净土与禅

印顺法师

卷001

净土新论

——民国四十年冬在香港青山净业林说——

一 净土在佛法中的意义

净土的信仰，在佛法中，为一极重要的法门。它在佛法中的意义与价值，学佛人是应该知道的。一般人听说净土，就想到西方的极乐净土、阿弥陀佛、念佛往生。然佛教的净土与念佛，不单是西方净土，也不单是称念佛名。特重弥陀净土，持名念佛，是中国佛教，是承西域传来而发展完成的。现在，从全体佛法的观点，通泛的加以条理的说明。

我时常说：「戒律与净土，不应独立成宗。」这如太虚大师说：「律为三乘共基，净为三乘共庇。」戒律是三乘共同的基础，不论在家出家的学者，都离不开戒律。净土为大小乘人所共仰共趋的理想界，如天台、贤首、唯识、三论以及禅宗，都可以修净土行，弘扬净土。这是佛教的共同倾向，决非一派人的事情。站在全体佛教的立场说，与专弘一端的看法，当然会多少不同。

先说净土的意义。土，梵语 k□etra，或略译为刹。刹土，即世界或地方。净土，即清净的地方。净，是无染污、无垢秽的，有消极与积极二义。佛法说净，每是对治杂染的，如无垢、无漏、空，都重于否定。然没有染污，即应有清净的：如没有烦恼而有智慧；没有瞋恚而有慈悲；没有杂染过失而有清净功德。这样，净的内容，是含有积极性的。所以净是一尘不染的无染污，也就是功德庄严。

西洋学者，说「真」、「美」、「善」；或约宗教的意义而加一「圣」。真，佛法是非常重视的，如说实相、真如、胜义。善，是道德的行为，即佛法所修的种种功德行。美，在佛法中，似乎不重要。如美妙的颜色、音声，每被指责为五欲境界而予以呵斥的。其实，佛法的清净，实含摄得美妙与圣洁的意义。西洋学者，以为圣是真美善的统一，而有超越性的。佛法中，离错误的认识即真；离罪恶的行为即善；离染污的清净即美。而此「净」，也即能表达真美善的统一，又是超越世俗一般的。宗教的弘扬在世间，要求（认识的）真，要求（意志的）善，更要有含摄得合理化的艺术性的（情感性的）美满生活。在过去，佛教的音乐、图画、譬喻文学、佛像雕刻、塔庙建筑等，在佛教的发展中，都是非常重要的。佛教的流行人间，必须理智与情意并重，适合众生的要求，才能得合理的发展。偏于理智，冷冰冰的生活，每不免枯寂；偏于情感，热烘烘的生活，又易于放逸，失却人生的正轨。唯有智情融合而统一，生活才有意义，才能净化人性而成贤成圣。佛法的庄严或严净，实有非常的意义。佛学的研究者，特别是阿毘达磨论师，每忽略了这一意义。如从譬喻者、大乘学者，佛法流行世间来说，即能肯定严净的伟大意义。

净土，即清净的地方，或庄严净妙的世界。佛法实可总结它的精义为「净」，净是佛法的核心。净有二方面：一、众生的清净；二、世界的清净。《阿含经》中说「心清净故，众生清净」；大乘更说「心净则土净」。所以我曾说：「心净众生净，心净国土净，佛门无量义，一以净为本。」声闻乘所重的，是众生的身心清净，重在离烦恼，而显发自心的无漏清净。大乘，不但求众生清净，还要刹土清净。有众生就有环境，如鸟有鸟的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活动场所。众生为正报，世界为依报，依即依止而活动的地方。如学佛而专重自身的清净，即与声闻乘同。从自身清净，而更求刹土的清净（这就含摄了利益众生的成熟众生），才显出大乘佛法的特色。所以，学大乘法，要从两方面学，即修福德与智慧。约偏胜说，福德能感成世界清净，智慧能做到身心清净。离福而修慧，离慧而修福，是不像大乘根器的。有不修福的阿罗汉，不会有不修福德的佛菩萨。大乘学者，从这二方

面去修学，如得了无生法忍，菩萨所要做的利他工作，也就是：一、「成就众生」；二、「庄严净土」。使有五乘善根的众生，都能成就善法，或得清净解脱；并使所依的世间，也转化为清净。这是菩萨为他的二大任务。修福修慧，也是依此净化众生与世界为目的的。这样，到了成佛，就得二圆满：一、法身圆满，二、净土圆满，众生有依报，佛也有依报，一切达到理想的圆满，才是真正成佛。了解此，就知净土思想与大乘佛教，实有不可分离的关系。净土的信仰，不可诽拨；离净土就无大乘，净土是契合乎大乘思想的。但如何修净土？如何实现净土？还得审慎的研究！

二 净土的类别

「净土为三乘共趋」，是各式各样的，大乘只是特别发扬而已。净土在佛法中，是贯彻一般的。所以可分三类，即五乘共的、三乘共的、大乘不共的。

一、五乘共土：这不仅是佛法的，一般世间人，都可有此净土思想。在印度，如四洲中的北俱卢洲，梵语郁怛罗俱卢，是无上福乐的意义，即顶有福报顶快乐的地方。印度人，都承认有此世界。在中国，儒道所传的思想中，也有同一意境的说明。

二、三乘共土：这是佛法大小乘所共说的，最显著的，即兜率净土。佛在人间成佛以前，最后身菩萨，在兜率天，从此而降诞人间的。释迦佛是如此，将来弥勒佛也是如此。兜率内院，为最后身菩萨所依止的地方，经常为天众及圣者们说法。天宫——天国，本来就是极庄严的；有最后身菩萨说法，比一般的天国就更好了，这是一切声闻学者所共说的。从声闻佛教编集的教典看，弥勒当来下生，实现人间净土，为佛徒仰望的目标。弥勒在兜率天的情形，将来如何下生，这在《弥勒上生经》、《弥勒下生经》等，都有详细的说明。除一般共传的弥勒净土外，与有部、犊子部有关的《正法念处经》，说夜摩天有善时鹅王菩萨，经常为天众说法。天宫清净，有菩萨说法，与弥勒兜率说法的思想是一样的。《入大乘论》，引述大众部的传说：青眼如来，在光音——色界二禅天，为了教化菩萨，与无量声闻大众，无量百千

大劫，在天宫说法。还有分别说系中的法藏部说：在此世界的东北方，有难胜如来经常说法。又汉译的《增一阿含经》，说到世界之东，有奇光如来说法，目犍连以神通到奇光如来处；此说也见于大乘经。这可见：各派声闻学者，都含有此界天宫或他方佛土的思想。这比对于此界人间的秽恶不净，有清净世界，有佛菩萨经常说法，都是具体而微的表达出大乘净土的肖影。

三、大乘不共土：大乘不共的净土，多得不可数量。古典而最有名的，是东方阿閦佛净土、西方阿弥陀佛净土；然其后，为中国佛弟子所重视的，与西方阿弥陀佛土相对，有东方药师如来净土，这都是他方的。后来，密宗传说，此世界将出现香跋拉净土。这都是大乘佛教所不共的，不见于声闻佛教的传说。

上来所说，或为世人所共知的，或为三乘所共知的，或为大乘者所共信的。在大乘不共的佛土中，如约修行的境界浅深来说，还可分为四类：(一)、凡圣共土：有凡夫也有圣人。(二)、大小共土：没有凡夫。这是声闻、辟支佛、大力菩萨同得意生身所依托的世界；天台宗称此为方便有余土。《法华经》说：声闻入涅槃，到另一国土，将来授记作佛。这另一国土，就是意生身的净土。依《楞伽经》说，这应是与有心地菩萨——有相有功用行菩萨，同得三昧乐正受意生身所得的净土。(三)、菩萨不共土，或可称为佛与菩萨共土。这一类净土，与声闻不共；天台宗名此为实报庄严土，《密严经》名为密严净土。秘密（不可思议）庄严，为菩萨不共二乘的净土。(四)、佛果所得的不共土，如《仁王经》说：「三贤十圣住果报，唯佛一人居净土。」这或名法性土，天台宗称此为常寂光净土。名称、地位，各家或有不同；大体上，都是有此四级分别的。然大乘经中所说的佛净土，并不这样明显的判别。如西方极乐净土，有看为凡圣共的；有看为大小共的；有以为凡夫是示现的，声闻是约宿因而说，现在都是菩萨。究属何土，实不必限定，因为经文也有互相出入的地方。然约修证浅深来说所依的净土，确乎可分四级。凡圣同的，可通摄五乘共；大小同的，可通摄三乘共；佛菩萨共的，或唯佛净土，为大乘不共。

这样的类别，即说明净土一门，为佛法——甚至可说为人类的共同的企求，不过大乘中特别隆盛。修学大乘佛法，不应当轻视世界的清净要求。应该记著：只重身心清净，所以小乘不能达到究竟；由于大乘能清净身心、庄严世界，才能达到究竟圆满的地步。

三 净土的一般情况

一 自然界的净化

净土，是理想的世界，依众生的根性、社会文化的不同，传出各式各样的净土。净土，是全人类对于理想世界的企求；原是极自然的，也是最一般的。然佛教的净土思想，从印度佛教文化中发展出来的，所说的净土境界，当然是结合著——适应著印度的文化环境和他们的思想特征，这是应该注意的一点！

论到佛教所说的净土情况，不单是依报的大地，所以可分二方面来说：一、自然界的净化，二、众生界的净化。

自然界的净化，可有四点特征。一、平坦：佛教的一切净土中，不曾说有山陵丘阜及大海江河，甚至没有荆棘沙砾。佛教在印度的发展环境——恒河流域，是大平原，在古圣的意境中，山河是隔碍而多生灾难的，因此有大平原的净土意境。如惯常于山国或海岛的边地，对山、海发生兴趣，也许描写净土为蓬莱仙岛、姑射仙山了。二、整齐：印度文化的特性，是求均衡发展的。所以表现于东西南北四维上下，是一样的，显著特别整齐。如净土中的树木，总是枝枝相对、叶叶相当的。一行一行的宝树，高低距离，非常整齐，与富有均衡美的图案画一样，这是佛经净土美的特征。中国人对自然美的观念就不同了，表现于山水画等，都是参差变化的，少有均衡的整齐的描写。三、洁净：净土中是没有尘秽的，一尘不染。连池沼的水底，也是金沙而不是尘滓。四、富丽：如金沙布地、七宝所成，极其富丽堂皇。一般人说，印度文化或佛教文化，是偏于唯心的。然从大乘佛经看来，决不如此。净土所表现的，对于自然的物质界，是怎样的丰富充实！声闻佛教，重于少欲知足；而大乘，即从少欲知足的心境中，积极的发展富丽堂皇、恢宏博大的

庄严，毫无穷苦贫乏的意象。如说到树木、殿堂、楼阁等时，都是说金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙等众宝合成。我们要了解，这是学佛者意境的忠实描写。

从差别的事相说：一、净土是富有园林美的：如宝树成行、宝花怒放、果实累累、池沼陂塘等等。净土里，没有兽类，但有飞鸟，鸟类是美丽而善于歌唱的，如白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利等。净土的境界，活像一伟大的公园。二、净土又富有建筑美：如净土的道路平坦、光滑、宽广、正直；如在近代的大都市住过，也许多少可以理解。路旁有树，与现代化的马路，也极为相像。净土中有楼阁，四面栏楯，庄严富丽。又有浴池，这在热带民族看来，是极重要的。用来庄严楼阁的，如宝铃，及幢、幡、宝盖、罗网等。由这些物质的布置点缀看来，净土是极尽了五欲之乐的。如花木园林，到处是芳香。净土中有光明而没有黑暗；一切是美丽的色彩。鸟声、铃声、风声、水声，都是美妙的音乐；一切是微妙的、节奏的乐曲。还有，净土中的道路、住处，如兜罗绵，柔软舒适：现代的弹簧床、沙发椅之类，也许有点类似。这些，是属于自然界的净化。这个世界，如单纯的物质美，由于科学的进步，是可能实现一部分的。

二 众生界的净化

净土，不但是自然界的净美，还有众生界的净化，也即是社会的净化。这又可从三方面说。一、经济生活的净化：如经济生活不解决，就是身在最繁华的都市，也是无穷苦痛。因此，净土中，特别说到有关物质生活的衣、食、住、娱乐等事。在净土中，「各取所需，各得所适」。资生的物质，不是属于某人或某些人的，一切属于一切大家所共有共享的（世间也有理想的「各尽所能，各取所需」的社会主义的社会）。净土中，物质的享受，都是随心所乐而受用的，没有巧取、豪夺、占有、私蓄的现象。关于物质的经济生活，应有二方面：(一)、生产，(二)、消费。在这二个问题中，消费比生产似更为困难，所以古人曾说「不患寡而患不均」。一般社会中，有些人享用的、积蓄的，超过了需要；有些人却得不到合理的需要，这就是社会动乱的根源。即使遍地是物资，如分配得不合理，争闹还是不可免的，也许闹得更

凶。所以佛教的净土中，特别重视消费的均衡、满足。科学进步，如社会能得合理的革新，人人工作二、三小时，或者不需要这么久，而人人的生活都可以丰满了。真能达到世间的大同境地，也可以说是佛教净土的部分实现。所以太虚大师说：政治上的无政府的社会主义，与佛教的思想，极为相近。

二、人群生活的净化：第一、离男女的家：佛教的净土，有二类：一是共五乘的人间净土，如将来的弥勒净土，北俱卢洲，这都是有男女的。一是不共的大乘净土，是没有男女差别的。有男有女的净土，以北俱卢洲为例，也没有男女互相占有的俗习。依佛法说，一切衣食住等资生物，都不应据为私有的。「家」，是以夫妇的互相占有为基础，而促成私有经济的结合。有了家，世间就引生无边的斗争苦痛。当然，根源还由于内心的烦恼。《佛法概论》引《起世因本经》等，在说到社会发展的时候，曾经谈到：有了家，扩大为种族、国家，政治的相争不已，都是源于经济私有与男女的互相占有。净土的起码条件，就是除掉这男女互相占有的家；或有家的形式，而没有私欲占有的内容。第二、净土是没有种族界限的：我们这个世间，有种族歧视，如白种人瞧不起有色人种，如澳洲的苛刻限止有色人种入境。因种族的优越感，常演成种族的斗争，也是世间罪恶的一大根源。净土是没有这些差别的；生到净土中的人，一律是金色的。印度的种族（var□a）一词，原为「色」字，即从肤色及形色的差别而分成种族。佛教的净土，没有肤色的差别，即没有种族界限的。狭隘的国家主义、种族主义，是罪恶世界而不是净土。第三、净土是没有强弱分别的：所以没有侵略、压迫、欺侮等。学德高超的，也是以友好的态度，无代价的协助他人。所以净土中，决没有「强凌弱、众暴寡」的事情。第四、没有怨敌：经里常说：诸上善人聚会一处。是和颜相向，彼此间如兄如弟、如姊如妹的。总之，净土著重于群众的和合共处，是超越了私有的家庭制度和狭隘的国家主义的。有友爱而没有怨敌，这真是达到了天下一家、世界大同的地步。不然，就是把整个世界强力的变为一家，还不是「强凌弱、众暴寡」而已，也就不像净土了。

论到王，净土也有二类：一类是有王的，如说弥勒当来下生的时候，有轮王治世。金轮圣王，不是凭借武力而统治天下的。全由于思想的道德的感

化，使人类在理想的生活中，人人能和乐共处。这一类净土，还是有政治组织的。第二类是无王的，这是大乘不共的净土。佛称为法王，这不是说佛陀统治净土的群众，而仅是在思想上、行为上，受佛的指导，以期达到更究竟更圆满的境地。这一种净土，没有政治组织形态，近于一般所说的无政府主义。

三、身心的净化：生在净土中的，在诸上善人的教导下，人人是向前进步的。大家一致的以佛法——上成佛道、下度众生为理想，照著佛所指引的道路去修学。离贪瞋痴，所以没有老病死的苦痛。都能不退失菩提心，一心一意地，修学为利乐众生而发心趣入大乘。

净土有关于众生界的净化，平等与自由的特质，是必备的。但净土的平等与自由，是著重于思想的教化。众生身心的净化，做到无我无我所；这决不是由于发展自我而从严密的统制中得来。从佛法的立场看，世间一般的思想，都是从我我所出发的，所以都难于达到理想的境地。佛教的净土思想，是应人类的共同要求而出现的；而达到净土的理想与方法，和世间一般的思想不同。即佛法是在无我无我所的磐石上，去实现自由平等的净土。净土的学者，应正确理解净土的境界！

四 弥勒净土

弥勒菩萨，当来下生成佛，这是佛法中所共认的。弥勒（Maitreya），华言慈。修因时，以慈心利他为出发点，所以以慈为姓。一般学佛人，都知道弥勒菩萨住兜率天，有兜率净土；而不知弥勒的净土，实在人间。弥勒，在未成佛前，居兜率天内院，这是天国的净化。《佛说观弥勒菩萨上生兜率陀天经》，就是说明这个的。求生兜率净土，目的在亲近弥勒，将来好随同弥勒一同来净化的人间，以达到善根的成熟与解脱；不是因为兜率天如何快活。弥勒的净土思想，起初是著重于实现人间净土，而不是天上的。这如《弥勒下生经》所说。《弥勒下生经》，中国曾有五次翻译。说到弥勒下生的时候，有轮王治世。弥勒在龙华树下成佛，三会说法，教化众生。人间净土的实现，身心净化的实现；这真俗、依正的双重净化，同时完成。佛弟子都

祝愿弥勒菩萨早来人间，就因为这是人间净土实现的时代。

弥勒人间净土的思想，本于《阿含经》，起初是含得二方面的。但后来的佛弟子，似乎特别重视上生兜率天净土，而忽略了实现弥勒下生的人间净土。佛教原始的净土特质，被忽略了，这才偏重于发展为天国的净土、他方的净土。所以《佛法概论》说：净土在他方、天国，还不如说在此人间的好。总之，弥勒净土的第一义，为祈求弥勒早生人间，即要求人间净土的早日实现。至于发愿上生兜率，也还是为了与弥勒同来人间，重心仍在人间的净土。

弥勒净土的真意义，逐渐的被忽略；然人间净土，依然是人类的共同要求，照样的活跃于佛弟子的心中。这一发展，应先说明弥勒与「明月」有关。明月，是黑暗中的光明，与太阳的光明不同。清凉与光明，为佛弟子的理想。《弥勒大成佛经》赞颂弥勒说：「光明大三昧，无比功德人。」接著说：「南无满月……一切智人。」这是以满月的辉光，形容弥勒的确证。《弥勒菩萨所问经》也说：「遍照明三昧，普光明三昧，普遍照明三昧，宝月三昧，月灯三昧。」由此等文句，可证明弥勒与月光的关系。这象征著此界是五浊恶世，苦痛充满，惟有弥勒菩萨的慈济，才是黑暗的光明；这难怪佛弟子祈求弥勒菩萨的人间净土的实现了！这样，可以说到月光童子或月光童子菩萨了。《月光童子经》，最初的译本，是竺法护译的。月光童子，传说即是以火坑毒饭害佛的德护长者的儿子。月光童子或月光菩萨，与弥勒的思想相融合，所以有月光童子菩萨出世、天下太平的传说。可断为苻秦或姚秦时代所译的（《月光童子经》异译）《申日经》说：「月光童子当出于秦国，作圣君，受我经法，兴隆道化。

」刘宋失译的《佛说法灭尽经》，也有「月光出世，得相遭值，共兴吾道五十二岁」的预记。月光童子的预言，于中国流行极广。如梁僧祐的《出三藏记集．疑伪录》，即载有《观月光菩萨记》、《佛钵记》、《弥勒下教》等书。隋法经《众经目录》，更载有《首罗比丘见月光菩萨经》等。这些，都说到中国经过极度混乱，大火灾，月光童子出现于世。这时候，天下奉行佛法，世界太平。虽说这是可疑的伪经，但原始的传说，见于西来的译典。而且这正可以说明，弥勒人间净土的思想，是怎样在中国广大的佛教人间，

起著热烈的盼望！到隋代，那连提梨耶舍译（《月光童子经》异译）的《德护长者经》即说：「此童子于阎浮提大隋国内作大国王。」这在佛弟子的心目中，隋文帝是有实现可能的，但在炀帝手中失败了。唐菩提流志译的《宝雨经》也说：「月光……第四、五百年中，法欲灭时，汝于此赡部洲，东北方摩诃支那国……为自在王。」这是意味著武则天的，但也不曾能发展完成。这种思想，还是永远的存在于佛化中国的人民心中。

到盛唐以后，与外道的摩尼教相结合，孕育为「明王出世，天下太平」的思想（当时密宗的本尊，也都有称为明王的）。到元末，发展为秘密组织，这就是历史上有名的白莲教。他们理想中的明王，与弥勒菩萨、月光童子出世的思想，还是一脉相承的。所以白莲教也以天下大乱弥勒出世为号召。至于名为白莲教，那是因为宋代，结白莲社念佛，上至宰相，下至平民，到处非常普遍。但莲社是求生西方，念阿弥陀佛的；白莲教虽采取白莲的名义，而希望弥勒下生、人间净土出现。不过佛教的思想更衰落，融合外道思想，经过秘密组织，越来越神秘了！抗战时期，贵州一位姓龚的，还自说是弥勒佛出世呢！弥勒人间净土，给予中国人的影响极大。可惜的是：中国是儒家思想的天下，佛教不能实现政治的净化；不能引净土的思想而实现于人间、得到正常的发展。明代的朱元璋，曾经出家，又加入白莲教。但朱元璋，虽为了生活无著，做过和尚，但缺少佛法的正当认识。所以在政治胜利的发展中，他结合了儒家的思想，背叛广大人民的光明愿望，渐与弥勒净土的思想脱节。

朱元璋建立的政权，说极权比什么都极权，说封建比任何一朝都封建。月光童子出世和弥勒下生的思想，千多年来的发展，鼓舞了中国人对于人间净土的要求与实行，而一直受著家本位的文化的障碍，不曾实现。所以说弥勒净土，必须理解这人间净土的特性。有的把这人间净土忘却了，剩下求生兜率净土的思想；以为求生兜率，比求生西方净土要来得容易，这是没有多大意义的教说。

五 弥陀中心的净土观

一 阿弥陀

古人说「诸经所赞，尽在弥陀」，这是的确的。大乘经广说十方净土，但特别著重西方阿弥陀佛的极乐净土。阿弥陀的净土，可说是大乘净土思想的归结。中国佛教特别弘扬西方净土，这不是没有理由的。依佛法说，佛法是平等的，一切佛所证悟的，福德、智慧、大悲、大愿，一切是平等的。所以，如说阿弥陀佛立四十八愿，或说弥陀特别与此土有缘，这都不过是方便说。那么，为什么在无边的净土中、无边的佛中，大乘经特别赞叹西方净土与阿弥陀佛？这是值得研究的。

梵语 amita，译为无量。阿弥陀佛——无量佛的含义，应有通有别。通，指一切佛，即无量无数的佛。在佛法的弘传中，无量佛的意义特殊化了，成为指方立向的、专指西方极乐世界的阿弥陀佛。这通别二义，虽没有明文可证，但确是显然可见的。今举二部经来证明：一、《观无量寿佛经》，这是专明观西方极乐世界的依正庄严的。第九观，观阿弥陀佛的色身相好。于观想成就时，经上说「见此事者，即见十方一切诸佛」；「作是观者，名观一切佛身」。意思是说，见阿弥陀佛，即是见十方一切诸佛。观阿弥陀佛，即是观十方一切诸佛。二、《般舟三昧经》，这也是专明阿弥陀佛的念佛三昧。本经一名《十方现在佛悉在前立定经》。修观成时，经里说：「现在诸佛悉在前立。」专观阿弥陀佛，而见现在一切佛，这与《观经》的「见此事者，即见十方诸佛」，完全一致。由此可见，观阿弥陀——无量佛，即是观一切佛。虽然以阿弥陀佛为一佛的专名，但对于这一切佛的通义，也还保存不失。阿弥陀，在一切佛中，首先得到名称的优势。这在大乘佛法的「一切即一，一即一切」的意义中，是容易理解的。阿弥陀佛的为人所特别赞叹弘传，这是重要的理由。

在梵语 amita 的后面，附加 Abha —— amitābha，译义即成无量光。无量光，是阿弥陀佛的一名。仔细研究起来，阿弥陀佛与太阳，是有关系的。印度的婆罗门教，有以太阳为崇拜对象的。佛法虽本无此说，然在大乘普应众机的过程中，太阳崇拜的思想，也就方便的含摄到阿弥陀中。这是从那里知道的呢？一、《观无量寿佛经》，第一观是落日观；再从此逐次观水，观

地，观园林、房屋，观阿弥陀佛、观音、势至等。这即是以落日为根本曼荼罗；阿弥陀佛的依正庄严，即依太阳而生起显现。「夕阳无限好，祇是近黄昏」，这是中国人的看法。在印度，落日作为光明的归宿、依处看。太阳落山，不是没有了，而是一切的光明，归藏于此。明天的太阳东升，即是依此为本而显现的。佛法说涅槃为空寂、为寂灭、为本不生；于空寂、寂静、无生中，起无边化用。佛法是以寂灭为本性的；落日也是这样，是光明藏，是一切光明的究极所依。二、《无量寿经》（即《大阿弥陀经》）说：礼敬阿弥陀佛，应当「向落日处」。所以，阿弥陀佛，不但是西方，而特别重视西方的落日。说得明白些，这实在就是太阳崇拜的净化，摄取太阳崇拜的思想，于一切——无量佛中，引出无量光的佛名。

若在梵语 amita 后面，附加 Ayus —— amitāyus，译义即是无量寿，这也是阿弥陀佛的一名。大乘经里常说：佛是常住涅槃的，佛入涅槃，不是灰身泯智的没有了，这和日落西山的意义一样。所以佛的寿命，是无量无边的。佛的常住、无量寿，也是一切佛所共同的。

总合的说，阿弥陀——无量，这是根本的，《般舟三昧经》如此。说为无量光，如《鼓音声王陀罗尼经》的阿弥多婆耶。无量寿，如《无量寿经》。光是横遍十方的，这如佛的智慧圆满，无所不知。大乘经每于佛说法前，先放光，即是象征慧光的遍照（波斯、印度宗教，都崇拜火光，也是看作生命延续的）。光明，在一般人看来，是象征快乐、幸福、自由的。佛法的智慧光，即含摄福德庄严的一切自在、安乐。依世间说，世间都希望前途是光明的，是无限光明的。无限光明——幸福、安乐、自由的希望中，充满了无限的安慰，这是人类的一致企求。无量寿，寿是生命的延续。众生对于生命，有著永久的愿望。因此，耶教教人归依上帝得永生；道教教人求长生不老。人人有永恒生命的愿望，这是外道神我说的特色。人类意识中的永恒存在的欲求，无论是否确实如此，但确是众生的共欲。这在大乘佛法中，摄取而表现为佛不入涅槃的思想。不入涅槃，即是常住，也即是对于众生要求无限生命的适应。佛的光明是横遍十方的；佛的寿命是竖穷三际的。在无限的光明、无限的寿命中，既代表著一切诸佛的共同德性；又即能适应众生无限光明与

寿命的要求。因此，阿弥陀，不但一切即一、一即一切的等于一切诸佛；而无限光明、无量寿命，确能成为一切人的最高崇拜。在后期的密宗的大日如来，也即是以太阳的光明遍照而形成的（太阳，在世俗中就是永恒的光明）。现代修持净土的，每著重在极乐世界的金沙布地、七宝所成等，这在弥陀净土的思想中，显见是过于庸俗了。

无量，无量光，无量寿，为阿弥陀佛的主要意义。但在阿弥陀佛思想的流传中，又与「阿弥唎都」相融合，如「拔一切业障得生净土陀罗尼」（简称「往生咒」）所说的「阿弥唎都」。「阿弥唎都」（am□ta，或音译为阿蜜嘌多），为印度传说中的「不死药」（中国人称为仙丹），译为甘露。佛法中用来比喻常住的涅槃，所以有「甘露味」、「甘露门」、「甘露道」、「甘露界」、「甘露雨」等名词。阿弥唎都，音与阿弥陀相近；而意义又一向表示永恒的涅槃，与阿弥陀的意义相合。所以到密宗，就或称为「阿弥唎都」了。

二 阿弥陀与阿閦

要理解阿弥陀佛的伟大，应从比较中去发明。今先从阿弥陀与阿閦的关系来说。在十方净土中，有二处是古典而又重要的：一、东方的妙喜世界（或称妙乐国土），有佛名阿閦——不动。二、西方的极乐世界，有佛名阿弥陀。阿閦佛土，与《大般若经》、《维摩诘经》等，有密切关系，著重在菩萨的广大修行而智证如如。汉末，就有《阿閦佛国经》的译本。经中说：此佛以广大行愿成就的世界，是非常清净庄严的；阿閦佛般涅槃后，有香象菩萨位居补处。《般若经》著重菩萨大智，说到他方佛土，即以东方阿閦佛土、香象菩萨等为例。阿难及一切大众，承如来力，见东方阿閦佛土。《维摩诘经》，发扬菩萨大行，庄严佛国。这在《维摩诘经》的〈见阿閦佛品〉，说到维摩诘是从阿閦佛土没而来生此间的。时会大众，以维摩诘力，见东方阿閦佛国。这是大乘初兴于东方的古典的佛净土。谈到往生阿閦佛国的经典，还有许多，不过没有阿弥陀佛极乐世界的普遍。求生阿閦佛土，虽不专重念佛，但也有说到，著重在胜义智慧的体证空寂——法身。如《维摩诘经》说到观佛时说：「观身实相，观佛亦然。」《阿閦佛国经》也说：「如仁者上

向见（虚）空，观阿閦佛及诸弟子等并其佛刹，当如是。」一切法如虚空，即一切是法性、法身；这是与般若的思想相应的。中国流行的大乘佛教，重视念佛及净土，但对于这一方面，是太忽略了。

阿弥陀佛，可说与《华严经．入法界品》有关。〈入法界品〉末，普贤菩萨十大愿王的导归极乐，虽译出极迟，但确是早有的思想。佛陀跋陀罗译的《文殊师利发愿经》，即〈普贤行愿品〉的颂文。此外，如东晋译的《文殊师利悔过经》、《三曼陀跋陀罗（普贤）菩萨经》，意义也与〈普贤行愿品〉一样：往生极乐世界。如「忏悔文」称阿弥陀佛为「法界藏身阿弥陀佛」，《无量寿经》的列众序德中，说具「普贤行」，这都可见阿弥陀佛与《华严经．入法界品》——〈普贤行愿品〉的关系。《华严经》的〈入法界品〉，善财童子五十三参的第一位善知识，就是念佛法门。念佛的国土、名号、相好、降生、说法等，是从假相观著手的，这与《般若经》及《观阿閦佛国经》的著重在真空观，见一切法如即见如来，法门多少不同。《华严经》「兼存有相说」，这与后起的密宗，及极乐净土思想，都有深刻的关系。《维摩诘经》，一名《不可思议解脱经》。〈入法界品〉，名《大不可思议解脱经》，这也是极有意义，而值得注意的。

再综合来说：有《月明童子经》，说月明菩萨，先发心修行求生阿閦佛国；从阿閦佛国没，再生阿弥陀佛国。另有《决定总持经》，说到月施王供养辨积菩萨本生。这位辨积菩萨，即是东方世界阿閦佛；而月施王，即是西方阿弥陀佛。从这二部经看来，是先阿閦而后阿弥陀的。然《贤劫经》说：无忧悦音王，供养护持无限量宝音法师。法师即阿弥陀佛；王即阿閦佛；王的千子，即贤劫千佛。这于贤劫千佛以前，合明阿弥陀佛与阿閦佛；阿弥陀是先于阿閦的。东西二方所表现的净土虽有不同，然从全体佛法说：阿閦译为不动，表慈悲不瞋，常住于菩提心；依般若智，证真如理，这是重于发心及智证的。阿弥陀译为无量，以菩萨无量的大愿大行，如《华严经》所说的十大愿行，庄严佛果功德；一切是无量不可思议。无量——无量寿、无量光，著重佛的果德。所以阿弥陀佛净土，为佛果的究竟圆满；阿閦佛净土，为从菩萨发心得无生法忍。这二佛二净土，一在东方，一在西方。如太阳是从

东方归到西方的，而菩萨的修行，最初是悟证法性——发真菩提心，从此修行到成佛，也如太阳的从东到西。阿閦佛国，重在证真的如如见道。阿弥陀佛国，重在果德的光寿无量。这在密宗，东方阿閦为金刚部，金刚也是坚牢不动义。西方阿弥陀为莲花部，也有庄严佛果的意义。所以，这一东一西的净土，是说明了菩萨从初发心乃至成佛的完整的菩提道。也可解说为弥陀为本性智，而起阿閦的始觉（先弥陀而后阿閦）。但现在的念佛者，丢下阿閦佛的一边，著重到西方的一边，不知如来果德的无量，必要从菩萨智证的不动而来；惟有「以无所得」，才能「得无所碍」。忽略了理性的彻悟，即不能实现果德的一切。所以特重西方净土，不能不专重依果德而起信。不解佛法真意的，不免与一般神教的唯重信仰一样了。在大乘佛教的健全发展中、大乘行者的完整学程中，理智的彻悟与事相的圆满，是二者不可缺一的。印度佛教，即渐有偏颇的倾向；中国的佛教，始终是走向偏锋，不是忽略此，就是忽略彼。如禅者的不事渐修，三藏教典都成了废物；净土行者的专事果德赞仰，少求福慧双修，不求自他兼利，只求离此浊世，往生净土。阿弥陀佛与净土，几乎妇孺咸知；而东方的阿閦佛国，几乎无人听见，听见了也不知道是什么。这是净土思想的大损失！

三 阿弥陀与弥勒

阿弥陀佛有净土，弥勒菩萨也有净土，现在从这二种净土的关系来说。前面曾谈到，弥勒菩萨与月亮有关；阿弥陀佛与太阳有关。月亮和太阳的光明是不同的：阿弥陀佛如太阳的光明，是永恒的究竟的光明藏。弥勒菩萨如月亮的光明，月亮是在黑暗中救济众生的。西方净土，代表著佛果的究竟的清净庄严，弥勒净土代表著在五浊恶世来实现理想的净土。也可以说：西方净土是他方净土，容易被误会作逃避现实；而弥勒净土是即此世界而为净土。阿弥陀佛是十方诸佛的特殊化；弥勒菩萨也是这样的，虽不是十方诸佛的特殊化，然是此世界中一切佛的特殊化。这个世界，此时称为贤劫，在贤劫中有千佛出世。《正法华经》说：「临寿终时，面见千佛，不堕恶趣。于是寿终生兜率天。」命终的时候，面见千佛，即是贤劫千佛；生兜率天，即是往生弥勒净土。依《观无量寿佛经》等修阿弥陀佛观，可见十方现在佛，生西

方极乐世界。而此界的贤劫千佛、净土的实现，与兜率净土相等。贤劫千佛，也是佛佛平等的。面见千佛、升兜率天，如与见现在一切佛、生极乐国比观，即容易明白。约佛果功德的究竟圆满说，弥勒净土是不如弥陀净土的；约切身处世的现实世界说，贤劫中人，是希望这个世界的苦痛得到救济，那么月光童子出世与弥勒净土，是更切合实际的。我们学佛，应求成佛的究竟圆满；然对当时当地的要求净化，也应该是正确而需要的。在这点上，弥勒净土的信行，才有特别的意思！

四 阿弥陀与药师佛

再把阿弥陀与药师佛来合说：关于药师佛，与密部有关系，先见于密部的《灌顶神咒经》。从药师的名义说，表示佛为大医王，救济世间疾苦的。后来译出的《药师经》，如弥陀有四十八愿，药师如来有十二大愿；有夜叉、罗刹为护法，这是早期的杂密（也称事部）。在初期的大乘经中，是没有他的地位的。此经译到中国来，对于药师佛的东方世界，中国人有一特殊意识，即东方是象征著生长的地方，是代表生机的，故演变为现实人间的消灾延寿。阿弥陀佛在西方，西方是代表秋天的，属于肃杀之气，是死亡的象征。《净土安乐集》，解释阿弥陀净土何以在西方时，即这样说：「日出处名生，没处名死。藉于死地，神明趣入，其相助便，是故法藏菩萨愿成佛在西，悲接众生。」故西方净土为人死后的所生处。这样，东方药师佛，成了现生的消灾延寿；西方的阿弥陀净土，即成了死后的往生。这在中国人心中，有意无意间，成了一种很明显的划分。所以西方净土盛行以后，佛法被人误会为学佛即是学死。到此，阿弥陀佛的净土思想，可说变了质。西方净土，本是代表了——无量光无量寿的永恒与福乐的圆满，这那里是一般所想像的那样！中国人特重西方净土，也即是重佛德而忽略了菩萨的智证大行（阿閦佛国净土）；又忽略了现实人间净土（弥勒净土）的信行；这已经是偏颇的发展了。等到与药师净土对论，弥陀净土，也即被误会作「等死」、「逃生」，这那里是阿弥陀佛净土的真义！阿弥陀佛净土的信行者，应恢复继承阿弥陀佛的固有精神！

六 佛土与众生土

土，即世界或地方，有共同依托义。如说：个人业感的报身是不共；而山河大地等却是共的，即共同能见、共同依托、共同受用。所以，依此世界的众生，能互相增上、彼此损益。佛法是自力的，如《亲友书》说：「生天及解脱，自力不由他。」又如俗说「各人吃饭各人饱，各人生死各人了」，此可见佛法为彻底的自力论。但这专就有情业感的生死报体——根身说；若就众生的扶尘根，及一切有情业增上力所成的器世间说，就不能如此了。众生与众生，在刹土的依托受用中，互相增上，互相损益；佛与众生，在刹土中，也有增上摄益的作用。这样，佛有净土，摄化众生，众生仰承佛力而往生净土，即不是不合理的。世间多有此类事例：如孟子小时候，孟母曾三迁住处，即深知环境的良好或窳恶，会影响身心。又如有些人，在某一环境里，颇能活动；换一环境，就不行了。一般所说的环境能决定意志，也是有它部分的真实性。所以佛与众生展转增上的净土说，确实是合理的。

《仁王经》说「三贤十圣住果报，唯佛一人居净土」，这是约究竟圆满的常寂光土说；就是最后身菩萨，还有一分业感异熟存在，所以不能与佛净土相应。《大智度论》（一〇）说普贤菩萨「不可量，不可说，住处不可知」，也约法性遍一切土说。如约此净土说，求生净土的思想，是不会产生的。然而，佛不但究竟圆满的安住最清净法界中，于因中修菩萨行时，也确是以摄取净土、摄化众生为二大任务的。这是大乘行者，对于环境能影响意识，也有深刻了解的明证。菩萨庄严净土，一方是由菩萨福德智慧所感得的应有胜德；一方也是为了摄化众生，使众生在良好的环境内，更能好好的修行，而庄严净土。所以一法界中，本无佛无净土可说；而适应众生机感，却确乎有佛有净土，这是大乘的共义。

常寂光土，不摄化众生，姑且不论。先说佛的受用净土。佛以福智庄严，依世俗说胜义，佛也感得究竟圆满的清净土——十八圆满土。分证真如的大地菩萨，生此佛净土中。约佛为自受用净土；约菩萨说，为佛的他受用净土。自他受用净土，经中本少分别。这样的净土中，唯是一乘法。约此净土说，也无求生净土的意义。因为这是菩萨分证真如必然而有的净土，虽没有佛那样圆满，而遍无差别，无此无彼。如要说为差别，那么经中说「十方净

土随愿往生」，也非一般众生所能求得往生的。

经中所说，众生发愿求生的净土，不是受用土，而是佛的应化净土。应化土，适应众生的机感，示现不同：有唯一乘而无三乘的，如阿弥陀净土；有通化三乘，有菩萨，有声闻、缘觉的，如阿閦佛土；有通化五乘的，不但有二乘、菩萨，还有人天乘的，如弥勒净土——这都是净土。但应化土不一定示现净土，也可应化秽土；说三乘法的，如释迦的示现娑婆国土。应化土有各式各样的，都与众生特别有关。然此应化土，究是佛土还是众生土呢？世界，不是个人的，是共的。经说佛土，佛应化世界中，摄导众生，所以说这是某某佛土。约世间说，这不但是佛的，也是众生的。即众生业感增上有此报土；而佛应化其中，即名佛的应化土。如释迦示现此间的五乘秽土、弥勒成佛时的五乘净土，众生业感的因素，极为重要。但通化三乘，唯教一乘的净土，即稍有不同。依大乘经说，佛为摄受众生，现此清净土，固然是佛的净土。然菩萨在此净土中，除上随佛学外，也是为了摄引一分众生同生净土的。如极乐世界，不但有阿弥陀佛，还有大势至等诸大菩萨。诸大菩萨，都是由自己的福慧、善根，与佛共同实现净土的。这样的净土，以佛为主导，以大菩萨为助伴，而共同现成净土；佛菩萨的悲愿福德力，最为重要。其他未证真实的众生，也来生净土。如约众生自身，是不够的，这必须：一、佛的愿力加持；二、众生的三昧力；三、众生的善根力成熟。能这样，众生也生净土去了，这是《阿閦佛国经》中说的。佛菩萨成熟了的净土，摄引一分众生于中修行，是约佛与众生展转增上相摄说。所以，究竟的佛土，是佛而非众生的。如释迦刹土、弥勒净土，虽也以善根力、愿力而生，但主要是众生业感土；佛应化其中，不过摄导一分有缘众生而已。佛与众生展转增上相摄的净土，是菩萨行因时，摄化一分同行同愿者共所创造的，依此摄受一分众生，使众生也参加到净土中来。这是净土施教的真正意义，也是净土的特色所在，如弥陀净土、阿閦净土等。

在佛土与众生土中，还有菩萨净土。证悟真如以上的菩萨，所有净土，唯识家说是佛的他受用土。约菩萨说，即菩萨的自受用土。天台宗说是实报庄严土，与佛的清净法界土，有一分共义，不过没有究竟罢了！所以由菩萨

的福慧，与佛共同受用大乘法乐。可说佛受用土，也可说菩萨受用土。这样，究竟的彻底的说，佛净土，绝对不是唯佛一人，还有许多菩萨。经中说到受用净土，也还是无量大众所围绕。这些菩萨，都由自力来到净土的。应化土，如弥陀、阿閦佛土，有无量菩萨，也不一定是发愿往生的；净土中有佛，即有菩萨。是佛的应化土，也是一分大菩萨的应化土。总之，说到净土，即是诸佛、菩萨与众生展转互相增上助成的。在佛土与众生土间，不能忽略菩萨与佛共同创造净土、相助摄化众生的意义。

七 庄严净土与往生净土

一 庄严净土

中国净土宗，发展得非常特别。但知发愿往生，求生净土，而净土从何而来，一向少加留意。一般都以为：有阿弥陀佛，有佛就有净土。而不知阿弥陀佛，并不是发愿往生而得净土的。大乘经中，处处都说庄严净土，即菩萨在因地修行时，修无量功德，去庄严国土，到成佛时而圆满成就。现在只听说往生净土，而不听说庄严净土，岂非是偏向了！一切菩萨在修行的过程中，必然的「摄受大愿无边佛土」，《大般若经》说：以种种世界、种种清净，综合为最极清净最极圆满的世界；菩萨发愿修行去实现它。一切大乘经如此说，如弥陀净土，就是这样的好例。《无量寿经》说：阿弥陀佛过去为法藏比丘时，有世自在王佛为他说二百一十亿的净土相。法藏听了这各式各样的不同净土，就发大愿，要实现一最清净最圆满的净土。一切菩萨无不如此，所以说「摄受大愿无边佛土」；这是菩萨行必备的内容。菩萨的所以摄取净土：一、一切诸佛成就清净庄严净土，菩萨发心学佛，当然也要实现佛那样的净土。二、为什么要实现此净土？不是为自己受用著想，而是为了教化众生。有净土，就可依净土摄化众生；摄引了众生，即可共同的实现净土。摄取净土以摄化众生，这是净土的要义；净土是从为利益众生而庄严所成，不是从自己想安乐而得来的。

庄严净土，为大乘行的通义；今且据《维摩诘经》的〈佛国品〉，以阐明菩萨庄严净土的意义。经上说：「众生之类，是菩萨佛土。」菩萨修净土

，是由于众生类。如造房屋，必以地为基础。菩萨净土，不离众生。惟有在众生中，为了利益众生，才能实现净土。所以净土说，不是逃避现实，而是与大乘法相应的。论到「众生之类」，是菩萨常从四事观察：即用什么世界能使众生生起功德？应以什么国土能调伏众生，使烦恼不起？以什么环境，能使众生生起大乘圣善根来？要以怎样的国土，方能使众生契悟佛知佛见？因众生的根性不同，生善、灭恶、起大乘善根、入如来智慧，也就要以各式各样的环境去适应众生、摄化众生；即于此适应众生的根性好乐中，创造优良的净土，使众生能得生善等利益。庄严净土，不是为了自己，而是为了大众，此约应机现土说。约菩萨的修行、摄导众生、成就净土果德说，那么经中又说「直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；深心是菩萨净土……」等。简略的说，发菩提心，慈悲喜舍，六度，四摄，菩萨一切功德行，都是成就净土因。如直心，是质直坦白，而无险曲的心，菩萨以此为法门，以此化众生，即自然的与不谄曲的众生相摄增上，也能化谄曲的众生心为直心。不谄众生与菩萨结了法缘，到菩萨成佛时，不谄众生也就来生其国了。庄严净土的菩萨——摄导者，以六度万行度众生；修六度万行的众生，受了佛菩萨的感召，也就来生其国。实际上，这样的实现净土，是摄导者与受摄导者的共同成果。因此，不能想像为实现了的净土，唯佛一人，而必是互相增上展转共成的。菩萨是启发的领导者，要大批的同行同愿者，彼此结成法侣，和合为一的共修福慧，才能共成净土。约佛说，这是自受用佛土；约菩萨说，这还是菩萨自力感得的应有净土。不知庄严净土，不知净土何来，而但知求生净土，是把净土看成神教的天国了。了知净土所来，实行发愿庄严净土，这才是大乘佛法的正道。往生净土，是从佛与众生展转增上的意义中，别开方便。太虚大师示寂后，范古农的悼文中说：大师倡导的是正常道，他自己行的是方便道。正常道，即大乘菩萨法的净土正义；方便道，是从正常道而别生出来的。庄严净土，是集菩萨功德所共同实现的，为大乘法的真义，这是应特别注意的！

二 往生净土

一、一般的往生法：往生净土的法门，有通有别。通是修此法门，可以往生十方净土；别是特殊的方便，著重于往生极乐世界。

净土是清净而理想的环境。菩萨庄严净土，为了摄化众生；众生受了菩萨恩德的感召，即向往而来生其中。于净土修行，多便利，少障碍，所以必得不退转，不会落入二乘及三恶道中。往生净土的信行，大乘经是一致的。那么怎样才能往生净土呢？今略引二经来说明。(一)、《维摩诘经》（下）说：「菩萨成就八法，于此世界行无疮疣，生于净土。」八法是：「饶益众生而不望报」，即纯从利益众生出发，不为自己打算。「代一切众生受诸苦恼，所作功德尽以施之」，苦痛归自己，福乐归他人，真是菩萨的心行。「等心众生」，即以平等心对待众生，使众生得到平等的地位。对于修大乘法的「菩萨，视之如佛」，起尊敬心。「所未闻（的甚深）经，闻之不疑」，不生诽谤心；也「不」以为自己所修是大乘法、如何深妙，「与声闻而相违背」。真能通了佛法，大小乘间，是可得合理会通的。「不嫉彼供」，即别人得供养，不要嫉妒他；「不高己利」，如自己得利养，不因此而生高傲放逸。「常省己过，不讼彼短」，即多多反省自己的错误，少说别人的过失。「一心求诸功德」。这八法，是菩萨为人为法、对自对他的正常道。但能依此修去，就是往生净土的稳当法门。

(二)、《除盖障菩萨所问经》（一七）说：「菩萨若修十种法者，得生清净诸佛刹土。」十法是：「戒行成就」，「行平等心」，「成就广大善根」，「远离世间名闻利养」，「具于净信」，「精进」，「禅定」，「修习多闻」，「利根」，「广行慈心」。《胜天王般若经》、《宝云经》、《宝雨经》，都有这样的十法门。如「成就广大善根」，确是往生净土的要诀。《阿弥陀经》也说：「不可以少善根福德因缘得生彼国。」《维摩诘经》与《宝云经》所说的净土法门，是菩萨的常道，不求生净土而自然的生于净土：这是往生净土的必备资粮。

二、特殊的往生法：中国流行的求生净土的念佛法门，即是往生极乐世界的特殊方便行。然往生极乐净土的方法，也是有著不同方便的。现依往生极乐净土的经典，略为条理来说明。

(一)、《般舟三昧经》：古典的《般舟三昧经》，汉末就有了译本。这部经，说到念阿弥陀佛，见阿弥陀佛，即见现在十方一切佛。著重观西方无量佛为方便，而能见十方的无量佛（《无量寿经》、《观无量寿经》和《佛说阿弥陀经》，就著重于无量寿佛，所以特别著重于「临命终时」）。《般舟三昧经》所说的念佛，是念佛三昧。念，为忆念或思惟。佛身的相好，及极乐世界的庄严，都不是一般众生的现前境界，必须因名思义，专心系念，使观境明显的现前，所以念佛即是修念佛观。《阿含经》所说的四念处，三随念——念佛、念法、念僧法门等，也都是这样念的。念是系心一处，令心明记不忘。与念相应的慧心所，于所缘极乐依正的境界，分别观察。这样的念慧相应，安住所缘；如达到「心一境性」——定，就是念佛三昧成就了。如三昧成就时，就见无量佛，也即是见十方佛。得念佛三昧，未得天眼，也并未去佛国，也不是佛来此间，但在三昧中，可以明了见佛。不但见佛，还可以与佛相问答：如何能得生极乐世界？佛即告以当忆念我。不要以为在三昧中见佛问答是奇特的事！这在修持瑜伽行——禅观的，都是如此的。如密宗修到本尊成就；如无著菩萨修弥勒法，见弥勒菩萨，为说《瑜伽论》。忆念阿弥陀佛的方便次第是：先念佛「具有如是三十二相、八十随形好，身色光明如融金聚，具足成就众宝辇舆，放大光明，坐师子座，沙门众中说如是法」，即是念佛色身或观想念佛。次念佛所说「一切法本来不坏，亦无坏者。如不坏色乃至不坏识；……乃至不念彼如来，亦不得彼如来」。这是观一切法性空，「得空三昧」；即是念佛法身，或实相念佛。这样的念佛，成就了三昧，即可以决定往生西方极乐世界。这样的念佛三昧——三月专修，现在的念佛者，是很少能这样的了。

《般舟三昧经》的念佛法门，是著重于自力的禅观；虽有阿弥陀佛的愿力，然要行者得念佛三昧、见佛，才能决定往生。这是不大容易的，为利根上机所修的。所以龙树《大智度论》说：「三昧功难，如夜燃灯，见色不易。」中国古德也说：众生心粗，观行深细，所以不易相应。大概因为不容易，所以一般净土行者，即舍而不用，但这的确是求生极乐净土的根本法门！

(二)、〈普贤行愿品〉：《华严经》的〈普贤行愿品〉，也说往生极乐世界。如一般所说：「普贤十大愿王，导归极乐。」这在品末，有明显的说明。普贤十大愿王，也名十大行愿。这不但是发愿，还要实际的去修作。以此大愿大行的功德，回向求生极乐世界。在一般所说的难行道与易行道中，此即属于易行道。但〈普贤行愿品〉，不说念佛，而依次说为「礼敬诸佛，称赞如来，广修供养，忏悔业障，随喜功德，请转法轮，请佛住世，常随佛学，恒顺众生，普皆回向」。〈普贤行愿品〉，不像《般舟三昧经》说念佛三昧，也不同《无量寿经》说专心系念阿弥陀佛的依正庄严。但依普贤的广大行愿而修行，即可以发愿回向，往生极乐。往生极乐的方便，本不限于念佛的。

(三)、《无量寿经》：这是中国古德所集的净土三经之一。这部经译来中土，也极早。《大智度论》曾明白地说到《无量寿经》，是大乘初期流行的经典。中国的译本很多，现存的：1.东汉支娄迦谶的初译。2.吴支谦的再译。这二种译本，文义极相近，可推论为从月支所传来的；今合称为「支本」。3.曹魏康僧铠的三译，简称为「康本」。4.唐菩提流支集译的《大宝积经》——十七、十八卷，名〈无量寿佛会〉，今简称为「唐本」。5.北宋法贤也有译本，简称「宋本」。在五种译本以外，还有宋代的王日休（自称龙舒居士，即《龙舒净土文》的作者），参照各种译本，重新编写本，这就是普通流行的《大阿弥陀经》，今简称为「王本」。《无量寿经》中，初说阿弥陀佛摄取净土，立四十八愿（古本应为二十四愿）；其中即有凡念我而欲生我国的即得往生的愿文。继之，说极乐世界的依正庄严等事。后论到三辈往生，即明示往生的条件与方法。关于往生的三辈（应名为三品），各种译本所说的，虽有些出入，但根本的条件，是：念阿弥陀佛，及发愿往生。

不念佛，不发愿，即不会往生极乐世界的。所说的念佛，经文但说「专念」、「忆念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。作为《无量寿经》略本的，俗称《小阿弥陀经》，有这样的说——「执持名号」，在玄奘别译的《称赞净土佛摄受经》，即译为「思惟」。所以，执持也是心念执持不忘。阿弥陀佛是他方佛，行者在经里看到，或听到佛的名号，于是继之去观想极

乐国土的依正庄严，这名为「思惟」或「执持名号」。《无量寿经》的念佛法门，与《般舟三昧经》相通，都不是口头称念的。一心念佛，发愿往生，这是求生极乐净土的二大根本因，上中下三品，都是一样的。此外，唐本、康本（宋本大同）说得好：上中下三品往生，都要发菩提心。同样的发菩提心，所以又有三品的不同，因为：上品人能专心系念、广修功德——比照别本，即是奉行六度，尤其是广修供养布施。中品人，虽不能专心系念、广修功德，但能随力随分，随己所作的善事，回向净土。下品人，发菩提心而外，但凭一念净心相向，于阿弥陀佛、于大乘经，能深信不疑。

《大智度论》（九）也说：虽不广修功德，如烦恼轻薄，信心清净，一心念佛，也就可以发愿往生。支译本所说三品往生的共同行门，是「断爱欲」，无论是在家的出家的，求生净土，都要修梵行。还要「慈心，精进，不当瞋怒，斋戒清净」。所不同的，上品是出家的——「作沙门」，「奉行六波罗蜜」。中品与下品往生的，不出家，不能广修众行，而且是虽知念佛，而不免将信将疑的。其中，中品能随缘为善，「作分檀布施」，供养三宝；下品生的，但「一心念欲往生」，力最弱。这可见支译本的特色，重在断爱欲；至于要发愿往生、一心念佛、慈悲、精进等，还是与唐本、康本的精神一样的。一心念佛，有没有不生净土的呢？唐本与康本都说：「唯除五逆（十恶）、诽谤正法」不能往生，此外，都是可以往生的。《无量寿经》与《般舟三昧经》的往生法门，略不同：《般舟三昧经》，专重三昧，往生唯限于定心见佛的；《无量寿经》，通于散心，但也还要一心净念相续。可以说《无量寿经》的化机更广，但除毁谤大乘及五逆十恶而已。

一心念佛，要经多少时间，才可往生？这本是多余的问题，问题在是否念到「一心不乱」。唐本和康本所说，上中二品，没有说到时间长短；下品是「乃至十念」、「乃至一念」（中国学者即由此演出「十念念佛」法门）。上品、中品，都不是短期修行，发心修行到一旦功夫相应，即可以决定往生。下品人，虽善根微薄，但以阿弥陀佛的愿力加持，如能一念或十念的清净心向佛，也可往生。一念，即一刹那；十念，即净心的短期相续。这都是说明佛愿宏深，往生容易，即一念或十念，也可能达到往生目的。一念与十念，

支本作「一昼一夜」、「十昼十夜」。究竟是一念与十念，还是一日夜与十日夜，没有梵本可对证，当然不能决定。但不论是一念或十念，一日夜或十日夜，都是约时间说的。《无量寿经》的往生净土，特别的著重在「临寿终时」，这给予中国净土宗的影响极大。《般舟三昧经》，著重平时修行，以平时见佛，作为往生的确证。《无量寿经》，著重临命终时见佛往生。要求往生，必先见佛，见佛而后能往生，这还是《般舟三昧经》和《无量寿经》一致的。见佛为往生净土的明证，有三辈人不同，见佛也就不同。上品人，阿弥陀佛与海会大众来迎。中品人，见佛菩萨的化身；或译为行者心中现见佛菩萨相，这近于定境的见佛。下品人，临命终时，恍恍惚惚，与在梦中见佛一样。三品往生的见佛，支译本说：不但在临命终时；在平时，上品与中品，早已梦中见过佛了。这近于《般舟三昧经》的念佛见佛，但以定中为梦中，即降低水准了。《无量寿经》的三辈往生，王本每有误改而不合于《无量寿经》本义的。如：1.支本的一日一夜或十日十夜，康本、唐本的一念或十念，都约时间而说。而王本修改为「十声」。这因为王龙舒时代所弘的净土法门，早已是称念佛名；但这对《无量寿经》的本义，是有了重大的变化。2.唐本与康本，三辈人都须发菩提心，才能往生。支本虽没有说要发菩提心，但也没有说不要发心。王本说到下辈人，「不发无上菩提之心」，可以往生，这也是极大的变化。往生西方净土，是大乘法门；大乘法，建立于发菩提心；离了发菩提心，即不成其为大乘了。所以世亲菩萨的《净土论》说：「二乘种不生。」西方极乐世界，是一乘净土；生到极乐世界的，都不退转于无上菩提。所以，一心念佛、求生净土、发菩提心，实是净土法门的根本条件。《无量寿经》也如此说，而王本却如此的改了。虽然不发菩提心可以生极乐世界，也有经典的文证；但《无量寿经》的本义，却决不如此！

(四)、《观无量寿佛经》：《观无量寿佛经》，也是净土三经的一经。这部经，给与中国净土思想的影响更大。此经的译出极迟，刘宋时，畺良耶舍译。本经开宗明义说：「欲生彼国者，当修三福：一者、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者、受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事，名为净业。此三种

业，乃是过去未来现在三世诸佛净业正因。」这三者，初是共世间善行，次是共三乘善行，后是大乘善行。求生净土，这三者，才是正常的净因。可惜，后代的净土行者，舍「正因」而偏取「助因」——方便道行；净土法门的净化身心世界的真意义，这才不能充分的实现！

本经约禅观次第，观阿弥陀佛的依正庄严，发愿回向，共为十六观。初观落日，即以落日为曼荼罗，从此观成极乐世界的依正庄严。第八为无量寿佛「像想」（总观佛相）；第九为「遍观一切色想」，即从观色身相好，而进观佛心慈悲功德法身。十四、十五、十六，即明三品往生。三品各分三生，成九品，即一般所说九品往生的根据。以《观经》与《无量寿经》对比，即显得《观经》的态度更宽容，摄机更广大了。往生净土的上品人，都是发菩提心的——「一者至诚心（《维摩诘经》作直心），二者深心，三者回向发愿心」。如「慈心不杀具诸戒行」，「读诵大乘方等经典」，「修行六念回向发愿」，是上品上生。如「不能读诵大乘方等经典」，而能「善解第一义谛」，「深信因果不谤大乘」，是上品中生。如「但发无上道心」，「信因果不谤大乘」，即是上品下生。上品所修的，即前三净业中的第三类。中品往生的，都是三业善净的人，即人中的善人。如「修行诸戒，不造五逆，无众过患」，是中品上生。若「一日一夜」持戒清净的，是中品中生。若不曾受持律仪，如世间君子正人，平时能「孝养父母，行世仁慈」，临命终时，听到阿弥陀佛依正庄严，发心往生，即是中品下生。中品所修的，即前三净业中的前二类。所以生了净土，都先得四果。下品往生的，都是一些恶人。如有「作众恶业」，但还「不诽谤方等经典」，可得下品上生。如「毁犯戒」、「偷僧物」、「不净说法」（为了名利而弘法）的，可成下品中生。如「作不善业，五逆十恶」的，也还能得下品下生。下品人，如此罪恶深重，平时不修净业，怎么「命欲终时」，以善知识的教令「合掌叉手，称南无阿弥陀佛」，就能往生净土呢？「佛经意趣，难知难解」！如不能善解经义，是会自误误他的！

《观无量寿佛经》所说的，与《无量寿经》，有三点显著的不同。1.《无量寿经》说：往生净土的人，都要发菩提心；但《观经》，中品以下的往

生者，都是不曾发菩提心的（王日休即据此而修改《大阿弥陀经》）。2.《无量寿经》明说：「唯除五逆（十恶）、诽谤正法」；而《观经》即恶人得往生为下品。3.关于恶人，《无量寿经》的支本，于阿弥陀佛的愿文中，曾说（相当于三辈的下辈人）「前世作恶」，今生「悔过为道作善」，而不是说今生的恶人——五逆十恶等。而《观经》，以下品三生为现生作恶者。这可见《观经》的摄机更为广大，平时不发大菩提心、不修佛法、为非作歹，只要临命终时知道悔改，也就可以往生了。

有一特殊的意义，即宗教的施设教化，在于给人类以不绝望的安慰。若肯定地说这种人决无办法了，这在大悲普利的意义上，是不圆满的。任何人，无论到了什么地步，只要能真实的回心，忏悔向善，这还是有光明前途的。大乘（一分小乘也公认）法说：定业也是可以转变的。所以，可以作如此的解说：五逆十恶而不能往生的，约不曾回心向善愿生净土说。《观经》说广作众恶——五逆十恶人也能下品往生，是约临命终时能回心说的。净土三根普被，大乘善行、共三乘善行、共五乘善行，乃至应堕地狱的恶行人，都能摄受回向。这在佛教大悲普利的立场、善恶由心的意义，凡是肯回心而归向无限光明永恒存在的，当然可以新生而同登净土的。但这里有一大问题，不可误会！平生不曾听闻过佛法，或一向生在邪见家，陷在恶行的环境里；或烦恼过强，环境太坏，虽作恶而善根不断。等临命终时，得到善知识的教诲，能心生惭愧，痛悔前非，即是下品往生的根机。若一般人，早已作沙门、作居士，听过佛法，甚至也会谈谈。也知道怎样是善的，怎样是不善的，而依旧为非作恶，自以为只要临命终时，能十念乃至一念即可往生，这可大错特错了。或者以为：一切都不关紧要，临终十念即往生，何况我时常念佛。以为一句「南无阿弥陀佛」，一切都有了；所以虽在佛法中，不曾修功德、持斋戒，对人对法，还是常人一样的颠倒，胡作妄为。这样的误解，不但不能勉人为善，反而误人为恶了。所以《观无量寿佛经》的恶人往生，经文非常明白，是临命终时，再没有别的方法；确能回心向善的，这才临终十念，即得往生。如平时或劝人平时修行念佛的，决不宜引此为满足，自误误人！这譬如荒年缺粮，吃粃糠也是难得希有的了。在平时，如专教人吃粃糠，以

大米白面为多事，这岂不是颠倒误人！

《观经》，本为观佛依正庄严的念佛。但上品、中品，著重于善根功德的发愿回向。除中品下生（一向不学佛法的善人而外），应该都能或多或少、或久或暂的修观。中品下生及下品三人，除发愿回向外，著重于称名念佛——「合掌叉手，称南无阿弥陀佛」。因为临命终时，已无法教他观想了。依《观经》，称名念佛，也是专为一切恶人临命终时施设的方便法门。后代的净土行者，不论什么人，只是教人专心口念「南无阿弥陀佛」，这那里是《观经》的本意？当然，称名念佛法门，不限临命终时，也是古已有之，而不是中国人所创开的方便。

(五)、《鼓音声王陀罗尼经》：往生净土的法门，还有持咒，这与密宗更接近了。宋畺良耶舍所传的往生咒，以为「能灭四重、五逆、十恶、谤方等罪」。还有梁失译的《鼓音声王陀罗尼经》，此经于开示十日十夜的念佛法门而外，又加以十日十夜的持诵「鼓音声王大陀罗尼」。现在一般净土行者，于念佛后，都加念往生咒。西藏所传，还有弥陀与长寿法合修等。

八 称名与念佛

称名与念佛，中国的净土学者，是把它合而为一的。但在经中，念佛是念佛，称名是称名，本来是各别的。论到佛法，本是一味的，依释尊的教化为根本。因适应众生的机宜，小心小行的是小乘，大心大行的是大乘。虽法门有大小差别，而佛法要义，还是根源于一味的佛法而来。念佛与称名，也是如此。

念佛是禅观，是念佛三昧，这是大小乘所共的。《大智度论》（七）说：「念佛三昧，有二种：一者声闻法中，于一佛身，心眼见满十方。二者菩萨道，于无量佛土中，念三世十方诸佛。」大乘小乘的根本差别，还是有十方佛与无十方佛的不同。密宗的修天色身，也是念佛三昧。不过他们所修的本尊，已从佛而转为菩萨，从菩萨而转为夜叉、罗刹的忿怒身，所以不说观佛而称为修天了。于三昧中见佛，佛为他灌顶、说法，这在大乘与小乘、显教与密教，也都是一样的。罗什所译的《禅秘要法经》（中）第十八观、《

坐禅三昧经》（上）治等分法，这都是声闻念佛三昧；（下）专念十方佛生身法身，为大乘念佛三昧。又如《思惟略要法》中，所说「得观像定」、「生身观法」、「法身观法」，是共声闻的；次说「十方诸佛观法」、「观无量寿佛法」，即是大乘的念佛三昧。还有宋昙摩密多译的《五门禅经要用法》，也说有大小乘的念佛三昧。如要知念佛三昧的修行次第，可检读这几部禅经。《般舟三昧经》，也有次第可依。十六《观经》的依落日为曼荼罗，生起极乐世界的依正庄严，都是修行念佛三昧的过程。这都要专修定慧，才能成就。

一般的持名念佛，经论作「称名」。称名，本不是佛教修行的方法，是佛弟子日常生活中的宗教仪式。如佛弟子归依三宝，归依礼敬时，就称说「南无佛」、「南无法」、「南无僧」。一分声闻及大乘教，有十方佛，那就应简别而称「南无某某佛」了。佛弟子时时称名，特别是礼佛时。所以称佛名号，与礼敬诸佛、称扬赞叹佛有关，都是诚敬归依于佛的心情，表现于身口的行为。

念佛，《阿含经》中本来就有了。如念佛、念法、念僧的三随念；或加念施、念天、念戒，名六念法门（《观无量寿佛经》，还提到六念），这是系心思惟的念。据经律中说，佛弟子在病苦时，或于旷野孤独无伴时，或亲爱离别时，或遭受恐怖威胁时（如《佛法概论》所引）——在这种情形下，佛即开念佛（念法念僧）法门。佛有无量功德，相好庄严，大慈大悲，于念佛时，即会觉得有伟大的力量来覆护他；病苦、恐怖、忧虑等痛苦，即能因而消除。观光明圆满自在庄严的佛，在人忧悲苦恼时，确是能得到安慰的。这虽为共一般宗教的，但佛法是合乎人情的，也应有此法门。

人在这样的情形下念佛，极自然的会同时称呼佛名。世间上也有这种现象，如人遇到患难恐怖而无法可想时，就会想到父母；同时会呼爷唤娘。世间，唯有爷娘是最关心与爱护自己的，想到父母，唤起爷娘，精神似就有了寄托，苦痛也多少减少了。又如俗说「人急呼天」，也是这种意义。所以在人们恐怖危险关头，即会奉行佛说的念佛法门；同时也会口称「南无佛」。这样，称名与念佛的方法，在佛教的发展中，极自然的融合为一了。人在危

难中称名念佛而得救的传说，在印度是极普遍的。现略说一二：一、《撰集百缘经》（九）有「海生商主缘」。海生在大海中，遇到狂风大浪，飘堕罗刹鬼国，因称念南无佛而得解免。二、《贤愚因缘经》有「尸利苾提缘」（四）、「富那奇缘」（六），都说到入海遇摩竭大鱼的灾难，一时无所归依，因称念南无佛而得解免。三、马鸣《大庄严经论》（一〇）有「称南无佛得罗汉缘」。有人来出家，舍利弗等以为他没有善根，不肯度他。佛度了他，不久即得阿罗汉。佛因此说：他在过去生中，遭遇老虎的危险时，口称南无佛，种下了解脱善根。《法华经》说「一称南无佛，皆已成佛道」，也是这同一的思想。称念佛名，不但免苦难，而且种善根。这在大乘教中，称名念佛，即得除多劫恶业，而为生净土的因缘了。这些故事，不但大乘有，小乘也有。所以称念佛名，是佛教内极普遍的宗教行为。

口称南无佛，是表示归依礼敬的诚意而求佛加持的，姑举净土二经为证：一、《阿閦佛国经》的唐译——〈不动如来会〉（《大宝积经》二〇）说：听法的大众，听了阿閦佛国的清净庄严，即面「向彼如来，合掌顶礼而三唱言：南无不动如来」。由于佛的愿力，即「遥见彼妙喜世界（阿閦佛土）不动如来及声闻众」。二、支译本的《无量寿经》说：听了极乐国土的如何庄严，弥勒菩萨要见极乐世界。佛就教他：「当日所没处，为阿弥陀佛作礼，以头脑著地言：南无阿弥陀三耶三佛檀。」这样，极乐世界当下就分明现前了。这虽不是为了免难，但也含有请佛加持的意思。小乘法但称南无佛，大乘法称念南无某某佛。依传说的因缘，及大乘的经证，可见称念佛名，是佛教界极普遍的。不过，以称名为佛教重要的修行法门，这不特在声闻教中少有；在初期的大乘经中，也还不重要。如《般舟三昧经》一卷本，虽说生极乐世界，「当念我名」。然异译的三卷本、古代失译的《跋陀菩萨经》、唐译的《大集经．贤护分》，这些同本异译，都但说「常念佛」。般舟三昧的念佛，是系心正念的观念。《无量寿经》，也还是重在专念思惟的。到十六《观经》，说下品恶人，在紧要关头——临命终时，无法教他专念思惟，所以教他称念南无阿弥陀佛。称名而能往生，唯见于《观经》的下品人。即平时作恶，临命终时，别无他法可想，才教他称名；称名实在是不得已的救

急救难的方便。口头称名，当然是容易的；但不要忘记，这是无法可想的不得已呀！

龙树《十住毘婆沙论》（五）说：有难行道、易行道。易行道，也是念佛的。所说的念佛，初依《大乘宝月童子所问经》，说「应当念十方诸佛，称其名号」。次说称念阿弥陀佛等。又次说念十方诸大菩萨，称其名号。大乘经中，说有六方六佛、七佛、十方十佛等称名法门。以称念佛菩萨名，为学佛者的修行方便，在龙树时代，已极为普遍了。

称念佛名，从上说来，是有两个意思的：一、有危急苦痛而无法可想时，教他们称念佛名。二、为无力修学高深法门，特开此方便，开口就会，容易修学。这可举一事为证：晋末所作的《外国记》中说：「安息（即现在的伊朗）国人，不识佛法，居边地，鄙质愚气。时有鹦鹉，其色黄金，青白文饰。……若欲养我，可唱佛名。……王臣叹异曰：此是阿弥陀佛，化作鸟身，引摄边鄙，岂非现生往生。……每斋日修念佛……以其以来，安息国人，少识佛法，往生净土者盖多矣。」不识佛法，而净土法大行，这岂非是通俗法门的证明。所以汉及三国时，从月支、安息、康居——印度西北方而来的译师，所译经典，都传有念佛与称名法门。称名，本来算不得佛法的修行法门；传到安息等地，由于鄙地无识，不能了解大乘慈悲、般若的实相深法，只好曲被下根，广弘称名的法门了。

从《般舟三昧经》的定心念佛，到《无量寿经》的定心及散心念佛，再转到十六《观经》的定心及散心念佛，甚至临命终时的称名念佛。所被的根机，逐渐普遍，而法门也逐渐低浅，中国人的理解佛法，虽不是安息、康居可比，但受了西域译经传法者的影响，称名念佛的易行道，也就广大的流行起来。从不得已著想，称念佛名，到底知有三宝，也是极为难得的。然从完满的深广的佛法说，就应该不断的向上进步！

中国的念佛法门，是初传说庐山十八高贤，结白莲社念佛。但考究起来，也还是重于系心念佛。如慧远即曾于定中见阿弥陀佛，正是《般舟三昧经》的法门。到北魏昙鸾，依世亲《往生净土论》，著重于称名念佛。到唐代

，净宗大德光明寺善导，传说念一声佛放一道光，这是有名的称名念佛的大师。其后，法照、少康，不但称名，而五会念佛，更以音声作佛事。不但摄化净土行者，连小孩也都来参加念佛。称名念佛，从此成为中国唯一的念佛法门了，简直与安息国差不多。宋朝，王公大臣结白莲社，每集数万人念佛；以及近代的净宗大德印光大师，都是以称名念佛为唯一法门的。易行道的称念佛名，约教化的普及说，确是值得赞叹的！但大乘法的深义大行，也就因此而大大的被忽略了！

九 易行道与难行道

称名念佛，是易行道。横超三界，十念往生。这因为：仗弥陀的慈悲愿力，他力易行。净宗大德，大都结论为如此。然考究经论所说的难行道与易行道，却别有一番道理。

弘扬净土的大德居士，都以龙树《十住毘婆沙论》为据，明念佛是易行道。然龙树也还是依《弥勒菩萨所问经》来的，大家却不知道。此经，菩提流志译，编于《大宝积经》的一百十一卷；西晋竺法护已有翻译。经中说：「弥勒菩萨于过去世修菩萨行，常乐摄取佛国、庄严佛国。我（释尊）于往昔修菩萨行，常乐摄取众生、庄严众生。」这可见：释迦以下度众生为行，弥勒以摄取净土为行。这即是难行道与易行道的差别。所以说：「弥勒菩萨往昔行菩萨道时，不能（难行能行、难忍能忍的）施舍手足头目，但以善巧方便安乐之道，积集无上正等菩提。」所说善巧方便安乐道，即弥勒菩萨「昼夜各三，正衣束体，下膝著地，向于十方说此偈言：我悔一切过，劝助众道德，归命礼诸佛，令得无上慧」（晋译）。《宝积经》广说，即礼敬诸佛、忏悔、发愿、随喜、请佛说法、请佛住世、随顺佛菩萨学，与普贤十大愿王颂略同。这是易行道，易行的意义，即安乐行，以摄取净佛国土为主。而释迦佛所修的是难行道，所以说：「我昔求道，受苦无量，乃能积集阿耨多罗三藐三菩提。」经中即举释迦往昔生中，月光王抉眼本生，以明悲心救度众生苦痛的事证，这是难行道。难行的意义，即难行能行、难忍能忍的苦行。因此，释迦发心，愿「于五浊恶世，贪瞋垢重诸恶众生，不孝父母、不敬师长，乃至眷属不相和睦」时成佛；而弥勒发心，「若有众生薄淫怒痴，成就

十善」的净国土，才成正觉。虽然大乘法是相通的，佛菩萨愿行是平等的；但大乘的初学者，确是不妨以种种门入佛道（如《大智度论．往生品》说），而有此二大流的。如龙树《大智度论》说：「菩萨有二种：一者有慈悲心，多为众生；二者多集诸佛功德。乐多集诸佛功德者，至一乘清净无量佛世界。」这可见弥勒所代表的净土法门，即多集诸佛功德的善巧方便行。菩萨初学佛道，可以有偏重一门的，一以成就众生为先，一以庄严佛土为先。理解得佛法真义，这不过是菩萨行初修时的偏重，所以有智增上、悲增上，或随信行、随法行等。而圆满究竟菩提，庄严佛国与救度众生，是不能有所欠缺的。这样，学佛最初下手，有此二方便：或从念佛、礼佛等下手；或从布施、持戒、忍辱等下手。后是难行道，为大悲利益众生的苦行；前是易行道，为善巧方便的安乐行。其实这是众生根机的差别，在修学的过程中，是可以统一的。

易行道，即多集佛功德的净土行。依《弥勒菩萨所问经》说，即与普贤十大行愿相同。但经论中，不一定为十事。最重要的，是忏悔、随喜、劝请。一、竺法护译的《佛说文殊悔过经》说：(一)、悔罪，(二)、发心，(三)、劝助。劝助中有随顺佛学、劝请说法、劝请住世、供养。行此等法，以忏悔为主。罗什译的《思惟要略法》也说：「若宿罪因缘，（念佛）不见诸佛者，当一日一夜，六时忏悔、随喜、劝请，渐自得见。」天台家因此而立五悔法。二、聂道真译的《曼陀跋陀罗菩萨经》说：(一)、忏悔。(二)、忍，即赞许（称赞如来）。(三)、礼拜。(四)、愿乐，即随喜。(五)、劝请（说法、住世）。(六)、持施，即回向。此上——《文殊经》与《普贤经》所说，大致与〈普贤行愿品〉同。三、唐那提译的《离垢慧菩萨所问礼佛法经》说：(一)、礼拜，(二)、忏悔，(三)、劝请，(四)、回向，(五)、发愿，这是以礼佛为主的。龙树论中也多明此行，如《十住毘婆沙论》说：念佛（含得礼佛）、忏悔、劝请（说法、住世）、随喜、回向。印度修大乘菩萨行者，常常行此方便行的。《大智度论》（七）说「菩萨法，昼三时、夜三时，常行三事」，即忏悔、随喜、劝请说法及住世；又说「菩萨礼佛有三品：一者悔过品，二者随喜回向品，三者劝请诸佛品」（六一）。这都是在礼佛时行的，内容等于中

国的（八十八佛等）忏悔文；简略的，即观文的十愿。觉贤所译的《文殊师利发愿经》，即四十《华严．普贤行愿品》的行愿颂。这大乘法门，与文殊及普贤，特有关系。龙树菩萨发愿颂，略同。这可见方便善巧易行道——乐集诸佛功德的净土行，本不限于十事，十事是随顺《华严经》的体裁而行。〈普贤行愿品〉的礼敬诸佛、称赞如来、广修供养（佛），即与念佛（观想或称名）相等。此为特殊的宗教行仪，因为这是修集佛功德的方便、忏悔的方便。印度菩萨法，一日六时行道，次数多而时间短。中国早晚课诵，意义相同，但次数少而时间长，每使人引起倦退心，实不如次数多而时间短为妙。中国集众共修，所以不得不次数少而时间长，不免失去了易行道的妙用。易行道（不但是念佛），确与净土有关。如以为修此即可成佛，那就执文害义，不能通达佛法意趣了！

这可依龙树论而得到正当的见地；一般所说的易行道，也就是根据龙树论的。龙树《十住毘婆沙论》，说到菩萨要积集福德智慧资粮，要有怎样的功德法，才能得阿惟越致——不退转。或者感觉到菩萨道难行，所以问：「阿惟越致地者，行诸难行，久乃可得，或堕声闻辟支佛地……若诸佛所说有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之。」这是请问易行道的方法。龙树说：「如汝所说，是儜弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言也。」简单的说，如有这样心境，根本没有菩萨的风格。龙树对于易行道的仰求者——怯弱下劣者，真是给他当头一棒。然而，佛菩萨慈悲为本，为了摄引这样的众生修菩萨行，所以也为说易行道。所以接著说：「汝若必欲闻此方便，今当说之。佛法有无量门，如世间道，有难有易，陆道步行则苦（难行），水道乘船则乐（易行）。菩萨道亦如是，或有勤行精进（难行道），或有以信方便易行。」难行即苦行，易行即乐行，论意极为分明；与成佛的迟速无关。说到易行道，就是「念十方诸佛，称其名号」，「更有阿弥陀等诸佛，亦应恭敬礼拜称其名号」，「忆念礼拜，以偈称赞」。易行道的仰求者，以为一心念佛，万事皆办，所以龙树又告诉他：「求阿惟越致地者，非但忆念、称名、礼敬而已，复应于诸佛所，忏悔、劝请、随喜、回向。」这可见易行道不单是念佛，即〈普贤行愿品〉的十大行愿等。能这样的修行易行道

，即「福力增长，心地调柔……信诸佛菩萨甚深清净、第一功德已，愍伤众生」；接著即说六波罗蜜。这可见：念佛、忏悔、劝请，实为增长福力、调柔自心的方便；因此，才能于佛法的甚深第一义生信解心；于苦痛众生生悲愍心，进修六度万行的菩萨行。这样，易行道，虽说发愿而生净土，于净土修行，而也就是难行道的前方便。经论一致的说：念佛能忏除业障、积集福德，为除障修福的妙方便，但不以此为究竟。而从来的中国净土行者，「一人传虚，万人传实」，以为龙树说易行道；念佛一门，无事不办。这未免辜负龙树菩萨的慈悲了！

礼佛、念佛、赞佛、随喜、回向、劝请，特别是口头称名，这比起舍身舍心去为人为法——忍苦忍难的菩萨行，当然是容易得多，这是易行道的本义。通常以为由于弥陀的慈悲愿力，所以能念佛往生，横出三界，名易行道，这并非经论本意。修此等易行道，生净土中，容易修行，没有障碍，这确是经论所说的。但易行道却是难于成佛，难行道反而容易成佛。这如《宝积经．弥勒菩萨所问会》中说：释迦过去所行的是难行苦行道，弥勒所行的是易行乐行道。弥勒发心，比释迦早四十劫；「久已证得无生法忍」——得不退转。结果，释迦比弥勒先成佛，弥勒还待当来下生成佛。不是易行道难成佛、难行道易成佛的铁证吗？

弥勒修易行道，所以迟成佛。释迦修难行道，所以先成佛。然据传说，释迦七日七夜说偈赞佛，超九劫成佛。说偈赞佛，是易行道，这不是易行道速成佛吗？这是一般所容易怀疑的，应略为解说。易行道与难行道，本不过从初下手说。初学者，有此二类分别；到成佛，摄取众生与摄取佛土的功德，都是要圆满的。但这不能证明易行道易成，反而是难行道易成的事证。据传说，当时「释迦菩萨……心未纯淑，而诸弟子心皆纯淑；又弥勒菩萨心已纯淑，而弟子未纯淑」，这因为「释迦牟尼菩萨，饶益众生心多，自为身少故；弥勒菩萨多为己身，少为众生故」（《大智度论》四）。这显然是说：释迦行难行道，多化众生。弟子心已纯淑，即释迦的利他功德圆满；但自利功德还不足。弥勒菩萨多修净土行，久证无生忍，自心已纯淑了。而一向少为众生，少修难行大行，弟子的心未纯淑，即弥勒的利他功德没有圆满。所

以，释迦的精进赞佛而速成，恰好是先修难行道易成佛的证明。这如画龙与点睛，都是不可缺的，如摄取众生与庄严净土，是成佛所一定要圆满的。释迦修难行道，如先画龙身。等到龙身画成，精进赞佛如点睛，一点即成龙了。弥勒从易行道入手；如先点龙睛：睛虽一点就成，而龙身却不能仓卒画好，如利他功德的不能速成。这样，释迦的超九劫而先成佛，实由于久修难行道，「饶益众生心多」。其实，这都为初学者作方便说，学菩萨法而成佛，一切功德都是要圆满修集的。易行道难成，难行道易成，这确是古圣经论的正说。

众生在秽土修行，虽容易退失；生净土中，环境好，不再退转。但论修行的速率，秽土修行，比在净土修行快得多。如《大阿弥陀经》（下）说：「世尊！……（在此娑婆浊世）为德立善，慈心正意，斋戒清净，如是一昼夜，胜于阿弥陀佛刹中为善百岁。」《维摩诘经》也说：「此土菩萨，于诸众生大悲坚固，诚如所言。然其一世饶益众生，多于彼国（净土）百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，诸余净土之所无有。」十事，即六波罗蜜等。净土是七宝所成的，衣食等一切无问题，即无布施功德。秽土人恶，要修忍辱；净土都是诸上善人，即不需修忍辱行。此土有杀盗淫妄诸事，所以要持戒。净土女人都没有，或男女不相占有，即没有淫戒可持；生活所需，一切圆满，即没有偷盗可戒。这种种功德，生到净土中，都难于进修。这等于太平盛世，「英雄无用武之地」，无从表显他的才能与救国救人的大功绩。秽土是难行的，然因为难行，所以是伟大的。释迦牟尼佛秽土修行成佛，为十方诸佛之所称赞。如《阿弥陀经》中说：「彼诸佛等，亦称赞我不可思议功德，而作是言：释迦牟尼佛，能为甚难希有之事，能于娑婆国土五浊恶世……得阿耨多罗三藐三菩提。」《除盖障菩萨所问经》（二）及《宝云经》、《宝雨经》、《胜天王般若经》等，都说到秽土修行比净土高超得多。龙树《大智度论》（十）说得最为明切：「娑婆世界中，乐因缘少，有三恶道、老病死，……心生大厌，以是故智慧根利。彼（净土）间菩萨，七宝世界，种种宝树，心念饮食，应意即得。如是生厌心（不满现实）难，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好饮食中，刀便生垢。……若以石磨之，脂灰莹

治，垢除刀利。是菩萨亦如是，生杂（秽）世界中，利智难近。如人少小勤苦，多有所能。」秽土是苦痛的，然发心行菩萨道，却是最殊胜的，这无怪释尊发心迟而成佛早。易行道容易得不退转，但一生净土，即进度迟缓。秽土修行难得不退，如打破难关，就可一往直前而成佛了。易行与难行，秽土与净土，实各有长处。上来，一从经论证明，一从事实证明。理解了经论的意趣，才得佛法的妙用。易行道与难行道，都是希有方便。「菩提所缘，缘苦众生。」为众生苦、为正法衰，而发菩提心，为大乘法的正常道。善巧方便安乐道，也是微妙法门，依此而行，可积集功德、忏除业障，立定信心，稳当修行，不会堕落！虽然，佛法住世，还得有为法为人而献身命、精进苦行的才得！

依上来的论究，可得这样的结论。净土，应以阿弥陀极乐净土为圆满，以弥勒的人间净土为切要。以阿閦佛土的住慈悲心、住如法性为根本因；以阿弥陀佛土的行愿庄严为究极果。在修持净土的法门中，首先要著重净土正因。要知道：难行道，实在是易成道。如自己觉得心性怯弱、业障深重，可兼修方便善巧的安乐道（易行道）——时时念佛，多多忏悔。如机教相投，想专修阿弥陀佛的净土行，可依传说为阿弥陀化身——永明延寿大师的万善同归，多集善根、多修净业，这才是千稳万当的！末了，善巧方便乐行道的净土行者，必须记著经论的圣训——「不可以少善根福德因缘得生彼国」（《阿弥陀经》）；「欲得阿鞞跋致（不退转）地者，非但称名忆念礼拜而已」（《十住毘婆沙论》）。这样，才能得乐行道的妙用，不致辜负了佛菩萨的慈悲！（续明、演培记）

卷002

念佛浅说

——四十二年冬在台北善导寺讲——

一 佛七

佛七，是简称，具足说应该叫做结七念佛。念佛是大乘的通泛法门，小乘中也有。但现在，专指大乘的念阿弥陀佛。念佛，本来有多种念法，而现在是专指称名念佛。七，是七日，在印度早就有小七、大七的二种：小七就是七天，大七是七七四十九天。结七，如结界一样，在一定的时限中——小七或大七，专心修学。结七不一定念佛，如参禅有禅七。但现在是佛七，即在七日中，专心称念南无阿弥陀佛。

普通的念佛有二种：一是定时念佛，如我们早晚功课的念佛，有一定的时间。二是平时念佛，这是在行住坐卧的日常生活中念佛。定时念佛，因为时间太短，不容易达到一心不乱的目的；平时念佛，又都是散心念佛，不容易专精，更不易一心不乱。因此除了这二种念佛之外，再来结七念佛。结七念佛是一种加行，在这七天之内，摆脱一切的世俗杂务，与其他法门的修持，专心一意的念佛，这样才容易实现一心不乱。平时念佛，犹如小火烧水，因为火力太小，不容易煮滚一锅水。定时念佛，犹如断断续续的烧开水；火力虽强，但为时短暂，时断时续，也不能煮滚。现在的结七念佛，犹如一方面加强火力，一方面继续不断，在这样的情形下，很容易把水煮滚了。念佛所要达到的一心不乱，在这加行的结七念佛中，是最易成就的。

佛七法会，与其他法会不同。其他的法会，大都是纪念性质，逢佛菩萨诞生或其他的因缘，集会庆祝、纪念，加强我们对佛法的信行，与唤起我们应负的责任。佛七的目标，是愿求往生极乐世界。要往生，就要以念佛为方法，达到一心不乱为关键。这是佛七的根本意义，大家来参加法会，称念佛名，这是应该首先了解的。

二 阿弥陀佛与极乐世界

一 阿弥陀佛

结七念佛，是称念阿弥陀佛，愿求往生极乐世界。所以阿弥陀佛与极乐世界，应先作一简要的解说。

佛是觉者，凡圆满自觉、觉他功德，断尽一切烦恼习气的，皆名为佛。阿弥陀佛是诸佛之一，但因他表征非常的胜德，所以在诸佛净土中，特别在

中国，阿弥陀佛有著广大的崇高的尊敬。古德说：「诸经所赞，尽在弥陀。」我们打开藏经来看，的确大乘经中，多数是赞扬阿弥陀佛及其净土的。要明白这里面的所以然，可从「阿弥陀」的名义去理解。

阿弥陀，平常都说是无量光或无量寿。其实，无量光是阿弥陀婆耶，无量寿是阿弥陀庾斯，这都是阿弥陀而又另加字义的。阿弥陀的根本义，译为中国话，是无量，故阿弥陀佛即是无量佛。无量是究竟，圆满、不可限量。如有限量就不能包含一切，无量才含摄得一切的功德。不但佛的光、寿无量，佛的智慧、愿力、神通，什么都是无量的。不过众生特重光明与寿命，所以又顺应众生，特说光寿无量而已。

一切佛的功德莫不究竟，圆满、无有限量，而阿弥陀佛却以无量得名。以德立名，著重在一即一切，一切即一的圆满果德。《般舟三昧经》说：观阿弥陀佛成就时，即见一切佛。《观无量寿佛经》也说：观阿弥陀佛成就，即见一切佛。观佛，是以一佛身相功德为对象，心心观察，等到观行成就了，阿弥陀佛现前。观阿弥陀佛，应该只见一佛现前；而经说以观阿弥陀佛方便，即见一切佛。因为阿弥陀是无量，无量即是一切，故见无量佛，即见一切佛现在前。佛法说佛佛道同，千佛万佛皆同一佛，毫无差别，平等平等。声闻乘中说：一切佛的法身、意乐、功德，一切平等。声闻法尚且如此，何况大乘？一佛即是一切佛，一切佛即是一佛，故见一佛等于见一切佛。阿弥陀译义为无量，此名表显了一切佛的究竟果德，这是阿弥陀佛的本义。十方三世一切佛，无量无边，似乎漫无统绪，所以由阿弥陀代表一切佛，显示一切佛的共同佛德。一切经的赞叹阿弥陀佛，也等于赞叹一切佛。从泛称的无量佛，成为一佛的特名，来表彰佛佛道同，在名字上，阿弥陀佛得到了优越的胜利，所以学佛者的信念，自然地集中到阿弥陀佛。

有人说：阿弥陀佛是一切佛的根本佛，这是不尽然的。佛佛具足三身，佛与佛间有什么本末？又有人说：阿弥陀佛的愿力大——四十八愿，与娑婆世界特别有缘，所以大家信仰阿弥陀佛。这也是方便说，佛的誓愿无量无边，岂止四十八愿？佛的愿力，平等平等，有何差别？佛是要度尽一切众生的；除了娑婆世界以外的，难道不是阿弥陀佛所要化度的众生？如依这种方便

说，便不能显出阿弥陀佛的特胜。

上就名称方面讲，再从阿弥陀佛所表的特殊功德说。在一切佛中，阿弥陀佛表显的特殊功德，就是慈悲救济。当然佛佛皆有慈悲救济，慈悲救济不只是阿弥陀佛的。但这里是就佛法的表德说。如观音的大悲，普贤的大行，文殊的大智，都是约所表的特德说。阿弥陀佛法会，有观音、大势至二菩萨；观音菩萨也是以大悲救济为特德的。然观音与阿弥陀佛的慈悲救济，有著重心的不同。观音菩萨的救济，著重在一般性的世间现实的。如人世间水火风灾的救济，贫穷、疾病、无儿无女的救济等。阿弥陀佛著重在解脱生死，导入佛智。一般世间的众生，生死流转，无有著落处。在苦难的浊土中，又不容易成办解脱生死、成佛度生的大业，所以以悲愿庄严净土，摄受众生，作为修行了生死、自度度他的阶梯。因为一生净土，便得不退转，直线向上。阿弥陀佛的特德，是这样的慈悲救济；一切佛的慈悲功德，由阿弥陀佛的功德表彰出来。例如在一个政府的组织中，有掌外交，有掌内政，有掌军事，各司其职。掌外交的，不一定不懂内政；掌军事的，不一定不懂外交。不过在共同的组织下，代表一部门而已。佛菩萨的特德也如是，阿弥陀佛表彰了佛果的慈悲救济的特德。普贤、文殊、观音等，表彰了菩萨的大行、大智、大悲的特德。以慈悲救济的佛教说，佛中以阿弥陀佛为代表，菩萨中以观音菩萨为代表，俗语说「家家弥陀，户户观音」，这并不是无因的。弥陀、观音的慈悲救世，接近众生，深入人心，所以才会家喻户晓。

二 极乐世界

极乐世界是净土。说到净土的有无，若对教内人说，以圣教量为证，当然不成问题。若以此而向不信佛教的外界说，便起不了作用。因为你以佛说为教量，他可以神说的吠陀、《新旧约》与《可兰经》为教量。各信所信，并不能解决问题、使他起信。要说明净土的有无，也不用天眼远见，也不用神通往来，因为天眼与神通，在不信者，会把你看作错觉幻觉的。所以，应该以合理的论证来说明。佛教说世界无量数，这在过去是难以使人信受的，而现在却不成问题。天文学家，承认除了这个地球之外，像地球那样的还有无数的世界。既承认世界不是一个，而是极多极多，那么进一步说：在无数

的世界中，一定有比我们更好的世界，也有比我们更坏的世界，世界决非完全一模一样。我们这个世界，并不是最理想的；更好的、更理想的世界，就是净土。佛法说净土不只一个，极乐世界，就是无数净土中的一个。至于说西方，方向本是没有绝对性的，东看是西，西看是东。向东向西都可以。如我们要到欧洲，一直向西、一直向东都可以。不过在无限量的宇宙中，依据我们所住的世界，日出日落的方向观念，指说为西方（日落处，含有深意，见《净土新论》）。这样的指方立向，多一层事实的肯定，容易使人们起决定信。极乐世界，虽你我都没有见到，都没有去过，然据理而论，这是完全可能的。是可能的，是佛说的，为什么不信?

说到净土的状态，应该知道，这是适应众生根机，在众生可能想像的范围中，加以叙述的。如佛出印度，现有印度所推重的三十二相；日本的佛像，每蓄有日式短须；缅甸的佛像，人中特短，这皆是通过主观心理而反映出来的。佛的净土也如此，也是经过主观而表达出来的。佛出印度，佛说的净土，也是适应当时印度人的可能信解而叙述的，真正的净土，依我看，比经上说的，实在还应该要美满庄严得多！净土的情况，可分三点来说：

一、自然界的丰美：根据《阿弥陀经》及《观无量寿佛经》的说明，极乐净土自然界是非常的庄严。土地平坦，没有崎岖山陵；没有昼夜，长在光明中；宝树成行；金沙布地。物质生活的享受，极为丰富。生活所需的，取之不尽，用之不竭。可以自由取给，不像我们娑婆世界的贫苦穷乏、不平等。

二、人事界的胜乐：我们这个秽恶的世界，人与人之间，充满了斗争、嫉妒、瞋恨，造成无边的苦痛。极乐世界，与此处适得其反，人与人间，平等和乐。走兽根本没有，飞禽都是变化所生。凡是生到极乐世界的都是功德殊胜的诸上善人，一生补处的菩萨就不少。菩萨与声闻圣者，无量无数；再次的，也是一心一意修学清净佛道的善人。在良师益友的策励下，都能不断的向上。所以不但和乐，而且非常殊胜。

三、身心的清净：生极乐世界的，都是莲花化生。由于自己的愿力、佛菩萨的悲愿，不须父母为缘，化生于莲华中。佛经所说的佛菩萨，每处莲华

座。莲花为出于淤泥而清净的，离了一切烦恼，得到身心清净，成为圣者，所以以莲花的出尘不染为喻。修念佛行而生净土，所以也是化生于莲花中的。极乐净土中，身无老、病、死苦。一般的胎生、卵生、湿生，皆有老、病之苦，化生是没有这些痛苦的。其他的化生，也有死苦。而极乐世界的众生，在未得无生法忍前，决不会死亡的；得了无生忍，也不会再感死苦。净土中不但没有身体的老、病、死苦，连心中的烦恼——贪、瞋、痴苦也没有。初生净土的众生，烦恼习气当然未曾断除；但由于环境的特胜，虽有烦恼，而缘缺不生。净土的黄金如粪土，物质所需可以自由取给，还生什么贪心？诸上善人，共聚一处，和乐融洽，那里会起瞋心？正信正行，当然不会起邪见等痴心。起烦恼的因缘不具足，当然不会有烦恼，所以身心都非常清净。

由于自然界的丰美、众生界的胜乐、身心界的清净，所以名为极乐世界。这世界为阿弥陀佛无边功德所庄严，为摄化众生的方便而成立，发愿求生净土，就以此为目标。

三 念佛法门三特征

念佛（称念阿弥陀佛）法门，有三种特征：一、他增上，二、易行道，三、异方便。此三者，在一切佛法中，无论是大乘或小乘，本来都是普遍具有的，不过糅合这三点而专门阐扬显示的，唯是念佛净土法门。

一、他增上：他增上的反面，是自增上。修学佛法，有依自力和依他力二种，自力即自增上，他力是他增上。我常说佛法重于自力，但并不是说到自力便完全否定他力，因为他力也是确实存在的。例如一个人生存于世间，不能专靠自力或他力，而是依著自他力的展转增上。如小孩必由父母养育、师长训导，一直到长大成人，在社会上也还得依靠朋友。同时他所需要的衣服饮食等资生物，也都不是全由自力供给。所以就世间法说，一个人的生存，决无专赖自力而可以孤独存在的。佛法中，如声闻乘特重自力，但也不能不依靠他力。如归依三宝，即是依三宝的加持力；在修学的时候，也须要师长同学的引导与勉励。特别是受戒，要经三师、七证，三白羯磨，戒体才得成就。若犯僧伽婆尸沙重戒，则须依于二十清净大德，至心忏悔，罪垢才能

蠲除。这仅就小乘说，实则一切佛法莫不如此。我平常总是说佛法是专重自力的，所谓「各人生死各人了」，这话本是绝对的正确。如佛的儿子、佛的兄弟，若不自己努力修学，佛也不能代他们了生死。但这并非没有他力，不过任何事情的成办，一切他力，都要透过与自力的合理关系。诸佛、菩萨、罗汉，以及师长道友，固能给予我们的助力，但这种助力，必经我们自力的接受和运用，才能显出它的功能。所以外来的力量并非无用，而是要看我们自己有没有能力去接受它、运用它。假如自己毫不努力，一切都依赖他力，那是绝不可能的。比方患贫血症，可以输血补救，但若身体坏到极点，别人的血也是救不了的。换句话说，必须自身还有生存能力，然后才能吸受他人之血，以增强自己的身命。

接受他力，最要紧的是自觉到有一种力量在支持我们。如小孩正在害怕时，有人对他说：你妈妈就在身边呢！立刻就会发生一种强大的力量，使他不再害怕；这因为小孩自己知道母亲是他的保护者，所以一听说妈妈，便无所畏惧了。一般人，特别是怯弱的人，当他沉沦在苦恼绝望之中，一旦自觉到有某种力量支持他，便能做出很多平时所不能做的事情。一个国家亦如此，当它发生危急困难时，若有其他国家发表支援的声明，人心便会转趋安定，而发挥出莫大力量，克服困难。如自己不求改进，那么外力的援助，不能拯救这一国家的危亡。他力，要依自力而成为力量。有时，明明是自力，却可以化自力为他力，因而增进自力的。如夜晚走路，有人怕鬼便唱起山歌来。听到了自己的歌声，好像有了同伴，有了支持他的力量，使他不感孤独，不再怕鬼。又如小孩害怕的时候，即使母亲在他的旁边，而他自己不晓得，还是一样的害怕。反之，母亲并不在，听人说母亲就来了，也会使他坚强起来。所以，外来的他力，或者只是自力化而为他力，只要自己知道，知道外来有某种力量，确能援助自己，即能发生效用。称念阿弥陀佛，依佛力而往生净土，即是他力。但从上解说，我们可以知道，确有阿弥陀佛，但如不知不信不行，也仍然无用，不得往生西方。一分学佛者，为了赞扬阿弥陀佛，不免讲得离经。一只鹦鹉学会念「阿弥陀佛」，一只鹅跟著绕佛，都说牠们往生西方。大家想想，鹦鹉与鹅，真能明了阿弥陀佛与极乐世界吗？也有信有愿

吗?

自力与他力，必须互相展转增上。如果专靠他力而忽略自力，即与神教无异；依佛法说，便不合因果律。不管世间法也好，佛法也好，若能著重自力，自己努力向上，自然会有他力来助成，如古语说：「自助者人助之。」不然，单有他力也帮不了忙，所以佛教是特重自力的宗教。大凡一个人的能力越强，自力的精神也就越强。如小孩的生存能力薄弱，即依赖他力，渐渐长大，生存能力渐强，自力的表现也就渐渐明显。故佛法的他力法门，如阿弥陀佛的净土法门，龙树与马鸣等，都说是为志性怯劣的初心人说。教法被机而设，这是特为能力差的怯弱众生说的。念佛法门，是属于他力的，依阿弥陀佛慈悲愿力的摄受，才有往生净土的可能；若没有阿弥陀佛的慈悲愿力，则不能往生。

二、易行道：易行道，这名称出《十住毘婆沙论》。龙树说：菩萨得不退转，要修四摄、六度种种难行苦行，极不容易。于是有人就问：有没有比较容易行的？龙树即批评说：这是下劣根性，无大丈夫气。菩萨学佛，应难行能行，勇往直前，不该自卑。但为了适应根性，他毕竟还是依经而说出易行道。易行道，并非专指念佛，而是概括普贤的十大愿，即礼佛、赞佛、供养佛等。这些所以被称为易行道，是因为容易学、容易做，并不是说学了这些法门就容易成佛。如〈普贤行愿品〉所说的念佛、礼佛、赞佛、供养佛等等，都是嘴里念、心里想。就是供佛，也是在观想中供养。所以易行道的易行，即在乎自心观想，不须依具体事物去实行。不能胜解观修，口头念也可以。从口头诵持，再引起内心的思惟。若真正赞佛，就得造偈如实称叹；真正供佛，就得不惜牺牲一切而作供养，这就难行了。易行道，即依缘佛果位的种种功德，而去观想或称念。这原出自《弥勒菩萨功德经》，说释迦佛因中修难行道，精勤苦行，发愿于五浊恶世成等正觉。而弥勒则是修的易行道，故将来在净土成佛。约此说，一般的念佛、赞佛、随喜、忏悔、劝请、回向，可以增长善根、消除业障，都是属于易行道。念阿弥陀佛，就是易行道的一种。《十住毘婆沙论》说易行道念佛，也并不是专念阿弥陀佛的。易行道的礼佛、赞佛、供养佛等，处处以佛为中心。菩萨修布施持戒六度等行，

是难行道。龙树说：菩萨发心有依大悲心修种种难行苦行；有依信、精进心，乐集佛功德，往生净土的。这二种，也即是初学的二门路：前者从悲心出发，修难行道；后者从信愿出发，修易行道。然易行道也就是难行的前方便，两者并非格格不入。《十住毘婆沙论》说：易行道不但是念佛，包含念菩萨、供养、忏悔、随喜等等，菩萨依此行门去修，到信心增长的时候，即能担当悲智的难行苦行。对于初心怯劣的根性，一下子叫他发心修大悲大智，是受不了的，或即退心不学。故修学佛法，不妨先依易行道，渐次转进增上，至信愿具足，而后才修难行道。这么说来，易行与难行二道，仅为相对的差别，并非绝对的隔离。

念阿弥陀佛，是易行道，易行是不太劳苦的意思。《十住毘婆沙论》说：或步行而去，或乘舟而去。乘舟而去，身心不感劳苦，如易行道。但比步行而去，不一定先达目的地。有些学者，为了赞扬净土法门的易行，说什么「横出三界」、「径路修行」。从激发念佛来说，不失为方便巧说；如依佛法实义，误解易行道为容易了生死、容易成佛，那显然是出于经论之外，全属人情的曲说！

三、异方便：异方便，名称出《法华经》「更以异方便，助显第一义」。这异方便，也就是《大乘起信论》的胜方便，其意义可解说为特殊或差别。《摄大乘论》大乘的十种殊胜，古译为十种差别。玄奘译阿赖耶（种子）「亲生自果功能差别」，古人即译作「胜功能」。所以异方便、胜方便、差别方便，都是一样，为同一梵语的不同译法。

方便有两种：一、正方便，二、异方便。《法华经》说：「正直舍方便，但说无上道。」这不是不要方便，而是说：在一乘大法中，要舍弃那不合时机的方便，而更用另一种方便来显示第一义。

正方便，即三乘共修的方便。佛为声闻说戒、定、慧三无漏学，及无常、苦、无我、不净等观门，使众生厌生死苦而出离世间。但这是容易沉溺于独善厌世的深坑，所以到了大乘，除了对无常、苦、无我、不净等，给以新解说而外，更有异方便来教导。但异方便，不是声闻法中所完全没有的，只不

过大乘中特别重视而已。这就是修塔供养、兴建庙宇、画佛图像，乃至一低头、一举手，或一称南无佛，皆可成佛道等。这种种方便，特重佛功德的赞仰，著重于庄严。如《法华经》的长者，璎珞庄严，与穷子的除粪，怎样的气派不同！又如华严海会，何等的矞皇严丽？与小乘大大不同。不著重苦与不净，而反说乐、净。依乐得乐，如《维摩诘经》说的「先以欲钩牵，后令入佛智」。这种方便，在小乘是不大容许的（除了定乐）。大乘强调佛果的无边庄严，总摄一切福德，故特发扬此一教说。异方便很多，《法华经》所列举的如何如何「皆可成佛道」，都是。念阿弥陀佛而生净土，《起信论》即明说为胜方便，所以念佛是异方便之一。

他增上及易行道，一切佛法中普遍存在，不过大乘较为著重。异方便，小乘只有一些痕迹，而大乘则大为弘扬。尤其是念阿弥陀佛的净土法门，糅合这三方面，著重这三方面，这才在佛法中，露出一个崭新的面目。比之于小乘，显然有著很大的差异。

我们若不念佛则已，如欲提倡念佛，便非从这些意义去把握不可。这才能认清念佛法门的特胜处。中国素重圆融，有人从禅净融通去解说，说什么「唯心净土，自性弥陀」。这对于有取有舍有念的净土法门，实际是不能表现法门特色的。法门各有差别，真正的念佛，还是依专门修持净土法门的去认识。

四 念佛三要

一、信：念佛法门，以信、愿、行为三要，缺一不可。念佛为佛法的一门，所以修净土法门的，对佛法应有正确的信解。净土经中所说，素来不知佛法的，到临命终时，得到善知识的引导，能专诚恳切的念阿弥陀佛，便可以往生净土。这是不得已的方便，因为人到临死，时间无多，不能再为开导其他的佛法，只好以简易的阿弥陀佛教他持诵。若说平时学佛，只凭一句阿弥陀佛，别的什么都不要，就可以往生，这与神教的因信得救，有什么差别？所以佛教中基本的道理，如因果、善恶、轮回解脱等，都应有一明确的信解，这就是信三宝、信四谛等。假使对这些基本的道理，缺乏坚信，疑惑不

定，说他念佛便可往生，实在是笑话！所以修净土的人，先要坚定佛法中的基本信念，然后再加净土法门的特殊信念。特殊信心有二：

(一)、信阿弥陀佛的依正功德：修净土的人，不但确信净土的实有，而且还要信得净土的清净庄严，是极理想的乐土；信阿弥陀佛成佛以来，说法十劫，有无量功德。但更根本的，是要信阿弥陀佛的慈悲愿力，极深、极广、极有大力。依佛自证说：因圆果满，自己受用法乐，当然有良好环境的净土。然从如来发心为他说：阿弥陀佛在因地时，作法藏比丘，曾在世自在王佛前，观种种清净世界，而后立愿，要总合一切清净世界的严净，庄严自己的净土，成一极乐世界，以作摄化众生的道场。众生生到净土后，以各种善缘具足，容易修学，成办道业。从这悲愿教化的观点去看，净土是佛为众生而预备的，是摄化众生的大方便。只要众生能发愿往生，决定可以得到接引，这是阿弥陀佛的大愿——四十八愿的根本特胜。能信得，十念、一日乃至七日，皆可往生极乐世界。如缺乏或不能坚定这一特殊信念，那么虽信有阿弥陀佛与净土，也还是不够的。

没有真智，没有断障，就能往生净土，站在自力的因果立场，是有问题的。满身烦恼恶业的众生，没有修集戒、定、慧的圣道，怎会有进入净土的资格？没有净因，怎能获得净果？所以唯识家说：称念阿弥陀佛，往生净土，是别时意趣。这是说：现生念佛，使众生信解有佛，积集善种；将来再生人间，修布施、持戒，展转增上，定慧成就，可以往生净土。并不是说现生念佛便可往生。这譬如说「一本万利」，约展转说，并非一下子就有万倍利息。这是纯依自力的说法，身心清净，才可与净土相应，生净土中。若以唯识家所说十八圆满受用土说，非地上菩萨不可。即以胜应身的方便有余土说，在小乘是罗汉，在大乘也要伏断我执。然而，依龙树所说中观大乘，有易行道法门，称念弥陀，命终可得往生的。这关键就在：众生自力是不够的，依于阿弥陀佛的慈悲愿力的摄受，才有可能。所以信修净土法门，如对弥陀本愿力，缺乏深刻信念，即是信心不具足，不能达成往生的目的。

(二)、信念佛法门的殊胜德用：一般的说，称名念佛，只要心口相应，称念六字洪名，念到身心清净，一心不乱，便可往生净土。如此推重念佛法

门，还没有充分显出念佛法门的特胜。如念阿弥陀佛心得清净，念其他的佛、菩萨、经典、咒语，一切都可以得心清净，得心不乱，何必特别弘扬净土法门？所以除了信阿弥陀佛的慈悲愿力而外，更要信往生净土的特殊德用，这就是：往生极乐净土，在信阿弥陀佛的悲愿摄引外，更要信「一心不乱」为获得弥陀愿力摄引的条件，一心不乱，才能往生。如能往生，决定不退，在修学菩萨道的过程中，最为稳当。能确立了这二个信念，然后发愿修行，才能精进而达往生的希望。

二、愿：信与愿不同，勿以为有了信，必然有愿；要知凡愿必定有信，有信未必有愿。总论佛法，有信心，当然要有愿行。然佛法中法门无量，不问它了义的、不了义的，方便的、真实的，都各有其特质、有其作用。这些无边法门虽有信仰，虽有广泛的宏愿——无量法门誓愿学，但在现生的修学中，不一定要样样法门都发愿去修持。故深信净土，不一定发愿而求往生。现在人每每缺乏合理的分别，如见你不挂念珠、不虔诚念（阿弥陀）佛，就以为你对净土法门没有信心。以为你如能信仰净土法门，为什么不专精修学！这实在是极不合逻辑的。如我们对社会的各种正当事业，觉得都有好处，对人类、对国家都极为需要。但决不能样样去做，只能拣择志趣相投的作为个人的终生事业。修学佛法也如是，法门无量，应该信，应该愿学，但切实修学的，只能选择与自己意趣好乐相适合的，便由信而进一步的发愿去实行。所以愿必有信——愿由信来，而深信却不一定有愿行。

净土法门的愿，除愿成佛道、愿度众生普通愿而外，主要是愿生彼国。愿生彼国，约目的说。然在实行中，应该有深一层的愿求，就是愿得弥陀佛本愿的摄受，回向文中，即有此意。约佛本身说，佛是无时不在悲愿摄受众生。可是众生自己，不自动的发愿要求摄受、接受佛陀的悲愿，便不能为佛所摄受，佛与众生间便脱了节。如海中救生艇，投下救生圈或绳索，若落海者心愿登舟脱险，却不想接受救生圈或绳索，试问如何可以得救？所以往生净土，要仗阿弥陀佛的慈光摄受，尤须众生的发愿，愿意接受佛陀的本愿。众生愿与佛愿相合应，往生净土，才有可能。要知道佛要遍救一切众生，众生本身不起信愿，缺乏被救资格，佛也无能为力。这也即是上面所说的他力

要通过自力。如太阳光明普照一切，但不照覆盆之下；佛愿遍度一切众生，但度不了无出离心、不愿接受救济的众生。佛是大能，而不是全能万能。在救济一切众生时，众生有著自己的因果关系，佛并不能想到做到。否则，这世界早就没有众生了！所以愿生净土，是所愿的目的；愿受阿弥陀佛悲愿的摄受，才是发愿的实质。

三、行：概括的说，行有二：一是往生净土的助行；一是往生净土的主行。以净土三经说，《阿弥陀经》说「不可以少善根福德因缘得生彼国」，可见要培植深厚的善根，增长种种福德，以作生净土的资粮。《观无量寿经》说有三品，如孝敬父母，布施、持戒，读诵大乘等。大本《阿弥陀经》，也说到布施、持戒等。这些善根福德，修净土的人，应该随分随力去做，使善根增长，福德增胜。往生净土，念佛是正因，培植善根福德是助缘。有些念佛人，好走偏锋，以为生死事大，念佛都来不及，那里还有功夫去修杂行，专持一句南无阿弥陀佛就得了。如告以「不可以少善根福德因缘得生彼国」的经文，他却巧辩的说：能听到阿弥陀佛的，就是宿植善根、广修福德因缘了。这是多大的误解！经说「不可以少善根福德因缘得生彼国」，并非说「不可以少善根福德因缘得闻佛名」。求生极乐净土，助行还是需要的。但念一句弥陀的，只有适用于「平时不烧香，临（命终）时抱佛脚」的恶人（见《观经》）；一般人平时修学，应该随分修集福德因缘，以此功德回向净土。永明大师的万善同归，是比较稳当而正确的说法。

往生净土的主行，就是称念「南无阿弥陀佛」。南无是归投依向义，内含希求阿弥陀佛悲愿加持的意义。现在的念佛法门，非常流行，往往失去了本义。称念是净土行，照净土法门说，应该依信、愿而起行。可是有些念佛人，不解念佛之所以，既无信，又无愿，这与净土法门，当然不合。有些念佛的，以念佛为冥资。有些为了家庭的烦恼而念，为了生意或政治的失意而念。一心念佛，以精神集中，身体心理都得到某种清净、某种喜乐，或泛起某种特殊心境。于是便自以为得了受用，沾沾自喜，逢人便说念佛好！念佛当然很好，但这还不是真正的净土行者，还不是净土法门的真利益。充其量，这不过是类似的定境（正定也极为难得），只是由于精神集中，减少了内

心的散乱、浮动，减少一些烦恼而已。如以此为目的，何必一定要念「南无阿弥陀佛」！念佛生净土，当然会有这种心境，而且更好。若仅此而无信无愿，是不能往生的。所以净土法门的修行（念佛），要在深信诚愿的基础上，要在渴仰弥陀本愿的摄受中去念。空空洞洞的行，不会与阿弥陀佛的慈悲愿力相呼应，不相应便不能生净土。

信愿行的总合，是净土法门的要诀！三者具足，即得往生。依他力而往生，这不妨举喻来说：如美国或某国，为东方人办了几个学校，欢迎我们去留学，可以供给膳宿，甚至可以供给交通工具，他愿意我们去，只要我们肯去。如我们对他没有信心，或自己不发生兴趣，这当然不能去了。假使你有信有愿，愿意去一趟，但还缺少一件，还要彼此同意的证明文件——护照。护照签了字，你就可坐他的飞机到那边去。这如净土行人，在阿弥陀佛的慈悲愿力中，有信、有愿，又加上称念阿弥陀佛的签字手续，自然可以达到净土的目的地。净土法门的三要，如鼎三足，缺一不可。不具足三要而称念弥陀，等于一纸伪造文件，起不到实际作用。

五 念佛

一、念：净土法门，一般都以称名念佛为主，以为称名就是念佛。其实，称名并不等于念佛，念佛可以不称名，而称名也不一定是念佛的。

要知道，念是心念。念为心所法之一，为五别境中的念心所。它的意义是系念，心在某一境界上转，明记不忘，好像我们的心系在某一境界上那样。通常说的忆念，都指系念过去的境界。而此处所指称的念，通于三世，是系念境界而使分明现前。念，是佛法的一种修行方法，如数息观（又名安般念），还有六念门，以及三十七道品中的四念处，都以念为修法。要得定，就必修此念，由念而后得定。经里说：我们的心，烦动散乱，或此或彼，刹那不住，必须给予一物，使令攀缘依止，然后能渐渐安住。如小狗东跑西撞，若把牠拴在木桩上，牠转绕一会，自然会停歇下来，就地而卧。心亦如此，若能系念一处，即可由之得定。不但定由此而来，就是修观修慧，也莫不以念为必备条件。故念于佛法中，极为重要。

念有种种，以所念的对象为差别，如念佛、法、僧、四谛等。现说念佛，以佛为所念境界，心在佛境上转，如依此得定，即名为念佛三昧。然念重专切，如不专不切，念便不易现前明了，定即不易成就。要使心不散乱，不向其他路上去，而专集中于一境，修念才有成功的可能。经中喻说：有人得罪国王，将被杀戮。国王以满满的一碗油，要他拿著从大街上走，如能一滴不使溢出外面，即赦免他的死罪。这人因受了生命的威胁，一心一意顾视著手里的碗。路上有人唱歌跳舞，他不闻不看；有人打架争吵，他也不管；乃至车马奔驰等种种境物，他都无暇一顾，而唯一意护视油碗。他终于将油送到国王指定的目的地，没有泼出一滴，因此得免处死。这如众生陷溺于无常世间，受著生死苦难的逼迫，欲想出离生死、摆脱三界的系缚，即须修念，专心一意的念。不为可贪可爱的五欲境界所转；于可瞋境不起瞋恨；有散乱境现前，心也不为所动。这样专一系念，贪瞋烦动不起，心即归一，寂然而住。于是乎得定发慧，无边功德皆由此而出。反之，若不修念，定心不成，虽读经学教、布施持戒，都不能得到佛法的殊胜功德，不过多获一点知识、多修一些福业而已。

二、念佛：念佛，一般人但知口念，而不晓得除此以外，还有更具深义的念佛。如仅是口称佛名，心不系念，实是不能称为念佛的。真正的念，要心心系念佛境，分明不忘。然佛所显现的境界，在凡夫心境，不出名、相、分别的三类。

依名起念：这即是一般的称名念佛，是依名句文身起念，如称「南无阿弥陀佛」六字，即是名。而名内有义，依此名句系念于佛——以「南无阿弥陀佛」作念境。这是依名起念，故称名也是念佛。

不过，称念佛名，必须了解佛名所含的意义，如什么都不知道，或以佛名为冥资等，虽也可成念境，或由此得定，但终不能往生极乐。这算不得念佛的净土法门，因为他不曾了解极乐世界的情形和阿弥陀佛的慈悲愿力。无信无愿，泛泛称名，这与鹦鹉学语、留声机的念佛，实在相差不多。有一故事：有师徒两个，徒弟极笨，师父教他念佛，他始终念不来，老是问师父怎样念。师父气不过，骂他道：「你这笨货！」并且把他赶跑。可是他却记住

了，到深山里去，一天到晚，念著「你这笨货，你这笨货」。后来师父又去找他，见他将饭锅子反著洗，觉得徒弟已得功夫。便问他这一向修的什么功，他说就是师父教我的「你这笨货」。师父笑道：「这是我骂你，你怎把它当佛在念？」一经点破，徒弟了解这是骂人的话，所得的小小功力便失去了。心系一境而不加分别，可以生起这种类似的定境，引发某种超常能力。但一加说破，心即起疑，定力也就退失。当然，称名念佛，决不但是如此的，否则何须念佛，随便念桌子板凳，不也是一样吗？须知道：阿弥陀佛是名，而名内包含得佛的依正庄严，佛的慈悲愿力，佛的无边功德。必须深切了解，才能起深切的信愿，从信愿中去称名念佛，求生净土。

依相起念：这是观想念佛，念阿弥陀佛或其他的佛都可以。或先观佛像，把佛的相好庄严谨记在心，历历分明，然后静坐系念佛相。这种念佛观，也可令心得定。我遇见的念佛的人，就有静坐摄心，一下子佛相立即现前的。但我所遇到的，大都还是模糊的粗相，容易修得。如欲观到佛相庄严，微细明显，如意自在，那就非专修不可了。而且，佛相非但色相，还有大慈大悲、十力、四无所畏、十八不共法、五分法身，无量无边的胜功德相。在这佛功德上系念观想，大乘为观相所摄，小乘则名为观法身。

依分别起念：依分别起念，而能了知此佛唯心所现，名唯心念佛。前二种依于名、相起念，等到佛相现前，当下了解一切佛相唯心变现，我不到佛那里去，佛也不到我这里来，自心念佛，自心即是佛。如《大集贤护经》（二）说：「今此三界，唯是心有。何以故？随彼心念，还自见心。今我从心见佛，我心作佛，我心是佛。」《华严经》（四六）也说：「一切诸佛，随意即见。彼诸如来不来至此，我不往彼。知一切佛无所从来，我无所至，知一切佛及与我心，皆悉如梦。」佛的相好庄严、功德法身，分分明明，历历可见，是唯（观）心所现的。了解此唯心所现，如梦如幻，即是依（虚妄）分别而起念。佛法以念佛法门，引人由浅入深，依名而观想佛相，佛相现前，进而能了达皆是虚妄分别心之所现。

若更进一层，即到达念佛法身，悟入法性境界。唯识家说法有五种，名、相、分别而外，有正智、如如。无漏的智、如，平等不二，是为佛的法身。

依唯心观进而体见一切平等不二法性，即是见佛。《维摩诘经》亦说「观身实相，观佛亦然」，以明得见阿閦。《阿閦佛国经》也如此说。《般舟三昧经》，于见佛后，也有此说。佛是平等空性，观佛即契如性；智如相应，名为念佛。《金刚经》说「离一切相，即见如来」，平常称此为实相念佛。念佛而达此阶段，实已断除烦恼，证悟无生法忍了。

由称名而依相，乃至了达一切法空性，一步一步由浅而深，由妄而真，统摄得定慧而并无矛盾。这样的念佛，就近乎自力，与修定慧差不多，故念佛法门也是定慧交修的。但依《般舟三昧经》说，如见佛现前，了得唯心所现，发愿即得往生极乐世界。可见念佛方便要求往生净土，要有佛的悲愿力。在四类念佛中，以称名念佛最为简易；一般弘通的净土法门，即著重于此——称念南无阿弥陀佛，和信求阿弥陀佛的慈悲愿力的摄受。

称名念佛，并非仅限于口头的称念。如《阿弥陀经》的「执持名号」，玄奘别译，即作「思惟」。由此可见，称名不但是口念，必须内心思惟系念。因称念阿弥陀佛的名号，由名号体会到佛的功德、实相，系念思惟，才是念佛。所以称名是重要的，而应不止于口头的唱诵。

上面说的是通泛的说一切念佛，现在别依称名念佛，再加说明。称名念佛的方法，有人总集为「念佛四十法」，即专说念佛的方便。然念佛中最重要的，是三到。净宗大德印光大师也时常说到。三到是：口念、耳听、心想，三者同时相应。念得清晰明了，毫不含糊，毫不恍惚。称名时，不但泛泛口唱，而且要用自己的耳朵听，听得清清楚楚；心里也要跟著音声起念，明明白白的念。总之，口、耳、心三者必须相应系念，了了分明，如此即易得一心不乱。许多人念佛，不管上殿、做事，甚至与人谈话，嘴巴里似乎还在念佛。心无二用，不免心里恍惚，耳不自听，不能专一。或讲究时间念得长、佛号念得多，但这不一定有多大用处。例如写字，要想写得好，写得有功夫，一定要郑重其事的写，一笔又一笔，笔笔不苟，笔笔功到。虽然写字不多，如能日日常写，总可以写出好字。有人见笔就写，东搨西涂，久而久之，看来非常圆熟，其实毫无功力。也有年轻时即写得好字，而到老来却写坏，因为他不再精到，随便挥毫，慢慢变成油滑，再也改不过来。念佛也这样，

时间不妨短，佛号不妨少，却必须口耳心三到，专一系念不乱。如果口里尽念，心里散乱，东想西想，连自己也不知在念什么，那即使一天念上几万声也没有用。所以若要不离念佛，不离日常生活，一定要在成就以后。初学人，叫他走路也好念佛、做事正好念佛，那是接引方便。念佛而要得往生，非专一修习不可。如一面妄想纷飞，一面念佛，一成习惯，通泛不切，悠悠忽忽，再也不易达到一心不乱。要念佛，还是老实些好！

说到称名念佛的音声，可有三种：(一)、大声，(二)、细声，(三)、默念。在念佛的过程中，三种都可用到。如专轻声念，时间长了容易昏沉，于是把声音提高，念响一点，昏沉即除。如专于大声念，又容易动气发火，令心散乱。再换低声念，即能平息下去。音声的轻重，要依实际情况的需要，而作交换调剂，念低念高都没有问题。但专以口念，无论高念或低念，都不能得定。依佛法说，定中唯有意识，眼等前五识皆不起作用，口念闻声，当然说不到定境。念佛的目的，是要达一心不乱，所以又要默念。默念，也称金刚持，即将佛的名号放在心里念，口不出声，虽不作声，自己也听起来却似很响，而且字字清晰，句句了然。这样念，逐渐的心趋一境，外缘顿息，才能得定。

再谈谈念佛的快慢。我们念佛，起初都很慢，到转板的时候便快起来。这很有意思，因为慢念，声音必定要拉长，如：南—无—阿—弥—陀—佛，每字的距离长，妄想杂念容易插足其间，所以要转快板，急念起来，杂念即不得进。禅堂的跑香也这样，催得很快很急，迫得心只在一点上转，来不及打妄想。不过专是急念也不好，会伤气，气若不顺，分别妄想也就跟著来。如转而为慢念，心力一宽，妄想分别也淡淡的散去。这完全是一种技巧，或缓或急，不时交换调剂，令心渐渐离却两边，归一中道。如骑马，偏左拉右，偏右拉左，不左不右时，则让牠顺著路一直走。念佛不是口头念念就算，不在乎声音好听，也不在乎多念久念，总要使心趋向平静，趋向专一，获得一心不乱。

六 一心不乱

念佛求生极乐世界，能不能生的重要关键，在一心不乱，这在大、小《阿弥陀经》中皆说到。莲池大师有事一心与理一心的分别。事一心实可析为净念相续、定心现前二类。众生的内心，最复杂，特别是无始来的烦恼习气，潜伏而不时现起，极难得到内心的一致——不乱。佛法的无边功德，要由定力开发出来。这不净的散乱的心念，就是虚妄分别心，分别即是妄想。这可以包括一切的有漏心，念佛念法，众生位上的一切，都不外乎虚妄分别心。约证悟说，这都是妄想。然约一心不乱说，妄想也大有妙用。在虚妄分别心心所法中，有善心所现前，如对佛法僧的善念；有恶心所的生起，如贪瞋等的烦恼。初学佛的人，要想一下子不分别、不妄想，谈何容易！所以要先用善念对治恶念，以净念而去除染念。念佛就是这种方法之一，一念阿弥陀佛，可以除去各式各样的不净妄念。但在善念净念中，还可以是乱心的。如一刻是佛，一刻又是法，这虽然内心善净，却还是散乱。所以必须要净念，而且要相续，念念等流下去。此时不但恶念不起，即除了阿弥陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去，这叫净念相续，也就是一心不乱的初相。这在修行上，并不太难，这并非得定，而是止成就的前相。然而一般念佛的，散乱小息时，每转现昏昧。其实念念中不离杂念（当然不是大冲动），而自己不知，以为得了一心，最易误事。心在一念上转，不向外境奔驰，一有驰散，马上就以佛念摄回。一念一念，唯此佛念，离掉举，离昏沉，没有杂念渗入，没有间断，明明现前，即是一心不乱。念佛决不在时间的长短、数量的多寡上计较，主要在达到一心不乱。依经说，念佛有时一日或者七日，一念乃至十念。所以，不论时间长短，如真能万缘放下，唯一弥陀净念，即使是短时相续，也就是一心不乱。这样的净念相续，即取得了往生净土的保证。在这样的净念相续时，每有清净法乐，或闻有香气，或乍现光明等。

定心现前，是更深一层的。定有一定的条件，不是盘腿趺坐就算定。先要系念于止，止成就后，才有定心现前。最低微的未到定，也有浑忘自己的身心境界，只是一片清净光明。念佛得定，名念佛三昧，此时眼等五识不起，唯定中意识现前。称名、观相，也可现见阿弥陀佛。甚至未得净念相续的，在睡梦中也可见阿弥陀佛，这是梦境，不一定可以往生。正定现见阿弥陀

佛，可成为往生净土的保证。没有信愿的念佛，也可以得到观佛成就，但不一定往生（由佛转教，发愿即可生）。虽然说佛是大悲普被，无时不在救度，问题却在众生的能不能接受佛恩。众生能使心渐渐归一，心地清净，惑业等重大障碍物去除了，众生的愿，即与佛的愿，可以相感相通，现见弥陀，往生净土，这才显出了慈悲愿力的作用。有一类众生平时不知佛法，为非作歹，到了临命终时，遇到善知识的启发，深悔过去的罪恶，能在短时中，一心一意至诚恳切的念几句阿弥陀佛，就可往生净土。这因为一方面受到死的威胁，一方面受到堕落的怖畏，所以信愿的热忱特别深切，能在短时间内，一心不乱，而得往生。

为调和禅净的争执，莲池大师倡理一心说以会通它。中国唐代的净土法门，专重他力，而禅宗是主心外无物，顿息一切分别，所以批评净土法门的有取（净土）有舍（娑婆）、有分别念（佛）。其实，禅净各有重心，由于执一概全，才有诤执。若著眼于全体佛教，即用不著冲突。莲池大师所以特提理一心说，作禅净的调和。理一心，即体悟法性平等，无二无别，离一切相，即见如来。这样，禅净便有贯通处。但这是随顺深义而说，若据净土法门的易行道、他增上的特性来说，念佛往生所被的机缘，本是摄护初心。禅净各有特色，不一定在「一心」上圆融会通。净土法门蒙佛摄受，齐事一心的念佛即得。到理一心，这必先要定心成就，然后进一步于定中起观：佛既不来，我也不去，我身佛身，同是如幻如梦，无非是虚妄分别心所显现。于是超脱名相，远离一切遍计执，而现证法性。如到此地步，有愿的往生极乐，论品位应在上品上生之上。如于极乐世界无往生的特别愿欲，那是不一定生极乐的。要生，那是「十方净土，随愿往生」。

七 往生与了生死

往生，是约此界的临终往生极乐世界说。本来死后受生，或由此到彼，往生的力量不一，最一般的是业力。有天的业生天界，有人的业生人间……。六道众生，皆以业力而受生。在这以上的，还有愿力、通力。如没有人间业的天，可以到人间，他来是凭借神通的力量。下生以后，现有人间的身体，借取欲界的鼻舌识而起用；不过天人的身体光明，物质组合得极为微妙。同

样的，我们修得了神通力，也可生到上界。现在的生净土，不是通力，而是愿力。以一心不乱为主因，使心净定，再由众生的愿与阿弥陀佛的愿相摄相引，便得往生净土。论依因感果，净土还不是众生的，然同样的可以享受。如王宫是王家所有，但宫庭里的侍役、下女，一样的可以享受那奇花异草的花圃、画栋雕梁的庄严房屋、山珍海味的饮食、丝弦笙笛的音乐，与王室差不多，但这并不是自力。往生净土也是这样，凭著阿弥陀佛的愿力，一样的享受净土的法乐。

今日有些弘扬净土者，说到了生死，以为就是念佛，以念佛为了生死的代名词，这是堵塞了佛法无边法门。其实，了生死岂止念佛一门？而且，了生死与往生，应该是二回事，这中间还有一段的距离。把往生看作了生死，在思想上有点混乱。生死，是生而死、死而生的生死相续；了生死，不是明了生死，而是说彻底解决了生死，不再在生死中往来轮回。生死是苦果，从烦恼、业而来，有烦恼即作业，作业即感苦果，惑、业、苦三，流转如环。烦恼的根本是我见，或说无明；不达我法性空，执我执法的烦恼是生死的根本。有烦恼可以引起种种善恶业，有业必有果。生死是这么一回事，要了生死，必破除生死的根本，通达无我性，彻见真实理；我法执不起，烦恼根本便断。烦恼一断，剩有业力，没有烦恼的润泽，慢慢的即失去时效而不起作用，不感生死。了生死，无论在大小乘都是一样，只有浅深的差别，大原则是不会例外的。依此来说，往生净土还没有见真理、断烦恼。烦恼既未断，何得了生死呢？所以往生并不就是了生死，如说他了生死，那是说将来一定可以了，不是现在已经了了。生到净土，与诸上善人俱会一处，善缘具足，精进修学，展转增上，得不退转，决定可达了生死的目的，只是时间的迟早而已。所以说往生净土能了生死，那是因中说果。如人从十三层高楼跳下，在未落地前，说他跌死，那是说他落地后必定死。在空中时，事实上还没有死，虽还未死，不妨作如此说，因为他死定了。《法华经》的「一称南无佛，皆共成佛道」，与《宝云经》所说「一念释迦牟尼佛，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提」，这都是因中说果。有此念佛因缘，久久修学，必能了脱。不但这是依一般的往生说，还没有了生死；就是上品上生，也要往生以后，

花开见佛，悟无生忍，这才破无明，断除生死根本。故往生与了生死，是截然二事，不能看作同一。这样，把往生与了生死的内容分析清楚，即与一切教理相应。若是过分高推——往生即了生死，则与无量教理而相违碍。以往生为了生死，对于教理无认识的，尚无所谓；若对佛法有素养的人，听之反起疑惑，反于净土而生障碍。

八 结说要义

总前面所讲的，关于净土法门有几点要义，需要特别注意。一、是本愿力：众生的能生净土，主要是依仗他力的慈悲本愿。若但依自力，是不够的。念佛的净土宗人，都推庐山慧远大师为初祖，其实远公的念佛，并不重在口念。由北魏的昙鸾、道绰，到唐朝的善导大师，才发展为特重称名的念佛法门。善导大师有《观经四帖疏》，重慈悲愿力，重散心，以为持戒、犯戒，皆可往生。「普度众机，不择善恶」，这话并不错，经上也有十恶、五逆可以成佛之说。这一派传到日本，发展为真宗，既然善人恶人皆可往生，念佛不分在家出家，所以索性娶妻食肉，主张弃戒定慧等圣道，而专取本愿。由于专重他力的阿弥陀佛愿力，所以进一步以为：只要信，当下即为阿弥陀佛所摄受。索性平时不要念佛，不需念到一心不乱；以为一信即得往生。这在中国的净土行者，觉得希奇，其实还是遵循中国传去的老路子，只是越走越远，越远越小，钻入牛角的顶尖而已。依佛法本意说，生极乐世界，特重他力。若说连戒等功德都不要了，那净土又何以有三辈九品之分呢？九品的划分，就依圣道为标准。五逆、十恶者，生净土也只是下品下生。平素孝敬师长、勤行施戒、修学定慧、悟解空义的，才能生中品以及上品上生。我在《净土新论》中说：如荒年粮食奇缺，吃糠可以活命，但到了丰年，应该以米麦活命，若是硬要说吃糠为最好，其余的都不要，这岂不成了狂人！但念一句阿弥陀佛而往生，是为十恶、五逆而临近命终人说的，犹如遇到荒年教人吃糠，是不得已的办法。你既不是十恶、五逆的地狱种子，又不是死相现前，平时来学佛念佛，怎么不随分随力的修集功德？怎么不在弥陀誓愿的摄受中，勤行圣道？至于说只要信，不念佛而可往生，更是莫名其妙。如掉在海中，只想别人救他，而不伸手拉住救生圈和绳索，试问如何可以登岸？不念

佛何以得一心不乱？何以能与佛愿相通？撤除众生自心障碍，与佛愿相应，佛说就是念佛到一心不乱。信弥陀愿力，而不信接受弥陀愿力的方法，真是可笑。放弃自力，不是别的，这只是发展于神教气氛中的神化！

第二、我讲的净土法门，多是依据印度的经论，并不以中国祖师的遗训为圣教量。照著经论的意趣说，不敢抹煞，也不敢强调。所以与一分净土行者，小有差别。如易行道，不是横出三界、容易成佛，而是容易学容易行，办法比较稳当。其实易行道反而难成佛，如弥勒佛；难行道反而易成佛，如释迦佛。所以《无量寿经》说：能于秽土修行一天，胜过净土久久。又如净土的特色在依他力而得往生；然往生并不就是了生死，这在专以念佛为了生死的人看来，不免心生不忍。其实，这并没有贬低净土法门的价值。

第三、虽有三根普被之说，而净土念佛法门，主要在为了初心学人。有类众生，觉得佛法太深广、太难行，以一生的时间修学，教理上还是漫无头绪；悟证既难，而菩萨的难行，更加不能做到。忽忽一生，死到头来，也不知来生究竟如何！对这类心性怯劣的众生，所以有易行道、胜方便的净土法门。如《大乘起信论》说：「众生初学是法……其心怯弱……娑婆世界……信心难可成就……如来有胜方便，摄护信心。」这些心志怯劣的众生，不敢担荷如来家业，虽学佛多年，还在愁眉苦脸中过活。有以为佛教没有神教好，因信得救，何等简捷了当！听到三世轮回，便自前途茫茫，觉得一切不能把握，信心发生动摇，容易退堕外道。为摄护这类初心的众生，所以说胜方便的净土法门。这是念佛法门的所被的主要根机；一到净土，即使下品下生也可慢慢向上修学，得到成佛的结果。这是净土法门的妙用，妙在往生必能「不退转于阿耨多罗三藐三菩提」。可说是佛法中的保险法门，保险不会走错路子。也可说是留学法门，娑婆世界难行苦行，成佛度生，有点不敢自信，生怕途中退失，前功尽弃，生净土就好了。这如本国教育水准低落，设备、仪器、图书都不充足，不及外国学校的好，所以有留学之必要。到外国学，各样条件具足，学业容易成就；学成以后，回来贡献祖国。这如净土的修学一样，修学到悟无生忍以后，然后倒驾慈航，回入娑婆世界，救度众生。小乘专重己利，所以有很多的阿罗汉出现。禅宗专提向上一著，所以也有很多

的祖师出现。可是，大乘法门太深太广，不容易为一般所完满信行。印度的大乘既兴，净土法门的简易，就由此而大大的弘扬起来。净土法门的好处，就在简易平常。如说得太高了，怕不是立教的本意吧！（常觉记）

卷003

求生天国与往生净土

——在菲律宾佛教居士林讲——

生死大事是件不易解决的问题，如果我们只在生死死生之间，力求向上，谋取后世比前生舒服，还不是彻底的解决。要解决生死，有种种方法，往生净土就是一种。所以现在举出求生天国与往生净土来讲。天国，在中国叫天堂，佛教名天界。天是光明的意思，天界就是光明的世界。但依佛法说，天界虽然光明快乐，但不是彻底的光明快乐。中国、印度、西洋人，都有一种类似的观念，就是感觉到人间太苦恼，有种种苦痛、罪恶、困难，想生天上，因为天上没有人世间种种的忧愁苦恼。佛法有这种生天法门，其他宗教同样也有。

生天，确乎也不错，现在举出几件与人间对比，以见出天界好的地方。

一、人间最苦痛的是衣食住行，不但穷人不容易解决，富人还是提心吊胆。天上呢？有顶好的东西吃，顶美丽的衣服穿，顶堂皇的宫殿住，来往自由。我们这个世界，自然界种种不圆满，有水灾、地震、山崩、海啸、台风、久旱等，天国就没有这些灾祸，天上是一个顶富乐平安的地方。

二、我们这个世界，人与人之间苦痛的事情多得很，就是父子夫妻朋友也免不了。常常可以看到欺负、压迫、剥削的事情发生，小的争吵打架，大的酿成战争，在天上就没有这种种人事的苦痛。依佛法说，在最下的两层天，虽也有战争，但没有人间那么厉害。

三、人的身体会有病痛，寿命不长，天上没有什么病，虽然没有长生不老，但是寿命却比人间长得多。

有了以上种种好处，怪不得耶稣教徒以及很多的人，都想生天。好实在好，可是要生天，并不是一件很容易的事，并非想去就立刻可以去的。古人说「生天要有生天业，未必求仙便得仙」；要有生天的功德才行。以佛法说，起码要两个条件，就是布施与持戒。布施功德大，才会得享受天的福报。持戒精严，道德超过常人，就会生到比人更好的地方。有福报，有过人的德行，生天是毫无疑问的。但要生到高一点的天，要有慈悲心。耶稣教说博爱，佛说慈悲喜舍，使别人离苦得乐，就是这个道理。不过真要生得高的，还要修禅定，这比较不容易。普通耶稣教的祷告，专精的也有相似的定心。如能做到一心不乱，就可以到达这个境界，施、戒、慈、定，名为生天法门。

诸位觉得：佛法说升天，那么困难，耶稣教却相反，只要信主，就能得救，上生天国了。其实，真正的基督教，要生天也并没有那么简单。要真正信仰、悔改、祷告，得到重生，心里起了一种离染得净的变化；有了这种经验，自会奉行博爱的精神，而合乎施、戒的行为，这才能生天。什么都不要，信就得救，只是廉价倾销的宣传而已。

佛法虽说天界好，但不劝人生天，因为天不彻底。耶稣教说：生天得永生，永远是快乐和平长寿。佛法说：天国虽然长寿，一万十万百万千万以至万万年，总有一天，福报完了，定力尽了，还是要堕落，不过只是享长期的福罢了，并没有解决生死的问题。佛法是要求能够真正解决这个问题的办法。

净土，是清净的世界，佛法中清净的世界很多，东方药师佛有净琉璃世界，西方阿弥陀佛有极乐世界，十方诸佛亦各有清净的世界，因为平常都讲阿弥陀佛，大家都懂，所以就专门讲往生西方极乐世界。净土与天国，都没有山崩、地震种种天灾，物质丰富之极，黄金为地，富丽堂皇。人事方面，非常和好，如兄如弟，如姊如妹，寿命都长得很。净土，不只环境相差不远，连求生的方法，也与求生天国相近。在一般的布施、持戒之上，不外信仰、发愿、忏悔、感恩、称名（称「奉耶稣的名字」或「南无阿弥陀佛」的名号）、一心不乱，才能够达到目的。耶稣教说靠耶稣的力量来拯救，而佛教是靠阿弥陀佛的慈悲愿力来接引。那么，为什么佛法提倡往生净土而不赞成求生天国呢？这实在有根本不同的地方，佛法是：

一、平等而非阶级——西方极乐世界，现有观音、大势至两大菩萨，他们比我们是先知先觉，将来继承阿弥陀佛的佛位。我们生极乐世界后，得到佛与他们的开导，将来可以与他们一样。佛说一切众生皆有佛性，只要到了西方，慢慢修学，都可以成佛。经上说：极乐世界，佛光明无量、寿命无量；往生的也光明无量、寿命无量，与佛平等。不像耶稣教天国的阶级性，上帝是至高至上独一无二，升入天堂的绝不可能成为上帝，不能成为耶稣。阶级是世界忧愁苦恼的根源，天国也不能例外，佛法是以平等为基础，才能彻底。

二、进修而非完成——耶稣教说：生天国就得到永生，是完成了。其实并不究竟，智慧、功德，一切都没有达到圆满（至少是不能像耶稣那样）。这样的永生，可说是永久可惜、永远缺陷的事。生净土就不同了，念佛求生净土，并不是因为净土衣食丰足、无忧无虑、要去享福的，而是要跟阿弥陀佛、观音菩萨、大势至菩萨好好地学习。所以生净土时，虽不曾圆满，而能进向于圆满。或者有人要问：要学习佛法，在这个世界学就好了，何必到西方去呢？这虽然说得对，但这个世界寿命短，环境劣，业障重，天灾人祸多，西方却不然，安乐长寿可以慢慢进修。大家都晓得，极乐世界有上品上生、中品中生、下品下生等九类的分别，有的到那边要修了好久，才得见到阿弥陀佛，有的却一到就见佛悟无生了。这不是说那边有阶级的分别，而只是程度的不同，下品经过多少时间的修持，还是会成为上品的，都是会进向于佛果的。所以生净土不是天国式的以为就此完成，而是到那边去，正好进修。

三、上升而非退堕——经上说：生极乐世界皆不退转，不像我们这个世界因为病痛烦恼恶因缘的阻挠，修了些时间，就退落下来。好比一个学校办得不好，学生不喜欢读书，影响学业不及格，而至于退学。生净土的，如进好的学校，有好的教师，管教严格，学风优良，引起学生读书的兴趣，就是懒惰的学生，一进去也被学校的风气所影响而注意他们的学业，向上求进步一样。学佛的每有一种观念，都怕今生人间修学，假使修而不了生死，后世也许会堕落，将怎么办呢？往生净土法门，就是为要适应这一般人的需求。只念阿弥陀佛，仗佛的慈悲愿力，就能到净土去再进修。时间虽有长短，生

死决定可了，不会退转。天国呢，他们自以为永生，其实生天福报享尽，定力消尽，就要堕落，这是两个世界的最大差别。

假使有异教徒对你说：主能救你，天国有什么好处，西方同天堂差不多呀。你可简单地回答他：好是好，但是差一点。你有阶级，我们是平等。你们慈悲智慧功德将永不圆满，永久不彻底，我们一天一天地学，总可以成佛。你说永生是靠不住，不过是寿命长一点，福报享尽，还是要堕落的，我们是永不退转。这些都是学佛的人应该知道的，信念才会坚定。否则，思想上似是而非的神佛不分，极容易被神教所同化。（明道记）

卷004

东方净土发微

一 引言

一 讲说的动机

佛教界所熟知的净土，主要是西方阿弥陀佛的极乐世界——西方净土。在佛经中，十方都有净土；而与西方弥陀净土相对的，有药师琉璃光如来的净琉璃世界——东方净土。关于东方净土，过去曾说过二次。民国四十三年秋，在台北善导寺讲《药师经》，启建药师法会；记录下来的，有《药师经讲记》。民国四十七年夏天，在马尼拉信愿寺，为性愿老法师祝寿，又讲经一次。有〈药师经开题〉，发表于《海潮音》月刊。去年，在台北慧日讲堂，启建药师法会，对东方净土，又多一层体会。所以，过去虽一再讲说，觉得还有再说的必要。

东方净土，不如西方净土的专重于死后往生。不但说到死后往生净土，说到蒙佛力加被，死后消除恶业，生人天而修学大乘；更特别重视了现生的利益安乐。这对于大乘菩萨利益现实人间的精神，有著很好的启发，故值得一说再说。

还有，解说这个问题的另一动机，是在最近天主教主办的《恒毅杂志》中，有题为「从涅槃方面观察佛教原义发明初稿」等文，作者杜而未，听说是人类学（可能神类学）教授。他以为涅槃是月亮神话的演化；以为印度婆罗门教的涅槃原义，是依承月亮神话的；以为佛教的涅槃原义，应该也是这样。而且说：「释迦真正明白涅槃与否，还成问题。」他以这种态度来想像佛教、评论佛教，与人类学有什么关系？这只是服役于神（神之奴仆）的，神化了的人类学者的杰作！所以举东方净土的意义，以说明佛教涅槃的真实意义，而不是月亮神话的演化。

二 泛说宗教的意义

对于宗教，一般人每每是误解、浅解，故不得不略为解说。宗教（不仅是佛教），各区域、各时代、各民族，有各式各样的宗教；尽管不完全相同，但都有宗教。那么悠久、那么广泛、那么深入人心的宗教，说它是错误，也一定有它的迷谬根源，不容许我们忽视！何况这还是表达出人生的崇高意义、究极归趣呢！过去，曾写过〈我之宗教观〉，发表在《海潮音》月刊。现在，从三点来说：

一、宗教的（信仰）对象，与人类触对的境界有关；即人类依于触对的境界，想像为信仰的对象。我们生活于世间——器世间，地球上，每天都面对蔚蓝色的天空，光辉出没的太阳与月亮，风雨雷电，山河木石等自然现象；及家庭、部落、国家——社会的组织形态；还有自己身心的活动。日常触对这些，在有意无意中，启发人类的宗教观念。这是说：我们触对的境界中，无论是自然的、社会的、自我的，都觉到有一番力量，限制（控制）一切，不得不如此，而表现出宇宙——自然、社会、自身所有的轨律。如太阳和月亮，天天从东方升起，向西方落下；四季节令，夏去秋来，都有一定的轨律。人类（社会或自身）的一切，也受有轨范的限定，似乎都不是个人（或大众）的意志、能力所能决定的、改变的（其实，从前认为不可能的、不可知的，现在很多成为可知、可能了）。这才从自我意识的想像中，觉得有一（或多）大力者，在主宰一切。所说「自我意识的想像」，意思是说：照著自我意志的主宰性（自由、支配），想像那触对境界，有超越的高高在上，

或内在的深深在内，自由自在的（无限或是有限的）支配（或管理）一切者，这是自古以来的拟人的宗教观。

这拟人的宗教对象，究竟是什么，虽是各说各的，而几乎谁都感到有或一或多的大力存在，主宰一切，轨范一切，使一切都非如此不可。这从外界启发而来的宗教意识，为宗教的一大根源。由于环境不同，注意的对象不同，而宗教的信仰对象，也就不同。如近水的拜水神，住山的拜山神，农村拜土地（社与稷）。印度是热带，毒蛇特别多，所以崇拜蛇神。有的崇拜太阳、月亮、星宿等天体现象；有的比拟社会，而有城隍、祖先的崇敬；还有崇敬山精、木怪、狐狸等。但在人类知识进步的过程中，动物等崇拜，逐渐衰落，因为这都是局部的，过于具体的。而人类之祖，或世界之主（这是影射专制王国的，现在也逐渐衰退嬗变了）；以及天空现象，便铸成更普遍的大神，而成为更持久的信仰。有以为这都是迷信，太阳、木、石，有什么可崇拜呢？不知道这不只是崇拜那事物自身，而是崇拜那一切所以如此而形成如此的轨律。

二、宗教不仅受有环境的启发，更主要的是内在的宗教意欲。人的自身，受自然的、社会的给与，也就受这些的束缚。有生就有老死，有健康就有疾病，有友爱就有怨敌，有团结就有分散，有喜乐就有忧苦——非依赖这些不可，而这些就成为自己的束缚，不得自在。如有利于人的，引起对外的依赖感，感恩与赞叹，想像而成为善神。反之，如拘束与障碍于人的，即引起畏惧、厌恶，引生对外的超越感，想像对方为恶者。人在层层的束缚中，依赖现实，又不满现实（超现实的自由意志），引发为依赖与超越的宗教情绪。无知蒙昧的想法（偏于依赖的他力），想在信赖天神中，得到离苦得乐、永恒的快乐。不过，在人类知识的进步中，揭开了神力的虚伪面目；知道从自然、社会、自身去求超脱，去寻求解决，而不再是依赖外在的神力。探求一切拘碍、不得自在的根源，发见了根源于自身的愚昧（无明）所引起的思想迷谬、行为错误。因之，宗教的真正意义，是身心清净，智能德性开展，而一切契合于正理。惟有内心的智慧开发，德性高明，能力广大，顺从（依赖）宇宙人生的轨律——真理，才能不受环境的限制和束缚，而超越于现实。这

里面，包含了两方面：一是自身的彻底完善，一是实现理想世界（净土）。这是自我意欲的净化与完成！在神教中，表现为神与天国。不知神是自我意欲的客观化，想像为宇宙的主宰（我的定义，就是主宰）。不知理想国土，要从自身净化中去实现，并非天神所准备的，也非天神所赐与的。人类的知识，不断开发，就逐渐从蒙昧的依赖的宗教，而归于自身净化与超脱的宗教。超脱现实的层层束缚，而达到真平等与自由；约内心说，是智慧、慈悲、能力的圆成，这一理想，在人类内心不断的鼓动，而成为高尚的宗教倾向。在较高的宗教中，都如此地显示出来。而惟有佛教，才彻底而清晰的表达，不再存有蒙昧的神教气息。不过，说到内心的净化，在一般宗教中，有的重智慧，有的重仁爱；有的重信愿，有的重智证；有的重于内心的净化，有的重视身体的永存；因而成为各有所重的宗教、片面的不完善的宗教。惟有身心德性的圆满开发，不落于偏颇的，才是最圆满的宗教。

三、环境的启发，内心的向上意欲，还不一定成为宗教；宗教是有赖于特殊的经验。可以说：一切宗教，都有一种特殊经验为支柱的。如说鬼，有些人虽没有见过，但说起来如此的亲切，实由于过去或别人，曾有见鬼的经验。这可能是误会的，也可能是真实的，但凭自己的经验而宣说起来，充满了坚定的信心，也增强了别人的坚信。又如神教徒在祷告或平时，见到耶稣、马利亚等。信佛的、念佛的，见到佛与菩萨；参禅的，得到悟入的经验。这些是否正确，并不一定，也许是见绳疑蛇。但经验过了的，无论是与不是，在同样的经验者来说，那是最真实的。这些宗教经验，是邪正浅深不等的。更纯正更圆满的正觉，才能指正浅薄与似是而非的谬误！

总之，宗教是由人类内心的向上意欲，在不同的环境约束下，经各种特殊经验而展开。

二 东方净土为天界的净化

一 佛菩萨依德立名

在这一论题中，首先要说明：宗教一定有崇敬的对象，这不外乎法与人二者。拿高等宗教来说：法（或称为道）是永恒普遍的最高真理——绝对真

理。人（具有人格的）呢？有的是拟人的（有意志的）神，以神为绝对真理的，如以色列人信仰的耶和华、回教的阿兰等。有的是绝对真理（其实是拟人的神）的现化人间（道成肉身），而表现为导人归向于神的身分，如耶稣。这些，都渊源于拟人的神教。佛教是以人（众生）身的向上熏修，而体现绝对真理的（肉身成道）。其中，佛是即人而到达绝对真理的圆满体现；菩萨（声闻圣者等）是部分的体现了真理。所以，佛菩萨的崇仰，好像类似于神或耶稣的崇仰，而实质上完全不同。佛菩萨的崇仰，是以此为理想、为师范，而使自己进向于真理，人人终能达到佛的境地，也就是绝对平等、绝对自由的圣域。

佛教所崇仰的佛菩萨，都是依德立名的。这或约崇高的圣德立名，以表示佛菩萨的性格。如弥勒菩萨，是「慈」；常精进菩萨，是永恒的向上努力。或者是取象于自然界、人事界，甚至众生界的某类可尊的胜德，而立佛菩萨的名字。取象于自然界的，如须弥相佛，表示佛德的崇高；雷音王佛，表示佛法音声的感动人心。取象于人事界的，如药王佛，表征佛能救治众生的烦恼业苦——生死重病；导师菩萨，表示能引导众生离险恶而到达目的。取象于众生界的，如香象菩萨、狮子吼菩萨等。其中，依天界而立名的，如雷音、电德、日光、月光等，更类似于神教，而实质不同。可以说这是顺应神教的天界而立名，既能显示天神信仰的究极意义，也能净化神界的迷谬，而表彰佛菩萨的特德。

二 天与觉者

东方净土，是以天界为蓝图的。这是顺应众生的天界信仰，而表现佛菩萨的圣德。印度所说的天，原语为提婆，译义为光明。无论白天晚上，所见的太阳、月亮、星星等光明，都是从天空照耀下来的。仰首远望，天就是光明体。一般人就从天空的光明，而拟想为神。所以，印度的天，与神的意义相近。提婆（天）是光明喜乐，相对的地下——地狱，就是黑暗苦痛。在佛教中，崇敬的圣者，不是神教徒所想像的神，而是佛、菩萨、声闻等。圣者有无量的清净功德，而特性是觉、慧。断烦恼、证真理，是由般若（慧）的现证，而般若也称为明。与般若相对的，就是无明（黑暗）。如佛陀，意义

是觉者。菩萨，是有菩提（觉）分的众生。缘觉与声闻圣者，也是得三菩提（正觉）的。三乘圣者，都是觉者、明者。所觉证的，是法性（也叫真如、空性、法界）。法性是本性清净，由慧光而觉证；也由于清净法性，而显现般若的慧光。所以，真如法性，也称为性天、第一义天。如《涅槃经》五行中的天行，就是圣者正觉的大行。圣者的觉，与天神的明，有著类似性（所以《华严经．世主妙严品》等，大菩萨每示现天神）。天的特性是光明，常人就从光明而想像天神。圣者，觉证法性清净（或称心清净性、心光明性）而显现慧光，佛就依世俗天界的现象，扫除神教的拟想，而表征慧证真理的圣者。

东方净土的佛，名琉璃光佛。琉璃——毘琉璃，译为远山宝，是青色宝。在小世界中间，有最高的须弥山，四面是四宝所成的。南面是毘琉璃宝所成，所以我们——南阎浮提的众生，仰望虚空，见有青色。青天，就是须弥山的琉璃宝光，反射于虚空所致。东方净土，以此世俗共知蔚蓝色的天空，表现佛的德性，而名为毘琉璃光。

每一佛出世，都有二大弟子，助扬佛化。如释迦佛有舍利弗与目犍连，毘卢遮那佛有文殊与普贤二大士，阿弥陀佛有观世音与大势至菩萨。现在东方净土，琉璃光佛也有二大菩萨——日光遍照、月光遍照，「是彼无量无数菩萨众之上首」。这显然是取譬于天空的太阳和月亮。天界的一切光明中，日月是最大的，一向为人类崇拜的对象。佛的左右胁侍，就依此立名，为一切菩萨的上首。在我国丛林中，中秋晚上，都传有礼拜月光遍照菩萨的习俗。日与月的光，对人类来说，特性是不同的。太阳的光明，是热烈的，给人以温暖、生命力的鼓舞；在佛法中，每用日光来表示智慧。月亮的光明，是温柔的、清凉的，使人在黑夜中消除恐怖。尤其是热带，炎热不堪，一到月亮东升，清风徐来，真是能除热恼而得舒畅的。在佛法中，月亮也每用来表示慈悲，安慰众生。这是以天界的日月光辉，表现二大菩萨的德性。

东方净土中，除二大菩萨外，还有八大菩萨，如说：「文殊师利菩萨、观世音菩萨、大势至菩萨、无尽意菩萨、宝檀华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨，是八大菩萨，乘空而来，示其道路。」据经上说，欲生西方净土

而还不能决定的，八大菩萨能引导他，使得往生净土。为什么东方净土，只有八位菩萨，不是七位，也不是九位呢？这应该是取法于天界的。原来以太阳系为中心的行星，有九（从前说八大行星，后又发现了冥王星，故共为九大行星）：水星、金星、地球、火星、木星、土星、天王星、海王星、冥王星。我国所说的五星，也离不了这些。现在，对此世界（地球）而说东方净土，所以除地球不论，还有八大行星于天界运行。换言之，除日月外，还有八大明星，与我们这个世界，关系极为密切。依此，所以除二大菩萨，还有八大菩萨，护持东方净土。「八大菩萨乘空而来」，是怎样明白的说破这一点。

此外，还有十二药叉大将——宫毘罗、伐折罗、迷企罗、安底罗、頞儞罗、珊底罗、因达罗、波夷罗、摩虎罗、真达罗、招杜罗、毘羯罗。每一位药叉大将，又各有七千眷属，共为八万四千。八万四千，表示一切的一切。如一切烦恼是八万四千，一切法门也称八万四千法门。所以从天界来说，八万四千眷属，即一切的小星星、小光明。小星的领导者——十二药叉呢？中国与印度，都有十二辰说，配以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。在西方，名十二宫。在地球绕日旋转的运动中，转动的范围内，名黄道带；黄道带内最引人注目的，便是十二辰，四方各有三个。不论是西方或印度，都以畜生来称呼这十二。这一世俗的星辰说，在佛法中，就如《大集经．虚空目分》所说：有十二位菩萨，在四方的山里修慈，都现畜生相——南方是蛇、马、羊，西方是鸡、猴、犬，北方是猪、鼠、牛，东方是龙、象、狮。这与中国传说的十二生肖，仅狮与象的差异而已。十二药叉大将，便是取象于黄道带中的十二星；而每一药叉大将，统领七千眷属，共八万四千，无疑为一切小星了。这一切是光明，也就都是菩萨。

东方净土为天界的净化，这是非常明显的。据虚大师说，净土都是天国的净化，而佛法以佛菩萨化导的净土，与神教的拟想，非常不同。

三 圣性的本质及其显现

圣者的特性，是觉（明），所以约光明的天界，来比喻佛菩萨与净土。但约天界来表示圣性，推究到圣性的本质，那决不是有限量的日月星星可比拟，而仅可以无限量的、明净的虚空来比说。在《药师经》中，称佛土为净琉璃世界，称佛为琉璃光佛，这都是约我们现见的苍空来比说的。佛是称法性而现觉者，如如、如如智，平等不二（人法不二）。约所证法说（常寂光土），称为净琉璃土。约能证者说（法身），称琉璃光佛。而其实，如智平等的绝待圣性，是超越能所、彼此、数量等概念的。我们坚定的确信，佛所开示的究竟归宿，说为涅槃、法身。无论涅槃或法身，在相对的名言中，是什么都难以说明的。不得已，只可以虚空界来比说；也就是唯有虚空性，才能多少使我们领会一些。如佛在《阿含经》中，说涅槃为「甚深广大，无量无数，寂灭涅槃」；「甚深广大，无量无数，永灭」。这是释迦佛开示涅槃的主要句义。如从现实生死的存在（有）与生起（生）来说，那么涅槃是「生者不然，不生亦不然」；「如来若有、若无、若亦有亦无、若非有非无后生死，不可记说」。因为：这是契入绝对圣性而超越相对界的。声闻的涅槃，是这样；大乘的法身、涅槃，也是这样。所以《华严经》中说到佛法身，「唯有虚空为譬喻」。

虚空是什么？姑且不论。一般的看法，虚空是「遍」，不可说在这里那里的，是无所在的；要说在，那就是无所不在。是「自在」，因为是无著无碍的。没有时间性的变化，所以是「常恒」的。没有质量等差别，所以是「无二」的。尤其是虚空虽有时为云雾等蒙蔽而现昏相，一旦云消雾散，就显出「明净」。其实，在云雾障蔽时，虚空也还是明净的（这就譬说离垢清净与本性清净）。所以，佛典中以此表示法空性（一切法的究竟真性），也以此表示圆满体证（或分证）这最清净法界者——法身。约绝待空性的本来如此、永久如此、普遍如此说，叫做「法性、法住、法界」。约体证这法性而成为绝对真理的体现者说，称为法身。约证入而众苦（不自在）毕竟解脱说，称为涅槃。这是自证方知的；佛也只能随顺众生的心境，方便善巧地指示，引导我们从离执证真中去体现。由于这是超越相对性的（非心量境、非言说所及），所以难以宣说，约虚空界来喻说，也只能多少领会而已。

虚空，不问是实有的、假有的，客观的实在还是内心的格式，总之，在一般人及神教徒看来，无量无数、广大甚深、高高在上的苍空，为一切光明或者说一切神圣的依处，一切依此而活动显现出来。在没有显现时，似乎存在于空界的深处，不能说是没有。佛法中，假藉这空界以显示绝对法性，以及圣者证入的涅槃，小乘与大乘，多少有点差别。从无数无量、广大甚深、寂灭来说，大乘与小乘，完全是一样的。小乘从现象界矛盾苦迫的止息消散，表示圣者证入的涅槃，著重于消极的说明。但要说他生死取消了，什么都没有，那是任何学派所不承认的。只是寂然而止，不再重演生死的流转而已。这样的涅槃，意味著相对的融入于绝对，不再落入时空而矛盾变化。所以，涅槃是常住的、清净的、安乐的，可说是离言的妙有。如以虚空界来比说，好像风息云散，显出了空界的本来明净一样。这仅可以虚空界来拟说，而不能以日，特别是月亮来比说。因为月是黑白白黑的反复不已，而涅槃是永恒的稣息。

这样的涅槃，仅是契当于小乘阿罗汉的证境，正确而没有圆满。这样的涅槃观，容易引起误解，以为现象的生死界、真实的涅槃界，为截然不同的对立物。这在大乘经论，才充分表达涅槃的圆义。从生死法说，生死的本性，就是涅槃性，所以说「一切法中有安乐性」。这就到达了即事而真、真不碍俗的法界观，也就是不住生死、不住涅槃的无住涅槃。从法性说（体现法界性的为法身，得无碍自在为涅槃），法性空中，本有无量的清净功德，只为了迷而不能显现。以修而显发这无边功德；圣德以觉（明）为本，也就是显发无边智光，而有难可思议的妙用。如以虚空界来比说，虚空界本来明净，为一切光明本体；从此显现出日月等无边的光明。

依现代的知识来说，星有恒星、行星、卫星，如八大行星与月亮的光明，都从日而来。但古人，是把日月星星的光明，想像为从虚空界而显现，所以空界是「明净」的。比拟于空界的明净，所以称佛为琉璃光。约智慧说，名法界体性智。上来的说明，著重在涅槃唯有虚空可为比喻；或者说取象于虚空界的明净，而表示佛与涅槃的真义。

四 涅槃与月亮

神类学者杜而未，卖弄民俗学、字源说，认为婆罗门教的涅槃一词，从月亮神话而来。他虽说「释迦是否知道，尚成问题」，却一厢情愿，以为佛教的涅槃，也非如此不可。如果不是这样说，那是佛教徒不懂涅槃，还得向杜而未学习。庸俗的神类学者，想以这样的研究，动摇佛教的根本——涅槃，让耶和华来代替佛陀，来宰制中华人心。作为耶和华的奴仆，存这样的野心，原是不足怪的。但我们，并不想作谁的奴隶，所以对神类学者的野心杰作，没有丝毫的同情！

关于语文（依佛法说，文是依音声流变，表达情意或认识而成立；有音声上的文，而后有形色（书写）的文），我们与杜而未的看法，是根本不同的。人类的语文，起初，或是表达情意的，如欢笑、号哭、惊呼、呼召，以及忧喜悲惧所引起的声音。或是指示事务的，如天、地、日、月、明、暗、风、雨、山、河、草、木、鸟、兽、虫、鱼、上、下、父、母、自、他等名称。人类的文化日渐进步，语文也日渐繁复起来。而且是由具体的事物，而到达抽象的关系、法则等。语文的由简而繁，或是依旧有的，引申意义而略为变化；或触对新的事理，而创造新的语文。就是旧有的语文，音声也在随时随地而演化不已（标准语音是人为的、后起的）；意义也在变，所以不论古今中外，一字每有不同的意义。在印度，即使是「字界」，也有不同的意义。「字界」与「字缘」相合而成字，由于字界、字缘的解说不同，和合而成的字义，解说也可作多样的解说。语文的音义，只是约定俗成，一直在演化中。也就因此，印度的声常论者，想以梵文的音韵，表显宇宙的真相，完全是神学路数！

这里，有一点是必要记得的。应用语文的比较研究，探求一字的原意，只能证明某时某地某字的本义是什么，不能就此否定演化发展的新意义。这样，即使婆罗门教的涅槃原义，与月亮神话有关，不能就此论定佛教的涅槃，也不过如此。耶稣以完成「上帝」的律法自居；孔子是宪章尧舜文武之道，事实上，也只是「以述为作」，旧瓶装入新酒。这还不能以旧义来论定耶稣或孔子的是否，何况释迦以反婆罗门的立场，而宣告无师自悟呢？释迦说法，当然应用当时的语言与术语；业、轮回、菩提、涅槃，这都是旧有的语

文。但释迦不像神类学者那样的卖弄字源说，而是从「空相应缘起」，悟入无常、无我而体现涅槃；涅槃是内自证知的，不是外在的他力信仰。释迦教证的特质在无我，在「知法（即绝对真理，即涅槃）入法」时，「但见于法，不见于我」。这所以彻底否定了神的创造，而洗尽神教的愚昧。杜而未漠视这些，竟敢武断地，以为佛教的涅槃也不外乎此，真是荒谬之极！我相信，真正的人类学者与字源说，与神化了的人类学、歪曲伪滥的字源说，并不相同。

上面说过，宗教的崇敬对象，有关于我们触对的境界。人类的语文，起初依指事而引申演化。在佛教，依德立名，无论称为什么，都不离取象于世俗的事理来诠表「正法」。所以，涅槃的原义，与月亮神话有关或无关，都没有什么。不过我要说的，大小乘所共的涅槃，「无数无量、广大甚深、寂灭」，不是取象于月亮，月亮那里有「无数无量、广大甚深、寂灭」的德性？取象于世俗的方便假说，佛经是约虚空界以譬说「正法」（法性、空性）；体法性而成身的「法身」；契入法性而无碍自在的「涅槃」（涅槃也名无上法）。约大乘从体起用、即事显理（融相归性）来说，约虚空日月为比喻，倒不是没有的，但决不离却空界，如说「菩萨清凉月，游于毕竟空」；「慧日除诸暗，普明照世间」。经中更多说太阳：如佛名毘卢遮那，即是「遍照」，有的即称为「大日」。这是以杲日当空的光明遍照，来喻说觉法性而成佛的智光普照。成佛与示现涅槃，也就以日出及日轮潜晖来比喻了。阿弥陀（婆耶）佛，是无量光。《观无量寿经》，以落日为观而生起一切，那是比喻从今生到后生、此土到彼土，意味著那边（净土）的光寿无量。至于月轮，是取象于夜晚的空月皎洁、清凉寂静的境地。以此表达圣者的解脱，也比喻圣者的利益众生，如说：「如月清凉被众物。」

我想告诉神类学者杜而未：佛教的涅槃，无论取象于什么，无论依什么而演化，主要是自内证知的寂灭，超越相对名相的绝对界。这不是根源于初民的神话、照著人类自己样子所造成的神。这里面，没有主宰（我）的权力欲，与一切神教——多神、一神无关。初民蒙昧意识所造成的拟人的神，在人类文明进步中，早已宣告消失，无影无踪。当然，杜而未如以为初民蒙昧

意识所想像的神最好；或者一心一意，羡慕那不识不知、不知人间有羞耻事（眼目一明亮，知有羞耻，就失去了乐园）的亚当夏娃，那是各人的自由。不过，无论如何，不要为了这个，神经失常，满眼所见无非月亮才好！

三 东方净土为人间的极致

一 东方的理想国

净土，是佛菩萨的清净土，也是人间的理想国。约智证毕竟空性以明清净，只就佛的自证说；而净土是有社会性的，有众生、有衣食等一切问题。现实人间，是无限的苦迫与缺陷；净土是无限的清净庄严，自由与安乐。在这净土中，一切圆满，经常受佛菩萨的教化庇护。生在此中，一直向上修学，过著光明合理的生活。约佛的真净土说，一切佛土都是一样的。如有什么不同，那是适应教化的示现不同。那么，东方净土与西方极乐世界，有什么差别呢？阿弥陀佛，在因中发愿，主要是：凡愿生我国土的，只要念我名号，决定往生。这著重在摄受众生，使死了的众生，有著光明的前途。琉璃光如来，因中发十二大愿，都是针对现实人间的缺陷而使之净化，积极地表现了理想世界的情况。这对于人间，富有启发性，即人间应依此为理想而使其实现。十二大愿是：

一、人人平等。一切众生的相好庄严，都与佛一样；这意味著众生与佛的本性不二。净土的众生身相，都是黄金色的，表示了种姓的平等。印度种姓的阶级森严，起初依形色来分别。所以梵语的「种姓」，从「色」字而来。到现在白种人还歧视有色人种呢！这是人间苦迫的根源之一；所以净土中人人金色，也就是人人平等，没有种族歧视等因素了。

二、佛光普照，人人能成办一切事业。依世间的光明说，如白日临空，才能进行各种的事业。依智光说，没有智慧，什么都不会，什么困难都不能解决；有了智慧，才能无事不办。佛以无量智光普照大众，普熏众生而智慧渐长，所以所作事业，没有不成就的。

三、资生物非常充足。在人人平等、智力开展下，无事不成，所以生产丰富，民生安乐。

四、人人安住大乘。在这苦迫的人间，都安住凡夫法。凡夫是为了自己的名利享受而努力；或为了自己，而专修禅定，独善其身。也有安住小乘法的，那是专心于自己的身心解脱，缺少积极为人的悲心。安住大乘法的，被称为火里莲花，是极难得的。但在净土中，都能安住大乘，不离世间，又不著世间。如《维摩诘经》所说：「非凡夫行，非贤圣（指小乘）行，是菩萨行。」菩萨是自他俱利、上求下化的。大家能这样，那当然是极理想的了。

五、戒行清净。净土众生，行为都合于道德，没有杀盗淫妄的种种罪恶。人格健全，德行具足。

六、净土众生，没有六根不具的。个个身心正常，能进修佛法。

七、净土中没有众病的迫切苦。有了病，也不会贫病交加，而是眷属、资具、医药具足。有疗养，有休息，众病自然痊愈了。

八、人人是丈夫相。女人在生理上，苦痛多，障碍重；尤其是一向重男轻女的社会。净土都是大丈夫相，表示没有男女间的不平等。

九、思想正确，意志坚定。净土众生，不受魔网所缠缚，不为外道邪见所欺骗，个个修习大乘正道。

十、众生不受王法所录。古有「政简刑轻」的理想；政治修明到没有犯罪的，有也是很少，社会多么和平而安乐！净土就是这一理想的实现，不像我们这个世界，多有系闭牢狱、刑戮鞭挞等身心苦恼。

十一、净土中饮食丰足，而又进一步的饱餐法味，身心都有良好的粮食。不像我们这个世界，饥渴逼恼，为了饮食而造恶业。

十二、没有贫无衣服、常受蚊虫寒热逼恼的。不但有衣穿，还有种种正当的娱乐。负责教化的佛菩萨，先使众生的生活不匮乏，再施以佛法的化导，真是「衣食足而后知礼义」。

净土中，不但物质生活够理想，而智慧、道德又能不断的向佛道而进修。这样的净土，比起中国人所说的大同世界，清净庄严得多了！佛在因中，立下这样的大愿。为了实现这样的理想，广行菩萨道，从自利利他中去完成。这不是往生净土，而是建设净土。这可说是最极理想的社会了！

二 东方净土与中华政治理想

东方净土，受琉璃光如来，日光、月光遍照菩萨的化导。佛菩萨的光临净土，如虚空明净、日月辉光一样，象征这国土的清净与光明。中国的政治社会，从来也有这种理想，只是没有佛法所说的具体。古时帝舜作〈卿云歌〉说「卿云烂兮，纠缦缦兮，日月光华，旦复旦兮」——以天像的瑞兆，来象征国家的治平。民国初年，曾用此为国歌。如赞誉政治的修明（帝王的贤明），每说「尧天舜日」、「光天化日」。陈后主的「日月光天德，山河壮帝居」，也是赞美君王的圣明。唐代的武则天，君临天下，自己起个名字叫「曌」，也就是日月临空，光照天下，以表示他政治的抱负。我们现在的国旗，还是「青天白日」。所以，青天（琉璃光）与日月辉光，象征理想的政治社会，实是佛教与中国人的共同愿望。琉璃光如来，发十二大愿（净土的建设计划），已经实现了东方净土，为人间净土的典范。大乘行者，应共同为这伟大理想而努力！

四 东方净土之辉光此土

现在，再说到东方净土，药师琉璃光佛的光明威德，加被我们这娑婆世界的众生。东方与西方净土，在摄化娑婆众生方面，是不同的。西方净土，从西方落日，生起清净世界，阿弥陀佛，观音、势至二菩萨。这如太阳的落山，所以著重摄受众生，作为死后的归宿。西方表示肃杀，像秋冬一到，草木都枯萎凋谢。但这种萎落，当下即是新生机的开始。所以，西方净土是无量光明藏，也是进入光明的开始。往生西方的，亲近佛菩萨，一直向佛道进修。而东方是表示生长，是光明（神圣）的出现处，如《易》说：「帝出乎震。」东方药师琉璃光佛，是无量清净光明体。除了净土的庄严与净土众生的福乐上进而外，还加被娑婆世界的众生，好像天上的日月，光明照耀到大地来一样。所以东方净土的摄受此土众生，不但死后得安稳，现生也能免除种种灾难危厄。如于佛法没有正见，或破戒的、悭贪嫉妒的、误入外道邪魔歧途的、造作种种恶业的，都可依琉璃光如来的威光加被，而改邪归正，转迷启悟，获得新生。这或者修人天行，或修二乘行，或修菩萨行；求往生西方净土而不能成就的，也能承琉璃光佛的威光，于临命终时，为八大菩萨所

摄引而到达西方。东方净土，如天色黎明，百事俱兴。常持《药师经》、药师佛号、药师咒，都能得佛力的加持。所以东方净土，不但为人间的理想国，在现实困迫灾祸的人间，能蒙佛力的救护。这可见东方净土的法门，是如何的广大！

五 东方净土之表征自心

依天界而表现的东方净土，及佛菩萨威光的加被此土众生，似乎佛与净土是外在的。这当然可以这样说，但还有深刻的意义。一切宗教，都外依境界而启发内在的。人类有平等自由、永恒安乐的理想，有超越现实苦迫的愿望，所以出现种种宗教。但总是拟想为外在的神与神国，而摄引人去归向。佛法所说的佛与净土，是我们的师范、理想世界；但同时，并非向外驰求，而是内在德行的体现，能达到与佛一样的究竟圆满。这才是宗教的究极意趣！外教虽有神与天国，但信他学他，最多是进入神国，与神同在。其实，神是神，你是你，你永远是不彻底不平等的被统治者。这不能算是究竟圆满的宗教！

现实不彻底的一切苦迫，净化而到达圆满境地，即是成佛，佛是自心的究竟清净。因此，或说「心即是佛」，或说「唯心净土」。有些误解了，抹煞外在的净土，这是不对的。法性身土虽没有彼此差别，但不能没有其他的净土与诸佛；不能因自心的佛净土，而否认其他的一切。

从自己身心来说，东方净土表征些什么呢？众生是愚昧的、颠倒的，没有实在的我法，而执著实我与实法。这不能通达法性——空性，就是无明。有了无明，即生死流转，苦苦不已。这如有了云雾，就不见虚空的真相；虚空是那样的暗昧。到成佛，觉证了法界的清净真相，才不为无明所蔽。如虚空的云消雾散，是那样的明净。觉（慧）证清净法界性——胜义谛，迷了即成世俗谛。梵文中，俗谛含有隐覆的意思，所以说：「无明复真故世俗。」这如带上凹凸镜，所见的都不正确一样。依龙树论说，如悟了无明的实性，无明就是般若（明）；如不悟，般若也成为无明。所以即暗昧的虚空为明净的；即迷昧了的众生，如觉了法性清净，究竟圆满，是琉璃光佛。

众生无明为本，而有两大烦恼——爱与见。见是知解的，见解的种种偏执。爱是情感的，对自我及外境，贪恋不舍。所以烦恼有见所断、修所断二类。经说烦恼有五住地：见一处住地，欲爱住地，色爱住地，有爱住地，无明住地。无明住地（虚空暗昧）为本依，而有见、爱（如云如雾）；见是我见法见，爱是我爱法爱。到了证入清净法性，两大烦恼就转为两大德性。见是如实正见，就是般若、菩提；爱净化而为慈悲。智慧如日光的遍照成事，慈悲如月光的清凉荫物。这就是东方净土中，日光遍照与月光遍照二大菩萨所表征的德性。

还有八大菩萨，在凡夫位，即有漏八识或八邪道；觉悟时，成无漏八识（或名四智）或八正道。约「八正道行入涅槃」说，表征八正道的导向寂灭，更为妥贴。又迷于见，著于爱，引起无边的烦恼；这些烦恼（八万四千），如无数星宿的隐没暗淡。空界明净时，无数星宿辉光，那就是觉证清净法界，成就一切（八万四千）功德了！

东方净土的表征自心，可说是佛法的特色。从众生的本性清净（本性空），而显出烦恼即菩提、生死即涅槃；无明爱见等一切烦恼的转化，就是佛果的无边功德。如来藏（佛性）法门，特别指出众生心本具清净德性、智慧光明，所以不仅是心本净性，而且是心光明性。这是直指生死杂染的当下，本有净明；明暗、染净，只是迷悟而已。如风雨之夜，光明不显，只是被乌云遮蔽了。而我们能见黑暗，也还是由于微弱的光；没有光，黑暗也说不上了。这样，暗染不离明净，离愚痴杂染，就没有智慧清净。众生本具明净的可能性，这才自发的，现起求明求净的意欲，也才有成佛的理想与实现。所以，佛法的深义，是以外在的诸佛与净土为增上缘，作为开发自心光明种种功德的典范。而又以自心胜德为因缘，直从自己本身去体现，以达到内外一如、心境不二、生佛无别的境地。总之，若专向外求，而不知直向自身去掘发，如自身有宝而向他求乞，失却佛教的真价值，类如神教的归向于天神、求生于天国了。反之，如了解宗教的究极意趣，那么仰望神力与求生天国的神教，病在不能彻底体认自己，如雾里看花，近似而不够真切。如能彻了究竟，才知一切宗教的崇仰——神与天国等，都不外众生本具明净性德的内熏，而

表达出来。这所以《楞伽经》列举印度宗教的梵、自在、因陀罗等神，而说世人只知崇拜，而不知道就是佛。

在人智不断进步的现在到将来，拟人的神教，必然的归于消失。真正的宗教——佛教，将成为一切人的依怙。（能度、慧理记）

卷005

宋译《楞伽》与达磨禅

达磨大师传来的禅法，演为后代的禅宗，一千多年来，成为中国佛教的中坚，对于中国佛教，有无上辉煌的功绩；就是对于中国文化，也有不可磨灭的地位。然而源远流长，对于达磨初传的禅法，特别是与宋译《楞伽经》的关系，大家都多少迷糊了。从前，达观他们，甚至怀疑达磨的《楞伽经》印心。近代，有人以为：达磨初传的禅法，大体符合瑜伽；后因受菩提流支十卷《楞伽经》的影响，这才与瑜伽唯识学离远了。本文，就想对于达磨初传的禅法，关于宋译《楞伽经》，略加叙说。

一

据唐道宣的《续高僧传》所说，「初达摩禅师，以四卷《楞伽》授（僧）可曰：我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世」；「可师后裔，盛习此（《楞伽》）经。……其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻」。这是达磨以四卷的宋译《楞伽经》，印证所传授的心地法门，以及后学的弘传事迹（有《楞伽师资记》）。达磨禅法与《楞伽经》的关系，实在毫无疑问。

四卷《楞伽经》的译者，求那跋陀罗，是中天竺人，元嘉十二年（西元四三五），从南海到达我国的广州。死于宋明帝泰始四年（四六八），年七十五，可推见他生于三九四年。求那跋陀罗三藏，译出了《胜鬘经》、《楞伽经》、《相续解脱经》、《大法鼓经》、《央掘魔罗经》，为一典型的真常（唯心）大乘论者。传禅的达磨禅师，禅宗后起的传记，是不尽可信的。依早期的传说，如《洛阳伽蓝记》、《续高僧传》所载，他年约一百五六十

岁。「达摩灭化洛滨」，在天平年（西元五三四——）以前，可见达磨约生于西元三七〇年顷。《续高僧传》说：达磨「初达宋境南越，末又北度至魏」。南天竺的达磨，也是从海道来的，也还是刘宋的时代。从年龄来说（达磨略长），从来中国的路线说，来中国的时代说，求那跋陀罗与达磨，是大致相同的。达磨的传授禅法，特地引用求那跋陀罗译的《楞伽经》，可说就是见地相近的明证了。达磨的北度至魏，虽还没有译出十卷《楞伽经》，然传说：达磨受到菩提流支门下的不断毒害。而僧可的弘通达磨禅法，「魏境文学多不齿之」。达磨禅与宋译《楞伽经》相应，与菩提流支的十卷《楞伽经》有著隔碍，这应该是了解达磨禅法的关要。后代禅宗所传的术语，有关于《楞伽经》的，也都用四卷而不取十卷，如：

宋译：

魏译：

如来禅

如来藏禅

宗通 说通

建立正法相 说建立正法相

说通 自宗通

建立说法相 建立如实法相

一切佛语心

诸佛说法教心

先佛所说

过去诸佛所说

二

《楞伽经》，被瑜伽唯识学者，列为六经之一。当然《楞伽经》到处都有与唯识宗义（与《摄大乘论》更相近）相合的，但根本大义，也许恰恰相反。《楞伽经》总是说「如来藏藏识心」，如来藏与阿赖耶——藏识，从相

关不离的见地去说明，所以曾被唯识学者评为「楞伽体用未明」。其实，楞伽法门是另有见地的，只是与唯识学不同罢了！主要的，《楞伽经》所说的阿赖耶识，有著真妄和合的意义（与《起信论》多少不同），这在宋译《楞伽经》，说得非常明白，如说：「如来藏……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏……自性无垢，毕竟清净。」识藏——阿赖耶识，是如来藏与杂染熏习（业相）的统一。阿赖耶识，由于杂染种习，当然现起根尘器界，因境界风动而现起七转识，似乎虚妄杂染，而自性还是本净的。所以，不能解说为：如来藏是性净，阿赖耶识是妄染，因为阿赖耶就是真净的。

阿赖耶识的真净，在《楞伽经》的心意意识章中，说到藏识与转识不一不异时说：「非（阿赖耶）自真相识灭，但业相灭；若自真相灭者，藏识则灭。」唐译与宋译同。宋译又有「覆彼真识」、「藏识真相」二句。魏译与唐译，都但是阿赖耶识。这可见，梵语的阿赖耶识，求那跋陀罗（宋译）是解说为：覆彼真相之识，藏彼真相之识的。换言之，由于无始来的虚伪恶习所熏，隐覆真净，如来藏也就名为阿赖耶识了。所以阿赖耶识有二义：自真相，业相。不灭的自真相，就是如来藏，所以《密严经》有「佛说如来藏，以为阿赖耶」的颂说。此外，宋译《楞伽》又有「合业生相，深入计著」二句，魏译作「业体相使缚故」。梵本的《楞伽经》，就作「业与真相」。这可见，经义是说：业相染著真相，随逐而转。可为阿赖耶识有二分的确证。

阿赖耶，译为藏。宋译一再译为「覆彼真识」、「藏识真相」，可见著重在覆藏、藏隐也就摄得真相。从这点去看，如宋译说：「略说有三种识，广说有八相。」三识是：真识、现识、分别事识，而魏译与唐译，都没有说到真识。又如宋译说（唐译同）「藏识海常住，境界风所动」，魏译就没有常住的意义。玄奘所译（见《成唯识论》），也只是「恒转」的意思。宋译对于阿赖耶识，特地点出「真识」、「常住」，也就是宋译《楞伽经》的著力处。宋译卷四说：「此如来藏识藏，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。」这应该联想到：求那跋陀罗所译的《胜鬘经》，所说「自性清净心，为客尘所染」一段。自性清净心（如来藏）为客尘所染，从在缠而本性清净说，名为如来藏；从自性清净而现为不净来

说，就是识藏。《楞伽经》处处说「如来藏藏识心」，理由就在于此。

这样看来，《楞伽经》的如来藏藏识说，与瑜伽唯识学，不能不说是距离很远的。

三

楞伽法门，一般看作唯心的法门。《楞伽经》到处宣说唯心所现。阿赖耶识的显现一切，「如明镜持诸色像」，「水流处藏识转识浪生」。但佛说唯心所现，不像一般唯心论者，将全部精力去说明怎样的唯心所现。唯心论者，不但是玄奘的唯识系，就是菩提流支的地论系，真谛的摄论系，属于无著世亲的瑜伽学者，都不免著重于建立。而且特重于「依心立境」、「境无心有」的立场。所说的心，又正是虚妄分别的心识。这与《楞伽经》，尤其是宋译《楞伽经》，是不相应的。这不是说《楞伽经》不说唯心所现、没有安立心境，而是说意趣的、重心的不同。著重于唯心所现的安立，是外向的；到极端，徒重于事理的说明精严，而忽略佛说唯心的意趣所在。而《楞伽经》，意趣是内向的；唯心所现，为观察的方便，而著重于导入超越唯心的自觉自证。所以，唯心所现不是法门的宗极。说得最明显的，如说「采集业说心，开悟诸凡夫」；「若说真实者，彼心无真实」；「言说别施行，真实离名字；分别应初业，修行示真实。真实自悟处，觉想所觉离，此为佛子说。愚者广分别，种种皆如幻，虽现无真实」。这可知，大乘法门的唯心所现，还是为愚夫的方便安立，而佛法的第一义、究竟，是自证的真实，是离心意意识的自觉圣智。

唯心所现，不是究竟的真实，宋译是明确的宣示，而魏与唐译每不同。如宋译说「如实处见一切法者，谓超自心现量」；魏译作「云何住如实见？谓入自心见诸法故」；唐译作「见一切法如实处者，谓能了达唯心所现」。然从上引文而论，宋译是更妥当的。因此，宋译每有唯心非实的教说，而魏译却不同。如宋译说「受想悉寂灭，亦无有心量（唯心的异译）」；魏译作「无想定灭尽，亦皆心中无」。宋译说「超度诸心量，如来智清净」；魏译作「能入唯是心，智慧无垢相」。《楞伽经》说唯心，而著重于超越唯心，

宋译是特重于此，这应是达磨禅的重视宋译《楞伽经》的理由吧！

这一浅深的差别，又见于报佛及法佛的不同，如说：「法依佛（即报佛）说：一切法入自相共相，自心现，习气因……。法佛者，离心自性相，自觉圣所缘境界建立施作。」这是说唯心所现，种种如幻，还是报佛的说法，而不是法佛。又见于宗通及说通，如说：「说通者，谓随众生心之所应，为说种种众具契经，是名说通。自宗通者，谓修行者，离自心现种种妄想，谓不堕一异俱不俱品，超度一切心意意识……。说者授童蒙，宗为修行者。」从佛法的一贯性说，这是由浅而深的次第；约修行来说，也就是从观察义禅、攀缘如禅，到如来禅的自觉圣智境界。但在别对初学与久行，童蒙与修行者来说，自不妨有直示如来禅的教授。禅观的次第，略列如下：

观察义禅——观唯心所现（似义显现），法无我性。

攀缘如禅——观真如，离我法妄想，空无我性的影像还在。

如来禅————离空无我相，现证如实（甚深空空义，愚夫不能了。……自觉圣智子，实际我所说）。

四

唯心所现的心，梵语质多，就是平常所说的「集起心」。集起心与意及意识，在自觉现证中，是超越泯绝了的。所以佛说唯心所现，要人觉了一切为唯心所现的，不取著于唯心所现，境空心寂而契入于寂静（宋译作「无受」、「无所有」）的如实。所以，《解深密经》以不见阿陀那、不见心，为心意识秘密善巧；而《楞伽经》常说「离心意意识」。此外，《楞伽经》更提到「大乘诸度门，诸佛心第一」；「此是过去未来现在诸如来应供等正觉性自性第一义心」；「成真实相，一切佛语心」；「成自性如来藏心」。此心，梵语纥伐耶，旧译作肝栗大。这是「如树木心，非念虑心」。这如树木的中心，最坚实的，与一般所说的「核心」、「心髓」一样。如来藏心、自性清净心，都是这样的真实心，是不可从思虑分别，或集起心的意义去理解的。这是如、法性、实际、法无我性等异名。由于唯心论的方便安立，摄一切法为集起心——阿赖耶识所幻现，从此去体悟法性的本净，所以说为心性本净。

这就是藏识的自真相，或者名真识（识的真实分）。但此真实心，不可作分别觉解想的，也不是唯心所现的心。如以平常的心为主，分作真心、妄心去理解，真实心才被看作灵觉的，或者要从见闻觉知中去体认了！

五

《楞伽经》与达磨禅的关系，一般都著重于《楞伽经》的著重离名离想、离妄想自性，虽安立百八句，而宗归于「悉檀（宗）离言说」。这些，当然是可以说明《楞伽经》与达磨禅的关系，但上文所引述的，更可以看出二者间的关系。

达磨禅的古典记载，要推《二入四行论》。二入中的理入，是从禅思去证入真理。如说：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍妄归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。」此理，又说为「性净之理」。从藉教悟宗，到舍妄归真，是从闻思（不一定研究经教，从师长开示而解了，也是闻思）去悟解佛法的宗要。然后凝住壁观，从禅观去体证本净的真性。这与一切大乘禅观的不离言教，并无差别。藉教悟宗，最足以说明达磨禅著重宗通的修证，而又以《楞伽经》授慧可的传说。由于达磨禅（宗）离言离想，这才修改「不随他教」为「更不随于言教」（见《楞伽师资记》），然后演化为不立文字的禅风。不知道「不随他教」，只是大乘经中「不由他（教而）悟」，「悟不由他」，自觉自证的意思。并不是说：离却语言文字去修行。

达磨传禅，以《楞伽经》授慧可。所说的藉教悟宗，只是「含生同一真性」、「性净之理」，并不以唯心为悟处。这惟有从宋译《楞伽经》的特重藏识真相、真识，超越心量（如经说「觉知自心现量，不著外性，离于四句，见如实处」），真实、实际；以及「修行示真实」，「宗为修行者」的法门，才能看出两者的一致。后代禅者，多说「明心见性」，「自心是佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，「自己心灵体离断常」，「百千法门，同归方寸」，显然的对于「心」，大大的著重起来。禅宗所说的心，并不等于集起心，但如宗密所说——达磨是说心（见《禅源诸诠集都序》），就不免强

调了！反而，达磨门下，慧可的再传满禅师，就常常说：「诸佛说心，令知心相是虚妄法，今乃重加心相，深违佛意。」这正是《楞伽经》「若说真实者，彼心无真实」；「采集业说心（唐译作「言心起众相」），开悟诸凡夫」的注解。达磨禅以大乘唯心的《楞伽经》为证，而但说「真性」、「性净」，意在超越唯心，离心意意识，也即是自性清净的如来藏，无自无他，凡圣等一的真性。宋译《楞伽经》的译主——求那跋陀罗，是特别著重本性清净的如来藏；在所译的《楞伽经》中，更著重流露这点，这难怪达磨的传授宋译《楞伽经》了！

六

《楞伽经》说「非幻（是）惑（乱）因，不起过故」；「不应立宗分，谓一切法不生；如是一切法空，如是一切法无自性，不应立宗。大慧！然菩萨摩诃萨说一切法如幻梦」。立宗，是建立一切法的宗本。《楞伽经》立如幻宗，也就是依缘起法如幻立宗。如幻的一切法，离有非有，离觉所觉，离断常，离一异，就是幻性的真实，不是离幻而别说真性的。这与「非幻不灭」的真常宗不同。于如幻性离有无，而体见真常——生死即涅槃，烦恼即菩提，众生即佛——的体悟，便是达磨禅。如《高僧传》说：向居士问僧可，从幻化非真作问。僧可印证他，答复为：「本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠，无明智慧等无异，当知万法即皆如。」虽然，以空为遍计所执性空，《楞伽经》的如来藏禅，与缘起即空的般若宗小异；但著重离名离想的自证真性，超脱名相，在大乘三系中，实在比较与三论一系相近。这所以，僧可见栖霞山慧布（止观诠弟子），赞为：「破我除见，莫过此也！」等到禅流南土，从「三论之匠」茅山炅法师受学的牛头法融，后世就看作达磨禅的一流。从璧法师「听四经三论」的衡岳善伏，就从道信受禅了。而从安州暠法师听《大品》、三论的法冲，也就专依「南天竺一乘宗」来讲说《楞伽》。他说：「达磨禅师传（《楞伽经》）之南北，忘言忘念无得正观为宗。」无得正观四字，宛然三论学者口吻。而法冲的讲《楞伽经》，「前后敷弘，将二百遍，须便为引，曾未涉文，而通变适缘，寄势陶诱，得意如一，随言便异」。与兴皇朗的「适化无方，陶诱非一」，讲《中论》作三十余种势，有什么不

同？达磨禅本为体幻即真的禅风，在初期的开展中，与三论宗相融合，道宣指达磨禅为：「审其慕则，遣荡之志存焉。观其立言，罪福之宗两舍」，这简直就把他看作空宗了！然而，如来藏禅，由观唯心所现而悟入；如来藏、藏识的密切，到底使后代的禅风，更倾向于唯心的立场，而成为绝对唯心论的禅者。

卷006

东山法门的念佛禅

一 东山法门的兴起

达摩（磨）所传的禅，到初唐而忽然隆盛起来。被尊为四祖的道信，住蕲州（今湖北）黄梅县的破头山（约西元六二〇——六五一），会下有五百多人。到了弟子弘忍，也就是五祖，在破头山东（所以也称东山）的冯茂山，继续弘扬（六五二——六七四），学众多到七百多人，成为当时中国的禅学中心。杜朏的《传法宝纪》（七一三——），形容当时的盛况为：

「既受付嘱，令望所归。裾褛凑门，日增其倍。十余年间，道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过。」

达摩的禅门，到这时才成为中国禅学的主流。再经六祖慧能门下——荷泽，南岳、青原门下的阐扬，进一步而成为中国佛法的主流。在中国禅宗的发展中，被称为「东山法门」的五祖弘忍，是有重要贡献的！五祖并没有著作，现有炖煌出土的《导凡圣悟解脱宗修心要论》，署名「蕲州忍和上」，这也只是弟子们传述而撰集下来的。代表五祖禅的《修心要论》，主要为：

「夫言修道之体，自识当身本来清净，不生不灭，无有分别，自性圆满，清净之心；此是本师，乃胜念十方诸佛。」

「故知法要，守心第一。此守心者，乃是菩萨之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖。」

《修心要论》，大致代表了五祖的禅。然「东山法门」的面目，最好从五祖门人，分化一方的诸大弟子，所表见的禅风去理解。虽然五祖门下，悟入有浅深的不同，应机设化的方便也不必相同，但同承五祖的「东山法门」，在差别中应有共同的部分。从五祖门下的共同部分，来理解「东山法门」当时的情况，应该是更正确的。

五祖门人，有十大弟子，如《楞伽师资记》（七二〇顷）、《历代法宝记》（七七四——）、圭峰《圆觉经大疏钞》（八二三）卷三之下，都说到「一方人物」的十弟子。现在还多少可以考见的，有曹溪慧能、荆州神秀，这代表了「南宗」、「北宗」二大系。此外在四川的，还有资州智诜门下的「净众宗」、「宣什宗」。五祖门下，遍布于中国的东西南北，代表中唐时期的禅门。

二 文殊般若与一行三昧

《楞伽师资记》说：

「则天大圣皇后，问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。问：依何典诰？答曰：依《文殊说般若经》一行三昧。」

近代学者，对于禅宗史的研究，重视《楞伽经》与《金刚经》，甚至有人以《楞伽经》及《金刚经》，来区分禅的今古。这是以为：五祖以前，是楞伽禅系；到六祖，才以《金刚般若波罗蜜经》教人，成为般若禅系。其实，五祖与六祖，五祖与其他门人间，能统一而理解其真意义的，应该是《文殊说般若经》的「一行三昧」。《文殊说般若经》，现有三译：一、梁扶南三藏曼陀罗仙所译，名《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，分为二卷。二、梁扶南三藏僧伽婆罗所译，名《文殊师利所说般若波罗蜜经》，一卷。三、唐玄奘三藏所译，编入《大般若波罗蜜多经》第七会，名「曼殊室利分」，二卷。在这三译中，惟有曼陀罗仙的译本，有「一行三昧」一段，如说：

「如般若波罗蜜所说行，能速得阿耨多罗三藐三菩提。复有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多罗三藐三菩提。」

「佛言：法界一相，系缘法界，是名一行三昧。」

「欲入一行三昧者，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧。如法界缘，不退不坏不思议，无碍无相。」

「欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意。不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向。能于一佛念念相续，即是念中能见过去未来现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思议佛法等无分别，皆乘一如，成最正觉，悉具无量功德、无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。」

「一行三昧」，是般若与念佛的合一。修一行三昧的，先要「闻般若波罗蜜，如说修学」。在般若修学中，更修一行三昧，这是速疾成佛的法门。一行三昧是「系缘法界」的，即缘一法界的无分别相而修。这与一般的般若观照法界，有什么不同呢？一行三昧是以念佛为方便的。一行三昧的念佛，「不取相貌」，这是不观佛的相好，而是「专称名字」的。一心称念佛名，如能「于一佛念念相续」，就能见三世一切佛。「恒沙诸佛法界无差别」，一切佛都是「乘一如，成最正觉」的。所以这是「系缘法界」——「一如」而称名，也就是从持名念佛，而直入实相念佛的。这样念佛的「一行三昧」，与般若相应，是速疾成佛的法门。

梁真谛三藏，也是经扶南国而来的，比曼陀罗仙们，要迟三十多年。在传说为真谛所译的《大乘起信论》，也说到「一行三昧」：

「依是三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身，与众生身平等无二，即名一行三昧」。

《大乘起信论》在说明修习奢摩他（止）时，说到「一行三昧」。基于法界一相，而显示「佛身」、「众生身」的平等不二，这一念佛而契入法界性的法门，正如《维摩诘经》所说「观身实相，观佛亦然」；《阿閦佛国经》所说「如仁者上向见空，观阿閦佛，及诸弟子等并其佛刹，当如是」。以法界无差别为观，而契入生佛一如、身土一如。「一行三昧」的特性，与此相合，而是以称名念佛与观法界性为修的。神秀所传「东山法门」，宗于《文殊般若》的「一行三昧」，应重视这一特性——念佛、法性平等的合修。

这一特性，《传法宝纪》也明白说到：

「忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。」

忍，是五祖弘忍。如，是五祖的弟子，潞州法如。大通，是神秀。《传法宝纪》说：五祖及法如与神秀，开启的禅门，是这样教导的。「念佛名」、「净心」，这二者，就是教授修持的方便，正是《文殊所说般若经》中，「一行三昧」的修持方便。现在专从这两点，怎样的统一修持，来观察五祖门下分头弘化的禅门。

三 北宗的念佛、净心

先说北宗。在形式上，这是更近似「东山法门」的学派。一般以神秀为北宗。其实，神秀为北宗的代表人物，而北宗实为五祖门下，以嵩山为中心，而弘化于当时的政治中心——东（洛阳）西（长安）二京的禅系。神会秉承韶州慧能的禅风，以「南宗」为号召，黄河流域的五祖门下，也就被称为「北宗」了。这是五祖的大弟子们，神秀只是杰出的一位而已。从历史上看来，这一系中，以垂拱二年（六八六，五祖去世已十年了），法如在嵩山开法为始。法如于永昌元年（六八九）就去世了，所以不大著名。接著，神秀在荆州玉泉寺弘开禅法，门下盛极一时。久视元年（七〇〇），受则天帝的礼请进京，被推为「两京法主，三帝（则天，中宗，睿宗）国师」，受到了无比的崇敬。神秀弘禅的时代，为六九〇——七〇六年。五祖的又一位弟子，安州玄赜，也在景龙二年（七〇八），奉敕入西京，在东都广开禅法，约七二〇顷去世。在这一时期中，还有五祖弟子嵩山老安、隋州玄约、资州智诜，都被征召入京，在两京一带弘化。则天帝曾征请了八位禅师，大都是五祖门下。神秀的弟子中，义福、普寂，尤其是普寂，他奉则天的制命，代统本师神秀的法众。一直在京师弘化，一共三十多年，到开元二十七年（七三九）才去世。在当时的禅师中，享到了神秀那样的尊崇。普寂曾推神秀为六祖，自己为第七祖。这五十年，可说是北宗独占了北方禅门的时代。

北宗的禅风，过去只是从《坛经》的「时时勤拂拭」，及圭峰的《圆觉经大疏钞》，略知一二。近代由于炖煌写本，代表北宗的作品的发现，而逐

渐明了出来。代表北宗的作品，有关史传的《传法宝纪》、《楞伽师资记》而外，重要的有《大乘北宗论》、《大乘无生方便门》、《大乘五方便》（《宗教研究》新十四卷二号）、《无题》（大英博物馆 S 二五〇三）、《无题附赞禅门诗》。《大乘无生方便门》、《大乘五方便》、《无题》、《无题附赞禅门诗》，实为同一内容，只是传本不同——次第、详略、具阙的不同而已，为北宗当时传授禅法的一种记录。

代表这一禅门的，是「五方便」：一、总彰佛体——离念门，依《起信论》。二、开智慧门——不动门，依《法华经》（也通释《金刚经》、《维摩诘经》、《华严经》）。三、显不思议门，依《维摩诘经》。四、诸法正性门，依《思益经》。五、无碍解脱——了无异门，依《华严经》。《坛经》中说：

「又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置功。」

「此法门中坐禅，元不看心，亦不看净，亦不言（不）动。」

《坛经》所指责的，正是五方便中的前二门。看心看净，是离念门；不动不起，是不动门。这是北宗传授修持的法门；其余三门，只是以此解通大乘经义。所以圭峰称之为「拂尘看净，方便通经」。「不动门」，虽参合了《涅槃经》的闻不闻四句，而实则与《楞严经》有关。如说：

「和尚打木问言：闻声不？（弟子答：）闻。不动。」

「于耳根边证得闻慧，知六根本来不动。有声无声落谢常闻，常顺不动修行。以得此方便正定，即得圆寂，是大涅槃。」

这是根性常在不动的说明。和尚击木发声，问大家「闻声否」，与《楞严经》的击钟验常一样。从根（闻等）性不动用功，开智慧门，入佛知见。这部分搁下不谈。

北宗的传授，主要为总彰佛体——离念门。传授的前方便，是发愿、忏悔、受戒等。正授的方便，是这样：

「次各令结跏趺坐。

问（原作「同」）：佛子！心湛然不动，是没（什么）？言：净。佛子！诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地。

和（尚）击木，一时念佛。

和（尚）言：一切相总不得取相，所以《金刚经》云：『凡所有相，皆是虚妄』。看心若净，名净心地。莫卷缩身心！舒展身心，放旷远看，平等尽虚空看！

和（尚）问言：见何物？（佛）子云：一物不见。

和（尚）言：看净，细细看。即用净心眼，无边无涯际远看，（原有「和言问」三字，应是衍文）无障碍看！

和（尚）问：见何物？答：一物不见。

和（尚）言：向前远看，向后远看，四维上下一时平等看，尽虚空看。长用净心眼看，莫间断，亦不限多少看。使得者然（疑是「能」字）身心调，用无障碍。

和（尚）言：三点是何？（佛）子云：是佛（，见《涅槃经》，读为伊，代表佛大般涅槃。古人、现代的日本人，「佛」字每写作「仏」，就从此意义而来）。」

「是没是佛？佛心清净，离有离无，身心不起，常守真心。是没是真如？心不起心真如，色不起色真如。心真如故心解脱，色真如色解脱。心色俱离，即无一物，是大菩提树。

佛是西国梵语，此地往翻名为觉。所言觉义，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。于此法身，说名本觉。觉心初起，心无初相，远离微细念，了见心性性常（性常，疑是「常住」之误），名究竟觉。」

上来所引的，是《大乘无生方便门》文。这是当时传授禅法的实录。「和」是和尚，禅法的传授者。「子」是佛子，指来会受禅的大众。传授，采问答式：一面说，一面用功；一面问，一面答。在大家结跏趺坐后，和尚先

标举主题：「心湛然不动」，是什么？自己说：是「净」。这一「净」字，是北宗坐禅的要诀。所以接著说：「如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地。」原则的说，北宗是直示「净心」，顿成佛道的。「净」，只是「净心」。主题宣示已了，和尚把「法木」（如惊堂木一样。现在讲经、传戒，也还用木）一拍，大家一起念佛。念什么佛？怎样念佛，虽不大明了，而北宗的禅法方便，的确是先念佛的。

来参加传授禅法的大会，只是为了成佛。念佛虽只是口里称名，却是引心向佛。进一步，要坐禅了。佛是「觉」，是「心体离念」，也就是「湛然不动」的「净心」。所以要大家从「净心」下手用功。据北宗原意，不是要你执著一个「净心」，所以先引《金刚经》句，一切相都不得取。一切相不取不著，就是净心了。「看」，就是「观」，用「净心眼看」，上下、前后、四方，尽虚空看。依北宗的见解，我们的身心，是卷缩的，就是局限在小圈子里。所以用尽一切处看的方便，从身心透出，直观无边无际、无障无碍。如《无题》（大英博物馆 S 二五〇三）说：

「问：是没是净心体？答：觉性是净心体。比来不觉故心使我，今日觉悟故觉使心。所以使伊边看，向前向后，上下十方，静闹明暗，行住坐卧，俱看。故知觉即是主，心是使。所以学此使心方便，透看十方界，乃至无染，即是菩提路。」

坐了一回，也就是看了一回，和尚就问：见个什么？坐者说「一物不见」，就是「无一物」。一再问答，「一物不见」。尽虚空观而没有什么可得的，这就是系缘法界一相。然后和尚又问： 是什么？是佛。一转而直示净心即佛，所以说「佛心清净，离有离无」。看心看净，只是「离念门」，「无一物」是「大菩提树」（依此开花成果）。对于「佛」的开示，直引《大乘起信论》的「觉义」。觉是「心体离念」，「离念相……即是如来平等法身」。所以北宗是以「净」——无一物可得为方便；以「离念」成就「净心」，顿成佛道的。

这是传授方式。学者在平时，当然不用问答，只是念一回佛，然后摄心看净。初学到尽虚空看，也还是有次第（很像修四无量观，由小而大，由近而远）方便。到成就，就是证入。《楞伽师资记》传五祖弘忍说：

「尔坐时，平面端身正坐。宽放身心，尽空际远看一字（可能是佛字），自有次第。」

「若初心人攀缘多，且向心中看一字。」

「证后坐时，状若旷野泽中，迥处独一高山，山上露地坐。四顾远看，无有边畔。坐时，满世界，宽放身心，住佛境界。清净法身无有边畔，其状亦复如是。」

《文殊般若经》的「一行三昧」，专念佛名，系缘法界一相，能悟入众生与佛的法界无差别性。「一行三昧」的修持方便，是否与北宗一样，当然还待研究。然在形式上，「东山法门」以般若的「一行三昧」为宗，疾成佛道；北宗的修法，也可说最近似了！

四 净众与宣什宗

五祖门下，分化于现今四川省方面的，不在少数。现今所能知道的，有「净众」（或作净泉）、「保唐」、「宣什」——三派。保唐宗是不念佛的。这一派，形式上继承五祖弟子，而实受到南宗——曹溪禅的影响。净众与宣什，都没有详备的记录可考，现就可知的，略为叙述。

「净众」，继承五祖弟子资州智诜的法脉。智诜也曾应则天的礼请；回到资州（今四川资中县北）德纯寺，长安二年（七〇二）就去世了。弟子处寂（俗姓唐，人称唐和上）继承弘阐，开元二十年（七三二）去世。继承人为无相（俗姓金，新罗人，人称金和上），移住成都的净众寺，成「净众」一派。智诜与处寂的传禅方便，无可稽考。无相——净众的开法情形（称为「开缘」），如《历代法宝记》说：

「金和上每年十二月、正月，与四众百千万人受缘。严设道场，处高座说法。」

「先教引声念佛，尽一气念绝，声停，念讫云：无忆、无念、莫妄。无忆是戒，无念是定，莫妄是慧。此三句语，即是总持门。」

净众宗的「开缘」，据《圆觉经大疏钞》卷三，知道与当时的开戒一样。这是集合大众，而进行传授与短期的学习。所以「十二月、正月」，不是两次，而是从十二月到正月。大众集合后，先要修方等忏法，一七或二七。然后正授禅法，授时，先教大家引声念佛，也就是尽一口气而念。大概念了多少口气，声音停下来，开示禅法，总不离「无忆」、「无念」、「莫妄」三句。开示传授完了，接著就坐禅，如《圆觉经大疏钞》卷三之下说：

「授法了，便令言下息念坐禅。至于远方来者，或尼众、俗人之类，久住不得，亦直须一七、二七坐禅，然后随缘分散。」

「净众」的禅法，先引声念佛，然后息念坐禅。而禅的内容，不外乎「无忆、无念、莫妄」。从《文殊般若经》的「一行三昧」去看，这不外念佛，及以无忆无念莫妄的禅，而导入法界一相的境地。无相——金和上的禅法，无忆无念莫妄，是别有传承的，如《历代法宝记》说：

「我此三句语，是达摩祖师本传教法，不言是诜和上、唐和上所说。」

「我达摩祖师所传，此三句语是总持门。念不起是戒门，念不起是定门，念不起是慧门；无念即是戒定慧具足。」

金和上不认这三句为从智诜、处寂传来，而说是达磨传来。我以为：这是受到了曹溪禅的影响。如《坛经》说：

「悟此法者，即是无念无忆无著、莫起诳妄。」

「无忆、无念、莫起诳妄」，不就是「无忆、无念、莫妄」吗？金和上以无念为戒定慧具足，就是戒定慧等学。金和上弘禅的时代，与神会北上弘扬南宗的时代相当。在有关神会的作品中，没有「无忆、无念、莫妄」的开示。那时，手写秘本的《坛经》，金和上一定见到了，这才以达磨传来，与智诜、处寂不同，而以三句教人。

五祖门下的「宣什」宗，如《圆觉经大疏钞》卷三之下说：

「即南山念佛门禅宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上、阆州蕴玉、相如县尼一乘皆弘之。余不的知禀承师资照穆。」

「法名宣什」的意义不明，或是宗派的名称。宗派，或从地方得名，如「洪州宗」、「牛头宗」。或从寺院得名，如「荷泽宗」、「净众宗」、「保唐宗」。「宣什」，大致不出这二类。但在宗密时代，这一派的传承法系，已不能明确说明，只知道「从五祖下分出」而已。弘传这一宗的，有果州（今四川苍溪县）、阆州（今四川阆中县）、相如县。宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》中，也说到「果阆宣什」。这是弘化于四川嘉陵江上流的禅门。从他的传授仪式，与「净众」大同而论，这多少受有「净众」，或当时传戒的影响。

「宣什宗」的传授禅法，也如《圆觉经大疏钞》卷三之下说：

「初集众，礼忏等仪式，如金和上门下。」

「欲授法时，以传香为师资之信。」

「正授法时，先说法门道理、修行意趣。然后令一字念佛：初引声由（？）念，后渐渐没（低？）声，微声，乃至无声。送佛至意，意念犹麤，又送至心。念念存想，有佛恒在心中。乃至无想，尽（？）得道。」

「宣什」的传授，与「净众」一样，也是集众传授，而作短期的修习。在仪式中，「传香」是这一宗的特色。传授时，先开示法门道理，然后教授禅法。以念佛为方便：先念「一字佛」，就是只念一个「佛」字。在上面「北宗」中，也曾说「看一字」。在摄心入定的修习中，简单比复杂有效。五祖门下的念佛，大致是只念一「佛」字的。《圆觉经疏钞》原文，有些错字，但意义还可以了解。传授（即修持）的方法是：先引（长）声念；渐渐的低声念；再渐渐的微声念，声音轻到只有自己听到；再不用声音念，就是意想念佛（一「佛」字）。意想念还是粗的，更微细是心念。心，应指肉团心（通俗是以此为精神根源处的）。念念存想有佛在心里。这还是有想念的，更微细到想念不起，心佛不二，佛恒住心中，那就是得道开悟了。念佛与禅，「宣什」是真的统一起来。这一修法，是可用以摄心入定的。在大小乘中

，也有类似的修法。但只是这样，以为是得道了，有些人是不会同意的。

五 曹溪的南宗

五祖门下，最特出而予未来佛教以重大影响的，是曹溪慧能，也就是六祖。六祖所传，也还是「东山法门」（《宋高僧传．慧能传》）。代表曹溪禅的，是《坛经》。虽然近代学者异说纷纭，而足以代表曹溪禅风的，还只是《坛经》；《坛经》只是为后人添附一些而已（《坛经》问题，别论）。

《坛经》的主题，是说「摩诃般若波罗蜜」。《文殊说般若经》，曼陀罗仙所译的，正名《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》。经说修一行三昧，「当先闻般若波罗蜜，如说修学」。如从这一点看，六祖说「摩诃般若波罗蜜」，在五祖门下，并非创新，而是学有禀承的。上面说到，五祖门下传禅，一般是「念佛名」、「令净心」（不但北宗如此）。而《坛经》主体——大梵寺施法部分，也是传禅的记录，却是这样说：

「善知识！净心！念摩诃般若波罗蜜法。」

「总各各至心，与善知识说摩诃般若波罗蜜法。善知识虽念不解，慧能与说，各各听！」

「迷人口念，智者心行。……莫空口说！不修此行，非我弟子。」

六祖以「净心」（六祖自己「净神」良久，才说话）、「念摩诃般若波罗蜜」，教授弟子。念是口念的，六祖以念摩诃般若波罗蜜，代替了念佛。传说四祖道信，在吉州城被围困时，就劝大家「但念般若」（《续高僧传．道信传》）。「念般若」，在达摩禅系统中，道信已在提倡了。然念般若，如不解不行，是没有用的。真正的佛弟子，应该由念而解而实行的。上来五祖门下的念佛，并非称念佛名以求往生净土，主要是「佛」这个名词，代表了修行目标。念佛是念念在心，深求佛的实义，也就是启悟自己的觉性，自成佛道的。所以五祖门下所念的，是「一字佛」（《文殊说般若经》，作「一佛」）。在《坛经》中，不说佛而直指「般若」，如说：

「菩提般若之智，世人本自有之。即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。」

「般若」、「菩提」，是异名而实同的。依菩提而名为佛，也就是依般若而名为佛；佛与般若，本无差别。但在一般人的心目中，「佛」每解为外在的，十方三世佛，不免向外觅佛，或有求加持、求摄受的他力倾向。六祖禅的特色，是直探根本，将一切——发愿、忏悔、归依、佛，都直从自身去体见，从自身本有「菩提般若」中去悟得。如说到佛时，就说：

「三身在自法性，世人尽有，为迷不见，外觅三如来，不见自色身中三身佛。」

「凡夫不解，从日至日，受三归依戒。若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归。」

六祖重于自性佛，自归依佛，见自法性三身佛。而这就从念摩诃般若波罗蜜，开示本有般若而显示出来。所以，以「念般若」代「念佛」，外表上不同，而实际一致。进一步说，比形式的念「一字佛」，更得五祖禅的真意呢！

六祖也说到一行三昧，但与一般的见解，也不相同。《坛经》说：

「一行三昧中，于一切时中，行住坐卧，常直心是。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口说法直。不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法上无有执著，名一行三昧。迷人著法相，执一行三昧，直心坐不动，除妄不起心。」

《坛经》以「直心」为「一行三昧」，可说受到《起信论》的影响。《起信论》说：「直心，正念真如法故。」称「真如三昧」为「一行三昧」，也没有说到「念佛」。依《坛经》说：「直心」——行住坐卧，无不是「一行三昧」。这明显的，弹斥那「直心坐不动，除妄不起心」——重于坐禅，重于除妄的禅者。「东山法门」所弘传的「一行三昧」，一般以「念佛名」、「净心」为教。而实现净心成佛的方便，是坐禅、离念（除妄），形成念佛与净心形式的。六祖的「一行三昧」，与一般不同，但不一定与五祖禅不合。

「北宗」、「净众宗」、「宣什宗」，依「一行三昧」而念佛，都是「一字佛」，都不是求佛摄受，愿生净土的。六祖以「见自性自净，自修自作

，自性法身，自行佛行，自作自成佛道」为宗；念「般若」而不念「佛名」，当然不会说「往生净土」了。《坛经》有答韦使君疑问一则——念阿弥陀佛，能不能往生西方？六祖的答说中，指出「迷人念佛生彼，悟者自净其心」。有几句话说：

「心但无不净，西方去此不远。心起不净之心，念佛往生难到。」

「但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达！」

六祖彻底发挥了自净自作的自力说。对弥陀的悲愿摄受、念佛往生——他力佛教的特殊意趣，显然是不曾加以理会。从历史看来，四祖、五祖、六祖、六祖弟子的时代（六二〇——七七〇），一贯的是从自己身心，去自悟自修，自成佛道。六祖对往生净土的观点，有以为是为了破执。这是主观的解说，忽略了当时（一、二百年）的禅风。禅净合修，这是后人的调和，不是禅宗的原始意义。

这里想说到「保唐宗」的无住禅师（弘禅不久，约七六五——七七四），他批评向外求佛菩萨的人（《历代法宝记》）说：

「大德！佛在身心，文殊不远。妄念不生，即是见佛，何劳远去！……说偈：迷子浪波波，巡山礼土坡。文殊只没（这么）在，背佛觅弥陀。」

在形式上，无住是继承无相——金和上的衣法，而实际是别成「保唐」一派。圭峰《圆觉经大疏钞》（卷三之下），以无住为五祖门下老安（嵩山慧安）的再传弟子。然据无住弟子所作的《历代法宝记》说，并不如此。《历代法宝记》说：

（无住）「忽遇（老安的弟子）白衣居士陈楚璋……密契相知，默传心法。……三五年间，白衣修行。」

「天宝年间，忽闻范阳到次山有明和上，东京有神会和上，太原府有自在和上，并是第六祖师弟子，说顿教法。……遂往太原礼拜自在和上。自在和上说：净中无净相，即是真净佛性。和上（指无住）闻法已，心意快然。……（自在）老和上……便与削发披衣。」

无住从老安弟子陈楚璋得法，又从六祖弟子自在和上得法并出家。《历代法宝记》，认慧能为六祖，对神会也有良好影响。「保唐」有曹溪禅的特色，如批评「看净」的说：「法无垢净，云何看净？……看净即是垢。」论禅定说：「起心即是尘劳，动念即是魔网。只没（这么）闲，不沈不浮，不流不转，活鳞鳞，一切时中总是禅。」这一派，圭峰称之为「教行不拘」，对佛教所有事相——「礼忏、转读、画佛、写经，一切毁之，皆为妄想」。这是不用任何仪式；出家众在一起，也没有任何制度；连日常经济，也不去顾问的一派。这是著重理证的，受有曹溪禅的影响，而多少流于极端的学派。对佛教来说，不免引起破坏的副作用。与六祖门下有关，不向外求佛，所以附带的说在这里。

六 东山法门的原意

五祖门下传出的禅法，都是念佛名与坐禅相结合的。在弘传修习中，都成为定形的轨式、次第修习的历程。五祖禅门而流于这种形态，不是没有人感到失望，而发出慨叹的。杜朏的《传法宝纪》就说：

「至乎今之学者（对「念佛名令净心」），将为委巷之谈，不知为知，未得为得。念佛净心之方便，混此彼流（？）；真如法身之端倪，曾何髣髴！悲夫！岂悟念性本空，焉有念处（责念佛）！净性已寂，夫何净心（责净心）！念净都亡，自然满照。於戏！僧可有言曰：四世之后，变成名相，信矣！……今大通门人，法栋无挠，伏膺何远！裹足宜行，勉哉学流，光阴不弃也！」

杜朏是神秀弟子。对「念佛名」与「净心」，确认为五祖弘忍、神秀禅门化导的方便。但当时神秀门下的「念佛」与「净心」，形式化而渐失五祖禅的真意义，不免发出了「悲夫」、「於戏」的慨叹！末了几句，显然是勉励神秀弟子们的。《传法宝纪》的著作，一般论为开元初年（七一三——）作，约为六祖慧能在曹溪入灭前后。这是早在神会北上以前，北宗学者自觉禅风的蜕变，而对北宗的批评。

弘忍、法如、神秀，有「念佛名」、「令净心」的方便，与后来的北宗，应有多少不同的。另一位北宗学者净觉，曾从神秀、老安、玄赜三大师修学。从景龙二年（七〇八）起，从玄赜学了十余年，成为玄赜的入门弟子，玄赜曾以衣钵付嘱他。净觉在神龙元年（七〇五）——二十二岁，就作了一部《金刚般若理镜》。开元十五年（七二七），作了《注般若波罗蜜多心经》。李知非说他「由般若波罗蜜而得道」，是北宗中重视般若的大师。李知非《心经略序》，说净觉「三十余年居山学道」；又说「比在两京，广开禅法，王公道俗，归依者无数」。这是北宗极盛时代，义福、普寂以外的又一系。他著有《楞伽师资记》，是继承玄赜的《楞伽人法志》而作的，约七二〇年顷撰。《楞伽师资记》中，传说了四祖道信对「一行三昧」——「念佛名」、「令净心」的意见。净觉的出家学道，离四祖道信已五十多年。所传的道信禅法，不知根据什么？然距离并不太久。五祖及其门下，都重「一行三昧」，而五祖的禅，是禀承道信的，所以所传道信的意见，应有部分的真实性。净觉在《楞伽师资记》中，引用道信的《入道安心要方便法门》。这部禅法，内容相当丰富，也相当杂，这是有过补充与附加的。《入道安心要方便法门》发端说：

「我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一，又依《文殊说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」

这是标宗，提示了禅法的依据与宗要。在达磨禅（旧有的）用以印心的《楞伽经》外，又增《文殊说般若经》。以后五祖门下禅法的开展，都不离这一家法。如神秀「论《楞伽经》，玄理通快」；而对则天却说「依《文殊般若经》一行三昧」。《楞伽》与《般若》的合一，是始于道信的。原文在标宗后，引《文殊说般若经》「一行三昧」文，然后说：

「夫身心方寸，举足下足，常在道场。施为举动，皆是菩提。」

「除三毒心、攀缘心、觉观心，念佛心心相续，忽然澄寂，更无所缘念。《大品经》云：无所念者，是名念佛。何等名无所念？即念佛心，名无所念。离心无别有佛，离佛无别有心。念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？

识无形，佛无形，佛无相貌。若也知此道理，即是安心。常忆念佛，攀缘不起，则泯然无相，平等不二。入此位中，忆佛心谢。更不须征。即看此等心，即是如来真实法性之身。……如是等心，要令清净，常现在前，一切诸缘不能干乱。何以故？一切诸事，皆是如来一法身故。」

「略举安心，不可具尽。其中善巧，出自方寸。」

这部分，是《入道安心要方便法门》的根本。从念佛而契入「泯然无相，平等不二」的法界一相，就是「一行三昧」。念佛，是「佛无相貌」（经说：「不取相貌」）的；念佛而入无所念，即心即佛，为安心的方便。说到「看此等心」，「如是等心，要令清净」，也有「看心」、「看净」的意味。但这是在「忆佛心谢」，无所念而显的「净心」，这就是法身。「更不须征（推求）」，只是照顾自心，净心常现前就得。

「一行三昧」的修证，虽如上所说，但众生的根性不一，所以从「念佛」而契入一法界性，情形也有多少不同，该论又说：

「云何能得悟解法相，心得明净？」

「信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计心，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱，直任运；亦不令去，亦不令住，独一清净，究竟处心自明净。」

「或可谛看心，即得明净，心如明镜。或可一年，心更（便？）明净。或可三、五年，心更（便？）明净。」

「或可因人为说，即悟解。或可永不须说，得解。」

「为学者取悟不同，有如此差别。今略出根缘不同，为人师者，善须识别。」

不同的安心方便中，有的是「不看心」、「不看净」、「不念佛」，只是「直任运」，心就自然明净。这与六祖的「不看心」、「不看净」、「不念佛」，有著非常的近似。在七二〇年顷，从神秀、老安、玄赜所传，从四祖以来的禅门，有不看心、不看净、不念佛的存在。在岭南的六祖，直提顿教，只是四祖以来，深彻而简易的部分，给予特别的倡导而已。从杜朏与净

觉的撰述中，坚定的相信，五祖弘忍所传的禅法，不只是「念佛名」、「令净心」，「看心」、「看净」那一类型的。在这自心是佛的立场，对于一般念佛、求往生净土的方便，四祖与六祖所说，自然归于一致（其实北宗等都是一样的），如《入道安心要方便法门》说：

「问：用向西方不？」

「信曰：若知心本来清净，不生不灭，究竟清净，即是净佛国土，更不须向西方。……为钝根众生，令向西方，不为利根人也。」

《入道安心要方便法门》，后安立五门，第五门为「守一不移」。传为五祖所说的《修心要论》，就是宣说「守心第一」。这样的「守心第一」，禅风渐倾向于常坐，发展而成为北宗的「直坐不动」、「除妄不起」。然而，四祖、五祖所传，是不限于此的。

七 结说

再想说明两点，作本文的结论。

一、从上来的叙述，可见南宗与北宗的分立，都是渊源于黄梅，而且是始于道信的。道信以《文殊说般若经》「一行三昧」为方便，实为此后禅门开展的重要根源。天台学者荆溪湛然（七一一——七八二），在《止观辅行传弘决》（卷二之一）也说：

「信禅师元用此经（《文殊说般若经》）以为心要。后人承用，情见不同，致使江表京河，禅宗乖互。」

这一说明，极为精确！《文殊说般若经》的「一行三昧」，智者在《摩诃止观》，明四种三昧，就引用以说明「常坐三昧」。这部经从梁代译出以来，影响极为广泛。《起信论》引用他，智者引用他；以「念佛」、「观心」，作为即心即佛方便的道信，也引用这部经。道信是达摩禅大发展的重要关键。传说：道信在黄梅双峰以前，曾「留止庐山大林寺，……又经十年」（《续高僧传．道信传》）。大林寺，是智者门人智锴（六一〇卒）开山的。道信到大林寺，约为智锴晚年。一住十年，对天台的禅法，多少会有影响的。道信在达摩禅的本质上，开展「一行三昧」的安心方便，而禅门大大的兴盛

起来。一行三昧，在四祖、五祖时代，是应机而顿渐浅深不一的。「法受双峰」的慧忠，也还是「论顿也不留朕迹，语渐也返常合道」（《宋高僧传．慧忠传》）。活泼泼的「一行三昧」，到了五祖门下，逐渐分流而形成对立。

二、四祖、五祖、六祖，凡自认达摩系的禅，「念佛」、「净心」的方便，极为普遍，也有「不念佛」、「不看心」、「不看净」的。然有一共同点，即从自心中自净成佛道。「念佛」，浅的是称念佛名（一字佛），深的是离念或无念就是佛。「念佛」是自力，而不是仰凭佛力以求往生净土的。金陵法持，传说为弘忍弟子，有净土的倾向。如《净土往生传》卷中说：

「法持……依黄梅忍大师得心焉。……持于净土，以系于念，凡九年，俯仰进止，必资观想。」

被称为五祖十大弟子之一的法持，晚年专心于净土的观想，倾向于他力的念佛。从唐代（中唐以上）禅宗的各派来看，这是多少感到奇突的。依《宋高僧传》、《景德传灯录》，说法持为十弟子之一，是五祖对玄赜说的。然检玄赜的弟子净觉，依玄赜《楞伽人法志》，而作的《楞伽师资记》，所说十弟子中，并没有法持。《历代法宝记》所说黄梅十弟子，也没有法持。虽然迟一些，圭峰已说到金陵法持，但这到底是变化了的传说，不足为据。从当时「一行三昧」的念佛来说，法持是不属于这一法系的。禅宗对念佛的原始见解，一贯是自力的，作为即心即佛之方便的。从「东山法门与念佛」的研究中，得到了这一明确的结论。