

至彼嚴淨國

便速得神通

必於無量尊受記成等覺

其佛本願力聞名欲往生

皆悉到彼國自致不退轉

◎彌陀淨土教法之宗綱為何

◎各地大乘教系弘傳彌陀淨土教法之大要

◎研究淨土教理，當以康譯本為根本所依

◎示彌陀淨土因果令生信慕

◎明眾生往生因果以啟願行

◎勸除毒斷惡以成往生之基

《佛說無量壽經》要疏科判

釋法藏

編著

目錄

序文

- 康譯《無量壽經》勸持修訂序.....
《佛說無量壽經》要疏略科（含經文）.....
32 1

《佛說無量壽經》要疏簡介

曹魏天竺三藏法師康僧鎧所譯之《無量壽經》，與現存的另外四種異譯本相較，具有譯詞簡約、義理豐備、佛意圓彰與組織嚴謹等優點。因此隋代以來，以至當代的性梵老法師等，中、日兩國所流通的註疏，率以康譯本為對象。本經主要闡述彌陀佛於因地時所發之勝願、勝行，果地所成就極樂世界之超勝莊嚴，以及廣說眾生往生之因行與殊特果報等，可以說是理解及修持彌陀淨土法門最重要的根本教典！

本經上下二卷六千餘字，部帙雖非浩大，但欲每日誦持，則不似小本《彌陀經》簡便。加以近數十年來，社會環境的改變，使得教界對淨土法門的弘揚，一直是以簡短的開示為主，類似以淨土教典為本的系統性講解，已逾來逾不可聞。結果使得淨土教法的弘揚，往往流於通俗化、片面化及表面化。再加上未依經教為本，亦不免使教法的闡述，流於眾說紛紜、深淺失當、權實混淆甚至邪正難分的情況，凡此皆是今日弘揚彌陀淨土法門的隱憂所在。

一九九九年四月，應蓮因寺北部齋戒學會之邀，以四十餘小時講演此部經典。由於時間所限，加以現代人事忙心散，憶持不易，若廣泛地解說本經，於當時之因緣似不具足，因此乃以略要的方式講解此經。如此除了可以隨順當時之因緣外，亦使一些老參的淨土行者，能依根本的經典，對彌陀淨土法門有一決定性、全面性與概要性的理解，這是講解「要疏」的

判科疏要《經壽量無說佛》

主要用意。希望日後，凡於淨土法門有進一步理解需要的鐸、素大德，皆能從此〈要疏〉的解說中，獲得一些信心與啟示。

時維

佛曆二五四七年 前安居日

釋法藏 謹識

於滿州千華寺

康譯《無量壽經》勸持修訂序

《佛說無量壽經》古來有十二譯之多！從最早的安息國沙門安世高（後漢桓靈帝）所譯的《無量壽經》（無存），到最後趙宋時西域沙門法賢所譯的《佛說大乘無量壽莊嚴經》三卷，前後歷經魏、晉、南北朝、隋、唐、宋等朝，為時不可謂不長。此十二譯本傳至宋代，僅存五譯，其餘七種皆僅存經題而失逸經文。現存的五譯，依其年代分別是：後漢月支沙門支婁迦讖於洛陽所譯的《無量清淨平等覺經》四卷（約在西元一七九年），三國時東吳月支國優婆塞皮謙所譯的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷（簡稱《大阿彌陀經》），約二五三年），曹魏天竺國三藏沙門康僧鎧於洛陽白馬寺所譯的《佛說無量壽經》（約二五二年），唐代南印度沙門菩提流志所譯《寶積經》中之《無量壽如來會》二卷（約六六年）及趙宋法賢最後所譯之《佛說大乘無量壽莊嚴經》三卷（約九八〇年），僅此五譯本，其年代亦前後經歷了八百年之久。

梵本各異之意義

從這五種譯本的譯出年代、地點、經題、譯者原住地（多少代表著該經所盛行的地區）及內容差異等方面來看，其梵文原本亦不盡相同當可理解。就如同吾人所熟悉的《金剛經》、《彌陀經》即有不同地區所傳承的不同梵文本一般，此經亦隨著傳承地區（或教派）的不

同，而有不同的梵本。原來佛陀以一圓音說法，眾生各隨其根性，而有不同之理解。更隨其不同之理解，於同一法會上，或不同法會的類似教說中，而有不盡相同之記憶與記錄，本不足為奇，此正是佛法圓融，普攝群機的具體表現！因此不同梵本，即代表著不同的攝化因緣，這也是不同梵本之所以會同時流傳於世間的意義所在，而不同漢譯本之流通，其意義亦復如是。後世佛弟子正可以透過這些不同的漢譯本（乃至其他文字版本），從多方面了解佛陀說此教法的旨趣，並在互相的參照中，深化吾等對經文的理解。

五 譯並存之價值

另一方面我們更必須了解的是，翻譯的工作畢竟是一種人為的「再創造」過程，隨著主持翻譯者的語文素養及佛法見解之不同，即使是一同一原文本的翻譯，亦可能有著不同的思想風格與譯文內容。何況在不同的時代中，各有不同的用語習慣及佛法思想重心，因此不同時代所翻譯的用字遣辭，也有著優美、樸拙，順暢、古澀，乃至佛法思想有所不同等方面的差異在。基於這樣的理由，則儘量讓各種譯本獨立存在，以為後世的相互參考，使令後人得以從各譯本所顯示的彌陀原意中，依各人的根器與因緣，去汲取其淨土法門的資糧，從而深化、廣化對淨土法門的理解，這正是古來祖師大德們，之所以會保留各譯本之原貌，並使其皆能並行流通的價值所在。

康本文義周足 古德所重

當然，若以誦經修持的實際需求看，在各種不同譯本中，選定一部文字較為簡潔順暢、義理較為完備一致的譯本，則有其專精修持上的必要性。在此目的下，古來大德皆獨鍾於唐魏康譯之《佛說無量壽經》，實有其深義。蓋現存五譯當中，雖內容互有詳略，然論其義理最為完備，譯文前後妙義最為一貫者，則首推此康譯之《佛說無量壽經》！首先就義理之完備說：例如本譯四十八願中第十八、十九、二十之「攝生三願」，其信、願、行三種深義，各個了了分明毫不混濛，可謂言簡義豐、辭暢理圓，而且主從分明、義無重複（見下「會集混淆文義」一節略明）。其他四譯則無法如本譯般地，能使淨土三資糧的教、理、行三者皆條理清晰。

其次就前後教理的一貫說，以三輩往生文與攝生三願之文為例，不但前後譯文皆有其對應之經文，使之相互呼應，而且其文字簡潔、義理嚴謹明確而豐富。例如在三輩文中，對於見佛往生方式的說明，皆有明顯層次之區隔，使人能明確地了知三輩所修因及所得果之不同的所在。至於其他譯本，或失之冗長，缺乏重點（如支婁迦讖本及支謙本，甚至混入了「胎生」之文義），或層次條理不甚分明（如法賢本），皆不若本譯的義理層次明晰。在康本中，如此義理配合嚴整的翻譯，不乏其例。

另外唐譯本之文理雖亦俱好，內容大體亦與本譯相同，但下卷中卻獨缺「五惡」等一大段經文，則是其美中不足之處。雖然有大德認為：「五惡」之文不過是佛法的通義，諸經論中皆有提及，因此又於此經下卷末重提，似有累贅重複之嫌，於此刪略似乎更為適當？對於

此議，有三事當知：一者，五惡所言，大體為五戒所攝，此正娑婆眾生斷惡修善之基礎。故佛陀於諸經之中處處提醒，正是為了加強吾人的警覺與持守，似不應以他經中已多所論及而認為此段文為多餘。二者，五惡之文，表面看來似乎與本經「建立淨土法門之根本」的宗旨無關。但如果我們進一步對此經進行判科（見學人所編《無量壽經》研修本），將可發現此段五惡文與之前的三毒之文，其實正都是屬於「世尊勸誠流通」的部份。佛陀藉由這段勸誠我們離三毒斷五惡的文字，讓我們能在不更造現世惡業的前提下，更加地穩操臨終正念往生的左卷，則其「流通」本經於後世的義涵至為明顯矣！這亦與中國古德向來所提倡的「持戒念佛」之修行宗旨不謀而合。三者，各譯本之文句，必有其梵本之根據，若任意減否甚至刪略，恐怕亦會開啟後人隨意輕慢經句，甚至任意刪略經文的不當因緣。由以上三點的分析可知，此段五惡之文，不但不應看作是繁冗、多餘，尤其不可任意地刪略，其在下卷末的適當出現，正可使佛陀利益末法眾生的深悲用意，更加的圓滿周足！由這點來看，也再次地凸顯了康譯本優於唐譯乃至他譯本的又一事實。

民初曾有梅光羲氏批評康譯謂：「如四十八願中最重要者，厥為蓮花生，與國無婦女兩願，而漢、吳（此指支婁迦讖及三國支謙二譯）本有之，曹魏本所無。」云云（見《會集序》）。此中關於蓮花生，固然吳譯本，第二願文中云：「諸無央數天人民，蜎飛蠕動之類，來生我國者，皆於七寶水池蓮花中化生，長大皆作菩薩。」此謂一切眾生之類，往生彼國者，皆是「蓮花生」。姑且不論此二願是否真如彼人所說的，為「四十八願中最重要

者」，然而事實上，於康譯下卷五惡段之後，世尊即對彌勒菩薩說道：「若有眾生，以疑惑心，修諸功德，願生彼國。不了佛智……然猶信罪福，修習善本。……此諸眾生，生彼宮殿，壽五百歲，常不見佛，……是故於彼國土，謂之胎生。」因此可知，依本經所示，並非所有生於極樂之眾生皆是「化生」的，其往生的眾生之中，若是有「以疑惑之心修諸功德」的，雖然亦發願求生，以其「不了佛智」故，將會感得生於邊地宮殿的所謂「胎生」之果報！因此康譯四十八願中，即不提「皆蓮花化生」之事，而另於胎生文段之後，說明：「若有眾生，明信佛智……信心迴向。此諸眾生，於七寶華中，自然化生」。如此則一方面可避免以疑惑心往生的胎生眾生，懷疑佛願不實（既云蓮花化生，如何今日更有胎生者？）；另一方面，亦可別文說明化生與胎生之條件差別，以令眾生知所取捨。更何況「胎生」之義，不但康本有之，乃至其餘四譯亦皆有胎生之文（漢、吳二譯雖無「胎生」二字，然其相類之文義則見於卷下三輩往生之中、下二輩對應文中）。可見有胎生之事實乃極樂淨土之共義。既有胎生之事，而卻於本願中說「皆蓮花化生」，是很容易引起眾生疑惑的。當然，若依漢、吳二譯本看，似乎化城中的眾生亦以蓮花而化生？然而吾人當知，彼等蓮花化生後並不能見佛、聞法，乃至亦不能見諸比丘僧，必須於其中先自責生悔，五百歲後方能出於化城，同真正 的蓮花化生之極樂眾生一樣自在聞法、修行，因此這類在「胎城」中蓮花化生的眾生，在未出「城胎」之前，仍受化城所限，不能自在見佛聞法。由此可知，此中所謂的蓮花化生之眾生，並非指本願中所正被之眾生，故康本別以「胎生」目之，以此而與真正的蓮花化生有所

區別。如此一方面既能生起誘導眾生發真信心的作用於前，又可避免眾生疑、謗佛願不實於後，誠可說是極為善巧的安排。因此康譯本不於本願中建立蓮花化生之願，這不但不是「缺憾」，反而更能體現出康譯本之義理嚴謹圓融優於他譯的事實！

至於「國無婦女」願，雖然支謙譯本中第二願有云：「使某作佛時，令我國中，無有婦人女人。欲來生我國中者，即作男子。」然在康譯相對應的第三十六願中則明白地說到：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂。發菩提心，厭惡女身，壽終之後復為女像者，不取正覺。」又如第二十一願亦云：「設我得佛，國中人天，不悉成滿三十二大人相者，不取正覺。」其中所謂的「壽終之後復為女像者，不取正覺」，正是指往生後不再受女身之意已甚為明確。而所謂「國中天人，成滿三十二大人相」者，其三十二相中的第十相，馬陰藏相，正是指「男根」密隱之相（如馬），這不也正面地指出了極樂世界的天人是男子丈夫身的事實，如此二願之文句確鑿，而晦氏於此不知何故卻視而不見？只遺憾彼序文一出，即有人毫不細察照本宣科地也跟著如此宣唱，所謂以盲引盲，莫此為甚，但可憐憫的卻是廣大被誤導的四眾佛弟子。

康譯本在義理上的殊勝，又可於攝生三願（十八、十九、二十等三願）中看出來，蓋於此重要的攝生三願中，康譯本皆明確地僅標舉出眾生往生之「因」，至於往生之「果」報，則另於其他各願中分別說明。如此往生之因、果分開說明，則眾生極易就各願文之說明，清晰地了解到求生之因行與果德的所在，而不至於混淆。然而在後漢的支婁迦讖譯本中（吳譯

本亦有同樣情形），卻於此談往生因的三願（分別對應十七、十八、十九等三願）中，又各別帶入了往生果德或念佛果報的內容。如彼譯十八願云：「即還生我國，作阿惟越致」；十九願云：「壽終皆令不復更三惡道，則生我國」等。當然，謂生者皆阿惟越致（不退轉），或生前念佛者壽終後皆不復墮三惡道，都是各譯本的通義，然而將之置於專談「往生因」的願文中，則有混淆不專之嫌。若進一步更以小本《阿彌陀經》：「極樂國土，眾生生者，皆是阿鞞跋致。」之經文印證之，則吾人可知，無論依何願之因行而往生，其生者是「皆圓證三不退」的（見 慕祖《彌陀要解》五重玄義「論用」段）。但在後漢及吳兩譯的攝生三願之願文中，卻僅有一願（二譯分別是十八及第六願）言及「作阿惟越致」，而其他兩願則無提及。如此則反而易令眾生懷疑：是否只有依於十八或第六願之因行往生的眾生，才能住於不退（下節所提之優氏會本，亦有此類缺失）？反觀康譯，則於此三願中，專只說明「往生之因行」，暫時皆不提「阿惟越致」之事，而是將往生不退之果德，別於其他願中（如第十一，二十一，三十四，四十七，四十八等願）另外總提，如此則不至於使人就攝生三願的果德，產生是否皆能「不退」的分別與懷疑，可見康本在願文的文理清晰表現上，亦優於他譯。

以上是分別與唐譯，吳譯及後漢譯本的比較，而凸顯康譯的殊勝。最後同樣再以康本的攝生三願為例，若仔細以之與其他譯本相對應，則知其他三譯皆有三願相互對應之願文可得，唯獨趙宋本只有二願，其中獨缺了以「聞名歡喜」、「至心信樂」為往生條件的願（此在康本及唐本為第十八願，在後漢本為第十七願，在吳本則為第四願）！另外，如康本中向來

頗為古德所重視的，「諸佛歎名」之第十七願，也是只有趙宋本獨缺。附帶一提的是，漢、吳二譯雖有攝生三願的對應文，可是該二譯在第十八願的對應文中，卻又獨缺「十念往生」的文義，這亦是美中不足的地方。固然世尊隨宜說法，依於眾生根機之不同，詳略廣狹各有密意，吾等凡夫實不應於經典中妄起分別（《法華經》／《安樂行品》云：「不樂說經典過」正此之謂）。然詳觀此十七，十八兩願，對吾等凡夫眾生，甚有提攜及啟發信心之功能，倘若有缺或文義不周足，則於淨土教理信心之建立，將頗有不足之憾。凡此之類，都是其他各譯與康本相較，在關鍵性的文字上有不圓滿的例子。

經過以上的比較可知，康譯本就整體來說，具有譯辭簡約、義理豐備、佛意圓彰等優點，實為他譯所不能及！依於以上的理解，則在選擇修持相應的經文上，自有其對於凡夫根機所需，而不得不存在的優劣之分別，此正是古來大德皆獨推康譯本的真正用心之所在。這就難怪隋代以來，中土所流通的四種註疏，率以康譯為對象。也因此印光大師方云：「皆以康僧鎧之《無量壽經》為準則焉」（復王子立居士書二）。另如日本的淨土各宗，針對此譯本所作的疏釋，現在仍留存的，即多達五十多種以上，至於其他譯本之註疏，中、日兩國幾乎絕無僅見，此譯之受重視可見一斑！若說中、日兩國之淨土教，皆是以此譯本而開宗立派亦不為過，願諸上善人皆能遵循歷代古德之智鑑與傳承，以曹魏康譯《無量壽經》之受持，做為理解淨土法門的根本，如此則傳承有據，而慧解由發也。

會集不順譯法 經有明禁

然而近年來，迭有所謂「會集本」的出現，一些緇素大德，不察所謂的會本，其實是依會集者之見解為基礎，個別抄截五種（或四種）譯本之經文，再以凡夫的分別識見將之裁剪綴集而成的，並非梵本中真有此「會本」。然而以凡夫識見任意抄截經文著於前後所成之文本，既非佛陀金口所親宣，豈能如理如量地彰顯淨土之深義？自來會本以王曰休居士為始，民初則有夏蓮居居士在後（本文以下對「會本」之討論，主要即以夏氏本為主），所謂「無事生事」（印光大師復王子立居士書三），正凡夫之通病也。弘法之熱忱固然可佳，唯不順譯法，師心自用之嫌則迥然不可免！若會本必可為，則此經何須綿亘八百餘年，一譯再譯？豈不一會了事？隋、唐以降，淨宗門中人才輩出，又豈無具眼宗匠進行此事，何須留待末法眾生代庖？

現存五譯本，梵文原典既已有異，復又翻譯者思想、風格，及其所處之時代、與用語用辭等皆迥異，勉強裁剪綴集，不但會有思想、語法不一貫的缺失。而且個人的意見、佛法的認知及對淨土法門的立場態度等，畢竟仍有其局限性，甚至偏頗性，如何能真正取捨得宜而無過失？這就無怪乎當年夏氏會集時，必須借諸拈鬮（見梅氏序文）來決定取捨了。試問：大眾慧命與正法之抉擇，古來豈有依此為憑者？同時，淨土法門乃是所謂的「難信之法」，為佛陀正徧知所「無問自說」的法門，我等凡夫豈能盡解其深義及密義？既不能盡解淨土法門的深密之義，又不能代表各類眾生對淨土法門的見解及立場，則依個人私見所會集的文字，如何能稱之為「佛所說經」，並取信於他人？又如何能符合各種根性之眾生對淨土法門的

需要與理解？

再者從師心裁接之角度看，即使是一字不改，不同的前後文相接，將會產生文意不同於各譯本之原意的結果，也是非常明顯的，此時當如何取捨？這又豈是以一人之見、一人之力就能完成，而保證無有過失（下文「會集裁接失旨」一節將有實例可知）？印祖就此在〈復庄子立居士書一〉中，有一段明確的開示云：「人貴自知，不可妄說過分大話……看得譯經絕無其難。……須有能分別梵本文義，或的確，或傳久訛謬之智眼，方可譯經。然非一人所能。以故譯經場中，許多通家，有譯文者，有證義者。」有梵本為根據的譯經事業，尚且這般地慎重，要集眾人之力方能如法完成，何況是沒有梵本為根據的會集？其取捨綴集之複雜性又高過何止千萬？想來乃至諸方賢哲齊聚一堂，亦難有統一之見解。何況「抄前著後，前後著中」等倒置經文之行為，正是佛陀所明禁（見《佛說佛名經》卷二十四）！既吃力不討好，又有違犯佛陀所教之咎，則會集之事不可行，於此至為明白矣！

此外如本經之另外兩種異譯本，《大阿彌陀經》及《清淨平等覺經》，亦皆於流通分中明明白白地提到：「我持是經以累汝曹，汝曹當堅持之，無得為妄增減是經法」（《大正》十二卷三一七頁下，二九九頁下）！如今會本以一己對淨土法門之見解，任意抄此刪彼裁接文字，不正是「為妄增減經法」？原來佛陀大聖，早已預知未來之世，必會發生抄截經文、妄增減經法之事，故於經中即預先明白地如此告誡吾等。今日之淨宗行者於此，實不可不加以重視而明辨之。

會集杜撰經句 不符誠信

夏氏會本在其文前廣超子所作的序文中言：「夫會集與譯文不同，譯經須見梵本，會集須照原文，無微不信，儒籍尚然。原譯所無，微與何有？」又梅光巖序亦云：「無一語而不詳參，無一字而不互校，務使精當明確，鑿然有據，無一義不在原譯之中，無一句溢出本經之外。」言下之意似乎夏氏會本頗能符合經典原義，而其用辭似亦皆出於原譯？事實則不然，例如《會本》第十八願，其所集之文為：「我作佛時，生我國者，所須飲食衣服，種種供具，隨意即至，無不滿願。十方諸佛，應念受其供養。若不爾者，不取正覺。」觀此段文之文義，乃是指極樂世界眾生，能隨己之意願自然得到飲食、衣服等等供養之具。並持此種種供養具，只要發心欲供養「十方諸佛」，則十方諸佛即會「應」彼等之心「念」，而來「受其供養」。此段文中值得注意的是：極樂世界眾生並非持此供具往十方諸佛所供養諸佛，而是諸佛應其供養之念，「主動」來受其供養的。此文的關鍵，即在應念受其供養中的「應念」二字，因為是諸佛的主動應念而非極樂世界的眾生「承佛神力」（見下引文）親往至諸佛所而修供養，所以可以確定所指的是諸佛主動來受供養。然而，五譯本中相關的願文卻皆無此「應念」二字，當說到持種種供養具供養十方諸佛時，各譯所說的都是承彌陀佛的願力或神力加持，而令欲供養的菩薩得以「親自」到達十方諸佛前，或令供具能自至諸佛前而行供養，從無一譯是說十方諸佛「自己主動」應念來受供的。事實上，此「應念受其供養」句，

純是會集者私自杜撰的結果！即使在法賢本第二十願中有提到彌陀「以宿願力，令彼他方諸佛世尊，各舒手臂至我刹中，受是供養」，但這仍是指由於欲供養的菩薩因己身「不能往」，所以才藉由彌陀「宿願力」加持，使得十方諸佛舒手至極樂世界受供，這是彌陀佛的神力所致，亦非十方諸佛「主動」如此的，但會集中卻連彌陀神力加持的文句也刪除，而形成了諸佛自行來受供的局面。

當知諸佛來受供與菩薩往送供兩者，在恭敬功德的修持上是大大不同的，例如法賢本第二十願續云：「又復思惟，如佛展臂至此受供，劬勞諸佛令我無益。作是念時，我以神力，令此供具自至他方諸佛面前，一一供養。」既云「劬勞諸佛令我無益」，可見本經是強調菩薩持供具親往至諸佛所而修供養的。因此康本第二十三供養諸佛願方云：「承佛神力供養諸佛，一食之頃不能遍至無量無數億那由他諸佛國者，不取正覺」。唐譯二十三願亦云：「以佛威力，即以食前，還到本國」。漢、吳二譯第二十二及十三願則云：「欲共供養八方上下無數諸佛，皆令飛行，欲得萬種自然之物，則皆在前，持用供養諸佛。」總之，在此一「供養諸佛」之願上，本來五譯都是明示了菩薩「承佛神力」之加持，持種種供具而「親往供養十方諸佛的。但在夏氏個人的大膽刪略杜撰之下，卻主、從互換地成了彌陀佛發願要令十方諸佛，應彼世界菩薩的供養心念，而主動劬勞來「受其供養」了。此中不但無法凸顯菩薩親往十方送供的虔誠功德，同時也抹煞了彌陀佛以大威神力加持彼世界之眾生，使彼等皆能於「一食之頃」供養十方諸佛的不可思議神通力用！這正是會集本表面看來似乎言之成理，

其實內在則隱含著諸多私撰經文、偏離經義之文句的例證。

此外，再如本經序分「現瑞發起」段中，會本有一段集文為：「尊者阿難即自思惟：今日世尊，色身諸根悅豫清淨，光顏巍巍，寶刹莊嚴，從昔以來所未曾見，喜得瞻仰生希有心」之後才接另一段集文為「即從座起偏袒右肩，長跪合掌，而白佛言：世尊！今日入大寂定住奇特法，住諸佛所住導師之行」。依此文義了解，則阿難尊者乃是先於心中自行思惟：「今日世尊，諸根悅豫」等，然後才從座起，向佛請示的。然而考諸五譯本之經文，所謂的「諸根悅豫」等句，皆是經文直接對佛陀的側面描述，而非指阿難尊者所自行思惟的內容。事實上五種譯本的經文之中，根本無所謂的「尊者阿難即自思惟」之句，此句很明顯亦是會集者所私自編造加入的！固然此處所舉之例子，於文義似未產生如前例般的嚴重偏離，但在描述上已絕不同於五種譯本之原文，則是非常確定的。透過這兩個實例，則會集者私撰經句失於誠信的心態已昭然若揭矣。可見前引會集序文所謂的「會集須照原文」也者，「鑿然有據，無一義不在原譯之中」也者，根本是子虛烏有之事，豈能相信？

會集混淆文義 失其條理

會集之工作，往往要以個人的一己之理解為基礎，而對經文從事抄前補後的工作。殊不知佛陀大聖，智慧高深莫測，金口所宣自然條理清晰，文義圓備。但經過吾等凡夫任意地以個人私見，於經文中抄補合輯的結果，破壞各譯原有的思想一貫性、圓滿性，幾乎是無可避免的事，這也正是會集不可任意而行的主要原因之一。例如康譯四十八願中，專談眾生往生

條件的，為第十八、十九、二十之攝生三願，其中第十八願以「信心」為主，願、行為輔；十九願以「願心」為主，信、行為輔；二十願則以「念佛行」為主，信、願為輔。如此信、願、行三恰恰嚴整地配於三願之中，從康本中的譯文可以輕易地判讀出來，而這也正是古德一向所倡議之淨土三資糧，康本譯文之精當巧妙與圓彰佛意於此可見。今夏氏會本中之對應三願，則各依五譯本之文，而交錯彙集，結果已使得此三願文，信、願、行各有所主互為輔助，文理井然、辭義明顯互不重複等等優點蕩然無存！所謂破壞原譯思想的一貫性與圓滿性，正是指此。

再者，將四十八願改為二十四願，本來就極為勉強與不妥，然梅氏在序文中為此則辯稱：「拈鬮佛前，始行定議。……舉其綱既與漢、吳相同，數其目則較魏、唐為備，千斟萬酌，會成此章。問者不識之無，則莫如何。」云云。可歎攸關法門大事之四十八願經文，竟然以「拈鬮」的方式來決定，本已令人至為驚訝與不能苟同，而彼人竟還大言不慚一付依老賣老的口氣，訓人「不識之無」？今不妨更引會本十八願之例再為剖析：蓋此願所言「飲食衣服，種種供具，隨意即至，無不滿願」者，依其前後文義看，此處的「飲食、衣服」，指的乃是供佛之「供具」，而非極樂世界眾生所自受用的飲食、衣服。如此一來，則四十八願中有關衣、食等，極樂眾生皆受用自然之願（如康、唐二譯中的三十八願；漢、吳二譯的二十三願及三、十四願等）將付之闕如。果真如此，又怎可說此會本是「數其目則較魏、唐為備」呢？或有謂文中的「飲食、衣服」指的乃是眾生的自受用之物而非供具？但如此則自受用與

十方佛受用兩者即混在同一願之中，此與五種譯本自、佛二種受用皆分別安立的願文原則即有違背！何況若全願文一氣讀來，要說衣服、飲食是「別指」極樂世界眾生的自受用而言，唯有種種供具才是下文「應念受供」的供養物，就語氣來看，則未免太遷強？五種譯本之中，正是為了避免這種自、他受用的混淆，所以才都分別以不同的願文來表達，其中當說到自受用衣時，則明確地有「應法妙服自然在身」（康、唐譯本第三十八願），若說到自受用食時，則有「食已鉢皆自然去」（漢、吳二十三及十四願）等描述文句，以表示其自受用的具體情況，如此方不令願文在自受用或佛受用上，有所混濛及模稜兩可的情形發生。如今夏氏自作主張，硬是將自受用與他方佛受用的兩種願文合併，不但反而造成了文義的渾沌不清，同時也缺乏了具體描述眾生在極樂世界受用衣、食的情況，如此一來吾人將不清楚極樂世界中，天人、菩薩衣、食受用的具體方式，從而失去了淨土行者在憶念極樂世界時的真實感與親切感，這對於促進修學淨土法門的好樂之心，是有很大不利影響的。所謂會集混淆文義失其條理，此又一例耳。會集者對淨土法門之理解不深，對經文中所內含之深義條理不明，於此二例中可以確知矣。依此對淨土法門的理解程度，而欲行會集之難事，印祖所謂「學識不及龍舒，其自任過於龍舒」者，所斥正是指此。

會集裁接失旨 違於教行

更進一步說，今之會本既改四十八願為二十四願，此舉不但與傳統所知全然相違，而且亦與臺良耶舍所譯《觀無量壽經》，中品下生文所示「法藏比丘四十八大願」（《大正》十

二卷三四五頁下）之經文不一致，從而造成了淨土經典互相間之矛盾，這不也是會集時考慮不周與個人師心自裁所造成的效果？違於教法行相這是明顯之例。

最重要的是，佛陀金口所親宣的文句，自有其前後一貫的深、密義理在，這是不可以個人識見任意裁接的。即使裁接過程中不改一字，但以凡夫的妄知妄覺為所依，仍然會裁接出完全不同於原經意，甚至違教、違行失去原譯經旨的文句來，也是非常容易發生的事。例如會集本在第十一願之願文為：「十方眾生，聞我名號，發菩提心，修諸功德，奉行六波羅密，堅固不退。復以善根迴向，願生我國」（康本為十九願），在此一至為重要願文的會集上，即因為會集者對經文教相的未能細加分別而任意裁接，從而改變了原譯所示眾生「往生條件」的標準，而這卻正是牽涉淨土法門修持最為重要的事，我們豈可輕忽而不加以指出？關於此願，雖然在法賢本相對應的第十三願文中，有「念吾名號，發志誠心，堅固不退」句，而支謙本在第七願的對應願文中，亦有「奉行六波羅蜜」句，但遍觀五譯本之文，皆未有於此願中要求行者必須「行六波羅蜜，堅固不退」的。今夏氏會本，卻截抄法賢本「堅固不退」四字，著於謙本「奉行六波羅蜜」之後。結果本來依於法賢本而言，是要求行者必須於「持名及志誠心」上要堅固不退的，如今卻被會集本改為要求行者必須於「奉行六波羅蜜」上，要堅固不退了！此中相差又何止千萬？

擁護「會本」者一向宣稱，夏氏會本全依經文會入云，即便此說屬實（實際上此說不符事實已如前二節所述），然而移花接木的結果，那怕皆是佛語不改一字，亦將產生違背經旨

的結果，在此例中我們將看到非常明顯的證據：吾人皆知淨土法門深廣難測，尤其往生條件之確立，更關乎一切眾生得生之因緣，凡夫實不可（亦不能）任意增減其條件之強弱！試問：五濁惡世之凡夫，能行六波羅蜜而又堅固不退者幾希？固然譙譯中亦提及「奉行六波羅蜜」，但觀其前後文意，卻絕無要求行者「必須」於此堅固不退之意。蓋初學之菩薩，發心隨學六波羅蜜固為通途，但若說必得到了「堅固不退」的地位才得往生，則別教八地菩薩方至不退，豈是一般初心菩薩所能為？又若真是八地菩薩，則彼已能隨願自在往生矣，何須此願來攝？如此則第十九願豈非虛設？更何況五譯本中皆無此義。如此的會集內容不但與五種譯文之教相皆大有違異，同時於淨土教之行法，亦產生了很大的混淆。由此吾人可以確見，會集之做法實在牽涉教相、教理和教行甚廣，無論任何人來從事皆不恰當，也無法真正做到圓滿無過之結果。

再就此會集的願文來分析，首先我們應了解：欲求生淨土則平時的信願增上及六波羅蜜等功德固然重要，但最為關鍵的，仍然是以「臨終時的往生正念必須明白、堅固」為重點。然而此一正念的保證，正是法賢本中所強調的「念吾名號，發志誠心，堅固不退」。於此，康譯中則謂「繫念我國」，小本《彌陀經》亦云：「若一日乃至七日，一心不亂」。蓋依法賢本原經文之旨，必須「念吾名號」至「堅固不退」（條件較強），才能保證臨終往生正念的確立，這是彌陀佛在法賢本中，金口所親宣的往生條件！今夏氏會本擅將法賢本中「堅固不退」四字移往支謙本的「奉行六波羅蜜」（條件較弱）句下，則彌陀佛本來要眾生加強的

往生條件被刪除了，而非彌陀佛本意的、八地菩薩以下都難以做到的條件（更何況一般凡夫？），卻反而被強調了。如此將從「根本上」，改變了諸譯所共許的「淨土法門之修行基礎」，從而去建立一種新的，為夏氏個人所認知的往生條件。問題是，淨土法門是「佛與佛乃能知之究竟」的法門，它容許由凡夫之我見而另立新的往生條件嗎？若依此會本而修，則今後淨土行者將不知道該努力於念佛名號，以臻堅固不退（此正善導大師所謂的「一向專念」之正行），反而會分心去做那凡夫根本不可能達到堅固不退的六波羅蜜行了（此正善導大師所謂的「散善雜行」）。這就無怪乎今日多有淨宗行者，對於往生之事，總難生起堅固而如法之信行了。

類似的情況，亦發生在康本的第二十願上（夏氏會本則為第十二願），彼會本之文為：「十方眾生，聞我名號，繫念我國。發菩提心，堅固不退。植眾德本，至心迴向」。蓋法賢本中雖有「聞吾名號，發菩提心，種諸善根，隨意往生」之句，但遍觀五譯相對應之願文，甚至連「堅固不退」之句亦無，何況還要求須「發菩提心，堅固不退」？然會本第十二願中卻憑空出現了如是的條件！我們知道眾生在凡夫位上發菩提心，事實上是可能進進退退的，然而只要曾經有少分發起，即成佛種，即是「種諸善根」，即可藉此善根迴向而「求生」。如今會本卻又明文要求必須發菩提心到「堅固不退」的地步才能往生，則以個人師見另立新的往生條件此又一例矣。民初有擁護者梅光巖氏謂此會本為「無一義不在原譯之中，無一句溢出本經之外」者（見其〈會本序〉），如今視之，根本是缺乏事實根據的溢美之辭。無怪

乎 印祖斥之為「膽大心粗，不足為訓！」（復王子立居士書三）。

會本另立正因 本末難分

另外又如夏氏會本於三輩往生文後，更依宋譯法賢本上卷末三輩往生之相應經文（但無「三輩」之名，其內容與唐譯本大體相類似），將之間雜加入漢、唐二譯前後之文並略事刪補，再續之於會本的三輩往生文之後。其內容除了往生三輩文中所提之德目外，大體又有書寫供養、勸修十善、憶念極樂及信佛經語等德目，由於原譯各經之文義大抵相近，而會集重複採用各譯所舉之德目，頗給人有重輕難分、雜沓重複之感。本來所謂的會集，就是私自裁剪接續，因此這樣的結果早在預料之中。但夏氏又依個人之見對全經加以分立小標題，如此將個人私見強加於經文段落之中，從而影響了他人各自之認識與解讀的做法本已不當，甚者夏氏更別出心裁地，竟於此段之前另立一標題曰「往生正因第二十五」，如此畫蛇添足則又大壞淨土教法之根本矣！

試問：攝生三願為極樂教主彌陀佛，於四十八願中所親立，乃一切眾生得以往生之根本依據所在，亦彌陀淨土超勝十方的究竟本源，此之三願猶如寶輪王之正印，即使十方諸佛也只能出廣長舌而齊讚，乃至不能為之擅改一字，此非真正往生之「正因」而何？若說十善、供養等通途泛善方名往生正因，則攝生三願中各別只提及「至心信樂」、「發菩提心，修諸功德」、「植眾德本，至心迴向」等，乃至上輩往生中的「捨家棄欲、發菩提心」等等，其往生的條件如此簡潔、明確與肯定，卻又當名之為何？豈非這些都不是往生之「正因」？要

知「正因」二字何其重要？豈是依個人私見，以經中所提的各類往生助緣會集一處，即可將之立名為往生之正因？固然十善、供養等助行，亦可為往生之資糧（《觀經》下品下生，造五逆十惡眾生，尚有臨終十念往生之機會，何況今已修於十善及供養？」），但會本卻特別將之立科，並謂之為往生之正因，其確切之根據為何呢？遍查五譯皆無所謂的往生正因之提出，而夏氏竟自做主張妄立正因之條件，其自以為是之心態已至為明顯。此舉不但不合淨土教典之經旨，而且也會將眾生往生之關鍵，過度地膨脹與複雜化，從而失去了重點，混亂了經旨，使淨土行者失去了修行的本末之分。

再者，強調通於世間的「泛善」為往生之正因，亦隱然地有朝向「異質化、白衣化淨土教」傾斜的嫌疑，而此異質化與白衣化淨土教傾斜的終極目標，正是日本淨土真宗的「以惡人為往生之正機」、「捨教理而但依本願迴向」和「廢眾行而執取絕對他力」之極端淨土信仰！這就無怪乎為何力弘會本的廣念祖居士，在其《大經解》中，會處處援引日本淨土真宗著作了。廣氏為隨侍夏蓮居二十年之入室弟子，亦梅光羲之外甥，其在七十五歲時甚至還說到：「在家人比出家人容易成就」、「出家人甚至比在家人更困難修行」等等之類的話（見《心聲錄》附錄一）其自傲慢僧之心態，與部份淨土真宗人的心態，可說如出一轍。因此其《大經解》中的異質化、白衣化傾向也就不足為奇了。（相關之討論，及對真宗之破斥，可見《水月閣》網站<http://www.buddhismnet.net>）。

所謂發乎上得乎中，固然異質化或白衣化淨土教，乃至日本淨土真宗立場，也有導引有緣眾生往生之功能，但是淨土法門畢竟仍是立基於大乘通途共見之上，而開出的特異方便法

門。就眾生的受用上說，固然只要能得其法門之利益（依堅固之信願而往生），並不一定要了解其法門內在之大乘深義。但這是就一己的解脫利益而說的，若就淨土法門的廣泛弘揚、長久住世，以及與其他宗派的交融互補，乃至欲度化另類理行人根器的眾生等需要看，則光談「絕對他力」信仰的淨土教相與教行，是極為不足而且易造成誤解與惡用的（如此最終也會反過來妨礙了淨土教法的弘揚）。同時完全只強調絕對他力的彌陀救濟之「事」行，而不談通途大乘佛法中，之所以能生、佛相感相攝，乃至憶佛、念佛之所以可以成佛的內在實相之「理」觀，將極易造成信仰淨土者執事廢理的偏激化及非理性化宗教狂熱與傲慢。部份淨土真宗教徒，甚至偏激地認為，四十八願中只有闡述絕對他力信仰的十八願才是「真實」之願，其他各願皆是假願、方便願。只有一心仰賴、信心決定，才是彌陀實報淨土之上品生者，舉凡持戒修福，發菩提心、一心不亂等，皆是信心不定的眾生才需要的，皆非往生正因之舉，都只是極樂下品之人。此宗之人雖然極力地引經據典，擬自圓其依絕對他力信仰所衍生而出的其他教理推論之合理性，然而其對於經文的解釋，多依勸信的「事」說為主，而完全不解大乘所共依的實相「理」體之內涵。因此在引用及解釋經文或中國古德之教示時，往往執事昧理以偏概全，而不能從一個更高的層次，來看待諸如信心往生，乃至惡人往生之類事相的真實之義。雖說彌陀大慈，但能執持名號即是具諸善根亦可往生，然此又何妨隨緣廣修眾善，如幻淨化世間，更以此如幻之善根而迴向往生？彼宗認為：必須先捨自力而後才能依他力，必先廢眾善而後方得受拔濟，必先棄已能而後才足顯信心等。然而彼等卻不知實相之理中，全自即他、全事即理、自他不二，何必定言捨自力才名依他力？又善惡本空，不垢不

淨，知空之人，善尚不造，何況造惡，何必定言惡人才是往生之正機？又生佛不二，其體無別，功德寶藏本自圓成，何必定言己之無能，方顯己之信心堅固？

又彼宗自詡依「決定信心」往生者，乃是「實報莊嚴上品」之賓，然而彼諸人等，既全不了大乘實相，生佛不二、自他不異之理，乃至不信自有善根，而言廢一切自力善行等，方是第十八真實願的本意。此不正是本經下卷所說：「不了佛智，不思議智，不可稱智，大乘廣智，無等無倫最上勝智，於此諸智，疑惑不信」的眾生所攝？唐譯更就此而謂：「於自善根不能生信，以此因緣，於五百歲住宮殿中。不見佛、不聞法、不見菩薩及聲聞眾。」由此經證可知，彼宗人之人死執慧導大師所謂「決定深信自身現是罪惡死生凡夫，曠劫已來，常沒常流轉，無有出離之緣」（《大正藏》三十七卷二七一頁上）的勸信之文，而於自己之善根不敢生起一念信心，以此因心所往生的，正是邊地化城的「胎生」之類，已然經據確鑿！其所往生的品位豈真如彼宗所自言的實報淨土？再者，小本《阿彌陀經》有謂「諸上善人俱會一處」，構祖教學天台，乃依此句而判定凡夫生彼國土，正是以凡夫位而「橫生上三土」（見《要解》五重玄義）。淨土真宗學者認為，天台判凡夫生彼，為居「最卑淺」之凡聖同居土，從而批評天台淨土教如此的判定為「錯誤，非彌陀本意」者，顯然是不知道「橫生上三土」之真義所使然。

依這種傾向偏激的本願信仰，吾人將會從根本上否定了佛教自創教以來，所立以人天善法為基，以恭敬三寶、三學增上等的出世之行為方便，達到一切眾生皆能自致作佛的共同教旨！此種傾向狂邪的淨土信仰，雖有使少數有緣人，依凡夫的宗教激情而往生的少分利益，

但卻有以像似佛法而滅毀佛法正義的極大危機在。因此民國初年，印光大師、太虛大師、楊仁山老居士等，於此宗皆有嚴厲之破斥，例如：印光大師對於此類不努力求一心不亂的見解，直斥之為「見理多偏」、「全體背謬」；而楊老居士則直謂此宗「暗藏滅教之機」等，其道理亦正是在此。如今事隔近百年，彼宗諸人正以各種方式及途徑，準備在中國佛教的文化區中捲土重來，吾等弘護正法之佛子，豈可不慎思嚴辨以對之？當然祇以妄立正因一事並不能就此即認定夏居士與淨土真宗為同一心態，但特意另立通於世間的十善業等德目為往生正因，而非依經典的願文等所示作為往生的重要關鍵，則頗有世俗化淨土教的可能，或者這並非夏氏之本意，然而此一傾向卻隱然地為異質化了的日本淨土真宗，提供了發芽的溫床。在此意義下，則會本的另立往生正因，正是一個非常值得慎重以對的現象。

會本妄刪聖號 立名乖謬

所謂「名以召德」（構祖語）、儒家亦言「名正而言順」、「必也正名乎」，可見經中立名，皆有其重要之意義，絕不可任意師心自裁。然夏氏會本中，至少就在處理法藏菩薩、尊者名號及阿闍世王太子名稱等三處，犯下了極其明顯而令人錯愕的謬誤：

首先是序分中代表聲聞常隨眾之尊者名號，夏氏不但以五譯皆無的手法，大大地刪除了尊者的代表數，使本來各原譯至少亦有二十五位之多的尊者名號，如今卻刪到了只剩下五位！如此自作主張地大刪僧寶之尊名，除了頗有輕視僧寶之嫌外，更令人懷疑彼人在會集取捨之間的合理性根據為何？而且，本來以迦葉為姓的尊者，在原譯中共有優樓頻螺迦葉、伽耶迦葉、那提迦葉及摩訶迦葉等四位，如今會本在僅保留的五位尊者中，卻出現了一位僅以「

尊者迦葉」為名的尊者。我們知道，「迦葉」其實只是迦葉族人的「種姓」共名，若要分辨彼此，還須要冠以各別的名稱方可，如今由於尊號不全，只有種姓共名而無別名，則使我們完全不知所指的，究竟是那一位「尊者迦葉」？如此的處理手法，其會集方式之難以信任，可想而知。

其次於法藏菩薩述其本願之後，原後漢本及吳譯本，皆有「阿闍世王太子及五百長者子，聞阿彌陀佛二十四願，皆大歡喜踊躍。」之句，然會本竟將「阿闍世」刪為「阿闍」、「王太子」略為「王子」、「五百長者子」改為「五百大長者」等（見會本「皆願作佛第十」）。豈不知「阿闍世」乃是梵文Ajātaśatru的音譯，其中「世」乃śatru的尾音，如今妄自刪去，則不順譯法可知。若此刪為合理，那麼律中常提到的「阿闍梨」（軌範師之謂），是否也可刪成「阿闍」呢？如此則兩個阿闍又該如何分別？再者，將具有王儲身份的「王太子」，竟一改而為通於庶子的「王子」之名。我們知道，王子是可以有很多位的，而其中唯有具繼承王位的唯一一位王子（常常是長子），才可以稱之為「王太子」，如今夏氏完全不察此中常識性的差別，竟私自將阿闍世王太子降格為王子，其任意「增減是經法」之會集行徑，至此可謂證據確鑿矣！尤有進者，竟又將「五百長者子」一改而為「五百大長者」。眾所周知，「長者子」乃是長者之「子」的意思，而「大長者」則正恰恰是長者子之「父」的意思，如今竟易子為父！會集而至此，怎不教人歎息？

最後更令人無法接受的，則是在法藏菩薩未出家前的一段，談及菩薩當時身為國王，拜見世自在王如來聽聞經法之事的經文。該段文中除了後漢譯外，其餘康譯及吳譯皆未言及該

「國王」之名號（唐譯及宋譯則未有此段本緣事之記載），而後漢譯本雖赫然有「世饒王聞經道，歡喜開解」之句，但《大正藏》中明明白白地於此處有明代之批注云：「謹按《無量壽經》云：『次有佛，名世自在王如來，時有國王』可以互證本經王聞經道（之）」「王」字，不應與「世饒」連讀。此世饒是世饒王如來，此王是國王，即曇摩迦留（比丘），後更名法寶藏比丘者」。又該經緊接著，即有「便棄國位，行作比丘……到世饒王佛所，稽首為禮」乃至「法寶藏比丘，說此唱讚世饒王如來至真等正覺已。」等句，由此皆可證明「世饒王如來」即是「世自在王如來」之異譯，並非指當時的國王名為「世饒王」，漢譯本之所以會有「世饒王聞經道」之句，乃是文句「脫誤」（見前明代之註）的結果已至為明白。但夏氏不察此中之誤，竟貿然地會集成：「有大國王，名世饒王，聞佛說法，歡喜開解」，結果把佛陀之尊號，張冠李戴成國王之名矣。印光大師在（復庄子立書）中有謂：「梵本不是鐵鑄的，須有能（力）分別梵本文義或的確，或傳久訛謬之智眼」，梵本如是，譯本之運用亦如是。夏氏自無此「智眼」，而妄言會集各譯，如今既已張冠李戴而不自知，可憫一般白衣、俗人又不暇細察真偽，只是聽從擁護者：「此為最善本」之類未經細思之言，就盲信盲從地蔚然成風。《大經》云：「當來之世經道滅盡」，難不成以今日會本為始？思之令人心痛！

梅光闕氏於會集本序文中，讚夏氏為「深于文字，專功久習」，並言其於編造會集本時，乃「慎之又慎，不敢有隻字之忽」、「無一語而不詳參，無一字而不互校，務使精當明確，鑿然有據」乃至「往往因一字之求安，浹旬累日而不決，日日禱於佛前，時時繫諸夢寐」

等。如今觀之，所謂「慎之又慎」、所謂「無一語不詳參」、所謂「鑿然有據」等語，何有其實可信之處？

會集斷絕傳承 開啟惡例

眾所周知，千多年來，中、日、韓三國之淨土教理，率以康譯為所依，如今會本流行，而其擁護者又處處盛讚、推廣此本，雖未明言取代，但觀其組織化長期之作為，其欲以此本取代五譯之意圖，已是明顯不過之事實。如此一來，不但五譯於未來有漸失之虞，甚至千年來古德依康本而確立淨土教法之智慧結晶與傳承等，恐亦將漸入高閣而隱沒，善學諸仁者於此何得不生警惕？

或有謂會本之集，乃是因為各譯皆「瑕瑜互見，彼此差別甚大」因此「五種譯文苦無善本」，所以才要出而會集之以求其善云。然而本文要指出的是，五譯是否真的「苦無善本」？乃是見仁見智之事，即便真有此憾，此亦娑婆眾生之業報如是，會集之舉既有如上諸失，則吾等凡夫佛子，豈能因此而昧於理事，強為古德祖師所未敢為之事？所謂畫虎不成反類犬，其過失反而更大矣！亦有云會本只是廈居士個人之「讀經心得」，吾人可為參考云。當知，若真如所說，則純屬個人私下之行為，吾人自然無權干涉。但事實上此會本已在全 globe 一切有華人之處，大量而廣泛的公開發行、推廣，並以取代五譯本的態勢而被包裝、推崇。如將會本輯入《淨土五經讀本》之中，而反將康譯等五譯列為「附錄」；或印行各種版式的會本，大量四處流通等，這些長期的動作，已不能再將之視為只是少數個人私下的參考行為耳。尤有進者，即便只是五譯本之外的「參考」用途，然其會集之內容有不同於五譯原來文義之

事實，亦必須被廣泛的告知！否則廣大的淨宗行者，將因參考此會集本，而逐漸產生偏離五譯原文之知見與修行，從而造成了以凡夫見取代佛見的嚴重後果。

又若會集為可行，則此例一開，今後只要有人認為不滿意，即可以一人之見（此則大不同於古代譯經，乃是由多人分別擔任主譯、譯語、證義、潤文等工作，經由眾人共同認證、修潤，不敢個人隨意自裁的做法。其輕率與嚴謹的天壤之別至為明顯！），而任意「再會集一本（其實早在會本流通之初，即有此跡象）。長此以往，則眾生之依憑、教法之根本亦將大亂，此又惑亂淨土法門之教相與行法的另一端也。印祖云：「啟人妄改佛經之端，謂佛經皆后人編造，初非真實從佛國譯來者。」（《鈔》正篇卷一，覆承嘉某居士書三），今日有人甚至把佛經之成立，等同為《梁皇懺》之編纂一般，謂皆是後人依各人之見所師心結集而成者，此見解之錯誤，不正是上面引文中印祖所呵斥的？望有識之士能於此慎思明辨之！

徒以感應不足以論真偽

亦有謂今日流通之會本，有某某大德、法師給予印證、講說，乃至有人誦此亦得感應云云。豈不知若一、二人之講說、印證，即可證明此本為可行，則千多年來，以康譯之廣泛流傳的事實來看，其「印證」豈非更加確當？以子之矛攻子之盾，彼說自破明矣！

又如感應錄載，虔誦《華嚴》覺林菩薩四句偈即可破地獄，何況今日誦有多句？所謂有誠則靈，這是無關法門如何的。又如六字大明咒之感應記載中，有一老太婆將「吽」字念成「牛」音，亦能得計數豆子自動跳入盒內的殊勝之感應云。然彼老太婆唸吽為「牛」音既有

如是感應，則今後大眾何不皆改六字大明咒之「吽」字為「牛」字，如此豈不更乾脆？實則不然！何以故？蓋教理貴在得其真實，而感應則隨人根器與宿緣之不同而有差別。自來外道亦頗有各類「感應」，可見感應之事乃是通於外道亦有的，智信佛弟子豈能就此而論其解脫之真偽哉？同理，如今豈可徒以感應之有無，而證明會本之可行、不可行？

會集作法古德今師皆不許

當然，亦有不少會本的擁護者常常會宣稱：若 印光大師見到夏氏會本亦會認同云。姑不論彼等為後代之人，亦未曾親炙大師，何以能如此代替古德發言？然而事實上，不但早在蓮池大師時代，即對王龍舒的會集本，做過了明白的批評與禁止（大師評云：「不由梵本，唯酌華文，未順譯法」），絕不因王氏個人修行的感應，而改變其不許之立場。同樣的，民國初年的印光大師也早已在回復庄子立居士的信中，明白地表示了「書此（信）一以見會集之難，一以杜後人之妄」（復庄子立居士書三）的意思。可見 蓮池大師與 印祖不但都認為會集有相當的困難不可輕易從事，而且也通泛地否定了一切後來人「妄充通家」（復庄子立居士書三），再從事所謂「會集」的行為，那些欲藉古德之同意，以遂會本流通之願的大德們當可休矣。

此外，近年來亦分別有大陸靈岩山的明學方丈、祇陀寺宗舜法師、孤山寺思齡法師、上海庄永元、謬留根居士、慧光居士及台灣的道光法師、何炳儀居士等長老、法師及居士，或於教學中，或於開示上，或演說、或著文，都表示了一切會本皆不可行，尤其不可視同譯本而取代之的意思。諸位修學淨土法門的同參道友們，希望亦能依法不依人地明察此中道理，

而知所取捨。

檢擇似是而非之說

近來有人認為，只要夏氏會本能老實地標明「會集本」三字於經首，不使人產生誤認及混淆即可，從而倡言「會本」亦有可取，並呼籲提倡原譯者亦不應「毀謗」會集本云。其實由以上的諸多評析可知，作此說的人乃是因為不了解會集做法為佛所明禁的事實，而且亦不明白會本具有混淆正法、誤導眾生、開啟惡例及斷絕傳承等等的過失，才會有如此鄉愿的想法。當知「會集本」存在的本身，就已經代表著不當的示範作用了，更遑論其內容的錯謬及誤導認知？除了極少數對淨土教典極為熟悉且研究深入的法師、大德外，一般人稍一不慎，就有被錯導的可能！今後吾人為了淨土法門的長久正確傳持之計，務必認清會本危害教法的真相，而嚴於佛法原則的真偽之辨，望勿再以模糊且熒烘的心態，而壞了佛法的根本。

其次更有白衣，完全以擁護夏氏會本者的片面之辭為根據，費力地取來夏氏會本與五原譯進行對照，另刊成書而流通，謂之為「還原各譯本與夏氏會本的價值」云。縱觀彼書雖洋洋灑灑編輯不少文字，然觀其前言及附錄所述，除徒引少數支持者的讚美之辭為其結論外，根本無視於上來所指會本的諸種錯謬。其遮遮掩掩企圖以五譯之合理性來漂白會集本之過非的作法，即使文字看似中肯，其實仍夾雜著為夏氏會本翻案的模糊之語，如此將會在某種程度上，混淆了讀者的正確認知！對於淨土教法之澄清實不甚好，望有識之士能小心分辨之。

甚者，近來更有人因見夏氏會本確有諸多乖錯，乃轉而倡言：「會本之出乃為導引大眾閱讀五譯」云云。此又謬矣！試問，五譯古來藏經皆有，近又有日人所集成之《五譯對照本

『流通教內，若真欲導引大眾遍閱五譯，自當由原五譯之倡印與對照講解等下手，何須大費周章另編（或流通）會本？當知，東抄西截之會集本，如本文前述所分析，早已失去原五譯之風貌與世尊之原意，閱之只會令人更增混亂與錯解，如何有導引大眾之功？而且以現代人疏懶心弱的習性來說，閱讀了會集本之後習慣已養成，真有心力與時間能因此而廣閱五譯者又有幾人？乃至真廣閱五譯之後，又據知當以何譯為修持所依？此正本文之所以提倡以康譯本為修持根本，以其他四譯為輔助的考慮所在。何況所謂「夏氏會集本乃為最善本」之語，擁護者之言猶在耳，欲以夏氏本取代五譯之企圖早已司馬昭之心，何以今日卻又如此改口？既知會集為非、不善、不可用，直捷了當弘倡金口親宣之原譯豈不更善？望吾等淨宗同道能明智判斷，不再受此等似是而非之說法所歧，而繼續流通或閱讀會本，如此方能使世尊之彌陀淨土教法免於衰微、混亂，俾現在及將來之淨宗行者，皆蒙其利而去其弊焉！

結 勸

以上全文所述，不過舉出會集作法明顯不當處而析論之，若又細說，則會本作法之不當不止於此，例如：會集理由的不當、五十三佛名的盡刪無餘，乃至八相成道之文任意刪減而使八相不全……等等缺失。本文礙於篇幅，不過略舉其明顯且大者而析論之，若句句細論尋討此一會本的內容，實在令人有千瘡百孔、慘不忍睹之感。

法義所在，關涉一代淨土教法之興衰甚鉅，尤其淨土法門，允稱難信之法，又豈吾等凡夫可隨意增減者？非學人不修隨喜之行也，實於不可不辨處，則捨我而其誰，此一代代佛法，所以興替不失者。希望全球華人佛弟子，能體會依法不依人之訓，平心靜氣就理、事二方面

，理性地思惟會集本之所以不可行的道理。千萬不可含混籠統，妄謂會本易讀而枉顧其違失經旨、混淆知見、妨礙正法的事實，繼續鄉愿而用乃至助其流通。如此則自誤修持事小，混淆現在及未來淨土教法之眼目則事大矣。

最後，本文所舉諸多會本之失，參考於台灣及大陸諸法師、居士之大作者不少；另外在校訂各種版本的過程中，此地僧伽林比丘僧團之法師們亦提供不少協助，以上由於人多不及一一備載，謹能在此一併表示_{學人}深刻的謝意！再者，美國般若講堂_{上智下海}長老的慈悲題字，方便使得經典的印製能更加地顯其光彩，_{學人}亦致上深深的感謝之忱。今以康譯《無量壽經》依各種不同版本重校出版之緣，作序普勸受持如上，祈諸長老、大德，見聞隨喜、護法共弘，則淨土法門解行之再興可期！

時維

佛曆二五四〇年 季夏

佛曆二五四五五年 冬至

佛曆二五四七年 結夏

沙門釋法藏初稿於谷闈

二改於 四重溪青龍寺

補述於 滿州 千華寺

附：欲進一步了解有關對「會集」做法的各類評論，可參考佛教《水月閣》（<http://www.buddhismnet.net>）網站中〈法海一滴／淨土學／會集是非〉專欄。

《佛說無量壽經》要疏略科（含經文）

將釋本文大科分二

壹、懸談

甲一・法會因緣廿四

乙一・上求下化故

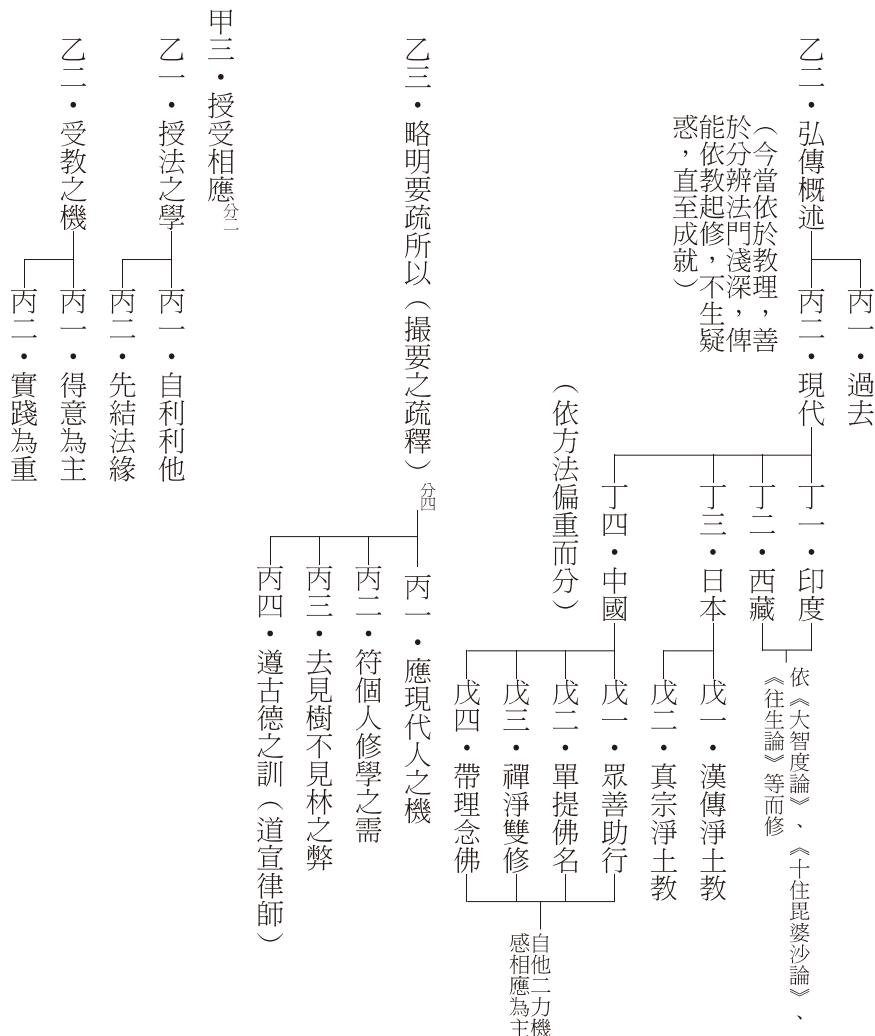
乙二・為報佛恩故

乙三・不違師命故

乙四・同結淨緣故

甲二・要疏之意分三

乙一・淨教大要：眾生障重習深、福薄慧淺，難修難脫，復又怯懦多疑、剛強難化，深陷輪迴難可出離。故法藏菩薩依甚深之實相，運無極同體之大悲，因地發宏願、五劫勤思惟，兆載勤苦，四十八願圓成淨域以來，於今十劫。十方偏讚，釋迦勸修，依本願力故自他相感，以信願行橫超三界，圓收十方六道眾生同成正覺，於諸法門中斯為第一。



甲四・研經方法^{分一}（天台宗研究經典的方法）

乙一・玄義^{分一}

丙一・五重各說（預知一經之總綱，令得總持貫串之利也）：
釋名、辨體、明宗、論用、判教相（下「甲九」中廣明）

丙二・七番共解（前五重之中，各有此七番內容，令生五心，以得五根、五力之用也）：

丁一・標章令易持起念心

丁二・引證據佛語起信心

丁三・生起使不雜亂起定心

丁四・開合、料簡、會異等起慧心

丁五・觀心即聞即行起精進心

乙二・釋文：

以因緣、約教、本跡與觀心四意而消文

甲五・本經之翻譯^{分一}

乙一・譯者：

康僧鑑，梵音Sanghavarman之意譯，音譯為「僧伽跋摩」。三國時代譯經僧，相

傳為印度人，但以冠「康」姓故，推測或與申亞康居國（約今巴爾喀什湖與鹹海之間，烏茲別克一帶）有關，生卒年不詳。

乙二・翻譯時地：

約於曹魏嘉平四年（二五二），在洛陽白馬寺譯出。

甲六・本經異譯：

始自後漢桓、靈帝時（一四七—一八八）迄於趙宋（九八〇），前後八百年共傳入中國有十二種異譯本，今則七逸五存。所存之中，各譯詳略不同，而以本經流通最廣，中、印兩地之古德註疏亦多用此譯，蓋本經之含義最為完備之故。

十二種異譯本略表

												項次	經題	卷數	譯者	年代	地點	存逸
十二	十一	十	九	八	七	六	五	四	三	二	一		無量壽經					
量佛說大乘無莊嚴經	無量壽如來會	新無量壽經	新無量壽經	新無量壽經	等正覺經	無量壽至真	平等覺清淨	佛說無量壽經	檀耶佛說阿彌陀三佛薩樓閣佛度人道經	平無量清淨	無量壽經							
三卷	二卷	二卷	二卷	二卷	二卷	二卷	二卷	二卷	二卷	四卷			月支國沙門	安世高	安息國沙門			
西域沙門法賢	菩提印度流沙門	法罽賓國沙門	寶雲	沙迦羅衛國	迦維羅覺賢	竺法力	西城沙門	天竺沙門法護	康僧鎧	天竺國沙門	支謙	月支國優婆塞	支婁迦讖	後漢桓、靈帝				
九〇年	趙宋約西元	六六年	唐南約西元	劉宋	劉宋	東晉	東晉	西晉	曹魏	曹魏	三國時	西元二年	西元二年	西元二年	後漢約西元			
											洛陽白馬寺			大正藏第十二冊	大正藏第十二冊	洛陽		
大正藏第十二冊	大正藏第十一冊		逸		逸	逸	逸	逸								逸		

甲七・會本檢非

分四

乙一・何謂會本？

乙二・會本與譯本之差別為何？

乙三・四種會本表列：（四會本皆居士所為！）

項次	私擬標題	卷數	會者	朝代	所會	備註
一	大阿彌陀經	二卷	王日休	(一 一二七三)	南床	總取漢、吳、魏、宋 四譯本，只言其為「校宋」。
二	無量壽經	一卷	彭際清	清	但節錄二卷魏譯本	正本取漢、吳、魏、宋 四譯本，只言其為「校宋」。
三	佛說阿彌陀經	(甘 一卷 四章)	魏源	清	會五種譯本而成	正本取漢、吳、魏、宋 四譯本，只言其為「校宋」。
四	等壽佛說經嚴大乘淨平量	一卷	夏蓮居	民初	同右	文錯今日句置。字上加「王耕心者又於摩訶訶訶」二於

乙四・會本過非：

甲八・本經弘傳

分三

乙一・印度：

乙二・中國：

乙三・日本：

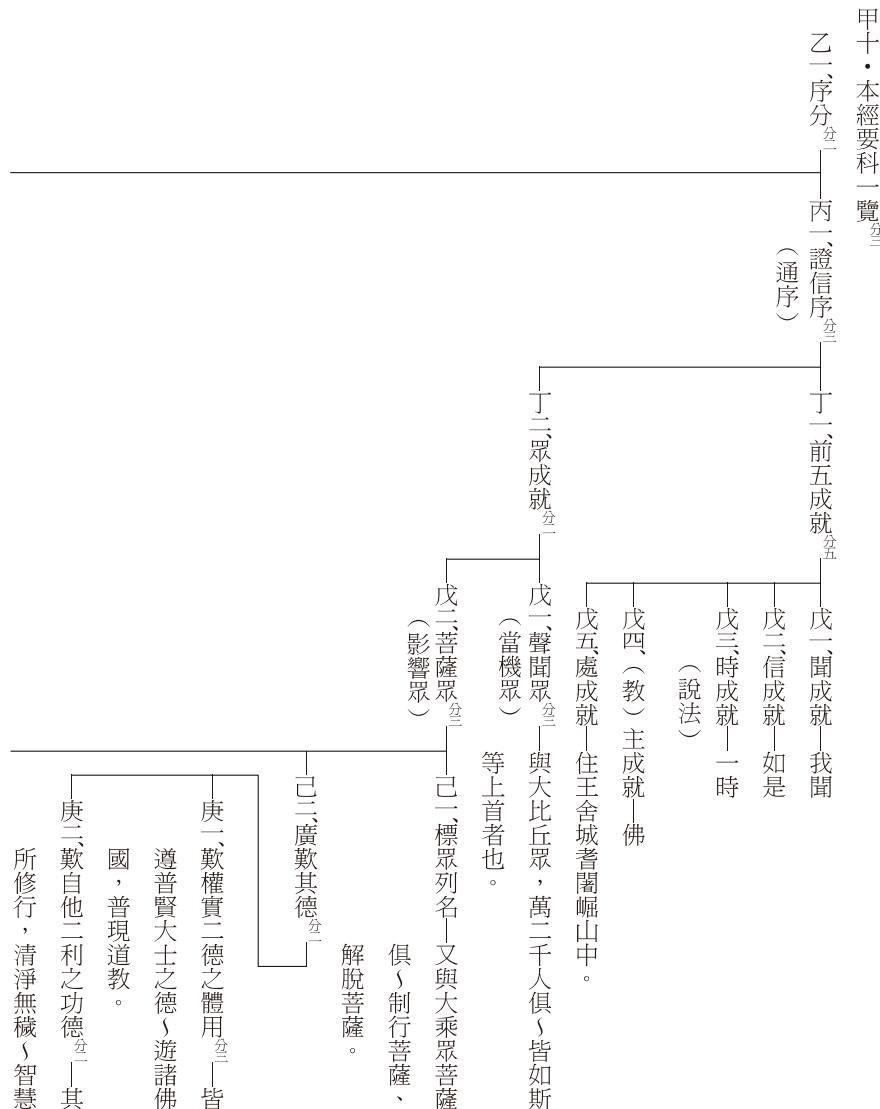
甲九・本經五重玄義分五

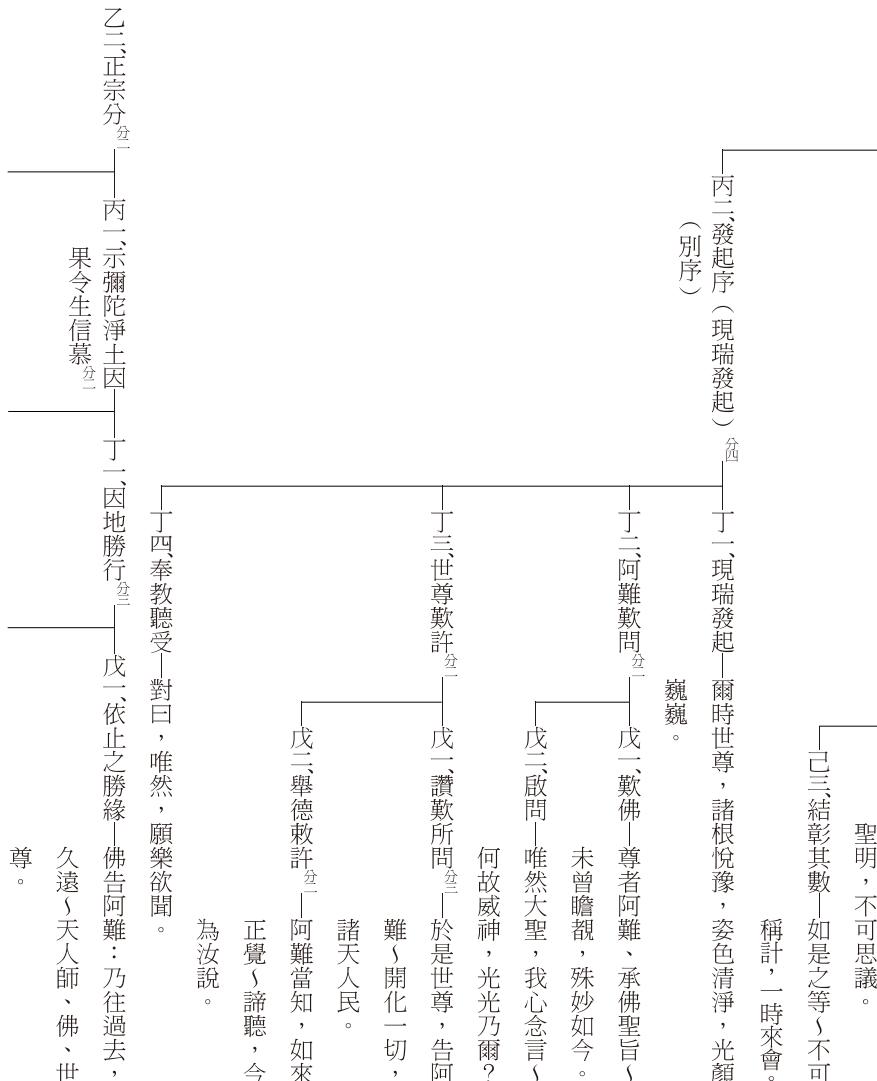
乙一・釋名：單人立名。「佛說」者，釋迦佛為能說人，「無量壽」者，即彌陀佛，為所說人，以上五字為別題。「經」者，通題，梵語 *sutra*，音譯為「修多羅」，又可意譯為「契經」、「經本」、「正經」、「貫經」等。依《雜阿毘曇心論》第八云，修多羅有五義：
出生義，出生諸義故；
泉涌義，義味無盡故；
顯示義，顯示諸義故；
繩墨義，辨諸邪正故；
結鬘義，貫穿諸法故。

又「契」者，契理契機之謂；「經」者，本為線或絲（*sutra*原義），有貫串攝化之義，亦可訓為「常」義，蓋凡一法，經古歷今，恆常不斷故也。

(顯)

- 乙二・辨體：以發菩提心理融於事之實相為體。
- 乙三・明宗：以信解淨土因果切願求生為宗。
- 乙四・論用：以滅惡生善、斷疑生信，繫念迴向往生為用。
- 乙五・判教：以大乘方等圓頓教為相。





戊二、發起之勝願分五

己一、聞法出家—時有國王，聞佛說法，

高才勇哲，與世超異。

己二、發菩提心分三—詣世自在王如來所，

我行精進，忍終不悔。

己三、建立本願分四—佛告阿難：「法藏比

丘，諸佛妙土，清淨

之行。」

己四、宣說大願分四—如是修己，詣彼佛所

不能即得不退轉者

，不取正覺。

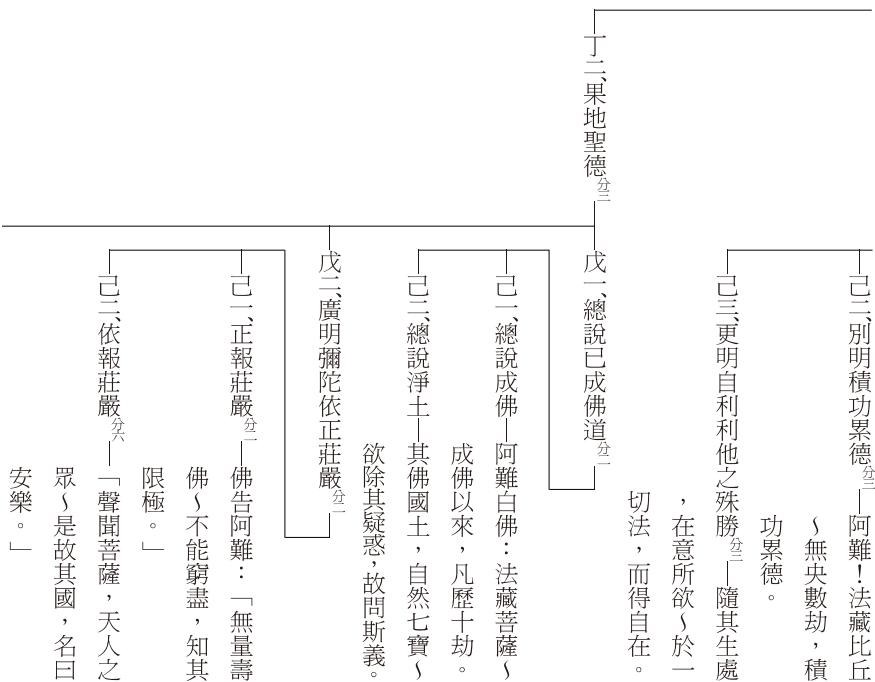
己五、立誓自勉分三—佛告阿難：「爾時法

藏比丘，決定必成，

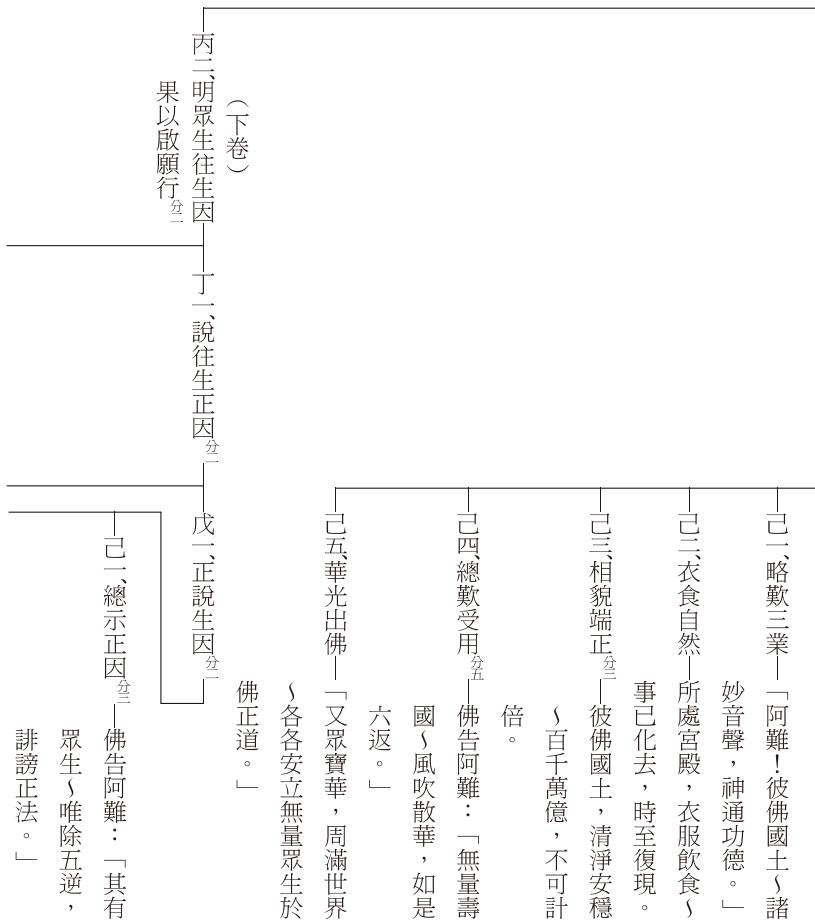
無上正覺。」

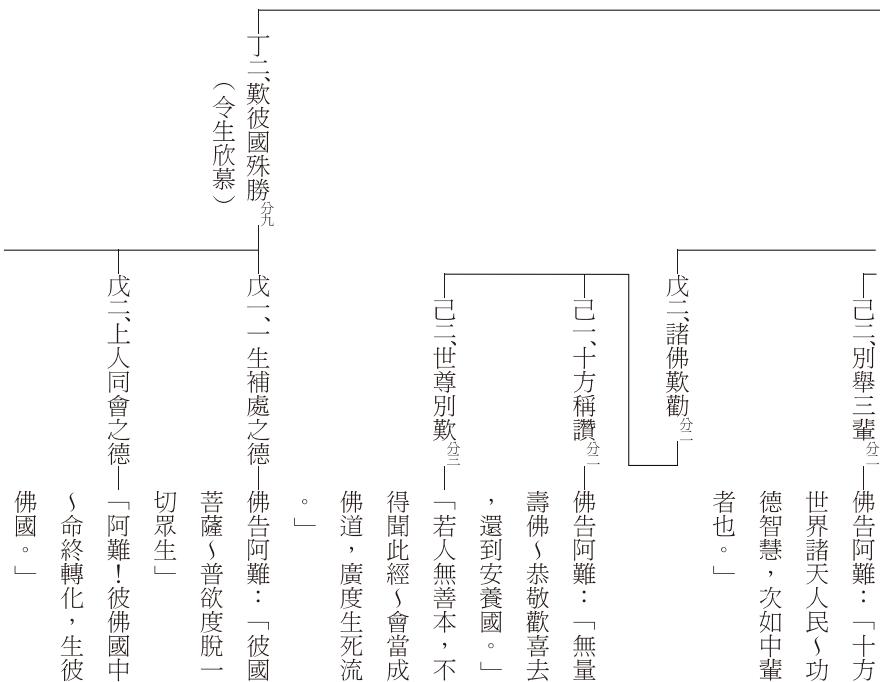
戊三、所修之勝行分三

己一、總明依願修滿—於是法藏比丘，具足修滿，超出世間，深樂寂滅。



「戊三、顯示生者受用殊勝」
分五





「戊三、成德殊特之德——「阿難！其有眾生
得不可計，無生
法忍。」

「戊四、永離惡趣之德——「又彼菩薩，乃至
成佛，示現同彼，
如我國也。」

「戊五、供養讚佛之德——佛語阿難：「彼國
菩薩，忽然輕舉，
還其本國。」

「戊六、聞法快樂之德——佛告阿難：「無量
壽佛，熙怡快樂，
不可勝言。」

「戊七、說法無違之德——佛語阿難：「生彼
佛國諸菩薩等，隨
順智慧，無違無失
。」

「戊八、無我自在之德——「於其國土，所有
萬物，滅諸煩惱，
離惡趣心。」

「戊九、菩薩利他之德」

「己一、正說」——「究竟一切菩薩所行」

如是等力，一切具足。」

「己二、結歎」——「身色相好，功德辯才

百千萬劫，不能窮盡」

。

乙三、流通分

分五

丙一、世尊勸誠流通

分一

丁一、總勸力修求往

「佛告彌勒，諸天人等」可得極長生，

(令起厭離)

壽樂無有極。」

丁二、別誠除過生信

分四

戊一、勸勉除毒斷惡

以成往生之基

分二

己一、勉離三毒

分一

「然世人薄俗

，共諍不急之事，如教奉行

，不敢有疑。」

「己二、誠斷五惡

分四

「佛告彌勒：『

汝等能於此世

受佛重誨，
不敢違失！』

戊三、教見彼土依正
以徵往生之寶

己一、彼此親見

分四

「佛告阿難：『

汝起更整衣服

』彼見此土，

亦復如是。』

己二、述所見聞

分一「爾時佛告阿難

及慈氏菩薩，

如忉利天，亦

皆自然。』

戊三、說胎生誠勿疑
以堅往生之信

分五

己一、徵問胎生

「爾時慈氏菩薩白

佛言：『胎生、化

生？』

己二、釋胎所以

「若

有眾生，是故於

彼國土，謂之胎

生。』

己三、無疑化生

「若有眾生，明信

佛智於七寶華
中，自然化生。

己四、較量優劣——彌勒當知：「彼

化生者，雖有餘
樂，猶不樂彼處
。」

己五、誠信勿疑——「若此眾生，識

其本罪，諸佛無

上智慧。

戊四、示十方皆求往
以顯往生之益

忿四

己一、明此土往生——彌勒菩薩白佛

言：「世尊，

不可稱計，皆

當往生。」

己二、明十三佛國往生——佛告彌勒

：「不但我刹，不可

稱計，皆當往生。」

己三、明十方無量佛國皆求往——佛

語彌勒：「不但此，我

今為汝，略說之耳。」

己四、結歎化益無盡

丙二、歎經勸學流通分六丁一、聞名得益勸——佛告彌勒：「其有得聞，則是具足，無上功德。」

丁二、聞經不退勸——「是故彌勒，設有大火，專心信受，持誦

說行。」

丁三、教求勿疑勸——佛言：「吾今為諸眾生，滅度之後，復生疑惑。」

丁四、特留此經勸——「當來之世，經道滅盡，隨意所願，皆可得度。」

丁五、難中之難勸——佛語彌勒：「如來興世，難中之難，無過此難。」

丁六、結勸修學——「是如我法，如是作，應當信順，如法修行

。」

丙三、聞經得益流通——爾時世尊，說此經法，於將來世，當成正覺。

丙四、化周現瑞流通——爾時三千大千世界，無量妙華，紛紛而降。

丙五、眾喜奉行流通——佛說經已，彌勒菩薩，聞佛所說，靡不歡喜。