淨土與禪

印順法師

卷001

淨土新論

——民國四十年冬在香港青山淨業林說——

一 淨土在佛法中的意義

淨土的信仰，在佛法中，為一極重要的法門。它在佛法中的意義與價值，學佛人是應該知道的。一般人聽說淨土，就想到西方的極樂淨土、阿彌陀佛、念佛往生。然佛教的淨土與念佛，不單是西方淨土，也不單是稱念佛名。特重彌陀淨土，持名念佛，是中國佛教，是承西域傳來而發展完成的。現在，從全體佛法的觀點，通泛的加以條理的說明。

我時常說：「戒律與淨土，不應獨立成宗。」這如太虛大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇。」戒律是三乘共同的基礎，不論在家出家的學者，都離不開戒律。淨土為大小乘人所共仰共趨的理想界，如天台、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，弘揚淨土。這是佛教的共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專弘一端的看法，當然會多少不同。

先說淨土的意義。土，梵語 k□etra，或略譯為剎。剎土，即世界或地方。淨土，即清淨的地方。淨，是無染污、無垢穢的，有消極與積極二義。佛法說淨，每是對治雜染的，如無垢、無漏、空，都重於否定。然沒有染污，即應有清淨的：如沒有煩惱而有智慧；沒有瞋恚而有慈悲；沒有雜染過失而有清淨功德。這樣，淨的內容，是含有積極性的。所以淨是一塵不染的無染污，也就是功德莊嚴。

西洋學者，說「真」、「美」、「善」；或約宗教的意義而加一「聖」。真，佛法是非常重視的，如說實相、真如、勝義。善，是道德的行為，即佛法所修的種種功德行。美，在佛法中，似乎不重要。如美妙的顏色、音聲，每被指責為五欲境界而予以呵斥的。其實，佛法的清淨，實含攝得美妙與聖潔的意義。西洋學者，以為聖是真美善的統一，而有超越性的。佛法中，離錯誤的認識即真；離罪惡的行為即善；離染污的清淨即美。而此「淨」，也即能表達真美善的統一，又是超越世俗一般的。宗教的弘揚在世間，要求（認識的）真，要求（意志的）善，更要有含攝得合理化的藝術性的（情感性的）美滿生活。在過去，佛教的音樂、圖畫、譬喻文學、佛像雕刻、塔廟建築等，在佛教的發展中，都是非常重要的。佛教的流行人間，必須理智與情意並重，適合眾生的要求，才能得合理的發展。偏於理智，冷冰冰的生活，每不免枯寂；偏於情感，熱烘烘的生活，又易於放逸，失卻人生的正軌。唯有智情融合而統一，生活才有意義，才能淨化人性而成賢成聖。佛法的莊嚴或嚴淨，實有非常的意義。佛學的研究者，特別是阿毘達磨論師，每忽略了這一意義。如從譬喻者、大乘學者，佛法流行世間來說，即能肯定嚴淨的偉大意義。

淨土，即清淨的地方，或莊嚴淨妙的世界。佛法實可總結它的精義為「淨」，淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。《阿含經》中說「心清淨故，眾生清淨」；大乘更說「心淨則土淨」。所以我曾說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本。」聲聞乘所重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，而顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生清淨，還要剎土清淨。有眾生就有環境，如鳥有鳥的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活動場所。眾生為正報，世界為依報，依即依止而活動的地方。如學佛而專重自身的清淨，即與聲聞乘同。從自身清淨，而更求剎土的清淨（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色。所以，學大乘法，要從兩方面學，即修福德與智慧。約偏勝說，福德能感成世界清淨，智慧能做到身心清淨。離福而修慧，離慧而修福，是不像大乘根器的。有不修福的阿羅漢，不會有不修福德的佛菩薩。大乘學者，從這二方

面去修學，如得了無生法忍，菩薩所要做的利他工作，也就是：一、「成就眾生」；二、「莊嚴淨土」。使有五乘善根的眾生，都能成就善法，或得清淨解脫；並使所依的世間，也轉化為清淨。這是菩薩為他的二大任務。修福修慧，也是依此淨化眾生與世界為目的的。這樣，到了成佛，就得二圓滿：一、法身圓滿，二、淨土圓滿，眾生有依報，佛也有依報，一切達到理想的圓滿，才是真正成佛。了解此，就知淨土思想與大乘佛教，實有不可分離的關係。淨土的信仰，不可誹撥；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。但如何修淨土？如何實現淨土？還得審慎的研究！

二 淨土的類別

「淨土為三乘共趨」，是各式各樣的，大乘只是特別發揚而已。淨土在佛法中，是貫徹一般的。所以可分三類，即五乘共的、三乘共的、大乘不共的。

一、五乘共土：這不僅是佛法的，一般世間人，都可有此淨土思想。在印度，如四洲中的北俱盧洲，梵語鬱怛羅俱盧，是無上福樂的意義，即頂有福報頂快樂的地方。印度人，都承認有此世界。在中國，儒道所傳的思想中，也有同一意境的說明。

二、三乘共土：這是佛法大小乘所共說的，最顯著的，即兜率淨土。佛在人間成佛以前，最後身菩薩，在兜率天，從此而降誕人間的。釋迦佛是如此，將來彌勒佛也是如此。兜率內院，為最後身菩薩所依止的地方，經常為天眾及聖者們說法。天宮——天國，本來就是極莊嚴的；有最後身菩薩說法，比一般的天國就更好了，這是一切聲聞學者所共說的。從聲聞佛教編集的教典看，彌勒當來下生，實現人間淨土，為佛徒仰望的目標。彌勒在兜率天的情形，將來如何下生，這在《彌勒上生經》、《彌勒下生經》等，都有詳細的說明。除一般共傳的彌勒淨土外，與有部、犢子部有關的《正法念處經》，說夜摩天有善時鵝王菩薩，經常為天眾說法。天宮清淨，有菩薩說法，與彌勒兜率說法的思想是一樣的。《入大乘論》，引述大眾部的傳說：青眼如來，在光音——色界二禪天，為了教化菩薩，與無量聲聞大眾，無量百千

大劫，在天宮說法。還有分別說系中的法藏部說：在此世界的東北方，有難勝如來經常說法。又漢譯的《增一阿含經》，說到世界之東，有奇光如來說法，目犍連以神通到奇光如來處；此說也見於大乘經。這可見：各派聲聞學者，都含有此界天宮或他方佛土的思想。這比對於此界人間的穢惡不淨，有清淨世界，有佛菩薩經常說法，都是具體而微的表達出大乘淨土的肖影。

三、大乘不共土：大乘不共的淨土，多得不可數量。古典而最有名的，是東方阿閦佛淨土、西方阿彌陀佛淨土；然其後，為中國佛弟子所重視的，與西方阿彌陀佛土相對，有東方藥師如來淨土，這都是他方的。後來，密宗傳說，此世界將出現香跋拉淨土。這都是大乘佛教所不共的，不見於聲聞佛教的傳說。

上來所說，或為世人所共知的，或為三乘所共知的，或為大乘者所共信的。在大乘不共的佛土中，如約修行的境界淺深來說，還可分為四類：(一)、凡聖共土：有凡夫也有聖人。(二)、大小共土：沒有凡夫。這是聲聞、辟支佛、大力菩薩同得意生身所依托的世界；天台宗稱此為方便有餘土。《法華經》說：聲聞入涅槃，到另一國土，將來授記作佛。這另一國土，就是意生身的淨土。依《楞伽經》說，這應是與有心地菩薩——有相有功用行菩薩，同得三昧樂正受意生身所得的淨土。(三)、菩薩不共土，或可稱為佛與菩薩共土。這一類淨土，與聲聞不共；天台宗名此為實報莊嚴土，《密嚴經》名為密嚴淨土。秘密（不可思議）莊嚴，為菩薩不共二乘的淨土。(四)、佛果所得的不共土，如《仁王經》說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」這或名法性土，天台宗稱此為常寂光淨土。名稱、地位，各家或有不同；大體上，都是有此四級分別的。然大乘經中所說的佛淨土，並不這樣明顯的判別。如西方極樂淨土，有看為凡聖共的；有看為大小共的；有以為凡夫是示現的，聲聞是約宿因而說，現在都是菩薩。究屬何土，實不必限定，因為經文也有互相出入的地方。然約修證淺深來說所依的淨土，確乎可分四級。凡聖同的，可通攝五乘共；大小同的，可通攝三乘共；佛菩薩共的，或唯佛淨土，為大乘不共。

這樣的類別，即說明淨土一門，為佛法——甚至可說為人類的共同的企求，不過大乘中特別隆盛。修學大乘佛法，不應當輕視世界的清淨要求。應該記著：只重身心清淨，所以小乘不能達到究竟；由於大乘能清淨身心、莊嚴世界，才能達到究竟圓滿的地步。

三 淨土的一般情況

一 自然界的淨化

淨土，是理想的世界，依眾生的根性、社會文化的不同，傳出各式各樣的淨土。淨土，是全人類對於理想世界的企求；原是極自然的，也是最一般的。然佛教的淨土思想，從印度佛教文化中發展出來的，所說的淨土境界，當然是結合著——適應著印度的文化環境和他們的思想特徵，這是應該注意的一點！

論到佛教所說的淨土情況，不單是依報的大地，所以可分二方面來說：一、自然界的淨化，二、眾生界的淨化。

自然界的淨化，可有四點特徵。一、平坦：佛教的一切淨土中，不曾說有山陵丘阜及大海江河，甚至沒有荊棘沙礫。佛教在印度的發展環境——恒河流域，是大平原，在古聖的意境中，山河是隔礙而多生災難的，因此有大平原的淨土意境。如慣常於山國或海島的邊地，對山、海發生興趣，也許描寫淨土為蓬萊仙島、姑射仙山了。二、整齊：印度文化的特性，是求均衡發展的。所以表現於東西南北四維上下，是一樣的，顯著特別整齊。如淨土中的樹木，總是枝枝相對、葉葉相當的。一行一行的寶樹，高低距離，非常整齊，與富有均衡美的圖案畫一樣，這是佛經淨土美的特徵。中國人對自然美的觀念就不同了，表現於山水畫等，都是參差變化的，少有均衡的整齊的描寫。三、潔淨：淨土中是沒有塵穢的，一塵不染。連池沼的水底，也是金沙而不是塵滓。四、富麗：如金沙布地、七寶所成，極其富麗堂皇。一般人說，印度文化或佛教文化，是偏於唯心的。然從大乘佛經看來，決不如此。淨土所表現的，對於自然的物質界，是怎樣的豐富充實！聲聞佛教，重於少欲知足；而大乘，即從少欲知足的心境中，積極的發展富麗堂皇、恢宏博大的

莊嚴，毫無窮苦貧乏的意象。如說到樹木、殿堂、樓閣等時，都是說金、銀、琉璃、玻璃、硨磲、赤珠、瑪瑙等眾寶合成。我們要了解，這是學佛者意境的忠實描寫。

從差別的事相說：一、淨土是富有園林美的：如寶樹成行、寶花怒放、果實纍纍、池沼陂塘等等。淨土裡，沒有獸類，但有飛鳥，鳥類是美麗而善於歌唱的，如白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利等。淨土的境界，活像一偉大的公園。二、淨土又富有建築美：如淨土的道路平坦、光滑、寬廣、正直；如在近代的大都市住過，也許多少可以理解。路旁有樹，與現代化的馬路，也極為相像。淨土中有樓閣，四面欄楯，莊嚴富麗。又有浴池，這在熱帶民族看來，是極重要的。用來莊嚴樓閣的，如寶鈴，及幢、幡、寶蓋、羅網等。由這些物質的布置點綴看來，淨土是極盡了五欲之樂的。如花木園林，到處是芳香。淨土中有光明而沒有黑暗；一切是美麗的色彩。鳥聲、鈴聲、風聲、水聲，都是美妙的音樂；一切是微妙的、節奏的樂曲。還有，淨土中的道路、住處，如兜羅綿，柔軟舒適：現代的彈簧床、沙發椅之類，也許有點類似。這些，是屬於自然界的淨化。這個世界，如單純的物質美，由於科學的進步，是可能實現一部分的。

二 眾生界的淨化

淨土，不但是自然界的淨美，還有眾生界的淨化，也即是社會的淨化。這又可從三方面說。一、經濟生活的淨化：如經濟生活不解決，就是身在最繁華的都市，也是無窮苦痛。因此，淨土中，特別說到有關物質生活的衣、食、住、娛樂等事。在淨土中，「各取所需，各得所適」。資生的物質，不是屬於某人或某些人的，一切屬於一切大家所共有共享的（世間也有理想的「各盡所能，各取所需」的社會主義的社會）。淨土中，物質的享受，都是隨心所樂而受用的，沒有巧取、豪奪、佔有、私蓄的現象。關於物質的經濟生活，應有二方面：(一)、生產，(二)、消費。在這二個問題中，消費比生產似更為困難，所以古人曾說「不患寡而患不均」。一般社會中，有些人享用的、積蓄的，超過了需要；有些人卻得不到合理的需要，這就是社會動亂的根源。即使遍地是物資，如分配得不合理，爭鬧還是不可免的，也許鬧得更

凶。所以佛教的淨土中，特別重視消費的均衡、滿足。科學進步，如社會能得合理的革新，人人工作二、三小時，或者不需要這麼久，而人人的生活都可以豐滿了。真能達到世間的大同境地，也可以說是佛教淨土的部分實現。所以太虛大師說：政治上的無政府的社會主義，與佛教的思想，極為相近。

二、人群生活的淨化：第一、離男女的家：佛教的淨土，有二類：一是共五乘的人間淨土，如將來的彌勒淨土，北俱盧洲，這都是有男女的。一是不共的大乘淨土，是沒有男女差別的。有男有女的淨土，以北俱盧洲為例，也沒有男女互相佔有的俗習。依佛法說，一切衣食住等資生物，都不應據為私有的。「家」，是以夫婦的互相佔有為基礎，而促成私有經濟的結合。有了家，世間就引生無邊的鬥爭苦痛。當然，根源還由於內心的煩惱。《佛法概論》引《起世因本經》等，在說到社會發展的時候，曾經談到：有了家，擴大為種族、國家，政治的相爭不已，都是源於經濟私有與男女的互相佔有。淨土的起碼條件，就是除掉這男女互相佔有的家；或有家的形式，而沒有私欲佔有的內容。第二、淨土是沒有種族界限的：我們這個世間，有種族歧視，如白種人瞧不起有色人種，如澳洲的苛刻限止有色人種入境。因種族的優越感，常演成種族的鬥爭，也是世間罪惡的一大根源。淨土是沒有這些差別的；生到淨土中的人，一律是金色的。印度的種族（var□a）一詞，原為「色」字，即從膚色及形色的差別而分成種族。佛教的淨土，沒有膚色的差別，即沒有種族界限的。狹隘的國家主義、種族主義，是罪惡世界而不是淨土。第三、淨土是沒有強弱分別的：所以沒有侵略、壓迫、欺侮等。學德高超的，也是以友好的態度，無代價的協助他人。所以淨土中，決沒有「強凌弱、眾暴寡」的事情。第四、沒有怨敵：經裡常說：諸上善人聚會一處。是和顏相向，彼此間如兄如弟、如姊如妹的。總之，淨土著重於群眾的和合共處，是超越了私有的家庭制度和狹隘的國家主義的。有友愛而沒有怨敵，這真是達到了天下一家、世界大同的地步。不然，就是把整個世界強力的變為一家，還不是「強凌弱、眾暴寡」而已，也就不像淨土了。

論到王，淨土也有二類：一類是有王的，如說彌勒當來下生的時候，有輪王治世。金輪聖王，不是憑藉武力而統治天下的。全由於思想的道德的感

化，使人類在理想的生活中，人人能和樂共處。這一類淨土，還是有政治組織的。第二類是無王的，這是大乘不共的淨土。佛稱為法王，這不是說佛陀統治淨土的群眾，而僅是在思想上、行為上，受佛的指導，以期達到更究竟更圓滿的境地。這一種淨土，沒有政治組織形態，近於一般所說的無政府主義。

三、身心的淨化：生在淨土中的，在諸上善人的教導下，人人是向前進步的。大家一致的以佛法——上成佛道、下度眾生為理想，照著佛所指引的道路去修學。離貪瞋癡，所以沒有老病死的苦痛。都能不退失菩提心，一心一意地，修學為利樂眾生而發心趣入大乘。

淨土有關於眾生界的淨化，平等與自由的特質，是必備的。但淨土的平等與自由，是著重於思想的教化。眾生身心的淨化，做到無我無我所；這決不是由於發展自我而從嚴密的統制中得來。從佛法的立場看，世間一般的思想，都是從我我所出發的，所以都難於達到理想的境地。佛教的淨土思想，是應人類的共同要求而出現的；而達到淨土的理想與方法，和世間一般的思想不同。即佛法是在無我無我所的磐石上，去實現自由平等的淨土。淨土的學者，應正確理解淨土的境界！

四 彌勒淨土

彌勒菩薩，當來下生成佛，這是佛法中所共認的。彌勒（Maitreya），華言慈。修因時，以慈心利他為出發點，所以以慈為姓。一般學佛人，都知道彌勒菩薩住兜率天，有兜率淨土；而不知彌勒的淨土，實在人間。彌勒，在未成佛前，居兜率天內院，這是天國的淨化。《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》，就是說明這個的。求生兜率淨土，目的在親近彌勒，將來好隨同彌勒一同來淨化的人間，以達到善根的成熟與解脫；不是因為兜率天如何快活。彌勒的淨土思想，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的。這如《彌勒下生經》所說。《彌勒下生經》，中國曾有五次翻譯。說到彌勒下生的時候，有輪王治世。彌勒在龍華樹下成佛，三會說法，教化眾生。人間淨土的實現，身心淨化的實現；這真俗、依正的雙重淨化，同時完成。佛弟子都

祝願彌勒菩薩早來人間，就因為這是人間淨土實現的時代。

彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土、他方的淨土。所以《佛法概論》說：淨土在他方、天國，還不如說在此人間的好。總之，彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。至於發願上生兜率，也還是為了與彌勒同來人間，重心仍在人間的淨土。

彌勒淨土的真意義，逐漸的被忽略；然人間淨土，依然是人類的共同要求，照樣的活躍於佛弟子的心中。這一發展，應先說明彌勒與「明月」有關。明月，是黑暗中的光明，與太陽的光明不同。清涼與光明，為佛弟子的理想。《彌勒大成佛經》讚頌彌勒說：「光明大三昧，無比功德人。」接著說：「南無滿月……一切智人。」這是以滿月的輝光，形容彌勒的確證。《彌勒菩薩所問經》也說：「遍照明三昧，普光明三昧，普遍照明三昧，寶月三昧，月燈三昧。」由此等文句，可證明彌勒與月光的關係。這象徵著此界是五濁惡世，苦痛充滿，惟有彌勒菩薩的慈濟，才是黑暗的光明；這難怪佛弟子祈求彌勒菩薩的人間淨土的實現了！這樣，可以說到月光童子或月光童子菩薩了。《月光童子經》，最初的譯本，是竺法護譯的。月光童子，傳說即是以火坑毒飯害佛的德護長者的兒子。月光童子或月光菩薩，與彌勒的思想相融合，所以有月光童子菩薩出世、天下太平的傳說。可斷為苻秦或姚秦時代所譯的（《月光童子經》異譯）《申日經》說：「月光童子當出於秦國，作聖君，受我經法，興隆道化。

」劉宋失譯的《佛說法滅盡經》，也有「月光出世，得相遭值，共興吾道五十二歲」的預記。月光童子的預言，於中國流行極廣。如梁僧祐的《出三藏記集．疑偽錄》，即載有《觀月光菩薩記》、《佛鉢記》、《彌勒下教》等書。隋法經《眾經目錄》，更載有《首羅比丘見月光菩薩經》等。這些，都說到中國經過極度混亂，大火災，月光童子出現於世。這時候，天下奉行佛法，世界太平。雖說這是可疑的偽經，但原始的傳說，見於西來的譯典。而且這正可以說明，彌勒人間淨土的思想，是怎樣在中國廣大的佛教人間，

起著熱烈的盼望！到隋代，那連提梨耶舍譯（《月光童子經》異譯）的《德護長者經》即說：「此童子於閻浮提大隋國內作大國王。」這在佛弟子的心目中，隋文帝是有實現可能的，但在煬帝手中失敗了。唐菩提流志譯的《寶雨經》也說：「月光……第四、五百年中，法欲滅時，汝於此贍部洲，東北方摩訶支那國……為自在王。」這是意味著武則天的，但也不曾能發展完成。這種思想，還是永遠的存在於佛化中國的人民心中。

到盛唐以後，與外道的摩尼教相結合，孕育為「明王出世，天下太平」的思想（當時密宗的本尊，也都有稱為明王的）。到元末，發展為秘密組織，這就是歷史上有名的白蓮教。他們理想中的明王，與彌勒菩薩、月光童子出世的思想，還是一脈相承的。所以白蓮教也以天下大亂彌勒出世為號召。至於名為白蓮教，那是因為宋代，結白蓮社念佛，上至宰相，下至平民，到處非常普遍。但蓮社是求生西方，念阿彌陀佛的；白蓮教雖採取白蓮的名義，而希望彌勒下生、人間淨土出現。不過佛教的思想更衰落，融合外道思想，經過秘密組織，越來越神祕了！抗戰時期，貴州一位姓龔的，還自說是彌勒佛出世呢！彌勒人間淨土，給予中國人的影響極大。可惜的是：中國是儒家思想的天下，佛教不能實現政治的淨化；不能引淨土的思想而實現於人間、得到正常的發展。明代的朱元璋，曾經出家，又加入白蓮教。但朱元璋，雖為了生活無著，做過和尚，但缺少佛法的正當認識。所以在政治勝利的發展中，他結合了儒家的思想，背叛廣大人民的光明願望，漸與彌勒淨土的思想脫節。

朱元璋建立的政權，說極權比什麼都極權，說封建比任何一朝都封建。月光童子出世和彌勒下生的思想，千多年來的發展，鼓舞了中國人對於人間淨土的要求與實行，而一直受著家本位的文化的障礙，不曾實現。所以說彌勒淨土，必須理解這人間淨土的特性。有的把這人間淨土忘卻了，剩下求生兜率淨土的思想；以為求生兜率，比求生西方淨土要來得容易，這是沒有多大意義的教說。

五 彌陀中心的淨土觀

一 阿彌陀

古人說「諸經所讚，盡在彌陀」，這是的確的。大乘經廣說十方淨土，但特別著重西方阿彌陀佛的極樂淨土。阿彌陀的淨土，可說是大乘淨土思想的歸結。中國佛教特別弘揚西方淨土，這不是沒有理由的。依佛法說，佛法是平等的，一切佛所證悟的，福德、智慧、大悲、大願，一切是平等的。所以，如說阿彌陀佛立四十八願，或說彌陀特別與此土有緣，這都不過是方便說。那麼，為什麼在無邊的淨土中、無邊的佛中，大乘經特別讚歎西方淨土與阿彌陀佛？這是值得研究的。

梵語 amita，譯為無量。阿彌陀佛——無量佛的含義，應有通有別。通，指一切佛，即無量無數的佛。在佛法的弘傳中，無量佛的意義特殊化了，成為指方立向的、專指西方極樂世界的阿彌陀佛。這通別二義，雖沒有明文可證，但確是顯然可見的。今舉二部經來證明：一、《觀無量壽佛經》，這是專明觀西方極樂世界的依正莊嚴的。第九觀，觀阿彌陀佛的色身相好。於觀想成就時，經上說「見此事者，即見十方一切諸佛」；「作是觀者，名觀一切佛身」。意思是說，見阿彌陀佛，即是見十方一切諸佛。觀阿彌陀佛，即是觀十方一切諸佛。二、《般舟三昧經》，這也是專明阿彌陀佛的念佛三昧。本經一名《十方現在佛悉在前立定經》。修觀成時，經裡說：「現在諸佛悉在前立。」專觀阿彌陀佛，而見現在一切佛，這與《觀經》的「見此事者，即見十方諸佛」，完全一致。由此可見，觀阿彌陀——無量佛，即是觀一切佛。雖然以阿彌陀佛為一佛的專名，但對於這一切佛的通義，也還保存不失。阿彌陀，在一切佛中，首先得到名稱的優勢。這在大乘佛法的「一切即一，一即一切」的意義中，是容易理解的。阿彌陀佛的為人所特別讚歎弘傳，這是重要的理由。

在梵語 amita 的後面，附加 Abha —— amitābha，譯義即成無量光。無量光，是阿彌陀佛的一名。仔細研究起來，阿彌陀佛與太陽，是有關係的。印度的婆羅門教，有以太陽為崇拜對象的。佛法雖本無此說，然在大乘普應眾機的過程中，太陽崇拜的思想，也就方便的含攝到阿彌陀中。這是從那裡知道的呢？一、《觀無量壽佛經》，第一觀是落日觀；再從此逐次觀水，觀

地，觀園林、房屋，觀阿彌陀佛、觀音、勢至等。這即是以落日為根本曼荼羅；阿彌陀佛的依正莊嚴，即依太陽而生起顯現。「夕陽無限好，祇是近黃昏」，這是中國人的看法。在印度，落日作為光明的歸宿、依處看。太陽落山，不是沒有了，而是一切的光明，歸藏於此。明天的太陽東昇，即是依此為本而顯現的。佛法說涅槃為空寂、為寂滅、為本不生；於空寂、寂靜、無生中，起無邊化用。佛法是以寂滅為本性的；落日也是這樣，是光明藏，是一切光明的究極所依。二、《無量壽經》（即《大阿彌陀經》）說：禮敬阿彌陀佛，應當「向落日處」。所以，阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。

若在梵語 amita 後面，附加 Ayus —— amitāyus，譯義即是無量壽，這也是阿彌陀佛的一名。大乘經裡常說：佛是常住涅槃的，佛入涅槃，不是灰身泯智的沒有了，這和日落西山的意義一樣。所以佛的壽命，是無量無邊的。佛的常住、無量壽，也是一切佛所共同的。

總合的說，阿彌陀——無量，這是根本的，《般舟三昧經》如此。說為無量光，如《鼓音聲王陀羅尼經》的阿彌多婆耶。無量壽，如《無量壽經》。光是橫遍十方的，這如佛的智慧圓滿，無所不知。大乘經每於佛說法前，先放光，即是象徵慧光的遍照（波斯、印度宗教，都崇拜火光，也是看作生命延續的）。光明，在一般人看來，是象徵快樂、幸福、自由的。佛法的智慧光，即含攝福德莊嚴的一切自在、安樂。依世間說，世間都希望前途是光明的，是無限光明的。無限光明——幸福、安樂、自由的希望中，充滿了無限的安慰，這是人類的一致企求。無量壽，壽是生命的延續。眾生對於生命，有著永久的願望。因此，耶教教人歸依上帝得永生；道教教人求長生不老。人人有永恆生命的願望，這是外道神我說的特色。人類意識中的永恆存在的欲求，無論是否確實如此，但確是眾生的共欲。這在大乘佛法中，攝取而表現為佛不入涅槃的思想。不入涅槃，即是常住，也即是對於眾生要求無限生命的適應。佛的光明是橫遍十方的；佛的壽命是豎窮三際的。在無限的光明、無限的壽命中，既代表著一切諸佛的共同德性；又即能適應眾生無限光明與

壽命的要求。因此，阿彌陀，不但一切即一、一即一切的等於一切諸佛；而無限光明、無量壽命，確能成為一切人的最高崇拜。在後期的密宗的大日如來，也即是以太陽的光明遍照而形成的（太陽，在世俗中就是永恆的光明）。現代修持淨土的，每著重在極樂世界的金沙布地、七寶所成等，這在彌陀淨土的思想中，顯見是過於庸俗了。

無量，無量光，無量壽，為阿彌陀佛的主要意義。但在阿彌陀佛思想的流傳中，又與「阿彌唎都」相融合，如「拔一切業障得生淨土陀羅尼」（簡稱「往生咒」）所說的「阿彌唎都」。「阿彌唎都」（am□ta，或音譯為阿蜜嘌多），為印度傳說中的「不死藥」（中國人稱為仙丹），譯為甘露。佛法中用來比喻常住的涅槃，所以有「甘露味」、「甘露門」、「甘露道」、「甘露界」、「甘露雨」等名詞。阿彌唎都，音與阿彌陀相近；而意義又一向表示永恆的涅槃，與阿彌陀的意義相合。所以到密宗，就或稱為「阿彌唎都」了。

二 阿彌陀與阿閦

要理解阿彌陀佛的偉大，應從比較中去發明。今先從阿彌陀與阿閦的關係來說。在十方淨土中，有二處是古典而又重要的：一、東方的妙喜世界（或稱妙樂國土），有佛名阿閦——不動。二、西方的極樂世界，有佛名阿彌陀。阿閦佛土，與《大般若經》、《維摩詰經》等，有密切關係，著重在菩薩的廣大修行而智證如如。漢末，就有《阿閦佛國經》的譯本。經中說：此佛以廣大行願成就的世界，是非常清淨莊嚴的；阿閦佛般涅槃後，有香象菩薩位居補處。《般若經》著重菩薩大智，說到他方佛土，即以東方阿閦佛土、香象菩薩等為例。阿難及一切大眾，承如來力，見東方阿閦佛土。《維摩詰經》，發揚菩薩大行，莊嚴佛國。這在《維摩詰經》的〈見阿閦佛品〉，說到維摩詰是從阿閦佛土沒而來生此間的。時會大眾，以維摩詰力，見東方阿閦佛國。這是大乘初興於東方的古典的佛淨土。談到往生阿閦佛國的經典，還有許多，不過沒有阿彌陀佛極樂世界的普遍。求生阿閦佛土，雖不專重念佛，但也有說到，著重在勝義智慧的體證空寂——法身。如《維摩詰經》說到觀佛時說：「觀身實相，觀佛亦然。」《阿閦佛國經》也說：「如仁者上

向見（虛）空，觀阿閦佛及諸弟子等并其佛剎，當如是。」一切法如虛空，即一切是法性、法身；這是與般若的思想相應的。中國流行的大乘佛教，重視念佛及淨土，但對於這一方面，是太忽略了。

阿彌陀佛，可說與《華嚴經．入法界品》有關。〈入法界品〉末，普賢菩薩十大願王的導歸極樂，雖譯出極遲，但確是早有的思想。佛陀跋陀羅譯的《文殊師利發願經》，即〈普賢行願品〉的頌文。此外，如東晉譯的《文殊師利悔過經》、《三曼陀跋陀羅（普賢）菩薩經》，意義也與〈普賢行願品〉一樣：往生極樂世界。如「懺悔文」稱阿彌陀佛為「法界藏身阿彌陀佛」，《無量壽經》的列眾序德中，說具「普賢行」，這都可見阿彌陀佛與《華嚴經．入法界品》——〈普賢行願品〉的關係。《華嚴經》的〈入法界品〉，善財童子五十三參的第一位善知識，就是念佛法門。念佛的國土、名號、相好、降生、說法等，是從假相觀著手的，這與《般若經》及《觀阿閦佛國經》的著重在真空觀，見一切法如即見如來，法門多少不同。《華嚴經》「兼存有相說」，這與後起的密宗，及極樂淨土思想，都有深刻的關係。《維摩詰經》，一名《不可思議解脫經》。〈入法界品〉，名《大不可思議解脫經》，這也是極有意義，而值得注意的。

再綜合來說：有《月明童子經》，說月明菩薩，先發心修行求生阿閦佛國；從阿閦佛國沒，再生阿彌陀佛國。另有《決定總持經》，說到月施王供養辨積菩薩本生。這位辨積菩薩，即是東方世界阿閦佛；而月施王，即是西方阿彌陀佛。從這二部經看來，是先阿閦而後阿彌陀的。然《賢劫經》說：無憂悅音王，供養護持無限量寶音法師。法師即阿彌陀佛；王即阿閦佛；王的千子，即賢劫千佛。這於賢劫千佛以前，合明阿彌陀佛與阿閦佛；阿彌陀是先於阿閦的。東西二方所表現的淨土雖有不同，然從全體佛法說：阿閦譯為不動，表慈悲不瞋，常住於菩提心；依般若智，證真如理，這是重於發心及智證的。阿彌陀譯為無量，以菩薩無量的大願大行，如《華嚴經》所說的十大願行，莊嚴佛果功德；一切是無量不可思議。無量——無量壽、無量光，著重佛的果德。所以阿彌陀佛淨土，為佛果的究竟圓滿；阿閦佛淨土，為從菩薩發心得無生法忍。這二佛二淨土，一在東方，一在西方。如太陽是從

東方歸到西方的，而菩薩的修行，最初是悟證法性——發真菩提心，從此修行到成佛，也如太陽的從東到西。阿閦佛國，重在證真的如如見道。阿彌陀佛國，重在果德的光壽無量。這在密宗，東方阿閦為金剛部，金剛也是堅牢不動義。西方阿彌陀為蓮花部，也有莊嚴佛果的意義。所以，這一東一西的淨土，是說明了菩薩從初發心乃至成佛的完整的菩提道。也可解說為彌陀為本性智，而起阿閦的始覺（先彌陀而後阿閦）。但現在的念佛者，丟下阿閦佛的一邊，著重到西方的一邊，不知如來果德的無量，必要從菩薩智證的不動而來；惟有「以無所得」，才能「得無所礙」。忽略了理性的徹悟，即不能實現果德的一切。所以特重西方淨土，不能不專重依果德而起信。不解佛法真意的，不免與一般神教的唯重信仰一樣了。在大乘佛教的健全發展中、大乘行者的完整學程中，理智的徹悟與事相的圓滿，是二者不可缺一的。印度佛教，即漸有偏頗的傾向；中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。阿彌陀佛與淨土，幾乎婦孺咸知；而東方的阿閦佛國，幾乎無人聽見，聽見了也不知道是什麼。這是淨土思想的大損失！

三 阿彌陀與彌勒

阿彌陀佛有淨土，彌勒菩薩也有淨土，現在從這二種淨土的關係來說。前面曾談到，彌勒菩薩與月亮有關；阿彌陀佛與太陽有關。月亮和太陽的光明是不同的：阿彌陀佛如太陽的光明，是永恆的究竟的光明藏。彌勒菩薩如月亮的光明，月亮是在黑暗中救濟眾生的。西方淨土，代表著佛果的究竟的清淨莊嚴，彌勒淨土代表著在五濁惡世來實現理想的淨土。也可以說：西方淨土是他方淨土，容易被誤會作逃避現實；而彌勒淨土是即此世界而為淨土。阿彌陀佛是十方諸佛的特殊化；彌勒菩薩也是這樣的，雖不是十方諸佛的特殊化，然是此世界中一切佛的特殊化。這個世界，此時稱為賢劫，在賢劫中有千佛出世。《正法華經》說：「臨壽終時，面見千佛，不墮惡趣。於是壽終生兜率天。」命終的時候，面見千佛，即是賢劫千佛；生兜率天，即是往生彌勒淨土。依《觀無量壽佛經》等修阿彌陀佛觀，可見十方現在佛，生西

方極樂世界。而此界的賢劫千佛、淨土的實現，與兜率淨土相等。賢劫千佛，也是佛佛平等的。面見千佛、昇兜率天，如與見現在一切佛、生極樂國比觀，即容易明白。約佛果功德的究竟圓滿說，彌勒淨土是不如彌陀淨土的；約切身處世的現實世界說，賢劫中人，是希望這個世界的苦痛得到救濟，那麼月光童子出世與彌勒淨土，是更切合實際的。我們學佛，應求成佛的究竟圓滿；然對當時當地的要求淨化，也應該是正確而需要的。在這點上，彌勒淨土的信行，才有特別的意思！

四 阿彌陀與藥師佛

再把阿彌陀與藥師佛來合說：關於藥師佛，與密部有關係，先見於密部的《灌頂神咒經》。從藥師的名義說，表示佛為大醫王，救濟世間疾苦的。後來譯出的《藥師經》，如彌陀有四十八願，藥師如來有十二大願；有夜叉、羅剎為護法，這是早期的雜密（也稱事部）。在初期的大乘經中，是沒有他的地位的。此經譯到中國來，對於藥師佛的東方世界，中國人有一特殊意識，即東方是象徵著生長的地方，是代表生機的，故演變為現實人間的消災延壽。阿彌陀佛在西方，西方是代表秋天的，屬於肅殺之氣，是死亡的象徵。《淨土安樂集》，解釋阿彌陀淨土何以在西方時，即這樣說：「日出處名生，沒處名死。藉於死地，神明趣入，其相助便，是故法藏菩薩願成佛在西，悲接眾生。」故西方淨土為人死後的所生處。這樣，東方藥師佛，成了現生的消災延壽；西方的阿彌陀淨土，即成了死後的往生。這在中國人心中，有意無意間，成了一種很明顯的劃分。所以西方淨土盛行以後，佛法被人誤會為學佛即是學死。到此，阿彌陀佛的淨土思想，可說變了質。西方淨土，本是代表了——無量光無量壽的永恆與福樂的圓滿，這那裡是一般所想像的那樣！中國人特重西方淨土，也即是重佛德而忽略了菩薩的智證大行（阿閦佛國淨土）；又忽略了現實人間淨土（彌勒淨土）的信行；這已經是偏頗的發展了。等到與藥師淨土對論，彌陀淨土，也即被誤會作「等死」、「逃生」，這那裡是阿彌陀佛淨土的真義！阿彌陀佛淨土的信行者，應恢復繼承阿彌陀佛的固有精神！

六 佛土與眾生土

土，即世界或地方，有共同依託義。如說：個人業感的報身是不共；而山河大地等卻是共的，即共同能見、共同依託、共同受用。所以，依此世界的眾生，能互相增上、彼此損益。佛法是自力的，如《親友書》說：「生天及解脫，自力不由他。」又如俗說「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」，此可見佛法為徹底的自力論。但這專就有情業感的生死報體——根身說；若就眾生的扶塵根，及一切有情業增上力所成的器世間說，就不能如此了。眾生與眾生，在剎土的依託受用中，互相增上，互相損益；佛與眾生，在剎土中，也有增上攝益的作用。這樣，佛有淨土，攝化眾生，眾生仰承佛力而往生淨土，即不是不合理的。世間多有此類事例：如孟子小時候，孟母曾三遷住處，即深知環境的良好或窳惡，會影響身心。又如有些人，在某一環境裡，頗能活動；換一環境，就不行了。一般所說的環境能決定意志，也是有它部分的真實性。所以佛與眾生展轉增上的淨土說，確實是合理的。

《仁王經》說「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土」，這是約究竟圓滿的常寂光土說；就是最後身菩薩，還有一分業感異熟存在，所以不能與佛淨土相應。《大智度論》（一〇）說普賢菩薩「不可量，不可說，住處不可知」，也約法性遍一切土說。如約此淨土說，求生淨土的思想，是不會產生的。然而，佛不但究竟圓滿的安住最清淨法界中，於因中修菩薩行時，也確是以攝取淨土、攝化眾生為二大任務的。這是大乘行者，對於環境能影響意識，也有深刻了解的明證。菩薩莊嚴淨土，一方是由菩薩福德智慧所感得的應有勝德；一方也是為了攝化眾生，使眾生在良好的環境內，更能好好的修行，而莊嚴淨土。所以一法界中，本無佛無淨土可說；而適應眾生機感，卻確乎有佛有淨土，這是大乘的共義。

常寂光土，不攝化眾生，姑且不論。先說佛的受用淨土。佛以福智莊嚴，依世俗說勝義，佛也感得究竟圓滿的清淨土——十八圓滿土。分證真如的大地菩薩，生此佛淨土中。約佛為自受用淨土；約菩薩說，為佛的他受用淨土。自他受用淨土，經中本少分別。這樣的淨土中，唯是一乘法。約此淨土說，也無求生淨土的意義。因為這是菩薩分證真如必然而有的淨土，雖沒有佛那樣圓滿，而遍無差別，無此無彼。如要說為差別，那麼經中說「十方淨

土隨願往生」，也非一般眾生所能求得往生的。

經中所說，眾生發願求生的淨土，不是受用土，而是佛的應化淨土。應化土，適應眾生的機感，示現不同：有唯一乘而無三乘的，如阿彌陀淨土；有通化三乘，有菩薩，有聲聞、緣覺的，如阿閦佛土；有通化五乘的，不但有二乘、菩薩，還有人天乘的，如彌勒淨土——這都是淨土。但應化土不一定示現淨土，也可應化穢土；說三乘法的，如釋迦的示現娑婆國土。應化土有各式各樣的，都與眾生特別有關。然此應化土，究是佛土還是眾生土呢？世界，不是個人的，是共的。經說佛土，佛應化世界中，攝導眾生，所以說這是某某佛土。約世間說，這不但是佛的，也是眾生的。即眾生業感增上有此報土；而佛應化其中，即名佛的應化土。如釋迦示現此間的五乘穢土、彌勒成佛時的五乘淨土，眾生業感的因素，極為重要。但通化三乘，唯教一乘的淨土，即稍有不同。依大乘經說，佛為攝受眾生，現此清淨土，固然是佛的淨土。然菩薩在此淨土中，除上隨佛學外，也是為了攝引一分眾生同生淨土的。如極樂世界，不但有阿彌陀佛，還有大勢至等諸大菩薩。諸大菩薩，都是由自己的福慧、善根，與佛共同實現淨土的。這樣的淨土，以佛為主導，以大菩薩為助伴，而共同現成淨土；佛菩薩的悲願福德力，最為重要。其他未證真實的眾生，也來生淨土。如約眾生自身，是不夠的，這必須：一、佛的願力加持；二、眾生的三昧力；三、眾生的善根力成熟。能這樣，眾生也生淨土去了，這是《阿閦佛國經》中說的。佛菩薩成熟了的淨土，攝引一分眾生於中修行，是約佛與眾生展轉增上相攝說。所以，究竟的佛土，是佛而非眾生的。如釋迦剎土、彌勒淨土，雖也以善根力、願力而生，但主要是眾生業感土；佛應化其中，不過攝導一分有緣眾生而已。佛與眾生展轉增上相攝的淨土，是菩薩行因時，攝化一分同行同願者共所創造的，依此攝受一分眾生，使眾生也參加到淨土中來。這是淨土施教的真正意義，也是淨土的特色所在，如彌陀淨土、阿閦淨土等。

在佛土與眾生土中，還有菩薩淨土。證悟真如以上的菩薩，所有淨土，唯識家說是佛的他受用土。約菩薩說，即菩薩的自受用土。天台宗說是實報莊嚴土，與佛的清淨法界土，有一分共義，不過沒有究竟罷了！所以由菩薩

的福慧，與佛共同受用大乘法樂。可說佛受用土，也可說菩薩受用土。這樣，究竟的徹底的說，佛淨土，絕對不是唯佛一人，還有許多菩薩。經中說到受用淨土，也還是無量大眾所圍繞。這些菩薩，都由自力來到淨土的。應化土，如彌陀、阿閦佛土，有無量菩薩，也不一定是發願往生的；淨土中有佛，即有菩薩。是佛的應化土，也是一分大菩薩的應化土。總之，說到淨土，即是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土、相助攝化眾生的意義。

七 莊嚴淨土與往生淨土

一 莊嚴淨土

中國淨土宗，發展得非常特別。但知發願往生，求生淨土，而淨土從何而來，一向少加留意。一般都以為：有阿彌陀佛，有佛就有淨土。而不知阿彌陀佛，並不是發願往生而得淨土的。大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！一切菩薩在修行的過程中，必然的「攝受大願無邊佛土」，《大般若經》說：以種種世界、種種清淨，綜合為最極清淨最極圓滿的世界；菩薩發願修行去實現它。一切大乘經如此說，如彌陀淨土，就是這樣的好例。《無量壽經》說：阿彌陀佛過去為法藏比丘時，有世自在王佛為他說二百一十億的淨土相。法藏聽了這各式各樣的不同淨土，就發大願，要實現一最清淨最圓滿的淨土。一切菩薩無不如此，所以說「攝受大願無邊佛土」；這是菩薩行必備的內容。菩薩的所以攝取淨土：一、一切諸佛成就清淨莊嚴淨土，菩薩發心學佛，當然也要實現佛那樣的淨土。二、為什麼要實現此淨土？不是為自己受用著想，而是為了教化眾生。有淨土，就可依淨土攝化眾生；攝引了眾生，即可共同的實現淨土。攝取淨土以攝化眾生，這是淨土的要義；淨土是從為利益眾生而莊嚴所成，不是從自己想安樂而得來的。

莊嚴淨土，為大乘行的通義；今且據《維摩詰經》的〈佛國品〉，以闡明菩薩莊嚴淨土的意義。經上說：「眾生之類，是菩薩佛土。」菩薩修淨土

，是由於眾生類。如造房屋，必以地為基礎。菩薩淨土，不離眾生。惟有在眾生中，為了利益眾生，才能實現淨土。所以淨土說，不是逃避現實，而是與大乘法相應的。論到「眾生之類」，是菩薩常從四事觀察：即用什麼世界能使眾生生起功德？應以什麼國土能調伏眾生，使煩惱不起？以什麼環境，能使眾生生起大乘聖善根來？要以怎樣的國土，方能使眾生契悟佛知佛見？因眾生的根性不同，生善、滅惡、起大乘善根、入如來智慧，也就要以各式各樣的環境去適應眾生、攝化眾生；即於此適應眾生的根性好樂中，創造優良的淨土，使眾生能得生善等利益。莊嚴淨土，不是為了自己，而是為了大眾，此約應機現土說。約菩薩的修行、攝導眾生、成就淨土果德說，那麼經中又說「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土……」等。簡略的說，發菩提心，慈悲喜捨，六度，四攝，菩薩一切功德行，都是成就淨土因。如直心，是質直坦白，而無險曲的心，菩薩以此為法門，以此化眾生，即自然的與不諂曲的眾生相攝增上，也能化諂曲的眾生心為直心。不諂眾生與菩薩結了法緣，到菩薩成佛時，不諂眾生也就來生其國了。莊嚴淨土的菩薩——攝導者，以六度萬行度眾生；修六度萬行的眾生，受了佛菩薩的感召，也就來生其國。實際上，這樣的實現淨土，是攝導者與受攝導者的共同成果。因此，不能想像為實現了的淨土，唯佛一人，而必是互相增上展轉共成的。菩薩是啟發的領導者，要大批的同行同願者，彼此結成法侶，和合為一的共修福慧，才能共成淨土。約佛說，這是自受用佛土；約菩薩說，這還是菩薩自力感得的應有淨土。不知莊嚴淨土，不知淨土何來，而但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。了知淨土所來，實行發願莊嚴淨土，這才是大乘佛法的正道。往生淨土，是從佛與眾生展轉增上的意義中，別開方便。太虛大師示寂後，范古農的悼文中說：大師倡導的是正常道，他自己行的是方便道。正常道，即大乘菩薩法的淨土正義；方便道，是從正常道而別生出來的。莊嚴淨土，是集菩薩功德所共同實現的，為大乘法的真義，這是應特別注意的！

二 往生淨土

一、一般的往生法：往生淨土的法門，有通有別。通是修此法門，可以往生十方淨土；別是特殊的方便，著重於往生極樂世界。

淨土是清淨而理想的環境。菩薩莊嚴淨土，為了攝化眾生；眾生受了菩薩恩德的感召，即嚮往而來生其中。於淨土修行，多便利，少障礙，所以必得不退轉，不會落入二乘及三惡道中。往生淨土的信行，大乘經是一致的。那麼怎樣才能往生淨土呢？今略引二經來說明。(一)、《維摩詰經》（下）說：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生于淨土。」八法是：「饒益眾生而不望報」，即純從利益眾生出發，不為自己打算。「代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之」，苦痛歸自己，福樂歸他人，真是菩薩的心行。「等心眾生」，即以平等心對待眾生，使眾生得到平等的地位。對於修大乘法的「菩薩，視之如佛」，起尊敬心。「所未聞（的甚深）經，聞之不疑」，不生誹謗心；也「不」以為自己所修是大乘法、如何深妙，「與聲聞而相違背」。真能通了佛法，大小乘間，是可得合理會通的。「不嫉彼供」，即別人得供養，不要嫉妒他；「不高己利」，如自己得利養，不因此而生高傲放逸。「常省己過，不訟彼短」，即多多反省自己的錯誤，少說別人的過失。「一心求諸功德」。這八法，是菩薩為人為法、對自對他的正常道。但能依此修去，就是往生淨土的穩當法門。

(二)、《除蓋障菩薩所問經》（一七）說：「菩薩若修十種法者，得生清淨諸佛剎土。」十法是：「戒行成就」，「行平等心」，「成就廣大善根」，「遠離世間名聞利養」，「具於淨信」，「精進」，「禪定」，「修習多聞」，「利根」，「廣行慈心」。《勝天王般若經》、《寶雲經》、《寶雨經》，都有這樣的十法門。如「成就廣大善根」，確是往生淨土的要訣。《阿彌陀經》也說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」《維摩詰經》與《寶雲經》所說的淨土法門，是菩薩的常道，不求生淨土而自然的生於淨土：這是往生淨土的必備資糧。

二、特殊的往生法：中國流行的求生淨土的念佛法門，即是往生極樂世界的特殊方便行。然往生極樂淨土的方法，也是有著不同方便的。現依往生極樂淨土的經典，略為條理來說明。

(一)、《般舟三昧經》：古典的《般舟三昧經》，漢末就有了譯本。這部經，說到念阿彌陀佛，見阿彌陀佛，即見現在十方一切佛。著重觀西方無量佛為方便，而能見十方的無量佛（《無量壽經》、《觀無量壽經》和《佛說阿彌陀經》，就著重於無量壽佛，所以特別著重於「臨命終時」）。《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧。念，為憶念或思惟。佛身的相好，及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專心繫念，使觀境明顯的現前，所以念佛即是修念佛觀。《阿含經》所說的四念處，三隨念——念佛、念法、念僧法門等，也都是這樣念的。念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，安住所緣；如達到「心一境性」——定，就是念佛三昧成就了。如三昧成就時，就見無量佛，也即是見十方佛。得念佛三昧，未得天眼，也並未去佛國，也不是佛來此間，但在三昧中，可以明了見佛。不但見佛，還可以與佛相問答：如何能得生極樂世界？佛即告以當憶念我。不要以為在三昧中見佛問答是奇特的事！這在修持瑜伽行——禪觀的，都是如此的。如密宗修到本尊成就；如無著菩薩修彌勒法，見彌勒菩薩，為說《瑜伽論》。憶念阿彌陀佛的方便次第是：先念佛「具有如是三十二相、八十隨形好，身色光明如融金聚，具足成就眾寶輦輿，放大光明，坐師子座，沙門眾中說如是法」，即是念佛色身或觀想念佛。次念佛所說「一切法本來不壞，亦無壞者。如不壞色乃至不壞識；……乃至不念彼如來，亦不得彼如來」。這是觀一切法性空，「得空三昧」；即是念佛法身，或實相念佛。這樣的念佛，成就了三昧，即可以決定往生西方極樂世界。這樣的念佛三昧——三月專修，現在的念佛者，是很少能這樣的了。

《般舟三昧經》的念佛法門，是著重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生。這是不大容易的，為利根上機所修的。所以龍樹《大智度論》說：「三昧功難，如夜燃燈，見色不易。」中國古德也說：眾生心粗，觀行深細，所以不易相應。大概因為不容易，所以一般淨土行者，即捨而不用，但這的確是求生極樂淨土的根本法門！

(二)、〈普賢行願品〉：《華嚴經》的〈普賢行願品〉，也說往生極樂世界。如一般所說：「普賢十大願王，導歸極樂。」這在品末，有明顯的說明。普賢十大願王，也名十大行願。這不但是發願，還要實際的去修作。以此大願大行的功德，迴向求生極樂世界。在一般所說的難行道與易行道中，此即屬於易行道。但〈普賢行願品〉，不說念佛，而依次說為「禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，懺悔業障，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，常隨佛學，恒順眾生，普皆迴向」。〈普賢行願品〉，不像《般舟三昧經》說念佛三昧，也不同《無量壽經》說專心繫念阿彌陀佛的依正莊嚴。但依普賢的廣大行願而修行，即可以發願迴向，往生極樂。往生極樂的方便，本不限於念佛的。

(三)、《無量壽經》：這是中國古德所集的淨土三經之一。這部經譯來中土，也極早。《大智度論》曾明白地說到《無量壽經》，是大乘初期流行的經典。中國的譯本很多，現存的：1.東漢支婁迦讖的初譯。2.吳支謙的再譯。這二種譯本，文義極相近，可推論為從月支所傳來的；今合稱為「支本」。3.曹魏康僧鎧的三譯，簡稱為「康本」。4.唐菩提流支集譯的《大寶積經》——十七、十八卷，名〈無量壽佛會〉，今簡稱為「唐本」。5.北宋法賢也有譯本，簡稱「宋本」。在五種譯本以外，還有宋代的王日休（自稱龍舒居士，即《龍舒淨土文》的作者），參照各種譯本，重新編寫本，這就是普通流行的《大阿彌陀經》，今簡稱為「王本」。《無量壽經》中，初說阿彌陀佛攝取淨土，立四十八願（古本應為二十四願）；其中即有凡念我而欲生我國的即得往生的願文。繼之，說極樂世界的依正莊嚴等事。後論到三輩往生，即明示往生的條件與方法。關於往生的三輩（應名為三品），各種譯本所說的，雖有些出入，但根本的條件，是：念阿彌陀佛，及發願往生。

不念佛，不發願，即不會往生極樂世界的。所說的念佛，經文但說「專念」、「憶念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。作為《無量壽經》略本的，俗稱《小阿彌陀經》，有這樣的說——「執持名號」，在玄奘別譯的《稱讚淨土佛攝受經》，即譯為「思惟」。所以，執持也是心念執持不忘。阿彌陀佛是他方佛，行者在經裡看到，或聽到佛的名號，於是繼之去觀想極

樂國土的依正莊嚴，這名為「思惟」或「執持名號」。《無量壽經》的念佛法門，與《般舟三昧經》相通，都不是口頭稱念的。一心念佛，發願往生，這是求生極樂淨土的二大根本因，上中下三品，都是一樣的。此外，唐本、康本（宋本大同）說得好：上中下三品往生，都要發菩提心。同樣的發菩提心，所以又有三品的不同，因為：上品人能專心繫念、廣修功德——比照別本，即是奉行六度，尤其是廣修供養布施。中品人，雖不能專心繫念、廣修功德，但能隨力隨分，隨己所作的善事，迴向淨土。下品人，發菩提心而外，但憑一念淨心相向，於阿彌陀佛、於大乘經，能深信不疑。

《大智度論》（九）也說：雖不廣修功德，如煩惱輕薄，信心清淨，一心念佛，也就可以發願往生。支譯本所說三品往生的共同行門，是「斷愛欲」，無論是在家的出家的，求生淨土，都要修梵行。還要「慈心，精進，不當瞋怒，齋戒清淨」。所不同的，上品是出家的——「作沙門」，「奉行六波羅蜜」。中品與下品往生的，不出家，不能廣修眾行，而且是雖知念佛，而不免將信將疑的。其中，中品能隨緣為善，「作分檀布施」，供養三寶；下品生的，但「一心念欲往生」，力最弱。這可見支譯本的特色，重在斷愛欲；至於要發願往生、一心念佛、慈悲、精進等，還是與唐本、康本的精神一樣的。一心念佛，有沒有不生淨土的呢？唐本與康本都說：「唯除五逆（十惡）、誹謗正法」不能往生，此外，都是可以往生的。《無量壽經》與《般舟三昧經》的往生法門，略不同：《般舟三昧經》，專重三昧，往生唯限於定心見佛的；《無量壽經》，通於散心，但也還要一心淨念相續。可以說《無量壽經》的化機更廣，但除毀謗大乘及五逆十惡而已。

一心念佛，要經多少時間，才可往生？這本是多餘的問題，問題在是否念到「一心不亂」。唐本和康本所說，上中二品，沒有說到時間長短；下品是「乃至十念」、「乃至一念」（中國學者即由此演出「十念念佛」法門）。上品、中品，都不是短期修行，發心修行到一旦功夫相應，即可以決定往生。下品人，雖善根微薄，但以阿彌陀佛的願力加持，如能一念或十念的清淨心向佛，也可往生。一念，即一剎那；十念，即淨心的短期相續。這都是說明佛願宏深，往生容易，即一念或十念，也可能達到往生目的。一念與十念，

支本作「一晝一夜」、「十晝十夜」。究竟是一念與十念，還是一日夜與十日夜，沒有梵本可對證，當然不能決定。但不論是一念或十念，一日夜或十日夜，都是約時間說的。《無量壽經》的往生淨土，特別的著重在「臨壽終時」，這給予中國淨土宗的影響極大。《般舟三昧經》，著重平時修行，以平時見佛，作為往生的確證。《無量壽經》，著重臨命終時見佛往生。要求往生，必先見佛，見佛而後能往生，這還是《般舟三昧經》和《無量壽經》一致的。見佛為往生淨土的明證，有三輩人不同，見佛也就不同。上品人，阿彌陀佛與海會大眾來迎。中品人，見佛菩薩的化身；或譯為行者心中現見佛菩薩相，這近於定境的見佛。下品人，臨命終時，恍恍惚惚，與在夢中見佛一樣。三品往生的見佛，支譯本說：不但在臨命終時；在平時，上品與中品，早已夢中見過佛了。這近於《般舟三昧經》的念佛見佛，但以定中為夢中，即降低水準了。《無量壽經》的三輩往生，王本每有誤改而不合於《無量壽經》本義的。如：1.支本的一日一夜或十日十夜，康本、唐本的一念或十念，都約時間而說。而王本修改為「十聲」。這因為王龍舒時代所弘的淨土法門，早已是稱念佛名；但這對《無量壽經》的本義，是有了重大的變化。2.唐本與康本，三輩人都須發菩提心，才能往生。支本雖沒有說要發菩提心，但也沒有說不要發心。王本說到下輩人，「不發無上菩提之心」，可以往生，這也是極大的變化。往生西方淨土，是大乘法門；大乘法，建立於發菩提心；離了發菩提心，即不成其為大乘了。所以世親菩薩的《淨土論》說：「二乘種不生。」西方極樂世界，是一乘淨土；生到極樂世界的，都不退轉於無上菩提。所以，一心念佛、求生淨土、發菩提心，實是淨土法門的根本條件。《無量壽經》也如此說，而王本卻如此的改了。雖然不發菩提心可以生極樂世界，也有經典的文證；但《無量壽經》的本義，卻決不如此！

(四)、《觀無量壽佛經》：《觀無量壽佛經》，也是淨土三經的一經。這部經，給與中國淨土思想的影響更大。此經的譯出極遲，劉宋時，畺良耶舍譯。本經開宗明義說：「欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。此三種

業，乃是過去未來現在三世諸佛淨業正因。」這三者，初是共世間善行，次是共三乘善行，後是大乘善行。求生淨土，這三者，才是正常的淨因。可惜，後代的淨土行者，捨「正因」而偏取「助因」——方便道行；淨土法門的淨化身心世界的真意義，這才不能充分的實現！

本經約禪觀次第，觀阿彌陀佛的依正莊嚴，發願迴向，共為十六觀。初觀落日，即以落日為曼荼羅，從此觀成極樂世界的依正莊嚴。第八為無量壽佛「像想」（總觀佛相）；第九為「遍觀一切色想」，即從觀色身相好，而進觀佛心慈悲功德法身。十四、十五、十六，即明三品往生。三品各分三生，成九品，即一般所說九品往生的根據。以《觀經》與《無量壽經》對比，即顯得《觀經》的態度更寬容，攝機更廣大了。往生淨土的上品人，都是發菩提心的——「一者至誠心（《維摩詰經》作直心），二者深心，三者迴向發願心」。如「慈心不殺具諸戒行」，「讀誦大乘方等經典」，「修行六念迴向發願」，是上品上生。如「不能讀誦大乘方等經典」，而能「善解第一義諦」，「深信因果不謗大乘」，是上品中生。如「但發無上道心」，「信因果不謗大乘」，即是上品下生。上品所修的，即前三淨業中的第三類。中品往生的，都是三業善淨的人，即人中的善人。如「修行諸戒，不造五逆，無眾過患」，是中品上生。若「一日一夜」持戒清淨的，是中品中生。若不曾受持律儀，如世間君子正人，平時能「孝養父母，行世仁慈」，臨命終時，聽到阿彌陀佛依正莊嚴，發心往生，即是中品下生。中品所修的，即前三淨業中的前二類。所以生了淨土，都先得四果。下品往生的，都是一些惡人。如有「作眾惡業」，但還「不誹謗方等經典」，可得下品上生。如「毀犯戒」、「偷僧物」、「不淨說法」（為了名利而弘法）的，可成下品中生。如「作不善業，五逆十惡」的，也還能得下品下生。下品人，如此罪惡深重，平時不修淨業，怎麼「命欲終時」，以善知識的教令「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」，就能往生淨土呢？「佛經意趣，難知難解」！如不能善解經義，是會自誤誤他的！

《觀無量壽佛經》所說的，與《無量壽經》，有三點顯著的不同。1.《無量壽經》說：往生淨土的人，都要發菩提心；但《觀經》，中品以下的往

生者，都是不曾發菩提心的（王日休即據此而修改《大阿彌陀經》）。2.《無量壽經》明說：「唯除五逆（十惡）、誹謗正法」；而《觀經》即惡人得往生為下品。3.關於惡人，《無量壽經》的支本，於阿彌陀佛的願文中，曾說（相當於三輩的下輩人）「前世作惡」，今生「悔過為道作善」，而不是說今生的惡人——五逆十惡等。而《觀經》，以下品三生為現生作惡者。這可見《觀經》的攝機更為廣大，平時不發大菩提心、不修佛法、為非作歹，只要臨命終時知道悔改，也就可以往生了。

有一特殊的意義，即宗教的施設教化，在於給人類以不絕望的安慰。若肯定地說這種人決無辦法了，這在大悲普利的意義上，是不圓滿的。任何人，無論到了什麼地步，只要能真實的回心，懺悔向善，這還是有光明前途的。大乘（一分小乘也公認）法說：定業也是可以轉變的。所以，可以作如此的解說：五逆十惡而不能往生的，約不曾回心向善願生淨土說。《觀經》說廣作眾惡——五逆十惡人也能下品往生，是約臨命終時能回心說的。淨土三根普被，大乘善行、共三乘善行、共五乘善行，乃至應墮地獄的惡行人，都能攝受迴向。這在佛教大悲普利的立場、善惡由心的意義，凡是肯回心而歸向無限光明永恆存在的，當然可以新生而同登淨土的。但這裡有一大問題，不可誤會！平生不曾聽聞過佛法，或一向生在邪見家，陷在惡行的環境裡；或煩惱過強，環境太壞，雖作惡而善根不斷。等臨命終時，得到善知識的教誨，能心生慚愧，痛悔前非，即是下品往生的根機。若一般人，早已作沙門、作居士，聽過佛法，甚至也會談談。也知道怎樣是善的，怎樣是不善的，而依舊為非作惡，自以為只要臨命終時，能十念乃至一念即可往生，這可大錯特錯了。或者以為：一切都不關緊要，臨終十念即往生，何況我時常念佛。以為一句「南無阿彌陀佛」，一切都有了；所以雖在佛法中，不曾修功德、持齋戒，對人對法，還是常人一樣的顛倒，胡作妄為。這樣的誤解，不但不能勉人為善，反而誤人為惡了。所以《觀無量壽佛經》的惡人往生，經文非常明白，是臨命終時，再沒有別的方法；確能回心向善的，這才臨終十念，即得往生。如平時或勸人平時修行念佛的，決不宜引此為滿足，自誤誤人！這譬如荒年缺糧，吃粃糠也是難得希有的了。在平時，如專教人吃粃糠，以

大米白麵為多事，這豈不是顛倒誤人！

《觀經》，本為觀佛依正莊嚴的念佛。但上品、中品，著重於善根功德的發願迴向。除中品下生（一向不學佛法的善人而外），應該都能或多或少、或久或暫的修觀。中品下生及下品三人，除發願迴向外，著重於稱名念佛——「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」。因為臨命終時，已無法教他觀想了。依《觀經》，稱名念佛，也是專為一切惡人臨命終時施設的方便法門。後代的淨土行者，不論什麼人，只是教人專心口念「南無阿彌陀佛」，這那裡是《觀經》的本意？當然，稱名念佛法門，不限臨命終時，也是古已有之，而不是中國人所創開的方便。

(五)、《鼓音聲王陀羅尼經》：往生淨土的法門，還有持咒，這與密宗更接近了。宋畺良耶舍所傳的往生咒，以為「能滅四重、五逆、十惡、謗方等罪」。還有梁失譯的《鼓音聲王陀羅尼經》，此經於開示十日十夜的念佛法門而外，又加以十日十夜的持誦「鼓音聲王大陀羅尼」。現在一般淨土行者，於念佛後，都加念往生咒。西藏所傳，還有彌陀與長壽法合修等。

八 稱名與念佛

稱名與念佛，中國的淨土學者，是把它合而為一的。但在經中，念佛是念佛，稱名是稱名，本來是各別的。論到佛法，本是一味的，依釋尊的教化為根本。因適應眾生的機宜，小心小行的是小乘，大心大行的是大乘。雖法門有大小差別，而佛法要義，還是根源於一味的佛法而來。念佛與稱名，也是如此。

念佛是禪觀，是念佛三昧，這是大小乘所共的。《大智度論》（七）說：「念佛三昧，有二種：一者聲聞法中，於一佛身，心眼見滿十方。二者菩薩道，於無量佛土中，念三世十方諸佛。」大乘小乘的根本差別，還是有十方佛與無十方佛的不同。密宗的修天色身，也是念佛三昧。不過他們所修的本尊，已從佛而轉為菩薩，從菩薩而轉為夜叉、羅剎的忿怒身，所以不說觀佛而稱為修天了。於三昧中見佛，佛為他灌頂、說法，這在大乘與小乘、顯教與密教，也都是一樣的。羅什所譯的《禪秘要法經》（中）第十八觀、《

坐禪三昧經》（上）治等分法，這都是聲聞念佛三昧；（下）專念十方佛生身法身，為大乘念佛三昧。又如《思惟略要法》中，所說「得觀像定」、「生身觀法」、「法身觀法」，是共聲聞的；次說「十方諸佛觀法」、「觀無量壽佛法」，即是大乘的念佛三昧。還有宋曇摩密多譯的《五門禪經要用法》，也說有大小乘的念佛三昧。如要知念佛三昧的修行次第，可檢讀這幾部禪經。《般舟三昧經》，也有次第可依。十六《觀經》的依落日為曼荼羅，生起極樂世界的依正莊嚴，都是修行念佛三昧的過程。這都要專修定慧，才能成就。

一般的持名念佛，經論作「稱名」。稱名，本不是佛教修行的方法，是佛弟子日常生活中的宗教儀式。如佛弟子歸依三寶，歸依禮敬時，就稱說「南無佛」、「南無法」、「南無僧」。一分聲聞及大乘教，有十方佛，那就應簡別而稱「南無某某佛」了。佛弟子時時稱名，特別是禮佛時。所以稱佛名號，與禮敬諸佛、稱揚讚歎佛有關，都是誠敬歸依於佛的心情，表現於身口的行為。

念佛，《阿含經》中本來就有了。如念佛、念法、念僧的三隨念；或加念施、念天、念戒，名六念法門（《觀無量壽佛經》，還提到六念），這是繫心思惟的念。據經律中說，佛弟子在病苦時，或於曠野孤獨無伴時，或親愛離別時，或遭受恐怖威脅時（如《佛法概論》所引）——在這種情形下，佛即開念佛（念法念僧）法門。佛有無量功德，相好莊嚴，大慈大悲，於念佛時，即會覺得有偉大的力量來覆護他；病苦、恐怖、憂慮等痛苦，即能因而消除。觀光明圓滿自在莊嚴的佛，在人憂悲苦惱時，確是能得到安慰的。這雖為共一般宗教的，但佛法是合乎人情的，也應有此法門。

人在這樣的情形下念佛，極自然的會同時稱呼佛名。世間上也有這種現象，如人遇到患難恐怖而無法可想時，就會想到父母；同時會呼爺喚娘。世間，唯有爺娘是最關心與愛護自己的，想到父母，喚起爺娘，精神似就有了寄託，苦痛也多少減少了。又如俗說「人急呼天」，也是這種意義。所以在人們恐怖危險關頭，即會奉行佛說的念佛法門；同時也會口稱「南無佛」。這樣，稱名與念佛的方法，在佛教的發展中，極自然的融合為一了。人在危

難中稱名念佛而得救的傳說，在印度是極普遍的。現略說一二：一、《撰集百緣經》（九）有「海生商主緣」。海生在大海中，遇到狂風大浪，飄墮羅剎鬼國，因稱念南無佛而得解免。二、《賢愚因緣經》有「尸利苾提緣」（四）、「富那奇緣」（六），都說到入海遇摩竭大魚的災難，一時無所歸依，因稱念南無佛而得解免。三、馬鳴《大莊嚴經論》（一〇）有「稱南無佛得羅漢緣」。有人來出家，舍利弗等以為他沒有善根，不肯度他。佛度了他，不久即得阿羅漢。佛因此說：他在過去生中，遭遇老虎的危險時，口稱南無佛，種下了解脫善根。《法華經》說「一稱南無佛，皆已成佛道」，也是這同一的思想。稱念佛名，不但免苦難，而且種善根。這在大乘教中，稱名念佛，即得除多劫惡業，而為生淨土的因緣了。這些故事，不但大乘有，小乘也有。所以稱念佛名，是佛教內極普遍的宗教行為。

口稱南無佛，是表示歸依禮敬的誠意而求佛加持的，姑舉淨土二經為證：一、《阿閦佛國經》的唐譯——〈不動如來會〉（《大寶積經》二〇）說：聽法的大眾，聽了阿閦佛國的清淨莊嚴，即面「向彼如來，合掌頂禮而三唱言：南無不動如來」。由於佛的願力，即「遙見彼妙喜世界（阿閦佛土）不動如來及聲聞眾」。二、支譯本的《無量壽經》說：聽了極樂國土的如何莊嚴，彌勒菩薩要見極樂世界。佛就教他：「當日所沒處，為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀。」這樣，極樂世界當下就分明現前了。這雖不是為了免難，但也含有請佛加持的意思。小乘法但稱南無佛，大乘法稱念南無某某佛。依傳說的因緣，及大乘的經證，可見稱念佛名，是佛教界極普遍的。不過，以稱名為佛教重要的修行法門，這不特在聲聞教中少有；在初期的大乘經中，也還不重要。如《般舟三昧經》一卷本，雖說生極樂世界，「當念我名」。然異譯的三卷本、古代失譯的《跋陀菩薩經》、唐譯的《大集經．賢護分》，這些同本異譯，都但說「常念佛」。般舟三昧的念佛，是繫心正念的觀念。《無量壽經》，也還是重在專念思惟的。到十六《觀經》，說下品惡人，在緊要關頭——臨命終時，無法教他專念思惟，所以教他稱念南無阿彌陀佛。稱名而能往生，唯見於《觀經》的下品人。即平時作惡，臨命終時，別無他法可想，才教他稱名；稱名實在是不得已的救

急救難的方便。口頭稱名，當然是容易的；但不要忘記，這是無法可想的不得已呀！

龍樹《十住毘婆沙論》（五）說：有難行道、易行道。易行道，也是念佛的。所說的念佛，初依《大乘寶月童子所問經》，說「應當念十方諸佛，稱其名號」。次說稱念阿彌陀佛等。又次說念十方諸大菩薩，稱其名號。大乘經中，說有六方六佛、七佛、十方十佛等稱名法門。以稱念佛菩薩名，為學佛者的修行方便，在龍樹時代，已極為普遍了。

稱念佛名，從上說來，是有兩個意思的：一、有危急苦痛而無法可想時，教他們稱念佛名。二、為無力修學高深法門，特開此方便，開口就會，容易修學。這可舉一事為證：晉末所作的《外國記》中說：「安息（即現在的伊朗）國人，不識佛法，居邊地，鄙質愚氣。時有鸚鵡，其色黃金，青白文飾。……若欲養我，可唱佛名。……王臣歎異曰：此是阿彌陀佛，化作鳥身，引攝邊鄙，豈非現生往生。……每齋日修念佛……以其以來，安息國人，少識佛法，往生淨土者蓋多矣。」不識佛法，而淨土法大行，這豈非是通俗法門的證明。所以漢及三國時，從月支、安息、康居——印度西北方而來的譯師，所譯經典，都傳有念佛與稱名法門。稱名，本來算不得佛法的修行法門；傳到安息等地，由於鄙地無識，不能瞭解大乘慈悲、般若的實相深法，只好曲被下根，廣弘稱名的法門了。

從《般舟三昧經》的定心念佛，到《無量壽經》的定心及散心念佛，再轉到十六《觀經》的定心及散心念佛，甚至臨命終時的稱名念佛。所被的根機，逐漸普遍，而法門也逐漸低淺，中國人的理解佛法，雖不是安息、康居可比，但受了西域譯經傳法者的影響，稱名念佛的易行道，也就廣大的流行起來。從不得已著想，稱念佛名，到底知有三寶，也是極為難得的。然從完滿的深廣的佛法說，就應該不斷的向上進步！

中國的念佛法門，是初傳說廬山十八高賢，結白蓮社念佛。但考究起來，也還是重於繫心念佛。如慧遠即曾於定中見阿彌陀佛，正是《般舟三昧經》的法門。到北魏曇鸞，依世親《往生淨土論》，著重於稱名念佛。到唐代

，淨宗大德光明寺善導，傳說念一聲佛放一道光，這是有名的稱名念佛的大師。其後，法照、少康，不但稱名，而五會念佛，更以音聲作佛事。不但攝化淨土行者，連小孩也都來參加念佛。稱名念佛，從此成為中國唯一的念佛法門了，簡直與安息國差不多。宋朝，王公大臣結白蓮社，每集數萬人念佛；以及近代的淨宗大德印光大師，都是以稱名念佛為唯一法門的。易行道的稱念佛名，約教化的普及說，確是值得讚歎的！但大乘法的深義大行，也就因此而大大的被忽略了！

九 易行道與難行道

稱名念佛，是易行道。橫超三界，十念往生。這因為：仗彌陀的慈悲願力，他力易行。淨宗大德，大都結論為如此。然考究經論所說的難行道與易行道，卻別有一番道理。

弘揚淨土的大德居士，都以龍樹《十住毘婆沙論》為據，明念佛是易行道。然龍樹也還是依《彌勒菩薩所問經》來的，大家卻不知道。此經，菩提流志譯，編於《大寶積經》的一百十一卷；西晉竺法護已有翻譯。經中說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國、莊嚴佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生、莊嚴眾生。」這可見：釋迦以下度眾生為行，彌勒以攝取淨土為行。這即是難行道與易行道的差別。所以說：「彌勒菩薩往昔行菩薩道時，不能（難行能行、難忍能忍的）施捨手足頭目，但以善巧方便安樂之道，積集無上正等菩提。」所說善巧方便安樂道，即彌勒菩薩「晝夜各三，正衣束體，下膝著地，向於十方說此偈言：我悔一切過，勸助眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧」（晉譯）。《寶積經》廣說，即禮敬諸佛、懺悔、發願、隨喜、請佛說法、請佛住世、隨順佛菩薩學，與普賢十大願王頌略同。這是易行道，易行的意義，即安樂行，以攝取淨佛國土為主。而釋迦佛所修的是難行道，所以說：「我昔求道，受苦無量，乃能積集阿耨多羅三藐三菩提。」經中即舉釋迦往昔生中，月光王抉眼本生，以明悲心救度眾生苦痛的事證，這是難行道。難行的意義，即難行能行、難忍能忍的苦行。因此，釋迦發心，願「於五濁惡世，貪瞋垢重諸惡眾生，不孝父母、不敬師長，乃至眷屬不相和睦」時成佛；而彌勒發心，「若有眾生薄淫怒癡，成就

十善」的淨國土，才成正覺。雖然大乘法是相通的，佛菩薩願行是平等的；但大乘的初學者，確是不妨以種種門入佛道（如《大智度論．往生品》說），而有此二大流的。如龍樹《大智度論》說：「菩薩有二種：一者有慈悲心，多為眾生；二者多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量佛世界。」這可見彌勒所代表的淨土法門，即多集諸佛功德的善巧方便行。菩薩初學佛道，可以有偏重一門的，一以成就眾生為先，一以莊嚴佛土為先。理解得佛法真義，這不過是菩薩行初修時的偏重，所以有智增上、悲增上，或隨信行、隨法行等。而圓滿究竟菩提，莊嚴佛國與救度眾生，是不能有所欠缺的。這樣，學佛最初下手，有此二方便：或從念佛、禮佛等下手；或從布施、持戒、忍辱等下手。後是難行道，為大悲利益眾生的苦行；前是易行道，為善巧方便的安樂行。其實這是眾生根機的差別，在修學的過程中，是可以統一的。

易行道，即多集佛功德的淨土行。依《彌勒菩薩所問經》說，即與普賢十大行願相同。但經論中，不一定為十事。最重要的，是懺悔、隨喜、勸請。一、竺法護譯的《佛說文殊悔過經》說：(一)、悔罪，(二)、發心，(三)、勸助。勸助中有隨順佛學、勸請說法、勸請住世、供養。行此等法，以懺悔為主。羅什譯的《思惟要略法》也說：「若宿罪因緣，（念佛）不見諸佛者，當一日一夜，六時懺悔、隨喜、勸請，漸自得見。」天台家因此而立五悔法。二、聶道真譯的《曼陀跋陀羅菩薩經》說：(一)、懺悔。(二)、忍，即讚許（稱讚如來）。(三)、禮拜。(四)、願樂，即隨喜。(五)、勸請（說法、住世）。(六)、持施，即迴向。此上——《文殊經》與《普賢經》所說，大致與〈普賢行願品〉同。三、唐那提譯的《離垢慧菩薩所問禮佛法經》說：(一)、禮拜，(二)、懺悔，(三)、勸請，(四)、迴向，(五)、發願，這是以禮佛為主的。龍樹論中也多明此行，如《十住毘婆沙論》說：念佛（含得禮佛）、懺悔、勸請（說法、住世）、隨喜、迴向。印度修大乘菩薩行者，常常行此方便行的。《大智度論》（七）說「菩薩法，晝三時、夜三時，常行三事」，即懺悔、隨喜、勸請說法及住世；又說「菩薩禮佛有三品：一者悔過品，二者隨喜迴向品，三者勸請諸佛品」（六一）。這都是在禮佛時行的，內容等於中

國的（八十八佛等）懺悔文；簡略的，即觀文的十願。覺賢所譯的《文殊師利發願經》，即四十《華嚴．普賢行願品》的行願頌。這大乘法門，與文殊及普賢，特有關係。龍樹菩薩發願頌，略同。這可見方便善巧易行道——樂集諸佛功德的淨土行，本不限於十事，十事是隨順《華嚴經》的體裁而行。〈普賢行願品〉的禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養（佛），即與念佛（觀想或稱名）相等。此為特殊的宗教行儀，因為這是修集佛功德的方便、懺悔的方便。印度菩薩法，一日六時行道，次數多而時間短。中國早晚課誦，意義相同，但次數少而時間長，每使人引起倦退心，實不如次數多而時間短為妙。中國集眾共修，所以不得不次數少而時間長，不免失去了易行道的妙用。易行道（不但是念佛），確與淨土有關。如以為修此即可成佛，那就執文害義，不能通達佛法意趣了！

這可依龍樹論而得到正當的見地；一般所說的易行道，也就是根據龍樹論的。龍樹《十住毘婆沙論》，說到菩薩要積集福德智慧資糧，要有怎樣的功德法，才能得阿惟越致——不退轉。或者感覺到菩薩道難行，所以問：「阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞辟支佛地……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」這是請問易行道的方法。龍樹說：「如汝所說，是儜弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也。」簡單的說，如有這樣心境，根本沒有菩薩的風格。龍樹對於易行道的仰求者——怯弱下劣者，真是給他當頭一棒。然而，佛菩薩慈悲為本，為了攝引這樣的眾生修菩薩行，所以也為說易行道。所以接著說：「汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦（難行），水道乘船則樂（易行）。菩薩道亦如是，或有勤行精進（難行道），或有以信方便易行。」難行即苦行，易行即樂行，論意極為分明；與成佛的遲速無關。說到易行道，就是「念十方諸佛，稱其名號」，「更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號」，「憶念禮拜，以偈稱讚」。易行道的仰求者，以為一心念佛，萬事皆辦，所以龍樹又告訴他：「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。」這可見易行道不單是念佛，即〈普賢行願品〉的十大行願等。能這樣的修行易行道

，即「福力增長，心地調柔……信諸佛菩薩甚深清淨、第一功德已，愍傷眾生」；接著即說六波羅蜜。這可見：念佛、懺悔、勸請，實為增長福力、調柔自心的方便；因此，才能於佛法的甚深第一義生信解心；於苦痛眾生生悲愍心，進修六度萬行的菩薩行。這樣，易行道，雖說發願而生淨土，於淨土修行，而也就是難行道的前方便。經論一致的說：念佛能懺除業障、積集福德，為除障修福的妙方便，但不以此為究竟。而從來的中國淨土行者，「一人傳虛，萬人傳實」，以為龍樹說易行道；念佛一門，無事不辦。這未免辜負龍樹菩薩的慈悲了！

禮佛、念佛、讚佛、隨喜、迴向、勸請，特別是口頭稱名，這比起捨身捨心去為人為法——忍苦忍難的菩薩行，當然是容易得多，這是易行道的本義。通常以為由於彌陀的慈悲願力，所以能念佛往生，橫出三界，名易行道，這並非經論本意。修此等易行道，生淨土中，容易修行，沒有障礙，這確是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。這如《寶積經．彌勒菩薩所問會》中說：釋迦過去所行的是難行苦行道，彌勒所行的是易行樂行道。彌勒發心，比釋迦早四十劫；「久已證得無生法忍」——得不退轉。結果，釋迦比彌勒先成佛，彌勒還待當來下生成佛。不是易行道難成佛、難行道易成佛的鐵證嗎？

彌勒修易行道，所以遲成佛。釋迦修難行道，所以先成佛。然據傳說，釋迦七日七夜說偈讚佛，超九劫成佛。說偈讚佛，是易行道，這不是易行道速成佛嗎？這是一般所容易懷疑的，應略為解說。易行道與難行道，本不過從初下手說。初學者，有此二類分別；到成佛，攝取眾生與攝取佛土的功德，都是要圓滿的。但這不能證明易行道易成，反而是難行道易成的事證。據傳說，當時「釋迦菩薩……心未純淑，而諸弟子心皆純淑；又彌勒菩薩心已純淑，而弟子未純淑」，這因為「釋迦牟尼菩薩，饒益眾生心多，自為身少故；彌勒菩薩多為己身，少為眾生故」（《大智度論》四）。這顯然是說：釋迦行難行道，多化眾生。弟子心已純淑，即釋迦的利他功德圓滿；但自利功德還不足。彌勒菩薩多修淨土行，久證無生忍，自心已純淑了。而一向少為眾生，少修難行大行，弟子的心未純淑，即彌勒的利他功德沒有圓滿。所

以，釋迦的精進讚佛而速成，恰好是先修難行道易成佛的證明。這如畫龍與點睛，都是不可缺的，如攝取眾生與莊嚴淨土，是成佛所一定要圓滿的。釋迦修難行道，如先畫龍身。等到龍身畫成，精進讚佛如點睛，一點即成龍了。彌勒從易行道入手；如先點龍睛：睛雖一點就成，而龍身卻不能倉卒畫好，如利他功德的不能速成。這樣，釋迦的超九劫而先成佛，實由於久修難行道，「饒益眾生心多」。其實，這都為初學者作方便說，學菩薩法而成佛，一切功德都是要圓滿修集的。易行道難成，難行道易成，這確是古聖經論的正說。

眾生在穢土修行，雖容易退失；生淨土中，環境好，不再退轉。但論修行的速率，穢土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿彌陀經》（下）說：「世尊！……（在此娑婆濁世）為德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝夜，勝於阿彌陀佛剎中為善百歲。」《維摩詰經》也說：「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國（淨土）百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。」十事，即六波羅蜜等。淨土是七寶所成的，衣食等一切無問題，即無布施功德。穢土人惡，要修忍辱；淨土都是諸上善人，即不需修忍辱行。此土有殺盜淫妄諸事，所以要持戒。淨土女人都沒有，或男女不相佔有，即沒有淫戒可持；生活所需，一切圓滿，即沒有偷盜可戒。這種種功德，生到淨土中，都難於進修。這等於太平盛世，「英雄無用武之地」，無從表顯他的才能與救國救人的大功績。穢土是難行的，然因為難行，所以是偉大的。釋迦牟尼佛穢土修行成佛，為十方諸佛之所稱讚。如《阿彌陀經》中說：「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛，能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世……得阿耨多羅三藐三菩提。」《除蓋障菩薩所問經》（二）及《寶雲經》、《寶雨經》、《勝天王般若經》等，都說到穢土修行比淨土高超得多。龍樹《大智度論》（十）說得最為明切：「娑婆世界中，樂因緣少，有三惡道、老病死，……心生大厭，以是故智慧根利。彼（淨土）間菩薩，七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意即得。如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢。……若以石磨之，脂灰瑩

治，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利智難近。如人少小勤苦，多有所能。」穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，卻是最殊勝的，這無怪釋尊發心遲而成佛早。易行道容易得不退轉，但一生淨土，即進度遲緩。穢土修行難得不退，如打破難關，就可一往直前而成佛了。易行與難行，穢土與淨土，實各有長處。上來，一從經論證明，一從事實證明。理解了經論的意趣，才得佛法的妙用。易行道與難行道，都是希有方便。「菩提所緣，緣苦眾生。」為眾生苦、為正法衰，而發菩提心，為大乘法的正常道。善巧方便安樂道，也是微妙法門，依此而行，可積集功德、懺除業障，立定信心，穩當修行，不會墮落！雖然，佛法住世，還得有為法為人而獻身命、精進苦行的才得！

依上來的論究，可得這樣的結論。淨土，應以阿彌陀極樂淨土為圓滿，以彌勒的人間淨土為切要。以阿閦佛土的住慈悲心、住如法性為根本因；以阿彌陀佛土的行願莊嚴為究極果。在修持淨土的法門中，首先要著重淨土正因。要知道：難行道，實在是易成道。如自己覺得心性怯弱、業障深重，可兼修方便善巧的安樂道（易行道）——時時念佛，多多懺悔。如機教相投，想專修阿彌陀佛的淨土行，可依傳說為阿彌陀化身——永明延壽大師的萬善同歸，多集善根、多修淨業，這才是千穩萬當的！末了，善巧方便樂行道的淨土行者，必須記著經論的聖訓——「不可以少善根福德因緣得生彼國」（《阿彌陀經》）；「欲得阿鞞跋致（不退轉）地者，非但稱名憶念禮拜而已」（《十住毘婆沙論》）。這樣，才能得樂行道的妙用，不致辜負了佛菩薩的慈悲！（續明、演培記）

卷002

念佛淺說

——四十二年冬在臺北善導寺講——

一 佛七

佛七，是簡稱，具足說應該叫做結七念佛。念佛是大乘的通泛法門，小乘中也有。但現在，專指大乘的念阿彌陀佛。念佛，本來有多種念法，而現在是專指稱名念佛。七，是七日，在印度早就有小七、大七的二種：小七就是七天，大七是七七四十九天。結七，如結界一樣，在一定的時限中——小七或大七，專心修學。結七不一定念佛，如參禪有禪七。但現在是佛七，即在七日中，專心稱念南無阿彌陀佛。

普通的念佛有二種：一是定時念佛，如我們早晚功課的念佛，有一定的時間。二是平時念佛，這是在行住坐臥的日常生活中念佛。定時念佛，因為時間太短，不容易達到一心不亂的目的；平時念佛，又都是散心念佛，不容易專精，更不易一心不亂。因此除了這二種念佛之外，再來結七念佛。結七念佛是一種加行，在這七天之內，擺脫一切的世俗雜務，與其他法門的修持，專心一意的念佛，這樣才容易實現一心不亂。平時念佛，猶如小火燒水，因為火力太小，不容易煮滾一鍋水。定時念佛，猶如斷斷續續的燒開水；火力雖強，但為時短暫，時斷時續，也不能煮滾。現在的結七念佛，猶如一方面加強火力，一方面繼續不斷，在這樣的情形下，很容易把水煮滾了。念佛所要達到的一心不亂，在這加行的結七念佛中，是最易成就的。

佛七法會，與其他法會不同。其他的法會，大都是紀念性質，逢佛菩薩誕生或其他的因緣，集會慶祝、紀念，加強我們對佛法的信行，與喚起我們應負的責任。佛七的目標，是願求往生極樂世界。要往生，就要以念佛為方法，達到一心不亂為關鍵。這是佛七的根本意義，大家來參加法會，稱念佛名，這是應該首先了解的。

二 阿彌陀佛與極樂世界

一 阿彌陀佛

結七念佛，是稱念阿彌陀佛，願求往生極樂世界。所以阿彌陀佛與極樂世界，應先作一簡要的解說。

佛是覺者，凡圓滿自覺、覺他功德，斷盡一切煩惱習氣的，皆名為佛。阿彌陀佛是諸佛之一，但因他表徵非常的勝德，所以在諸佛淨土中，特別在

中國，阿彌陀佛有著廣大的崇高的尊敬。古德說：「諸經所讚，盡在彌陀。」我們打開藏經來看，的確大乘經中，多數是讚揚阿彌陀佛及其淨土的。要明白這裡面的所以然，可從「阿彌陀」的名義去理解。

阿彌陀，平常都說是無量光或無量壽。其實，無量光是阿彌陀婆耶，無量壽是阿彌陀庾斯，這都是阿彌陀而又另加字義的。阿彌陀的根本義，譯為中國話，是無量，故阿彌陀佛即是無量佛。無量是究竟，圓滿、不可限量。如有限量就不能包含一切，無量才含攝得一切的功德。不但佛的光、壽無量，佛的智慧、願力、神通，什麼都是無量的。不過眾生特重光明與壽命，所以又順應眾生，特說光壽無量而已。

一切佛的功德莫不究竟，圓滿、無有限量，而阿彌陀佛卻以無量得名。以德立名，著重在一即一切，一切即一的圓滿果德。《般舟三昧經》說：觀阿彌陀佛成就時，即見一切佛。《觀無量壽佛經》也說：觀阿彌陀佛成就，即見一切佛。觀佛，是以一佛身相功德為對象，心心觀察，等到觀行成就了，阿彌陀佛現前。觀阿彌陀佛，應該只見一佛現前；而經說以觀阿彌陀佛方便，即見一切佛。因為阿彌陀是無量，無量即是一切，故見無量佛，即見一切佛現在前。佛法說佛佛道同，千佛萬佛皆同一佛，毫無差別，平等平等。聲聞乘中說：一切佛的法身、意樂、功德，一切平等。聲聞法尚且如此，何況大乘？一佛即是一切佛，一切佛即是一佛，故見一佛等於見一切佛。阿彌陀譯義為無量，此名表顯了一切佛的究竟果德，這是阿彌陀佛的本義。十方三世一切佛，無量無邊，似乎漫無統緒，所以由阿彌陀代表一切佛，顯示一切佛的共同佛德。一切經的讚嘆阿彌陀佛，也等於讚嘆一切佛。從泛稱的無量佛，成為一佛的特名，來表彰佛佛道同，在名字上，阿彌陀佛得到了優越的勝利，所以學佛者的信念，自然地集中到阿彌陀佛。

有人說：阿彌陀佛是一切佛的根本佛，這是不盡然的。佛佛具足三身，佛與佛間有什麼本末？又有人說：阿彌陀佛的願力大——四十八願，與娑婆世界特別有緣，所以大家信仰阿彌陀佛。這也是方便說，佛的誓願無量無邊，豈止四十八願？佛的願力，平等平等，有何差別？佛是要度盡一切眾生的；除了娑婆世界以外的，難道不是阿彌陀佛所要化度的眾生？如依這種方便

說，便不能顯出阿彌陀佛的特勝。

上就名稱方面講，再從阿彌陀佛所表的特殊功德說。在一切佛中，阿彌陀佛表顯的特殊功德，就是慈悲救濟。當然佛佛皆有慈悲救濟，慈悲救濟不只是阿彌陀佛的。但這裡是就佛法的表德說。如觀音的大悲，普賢的大行，文殊的大智，都是約所表的特德說。阿彌陀佛法會，有觀音、大勢至二菩薩；觀音菩薩也是以大悲救濟為特德的。然觀音與阿彌陀佛的慈悲救濟，有著重心的不同。觀音菩薩的救濟，著重在一般性的世間現實的。如人世間水火風災的救濟，貧窮、疾病、無兒無女的救濟等。阿彌陀佛著重在解脫生死，導入佛智。一般世間的眾生，生死流轉，無有著落處。在苦難的濁土中，又不容易成辦解脫生死、成佛度生的大業，所以以悲願莊嚴淨土，攝受眾生，作為修行了生死、自度度他的階梯。因為一生淨土，便得不退轉，直線向上。阿彌陀佛的特德，是這樣的慈悲救濟；一切佛的慈悲功德，由阿彌陀佛的功德表彰出來。例如在一個政府的組織中，有掌外交，有掌內政，有掌軍事，各司其職。掌外交的，不一定不懂內政；掌軍事的，不一定不懂外交。不過在共同的組織下，代表一部門而已。佛菩薩的特德也如是，阿彌陀佛表彰了佛果的慈悲救濟的特德。普賢、文殊、觀音等，表彰了菩薩的大行、大智、大悲的特德。以慈悲救濟的佛教說，佛中以阿彌陀佛為代表，菩薩中以觀音菩薩為代表，俗語說「家家彌陀，戶戶觀音」，這並不是無因的。彌陀、觀音的慈悲救世，接近眾生，深入人心，所以才會家喻戶曉。

二 極樂世界

極樂世界是淨土。說到淨土的有無，若對教內人說，以聖教量為證，當然不成問題。若以此而向不信佛教的外界說，便起不了作用。因為你以佛說為教量，他可以神說的吠陀、《新舊約》與《可蘭經》為教量。各信所信，並不能解決問題、使他起信。要說明淨土的有無，也不用天眼遠見，也不用神通往來，因為天眼與神通，在不信者，會把你看作錯覺幻覺的。所以，應該以合理的論證來說明。佛教說世界無量數，這在過去是難以使人信受的，而現在卻不成問題。天文學家，承認除了這個地球之外，像地球那樣的還有無數的世界。既承認世界不是一個，而是極多極多，那麼進一步說：在無數

的世界中，一定有比我們更好的世界，也有比我們更壞的世界，世界決非完全一模一樣。我們這個世界，並不是最理想的；更好的、更理想的世界，就是淨土。佛法說淨土不只一個，極樂世界，就是無數淨土中的一個。至於說西方，方向本是沒有絕對性的，東看是西，西看是東。向東向西都可以。如我們要到歐洲，一直向西、一直向東都可以。不過在無限量的宇宙中，依據我們所住的世界，日出日落的方向觀念，指說為西方（日落處，含有深意，見《淨土新論》）。這樣的指方立向，多一層事實的肯定，容易使人們起決定信。極樂世界，雖你我都沒有見到，都沒有去過，然據理而論，這是完全可能的。是可能的，是佛說的，為什麼不信?

說到淨土的狀態，應該知道，這是適應眾生根機，在眾生可能想像的範圍中，加以敘述的。如佛出印度，現有印度所推重的三十二相；日本的佛像，每蓄有日式短鬚；緬甸的佛像，人中特短，這皆是通過主觀心理而反映出來的。佛的淨土也如此，也是經過主觀而表達出來的。佛出印度，佛說的淨土，也是適應當時印度人的可能信解而敘述的，真正的淨土，依我看，比經上說的，實在還應該要美滿莊嚴得多！淨土的情況，可分三點來說：

一、自然界的豐美：根據《阿彌陀經》及《觀無量壽佛經》的說明，極樂淨土自然界是非常的莊嚴。土地平坦，沒有崎嶇山陵；沒有晝夜，長在光明中；寶樹成行；金沙布地。物質生活的享受，極為豐富。生活所需的，取之不盡，用之不竭。可以自由取給，不像我們娑婆世界的貧苦窮乏、不平等。

二、人事界的勝樂：我們這個穢惡的世界，人與人之間，充滿了鬥爭、嫉妒、瞋恨，造成無邊的苦痛。極樂世界，與此處適得其反，人與人間，平等和樂。走獸根本沒有，飛禽都是變化所生。凡是生到極樂世界的都是功德殊勝的諸上善人，一生補處的菩薩就不少。菩薩與聲聞聖者，無量無數；再次的，也是一心一意修學清淨佛道的善人。在良師益友的策勵下，都能不斷的向上。所以不但和樂，而且非常殊勝。

三、身心的清淨：生極樂世界的，都是蓮花化生。由於自己的願力、佛菩薩的悲願，不須父母為緣，化生於蓮華中。佛經所說的佛菩薩，每處蓮華

座。蓮花為出於淤泥而清淨的，離了一切煩惱，得到身心清淨，成為聖者，所以以蓮花的出塵不染為喻。修念佛行而生淨土，所以也是化生於蓮花中的。極樂淨土中，身無老、病、死苦。一般的胎生、卵生、濕生，皆有老、病之苦，化生是沒有這些痛苦的。其他的化生，也有死苦。而極樂世界的眾生，在未得無生法忍前，決不會死亡的；得了無生忍，也不會再感死苦。淨土中不但沒有身體的老、病、死苦，連心中的煩惱——貪、瞋、癡苦也沒有。初生淨土的眾生，煩惱習氣當然未曾斷除；但由於環境的特勝，雖有煩惱，而緣缺不生。淨土的黃金如糞土，物質所需可以自由取給，還生什麼貪心？諸上善人，共聚一處，和樂融洽，那裡會起瞋心？正信正行，當然不會起邪見等癡心。起煩惱的因緣不具足，當然不會有煩惱，所以身心都非常清淨。

由於自然界的豐美、眾生界的勝樂、身心界的清淨，所以名為極樂世界。這世界為阿彌陀佛無邊功德所莊嚴，為攝化眾生的方便而成立，發願求生淨土，就以此為目標。

三 念佛法門三特徵

念佛（稱念阿彌陀佛）法門，有三種特徵：一、他增上，二、易行道，三、異方便。此三者，在一切佛法中，無論是大乘或小乘，本來都是普遍具有的，不過糅合這三點而專門闡揚顯示的，唯是念佛淨土法門。

一、他增上：他增上的反面，是自增上。修學佛法，有依自力和依他力二種，自力即自增上，他力是他增上。我常說佛法重於自力，但並不是說到自力便完全否定他力，因為他力也是確實存在的。例如一個人生存於世間，不能專靠自力或他力，而是依著自他力的展轉增上。如小孩必由父母養育、師長訓導，一直到長大成人，在社會上也還得依靠朋友。同時他所需要的衣服飲食等資生物，也都不是全由自力供給。所以就世間法說，一個人的生存，決無專賴自力而可以孤獨存在的。佛法中，如聲聞乘特重自力，但也不能不依靠他力。如歸依三寶，即是依三寶的加持力；在修學的時候，也須要師長同學的引導與勉勵。特別是受戒，要經三師、七證，三白羯磨，戒體才得成就。若犯僧伽婆尸沙重戒，則須依於二十清淨大德，至心懺悔，罪垢才能

蠲除。這僅就小乘說，實則一切佛法莫不如此。我平常總是說佛法是專重自力的，所謂「各人生死各人了」，這話本是絕對的正確。如佛的兒子、佛的兄弟，若不自己努力修學，佛也不能代他們了生死。但這並非沒有他力，不過任何事情的成辦，一切他力，都要透過與自力的合理關係。諸佛、菩薩、羅漢，以及師長道友，固能給予我們的助力，但這種助力，必經我們自力的接受和運用，才能顯出它的功能。所以外來的力量並非無用，而是要看我們自己有沒有能力去接受它、運用它。假如自己毫不努力，一切都依賴他力，那是絕不可能的。比方患貧血症，可以輸血補救，但若身體壞到極點，別人的血也是救不了的。換句話說，必須自身還有生存能力，然後才能吸受他人之血，以增強自己的身命。

接受他力，最要緊的是自覺到有一種力量在支持我們。如小孩正在害怕時，有人對他說：你媽媽就在身邊呢！立刻就會發生一種強大的力量，使他不再害怕；這因為小孩自己知道母親是他的保護者，所以一聽說媽媽，便無所畏懼了。一般人，特別是怯弱的人，當他沉淪在苦惱絕望之中，一旦自覺到有某種力量支持他，便能做出很多平時所不能做的事情。一個國家亦如此，當它發生危急困難時，若有其他國家發表支援的聲明，人心便會轉趨安定，而發揮出莫大力量，克服困難。如自己不求改進，那麼外力的援助，不能拯救這一國家的危亡。他力，要依自力而成為力量。有時，明明是自力，卻可以化自力為他力，因而增進自力的。如夜晚走路，有人怕鬼便唱起山歌來。聽到了自己的歌聲，好像有了同伴，有了支持他的力量，使他不感孤獨，不再怕鬼。又如小孩害怕的時候，即使母親在他的旁邊，而他自己不曉得，還是一樣的害怕。反之，母親並不在，聽人說母親就來了，也會使他堅強起來。所以，外來的他力，或者只是自力化而為他力，只要自己知道，知道外來有某種力量，確能援助自己，即能發生效用。稱念阿彌陀佛，依佛力而往生淨土，即是他力。但從上解說，我們可以知道，確有阿彌陀佛，但如不知不信不行，也仍然無用，不得往生西方。一分學佛者，為了讚揚阿彌陀佛，不免講得離經。一隻鸚鵡學會念「阿彌陀佛」，一隻鵝跟著繞佛，都說牠們往生西方。大家想想，鸚鵡與鵝，真能明了阿彌陀佛與極樂世界嗎？也有信有願

嗎?

自力與他力，必須互相展轉增上。如果專靠他力而忽略自力，即與神教無異；依佛法說，便不合因果律。不管世間法也好，佛法也好，若能著重自力，自己努力向上，自然會有他力來助成，如古語說：「自助者人助之。」不然，單有他力也幫不了忙，所以佛教是特重自力的宗教。大凡一個人的能力越強，自力的精神也就越強。如小孩的生存能力薄弱，即依賴他力，漸漸長大，生存能力漸強，自力的表現也就漸漸明顯。故佛法的他力法門，如阿彌陀佛的淨土法門，龍樹與馬鳴等，都說是為志性怯劣的初心人說。教法被機而設，這是特為能力差的怯弱眾生說的。念佛法門，是屬於他力的，依阿彌陀佛慈悲願力的攝受，才有往生淨土的可能；若沒有阿彌陀佛的慈悲願力，則不能往生。

二、易行道：易行道，這名稱出《十住毘婆沙論》。龍樹說：菩薩得不退轉，要修四攝、六度種種難行苦行，極不容易。於是有人就問：有沒有比較容易行的？龍樹即批評說：這是下劣根性，無大丈夫氣。菩薩學佛，應難行能行，勇往直前，不該自卑。但為了適應根性，他畢竟還是依經而說出易行道。易行道，並非專指念佛，而是概括普賢的十大願，即禮佛、讚佛、供養佛等。這些所以被稱為易行道，是因為容易學、容易做，並不是說學了這些法門就容易成佛。如〈普賢行願品〉所說的念佛、禮佛、讚佛、供養佛等等，都是嘴裡念、心裡想。就是供佛，也是在觀想中供養。所以易行道的易行，即在乎自心觀想，不須依具體事物去實行。不能勝解觀修，口頭念也可以。從口頭誦持，再引起內心的思惟。若真正讚佛，就得造偈如實稱嘆；真正供佛，就得不惜犧牲一切而作供養，這就難行了。易行道，即依緣佛果位的種種功德，而去觀想或稱念。這原出自《彌勒菩薩功德經》，說釋迦佛因中修難行道，精勤苦行，發願於五濁惡世成等正覺。而彌勒則是修的易行道，故將來在淨土成佛。約此說，一般的念佛、讚佛、隨喜、懺悔、勸請、迴向，可以增長善根、消除業障，都是屬於易行道。念阿彌陀佛，就是易行道的一種。《十住毘婆沙論》說易行道念佛，也並不是專念阿彌陀佛的。易行道的禮佛、讚佛、供養佛等，處處以佛為中心。菩薩修布施持戒六度等行，

是難行道。龍樹說：菩薩發心有依大悲心修種種難行苦行；有依信、精進心，樂集佛功德，往生淨土的。這二種，也即是初學的二門路：前者從悲心出發，修難行道；後者從信願出發，修易行道。然易行道也就是難行的前方便，兩者並非格格不入。《十住毘婆沙論》說：易行道不但是念佛，包含念菩薩、供養、懺悔、隨喜等等，菩薩依此行門去修，到信心增長的時候，即能擔當悲智的難行苦行。對於初心怯劣的根性，一下子叫他發心修大悲大智，是受不了的，或即退心不學。故修學佛法，不妨先依易行道，漸次轉進增上，至信願具足，而後才修難行道。這麼說來，易行與難行二道，僅為相對的差別，並非絕對的隔離。

念阿彌陀佛，是易行道，易行是不太勞苦的意思。《十住毘婆沙論》說：或步行而去，或乘舟而去。乘舟而去，身心不感勞苦，如易行道。但比步行而去，不一定先達目的地。有些學者，為了讚揚淨土法門的易行，說什麼「橫出三界」、「徑路修行」。從激發念佛來說，不失為方便巧說；如依佛法實義，誤解易行道為容易了生死、容易成佛，那顯然是出於經論之外，全屬人情的曲說！

三、異方便：異方便，名稱出《法華經》「更以異方便，助顯第一義」。這異方便，也就是《大乘起信論》的勝方便，其意義可解說為特殊或差別。《攝大乘論》大乘的十種殊勝，古譯為十種差別。玄奘譯阿賴耶（種子）「親生自果功能差別」，古人即譯作「勝功能」。所以異方便、勝方便、差別方便，都是一樣，為同一梵語的不同譯法。

方便有兩種：一、正方便，二、異方便。《法華經》說：「正直捨方便，但說無上道。」這不是不要方便，而是說：在一乘大法中，要捨棄那不合時機的方便，而更用另一種方便來顯示第一義。

正方便，即三乘共修的方便。佛為聲聞說戒、定、慧三無漏學，及無常、苦、無我、不淨等觀門，使眾生厭生死苦而出離世間。但這是容易沈溺於獨善厭世的深坑，所以到了大乘，除了對無常、苦、無我、不淨等，給以新解說而外，更有異方便來教導。但異方便，不是聲聞法中所完全沒有的，只不

過大乘中特別重視而已。這就是修塔供養、興建廟宇、畫佛圖像，乃至一低頭、一舉手，或一稱南無佛，皆可成佛道等。這種種方便，特重佛功德的讚仰，著重於莊嚴。如《法華經》的長者，瓔珞莊嚴，與窮子的除糞，怎樣的氣派不同！又如華嚴海會，何等的裔皇嚴麗？與小乘大大不同。不著重苦與不淨，而反說樂、淨。依樂得樂，如《維摩詰經》說的「先以欲鉤牽，後令入佛智」。這種方便，在小乘是不大容許的（除了定樂）。大乘強調佛果的無邊莊嚴，總攝一切福德，故特發揚此一教說。異方便很多，《法華經》所列舉的如何如何「皆可成佛道」，都是。念阿彌陀佛而生淨土，《起信論》即明說為勝方便，所以念佛是異方便之一。

他增上及易行道，一切佛法中普遍存在，不過大乘較為著重。異方便，小乘只有一些痕跡，而大乘則大為弘揚。尤其是念阿彌陀佛的淨土法門，糅合這三方面，著重這三方面，這才在佛法中，露出一個嶄新的面目。比之於小乘，顯然有著很大的差異。

我們若不念佛則已，如欲提倡念佛，便非從這些意義去把握不可。這才能認清念佛法門的特勝處。中國素重圓融，有人從禪淨融通去解說，說什麼「唯心淨土，自性彌陀」。這對於有取有捨有念的淨土法門，實際是不能表現法門特色的。法門各有差別，真正的念佛，還是依專門修持淨土法門的去認識。

四 念佛三要

一、信：念佛法門，以信、願、行為三要，缺一不可。念佛為佛法的一門，所以修淨土法門的，對佛法應有正確的信解。淨土經中所說，素來不知佛法的，到臨命終時，得到善知識的引導，能專誠懇切的念阿彌陀佛，便可以往生淨土。這是不得已的方便，因為人到臨死，時間無多，不能再為開導其他的佛法，只好以簡易的阿彌陀佛教他持誦。若說平時學佛，只憑一句阿彌陀佛，別的什麼都不要，就可以往生，這與神教的因信得救，有什麼差別？所以佛教中基本的道理，如因果、善惡、輪迴解脫等，都應有一明確的信解，這就是信三寶、信四諦等。假使對這些基本的道理，缺乏堅信，疑惑不

定，說他念佛便可往生，實在是笑話！所以修淨土的人，先要堅定佛法中的基本信念，然後再加淨土法門的特殊信念。特殊信心有二：

(一)、信阿彌陀佛的依正功德：修淨土的人，不但確信淨土的實有，而且還要信得淨土的清淨莊嚴，是極理想的樂土；信阿彌陀佛成佛以來，說法十劫，有無量功德。但更根本的，是要信阿彌陀佛的慈悲願力，極深、極廣、極有大力。依佛自證說：因圓果滿，自己受用法樂，當然有良好環境的淨土。然從如來發心為他說：阿彌陀佛在因地時，作法藏比丘，曾在世自在王佛前，觀種種清淨世界，而後立願，要總合一切清淨世界的嚴淨，莊嚴自己的淨土，成一極樂世界，以作攝化眾生的道場。眾生生到淨土後，以各種善緣具足，容易修學，成辦道業。從這悲願教化的觀點去看，淨土是佛為眾生而預備的，是攝化眾生的大方便。只要眾生能發願往生，決定可以得到接引，這是阿彌陀佛的大願——四十八願的根本特勝。能信得，十念、一日乃至七日，皆可往生極樂世界。如缺乏或不能堅定這一特殊信念，那麼雖信有阿彌陀佛與淨土，也還是不夠的。

沒有真智，沒有斷障，就能往生淨土，站在自力的因果立場，是有問題的。滿身煩惱惡業的眾生，沒有修集戒、定、慧的聖道，怎會有進入淨土的資格？沒有淨因，怎能獲得淨果？所以唯識家說：稱念阿彌陀佛，往生淨土，是別時意趣。這是說：現生念佛，使眾生信解有佛，積集善種；將來再生人間，修布施、持戒，展轉增上，定慧成就，可以往生淨土。並不是說現生念佛便可往生。這譬如說「一本萬利」，約展轉說，並非一下子就有萬倍利息。這是純依自力的說法，身心清淨，才可與淨土相應，生淨土中。若以唯識家所說十八圓滿受用土說，非地上菩薩不可。即以勝應身的方便有餘土說，在小乘是羅漢，在大乘也要伏斷我執。然而，依龍樹所說中觀大乘，有易行道法門，稱念彌陀，命終可得往生的。這關鍵就在：眾生自力是不夠的，依於阿彌陀佛的慈悲願力的攝受，才有可能。所以信修淨土法門，如對彌陀本願力，缺乏深刻信念，即是信心不具足，不能達成往生的目的。

(二)、信念佛法門的殊勝德用：一般的說，稱名念佛，只要心口相應，稱念六字洪名，念到身心清淨，一心不亂，便可往生淨土。如此推重念佛法

門，還沒有充分顯出念佛法門的特勝。如念阿彌陀佛心得清淨，念其他的佛、菩薩、經典、咒語，一切都可以得心清淨，得心不亂，何必特別弘揚淨土法門？所以除了信阿彌陀佛的慈悲願力而外，更要信往生淨土的特殊德用，這就是：往生極樂淨土，在信阿彌陀佛的悲願攝引外，更要信「一心不亂」為獲得彌陀願力攝引的條件，一心不亂，才能往生。如能往生，決定不退，在修學菩薩道的過程中，最為穩當。能確立了這二個信念，然後發願修行，才能精進而達往生的希望。

二、願：信與願不同，勿以為有了信，必然有願；要知凡願必定有信，有信未必有願。總論佛法，有信心，當然要有願行。然佛法中法門無量，不問它了義的、不了義的，方便的、真實的，都各有其特質、有其作用。這些無邊法門雖有信仰，雖有廣泛的宏願——無量法門誓願學，但在現生的修學中，不一定要樣樣法門都發願去修持。故深信淨土，不一定發願而求往生。現在人每每缺乏合理的分別，如見你不掛念珠、不虔誠念（阿彌陀）佛，就以為你對淨土法門沒有信心。以為你如能信仰淨土法門，為什麼不專精修學！這實在是極不合邏輯的。如我們對社會的各種正當事業，覺得都有好處，對人類、對國家都極為需要。但決不能樣樣去做，只能揀擇志趣相投的作為個人的終生事業。修學佛法也如是，法門無量，應該信，應該願學，但切實修學的，只能選擇與自己意趣好樂相適合的，便由信而進一步的發願去實行。所以願必有信——願由信來，而深信卻不一定有願行。

淨土法門的願，除願成佛道、願度眾生普通願而外，主要是願生彼國。願生彼國，約目的說。然在實行中，應該有深一層的願求，就是願得彌陀佛本願的攝受，迴向文中，即有此意。約佛本身說，佛是無時不在悲願攝受眾生。可是眾生自己，不自動的發願要求攝受、接受佛陀的悲願，便不能為佛所攝受，佛與眾生間便脫了節。如海中救生艇，投下救生圈或繩索，若落海者心願登舟脫險，卻不想接受救生圈或繩索，試問如何可以得救？所以往生淨土，要仗阿彌陀佛的慈光攝受，尤須眾生的發願，願意接受佛陀的本願。眾生願與佛願相合應，往生淨土，才有可能。要知道佛要遍救一切眾生，眾生本身不起信願，缺乏被救資格，佛也無能為力。這也即是上面所說的他力

要通過自力。如太陽光明普照一切，但不照覆盆之下；佛願遍度一切眾生，但度不了無出離心、不願接受救濟的眾生。佛是大能，而不是全能萬能。在救濟一切眾生時，眾生有著自己的因果關係，佛並不能想到做到。否則，這世界早就沒有眾生了！所以願生淨土，是所願的目的；願受阿彌陀佛悲願的攝受，才是發願的實質。

三、行：概括的說，行有二：一是往生淨土的助行；一是往生淨土的主行。以淨土三經說，《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，可見要培植深厚的善根，增長種種福德，以作生淨土的資糧。《觀無量壽經》說有三品，如孝敬父母，布施、持戒，讀誦大乘等。大本《阿彌陀經》，也說到布施、持戒等。這些善根福德，修淨土的人，應該隨分隨力去做，使善根增長，福德增勝。往生淨土，念佛是正因，培植善根福德是助緣。有些念佛人，好走偏鋒，以為生死事大，念佛都來不及，那裡還有功夫去修雜行，專持一句南無阿彌陀佛就得了。如告以「不可以少善根福德因緣得生彼國」的經文，他卻巧辯的說：能聽到阿彌陀佛的，就是宿植善根、廣修福德因緣了。這是多大的誤解！經說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，並非說「不可以少善根福德因緣得聞佛名」。求生極樂淨土，助行還是需要的。但念一句彌陀的，只有適用於「平時不燒香，臨（命終）時抱佛腳」的惡人（見《觀經》）；一般人平時修學，應該隨分修集福德因緣，以此功德迴向淨土。永明大師的萬善同歸，是比較穩當而正確的說法。

往生淨土的主行，就是稱念「南無阿彌陀佛」。南無是歸投依向義，內含希求阿彌陀佛悲願加持的意義。現在的念佛法門，非常流行，往往失去了本義。稱念是淨土行，照淨土法門說，應該依信、願而起行。可是有些念佛人，不解念佛之所以，既無信，又無願，這與淨土法門，當然不合。有些念佛的，以念佛為冥資。有些為了家庭的煩惱而念，為了生意或政治的失意而念。一心念佛，以精神集中，身體心理都得到某種清淨、某種喜樂，或泛起某種特殊心境。於是便自以為得了受用，沾沾自喜，逢人便說念佛好！念佛當然很好，但這還不是真正的淨土行者，還不是淨土法門的真利益。充其量，這不過是類似的定境（正定也極為難得），只是由於精神集中，減少了內

心的散亂、浮動，減少一些煩惱而已。如以此為目的，何必一定要念「南無阿彌陀佛」！念佛生淨土，當然會有這種心境，而且更好。若僅此而無信無願，是不能往生的。所以淨土法門的修行（念佛），要在深信誠願的基礎上，要在渴仰彌陀本願的攝受中去念。空空洞洞的行，不會與阿彌陀佛的慈悲願力相呼應，不相應便不能生淨土。

信願行的總合，是淨土法門的要訣！三者具足，即得往生。依他力而往生，這不妨舉喻來說：如美國或某國，為東方人辦了幾個學校，歡迎我們去留學，可以供給膳宿，甚至可以供給交通工具，他願意我們去，只要我們肯去。如我們對他沒有信心，或自己不發生興趣，這當然不能去了。假使你有信有願，願意去一趟，但還缺少一件，還要彼此同意的證明文件——護照。護照簽了字，你就可坐他的飛機到那邊去。這如淨土行人，在阿彌陀佛的慈悲願力中，有信、有願，又加上稱念阿彌陀佛的簽字手續，自然可以達到淨土的目的地。淨土法門的三要，如鼎三足，缺一不可。不具足三要而稱念彌陀，等於一紙偽造文件，起不到實際作用。

五 念佛

一、念：淨土法門，一般都以稱名念佛為主，以為稱名就是念佛。其實，稱名並不等於念佛，念佛可以不稱名，而稱名也不一定是念佛的。

要知道，念是心念。念為心所法之一，為五別境中的念心所。它的意義是繫念，心在某一境界上轉，明記不忘，好像我們的心繫在某一境界上那樣。通常說的憶念，都指繫念過去的境界。而此處所指稱的念，通於三世，是繫念境界而使分明現前。念，是佛法的一種修行方法，如數息觀（又名安般念），還有六念門，以及三十七道品中的四念處，都以念為修法。要得定，就必修此念，由念而後得定。經裡說：我們的心，煩動散亂，或此或彼，剎那不住，必須給予一物，使令攀緣依止，然後能漸漸安住。如小狗東跑西撞，若把牠拴在木樁上，牠轉繞一會，自然會停歇下來，就地而臥。心亦如此，若能繫念一處，即可由之得定。不但定由此而來，就是修觀修慧，也莫不以念為必備條件。故念於佛法中，極為重要。

念有種種，以所念的對象為差別，如念佛、法、僧、四諦等。現說念佛，以佛為所念境界，心在佛境上轉，如依此得定，即名為念佛三昧。然念重專切，如不專不切，念便不易現前明了，定即不易成就。要使心不散亂，不向其他路上去，而專集中於一境，修念才有成功的可能。經中喻說：有人得罪國王，將被殺戮。國王以滿滿的一碗油，要他拿著從大街上走，如能一滴不使溢出外面，即赦免他的死罪。這人因受了生命的威脅，一心一意顧視著手裡的碗。路上有人唱歌跳舞，他不聞不看；有人打架爭吵，他也不管；乃至車馬奔馳等種種境物，他都無暇一顧，而唯一意護視油碗。他終於將油送到國王指定的目的地，沒有潑出一滴，因此得免處死。這如眾生陷溺於無常世間，受著生死苦難的逼迫，欲想出離生死、擺脫三界的繫縛，即須修念，專心一意的念。不為可貪可愛的五欲境界所轉；於可瞋境不起瞋恨；有散亂境現前，心也不為所動。這樣專一繫念，貪瞋煩動不起，心即歸一，寂然而住。於是乎得定發慧，無邊功德皆由此而出。反之，若不修念，定心不成，雖讀經學教、布施持戒，都不能得到佛法的殊勝功德，不過多獲一點知識、多修一些福業而已。

二、念佛：念佛，一般人但知口念，而不曉得除此以外，還有更具深義的念佛。如僅是口稱佛名，心不繫念，實是不能稱為念佛的。真正的念，要心心繫念佛境，分明不忘。然佛所顯現的境界，在凡夫心境，不出名、相、分別的三類。

依名起念：這即是一般的稱名念佛，是依名句文身起念，如稱「南無阿彌陀佛」六字，即是名。而名內有義，依此名句繫念於佛——以「南無阿彌陀佛」作念境。這是依名起念，故稱名也是念佛。

不過，稱念佛名，必須了解佛名所含的意義，如什麼都不知道，或以佛名為冥資等，雖也可成念境，或由此得定，但終不能往生極樂。這算不得念佛的淨土法門，因為他不曾了解極樂世界的情形和阿彌陀佛的慈悲願力。無信無願，泛泛稱名，這與鸚鵡學語、留聲機的念佛，實在相差不多。有一故事：有師徒兩個，徒弟極笨，師父教他念佛，他始終念不來，老是問師父怎樣念。師父氣不過，罵他道：「你這笨貨！」並且把他趕跑。可是他卻記住

了，到深山裡去，一天到晚，念著「你這笨貨，你這笨貨」。後來師父又去找他，見他將飯鍋子反著洗，覺得徒弟已得功夫。便問他這一向修的什麼功，他說就是師父教我的「你這笨貨」。師父笑道：「這是我罵你，你怎把它當佛在念？」一經點破，徒弟了解這是罵人的話，所得的小小功力便失去了。心繫一境而不加分別，可以生起這種類似的定境，引發某種超常能力。但一加說破，心即起疑，定力也就退失。當然，稱名念佛，決不但是如此的，否則何須念佛，隨便念桌子板凳，不也是一樣嗎？須知道：阿彌陀佛是名，而名內包含得佛的依正莊嚴，佛的慈悲願力，佛的無邊功德。必須深切了解，才能起深切的信願，從信願中去稱名念佛，求生淨土。

依相起念：這是觀想念佛，念阿彌陀佛或其他的佛都可以。或先觀佛像，把佛的相好莊嚴謹記在心，歷歷分明，然後靜坐繫念佛相。這種念佛觀，也可令心得定。我遇見的念佛的人，就有靜坐攝心，一下子佛相立即現前的。但我所遇到的，大都還是模糊的粗相，容易修得。如欲觀到佛相莊嚴，微細明顯，如意自在，那就非專修不可了。而且，佛相非但色相，還有大慈大悲、十力、四無所畏、十八不共法、五分法身，無量無邊的勝功德相。在這佛功德上繫念觀想，大乘為觀相所攝，小乘則名為觀法身。

依分別起念：依分別起念，而能了知此佛唯心所現，名唯心念佛。前二種依於名、相起念，等到佛相現前，當下了解一切佛相唯心變現，我不到佛那裡去，佛也不到我這裡來，自心念佛，自心即是佛。如《大集賢護經》（二）說：「今此三界，唯是心有。何以故？隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我心是佛。」《華嚴經》（四六）也說：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至，知一切佛及與我心，皆悉如夢。」佛的相好莊嚴、功德法身，分分明明，歷歷可見，是唯（觀）心所現的。了解此唯心所現，如夢如幻，即是依（虛妄）分別而起念。佛法以念佛法門，引人由淺入深，依名而觀想佛相，佛相現前，進而能了達皆是虛妄分別心之所現。

若更進一層，即到達念佛法身，悟入法性境界。唯識家說法有五種，名、相、分別而外，有正智、如如。無漏的智、如，平等不二，是為佛的法身。

依唯心觀進而體見一切平等不二法性，即是見佛。《維摩詰經》亦說「觀身實相，觀佛亦然」，以明得見阿閦。《阿閦佛國經》也如此說。《般舟三昧經》，於見佛後，也有此說。佛是平等空性，觀佛即契如性；智如相應，名為念佛。《金剛經》說「離一切相，即見如來」，平常稱此為實相念佛。念佛而達此階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。

由稱名而依相，乃至了達一切法空性，一步一步由淺而深，由妄而真，統攝得定慧而並無矛盾。這樣的念佛，就近乎自力，與修定慧差不多，故念佛法門也是定慧交修的。但依《般舟三昧經》說，如見佛現前，了得唯心所現，發願即得往生極樂世界。可見念佛方便要求往生淨土，要有佛的悲願力。在四類念佛中，以稱名念佛最為簡易；一般弘通的淨土法門，即著重於此——稱念南無阿彌陀佛，和信求阿彌陀佛的慈悲願力的攝受。

稱名念佛，並非僅限於口頭的稱念。如《阿彌陀經》的「執持名號」，玄奘別譯，即作「思惟」。由此可見，稱名不但是口念，必須內心思惟繫念。因稱念阿彌陀佛的名號，由名號體會到佛的功德、實相，繫念思惟，才是念佛。所以稱名是重要的，而應不止於口頭的唱誦。

上面說的是通泛的說一切念佛，現在別依稱名念佛，再加說明。稱名念佛的方法，有人總集為「念佛四十法」，即專說念佛的方便。然念佛中最重要的，是三到。淨宗大德印光大師也時常說到。三到是：口念、耳聽、心想，三者同時相應。念得清晰明了，毫不含糊，毫不恍惚。稱名時，不但泛泛口唱，而且要用自己的耳朵聽，聽得清清楚楚；心裡也要跟著音聲起念，明明白白的念。總之，口、耳、心三者必須相應繫念，了了分明，如此即易得一心不亂。許多人念佛，不管上殿、做事，甚至與人談話，嘴巴裡似乎還在念佛。心無二用，不免心裡恍惚，耳不自聽，不能專一。或講究時間念得長、佛號念得多，但這不一定有多大用處。例如寫字，要想寫得好，寫得有功夫，一定要鄭重其事的寫，一筆又一筆，筆筆不苟，筆筆功到。雖然寫字不多，如能日日常寫，總可以寫出好字。有人見筆就寫，東搨西塗，久而久之，看來非常圓熟，其實毫無功力。也有年輕時即寫得好字，而到老來卻寫壞，因為他不再精到，隨便揮毫，慢慢變成油滑，再也改不過來。念佛也這樣，

時間不妨短，佛號不妨少，卻必須口耳心三到，專一繫念不亂。如果口裡儘念，心裡散亂，東想西想，連自己也不知在念什麼，那即使一天念上幾萬聲也沒有用。所以若要不離念佛，不離日常生活，一定要在成就以後。初學人，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，非專一修習不可。如一面妄想紛飛，一面念佛，一成習慣，通泛不切，悠悠忽忽，再也不易達到一心不亂。要念佛，還是老實些好！

說到稱名念佛的音聲，可有三種：(一)、大聲，(二)、細聲，(三)、默念。在念佛的過程中，三種都可用到。如專輕聲念，時間長了容易昏沉，於是把聲音提高，念響一點，昏沉即除。如專於大聲念，又容易動氣發火，令心散亂。再換低聲念，即能平息下去。音聲的輕重，要依實際情況的需要，而作交換調劑，念低念高都沒有問題。但專以口念，無論高念或低念，都不能得定。依佛法說，定中唯有意識，眼等前五識皆不起作用，口念聞聲，當然說不到定境。念佛的目的，是要達一心不亂，所以又要默念。默念，也稱金剛持，即將佛的名號放在心裡念，口不出聲，雖不作聲，自己也聽起來卻似很響，而且字字清晰，句句了然。這樣念，逐漸的心趨一境，外緣頓息，才能得定。

再談談念佛的快慢。我們念佛，起初都很慢，到轉板的時候便快起來。這很有意思，因為慢念，聲音必定要拉長，如：南—無—阿—彌—陀—佛，每字的距離長，妄想雜念容易插足其間，所以要轉快板，急念起來，雜念即不得進。禪堂的跑香也這樣，催得很快很急，迫得心只在一點上轉，來不及打妄想。不過專是急念也不好，會傷氣，氣若不順，分別妄想也就跟著來。如轉而為慢念，心力一寬，妄想分別也淡淡的散去。這完全是一種技巧，或緩或急，不時交換調劑，令心漸漸離卻兩邊，歸一中道。如騎馬，偏左拉右，偏右拉左，不左不右時，則讓牠順著路一直走。念佛不是口頭念念就算，不在乎聲音好聽，也不在乎多念久念，總要使心趨向平靜，趨向專一，獲得一心不亂。

六 一心不亂

念佛求生極樂世界，能不能生的重要關鍵，在一心不亂，這在大、小《阿彌陀經》中皆說到。蓮池大師有事一心與理一心的分別。事一心實可析為淨念相續、定心現前二類。眾生的內心，最複雜，特別是無始來的煩惱習氣，潛伏而不時現起，極難得到內心的一致——不亂。佛法的無邊功德，要由定力開發出來。這不淨的散亂的心念，就是虛妄分別心，分別即是妄想。這可以包括一切的有漏心，念佛念法，眾生位上的一切，都不外乎虛妄分別心。約證悟說，這都是妄想。然約一心不亂說，妄想也大有妙用。在虛妄分別心心所法中，有善心所現前，如對佛法僧的善念；有惡心所的生起，如貪瞋等的煩惱。初學佛的人，要想一下子不分別、不妄想，談何容易！所以要先用善念對治惡念，以淨念而去除染念。念佛就是這種方法之一，一念阿彌陀佛，可以除去各式各樣的不淨妄念。但在善念淨念中，還可以是亂心的。如一刻是佛，一刻又是法，這雖然內心善淨，卻還是散亂。所以必須要淨念，而且要相續，念念等流下去。此時不但惡念不起，即除了阿彌陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去，這叫淨念相續，也就是一心不亂的初相。這在修行上，並不太難，這並非得定，而是止成就的前相。然而一般念佛的，散亂小息時，每轉現昏昧。其實念念中不離雜念（當然不是大衝動），而自己不知，以為得了一心，最易誤事。心在一念上轉，不向外境奔馳，一有馳散，馬上就以佛念攝回。一念一念，唯此佛念，離掉舉，離昏沉，沒有雜念滲入，沒有間斷，明明現前，即是一心不亂。念佛決不在時間的長短、數量的多寡上計較，主要在達到一心不亂。依經說，念佛有時一日或者七日，一念乃至十念。所以，不論時間長短，如真能萬緣放下，唯一彌陀淨念，即使是短時相續，也就是一心不亂。這樣的淨念相續，即取得了往生淨土的保證。在這樣的淨念相續時，每有清淨法樂，或聞有香氣，或乍現光明等。

定心現前，是更深一層的。定有一定的條件，不是盤腿趺坐就算定。先要繫念於止，止成就後，才有定心現前。最低微的未到定，也有渾忘自己的身心境界，只是一片清淨光明。念佛得定，名念佛三昧，此時眼等五識不起，唯定中意識現前。稱名、觀相，也可現見阿彌陀佛。甚至未得淨念相續的，在睡夢中也可見阿彌陀佛，這是夢境，不一定可以往生。正定現見阿彌陀

佛，可成為往生淨土的保證。沒有信願的念佛，也可以得到觀佛成就，但不一定往生（由佛轉教，發願即可生）。雖然說佛是大悲普被，無時不在救度，問題卻在眾生的能不能接受佛恩。眾生能使心漸漸歸一，心地清淨，惑業等重大障礙物去除了，眾生的願，即與佛的願，可以相感相通，現見彌陀，往生淨土，這才顯出了慈悲願力的作用。有一類眾生平時不知佛法，為非作歹，到了臨命終時，遇到善知識的啟發，深悔過去的罪惡，能在短時中，一心一意至誠懇切的念幾句阿彌陀佛，就可往生淨土。這因為一方面受到死的威脅，一方面受到墮落的怖畏，所以信願的熱忱特別深切，能在短時間內，一心不亂，而得往生。

為調和禪淨的爭執，蓮池大師倡理一心說以會通它。中國唐代的淨土法門，專重他力，而禪宗是主心外無物，頓息一切分別，所以批評淨土法門的有取（淨土）有捨（娑婆）、有分別念（佛）。其實，禪淨各有重心，由於執一概全，才有諍執。若著眼於全體佛教，即用不著衝突。蓮池大師所以特提理一心說，作禪淨的調和。理一心，即體悟法性平等，無二無別，離一切相，即見如來。這樣，禪淨便有貫通處。但這是隨順深義而說，若據淨土法門的易行道、他增上的特性來說，念佛往生所被的機緣，本是攝護初心。禪淨各有特色，不一定在「一心」上圓融會通。淨土法門蒙佛攝受，齊事一心的念佛即得。到理一心，這必先要定心成就，然後進一步於定中起觀：佛既不來，我也不去，我身佛身，同是如幻如夢，無非是虛妄分別心所顯現。於是超脫名相，遠離一切遍計執，而現證法性。如到此地步，有願的往生極樂，論品位應在上品上生之上。如於極樂世界無往生的特別願欲，那是不一定生極樂的。要生，那是「十方淨土，隨願往生」。

七 往生與了生死

往生，是約此界的臨終往生極樂世界說。本來死後受生，或由此到彼，往生的力量不一，最一般的是業力。有天的業生天界，有人的業生人間……。六道眾生，皆以業力而受生。在這以上的，還有願力、通力。如沒有人間業的天，可以到人間，他來是憑藉神通的力量。下生以後，現有人間的身體，借取欲界的鼻舌識而起用；不過天人的身體光明，物質組合得極為微妙。同

樣的，我們修得了神通力，也可生到上界。現在的生淨土，不是通力，而是願力。以一心不亂為主因，使心淨定，再由眾生的願與阿彌陀佛的願相攝相引，便得往生淨土。論依因感果，淨土還不是眾生的，然同樣的可以享受。如王宮是王家所有，但宮庭裡的侍役、下女，一樣的可以享受那奇花異草的花圃、畫棟雕樑的莊嚴房屋、山珍海味的飲食、絲絃笙笛的音樂，與王室差不多，但這並不是自力。往生淨土也是這樣，憑著阿彌陀佛的願力，一樣的享受淨土的法樂。

今日有些弘揚淨土者，說到了生死，以為就是念佛，以念佛為了生死的代名詞，這是堵塞了佛法無邊法門。其實，了生死豈止念佛一門？而且，了生死與往生，應該是二回事，這中間還有一段的距離。把往生看作了生死，在思想上有點混亂。生死，是生而死、死而生的生死相續；了生死，不是明了生死，而是說徹底解決了生死，不再在生死中往來輪迴。生死是苦果，從煩惱、業而來，有煩惱即作業，作業即感苦果，惑、業、苦三，流轉如環。煩惱的根本是我見，或說無明；不達我法性空，執我執法的煩惱是生死的根本。有煩惱可以引起種種善惡業，有業必有果。生死是這麼一回事，要了生死，必破除生死的根本，通達無我性，徹見真實理；我法執不起，煩惱根本便斷。煩惱一斷，剩有業力，沒有煩惱的潤澤，慢慢的即失去時效而不起作用，不感生死。了生死，無論在大小乘都是一樣，只有淺深的差別，大原則是不會例外的。依此來說，往生淨土還沒有見真理、斷煩惱。煩惱既未斷，何得了生死呢？所以往生並不就是了生死，如說他了生死，那是說將來一定可以了，不是現在已經了了。生到淨土，與諸上善人俱會一處，善緣具足，精進修學，展轉增上，得不退轉，決定可達了生死的目的，只是時間的遲早而已。所以說往生淨土能了生死，那是因中說果。如人從十三層高樓跳下，在未落地前，說他跌死，那是說他落地後必定死。在空中時，事實上還沒有死，雖還未死，不妨作如此說，因為他死定了。《法華經》的「一稱南無佛，皆共成佛道」，與《寶雲經》所說「一念釋迦牟尼佛，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，這都是因中說果。有此念佛因緣，久久修學，必能了脫。不但這是依一般的往生說，還沒有了生死；就是上品上生，也要往生以後，

花開見佛，悟無生忍，這才破無明，斷除生死根本。故往生與了生死，是截然二事，不能看作同一。這樣，把往生與了生死的內容分析清楚，即與一切教理相應。若是過分高推——往生即了生死，則與無量教理而相違礙。以往生為了生死，對於教理無認識的，尚無所謂；若對佛法有素養的人，聽之反起疑惑，反於淨土而生障礙。

八 結說要義

總前面所講的，關於淨土法門有幾點要義，需要特別注意。一、是本願力：眾生的能生淨土，主要是依仗他力的慈悲本願。若但依自力，是不夠的。念佛的淨土宗人，都推廬山慧遠大師為初祖，其實遠公的念佛，並不重在口念。由北魏的曇鸞、道綽，到唐朝的善導大師，才發展為特重稱名的念佛法門。善導大師有《觀經四帖疏》，重慈悲願力，重散心，以為持戒、犯戒，皆可往生。「普度眾機，不擇善惡」，這話並不錯，經上也有十惡、五逆可以成佛之說。這一派傳到日本，發展為真宗，既然善人惡人皆可往生，念佛不分在家出家，所以索性娶妻食肉，主張棄戒定慧等聖道，而專取本願。由於專重他力的阿彌陀佛願力，所以進一步以為：只要信，當下即為阿彌陀佛所攝受。索性平時不要念佛，不需念到一心不亂；以為一信即得往生。這在中國的淨土行者，覺得希奇，其實還是遵循中國傳去的老路子，只是越走越遠，越遠越小，鑽入牛角的頂尖而已。依佛法本意說，生極樂世界，特重他力。若說連戒等功德都不要了，那淨土又何以有三輩九品之分呢？九品的劃分，就依聖道為標準。五逆、十惡者，生淨土也只是下品下生。平素孝敬師長、勤行施戒、修學定慧、悟解空義的，才能生中品以及上品上生。我在《淨土新論》中說：如荒年糧食奇缺，吃糠可以活命，但到了豐年，應該以米麥活命，若是硬要說吃糠為最好，其餘的都不要，這豈不成了狂人！但念一句阿彌陀佛而往生，是為十惡、五逆而臨近命終人說的，猶如遇到荒年教人吃糠，是不得已的辦法。你既不是十惡、五逆的地獄種子，又不是死相現前，平時來學佛念佛，怎麼不隨分隨力的修集功德？怎麼不在彌陀誓願的攝受中，勤行聖道？至於說只要信，不念佛而可往生，更是莫名其妙。如掉在海中，只想別人救他，而不伸手拉住救生圈和繩索，試問如何可以登岸？不念

佛何以得一心不亂？何以能與佛願相通？撤除眾生自心障礙，與佛願相應，佛說就是念佛到一心不亂。信彌陀願力，而不信接受彌陀願力的方法，真是可笑。放棄自力，不是別的，這只是發展於神教氣氛中的神化！

第二、我講的淨土法門，多是依據印度的經論，並不以中國祖師的遺訓為聖教量。照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。所以與一分淨土行者，小有差別。如易行道，不是橫出三界、容易成佛，而是容易學容易行，辦法比較穩當。其實易行道反而難成佛，如彌勒佛；難行道反而易成佛，如釋迦佛。所以《無量壽經》說：能於穢土修行一天，勝過淨土久久。又如淨土的特色在依他力而得往生；然往生並不就是了生死，這在專以念佛為了生死的人看來，不免心生不忍。其實，這並沒有貶低淨土法門的價值。

第三、雖有三根普被之說，而淨土念佛法門，主要在為了初心學人。有類眾生，覺得佛法太深廣、太難行，以一生的時間修學，教理上還是漫無頭緒；悟證既難，而菩薩的難行，更加不能做到。忽忽一生，死到頭來，也不知來生究竟如何！對這類心性怯劣的眾生，所以有易行道、勝方便的淨土法門。如《大乘起信論》說：「眾生初學是法……其心怯弱……娑婆世界……信心難可成就……如來有勝方便，攝護信心。」這些心志怯劣的眾生，不敢擔荷如來家業，雖學佛多年，還在愁眉苦臉中過活。有以為佛教沒有神教好，因信得救，何等簡捷了當！聽到三世輪迴，便自前途茫茫，覺得一切不能把握，信心發生動搖，容易退墮外道。為攝護這類初心的眾生，所以說勝方便的淨土法門。這是念佛法門的所被的主要根機；一到淨土，即使下品下生也可慢慢向上修學，得到成佛的結果。這是淨土法門的妙用，妙在往生必能「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。可說是佛法中的保險法門，保險不會走錯路子。也可說是留學法門，娑婆世界難行苦行，成佛度生，有點不敢自信，生怕途中退失，前功盡棄，生淨土就好了。這如本國教育水準低落，設備、儀器、圖書都不充足，不及外國學校的好，所以有留學之必要。到外國學，各樣條件具足，學業容易成就；學成以後，回來貢獻祖國。這如淨土的修學一樣，修學到悟無生忍以後，然後倒駕慈航，回入娑婆世界，救度眾生。小乘專重己利，所以有很多的阿羅漢出現。禪宗專提向上一著，所以也有很多

的祖師出現。可是，大乘法門太深太廣，不容易為一般所完滿信行。印度的大乘既興，淨土法門的簡易，就由此而大大的弘揚起來。淨土法門的好處，就在簡易平常。如說得太高了，怕不是立教的本意吧！（常覺記）

卷003

求生天國與往生淨土

——在菲律賓佛教居士林講——

生死大事是件不易解決的問題，如果我們只在生死死生之間，力求向上，謀取後世比前生舒服，還不是徹底的解決。要解決生死，有種種方法，往生淨土就是一種。所以現在舉出求生天國與往生淨土來講。天國，在中國叫天堂，佛教名天界。天是光明的意思，天界就是光明的世界。但依佛法說，天界雖然光明快樂，但不是徹底的光明快樂。中國、印度、西洋人，都有一種類似的觀念，就是感覺到人間太苦惱，有種種苦痛、罪惡、困難，想生天上，因為天上沒有人世間種種的憂愁苦惱。佛法有這種生天法門，其他宗教同樣也有。

生天，確乎也不錯，現在舉出幾件與人間對比，以見出天界好的地方。

一、人間最苦痛的是衣食住行，不但窮人不容易解決，富人還是提心吊膽。天上呢？有頂好的東西吃，頂美麗的衣服穿，頂堂皇的宮殿住，來往自由。我們這個世界，自然界種種不圓滿，有水災、地震、山崩、海嘯、颱風、久旱等，天國就沒有這些災禍，天上是一個頂富樂平安的地方。

二、我們這個世界，人與人之間苦痛的事情多得很，就是父子夫妻朋友也免不了。常常可以看到欺負、壓迫、剝削的事情發生，小的爭吵打架，大的釀成戰爭，在天上就沒有這種種人事的苦痛。依佛法說，在最下的兩層天，雖也有戰爭，但沒有人間那麼厲害。

三、人的身體會有病痛，壽命不長，天上沒有什麼病，雖然沒有長生不老，但是壽命卻比人間長得多。

有了以上種種好處，怪不得耶穌教徒以及很多的人，都想生天。好實在好，可是要生天，並不是一件很容易的事，並非想去就立刻可以去的。古人說「生天要有生天業，未必求仙便得仙」；要有生天的功德才行。以佛法說，起碼要兩個條件，就是布施與持戒。布施功德大，才會得享受天的福報。持戒精嚴，道德超過常人，就會生到比人更好的地方。有福報，有過人的德行，生天是毫無疑問的。但要生到高一點的天，要有慈悲心。耶穌教說博愛，佛說慈悲喜捨，使別人離苦得樂，就是這個道理。不過真要生得高的，還要修禪定，這比較不容易。普通耶穌教的禱告，專精的也有相似的定心。如能做到一心不亂，就可以到達這個境界，施、戒、慈、定，名為生天法門。

諸位覺得：佛法說升天，那麼困難，耶穌教卻相反，只要信主，就能得救，上生天國了。其實，真正的基督教，要生天也並沒有那麼簡單。要真正信仰、悔改、禱告，得到重生，心裡起了一種離染得淨的變化；有了這種經驗，自會奉行博愛的精神，而合乎施、戒的行為，這才能生天。什麼都不要，信就得救，只是廉價傾銷的宣傳而已。

佛法雖說天界好，但不勸人生天，因為天不徹底。耶穌教說：生天得永生，永遠是快樂和平長壽。佛法說：天國雖然長壽，一萬十萬百萬千萬以至萬萬年，總有一天，福報完了，定力盡了，還是要墮落，不過只是享長期的福罷了，並沒有解決生死的問題。佛法是要求能夠真正解決這個問題的辦法。

淨土，是清淨的世界，佛法中清淨的世界很多，東方藥師佛有淨琉璃世界，西方阿彌陀佛有極樂世界，十方諸佛亦各有清淨的世界，因為平常都講阿彌陀佛，大家都懂，所以就專門講往生西方極樂世界。淨土與天國，都沒有山崩、地震種種天災，物質豐富之極，黃金為地，富麗堂皇。人事方面，非常和好，如兄如弟，如姊如妹，壽命都長得很。淨土，不只環境相差不遠，連求生的方法，也與求生天國相近。在一般的布施、持戒之上，不外信仰、發願、懺悔、感恩、稱名（稱「奉耶穌的名字」或「南無阿彌陀佛」的名號）、一心不亂，才能夠達到目的。耶穌教說靠耶穌的力量來拯救，而佛教是靠阿彌陀佛的慈悲願力來接引。那麼，為什麼佛法提倡往生淨土而不贊成求生天國呢？這實在有根本不同的地方，佛法是：

一、平等而非階級——西方極樂世界，現有觀音、大勢至兩大菩薩，他們比我們是先知先覺，將來繼承阿彌陀佛的佛位。我們生極樂世界後，得到佛與他們的開導，將來可以與他們一樣。佛說一切眾生皆有佛性，只要到了西方，慢慢修學，都可以成佛。經上說：極樂世界，佛光明無量、壽命無量；往生的也光明無量、壽命無量，與佛平等。不像耶穌教天國的階級性，上帝是至高至上獨一無二，升入天堂的絕不可能成為上帝，不能成為耶穌。階級是世界憂愁苦惱的根源，天國也不能例外，佛法是以平等為基礎，才能徹底。

二、進修而非完成——耶穌教說：生天國就得到永生，是完成了。其實並不究竟，智慧、功德，一切都沒有達到圓滿（至少是不能像耶穌那樣）。這樣的永生，可說是永久可惜、永遠缺陷的事。生淨土就不同了，念佛求生淨土，並不是因為淨土衣食豐足、無憂無慮、要去享福的，而是要跟阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩好好地學習。所以生淨土時，雖不曾圓滿，而能進向於圓滿。或者有人要問：要學習佛法，在這個世界學就好了，何必到西方去呢？這雖然說得對，但這個世界壽命短，環境劣，業障重，天災人禍多，西方卻不然，安樂長壽可以慢慢進修。大家都曉得，極樂世界有上品上生、中品中生、下品下生等九類的分別，有的到那邊要修了好久，才得見到阿彌陀佛，有的卻一到就見佛悟無生了。這不是說那邊有階級的分別，而只是程度的不同，下品經過多少時間的修持，還是會成為上品的，都是會進向於佛果的。所以生淨土不是天國式的以為就此完成，而是到那邊去，正好進修。

三、上升而非退墮——經上說：生極樂世界皆不退轉，不像我們這個世界因為病痛煩惱惡因緣的阻撓，修了些時間，就退落下來。好比一個學校辦得不好，學生不喜歡讀書，影響學業不及格，而至於退學。生淨土的，如進好的學校，有好的教師，管教嚴格，學風優良，引起學生讀書的興趣，就是懶惰的學生，一進去也被學校的風氣所影響而注意他們的學業，向上求進步一樣。學佛的每有一種觀念，都怕今生人間修學，假使修而不了生死，後世也許會墮落，將怎麼辦呢？往生淨土法門，就是為要適應這一般人的需求。只念阿彌陀佛，仗佛的慈悲願力，就能到淨土去再進修。時間雖有長短，生

死決定可了，不會退轉。天國呢，他們自以為永生，其實生天福報享盡，定力消盡，就要墮落，這是兩個世界的最大差別。

假使有異教徒對你說：主能救你，天國有什麼好處，西方同天堂差不多呀。你可簡單地回答他：好是好，但是差一點。你有階級，我們是平等。你們慈悲智慧功德將永不圓滿，永久不徹底，我們一天一天地學，總可以成佛。你說永生是靠不住，不過是壽命長一點，福報享盡，還是要墮落的，我們是永不退轉。這些都是學佛的人應該知道的，信念才會堅定。否則，思想上似是而非的神佛不分，極容易被神教所同化。（明道記）

卷004

東方淨土發微

一 引言

一 講說的動機

佛教界所熟知的淨土，主要是西方阿彌陀佛的極樂世界——西方淨土。在佛經中，十方都有淨土；而與西方彌陀淨土相對的，有藥師琉璃光如來的淨琉璃世界——東方淨土。關於東方淨土，過去曾說過二次。民國四十三年秋，在臺北善導寺講《藥師經》，啟建藥師法會；記錄下來的，有《藥師經講記》。民國四十七年夏天，在馬尼拉信願寺，為性願老法師祝壽，又講經一次。有〈藥師經開題〉，發表於《海潮音》月刊。去年，在臺北慧日講堂，啟建藥師法會，對東方淨土，又多一層體會。所以，過去雖一再講說，覺得還有再說的必要。

東方淨土，不如西方淨土的專重於死後往生。不但說到死後往生淨土，說到蒙佛力加被，死後消除惡業，生人天而修學大乘；更特別重視了現生的利益安樂。這對於大乘菩薩利益現實人間的精神，有著很好的啟發，故值得一說再說。

還有，解說這個問題的另一動機，是在最近天主教主辦的《恒毅雜誌》中，有題為「從涅槃方面觀察佛教原義發明初稿」等文，作者杜而未，聽說是人類學（可能神類學）教授。他以為涅槃是月亮神話的演化；以為印度婆羅門教的涅槃原義，是依承月亮神話的；以為佛教的涅槃原義，應該也是這樣。而且說：「釋迦真正明白涅槃與否，還成問題。」他以這種態度來想像佛教、評論佛教，與人類學有什麼關係？這只是服役於神（神之奴僕）的，神化了的人類學者的傑作！所以舉東方淨土的意義，以說明佛教涅槃的真實意義，而不是月亮神話的演化。

二 泛說宗教的意義

對於宗教，一般人每每是誤解、淺解，故不得不略為解說。宗教（不僅是佛教），各區域、各時代、各民族，有各式各樣的宗教；儘管不完全相同，但都有宗教。那麼悠久、那麼廣泛、那麼深入人心的宗教，說它是錯誤，也一定有它的迷謬根源，不容許我們忽視！何況這還是表達出人生的崇高意義、究極歸趣呢！過去，曾寫過〈我之宗教觀〉，發表在《海潮音》月刊。現在，從三點來說：

一、宗教的（信仰）對象，與人類觸對的境界有關；即人類依於觸對的境界，想像為信仰的對象。我們生活於世間——器世間，地球上，每天都面對蔚藍色的天空，光輝出沒的太陽與月亮，風雨雷電，山河木石等自然現象；及家庭、部落、國家——社會的組織形態；還有自己身心的活動。日常觸對這些，在有意無意中，啟發人類的宗教觀念。這是說：我們觸對的境界中，無論是自然的、社會的、自我的，都覺到有一番力量，限制（控制）一切，不得不如此，而表現出宇宙——自然、社會、自身所有的軌律。如太陽和月亮，天天從東方升起，向西方落下；四季節令，夏去秋來，都有一定的軌律。人類（社會或自身）的一切，也受有軌範的限定，似乎都不是個人（或大眾）的意志、能力所能決定的、改變的（其實，從前認為不可能的、不可知的，現在很多成為可知、可能了）。這才從自我意識的想像中，覺得有一（或多）大力者，在主宰一切。所說「自我意識的想像」，意思是說：照著自我意志的主宰性（自由、支配），想像那觸對境界，有超越的高高在上，

或內在的深深在內，自由自在的（無限或是有限的）支配（或管理）一切者，這是自古以來的擬人的宗教觀。

這擬人的宗教對象，究竟是什麼，雖是各說各的，而幾乎誰都感到有或一或多的大力存在，主宰一切，軌範一切，使一切都非如此不可。這從外界啟發而來的宗教意識，為宗教的一大根源。由於環境不同，注意的對象不同，而宗教的信仰對象，也就不同。如近水的拜水神，住山的拜山神，農村拜土地（社與稷）。印度是熱帶，毒蛇特別多，所以崇拜蛇神。有的崇拜太陽、月亮、星宿等天體現象；有的比擬社會，而有城隍、祖先的崇敬；還有崇敬山精、木怪、狐狸等。但在人類知識進步的過程中，動物等崇拜，逐漸衰落，因為這都是局部的，過於具體的。而人類之祖，或世界之主（這是影射專制王國的，現在也逐漸衰退嬗變了）；以及天空現象，便鑄成更普遍的大神，而成為更持久的信仰。有以為這都是迷信，太陽、木、石，有什麼可崇拜呢？不知道這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軌律。

二、宗教不僅受有環境的啟發，更主要的是內在的宗教意欲。人的自身，受自然的、社會的給與，也就受這些的束縛。有生就有老死，有健康就有疾病，有友愛就有怨敵，有團結就有分散，有喜樂就有憂苦——非依賴這些不可，而這些就成為自己的束縛，不得自在。如有利於人的，引起對外的依賴感，感恩與讚歎，想像而成為善神。反之，如拘束與障礙於人的，即引起畏懼、厭惡，引生對外的超越感，想像對方為惡者。人在層層的束縛中，依賴現實，又不滿現實（超現實的自由意志），引發為依賴與超越的宗教情緒。無知蒙昧的想法（偏於依賴的他力），想在信賴天神中，得到離苦得樂、永恆的快樂。不過，在人類知識的進步中，揭開了神力的虛偽面目；知道從自然、社會、自身去求超脫，去尋求解決，而不再是依賴外在的神力。探求一切拘礙、不得自在的根源，發見了根源於自身的愚昧（無明）所引起的思想迷謬、行為錯誤。因之，宗教的真正意義，是身心清淨，智能德性開展，而一切契合於正理。惟有內心的智慧開發，德性高明，能力廣大，順從（依賴）宇宙人生的軌律——真理，才能不受環境的限制和束縛，而超越於現實。這

裡面，包含了兩方面：一是自身的徹底完善，一是實現理想世界（淨土）。這是自我意欲的淨化與完成！在神教中，表現為神與天國。不知神是自我意欲的客觀化，想像為宇宙的主宰（我的定義，就是主宰）。不知理想國土，要從自身淨化中去實現，並非天神所準備的，也非天神所賜與的。人類的知識，不斷開發，就逐漸從蒙昧的依賴的宗教，而歸於自身淨化與超脫的宗教。超脫現實的層層束縛，而達到真平等與自由；約內心說，是智慧、慈悲、能力的圓成，這一理想，在人類內心不斷的鼓動，而成為高尚的宗教傾向。在較高的宗教中，都如此地顯示出來。而惟有佛教，才徹底而清晰的表達，不再存有蒙昧的神教氣息。不過，說到內心的淨化，在一般宗教中，有的重智慧，有的重仁愛；有的重信願，有的重智證；有的重於內心的淨化，有的重視身體的永存；因而成為各有所重的宗教、片面的不完善的宗教。惟有身心德性的圓滿開發，不落於偏頗的，才是最圓滿的宗教。

三、環境的啟發，內心的向上意欲，還不一定成為宗教；宗教是有賴於特殊的經驗。可以說：一切宗教，都有一種特殊經驗為支柱的。如說鬼，有些人雖沒有見過，但說起來如此的親切，實由於過去或別人，曾有見鬼的經驗。這可能是誤會的，也可能是真實的，但憑自己的經驗而宣說起來，充滿了堅定的信心，也增強了別人的堅信。又如神教徒在禱告或平時，見到耶穌、馬利亞等。信佛的、念佛的，見到佛與菩薩；參禪的，得到悟入的經驗。這些是否正確，並不一定，也許是見繩疑蛇。但經驗過了的，無論是與不是，在同樣的經驗者來說，那是最真實的。這些宗教經驗，是邪正淺深不等的。更純正更圓滿的正覺，才能指正淺薄與似是而非的謬誤！

總之，宗教是由人類內心的向上意欲，在不同的環境約束下，經各種特殊經驗而展開。

二 東方淨土為天界的淨化

一 佛菩薩依德立名

在這一論題中，首先要說明：宗教一定有崇敬的對象，這不外乎法與人二者。拿高等宗教來說：法（或稱為道）是永恆普遍的最高真理——絕對真

理。人（具有人格的）呢？有的是擬人的（有意志的）神，以神為絕對真理的，如以色列人信仰的耶和華、回教的阿蘭等。有的是絕對真理（其實是擬人的神）的現化人間（道成肉身），而表現為導人歸向於神的身分，如耶穌。這些，都淵源於擬人的神教。佛教是以人（眾生）身的向上熏修，而體現絕對真理的（肉身成道）。其中，佛是即人而到達絕對真理的圓滿體現；菩薩（聲聞聖者等）是部分的體現了真理。所以，佛菩薩的崇仰，好像類似於神或耶穌的崇仰，而實質上完全不同。佛菩薩的崇仰，是以此為理想、為師範，而使自己進向於真理，人人終能達到佛的境地，也就是絕對平等、絕對自由的聖域。

佛教所崇仰的佛菩薩，都是依德立名的。這或約崇高的聖德立名，以表示佛菩薩的性格。如彌勒菩薩，是「慈」；常精進菩薩，是永恆的向上努力。或者是取象於自然界、人事界，甚至眾生界的某類可尊的勝德，而立佛菩薩的名字。取象於自然界的，如須彌相佛，表示佛德的崇高；雷音王佛，表示佛法音聲的感動人心。取象於人事界的，如藥王佛，表徵佛能救治眾生的煩惱業苦——生死重病；導師菩薩，表示能引導眾生離險惡而到達目的。取象於眾生界的，如香象菩薩、獅子吼菩薩等。其中，依天界而立名的，如雷音、電德、日光、月光等，更類似於神教，而實質不同。可以說這是順應神教的天界而立名，既能顯示天神信仰的究極意義，也能淨化神界的迷謬，而表彰佛菩薩的特德。

二 天與覺者

東方淨土，是以天界為藍圖的。這是順應眾生的天界信仰，而表現佛菩薩的聖德。印度所說的天，原語為提婆，譯義為光明。無論白天晚上，所見的太陽、月亮、星星等光明，都是從天空照耀下來的。仰首遠望，天就是光明體。一般人就從天空的光明，而擬想為神。所以，印度的天，與神的意義相近。提婆（天）是光明喜樂，相對的地下——地獄，就是黑暗苦痛。在佛教中，崇敬的聖者，不是神教徒所想像的神，而是佛、菩薩、聲聞等。聖者有無量的清淨功德，而特性是覺、慧。斷煩惱、證真理，是由般若（慧）的現證，而般若也稱為明。與般若相對的，就是無明（黑闇）。如佛陀，意義

是覺者。菩薩，是有菩提（覺）分的眾生。緣覺與聲聞聖者，也是得三菩提（正覺）的。三乘聖者，都是覺者、明者。所覺證的，是法性（也叫真如、空性、法界）。法性是本性清淨，由慧光而覺證；也由於清淨法性，而顯現般若的慧光。所以，真如法性，也稱為性天、第一義天。如《涅槃經》五行中的天行，就是聖者正覺的大行。聖者的覺，與天神的明，有著類似性（所以《華嚴經．世主妙嚴品》等，大菩薩每示現天神）。天的特性是光明，常人就從光明而想像天神。聖者，覺證法性清淨（或稱心清淨性、心光明性）而顯現慧光，佛就依世俗天界的現象，掃除神教的擬想，而表徵慧證真理的聖者。

東方淨土的佛，名琉璃光佛。琉璃——毘琉璃，譯為遠山寶，是青色寶。在小世界中間，有最高的須彌山，四面是四寶所成的。南面是毘琉璃寶所成，所以我們——南閻浮提的眾生，仰望虛空，見有青色。青天，就是須彌山的琉璃寶光，反射於虛空所致。東方淨土，以此世俗共知蔚藍色的天空，表現佛的德性，而名為毘琉璃光。

每一佛出世，都有二大弟子，助揚佛化。如釋迦佛有舍利弗與目犍連，毘盧遮那佛有文殊與普賢二大士，阿彌陀佛有觀世音與大勢至菩薩。現在東方淨土，琉璃光佛也有二大菩薩——日光遍照、月光遍照，「是彼無量無數菩薩眾之上首」。這顯然是取譬於天空的太陽和月亮。天界的一切光明中，日月是最大的，一向為人類崇拜的對象。佛的左右脇侍，就依此立名，為一切菩薩的上首。在我國叢林中，中秋晚上，都傳有禮拜月光遍照菩薩的習俗。日與月的光，對人類來說，特性是不同的。太陽的光明，是熱烈的，給人以溫暖、生命力的鼓舞；在佛法中，每用日光來表示智慧。月亮的光明，是溫柔的、清涼的，使人在黑夜中消除恐怖。尤其是熱帶，炎熱不堪，一到月亮東升，清風徐來，真是能除熱惱而得舒暢的。在佛法中，月亮也每用來表示慈悲，安慰眾生。這是以天界的日月光輝，表現二大菩薩的德性。

東方淨土中，除二大菩薩外，還有八大菩薩，如說：「文殊師利菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、無盡意菩薩、寶檀華菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、彌勒菩薩，是八大菩薩，乘空而來，示其道路。」據經上說，欲生西方淨土

而還不能決定的，八大菩薩能引導他，使得往生淨土。為什麼東方淨土，只有八位菩薩，不是七位，也不是九位呢？這應該是取法於天界的。原來以太陽系為中心的行星，有九（從前說八大行星，後又發現了冥王星，故共為九大行星）：水星、金星、地球、火星、木星、土星、天王星、海王星、冥王星。我國所說的五星，也離不了這些。現在，對此世界（地球）而說東方淨土，所以除地球不論，還有八大行星於天界運行。換言之，除日月外，還有八大明星，與我們這個世界，關係極為密切。依此，所以除二大菩薩，還有八大菩薩，護持東方淨土。「八大菩薩乘空而來」，是怎樣明白的說破這一點。

此外，還有十二藥叉大將——宮毘羅、伐折羅、迷企羅、安底羅、頞儞羅、珊底羅、因達羅、波夷羅、摩虎羅、真達羅、招杜羅、毘羯羅。每一位藥叉大將，又各有七千眷屬，共為八萬四千。八萬四千，表示一切的一切。如一切煩惱是八萬四千，一切法門也稱八萬四千法門。所以從天界來說，八萬四千眷屬，即一切的小星星、小光明。小星的領導者——十二藥叉呢？中國與印度，都有十二辰說，配以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。在西方，名十二宮。在地球繞日旋轉的運動中，轉動的範圍內，名黃道帶；黃道帶內最引人注目的，便是十二辰，四方各有三個。不論是西方或印度，都以畜生來稱呼這十二。這一世俗的星辰說，在佛法中，就如《大集經．虛空目分》所說：有十二位菩薩，在四方的山裡修慈，都現畜生相——南方是蛇、馬、羊，西方是雞、猴、犬，北方是豬、鼠、牛，東方是龍、象、獅。這與中國傳說的十二生肖，僅獅與象的差異而已。十二藥叉大將，便是取象於黃道帶中的十二星；而每一藥叉大將，統領七千眷屬，共八萬四千，無疑為一切小星了。這一切是光明，也就都是菩薩。

東方淨土為天界的淨化，這是非常明顯的。據虛大師說，淨土都是天國的淨化，而佛法以佛菩薩化導的淨土，與神教的擬想，非常不同。

三 聖性的本質及其顯現

聖者的特性，是覺（明），所以約光明的天界，來比喻佛菩薩與淨土。但約天界來表示聖性，推究到聖性的本質，那決不是有限量的日月星星可比擬，而僅可以無限量的、明淨的虛空來比說。在《藥師經》中，稱佛土為淨琉璃世界，稱佛為琉璃光佛，這都是約我們現見的蒼空來比說的。佛是稱法性而現覺者，如如、如如智，平等不二（人法不二）。約所證法說（常寂光土），稱為淨琉璃土。約能證者說（法身），稱琉璃光佛。而其實，如智平等的絕待聖性，是超越能所、彼此、數量等概念的。我們堅定的確信，佛所開示的究竟歸宿，說為涅槃、法身。無論涅槃或法身，在相對的名言中，是什麼都難以說明的。不得已，只可以虛空界來比說；也就是唯有虛空性，才能多少使我們領會一些。如佛在《阿含經》中，說涅槃為「甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃」；「甚深廣大，無量無數，永滅」。這是釋迦佛開示涅槃的主要句義。如從現實生死的存在（有）與生起（生）來說，那麼涅槃是「生者不然，不生亦不然」；「如來若有、若無、若亦有亦無、若非有非無後生死，不可記說」。因為：這是契入絕對聖性而超越相對界的。聲聞的涅槃，是這樣；大乘的法身、涅槃，也是這樣。所以《華嚴經》中說到佛法身，「唯有虛空為譬喻」。

虛空是什麼？姑且不論。一般的看法，虛空是「遍」，不可說在這裡那裡的，是無所在的；要說在，那就是無所不在。是「自在」，因為是無著無礙的。沒有時間性的變化，所以是「常恒」的。沒有質量等差別，所以是「無二」的。尤其是虛空雖有時為雲霧等蒙蔽而現昏相，一旦雲消霧散，就顯出「明淨」。其實，在雲霧障蔽時，虛空也還是明淨的（這就譬說離垢清淨與本性清淨）。所以，佛典中以此表示法空性（一切法的究竟真性），也以此表示圓滿體證（或分證）這最清淨法界者——法身。約絕待空性的本來如此、永久如此、普遍如此說，叫做「法性、法住、法界」。約體證這法性而成為絕對真理的體現者說，稱為法身。約證入而眾苦（不自在）畢竟解脫說，稱為涅槃。這是自證方知的；佛也只能隨順眾生的心境，方便善巧地指示，引導我們從離執證真中去體現。由於這是超越相對性的（非心量境、非言說所及），所以難以宣說，約虛空界來喻說，也只能多少領會而已。

虛空，不問是實有的、假有的，客觀的實在還是內心的格式，總之，在一般人及神教徒看來，無量無數、廣大甚深、高高在上的蒼空，為一切光明或者說一切神聖的依處，一切依此而活動顯現出來。在沒有顯現時，似乎存在於空界的深處，不能說是沒有。佛法中，假藉這空界以顯示絕對法性，以及聖者證入的涅槃，小乘與大乘，多少有點差別。從無數無量、廣大甚深、寂滅來說，大乘與小乘，完全是一樣的。小乘從現象界矛盾苦迫的止息消散，表示聖者證入的涅槃，著重於消極的說明。但要說他生死取消了，什麼都沒有，那是任何學派所不承認的。只是寂然而止，不再重演生死的流轉而已。這樣的涅槃，意味著相對的融入於絕對，不再落入時空而矛盾變化。所以，涅槃是常住的、清淨的、安樂的，可說是離言的妙有。如以虛空界來比說，好像風息雲散，顯出了空界的本來明淨一樣。這僅可以虛空界來擬說，而不能以日，特別是月亮來比說。因為月是黑白白黑的反復不已，而涅槃是永恆的穌息。

這樣的涅槃，僅是契當於小乘阿羅漢的證境，正確而沒有圓滿。這樣的涅槃觀，容易引起誤解，以為現象的生死界、真實的涅槃界，為截然不同的對立物。這在大乘經論，才充分表達涅槃的圓義。從生死法說，生死的本性，就是涅槃性，所以說「一切法中有安樂性」。這就到達了即事而真、真不礙俗的法界觀，也就是不住生死、不住涅槃的無住涅槃。從法性說（體現法界性的為法身，得無礙自在為涅槃），法性空中，本有無量的清淨功德，只為了迷而不能顯現。以修而顯發這無邊功德；聖德以覺（明）為本，也就是顯發無邊智光，而有難可思議的妙用。如以虛空界來比說，虛空界本來明淨，為一切光明本體；從此顯現出日月等無邊的光明。

依現代的知識來說，星有恒星、行星、衛星，如八大行星與月亮的光明，都從日而來。但古人，是把日月星星的光明，想像為從虛空界而顯現，所以空界是「明淨」的。比擬於空界的明淨，所以稱佛為琉璃光。約智慧說，名法界體性智。上來的說明，著重在涅槃唯有虛空可為比喻；或者說取象於虛空界的明淨，而表示佛與涅槃的真義。

四 涅槃與月亮

神類學者杜而未，賣弄民俗學、字源說，認為婆羅門教的涅槃一詞，從月亮神話而來。他雖說「釋迦是否知道，尚成問題」，卻一廂情願，以為佛教的涅槃，也非如此不可。如果不是這樣說，那是佛教徒不懂涅槃，還得向杜而未學習。庸俗的神類學者，想以這樣的研究，動搖佛教的根本——涅槃，讓耶和華來代替佛陀，來宰制中華人心。作為耶和華的奴僕，存這樣的野心，原是不足怪的。但我們，並不想作誰的奴隸，所以對神類學者的野心傑作，沒有絲毫的同情！

關於語文（依佛法說，文是依音聲流變，表達情意或認識而成立；有音聲上的文，而後有形色（書寫）的文），我們與杜而未的看法，是根本不同的。人類的語文，起初，或是表達情意的，如歡笑、號哭、驚呼、呼召，以及憂喜悲懼所引起的聲音。或是指示事務的，如天、地、日、月、明、暗、風、雨、山、河、草、木、鳥、獸、蟲、魚、上、下、父、母、自、他等名稱。人類的文化日漸進步，語文也日漸繁複起來。而且是由具體的事物，而到達抽象的關係、法則等。語文的由簡而繁，或是依舊有的，引申意義而略為變化；或觸對新的事理，而創造新的語文。就是舊有的語文，音聲也在隨時隨地而演化不已（標準語音是人為的、後起的）；意義也在變，所以不論古今中外，一字每有不同的意義。在印度，即使是「字界」，也有不同的意義。「字界」與「字緣」相合而成字，由於字界、字緣的解說不同，和合而成的字義，解說也可作多樣的解說。語文的音義，只是約定俗成，一直在演化中。也就因此，印度的聲常論者，想以梵文的音韻，表顯宇宙的真相，完全是神學路數！

這裡，有一點是必要記得的。應用語文的比較研究，探求一字的原意，只能證明某時某地某字的本義是什麼，不能就此否定演化發展的新意義。這樣，即使婆羅門教的涅槃原義，與月亮神話有關，不能就此論定佛教的涅槃，也不過如此。耶穌以完成「上帝」的律法自居；孔子是憲章堯舜文武之道，事實上，也只是「以述為作」，舊瓶裝入新酒。這還不能以舊義來論定耶穌或孔子的是否，何況釋迦以反婆羅門的立場，而宣告無師自悟呢？釋迦說法，當然應用當時的語言與術語；業、輪迴、菩提、涅槃，這都是舊有的語

文。但釋迦不像神類學者那樣的賣弄字源說，而是從「空相應緣起」，悟入無常、無我而體現涅槃；涅槃是內自證知的，不是外在的他力信仰。釋迦教證的特質在無我，在「知法（即絕對真理，即涅槃）入法」時，「但見於法，不見於我」。這所以徹底否定了神的創造，而洗盡神教的愚昧。杜而未漠視這些，竟敢武斷地，以為佛教的涅槃也不外乎此，真是荒謬之極！我相信，真正的人類學者與字源說，與神化了的人類學、歪曲偽濫的字源說，並不相同。

上面說過，宗教的崇敬對象，有關於我們觸對的境界。人類的語文，起初依指事而引申演化。在佛教，依德立名，無論稱為什麼，都不離取象於世俗的事理來詮表「正法」。所以，涅槃的原義，與月亮神話有關或無關，都沒有什麼。不過我要說的，大小乘所共的涅槃，「無數無量、廣大甚深、寂滅」，不是取象於月亮，月亮那裡有「無數無量、廣大甚深、寂滅」的德性？取象於世俗的方便假說，佛經是約虛空界以譬說「正法」（法性、空性）；體法性而成身的「法身」；契入法性而無礙自在的「涅槃」（涅槃也名無上法）。約大乘從體起用、即事顯理（融相歸性）來說，約虛空日月為比喻，倒不是沒有的，但決不離卻空界，如說「菩薩清涼月，遊於畢竟空」；「慧日除諸闇，普明照世間」。經中更多說太陽：如佛名毘盧遮那，即是「遍照」，有的即稱為「大日」。這是以杲日當空的光明遍照，來喻說覺法性而成佛的智光普照。成佛與示現涅槃，也就以日出及日輪潛暉來比喻了。阿彌陀（婆耶）佛，是無量光。《觀無量壽經》，以落日為觀而生起一切，那是比喻從今生到後生、此土到彼土，意味著那邊（淨土）的光壽無量。至於月輪，是取象於夜晚的空月皎潔、清涼寂靜的境地。以此表達聖者的解脫，也比喻聖者的利益眾生，如說：「如月清涼被眾物。」

我想告訴神類學者杜而未：佛教的涅槃，無論取象於什麼，無論依什麼而演化，主要是自內證知的寂滅，超越相對名相的絕對界。這不是根源於初民的神話、照著人類自己樣子所造成的神。這裡面，沒有主宰（我）的權力欲，與一切神教——多神、一神無關。初民蒙昧意識所造成的擬人的神，在人類文明進步中，早已宣告消失，無影無蹤。當然，杜而未如以為初民蒙昧

意識所想像的神最好；或者一心一意，羨慕那不識不知、不知人間有羞恥事（眼目一明亮，知有羞恥，就失去了樂園）的亞當夏娃，那是各人的自由。不過，無論如何，不要為了這個，神經失常，滿眼所見無非月亮才好！

三 東方淨土為人間的極致

一 東方的理想國

淨土，是佛菩薩的清淨土，也是人間的理想國。約智證畢竟空性以明清淨，只就佛的自證說；而淨土是有社會性的，有眾生、有衣食等一切問題。現實人間，是無限的苦迫與缺陷；淨土是無限的清淨莊嚴，自由與安樂。在這淨土中，一切圓滿，經常受佛菩薩的教化庇護。生在此中，一直向上修學，過著光明合理的生活。約佛的真淨土說，一切佛土都是一樣的。如有什麼不同，那是適應教化的示現不同。那麼，東方淨土與西方極樂世界，有什麼差別呢？阿彌陀佛，在因中發願，主要是：凡願生我國土的，只要念我名號，決定往生。這著重在攝受眾生，使死了的眾生，有著光明的前途。琉璃光如來，因中發十二大願，都是針對現實人間的缺陷而使之淨化，積極地表現了理想世界的情況。這對於人間，富有啟發性，即人間應依此為理想而使其實現。十二大願是：

一、人人平等。一切眾生的相好莊嚴，都與佛一樣；這意味著眾生與佛的本性不二。淨土的眾生身相，都是黃金色的，表示了種姓的平等。印度種姓的階級森嚴，起初依形色來分別。所以梵語的「種姓」，從「色」字而來。到現在白種人還歧視有色人種呢！這是人間苦迫的根源之一；所以淨土中人人金色，也就是人人平等，沒有種族歧視等因素了。

二、佛光普照，人人能成辦一切事業。依世間的光明說，如白日臨空，才能進行各種的事業。依智光說，沒有智慧，什麼都不會，什麼困難都不能解決；有了智慧，才能無事不辦。佛以無量智光普照大眾，普熏眾生而智慧漸長，所以所作事業，沒有不成就的。

三、資生物非常充足。在人人平等、智力開展下，無事不成，所以生產豐富，民生安樂。

四、人人安住大乘。在這苦迫的人間，都安住凡夫法。凡夫是為了自己的名利享受而努力；或為了自己，而專修禪定，獨善其身。也有安住小乘法的，那是專心於自己的身心解脫，缺少積極為人的悲心。安住大乘法的，被稱為火裡蓮花，是極難得的。但在淨土中，都能安住大乘，不離世間，又不著世間。如《維摩詰經》所說：「非凡夫行，非賢聖（指小乘）行，是菩薩行。」菩薩是自他俱利、上求下化的。大家能這樣，那當然是極理想的了。

五、戒行清淨。淨土眾生，行為都合於道德，沒有殺盜淫妄的種種罪惡。人格健全，德行具足。

六、淨土眾生，沒有六根不具的。個個身心正常，能進修佛法。

七、淨土中沒有眾病的迫切苦。有了病，也不會貧病交加，而是眷屬、資具、醫藥具足。有療養，有休息，眾病自然痊癒了。

八、人人是丈夫相。女人在生理上，苦痛多，障礙重；尤其是一向重男輕女的社會。淨土都是大丈夫相，表示沒有男女間的不平等。

九、思想正確，意志堅定。淨土眾生，不受魔網所纏縛，不為外道邪見所欺騙，個個修習大乘正道。

十、眾生不受王法所錄。古有「政簡刑輕」的理想；政治修明到沒有犯罪的，有也是很少，社會多麼和平而安樂！淨土就是這一理想的實現，不像我們這個世界，多有繫閉牢獄、刑戮鞭撻等身心苦惱。

十一、淨土中飲食豐足，而又進一步的飽餐法味，身心都有良好的糧食。不像我們這個世界，饑渴逼惱，為了飲食而造惡業。

十二、沒有貧無衣服、常受蚊蟲寒熱逼惱的。不但有衣穿，還有種種正當的娛樂。負責教化的佛菩薩，先使眾生的生活不匱乏，再施以佛法的化導，真是「衣食足而後知禮義」。

淨土中，不但物質生活夠理想，而智慧、道德又能不斷的向佛道而進修。這樣的淨土，比起中國人所說的大同世界，清淨莊嚴得多了！佛在因中，立下這樣的大願。為了實現這樣的理想，廣行菩薩道，從自利利他中去完成。這不是往生淨土，而是建設淨土。這可說是最極理想的社會了！

二 東方淨土與中華政治理想

東方淨土，受琉璃光如來，日光、月光遍照菩薩的化導。佛菩薩的光臨淨土，如虛空明淨、日月輝光一樣，象徵這國土的清淨與光明。中國的政治社會，從來也有這種理想，只是沒有佛法所說的具體。古時帝舜作〈卿雲歌〉說「卿雲爛兮，糾縵縵兮，日月光華，旦復旦兮」——以天像的瑞兆，來象徵國家的治平。民國初年，曾用此為國歌。如讚譽政治的修明（帝王的賢明），每說「堯天舜日」、「光天化日」。陳後主的「日月光天德，山河壯帝居」，也是讚美君王的聖明。唐代的武則天，君臨天下，自己起個名字叫「曌」，也就是日月臨空，光照天下，以表示他政治的抱負。我們現在的國旗，還是「青天白日」。所以，青天（琉璃光）與日月輝光，象徵理想的政治社會，實是佛教與中國人的共同願望。琉璃光如來，發十二大願（淨土的建設計劃），已經實現了東方淨土，為人間淨土的典範。大乘行者，應共同為這偉大理想而努力！

四 東方淨土之輝光此土

現在，再說到東方淨土，藥師琉璃光佛的光明威德，加被我們這娑婆世界的眾生。東方與西方淨土，在攝化娑婆眾生方面，是不同的。西方淨土，從西方落日，生起清淨世界，阿彌陀佛，觀音、勢至二菩薩。這如太陽的落山，所以著重攝受眾生，作為死後的歸宿。西方表示肅殺，像秋冬一到，草木都枯萎凋謝。但這種萎落，當下即是新生機的開始。所以，西方淨土是無量光明藏，也是進入光明的開始。往生西方的，親近佛菩薩，一直向佛道進修。而東方是表示生長，是光明（神聖）的出現處，如《易》說：「帝出乎震。」東方藥師琉璃光佛，是無量清淨光明體。除了淨土的莊嚴與淨土眾生的福樂上進而外，還加被娑婆世界的眾生，好像天上的日月，光明照耀到大地來一樣。所以東方淨土的攝受此土眾生，不但死後得安穩，現生也能免除種種災難危厄。如於佛法沒有正見，或破戒的、慳貪嫉妒的、誤入外道邪魔歧途的、造作種種惡業的，都可依琉璃光如來的威光加被，而改邪歸正，轉迷啟悟，獲得新生。這或者修人天行，或修二乘行，或修菩薩行；求往生西方淨土而不能成就的，也能承琉璃光佛的威光，於臨命終時，為八大菩薩所

攝引而到達西方。東方淨土，如天色黎明，百事俱興。常持《藥師經》、藥師佛號、藥師咒，都能得佛力的加持。所以東方淨土，不但為人間的理想國，在現實困迫災禍的人間，能蒙佛力的救護。這可見東方淨土的法門，是如何的廣大！

五 東方淨土之表徵自心

依天界而表現的東方淨土，及佛菩薩威光的加被此土眾生，似乎佛與淨土是外在的。這當然可以這樣說，但還有深刻的意義。一切宗教，都外依境界而啟發內在的。人類有平等自由、永恆安樂的理想，有超越現實苦迫的願望，所以出現種種宗教。但總是擬想為外在的神與神國，而攝引人去歸向。佛法所說的佛與淨土，是我們的師範、理想世界；但同時，並非向外馳求，而是內在德行的體現，能達到與佛一樣的究竟圓滿。這才是宗教的究極意趣！外教雖有神與天國，但信他學他，最多是進入神國，與神同在。其實，神是神，你是你，你永遠是不徹底不平等的被統治者。這不能算是究竟圓滿的宗教！

現實不徹底的一切苦迫，淨化而到達圓滿境地，即是成佛，佛是自心的究竟清淨。因此，或說「心即是佛」，或說「唯心淨土」。有些誤解了，抹煞外在的淨土，這是不對的。法性身土雖沒有彼此差別，但不能沒有其他的淨土與諸佛；不能因自心的佛淨土，而否認其他的一切。

從自己身心來說，東方淨土表徵些什麼呢？眾生是愚昧的、顛倒的，沒有實在的我法，而執著實我與實法。這不能通達法性——空性，就是無明。有了無明，即生死流轉，苦苦不已。這如有了雲霧，就不見虛空的真相；虛空是那樣的暗昧。到成佛，覺證了法界的清淨真相，才不為無明所蔽。如虛空的雲消霧散，是那樣的明淨。覺（慧）證清淨法界性——勝義諦，迷了即成世俗諦。梵文中，俗諦含有隱覆的意思，所以說：「無明覆真故世俗。」這如帶上凹凸鏡，所見的都不正確一樣。依龍樹論說，如悟了無明的實性，無明就是般若（明）；如不悟，般若也成為無明。所以即暗昧的虛空為明淨的；即迷昧了的眾生，如覺了法性清淨，究竟圓滿，是琉璃光佛。

眾生無明為本，而有兩大煩惱——愛與見。見是知解的，見解的種種偏執。愛是情感的，對自我及外境，貪戀不捨。所以煩惱有見所斷、修所斷二類。經說煩惱有五住地：見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地，無明住地。無明住地（虛空暗昧）為本依，而有見、愛（如雲如霧）；見是我見法見，愛是我愛法愛。到了證入清淨法性，兩大煩惱就轉為兩大德性。見是如實正見，就是般若、菩提；愛淨化而為慈悲。智慧如日光的遍照成事，慈悲如月光的清涼蔭物。這就是東方淨土中，日光遍照與月光遍照二大菩薩所表徵的德性。

還有八大菩薩，在凡夫位，即有漏八識或八邪道；覺悟時，成無漏八識（或名四智）或八正道。約「八正道行入涅槃」說，表徵八正道的導向寂滅，更為妥貼。又迷於見，著於愛，引起無邊的煩惱；這些煩惱（八萬四千），如無數星宿的隱沒闇淡。空界明淨時，無數星宿輝光，那就是覺證清淨法界，成就一切（八萬四千）功德了！

東方淨土的表徵自心，可說是佛法的特色。從眾生的本性清淨（本性空），而顯出煩惱即菩提、生死即涅槃；無明愛見等一切煩惱的轉化，就是佛果的無邊功德。如來藏（佛性）法門，特別指出眾生心本具清淨德性、智慧光明，所以不僅是心本淨性，而且是心光明性。這是直指生死雜染的當下，本有淨明；明暗、染淨，只是迷悟而已。如風雨之夜，光明不顯，只是被烏雲遮蔽了。而我們能見黑暗，也還是由於微弱的光；沒有光，黑暗也說不上了。這樣，闇染不離明淨，離愚癡雜染，就沒有智慧清淨。眾生本具明淨的可能性，這才自發的，現起求明求淨的意欲，也才有成佛的理想與實現。所以，佛法的深義，是以外在的諸佛與淨土為增上緣，作為開發自心光明種種功德的典範。而又以自心勝德為因緣，直從自己本身去體現，以達到內外一如、心境不二、生佛無別的境地。總之，若專向外求，而不知直向自身去掘發，如自身有寶而向他求乞，失卻佛教的真價值，類如神教的歸向於天神、求生於天國了。反之，如了解宗教的究極意趣，那麼仰望神力與求生天國的神教，病在不能徹底體認自己，如霧裡看花，近似而不夠真切。如能徹了究竟，才知一切宗教的崇仰——神與天國等，都不外眾生本具明淨性德的內熏，而

表達出來。這所以《楞伽經》列舉印度宗教的梵、自在、因陀羅等神，而說世人只知崇拜，而不知道就是佛。

在人智不斷進步的現在到將來，擬人的神教，必然的歸於消失。真正的宗教——佛教，將成為一切人的依怙。（能度、慧理記）

卷005

宋譯《楞伽》與達磨禪

達磨大師傳來的禪法，演為後代的禪宗，一千多年來，成為中國佛教的中堅，對於中國佛教，有無上輝煌的功績；就是對於中國文化，也有不可磨滅的地位。然而源遠流長，對於達磨初傳的禪法，特別是與宋譯《楞伽經》的關係，大家都多少迷糊了。從前，達觀他們，甚至懷疑達磨的《楞伽經》印心。近代，有人以為：達磨初傳的禪法，大體符合瑜伽；後因受菩提流支十卷《楞伽經》的影響，這才與瑜伽唯識學離遠了。本文，就想對於達磨初傳的禪法，關於宋譯《楞伽經》，略加敘說。

一

據唐道宣的《續高僧傳》所說，「初達摩禪師，以四卷《楞伽》授（僧）可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世」；「可師後裔，盛習此（《楞伽》）經。……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻」。這是達磨以四卷的宋譯《楞伽經》，印證所傳授的心地法門，以及後學的弘傳事跡（有《楞伽師資記》）。達磨禪法與《楞伽經》的關係，實在毫無疑問。

四卷《楞伽經》的譯者，求那跋陀羅，是中天竺人，元嘉十二年（西元四三五），從南海到達我國的廣州。死於宋明帝泰始四年（四六八），年七十五，可推見他生於三九四年。求那跋陀羅三藏，譯出了《勝鬘經》、《楞伽經》、《相續解脫經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》，為一典型的真常（唯心）大乘論者。傳禪的達磨禪師，禪宗後起的傳記，是不盡可信的。依早期的傳說，如《洛陽伽藍記》、《續高僧傳》所載，他年約一百五六十

歲。「達摩滅化洛濱」，在天平年（西元五三四——）以前，可見達磨約生於西元三七〇年頃。《續高僧傳》說：達磨「初達宋境南越，末又北度至魏」。南天竺的達磨，也是從海道來的，也還是劉宋的時代。從年齡來說（達磨略長），從來中國的路線說，來中國的時代說，求那跋陀羅與達磨，是大致相同的。達磨的傳授禪法，特地引用求那跋陀羅譯的《楞伽經》，可說就是見地相近的明證了。達磨的北度至魏，雖還沒有譯出十卷《楞伽經》，然傳說：達磨受到菩提流支門下的不斷毒害。而僧可的弘通達磨禪法，「魏境文學多不齒之」。達磨禪與宋譯《楞伽經》相應，與菩提流支的十卷《楞伽經》有著隔礙，這應該是了解達磨禪法的關要。後代禪宗所傳的術語，有關於《楞伽經》的，也都用四卷而不取十卷，如：

宋譯：

魏譯：

如來禪

如來藏禪

宗通 說通

建立正法相 說建立正法相

說通 自宗通

建立說法相 建立如實法相

一切佛語心

諸佛說法教心

先佛所說

過去諸佛所說

二

《楞伽經》，被瑜伽唯識學者，列為六經之一。當然《楞伽經》到處都有與唯識宗義（與《攝大乘論》更相近）相合的，但根本大義，也許恰恰相反。《楞伽經》總是說「如來藏藏識心」，如來藏與阿賴耶——藏識，從相

關不離的見地去說明，所以曾被唯識學者評為「楞伽體用未明」。其實，楞伽法門是另有見地的，只是與唯識學不同罷了！主要的，《楞伽經》所說的阿賴耶識，有著真妄和合的意義（與《起信論》多少不同），這在宋譯《楞伽經》，說得非常明白，如說：「如來藏……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏……自性無垢，畢竟清淨。」識藏——阿賴耶識，是如來藏與雜染熏習（業相）的統一。阿賴耶識，由於雜染種習，當然現起根塵器界，因境界風動而現起七轉識，似乎虛妄雜染，而自性還是本淨的。所以，不能解說為：如來藏是性淨，阿賴耶識是妄染，因為阿賴耶就是真淨的。

阿賴耶識的真淨，在《楞伽經》的心意意識章中，說到藏識與轉識不一不異時說：「非（阿賴耶）自真相識滅，但業相滅；若自真相滅者，藏識則滅。」唐譯與宋譯同。宋譯又有「覆彼真識」、「藏識真相」二句。魏譯與唐譯，都但是阿賴耶識。這可見，梵語的阿賴耶識，求那跋陀羅（宋譯）是解說為：覆彼真相之識，藏彼真相之識的。換言之，由於無始來的虛偽惡習所熏，隱覆真淨，如來藏也就名為阿賴耶識了。所以阿賴耶識有二義：自真相，業相。不滅的自真相，就是如來藏，所以《密嚴經》有「佛說如來藏，以為阿賴耶」的頌說。此外，宋譯《楞伽》又有「合業生相，深入計著」二句，魏譯作「業體相使縛故」。梵本的《楞伽經》，就作「業與真相」。這可見，經義是說：業相染著真相，隨逐而轉。可為阿賴耶識有二分的確證。

阿賴耶，譯為藏。宋譯一再譯為「覆彼真識」、「藏識真相」，可見著重在覆藏、藏隱也就攝得真相。從這點去看，如宋譯說：「略說有三種識，廣說有八相。」三識是：真識、現識、分別事識，而魏譯與唐譯，都沒有說到真識。又如宋譯說（唐譯同）「藏識海常住，境界風所動」，魏譯就沒有常住的意義。玄奘所譯（見《成唯識論》），也只是「恒轉」的意思。宋譯對於阿賴耶識，特地點出「真識」、「常住」，也就是宋譯《楞伽經》的著力處。宋譯卷四說：「此如來藏識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。」這應該聯想到：求那跋陀羅所譯的《勝鬘經》，所說「自性清淨心，為客塵所染」一段。自性清淨心（如來藏）為客塵所染，從在纏而本性清淨說，名為如來藏；從自性清淨而現為不淨來

說，就是識藏。《楞伽經》處處說「如來藏藏識心」，理由就在於此。

這樣看來，《楞伽經》的如來藏藏識說，與瑜伽唯識學，不能不說是距離很遠的。

三

楞伽法門，一般看作唯心的法門。《楞伽經》到處宣說唯心所現。阿賴耶識的顯現一切，「如明鏡持諸色像」，「水流處藏識轉識浪生」。但佛說唯心所現，不像一般唯心論者，將全部精力去說明怎樣的唯心所現。唯心論者，不但是玄奘的唯識系，就是菩提流支的地論系，真諦的攝論系，屬於無著世親的瑜伽學者，都不免著重於建立。而且特重於「依心立境」、「境無心有」的立場。所說的心，又正是虛妄分別的心識。這與《楞伽經》，尤其是宋譯《楞伽經》，是不相應的。這不是說《楞伽經》不說唯心所現、沒有安立心境，而是說意趣的、重心的不同。著重於唯心所現的安立，是外向的；到極端，徒重於事理的說明精嚴，而忽略佛說唯心的意趣所在。而《楞伽經》，意趣是內向的；唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。所以，唯心所現不是法門的宗極。說得最明顯的，如說「採集業說心，開悟諸凡夫」；「若說真實者，彼心無真實」；「言說別施行，真實離名字；分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離，此為佛子說。愚者廣分別，種種皆如幻，雖現無真實」。這可知，大乘法門的唯心所現，還是為愚夫的方便安立，而佛法的第一義、究竟，是自證的真實，是離心意意識的自覺聖智。

唯心所現，不是究竟的真實，宋譯是明確的宣示，而魏與唐譯每不同。如宋譯說「如實處見一切法者，謂超自心現量」；魏譯作「云何住如實見？謂入自心見諸法故」；唐譯作「見一切法如實處者，謂能了達唯心所現」。然從上引文而論，宋譯是更妥當的。因此，宋譯每有唯心非實的教說，而魏譯卻不同。如宋譯說「受想悉寂滅，亦無有心量（唯心的異譯）」；魏譯作「無想定滅盡，亦皆心中無」。宋譯說「超度諸心量，如來智清淨」；魏譯作「能入唯是心，智慧無垢相」。《楞伽經》說唯心，而著重於超越唯心，

宋譯是特重於此，這應是達磨禪的重視宋譯《楞伽經》的理由吧！

這一淺深的差別，又見於報佛及法佛的不同，如說：「法依佛（即報佛）說：一切法入自相共相，自心現，習氣因……。法佛者，離心自性相，自覺聖所緣境界建立施作。」這是說唯心所現，種種如幻，還是報佛的說法，而不是法佛。又見於宗通及說通，如說：「說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者，離自心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，超度一切心意意識……。說者授童蒙，宗為修行者。」從佛法的一貫性說，這是由淺而深的次第；約修行來說，也就是從觀察義禪、攀緣如禪，到如來禪的自覺聖智境界。但在別對初學與久行，童蒙與修行者來說，自不妨有直示如來禪的教授。禪觀的次第，略列如下：

觀察義禪——觀唯心所現（似義顯現），法無我性。

攀緣如禪——觀真如，離我法妄想，空無我性的影像還在。

如來禪————離空無我相，現證如實（甚深空空義，愚夫不能了。……自覺聖智子，實際我所說）。

四

唯心所現的心，梵語質多，就是平常所說的「集起心」。集起心與意及意識，在自覺現證中，是超越泯絕了的。所以佛說唯心所現，要人覺了一切為唯心所現的，不取著於唯心所現，境空心寂而契入於寂靜（宋譯作「無受」、「無所有」）的如實。所以，《解深密經》以不見阿陀那、不見心，為心意識秘密善巧；而《楞伽經》常說「離心意意識」。此外，《楞伽經》更提到「大乘諸度門，諸佛心第一」；「此是過去未來現在諸如來應供等正覺性自性第一義心」；「成真實相，一切佛語心」；「成自性如來藏心」。此心，梵語紇伐耶，舊譯作肝栗大。這是「如樹木心，非念慮心」。這如樹木的中心，最堅實的，與一般所說的「核心」、「心髓」一樣。如來藏心、自性清淨心，都是這樣的真實心，是不可從思慮分別，或集起心的意義去理解的。這是如、法性、實際、法無我性等異名。由於唯心論的方便安立，攝一切法為集起心——阿賴耶識所幻現，從此去體悟法性的本淨，所以說為心性本淨。

這就是藏識的自真相，或者名真識（識的真實分）。但此真實心，不可作分別覺解想的，也不是唯心所現的心。如以平常的心為主，分作真心、妄心去理解，真實心才被看作靈覺的，或者要從見聞覺知中去體認了！

五

《楞伽經》與達磨禪的關係，一般都著重於《楞伽經》的著重離名離想、離妄想自性，雖安立百八句，而宗歸於「悉檀（宗）離言說」。這些，當然是可以說明《楞伽經》與達磨禪的關係，但上文所引述的，更可以看出二者間的關係。

達磨禪的古典記載，要推《二入四行論》。二入中的理入，是從禪思去證入真理。如說：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨妄歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。」此理，又說為「性淨之理」。從藉教悟宗，到捨妄歸真，是從聞思（不一定研究經教，從師長開示而解了，也是聞思）去悟解佛法的宗要。然後凝住壁觀，從禪觀去體證本淨的真性。這與一切大乘禪觀的不離言教，並無差別。藉教悟宗，最足以說明達磨禪著重宗通的修證，而又以《楞伽經》授慧可的傳說。由於達磨禪（宗）離言離想，這才修改「不隨他教」為「更不隨於言教」（見《楞伽師資記》），然後演化為不立文字的禪風。不知道「不隨他教」，只是大乘經中「不由他（教而）悟」，「悟不由他」，自覺自證的意思。並不是說：離卻語言文字去修行。

達磨傳禪，以《楞伽經》授慧可。所說的藉教悟宗，只是「含生同一真性」、「性淨之理」，並不以唯心為悟處。這惟有從宋譯《楞伽經》的特重藏識真相、真識，超越心量（如經說「覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處」），真實、實際；以及「修行示真實」，「宗為修行者」的法門，才能看出兩者的一致。後代禪者，多說「明心見性」，「自心是佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，「自己心靈體離斷常」，「百千法門，同歸方寸」，顯然的對於「心」，大大的著重起來。禪宗所說的心，並不等於集起心，但如宗密所說——達磨是說心（見《禪源諸詮集都序》），就不免強

調了！反而，達磨門下，慧可的再傳滿禪師，就常常說：「諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃重加心相，深違佛意。」這正是《楞伽經》「若說真實者，彼心無真實」；「採集業說心（唐譯作「言心起眾相」），開悟諸凡夫」的注解。達磨禪以大乘唯心的《楞伽經》為證，而但說「真性」、「性淨」，意在超越唯心，離心意意識，也即是自性清淨的如來藏，無自無他，凡聖等一的真性。宋譯《楞伽經》的譯主——求那跋陀羅，是特別著重本性清淨的如來藏；在所譯的《楞伽經》中，更著重流露這點，這難怪達磨的傳授宋譯《楞伽經》了！

六

《楞伽經》說「非幻（是）惑（亂）因，不起過故」；「不應立宗分，謂一切法不生；如是一切法空，如是一切法無自性，不應立宗。大慧！然菩薩摩訶薩說一切法如幻夢」。立宗，是建立一切法的宗本。《楞伽經》立如幻宗，也就是依緣起法如幻立宗。如幻的一切法，離有非有，離覺所覺，離斷常，離一異，就是幻性的真實，不是離幻而別說真性的。這與「非幻不滅」的真常宗不同。於如幻性離有無，而體見真常——生死即涅槃，煩惱即菩提，眾生即佛——的體悟，便是達磨禪。如《高僧傳》說：向居士問僧可，從幻化非真作問。僧可印證他，答復為：「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠，無明智慧等無異，當知萬法即皆如。」雖然，以空為遍計所執性空，《楞伽經》的如來藏禪，與緣起即空的般若宗小異；但著重離名離想的自證真性，超脫名相，在大乘三系中，實在比較與三論一系相近。這所以，僧可見棲霞山慧布（止觀詮弟子），讚為：「破我除見，莫過此也！」等到禪流南土，從「三論之匠」茅山炅法師受學的牛頭法融，後世就看作達磨禪的一流。從壁法師「聽四經三論」的衡岳善伏，就從道信受禪了。而從安州曇法師聽《大品》、三論的法沖，也就專依「南天竺一乘宗」來講說《楞伽》。他說：「達磨禪師傳（《楞伽經》）之南北，忘言忘念無得正觀為宗。」無得正觀四字，宛然三論學者口吻。而法沖的講《楞伽經》，「前後敷弘，將二百遍，須便為引，曾未涉文，而通變適緣，寄勢陶誘，得意如一，隨言便異」。與興皇朗的「適化無方，陶誘非一」，講《中論》作三十餘種勢，有什麼不

同？達磨禪本為體幻即真的禪風，在初期的開展中，與三論宗相融合，道宣指達磨禪為：「審其慕則，遣蕩之志存焉。觀其立言，罪福之宗兩捨」，這簡直就把他看作空宗了！然而，如來藏禪，由觀唯心所現而悟入；如來藏、藏識的密切，到底使後代的禪風，更傾向於唯心的立場，而成為絕對唯心論的禪者。

卷006

東山法門的念佛禪

一 東山法門的興起

達摩（磨）所傳的禪，到初唐而忽然隆盛起來。被尊為四祖的道信，住蘄州（今湖北）黃梅縣的破頭山（約西元六二〇——六五一），會下有五百多人。到了弟子弘忍，也就是五祖，在破頭山東（所以也稱東山）的馮茂山，繼續弘揚（六五二——六七四），學眾多到七百多人，成為當時中國的禪學中心。杜朏的《傳法寶紀》（七一三——），形容當時的盛況為：

「既受付囑，令望所歸。裾褧湊門，日增其倍。十餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過。」

達摩的禪門，到這時才成為中國禪學的主流。再經六祖慧能門下——荷澤，南嶽、青原門下的闡揚，進一步而成為中國佛法的主流。在中國禪宗的發展中，被稱為「東山法門」的五祖弘忍，是有重要貢獻的！五祖並沒有著作，現有燉煌出土的《導凡聖悟解脫宗修心要論》，署名「蘄州忍和上」，這也只是弟子們傳述而撰集下來的。代表五祖禪的《修心要論》，主要為：

「夫言修道之體，自識當身本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿，清淨之心；此是本師，乃勝念十方諸佛。」

「故知法要，守心第一。此守心者，乃是菩薩之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。」

《修心要論》，大致代表了五祖的禪。然「東山法門」的面目，最好從五祖門人，分化一方的諸大弟子，所表見的禪風去理解。雖然五祖門下，悟入有淺深的不同，應機設化的方便也不必相同，但同承五祖的「東山法門」，在差別中應有共同的部分。從五祖門下的共同部分，來理解「東山法門」當時的情況，應該是更正確的。

五祖門人，有十大弟子，如《楞伽師資記》（七二〇頃）、《曆代法寶記》（七七四——）、圭峰《圓覺經大疏鈔》（八二三）卷三之下，都說到「一方人物」的十弟子。現在還多少可以考見的，有曹溪慧能、荊州神秀，這代表了「南宗」、「北宗」二大系。此外在四川的，還有資州智詵門下的「淨眾宗」、「宣什宗」。五祖門下，遍布於中國的東西南北，代表中唐時期的禪門。

二 文殊般若與一行三昧

《楞伽師資記》說：

「則天大聖皇后，問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蘄州東山法門。問：依何典誥？答曰：依《文殊說般若經》一行三昧。」

近代學者，對於禪宗史的研究，重視《楞伽經》與《金剛經》，甚至有人以《楞伽經》及《金剛經》，來區分禪的今古。這是以為：五祖以前，是楞伽禪系；到六祖，才以《金剛般若波羅蜜經》教人，成為般若禪系。其實，五祖與六祖，五祖與其他門人間，能統一而理解其真意義的，應該是《文殊說般若經》的「一行三昧」。《文殊說般若經》，現有三譯：一、梁扶南三藏曼陀羅仙所譯，名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，分為二卷。二、梁扶南三藏僧伽婆羅所譯，名《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷。三、唐玄奘三藏所譯，編入《大般若波羅蜜多經》第七會，名「曼殊室利分」，二卷。在這三譯中，惟有曼陀羅仙的譯本，有「一行三昧」一段，如說：

「如般若波羅蜜所說行，能速得阿耨多羅三藐三菩提。復有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提。」

「佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」

「欲入一行三昧者，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣，不退不壞不思議，無礙無相。」

「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意。不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向。能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二。不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。」

「一行三昧」，是般若與念佛的合一。修一行三昧的，先要「聞般若波羅蜜，如說修學」。在般若修學中，更修一行三昧，這是速疾成佛的法門。一行三昧是「繫緣法界」的，即緣一法界的無分別相而修。這與一般的般若觀照法界，有什麼不同呢？一行三昧是以念佛為方便的。一行三昧的念佛，「不取相貌」，這是不觀佛的相好，而是「專稱名字」的。一心稱念佛名，如能「於一佛念念相續」，就能見三世一切佛。「恒沙諸佛法界無差別」，一切佛都是「乘一如，成最正覺」的。所以這是「繫緣法界」——「一如」而稱名，也就是從持名念佛，而直入實相念佛的。這樣念佛的「一行三昧」，與般若相應，是速疾成佛的法門。

梁真諦三藏，也是經扶南國而來的，比曼陀羅仙們，要遲三十多年。在傳說為真諦所譯的《大乘起信論》，也說到「一行三昧」：

「依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二，即名一行三昧」。

《大乘起信論》在說明修習奢摩他（止）時，說到「一行三昧」。基於法界一相，而顯示「佛身」、「眾生身」的平等不二，這一念佛而契入法界性的法門，正如《維摩詰經》所說「觀身實相，觀佛亦然」；《阿閦佛國經》所說「如仁者上向見空，觀阿閦佛，及諸弟子等并其佛剎，當如是」。以法界無差別為觀，而契入生佛一如、身土一如。「一行三昧」的特性，與此相合，而是以稱名念佛與觀法界性為修的。神秀所傳「東山法門」，宗於《文殊般若》的「一行三昧」，應重視這一特性——念佛、法性平等的合修。

這一特性，《傳法寶紀》也明白說到：

「忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」

忍，是五祖弘忍。如，是五祖的弟子，潞州法如。大通，是神秀。《傳法寶紀》說：五祖及法如與神秀，開啟的禪門，是這樣教導的。「念佛名」、「淨心」，這二者，就是教授修持的方便，正是《文殊所說般若經》中，「一行三昧」的修持方便。現在專從這兩點，怎樣的統一修持，來觀察五祖門下分頭弘化的禪門。

三 北宗的念佛、淨心

先說北宗。在形式上，這是更近似「東山法門」的學派。一般以神秀為北宗。其實，神秀為北宗的代表人物，而北宗實為五祖門下，以嵩山為中心，而弘化於當時的政治中心——東（洛陽）西（長安）二京的禪系。神會秉承韶州慧能的禪風，以「南宗」為號召，黃河流域的五祖門下，也就被稱為「北宗」了。這是五祖的大弟子們，神秀只是傑出的一位而已。從歷史上看來，這一系中，以垂拱二年（六八六，五祖去世已十年了），法如在嵩山開法為始。法如於永昌元年（六八九）就去世了，所以不大著名。接著，神秀在荊州玉泉寺弘開禪法，門下盛極一時。久視元年（七〇〇），受則天帝的禮請進京，被推為「兩京法主，三帝（則天，中宗，睿宗）國師」，受到了無比的崇敬。神秀弘禪的時代，為六九〇——七〇六年。五祖的又一位弟子，安州玄賾，也在景龍二年（七〇八），奉敕入西京，在東都廣開禪法，約七二〇頃去世。在這一時期中，還有五祖弟子嵩山老安、隋州玄約、資州智詵，都被徵召入京，在兩京一帶弘化。則天帝曾徵請了八位禪師，大都是五祖門下。神秀的弟子中，義福、普寂，尤其是普寂，他奉則天的制命，代統本師神秀的法眾。一直在京師弘化，一共三十多年，到開元二十七年（七三九）才去世。在當時的禪師中，享到了神秀那樣的尊崇。普寂曾推神秀為六祖，自己為第七祖。這五十年，可說是北宗獨佔了北方禪門的時代。

北宗的禪風，過去只是從《壇經》的「時時勤拂拭」，及圭峰的《圓覺經大疏鈔》，略知一二。近代由於燉煌寫本，代表北宗的作品的發現，而逐

漸明了出來。代表北宗的作品，有關史傳的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》而外，重要的有《大乘北宗論》、《大乘無生方便門》、《大乘五方便》（《宗教研究》新十四卷二號）、《無題》（大英博物館 S 二五〇三）、《無題附讚禪門詩》。《大乘無生方便門》、《大乘五方便》、《無題》、《無題附讚禪門詩》，實為同一內容，只是傳本不同——次第、詳略、具闕的不同而已，為北宗當時傳授禪法的一種記錄。

代表這一禪門的，是「五方便」：一、總彰佛體——離念門，依《起信論》。二、開智慧門——不動門，依《法華經》（也通釋《金剛經》、《維摩詰經》、《華嚴經》）。三、顯不思議門，依《維摩詰經》。四、諸法正性門，依《思益經》。五、無礙解脫——了無異門，依《華嚴經》。《壇經》中說：

「又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功。」

「此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言（不）動。」

《壇經》所指責的，正是五方便中的前二門。看心看淨，是離念門；不動不起，是不動門。這是北宗傳授修持的法門；其餘三門，只是以此解通大乘經義。所以圭峰稱之為「拂塵看淨，方便通經」。「不動門」，雖參合了《涅槃經》的聞不聞四句，而實則與《楞嚴經》有關。如說：

「和尚打木問言：聞聲不？（弟子答：）聞。不動。」

「於耳根邊證得聞慧，知六根本來不動。有聲無聲落謝常聞，常順不動修行。以得此方便正定，即得圓寂，是大涅槃。」

這是根性常在不動的說明。和尚擊木發聲，問大家「聞聲否」，與《楞嚴經》的擊鐘驗常一樣。從根（聞等）性不動用功，開智慧門，入佛知見。這部分擱下不談。

北宗的傳授，主要為總彰佛體——離念門。傳授的前方便，是發願、懺悔、受戒等。正授的方便，是這樣：

「次各令結跏趺坐。

問（原作「同」）：佛子！心湛然不動，是沒（什麼）？言：淨。佛子！諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。

和（尚）擊木，一時念佛。

和（尚）言：一切相總不得取相，所以《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄』。看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心！舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看！

和（尚）問言：見何物？（佛）子云：一物不見。

和（尚）言：看淨，細細看。即用淨心眼，無邊無涯際遠看，（原有「和言問」三字，應是衍文）無障礙看！

和（尚）問：見何物？答：一物不見。

和（尚）言：向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看。長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看。使得者然（疑是「能」字）身心調，用無障礙。

和（尚）言：三點是何？（佛）子云：是佛（，見《涅槃經》，讀為伊，代表佛大般涅槃。古人、現代的日本人，「佛」字每寫作「仏」，就從此意義而來）。」

「是沒是佛？佛心清淨，離有離無，身心不起，常守真心。是沒是真如？心不起心真如，色不起色真如。心真如故心解脫，色真如色解脫。心色俱離，即無一物，是大菩提樹。

佛是西國梵語，此地往翻名為覺。所言覺義，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。於此法身，說名本覺。覺心初起，心無初相，遠離微細念，了見心性性常（性常，疑是「常住」之誤），名究竟覺。」

上來所引的，是《大乘無生方便門》文。這是當時傳授禪法的實錄。「和」是和尚，禪法的傳授者。「子」是佛子，指來會受禪的大眾。傳授，採問答式：一面說，一面用功；一面問，一面答。在大家結跏趺坐後，和尚先

標舉主題：「心湛然不動」，是什麼？自己說：是「淨」。這一「淨」字，是北宗坐禪的要訣。所以接著說：「如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。」原則的說，北宗是直示「淨心」，頓成佛道的。「淨」，只是「淨心」。主題宣示已了，和尚把「法木」（如驚堂木一樣。現在講經、傳戒，也還用木）一拍，大家一起念佛。念什麼佛？怎樣念佛，雖不大明了，而北宗的禪法方便，的確是先念佛的。

來參加傳授禪法的大會，只是為了成佛。念佛雖只是口裡稱名，卻是引心向佛。進一步，要坐禪了。佛是「覺」，是「心體離念」，也就是「湛然不動」的「淨心」。所以要大家從「淨心」下手用功。據北宗原意，不是要你執著一個「淨心」，所以先引《金剛經》句，一切相都不得取。一切相不取不著，就是淨心了。「看」，就是「觀」，用「淨心眼看」，上下、前後、四方，盡虛空看。依北宗的見解，我們的身心，是卷縮的，就是局限在小圈子裡。所以用盡一切處看的方便，從身心透出，直觀無邊無際、無障無礙。如《無題》（大英博物館 S 二五〇三）說：

「問：是沒是淨心體？答：覺性是淨心體。比來不覺故心使我，今日覺悟故覺使心。所以使伊邊看，向前向後，上下十方，靜鬧明暗，行住坐臥，俱看。故知覺即是主，心是使。所以學此使心方便，透看十方界，乃至無染，即是菩提路。」

坐了一回，也就是看了一回，和尚就問：見個什麼？坐者說「一物不見」，就是「無一物」。一再問答，「一物不見」。盡虛空觀而沒有什麼可得的，這就是繫緣法界一相。然後和尚又問： 是什麼？是佛。一轉而直示淨心即佛，所以說「佛心清淨，離有離無」。看心看淨，只是「離念門」，「無一物」是「大菩提樹」（依此開花成果）。對於「佛」的開示，直引《大乘起信論》的「覺義」。覺是「心體離念」，「離念相……即是如來平等法身」。所以北宗是以「淨」——無一物可得為方便；以「離念」成就「淨心」，頓成佛道的。

這是傳授方式。學者在平時，當然不用問答，只是念一回佛，然後攝心看淨。初學到盡虛空看，也還是有次第（很像修四無量觀，由小而大，由近而遠）方便。到成就，就是證入。《楞伽師資記》傳五祖弘忍說：

「爾坐時，平面端身正坐。寬放身心，盡空際遠看一字（可能是佛字），自有次第。」

「若初心人攀緣多，且向心中看一字。」

「證後坐時，狀若曠野澤中，迥處獨一高山，山上露地坐。四顧遠看，無有邊畔。坐時，滿世界，寬放身心，住佛境界。清淨法身無有邊畔，其狀亦復如是。」

《文殊般若經》的「一行三昧」，專念佛名，繫緣法界一相，能悟入眾生與佛的法界無差別性。「一行三昧」的修持方便，是否與北宗一樣，當然還待研究。然在形式上，「東山法門」以般若的「一行三昧」為宗，疾成佛道；北宗的修法，也可說最近似了！

四 淨眾與宣什宗

五祖門下，分化於現今四川省方面的，不在少數。現今所能知道的，有「淨眾」（或作淨泉）、「保唐」、「宣什」——三派。保唐宗是不念佛的。這一派，形式上繼承五祖弟子，而實受到南宗——曹溪禪的影響。淨眾與宣什，都沒有詳備的記錄可考，現就可知的，略為敘述。

「淨眾」，繼承五祖弟子資州智詵的法脈。智詵也曾應則天的禮請；回到資州（今四川資中縣北）德純寺，長安二年（七〇二）就去世了。弟子處寂（俗姓唐，人稱唐和上）繼承弘闡，開元二十年（七三二）去世。繼承人為無相（俗姓金，新羅人，人稱金和上），移住成都的淨眾寺，成「淨眾」一派。智詵與處寂的傳禪方便，無可稽考。無相——淨眾的開法情形（稱為「開緣」），如《曆代法寶記》說：

「金和上每年十二月、正月，與四眾百千萬人受緣。嚴設道場，處高座說法。」

「先教引聲念佛，盡一氣念絕，聲停，念訖云：無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是慧。此三句語，即是總持門。」

淨眾宗的「開緣」，據《圓覺經大疏鈔》卷三，知道與當時的開戒一樣。這是集合大眾，而進行傳授與短期的學習。所以「十二月、正月」，不是兩次，而是從十二月到正月。大眾集合後，先要修方等懺法，一七或二七。然後正授禪法，授時，先教大家引聲念佛，也就是盡一口氣而念。大概念了多少口氣，聲音停下來，開示禪法，總不離「無憶」、「無念」、「莫妄」三句。開示傳授完了，接著就坐禪，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說：

「授法了，便令言下息念坐禪。至於遠方來者，或尼眾、俗人之類，久住不得，亦直須一七、二七坐禪，然後隨緣分散。」

「淨眾」的禪法，先引聲念佛，然後息念坐禪。而禪的內容，不外乎「無憶、無念、莫妄」。從《文殊般若經》的「一行三昧」去看，這不外念佛，及以無憶無念莫妄的禪，而導入法界一相的境地。無相——金和上的禪法，無憶無念莫妄，是別有傳承的，如《曆代法寶記》說：

「我此三句語，是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上、唐和上所說。」

「我達摩祖師所傳，此三句語是總持門。念不起是戒門，念不起是定門，念不起是慧門；無念即是戒定慧具足。」

金和上不認這三句為從智詵、處寂傳來，而說是達磨傳來。我以為：這是受到了曹溪禪的影響。如《壇經》說：

「悟此法者，即是無念無憶無著、莫起誑妄。」

「無憶、無念、莫起誑妄」，不就是「無憶、無念、莫妄」嗎？金和上以無念為戒定慧具足，就是戒定慧等學。金和上弘禪的時代，與神會北上弘揚南宗的時代相當。在有關神會的作品中，沒有「無憶、無念、莫妄」的開示。那時，手寫秘本的《壇經》，金和上一定見到了，這才以達磨傳來，與智詵、處寂不同，而以三句教人。

五祖門下的「宣什」宗，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說：

「即南山念佛門禪宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上、閬州蘊玉、相如縣尼一乘皆弘之。余不的知稟承師資照穆。」

「法名宣什」的意義不明，或是宗派的名稱。宗派，或從地方得名，如「洪州宗」、「牛頭宗」。或從寺院得名，如「荷澤宗」、「淨眾宗」、「保唐宗」。「宣什」，大致不出這二類。但在宗密時代，這一派的傳承法系，已不能明確說明，只知道「從五祖下分出」而已。弘傳這一宗的，有果州（今四川蒼溪縣）、閬州（今四川閬中縣）、相如縣。宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，也說到「果閬宣什」。這是弘化於四川嘉陵江上流的禪門。從他的傳授儀式，與「淨眾」大同而論，這多少受有「淨眾」，或當時傳戒的影響。

「宣什宗」的傳授禪法，也如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說：

「初集眾，禮懺等儀式，如金和上門下。」

「欲授法時，以傳香為師資之信。」

「正授法時，先說法門道理、修行意趣。然後令一字念佛：初引聲由（？）念，後漸漸沒（低？）聲，微聲，乃至無聲。送佛至意，意念猶麤，又送至心。念念存想，有佛恒在心中。乃至無想，盡（？）得道。」

「宣什」的傳授，與「淨眾」一樣，也是集眾傳授，而作短期的修習。在儀式中，「傳香」是這一宗的特色。傳授時，先開示法門道理，然後教授禪法。以念佛為方便：先念「一字佛」，就是只念一個「佛」字。在上面「北宗」中，也曾說「看一字」。在攝心入定的修習中，簡單比複雜有效。五祖門下的念佛，大致是只念一「佛」字的。《圓覺經疏鈔》原文，有些錯字，但意義還可以了解。傳授（即修持）的方法是：先引（長）聲念；漸漸的低聲念；再漸漸的微聲念，聲音輕到只有自己聽到；再不用聲音念，就是意想念佛（一「佛」字）。意想念還是粗的，更微細是心念。心，應指肉團心（通俗是以此為精神根源處的）。念念存想有佛在心裡。這還是有想念的，更微細到想念不起，心佛不二，佛恒住心中，那就是得道開悟了。念佛與禪，「宣什」是真的統一起來。這一修法，是可用以攝心入定的。在大小乘中

，也有類似的修法。但只是這樣，以為是得道了，有些人是不會同意的。

五 曹溪的南宗

五祖門下，最特出而予未來佛教以重大影響的，是曹溪慧能，也就是六祖。六祖所傳，也還是「東山法門」（《宋高僧傳．慧能傳》）。代表曹溪禪的，是《壇經》。雖然近代學者異說紛紜，而足以代表曹溪禪風的，還只是《壇經》；《壇經》只是為後人添附一些而已（《壇經》問題，別論）。

《壇經》的主題，是說「摩訶般若波羅蜜」。《文殊說般若經》，曼陀羅仙所譯的，正名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》。經說修一行三昧，「當先聞般若波羅蜜，如說修學」。如從這一點看，六祖說「摩訶般若波羅蜜」，在五祖門下，並非創新，而是學有稟承的。上面說到，五祖門下傳禪，一般是「念佛名」、「令淨心」（不但北宗如此）。而《壇經》主體——大梵寺施法部分，也是傳禪的記錄，卻是這樣說：

「善知識！淨心！念摩訶般若波羅蜜法。」

「總各各至心，與善知識說摩訶般若波羅蜜法。善知識雖念不解，慧能與說，各各聽！」

「迷人口念，智者心行。……莫空口說！不修此行，非我弟子。」

六祖以「淨心」（六祖自己「淨神」良久，才說話）、「念摩訶般若波羅蜜」，教授弟子。念是口念的，六祖以念摩訶般若波羅蜜，代替了念佛。傳說四祖道信，在吉州城被圍困時，就勸大家「但念般若」（《續高僧傳．道信傳》）。「念般若」，在達摩禪系統中，道信已在提倡了。然念般若，如不解不行，是沒有用的。真正的佛弟子，應該由念而解而實行的。上來五祖門下的念佛，並非稱念佛名以求往生淨土，主要是「佛」這個名詞，代表了修行目標。念佛是念念在心，深求佛的實義，也就是啟悟自己的覺性，自成佛道的。所以五祖門下所念的，是「一字佛」（《文殊說般若經》，作「一佛」）。在《壇經》中，不說佛而直指「般若」，如說：

「菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。」

「般若」、「菩提」，是異名而實同的。依菩提而名為佛，也就是依般若而名為佛；佛與般若，本無差別。但在一般人的心目中，「佛」每解為外在的，十方三世佛，不免向外覓佛，或有求加持、求攝受的他力傾向。六祖禪的特色，是直探根本，將一切——發願、懺悔、歸依、佛，都直從自身去體見，從自身本有「菩提般若」中去悟得。如說到佛時，就說：

「三身在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛。」

「凡夫不解，從日至日，受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。」

六祖重於自性佛，自歸依佛，見自法性三身佛。而這就從念摩訶般若波羅蜜，開示本有般若而顯示出來。所以，以「念般若」代「念佛」，外表上不同，而實際一致。進一步說，比形式的念「一字佛」，更得五祖禪的真意呢！

六祖也說到一行三昧，但與一般的見解，也不相同。《壇經》說：

「一行三昧中，於一切時中，行住坐臥，常直心是。《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土。莫心行諂曲，口說法直。不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心。」

《壇經》以「直心」為「一行三昧」，可說受到《起信論》的影響。《起信論》說：「直心，正念真如法故。」稱「真如三昧」為「一行三昧」，也沒有說到「念佛」。依《壇經》說：「直心」——行住坐臥，無不是「一行三昧」。這明顯的，彈斥那「直心坐不動，除妄不起心」——重於坐禪，重於除妄的禪者。「東山法門」所弘傳的「一行三昧」，一般以「念佛名」、「淨心」為教。而實現淨心成佛的方便，是坐禪、離念（除妄），形成念佛與淨心形式的。六祖的「一行三昧」，與一般不同，但不一定與五祖禪不合。

「北宗」、「淨眾宗」、「宣什宗」，依「一行三昧」而念佛，都是「一字佛」，都不是求佛攝受，願生淨土的。六祖以「見自性自淨，自修自作

，自性法身，自行佛行，自作自成佛道」為宗；念「般若」而不念「佛名」，當然不會說「往生淨土」了。《壇經》有答韋使君疑問一則——念阿彌陀佛，能不能往生西方？六祖的答說中，指出「迷人念佛生彼，悟者自淨其心」。有幾句話說：

「心但無不淨，西方去此不遠。心起不淨之心，念佛往生難到。」

「但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那。不悟頓教大乘，念佛往生路遙，如何得達！」

六祖徹底發揮了自淨自作的自力說。對彌陀的悲願攝受、念佛往生——他力佛教的特殊意趣，顯然是不曾加以理會。從歷史看來，四祖、五祖、六祖、六祖弟子的時代（六二〇——七七〇），一貫的是從自己身心，去自悟自修，自成佛道。六祖對往生淨土的觀點，有以為是為了破執。這是主觀的解說，忽略了當時（一、二百年）的禪風。禪淨合修，這是後人的調和，不是禪宗的原始意義。

這裡想說到「保唐宗」的無住禪師（弘禪不久，約七六五——七七四），他批評向外求佛菩薩的人（《曆代法寶記》）說：

「大德！佛在身心，文殊不遠。妄念不生，即是見佛，何勞遠去！……說偈：迷子浪波波，巡山禮土坡。文殊只沒（這麼）在，背佛覓彌陀。」

在形式上，無住是繼承無相——金和上的衣法，而實際是別成「保唐」一派。圭峰《圓覺經大疏鈔》（卷三之下），以無住為五祖門下老安（嵩山慧安）的再傳弟子。然據無住弟子所作的《曆代法寶記》說，並不如此。《曆代法寶記》說：

（無住）「忽遇（老安的弟子）白衣居士陳楚璋……密契相知，默傳心法。……三五年間，白衣修行。」

「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，太原府有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法。……遂往太原禮拜自在和上。自在和上說：淨中無淨相，即是真淨佛性。和上（指無住）聞法已，心意快然。……（自在）老和上……便與削髮披衣。」

無住從老安弟子陳楚璋得法，又從六祖弟子自在和上得法並出家。《曆代法寶記》，認慧能為六祖，對神會也有良好影響。「保唐」有曹溪禪的特色，如批評「看淨」的說：「法無垢淨，云何看淨？……看淨即是垢。」論禪定說：「起心即是塵勞，動念即是魔網。只沒（這麼）閑，不沈不浮，不流不轉，活鱍鱍，一切時中總是禪。」這一派，圭峰稱之為「教行不拘」，對佛教所有事相——「禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆為妄想」。這是不用任何儀式；出家眾在一起，也沒有任何制度；連日常經濟，也不去顧問的一派。這是著重理證的，受有曹溪禪的影響，而多少流於極端的學派。對佛教來說，不免引起破壞的副作用。與六祖門下有關，不向外求佛，所以附帶的說在這裡。

六 東山法門的原意

五祖門下傳出的禪法，都是念佛名與坐禪相結合的。在弘傳修習中，都成為定形的軌式、次第修習的歷程。五祖禪門而流於這種形態，不是沒有人感到失望，而發出慨歎的。杜朏的《傳法寶紀》就說：

「至乎今之學者（對「念佛名令淨心」），將為委巷之談，不知為知，未得為得。念佛淨心之方便，混此彼流（？）；真如法身之端倪，曾何髣髴！悲夫！豈悟念性本空，焉有念處（責念佛）！淨性已寂，夫何淨心（責淨心）！念淨都亡，自然滿照。於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣！……今大通門人，法棟無撓，伏膺何遠！裹足宜行，勉哉學流，光陰不棄也！」

杜朏是神秀弟子。對「念佛名」與「淨心」，確認為五祖弘忍、神秀禪門化導的方便。但當時神秀門下的「念佛」與「淨心」，形式化而漸失五祖禪的真意義，不免發出了「悲夫」、「於戲」的慨歎！末了幾句，顯然是勉勵神秀弟子們的。《傳法寶紀》的著作，一般論為開元初年（七一三——）作，約為六祖慧能在曹溪入滅前後。這是早在神會北上以前，北宗學者自覺禪風的蛻變，而對北宗的批評。

弘忍、法如、神秀，有「念佛名」、「令淨心」的方便，與後來的北宗，應有多少不同的。另一位北宗學者淨覺，曾從神秀、老安、玄賾三大師修學。從景龍二年（七〇八）起，從玄賾學了十餘年，成為玄賾的入門弟子，玄賾曾以衣鉢付囑他。淨覺在神龍元年（七〇五）——二十二歲，就作了一部《金剛般若理鏡》。開元十五年（七二七），作了《注般若波羅蜜多心經》。李知非說他「由般若波羅蜜而得道」，是北宗中重視般若的大師。李知非《心經略序》，說淨覺「三十餘年居山學道」；又說「比在兩京，廣開禪法，王公道俗，歸依者無數」。這是北宗極盛時代，義福、普寂以外的又一系。他著有《楞伽師資記》，是繼承玄賾的《楞伽人法志》而作的，約七二〇年頃撰。《楞伽師資記》中，傳說了四祖道信對「一行三昧」——「念佛名」、「令淨心」的意見。淨覺的出家學道，離四祖道信已五十多年。所傳的道信禪法，不知根據什麼？然距離並不太久。五祖及其門下，都重「一行三昧」，而五祖的禪，是稟承道信的，所以所傳道信的意見，應有部分的真實性。淨覺在《楞伽師資記》中，引用道信的《入道安心要方便法門》。這部禪法，內容相當豐富，也相當雜，這是有過補充與附加的。《入道安心要方便法門》發端說：

「我此法要，依《楞伽經》諸佛心第一，又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」

這是標宗，提示了禪法的依據與宗要。在達磨禪（舊有的）用以印心的《楞伽經》外，又增《文殊說般若經》。以後五祖門下禪法的開展，都不離這一家法。如神秀「論《楞伽經》，玄理通快」；而對則天卻說「依《文殊般若經》一行三昧」。《楞伽》與《般若》的合一，是始於道信的。原文在標宗後，引《文殊說般若經》「一行三昧」文，然後說：

「夫身心方寸，舉足下足，常在道場。施為舉動，皆是菩提。」

「除三毒心、攀緣心、覺觀心，念佛心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。《大品經》云：無所念者，是名念佛。何等名無所念？即念佛心，名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心。念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？

識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝。更不須徵。即看此等心，即是如來真實法性之身。……如是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣不能干亂。何以故？一切諸事，皆是如來一法身故。」

「略舉安心，不可具盡。其中善巧，出自方寸。」

這部分，是《入道安心要方便法門》的根本。從念佛而契入「泯然無相，平等不二」的法界一相，就是「一行三昧」。念佛，是「佛無相貌」（經說：「不取相貌」）的；念佛而入無所念，即心即佛，為安心的方便。說到「看此等心」，「如是等心，要令清淨」，也有「看心」、「看淨」的意味。但這是在「憶佛心謝」，無所念而顯的「淨心」，這就是法身。「更不須徵（推求）」，只是照顧自心，淨心常現前就得。

「一行三昧」的修證，雖如上所說，但眾生的根性不一，所以從「念佛」而契入一法界性，情形也有多少不同，該論又說：

「云何能得悟解法相，心得明淨？」

「信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運；亦不令去，亦不令住，獨一清淨，究竟處心自明淨。」

「或可諦看心，即得明淨，心如明鏡。或可一年，心更（便？）明淨。或可三、五年，心更（便？）明淨。」

「或可因人為說，即悟解。或可永不須說，得解。」

「為學者取悟不同，有如此差別。今略出根緣不同，為人師者，善須識別。」

不同的安心方便中，有的是「不看心」、「不看淨」、「不念佛」，只是「直任運」，心就自然明淨。這與六祖的「不看心」、「不看淨」、「不念佛」，有著非常的近似。在七二〇年頃，從神秀、老安、玄賾所傳，從四祖以來的禪門，有不看心、不看淨、不念佛的存在。在嶺南的六祖，直提頓教，只是四祖以來，深徹而簡易的部分，給予特別的倡導而已。從杜朏與淨

覺的撰述中，堅定的相信，五祖弘忍所傳的禪法，不只是「念佛名」、「令淨心」，「看心」、「看淨」那一類型的。在這自心是佛的立場，對於一般念佛、求往生淨土的方便，四祖與六祖所說，自然歸於一致（其實北宗等都是一樣的），如《入道安心要方便法門》說：

「問：用向西方不？」

「信曰：若知心本來清淨，不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。……為鈍根眾生，令向西方，不為利根人也。」

《入道安心要方便法門》，後安立五門，第五門為「守一不移」。傳為五祖所說的《修心要論》，就是宣說「守心第一」。這樣的「守心第一」，禪風漸傾向於常坐，發展而成為北宗的「直坐不動」、「除妄不起」。然而，四祖、五祖所傳，是不限於此的。

七 結說

再想說明兩點，作本文的結論。

一、從上來的敘述，可見南宗與北宗的分立，都是淵源於黃梅，而且是始於道信的。道信以《文殊說般若經》「一行三昧」為方便，實為此後禪門開展的重要根源。天台學者荊溪湛然（七一一——七八二），在《止觀輔行傳弘決》（卷二之一）也說：

「信禪師元用此經（《文殊說般若經》）以為心要。後人承用，情見不同，致使江表京河，禪宗乖互。」

這一說明，極為精確！《文殊說般若經》的「一行三昧」，智者在《摩訶止觀》，明四種三昧，就引用以說明「常坐三昧」。這部經從梁代譯出以來，影響極為廣泛。《起信論》引用他，智者引用他；以「念佛」、「觀心」，作為即心即佛方便的道信，也引用這部經。道信是達摩禪大發展的重要關鍵。傳說：道信在黃梅雙峰以前，曾「留止廬山大林寺，……又經十年」（《續高僧傳．道信傳》）。大林寺，是智者門人智鍇（六一〇卒）開山的。道信到大林寺，約為智鍇晚年。一住十年，對天台的禪法，多少會有影響的。道信在達摩禪的本質上，開展「一行三昧」的安心方便，而禪門大大的興盛

起來。一行三昧，在四祖、五祖時代，是應機而頓漸淺深不一的。「法受雙峰」的慧忠，也還是「論頓也不留朕迹，語漸也返常合道」（《宋高僧傳．慧忠傳》）。活潑潑的「一行三昧」，到了五祖門下，逐漸分流而形成對立。

二、四祖、五祖、六祖，凡自認達摩系的禪，「念佛」、「淨心」的方便，極為普遍，也有「不念佛」、「不看心」、「不看淨」的。然有一共同點，即從自心中自淨成佛道。「念佛」，淺的是稱念佛名（一字佛），深的是離念或無念就是佛。「念佛」是自力，而不是仰憑佛力以求往生淨土的。金陵法持，傳說為弘忍弟子，有淨土的傾向。如《淨土往生傳》卷中說：

「法持……依黃梅忍大師得心焉。……持於淨土，以繫於念，凡九年，俯仰進止，必資觀想。」

被稱為五祖十大弟子之一的法持，晚年專心於淨土的觀想，傾向於他力的念佛。從唐代（中唐以上）禪宗的各派來看，這是多少感到奇突的。依《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》，說法持為十弟子之一，是五祖對玄賾說的。然檢玄賾的弟子淨覺，依玄賾《楞伽人法志》，而作的《楞伽師資記》，所說十弟子中，並沒有法持。《曆代法寶記》所說黃梅十弟子，也沒有法持。雖然遲一些，圭峰已說到金陵法持，但這到底是變化了的傳說，不足為據。從當時「一行三昧」的念佛來說，法持是不屬於這一法系的。禪宗對念佛的原始見解，一貫是自力的，作為即心即佛之方便的。從「東山法門與念佛」的研究中，得到了這一明確的結論。