懷疑釋迦世尊的聖言量，且需了知一佛功德，與一切佛功德無異，並專至一心相信彌陀大力本願，以求往生淨土。

第五疑和第六疑完全都是在問關於凡夫往生淨土的標準、方法與往生後的狀況，在第五疑的回答中，開頭便強調有自力與他力之別，到了第六疑中，更明確的表示極樂淨土有五種因為阿彌陀佛願力，而能令眾生不退轉的因緣，代表了他力與易行道是「阿彌陀佛大悲願力攝持，故得不退……(中略)此理顯然，不須疑也」。第七疑是強調彌陀大願之力勝過欲界的兜率天宮，讓眾生升起對往生極樂的專至一心，以及對世尊的聖言量的深信不疑。對於兜率與極樂兩選一的問題，在當時是很熱烈的問題。這個問題是大眾很關注的議題，也推測因為《十疑論》經過懷感《群疑論》的影響後，《十疑論》中才会有此一疑。從道安、玄奘等大師一直到七世紀中「西方淨土」與「兜率淨土」，在中國佛教中形成二大往生信仰的主流而相互抗衡。中唐之後，西方淨土漸漸勢漲，相關往生極樂淨土之文集不斷的出現，「兜率內院」似乎就成了穢、染、難的往生處。此處引道昱〈兜率內院疑點之探討〉一文，窺探當時熱議此問題背後的可能原因：

窺基、善導、迦才都是同時代的人，當窺基倡導兜率法門時，善導、迦才、懷感與淨土宗的有心人士卻極力地弘揚彌陀淨土法門，才会有破斥兜率天宮優劣的文章出現，此乃唐朝二淨土爭論之戰。¹⁰³

¹⁰³ 道昱，〈兜率內院疑點之探討〉，《普門學報》第 11 期，2002。

據汪娟〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉文中可知，彌勒信仰約於四世紀時傳入中國，盛極於南北朝，是中國早期最為流行的淨土法門。但是目前的淨土行者，大都以西方極樂世界為依歸，對於彌勒淨土卻顯得十分陌生。而唐朝可說是正統的彌勒信仰由盛趨衰的關鍵時期。¹⁰⁴關於兜率和極樂長短優劣，筆者於此不再細探，可參閱上方的論文。

第八、十念成就疑，就是要大家相信臨終十念佛號之猛力不可思議，能對抗無始重惡業，並否定別時意念之說。第九疑則論及二乘、根缺及古代最為身分卑微的女人的往生資格，回答表示阿彌陀佛的四十八願，已經解決了這個問題，因為所有的女人、二乘、根缺，藉得彌陀佛的願力，往生淨土之後，更不受其身。這也是強調他力的思想。最後第十疑，要點在於要眾生具備厭離行與欣願行，起心厭離五欲，進而願作佛心、則是攝眾生心，即得生佛國心。又須遠離三種障菩提門法順應而得三種順菩提門法。最後環扣回接到第一疑的菩薩行、菩薩心，祈願「一切善行悉已迴施一切眾生同生彼國」。

第二節 實踐方式

十疑的第一疑，即表明「凡夫無力，唯得專念阿彌陀佛」，這也是《十疑論》一直以來一向的立場，也就是龍樹菩薩稱為與「難行道」相對的「易行道」，曇鸞稱作與「自力」對比的「他力」，道綽分為「聖道門」與「淨土門」中的「淨土門」。除了信、願最後也就是以稱名作為行。第二疑則是強調中道，批判執著於「二邊」邪見之人，強調不執著的修心，同時也強調心淨即國土淨。

從第三疑到第六疑上，其實也呼應了易行道淨土門，眾生依靠佛陀他力的觀點，強調閻浮提眾生，心多濁亂，需專繫一心一境，專念彌陀佛，得是一相三昧，以心專至，厭離三界，並表示行者需要起行作布施、持戒、修福等，於一一行中，

¹⁰⁴ 汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，中華佛學學報第5期，1992。

迴向願生彌陀淨土，終得生極樂。第七疑主要是令眾生了解兜率與極樂之優劣，但還是有強調彌陀佛對於念佛眾生，會攝取不捨，以及需要發菩提心，伏滅煩惱。第八的行持方式主要還是以念佛為主。到得第九疑主張「但使眾生淨土業成者，臨終在定之心，即是淨土受生之心；動念即是生淨土時。」同時也依靠他力，不論何種身分，只要能發願往生並行持，到時自然無諸限制，女人、二乘、根缺皆得除卻女人、根缺之像，而二乘則捨棄二乘之執著心。

最後一疑中，講述了最多修行實踐的法門，並一一詳細例舉，表示當行者「欲決定生西方」具足信、願之後必須行持二種行，定得生彼：一者、厭離行；二者、欣願行。厭離行者若行、若坐、若睡、若覺，常觀此身唯苦無樂者，深生厭離。慢慢斷除貪慾，須作七種不淨觀：

一者、觀此姪欲身，從貪愛煩惱生，即是種子不淨；二者、父母交會之時，赤白和合，即是受生不淨；三者、母胎中在生藏下，居熟藏上，即是住處不淨；四者、在母胎時唯食母血，即是食噉不淨；五者、日、月滿足頭向產門，膿、血俱出臭穢狼藉，即是初生不淨；六者、薄皮覆上，其內膿、血遍一切處，即是舉體不淨；七者、乃至死後臃脹、爛壞，骨、肉縱橫，狐、狼食噉，即是究竟不淨。¹⁰⁵

做此七種不淨觀之後，又須發願：「願我永離三界雜食，臭穢、膿血不淨，耽荒五欲男、女等身，願得淨土法性生身。」這是第一步。

第二步的明欣願，又分二種：第一需要明瞭往生淨土，是為救拔一切苦難眾生。更需思忖反省自己的煩惱境強，自為業縛，於是要發菩提心，救度眾生。第二為願生淨土，其下又在分二種行持：一者、遠離三種障菩提門法；二者、得三種順菩提門法。何者為三種障菩提法？

¹⁰⁵ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961[0080c04]。

一者、依智慧門，不求自樂，遠離我心貪著自身故；二者、依慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故；三者、依方便門，當憐愍一切眾生，欲與其樂，遠離恭敬供養自身心故。¹⁰⁶

若能遠三種菩提障，則得三種順菩提法：

一者、無染清淨心，不為自身求諸樂故。菩提是無染清淨處，若為自身求樂，即染身心、障菩提門，是故無染清淨心是順菩提門；二者、安清淨心，為拔眾生苦故。菩提心是安隱一切眾生清淨處，若不作心拔一切眾生，令離生死苦，即違菩提門，是故安清淨心是順菩提門；三者樂清淨心，欲令一切眾生得大菩提、涅槃故，菩提、涅槃是畢竟常樂處，若不作心令一切眾生得畢竟常樂，即遮菩提門。

107

在第二、明欣願求之行，表示以稀有之心，起想緣阿彌陀佛，金色光明八萬四千相好，放八萬四千光明，常照法界，攝取念佛眾生。又觀彼淨土七寶嚴飾等，而具欣心願求。最後統整上方所有的實踐行持，要眾生常行念佛三昧，布施、持戒、修善，悲、智內融，定而常用，自在無礙，發菩提心，且要生淨土常不離佛，得無生忍，於生死國中救苦眾生，一切善行悉已迴施一切眾生，決定同生彼國。

下表為筆者規範第十疑的內容：

一者、厭離行	作七種不淨觀	一者、觀此姪欲身，從貪愛煩惱生，即是種子不淨；二者、父母交會之時，赤白和合，即是受生不淨；三者、母胎中在生藏下，居熟藏上，即是住處不淨；四者、在母胎時唯食母血，即是食噉不淨；五者、日、月滿足頭向產門，膿、血俱出臭穢狼藉，即是初生不淨；六者、薄皮覆上，其內膿、血遍一切處，即是舉體不淨；七者、乃至死後臃脹、爛壞，骨、肉縱橫，狐、狼食噉，即是究竟不淨。
--------	--------	--

¹⁰⁶ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961 [0081a13]。

¹⁰⁷ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961[0081a03]。

二者、 欣願行	一者、先 明求往生 之意	願生淨土 須具二 行：	一者、必 須遠離三 種障菩提 門法	一者、依智慧門，不求自樂，遠 離我心貪著自身故
				二者、依慈悲門，拔一切眾生 苦，遠離無安眾生心故
				三者、依方便門，當憐愍一切眾 生，欲與其樂，遠離恭敬供養自 身心故
	二者、觀 彼淨土 莊嚴等 事		二者、須 得三種順 菩提門法	一者、無染清淨心，不為自身求 諸樂故。菩提是無染清淨處，若 為自身求樂，即染身心、障菩提 門，是故無染清淨心是順菩提門
				二者、安清淨心，為拔眾生苦 故。菩提心是安隱一切眾生清淨 處，若不作心拔一切眾生，令離 生死苦，即違菩提門，是故安清 淨心是順菩提門
				三者樂清淨心，欲令一切眾生得 大菩提、涅槃故，菩提、涅槃是 畢竟常樂處，若不作心令一切眾 生得畢竟常樂

第三節 十疑中心理念

由前面的章節綜合下來，可知《淨土十疑論》與曇鸞、道綽之說大致相似。所以是引《無量壽經》、《觀無量壽經》、《大智度論》、《十住婆沙論》的〈易行品〉、世親的《淨土論》還有曇鸞的《往生論註》以及道綽《安樂集》作為本論依據，是以法性平等、難易二道、生即無生、自力他力、大悲本願是其主要的教義。論中也不乏譬喻，其中有萬年暗室、十圍之索、千年積材、輪王行等譬喻，在一次證明了與曇鸞、道綽的淨土教義、思想，有密不可分的關係。

首釋《十疑論》的法性平等，法性即指遍布於宇宙中真實之本體；為一切萬有之根源。又作如如、如實、法界、實際、實相、如來藏、法身、佛性、自性清淨身、一心、不思議界。¹⁰⁸在《十疑論》中凡夫能否得生淨土是一大疑點，第五、第六、第八、第九乃至第十疑都在討論凡夫(包含女人、根缺、二乘)，往生淨土的可能性。但總結是憑藉著彌陀大願和凡夫自身的願力、行持，就能無礙得生淨土，並得不退轉，是以一切眾生皆是平等無二的，不但有成佛的可能性，也能因為自己和彌陀的願力，不分身分貴賤而往生極樂世界。

接下來探討難易二道之說。「易行道」和「難行道」，都是學佛修行的菩薩道。首先出現於龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》卷五的第九〈易行品〉。介紹菩薩的修行之道，有難、易兩種。例如在古代時期，於世間道路遠方前行，以走路、步行走陸路，一定是較為艱難困苦；如果乘船利用水路，比較省力容易且快速。難行的菩薩道，是指勤行精進，由難行道而得不退轉地；易行的菩薩道，是指以信心為方便而致不退轉地。

龍樹所說的難行道是在此土，長久勤行精進，由難行道而獲不退轉地，而易行道的修行方法，是稱念善德佛等諸佛，乃至諸菩薩名號而獲不退轉地。傳至中國，曇鸞的《往生論註》卷上，則鼓勵專念「阿彌陀佛」一佛名號，稱為易行道，宣揚彌陀的他力本願，因為因地法藏菩薩的四十八本誓願力，即得往生彼成佛之後的極樂淨土；反之在此土成不退轉是為難行道。道綽的《安樂集》，則將難行道稱為聖道門，易行道稱為淨土門。到了日本的法然上人，則標出「自力聖道」與「他力淨土」，來說明難行道與易行道之不同。

根據聖嚴法師的觀點，準然可見，龍樹菩薩所說的易行道，是以稱念諸佛菩薩來求生十方淨土。而中國及日本的淨土行者，則以修行阿彌陀佛的淨土法門為

¹⁰⁸ 《佛光大辭典》，頁 1497

易行道，仰仗彼佛願力，往生極樂淨土。到了彼佛淨土之後，由於所見所聞，皆是阿彌陀佛法音宣化流佈，耳濡目染，皆是念佛、念法、念僧，所以能直至阿毘跋致得不退轉。¹⁰⁹

於《十疑論》中，第一、第四、第六、第九，尤其是第五疑，都有提及依靠「他力」行得方便快捷之「易行道」的「淨土門」。雖然文中並無提及「淨土門」但是關於「自力、他力」和「易行道、難行道」卻是有譬喻、加上詳細解說，並舉出祖師們的論著，釋出實踐的方法，鼓勵行人，信仰「易行道」的「淨土門」配合「他力」，圓滿往生西方淨土得不退轉。

《十疑論》在第二疑中，以重點式的談到「生即無生」的道理。以《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」以及「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」讓疑者可知佛陀說法，是依二諦，但不壞假名，而說諸法實相。再引述《維摩經》云：「譬如有人，造立宮室，若依空地，隨意無礙；若依虛空，終不能成。」¹¹⁰表示智慧之人心淨故即佛土淨，和愚者為生(也等同於「有」)所縛，聞生即作生解，聞無生即作無生解，不知生者即是無生，無生即是生，是完全不同的。

《佛光大辭典》解釋「生即無生」大致如下，即指「生等同於無生」。在三論宗二諦八不中道之中，俗諦因緣和合之假生，並非實生之「生」；反之，被真諦視為「無生」。是故依無生而生者，即「生即無生」；相反的，真諦之無生乃依俗諦之假生而立，故同於俗諦之假生。既知真諦之無生為假無生，故依生而無生者，便是「無生即生」。

《佛光大辭典》中也寫道：

¹⁰⁹ 聖嚴法師，《學佛群疑》。法鼓文化，頁 209。

¹¹⁰ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961[0078a13]。

另於淨土門中之淨土往生，亦可依「生即無生」之意而通釋之；
即往生極樂並非三有（欲有、色有、無色有）虛妄的俗諦之生，而
係依真諦之義，證得無生之生。〔往生論註卷下、淨土真要鈔卷末〕

111

總而言之《維摩經》云：「雖知諸佛國，及與眾生空，而常修淨土，教化諸
群生。」¹¹²就是「生即無生」的重點。

最後「大悲本願」是從第一疑到第十疑都貫穿的一個主題，不僅代表了《淨
土十疑論》的大乘立場，同時也代表著淨土教的大乘思想。不僅有貫穿全文的彌
陀四十八大願，讓眾生依靠他力，而行易行道，圓滿了信、願，同時也強調要行
「大悲本願」，發菩提心，修持菩薩行，例如在第一疑中，就表示行人要發願往
生淨土的目的是「還來三界，乘無生忍船，救苦眾生，廣施佛事」；不只如此，
還有釋迦世尊也是一代說法，處處方便聖教，唯專勸眾生偏念阿彌陀佛，也只為
使諸眾生，專心一境，易得往生於西方淨土。《十疑論》文中言道：

又《阿彌陀經》、《大無量壽經》、《鼓音王陀羅尼經》等云：『釋
迦佛說經時，皆有十方恒沙諸佛，舒其舌相，遍覆三千大千世界，
證成一切眾生念阿彌陀佛，乘佛大悲本願力故，決定得生極樂世界。』

113

此乃《淨土十疑論》的五大重點中心理念。

第五章 結論

《淨土十疑論》非為智者大師真撰，乃是後代作者所假託。本論的內容列舉
出關於淨土教的十條疑問，並針對各個問題，一問疑一決答，共為十疑。文本與

¹¹¹ 乃諸部般若之所說，而為三論宗之極意。《佛光大辭典》，頁 2066

¹¹² 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961[0078a13]。

¹¹³ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no 1961[0078c02]。

淨土教道綽《安樂集》、曇鸞《往生論註》等有相當大的關連性。其餘影響此論的相繼還有善導《觀無量壽佛經疏》、迦才《淨土論》、懷感《群疑論》等。由此推斷下，可以認定《淨土十疑論》的成書時間「西元七百年前後到西元七百七十五年前後」，西元八世紀前半；而作者則應是生在「西元七百年之前到西元七百七十五年之後」，作者被推算為很可能是學習過道綽、曇鸞淨土教思想的天台學者，但也有很大可能不是，原因是作者也不是刻意偏向於某一教派的立場。

《淨土十疑論》中雖有可以和天台宗思想相連結之處，但是幾乎在《十疑論》中卻是沒有明確的提出，反倒是在延續道綽、曇鸞的淨土思想，另外在將自己廣學的各個宗派的教義經典，融會貫通佐證自己的論著，不得不說作者的思想延續著道綽、曇鸞的思想，卻好像也不是要刻意凸顯某宗某派的主位。若真為天台後人所作，為什麼不把自家精髓放入其著作之中？智者大師親撰及口述的思想中不乏真撰的思想著作，何以卻是沒有提及到，連《華嚴經》都引用，卻偏沒有引天台自家經、論，此處甚是可疑。

但，又獨偏冠以天台智者名號，筆者推斷原因在於天台宗雖在章安灌頂之後分隔兩地並逐漸式微，但在天台宗九祖荆溪湛然時期，重整天台，改革創新，振作宗風；此時期恰與《十疑論》的成立年代(700-775)，與盛唐時期有極高度重複，此時的天台宗有一定的巨大影響力，而作者又看中智者大師偏向「行歸淨土」的事蹟並不與天台宗的教義相悖逆，於是，此用意在於推動此論的傳播。是以此部論著應當是純粹屬於淨土教之思想體系，而跟天台宗的教義沒有特別的關聯，筆者判為單純為講述、闡釋淨土的經土教思想經論，也不難看出作者得用心良苦，期盼讀者皆能釋惑解疑，共生西方。

第六章 主要參考書目

第一節 CBETA

《淨土十疑論》，CBETA, T47, no. 1961。

《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475。

《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509

《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475。

《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 0279。

《注十疑論》，CBETA, X61, no. 1149_001。

《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，CBETA, T14, no. 0452。

《無量壽經優婆提舍願生偈註》，CBETA, T40, no1819。

《佛說阿彌陀經》，CBETA, T12, no0366。

《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no0365。

《大般涅槃經》，CBETA, T12, no0374。

《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no2159。

《阿彌陀經疏》，CBETA, T37, no 1760。

《佛祖統紀》，CBETA, T49, no2035_025。

《大周刊定眾經目錄》，CBETA, T55, no2153_p0475a18。

《天台山方外志》，CBETA, GA088n0089_001

《摩訶止觀》，CBETA, T46, no1911。

《妙法蓮華經玄贊》，CBETA, T34, no 1723。

《維摩經文疏》，CBETA, X18, no 0338。

《釋淨土群疑論》，CBETA, T47, no 1960。

《淨土論》，CBETA, T47, no 1963。

《安樂集》，CBETA, T47, no 1958。

《無量壽經優波提舍》，CBETA, T26, no 1524。

《大周刊定眾經目錄》，CBETA, T55, no2153。

《天台山方外志》，CBETA, GA088n0089_001。

《樂邦文類》CBETA, T47, no1969A_003。

《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA, T47, no1973。

《無異元來禪師廣錄》，CBETA, X72, no1435。

《往生西方略傳新序》，大正 47，中。

《依修多羅立往生正信偈》，大正 47，216 中。

第二節 專書

釋見聞，《天臺淨土教之研究》，（臺北：世樺國際股份有限公司，2012 年 5 月）。

望月信亨著/印海法師譯，《中國淨土教理史》，嚴寬祐文教基金會。

王孺童，《智顓淨土思想之研究》。

聖嚴法師，《學佛群疑》。法鼓文化。

第三節 論文、期刊

藍吉富，〈刊本大藏經之入藏問題初探〉，中華佛學學報第 13 期，臺北，民國 89 年。

郭志安，〈陳瓘研究〉。河北大學，2004

陳軍，〈楊杰詩歌研究〉。安徽大學，2009

黃啟江，〈北宋居士楊傑與佛教一兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉。漢學研究第 21 卷第 1 期，2003

郭志安，〈陳瓘研究〉。河北大學，2004

廖明活，〈懷感的往生論〉，中華佛學學報第 15 期(民國 91 年)，臺北，中華佛學研究所

陳明聖，〈盛唐詩中佛禪語典之研究〉，2013

朱封鰲，〈略論天臺學對中國佛教各宗的思想影響〉，臺州學院學報，2015

詹志宏，〈安史之亂後中晚唐佛道繪畫藝術的發展－以《歷代名畫記》與《宣和畫譜》為研究重點〉

釋修優，〈道綽《安樂集》念佛法門的研究〉

- 釋覺融，〈善導系之淨土思想研究〉
- 周志鴻，〈善導《觀無量壽佛經疏》念佛思想的研究〉
- 崔玉卿，〈善導思想研究〉
- 伍先林，〈善導淨土思想之特色〉
- 陳美英，〈淨土法門之女性往生研究——以《淨土聖賢錄》為考察核心〉
- 王照明，〈淨土宗念佛法門對居士求生極樂淨土的理論依據〉
- 張瑞良，〈天台智者的「一念三千」說之研究〉。臺大哲學論評（第十一期）。
1988 年 1 月。
- 釋堅慈，〈諦閑法師《念佛三昧寶王論義疏》之詮釋研究〉
- 杜寒風，〈柳宗元的淨土宗天臺宗教派觀〉，《湖南科技學院學報》，2005 年 3 期。
- 李聖俊，〈茅子元淨土思想研究——以《廬山蓮宗寶鑑》為考察核心〉，2014
- 黃啟江，〈彌陀淨土的追尋——北宋「往生西方」著作的探討〉。故宮學術季刊，
第十六卷第一期。1998
- 周志鴻，〈善導《觀無量壽佛經疏》念佛思想的研究〉，103/5
- 陳均柔，〈迦才《淨土論》——以往生淨土要因論為中心〉，佛光大學佛教學系
- 道昱，〈兜率內院疑點之探討〉，《普門學報》第 11 期，2002。
- 汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，中華佛學學報第 5 期，1992。

