

阿彌陀佛的宗教學詮釋

陳敏齡

輔仁大學宗教系講師

提要

在大乘佛教中居於救贖核心的彌陀，在印度歷史上却因缺少遺跡的留存無法確認，甚至因為西方要素的混入而被懷疑其正統性，故早期的研究每多集中在彌陀的起源問題，本論文則不擬介入彌陀起源的論爭，試圖探討彌陀的原型為何的問題。

從阿彌陀佛的原語來看，如同阿彌陀佛的佛名所示，(1)無量光代表如來在空間上的普遍性(2)無量壽代表如來在時間上的永遠性，以光明和壽命象徵如來的普遍性和永遠性，不僅是自原始佛教以來釋尊作為佛陀的基本特質，也是大乘法身佛陀的共通理念。所以，(3)阿彌陀佛就是以壽命無量、光明無量、清淨無量等無量義，表現出釋迦如來作為真理（法）的體現者的普遍性側面，成為大乘法身佛陀的典型。

他方面，在彌陀的本生說話中，從類型的分析，可知其皆以大乘的三世十方諸佛的相互關係為媒介，將彌陀和釋迦相互關連、並再現釋迦原貌；如是地，透過彌陀本生說話中所呈露的千絲萬縷的關連，他和釋迦的關係就更加接近。尤其在法藏菩薩的本生說話裡，更可看到從彌陀的出身以迄出家成道等，無一不是再現釋尊生涯的痕跡；在此之上，將法藏菩薩出世的時間，上溯到久遠的往昔——所謂神話的起源的時間，確立彌陀的始源的地位。

最後作者提示：透過和釋尊對比的方式，追溯彌陀的根源性，可明白彌陀作為元初佛的神話建構；而這也是為何在淨土思想中，彌陀終於超越歷史的釋尊，成為以彌陀為本地、釋尊為應現說的理由所在。

關鍵字：佛陀觀、阿彌陀佛、釋迦牟尼、本生說話、原型

前言

阿彌陀佛研究，主要屬於佛陀觀的範疇。早期的研究中，經常被論議的課題，多集中在阿彌陀佛的起源問題。西洋學者大抵上傾向外部起源說，相對於此，日本學者則多主張內部起源說。本論文則不擬介入彌陀起源的論爭，試圖以不同的角度——也就是從佛陀觀的全體來作考察，蓋因比起歷史的起源問題，探究彌陀的宗教本質為何的問題，無寧更為重要。

考察佛教的佛陀觀，是以對釋尊的追慕之念為根底而興起的。在初期佛教，釋尊是以人間佛陀的姿態而存在的，也就是以歷史的佛陀為主；但隨著時代的發展，佛陀的理想化、超人化逐漸發展，有關佛陀的超越性質，如神通、相好的表現也大有可觀。大乘佛教確立之後，依於菩薩概念的導入，歌頌所有眾生皆得成佛的思想的同時，複數的佛如來的存在也成為可能的必然的趨勢。一方面，是依時間軸為主的一亦即首先形成的是過去佛、現在佛、未來佛的「三世佛」，他方面，是依空間軸的擴大而形成的多佛思想——亦即「十方佛」，綜合依時間軸擴大之「三世佛」的概念和依空間軸擴大之「十方佛」的概念，就漸漸形成大乘佛教的「十方三世佛」之說。而在同時，一種對於能統攝三世十方、具有普遍性、永遠性的佛陀——所謂「十方遍滿佛」——的追求亦隨之而來。它和前者的「十方三世佛」不同，指涉的不是某個特殊的、限定的尊格，而是指佛陀的普遍的、理想的特質，這種作為宇宙真理的體驗者、或者作為宇宙真理自身顯現的佛，就是法身佛，大乘佛教的十方諸佛的任何一者，都可說是這種法的普遍性、永遠性的具現者，彌陀也不例外。

然而，吊詭的是，在大乘佛教中居於救贖核心的彌陀，在印度歷史上却因缺少遺跡的留存無法確認，甚至因為西方要素的混入而被懷疑其正統性等等，有鑑於此，本論文嘗試直接從文獻自身尋其根源、予以定位，具體的進路，擬從彌陀起源論的問題點，

阿彌陀佛的原語（內在的意涵）、阿彌陀佛的本生說話（外在的形式）等諸角度，把握彌陀尊格的特質；且因《無量壽經》中法藏菩薩的本生說話的體裁，故兼採神話學的方法，試圖從類型的分析，尋出共通的原型，採取和釋尊對比的命題，即為突顯唯有回歸到佛陀的原點，方能尋到彌陀出現的理由。這般的進路，和伊里亞德所提示的永恆回歸的方法一致，也是歷來宗教家追求彌陀本質的一貫方式。

一、彌陀起源論爭的問題點

有關阿彌陀佛的起源，一般可分為外來起源說和佛教內部起源說的兩種看法。西方學者大多主張前者的外來起源說，例如：Zoroastrian 的太陽神 Mithra、Zoroastrian 中作為原初原理的無量時、乃至印度神話的毘濕奴（Visnu）、梵天（Amitaujas）、西方的水神（Varuna）等。日本的佛教學者則多採後者的內部起源說，其理由主要是以無量壽、無量光的性質的任一者，都是佛教內部自身所形成。

此一彌陀起源問題的解決，必須從彌陀思想的成立年代、地域等外部的考察，以及構成彌陀思想的諸要素—例如經典自身的言語特徵、思想內容的性質，乃至和其他經論的關係等內部的考察，加以綜合分析，可說牽涉範圍極廣¹。關於彌陀思想的成立年代，從阿彌陀經和無量壽經的譯經年代來推定的話，大體是在西曆一世紀左右。其成立的地區，從淨土三部經翻譯者的出身地來看，多為西域或北印度的出身，而淨土三部經以外，其他言及淨土思想的經論的翻譯者，也多屬於同的出身地；可知淨土思想和北印度、中亞的地緣關係密切，乃是不爭的事實。此外，阿彌陀經裡因為中亞的變容所產生的焰肩佛、淨土思想和西方宗教的信

¹ 藤田宏達，1970 二二二頁～二五三頁。Julian Pas, 1995 *Vision of Sukhavati: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, p.5-7, State University of New York Press.

愛 (bhakti) 思想的關係，乃至大眾部—特別是說出世部的關連等等，可說無一不是顯示其和西北印密切的地緣關係。

相對於西北印所見衆多可能的要素，在印度的本土，雖有不少關於阿彌陀佛的典籍，但並沒有關於阿彌陀佛的獨立宗派，而和阿彌陀佛相關的考古學的遺物也很少。到目前為止所發現的，僅有犍陀羅的附有銘文的阿彌陀佛三尊像（右脇侍欠損）和秣兔羅的僅剩兩足的阿彌陀佛台座的兩件而已²，雖在後代的圖像學裡，觀音菩薩寶冠中的化佛明顯地是指阿彌陀佛，但早期的觀音造像裡，並沒有足以確認是否為阿彌陀佛的線索；因此，在密教五佛的西方禪定印的阿彌陀佛興起之前，印度本土中有關阿彌陀佛信仰的實態並不清楚。因此，究竟在印度本土是否曾有過阿彌陀佛信仰的存在？諸如此類的疑問，甚至也一度被提起，但隨著印度本土秣兔羅的阿彌陀佛台座的發見，這類的疑問的妥當性開始動搖，但是阿彌陀佛起源的問題，仍然還是一個未解的謎。

無論如何，阿彌陀佛的起源究竟在何處？的問題確實是個值得討論的課題，而上述的外來起源說和佛教內部起源說之類二元對立的思考方式，不可諱言地，多少都忽略了文化基本層面上類似現象的存在。對於此等複雜的文化現象，有學者提出三種可能的解釋模式，即：直接的借用、折衷的轉換、刺激的誘因等三類³。直接的借用是將外來的信仰直接轉換成佛教的名稱術語。折衷的轉換是將外來的信仰同化納入到佛教的思考結構之中。刺激的誘因則是因外來思想的影響刺激，却反而回歸佛教自己的傳統。筆者基本上雖認同佛教內部起源說，但這是從第三種解釋模式的理解，亦即是：在彌陀思想之中，直接借用外來信仰的證據雖然

² 中村元，1995〈新発見のアミターバ仏像台座銘文とその意義〉《決定版 中村元選集 第23卷・仏教美術に生きる理想》二七七頁～二八五頁，春秋社。賴富本宏，1990 五四頁～五七頁。

³ Kenneth K. Tanaka, 1990 *The Dawn of Chinese Pure land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra*, p.8-9, State Univexsity of New York Press.

沒有發現，但受到外來思想影響的痕跡，則是不容否認的事實；如果彌陀思想的成立年代、地域為西曆一世紀的西北印的話，則其受希臘、波斯等外來的誘因所影響，是有相當的可能性。例如，非佛教諸神的光明壽命等的特徵，影響到佛教的阿彌陀佛而採用之，並擴大佛教思想中本來具有的光明壽命的意涵。因此，若從單一的角度來解釋彌陀思想的起源，事實上是不可能的。但是更重要的事，還是在於：有關阿彌陀佛的光明、壽量的性格，在進入大乘佛教之後，到底是如何地被吸收變容，而轉換成爲大乘佛教的面貌等等的問題。

二、原語所見阿彌陀佛的意涵

(一)阿彌陀佛的原語

有關阿彌陀佛的原語，依現存梵文的資料所見，有 Amitāyus (無量壽) 和 Amitābha (無量光) 的兩種用語。漢譯中的「阿彌陀」一語，似爲 Amitāyus 和 Amitābha 兩種名稱的共通部分 amita 的音譯語，不過，相異的兩個原語，爲何同樣地採用「阿彌陀」一語的音譯？此一理由則不甚明瞭。在向來的研究之中，有關「阿彌陀」的原語，有諸種的解釋，或有謂是由 amṛta (不死的甘露) 的俗語化所成的 amita、amrda 的音寫，或有說就是 amita (無量的) 的犍陀羅的俗語形 amida 這個字的中國的對音等等。可是，阿彌陀經關係的梵文原典中，並沒有發現相當於不死甘露之 amṛta 一語，而 amṛta 和 amita 的並用，則是密教興起以後的現象；且和毘濕奴相關連的所謂不死甘露 (amṛta) 的要素，大部分散見於觀音菩薩之中，和阿彌陀佛的關連反而比較稀薄⁴。

依據 Jhon Brough 的研究，在 Taxila 所發見的阿彌陀三尊的

⁴ 藤田宏達，1970《原始淨土思想の研究》二八七頁～三〇六頁，岩波書店。賴富本宏，1990《密教仏の研究》五二頁～五四頁，法藏館。

碑文中，彌陀是以 *amridaha* 的名稱出現。在犍陀羅語裡，*-abha* 被綴寫為 *-aha*，*-a'a*，其單數主格可被理解成 *-a'u*，*-ayu*，而犍陀羅語 *amridaha* 的前部分 *amrida*，為梵文 *amṛta*(不死的)，在一般中期的印度語中則寫成 *amita*。因此，*Amitāyus* (無量壽) 和 *Amitābha* (無量光) 的兩種用語，僅是同一語的變化而已，其中任何一者的音寫，都可相當於「阿彌陀」這個用語⁵。

(二)無量壽 (*Amitāyus*) 的阿彌陀佛

無量壽 (*Amitāyus*) 的觀念，雖然和佛教「諸行無常」的原則相反，却是人類普遍的理所當然的願望。所謂無量壽的長生的觀念，在印度古來的神話中頗常出現，例如：毘濕奴神的天國裡，充滿着蜜或甘露，這是一種蘇摩酒，意味着不死的甘露。而早在原始佛教，有關釋尊壽量的延壽、住劫之類永遠性的關心，也已出現；在上座部，主張的是八十入滅之說，認為菩薩在因地時伏惑行因、成佛時其身體進入無餘涅槃；在大眾部，則主張生身無漏之說，認為菩薩在因地時斷惑行因、於最後身成佛時佛身為諸根無漏、其威力壽量亦無限。依類似無量壽的觀念用語構成佛陀觀的說法，在初期大乘經典之中亦屢屢可見，以《首楞嚴經》為始，《法華經》「壽量品」、《涅槃經》「壽命品」、《金光明經》「壽量品」等，都談論到報身的壽量問題；淨土經典中無量壽佛的思想，應也和此有關⁶。

小本的《阿彌陀經》，係以無量壽 (*Amitāyus*) 的名稱為主。經中，以「成佛已來、於今十劫」「彼佛及其人民、壽命無量」等語，描寫佛的壽命的無限⁷；此等成佛十劫的說法，和《無量壽經》

⁵ 梶山雄一，1992 《般舟三昧經—彌陀仏信仰と空の思想》二九一頁～二九三頁、《淨土仏教の思想》二所收，講談社。Jhon Brough, *Amitabha and Avalokitecvara in an Inscribed Gandharan Sculpture*, *Indologica Taurienensia*, Vol.X, 1982.

⁶ 矢吹慶輝，1937 《阿彌陀佛の研究》二五六頁，臨川書店。1981年增訂版。

⁷ 《大正藏》十二、三四七頁上。

是有關連的。

大本的《無量壽經》，有古譯的「二十四願經」和後期的「四十八願經」兩個系統。依梵本所見，有關阿彌陀佛的稱呼，以 Amitāyus 出現者有十三回、Amitābha 有二十八回，可見阿彌陀佛本來是以無量光 (Amitābha) 方面為主⁸。經中，有關佛的壽命的描寫，基本上是以成佛十劫之說、壽命無量之願等為共通的基盤，但在二十四願經的系統中，雖有提到壽命無量之願，却又提到在阿彌陀佛的般涅槃之後，觀世音 (蓋樓亘) 菩薩繼位作佛之事⁹；依此敘述，所謂阿彌陀佛的壽命無量，其實是有限的無量。此一阿彌陀佛般涅槃的記述，在四十八願經裡則被刪除，可知到了四十八願經系統，對於壽命無量願的關心更加高揚，是很明顯的。推測其因，或許因為初期的二十四願經系統，以人格的表現說明阿彌陀佛的傾向比較濃厚，所以雖說是無量壽，但以隨順世間的緣故，故說阿彌陀佛的入滅。但若以世尊的法 (悟) 為重點，而以阿彌陀佛作為法的具象化的表徵的話，則從最初便非得以無始無終的姿態度表現不可；有關這一點，實際上以法身的性格表現阿彌陀佛者，一直到宋代法賢譯的《莊嚴經》以後，才有明文。彼佛如來、來無所來、去無所去、無生無滅、非過現未來、但以酬願度生、現在西方 (《大正藏》十二、三二一頁下) 《觀無量壽經》則單單使用無量壽佛之名，並無特別關於彌陀壽命的描寫。

壽量論的問題，和修行的斷惑證果乃至解脫成佛的理想的實現關係甚深。在原始佛教，如同「如來命終、如來不命終、有終有不終、亦不有終亦不無終、莫作是念」所示，釋尊死後的存在與否的問題為十四無記之一，是不予討論的。但《大智度論》之中，提到諸佛的智慧光明各有兩種類，一是隱藏的、二是顯現的，

⁸ 藤田宏達，1970 三〇七頁。

⁹ 《大正藏》十二、二九一頁上、三〇九頁上。大田利生，1985 〈無量壽經における阿彌陀仏と釋尊〉《釋尊觀》一三七頁～一四〇頁，日本佛教學會，1985/1994 第二刷。

這都只是爲了度化衆生方便示現的不同而已¹⁰。其實，諸佛都具足長壽的業因緣，也都是壽命無限。如果佛的壽命是有限的話，則和本來的修行斷惑證果的意思相矛盾了。

要之，以淨土經典爲始，大乘諸經的壽量品，假藉各種的佛名，都是以壽量（時間的永遠）來表現如來久遠的本體及其普遍實存的佛身，阿彌陀佛的無量壽命或釋尊的久遠本佛，也是如此，而不只是報身佛而已。

(三)無量光 (Amitābha) 的阿彌陀佛

無量光 (Amitābha) 的觀念，可溯源到尊崇光明的印度古代的思想，古奧義書裡，便以光明當作真我 (atman) 的象徵。佛和光明的結合，也早在原始佛教的經典，便可發現許多的資料。到了大乘佛教，言及佛和光明結合的資料更多，不僅限於阿彌陀佛，諸大乘經典之中，如同《思益梵天所問經》以三十餘光表示佛的勝德、《本業瓔珞經》以四十二光表示菩薩的四十二位、《大集經》以八光表示菩薩的八智、等等所示，光明爲表徵佛的智慧勝德所不可欠缺的要素¹¹。

在「無量壽經」系統之中，阿彌陀佛本來以無量光 (Amitābha) 爲主要名字，也已成爲學界的定說。有關描寫阿彌陀佛的光明，散見於如下的箇所。

- (1) 「二十四願經」系統和「四十八願經」系統的任一者，都提到「光明無量」之願。
- (2) 阿彌陀佛的光明是最尊第一，爲其他諸佛的光明所不能及者。
- (3) 阿彌陀佛的異名，有魏譯的十二光佛、唐譯的十四光佛、宋

¹⁰ 《大正藏》二十五，三一—頁下。矢吹慶輝，1937 二五七頁～二五八頁。

¹¹ 矢吹慶輝，1937 二五八頁。平川彰先生提出一個看法，就是認爲在酷熱的中印度，太陽光應是不太被歡迎的樣子。表示太陽光的「vairocana」在阿含經中是被貶視爲和衆神敵對者—亦即阿修羅王，當然，在北印度等其它的地方，太陽則變成賜予萬物恩惠的救贖者的意思。

譯的十三光佛、梵本的十九光佛等等¹²。在這些異名之中，分別是以否定的表現（無量光、無邊光、無礙光、無對光、不斷光、難思光、無稱光、超日月光）和類比的表現（焰王光、清淨光、歡喜光、智慧光）的兩種方式，來表現阿彌陀佛的光明的超越性。

(4) 從阿彌陀佛的身體各個部位—例如頭頂、眉間、白毫、口、手掌、毛孔等—放射出光明¹³。

① 出無數光、遍照十方國、迴光圍繞身、三匝從頂入（《無量壽經》、《大正藏》十二、二七三頁上）

唯願佛日、教我觀於清淨業處。爾時世尊放眉間光、其光
② 金色、遍照十方無量世界、還住佛頂、化為金臺、如須彌山、十方諸佛國、皆於中現（《觀經》、《大正藏》十二、三四一頁中）

③ 有五色光、從佛口出、一一光照頻婆娑羅頂（《觀經》、《大正藏》十二、三四一頁下）

《觀無量壽經》裡，作為觀想對象的阿彌陀佛，是專從「無量光佛」的側面來描寫的。特別在觀想阿彌陀佛相好之第九觀「遍觀一切色身想」之中，如同「無量壽佛——一光明遍照十方世界、念佛衆生攝取不捨」所示，佛的光明無量是遍照十方世界的¹⁴。而且，在觀想光明的「無量無邊」時，如同「教我觀於清淨業處」所示，所採用的方法是一種「業處觀」，類似南傳佛教的遍處觀，即觀想一切諸法都是遍滿一切處的方法¹⁵。這種光明的佛陀除了

¹² 《大正藏》十二、二七〇頁上中（魏譯）、《大正藏》十一、九五頁下（唐譯）、《大正藏》十二、三二一頁下（宋譯）。

¹³ 《大正藏》十二、二八二頁中、三〇二頁下、三〇八頁中（頂光）；《大正藏》十二、三四一頁中（眉光）；《大正藏》十二、三四一頁下（口光）；《大正藏》十二、三二五頁上《大正藏》十一、九九頁下（掌光）。

¹⁴ 《大正藏》十二、三四三頁中。

¹⁵ 早島鏡正，1964〈淨土教の清淨業處觀について〉、《干瀉龍祥博士古稀記念論文集》。

經常放光守護念佛的衆生以外，特別是在臨終之際，佛的光明更是擔負起引導衆生往生西方極樂的作用。

這些有關光明的象徵，特別容易令人連想到太陽神話。其中，《無量壽經》中阿彌陀佛的十二光佛的名號，十二光的表現方式可能和一年的十二個月關連，而十二光的名稱和毘濕奴神的十二個名字又可相對照，在此，似乎可看到吠陀(Veda)以來太陽神信仰的痕跡¹⁶。或者(4)之①和③的口光的項目裡，從阿彌陀佛的口中流出「無數光」或者「五色光」，暫且不論阿彌陀思想的起源問題，在印度古來的神話裡，人和天的關係，是以透過太陽的五色光芒的途徑而進入人的身體，成爲五色的體液，因此諸如「五色光」之說，亦可上溯到這類的太陽神話¹⁷。同時，從阿彌陀佛身體各個部位的放光，也和印度的原人神話有關，只是在印度神話之中，從原人身體的各部位依序流出四種的種姓乃至天地萬物¹⁸，相對於此，在大乘佛典之中，從佛身體的各部位所流出的光明，則分別是爲了救濟六道或者十法界的衆生¹⁹。最重要的一點是，在印度思想當中，光爲象徵生命的本質²⁰，阿彌陀佛的無量光的

¹⁶ Lokesh Chandra, 1992 *The Twelve Light-Buddhas of Kakrak, Afghanistan*, p.150, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi. 《佛說十二佛名神呪校量功德除障滅罪經》(闍那崛多譯, T1348)、《佛說稱讚如來功德神呪經》(義淨譯, T1349)。

¹⁷ 真野龍海, 1981 〈五色の道〉,《宗教研究》248。

¹⁸ 川崎信定, 1993 《インドの思想》三五頁, 放送大學教育振興會。在巨人解體神話之中, 描寫從巨人 (purusha, 世界原人) 的頭、千眼、千足依次生出日、月、風、天空、方位、生類等的萬物, 復從其口中生出祭司階級、從其兩腕生出王族、從其兩腿生出庶民、從其兩足生出隸民。

¹⁹ 「諸佛法欲與衆生受記、先皆微笑、無量種光從四牙中出、所謂青黃赤白纁紫等。從上二牙出者、光照三惡道...從下二牙出者、上照人天、乃至有頂禪、若盲聾暗啞狂病皆得除癒。...此諸光明復至十方遍照六道、作佛事已還繞身七匝。若記地獄、光從足下入。若記畜生、光從踵入。若記餓鬼、光從髀入。若記人道、光從臍入。若記天道、光從胸入。若記聲聞、光從口入。若記辟支佛、光從眉間相入。若記得佛、光從頂入。若欲受記先現此相」,《大智度論》三〇六頁下~七頁上,《大正藏》二五。

²⁰ 村上真完, 1965 〈アトマンと光の表象—古ウバニシッドと原始仏教〉,《印度學仏教学研究》13-1。

特質，想必也和此一汎印度的光之神秘的救贖論相互關連，象徵彌陀體悟真理、悲智不二的本質。

(四)無量尊(Amita)的阿彌陀佛

有關阿彌陀佛的原語，也有主張爲 amita (無量的) 一語，亦即認爲 amita 就是犍陀羅語的俗語形 amida 的中國的對音。

如上所述，漢譯的「阿彌陀」一語，似乎採用 Amitāyus (無量壽) 和 Amitābha (無量光) 兩種佛名的共通部分 amita 的音譯語。不過，相異的兩個原語，爲何却同樣地翻譯成「阿彌陀」一語，並沒有清楚的交代，向來的研究之中，平川彰博士認爲，阿彌陀佛一詞，無量壽佛比無量光佛方面古老²¹，相對於此，岩本裕博士則認爲無量壽之名比無量光方面來得更早²²。茲暫時不論兩者的解釋究竟何者比較具有說服力，光明無量和壽命無量等兩個

²¹ 平川彰，1990 〈阿弥陀仏と法蔵菩薩〉《平川彰著作集第7卷・浄土思想と大乘戒》一九二頁～一九三頁，春秋社。平川彰博士認爲，關於阿彌陀佛，應是無量光佛比無量壽佛較早出現。其理由是因為「無量壽經」系統的梵本中，阿彌陀佛以 Amitāyus 表現者有十三回，相對於此，Amitābha 則有二十八回。而且，Amitāyus 在「往觀偈」中有六回集中地使用，但在《大阿彌陀經》未有見及，《平等覺經》才開始出現，四十八願經亦繼承之，故可推知「往觀偈」中有關 Amitāyus 的強調，應是從其他地方取材而新添增入的。此外，在二十四願經中，雖有壽命無量之願，但又說阿彌陀佛般涅槃之後，觀世音（蓋樓亘）菩薩承繼作佛一事，此一阿彌陀佛般涅槃的記述，在四十八願經則被去除，可知一直到四十八願經，對於壽命無量之願的關心才逐漸提高。

²² 岩本裕，1974 《インド仏教と法華經》六六頁～七一頁，第三文明社。岩本裕博士則認爲，應是無量壽的佛名比無量光的佛名較早出現。岩本氏的理由是因為《小經》的梵本中，除了言及在說明「阿彌陀佛何故名爲無量壽、名爲無量光」的部分以外，其他全部以無量壽之名記述。相對於此，《大經》的梵本中，關於無量光的說明有長篇的描述，但關於無量壽的說明則幾乎看不到。如是地，兩部經典中找不到任何暗示無量壽和無量光關係的線索，故無量壽和無量光兩者可能是分別成立的。此外，岩本裕博士又指出，《法華經》中，阿彌陀佛出現在前後三個地方，第一是在第七章〈化城喻品〉，提到 Amitāyus 如來位於西方；第二是在第二十三章〈藥王菩薩本事品〉，出現 Amitāyus 如來及其佛國土 Sukavati 之名；第三是在第二十四章〈觀世音菩薩普門品〉，有 Amitābha 如來及極樂世界之名，雖漢譯本未見。從《法華經》各品的成立過程來看，第七章比第二十三章早，第二十三章比第二十四章較早，故可推知：從無量壽到無量光推移的痕跡。又岩本氏補充說明：無量壽佛爲何添附上無量光之名，爲受到西北印的貴霜帝國乃至伊朗的光明思想的影響所致。

項目的並列，其實在佛教很早的階段也已出現。大衆部的佛陀觀，如同「如來色身實無邊際、如來威力亦無邊際、諸佛壽量亦無邊際」所示，有關如來的色身及其威力壽量等，本來就是表現佛陀問題的核心。其中，如來的威力之威力的原語，和 *anubhāva* (*rddhi*, *prabhāva*) 的用語類似，而這個字從原始佛教以來經常是被當作和光明關連的用語使用，如「無量廣大的光明 (*appamāno ularo obhāso*)，超越諸天天神的威力 (*devānubhāva*) 而出現」；大乘經典的《放光般若經》「夢中行品」、《法華經》「壽量品」等，也描寫著光壽無量之事²³。因此可知，光明(威力)和壽命的並列，是大乘從興起當初就已是一種佛陀的理想的典型，在此前提下，*amita* 一語，本來就含有光明無量、壽命無量、聲聞衆無量、菩薩衆無量、願功德莊嚴無量等等意涵，而阿彌陀亦即 *amita*(無量) 之名稱，可說就在總括這一切特質的意義上所建立的。

(五)作為包括者的阿彌陀佛

總之，光明無量、壽命無量、聲聞衆無量、菩薩衆無量、願功德莊嚴無量等，其實都只是從不同的角度表現佛的特質而已。其中，特別是光明和壽命兩項目，分別代表空間的普遍性(光明)和時間的永遠性(壽命)。光明無量和壽命無量的兩個項目的並列，在很早的原始佛教的時期已經出現。到了大乘佛教，這種光明和壽命的並列，不期而然地成爲一種大乘佛陀的理想的典型，以壽命(時間的永遠性)和光明(空間的普遍性)象徵佛陀的普遍的本體。阿彌陀佛也是以壽命無量、光明無量、清淨無量等等表示法身的常樂我淨的實存，如此這般地，探尋佛陀證悟的源頭，面見永遠、普遍的法身佛陀，個中深奧的道理是思索無盡的。

三、本生說話所見阿彌陀佛的意涵

²³ 藤田宏達，1970 三三一頁～三三三頁。

(一)阿彌陀佛的本生說話

有關阿彌陀佛的本生說話，一般係以淨土本系經典《無量壽經》法藏比丘的本生說話為代表，法藏 (Dharmākara) 之名，意為法的鑛脈，或法的散布者，在佛教中這個用語並不特別，然法藏比丘的本生說話，僅淨土本系的二、三經論言及。淨土本系經典的法藏比丘的本生說話以外，淨土旁系經典之中的彌陀本生說話，依矢吹慶輝博士的整理，計有二十七經、十二種，藤田宏達博士增補為：梵本的三經、漢譯的三十一經、藏譯的九經等四十一經²⁴。其中，若將同本異譯視為一經，則成十三經，但因《賢劫經》中記載三個本生說話，故統計共有十五種的異說。換言之，淨土旁系經典之中共有四十一經十五種不同的本生說話。關於這十三經的成立年代，支謙（譯經年代 A.D.222 -253）譯的①②、竺法護（譯經年代 A.D.266 -308）譯的③、⑤～⑦、⑧⑨⑩、等八經，其成立年代的最下限可推定約西曆三〇〇年頃²⁵。因此，淨土旁系的十五種彌陀本生說話的三分之二，和淨土本系的《無量壽經》所示法藏比丘本生說話的時間相隔不大。

有關淨土旁系經典的十五種彌陀本生說話和法藏比丘說話的關係，有兩種不同的看法。望月信亨、矢吹慶輝、加藤智學等大抵上都承認十五異說之間的關連性，矢吹慶輝更且引用姉崎正治的奇光如來說，將其和法藏比丘的說話連結上關係²⁶。相對於

²⁴ 藤田宏達，1970《原始淨土思想の研究》三三九頁，岩波書店。矢吹慶輝，1937《阿彌陀佛の研究》八二頁，臨川書店。1981年增訂版。

²⁵ 藤田宏達，1970，三四二頁。

²⁶ 矢吹慶輝，1937《阿彌陀佛の研究》八六頁～九一頁。有關矢吹慶輝所論十五種異說的共通點，茲列舉其要點如次。

- a. 阿彌陀佛的本生說話中，所值師佛的名字和光明或者聲音相關者頗多。
- b. 阿彌陀佛本生的身分為轉輪聖王或者太子的出身者甚多。
- c. 阿彌陀佛本生的因行雖大抵不出六度的範疇，但以造塔興福或者讀誦講說者最為多數。
- d. 阿彌陀佛本生的國土，在其形式、材料等的表現上和極樂世界的描寫頗為相似。
- e. 阿彌陀佛的本生中，不僅皆具有本願的形式，而且其本願的數目，多以和四或者八作為分類方式。這可能和《無量壽經》的二十四願、三十六願、四十八願等數目有關。

此，藤田宏達博士考察這十三經典，認為十五異說之間並沒有太大的關連性²⁷。平川彰博士則對此對立的二說不作直接論斷，而提出別的觀點，亦即阿彌陀佛和法藏菩薩本來是各自獨立的，因為阿彌陀佛在最初並未和法藏菩薩結合，所以才會有種種相異的本生譚個別成立的可能性²⁸。

(二)本生說話的內容分析

(1) 阿彌陀佛和燃燈佛 (①)

依無念德首太子的本生說話 (①)，曾為阿彌陀佛本生的無念德首太子，出家為沙門，並教授長者子月行 (燃燈佛之前生) 入無量門陀羅尼。即阿彌陀佛為燃燈佛之師。

如眾所周知，授予釋尊成佛記別的佛就是燃燈佛。在淨土本系經典《無量壽經》的法藏菩薩的本生說話裡敘述著，在法藏比丘出現之前，從燃燈佛到世自在王佛之間有許多的過去

²⁷ 藤田宏達，1970 三四二頁～三四三頁。藤田宏達雖認可朝向追求十五異說之間共通點的努力，但提出下列的反對的意見。

a.關於阿彌陀佛本生的身分一項，十五異說之中，國王身分者(②④⑦⑨⑫⑭)及太子身分者(①③⑤)以外，比丘身分者四例(⑧⑩⑬⑮)、法師身分者者一例(⑥)、菩薩身分者者一例(⑳)等等，這些和法藏比丘的身分並沒有共通處。若強之，《無量壽經》《如來會》《莊嚴經》中，雖然提到法藏比丘或為長者、居士身、或為國王、轉輪聖王、或為六欲天、梵天，而供養一切諸佛等等，但在梵文本及藏譯本中並無言及，或者可以取意的部分。

b.有關阿彌陀佛本生的師佛一項，《大阿彌陀經》或平等覺經中雖有法藏比丘曾師事過去無數佛的一節，但這些基本上只是《無量壽經》內部的記事，不應廣泛地和諸種異說的本生說話連在一起。

c.若整理淨土旁系經典的十五異說的阿彌陀佛的原語，其多數為 Amitāyus 或者 Amitābha 的任一者。換言之，梵文本的三經之中，③④為 Amitāyus。漢譯的十經典之中，其原語雖不得而知，但若對照藏譯本，四經(六異說①②⑤⑥⑦⑨)為 Amitāyus，二經(⑧⑩)為 Amitābha。所以可知，各經典中的阿彌陀佛的理解並沒有一定的標準，而且，阿彌陀佛的本生說話也是在 Amitāyus 或者 Amitābha 的兩個佛名之下各別唱導的。這和在淨土本系經典中，視 Amitāyus 和 Amitābha 兩者為同一的佛的背景下所說的法藏說話，很明顯是不相同的。

²⁸ 平川彰，1990 〈阿彌陀佛と法藏菩薩〉《平川彰著作集第 7 卷・淨土思想と大乘戒》一八一頁～一九二頁；三三頁～三四頁，春秋社。

佛²⁹。漢譯五本之中，如同漢譯《平等覺經》的「復次有佛」、《大阿彌陀經》的「次復有佛」、魏譯《無量壽經》的「次有」「次名」所示³⁰，在過去久遠無量不可思議劫的時代，有燃燈佛出世、次有光遠佛出世、次有月光佛出世；像這樣順次地從遠到近，次第列舉五十三佛的出世，直到最後世自在王佛出世之時，則為法藏比丘的登場；換言之，以燃燈佛為最古的佛、世自在王佛為最新的佛。而基於《無量壽經》漢、吳、魏三譯的這種所謂「向下的出世說」的過去佛的系譜，便形成「十劫正覺」的法藏菩薩說。

相對於此，藏譯本則謂：在燃燈佛出現於世之前，有光有佛出世、光有佛出現於世之前有光作佛出世等，順次地從近到遠，次第列舉八十二佛的出世。這和唐譯《如來會》的「於彼佛前」、宋譯《莊嚴經》的「彼佛前」等敘述是一致的³¹。若依梵文經典的用例為準，*parena parataram* 應譯為「前面的更前面」³²。因此，在此一過去佛的系譜裡，世自在王佛應置於燃燈佛的前面，也就是以燃燈佛為最新的佛、世自在王佛為最古的佛。如此地，在時間的最初、最古的時代，有世自在王佛的出現。這就是所謂「向上的出世說」。基於梵藏本以及《無量壽經》的唐譯、宋譯的所謂「向下的出世說」的過去佛的系譜，便形成「久遠實成」的法藏菩薩說。

²⁹ 過去佛的數目，漢譯《平等覺經》37 佛、吳譯《大阿彌陀經》34 佛、魏譯《無量壽經》53 佛、唐譯《如來會》42 佛、宋譯《莊嚴經》38 佛、梵文本的足利惇本 81 佛、牛津本 81 佛、荻原雲來本 82 佛、藏譯本亦為 82 佛。

³⁰ 《大正藏》十二、二八〇頁上（漢譯）、三〇〇頁上中（吳譯）、二六六頁下～七頁上（魏譯）。

³¹ 寺本婉雅，1928《藏漢和三體合璧佛說無量壽經·佛說阿彌陀經》「西藏所傳大無量壽經概說」一三八頁、國書刊行會，昭和五六年版。《大正藏》十一、九二頁下（唐譯）、《大正藏》十二、三一八頁中下（宋譯）。

³² 藤田宏達，1970 一七七頁。唐譯《如來會》四二佛、宋譯《莊嚴經》三八佛、梵本的足利惇本八一佛、荻原雲來本八二佛。又值得注意的是，和梵本、藏譯本相同的佛名，在龍樹《十住毘婆沙論》〈易行品〉中所說的百七佛之中亦可看到。

在兩種過去佛的系譜中，燃燈佛和世自在王佛，究竟何者才是最古的佛，雖答案迥異，但不論那一種過去佛的系譜，皆以過去無數劫前燃燈佛的出世為基調，在此之上，將法藏菩薩出世的時間，上溯到久遠久遠的往昔——所謂神話的・起源的時間——事，則無不同³³。此外，在此等過去佛的系譜中世自在王佛的位置，除了顯示作為法藏比丘的師佛，同時也將世自在王佛和燃燈佛連上關係。結局就是世自在王佛對法藏比丘的位置，相當於燃燈佛對釋尊的位置。

在無念德首太子的本生說話 (①)，阿彌陀佛和燃燈佛的師徒關係，也類似法藏菩薩本生說話中法藏比丘的師佛世自在王佛和燃燈佛的對應關係，亦即可追溯到燃燈佛→阿彌陀佛→世自在王佛的關係。這種師徒關係的構想，基本上是以授予成佛記別的授記思想為背景所形成，而也確立了阿彌陀佛的始源的地位。

(2) 阿彌陀佛和釋迦如來 (③④⑧⑩⑪⑫⑭)

依淨命比丘的本生說話 (⑧)，曾為阿彌陀佛本生的淨命比丘，其時，曾做過誹謗釋尊前生法比丘的事。即阿彌陀佛和釋迦如來之間為互相信謗的敵對關係。

依惟先比丘的本生說話 (⑩)，曾為阿彌陀佛本生的惟先比丘，其時，曾經誹謗釋尊前生的耆年的首達比丘。即、和上述淨命比丘同樣地，阿彌陀佛和釋迦如來之間亦為互相信謗的敵對關係。

依勝威王的本生說話 (⑭)，曾為阿彌陀佛本生的勝威王，在內容幾乎完全相同的說話即《觀音菩薩授記經》裡，所謂的勝威王成為釋迦如來的前生。這可說是一種的彌陀・釋迦同體論。

此外，依大通衆慧如來第九王子的本生說話(③)，在大通衆慧如來十六人的王子之中，阿彌陀佛排行第九、釋迦牟尼則排行第十六。即阿彌陀佛和釋迦如來為兄弟關係。而依額真無王的本

³³ 寺本婉雅，1928 一三九頁。

生說話 (④)，曾為阿彌陀佛本生的額真無王，其太子德光為釋尊的前生。即阿彌陀佛和釋迦如來為父子關係。

在佛教裡，佛陀論的根本為釋迦牟尼，雖無須多論，但是，釋迦牟尼一旦成為超歷史的存在，和此一作為現身佛的釋迦牟尼的連結便出現種種的關係和樣態。在阿彌陀佛的本生說話中，釋迦如來除了主要作為經典的能說者以外，也描述到釋迦和彌陀互為兄弟、父子、信謗的相對關係、或者彌陀·釋迦的同體關係等。若依《無量壽經》的法藏菩薩的本生說話，從阿彌陀佛的出身(國王)乃至出家、成道等，都可歷歷看到再現釋尊生涯投影的痕跡。在此之上，如同阿彌陀佛的名稱所示，無量光代表如來的智慧光明、無量壽代表如來的佛身不滅，本來都是描寫釋迦的基本特徵之一。雖然，諸佛可說皆為釋迦如來某一個側面的理想化，法藏菩薩·阿彌陀佛則特別表現出釋迦如來作為法的體現者的普遍性的側面。

(3) 阿彌陀佛和阿閼如來 (③④⑥⑨⑪⑫)

依大通衆慧如來第九王子的本生說話 (③)，大通衆慧如來十六位的王子都出家成佛，在十六人的王子當中，阿閼佛排行第一、阿彌陀佛排行第九、釋迦牟尼排行第十六。即阿彌陀佛和阿閼如來在前生互為兄弟關係。

依額真無王的本生說話 (④)，阿彌陀佛的本生為額真無王、釋尊為其太子德光、阿閼佛則為守護都城的天神。其時，額真無王依其太子德光的引導以及天神的啓示而發心。即阿閼如來為阿彌陀佛的守護神。

依無限量寶音法師的本生說話 (⑥)，阿彌陀佛的本生為法師，阿閼佛的本生為供養此一法師的轉輪王。即阿閼如來為阿彌陀佛的供養者。

依月施王的本生說話 (⑨)，阿彌陀佛的本生為國王，而供養此一國王的辯積法師為阿閼佛的本生。即阿閼如來成為阿彌陀佛的供養者。

依空王佛的第三比丘的本生說話 (12)，阿彌陀佛和阿閼如來在前生時，為共同修行的比丘。

依於上述，可知在阿彌陀佛的本生說話中，有不少言及阿閼如來的處所，而阿閼佛和阿彌陀佛兩者之間亦有種種的關係。如眾所知，阿閼如來為諸佛之中最古的一位佛陀。阿閼佛的起源雖然不明，阿閼佛的名字為不動的意思，這可能來自釋尊的降魔成道的意象。又在阿閼佛的國土，有和三十三天連繫的三道寶階，這也和釋尊為亡母而登三十三天說法，其後從三十三天下降的傳說關連³⁴。阿閼佛和阿彌陀佛兩者，所依據的經典雖然本來分屬不同的系統，但在《觀佛三昧海經》或《金光明經》的四方四佛的定說形成以前，便有密不可分的關係³⁵。即阿閼佛為東方佛的代表，阿彌陀佛則相對地作為西方佛的代表。姑暫且不論為何將阿閼佛和阿彌陀佛兩者分別配置為東西兩佛的理由，但此等方位佛的成立，基本上和大乘佛教十方佛思想的開展不無關連，故可知在阿彌陀佛的本生說話當中，如此地將阿閼佛和阿彌陀佛密切連結，是依大乘佛教的十方佛思想為背景所成立的。

(4) 阿彌陀佛和賢劫千佛 (2⑦、6④)

依慧上王的本生說話 (2)，阿彌陀佛本生的慧上王有千子，其千子皆為賢劫的千佛。依德華王的本生說話 (7)，阿彌陀佛本生的德華王亦有千子，其千子亦皆為賢劫的千佛。

依無限量寶音法師的本生說話 (6)，阿彌陀佛本生的無限量寶音法師，而供養無限量寶音的轉輪王為阿閼佛的本生。此一阿閼佛本生的轉輪王亦有千子，其千子亦皆為賢劫的千佛。

此外，值得注意的是，《賢劫經》裡有三個阿彌陀佛的本生說話，其出身分別是：⑤淨福報眾音太子、⑥無限量寶音法師、

³⁴ 賴富本宏，1990 《密教佛の研究》四七頁～四八頁，法藏館。《大正藏》十一、七五七頁上。

³⁵ 平川彰，1979 《インド佛教史・下卷》三三八頁，春秋社。賴富本宏，1990 六七頁～七八頁。

⑦德華王等，亦即阿彌陀佛以三種的本生，在賢劫中重複地出現作佛。

賢劫千佛的思想，為大乘佛陀觀的產物。大乘佛教以前的佛陀觀，所謂的佛，意指釋迦牟尼一佛，在同一的佛國土沒有二佛同時出世，所謂「一世界一佛」的思想，可謂一種通說。但伴隨對佛陀的超越性・普遍性的思索的深化，體悟永遠普遍的真理(法)的存在者，在歷史上的釋迦牟尼以前、以後，乃至同時在其他場所，都有生起的可能。初期佛教之際，佛陀的普遍性是依時間擴大而成的過去佛・未來佛的三世佛的思想。進入大乘佛教，更為世人渴望的乃是在現世當下能直接會遇的佛如來，這就是大乘的現在多佛的思想。這種大乘的多佛思想，從某一特定方位的佛發展到六方佛、十方佛乃至千佛，基本上是以方位為基準，依空間軸擴大而成的十方佛；並且，在以空間軸為中心的十方佛之上，結合過去佛・現在佛・未來佛的三世思想的時間面向的解釋，佛的數目快速地膨大，遂擴大增加到千佛・三千佛等等。

賢劫千佛之說，主要是依時間軸的擴大而成。佛教一般認為，宇宙是以成、住、壞、空四階段為一個周期(一大劫)，不斷地重複循環。在此之上，佛的出現原則上是在住劫中的減劫，即人類壽命從八萬年逐漸減到百年之間；一住劫之中一增一減的次數有二十回，但佛的出現究竟在那一回的減劫，是無法預知的。總之，依據經典，最初流行的是過去七佛，其後，過去佛的數目逐漸增加，等到過去莊嚴劫、現在賢劫、未來星宿劫之說形成，每一劫各有千佛輩出的說法成為定說。此一賢劫千佛的名稱，在過去七佛中，俱留孫佛以下的四佛都被列入；更且，和現在多佛的思想混合，形成一群《佛名經》系列的經典，諸多的佛名，不像過去佛那種歷史性的名稱，而大抵是非常抽象的名稱，分別表徵釋尊理想化人格的各個側面³⁶。

³⁶ 田久保周譽，1975《敦煌出土于闐語秘密經典集の研究—論說編・賢劫仏名經典と毘盧遮那仏の研究一》四六九頁、四七〇頁、四七三頁，春秋社。

在阿彌陀經後半的六方佛讚歎的部分，可見到佛名經典的引用。此六方段的讚佛思想，為《無量壽經》的諸佛稱揚的思想的發展。藤田宏達博士指出：其後半的內容，和前半的阿彌陀佛思想有若干的矛盾之處³⁷。即 (1) 後半的主題從對阿彌陀佛的讚歎次第轉向對諸佛的讚歎，最後成為對釋尊的讚歎，而阿彌陀佛則被完全忽略。(2) 六方段的西方佛之中，第一位被列舉的是無量壽(佛)。阿彌陀佛自己讚歎自己，基本上是不合理的。

不過，從阿彌陀佛和賢劫千佛的關係來看，阿彌陀佛思想本來和大乘佛陀觀—特別是現在多佛的思想關連甚深。這種多佛思想的背景下，在阿彌陀經的形成過程中導入佛名經典，也可說是一種必然的方向。雖在引用佛名經典之際，欠缺和阿彌陀經全體密切的整合，然就佛名經典本身而言，「諸佛皆同一名號」的想法其實是很普通的³⁸，因此，嚴密地確定一個一個的佛名或許並不具有太大的意義。

(三)彌陀神話的意圖

在佛教裡，佛陀論的根本是以釋迦牟尼為出發點的。只是釋迦牟尼一旦成為超歷史的存在，和作為現身佛的釋迦牟尼的連結便呈現種種的關係和樣態。在阿彌陀佛的本生說話之中，阿彌陀佛和釋迦如來也以種種的關係相互交絡。(2) 的項目中，阿彌陀佛直接和釋迦如來以兄弟、父子、信謗等相對的關係，或者彌陀、釋迦的同體關係連繫。其它諸項之中，雖然阿彌陀佛似乎並未直接和釋迦如來相連，却多少又有某種的關係存在。(1) 的燃燈佛，為授予釋迦成佛的記別的過去佛；(3) 的阿閼佛，代表釋迦降魔成道的意象；(4) 的賢劫千佛，各各表現出釋迦理想化人格的某一側面；如是地，透過彌陀本生說話中所呈露的千絲萬縷

³⁷ 藤田宏達，1970 二一三頁～二二一頁。

³⁸ 田久保周譽，1975 四七〇頁參照，春秋社。

的關連，他和釋迦的關係就更加接近。而和這些本生說話同樣地，在法藏菩薩的本生說話裡，亦可歷歷看到：從阿彌陀佛的出身以迄出家、成道等，無一不是再現釋尊生涯的痕跡。

要之，在阿彌陀佛的本生說話中，以大乘的三世十方諸佛的相互關係為媒介，將彌陀和釋迦相互關連，並再現釋迦原貌，依此，追溯阿彌陀佛的根源性，而終於完成彌陀作為元初佛的神話建構。

結語

從佛陀觀的整體來看，雖然作為大乘現在多佛之一的彌陀和歷史上的釋尊各有不同的思想背景，但是透過彌陀和釋尊的對比，追溯彌陀的根源，可以明白彌陀作為元初佛的神話建構。

如上所論，從阿彌陀佛的原語和阿彌陀佛的本生說話，可知其基本上都是繼承有關釋尊的特質。一方面，如同阿彌陀佛的佛名所示，無量光代表如來在空間的普遍性、無量壽代表如來在時間上的永遠性，以光明和壽命象徵如來的普遍性和永遠性，這正是自原始佛教以來釋尊作為佛陀的基本特質。他方面，在阿彌陀佛的本生說話中，以大乘的三世十方諸佛的相互關係為媒介，將彌陀和釋迦相互關連，並再現釋迦原貌；尤其在法藏菩薩的本生說話裡，從阿彌陀佛的出身以迄出家、成道等，無一不是再現釋尊的原貌；其中，在法藏菩薩本生的兩種過去佛的系譜中，燃燈佛和世自在王佛，究竟何者才是最古的佛，雖答案迥異，但不論那一種過去佛的系譜，皆以過去無數劫前燃燈佛的出世為基調，在此之上，將法藏菩薩出世的時間，上溯到久遠久遠的往昔一所謂神話的。起源的時間，確立阿彌陀佛的始源的地位。總之，佛教的佛陀觀，在以對釋尊的追慕之念為根底的前提上，諸佛可說都是釋迦如來的某一側面的理想化，而法藏菩薩·阿彌陀佛則特別表現釋迦如來作為真理的體現者的普遍性的面向，以永遠普遍之姿，成為大乘法身佛陀的典型；而這也正是在淨土思想之中，

阿彌陀佛終於超越歷史的釋尊，成爲真理(法)本身的完全開顯，
《無量壽經》中，五德現瑞的釋尊，以讚歎阿彌陀佛的名，作爲
彰顯如來出世的本懷；而親鸞以彌陀爲本地、釋尊爲應現之說³⁹，
可說也是遙契《無量壽經》奧義了。

輔仁 宗教研究

³⁹ 〈久遠實成阿彌陀佛、五濁の凡愚をあはれみて、釋迦牟尼佛としめしてぞ、迦耶城には應現する〉《浄土和讃》《真宗聖教全書》二、四九六頁。平成六年再版。

Amida-Buddha Interpretated from the Viewpoint of Religious Studies

Chen, Miin-Ling

Abstract

Amida-Buddha is one of the most important Buddhas in Mahāyāna buddhism. But because lack of statues left, it becomes difficult to identify whether Amida existed in ancient India. Some people even suspect that Amida is the result of some foreign elements. So the early studies almost all center on the origin of Amida. In this article, the writer studies the prototype of Amida.

First, considering the etymology of the word, there are three possible explanations: (1) Amitābha (limitless light) symbolizes universal nature of space. (2) Amitāyus (limitless life) symbolizes the eternal nature of time. And from the early period of Buddhism, it is common to use these two (light and life) as the symbol of the tathagata which is universal and eternal. (3) But since the meaning of Amita encompasses limitless light, limitless life and limitless purity, it represents the universal character of Śākyamuni who has experienced the enlightenment of the ultimate truth (dharma), and becomes the ideal type of Mahāyāna buddha, namely the dharmakāya

buddha.

Next, from the analysis of the pattern of Amida's jātaka, we know that based on the concept of multiple buddhas of Mahāyāna, Amida- Buddha is linked to Śākyamuni, and reappears as the original figure of Śākyamuni. From the very complex relation reflected in Amida's jātaka, we can see the image of Amida is near to Śākyamuni. Especially, in the Jātaka of Dharmākara, we see that from his coming, enlightenment, and so on, all is a reflection of the life of Śākyamuni. Thus we can trace the appearance of Amida back to the mythical primordial time; and establish primordial position of Amida.

At last, the writer summarizes, by the way of comparison with Śākyamuni, the originality of Amida-Buddha, and the myth structure of Amida-Buddha. This is also why, in the history of pureland buddhism, Amida-Buddha finally is superior to the historical Śākyamuni. That is to say, Amida is the original buddha (dharmakāya), Sakyamuni is the incarnate buddha (nirmānakāya).

Keywords : buddhakāya, Amida-Buddha, Śākyamuni, jātaka, prototype