

[Studies in Philosophy]

The Distinction of “Self-Power” and “Other-Power”: A Brief Discussion of the Pure-land School of Salvation — A Comparison with Christianity’s Justification by Faith

HUANG Jiaofeng

Beijing Normal University-Hong Kong Baptist University, China

Received: April 12, 2023

Accepted: April 22, 2023

Published: December 31, 2023

To cite this article: HUANG Jiaofeng. (2023). The Distinction of “Self-Power” and “Other-Power”: A Brief Discussion of the Pure-land School of Salvation — A Comparison with Christianity’s Justification by Faith. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(4), 001–009, DOI: 10.53789/j.1653–0465.2023.0304.001

To link to this article: <https://doi.org/10.53789/j.1653–0465.2023.0304.001>

Abstract: Pure-land Buddhism differs from other Buddhist sects in that it strongly advocates “relying on the power of Amitabha Buddha to save the world.” Due to its convenience and ease of implementation, it has become popular among believers and has long been regarded as a shortcut to Buddhahood. In international academic circles, Pure-land Buddhism has attracted much attention because of its similarity to Christianity. Due to the popularity of Pure-land beliefs in China, many people have a misconception that the pure-land model of salvation relies entirely on Amitabha and doesn’t require personal effort. Such an understanding tends to lead to a one-sided understanding of pure-land Buddhism and to mislead people in their practice. There are two reasons: first, it fails to examine the entirety of pure-land Buddhism – the premise of salvation for those who are reborn is that while relying on Amitabha’s power, personal effort is also required; and second, it fails to understand the difference between Western religions, especially Christianity, and the Amitabha model of salvation in pure-land Buddhism. This paper aims to continue this discussion and explore the whole picture of the pure-land school. The paper will point out that pure-land salvation is a combination of both “other-power” and “self-power.”

Keywords: Other-power salvation; pure-land School; justification by faith

Notes on the contributor: HUANG Jiaofeng is from Beijing Normal University–Hong Kong Baptist University, and his research interests are Mozi and Mohism.

「自力」「他力」之辨：略談淨土法門之救度法 ——兼與基督教「因信稱義」比較

黃蕉風

北京師範大學-香港浸會大學聯合國際學院

摘要：淨土宗是佛教諸宗派之中「他力」信仰程度最深、「他力」救度強調最多的宗派。因其方便易行之特點，廣為信眾所喜愛，一直以來被目為是成佛道路上的「捷徑中的捷徑」。在國際學術界（特別是比較宗教研究的範疇），因其在「仰佛救度」方面與基督教的「因信稱義」具有頗大的相似性，而引起人們的廣泛關注。因著淨土信仰在中國的流行，許多人對淨土宗之救度模式，存在著錯誤的認識，即以為念佛往生淨土，乃是純任他力、不須自力的。此種化約式理解，無法把握淨土法門之整體脈絡，且會造成修行上的偏差。究其原因，不外有二：其一，未審淨土法門之全體大概——往生者得到救度的前提乃仗佛力而兼自力；其二，以西方宗教尤其是基督教的「因信稱義」，來比附淨土宗的彌陀救度模式，未明二者之區別。本文擬延續此一探討，探析淨土信仰的救度模式，並與基督教之「因信稱義」進行比較。本文將指出淨土的救度乃是「他力」和「自力」二者兼而有之的。

關鍵詞：他力救度；淨土法門；因信稱義

引言

淨土宗與其他佛教宗派之不同之處在於其大力推倡仰佛救度，往生西方，是佛教諸宗派之中「他力」信仰程度最深、「他力」救度強調最多的一個宗派。因簡便易行的特點，廣受信眾喜愛。此外，由於其在救度模式方面與基督教的「因信稱義」具有相似性，故也常為從事「比較宗教」「比較哲學」等領域的學者所關注。因著淨土信仰在中國的流行，許多人對淨土宗之救度模式，存在著錯誤的認識，即以為念佛往生淨土，乃是純任他力、不須自力的。然而這種理解是對淨土法門的錯誤認知，更有甚者可能會造成修行上的誤導和偏差。究其原因，不外有二：其一，未審淨土法門之全體大概——往生者得到救度的前提乃仗佛力而兼自力；其二，以基督教的「因信稱義」來簡單比附淨土法門的彌陀救度，未能詳查此二者之間的差別。

一些學者認為淨土法門之重點在於「他力」，如朱亞仲在《淨土宗他自二力念佛法門》中提出，「他力指的是十八願，即徹底投誠皈依，仰仗彌陀願力。能否往生靠的是他力」^①；王克琬在《略論淨土宗：一個開放的雙重性信仰系統》一文中指出，「淨土信仰是作為一種他力信仰而與佛教傳統的自力修持立場相異，他力性的因素仍然是根植於佛教內部的」^②；不過亦有學人如基督教學者潘儒達認為，即便佛教中的確有一些相關

① 朱亞仲：〈淨土宗他自二力念佛法門〉，載《法音》，2015年第3期，頁13。

② 王克琬：〈略論淨土宗：一個開放的雙重性信仰系統〉，載《廣州社會主義學院學報》，2011年第3期，頁79。

他力救度的元素——比如觀音菩薩「應聲而至」的救助、阿彌陀佛接引信徒往生淨土的應許，乃至藏傳佛教中漫天神佛的神力加持，一般而言，包括淨土宗在內的整個佛教的救度模式，都應該歸屬於偏向自力的內向型的宗教信仰——因所謂佛力成全，仍須依靠自心自力之發出，才能得到神佛的感召和應許。^①

當然，教界和學術界更主流的看法，應是認為淨土法門合「自力」與「他力」、兼「信自」與「信他」。譽為淨土宗第十三祖的印光大師在開示淨土法門時即明言：「自佛開此法門，一切菩薩、祖師、善知識，悉皆遵行此法。以其具足自他二力，較彼專仗自力者，其難易無異天淵之別」。^② 此語雖然意在表彰淨土法門因有彌陀願力的保障而比之其他修行法門顯得更加優越，但也顯見其將「自力」元素充分含納在內；張雪松則認為，相比禪宗或者其他佛教法門，淨土宗所謂的「易行道」，只是稍微容易而已，終究不能完全摒棄自力修行，「中國淨土宗依靠他力，同時並不排斥自力。淨土信仰自始至終沒有排斥過積累功德」；^③英武等學者亦指出，淨土法門確實難信，若欲起信，須有「信自」「信他」這二端。^④ 概言之，對此一法門最整全的概括，理應是不執「自力」「他力」任何一邊。

一、「自力」與「他力」，兩種救度模式

「自力」式樣的救度和「他力」式樣的救贖，是「比較宗教」研究領域經常被提及的話題。東方的儒釋道和西方的基督教，往往被學者用以「對標」「比較」或者「相互投射」的對象。由於前者追求圓滿人生的路徑是偏向走向心靈身處的「內向反求」（類如儒家所言的反求諸己），後者趨向人身境界提升的方式是依靠單體化的個人與一位有情意的無限他者（即上帝）之間的對話。^⑤ 故此二者往往被認為是涇渭分明、難以通約的。

從佛教的觀點來看，眾生流連苦海的根本原因是缺乏智慧，不覺被看破世間種種假像幻象的能力，因而陷於「無明」，沉迷於本不存在的、不斷遷流變化的「自我」，故於生生世世、六道輪回中不得解脫。因此人需要真正放下，通過個人的努力進行刻苦的修持，從而去除「無明」，轉化對「自我」的貪執，使之不再成為生死流轉過程當中使人沉淪下墮的力量，進而得以成佛成聖，進入終極涅槃。

一般而言，各樣的佛教修行法門，都有相應的修行次第和修行路徑（如「戒、定、慧」，藏傳佛教「大圓滿」的修行次第等）。無論是對戒律的謹嚴持守、還是進行深度的禪修觀想，或依經典而對佛法做深入的參悟，從實踐層面而言，這些都是偏向「自力式」的，即主要依靠個體努力，去解決「生命突破」過程中的種種困境。^⑥ 也正因為此，佛教的救度模式，會被習慣性地認為乃是具有偏向自力的內向型宗教的特徵。^⑦

而與之相對的則是基督教（當然也包括「泛亞伯拉罕諸系宗教」，概言之即一神論宗教）。基督徒對救度/救贖的理解模式，系於「他者介入」的修養工夫、「他者在場」的道德情操、「他者相遇」的生命超越體驗。^⑧ 基督教認為普世人類為罪所捆綁和奴役，人與上帝之間的關係已經全然破裂，無人不陷於罪的網羅之中。

① 潘儒達：《十架與蓮花——基督徒與佛教信仰的對話》（香港：道聲出版社，2016年），頁130。

② 印光：《印光大師文鈔菁華錄》（臺北：佛陀教育基金會，2006年），頁30。

③ 賴品超、學愚：《天國、淨土與人間：耶佛對話與人間關懷》（上海：中華書局，2008年），頁72-73。

④ 英武、正信：《淨土宗》（成都：巴蜀書社，2009年），頁162-164。

⑤ 溫偉耀：《成聖、成仙、成佛、成人——正視人的高貴與醜惡》（香港：明風出版，2015年），頁150-151。

⑥ 潘儒達：《十架與蓮花——基督徒與佛教信仰的對話》（香港：道聲出版社，2016年），頁130。

⑦ 同上，頁130。

⑧ 溫偉耀：《成聖、成仙、成佛、成人——正視人的高貴與醜惡》（香港：明風出版，2015年），頁157-161。

所以人生在世完全沒有任何可資「自救」的可能性——此即強調憑靠超越性他者的「恩典救度」的外向型宗教的特徵。

二、依自力而「難行」,依他力而「易行」

今言淨土法門之「他力救度」之「他」,並不是指他人或者上帝或者其他超越性的神靈,乃是專指阿彌陀佛。^①而顯明「自」「他」二者之別的,即在淨土判教中的「難」「易」二道之判分。別分「難行道」與「易行道」,為該宗判教的基本框架,簡而言之就是依自力為難行道,依他力(或曰佛力)則為易行道。

論到修行成佛的難度,淨土宗之外的其他佛教宗派,大多言解脫非朝夕之事。今生成就者,實難得而易喪;即身成佛者,實在可遇不可求。諸多宗派對成佛時間的描述,動輒以恒河沙數這樣體量的時間來度算,完全可能累世累劫,都難建寸功。此外,未成佛前,修行的境界,會有進展亦可能退墮,可能進一步退兩步,也可能走火入魔行向歧途。至少須至登地境界後,方能保障「不退轉」。^②此之謂「難行道」。

相較上述如之繁複的「難行道」,淨土法門開出的則是一條截然不同的「易行道」。龍樹菩薩在《十住毗婆沙論》卷五《易行品》中對此二道做出判分:「佛法有無量門,如世間道,有難有易,陸道步行則苦,水路乘船則易。菩薩道亦如是,或有勤行精進,或有以信方便易行,疾至阿維越至者」。^③

「阿維越至」即「不退轉」意,亦即在不斷進階修行、次第上升的過程中,達到不退失既有功德的位次。歷代佛經對此位次的申說或有不同,然有一點是始終統一的:只要人修行至「不退失」的境地,成佛就有了充分保障,境界也不會再有所退墮(墮落二乘、凡夫、惡趣)^④——不過要達到這一步,對根器淺陋的凡夫眾生而言,確是極難。龍樹將通往此境界的路線,別分為難易二道。前者次第而上,曆階級而晉升。主要依靠自力修行戒定慧,破諸般惑,經世累劫,如同走路到達一個極遙遠的地方,歷盡千辛萬苦方可達到;後者憑「信方便」來成就,事半功倍。主要依靠信願稱名,仰賴佛力,往生淨土,永不退轉,方便速成,得證菩提。如同乘著水流坐船達到極遠之地,因有風帆水流舟楫的外在加持,相比走路步行,更快到達目的地。^⑤

此外,歷代淨宗大德鼓勵人們「舍難求易」,還和佛教的「末世觀念」有關。佛教的史觀,有正法、像法、末法三個時代。至末法時代結束後,佛法將徹底絕滅,不復存在——亦即整個人類世界的境況是「今不如昔」,這是顯明的「退步史觀」——按照這種分期方法,似乎可推知,人類所處的世界,只會越來越敗壞,相應的,眾生的根機只會越發淡薄,僧團也會越加敗壞。如果在正法時代和像法時代,人們或許還可求得一二聖者指點或修行一些一般性的成佛法門,然後逐步進階而有所成就;那麼進入末法時代之後,聖者隱遁,邪師橫行,一般性的法門早已失去作用,或說眾生的根機已經無法承受、不敷應對這些法門。^⑥因此只有依靠淨土法門這種相對保險和穩妥的特殊方法,才有可能得到拯救。循此思路,淨宗開顯出其特色的「解脫成佛」的認知圖景——值此末法時代,眾生根器短淺,正法難尋,在無佛時代之娑婆世界,純靠自力修為,想於此土入聖,

① 釋淨宗:《善導大師的淨土思想》(北京:東方出版社,2014年),頁34。

② 賴品超、學愚:《天國、淨土與人間:耶佛對話與社會關懷》(上海:中華書局,2008年),頁34。

③ 《十住毘婆沙論》卷5:(CBETA 2022, T26, no. 1521, p. 41b2-6)。

④ 道堅:《淨土宗概論》(北京:宗教文化出版社,2015年),頁24。

⑤ 陳探宇:《中國淨土宗脈絡》(北京:中國財富出版社,2013年),頁82。

⑥ 裴勇:《如何理解末法時代》,載《原佛》,2021年第4期,頁78。

實在甚深難證；倒是仰佛願力，尚有可能往生淨土。

三、誓願和淨土：他力救度的緣起和依歸

阿彌陀佛是淨土救度的發出者、施展者、承擔者、保障者，也是淨土信仰的核心對象。阿彌陀佛所建立的極樂世界，是淨土救度的依歸。其實在佛教中，淨土不唯只有一個，只不過淨土宗認為西方極樂世界是諸佛國中資質最為優秀、最適合修道的一個世界——《阿彌陀佛經》如此描述淨土的盛景：「其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂」。^①

印順法師總結淨土之殊勝共有三層：其一，風景秀麗，物質豐富，生活充盈，無有匱乏，不似此世界窮苦貧瘠，充斥各樣不平等；其二，人與人之間、人與自然界之間的關係和諧共融，再無任何惡性事件會發生。往生者皆上善之人，彼此促進，同心修道；其三，無老病死、貪嗔癡。此土眾生未得無生法忍前，絕不會死亡；得了無生忍後，也不會再感死苦。初生淨土者，即便仍有煩惱習氣，但由於淨土的環境極其殊勝，雖有煩惱，緣卻不生。加之自然界和人事界之各樣優良條件的加成，此土眾生的身心都無比清淨。^②

對深陷諸苦的眾生而言，相比於棲身充滿苦難、不公、病痛、折磨的此岸穢土，殊勝的彼岸淨土，實在是美好的所在。前者的至苦與後者的極樂，形成鮮明的比較，使人生起「欣彼厭此」的信心——對此土生起出離心，對彼土生起欣慕心。加之淨土法門的修行方法又非常便捷，不須皓首窮經或刻苦己身，只要念佛即可往生，依此修行，此生即可成就。故其在普通民眾中之廣為流行，自是理之必然。

「四十八大願」，則是淨土救度之緣起。誓願中所勾勒的往生淨土之後的圖景，對眾生具有相當大的吸引力。「四十八大願」的內容，根據大安法師的整理，可分為「攝法身」、「攝淨土」、「攝眾生」三組：^③第一組，是關於阿彌陀佛自身的，即其通過自身的建設，構築救度眾生的方便手段。如第十二願、第十三願、第十七願；第二組，乃其為嚮往淨土的眾生，構建一個舒服美妙、極樂無比的世界。如第二十七願、第二十八願、第三十一願、第三十二願、第四十願。

第三組誓願，則是整個淨土信仰的焦點所在，就是希冀為嚮往淨土的一切眾生，提供一切有利於修道的便利，使他們能夠便捷修行、速成佛道。不同眾生根據其自身的種類，在淨土國度享受不同層次的條件。而在此類誓願中，又以第十八誓願「十念皆生我國」之願為最關鍵者。該誓願充分彰顯彌陀的偉力和悲心，最符合苦海眾生之需求。

四、信、願、行：兼自力與他力，憑信心而往生

歷代淨宗大德，反復申說的一點即是，淨土法門乃是極難深信之法門，需要於難信法中生起決定信。「難信」而「易證」，是謂其特色。與其他更重自力的佛教法門相比，淨土法門之所以「難信」乃在於根器短淺的凡夫眾生，限於自身的局限性，難以測度阿彌陀佛的悲心和偉力以及善巧智慧；又因眾生我慢貢高，多有

① 陳林、尚榮、徐敏：《淨土四經》（上海：中華書局），2012年，頁354。

② 釋印順：《淨土與禪》（上海：中華書局，2011年），頁56-57。

③ 釋大安：《淨土宗教程》（廬山：東林寺，2006年），頁184-194。

懷疑的心性、煩惱的習氣，甚至欲以邏輯推演的手段、從科學疏證的角度來評斷此法門，故難起信；亦有人以通途教理或別宗法門，妄測淨土為特異，貶低其方便易勝之處，認為絕不可能——凡此種種，皆為修行之障蔽。

「信心」實是淨土一宗契入佛道之關鍵，也是「三資糧」中起首的部分。生起「信心」，取決於對自我能力和佛菩薩願力的正確認知——依善導大師所言兩種「決定深信」，即：第一，自己是沉溺於無明的愚癡凡夫，累世以來不斷流轉於生死輪回的迴圈當中，僅憑自己的努力，實在難以出離苦海；第二，阿彌陀佛願力深宏，無量光及無量壽之悲智福德，完全有辦法攝受廣大眾生。成佛的利益，眾生一體均沾，只要願意承佛願力，定得往生。此兩種「深信」，分別對應於對個人境況之改變「無能為力」的認識上以及對佛菩薩之「他力」果效的絕對信賴和仰仗的基礎上。^① 道堅法師則言「（淨土宗）的念佛往生是由不可思議因緣生果力建立的法門，最為殊勝」，去疑生信從而乘佛願力確為修行者得以往生之關鍵。^②

有信心之後必有願、行。發願之要旨，在於發「厭離娑婆，欣求極樂」之願。此岸世界，八苦交煎，極樂世界則無有諸苦。故發菩提心，行菩薩道。念佛之人，在未往生前就當發願，這是基於個人自由意志和主觀能動性的一個行為，願臨命終時仰佛願力到達極樂世界。^③ 而到了極樂世界，仍須繼續學習佛法，效仿彌陀，願未來能莊嚴國土，普度眾生。需要注意的是，個人必須先發、能發菩提心（發願），始能與彌陀願力相和。而發願之後，又當依願而行；「行」又包括「正行」和「助行」。前者就是念阿彌陀佛，後者即修一切善法。於精進時，積極念佛；於平常時，則行善積德、廣植福田、做各樣慈善事工——修善業目的在於修道之人早日得到成就，以便成就自己，也成就眾生。培植善業即是個人努力，故曰個人努力和仰佛願力，二者相輔相成，須臾不可離。

信、願、行，是淨土「三資糧」，也是淨土行人達成佛道的清晰路線圖。其中可見到，雖然信徒發心往生淨土的起點，是在於信靠彌陀願力以及彌陀已經達成了建築佛國的成就這一「即成事實」上，但接下來的修行過程，仍然需要在個人意志的基礎上，充分發揮主觀能動性，以實際的「願」「行」相配合。若說彌陀之力是航登彼岸的行船，那也需要搭乘之人本身有一主觀「意願」去搭乘，才能達成到岸的效果。細細看來，淨土法門，本就不存在人在生前何事都不做，然後即可往生的情況（「臨時抱佛腳」）。修行之人的主觀能動性，在此過程中，並未完全被否定或棄絕。

五、「因信成義」還是「因行為稱義」？基督教的救度抉擇

淨土宗經常被當看作是佛教諸宗中最像基督教的一個宗派，因其仰佛願力往生極樂的救度模式具有很多「他力」的成分，因而被認為和基督教的「因信稱義」有異曲同工之妙。這樣的理解，不僅出現在耶佛二教人士當中，甚至不少世俗人士，也認為此二者大有通約處。如果是從「比較宗教」等學術範疇去進行研究或者做某種程度上的「思想實驗」，自無不可。但若嚴謹審查二教有關救度的教義，則可顯見其不同。

「因信稱義」是基督教的核心教義，即謂人「得救」的根本，不是靠遵守教會的律法、禮儀或者個人的功德

① 同上，頁 289-290。

② 道堅：《淨土宗概論》（北京：宗教文化出版社，2015 年），頁 101-102。

③ 釋大安《淨土資糧信願行》（香港：文化中國出版社有限公司，2019 年），頁 137。

善行,而在對上帝的「信心」——只有信仰耶穌基督的救贖和其寶血對罪的洗淨,才能被上帝稱為「義人」,與上帝和好,並得到拯救。^① 因為始祖犯罪,全人類都陷入到必死的過犯之中,根本沒有能力自我拯救,也不可能主動回應上帝的恩典。所以上帝在亙古以前就揀選了一些人得救,這些揀選是無條件的,不是基於人所作的任何努力(如善行)的回應。因為上帝的揀選和預定,祂就決定耶穌基督為這些人擔罪受死(把基督代贖的「義」,歸到此人身上)。蒙上帝揀選之人必蒙得救。而被揀選之人,上帝給予其的恩典是「不可抗拒」的,必然引領這個人歸向自己。而被上帝揀選歸向祂的人,都會最終持守信仰,永不失落(此境界頗類似佛教所言的「不退轉」境地)。^②

因「信心」稱義而非因「行為」稱義,是主流教會反復申說的教理。從其宣說來看,似乎基督教的救度模式,更凸顯「信心」而不重視信徒在世時的修行或功德。那麼在上帝的眼中,只憑信心,如何使罪人稱義並得拯救呢? 關於這個問題,基督教著名的教理問答手冊——《威斯敏斯德大要理問答》如是解釋:「不是因為隨之而來的美德,或信心所結的善行的果子,也不是信心的行為可算為義。只是因為信心是器皿,罪人由此接受基督和基督的義,並運用在自己身上」。^③

也就是說,信徒對得救的盼望,是靠安穩在上帝賜予的恩典和耶穌為此付上的代價中,而不是靠今生修行所能達到的聖潔程度。如果是依靠修行或者功德的話,人終其一生也達不到上帝所命定的可以得救的標準。無論是感情的衝動,還是外在的行為,都不能作為信心的根基,這些只不過人在有了信心之後,自動而來的結果,這是不能倒果為因的。^④ 「信心」和「行為」的關係表述,按照基督教的教義原則來說,首先是人的得救是本乎主恩,人的行為並不能帶來救恩的本身。但是這不代表就否定了行為的價值,因為「稱義」是由「信心」而來的,「稱義」本身就一定會帶來相應的、與未被稱義之前的舊境況完全不同的「新造的性情相適配的行為」。^⑤

六、彌陀救度與因信稱義之比較

通過上文分析可見,普世眾生,無論是希望得到阿彌陀佛的救度,還是希望獲得上帝的慈悲救贖,都必須首先以「相信」彌陀和上帝願意救度、能夠救度為前提。於前者而言,是相信彌陀願力已經成就淨土,且其大願足以遮蓋哪怕五逆重罪,但憑一聲佛號,都可往生淨土;於後者而言,是相信耶穌基督的寶血已經洗淨罪人之罪孽,靠著其代死代贖的功勞,只要「因信稱義」,必然蒙受上帝的永恆保守,且這個恩典永不失落。從這個角度來看,說此二宗均具有極強的他力色彩,的確是不錯的。

但我們也當注意,在發起信心之後,此二宗之信徒,個人的生命還都需要成長,並經歷一個循序逼近理

① 相關「因信稱義」的經文,在《聖經》中重要的大約有如下幾處:「得赦免其過,遮蓋其罪的,這人是有福的。因一人的悖逆,眾人成為罪人,照樣因一人的順從,眾人也成為義的了」(《羅馬書 4:7;5:19》);「誰能控告上帝所揀選的人呢? 有上帝稱他們為義了」(《羅馬書 8:33》);「唯有我為自己的緣故,塗抹你們的過犯,我也不記念你的罪惡」(《以賽亞書 43:25》);「我們既因信稱義,就借著我們的主耶穌基督,得與上帝相和」(《羅馬書 5:11》);「如今卻蒙上帝的恩典,因耶穌基督的救贖,就白白得稱義」(《羅馬書 3:24》);「人稱義是因著信,不在乎遵行律法」(《羅馬書 3:28》)。見中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編:《聖經》(南京:愛德印刷有限公司,2009年),頁170、173、704。

② 樂峰、文庸:《基督教千問》(北京:紅旗出版社,1995年),頁463。

③ 王志勇:《威斯敏斯德大要理問答》(香港:雅和博聖約書院,2013年),頁25。

④ [荷]赫爾曼·巴文克著,趙中輝譯:《我們合理的信仰—四卷本《改革宗教義神學》縮寫本》(海口:南方出版社,2011年),頁359。

⑤ [美]米拉德·艾利克森著,陳知綱譯:《基督教神學導論(第二版)》(上海:上海人民出版社,2012年),頁440。

想境界的過程。譬如在淨土「三資糧」中，「信門」之外，尚有「願門」「行門」，此願此行，就跟個人的主觀欲念、主觀能動性息息關聯，這顯然是一個「自力」的模式。依據淨土經典，最終往生淨土之眾生，在淨土國度可居處的品位階級仍有不同，此生前甚至宿世所行之功德、修行之程度，決定了其在淨土中的位分，比如上品、中品者，就必然比下品者更快聞佛見法。雖然從長時間的維度而言（也就是說哪怕是最低品之人，居處蓮花苞中，要 500 年不得見佛。但最終也還是能夠見佛成道），最終成佛的果效，上、中、下品，並無區別，但在其剛剛往生的短時間內，無疑是有差別的。這個差別，就說明了其實往生者生前之修行到達何種程度，在淨土國度，仍然可以分出高低優劣。^① 淨土經典中對下品往生的各種條件的規範，可以顯見其必然還是鼓勵信徒在生之年，當勤勉修行，以期臨命終時能一心不亂。

相比淨土宗，基督教在這方面的論述，略有差異。基督教的「因信稱義」，固然絕對彰顯上帝的主權和其恩典的不可抗拒，但其神學表述，顯見是否定人可以因為行為或者努力而被得稱為義的。基督教信仰主張，人固然可以有善行，但此善行是人被上帝「稱義」的自然結果，是在稱義之後必然會收穫的果效。亦即是說，人是因被稱義而有善行，而非因善行而被稱義。在被上帝「稱義」的那一刻，人已經得救。因著稱義，人恢復了在最原初的與上帝之間的良好關係，開始瞭解上帝對人的意旨，從而能將人生命中本來具有的美善，通過行為而表達出來（此肖似孟子所言的人皆有良知——人皆有成聖的可能，以及佛教所言的人皆有佛性——人皆有成佛的種子，只是後天被覆染。若能去除雜染，就可以明心見性，成佛成聖）。這在被「稱義」前，是絕對達不到的。被「稱義」後，人還需要「成聖」，成聖的過程，就是不斷繼續逼近、肖似基督。^②

由此，我們可以看出兩種救度模式的微妙區別。雖然都有強烈的「他力」色彩，但淨土法門中有關「自力」的部分，並未脫離傳統佛教諸宗派之救度模式的框架。譬如在小乘佛教中，多訴諸信徒對佛法的參悟認知以及自身修行所帶來的力量，比如「八正道」，其自力的範疇，自無諱言；而包括淨土宗在內的大乘佛法，即便提到諸佛菩薩會以超自然的力量介入人世，給人提供幫助，但「信、願、行」以及感念佛恩、勤修功德、廣植福田等部分，還是要靠自己，也就是自力的。而基督教「自力」的部分，似乎因為「因信稱義」的教義的過分強調，容易導致人們忽視個人努力的重要性，因為對信眾而言，他們擔心自己墮入「因行為稱義」的陷阱，從而以個人功德向上帝邀請榮寵的「偽善」之人——當然，其實對普世諸宗教而言，這點都是共通的，之於佛教而言是修行上的「我慢」，之於基督教而言則是行為上的「驕傲」。^③

淨土宗和基督教的「他力救度」模式值得普世諸宗教文明積極借鑒。特別是對於各大宗教中的不少信徒之所謂以功德來向神靈邀寵的做法，無異於一個很好的警示。其實在當代佛教當中，也可以看到許多的信，是懷抱著極端功利的態度去行善，這背後缺失了菩提心和慈悲心。換句話說，若是執著於以功德賺取淨土或者天堂之門票這種目的而去做行為事工，那麼這與以權力、金錢、暴力而去達到目的，只不過是「五十步

^① 此即淨土的「九品蓮花」之論，就是說淨土信仰在往生品味上，還是劃出了一定的階級和層次，共九品。九個品位，每一品都有相應的往生條件，每一品也都使眾生有往生淨土的希望。而「九品」的階級和層次，能夠反映出往生淨土之人，在生前修道的果效之高下以及其個人的道德品質如何。舉例而言，九品之中最惡劣的「下品下生」，一般是造作了五逆十惡的大罪人。依其罪孽，本來應該墮入三惡道，才符合業力的因果報償。但設若其尚存一絲善根，臨命終時能得聞善知識講說佛法、教他念佛，發願往生淨土。那麼憑著念佛的功德，即可消除許多罪孽。至其命絕，一念及至淨土，但還是要在蓮花之中，經十二大劫才能見觀音、大勢至講說佛法，因此滅諸般罪，發菩提心，最後成聖成佛。

^② 潘儒達：《十架與蓮花——基督徒與佛教信仰的對話》（香港：道聲出版社，2016 年），頁 141。

^③ 基督教學者溫偉耀認為，基督徒對救度的理解模式，系於「他者介入」的修養工夫、「他者在場」的道德情操、「他者相遇」的生命超越體驗。基督教認為普世人類陷入罪的羅網中，為最所捆綁和奴役，人與上帝之間的關係全然撕裂，人生在世完全沒有任何可資「自救」的可能——即憑靠超越性他者之恩典與救度。參溫偉耀：《生命的超拔與轉化——我的基督教漢語神學思考》（北京：宗教文化出版社，2009 年），頁 138-139。

笑百步」的區別而已。無非是前者比後者，更包裝以一層宗教性、倫理性的色彩。

此外，「他力救度」還促進人們反思一個問題：如果人行善，卻不能得到福報，那麼人行善的意願是否會遭遇挑戰，行善的能力是否會流失殆盡。因為在人類歷史上，「德福不一致」或者「義人得福惡人亨通」的事情可謂比比皆是。在當下時代，每當發生這些不公義之事，都有可能對宗教徒的內心造成衝擊，以至於開始質疑佛菩薩或者上帝的信實以及品德，甚至可能導致信徒最終放棄了自己的宗教信仰）。

從佛法的角度來講，對上述的經驗認識，可以是因為當事人宿世的業力，遠遠大於今生因行善或者修行所獲取的福澤的緣故。但畢竟宿世的因緣業力難明，很難立時當下地解決人的各種困惑，而對於死後去向之困惑，又是普世人類所共通的。故而雖然看起來，信賴阿彌陀佛或者耶穌基督之超自然的「他力」，是「極難深信」之法，但與以個人無從量化的所謂「主觀努力」相比，似乎前者反而比後者，更來得可靠了，至少心裏上多了一層安穩。因為個人的主觀努力，很多時候是「自由心證」，也就是說我個人認為我已經達到了某種完滿境界，但實際上可能遠遠沒有達到，甚至可能已經誤入歧途。因為缺乏客觀的評判標準，完全可以自己憑著自己的感覺和意志，對所謂的完滿境界去作一番自我賦予和自我認定。而超自然的外力，乃是提供一個路徑清晰可見的標準，直接指示人信靠的方向，故而他力比之自力，又多了一層破除「因行為而稱義」、「為求舒適而往生」、「功利性積德求福」之執著的優勢。

結語

本文之用意乃在厘清淨土彌陀救度模式之運行，究竟是純任他力，還是依靠自力，還是二者兼而有之。過往囿於教外人士對淨土宗之不了解，以及佛教信眾對淨土經義的誤讀和濫用，導致淨土宗在人們心目中的印象恍如「東方版的基督教」，而淨土信仰之核心「彌陀」則如「東方版的耶穌基督」一般，此等錯謬尤待澄清。^①

本文指出淨土宗的救度模式，乃兼他力而自力，縱使其確實為佛教諸宗派中最仰佛願力者，然其終究乃是基於佛陀所開示之教法，即解脫之根本在於人自己的醒悟、懺悔、自覺和進取，信仰彌陀的原發動力仍然不脫離「充分發揮人的主觀能動性」，絕對不是被動地、消極地等待救度和往生。厘清這一點，有助於我們對於當前中國民間「滿天神佛」之世俗現象多一份同情和理解，不至於武斷地將之歸為淨土信仰的「流溢」，從而給予佛教諸如偶像崇拜、肖似耶教等不正確的評價。

^① 眾所周知，佛教作為印度傳入中土的異質文明，其之所以在後世能成為中國傳統文化的重要組成部分，且與儒教、道教共同構成「三教合一」之民眾信仰格局，恰恰在於佛教之思想理路內部，有和中國傳統文化十分相類之處，比如「佛性論」連通孔孟之道的「良知說」。又比如佛教的修行觀強調自力自任，與儒道二家之「成聖」「成仙」的路徑旨趣相似，都是充分發揚人的主觀能動性，不倚靠絕對超越之他者（如上帝、安拉）的進路。亦即是說，若佛教非「自力」宗教，而是「他力」宗教的話，那就顯然與中國傳統文化無緣。故而淨土宗因其獨特的彌陀信仰，而在此「自力信仰」維度外，還格外增加了「他力信仰」之維度，其特質是否悖於中國傳統文化的言說傳統，而近於西方一神教的言說傳統呢？搞清楚這個問題，才能有助於我們給予淨土宗在廣義的中國佛教發展史上，給出明確的、合乎其分的文獻定位和學派歸屬。