

《淨土宗概論》講記

淨宗法師 講述

序

淨宗法師於 2013 年對《淨土宗概論》一書進行了系統講解，本書是這次講解的全程記錄，故名《淨土宗概論講記》。

《淨土宗概論》成書於 2012 年，由淨宗法師所著，是對淨土宗概括性、框架性、結構性的論述，目的是使讀者對淨土宗產生一個概貌性、總體性的瞭解與認識，並為淨土宗教義的現代文字表述提供標準與規範。在中國，從善導大師創立淨土宗至今，在一千三百多年的歷史當中，始終乏少這樣一本客觀、嚴密、系統、概論性介紹淨土宗的著作。要將淨土宗磅礴的教理教義組織化、系統化地含納於五萬字之中，令其畢顯無遺，需要作者取精用弘地對前人資料加以組織、整理、編撰，其語言的凝練度、濃縮度亦可想而知。也正因如此，淺學者初讀此書，頗難體味其簡練平實的文字背後深廣宏富的內涵。

為廣利大眾，淨宗法師專門對此書進行了詳細講解，鉤玄發微，條分縷析，周密詳實，形式上則生動活潑，平實易曉。法師在講述過程中，除列講義、設圖表外，還在每堂課後設相應問答，使從學者在學習過程中始終有條不紊，清晰明瞭，並能循之深入，觸類旁通，拓展入微，如魚入水，自由遨遊於廣闊的淨土教海，任運自在。

《概論》一書得法師的敷講演繹，如骨生肉，腴富豐滿，如樹發枝，葉果繁茂。這本《淨土宗概論講記》內容共計 53 萬字，實為快速、準確、詳細、系統學習淨土宗的第一教材；同時本書還是一本淨土宗的資料庫，舉凡關乎淨土宗的名相詞彙等，書中皆有詳盡的解釋與闡發，而淨土宗內重要的理念節點、模糊概念、評論焦點，都有相應的專題文章作為引文參考。

所以，欲瞭解淨土宗、深入淨土宗者，本書實須必備一本在側；欲弘揚淨土宗的大德講師們，本書亦是最完備的參考書之一。

正如淨宗法師在書中所說的，想要全面、輕鬆、快速地掌握淨土宗教義的要點，就可以看這本書；想要知道淨土宗的正脈傳承，依據正脈傳承達成決定往生，也可以以這本書為線索。不管是初學還是老參，學解還是學行，都有必要看這本書。

然而還需要特別說明的是，本書偏重教理研修，講學的主要針對的對象為學有餘力且有心深入教理者，對於有些人而言，這本書也許會顯得生澀繁複，晦深難懂，難以消化，不過，「念佛雖有種種義，稱六字之中，一切皆含」，但能老實念佛，淨土的無邊妙義，都早已具含無遺了。

本書從講述、聽寫、校對、潤色，到刪改、審定、排版，歷時兩年有餘，乃克成就，其間凝聚了著述者及其他多位法師和居士大德們的心血，所有參與編校大眾共同的心願是：希望有心者能通過研讀此書，深入淨土教理之精微，輾轉教化，同生極樂！

淨土宗編輯部

2015 年 10 月 4 日

目 錄

序講	1
一、教學理由和目的	1
二、預習和讀書方法	2
(一) 書名	2
(二) 作者	3
(三) 緣起	4
前言	5
一、淨土開宗	5
(一) 善導大師的教化	6
(二) 善導大師創宗	7
1. 楷定古今	8
2. 諸佛證定	9
3. 一如經法	10
(三) 開宗傳承	11
1. 約人	11
2. 約法	11
3. 比較顯勝	12
(四) 總結	14
二、本書簡介	16
(一) 概論	17
(二) 概念說明	19
1. 淨土法門、淨土教和淨土宗	19
2. 淨土法門和淨土宗的比較	19
3. 淨土教和淨土宗的比較	22
4. 善導釋與諸師釋比較一	23
5. 善導釋與諸師釋比較二	24
三、複習思考題	25
第一章 淨土宗義概說	41
講式	41
一、來意	42
二、大意	42
三、次第	42
四、分科	42
第一節 宗的定義與特性	43
一、宗的定義	43

二、宗的特性	44
三、立宗要素	45
四、《略談中國佛教的「宗」》	45
(一) 中國佛教宗派的成立	45
(二) 中國佛教宗派的演變	49
(三) 宗的定義	56
(四) 宗的特性	57
(五) 成熟、完整意義的宗	58
1. 宗具「三性」	59
2. 宗的排異性	60
3. 各宗相生共榮	61
五、複習思考題	63
第二節 善導開宗	69
一、中國開淨土宗	70
二、宗名來歷	71
三、宗祖的特殊地位和行德	72
(一) 善導大師有無造訪廬山	72
(二) 初祖和宗祖有何不同	75
四、複習思考題	82
第三節 淨土宗述要	91
一、十二要	91
二、複習思考題	93
第二章 淨土宗教相判釋	96
第一節 教相判釋之意義	98
一、何為判教	98
二、為何判教	99
三、如何判教	100
四、結論	101
五、解釋分科	102
六、補充資料：《概說佛法之判教》	103
七、複習思考題	104
第二節 三師教判	106
一、難易二道之教判	106
(一) 難行道	108
(二) 易行道	108
(三) 解釋分科	111
(四) 複習思考題	115
二、聖淨二門之教判	116
(一) 總釋	116
(二) 別釋	116

(三) 教判目的	119
(四) 解釋分科	120
三、二藏二教之教判	129
(一) 聖道大乘	130
(二) 淨土大乘	131
(三) 解釋分科	133
(四) 漸教與頓教	135
1. 直判	135
2. 對判	136
3. 引釋	137
(五) 總結	140
四、要弘二門之分判	143
(一) 引文	143
1. 要弘分判	143
2. 要弘廢立	145
(二) 釋義	146
1. 要弘分判	146
2. 要弘廢立	147
3. 要門的作用	147
(三) 總結	149
五、複習思考題	151
第三章 淨土宗正依經典	163
第一節 正依經典之意義	163
一、依奉的規則	164
二、複習思考題	165
第二節 淨土三經	166
一、正依、旁依	166
二、淨土三經概要	168
(一) 《無量壽經》	168
(二) 《觀無量壽經》一卷	181
(三) 《阿彌陀經》一卷	190
第三節 三經關係	193
第四節 三經先後	194
複習思考題	196
補充內容	202
第四章 淨土宗相承論釋	204
第一節 相承論釋之意義	204
一、什麼是相承論釋	205
相承	205

論釋.....	206
二、為何依相承論釋.....	206
三、相承之表現形式.....	206
四、淨土宗的法脈相承.....	207
五、複習思考題.....	208
第二節 相承論藏.....	211
一、《易行品》一卷.....	212
二、《往生論》一卷.....	214
概要.....	214
一脈相承.....	216
三、複習思考題.....	217
第三節 相承釋文.....	218
一、《往生論註》二卷.....	218
(一) 概要.....	218
(二) 核求其本釋.....	220
(三) 理證經證.....	223
(四) 總結.....	227
二、《讚阿彌陀佛偈》一卷.....	229
三、《安樂集》二卷.....	230
四、《觀經疏》四卷.....	231
(一) 簡介.....	233
(二) 內容組成.....	234
(三) 主旨.....	234
(四) 貢獻及影響.....	235
五、《觀念法門》一卷.....	240
六、《法事讚》兩卷.....	243
七、《往生禮讚》一卷.....	244
八、《般舟讚》一卷.....	248
九、補充內容.....	250
再讀《往生論註》有感.....	250
再讀《讚阿彌陀佛偈》.....	253
十、複習思考題.....	254
第五章 安心.....	257
第一節 安心之意義.....	257
一、什麼是安心.....	257
二、安心和業果.....	257
三、淨土宗行人怎樣安心.....	258
(一) 重重簡別.....	258
(二) 結要.....	260
第二節 總安心.....	260

一、菩提心.....	261
(一) 通途菩提心.....	261
(二) 淨土菩提心.....	262
(三) 安心和起行的關係.....	263
二、厭欣心.....	263
(一) 何為厭欣心.....	263
(二) 三心和厭欣心的關係.....	264
(三) 厭和欣須同時.....	265
(四) 厭欣心是基礎.....	265
三、複習思考題.....	266
第三節 別安心.....	266
一、至誠心.....	267
(一) 心相.....	267
(二) 心性.....	269
1. 凡夫虛假.....	269
2. 彌陀真實.....	270
3. 往生得否.....	271
4. 以果鑒因.....	272
5. 二種真實.....	272
6. 捨己歸佛.....	273
(三) 解釋分科.....	276
1. 心相.....	277
2. 心性.....	277
二、深心.....	279
(一) 機法兩種深信.....	280
1. 信機.....	280
2. 信法.....	282
法界因緣起.....	283
出離的強緣.....	284
《話緣》.....	285
本願是因眾生是緣.....	290
(二) 信心的深淺.....	291
1. 明深淺標準.....	291
2. 舉四重破難.....	292
3. 辨深心具否.....	293
4. 遮伏疑.....	293
(三) 對治疑心.....	294
(四) 如何建立深信.....	295
三、迴向發願心.....	297
(一) 釋名義.....	298

(二) 辨差別	298
1. 迴向和發願的差別	299
2. 自作和隨喜的差別	299
自作善根迴向	299
隨喜他善迴向	301
3. 往還迴向的差別	303
(三) 結要	303
四、合釋三心	303
(一) 三心只是一心	304
(二) 三心表述不同	305
1. 次第	305
2. 轉名	306
3. 體相用	307
4. 對治	307
(三) 生佛各有三心	307
1. 佛救眾生三心	308
2. 眾生歸佛三心	308
(四) 具足三心狀況	309
1. 橫具與豎具	309
2. 智具與行具	310
3. 具足三心不退	310
(五) 三心之體即名號	311
1. 三心全體是名號	311
2. 稱名自然具三心	312
(六) 三心通攝念佛和諸行	314
1. 三心和念佛	314
2. 三心攝諸行	315
諸行本分	315
三心功用	315
原理	316
兩個譬喻	316
辨是非	317
引文證	317
(七) 結要	318
五、複習思考題	319
第六章 起行	329
第一節 起行之意義	329
一、心行差別	329
二、心行相須	330
三、心行相資	330

四、心行時差	331
五、複習思考題	332
第二節 正雜二行	332
一、別釋正雜二行	333
(一) 約祖意	333
1・正雜之界定	334
2・正行	334
3・雜行	334
(二) 舉三經	335
二、正雜二行與專雜二修	336
(一) 正雜二行與專雜二修的同異	337
(二) 專修和一向專修的差別	337
三、雜行能否往生	338
(一) 雜行不能往生	338
(二) 具足三心亦得往生	338
(三) 功在三心歸念佛	339
(四) 三說比較	340
第三節 五種正行	344
一、五種正行	345
二、複習思考題	347
第四節 正助二業	348
一、正定業	349
二、助業	351
(一) 同類助業	351
1・助業的必要性	352
2・怎樣助入念佛	352
(二) 異類助業	353
三、複習思考題	355
第五節 二行二修得失	355
一、五番得失	357
(一) 親疏對	358
(二) 近遠對	358
(三) 無間有間對	359
(四) 不迴向迴向對	360
(五) 純雜對	361
(六) 合釋	361
(七) 三緣	362
(八) 五種正行文	364
二、十三得失	365
(一) 總標專雜得失	366

(二) 別釋十三得失	367
1· 雜緣亂動失正念故	367
2· 與佛本願不相應故	368
3· 與教相違故	368
4· 不隨順佛語故	370
5· 繫念不相續故	370
6· 憶想間斷故	370
7· 迴願不殷重真實故	371
8· 貪瞋諸見煩惱來間斷故	372
9· 無有慚愧懺悔心故	375
10· 又不相續念報彼佛恩故	376
11· 心生輕慢，雖作業行，常與名利相應故	377
12· 人我自覆，不親近同行善知識故	378
13· 樂近雜緣，自障障他往生正行故	379
三、複習思考題	382
第六節 五念門	388
一、典據與名義	388
二、列釋	391
(一) 釋五念門	391
(二) 讚歎門之異	393
三、五念門與五功德門及五正行	395
四、複習思考題	396
第七章 作業行儀	397
第一節 作業之意義	397
第二節 四修	397
一、恭敬修	398
二、無餘修	398
三、無間修	399
四、長時修	399
第三節 三種行儀	402
一、尋常行儀	403
二、別時行儀	406
三、臨終行儀	406
四、比較結要	410
五、念佛相關事宜	411
六、《觀念法門》兩段文	412
(一) 別時行法文	412
(二) 臨終行法文	415
複習思考題	416

第八章 本願稱名	418
第一節 本願之意義	419
一、通途本願之意義	419
二、淨土宗本願之意義	420
第二節 因本願——四十八願	421
一、發願緣由	422
二、四十八願分類	424
(一) 大分三類	424
(二) 攝眾生願細分	426
(三) 總結	432
三、四十八願成就	436
(一) 願行成就	437
(二) 法藏成佛	437
(三) 以果推因	439
(四) 四十八願成就文	439
(五) 釋疑	441
第三節 根本願——第十八願	442
一、譬喻	443
二、道理	444
三、祖證	446
(一) 《觀經疏·玄義分》文	446
(二) 《觀經疏·定善義》文	447
(三) 《法事讚》文	448
四、總結	448
第四節 本願稱名	448
一、本願稱名的意義	449
(一) 字釋	450
(二) 義釋	451
(三) 引申	451
(四) 三重簡別	453
1. 簡諸佛	454
2. 簡諸行	455
3. 簡諸師	455
4. 總結	457
(五) 複習思考題	458
二、本願稱名的相承內涵	458
(一) 出本願文	459
(二) 列相承釋義	460
1. 經釋	460
2. 祖釋	463

(三) 本願稱名之內涵.....	468
1.開列十二義.....	468
2.合為一向專稱.....	473
(四) 辨逆謗除否.....	475
1.大經除逆謗.....	475
2.觀經攝五逆.....	476
3.善導釋.....	476
三、複習思考題.....	478
第五節 選擇本願.....	478
一、總明選擇.....	478
二、別明選擇往生行.....	479
三、何故選擇稱名為往生行.....	480
(一) 勝劣義.....	481
1.念佛智慧超越.....	481
2.名號勝.....	484
3.餘行劣.....	486
4.譬喻.....	486
5.引證.....	487
(二) 難易義.....	487
1.引文.....	488
2.釋義.....	489
(三) 總結.....	489
(四) 別歎勝劣義.....	490
四、複習思考題.....	490
第六節 生因本願.....	491
一、第十八願為生因本願.....	491
二、約第十八願.....	491
(一) 三心十念生因.....	491
(二) 三心十念生因所以.....	492
(三) 機法一體.....	493
1.何為機法一體.....	493
2.機法一體的意義.....	495
3.為何第十八願是生因本願.....	501
三、約餘四十七願.....	501
四、複習思考題.....	502
第七節 攝生三願之關係.....	502
一、什麼是攝生三願.....	503
(一) 攝生三願的本據.....	503
(二) 攝生三願的關係.....	506
二、三願如何攝生.....	507

(一) 當機結緣	507
1. 通明諸佛	507
2. 別明彌陀	508
(二) 當機願中明權實	509
1. 標釋權實	509
2. 三經化儀權實	511
(三) 念佛和來迎	512
1. 來迎利益正在念佛	512
2. 第十八願何故不說來迎	513
3. 第十九願何故特說來迎	514
(四) 第二十願結緣利益	515
1. 結緣機類	515
2. 別發第二十願	516
3. 三生果遂	517
(五) 總結	521
三、複習思考題	522
第八節 念佛利益	523
一、總明原理	523
二、光明攝取	524
(一) 攝取念佛	525
(二) 為何唯攝念佛	525
1. 平等義	525
2. 本願義	526
3. 三緣義	526
三、五增上緣	527
(一) 滅罪增上緣	528
(二) 護念增上緣	528
(三) 見佛增上緣	528
(四) 攝生增上緣	529
(五) 證生增上緣	529
(六) 總結	529
(七) 配對	530
四、念佛現世之德香	531
(一) 如何看待專求往生與現世利益	531
(二) 例舉現世利益	533
1. 現當二益	533
2. 十五種利益	536
(三) 依三經明念佛現益	538
1. 《大經》說念佛現益	538
2. 《觀經》說念佛現益	540

3.《小經》說念佛現益	540
（四）三種光明示念佛現益.....	540
五、複習思考題.....	543
第九章 凡夫入報.....	544
第一節 身土報化	544
一、辨佛土位格之必要	545
二、三身三土	545
（一）法性土.....	545
（二）報土	546
（三）化土	547
三、極樂是報土.....	547
四、複習思考題.....	548
第二節 凡夫入報	548
一、舉諸師義	549
二、善導大師判明凡夫入報	550
三、複習思考	552
第三節 速超成佛	552
一、漸次證果之錯解	552
二、速疾成佛之正義.....	553
（一）依祖判.....	553
（二）引文證.....	553
（三）遮伏疑.....	555
（四）辨專雜得失.....	556
三、複習思考題.....	556
第四節 胎生化生	557
一、合釋胎生化生	557
（一）辨胎化同異.....	557
1.皆是化生	557
2.勝劣不同	558
（二）辨胎化原因.....	559
1.約安心	559
2.約起行	560
約佛智	560
約三緣	561
二、別釋胎生	561
（一）胎生異名	561
（二）胎生與九品.....	562
（三）胎生與化土.....	563
三、複習思考題.....	564
第五節 輩品階位	565

一、輩品之有無.....	565
(一) 舉異解.....	565
1.無輩品.....	566
2.有輩品.....	567
(二) 綜二義.....	568
1.念佛化生無輩品.....	568
由因果道理.....	568
引祖師文證.....	569
明異說方便.....	570
2.雜行胎生有輩品.....	571
由因果道理.....	572
示差別事相.....	572
二、輩品之意義.....	573
(一) 極樂無輩品.....	573
(二) 輩品之意義.....	574
1.為明念佛總攝萬機.....	574
2.為導諸機歸入念佛.....	575
3.為曲順機情.....	575
4.為抑惡揚善.....	575
(三) 淨土三經輩品之有無.....	576
三、三輩機法.....	577
(一) 何為三輩機法.....	577
(二) 念佛一法總攝萬機.....	577
四、九品心行.....	578
(一) 心.....	579
1.三心即念佛心.....	579
2.三心為契入念佛之關鍵.....	580
(二) 行.....	582
五、輩品開合.....	583
(一) 輩品同異.....	583
(二) 本宗傳承.....	584
1.約行.....	584
《大經》三輩順佛本願以實攝權.....	584
《觀經》九品逆轉機性導權歸實.....	585
2.約心.....	587
《大經》三輩以實攝權.....	587
《觀經》九品導權歸實.....	587
3.結明.....	588
六、三福諸善.....	588
(一) 世福.....	589

(二) 戒福	589
(三) 行福	590
(四) 總結	591
七、複習思考題	592
第六節 平生業成	593
一、業成時刻	594
二、兩種業成之相	594
三、專雜業成差別	595
(一) 約專修人	595
(二) 約疑雜人	596
四、複習思考題	597
第七節 現生不退	598
一、明分齊	598
二、引典據	599
三、遮伏疑	599
四、歎勝益	600
五、複習思考	600
第十章 淨土宗宗旨與特色	601
第一節 宗旨與特色的意義	601
第二節 宗旨四句偈	602
一、信受彌陀救度	603
二、專稱彌陀佛名	604
三、願生彌陀淨土	604
四、廣度十方眾生	604
五、總結	605
第三節 特色四標語	605
一、本願稱名	607
二、凡夫入報	607
三、平生業成	607
四、現生不退	609
五、合明	610
複習思考題	612
淨土宗教章	612
一、宗名	612
二、本尊	612
三、根源	612
四、宗旨	613
五、特色	613
六、宗祖	613
七、相承	613

八、經論	613
九、本典	614
十、宗典	614
十一、教判	614
十二、行判	615
十三、攝機	616
十四、利益	617
十五、宗風一	617
十六、宗風俗諦	618
十七、宗歌	618
十八、宗徽	618
附錄	619
附一 略談中國佛教的「宗」	619
附二 概說佛法之判教	624
附三 話緣	627
附四 第十八願「乃至十念」辯義	628

序 講

佛教在中國流傳兩千多年來，從歷史資料可以知道，講經說法是非常盛行的。佛法之所以能在廣大區域和長遠歷史裡流布，都是歷代大德法師們講經說法的功效。淨土宗的祖師道綽大師，一生講過兩百多部《觀經》，大約是從五十歲講到八十歲（道綽大師四十八歲時才接觸到曇鸞大師的思想，信入淨土法門）。這樣算來，一年大概講七部，不到兩個月就要講一部《觀經》，幾乎是天天都在講。

道場是傳道、學道的地方，所以希望弘願寺、悟真寺，或者將來有關的寺院，都能形成講學的風氣，最好天天有人講。這應該也可以做得到，大家可以輪流講，至少要有定期、規範的演講活動。

弘願寺流通的書，產生了良好的作用。但是，從回饋的內容來看，因為沒有人宣講，效果往往打了折扣，信眾的信心難以得到確立和鞏固。所以，不僅希望寺院裡的出家師父常規性、系統性地講經說法，也希望各個地方有弘法志願的大德居士都來宣講，這樣可以促使大眾聞法、學法、堅固信心。所謂「佛法無人說，雖智莫能解」，佛法的義理深妙精微，如果沒有人依據祖師的傳承講解，單單靠我們自己理解，很難把握精要，即使有智慧，也不能正確理解。所以，講經說法就顯得特別重要。

以下三句話大家要記住：

第一，念佛為生命；

第二，弘法為家務；

第三，度生為事業。

第一，念佛為生命。人在世間生存，生命是最重要的。我們不僅有色身的身命，還有法身的慧命，也就是以念佛作為我們的生命，活在念佛當中——這是最基本的。印光大師說：「以六字名號作為本命元辰。」

第二，弘法為家務。家務就是持家過日子每天要做的事情。年輕的法師，作為弘法布教人員，這就是我們的家務事。當然，其他事也是家務事，比如做慈善事業、建寺院、接待信眾；但最重要的是講經說法。如果沒有法，寺院就缺少一種氣象。

第三，度生為事業。在社會上立足，就要有事業。我們的事業就是廣度眾生，也就是「自信教人信」。

這三句話，要成為我們道場、個人弘法利生的行動指南。

一、教學理由和目的

我們這次選《淨土宗概論》作為第一本教材，理由有三點。

第一，因為這本書的內容是對淨土宗的簡略概括，能讓我們對淨土宗有一個全面的了解。淨土宗主要依據的就是三經一論、善導大師的《觀經疏》等一系列經文祖典。可是我們並沒有一開始就講經典和祖典，而是先學習這部《淨土宗概論》，讓大家在深入經典、祖典的教義之前，對整個淨土宗有個全貌性的認識。

第二，這次講學的對象主要是青年法師，以及有志、有才、願意弘法布教的大德居士。許多大學教授、專家學者，他們也信仰這個法門，但是時間還短，需要對淨土宗有一個整體性的了解，那麼看這本書就比較適合。

第三，還有一個特別的含義：現在修學淨土法門的人，對「淨土宗」的觀念比較淡薄，它為什麼被稱為一個宗派？為什麼會建立這個宗派？為什麼我們要依據淨土宗的宗學理論來學習？對這些，大家都很模糊，這樣就學不好。而《淨土宗概論》在這方面有框架性、結構性的論述，能讓我們有一個正確的觀念和認識，讓我們有正確的切入點和路子。所以，先學《淨土宗概論》，是對我們未來學習經典、祖典，學習整個教門的教理、教義，有一個戴帽子、定調子的作用——定一個基調，就按這個基調來學習；帽子，是一個標誌，是標準性、規範性的。

當然，這本書比較簡略，這次學習的預期目的，不能指望學完之後大家就對淨土宗的教理都通達了，那樣要講很長時間。所以，這次講學的目的，從解門方面來說，是為了使大家對淨土宗有個概括性、總體性的了解；從行門方面來說，對淨土宗的教理、善導大師的思想，內心能夠產生景仰，建立起堅固的信心，一向專念。

二、預習和讀書方法

雖然《淨土宗概論》這本書是我編的，其實我講的時候也作了很多的預習，希望在講學的時候有較好的效果。預習就是要事先讀書。

讀書是有方法的，每個人都有自己的方法；方法有好有壞，各人不一樣。

讀書有三先：第一是書名，第二是目錄，第三是前言。這是正確的讀書方法，從前往後看比較有整體性，這是不能變的。

書名對整本書有個概括；目錄是書的組織框架，像人體的骨骼、經脈一樣，它能把整本書牽起來，所以目錄非常重要；前言，一本書重要的地方，作者要表達的核心和意趣，往往在前言裡都有交代，前言能反映一本書的精神氣質。

（一）書名

這本書叫《淨土宗概論》。「淨土宗概論」由兩組名詞形成，就是「淨土宗」和「概論」。「淨土宗」就是「概論」所要解釋的；「概論」就是來解釋「淨土宗」的，以「概

論」的形式解釋「淨土宗」：這是它的含義。

「概」有三重含義：概括、概略和概要。所謂三重，就是說有一層一層的遞進關係。

「論」也有三重意義：論述、論證和論定。

綜合在一起，這本書就是對淨土宗概括、概略和概要地論述、論證和論定。

概括，指示它的全面性，無餘地把總體都包含進來。如果有遺漏，不能完全包含進來，就不能稱為「概論」。概括，就要有總體性和全面性。

要全面，就不可能鉅細無遺，就要有簡略性。所謂概略，就指示它的簡明性。

既然簡明，就要把要點保留，把次等的略掉，所謂概要，就指示它的重要性。

這是「概」的三個層次。

「論」也有三個層次：論述、論證、論定。

論述，就是平鋪直述，闡述，客觀、中正、平穩、理性地表述出來，述而不作。

論證，通過論述來證明一種論點。

論定，有論證，就得出了結論和決定。

所以，「概論」有「論」的性質。

這本書從書名來看，就是全面系統、簡明扼要地闡述淨土宗的教義，來證明善導大師一系的淨土思想是淨土宗的正脈傳承；依之修學，乘佛願力，皆得往生：這是「淨土宗概論」五個字所包含的意義。

由此可知，想要全面、輕鬆、快速地掌握淨土宗教義的要點，就可以看這本書；如果要知道淨土宗的正脈傳承，依據正脈傳承達成決定往生，就可以以這本書為線索。所以，不管是初學還是老參——初學就是初入淨土門的，老參就是在這個法門裡時間較久的——都有必要看這本書。說起「淨土宗概論」，在中國，從善導大師創立淨土宗至今，已經有一千三百多年歷史，在這麼長的歷史時期當中，還沒有這樣一本系統、概論性的著作，所以也是值得老參參考的。學解、學行都可以看。學解，就是了解教理、解門。學行，就是達到安心起行，能夠決定往生。這是這本書的攝機。

（二）作者

這本書的作者，寫了我的名字——釋淨宗。不過，需要和大家說明，就是所謂「述而不作」——「述」就是表述，「作」就是創作。打個比喻：淨土宗如果是一座殿堂，這本書就是一本導遊書，我本人就是一個導遊。導遊來到殿堂裡，不可能像工人一樣去添磚加瓦——不添一塊磚，不加一片瓦，也不折掉一棵草或一枝花，原模原樣地展示出來：這就叫「述而不作」。

導遊，首先要展示殿堂的總體形象，然後帶大家參觀裡面最重要的幾個區域，不可能每一個細節都看到，那是來不及的。殿堂主要有哪幾個部分，出入路線怎麼安排，參

觀的時間要多長……對這些，導遊要心裡有數，這都是導遊的任務。我編這本書就是這樣的意圖。這本《淨土宗概論》也是一個「導遊」，引導我們在淨土宗的教海中游一圈。

（三）緣起

關於這本書的緣起，是慧淨上人交代的。大約在三年前，上人說，淨土宗系列的經典、祖典都出來了，但是有關經典、祖典解釋的書還沒有，需要一本總括性、概論性的書，上人說：「那你來寫吧。」那我就要寫了。當時我正在寫《淨土宗教學》這本書。這本書份量比較多，大概在十幾萬字到二十萬字之間，目前還沒有完成；可是它的框架結構和《淨土宗概論》相似，所以我也覺得比較輕鬆。《概論》這樣一本書不可能太厚。後來和上人商量之後，就定了一個份量，五萬字左右把這本書完成。後來就形成這麼一本書。

寫這本書，是以淨土三經和《觀經疏》作為參考資料。如果前人有這樣的概論可以參考就好了，但中國淨土宗這一千多年來沒有這樣的著作，所以幾乎沒有參考。找到一本日本的著作，但是我不懂日文，不過依日文漢字，能看懂目錄及內容大概，就加以參考。

《淨土宗概論》我列了十章，骨幹就是反映善導大師淨土思想的「本願稱名，凡夫入報」。也依據教、行、證這三個方面，因為一個宗派理論的建立，必然要反映這三方面，說明它的教理、行法、最後的證果是什麼樣的。所以，就按這樣的次第和組織框架，把整個淨土宗的教理、教義，組織化、系統化地表達出來。

前言

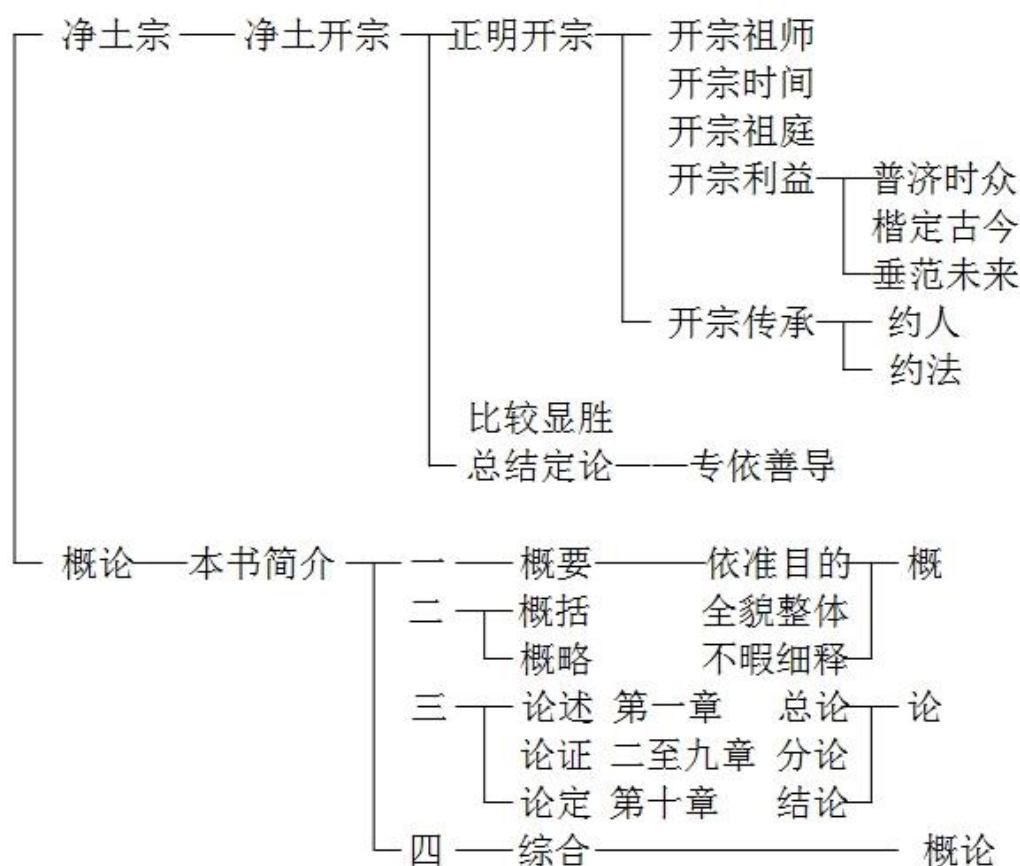
我們來看《淨土宗概論》的前言。目錄的骨幹性、框架性在前言中就有，所以我們就先來學習前言。

前言在書名和正文之間，它是書名的展開，也是正文的濃縮。

前言大致分為兩部分：

- 一、對「淨土宗」三個字的展開；
- 二、對「概論」兩個字的展開。

不過，對「淨土宗」三個字的展開，展開的不是淨土宗教義的具體內涵，而是展開為四個字——「淨土開宗」，顯示出這本書所表達的意趣是要說明善導大師當年開宗的狀況，以及對我們現階段的啟發意義。如下圖所示。



一、淨土開宗

中國淨土宗由唐善導大師創立，從貞觀十九年（公元 645 年，大師從山西玄中寺返回終南山悟真寺）至總章元年（公元 668 年，大師從悟真寺移居京都實際寺），亦即大師三十三歲至五十六歲住持悟真寺期間。

善導大師在貞觀十五年，也就是公元 641 年，從悟真寺出發，到玄中寺拜道綽大師為師，學習淨土教義。四年之後，也就是公元 645 年，道綽大師圓寂了，善導大師就從玄中寺返回終南山悟真寺。一直到總章元年，也就是公元 668 年，大師從悟真寺移居京都實際寺，就是當時長安的實際寺。也就是說，大師在三十三歲到五十六歲之間住持悟真寺。這一時間段是大致的推論，因為歷史資料缺乏，我們不知道大師到底是哪一年寫了《觀經疏》、哪一年寫了《觀念法門》。他不可能在道綽大師那裡就開始創宗，因為師父還在，他還在學習，四年之間都是在做學生；肯定是在回到悟真寺之後、到實際寺之前，在五六十歲的時候創宗的。在這二十多年間，大師也經常從悟真寺到長安城中的實際寺。在這段時間，他一方面開創淨土宗，另一方面也在熱烈教化。這是大致的過程。

（一）善導大師的教化

隨著淨土宗的開創，大師也經常往返於終南山悟真寺和帝京各大寺之間，熱烈教化，獲得巨大成功。

下面這幾句話說明了大師當年的教化是怎樣的成功：

傳載：士女歸者無數，家家彌陀佛，戶戶觀世音；屠夫歇業，滿城斷肉。

傳載，就是傳記所記載的。

「士女歸者無數」，這是道宣律師寫的傳記記載的。道宣律師寫《續高僧傳》，當時善導大師還在世，才三十幾歲，所以這是最可信的。「士」就是讀書人、知識分子，精英階層。「士女」，就是也包含他們的家眷。這是上根的人，文化人。這些讀書、做官的文化人很多，無可計數，都依止善導大師。

「家家彌陀佛，戶戶觀世音」，這是普通人。家家戶戶都念阿彌陀佛。如果主供觀世音菩薩，可能是求世間平安福樂的多；一講阿彌陀佛，就是往生西方極樂世界。不過，觀世音菩薩是阿彌陀佛的接引前站，是阿彌陀佛的助手。可見淨土的信仰非常熱烈。

下面就是下根的人，不好的職業——屠夫，以殺生為職業。「屠夫歇業」，屠夫這個行業受到影響了，歇業了。是怎麼歇業的？一是認識到佛法好，不能再做惡事，殺生傷命不好，就主動歇業；二是被動歇業——大家都念佛了，滿城斷肉，沒人吃肉了，屠夫就沒有生意做了，只好歇業。可見善導大師這種教化的力量，這種感染力、教化力無與倫比，居然使整個長安城斷肉！當然，不能說一家肉鋪也沒有，但這樣的記載反映出他教化的功效。

《善導大師略傳》有個記載，說到「放下屠刀，立地成佛」，是一個和屠夫有關的事

例。這個事例最初記載於《佛祖統紀》第二十八卷。

唐朝長安城有一個姓京的屠夫，因善導大師勸人念佛，以至滿城斷肉，大家都吃素了。所以這個姓京的屠夫就非常憤怒，「持刀入寺」——這個人看來性情非常魯莽、暴烈，肉賣不出去了，沒有生意做，就拿刀到寺院去了，「興殺害意」，要殺善導大師。

但是，他一見到善導大師就突然改變了。善導大師「指示西方，現淨土相」，這記載得不太詳細。但我們可以想像，大概屠夫拿著刀，氣呼呼地跑進來，大眾看見都很害怕。這時大師就出來了，一出來，屠夫就愣住了——大師「指示西方」，手往西邊一指，「現淨土相」，就在西邊的天空中顯現出淨土的景象。這都不可想像啊！平常大師不顯現神通，關鍵的時候就顯現一下。這時候如果不顯現的話，可能教化不了他。善導大師手一指，整個西邊天空就顯示出淨土的相狀了。這是把真實相狀拿到面前給他看，不像放電影，也不像畫的淨土變相，而是直接顯示出來。屠夫就受到很大的震動，因為他懷著怨恨，懷著怨氣，懷著不信仰等種種的心來的；一看之下，這個姓京的屠夫立即回心發願，當下就懺悔：「這是一位聖人，這是大師！淨土是現實的存在。」一想到自己造了這麼多惡業，心就轉過來了：「我惡業這麼重，還要拿刀毀害大師！既然淨土這麼好，我也願意往生西方極樂世界！」一念之間，大惡轉為大善，他就上高樹念佛，墮樹而終。他念佛是很虔誠的，肯定是面向西方，合著掌，上到樹的高處：「我願意往生西方極樂世界，願彌陀來接引我。」然後從樹上頭朝下栽下來，當下斷氣。這也就是發了菩提心，願捨身供佛，捨身往生，不能和一般的自殺混為一談。「眾見化佛，引天童子，從其頂門而出」，天童子即是其神識，就是有人看見化佛從他的頂門上迎接往生。這就是「放下屠刀，立地成佛」的一個典故。這個人拿著刀進來，可是刀一放下，馬上念佛到西方成佛。這個例子證明善導大師當時弘法的效果。

（二）善導大師創宗

善導大師創宗的情形是怎樣的呢？大師的德望是怎樣的呢？大師被尊為「彌陀化身」「所說等同佛說」，大師在世的時候就這樣了嗎？其實並不是在那個時代，而是在後來。大師在世的時候也沒有顯示「我是彌陀化身」。隨著大師的入滅，由於大師的精誠教化，大師廣闊深遠的影響力日益彰顯。後來的人憶念大師的德行和恩德，回味大師深邃的智慧和廣大的悲心，就明白了：這一定是阿彌陀佛化身再來，不然不可能有這樣的成就。所以，即使到了明朝，蓮池大師仍然這樣感歎：「善導和尚，世傳彌陀化身。觀其自行之精嚴、利生之廣博，萬代而下猶能感發人之信心。脫非彌陀，必觀音、普賢之儔也。」這樣深入感化人心，那一定是阿彌陀佛再來；退一萬步說，即使不是阿彌陀佛再來，至少也是觀世音菩薩或普賢王菩薩再來。所以這是後代人的推斷。

一個人入滅之後，隨著時間的推移，他的影響力不是越來越暗淡、微弱，反而越來

越如日中天，越來越高揚，越來越受到崇仰，這就是他的德化！我們說某某人是阿彌陀佛化身，有什麼證據呢？其實從理上可以推斷。經中說，佛菩薩化身無數，來教化眾生。我們想一想，佛教傳入中國這兩千多年來，佛菩薩難道沒有一次化現為世間的人來教化眾生嗎？如果要化現，會化現什麼樣的人？當然也可能化現為一般的人，甚至化現為一棵樹、一座橋，那是一時性的化現。如果化現成一個活生生的人，這些開宗立教的祖師當然是最有資格的，他們最有可能被認定為是佛菩薩的化身的。所以，善導大師既然是淨土宗開宗的祖師，當然這個資格、身分是合理的。

其創宗的情形，《觀經疏》說「楷定古今」「諸佛證定」「一如經法」「一句一字不可加減」。

關於善導大師當年創宗的情形，從《觀經疏》中可以約略知道一些。這裡引用了四句話，這四句話很簡短，但是很有力量，斬釘截鐵，擲地有聲。《觀經疏》說：「楷定古今」「諸佛證定」「一如經法，一句一字不可加減」。

這段話是這樣說的：

某今欲出此《觀經》要義，楷定古今。若稱三世諸佛、釋迦佛、阿彌陀佛等大悲願意者，願於夢中得見如上所願一切境界諸相。

著書之前他就許願：「如果我寫的這本著作沒有錯誤的話，南無歸命盡虛空遍法界一切三寶，釋迦牟尼佛，阿彌陀佛，觀音、勢至等諸大菩薩，諸大海眾，顯示出淨土莊嚴為我證明。」他就發了這個願。到最後淨土的境相就很清晰地顯現出來，所以善導大師最後就說：「此義已請證定竟，一句一字不可加減，欲寫者一如經法。」《觀經》要義，這本《觀經疏》，已經請諸佛、清淨海眾、一切三寶證明了，已經決定了，完成了，就像佛經一樣不可改動。

這幾句話出現在《觀經疏》裡，讓人覺得非常震撼，非常有力量，給人極大的信心，毫不含糊！我們看其他著作，還沒有看到有這樣講話的。

1.楷定古今

「楷定古今」是什麼意思呢？「楷」就是標準，是一種規範。「定」就是決定。「古」就是善導大師以前的古師。「今」就是善導大師當時代的今師。《觀經》《無量壽經》《阿彌陀經》這淨土三經翻譯之後，很多法師都很追蹤淨土法門，也都寫了著作來解釋淨土法門，古今諸師有很多的解釋；但是這些解釋不全然正確，有些方面解釋得很好，有些方面就有曲解、錯解，不能把阿彌陀佛的大悲救度本懷完全展示出來，這就需要糾正錯誤：這就是「楷定古今」的緣由，也就是善導大師開創淨土宗的緣起。如果古今諸師對

淨土三經的解釋，尤其是對《觀經》的解釋都正確的話，善導大師就不必出世，阿彌陀佛也不必顯化到這個世間。他來是有目的、有使命、有任務的：就是因為有錯解，所以他懷著這樣的使命感，從淨土應化到這個世間。如果諸師的解釋正確，就不需要創立淨土宗了。

所以我們就知道，淨土宗的創立，是因為有「楷定古今」這個必要性。因為淨土的教義不能夠被正確地表達出來，眾生就得不到法門的利益；法門廣大的救度就會變得非常狹窄，廣門變為窄門，「萬修萬人去」變成了「萬修一兩個人往生」。這樣的話，不立淨土宗，不廣開淨土門，怎麼能廣度眾生呢？

而這樣的情形，可以講，我們現在和唐朝善導大師的時代有類同性：修學淨土法門的人很多，但是都沒有依據善導大師所楷定的標準路線在執行，而是各說一套，張三有張三的解釋，李四有李四的解釋，讓修學的人莫衷一是、不知所從，效果就打了折扣，信心不能建立，易行翻為難行。這是「楷定古今」對現在的啟發。

2.諸佛證定

善導大師達成這個任務沒有呢？達成了，所以第二講「諸佛證定」。

你說你「楷定古今」，你說你正確，誰來證明？「諸佛來證明」。這一句也非常有力量。淨土宗的開宗不是小事情，它是經過了諸佛菩薩，甚至一切三寶的證明的，證實教義的正確性。

中國一般所講的大乘八大宗派，各個宗派的開宗祖師都是深有來歷的，智慧、慈悲都非常深廣，能開出一個宗派，不是簡單的一件事情。但是，像淨土宗善導大師這樣講的——「諸佛證定」，還是少有的。我們可以想像，解釋一種教義，或者成立宗派、學派，它的法義，我們請誰證明？有人說：「我這個教義，請法師您幫我看一看，您幫我鑒定一下。」法師是凡人；如果能請阿羅漢給你鑒定，檔次就高了；阿羅漢還是小乘聖者，如果能請到菩薩給你證明，這個質量就更高了；如果是觀世音菩薩、地藏王菩薩、彌勒菩薩、普賢王菩薩這樣級別的來證明，就可以頒行天下了。

善導大師開立淨土宗，不是請阿羅漢或者菩薩來證明，更不是請凡夫，是請誰來證明呢？是請果地最圓滿的諸佛，也就是最高的權威。這說明淨土宗開宗意義很重大，這是法界的大事，涉及到無量眾生的解脫，不是貿然的小事，所以有必要請諸佛證明。同時，諸佛也給予了證明。

打一個比喻：好比在世間做一件很大的事，你打一個請示報告，請領導批准，如果市長給你批了，在這個市裡就會辦得很順利；如果省長批了，那更高；如果國家領導人批了，甚至在人大立法來保證它，這件事是不是就保證辦成了？

善導大師寫《觀經疏》，他就是經過了法界最高的權威——三世諸佛的證明：

敬白一切有緣知識等：余既是生死凡夫，智慧淺短，然佛教幽微，不敢輒生異解，遂即標心結願，請求靈驗，方可造心。

善導大師非常謙卑，說「我是生死凡夫，佛教義理非常深邃，我不敢隨便解釋。請求諸佛菩薩的靈感驗證，才敢下筆來寫」。都請哪些人來看他的教義正確不正確呢？

南無歸命盡虛空遍法界一切三寶，釋迦牟尼佛、阿彌陀佛，觀音、勢至，彼土諸菩薩大海眾，及一切莊嚴相等。某今欲出此《觀經》要義，楷定古今，若稱三世諸佛、釋迦佛、阿彌陀佛等大悲願意者，願於夢中，得見如上所願一切境界諸相。

他所請的，乃是一切三寶，乃是阿彌陀佛、釋迦牟尼佛、三世一切諸佛，觀音、勢至等一切諸大菩薩，這些都來證明。這就好像全國人大，所有的代表都來了，給你投票：「完全支援，通過！」

善導大師開立淨土宗，是在這樣的背景下得到這麼高的尊榮、這麼高的證明，所以這個教義是毫無疑問的，要當作佛所說的一樣。這就是「諸佛證定」四個字給我們的啟發，讓我們對善導大師所開顯的淨土宗的教義充滿信心。

3.一如經法

《觀經疏》言：「此義已請證定竟，一句一字不可加減，欲寫者一如經法。」善導大師所講的，等同釋迦牟尼佛的經典。「一如」，完全相同。「一句一字不可加減」，如果要學習、抄錄，一句話、一個字都不能改，一點也不能偏移。也有人講，善導大師是唐朝人，迄今已經一千四百年了，大概已經過時了。真理是不會過時的！所以「一句一字不可加減」。這也給了我們極大的信心。

這四句話非常有力量。第一句「楷定古今」，是建立淨土宗的緣起和目的。緣起是因為古今諸師有錯解，所以必須開顯淨土宗。目的就是要修正古今諸師的錯解。「諸佛證定」，說明目的達到了。「一如經法」和「一句一字不可加減」，說明後來的人應當怎樣來依據善導大師所開顯的淨土宗教理來學習，「一如經法」，要像對待經典一樣，這是正面的表達；反面來講，「不可加減」，一點都不可以改變的。

即糾正古今諸師對於彌陀淨土法門的曲解、錯解，開示純正法義，得到諸佛的證明，成為淨土法門之正脈、標準、規範。任何有關彌陀淨土的解釋，若與大師所釋相合，即知是正確可依；相違，皆非正確，不可依。

這幾句話簡單含義是這樣的，也就是糾正古今諸師對彌陀淨土法門的曲解、錯解，而開示純正法義。「純」是純粹，「正」是正確。同時得到了諸佛的證明，成為淨土法門

的正脈、標準、規範，不可稍有偏差。對我們今天來講，任何有關彌陀淨土的解釋，若與大師所解釋的相吻合，我們就知道是正確的，可以依準；如果和大師所解釋的相違背，我們就知道那是不正確的，就不可以依準。

（三）開宗傳承

1.約人

淨土宗雖然是善導大師開宗的，但它是**有傳承、有來歷的**，並不是善導大師直接開出來的，它有一個法脈傳承關係：

善導師承道綽，道綽承續曇鸞，曇鸞承續印度之天親、龍樹：此為中國淨土宗之正脈傳承。

善導師承道綽，是直接跟道綽大師學習淨土法義，道綽大師是承續曇鸞大師的，這三位大師傳承都在玄中寺；曇鸞大師是承續印度的天親和龍樹這兩位菩薩的淨土法義。

龍樹、天親是印度佛教的兩大旗幟，他們是中觀和唯識這兩大學派的鼻祖。這兩位祖師各有淨土論著：龍樹菩薩有《易行品》，天親菩薩有《往生論》。曇鸞大師註解《往生論》的時候，一開始就引用了龍樹菩薩《易行品》的教判，他承接了這兩位大菩薩的淨土思想。

從龍樹、天親、曇鸞、道綽到善導，這就是中國淨土宗的正脈傳承。

2.約法

此傳承思想略說有如下特點：

- 一、有統一、完備的淨土宗教判理論；
- 二、有一脈相承的法義師承關係；
- 三、依阿彌陀佛本願為立宗根本；
- 四、完全以阿彌陀佛本願的立場解釋淨土經典，絲毫不夾雜聖道諸宗理念；
- 五、教理、行儀完備，淨土宗規模嚴整。

「有統一、完備的淨土宗教判理論」，所謂統一，就是互相之間是完整的，是完備的，是沒有缺陷的。

「有一脈相承的法義師承關係」，五位祖師之間的法義師承關係非常明顯。

「依阿彌陀佛本願為立宗根本」，這一點特別重要。講建立淨土宗，建立一個宗派，立宗的根本在哪裡？就在阿彌陀佛的本願。這五位祖師都是這樣的，五位祖師都是依

據阿彌陀佛本願來立宗的。

「完全以阿彌陀佛本願的立場解釋淨土經典，絲毫不夾雜聖道諸宗理念」，為什麼善導大師能開立淨土宗？為什麼說這一脈是正脈傳承？就是因為它是完全依淨土經典來解釋淨土經典，是完全站在阿彌陀佛本願的立場上，不夾雜諸宗的觀念，是純味的、純正的，是依阿彌陀佛本願為立宗根本的。這是說明純粹性。

「教理、行儀完備，淨土宗規模嚴整」，這樣才能成立一個完整的宗派。善導大師有五部九卷：《觀經疏》講教理；其他四部講具體行儀、法則，在行儀這方面也非常完備。

以上這五個特點說明淨土宗的傳承思想。

3.比較顯勝

其他有關彌陀淨土的解釋，皆不具備上述特點。

比較其他有關彌陀淨土的解釋，對淨土三部經的解釋有很多。打開《大藏經》查閱歷史資料，會發現善導大師這一系列之外的解釋非常多，但那些都不具備上述特點。我們拿這五個特點對照來看。

第一，沒有統一、完備的淨土宗教判理論，都是引用他宗的教判來解釋淨土。比如說引用天臺宗的教判理論來解釋淨土宗，教判都用別人家的，這怎麼可以呢？教判是非常重要的，它是宗派建立的基礎。引用的都不是淨土門的經典，就不能徹底反映出淨土法義。

第二，沒有一脈相承的法義師承關係。各人說各人的話，都是自己對淨土經典的理解——「我理解到這個程度，我就發表我的註疏」，互相之間找不到一脈相承的關係。這樣，後人修學就失去了標準，失去了依從。

第三，不是依阿彌陀佛本願作為立宗的根本。比如說，天臺宗的人是以《法華經》作為立宗根本，就站在《法華經》的立場上來解釋淨土的經典；華嚴宗的人是站在華嚴宗立場上，它根本就不是淨土宗，而是華嚴宗。有人會問，法華宗、華嚴宗、唯識宗的法師，他們也在解釋淨土法門，解釋淨土的經典，怎麼不是淨土宗呢？並不是你解釋淨土三經，你就是淨土宗了，不是這樣的。淨土宗的人也可以解釋《心經》，也可以解釋《維摩詰經》，也可以解釋《法華經》。不過這不是我們的重點，但如果要解釋，我們還是淨土宗，這就是站在淨土宗的立場來判斷。那麼，天臺宗的人解釋淨土，他是站在天臺宗的立場來解釋的，他整個的教判、修學的法則和標準都是依天臺的，所以仍是天臺宗，不是淨土宗。

第四，諸宗諸師不是依阿彌陀佛本願的立場來解釋淨土經典，而是依各自所宗的有緣教法。比如他是天臺、華嚴或唯識的，就依天臺、華嚴、唯識的立場來解釋淨土的經典。比如說，以唯識宗的立場來解釋，對《觀經》的下品往生，他就得出結論，叫作「別時意」，這輩子不能往生的，這就不是淨土宗。

第五，諸師的解釋，在教理、行儀上也不完備。比如在行儀方面，善導大師就定出了五種正行——讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養，以稱名為正定之業。而禪宗的人解釋淨土法門，在教理上一定是以明心見性為目標，對西方淨土也有他的一套解釋方法，「唯心淨土，自性彌陀」，這是他的理論；在行儀方面，他一定是禪的方法，比如說，你念佛要有禪定功夫，你要達到明心見性的程度，沒有確立淨土的行儀標準。天臺一定是以「一心三觀」來理解：你念這句名號，這句名號靈明不昧就是觀，這句名號澄明、凝定就是止，止中有觀，觀中有止，他一定是以一心三觀來解釋名號的作用和念佛的效果。如果是華嚴宗或者唯識宗的，他們也有各自的解釋方法。這些解釋，不管是從教理上還是行儀上，都偏離了淨土宗，都不是淨土宗。

善導大師講五種正行，都沒有這一些。

所以，從這五點來比較，諸師的解釋：

皆糅雜諸宗混說淨土，非純依淨土解釋淨土，故只是諸宗淨土教，而非淨土宗。

「糅雜諸宗混說淨土」，就是在理論上混雜了諸宗自力修行的觀念，不是純粹依淨土來解釋淨土，所以那只是諸宗淨土教，而非淨土宗。

這裡提醒大家注意一下，有三個名相：淨土法門、淨土教、淨土宗。底下我們會詳細解釋。

如天臺淨土、華嚴淨土、唯識淨土、禪門淨土等，即所謂「教宗天臺，行歸淨土」「教宗華嚴，行歸淨土」之類。

「教宗天臺，行歸淨土」，「教宗華嚴，行歸淨土」，這兩句話可能大家都不陌生。這是什麼意思呢？「教」就是理論，「行」就是實踐。就是說，在教理上，他們是以天臺宗作為理論指導標準，「教宗天臺」，明顯地打出旗號：「我是天臺宗的。」在教理上、理論上，他們是依據天臺宗的，這叫「教宗天臺」。在中國一般講佛教八大宗派，就是天臺宗、華嚴宗、唯識宗等等。在教理的分判上，如果我依據華嚴宗，我就「教宗華嚴」；或者依據般若空性，我就「教宗般若」，理論上依據這些。但是，靠這些解決不了生死問題，那行持方面呢？在行業規範、行持目的上，「行歸淨土」。這就很明顯在理論和實踐上形成偏差，就像開車，方向盤是扭的，教和行發生了錯位。但在中國，一千多年來，這幾乎是普遍現象。

為什麼呢？因為天臺宗、華嚴宗等的教理、教判流傳了下來，而淨土宗的教理、教判，善導大師一脈的淨土思想卻沒有流傳下來，所以沒有辦法依循。而淨土教法也需要一個理論體系，這樣人們就在這幾家裡物色一種，就物色到了天臺或者華嚴。這樣教和行就有偏差，發生了錯位。

現在我們不一樣了，現在善導大師的思想展現出來了，我們有了淨土宗的教判理論，所以我們就「教宗淨土」，我們行還在淨土，教和行是一致的，這才是淨土宗完整的教理體系。

故今編述《淨土宗概論》，專依善導大師一系之淨土思想，不涉其餘。

一開始我們也有考慮，講淨土宗，就是十三祖，但十三祖之間其實並沒有一脈相傳的淨土宗理論關係，這五點都不具備。如果那樣解釋，就很龐雜，找不到一條主線，也不能把淨土宗完整的體系純粹地展現出來。我們現在編述這本《淨土宗概論》，專依善導大師一系的淨土思想，對諸宗淨土教沒有涉足。諸宗淨土教是另外一個議題，可能將來在學習的時候會廣泛地參考。這本《淨土宗概論》，完全依據善導大師的淨土思想，理由如前面已經說明了。

譬如欲學天臺宗，須專依智者大師；欲學淨土宗，即專依善導大師，不可稍有偏離。

要學天臺宗，就要專依誰呢？專依智者大師，他是天臺宗的開宗祖師。如果不依他，那學什麼天臺宗？我們學淨土宗，就專依善導大師，他是開宗祖師。

這一段就是講淨土開宗。

（四）總結

淨土開宗—正明開宗—開宗祖師…善導大師

- | └開宗時間…貞觀十九年到總章元年
- | └開宗祖庭…悟真寺
- | └開宗利益—普濟時眾
- | | └楷定古今
- | | └垂范未來
- | └開宗傳承—約人…龍樹天親，曇鸞，道綽，善導
- | └約法—統一完備的淨土宗教判理論
- | └一脈相承的法義師承關係
- | └依阿彌陀佛本願為立宗根本
- | └不夾雜聖道諸宗理念
- | └教行完備，淨土宗規模嚴整
- | 比較顯勝…諸師解釋不具備上述特點
- | 總結定論…專依善導

這些列出來，是讓我們對善導大師有一個直觀的認識。

「淨土開宗」包括三點：第一，正明開宗；第二，比較顯勝；第三，總結定論。

首先是「正明開宗」。「正」就是直接、不含蓄地來說明。直接就開宗來說明。「正明開宗」包括五點：

第一，開宗祖師，是中國唐朝善導大師開立的淨土宗。

第二，開宗時間，是貞觀十九年到總章元年這一段時間。

第三，開宗祖庭，是在悟真寺。

第四，開宗利益，說了三點：普濟時眾，楷定古今，垂范未來。

普濟時眾，就是那幾句話：「士女歸者無數」「家家彌陀佛，戶戶觀世音」「屠夫歇業，滿城斷肉」。對當時的眾生來講，之所以普遍濟度，不僅因為善導大師德行的教化——他念一聲佛就口出一道光明——同時也是因為理論的嚴密和完整，這是開宗的效果。

楷定古今，引用善導大師的四句話：「楷定古今」「諸佛證誠」「一如經法」「一句一字不可加減」。如果不開宗，怎麼能夠楷定古今？張三說，李四說，古人說，今人說，以什麼為標準？所以開宗就有這樣的利益，能夠楷定古今，得出正確的結論，決定標準和規範。

垂范未來，就是對今天的行人，對我們的意義和影響。有了善導大師的淨土思想，對有關彌陀淨土的解釋，我們就有標準了。一比較，和善導大師思想相合的就可以依從，違背的就不依從。所以這是對未來千秋萬代都有利益的。

這三點就是開宗利益。為什麼說是利益呢？如果不開出淨土的宗派，就難以具備這樣廣大的攝化力量。

第五，開宗的傳承，說了兩部分：一個是約人，一個是約法。

約人，是就人來講的，列了幾位祖師。淨土宗教理從這幾位祖師傳承下來，從後往前逆推：善導承道綽，道綽承曇鸞，曇鸞承天親、龍樹。這是人的傳承。

法的傳承，就講了五個特點。

講開宗的地方就講了以上五點。

接下來是「比較顯勝」，就是將善導大師的淨土教法和諸宗的淨土教法來比較，顯示出善導大師教法的優勝。就是「其他關於彌陀淨土的解釋不具備上述特點」這一段。

最後是「總結定論」。這是指「故今編述《淨土宗概論》，專依善導大師一系之淨土宗思想」這一段，這就得出一個結論：專依善導。專依善導的結論從哪裡來？就從「正明開宗」到「比較顯勝」中得出。

二、本書簡介

本書簡介如下：

一、本書謹依善導大師宗義為準繩，貫穿龍樹、天親、曇鸞、道綽諸祖教義，特別致力於淨土宗教義建立之根本。

這和前面都是貫穿一致的。最後一句話就是本書的一個著力點：特別致力於淨土宗教義建立的根本。

二、本書力圖展現淨土宗教義之全貌，為淨業行人提供整體認識，不暇細釋。為便初學，附有註釋，並舉文獻出處。

「不暇細釋」，就是來不及詳細解釋。為了便於初學，在頁面底端有一些註釋，大家可以參考。

三、本書章節如目錄。正論十章：第一章為總述，其餘為分述；二、三、四章為教，五、六、七章為行，第九章為證，第八章承上啟下（「本願」承教門三章，「稱名」承行門三章，因「本願稱名」，故「凡夫入報」）；第十章總結要點。

第八章是本願稱名：「本願」是承接教門三章，也就是第二、三、四章；「稱名」承接了行門三章，也就是第五章「安心」、第六章「起行」、第七章「作業」。此所謂承上。怎麼叫啟下呢？因為「本願稱名」，所以「凡夫入報」，這就是第九章「凡夫入報」。

第十章是對前面章節的要點總結。

這就是十章的大致結構。

以人為喻：第一章為總體，示其輪廓；第二、三、四章如頭首，識其面目；第五、六、七章如身軀血肉，因之奔運；第八章如骨，倚之獨立；第九章乃雙足，承載全身，站穩立場；第十章，摘示心髓肝要。

第一章就是總體，示其輪廓。我們見一個人，首先看他總體的輪廓。「第二、三、四章如頭首，識其面目」，看人先看一個總體，接下來一定會追蹤他的面目。第五、六、七章就是「安心、起行、作業」，就好像身軀血肉，它要奔走，要運動，這是行門。

第八章「本願稱名」就像骨骼，淨土宗能夠建立起來、獨立起來，就是因為本願稱名，所以第八章像骨骼。

第九章「凡夫入報」就像兩隻腳，承載全身，站穩立場。立場很重要，腳到哪裡，人就到哪裡。「凡夫入報」是淨土宗的立場，我們就站在凡夫這個立場上，凡夫能往生報土，這就是淨土宗。其他各個宗派都沒有這個概念，比如說天臺宗認為凡夫只能到

凡聖同居土，這是天臺宗所判的，它的立場就不是淨土宗。有了「凡夫入報」這個立場，有了這兩隻腳，就能使整個身體站得起來。以此作為兩隻腳，那麼必然的，在教理上、行法上，一定要依據「本願稱名」。凡夫罪業深重，化土都很難往生，為什麼能往生到報土？「順彼佛願故」，順彼佛願就是稱佛名號，善導大師的問答也很明顯地說明這一點。淨土宗是這麼一個立場。

第十章，如果比喻的話，就是精髓、心肝。整個身體，頭首面目、軀幹、雙腳都有了，第十章「總結要點」就是這個人的精髓以及他的心、肝要。最重要的地方就是第十章「淨土宗的宗旨和特色」。

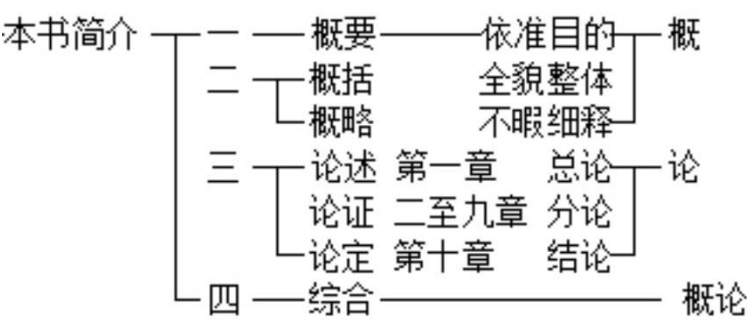
- 總述……………第一章宗義概說
- 分述┐教…………┐第二章教相判釋
 - | ……………┐第三章正依經典
 - | ……………┐第四章相承論釋
 - ┐行…………┐第五章安心
 - | ……………┐第六章起行
 - | ……………┐第七章作業行儀
 - ┐承上起下…第八章本願稱名
 - ┐證…………第九章凡夫入報
- 結要……………第十章宗旨與特色

四、本書最後附《淨土宗教章》，以見一宗之大綱。

《淨土宗教章》也是非常簡略，但內容非常豐富，非常重要，從中我們能夠看出一個宗派的大綱大要。

(一) 概論

下面看圖表。



本書簡介有四點。

第一和第二這兩點是講「概」，就是「概括、概要、概略」的意思。

第一點，以善導大師為準繩，貫穿龍樹、天親等諸祖教義，特別緻力於淨土宗教義建立的根本。這就是概要。為什麼說這是概要、是要點？因為這是講淨土宗教義建立的根本以及我們的依準和目的，所以這是要點。

第二點，說明這本書是要展現淨土宗教義的全貌，對行人提供整體的認識。這是概括性的，講全貌，講整體。同時說「不暇細釋」，當然就是概略性質的。

第三點就講「論」。第一章是論述，是直接的，很簡略，淨土宗的傳承是什麼，正依經典是什麼，教判怎麼樣等等，所以是一個概括的論述，也是總論。第二章到第九章是論證，第一章的觀點，怎麼能證明它？這就是通過這八章。也是分論。講論，有總論，有分論。最後第十章是論定，也就是結論。

第四點，《淨土宗教章》，其實就是將上述內容綜合在一起，也是概論的一個濃縮版。

我們看下面這個圖表。



這個圖表也是把這十章分成三個部分：第一章是總論，第二章到第九章是分論，第十章是結論，很清晰。總論相當於序分，分論相當於正宗分，結論相當於流通分。一般的經典有三分，我們這裡也可以比類。序分就是第一章；正宗分、主體的內容是第二到第九章；流通分就是最後總結性的，大家要記住，去貫徹、落實、執行的，就是流通分——第十章宗旨特色。

第一章是總論，是論述。論證和論定前面說過了，論證是從教、行、證三方面來論證。教是教判、經典、相承三章。行是安心、起行、作業三章。第八章承上啟下。證是第九章凡夫入報。證是證果，凡夫的根機，能往生到報土，速疾成佛，這是淨土門的

證。不像聖道門需要明心見性、斷煩惱、證菩提，那是在這個世界證聖的。淨土門是以往生淨土為證。

（二）概念說明

下面有幾處概念需要說明一下。

1.淨土法門、淨土教和淨土宗

一般情況下，淨土法門、淨土教和淨土宗這三個概念，大家都不怎麼分別。當然，在很多情況下也不需要分別，這幾個概念可以互用，也沒什麼障礙。但是，如果細究起來，在有些場合就不能混淆，一混淆就分不清楚。我們要對它們的區別作些了解。

淨土法門，是佛所說的，簡單講就是淨土三部經，這是淨土法門。我們講修學淨土法門，主要是修學淨土三部經。

淨土教，是佛弟子對淨土法門、對佛所說的淨土三部經的解釋，這稱為淨土教。佛弟子各依有緣經論，對淨土法門所作的解釋，通通是淨土教。無論天臺宗、華嚴宗、唯識宗，只要是解釋淨土三部經的，通通是淨土的教法，通通納入淨土教。但是它們不代表淨土宗，因為這些淨土教夾雜了聖道諸宗的理念，很混亂，很駁雜。所以有必要在混亂、駁雜當中，展示純正的解釋、純正的淨土法義，因此有必要開立淨土宗。

是先有淨土法門，次有淨土教，然後有淨土宗，這個次序是不能變的。

淨土宗是什麼呢？也就是「楷定古今」。「楷定古今」楷定什麼？能楷定淨土三部經嗎？當然不能，淨土三部經是我們的標準，是佛所講的。所以，楷定古今是楷定淨土教對淨土三部經錯誤的解釋。通過楷定古今才建立了淨土宗。所以淨土宗是從淨土教裡生出來的。也就是說，淨土教裡面有正確的，有不正確的；有純粹的，有不純粹的；有正的，有雜的。把純粹的、正確的抽列出來，這才是淨土宗。

淨土宗是祖師所立的。祖師指誰？就是指善導大師，也包括曇鸞、道綽兩位大師。淨土宗是他們所建立的。善導大師依據彌陀本願，對淨土法門所作的楷定解釋，這才是淨土宗。

所以，不是解釋淨土三部經的就都是淨土宗。它們可以稱為淨土教，但不是淨土宗。它們是雜淨土教，不是純淨土教。它們是聖道諸宗。大家要有這個觀念。

2.淨土法門和淨土宗的比較

我們來看下面這張表：

	淨土法門	淨土宗	說明
主	釋尊開說	善導創立	佛、祖之別
時間	佛世法滅始終	隋唐以來中段	久暫之別
地域	印度十方	中日此界	廣狹之別
攝屬	八萬隨一	一攝八萬	立宗不立宗 體系非體系
功用	修持方法	解釋理論	解與行 理論與實踐
關係	所釋所依	能釋能依	能與所 一體
比喻	產品	使用說明書	

這張表更加明確地說明了淨土法門和淨土宗的差別。我列了七個項目，就是左邊這一系列。

第一，主不同

淨土法門，釋迦牟尼佛是法門之主，法門是釋迦牟尼佛所開說的。但釋迦牟尼佛並沒有開創淨土宗。淨土宗是誰開創的？是善導大師開創的。這就是明顯的差別。佛是萬機並育，千門洞開，他針對不同眾生的根機講不同的法門，當然沒有什麼宗不宗的，都是佛法。但是祖師就不一樣了，在八萬四千法門中還有所宗。

這就是主不同，有佛和祖的差別。

第二，時間不同

淨土法門的流傳時間是貫穿佛的時代，一直到法滅，一直到萬年之後，淨土法門都會存在著，它是徹始徹終的。

淨土宗就不一樣了，淨土宗是隋唐之後才出現的，在隋唐之前並沒有淨土宗，在曇鸞、道綽、善導之後才有淨土宗，在時間上它是個中段。淨土宗會不會一直到萬年法滅？那就不敢講了，比如說在中國，從宋朝以後這一千多年，就沒有淨土宗，淨土宗隱沒了；但淨土法門還是存在的。所以，二者時間段不一樣。至於還有九千年到法滅時期，淨土宗是不是一直會堅持到最後，我們就不知道了，就不一定了。所以這有久暫之別。

從地域來說，印度有淨土法門，但印度沒有淨土宗。只要是淨土三部經典所在的地方，就有淨土法門；只要念阿彌陀佛願生極樂世界，就有淨土法門。印度就沒有淨土宗，即使有龍樹菩薩的《易行品》、天親菩薩的《往生論》，但是並沒有開立淨土宗。淨

土宗創立在中國，受中國文化影響的地域才有淨土宗。

如果站在更廣大的範圍，淨土法門是十方法界都有的，因為十方諸佛都出廣長舌相，來宣說這個法門。阿彌陀佛發願：「設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉咨嗟稱我名者，不取正覺。」很顯然，十方諸佛都宣揚淨土法門。但其他世界都一定有淨土宗嗎？我們就知道了，未必有。淨土宗是在這個世界才有的，在中國、在華人文化圈裡，受善導大師法脈影響的地域才有淨土宗。

這是地域上廣和狹的差別。

在攝屬方面——什麼叫攝屬？比如釋迦牟尼佛講八萬四千法門，淨土法門是八萬四千法門當中的一種。「八萬隨一」，就是八萬四千法門裡隨便一種。這是隨機性的，其中並沒有以這個法門來統攝一切法門這樣強烈的主觀意識。但是淨土宗就不一樣，它成為一個宗派，是「一攝八萬」，就是以一個淨土法門——念佛法門，來統攝八萬四千法門，這樣才能立宗，宗派才能建立起來。這些在後面的章節還要詳細解釋，大家先知道這個觀念。

這裡就有差別，有立宗不立宗、體系非體系的差別。從法門角度來講，它沒有宗派，法門平等。宗門就不等了，宗門就獨尊，它要立宗，這就有差別。法門也沒有什麼系統不系統的問題，講這個法就這個法，講那個法就那個法，八萬四千法，法法平等。但是在建立宗門的立場上，就一定要有體系性，納入一個完整的體系，那就不一樣了。

打個比喻。在原始社會，沒有國家政府的觀念，每個人的人性、人格都是平等的，都是自然人。但人類發展到一定階段，要成立一個國家，要成為一個社會化的國家政府的形態來有效地運轉，就一定要有一個系統：誰是國王，誰是大臣，誰是幾品官，誰是老百姓，一定要有一個系統性。

所以，宗派的建立是個大事情，它不是小事情，它等於把無政府的狀態變成有序的狀態。立宗是非常有智慧的。善導大師建立淨土宗不是一件貿然的小事，他把無序的狀態變成完整有序的狀態。所以在宗裡面才有獨尊，就是「萬法歸宗」。

在功用方面也有差別。法門就是修持方法。法門，法就是門：以這個法，從這個門出離生死，出離三界；從這個門迴入娑婆，廣度眾生。它是一個修持的方法。

淨土宗，從本質來講，是一個解釋的理論，是個解釋體系，對淨土法門，它有一套完整、系統的理論來解釋，這才叫淨土宗。

淨土宗和淨土法門的差別，也就是解和行的差別、理論和實踐的差別。宗是宗學理論，是理論性的；法門是實踐性的。一個是解門，一個是行門。

淨土宗和淨土法門，從關係來講，有能釋和所釋、能依和所依的差別。能釋，淨土宗是能解釋的；所釋，淨土法門是所解釋的。淨土宗是能依的宗派；淨土法門是所依

的，就是這三部經是淨土宗所依據的經典。所以，它們有能和所的差別。

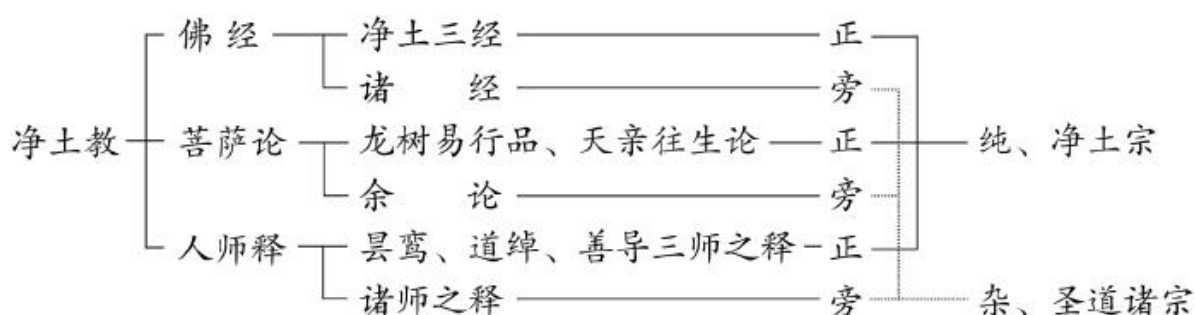
「能、所」是一對常用的概念。「所」是被動性的，「能」是主動性的，它們互相之間也是一體的。比如我坐在這把椅子上，我就是能坐的人，這個椅子就是我所坐的椅子，我和椅子是一體的，有能有所。比如《觀經疏》也有能、所：《觀經》是所解釋的，疏是能解釋的，這都是能、所。

用比喻來講，淨土法門就是一個產品，淨土宗就是產品的說明書。這個產品要怎樣正確使用，要有一個規範的說明書。其他宗派的人也解釋淨土法門，他們也出了說明書，但不是正確的說明書。打個比喻：淨土法門就好像全自動洗衣機，配了好幾份說明書。寫說明書的人沒有見過全自動洗衣機，也不知道全自動洗衣機，他們按照半自動洗衣機來寫說明書，甚至按照手動機械式的來寫說明書，那你怎麼用呢？你就沒法用。以聖道法門的觀念來解釋淨土法門，就好像為全自動洗衣機配了一本手動的說明書，或者是半自動說明書。按照這樣的說明書來使用，就會把機器用壞。善導大師一看，這個不行，所以要楷定古今：「你們的說明書不正確，這是全自動洗衣機。」然後就做了一本規範、標準的說明書。

當然，如果更加細分的話，六字名號是產品，淨土三經是說明書。《大經》重在說明名號產品的生產過程及功用，《觀經》說明名號產品適用的對象，《小經》說明使用方法。這是另一個層面的比喻。這裡總的三經一體為淨土法門，也就是曇鸞大師講的三經「以佛名號為體」，三經與名號無別。

3.淨土教和淨土宗的比較

我們再看下面這張表——淨土教與淨土宗：



淨土教比較廣泛，包括佛經、菩薩論、人師釋。這裡我們把佛的經典列入淨土法門之內。如果廣泛地講，佛經屬於淨土教，菩薩的論著也屬於淨土教，還包括人師的解釋。人師就是普通人，法師。

這裡把淨土教分成三項。在這三項當中，每一項裡各有兩項。

佛經裡，第一就是淨土三經。淨土三經是純粹講彌陀淨土的，所以這個為正。同時，

在淨土三經之外還有很多別的經典——諸經，也講到有關往生彌陀淨土這方面內容，這屬於旁依經典，屬於旁。旁，就是輔助性的，旁邊的。

在菩薩論中，龍樹菩薩的《易行品》和天親菩薩的《往生論》屬於正；別的論裡也有附帶講到彌陀淨土，就屬於旁。

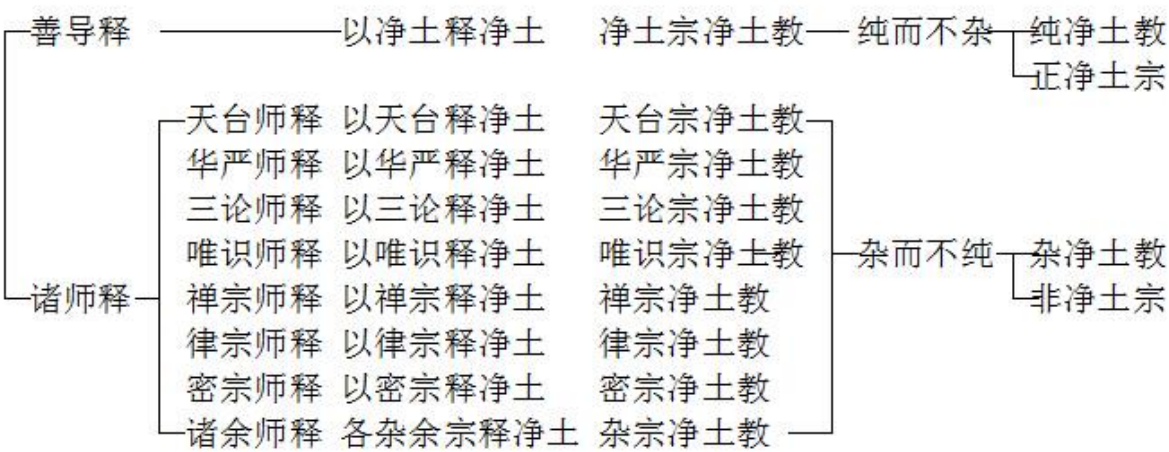
在人師解釋中，也有正和旁：曇鸞、道綽、善導這三師的解釋屬於正，其他諸師的解釋屬於旁。

那什麼屬於淨土宗呢？就在正、旁當中區分：在經典中，三經為正；在菩薩論中，龍樹《易行品》、天親《往生論》為正；在人師釋中，曇鸞、道綽、善導三師的解釋為正。這三點抽出來，就屬於純淨土教，這三點成就了淨土宗。其他的就屬於雜，屬於聖道諸宗，不算淨土宗。

「純、雜」，這是一對概念，上面這個表能比較清楚地展現出來。

4.善導釋與諸師釋比較一

我們看下面這張表中「善導釋」與「諸師釋」的比較：

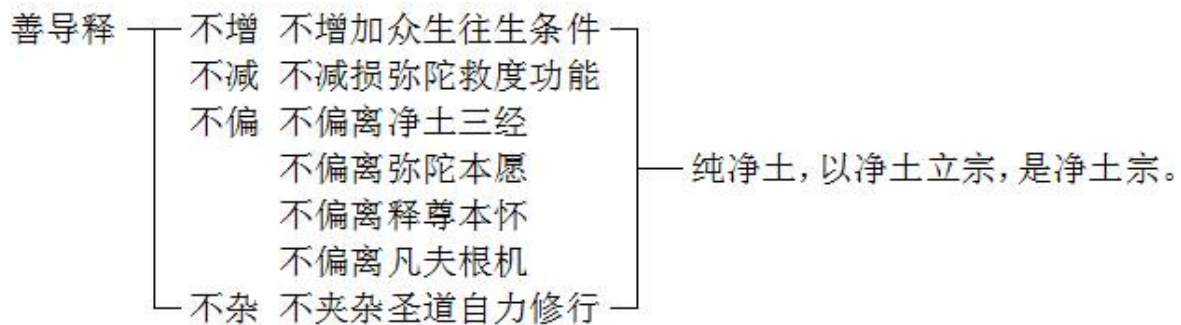


我們先來看「善導釋」，就是善導大師對淨土三經的解釋。善導大師怎麼解釋呢？他是以淨土來解釋淨土，所以「善導釋」既是淨土教，也是淨土宗，純而不雜，是純粹的淨土教、正式的淨土宗。這是善導大師的解釋。

我們再看諸師的解釋，這就分成各宗的。「天臺師釋」，就是天臺宗的法師解釋淨土教，是以天臺來釋淨土，所以宗屬於天臺宗，教屬於淨土教，它是天臺宗的淨土教。善導大師講的是淨土宗的淨土教，那是不一樣的，剛才已經說明過了，用了洗衣機說明書的比喻。華嚴師所解釋的，是以華嚴來解釋淨土，是華嚴宗的淨土教；三論師所解釋的，是三論宗的淨土教；唯識法師所解釋的，是唯識宗的淨土教；禪宗所解釋的，是禪宗的淨土教；律宗所解釋的，是律宗淨土教；密宗解釋的，是密宗淨土教；除了八大宗派之外的，法師各自解釋的，是雜宗的淨土教：這些都雜而不純，是雜淨土教，不是純淨土教，不是淨土宗。

5.善導釋與諸師釋比較二

再看第二張表中「善導釋」與「諸師釋」的比較：



（*「不偏」後面少一個大括號）

善導大師對淨土法門的解釋有四個特色：不增、不減、不偏、不雜。

什麼叫不增？就是不增加眾生往生的條件。彌陀本願怎麼說？「十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺」。善導大師也是這麼講，一點不增加往生的條件，所謂「當知本誓，重願不虛，眾生稱念，必得往生」，不增加眾生往生的條件。「諸師釋」反之，增加了眾生往生的條件。為什麼要增加？因為諸師是站在諸宗的立場上。比如站在天臺宗的立場，就不能理解凡夫怎麼可以往生到報土；要想到報土，一定要增加很多條件，要破無明、證實相，才可以往生到報土。因為增加了條件，所以就不是純粹的。現在我們聽到很多類似的說法，就是增加了很多往生的條件：念佛如果不達到事一心不亂、不達到清淨心、沒有發菩提心、沒有功夫成片、戒律持守不清淨、沒有吃素……通通不能往生。釋迦牟尼佛有這樣說嗎？阿彌陀佛本願有這樣講嗎？都沒有。這就是人為增加了往生的條件。善導大師的解釋沒有這些，所以是純正的。

不減，不減損彌陀救度的功能。諸師的解釋就減損了彌陀救度的功能，似乎你念名號如果不達到功夫成片、不能夠降服煩惱，阿彌陀佛就沒有本事救你——不是這樣的，阿彌陀佛不需要你這樣！只要口稱彌陀名號，通通都可以往生。善導大師的解釋不減損彌陀救度的功能——「眾生稱念，必得往生」。別的解釋就不是這樣，「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然」，那不就完了嗎？這樣增加了眾生的負擔，增加了往生的條件，同時也減損了彌陀救度的功能，因為「枉然」嘛，喉嚨喊破了都枉然，那我們還沒有喊破喉嚨呢。

不偏，善導大師的解釋，正而不偏，有四項：一是不偏離淨土三部經，完全依淨土三部經來解釋；二是不偏離彌陀本願，完全站在彌陀本願的立場上；三是不偏離世尊的本懷；四是不偏離凡夫的根機。我們凡夫聽得懂，聽得明白，聽得能做到，聽得有法喜，聽得兩眼放光，這就是善導大師的解釋。看諸師的解釋，聽不懂，雲裡霧裡，玄玄

妙妙，我們做不到，兩眼黯淡無光，心中悲憂愁苦，「完了，不能往生！」這偏離了凡夫的根機。下離凡夫根機，上離彌陀本願。阿彌陀佛本願很簡單，「乃至十念，決定往生；你不往生，我就不成佛」。諸師的解釋都讓我們感到很恐懼，有掛礙，有恐怖。《心經》講「無掛礙故，無有恐怖」，我們聽到諸師的解釋，「有掛礙故，有恐怖」。同時也偏離了世尊出世的本懷。世尊出世本懷是要「惠以真實之利」，阿彌陀佛救度是要「一切恐懼，為作大安」。看諸師的解釋，我們就不能安心了，就有恐懼，就偏離了往生大道。

不雜，善導大師的解釋純而不雜，不夾雜聖道自力修行的觀念。諸師的解釋如同戴了有色眼鏡：戴了唯識宗的有色眼鏡，看見的就是唯識宗的特點；戴了天臺宗的有色眼鏡，看見的就是四土往生，凡夫要修行到什麼程度；戴了禪宗的有色眼鏡，看見的就是禪宗的修行特點，要達到如何的修行標準才可以往生。這些都夾雜了聖道自力修行的觀念。

「諸師釋」和「善導釋」完全相反，有增、減、偏、雜，增加眾生往生條件，減損彌陀救度功能，偏離淨土三經和彌陀本願，偏離釋迦本懷、眾生根機，夾雜聖道自力修行的觀念，所以它們不是淨土宗，而是聖道諸宗。

三、複習思考題

這裡列了十八個複習思考題，次序是按照《淨土宗概論》的內容，從前往後排列。有些題目從不同角度來說明，似乎有重複性，但問題不大，這是為了讓大家把握要點，掌握重點。

1.略述淨土開宗之祖師、時間、祖庭。

這個回答很簡單。列這個題目的意思，是為了讓後來的學人對祖師有更加密切的聯繫，產生崇仰、尊重。因為歷史的原因，祖師留下的遺蹟、線索和內容都比較少，所以我們盡量細密地、體貼入微地來感受祖師的方方面面，這對我們有很大的加持。

比如，我們知道了悟真寺的存在，心中就覺得，祖師當年在這裡住過，就會很感動，就有一種聯繫，雖然時間的間隔有一千三百多年了，但是它讓我們的心很接近，我們就會得到祖師極大的加持。在悟真寺，看到終南山就想到，當年善導大師在這裡出入教化；看到藍水河裡的白石頭，也會想到，當年善導大師說不定在這裡乘過涼，腳板也踏在上面，我們也跟著善導大師的腳步踏在上面；看到月亮，就想到「今月曾經照古人」，當初也照過善導大師，也給眾生帶來光明，現在我們也有同樣的心情：這都讓我們對祖師有更加生動的聯繫。

我有一次坐車從藍田到西安去，看到瀋河大橋，就馬上想起，據傳記記載，善導大

師當年從終南山到長安去，也路過這條河。「八水繞長安」，滻河就是其中一條河，長安城不少人喝滻河的水。善導大師經過這條滻河，聽見滻河的水都在念佛。我馬上就想到，要仔細聽一聽滻河的水有沒有念佛。想一想，有道理：長安的人民喝滻河的水，滻河的水都念佛了，當然要「滿城斷肉」「家家彌陀佛，戶戶觀世音」了。這個故事聽起來有點神秘感，其實在祖師大德的內證境界中，聽見滻河的水「風吹起浪，無不念佛」，這是完全可能的。對佛教裡有些神通感應，外行人覺得神秘莫測，其實是很稀鬆平常的事情。

2.引用宗祖語錄，略述淨土開宗之緣起、目的、達成以及依行規則。

就是那四句話：「楷定古今」「諸佛證定」「一如經法」「一句一字不可加減」。

「楷定古今」是淨土宗的緣起。因為當時很多法師對淨土教法解釋不正確，所以有必要開淨土宗。

目的是要開顯淨土宗，達成「楷定古今」，達成「諸佛證定」。

依行的規則分為正反兩方面：正面來說是「一如經法」，反面來說是「一句一字不可加減」。

這些都很有意義，也非常有力量。

3.「楷定」是什麼意思？「古今」是指哪些人？

關於「古今」，大師說得比較籠統。所謂「諸師」，最主要的是三位：慧遠大師，不是東晉廬山東林寺的慧遠大師，而是隋朝淨影寺的慧遠大師；智者大師，天臺宗開宗祖師；吉藏大師，嘉祥寺三論宗開宗祖師。

善導 (613-681)	┌	慧遠（淨影 523-592）	《觀經義疏》二卷	《大經義疏》二卷
		智者（天台 538-597）	《觀經疏》二卷	《彌陀經義記》一卷
		吉藏（嘉祥 549-623）	《觀經義疏》二卷	《大經義疏》一卷

這三位大師比善導大師都早一些，是隋朝的。這三位大師都對淨土法門的《觀經》《無量壽經》《阿彌陀經》有疏釋著作。我們要知道，這都不是一般人，這三位大師被稱為「隋朝三大師」，在整個隋朝，這三位就是一等一的大師，是鼎鼎有名的，這是何等人物啊！在中國佛教歷史上，這三位大師都非常有名，都不是等閒人物。

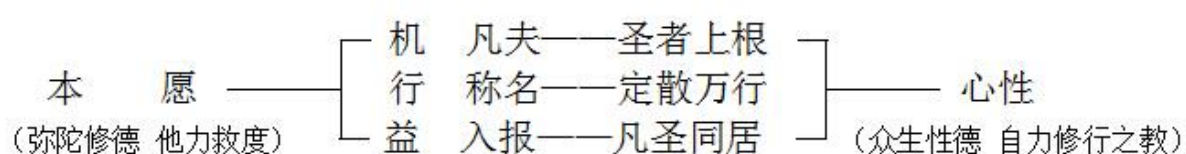
慧遠大師被稱為「釋義高祖」，解釋佛經義理，他被稱為「高祖」。當時他的教化也非常廣泛，常隨他學習的有七百人，他培養的高僧大德非常多。他最有名的著作是《大乘義章》。這是一部綜合性的著作，非常有名。智者大師是天臺宗開宗祖師。吉藏大師

是三論宗開宗祖師。這些大師的智慧辯才都不可思議。

善導大師是對這等人物作「楷定」，那其他人、今天這個時代的人，就更不用談了。「古今」包含善導大師那個時代，也包含善導大師之前的時代，還包含我們當今這個時代，現今對淨土法門的種種誤解都沒有越出這個範圍。所以，「楷定古今」是從善導大師之前的時代，到善導大師那個時代，一直到當今，乃至未來，古往今來的標準都有了，都定下來了。

4.楷定的主要內容是什麼？對我們有什麼恩德？對佛法存亡的貢獻是什麼？

請看如下圖表：



(*表中「他力救度」改為「他力救度之教」)

這就是楷定的內容，綜合起來就是「本願」，是能楷定的；「心性」是聖道門的，是所楷定的。

楷定的內容分成三項：機、行、益，是對根機、行法、利益的楷定。對根機來說，善導大師依據阿彌陀佛本願，楷定淨土宗正受的根機是凡夫。這在《觀經疏·玄義分》有很長一段論證，引用了《觀經》的十條證文。

所楷定的就是當時諸師的解釋。諸師認為，往生極樂世界須是聖者根機，尤其淨影寺慧遠大師判得特別高：「言上上者，是四地至七地以來菩薩」，四地以上到七地菩薩，就很高了。《觀經疏》對諸師的解釋列得很詳細，諸師認為能往生的至少也是上根利智的人。

如果像諸師解釋的那樣，那我們今天就不要學淨土法門了，我們欲哭無淚，沒辦法了。所以，「楷定」對我們的恩德，就是給我們開闢了往生淨土的捷徑，使我們往生有分，因為淨土法門是凡夫為本——「但此《觀經》，佛為凡說，不干聖也」。說話懇切有力，乾脆徹底，毫不含糊！這樣我們才覺得往生有分。

「凡夫」就是罪惡生死凡夫。凡夫沒有清淨的，都是染污的，是煩惱、罪惡、生死的，是流轉、輪迴、墮落的。我們都會自慚形穢，會覺得「像我這樣的人，往生沒有分」，再遇到一些大法師說「那要聖者、上根利智的」，那我們肯定沒分了。

可善導大師不一樣，他說「佛為凡說」，就是說，淨土法門是佛為凡夫說的。這對我們恩德非常深厚。對凡夫能要求有多高的行法嗎？要能夠明心見性，證無生法忍？

還是要破無明，證實相，行六度萬行？那都不可能。

善導大師是依據淨土經典來判定的。《阿彌陀經》說：「於娑婆國土五濁惡世，……為諸眾生說是一切世間難信之法。」《觀經》裡下品下生、下品中生、下品上生，乃至九品都是凡夫。對行法的楷定，善導大師就說「稱名」。這也是依據阿彌陀佛本願。阿彌陀佛本願說：「十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺；唯除五逆、誹謗正法。」

在行法上，《無量壽經》中第十八願說「乃至十念」；《觀經》下品三生——下品下生、下品中生、下品上生指聞佛名號，稱佛名號，一聲十聲；《阿彌陀經》也說「聞說阿彌陀佛，執持名號」。這是依據淨土三部經而建立淨土宗的根本行法，就是稱念彌陀名號。

諸師的解釋不一樣，他們是站在聖道門的立場，覺得稱名很簡單；「這麼簡單，那功德也不殊勝」。所以他們認為是「定散萬行」，以定善、散善、六度萬行作為往生的行法。如果是這樣，那我們仍然欲哭無淚，沒辦法，做不到。

在當今這個時代，那更不要提了，人們都忙著賺錢，忙著去做種種事情，要怎樣去修定善、散善、六度萬行，都修不來。眾生根機非常卑劣，對世間利益看得很重，放不下，讓他們修行是根本不可能的。

根機是這樣地卑劣，行法是這樣地簡單，而利益卻是這樣地殊勝，是往生報土：這是善導大師所楷定的。

在當時佛教界，對凡夫往生有三種觀點：

第一，凡夫不能往生到優越的報土，只能到低檔次的淨土。

第二，認為凡夫只能往生到化土，要到極樂世界報土，凡夫沒有分。

第三，經中雖然說凡夫可以去，那只是「別時意」——怕說不能去你又退心，就說可以去，實際上你要經過生生世世累劫的修行，到時候才可以去的。

總之，不允許凡夫到報土。現代比較流行的是天臺宗的判法——凡夫往生到凡聖同居土。這也是最低檔次的。天臺宗判淨土有四土，四個級別：凡聖同居土，方便有餘土，實報莊嚴土，常寂光土。凡夫往生的是最低的凡聖同居土。

上面圖表中，「本願」二字下面括號裡有一行小字：「彌陀修德，他力救度之教」。後面「聖者上根、定散萬行、凡聖同居」，結歸在「心性」，這是站在眾生心性立場來判斷的；「心性」下面有一行小字：「眾生性德，自力修行之教」。聖道法門為什麼作這樣的判斷呢？它是在哪個立場上呢？它是站在眾生性德立場上來判斷的。

「性德」是什麼意思呢？就是本性裡有這個功德。如《壇經》所講的：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自

性，能生萬法。」凡夫的自性就是佛性、法性。佛性具含諸佛如來的智慧德相，一切智慧功德都包含。這是指凡夫本性中存在的，性上有，但修行上還沒有顯示出來。打個比喻，就像金礦，礦石裡面含有黃金，但它是石頭，黃金還沒有被提煉出來。眾生五蘊的身心，就像金礦石一樣，裡面包含佛性，但並不能像佛那樣展現出佛性。金礦石能拿來做金戒指、金佛像嗎？它沒有這樣的用途，但裡面有黃金。凡夫的五蘊身心裡有佛性，但是沒有顯示出來。

阿彌陀佛本願的作用是什麼呢？阿彌陀佛代替我們修行，他的佛性完全顯示出來了，從礦石裡提煉出純的金子了；提煉之後，給我們用。這是修德圓滿所顯示出來的功用。

聖道門的修行之所以是難行道，是因為它站在眾生性德的立場上自力修行，自己提煉佛性，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，佛性展現出來了，證悟了空性的本質。這是難行道，是自力修行之教。它站在這樣的立場來判斷，根機選擇是聖者、上根。它對往生極樂也認為要這樣，認為修行不是靠那麼簡單容易的方法，應該定散萬善、萬行同修。

善導大師所判的阿彌陀佛本願，是彌陀修德。阿彌陀佛通過五劫思惟、兆載修行，《無量壽經》說「惠以真實之利」「為諸庶類，作不請之友；荷負群生，為之重擔」「令諸眾生功德成就」。法藏比丘成就的佛法功德，「為眾開法藏，廣施功德寶」，他所修行的圓滿功德成為名號，功德大寶廣泛布施給一切眾生。

彌陀修德是他力救度之法，對我們的恩德特別大。如果沒有善導大師依據阿彌陀佛本願，展現阿彌陀佛他力救度的法門，我們通通永遠地沉淪於六道中，所謂「常沒常流轉，無有出離之緣」。我們今天能夠念佛，尤其是弘願寺、悟真寺的住眾，我們在座各位，我們的蓮友，說話底氣都很足，腰板都很直，談起來就是「往生成佛」。在世間誰敢講這個話？佛法到這個時代，大家都不敢講，誰成阿羅漢了？誰明心見性了？誰斷煩惱了？不能講！沒有辦法，佛法怎麼辦？逼得沒路走，只能講「人間佛教」，做點慈善。

因為有善導大師來開顯淨土法門，真正「萬修萬人去」，佛法光芒萬丈就在這個法門展現出來，信心十足就在這個法門展現出來，平等大悲就在這個法門展現出來！念佛人走出去就是「芬陀利華」，胸脯挺得直直的，佛法就有希望，眾生就有解脫的光明。這對佛法存亡的貢獻是巨大的！

佛法存亡是兩個方面：第一，教法；第二，證法。教法是經文、經本留存在世間。從根本來講，教法雖然存在，但如果證法不存在，那麼教法似乎存在，但其實不存在。比如《心經》《金剛經》《華嚴經》等等經典還存在，但眾生不能按照這些經典修行，解脫生死，那等於不存在。只是從教理、文句、經文上我們還能夠拜讀，能消災、祈福，

有這樣的功效；但從證法上講，就沒有解脫生死這種功能了。

當今這個時代，大家結合自己的根機來講，如果沒有遇到善導大師的教法，在我們身上有佛法嗎？只是嘴上講一講而已。也許你會背，會寫，但都不是你的。說食不能當飽，畫餅不能充飢。餅是畫出來的，顏色很好，但吃不到肚子裡；食品、營養講在嘴上，肚子還是空的、餓的。佛法講得很好，天花亂墜，妙語連珠，但是如果在修行中不能落實的話，通通是空談，也是談空，這樣佛法也等於滅亡了！即使有淨土法門在，如果沒有善導大師來開顯，我們仍然覺得非常困難——「我往生有分嗎？實在太難了，大概做不到。」這樣等於佛法在世間不存在了。

所以，各位要深深地知道，我們傳承善導大師這一法脈，不僅是個人了生脫死的保障，也是整個佛法在世間存活的關鍵，更是一切眾生希望之所在。如果能夠有這樣的認識，就會有使命感，覺得肩頭的責任非常重大。

5. 慧遠、智者、吉藏三位大師都有非常高的德行、智慧，他們會錯解、曲解淨土法門嗎？

錯解，是錯誤的解釋，完全錯了。曲解不是完全錯，而是扭曲的解釋。

據說智者大師是藥王菩薩再來，他讀《法華經·藥王菩薩本事品》悟得法華三昧。智者大師又被稱為「東土小釋迦」，是釋迦佛化身，有非常高的智慧。智者大師講《妙法蓮華經》，「九旬談妙」，《妙法蓮華經》的「妙」字講了九十天。著有法華三大部——《法華文句》《法華玄義》《摩訶止觀》，以及《小止觀》等。智者大師的智慧是一等一的，這樣的人能錯解、曲解淨土法門嗎？他有這麼高的智慧，不是佛菩薩再來嗎？佛菩薩再來，怎麼會對淨土法門不了解？一般人會有疑問，感到很難理解。

這有三個答案、三點回應：

第一種答案：他們不知道。

怎麼會不知道呢？經上講：「如來智慧海，深廣無涯底。二乘非所測，唯佛獨明了。」聲聞阿羅漢、菩薩都不是那個根機，都沒到那個境界，力所不能及。所謂「唯佛獨明了」，沒有成佛就有可能不知道。

《無量壽經》說，阿彌陀佛「諸佛光明所不能及」，阿彌陀佛的光明，即使是其他諸佛也不能比。「佛佛道同」，是這樣的道理；但以攝化眾生的方便來講，諸佛共推阿彌陀佛。佛的光明代表佛的智慧，也代表佛攝化眾生的善巧方便。「諸佛光明所不能及」，諸佛智慧比不上阿彌陀佛。諸佛所不及，諸佛都比不上，那其他人不知道、不了解，不是很正常嗎？

還有一句話，藕益大師《彌陀要解》裡說，這個法門，「唯佛與佛能究盡，非九界

自力所能信解」。九界眾生，佛法界之外的九法界眾生，按自己的力量，信不來，不能正確理解，那是很自然的，完全可能這樣。

以上是從經文來講。

從道理來說，第一，淨土法門是佛佛究竟的法門，是果地法門，不是因地的人所能達到的境界，是力所不能及的。比如，你眼睛只能看五十里或五百里，那怎麼能看到一千里外呢？這是力所不能及。

第二，機法不相契。這個法門是他力救度的法門，諸師是自力修行的根機，法和機不相契，不能了解法到底說什麼，很自然就錯解了。那不是他的境界，他不在這條路上。靠他力救度的法門這條道，和自力修行的根機，這兩者不是在一個空間裡面。就像鼻子不知道眼睛的境界，比如，用鼻子聞聞燈亮沒亮，法和機就不相應——燈亮不亮這個法境界，就要用眼睛來識別，不是用鼻子來識別。他力救度的法，凡夫需要仰仗他力救度，這樣的根機能識別，他一聞，有救度的法味；自力修行的根機聞不到。眼睛對應的境界，鼻子聞不出，舌頭也嘗不出，因為那是兩條道，是機和法的關係。諸師是自力修行的根機，如同鼻子不知道眼睛，當然沒辦法了解。

第三，諸師是自力修行的根機，戴了自力的有色眼鏡，即使看待淨土經典，他也免不了自力的觀點，所謂的「一葉障目，不見泰山」。

夏天很熱，有人出去會戴墨鏡，戴個淡黃色的，一看，外面全部都成了淡黃色，陰天也像晴天；戴個墨綠色的，外面都是墨綠色：這是所謂「有色眼鏡」。

諸師戴著自力修行的有色眼鏡看淨土法門，看到的是自力，看不到他力。這樣難免會誤解、曲解。

善導大師會誤解、曲解嗎？不可能。善導大師是彌陀化身、彌陀再來。阿彌陀佛自己講自己還會不知道嗎？那是肯定沒問題的，「唯佛獨明了」。

善導大師沒說自己是阿彌陀佛，他說：「余既是生死凡夫，智慧短淺，然佛教幽微，不敢輒生異解，遂即標心結願，請求靈驗，方可造心。」大師說「不敢輒生異解」，不能自己隨便解釋。他說「我是罪惡生死凡夫」，罪惡生死凡夫怎麼也能理解？這就是機法相契，眼來看眼的境界，凡夫來體貼阿彌陀佛救度凡夫的心，機和法完全相應。

《觀經》講，下下根有上上智。《觀經》中講了九品，很多人盯住上上品，其實我們應該追蹤的是下下品。慧淨上人的著作《無條件的救度》說得非常好：下下品才是我們追蹤的要點，下下品的人才能夠真正感受到阿彌陀佛的慈悲。

打個比喻，比如對於食品，有三個人：一個美食家，一個營養學家，一個餓得快要死的人。這三個人哪個人對飲食更了解？肯定是餓得要死的人。他為什麼最了解？他是拿全部的生命了解這個食品好不好吃、他怎麼需要，他是在生命的層次上了解的。

美食家了解，他靠口感，靠舌頭，怎麼能和用生命去了解相比呢？沒法比。營養學家靠理論——含有多少澱粉、脂肪、蛋白質，多少鉀、鈉和維生素之類，他完全站在分析的立場上。這三人對食品的理解，毫無疑問是那個餓的人更深。

《觀經》的下下品，就是那個飢渴得要死的人，地獄的火已經燒到腳底，眼睛一閉就要被閻羅王拽走了。他那時候的一心求救，那個時候的歸命阿彌陀佛，就不是那種吊兒郎當的——極樂世界可以有，恐怕有，或許有吧，能往生最好，等臨終的時候再說吧——那完全是兩回事。所以說下下根有上上智，就體現在這裡。

有人說：「這些大德都不了解，你凡夫怎麼能了解淨土法門呢？」不是靠我們的智慧，是因為我們餓了。餓的人鼻子特別靈敏，十里之外都聞得到。

第二種答案：祖師大德既然是大權示現，是佛菩薩示現，一定知道阿彌陀佛本願。知道，為什麼不講？示現不知道。他知道，但是表現出不知道。這是第二種回答。

知道為什麼表現出不知道呢？是因為所主法門不同，他們就要示現這樣。他們不是來示現作佛的，而是作為一宗一派的祖師示現來這個世間。這樣他們必然就有所知、有所不知。佛來世間示現，一切萬法通達了；可是他們是來主一個門派的。

打個比喻，比如一個殿堂，如果是建築師本人，他了知一切，樓層結構、材料等等，前前後後都知道。如果是後來的人介紹這棟樓，那麼很自然地，站在正面的就講正面什麼形象，後面就不知道了，側面也不知道；想要知道側面，就要讓站在側面的人講，他就可以講側面怎麼回事；站在上面的人就俯視，他可以講俯視是什麼樣子的。這樣，三人合在一起就完整了。他們各有各的面，「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」。

站在天臺宗的立場上，講到自力修行，天臺宗就這樣解釋；還有華嚴宗、法華宗、唯識宗、禪宗、淨土宗，讓各自方位的人來說，就共成一化。這些祖師出世，共同來成就釋迦牟尼佛的大法，度化眾生，哪一個都不越位，不亂位，不錯位。這樣就可以有一種配合的作用。

善導大師是在淨土宗立場上解釋淨土法門。曇鸞大師、道綽大師、善導大師這些淨土宗的大師，對聖道門很少講，《法華經》《華嚴經》怎麼解釋，善導大師都不提，保留一個盲點，讓其他人去解釋。這就配合得很巧妙，這叫共成一化。

另一方面，其他祖師大德也要推重善導大師。祖師大德們互相推重，互相尊重，他們雖然知道，也不說出來，讓淨土宗的祖師大德講。善導大師也推重別的祖師大德，對禪、天臺也不多作評論。

這些祖師大德是為了利益眾生而來。他們為什麼示現不知道？為了利益眾生，折服眾生的驕慢，堅固眾生的信心。這樣有智慧的大師都示現不知道，後來的人就會老實一點，乖乖地、規規矩矩地聽善導和尚的話。他們都示現不解，靠善導大師來糾正、楷

定，那其他人就老實一點吧。這樣，不管學哪宗哪派的人，不就容易進入淨土門了嗎？這是佛菩薩的善巧。「我等尚且不知，此非汝境界，速當信入！」這是知道但示現不知道。

第三種答案：本身不知道，也示現不知道。

大家能夠理解嗎？不知道怎麼還示現不知道？不知道就是不知道嘛，示現不知道，聽起來似乎是心裡知道。我想這第三種可能性比較大。我這也是凡夫知見，妄測。因為很難想像他知道但是他不講，而且講得不全面，甚至錯解、曲解。佛菩薩的境界難以測度，不知道示現不知道是可能的。

這種說法的意思是什麼呢？雖然他不了解淨土法門的甚深教義，但並不影響大權示現的地位，他就示現不知道。這就是佛法的不可思議。

打個比喻比較好說明，這個比喻不一定完全貼切。比如看電影，看諜匪片，地下工作者到敵占區去活動，為了保證他們的安全，互相之間都是單線聯繫，單線接頭，每個人都只知道他的上線是誰，剩下的都不知道了。他不知道是對他有戒備嗎？不是的，是為了保證諜網安全，因為他在敵占區。張三隻知道張三這條線，李四隻知道李四這條線，他們都示現不知道其他的線，也是規定他們不應該知道。工作完成之後，到總部了，就都知道了，他有權，也應該知道。但不在總部時就不能讓他知道。

阿彌陀佛那裡是總部，等到那裡去以後，大家就都知道了。但在娑婆世界這個「敵占區」，他們不能知道。你就知道你的，他就知道他的。這是示現不知道，有這個必要性。

這是我的解釋，這是有可能的。佛法裡面有甚深秘密，都是不可思議的。

6.略述善導大師開宗之胸襟氣度。

這需要了解隋唐時代的佛法背景，通過思維增加崇仰。

中國佛教最高峰的時段是隋唐時期。慧遠大師，智者大師，吉藏大師，當時這些大師像群星璀璨，都是超一流的。在這種背景下，善導大師要楷定諸師對淨土法門的誤解，想像一下，他需要怎樣的胸襟？需要怎樣的氣度？需要怎樣的智慧？需要怎樣的勇氣？這些大師都不是一般人，腳踩一踩，地球都要晃三晃的，都是不可思議的。

可是善導大師是極樂世界阿彌陀佛再來的，對於真理——阿彌陀佛救度這個法門，當然沒問題，直接就說出來了。這種胸襟，是展開全視野的，是以法界為範圍的。《觀經疏》的很多段落都很感人。十四行偈——「歸三寶偈」裡說：

**十方恆沙佛，六通照知我，
今乘二尊教，廣開淨土門。**

這簡單的四句話，顯示的氣派特別大。他開的淨土教是什麼？「十方恆沙佛，六通照知我」，十方法界恆河沙諸佛，以六通智慧，點點滴滴、心心念念都和善導大師相通。以這種加持、肯定作為倚靠，所謂「今乘二尊教」，就好像一個人乘在戰車上一樣。哪怕是懦夫，乘上航空母艦就不得了。大師是乘上釋迦佛、阿彌陀佛二尊的教法，「廣開淨土門」。他不是依自己「罪惡生死凡夫」的身分來開淨土門，而是請釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、十方恆河沙諸佛，「六通照知我，今乘二尊教，廣開淨土門」。

這種心襟、氣量不是一般人能比的。我們這樣講行不行？不行啊，沒那個德！

關於善導大師的修德，我們講下面幾點：

- ✧ 他念一聲佛出一道光。
- ✧ 一個姓京的屠夫要去害他，他手往西方一指，馬上西方現淨土相。
- ✧ 善導大師和阿彌陀佛的淨土息息相通，他說請諸佛來證明，當天晚上就見到極樂世界莊嚴清淨之相，有位聖僧天天晚上都來對他說法，顯現瑞相。
- ✧ 他對金剛法師說：「念佛一定往生！如果念佛不能往生，就讓我從高座上墮下；如果念佛能往生，就請諸佛給我證明。」說完後就用如意杖一指，馬上全堂的佛像都放光證明。

所以說，善導大師心心念念、點點滴滴都和十方諸佛完全相通的。他這個背景——他內證的功德，廣大的慈悲，甚深的智慧，開宗的胸襟、氣度，和當時這些大師都不是一個層面的。這些大師也都很了不起的，但他們還在地上跑，就像車跑得很快，還在過山、過橋、過海。善導大師一來，就是天上飛的，不是在一個層面。他坐飛機，山啊，海啊，直飛而過。別人覺得很困難的，對他來說一點都不困難；別人看不清楚的，飛機在天上，他一目了然，都看得很清楚。依據諸師所開顯的淨土法門，你還覺得不保險，還顧左右而言他，東問西問。善導大師這個立場、角度、胸懷完全不一樣。

所以，我們要了解是什麼人開宗，他在什麼背景下開宗，開宗是為了解決什麼問題，是要楷定哪些人的觀點。對這些了解之後，就會信心很足，毫無疑問。

7.末法凡夫弘揚淨土，要怎麼弘揚？

末法凡夫弘揚淨土，「法要高揚，人要低調」。

為什麼特別講這兩句話？法門立場一定要高，要高高地舉起來，讓阿彌陀佛六字名號的大旗在娑婆世界的高空迎風飄揚。哪能縮起來、捲起來，見不得人？有人念佛不敢拿念珠，嘴巴不敢念出聲，不敢講自己專修念佛、專依善導大師，這是沒有底氣，沒有高揚，這是把阿彌陀佛的旗子藏起來了——不可以這樣。善導大師開宗，毫不含糊；我們弘揚這個法門，宣揚這個法門，就是要把法門的旗幟高高地舉起來。

這不是我們有這個功德、智慧，所以人要低調，要有機法兩種深信。我們是罪惡凡夫，不是我們自己有修行。但是法如果不高揚，說「我不行，這個法門也不怎麼高」，那叫「賤賣如來」，把阿彌陀佛低價賣掉了。

念佛決定往生，有什麼好含糊的？「上盡一形至十念，三念五念佛來迎。直為彌陀弘誓重，致使凡夫念即生」，這些話讀起來多麼乾脆，多麼有力量！

如果說上盡一形，每天三萬聲，念得精疲力盡，但是往生沒把握，這不是賤賣如來嗎？這樣的話聽起來好像是謙虛——我們不要替阿彌陀佛、替善導大師謙虛，以人情障礙佛法，毫無意義，毫無必要。這說明什麼？說明法眼沒有開，沒有在佛法中得到定見，沒有在佛法中得到應該得到的法喜、法樂，沒有得到佛法的真實利益。如果不搞人情，會被人情的浪埋沒，所以他才搞人情的東西。他需要在人情裡有個鼻孔出氣，搞人情交換——不要這樣！

沒有得到法的利益的人就是這樣子：他看到這是一朵花，但有一萬個人說這不是一朵花——他們都是盲人——他還要人情交換：「你們講得也對，少數服從多數。」佛法修行往往是多數服從少數，沒有少數服從多數的。釋迦牟尼佛出世時就他一人，然而全世界的人都服從他。他如果要少數服從多數，六師外道那麼多，那他還能宣揚佛法嗎？佛法講究明眼，已經見道、修道的，以明眼所見，毫不含糊。

弘揚這個法門就要高揚，那麼人就要低。《法華經》有幾句經文，很好地體現了釋迦牟尼佛來娑婆世界救度我們的慈悲，非常感人。

**三界無安，猶如火宅，
眾苦充滿，甚可怖畏。**

眾生是在什麼樣的環境裡生活呢？是在三界裡面，猶如著火的房子一樣，四面大火，一時俱起。這裡眾苦充滿，非常恐怖，非常可怕。但是眾生都不知道，嘻嘻哈哈地在裡面遊戲奔走。

**今此三界，皆是我有。
其中眾生，悉是吾子。**

佛是多麼慈悲啊！釋迦牟尼佛說：「三界都歸我所有，裡面所有的眾生都是我的兒子。」天道、人道、鬼道、畜生道眾生，乃至蜎飛蠕動，釋迦牟尼佛都看成他的兒子——「悉是吾子」。這些話聽起來多麼令人感動啊！

**而今此處，多諸患難。
唯我一人，能為救護。**

現在三界大火燒起來了，種種禍患、厄難，只有我能救度。後面兩句話八個字——「唯我一人，能為救護」，這種擔當，這種慈悲，這種誓度眾生的勇氣，也是作為學佛者應當學習的。凡夫當然不可能這樣擔當，但淨土法門是這樣的，我們就要有這樣的擔當和自覺，所謂「鐵肩擔道義」，要擔當起來！

前段時間，吉林一個屠宰場發生大火，燒死一百幾十個人，一共有三百多人在裡面。怎麼燒死的呢？上班的時候老闆把門鎖上了，每個過道都鎖上了，工人逃都逃不出來，多慘啊！三界就是這樣——三界無安，大火已經燒起來了，無明大火燒著每個人。

在正法時代，八萬四千法門都是門，隨便一門奪門而出都可以。而現在怎麼樣？煩惱的鎖已經把八萬四千門銹住、鎖上了，打不開鎖了，大家都要被燒死了。怎麼辦？只有一個門——末法眾生「唯有淨土一門可通入路」。淨土這個門，是阿彌陀佛親自把守，永遠不會銹住，也不會被鎖起來，是一切凡夫的通道。

你自己站在門邊上，可以得救了。你的哥哥姐姐、爸爸媽媽還在裡面燒著，那你要不要喊「從這邊走，只有這是通路」？你會和他們說「那邊也是門，你們去試試看」？你會那樣講嗎？那樣講慈悲嗎？有時候我們搞人情化：「八萬四千法門，門門都是釋迦牟尼佛講的，你們都可以試一試，修一修。」這就不慈悲。時代是這樣的，眾生根機很愚劣，還很頑固，那是沒辦法的事情。

就佛法來說，「種種法門皆解脫，無過念佛往西方」，依法門本身來講，只要能如法修行，都可以解脫生死輪迴；就眾生根機來說，有難和易的差別。尤其在今天這樣的時代，道綽大師在《安樂集》中說：「聖道一種，今時難證。」「唯有淨土一門可通入路。」

弘揚這個法門的人，悲心所感，會很急切地希望人家也來念佛。眾生的根機每個都不一樣，有的人，他的根機、時節因緣未到，進不了這個門，或者暫時進不來，他覺得他學的都挺好。那怎麼辦呢？只好隨他去。講多了，有時候法上會有爭執。這要觀機。他在修學佛法，這總是值得讚歎的。

我們要有當仁不讓的心態。仁就是慈悲，當仁不讓，這是我們應當做的，這就是仁愛、慈悲，不要謙讓。把這個法門推給眾生，就是慈悲無加，是至極的慈悲。像剛才所說的，門都鎖起來了，你站在有出路的地方一定會高聲喊，聲音肯定會很高，一定是扯著嗓子喊：「這裡有門，這裡可以通過！」因為大家都燒著了，這樣才顯示你的慈悲。

現在的狀態就是這樣，「三界無安」，大火都燒起來了。你就要站在門口喊：「只有這一個門可以出去，大家趕緊過來啊！」有人認為他那裡就是門，他可以試一試，可能也是一個門；或許是個窗戶，他從窗戶跳下去，摔斷一條腿，但畢竟活命了，也不錯，難行道嘛。

佛法修行，我們淨土門的人和聖道門修行人相比，我個人覺得，是不好比的。怎麼

能對往生成佛信心滿滿呢？俗話說「書到今生讀已遲」，到今生修行早就來不及了。這就是命，這就是緣。老太太一個字不識，她靠這輩子讀書來修行，來不及了；那都是累世累劫和阿彌陀佛有很深厚的緣分，所以她遇到阿彌陀佛就相信，她就會念佛，就能往生。大學問家、教授，懂得很多佛法名相，但淨土法門他們修不來，他們的緣分不夠。

在我們這個時代，捨人情而取佛法，在性命交關的時刻，不得不然，也就顧不了那麼多了。這樣可能會引起爭議：法門都很好，怎麼就專弘淨土門？弘揚淨土門，還專弘揚善導大師思想，而且講得那麼肯定，好像其他法門都沒有分，一點兒都不照顧別人的面子。人情方面的事情多少也有一些，只是看因緣了。性命交關的時刻，也就是升沉的關鍵時刻。

有人問：「淨土法門這麼好，念佛個個都能往生，釋迦牟尼佛乾脆講念佛不就行了嗎？還講那麼多經典幹什麼？還講要門幹什麼？」經常有人這樣問。不行啊，現在跟你講你都不相信，那直接跟他講，他也不會相信的。那就沒辦法了，不得已求其次，那就要講要門，就要講種種聖道法門。所以說「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名」。

修學、弘揚淨土法門，就會很痛切地感受到眾生的愚劣，以及釋迦牟尼佛的慈悲。釋迦牟尼佛為什麼要講這麼多法門？就是因為眾生不相信念佛就能往生，沒辦法才要繞很多彎子，把眾生都拽進來。現在我們去講，會講一個信一個嗎？罵我們的也有，不相信的也有，說我們固執、頑固的也有，說我們偏執的也有：根機各個不同。

8.如何做到法高調的同時人要低調？

這不容易做到，所以說這是難說之法。因為你講法高的時候，別人就會把你連到一起，認為你自我標榜。法門高，其實是就法門的利益來說的。從中我們也能體會到《阿彌陀經》裡所講的，淨土法門是「難信之法、難說之法」。

慧淨上人就是典範，他為人特別慈悲，特別低調。弘揚這個法門，人越低調，弘揚的力度就越大，因為他機深信特別深刻。越有機深信，法上感受的力量和滲透、攝化的力量就越大。它是兩極的：越是法深信，就越能機深信；越是機深信，也就越能對這個法完全信受，兩者是一體的。就像一個槓桿，如果都往中心點聚，就沒有撬動的力量；越拉得長，就越有撬動的力量。機深信，比如九品往生到下下品，都到了槓桿最頂端，就有撬動的力量。要是往中間點來聚，就轉不起來。

越具有機深信，越謙卑無我，弘揚淨土法門的力度就越大。善導大師弘揚淨土法門，他沒有站在聖者的立場上，他說「自身現是罪惡生死凡夫」，這樣才顯示他的力量。

9.略述中國淨土宗之正脈傳承。

淨土宗雖然是善導大師開宗的，但它是有傳承、有來歷的，並不是善導大師直接開出來。它有一個法脈傳承關係：善導師承道綽，直接跟道綽大師學習淨土法義，道綽大師是承續曇鸞大師的，這三位大師的傳承都在玄中寺；曇鸞大師是承續印度的天親菩薩和龍樹菩薩這兩大菩薩的淨土法義。

詳見「(三) 開宗傳承」章。

10.略述淨土宗傳承的五個特點。

淨土宗傳承有如下五個特點：

第一，有統一、完備的淨土宗教判理論；

第二，有一脈相承的法義師承關係；

第三，依阿彌陀佛本願為立宗根本；

第四，完全以阿彌陀佛本願的立場解釋淨土經典，絲毫不夾雜聖道諸宗理念；

第五，教理、行儀完備，淨土宗規模嚴整。

詳見「(三) 開宗傳承」章。

11.略述「淨土法門、淨土教、淨土宗」之同異。

詳見「二、本書簡介」章中，「淨土法門、淨土教和淨土宗」「淨土法門和淨土宗的比較」「淨土教和淨土宗的比較」。

12.為何諸師淨土教非淨土宗，唯有善導大師的解釋才是淨土宗？

詳見「二、本書簡介」章中，「善導釋與諸師釋比較一、善導釋與諸師釋比較二」。

13.諸師疏釋淨土三經，是否也自認為是淨土宗？

諸師不認為他們是淨土宗。

天臺宗就是天臺宗，如果他自認為是淨土宗，他就背師叛教了，就背祖了。我們不要因為他解釋了《無量壽經》《觀經》，就說他是淨土宗，不是那樣的。《觀經》最有名的著疏就是四明知禮大師的《觀經疏妙宗鈔》，純粹就是天臺宗的解釋方法，你給他貼個標籤說是淨土宗，他也不會承認的。「教宗天臺，行歸淨土」，說得很清楚，他就是天臺宗。

所以要概念清晰，不要亂戴帽子，要知道自己是什麼宗派。「他在講淨土，他在說往生西方，那他是淨土宗，我聽他的」，不是那樣。只有善導大師這一脈才是淨土宗。

為什麼這樣分析呢？要學習淨土法門，就要找到純正的法脈傳承。學種地要找農民，找工人去學種地，找錯對象了。學淨土宗就找善導大師，這是對的。天臺的弟子就學天臺宗，那麼依據天臺教法學淨土是可以的，自認是天臺宗的，那沒關係。很多人自認是專修淨土的人，但找不到自己的祖宗，他找的根本就不是淨土宗的祖宗，那怎麼去學習呢？就會自失誤他。

14.「教宗天臺，行歸淨土」說之產生，及對後世學人之影響。

這個說法的產生有兩個原因：

第一，天臺宗的人修學本宗，但感覺今生了生死、成佛道很難，所以他在教法上，雖以天臺的理論作為他的修行指導，但最後歸結點還是要念佛求生西方。這是天臺宗「教宗天臺，行歸淨土」。

第二，淨土學人求生西方極樂世界，但是他沒有接觸到善導大師的淨土思想，而他需要有一套理論支援，他就在眾多法門裡面選一個：選天臺，就是「教宗天臺」；選華嚴，就是「教宗華嚴」。

這種說法，就是在這麼一個背景下產生的。

教就是理論，行就是實踐。在理論和實踐上產生了錯位和偏差，這樣走起路來是很難的。就像騎自行車一樣，車把不穩，它是歪的，騎車就麻煩了。開車也一樣，方向盤如果不行，開起來就會很費勁，很容易出差錯。教就是引導方向的，行就是輪子，兩者必須是一致的，很妥帖的。依據善導大師淨土宗的教法來修持淨土法門，這就是自行車龍頭很正，車的方向很穩，這樣就安全、快速。

也有一些糊塗人學淨土，他覺得沒有一個智慧的理論來指導，只會念一句佛，和老太太差不多，好像把他的檔次降低了，然後學天臺三大部，「教依天臺」。那不是多此一舉嗎？沒必要！學淨土宗，就把淨土教理好好研究就可以了。當然，行有餘力，也可以看一看其他法門的教理，對於淨土教法的弘揚有補充作用，那是第二步。

15.舉比喻例子：全自動洗衣機，用半自動、手動原理附加使用說明書。

「全自動洗衣機」，說的就是淨土法門，它是全佛力的，全靠阿彌陀佛的願力。「用半自動和手動的原理，附加使用說明書」，指聖道法門諸師，以自己所理解的自力修行法門，以手動的原理，來解釋淨土宗；或者是半自力、半他力的，用半自動洗衣機的原理來解釋全自動的洗衣機。那一定會把洗衣機搞壞掉，衣服也洗不乾淨，達不到效果。也就是說，對淨土法門理解錯誤，同時自己修行、往生也很困難。

16.略述本書的三分結構。

本書由總論、分論、結論組成，也可分為序分、正宗分、流通分，也可以說是序論、正論、結論。

詳見「二、本書簡介」章。

17.略述本書依準及致力方向。

《淨土宗概論》依準的是善導大師這一系列的淨土思想。所致力方向，就是致力於淨土宗教義建立之根本。前言是定調子、戴帽子。調子就定在善導大師的弦上面。戴的是什麼帽子呢？淨土宗教義建立的根本，這是我們致力方向，聽、講、學都是在這個地方著力。

詳見「二、本書簡介」章。

18.以比喻說明各章關係。

如果用人體來比喻本書結構，第一章就是總體，示其輪廓；第二、三、四章如頭首，識其面目；第五、六、七這三章，就是「安心、起行、作業」，就好像身軀血肉，它奔運，要走，要運動，是行門；第八章「本願稱名」，像骨骼一樣，淨土宗能夠建立起來，要獨立起來，就是因為本願稱名，所以第八章像骨骼；第九章「凡夫入報」像兩隻腳，承載全身，站穩立場；第十章「總結要點」就是這個人的精髓，他的心、肝。

詳見「二、本書簡介」章。

第一章 淨土宗義概說

講式

對於《淨土宗概論》十章的內容，有一個講學模式，我們按這個模式來講。

這個模式大分六項，據情具缺：根據每一個章節情形，或許六項都有，或許五項、四項、三項，有具足的，有缺減的。

講式分為以下六項：

第一，來意，就是一個章節的必要性，為什麼要有這一章節；同時，也說明一個章節在整篇上下文的關係，它為什麼放這裡，不放前不放後。了解來意便於我們理解文義：我們首先要了解章節的來意，它一定是有次序的，一定是必要的，這樣才能夠正確地理解其內容。就像演戲一樣，導演為什麼安排這個角色，為什麼這時候上場，它是有道理的，都有它的關係。來意就是要說明這些。

第二，大意，略述本章節主要內容。

第三，次第，說明本章節內容是怎樣展開的。次第對我們理解文章是很重要的，次第不能亂，就像房子一樣，從一樓、二樓到三樓，有這個次序。次序就像順籐摸瓜，順著籐子閉著眼睛摸，一個節、兩個節，也能摸到瓜。

我們學習、讀書有「三先」，就是三個步驟：

- 一、了解文句；
- 二、了解組織；
- 三、得出核心。

這樣才算把一篇讀完了，不管是著作還是文章，都要這麼讀。有的人只看文句，看完之後怎樣呢？就會掛一漏萬，依文解義，看到一句和他相應的，就記住這一句，因為他心裡有這個認識。至於組織結構、順籐摸瓜，他根本摸不出來，讀到哪裡就忘哪裡。這樣就是不會讀書。

文句是基本的，要了解，但有些文句不理解也無妨。要抓住著作或文章的組織脈絡、次第關係，一節一節地摸下去，通過組織架構，把所有文句的意義抽出來。就像葡萄一樣，一掛一串，一牽起來全部都有了。通過組織架構再摸索下去，就得到它的核心。一本書的核心、宗旨只有一個。善導大師解釋《觀經》，最後的結論，這是核心：「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」整部《觀經》摸索透了，把核心讀出來了。

第四，分科，就是有關內容的組織結構，有小科，有大科；有細的，有總的。

第五，釋義，就是逐句解釋。逐句解釋可能會補充表格和資料，引申一些內容，回答疑問，這些在講解的時候會有。

前四項是大的框架性說明，第五項就是逐句解釋。

第六，複習思考題。

我們講學的模式就是這六項。

一、來意

我們先來看第一章「淨土宗義概說」的來意。這一章為什麼有必要存在呢？在全面展開之前，先要把總體的、概括性的拿出來，明其大概，這是把它放在最前面的原因，這叫來意。所謂展開，就是要把整個淨土宗的法義打開，展現出來。

二、大意

這一章有三節：

第一節，宗的定義和特性；

第二節，善導開宗；

第三節，淨土宗述要。

以第三節「淨土宗述要」為主要內容。

三、次第

本章這三節是有次第關係的，不能錯亂；前面為後面鋪墊，第一節引申出第二節，第二節結歸到第三節，第三節是最後的結歸。

了解了次第之後，你要表達一個問題，或者寫一篇文章，一定是有規矩的，一定有次第關係，別人聽起來就很清晰。

四、分科

分科就如目錄顯示的一樣。各章大科分為二：先解題，次正述。每一章的第一節一定是解題的，解釋這一章的題目；第二節以後，就是對本章內容正式的表述。比如說第一章「淨土宗義概說」，第一節是「宗的定義及其特性」，就要解釋淨土宗的「宗」這個題目；第二章「淨土宗教相判釋」，第一節就是「教相判釋之意義」，它也是解釋第二章題目的，這就是解題。

解題有四個方面的意思：

第一，釋名義。是對本章章題名目、意義作解釋。

第二，定基調。這本書裡有很多定調的內容：《淨土宗概論》這本書是對整個淨土宗教義定調子，其中第一章是對十章內容定調，每一章的第一節又是對本章內容定調。這樣，每一個地方都不會跑開，都會緊緊扣住淨土宗的根本教義，調子就定得准，不會偏差。

第三，破疑難。對一章內容有懷疑或者妨難，要破除。

第四，立正信。這使我們對本章、對整個淨土宗的內容建立正確的信心和信仰。

解題有這四方面的作用和功能，說明它的必要性。

分科有三類：

一、目錄的分科；

二、各章大科類，有解題和正述兩大分科；

三、每章節中有細小的分科。

第一節 宗的定義與特性

為什麼在這一章當中要放這一節呢？這就是解題，也是來意。要了解淨土宗，就要先了解什麼是「宗」，它的定義是什麼，它的特性是什麼，要素有哪些，等等，這些必須交代清楚。

對「宗」有了正確了解之後，調子就定下來了；有了調子，就可以拿來作為尺子，一比量——善導大師的思想符合這個定義、這些特點，才是淨土宗。調子定下來了，就不會偏，解題就是起這個作用。比如，要了解蘋果，就要了解它的內涵、外延，要了解它和水果的關係，就先要說明什麼是水果，然後再說蘋果，兩者是包含和被包含的關係。

一、宗的定義

宗，為尊、崇、主之義，引申有獨尊、統攝、唯一、最勝等義。亦即：在佛說一切法門中，獨尊某一法門為主，並以此統攝其餘所有法門之教義體系，即稱為「宗」，也稱「宗派」。

「宗，為尊、崇、主之義」，這是窺基大師在《大乘法苑義林章》中解釋的。窺基大師用「尊、崇、主」三個字說明「宗」字，這是字義，是從漢字學角度來說明它的意思。

「引申有獨尊、統攝、唯一、最勝等義」，尊、崇、主就是這個意思：尊是獨尊的；主是唯一的，也是最勝的，主能統攝臣屬。

宗有這幾項含義，據此，後面給出了一個簡單的定義。

「在佛說一切法門中」這一句，是說明建立宗派的範圍：不是說淨土宗就只講淨土法門，而是以整個一代佛教作為立宗的基盤。「在佛說一切法門中，獨尊某一法門為主」，淨土宗就獨尊念佛為主，禪宗獨尊明心見性為主。

「並以此統攝其餘所有法門之教義體系，即稱為『宗』，也稱『宗派』」。首先，宗其實是一個教義的體系，它的基盤是一代佛教；其次，一代佛教裡有一個主的法門，淨土宗就以念佛為主；第三，主的法門必須對所有法門有統攝關係。這樣，一個宗派就建立起來了，它有體系性，非常科學。

二、宗的特性

由此可知，宗有這樣幾重特性：

一、獨尊性——獨尊某一法門為主，唯一而無二，不可能有與之並列、平等的法門存在。

二、統攝性——以此獨尊無二的法門，統攝其餘一切法門。

三、體系性——一宗之內，所有法門，依其相狀、地位、價值、作用等，各安其位，形成完整而嚴密的體系。

第一，獨尊性。獨尊某一法門為主，唯一無二，沒有與之並列、平等的法門存在。在宗派之內，一定有主的法門，這是獨一無二的，最高峰的，沒有和它平等的法門存在。

大家聽了會覺得很奇怪：「都說法法平等，你講的怎麼不一樣？」這是兩個概念，沒有宗的時候才這樣講。有宗了就不一樣，一定有獨尊性，不然不成為宗。每一個宗都一樣，禪有禪獨尊的，法華、華嚴等都有獨尊的，淨土獨尊念佛。

第二，統攝性。依此獨尊無二的法門，統攝其餘一切法門。

第三，體系性。「在一宗之內，所有的法門，依其相狀、地位、價值、作用等，各安其位，形成完整而嚴密的體系。」什麼叫相狀呢？就是大乘、小乘，頓法、漸法等等。所有法門，在整個佛法中，各自是站在什麼地位上，它們各自有什麼價值，作用如何，每一個都按照它的位置而安立，這樣形成完整而嚴密的體系：這就是體系性。

以宗的定義和體系性判斷，善導大師這一系思想才夠淨土宗這個資格。

下面的圖表說明宗的三個特性。

宗的特性├獨尊性

├統攝性

└體系性

三、立宗要素

宗，為佛教自印度傳入中國之後所形成。教理上完整意義之宗派，必須具有宗派名稱、教相判釋、正依經典、法脈相承，簡稱「宗名、教判、經典、相承」，此為一宗成立之要素。

佛教在印度沒有宗，宗是在中國才形成的。

關於一宗成立之要素，後面「教判、經典、相承」三章的內容會詳細地展開。

下面的圖表說明立宗的四個要素。

立宗要素┣宗名

┣教判

┣經典

┣相承

四、《略談中國佛教的「宗」》

我們看補充資料：《略談中國佛教的「宗」》。這是我寫的一篇文章，登載於淨土宗網站和《淨土宗》簡報 2013 年 3 月期，和大家共同學習一下，因為它和第一節的內容很有相關性。

《略談中國佛教的「宗」》的內容分成五點：

第一，中國佛教宗派的成立；

第二，中國佛教宗派的演變；

第三，宗的定義；

第四，宗的特性；

第五，成熟、完整意義的宗。

我們邊讀邊作說明。

（一）中國佛教宗派的成立

普通人說話、做事、寫文章都要有宗，俗話說「萬變不離其宗」。佛教修行當然更要有宗——有所宗才有主心骨，才能左右逢源、貫徹始終，不會自亂陣腳、進退失據。

這是宗的重要性。

有宗就是有主旨、目的。任何事都要有宗，比如寫一篇文章，也一定要有宗。修行，有了宗就有了主心骨，就像人有脊椎一樣，遇到任何的言語、評論，你就會左右逢源，不管是左是右，都會在源頭的地方契合，都會歸到源頭。

修學淨土宗，我們以阿彌陀佛本願為主心骨，不管人家怎樣說，我們都不會動亂；同時，不管怎樣千變萬化，都會匯合到阿彌陀佛本願這個源頭上，我們就不會動搖，也會貫徹始終——從初發心修學這個法門，到人生的終點，都貫徹在宗的立場上。這樣就不會自亂陣腳、進退失據。所謂進退失據是指什麼呢？就是沒有宗，沒有宗就會被別人的言語所左右，說東好往東偏，說西好往西偏，沒有方向感。

這是說明宗的重要。這還不是宗派意義的宗，只是一般性地講宗的意思。

佛教從印度傳入我國，最初是經典翻譯，往往譯場同時也是教學的地方，譯出一本便講學一本、流通一本。這時候還很單純，沒有什麼宗不宗的問題。

翻譯一本經，譯師翻譯的時候有講解，有證義。有很多人在一起合作，邊翻譯邊講解，講學譯本就會在市面上流通了。比如，翻譯《阿彌陀經》，在翻譯的時候，鳩摩羅什大師肯定有所解釋，這本經典翻譯出來之後，就會流通到市面上去。那個時候還比較單純，一本一本本地翻譯，數量很少，就是翻譯、流通、講學而已，還沒有宗派這個問題。

但隨著經典翻譯的累積，情況變得複雜起來：

一是佛教經典法門很多，號稱八萬四千，浩若煙海，一般人不可能都學，要如何選擇。

這麼多經典都是佛講的，那怎麼選擇呢？就要說明自己怎樣選學某部經，選修某個法門。

二是諸經典法門之間存在很大差異，要如何分判抉擇，理出頭緒。

雖然經典都是佛說的，但裡面差別很大，因為佛是對機說法，要如何分判、抉擇，理出頭緒，也是實際的問題。

三是人師教學的不同，同一部經典往往有不同甚至矛盾的解釋，學人又要依何為準。

經典傳出來之後，流通在外，很多人在解釋、演繹、教學，而且各不相同。同樣一部經典，互相之間往往有不同甚至矛盾的解釋，有人這樣解釋，有人那樣解釋，後學的人要以何為準，要怎樣學習呢？比如，這麼多經典，選學哪一部？為什麼學這一部？

要怎麼學這一部？《法華經》要怎麼學？《阿彌陀經》要怎麼學？問題很自然地就出現了。

面對這種情況，作為一個修行人，必然會在心中反覆地詢問：我要修行哪一個法門？為什麼要修這個法門？怎麼樣修這個法門？又如何看待其他法門？

如果大家踏踏實實修行過，這些問題都曾經存在，我本人學習淨土法門也是這樣。

現在資訊很發達，電腦一打開什麼都有，南傳的、北傳的，藏傳的、漢傳的，小乘的、大乘的，這個宗、那個宗，有這麼多，要選哪一個？怎麼選擇？你會反覆地詢問：「我要修行哪個法門？我為什麼要學這個法門，理由何在？我怎樣去學這個法門？跟著誰學？以什麼為標準？又如何看待其他法門？我學這個法門能放心嗎？能安心嗎？」每個修行人心裡肯定會反覆思考這些問題。還有人會跟你說：「我這個法門比你的更好，你怎麼那麼執著，你也可以學我這個法門嘛。」今人、古人都一樣，像這些問題都存在。這些問題如果不能化解，你走不過去。

起初這只是個人的事，帶有隨機性；但當這些問題成為普遍性、而普遍覺醒了這種意識時，整個佛教界便萌生了「創宗運動」。終於，經過數百年的努力，到隋唐時期形成中國佛教大乘八宗。這八大宗派，其實是為大眾提供了八套指導修行的理論系統。

每個修行人都在考慮這些問題，這個時候就必須有「宗」來解決這些問題，不然問題解決不了，就是一團粥。

創宗不是短時間的事情，也不是少數人的事情，是經過了幾百年的時間、很多人的努力。因為大家修行都存在這些問題，慢慢地，師資的培養、教義的研修累積到一定程度了，到隋唐時代才順勢開出大乘八宗。這是一個非常漫長的過程。八大宗派為大眾提供了八套指導修行的理論系統。因為每個人都存在這些問題，有智慧的大德祖師就建立一套系統，用這套系統來指導人們修行，不然人會被絆住。

系統是什麼意思呢？就好像導航系統，有美國的 GPS、中國的北斗，還有俄羅斯的、歐洲的，好幾套，每一套都有它的長處和特點。八大宗派就是八大系統，指導每個人怎麼去修行，都有規範。如果你不了解，會覺得宗派是多此一舉；你了解了，就會覺得這是必不可少的。導航系統有幾種，你可以選擇。如果你一家都不選，就在地上跑，用肉眼看，那頂多看五百米。你如果和導航系統銜接上了，整個地球都清晰可見了。有了宗派，八萬四千法門都在系統之內，修行之路該怎麼走就很清晰，所以創宗非常有必要。

佛教宗派，為佛教傳入中國之後所形成的特有現象，亦是中國佛教之根本特色。

佛教宗派在印度是沒有的。中國佛教的根本特色，就是宗派佛教，這是在中國環境、因緣的情況下必然有的現象。

說到中國佛教宗派的創立，人們往往追蹤的是那些開宗立教的大祖師的作用與貢獻，這本無可厚非；但更本質地來看，中國佛教宗派的創立，絕不止是幾個屈指可數的祖師用其短暫的一生所能完成的，而是綜合了自佛教初入中國直到隋唐，總共六七百年間，所有佛教徒共同探索追求、共同參與其中的成果。它是一項持久而廣泛的群眾運動，借由諸宗開宗祖師們的智慧，而有了畫龍點睛、臨門一腳的功效。

講到開宗立教，肯定要講天臺宗，智者大師是開宗祖師；而淨土宗，善導大師就是開宗祖師。八大宗派開宗的不僅僅是八位祖師，宗派創立是一個浩繁的工程，歷時六七百年，涉及到所有佛教徒。在開宗之前，雖然有很多人在做，但是並沒有把宗派完整地顯現出來。時機因緣一到，祖師出來畫龍點睛，一點一一活了，臨門一腳一一進了，宗派就創立出來了。佛教宗派的創立是這麼一個過程。

正是由於有了這樣深厚的群眾土壤，中國佛教宗派的創立，才成為佛教在中國真正扎根繁榮的標誌，從此影響久遠，並昂首闊步地走向世界。

如果沒有廣泛、深厚的群眾基礎，怎麼能說宗派佛教是中國佛教的根本特色呢？又怎麼能說它是中國佛教繁榮的標誌呢？又怎麼能說它是佛教中國化的一個成果呢？宗派佛教就是在這六七百年間逐漸推演，逐漸成長，成為中國佛教真正扎根、繁榮的標誌，而且有這樣深厚的基礎，影響久遠；直到今天，我們仍然深受影響。而且地域廣大，從中國昂首闊步地走向世界。印度是佛教的祖國，中國成為佛教的第二故鄉。

中國佛教宗派的創立，是中國佛教史上的大事，也是世界佛教史上的大事，有著不可逆轉的必然性。宗派創立，是佛法修行實踐的現實需要，是選擇法門、修行法門、弘揚法門的必然。

宗派佛教是祖師智慧的結晶。只要想修行，在中國這樣的環境中，一定會出現這樣的結局，這是選擇法門、修行法門、弘揚法門必然的結果。在這三個過程中，我們選擇法門要依靠宗派理論的指導，修行法門也要依靠宗派理論的指導，自信教人信、弘揚這個法門，也離不開宗派理論系統的指導，佛教宗派的創立有它的必然性。

現在有人不了解這些，以為宗派理論很煩瑣，宗派建立沒必要，甚至以門戶之見鄙薄之，可說短視無知；沒有宗，甚至也沒有宗的意識，鬍子眉毛一把抓。

這可以說是短視無知，目光非常短淺；也不了解歷史背景，不了解佛法生存的必然空間，不了解中國佛教一定要這樣走。他對這方面不了解，沒有宗的概念，說自己沒有依哪個宗，甚至沒有宗派的意識。他不知道一定要有宗，連這個意識都沒有，那他在修行上根本還沒有起步，就是很模糊的，「都是佛講的嘛」，這叫「鬍子眉毛一把抓」。

猶如入大海而棄南針，行暗路而迷北斗，美其名曰「兼修兼弘、圓融無礙」，恰是佛門自掘其根的衰象。

駕船駛入大海，把指南針丟掉了，大海茫茫，你怎麼辦？這叫「入大海而棄南針」。佛法浩若煙海，你來修行，說不要宗派，八套宗派系統一套都不要，這就是把指南針丟掉了。「行暗路」比喻自己沒有智慧，如同在黑夜裡，修行的路是迷暗的。夜晚本可以靠北斗星指示方向，但是北斗星被遮住了，方向就迷失了。

這是佛門自掘其根的衰象，還自己誇大其詞，看不起祖師，認為祖師「多此一舉，搞門戶之見，創立宗派，還搞得不圓融。應該兼修兼弘」。問他什麼叫「兼修兼弘」，他說：「我又想修聖道門在這個世界成佛，又想修淨土宗到淨土成佛。」這不是矛盾的話嗎？你想修淨土宗，到淨土成佛，就不在這個世界成佛；你想修聖道門，在這個世界成佛，那就不在淨土成佛。想修淨土往生，又不想往生，這怎麼兼修？當然，用意是好的，但方向不夠明確。這樣的「圓融無礙」恰恰有了障礙。

各個宗派的創立反而是圓融無礙。因為宗派的創立是以整個佛法作為基盤的，每一個法門是有安立的，宗派本身是圓融的。宗派有一個為主的法門，並不是把佛教這個系統破壞了，還要比較高低——不是這樣的。

佛教到了今天，佛法衰微的表象之一，就是沒有宗的意識。我們之所以學習善導大師的宗派理論，講學《淨土宗概論》這本著作，就是喚醒大家「宗」的意識。因為在這個時代，大家都很茫然，所以我們也有楷定古今的必要性，也有立「宗」的必要性。當然，這不是說我們現在要來創宗，善導大師已經創立了淨土宗這個宗派，我們也不是那種根機。這是說，對於宗，它全體的形象、特質，我們要正確地了解。這就像在大海上航行有指南針、晚上走路有北斗星。這樣，我們心中就明確，就有方向。特別是弘法布教的人，一定要有宗學理論的素養。

（二）中國佛教宗派的演變

中國佛教宗派的演變大約有四個方面：

第一，彼此消長。大乘佛教八大宗派，三論、唯識、密宗、律宗這幾個宗派比較弱，台、賢、禪、淨這幾個宗派比較盛，是消長關係。

第二，互相滲入。在教理、教義方面，有互相滲入、互相影響的關係。

第三，諸宗歸淨，匯歸淨土。

第四，淨土宗本身成為「寓宗」。

當然，到了這個時代，淨土宗新的因緣出現，祖典回歸了。

中國佛教宗派成立之後，一切的弘法修行都依據各宗的規範而進行。

各宗派以各自的宗派理論在弘揚，指導學人修行。在這種情況下，宗派理論在弘法中的巨大成果、顯著功效就展現出來了。離開八大宗派，要弘法幾乎沒有空間，沒有完整的系統理論，個人發表觀點來講經說法，和宗派理論不可匹敵，就像個體戶和大集團公司比較，那沒法比。

其中唯識宗、三論宗、密宗不數傳而中止，律則被「清規」所取代，故漢地八大宗派中相對長盛不衰、影響久遠的是天臺、華嚴、禪、淨土四家，簡稱「台賢禪淨」。其中天臺、華嚴因其理論宏富嚴密，稱「教下」；禪則自標「教外別傳」，稱「宗門」。

戒律是佛法共同的基礎，它傳到中國之後，受地域、歷史、重視程度等方方面面的影響，逐漸被「清規」所取代，就是叢林百丈清規。

在長期弘傳的過程中，諸宗教理與行法不可避免地互相涉入，互相影響，但本質上各宗還是保持著本有的特點，這是因為他宗思想融入本宗之前，先經過本宗的解釋，完成了本宗化。

這是什麼意思呢？就是宗派間互有影響，各宗都吸取他宗長處，為我所用；但它吸收進來後，經過自己消化，按照自己的宗派理論，有自己的說法，一定要回歸到自身的宗派理論上，仍然保留了本宗的本質特點，不會改變。

由此可以證知，中國佛教各宗派理論的完善圓熟，在相互包容開放的同時，有類似「防火牆」的自我保護功能，同時有強勁的力量消化吸收他宗有益的思想，為我所用。

什麼是相互包容開放呢？因為各宗都有體系性，在這個體系中，除自宗所主法門之外，其他法門各有一個安立系統，這樣就是包容。

但其中淨土宗的情形最為特別：一方面諸宗匯歸淨土，淨土法門的影響

日益壯大；另一方面，淨土失去本來的創宗理論，無法面對諸宗進行本宗化的改造吸收，以致淨土一法成為「共宗」的同時，也成為「寓宗」，成為最不具宗派特色的最大「宗派」。

為什麼說淨土宗失去了本來的創宗理論？每一個宗派的創立都有它完整的系統理論，淨土宗有善導大師的《觀經疏》、曇鸞大師的《往生論註》等等。可是這些著作流失了，其他宗派的理論、行法、觀念匯歸淨土，把它們本宗的一些氣息帶進來了；帶進來之後，淨土宗沒有完整的系統理論來消化、吸收它們，沒有改造、吸收的過程。這樣，淨土宗本身的特色就隱沒了，就成為了「共宗」。大家都來匯歸淨土，學天臺的也求生淨土，學華嚴的也求生淨土，修禪的很多人也求生淨土，淨土宗不就成為一個共同的宗派了嗎？宗派都有各自的個性和特點，可是淨土宗成了「共宗」，就沒有特點了。它又成為「寓宗」，就是寄附於天臺、禪等宗派。

淨土宗曾是這麼一個狀況，成為最不具宗派特色的最大宗派。淨土宗很大，人很多；但是，在骨幹建立方面，從完整宗派的理論意義講，淨土宗處於一種隱沒狀態。這段歷史，大約是從唐末、五代十國，一直到清末、近代、現代，大約一千多年。

所謂諸宗匯歸淨土，乃是由於時代的推移，眾生根機難以適應諸宗自力修行的法門，而紛紛轉入念佛求生極樂。

修禪、天臺、華嚴的，都念佛求生西方，這是因時代、根機的不同而產生的結果。

一般人不要說按天臺宗「一念三千」的理論修持一心三觀，或按華嚴宗「十無礙」修持法界圓融觀，即使只研讀、理解其宗派理論，也缺乏心力與智慧。

這些宗派的理論建設都比較繁密，好處是廣大精微，有深度；不足的地方是一般人學不明白，讀懂就不容易。這是台、賢二宗的特點。

「一念三千」，就是在一念心中具攝三千現象，宇宙法界一切都融攝在這一念當中。一心三觀，就是在修行中，當下即空、即假、即中。空觀、假觀、中觀這三觀有次第觀、不次第觀，不次第觀是當下同時具足。這些修行理論、方法都很嚴密，一般人很難修學。

華嚴的「十無礙」思想讀起來確實很過癮，它是讚歎佛功德和廣大無礙的圓融智慧，它度化眾生的方便善巧聽起來很好，會讓人內心非常景仰佛陀偉大的智慧，確實會讓人對三寶充滿敬仰；但是落實下來是很難的，理解起來也要一定的腦力。

禪宗則更因法門高峻，直接上上根機，令人無從下手。

禪宗則直接上上根機，令人無從下手，無從措心，對一般根機來講比較困難。

故大約從諸宗創立不久，甚至諸宗創立之初，諸宗大德就開始或作疏宣揚、或實際兼修淨土法門了。如著名的天臺宗智者大師，在生有淨土的疏釋，臨終瑞相昭著往生極樂。經此示現，此後天臺一家皆修淨土，而有「台淨不分家」之說。

天臺和淨土不分家了。怎麼不分家？天臺的人都修淨土，因為他們的祖師智者大師求生西方極樂世界，所以天臺的子孫沒有不求生西方淨土的。淨土宗的人怎麼和天臺也不分家呢？善導大師思想在歷史上曾一度失傳，淨土宗的人幾乎都用天臺宗的教理、教判來解釋淨土教義，所以淨台也不分家，融到一起了。

其他如華嚴、禪、律諸宗大德自行化他，也多求生西方，數不勝數，以致形成諸宗匯歸淨土之風潮。降至明清，已然是淨土一家統領諸家，一句「南無阿彌陀佛」成為整個佛教的代表；現代的佛教徒則百分之九十以上皆修彌陀淨土法門。

諸宗匯淨是一個歷史過程。八大宗派在唐朝建立，諸宗歸淨的過程，從創宗開始就有端倪，從宋代開始往後越來越明顯。

現代佛教徒則百分之九十以上皆修彌陀淨土法門。要是出去問一問「你是什麼宗派？學什麼法門？」多數人可能搞不清楚，要是問急了，會說「我學淨土法門，念阿彌陀佛，求生西方極樂世界」。寺院的圍牆上都寫著「南無阿彌陀佛、南無觀世音菩薩」。在中國歷史上，禪宗是很發達的。禪宗是最有中國化特色的宗派，很多寺院都稱什麼什麼禪寺。現在，不管什麼禪寺，一定有念佛堂。

然而諸宗匯歸之後的「淨土宗」，也大大削弱了當初善導大師所創立的淨土宗的宗派特點，不論是在理論建構上，還是在修行儀則上，都明顯地依附聖道諸宗進行，掩蓋了淨土宗「本願稱名，凡夫入報」之根本特色。

這一段裡的「淨土宗」打了一個引號。為什麼打引號？因為它在淨土宗的骨幹框架方面不具備淨土宗的特點，所以大大削弱了善導大師所創立的淨土宗的宗派特點。「本願稱名，凡夫入報」是淨土宗的根本特色，是骨架。只有善導大師的教法才提出這兩句話八個字。翻開中國一千多年來有關淨土的教著，都沒有這八個字；這八個字是善導大師系列著作中才有的。這一千多年來，歷經唐末、宋、元、明、清，淨土的著疏很多，但都沒有這八個字。在理論建構上，都依據天臺和華嚴；在修行儀則方面，畢竟經過善導大師陶化、法潤，也是專念這句「南無阿彌陀佛」；可是，對於念阿彌陀佛，解釋方

法又不一樣，天臺用「觀」來解釋，禪用「定」來解釋。所以，在修行儀則方面，淨土宗也受了聖道法門的影響。現在大家常提到「念佛要達到功夫成片，要達到清淨心」，那都不是善導大師的說法，都不是淨土宗的說法。「本願稱名」，沒有要求一定要以清淨心稱名，沒有要求一定要達到某種功夫稱名——那都加了一個前綴；稱名，依阿彌陀佛本願，口稱名號就可以。

這是因為大約唐末宋初之際，創立淨土宗之根本教典，如善導大師《觀經疏》、道綽大師《安樂集》、曇鸞大師《往生論註》在中國失傳，以致後人失去依準，自修弘化皆不得不權附他宗。

老祖宗的家業——文獻、根本祖典失傳，以致後人失去了依準，自修、弘化皆不得不權附他宗。形勢因緣就是這樣。

任何宗派都一樣，祖典失傳了，一定會沒落。教派要興起，一定要有文獻、祖典，尤其是創宗的根本教典必須恢復。

天臺宗也經過這樣的過程：經過會昌法難、五代十國的戰亂，天臺智者大師的法華三大部在中國也都失傳了，那個時代的人也都不了解，所以講經說法也都不發達；到了宋代，又從韓國請回了法華三大部，到四明知禮大師時，天臺宗又中興起來。

一個宗派如果沒有教典，法脈傳承中斷了，就一定會沒落。

律宗也是一樣，道宣律師也有三大部，律宗在宋代時有元照律師；後來這些也都失傳，失傳了就沒辦法弘揚了。即使像滿益大師、蓮池大師，在這方面都有一定的造詣和研究，也弘揚律學，但是和道宣律師的南山律相比還是有相當的差距。也是在民國時期，律宗的經典傳回來之後，弘一大師就有看到，而著《四分律比丘戒相表記》，他對南山律的研究、解釋，和民國之前的比較起來就不一樣，他有新鮮的氣象。這一定和該宗派的教典、儀式相關。不管是自修還是弘化，都要有理論指導。

那淨土宗呢，是因緣吧，在修行儀則方面，總是受諸宗的影響，權附是沒有辦法的事情，方便權巧、暫時、過渡、替代性地依附於其他宗門。

直到清末民初，由楊仁山居士從日本請回善導大師《觀經疏》、曇鸞大師《往生論註》等等清晰而完整的淨土宗宗派理論，以及由此理論支援的修持方法才漸漸呈現出來。

修行方法、實踐是由一個理論系統支援的。比如淨土宗，善導大師判定正行和雜行，五種正行中又判定正定業和助業，這都有一套理論來支援。為什麼要提倡本願稱名？為什麼這五種是正行？為什麼專修念佛之人十即十生、百即百生？這個修持方法有它的理論支援。天臺宗也一樣，一心三觀有它的理論系統，有「一念三千」的理論來

支援這種修行方法。如果沒有理論系統，修行的法門、儀則、方式、方法就缺乏基礎，修行的功效、力量就很薄弱。

修學淨土宗，如果缺乏善導大師清晰的理論，就要用禪、天臺或華嚴的理論來作旁釋，修持方法也一定是模糊的。我們現在講專修念佛，心裡很清楚，很明了，非常清晰，因為有一個非常完整、系統的理論來支援。稱名為什麼稱為正定業？稱名為什麼百分之百往生？「順彼佛願故」，這就很明了。「稱名這麼簡單，這麼卑劣根機的人念幾聲佛就能往生，誰相信啊？」如果沒有理論、教著來支援，全世界沒人會相信，你當下信心就破碎了。善導大師為建立稱名必生的信心，在《觀經疏》「三心釋」中說到，即使是阿羅漢、菩薩，乃至十方諸佛，說造業眾生念佛不能往生，都不動搖。這讓我們稱名必生的信心非常堅固。

現代交通方便，資訊發達，除了傳統佛教，其他如南傳佛教、藏傳佛教，人們也都很容易接觸到，「人間佛教」也成為一時之新。藏傳佛教講究傳承清淨，故其宗派特點依然鮮明，這是非常難得的傳統。

對藏傳佛教，我沒怎麼研究、了解，不過多多少少接觸過一些，它很講究傳承清淨，修學者都知道他的祖師從哪裡來、是哪一派的。傳承清淨是很好的傳統，使它有一個非常穩定的架構，對歷代的祖師都非常崇仰。怎麼叫傳承清淨呢？就是不染污，它的教法必然純淨不雜地傳授下來，這就有效果。密宗往往說某某人就是文殊菩薩化身，它和漢地不一樣。漢地很少在某某人活著的時候說他是某某菩薩，漢地的人都很難理解：「這不就是一般人嗎？說他是觀世音菩薩化身，或者某某菩薩化身，他有什麼神通道力？說某某是阿彌陀佛化身，阿彌陀佛化身來了，你就這樣對待他？」漢傳佛教不這樣，都是大德往生後才說他是某某佛或菩薩化身。但是，這一定有教理上的說明，有它的解釋、規範，可以得法的利益，這不虛假。

要怎麼去理解傳承呢？傳承就像竹竿一樣，所謂「竹竿傳承」。比如，我有一根竹竿，推到你身上，我的手是發力點，我的力量通過這根竹竿到你身上後，你身上就有一個受力點。從我這裡到你那裡，這根竹竿就有傳承。你那裡的力量從哪裡來？簡單地看是從竹竿來的；但是，推本求源，力量是從我手上發過去的，通過這根竹竿就傳過去了，這樣一脈相承傳下去，力量就到了你身上。這個傳承的關係，不管傳承過程當中是什麼人，是顯現凡夫形態或其他什麼樣的，只要傳承關係清晰，受力的人就能得到利益。從這個簡單比喻可以看出，傳承很有力量。藏傳佛教講究這一方面，這是很好的傳統。

但現代人心粗氣浮，似乎難以適應精密的理論抉擇，而習慣於快餐式進食。

現代人生活節奏相對快，心粗氣浮，事情也多，習慣於快餐式的進食，似乎難以適應精密的理論抉擇，這是時代特點。在過去農耕時代，大家都慢悠悠的，走路像老牛甩著尾巴搖搖晃晃，心比較靜定一些。現在都市裡，車一輛快過一輛，稍微開慢一點，後面的人就急死了，喇叭直按；還有快速的鐵路，高鐵、動車。

故只要有人隨便舉出一部經典，或宣揚某個法門，立即就可以吸引大量的人眾。

大家都希望快餐式地解決問題，也不會去選擇，也沒有這樣的基礎，根性、時代就是這樣。現在五花八門的說法很多，就有與之相應的人。現在賣東西，什麼都賣得掉，往那裡一坐，拿一堆土疙瘩放旁邊，就有人來問土疙瘩是怎麼回事，只要有人賣，就有人買。假冒偽劣的東西根本沒有用，也有人去經營。物質上、精神上、信仰上都是這樣，這是知見稠林。

凡夫在這個時代很難遇到正確的法，就看各人的緣分。你能遇到一個正確的法，能遇到讓你得益的善知識，那是你過去的因緣福報；不然很難遇到。

人們已經不知道什麼是「宗」，也無心尋「宗」。

對於宗學理論意義上的「宗」，一般人不知道，也無心尋宗，也沒有這樣的心思和心情去依完整的宗派理論來建立修行。就是遇到什麼算什麼，網絡一打開，看到某個法師覺得比較有緣，就學他的了。

可是對於一個嚴肅的修行者來說，必然不肯如此草率盲從。

什麼叫「嚴肅的修行者」？面對這麼多法門，他要有一個完整、嚴密的取捨。在唐朝時代，諸宗大德為什麼要建立宗派？因為他們都是非常嚴肅的修行人，他們總有一個交代，自己也好，弘化勸他人也好，必須有完整、系統的理論作指導。

諸宗匯歸淨土，淨土宗必須復其獨立、完整的本來形態，這樣才能使衰靡已久的佛教重豎脊骨：此為當今佛教的時代課題。

這是一句結論的話。

「諸宗匯歸淨土」，為什麼諸宗要匯歸淨土？就是諸宗依照本宗的修持方法，已不能使普通大眾得到法門利益，諸宗力量不夠了，所以要依靠淨土，要求生西方極樂世界。八個宗派就像房子的八根柱子一樣，本來是八根柱子支撐著一所房子，後來七根柱子對淨土宗說：「我們支撐不住了！我們靠你，把你當中柱。」結果淨土宗說：「我也靠不住，我要靠你們！」這間房子就倒掉了！所以，七根柱子要靠淨土，淨土就一定要獨立起來。讓淨土宗豐富、充實、獨立起來，這是挑起重任，這是因為各宗各派都要倚仗

淨土法門，這不是標榜自己、打擊人家。

隋唐時代有很多高人，法勢特別興盛，也不存在諸宗匯歸淨土的問題。而現在大家都倚靠淨土，如果淨土宗再不能給大家信心，說「我也不行」，那怎麼行！就像開車一樣，一輛車上坐了四個人，你問司機：「這條路怎麼走啊？」司機說：「對不起，我也不知道。你們看往哪裡走？」車上幾個人都靠司機，司機說「我也不知道」，那整個車上的人不就完了嗎？諸宗匯歸淨土，淨土宗再不獨立，不就散架了嗎？

你說淨土宗要獨立，你想獨立就能獨立嗎？大家在迷失的道路要靠你，你自己手一舉高，但你本來就不知道路，要靠你也靠不住。

這就是歷史因緣，善導大師的著作回歸本土面世，我們一看，兩眼放光，這下靠得住了！這是給整個佛教帶來希望和利益，是當今佛教的時代課題。這樣佛教就有脊樑骨了，出去說話就有力量了。

不管怎麼樣，修行的人對自己本宗的法門，對自己的信仰，如果沒有這種堅實的信念，怎麼去教化人家？你是一個傳法者，高喊：「大家都來學佛吧！學佛很好啊！」

「怎麼好啊？」

「你自己學就知道了。」

「你證道了沒有？你開悟沒有？三業煩惱斷盡了沒有？」

「沒有。我在努力學習。」

「今生行不行？」

「佛教修行是長遠的，今生是不行的。來生吧。」

「來生到什麼時候？多長時間？」

「發菩提心，要『虛空有盡，我願無窮』。」

這樣發大心的人是很少的，而且來生怎麼保證不退步？來生一定能做人嗎？一定能夠生在有佛法的地區嗎？能夠接續上世的善根嗎？而且也沒有把握生生增進。把佛法修行放在毫無把握的狀態下，作為一個嚴肅的修行者，也是不敢苟同的。

（三）宗的定義

法相宗的窺基大師（玄奘大師的弟子）在《大乘法苑義林章》當中解釋：宗，為尊、崇、主之義。尊，至尊至上；崇，特崇特仰；主，統領一切。引申即為獨尊、統攝、唯一、最勝等義。

八萬四千法門，有尊、有崇、有主才有宗，否則就沒有宗。

據此，我們可以簡單定義：在佛說的一切法門中，獨尊某一法門為主，並以此法門統攝其餘所有法門之教義體系，即稱為「宗」。

（四）宗的特性

由宗的定義，可知宗有以下幾重特性：獨尊性、統攝性、體系性。

1.獨尊性

獨尊某一法門為主，唯一而無二，不可能有與之並列、平等的法門存在。

如國無二主，在一宗之內，也不可能有兩個平等、並齊的法門。如禪宗獨舉「直指人心，見性成佛」，淨土宗獨舉念佛。這樣才能立宗，不然宗就不能成立。

這是從哪個角度說的呢？是說宗門在修行當中一定是唯一的。

「法都平等」，這話一聽就是沒有宗，修行就沒有宗骨，抓不住要點。

但這並不是因為要立宗才有的武斷主張，而是因為經中本有此義，故據而立宗。比如《法華經》說「唯此一乘法，無二亦無三」，天臺據此而立宗。《無量壽經》稱讚阿彌陀佛「我建超世願」「諸佛光明所不能及」「諸佛中之王，光明中之極尊」，淨土依此而立宗。

《法華經》中說「唯有一乘法，無二亦無三」，三乘教法是方便，匯三乘歸一乘，天臺據此立宗。如果《法華經》沒有這樣說，能說統攝三乘、建立宗派嗎？所以，依據「唯有一乘法，無二亦無三」，天臺才可以立宗。祖師大德立宗都有他們的教理依據。

2.統攝性

以此獨尊無二的法門，統攝其餘一切法門。

這樣就能很好地兼顧佛法的整體。同時，這個宗派才能建立起來。如果在法義上不能高屋建瓴地統攝其他法門，那就無法獨尊無二。

一個宗派，如果不能統攝其他法門，就獨尊不起來。要是國王不能統領全國大眾，怎麼能成為國王？比如，淨土宗念佛稱為正定業，念佛就統攝四種助業：念佛是順彼佛願；讀誦、觀察、禮拜、讚歎供養是協助，像四個大臣，協助修行人進入本願稱名。念佛為王，統攝四種助行，五種加起來是正行；正行統攝一切雜行、定散萬善；雜行，以要門來講，又可以輻射一切聖道門的修行：這樣就有統攝性，也有獨尊性，宗才能建立起來。

比如小乘和大乘相比，小乘要獨尊，尊不起來。小乘心量也小，證果也小，怎麼能夠統攝大乘呢？大乘就可以統攝小乘。

大乘裡面又有種種不同：有漸法、頓法，有權法、實法，有偏法、圓法。總是頓法、實法、圓法統攝漸法、權法、偏法。

實，是真實法。權，是方便法。圓，是圓滿的教法。總是以頓速、真實、圓滿的教法，來統攝漸次的、方便的和偏而不圓的法門：這是大乘的通則。

關於小乘和大乘，現代的佛教界有人說大乘非佛說。我們也沒有理由貶低小乘佛教，因為佛法適應不同根機的眾生。淨土宗是大乘法門，如果大乘非佛說，那我們在信仰什麼？信仰就沒有根，所以斷斷不能承認這個觀點！大乘不是佛說，那是誰說？誰能說出這樣的教法？誰有這樣的證悟境界？大乘的境界、心量、慈悲、智慧，明顯和小乘法不可同日而語；同時，小乘教法中也有大乘的因素、內容和基因。佛法不能按照考古的方法來推測——作為學問可以那樣做，佛法超情離見，不是以凡夫的時間觀念等等來考量的。

3.體系性

為了達成統攝，必須有系統的安立，以使一宗之內所有法門，依其相狀、地位、價值、作用等，各安其位，形成整然而嚴密的體系。

有了這個體系，才能保證自宗法門處於獨尊的地位，同時維護佛法的整體性，以使佛一代所說法門各各都有其相應的位置。如此，左右逢源，進退自如，建立一家理論，指導行人修學；否則，支離破碎，漏洞百出，宗都建立不起來，如何指導修行。

統攝，不是強制命令說「我來統攝」；要達成統攝性，必須有教理體系，必須有系統的安立。比如，建制封王，要有體系才能保證王位是穩定的，才能保證國家整個架構是穩定的、國家運轉是正常的。這樣，一方面保證自宗法門處於獨尊地位，同時維護佛法的整體性。

建立一家理論，指導行人修學、弘法，必然會面對不同法門、不同根機、不同學派，一定會有激蕩的。在教理、行持方面，大家互相之間一定會辯難，因為這是修持，真理越辯越明。如果沒有完整的系統理論，怎麼來應對？自己腳都邁不開，你進一步，人家一說又縮回來了。所以，不管是自己修行，還是指導學人修行，都要有完整的理論。否則，沒有完整的體系和架構，就支離破碎，必然漏洞百出。這樣，宗建立不起來，如何能指導學人修行？

（五）成熟、完整意義的宗

怎麼叫「成熟、完整」呢？比較起來就有不成熟、不完整的。

宗派的建立，有一個逐漸發育成熟的過程：起初源於個人修學的需要，進而成為指導大眾修學的需要；起初源於對一部或少數幾部經典的研究，進而擴及對佛說一代教法的分判整理。

宗派的建立，一開始不成熟，最後發育成熟。「起初源於個人修學的需要」，個人要修學，就一定要有個抉擇，一定要有個判斷、理由，一定要對整個法門有自己的看法、理解。「進而成為指導大眾修學的需要」，這就更廣泛了。「起初是源於對一部或少數幾部經典的研究，進而擴及對佛說一代教法的分判、整理」，這就成熟了。

1. 宗具「三性」

成熟、完整意義的宗，必然具有獨尊性、統攝性、體系性；否則的話，就是不夠成熟。

宗派的創立，經過六七百年的時間，一開始是經典的翻譯、解釋等等，還沒有形成宗；慢慢形成學派，學派還沒有成為宗派。學派就好像個人有塊地盤一樣，宗派是大一統的狀況。比如淨土宗，雖然是突出淨土三部經的，但它的基盤是整個佛教，對整個一代佛教要有個說明，把一代佛教分成聖道門和淨土門，聖道門又是難行道；天臺宗用藏、通、別、圓這四教來判斷一代佛教，然後在其中建立天臺宗，稱它為「純圓獨妙」的殊勝法門：這樣就是一個大一統的狀況。學派不像宗派這樣，學派只管它這一塊，就不夠圓熟、成熟。

起初創宗的大德，本於自我修學佛法的特別感悟，進而悲心憫眾，弘揚此法門，所以才要立宗；並非為顯示我能，獨立門戶。

祖師是在這種情況下立宗的。比如善導大師立淨土宗，並非為了顯示他能獨立門戶，而是知道這個法門是佛陀的出世本懷，是懷著大悲大智，要弘揚這個法門，救度眾生：是以這個因緣來立宗的。

除了佛萬機普育，萬法並開，諸宗大德弘法，皆是各有所主，各化有緣，也就是各有所宗之法門，以攝化與此法門有緣的眾生。

諸宗大德弘法，都是主某一方面——主天臺、主華嚴或主禪等等，各化和他有緣的眾生；也就是各有所宗的法門，各主一面，以攝化與此法門有緣的眾生。

立宗原為弘法，弘法必有所宗：為突出我之法門，故有「獨尊性」；為兼顧其餘法門，故有「統攝性」；為使自他一切法門整然有序，故有「體系性」。

「立宗原為弘法，弘法必有所宗」，這是兩者的關係。建立宗派的目的，不是為了無

事找事立個門戶，而是為了悲心憫眾、弘揚一個法門。

弘法必須有所宗，一定要有一個宗旨、方向，要有一個主的突破點。宗和弘法，這兩者的關係是密不可分的。為了突出所宗的法門，弘法要突出這個法門的優勝。弘法者本身也有這樣的感悟，同時也給別人這樣的信心，所以它才有獨尊性。

同時，為了兼顧其餘法門，要有統攝性。畢竟所有法門都是佛所說的，要兼顧其他法門，就要有統攝性。

為使自他一切法門整然有序，就要有體系性。

這是必然的「三性」的要求。

2. 宗的排異性

系統安立，不容破壞，故有「排異性」，如生命體之排異功能。

「排異性」是什麼意思呢？宗派整個系統安立之後，不可以對它破壞，否則就散架了，就無所謂獨尊，也無從弘法，所以宗有排異性。排異性就像生命體的排異功能。

系統安立，要保持它的穩定性。一旦破壞，系統散架，就無所謂獨尊，也無從弘法。

系統安立，要保持它的穩定性，由於弘法的需要，宗派建立的必要性，所以宗有排異性。

比如，天臺宗行人要解釋天臺的理論，在天臺宗範圍之內，就以智者大師為標準，其他對《法華經》的解釋就不予認可。

修學淨土宗的人，對《觀經》《無量壽經》的解釋，對念佛的解釋，就一定依善導大師，對他宗的解釋就要排斥，不用諱言，肯定不認可它，善導大師說那是「別解別行，異學異見」，當然不能接受。所以善導大師要「楷定古今」。

排異性是很自然的，每個宗派都有排異性。打個比喻：

一個生命體，跟它相應，它就接受；若不相應，它就排異。比如接骨安鋼板，鋼板與原身不同質，身體就會排異。

有人腿碰壞了，接個鋼板，鋼板跟原來的身體不是同質的，不是他本體的東西，身體就會排異，遇到下雨天就會酸疼，這就是排異。

成熟、完整意義的宗派，是活的，就像生命體一樣，有它本身的生命和能量流動，自然就有排異功能，不然就不成其為指導學人修行的活宗，而是死物。

淨土宗也好，禪宗也好，建立起一個宗派，它本體是一個生命體，是非常鮮活的一個系統。加入了他宗的觀念之後，它們不是一體的，那麼本體自然就要排異他宗。

排異性顯示一個宗派的圓熟，顯示它是活的；不然就是死的。如果是一個死人，鐵釘釘進去他也沒反應，他沒有排異性。一個宗派如果是圓熟、鮮活的，一定不會允許隨便什麼觀念、信仰加入進來，它有個非常完整的系統來維護自身。這是它的優點和長處。

宗派的特性，除了獨尊性、統攝性、體系性這三點，其實排異性也是一個重要的特性。「排異性」這幾個字看起來好像是不包容、排斥異己，會引起誤解，所以需要作一些說明。

一個宗派，毋庸諱言，自然是有它的觀念、理論、規範，不允許和它相反、相左的東西來干擾，自然會有這種排異性，這是不需要避諱的。同時，這也是顯示宗派本身的優勝、長處，不然就不知道痛癢。成熟、完整意義的宗派是活的，像生命體一樣，有它本身的生命和能量流動，自然就有排異功能，不然就不能成為指導學人修行的活的宗派，而是死物。

雖說排異，但因為是在對一代佛教已有系統安立的前提下的排異，僅為保證本宗法義純正的施設，所以不會影響佛教整體。

話說回來，雖然說排異，因為各宗派都是佛教，是在一代佛教已經有了系統安立的前提下所謂的排異，它僅僅是為了保證本宗法義的純正而有的施設，所以不會影響到佛教的整體。有必要作這樣的說明。

3.各宗相生共榮

中國佛教諸宗的建立，很好地起到了突出自我法門、兼顧一切法門的雙向功能，便利眾生各擇有緣法門修行，弘法大業得以有序進行；實為中國祖師之偉大創舉、智慧結晶。

宗派的建立，這兩點一定都要有：既要突出自己的法門，同時還要兼顧其他一切法門。只側重一面，就會傷害佛教整體。如果只突出自己的法門，那會傷害佛教整體；如果沒有原則性，大家都很好，不突出自己的法門，那麼弘法的旗幟都沒有，眾生也無所依從。

宗派建立有很好的作用，「便利眾生各擇有緣法門修行，弘法大業得以有序進行」。有這兩點作用，學人就方便了，整個弘法事業也都會非常有序。

突出我宗法門，依止這個法門的有緣眾生就能信心百倍；兼顧其餘法門，

就為他宗預留了推展的空間。這樣雖說有八宗，不但不會彼此掣肘，反而目標一致，如分兵合作，協同作戰，佛教整體弘法大業才會有序進行。

各個宗派儘管講各自宗派的長處和優點，儘管講各自的教理、經典依據，這是不相妨害的。有緣的人就能夠選擇自我修行的法門，心無旁騖。同時，各宗派在整個佛教體系裡像分兵合作一樣。

縱觀中國佛教宗派的成立、發展、演變歷史，只有和諧相處、相生共榮，從來沒有教派紛爭，更不必說流血衝突，充分實證了佛法的空性真理及慈悲精神，反映出佛門祖師的悲智雙融、自利利他。

這是從歷史的角度來看。教派紛爭，在教義上是有的，比如說對於學術性、學理性的研討，甚至是激辯。天臺宗就有山家派、山外派，搞了幾十年討論，辯論到底哪一個是正確的，哪一個代表智者大師的觀法思想。這都是學理上的爭論，都是必要的，都是可以的。

關於宗派創立的《略談中國佛教的「宗」》這篇文章就學習完了。對這篇文章，大家學起來可能會覺得陌生，因為大家對「宗」的概念思考得可能比較少；有關這方面的討論在學界也是不多的，大家目前對此都比較模糊。我們之所以突出這一點，是因為我們在淨土法門處於風口浪尖的時候，擔負著淨土宗復興的任務，也擔負著把法門突出來、給眾生指明方向的任務。這必然要有一個說法，不管是自修還是化他，都要有比較完整的思路、線索、條理來安排這些，不然就會很零碎。

總之，宗派創立是一個偉大創舉，它是不容易的，是非常有必要的。比如，大街上如果車很少，就三五輛，那無所謂，大家隨便開；現在大街上車很多了，那就要有一套交通法規，否則怎麼運行？宗派創立也是如此，經典翻譯得很多，法門很多，有很多人在修行，就一定要有一套規則，來保證自修化他有序化、簡捷化、有效率。這不是件小事情，這是一個偉大創舉。

打個比喻。如果社會是家族式或者部落式的，大家都是老百姓，就可以在一起簡簡單單地居住、生活。但是，如果要成為一個國家，成為一統的局面，就一定要有制度，要有尊卑，要有王、臣等等的安立，這樣才有體系性，才有國家規模。

佛教通過幾百年經典翻譯、研修，到了隋唐時期，一定要有一個安立。不然，法門有很多，都是散的。各個宗派的創宗祖師都不是簡單的人，以他們的智慧和對整個佛法的理解，形成一種判教的系統理論。所以說，安立一個宗派，有它的必然性、邏輯性和大智慧在裡面。

五、複習思考題

總共列了十九題。

1.略述宗的定義、特性、要素。

見前三小節「(一) 宗的定義」,「(二) 宗的特性」,「(三) 立宗要素」。

2.略述各章第一節「解題」之意義。

每一章分為兩大科。第一科先解題,比如,在「安心」這一章,就說明安心的意義;在「起行」這一章,就說明起行的意義;在「教相」這一章,就說明教相判釋的意義;在「正依經典」這一章,就說明正依經典的意義。每一章都有這一節,這一節是要解題。

它有什麼作用呢?有四點作用:

- 解釋這一章節章名的意義;
- 定下對這一章的一個基本調子;
- 破除可能存在的疑惑和妨難;
- 建立一個正確的信仰。

解題有這四點作用,說明它很重要,它不是簡單解釋一下章節題目是什麼意思,而是有很多內涵在裡面,這樣我們就會好好地來學習。

3.為何要先述宗的定義、特性和要素?

有四點理由:

第一,釐清人們對宗的模糊觀念。

第二,為了建立宗的正確認識。

這兩點都是鋪墊,最終是要突出什麼呢?

第三,是要說明,唯有善導大師思想稱為淨土宗。這還是在鋪墊。重要落在哪裡?為了復興善導大師淨土思想。

第四,復興淨土宗,普濟諸群生,所以有必要開宗明義。

在第一章第一節,要說明什麼是宗,知道這樣才是宗。對比起來,善導大師思想就為宗,因此成立淨土宗。

4.對比宗的定義、特性、要素,說明唯有善導大師思想為淨土宗。

比如說,宗的特性中有獨尊性,獨尊念佛。善導大師說「萬行俱迴皆得往,念佛一行最為尊」「種種法門皆解脫,無過念佛往西方」,這不就是獨尊念佛嗎?近代印光大師在讚歎念佛法門的優勝、獨尊的時候,用語都很懇切,非常鮮明:「普賢乃以十大願王,勸進善財,及與華藏海眾四十一位法身大士,迴向往生西方極樂世界,以期圓滿佛果,而為《華嚴》一經歸宗結頂之法。」「是知淨土一法,乃十方三世一切諸佛上成佛道、

下化眾生、成始成終之無上大法也。」「偏圓頓漸一切法，無不從此法界流；大小權實一切行，無不還歸此法界。」這是讚歎到了無以復加的地步，說明淨土宗有這樣的獨尊性。

宗的統攝性：以正定業攝助業，以正行攝雜行，以雜行攝萬行。

宗的體系性：聖淨二門，難易二道，要弘二門，體系安立特別清楚。

宗的排異性：善導大師特別說明，有別解別行、異學異見之人，我們不要受他們的歧義迷惑；應該建立信心，保證我們本身的修學有一個正確的認識。

5.對比說明天臺、禪、淨三宗的特性。

這留給大家去思考。

6.佛教為何在印度沒有宗，在中國成立宗？

這個要回答有一長串的話要說，總而言之是因緣不一樣。

佛教在印度產生，是印度本土的，雖然沒有宗派，但學派還是有的。隨著地理、因緣，隨著區域教化以及時代的特點，自然地演變到某種程度，就有某個學派產生，部派佛教的產生有它自然的狀態。在印度，佛教之所以沒有宗派，是因為沒有那個必要；大眾修學，隨著學派的建立，自然地演變下來。佛陀出現在印度本土，用印度本土的語言，與民俗習慣相應；然後一步一步地從原始佛教到部派佛教慢慢演變過來。

到中國就不一樣。佛教來到中國，沒有像在印度那樣的環境，沒有那樣的演變過程，所有的教法都進來了，小乘也有，大乘也有，原始佛教也有；也不是按照時間次第，而是各個學派同時進來；也不是按照地域慢慢移，比如，這部分流傳在印度北部的，把它引進到中國之後，也放到中國北部，就在這個圈子裡——那是不可能的，全國都會有；也不可能說，這是在某個時間段出現的經典，來到中國之後就先翻譯，先流通，先學習，再過幾十年，再翻譯一部經典。佛教來到中國沒有這樣的過程，而是在同時間段之內，把流傳在印度不同時間段、不同區域的經典，不同學派諸師的論著，通通翻譯過來。這樣就會有很多衝撞的地方，必然需要建立一個宗派系統理論，作為一個完整系統化。這是佛教來到中國成立宗的客觀條件。

7.宗派僅是少數祖師個人創立的嗎？

8.祖師創宗是門戶之見嗎？

以上兩題留給大家思考，可以參考第一節補充資料《略談中國佛教的「宗」》一文。

9.如何看待現今有人提倡「八宗並弘、兼修兼弘、圓融無礙」而反對專修專弘淨土宗？

這個問題有一些針對性。一切事物都是利弊相生的。

當初宗派的創立，有它的特別作用和必然性。流傳久了之後，有些人不太能體會祖師的特別用心，難免會為了維護自我的法門，而顯得比較拘謹，甚至保守、封閉。在今天的時代，也有人說這樣對佛教不利，提倡要「八宗並弘」等等。

作為一個大的佛教團體，這是可以的。在善導大師的時代，有些大寺院也是這樣。比如光明寺，善導大師曾在光明寺弘法；而在光明寺裡，不僅有善導大師的淨土院，還有信行法師的三階教以及別的宗派。在一個大寺院裡面，各自都有一塊，就好像綜合性大學分科分系一樣。印度那爛陀大學也是有很多學派的。在大慈恩寺，玄奘大師在裡面翻譯經典，他是唯識宗的；善導大師也在裡面講法，大慈恩寺裡有《唐慈恩寺善導和尚塔銘》。這都無妨，大的佛教團體在這個立場上來提倡「八宗並弘」，當然是可以的。

但是，就我們個人修學來說，要有所宗。個人沒有所宗，那就談不上修學了；甚至因為這一點來反對人家，認為宗沒有必要，認為沒有原則性就是圓融無礙。這個觀點是人情化，是不正確的。

所謂圓融，各個宗派的祖師都是最圓融的，也是最專的，最專就最圓，最圓也就最專。因為他有系統，有體系的建立，他的圓融不是沒有原則性，說你好我好大家好，他是靠一個系統，讓所有的法門都在裡面有安立，而且都有佛經的依據。比如聖淨二門的分判、要弘二門的分判、難易二道的分判，這就是圓融。聖道法門修行就是難行道，這是大家都認可的，認為修行一定要斷煩惱，煩惱不斷盡就不能出離生死，要業盡情空才能了生脫死，這當然就難了。淨土法門「不斷煩惱得涅槃分」，依仗彌陀願力往生淨土，這也是大家都認可的。這就是公理，這就是圓融。

10.從諸宗教理的互相滲入，見宗派理論的圓熟。

也就是說，雖然諸宗教理互相滲入，但不是沒有原則性，而是在本宗的理論架構下消化吸收他宗的教理，對本宗理論有益的思想，經過一個本宗化的過程。這就顯示了理論的圓熟，不然的話，新的思潮一來衝擊，就站不住了。各宗可以吸收他宗的教理，但要保留自宗的特性。

11.淨土宗是如何成為「共宗」和「寓宗」的？

這是一段歷史的公案。由於各宗匯歸淨土以及淨土教典的失傳，淨土宗就變成共宗和寓宗了。

12.「諸宗歸淨」對淨土宗有何正、負雙面的影響？

正面的影響就是使淨土教法比較普及、盛大，一宗獨盛；負面的影響就是「本願稱名，凡夫入報」這個特色變得不明顯，這是因為有關的教典失傳了。

13.為什麼說復興淨土宗為當今佛教的時代課題？

有五點緣由：

第一，由經證。

什麼是經證呢？就是佛在經裡面說的。《無量壽經》說：「當來之世，經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經，止住百歲。」佛已經懸記，將來末法時代，「唯有淨土一門可通入路」，唯有念佛法門可以度脫生死。到末法時代久遠的時候，還能夠利益眾生，這就是淨土宗的長遠性，它契合時代根機。所以，有必要復興淨土宗，這是永恆的時代命題。

第二，由兩千年中國佛教「諸宗歸淨」的歷史。

這段歷史有它的相續性、連貫性。各宗各派回歸淨土之後，下一步棋往哪裡走？趨向哪裡？顯然是要從淨土門走，那就要把它振興、弘揚出來。這樣，歷史的脈絡、承接的關係就非常清晰了。

第三，由佛教存亡之關鍵。

佛教是生存還是滅亡，關鍵在哪裡？關鍵是眾生能不能得到佛法解脫成佛的利益。

佛教來到中國兩千多年，和中國的文化、民俗融為一體。但現在的狀況怎麼樣呢？佛教的弘揚萎縮，反而其他宗教發展非常快。講理論，講智慧的深度、廣度，講心量的廣闊，沒有哪個宗教能和佛教比。佛教有這麼好的理論，為什麼弘法沒有相應的效果？因為脫離了群眾，不能讓人當生得到解脫成佛的利益。有些學說似乎沒有什麼道理，但是它弘揚得很成功，這對我們有所啟發、警醒。

佛教存亡的關鍵就維繫在淨土宗，就維繫在善導大師的淨土思想。如果這個沒有了，佛教也就沒有了，只能在那裡說說「人間淨土」了。「人間淨土」是個美好的願望，但那是不可能實現的。有什麼證據呢？如果要實現人間淨土，佛陀是最有權威的，佛陀的時代是最有可能實現人間淨土的。因為佛在世，諸大菩薩、諸大阿羅漢都在，那是聖人非常多的時代。以釋迦牟尼佛那樣的智慧，那樣教化眾生的力量，他提倡「人間淨土」了嗎？沒有！他說：「眾生聞者，應當發願，願生彼國。」這就是證明，眾生的根機和淨土法門契合。

而且，佛陀懸記佛法的走向，從正法、像法到末法，直至滅法，這是一個衰退史。在科技方面，是進步史，越來越進步；而在人文方面，不管是佛教，還是道教、儒教，都是衰退史。道教有人超過老子嗎？不可能。儒教有超過孔子的嗎？不可能。

現在有人提倡建立「人間淨土」，那是佛教沒有出路時才講這些。當然，很多事情都有兩面性，這也是大德們為了佛教復興開闢出一線生機，想要擠出一條路來。但是，這不是一條出路，可以說是權法，是暫時的方便。

而我們有看家本領——善導大師的淨土思想，那為什麼不來弘揚呢？它能夠讓佛教振興、繁榮，能夠讓眾生得到解脫成佛的利益。所以，這是佛教存亡的關鍵，是時代的課題。

第四，由現時眾生的根機。

弘揚佛法，無論如何有兩點不能離開：上契佛理，下契眾生根機，就是所謂「契理契機」。諸大乘經典是佛所講的，當然契理；而之所以沒有達到預期的功效，就是在於不契機，不契合時代眾生根機。現在時代眾生的根機，和唐宋時代沒法相比，唐宋時代參禪開悟的人那麼多，現在能找到幾個？現在時代眾生的根機更加相應於淨土法門，所以淨土法門必然要復興，必須復興，這成為一個時代課題。

第五，由現代「他力」特色。

我們觀察這個時代，現在進入了一個分工合作的時代，緣起法則在這個時代顯示得特別清楚，這也印證了佛教緣起的真理。打開電腦就和整個世界連成一體，小小的電腦就藏了整個世界，都在裡面，全息的：這就是緣起。佛陀救度我們是緣起，靠阿彌陀佛的增上強緣，讓我們念佛往生西方極樂世界。

現在的時代就是他力時代，還有什麼自力？過去衣服自己做，種田自己種，紡線自己紡，三頓飯自己做，什麼事都自己做。現在幹什麼都靠大家，分工合作，靠他力：早飯出去買來吃就行了；洗衣服送乾洗店、用洗衣機；大家都不寫信了，發電子郵件，而且還群發；通話用手機；出門靠他力——坐車，通訊、內容、網絡等等，全部靠他力。

現在很多事情要簽字，比如到銀行去刷卡，簽字。這都是顯示阿彌陀佛，到處都在弘揚阿彌陀佛。我們到極樂世界不就是刷卡嗎？六字名號一刷，過了，通關，到極樂世界去了，就是刷卡嘛。比如進入這棟大樓，有卡，「嘀」地一聲門就開了，可以上去了；沒卡，頭撞破了也進不去。要去西方極樂世界，善導大師說：「極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。故使如來選要法，教念彌陀專復專。」六字名號卡中卡，唯有「刷卡」能往生，往上一放，門就打開了，往生有分了！

現在到處都在顯示淨土法門的易行道。一卡在手，可以走遍世界。到銀行去簽字，人家不問你是什麼人，只認簽字，簽字符合筆跡，馬上付款給你。往生西方極樂世界也是要簽字的，六字名號「南無阿彌陀佛」簽上了，簽上就有效。你還在那說：「師父，我還不行，不夠資格，煙還沒戒掉。」不管那一套，簽完字就是你的。你來到銀行裡面，人家會管你是否抽煙嗎？會管你長得漂亮不漂亮、穿什麼衣服嗎？這些都不管，簽了字就付款。

從現今時代眾生的根機來看，淨土法門在現代尤其要復興，這是一個時代課題！希望大家多思考，多著力。

14.簡述宗的排異性，它是否排斥、破壞佛教整體？

排異性不等於排斥，也不會破壞整體佛教。

15.中國佛教的宗如何做到突出自我法門、兼顧一切法門？

以上兩題就是複習《略談中國佛教的「宗」》一文，這篇文章大家可以對照去看。

16.略說祖師創宗的大智大悲、大恩大德。

各宗創宗祖師都有這樣的悲智、恩德；尤其是善導大師，對我們淨土行人來講，恩德特別大。這留給大家去思考。

17.常歎佛經浩瀚 法門眾多, 初學茫茫, 不知所從。祖師是如何解決這一問題的？

一般初學者都有這樣的感嘆：「我到底要怎樣學？」有人說：「佛教要那麼多經典幹什麼？有一本不就行了嗎？那麼多，沒辦法學。」其實佛教既廣大又簡單。淨土法門可以很簡單，一部經都不用讀，就一句名號，行不行？「那太少了，我不明白為什麼要念佛。」他又不行了。

佛教方便法門很多，因為佛教是應機說法。佛陀說法四十九年，接引無數眾生；眾生根機千差萬別，所以佛陀才解粘去縛，隨著眾生不同根機，講不同法門，才有了這麼多經典。

佛教有這麼多法門，那初學者怎麼辦？祖師已經很好地解決了這個問題，就是所謂的分宗判教。

以淨土來講，很簡單，並不是所有法門都要學。一切法門分為兩大派：聖道門，淨土門。修聖道門要看根機，要斷盡煩惱，業盡情空，三學六度。今生有沒有把握，尺子一對照就清楚了，輕重胖瘦都清楚。「你行不行？」「不行！那還有沒有別的法門，能夠救我這樣的眾生？」有！淨土門：易行道，很簡單，很明了。並不是一定要學習《心經》《金剛經》《楞嚴經》《法華經》等等這麼多經典，時間來不及啊。所以要分宗判教，就很清楚了。

要學淨土宗，正依經典有三部——《無量壽經》《觀無量壽經》《阿彌陀經》。以這三部經為綱宗、為標準；和這三部經矛盾的，也不需會合它，就專依這三部經，簡單明了，這個問題不成問題，解決了。

18.如何理解法門平等和宗門獨尊？

我們經常聽說「法法平等」。有人會說：「你怎麼這麼教條，這麼偏激！佛法法法平等，你怎麼就專說淨土這一門好呢？」這是從不同的立場和角度來說。佛法法法平等，但宗門和法門不一樣，宗門要有獨尊性，它就不平等。禪宗就標榜「教外別傳，不立文字」「明心見性，見性成佛」，天臺宗等也都有各自的標榜，不然宗怎麼能建立起來呢？

打個比喻：自然人與國民喻。自然人在人格、人性、人權上都是平等的，不論官職高低、年齡大小，男女老少都平等。自然人的狀態比喻法門平等。但作為一個國家的狀態，就有國民的身分，自然就有官職的大小——上有國王，下有大臣，再下有老百姓，一定要有層次感。這樣的層次感也不否定人權、人性、人格的平等。雖然人格平等，但是在國家體系中也必然會有級差，社會的運行才能有序化，這是自然的。

淨土宗也好，其他各個宗派也好，就是把自然人的狀態，歸納、總結為國民的狀態，如同國家這樣大一統的狀態，就一定要安立宗派、體系。所以，它一定要有獨尊性。

一個國家沒有國王就亂套了，世界上哪個國家都必須有領導人，沒有領導人的地方就有戰亂。國家要穩定，就一定要有一個領導人，而且這個領導人要很穩定、獨尊，這是國家穩定、安定的必然條件。法門修學要安定、穩定，必然要有獨尊，要有一個安立系統。

19.如何理解「普門悉入」與「一門專修」？

修行有普門，有一門。

「普門悉入」是大菩薩的境界，像觀世音菩薩這樣的大菩薩可以做到。佛教八萬四千法門，普門都可以修學，那都不是凡人。觀世音菩薩可以分身十方，普門通通都可以進入。

對於普通凡夫的修行，祖師大德都提倡一門專修。

如果以淨土門來講，一門專修和普門修不矛盾，一門普攝萬門，一門就是普門。比如念佛這一門，如果僅僅作為一個法門來修行，會感覺到六度萬行還沒有修。但淨土宗是一門普攝萬門，正定之業攝五正行，五正行攝雜行，雜行攝一切萬行，一切萬行功德都收攝在這句名號中：從佛法教理方面完整地建立了信心。一門就是普門，把萬門功德都濃縮在一門當中，一門和普門就不矛盾了，入手還特別方便。

第二節 善導開宗

前面第一節是為第二節鋪墊的。第一章的學習來意為什麼放在這一節呢？因為這一節有承上啟下的關係：上面第一節講什麼是宗，承上，說明善導大師符合這個宗；啟下，善導大師開宗是什麼思想內容，這在第三節「淨土宗述要」專門設為一節，突出善導大師開宗的地位以及淨土開宗的意義，對我們會有特別的啟發。

本節分為三大科：

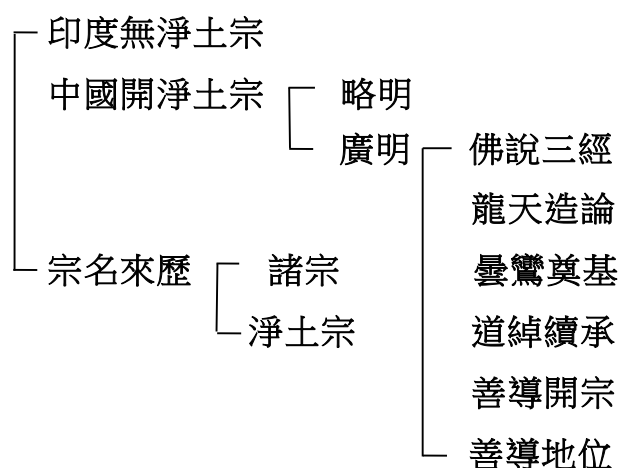
第一，印度無淨土宗；

第二，中國開淨土宗；

第三，宗派名稱的來歷。

其中最主要的是第二點「中國開淨土宗」，說明中國開淨土宗的狀況。先略明，就是簡略地說明；然後廣明，就是廣泛地說明。廣泛說明從佛所說的淨土三部經開始，接下來龍樹、天親造論，然後到曇鸞大師，再到道綽大師、善導大師，最後講善導大師的地位。

如下圖所示：



印度淨土法門雖普及、發達，但並沒有所謂「淨土宗」。佛教傳入中國之後，至隋唐時代形成「大乘八宗」，淨土宗即其中之一。

第一句話就說印度沒有淨土宗，從第二句開始講中國開宗。這是簡略說明。

一、中國開淨土宗

下面詳細說明。

由釋迦牟尼佛開說的淨土三經，經印度龍樹、天親二大菩薩作論提倡；至中國北魏曇鸞大師，依彌陀本願力闡明淨土立教之本旨，奠定淨土宗之理論基礎；復由道綽大師承其教說；傳至唐代善導大師（613—681），完善淨土宗之系統理論及實踐行儀，淨土宗正式創立。

這些話雖然都很簡短，但其中每一句話的內涵都很豐富，也跨越了很長的時段。這一小段簡單的話涉及到佛、菩薩和祖師，涉及到經典、論典和祖師的釋典，涉及到印度、中國，最後淨土宗就成立了——善導大師正式創立了淨土宗。

「由釋迦牟尼佛開說的淨土三經，經印度龍樹、天親二大菩薩作論提倡」，當然，不僅是龍樹、天親這兩位菩薩提倡淨土法門，還有別的菩薩、論師也提倡淨土法門，不過這兩位菩薩的思想、論著影響更深遠。

「至中國北魏曇鸞大師，依彌陀本願力闡明淨土立教之本旨，奠定淨土宗之理論基礎」，曇鸞大師的貢獻，在於以彌陀本願為核心，闡明淨土立教的本旨。淨土宗教法建立的根本宗旨在哪裡？就在彌陀本願。這是曇鸞大師的貢獻，他奠定了淨土宗的理論基礎。淨土宗的理論基礎建立在哪裡？就在彌陀本願上。曇鸞大師說，「凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故」，又說，淨土三部經，名號為體。聖道法門的理論基礎是建立在眾生心性上，比如天臺宗以實相為體。這就是宗派建立的基柱不一樣。這很重要，就像建立一幢大樓，根基紮在哪個地方，大樓就一定要順根基建立起來。曇鸞大師的貢獻是前無古人的，他是奠定淨土宗基礎的一位重要祖師。

「復由道綽大師承其教說；傳至唐代善導大師（613—681），完善淨土宗之系統理論及實踐行儀，淨土宗正式創立」，前面龍樹菩薩、天親菩薩、曇鸞大師、道綽大師是鋪墊、基礎，到善導大師正式創立了淨土宗。為什麼說善導大師正式創立了淨土宗呢？因為淨土宗有了系統理論和實踐行儀，教、行兩方面都完備了。

善導大師被尊為淨土宗之集大成者、淨土宗之開宗祖師，尊為淨土宗「宗祖」。

這是說明善導大師的地位，用了三句話：「集大成者、開宗祖師、宗祖」。開宗祖師叫「宗祖」，也叫「開祖」。一般說淨土宗十三位祖師，或者十五位祖師。祖師和祖師之間是有差別的。

二、宗名來歷

宗派的名稱，或依經典立名，如「華嚴宗」；或依祖師立名，如「天臺宗」；或依行法立名，如「禪宗」；或依教判立名，如「密宗」。往往一個宗派不止一個名稱，如天臺又稱「法華宗」，密宗又稱「真言宗」等。

宗派的名稱，或以經典來立名，比如說華嚴宗以《華嚴經》來命名，天臺宗又稱「法華宗」，是以經典《法華經》命名的；或以祖師來立名，比如天臺宗是智者大師在天臺山國清寺創立的，智者大師又被稱為天臺大師，天臺宗以天臺大師的名稱來立名；或以行法來立名，比如禪宗，禪宗以它的行法——參禪悟道立名；或以教判來立名，比如密宗，密宗判一代時教為顯密二教。

「淨土宗」，乃依教判立名；若依經典立名，可名「無量壽宗」或「彌陀宗」；若依行法立名，可名「念佛宗」；又有以往生淨土蓮花化生，稱為「蓮宗」。

「淨土宗」是以教判來立名的。淨土宗判一代時教為聖道門和淨土門，以淨土來立

宗，稱為「淨土宗」，這是教判立名。如果依據經典立名，可以稱為「無量壽宗」，是以《無量壽經》命名；或稱「彌陀宗」，以《阿彌陀經》命名。如果以行法立名，可稱為「念佛宗」。也可以證果命名，念佛往生淨土，蓮花化生，稱為「蓮宗」。

三、宗祖的特殊地位和行德

下面有兩個問答。

第一，善導大師有沒有造訪廬山？在一些傳記裡記載，善導大師很欣慕慧遠大師，去過廬山。這段歷史公案到底是怎樣的呢？（見弘願寺網站 <http://www.hongyuansi.com/2818.html>）

第二，初祖、宗祖以及其他祖師之間有何不同？一個宗派往往有很多祖師。淨土宗代代傳續下來，一般都講十三祖，這十三位祖師都很了不起，都是大德，那他們之間有什麼不同？（見弘願寺網站 <http://www.hongyuansi.com/2605.html>）

這兩個補充資料對我們信心的建立以及對法門觀念的釐清有幫助，所以補充在這裡。

（一）善導大師有無造訪廬山

有人問：善導大師到底有沒有訪問過廬山？在古人所撰善導大師傳記裡，提到善導大師曾經前往廬山瞻仰慧遠大師遺風，而慧淨法師所撰述的《善導大師略傳》卻未予提及，這是什麼緣故？

上人編的《善導大師略傳》很精練，在史實、法義方面都有很高的水準。歷史上有關善導大師的傳記很多，在上人編的略傳當中，凡是沒有收集的，一定有原因。

對於提出的這個疑問，上人的回答是這樣的：

被南宋時代天臺宗之僧人推舉為中國淨土宗初祖的慧遠大師，生於公元334年，乃魏晉時代高僧，受到後世淨土行者高度的崇敬是在中唐以後，特別是宋代的淨土行者比較追慕慧遠大師之高風。與這相反的，從曇鸞大師到道綽、善導等，一貫相承、次第開展的淨土教理與修習方法，可謂與慧遠大師毫無淵源。

當然，善導大師曾深入禪定的念佛三昧，也曾撰述一部《般舟讚》，不無共通點；然而對慧遠大師的追蹤，在善導大師五部九卷的著作中未曾出現。

若論慧遠大師，並未有關於淨土教理的系統著作；至於其淨土修行方法，猶如《觀經》要門，系以息慮凝心的觀想為中心的般舟三昧。然而，這種方法是難行道而非易行道，姑不論後代，即當時修持的行者亦不多見，成就者更少。故慧遠大師往生（公元416年）之後無人繼承其法，直到唐初二百多年間，他的淨土思想與修行方法對當時淨土行者並沒有多大影響，也沒有廣泛傳開；

亦即在淨土一系中，至唐初時仍然默默無聞。因此，唐初迦才大師在《淨土論·序》中說：「上古之先匠，遠法師、謝靈運等，雖以僉期西境，終是獨善一身；後之學者，無所承習。」

有關善導大師尋訪廬山的記載，只有宋代的王古居士所寫的《新修往生傳》下卷之《善道傳》，其文說：「欣慧遠法師勝躅，遂往廬山，觀其遺范，乃豁然增思。」在這之前的任何有關傳記全無記載。因此，所謂善導大師尋訪廬山一事，在史實上可信性很薄弱。這或許是在中唐以後，淨土行者對慧遠大師的崇拜逐漸擴大，因而善意地拉近慧遠流與善導流所產生。

善導大師傳記，最為可靠的是與善導大師同時代的道宣律師所寫的《續高僧傳·善導傳》，以及與善導大師時代相近的少康大師所寫的《瑞應刪傳》。

前者記載說：

近有山僧善導者，周遊寰宇，求訪道津，行至西河，遇道綽禪師，唯行念佛彌陀淨業。既入京師廣行此化，寫《彌陀經》數萬卷，士女奉者，其數無量。

後者記載說：

唐朝善導禪師，姓朱，泗州人也。少出家，時見西方變相，歎曰：「何當託質蓮台，棲神淨土。」及受具戒，妙開律師，共看《觀經》，悲喜交歎，乃曰：「修餘行業，迂僻難成；唯此觀門，定超生死！」遂至綽禪師所。

善導大師傳記雖多，但以前二傳最為信實可靠；宋朝以後之傳記，則大多拓襲宋人所寫的《淨土往生傳》與《新修往生傳》。此二傳離大師已有四百年之久，其可靠性總不如與善導大師同時代或時代相近的《續高僧傳》與《瑞應刪傳》。

善導大師和慧遠大師之間有沒有法義上的淵源關係？事實上是沒有的。

慧遠大師雖然修觀想，但在慧遠大師的時代，《觀經》還沒有翻譯出來，他主要是依據《般舟三昧經》修行的。然而這種方法是難行道，而非易行道，不要說現在或後來的人，在慧遠大師那個時代也不多見，所以無人繼承其法。大師在時還有少數學者；大師圓寂了（往生於公元 416 年），就沒人繼承了。直到唐初二百多年間，他的淨土思想與修行方法對當時淨土行者並沒有多大影響，也沒有廣泛傳開。若論淨土思想，慧遠大師沒有系統的淨土宗著作；若論修行方法，慧遠大師修行的是難行道，能修學的人很少。所以，大師圓寂之後，直到唐初兩百多年間，都是默默無聞的。

這有什麼例證呢？上人例舉了唐初迦才大師的一段文。迦才大師的時代比善導大師早 20 年左右，他有本著作叫《淨土論》，《淨土論》序中這樣說：「上古之先匠，遠法

師、謝靈運等，雖以僉期西境，終是獨善一身；後之學者，無所承習。」「遠法師」指慧遠大師。「雖以僉期西境，終是獨善一身；後之學者，無所承習」，這說得很清楚：雖然他們都嚮往西方極樂世界，不過是自己獨善一身，自己修行或得到這樣的受用、功效，能往生；但是，「後之學者，無所承習」，沒有人修學他這個法門。

那為什麼又產生傳記上的說法呢？「有關善導大師尋訪廬山的記載，只有宋代的王古居士所寫的《新修往生傳》下卷之《善道傳》。」這部傳記是在公元 1084 年寫的，也就是善導大師圓寂四百多年之後。「其文說『欣慧遠法師勝蹟，遂往廬山，觀其遺范，乃豁然增思』」，善導大師欣慕慧遠大師殊勝的事蹟，就到廬山瞻仰；然後受到一種加持、感應，突然之間思路開了。

不過，「在這之前的任何有關傳記全無記載。因此，所謂善導大師尋訪廬山一事，在史實上可信性很薄弱。這或許是在中唐以後，淨土行者對慧遠大師的崇拜逐漸擴大，因而善意地拉近慧遠流與善導流所產生。」這是有可能的。因為慧遠大師很受崇敬，善導大師更不用說了，如果這兩位淨土宗祖師有某種聯繫，那也是美談佳話——可能存在這種情況。但具體情形究竟如何，因為歷史很久遠，難以考證。從史料分析來看，善導大師和廬山沒有淵源關係。

再看可靠的傳記。善導大師傳記最可靠的，是與善導大師同時代的道宣大師寫的《續高僧傳》之《善導傳》，以及時代相近的少康大師寫的《瑞應刪傳》。道宣大師寫《續高僧傳》的時候，善導大師還在世，這兩位大師有重疊性，道宣大師比善導大師長十幾歲。寫《瑞應刪傳》的少康大師離善導大師比較近，幾乎是同時代的，僅相差幾十年，史實可信性也非常高。

《續高僧傳》記載：「近有山僧善導者，周遊寰宇，求訪道津；行至西河，遇道綽禪師，唯行念佛彌陀淨業。」西河就是山西境內。善導大師這一法脈的淵源關係，是遇到了道綽大師而專修念佛。「既入京師廣行此化，寫《彌陀經》數萬卷，士女奉者，其數無量」，道綽大師圓寂後，善導和尚又回到京師，京師就是當時的長安城。道宣律師寫《續高僧傳》時，善導大師三十幾歲，那時善導大師回到長安城也就幾年時間，這幾年教化狀況怎麼樣呢？寫《彌陀經》已經數萬卷，士女信奉的不可勝數。

《瑞應刪傳》記載：「唐朝善導禪師，姓朱，泗州人也。」泗州是安徽泗縣。「少出家，時見西方變相，歎曰：『何當託質蓮台，棲神淨土。』」這是說善導大師對淨土的發心淵源：少年出家，看見西方變相圖，就觸發了內心的善根和往生西方的願心。「託質蓮台」就是蓮花化生，善導大師感歎：「如能在蓮花台中神棲淨土，那就滿我的願心了。」「及受具戒，妙開律師，共看《觀經》。」一般古人受具足戒是在二十歲，大師那時和妙開律師共看《觀經》，「悲喜交歎，乃曰：『修餘行業，迂僻難成；唯此觀門，定超生死！』遂至綽禪師所」，這寫得更清晰了，是有證人的一一和妙開律師一起，年齡、時間段、

在哪種環境情況下都寫得很清楚。

善導大師的淨土因緣，一是西方變相圖，再就是一部經典——《觀經》。而道綽大師一生講《觀經》兩百部，善導大師看到《觀經》後很感動，知道有位大師在講《觀經》，是那個時代的淨土宗高僧，很顯然要去拜訪道綽大師。而且，在善導大師的著作中，開創淨土宗的根本教典也是《觀經疏》，他和《觀經》的因緣特別深。善導大師法脈的傳承關係，從經典講，直接依從《觀經》；從人師相傳講，依從曇鸞、道綽。

在歷史文獻的可靠性方面，以前面兩傳最值得信靠。

（二）初祖和宗祖有何不同

一個宗派往往有很多位祖師。淨土宗代代傳續下來，一般都講十三祖。這十三位祖師都很了不起，都是大德，那他們之間有什麼不同呢？有人提出這樣的疑問：慧遠大師是初祖，善導大師是宗祖，初祖與宗祖有什麼不同？與其他祖師有什麼差別？為什麼初祖不能叫宗祖，宗祖也應該是初祖啊？

先簡略回答。

一宗之開宗祖師稱「宗祖」，由宗祖向上逆推，與這個宗派淵源關係最早的祖師為「初祖」。

佛教從印度傳入中國，至隋唐時期中國佛教各宗成立，故各宗宗祖皆為隋唐時代的中國境內祖師。初祖的時間則較早，有的為中國祖師，如淨土宗以東晉時代廬山慧遠大師為初祖；有的更加上溯至印度佛教，如天臺宗以佛滅後七百年出世之印度龍樹菩薩為初祖。

各宗宗祖皆為隋唐時代中國境內的祖師，從時間來講，是隋唐時代；從地域來講，一定在中國境內，是中國人或是從印度來到中國傳法的人，比如達摩祖師。

初祖的時間則比較早，不一定是隋唐時代的。從國別和地域來講，有的是中國祖師，比如淨土宗以東晉時代廬山慧遠大師為初祖，這是後人推戴的；有的上溯更遠，地點到了印度境內，如天臺宗是以佛滅後七百年出世的印度龍樹菩薩為初祖。從時間、地域上，初祖和宗祖是不同的。

歷史上，一個宗派往往有多位祖師。以淨土宗為例，或說十三位祖師，或說十五位祖師。

一般講淨土十三祖，現在也有人說十五祖，我們是認定十五祖。曇鸞、道綽兩位祖師，不論是在教理建設方面，還是在個人的德行、教化，以及對淨土宗的貢獻方面，都是頂尖級的，如果這兩位大師不能被列為淨土宗祖師，那就太說不過去了。這兩位加進

去，成為十五位祖師。

一般人對宗祖認識不夠，而將宗祖與其他祖師平等齊觀，以為都是祖師，都差不多。其實宗祖在一宗之內佔有絕對崇高的地位，非其餘祖師可比。

宗祖的身分、地位決定了他對後人的影響力，如果不了解這些，後人修學就會感覺找不到依據，就會模糊。尤其是淨土宗的定祖，不是以法義上的承接關係，而是後人推戴的，這樣就不知道到底依準什麼，初學、甚至很多修學淨土門多年的，都沒有一個正確、清晰的觀念。

今以淨土宗宗祖善導大師為例，略明宗祖之特殊行德。

「宗祖」的概念，在淨土宗裡比較模糊。在天臺宗、華嚴宗，這是很清晰的：天臺宗毫無疑問是依智者大師，華嚴宗是依法藏大師，都是有規範的，很標準，很清晰。為什麼淨土宗會這樣呢？因為，淨土宗定祖不是按法義傳承關係，所以很模糊。模糊有什麼不好呢？後人修學沒一個定准，就會搖擺。

宗祖特殊的功德體現在幾個方面，下面列了七點，其中第七點是譬喻。

一、一宗之實際創立者。所謂開宗、創宗，即在善導大師之前並沒有淨土宗，善導大師之後才有淨土宗；離開善導大師便沒有淨土宗，有了善導大師才有淨土宗；淨土宗等於善導大師淨土思想，善導大師淨土思想即是淨土宗。

比如淨土宗講十三位祖師或十五位祖師，其中創立淨土宗的這位祖師才是宗祖，只有一位，不可能有兩位。什麼叫實際創立者？善導大師沒有直接標榜說「我來創立淨土宗」，但事實上是這樣，所以叫「實際創立者」。「所謂開宗、創宗，即在善導大師之前並沒有淨土宗」，在印度有淨土宗嗎？沒有。在善導大師之前有嗎？沒有。有了善導大師才有淨土宗，善導大師的淨土思想就是淨土宗，兩者是一體不可分割的關係。這不是淨土宗其他祖師所能代替的，其他祖師沒有這樣的重要性。其他祖師是在不同的時代，有很高德行，而被推舉為祖師；而完整的淨土宗教理框架是到了善導大師才有的。

二、一宗教理之集大成者。所謂集大成，如江水集各支流之大成，海水集諸江河之大成。善導大師之前，淨土宗有關教理雖然含在龍樹、天親、曇鸞、道綽等菩薩、祖師的教著之中，但都是端倪的、隱含的、階段的、局部的。善導大師秉承龍樹、天親、曇鸞、道綽之教，而更加組織化、系統化、規範化；著作《觀經疏》等五部九卷教典，方成磅礴廣大之淨土宗理論。淨土宗教理至善導大師發展到了頂峰，後人不過隨學延續而已。

「集大成」是什麼意思呢？就是集小成大。「所謂集大成，如江水集各支流之大成，海水集諸江河之大成」，小河和長江能相比嗎？江河和大海能相比嗎？不能比。善導大師的著作，不是一部著作，而是五部著作；不是一卷兩卷，而是有九卷。善導大師還著有《彌陀經義》，是解釋《阿彌陀經》的，不過沒有流傳下來。如果講淨土宗系統的理论，之前的龍樹、天親、曇鸞、道綽都有貢獻，但那是局部的、階段性的、隱含的；善導大師把這幾位祖師的理论集在一起，然後大成之，系統化、規範化、組織化：這就是所謂集大成，像海洋一樣廣闊。

淨土宗教理到善導大師，發展到頂峰，圓滿了。善導大師後面的祖師是隨學和延續，在淨土宗理论建樹方面沒有新的東西。

三、一宗行儀的規範者。佛法修持向來教行並重，以教導行，以行證教。一個宗派的創立，必須有圓熟的宗派理论以及明晰的行業規範，方為圓滿。淨土行法很多，很龐雜，一般人皆只鱗片爪地或修觀想，或修三福迴向，或重持戒，或重發菩提心，或亦稱名；對諸種行法之間的相互關係、何者為勝、依何道理、如何安心等等概不明了，只是隨個人喜好，茫然而修，互爭高下。如此雜亂無章的狀況，與儼然有序的宗派行儀豈有半點相應。

「一宗行儀的規範者」，這是宗祖特殊的行德之一。佛法修持向來教行並重，前面是說善導大師在教理上集大成，那行儀上也要有個規矩。這個規矩誰來定呢？一般人能定嗎？一般人定了，別人會執行嗎？有那樣的權威性嗎？宗祖就不一樣了，就可以來定行儀，以教導行，以行證教。此即是教、行、證三者的關係。

「一個宗派的創立，必須有圓熟的宗派理论以及明晰的行業規範，方為圓滿」，缺少一個就不圓滿。在善導大師的五部九卷裡，有圓熟的宗派理论，非常清晰；也有明晰的行業規範，這樣宗派就圓滿了。

淨土行法很多，很龐雜。釋迦牟尼佛的很多經典都講到往生西方，所以，經典中求往生的行法本來就很多。一般人修淨土都比較零碎，對諸種行法之間的相互關係、哪種殊勝、為什麼這種殊勝、要如何安心修持相應的行法等等，都不夠明了。「只是隨個人喜好，茫然而修，互爭高下」，喜歡打坐的、喜歡靜心的，就覺得修禪定比較好；喜歡誦經的、喜歡講法的、喜歡布施的，就認為自己這個行法好，互爭高下，沒有一個完整的系統安立和教儀規範。

善導大師立足於淨土三經、阿彌陀佛第十八願的立場，判定正雜二行、正助二業，立五種正行，獨以稱名為正定之業；確定淨土宗三心、四修、五念之安心、起行、作業，使得一宗行法之間的關係朗然清楚，「一向專稱彌陀

佛名」成為最高準則，牢不可破，專修之人十即十生，雜行之人千中難得五三往生者，金口誠言，萬代不易，古今相傳，莫不遵依。

一般人沒這個德，沒有這樣的認識和貢獻。善導大師就不一樣了，善導大師定下的行法是不能改變的，是真實不虛的；歷代相傳，奉為圭臬，不可以有偏差、偏離。

淨土宗特重行持，即使一字不識、一文不通，只要依據善導大師所立「一向專稱彌陀佛名」，無不往生，簡而又簡，捷而又捷。這對芸芸眾生的恩德，真是廣大莫名！

善導大師定了這樣的行業規範，好處在哪裡？淨土宗在教理的演繹方面不如天臺宗和華嚴宗富麗、細密，而這恰恰是它的優勝、長處。教理懂多少不是最重要的，《觀經疏》一開端先勸大眾歸依三寶，也就是勸念佛，說明最重要的是行持。

老太太沒文化，什麼都不懂，能讓老太太學天臺三大部、學華嚴的義疏嗎？不可能。淨土宗的教理最簡單，她也沒辦法學。但不懂沒關係，只要依善導大師所立的「一向專稱彌陀佛名」專修念佛，沒有不往生的。所以是「簡而又簡，捷而又捷。這對芸芸眾生的恩德，真是廣大莫名」。我們和一字不識的老太太一樣，甚至還不如人家，念佛還沒她老實呢。善導大師定這樣的行儀規範，對廣大眾生的恩德非常大，從古到今，成就了千千萬萬人念佛往生。這不是其他祖師能做到的。

善導大師判行法為正雜二行、正助二業，從而確定稱名為淨土宗的根本行法。在這之前，龍樹菩薩所說「阿彌陀佛本願如是：若人念我，稱名自歸」就有了本願稱名的思想，天親菩薩所說讚歎門「稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故」就是稱名，到曇鸞大師、道綽大師，前面這幾位祖師都有講稱名；但這些都還沒有確定完整的理論和行儀規範。

到善導大師就確定下來了：專修念佛稱為正定之業，「順彼佛願故」，在五種正行裡是最高的。這種解釋，可以說既有經典依據和祖師傳承、來歷，同時也是創發性的。一般人都認為修行觀佛肯定超過稱名，認為發菩提心、讀誦大乘經典等大乘修行更加殊勝；把稱名看得低，因為稱名簡單嘛。善導大師一下就翻案了：稱名最高，是正定之業，最殊勝，最容易，最安全，最有保障；理論基礎——「順彼佛願故」，同時也有祖師傳承：這些是善導大師的貢獻。

四、一宗證悟最深者。淨土宗念佛三昧為諸三昧中王。在淨土宗的念佛實踐上，善導大師深證十三定觀的觀佛三昧，及稱名念佛三昧，極樂勝境常現眼前，如來慈尊親炙無礙；口稱一佛，便放一光，神蹟感應不可思議。其他祖師難望其項背。

在證悟方面，善導大師也不是其他祖師能比的。

經典上說，念佛三昧是諸三昧王。各宗修行都有三昧，有法華三昧、楞嚴三昧等各種三昧；而念佛三昧是三昧中王，證得念佛三昧的人也是人中最上。在淨土宗念佛實踐上，善導大師深證兩種三昧：十三定觀的觀佛三昧，以及稱名念佛的念佛三昧。他要見西方極樂世界經常可以見著，想親近阿彌陀佛，隨時可以感通，讀《觀經疏》等著作就知道。

在淨土十三位祖師中，明確記載有念佛三昧的，有慧遠大師。慧遠大師活到八十三歲，三十年不出廬山，專修般舟三昧，一生見阿彌陀佛三次。

少康大師應該也有念佛三昧。善導大師是念一聲佛口出一道光；而少康大師是念一聲佛口出一尊佛，念十聲佛就口出十尊佛。畫裡面有佛像從口中出來，好像一串念珠一樣，那就是少康大師。少康大師被稱為「後善導」，「後善導」是什麼意思呢？一是說明少康大師是善導大師的學生、晚輩；二是說少康大師是善導大師再來，或是依循善導大師、頂禮從順善導大師修行的。念佛出光和念佛出佛是一樣的，因為佛和光是一樣的。比較起來，念佛出光更殊勝，因為光是無形的，而有形的佛像是有相的。

少康大師並沒有淨土的系統著作，他是一位純粹的實踐者。他為什麼沒有著作呢？因為他是「後善導」，已經有了前面幾位祖師的著作，淨土宗理論都圓備了，行法也已經非常清晰、明了，接著修學就行了。這樣的祖師智慧通達，才不寫。

同為唐代淨土宗祖師的，還有承遠大師、法照大師，功德也很深，有不可思議的境界，他們也沒有多少著作，只有法照大師一部《五會法事讚》，是讚偈形式的。

這些都是盛唐時代有不可思議功行的祖師大德，後代的人是不能相比的。

五、行化影響最巨者。在教理、行持、證悟、化他、方便、神蹟諸方面，只要其中一項行超眾人，便被視為高僧，或被推為祖師。而善導大師作為淨土宗開宗祖師，卻圓滿具備以上各方面的行德，而且都達到登峰造極、爐火純青的程度。僅就化眾之善巧方便而言，大師便具有佛教造像、繪畫、詩歌、音樂、書法、梵唄、法事儀軌各方面傑出的藝術才華。故大師教化影響至為廣大深遠。

宗祖是一宗派裡行德、化度影響最大的。一般在佛教中，在教理、理論上有建樹，行持、修行精進勇猛；或證悟高深；或是化他，即教化眾生的廣度影響力；或者善巧方便，有種種教化眾生的手段，超越一般人；或者有不可思議神通感應的事蹟。在這些方面，只要有一項超過一般人，是一般人沒法比的，就可以被大家視為高僧，或推為祖師。但是，善導大師作為淨土宗開宗祖師，在他一人身上圓滿具備以上各方面的行德，而且都達到登峰造極、爐火純青的程度，這是其他祖師大德沒法相比的。

由於善導大師，終使一句阿彌陀佛成為淨土宗萬世不易、唯一不二之至宗。

由於善導大師，終使一句阿彌陀佛涵蓋整個佛教，成為整個佛教的標誌。

由於善導大師，終使一句阿彌陀佛深入國人心靈，不期然而然，出口成誦，相沿以習，普遍地存在活躍於日常生活語言中。

這是大師行德所產生的效果。不是說只是善導大師一人教化的結果，而是他這樣推行影響，後人都仿學。推其源頭，都是來自善導大師。

中國人和阿彌陀佛是非常有緣的。像我母親，她知道善導大師嗎？當然不知道。但是，農村很多老太太講話時經常會帶「阿彌陀佛」。從根本來講，當然是因為阿彌陀佛發了四十八願，以及釋迦牟尼佛、十方諸佛的推戴；從淨土宗祖師在世間推行的立場、角度、貢獻來講，那是善導大師的貢獻。農村裡不管什麼都講「阿彌陀佛」，經常說：「這個人，他是個阿彌陀佛的人。」什麼叫「阿彌陀佛的人」呢？就是說這個人是老好人，很老實，不壞，為人有點膽小，不敢跟人家爭，碰到什麼事都退讓：這就被稱為「阿彌陀佛的人」。這些話，老百姓語言當中經常都會講。

我小時候，小孩調皮，有一次幹什麼錯事了，母親要抓我來打，我就跑，結果「啪」地摔了一跤，就聽到後面有個聲音——「阿彌陀佛」，這是我母親念的。我和阿彌陀佛的緣分就是從這一次開始的，所以到現在都還記得。當時覺得，她怎麼喊這四個字？這四個字是什麼意思？「阿彌陀佛」，怎麼理解？為什麼念這句話？聽不懂，感覺這四個字肯定不是中國話。「阿彌陀佛」這句名號已經和中國人的生活、習俗連在了一起，聽起來就覺得很好。

其實，在生活中有很多類似的場景。比如看見一個人受欺負，或是遭到不公平待遇，或看到動物受虐待，很多人自然就會念出「阿彌陀佛」。出家人出門，小孩子看見都會說「善哉善哉，阿彌陀佛」，問他幹嗎說「阿彌陀佛」，他也講不出所以然。這是不期然而然，「阿彌陀佛」和呼吸、生命一樣，和整個國人的心靈融為一體。這句名號已經深入國人心靈，在心靈最根本的地方存在著。這是誰的影響、誰的功勞？是善導大師的。

由於善導大師，終使一句阿彌陀佛成為中國、日本、韓國、東南亞等世界華人文化圈普遍共同的信仰、精神貫通的紐帶。

這對世界和平都有貢獻，對廣大眾生的恩德非常大。這樣的行化影響，其他祖師能比嗎？還是比不了。

六、後世讚仰歸依者。善導大師之後，淨土宗代代相承，仍有多位祖師。

這些祖師雖然各有殊勝的功德，因而受到後人推崇；但就他們本身與宗祖善導大師相比，皆一致尊仰善導大師乃是阿彌陀佛化身，所說即是佛說。故不僅不是一般認為的祖師與祖師的平等關係，甚至也不是老師與弟子的高下關係，而是古佛與凡夫的凡聖關係，是能教與所教、能化與所化、能依與所依的關係。其尊善導大師如平地仰望日月，似溪澗嚮往大海，歸依情深，謙德照人。

善導大師之後的歷代淨土宗祖師和普通淨土行人，都讚歎、信仰、仰靠、歸依善導大師。

祖師們怎樣看待善導大師呢？「皆一致尊仰善導大師乃是阿彌陀佛化身」。印光大師說過這樣的話：「善導和尚系彌陀化身，有大神通，有大智慧。」「世傳師是彌陀現……所說當作佛說看。」很崇拜善導大師。有的人覺得祖師都差不多，要是講給印光大師聽，印光大師馬上就會批評：「怎麼能這樣講！不要造罪，以凡濫聖！」所以說，祖師都一致推仰、尊重善導大師是彌陀化身，所說即是佛說。

「故不僅不是一般認為的祖師與祖師的平等關係，甚至也不是老師與弟子的高下關係，而是古佛與凡夫的凡聖關係，是能教與所教、能化與所化、能依與所依的關係」，什麼是能教與所教？善導大師是能教化的，他來教導後人；後人是受教育、被教化的：這是能教與所教。「能化」，善導大師來化度後人；後來的人不管有多高的行德，是被化度的：這是能化與所化。「能依」，善導大師的教導、教理，他的言行、定的規矩，能讓我們依靠，他所定的是後人所依靠的；後人是來依靠善導大師的，是來仰仗、依教奉行的。

這些大德尊仰善導大師，就像站在平地上看天上的月亮和太陽一樣，就好像山澗的小河水嚮往大海一樣，不是平等的關係。這些大德都有殊勝的內證，也顯示在古佛示現的祖師面前的謙卑，這也是有高深道德修持的人自然具有的德行。

七、譬喻。如果把淨土宗比喻為一座莊嚴的大廈，初祖慧遠大師創白蓮社，首開彌陀信仰之風氣，其功績如開荒辟壤、平整土地。

平整土地，使一塊地顯露出來，現在叫「三通一平」，大廈還沒建起來，不過這也很重要。慧遠大師是先來的，開風氣之先，以教團形式引導大家信仰阿彌陀佛的救度。在他之前沒有這塊地，是他把地平整出來，這是慧遠大師的貢獻，所以慧遠大師被稱為「初祖」。

二祖曇鸞大師《往生論註》，指出「凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故」，以「彌陀本願力」為淨土教理的根本、基礎，

喻如打下堅實的地基。

在這塊土地上打下堅實的地基，這是曇鸞大師的貢獻。打下地基很重要，建樓房要在地基上建，土地也要有人打地基。

三祖道綽大師《安樂集》判聖淨二門，喻如從地基上立柱。

聖淨二門分判是整個淨土宗的框架、脊柱。脊柱從地基立出來，就很清晰了。這根柱子是什麼呢？就是第十八願。

四祖善導大師「五部九卷」全面開創淨土宗，喻如淨土宗大廈全面完工。

其後各祖喻如對大廈細部裝潢，添置器具，以使更加適居周便等。

到善導大師，大廈封頂，全部蓋好。

以後各祖的貢獻就好像在大廈內部細節裝潢，添置些傢俱、器具，讓它更加適應人居，更加方便。其他祖師就是解釋怎樣學習善導大師思想、要怎樣做等等這些很細的問題。從房屋建設的角度講，大廈已經建成，這些工作是裝潢性質的，是隨應當時時代的根機，來點化、指導大眾，是來告訴修學的人從哪裡進、住哪個地方、還要不要傢俱等等很具體的。

這是一個譬喻。

學習了這兩份補充資料之後，大家對善導大師在淨土宗裡的特殊地位、不共的行德，應該比較清晰了。

四、複習思考題

本節有六個複習思考題。這六個題目放在第二節「善導開宗」裡面，目的也是要突出善導大師的貢獻。善導大師的貢獻、功德以及對我們的恩德，我們怎麼學習、了解、讚歎都不過分。這會讓我們對祖師產生無上的崇仰和歸依，這樣來學法，以人重法，就會很踏實。

1. 諸師皆弘淨土，善導大師有何必要開立淨土宗？

這不僅僅是就善導大師來講，我們這個時代也一樣有類似的疑問：很多人也在講淨土法門，也有依據，為什麼弘願寺、悟真寺專提善導大師？

這不是我們偏激。要說偏激，那善導大師就偏激：諸師也都在弘揚淨土法門，也寫了觀經疏、無量壽經疏，他怎麼還要開立淨土宗，那不是自己找事嗎？不是那樣。原因在哪裡？是因為諸師錯解淨土法門，釋迦本懷不暢，彌陀本願不顯，眾生往生路塞。

什麼叫本懷不暢？釋迦牟尼佛來到世間，雖然講了八萬四千法門，但他有一個根

本目的、根本心願。這個根本的目的在哪裡？就在阿彌陀佛的本願，就在淨土念佛往生。但諸師對釋迦牟尼佛的本懷不能透達了解，釋迦牟尼佛的本懷不能痛快淋漓地順暢表達，被遮住了；阿彌陀佛的本願也不能完全彰顯，眾生往生的道路變得狹窄，塞住了。因此，善導大師才有必要楷定古今，開創淨土宗。善導大師是在這種背景下應化世間，出現在娑婆，楷定古今。大師創宗的目的，就是為了暢佛本懷，釋迦牟尼佛法身就舒暢起來，通暢無礙；也是為了徹顯彌陀本願，廣度群萌。這是說明開立淨土宗的必要性。

說一個比喻。阿彌陀佛的淨土法門就像一種產品，諸師解釋等於給它寫說明書，但這些說明書不是廠家自備自帶的，而是別人按自己的理解補充上去的。這樣就不相應，所以要有一個原版的、正式的說明書。善導大師作為彌陀化身，他來解釋淨土法門，來寫說明書，等於廠家直接把工作人員派來告訴我們應該怎麼使用這種產品，這樣就很清晰了。

2.善導大師與諸師有何不同而立宗？

不同之處有很多，總結為兩點、八個字：「本願稱名，凡夫入報」。這八個字很重要，很清晰。

夏天大家都會在外邊乘涼。我小時候在農村，一般是搭個木板做涼床，躺在涼床上，臉朝天，一看，天上有很多星星，很亮。那時候經常看星空，也會找一點樂趣：「看，有顆星在走！」那是衛星。看到衛星就著急，覺得害怕：「這顆星要跟那顆星撞上了！」為什麼要講這一段呢？其實小孩子躺在地上看，覺得衛星和天上的星是一樣高，生怕它們碰著，那是因為小孩子眼光淺、智慧低。

淨土宗十三位祖師，善導大師如同天上的恆星，其他祖師如同衛星。我們認為他們高度都差不多，其實差得很遠。如果在衛星上就知道了，衛星和恆星的高度相差太遠了，但是人在地上看起來覺得差不多。因為我們自己不清楚，就覺得這都是祖師大德，都是大法師，都差不多。甚至現在還有人因為比較信仰當代某位法師，就認為他超過善導大師，「你看，這是某某法師講的」，不知道深淺，分不清楚。

小時候到水邊玩，拿根三尺長的竹竿，水塘深度六尺，拿竹竿一探——很深，深不見底；再拿竹竿到湖裡試試，也是深不見底，「差不多深，反正都不見底」；再到海裡試試，也是深不見底。他都只能用「深不見底」幾個字來形容，因為竹竿只有三尺長。我們只有三尺長的小智慧，看哪位大師都是深不見底，善導大師也同樣是深不見底，「大家都差不多吧？」這是不知深淺。善導大師像大海一樣，那是不可相比的。

3.試舉《觀經疏》大師自說開宗之語，即開宗宣言。

就是下面這句話：

今乘二尊教，廣開淨土門。

為什麼說「廣開淨土門」呢？不僅是「開淨土門」，而且是「廣開」。「廣開」反義詞就是「狹閉」，狹窄、關閉。淨土門本來是無限廣大的，但諸師對淨土門的解釋非常狹窄，把淨土門給封閉了。所以有必要把障礙通通掃除。

善導大師自己來掃除嗎？不用。「今乘二尊教」，開了釋迦牟尼佛和阿彌陀佛兩大推土機來了，把障礙全部都掃除掉。

障礙有三種：第一，路上的障礙；第二，門口的障礙；第三，進了門之後還有障礙。

什麼是路上的障礙呢？就像現在的收費站，過這個站要交錢，沒有錢就不能過。在往生阿彌陀佛淨土門的路上，有人以聖道門觀點，設了很多收費站、障礙口子。有哪些呢？比如說，來了一個人，是凡人是聖人？凡夫往生沒有分，靠邊！聖人才讓過，這樣能去幾個？就算凡夫也可以，是善人是惡人？惡人沒分，又擋掉。是善人，有沒有智慧？沒有智慧、不能誦大乘經典，沒有分。會誦大乘經典，有沒有發菩提心？沒有也不行。

非要這樣經過多少關卡，過了一關又一關，還剩下幾個好不容易到了淨土門旁邊，一看，門檻幾丈高——修行如果沒達到功夫成片，如果沒有清淨心，不能保證臨終正念，門就跳不過去。這不又擋上了！本來是廣大的門，結果變成一條小縫，到門口又加個很高的門檻。

好不容易翻過門檻，有了清淨心，功夫成片了，臨終正念分明，終於跳進門了，但不是「究竟如虛空，廣大無邊際」，而是給你一個小院子——「凡聖同居土」這麼一個小小的地方。

這種障礙很多，甚至說極樂淨土是化土等等。這些障礙都需要排除，依釋迦牟尼佛的教導、阿彌陀佛的本願來「廣開淨土門」。善導大師的「本願稱名，凡夫入報」，把這些障礙都打開了——「廣開淨土門」。

為什麼不說「廣開淨土宗」呢？善導大師說「廣開淨土門」，沒有說開淨土宗，怎麼說這是開宗呢？那是因為，開宗的目的就是要「廣開淨土門」，而不是為了開立宗派。是因為淨土門給閉住了，所以要通過這一系統的理論，使淨土法門恢復本來面貌。這也顯示出善導大師教法的純正性，沒有自我的東西，只是恢復阿彌陀佛淨土法門的本來面貌；就是淨土門被不正確知見堵塞住了，所以來「廣開淨土門」。

真正說起來，善導大師的淨土思想是不可以宗派來局限的。按宗派的理論、規範來說，淨土宗算是八大宗派當中一宗派；其實，阿彌陀佛名號不是僅僅屬於淨土宗的，也

不是僅僅屬於佛教徒的，而是屬於十方眾生的。不過是以一個形式開顯出來，就說是立宗了。按淨土宗教義，真正說起來，阿彌陀佛名號是全人類的，是一切眾生共通的教法：「廣開淨土門」能顯示這樣的意思。

下面這幾句話也是說明善導大師開宗的氣量和效果：

楷定古今。

諸佛證定。

一如經法。

一句一字不可加減。

4.有人不認可善導大師開創淨土宗，如何說明之？

善導大師開創淨土宗已成了定論，是大家公認的，但是就有人不認可。不認可只是他個人的認識、看法。

列三點來說明：理證，事證，反證。

理證，從道理上來證明，善導大師是站在阿彌陀佛本願立場上確立宗旨的，這是毫無疑問的。其他祖師是這樣嗎？離開阿彌陀佛四十八願，還有淨土宗嗎？沒有了，離開四十八願，連西方極樂淨土都沒有了。是因為有法藏比丘發四十八願，修行成就，才有了西方極樂淨土，才有了眾生念佛往生。

我們就回歸到淨土本源，回歸到阿彌陀佛因地四十八願、果上成就。以此來建立宗旨，顯然是抓住了要點，抓住了核心、根本；是以淨土來解釋淨土，是以本願來確立宗旨。所以它是純粹的，不夾雜聖道法門的理念。如果這不是淨土宗，那誰是淨土宗？難道夾雜聖道諸宗理念的反而是？離開了彌陀本願來建立宗派，那不可能是淨土宗。所以，一對比就清楚了，善導大師這一系列才是淨土宗。

事證，從事實來講，善導大師有五部九卷的著作。這五部九卷就是有五部著作，一共九卷：第一部《觀經疏》四卷，第二部《法事讚》兩卷，第三部《觀念法門》一卷，第四部《往生禮讚》一卷，第五部《般舟讚》一卷，總共九卷，叫「五部九卷」。善導大師專門講淨土，不講其他的。歷代弘揚淨土的大德，能夠這樣純粹、專一的不多。而且，這幾部著作之間是一個穩定的架構，非常系統：《觀經疏》是教門，是教理上開宗立教的本典；《觀念法門》《法事讚》《往生禮讚》《般舟讚》是配合其他四種正行、導入「一向專念」正定業的，維護著「一向專念」。在歷代弘揚淨土的祖師裡，就是曇鸞大師、道綽大師這樣的祖師都沒有這種規模的著作。淨土法門到善導大師這裡，教、行都非常完備，事實就是這樣。一般的著作和這五部九卷是不能相比的。

打個比喻。善導大師的五部九卷就像航空母艦的戰鬥群，和小米加步槍，或者一艘

軍艦，那個戰鬥力不能相比。善導大師的五部九卷是一個大航母群，主要航母——《觀經疏》；旁邊有配合的戰鬥機群、護衛艦等等——《觀念法門》《法事讚》《往生禮讚》《般舟讚》。那是大的航母戰鬥群出來了，這樣來摧伏不同知見，度化眾生。一般人就是小機關鎗而已，那個戰鬥力是不能相比的。

事實上，如果不是開宗祖師，誰能有這樣大的貢獻、功德？誰能自唱楷定、廣開淨土？善導大師自己說他來「楷定古今」，古今諸師對淨土法門解釋不正確，要糾正過來，作為一個標準定下來，這就是開宗的宣言、宣誓。

又說「廣開淨土門」。《無量壽經》裡也有「廣」和「開」兩個字：「為眾開法藏，廣施功德寶。」法藏比丘當初就是要「廣開」的，後來被錯解、封住了，所以善導大師要說「今乘二尊教，廣開淨土門」。

從古到今，善導大師的教法、行法被繼承下來，善導大師是舉世公認的淨土宗開宗祖師。這是事證。

反證，就是用排除法：你說善導大師不是淨土宗開宗祖師，那麼哪一位是？你能舉出來嗎？

善導大師之前有初祖慧遠大師。慧遠大師連一部淨土宗著作都沒有，怎麼開淨土宗？慧遠大師沒有系統的淨土著作，所以不是開宗祖師。淨土三經一論在慧遠大師的時代還沒有全部翻譯出來，《往生論》是公元 529 年之後才翻譯的；《阿彌陀經》也是慧遠大師往生前幾年才翻譯的，大概是公元 413 年；《觀經》那時還沒有翻譯，他怎麼能建立淨土宗的宗派呢？不僅沒有框架理論，時代因緣和他的任務也不是這樣的。若論開宗，曇鸞大師、道綽大師當然有分；但是，在善導大師這一脈思想中，大家都公認善導大師是集大成者，這也是不可以混為一談的。

善導大師之後還有誰開淨土宗？有幾位很有名的大法師，其中有被稱為「後善導」的少康大師，還有法照大師，他們都是證悟甚深的，也都很崇拜善導大師。再後來的就更不用說了。

善導大師同時代的淨土異說是善導大師所楷定對象。善導大師所楷定的規則、標準，也是貫穿到我們這個時代，直至未來的時代。

5.說明善導大師為淨土宗集大成者。

先說明「集大成」的意思。集小成最大，叫「集大成」。如同江流，「江」集「流」之大成，「海」集「江」之大成。

下面這張表從兩個方面說明善導大師集大成：一、善導大師自德集大成；二、善導大師化他之德也是集大成。

- ┌ 自德 ─ 教理 … 集龍樹、天親、曇鸞、道綽諸祖教義大成之五部九卷，
 - | | 教門行門，開宗立教，楷定古今
 - | ─ 行法 … 集諸經行法而大成之，系統組織化
 - | | 正定業…助業…雜行…一切行
 - | ─ 證悟 … 證觀佛、念佛兩三昧。念佛出光
- └ 化他 ─ 儀規 … 儀式規則。佛凡交感，契理契機
 - ┌ 造境 … 借境轉心。
 - ┌ 梵唄 … 唱讚、上下唱和、主客互動、散華燒香、旋繞、禮拜、懺悔、
 - | 發願、念佛、迴向
 - ┌ 方便儀規 … 水陸大法會
 - ┌ 偈頌 … 最長最多，雅俗共賞，質樸明了，不加雕飾，感人至深。
 - | 如原始森林較盆景，如終南山氣象萬千
 - ┌ 詩歌 … 淨土文學
 - ┌ 音樂 … 梵唄、唱和
 - ┌ 雕塑 … 龍門大佛
 - ┌ 建築 … 奉先寺
 - ┌ 繪畫 … 淨土變、地獄變
 - ┌ 書法 … 寫經十萬
 - ┌ 神蹟 … 見《善導大師略傳》
 - └ 感化 … 士女奉者證三昧者、日誦經卷者、日念數萬佛號者。滿城斷肉，
 - 立地成佛。家家彌陀佛，傳布世界。千年而下，彌陀化身。佛法東行，未有禪師之盛德矣！

自德當中列了三點：教理上集大成，行法上集大成，證悟上集大成。

在教理上，他是集龍樹、天親、曇鸞、道綽諸祖教義而大成之，以五部九卷確定教門和行門，楷定古今，開宗立教。

在行法上也是集大成，集諸經行法而大成之。是怎樣集大成的呢？就是把行法系統化、組織化，把最骨幹、最重要的行法突出來，使之成為一個有攝受功能的、能把所有行法含攝進來的組織體系。經典中雖隱含其意，但並沒有那樣明確的組織體系；善導大師大成之，以正定業來攝助業，以五種正行來攝雜行，以雜行攝一切行，在行法上集大成。

在證悟上也是集大成。善導大師有觀佛三昧、念佛三昧、念佛出光等等，證悟上有

能超過善導大師的嗎？沒有。這就是集大成。

化他方面也列了三點集大成：

儀規就是儀式和規則。在儀規方面，化度眾生要確立儀規，尤其是根本性的儀規不是隨便創立的，通過儀式、規則可以達到佛凡交感、契理契機。阿彌陀佛和念佛的凡夫有交互感應，儀規的創立能夠使得佛和凡夫感應道交，這樣阿彌陀佛才能攝化眾生往生淨土。儀規的確立一定要上而契理、下而契機，從佛陀的本願到眾生的根機，互相之間非常貼切、吻合，這樣儀規才有生命力。儀規不是自己想怎麼定就怎麼定，它是一種規矩、規則，是善導大師從佛法的教理和眾生的根機這兩面綜合考慮、制定的，非常妥帖、完善。

儀規也是造一個境界，借境轉心，通過儀式、規則模擬一個境界，到這個境界中，心自然就跟著轉：它有這樣的作用和效果。如果不善定儀規，修行就容易退心。比如說，以聖道法門的修行來確定淨土門的儀規，那你可能就退心了：「我做不到，沒辦法！」不僅沒有法喜，反而會退墮了；心不僅不能夠通過這個境而轉過來嚮往彌陀，反而關閉了。

善導大師所定的儀規讀起來都令人非常法喜，大家可以好好讀一讀，比如《法事讚》《般舟讚》都是「願往生、無量樂」。在大眾法會那種環境、境界中，在法師的引導、熏染下，本來不想往生的都想往生了，而且是無量樂。比如《般舟讚》，善導大師不厭其煩地重複說「願往生、無量樂」：「如此逍遙快樂地，願往生；更貪何事不求生，無量樂。」極樂世界這樣逍遙快樂的地方，願往生，無量樂。後面講觀音菩薩：「救苦分身平等化，願往生；化得即送彌陀國，無量樂。」上句「願往生」，下句「無量樂」，總共一千多句，「願往生」有五百多句，「無量樂」也有五百多句。為什麼要這麼多呢？這種儀規、安排，配合經文，《法事讚》《般舟讚》的讚文會給我們極大的信心和鼓舞，而且願往生的心就不斷地發出來了，不斷地「願往生、無量樂」。

很遺憾，我們沒有生在善導大師那個時代，當初《般舟讚》是怎麼行的，《法事讚》是怎麼繞佛、怎樣唱的，我們就不知道了。但就文句很整齊的排列組合陣勢，就看得出這種儀規有一種感染力量。在儀規裡，《法事讚》《般舟讚》一定有梵唄、唱讚，上下唱和——法師坐在高座上，下面是大眾，上面法師唱，底下大眾和。這是一種很好的互動，主客互動——法師為主，居士為客。對散花、燒香、旋繞、禮拜、懺悔、發願、念佛、迴向等這些環節，都有詳細的規定。如果善導大師在世，我們能參加一次《法事讚》的法會，那簡直不可想像，一定是法喜充滿！

下面說「方便」，即度化眾生的方便善巧。當然，儀規也是方便之一，所以列為第一條。不僅有念佛方面的儀規，根據史料的記載，當時長安城的唐朝朝廷在悟真寺的

水陸殿舉辦水陸大法會，善導大師就是總策劃，可見他對水陸大法會這些儀規也是非常通達的。

在偈頌方面，善導大師的偈頌在淨土宗祖師中是最多、最長的。《般舟讚》一共一千多句。《般舟讚》是偈頌的，《法事讚》也是偈頌的，《往生禮讚》也是偈頌的，《觀經疏》裡面也有些偈頌；只有《觀念法門》裡沒有偈頌。善導大師的偈頌非常多，且雅俗共賞、質樸明了，不是很強調文句的雕飾，非常自然，也不俗。善導大師的偈頌感人至深，只要讀一讀，就會感受到非常大的感染力。其他的學者或者法師，他們的偈頌也很好，但讀善導大師的偈頌是不一樣的，他的偈頌就像說話一樣，很簡單，很質樸，直接打入人的內心。像「上盡一形至十念，三念五念佛來迎」「直為彌陀弘誓重，致使凡夫念即生」「利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除」「迴生雜善恐力弱，無過一日七日念」「萬行俱迴皆得往，念佛一行最為尊」等等，這些話說起來很簡單，很好懂，很有力量。

如果雕飾太多，文句上覺得很美，就需要是讀書人動腦筋才能聽得懂，那個力量就弱了。善導大師的話不用動腦筋，直接聽到心裡去，這個力量非常大。相比之下，善導大師的著作、偈頌、文句就像原始森林一樣，其他法師的著作、文句就好像盆景。盆景會被雕飾——一枝子搞彎一點，那地方剪一點，這地方搞平一點，看起來很好看，但氣勢和規模就不足。原始森林沒有雕飾，籐子該怎麼長就怎麼長，不會把彎的拉直、直的拉彎，樹長斜就斜、長彎就彎，長高就高、長低就低。走到原始森林裡，你就會感到大自然那種非常博大的氣息，和走進公園、經過人工雕飾的那種感覺不一樣。

善導大師文句、偈頌的美感，有很大的力量，希望大家去體會。這也是一種方便，偈頌是詩歌的一種表現形式，也是淨土的文學。

在音樂方面，法事儀規中有很多唱讚、佛教音樂，維那唱的梵唄都要唱和，如果善導大師不懂音樂，怎麼能定出這種儀規？就是寫出來人家也唱不下去，怎麼能實行呢？所以大師對音樂一定是非常通達的，只是史料沒有記載，也不知道善導大師當年是怎麼唱的。

在雕塑方面，著名的龍門大佛，善導大師是總建築師、藝術總監。如果善導大師沒有甚深的藝術造詣，怎麼會被皇帝倚重來建龍門大佛？龍門大佛是世界第一造像，它的藝術感染的深度、力量，慈悲、智慧的深度，對眾生的攝受力，每個人，只要來到佛像邊就會被震撼。

在建築方面，龍門最大的寺院奉先寺是善導大師奉旨建造的。歷史記載，善導大師只要遇到塔或寺院被毀壞了，他都會來修，可見他也是建築大師。他建的寺院不止一座，只是我們不知道有哪些。

在繪畫方面，前面說到，善導大師接觸淨土法門最初的因緣，就是看到淨土變相，

所以，對於藝術的感染力，善導大師是非常清楚的。變相圖有淨土變和地獄變。史載，他創作了三百幅淨土變相圖，這是很不容易的。我原來以為很簡單，覺得「畫家畫出淨土變相不就行了？」弘願寺需要一幅能夠展示十方諸佛證誠或諸佛來迎的畫，找到美院，他們好多年都拿不出一幅滿意圖案，一幅都拿不出。而善導大師淨土變相有三百幅！據說傳到日本的圖看起來都惟妙惟肖。這是在繪畫方面善導大師有甚深的造詣。這也是度化眾生的方便善巧。

在書法方面，善導大師寫經十萬卷。

善導大師的神蹟感應非常多，在《善導大師略傳》中有詳細記載，大師教化眾生的方便手段太多、太深了。

善導大師的神蹟感應有很多方面，在世有感應，滅後也有感應。《善導大師略傳》記載的滅後感應，比如少康大師，他在白馬寺看到善導大師的《西方化導文》放光，就想：「如果我和淨土有緣，希望此文再放光明。」一祈禱，此書馬上又放光明。他很感動，就親自到長安光明寺善導大師影堂，向善導大師塑像禮拜。他一禮拜，像裡就升出一尊佛，在半空對他說：「你依照我的教導專修念佛，決定往生西方，廣化無量眾生。」這是滅後的神蹟感應。

不僅在中國，在日本也有感應，那就是「二祖對面」，法然上人拜見善導大師。

不僅在古代，在當代也有感應，《善導大師略傳》裡記載了好幾則。如果去搜集，還會有。

不僅是少康大師虔誠、有感應，普通大眾也有很多神蹟感應，在《善導大師略傳》裡有很多記載，善導大師念一聲佛放一道光，大家都看得到。

不僅是善人，惡人也有感應。惡人放下屠刀、立地成佛。面對惡人，大師手指西方，西方淨土馬上就顯現出來。

不僅是相信的人，懷疑的人也有感應。有人說，懷疑的人感應就不靈了。金剛法師懷疑念佛不能往生，善導大師說：「念佛能往生，十方諸佛給我證明。如果念佛不能往生，我就墮下去。」如意杖一指，馬上全堂佛像放光。

這種種感應太多了，包括信者、疑者，善人、惡人，在中國、在外國，古代、近代，祖師、大眾，在世、滅後。有這麼多方便善巧，大師度化眾生、感化的力量就特別大。傳記記載，在善導大師時代，他的弟子證悟三昧者數不過來。現代可能一個證悟念佛三昧的都找不到，這一百年、兩百年可能有一兩個。而在善導大師的時代，證三昧者不可計數，念佛一天念一萬聲到十萬聲的很多，念《阿彌陀經》一輩子念十萬卷到五十萬卷的也很多。「滿城斷肉」「放下屠刀，立地成佛」「家家彌陀佛」等等，都是善導大師教化的感通。

這幾方面都顯示，不管是自行還是化他，善導大師都是淨土宗的集大成者。《瑞應刪傳》裡有這樣一句話：「佛法東行，未有禪師之盛德矣！」佛法傳到中國以來，還沒有像善導大師這樣的盛德。這句話雖然很短，但很有深度，看了讓人很感動。那今天有人有此盛德嗎？更不可能。所以，善導大師也就是邁古超今第一人了。有人問：「善導大師怎麼叫禪師呢？」這不是指禪宗的「禪」。在古代，只要有禪定造詣和功夫，都稱「禪師」，像道綽大師也稱「道綽禪師」，善導大師證得兩種三昧，毫無疑問也可被稱為禪師。

6. 試從教、證、方便三方面，說明善導大師度化之偉大力量無與倫比。

這和第五題一樣，不過又歸納了一下。善導大師度化眾生總結有三方面：教、證、方便。這三方面綜合起來，度眾力量非常強大。

教，就是以五部九卷開宗立教，著疏傳至萬代，遍及世界。如果沒有教典，淨土宗就不存在了，所以教的力量特別大。如果只有教的力量，度化眾生未必能達到這樣的程度，善導大師還有證德——念一聲佛就放一道光。如果誰也能念一句佛放一道光，底下聽的人看見放光通通都信了，教理都不用講了。證德有這樣的教化功效。

大師還有種種方便，就是方便善巧地度化眾生，無可為比。如龍門大佛，哪有人到洛陽旅遊不去觀看龍門大佛的？瞻仰龍門大佛的人都懷著崇仰的心照張相，馬上種下善根種子。它有這樣攝化的力量、力度。如果我們也有這樣造像的能力，還有其他方方面面的善巧，那度化眾生就方便了。

學習有關善導大師的方方面面，使我們如同浸在善導大師恩德的法水裡面，我們為有這樣偉大的祖師而感到自豪！我們能夠崇仰這樣的祖師，踏著祖師的腳步，前途一片光明！同時，也為我們，作為善導大師千年以後的裔孫，而感到很充實。不管學哪個法門，對自己祖師的恩德自然要了解、讚歎。密宗修行功課經常有讚歎門，把歷代祖師都讚歎一遍，這很有必要，也很善巧。《淨土宗概論》之所以專依善導大師，就有這樣的理由、事實。

第三節 淨土宗述要

一、十二要

這一節內容有十二要。

1. 名義

「淨土宗」這個名稱所含的意義是什麼呢？

淨土宗為專稱彌陀佛名及修餘善迴願求生極樂淨土之佛教宗派。

這是對淨土宗的一個簡單描述。「專稱彌陀佛名」就是弘願一向專稱，「及修餘善迴願」是指要門。弘願、要門都屬於淨土宗，所以把這兩點列在一起。淨土宗是以專稱彌陀佛名為主的，這是根本行法。行法是這樣，目標是求生西方極樂世界，所以這個宗派稱為淨土宗。

2・開宗祖師

由唐代善導大師創立。

淨土宗是唐代善導大師所創立的。

3・正依經典

奉《佛說無量壽經》《佛說觀無量壽佛經》《佛說阿彌陀經》為正依經典。

4・相承祖師

5・相承論釋

依龍樹菩薩《易行品》、天親菩薩《往生論》、曇鸞大師《往生論註》《讚阿彌陀佛偈》、道綽大師《安樂集》、善導大師《觀經疏》《觀念法門》《法事讚》《往生禮讚》《般舟讚》為相承祖師論釋。

這是相承祖師和論釋。

6・開宗本典

尤尊善導大師《觀經疏》為開宗立教之根本祖典。

這些記住就好，有關論證在後面章節中會說明。

接著看下面這一段。

淨土宗以阿彌陀佛因願果號為立教根本，以四十八願中第十八願為軸心，建立難易二道、自他二力、聖淨二門、要弘二門之教判體系，確立「三心、四修、五念，正雜二行、正助二業」等心、行、業規範，以「信受彌陀救度，專稱彌陀佛名，願生彌陀淨土，廣度十方眾生」為宗旨，以「本願稱名，凡夫入報；平生業成，現生不退」為特色。

上面這一段接下來會一句句地解釋。

7・立教根本

淨土宗以阿彌陀佛因願果號為立教根本。

「因願」就是因地的誓願——四十八願，「果號」就是果上名號南無阿彌陀佛，這是

淨土宗教法建立的根本。

8・第十八願為軸心

以四十八願中第十八願為軸心。

四十八願有一個中心軸，第十八願是整個四十八願的軸心。

9・判教

建立難易二道、自他二力、聖淨二門、要弘二門之教判體系。

10・心行業

確立「三心、四修、五念，正雜二行、正助二業」等心、行、業規範。

11・宗旨

以「信受彌陀救度，專稱彌陀佛名，願生彌陀淨土，廣度十方眾生」為宗旨。

12・特色

以「本願稱名，凡夫入報；平生業成，現生不退」為特色。

「淨土宗述要」就是把最要點的地方表述出來。介紹淨土宗，這一段通通都有了，十二個要點都包含在裡面了。它的內涵特別多，對於初學，這些只是作為概念來了解，詳細內容在下面說得多些。

二、複習思考題

1.略述淨土宗「十二要」。

這是讓大家記憶背誦的。當然，也未必一定要背，年紀大了背不下來就不用背；對於年輕人，這些都是最基本的東西。這些像填空題一樣，學這個法門，最基本的都要知道。

2.「淨土三經」與「淨土五經」。

這個標題的意思是什麼呢？淨土正依經典就是三部。現在刊行的經典也有淨土五經。淨土五經是在淨土正依三經之外又附加兩部——《普賢行願品》和《念佛圓通章》。這第四和第五不是作為正依經典的地位被列入的，這是有差別的，詳細差別在「正依經典」章節中分析。

3.淨土五祖、十三祖與十五祖。

這是祖師系譜的三種序列。

淨土五祖是善導大師系列的，是從龍樹菩薩、天親菩薩到曇鸞大師、道綽大師、善導大師這五位祖師，這五位祖師是相承的祖師，在法義上有一脈相承的關係，一個承接一個，開立淨土宗。這是五祖的系列。

十三祖系列是後人推仰的。首先是宋朝天臺宗僧人推仰出「蓮社六祖」，然後推出七祖、八祖、九祖等等，隨著時代推延，慢慢形成十三祖的系列。這是一種祖師系譜。

十五祖的系譜是怎麼形成的呢？是在十三祖的基礎上，又把善導大師系列中的曇鸞大師和道綽大師加進去，這樣成為十五祖。

「淨土宗述要」裡所說的相承祖師，主要依據五祖系列。十三祖系列在教理上並沒有完整的一脈相承的關係，這裡列在一起讓大家了解一個常識。

4.相承論釋為何未列《彌陀疏鈔》《要解》《十要》《文鈔》？是否排斥？

相承論釋當中，我們只列了那一些；只要沒有列進來的，都不是相承論釋。這些對一般人來講比較陌生。三經一論，淨土三部經毫無疑問大家是認可的，《往生論》毫無疑問也是可以的。對於《易行品》《往生論註》《讚阿彌陀佛偈》《安樂集》以及善導大師的五部九卷，一般人還是陌生的。

一般人熟悉的是什麼呢？《淨土十要》《彌陀要解》、蓮池大師的《彌陀疏鈔》、印光大師的《文鈔》。有人可能會問：「我們都靠這些。這些我們熟悉的著作一部都沒列進去，我們都沒有找到傳承嗎？為什麼？」這些著作也都挺有名、挺重要的，一般都認為非常重要，也很普及，怎麼沒有被列到相承論釋中呢？是不是排斥這些？

那倒不是。沒有列進來有幾個原因：

一、在時間上，這些著作比較靠後。最早的蓮池大師是明朝人，印光大師是清末民初的，在時間上比較靠後。

二、在份量上也還不夠。和《易行品》《往生論》《往生論註》《觀經疏》比較，這些還是後面弟子輩的，從份量上講，作為一宗一派建立的根本教典和相承論釋來講，還是比較晚，份量也弱一些。

三、從內容來講也不夠純淨。比如《彌陀要解》裡面警句、妙語、妙解、妙悟很多，但它不是純粹淨土的釋義方法，而是依據天臺宗教判方法來解釋的。《彌陀疏鈔》主要以華嚴宗教判體系來解釋，內容上面是有些雜，不像善導大師完全純粹地以淨土來解釋，是立於彌陀本願的立場上。比較起來，《印光法師文鈔》在此當中更純粹些，更接近善導大師思想。這也是因為印光大師讀過善導大師的著作。不過，《文鈔》的文體不像專門的論釋，不像《往生論》《往生論註》《安樂集》《觀經疏》這樣正規疏釋經典的文集，它是書信集，從文體上來講，也顯得弱；時間也比較靠後，自然也就沒列在相承論釋中。

這些著作雖然沒有被列進去，但這裡面有很多優勝的解釋，和善導大師有一致的地方、相通的地方也相當多，這些我們都可以引用，毫不排斥。比如印光大師的很多法語，《彌陀要解》中很多法語，都非常有力量，講《阿彌陀經》時會經常引用到。

5.古今淨土宗著述很多，絕大部分沒有列在相承論釋裡面，這些能不能引用？如何取捨？

這些完全可以引用，比如慧淨上人寫的《念佛感應錄》序文就引用很多古代法師對淨土的法語。

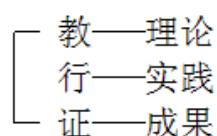
引用不引用怎麼取捨呢？就是以善導大師為標準：和善導大師思想貼近、吻合、一致的，通通可以引用；如果是違背的、不一樣的，比如善導大師說「凡夫入報」，你說凡夫到凡聖同居土，那肯定不引用，和善導大師楷定的內容不一樣的哪能引用呢？善導大師說「稱名是正定之業」，你引用一句「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然」，引過來專門吵嘴，對不對？和善導大師所說相反的不引用，是一致性的都可以引用。

第二章 淨土宗教相判釋

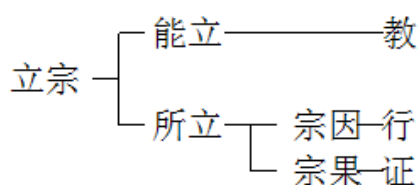
前面一章對淨土宗總體作了介紹；從這一章開始到第九章，總共八章的內容，是作具體的論證；最後一章是總結。論證的九章內容分為三部分：教、行、證。教門有三章，即第二、三、四章。行門三章，是第五、六、七章。第八章是承上啟下。第九章是證。

教、行、證是佛學裡的術語，如果用現代語言講，教是理論，行就是實踐，證就是成果。依教起行就是理論指導實踐，依行證教就是實踐帶來成果。學習的次第肯定先講教。

看下面一個小圖表，列出了教、行、證和理論、實踐、成果的對應關係，很清晰。



第二個圖表就是「立宗」，分能立、所立。能立後面一個線條是教；所立是一個宗因、一個宗果，就是行和證。



要建立一個宗派，主要內容就是教、行、證這三方面。

其中，教就是理論。在理論上能建立這個宗派的，叫「能立」。「所立」就是它所立的宗的內容。打個比喻，比如我們拿個碗裝水，這個碗是能裝的，水是所裝的。教就像碗一樣，後面的內容——宗因、宗果就是所要裝的水。這樣來理解的話，它們兩個就是一體的，這碗水就端起來了。

能立的教也有三方面，有三章：教判、經典、相承。這三方面是由第二章「教相判釋」的內容來確定的，由教相判釋，確定了一宗的正依經典以及相承論釋。所以我們先講教相判釋。

這是什麼意思呢？比如淨土三部經是淨土宗的正依經典，釋迦牟尼佛講的時候，或者它們到了中國被翻譯出來的時候，每一部就是一本經典，和所有其他經典一樣，無所謂正依經典不正依經典；是因為作了教相判釋的分判以後，它們才成了淨土宗的正依經典。比如《法華經》，對修學淨土宗的人來講，它無所謂正依不正依，它就是佛講

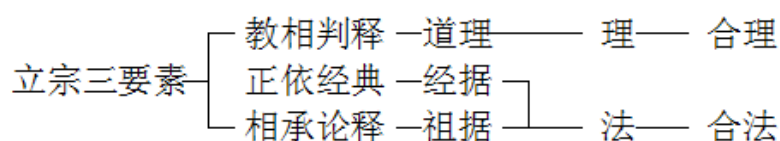
的一部經典，和《金剛經》一樣。但是，根據天臺宗的判教理論，《法華經》就成了天臺宗的正依經典。

淨土宗也一樣，當把一代佛法分判為難行道和易行道、聖道門和淨土門、自力和他力的時候，根據這種教相分判的理論，淨土三經就屬於淨土的經典，就成為正依經典。它們能不能成為正依經典，是由教判來決定的，不然它們每一部就是一種經典，都是佛說的經典之一，也就是所謂法法平等。一部經能成為一個宗派的正依經典，佔有權威的地位，是教判理論賦予它的，所以這樣來判教。

相承論釋也一樣。比如說，為什麼以龍樹菩薩的《易行品》、天親菩薩的《往生論》以及曇鸞大師、道綽大師的這些著作來作為法脈傳承的論和釋，其他的我們都不作為相承的論釋，這也是建立在教判的基礎之上的。這一點大家要思考。所以我們就先講教相判釋。

教相判釋、正依經典、相承論釋是立宗的三要素。本來立宗有四要素：宗名就是它的名稱，這三方面構成它的內容。

我們看下面的圖表：



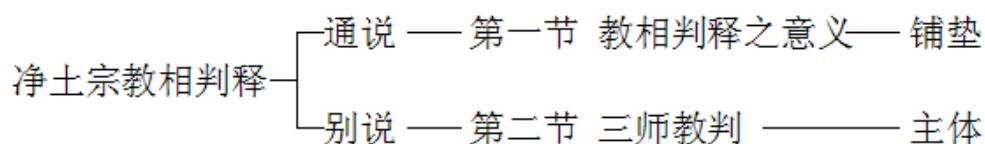
「教相判釋」後面是「道理」。什麼叫「道理」呢？就是說，立宗是根據什麼道理來建立宗派的，是理則，任何事都要合理。

「正依經典」就是建立宗派的經典依據。

「相承論釋」是祖師的依據。不論是經典的依據，還是祖師的依據，它們都直接是法，就是立宗在佛法上的依據。

教相判釋其實是給一個理則，一個大的原則。比如自力和他力的分判，很顯然，要麼自力，要麼他力；要麼難行道，要麼易行道；要麼聖道門，要麼淨土門。這個道理是很明確的，所以這樣立宗是合理合法的。

這一章總共有兩節。我們先通說什麼是教相判釋，然後特別解釋淨土宗教相判釋。第一節仍然是鋪墊性質的，第二節才是主體。



第一節 教相判釋之意義

一、何為判教

對於「教相判釋」這四個字，一般人可能比較陌生，也比較模糊。第一節「教相判釋之意義」，就是解釋「教相判釋」四個字的，也就是解題。

判別、解釋佛陀一生所說教法之相狀差別，稱為教相判釋，略稱教相、判教、教判、教釋。

「判教、教判、教釋」都很簡略。「判」就是判別，「釋」就是解釋。

「教相」就是佛說的教法有一個相狀。這比較難以理解，教法有什麼相狀？其實任何事物都有它的相，比如說人，面有面相，心有心相，這個人心相很浮躁，心很急，他是善還是惡。對於任何一個物體，我們一般講的相，是可見的形象上的判斷。但是，講到釋迦牟尼佛的教，這個相就比較抽象，我們理解起來有一定的難度。但它一定有相，萬法都有它的相，有相然後有體。比如大乘、小乘，頓教、漸教，這些就是教的相。寫文章或者著作也有相，比如是小說還是詩歌。相，反映出它的內容。

即依教說之形式、方法、順序、內容、意義等，而分類教說之體系，以明佛陀之真意。

教相判釋是依據佛所說教法的形式、方法、順序、內容、意義等分類的，還有很多不同的分類方法，它主要是一種分類教說的體系。佛講了這麼多經典，把它們歸納、分類，這屬於哪一部分，屬於什麼次第，屬於一個什麼時間段講的，是對於哪一種根機的，佛說法的意趣是什麼，在什麼地位上，判什麼價值：這樣有很多不同的分類。

為什麼產生這麼多的分類呢？這是因為判教的人根據需要作不同的分類。比如，我們對一個人就有很多分類，分成男女，這是一種分類。如果他要相親，首先要搞清楚是男人還是女人，在這個目的上，是以男女來分類的。相親的人說他是高是矮，但如果男女沒講清楚，說高矮有什麼用？打籃球就以身高來分，要一米八以上。高矮是一種相，男女也是一種相。去找工作，要看有沒有文化，這也是一種相。去參加選美小姐比賽，就看是美是醜，美醜也是一種相。

對於一個人，是根據不同的目的、需要，採取不同的分類方法。

對於佛所講的一切經典，也是根據選擇教法修行的需要，而有它的一種分類方法。這樣就產生了很多不同的教判。中國佛教的教判思想非常豐富，也非常複雜，專門去研究它，是一門學問，是挺多的，我們大致知道它是一種分類教說的體系。有種種的分類方法，這是由分類的目的、要達到的目標來決定的。比如，淨土宗就很簡單，很簡潔，

聖淨二門很清楚。

分類教說的目的是什麼呢？總的來講，都是要判明佛陀的真意，選擇自己的修行。佛陀講了這麼多教法，他真實的意趣在哪裡，我怎樣依教修行，這是判教的目的。

上面這一段是說明什麼是判教。

二、為何判教

下面這一段說明為什麼要判教。

因世尊一代所說之教為數甚多，時、處、因緣各異，針對不同根機，義理亦互有出入，欲知其意旨、因緣、次第，必須借助整理諸經典及判定其價值，否則無法明了佛陀之真實意旨，於是產生教相判釋。

我們經常講「佛陀一生講經說法四十九年，三百餘會」，一大藏教，在什麼時間、什麼地點、什麼因緣情況下，對哪種人講的，這都不一樣，所謂針對不同根機。對不同的人講，義理的深淺肯定有差距、有差別。比如，對人天根機，佛陀講的都是五戒十善、人天善法。為什麼叫根機呢？他有這個根，他的根就是想求人天福樂，跟他講人天福報，他的根就相應，就能發出芽來。什麼叫機呢？機就是心，就是能觸動他的。

打個比喻來說，比如弓弩有開關，一發動，「啪」打出去了。人的心也像有開關一樣，如果是人天的根機，你和他講往生淨土沒有用，求生西方極樂世界和他不相應，跟他對不上，就扣不動他；如果講怎麼修福報、人天福樂，就能打動他，他的機就相應了，就好像扳機扣動了，「啪」地發出去了，他的心就發起來了：這就叫根機。

佛陀對不同的人講不同的法：對人天的根機，就講人天福樂善法，他聽起來很相應；對小乘的根機，講修行要涅槃寂滅，他聽起來很高興，講大乘他就不感興趣了，好像沒聽著一樣。釋迦牟尼佛要開講《法華經》時，有五千比丘離座退席，不對他的根機啊，覺得索然無味，就走了。如果對大乘菩薩講小乘的法門，他也不感興趣；講大乘的法門，他就對上根機了。

這就是義理有出入。小乘、大乘，人天、淨土，在教理教義方面是有差距的。比如，好樂空法的人，對他講般若空觀、真空妙有，他聽起來就很相應。就淨土法門來講，一般的眾生分別心重，當然就講「有」的法門，他就有出路。

「欲知其意旨、因緣、次第」，就是要懂得佛講的所有經典是什麼意思、什麼宗旨、什麼旨趣，是在什麼背景下講的，有什麼法義上的次第相接關係，或者在時間上先講什麼。

佛陀講法的次第，一般有兩種：一是時間上的次第，二是法義上的次第，兩者是關聯的。時間的次第，比如先講《華嚴經》。講《華嚴經》大菩薩得利益，可是根機小的

人得不到利益，那麼講完《華嚴經》以後，要講小乘法，這樣一步一步地講。

要了解這些，「必須借助整理諸經典及判定其價值」，就是要把經典歸納整理，然後逐一梳理，判定它們的價值、時間、因緣等等。「否則無法明了佛陀之真實意旨，於是產生了教相判釋」，這是教相判釋存在的理由。

三、如何判教

下面說教相判釋的過程，它是怎樣慢慢產生、達到成熟的。首先就在經典裡，經典本身也有這樣的開端和內容。

就經典自身而言，例如《法華經》示以大乘小乘之別，《楞伽經》示以「頓漸」之別，《華嚴經》說「三照」，《涅槃經》說「五味」，《解深密經》說「三時」，凡此皆是開教相判釋之端緒。

「《華嚴經》說三照」，太陽出來，首先照高山，再照幽谷，然後照平地，叫「三照」。中國佛教教判很發達，這也是受經典的啟示和經典來到中國的情形的影響。

在我國所翻譯的諸經論，並非依其產生之先後次第，而是同時傳譯不同時代、甚至教理內容相互矛盾之經論，以致初學者不易理解其中奧義而無法入門。

「產生之先後次第」是什麼意思呢？就是說，佛教在印度，從原始佛教到部派佛教，從小乘到大乘，從顯教到密教，有一個自然發展的過程，有先後的次第。可是，佛教經論傳到中國，就不是按這樣的時間次第傳譯過來的，而是同時傳譯過來的，而且互相之間有矛盾，初學者就會很茫然。

印度佛教為什麼判教不那麼發達呢？因為它有時間上的成長過程。打一個比喻，比如種豆，先是種子，然後發芽，長出小苗，然後長高、開花、結豆，最後收成。從時間上的自然生長當中，無所謂判不判教，到哪個時候看就是哪種狀態，互相之間不會產生矛盾。任何看到它的人都很明了當下它是什麼狀態，看見葉子就是葉子、豆就是豆，或者是豆苗、豆花，很簡單；因為以前的狀態也不必追蹤，它當下就是這個狀態。當然，這樣比喻也未必很細膩。

如果不是按照時間自然成長的次第，豆苗也拿來，豆芽也拿來，稈也拿來，花也拿來，種子也拿來，你說這些都是豆，別人看了會覺得：這都是豆？這是怎麼回事？必須把它們排列、分類，來說明這是什麼狀態，在什麼情況下豆是展示成這個狀態的——這是發芽的狀態，那是長成苗的狀態。要給它分析出來，這樣看到的人才會有一個整體感、時間感，才會有一個整體的認識，不會混淆。

整個佛教在印度是一個自然演變的過程；但來到中國之後，好像把它所有不同的生長段都同時展示了出來，這樣就必須有說明，教判就顯得非常有必要了，而且發達起來，不然初學的人看不明白。

具有創見之諸大德，為明示其所信奉教義之立場，以指導初學者，故常將此諸經論之繁雜教說加以分類比較，判定其價值，解釋其教相，形成完備的組織體系。因此，我國佛教在教相判釋方面特別興盛，並由此推動佛教諸宗之成立。

「創見」就是對整個佛法有很深入的理解。「為明示其所信奉教義之立場，以指導初學者」這句話很重要。「明示其所信奉教義之立場」是什麼意思呢？每一位有創見的大德都有他信奉的經典，他一定是站在他本身所信奉的法門立場上來判教的。

判教有它的立場，淨土宗當然要立於淨土宗的立場來判教。如果不站在這個立場上，怎麼能看得清楚呢？立場很重要，要修學淨土法門，如果沒有站在淨土宗判教的立場上，而是站在他宗的立場上，那就看不清楚。每一個人看自己的事情，從自己的立場出發，這樣才和自己相應。

之所以判教，第一是自己修學的需要，「明示其所信奉教義之立場」；第二是指導初學者、教化他人的需要。

判教是一個浩大的工程。佛教傳到中國來，教相判釋特別興盛，這有它的背景，有它的時機因緣。由這樣而推動了佛教諸宗的成立。前面也說過，佛教的宗派成立是依據教相判釋演變的結果。判教不是說毫無目的、毫無原則的。我為什麼學習這個法門？是因為，以我對整個佛教的理解，這個法門在所有法門中最殊勝，是佛陀出世的本懷。

判教通過這種格局，把這個法門推到最崇高的位置，宗自然就建立起來了。「宗」是「尊、崇、主」的意思。如果沒有判教，你怎麼把你修持的法門推到這樣的地位呢？如果不是最高、最好、最殊勝的，不是釋迦牟尼佛的出世本懷，那你為什麼要修這個法門呢？所以判教是自己的安心，也是學佛人為什麼要學這個法門的原因，同時也是弘法的需要。

四、結論

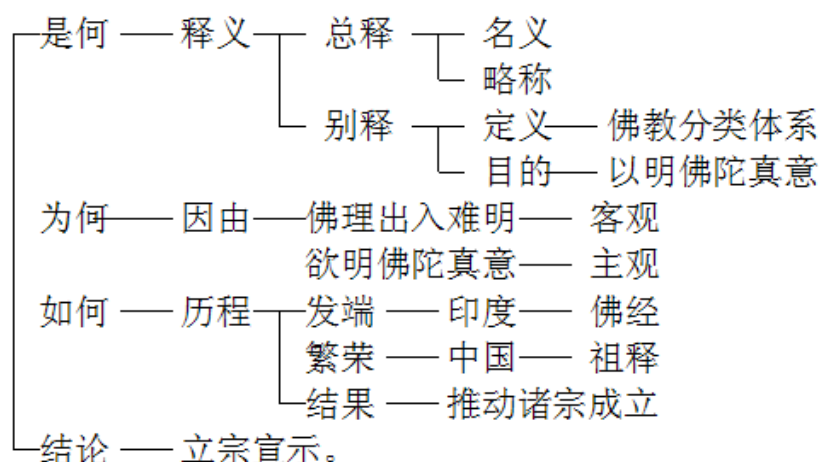
最後得出結論：

可說宗派的成立，乃是依其教判為宣示。

如果沒有教判，哪有宗派？每一個宗派成立是有這麼個前提的。

五、解釋分科

我們看下面的分科表。



分科表對第一節作了一個科判，首先是分成四個大科：

第一，是何，什麼是教相判釋，為《淨土宗概論》本節第一段。

第二，為何，為什麼要教相判釋，為第二段。

第三，如何，如何教相判釋，為第三段。

第四，結論，就是最後一句話：「可說宗派的成立，乃是依其教判為宣示」，即立宗的宣示。

解釋教相判釋的意義，有總釋和別釋。總釋，就是解釋一個名相的時候，首先是總體地、概括性地解釋一下。看人也一樣，先看總體。別釋就是特別地再釐清一下，這是分科時經常出現的名詞；有的叫「標科別釋」，就是先標出來，然後再解釋。

總釋又分成兩個細則：一個是名義，第一句「判別、解釋佛陀一生所說教法之相狀差別，稱為教相判釋」，解釋它的名稱的意思，對應每一個字來解釋；然後說明略稱有哪幾種。

別釋首先是定義——教相判釋，是對佛教分類的體系，目的是以明佛陀真意。

第一段就是這麼詳細分科的。

第二段「為何」，就是教相判釋的因由。

從客觀來講，第一個是佛理，佛陀講的教法義理很難明了，客觀上難懂，有必要判教；主觀上也有必要。就是說，要明佛陀的真意，不管是從客觀上還是從主觀上，都必須判教。

怎樣判教呢？這有一個歷程，首先是在印度發端的。在這裡舉了幾部佛經：《法華經》《楞伽經》《華嚴經》等等，在佛經裡面有先聲。判教到中國就繁榮了，中國的判教特別發達，有二十多家；有的判一教，有的判兩教，有的判三教、四教、五教、六教，種種的分類；結果就推動了諸宗的成立。

六、補充資料：《概說佛法之判教》

智隨法師寫的《概說佛法之判教》一文很簡略，很好。我就不讀全文了，大家可以自己看（全文見附錄二）。我們來看下面這一段：

佛教於中國之發展，大體而言，經歷了譯經、格義、判教、創宗、定祖之一過程。

首先是經典翻譯，叫譯經。

經典翻譯之後是格義。什麼叫格義呢？就是用中國道教、儒教的名相、術語來解釋佛法。因為佛教是從印度傳來的，對於它的思想，當時中國人都陌生，它講的是真理界的佛法，中國沒有這樣的名詞來表達它，沒辦法，只能借用道教、儒教的名相，比如老莊的虛無、自然等等，然後來互相比擬：這是一個過程。其實這不足以表達佛法的思想，但是一開始經歷了這個過程。就像學英語，自己創造了一些方法，但不能完全表達，還沒有用英文思維。初次學習佛法，也都是用中國人的思想來思維，還沒有用佛法的觀念來思維它，這就是格義過程。

然後經過判教、創宗、定祖這樣的過程。我們看文章的最後三段。

判教是佛教傳入中國後必然興起的一種解讀整個佛法的特別方式，是對所有譯來之佛經作一總觀，梳理會通，各明其教，各判其位。判教之功大要有四：

一是促使佛教義理研修之發達；

二是形成各自獨立的宗派體繫起；

三是顯彰佛陀出世之本懷；

四是指引學人清晰之修學路徑。

有了完善之判教體系，才有後來之宗派及定祖。

通觀佛法於中國之弘傳，就宏觀的整體史實看，以上五個歷程，以判教為最重要，是中國古德在本有文化的基礎上，慧觀、判釋整個佛法的特別法眼。可以說，中國佛法之特質，在判教；中國佛法之發達，在判教；佛法體系之完善，在判教；各大宗派之形成，在判教；確定祖師之依準，在判教；簡別法門之異同，在判教；學修佛法之門徑，在判教……判教之重要，以此可知。

故了解佛法、學修佛法、弘傳佛法，最便捷、最通暢、最明了、最系統者，無過於判教。當我們翻開佛經，一一比照，即會覺知，佛法之深廣，猶如汪洋大海，莫測邊際；而各經之所說，又彼此不一，甚至互相矛盾；疑慮叢生，自所難免。如何解決此一根本問題，使吾人能一覽佛法之種種異說，而不致盲然無緒？判教即為一把鑰匙，可開啟佛法寶藏之門，可理順不同之說，使人一觀而井然有序，美輪美奐！

這一段說得很好，很清晰，對判教的重要性、貢獻說得很清楚。智隨法師接觸淨土法門首先就是從判教入的，這是他的因緣，之後他在這方面也特別著力。在這一方面，現代的研究、重視還不夠。智隨法師還著有一本《淨土宗判教史略要》。法師目前也在著第二本著作，想對佛法判教論作進一步的研究和了解。

七、複習思考題

1.什麼是判教？

見本節。

2.略說判教之目的、方法、對像、結果。

目的是明佛陀出世本懷、佛陀的真意。

方法是對一代佛的教說進行分類、歸納、判別和解釋。

判教的對象是一代佛法，這樣判教才比較科學。如果判教沒有針對一代佛法，而只是一部分，這樣判教顯然拿不出去，因為還有一類沒有判，不能包括整個體系，就有漏洞。

判教的結果：形成義理研究的發達局面，促使宗派的成立。

3.為何中國佛教判教特別發達？

見本節「三、約餘四十七願」。

4.為什麼說宗派成立以其判教為宣示？

這個題目有特別意義，希望大家好好理解，這樣才會覺得淨土宗判教以及各宗判教很重要。

下面幾個問題是就智隨法師的《概說佛法之判教》這一篇文章提的（全文見附錄二）。

5.略說佛教東來，完成中國化的五個環節。

譯經、格義、判教、立宗、定祖。

6.「學派判教」與「宗教判教」。

「學派判教」，這也在智隨法師的這篇文章裡有介紹。判教在中國是個慢慢發育的過程，開始沒有這樣完整。一個完整成熟意義的宗派，必然有那幾個特點。判教一開始

並沒有這樣完整和成熟，而是學派意義上的，在判教的規格、廣度、深度以及科學性、圓融性方面，還是初級階段，還是不夠的；但是它推動了整個判教的發展。要成為宗派的判教，必須有廣度、深度和圓滿性。宗派判教圓熟了，才會成立宗。

7.略述判教之功績。

8.略述判教之重要。

上面這些問題，都可以參考智隨法師的這篇文章。

還可以再提幾個問題，比如：

什麼是教相？教相比較抽象，大家可以再思考。

為什麼多家教相分判各有不同？這也說過了，是基於他的目的，他要達到什麼樣的效果。像前面講的，人也可以有很多種分法，男女是一種分法，善惡是一種分法，高矮是一種分法，胖瘦也是一種分法，都有他們各自的目的性。所以教相分判各不同是有原因的。彼此是不是矛盾呢？不矛盾。就像對人的判斷一樣，人有男女，有胖瘦，都可以說，只是從不同角度而已。

有人說：「教判產生了這麼多分判，太複雜了，能不能統一起來？」那是毫無必要的，沒有必要統一，甚至可能分得更多，都是根據需要。它們之間不矛盾，所以追求統一毫無必要，統一起來就死了。

其中淨土宗的判教很特別，是非常非常特別的，等學到後面我們會講。

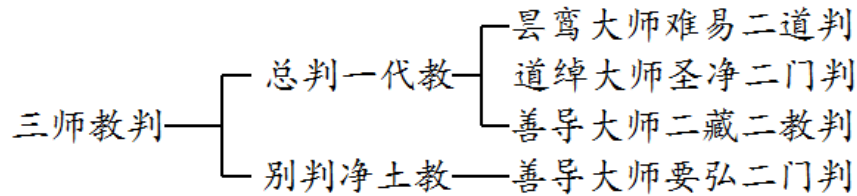
打比喻說，百貨公司有很多貨品，那就一定會把它們分類展列出來，然後賣給顧客。有不同的分類方法，分為五金、衣服等等；擺放在百貨公司，擺放的樓層也不一樣，比如這個地方靠近學校，可能會把文具擺在一樓，讓學生一進來就能買著；根據季節可能也不一樣，如果現在冬天，為了方便大家買衣服，大概會把大衣放一樓；還要考慮服務對象、人群，比如考慮老年人；還有產品本身可以排列很多，哪一種更方便、更科學，這都是有說法的。

淨土宗的分類是不一樣的，不在細節上講太多，它就講一件事情。是哪件事情呢？所有商品都是要花錢買的，可是窮人沒有錢怎麼辦？有沒有不花錢的東西？淨土宗說：「有！不花錢，白送的！」有兩類商品：第一類是白送的，放一邊；另一類是要花錢買的，放另一邊。這樣不就很清楚了嗎？乞丐看到了說：「這是白送的，我就到這一邊來。」淨土法門妙就妙在這個地方，對於所有顧客，它都能直接打動他的心——「還有白送的？而且還超過要花錢買的！」這樣不就所有人都可以來了嗎？淨土宗的判教是非常科學的，後面會有解釋。

第二節 三師教判

這一節正式說明淨土宗的教相判釋，主要講了四點：難易二道教判、聖淨二門教判、二藏二教教判，還有要弘二門分判。這四點是按時間先後來列次第的。

大家看下面圖表：



三師教判分成兩種：一種是總判一代教，另一種是別判淨土教。

淨土宗之教判有三種，所謂「三師教判」：

一、曇鸞大師「難易二道判」；

二、道綽大師「聖淨二門判」；

三、善導大師「二藏二教判」。

總判一代教，就是對整個一代佛教的判釋，從宗派的判教來講，要立宗，是在這三種判教當中，那就是曇鸞大師難易二道判、道綽大師聖淨二門判、善導大師二藏二教判：這是對整個一代佛教的判釋。

別判淨土教，是在淨土門之內另外再作一個判釋。這種判屬雖然不是對整個一代佛教的判釋，但是它對淨土門建立的理論的圓滿性，對聖道法門的攝化方便來講，特別有意義，所以把它列在教判當中。不過，它的規格、格局，在淨土門之內就更加豐富和細膩。它就是善導大師的要弘二門判。

一、難易二道之教判

總判一代佛教無量法門，大別為「難行道」與「易行道」兩種，稱為難易二道判。此難易二道之教判，本出龍樹菩薩的《十住毗婆沙論·易行品》：

佛法有無量門，如世間道，有難有易。

陸道步行則苦，水道乘船則樂。

菩薩道亦如是：或有勤行精進；

或有以信方便，易行疾至阿惟越致者。

就是把整個一代佛教判成這二道：難行道與易行道。這裡把它歸為曇鸞大師的教判，從典據出處來講，是從龍樹菩薩來的。如果把龍樹菩薩的《易行品》作為教判來解釋的話，我們就說曇鸞大師的教判是「自他二力判」；如果把兩種合在一起，就依曇鸞大師的教判，因為曇鸞大師的解釋更加充實，所以就以「曇鸞大師難易二道判」總括來說。

《易行品》裡有一段簡短的話。第一句「佛法有無量法門」，整個一代佛教分成兩種：難和易，打個比喻，「如世間道，有難有易」，這是總括。龍樹菩薩確實是大菩薩，他這一講，馬上就把我們的心打動了——有難有易，誰願意難啊？你們願意難嗎？大家都願意容易，所以說難易很能打動我們的心。它顯示，淨土門的判教從一開始就非常注重修行的實效，它和修行是密切相關的。

什麼是難易呢？世間道舉了兩種：陸道和水道。在陸地上步行就難，就苦。陸地走路，很遙遠的地方也要走著去；白天、晚上，翻山越嶺，豺狼虎豹；夏天炎熱，冬天寒冰；還有盜賊蜂起等等，這就很難了。水道乘船，上了船一坐，順流而下，這樣不是很容易嗎？就如李白寫的「朝辭白帝彩雲間，千里江陵一日還。兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山」。

世間有兩種道：陸道和水道，即步行道和乘船道，也是苦道和樂道，一個是苦的，一個是樂的。這也很能打動我們的心。我們往往認為佛法修行很苦，而龍樹菩薩說，有苦的，還有樂的，有安樂道、易行道、乘船道、他力道。

上面是比喻，下面是合喻。

「菩薩道亦如是」，修行佛法的菩薩道也是這樣。

「或有勤行精進」是指什麼呢？指「陸道步行則苦」，要勤奮修行，要精進努力不懈，要三大阿僧祇劫，要白天不睡覺、晚上也不睡覺，今生來生、生生世世不退墮，要如何如何修行：這非常難。這不是一般的「勤行精進」，而是如頭上著了火一樣。這就是難行道。

「或有以信方便，易行疾至阿惟越致者」，這就是易行道。信受彌陀救度，這就是「以信方便」；「易行」，專稱彌陀佛名；「疾至」，往生彌陀淨土，到了彌陀淨土就當下不退轉，快速成佛。

曇鸞大師《往生論註》一開篇即引用而解釋之，成為淨土教判之根底。

《淨土宗概論》這本書限於它的篇幅，對《往生論註》這一段沒有引用原文。大家要學習，應該好好看這一段，包括《易行品》難易二道判的文，還有《往生論註》自他二力釋文，都要對照著好好學習。

（一）難行道

在五濁惡世、無佛之時，有種種退墮因緣，唯靠自力修行，不仗佛力救度，欲求不退成佛，非常困難。比如陸地步行，遙遠之方，千辛萬苦，重重險阻，很難到達目的地。

這是解釋難行道。這一段話很簡略，是曇鸞大師《往生論註》那一段的濃縮。

（二）易行道

以眾生念佛為內因，阿彌陀佛願力救度為外緣，因緣和合，即得往生淨土，不退成佛，非常容易。比如水上乘船，依靠船力，安穩快樂，直達目的地。

易行道即是淨土教、他力救度之教。難行道即淨土教以外之一切佛教、自力證悟之教，所謂八萬四千法門、六度萬行等，皆統屬之。

這是對難行、易行的分齊是在哪些範圍，哪個屬於難行道、哪個屬於易行道作一個說明。從名相來講，易行道就是淨土教，難行道就是聖道教。淨土教以外的一切佛教，都屬於難行道。從它們的本質特點來講，易行道之所以易行，就是因為它是他力救度之教；難行道之所以難，是因為它是自力證悟之教。這個法門是自力還是他力，是救度的法門還是靠自己修行證悟的法門，它們的區別就在這裡表現出來了。

難行道之難，連菩薩都覺得困難，經中喻為「重於舉三千大千世界」，其特點是「諸、久、墮」，即普修六度萬行之「行諸難行」，經過三大阿僧祇劫之「久乃可得」，於其間可能墮於小乘，「或墮聲聞辟支佛地」，則斷絕成佛之希望。

難行道難到什麼程度呢？是我們扛一扛、頂一頂就能過去的嗎？那是非常難的，經中喻為「重於舉三千大千世界」，就從這一個比喻就知道有多難了。比如舉重運動員，舉了多少公斤得冠軍了，0.5 公斤都不能再加了，一加就倒掉了。一般人不過舉個桌子、板凳或槓鈴而已；像把三千大千世界舉起來一樣，你說有多困難啊！菩薩發心度眾生，必須荷負群生的業障，把眾生的罪業都要挑起來。眾生罪業很重，不是一個人兩個人的，也不是一宗罪兩宗罪，菩薩要發心普度一切眾生，打一個簡單的比喻，比舉三千大千世界還要重，還要難。

「其特點是諸、久、墮」，什麼是「諸、久、墮」呢？「即普修六度萬行之『行諸難行』」，菩薩既然發心度一切眾生，種種方便法門都要修行的，再怎樣難都要去修，每種法門應對不同根機：這就是多。六度萬行代表多，「諸」就是「多」的意思。

什麼是「久」呢？就是時間上「經過三大阿僧祇劫之『久乃可得』」。我們講修行，這一輩子談什麼修行？就不要談了，三大阿僧祇劫這個時間概念不可想像。「劫」是佛門裡的時間概念，是極長的數字，非常長的時間。不是一個劫兩個劫，而是三大阿僧祇劫。「阿僧祇」不可數，不可說，不可稱。這是「久」。

這中間是不是一定能修成呢？不一定，在半道上還有危險，可能會墮於小乘。墮於小乘，就是這個擔子挑不動了，大乘實在修不了，放下來了，就像舉重運動員舉不動了，就扔掉了。大乘太難了，要度一切眾生，要荷負他們的業障煩惱，要修學這麼多法門，經過非常長的時間，他就退心了：「還不如先做自了漢，先解決我的問題。我太累了，歇一歇。」或墮聲聞辟支佛地，變成小乘解脫，「則斷絕成佛之希望」，灰身滅智，自取涅槃，就不能成佛了。這對菩薩來講太不合算了，大乘菩薩道如果修成阿羅漢，這叫墮落了。我們會想：「修成阿羅漢還得了，好啊！」不是的，阿羅漢灰身滅智，就斷絕了成佛的希望。

對於我們這些博地凡夫來說，難行道是絕對不可企及之事。而依佛力救度的易行道，則人人可行，人人可證，其特點是「一、速、必」，即專稱彌陀一佛名號，現生疾至不退轉，必定成佛，因而成為吾等罪業凡夫之大希望、大光明。

這樣的難——諸、久、墮，對於我們這些博地凡夫來說，難行道是絕對不可企及之事，雖然用「難」字，其實就是不可能。

「而依佛力救度的易行道」，雖然用「易」字，其實是很自然的，「人人可行，人人可證，其特點是一、速、必」，《十住毗婆沙論·易行品》當中本來就有這三個字，來說明它。

「一」是指什麼呢？專稱彌陀一佛名號，不需要六度萬行、修諸難行。「諸」就是多；「一」就是一個、唯一，以一攝萬。

什麼叫「速」呢？不需要經過三大阿僧祇劫的難行苦行，而是現生疾至不退轉，快速。《往生論》裡說「速滿足功德大寶海」。《無量壽經》裡說：「其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德。」一念具足無上功德，這就是「速」。而且是一佛，就是「一」和「速」。

「必」是必定成佛，沒有墮成阿羅漢的危險性，到了極樂世界想不成佛都不行，到極樂世界不成佛，那是不可能的事情。就像水進了大海，不想成為鹹的，那不由它，水進了大海就是鹹味道。到了極樂世界就是成佛，就是大乘法喜法樂，所以叫「必定」，沒有任何不確定性。

前面比較難易二道各有不同的特點。下面這段說難易二道判的目的，判教都是有

目的性的。

難易二道判的目的，在於指引濁世末法之凡夫捨難取易，稱佛名號，乘佛願力，往生淨土。

這是難易二道判的目的。捨難行，取易行，易行就是稱佛名號。為什麼易行是乘佛願力呢？往生淨土，不在這個世界修行，這個世界環境、因緣都很難。

下面這張圖表很簡明。

佛法—菩薩道—難行道—勤行精進—諸、久、墮—陸道步行—苦
└─易行道—易行疾至—一、速、必—水道乘船—樂

佛法也就是菩薩道，這是從大乘佛法的概念來說的。以龍樹菩薩的眼光來看，修到阿羅漢不算難行道。修到阿羅漢對我們來講都難得不得了，要斷五下、除五上，從初果、二果、三果到四果。龍樹菩薩說，和菩薩道比，這都不算難，難行道是從菩薩道來講的，要「勤行精進」，諸、久、墮，「陸道步行則苦」，你說有多難，這個難不敢想像。

易行道是「易行疾至」，不是「勤行精進」，是一、速、必。這是比較來說的，是兩兩相對的：難行道是陸道步行；易行道是水道乘船，所以是快樂的。菩薩道有安樂道，也有勤苦道。勤苦道就是難行道，就是聖道門的修行。我們這樣的人，可能大多數還是願意安樂道。安樂道就方便易行，「水上乘船則樂」，這符合眾生的根機，特別符合卑劣凡夫的心和追求。

同時，這也仍然是菩薩道，也是殊勝道。不能說「你看，這哪是菩薩道？菩薩道就應該難，那才是菩薩道」，那叫聖道門、自力、難行的菩薩道。我們念佛，六度萬行都沒修，念阿彌陀佛就是菩薩道。我們喊老太太「老菩薩」喊對了，念阿彌陀佛是菩薩道，她在行菩薩道就是菩薩。「你怎麼沒有精進難行、一心修行呢？」「我是易行道菩薩，是安樂道菩薩。」念阿彌陀佛就是菩薩，而且是大菩薩。

何以見得是大菩薩，不是小菩薩呢？比如說人掉到河裡了，你跳下去救他，這是不是菩薩？是的，但是你只能扛一個。有個人坐在船上說「上船來」，把竹篙遞給他，這是大菩薩，一救救一串。因為我們是靠彌陀的願力，我們在船上端坐著，在船上喊「上船」，這就叫安樂道菩薩。把六字名號的竹篙往下一送，救生圈往下一放，不就把人都救上來了？這不僅是菩薩，還是大菩薩。

這是靠自己修行得來的嗎？不是，是靠法門的功德利益，法門殊勝。

看第二個圖表：

佛法└─難行道─聖者─自力修行─六度萬行─證果不定
 └─易行道─凡夫─他力救度─稱名一行─往生決定

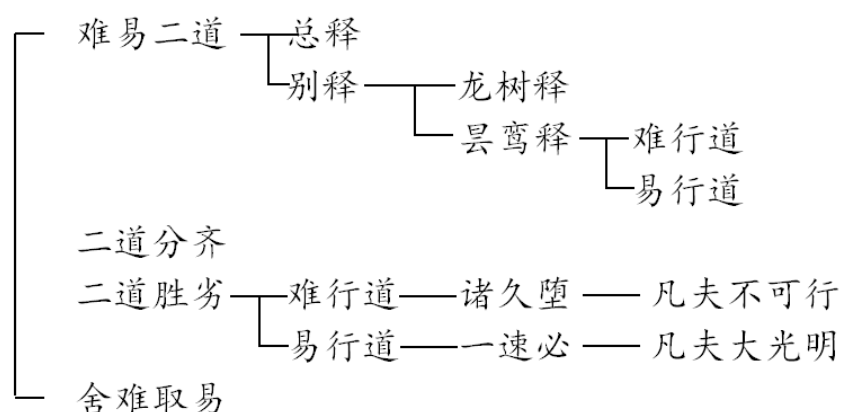
佛法分為難行道、易行道。

難行道對應的根機是聖者。所謂「難者不會，會者不難」，修不了才是難行道，修得了的會說「可以，不難」，那是聖者、大菩薩。自力修行的法門稱為「難行道」。修行什麼？修行六度萬行。為什麼難？如果個個都能修成功也不難了，證果不定，或許能成就，或許不能成就；能成就者極少，不能成就者極多，就稱為「難行道」。

易行道是救度凡夫的法門，他力救度，靠阿彌陀佛的佛力救度；不用六度萬行，是稱名一行，一行統攝萬行，統攝一切六度萬行的功德。因為法藏比丘在因中修行的時候，把六度萬行所有一切功德收攝在這句名號裡；你稱念，這些功德就通通是你的。一行攝萬行，這樣的一行是果上所迴向來的，所以是往生決定，佛果已經給你了，就沒有不定的事情。你自己去掙飯吃，還沒掙到錢，還要買米，還不會燒，中午有沒有飯吃還不知道。人家做好飯請你吃，去了不就吃到了嗎？阿彌陀佛的六字名號是果地法門，直接給我們。如果等我們自己種蘋果樹，要下種，要等開花、結果，然後再吃，還沒吃到肚裡就已經餓死了。阿彌陀佛已經種好了，端上來給我們，我們直接吃下去，往生決定。

(三) 解釋分科

下面是難易二道之教判分科表。



首先把這一段分成了四科：

第一，說明難易二道。

第二，說明二道分齊。什麼叫「二道分齊」呢？就是二道各自的範圍。「分」就是

分限，到哪個範圍。

第三，比較二道勝劣，哪一個殊勝，哪一個不殊勝。就分為難行道、易行道：難行道有諸、久、墮，凡夫不可行，對我們來講就不殊勝；易行道是一、速、必，這是我們的大希望、大光明，這就殊勝。

第四科，捨難取易。判難易二道的目的，就是讓我們捨難取易。

其中第一科難易二道裡面分成總釋、別釋。總釋就是總判一代佛教，大分為兩門。別釋，是在難易二道判裡面，先解釋難行道和易行道。別釋取了兩種解釋：一種是龍樹菩薩的解釋，一種是曇鸞大師的解釋。

我把《往生論註》一開端的曇鸞大師的解釋稍微說明一下，將來有機會學習《往生論註》時我們再來詳細解釋。我們正在出一本書，叫《往生論註要義》，這本書裡對於曇鸞大師判教有比較詳細的解釋，書出來之後，大家可以去看。我們今天是講《概論》，講得就沒有那麼細。這一段因為很重要，我還是邊讀邊簡略解釋。

謹案龍樹菩薩《十住毗婆沙》云：

菩薩求阿毗跋致，有二種道：一者難行道；二者易行道。

難行道者，謂於五濁之世，於無佛時，求阿毗跋致為難。此難乃有多途，粗言五三，以示義意：一者外道相善，亂菩薩法；二者聲聞自利，障大慈悲；三者無賴惡人，破他勝德；四者顛倒善果，能壞梵行；五者唯是自力，無他力持。

「謹案龍樹菩薩《十住毗婆沙》云」，曇鸞大師一開篇就引用龍樹菩薩的話，曇鸞大師是一肩承接了龍樹、天親兩大菩薩的法脈。以什麼為證據？曇鸞大師的《往生論註》就是解釋天親菩薩《往生論》的，所以承接天親菩薩法脈毫無疑問。同時，他解釋《往生論》是以龍樹菩薩《易行品》作為眼目，作為基調，首先把調子定准——「我是以易行道來解釋」，顯然是承接了龍樹菩薩的法脈。所以這是一肩雙挑。

不僅在《往生論註》一開篇引用了《易行品》，在整部《往生論註》釋義也都體現出這種風格。曇鸞大師一開始是學習四論宗的一位大師，「四論」就是龍樹菩薩的三論——《中論》《十二門論》《大智度論》，再加其弟子提婆菩薩的《百論》。曇鸞大師對龍樹菩薩有很深的研究，對龍樹菩薩的思想把握得非常精到，同時非常崇仰、恭敬龍樹菩薩。比如，曇鸞大師在《讚阿彌陀佛偈》裡對龍樹菩薩頂禮，五體投地，稱之為「南無慈尊」。他有兩首偈子專門讚歎龍樹菩薩，是《讚阿彌陀佛偈》的第四十七、四十八首。第四十七首：

**本師龍樹摩訶薩，誕形像始理頹綱。
關閉邪扇開正轍，是閻浮提一切眼。
伏承尊語歡喜地，歸阿彌陀生安樂。**

「本師龍樹摩訶薩」，稱龍樹菩薩為他的本師。

「誕形像始理頹綱」，他出生在像法開始的年代，佛法正要衰頹，綱紀不正。龍樹菩薩出興，大振佛教，所謂「理頹綱」。

「關閉邪扇開正轍，是閻浮提一切眼」，把邪師外道通通破斥，然後開顯大乘佛法，是閻浮提一切眾生的眼目。

「伏承尊語歡喜地」，就是尊承世尊在經典裡所授記的，龍樹菩薩證得歡喜地，往生安樂國。這是在《楞伽經》裡釋迦牟尼佛親口所說的。

「歸阿彌陀生安樂」，歸命阿彌陀佛，往生到極樂淨土。

第四十八首偈語說：

**譬如龍動雲必隨，閻浮提放百卉舒。
南無慈悲龍樹尊，至心歸命頭面禮。**

「譬如龍動雲必隨，閻浮提放百卉舒」，這句話讀起來很舒服。龍運動的時候，雲彩跟著龍走，所以說「譬如龍動雲必隨」。「閻浮提放百卉舒」，在閻浮提，陽光一出，百花齊放。百花代表什麼？代表眾生的心。龍樹菩薩開顯了大乘佛法的光明，一切眾生的心就舒展了。

「南無慈悲龍樹尊，至心歸命頭面禮」，把龍樹菩薩稱為「南無慈悲龍樹尊」，曇鸞大師對龍樹菩薩的歸依之情是非常深刻的。

淨土宗的法脈傳承，曇鸞大師不僅在法理上承接龍樹、天親兩大祖師的法脈，在史實上也是非常清晰的。這裡有一段公案。菩提流支三藏，他是印度人，到中國以後，在洛陽翻譯《往生論》。曇鸞大師從南方陶弘景那裡得到仙經十卷之後，經過洛陽時拜見菩提流支。曇鸞大師問：「佛經裡有沒有長生不老術？」菩提流支就唾地說：「此土哪有長生不老術！長生不老唯我佛法才有！大仙術，唯我無量壽法才叫長生不老術。這個地方就算少時不死，修行道教，生到天上，依照佛法來看，也是短命的，不叫長生；只有阿彌陀佛無量壽，這才叫長生術。」然後授給曇鸞大師淨土教法，有說是《觀經》，有說是《往生論》。也許兩個都有，《往生論》肯定是不能少的，因為菩提流支當時正翻譯《往生論》，曇鸞大師後來所註解的也是《往生論》。菩提流支翻譯了就要去講解、傳授，可以想像，他肯定曾向曇鸞大師交代或者傳授淨土法門、《往生論》要義。所以曇鸞大師對《往生論》的解釋是獨步千古的，我們是想像不到的。曇鸞大師那是不一樣

的，他的解釋不是尋文摘句的，也不是擠著腦筋去想，然後比較；那都是我們意想不到的。《往生論註》這部著作的高度、深度，那種美感，都是登峰造極的，將來大家讀《往生論註》會讀得津津有味。

「菩薩求阿毗跋致有二種道：一者難行道，二者易行道」，下面是曇鸞大師的解釋：「難行道者，謂於五濁之世，於無佛時，求阿毗跋致為難。」為什麼是難行道呢？因為環境不一樣，時代不一樣，就很難了。曇鸞大師從時代、環境的立場、著眼點來解釋。在五濁惡世，「於無佛時」，釋迦牟尼佛已滅度了，新佛還沒誕生，求阿毗跋致很難。如果不在五濁惡世，而在淨土，就不難；如果釋迦牟尼佛還在世，可能也不難，佛當場加持。時間是五濁惡世，又沒有佛在世，就很難。

「此難乃有多途」，難點就太多了。「粗言五三，以示義意」，簡略舉出三五點，來說明難的狀況。

「一者外道相善，亂菩薩法」，求阿毗跋致是菩薩法，但一般人都不會辨別，都不認得菩薩法，把外道法當菩薩法。在我們這個時代，很多「外道相善，亂菩薩法」，搞得很亂。

「二者聲聞自利，障大慈悲」，這是有次第關係的，識得什麼是菩薩法了，但識到了也修不了，不是那種根機，只求自己解脫，就障了大慈悲。

「三者無賴惡人，破他勝德」，「我要努力，一定努力，不能墮於聲聞法，我要努力好好修行！」自己發心了，但外緣不成就，被人家破壞了。就像舍利弗前世，他是六住菩薩，是很高的位次了，遇到乞眼因緣，有人向他要眼睛：「你修行菩薩道，我缺少一隻眼，你把眼睛給我吧。」修菩薩道的人，要什麼給什麼，要眼給眼，要鼻子給鼻子，要耳朵給耳朵，要心臟給心臟，要腎給腎，要王位給王位，這叫菩薩道，還僅僅是行布施而已。舍利弗想：「難得有這機會，我行菩薩道。」二話不說，手一摳就把左眼珠給他了。我們能做到嗎？結果那人說：「你搞錯了，我要的是右眼，你挖的是左眼。請你慈悲，再給我一隻。」好，又把右眼給他了。右眼給他之後，要眼的人聞了聞，說：「你這眼很臭，臭烘烘的，血腥腥的，我不要！」把眼珠扔到地上，就像踩魚泡一樣一腳踩碎了。這六住菩薩還沒起瞋恨心，他想：「太難了！行菩薩道，要眼給眼，要左眼給左眼，要右眼給右眼，還嫌我眼臭，一腳給踩碎了，兩隻眼就沒有了。唉，眾生太難度了，我還是先解決自己的問題吧。」他就成了阿羅漢。這叫「無賴惡人，破他勝德」。

第四種，他緣分好，沒碰到惡人，那一關也過了；但是，「顛倒善果，能壞梵行」，修來修去是「顛倒善果」。不過是人天諸善、雜毒之善而已，頂多生到人天善道，求升反墮，這叫「顛倒善果」。曇鸞大師講，人天諸善，人天果報，若因若果，都是顛倒、虛偽、不淨、染污，所以能壞梵行。梵行就是清淨修持菩薩道的修行，生生世世都要增

進的。可是他不是這樣，而是三世怨，第二生就不修梵行了，墮落了，享受福報，這不就壞了嗎？從結果上來講，根本走不出去。

第五點是總結性的，「五者唯是自力，無他力持」，為什麼這麼難呢？因為都靠自力，沒有佛力支援，這是難的根本關鍵。

如斯等事，觸目皆是。譬如陸路，步行則苦。

像這樣的事情，放眼看去，到處都是，五種都有，都是如此。

易行道者，謂但以信佛因緣，願生淨土，乘佛願力，便得往生彼清淨土；佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船則樂。

「易行道者，謂但以信佛因緣，願生淨土，乘佛願力，便得往生彼清淨土」，這是因緣和合，信受彌陀救度，願生彌陀淨土，稱佛名號，乘佛願力，便得往生，非常簡單。

這四句可以和前面對翻。祖師講話很簡練，但是內涵特別深。是怎麼對翻的呢？

第一難，「外道相善，亂菩薩法」；這裡是「信佛因緣，願生淨土」，毫無疑問，不會被外道所亂，信佛就是菩薩法，首先沒有這一難。

第二難，「聲聞自利，障大慈悲」；在這裡也不存在，因為他願生淨土，願生淨土就不需要聲聞的涅槃果位。

第三難「無賴惡人，破他勝德」也不存在，因為願生淨土，淨土法是靠阿彌陀佛願力，惡人不能破壞。

第四難「顛倒善果，能壞梵行」也不存在，因為到淨土後自然增進，自然成佛，不像在這個世界流轉，才有顛倒善果。往生淨土是清淨的，不是顛倒的。

第五難「唯是自力，無他力持」也沒有，是「乘佛願力，便得往生」「佛力住持」。自力修行「無他力持」，這裡說「佛力住持，即入大乘正定之聚」。

五種難事在這裡每一句都對翻，都不存在了。

「正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船則樂」，正定就是不退轉、阿毗跋致。用這個比喻結尾。

這些將來大家學習的時候再細看，我先簡略地提到這裡。

(四) 複習思考題

1.略述龍樹與曇鸞判教之同異。

這一點大家可以參照《往生論註要義》，裡面有比較詳細的說明。

2.「難易二道」與「自他二力」。

這兩組概念有聯繫，也有區別，曇鸞大師是在一起解釋的。

難易二道是從哪裡說明的呢？是從行法上、功效上來展示的，角度不一樣。難易二道是知其然；難易二道背後的原因、根本原理，之所以難、之所以易，自他二力是知其所以然。曇鸞大師把它背後的因緣進一步深化、提煉、展示出來，讓我們心中信得更踏實。「為什麼這個容易？那一個怎麼就難？」有人難免有這樣的疑問，所以用「自他二力」來解釋。

上面說的是難易二道的教判。

二、聖淨二門之教判

「三師教判」第二位就是道綽大師，聖淨二門的教判。

（一）總釋

承續曇鸞大師思想的道綽大師，在《安樂集》中判一代佛教為二種：「一謂聖道，二謂往生淨土」，此稱聖淨二門判。「聖」即聖道門，「淨」即淨土門。

第一段是概略性的說明。接下來對聖道門和淨土門作詳細解釋。

道綽大師的思想是承續曇鸞大師的，說明他的來源。道綽大師的著作是《安樂集》，把一代佛教判為兩種：聖道門和淨土門。

既然龍樹菩薩判「難易二道」，曇鸞大師也判了「自他二力」，有什麼必要再分聖道門和淨土門呢？這不是一回事嗎？不是重複了嗎？大家可以思考。這不是簡單的重複，一定有他的深度，是進一步地深化；同時也有時代的必然性。這種教判，看起來好像聖道門就是自力難行道，淨土門就是他力易行道，是這樣的。在教理發展的時間段上有層層演進的關係，需要我們去思維。

（二）別釋

看下面的解釋，先解釋聖道門。

不論大乘、小乘，在此世界修習無漏聖智、斷滅煩惱、證入聖果之法門，統稱聖道門。其次第，先斷八十八品見惑，離三途因，滅三途果；再斷八十一品修惑，離人天因，滅人天果，最終出於三界，不再六道輪迴。此在聲聞人，則修四諦法，經三生六十劫，得阿羅漢果；緣覺人，則修十二因緣法，經四生百劫，得緣覺果；若菩薩，則修習六度萬行，經三祇百大劫，圓滿無上佛果。這些都是聖道門——自力證悟之教。

「不論大乘、小乘」，龍樹菩薩講的難行道是指大乘，這裡小乘也含在內了。我們是以眾生的根機來講的；龍樹菩薩是以菩薩根機來講的，顯示難行道的深度。就我們的根機來講，連小乘都覺得是難行道，大乘就更不用說了。兩者是從不同的角度講的，這

樣就會通了。

「不論大乘、小乘，在此世界修習無漏聖智」，這不是一般的智慧，而是聖智。這種智慧是無漏的，不像凡夫，是有漏的。共通的特點：「修習無漏聖智」是行法，目標是「斷滅煩惱，證入聖果」，這種法門通通稱為聖道門。

「其次第，先斷八十八品見惑」，「見惑」是在見解上的疑惑，細分有八十八品，再細分有無量品。「離三途因，滅三途果」，「三途」就是三惡道。見惑如果斷了，決定不會墮落三惡道。

「再斷八十一品修惑」，我們雖然不知道那是什麼，但感覺那很複雜，很難。「修惑」是在修行路上的疑惑。見惑還比較粗，修惑就比較細；斷見惑相對比較容易，斷修惑就更加難了。打個簡單的比喻，就說去上海，首先要知道怎麼去這個大方向，去之前要了解路線，這是斷見惑；道路搞清楚，怎麼走都搞明白了，但是還沒上路，上路就有「修惑」——車怎麼樣，有沒有油，會不會路上有個坑、車摔到路邊了，這些不是見惑能解決的，還有修惑的問題。所謂見惑，就是見道這一方面的，路線很明白，開悟了，什麼都明白；但在實際修行中還有重重難關，不是看到就可以到達的。路線很明白了就一定能到上海嗎？走在半路上塞車，塞一天一夜還到不了；或者到哪個地方大橋斷了；或者大霧、大雪封路了；或者追尾撞了別人，或別人撞了你：這是比喻修惑。

「離人天因，滅人天果」，修惑斷了之後，他就不會來到人天了。斷見惑就能出離三惡道，斷修惑就能出離人天，最終出離三界，不再六道輪迴。

「此在聲聞人」，不同根機有不同修法，如果是聲聞，也就是阿羅漢這樣根機的人，他要修什麼法門呢？要修四諦法——苦、集、滅、道。「經三生六十劫，得阿羅漢果」，最快要三生，最慢要六十劫——六十劫啊，你看看！聲聞乘的修行時節是三生六十劫：最速者，最上等的根機，三生證得極果，極果就是第四果阿羅漢；最遲的根機，六十劫得到極果。

我們來看一看這個「劫」字。劫是一種時間的計算單位，由於過於久遠，無法用年月衡量，所以就用「劫」。它不能說是一萬、十萬、幾千萬年，經論中有「磐石劫」和「芥子劫」兩種比喻。這裡就舉了「磐石劫」：有四十里石山，長壽天人每一百歲來一次，用天上細軟的衣袖拂一下大石頭，每一百年拂一次——當然不講日月風化那些，一次能擦掉石頭幾個分子，可能一百年擦掉五個分子，又一百年再擦掉五個分子，直到把石頭擦沒了，這個劫還沒完，沒法想像這是多長時間。

緣覺人修十二因緣法，經四生百劫，得緣覺果。

菩薩要修的就更多了，修習六度萬行的行法，經過三大阿僧祇劫，叫「三祇」。三大阿僧祇劫之後，還要經過一百大劫修相好，才圓滿無上佛果。「阿」就是「無」的意思，阿彌陀佛就是無量光、無量壽。阿僧祇是無央數，沒辦法衡量的。這也有個比喻：

八百里石頭——八百里高，八百里寬，八百里長，跟「磬石劫」四十里的石山比，用立方來算，增加多長時間？是「磬石劫」的八千倍。

這些都是聖道門，是自力證悟之教。

學佛法也挺有意思，講起佛教的時空觀念，佛教看生活在地球上的人，就如同「蝸牛角上決雌雄，石火光中爭長短」，你說我們多可憐。就說在中國或者哪個國家，從佛教來看，就像在蝸牛角上這麼小的地方，兩個人在鬥，一決雌雄，什麼楚河漢界，在那裡打仗，劉邦跟項羽打，好像風雲人物一樣，從佛法看就像在蝸牛角上爭。時間，「石火光中」，石頭碰石頭，一打，冒一道火光，就在這麼短暫的時間之內，一剎那之間，地球就滅掉了。在這裡面還計較長短，爭你我、勝負、雌雄，有什麼意思？

佛法裡的空間觀念，一講最少三千大千世界。三千大千世界是什麼概念？整個宇宙，用人類的望遠鏡看多少萬光年，只看到一個小世界。一千個小世界是一個小千世界，一千個小千世界是一個中千世界，一千個中千世界是一個大千世界，這才是一佛世界。到西方極樂世界是過多少個世界呢？要過十萬億個三千大千世界，那裡是西方極樂世界。這怎麼能比？什麼銀河系啊，宇宙爆炸啊，在佛法看都是一個小毛塵這麼大。我們雖然是凡夫，這麼一想也感到空間無限廣闊。

從時間來看，說上下五千年人類文化歷史，說一百七十萬年前的元謀猿人，我們覺得很長了。從佛法來看，那是彈指間，無量劫的過去、無量劫的未來也是一剎那之間。

所以，如果我們讀《普賢行願品》，讀佛教大乘經典，確實讓人心胸非常廣大。其他的都像小麻雀一樣，「燕雀安知鴻鵠之志哉」，草叢飛出一隻小麻雀，飛了九尺高，就覺得「我在天上了」，講來講去能離開地球嗎？能離開人天道嗎？它根本就不知道他方世界。佛法這種境界、這種智慧和慈悲，確實不可思議。

前面講的是聖道門。下面講淨土門。

雖無明煩惱一毫未斷，仗阿彌陀佛大願業力往生極樂淨土，永超三界生死，證悟法性涅槃，即是淨土門——他力救度之教。

聖道門是要破無明煩惱，斷見惑、修惑，這還不過是阿羅漢。如果要修菩薩道成佛，還要斷塵沙惑、無明惑，層層修行，經過五十二個階位——十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，一層一層地修行；每一層修行都是一次脫胎換骨的過程，都不是一般的修行，要經過五十二個階位才成佛，要三大阿僧祇劫。這樣的修行，對我們就不要講了，剛才講時空等等也只是過過癮，我們還是凡夫，回頭還是和老婆吵嘴，辭職後還感覺是被炒魷魚，拿不到錢還是煩惱；也沒有說「講三千大千世界，我就放下了」，還是放不下，還是蝸牛角上決雌雄，還是石火電光裡爭長短，凡夫就是如此。

無明煩惱一毫也斷不了，那麼這樣的凡夫怎麼辦呢？有辦法。如果沒有辦法救度

這樣的凡夫，佛就沒有資格被稱為「一切智人」，佛被稱為「一切智人」，就沒有他救度不了的，一定有辦法。「仗阿彌陀佛大願業力，往生極樂淨土」，聖道法門修不了的，還有特別法門，就是淨土法門。淨土法門是為無明煩惱斷不了、沒有辦法修行的人預備的。「永超三界生死，證悟法性涅槃，即是淨土門——他力救度之教」。

（三）教判目的

下面是比較。

當今末法，聖道一種難修難證，淨土一門易修易往，故勸捨聖道、歸淨土是聖淨二門教判之歸趣。

這是道綽大師判教的目的。

難易二道、聖淨二門，言異意同。聖道即是難行、自力，淨土即是易行、他力。

然後比較難易二道、聖淨二門，說「言異意同」，語言表達不一樣，意思是一樣的。下面有一個圖表。

佛法—聖道門—自力修行之教，生生世世于六道中不失人身，
| 修六度萬行以證果，此乃聖者方能，故謂之難。
└淨土門—他力救度之教，今生此時于此世界專稱佛名，
往生極樂淨土以證果，此系凡夫所堪，故謂之易。

什麼是聖道門？是自力修行之教，生生世世於六道輪迴中要不失人身，失掉人身就沒法修行了。修行六度萬行以證果位，稱為「聖道」，聖人才可以，所以稱為難行。

相比較的淨土門呢，是他力救度之教，不需要自力修行，我們也修不來，有本事也可以自力修，修不來的人，就靠他力救度；是今生此時、於此世界專稱佛名，往生極樂淨土以證果，不需要生生世世修行。

都是要證佛果，一是在此土修行六度萬行證果，一是往生極樂淨土證果。淨土門「此系凡夫所堪，所以謂之易」。

下面這張圖表也是很簡潔的。

佛法—聖道門—修行之教—自力—難行道—苦—六度萬行為宗
└淨土門—救度之教—他力—易行道—樂——一向專念為宗

聖道門，簡略講是修行之教，只要講修行就是聖道門，只要修聖道門一定要講修行。我們念佛了，如果還抱有很深、很固的修行觀念，那就走錯門了；一定要放下修行

的概念，完全任憑阿彌陀佛。這不是說修行不好，是說念佛更好。你能修行，就可以按聖道門修。修行不是做樣子，一定要斷滅見惑、思惑、塵沙惑、無明惑，才談得上修行有效果；不然的話，「蒸沙煮飯」，搞一盆沙在鍋裡煮，煮一萬年也煮不出飯來，根本都還沒上路。修行之教就是這麼一個特點。

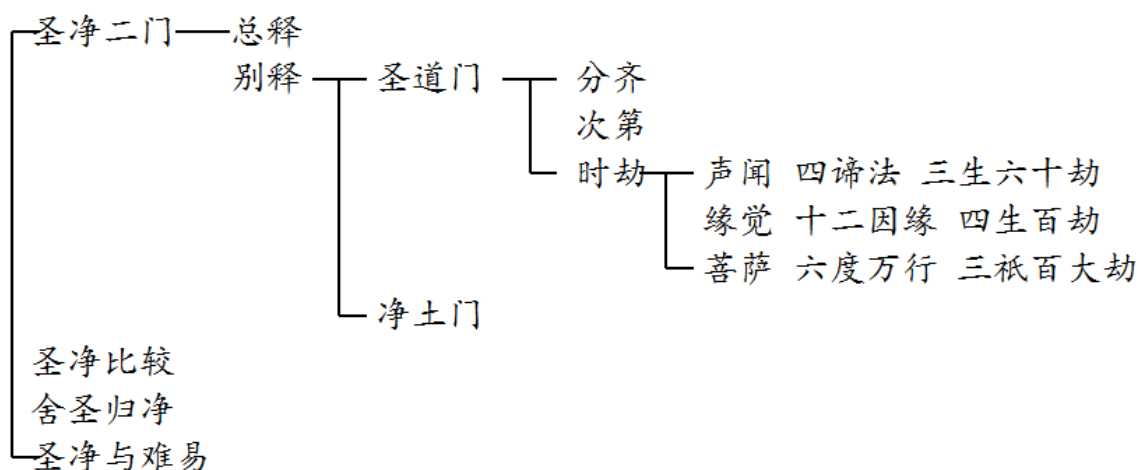
我們念佛了，很多人還是放不下架子，放不下面子，放不下修行的觀念；也可能因為聽到別人講修行就感到很羨慕，很讚歎，也去學，就成了「雜緣亂動失正念」，最後就「與佛本願不相應」，一大堆缺點都有了。對此，很多人是很有感觸的。就像坐船一樣，坐船就完全靠船的力量，就不要指望靠自己的力量。坐上船之後，還在一邊坐著一邊划呀划呀，他的觀念就是這樣。結果他累得出一身汗，船長急得出一身汗。

用不著這樣，你老老實實坐好就好了。念佛要老實，什麼叫老實？老老實實念佛，靠阿彌陀佛，老老實實過凡夫的日子，念阿彌陀佛名號，這就叫老實。這就可以了，你是什麼樣就什麼樣，多高多矮，多胖多瘦，是男是女，是黑是白，是善是惡，就這樣念佛就可以了。這就是「狂心頓歇，歇即菩提」。

修行之教是自力難行道，就很苦，以六度萬行作為宗旨。淨土門是救度之教，救度那些沒有力量修行、不懂得修行、不了解修行的人。我們通通是這樣的，就像盲人。走路最起碼要先有眼，然後還要有腿，你才可以走路。如果既沒有眼又沒有腿，你還認為自己有眼，還在喊走路，那是唱高調啊，而且大街上有那麼多車，非常危險。基督教有段話說得非常好，耶穌說：「你們的眼如果瞎了，你們就沒有罪了。但如今你們說『我們能看見』，所以你們的罪還在。」明明是盲人，如果承認自己是盲人，還有得救的可能；如果盲人還說自己眼睛是亮的，「一盲引眾盲，相牽入火坑」，意思是一樣的，這不就有罪嗎？淨土門是救度之教，靠彌陀的救度，是他力易行道，是安樂門；不是以六度萬行為宗，而是以一向專念為宗。

(四) 解釋分科

我們看下面這張教判分科表。



這張分科表分為四大科：聖淨二門、聖淨比較、捨聖歸淨、聖淨與難易。

最開始是聖淨二門，又分為總釋和別釋。

第一段是聖淨二門總釋，首先講什麼叫聖淨二門，就是道綽大師《安樂集》判一代佛教為兩種：「一謂聖道，二謂往生淨土。」這就是聖淨二門判。首先總說明聖淨二門判是指什麼，「聖」是聖道門，「淨」是淨土門。

下面再分別解釋，這叫「別釋」。總釋是總體解釋，還不夠詳明；接下來再分別解釋，又分成兩科：聖道門和淨土門。

先解釋聖道門，先講分齊，就是「不論大乘、小乘，在此世界修習無漏聖智、斷滅煩惱、證入聖果之法門，統稱聖道門」。「分齊」指它的範圍、標準，是分科經常用的名詞。

接下來講次第，該怎麼修行，是斷煩惱、證入聖果。又列了時劫，按照時間的長短，分為聲聞、緣覺、菩薩來說明。講次第說明它是依次第修行的，必須煩惱一分一分斷、果位一分一分證。這是講次第。

「雖無明煩惱一毫未斷」這一段，就是在別釋中特別解釋淨土門。

「當今末法，聖道一種難修難證，淨土一門易修易往」，這是聖淨比較。捨聖歸淨就說了「故勸捨聖道、歸淨土是聖淨二門教判之歸趣」這一句。

接下來把聖淨二門和難易二道作比較，「難易二道、聖淨二門，言異意同」。

從總科來看非常清晰，「聖淨二門教判」要表達的意思很清楚，就分為這四點。大家要習慣使用這種表格，自己看書也可以試著去畫。可能每個人分科會不一樣，但大致上會比較清晰，就像藕一樣，一節就一節，不能說在藕這一節攔腰掐一段，它有它的結構和自然規律。

道綽大師「聖淨二門分判」原文出自《安樂集》第三大門。《安樂集》共十二大門，卷上第三大門中說：

問曰：一切眾生皆有佛性，遠劫以來應值多佛，何因至今仍自輪迴生死，不出火宅？

「一切眾生皆有佛性」是《涅槃經》所講的。道綽大師對《涅槃經》很有研究，講過幾十遍，在專修淨土之前是修《涅槃經》的大德，所以引用了這部經。既然「一切眾生皆有佛性」，「遠劫以來」就是無始劫以來，這麼長時間應該會遇到很多佛出世教化眾生，內在有佛性，外在又遇到佛教化，應該早就成佛了。所以下面問道：何因至今，還在輪迴生死，不出火宅呢？這個問很讓人警醒。我們為什麼還在做凡夫？應該都成佛了啊。

答曰：依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死，是以不出火宅。何者為二？一謂聖道，二謂往生淨土。

其聖道一種，今時難證。一由去大聖遙遠，二由理深解微。

是故《大集月藏經》（卷五五意）云：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。」

當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門可通入路。

是故《大經》（第十八願之意）云：「若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。」

「依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死」，以佛法來講，沒有得到這兩種殊勝教法，不能排除生死輪迴，是以不出火宅。「勝」就是殊勝。

「何者為二？一謂聖道，二謂往生淨土」，這就是分判，把整個佛教大判為兩種：一種是聖道，一種是往生淨土。這裡說「依大乘聖教」，淨土法門本來是大乘，道綽大師站在這樣的立場上，說「大乘聖教」；其實聖道門中也包含了小乘，下面就列了小乘。

雖然有兩種勝法——佛法是非常殊勝的，如果根機相應的話，都可以了生死、成佛道；不過，「其聖道一種，今時難證」，就時代來講，道綽大師說，在現在這個時代，眾生根機難以證悟聖道法門。

為什麼？舉出兩個理由和一個經證，叫「二由一證」。兩個理由是「一由去大聖遙遠，二由理深解微」。

「一由去大聖遙遠」是指時代、總體環境，「大聖」指釋迦牟尼佛，佛陀已經涅槃很久了，很遙遠了。釋迦牟尼佛如果在世就不一樣了，由眾生善根與佛的因緣，得到聖果的很多，在佛講法的時候，一場法座下來，多少人開悟證果，那是很多的。離佛滅度的時間越久，好像一盆炭火慢慢地熄，才熄時還有點溫熱，時間越久就越涼；也像太陽落山，才落時天邊還有點亮，慢慢就黑了。釋迦牟尼佛涅槃時間越久，眾生的根機、和佛銜接的因緣、得到的利益以及法的餘澤就越薄弱。這是從大環境、從釋迦佛度化眾生這一期因緣來說的。

「二由理深解微」，「理深」是聖道法門所講的，道理很玄妙，非常精深；眾生能理解的非常淺顯，非常微少，所以叫「理深解微」。眾生都理解不了，修行就更談不上了，就很難了。

難證有以上這兩個理由。接下來再引一個經證：

是故《大集月藏經》（卷五五意）云：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。」

這是《大集月藏經》的取意文，《大集月藏經》的原文不是這樣的，但它的意思是這樣。「末法時中，億億眾生起行修道」，很多人起行修道，這指的是聖道門。「未有一人得者」，沒有一人能證悟成佛，即講它的難。

**當今末法，現是五濁惡世，
唯有淨土一門可通入路。**

「當今末法」是道綽大師根據兩個理由和一個經證，然後再判斷時節因緣，得出的結論：現在正是末法時代。道綽大師那個時代，在佛教界普遍興起了「末法」的意識，時節已經進入末法了，大家共同這麼認為。

時節是釋迦牟尼佛的末法時代，地點是五濁惡世，又是無佛之時，在這樣的狀況下，「唯有淨土一門可通入路」。雖然一開始說有兩種勝法——往生淨土是勝法，聖道修行也是勝法，可是聖道修行不通了，只有淨土一門可通入路，可以解脫生死，可以出離火宅。

接下來還引用了《大經》的一段經文：

是故《大經》（第十八願之意）云：「若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。」

道綽大師引用經文有個特點，叫「取意」。取意不是把經文逐字逐句地原版照抄，而是理解了經文的核心意義，然後契理契機地表述出來。這段經文，其實是綜合了《觀經》下品往生和《大經》第十八願的意思，但是以《大經》第十八願為主。

「若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺」，大家看，這一段經文與第十八願很相似，不過它有「縱令一生造惡」這一句，這是第十八願裡沒有講的，「臨命終時」在第十八願裡也沒有講，這兩句話是從哪裡來的呢？就是從《觀經》下品往生文來的。《觀經》下品上生、下品中生、下品下生的人，都是一輩子造作惡業的眾生。

雖然這是從《觀經》來的，其實和《大經》第十八願「唯除五逆、誹謗正法」的意義是貫通的。「唯除五逆、誹謗正法」，只要沒有造這樣的業就行。「縱令」就是「即使」的意思。即使一輩子造惡，一直造到臨終，到臨終的時候才十念相續，與《觀經》的下品往生一樣，都是臨終遇法，到臨命終的時候才遇到阿彌陀佛，念十聲、五聲、三聲、一聲，「十念相續，稱我名字」。「十念相續，稱我名字」的「相續」也是來自《觀經》下品下生，「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，一聲接一聲，那不是相續嗎？

「若有眾生」就是不管什麼樣的眾生，是不能以聖道法門起行修道的眾生，是「理深解微」這樣的眾生，是一生造惡的眾生，或者是臨命終才遇到淨土法門的眾生，這個

誰做不到呢？十念念佛都可以，這就是「淨土一門可通入路」的證據。

「五濁惡世」，這是地點，又是末法、惡機，所以道綽大師用了「一生造惡」，這叫作「舉惡攝善」，就是說，既然這樣的人都可以往生，那麼不這樣作惡的人通通都可以往生；對這樣的人，門通了，那麼對大家都通了。這種解釋是別出手眼，特別慈悲，而且很簡略，這就是祖師的智慧。

下面詳細分析。

又復，一切眾生都不自量：

若據大乘，真如實相第一義空，曾未措心；

若論小乘，修入見諦、修道，乃至那含、羅漢，斷五下，除五上，無問道俗，未有其分；

縱有人天果報，皆為五戒十善能招此報，然持得者甚稀；

若論起惡造罪，何異暴風驟雨。

是以諸佛大慈，勸歸淨土。縱使一形造惡，但能系意專精，常能念佛，一切諸障自然消除，定得往生。何不思量，都無去心也！

「又復，一切眾生都不自量」，這句話一聽讓人警醒，就像打了一棍一樣。比如說「這個人自不量力，自己不拿個尺子量一量、比一比」，俗話說「拿鏡子照一照」，一切眾生都有驕慢心的緣故，對自己多高多矮、多胖多瘦、什麼份量，有什麼力量，自己都衡量不出來，不曉得。道綽大師接下來就拿出四把尺子幫我們量一量：

第一把，大乘，「若據大乘，真如實相第一義空，曾未措心」，這是一把尺。「真如實相」，凡夫的思維都是有相的，不然腦子沒法動，一定是有相的，不管想什麼、講什麼、說到哪裡，一定要有具體的事物。講「第一義空」，凡夫都是執有、執實，所以心都安不上去，跟它根本是兩回事。我也講不明白，因為我也「曾未措心」。

如果依經文，比如《心經》講「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，對這樣的道理，心中都完全相應，證悟了，那心就和實相完全相應了。懂得道理，嘴上會講，不代表心和它是貼切的。智和境要統一，智就是能觀的智慧，境就是所觀的境界，兩者成為一體，境智冥合。心是能觀之智，外境就是「真如實相」，就是所觀的境，能所冥合成為一，心就和真如實相契合了。

依大乘講，即使很會講經的法師也是講些名相。當然，一些開悟、證悟的祖師是心中明了的，但語言表達總是有所不足，所以別人問他，他不講話。禪宗就是棒喝，傳達一種特別的證悟境界，用語言無法表達出來，只好用些特別的方法。這要看人的火候，在哪種機緣下讓他的心靈光一閃，觸上電了，跟真如實相能契合上了。這都是很高超的。

「若論小乘」，小乘就是四果。聖道法門包括大乘和小乘，「修入見諦、修道，乃至那含、羅漢」，見諦、修道、阿那含和羅漢，就是四個果位。「斷五下，除五上」，就是欲界五種煩惱和色界五種煩惱，欲界在下，色界在上。「無問道俗，未有其分」，不管出家在家都沒有分。小乘和大乘法門比，簡單多了；但是拿尺子一量，不管出家在家，都未有其分。

大乘法門都不措心，小乘法門未有其分，沒辦法，就不修聖道法門了，再退一步，修人天法門，還能得到一些人天果報。「縱有人天果報，皆為五戒十善能招此報」，修五戒十善為因，能招這樣的果報。「然持得者甚稀」，真正能如法修持五戒十善的、能做到的也很稀少。道綽大師是一位了不起的大德祖師，他判斷得非常準確。我們感覺這也不太難，真正做就知道了。近代的弘一大師，大家都知道他名望很高，才華卓越，持戒也很精嚴，他說自己五戒都守不好。他是律宗的祖師，他都說做不到、守不好，那何況其他人呢？真要去做，不是像我們稀鬆的、任憑自己講的那樣。

最近有人戴「不抱怨」手環，就是一個紫手環。然後觀察自己，如果有抱怨的話，就馬上把左手的手環換到右手上。有人開始覺得沒問題，說「我從來不抱怨」，他還沒有修行，認為自己不會抱怨，結果一天換到晚。真的一做，又抱怨人了，又說誰幹什麼了，只好換一下，一天都在換來換去。如果達到二十一天不抱怨，算一期功課圓滿。大家可以試一試。動不動就抱怨，這是負面思維。

這裡講「人天果報」，尺子一量，有幾個能持五戒十善的，但是甚為稀少。

再拿把尺一量，就不得了了，「若論起惡造罪，何異暴風驟雨」，要論造罪造惡，就像颶大風下大雨一樣，非常厲害。我們內心警覺的話，就是這樣。

「是以諸佛大慈，勸歸淨土」，對這樣的眾生量完以後，還談什麼修行呢？大乘法門，真如實相，不用談；小乘法門，斷五下、除五上，沒有分；能修人天法門的只有幾個，還是顛倒善果，沒有用；造惡卻這麼兇猛，這樣的眾生怎麼讓他修行？聖道法門怎麼修得了？

所以諸佛大慈悲，只有勸歸淨土。諸佛都大慈悲地說：「你不是那個根機，沒有那個能力，你求生西方極樂世界吧！」所以，世尊勸說「眾生聞者，應當發願，願生彼國」，十方諸佛出廣長舌相「汝等眾生，當信是《稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經》」。什麼叫「不可思議功德」？「起惡造罪，何異暴風驟雨」的眾生，「五戒十善，持得者甚稀」的眾生，小乘法門「無問道俗，未有其分」的眾生，大乘法門「真如實相，曾未措心」的眾生，只要稱念彌陀名號，決定往生西方淨土，「我等諸佛皆來共同護念」：這是「不可思議功德」，一切諸佛護念。

那勸歸淨土的效果怎麼樣呢？「縱使一形造惡」，這裡又這樣說，即使一輩子都惡

業纏身；前面說「縱令一生造惡」。這是一種緣，不是祖師鼓勵造惡業，而是點出有這麼一個人，在這種因緣下「一形造惡」，比如打魚的，種地的農民，他們哪一天不殺生？只要身體存在都會殺生。如果仔細分析、仔細看，我們也都一樣。

這樣造惡怎麼辦？「但能繫意專精，常能念佛」，「精」是精純不雜。沒有辦法脫離造惡之身，在這種情況下，以造惡的身分，「繫意專精」，思想專一，繫念阿彌陀佛，常念阿彌陀佛。只要這樣念佛，「一切諸障自然消除」。本來一形造惡會形成很多障礙，但是在這種情況下能專心念佛，常常念阿彌陀佛，一切障礙自然消除。所謂「自然消除」，就是在不知不覺之間消除了。有人說：「我怎麼不知道？我還是凡夫，這些罪障就沒有了嗎？沒有了，怎麼我還不曉得？」自然消除嘛，不知不覺間就消除了，就像太陽一出，不知不覺間萬物生長。

「定得往生。何不思量，都無去心也！」前面說「都不自量」，這裡說「何不思量」。眾生這兩個「量」都沒有：一個是「不自量」，一個是「不思量」。「不自量」，聖道法門根本修持不來，但是他不自量，以為自己能修。淨土法門這麼好，他不思量，不求往生，「都無去心也」，沒有想往生的意思。道綽大師講這些話時太悲嘆了。

另外，需要說明的是，道綽大師這一段話，其實是綜合淨土三經的解釋，一開始引第十八願是《大經》；接下來分別說明大乘、小乘、人天乃至造惡眾生，正是《觀經》的三福九品，而歸結在下下品造惡勇猛之輩；最後「諸佛大慈，勸歸淨土」說的是《阿彌陀經》諸佛證誠護念。祖師就是這樣非常善巧、非常自然地將三經揉在一起，清晰地解析它們的義理，可說天衣無縫。把三經看成同一性質的經典，而側重點不同，這是祖師相承的風格。

上面這一段是聖淨二門分判文，沒有作詳細解釋，只是把文義通一下。

說到聖道門是修行教、淨土門是救度教，關於救度之教，有人不認可：「佛教怎麼講是救度之教呢？和基督教差不多啊。佛教就是講修行的。」佛教是講修行，講修行是指聖道門、自力修行；淨土法門是特別法門。至於基督教也是因信稱義，也是講拯救。我想也不要忌諱這一點。如果說基督教有救度，而佛教沒有，豈不是不如人家了？佛教是救度得更徹底、更廣泛、更全面。世間也有救度，比如地震要去救人。世間醫生救病人也是救，救災也是救，救火也是救，地震、水災都要救；民間信仰的神也有救的，神教信仰也講救；佛法的信仰也有救度的法門，不過所依據的原理、來救度的救主，以及建立救度機制的根本原理，完全是依據佛教的佛性、緣起性空，這是不一樣的。

佛教的救度，在形式上和其他的救度有類似的，我們既不避諱，同時也要了解佛陀的慈悲。比如《無量壽經》裡講「欲拯濟群萌，惠以真實之利」，「拯」就是拯救。又說阿彌陀佛是「救世之法王」，這是在《無量壽經》同本異譯中說的，「救世之法王」很明顯是救世主。阿彌陀佛發願：如果不能「廣濟貧窮免諸苦」，如果不能普遍救度法

身慧命貧窮苦難的眾生，就沒有資格叫「救世之法王」。這明顯說明淨土法門是救度的法門。輪迴六道的眾生，即使是下了地獄，也要能救度出來，不然法藏菩薩誓不成佛。

淨土法門立教的本旨，淨土法門存在的意義，是為不能修行聖道法門的人，按照聖道法門修行沒辦法達到解脫生死、成佛的人，是為這樣的人開立的法門，從立教的本旨來講就是救度的法門。就像人要身體健康一樣，健康也有靠自己鍛鍊的。這人已經病入膏肓，都快死了，他怎麼能上山打太極拳？這樣，沒辦法鍛鍊的人，也一定要救他。這是為無法修行聖道法門的人特別開的法門，當然是救度的法門。這是從道理上講。沒有救度就沒有慈悲，沒有慈悲就不是佛教。

《觀經》裡舉了一個例子，下品下生這樣的人怎麼修行？他不是完全靠救度嗎？他是造作五逆重罪的眾生，一輩子造惡，一直造到臨終，要死了，地獄之火燒到腳板了，閻羅王都來抓他了，他有什麼修行？對他講念佛他都不知道什麼是念佛。這時善知識就對他講：「汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛。」這時如果教他怎麼思維佛的形相、佛的功德，怎麼憶念佛的大慈大悲，他腦子是一片糊塗，沒有這個心力。這樣的人怎麼教他修行？讓他修五戒十善、打坐，教他「你要息慮凝心，發菩提心」，這對他通通都是不可能的。所以就跟他講「汝若不能念彼佛者」，這一個「念」是心中的憶念，一定要澄凝心智，這是他做不到的；「應稱無量壽佛」，口中喊出來就可以了。這個人馬上一心仰靠，就跟著善知識，「如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，一聲一聲接著念，這樣當下就往生西方極樂世界，就可以得救。這完全是救度的法門。

大家可以去看《無條件的救度》這本書，我覺得這本書特別好，名字就特別有力量，把法門的特點彰顯無遺。《無條件的救度》，這一看，苦惱的人有福了，絕望的人有希望了。它能让絕望的人生起希望，讓沒有信心的人點燃信心的火，讓要墮落地獄的人往生淨土。《無條件的救度》，名字一看，馬上打入人的內心。

救度的法門，首先要覺悟自己是需要救度的人，這是很重要的。要自覺「我是需要救度的人，有什麼法可以救度我這樣的人呢？」耳朵專門聽這個聲音，很會聽法，根機成熟了。就像飢餓的人鼻子特別靈，窗戶關著還能聞到外面有香味，聞到哪裡有食品可以救他的命。淨土法門是很奇特的，很多有學問的人，被讚歎為大修行人，就很難在這個法門得利益；恰恰是那些被人瞧不起的老阿公、老阿婆，苦苦惱惱的，愁眉苦臉的，他們非常容易聽懂這個法門，這就是上人所講的「下下人有上上智」。

我遇到廣東的朱六妹，她七十幾歲了，只會講廣東話，我講普通話她根本聽不懂，但是她聽得特別認真，我很感動。下了課，她來跟我說：「師父講的意思我都聽得懂。」普通話聽不懂，但我講的她都懂，你說奇不奇特？她不在語言上聽，她就聽到了阿彌陀佛的救度。我問：「那我講的什麼？」她一講，我聽了非常驚奇！我到現在還記得她的名字，我寫的第一張歸依證就是給她的，因為我沒有歸依證，她要歸依，我就手寫了一張給她。她名字叫朱六妹，聽名字就知道從小就沒有受過很好的教育，不像是大戶人家、書香

門第的。她非常虔誠地坐在那裡聽，一句話都不講。一般人語言聽不懂，覺得沒意思就走了。她就是以那種需要救度的心，來聽阿彌陀佛救度的，所以講到這裡她都聽得懂。

第二，要首肯彌陀能夠救度我們。這看經文都是很清晰的。能夠救度下品下生的人，當然所有的眾生都可以救度。

第三點是稱名，信受彌陀的救度。當然，有了第一點自覺需要救度，彌陀又能救度我們，第三點自然就達成了。哪有餓得要死了的人，人家拿來吃的東西送給他吃，他還不吃的？沒有的，馬上就吃下去了。所以，信受彌陀救度，就像飢餓的人把滿盤的美食吃下去，很自然的。有人問：「師父，我怎麼信受彌陀救度？」這真是讓我無法回答，我滿身的毛孔都變成嘴巴也回答不了這樣的問題。怎麼讓他信受彌陀救度？他餓了要吃飯，飯端到嘴邊了，餓的人自然就會吃了。不用你喊，你還沒喊，他就流口水了：「怎麼還不開飯，還不念『仰蒙彌陀恩』啊？」

在這種情況下，就不會夾雜自力的意識。一般夾雜自力的，或者對這個法門說「佛教怎麼還有救度？」如果抱有這樣的懷疑，就危險了，非常危險！就根機來講，不是學淨土法門的根機，也沒有認識到自己是需要救度的人。

認識到自己是需要救度的人，有兩點：

第一是罪惡感要深，就像《華嚴經》所講的，「若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受」。這些話我當時看到嚇了一跳，但是一想，真的是這樣。我們所作的惡業到底有多少呢？有人說「我從來不幹壞事」，真的是這樣就成佛了，至少也是阿羅漢了。我們造作的惡業是無形無相的，它是一種業力，隨著我們的心走。「若此惡業有體相者」，假如說它有形相的話，比如作小的惡可能是一張桌子這麼大，作大的惡可能有一個房間這麼大，還有更大的惡，所有的惡如果加起來的話，「盡虛空界不能容受」，把整個虛空都裝滿了還不能容受。我現在想起宇宙大爆炸，為什麼會大爆炸？因為這麼多眾生都在造作惡業，不能容受，只有對外爆炸。它不能容受這麼多的惡業，過去的、今生的，能憶及的、不能憶及的，小的、大的，人前的、人後的，三業外相的、內心的，顯的、密的，種種的惡業，非常多。

所以我們罪惡感要深，要反觀覺照。其實我們每一個人念念之間不離我執，都是「我」，都是顛倒的；無我計我，無常計常，以苦為樂，以染為淨，一定是造惡的，貪瞋癡時時刻刻念念都沒有離開，念念都在造惡業。曇鸞大師講「一念一時所造業，足繫六道滯三塗」，每一念所造的都是這樣的，每天八萬四千念，每一念都在造業，每一念的業都把我們捆綁在三界六道裡面出不去。這都是祖師自我反省。

第二點就是要有無常感。無常感就不像「我這輩子修不了就下一輩子」「我退休之後再學佛，我今年才六十幾歲」，還「才六十幾歲」，這就是沒有無常觀。無常觀就是：今天晚上脫了鞋，明天可能穿不上了；今天出了門，可能就被車撞死了。「怎麼學佛法這麼不吉利？」這是事實，分秒之間我們都可能在這個世間不復存在了。印光大師很絕，有人請他題字，他題一個「死」字，旁邊還寫四個小字：「此字甚好」。

我們就沒有無常觀，對世間的事看得特別認真，苦惱叢生。天天想到死，念死無常，這是佛教修行的基礎課，講修行這是基本功。要念死、念無常，心就寂靜、清涼，就什麼事都放下了。

記得有人講過一句話：「到火葬場，你就開悟了。」大概是這個意思，就是說那是很好的課堂，他說的話挺好。很多人去參加送葬儀式，回來後多少有一點點覺悟，「昨天還在一塊兒，奮鬥了一輩子有什麼意思？」但是也就覺悟三分鐘，有人喊「三缺一」，他就又開始搓麻將了。眾生是多麼愚癡啊，哪有一點點覺悟！教育兒子說「你不聽話」，他兒子不聽話，他自己聽話了嗎？非常愚迷，就是這樣子，沒有一點覺動的心，沒有無常觀。沒有無常觀就會「顧左右而言他」，今日推明日，明日推後日。明日復明日，明日何其多，最後就沒有了。

所謂道器、法器，就淨土門來講，罪惡觀要深，無常感要強，想到「我這麼深的罪業，今天晚上一口氣不來，眼睛一閉，當下就墮落了，這怎麼得了！」在這個時候他哪裡會尋求什麼道理，不用道理，什麼能救他的命就好！他沒有時間，也沒有心情去聽道理，情形也不允許。他就問「什麼能救我？」跟他說「南無阿彌陀佛能救度你」，他就當下稱念「南無阿彌陀佛」，是很簡單的。

三、二藏二教之教判

善導大師《觀經疏·玄義分》判教之大小：

問曰：此經二藏之中何藏攝？二教之中何教收？

答曰：今此《觀經》，菩薩藏收，頓教攝。

二藏：聲聞藏與菩薩藏，亦即小乘與大乘。

二教：漸教與頓教。

「今此《觀經》，菩薩藏收，頓教攝」，這叫二藏。就是把一代佛法分成經藏、論藏、律藏三藏，精通三藏的法師可以被稱為「三藏法師」；也可以按佛所說經典攝眾不同來分，攝聲聞眾的就叫聲聞藏，教化菩薩眾的就叫菩薩藏，所以分成二藏，也就是小乘與大乘，可以叫二乘。二教就是漸教與頓教。後面會解釋什麼是漸教、頓教。

以二藏二教判攝一代佛教，為諸宗通用之教判。善導大師依之判淨土教於二藏當中屬大乘菩薩藏，於二教當中為頓教，即是言通而意別。

「以二藏二教判攝一代佛教，為諸宗通用之教判」，二藏二教不是善導大師立的名目。聖道門、淨土門是道綽大師立的名目，難行道、易行道是龍樹菩薩依據經典立的名稱；聲聞藏、菩薩藏，漸教、頓教，不是善導大師所義立的，而是經文中本來就有這些

名目，是諸宗通用的判教，最基本的都會引用到。天臺宗也一定會講二藏二教判，天臺本宗所立的就是所謂「四教、五時八教」。四教就是藏、通、別、圓，八教就是化儀四教、化法四教，是天臺宗特別立的一些名相。要門、弘願，這是善導大師所立的名相。

「善導大師依之判淨土教於二藏當中屬大乘菩薩藏，於二教當中為頓教」，善導大師也依據經文所有的、諸宗通用的教判名相，判淨土教於二藏當中屬於大乘菩薩藏，於二教當中為頓教。這樣不是和諸宗教判差不多了嗎？「即是言通而意別」，「言通意別」也是一個經常講到的名詞。什麼叫「言通意別」呢？就是語言上用的名詞是一樣的，比如聖道門說《法華經》是菩薩藏，淨土法門說《無量壽經》是菩薩藏，語言都是一樣的，天臺說《法華經》是頓教，淨土法門說《無量壽經》是頓教，語言都一樣；但是所表達的意思是不一樣的。

意別在哪裡呢？下面就解釋了。

（一）聖道大乘

聖道諸宗，如禪、密、天臺、華嚴等，也皆為大乘，但皆依行者之發菩提心、行菩薩道得名，未有不發大心（菩提心）、不修大行（六度萬行）而能得大乘之名，故聖道大乘為擇機大乘、自力大乘、難行大乘，亦是行者因地、相對之大乘。

「聖道諸宗，如禪、密、天臺、華嚴等，也皆為大乘」，大乘八宗，這裡列了四宗。這樣的大乘和淨土大乘有什麼不一樣呢？所謂「言通」就是說都是大乘。「意別」在哪些地方，下面就解釋了。「但皆依行者之發菩提心、行菩薩道得名」，聖道諸宗是就修行的眾生，看有沒有發菩提心、行菩薩道。發了菩提心，行了菩薩道，就是大乘；如果沒有發菩提心、行菩薩道，怎麼能說是大乘呢？那就是小乘，甚至人天乘——想求人天福報，想陞官發財，想生天，那就是人天乘。

拿一本《金剛經》讀，或者拿一本《法華經》讀，那就是大乘嗎？不是的，是看他有沒有發菩提心。拿《金剛經》讀，讀完之後迴向說：「阿彌陀佛保佑，讓我多發點財，讓我在這個世間平安一些。」這是人天乘，都還沒有達到小乘。即使在讀大乘的經典，也還可能是人天乘、小乘。

如果你發了菩提心、行菩薩道，沒有讀大乘經典，但是你在想：「眾生這麼苦惱，我要救度眾生。我要怎麼去做……」這自然是有菩提心的，這樣的人就稱為菩薩。菩薩應化是不一樣的，他可以顯現為佛教徒，也可以顯現為外教徒。外教徒裡有不少菩薩，他們都發了心，他們度眾生、為眾生服務的精神讓我們很感動。菩薩也可以投胎示現為一頭豬、一頭牛、一隻鹿，不是有九色梅花鹿嗎？是世尊過去的公案。

菩薩是發了心要救度眾生的，「未有不發大心（菩提心）、不修大行（六度萬行）而能得大乘之名」，所以大乘就是發心大、修行大，不發心、沒有修六度萬行怎麼能夠得大乘

呢？這在聖道法門是不可能的。

所以，聖道的大乘為擇機大乘。什麼叫「擇機大乘」呢？擇機就是對根機有選擇，不是什麼人把大乘經典一攤開就能標榜自己是大乘。就是看修行的根機，要發大心、修六度萬行。

同時也是自力大乘，要靠自己發菩提心、修菩薩行。

這也是難行大乘。為什麼不發菩提心？六度萬行難啊！前面說了六住菩薩乞眼的因緣，是舍利弗過去世的故事。

「亦是行者因地、相對之大乘」，是以行者發心，就是修行者還在因地。因地就是還在修因當中，像豆子還在發芽、生長，從因向果，還沒有結豆。行者先要發菩提心、修菩薩道，這是因地，大乘還是一個發心的狀態，大乘的果還沒有顯示出來，所以叫「因地大乘」，也叫「相對大乘」。「相對」是什麼意思呢？就是說，他不是絕對性的，能不能成佛還不清楚，能不能度眾生、有沒有這個效果都不確定。

以上是聖道大乘的幾個特點。

（二）淨土大乘

於淨土門，行者雖無大心大行，只是稱名、願生，而乘佛願力，必得往生；往生則自發大心，自然成佛。論機，雖有似人天、小乘，而由法門利益，得名大乘，故淨土大乘為不擇機大乘、他力大乘、易行大乘，為佛果地、絕對之大乘、真正一實境界之一佛乘。天親菩薩《往生論》稱為「大義門」，曇鸞大師《往生論註》讚為「上行之極致，不退之風航」，善導大師說為「一乘海、五乘齊入」。

「於淨土門，行者雖無大心大行」，不是說行者一定沒有，是即使沒有的話，「只是稱名、願生，而乘佛願力，必得往生；往生則自發大心，自然成佛」。在因地修行，即使沒有發大菩提心，沒有修行六度萬行的大菩薩行，一旦往生，自然發起菩提心，自然就成佛了，看《觀經》《無量壽經》都很明白。菩提心就是成佛之心，要成佛度眾生。「論機，雖有似人天、小乘」，如果看根機，有點像人天、小乘。人天實際上就是想快樂，也想求生天的福樂。什麼叫小乘呢？就是自了漢，度自己。念佛的人，有的人就自己在家裡念佛，「我求往生就好了，其他我也管不了許多」，一看不是小乘嗎？

「一乘海、五乘齊入」，善導大師這麼判，是有時代背景的，因為當時也有人對淨土法門抱持非議。「一乘海、五乘齊入」，說起來也沒什麼；其實它有深刻的內涵，一比較就很清楚了。

「而由法門利益，得名大乘」，淨土法門本身可以讓我們得到大乘的利益。只要到淨土，一定可以成佛，這不是大乘是什麼？這還不是一般大乘，而是屬於佛乘。

「淨土大乘為不擇機大乘」，對根機沒有選擇。聖道法門一定要發大心、修大行；淨

土法門，類似人天、小乘根機或者發了大心的，都可以，在淨土門裡都可以稱為大乘。這不是依行者心行，而是依法門利益，這就是殊勝之處。《觀經》下輩三品都是造惡眾生，是謗法、破戒、五逆、十惡的眾生，哪裡有發菩提心？他們只會造罪，還叫他們發菩提心度眾生，上求佛道、下化眾生？他們一生造惡，這樣的人往生西方，自然發菩提心，自然成佛。淨土法門不擇根機，即使惡人稱念一聲佛號，即使惡人到淨土，也是大乘根機。小孩不懂事，看見和尚喊「和尚，阿彌陀佛！」這也是大乘根機；哪怕罪人被判罪很害怕，合掌念「阿彌陀佛，饒了我吧」，這也是大乘根機。這是法門利益，他本人沒有這個德能；但是這句名號要念出來不容易。

「他力大乘」就是靠佛的力量，也是「易行大乘」。「為佛果地、絕對之大乘」，這個大乘法門是從佛果地來的，這句名號是阿彌陀佛成佛的圓滿果報，佛將它施予眾生。《彌陀要解》有一句話很好：釋迦牟尼佛即以此果覺，全體授與濁惡眾生。

阿彌陀佛這句名號是佛的果地覺悟，佛把它完全、毫無保留地給我們，令持名者跟佛一樣。這樣的大乘才稱為「絕對大乘」。什麼叫絕對？就是沒有相對的根機，也沒有難行，通通都是大乘，因為是絕對的，是絕諸對待，沒有相對。可能不可能、善惡、發心不發心都是相對——這些通通沒有。

這才可稱為「真正一實境界之一佛乘」。「一實」就是純一、真實。「一」就是萬法歸一，萬法到「一」的時候，完全沒有差別。「實」是真實。純一、真實的一佛乘，「一佛乘」就是唯一的，都是成佛的，沒有二乘、三乘。二乘是聲聞、菩薩（小乘、大乘），三乘是聲聞、緣覺、菩薩。天親菩薩《往生論》稱之為「大義門」，「大義門」就是大乘之門。往生淨土是成就大乘之門，一到淨土，已經進了大乘門，自然成為大乘，進這個門就是這家人。

「大義者，大乘所以也」，這是曇鸞大師的解釋。曇鸞大師《往生論註》讚歎淨土法門，願生淨土是「上衍之極致、不退之風航者」。大乘佛法到了登峰造極，叫「上衍之極致」。「上衍」是「摩訶衍」，是「大乘」的意思，「摩訶」是「大」，「衍」是「乘」。這裡用上下來比。「不退之風航」，是不退之道的順風航船。《往生論註》一開始引用「譬如水路，乘船則樂」，然後得出結論：

此《無量壽經優婆提舍》，蓋上衍之極致、不退之風航者也。

用詞很優美，很有加持力。「不退」是大乘菩薩不退轉地。而且是「風航」，這是什麼意思呢？就是坐在船上靠他力，還是順風，勁風鼓帆，乘風破浪。

「善導大師說為『頓教一乘海』」，「一乘」就是所有眾生通通成佛，唯一佛乘度眾生，像大海一樣廣大。大海有幾個意義：

第一，攝受一切眾生像大海一樣，沒有一個遺漏；

第二，圓滿一切功德像大海一樣，沒有一點不圓滿；

第三，能總攝萬法、一切修行，像大海一樣。

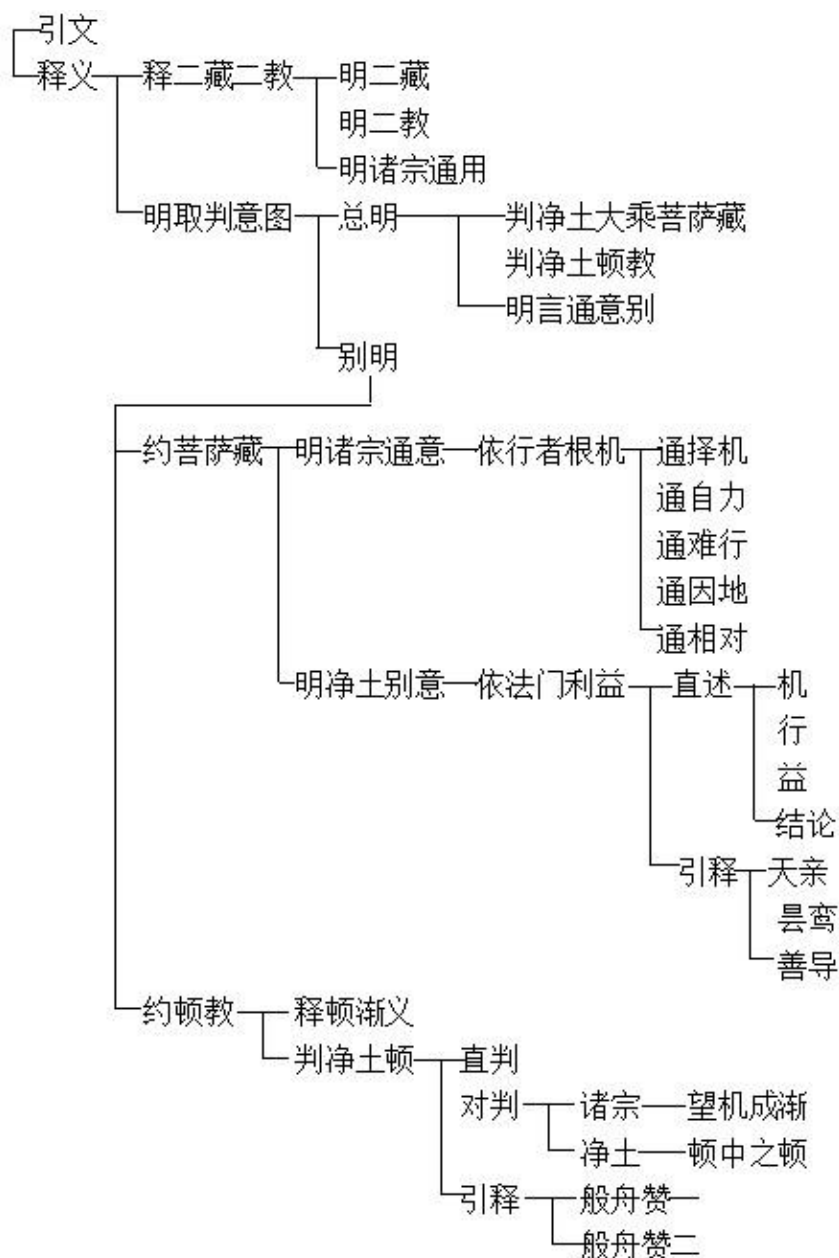
所以「海」字最圓滿。

「五乘齊入」，對根機沒有選擇。五乘——人、天、聲聞、緣覺、菩薩。本來五乘不平等，一旦入一佛乘，通通平等。

這段是解釋淨土法門大乘的特點，跟聖道法門大乘的特點有個比較。

(三) 解釋分科

先看下面的圖表。



上面這個圖表相對複雜一點，我們一半一半地看。

二藏二教之教判，首先是引文，接下來是釋義。

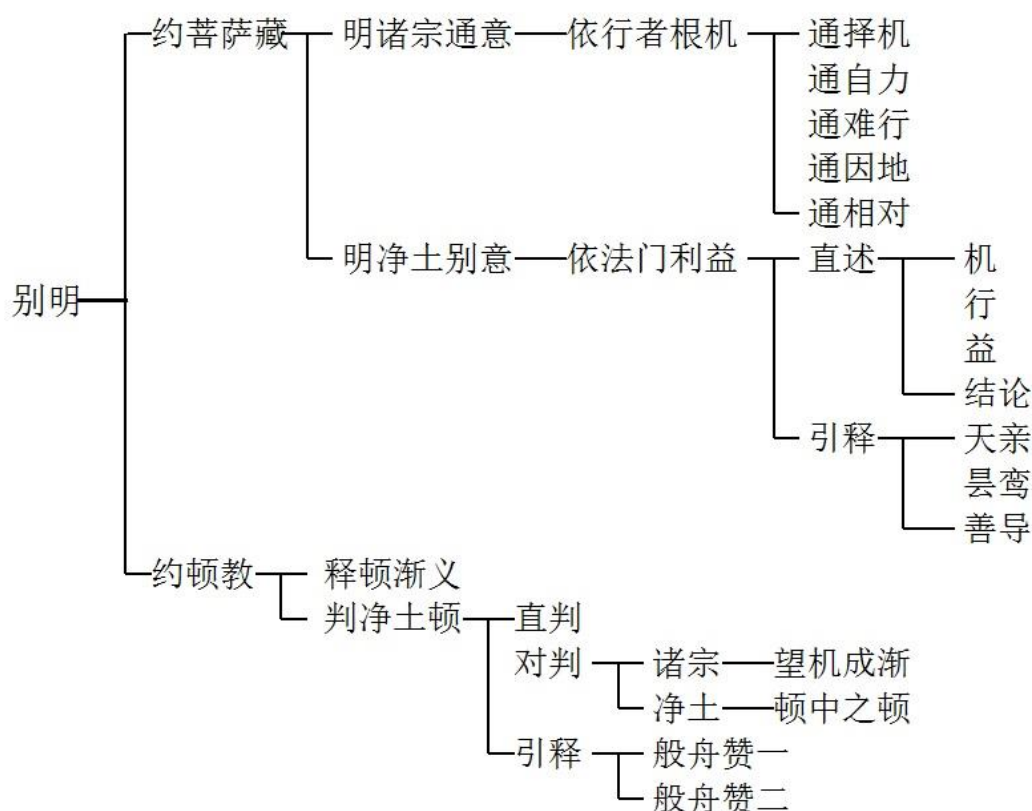
引文引用兩段，就是《觀經疏·玄義分》中「二藏之中何藏攝？二教之中何教收？」那兩段。

先把這段文引用出來，接下來解釋怎麼判。二藏二教的教判是善導大師在《觀經疏·玄義分》這段文判的，接下來解釋。先解釋二藏二教；然後再解釋取判意圖，為什麼取二藏二教來判淨土，有它的意義。

釋二藏二教時，先明什麼是二藏，就是聲聞藏、菩薩藏；再明什麼是二教；再說這是諸宗所通用的。

接下來總明取判意圖。「總、別」是一對詞，「總」是總體，「別」是分別。首先總判淨土是大乘菩薩藏，對應哪一句呢？「善導大師依之判淨土教於二藏當中屬大乘菩薩藏」。第二句，「於二教當中為頓教」，這就是總判淨土為頓教。接下來「即是言通而意別」。這裡把它分得比較細，在總明中分為三個層次：第一，說它是大乘菩薩藏；第二，說它是頓教；第三，說明雖然用了一樣的名詞，但它是言通意別，有特別的意思。

言通意別，是在哪個地方表明的呢？下面把它詳細解釋出來，「別明」就接在下面了。



從兩方面來分別說明：一是先約菩薩藏，「約」就是針對哪一個方面；再就頓教來說明它取判的意圖。

約菩薩藏先明「諸宗通意」。諸宗通意是什麼呢？就是「如禪、密、天臺、華嚴等，也皆為大乘，但皆依行者之發菩提心、行菩薩道得名」等等，這是諸宗的通意。通意有

五個「通」：它們都有擇機，不管是否是大乘法門，通通都對根機有選擇；通通是自力的；通通是難行的；通通是因地的；通通是相對的。

接下來和它比較，就明「淨土別意」。「別」在什麼地方？「依法門利益」。按照嚴格的科判，「依行者根機」和「依法門利益」這兩句話是不用的，但是這兩句話寫在上面很清晰，「別」在什麼地方，「通」在什麼地方，所以這五個字挺好。「淨土別意」，「別」在哪個地方呢？「依法門利益」，它是依法門利益讓我們得大乘的。這個人是大乘人，他不是以根機來得大乘的，而是修學的法讓他得大乘，所以這是法門利益。法門利益裡，一個是「直述」，直述就是直接表達。從根機來講，「於淨土門，行者雖無大心大行」，這就是根機。是什麼樣的根機呢？沒有發大心，沒有行大行。「只是稱名願生」，這是行法，也沒有修六度萬行，只是念南無阿彌陀佛，願生西方淨土。「而乘佛願力，必得往生；往生則自發大心，自然成佛」，這就是利益。

「論機，雖有似人天、小乘，而由法門利益，得名大乘，故淨土大乘為不擇機大乘、他力大乘、易行大乘，為佛果地、絕對之大乘、真正一實境界之一佛乘。」這是講結論。

這個結論，前面是直接表述，下面再引用幾位祖師的話來證明，先引用天親菩薩的，再引用曇鸞大師的，再引用善導大師的。

這是講約菩薩藏。

（四）漸教與頓教

下面來說漸教和頓教。約漸教、頓教，來判淨土是頓教，這裡面有特別的意思。

1.直判

又，漸教為漸進成佛之教，須經長時多劫，次第升進而成。頓教為頓速成佛之教，不須漸歷時劫、階位等，故稱為頓。淨土為頓教，如《無量壽經》四十八願說「超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德」，天親菩薩《往生論》明「速得成就阿耨多羅三藐三菩提、速滿足功德大寶海」。

什麼是漸教呢？「漸教為漸進成佛之教，須經長時多劫，次第升進而成」，成佛是漸漸地，慢慢地，一步一步地，這叫漸教。還有一種說法：先說小乘，再轉說大乘，這也叫漸教。這裡是從它的漸次、次第，從時間上、時節上、次第上，這稱為漸教。

頓教沒有這些，「為頓速成佛之教，不須漸歷時劫、階位等」，不需要慢慢地經過多長時間，上面講的，要經三生六十劫、四生百劫、三大阿僧祇劫、百大劫，不需要經過這些；也不需要漸漸地經歷一些階位，這稱為「頓」。就像上樓梯，一層樓一層樓地往上爬，一個台階一個台階往上邁步，這叫「漸」。坐電梯，「呼」地到頂了，甚至感覺不出來是到了哪一層，這不就是「頓」嗎？

接下來說「淨土為頓教」。前面先是分別漸、頓的意義，解釋頓教之義，然後直接判淨土為頓教。

直接判的時候，引用了兩段經文。

第一是「如《無量壽經》四十八願中說『超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德』」。「諸地之行」是一地接一地，慢慢地往上升進。「常倫」，「常」是平常，「倫」是次序，就是一般的、平常的次第，一地一地地修行。而淨土法門「超出常倫諸地之行」，這不就是「頓」嗎？然後說「現前修習普賢之德」，「現前」就是一念之間、當下，沒有時間上慢慢的過程。「普賢之德」是什麼德呢？就是普賢願海，證入普賢性海。這裡的「普賢」不是指普賢十大願王的普賢菩薩，法藏比丘發四十八大願比普賢菩薩更早。「德」是普賢性海。「普」是普及於一切，普門示現因地行相，沒有一門不能示現的，到了淨土就是這樣。「賢」是賢德、賢聖。

第二，天親菩薩《往生論》裡也說明它是頓教：「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」，「頓」就是頓速，不是按次第慢慢來的；然後又說「速滿足功德大寶海」，這都是指頓速、圓滿。

在判淨土為「頓」時，舉出了這一經一論的證據。

前面是「直判」，直接判淨土是頓教。

2.對判

接下來是「對判」，對比禪、密、天臺、華嚴這些頓教來判。先講諸宗，再講淨土。

禪、密、天臺、華嚴皆名頓教，但都要求斷惑證理，故仍是漸教，所謂「於法雖頓，望機成漸」。唯有淨土一門，顯明未斷惑凡夫直出三界、不退成佛，故是頓中之頓。

講諸宗說什麼呢？「禪、密、天臺、華嚴皆名頓教」，他們都標榜是頓教，從教理上都是這樣。比如禪，明心見性，見性成佛，頓速得很；密宗說即身成佛，不是頓教嗎？天臺有六即佛，華嚴也是佛的境界：都是頓教。

「但都要求斷惑證理，故仍是漸教，所謂『於法雖頓，望機成漸』」，諸宗的頓教，從教理來講是的，在大乘八宗中，唯識宗被稱為漸教，其他幾個宗都是頓教；但是，諸宗頓教要求修行的人一定要斷惑證理，如果沒有斷除惑業、證悟真理，仍然是流轉生死的凡夫，那沒有意義。斷惑證理是分分斷，不是馬上就成佛。當然，如果是上等根機，或古佛再來示現成佛，那另當別論。所以「於法雖頓」，於教法講雖然是頓教；「望機成漸」，以一般的眾生根機慢慢修，無明分分破，實相分分證，不就成了漸了嗎？禪宗也講「悟後起修」，悟了之後再起修，悟的境界雖然高，一悟直超如來地，修行時還是要一步

一步慢慢來，所謂「望機成漸」。

淨土門的「頓」是怎樣的呢？對判，「唯有淨土一門，顯明未斷惑凡夫直出三界、不退成佛，故是頓中之頓」。這怎麼能比？沒法比。聖道諸宗中，沒有哪個法門能夠不斷煩惱惑業就能成佛，不斷煩惱惑業就能成佛，那怎麼可能！但淨土法門不斷惑業就能成佛，這個「頓」超越了根機；而且不僅法上是頓，「超出常倫諸地之行」，從根機來講，也沒有「望機成漸」，不斷惑的凡夫可以直接超越三界，得阿鞞跋致，不退成佛，所以這是頓教中的頓教。

3.引釋

下面引用兩段文，這兩段文是善導大師的《般舟讚》裡的。先有個總標，標出引釋它的意義。

與而論之，聖道門中亦有頓教；奪而論之，聖道門總為漸教，唯淨土一門為頓教。

這一段可以作為前面的結論，也可作為後面兩段文的引子。「與而論之」是什麼意思呢？就是說，站在聖道門的立場上，讚歎它。「與」就是給予，多補一點。就像出去買菜，稱完菜是平秤，就加一根；如果多了，抽掉一根：這就是「與」和「奪」的意思。「與而論之，聖道門中亦有頓教」，聖道門有漸教、頓教，可以承認。「奪而論之」，什麼叫「奪」呢？這顯示淨土法門的超越性：與而論之，聖道門有頓教、漸教，淨土門通通是頓教，要門也是頓教；奪而論之，整個聖道門跟淨土門一比就算漸教，淨土門稱為頓中之頓。為什麼？聖道門望機成漸。

下面引用了兩段。

《般舟讚》言：

**或說人天二乘法，或說菩薩涅槃因。
或漸或頓明空有，人法二障遣雙除。
根性利者皆蒙益，鈍根無智難開悟。
瓔珞經中說漸教，萬劫修功證不退。
觀經彌陀經等說，即是頓教菩薩藏。
一日七日專稱佛，命斷須臾生安樂。
一入彌陀涅槃國，即得不退證無生。**

我們邊讀邊解釋。

「或說人天二乘法，或說菩薩涅槃因。或漸或頓明空有，人法二障遣雙除」，這是講

聖道法門，一般通途的五乘教法，人天、二乘和菩薩。菩薩才講涅槃因，怎麼樣修行，得大涅槃果，菩薩是大乘。接著說，菩薩乘裡「或漸或頓」，有漸教，有頓教；漸教、頓教都是明空和有——或從般若性空，講空的法門，或講有的法門。「人法二障遣雙除」，不管修什麼，修漸教，修頓教，修空，修有，都要「人法二障遣雙除」，破我執、法執，證悟人無我、法無我，這就得利益了，解脫成佛就有希望：這是原則和標準。

原則、標準一對照，一衡量，就怎麼樣呢？「根性利者皆蒙益」，上根利智的人只要按這些法門修行，通通都可以得利益，沒有假的，佛法不會是虛假的。然而，下句說「鈍根無智難開悟」，鈍根的人沒有智慧，也不知道怎麼叫人無我，天天就是「我」，哪裡不是「我」？「我」的鼻子，「我」的眼睛，「我」的兒，「我」的房，什麼都是「我」，這就是鈍根。

對鈍根的人來講，開悟都沒有達到，做不到「人法二障遣雙除」，所以接著再判，前面是「或漸或頓」，接下來總說是漸教。「瓔珞經中說漸教」，《瓔珞經》是一部大乘經典，說這些法門，對鈍根而言，「望機成漸」，通通屬於漸教。要怎麼辦呢？「萬劫修功證不退」，就要慢慢修行，時機因緣不斷成熟，經過萬劫這樣很長的時間累積修行，才能證悟不退轉，這不是漸教嗎？

接下來講淨土門。聖道門，與而論之，有漸有頓；奪而論之都是漸，「瓔珞經中說漸教」。淨土門呢，「觀經彌陀經等說」，「等」就是指《無量壽經》，都是講淨土法門、極樂淨土的。「即是頓教菩薩藏」，怎麼稱為「頓教菩薩藏」呢？這裡沒有說根機選擇，沒有說「根性利者、鈍根無智」，沒有這些；也不談「人法二障遣雙除」。

「一日七日專稱佛」，一天、七天，若一日、若七日地念佛。「命斷須臾生安樂」，「命斷」是指一輩子，很短的時間，「須臾」也是很短的時間，剎那之間就往生極樂淨土，不用「萬劫修功證不退」。這怎麼能比呢？一個是「萬劫修功證不退」，一個是「一日七日專稱佛，命斷須臾生安樂」。

「一入彌陀涅槃國」，一旦往生極樂淨土，所謂「極樂無為涅槃界」，「即得不退證無生」，當下證悟不退轉，證悟無生法忍，自然成佛。跟前面「萬劫修功證不退」相比，這裡是「即得不退證無生」，這個「頓」超越很多。

上面是《般舟讚》中的一段文。

接下來說：

初明五乘教法，於大乘中有漸有頓；眾生不堪，頓還成漸。次明淨土法門之頓教菩薩藏，人人堪行，速疾超證，故為絕對頓教。

眾生根機修行不來，「鈍根無智難開悟，瓔珞經中說漸教」。「次明淨土法門的頓教菩薩藏，人人堪行」，「一日七日專稱佛」，哪個不會？「速疾超證」，「命斷須臾生安樂」。

一入彌陀涅槃國，即得不退證無生」，這不是「速疾超證」嗎？這是絕對頓教。

這些文都很好，讀起來特別有加持力，又好懂，又有意義，令人法喜充滿。

《般舟讚》又說：

門門不同八萬四，為滅無明果業因。

利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除。

門門不同名漸教，萬劫苦行證無生。

畢命為期專念佛，須臾命斷佛迎將。

「門門不同八萬四」，佛一代教法，八萬四千法門，雖各個不同，但有一個共同的目標，就是「為滅無明果業因」，通通要滅除無明的果、無明的業、無明的因，以這個為目的、為目標。這就不容易，講八萬四千法門，就是漸教。這句話是說，這需要通過滅無明果業因，來出生死、成佛道。

而淨土呢，「利劍即是彌陀號」，是鋒利的寶劍，智慧的寶劍；「一聲稱念罪皆除」，一聲稱念，所有的罪，無明果業因，名號寶劍一斬兩斷，全部斬斷。

「門門不同名漸教」，八萬四千法門，門門都不同；雖然不同，總是有一個共同的原則，都是要「滅無明果業因」的。滅無明果業因要經過萬劫苦行，才能除無明、證無生，所謂「萬劫苦行證無生」，這不是通於漸教嗎？漸教有這樣一個共同的特點。

淨土門是「利劍即是彌陀號，一聲稱念罪皆除」「畢命為期專念佛，須臾命斷佛迎將」，頂多就是這一生專念佛。這一生是很短的，是不是？「啊」的一下四十了，「啊」的一下五十了，再「啊」的一下六十、七十、八十了。

下面解釋說：

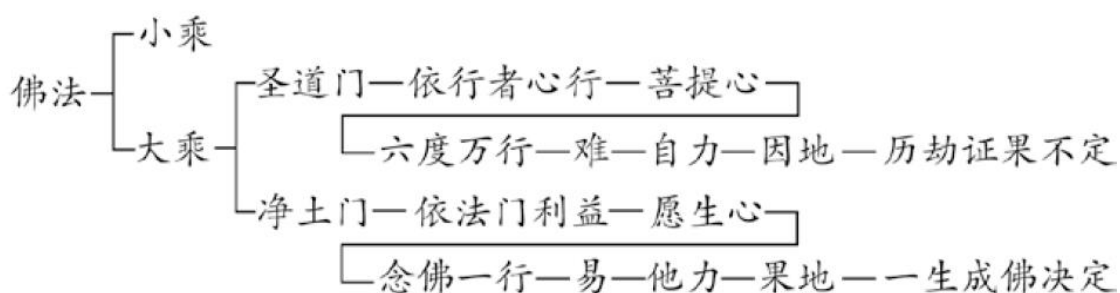
即是總以一代八萬四千法門皆名漸教，獨以稱念彌陀名號為頓教。一聲稱名罪皆除，故以利劍形容之；其餘則非圓頓，萬劫苦行，猶如鈍刀，而非利劍。

文殊菩薩騎著青毛獅子，挎著一把寶劍。文殊菩薩的寶劍是智慧的寶劍，是般若寶劍，可以斷除煩惱；但是這寶劍如果在我們身上挎著，就成了鈍刀，「其餘則非圓頓，萬劫苦行，猶如鈍刀」，不是利劍，半天割不斷，割著又很疼，因為不會用，沒有這個智慧，開不了智慧。文殊菩薩寶劍一抽就抽出來了；咱們一抽，劍鞘還夾著，連寶劍的劍鞘都拽不出來，般若智慧藏在裡面，開發不了，寶劍拔不出來。文殊菩薩要用寶劍很簡單的。

不過，文殊菩薩智慧雖然很高，智慧的寶劍雖然很鋒利，但跟六字名號比，仍然還

差一截。這把六字名號的寶劍非常鋒利。古代有兩把很有名的寶劍——干將、莫邪，毛髮放在上面一吹就斷了，很鋒利。手無縛雞之力的人，現在居然成了一個佩帶寶劍的勇士。一般的寶劍很鋒利，小孩如果拿在手上，可能會割著他；不擅舞劍的，一舞，把自己耳朵傷了。阿彌陀佛名號寶劍是很方便的，就像孫悟空的金箍棒一樣，不佔空間。孫悟空的金箍棒放耳朵裡；我們根本就不用，我們放到哪裡？放肚裡，一念「南無阿彌陀佛」就出來了，像法寶一樣。我們的三業，貪瞋癡三毒煩惱的繩索把我們捆住了；只要一念佛，就把它們都化解掉了。

下面有兩個圖表。先看第一個圖。

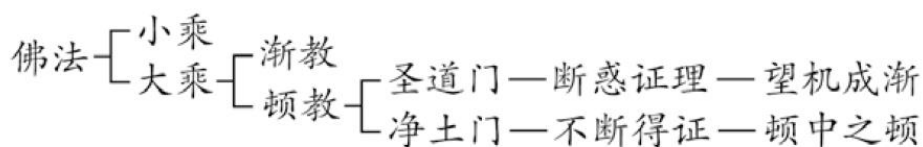


佛法有小乘和大乘。大乘裡有聖道門和淨土門。

聖道門是依行者的心行。什麼是心行呢？就是菩提心和六度萬行；所以它是難行的大乘、自力的大乘，也是因地修行的大乘，歷劫證果不定。

淨土門是依法門的利益，即使沒有發菩提心，而發了願生心，沒有修六度萬行，修念佛一行，就可以了；它容易，所以是易行大乘、他力大乘、果地大乘，一生成佛決定。聖道法門是歷劫證果還不定；淨土法門是一生成佛決定，它是大乘，這樣的大乘是超越的。

再看第二個圖表。



佛法有小乘和大乘。大乘裡分為漸教和頓教，頓教裡有聖道門和淨土門。淨土門是頓教，不會在漸教裡出現。聖道門有漸教，有頓教；不過聖道門是斷惑證理，所以望機成漸，根機如果做不到斷惑證理，就慢慢地萬劫修行，不能這一生頓斷生死流轉。淨土法門不斷得證，「不斷煩惱得涅槃分」，這是曇鸞大師所講的，是頓中之頓。

(五) 總結

下面這一段是對上面作一個總結。

如上三師教判，曇鸞大師為就行者因地之行法，以六度萬行為難行，稱名一行為易行，勸捨難行道而取易行道，故難易二道之教判為「約行教相」；道綽大師就行者所求之果證，以此土入聖證果為聖道門，往生淨土成佛為淨土門，故聖淨二門之教判為「約證教相」；善導大師直接從淨土教本身之大小頓漸來判屬，故二藏二教之教判即是「約教教相」。

三種教相的判釋——難易二道、聖淨二門和二藏二教，它們是從不同的角度來判的。

龍樹菩薩、曇鸞大師，「以六度萬行為難行，稱名一行為易行，勸捨難行道而取易行道，故難易二道之教判為『約行教相』」，是就修行的方法判釋教相。

道綽大師是「就行者所求之果證」，是求在這個世間證悟菩提呢，還是求往生淨土成佛，是就果證的目標來判釋，而判此土入聖證果為聖道門；在這個世界修行成不了，要往生淨土成佛，這稱為淨土門，所以聖淨二門的教判稱為「約證教相」。這種教相是從目標上所求證果這個立場來判的。

善導大師的教判又不一样了，他是直接從淨土教本身，它到底屬於大乘還是小乘、是漸還是頓來判屬，所以二藏二教的教判是「約教教相」，是直接從教法本身來說明它的殊勝和超越。

這是三個方面：「約行教相、約證教相、約教教相」。

教是能詮，行是所詮；教、行是能證之因，證是所證之果。由此教、行、證三方面之判釋，一宗之大方針明確，淨土宗成為獨立宗派。

「教是能詮」，「詮」是詮釋。行是它所詮釋的。「教、行是能證之因」，有教和行才能夠證果；證是所證的果：它們有這麼一個能所關係。能所在教、行、證三方面的判釋都非常清晰，淨土宗的大方針非常明確，淨土宗就成為一個獨立的宗派，非常完整地體現出來。

三師教判中，淨土宗正用教判為聖道、淨土二門之判。這是因為從立名意義來說，「聖」即無漏聖智，「道」即通，行無漏聖智，能通涅槃果，故稱聖道；「淨土」即期待往生淨土。「聖道、淨土」明白無誤，共同認可。而難易、漸頓之說，由行者業習、好樂不同，互存是非，易生混淆。

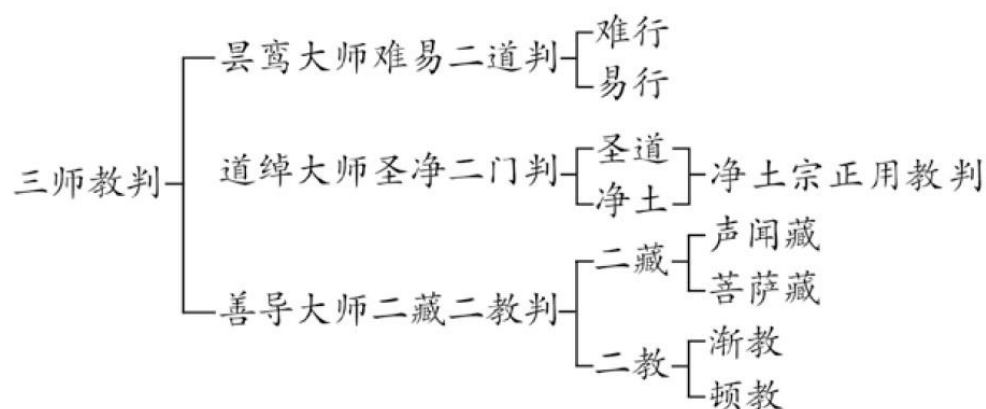
我們在系統學習的時候，三師教判都會說到，平常我們講的時候，講「淨土宗」，很少說「易行道」，易行道是解釋性的，淨土宗是標舉性的；也不說頓教、菩薩藏，這都比較模糊。在三師教判當中，淨土宗正用教判是聖淨二門判，它比較清晰明了，不會使人誤解。

從立名的意義來講，「聖」是指無漏聖智，「道」就是「通」的意思。行無漏聖智，能通涅槃果。這叫聖道，是大家共同認可的。「淨土」就是「期待往生淨土」，願意往生西方淨土。所以，「聖道、淨土」，從名相來講，很明白，沒有任何可誤解的；不管修行

哪一宗的人都共同認可——淨土門的人一聽也很明白，也認可，聖道門一聽也很明白。

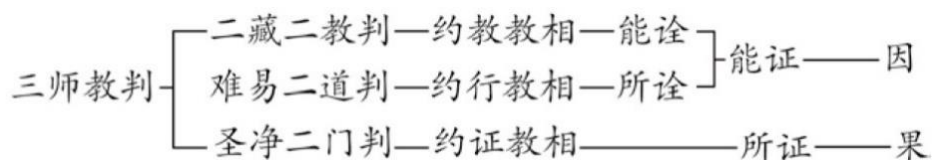
難易、頓漸，比較起來，由於「行者業習、好樂不同，互存是非，易生混淆」。什麼是「互存是非」呢？就是不認可，「難者不會，會者不難」，有人會這樣說，認為難行道不難。漸和頓也是一樣，各宗判的都不一樣，有些紛爭、分歧。

下面這張表，說明「三師教判」，很清楚。



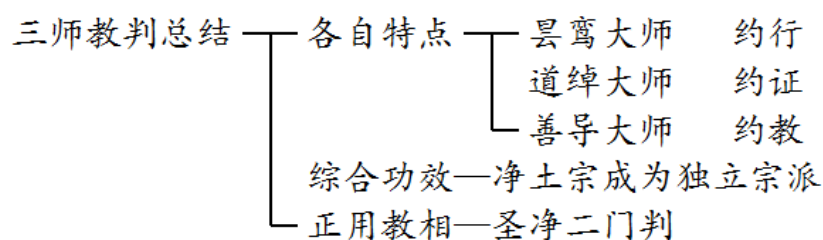
曇鸞大師難易二道判，難行、易行，我們取易行；道綽大師聖淨二門判，聖道、淨土，我們用的是淨土；善導大師二藏二教判，在二藏當中是菩薩藏，在二教當中是頓教。聖道淨土二門判是淨土宗正用教判，是用這個標舉的。

再看下面這張圖。



二藏二教的教判，是「約教教相」，屬於能詮，就是解釋性的，是來解釋行法的。難易二道判是「約行教相」，是所詮。教和行是能證之因，教就是理論，理論指導修持、修行，理論和修行是一體的，缺一不可，有理論，有實踐，才有可能證果：這是能證。證的果是什麼，叫所證。聖淨二門判是「約證教相」，這是果。因果關係非常清晰。

再看下面這張圖表。



三師教判的總結，就是總結剛才那一段，有三點：

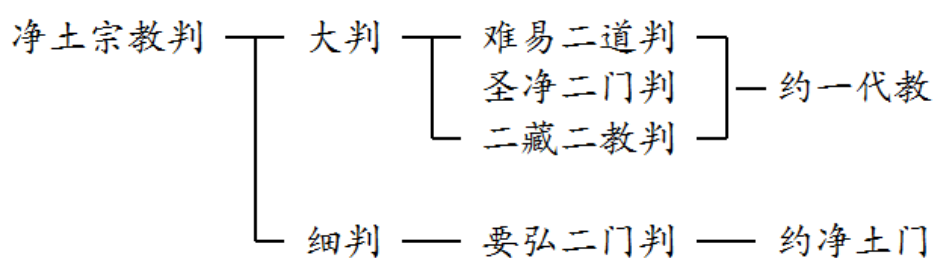
第一，各自特點，約行、約證、約教；

第二，綜合的功效，由於三師教判在整個淨土宗一宗方針明確，使淨土成為獨立的宗派。

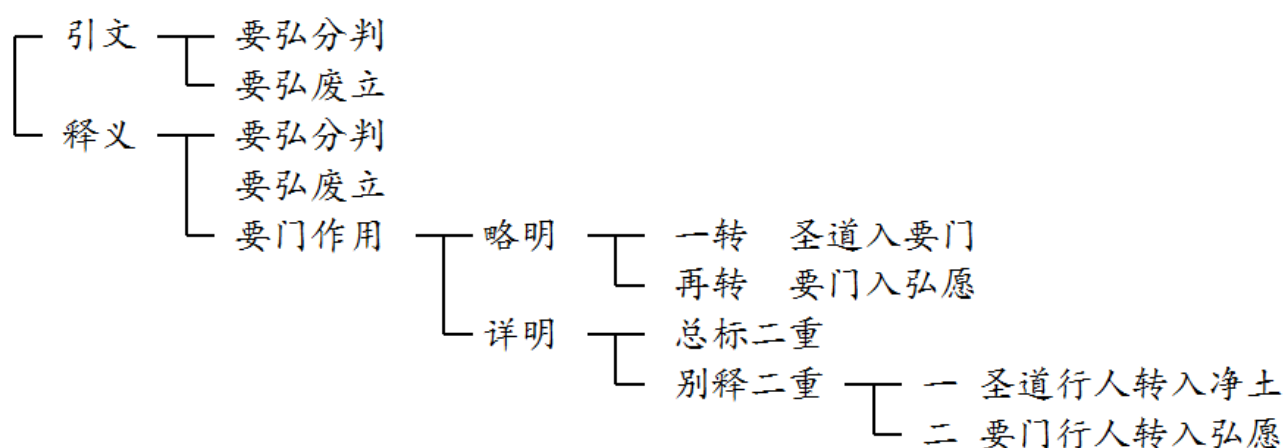
第三，正用教相，是指聖淨二門判。

四、要弘二門之分判

分科表：



細判：



(一) 引文

1. 要弘分判

以上三師難易二道、聖淨二門、二藏二教之教判，皆是立於淨土宗之立場對整個一代佛教之大判。除此之外，善導大師《觀經疏·玄義分》又有針對淨土門內之細判：

娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門。安樂能人，顯彰別意之弘願。

其「要門」者，即此《觀經》定散二門是也。定即息慮以凝心，散即

廢惡以修善。迴斯二行，求願往生也。

言「弘願」者，如《大經》說：一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣也。

細判就是更加詳細的判釋。大判是粗略、籠統的判釋，把整個佛教一分為二，像聖淨、難易。在淨土門之內，曇鸞大師、道綽大師都沒有判，而善導大師判為要門和弘願。

「娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門」，大家如果了解《觀經》，就明白「娑婆化主」是指釋迦牟尼佛，因為韋提希夫人的請求。韋提希夫人請求了什麼呢？「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊教我思惟，教我正受」，「我想往生西方極樂世界，請佛告訴我怎麼修行、怎麼觀」。因為她所請，釋迦佛就「廣開淨土之要門」。

「安樂能人」指安樂世界能教化的教主阿彌陀佛，「顯彰別意之弘願」。

這是要門、弘願的來歷。要門的法門主是釋迦牟尼佛，弘願的法門主是阿彌陀佛。

二佛有二教。下面解釋：「其要門者，即此《觀經》定散二門是也。定即息慮以凝心，散即廢惡以修善」，「定」是息慮凝心，很好明白；散善不必息慮凝心，而是廢惡修善：這就是定善和散善。那為什麼稱其為要門呢？「要」就是重要、關鍵。在《觀經》最後，阿難又問釋迦牟尼佛：

世尊，當何名此經？此法之要，當云何受持？

釋迦牟尼佛說：

此經名《觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩》，亦名《淨除業障生諸佛前》。

然後又對阿難講：

汝好持是語，持是語者，即是持無量壽佛名。

「此法之要」就是指「專稱彌陀佛名」。要門就是說：你想專稱彌陀佛名，就要有一個門進來，那就通過定散二善迴向，進入一向專稱佛名。所以這個「要」是有特別所指的，所謂「此法之要，當云何受持」。

「迴斯二行，求願往生也」，這是指「要門」，就是入要之門，要門是進入要點的一個門戶。要點是指什麼呢？就是指弘願，「此法之要，當云何受持」，「持是語者，即是持無量壽佛名」，「要」是指無量壽佛名，定善、散善是通入專持無量壽佛名的門戶，所以稱為要門。

「言弘願者，如《大經》說：一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣也」，這是弘願，弘願就屬於阿彌陀佛。所以，解釋《觀經》的時候，善導大師

很明確地是以《大經》彌陀的弘願來看待《觀經》的，同時也是以《觀經》的下輩三品來解釋《大經》的，是《大經》《觀經》《阿彌陀經》互相對照來解釋的。《大經》經文「乃至十念」應該怎麼解釋，各人說法不一樣；善導大師是參考《觀經》下輩三品來解釋的。

這段文就稱為「要弘分判」，把整個淨土門分判為要門和弘願。要門就是修行定散二善迴向求生：定善就是息慮凝心，禪宗參禪、天臺止觀等，不管修哪種都可以，只要是修定，都屬於定善；散善就是廢惡修善，持戒、布施、誦經、拜懺，這些不需要入定修行，屬於散善，這樣散善迴向求生。定善、散善合在一起，屬於要門。這一對照，就知道了，某人在修行，願意往生西方極樂世界，是淨土門的。他雖然屬於淨土門，在淨土門裡屬於什麼呢？他在修要門。弘願呢？一切善惡凡夫得生，都靠阿彌陀佛大願業力，一向專稱彌陀名號，靠佛願力，這是弘願。這就是「要弘分判」，在淨土門裡分出兩個類型。

2.要弘廢立

又，《觀經疏·散善義》最後結論：

上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

此為「要弘廢立」。「廢立」意同取捨。

這需要更多的解釋。

「上來雖說定散兩門之益」，就是《觀經》解釋到最後了，前面這麼長，十六定觀都說完了，裡面有十三定觀，是定善，九品當中的上六品是散善，定善、散善迴向求生極樂：這是「兩門之益」。

但是到最後，佛說「持無量壽佛名」。為什麼說「持無量壽佛名」呢？因為「望佛本願」，這是阿彌陀佛的本願。釋迦牟尼佛講「定散兩門之益」，他內心有個目標。他是看著哪個目標？他是看著阿彌陀佛的本願，是以此為目標來講，慢慢引過來，佛意是引導眾生「一向專稱彌陀佛名」。

把「要弘廢立」這段文和前面「要弘分判」文對比的話，「定散兩門之益」的「定散兩門」不就是要門嗎？「望佛本願」不就是前面說的弘願嗎？弘願是要弘分判時講一個理則，「皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」。這裡講具體行法，怎麼乘阿彌陀佛大願業力呢？「一向專稱彌陀佛名」。這裡說「意在眾生」，是什麼樣的眾生呢？就是上面那段說的「一切善惡凡夫」。這一對比就非常清晰了。

在要弘分判的時候，沒有明確取捨，有那個意思，但沒有明確地表達出來，因為還沒到時候。慢慢地，就像圖窮匕見一樣，整張圖慢慢地展開來，到最後圖打開匕首就現

出來了。「持無量壽佛名」，「利劍即是彌陀號」，弘願顯現出來了。所以，「雖說定散兩門之益」，不過是要眾生「一向專稱彌陀佛名」，進入弘願。這一點需要大家細細地思維。

我布置一道作業題，大家回去想一想「廢立」這個詞。不少人對這個「廢」字很不認同，覺得「廢」這個字不好，「佛法說了又廢，那幹嗎還要說？不說不就完了嗎？說了還要廢啊？」

「廢立」是專用的佛教術語，「廢立」的名相，最早出現在天臺宗，智者大師詮釋得很好，所以淨土宗把它引用過來。「廢立」，大家好好想一想，怎麼來說明它，思維它。十三定觀是佛明確講的，怎麼能說是「廢」呢？

（二）釋義

要弘二門之分判，主要引用了善導大師兩段文，接下來解釋。

這兩段文特別重要。一段是要弘分判，一段是要弘廢立。要門、弘願是善導大師特別義立的名目。什麼叫「義立」呢？就是在經典裡沒有這樣的字句，而是根據經典的意思所立。這樣特別所立的名相，叫義立的名目。我們學習善導大師的法脈傳承思想，對「要門、弘願」比較熟悉，而且知道它們的重要性和其中的智慧、善巧方便。一般修學淨土的行人對「要門、弘願」兩個名相很陌生。在中國，一千多年來，很多大德法師在解釋淨土的時候沒有引用這種名相，因為善導大師著作沒有流傳下來，其實這是非常重要的——一組淨土概念。

要弘分判文是在《觀經疏·玄義分》開頭，就在「開宗明義」的地方；要弘廢立文是在《觀經疏》結尾，在解釋流通分的地方。一個是開頭，開宗明義；一個是結尾，作為總結、定論：兩段文前後呼應，首尾一貫，成了一條線索。善導大師解釋《觀經》，就是以「要門、弘願」開頭，最後收結到一個點，好像人的脊椎骨一樣，整部《觀經》脈絡、主線就非常清晰。善導大師的解釋，如果會讀，就會覺得非常暢快。慧淨上人把這兩段文稱為《觀經疏》的「兩處眼目」，非常重要。「眼目」就是眼睛，這兩段文能夠理解，看《觀經》就有眼睛了，就能夠明了、通達，所以叫「眼目」。如果這兩段文根本不了解，那就沒有眼睛了，就不能理解《觀經》玄義、宗旨。

1. 要弘分判

接下來先解釋「要弘分判」。

善導大師將淨土一門又別分為要門與弘願兩種，以《觀經》所說「定散二善迴向求生」為要門，以《大經》所說「一向專念彌陀佛名」為弘願。

善導大師將淨土別分為要門與弘願兩種，這可以非常清晰地看出來。這是解釋「要弘分判」。

2.要弘廢立

下面解釋「要弘廢立」。

先雖開定散之要門，後還捨之，而獨取弘願之念佛一行。故知要門為方便，弘願為真實。以要門引導諸機歸入一向專念，是釋迦開說定散二善之意。

文句都很簡略，但是意義很充實。「先雖開定散之要門」，指《觀經》先講十三定觀；然後講散善的三福九品，前六品講大乘善、小乘善和世間善：這是定散二善。「後還捨之」是指到了《觀經》流通分，阿難問佛「此法之要，當云何受持？」釋迦牟尼佛說：「汝好持是語，持是語者，即是持無量壽佛名。」這時，十三定觀也不提了，三福、諸善也不提了，這就是捨；只說下輩三品之念佛，《觀經》流通分付囑阿難說「持無量壽佛名」，這是「弘願念佛之一行」。前面雖然開了要門，後面又捨了，這叫「廢立」。

這就知道：「要門為方便」，「方便」的意思是不究竟，是權巧，是一時的施設；「弘願為真實」，弘願才是釋迦牟尼佛要講的真實本意，究竟義理在這個地方。釋迦牟尼佛講《觀經》，前面講的要門是一時性的。為什麼還要講呢？因為眾生根機沒有成熟，必須從要門慢慢引導，慢慢牽過來。

「以要門引導諸機」，「諸機」就是定善機、散善機，也就是六度萬行、自力修行的種種根機的眾生，引導他們進入弘願一向專稱。這是釋迦牟尼佛開說定散二善的本意，不然為什麼要講呢？意義就在此。前面說到「圖窮匕見」，這個比喻很巧妙，就是很有名的「荊軻刺秦王」的故事。荊軻說：「趙國要獻城池給秦王。」秦王很高興：「在哪個地方？」就打開地圖看，展開圖卷，到後來匕首現出來了——荊軻的本意在這裡。

這些文如果詳細展開要解釋很多，希望大家可以參照《善導大師的淨土思想》這本書或者光碟來學習、了解這兩段；也包括聖淨二門判、難易二道判，都有專門章節講解。

3.要門的作用

接下來說要門的作用。

定散二善攝盡六度萬行，本來是聖道門自力難行之法，以之迴向求生極樂，即轉入淨土之要門；再轉即入弘願，專修念佛。

作為聖道門根機的人，本來就在修行六度萬行，沒有求生極樂。靠自力修行，如果沒有六度萬行，憑什麼往生極樂？現在修行六度萬行來迴向，就很善巧，就可以轉入淨土要門。這是一轉。

第二轉：「再轉即入弘願，專修念佛」。

所以，要門的施設有很方便的地方。

下面詳細解釋。

此要弘二門之分判，有雙重作用及目的：一為方便聖道行人轉入淨土，二為方便要門行人歸入弘願一向專念。

「此要弘二門之分判，有雙重作用及目的」，有哪些雙重作用和目的呢？這就好像一個開關一樣，對內對外，開合轉動自如，在淨土門之內一開，可以轉入弘願；對外一開，可以攝受、接引聖道門眾生根機，非常方便。不然聖道門和淨土門之間好像有一條鴻溝：一個自力修行，一個他力救度；一個六度萬行，一個專念這句佛號，差距特別大，坎兒特別高，可能一步跨不過去。中間有要門一墊，上去了。

就好像高速公路，本來是兩條道，聖道門就是聖道修行，「我就要在這個世界成佛」，這是一條道；淨土門，專門念佛到西方淨土：這是兩條道。這兩條道之間怎樣才能有一個連接呢？開車能從這條道飛到那條道上嗎？可能有開飛車的，但很少。善導大師的要門就非常方便，他根據《觀經》的教理，在聖道門和淨土門之間加一個連接道、小岔道，從聖道門開出來，經要門一轉彎，就進入淨土門，進了弘願專修，這是非常方便的一條連接道，最終還是去成佛這個目的地。

所以，善導大師的教理建設，發前人所未發，對行人修持的方便，對整個法門教理框架結構的完善，是非常有意義的。之所以稱為「祖師、楷定古今」，不是自封的，一看就非常清晰。

這兩重作用和目的，一為方便聖道行人轉入淨土，二為方便要門行人歸入弘願一向專念。這是先標出定散這兩種方便。

下面是解釋。

聖道門行人本期此土成佛，但此是難行道，若能迴向往生淨土，即自然成佛，即是易行道。成佛目標與行法雖相同，卻有難易之別，故能捨難取易，一轉而入淨土之門（要門）。既願生淨土，彼土是無為涅槃界，凡夫有漏福善不能往生，必須稱佛名號、乘佛願力方能往生，故再轉而入弘願專修，以佛果地一句萬德洪名，總攝一切因中六度萬行，即是捨劣取勝。

聖道門的行人本來是期望在此土成佛，修行六度萬行，證入佛性，得無生法忍，成佛，但這是難行道。以成佛為目標，發大菩提心，這是諸佛菩薩都嘉許、肯定的，可是這很難。我們當初發心的時候很勇猛，往往人都是這樣，一開始覺得行，但走到一半就覺得不行了。

我有個親身經歷，中學的時候放寒假回家，那時候不通車，要走四十里路，還下著大雪，沒辦法，只能走。開始走覺得很有勁，不知道有多困難，下雪下得很厚，路都封

了。那時我也才十幾歲，個子很矮，感覺雪都快沒到一半了，根本就走不動，再走一段就非常累了。那時候就左顧右盼，最希望有車來，能搭個便車多好啊！自己沒有力量了，就盼望他力了。

聖道門的修行，修啊修，修了一段時間就覺得：這時候有他力多好啊！心態自然就是這樣的。如果能夠迴向往生淨土，到了淨土就方便了，自然成佛。成佛目標跟聖道門一樣，同時還比較容易，是易行道。他本來也在修行六度萬行，目標也是為了成佛；可是，一個求生淨土，一個在此土成佛，就有難易之別。一比較，當然捨難取易，為了達成目標，越容易達到的，越要選擇它，這是自然的。比如做生意賺錢，同樣兩筆買賣，一筆很容易賺一百萬，一筆也是賺一百萬，但非常難賺，你願意選哪一個？毫無疑問，肯定選容易的。學習也一樣，要拿一個學位，一個兩年很容易拿到，一個還要二十年，那你修哪一個？

從聖道門轉入淨土門了，那怎麼還叫淨土要門呢？因為還是以萬行迴向，這就是要門。既然願生淨土，就進入淨土門了，進入要門之後有一個陶煉的過程，一開始肯定還抱定自己的定散萬善修行，這是凡夫的習性，或者是慣性的作用。「彼土是無為涅槃界」，西方淨土是無為涅槃界，是不生不滅的境界，「凡夫有漏福善」和它因果不相應，所以就不能往生。但他未必一開始就意識到這不能往生，或者說很難往生，或者說即使能夠往生也往生得不殊勝，在邊地、疑城、蓮花胎當中，有種種不足。進入要門之後，經過《觀經》的陶冶、陶煉，懂得了必須稱佛名號、乘佛願力才能夠往生極樂無為涅槃界。

這樣，他根機就成熟了：既然求生淨土成佛，那何不再一轉？於是就順彼佛願，既殊勝又容易。所以這樣再轉就轉入了弘願專修，以佛果地一句萬德洪名，總攝一切因中六度萬行。怎麼能捨得放下六度萬行，來念這句名號呢？原來，這句名號已經含攝所有六度萬行，並沒有減少；不僅沒有減少，還提高了。為什麼？因為自己的六度萬行是因地的，還是不清淨的、沒有成就的；而這句名號是果地的，是成就的、圓滿的、清淨的。這樣，他也不會覺得有所不足。

「捨劣取勝」，就是以六度萬行為劣，以稱佛名號為勝。

也是「捨自歸他」。所謂的修行，到這裡才算大功告成，天下太平。如果沒有捨自歸他，都還算不上，都是在外邊繞圈子。「捨自」就是捨了自力修行的種種觀念，自力的心態捨掉了，歸入阿彌陀佛這句萬德洪名中，整個生活在阿彌陀佛的生命中。

這就是要門的兩重作用。

（三）總結

下面我們來看三張圖表。先看下面這張圖表。



這張表很清晰。佛法分為聖道門和淨土門。淨土門之內又分為要門和弘願。

要門有定善，息慮凝心；散善，廢惡修善。這只是行法，怎麼會成為「門」呢？「迴斯二行，求願往生」，就成為要門。這是自力迴向，靠自力修行功德，來迴向求生，夾雜自力。

弘願以阿彌陀佛大願業力為增上緣。大願業力指什麼？就是一句阿彌陀佛。這裡把「大願業力」分開了：

「大願」是因中五劫思惟之本願，阿彌陀佛為法藏比丘的時候為誰發的大願？為我們發的，為我發的。為什麼用「我」字？經文雖然說為「十方眾生」所發，但如果這樣讀過去，就和我們沒有交涉；要知道這條願就是為我發的，才感到親切。學佛就是這樣，我們念阿彌陀佛是一對一的，阿彌陀佛救度十方眾生，別把自己漏掉了，阿彌陀佛救我就行，十方眾生救不救是阿彌陀佛的責任，能把我救出來才實在、親切。

「大業」是指兆載永劫之萬行，有願有行。修行為誰修的？每個人都要理解是為我修的。

「大力」又分為兩種：無礙光明攝取力，無為無漏名號力。「念佛眾生攝取不捨」指光明攝取。名號本身是無為無漏法，它有力量來救度眾生，這大力已成就。為誰成就的？為我成就的。所有因中誓願、本願萬行都在果上的名號之中，都攝在這六字當中，一向專念就可蒙受彌陀大願業力增上緣的作用；所以一向專念，依佛力得以往生。

這是他力迴向，就是阿彌陀佛把他因中誓願、萬行的功德，果上名號攝取所有功德力量，迴向給我們，讓我們往生。自力迴向是迴向自己所修功德求生極樂世界，「阿彌陀佛，你看夠不夠？可以了吧？我應該可以往生了」。

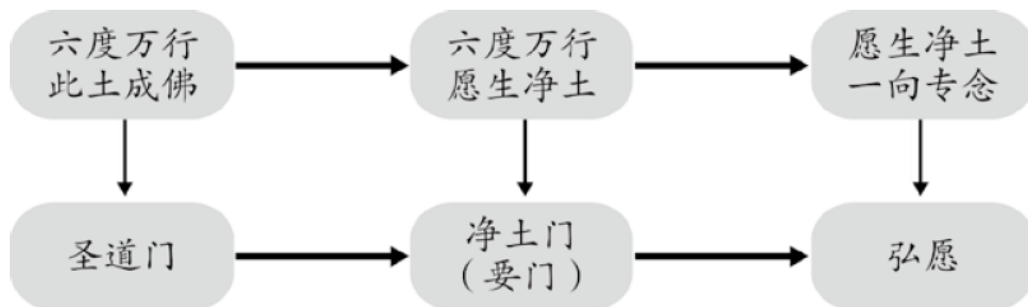
這是兩個概念、兩種心態：

「自力迴向」的心態是祈求、擔心性質的，「我什麼時候夠格呢？」不知道；而且是修行的人主動，佛好像是被動的，具有極大的不確定性。

「他力迴向」不一樣，是佛主動成就好給我們的，只要我們接受就是我們的，沒有

任何遺漏。

我們看下面這張圖表。



	行法	目標
聖道門	六度萬行	此土成佛
要門	六度萬行	願生淨土
弘願	一向專念	願生淨土

六度萬行是此土成佛，是聖道門。

六度萬行、願生淨土是淨土門，是淨土門的要門，還是六度萬行，行法一樣，目標改了，這是一個台階。

再接下來，願生淨土的目標確定下來了，到一向專念就進入了弘願。

這也比較清晰。

五、複習思考題

這一章學的是淨土宗教相判釋，主要說明三位祖師的教判，其中善導大師有「二藏二教判」，又在淨土門之內有「要弘分判」。我來簡略說一說幾個複習思考題。

1.為何形成諸宗的不同教判？

初學的人會有疑問：「搞那麼複雜幹什麼？他這樣判，你那樣判，各人都不一樣。都是佛法，判一樣不好嗎？讓後學的人方便一點。」他不知道其中的原因。

前面已經說過了，這裡舉了個例子。這是因為角度不同，橫看成嶺側成峰，所謂橫嶺、側峰是角度不同。

打個比喻，比如要建設樓房，各人的專業、角度不一樣，可以從不同的方面來說明：有的從樓房的結構來說明，有的從建築材料來說明，有的從建築工期來說明：從這幾個

方面說都可以。實際上這幾個方面是相通的，說結構不能離開材料、工期，說材料不能離開結構、工期。也就是說，諸宗的教判，通達的人知道它們之間也有相通的地方，畢竟都是說佛的一代教法。

2.淨土教判比諸宗教判有何特別？

打個比喻，諸宗要解決的是怎麼建設樓房的問題。佛果就像一棟樓房，怎麼能得到佛的果位呢？要得到樓房，必須詳細了解這棟樓怎麼設計、建築，大概花多少錢，需要多少材料，先建什麼，後建什麼，工期安排，要計劃得很詳細，樓才能建起來。諸宗不管怎麼講，都是在講怎麼建這棟樓，各人修行得佛果，這樣修，那樣修，各有長處。淨土宗不是這樣，它的教判著重在哪裡呢？不管怎樣，建樓要有錢、要備料、要有勞力、要有時間等等。「我是沒有錢的人，現在沒有房子住，不懂得建房，又找不到人，什麼都沒有。現在是我有沒有房子住的問題。」這樣的人也能解決，讓他有房住，這是淨土門要完成的事。這樣的人有房住，那就好了，所有的人都有房住。這等於說佛果現成的，有房，這是淨土門要解決的問題。「我已經建好了別墅群，然後每人給一把鑰匙，都住進來！」佛果在極樂世界，是賜給我們的，六字名號就是房門鑰匙、房卡；我們拿來，不管貧富貴賤，房卡一刷就進門。我們念南無阿彌陀佛，不論善惡、智愚，念南無阿彌陀佛，極樂淨土就住進去了。

這是淨土教判直截、要害的地方，對眾生來講，聽起來特別明了。聖道門所講的，是有能力修行的人，那沒有能力修行的人怎麼辦？看天臺、華嚴等諸宗的教判，對我們來講沒有用，它們是指導修行的；看淨土宗教判，就特別清晰，難易二道，易行道有門，聖淨二門，淨土門有希望，我們心裡不就很踏實了嗎？

3.或說淨土教判很簡單，不如法華、華嚴等諸宗教判之富麗、嚴密，故理論上劣於諸宗，當取法華、華嚴教判以配淨土行法，是這樣嗎？

《法華經》是五時八教，《華嚴》判五教十宗，展開是非常龐大的哲學理論體系。一般人認為，在理論上，淨土宗的教判理論要劣於諸宗，所以我們學習的人應當以法華或者華嚴的教判，配上淨土的行法。有的人有這種觀念。

是這樣嗎？其實不是這樣。他不了解教判；如果僅僅為了學習教判，就沒有意思了。古德、祖師判教的目的是為了擇法，是為了幫我們選擇修行的法門，指導我們獲得法門的利益；不是故意弄得很玄妙，很複雜，而是根據他們的目的。

當繁即繁，當簡則簡。天臺的教判，不繁雜就解決不了問題，就應該繁細、嚴密。淨土教判用不著那麼複雜，很簡單就能解決問題，當簡就簡。

簡和繁哪個好？還是簡好。當然，各有優劣，真正說起來，「簡」，大道至簡。淨土果教，以簡馭繁，淨土法門是果地教，不是因地教。因地教就很複雜，因為還在因地，

因地的眾生心念本來就複雜，眼界也很狹窄，路徑有很多複雜的狀況，所以必須很複雜。淨土法門是果地教，到了果地，一切都明朗了，哪裡還用那麼複雜。打個簡單的比喻，就像登山，從山腳往上登的時候，還在山窪裡，就非常複雜，一棵小樹、一個小彎就把你擋住了，路線圖必須畫得很細緻——走哪個彎，哪裡有棵樹擋住，旁邊怎麼樣，有條小河要怎麼過，岔兒怎麼走，肯定要弄得很細，然後拿圖慢慢上山。等到了山頂，往下一看，從哪裡過來的，非常簡單，朗然明白，沒有什麼能障礙你。

淨土法門是果教法門，以簡馭繁，如同登山，回望來時路，一切盡在眼底，就很清晰了。

以簡馭繁，「馭」是駕馭、統攝。淨土法門確實以簡馭繁，教判很簡略，行法也很簡略，一句南無阿彌陀佛名號，所有萬行都在當中了。

行法很簡略，攝機也很簡略，以簡馭繁就是一法攝萬機；不像聖道法門是什麼法配什麼機，藏、通、別、圓，藏教攝藏教根機，通教攝通教根機。淨土法門，上至等覺菩薩，下至五逆謗法眾生，「高之不能超此外，卑之亦能預其中」，一法攝萬機，攝機也是以簡馭繁。這就是大手筆、大作略、大圓滿。佛法修行，密宗有大手印、大圓滿；一句阿彌陀佛，什麼都涵蓋在裡面了，一切不能出如來掌。

果證也是以簡馭繁。聖道門的果證也很複雜，斷五下，除五上，怎麼破見惑、思惑，破塵沙惑、無明惑，慢慢破，慢慢證，果證是很複雜、很細密的。淨土法門，五乘齊入報土，一到報土不退成佛，非常簡潔、簡略。

這一切都顯示淨土法門的高超。從教理來講，古德甚至說，六字名號含攝一大藏教，這不是以簡馭繁嗎？在世間辦事，看一個人有沒有智慧，不是看他怎麼盤心思、動腦子，多麼細密，而是往往很簡略的，這就是大智慧。比如辦奧運會，甄選一句口號。寫一篇《奧運會怎麼辦》，寫五十萬字很容易——不要，要五個字。要寫一句完整的標語口號寫不出來，很難啊！阿彌陀佛大智慧，在十方法界裡面，六個字——「南無阿彌陀佛」，從因到果通通都有了。說句題外話，中醫也是這樣，中醫很簡單，陰陽五行就把整個身體、變化、用藥包含在裡面了。

教以啟行，判教或者理論是為修行實踐服務的，所以理論和實踐應該相順，不可以相乖，不能相衝突。如果我們學淨土，求生西方，用天臺、華嚴或其他宗的教判，就像牛頭不對馬嘴、圓木硬入方孔，一根圓的木頭要插入方孔，那進不去，不貼切。

4.略述淨土教判之優勝。

淨土教判優勝在哪些地方呢？這裡列了六點：

第一，約法平等。淨土教判，如果從法來講，聖道門、淨土門都平等，都是勝法，都是菩薩道，都是頓教。這好在哪個地方？這樣不會產生法門的爭執，因為大家都一

樣，都是修菩薩道，都是勝法，都是頓教，從法來講是平等的。

從法來講是平等的，那怎麼能夠突出本宗呢？宗是尊、崇、主之義，宗怎麼能立起來呢？

第二，望機顯勝。約根機講，顯示出淨土法門的優勝。聖道法門判教當然也是如實判法，但對眾生根機來講，很可能有人心裡會不平衡，藏教、通教、別教、圓教，也有的人會拔高自己：「我是圓教根機！既然判了四教，若說我是藏教小乘根機，那多沒面子！」指導的人往往也會把自己拔高，學習的人往往都會有這樣的毛病。淨土門判法，聖道門、大乘菩薩道、頓教都行，我們這都有，好就好在這裡。望機顯勝，主要是就時代、根機和環境，緊扣這幾方面不脫離。聖道法門判教，純粹從教法來判，以這個教法，眾生自己戴帽子、找位子。眾生又沒有智慧，純講教法，要自己去選，自己是什麼根機也不曉得，帽子一戴，「我是頓圓根機，最高、最上乘根機」，他被虛妄心、驕慢心、虛榮心所蒙騙，自己找不準位子。淨土門判教首先把時代、根機、環境都列出來，在這種情況下，幫你選，是什麼時代，你是什麼根機。

第三，開放包容。「開放」是什麼意思呢？就是對聖道門開放，可以迴向求生淨土；也可不迴向：這就是開放。什麼叫「包容」呢？也認可聖道門的修行，證果都是平等的，能修行聖道門，證的果位跟往生淨土一樣、平等，使得他們在心態上是很平衡的。

第四，和合無爭。對整個佛法非常好地兼顧到了。雖判為聖道、淨土，這是從根機角度來說的，所以大家沒什麼好爭的。你是上根利智，能修聖道法門，這是你自己的判斷，仍然一樣可以成佛，這樣就和合無爭了。

第五，簡明實用。前面說一簡一繁，淨土判教非常簡潔明了，也特別實用；比較起來，聖道門不能說不實用，只是就某種根機來講，可能實用性要差一些，純學術、純理論多一些，因為是從教法立場上來著眼的。

第六，活力長存。什麼叫「活力長存」呢？就是說，它是活的判教體系、生命體系，可以永遠存續下去。比如說，在現在這個時代，天臺、華嚴的教判思想、理論、著作都存在著，但是幾乎被束之高閣，無人問津，塵封大藏，塵土都堆滿了。在這個時代，對我們這樣的根機來講，它們的現實指導意義、活的生命力，大大退弱了，現在來學習，僅僅是一種學問。所謂判教，是為了指導我們修行的。

我曾經遇到一位學天臺宗的法師，他很感嘆：「天臺宗怎麼弘揚不出去啊？」我說：「你怎麼能弘揚出去呢？你自己都是為了學習而學習，弘揚給誰啊？」他想想也對，為了學習而學習，為了弘揚而弘揚，所以弘揚不出去。要是不學習天臺，天臺就沒有了；為弘揚而弘揚，給了人家，人家又得不到實際利益，這樣的根機很難。像經濟學一樣，有需要，自然就有產品出來；沒有需要，怎樣給他都沒有需要。現在這個時代需要什麼？為什麼淨土法門能夠在末法時代大放異彩？是因為眾生有需要，所以活力長存。

關於教判方面，另外補充兩點：全備不全備，過時不過時。

第一點，全備不全備。

什麼叫「全備」呢？聖道法門的判教有可能不那麼全備，淨土法門的判教是全備的。為什麼？因為它簡略，不是聖道門就是淨土門。就好像地球，劃分東西兩半球，還有遺漏在外的嗎？不是東半球就是西半球，不是西半球就是東半球。你也可以劃分為七大洲、四大洋，這也是一種劃分方法；也可以按照多少國家或者島嶼來劃分，劃得越細就越可能漏掉。比方劃幾大洲，在哥倫布之前，可能美洲就被漏了。如果東西半球一劃分，就算沒有發現美洲，或者將來還會發現新大陸，那都沒關係。這樣的判教，自然能夠立於一個非常完整的系統中。

比如天臺判教，在天臺智者大師的時候，《大乘起信論》還沒有翻譯過來，後面翻譯的經典，有的或許在天臺的判教系統中，比如藏通別圓的教判裡，有一席之地；有的或許很難給它確定位置，後面翻譯的經典和前面的判教系統，關係可能有點不那麼明確，後人可能需要修正。

淨土法門判教，再過一千年、一萬年還能適用，不是聖道門就是淨土門，不是自力就是他力，還有什麼好說的？

這就是全備不全備。當然，這是一種純學術的探討。

天臺的教判也好，華嚴的教判也好，其實是不判淨土的，它們對淨土的他力沒辦法判，依它們的教不好判，因為它們是自力的，自力怎麼能判他力？它們只是在自力的範圍來判。藕益大師《彌陀要解》裡也說，極樂淨土「教網所不能收，剎網所不能例」。判教要有很大的智慧，像大網一樣把一切教法收進來，這是他的主觀願望。但是，像極樂淨土這種阿彌陀佛本願力所成就的淨土，教網收不進來，這是藕益大師明文所說。這就遺漏在外面了，這正顯示祖師智慧高超的地方，「太高超了，離開了自力的範圍，我沒法判」。比如說牛頓力學，在地球範圍之內是可以的，但在更廣泛的領域，在地球吸引力之外就解決不了問題了，就要靠量子力學了。聖道法門這種判教，在自力範圍之內是很好的，但離開這個範圍就沒辦法判了。

所以，和聖道法門的判教相比，淨土宗的判教就有這些不一樣的地方，是無所遺漏的。同時，淨土判教又各置其位，比如判聖道門只是簡略的，並不在聖道門裡詳細分析。那讓給誰說呢？讓給天臺、華嚴等他宗，讓給它們說。就像建房子一樣，我們的重點是：對沒房的人，鑰匙給他，讓他有住的地方。至於房子是怎麼建起來的，他反正也沒有錢，建不了，也沒那本事，講那麼多，他頭要大了。讓他進來住，他高興、歡喜就行。淨土判教，在聖道門這方面著力不多，因為引導的方向不在這裡，讓聖道門判教可以盡情發揮，互相留有空間。

第二點，判教過時不過時。

剛才也說了，諸宗判教是有可能過時的，淨土判教是永不過時的。因為淨土法門長存未來，不管到哪個時代，眾生都需要它來指導。

5.難行道的難度及特點。

說明一下，這個「難度」其實是非常大的。就像橫度大海一樣，你都體會不到有多難，剛下海的時候還有一點力氣，可以三劃五劃，慢慢就沒勁兒了。但是，你覺得最難的時候，其實才起步。橫度大海有多難？根本無法想像。要三大阿僧祇劫才能度過生死大海、到達涅槃彼岸，這個難度無法想像。很多人在岸邊遊戲一下，覺得「我可以修行」。修什麼？誦經就是修行？打坐就是修行？拜懺就是修行？即使會入定，都不叫修行。

6.易行道的譬喻及特點。

7.難易的關鍵在哪裡？

難行道和易行道的關鍵在哪裡？就是自力和他力。關鍵就在於有沒有靠佛的力量，有了佛力一切不難，沒有佛力確實很難。有佛力還有什麼難的？沒有難的。

8.修行佛法一定是精勤辛苦的嗎？

我想大家都懂得了，有易行道、安樂門，不一定都要精勤辛苦的。這是破斥抱有固定觀念的人。

9.略述「難易二道」與「聖淨二門」。

10.略述聲聞、緣覺、菩薩修行次第及證果時間。

這些具體的內容大家可以自己去看。

11.聖道門修行要達到什麼程度才了生死？

也就是所謂「業盡情空」：斷見惑，斷思惑，斷塵沙惑、無明惑，一句話，就是業盡情空。善導大師講「人法二障遣雙除」，就是達到人無我、法無我，這就是聖道門修行證果的標誌。不是說會誦《地藏經》、會誦《法華經》就代表你證果，這談不上；你證到了人無我、法無我，但經典一句不懂，這就是證果了。六祖大師不識字，他不需要識字。

12.我們有能力今生斷盡煩惱嗎？能保證生生只進不退嗎？

這要各人自己回答，我的回答是「不行的」。至於有人回答說他能，我們也不能說他不能。我們自己要反觀覺照。

今生能斷盡煩惱、出離生死嗎？聖者再來，可能已經證了三果了，努力一下就證四

果了，還是行的。實業凡夫，經典講那是不可能的。見惑是最基本的惑業煩惱，經中說「如斷四十里流」，四十里寬的河流要阻斷它，抽刀斷水水更流，怎麼能斷得了？這是斷，不是伏，伏住煩惱，它又長起來了，沒用。

能斷就使勁斷斷看；如果今生不能斷，那能不能保證生生只進不退呢？「我今生是斷不了，但來生我可以接著修啊。生命是無限的，我下輩子接著修，這輩子走了五里，下輩子再走五里，愚公移山嘛，我輩輩接著幹，總有可能把山移走。」其實，愚公移山給我們的啟示，最後還是靠他力，後來天帝被感動了，派神仙來把太行、王屋兩座山搬走了。為什麼？有可能會出現不孝的子孫：「前面的祖宗沒事幹，挖山，我不幹了！」這山不就永遠挖不了嗎？

我們這輩子可能還不錯，講修行；下輩子不需要了，忘了前一輩子，不孝子孫，不幹了。印光大師講過了，不往生西方非常危險，下輩子做人，還有可能，雖然很少；下下輩子再做人的，幾乎就沒有了。

13.有沒有煩惱不斷也能出生死、成佛道的法門？原理是什麼？

有人說：「我沒有辦法今生斷煩惱，也不能保證只進不退墮。我很可能退墮，因為我就是懶，容易退墮。不要說哪一輩子，我這一輩子就是退墮的。」就是這一輩子，我們自己看看，我們辦事情能夠只進不退嗎？我們都存在著退心。你職位上能只進不退嗎？不可能，一定要退休的。你工資能只漲不落嗎？不可能。身體能只進不退嗎？不可能，一定是越來越衰老。沒有只進不退的。那你來生哪會只進不退呢？

「好，我做不到，那只有一個問題要問了：有沒有不斷煩惱也能出生死、成佛道的法門？」如果有這樣的法門，那我們就有分，還能喘口氣；如果沒有，那就死定了，佛法就不要修了。所以很多人原來信佛，後來不信了，信外道去了，為什麼？因為佛門裡找來找去找不到出路，都要斷煩惱才能出生死，他沒遇到不斷煩惱也能出生死、成佛道的法門。他想一想，「哎，我對佛雖然有感情，佛對我沒有恩德啊！那我只好去拜上帝了。」不是佛對他沒有恩德，是他沒有找到這個法門。原理是什麼呢？就是靠佛的願力。

對於這個題目，我相信，聽到的人，有的可能會怦然心動：「快點告訴我，有沒有這樣的法門——不斷煩惱也能成佛道的法門？我工作很忙，煩惱很重，修行很差，但我還想成佛，有沒有這樣的法門？」如果有人有這樣的想法，這個人有福了，有希望了。這個問題不用等我問出來，有人在修行路上自己心中就在問，但是不敢找人問，「怎麼可能有這樣的事？哪有這麼好的事？從來沒聽說過」。心中盼望：如果有這樣的法門，那真是太好了！像這樣的人，一遇到彌陀的救度，十拿九穩，馬上就進來了。

如果這個問題講完後他無動於衷，或者說「師父告訴我，把標準答案寫一下，我好背」，那就麻煩了。佛法很多是心的事情，有些事情是可以教的，淺層的、技術性的、

知識性的可以教；有些事情很難教，或者說很難學，或者說也不用教。一些本質性的、根本層面的事情，是根機問題，是機緣成熟與否、因緣到沒到的問題。若沒到，怎麼教都困難，它不是技術性問題。

比如吃飯，可以教怎麼拿筷子、拿勺，是拿叉還是用手抓，盤子怎麼用。餓了要吃飯，這不用教，誰餓了都知道吃飯，這是本能。如果這還要教，教也學不會，因為他可能失去了這種功能、感覺。人在危險的地方，比如在懸崖旁邊，自然有本能要保護自己，怕掉下去。「告訴我在懸崖邊怎樣保持警惕性，這樣我才不會掉下去」，這怎麼教？小孩子可能沒有這種警惕性，在窗台上爬，掉下去了。如果是正常心智的人，根機成熟到一定程度，自然有這種本能。

但也不是說一切不可教。我們在無窮的流轉過程中，眾生遇法因緣各不一樣，可能有時候在某個層面被擋住了。比如我本人，以前從來不知道六道輪迴這件事，也不知道動物不可以殺、肉不應該吃，都是這樣吃，造罪造業。一旦有一天遇到佛所講的，當時一聽到之後，心裡馬上就說「噢，原來是這樣」。如果沒人告訴，永遠不知道；必須有人告訴，動物和人是一體的，一樣有生命，不能宰殺，有六道輪迴等等。如果沒人告訴，靠自己悟到這些，很難。有些方面是時機因緣問題。

如果聽到這樣的問題就怦然心動，能當下契入這個法門，那值得慶喜；如果有這個問題，還沒有很快契入彌陀救度法門，仍然可以待以時日。有的人一聽，「講這些沒用的話」，這種根機就太遙遠了；有的人正為這個問題煩惱著，那就比較接近了。

14.人間淨土是可以實現的嗎？

淨土門提倡往生極樂淨土，也有人對此有非議，提倡人間淨土。

我寫過一篇《關於人間淨土的問答》（見附錄三），大家可以參考。這個題目列出來就有它的意義。明確地講，人間淨土，我也希望它早日實現，但從道理、經證、事實上，很遺憾，肯定實現不了；不僅實現不了，而且世間會越來越穢惡、越來越末法、越來越墮落，這是大趨勢。

人間淨土，即使你一人發心，那是你的事；現在空氣污染指數越來越高，它是眾生的共業所感。這麼多眾生，如果都行五戒十善，都按佛法行事，都能「心淨則國土淨」，人間淨土就實現了。但是，怎麼可能保證眾生都一樣呢？這是不可能的。娑婆世界的眾生，經上講「是一千四佛所放捨者」，都是惡業眾生，他方世界所不容受，通通掃到娑婆世界來。娑婆世界已經定性了，是穢土。

希望在五濁惡世這樣穢染的地方，能夠相對和諧、繁榮、和平，幸福指數相對高一些，空氣指數更好一些，願望、目標都應該有，通過努力，短時間的、有限的目標也可以達到；但寄託「淨土」兩字，只是表達心中的願望而已，並不代表真正的淨土。「淨

土」有特定的定義和內涵，如極樂淨土，沒有生老病死就是淨土，人間能達到嗎？到淨土都蓮花化生，沒有男女之相；都是不退轉，都可以成佛，都三十二相、八十種好，悉令如佛，這叫淨土。天宮都不叫淨土，佛經裡說是「三界火宅」。人間和天上都沒法比，連天上都稱為「火宅」，這裡哪還有淨土？這就不要談了。

對「人間淨土」要怎麼看，講起來又是長篇文章，也不用多講。人間淨土有正面和負面兩種含義：

正面作用，表現在這個世間，「莊嚴國土，利樂有情」，希望這個世界更美好，更加適於居住，發大心，好好努力來做。

負面作用，如果不善於理解，過於誇大，甚至說「你幹嗎求生西方淨土？建設人間淨土不是很好嗎？心淨國土淨。你在消極逃避，這是不正常的」，如果這樣，就跨越了分限，這屬於典型的「外道相善，亂菩薩法」，完全違背了佛的教導。佛說這是穢土，他說是淨土；佛讓眾生求生西方淨土，他說不讓求生：這不就錯了嗎？佛說要厭離娑婆，他說要執著娑婆，這就不對了，這就是外道。為什麼是外道？因為離開了佛法的內容。為什麼說是「相善」？因為聽起來也挺好，叫你建設不是很好嗎？這樣就「亂菩薩法」，對淨土法門的弘揚很明顯是一個極大的障礙。

對此要怎麼做呢？個人覺得，應該求生極樂淨土。「建設人間淨土」，或怕名詞混淆，「建設和諧社會」，「和諧社會」這個名詞還比較恰當。這裡不和諧，讓它和諧一些，「淨土」是談不上的。求生極樂淨土，以出世的心，做入世的事業，對世界才有很大的助力作用。

15. 求生淨土是消極、逃避，對現世無益嗎？

也有人批評說，求生淨土是消極、逃避，對現世沒有利益。我本人是求生淨土的，對「消極、逃避」這兩個詞，我思考了，非常同意，我是消極，確實是逃避，但並不覺得有什麼負面作用。因為消極、積極是相對的說法，比如，行善積極，就代表造惡消極，造惡消極，就代表行善積極；造惡積極，就代表行善消極。比如往右走是積極，往左走不就是消極嗎？往右邊走就逃避左邊，但是向右邊是進步。

淨土法門也是逃避，逃避黑暗，逃避染污，逃避不安，逃避恐懼，逃避火宅，逃避謬論，逃避凡夫；走向成佛，走向淨土，走向光明，走向喜樂，走向幸福。

世間人不都是這麼逃避的嗎？只要離開甲地，往乙地去，對乙地就是進步，對於甲地就是逃避。人就是在運動當中，每人都是在逃避，就看你逃避什麼。比如說，如果這個房間有人在抽煙，充滿了煙霧，你不願意抽煙，那肯定會逃避。有人就想抽一口，那就是逃避清淨，走向染污。有人要喝酒，我們不願喝酒，就逃避迷醉；那他不想逃避，「我就要喝酒」，這是逃避清淨。

這種逃避是否對現實無益？答案明顯相反。走向光明，走向幸福，走向安樂，走向成佛，這個大利益對現實絕對有利益。比如，這裡著火了，你要不要逃避？肯定逃避，逃避一步就利益一步，逃避五步就利益五步，逃避越遠，利益越大。當下就是現實利益，沒有說對現實沒有利益的。我們求生西方淨土，對這個世界利益特別大：個人身心安樂、幸福，幸福、安樂的身心會影響周圍的人，會減輕社會的壓力。這個社會現在壓力特別大，怎麼減輕壓力？只有往生淨土，打開壓力閥，往淨土釋放，就減輕了，非常好；而且能把淨土的光引到這個世界來。

這個世界的人沒見過淨土，沒見過就代表沒有嗎？沒見過是因為沒眼睛。要會看。說春天，誰見著春了？春是什麼樣子的？春是見不著的。春見不著嗎？春天一到，一看，每一片綠葉不都是春天嗎？春不就在這兒嗎？「在哪兒啊？」在樹梢之上，在綠葉之中，每一片綠葉都是春的化身，都是春的氣息和生命。要見春，就要從綠葉來看。佛沒見著，極樂世界沒見著，念佛人就是春天的綠葉，從這就能見著，這就是極樂世界。你見不著是你的問題，把樹葉打開化驗都沒有在裡面找到春，因為你不會看。念佛人在這個世界被稱為「人中芬陀利花」，就是阿彌陀佛的代表，就是阿彌陀佛的化身，就是淨土的縮影。

所以，我們求生淨土，有這麼多人莊嚴這個世界，減少這個世界的染污，淨化人類的心靈，對世界有非常大的利益。

俗話說「退一步海闊天空」，這句話，六十歲的人體會更深。年輕人只知道進步，不知道退步。其實進步還是很淺顯的，進步不需要學習，使勁往前擠，誰都會；退步是需要學習的，會抽身而退，就是有智慧。退一步海闊天空，那我們退到極樂，整個十方世界就展現在面前了。如果不退，老是在擠，蝸牛角上一決雌雄，石火光中一較長短，老是在一個小地方計較。退是退到合適的地方。

16.略述聖淨二門的不同特點。

17.略述淨土大乘超越聖道大乘之處。

18.相對淨土頓教，聖道頓教有什麼不足？

19.略說三師教判各自特點，正用者為何？

20.什麼是「要弘分判」？什麼是「要弘廢立」？略說其二轉方便。

從 16 題到 20 題大家都可以看書。

再補充兩個疑問。

21.關於「廢立」。

前面布置了思考題，說「要弘廢立」的「廢立」。

「廢」這個字聽起來有點刺耳，有人聽到就說：「你敢講把佛法廢了？你真是不得了啊！」有人這樣批評。他不知道，這不是我們先講的。天臺教判說「為實施權，開權顯實，廢權立實」，「廢立」是智者大師先講的。「既然要廢，那幹嗎要說呢？」

很多事情打比喻才說得清楚，打比喻一聽就很明白。先說明一下，有三點：

第一，廢前有用故。為什麼還要說？在廢之前有作用，當然要說。

第二，廢時未至故。廢的時間還沒有到，就不能廢。

第三，以廢顯立故。通過「廢」，才能把要「立」的法門確立起來。

有這些作用，才要說。

打個比喻，智者大師講《妙法蓮華經》，用蓮花的三個階段說明：

第一個階段，「為蓮故華」。首先長蓮花，蓮花包著蓮子，目的不是為花好看，而是收裡面的蓮蓬子，這叫「為蓮故華」。蓮花瓣是要廢的，但是現在一開就廢，那將來哪有蓮子收呢？這時就不能廢，蓮花瓣得把蓮蓬包在裡面。

第二個階段，「華開蓮現」。此前還不知道裡面有蓮蓬，蓮胞胎在裡面包著，根本都不清楚；現在一打開，蓮蓬就出現了。這時還沒到廢的時候。

第三個階段，「花落蓮成」。最後蓮子成熟，蓮瓣脫落，「廢權立實」，「花落蓮成」，蓮蓬孤立出來了，這就是真實教法。

如果以《觀經》來講，定散二善是蓮花瓣，說十三定觀、三福九品，修定善、散善，是方便教法，開始講時真實的還包在裡面，不知道要說什麼；慢慢說到「華開蓮現」，裡面講到下輩三品，前面十三定觀的蓮花瓣打開了，三福蓮花瓣也打開了，然後講到念佛，這叫「華開蓮現」；最後付囑持名時，定善十三觀、散善三福的蓮花瓣脫落，說「持無量壽佛名」，這叫「廢權立實」。

如果以建築來講，做柱子要釘版型，往裡面澆灌水泥，版型是方便，是要廢的，「要廢的，那幹嗎還要釘版型？」不釘版型能澆灌柱子嗎？為了澆灌柱子，所以要釘版型。水泥澆進去，還要保養一段時間，水泥凝固成型，版型就要卸掉——廢了。「廢」是因為這個原因，有這個作用。

也像登船，船很高，要架梯子，或離岸有距離，拿登橋廊往上一放，才可以過去。當然，這是一個過程，開始沒有還不行；有了之後，也不能在橋上站著，得走過去上船；要開船了，這時欄板就收起來，不可能還放在那裡。這中間有必然的次第關係。

定散二善的作用，可依此來理解。

22.再辨一下聖淨二門、要弘二門的這個「門」的意義。

為什麼提這個字呢？因為道綽大師判聖淨二門時，並沒有說「聖淨二門」，而是說

「一謂聖道，二謂往生淨土」；「門」只說了一次，「唯有淨土一門可通入路」，門就在淨土這個地方，他沒有說「聖道門」，只說「淨土門」。善導大師說「要門」，但沒說「弘願門」，而是說「弘願」。這些都很有意義。說「要門、弘願門」，特別是善導大師的書，說「一句一字不可加減」，「他沒說弘願門，你就敢說弘願門，怎麼能隨便說呢？」「弘願是門，要門也是門，兩者都是門，不都平等了嗎？」

大家要考慮，「門」有不同的意思。我們所講「要弘二門」的「門」，和聖道門的「門」以及要門的「門」，不是一個「門」。「門」有門徑和門類兩種含義。「聖淨二門」的「門」是「門類」的意思，「要弘二門」的「門」也是「門類」的意思。就是分門別類的意義，這樣講起來比較容易簡略表達：淨土算一門，聖道算一門；要門算一門，弘願也算一門。

如果以本來設定名相的「門」，它不是「門類」的意思，而是「門徑」的意思。「唯有淨土一門可通入路」，門徑是通路，是開門、關門的「門」，以這個門為出路。要門的「門」是「出路」的意思，是「門徑」的意思，能入之門是定散二善，所入之要是一向專念。為什麼用「要門」這個名相呢？善導大師立名相也有來源、依據，立要門，講《觀經》，密切相關的是最後結尾，阿難問：

此法之要，當云何受持？

阿難聽了《觀經》，他感到：「雲裡霧裡這麼多，找個要點，讓我能受持，得到一個門，讓我可以進去。講了這麼多，要點在哪裡？」當然，他是示現的。釋迦牟尼佛就講：

阿難，汝好持是語， 持是語者，即是持無量壽佛名。

「持無量壽佛名」是整部《觀經》的法要。這個法要怎樣到最後達到「持無量壽佛名」呢？就是通過前面的定散二善引導。所以定散二善是能入之門，一向專念是所入之要。這就是「要門」兩個字對我們的啟發。

弘願本來就是所入的地方，不能再當作能入的門；論門類是可以的。弘願就到淨土了嘛，已經到家了，進了房子了；要門是開門的地方。「唯有淨土一門可通入路」的「門」，也是門徑的「門」。「聖道」這個詞用得非常好，道就是還在半路上，還在路上走，走啊走，要走回家。到了門口，怎麼樣？「僧敲月下門」，聖道走到後來，就走到了淨土門，要敲了——迴向求生西方淨土。

所以這些詞用起來很考究。我們講的「門」，有門徑和門類的差別。

第三章 淨土宗正依經典

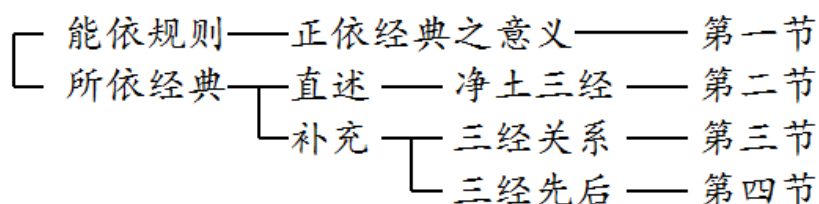
判教目的是為了立宗，顯示自宗尊重的法門。在第二章「教相判釋」之後，接著上一章次第的安排，這一章是要說明淨土宗所重的經法，把正依經典作一個說明：這是本章的來意。

這一章總分四節：

第一節「正依經典之意義」，主要講能依的規則。正依經典怎麼依，按什麼樣的規則依準，這是第一節給我們的啟發。

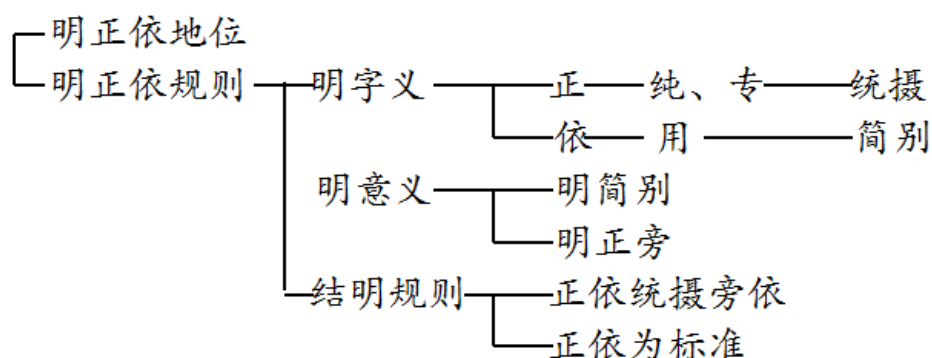
第二節「淨土三經」、第三節「三經關係」、第四節「三經先後」，這三節都是講所依經典，依什麼經典，是什麼內容。「淨土三經」是直接表述，「三經關係、三經先後」是補充說明。

所以這四節分為兩大類：一是能依規則，二是所依經典。



第一節 正依經典之意義

分科：



建立一宗教義所根本依據的經典，稱為正依經典。

這一句是說明正依經典在整個一宗範圍內的地位：是「建立一宗教義所根本依據的經典」。它不是泛而論之的，而是有著不可動搖、不可替代的地位。這種地位決定了我們要對它依奉。

一、依奉的規則

那依奉的規則是什麼呢？接下來解釋：

「正」是純、專，與「旁」相對，是統攝義；「依」是用，與「不依」相對，顯簡別義。於佛說一切經中，既然選擇所宗，必然有所依、有所不依；於所依經中，也有正、旁之分，根本依據者為正依，輔助依據者為旁依。

我們學佛，講經典肯定是指釋迦牟尼佛所說的。就淨土宗來講，有的經典是在正位，其他的就在旁位。「旁」就是旁邊的。和「旁」相比，「正」是統攝義。比如開會，主席坐正中，可以統攝旁席，這是統攝之義。「正」和「旁」的關係，顯示以「正」來統攝「旁」。

「依」是什麼意思呢？是「用」的意思，依用。「與『不依』相對，顯簡別義」，什麼叫「簡別」呢？是顯示它們之間的差別。立淨土宗，什麼經典是依用的，就叫「依」；除此之外，不依準、不依用的就是「不依」。所以「正依」這兩個字有「統攝」和「簡別」兩重含義，這是從字義來說明。

接下來從意義上來講。「於佛說一切經中，既然選擇所宗，必然有所依、有所不依」，所有的經典都拿來立宗，這不可能。立宗就有所依的經、法，依哪個宗，修哪個法門，必然有所選擇，修淨土當然以淨土教法來講解淨土經典，學禪就依《金剛經》《楞嚴經》等等，一定要有選擇，所謂「有所依、有所不依」：這就是「依」的分限的來源。

所依經可能是一部，也可能是兩部、三部或者四部。在所依經典當中，有正、旁之分：根本依據的稱為正依，輔助依據的稱為旁依。正依和旁依就顯示出了差別，一個是根本依據，一個是輔助依據，輔助依據就是參考性質的。

它們之間的關係、規則，前面所述是鋪墊性質的，最後一段就講得非常清晰了：

正依統攝旁依，餘經所說與正依經矛盾時，依正依經典為準。

「正依統攝旁依」，這是一個規則。當「餘經所說與正依經矛盾時，依正依經典為準」。「依」有兩種含義，一個是依據，一個是依準。這是有標準的，當別的經典與正依經典發生矛盾時，怎麼辦？有辦法會通就會通，沒有圓融智慧就不要會通，就依據正依經典。旁依經典也有講到彌陀淨土的，如果與正依經典不一樣，依哪個為標準？當然依正依經典。好像開會時一把手沒講話，二把手、三把手先講話，就先聽聽；一把手講了話，二把手講得不一樣，怎麼辦？當然按一把手講的辦，這個就不要問了嘛，再問就可能要革職查辦了。正依經典就好像一把手，它在正的位置上，講怎麼念佛、怎麼往生，別的經典說這樣不行，那怎麼辦？看誰的位置高，正依經典的位置就高，釋迦牟尼佛金口講的，在這個法門中它就是權威，就是標準，就依它。就像法律，上位的法決定下位的法，憲法是根本。憲法那樣講，這個法這樣講，這樣講就不對，就要修改，一定要使

之符合憲法的原則。同等地位的法律，綜合法須服從專業法，因為專業。阿彌陀佛的念佛往生本願是根本憲法。釋迦牟尼佛說一切經，處處提到往生極樂，其餘經典都是雜糅、附帶而說，如綜合法；淨土三經是專門、純粹而說，是專業法。如果其他經典所講的跟正依經典不一樣，可能有它的會通關係；如果你不明白，就通通擱置，這樣就簡單了。

所以正依經典有這樣的意義。不然就只是一個概念，說說而已，嘴上喊「淨土三經是我們的正依經典」，修的時候卻不依淨土三經，說：「《楞嚴經》講這樣不能解脫，《金剛經》也講這樣不可以……」這就是正依經典的觀念沒有入心，也不懂得正依的規則。

正依經典這種觀念有必要深入，一定要堅固。因為我們一切修學都是依正依經典來的，如果沒有這個概念，可以講根本就沒有入淨土宗，沒有入淨土門，在那裡左右飄移，腳底下是浮萍，沒有根。根，一定要紮在這正依三部經裡。

二、複習思考題

1. 「依宗判教」與「依教立宗」

「依宗判教」和「依教立宗」這兩個名詞，大家以後看教理會經常看到，所以把它們列在這裡。「依宗判教」就是依宗派的立場來判釋一代佛教，比如淨土宗判聖道門、淨土門；「依教立宗」的「教」是指宗派所特別依據的經典，比如淨土宗就是依據淨土三經來建立這一宗，「教」就特指淨土三經：它們有互為一體的關係。

2. 三依

何故依	—— 教相判釋	—— 为什么
何所依	—— 正依經典	—— 是什么
云何依	—— 相承論釋	—— 怎么样

三依的典據出自曇鸞大師的《往生論註》，是解釋天親菩薩《往生論》中「我依修多羅，真實功德相」的「依」字。他提出三點：「何故依、何所依、云何依」，非常簡略，非常具有綱領性，特別有遠見。如果以淨土宗的立宗體系來看，這「三依」就已經包括全面了。

「何故依」就是教相判釋，就是我們為什麼依淨土三經：通過教判，說明為什麼要學淨土門，為什麼要學他力易行道。通過教相判釋來解決「何故依」的問題：為什麼依這個？這就是解釋依的理由。

「何所依」，依據的是什麼，就是第三章講的「正依經典」。

「云何依」，怎麼來依，就是第四章講的「相承論釋」。不是自己說依什麼經典，一定要有傳承的來歷，相承論釋裡講得很清楚——怎麼安心，怎麼起行，證什麼果位。

這就是「三依」。

第二節 淨土三經

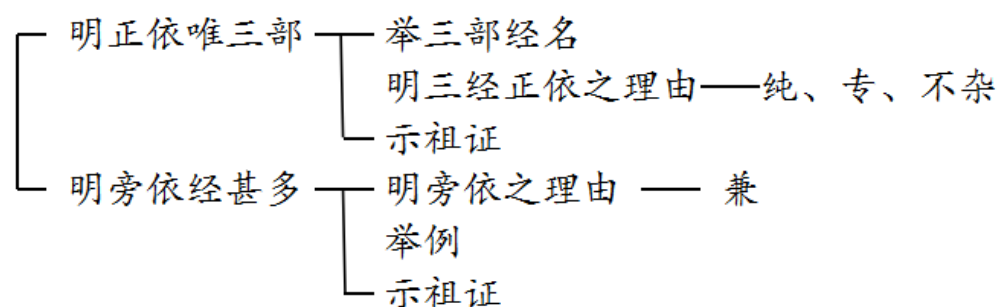
一、正依、旁依

淨土宗正依經典有三部，稱為「淨土三經」，即：

《佛說無量壽經》（簡稱《無量壽經》或《大經》）

《佛說觀無量壽佛經》（簡稱《觀無量壽經》或《觀經》）

《佛說阿彌陀經》（簡稱《阿彌陀經》或《小經》）



這裡就列了這三部經典。在這之前有一段文，這段文主要說了兩件事：

第一，說明淨土宗正依的經典只有三部。為什麼這麼說呢？這是有針對性、啟發性的。

第二，說明旁依經典甚多，講到極樂世界的太多了，有二百多部經論。

先把這三部經的經名列出來，接下來說明正依經典為何只有這三部，不能多一部嗎？不能少一部嗎？這三部有正依的理由。

三經皆專門、純粹講述往生阿彌陀佛極樂淨土之事，不雜其餘，故為淨土宗正依經典，善導大師稱為「正行、專依、往生經」。

這三部經之所以被列為正依經典，有這樣三點：純、專、不雜。把一大藏教所有經典翻開看的話，這三部經完全符合這幾個條件，因為是正依，就要純，就要專，就要不雜；其他的都不符合這幾個條件。

所以，「善導大師稱為『正行、專依、往生經』」。在《觀經四帖疏》「三心釋」裡講「就行立信」時，有這一條文：

言「正行」者，專依往生經行行者，是名正行。

「正、依、經」列在一起很清楚，這三部經很顯然是正依經。

我這本《淨土三經》是岳麓書社出的，前面有一篇智隨法師寫的序文和我寫的一篇《淨土三經概說》，裡面說到了有關「淨土三經的選定」，講了曇鸞大師和善導大師是怎

樣選定淨土三經的，大家可以參考。淨土三經成為淨土宗的正依經典是有依據的，其中也有必然的邏輯關係。

接下來說明旁依經典甚多。

兼說阿彌陀佛淨土之經甚多，皆為旁依經典，如《華嚴經》《法華經》《首楞嚴經》等，《觀念法門》亦列舉「六部往生經」。

為什麼是旁依呢？「兼說阿彌陀佛淨土之經甚多，皆為旁依經典」。旁，就是兼說，不是專門說，也就是說，這部經有它本來的宗旨。比如，《楞嚴經》裡有《念佛圓通章》，但它的宗旨本身不是專講念佛的，不是以專門求生西方極樂世界為經宗的；它以首楞嚴定、怎麼修行破五陰作為它的經宗。釋迦牟尼佛在很多經典講其他法門的時候，念念不忘阿彌陀佛的本願、極樂淨土，一定會旁涉到極樂淨土。這時候他所講的力度、所照顧的攝眾面是不一樣的，所以不可以把這一段當正依，但可以引為旁依。就像前面說的，淨土三經是往生極樂的專業法，其餘經典是綜合法。

講到極樂淨土，《念佛圓通章》很有名，尤其近代印光大師非常推崇，我們讀起來也很相應：

十方如來，憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛。

如果母子兩人一人相憶、一人專忘，到後來就永遠不能相見。佛憶念你，你老忘記佛，怎麼能見到面？這個比喻非常好。

它裡面所說的，比如「都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一」這一句就有不同的解釋：如果依淨土三經，就有淨土三經的解釋；如果依首楞嚴定來解釋的話，這裡的標準是比較高的。「都攝六根」，但我們一根都攝不了，眼睛到處看，耳朵到處聽，心裡靜不了。如果依《觀無量壽經》來講，就是口稱佛名。口稱佛名怎麼能「都攝六根」呢？口稱佛名猶如歸命阿彌陀佛，整個命都交給阿彌陀佛了，六根就都收到裡面去了。就好像坐船，一旦上了船，雖然眼睛看著岸上，沒關係，你不會跑到岸上去；耳朵聽到岸上的聲音，你也不會跑到岸上去，因為整個人已經在船上了。

作為凡夫，如果我們自己修行「都攝六根」，一定要往裡面收攝，要靜定，不受外界干擾，這比較難。那我們歸命阿彌陀佛，把整個身家性命交給阿彌陀佛，六根都歸命根所攝持，命根歸給阿彌陀佛了，六根不就都收進來了嗎？這樣解釋就有會通的餘地。

如果你不知道這樣的解釋，也沒必要作過多、過細的解釋。只是說，如果它干擾了「口稱佛名」，我們就知道，它的份量，它在本門中的地位，不至於讓它干擾「口稱佛名」。佛說法一定有共通的地方，這樣對我們才有啟發意義。

《華嚴經·普賢行願品》《法華經》《首楞嚴經》，這些經典裡有多處講到念佛，可以作為旁依。舉例來講，《觀念法門》列了六部「往生經」，這是祖師的證據。這樣，往生經就不止三經了，五經、六經、八經、十經都有可能。現在刊行流通的有《淨土五經》，這不矛盾。淨土三經是正依經典。淨土五經就像六部往生經一樣，祖師也說到了，五經、八經都可以。但如果講正依，只有三部；其他是旁依，這樣關係就非常清晰。

通過這樣的解釋，大家對正依經典的地位，對它在修學上的指導意義，以及怎樣依據、利用正依經典，觀念應該比較明確了。

二、淨土三經概要

下面我們對三經作簡單介紹，內容分成四方面：第一，介紹譯本，因為經典都是翻譯過來的，所以要對譯本介紹一下；第二，這三部經的大意；第三，這三部經的核心；第四，它們的梗概和要點。通過這四方面來說明。

首先介紹《無量壽經》二卷。

(一)《無量壽經》

一、《無量壽經》二卷

《無量壽經》共有十二種譯本，其中五本現存，七本缺失，稱為「五存七缺」。今所依者，為其第三本，即曹魏嘉平四年（公元 252 年）康僧鎧三藏法師所譯《無量壽經》（《歷代三寶紀》）。此經因為在淨土三經中部卷最多，所以簡稱《大經》或《大本》。異譯本有《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（又稱《大阿彌陀經》）《無量清淨平等覺經》《無量壽莊嚴經》《大寶積經·無量壽如來會》，另存梵本及西藏譯本。

「《無量壽經》共有十二種譯本，其中五本現存，七本缺失，稱為『五存七缺』」，這是歷史原因造成的，有七種譯本已經找不到了。古代在《眾經目錄》中，會寫有某種譯本、由誰翻譯。雖然有目錄，但有些現在找不到原來的譯本了，所以《無量壽經》現在存在的有五種，七種缺失。

這五種譯本是不是都作為正依經典呢？不是的。「今所依者，為其第三本，即曹魏嘉平四年（公元 252 年）康僧鎧三藏法師所譯《無量壽經》（《歷代三寶紀》）」，這是記載在《歷代三寶紀》一書裡。這本書是隋朝費長房所編的一種目錄，主要記載不同朝代翻譯經典的人員以及經的名稱、年代，是一種佛教文獻。因為這些記載各有出入，所以有人認為《無量壽經》不是康僧鎧三藏翻譯的。對這一點，考據學有必要弄清楚，但對我們來講，只要知道說的是哪部經就好了。

「此經因為在淨土三經中部卷最多，所以簡稱《大經》或《大本》」，異譯本不是「五存」嗎？還有四本，就是《大阿彌陀經》《無量清淨平等覺經》《無量壽莊嚴經》《大寶積經・無量壽如來會》。除此之外，還有梵文字的《無量壽經》，另外還有西藏的譯本。

接下來講本經的大意、主要內容。

本經主說阿彌陀佛因中為法藏比丘，發四十八願，依願修行，成就佛身、淨土及聖眾莊嚴；上卷講述彌陀成佛因果，下卷講述眾生往生因果。

這部經的大意很清晰，交代阿彌陀佛成佛之前叫法藏比丘，他怎麼發四十八願，怎麼修行成佛，然後將他成佛的因果迴向給眾生，使眾生念佛也能往生成佛，這是兩重因果。就像我們種豆一樣，豆是種子，種子種到地裡又能結豆。第一重，種子是法藏比丘，他成佛了，有了這個果；第二重，將果迴向給眾生，種到眾生心裡，讓眾生「聞其名號，信心歡喜」，然後念佛往生西方，眾生也成佛。眾生往生成佛是第二重因果，這樣不斷循環往復，就可以度盡一切眾生。《無量壽經》裡有這兩重關係。

本經核心：說四十八願，攝受眾生；眾生稱念，必得往生。

本經的內容很廣泛，核心說什麼？「說四十八願，攝受眾生；眾生稱念，必得往生」這件事。看《無量壽經》知道這樣的主旨，核心就抓住了；看了很多遍，文字都會解釋，但不知道「眾生稱念，必得往生」，等於沒看。

本經的梗概及要點，我列了十點。當然，每個人列的可能都會不一樣。這十點可以分為四節：

第一節，就是第一點，就像序分一樣，在內容正式開展之前，講釋迦本懷，戴一個帽子。

第二節，就是第二、第三這兩點，講上卷彌陀成佛因果。

第三節，就是第四、第五、第六這三點，講眾生往生因果。

第四節，就是第七、第八、第九、第十，講釋迦佛的慍勤勸諭。

本經梗概及要點如下：

（一）釋迦本懷

世尊欲說本經，先顯祥瑞德相，阿難見相啟請，世尊說明其出世本懷在於普救一切苦惱眾生，惠以真實之利。

釋迦本懷，這在《無量壽經》中交待得很清楚，其他兩經沒有交代。所以這裡講的是三經中特別的內容，是本經特別殊勝的內容，是別的經典沒有涉獵到的。

這段文字很簡略，但它的內涵讓我們很感動。我們想想，釋迦牟尼佛出世的本懷，他來到這個世界，講這麼多經典，根本所要表達的，就在這部經裡，這會是小事嗎？

世尊說法，「先顯祥瑞德相」，因為說法之前往往都有它的因緣，世尊的心理、心情一定表現在他的外表身相中。所以，欲講《無量壽經》的時候，世尊顯現出一種非常吉祥、祥和、祥瑞的身相。阿難是常年跟隨釋迦牟尼佛的，他也感到奇怪：「今天世尊怎麼這麼高興、喜悅，這樣與眾不同？我從來沒有見過。一定是世尊心中法喜充滿，有大法要講，一定有殊勝、微妙的甘露法雨澆灌眾生。」世尊的這種表相，就顯示出他要講出世本懷了。他就問世尊。《無量壽經》裡這段文是這樣的：

爾時世尊，諸根悅豫，姿色清淨，光顏巍巍。

尊者阿難，承佛聖旨，即從座起，偏袒右肩，長跪合掌，而白佛言：「今日世尊，諸根悅豫，姿色清淨，光顏巍巍，如明鏡淨，影暢表裡。威容顯耀，超絕無量，未曾瞻睹殊妙如今。」

唯然大聖，我心念言：

今日世尊，住奇特之法；

今日世雄，住諸佛所住；

今日世眼，住導師之行；

今日世英，住最勝之道；

今日天尊，行如來之德。

去、來、現在，佛佛相念，得無今佛念諸佛耶？何故威神光光乃爾？」

這段經文讀起來讓人很感動。阿難很奇怪世尊今天怎麼這樣喜悅，這樣光彩照人，心裡就很感動。釋迦牟尼佛就回答阿難說：「阿難，你不知道，我正在念阿彌陀佛啊。」然後講五十三佛等等，一直講到法藏比丘，然後告訴他是怎麼回事。大家可以去看經文。

釋迦本懷，所謂「本懷」，是指世尊出世的目的、根本的心願。那怎麼知道《無量壽經》是釋迦牟尼佛的出世本懷呢？

第一，從釋迦牟尼佛本人說法的儀相來說明，所謂「祥瑞德相」，在淨土門裡叫「五德現瑞」，就是前面列的那一段經文，說到釋迦牟尼佛「諸根悅豫，姿色清淨，光顏巍巍，如明鏡淨，影暢表裡」。這段文主要說明釋迦牟尼佛當時非常滿足、喜悅。「諸根悅豫」，「諸根」就是全身心——眼、耳、鼻、舌、身、意，「悅」就是喜悅，「豫」是歡喜快樂、無憂無慮、無牽無掛的那種心情。

釋迦牟尼佛要開講《無量壽經》，他能夠觀察時機因緣，是講解阿彌陀佛救度的時候了。這是他來此世界成佛的根本目的，所以他整個身心，連毛孔都散發出喜悅。

前面講的是釋迦牟尼佛的身相儀表，接著，佛陀親口宣說：

**如來以無盡大悲，矜哀三界，
所以出興於世，光闡道教，
欲拯濟群萌，惠以真實之利。**

這段文也叫「出世本懷文」。「如來」就是釋迦牟尼佛自己。佛是出離生死、在三界之外的，他懷著無盡的大慈大悲，來到三界火宅度化眾生。「所以出興於世」，釋迦牟尼佛自己說他來此世界的目的，就是「欲拯濟群萌，惠以真實之利」。「群萌」指一切苦惱眾生。「萌」指種子還沒有發芽的狀態。眾生就是種子，都有佛性，但是佛性沒有開發出來。佛來啟發眾生的佛性，拯救廣大群萌，給予真實之利，這就是出世本懷。

第二，《無量壽經》講到結尾，也能顯示釋迦牟尼佛的出世本懷：

我以慈悲哀愍，特留此經，止住百歲。

這叫「特留此經之文」。正因為《無量壽經》是釋迦牟尼佛的出世本懷，所以他把這部經特別留到法滅之時度化眾生。這顯示前後呼應的關係。

那麼，出世本懷的內容到底是什麼？要講的真實之利到底是什麼？如果大家看《無量壽經》就很明白。

(二) 四十八願

接下來專門介紹阿彌陀佛因願果德。先明阿彌陀佛因地為法藏比丘，在世自在王佛所，選取二百一十億諸佛國土之精華，結成四十八大願，誓願以其成佛時之名號，救度一切善惡、智愚眾生往生其國，速疾成佛；如果有一眾生稱名、願生而不能令其往生者，則誓不成佛。

四十八願，這是一個要點。

「接下來專門介紹阿彌陀佛因願果德」，也就是普救一切苦惱眾生，「惠以真實之利」；就是給我們宣講阿彌陀佛因中的誓願、果上的救度功德：這就是救度眾生的方法，惠施給我們真實之利所在，也就是這句「南無阿彌陀佛」名號。

「先明阿彌陀佛因地為法藏比丘」，先講因願。這一段是講四十八願的概略內容，是四十八願結歸到第十八願的解釋，這裡就不詳細解釋了。

(三) 法藏成佛

發四十八願之後，法藏比丘經過不可思議兆載永劫時間的修行，圓滿大願，於十劫之前，在西方極樂世界成佛，即是阿彌陀佛。十劫以來，阿彌陀

佛一直不停地呼喚著我們往生其涅槃國土——極樂世界。

法藏比丘發的四十八願，每一條願都說「如果我達不到這個願，我就不成佛」，那四十八願是不是已經圓滿了呢？現在每一條願都已圓滿，法藏比丘已經成佛了。

阿彌陀佛成佛了，他的目的是什麼？就是第十八願所講的「欲生我國」。在成佛之前，他要建立淨土，要成佛，「如果我成佛，就要救度十方眾生到我的淨土來」，成佛之後，他就順著本願，順著他的心，呼喚我們去往生。

阿彌陀佛怎麼呼喚我們？經文裡就是「欲生我國」，但他不是跑來對著我們的耳朵喊「某某人，你要往生我的淨土，你要來啊！」阿彌陀佛要是對我們說話、喊我們，我們可能就被嚇著了。阿彌陀佛呼喚我們是非常善巧的，這種善巧方便主要是一種大念力，一種愛心，這都是佛的心。佛是盡虛空、遍法界的，經中上卷說到「華光出佛」，極樂世界的蓮花會放多少光明，每一光裡又出多少佛，每一佛又放百千光明，往各個世界度化眾生；又說到「香熏十方」，極樂世界的寶樹發出香味，遍及十方。

那我們怎麼沒有聽到，沒有聞到？這都有內涵在裡面。因為佛救度我們、呼喚我們，是以佛的光明，所謂「光明遍照十方世界」。所以，結合起來，阿彌陀佛就是以名號來呼喚我們。如果看到「南無阿彌陀佛」名號，就知道這是佛在呼喚我們，是在說「你要回來，你要往生，你要回到我的淨土」。所以，以後聽到別人念佛，就不要無動於衷了；要知道這是佛在呼喚你，是在喊「某某人，你要回來」。

善導大師對六字名號的解釋：

言「南無」者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言「阿彌陀佛」者，即是其行：以斯義故，必得往生。

這也是解釋阿彌陀佛的呼喚。「歸命」就是「你要歸來」，歸來是法身慧命的覺醒，像水歸到大海一樣，「歸命啊，歸命啊！你要歸來啊！」「發願迴向」就是「你要回到我的淨土」。那怎麼回來？道路呢？阿彌陀佛「即是其行」，「我就是你的道路，我就是你的功德資糧」。善導大師在「二河白道喻」裡就說明，佛在河對岸呼喚我們說：

汝一心正念直來，我能護汝！

那怎麼來呢？水火當中有條白道，這條白道其實就是六字名號，也是阿彌陀佛的功德，也可以講就是阿彌陀佛的身體，是阿彌陀佛本身。「你要來我的淨土，踏著我的身體就可以過來了，不要怕掉到水裡或者被煩惱之火所燃燒」，這就是阿彌陀佛以他名號的功德來呼喚我們。

阿彌陀佛的呼喚是無時不在的，也是無處不在的，如果我們內心覺醒，就能感覺到

種種跡象都顯示出這一點。就像蘇東坡在詩中所寫的：

溪聲儘是廣長舌，
山色無非清淨身。

這兩句話寫得很優美。風起浪湧，我們聽到的都是佛的廣長舌宣說妙法的聲音，山河大地都是佛的清淨之身。這是我們心性的覺醒，有信心才能領會、才能聽到彌陀的呼喚。

還有一首古詩寫得也很好，我也經常憶念這首詩，覺得它和佛的慈悲很相應。這首詩是杜甫寫的：

好雨知時節，當春乃發生。
隨風潛入夜，潤物細無聲。

彌陀呼喚我們就是這樣的。「好雨」就是甘露妙雨，是可以滋潤一切眾生菩提覺苗的雨。它是知道時節的，眾生的時節因緣成熟了，根機成熟了，不早不晚，「當春乃發生」，在這個時節，雨就下了。彌陀呼喚我們，他會觀察十方眾生的根機，是不早不晚的。

他會「隨風潛入夜」。「風」就是預先調熟眾生的過程。這個風很柔和，不是暴風。風沒有形象，很細膩，很細微，用風來比喻阿彌陀佛的大悲，阿彌陀佛法雨的救度可以用「隨風潛入夜」來比喻。「潛」就是在我們不知不覺中；「夜」指我們在無明中，是昏暗的，不了解、不知道佛的慈悲。我們在三界中，也像在睡覺。在晚上睡覺的時候，如果佛對著我們的耳朵喊一聲，那不就像打雷一樣讓我們受驚嚇了？佛不可能這樣，而是在我們安眠的時候，不打擾我們休息，細細地滋潤。「潤」是滋潤。「物」在詩中指草木，這裡比喻為一切眾生。「細」是細膩。佛滋潤眾生的心田，非常細膩，生怕打擾了我們，是沒有聲音的；但是萬物都在生長。所以阿彌陀佛救度我們，如同天地造化一樣，是非常善巧的。

這是我個人對這首詩的理解。

(四) 念佛往生

接著說明，十方諸佛皆共稱讚阿彌陀佛名號功德不可思議；眾生聞信其名號功德，稱名願生其國，皆得往生，住不退轉。

《無量壽經》從這裡開始就是下卷了。上卷四十八願是阿彌陀佛成佛之因，法藏成佛是成佛之果。下卷先說眾生往生因果。

先說念佛往生。不僅彌陀呼喚我們，十方諸佛也共同幫著一起呼喚，就是稱讚阿彌陀佛的名號功德，所以名號是彌陀呼喚最突出的表現。經文說「諸有眾生，聞其名號」，阿彌陀佛是怎麼呼喚的？就是名號，「聞其名號」。不要像呆子一樣，不知道名號是什麼意思。當然，我們一開始聽到名號都這樣，不清楚它是什麼意思。

(五) 三輩專念

接著說明，一切眾生根性不同，有上中下，隨其根性，佛皆勸以「一向專念彌陀佛名」，皆得往生。

十方諸佛呼喚眾生，眾生分成三輩：上根、中根和下根。

(六) 往生勝果

凡往生者，乘佛願力，超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德，究竟一生補處，供養一切諸佛，廣度一切眾生。

這第六點是說，凡是往生者，乘佛願力所得到的殊勝果報。關於殊勝果報，在經文裡講得很多，這幾句是說正報殊勝，把證果最殊勝的地方列出來了。「超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德，究竟一生補處，供養一切諸佛，廣度一切眾生」，這是第二十二願的因願和成就。

眾生往生因果這三段就說完了。

接下來，釋迦牟尼佛還有無盡的勸誡、勸諭，用了四點。

(七) 釋迦勸誡

世尊慈悲曉諭娑婆世界剛強難化的眾生，應當止惡行善，願生安樂，永離三毒五惡痛燒之苦。

這一段是《無量壽經》裡「三毒五惡」段的經文。這段經文的用意是要說什麼呢？前面說往生這樣殊勝、這樣容易，上、中、下三輩眾生，只要專念彌陀名號，通通都可以往生。所以，釋迦牟尼佛講到這裡就順勢勸我們：

首先要厭穢欣淨。在穢土，在娑婆世界，是惡人、惡行、惡煩惱、惡世界充滿，這樣的地方應該厭離；應該欣慕極樂淨土；佛的主要用意在這裡。

同時也是勸誡我們應當止惡行善，就是抑止門。它的意思和第十八願所講的「唯除五逆、誹謗正法」是一樣的。

佛不希望我們造惡；這裡又這麼苦，有惡就有苦，所以應當求往生極樂世界：這是

佛講這一段的根本目的。

(八) 胎化二生

彼國有兩種往生：明信佛智者，自然化生，須臾之頃，身相、光明、智慧、功德如諸菩薩，具足成就；疑惑佛智者，胎生蓮花宮內，五百歲不見三寶。

勸當明信佛智，專修念佛，不要懷疑。

接著說明極樂世界有兩種往生：胎生和化生。往生有兩種，讓我覺得佛特別慈悲。化生當然是佛的本懷，也是給予我們最高的利益；但眾生根機不一樣，有的人就是有疑惑心，這樣的人，佛也並不是不救度，還是有地方安置他們，佛多慈悲啊！

化生，就是往生到了極樂世界，不經過蓮花苞裡的時間，當下蓮花開放。不管從身體的色相、光明，還是內在的智慧、功德，和大菩薩都是一樣的，而且是在很短的時間，須臾之頃就成就了，所以說「超出常倫諸地之行」。「具足成就」，「具足」就是沒有缺少的，「成就」就不是到一半，而是當下就圓滿了。

胎生，就是往生到蓮花苞裡，蓮花不能當下開放，「疑惑佛智者，胎生蓮花宮內，五百歲不見三寶」，有人不能明信佛智，就是善根還不夠。

釋迦牟尼佛「勸當明信佛智，專修念佛，不要懷疑」，這是佛說胎化二生的意義。

什麼叫「明信佛智」、什麼叫「疑惑佛智」呢？明信和疑惑是從心相來講的，有什麼樣的心相，就會表現出什麼樣的行為。如果從行為來判斷，專念彌陀名號就是明信佛智。佛的智慧，說到底，就是這句阿彌陀佛名號能救度一切眾生；只要稱念阿彌陀佛名號，「三念五念佛來迎」，這就是阿彌陀佛的智慧，諸佛所不能及。稱念名號就到佛的淨土，而且是報土。這句名號是阿彌陀佛的作品，是他救度眾生的方法，他的智慧都包含在這句名號中。

所以，明信佛智也就是明信「一切眾生，只要念佛一定往生」。疑惑佛智的人，對這一點信不過：「這樣真的能往生嗎？像我這樣真的行嗎？沒達到什麼功夫，這樣念念佛就可以了？不會吧？」還要修點其他的補充補充。所以，在疑惑佛智的情況下，他一定要去雜行雜修，而且一定沒事找事。這樣的人能不能往生？如果他願意往生，還是可以往生，不過是胎生，就是到極樂世界之後，包藏在蓮花裡，好像在胎宮裡一樣，這叫胎生。

其實道理講起來是很容易明了的，他在這個世界就有疑惑心。我們與人打交道，一旦有了疑惑心，互相之間就會有隔閡。哪怕是父子、夫妻或再好的朋友，互相之間有了疑惑心，不就有隔閡了嗎？就像被包住了，心不開放，感覺很陌生、很遙遠。所以他雖然往生了，但因為他的心態是這樣，所以即使到了極樂世界，他也像是自慚形穢，躲起

來，或者隔得很遠，在邊地、疑城、胎宮裡，悶在裡面，五百歲不見諸佛。

這不是阿彌陀佛懲罰他。阿彌陀佛慈悲救度他，他才能往生；但由於他自己疑惑佛智的障礙，才會是胎生，這是他自己心的問題。比如一個父親有幾個孩子，父親對子女都是一樣有愛心；但是其中有個孩子自己起了疑惑心，「我爸不喜歡我，就喜歡老大、老二」，這樣他和父親講話就會和別的孩子不一樣了，他坐凳子也只坐旁邊，扭扭捏捏的。其實父親對孩子沒有不一樣，是他自己疏遠了。

「怎麼讓他胎生？給他打開不好嗎？」這是他自己縮進去的。所以阿彌陀佛還要派觀世音菩薩入開華三昧，說「我這個孩子現在心性還不成熟，心性還沒有開發出來」，讓菩薩鑽進去跟他說，給他把花打開。

所以，胎化二生是很有啟發意義的。

往生極樂世界只有胎化二生，至於天臺宗講四種往生，這是根據天臺的教理所義立的。如果根據《無量壽經》，說得很清楚，就是一種報土、兩種往生。極樂世界都是報土，所謂涅槃國土。這個涅槃國土，「五乘齊入」，往生是平等的；但裡面有點差別，就是一個是化生，一個是胎生。專修念佛就直接蓮花化生，善導大師解釋說，專修念佛的人和佛有親緣、近緣、增上緣，在這個世界就跟佛很親、很近，到了極樂世界哪能分得開呢？還會自己躲到蓮花胎裡嗎？那是不可能的。這種因果關係也非常貼切。之所以雜行雜修，推斷他的心，就是因為他有疑惑，他這樣就是疑惑佛智。

（九）付囑念佛

說經將終，佛告彌勒：凡是聞信彼佛名號，歡喜念佛之人，此人即得真實大利，具足無上功德。

釋迦本懷，於此達成。

「說經將終，佛告彌勒」，這部經快說完了，佛就付囑彌勒菩薩。這一段是什麼意思呢？釋迦牟尼佛開頭就說「欲拯濟群萌，惠以真實之利」，這個「真實之利」到底是什麼？經文到這裡一看就非常清晰了。經文是這樣的：

**其有得聞，彼佛名號，
歡喜踴躍，乃至一念，
當知此人，為得大利，
則是具足，無上功德。**

這段經文，和第十八願的願文以及第十八願的成就文都是對應的；同時，和釋迦牟尼佛的出世本懷文也是遙相呼應的。釋迦牟尼佛一開始說要惠以眾生真實之利；在這

個地方說，這樣的眾生就得到大利了，就具足無上功德了，這正是佛惠賜眾生的真實之利，眾生也就得到了這樣的真實之利，釋迦牟尼佛的本懷不就達成了嗎？

這個真實之利從哪裡來？「其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念」，真實之利就在阿彌陀佛的名號裡。有兩句話非常好，有人說是善導大師寫的，其實不是，但是意義很好：

如來所以興出世，唯說彌陀本願海。

佛之所以到這個世間來，他的本懷，他的目的，就是要宣說阿彌陀佛的本願救度，就是講這句「南無阿彌陀佛」六字名號。所以印光大師也好，歷代的淨土祖師也好，很多大德都說，這句「南無阿彌陀佛」是一大藏教的核心，整個一大藏教就是對「南無阿彌陀佛」六字名號的解釋、註腳，這也非常明確地顯示了佛的出世本懷。

不過需要說明，《法華經》裡也講到出世本懷：如來為一大事因緣故，出現於世，欲令眾生開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見。

所以，也說《法華經》是出世本懷的經典。《無量壽經》也是出世本懷的經典，怎麼有兩個出世本懷呢？其實不是的。《法華經》是講聖道門的出世本懷，《無量壽經》是講淨土門的出世本懷。如果這兩個比較起來，《無量壽經》是本懷中的本懷。為什麼？因為，《法華經》是講三乘歸入一佛乘；《無量壽經》所講的淨土法門，是五乘齊入報土，不管是從攝受眾生的廣度，還是救度眾生的善巧方便，都是別的經典沒法比的。按《法華經》修行得利益的人，比較起來就少，它是講了一個總綱。就是說，釋迦牟尼佛來到這個世界的目的，不是講三乘——聲聞、緣覺、菩薩，不是給眾生這樣的利益，佛的根本目的是讓每個眾生都可以成佛。至於具體成佛的方法，可以依《法華經》修習。那我們這樣的眾生，怎樣能得到五乘齊入報土呢？就依《無量壽經》念佛名號。所以，如果比較起來，《無量壽經》稱為本懷中的本懷。

（十）特留此經

最後世尊預鑒當來眾生純惡無善，一切自力經法由於眾生不能修持而自然滅盡。世尊慈悲，特留此《無量壽經》住世度生。那時眾生念佛，隨意所願，皆得往生。

佛有智慧，過去、現在、未來都在他的朗然大覺中，毫無遮障，所以預先就鑒察到，當來的眾生純惡無善，一切自力經法由於眾生不能修持而自然滅盡。佛法在世間會怎麼滅掉呢？當然有人為的種種因素，但根本來講，是因為眾生的根機。眾生不能修行了，佛法自然就滅掉了。

有人說：「我把它刻到電腦裡，收起來。」刻在電腦裡也是滅掉了，因為沒人看，他不修行，不願意看，自然就滅了。滅了之後，佛法到哪裡去了？有的到龍宮了，有的到天上了，有的在他方世界流行了。所以佛法在這個地方是自然滅盡。

佛傳法就像傳火種，火一定要有柴。佛的教法如火，眾生的根機如柴，有柴，火才能傳得過去。薪盡火滅，應機的眾生沒有了，眾生不能修行了，火自然就滅掉了。火自己怎麼能燃燒呢？那是不可能的。佛法和眾生根機就是這樣的關係。

「世尊慈悲，特留此《無量壽經》住世度生」，為什麼不留別的經典呢？因為別的經典不是釋迦牟尼佛的出世本懷；也因為別的經典留下來，眾生修行不了。比如留一部講自力修行的，很難，眾生根本修不了。當來的時候，經道滅盡，眾生都很惡。

不要說到了那個時候，現在我們這個時代就看得出來：說佛法好，但要他歸依三寶，他馬上說「不不，吃素不行！」一講吃素，他就說這樣修不來，所以他不信佛，最起碼暫時不要入佛門。他自然就遠離了，佛法在他心中不就沒有了嗎？不就滅了嗎？書堆了一大堆也沒用。

留《無量壽經》，它對眾生的根機沒有要求，上、中、下三輩的眾生都可以得利益，正法、像法、末法、滅法時代，任何時代都可以得利益；因為這是靠他力救度的，不靠自力修行，這樣眾生就可以得度。

「眾生念佛，隨意所願，皆得往生」，這在經文裡也講了：

當來之世，經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經，止住百歲。其有眾生，值斯經者，隨意所願，皆可得度。

「經」就是經文，「道」就是修道。這些經文聽起來都令人感動。到了那個時候，也就是一萬兩千年的佛法法運——正法、像法、末法之後，法滅了，經道滅盡了，這些都看不到了，世間沒有三寶了，沒有出家人，也沒有寺院。想想我們現在還是非常幸福的啊，現在和那時候比是不得了的佛法福報因緣，那時是非常惡的。為什麼會這樣？就是因為眾生惡，不信佛。即使如此，只要遇到《無量壽經》，「隨意所願」，往生多方便啊！就怕他不願意去往生，只要有這個意願，「皆可得度」，個個都可以往生極樂世界。

到最後，整部《無量壽經》也太長了，沒有人受持了，便在天空中顯現出「南無阿彌陀佛」六個字，那個時候，看到這六字、願意往生的，個個都往生。可知一切經歸《無量壽經》，《無量壽經》最後歸為六個字。天上看見也好，牆上看見也好；末法時候是這樣，法滅時候也是這樣，現在我們看見六字名號，願意往生，都是一模一樣的。

《無量壽經》就講了這十段。

規則有以下這幾條，可以幫助大家了解：

第一，順序。它是依照經文的次序來列的，前後的關係是這樣。

第二，內在的邏輯關係，第一點、第二點、第三點……互相之間一定是連貫的。

第三，這樣連貫下來，綜合起來，就是梗概，就能見到這部經的大體，總的框架就出來了。這十點就構成了《無量壽經》的梗概，《觀經》的七點也構成了《觀經》的梗概。

第四，這十點是要點。

第五，這十點也是它的特點。在淨土三部經當中，《無量壽經》這十點既重要又特別，是其他兩部經所不共的，是獨特的。

第六，雖然是特點，但是它的意涵、內容、精神會融在另外兩部經當中，三部經是互融的。這三部經在內容上互相之間的關係，可以看作是一個整體，但層面不一樣，有互融的關係。比如《無量壽經》所講的，在《觀經》和《阿彌陀經》裡就不必講了，就讓給《無量壽經》講；《觀經》所講的，《無量壽經》也不必講，讓給《觀經》講：它們有互讓的關係。同時也有隱顯的關係：《無量壽經》講得特別明顯的，可能在《觀經》裡面講得比較含蓄；《觀經》講的十三定觀非常明顯，別的經就講得含蓄。

我們通過這些關係，再來看《無量壽經》的十個要點。

比如「（一）釋迦本懷」，這是不是要點？當然是要點，本懷嘛。別的經典沒學，講本懷的經典學會了，釋迦牟尼佛出世的目的就達成了，就沒有欠缺了。這是要說明他的本懷，很重要，所以判教往往就是要判別出釋迦牟尼佛的出世本懷在講什麼法。對於淨土宗，這裡有佛親自說的話，當然這就是重點，也是要點。

也因為《無量壽經》是講釋迦牟尼佛的出世本懷，所以《觀經》《阿彌陀經》也是講出世本懷的經典，它們是一體性質的。只不過在《觀經》和《阿彌陀經》裡，沒有像在《無量壽經》那樣，釋迦牟尼佛親自講「如來以無盡大悲，矜哀三界，所以出興於世，光闡道教，欲拯濟群萌，惠以真實之利」，沒有這段經文。但是，《阿彌陀經》是佛無問自說的，這也是跟它呼應的，沒有人問，佛自己說出來，這代表它是出世本懷。《觀經》雖然是韋提希夫人問的，但韋提希夫人問的是定善觀，「唯願如來教我思惟，教我正受」。釋迦牟尼佛回答完定善，再講散善；散善講完，再講念佛。散善和念佛都不是韋提希夫人問的，也可以說是無問自說。到最後結尾，佛不把定善、散善交代給阿難，而只把持無量壽佛名交代給阿難，這也是顯示他的出世本懷是在講這句名號。這樣一看，三經是通達的，三經講出世本懷有這樣的關係。

「（二）四十八願」當然也是一樣的。四十八願是《無量壽經》所詳細展開的，這是《無量壽經》的特點，《觀經》裡只是提到一句「亦說法藏比丘四十八願」，《阿彌陀經》沒講到，也不必講，因為《無量壽經》講過了。不過，在《觀經》《阿彌陀經》裡，凡是講到極樂世界種種聖眾莊嚴、淨土莊嚴和佛菩薩的功德莊嚴，來源都是四十八願，也

都是四十八願的成就，和四十八願的關係很貼切。比如《阿彌陀經》裡講極樂世界無三惡道，「不聞惡道之名，何況有實」，無三惡道就是《無量壽經》四十八願第一願「國無三惡道願」的成就。講到念佛，就是第十八願的成就，比如《觀經》的下輩三品，都是解釋第十八願願文的。《觀經》裡十三定觀講的極樂世界種種的功德莊嚴，都是法藏比丘發四十八願修行所成就的。這樣來看，四十八願就貫穿到《觀經》和小經當中了。我們要這麼看才能通達。

「(三) 法藏成佛」是在《無量壽經》裡講的。《觀經》裡也說到了法藏比丘發四十八願，《阿彌陀經》裡也說了阿彌陀佛「成佛以來，於今十劫」，只是簡略地說一下。詳細地講法藏比丘發願、修行、成佛的，是在《無量壽經》裡，所以其他兩部經就不多說了。

「(四) 念佛往生」，在《無量壽經》裡專門指第十七願和第十八願成就。

「(五) 三輩專念」，念佛往生的教法是普攝一切眾生的。這和《觀經》也有關係，三輩在《觀經》裡更加詳細地展開為九品，先展開為定散二善的兩種根機，然後展開為九品的凡夫。《無量壽經》是三輩導入一向專念；《觀經》更廣泛，用九品更細緻地說明大乘善、小乘善、世間善、惡人，惡人又有幾個檔次，也是歸入一向專稱。三輩專念裡，機是三輩，法是一向專念彌陀佛名。《觀經》主要是展開「機」；《阿彌陀經》主要是展開「一向專念彌陀佛名」的法，這在《阿彌陀經》裡有詳細說明。這都有關係。

「(六) 往生勝果」，當然《觀經》不是主要的，《阿彌陀經》裡說得很清晰。

「(七) 釋迦勸誡」，《無量壽經》裡講得多。《觀經》的緣起：阿闍世在王舍城中發動宮廷政變，把他父親囚殺，把他母親關起來。這不是典型的三毒五惡嗎？所以世尊對三毒五惡的勸誡是找了一個典型，把他展示出來，這是《無量壽經》和《觀經》的聯繫。在這種情況下，韋提希夫人對佛說自己太苦了，請佛告訴她哪裡有無憂惱的世界，她願意往生，不願意在這個世界待了，這個世界充滿了惡人，連自己的兒子都這樣，她非常苦惱。這是「三毒五惡段」世尊勸誡的一個實際案例，很清晰。

「(八) 胎化二生」，《無量壽經》講了大的原則，《觀經》裡也是有的。《觀經》裡講上品上生的地方，他到了極樂世界，蓮花直接就開了；後面幾品都有花開時間長短，有的是一天一夜，有的是七天，有的是六劫，有的是十二大劫，這就說明有胎生、化生。胎、化的原因在哪裡呢？上品上生裡說到至誠心、深心、迴向發願心，實際上講的就是深信，也就是明信佛智，所以在這個地方就不說蓮花開合。後面幾品是從往生人疑惑佛智、功德大小、罪障深淺，來說明他在蓮花裡待的時間長短。關於這一點有很多的解釋，特別是下三品，只是念佛，為何也說到蓮花之內待多少劫？從淨土宗的教義來講是一個專門課題，將來再詳細說，這裡就點到為止。

「(九) 付囑念佛」也是一樣的。《無量壽經》付囑念佛，三輩往生文除了講念佛，還講到了發菩提心、修諸功德、出家、修世間善法等等；最後付囑彌勒菩薩就是這句名號。《觀經》也是講到十三定觀、三福等等，最後付囑的也是持名。《阿彌陀經》稍微不一樣，《阿彌陀經》是總結性經典，所以它根本就不講別的，它說「不可以少善根福德因緣得生彼國」「聞說阿彌陀佛，執持名號」，把「少善根」直接就排除在外了。所以可以講整個《阿彌陀經》是講付囑的，因為它是總結性的，也是把這句名號端給眾生。大家可以參考善導大師所寫的《法事讚》，裡面說道：

世尊說法時將了，慇懃付囑彌陀名。

「(十) 特留此經」，是指《無量壽經》嗎？《無量壽經》《觀經》《阿彌陀經》，總之這三部經是一體的。有人講，可能是留《阿彌陀經》，因為它短，現在早晚課都念《阿彌陀經》。留《阿彌陀經》也是留《無量壽經》。為什麼？《阿彌陀經》是小《無量壽經》，它裡面講的就是念佛；《無量壽經》就是講念南無阿彌陀佛，講佛的誓願、本懷：這都是一樣的。

這樣就簡略說明了三部經互相連貫的地方。

(二) 《觀無量壽經》一卷

二、《觀無量壽經》一卷

《觀無量壽經》，劉宋文帝元嘉年中（424 年）疆良耶舍三藏法師譯。

本經一卷含王宮與耆闍兩次說法，稱為「二會正說」。世尊在王舍城王宮之內，為韋提希及阿難等宣說定心觀想極樂勝境的十三定觀（定善），以及散心修諸善的三福九品（散善），迴向願生極樂世界，為「王宮會」。阿難從王宮返耆闍崛山，世尊在座，對文殊等一切人天凡聖，複述王宮所說之法門，稱「耆闍會」。

此經流通本名為《觀無量壽經》，善導大師所釋本名為《無量壽觀經》，簡稱《觀經》。

本經核心：說定散二善，廣攝眾機，歸入念佛。

我們還是分為四個部分——譯本、大意、核心、梗概來解釋。

第一，譯本。「《觀無量壽經》，劉宋文帝元嘉年中（424 年）疆良耶舍三藏法師譯」。

第二，大意。「本經一卷含王宮與耆闍兩次說法」，這部經是兩次說法，稱為「二會正說」。是哪兩會呢？釋迦牟尼佛親自「在王舍城王宮之內，為韋提希及阿難等宣說定心觀想極樂勝境的十三定觀（定善），以及散心修諸善的三福九品（散善），迴向願生極樂世界」，這是「王宮會」。在經文的最後，「阿難從王宮返回耆闍崛山，世尊在座」，釋迦

牟尼佛也在現場，由阿難轉述，對著文殊師利等一切大菩薩、一切天人凡聖大眾，複述王宮所說的法門，這叫作「耆闍會」。所以這部經稱為「二會正說」。

此經的流通本，名字叫《觀無量壽經》；不過善導大師解釋的本子，名字叫《無量壽觀經》，就是「觀」字的前後次序稍有不同。不管怎樣，都簡稱為《觀經》。

第三，核心。「說定散二善，廣攝眾機，歸入念佛」，這是《觀經》的核心。

第四，梗概。本經的梗概及要點有七點。

本經梗概及要點如下：

（一）韋提厭苦

世尊一時與文殊等諸大菩薩正在耆闍崛山中，此時王舍城發生悲劇，阿闍世王子為貪王位，囚殺父王。國太夫人韋提希同遭禁閉，身心憂苦，遙念世尊。世尊以神通現於宮中，韋提希深厭苦境，求願往生無憂佛國。

韋提希夫人在苦惱逼迫的時候就想到佛了：「釋迦牟尼佛，我當初沒有好好修行，現在心裡很悲苦，您有什麼辦法救度我呢？我又沒有辦法去向您老人家請安、請問法義，我被不孝的兒子給關起來了。世尊您威德尊重，我也不敢說請您來看我，能不能派您的弟子阿難來看看我？」這在經典裡說得很清楚。《觀經》是故事情節非常生動的一部經典，拍成電視連續劇是很感動人的。希望有人發大心，把它做成電視劇或者動漫，把它很好地展示出來。

韋提希一再磕頭頂禮的時候，世尊正在耆闍崛山，世尊有他心通，立即就知道了，「世尊以神通現於宮中，韋提希夫人深厭苦境，求願往生無憂佛國」。這是第一段。

淨土法門，韋提希夫人是這個法門的代表，她是一個苦惱深重的業障凡夫，她是個女子，很苦。她地位很高，是國太夫人，她的生活很優越，平常都是被別人服侍的；但是在這種情況下一一被自己親生兒子關起來了，她就更加苦惱了。也因為她的苦惱，啟發了她內心的覺悟。

我們在這個世間遇到一點點苦事，應該鼓掌、慶幸。凡夫眾生想沒有苦惱，這怎麼可能？一個人正大紫大紅、一切順利、春風得意的時候，「春風得意馬蹄疾」，不過不是跑往極樂世界。「馬蹄疾」都往哪裡跑了？往三惡道裡跑。這個時候你叫他信佛念佛，他沒興趣的。不見棺材不落淚，不到黃河不死心，他遇到苦了，那會怎麼樣？善根成熟了，馬上想到「什麼能夠安慰我的心？什麼可以清涼我的心？什麼可以讓我的心得到幸福自在？」他就會追求真理。所以，苦其實是人覺醒的前兆。信佛念佛是要有善根的。有的人遇到苦，直接拿一根繩子上吊了，他還不信佛，還不知道求佛，這就是沒有

善根。

一個人都不知道苦，那他太年輕了，不是說明他有智慧。

苦和苦不一樣。其實眾生都是苦的，世間沒有不苦的。但是也有人苦中作樂，像沙漠裡的駝鳥一樣，把頭用沙子一蓋，喝酒麻醉自己，苦在裡面難以自拔。晚上他在那裡捫心自問的時候，也覺得過得不舒服，鬱悶，無聊，空虛，寂寞，一種無奈的苦，像陰影一樣老跟著，揮也揮不掉，排也排不出去；但他沒有精力，也沒有正面力量讓他敢於直接面對這個苦。所以他就需要呼朋喚友，需要三五成群，需要麻醉，就是拔不出來，這苦就沒有盡頭了。

如果心中感到苦，非常希望跳脫出去，佛菩薩一定會施以援手，甚至你還沒講的時候，佛菩薩就來點撥你。佛度眾生是很善巧的，恰到好處。

《觀經》的梗概與要點，第一點韋提厭苦，第二點求生極樂，這兩點都是說《觀經》的緣起。善導大師《觀經疏》說了七個緣起，都收攝在這裡面了，分為兩類，一類叫逆向緣起，一類叫順向緣起。《觀經》有禁父緣、禁母緣、厭苦緣、欣淨緣、定善示觀緣、散善顯行緣，這幾個緣，前三為逆，後三為順。逆緣，就是韋提希夫人遇到她兒子這樣忤逆，對父母惡心相向，加害父母，心中非常悲苦；因為悲苦，她願意求生佛的國土，這是逆向緣起。

順向的緣，就是釋迦牟尼佛來到宮中，就是下面要講的「求生極樂」。

（二）求生極樂

世尊放光，攝十方諸佛淨土於佛頂光台之中，令韋提希一一盡見。佛力加被，韋提希選生極樂，請說定善觀法。世尊觀機，自開三福之行，並示佛力異方便觀。

「世尊放光，攝十方諸佛淨土於佛頂光台之中」，就是「光台現國」那一段，佛的頭頂上形成光明。按世間來講，光是直線傳播的，但佛經裡很多描述是不一樣的，光可以繞圈子的，可以順著佛身環繞，也可以收回來，然後在頭頂上盤旋，像雲一樣成為一個光台。佛經裡面所講的光的運動方向，跟現代物理學或眼睛看到的是不一樣的，這就是佛的不可思議。

在光台中顯現十方國土，十方世界諸佛淨土都在裡面，就像看電視一樣——當然肯定比電視精彩多了。韋提希夫人都看得很清楚，「或有國土，七寶合成；復有國土，純是蓮華；復有國土，如自在天宮；復有國土，如玻璃鏡」，十方淨土皆有光明，都很清淨。其中有一個特別的國土，格外引人注目，就把韋提希夫人的心吸過去了，一看，是極樂世界。所以韋提希夫人說：「世尊，是諸佛土雖復清淨，皆有光明。我今樂生極

樂世界阿彌陀佛所。」

為什麼韋提希夫人能這樣做呢？就是因為佛力加被，善導大師的解釋很清楚，這是釋迦牟尼佛的本懷。韋提希夫人說：「世尊，讓我往生無憂佛國吧！」釋迦牟尼佛就展現十方淨土給韋提希夫人看，問她：「這麼多國土都展現出來了，你要去哪一個？」不過佛的心是向著阿彌陀佛的本願，「望佛本願」在這個地方就體現出來了，佛陀就加持韋提希夫人選中了極樂淨土。

這種加持有兩個方面：第一，可能讓十方諸佛淨土優勝的地方暗淡一些，極樂淨土的優勝就特別明顯；第二，就是直接讓韋提希夫人內心選中極樂淨土，明了釋迦牟尼佛的本意，因為極樂淨土殊勝，往生容易，還有阿彌陀佛本願的作用。

所以「佛力加被，韋提希選生極樂」，這之後她就請釋迦牟尼佛為她講定善的觀法。「世尊觀機」，這個法門是韋提希夫人一個人請求的，但釋迦牟尼佛通過她，要把這個法門傳給一切有緣眾生。

眾生的根機有定善和散善，韋提希夫人本人也不是修習定善根機的人。國太夫人本來雍容華貴，現在遇到這樣的悲苦，心中亂得一塌糊塗，見到釋迦牟尼佛的時候，她已經失去常態了，經典裡說「舉身投地，號泣向佛」，當然，這也是她歸依佛的心情很迫切。她在那裡婉轉哭泣，很苦惱地哭，哭了好半天，釋迦牟尼佛也沒有講話，靜靜地等著她，安慰她的心。她哭了好半天才醒過神來，就講話了：「釋迦牟尼佛，我怎麼這麼倒霉啊！我怎麼這麼苦啊！我怎麼生了這麼一個壞兒子啊！」她講的話不都跟我們老百姓一樣嗎？都是苦惱凡夫在那裡埋怨，講了很多。她又說：「佛啊，你怎麼也收了個不好的徒弟提婆達多呢？要不是他教唆，我兒子也沒這麼壞。」她還是認為自己兒子好，是因為受到壞人教唆才變壞的，「釋迦牟尼佛怎麼收了個這麼不好的徒弟？」這就是凡夫的知見。她忘了她自己當初讓阿闍世從樓上掉下來，阿闍世沒摔死，成了「折指太子」。

這裡面有一大段公案，大家如果不看就太可惜了。她兒子為什麼要把父親殺掉、把母親關起來呢？這有很長一段故事。這個兒子前生是在山上修行的大仙人。大王年紀大了還沒有兒子，很著急，不知道國家要託付給誰。後來遇到一個看相的人說：「某某大仙人在山中修行，過三年投胎給你做兒子。」大王一聽，說：「來不及了，現在來行不行？馬上來。」這有點強人所難。大王就派人去跟大仙人講，大仙人有神通，說：「可以，不過還有三年。你回去告訴大王，過三年我再投胎做他兒子。」大王一聽，說：「我給他面子，叫他來還不來，還要等三年！你告訴他，我等不及了，要來現在就來。他不來就拔刀把他殺了。在我的國土之內，我說了算！」好了，使者又去了，說：「大仙人，國王有令，讓你現在就去。你如果不去就要你的命！」大仙人說了一句話：「卿當語王，

我命未盡，王以心口遣人殺我；我若與王作兒者，還以心口遣人殺王。」就是大王自己沒來殺他，而是動念派人來殺他；大王現在怎麼對待他，將來他就怎麼對待大王。說完這句話，頭一伸，砍了。

這一砍，王宮那邊王后就有孕了，國王高興壞了，終於有太子了，國家有繼承人了。這時又來了個相命先生，相命先生一看，說：「大王，不好啊，此子對大王有害啊！」這還沒生下來呢，說這孩子生下來對大王有害。大王自己做的事他知道啊，一想：不行，找了個冤家來了。就跟夫人商量說：「這樣吧，生的時候你選高樓樓頂，也不要接生婆，就在樓頂上，當天井中生下來，讓他摔死算了，悄悄地，人家也不知道。」妻子聽丈夫的，一想也是，生下來將來可能要滅門，不好辦。兩人就合夥講好了。結果這個小孩命大，從樓上掉下來也沒有摔死，只摔斷一根指頭，哇哇地哭。大家都知道了，也不能把他掐死啊，就把孩子養活了，還是很愛他。

後來太子長大了。提婆達多了解這段因緣，他有他的打算，就告訴太子：「阿闍世太子，你父母對你不好……」說了一大堆教唆的話。後來阿闍世太子發動宮廷政變，提婆達多也要謀害佛，策劃了多起事件。

不過，就在這個過程中，彌陀的救度展現出來了。世尊觀察眾生根機，不僅有定善，還有散善，所以開三福之行。另外，即使講定善觀，也跟一般經典所講的不一樣，這裡講的定善觀叫「佛力異方便觀」，是靠佛力異方便來觀行成就的。

我們來看第三點。前面是序分，講完了。接下來第三點就是正宗分裡說的十三定觀，這是《觀經》的特色，此經之所以被稱為《觀經》，就是因為有定善十三觀，還有散善三觀。

(三) 十三定觀

世尊應韋提希之請，次第開說十三種觀想極樂依正莊嚴的方法，眾生若一一觀想成就，皆得往生。於第七華座觀，世尊欲明除苦惱法，阿彌陀佛當下顯現，住立空中；韋提希見佛作禮，歡喜得忍，往生決定。於第九真身觀，阿彌陀佛八萬四千相好光明，一一光明，唯攝念佛眾生而不捨。

「世尊應韋提希之請，次第開說十三種觀想極樂依正莊嚴的方法」，從日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀，到像觀、真身觀、觀音觀、勢至觀、普觀、雜觀，有十三觀。「眾生若一一觀想成就，皆得往生」。

其中特別「於第七華座觀，世尊欲明除苦惱法」，這時阿彌陀佛就顯現出來了。韋提希見到阿彌陀佛就禮拜，當時就往生決定了。「於第九真身觀，阿彌陀佛八萬四千相好光明，一一光明，唯攝念佛眾生而不捨」。大家可以去看一下第七華座觀和第九真身

觀的經文。

之所以把這兩觀提出來，是有特別意義的。如同善導大師在《觀經疏》裡所說的，釋迦牟尼佛廣開淨土要門，安樂能人顯彰別意弘願。「顯彰」就是把原來掩蓋的、不明了的，顯發出來，彰顯出來。別意弘願在哪裡顯彰？就在第七觀，釋迦牟尼佛說：「我要為眾生說除苦惱法，汝等諦聽！」怎麼除我們的苦惱？阿彌陀佛這個時候就顯現了出來，光明熾盛。這就好像兩個人互動，配合好了的。韋提希夫人一看，當下心裡就安穩了：「這是救度我的佛！除我苦惱的法就是阿彌陀佛的救度。」

善導大師專門在玄義分裡列了一門，叫「得益門」，就是整個淨土門得益的地方。得益門是很有利益、很有意義的。大家會覺得「辨得益門有什麼意思呢？反正在哪裡得利益都沒有關係」。善導大師是要說明，韋提希夫人得的利益不在別的地方，就在阿彌陀佛；不只是說在第七觀這個地方，而是說得利益來自於阿彌陀佛本身。整個淨土法門得益得自哪個地方？得自阿彌陀佛。這是善導大師要說的意思。

比如十三定觀，修觀想，但不是得益於觀想；修行散善，比如大乘善、小乘善、世間善，迴向求往生，但得利益的根本來源處也不在這個地方。得益門是得利益在無量壽佛本身，所以說「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」，這裡貫穿的思想是一致的。這樣就不落於自力，也不說是在其他法門、其他佛菩薩，甚至都不在釋迦牟尼佛的佛力加被當中，當然那有他的利益，但從根本來講，是讓位給阿彌陀佛的。

這裡的意義是很深的。將來我們學習《觀經疏》的時候再詳細分辨，這裡也是點到為止。

第九真身觀也有特別的意思，也是「顯彰別意之弘願」。第九真身觀是整個十三觀的最高峰，是觀阿彌陀佛的真身，佛身有六十萬億那由他恆河沙由旬那麼高，放出多少光明，怎樣莊嚴等等。這麼高的都觀成之後，最後的結局在哪裡呢？是看見：

無量壽佛，有八萬四千相；一一相中，各有八萬四千隨形好；一一好中，復有八萬四千光明；一一光明遍照十方世界，念佛眾生攝取不捨。

最後是攝取稱念「南無阿彌陀佛」的人。所以善導大師在這裡就解釋，為什麼佛光普照，唯攝念佛，就解釋了著名的「親緣、近緣、增上緣」。

這也是阿彌陀佛的光明示現「別意之弘願」：他特別的意思，不是提倡眾生觀佛，因為觀佛比較難；而是要顯示稱念彌陀名號得救。所以善導大師就解釋說：

唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強。

有特別意義的弘願、本願，就是阿彌陀佛發了這樣的誓願：「眾生稱念我的名號，不往生者，我不成佛！」所以，他成佛時的光明，就攝取因地本願所誓度的眾生。光明、

名號是一體的，念佛當下，光明攝取。

(四) 三福迴向

說十三觀畢，世尊為不能修定善觀法的眾生開說散善迴向往生，即九品中的前六品之人行三福業，或修行福，或修戒福，或修世福；或單行一福，或合行二福，或具行三福，隨人根機，各修多少，用以迴向，皆得往生。

說完十三觀了，世尊又為那些不能修行定善觀法的眾生——即使是佛力異方便觀，還是有很多眾生修不來——為他們開說散善迴向往生。這就是九品當中前六品的人，行三福業。前六品的人，前三品都是大乘善，就是上輩上品、上輩中品、上輩下品；然後中輩，中輩上品、中輩中品是修小乘善、小乘福業，中輩下品是修世間善，行世間慈善孝養，行世仁慈，孝養父母：這是善和福，或者稱為「三福」，或者稱為大乘善、小乘善、世間善。

或者修行福——大乘善，或者修戒福——小乘善，或者修世福——世間善；或者單行一福，在三種福裡修一種福，「或合行二福，或具行三福，隨人根機，各修多少，用以迴向，皆得往生」。這是講三福迴向，很多人在修行的，這是典型的雜行。這樣迴向求往生的，說在《觀經》。

《觀經》是正依經典，怎麼講到雜行呢？雜行有它存在的意義和價值，是要輔助、突出正行的，然後從這裡牽引出念佛。所以它根本的宗旨是以「持無量壽佛名」作為修持的根本法則。

(五) 念佛往生

上面雖說了定善十三觀、散善三福業，但世尊的心特別憐愍三福無分、唯惡無善的惡業凡夫，開說阿彌陀佛大悲本願，欲使一切善惡凡夫皆能仰仗阿彌陀佛的本願救度，稱名往生其國，所以特取一生造作十惡、破戒、五逆，直到臨終才遇到彌陀救度之法的三種眾生為典型，置於下品，以一聲、十聲的口業稱名，當下即時莊嚴往生極樂，以徹底彰顯阿彌陀佛的絕對救度。

我們三福修得來嗎？如果仔細去修就會覺得很難，甚至沒有分。下輩三品的眾生是唯惡無善的，佛為他們開說阿彌陀佛大悲本願。如果在十三定觀或九品的前六品裡講彌陀本願，人家可能會說「這是自他二力合起來的，這不是談修行了嗎？」所以不在那個地方講。就講下品的惡業凡夫，一輩子造惡，一直造到臨終，他有什麼修行？沒有修行。特別是下品下生，造作五逆重罪，一直到臨終，在他身上才可以把阿彌陀佛的救

度完全彰顯出來。

佛的大悲救度，佛的大悲愛心，救度善人，愛一個善人，就好像太陽光照在草木上面，雖然亮，但是還不夠亮；要救惡人，大悲愛心救度造業的凡夫，就如同太陽的光照在金子上一樣，特別晃眼，特別明亮。因為救度惡人才能顯示彌陀救度徹底、無條件。所以在下輩三品中純講念佛；尤其是下品下生，那是救度的極致。

「欲使一切善惡凡夫皆能仰仗阿彌陀佛的本願救度，稱名往生」，這樣的惡業凡夫都能往生的話，善凡夫當然也可憑佛本願往生；散善凡夫能往生，那麼定善凡夫也可以憑佛本願往生；凡夫能憑佛本願往生，那麼聖人也可以乘佛本願往生。

《觀經》非常有戲劇性，不管是從它的緣起，還是修行方法，還是展現阿彌陀佛的救度，這是形象性最強的一部經典。比較起來，《無量壽經》就比較理論化一些，講因地怎麼發願，果上怎麼成就。

醫生給病人治病，一般的小病不能顯示他的水平；要最重的怪病、雜病，人家都治不好的，一口氣上不來馬上就要死的，這樣的病人來了，一劑解除病苦，這樣就能顯示醫生的水準高。阿彌陀佛是大醫王，前面定善、散善就不談了，找下品下生，以他作為示範，針對意義特別明顯。

這是講「念佛往生」。

「念佛往生」，前面說過了，要配合第十八願才能讀得懂。同時，第十八願所講的「乃至十念」到底是什麼樣的「念」，一定要結合《觀經》的下品，尤其是下品下生，我們才能明白「乃至十念」到底是什麼。善導大師是以第十八願的根本精神來解釋《觀經》，也以《觀經》下品下生的特殊案例來解釋《無量壽經》「乃至十念」的內涵。所以，善導大師把《無量壽經》的「乃至十念」直接解釋為：

**稱我名字，下至十聲，
乘我願力，若不生者，不取正覺。**

直接解釋為十聲口稱「南無阿彌陀佛」。善導大師解釋的道理太深刻了，他不是以文字解釋文字，不是文字匠。

現代人看書不會看，查很多資料，沒有必要。你直接聽祖師的，就要念佛，不念佛就不知道念佛的好處，也不知道十聲稱名的內涵到底是什麼。不念佛，靠腦筋想像，這樣不可以。經中說「依智不依識」，我們都是用意識來分別，查很多資料，說「十念」是指十念的思維，或者是十次念頭，好像善導大師沒有讀過經一樣。這些都是沒用的。當然，這也是一個專題，希望將來有機會再來講「十聲、十念」。

(六) 唯讚念佛

上面總說了定善、散善、念佛三種往生方法，但世尊唯獨稱讚念佛之人是人中芬陀利花，觀世音、大勢至二大菩薩為其勝友。

這都有特別意涵，所以把它列出來。這第六、第七兩點就到流通分了。正宗分說了第三、第四、第五這三點。

(七) 付囑持名

因念佛是彌陀本願，最易而又最勝，所以世尊最後唯獨付囑阿難「持無量壽佛名」以結束本經。

整部《觀經》和《無量壽經》的銜接、環環相扣的關係，最主要是在哪個地方？環扣在三輩往生這個地方。三輩往生文，釋迦牟尼佛在《無量壽經》裡講得比較簡略，意猶未盡，因為《無量壽經》的主要內容是講四十八願的因願和果上成就。但講完之後，四十八願的成就，以這句名號來度眾生，會是什麼樣的情形呢？攝受什麼樣的眾生根機呢？第十九願的成就文說三輩往生，就說到了；但是沒有詳細展開，因為這不是《無量壽經》的重點。這個問題在《無量壽經》裡畢竟沒有詳細地說明，那留在哪裡講呢？留在《觀經》裡面，就把三輩展開為九品，「發菩提心，修諸功德」展開為定善、散善的十六觀法。這就展開出來，收攝一切眾生根機歸入念佛。這是《觀經》對三輩往生的展開。

《觀經》主要內容是講統攝萬機歸入念佛，對於怎樣念佛也是點到為止，就用下輩三品的案例作說明，最後作個交代。世尊在《觀經》裡講了這麼多，前面講的都是攝受眾生根機的一一用十三定觀、三福九品攝受根機。那麼法要在哪裡呢？「佛告阿難：『汝好持是語，持是語者即是持無量壽佛名。』」這時候就戛然而止，《觀經》就結束了。但是「持無量壽佛名」又怎麼持呢？又是什麼樣的狀況呢？這留在《阿彌陀經》裡面展開。有人說《阿彌陀經》是《觀經》流通分這段文的展開，是銜接上去的。

所以《阿彌陀經》和《觀經》的表達不一樣，說：

不可以少善根福德因緣得生彼國。

十三定觀也好，三福修善也好，通通屬於「少善根福德因緣」，是遮止的。

若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂：其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前；是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

《阿彌陀經》的來意是在這個地方。

(三)《阿彌陀經》一卷

三、《阿彌陀經》一卷

此經共有三譯，今所依者，為姚秦弘始四年（402年）鳩摩羅什三藏法師所譯。因其在三經中最为簡明扼要，簡稱《小經》。現存異譯本名《稱讚淨土佛攝受經》，為唐永徽元年（650年）玄奘大師所譯。另存梵本及西藏譯本。

上面這一段是介紹譯本。

此經說五濁凡夫專念佛名得生極樂，六方恆沙諸佛共來證明護念。

這就是大概內容。

本經核心：明極樂報土，眾生自力少善不能往生，唯專稱佛名得生。

這就是《阿彌陀經》的核心。極樂世界的境界，善導大師解釋為「極樂無為涅槃界」，貶斥眾生自力少善不能往生，只有專稱佛的名號得往生，這是這部經的核心要點。

本經梗概及要點，這裡寫了七點。

本經梗概及要點如下：

(一) 無問自說

此經是世尊在無人請問的情形下，以舍利弗尊者為對告眾，主動宣說，故稱「無問自說」之經。

第一點明「無問自說」，這是序分。「無問自說」是《阿彌陀經》的一個特點。比較起來，《無量壽經》從明顯的形式來看，是阿難請問的，《觀經》是韋提希夫人請問的，《阿彌陀經》是沒有人問、釋迦牟尼佛主動說的，是對《觀經》和《無量壽經》作一個總結性的交代，不用人問，世尊自己就說了，因為這是他的本懷。

如果以「無問自說」的眼光來看，《無量壽經》和《觀經》其實也有這樣的意思。比如說，《無量壽經》是阿難請問的，阿難自己怎麼能請問呢？那是因為釋迦牟尼佛現出德相，釋迦牟尼佛想講這部經，但是沒有人來問，他就加持阿難，讓阿難心中慧解發生，然後問釋迦牟尼佛。大家看《無量壽經》就知道，有這樣的介紹，甚至釋迦牟尼佛還專門問：「阿難，你怎麼能問出來呢？是諸天叫你來問的嗎？」還有這段問話。經文是不會講閒話的。然後阿難說：「不是諸天來叫我問的，是我看見佛今天的德相巍巍，與眾不同。」世尊就說：「阿難，你真的很有智慧，你這麼一問，所有眾生的得度因緣就成熟了。」在阿難問之前，世尊就放光現出德相，加持阿難啟請。《觀經》是韋提希

夫人問的，不過世尊所講的散善和念佛也是無問自說。這樣就能貫通。

不過，在經文的說法形式上，《阿彌陀經》才特別明顯地顯示無問自說。因為，如果《觀經》也無問自說，《無量壽經》也無問自說，這樣會混淆。為什麼？《無量壽經》除了講一向專念之外，還講到「發菩提心，修諸功德」、出家、持戒、修善等，《觀經》裡也講了這些，那麼無問自說到底要說什麼呢？《阿彌陀經》就不一樣，直接講念佛，所以無問自說的說法儀式放在《阿彌陀經》中，是一點不含糊的，世尊才在這裡無問自說，這都是有意義的。

還有「諸佛證誠」。為什麼不在《觀經》《無量壽經》裡證誠呢？其實，證誠了《阿彌陀經》，也就證誠了《觀經》和《無量壽經》。不能在《觀經》裡證誠，如果在《觀經》裡證誠，《觀經》還講了觀法等等，那到底證誠什麼呢？所以世尊一定在《阿彌陀經》裡證誠，是證誠念佛的。這樣就和四十八願中的第十七願很好地吻合了。第十七願說：

設我得佛，十方世界無量諸佛不悉咨嗟稱我名者，不取正覺。

「我要是成了佛，十方世界的佛都要嘖嘖稱讚我的名號」，單單突出名號。所以在《阿彌陀經》這部專講持名的經典當中，十方諸佛都出廣長舌相來證明。

(二) 讚極樂依正

世尊自開金口，先讚依報國土，無有眾苦，但受諸樂，成就救度眾生往生之處所；接著讚正報佛身，無量光壽，無有障礙，成就救度眾生往生之力量；接著讚極樂聖眾，其數無量，皆得不退，一生補佛，示現已獲往生之利益。

「世尊自開金口，先讚依報國土」，讚有三種，先讚依報，依報就是我們所生存的環境。這個國土「無有眾苦，但受諸樂」，這裡不僅有國土，也有眾生的身心；但正是因為國土有這樣的功德利益，讓我們往生去的人身心沒有眾苦，所以把它歸在國土這個利益中。我們在這個世間就有很多苦惱，到極樂世界當下就沒有苦惱了。

接著是讚歎正報的佛身，就是讚歎阿彌陀佛本身，無量光明，無量壽命，無有障礙。無量光、無量壽是什麼呢？就是阿彌陀佛的能量。現在講正能量，什麼是正能量？阿彌陀佛的能量是清淨的、沒有限度的、絕對性救度的能量；他這種能量是沒有障礙的，來救度眾生。

「成就救度眾生往生之力量」，以無量壽為體，以無量光為用。人也有光，一個人身體很好、能量很足的話，一看就神采奕奕；如果這個人精神不佳，一點能量都沒有，要死不活的，蔫了，沒有光。阿彌陀佛的光多大啊，遍照十方世界；這個能量多足啊，充

滿了法界。所以阿彌陀佛的光沒有任何障礙，救度任何眾生毫無問題，救度我們太小菜一碟了，沒有任何問題。

壽命也是一個人能量的表現。一個人只能活八十歲，這不是「有量光」嗎？活八十歲，只能照八十年，像蠟燭一樣，只能照那麼一段時間，是有量的。無量光一定是無量壽，不然不能叫無量光。人能有多少能量？一般只能活到七十歲八十歲，就算活一百八十歲也是很短暫的。

接著是讚歎極樂聖眾，「其數無量，皆得不退，一生補佛，示現已獲往生之利益」，大家可以去看經文，有這樣幾個次第關係。這是舉出例子：

極樂國土眾生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處。

然後又說極樂世界有多少阿羅漢，都是不可思議數量；多少菩薩，也都是不可數、不可稱、不可說。

接下來，既然阿彌陀佛有這樣的功德利益——成就了往生的處所，成就了救度眾生的力量，也引用了例子說明，那麼多人已獲得救度，往生了，那麼眾生應當發願，願生彼國，所以也來勸我們應當往生。

(三) 勸眾生願生

既有如此功德利益，勸眾生應當願生。

那怎麼往生呢？

(四) 貶少善不生

明稱名之外皆為少善根，不能往生極樂寶國。

先遮止，貶少善不生，接下來說明念佛必生。

(五) 明念佛必生

唯專稱彌陀佛名是多善根，上盡一形，下至七日一日，必得往生。

(六) 明諸佛證誠

如此高妙國土，少善不生，稱名即生，眾生難信，故諸佛皆出舌相證明。

如此高妙的國土，「極樂無為涅槃界」，少善不能往生，而這樣簡單地稱名就能往生，眾生難信，所以諸佛都出廣長舌相來證明：「汝等眾生，當信是《稱讚不可思議功

德一切諸佛所護念經》。」「汝等皆當信受我語及諸佛所說」。

（七）結歎難勸信

世尊、諸佛互歎：「為五濁惡世眾生說此難信之法，甚難甚難！」而勸吾等應當深信。

最後，釋迦牟尼佛和諸佛互相讚歎，叫「歎難勸信」。釋迦牟尼佛讚歎諸佛說「諸佛功德不可思議」；諸佛讚歎釋迦牟尼佛說：「釋迦牟尼佛在這個五濁惡世示現成佛，為諸眾生說是一切世間難信之法，這太不容易了。這個法實在是難說難信，極難說，極難信！」

釋迦牟尼佛和諸佛互相讚歎的目的是什麼呢？目的是讓眾生能夠珍重，這樣的法門非常不容易相信，但應當相信。說「難信」不是說信有什麼難的。有人一聽到「難信」兩個字，就嚇得縮回去了。信，當下信就相信了，也沒什麼難不難的。眾生有自力的心，有疑惑心，對這樣殊勝的法門，這樣就可以被救度成佛，超情離見，超越了情感、思維、經驗的範圍，所以不敢相信，「真的能這樣嗎？」其實相信了當下也就相信了。將來講《阿彌陀經》的時候，我們再詳細地開解。

這是講三經的梗概和要點，三經的基本內容就講到這裡。

第三節 三經關係

三經同為淨土宗正依經典，同以阿彌陀佛名號為體，同以專念彌陀佛名為宗，同以往生彌陀報土為用，但為善巧攝化眾生，各有不同側重。

什麼是「名號為體」呢？體就是它的本質。淨土三部經的體，其實有兩大系統：一是天臺系統，判實相為體；二是善導大師這一系的淨土判釋，以名號為體。所謂「名號為體」就是說，整個三部經，從頭到尾，每一句話講的都是「南無阿彌陀佛」六個字，沒有別的。就像這張桌子，以木頭為體，碰到哪個地方都是木頭的，這是它的體性。

三經的宗：以專念彌陀佛名為宗旨。三經的作用：往生彌陀報土。

這樣講起來，三部經不都一模一樣了嗎？它們的地位、作用、體都一樣；但是也有不同，為了善巧攝化眾生，各有不同的側重。

《大經》重在說明往生的原理，即阿彌陀佛四十八願之因願果德，眾生乘彼願力，定得往生：這也是三經共同的原理，但說在《大經》。

《觀經》重在說明往生的機類，即定散二機、善惡九品，普皆往生有分，使人欣慕：這也是三經共同的攝機，但說在《觀經》。

《小經》重在說明往生的方法與勝益，即凡夫專稱佛名，往生極樂報土涅槃界，位齊補處：這也是三經共同的方法與利益，但說在《小經》。

下面這張圖表很清楚：

淨土三經	地位	經體	經宗	力用	側重
無量壽經	正依經典	佛名號	專念彌陀佛名	凡夫往生報土	往生原理：乘佛願力
觀經	同上	同上	同上	同上	往生機類：善惡九品
阿彌陀經	同上	同上	同上	同上	往生方法：專念佛名 往生勝益：不退成佛

我們看表的第一行。淨土三經的地位都一樣，都是正依經典；經體都一樣，都是佛名號；經宗都是專念彌陀佛名；力用，經是法，法有什麼作用呢？按照經法來修行，凡夫可以往生報土。側重點，《大經》是講往生原理，就是乘佛願力，為什麼凡夫專念佛號能到報土？因為靠佛的願力。《觀經》講往生的機類：靠佛願力，善惡九品都有分。《阿彌陀經》講方法：怎麼靠佛願力？專念佛名，到了淨土，不退成佛。這就很清晰了。

第四節 三經先後

三經先後，有「義理」與「說時」兩重。

三經先後有兩類：義理先後和說時先後。義理先後，就是教理上有前後關係；說時先後，就是在說法時間上也有前後關係。這兩者有時候是完全吻合的，有時候也不完全吻合。淨土三經在這兩點上是完全吻合的。

從義理來說，《大經》說四十八願，是根源，為先；《觀經》說定散十六觀，是展開，為中；《小經》說專念佛名，是結歸，為後。

「從義理來說，《大經》說四十八願」，這是根源，肯定放在前面，是第一的，「為先」，沒有四十八願就沒有極樂世界、沒有阿彌陀佛，那麼一切免談；所以，從義理來講，《大

經》一定要放在前面。「《觀經》說定散十六觀，是展開」，旁攝所有眾生根機歸入念佛，所以它在中間。「《小經》說專念佛名，是結歸」，放在最後。

關於這一點，大家可以看《淨土三經》這本書前面的序文，裡面有比較詳細的說明。我舉了幾個例子。《無量壽經》就像長江源頭一樣，肯定是最早的；到中間的時候，河網密布，把所有的水系、支流都納入進來，這就像《觀經》，定散十六觀把所有眾生根機都收進來，收到一向專念名號這條主河道中；《阿彌陀經》就像到了上海吳淞口，要入海了，所以是江面平闊，十方諸佛都顯現出來，這時就不講其他，單單講念佛了：三經有這樣的關係。

從時間來說，《小經》確定為最後所說，《大經》《觀經》可據經文推知先後。《大經》上卷阿難問「法藏菩薩為已成佛而取滅度，為未成佛，為今現在？」下卷「阿難白佛：『彼二菩薩，其號云何？』佛言：『一名觀世音，二名大勢至。』」如果在此之前已說過《觀經》，則阿難尊者不當有此問，可知《大經》為先說。又《觀經》華座觀說到「法藏比丘願力所成」，中品下生說到「法藏比丘四十八願」，可知《觀經》說在《大經》之後。

印度這個民族時間觀念比較淡薄，歷史上的記載沒有什麼時間，都是靠人一代代口傳下來。中國人比較注重歷史時間，印度就不太注重，要考察印度的歷史很麻煩，記載不是那麼詳明。不過，根據有關的資料，《小經》確定是最後所講。《大經》和《觀經》，雖然不能確定是哪一年講的，但可以根據經文來推知先後。因為在《大經》的上卷，阿難問釋迦牟尼佛：

**法藏菩薩為已成佛而取滅度，
為未成佛，為今現在？**

很顯然，這個時候還沒有講過《觀經》，如果交代過法藏菩薩的事情，阿難就不會問這個問題了。

在下卷，阿難也問：

**阿難白佛：「彼二菩薩，其號云何？」
佛言：「一名觀世音，二名大勢至……」**

如果在《大經》之前已經說過《觀經》，「阿難尊者不當有此問，可知《大經》為先說」，因為《觀經》介紹過觀世音菩薩、大勢至菩薩，這本來是兩觀；同時，阿彌陀佛已經成佛，《觀經》都已經說過了，《無量壽經》如果後說，就不用問了。這是從《大經》的經文來看。

「《觀經》華座觀說到『法藏比丘願力所成』，中品下生說到『法藏比丘四十八願』，可知《觀經》說在《大經》之後」，這是前面《大經》交代過的，在《觀經》裡說。

這樣就知道，《大經》在前，《觀經》在中，《阿彌陀經》在後。

講三經的關係有什麼必要呢？《淨土宗概論》本來文字不多，為什麼講這兩段呢？這是有作用的。講這三經的關係，是讓我們了解三經是一體性的，不過側重點有所不同。這能讓我們在理解三經教義的時候有一個廣闊的視野。同時，也讓我們體會到，善導大師對於三部經的理解是多麼深刻。善導大師解釋《觀經》，不是專門就《觀經》來解釋的，他的視野非常開闊，是把三部經濃縮在一起來看的，是一體性的。大家可以查閱善導大師的五部九卷。

我舉一個例子，在解釋定善觀時說「親緣、近緣、增上緣」之後，就講到了為什麼專修念佛：

**如《無量壽經》四十八願中，
唯明專念彌陀名號得生。**

**又如《彌陀經》中，
一日、七日，專念彌陀名號得生。**

又此經定散文中，唯標專念名號得生。

善導大師是把三部經放在一起對照說明的，三經都是說專念彌陀名號得生。類似的說明在五部九卷裡有好幾處，大家如果有心可以查一查，如《觀經疏》《觀念法門》，把三部經的義理對照來解釋，就很清晰了。

說三經先後，在法義的理解上也有它的必要性。比如《阿彌陀經》教法的中心和《觀經》《無量壽經》的銜接關係，只有清楚了這樣的前後次第，它們之間的脈絡才會非常明晰。

複習思考題

本章列了 19 個問題。我們就把第 4 題到 12 題說一下；其他問題，大家自己對照《淨土宗概論》去看。

1. 什麼是正依經典？
2. 當其餘經典所說與正依經典矛盾時，要如何取捨？
3. 淨土宗正依經典是哪幾部？為什麼？

4.淨土三經對諸師來說也是正依經典嗎？

答案是否定的。因為諸師雖然也解釋淨土三經，但他們並不是以淨土來立宗的。淨土三經是對淨土宗的人，才稱為「正依經典」。諸宗的法師來解釋淨土三經，是以他們各自宗派的觀點來解釋的，如果他們稱之為「正依經典」，那他們就是淨土宗了，這一點要明白。同樣的道理，《法華經》是天臺宗的正依經典，對淨土宗來講，就不以它為正依經典，分限要清楚。

5.《普賢行願品》《念佛圓通章》是否為淨土宗的正依經典？為什麼？如何旁依？

為什麼列這個題目呢？因為，講到淨土三經，大家都明了；但現在也有版本是淨土五經。《普賢行願品》和《念佛圓通章》對淨土宗修學念佛有很好的作用。《普賢行願品》非常優美，境界也很好，如果善於運用，對我們會很有幫助。我本人很喜歡這一品，也經常讀，以前背過，現在不會了。《念佛圓通章》很短，很明了，我也經常推薦給人家背誦，尤其是年輕人，像《心經》《念佛圓通章》都很短，都可以背，是很好的。

但是，這裡面有一個分限。比如《普賢行願品》是非常好，但是，如果說「求生西方極樂世界，應當像普賢菩薩那樣發十大願王，這幫助我們往生」，如果這樣理解，就過了。它對我們的輔助作用、旁依作用，是知道十大願王導歸極樂，連普賢菩薩這樣高位的菩薩都要求生西方極樂淨土，那我們當然更要求往生，這樣就起到很好的作用了。如果說一定要像普賢菩薩發十大願王那樣，以此發菩提心求生淨土，對淨土三經的「專念彌陀佛名」反而有了減損，這樣就不對了。它是《華嚴經》最後歸宗的一品，它是以華嚴境界作為宣說的宗旨，然後導歸極樂。

我們如果發願往生極樂，超過普賢菩薩十大願。為什麼？因為我們以阿彌陀佛的願為自己的願，阿彌陀佛說「願生我國」，我們就答應「願生彼國」。彌陀本願是超過十方諸佛的「超世願」，那超過普賢菩薩十大願是很自然的。所以，十大願最後導向願生極樂，以此為宗。

《念佛圓通章》是《首楞嚴經》當中的一章，是講到二十五圓通的時候，大勢至菩薩的念佛圓通，其中說到：

子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。

若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛。

都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。

如果對《念佛圓通章》能有很好的理解，對我們也很有幫助。其中「都攝六根，淨念相繼」是一種念佛的方法。六根有眼、耳、鼻、舌、身、意，我們怎麼「都攝六根」

呢？印光大師就說，用耳根聽念佛。比如，念佛的時候，眼睛不東張西望，身體端坐不亂動，意業專注，眼睛微閉，口中清清楚楚地念佛號，耳根清清楚楚聽回去，這樣六根就攝起來了。這是一種攝心念佛的方法。如果說不這樣念佛就不能往生，這又過了，因為《首楞嚴經》是講究禪定修持、得三摩地的，它最重要的是觀世音菩薩反聞聞自性，所以它有它的宗旨。講到念佛，「子若憶母，如母憶時」這種念佛心，這樣來憶念，反而和我們凡夫比較相應，也對我們有很好的啟發。

其他講到念佛的經典，它們能在哪種程度上支援、輔助正依經典，我們要詳細地明辨。如果看見哪位大德提倡淨土五經，就都拿來作為正依經典，把淨土五經和淨土三經平等齊觀，也不了解它們的宗旨，這樣就可能搖擺。

6.依《首楞嚴經》四種清淨明誨，「淫心不除，塵不可出」，念佛法門也要這樣嗎？

《首楞嚴經》四種清淨明誨比較有名，也經常被人拿來引用。四種清淨明誨就是殺、盜、淫、妄四種重戒。

這裡專門提出「淫心不除，塵不可出」，「塵」就是六塵煩惱，欲界眾生，淫慾心如果不除，是不可能出離生死輪迴的。經常有人拿這個問題來問，尤其是淨土法門普攝三根，出家、在家都可以修學，在家人總是有男女家室，大家一看就很害怕了：「佛說得很清楚，如果不除滅淫慾心，是不可能出離生死輪迴的。是不是修念佛法門也要這樣？如果這樣就不能往生了。」他也拿這一點來套用。還有人就拿這個來說：「你念佛，但沒有斷淫慾、沒有出家、沒有戒殺、沒有吃素，你怎麼能往生？要證據？《楞嚴經》裡這樣講的。」

這就不對了，不是這樣的。因為《楞嚴經》不是我們的正依經典，它所說的不是念佛法門的要求，也不是對於普通在家男女眾所提的要求。如果依《首楞嚴經》修行，必須有這個要求；依淨土法門，念佛不需要這樣。《觀經》裡最重要的下品下生，談什麼四種清淨明誨啊？都是徹底的惡業凡夫，乃至一生造惡直到臨終的人。這就是正依經典的重要性。

所以，不要把其他經典所講的修持方法、宗旨、規範，拿來妨礙淨土法門。關於正依經典，之所以這一章要反覆辨明，就是要指導我們怎樣依正依經典，知道為什麼稱為「正依」，依其他經典就有妨害。

7.諸大乘經皆勸三學六度，故雖學淨土，也要三學六度，是這樣嗎？

「諸大乘經皆勸三學六度」，勸修戒定慧、勸學六度萬行，大乘經典說得太多了，所以有人說：「你看，雖然學淨土，也是要三學六度的，不然不能往生。」

這個觀點也不正確。因為淨土法門是對那些三學無分、聖道法門六度萬行修不來、四種清淨明誨做不到的，對這些人來開的法門。本來就是做不到三學六度，佛才有必要開淨土法門，你還說必須那樣，那淨土法門就沒有價值了，就不需要了。這就混淆了。

8.《觀經》下品十聲往生是方便說、別時意，是這樣嗎？

在善導大師的時代，諸師站在不同宗門的立場上，對這部《觀經》解釋就不一樣。《觀經》下品的人是一生造作五逆重罪的人，可以說是惡業滿盈，毫無修行，他到臨終的時候念了十聲佛就往生了。聖道法門的法師對此就不理解，可是經文明明是這樣寫的，他們就作出一種解釋，叫作方便說、別時意。

什麼是別時意呢？就是釋迦牟尼佛怕我們退心才這樣說，下品這裡其實不是說這一輩子就能往生，而是說，因為他念了十聲佛，種了這個善根，到下一輩子、再下一輩子……以後因緣成熟的時候，往生極樂。這麼一解釋，跟自力修行的觀念就相應了，他心裡就覺得解釋通了；但這其實違背了佛說淨土法門救度凡夫的宗旨。這就是立場不同，結論就不同。

善導大師楷定古今，專門就這一點作了楷定，說明不是像諸師所說的那樣。諸師不以《觀經》為正依經典，而是有他們所依據的經論，這樣各自的看法就不一樣了。

9.諸宗皆以凡夫往生化土，善導大師立「凡夫入報」之義，何故產生這樣的差異？

各宗派都認為凡夫往生的是化土，善導大師建立凡夫往生報土之義，為什麼產生這樣的差異呢？這也是因為他們所依的經典不一樣。依據聖道法門自力修行的觀念，以它的理論，以什麼樣的修持就得到什麼樣的果位，那凡夫是不可能往生到報土的。哪有凡夫到報土的？阿羅漢都到不了報土，只有破無明的大菩薩才可到報土；因為報土是佛本身所證的境界，或者說是實報莊嚴土，有自受用土、他受用土，總之至少是破無明的菩薩才可以到報土去。這是通說，大家共同認可這個規則。「凡夫怎麼能到報土？這是聞所未聞、見所未見，講不通啊」。

善導大師《觀經疏》裡有專門關於凡夫入報的問答（《善導大師全集》第 51 頁）。這段問答是這樣的：

問曰：彼佛及土，既言報者，報法高妙，小聖難階；垢障凡夫，云何得入？

答曰：若論眾生垢障，實難欣趣；正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。

「彼佛及土，既言報者，報法高妙，小聖難階」，阿羅漢被稱為小乘聖人，阿羅漢都不能到報土，夠不著。「垢障凡夫，云何得入？」凡夫罪業深厚，障礙重重，怎麼能往生呢？

回答說，「若論眾生垢障，實難欣趣」，如果要論凡夫的垢染、罪障，是不可能去的，小乘都不能往生；但是，不論凡夫垢障，往生阿彌陀佛的淨土不談這些。那談什麼呢？「正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入」，這就非常明了了，因為靠阿彌陀佛的願力，所

以罪業凡夫和高階菩薩平等往生。諸師所說的也對，但是這裡講的情況，和聖道門所說的不是一回事，因為阿彌陀佛大願業力不論這些。

善導大師這種解釋石破天驚，一般人就沒有這種解釋。

就好像一個人要過海，這個人不識水性，是個「秤砣」，還是個老太，八十幾歲了，還有關節炎，她怎麼能過大海啊？下海不就淹死了嗎？你說要怎樣游泳才能過海，說的也對；可是現在咱不是在坐船嗎？這樣不就可以過海了嗎？靠他力嘛，「君子性非異也，善假於物也」。

現在人可以飛天，這個古代當然沒有。「你又沒有翅膀，憑什麼飛啊？」「不用翅膀。」「有翅膀都飛不了，還不用翅膀就能飛？」「對呀，坐飛機就行了，哪怕六根不全都可以。」我們這樣修行無力的人，怎麼可以到淨土去成佛呢？因為乘佛願以為強緣。

這也是因為所依的經典不一樣：善導大師以淨土三經為正依經典，所以能夠建立「凡夫入報」之義；諸宗的人即使看淨土三經，他們不以淨土三經為正依經典，而是依各自本宗所修學的聖道法門的觀念、理論，所以他們只能判斷出凡夫要是往生，那只能是化土，就是低檔次的、低級的、不究竟的，這是必然的。

10. 《小經》「多善根、一心不亂」要如何理解？為什麼？

這個題目的意思和上面的問題是一樣的。聖道諸師，或者持自力修行觀念的人，他們認為什麼是多善根呢？他們認為，只念這句阿彌陀佛不行，念這句阿彌陀佛太少了；六度萬行什麼都修才是「多善根」。他們認為「一心不亂」就是要息慮凝心。這種解釋也是自力的觀念，不是淨土門的本意。

善導大師解釋說，這句阿彌陀佛名號就是「多善根」；名號之外，所有的一切都屬於「隨緣雜善、少善根」。這句名號功德包含一切，阿彌陀佛因地修行、果上萬德，通通都收攝在這句名號裡，沒有比這更多、更殊勝、更廣大的了。《無量壽經》說，一念具足無上功德，天親菩薩說「速滿足功德大寶海」，這還不是「多善根」？其他種種所修的都是「雜毒之善、虛假之行」，「不名真實之業」，「雜毒之善、虛假之行」怎麼能稱為「多善根」呢？怎麼能和阿彌陀佛的涅槃界相應呢？

這也是因為各人所站的宗的立場不一樣，正依經典不一樣，解釋的就不一樣。

善導大師解釋「一心不亂」很簡單——「念彌陀專復專」，就是專心念佛不雜亂，這就是「一心不亂」，凡夫聽得懂，做得到；上符彌陀本願，下契眾生根機，這樣就廣開淨土門了。但是自力修行的人一看「一心不亂」，就很自然地會說：「你看，這裡寫著呢，一定要息慮凝心，起心動念、有妄想就不能往生。」這種理解是不正確的。我們對經文的理解，一定要依據本宗祖師的解釋。

11. 「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然」與三經所說，何為準則？

「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然」這句話在念佛人中很流行。這是憨山大師講的，當然不是經文。你如果不懂這句話到底是說什麼，那就以三經為標準，不用理會這句話。阿彌陀佛的第十八願，是法藏比丘經過五劫思惟所發的，有些人根本不知道，看到憨山大師這句話，就把阿彌陀佛的誓願忘記了。憨山大師雖然德高，怎麼能和阿彌陀佛比呢？我們要以阿彌陀佛第十八願和善導大師的解釋為標準。

這句話也可以重新理解。散亂有兩種：一是行持上心散亂，就是沒有禪定；一是信心不堅定，不堅固，是散的，是亂的，人家一說就動亂、動搖了，沒有定力。定力有兩種：一是禪定力，一是信心堅定。「我就是跟著阿彌陀佛，就是一向靠倒阿彌陀佛，就歸命阿彌陀佛不改變，我就信到底了」，這不也是定嗎？有人不是這樣，一講就動亂了。這樣的人，口念阿彌陀佛，信願不具足；「喊破喉嚨也枉然」是比喻性的，就是說，這樣只怕沒有效果。

這幾句詩整體是這樣的：「念佛容易信心難，心口不一總是閒。口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然。」它的意思和我們現在所說的就能吻合。不管是讀書，還是看古人的解釋，一定要依善導大師楷定的經義通達無礙地理解；不然，處處障礙，以致往生不定。

12.不發菩提心，無清淨心，功夫不成片，雖然念佛也不能往生，對嗎？

「不發菩提心，念佛心不清淨，念佛沒有功夫成片，這樣你雖然念佛，不能往生」，這也是經常有人講的，這樣講對嗎？

毫無疑問，這是不對的。以什麼為標準？《觀經》下品下生的人，他發菩提心了嗎？他五逆——殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧，他還發菩提心啊？他是破壞佛教；他有什麼清淨心嗎？「彼人苦逼，不遑念佛」，你和他講佛，他雲裡霧裡，心裡慌亂，恐怖一片。他還有什麼功夫成片，他是恐怖成片。他不是往生了嗎？佛親口所講的，念了十聲佛就往生了，即使三聲五聲也往生。

這些說法，通通都屬於自設障礙、自局其分，毫無意義。而且這些在很多願往生人的心中形成了很大的障礙，讓淨土法門受到阻礙。這樣的人，障礙自己不能往生，還把這些不正確的觀念當作金口玉言去告訴別人：「我告訴你，我今天學了一個法，一個不能往生的法。」「為什麼不能往生？」「這個人說這樣不能往生，那個人說那樣不能往生……」學了個不能往生的法，那還弘什麼法？就不要弘了。有人還把它當成寶物一樣，馬上聽進心裡去了；和他講專稱名號一定往生，講一千遍、一萬遍，他不相信。

善導大師講的話，讓我們非常有感觸：

**專專指授歸西路，為他破壞還如故，
曠劫以來常如此，非是今生始自悟。**

跟他說「專而又專」，說了一遍又一遍，上一輩子佛就來和他說了，拉著他的手說：「某某人啊，你要順著這條道專修念佛，一定會到西方的，你聽好了。」「好好好！」一轉頭就找不到他了。他到西方了嗎？他下去了，六道輪迴去了。好不容易又把他拽出來了，跟他說：「這一次你可記好了，你呀，就專修念佛，靠佛願力，一定能到西方極樂世界。你記好了！」「好好好！」結果他又被破壞了，「專專指授歸西路，為他破壞還如故」。為什麼？他本來就沒有信心，沒有正知正見。

人心特別有意思，有人專門喜歡聽壞的，好事聽完他不接受，消化不了。他不願意聽好的，你跟他講諸佛誠實言，他不相信；邪門外道的東西，他一聽就像海綿吸水一樣吸進去了。這就是凡夫的本性。這樣的眾生，根機還是不夠的。

我們應當依據正依經典和相承祖師規範、標準的解釋。幹什麼事都有規範、標準，如果淨土法門往生極樂世界沒有標準，自己想就行嗎？那是不可以的。

對於這些似是而非、積非成是、自以為是的觀點，希望大家依三經和祖師的論釋，通通掃除乾淨，讓內心一片坦蕩，「無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」；不然就障礙住了。

13`《大經》述說哪兩重因果？

14`略述《大經》梗概及要點。

15`略述《觀經》梗概及要點。

16`略述《小經》梗概及要點。

17`略述三經核心。

18`略述三經的關係。

19`略述三經先後。

補充內容

剛才這幾個題目和善導大師這段解釋是非常好的。善導大師的時代和我們現在這個時代，雖然間隔了一千幾百年，很多情形還是一樣的。《觀經疏》中有個問答（《善導大師全集》第253頁）：

問曰：若有解行不同邪雜人等來相惑亂，或說種種疑難，道不得往生，或云：「汝等眾生，曠劫以來，及以今生，身口意業，於一切凡聖身上，具造十惡、五逆、

四重、謗法、闡提、破戒、破見等罪，未能除盡。然此等之罪，繫屬三界惡道，云何一生修福念佛，即入彼無漏無生之國，永得證悟不退位也？」

答曰：諸佛教行，數越塵沙，稟識機緣，隨情非一。譬如世間人眼可見可信者，如明能破暗，空能含有，地能載養，水能生潤，火能成壤，如此等事，悉名待對之法，即目可見，千差萬別；何況佛法不思議之力，豈無種種益也？隨出一門者，即出一煩惱門也；隨入一門者，即入一解脫智慧門也。

為此隨緣起行，各求解脫。汝何以乃將非有緣之要行障惑於我？然我之所愛，即是我有緣之行，即非汝所求；汝之所愛，即是汝有緣之行，亦非我所求。是故各隨所樂而修其行者，必疾得解脫也。

行者當知：若欲學解，從凡至聖，乃至佛果，一切無礙，皆得學也；若欲學行者，必藉有緣之法，少用功勞，多得益也。

第四章 淨土宗相承論釋

經典為開宗之源，從源出流，有純雜淨染；取純淨，捨雜染，得正味，故次明相承。亦三依之「云何依」。

這一章與前一章的內容是緊密相連的。前一章講的是淨土宗的正依經典，經典是開宗之源——開立宗派的來源。

「從源出流」，就好像天山頂上的天池一樣，水從源頭流出。

「有純雜淨染」，有的純，有的雜，有的純淨，有的染污。作為學人，應該取其純淨，捨其雜染，這樣就能得到正味，也就是經典的法喜、法味。所以，「正依經典」這一章結束後，本章講「相承論釋」。

如果以曇鸞大師的「三依釋」解釋，相承論釋就是「云何依」，正依經典是「何所依」，教相判釋是「何故依」。怎樣依正依經典？是依據相承論釋。正依經典是我們所依的，也是所解釋的、所相承的；相承論釋就是我們能依的。「論」是指菩薩的論，「釋」是指祖師的解釋。我們靠什麼依正依經典？就靠菩薩的「論」和祖師的「釋」。這兩重能所關係要明白。

┌ 正依经典——所依、所释、所相承
└ 相承论释——能依、能释、能相承

這一章的大意，是簡略說明相承論釋的內容，以及它對淨土宗教理建設的貢獻，來顯明相承論釋前後一脈的關係。從這幾節次第來講，是按時間的先後，先講《易行品》一卷，再講《往生論》一卷，然後講相承釋文；同時也是按法理演進的次第：這是這一章整體的次第安排。

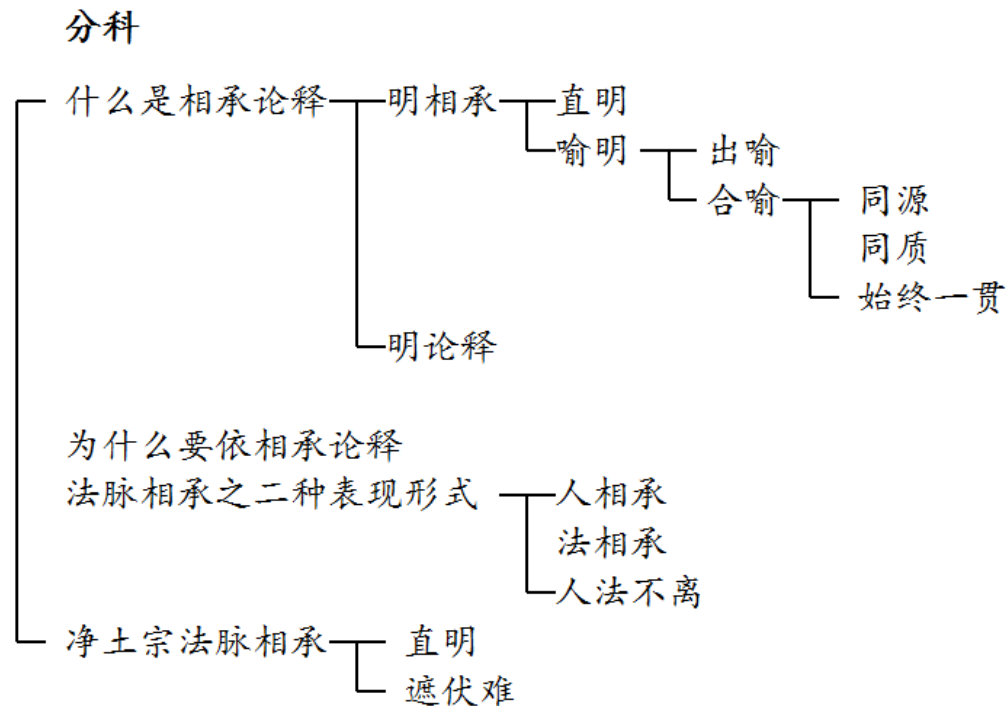
第一節 相承論釋之意義

這一節是解題，解釋「相承論釋」四個字。這一節主要說明相承論釋的重要性，讓大家對相承有一個明確的概念。

淨土法門很容易，也非常普及。中國這一千多年來修學淨土的狀況，往往諸宗的法師大德也都在解釋淨土，所以有關淨土的解釋五花八門。對於禪宗，一般人可能不敢講，沒有開悟就不敢講禪；講淨土，好像誰都可以說說，「就是講往生極樂世界、講阿彌陀佛嘛」，覺得是易行道，大家都可以發表意見。但一般都沒有明確的相承觀念，所

以淨土法門的修持歷來是比較駁雜、混亂的。本來解釋的就很多，善導大師這一脈思想又沒有清晰地傳承下來，修學的人又各自發表意見，這樣淨土思想就顯得非常複雜。我們今天特別強調「相承論釋」，是非常有意義的。

第一節分為四科，首先解釋什麼是相承論釋，先解釋「相承」，再解釋「論釋」。



一、什麼是相承論釋

相承

「相承」又稱法脈相承，指一宗一派教法的遞相承接，如生命體之血脈運行，同源，同質，始終一貫。

法脈傳承就像接力棒一樣，前面的傳給他，他接上，他再傳下一棒；不過傳遞的不是世間的物品，而是一宗一派的教法，從前往後、從先往來傳遞。打個比喻，就像生命體的血脈運行，法脈和血脈的運轉是一樣的。

相承有什麼特點呢？具有三個特點：同源、同質、始終一貫。就是它有同一個源頭、同一個本質，從頭到尾是連貫性的，這才能稱為相承。如果源頭不一樣，你從這裡來，他從那裡來，或者在相承的過程當中本質發生了變化，那哪會有相承關係呢？一碗水，給你的時候是一碗清水，你再遞給下一個人，結果拿到的人喜歡鹹味，「師父給我的是清水，很好；不過，加點鹽，味道不是更好嗎？」就放點鹽進去；再傳給第三個人，他又喜歡酸，再加點醋進去；再給第四個人，他喜歡酒，又加點進去。這時候，和前面拿來的已經不是同一碗水了，味道早就變了。這就沒有同源、同質，沒有始終一貫。

我們講的相承論釋，所謂的法脈相承，必須從釋迦牟尼佛的淨土三經，再遠推到阿彌陀佛的誓願為根本的源頭；然後流淌到釋迦牟尼佛，遍布於三經；然後傳到龍樹菩薩，到天親菩薩、曇鸞大師、道綽大師、善導大師：這樣一直傳下來，傳到我們的心中。這中間必須是沒有摻雜的，這樣才能保證法義的清淨、純正，我們才可以得利益。所以，有同源、同質、始終一貫這三個特點，這才稱為相承。

論釋

「論」為菩薩所造，「釋」為祖師所解。論與釋共同解釋正依經典。

「論」，在淨土宗特指《易行品》——《十住毗婆沙論》中的一品，以及天親菩薩的《往生論》，這兩論。「釋」是祖師所解釋的。「論和釋共同解釋正依經典」，當然，「釋」也有解釋論的，比如《往生論註》就是解釋《往生論》的；不過，總的來講，菩薩的論也好，祖師的解釋也好，都是圍繞著正依經典，加以詳細地解釋和註明。這是解釋「論釋」二字。

二、為何依相承論釋

雖有淨土三經，但各自解釋不同，或說為凡，或說為聖；或判報土，或判化土；或重觀佛，或重念佛。若無相承，則學者終無所依。故依相承，建立正宗。

「雖有淨土三經，但各自解釋不同，或說為凡」，有人說這三部經是為凡夫說的；「或說為聖」，有人解釋說，這三部經講往生極樂世界，境界那麼高，聖人才往生有分；「或判報土，或判化土；或重觀佛，或重念佛」。如果沒有相承，「學者終無所依」，我們依誰呢？就無所依準。所以，要依據相承來建立正宗，就是說，建立宗派要有相承。這是相承的必要性。

三、相承之表現形式

下面說明法脈相承的兩種表述形式。

相承一般表述為兩方面：

- 一、人相承，也稱相承祖師系譜；
- 二、法相承，即相承祖師有關論著。

人以傳法，法由人顯，二者不離。

這兩種表述形式的關係是「人以傳法」。人為什麼能被列為相承的祖師、列入系譜之內呢？因為他們傳持這個法，法是由人所顯。法相承是傳承相承祖師的有關論著。這兩者是不離的。

四、淨土宗的法脈相承

淨土宗的創立，以印度龍樹、天親菩薩，中國曇鸞、道綽、善導大師共五位祖師相關論釋為相承。而一般習知的中國淨土宗十三祖系譜，以「功高德盛」為立祖原則，在法義上並無相承關係。

「淨土宗的創立，以印度龍樹、天親菩薩，中國曇鸞、道綽、善導大師共五位祖師相關論釋為相承」，這是我們淨土宗相承祖師系譜；以這五位祖師的相關論釋為相承，這是法相承。這是直接說明淨土宗的人、法相承。

下面講「遮伏疑」，或者叫「遮伏難」，就是一般人聽到這樣講，心中會有一個潛伏的疑難。「一般習知的中國淨土宗十三祖的系譜」，「那為什麼這裡沒列十三祖的系譜呢？」大家都熟知有十三祖，難免會這樣懷疑。這是因為，這十三祖系譜是以「功高德盛」為立祖的原則，這十三祖在法義上並沒有相承關係，所以這無法作為一個相承的祖師系譜。這是在某一時間段，哪些大德法師弘揚淨土，勞苦功高，道德隆盛，被後人推舉為淨土宗的第幾祖。在初祖、二祖、三祖、四祖等大德法師之間，不是以法義相承的關係來建立系譜的，這個系譜是彰顯這些大德法師弘法的豐功偉績。以此來講，就沒有把他們列為相承祖師。

相承論釋，尤其是在我們今天這個時代，對普通修學者來說非常重要。一般人修學淨土都缺乏這個觀念，這樣往往不能建立信心，就會搖擺，感嘆學法很困難。在家居士或者出家師父聞法，如果沒有這個觀念，是很難得到法門利益的，而且也容易產生人情的東西。我們說依龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導，有人就說：「怎麼就列這五位？其他的祖師大德你們就看不起啊？怎麼不列上來呢？」不是這樣的。這是因為不同的說法有不同的規範，如果就「功高德盛」來講，十三祖的系譜這個系列是歷史形成的，都有它必然的理由，我們對每位祖師大德也都非常恭敬、景仰。這是從一個層面來講的。

從法義的傳持來講，一定要有這個規範；甚至只有懂得了法脈傳承的規範，才能更加清晰地了解歷代這些大德有什麼樣的分寸，有什麼樣的慈悲和善巧，我們心中反而會非常清晰。一般人是茫然無緒的，所以對祖師不知應該怎樣認識，也沒有相應的尊重，而是一種人情觀念。這是兩回事。就好像水一樣，水漫然無緒，沒有頭緒，這樣就不知道所歸處。大禹治水，主水道一疏通之後，周圍的水通通往這個主水道流灌，這樣整個水系就非常清晰，而且主流、支流之間也不矛盾。

如以上所說，祖師法義相承的主幹道，從龍樹、天親、曇鸞、道綽到善導，把「本願稱名，凡夫入報」這個主幹道一顯出來，那麼所有弘揚淨土的歷代祖師大德，他們各自有什麼樣的分寸、站在什麼立場上、當時的時代背景怎麼樣、攝受哪種根機的眾生、對這個法門有什麼貢獻，我們就會看得非常清晰。

比如《印光法師文鈔》，這部著作非常受歡迎，非常普及，非常好，不管從文言、歷史，還是從慈悲、淨土教理等方面，都有它的契機性，我們也都讚歎、學習，將來有條件，我們也考慮專門開設這樣的課程。但是，讀《印光法師文鈔》，如果不了解善導大師淨土思想，有人可能覺得茫茫然，也抓不住要點；如果了解善導大師思想之後再回過頭來看，就會看得特別清晰，而且會覺得印光大師他老人家特別親切、慈悲，這樣和法的關係就能建立起來。所以我們不在人情方面講高低，而是了解正確的法義之後，對這些大德法師的崇敬心反而更高。

五、複習思考題

1.舉喻說明法脈相承的特點。

用了血脈的比喻。

2.諸師淨土教何故雜而不純？

諸師淨土教夾雜了自力修行的觀念，夾雜了其他宗派、其他法門的觀念，所以就不純了。就像水從山頂流下來，可是在途中加入了其他的成分。

3.善導一脈相承正義是什麼？

「正義」就是純正的法義，就是「本願稱名，凡夫入報」。

4.略明經、論、釋及其相互關係。

大家看《淨土宗概論》就知道了。

5.略述依相承建立宗派的必要性。

大家可以看書了解。

不僅建立宗派有依相承的必要，其實建立宗派是為了指導修行，所以指導修行要依相承的必要性就更加突出、鮮明。

6.我們這樣後代的人，可不可以離開祖師的解釋，直接依據經典修行？

這樣不行。如果這樣，我們就不需要相承論釋了，就直接看經典好了。現在恰恰有些人有這樣的觀念，雖然是極少數的，這是非常危險的。對於正依經典，多數人還比較容易建立信心，因為這是佛所說的。但對於相承論釋，很多人很模糊，有很多人情的東

西，說「這個是祖師，那個也是祖師啊」。他們不了解相承關係，反而會模糊、障礙；也不知道份量的深淺，不清楚該怎麼去抉擇，所以相承論釋是必要的。

現在也有人在做學問，對經意的理解，僅僅從文字上來揣摩，咬文嚼字。根據自己的理解，甚至對祖師的解釋也不滿意，或者有疑惑、懷疑。這些都是不正確的觀念。

我們應當知道，佛的教理是非常深的，佛意幽深。我們面對佛經，一定要極其謙卑，極其恭敬，要知道自己無知無識，誠惶誠恐。經文的意思非常深遠，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，佛是圓音說法，他的一句話往往包含無量無邊的意思，各人聽到有各人的理解，每個人的理解也能使他得到相應的一分利益。佛所說的真實本意不是我們凡夫淺智所能理解的，所以《開經偈》中說「願解如來真實義」。

如來所說的意思到底是什麼，這些祖師大德，特別是善導大師，他是彌陀化身，深證三昧，他不是靠腦筋來思維、理解經典的，而是與三昧境界完全相應的，這樣的理解和我們的理解是不一樣的。

我們只是在文字上咬文嚼字地讀經書，往往會很麻煩，會有三個結局：三讀三死。怎麼叫「三讀三死」呢？一是死讀書，二是讀死書，三是讀書死。死讀書，就是不會活讀，腦筋就局限在一文一句當中，只見樹木，不見森林，一葉障目，不見泰山，死於句下。「書上不是明明這麼寫的嗎？」也有人問：「第十八願『乃至十念』的這個『念』字，善導大師怎麼解釋為『稱名』呢？查遍了《無量壽經》五種原譯本，又對照了梵文字、英譯本、西藏本，沒有見到一處把『念』字解釋為『稱名』的。」這就是在文字上理解不過來，以為善導大師的解釋和經義有差距。這樣讀書的結果就是把經讀「死」了，叫「讀死書」。最後的結果，自己就「死」掉了，「讀書死」，法身慧命不能解脫。

也許在唐朝《無量壽經》不是五種原譯本，十二種原譯本可能都存在，難道善導大師這樣的祖師沒看過？他為什麼這樣解釋？你可以認為祖師的解釋和經義有差距，但是不要以為你對、祖師錯，而要立即想到「祖師為什麼這麼解釋？必有深意」。這個地方如果能貫通的話，就會別開生面，就會明白，原來這個地方這樣解釋是從哪裡來的，祖師為什麼這麼解釋，好在哪裡。

同時，我們讀經一定要以生死心來讀，就好像一個飢餓的人最了解飲食，因為他有需要。沒有生死心，咬文嚼字，當普通文章來讀，那怎麼能讀得懂？佛經是解決生死大事的，沒有這個需求就讀不懂。就像營養學家，分析得頭頭是道，但是他不了解飲食，他是在另外一個層面。

所以，讀書，尤其是讀佛經，一定要極其謙卑，不要自以為是，這是非常重要的。所謂自以為是，就是自己認為是這樣的。問他「你為什麼這麼理解啊？」他說：「我以為是這樣的。」他自以為是這樣，這叫自以為是，其實不是這樣的。

還有人是積非成是。「你怎麼這樣想？」「因為大家都這樣認為」。大家都認為這樣正確，積非——所有的「非」集中在一起，你也這樣說，他也這樣說，所以就是對的，人多就是對的。但是在真理這個層面，不是以人多舉手表決來決定的，而是看誰眼睛明亮，依智不依識，看誰有無礙無漏智慧，就以他為準。

修學淨土宗，我們尤其強調相承論釋，弘願寺、悟真寺特別強調這一點，也就是要保證法脈、法義的純正性，專依善導大師這一系列，不夾雜。這也是對自己修學負責任。

7.我們一般知道的十三位祖師是哪些高僧？

這是佛教常識，在《淨土宗概論》註解裡也有，大家可以自己去查。

8.淨土十三祖有法義上的相承關係嗎？

沒有。這是事實。

9.略述淨土十三祖形成歷程及原則。

這裡有必要說明一下淨土十三祖是怎麼形成的。

其實一開始並沒有「淨土宗」三個字，前次也說到，道綽大師、善導大師在他們的著作裡面都說「淨土門」，比如「今乘二尊教，廣開淨土門」。依據宗派建立的特點，看善導大師所說的教理，大家公認他就是淨土宗的實際創立人，別的宗派也說淨土宗，我們也就引用了「淨土宗」這個名相。同時，善導大師用「淨土門」的目的，也是說，他的解釋並不是為了另外特別立一個宗派，而是完全貼切地把它本來的法門內容、意義展示出來。

十三祖系譜是怎麼形成的呢？最早是在南宋的時候，有一位宗曉法師，可能知道這位法師的人不多，他的年代是公元 1151 到 1214 年，是善導大師圓寂五百多年之後。宗曉法師列了「蓮社六祖」。我們想想看，淨土宗的這些祖師有法脈傳承關係嗎？本來立祖的時候就不是按宗派、宗學的觀點來立的，而是以蓮社來立的。那麼為什麼稱為「蓮社」呢？最早東晉慧遠大師在東林寺結社念佛，建立白蓮社，以慧遠大師作為初祖，蓮社是一個念佛的組織。在教義方面，因為時代的關係，慧遠大師沒有完整的著作留下來；所以，淨土宗教理、教義的規模，還沒有展現出來，因為那個時候還太早。當然，慧遠大師結社開風氣之先，結社念佛影響非常大，他的德行也非常高，所以慧遠大師被稱為淨土宗的初祖，這是後來追認的。開始的稱為蓮社初祖，二祖就列了善導大師，然後承遠大師、法照大師等等列下來。這是到了南宋，離創宗已經過了五六百年了。接下來志磐法師在《佛祖統紀》裡列了「蓮社七祖」，還是稱為「蓮社」。

「淨土宗」這個名稱最早是出現在元朝，有一位普度法師，就是優曇普度，也是住

東林寺的，興起「白蓮宗」，提出了「宗」，就有了「淨土宗」這個名字。

一直到清朝的中葉，從蓮社七祖又追認，這時候不稱「蓮社」了，就改稱「淨土宗」，在七祖的系譜上，又追加蓮池大師為淨土宗八祖。到清朝再晚一點，悟開法師又加上藕益大師為九祖、省庵大師為十祖、徹悟大師為十一祖。民國時代，印光大師又改推截流大師為十祖，省庵大師、徹悟大師遞降為十一祖、十二祖。印光大師圓寂之後，弟子推戴他為十三祖。

十三祖的形成，經過了從南宋到民國的這段時間，歷時幾百年。第一次定祖，距離善導大師創宗，已經過了五百多年，然後經過好幾次的追加，這個過程是比較漫長的。宗曉法師、志磐法師都是天臺宗的法師，他們所列的，往往都依據天臺的多。大家可以把十三祖列出來看看，也是因為歷史上天臺宗的人影響比較大，弘揚淨土比較著力。

我們作這樣一個簡單的歷史回顧，就知道這十三祖系譜是怎麼形成的。

我們現在講從龍樹、天親、曇鸞、道綽到善導，這是完全從法義上推演的。善導大師是淨土宗的實際創立者，是集大成者，是彌陀化身，教門、行門畢備，五部九卷廣開。他的師父道綽大師，有《安樂集》的著作。而且兩位大師的法脈——聖淨二門，一脈相承。從道綽大師往前逆推，仰奉曇鸞大師。《安樂集》很多地方引用曇鸞大師的法語，直接把曇鸞大師的話當作《往生論》的話引用，非常恭敬、讚歎、頂戴曇鸞大師，這是他的傳承。曇鸞大師依據龍樹菩薩的《易行品》和「四論」的釋義風格來解釋《往生論》，很顯然，他承接印度龍樹、天親的法脈。這樣看就非常清晰，毫無疑問，即使沒有任何的定祖系譜的關係，從法脈的傳承關係來看，這是自然的，也是必然的。

10.略述曇鸞大師、道綽大師對淨土宗的貢獻與地位。

這在這一章當中比較簡略，大家可以看其他章節中相關的內容，包括前面的判教、後面相承論釋，都可以用來回答這個問題。這裡就略過了。

第二節 相承論藏

相承論藏有兩部：《易行品》和《往生論》。

大科分為四點：

第一，首先對論作一簡介。

第二，論的主旨是什麼。

第三，這部論的內容組成是哪些。

第四，論的貢獻及影響。

一、《易行品》一卷

《易行品》為龍樹菩薩所撰述之《十住毗婆沙論》第九品，晉安帝義熙八年（412年）鳩摩羅什三藏法師譯。

第一是介紹這部論的出處、作者、翻譯的年代、哪位法師翻譯的，簡單介紹它的來源。經論都是從印度來的，這樣一介紹就可以取信。

第二是介紹《易行品》的主旨。

《易行品》的主旨，在引導通途大乘行者捨難取易，歸入彌陀本願稱名。

這是它主要的宗旨。什麼叫「通途大乘行者」呢？一般修行大乘的人求不退轉地、求證佛果，那就引導他們說，修行有難行的、有易行的，要捨掉難行的，取容易的。容易的是指，雖然有十方諸佛的易行道，最根本的是彌陀本願稱名易行道，歸入這裡，作為《易行品》的主旨。有了這樣的主旨，在展開法義說明的時候，就有了它的立場。

其目標是菩薩道之「現生不退」，方法是「執持稱名號」。

這部《易行品》的目標，菩薩就要求不退；方法是「執持稱名號」，非常清晰。

第三，說明《易行品》的內容組成。

全品由兩重問答組成，第一重問答從佛法無量門中抉出易行道，第二重問答從諸佛菩薩易行中突出彌陀之易行。

「第一重問答從佛法無量門中抉出易行道」，佛法有無量門，有人就問：「佛法太多太難了，我修不了，有沒有我可以修行的易行道？」龍樹菩薩回答說：「你怎麼問易行道呢？你發心修行菩薩道，不管怎樣難都要堅持到底，你怎麼這樣沒有志氣？你沒有發大心？」先批評一頓，然後再說：「不過，菩薩道是很難。如果你真想知道易行道，那我就跟你講吧。」龍樹菩薩這是維護通途法門發大心的人，然後別開易行道，講到十方諸佛、諸大菩薩，稱佛名號是易行道。

第二重問答是說，除了這個易行道之外，還有沒有別的。從邏輯意義來講，第二個問答似乎不是特別有必要。這是龍樹菩薩自己所設立的問答，目的是要突出阿彌陀佛。除了前面講的這個易行道，後面十方諸佛、阿彌陀如來還有易行道，然後解釋說「阿彌陀佛本願如是」。所以，「第二重問答從諸佛菩薩易行中突出彌陀之易行」，很顯然，《易行品》的重心，在於推出彌陀易行。而且關於阿彌陀佛的易行道，有三十幾首偈子，它的份量、重心非常突出、鮮明。這要看《易行品要義》，裡面有慧淨上人寫的幾篇文章，特別明了；在淨土宗網站也有。

這樣來看，這兩重問答所得出的答案就很清晰了。

第四，《易行品》的貢獻和影響。

作為淨土門尊崇的第一部祖典，其對於淨土門的貢獻是根本性、方向性的，主要體現在兩點：

（一）難易二道判——此為歷代淨家教判之根底；

（二）本願稱名釋——即對阿彌陀佛第十八願的簡略解釋。

阿彌陀佛本願如是：

「若人念我，稱名自歸，

即入必定，得阿耨多羅三藐三菩提。」

是故常應憶念。

《易行品》是相承論釋中最初、最早的一部祖典，它是方向性的，是指導一切的。

第一個貢獻是「難易二道判——此為歷代淨家教判之根底」，以後淨土宗的教判都不會離開難易二道判，都會引用到。

第二個貢獻是「本願稱名釋——即對阿彌陀佛第十八願的簡略解釋」，就是本願取意文，也就是後面的這一段文。

「本願」和「稱名」四個字都加了黑點，「本願稱名」就是從這裡來的，最早提出的祖師就是龍樹菩薩。

「即入必定」就是「住不退轉」。阿彌陀佛第十八願成就文說：

諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉。

這是「必定」的意思。

此釋揭示淨土門教理的根本核心在阿彌陀佛的第十八願，即稱此願為「本願」，此本願所誓在「稱名」。由此，「本願稱名」成為淨土門教理展開的根本基礎。離開彌陀本願稱名，就無淨土法門，也無淨土宗。

「此本願所誓在『稱名』」，龍樹菩薩的解釋很簡明。本願所講的「至心信樂，欲生我國，乃至十念」，它的行體在哪裡？一般人可能很模糊。講到「三心、十念」，這「十念」到底指的是什麼？龍樹菩薩說，就是「稱名」。「念我」怎麼念？「稱名」。

「由此，『本願稱名』成為淨土門教理展開的根本基礎。離開彌陀本願稱名，就無淨土法門，也無淨土宗」，這就是開源的地方。

龍樹菩薩另有《十二禮》一卷，為專門禮讚阿彌陀佛之七言偈，甚受淨業行人的喜愛。

這是輔助說明，龍樹菩薩另外有《十二禮》一卷，是禮拜阿彌陀佛的十二首偈子。

二、《往生論》一卷

概要

我們也是按四科來說明。先是簡介。

《往生論》，天親菩薩所造，全稱《無量壽經優婆提捨願生偈》，又稱《淨土論》或《無量壽經論》，後魏永安二年（529年），菩提留支三藏法師譯。

本論的主旨，在以身示範五念門行，勸導一切眾生共同往生彌陀佛國。

什麼叫「以身示範」呢？天親菩薩自己說：

**世尊我一心，歸命盡十方，
無礙光如來，願生安樂國。**

他自己來示範怎樣修行五念門。最後說：

**我作論說偈，願見彌陀佛，
普共諸眾生，往生安樂國。**

到最後說：「你們大家都跟我一道往生西方極樂世界吧。」龍樹菩薩是往生安樂淨土的，但在《易行品》中還沒這樣明確地講（龍樹菩薩在《十二禮》中說「願共諸眾生，往生安樂國」），他是說：「有難行道和易行道，你們看呢？」讓每個人自己選擇。他是有那個意思，說修行有難有易，易行道裡有諸佛易行道，還有彌陀易行道，是要突出彌陀易行道，給了行者自我選擇的空間。天親菩薩就更加往前跨了一步，「我是這樣做的，你們也跟我這樣做吧」，這叫「以身示範」。

下面對五念門作一個簡略的說明。

五念門即：一、禮拜門；二、讚歎門；三、觀察門；四、作願門；五、迴向門。

接下來說明全論的內容組成。

全論由「偈頌」及解釋偈頌的「長行」兩部分組成，以《無量壽經》為主，總攝淨土三經要義，為三經通申之論。

「偈頌」每句字數是一樣的，一共有二十四行偈頌。「長行」就是長短句，每句字數是不一樣的。

「以《無量壽經》為主，總攝淨土三經要義，為三經通申之論」，這部《往生論》標題寫著《無量壽經優婆塞願生偈》，所以它是以《無量壽經》為主的；不過，它並不限於《無量壽經》，而是把《阿彌陀經》《觀經》都包含在內了。所以曇鸞大師解釋的時候就說，《阿彌陀經》是舍衛國所說的《無量壽經》，《觀無量壽經》是王舍城所說的《無量壽經》。曇鸞大師說，《觀經》《阿彌陀經》都叫《無量壽經》。不過，一部是在王舍城所講的，那就是《觀無量壽經》；一部是在舍衛國說的《無量壽經》，就是《阿彌陀經》。所以《無量壽經》的名字實際上包含了《大經》《觀經》《小經》，所以說是「三經通申之論」，就是綜合了三經的義理，在論裡面把它展示出來。

本論對淨土門建設最重要的貢獻有兩點：

（一）確立行道者的目標——願生彌陀淨土，速疾成佛；

（二）確立往生淨土的方法——五念門。

本論對淨土門建設，最重要的貢獻也有兩點。

「（一）確立行道者的目標」，不論修行什麼，總有目標和方法，把目標先確定下來。它的標題就很清楚了，《無量壽經優婆塞願生偈》，目標就顯現在題目當中——願生極樂淨土。因為修行大乘菩薩道未必一定要願生極樂淨土，所以龍樹菩薩還比較含蓄，天親菩薩說「那也要願生彌陀淨土」，就把大乘菩薩道的方向往這裡轉。

「（二）確立往生淨土的方法——五念門」，後面簡略解釋了五念門。

觀察門為觀察國土、佛、菩薩二十九種莊嚴而起「信」，作願門為「願」，讚歎門為稱名之「行」，故五念門涵蓋「信願行」。

「觀察門為觀察國土、佛、菩薩二十九種莊嚴而起『信』」，所謂起觀生信，這是觀察門。

作願門呢？就是作願往生西方淨土。

「讚歎門為稱名之『行』」，這是「行」，就是：

稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

所以五念門涵蓋了信、願、行。一般講往生淨土信、願、行三資糧，這五念門裡面都圓滿具備了。

解門之要，在觀察門之「觀佛本願力」；行門之要，在讚歎門之「稱彼如

來名」，故五念門濃縮即是「本願稱名」。

以後我們學習《往生論註要義》的時候再詳細展開，這裡就點到為止。一般佛法的修行就是解門和行門，依解起行。解門有二十九種莊嚴，最根本的是「觀佛本願力」這首偈子。行門有五念門，行門之要有兩種：有說在觀察門，有說在讚歎門。觀察門是止觀修行；如果比較起來，行門之要在讚歎門的「稱彼如來名」。所以，五念門如果濃縮起來，也是「本願稱名」。這樣來看，《往生論》和龍樹菩薩《易行品》的傳承關係就很清晰了。

一脈相承

《往生論》和《易行品》之間的法義相承關係是一脈相承的。那怎麼知道是相承的呢？如果說法味不變，那就是一模一樣，就不需要另外寫書了，寫了書不就有了新東西嗎？這是一種傳承的方法。就像一碗水，倒進一個碗裡，再倒進另一個碗裡，這只是碗變了，並不是水變了。那為什麼要變碗呢？因為時代不一樣，時代需要變。也可能用碗不方便喝，就倒杯裡喝；也許方口杯不好喝，就換用一個圓口杯；或者放在小壺裡面就好斟。在某種情況下，還可以用不同的容器，這是容器的問題。內容是一樣的，但是展開的方式，怎麼給你、給的方法就更善巧。

一脈相承的這些內容，這五位祖師的著作之間的關係，它們是怎樣延續下來的，我們要清晰。就像種豆一樣，從豆萌芽，從芽變小苗，從苗長稈，然後發枝葉、開花、結豆，這是一脈相承的關係，是一脈的，但是也有發展的過程。

可知《往生論》為繼承《易行品》彌陀本願稱名之骨髓，而在目標上，將一般大乘佛法之此土不退，推進為彼土往生、速疾成佛；在方法上，將單一稱名加以系統理論化，豐富增加為五念門。「願生」為對外的目標宣示，「五念」為對內的行業規範。由此，淨土教門從普通大乘法門之發菩提心（目標）、六度萬行（方法）之中迥然獨立而超出。

「可知《往生論》為繼承《易行品》彌陀本願稱名之骨髓」，這是最骨幹的地方，這個地方不能改變。這是相承的內容。

「在目標上，將一般大乘佛法之此土不退，推進為彼土往生、速疾成佛」。《易行品》的目標是在此土不退，現生不退是在此土，這是為了順應一般大乘佛法修行。因為在龍樹菩薩的時代，自力修行的風氣非常濃厚，要在此土證不退。又過了兩百年，到了天親菩薩的時代，天親菩薩講話就更往前推了，「將一般大乘佛法之此土不退，推進為彼土往生、速疾成佛」。

「在方法上，將單一稱名加以系統理論化」，龍樹菩薩說得很簡單：

阿彌陀佛本願如是：
「若人念我，稱名自歸，
即入必定，得阿耨多羅三藐三菩提。」

稱名為因，不退、成佛為果，這是單線的，沒有展開。

天親菩薩「將單一稱名加以系統理論化，豐富、增加為五念門」，《往生論》是非常系統、理論化的，尤其看《往生論註》就非常明了。

「『願生』為對外的目標宣示」，什麼叫「對外」呢？我們願生西方極樂世界，不求在這個世界得不退轉，這是在本宗我們個人修持的目標。

「『五念』為對內的行業規範」，什麼叫「對內」呢？我們自己要怎麼修，就用這五念。

經過天親菩薩的《往生論》，「由此，淨土教門從普通大乘法門之發菩提心（目標）、六度萬行（方法）之中迴然獨立而超出」，普通大乘法門，目標是發菩提心、成佛，要上求佛道；方法是修六度萬行。到了《往生論》，目標是往生西方極樂世界，方法是五念門，簡略化了。從普通大乘法門當中，「迴然獨立而超出」，獨立出來了。這是天親菩薩《往生論》的貢獻。

看這些文，主要是在相續關係中看到層層遞進和發展的過程；不然，讀的時候，心中就對於怎麼相承沒有明確的概念。

三、複習思考題

- 1.略述《易行品》之主旨、目標、方法。
- 2.略述《易行品》兩重問答。
- 3.略述《易行品》對淨土門教理建設的兩大貢獻。
- 4.背誦龍樹菩薩的本願取意文。
- 5.《往生論》的主旨是什麼？
- 6.略述《往生論》對淨土門教理建設最重要的兩點貢獻。
- 7.略述五念門。
- 8.為什麼說五念門的核心是「本願稱名」？
這是從解門和行門歸納總結出來的。
- 9.略述《往生論》對《易行品》的繼承與發展。

前面我們說過了，是從目標上、方向上、方法上來說的。

10. 《往生論》如何使淨土門從通途大乘法門當中獨立出來，並且超越之？

獨立出來是指「願往生西方淨土」，方法是五念門。那怎麼說是超越呢？因為不必發菩提心，也能不退成佛。當然，《往生論》中「迴向門」也說到發菩提心；不過，這種發菩提心的內容，和一般所講的發菩提心有所差別，要詳細學習時才能分辨出來。「超越」是指依五念門能夠速疾成佛，速得成就阿耨多羅三藐三菩提。

第三節 相承釋文

這幾部著作都是按四大科來解釋的：一、簡介；二、主旨；三、內容組成；四、貢獻及影響。

一、《往生論註》二卷

(一) 概要

首先是簡介。

《往生論註》，簡稱《論註》或《註論》，北魏曇鸞大師著，為註解天親菩薩《往生論》之書。

為什麼叫《註論》呢？《往生論註》這本著作非常優美，義理幽深；雖然它是註解《往生論》的書，但它本身的地位以及所展現的內涵，可以講也是一部論，和天親菩薩《往生論》是並駕的、一體的，所以叫作《註論》。

《往生論註》的主旨，在揭示彌陀本願力之增上緣，勸導一切眾生乘佛願力，往生淨土。

這非常重要。龍樹菩薩、天親菩薩也是講阿彌陀佛本願力的，但是《往生論註》貫穿頭尾，把本願力揭示得更加明了。

下面說明內容組成。

全註二卷，上卷解釋偈頌，明其五念；下卷解釋長行，分為十章。自開章之「自他二力判」，至結論之「核求其本釋」，始終以「佛本願力」為主線，貫穿全注。

就像善導大師的《觀經疏》一樣，一開始說「要弘二門」，到最後說「要弘廢立」，

主線非常明晰。曇鸞大師「自他二力判」說：

唯是自力，無他力持。

然後說：

**但以信佛因緣，願生淨土，
乘佛願力，便得往生彼清淨土；
佛力住持，即入大乘正定之聚，
正定即是阿毗跋致。**

《往生論註》在一開篇就點出「佛本願力、乘佛願力、佛力住持」；到最後「核求其本釋」的時候，也是把阿彌陀佛本願力凸顯出來；而且《往生論註》通篇處處說到本願力的作用，所以這部著作的主線特別鮮明。這也是祖師的貢獻和智慧。

下面說《往生論註》的貢獻。

《往生論註》對淨土宗建設的重大貢獻，在於全面、系統地顯明「彌陀本願力」，穩固奠定淨土教之理論基礎。

一個宗派的成立，在它不同的歷史階段，這些祖師都有重大的貢獻，都在教理上作出過里程碑式的貢獻。淨土宗十三祖這個系列，在引導眾生、度化方面，十三祖都有很大的功勞、成績；但如果從著作方面來說，除了幾位大師以外，其他的都沒有明顯的教理貢獻，有的還沒有著作留下來。而相承的這幾位祖師就完全不一樣。

「《往生論註》對淨土宗建設的重大貢獻，在於全面、系統地顯明『彌陀本願力』，全面、系統地開顯彌陀本願力，是非常有次第、有系統的，有一個整體框架結構。至於是怎樣全面、系統地開顯的，我們講得很簡略，大家可以對照《往生論註》來看詳細內容。

比如，《往生論》是觀察極樂淨土二十九種功德莊嚴，曇鸞大師在上卷解釋二十九種功德莊嚴的時候，在每一種莊嚴都會問「佛本何故起此莊嚴？」然後都從阿彌陀佛因地的本願來說明，這就是觀佛本願。下卷問「此云何不思議？」二十九種不可思議功德莊嚴，不可思議在哪裡，就從彌陀的本願力——法藏菩薩成佛之後的力用來說明。曇鸞大師看整部《往生論》，從上卷到下卷，二十九種莊嚴的每一種，都是觀佛本願和觀佛本願力。所以，曇鸞大師其實是以「觀佛本願力」這首偈子來通觀的，二十九種觀其實就是「觀佛本願力」，是濃縮在這首偈子當中的。這首偈子也是整部《往生論》的核心。這首偈子說：

**觀佛本願力，遇無空過者，
能令速滿足，功德大寶海。**

「遇無空過者」就是得往生；到了極樂淨土可以速疾成佛，「速滿足功德大寶海」。

到最後曇鸞大師也針對「速」字提出疑問，然後回答，給出了很深的見解。這首偈子裡的「速」，和《往生論》最後的「菩薩如是修五念門行，自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故」中這個「速」字就呼應上了。

所以，《往生論註》這本著作，不管是從文法、義理、用詞、結構，還是從它的表述方式，可以講都是無可挑剔的，是非常清晰的。這裡講得很簡單，大家看《往生論註》的時候，可以去了解它到底是怎樣全面、系統地來顯明彌陀本願力的。

(二) 核求其本釋

其最後結論：

問曰：有何因緣，言「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」？

答曰：《論》言修五門行，以自利利他成就故。

然核求其本，阿彌陀如來為增上緣。

他利之與利他，談有左右。若自佛而言，宜言「利他」；自眾生而言，宜言「他利」。今將談佛力，是故以「利他」言之，當知此意也。

凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。

何以言之？若非佛力，四十八願便是徒設。

今的取三願，用證義意。

這就是「核求其本釋」。這段文是《往生論註》最後的結論。

「問曰：有何因緣，言速得成就阿耨多羅三藐三菩提」，對「速」字提出疑問：是什麼原因呢？「答曰：《論》言修五門行，以自利利他成就故」，先以《往生論》明顯的文句來回答，《論》說「修五念門行，自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提」。

但這樣的解釋聽起來還比較模糊，好像還是要凡夫自力修行，曇鸞大師認為天親菩薩在這裡意猶未盡，所以進一步推展：「然核求其本，阿彌陀如來為增上緣」，仔細推究它的本源，雖然是凡夫在修五念門行，但它的根本是以阿彌陀如來作為增上緣。「增上緣」是什麼意思？就是給予極大的加持、強力的推動。

下面得出結論：「凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力

故」。這句話特別有力量，是淨土門非常核心、骨幹的話。這句話說得毫不含糊，只要是往生到淨土去的，不要說是在穢土、要往淨土去的，即使是已經到了淨土的，彼佛淨土的菩薩人天所起諸行，比如說供養他方諸佛、度化十方眾生、聞法證悟等等，這些都是由於阿彌陀如來本願力的作用：這是結論。

「何以言之？」為什麼這麼講呢？然後從道理來說明，「若非佛力，四十八願便是徒設」，你看這句話多有力量，如果不是佛的力量的話，四十八願不成空的了嗎？不就沒用了嗎？四十八願的第一願：

設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺。

極樂淨土沒有三惡道，這是誰的力量？顯然是阿彌陀如來的力量，是他的願力。如果不是佛的願力，這條願不就沒有用了嗎？如果靠我們自己修行，滅掉三惡道的因，到了極樂世界才沒有三惡道的果，就顯示不出這個願了，這個願就毫無意義了。所以這個道理是極成的，沒有任何破綻，是不可能被推翻的。如果不是佛力，四十八願就是空談；既然有四十八願，每一願都是佛力。曇鸞大師這種解釋特別有力量。

接下來說「今的取三願，用證義意」，四十八願太廣泛了，就不講那麼多了，就拿三條願來說明怎樣「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」。

「問曰：有何因緣，言『速得成就阿耨多羅三藐三菩提』？」這是根據《往生論》原文提出的疑問，曇鸞大師抓住了這個「速」字。在《往生論》裡，解釋完五念門、五果門之後，給出結論：「菩薩如是修五念門行，自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。」到此，整部《往生論》就接近尾聲了，最後說：「《無量壽修多羅優婆塞舍願生偈》略解義竟。」所以這對問答是最後的結論。曇鸞大師就這句話，看到「速」這個字是字眼，所以抓住這個字提出問題，然後把淨土門的根本教理展發出來，所以這個字非常重要。

為什麼就這個「速」字能提出這樣的問來呢？如果就龍樹菩薩《易行品》來講，他還沒有講到「速」成佛，但是講到「現生不退」，就是「若人念我，稱名自歸，即入必定，得阿耨多羅三藐三菩提」，有那個意思，但是說得不分明。之所以《往生論》在《易行品》基礎上又有所發展，是因為它提出了往生淨土的目標——淨土的得益是「速」成佛，這就顯示淨土法門超越一般法門。通途大乘佛教，一般是在此土不退轉；《往生論》把目標轉移到淨土，願生西方淨土。這樣好處在哪裡？就在於快速成佛。所以，目標、方法、利益都顯示出淨土門超越一般法門。

曇鸞大師對這個「速」提出問題，然後「答曰：《論》言修五門行，以自利利他成就故」，這是將《往生論》的原文表面上的意思列出來。但這句話很容易一帶而過，就是修五門行，自利利他，快速成佛，這樣還不能把它甚深的義理顯示出來。所以曇鸞大

師就用一個「然」字來轉折——不要看是這麼簡單，這裡面是有甚深意義的。「然核求其本，阿彌陀如來為增上緣」，所謂「核求其本」，就是仔細、詳盡地推演、尋求、核實它的根本。因為自利利他五門行很容易被理解為眾生這邊的修行、作業，以為是眾生這邊的行為使得速成佛，如果這樣，就有一個疑問存在。所以曇鸞大師提出這個問題是很有深度、很有眼力的，這就是菩薩、祖師讀經論的眼光和一般人不一樣。

五門行很殊勝，是相對於通途大乘佛法所講的六度萬行來講，這是很簡單的。五門行，第一是禮拜門，禮拜阿彌陀佛；二是讚歎門，稱彼名號；三是觀察門，觀二十九種莊嚴；四是作願門，作願往生西方；五是迴向門，迴向給一切眾生，共同往生淨土。雖然五門行很殊勝，但如果從行相來講，它和布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度萬行，和發菩提心、行菩薩道相比，顯然是單薄的，不管是從難度上，還是所強調的智慧等等，都不如六度萬行。六度萬行都需要累生累劫的修行，成佛的時間那麼遙遠、漫長，簡單的五念門行怎麼能「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」？這不就有疑問了嗎？所以這裡就抓住了根，尋根究源，追求它的「本」，就是「阿彌陀如來為增上緣」。

曇鸞大師為什麼要「核求其本」？從哪裡來「核求其本」呢？是從《往生論》「利他」這兩個字裡面尋找線索的。不是說只是看到「利他」來找線索，而是因為曇鸞大師深刻了解五念門的根本原因，他總是從「觀佛本願力」來說明的，所以在解釋的時候就抓住「利他」兩個字先作一個鋪墊，然後再說明「本願力」和它的結構關係。

曇鸞大師接下來說：

他利之與利他，談有左右。若自佛而言，宜言「利他」；自眾生而言，宜言「他利」。

今將談佛力，是故以「利他」言之，當知此意也。

「他利之與利他，談有左右」，《往生論》說「自利利他」，在佛經裡，「利他」和「他利」往往是互用的，好像意思差不多；但是曇鸞大師在這裡給它們作了詳細的分辨，說「他利」和「利他」談起來有左右。什麼叫「有左右」呢？從這邊看，這是左，那是右；從那邊看，這是右，那是左，互相之間有一種關係。比如，往這邊是進，往那邊就是退；往那邊是進，往這邊就是退。

下面就說明，同樣一件事情，怎麼會「談有左右」。比如說，我的東西，我給你，從我的立場上講是「給你」。站在你的立場上要怎麼講？你要說「我接受」。這不是一樣的嗎？講的是一個意思，但是立場不同，表達方法就不同。

「自佛而言，宜言『利他』」，如果從佛的立場來講，佛是利益眾生的，是「利他」。「自眾生而言，宜言『他利』」，如果以眾生而言，是接受佛的利益，「這不是我自己的利益，而是佛給我的利益」，是「他利」。同樣一個「利」字，在不同的立場上，表達起來

有不同的意思。

「今將談佛力，是故以『利他』言之」，如果以眾生立場，應該講「他利」；現在是講佛救度眾生，所以要談佛力，「是故以『利他』言之」，「他」代表眾生，佛來利益眾生。「當知此意也」，應當知道這個意思。

接下來給出結論。「利他」要談佛力，那怎麼談佛力呢？下面這句話就是曇鸞大師給出的結論：

**凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，
皆緣阿彌陀如來本願力故。**

這是毫不含糊的，等於把五念門行和五果門完全收縮在阿彌陀如來本願力裡面了。

「凡是生彼淨土」是什麼意思呢？「凡是」是毫無例外。善導大師也說：

**一切善惡凡夫得生者，
莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣。**

這也是從《往生論註》這裡髮根出來的。「凡是」，無論是善人、惡人，智慧的、愚癡的，凡夫、聖者，不往生便罷，只要往生淨土，都是靠阿彌陀如來本願力。這些話都很懇切。不是說「我是出家眾，我是勇猛修行的，往生也靠一點我自己的力量吧」。

「凡是」兩個字貫穿到後面一句，「及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故」，不僅是此土往生彼土的，而且彼土菩薩人天所起的一切行，都是因為阿彌陀如來本願力。「諸行」代表什麼呢？菩薩自利利他，不管是自利之行，還是利他之行——不論是他自己成佛之行，還是度眾生之行；不論是上求佛道，還是下化眾生；不論是在西方淨土得利益，還是到他方世界去供佛、度化眾生，只要他有所作為、有所進益，一切都是「緣阿彌陀如來本願力故」。

看這些用詞，「凡是、諸行、皆緣」都是總括性的詞，就是沒有一個遺漏的，都是倚仗、仰靠阿彌陀如來本願力的緣故。「談佛力」，就把這個總結論展現出來了。

（三）理證經證

給出結論以後就來證明它。這個結論大大超越了一般人的想法。這裡說，不論是往生淨土，還是淨土菩薩人天所起諸行，都是靠阿彌陀佛本願力。一般人都講，到極樂世界再慢慢修行，要如何如何修行，那裡只是環境、條件比較好。曇鸞大師的解釋不是這樣的。

「何以言之？」為什麼這麼說呢？第一，給出理由；第二，給出經文的證據。

第一，首先講道理。這個道理非常明朗，毫不含糊。先反證，「若非佛力，四十八願便是徒設」，如果不是佛力，四十八願就沒有效果、沒有意義了，就是假的了，那法

藏比丘何必發四十八願呢？

第二，給出經文的證據。「今的取三願，用證義意」，引用經文來證明，用了三條願。四十八願很廣泛，就不一條一條地引用了，這是曇鸞大師智慧的眼光。「的」是什麼意思呢？就是靶心，射箭的靶心叫作「的」。所謂「目的」，就是眼睛看出去看到的那個點，這個詞代表精準度。「的取三願」，就是百分之百的，扼要的，抓得很緊的，一點點都不會偏離的。這個證明拿出來是百分之百的，就像射箭中了十環，射中眼睛所鎖定的目標，非常準，一點也不偏離、偏斜，很準確，很穩定，這就是所謂「的取」。「的取」三條願來證明，靠佛力速得成佛。

接下來分別列舉阿彌陀佛第十八願、第十一願、第二十二願，證明：緣佛願力故，十念念佛，便得往生（一證）；住正定聚，必至滅度，無諸迴覆之難（二證）；超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德（三證）。因此橫超三界，速得成佛，廣度眾生。此成為有名的「三願的證」，顯明淨土門之此土往生（第十八願）、彼土成佛（第十一願）、還（huan）度眾生（第二十二願），若凡若聖，若因若果，若往若還，自利、利他，皆完全依靠阿彌陀如來本願力。

首先取第十八願：

願言：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不得生者，不取正覺；唯除五逆、誹謗正法。」

曇鸞大師寫得都很簡略，願文引完之後，接下來就解釋說：

緣佛願力故，十念念佛，便得往生；得往生故，即免三界輪轉之事；無輪轉故，所以得速：一證也。

往生不就是靠佛的願力嗎？因為有第十八願，我們才十念念佛就能往生，所謂「直為彌陀弘誓重，致使凡夫念即生」，道理都是一樣的。「得往生故，即免三界輪轉之事」，因為極樂世界超出三界道，一旦到了極樂淨土，最基本來講，免除了三界輪迴；沒有輪迴才可以快速成佛。如果還在娑婆世界，還在三界裡面無窮盡地輪迴，哪談得上快速成佛呢？所以先講這一願。到了極樂世界就離開了三界，這樣成佛不就有可能，不就快了嗎？這是一證。

接著引用第十一願：

願言：「設我得佛，國中人天，不住正定聚、必至滅度者，不取正覺。」

緣佛願力故，住正定聚；住正定聚故，必至滅度，無諸迴覆之難，所以得速：二證也。

「正定聚」就是不退轉。即使出了三界，像阿羅漢也是出了三界的，但還不是不退轉的菩薩，還不一定快速成佛。即使有的菩薩不退轉，再往上走，還未必能「必至滅度」、快速成佛。為什麼呢？因為這中間還有「七地沉空難」，菩薩進一步修行，到了七地的時候，他就不想修了。為什麼？他墮入沉空難，這個時候退下來，和阿羅漢差不多，因為已經完全證悟空性了，向上看沒有佛道可求，向下看沒有眾生可度，一切都是如如真理界。這時如果沒有諸佛出來加勸他說「對你是這樣，但是對眾生來說不還有苦惱嗎？雖鏡花水月作佛事，夢中佛事，但眾生還在苦惱當中，不知道這是夢境、夢幻，所以白白受苦。你應該更發大心，要作如幻佛事，去度脫如夢眾生」，如果諸佛不來這樣加勸，他可能就進入空的境界。所以不退菩薩也有他的迴覆之難，好像回轉過來了，這樣成佛就慢了。

可是，一旦到了極樂淨土，有阿彌陀佛第十一願的保障，根本不用擔心這個。「住正定聚，必至滅度」，「滅度」就是成佛，肯定不會有「七地沉空難」，這是第十一願的保障作用，所以「無諸迴覆之難，所以得速」。一般的通途修行可能就有這個障礙，就不快速了。這是二證。

第三，取第二十二願。第二十二願也特別好，有機會要專門講解、學習。

願言：「設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處；除其本願自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本度脫一切，游諸佛國修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恆沙無量眾生，使立無上正真之道。超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。若不爾者，不取正覺。」

緣佛願力故，超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德；以超出常倫諸地行故，所以得速：三證也。

曇鸞大師解釋這三條願，每一條願前面都有這五個字：「緣佛願力故」。先引用願文，然後說「因為靠佛的願力」，很簡略。

到了極樂世界憑什麼可以「超出常論諸地之行，現前修習普賢之德」？「超出常論諸地之行」就是說，不是按一般的、平常的次序，從初地到二地，到三地，不是這樣的，而是超越的。

「超」有兩種：

第一種是次第超。次第超是什麼意思呢？就是不從一地到二地，最後到十地，而是可以從最基礎的一下子到十地。

第二種是不次第超。什麼是不次第超呢？不需要一定從低往高走，而是證高位也可以顯現為低位，在低位也有高位的果德，這才叫「超」。比如，三賢內含十地的功德；十地可以降為三賢顯相，甚至可以降為人天，這才叫「超」，是根本的「超」。在我們這個世界，低就是低，高就是高，這樣還是常倫，還是一般的倫次、次序。極樂世界不是

這樣的，低位也可以含攝高位的一切功德，高位也可以降為低位來顯現，這才叫「現前修習普賢之德」。「現前」就是當下。「普賢之德」是普遍的，所謂「普門遍入」，示現因地修相，普賢菩薩圓融願海有這樣的功德效果。

我們這樣的人，只念幾句佛，到極樂世界就有這樣的果證，那是我們的功德嗎？不是，是「緣佛願力故」。因為有「超出常倫諸地行故」，不是一地一地按次第的，而是當下修行普賢願海，當下圓滿，所以快速成佛。這是第三個證據。

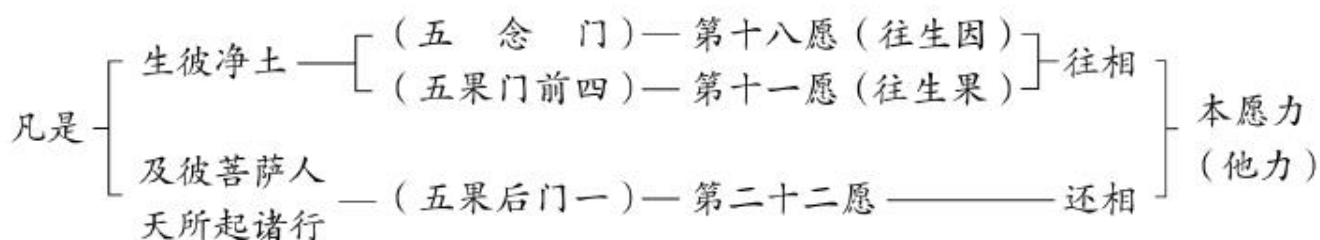
「因此橫超三界，速得成佛，廣度眾生」，有這三願——有第十八願可以橫超三界，有第十一願可以速疾成佛，有第二十二願可以廣度眾生。「開化恆沙無量眾生」「現前修習普賢之德」，這樣廣度眾生是什麼樣的狀態呢？不是說佛果功德不圓滿，然後再靠修習普賢行、積累功德來成佛，不是這樣的。這是「果位普賢」示現因地修相，就是在果位上已經如第十一願所說「必至滅度」，速得成佛，功德圓滿；但是在極樂世界不可能顯示佛相，必須回過頭來示現因地修相。這就好像古佛再來那種意思，就是在果位上退下來，示現因地修相，來告訴其他人菩薩法式，引導眾生。菩薩修行就是這樣，要上求佛道、下化眾生，要如何引度眾生，是這樣一種原理。

「此成為有名的『三願的證』」，這三條願的的確確、毫不含糊、毫不偏離地證明了這都是靠阿彌陀如來的本願力。「顯明淨土門之此土往生（第十八願）、彼土成佛（第十一願）、還度眾生（第二十二願）」，這就非常清晰了，第十八願「此土往生」；第十一願「彼土成佛」，所謂「必至滅度」，在《無量壽經》同本異譯當中說「證大涅槃」，「證大涅槃」就是指佛的果位；第二十二願「還度眾生」，「還」是從佛的果位，示現因相，對我們來講，是成佛之後還（huan）回娑婆來度眾生。

「若凡若聖」，「若凡」，第十八願主要是為凡夫講的；「若聖」，第二十二願裡包含聖位菩薩。「若因若果」，從此土去往生，這是「因」；彼土成佛，這是「果」。「若往若還」，前往淨土是「往」，回頭到十方度眾生是「還」。「自利利他」，自己成佛是「自利」，利益眾生是「利他」。這些都是完全依靠阿彌陀如來本願力。

這麼簡潔的解釋，含攝面特別廣泛。所以說「凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故」，這句結論是整部《往生論註》的核心要句。

我們看下面這張圖表。



《往生論》整個結構就是從五念門到五果門，五念門為因，五功德門為果，這張表畫得很清晰。

「凡是」這兩個字貫穿兩句。

「生彼淨土」那一句，生彼淨土，五念門為因，第十八願是往生因；到淨土後得的果是五果門裡的前四種功德——近門、大會眾門、宅門、屋門，這就是第十一願。如果細分，近門和大會眾門屬於「住正定聚」，宅門、屋門應當是「必至滅度」。這是往生果，是往相，也是往相迴向。

第二句，到了極樂世界，「彼菩薩人天所起諸行」，這就是五果門裡的第五種功德。第五果是園林遊戲地門，菩薩度眾生如同園林遊戲一樣，這種利益主要是顯示第二十二願的功能力用。

這樣就非常清楚地顯示出來，這一切都是靠阿彌陀佛本願力的作用。

（四）總結

從淨土宗教理發展階段來說，《往生論註》綜合了龍樹菩薩「稱名易行」與天親菩薩「五念門往生」的思想，將二者融為一體，而探求其背後的基本原理，在阿彌陀佛本願力。也就是：依佛本願力，稱名易得生。

前面說過，曇鸞大師秉承兩位菩薩的淨土思想，把兩位菩薩的思想融在一起，來探尋背後的原理。

簡言之，《易行品》首先明「稱名」，回答「是什麼」，此為易行之相，屬方法論；《往生論》進一步明「往生速成佛」，回答「要如何」，此為易行之用，屬目標論；《往生論註》更明「佛本願力」，回答「為什麼」，此為易行之體，屬本體論。三者相融相攝，一體不分。

《易行品》講易行，講行法，到底什麼是「易行」，它回答「是什麼」，怎樣易行，就是稱念名號，「執持稱名號」。稱名是從外面可以看得到的易行的相狀，看得清楚。它是一種方法論，這種方法就是易行。

《往生論》進一步說明的是「往生速成佛」，是回答「要如何」。稱名要怎麼樣呢？要往生淨土，到了淨土能快速成佛。這是目的，屬於目標論，《往生論》又進了一步。

《往生論註》更加顯明「佛本願力」，回答的是「為什麼」——為什麼要到淨土，為什麼要往生，為什麼要稱名，為什麼到淨土能夠快速成佛。「此為易行之體，屬本體論」，是它的本質。

我們看下面這張圖表，很清晰。

相承祖師	相承論釋	主要貢獻	教相判釋
印度龍樹菩薩	《易行品》	執持稱名號—方法	易行道之相
印度天親菩薩	《往生論》	願生速成佛—目標	易行道之用
中國曇鸞大師	《往生論注》	彌陀本願力—原理	易行道之體

所謂體、相、用，它們互相之間的關係是融攝在一起的。也就是說，阿彌陀佛的本願力確定了十方眾生的目標是「願生彌陀淨土」，利益是能夠快速成佛，方法是「執持稱名號」。「體」一定會顯現出「相」和「用」；而「相」也一定包含在「體」和「用」裡，有什麼樣的相，就有什麼樣的作用，也一定是從「體」當中所生發出來的：它們有這種一體的關係。

由此《往生論注》，中印兩土之淨教思想豁然貫通，渾然一體；淨土一宗之教相判釋、正依經典、相承論釋涵蓋無餘，淨土宗呈現雛形。

這樣聯繫起來看，淨土宗雖然還沒有完全顯露出來，但基本的形態有了。

立宗要有幾個要素（立宗要素包含宗派名稱、教相判釋、正依經典、法脈相承），從《往生論注》來說，這幾個要素基本上完備了。比如說「相承祖釋」，相承要有相承的論釋，《往生論注》相承天親菩薩《往生論》和龍樹菩薩《易行品》，人相承、法相承非常清晰，相承祖釋很清楚。「教相判釋」，難易二道判、自他二力判也很清晰，這是非常明白的。「正依經典」也很清楚，因為《往生論》全稱是《無量壽經優婆塞持戒願生偈》，曇鸞大師進一步說明「無量壽經」是指淨土三經。所以，根據《往生論注》的教理架構來講，整個淨土宗基本的形貌已經比較完整，只是時節因緣還沒有到。

這三位菩薩、祖師的貢獻，龍樹菩薩主要解決的是往生方法問題，就是「執持稱名號」；天親菩薩「願生速成佛」，是目標；曇鸞大師「彌陀本願力」，是原理。

曇鸞大師秉承龍樹菩薩、天親菩薩的法脈，完整地傳承了龍樹、天親兩位菩薩的淨土思想，在淨土宗的教理發展階段有里程碑的貢獻：既繼承了前面印度的兩位菩薩，也為在中國開顯淨土教打下了堅實的基礎。這些我們都能看得很清晰。

曇鸞大師的貢獻可以講是不可思議的。中國的佛教是從印度傳來的，翻譯的經論都是從印度來的。在淨土門這一方面，曇鸞大師起了鉤索的作用，把印度淨土教和中國淨土教完整地聯繫在一起，使淨土教在中國扎根、發揚開來。曇鸞大師在這方面的功績

是第一位的，是沒有人可以替代的。從理論建設來講，曇鸞大師的作用非常大，地位非常高。

二、《讚阿彌陀佛偈》一卷

《讚阿彌陀佛偈》，曇鸞大師著，依《無量壽經》，以七言偈的形式歌歎阿彌陀佛依正二報之德，並述「稱名得生」之義。

這也是曇鸞大師的著作，是依《無量壽經》寫的讚偈，讚阿彌陀佛依正二報，表達「稱名得生」。

全偈以「南無阿彌陀佛」六字冠頭，由五十首、共三百九十句讚文及五十一禮拜組成，是仿照龍樹菩薩《十二禮》、天親菩薩《願生偈》特別所作的讚歌。

「全偈以『南無阿彌陀佛』六字冠頭」，在全偈之前有一句話：「南無阿彌陀佛」。這不是像我們想的，好像「南無阿彌陀佛」寫習慣了，就寫一句。曇鸞大師肯定是習慣寫「南無阿彌陀佛」的，但大師是不會隨便下這一筆的，他所要表達的意思，就是要說明「佛名為體」。因為曇鸞大師有這樣一個觀點：淨土三經，「以佛名號為經體」。曇鸞大師寫的《讚阿彌陀佛偈》，共五十首，都是以佛名號來展現的；同時，他對整部《無量壽經》的理解，就是一句「南無阿彌陀佛」。

這一句是略讚，因為這一句「南無阿彌陀佛」其實都已經讚歎完了。廣讚就是後面的五十首偈子；如果更廣泛地讚，五百首也可以。這是以略攝廣，以廣歸略；也顯示廣略相入。這一句「南無阿彌陀佛」放在這裡，是有很多意思在其中的。

「由五十首共三百九十句讚文及五十一禮拜組成，是仿照龍樹菩薩《十二禮》、天親菩薩《願生偈》特別所作的讚歌」，在淨土宗裡，讚偈特別多，比如龍樹菩薩的《十二禮》、天親菩薩的《願生偈》、曇鸞大師的《讚阿彌陀佛偈》；善導大師的讚偈就更多了，有《般舟讚》《法事讚》《往生禮讚》等。

在淨土法門裡，佛弟子讚歎佛是自然的，是發自內心的，所以對佛的讚偈向來就特別多。我們是卑劣的眾生，被彌陀這樣大悲救度而能成佛，我們也會從內心來讚歎阿彌陀佛，這是很自然的。祖師的讚歎，文句很優美，意境很深。有的蓮友也經常寫歌詞，唱不盡。老太太也會寫，內心被感動了，她就要用歌讚的形式來讚歎，不管她的語言表達得怎麼樣，她的心是一樣的。

《往生論註》為廣釋《論》義、勸他往生為主，文理精絕，睿智無方；此讚偈為總攝經義，表白一心歸命願生之自督，品高詞美，至情感人。

這是和《往生論註》來比較。「此讚偈為總攝經義」，把《無量壽經》的義理都收攝進來了。兩部作品的體裁不一樣，《往生論註》是解釋《往生論》的，是勸人往生的，它必須展開，文辭、義理的闡述都非常好；讚偈就很簡單，就是說「一心歸命願往生」，是情感的表達。「自督」就是自我的信願，這種歌詞當然也有勸化眾生的意思，但主要是自我歸命。

三、《安樂集》二卷來

這部著作也是按四大科來解釋的：一、簡介；二、主旨；三、內容組成；四、貢獻及影響。

《安樂集》，唐道綽大師著，全二卷，共十二大門，內容為綜述《觀經》要義，廣集諸經論釋，勸生安樂。

書名是《安樂集》，作者是唐代的道綽大師。這個書名比較特別，所以就這個書名把內容作簡單的介紹。「安樂」，極樂世界又叫安樂世界，「集」是抄集在一起，從書名就可以看出，它是勸生安樂的。

「共十二大門，內容為綜述《觀經》要義」，綜合地演述《觀經》的主要義理。同時，道綽大師引用了大概六十多部經典，來說明、展開《觀經》的要義，所謂「廣集諸經論釋」。其目的是「勸生安樂」。

《往生論註》是註解《往生論》的；《安樂集》有它的目標，道綽大師把所有相關的經文集中在一起來說明。《往生論註》是針對《往生論》的，《安樂集》主要是針對《觀經》。道綽大師一生講《觀經》兩百多遍，對《觀經》有特別的心得。

本集主旨在「約時被（pī）機，勸歸淨土」，就末法之時、造罪之機，而勸導必須信受彌陀救度、求生彌陀淨土。

「本集主旨在『約時被機，勸歸淨土』」，就時代以及造罪眾生的根機，來勸歸淨土。那麼，不管是《往生論》還是《往生論註》，不都勸歸淨土嗎？《願生偈》（《往生論》）說「我作論說偈，願見彌陀佛，普共諸眾生，往生安樂國」，這不是很明顯嗎？為什麼這裡也講勸歸淨土呢？這是因為《安樂集》有它特別殊勝之處。比如，龍樹菩薩是就難行、易行比較來勸；曇鸞大師更進一步，是就修道的環境、因緣來說明。道綽大師更就末法的時代，契合這個時代眾生的根機，所以說「約時被機，勸歸淨土」，更加具有緊迫性。他不是泛泛地勸，而是「就末法之時、造罪之機，而勸導必須信受彌陀救度、願生彌陀淨土」。

本集對淨土門建設的重大貢獻，在於聖淨二門之教判。

此教判順時契機地指出，末法惡世「唯有淨土一門可通入路」，顯明淨土教善契時機的優越性、當機興起的必然性、未來常盛的永續性，而成為淨土門開宗立教之先聲。

「順時契機」始終是道綽大師《安樂集》的一個著眼點。曇鸞大師已經流露出這樣的意思，說「五濁之世，於無佛時」；到了道綽大師的時代，在佛教界普遍流行著末法的意識，所以他特別強調「順時契機」。修行佛法，如果不契時機，就難修難入，難得其益；如果順時契機，就很方便，易修易證。

為什麼說淨土教有優越性呢？因為「善契時機」。站在判教這個立場上，判教不是純粹從教法的高下來判的，而是直接從時代和眾生根機來判的，是從「機」的立場出發的。從這個角度來判，方便我們抉擇教法，有善契時機的優越性。

「當機興起」是什麼意思呢？因為在道綽大師的時代，末法憂患意識增強；進入末法時代，「唯有淨土一門可通入路」，「當機興起」是必然的，必然要興起淨土教門。

「未來常盛」是什麼意思呢？就是萬年後法滅，「特留此經」。就像春天萬樹皆綠，青松和一般的樹看上去差別不大；秋風一起，萬木凋零，冬天大雪一壓，唯有青松昂然挺立。越到秋冬，就越能顯示青松的獨然挺拔；越到末法，就越能顯示淨土這個法門昂然獨立，好像一樹獨青。這一點，到我們今天這個時代就看得很清晰了。「未來常盛」，從道綽大師的時代到現在有一千幾百年了，淨土門還保持著鮮明的活力。

「成為淨土門開宗立教之先聲」，「先聲」是什麼意思呢？就是說，他的聲音已經透露出來，更進一步了，在曇鸞大師的基礎之上，這個教門、教判已經非常清晰了，已經顯示出淨土門的幾個特點；只是沒有完整地顯現出來。這裡用了「開宗立教」這幾個字，因為淨土宗的教判、教門主要是依道綽大師的聖淨二門判，這個教判就容易引導出開宗。

至於淨土門的內容，正是承續龍樹菩薩以來「本願稱名，往生成佛」之根本義。

到了善導大師，他的思想是「本願稱名，凡夫入報」。「往生成佛」和「凡夫入報」意思是一樣的，到了報土就速疾成佛。不過，龍樹菩薩還沒有用到這樣的名相，所以我們在這裡也就沒有把「凡夫入報」四個字放進去，而是用了「往生成佛」這個詞。

四、《觀經疏》四卷

所謂「相承論釋」，相承的祖師有龍樹菩薩、天親菩薩、曇鸞大師、道綽大師、善導大師。下面就介紹善導大師的著作。

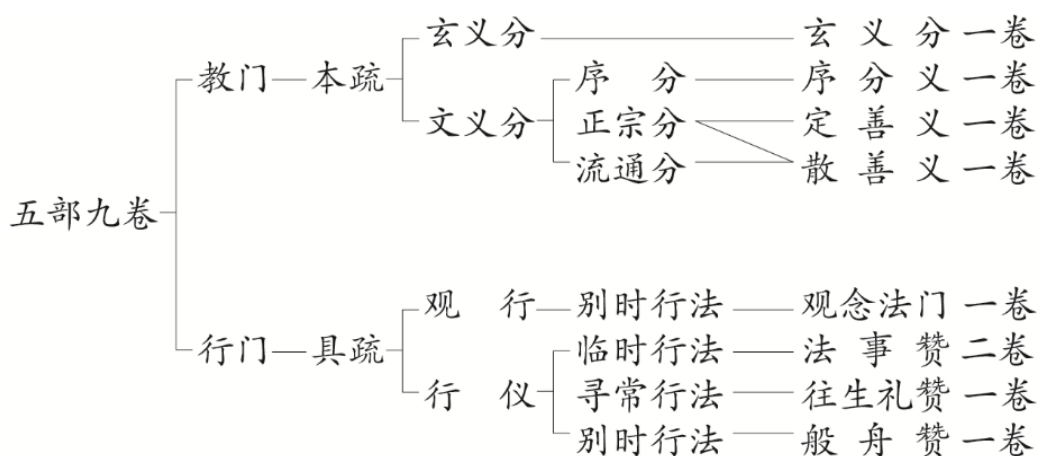
善導大師留世的著作共有五部九卷。其中《觀經疏》一部四卷，為建立淨土門根本教理之作，稱為「本疏」，也稱「解義分」，屬於教門。其餘四部五卷，即《觀念法門》一卷、《法事讚》二卷、《往生禮讚》一卷、《般舟讚》一卷，皆附屬於「本疏」，確立淨土門的行業規範，稱為「具疏」或「行儀分」，屬於行門。亦即「本疏」述教相之安心，「具疏」述實踐之行儀，二者一體，相輔相成。由茲，教門、行門畢備，安心、起行無缺，淨土一宗確然建立。

在五部九卷中，《觀經疏》的地位是最重要的。所謂「本疏」就是根本的。「解義分」就是解釋淨土門的教義。

「具疏」是「本疏」所具備的，也是附屬於「本疏」的。「本」是根本。「具」是「具體」的意思。

前面幾位祖師的著作相對比較單一。到了善導大師就不一樣了，展開得非常廣闊，教門行門、安心起行都具足了；尤其是在行門建設方面有四部著作，都很具體，輔助教門的本疏《觀經疏》，這樣就顯示出一個非常完整的系統。

我們看下面這張表。善導大師建立淨土宗，從他的教理、著作來講，是很清晰的。



五部九卷分「教門」和「行門」。

教門是「本疏」，有《玄義分》一卷和「文義分」，這兩者是對比性的。「玄義」和「文義」相對應，「玄義」就是在講解《觀經》經文之前說的，「文義」就是依文釋義。

序分、正宗分、流通分，這是經文的三分。解釋序分的就是《序分義》；解釋正宗分的是《定善義》，有十三定觀；九品和流通分屬於《散善義》。總之，是依照經文的文句解釋它的義理，所以叫「文義分」。《玄義分》是還沒有引用經文解釋義理，還沒有到依文釋義的時候。

四卷，如果大分為兩分，就是「玄義分」和「文義分」；如果分為四分，就是這四卷。

行門是「具疏」，有「觀行」和「行儀」。觀行指《觀念法門》。《觀念法門》這本書，在四種行儀當中相對更加理論化一些，它特別提到念佛五種增上緣的利益，屬於「別時行法」。所謂「別時行法」，就是特別用一段時間來修行的法則。《法事讚》是「臨時行法」。「尋常行法」就是平常性的，天天可以這樣做的；「臨時行法」是臨時有需要才做的；「別時行法」是要特別找一段時間來做的。

對比五種正行，《觀經疏》主要在說稱名正定業，《法事讚》屬於讀誦正行，《觀念法門》屬於觀察正行，《往生禮讚》屬於禮拜正行，《般舟讚》屬於讚歎供養正行。見下圖：

五部九卷	五種正行
《觀經疏》	稱名正定業
《法事讚》	讀誦正行
《觀念法門》	觀察正行
《往生禮讚》	禮拜正行
《般舟讚》	讚歎供養正行

「對比五種正行，《觀經疏》主要在說稱名正定業」，建立「稱名正定業」的理論；同時也是在表達五種正行，這樣比對、劃分，來說明哪一種行屬於「稱名正定業」，而統攝其他幾部具疏。

對於這些，大家對照《觀經疏》原文看會更加清晰。這和前面兩張表說的是一回事。

下面來介紹《觀經疏》。這幾段介紹它的書名、作者、地位、體裁、卷數、名稱和影響。

（一）簡介

《觀經疏》，唐善導大師著，為淨土宗開宗立教之根本教典。本疏為詳細解釋《觀經》之書，總四卷，一般稱為《觀經四帖疏》，具名《觀無量壽佛經疏》，也稱為《楷定疏》《證定疏》，又有稱為《觀經義》《觀經要義》《觀經義疏》等。由其名稱之多，可窺知此疏被引用之廣與尊崇之高。

「《觀經疏》，唐善導大師著，為淨土宗開宗立教之根本教典」，它在本宗裡的地位是最高、最受崇尚的。「本疏為詳細解釋《觀經》之書」，這是它的體裁。「總四卷，一般稱為《觀經四帖疏》，具名《觀無量壽佛經疏》」，「具名」就是全稱。

「由其名稱之多，可窺知此疏被引用之廣與尊崇之高」，名稱列有七個，也簡稱為《四帖疏》或《觀經疏》，這樣加起來就有九個。

《觀經疏》為總稱，其四卷各名為《觀經玄義分卷第一》《觀經序分義卷第二》《觀經正宗分定善義卷第三》《觀經正宗分散善義卷第四》，簡稱《玄義分》《序分義》《定善義》《散善義》。

學淨土法門對這些要清楚，比如，講到《定善義》馬上要知道是在說什麼、出處、是誰的著作、是解釋什麼的。有時候也會分開來講，引用的時候會說「這是《玄義分》的內容」「這是《序分義》的內容」，或者「這是《定善義》《散善義》的內容」。

（二）內容組成

下面簡單講一下這四卷所講的內容。

其《玄義分》一卷，乃是在隨文解釋《觀經》之前，預先從總體上揭示《觀經》一部的根本義理；餘三卷皆為隨文解釋，《序分義》一卷解釋序分經文之義，《定善義》一卷解釋正宗分定善十三觀之文義，《散善義》一卷解釋正宗分散善九品及流通分之文義。

《玄義分》由十四行偈和七門料簡所組成。這後面三卷合稱「文義分」。

古德解釋經文，往往把玄義和文義兩部分配合起來講。玄義就是在進入文義之前，把這部經的根本精神、根本教理抽出來，得到一個核心的東西、一個總體的認識；而且經文有很深的道理，不容易被看出來，所以先總結出來。「文義分」是根據經文一句句地解釋。這兩者一配合就使人看得很清晰。如果僅僅講文義，就會限制在文字裡面，不容易把握整體觀念、核心精神；如果僅僅講玄義，心裡還是不落實——到底文句是怎麼回事呢？能不能配合起來？玄義和文義配合、對照，就非常清晰了。

（三）主旨

《觀經疏》的主旨，在楷定古今對《觀經》的錯解，廣開淨土門，使五乘齊入報土。其表述方式為「初明其二，終合為一」，以最初「要弘分判」為始，以最後「要弘廢立」為終，由此通貫全疏。即釋迦、彌陀二尊二教，終歸彌陀一尊一教；要弘二門，歸於弘願；念觀二宗，歸於念佛；正雜二行，歸於正行；正助二業，歸於正定業。

《觀經疏》的表述方法很特別。其實《往生論註》也有它特別的表達方式，《安樂集》也有它特別的表達方式。善導大師的《觀經疏》，「初明其二，終合為一」，也就是「初二終一」，一開始是兩條線索，到最後就歸到一起，整部《觀經疏》是這樣一個路子。

下面解釋「初二終一」。「即釋迦、彌陀二尊二教」，就是要弘分判：

**娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門；
安樂能人，顯彰別意之弘願。**

要門、弘願，釋迦和彌陀兩土世尊，要門教歸於釋迦，弘願教歸於彌陀。到最後，「終歸彌陀一尊一教」，就是「要弘廢立」，釋迦牟尼佛是「望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名」，這樣二尊二教就合在一起了。

「要弘二門，歸於弘願；念觀二宗，歸於念佛」，念觀二宗也是二歸一，善導大師說：

**今此《觀經》，即以觀佛三昧為宗，
亦以念佛三昧為宗。**

乍一看是二宗，到最後還是歸到「一向專稱彌陀佛名」，所以歸於念佛一宗。「正雜二行，歸於正行；正助二業，歸於正定業」，是開二合為一，這是他的一種表述方法。

（四）貢獻及影響

《觀經疏》對於淨土門建設的重要貢獻略有四點，主要從教理建設方面來講，是大根大本、非常重要的地方。

（一）要弘二門判

將淨土門分為定散二善迴向求生的「要門」，與專稱佛名直接往生的「弘願」，以要門為方便，導歸弘願。此種分判，為聖道門及世善行者開闢了轉入彌陀本願稱名的渠道，完善了淨土門的教理結構，強化了淨土門的攝化功能。

前面已經講過了，這裡略作說明。

修行聖道門的人，是有佛法信仰的。世善行者開始並沒有佛法的信仰，只是修仁、義、禮、智、信，只是孝養父母、奉事師長等等，以這些世善的福業迴向求生就可以了，有這個方便。

「此種分判，為聖道門及世善行者開闢了轉入彌陀本願稱名的渠道，完善了淨土門的教理結構，強化了淨土門的攝化功能」，這句話說明要門的作用是很好的。聖道門和世善的行人怎樣才能轉入彌陀本願稱名呢？就像前面說的，聖道和淨土就像兩條高速公路，它們之間有一條連接的道——要門，這樣不就容易過來了嗎？世善的人本來沒有佛法觀念，有了要門迴向求生，他就可以轉過來；慢慢地信仰深入，就能進入彌陀本願稱名了。

「完善了淨土門的教理結構」，就像剛才所舉的這個例子，教理結構本來就是分為聖淨二門，這之間的銜接關係，如果沒有要弘二門判的話，還是如同井水不犯河水，就像兩條並行道一樣；所以，教理結構上必須有要弘二門，這樣才更加完整。同時，因為有這樣的教理結構，也就開闢了一條渠道，強化了淨土門的攝化功能，對聖道門以及世善的行人就

有攝化的作用了。台階太高上不來，墊個台階不就方便了嗎？這樣大家都可以上來了。

（二）正雜二行判

以與彌陀淨土直接相關的行業為正行，分為五種，即專讀誦淨土三經之「讀誦正行」、專觀察極樂莊嚴之「觀察正行」、專禮阿彌陀佛之「禮拜正行」、專稱彌陀佛名之「稱名正行」、專讚歎供養阿彌陀佛之「讚供正行」。

其餘一切行，本來與彌陀淨土無關，必須迴向求生才相關，故為「雜行」。正行往生一定，雜行往生不定。

此正雜二行的分判，成為淨土行業的根本規範，如同金科玉律。

正雜二行判，特別重要。要弘二門判，有教理素養、有需要的，聽起來會覺得相應。但很多人可能覺得不相應，特別是一些老太太，她們不一定要聽，她們就想「你告訴我怎麼修，怎麼實實在在地做」，對於她們，正雜二行判就更加直接明了。

「以與彌陀淨土直接相關的行業為正行」，「正」是正直的、直對的、純粹的、專門的、不夾雜的。佛法的修行法門特別多，這些行法，有的和彌陀淨土直接相關；有的就不相關，必須繞過來才能接上關係。比如《金剛經》，它和往生彌陀淨土有什麼關係呢？它從頭到尾都不講阿彌陀佛，也不講極樂世界，和往生彌陀淨土沒有直接的關係。如果讀誦或者解悟《金剛經》，不求其他的，只願意把功德迴向求生西方極樂世界，這樣，《金剛經》和往生彌陀淨土就有關係了；不過，這些不是直接相關的，而是間接相關的，是通過迴向而產生的關係。《阿彌陀經》，即使你讀的時候不迴向，心心念念也都是極樂世界，這就直接關聯了，才稱為「正行」。

正行分為五種，即讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養，善導大師對每一種正行都加上一個「專」字，「專」字是善導大師思想的一個非常核心的字眼，也是一個分水嶺。這也是大師特別慈悲的地方，大師再三強調「一心專」，就怕我們雜了。大師太了解凡夫了，凡夫一雜就茫然無所歸趣，所謂「專專指授歸西路，為他破壞還如故」，所以善導大師特別慈悲，總是講「你要專」。

正行、雜行是淨土門裡面的分判，就是說，修雜行說明是在淨土門。並不是說打坐就是雜行，誦《法華經》就是雜行——誦《法華經》如果不迴向求生，談不上是雜行。打坐求開悟也談不上是雜行，甚至可以說是正行。是什麼正行？禪宗正行，和淨土門沾不上邊。如果說「我覺得開悟很困難，今生了生死沒有把握，我把誦經、打坐、參禪的功夫、功德，迴向求生西方極樂世界」，這樣就進入淨土門雜行。然後專修念佛，修五種正行，才進入正行。所以正、雜是有它們各自利益的。當然，要是嫌「雜」這個字看起來不好，那自己要把這個帽子摘下來，可以不戴——專修念佛就不用戴了，持五種正

行就不用戴了。「雜」有行體上的雜，也有心性上的雜，是「雜毒之善」，因為有貪瞋癡三毒，煩惱沒有斷，那就要修，要迴向求生西方淨土。而名號是純而又純的，是阿彌陀佛的圓滿功德。

這部分內容後面還會學習，這裡先點到為止。

（三）正助二業判

五種正行中，第四「專稱彌陀佛名」為決定往生極樂之業——正定業，以順彼佛願故；其餘四種為助業。

由此正雜二行、正助二業的分判，彌陀本願稱名成為佛法一切行業之最高頂峰，「一向專稱」成為淨業行人的最高準則。

正定業是決定往生的，是不含糊的，沒有什麼「可能性、差不多」，「以順彼佛願故」。

「其餘四種為助業」，所謂「助業」，是幫助行人進入「稱名正定業」的，這樣才稱為「助業」。並不是說，稱名往生不定，需要這四種來幫助。不然怎麼叫正定業呢？正定業就是百分之百往生之業，沒有任何含糊的。

「由此正雜二行、正助二業的分判，彌陀本願稱名成為佛法一切行業之最高頂峰」，首先，按淨土門的教義，把一切行判為正行和雜行：與彌陀、極樂直接相關的稱為正行，這毫無疑問，正行和阿彌陀佛有緣，和阿彌陀佛比較親近、密切；與極樂、彌陀不直接相關、必須迴向才相關的，屬於雜行，這就轉彎了，不直接了，和阿彌陀佛的關係就疏遠，就不親密了。所以正行優越於雜行，這毫無疑問，道理很明顯。

正行又分為五種：讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養。

在這五種當中，又把第四種「稱名」單獨列出來，稱名屬於「正定之業，順彼佛願故」。「彼佛願」就是指第十八願。隨順阿彌陀佛本願的緣故，隨順佛的願力，所以稱名是正定之業。

那讀誦經典呢？讀誦經典固然很好，不讀誦經典就不了解彌陀的誓願；但是，阿彌陀佛的誓願，不是一定要讀誦經典才可以得救，如果這樣，不識字的人、沒有經本讀的人、沒有時間讀的人不就不能往生了嗎？現在有的人工作非常忙，沒有時間讀經典，有的甚至連中午吃飯的時間都沒有，早晨上班坐車就需要兩個小時，晚上下班回來也要兩個小時，回家還要帶孩子，他哪有時間？總不能把經本帶到公交車上讀吧？念佛就很方便，在上下班路上的兩個小時就是流動的念佛堂，坐在車上就可以一路念佛，坐地鐵、公交車都可以念。阿彌陀佛早就知道，過了多少年之後人類要發明交通工具，大家住在大城市裡非常忙碌，沒有時間到佛堂念佛，不過可以在路上、公交車上念佛。念佛

沒有任何障礙。

通過正定業和助業的分判，我們就知道助業有些條件上的不足。「『一向專稱』成為淨業行人的最高準則」，所謂「望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名」。

總之，正雜二行判、正助二業判這樣很清晰的兩個步驟——正雜二行，突出正行；正助二業，突出正定業——這是善導大師的大手筆，核心就是一向專稱阿彌陀佛名號，非常簡潔明了。

這是第三個貢獻。

（四）凡入報土論

判彌陀是報佛，極樂是報土。凡夫稱名，乘佛願力，直入報土。

此為諸宗法門絕無，淨土一宗獨有。

「報佛、報土」是佛教專用名詞。一般說佛有三身——法身佛、報身佛、化身佛，土也有三土——法性土、報土、化土。法身佛是講他的理體無形無相，法性土也是這樣。

下面來說明報佛與化佛、報土與化土。「化」是化現。化佛、化土是為了隨順眾生而化現的。化佛不是佛本身的境界，而是來到眾生的地方、隨順眾生的根機所化現的佛的身相、壽命、攝化。這樣的國土也是化土。比如說釋迦牟尼佛，他到這個世界來屬於化佛；這個土是眾生共業所感的，對佛來講也是化土。化土有穢土，叫化穢土；也有淨土。

打個簡單的比喻，就像帝王，如果他住在王宮中，那就是他本身的境界，朝臣上朝有朝廷的威嚴，金鑾寶殿也有皇家的氣派。如果他微服私訪，就不能展示帝王的氣派了，否則平民沒法接近他。在王宮裡，必須是大臣才能朝見帝王，一般老百姓是不讓進的。他為了接近老百姓就要微服出訪，所以他就要穿老百姓的服裝，即使有行宮也會很簡單地布置，這樣老百姓才能接觸到他。

阿彌陀佛在極樂世界，極樂世界的清淨莊嚴在那裡就展現出來；但是我們娑婆世界的業障凡夫沒辦法接近，所以必須有化佛來到這個地方。

諸佛度眾生都有三身化度：法身境界，諸佛所證平等；根據佛因地的本願成就的身相叫報身，所成就的淨土叫報土，諸佛都有各自的依正莊嚴；化身是佛要度化眾生的，顯現與眾生的因緣——或是十善眾生因緣所感，或是持戒眾生因緣所感，比如《維摩詰經》講十善眾生「來生其國」，這也是眾生善根因緣所感，佛隨順眾生的善根而顯現一種佛的教化之身，這都屬於化身、化土。報土是佛本身萬德莊嚴所修的。我們這個身體就是我們的報身，過去有相應的因緣，就感得這樣的身體。

法藏比丘成為阿彌陀佛，他因地誓願、萬行修行所報得的身體是阿彌陀佛的報身，這不是隨著眾生的因緣所顯現的。按一般通途教理，只有登地的大菩薩，破了無明，才能見到佛的報身，凡夫是沒有分的。所以，善導大師判彌陀是報佛，極樂是報土，在這種情況下，一般人都認為凡夫往生無分；但是善導大師說「凡夫稱名，乘佛願力，直入報土」。這就是說，我們見到的是報佛，不是化佛，拜佛拜的是報佛；所生的土是報土，不是化土，是佛本身的境界。

「此為諸宗法門所絕無，淨土一宗所獨有」，其他各宗各派的法門，絕對沒有凡夫到報土這樣的說法；這是淨土一宗所特有的法門和利益。

下面這一段文總結這四點。

「要弘二門判」楷定淨土之教在弘願，亦即本願；「正雜二行判、正助二業判」楷定淨土之行在稱名；「凡入報土論」楷定淨土之機為凡夫，淨土之益為直入報土。顯明一宗之機、教、行、益，確立淨土宗「本願稱名，凡夫入報」之根本義。

所謂「楷定古今」，這就是楷定。一個宗派，它攝受哪種根機，教法的原理在哪裡，如何行持，方法怎樣，得到什麼利益，這些必須交代清楚。善導大師的這四點貢獻，確立了淨土宗「本願稱名，凡夫入報」的根本教義，善導大師集大成也是在這個地方。

我們來比較、回顧一下這五位祖師。

曇鸞大師的貢獻，主要是講「彌陀本願力」。「本願稱名，凡夫入報」這八字真言，就是善導大師的四種判釋，也就是機、教、行、益，那「本願」兩個字應該劃歸於誰呢？應該劃歸曇鸞大師。雖然各位祖師都在講本願，但曇鸞大師對本願力的開顯非常全面、系統、明顯，所以「本願」兩個字劃歸曇鸞大師。

「稱名」呢？「稱名易行」劃歸龍樹菩薩，所謂「執持稱名號」。

「凡夫」呢？「凡夫」就是指道綽大師講的「約時被機，勸歸淨土」，尤其是末法時代，所謂：

一切眾生，都不自量：
若據大乘，真如實相第一義空，曾未措心；
若論小乘，修入見諦、修道，乃至那含、羅漢，斷五下，除五上，無問
道俗，未有其分；
縱有人天果報，皆為五戒十善能招此報，然持得者甚稀；
若論起惡造罪，何異暴風驟雨。

道綽大師就時代和眾生的根機，對眾生根機的分析可謂淋漓盡致，所以「凡夫」兩

個字劃歸為道綽大師的貢獻。

「入報」就是指《往生論》。《往生論》所講是報土境界，說「觀彼世界相，勝過三界道」，又說「得入蓮華藏世界」，又說「第一義諦妙境界相」。天親菩薩對淨土的教判是非常高的，所謂「我依修多羅，真實功德相」。因為龍樹菩薩講易行道，有人或許會懷疑說「容易的總是不殊勝」；所以天親菩薩著《往生論》的任務是要說明，淨土法門不僅是易行道，也是殊勝的法門，也是真實之道、殊勝之道、超越之道。所以天親菩薩的說相比較高超，說「觀彼世界相，勝過三界道」「得入蓮華藏世界」「第一義諦妙境界相」，沒有用「報土」這個詞，但是所講的境界就是這樣的。

這四位祖師各有他們的貢獻，善導大師集其大成——「本願稱名，凡夫入報」。「本願」有要弘二門判，「稱名」有正雜二行判、正助二業判；至於「凡夫入報」，這是善導大師開啟淨土宗的一個根本基點。

五、《觀念法門》一卷

接下來我們來了解「具疏」，都是概略性的介紹。

具疏四部，每部大科為四：首先解釋題號，簡介有關內容；再解釋寫作這部具疏的目的所在；接下來說明內容組成；最後說明這部著作的要點。

我們來看《觀念法門》，從這四個方面來說明。

《觀念法門》，全稱《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，意為阿彌陀佛相好功德廣大如海，無有限量，或觀或念，皆有無限功德，簡稱《觀念法門》。

「觀」字代表觀佛三昧，「念」字代表念佛三昧，《觀念法門》其實是說了觀佛三昧、念佛三昧這兩種。這是解釋題目的意思。「簡稱《觀念法門》」，有時候也叫《觀念門》。

本書目的，在引導好樂定心觀佛、念佛的行者，契入本願稱名；內容為別時行法，五種正行中別明觀察正行，助入稱名正定業。

這些話都很簡短，不過這個地方是個結論性的。希望大家在讀這本書的時候通過這個結論來看，也可以提出疑問。

眾生根機各各不同，有人堪修，有人不堪修，有人好樂，有人不好樂。本書目的，是引導定心觀佛和定心念佛這兩種行者，契入本願稱名。

怎麼能證明這本書是在引導定心觀佛、念佛的行者契入本願稱名？有什麼道理呢？怎麼來說明它是「觀察正行」來助入「稱名正定業」呢？這都要去看《觀念法門》這本書，找到其中的理由。

有兩方面的理由：

第一，依據善導大師一貫的思想，是有五種正行，其中以稱名為正定之業。《觀經疏》最後結尾說：

**上來雖說定散兩門之益，
望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。**

毫無疑問，「一向專稱彌陀佛名」是善導大師立教的根本之處。這四部著作又是具疏，它們的地位顯然是附屬、輔助於本疏的。《觀念法門》屬於觀察正行，一看就很明了，從書的名稱到它的內容都很清楚。從這個道理來講，它必須服務於、輔助於《觀經疏》的稱名正定之業。

了解了這個方向之後，我們再來看，就會站在一個高點上，這個時候才會打通氣脈。不然看《觀念法門》會看不清楚，會理解為「這不是教我們怎樣定心修行嗎？」因為《觀念法門》本來就是要攝受定心觀佛、定心念佛的眾生，一定會就他們的根機講到這方面的行法，不然怎麼攝受呢？如果不從高點來看，就像前面講的，不是登到山頂上看，而是在山腳下看，在山腳下往山上爬的時候，一根樹枝、一片樹葉都會擋住眼睛，就會認為「這不是教我們觀嗎？這不是教我們怎麼定心嗎？」不是的，這是不會看。所以要有這個高點，要先清楚地掌握脈絡，才抓得住根本的核心。這樣再回過頭來看，就能看出，原來這是要引導定心觀佛、定心念佛的眾生進入本願稱名。站在這個角度、立場上，把握住這條主線，再來看，就能貫通；不然就會「死於句下」，或者「一葉障目，不見泰山」。

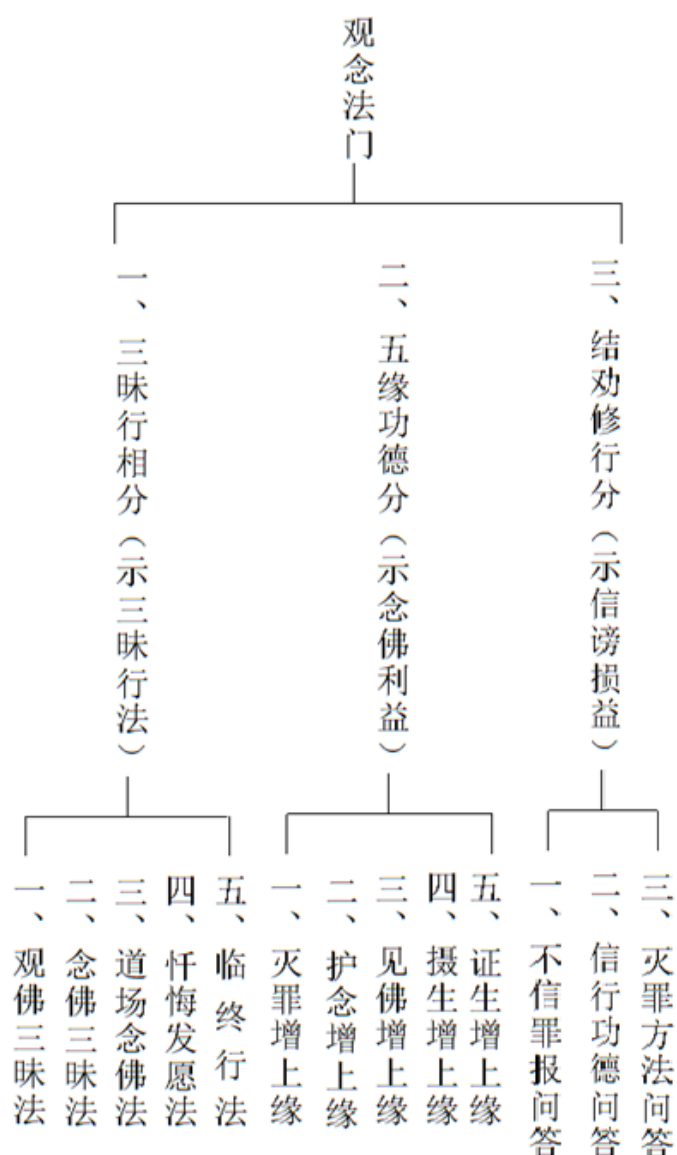
這是講一個大體的原則。如果要詳細來看，看到哪一點是導入本願稱名的，就會看得很法喜。我們讀書也要以此為基調。看一本書，假設是《觀念法門》這本書，如果你從頭到尾看得很清楚，但居然看不出它是以「觀察正行」導入「本願稱名」的，那麼很明顯沒看懂。如果它沒有「稱名正定業」這種觀念，也沒有助業導入正定業這條主線、這種根本的原則，那麼它和善導大師的思想根本就不是一回事，那很顯然，這本書很可能不是大師的著作，因為古代可能有人假託大師的名義。這樣來看書才能有底氣。當然我們講的是假設，事實上，這本著作本來就是善導大師引導定心觀佛、念佛的眾生進入「本願稱名」的。

下面講本書的內容結構。

本書大分為三：先於「三昧行相分」說明定心觀佛三昧及念佛三昧之實修儀則；次於「五緣功德分」說明念佛具有滅罪、護念、見佛、攝生、證生五種增上緣功德利益；最後總結勸導專稱佛名。

實際修持的時候要怎樣做，書裡講得很清晰。

下面是《觀念法門》的組織圖表。



這張表把《觀念法門》分成三個部分：「三昧行相分」示三昧行法；「五緣功德分」示念佛利益；「結勸修行分」示信謗損益，有信順阿彌陀佛救度的，還有誹謗的，信順就有利益，誹謗就有損失，「最後總結勸導專稱佛名」，這就是「結勸修行分」的內容。

這是講《觀念法門》的內容、結構、組成。接下來說明它的要點。

其中，「五緣功德分」內題「依經明《五種增上緣義一卷》」，尤其「攝生增上緣」的部分，在教理上最重要。

有「滅罪、護念得長命、見佛、攝生、證生」五種增上緣。

滅罪增上緣，念佛可以滅罪，包含稱名、觀佛和見佛；還有護念增上緣：這些是現生的利益。

攝生增上緣和見佛增上緣通現生和臨終。證生增上緣是證明我們能往生。

其中對我們最重要的，當然是阿彌陀佛怎樣攝受眾生去往生，所以攝生增上緣這

一部分在教理上最為重要。

另外，本書說到臨終助念方法，以及說明念佛現世利益之滅罪、得護念、延年轉壽、不遭橫難等，對淨業行人有很大的影響。

臨終助念是誰發明的？就是善導大師。說在哪裡？在《觀念法門》這本書裡。現在也強調念佛消災滅罪，念佛得護念、得種種好處，對這些在哪裡有系統的說明？就在「五種增上緣」裡，念佛延年增壽、不遭橫難，這裡講得很清楚。

六、《法事讚》兩卷

先解題號。

《法事讚》題號有三種：上卷首題《轉經行道願往生淨土法事讚》，尾題《西方淨土法事讚》，下卷首尾皆題《安樂行道轉經願往生淨土法事讚》；簡稱《法事讚》或《淨土法事讚》。內容為教導轉讀《阿彌陀經》並繞行念佛之儀則，以此法事願求往生；為臨時行法，五種正行中別明讀誦正行，助入稱名正定業。

這三個題目有詳有略，尤其是最後的題目加了「安樂行道」四個字，是最具體的，目的是通過讀誦正行助入稱名正定業。

全書三分：前行法分，正轉經分，後行法分。以正轉經分為主，將《阿彌陀經》分為十七段，每段附加讚文以解釋經文之義，歷來備受重視。如解釋「生因段」經文說：

**極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。
故使如來選要法，教念彌陀專復專。**

此即是廣為傳誦的「稱名入報之偈」。以極樂是無為涅槃的境界，也就是報土；以念佛之外「隨緣雜善」（即《觀經》定散二善），解釋「少善根福德因緣」；以「念彌陀專復專」解釋「執持名號，一心不亂」。

正轉經分將《阿彌陀經》分為十七段，後面讚偈的內容就是解釋當段經文的。
「如解釋『生因段』經文說」，「生因段」就是往生正因這一段：

若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前；是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

善導大師很簡略地用了四句偈子解釋這一段，「此即是廣為傳誦的『稱名入報之

偈』，就是：

**極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。
故使如來選要法，教念彌陀專復專。**

極樂是無為涅槃的境界這一句話，把前面所有對極樂淨土依正二報的讚歎都包含在內了。《阿彌陀經》前面有一段讚歎極樂依正二報莊嚴的文句。這樣的依正二報莊嚴是什麼樣的境界呢？大師以「極樂無為涅槃界」這一句話作了總結，也就是說，極樂世界是報土。

「以念佛之外『隨緣雜善』（即《觀經》定散二善），解釋『少善根福德因緣』，這都是很簡略地來解釋《阿彌陀經》。

又，最後咒願，顯明因施主別請，大眾共行轉經念佛，為之迴願祝福，為接引信眾所共修之法事。

《法事讚》的因緣就是有施主來請。我們希望，最好是有會梵唄、會接引信眾的人士，能把《法事讚》恢復起來。在唐朝善導大師的時代，到底是怎樣來做這個法事的，我們不知道，但我們知道，淨土門善導大師的《法事讚》是用來接引信眾的，有人到寺院裡做佛事或者是有什麼要求，比如祈願、祈福的，通過《法事讚》來成就，這非常好。法會的時候，上面有法師坐高座誦經文，底下有法師以及很多信眾、施主，大家共同念讚文；讚完之後有唱，有和，有散花、繞佛等等，設計得很莊嚴，很隆重，也很有互動性，很有加持力。這樣做一天、兩天或者三天佛事，接引信眾也是很多的。善導大師早就設計好了，可惜當時沒有攝像機，沒能攝錄下來。

七、《往生禮讚》一卷

下面簡單介紹《往生禮讚》。

《往生禮讚》全稱《往生禮讚偈》，簡稱《往生禮讚》《禮讚》，又稱《六時禮讚》。

本書目的在於勸一切眾生願生極樂。

「本書目的在於勸一切眾生願生極樂」，《往生禮讚》第一句就說：

**勸一切眾生願生西方極樂世界阿彌陀佛國，
六時禮讚偈。**

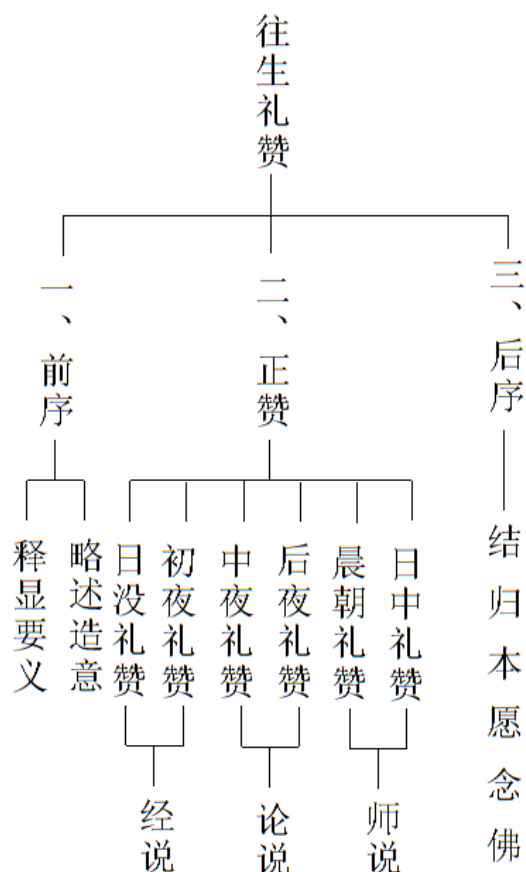
內容是將一日分為「晨朝、日中、日沒、初夜、中夜、後夜」六個時段，

教導於六時之中各唱讚文而行禮懺之法。

為尋常行法；五種正行中別明禮拜正行，助入稱名正定業。

《阿彌陀經》說「晝夜六時，雨天曼陀羅華」，把一天分成六個時段。「教導於六時之中各唱讚文而行禮懺之法」，《往生禮讚》有讚偈的文句，也有「南無至心歸命禮」等等至心禮拜，還有發願、懺悔、迴向、念佛等具體內容。

這是尋常行法，是日常可以做的。



本書由「前序、正讚、後序」三段組成。「前序、後序」顯明願生要義，「正讚」示正修儀則

正讚有六部分：第一是依據《無量壽經》，有十二光如來、日沒禮讚等等；第二是總結《無量壽經》主要的經文，分成六段；第三是龍樹菩薩的讚偈；第四是天親菩薩的讚偈；第五是彥琮法師的讚偈；最後是善導大師自己寫的讚偈。

其中最重要的是以下部分：

其中，前序所明淨土宗之「安心、起行、作業」，本願稱名易生、專雜二修得失，正讚中大師自撰之《禮讚偈》，及後序「本願四十八字釋」，最為切要。

善導大師的著作在中國沒有完全傳承下來；不過這本《往生禮讚》沒有失傳，它被記錄在智升法師所編《集諸經禮懺儀》中，這本書有流傳下來。這本書裡面講到「專雜二修得失」，是很懇切的。中國淨土的行法，自從善導大師提倡專修念佛、稱名正定業之後，就一直被貫徹了下來，沒有改變。這也得力於這本《往生禮讚》的傳持。

《往生禮讚》在五種正行中屬於行儀分，所以在教理的開顯方面不如《觀經疏》那麼完整、系統、有規模；但它在「專雜二修」這方面有一段文：

若能如上念念相續，畢命為期者，十即十生，百即百生。何以故？無外雜緣得正念故；與佛本願得相應故；不違教故；隨順佛語故。

若欲捨專修雜業者，百時稀得一二，千時稀得三五。何以故？乃由雜緣亂動失正念故；與佛本願不相應故；與教相違故；不順佛語故；系念不相續故；憶想間斷故；迴願不殷重真實故；貪瞋諸見煩惱來間斷故；無有慚愧懺悔心故；又不相續念報彼佛恩故；心生輕慢，雖作業行，常與名利相應故；人我自覆，不親近同行善知識故；樂近雜緣，自障障他往生正行故。

蓮池大師也曾引用這一段，歷代不少大德也都有引用。

又，為利淨業行人之念佛相續，本書提到十聲稱阿彌陀佛之臨睡入觀法，稱大有現驗。

臨睡之前，十聲稱「南無阿彌陀佛」，然後發願：

若入觀及睡眠時，應發此願（若坐若立，一心合掌，正面向西，十聲稱阿彌陀佛、觀音、勢至、諸菩薩、清淨大海眾竟）：

弟子某甲，現是生死凡夫，罪障深重，輪迴六道，苦不可言。今日遇善知識，得聞彌陀本願名號，一心稱念，求願往生，願佛慈悲，不捨本弘，誓願攝受。弟子不識彌陀佛身相光明，願佛慈悲，示現弟子身相，觀音、勢至諸菩薩等，及彼世界清淨莊嚴光明等相。

道此語已，一心正念，即隨意入觀及睡。或有正發願時即得見之，或有睡眠時得見，除不至心。此願比來大有現驗。

意思是說，我某某人業障很深重，不得見阿彌陀佛身相光明及極樂世界種種光明景象，希望阿彌陀佛加持，在睡夢中讓我得見。然後念佛，睡覺入觀。

「大有現驗」，善導大師說，有的人是正在發願的時候，突然就看見極樂世界了；有的人是發願完了，在晚上睡覺的時候有瑞相。

「若入觀及睡眠時」，古人修行是不浪費時間的，有時間就入觀；晚上疲勞了要睡覺，睡覺也不能浪費時間，有一定的儀則。一般世俗人，睡覺之前可能看一看電視，電視劇裡打打殺殺的，一看完，頭腦暈暈乎乎的，然後就稀里糊塗睡覺了，做夢還是在那裡打打殺殺，白天的影像仍然在心中，睡得不安穩，夜夢不吉祥、不清淨。如果睡覺之前能念佛，使心神安定下來，同時把這一天的塵勞打掃一遍，這樣睡覺前就消毒了。白天在外面忙一天，心裡吸收了很多負面的東西，就像吸塵器一樣，把很多塵埃、髒東西吸進來了，睡覺前應該洗洗乾淨——不僅身體要洗，心也要洗。那就來念佛，這樣睡得也很安穩。

「應發此願（若坐若立，一心合掌，正面向西，十聲稱阿彌陀佛、觀音、勢至、諸菩薩、清淨大海眾竟）」，主要是念阿彌陀佛。

然後發什麼願呢？「弟子某甲，現是生死凡夫，罪障深重，輪迴六道，苦不可言。今日遇善知識，得聞彌陀本願名號，一心稱念，求願往生，願佛慈悲，不捨本弘，誓願攝受」，這些話雖然很短，但讀起來讓人感覺很有力度，能深入我們的心，確實如此。

「弟子不識彌陀佛身相光明」，我們不認得阿彌陀佛，沒見過阿彌陀佛的身相光明。「願佛慈悲，示現弟子身相，觀音、勢至諸菩薩等，及彼世界清淨莊嚴光明等相」，「讓我看一看阿彌陀佛您的身相、聖眾和淨土」。

「道此語已，一心正念」，就念「南無阿彌陀佛」，先念十聲，然後念發願文，說完了還是念佛。

「即隨意入觀及睡」，「隨意入觀」，就是要入觀的時候也是念這些，晚上睡覺之前也是這樣念，念著佛睡眠。

「或有正發願時即得見之」，這可能是善導大師本人，一發願就見到了，其他人不太容易，也許還有上根的弟子見過。「或有睡眠時得見」，每天晚上這樣祈禱，晚上就見到了。「除不至心」，除非心不虔誠、不至心。「此願比來大有現驗」，善導大師弘揚不是虛的，他說：

余比日自見聞：諸方道俗，解行不同，專雜有異。但使專意作者，十即十生；修雜不至心者，千中無一。

「余比日自見聞」就是說「我近來所見到聽到的」。「比來大有現驗」，最近聽見說很多人這樣來修行，都說「我也見佛了」等等，很有靈驗。

我本人還沒有現驗，還沒有夢到阿彌陀佛身相光明和極樂世界莊嚴光明相。這說明我們的業障太深重了，前面講「罪障深重」，我們是罪障極其深重。但是，得益有深淺，我們念佛仍然是有得利益的，睡得會比較安穩。另外，很多人就講，在學佛之前經常做惡夢，很恐怖，睡覺不安穩；但是念佛之後就安穩了，再也不做惡夢了，沒人追殺

了，睡覺比較安定。這是我聽到的，也是「比來大有現驗」。

善導大師說「見以不見，皆是佛恩力」，我們希望見彌陀身相，有的人見到了，有的人沒見到；見到還是沒見到，都是佛的恩德。佛根據眾生的根機來度化，或許有人見到了更有利於他的成長，或許沒見著更有利於他善根的增長，這都是不可思議的。有的人就感覺「他怎麼念佛沒多長時間就見佛了？我怎麼一直沒見到？」只要我們抱有信心，見與不見都一樣。

其實，阿彌陀佛身相光明也都包含在六字名號之中，觀佛、念佛法門是一體的，以六字名號功德攝受這一切。我們只管老實念佛，這輩子總能見到的。我們要抱定這個願望不放鬆，肯定能見到阿彌陀佛——可能不是正發願時，也可能不是晚上睡眠時，而是臨終之時。

「四十八字釋」是很有名的，就出在《往生禮讚》的後序。另外還有善導大師寫的一首讚佛偈，非常好。慧淨上人專門就此講解過，這篇開示叫《略說善導大師讚佛偈之深廣內涵》（全文見附錄四）。這首讚佛偈有八句，我們現在早晚課都是念這八句讚佛偈：

**彌陀身色如金山，相好光明照十方。
唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強。
六方如來舒舌證，專稱名號至西方。
到彼華開聞妙法，十地願行自然彰。**

這首讚佛偈，內容特別廣大、圓滿，它把淨土三部經的教理都濃縮在一起了，一首偈子就完全展現出來了，包含修行的方法、往生的得益、十方諸佛護念、彌陀光明攝取、彌陀本願加持，真正言簡義豐、理事圓備。

「彌陀身色如金山，相好光明照十方」，這是依據《觀經》第九觀所說的。「唯有念佛蒙光攝」，這還是第九觀的。「當知本願最為強」，這是《無量壽經》第十八願，銜接得非常好。「六方如來舒舌證」，這是《阿彌陀經》裡的。「專稱名號至西方」，這是最後得益——往生的利益。接下來是到彼淨土的利益、入報的利益：「到彼華開聞妙法」，不必待在蓮花胎裡，直接花開見佛聞妙法；「十地願行自然彰」，所謂「超出常倫諸地之行」，利益都非常殊勝。

八、《般舟讚》一卷

《般舟讚》全稱《依〈觀經〉等明般舟三昧行道往生讚》。

般舟三昧又稱「常行三昧、佛立三昧」，為《般舟三昧經》中的一種定行，七日至九十日之間，常行不坐、不住、不臥，三業無間，心至所感，佛境現

前，身心內悅，亦名「立定見諸佛」。

本書並非教導如何修持般舟三昧，而是依據《觀經》《大經》《小經》《般舟三昧經》等，說明般舟三昧行道的意義在稱名往生，以引導聖道門的行人歸於稱名念佛法門。

《般舟讚》，全稱是《依〈觀經〉等明般舟三昧行道往生讚》，這個題目很值得考究。講到《般舟讚》，一般都會想到《般舟三昧經》，講般舟三昧嘛；但是它前面加了一句話——「依《觀經》等」，它是依《觀經》的教理，來說明「般舟三昧行道往生」的，就是站在淨土門的立場上，站在《觀經》的立場上，有淨土門特別的釋義方法。

標題標得很清楚，先解釋「般舟三昧」這幾個字。「般舟三昧又稱『常行三昧』『佛立三昧』，「般舟」按字面翻譯就是「常行」，「佛立」，佛立現前。「為《般舟三昧經》中的一種定行」，屬於一種禪定，是有定功的修持。「在七日至九十日之間，常行不坐、不住、不臥」，這很不容易，在七天到九十天之間一直繞，一直走，不能停下來，也不能站著不動，也不能坐，更不能睡。要用一根繩子拉著，不斷地繞，可能轉累了要倒的時候可以稍微拽一拽繩子，扶持一下，然後繼續往前走。最短七天，長的九十天，也有人修三十天、五十天。「三業無間」，身口意三業不間斷地念佛。「心至所感」，內心至誠懇切。「佛境現前」，感應道交，得到「身心內悅」，一旦佛現前了，若身、若心極大喜悅。「亦名『立定見諸佛』」，「立」就是站立，「定」是內心凝定，所以叫「般舟三昧」。

「本書並非教導如何修持般舟三昧」，不過，《般舟讚》這部著作並沒有教怎麼修般舟三昧，只是簡單解釋一下。「而是依據《觀經》《大經》《小經》《般舟三昧經》等，說明般舟三昧行道的意義在稱名往生」，這些話，大家看完之後，就要從書上找出結論，找出答案，找出它是怎樣依據三經和《般舟三昧經》來說明的。般舟三昧的目的是在「稱名往生」，以這個線索去看，就能看得明白。「以引導聖道門的行人歸於稱名念佛法門」，標題就說了「依《觀經》等」。

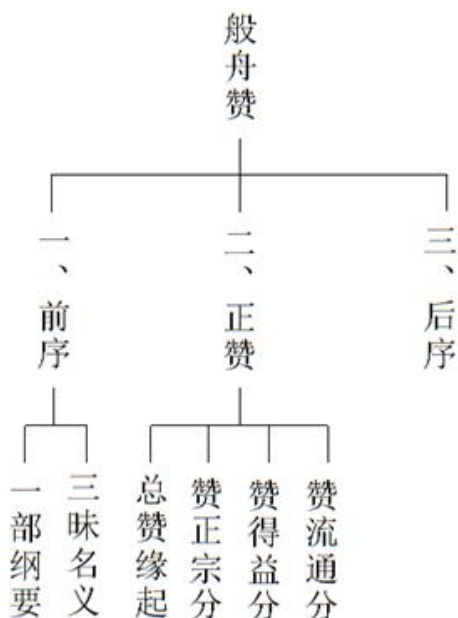
全書由簡短的前、後序，及長達一千一百二十六句的七言讚偈組成，並未規定特別的行法儀則，只是盡情歌讚淨土依正莊嚴，以發起行人歸命願生之心，得無量法樂；為別時行法，五種正行中別明讚供正行，助入稱名正定業。

「全書由簡短的前、後序」，以及正讚部分「長達一千一百二十六句的七言讚偈組成」，非常長，像大海的潮水一樣，一浪接一浪地湧過來，讀起來很過癮。

在讚偈當中，並沒有規定特別的行法儀則。《法事讚》都標注了怎麼繞佛、散花，到哪裡站著，上座怎麼樣、下座怎麼樣，儀則寫得很清晰。《般舟讚》對這方面沒有寫，

在每句讚文後，上句就說「願往生」，下句就說「無量樂」，沒有寫怎麼做。

因為《般舟讚》很長，我當初讀的時候，也感覺沒有段落的起始，這麼長，怎麼讀呢？反覆讀了幾遍之後，依據《觀經》就看出了大致結構。後來列了一個科判，這個科文可以幫助大家來讀《般舟讚》。



本書以讚偈的形式解釋淨土三經，特別是《觀經》一部的教理，大體依循《觀經》玄義、十三定觀、九品往生、得益分、流通分之次序，可與《觀經疏》對照，是研習《觀經》教義的重要著作。

本書標題說「依《觀經》等」，它大體是依循《觀經》的次序。不過，這本著作如果和《觀經疏》對照看，那就非常清晰了。

這一章把相承法義的著作簡單介紹了一下，詳細內容需要大家日後仔細研讀、深入。以善導大師五部九卷來說，這四部是具疏，一提起來，我們應該想到它說的是哪種正行、要點在哪裡，對這些我們心中要有概念。

九、補充內容

再讀《往生論註》有感

若論這些相承論釋，最重要的當然是《觀經疏》，其次就是《往生論註》。這兩本書對淨土宗教理建設的意義特別重大，即使別的書沒讀，這兩本書也要好好讀。

《往生論註》也是不太好讀的。下面這篇文章（全文見附錄五）是我的讀書心得，可以供大家參考，在線索、心路方面可能有一些參考價值。

讀書主要是要把書讀通，而不是認識字。字典大家都會查，句子都知道，但這不代

表能讀懂。當然，每個人有自己的讀書方法，但貫通是必須的。就像中醫所講的，「通則不痛，痛則不通」，身體是這樣，哪裡痛哪裡就堵住了，通了就不痛。人心也是這樣，一個人心裡有煩惱，有結，想不通，「他怎麼對我這樣！我對他那麼好」，這樣就會痛苦。心裡的結一打開，心結沒有了，心暢通了，就不痛苦了，就喜悅了。學習法義也是一樣的。當然，有的人可能感覺不到，「讀不通就讀不通，算了吧」，那是因為沒有好學之心。不然，讀不通這本書就過不去，這個地方就堵住了；一旦讀通了，就全部都打開了，正所謂百脈舒張。

當初讀《往生論註》的時候，我有一個疑問。疑問在哪裡呢？在於《往生論註》與《往生論》之間的關係，總會質疑：「曇鸞大師所解釋的，是不是天親菩薩的意思呢？天親菩薩的《往生論》的他力色彩並不是那麼明顯。」當然，不敢說祖師的解釋是不是超越了《往生論》，但這是必須融通的，不然讀起來不親切。所以，《往生論註》的教理和曇鸞大師本身的思想，必須能貫穿。同時，要感受到天親菩薩的《往生論》和曇鸞大師的《往生論註》之間是很貼切的。這時候，內心就完全打開了。

另外，讀書要抓住根本。比如說，少數幾個字不認識，或者一兩句話還不清楚，或者一兩個典故還沒查明白，那都無所謂，這些就像枝葉。就像畫國畫，幾筆就把整棵樹的主幹畫出來了，至於是不是把每片葉子都畫上來，那不一定，少幾片也無所謂，一幅畫不就完成了嗎？但是如果把葉子畫得非常像真的，每片葉子上多少脈絡都很清楚，但是沒有主幹，那就不像樹了。所以，主要看是否抓住了根本的精神，根本的精神、主要線索、根本核心與所有的文句是一體的。《往生論註》最根本的一句話就是：

**凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，
皆緣阿彌陀如來本願力故。**

這句話散布在《往生論註》的每一章節、每一段、每個文句裡，這就是根本的精神。比如，你認識一個人，並不是他手指頭多長、手紋怎麼樣、頭髮有多少根你都說得清楚；你知道他的精神、他的靈魂，就算認識他了，這是核心、根本。《往生論註》這樣一本書，就像人的生命、精神、靈魂會遍布在六根甚至全身每個毛孔，了解了它的精神，就能看出每個文句裡都能顯示出它的精神、靈魂，這樣讀書就不會在一個具體的文句下費周折。

《論註》結構嚴謹，完美無瑕。大分為三：先判論玄宗，次釋論名目，再解論文句。而其整體，則如一曲優美的樂章，以彌陀本願力為主旋律貫穿首尾；其間節奏之緩促得宜，高潮之迭起有序，續演如天衣無縫，行運似水流無滯；乃至開章之自然安和，遐思遼闊，結章之戛然而止，餘味悠長，無不

令人陶醉不已。

一部嚴肅的教義著作，竟如天樂之美，我不知道曇鸞大師是否對音樂有研究，然而如果大師研究音樂必是超一流的音樂大師。尤其此《論註》並非獨立之作，乃是依附於《往生論》為註解《往生論》之作品，如此渾然一體，若《論》若《註》無有間然，解義之水乳交融，手法之爐火純青，不得不令人佩服到極點。

我把《往生論註》比喻為一首樂曲。當然我對音樂是外行，不過我還是聯想到了美妙的音樂，因為《往生論註》本身的體裁表達和音樂非常貼切。音樂有起伏，有節奏，有緩有促。《往生論註》有個主旋律，這個主旋律是什麼呢？就是阿彌陀佛的本願力，曇鸞大師以這個主旋律貫穿整部《往生論註》的思想。在節奏上有緩有促，緩促得宜，讓人讀起來張弛有度，不會在一處講一大堆，另外一處很薄弱；整個節奏拿捏得非常好，讀起來順著它的節奏就不會感覺累，非常清晰。這要大家讀的時候自己去感受。

「高潮之迭起有序」，這是什麼意思呢？《往生論註》有四個高潮的地方：第一個是難易二道判，在上卷一開篇，開篇就是要義，是最重要的地方；第二個重點，就是上卷結尾的八番問答；第三個重點，就是下卷開頭，就是講「二身」——「如來是實相身，是為物身」，以及「三信」這一段，來解釋「稱名、如實修行相應」；最後一個重點就是「核求其本釋」，是在下卷結尾的地方。這四點是四個大的亮點。同時，在整部《往生論註》中，有很多小高潮、小亮點。這樣組成整個篇章，非常好。

所以這裡說「續演如天衣無縫」，首先，曇鸞大師本身的解釋是互相銜接的，沒有縫隙，非常流暢，不會讓人感覺到有人為造作；同時，《往生論註》和《往生論》之間也是沒有縫隙的，讀起來感覺不像是兩部著作，兩者完全融為一體。「行運似水流無滯」，沒有任何讓人感到有所滯礙的地方。對於這些，我們讀的時候慢慢去感受。

「乃至開章之自然安和，遐思遼闊」，《往生論註》一開始的時候，就非常自然地引用到：

謹案龍樹菩薩《十住毗婆沙》云：

「菩薩求阿毗跋致，有二種道：

一者難行道；二者易行道。」

曇鸞大師以這樣的開端來解釋《往生論》，思路是多麼開闊，好像一下子引到非常遠、非常開闊的地方。這其實是定了一個調子，後面所有的文句都會圍繞這個調子。調定下來了，然後來解釋它。

「結章之戛然而止，餘味悠長」，結章也很優美。結章就是：

愚哉，後之學者！聞他力可乘，當生信心，勿自局分也。

在「三願的證」之後、結章之前，又打了一個自力、他力的比喻：

又如劣夫，跨驢不上；從轉輪王行，便乘虛空游四天下，無所障礙，如是等名為他力。

「自力」像一個人跨驢不上，「他力」如乘轉輪王行。接下來就作了這個感嘆，講到這裡就停止了，令人覺得這句話特別有味道，顯示出曇鸞大師對眾生有無盡的悲憫和勸諭。

《往生論註》是一部嚴肅的教義著作，曇鸞大師能寫得這樣優美，實在難得。我們讀書也能體會到曇鸞大師的心。當然，每個人心中都有關於曇鸞大師相貌的想像，我讀的時候也有自己的一種感受。讀書如同讀人，曇鸞大師是什麼樣子的，對此每個人都有自己的理解。

這篇文章，是 2008 年我在支提山的寺院休息的時候，把《往生論註》拿出來認真讀了之後所寫。希望大家也能認真地讀《往生論註》。

再讀《讚阿彌陀佛偈》

《讚阿彌陀佛偈》共有五十首偈子，它的內容也非常好。《淨土宗概論》對《往生論註》說得比較簡略，對它的教理、教義方面沒有寫到，只是說到它的主線和核心要點，因為它太長了。在講《讚阿彌陀佛偈》的時候，我又稍微有些解釋，主要以「五念門」和「稱名」這兩點來說明。五十首讚偈是來表達五念門的思想的，大家可以對照著看。

同時，在五念門當中，特別以「稱名」為中心。在《往生論》裡，觀察門的份量比較多；稱名在第二，讚歎門（稱名）那一段不是很突出。但是在《讚阿彌陀佛偈》裡面，曇鸞大師把「稱名」提到了一個非常的高度，非常突出地顯明稱名。

比如說一開始，以「南無阿彌陀佛」六個字來標出以稱名為中心。寫五十首偈子之前，先寫「南無阿彌陀佛」，這不是稱名嗎？五十首偈子就用了十四首偈子讚歎稱名，其中有十二首是用了十二光如來的名號，是稱名；還有總讚阿彌陀佛，也是稱名；還有讚歎無量壽，也是稱名。

同時，曇鸞大師在五十首偈裡面，另外又列了阿彌陀佛的二十幾種德號，比如「大心海、平等力」等等，來讚歎阿彌陀佛名號功德。

我們來看下面這一段（全文見附錄五）。

又，大師在「阿彌陀」、「無量壽」、十二光名之外，以其無礙智辯及無比

虔信，別立種種德號而讚之，可以體會到大師是如何地仰讚救主阿彌陀佛，以至情不能已，讚之又歎之，歎之又讚之，如海潮音般，波波不息。最後一偈，如同久久積蓄了無盡的力量，將此海潮擴至十方，言：「我以一心讚一佛，願遍十方無礙人。」至此，全偈文雖終了，而法音永遠迴盪於十方法界。

讚偈文句非常美，是讚歎阿彌陀佛這一尊佛的。最後說「我以一心讚一佛，願遍十方無礙人」，十方諸佛都屬於「無礙人」，煩惱斷盡，沒有任何障礙。最後這首偈子共有十句：

**十方三世無量慧，同乘一如號正覺。
二智圓滿道平等，攝化隨緣故若干。
我歸阿彌陀淨土，即是歸命諸佛國。
我以一心讚一佛，願遍十方無礙人。
如是十方無量佛，咸各至心頭面禮。**

雖然是專修念佛、專讚專歎阿彌陀佛，但是整個境界就像海潮一樣，一浪接一浪地推廣到十方無量的法界、無量諸佛、無礙諸人。我們也一樣，也會感受到祖師這種悲心，讓我們的心緒隨著他的語言，隨著他的心境，推廣到非常廣大的空間，這樣讀書會覺得非常好。

十、複習思考題

對於這些思考題，絕大部分大家可以自己對照書看。題目只是提個線索，帮助大家去找答案。

1. 略述《往生論註》的主旨。
2. 《往生論註》釋義的主線是什麼？
3. 《往生論註》對淨土宗教理建設的重大貢獻是什麼？
4. 背誦「核求其本釋」。
5. 什麼是「三願的證」？
6. 試證淨土門為純然他力救度之教，往生、成佛、度生，皆完全依靠阿彌陀佛本願力。

就是在《往生論註》裡，曇鸞大師引用第十八願、第十一願、第二十二願這三條願，來準確無誤地證明第六題的內容：淨土門純然為他力救度之教，往生、成佛、度眾生，

皆完全依靠阿彌陀佛的本願力。

7. 略述《易行品》《往生論》《往生論註》一體相融的關係。

《易行品》是易行道之「相」，《往生論》是易行道之「用」，《往生論註》是易行道之「體」。詳細的大家可以看書。

8. 曇鸞大師是如何繼承並發展印度龍樹、天親菩薩淨土思想的？

這個題目可大可小。

9. 略述《往生論註》對於連貫中印兩土淨土教及淨土開宗之貢獻。

這也可大可小，作為一個論題也可以，簡單幾句回答也行。本書是簡略回答。

10. 略述《安樂集》內容、主旨、重大貢獻。

11. 由聖淨分判之契入點，見其判教之優勝。

它的契入點就是「約時被機」，從時和機的立場來契入。優勝有三個「性」：顯明淨土教善契時機的優越性、當機興起的必然性、未來常盛的永續性。

12. 「五部九卷」指什麼？其互相關係如何？

13. 從五部九卷之教行二門，看善導大師對淨土宗的貢獻。

14. 略明「本疏、具疏」及其相互關係。

15. 試舉《觀經疏》之異名。

《觀經疏》有七個異名。現在也叫《善導疏》，比如《印光大師文鈔》裡面往往說《善導疏》，這也是指《觀經疏》。這樣就有九個名稱了。

16. 略述《觀經疏》一部四卷大概內容。

17. 《觀經疏》的主旨是什麼？

18. 略述《觀經疏》「始二終一」的表述方式。

19. 略述《觀經疏》對淨土門教理建設的四點重要貢獻。

20. 怎樣分判淨土門的正行與雜行？

這主要是說明與彌陀淨土直接相關的行，是要破斥對「正」和「雜」這兩個字字面上的誤解，有人會覺得「我怎麼就是雜行？人家那樣的就不是雜行？」因為「雜」字總是讓人感覺是不好的。

這其中是有規矩的。比如說要到東面一棟樓去，直接過去就是正路。「怎麼你走的就是正路，我走的就是偏路？」因為這是根據這個目標來講的。要到那個方向去，直接過去不就是正路嗎？往旁邊走不就偏了、歪了嗎？但你不往東面，你往西面走，就你的這個目標，你有你的正路。所以，就淨土法門而言，有正行，有雜行。

21.正行有哪五種？與五部九卷之對應關係如何？

22.淨土行業的根本規範是什麼？

就是正雜二行分判。

23.淨業行人的最高準則是什麼？

一向專稱，這就是淨土法門最高的準則。

24.善導大師怎樣判釋佛法一切行業的最高頂峰？

善導大師是通過正雜二行判、正助二業判來解釋的。

25.背誦「正定業之文」。

26.略釋「正定業」的含義。

27.為什麼簡單的口業稱名是往生淨土正定之業？

因為「順彼佛願故」。

28.略述「要弘二門判」的三項作用。

第一，為聖道門行人及世善行人開闢一個渠道——歸向淨土的渠道；

第二，使淨土宗教理結構更加完善；

第三，增強了淨土門的攝化功能。

29.略述《觀念法門》等四部具疏題號之意義、目的、內容組成、要點。

這個題目等於是 16 個問題了，包含四本書，每本書有四項，大家對照書去看。

30.念佛有哪五種增上緣利益？

念佛有滅罪、護念、見佛、攝生、證生這五種增上緣。

31.背誦「稱名入報偈」並簡略解釋。

就是下面這四句偈：

**極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。
故使如來選要法，教念彌陀專復專。**

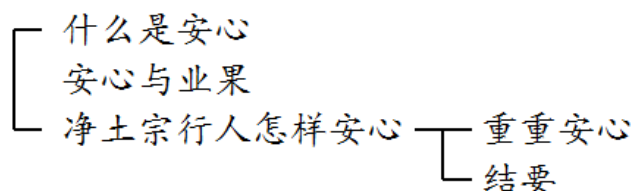
第五章 安心

前面第二章「教相判釋」、第三章「正依經典」和第四章「相承論釋」是淨土宗的教門，還是比較理論化；接下來，依教起行，就要說具體的行法，就是怎樣來修。

行持有三方面：心、行、業，就是安心、起行、作業。由心起行，由行儀要求作業規範，所以先說安心。

第一節 安心之意義

這一節主要講三個方面，如圖：



一、什麼是安心

安心，為淨業行人持心之相狀。「安」是安放、安住，「心」即心念，「安心」即是將心念安住一處。眾生行為之善惡邪正，結果之苦樂升沉，無不受心之導引，由持心所決定。心安住於善，則引生善行樂果；心安住於惡，則引生惡行苦果。故知安心為萬行之本源、行者之至要。

「安心，為淨業行人持心之相狀」，怎樣持守這顆心，這個相就是安心。

「『安』是安放、安住，『心』即心念，『安心』即是將心念安住一處」，「安」就是安放、安置、安住，「安心」就是這顆心放在哪裡，住在什麼境界。這是簡單講「安心」的名詞意義。

二、安心和業果

接下來說明安心和業果的關係、安心的作用和它的重要性。

「眾生行為之善惡邪正，結果之苦樂升沉」，有行因就會有結果，行因是善是惡，是正是邪，就會引導出所結的果報是樂或是苦，是上升或是沉墮。「無不受心之導引，由持心所決定」，這主要是靠心來導引的，所謂「心業」，心善則得樂果，心惡則得苦果，非善非惡是無記。

「心安住於善，則引生善行樂果；心安住於惡，則引生惡行苦果。故知安心為萬行之本源、行者之至要。」這說明安心的重要性。不管做什麼，都是由心所引發的，心是總機關，引導人往不同的方向走——往善還是往惡，往十方淨土還是往三界輪迴，這都是心力在引動，所以安心非常重要。修行的第一步就是要有一個正確的安心，如果心安錯了，不就搞錯方向了嗎？就像開車一樣，出發之前首先要定個目標，然後往那裡引導；如果目標都定錯了，那就引到了錯的地方。

三、淨土宗行人怎樣安心

先講一重一重的安心，最後作總結來結要。

（一）重重簡別

安心有重重：

一切法中有善，有惡，而安心於善；

善法中有世善，有出世善，而安心於出世善；

出世善中有大乘，有小乘，而安心於大乘；

大乘中有穢土不退，有淨土不退，而安心於往生淨土不退；

往生淨土中有十方，有西方，而安心於西方；

往生西方行法中，有諸行，有念佛，而安心於念佛；

念佛中，有仗佛本願力，有仗自修持力，而安心於仗佛本願力。

「安心有重重」，那麼是怎樣一重重的呢？

「一切法中有善，有惡，而安心於善」，正確的安心，應該是安住在善法中，安心於善，這樣心才舒服，才自在；如果把心放在惡的地方，放在陰暗的地方，那就苦了。有的人就安心於惡，他的心已經麻痺了，善事不能鼓動他，造惡卻非常勇猛，他就是要去販毒；有的人起了惡心，就要去搞爆炸：這些就是安心為惡。我們要安心於善。

「善法中有世善，有出世善，而安心於出世善」，這就是人的根機不一樣。善法裡面有世間善，有出世善，有的人就安心於世間善，比如「我要求下世的福報，我要求人天之樂」，對出世善他沒有興趣，這樣的人志向比較低劣。正確的安心，應該安心於出世解脫。因為世間善法叫「三世怨」，「人天諸善，人天果報，若因若果，皆是顛倒，皆是虛偽」，即使生在天上，將來也還要墮入地獄，還是在六道輪迴，所以不究竟；它也是染污的，從本質來講是苦的，所謂苦苦、壞苦、行苦，樂也是苦，是雜毒之善。我們應該安住於出世善。

出世善就是解脫法，其中又有小乘善和大乘善。小乘善，自己求自了，出離三界，灰身滅智；大乘善，不僅求自己解脫，而且廣度眾生。我們應該安心於大乘善法。

修大乘善法不容易，有穢土不退，也有淨土不退。作為淨土宗行人，要安心住於往生淨土不退。因為，在這個世間，退墮的因緣確實太多了，我們的根機又很卑劣，如果在這個世間行大乘善法，想安心也安不住；所以我們安心於淨土，得不退轉。

淨土又有不一樣的，往生淨土，有十方諸佛淨土，還有西方彌陀淨土。彌陀淨土與我們最有緣，最容易往生，又是報土；我們只要稱名，萬不漏一，決定往生；所以安心於西方淨土求往生。

往生西方淨土的行法又有兩種：一種是諸行，也稱為雜行；一種是念佛。諸行往生不定，修行相對困難；念佛往生一定，稱為易行道、安樂門，「一、速、必」，快速成佛；所以我們安心於念佛。

關於念佛，又有兩種：有仗彌陀本願力，有仗自我修持力。這兩種在行相上是一樣的，都是念南無阿彌陀佛。其實，念佛本來就是靠佛的願力，這是念佛行者的心態問題。了解了彌陀的願力，具足三心——至誠心、深心、迴向發願心，我們就完全靠阿彌陀佛的願力，自然地念佛。念佛本來就是靠佛力，很簡單，很自然，念佛就可以了。阿彌陀佛說：「你稱念我的名號，如果你不往生，我不成佛！我為你負責任。」那就很簡單了，念阿彌陀佛就行了。阿彌陀佛沒要求我們一天要念五千、一萬，而是說「乃至十念」，盡我們各自的力量，盡力、盡心、盡興、盡各自的根機念佛就可以了。

也有的人對念佛的理解不一樣，他認為要達到某種功夫，要伏斷煩惱到某種程度，要以多少功德加起來迴向等等。這樣就有自力的心，雖然在念佛，他的心很放不開。有自力觀念，如果堅持念下去，願意去往生，也還是能往生的。只是有一個缺點，就是有可能念不下去，念到一半，內心就會很苦悶：「我功德資糧什麼時候圓滿啊？我功夫還沒達到，這樣怕不能往生吧？」這樣肯定不行，到後來就退下去了。這叫「雜緣亂動失正念」，內心雜了，就危險了。就像坐船過海，上了船，當然是靠船的力量過海。你使勁抓住凳子坐在船上晃，說「我使勁」，認為這能幫忙，其實這是沒有意義的；但只要你不從船上跳下去，這樣還是可以過海的，只是說，度過了海你才發現自己做的是無用功。就怕你晃來晃去，感覺沒有力量，或沒有感覺，怕不行，下船再去找另外的方法，那就不好了。所以，有的人在自力修行的時候，修來修去，到後來就會退轉，改換法門，改換宗派，甚至還有改信他教的。

我們要安心於仗佛本願力。淨土宗宗旨有四句話，第一句話就是「信受彌陀救度」，這是非常重要的。需要別人救度的人還有什麼自力可言？有自力就不需要別人救度了。比如一個人餓得要死了，要別人救他；或者病得要死了，要醫生救他；或者在河裡淹得要死了，要別人救他，他沒有自力。這時候有人來救他，他就任憑救度。

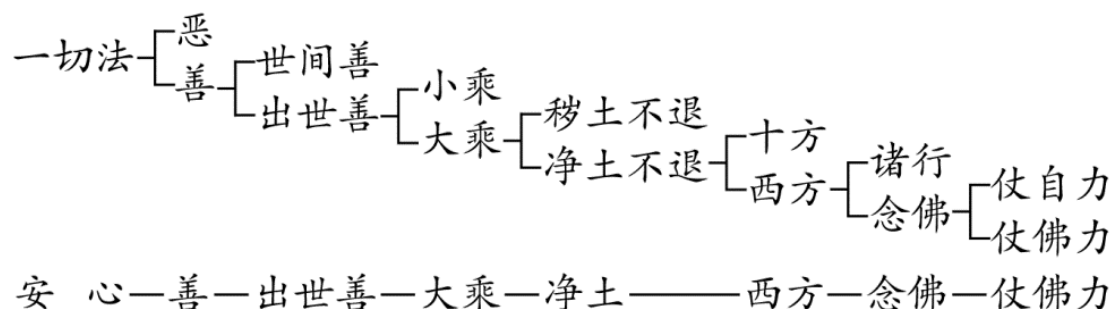
以上是重重簡別安心。

(二) 結要

接下來講要點。

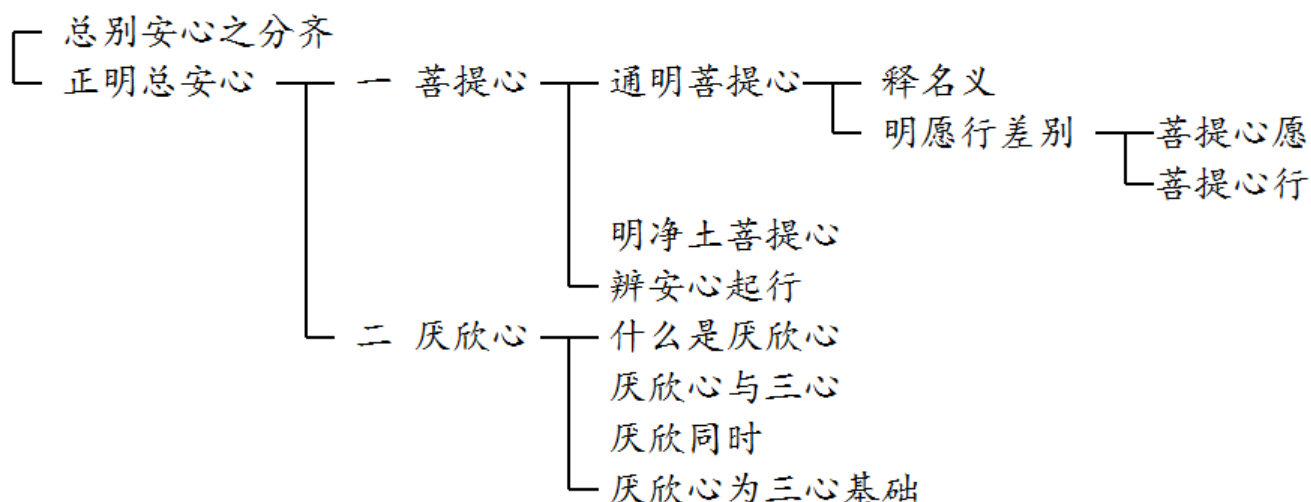
要之，心住彌陀本願救度，一向稱名願往生，亦即「信受彌陀救度，專稱彌陀佛名，願生彌陀淨土」，此為淨土宗行人之安心。

「專稱彌陀佛名」是行業，這裡主要是說安心的狀態，詳細的下面還會來說明。這裡有個圖表，就是一重一重的安心，比較清晰：



第二節 總安心

這一節主要講兩個方面：第一，先分別「總安心」和「別安心」的分齊；第二，再說總安心，分成「菩提心」和「厭欣心」兩方面。



淨土宗有「總、別」兩種安心。

總安心即是總體上歸心彌陀、欣慕極樂，還沒有引生具體的修行。

在此之上，具伴行業，也就是具備所求、所歸、去行三方面，即為別安心。

安心、起行相對時，安心即指別安心，亦即至誠心、深心、迴向發願心之三心。

「總安心即是總體上歸心彌陀、欣慕極樂，還沒有引生具體的修行」，總安心的分限就到這裡，內心還是嚮往極樂的，也想往生到彌陀淨土，但還沒有引發出具體行為，這是初期，就是說有這種傾向，但還未付諸行動。

在「總安心」的基礎之上，「具伴行業」，在安心的同時，伴隨著一個行業。「具」就是同時具備。「具伴」哪些呢？「具備所求、所歸、去行三方面」，「所求」就是求生極樂，「所歸」就是歸命彌陀，「去行」就是有所行業。這三個詞是善導大師列在《觀經疏》分科文裡面的。

為什麼要探討「總安心」呢？講往生淨土，「別安心」是講三心，很清晰的。探討「總安心」，是因為有這樣的一個心理的狀況，也對我們建立「別安心」有幫助。

「安心、起行相對時，安心即指別安心，亦即至誠心、深心、迴向發願心之三心」，單獨講安心，就有「總安心」和「別安心」；當安心和起行相對來討論的時候，那所講的「安心」就不是「總安心」了，因為安心和起行相對，所以它是指「別安心」，也就是指《觀經》講的「發三種心，即便往生」的至誠心、深心、迴向發願心這三心。

一、菩提心

總安心有二：一、菩提心；二、厭欣心。

關於菩提心，我們講三點：

第一，通明菩提心，就是一般性地、通途地來說明；

第二，辨淨土的菩提心；

第三，辨明安心和起行的關係。

（一）通途菩提心

菩提心，即是願成佛之心，全稱「阿耨多羅三藐三菩提心」，譯作「無上道心」。此中別分「菩提心願」與「菩提心行」。「菩提心願」即度、斷、學、證之四弘誓願。「菩提心行」即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧之六度萬行。

通途菩提心，「菩提心，即是願成佛之心，全稱『阿耨多羅三藐三菩提心』」，如果

翻譯成漢語，就是「無上道心」的意思，這是約它名稱的意義來解釋。中國人喜歡簡略，「菩提」這兩個字不是中國的文辭，中國人就把「阿耨多羅三藐三菩提」簡稱為「菩提」。

從名義上解釋完「菩提心」之後，接下來說明其中有願、行的差別，即「菩提心願」和「菩提心行」的差別。「『菩提心願』即度、斷、學、證之四弘誓願」，「度」就是「眾生無邊誓願度」，「斷」就是「煩惱無盡誓願斷」，「學」就是「法門無量誓願學」，「證」就是「佛道無上誓願成」。「菩提心行」就是六度萬行。

（二）淨土菩提心

下面我們來看淨土門的菩提心。

淨土法門，本為凡夫，歷劫六度萬行是難行道，凡夫不堪，故求生淨土，以期往生之後現前修習普賢之德，故淨土門之菩提心即指「菩提心願」，即是願共一切眾生同離穢土，同生淨土，同學法門，同成佛道。此為淨土門之四弘誓願。

正因為凡夫不堪修持「歷劫六度萬行」，所以才求生淨土，期望往生之後可以「現前修習普賢之德」。到了淨土，六度萬行就自然展現出來，所謂「十地願行自然彰」。

所以，淨土門的菩提心，主要是指「菩提心願」，而不是指「菩提心行」。因為「菩提心行」凡夫做不來，如果做得來就不需要求生淨土了，沒辦法在這個世間行廣大的六度萬行，所以要求生西方極樂世界。求生西方極樂世界目的是什麼呢？還是為了成佛，所以「菩提心願」是具足的，也還是為了度眾生，所以度、斷、學、證這四方面都是大家共同認可的。「即是願共一切眾生同離穢土，同生淨土，同學法門，同成佛道」，這就是淨土門的四弘誓願。

這樣我們就明白了，淨土門的菩提心是指「菩提心願」。「菩提心行」是少數上根大菩薩能做到的，而不是通途的攝凡夫之行。修淨土門，是因為難以做到六度萬行，難以修持此土不退轉的難行道，所以才求生西方淨土。

在淨土菩提心的「菩提心願」當中，這四弘誓願也有它特別的內涵。希望一切眾生共同往生淨土，這就是「眾生無邊誓願度」，只要眾生能往生到淨土，不都度盡了嗎？只要到了淨土，煩惱自然就斷了。法門無量，自然就學到了，阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩親自給我們當老師，教育我們；風吹寶樹，鳥宣妙法，聞者「自然皆生念佛念法念僧之心」。乘佛願力，三十七道品、四諦、十二因緣、六度萬行，遍布十方，分身法界，上求佛道，下化眾生，這些自然都做到了。「佛道無上誓願成」是佛道無上自然成。

淨土門的菩提心，不是要求每個人都有，而是就上根的殊勝，就大乘佛法的本意來說的，大乘佛法本來就是要上求佛道、下化眾生的。淨土法門的殊勝，是由法門得益而

稱為大乘，只要到了西方淨土就自然發菩提心。有的人是在此土就已經發了菩提心；雖然發了菩提心，但是擔心長劫六度萬行的難行做不到，所以他求生西方淨土。很多祖師大德就是這樣的，發了「菩提心願」，可是「菩提心行」難以圓滿，那就求生淨土。所以他們有總安心，還是要求生淨土的。

（三）安心和起行的關係

單就菩提心，可以是安心，也可以是起行。如《觀經》上品下生以菩提心為行者所受之法，即是起行。今所說菩提心，近願往生，遠期佛果，屬於安心，稱總安心。

為什麼說菩提心可以是起行呢？比如《觀經》的上品下生，就是以菩提心作為行者所受之法。這裡為什麼講「受法」，要對照善導大師《觀經疏》講上品下生那一段來看，就很清晰了。《觀經疏》說，上品下生的這個人沒有別的功德，他只發了一念菩提心，用這一念菩提心迴向，求生西方極樂世界，這叫作「受法」。他所行持的法門就是發菩提心，然後以這個功德迴向求生。這裡不是指安心，而是指受法，也就是起行。

在這裡講的總安心的菩提心，是「近願往生，遠期佛果」，從近期目標來講，往生淨土；從長遠目標來講，明確地要求佛果，也就是菩提果。所以它屬於安心，稱為總安心。一般淨土門的信徒，比如念佛的老太太，她就是求願往生，什麼「遠期佛果」，她沒有那個概念，「什麼佛果不佛果，只要能到淨土就好」。對她來說，「菩提心願」不是很明確，也不強調一定要發菩提心願才可以往生，沒發也沒關係。

下面這張圖表也說得很清楚：

菩提心	{	菩提心願—四弘誓願—此土所發	}	愿共众生同生净土成佛
		菩提心行—六度万行—净土所行		

按照淨土門來說，通途菩提心願是在此土所發的，這是殊勝上根、有大心的人所能發的；菩提心行是在淨土所行的，到了淨土，乘佛本願力，倒駕慈航行菩薩道。

二、厭欣心

（一）何為厭欣心

首先講什麼是厭欣心。「厭」是厭離，「欣」是欣求，也就是厭離娑婆穢土，欣求極樂淨土。

厭欣心即是厭離穢土，欣求淨土。由厭離此現實世界之多有缺陷、虛偽不實，而欣慕極樂世界之真實清淨，而起菩提心及三心，故厭欣心為三心及

菩提心之基礎。

這個世界苦難重重，穢惡，顛倒，染污，缺點非常多，不圓滿，不清淨，所以我們要求生西方極樂世界。在這個基礎上，發起菩提心，希望大家都能往生到西方極樂世界；同時也起了三心。如果沒有厭欣心，就淨土門來講，菩提心和三心就缺乏基礎，所以厭欣心是三心以及菩提心的基礎。尤其從淨土門來講，如果不厭離穢土、欣求淨土，發了菩提心，那就是在此土修行，三心就沒有根，就不存在了。

（二）三心和厭欣心的關係

「三心」是淨土門一個重要的概念，就是至誠心、深心、迴向發願心。這三心其實是一條心，後面我會詳細解釋。

三心必定具足厭欣心，而厭欣心未必具足三心。三心包含面狹，厭欣心包含面廣。雖欣慕淨土，也可能有不真實心、疑心、不迴向心，故厭欣心沒有超出總安心之範圍。

「三心必定具足厭欣心」，比如迴向發願心，就是欣求淨土；至誠心，善導大師就解釋為真實厭離、真實欣求；深心，解釋為兩種深信，其中「機深信」就是深信自己是罪惡生死凡夫，那當然是厭離這個身分，這就是有厭離心。所以，有三心一定具足厭欣心。

「而厭欣心未必具足三心」，他雖然厭離娑婆、欣求極樂，但可能還沒有具足三心；就是說，他的發心還沒有具足三心。所以三心的包含面比較窄，厭欣心包含面比較廣。

舉個例子。比如，在《觀經》裡，韋提希夫人因為受兒子的逼迫，感到人生有很大的苦惱，所以她要見阿難。釋迦牟尼佛知道之後，顯現於王宮之中。韋提希夫人一見世尊來了，就「舉身投地，號泣向佛」，然後向佛哭訴，最後就說：

唯願世尊，為我廣說無憂惱處，我當往生，不樂閻浮提濁惡世也。

此濁惡處，地獄、餓鬼、畜生盈滿，多不善聚。願我未來，不聞惡聲，不見惡人。

韋提希夫人在這時厭欣心是具足的，厭離娑婆世界，欣求他方淨土；但是還沒有具足三心。

三心是到哪裡講的呢？等到釋迦牟尼佛在光台中現十方淨土給韋提希夫人看，她就說：

**世尊，是諸佛土雖復清淨，皆有光明，
我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。**

如果從表面的文句來看，這個時候她還沒有具足三心，只有厭欣心，鎖定目標在極樂淨土。

再推移到第七觀，阿彌陀佛顯現其前，然後韋提希夫人接足頂禮，當下證得無生法忍，那個時候韋提希夫人三心具足。善導大師的解釋都很清晰。

所以，厭欣心未必具足三心，厭欣心是一個前提。「雖欣慕淨土，也可能有不真實心、疑心、不迴向心，故厭欣心沒有超出總安心之範圍」，這是對三心的相反的表述，這樣就沒有具足三心，所以厭欣心沒有超出總安心的範圍。

（三）厭和欣須同時

厭與欣必須同時具備，譬如舟行，須先解纜繩，後加櫓槳。欣而無厭，如徒搖櫓槳而未解纜繩；厭而無欣，如雖解纜繩而拱手旁觀、不搖櫓槳。互缺其一，其事不成。

打個比喻，船要走，首先要將纜繩解開，然後再划櫓槳，這樣才能往前走。解纜繩是什麼意思？就是要厭離這個地方。划櫓槳就是欣求對岸。這兩者都要有。

「欣而無厭」，很想到淨土去，但好像是嘴上說「欣」，實際不厭離這個地方，還是對五欲六塵很貪著，那不是說假話嗎？嘴上說要往生淨土，但放不下五欲六塵，還不願意厭離，覺得這裡挺好的。所以有的厭欣心是假的，股票一跌，「不行了，我要求生淨土！」股票一漲，「發財了！據股票行家預測，下個月還要漲，再等等。我不能馬上往生。」很多人就是這樣，失意了，就講要到淨土去；稍微一得意，就忘形了，就不想去了。「如徒搖櫓槳而未解纜繩」，在那裡搖槳，但纜繩沒解開，這樣不可能到達目的地。「厭而無欣，如雖解纜繩而拱手旁觀、不搖櫓槳」，纜繩解開了，但是不搖槳，那還是不能到達目的地。所以「互缺其一，其事不成」。

（四）厭欣心是基礎

下面說厭欣心是三心的基礎。

厭欣心實為三心之基礎。如同建樓，欲三心堅固，必須打好厭欣心之基礎。

將三心比作樓房，如果希望三心堅固，必須打好厭欣心的基礎。所以，淨土法門，《觀經》裡講緣起，有六緣、七緣，其中有兩個緣：厭苦緣、欣淨緣，韋提希夫人厭離苦境，欣慕淨土，這兩個緣是必須具備的。勸化眾生，教導別人念佛，也多從這個地方來說明。比如這個世界的苦相，人生的不自在，諸苦逼迫，應當厭離；極樂有種種好處，發起眾生厭欣之心，然後再逐步引導，欣求極樂：這是總安心。

三、複習思考題

- 1.什麼是安心？略述安心與業果的關係。
- 2.略述淨業行人之重重安心。
- 3.怎樣區分淨土宗總安心與別安心？總安心有哪兩種？
- 4.略述淨土門菩提心與聖道門菩提心之同異。
- 5.普通四弘誓願是什麼？淨土門的四弘誓願是什麼？
- 6.淨土門行者此土不可以行六度萬行嗎？（上根可修，隨分而修，自知無力，不以為驕）
- 7.什麼是厭欣心？厭欣心與菩提心及三心的關係如何？
- 8.淨土門不發菩提心不能往生嗎？為何說菩提心？（順通途，從勝，勸上機）

第三節 別安心

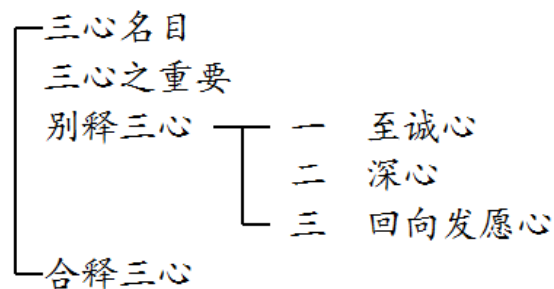
關於「別安心」，總共講了四點：

第一，解釋三心名目，就是把三心的名稱列出來，知道什麼是「別安心」。

第二，講三心的重要性。

第三，別釋，特別一條條地解釋這三心，就是：一、至誠心；二、深心；三、迴向發願心。

第四，最後把三心總合在一起來說明。總明三心在《概論》裡是說在哪裡呢？是從「以上三心，經文雖有『一者、二者、三者』之言」開始，一直到本節結尾，是把三心綜合到一起來說明。



下面是列舉三心，然後說明它的重要性。

別安心即是三心。三心即：一、至誠心；二、深心；三、迴向發願心。

此三心為念佛行者之至要。能否往生，全看是否具足三心，「具此三心，必得生也；若少一心，即不得生」。不像菩提心，下機行者雖不發菩提心，仍然可以往生；三心不然，不論機之上下、根之利鈍，皆必須具足三心。若不具足三心，無論如何萬行精進，都是徒然無功。故三心為願生極樂必不可少的最重要條件。

「此三心為念佛行者之至要」，非常重要。「具此三心，必得生也；若少一心，即不得生」，這是善導大師的原話。

「不像菩提心」，為什麼說三心與菩提心有差別呢？因為「下機行者雖不發菩提心，仍然可以往生」。比如，《觀經》中，上輩三品是發了菩提心的，中輩三品、下輩三品往生的人都沒有發菩提心，即使不發菩提心也可以往生；只是上根的人是可堪之機，就勝一一就根機殊勝，以及通途大乘佛法的特點，講了菩提心。

「三心不然，不論機之上下、根之利鈍，皆必須具足三心。若不具足三心，無論如何萬行精進，都是徒然無功」，所以三心是願生極樂必不可少的、最重要的條件。

一、至誠心

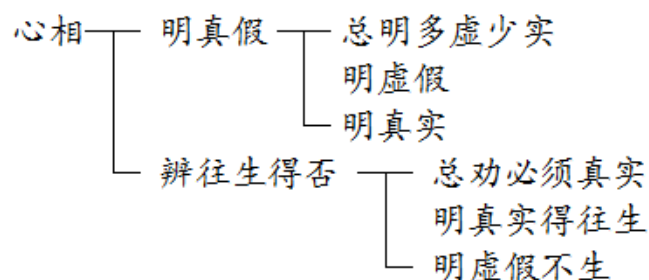
至誠心即真實心。此有二重：（一）心相；（二）心性。

首先解釋至誠心的名義，「至誠心即真實心」。然後說明它有兩重：一是從「心相」來說明真實，二是從「心性」來說明真實。

對於至誠心、深心、迴向發願心這三心，善導大師在《觀經疏》裡都有很長的文句來解釋。這裡是根據善導大師的解釋，對至誠心作了一個簡略的梳理，然後說明它有兩種：自利真實心、利他真實心。

我們先看「心相」和「心性」這兩重。心相就是能從「相」、從外表看得出來的。「性」是它的本質、本性，未必能看得出來。相要真實，性也要真實。一般人頂多是相真，性是不真的。

（一） 心相



凡夫之習，多虛少實。心口各異，言念無實，即為虛假；心行一致，內

外相符，即為真實。

縱於餘事心多虛假，然於往生必須真實。內住願生之念，外勤三業修習，即是至誠心。亦即意住彌陀淨土，口稱彌陀佛名，身業合掌禮敬，三業所勤，專為往生，內外相應，是心真實，能得往生；內懷名利之思，外現賢善之相，是心虛假，必不能生。

「凡夫之習，多虛少實」，凡夫的習氣，即使從相來看，也多數是虛，少數是實。為什麼說是「多虛」呢？在一百個人裡面，能夠真實的人不多，只有少少的幾個，從人數來講，多數都比較虛假。就某一個人來講，少數的時候他會真實，可能多數的時候又是虛假；就他少數真實的時候，也還是多少有虛假的成分，只是少少地有點真實成分。

「多虛少實」是就所有的事情而言。比如這個人比較真實，但是也分事情，可能多數事情還比較假，只有少數事情比較真。還有環境、因緣以及人的心念等因素，即使是比較真實的人，大多數人心念中也有虛假的成分，少數是真實的。

這是從相上來說。當然，人的根性不一樣；但總而言之，凡夫的習性是多虛少實。

「心口各異，言念無實，即為虛假」，這是講虛假之相，嘴上講的和心裡想的不一樣，這不就虛假了嗎？

什麼是真實呢？「心行一致，內外相符，即為真實」，心中如何想，嘴上就如何說；嘴上是如何說的，心中就是如何想的，這叫真實。

「縱於餘事心多虛假，然於往生必須真實」，凡夫「多虛少實」，即使對其他的事情可以虛假，但是往生是大事，對這件大事要真，要心裡怎麼想，嘴上就怎麼說。

「內住願生之念，外勤三業修習，即是至誠心。亦即意住彌陀淨土，口稱彌陀佛名，身業合掌禮敬，三業所勤，專為往生，內外相應，是心真實，能得往生」，內心有真切的願生之念，在三業上都是一致的——合掌禮拜，口稱佛名，心思淨土，這樣就能往生。

有的人不這樣，而是「內懷名利之思，外現賢善之相，是心虛假，必不能生」。什麼是「內懷名利之思」呢？比如，一個有名望的人，他要表示他有修行，或者表現他的地位，或者表示他在佛門中的某種造詣，這些都比較虛假。

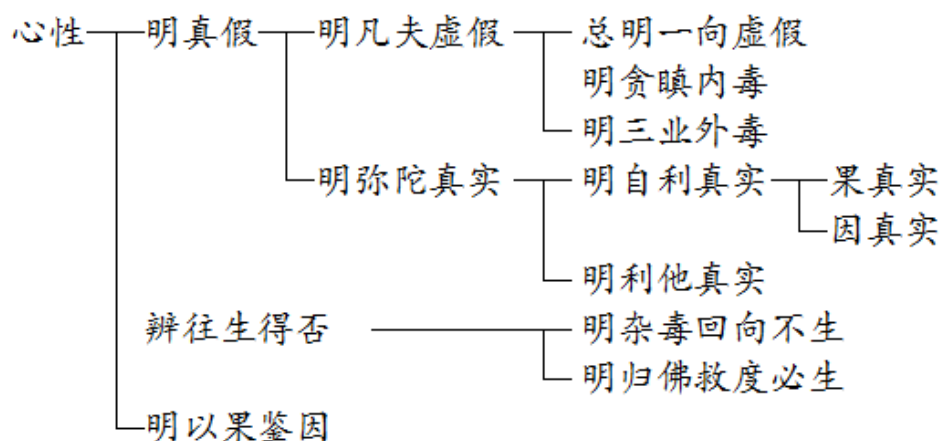
名利之心是修道人最大的障礙，講腐敗，這是最大的腐敗。修行人不能腐敗，世間人腐敗了，還要靠修行人來挽救，修行人才是真正的世間的良心。作為修行人，還要搞腐敗、搞名利，這樣不就完了嗎？所以，講修行，這名利是最能害人的，這一關，如果不是道心很真切，不容易過。這名利的韁繩是一根軟韁繩，人被它捆住了還覺得甜甜蜜蜜的，一旦被它拽住，就馬上軟塌塌地跟著走了，不知道這是被閻羅王拽去了。閻羅王拽人未必是拿著鋼鞭的，閻羅王有時候拿著很好、很柔軟的綢緞布來，把你捆住了你還

覺得很舒服。然後閻羅王用名利軟繩一收、一拽，就把你拉到地獄去了。最後你到那兒一看，才知道那不是個好地方。

善導大師所用的一些詞語也很辛辣，說「不得外現賢善精進之相，內懷虛假」，外表看上去很用心，修行很精進，但是內心是虛假的，這樣不好。每個人看到這裡要反省自己的內心是不是這樣的。

（二）心性

接下來講心性。大家也可以對照《觀經疏》的原文，原文有兩大大段。



1. 凡夫虛假

凡夫一向無有真實，「貪瞋邪偽，惡性難侵」，「雖起三業，名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也」。

心性就是心的本質。從心的本質來講，凡夫從來沒有真實心。我們的佛性、本性是真實的，可是佛性沒有開顯，起作用的都是凡夫這一顆心，這樣不都是虛假的嗎？所以「凡夫一向無有真實」。

前面講的是「多虛少實」，從心相來講，還是有真實的；從心性來講，一向沒有真實。為什麼？因為我們沒有離開貪心、瞋恨心，「貪瞋邪偽，惡性難侵」，「雖起三業，名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也」，這都是善導大師的原話。《觀經疏》中說：

不得外現賢善精進之相，內懷虛假。貪瞋邪偽，奸詐百端，惡性難侵，事同蛇蠍。雖起三業，名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也。

若作如此安心起行者，縱使苦勵身心，日夜十二時急走急作，如炙頭燃者，眾名「雜毒之善」。欲迴此雜毒之行求生彼佛淨土者，此必不可也。

「貪」就是貪愛、貪染。「邪」就是邪見，不正確的見解。「偽」就是虛假。這是因

為凡夫有貪瞋癡，也就是所謂的三毒，所以是虛偽的。這個虛偽不是說他故意騙人，而是因為凡夫的本性如此，虛偽不實，如夢幻泡影，虛而不實，偽而不真，它就是這樣的存在，並沒有另外存心欺騙。

永不變的就是真實。世間什麼東西永不變呢？都是無常，不都是虛的嗎？我們說這個世界虛假，這不是說世界不存在，也不是說世界怎麼樣騙我們，而是說它沒有永恆性、固定性。凡夫的心都是無常的，凡夫的性都是有貪瞋的。

「惡性難侵」，「惡性」就是指「貪瞋邪偽」，惡性難以侵動，不容易改變，所謂本性難移。「雖起三業」，身口意三業都在修行，但是在本性方面不曾侵動；如果要侵動它，一定要開悟，破人我見，破了我執就打碎貪瞋癡了，這很不容易。

所以稱之為「雜毒之善」。「雜毒之善」是雜了貪瞋癡三毒的善，雖然是善，但雜有毒，就不是純善。比如一杯牛奶，它有營養，可以喝，但裡面放有砒霜，那能喝嗎？喝了就中毒了。雖是善法，但善法裡面雜有貪瞋癡三毒，就不是純善，它會讓我們去六道輪迴。這不是說善不好，而是說雜了毒不好。我們自己能不能做到不雜毒之善？我們是做不到的。

這句六字名號是阿彌陀佛純淨之善，不僅不雜毒，而且它有殺毒的功能，把名號放到我們心裡，貪瞋癡三毒、身體裡的病菌都能滅除。念佛能滅罪，五種增上緣中就有滅罪增上緣。滅罪是什麼意思？就是消毒。人有三毒，只要念佛，心地自然慢慢會變得純善，會柔軟，會比較安和，不會那麼剛強，這不就是消毒了嗎？所以名號才是除毒的妙丹。我們其他所修行的是「雜毒之善」，也叫「虛假之行」。

要知道這是從本性來講的，不是說這個人故意騙人。善導大師舉例子說，有人修行「急走急作，如炙頭燃」，他這樣還是故意騙人嗎？不是的，是很用功的。但這樣所修行的「不名真實之業」，因為性不真，所以業不是真實之業。不是真實之業，要靠這個到極樂淨土去當然不可能了。

這一點是說凡夫虛假。就「凡夫虛假」，說了三點：第一，總的說明，一向都是虛假；第二，說明貪瞋的內毒是虛假的；第三，有內毒就會有三業的外毒，三業的外毒也有虛假。

2. 彌陀真實

凡夫是虛假，那怎麼辦？彌陀是真實。

然阿彌陀佛絕對清淨，絕對真實；乃至因中行菩薩行時，一念一剎那，三業所修，無不真實。凡所施為趣求，亦皆真實。

「然阿彌陀佛絕對清淨，絕對真實」，加了「絕對」二字，這是什麼意思呢？就是絕

諸對待，這種清淨不被一切貪瞋煩惱所染污。凡夫有相對清淨，但沒有絕對清淨。有時心裡感到比較清淨，別人來說句話，和他的想法不一樣，心裡面就攪和、翻騰了，就不清淨了；或者今天清淨，明天不清淨，一時清淨，一時又不清淨，這不都是相對的嗎？絕對清淨是指果地的清淨，是不會這樣的。

這種果上的清淨是來自於因中的清淨。「乃至因中行菩薩行時，一念一剎那，三業所修，無不真實」，這是因中清淨。

前面這一句是說阿彌陀佛自利的真實。

「凡所施為趣求，亦皆真實」，阿彌陀佛自利真實，利他也是真實的。「施為」就是施設，為了眾生而成佛。「趣求」，所求的目標是來救度眾生。「施為趣求」是講，阿彌陀佛在利益眾生方面也是真實的。

阿彌陀佛的真實講了兩種：前一句講自利真實，從果上和因上說明；後一句講利他的真實。

3.往生得否

怎樣能往生呢？要有真實心，沒有真實心不能往生，有真實心才可以往生。

故若憑凡夫心行，縱然苦勵身心，急走急作，如炙頭燃，以性不離貪瞋故，眾名雜毒之善。欲迴此雜毒之行，求生彼佛淨土，必不得生。

「故若憑凡夫心行」，如果就凡夫的心行來講。「縱然苦勵身心」，他非常精進用功，努力克服自己。「急走急作，如炙頭燃」，這是顯示他修行的精進勇猛之相狀，好像頭上著了火一樣，頭上著了火能不著急嗎？要馬上把它滅掉。他修行很用功，從外表來看，非常虔誠，已經達到凡夫最高的程度了。

善導大師說「日夜十二時急走急作」，一天二十四小時都不休息，像頭上著了火一樣在修行，這樣的人是做樣子給別人看嗎？不是的，他不是為名利所牽、外表賢善，而是真正想修行，從相來講，心相是真實的。但是為什麼這樣還稱為「雜毒之善」、不真實呢？因為從心性上他沒有離貪瞋，「以性不離貪瞋故，眾名雜毒之善」，仍然是雜毒之善，因為有貪瞋癡夾雜在當中。

「欲迴此雜毒之行，求生彼佛淨土，必不得生」，極樂世界是純善、純淨、純真的世界，用這樣的雜毒之行迴向求生不相應，就不能往生。

接下來說，如果歸佛救度，就必然往生。

若捨己歸佛，捨假取真，信受彌陀救度，專稱彌陀佛名，必得往生。

怎樣才叫「捨己歸佛」呢？凡夫的性是虛假的，怎麼做都是雜毒之善，阿彌陀佛是

真實的。如果捨自己、歸阿彌陀佛，就是「捨己歸佛」，也叫「捨假取真」，也就是「信受彌陀救度，專稱彌陀佛名」，這樣就必然往生。

捨己歸佛不容易，所謂「打得妄想死，救得法身活」，一般的人怎麼捨得下自己？都是牢牢地捏在手上。但是不捨下又不行，救不活自己。這主要靠根機和因緣，根機和因緣成熟的時候，自然就捨了。

4.以果鑒因

平生之時，此人具不具真實心，僅觀外表難知；及至臨終，金磔立判，具真實心者決定往生，虛假雜毒之人不得往生。

故為對治虛假心，而說真實心。然則願生行人，必須捨己歸佛，內外相應，即名真實心。

以果鑒因，從結果來判斷這個人到底具不具備真實心。平生之時，這人具不具備真實心，僅觀外表難以知道。「及至臨終，金磔立判」，是金子還是砂子，立即就判明了。

這一段是讓我們了解，所謂真實心，第一，必須在外相上要真實，外相真實就是說內外要一致，這個還是可以做到的；第二，在心性上必須真實，這不能靠自己，必須捨己歸佛，完全任憑阿彌陀佛的真實，這樣才可以。所以，真實心就是真實地捨己歸佛。

你到底有沒有捨己歸佛呢？有人講：「我捨己歸佛了，我歸命阿彌陀佛，全靠阿彌陀佛了。」嘴上喊得很響亮，到最後沒往生，那就知道平常他講的都是假的。有的人不會講話，不會說很多，但是他往生了，那很顯然他平常就有真實心。所以一個人有沒有真實心，平常我們是看不出來的。我們是凡夫，也不能判斷。

「故為對治虛假心，而說真實心」，說「真實心」這個名詞的目的，是為了對治虛假心。

最後作結論：「然則願生行人，必須捨己歸佛」，這是講心性；「內外相應」，這是講心相；性真實，相真實，「即名真實心」，就有真實心了。

5.二種真實

真實心有兩種：一者自利真實，二者利他真實。

此真實心有兩種，自利真實及利他真實。行者自身具至誠心為自利真實，教他具真實心即是利他真實。自利真實心為願生行人所必須；利他真實心並非人人所必須，而是就行者之機，有人具有，有人不具有。

行者自身有真實心為自利真實；教別人念佛，教其他人具足真實心，叫利他真實，這也是容易做到的，不過也不要求必須做到。自利真實心是願生行人所必須的，自己不

具備怎麼能往生？利他真實心不是說人人必須具足，有的人具有，有的人不具有。

6.捨己歸佛

我想針對「捨己歸佛」和大家共同學習學習。「捨己歸佛」，這個「捨」就是「放棄」的意思，不是修正，也不是修補，而是把它放棄掉。這顯示淨土法門的頓超性，沒有次第。一般聖道法門要按次第慢慢地修行。淨土法門要徹底認識到凡夫心的虛偽，它沒有作用，我們要完全放棄它，這不是頓捨嗎？這是頓中之頓的法門，比一般的修修補補強。凡夫的心非常惡，怎麼修都是修不好的，要把它捨棄了。

「捨」也就是不顧它，知道這個東西沒有用，甚至有害處，這樣才能捨得掉。要是指靠它，認為它很好，它對你也很不錯，那你怎麼能捨得了？「捨」是要徹底看透它的虛假性、有害性和無用性，也就是說當作沒這回事，這就捨掉了。

比如路邊有塊石頭，你一看就過去了，這就是捨了。並不是說，你捨了它以後，非要拿鋤頭把這塊石頭砸碎了——如果這樣，那就是沒有捨，而是你被它拽住了。不要去理會這個心，就是捨。

不僅是過去、現在的身心世界，作為淨土門的行人，一切皆捨，這個世界的所有一切都要捨掉。這個身體，這個心，我們所有的起心動念，不都是針對這個世界的境界所起的念頭嗎？我們要求生西方極樂世界，整個世界都是要捨掉的，何況這些念頭？「皮之不存，毛將焉附？」整個世界都要捨掉，何況這些念頭，更是要捨掉。

所以「捨」也是不用、不倚仗，就是要看輕。很多人往往是很看重。他為什麼捨不掉？他太看重自己，把自己的心念、所有這一切看得很重。看輕了，就捨掉了。

淨土門往生不靠自己，全靠彌陀，這就是「捨己歸佛」。這不是說什麼事都捨掉，要買火車票，阿彌陀佛不會給你買，還得你自己去買。這是就往生這件事情來說，不靠自己，全靠阿彌陀佛。

「捨己歸佛」的「歸」是歸向、歸投、歸入、歸命。也就是說，我們全然活在彌陀的生命當中，我們自己的心就像一滴水投在大海中一樣，整個生命活在阿彌陀佛裡面，這就是「歸」。

歸命於佛，那怎麼歸呢？就是歸佛的命令，是心的轉換，而不是怎麼虔誠地禮拜。如果心沒有轉換，還是很驕慢，那麼這個心就沒有交出去。所謂「歸命」，主要是把心交出去，全部交給阿彌陀佛做主就好了。特別是往生這件事情，我們全交彌陀做主，就念「南無阿彌陀佛」，坦然放下。如果阿彌陀佛都不能做主，都沒有辦法，那我們還能有什麼辦法？我們有本事超過阿彌陀佛嗎？我們也就完了，就算了。

所以「歸命」就是毫無疑問地交出去，像下賭注一樣，把我們身家性命賭給阿彌陀佛。但很多人不敢賭出去，以為捏在自己手上比較方便，這就是沒有歸命。念阿彌陀佛

要有什麼精神呢？就要有從懸崖頂上縱身一跳的那種精神。如果把你放在懸崖上要你跳下去，不跳不行，你一跳就摔死了，那就寧願跳到阿彌陀佛手上。你往下一跳，阿彌陀佛馬上伸手用蓮花一接就接住了。如果沒有這種精神，很難歸命。

所以有人講：「歸命阿彌陀佛，其實是凡夫當生修行所能達到的最高境界。」我覺得這句話很有道理。我們凡人有什麼修行？就是歸命阿彌陀佛，這就是最高境界了。老老實實、踏踏實實歸命阿彌陀佛，這是很不容易的。很多人，即使是佛門裡的修行人，即使是在佛門裡修了很多年的，都沒有完成這種轉換。最基本的是歸命三寶，這可以講是最基礎的，也是最高的。不管是從最初入佛門，還是到受戒，到修行，到成菩薩，總是在歸命三寶這個過程中不斷昇華自己。淨土宗念「南無阿彌陀佛」，歸命阿彌陀佛，與阿彌陀佛成為一體，還有什麼境界比這更高的呢？比如人坐上船可以過大海，坐上飛機可以飛空。凡夫沒有翅膀，就是能飛也不可能超過「神舟十號」飛船。我們就靠他力，歸命阿彌陀佛，這是最高境界。

我們要捨無常輪迴之命，入無量光壽之命，大死大活。我們的生命是無常輪迴的，沒有意義；歸入阿彌陀佛無量壽的生命，就大死大活，也就是剛才講的那種從懸崖上縱身一跳的境界。這講起來讓人很害怕——多難啊！其實很簡單，沒那麼複雜。有些人聽起來就覺得很簡單，所謂「難者不會，會者不難」，老太太一聽，馬上說：「好！我本來就想交出去了，就是找不到人收。」她本來就感到很苦惱，想找一個負責任的人。阿彌陀佛說：「好，我負你的責！你念我的名號，如果不往生，我不取正覺來負責任。」這老太太一聽很高興：「我就要找人負責。找別人都不行，阿彌陀佛你負我的責，好了，我全部靠你了！」從此之後，她天天念佛，很安心，很自在，不就交給阿彌陀佛了嗎？這是很自然的。

捨己也是折服驕慢。如果來比較，能夠達到捨己歸佛，很自然地，慢心能夠被折服，同時我執會淡化，因為萬事靠阿彌陀佛嘛。

這也是一種大智慧、大福德、大善根、大因緣、大信心。《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，捨己歸佛是一種大智慧，因為交對了人；也是大勇氣，敢於交出去；也是大福德，交給阿彌陀佛，就得到阿彌陀佛給我們的一切善根福德因緣；也是大因緣，我們和阿彌陀佛之間累劫有這樣的緣分，我們碰到之後才能交得出去；也是大信心，對彌陀有無限的、無上的依止和依靠，覺得靠得住。這些，不是說我們在世間讀很多書就能達到的，這是心上的功夫。

歸佛就是與佛成為一體，這個境界就更高了。就好像捨己登舟一樣，我們本來自己走路，現在捨掉步行，登上船了。大家不要理解錯了，說捨掉步行，就以為把兩條腿捨了，那不完了嗎？有人以為「不能捨！捨了我自己，我本來行善的，現在造惡去了」，

不是那回事。這是說，往生不倚仗自己，自己的兩條腿還是保留得好好的——本來會誦經的，本來有智慧的，本來行善孝養的，這個心還是保留得好好的；不過是往生靠阿彌陀佛而已。

捨己登舟，就和船成為一體了。在和阿彌陀佛一體當中，我們就得護念，得平安。在彌陀護念當中難道不平安嗎？離恐怖，離憂惱，大自在，大安樂，這是我們歸依佛所得到的好處。

總之，淨土法門以「易行」為特色。有人把至誠心說得很難，而且還沒說到點子上，他只是從心相上來說的。

至誠心有兩重：一重是心相，一重是心性。從心相上，也就是從外相上說，有人認為要如何地至誠懇切，悲泣雨淚，要如何做，強調到一般人都做不來的程度，這不是淨土門。凡夫又能做到怎樣的至誠心呢？就凡夫能做得來的，內心怎麼想，外在就怎麼做，內外一致就可以了。

另外，他沒有抓到根本。凡夫，從本性來講，「貪瞋邪偽，惡性難侵」，有什麼真實心可言呢？如果真正講真實，就是永恆、不變、不壞的，這樣的真實只有佛菩薩才有，想要凡夫具足這樣的真實是不可能的。所以他也沒契入心性的立場上。

我們要從心相和心性這兩個方向來說明至誠心。

從心性來講，一定要捨己歸佛。善導大師解釋至誠心的時候，首先講眾生這邊其實是不具足至誠心的，然後說：

正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時，乃至一念一剎那，三業所修皆是真實心中作，凡所施為趣求亦皆真實。

為什麼要說到阿彌陀佛的真實呢？就是為了對比。

就凡夫這邊，「貪瞋邪偽，奸詐百端，惡性難侵，事同蛇蠍」，凡夫本性像蛇、像蠍子，蠍子、蛇就是有毒的，它們的性就是毒性，咬了什麼，什麼就中毒。我們凡夫的三業也都是有毒的。

法藏比丘就不一樣。善導大師解釋阿彌陀佛因中行菩薩道，顯示法藏比丘因中的真實行和阿彌陀佛果上的真實，目的就是對比，顯示反差。凡夫沒有真實，必須用佛的真實。佛的真實有自利，有利他；利他就是「凡所施為趣求亦皆真實」。這樣我們的真實心才有一個落根的地方，不然的話，我們哪有真實心呢？

凡夫是虛假，佛是真實。所以，這種思想，這兩種真實——自利真實、利他真實，會延續到深心當中。善導大師在「深心釋」就說：

一者決定深信：自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出

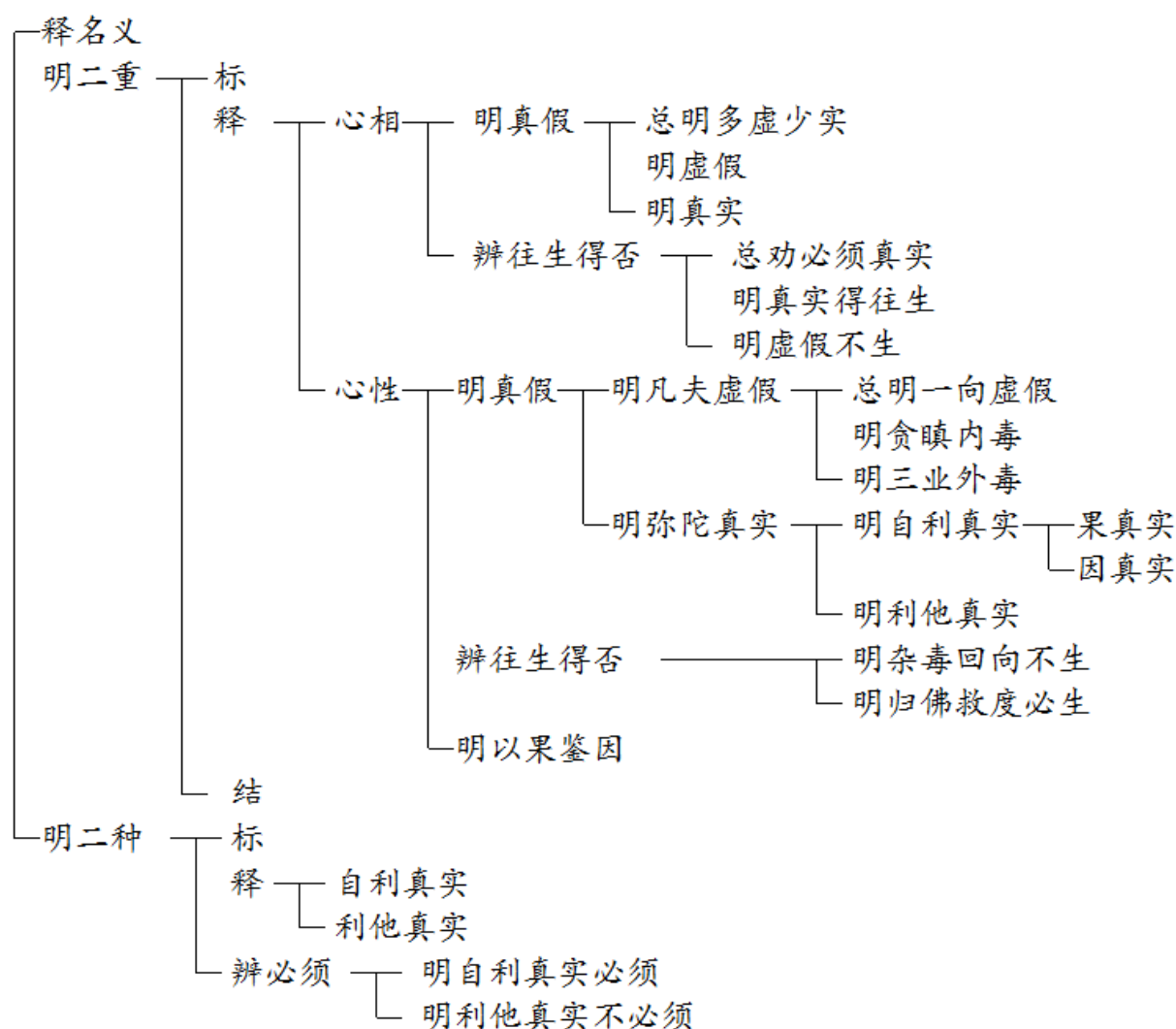
離之緣。

二者決定深信：彼阿彌陀佛四十八願，攝受眾生；無疑無慮，乘彼願力，定得往生。

因為我們沒有真實，所以決定深信阿彌陀佛有真實，要救度我們。

（三）解釋分科

這一章比較複雜，就畫了科判表。下面是本小節「別安心・至誠心」的科判表，我順著文簡單地來說明一下。



總共有三個大科：

首先釋名義，就是解釋這個名詞的意義，《概論》本小節第一句話是「至誠心即真實心」，這是善導大師解釋的。

第二，明二重，標、釋、結。標、釋、結也是科判經常用的詞，標，就是用一個標題標列出來；釋，就是根據標題來解釋它；結，就是最後作個總結。文章往往有標、釋、

結這三項；有時有兩項——有標有釋，不可能只有標沒有釋。

什麼叫標呢？「此有二重：（一）心相；（二）心性。」這就是標，把標題列出來了。然後釋，釋也是先列個標目，然後再釋它的內容，有心相、心性兩重。

1.心相

先講心相：首先明真假，因為至誠心是真實心；然後辨往生得否，因為三心的目的是要針對往生的，所以第二科就是辨往生得否。

首先明真假，也有三科，越分越細：

總明凡夫多虛少實，《概論》文「凡夫之習，多虛少實」，這是總的定性了。

接下來說什麼是虛假之相：「心口各異，言念無實，即為虛假。」

然後再說什麼是真實之相：「心行一致，內外相符，即為真實。」

第二，辨往生得否，也分三科：

首先總勸必須真實，《概論》文「縱於餘事心多虛假，然於往生必須真實」，這是一個大帽子、大前提。

接下來說真實得往生，「內住願生之念，外勤三業修習，即是至誠心。亦即意住彌陀淨土，口稱彌陀佛名，身業合掌禮敬，三業所勤，專為往生，內外相應，是心真實，能得往生」，這就是辨真實得往生。

最後明虛假不得往生，「內懷名利之思，外現賢善之相，是心虛假，必不能生」。

這是解釋心相的科文。

2.心性

心相是分為兩科，心性分三科：

第一，明真假；

第二，辨往生得否；

第三，明以果鑒因。

第一，明真假，也有兩科：首先說凡夫虛假，第二說彌陀真實。

首先說凡夫虛假，也有三個層次：

總明凡夫一向虛假：第一句是總的說明「凡夫一向無有真實」，一向沒有真實就是虛假。

再分為內和外兩方面說明：「貪瞋邪偽，惡性難侵」，這是內含貪瞋三毒；「雖起三業，名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實之業」，這是從三業外毒來說。

當然分科還可以分得更細，但這裡沒必要再細分。

接下來說彌陀真實。「然阿彌陀佛絕對清淨，絕對真實」，這是總的說明彌陀真實。「然」是轉折詞，要有真實心，我們凡夫永遠都沒有，不就徹底完了嗎？所以「然」字

是「柳暗花明又一村」，是個轉折。

說彌陀真實，又分自利真實和利他真實。「然阿彌陀佛絕對清淨，絕對真實」講的是自利真實，是果上的；「乃至因中行菩薩行時，一念一剎那，三業所修，無不真實」，這是因中真實：這兩句是自利真實。「凡所施為趣求亦皆真實」，這是利他真實。

阿彌陀佛有利他真實，我們凡夫是從阿彌陀佛的自利利他真實當中而得到真實心的，我們接受了阿彌陀佛的利他真實，也就有了真實。

所謂「絕對清淨，絕對真實」，對「絕對」這兩個字，一般人不太理解，雖然講「絕諸對待」，但一般人以為「絕對」是種極端性的表達，「這個人講話太絕對了」。不是這樣的。

「絕對」是超越相對。比如虛空，我們講空氣指數，今天空氣裡面微塵少，能見度好，能看得很遠，天很乾淨；或者今天污染度高，空氣微塵很多，能見度差，天上埋汰、不乾淨。我們眼睛看過去，虛空是乾淨還是髒，這是相對的，這是我們凡夫的眼睛所看到的，是我們的認識；作為虛空，它本身是絕對的。為什麼說它是絕對的呢？因為它不受染污。空氣很髒，是空氣自己髒，虛空沒有髒。空氣裡灰塵少了，乾淨一點，是空氣本身乾淨了，虛空還是那樣。對於虛空來說，這種清淨是超越空氣的清淨或者染污的。因為空氣是相對性的，才說乾淨一點或染污一點；對於虛空本身來講，它不被染污，空氣染污不了它，只能自己染污自己。虛空，你也不能讓它更乾淨些，它就是這樣。希望大家能體會。

絕對性就是我們的佛性，我們本身的佛性猶如虛空一樣，不受任何染污，「何期自性，本自清淨」。阿彌陀佛當然是絕對清淨的，不是相對性的。相對是什麼呢？比如通過打坐等修行，在某種環境、因緣下比較清淨，相對於環境、因緣、心情；這些因緣如果沒有了，就又染污、不清淨了，這叫相對。

所謂絕對，是不受這一切影響的，自體本來就清淨，就像《往生論》說「如鏡日月輪」，自體清淨滿足，也像太陽，它本身就是光亮的。比如這張桌子，你可以把它擦得更亮一點，如果不擦它，灰塵就多一些，那麼亮和暗就是相對的。太陽自體就是明亮的，就無所謂擦亮了。這種清淨是絕對性的自體清淨，自體當下、本來是圓滿的、清淨的，不被任何東西所染污，就像太陽的光，不被黑暗所障，也沒有什麼東西讓它暗。這就是「絕對清淨，絕對真實」。

至誠心，在解釋心性的地方講到：彌陀真實，有自利真實，還有利他真實。

第二，辨往生得否：「故若憑凡夫心行」這一段就是說，以雜毒之善迴向，不得往生；接下來說，歸佛救度必往生，就是「若捨已歸佛……必得往生」這一段。

第三，明以果鑒因。《概論》文：「平生之時，此人具不具真實心，僅觀外表難知，

及至臨終，金磔立判，具真實心者決定往生，虛假雜毒之人不得往生。」這就是以結果來判斷因中有沒有具足真實心。

「故為對治虛假心，而說真實心」這一段就是「結」。這個結，結了兩重內容：

第一重結是總結，前面有標、有釋，這裡就要總結。「故為對治虛假心，而說真實心」，真實心是來對治虛假心的。為什麼要作這樣的總結呢？「三心釋」裡每一個釋都有結，就說明三心是相對某種情況下而說的，三心其實是一體性的。這種名相的安立，不過是為了對治虛假心，就說真實心；為對治疑惑心，就把這種心叫信心；為對治不迴向心、不迴願心，就把這種心叫作迴向發願心，這是有目標、有目的性的。這是一重「結」。

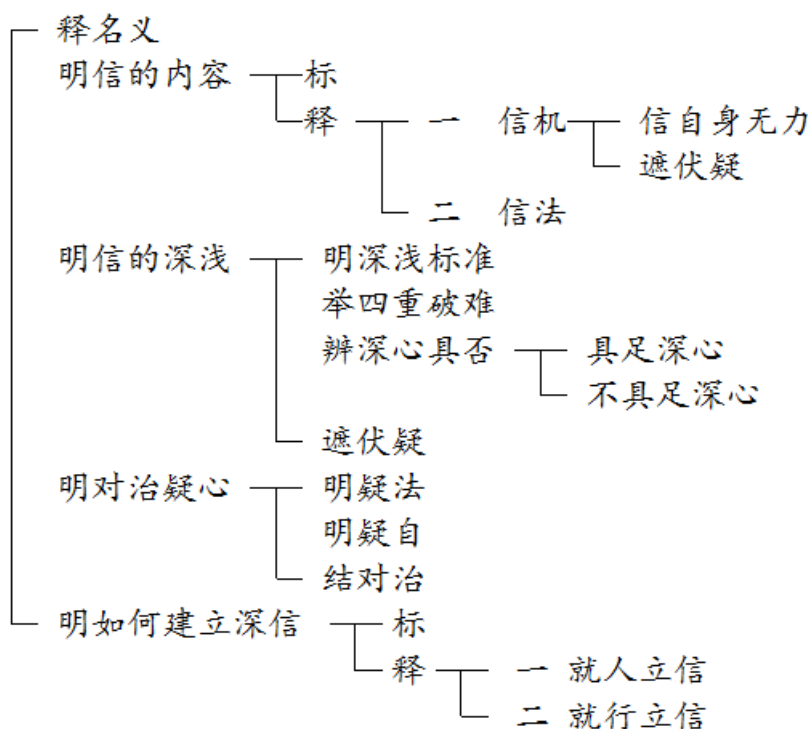
第二重結，是對心相和心性作解釋之後，說「然則願生行人，必須捨己歸佛」，這就是結心性；「內外相應」，這是結心相；這個「即名真實心」，才能決定往生。

下面明二種真實，也是有標、有釋，但沒有結。標，就是「此真實心有兩種，自利真實及利他真實」。解釋的時候，先解釋自利真實，「行者自身具至誠心為自利真實」；再解釋利他真實，「教他具真實心即是利他真實」。

接下來是辨必須，就是辨自利真實和利他真實兩種是不是都是必須的，說明自利真實是必須的，而利他真實不是必須的。

二、深心

下面是分科表。



一共有五科：

一、釋名義；

二、明信的內容，深信之心，信的內容是什麼；

三、信的深淺是怎麼樣的；

四、信是為了對治疑心；

五、說明如何建立深信。

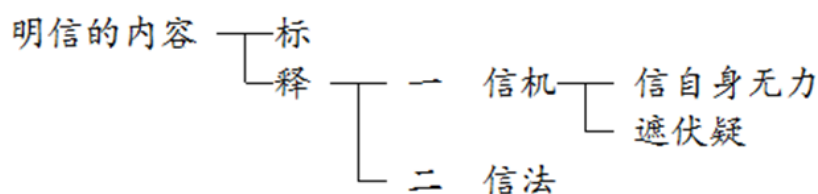
第一句話仍然是釋名義，解釋「深心」這個名詞的含義。

深心即是深信之心。

善導大師解釋說：「深心者，即是深信之心也。」深心就是深信之心，很明了。

（一）機法兩種深信

第二科，所信的內容，深信之心，信什麼呢？



所信內容有二：（一）信機；（二）信法。合稱「機法兩種深信」。

這是淨土門常用的名相。所謂「信機」就是捨己，「信法」就是歸佛。前面講「捨己歸佛」，在這裡也能體現出來。

1.信機

即「深信自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣」，也就是信自身之無力，以自力不可能出離生死。

信機，信什麼？信自己沒本事，沒有力量。這是指什麼力量呢？就是出離生死的力量我們沒有，靠自力不能出離生死。

此為淨土教特有的信仰，因信我身之無力，方能通身放下、徹底靠倒而深信阿彌陀佛的願力。

這是為了第二種深信——法深信，必須具足第一種機深信。這一科叫作「遮伏疑」。

「遮伏疑」是什麼意思呢？一般法門都是強調要信自己，聖道門的修行人信自己好，有能力修行。「講信心，信自己沒本事、沒能力，那還怎麼修行？不就完了嗎？不就沮

喪了？」一般會有這種懷疑。這種懷疑會潛伏在那個地方，所以先要把這種潛在的懷疑心遮止、排除，就用這段話。

這種信仰是淨土教特有的，和聖道門不一樣。聖道門的信心是信「我就是佛」。這樣的信心對不對？是應該這樣信。要修行成佛，都不敢相信自己是佛，那怎麼行？這個信「我是佛」，不是說現在就是佛，而是相信自己本來是佛，是信他的佛性和佛是平等的，是信未來總有可能成佛。他如果不這樣信，那怎麼修行成佛？自力法門就是要有這樣的信心，比如禪宗有句話說「丈夫自有冲天志，不向如來行處行」，佛是佛，我也是佛，人人可以為堯舜，這樣他才能夠鼓足勇氣修行，不然還沒出門就摔倒了。

但淨土門不一樣，淨土門更高，就是祖師來了，首先挨一棒子——「決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣」，沒辦法靠自力解脫生死輪迴，不能在那裡講大話。

這種「信他」怎麼不一樣呢？從淨土門來講，因為信自己無力，才能通身放下，徹底靠倒。凡夫都是驕慢的，相信自己有力量，怎麼能通身放下、徹底靠倒阿彌陀佛呢？瓶裡已經有了水，怎麼可能再裝入水？這樣就不可能。所以《無量壽經》裡說「憍慢弊懈怠，難以信此法」，有驕慢心、弊惡心、懈怠心，想相信彌陀救度，那不可能。

聖道門和淨土門這兩種信的方向，可以說是兩個極端：聖道門是站在佛性的立場上；淨土門是站在凡夫性的立場上，所以信自己是罪惡生死凡夫，這是凡夫性，本來就這樣。其實每一個人當下都存在凡夫性和佛性；不過佛性是深藏在內的，沒有顯露出來。聖道門的信，是信內在的佛性。凡夫性是表現在外在的，是可以看得出來的。

聖道門所信的佛性是理想性的，是未來的，現在也存在，不過還沒開發出來，所以才能通過修行展現出來。淨土門的信，信我們本身是凡夫，是現實可見的，所以不講本來是佛，好漢不提當年勇，本來是佛，現在怎麼是凡夫呢？本性是佛，可現在是凡夫，所以就現實、當下來契入，契入點不一樣。

聖道門的信，信佛性有未來的久遠性，也就有不確定性，什麼時候能夠開發佛性成佛，這是不確定的。淨土門的信，信凡夫「無有出離之緣」，現在就把人打死。然後以此為跳板，「可是我不願意死啊，我願意要求解脫，一定要出離生死！」順勢踩著跳板一跳，就跳到阿彌陀佛那個地方了。

聖道門講「你本來是佛」，站在不同宗門的立場上，這句話雖然給人信心，給人勇氣，但是也有一種麻痺性——本來是佛，就跳不出這個圈子，也不讓人跳出來，就要自己把佛性彰顯出來，缺乏跳板。聖道門一下子給人心氣提得很高，「你本來是佛」；然後要慢慢地修，「我什麼時候能成佛？」很難修上去。

所以淨土法門很高，首先就說「我是罪惡生死凡夫，無有出離之緣，曠劫以來常沒

常流轉」；然後以這個為跳板，「啪」地一跳。這一跳跳多高？不是兩米四，也不是撐桿跳跳七米、十米，而是跳到「決定深信阿彌陀佛四十八願攝受眾生」，一下子從凡夫地跳到阿彌陀佛的四十八願，跳到了佛地，整個天地大翻轉，馬上解脫，光明淨土徹底顯現！

這是兩種法門的入手方便不一樣。比較起來，淨土法門是大作略、大手筆，更加超越、頓超。

淨土法門的機深信良藥苦口，這第一句話，有驕慢心、心不調順的人是不喜歡聽的：「一來就給我戴個帽子，怎麼戴都不好看，『現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣』。」不認也不行，還是凡夫，還得認啊。但是，「良藥苦口利於病，忠言逆耳利於行」，這是忠言，雖然逆耳，但是對我們來說很寶貴。

禪宗喜歡講機鋒話語，祖師接引學人就是棒喝，顯示禪宗的霹靂手段；但是要和阿彌陀佛相比，禪宗的機鋒還是弱了一點，手段還是軟了一點。這個機深信就是最大的機鋒轉語，還沒有轉語，通通打死。「打得妄想死，救得法身活」，妄念不死，但只要機深信這味藥能吞下去，這句話能聽得入心，這一關能過得了，這種憋屈能受得了，那麼所有的機鋒轉語通通都有了。這就是阿彌陀佛的棒喝。

《無量壽經》裡有一句話說「震法雷，曜法電」，這就是法雷、法電，這個機鋒猛利，就像雷劈電閃一樣，雷從天空中打下來，把過去、現在、未來徹底打碎，把面子、累劫修行這一切全部打碎。如果比較起來，其他的機鋒轉語，就像劃火柴盒一樣，點亮一根，這能量和打雷怎麼能比？沒法比。所以這是我們要深深用心的地方。有的人沒有徹底靠倒阿彌陀佛，不能通身放下，原因何在？就是因為不具有機深信。

2.信法

現在我們不是三級跳，而是跳板，踩著跳板一跳，就到法深信了。這個法門，讀這些祖師的法語，是不是很過癮？就好像做體育運動一樣，心靈的空間「升道無窮極」。《無量壽經》講：

**升道無窮極，易往而無人；
其國不逆違，自然之所牽。**

怎麼「升道無窮極」呢？從信機到信法，才能「升道無窮極」。

即深信阿彌陀佛四十八願已經成就，專為我等罪惡凡夫、無出離緣者作出離強緣，因而無疑無慮，乘彼願力，定得往生。因依佛力，達成往生，故即是信佛願力不可思議。

我們凡夫沒有出離之緣，阿彌陀佛說「我為你作出離強緣」。「因而無疑無慮，乘彼願力」，這就是跳板。「乘彼願力」，就勢一跳，「定得往生」。信法是信阿彌陀佛願力不可思議。

法界因緣起

這裡講到緣，緣是非常重要的，緣代表一切。佛的智慧，講一個字，就把世界萬象包含在內了。「緣」，世間什麼事能超出這個字？一切萬象，「緣」這個字全部涵蓋無餘，所謂「萬法因緣生，萬法因緣滅」，不管怎樣，這個字都可以解釋。為什麼他倆處不來？緣不行了。當初為什麼那麼好？當初緣好。為什麼他做成了？他有緣啊。為什麼你沒做成？你沒有緣啊。一切的一切都在緣，這個字都能解決。這就是智慧，一個字，一個概念，一切通通解決。

還有佛講的「空」，還有什麼能離開「空」這個字？萬法皆空。空和緣其實是一個意思，「緣起性空」，因為萬法是緣起的，所以當下是性空的。萬法萬象有什麼能夠離開這個緣？但是外道不懂，沒有佛那樣的智慧，就推託是上帝、造物主，說這是上帝造的。其實萬法就是緣造的，緣起性空，一切法界因緣起。所以佛教的信仰是理性的、智慧的，是非常平靜、平和的，沒有那些神奇古怪的東西。

外道有所謂「造物主的秘密」，凡人是不能知道的。為什麼？山河大地、宇宙空間都是上帝造的，凡人不要問了。在佛法裡這很簡單，都是緣起。「造物主的秘密」，其實就是緣起性空、法界緣起。比如我用手指圈一個圓，那我就是上帝，就造了一個圓圈；手指一放開就沒有圓圈了。手指一合就有了，一放開又沒有了。緣有了，世界就這樣生成了。這是一種相：兩隻手四個指頭一圍，看著有圓的概念，就判斷為一個圓；手指一放開，馬上又沒有圓了。圓沒有了，但是四個指頭也沒有少。不多不少，不生不滅，你說這個圓生起了嗎？還是四個指頭，合起來一個圓圈。指頭一拿開就滅掉了嗎？什麼也沒滅掉，一切本來就是如此。所以世間萬象都是緣起。

這可以解釋一切萬象，沒有任何的神秘。這是佛的甚深智慧，所以講緣起性空、法界緣起。什麼叫法界緣起？「一花一世界，一葉一如來」，萬事萬法，現在說「全息」，任何事物，哪怕一個毛塵，都涵蓋宇宙法界一切內容，這就是緣起，叫法界緣起。法界就是所有宇宙、十法界都包含在內，六道、聲聞、緣覺、菩薩、佛這十法界，此界他方，無盡的宇宙虛空，通通包含在內；過去、現在、未來都是緣起。

比如一張紙就可以是法界緣起，它包含所有宇宙的一切內容。我們看不出來，釋迦牟尼佛一看，清清楚楚，從這張紙裡面就可以看到過去無量世和他方淨土。為什麼這麼說呢？我們可以簡單推斷一下，比如這張紙，它是用樹造的，人是怎麼來造紙的，樹是長在地球上的，地球生命的發源，地球和太陽系的關係……這所有的一連起來，法界

不就通通包含進來了嗎？還有什麼能離開這個呢？離不開。這才叫「一花一世界，一葉一如來」。整個山河大地，「溪聲儘是廣長舌，山色無非清淨身」，這都有道理。

緣決定一切，緣起的法則也就是所謂造物主，萬法形成的根源在這裡。所以在佛教裡沒有神秘的東西，只有奧秘；甚至也不講奧秘，只是對不了解的人說是秘密。佛菩薩朗然大覺，對萬法沒有不知道的。所以，在佛教裡為了表達這種不可思議的境界，經常用一個字來表達。佛所證悟的智慧，無法用人類的語言傳導給我們這些愚癡的眾生。所以佛有的時候不講話，沉浸在法喜、法樂當中，「我法甚深微妙，不可言說」，佛教說起來就是一個「妙」字，特別妙，妙得很，一切東西都是那麼微妙，所以說「甚深微妙，不可言說」。

上帝的產生，前面說到「我就是上帝」，這句話是要說明，萬法形成是因為緣起的法則，但也可能是一種推脫的方便——假立一個造物主，好像這些事情就都解決了，大家就不用過於推究它了。這還是因為沒有破我執的關係，有「我」的存在，才需要這樣一個概念，讓它有一個安放，在言語上才好表達。至於說它背後所表達的意思，可能有它的解釋，但這是從「我」出發的。佛法當然是「無我」的，所以不可能有造物主的問題。所以佛法是無神的，也就是沒有造物主，沒有第一因，這是我們所信奉的真理。

出離的強緣

我們既然了解了「緣」這麼重要，就知道，其實一切事物都是可以改變的，只要緣改變了，它就改變了。你要給一個人幸福，只要給他幸福的緣就可以了。要讓人得以出離生死，像阿彌陀佛，他給我們出離的強緣，那我們就可以出離。如果沒有這個緣，我們就永遠出離不了。

所以這個緣特別重要。送什麼禮都不如跟人家結一個佛緣，如果有人給你送一尊佛像，給你念一句佛號，給你結一個佛緣，那真是對你最大的恩惠。沒有什麼禮物比人家給你結一個佛緣更加尊貴，這個緣分是讓你將來決定出離生死輪迴的。哪怕你今生隨便聽到電視裡念一句佛，這都是很難得的，將來就可以靠這句名號、靠這個緣分出離生死，而且可以成佛！所以《華嚴經》中說：

**寧受地獄苦，得聞諸佛名；
不受無量樂，而不聞佛名。**

生在天上享樂，聽不到這句佛號，那沒有用，將來還要墮落；即使墮落地獄，能聽到一句「阿彌陀佛」，聽到一句佛的名號，將來就可以靠這個成佛。

緣有虛實，也有真假。世間的一切緣都是妄緣，是虛妄的。它雖然虛妄，但如果我們沒有遇到真實的緣，就會虛妄連著虛妄，讓人在裡面不斷地虛妄，轉不出來。佛菩薩

的名號就是真實的，這真實之緣，這一實能破萬虛。

尤其是阿彌陀佛的名號，阿彌陀佛是以名號度眾生的佛，那更不可思議。這叫金剛種子，這個緣一旦落在我們的八識田中，我們現在妄緣很強盛，種子可能還沒有發芽、生長起來，但是金剛種子肯定會發芽、成長。

我們要讓這個緣增勝，所以說「佛種從緣起、紹隆佛種」，成佛要有佛的種子。佛種子從哪裡來？從緣起。什麼是緣？阿彌陀佛的名號就是緣，「彌陀世尊，本發深重誓願，以光明名號攝化十方」。我們給別人念一句佛號、講極樂世界，都是跟別人結了很殊勝的緣分。

《話緣》

我們來看《話緣》這篇短文（全文見附錄六），我邊念邊簡略地解釋。

緣：關係，維繫，因素，條件，可能性。

這就是緣。

萬法因緣生，萬法因緣滅。

我佛大沙門，常作如是說。

佛陀常這樣說。

緣有虛實，緣有強弱，緣不可思議。

「緣有強弱」是什麼意思呢？緣的強弱大家是能判辨出來的。有的人心力特別大，緣的力量就比較強盛。阿彌陀佛本願光明名號是最強盛的緣，同時也是最真實的緣。

緣決定了一切。

緣不可思議，以我們凡夫的心無法想像。這一張紙就是法界緣起，我們怎麼可以思？怎麼可以議？它已經包含了宇宙的一切，「一花一世界，一葉一如來」，是無法思議的。這個概念非常廣大，包容一切，連阿羅漢、聖人裡的小菩薩都不能全部了解，只能了解一部分；只有成了佛，法界一切的因緣，過去、未來，才能朗然顯現，那是不可思議的。

有緣千里來相會，無緣對面不相逢。

所以有緣是很重要的。當然這個「緣」的概念很廣大，要看從哪個角度來講，如果人與人互相之間沒有緣分，對面也不認識。現在這個世界更是這樣，有人經常上網，千里萬里地跑來，見了面認識了；城市裡的人住樓房，對門的人都不認得，這不是「有緣千里來相會，無緣對面不認識」嗎？很明顯，緣很重要。人和人的距離有多遠？就是緣分，緣分近了就不遠。

《觀經》就說「阿彌陀佛去此不遠」，如果講地點，阿彌陀佛在十萬億國土之外；但是阿彌陀佛和我們有緣，有親緣、近緣、增上緣，所以「去此不遠」。要是沒有緣分的話，當面見了釋迦牟尼佛，阿彌陀佛親自來了，你都不認識，「無緣對面不相逢」。所以緣很重要。

有緣罪人能成佛，無緣善人要輪迴。

雖然是罪人，但如果有阿彌陀佛的緣分，他可以到淨土成佛；有人雖然行善，但如果沒有念佛的緣，那還是免不了輪迴。這就是緣的重要性。

所以善導大師就講：

但以遇緣有異，致令九品差別。

九品眾生，上輩是大乘善人；中輩上品、中品是小乘善人，中輩下品是世間善人；下輩三品都是惡人。那怎麼成善惡有差別了呢？不是說九品眾生他們自己有多大的修行，才成為這樣子的，而是因為他們遇的緣分不一樣——遇到大乘的緣，就成為大乘善人；遇到小乘的緣，就成為小乘善人；遇到造惡的緣，就成了惡人。

眾生的心就像一塊布，放到什麼顏色的染料裡就染成什麼顏色。如果生在一個書香門第，天資聰明，又遇到好的教育，這樣不就是學問很好了嗎？如果生到一個大字不識的貧窮之家，又沒有受教育的機會，腦筋又不好用，這樣的人要做學問就很難，這也是一種緣分。所有的一切，世間萬法，比如這個人獲諾貝爾獎，他只是緣分成功了，緣分成功也無所謂他成功不成功，緣分自己也沒說「我成功」。所以無所謂成功，也無所謂失敗。

世間的事情，說誰偉大誰渺小。其實就像大樹有大樹的緣分，就長得那麼高，三十米；小草有小草的緣分，就長這麼矮，一兩寸：它們都成功。要講失敗，它們都失敗：大樹不能變成小草，以小草為標準，大樹就失敗了；以大樹為標準，小草也失敗了。誰成功誰失敗？世間萬法平等，因緣生起，無所謂。

所以「但以遇緣有異，致令九品差別」。這樣，我們凡夫就能破斥我們心中的我慢見解、堅固的我執，以為「我是大乘善人，你們是惡人」。要是遇到造惡的緣，善人照樣會造惡。就算是皇太子，他因戰亂流浪在外，大臣也不在身邊，餓得夠嗆，他也會去偷人家的饅頭。等他後來成了皇上，就忘了當年偷饅頭的事了。這是一樣的道理，就是緣。

所以，這種九品差別，他們的本性都是罪惡凡夫，不過遇緣不同，顯示有高高下下，我們不要把這個看得那麼真。這也是讓我們要有平等心，要破除這種分別心、驕慢心，老老實實地仰投阿彌陀佛的救度。

遇善緣成善，遇惡緣成惡，遇佛緣成佛。

善惡都是輪迴的緣。遇見了佛緣——阿彌陀佛救度的緣，就可以成佛。如果你去放生，去菜市場買一條魚，然後放了這條魚，你就懂得緣了。這條魚怎麼就被你買了呢？河裡有那麼多魚，就它被撈上來了，就放在這個盆裡面，然後讓你遇到了，你把它買了，然後你把它放了。它自己有什麼本事？不就是遇緣嗎？遇到你這個緣分了。

我們每個人都是生死苦海裡的一條魚，阿彌陀佛六字名號無量光明的網把我們撈起來，用六字名號的贖金把我們從閻羅王手裡贖出來——閻羅王就是那個擺攤賣魚的——然後把我們放到極樂世界。我們有什麼修行？就我們本身來講，就是遇到了阿彌陀佛。我們為什麼遇到？因為阿彌陀佛累劫以來要救度我們，我們跟阿彌陀佛有不可思議的緣分，所以一遇到這個名號我們就歡喜，一聽到念佛就高興，聽到講往生就願意去，這不就是緣分很深、很近嗎？就是有這個緣。

被你放生的這條魚，它有修行嗎？你會不會問它「你是公魚還是母魚？修行怎麼樣？」你不會問這些，就放了。至於為什麼撈到它，就是緣分。阿彌陀佛來救度我們，我們要任憑彌陀救度。阿彌陀佛普遍救度，為什麼就救了我們？緣啊！就像菜市場有這麼多魚，你怎麼就放生了這一條？這就是緣。

緣不可思議。我想到一個故事，說一個人會算命，算得特別准，很多人去問。算命的人說：「人這一生，點點滴滴都是前世命定（也就是「緣」的意思）。沒有這個緣，沒有這個命，那你什麼都做不來。」

有一個讀書人就不服，那天就去考算命先生。他買一條魚，對算命先生說：「你看看，我有沒有緣吃到這條魚？」

算命先生看一看他的臉，然後看一看那條魚，說：「你吃不到這條魚，沒有這個緣。」魚都買回來了，他都敢這麼講。

書生一聽，說：「我吃不到這條魚，真是怪了！」然後就把魚燒好了，盤子端來了，放在桌子上，又問算命先生：「你說我有沒有緣吃到這條魚？」

算命先生又看看他的臉，看看魚，說：「你還是吃不到這條魚。」

「怪了，真是的！」書生拿起筷子就要吃這條魚，筷子一伸，屋樑上一隻老鼠掉下來，栽到這個魚盤子裡，整個盤子翻了，掉到地上弄髒了。你看，他就是吃不著這條魚，就是沒這個緣啊！沒有緣，快到嘴的魚都吃不著。

有這樣一副對聯：

天雨普施，難潤無根之草；
佛慈廣大，不度無緣之人。

下雨的時候，天雨普潤，但是沒有根的草沒辦法讓它發芽，因為它沒有根，結不了這個緣。這是講緣的重要性。

佛的慈悲是廣大、度一切的，但是無緣的人沒法度。什麼樣叫無緣？倒不是說永遠沒有緣，只是緣還沒有成熟而已。佛這種緣是應著眾生的佛性的，所以佛當初發菩提心來救度一切眾生。當然，在佛的方面，早已和我們一切眾生結了緣了，我們內心裡的佛性也是和佛有緣的，是相通的，眾生都是有佛性的；但是緣分沒有成熟，就說沒有緣。這不是說極樂世界、阿彌陀佛和誰沒有緣，都有緣。

善導大師在《觀經疏》裡的解釋用的詞都很有道理，「敬白一切有緣知識」「有緣生類」，「有緣生類」就是有緣能往生的這些人，這是在九品往生「下輩觀」十一門料簡裡的第三門。

正由不遇好強緣，致使輪迴難得度。

正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。

就是給我們佛的緣分。

極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。

這是我們自己的緣，不能行。

故使如來選要法，教念彌陀專復專。

這也是用彌陀的緣來救度我們。

阿彌陀佛以光明名號與一切眾生普結佛緣，一稱一念之人，必不棄捨。

阿彌陀佛和我們一切眾生結上了緣分，這個緣結得很牢靠，是不會離開我們的。有的人可能就簡單地念一句「阿彌陀佛」，念完了這一輩子再也不念了，忘記了。他雖然忘記了佛，佛沒有忘記他，因為這個緣結上了，今生會慢慢培養，下一生一定還會來找他的。所以緣非常重要。

佛性之緣，本願之緣，光明之緣，名號之緣。

念佛有三緣、五緣。

阿彌陀佛和我們結緣有四個層次：

第一，佛性之緣。我們都有佛性，本來就有這種緣。一切眾生皆有佛性，有佛性者皆得成佛。

第二，本願之緣。法藏比丘因中發菩提心、發四十八願的時候，他是稱性發願——稱著他因地的佛性來發願，也是從這個佛性的地方來呼喚我們，感動我們，吸引我們。本願這個緣也是遍一切眾生的，「設我得佛，十方眾生」。阿彌陀佛不是跟我們每個人，

一個個來講他怎麼發願——如果這樣，那他怎麼救度眾生？合肥市就夠他忙的了。阿彌陀佛是從佛性這個地方發願的，不需要跟我們講，當下就打動我們的心。

這就像地震一樣，大地一動，所有的樹、山、石頭都動起來了，而不是一個個地牽一下、動一下。大地就比喻我們的佛性。阿彌陀佛從佛性的地方來發願，當下就跟所有的眾生結上了緣分，結了本願之緣。

第三，光明之緣。阿彌陀佛成了佛之後，光明遍照十方世界，沒有他照不到的。

第四，名號之緣。阿彌陀佛發誓願說：「十方諸佛宣揚、讚歎我的名號，讓每個眾生聽聞、見到，然後稱念，眾生沒有遺漏的。」

我至成佛道，名聲超十方， 究竟有不聞，誓不成等覺。

佛的目的都是和我們結緣，這個緣結上了，就打上了扣子，佛就把我們拽上了。我們就好像吞鉤之魚，阿彌陀佛下了一個鉤子，用六字名號的鉤、無量光明的線，把我們拽在他老人家的手上，鉤上面還有誘餌。誘餌是什麼？就是現生福德利益。一撒誘餌我們都來了，「好吃」，一鉤，就把我們從生死苦海裡釣上來，甩到極樂淨土去了。六字名號，我們只要嘗到了，這鉤就下肚了，緣就結上了。

理事，因果，生佛。

緣有理有事：理就是佛性之理；事就是阿彌陀佛因中發本願，果上的光明名號，是事相上的救度。因為佛和我們結緣是很深的，這種深是不可思不可議、沒有底的。

緣有因有果，因就是本願，果就是光明名號。

緣，有眾生這邊的稱念，有佛那邊的救度。佛度眾生要和我們結緣，累世累劫發願度眾生。

結緣，化緣，了緣，種緣，有緣。

「結緣」是個很好的詞，佛和我們結下了這個緣分。在世間也一樣，要是和人家沒有結好緣分，說法就沒人聽。我們再有智慧，說法再微妙，但如果沒和人結緣分，人家就不願意聽我們說法。所以我們要和人結緣，要對人好言好語，用世間的善語善言安慰人。緣分結上了，我們講法人家就願意聽了。

化緣，這也是很好的詞。所謂化度，就是要化度人家來結緣，化上一個緣。

了緣，過去某種緣沒有結束，今生來了。

種緣，種下一個緣分。

有緣，彼此感覺很投緣。

「緣」這個字可以用在很多地方，比如「投緣、有緣」，「緣分很近、很深、很親」，這都是好的意思。

關於「緣」，我們講了不少內容了，因為這是佛法的一個基本觀念，尤其淨土門是特別強調緣的法門。

本願是因，眾生是緣

也講因緣，講因緣就有主有次，就某一方面。比如，在種子的立場上，黃豆要生長，種子就是一個因，水分、土壤、陽光、肥料、空間、時間就是外面的緣。但如果不分別因和緣的話，所有這一切通通都叫緣。

另外，講因緣，有時有分別，有時候不分別。比如說一粒種子，站在種子的立場上，種子就是一個因；但如果站在大地的立場上，種子就是一個緣，大地本身這種生發的力量就是主因。大地雖然有生發的力量，但如果沒有種子，它顯現不出來；所以，大地需要通過種子這個緣來顯示它的生發力。

所以因和緣都是相對來說的，所謂「談有左右」。比如我們念佛，好像我們是因，因為我們在念；但如果從佛那邊講，阿彌陀佛的本願才是因，我們眾生反而成為一種緣，所以說「談有左右」。如果沒有眾生這個緣，阿彌陀佛發的本願救度誰呢？他的本願是以眾生為緣來發起的，是要救度我們，是以我們為對象的。我們來念佛，正是阿彌陀佛因地的本願所展現的結果。

教孩子喊「媽媽」，不就是媽媽一直教，孩子才會喊的嗎？阿彌陀佛一直教，我們才會念「阿彌陀佛」了。結果有人認為「我自己會念佛」，他哪會念佛？凡夫只會貪瞋癡煩惱。這個不用教的，生下來就會貪瞋癡，這是我們凡夫的本來面貌、「看家本領」。我們會念佛是佛教的。

所以我們講信機、信法。前面說到彈跳，我們凡夫就地一跳，就跳到極樂世界去了。阿彌陀佛的六字名號就好像一個巨大的彈跳板，南無阿彌陀佛彈射的力量特別大。阿彌陀佛是無量光、無量壽，無量壽就代表他體性堅固永不壞；無量光就代表他彈射的能量，他用光來彈射，不是把我們一下子摔得很重，光很微細，能把我們包圍起來。

東西掉到彈跳板上，重力越大，彈得越高。娑婆世界的眾生，像我們這樣的人，業力、罪障很重，要往下墮落，這一點我們要正確地認識。這就是機深信——「決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣」。我們整個的罪業是盡虛空遍法界的，非常非常地重。這麼一個罪業很重的罪惡凡夫，砸在六字名號的跳板上，砸得越重，彈得越高，就著無量光，從娑婆世界一下就跳到極樂世界了。

《觀經》下下品就是這樣的，下品下生的人，五逆重罪，罪業很重，砸在六字名號這個跳板上，「啪」地一下跳起來，往生極樂！如果你沒有這樣的機深信，就等於是把

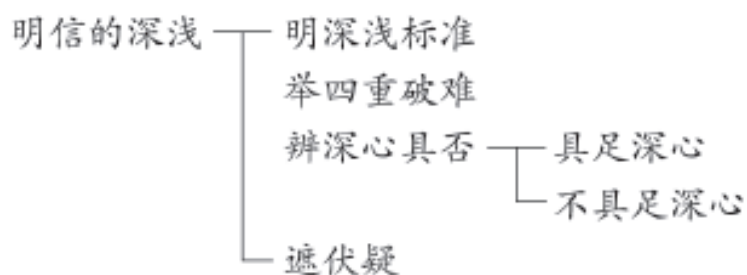
自己的重量減輕了，那就跳不高。你還在那裡很驕慢：「我差不多可以修五戒十善，生到人天吧。」靠自己修五戒十善，靠自己念阿彌陀佛的功夫迴向，一跳，跳一點點高，到人道、天道，那太可惜了。

《觀經》講了九品，就如同槓桿的原理，槓桿的力臂越長，它撬動的力量就越大。這個下下品是造罪最深的人，他好像是離佛最遠的人；但其實在下下品這個地方才能顯示阿彌陀佛救度力量的強大。下下品是一個極端、極限，到了極限的地方，就能反映出另外一個極端；不到下下品，就反映不出阿彌陀佛救度的強大力量。

（二）信心的深淺

下面講信心的深淺，有四科：

- 第一，首先講深淺的標準；
- 第二，舉出四重難破；
- 第三，辨是不是具足深心；
- 第四，遮伏疑。



1.明深淺標準

眾生根機千差萬別，如其面貌各異，信心也有淺深。究竟是依什麼標準說為深心呢？

所謂人如其面，人的面相沒有一樣的，每個人的信心也不會完全像一個模子刻出來的，它有淺有深，各不相同。「究竟是依什麼標準說為深心呢？」《觀經疏》中說：

言「深心」者，即是深信之心也。

那怎麼才是深呢？標準在哪裡？誰來定標準？善導大師就給我們定了標準，讓我們一看就明明白白。

善導大師《觀經疏》列舉四種妨難、破壞淨土教之人，若逢此「四重難破」之人，而往生淨土之信心不受破壞，即是具足深心之人；反之為不具足深心，由此可知信心之深淺。

這就是標準。遇到這四種人不被破壞，就是具足深心；遇到一個就破壞了，退墮了，覺得「這樣可能不能往生」，那就是淺心。

2.舉四重破難

是哪四種人呢？《觀經疏》的這一段，大家讀起來會覺得特別來神、來勁。這裡我沒有引用原文，就直接簡單地講。

第一重為別解別行、異學異見之人，亦即聖道門行人，而加妨難破壞。現世所見不信念佛往生，而加種種非議之人皆是。

因為聖道門行人的見解和我們不一樣，他們修學的目的也不一樣，法門也不一樣，他們有他們本門的理解，會來妨難：「這怎麼可能！不斷貪瞋癡怎麼能了生死？」這叫妨難——妨難、破壞我們的信心。他們倒不是故意來破壞，只是他們有他們本門的這種理解，對淨土法門不能理解，所以就講這些話。這是佛門之內的不同見解，所以用了「別解別行、異學異見」這兩個詞。

「現世所見不信念佛往生，而加種種非議之人皆是」，這都屬於妨難之人。很多人就過不了這一關，所謂：

專專指授歸西路，為他破壞還如故。

善導大師很悲嘆，他把佛菩薩請出來，把淨土三經拿出來，把祖師請出來，拿出這麼多，還不如碰見隨便一個人一講：「我今天學了一個殊勝但不能往生的法門，人家說這樣不能往生。」苦惱啊！

要學到一個什麼樣的法門才叫殊勝呢？「雖然我念佛沒有達到什麼樣的功夫，雖然現在戒定慧三學沒有具足，沒有成就，像我這樣的人，要靠自己的業力是要墮落的；但是遇到了阿彌陀佛的本願，稱名必得往生！」這才是殊勝法門啊。

如果你學到一個法門說：「我聽說，念佛雖然很好，阿彌陀佛雖然慈悲，淨土法門雖然殊勝，但是，如果沒有達到清淨心，如果沒有發菩提心，如果沒有具備大慈悲心、大智慧心，如果不能讀誦大乘經典，你還是不能往生。」這叫什麼殊勝法門？前面講許多殊勝之處，後面一個「但是」，搞沒有了。應該是前面雖然有那麼多障礙，後面一個「但是，有阿彌陀佛，柳暗花明又一村」，這樣才對。我們要柳暗花明，從暗到明。他是花明柳暗，從明到暗，前面講得很光明，「雖然念佛很好，雖然佛很慈悲」；到最後，「但

是」，完了，掉下去了，從明到暗，由暗入暗，更加黑暗，然後不可見了。

這樣的話能聽嗎？很多老菩薩有智慧，一聽到這樣的話就說「我不聽了」，把兩耳塞起來。這是有智慧的人，不被他所破壞。有的人就耳朵不好，這種耳朵不好，醫生是治不了的，一聽講這樣的話，他馬上就把耳朵側過去，這樣就容易被他破壞。

第二重為大乘地前三賢及小乘羅漢、辟支聖人等，而加難破。

阿羅漢也出來講：「我等當年修行發多少心，受多少苦。我修戒定慧三學，斷貪瞋癡煩惱，才得了阿羅漢的果報。你這樣的罪惡凡夫，只念念佛就可以超越生死？還能成佛？沒這回事！」

第三重為大乘高位菩薩，初地乃至十地等，而加批難。

高位菩薩來批難說：「有這麼簡單的法門？那我們當初幹嗎要那麼辛苦地發菩提心、行菩薩道？」

第四重為圓滿無上覺者，報佛化佛等論難。

佛也來批難了：「哪裡有這種佛？我們當初成佛都不是這樣的！」

當然，後面三種是我假說的，其實沒有這回事情。那是「遮伏疑」，後面會說到的。

3.辨深心具否

亦即初從凡夫，至二乘聖人，至高位菩薩，直到諸佛，皆異口同聲說「具足煩惱凡夫，罪障滿身，但只念佛，不可能往生真實清淨報土」，雖聞此語，凡夫決定往生之信心不受動亂，而更增長堅固往生信心。由此可知，此人具足深心。反之，遇到妨難破壞，心即動亂，疑不得生，即不具足深心。

「亦即初從凡夫」，第二重難是二乘聖人，第三重難是初地到十地的高位菩薩，第四重難到圓滿果位諸佛，即使異口同聲都說「具足煩惱凡夫，罪障滿身，但只念佛，不可能往生真實清淨報土」，雖然聽聞這樣的話，「凡夫決定往生的信心不受動亂，而更加增長、堅固往生信心。由此可知，此人具足深心」。反過來，聽到妨難破壞，立即心中動亂，懷疑自己不能往生，然後趕緊要去向人請教：「你告訴我，學什麼法門能往生？我要怎麼辦？」這叫作不具足深心。

4.遮伏疑

阿羅漢、初地到十地菩薩、諸佛會來破難嗎？會來破壞佛教嗎？這當然是不可能的。

但第二、三、四重難破，事實上並不存在，只是為堅固信心、對治狐疑所假設。

這是善導大師的慈悲心切，舉出極端的情況。就是說，縱然這樣，假設、即使遇到這樣的情況，我們都不要動搖，要相信釋迦牟尼佛所說的，阿彌陀佛的本願是絕對不會改變的。

如果遇到一個人，他說「我是阿羅漢」，和你說這樣不能往生的話，你就知道他是假阿羅漢。如果遇到有人說他是菩薩，否定這個法門，你馬上就知道那是假菩薩。如果遇到一個人，他說他是佛，他來否定這個法門，你就知道他一定不是佛，是假的，他是魔。為什麼？佛佛道同，哪有釋迦牟尼佛這樣講，那個佛出世不這樣講的？《無量壽經》說：

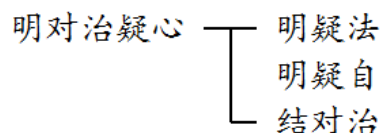
十方恆沙諸佛如來，皆共讚歎無量壽佛，威神功德不可思議。

怎麼那尊佛不讚歎呢？用此鏡子一照，知道那是魔，不是佛，是假的，他破壞這個法門。

所以善導大師特別慈悲，就怕我們上當受騙，不管是真的假的，把他們都列出來，讓我們看得清楚。現在有些人是不聽勸，就聽騙，搬出那麼多經典跟他們講都不管用。弘揚淨土法門確實不容易，「革命尚未成功，同志仍需努力」，我們還有很多任務要完成，任重道遠。當然，眾生的根機、因緣各有深淺，我們也不要太沮喪。

（三）對治疑心

下面說對治狐疑。



是什麼狐疑呢？雖然有很多，大致說起來就兩點，分為兩段。

疑有疑法與疑自。

疑法者，即疑念佛之法，以為不能達成往生。如：「念佛僅有六字，三尺童子皆能。然凡夫往生高妙極樂之一大事，怎麼可能靠如此容易之念佛即能達成？」

疑自者，雖信念佛法門及佛本願，但認為自身是罪業凡夫，毫不足取，故雖念佛，恐怕難以往生。

第一，疑法。「疑法者，即疑念佛之法，以為不能達成往生」，對這個法產生懷疑，因為他看輕了名號。

第二，疑自。「疑自者，雖信念佛法門及佛本願」，佛講的他不懷疑，他反過來懷疑自己。其實道理是一樣的。佛是為誰講淨土法門的呢？是為我們講的，我們懷疑自己還不是懷疑阿彌陀佛嗎？只是方向不一樣。

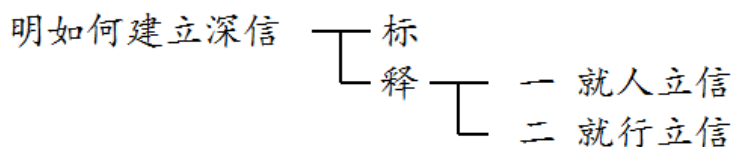
「但認為自身是罪業凡夫，毫不足取，故雖念佛，恐怕難以往生」，有人認為：「我還在抽煙，我還沒有持五戒，還有許多沒有做到。像我這樣的人念佛，佛雖然慈悲，我可能不能往生。」這也是一些人的見解，這樣的見解表面看起來挺虔誠，其實是不好的。

我們應該說：「我雖然還有許多沒做到，但是我念佛一定往生，因為阿彌陀佛是我親爸爸。」雖然我們有缺點，但是父子關係不改變。就像孩子雖然有很多缺點，父親的愛不改變。

為對治疑自與疑法兩種疑心，而說機法兩種深信。

說法深信是對治疑法；說機深信是對治疑自。彌陀要救的剛好就是罪惡凡夫，我們不要懷疑。這樣，兩種懷疑就都對治了。

（四）如何建立深信



如何建立深信？有二：（一）就人立信；（二）就行立信。

信心怎麼建立呢？從人和行這兩方面來建立。

（一）就人立信

「罪障凡夫稱名定生」，非是等閒人所說，而是釋迦無上覺者、滿足大悲人所說；又非釋迦一佛所說，一切諸佛悉皆同證同說。

既是佛說，不為一切因人言辭之所破壞，故能建立自心，不為他動。

「罪障凡夫稱名定生」，這不是一般人說的，就人立信的「人」，是指釋迦牟尼佛和諸佛。不僅是釋迦一佛所說，而且是一切諸佛悉皆同證同說。

既然是佛所說的，我們就毫無懷疑，就可以建立信心。如果張三、李四、王二麻子所說的，我們聽了可能會懷疑，不會有信心；佛講的還有什麼可懷疑的呢？現在有些人恰恰相反，釋迦牟尼佛講的他不相信；隔壁老王講的他反而信，因為他認為老王是大修行，修行好長時間了。以凡人所講的來障惑佛所講的，這就完全顛倒了。所謂「就人立

信」，是就佛所講的來建立信心，而不是就隔壁老王。

「既是佛說，不為一切因人言辭之所破壞，故能建立自心，不為他動」，這是順理的。佛是果覺圓滿的。「因人」就是還在路上，在因地，還沒有成佛。即使他智慧高明，道德隆盛，和佛相比，他還差得太遠太遠，他講的只是供參考。成了佛，就完全是過來人了，佛講的話我們完全可以相信。在因地修行的人，還沒到達果地，還不是過來人，而是過去的人，還在往佛那裡走，他還不知道前面的道路，那他所講的怎麼可以作為決定的標準呢？所以要信果地覺，這是順理的。

（二）就行立信

往生行有多種：雜行、正行、念佛，一一迴向皆得往生。其中念佛一行為正定業，是阿彌陀佛本願所選擇之行。專稱佛名，為順彼佛本願，乘佛願力，定得往生，實是最極真實之法，無可懷疑。

就行立信的「行」，不是指雜行，而是指正行；在正行裡，不是指四種助業，而是指正定之業。即使餘行可能帶有方便，對於修持其他行能不能往生，我們信心建立不起來；但稱名一行是阿彌陀佛本願所選擇之行。

就行立信，在這個地方很多人又搞錯了，他不是就稱名之行來立決定往生之信。他說：「我會讀誦大乘經典。經典讀得多一點，總是能幫助往生的吧？這樣信心能夠堅固一點。」然後信參禪打坐，認為這些是殊勝的修行，有益於往生。他不知道，就往生來講，這些反而是力量不足的。

這兩點是一個標準，也是一面鏡子。就人，是就釋迦牟尼佛所說，不是就因位的菩薩、阿羅漢所說，更不是就凡夫。就行，是就本願稱名之行，不是就觀察、讀誦、禮拜、讚歎這四種助業，更不是就雜行。由此我們就知道如何建立信心了。

所謂「深心」，是深信之心。這個「深」是善導大師說的，從相上來說，就是遇到四種人不被破壞，這就是「深」。如果從體性來講，比如機深信，是就我們這樣的凡夫的本來面貌來說的。我們的罪業很深重，不要信淺了。

對於我們這樣的罪惡凡夫，善導大師用了三句話來說明：

現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣。

「現」是現生，「曠劫」是過去，未來也「無有出離之緣」。這樣我們凡夫的罪業之深就直接到達底部了。這個罪是很深的，深到什麼程度？深到無明的根底，同時也是深到佛性的地方。怎麼是深到佛性的地方呢？因為，我們造罪造業其實是逆著佛性而起的，順著佛性就解脫。我們有佛性才有可能成佛，可是我們沒有順佛性，而是逆著。我們之所以造

罪造業，也是因為藉著佛性的力量，不過是相反的、逆的。要深到這個程度才叫作深心。

對自己的根機有深信的話，他是很有反省能力的，是很深很深的。經中說「無無明，亦無無明盡」，從本質來講，無明性、佛性是一體的。如果修行的人很驕慢，就會對佛性、對眾生的無明缺乏深度的反省和覺照。所以他的信就是淺的，驕慢心把他障惑住了。

對法的深信也是一樣的。以什麼為標準？深信阿彌陀佛的本願只能救度善人，這是淺的，沒有達到阿彌陀佛本願救度那個深的層次。到下下品，到五逆謗法通通都能救得起來，這是就法的深度。這個法是十丈、一百丈或一萬丈，那麼你就信到那個地方，這就是深信。

我們罪業深重，如大海無底，所以我們要信自己罪業深重，這是第一個深信。

我們罪業有多深重，彌陀救度的恩德就有多麼深廣，這是第二個深信——深信彌陀救度深重。

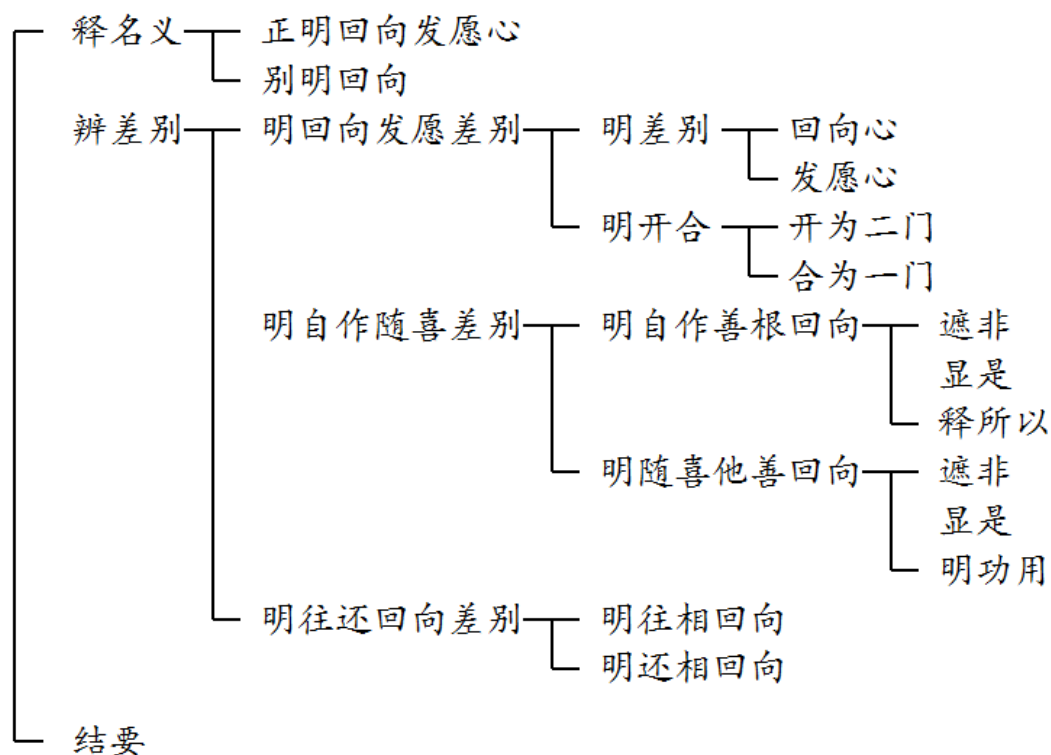
如果你認為彌陀的救度很輕，很淺，只能救度善人，只能救度聖人，只能救度修行好的人，或者只能救度有智慧的人，這都是很淺顯的，就不是深信。

這是從體性上來體會信的深淺，也就是所信的內容決定我們能信的深淺。如果所信的內容有那麼深，能信的心很淺，這樣就不相應了，就不是如實的。

三、迴向發願心

關於「別安心」，前面說了至誠心、深心，現在說迴向發願心。

下面是分科表：



最後結要，總結一下要點。

释名义└ 正明回向发愿心
别明回向

1.迴向和發願的差別

一般來說，挾帶善根求願往生之「挾善趨求」，稱為迴向心；直願往生之「直爾趨求」，稱為發願心。五念門即開此為作願 迴向二門，今則合為一心，稱迴向發願心。

「挾善趨求」就是挾帶善根求願往生，他趨求往生淨土，是有所善根迴向的，把這個善根挾帶在一起，就好像我帶了禮品到你家看你。他能迴向的心是為了願生極樂淨土，他要有所迴向的善根功德，這樣叫「挾善趨求」，稱為迴向心。

「直願往生之『直爾趨求』」，他沒有挾善，心中直接地願意去往生了，這叫「直爾趨求」，稱為發願心。

如果要分別這兩種的話，迴向心是「挾善趨求」，發願心是「直爾趨求」。五念門當中就把它們開為兩門：作願門和迴向門；《觀經》裡就把它們合為一心。迴向和發願有開合的不同，所以稱為迴向發願心。

這是辨迴向和發願的差別。這種差別是少少的，不過也可以有開合的不同。

2.自作和隨喜的差別

下面來說自作善根迴向和隨喜善根迴向的差別。

但專修念佛行者，並非於念佛之外別修雜行以迴向，乃是迴向專修念佛之前所作善根。因既專修念佛，點滴之善皆納入念佛一體，念佛之外不見餘善之相故。

自作善根迴向

首先說明自作善根迴向。

先「遮非」：因為三心就是念佛心，在淨土法門裡，善導大師根據淨土三經所確立的行法就是專修念佛。那麼專修念佛的人怎麼迴向呢？如果說，除念佛之外，再修雜行來迴向，這就不成為專修念佛了。所以首先遮非：不是在念佛之外，特別再修一些功德來迴向。如果持那樣的想法，就是心不專，也就不具足至誠心，也不具足深心，那就成為雜行了。

然後再「顯是」：正確的專修念佛迴向的內容是指「迴向專修念佛之前所作善根」。因為人不是生下來就會專修念佛的，一開始或許有雜行雜修；哪怕在專修念佛以前沒有雜行雜修，也行過很多善法，比如行慈善事業、孝養父母，或者也隨喜別人的善根功德。今天已經念佛了，那麼過去的善根通通迴轉，趨向求生極樂：這就是迴向以前所作善根。

這是什麼道理呢？專修念佛後就不行善了嗎？還要行善。那行善不迴向了嗎？不迴向。「不迴向不是浪費了嗎？行善迴向還好一點。」不是那個意思。

接下來就講道理——「釋所以」，解釋為什麼專修念佛的迴向是指迴向專修念佛之前所作善根，專修念佛之後的諸種善根不特別迴向。

「因既專修念佛，點滴之善皆納入念佛一體，念佛之外不見餘善之相故。」這句話很簡單、簡短，需要用比喻來說明。點滴之善和念佛成為一體是什麼意思呢？就是說，念佛是一切善根的總根本，是總善；所有過去、今生，世間、出世善，阿羅漢善、菩薩善，都不可能離開念佛。因為佛是徹底圓滿了，善行、福德、功德，從負面講是斷煩惱，從正面講是證悟菩提，一切善行全部圓滿，所有的善不能離開佛之外，這是一個總根。我們既然念佛了，所有善都歸入念佛。

打個比喻來說明什麼叫一體。就像一棵樹，這棵樹有根幹，你得到了根幹，那麼所有的枝葉、花果自然從根幹生長出來。我們不會說，得到這棵樹的根本了，但是葉子還沒得到，另外拿一片葉子來，用膠水粘上去。不是那樣，它們是一體性的。這樣，才能像孔子講的「吾道一以貫之」，一定有個「一」的東西。這個「一」得到了，其他全都得到了。

從語言表達、心理趨求、邏輯關係這幾方面來講，就不能說，除專修念佛之外，另外迴向善根來求往生，這是講不通的。如果你這樣講的話，就說明你本身從語言和心態上在這方面都有矛盾。

「不見餘善之相」是什麼意思呢？這就是說，專修念佛的人，不是說不行善法，而是說在他心中，他不會認為在念佛之外還有別的善。念佛本身就沒有外，念佛的功德盡虛空遍法界，念佛之外怎麼可能還有別的善呢？一切善都在念佛之內。就像一個國家，老國王將王位交給太子，那太子就是國王，他就秉承了國王的所有家產，所有的國土、城池、人民都在內了。他不會說：「我父親把王位給我了，但是王宮還沒給我啊。」王宮、所有土地、一草一木，只要是在這個國家之內的通通都是國王的，還有什麼不包含在內呢？一切功德都在六字名號當中，所以我們不會在名號之外，另外見餘善餘行之相。

《無量壽經》中有一個譬喻說，在太陽光下，不會見到蠟燭的光明。一切光的來源都是太陽，而且太陽光非常明耀、顯赫，一切光明都被太陽光遮蓋住了。一切雜行雜善，從它們本身來講，是因為有佛性的功德，才有善的趨向，這是餘善。

真正的善趨向真理，真理就是佛性，也就是佛。只是因為凡夫不了解真理，所以這種善稱為「雜毒之善」。但是從餘善的本身來講，它是從哪裡出生的呢？它是順著真理之性而出生的，不然哪有善呢？所以，我們既然講念佛，佛是證悟真理徹底圓滿的境界，所以餘善也不可能在念佛之外。佛本身是這樣的境界，我們念佛，就完全相應於佛的功德，不可能在念佛之外別見萬行萬善之相。

《無量壽經》裡有一段話經常被引用到：

譬如劫水彌滿世界，其中萬物沉沒不現，滉漾浩汗，唯見大水。彼佛光明亦復如是，聲聞、菩薩一切光明皆悉隱蔽，唯見佛光明耀顯赫。

在劫末，劫要盡的時候，就有風災、水災、火災等等災難。這裡講，在水災的時候，那個時候的大水不像現在發大水，還可以去抗洪救災，那個劫水來了是無法抗的，是不可能救災的。「譬如劫水彌滿世界，其中萬物沉沒不現」，整個世界都被大水淹沒了，什麼喜馬拉雅山啊，小山、大山都淹沒了，房子更不用說了。天不斷地下雨，一直下一直下，地球全部都被水淹蓋了。現在地球表面是海洋佔了約百分之七十，陸地佔少分比例。到那時，整個地球沒有陸地了，都是海洋。人可能都坐在小船上，就像《諾亞方舟》的故事講的，金剛圍山等所有諸山，悉皆隱沒，「滉漾浩汗，唯見大水」，其他一切都沒有了，全部都是大水。

「彼佛光明亦復如是」，阿彌陀佛的光一照，其他的光都看不見了，「聲聞、菩薩一切光明悉皆隱蔽」，全部都遮住了；「唯見佛光明耀顯赫」，只能看見阿彌陀佛的光明。念佛的人為什麼就講佛，其他的基本上很少談，甚至好像其他的都不在話下？這樣是不是看不起菩薩呢？不是的。那是因為，在佛光中見到了一切菩薩的功德。是不是其他的都損失了呢？不是的，而是所有凡夫、阿羅漢、菩薩的光明都被提升到和佛一樣的境界，因為佛光把其他的都照得和佛一樣亮了。

隨喜他善迴向

除了自作善根迴向，還有隨喜他善以迴向，也是先遮非——先遮止不正確的觀念。

又，不僅自作善根迴向，也隨喜他善以迴向。所謂隨喜他善，並非自己能作之善故意怠慢而不作、能施之財故意愛吝而不施，只是限於條件不能自作善根時，見他人修種種善，從內心深生歡喜認同，視如己作。若見他善隨喜，與自作善根無異。

「所謂隨喜他善，並非自己能作之善故意怠慢不作」，隨喜不是說，別人做事有功德，我把功德讓給別人，別人做完後我來隨喜，洗碗、掃地、搬東西都讓別人去幹，我坐在旁邊袖手旁觀，來隨喜。也不是說「能施之財故意愛吝而不捨」，本來有條件布施的，結果他起慳貪心，吝嗇，不願意布施，然後託詞說：「你去，我隨喜。」不是這樣，這是錯誤的觀念。

「只是限於條件不能自作善根時」，自己條件不夠、能力不足，或者環境因緣不允許。比如，有一個老人在推車，可是你隔得很遠，不能馬上跑去，看見一個年輕人幫老人推了，你就隨喜他：「這個年輕人真有善根，隨喜他。」這就是隨喜。你在馬路那邊，過不去，或者是你腿腳不方便，坐在輪椅上，不可能下來幫他推，看見別人幫忙，你就隨喜。還有，在地震賑災的時候，我們自己條件很有限，也不能組織賑災隊去災區，人家去災區賑災了，我們就隨喜。這樣就是隨喜功德。

限於條件，自己不能作善根，「見他人修種種善，從內心深生歡喜認同，視如己作」，

人家做了善事，隨著他們的做法，我們感到很歡喜，好像自己做了一樣，甚至比自己做了還要感到歡喜。看到一個小孩念佛，就讚歎他：「這麼小就會念佛！你看，我兒子要是會念佛就好了。」這也是一種隨喜。又比如，一個人以前幹壞事，現在他居然念佛了，我們就讚歎他：「真是不簡單啊！他居然能念佛，隨喜讚歎！」

修行，一是自作善根；二是勸他行善根；三是我們隨喜別人的善根；四是別人在做事行善的時候，我們讚歎他的善根。這四種都有很大的利益。

接下來說隨喜他善的功用是怎樣的。

「若見他善隨喜，與自作善根無異」，見他善隨喜與自作善根沒有差別，是一樣的。這樣不是很賺嗎？你沒有錢，人家布施，你可以隨喜他。

比爾·蓋茨有一個基金，他布施了幾百億美金作基金的費用，他有很多慈善事業。窮人拿不出錢來，他心裡就可以隨喜。

凡夫有幾點不好的地方：

第一，嫉妒心，看人家行善，他不隨喜，反而嫉妒。

第二，妨礙、障礙別人行善，看到別人把錢拿出去，就好像拿他的錢一樣，別人拿出去之前他還想方設法地障礙。

第三，別人真把錢拿出去了，他去破壞，這樣的人都有，這就是善根死滅了，自己內心裡的善也死掉了。

比爾·蓋茨拿出了四百多億美金，你如果完全隨喜，也等於拿出了這麼多錢，也等於有這麼多錢在布施善根，這個功德多大啊！

有些經論裡更說隨喜的功德要超過做的人。為什麼？因為你在隨喜的時候，不僅是隨喜別人的善根，而且你本身也破除了很多負面的東西，你這個心很純，很善。一般的人可能有嫉妒心、障礙心、破壞心；這些你通通沒有，是以很純善的心隨喜對方，所以善根更加增勝。

隨喜也可以迅速積累廣大功德。人心是很卑劣的，比如阿彌陀佛的救度能普救一切善惡凡夫，有的人就不能夠隨喜，覺得「阿彌陀佛救善人還可以，幹嗎還救惡人呢？」這種心態就是不隨喜，沒有慈悲，他覺得惡人應該下地獄。何況阿彌陀佛救度惡人不要他花錢，把惡人救度到極樂世界可以成佛，何必讓他到地獄受苦呢？他有瞋恨心、嫉妒心，他不願意，認為阿彌陀佛怎麼能救這樣的人。他覺得自己是善人，認為這樣的惡人應該下地獄去受苦。最簡單來講，這是沒有隨喜心，心態非常卑劣，這樣不好。這樣的人還說自己是善人，他能善到哪裡去？比如我有錢，我自己免費救乞丐，你又不掏錢，還不樂意，你能善到什麼地方去？

阿彌陀佛有功德法財，他願意救一切眾生，「普濟諸貧苦」。惡人沒有功德法財，他

才造罪造業，才去六道輪迴。如果把這樣的惡人留在世界上，今生是打殺別人，將來打殺的就是你，救了惡人對你也有好處，你還不樂意？如果我們隨喜阿彌陀佛的功德，隨喜諸菩薩的善根功德，我們隨喜的心相應，就可以迅速積累廣大功德。

我們讚佛，念讚佛偈，就有隨喜在當中。佛這樣的智慧，這種德，這種慈悲，我們雖然做不到，但聽到之後滿心歡喜，非常法喜，就像是自己做的一樣高興。

3.往還迴向的差別

下面辨迴向差別——往相迴向和還相迴向的差別。

明往還回向差別└ 明往相回向
 明還相回向

迴向又有「往相」與「還相」（詳見下章「五念門」所述），為自身往生所修善根迴向，稱為往相迴向；迴願往生淨土之後，還來穢土教化有緣，稱為還相迴向。

迴向有「往相」與「還相」，在下一章「五念門」會詳細講解，這裡先簡略說明。

「為自身往生所修善根迴向，稱為往相迴向」，這是為了自己往生西方的。「迴願往生淨土之後，還來穢土教化有緣，稱為還相迴向」，五念門的園林遊戲地門，就是回頭到娑婆世界來教化眾生，這叫還相迴向。

（三）結要

結要就是總結要點。

總之，迴向發願心為切願往生、相續不退之心。

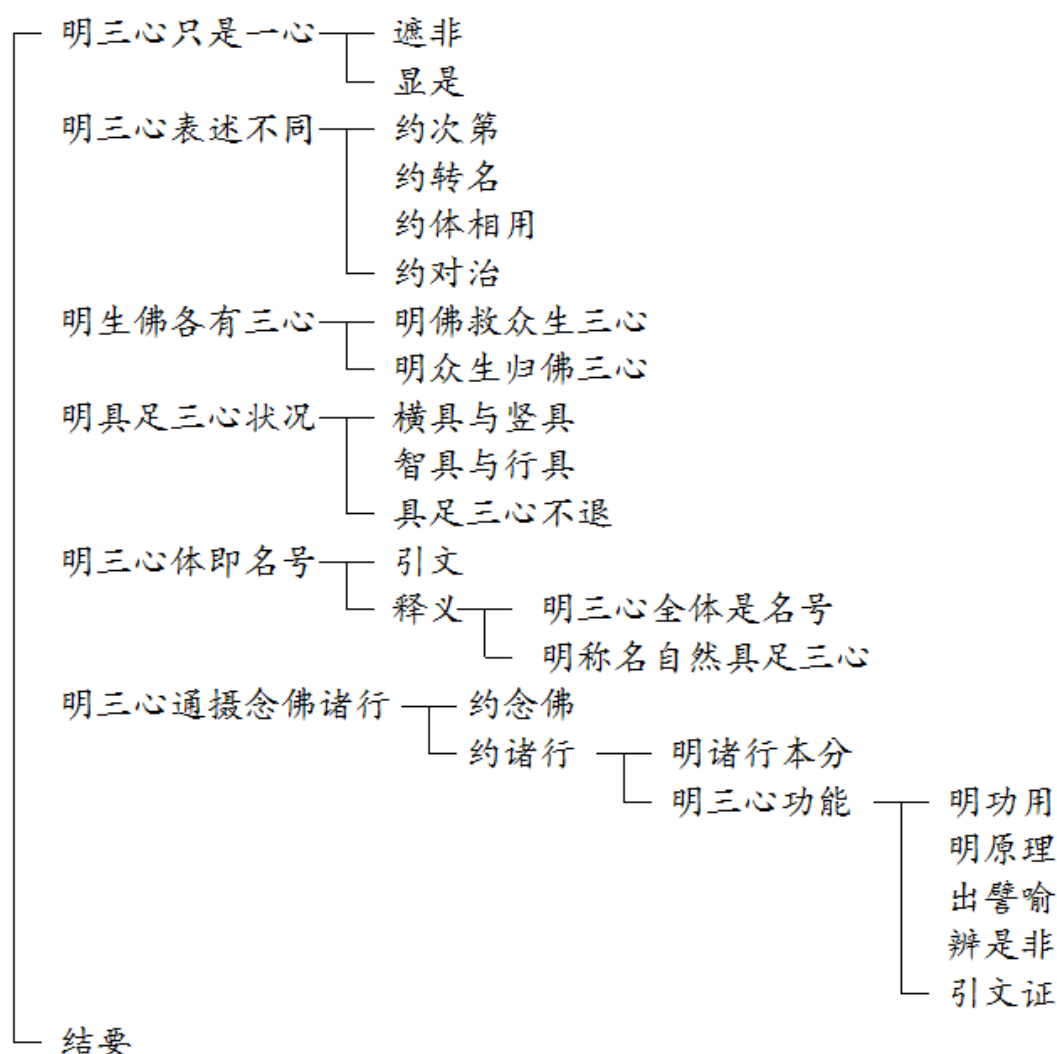
「切」字就體現真實、決定，也就是真實心、深心。「切願往生、相續不退之心」，這種心發起以後，是相續不退地趨求於往生的。什麼叫相續呢？他目標向著極樂，趨求往生，是不間斷地直接奔著目標去的，這是相續心。

在說至誠心的時候沒有談到相續，只說這個心是真還是假；在說深心的時候也沒有說到相續不相續，只說這個心是深還是淺；到迴向發願心，趨嚮往生極樂這個目標，相續地前往淨土。在相續的過程中，都是至誠的，都是具足深心的；不是虛假的，也不是淺的。所以迴向發願心包含了至誠心、深心。

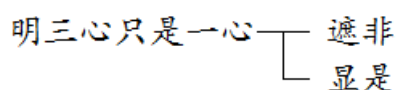
四、合釋三心

前面是別釋，一條一條地分別解釋；下面我們把三心綜合在一起來解釋。

下面是分科表。



(一) 三心只是一心



以上三心，經文雖有「一者、二者、三者」之言，並非各各獨立、有三種不同之心，而是歸佛願生之一心從不同側面的表述。

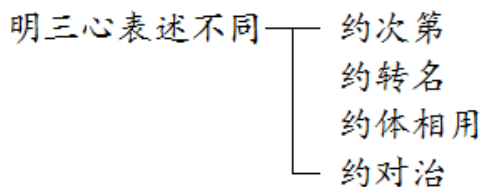
《觀經疏》中說：

一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心。
具三心者，必生彼國。

如果我們看經文的文句，很可能理解為這是三種心。其實不是三種心，而是一種心從不同側面的表述。先是「遮非」，然後「顯是」。遮非是把可能出現的錯誤理解遮止：

不是講有三種心，好像有三個心一樣；它們是一個心。這一個心有三個面，就像一個三角形，它不是有三個形，而是只有一個形，它有三條邊，每一條邊向不同方向。這一種心有三個側面來表述它，或者說，有三個次第、三個名相來說明。

（二）三心表述不同



接下來就說明三心的表述不同，就是前面講的「不同側面的表述」。我們說了四個方面：

- 第一，約表述的次第，就是前後的關係，擬定說話總是有次第的；
- 第二，說轉名；
- 第三，說體、相、用；
- 第四，說明對治。

1. 次第

欲達成任何事，首先心必須真實，不能虛假，故先說至誠心；初心雖真實，若為他人破壞動亂，也不能達成目的，故次說決定深心；此真實決定心，是何趨向？故次說迴向發願心。

「欲達成任何事，首先心必須真實」，何況為往生這件大事？不管做什麼事，如果心是假的，總是達不成的，所以首先心必須真實。當然，騙子的心是假的；不過，他真的是騙子，還是真的，他真的去騙人，他的目標就是「我這次去就是要騙住他」。如果是假的騙人，那騙子都做不成。無論幹什麼事，首先心必須真實，不能虛假，所以先說至誠心。

「初心雖真實，若為他人破壞動亂，也不能達成目的，故次說決定深心」。第一念初心雖然是真實的，但如果半路上就變了，被人破壞了，動搖了，那也不行。所以，其次就說決定深心，不被破壞、動亂。

那麼此決定深心向著什麼目標呢？為了什麼目的呢？「此真實決定心，是何趨向？故次說迴向發願心」。

這是講三心的次第。這樣就很清楚了，初心說至誠心；此至誠心不能動搖破壞，就說深心；它的目標是趨向哪裡，就說迴向發願心。

2.轉名

亦即：最初一念，捨己歸佛，內外相應，說為至誠心；即此真心，決定不動，轉名深心；即此真實決定之心，相續趨向淨土，轉名迴向發願心。《觀經疏》釋言「決定（深心）真實心（至誠心）中迴向願（迴向發願心）」，故三心只是歸佛願生之一心，前則趨後，後必攝前。

這是講轉名。

「最初一念，捨己歸佛，內外相應，說為至誠心」。至誠心有心相、心性，從本性來說，捨己歸佛；從心相來講，內外要一致，這樣的最初一念，這個心就稱為至誠心。捨了自己，歸命阿彌陀佛，這樣的人當然是至誠的；不僅嘴上這樣講，心裡也是如此：這是至誠心。

「即此真心，決定不動，轉名深心」，這個真心如果動搖了就不好了，這個真心本體決定不動，這個時候就可以稱它為深心。

「即此真實決定之心，相續趨向淨土，轉名迴向發願心」，這個真實、決定的心往淨土奔去，這個時候就稱它為迴向發願心。

所謂轉名，就是名字不斷地轉變，但其實還是一個心。就像人一樣，比如小的時候大家叫他二蛋，那是小名；長大讀書了，取了學名；然後出家，有了法名。名字改了，其實還是同一個人。三心其實是同一個心，只是在不同的因緣下名字不一樣。

善導大師的《觀經疏》裡說「決定真實心中迴向願」。這段話是「三心釋」裡的。「決定」就是指深心，心不動亂，不動搖。「真實心」就是指至誠心。「迴向願」就是指迴向發願心。善導大師解釋迴向發願心的時候，是把前面兩種心捏在一起說的。「故三心只是歸佛願生之一心」，捏在一起，當然就是一個心，就是歸佛願往生。

「前則趨後」是什麼意思呢？就是說，這個心發起以後，前面一定趨向於後面，這樣它才完整，不然就夭折了。前一定要趨向於後，是趨向於什麼呢？就是至誠心趨向於深心，至誠心決定了，就稱為深心了；深心還要趨向於迴向發願心，相續的方向就是迴向發願心。

「後必攝前」是什麼意思呢？深心一定是至誠的，如果深心裡面不包含至誠心，那叫什麼深心？假的還有什麼深心可言？真實都沒有了，那就談不上深淺了。深心是兩種深信。這兩種深信，機深信是決定真實心中深信自己是罪惡生死凡夫，是真實深信這一點的；法深信是決定深信阿彌陀佛四十八願，也是真實地信受，所以決定心裡就包含了至誠心。迴向發願心就包含前面兩種，至誠心和深心都有了，所以講「決定真實心中迴向願」。如果心是虛假的、淺的，就談不上迴向發願心，所以到迴向發願心時就穩定了。

3.體相用

此歸佛願生之一心，約其體性，真實無偽，說為真實心；約其相狀，決定不動，說為深心；約其力用，相續願生，畢命為期，說為迴向發願心。

「此歸佛願生之一心」，用一個名詞來說三心，就是歸命阿彌陀佛願往生，這一條心通通都包含了。

「約其體性，真實無偽」，從體性來講，叫真實心。「約其相狀，決定不動」，不被動搖，所以從相狀來講叫深心。「約其力用」，它的作用是相續趨向於願生，畢命為期，稱為迴向發願心。

關於這一點，大家可以配合、對照「二河白道喻」來理解。善導大師對這個人上了二河白道以後心理路程的描述裡面就有至誠心、深心、迴向發願心，他說：「我在這個地方，去也死，住也死，在這裡肯定是死路一條！」這就有機深信。「既然如此，我不如順這個道過去。」這就是捨己歸佛，也就是至誠心。

什麼叫深心呢？此人上了白道以後最初的這一念。他第一步踏上去，剛上道，後面有人喊他：「仁者回來！我等眾無惡心相向。貪瞋水火二河很猛利，你要是繼續走就會掉下去淹死的。你回來吧，回來吧！」這個人雖聞此語，亦不回顧，不被他動搖、破壞，這就是深心。然後念念無疑，尋道直進，直向西方，這就是相續迴向發願心。這都是有次序的。善導大師解釋這個比喻非常巧妙。

4.對治

這是從對治立場上來說明三心表述各有不同。

為對治虛假心，而說真實心；為對治疑心，而說深心；為對治不迴願心，而說迴向發願心。

願往生不能虛假，為對治虛假心，首先講真實心；願往生不能淺，不能動搖、動亂，為了對治疑惑心，就講深心；願往生是我們的根本目標，是為了對治不迴向發願心，就說迴向發願心。這是針對不同的側面來講的，每一個側面都有它對治的功能，任何東西都有不同側面的表達。

前面是從四個方面來說明三心的表述不同，但三心其實是一個心。

（三）生佛各有三心

下面說明眾生和佛各有三心，而且是佛的三心打動了我們，感染了我們，我們眾生才有三心。

明生佛各有三心└ 明佛教眾生三心
└ 明眾生歸佛三心

又此三心，一一可從佛及眾生兩方面來說明。先由佛心真實、決定、發願迴向功德給罪障凡夫，欲救一切眾生往生彼國；凡夫歸佛，即凡心而佛心，故說至誠心、深心、迴向發願心。

這三心——至誠心、深心、迴向發願心，每一個每一個都可以從佛及眾生兩方面來說明，而且佛是來源的地方，是本源。凡夫哪有至誠心、深心、迴向發願心？核求其本，三心來自於阿彌陀佛。

1.佛救眾生三心

「先由佛心真實、決定、發願迴向功德給罪障凡夫，欲救一切眾生往生彼國」，佛來救度眾生，是真實的、決定的，是迴願他的功德給我們的。

佛的三心說在哪裡？經文裡沒有說佛「一者至誠心」等等，因為對佛來講，這些就不用談了。凡夫本來沒有三心，才講至誠心、深心、迴向發願心。佛的心金剛不壞，當體成就，如果從經文來說，就是第十八願，法藏比丘說「若不生者，不取正覺」，三心都在裡面了。這多麼真實，多麼至誠啊！阿彌陀佛求我們往生，要是不能救度十方眾生往生，他都不成佛，這就是至誠心。

佛心也是決定不動搖的。《無量壽經》中說：

假使身止，諸苦毒中，我行精進，忍終不悔。

法藏比丘一直修行，直到能成佛。為誰成佛？為我們的往生、為我們的成佛而成佛，迴向功德給我們，所謂「令諸眾生功德成就」，他所作的功德，所發的願，點點滴滴、心心念念都是為了救度我們。「十方眾生如果不往生，我就不成佛」，阿彌陀佛是用他的正覺功德迴向給我們，讓我們去往生淨土。這種迴向給我們、願我們去往生的心是真實的，是決定的，是深切的，是永遠不改變的。

2.眾生歸佛三心

佛本身具足這樣的三心；我們眾生隨順了佛的三心，被佛所感動，而歸向於佛。「凡夫歸佛，即凡心而佛心」，雖然我們是凡夫，但是我們歸佛之後，凡夫貪染、雜毒、鄙惡的心就和佛心成為一體，這才說至誠心、深心、迴向發願心。

我們凡夫歸命阿彌陀佛，才有這樣的三心相應。所以三心的來源、本體來自於阿彌陀佛。這就是佛心，佛心也就是佛的意思，佛具有這樣的心。我們本來沒有這樣的心，就願意在五欲六塵裡打滾、輪迴，是阿彌陀佛因中發願、果上名號使得我們有三心。不僅阿彌陀佛自己這樣，而且還有十方諸佛不斷地呼喚、感染、打動我們。我們的心就像大石頭一樣，是很硬的；慢慢地，佛讓我們的心活了，讓我們的心恢復過來了，所以這個心完全是佛心。

我們生下來，不管是今生還是前世，以我們本身來講，想過往生西方極樂世界嗎？沒有，就想好吃、好喝、好名利。阿彌陀佛說「你要來往生」，通過諸佛、這樣那樣的經文、歷代祖師大德、出家法師等種種途徑來呼喚我們往生。一般人聽說往生，會說：「往生幹什麼？拜一拜阿彌陀佛，讓我發點財，保佑我平安。往生就算了吧，不用去了。」一般人是求世間福報，佛的本意是呼喚他往生，但他哪有願生心？沒有的。

願往生的心能發起來，是佛心來到我們心中，我們才會願意往生。這個願往生心是真實的、深切的，更是佛心來到我們心中。所以這個心是很寶貴的，它珍貴無比。

比如，老人家就喜歡住在鄉村裡，兒子在城裡發財了，想接老人家到城裡去住，他不願意去。兒子很有孝心，不斷地說：「你來吧，我們要好好照顧你。」老人說：「好吧，你講了這麼多，我就去吧。」他本身沒有這個心，這是兒子的心，他就去了。有時候父親對兒子也是這樣的，兒子本來不想上學，父親講來講去，「好，你講讓我上學，那我就去讀書。爸，我為你讀吧。」我的一個表弟，他小時候不願意上學，我姨夫老是讓他去上學，他就說：「好，我就為你上學吧。」他說為他爸爸上學，他上學的心是他自己的嗎？不是，那是他父親的心。

我們被阿彌陀佛呼喚，就願意去往生了。我們不就是這樣的嗎？我們懂得了這一點，就知道我們心的來源是清淨的，堅固的，真實的，決定的；所以只要願意去往生，沒有不往生的。我們往生到西方極樂世界，是佛心到佛的地方，這是沒任何問題的。如果我們是以凡心一廂情願、單相思地理解為「我願意去往生，不知道阿彌陀佛答應不答應？」這就是沒有源頭，就是不知道佛的心是這樣的。這樣就是單方面在那裡想，切斷了源頭，心中就沒有底。

（四）具足三心狀況

明具足三心狀況

- 橫具與豎具
- 智具與行具
- 具足三心不退

1. 橫具與豎具

《往生禮讚》中說：

具此三心，必得生也；若少一心，即不得生。

那怎樣具足三心，有什麼樣的情形呢？有兩種情形：橫具三心和豎具三心。

從眾生來說，有橫具三心、豎具三心。橫即不經次第，同時頓具三心；豎即有次第，先具真心，次具深心，次具迴向發願心。

橫就是不經次第的，橫超、橫斷，同時頓具三心。比如一棵竹子，用刀橫向切下去，它就斷了，這就是橫。

豎是從下往上一節一節地上去。豎是有次第的，先要具足真心，是真實的；他歸佛是真的，雖然真實，但還很稚嫩，很幼弱，很容易被人家動搖，這時候通過善知識引導來堅固他，讓他穩定下來，然後他具足深心了；深心決定之後，相續趨向淨土，在半路上不會退，不會動搖，不會退墮下來，就具足相續心，也就是迴向發願心：這是時間上的前後次第關係，叫豎具。

2. 智具與行具

又有智具三心、行具三心。由智慧理解三心文句意義，而發三心，稱為智具三心；不知三心之文，不明三心之意，一向念佛之中，自然具足三心，為行具三心。

「由智慧理解三心文句意義，而發三心，稱為智具三心」。對於三心，善導大師用了很多文句來解釋，行者或者看書，或者聽聞，還有的反覆思維半年、一年甚至好幾年，使得心中相應。

還有一種人，像有些老太太，大字認不了幾個，你跟她講三心，她會說：「不能講三心，我念佛就一心，哪能三心！」她這樣就很好。所以，「不知三心之文，不明三心之意，一向念佛之中，自然具足三心，為行具三心」。她心裡是信心滿滿的，飽飽的，自然具足了三心，念念稱名，知道往生一定，這叫作「行具三心」，在行持當中自然具足三心。這樣的人有很多，老頭老太幾乎都是這樣的。

3. 具足三心不退

下面說具足三心的作用，就是具足三心不退轉。

一旦具足三心，自然不退，佛慈迴向故，佛力住持故，佛光攝取故，生佛一體故，諸佛護念故。善導大師說「蒙光觸者心不退」「心若金剛」。若中途退轉，可知當初即未具三心。

「一旦具足三心，自然不退」，為什麼？因為佛的慈悲迴向，這三心是佛的慈心迴向給我們的。「佛力住持故」，一旦具足三心，就有佛的力量，深信阿彌陀佛的願力，乘佛願力，佛的力量會住持在我們心中。「佛光攝取故」，一旦具足三心，念佛，佛的光明攝取我們。「生佛一體故」，具足三心，就是凡心、佛心成為一體。既然成為一體，那怎麼會退墮呢？佛都和我們一體了，我們能往哪裡退墮呢？「諸佛護念故」，也不允許我們退墮，諸佛護念，得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。列了這幾條說明不退的理由。

善導大師說「蒙光觸者心不退」，又說「心若金剛」，金剛是不被破壞的。如果說中途退轉了，以果鑒因，可知當初就沒有具足三心，心是假的，是淺的，或者是不相續的。

我們讀經文一定要用心來讀，文句讀完之後，要用心來理解怎麼叫不退。比如至誠心，當初具足至誠心，後來退掉了，那說明當初是假的。至誠心怎麼能退呢？捨己歸佛是至誠心，一旦歸佛就永遠歸佛了。如果你後來還退了，學外道去了，那當初怎麼能說是至誠心呢？談不上。捨己歸佛，就是真的歸命阿彌陀佛。

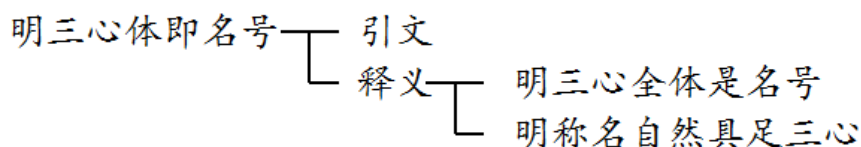
深心怎麼能退呢？深心就是決定不改的心，不被人家動搖、破壞、動亂，這才叫深心。結果人家不來動搖、破壞，你自己退掉了，那還叫什麼深心？根本談不上，那就不叫深心。

迴向發願心是相續趨向淨土的心，更不能退了，不然就不能叫作迴向發願心，因為沒有相續地趨向那個目標。

所以從這三心的名稱來講也是不退的。

不過也有人講，凡夫的心總是容易變的，具足三心也有可能退。但這種退是暫時的，是偶爾動搖，退一下，還是會逐漸轉過來的。

（五）三心之體即名號



這一科先引用善導大師這段文，這一段文是非常著名的。

善導大師釋「南無阿彌陀佛」名號言：

言「南無」者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言「阿彌陀佛」者，即是其行：以斯義故，必得往生。

這是最有名的「六字釋」，是解釋「南無阿彌陀佛」六字的。如果不知道這是誰講的，看這段話就知道這個人是祖師級別的。一看到這段話，就知道這個解釋有非常大的容量，簡簡單單的幾十個字，就把「南無阿彌陀佛」六字名號解釋得非常圓滿。不管後人怎麼讀、怎麼解釋，都要回到這個根的地方來才能得到落實，而且能相應，能互相相應上。

1. 三心全體是名號

下面的釋義對這一段文再簡略地解釋。

「歸命」即是至誠心、深心，「發願迴向」即是迴向發願心。能歸能願，即是「南無」，所歸所願，即是「阿彌陀佛」，能所一體，三心全體是南無阿彌陀佛名號；三心即是名號故，經言「具三心者，必生彼國」。

「『歸命』即是至誠心、深心」，歸命就是捨己歸佛，這是至誠心；歸命阿彌陀佛，歸命中也含有深心；「『發願迴向』即是迴向發願心」。

「能歸能願，即是『南無』」，就是能歸命和能願的心，從眾生這一方面來看，能歸、能願就屬於「南無」，「南無者」含有這兩個意思。所歸所願的目標、方向，歸的對象是什麼，這就是「阿彌陀佛」。

能、所是一體的，是不能分開的，有能必有所，有所必有能，能所一體，成為一句「南無阿彌陀佛」。在能所裡面，能就是三心；所就是阿彌陀佛，即是其行。所以「能所一體，三心全體是南無阿彌陀佛名號」。這也是根據文句的意思來解釋。

「三心即是名號故，經言『具三心者，必生彼國』」，《觀經》裡有「具三心者，必生彼國」這兩句話八個字。具三心的人，必生阿彌陀佛淨土，其根本的原理在哪裡？因為三心就是南無阿彌陀佛名號。依何而知？依善導大師的解釋，三心本來就是阿彌陀佛名號，以名號為體。

三心以名號為體是什麼意思呢？就是說，三心是「南無阿彌陀佛」六個字做成的。比如，饅頭是用麵粉做成的，以麵粉為體，那饅頭和麵粉還能分開嗎？三心是用什麼做成的呢？是用六字名號做成的，所以我們才能說凡心就是佛心，本來就是佛的名號功德成為我們的三心，才能講至誠心、深心、迴向發願心。所以必得往生，六字名號成為三心了還能不往生嗎？那不可能。

2. 稱名自然具三心

又，一向稱名之人，自然具足三心。所言「就行立信」，非就餘行立信，而是就阿彌陀佛之行，立必得往生之信。

三心以名號為體，稱名之人容易具足三心。一向專念，自然具足三心，一向專念有這個功能，是不加勉強造作、自自然然的。一向專念的人，他雖然不會講，說不明白，但他內心是有三心的。

我們可以看幾段法然上人的法語，在《法然上人全集》292 頁，念佛法語的第十八條：

18 但知「眾生稱念，必得往生」，則自然具足三心。

你內心裡知道「我稱念一定往生」，那麼三心都有了。解釋三心的文句確實挺長，

有的人可能看不明白。法然上人的解釋都很簡略、簡短，《法然上人全集》裡也有些文句上、義理上的解釋。

三心不就是往生一定嗎？心中願往生，這是願生心；知道往生一定，這就是深心；這個心不虛假，就是真實心。

19 雖不知一向專修之理，亦不知彌陀本願之由，唯思稱念必生，是自然具足三心也。

對於阿彌陀佛本願、一向專修都不了解，連名詞都不知道，道理也搞不清楚，但心中知道念佛一定可以往生，那麼三心就自自然然地在裡面了。

20 雖知三心，不念佛無益；縱雖不知三心，若一向念佛者，則具足三心，必生極樂。

會解釋三心，但是不念佛，那沒用；雖然不知道這三心的文句，很多解釋都不曉得，但如果一向念佛的話，自然三心具足，必然往生。這說明，三心和念佛的關係不是口頭講，講的目的是要歸入念佛。所以善導大師說：

上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

講三心，講機法兩種深信，目的都要歸入一向專稱，以行攝信。當然，信也可以攝行，行也可以攝信，但最後的落腳點是在行。行就是已經這樣做了，裡面一定有它背後的原理，有它的心，所以以行攝信最穩當。

21 言「南無阿彌陀佛」者，不可思有別事，知是救度我之語也。

心思阿彌陀佛之救度，口稱「南無阿彌陀佛」，名三心具足之名號也。

你聽到、見到這句「南無阿彌陀佛」，不要想其他的，比如，「從文句上講，這是梵語，是翻譯的，這代表什麼意思呢？」那都是學者的工作。修行人一看到，就要想到：「這句『南無阿彌陀佛』是救度我的，而且是能救成功的，是靠它就一定能得救的。」心裡想的是阿彌陀佛救度我，口中念「南無阿彌陀佛」，這就是三心具足，說得很簡單。

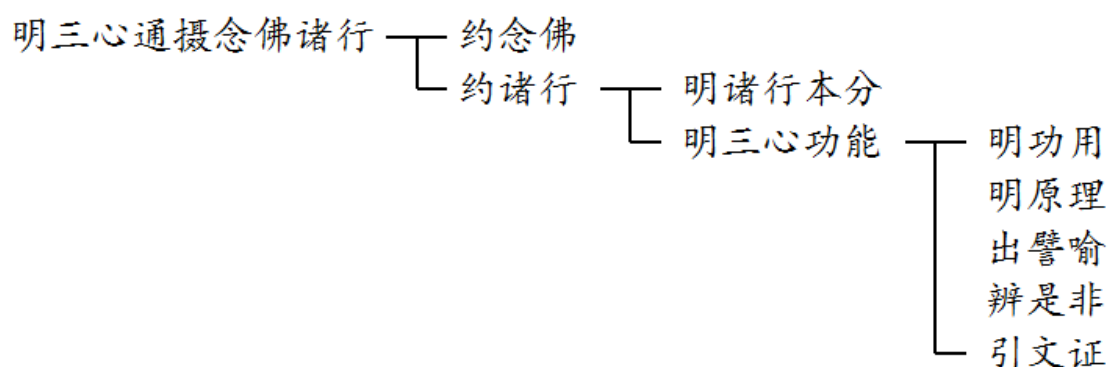
22 阿彌陀佛之淨土者，是念佛往生之淨土也，自然具足三心。

若高誇三心，乃可怕之無道心人所言也。

念佛就能往生，只要念佛，三心自然在裡面。「高誇三心」是怎樣的呢？就是「我三心具足了，具三心者一定往生，所以我不用念佛了」，這是誇耀自己。法然上人說這是很可怕的，沒道心的人才講這樣的話。那有道心是怎樣的呢？念念相續念佛，內有三

心，外在展現念佛的行儀。所謂「就行立信」，行有正行，有雜行，不是就雜行來立信；有助業，有正定業，也不是就助業來立信，而是就念佛之行，有念佛之行必然往生，三心也就在這裡面。所以善導大師就解釋說「言『阿彌陀佛』者，即是其行，以斯義故，必得往生」。

（六）三心通攝念佛和諸行



三心為自利利他之大乘心，通攝念佛、諸行。

「三心為自利利他之大乘心」，真實心就有自利真實和利他真實，迴向發願心有往相迴向和還相迴向。所以三心的內容很廣大，它包含自利和利他，是大乘心。三心雖然以名號為體，但是它不限於行法，因為心和行要相應，它並不僅僅限制於稱名念佛，也通攝諸行。

1.三心和念佛

下面講三心和念佛的關係。

然念佛是彌陀本願之行故，六字之行體，本來真實清淨，不為凡夫貪瞋所染，以斯義故，必得往生。

念佛之行是阿彌陀佛本願所選擇的，本願裡所誓的是「乃至十念」，就是指念佛。

「六字之行體」是什麼意思呢？我們念佛就是念「南無阿彌陀佛」六個字，行的當體就是名號。念佛是默念還是口稱，這都是行的外相。行的當體就是六字名號，所謂「六字之行體，本來真實清淨」，它的本體是阿彌陀佛的真實清淨功德，它本來是真實的，是清淨的；而且這個真實清淨是絕待、絕對的，不為凡夫貪瞋所染。

最好的比喻就是善導和尚所說的「二河白道喻」：貪瞋二河中間有一條白道，這就是願力之白道，就是阿彌陀佛六字名號；它是絕對真實清淨的，不被貪瞋水火所燒——貪愛的水也不會把它沖壞，瞋恨的火也不會把它燒壞，它是真實清淨的，所以不被貪瞋所染污。

我們心中念「南無阿彌陀佛」，如果不了解名號本身的真實清淨功德，就會一邊口中念佛，一邊心中說：「我的心不清淨，我要去找清淨心。」念完就把名號丟下，去打坐了。打坐完了，他覺得「我清淨一點了」，這哪叫清淨啊！名號都丟掉了，哪還有清淨？名號功德是絕對真實清淨的，即使你有貪瞋煩惱的罪障，也不被罪業所障礙，念念能消除你的罪障，所以這樣念佛很法喜，你也能感受到。這就像黑暗不可能把光明滅掉一樣，暗不能破光，光能破暗，暗一遇到光就沒有了。貪瞋癡三毒煩惱，一遇到名號自然就消失了，這樣念佛會感覺很實在。這就是「本來真實清淨，不為凡夫貪瞋所染」。

善導大師的「二河白道喻」，講的就是我們心的一種狀況。我們心中念的這句「南無阿彌陀佛」就是白道。我們過去、今生，甚至當下念念都是凡夫，還有貪瞋煩惱，這就是貪愛如水、瞋恨如火——我們就在這樣的一種狀態下念佛，就是在具足貪瞋的狀態下，踏上了願力的白道，就是這樣貪瞋煩惱的眾生，稱念阿彌陀佛，被彌陀救度。

我們心中知道，往生是靠這條白道，是靠六字名號，那幹嗎去管貪瞋水火呢？不是說念佛的時候，停下來說「這樣不行！我有貪瞋煩惱，要先滅除煩惱」，要去對治貪瞋煩惱。我們不用顧貪瞋煩惱，念念無疑，尋道直進，這些貪瞋煩惱就隨它去，沒有任何問題。如果我們再讀「二河白道喻」，就會感到很貼切，很親切，它講的就是我們的心。

2.三心攝諸行

三心以名號為體，那麼三心如何攝諸行呢？

諸行非本願行，為凡夫貪瞋所染，為雜毒之善、虛假之行，本不可得生真實清淨報土；然若具足三心修之，亦得往生。

諸行本分

「諸行非本願行」，先講諸行的本分，它不是彌陀本願所設定的行法。

「為凡夫貪瞋所染」，因為諸行是眾生自己所修行的，是從凡夫心所起的行；而六字名號是阿彌陀佛所成之行，是佛以純粹的、純淨的、真實的功德迴向給我們。修諸行，是從我們凡夫心中來起行的，是從凡夫這裡生起來的，所以就容易被貪瞋所染，這是很自然的。

「為雜毒之善、虛假之行，本不可得生真實清淨報土」，阿彌陀佛的淨土是報土，以雜行、諸行不能往生。為什麼？因為境界不相應，因果不相應：一個是真實的，一個是虛假的；一個是清淨的，一個是雜毒的；一個是無染污的，一個是染污的。涅槃界不生不滅，凡夫是有生有滅；想以有生有滅的因、貪瞋雜染的善，往生無雜染的淨土，境界不相應，因果不相應。

三心功用

但是，「具足三心修之，亦得往生」，說修諸行不得往生是就諸行的本機、本分來說

的；如果用三心來修行，是能往生的。這是講三心的功用。

原理

下面說原理。

此因三心以名號為體，三心即是念佛心，由此三心攝諸行歸於念佛，原本微少雜毒之善，轉為清淨廣大功德，故得往生。猶如附水靈河，久旱不竭；滴水入海，同一深廣。

「名號為體」，前面打過比喻，就像饅頭以麵粉為體，如果饅頭以沙子為體，那你能吃嗎？

行是外相，它的方向、功用和最終結局都受心的攝持。諸行如果沒有三心攝持，就是凡夫的虛妄心起作用，就一定被貪瞋雜毒所染，「名為雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也」。一旦有三心，三心是以名號為體，就是念佛之心，三心來攝持諸行，它就歸入念佛，和念佛成為一體，成為念佛不可分割的一部分。所修雜行之善本來是很少的，要一個個修，要一件件修；從量上來講也是很微少的，做這件善事就只有這件善事的功德，別的功德就沒有；從質上來說，它是雜毒的。如果攝持它歸附於念佛、當下和念佛成為一體的話，就轉為清淨廣大的功德，這樣才能往生，也必定往生。

兩個譬喻

接下來舉了兩個例子來說明。「猶如附水靈河，久旱不竭；滴水入海，同一深廣」，什麼叫「附水靈河」呢？「靈河」就是有靈的河，裡面有龍住持著。一條河水有龍的話，不管它是大河還是小河，永遠不會幹，三十年、五十年大旱都不會幹。別的是一般的凡水、凡河，這是靈水、靈河。一般的凡水、凡河，如果幾個月不下雨，太陽一曬，它可能就換乾了。水依附在靈河中，就永遠不會幹。

凡水代表雜毒之善，就是凡夫修的諸行；靈河是指六字名號、念佛行法、名號的功德，阿彌陀佛就是龍王，廣大功德就是從名號流出來的。所謂「附」，怎麼附上去呢？就是三心使得諸行歸附於念佛。因為三心是念佛之心，具足三心的人一定是降伏了驕慢的，他可能只是不太了解專修念佛的道理。

三心，第一是至誠心，就是捨己歸佛。修諸行的人心態也不一樣，有的人認為「我就得自己來修」；有人會說：「作為佛弟子，這是我應該做的；可是我自己不行，還是靠阿彌陀佛。」他不就靠上阿彌陀佛了嗎？如果靠自己修行，覺得「我會修行，我有很多功德」，在阿彌陀佛面前，好像他不是罪人，而是大功德主，這樣的人就是沒有三心。有的人很謙卑：「我是不會修行，在世間只能做這一點點。阿彌陀佛，我就靠你了。」這不是至誠心嗎？

深心是深深地靠上阿彌陀佛，「我罪業深重，再怎麼樣修行，仍然是仰靠阿彌陀佛的」，這樣是具足三心的。

有些老太太，真的心地很純善，她們不懂得很多道理，但確實有仰靠阿彌陀佛的心。她們也在做種種的善，甚至連灶王爺她們也會上一根香，這倒不是雜，她們覺得這都是菩薩，都是對人好的，她們主要是表達一點敬意，心裡是靠阿彌陀佛的。她們是由三心攝持，歸於念佛，自然而然成為這個樣子。

所謂「滴水入海，同一深廣」，「滴水」也是指諸行，自我所修的雜行之善，很少，只有一點點，像一滴水。這一滴水如果單獨放在那個地方，很快就蒸發掉了，沒有了。如果把它放在大海裡，它就跟大海一樣深、一樣廣；跟大海一樣，能起波瀾；跟大海一樣，都是鹹的；跟大海一樣，裡面可以游大魚，可以藏攝珍寶。大海代表六字名號的功德，滴水代表自己所修的點滴諸善。所謂把滴水投入大海，就是比喻由三心攝諸行歸入念佛，就得到海一樣的功德了。

辨是非

接下來辨是非，分辨什麼是正確的觀念，什麼是不正確的觀念。

故知諸行往生，非諸行之功，而是由三心攝歸念佛，成六字體內功德之故。

認為是靠諸行本身的功德去往生，這是錯誤的觀念，諸行是雜毒之善，靠這個是不能往生的；了解諸行是歸入念佛之體而得往生，是用三心攝歸念佛體內，這是正確的觀念。這是從文句上講的，可能理解起來有點抽象，比如三心是怎麼攝歸念佛體內的，大家可以慢慢理解。

引文證

下面引用一些文證。如果不是這樣的話，善導大師這些話就讓人理解不了，就很矛盾。我們引用了三句話。

第一句引文：

如善導大師釋言：

一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣。

惡凡夫沒有善行，《觀經》下輩三品念佛往生，完全靠阿彌陀佛願力；善凡夫，比如上中輩六品，上輩的人迴向所修行的大乘行福，中輩以小乘戒福、世善迴向求往生的，他們不是靠自己的善行往生嗎？善導大師不這樣說，他說，善行凡夫也靠阿彌陀佛願力去往生。為什麼？因為他們三心具足的，是以三心攝歸念佛之體，所以就不是靠善行去往生的，念佛的時候不談這些，不然這句話怎麼解釋？解釋不通。

第二句引文：

此經定散文中，唯標專念名號得生。

定善十三觀，散善三福，如果看經的表面文句，不都是靠定善、散善功德迴向往生嗎？善導大師怎麼說只講「專念名號得生」這一件事呢？只講專念彌陀名號往生，是因為，修定善、散善，靠自己本分的功德不能往生；以三心歸入念佛，才得往生，所以說「唯標專念名號得生」。

比如一個人，靠他自己的力量是辦不成事的，他沒有這個力量。他去請示國王，國王說：「好了，你再去一趟，就說是以我的名義。」他歸投於國王了，他再去辦事的時候，他的身分、威勢就不一樣了，馬上就辦成了。為什麼？這是假借了王的力量，他能辦成是靠誰的力量？靠國王的力量。

諸行本來是雜毒之善，本來不能達成往生這件事情；現在以三心歸投於阿彌陀佛，歸於六字名號，是以六字名號的名義，就像那人以國王的名義來辦事，他的威勢和力量就不一樣了，就可以往生了。剛才說諸行不能往生，現在三心一發就往生了，為什麼？因為投靠阿彌陀佛了，那就不一樣了。雖然還是那個人，但不一樣了，是挾天子以令諸侯，這是靠國王的力量；挾六字名號，凡夫通通可以往生，這是靠念佛的力量，這樣不就是「定散文中，唯標專念名號得生」嗎？

第三句引文：

上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

這句道理是一樣的。

(七) 結要

下面是對三心的一個總結。

故知：三心乃是往生之秘鑰，名號實為除毒之神丹。

要之，心思阿彌陀佛之救度，口稱阿彌陀佛之名號，是為三心具足，往生大事成辦。

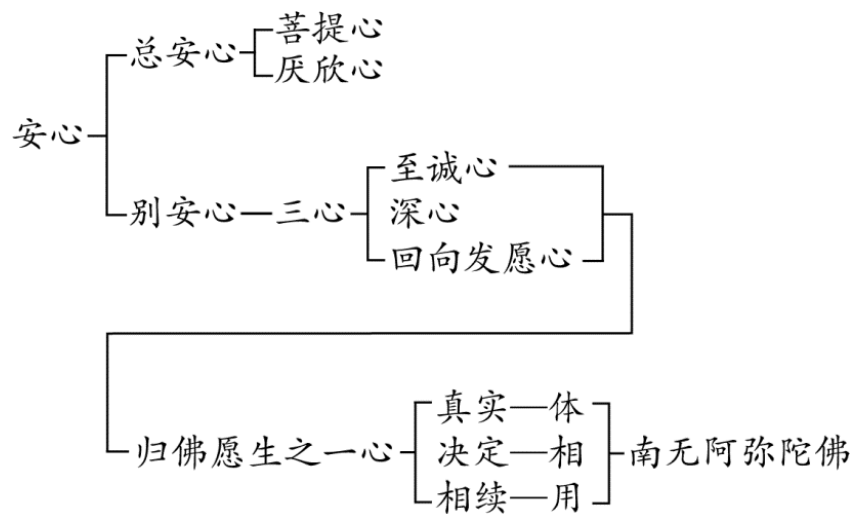
「三心乃是往生之秘鑰」，念佛往生極樂世界，蕩益大師說：「得生與否，全由信願之有無。」善導大師說：「具此三心，必得生也；若少一心，即不得生。」往生的秘密鑰匙就在三心，有了三心，修諸行也能往生；沒有三心，其實是不想往生，是假的，念佛可能只得世間的福報。所以三心是往生的秘鑰，三心與名號是一體的。

「名號實為除毒之神丹」，凡夫心中有不少毒素、病菌，念「南無阿彌陀佛」，天天消毒——消三毒，天天殺菌。

「要之，心思阿彌陀佛之救度，口稱阿彌陀佛之名號」，這就是三心具足。心中想阿

彌陀佛救度我，必定救度，已經救度，決定救度；口念阿彌陀佛名號，往生大事就成就了，辦妥了。

我們來看下面這張表。



安心有總安心、別安心。

總安心有菩提心、厭欣心。

別安心有三心——至誠心、深心、迴向發願心。歸佛願生的一心裡面，就有至誠心，就是真實心；有決定，就是深心；有相續，就是迴向發願心。真實代表體性，決定代表相不動搖，相續代表用：體、相、用加起來，其實就是指南無阿彌陀佛。這非常清晰地展示出三心是一心，一心是以名號為體。

五、複習思考題

有兩個補充資料（全文見附錄七）：

一、《觀經疏》「三心釋」之文；

二、法然上人有關「三心釋」的文句（見《法然上人全集》）。

下面列了 45 個問題，我邊讀邊簡單地解釋。三心是非常重要的地方，也是安心。講到心，一定要用心來領會它，所以也列了不少題目。如果要更細的話，還可以列得更多。

1.略述三心對往生的重要。

2.什麼是至誠心？凡夫要怎樣才算有至誠心？

3.略述凡夫「心相」及「心性」。（人、事、時、念）

就凡夫本身，從心相來講，多虛少實；從心性來講，一向無有真實，貪瞋邪偽，惡性難侵，事同蛇蠍。

所謂「人、事、時、念」，就是約人來講、約事情來說、約時間來講、約起心動念的念頭來講，從心相和心性這兩方面來說明。

凡夫要怎樣才算有至誠心呢？就是要捨己歸佛，內外相應，這就是至誠心。歸依佛才叫至誠心，如果不歸命阿彌陀佛，那怎麼叫有至誠心，這不是很明顯嗎？

4. 靠凡夫所行之善能往生阿彌陀佛的淨土嗎？

不能。為什麼？因為不相應，非凡夫境界故，諸行是雜毒之善與阿彌陀佛的真實清淨報土不相應，不能往生。

5. 略述「捨己歸佛」之相。

關於這一點，大家可以自己去想一想。

6. 凡夫當生修行所能達到的最高成就是什麼？

我看到淨嵩法師（李元松先生）說的一段話，想到這個問題，覺得淨嵩法師說得很好。原話我忘了，意思是這樣的：這個世間眾生，當生修行能達到的最高境界，就是歸依三寶，沒有什麼別的境界。

這句話說得是很好很好，說明他是個真修行人，而且是真實的、老老實實的修行人。很多人把歸依看得很淺，看不上這個，以為是在那裡講神神妙妙、顛顛倒倒的話，看了覺得不上路子。

歸依阿彌陀佛是永無止境的，是相續的。歸依阿彌陀佛，與阿彌陀佛成為一體，還有什麼修行能超過這個呢？佛凡一體，你就是阿彌陀佛化身，阿彌陀佛就化身為你來度化你，「應以何身得度者，即現何身而為說法」，還有什麼能超過這個境界？《觀經》中說：

諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。

心想佛時，當下佛就在你心頭坐，佛就在身邊天天指導你，佛就與你成為一體了，你還有什麼要修行的？就是修成了十二面觀音相，修成了本尊，還不是那樣子。

7. 有沒有真實心，可從外表判斷嗎？

從外表看不出來。

8. 禮佛、誦經很虔誠，功課一天都不缺，這是不是代表有至誠心呢？

不一定。這是表面上的，心相看起來是這樣的，甚至很可能外標賢善、內懷虛假，所以這不代表他有至誠心。當然並不是說這樣就不好，從外相上來看，他最起碼很虔誠；但這不代表他很有至誠心。

有人說他很有至誠心，問他為什麼，他說：「我誦經的時候都穿著海青，夏天長了

一身痲子，功課一天都不缺，所以我有至誠心。靠這些還不能往生嗎？」這樣用功是值得肯定和讚歎的，但最後這句話露餡了，以為靠這樣就能往生，這是驕慢心，不是至誠心——至誠心是捨己歸佛。這些固然值得讚歎，值得肯定，但是光靠這些不夠，往生一定要捨己歸佛。

9.什麼是深心？

深信之心也。

10.深信的標準是什麼？

標準是不被四種人破壞、動亂，不管什麼人來破壞你，你都不被他破壞。所以耳朵要會聽，任何人來說你不能往生，都不要聽，不要受他影響。你聽到耳朵裡把它變成「能往生」，這叫會聽。有人來說：「你這樣的人罪過這麼重，修行這麼差，煩惱這麼重，你肯定不能往生！」你一聽，「我肯定能往生，謝謝」，要這麼聽。怎麼聽都是聽到不能往生，那哪行？那是不會聽。

這就是深信的標準。這樣人家就不會對你講「我告訴你啊，你這樣是不能往生的」，人家會說：「這個人很頑固，他就認定能往生，不要跟他講了。」他把你放棄了；他把你放棄了，阿彌陀佛把你抓得牢牢的，不就對了嗎？如果你在那裡搖擺，就有很多「好心人」來說：「你這樣不行，不可靠啊！我等對你無惡心相向，你要回來啊，這個法門修得不對。」蒼蠅不叮無縫的蛋，你心中本來就有縫，雜行雜修、別解別行、異學異見的人就紛紛來做你的「好朋友」，不過不是像觀世音、大勢至那樣「為其勝友」。

你有深心嗎？你自己想，到底有沒有，就看有沒有被破壞、動搖。

11.深信的人，寧願折斷，不被拔起；淺信的人，一有風吹草動，便連根拔起。

真是「專專指授歸西路，為他破壞還如故」。法師到一個地方講法，講得很熱烈，底下信眾聽得很法喜，掌聲不斷，很感動，眼淚掉個不停。過了一段時間，當初掉眼淚的那個人，現在不專修念佛了。為什麼？跟師父長期不見面，又不聞法，深心不具足；遇到別解別行、異學異修的，小風一吹，馬上就動搖了，改了：這就是「一有風吹草動，便連根拔起」，沒有深心，那怎麼能往生？

什麼叫「寧願折斷，不被拔起」？這是比喻，它的根很深，像樹一樣，就是被大風刮斷了，根在下面不會起來；到春天了，馬上發芽，因為根還在。有些老太太不會誦經，不會讀書，也不會講，遇到那些很會講的，拿出經典來跟她怎麼怎麼講，她講也講不過人家，辯也辯不過人家，但她心中打定主意：「我念佛往生定了！」她不就「寧願折斷，不被拔起」嗎？她心裡有數得很。這只是比喻，真正深信，如同金剛，是不可能被折斷的。

12.略述「緣」的重要。

關於緣，前面講了一大段（本節「深心・機法兩種深信・信法」）。緣是非常重要的，緣決

定一切，有緣什麼都好辦，無緣什麼都難辦；有緣就能往生，無緣就不能往生。

我們憑什麼能往生？不憑別的，就憑我們和阿彌陀佛有緣分。這句話一說，誰都啞口無言，有緣分還有什麼好講的？有緣就可以。有什麼緣？有親緣、近緣、增上緣，這是善導大師說的。

13.背誦「機法兩種深信」之文。

14.略述信機與信法。

15.試舉現世所見對彌陀救度的種種妨難。

大家可以自己去列，有很多。

16.什麼是疑自與疑法？

疑自，就是懷疑自己，從自己這邊說：「我罪業深重，阿彌陀佛雖然慈悲，可能我不行，我往生不了。」

什麼是疑法呢？就是認為：往生阿彌陀佛的淨土這麼大的事情，這麼高妙的報土，靠六字名號就行了？不行的，這是不可能的事。這是疑法。

17.略述「就人立信」和「就行立信」。

就人立信，就行立信，不要搞錯方向。

「就人」，是要信釋迦牟尼佛這樣圓滿大悲之人，信諸佛所說的，不是信其他人。

「就行」，是就稱念名號這個彌陀本願所選擇之行來立信的；不是就雜行，不是就讀誦大乘經典、打坐、拜懺等等。雜行也都是佛門裡面的修行，但就這些來立信，要靠這些往生淨土，那是要打折扣的，是不穩靠的；而專稱佛名一定往生。所以，就行立信，是就專稱佛名這個行。

有的人就恰恰相反，他不就諸佛菩薩來立信，而是就凡夫，那怎麼立得了信呢？不就稱名之行來立信，而是就雜行。這都不能立信，往生成為泡影。

18.什麼是迴向發願心？

19.什麼是「迴向」？

20.略述「挾善趨求」與「直爾趨求」。

21.略述發願、迴向開合不同。

22.專修念佛行者如何迴向餘善？

23.專修念佛行者不可行餘善嗎？

這是問得特別多的一個問題。不是這樣的，專修念佛的人還是修行餘善，哪有不可做的？要大做特做，盡量做，多做，盡心盡力，能做多少盡量做；只是心中不見有餘善之相，也不把這個作為念佛之外另外的一種修行，拿來迴向求往生——他沒這個概念，而是自然地這樣去做。

24.什麼是隨喜他善？

25.隨喜他善與自作善根有無差別？為什麼？

26.什麼妨礙我們隨喜他善？

嫉妒心，名利心，這些會妨礙你隨喜他善。

隨喜很好啊，我們要學會隨喜。學會了隨喜，那麼每天都會在歡喜當中，你心裡也愉快，還能結到很好的善緣，你對人、對世界就會有一個正確的、正面的認識和看法。比如有很多事情都不是純善的，世間的事情哪有那麼純粹，有些人可能就會挑鼻子挑眼，批評那些不好的地方。這其實就是沒有隨喜，就是嫉妒心在起作用，不願意人家好。人家講的也有三分是對的，因為事情本來就有不恰當的地方，但是也有好的地方，你可以把好的地方拿來隨喜。

這不太好舉例子，因為一舉例子就太具體了，希望大家心裡去想一些例子。有些事情確實有不好的一面，但是也有好的一面，我們隨喜就隨喜好的一面。

不隨喜的人，就總是挑人家壞毛病。比如社會上有的人高調行善，他行慈善不是很好的事嗎？有的人宣傳環保，這些都值得隨喜。但也有人批評，說人家作秀，這是典型的沒有隨喜心。當然這是具體的例子，我們也不好評判。主要是要說明，心要善於去隨喜，要善於觀察。

27.略述「往相迴向」與「還相迴向」。

28.略述三心只是一心。

這些都可以對照文句來學習。

29.略述歸佛願生一心之次第、轉名、體相用以及對治。

這些前面都有。

30.略述「佛救眾生三心」和「眾生歸佛三心」的關係。

31.略述「橫具三心」與「豎具三心」，「智具三心」與「行具三心」。

32.具足三心是否會退轉？為什麼？

33.略述三心與名號的關係。

34.略述三心如何攝諸行往生？

這很重要，大家可以去看相應的那一段文。

我們說三心是以名號為體，怎麼理解三心以名號為體呢？前面也說過一些，現在再說幾句，三心一個一個來說。

至誠心就是捨己歸佛的心，捨自己歸阿彌陀佛，這才叫至誠。阿彌陀佛在西方極樂世界十萬億佛土之外，那我們怎麼去歸佛呢？歸佛其實就是歸這句名號。阿彌陀佛以這句名號來和我們結緣，來和我們接觸，來顯現，來救度。所以捨己歸佛很顯然是以名號為體，歸到阿彌陀佛，這不就是以名號為體嗎？

深心，也還是名號為體，其實就是全部以名號為體，這才叫深。這怎麼講呢？

這個心，我們可以比喻成一個玻璃瓶子，本來瓶子裡裝的都是壞東西，都是業障、貪瞋癡的三毒。機深信就是要將瓶子裡面的驕慢、貪瞋煩惱倒出去，徹底倒乾淨，這就是「決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣」，連過去曠劫以來的都倒掉了。這樣深信就倒完了——現在是罪惡生死凡夫，倒完了，未來無有出離之緣，通通倒乾淨了，這樣這個瓶子才是空的。然後法深信，這樣才能完全裝滿它，這個瓶子有多深就裝多深，心有多深就裝多深——過去無量劫、現在、未來無量劫，豎窮三際，橫遍十方，這才是深。這個瓶子就裝滿了，滿滿地裝載了阿彌陀佛救度的功德、四十八願的法水，這叫深心。

有的人不深信，他說：「我還有某種修行功德，我能修五戒，我能修十善，我能修三學六度……」他瓶子裡有那麼一點水沒倒掉，裡面水越多擋的也越多，到最後他說「我本來是佛」，他不修淨土法門，不求往生了，他這個瓶子的口就封住了。聖道門修行，他信心的方向就是這樣的。如果他自己把瓶子的水變成大海的水，他就成佛了。這說明他和淨土法門沒有緣。他把瓶子封住了，水進不去。淨土法門的信仰不是這樣的，要把封的瓶蓋揭掉。

有一篇文章非常好，是柳宗元寫的，叫《東海若》，就是在說聖道門的修行人。這篇文章意義特別好，文章也非常有名。文章說，東海若（東海之神）往兩個大葫蘆裡裝了糞土，塞住口，把它們扔到大海裡。其中一個葫蘆講大話：「我就是大海！」東海若感到好笑，就把葫蘆裡的穢物取乾淨，把它放歸大海。這個葫蘆還不高興，覺得污穢不能障礙它本來就是大海，東海若這是多此一舉。另外一個葫蘆則哭號求救，東海若就用石頭把葫蘆打破，裡面的臭水流出來，那時候這個葫蘆和大海才成為一體。

所以說，深心是完全以名號為體，不是一半，一半就是淺心。

那麼迴向發願心呢？迴向發願心，前面至誠心、深心講的是靜態的，迴向發願心是動態的，從時間上來講是念念相續，念念以名號為體。名號的本部是在西方極樂世

界，阿彌陀佛的作用，就是往淨土收，所以名號趨向於淨土，這都是名號的作用。「光明遍照十方世界，念佛眾生攝取不捨」，不捨就是往淨土收，這就是迴向發願心的作用，其本源來自於阿彌陀佛攝取不捨。不捨就是相續的。攝取不捨就是決定，沒有改變，不會動搖，所以決定心、深心也是來自於阿彌陀佛那個地方。阿彌陀佛真實地救度我們，這就是真實心。這樣就會很清晰。

35.《觀經》九品，下三品惡人靠念佛往生，上六品善人各迴己善往生，為何善導大師說，一切善惡凡夫皆乘阿彌陀佛願力往生？

36.《觀經》定善散善迴向，皆得往生，為什麼善導大師說：「定散文中，唯標專念名號得生」？

善導大師所解釋的經文力透紙背，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識。這句話，如果我們來看，不是明顯矛盾嗎？和《觀經》的經文明顯相衝突；但是善導大師的解釋就是這樣的。不要說是祖師錯了，要想到是我們錯了。

讀書一定要從佛的經典，到祖師的解釋，再讀到我們的心中，這一定是相應的；而且讀到其他人的事例，比如歷代往生的事例，都有這個原理存在，這才是通達的。比如有人讀了以後，理解的經文是這樣的，祖師的解釋和他理解的不一樣，他又不能跳開祖師，心中就有矛盾了：「祖師的解釋對還是不對？如果祖師對，我就不對；但明明是我對啊，我又不能講祖師不對。」這肯定是沒有通的。

真理一定是從佛那裡流到祖師那裡，再流到我們心中，再看所有其他人，一定是通達無礙的。我們必須在這四個方面都通達，都一樣，都沒有改變，這才讀對的。尤其我們學習善導大師的淨土教法，以善導大師的思想為標準。

37.佛說定散兩門，意在何處？為什麼？

35、36、37 題答案都是一樣的，這是善導大師對於念佛，對於《觀經》所說的法門的一種甚深的解釋。善導大師的解釋都是突破文字表面的，如果要理出來，其實還有一句話：

如《無量壽經》四十八願中，唯明專念彌陀名號得生。

這句話和這裡的意義都是一樣的。四十八願很廣博，定散二善也很廣博，善導大師能在複雜的行法當中，看到本質、根本，所以他都解釋為「專念彌陀名號」。這需要我們用心去體會。

38.念佛行者如何具足三心？

這個也沒有什麼標準答案，都要用心來回答。法然上人說「心思彌陀救度，口稱彌陀」。

陀佛名」，也就是一向任憑阿彌陀佛，稱念名號願往生，這也就是具足三心了。

39.你有沒有具足三心？

這個每個人自己問自己。其實三心具足並不難，具有兩種深信，願往生，這就可以了。

40.外相虔誠精進一定有至誠心嗎？

前面也說過了，至誠心不是從外表能看出來的。人和人的根性不一樣，有的人外表看起來吊兒郎當的，看起來好像沒有至誠心，其實未必，他可能有至誠心；有的很虔誠的樣子，但他未必有至誠心。

所以，至誠心的根本是在於有沒有捨己歸佛，歸命阿彌陀佛。人的根性、表象各各不一樣，但是他內心裡面有歸命阿彌陀佛，真實歸命於阿彌陀佛，這就是有真實心。

真實心表現在每個人身上，比較正兒八經的，做事都是比較虔誠，比較嚴謹，這樣的人表現出來的就是外相虔誠、精進，一絲不苟，一絲不亂；有的人，他的心性就是比較閒適、放鬆一些，他幹什麼事都是那個表現，他心中歸命阿彌陀佛，表現出來也不像前面那一種人，所以光看外相是看不出來有沒有至誠心的。

這一題的意思是一個提醒，就是不能看人家是吊兒郎當的，就認為他肯定沒有真實歸命阿彌陀佛。我們不要小看他，說不定他是一個真實歸命的人。也不要自己欺騙自己說：「你看，我這麼精進，這麼虔誠，我肯定有歸命心，有至誠心。」這也未必，要看有沒有歸命。這個題目是有針對性的。

41.「等我不吃肉、不打麻將、不造罪了，再來信佛」，這代表有至誠心嗎？吃肉、喝酒、打麻將的人，雖信佛念佛，還不如不信佛嗎？

這一題也是有針對性的。有的人有這種想法，他總是不歸依，也不學佛，也不念佛，因為他內心裡面有一個疙瘩，他還有很多惡業，「等我不吃肉、不抽煙、不喝酒、不打麻將了，不做壞事了，我再來歸依阿彌陀佛。」表面看起來，他也是對佛有一定的敬重心，因為覺得這些和佛是不相應的。

世間人心裡都有良心。一位法師說，他一進電梯，看到兩個小伙本來說話很隨便，看見出家師父，他們馬上站得筆直，靠著電梯壁不講話了。這也是他們的一種敬畏心，看到出家人，他們就想到佛法。

人心裡都有良心，有佛性。但這樣還是不夠的，這不代表有至誠心。這是跟佛隔遠了，因為他都不信佛，都不願意歸依佛，哪裡有至誠心？說等到什麼時候再歸依，然後酒照喝，煙照抽，肉照吃，麻將照打，佛還一直沒有歸依。我們不必這樣等，可以對佛的敬意基礎上，在這些方面再進步，來歸依就好。

凡夫都有缺點毛病，也有的人確實還有毛病，別人看不起他：「你看某某人到廟裡

去念佛，還去歸依，做假樣子。他還吃肉、喝酒、打麻將，這樣的人還不如不信佛呢！」

這種話對不對呢？這話也不對，不是善意扶持他，而是會損傷別人的善根。「他在這種情況下都能歸依三寶，是很難得的。他在內心有煎熬，都能抵抗得住外人眼光的『眼壓』來歸依，還要來念佛」，這樣來鼓勵他，他不就善根增長了嗎？當然不是鼓勵他不好的業習；但是在這種情況下，他能衝破了阻力和障礙來歸依三寶，這一方面是值得肯定的。這也就說明他心中有某種程度的自覺性，所以這個事情很難講。

世間講善講惡，有時候世間的善也會障礙我們，會讓我們起驕慢心，讓凡夫和佛之間隔了一層障礙。反而是沒有善的資本的人，比如《觀經》下品的人，他們什麼都沒有，他們要歸命阿彌陀佛，那就是百分之百的，「我什麼都沒有，沒有什麼可驕傲的資本」，他們也沒有說要對佛作什麼貢獻。很多有惡業毛病的人，他們在這種情況下，來歸命阿彌陀佛，要求往生，這是很難得的，非常難得。

42.行善的人念佛能往生，造業的人念佛不能往生。這是深信嗎？

這是判斷深心的，有人會抱這樣的想法。

這不是深信，而是淺信，他只信到行善的人才可以往生，還不夠深，底下還漏了一大堆造惡的人；而且也比較驕慢，可能認為自己是行善的人。

其實我們每天都在造業，造的業非常多，行的善非常少，而且行的善裡面也是雜毒之善，沒有什麼好誇耀的。

43.雖然罪業深重，念佛必定往生。

這是跟上面一題相反的，這就是深信。「雖然我造業很深重，但是我念佛一定往生」，這樣的信就是深信。「雖然我煩惱很深重，但是我念佛一定往生」，這就是深信。你有多深的罪業，就信這樣深的罪業，念佛一定往生。就像兩種深信講的，決定深信過去、現在有很多罪業，這樣的眾生念佛一定往生。

44.某大法師、大和尚、高僧大德說：「造罪凡夫，念佛不能往生。」我聽他們的，不會有錯，對嗎？

這也是針對深信。如果有人來說「造罪凡夫念佛不能往生」，我們不要被別解別行、異學異見的人破壞，不管他有多麼高的資格，有多麼大的名望，不管他是多有名的法師。

有的人認為「這是很有名的某某大法師說的，我聽他的總不會錯」，這就錯了。「就人立信」不是就某個大法師，是就釋迦牟尼佛在淨土三部經所說的。他們所說的如果和佛所說的一致，那當然就可以信；如果不一致，那當然信佛的，所以「就人立信」是很有必要的。如果這樣信，就沒有就人立信，就錯了，而且是被破壞了，我們的信心被別解別行、異學異見所動搖。

所謂「別解別行」是不一樣的，是跟誰不一樣呢？跟善導大師不一樣。「異」就是

不同，「別」就是另外的。跟釋迦牟尼佛的本懷不一致，跟阿彌陀佛的本願不一樣，那怎麼可以信呢？

45.天天念發願文，就是有迴向發願心嗎？

有人不知道什麼是迴向發願心，說：「我天天念發願文，就代表我有迴向發願心嗎？」不一定。迴向文，一個字不認識、一句不會念的，也可能具有真實的迴向發願心；天天念，說不定心裡反而沒有真實的迴向發願心。

佛法是心上的事情，你有沒有願生西方極樂世界，還用問人家嗎？不用問。問這樣的問題，可能是不太了解。

發願文，不管是經文中的，還是祖師所寫，都有很好的意思，那是通過誦文發起我們的心。

發願文當然也可以天天念。比如我們迴向：「願以此功德，平等施一切，同發菩提心，往生安樂國。」做完功課都念一遍。但不能說「我有發願心，是因為我念了發願文」，如果這樣就是假的，就是交作業給老師。

這都要從心裡來看，自己真的願往生，有了這個願生心，而且這個心一旦生起來就不改變，這就叫作迴向發願心。所以迴向發願心是相續願生極樂之心，即使不會念迴向發願文也一樣。天天念發願文，但其實願心只有一次，發願就發一次，不會有兩次、三次、五次、八次。

關於「乃至十念」，有人查考譯本，其中有的翻譯本說：乃至生起十次願往生心。其實往生心沒有十次，只有一次。這一次一旦發起，就永遠貫徹，這才叫真實願往生心。怎麼會有十次願往生心呢？如果這是第二次願往生心，那第一次的是不是就不算了？如果第二次和第一次是一樣的，其實也沒有第二次。就像燈一旦點亮，就相續下去了。除非又滅掉了，再開第二次開關；又滅了，又開第三次，那說明前面不是真的願往生心。願往生心一旦發起，真信切願，就是一輩子歸命，願生極樂，真的發起願生心，就是一次。

所以曇鸞大師對乃至十念的「十」不是解釋為數量的意思，曇鸞大師說：「經言『十念』者，明業事成辦耳。」這個「十」不是我們講的數量，「是亦通神者言之耳」，這是佛菩薩的境界，佛知道。他為什麼講「十」，這是佛所講，就不要去參究它是幾次。比如念佛，總是心要相續無間，這是經中所勸的。要相續無間，又不知道是幾次；如果知道幾次，一定是中間有間斷，停了再數一次、兩次……

那為什麼要講十念呢？曇鸞大師就有很好的解釋，這種解釋都是從心中所流露出來的，他是真實修行的人，所以對這個「十念」的概念有正確的解釋。如果只是看文字，這好像是說，乃至生起十次願生極樂的心。所以文字所傳達的意義各有不同，一定要跟實際的情況以及祖師的解釋配對、對照，這樣才能有正確的理解。

第六章 起行

第一節 起行之意義

前面講了「安心」，下面就講「起行」，它們是在一起的。

「安心、起行、作業」，這些是善導大師特別立的名目，是淨土門重要的名相，簡稱心、行、業。《往生禮讚》裡有這樣一對問答（《善導大師全集》474 頁）：

問曰：今欲勸人往生者，未知若為安心、起行、作業定得往生彼國土也？

答曰：必欲生彼國土者，如《觀經》說者，具三心必得往生。何等為三？

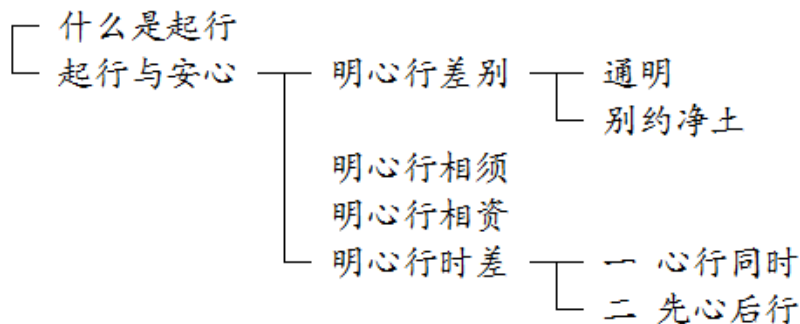
.....

有人問：「我現在想勸人往生，不知道要怎樣安心、起行、作業才決定往生？」

接下來大師解釋：「安心」，講了至誠心、深心、迴向發願心；「起行」就是五念門或五種正行；「作業」就是四修。這裡就不詳細解釋了。

現在一般所講的，大家比較熟悉的，是所謂「信、願、行」；而對於「安心、起行、作業」，很多人不清楚，因為善導大師的教法對大多數人來說比較陌生。信、願、行，信願就是安心，行就是起行。

分科



這一節講了兩大科：

第一，說明什麼是起行；

第二，說明起行和安心的關係。

由安心而起於三業修行，稱為起行。

至誠心、深心、迴向發願心，這是安心。心誠於中而發於外，由心而起行，外表三業的修行，就稱為起行。

下面說起行和安心的關係，說了四點。

一、心行差別

安心和起行是有不同的。

安心為信仰之意識，起行為實踐之行為。「安心、起行」意同「發心、修行」。

「安心」和「起行」的意思，和「發心、修行」是一樣的，這很好懂。

接下來說淨土宗的安心和起行：

前章所舉「三心」為安心，以下所說正行、雜行，正定業、助業屬起行。

二、心行相須

安心和起行互相必須，不能缺少。這是一重關係，叫「心行相須」。

單有安心或單有起行，皆不能達成目的，必須安心、起行俱備，方得往生之大益。

安心和起行這兩者必須同時具足，才能得到往生的利益。

前面是法說，下面舉譬喻。

安心、起行，為行者目足。智目行足，到清涼池。

目就是眼睛，安心就是眼睛。足就是雙腳步行。眼睛看著，腳向那個方向邁進，這樣才能到達目的地。如果只是眼睛看著，不動步，就不能到達目的地；腳在動步，眼睛閉著，那也走不到目的地。所以目足要並運。

「智目行足」，安心是智慧的眼睛，起行是修行的雙腳，這樣可以到達「清涼池」，也就是淨土。這是指心行相須。

三、心行相資

相須是彼此不可缺少，相資是互相能夠資助。

安心能守護起行，起行也能守護安心；心行相資，不一不異，如珠與光，離珠無光，離光無珠。

「安心能守護起行，起行也能守護安心」，這很重要，不能偏廢。

「安心能守護起行」是什麼意思呢？就是說，有什麼樣的安心，就會守護什麼樣的起行：如果安心於雜行，那就會守護雜行；如果安心於正行，就守護正行。有了穩定、堅固的安心，行業才能相續，才有動力，才有法喜。如果不安心，懷疑、擔心，這個行不可能修下去，三天五天就要退下來了，因為他是煩惱的，堅持不下去。起行一定要有安心來守護，做起來安心了，不就可以持續做下去了嗎？就是說，他明白起行的意義，有這個動力。比如，有人讀書不知道讀書的目的，這樣他能讀得下去嗎？讀不下去。不管做什麼事，安心正確了，他才能讓行為持續下去，世間這樣，佛法也這樣。

「起行也能守護安心」，前面說到「高誇三心而不念佛，乃可怕無道心之人」。比如，有些老太太根本不懂什麼「安心」，她們就是口中念佛，相續不斷。口中念佛、相續不斷能讓我們的心性很穩定。同時，這句名號，佛菩薩所講的修行方法，也會開我們的心竅，讓我們獲得正確的安心，這叫作「冥熏密益」，不知不覺地熏發、利益我們的心。善導大師說「五門相續助三因」，相續修行能夠輔助三因。「五門」就是五念門。「三因」就是三心，三心為正因。這都是實際修行的體悟。

「心行相資，不一不異」，安心和起行不是一個，因為「心」是講心的狀態，「行」是指三業的行為；但也不是完全不同，因為心起了行，行守護心，有這種一體性。

下面打一個比喻，「如珠與光，離珠無光，離光無珠」，「珠」指夜明珠。夜明珠會發光，珠和光是一體的，有珠子才有光；但是也不能說光就是珠，光有光的相，珠有珠的體。有珠才有光，有光才叫夜明珠。所以離珠就沒有光，光是順著夜明珠發出來的；離了光也沒有珠，不會發光了，那還能叫夜明珠嗎？

四、心行時差

下面說心行的先後。

然隨根機不同，安心、起行有時間之差別：橫具三心者，心、行同時具足；豎具三心者，先具安心，然後起於修行。

珠（心）和光（行）當然是一體的，沒有先後；不過，順眾生根機來講，心、行略有時間上的兩種狀況。

「橫具三心者」就是同時具足三心。因為三心具足，三心是具伴行業的，這樣就是「心、行同時具足」。意思是說，即使「行」還沒有發起，當體已經具足了。

言「南無」者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言「阿彌陀佛」者，即是其行：以斯義故，必得往生。

「阿彌陀佛即是其行」，不是說念出這聲佛號才叫「即是其行」，而是因為歸命的對象就是阿彌陀佛。「南無」是能歸能願，「阿彌陀佛」是所歸所願，能和所的本性是一體的。所謂「阿彌陀佛即是其行」，不是等這個人開口稱念「南無阿彌陀佛」才說這句話，而是這句名號當下都已經是心行具足了。我們信順這句名號，歸命阿彌陀佛，即使沒有念出這句佛號來，當體「行」是含攝在內的，這才叫作「一念具足無上功德」。《觀經》下品往生的人，有口中稱念出名號的，也有口中還沒有稱出名號的，當下也往生了。如果一定要等到口稱名號才說「阿彌陀佛即是其行」，那他就不能往生了。

另外，也有人說這是「別時意」：有了「行」還不行，還要等到臨終才能達成往生。也不是這樣。別時意，當然是講來生，但意思總是說，當下不能完成，需要等到以後的

一個時段。

心行「橫具三心」，當下心行具足，是就它的行體來說的。「豎具三心」就不一樣了，因為他的心是有次第的：先有真實心，行業還沒有具伴，還沒有完全生發起來；然後再具足深心；最後具足迴向發願心，等他具足迴向發願心的時候，起行同時生起。所以他是先具安心，然後起於修行。

這些是文句上的說明，大家要用心體會。

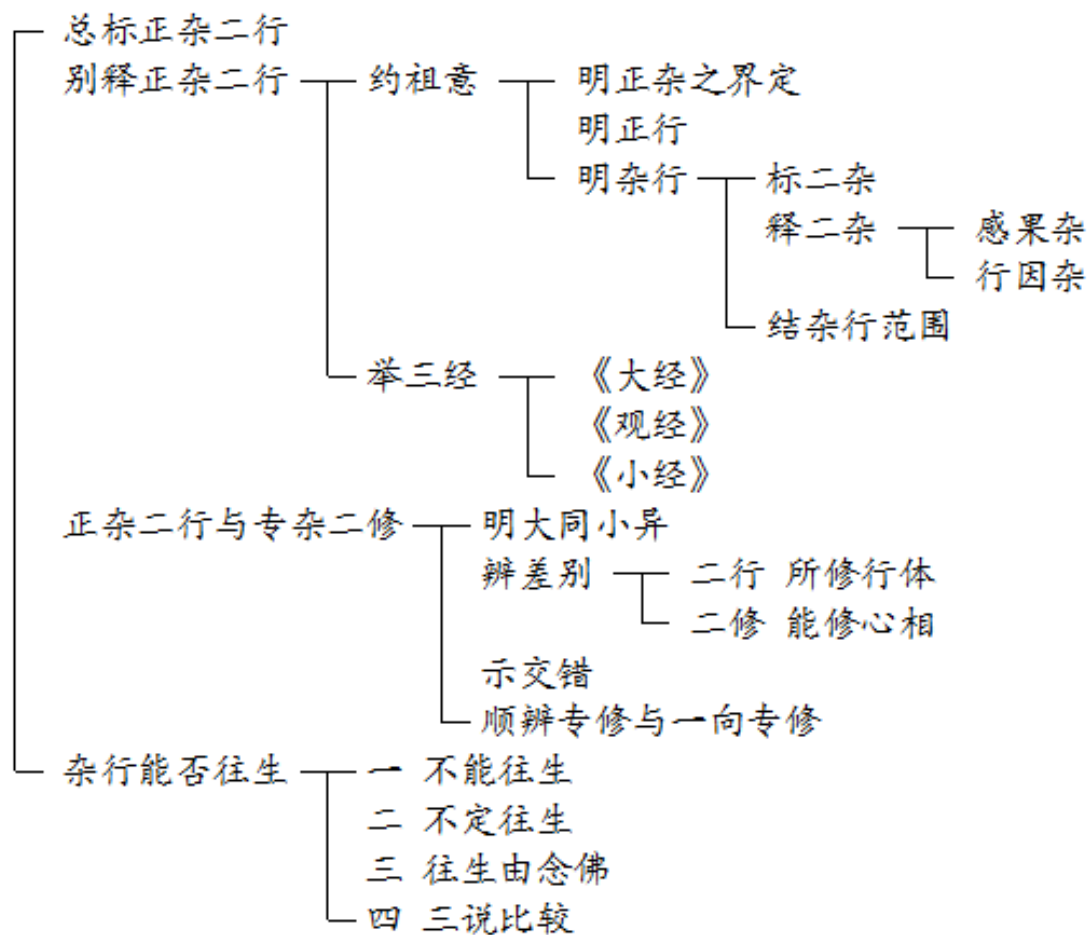
五、複習思考題

1. 什麼是起行？
2. 試以目足喻、珠光喻說明安心與起行的關係。
3. 略述安心、起行之相互守護。

這些題目大家自己去思考。

第二節 正雜二行

這一節分為四個大科。下圖是分科表。



第一科，總標正雜二行。

第二科，別釋正雜二行，就是對正雜二行先標示出來，然後給予特別的解釋。

第三科，正雜二行與專雜二修，來分辨它們的同異。

第四科，最後說明雜行到底能不能往生，目的是要捨雜行歸正行。辨雜行的目的在哪裡，能不能往生，這些都要交代出來。

「總標正雜二行」就是第一句：

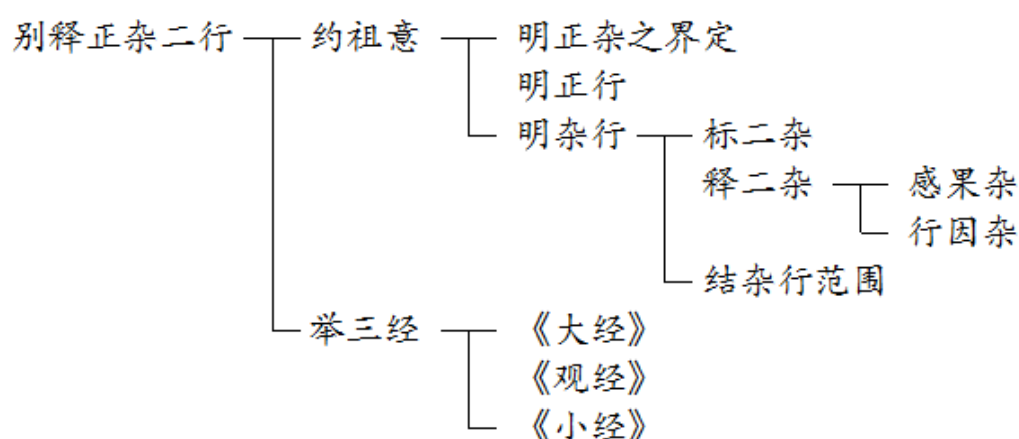
起行，大別為正行、雜行兩種。

首先總的標列出來，起行有正行和雜行兩種。雜行也是起行，也是屬於淨土門裡面的行，正行當然也是，所以分別為兩種。

一、別釋正雜二行

接下來就來解釋這兩種行——別釋正雜二行。

大家看這個圖表，又分為兩科：

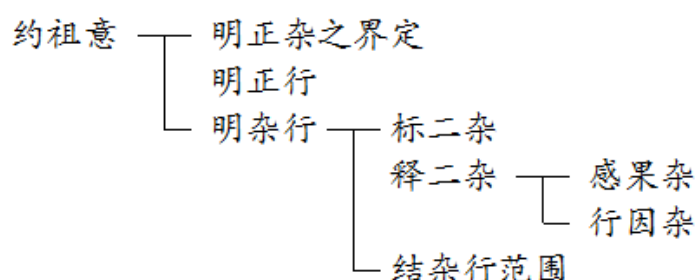


第一科，約祖意，就是依據善導大師的解釋，「祖」指祖師善導大師。因為「正行、雜行」並不是經文上原有的名詞，而是善導大師立的名目。我們依善導大師的意思來說明正雜二行。

第二科，舉出三經。根據善導大師所分判的正雜二行，我們看在三部經當中提到的行法，什麼是正行，什麼是雜行。

(一) 約祖意

「約祖意」又分為三科：



1. 正雜之界定

這「雜」字一聽就讓人覺得不好聽。「雜」是「旁」的意思，就是在旁邊的。「正」字比較好，什麼都要正的好。那怎麼界定正行、雜行呢？正、雜的界定是以什麼為標準呢？

「正、雜」是就往生極樂這一目標而言的。

這是講正行、雜行的界定。因為如果不交代這一句的話，可能會起紛爭，有人會說：「憑什麼說我修的是雜行，你修的就是正行？」所以我們要定一個目標。定了目標之後直接走過去，這就是正道，是正向的；如果繞到旁邊的道，那就雜了，就繞彎了。「憑什麼說我走的就是彎道呢？」就憑那個目標，你走的就是彎道。這是就往生極樂這個目標而言的。

2. 正行

「正」是什麼意思呢？

「正」即純、直。純粹彌陀、極樂之行，與彌陀、極樂直接相關之行，即為正行。正行有五種，稱五種正行，詳見下節。

這是解釋正行，很明白。正行有五種，後面會詳細解釋。

3. 雜行

下面解釋雜行。

「雜」即不純、非正，有「通雜、間雜」二義。從感果來說，其所修行通於人天、三乘及十方淨土，稱為通雜。又就行因來說，除西方淨土一行之外，間修餘行，稱為間雜。總之，五種正行之外，諸善萬行悉名雜行。

「雜」是不純，也是不正。比如「雜牌」，雜牌就不是正牌子。

先標有兩種雜，然後解釋這兩種雜。雜有兩種意思：一種是通雜，一種是間雜。

第一，通雜。什麼叫通雜呢？通雜是從感果上來說的，如果修這些雜行的話，所修行的果報是通於人天、三乘及十方淨土，而不是直接通向極樂淨土的。比如，五戒通人道；十善生天；誦其他的經咒、佛菩薩名號，牽引我們往其他十方淨土。所以需要把這些迴向：「我不要求人天，也不求他方淨土，也不求二乘果報；我迴轉這些來求生西方極樂世界。」這就稱為雜行。不然的話，還算不上雜行，各種修行的還不在淨土門裡面。能夠入雜行，就已經入了淨土門了，是這麼一個概念。這是從感果來講，就行業本身感果的功能，說它是雜的。

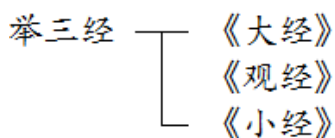
第二，間雜。從行因來說，除了西方淨土一行之外，間修餘行，稱為間雜。他也願生西方，也念阿彌陀佛，但他不是專念阿彌陀佛，而是還誦別的經、別的咒、別的佛菩薩名號，在修因當中就已經間雜了。也因為修因間雜，所以感果也有間雜。

從雜的範圍來講，「總之，五種正行之外，諸善萬行悉名雜行」。善導大師說，除此五種正行之外，其他都叫作雜行。

這是就善導大師《觀經疏》裡的意思來分辨正行和雜行，非常有意義。往生西方淨土的行業很多，但從來沒有人像善導大師這樣，把它一判為二——正行和雜行。這一分出來就很清晰了，就知道我們自己到底修的是正行還是雜行，就像照鏡子一樣，有標準，一看就很清楚。雜行之人難得往生，就放捨；正行之人往生一定，那就要修於正行。這樣不就很清楚了嗎？

（二）舉三經

我們配對淨土三部經來看。首先說《大經》。



以淨土三經來說，《大經》三輩文「一向專念無量壽佛」之念佛為正行，其餘出家、發心、造像、起塔等諸善皆為雜行。《觀經》流通分「持無量壽佛名」之念佛為正行，其餘定散二善為雜行。《阿彌陀經》一日七日念佛外，不說餘行，故《阿彌陀經》所說總是正行，無有雜行。

《大經》三輩文中說到「一向專念無量壽佛」，這是以念佛為正行；其餘的說到出家、發菩提心、造像、起塔等諸善，這些為雜行。

《觀經》裡，十三定觀都是圍繞著極樂世界依正二報莊嚴的，所以屬於正行；下輩三品都是直接念阿彌陀佛名號求生西方，所以屬於正行。序分所講的三福業，「一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業」等等十一句，還有九品的中上六品，這些都是雜行。（補充說明：定善的範圍比較廣，總的來說屬雜行；但其中與極樂淨土特別有直接關聯的十三定觀則屬於觀察正行。當然，觀察正行本身未必限於定觀，即使散心思維、想像極樂依正莊嚴，仍屬觀察正行，就是因為與極樂直接相關。同樣的，散善也是如此，總的屬雜行；其中如讀誦淨土三部經、禮拜阿彌陀佛，從其大體來說，也是散心中修持的一種善法，屬於散善，但因為直接與極樂彌陀相關，即判為正行。）

《阿彌陀經》只講到一日七日念佛，除此之外，不說餘行。所以《阿彌陀經》所說的總是正行，沒有雜行，很純粹。

這裡有一個問題：《無量壽經》和《觀經》都是淨土宗正依經典，依照淨土宗正依

經典的修行方法來修行，所謂「專依往生經行行者，是名正行」，怎麼這裡面又有雜行呢？我們這樣修還算不算依據淨土三經呢？

依據淨土三部經，是要依據淨土三部經裡的根本。因為這三經所講的，有的有輔助性，是要突出專念彌陀名號，是要引導諸種根性的眾生歸入念佛，所以我們是依據所歸的念佛這一方面。因為其他的是方便，以方便攝歸於念佛，這才叫依三經。

如果僅僅依據方便，認為「這三經裡有這樣的文字，教我這樣做，所以我依這個做是沒錯的」。這是攝化的方便，在方便的立場上，這是可以的；但是從究竟來講，這是不了義，不是了義。所謂了義，就是「此經定散文中，唯標專念名號得生」。通過《觀經》進入專修念佛，這才叫依於《觀經》。如果你看了《觀經》，修三福，以這個作為你往生的標準，這還在半路上，還沒有全依。這就是滯於方便，沒有得到《觀經》的心髓。所以釋迦牟尼佛說：

持是語者，即是持無量壽佛名。

所以我們一定要通貫全經。整部《觀經》有一個宗旨，我們依經是依它的「宗」。辨宗特別重要，萬變不離其宗，宗能統攝一切。所以善導大師講：

今此《觀經》，即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗；一心迴願往生淨土為體。

最後歸於念佛：

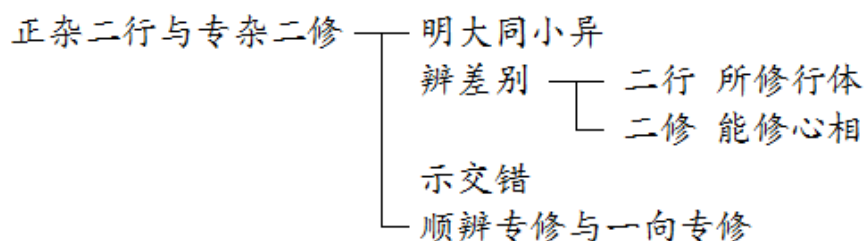
上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

這樣來依止，才叫依於《觀經》；不然的話就是死於句下。

《無量壽經》三輩往生文也是一樣的，「一向專念無量壽佛」是要來攝持眾生的，其他所講的都是讓我們步入專修念佛。

二、正雜二行與專雜二修

下面第三科說正雜二行與專雜二修的同異。在本門中，這兩個詞是經常使用的。



（一）正雜二行與專雜二修的同異

又，正雜二行、專雜二修大同小異，二行就所修行體，二修就能修心相，而有相互交錯。正行必然要求專修，故五種正行一一說「一心專」；專修所修必是正行，若所修為雜行，只稱為雜修。

正雜二行和專雜二修有什麼不同呢？首先講大同小異，總體上，大的方面是相同的，稍稍有差別。

小異在哪裡呢？然後辨差別。

二行是就所修行體，這怎麼說呢？不是有五種正行嗎？這是就所修的行體來說的，比如讀誦《無量壽經》《觀無量壽經》《阿彌陀經》是正行，讀誦這三部經之外的經都屬於雜行。

行體才談得上正和雜，從這三部經直接和阿彌陀佛相關來說，能修不能修先不說，三部經所說的就是正行，除此之外稱為雜行。比如禮拜阿彌陀佛，有沒有禮拜暫時不說，只要是拜阿彌陀佛，就是正行，因為跟阿彌陀佛直接相關，行體就是如此；拜阿彌陀佛之外的其他佛菩薩，就屬於雜行：這是從行體來說。

「二修就能修心相」是什麼意思呢？就是說，這個修行的人，他心中所存的心態是專還是雜。

所以這是兩個不同的面，二者互有交錯。

「正行必然要求專修」，修行這五種正行都要求專修，不然也不能稱為正行。比如，讀誦淨土三經是正行，結果他讀一讀，然後又讀別的經典去了，那這個人能是正行嗎？不能說他在讀誦淨土三經的時候是正行，後來又讀了別的經典了，變成雜行了——不是的，他就是雜行，因為正行要求都是專的。所以五種正行一一都說「一心專」，善導大師說「一心專讀誦」「一心專禮」「一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴」等。

專修，所修的必然是正行，這就有交錯了。專修的時候，比如我就專修《地藏經》求生西方極樂世界，這叫專修嗎？不是。專修也一定要專修五種正行，這樣才叫專修。如果在五種正行之外的專修，那叫雜修，也叫雜行。「若所修為雜行，只稱為雜修」，專門修雜行，不稱為專修。

對於正雜二行和專雜二修，很多人搞不清楚，這樣簡單一講就很清晰了：一個是所修行體，一個是能修心相，它們稍稍有差別。

（二）專修和一向專修的差別

又「專修」與「一向專修」也稍有差別。「專修」之詞總通於五種正行，以簡雜行；「一向」之詞唯可用於稱名正定業，以簡助業。

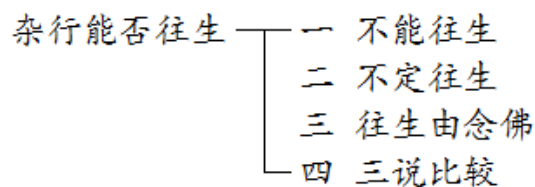
另外，在淨土門當中，「專修」和「一向專修」略有差別。

五種正行都可以用「專修」這個詞來說明。所謂「以簡雜行」，這是為了和雜行相簡別，專修讀誦正行，專修禮拜正行，這些都可以的。

但是「一向專修」的「一向」這個詞，只用於正定之業，沒有說「一向專修讀誦淨土三經」的。「一向專修」專門指稱念彌陀名號。正定業是簡釋和助業的區別，這都是有講究的。

分科上說「順辨」，順道來辨析專修和一向專修的不同，它們分限在哪個地方，讓大家更清楚一些。

三、雜行能否往生



雜行雜修能否往生，有種種異說。

有的時候把雜行和雜修放在一起說，因為它們大致上是交錯的，也可以這樣講。「種種異說」列了三點。

（一）雜行不能往生

一謂雜行不能往生。貪瞋凡夫所行諸善，與涅槃界不相應故。

第一，雜行不能往生。理由呢？「貪瞋凡夫所行諸善，與涅槃界不相應故」。如果要引用證據，就是善導大師所說的：

**欲迴此雜毒之行求生彼佛淨土者，
此必不可也。**

這句話說得很乾脆、徹底，雜行肯定不能往生。

（二）具足三心亦得往生

一謂雜行非一概不得往生，若不具三心，不得往生，若具三心，亦得往生。然雜行行體與彌陀無關，安心、起行相違，難具三心；正行行體與阿彌陀佛一致，自然容易具足三心。依此可說，雜行難生，正行易生。

第二，雜行也不是一概不能往生，分兩種情形：如果不具足三心，當然就不能往生；

如果具足三心，也能往生。這也是善導大師所說的，分得比較清晰。

雖然這樣講，「然雜行行體與彌陀無關」，從能修的人來講，他迴向求生極樂，和彌陀淨土有關係；但從行體本身來講，它和彌陀往生法門是沒有關係的。

「雜行行體與彌陀無關，安心、起行相違，難具三心」，他有安心，願意求生極樂；可是起行呢？他的行業與彌陀又沒有關係，這樣就相違背了，就別了勁兒。他在心和行的守護關係上不是很密切，想求生極樂，行又是和極樂無關的，這怎麼守護呢？力量就很薄弱了。這樣要具足三心就困難，必須把它迴轉、趨向。他誦的經典、拜的佛跟極樂、阿彌陀佛都離得很遠，誦的一部經典從頭到尾也沒說到極樂世界；誦完之後，就說「我迴向求生極樂世界」，用這種功德再轉一下。這樣守護力量就很弱，難以具足三心。

「正行行體與阿彌陀佛一致，自然容易具足三心」，這很好理解，心行相應，心行相資，心行相守護，都很一致。

這樣講起來，雖說雜行之人如果具足三心也肯定可以往生，但是難以具足三心。這就是說，雜行之人難以往生，正行之人容易往生。

這是第二種觀點。

（三）功在三心歸念佛

第一種觀點直接否定說「不能往生」；第二種觀點說也可以，不過有難易；第三種觀點就更微細一些，一個比一個細。

一謂雜行具三心得生者，三心即是念佛心，故雜行得生非雜行之功，功由三心攝歸念佛。譬如有人依自力辦事不成，轉託王力，其事乃成。若就事相，可說事由其人而成；克論實質，完全由王力成辦。依此可說，就表相，雜行、念佛皆得往生；論實質，唯念佛得生。

「一謂雜行具三心得生者」，也認可第二種觀點，說雜行具三心能往生，不過更進一步去推斷、判明背後往生的原理，說「三心即是念佛心」，這在上一章「安心」裡說得很多了。「故雜行得生非雜行之功，功由三心攝歸念佛」，雜行雖然能往生，但是不要錯以為靠雜行本身、本分就能往生；雜行之所以能往生，是因為有三心攝歸念佛。

接下來講了一個比喻，「譬如有人依自力辦事不成，自己力量不夠，轉託王力，其事乃成」，轉過來投奔大王，依託王的力量再去做這件事情，事情就成了。「若就事相」，從表面事相來講，可說這件事還是這個人去辦的，哪怕他是做一個使臣。他是託了王的命令去的，如果是他個人去，事情就辦不了。他說：「我是奉了我們國王的命令來的。」這樣人家就一定要接待他了。他辦成事了，話也帶過去了，是託了王的力量事情才達成的。從事相來講，畢竟是他去的，可以講是他辦成了事；但是，「克論實質」，從實際的本質來講，是由王的力量成辦的。

依此可以說，如果從表相來講，雜行和念佛都可以往生；從實質來講，只有念佛能往生。念佛就像王。念阿彌陀佛，佛是王；雜行就是具體辦事人員。這個比喻比較好懂。

善導大師說「定散文中，唯標專念名號得生」，道理就在這裡。定善、散善，看顯著的經文，好像都可以往生，那為什麼說「唯標專念名號得生」呢？是迴向、乘託阿彌陀佛願力才往生的。所以從本質來講，只有念佛往生，不承認修其他的行業可以往生。這樣的報土，不念阿彌陀佛，不靠佛的力量，怎麼能往生？

有人說：「他修雜行也往生了。」那是因為三心攝歸念佛。對於這一點，有的人不理解，不理解的人就屬於疑惑佛智。他就是想不通：「怎麼說是靠念佛往生？不是我修的嗎？」這樣往生到極樂世界會怎麼樣？會生到邊地、疑城。

一旦明白這是完全靠阿彌陀佛願力，他仍然還在行種種善，但是內心裡面豁然開朗，他知道原來往生不是靠自己。所以念佛就扎根了，就一向專念，所有一切善自然歸於一向專念。這樣就是明信佛智，就通透了。

（四）三說比較

第一義簡明，第二義從容，唯第三義極成念佛，巧攝餘行。

這三義當中，「第一義簡明」，「簡明」就是比較簡單、明了，沒有多講，大家清楚雜行不能往生，乾脆別修雜行，修正行好了。這樣很簡明，有它的長處；不過，沒有分析那麼細。

「第二義從容」，「從容」就是說進退有空間，有餘地，說得比較寬緩。把雜行分成兩種狀況：具足三心的可以往生，沒有具足三心的就不能往生，比較從容。

「唯第三義極成念佛」，「極成」這個詞也是我們經常用的，就是不會被破壞的，從理論等方方面面來講都是完整的、全面的，不會有漏洞、被攻擊。

前面兩種，從邏輯、從建立宗義來講，還是兩邊晃，正行可以往生，雜行也可以。這樣，對唯有念佛，對萬變不離其宗這個「宗」，就有所搖晃，與善導大師所說的「唯標專念名號得生」「四十八願中，唯明專念彌陀名號得生」「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」這些話一對照，就不容易找到「萬變不離其宗」的「宗」，不容易找到「吾之道，一以貫之」的這個「一」。正行也可以，雜行也可以，那麼這個「一」在哪裡呢？

只有在這第三種解釋中，這個「一」才非常清晰了，同時巧攝餘行，其他的行也可以攝進來。為什麼？通過三心攝持歸入念佛，從理論建設來講，是最精密、最精細的。至於聽的人能不能聽懂，能不能在這裡有一個通達、轉彎，那要看個人的理解。

剛才說到雜行能不能往生，就一個問題說了三個答案，那到底能往生還是不能往

生？不說還好一點，說了反而令人糊塗了。法義是很微細的，聽法以後有疑問就很好，有疑問大家就可以辨析。

這三個答案其實是一個答案，或者說，這三個答案是一層比一層細，有不同的立場、說法。只有這三個在一起才比較圓滿，才能夠把不同的角度都說明了。

比如，第一個答案說雜行不能往生，說得好像比較乾脆，但也比較武斷一些，甚至都沒有迴轉的餘地。它是從哪個角度來講的呢？它是就雜行行體的當分來說的。因為雜行是凡夫所行諸善，和涅槃界不相應，那麼這個理論是成立的。如果以祖師說的為依據，雜行不能往生也是善導大師說的。這些我們都要細看；如果不細看，就會覺得，善導大師說話怎麼一會兒這麼說，一會兒那麼說？就是《往生禮讚》裡的一段：

修雜不至心者，千中無一。

這不就是說一個都沒有嗎？

前面說的又不一樣：

若欲捨專修雜業者，百時稀得一二，千時稀得三五。

說一千個裡面還有三五個，又說一千個裡面一個都沒有，這兩種說法就不太一樣了吧？

我們再看：

若行後雜行，即心常間斷，雖可迴向得生，眾名疏雜之行也。

這不是說雜行迴向可以往生嗎？

還有：

備修眾行，但能迴向，皆得往生。

這不是說雜行迴向都可以往生嗎？不過說了「但能迴向，皆得往生」，迴向裡面的內容就多了。

「千中無一」前面也有一個界定詞：「修雜不至心者」才「千中無一」。修雜如果至心——至心就是指三心，還是能往生的。不過，能至心的人少，所以「千時稀得三五」。這裡面都有不同說法。

善導大師還說：

萬行俱迴皆得往，念佛一行最為尊。

「萬行俱迴皆得往」是說諸行迴向都可以往生；不過，在這裡面，「念佛一行最為尊」。

又說：

迴生雜善恐力弱，無過一日七日念。

「迴生雜善恐力弱」，如果用雜善來迴向求往生，恐怕力量不夠，比較弱，也沒說絕對不能往生。「無過一日七日念」，「一日七日」就是專稱名號。

又說：

極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。

這裡也沒說絕對不能往生。

依經文來看，隨緣雜善是不能往生的：

不可以少善根福德因緣得生彼國。

這是《阿彌陀經》經文所講的明確的意思。所以看起來經文似乎有矛盾：《阿彌陀經》說少善根不能往生；《觀經》說一點點小善，比如八關齋戒一日一夜，迴向也往生了。這到底是怎麼回事呢？這裡面有方便，站的立場不一樣，所說的情形不一樣。

我們看「三心釋」，「三心釋」裡說：

欲迴此雜毒之行求生彼佛淨土者， 此必不可也。

這裡說不能往生，必定不行，很乾脆。前面又說迴向能往生，這裡又說必然不行。這裡講的「迴」和「但能迴向，皆得往生」的「迴」是不一樣的，它們有細微的差別。說能往生的，是指具足三心。這裡是說，雜毒之行的行體本身、當分不具足往生的功能；另外，迴向的人又倚仗他本身的雜毒之行，而不是通過這個靠阿彌陀佛。他說「我就靠這個雜行迴向求往生」，如果這樣，等於還是靠自力，等於還是在雜行，這樣就不能往生，必然不可以：這是破斥的地方。

另外，說法，第一是針對聽法之人的根機，他是哪種狀況，所說的法就有微細的差別。

第二，說法者所站的立場也不一樣，或者是站在往上拉的立場上，他就會給一種方便把你拽上來；還有一種是從後面推你的，他就要刺激你，就會說得很激烈，說「你這樣不行」，目的是要把你的後路斷掉，讓你往前面走。需要你來的時候，不斷你後路的時候，讓你就這個方便把你往上拉的時候，他就會給你留下方便的路子。

有說法者站的立場，也有聞法者的狀態，所以這些方面都比較細微。

第一種回答說雜行不能往生，是就雜行的當分來說的。目的是讓大家不要執著貪瞋凡夫所行諸善，要看清這些，然後歸入彌陀救度。

第二種回答其實也是在肯定第一種，不是矛盾的，而是更細微、更深入了。它也肯定說：「你講得對，雜行當分是不能往生的；不過，也不是完全這樣。」因為還要深入：如果不具足三心，完全是雜行當分，那就不能往生；如果具足三心，還是可以往生。

但講到這個地方還沒有講完全，這只是說三心比較難以具足，因為心行不相應，所以「百時稀得一二，千時稀得三五」，這就是祖師的文證。第三種回答對第二種又認可，具足三心是能往生，可是不要錯誤理解，以為往生是靠雜行——具足三心能往生，是因為三心攝歸念佛，三心是念佛之心。所以往生的根本原理不在於雜行本身。第三種回答也是在第一種和第二種說法的基礎之上作更微細的說明，然後說念佛一定往生，歸入念佛。

通過這樣的分析，我們就知道這裡面有一種次第升進、越來越細微的關聯。這樣，雜行的價值和意義就體現出來了，迴向要具足三心的重要性和必要性也就體現出來了，念佛的唯一性和最尊性也就體現出來了。不然這些怎麼能體現出來呢？不然就沒有所謂「要門」了，如果雜行和念佛判然為二，雜行絕對不行的話，那它們之間怎麼有路線可通呢？那麼三心怎樣攝歸念佛，雜行怎樣成為方便，這些就沒有了。所以這個解釋很微細。

比如說，你跟一位老太太講專修、雜修，講那麼多，她也聽不明白，她一看自己所修的，「我是雜修啊！我只會念佛、燒香，一個小咒好不容易學會了，但是人家講我雜行，我不能往生。師父，怎麼辦？我修這麼長時間白修了。再修其他的我又不會，也不會讀誦淨土三部經。」那你怎麼跟她講？這時候要跟她說：「沒關係，你一定往生。」這樣她就安心了：「那就好了，那就阿彌陀佛了！」她能安心，安心之後補一句「那就阿彌陀佛了」，這是感覺到佛對她很慈悲，她內心深處沒有驕慢，心裡在說：「我就是這樣的人。像我這樣就能往生，佛也能救我，那就阿彌陀佛了。」她雖然表達不清楚，但是她內心裡面是沒有驕慢的，是倚靠阿彌陀佛的，那當下三心不就有了嗎？所以這樣的人還是能往生的。如果你跟她講「你這樣不能往生」，再給她講一大堆理論，她也不知道，轉不過來，就搞那些概念：「我是雜行的，我不能往生。」這樣你怎麼讓她具足三心？所以，對於這樣的人還是拉一把比較好，就對她說：「沒關係，像你這麼虔誠的，一定能往生。」

如果她是很驕慢的人，那又不一樣了。如果她覺得「我是個大修行人，我的修行有多少功德」，那可以肯定地跟她講「不能往生」。因為她的根機不一樣，她心中「僞慢懈怠」。對於這樣的人，是要順勢地拉一把好呢，還是當頭一棒呵斥，打碎她的這個驕慢好呢？那就要看你個人對當時場景的判斷，以及她這個人聞法的效果，這些地方比較微細一些。

第三節 五種正行

祖師的釋義確實值得我們反覆思維。很多內容都是宗學上的問題，比如雜行到底能不能往生，西方淨土是報土還是化土。我只是根據祖師講的，自己這麼理解，供大家參考。我本人抱著一條原則：專修念佛一定能往生，這是沒有問題的。

至於其他的行法能往生還是不能往生，有的這麼說，有的那麼說，做很多學問上的事情，那是沒有意義的。「我自己念佛能往生」，把這個抓穩就可以了。到了極樂世界，是有九品還是沒有九品，是報土還是化土，是包在蓮花裡還是立刻花開見佛，為什麼包在蓮花裡，什麼時候出來……這些事情太細了。想搞清楚，只能依據祖師的解釋。

現在的人，心特別細，問得特別多，祖師也沒有把所有的答案都列出來。他非要問，問題不問完是不會饒過你的，那怎麼辦？怎麼講都不離開經典和祖師的話。

但要抓住一個根本。這些都是宗學上的問題，專門研究學問是沒有意義的，只是通過學問建立我們的信心。我們修學佛法，學到後來就是要成為一個沒有學問的人，這樣就算學到家了。學問學得多了，會蓋住我們的靈性，心不空靈，覺得「我很有學問」，是個學問家，那沒有用。

慧淨上人說，學者和行者是不一樣的：學者如同壘石頭，石頭越壘越高，心很高慢；行者就像稻穗，越成熟頭越低，越會沉下來，越會謙虛。古人說「為學日增，為道日損」，做學問總是要增加，學得越多越好，但會成為所知障；學道就是要減，一直減到沒地方可減，佛性就顯現了。

所以學佛法，學到後來就成「傻子」了。怎麼學佛法還成傻子了呢？「還愚癡生極樂」，學佛不在學問上。我們當然離不開這些文句，但並不是以這些來驕人、慢人，或者就僅喜歡學這些文句。

學習這些文句的目的是讓大家契入專修念佛。一旦專修念佛了，這些都拋掉了。一遍上人最後往生的時候，把他所有的書籍「付之丙丁」，一把火全燒掉了，唯剩「南無阿彌陀佛」六字。我們學到後來不就要這樣嗎？只剩六個字，其他的都沒有用，要通通忘記。這樣心就會很空靈，不會還有很多的概念、很多的東西，這些很累人。

做學問累不累？做學問很累，要去記憶，要去思索，要去寫東西，然後發表，代表有成果了。這樣很累啊，把我們的心蓋住了，成為所知障。我們的心應該空靈。農村往往有很多有智慧的人，有很多高人，因為他們沒有學問，就會下地幹活兒，他們的靈性沒有被埋沒。

《莊子》裡舉了一個例子：

子貢看見一個人挑水往地裡灌溉，旁邊有踩水機他也不用，就是用桶一桶桶地挑。子貢就對他說：「你用旁邊那個踩水機多好啊，水就直接往地裡灌了，不是很方便、

很快嗎？生產效率不就提高了嗎？你何必要一桶桶地挑水呢？」

結果想不到這個人是位高人，他看看踩水機，說：「我是故意不用的。」

「為什麼？」

這個人回答道：「有機械者必有機事，有機事者必有機心，機心存於胸中則純白不備，純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」就是說，用了機器就有機心，有機心就不能自在，還是自己挑著比較好。這個人就是高人啊！他不要讓機器把心蓋住，就是要保持一顆純樸的心。

現在的人都不願意學他了，說：「那個留給別人學吧，我是不學的。」聰明和智慧是兩回事，聰明會讓我們吃虧上當，而傻人有傻福。為什麼？是因為傻人有智慧，不被聰明限制住，傻呼呼的，有他的福德。所謂「福至心靈」，他心很靈，才有福。

我們繼續來讀《淨土宗概論》的文字。不過我們不是專門學文字的，而是通過這個指標，標向專修念佛。所以到後來念佛很簡單，就是一句「南無阿彌陀佛」，就如法然上人說的「念佛者，以無樣為樣也」，很簡單，很灑脫。

所以，學者和行者是不一樣的，你即使把《淨土宗概論》這本書背下來，但心裡沒有落實，沒有安穩念佛，那麼你輸給老實念佛的老太太，輸得太多了！誰有智慧？拿著念珠念佛的那位老太太最有智慧。

像這樣有智慧的人，我們會遇到很多。我遇到一位九十歲的念佛老太太，家裡孩子不是很孝順，她念佛都不敢公開念，念珠都藏起來。九十歲了還要做飯，還要到打穀場曬稻子。拄個拐棍，身體非常好，一看就是個念佛人，給人感覺非常舒服。她也沒文化，不識字，但她就是念佛念得好。這就是很有智慧的人，我就喜歡盯著她看。她臉上看起來那麼老，老得有智慧，而且很可愛。她還要照顧一家兒女，為兒女操勞，像棵大樹一樣。她就是老老實實念佛，你要跟她講五種正行，她都不記得：「什麼五種正行？我只有一種——阿彌陀佛。」

一、五種正行

（一）讀誦正行

讀誦淨土三經 若聽聞他人讀誦 講解淨土三經及淨土宗祖師相承論釋，皆可攝於讀誦正行。

「讀誦淨土三經」就是讀誦正行。如果自己不識字，聽別人讀誦淨土三經，聽別人講解淨土三部經或者關於淨土宗祖師的相關論釋，這些也都攝於讀誦正行。

另外，有關佛法的基礎常識，比如三世因果、無常等等，如果對於這些不了解，就不能建立正信。學習苦、空、無常、無我等等這些佛法常識，也不算雜行，也算是前方

便，是必須的。如果不了解苦、空、無常，還會願意念佛往生嗎？不了解三世因果、六道輪迴，到哪裡去往生啊？這些顯然是助行，但它們屬於異類助行，後面我們會分析。當然，這些和讀誦淨土三經的正行還是有所差別，但也是我們必須知道的。

（二）觀察正行

觀察極樂依正二報莊嚴。依正二報，即依報與正報。正報指佛菩薩之五陰身，又名正果。依報即極樂世界國土，如寶地、寶池、寶樹、寶樓、宮殿等，總為佛菩薩正報身心所依，故稱依報，又稱依果。

「依正二報，即依報與正報」，這是名詞解釋。「報」就是感報、報應，該得的果報。「正報」就是當體正得的。「依報」是正報所依存的环境。比如這個人的身體，這個人是有智慧還是沒智慧，就屬於他的正報；生在哪個地方，住的环境怎麼樣，這些叫依報。

「正報指佛菩薩之五陰身，又名正果」，佛菩薩的報身莊嚴屬於正報。五陰是色、受、想、行、識。佛菩薩的五陰當然和我們不一樣，他們已經是五蘊皆空了。依報是指極樂世界的國土，比如說寶地、寶池、寶樹、寶樓、宮殿等等，是佛菩薩正報身心所依持的环境，是所依，所以稱為依報，也叫作依果。「報」和「果」是同義詞，所謂「果報」，意思是一樣的，講因果報應，以果來酬因，果就是報。

下面對「觀察」作個解釋。

心緣其事為「觀」，觀心分明為「察」。觀察通於定、散，如定心修持十三定觀，及散心思維、想像、欣慕、憶念極樂莊嚴，皆為觀察正行。凡夫根劣，多為散心觀。

觀察正行，「心緣其事為『觀』，觀心分明為『察』」，這是曇鸞大師的解釋，「觀」通於散心的思維；「觀心分明」是察，就是正受。「觀察通於定、散」，「定心修持十三定觀」屬於定；「散心思維、想像、欣慕、憶念極樂莊嚴」屬於散：這些都屬於觀察正行。

「凡夫根劣，多為散心觀」，比如我們讀誦經典，依文解義，就會想像：極樂世界這麼好，這麼清淨，沒有染污，沒有惡人，沒有惡聲；到了極樂世界，水怎麼好，風怎麼好，光怎麼好，花怎麼好，樹也怎麼好，環境也怎麼好；正報，人怎麼好，無有惡人，都是佛菩薩，可以到十方供養諸佛，也可以化度十方等等。讀經典的時候，心裡就有喜樂，多少有自己的想像、思維、憶念，這些都屬於觀。不過，這種觀屬於思維觀，也是散心觀，不是正受，不是定心；但都屬於觀察正行。

（三）禮拜正行

禮拜阿彌陀佛。

(四) 稱名正行

稱念「南無阿彌陀佛」名號。

(五) 讚歎供養正行

讚歎供養阿彌陀佛。「讚」為讚其功德，讚之不足復加稱揚為「歎」，以下薦上為「供」，以卑奉尊為「養」。

讚歎局於口業，供養通於身口意三業。如供香花、燈明等為身業供養，口誦「手執香華常供養」之文為口業供養，意念供香花等為意業供養。若讚歎、供養開為二者，即是六種正行。然通常皆合讚歎供養為一，稱五種正行。

讚而歎之，讚了又歎。「供養」這兩個字，「以下薦上為『供』」，下面對上面進獻稱為「供」，「上供」；「以卑奉尊為『養』」，地位比較卑下的奉事尊貴的，稱為「養」。

「讚歎局於口業，供養通於身口意三業」，這是三業的差別，比如說，在佛前供花、供果，或者點燈，以光明來供佛，這些用身體去做的就是身業供養；口中唱誦「手執香華常供養」，善導大師讚偈裡經常有這一句，這是口業供養；想著「我用鮮花供養佛」，這就是意業供養。讚歎和供養，如果開為兩種，那就是六種正行；不過一般都把兩者合在一起，這樣就是五種正行。

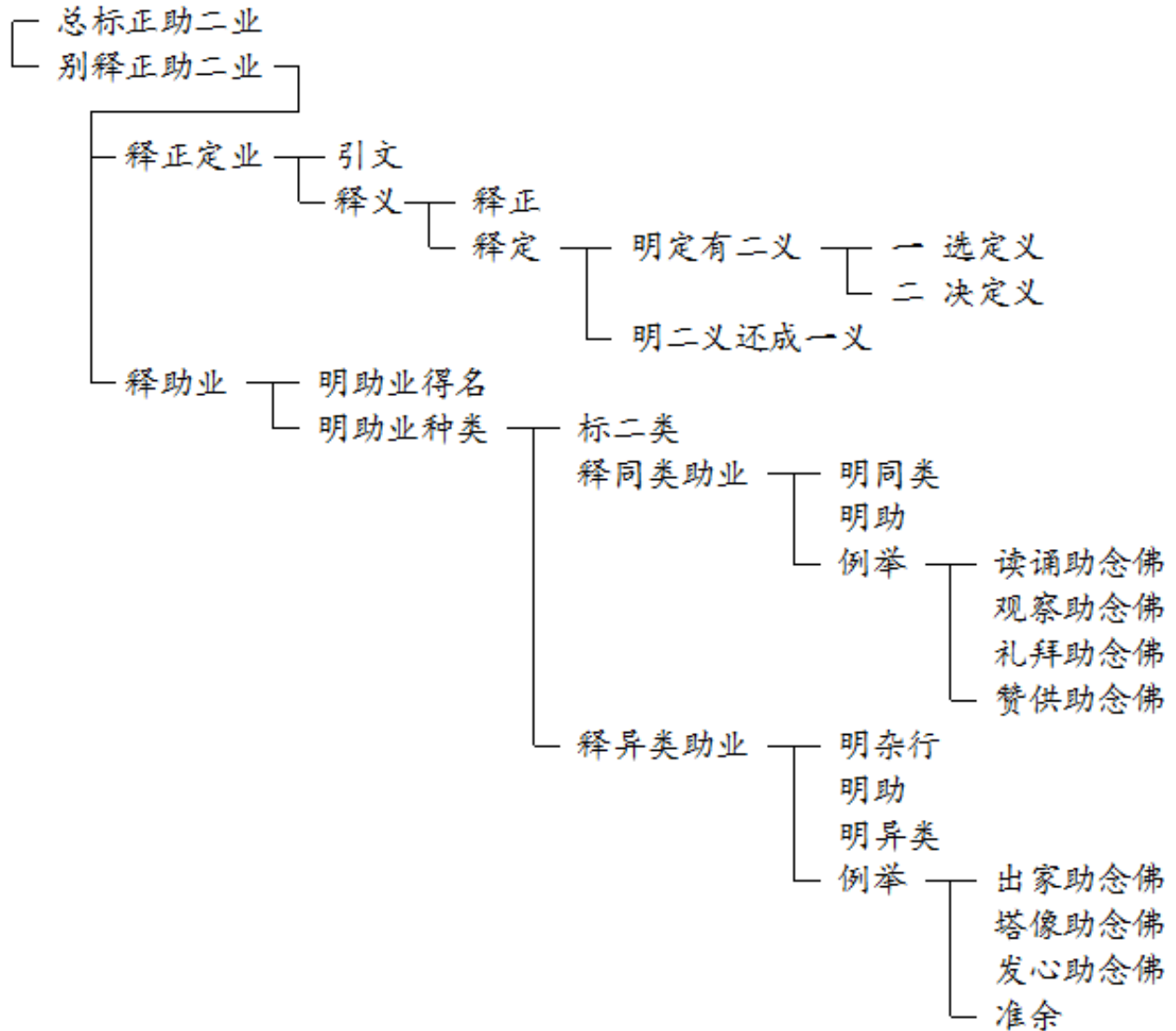
二、複習思考題

1. 淨土宗怎樣界定行業之正、雜？
2. 淨土宗的正行、雜行在其他宗中是不是也同樣稱為正行、雜行？
3. 雜行是否為貶低聖道諸宗的行法？
4. 什麼是淨土門的正行？什麼是雜行？
5. 略述「通雜」與「間雜」之義。
6. 試辨「正雜二行」與「專雜二修」之同異。
7. 略述「專修」與「一向專修」適用範圍。
8. 雜行能否往生？
9. 為什麼說雜行迴向往生，功由念佛？
10. 略述五種正行。

第四節 正助二業

這一節大分兩科：先是總標，然後是別釋，這樣來解釋正定業和助業。

下面是分科表：



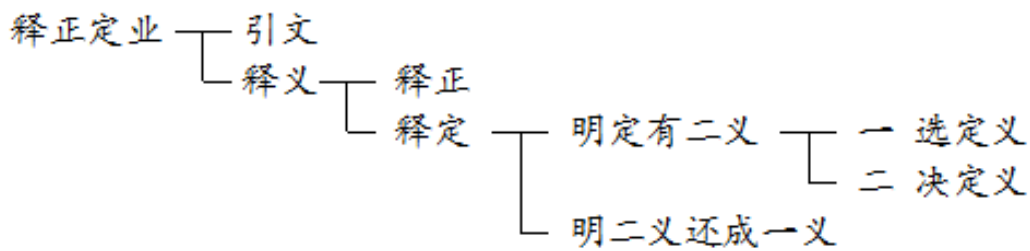
「總標」就是第一段：

就前五種正行，開為五種，合為正助二業。其中第四稱名正行為正業，前三後一四種正行為助業。

「就前五種正行，開為五種，合為正助二業」，這是指它開合不同，開起來有五種，合起來有兩種。再給它分類：「其中第四稱名正行為正業」；「前三」就是讀誦、觀察、禮拜，「後一」就是讚歎供養，這四種稱為助業。這是把正助二業先標出來。

下面是解釋正助二業。

一、正定業



先引文：

正業，全稱「正定業」，出自宗祖《觀經疏·散善義》：

一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。

這是引文。引用了文句之後，再來釋義，根據這段文來解釋「正、定」，以及為什麼稱名叫正定業。

「正」者，相對於助。

這是解釋「正」這個名目，相對於「助」說「正」，相對於「正」說「助」。

「定」有二義：

「定」有「選定」及「決定」二義。

這是在解釋「定」。下面分別解釋這二義。

第一，選定義。

「選定」者，昔阿彌陀佛因地為法藏菩薩時，從二百一十億諸佛誓願海中，獨選稱名一行，以為凡夫往生之正因，而發念佛往生願——第十八願，故以稱名為彌陀選定之往生行。

到第八章第五節「選擇本願」的時候，我們再來細說這一點。

所謂「二百一十億諸佛誓願海」，法藏比丘當初發菩提心、發願的時候，請求他的師父世自在王如來為他廣說諸佛因地願行。世自在王如來就顯現二百一十億諸佛國土的一切狀況給法藏比丘看，加持他，讓他了解諸佛在因地怎麼發願攝受眾生，所以叫「二百一十億諸佛誓願海」，廣大無邊。

諸佛各有攝受眾生的方便。法藏比丘觀察之後，其他的往生行都沒有選，而獨選了稱名一行，這叫「選定」。選定稱名一行，也就是第十八願所說的「至心信樂，欲生

我國，乃至十念」，以此作為往生之正因。

第二，決定義。

「決定」者，稱名既是彌陀本願所選定之行故，決定往生。

約佛即是選定，約眾生即是決定。本願選定之行故，決定往生；決定往生之業故，本願選定：二義還成一義。

「稱名既是彌陀本願所選定之行故，決定往生」，阿彌陀佛選定了稱名作為往生正因，那我們稱念阿彌陀佛的名號，往生就決定了。

「約佛即是選定，約眾生即是決定」，這是說明，「選定」和「決定」，二義還成為一義，在佛那邊是「選定」，選了，定下來稱名作為往生之正因；眾生念佛，順了佛的選定，順佛本願，就決定能往生，在眾生這一邊是「決定」。所以「定」有兩種：在佛為選定，在眾生為決定。緣於佛的選定，眾生才能決定。

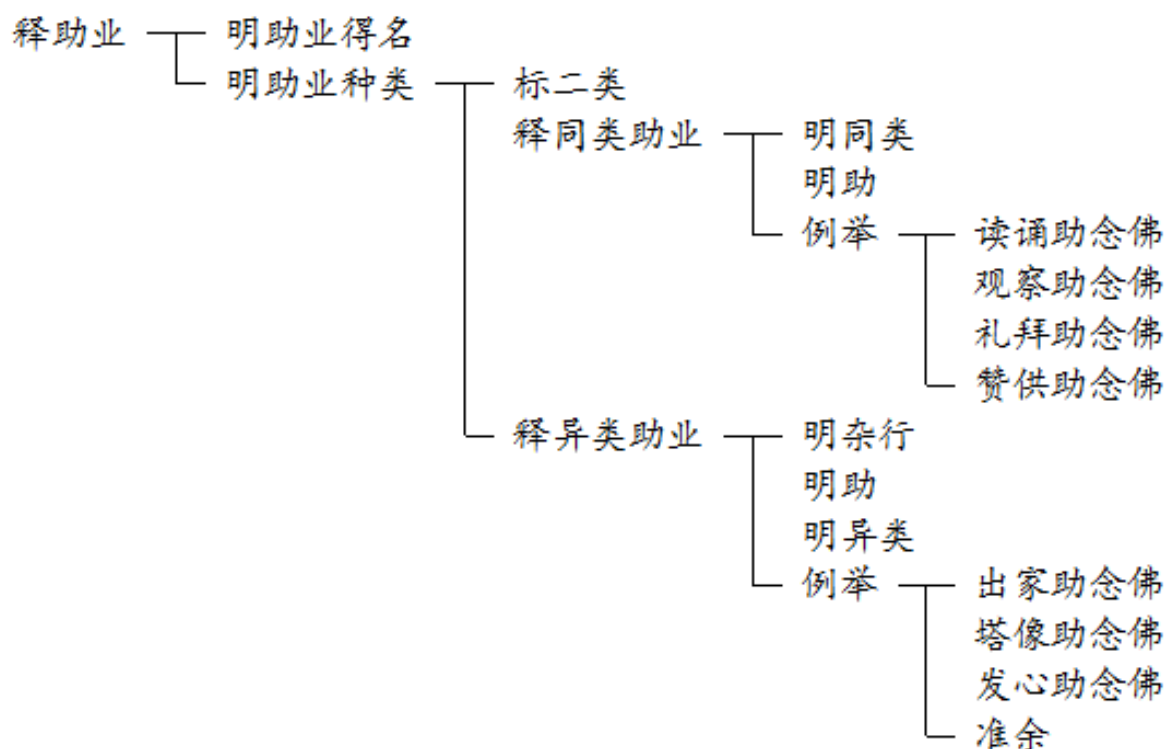
「本願選定之行故，決定往生；決定往生之業故，本願選定：二義還成一義」，「選定」和「決定」成為一個意思。「決定往生之業故，本願選定」是什麼意思呢？就是說，這句名號能決定眾生的往生。法藏比丘當初的本願之所以選定稱名作為往生之業，是因為他誓願以名號含攝一切往生功德。能讓眾生決定往生的，他才選定；不能讓眾生決定往生的，他就不選定。所以，選定而決定，決定而選定，二義成為一義，是一樣的。

這是解釋正定業。

總之，我們站在眾生這一邊理解，正定業就是百分之百肯定往生的行業。原因是因為它是彌陀所選定的，所以，「選定」和「決定」意思是一體性的，這樣我們就會很踏實。如果不是彌陀所選定的，名號這麼簡單，憑什麼說稱名決定往生呢？為什麼說讀誦大乘經典就往生不定呢？這比稱名更難，也需要更多的文化知識，還需要更多的時間。因為它不是彌陀所選定的，而稱名是彌陀選定的；既然是彌陀選定的，那我們稱名就決定往生。這一解釋不就很清楚了嗎？就沒有爭論了。

善導大師解釋得很清楚，往生的行法，以稱名作為正定之業，是最高的。為什麼？原因用五個字就解釋完了：「順彼佛願故」，沒有含糊。就像曇鸞大師講的，「若非佛力，四十八願便是徒設」，就是很簡單的。為什麼稱名是正定之業？因為「順彼佛願故」，決定往生。你有再大的本事，再能修行，再有智慧，有再大的功德，如果不順彼佛願，往生總是不定的；再不會修行，再沒有智慧，再怎麼愚劣，順彼佛願，決定能往生。所以，是不是決定往生，是不是正定之業，就是看有沒有順彼佛願。

二、助業



助業者，能助行者之心，行於本願稱名，故稱助業。

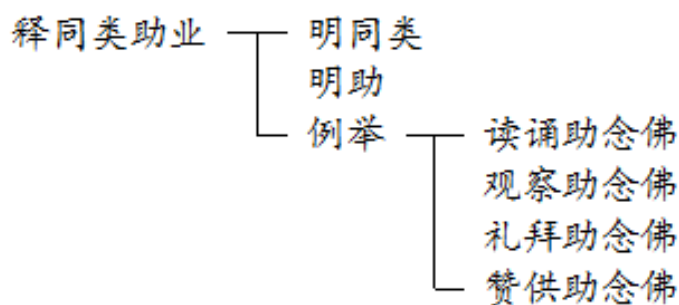
這是解釋「助業」兩個字的含義，它的得名，為什麼叫作助業。不是「本願稱名」不夠，需要它來幫助——不是那個「助」，而是能助行者的心，讓他進入本願稱名，這稱為助業。

助業有兩類：

若廣論之，助業不止四種正行，而有同類助業、異類助業。

「廣」是相對於「狹」來說的。善導大師只列了四種正行作為助業，這是就淨土門裡同類的行業來說的。如果廣泛來講，不止這四種，可以分為兩類，一類叫同類助業，一類叫異類助業。

(一) 同類助業



同類助業，即前三後一四種正行。此四種正行，約其行體，與所助之念佛同屬歸命阿彌陀佛之行，故稱同類助業。

什麼是同類助業？就是我們講的「前三後一」這四種正行。先說它們是同類助業。為什麼是同類呢？因為這四種正行和阿彌陀佛，和極樂世界，和稱名是一個類型的，都是歸命於阿彌陀佛的，都是一個方向的，所以稱為同類助業。

1. 助業的必要性

下面解釋這個「助」字，在哪種情況下需要「助」呢？

若行者心念、口稱，精進勇猛，唯修念佛，長時不怠，則不需要助業；若其性懶惰，於單純重複之念佛，心生懈怠，則須修助業，以勵正定業。

「若行者心念、口稱，精進勇猛，唯修念佛，長時不怠，則不需要助業」，「一句佛號度朝昏」，手提念珠早晚念，總是在「南無阿彌陀佛」地念，一天念五萬，心行不怠，他也不覺得枯燥，也不覺得「幹嗎老念佛，就念這一句？」這樣的人就不需要助業了。

有不少人說：「怎麼就念這一句？我們歇會兒，講點閒話。」念佛有所懈怠，那就需要助業了。「若其性懶惰，於單純重複之念佛，心生懈怠，則須修助業，以勵正定業」，他念佛感到懈怠了，疲倦了，那就調劑一下，使他更加嚮往念佛，這就需要助業了。這就是助業的必要性，它的作用就在這裡發揮出來了，這也挺好。

2. 怎樣助入念佛

下面列舉怎樣來助入念佛。

如讀誦淨土三經，見其或明「光明攝取」之德，或說「滅罪往生」之益，處處廣讚念佛功能，依之，念佛之心自然勇進，是由讀誦助入念佛。

比如讀誦淨土三經，讀誦正行怎麼有助於稱名正定業呢？讀了之後，心裡高興了，勇猛，喜悅，精進，這就是由讀誦助入念佛。不讀不知道念佛有這麼廣大的功德和殊勝的功能，就覺得暗淡，就沒有勁了；讀了之後——不管是讀誦，還是聽法師講法，覺得「念佛這麼好啊！」邊聽就邊撥念珠念起來了，這都是讀誦助入念佛。

觀察正行呢？

又，觀察極樂依正二報之時，心緣極樂勝境，尤其如來相好光明遍照十方世界，唯有念佛眾生攝取不捨，正當其時，自然除懈怠之心，而勇進念佛。

「又，觀察極樂依正二報之時，心緣極樂勝境」，極樂淨土太好了！這麼莊嚴，這麼清淨，有這樣殊勝的功德；到那裡去是這樣法喜、法樂。「尤其如來相好光明遍照十方

世界，唯有念佛眾生攝取不捨，正當其時，自然除懈怠之心」，一看到、一聽到這些，懈怠的心就除掉了，就踴躍了，「而勇進念佛」。這是通過觀察正行進入念佛。

禮拜正行呢？

又，修禮拜正行之時，瞻仰如來尊顏，思佛身萬德莊嚴，專為救度我等，願生之志更加懇切，然得生之行無過念佛，故隨願生心增而念佛益精。

阿彌陀佛為什麼修行萬德莊嚴？為什麼那麼辛苦地寶手垂下站在那裡？為了救我啊！「專為救度我等，願生之志更加懇切」，我本來就想離開娑婆，但找不到能救我的佛；阿彌陀佛能救度我，我禮拜阿彌陀佛，心裡更加懇切了，一定願意往生。

「然得生之行無過念佛」，往生淨土的行業沒有超過念佛的。拜佛，一般拜下去心裡就會念南無阿彌陀佛，很自然的。隨著願生心增，念佛也更加精進、懇切。這是禮拜助入稱名。

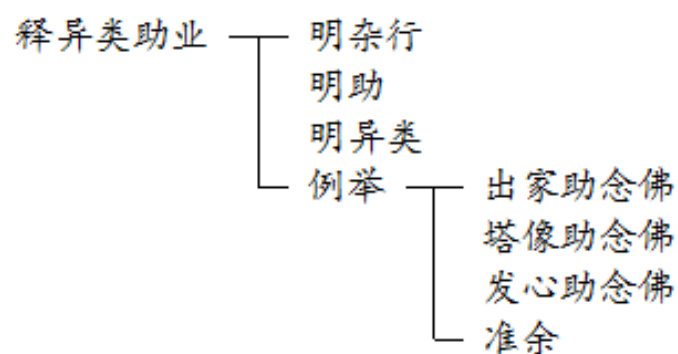
讚歎正行呢？

又，讚歎佛德，自然生起願見佛之心，見佛心起，念佛心增。

佛有這麼廣大的功德、這樣廣大的慈悲、這樣不可思議的智慧救度，哪一個人讚歎佛後心裡不想見佛啊？讚歎佛，心裡特別願意見佛，特別想跟佛在一起，現在就想去，「見佛心起，念佛心增」，不就當下增進念佛了嗎？

這就是四種同類助業。

（二）異類助業



對於異類助業，也來舉出例子。

首先說異類助業其實就是雜行，所以明它是雜行。

異類助業，如《大經》三輩所說出家、發心、造像、起塔等，以及《觀經》三福等諸行皆是。這些雖然實際上是雜行，從其助成念佛這一方面來說，稱為助業。由於其行體與彌陀之行不是一類，故稱異類助業。

先是說明它的「助」，然後說明它是異類助業。它本來跟阿彌陀佛不是一個方向的，也不是一個類型的，所以叫異類助業。

下面舉例子。

或有在家，公私事務繁忙，多有障礙，難以做到靜心念佛；而由出家，得以息心山林，掩影雲霞，自在念佛，故以出家為念佛之助業。

異類助業怎麼能助呢？舉了個例子：在家很忙，公事、私事一大堆，人家都找他麻煩，「難以做到靜心念佛」；「而由出家，得以息心山林，掩影雲霞」，自在無礙，能夠念佛，「故以出家為念佛之助業」。各人心性不一樣，比如有人就覺得「我在家難得片刻清淨，出家才好。在山林中，有清風明月的環境，沒有人打擾，出入雲霞之表，如同仙人一般，我就可以自在念佛了」，他就可以身心放下，自在無礙地來念佛。對他來說，這就是用出家來助成念佛。這是出家為助業。

有的人不行，他說：「我享不了這清福。出家只能聽到鳥叫，規矩太嚴格了，我還是在家念佛吧。在家裡，我自己怎麼方便怎麼好。我又怕熱，夏天打赤膊。寺院裡吃飯還要穿好幾層衣服，我不行。我現在工作不太忙，工作一幹完，都是我的時間，可以好好念，早上念還是晚上念都是我自己說了算。」他有他的因緣。各人緣分不一樣，有各自助成的方便。

又有俗塵喧囂，境緣慣鬧，念佛常怠；若詣道場，見像敬禮，念佛易專，即是以塔像為念佛之助。

「又有俗塵喧囂，境緣慣鬧，念佛常怠」，也是在凡塵境界當中容易懈怠。「若詣道場」，到道場，到寺院裡去。為什麼有些人願意到弘願寺來？其實也是因為在家裡待煩了。一到弘願寺，道場這麼清淨，能見三寶。「見像敬禮」，看見阿彌陀佛佇立在那裡——弘願寺的本尊都是阿彌陀佛，不會雜的，見像就會敬禮；見了出家人，也都會拿一串念珠念阿彌陀佛，聽到佛號也會念阿彌陀佛，這樣念佛容易專心。這就是「以塔像為念佛之助」。

這是很顯然的。在家居士願意到寺院去打佛七，願意到寺院去住幾天，其實就是因為在家裡太悶了，被孩子、家務纏得慌，念佛感到不得力；到寺院的環境裡就感覺很好，有助於他專心念佛。

又，若不發心，不觀自他受苦，念佛易倦；若發心自他兼濟，悲念自他受苦，自然熾盛念佛，即是以菩提心助成念佛。

當我們悲念別人苦、悲念自己苦的時候，有什麼別的辦法嗎？沒有辦法，只能一句又一句地「南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛」。早晨到菜市場買菜，看

見那些魚蝦擺在那個地方，你能把兜裡的錢全部拿出來買魚蝦放生嗎？要是全部拿出來放生，自己都沒得吃了。買了一回，第二天去還有，你怎麼辦？沒辦法，只好「南無阿彌陀佛」，念了佛就走了。看見眾生苦，沒有別的辦法，只能念南無阿彌陀佛。

還有，農民種莊稼要打農藥，他也是歸依三寶的佛弟子，那他怎麼辦？有蟲不打，沒有莊稼收；打吧，是在殺生。他就只好一邊念「南無阿彌陀佛」，一邊打農藥，沒有辦法啊！如果他真是要行菩薩道，發心說「我寧願餓死，讓它們隨便吃吧」，那也行。但那也就是他可以，全世界農民都這樣怕不行啊，做不到。

所以，我們在這個世界被逼得沒有別的辦法，沒有別的退路，只有念佛這一條退路，退到西方極樂世界阿彌陀佛所，這就是「以菩提心助成念佛」。菩提心的作用是非常非常大的，發菩提心的人不念佛就沒有地方去，怎麼看都只有念佛：發了菩提心，就要救度眾生；只有念佛往生淨土，才能達成這個目的，也就是只有念佛這一條路可退。

其餘諸行助成念佛，一一准知。

這裡就不再一條一條列出來了。

三、複習思考題

1. 五種正行中，何者為正定業，何者為助業？
2. 背誦正定業之文。
3. 解釋「正定業」的內涵。
4. 助業為何稱為「助」？ 哪些人需要助業？
5. 略述「同類助業」與「異類助業」，並舉例說明其助成念佛之用。

第五節 二行二修得失

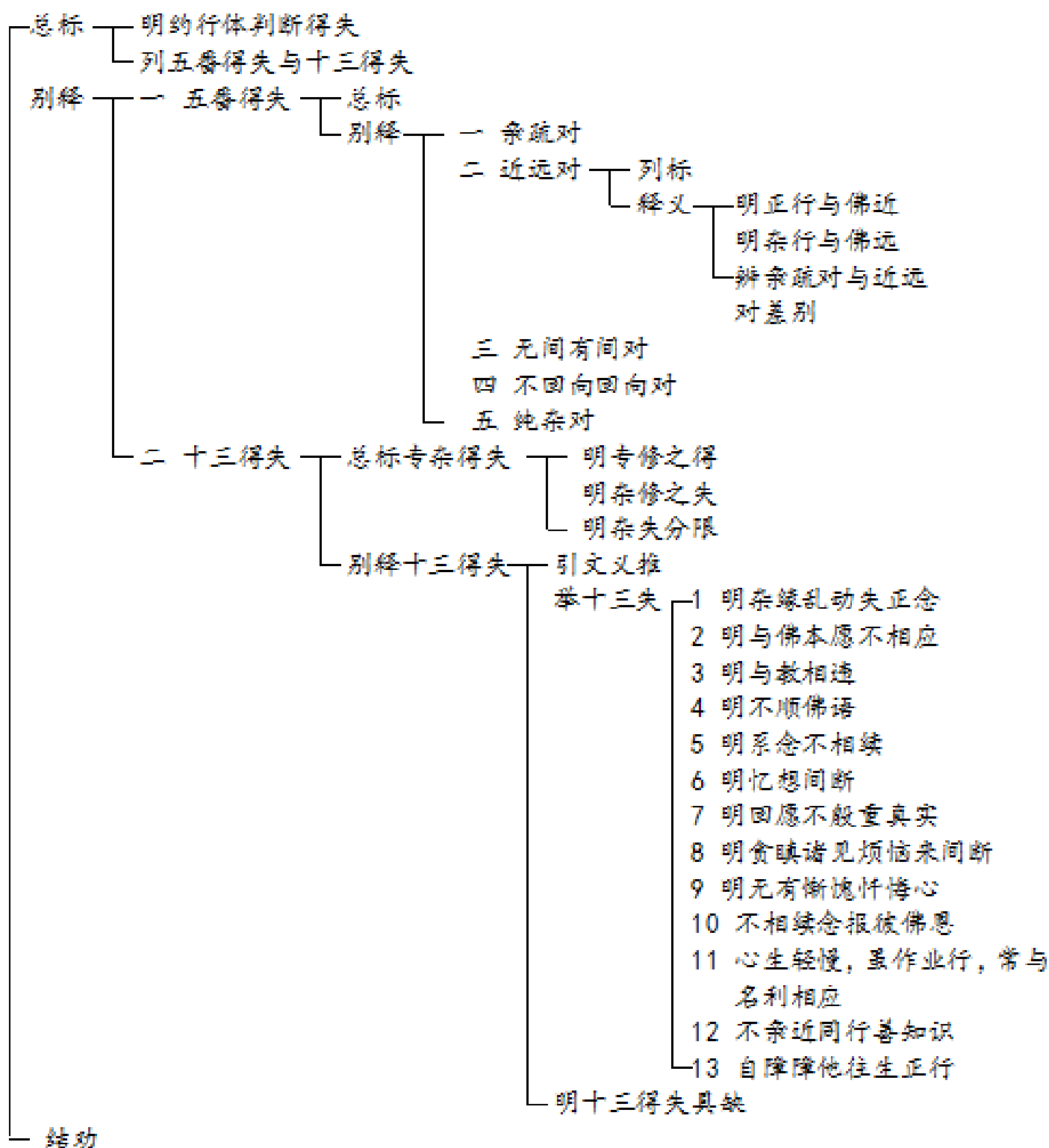
二行就是正雜二行，二修就是專雜二修。得失的判斷非常重要，中國淨土宗，雖然善導大師的教法在很長一段時間裡沒有完整系統地得到傳承，但是在專修念佛的行法方面，一直是依循著善導大師所提倡的，這主要得益於二行二修的得失分判非常明了。所以，從善導大師之後，淨土的行人也都是以專稱佛名作為根本的行法。

遺憾、不足的是，對專稱佛名的理論來源、理論系統的指導，因為沒有《觀經疏》這樣系統的著作，所以往往都借用了他宗理論。不過，在行法上一直都是專修念佛。特別是專雜二修，因為它被記載在唐朝智升法師編撰的《集諸經禮懺儀》當中，這本書在我國流傳下來，其中對二行二修的得失說得很簡明，非常清晰。這樣的判斷就好像一面

明亮的鏡子，讓我們看清事實的真相；也好像一個敏感的天平，把東西往上一放，立即就知道輕重，知道向哪邊傾斜。這對於我們的修學有非常實際的指導意義。

前一章講的「安心」，可能還需要一些思維，不容易懂，不容易分辨清楚；而對於正雜二行、專雜二修，大家看了都會覺得很清晰。也有很多念佛人，就因為看到正雜二行、專雜二修的分判，立即分明，了解了應該如何修行。

下面是本節分科表：



我們來看第一段，先總的標明二行二修得失。

正雜二行、專雜二修之得失，是約正行雜行、專修雜修行體而論，不關行者之根機利鈍、行業勤怠。

這一段是很重要的。說有得失，是從哪個角度來說明的呢？是從所修的行體來說明的，和能修的人根機是猛利或遲鈍無關。因為根機也會對行業有影響，根機勤奮的人和根機懈怠的人是不一樣的；但是這裡不是從能修的眾生這一邊來說的，而是從所修的行體來說的。

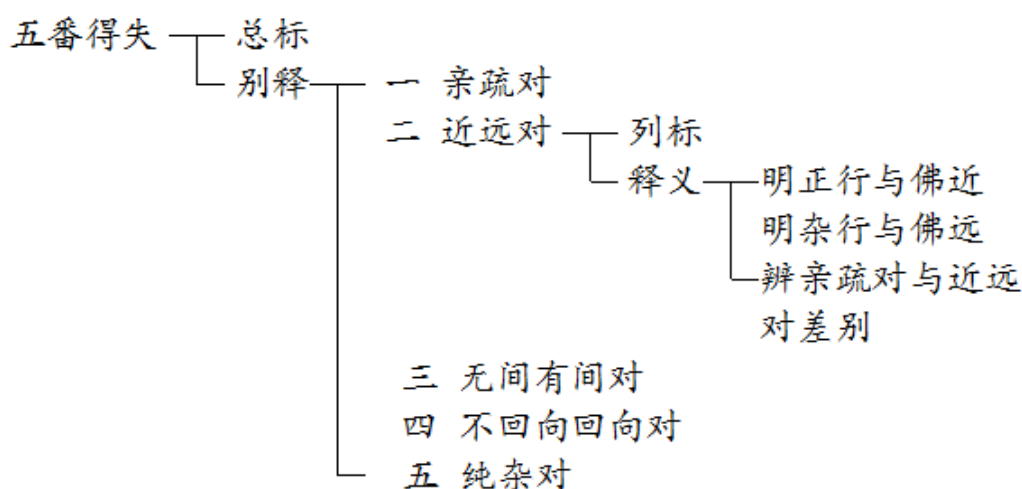
行體是先天性的，能修的人是後天性的。先天不足，怎麼修都不好辦。比如開車出門，車就是行體，司機很會開車，但開的是一輛破車，或者開的車沒有油了，那麼他開車水平再高，再會認路，他也趕不過人家開好車的。也像上山砍柴，你說「我很會砍柴，力氣很大」，但拿了一把鈍刀，這就是行體不足。

首先從行體上來說明，以便讓我們可以選擇。這對行法的選擇特別有指導意義。有的人就說：「我很猛利地修行，這樣行不行呢？」很猛利地修行，但如果你修的不是正確的方法，先天不足，後面就很難彌補，反而會在錯誤的路線上越走越遠。所以這一段是非常重要的。

正雜二行有五番得失，專雜二修有十三得失。

相對於二行二修來判斷，列出五番得失和十三得失。

一、五番得失



我曾經遇到一位老法師，他就是因為看到「五番得失」這個地方「開悟」了，轉入了專修念佛。為什麼要專修念佛，為什麼修正行，他一看這段文就覺得非常清晰。所以

不用講很多。

行正行的時候，專修的時候，其實安心、起行、作業都含在當中了。行正行、專修，感到往生一定，心不就安了嗎？如果單單講安心，起行不拿出來，可能仍然是一種觀念性的。雖然是心、行相守護，但淨土門是指方立相的法門，讓人看得清楚明白，而且是以行攝信的。

依善導大師《觀經疏·散善義》之釋，正行有五種得，雜行有五種失，稱作「五種得失」，或稱「五番相對」。

我們預習或者複習的時候，所有這些引用到經文和祖師著作的地方，都要對照原文去看。正行和雜行在這五個層次上相對應地顯示出得和失。

（一）親疏對

修正行者，與阿彌陀佛甚為親暱，故名親行。

反之，若修雜行，與阿彌陀佛常相疏離，故名疏行。

親和疏是相對的。親是親切、親密、親暱；疏是疏離，有隔閡，很陌生：這是親和疏的對應關係。

像這樣的文句，大家都要用心體會。就是說，你念佛，在修行，求生西方極樂世界，你心中和阿彌陀佛是覺得很親，還是覺得很疏、很遙遠？有的人一邊念佛求生極樂，一邊在心裡嘀咕：「阿彌陀佛到底救不救我？阿彌陀佛啊，你不能不要我呀，我這樣努力地向你打申請報告，打了多少回了，你批准沒批准啊？」他心裡感到和阿彌陀佛離得很遠。另外有的人念佛念得法喜充滿，覺得念佛一定往生，好像他是阿彌陀佛的親兒子一樣。這都是心的作用。

這兩種人，哪一個親，哪一個疏，不是很自然就反映出來了嗎？弘願寺的蓮友都感覺到跟阿彌陀佛很親，這就是因為有正行，佛在他們心中是活的。

這兩段文句很好懂，可是讀過之後，如果心中並沒有和阿彌陀佛很親的感覺，那就只是在讀文字，不是在修行，語言沒有用心讀懂。有些老太太，雖然不懂得文字，但是她們念佛就感到跟佛很親，有親緣、近緣、增上緣，那麼她們都讀懂了。雖然我們要通過文字去了解，但主要還是要靠心。

（二）近遠對

修正行者，與阿彌陀佛甚為鄰近，故名近行。若修雜行，與阿彌陀佛甚為遙遠，故名遠行。

首先標出來，有近和遠。然後說明，正行與佛很近，雜行與佛很遙遠。

接下來說明親疏對、近遠對這兩對關係。

親疏對與近遠對，乍見雖似無別，但善導大師《觀經疏·定善義》立「親近」二緣以示差別。「親」，親暱，是約心而言。此世界與極樂淨土雖遙隔十萬億佛土，然彌陀與行者常相憶念，不相捨離，故說為親。「近」，鄰近，是約處所而言。阿彌陀佛常來守護行者，如影隨形，現在一處，須臾不離：是即二者之差別。

「親疏對與近遠對，乍見雖似無別」，這兩種看起來文字上意義差不多，親就感到近，疏就感到遠，「親近、疏遠」，漢語不都是這樣連在一起說的嗎？

「但善導大師《觀經疏·定善義》立『親』『近』二緣以示差別」，依善導大師的解釋，是把它們分成兩個層面來說明的。

「『親』，親暱，是約心而言」，親不親，是從心上來講的。

「此世界與極樂淨土雖遙隔十萬億佛土，然彌陀與行者常相憶念，不相捨離，故說為親」，如果心裡覺得很親，那麼不管處在多遠的地方，心總是相通的，像父子關係就很親，能分得開嗎？這就不是距離遠近的問題。父親總是牽掛著兒子的，兒子在對面也好，在外地讀書也好，出國留學也好，甚至兒子成了航天員，到太空了，父親的心還是牽掛著。這是心的問題，和距離沒關係。

「『近』，鄰近，是約處所而言。阿彌陀佛常來守護行者，如影隨形，現在一處，須臾不離」，這是從空間來講。

「常來守護行者，如影隨形」，像影子跟著身體一樣。

一個是心的距離，一個從處所而言，這是親和近的差別。講「親」，人與人之間雖然有親緣，但不一定有近緣，這個有遺憾。比如，你雖然跟兒子很親，但是他現在在美國，你不能馬上去看他，他也不能馬上回來。但阿彌陀佛不一樣，他跟你親，也能跟你近，他當下就可以來到你身邊照顧你，這就有親緣還有近緣。把親和近作這樣的分別，是有道理的。

（三）無間有間對

「間」，間隔、間斷。修正行者，與阿彌陀佛憶念常不間斷，故名無間。反之，修雜行者，與阿彌陀佛憶念常間斷，故名有間。

這是第三番相對。

「修正行者，與阿彌陀佛憶念常不間斷，故名無間」，就沒有間斷。這也是從行體來講的，並不是說他晚上不能睡覺。前面講到為什麼約行體來說，也有這層道理。說不間

斷，晚上睡覺不是睡著了嗎？不就沒念佛了嗎？這是從行體來講的。正行都是引向阿彌陀佛的，比如讀誦淨土三部經，淨土三部經都講極樂世界、阿彌陀佛；禮拜的也是阿彌陀佛。所以，只要修正行，從行體來講就和阿彌陀佛沒有間斷。

在能修的人這一方面，我們也盡量做到不間斷，那是另外一個層面的問題。至於說晚上睡覺睡著了，凡夫哪能不睡覺呢？那是正常的，這都不影響，只要是修正行，都屬於無間。不然的話，我們就無法做到，是凡夫所行不來的修行。

「反之，修雜行者，與阿彌陀佛憶念常間斷，故名有間」，這也是從行體來講的，你再怎樣精進、努力，修雜行的時候總是間斷的。如果修雜行的話，讀讀淨土經典，又讀別的經典；拜拜阿彌陀佛，又拜別的佛菩薩，或修別的法門，這在行體上就間斷了。

（四）不迴向迴向對

正行之行體，本自趨向西方故，即使不別用迴向，自然成往生業，故名不迴向——但這並不是說完全不能迴向。

修雜行者，安心與起行不相應，若不特別迴向，不成往生因，必須特別迴向，方成往生因，故名迴向。

就是說，行正行，即使不特別迴向，自然成為往生之業。因為這五種正行都是牽向極樂、牽向阿彌陀佛的，自然就走到那裡了。念阿彌陀佛，名號本身就是阿彌陀佛。除非自己特別加一個意念，不願往生，只願求人間福報，那就談不上是淨土門的修行者了。淨土門的修行者，大前提是求生西方極樂世界。

不特別迴向，因為這五種正行都是趨向淨土、趨向阿彌陀佛的。「那就不能迴向了嗎？我念迴向文是不是錯了？」並不是說完全不能迴向，這都是很自然的，也可以迴向。

「修雜行者，安心與起行不相應」，所謂安心，就是願生淨土；起行，是行業方法、行持。比如讀誦經典，他沒有讀淨土三經，禮拜也沒有專門禮拜阿彌陀佛，讚歎也不是專門讚歎阿彌陀佛，稱名又稱其他佛菩薩的名號，這樣，安心和起行不是完全一致的，這叫「不相應」。起行和極樂淨土沒什麼關係，所以如果不特別迴向，就不能成為往生之因。

比如一般的五戒十善，和往生極樂世界沒有直接關係。孝養父母，那是做人應當做的，跟往生極樂也沒有關係，沒有說孝養父母就一定能往生極樂。或者說打坐參禪，或者是拜懺，或者是讀誦大乘經典，這些和往生極樂基本上都沒有關係，如果不特別迴向，它們都有各自的方向。所以必須回轉過來，特別迴向，使它們趨向極樂，這才成為往生之業因，這叫迴向。雜行的人一定要迴向，否則功德就漏掉了，它們各有其感果功能。

行正行的人不特別迴向，自然成為往生之業。比如有些老太太根本就不懂迴向文，也不會念迴向文，怎麼迴向？但是她們行住坐臥一句名號，自然趨向極樂。

(五) 純雜對

「純」即正行，「雜」即雜行。正行為純往生極樂之行，故名為純。雜行為非純往生極樂之行，通於人天及三乘，亦通十方淨土，故名為雜。

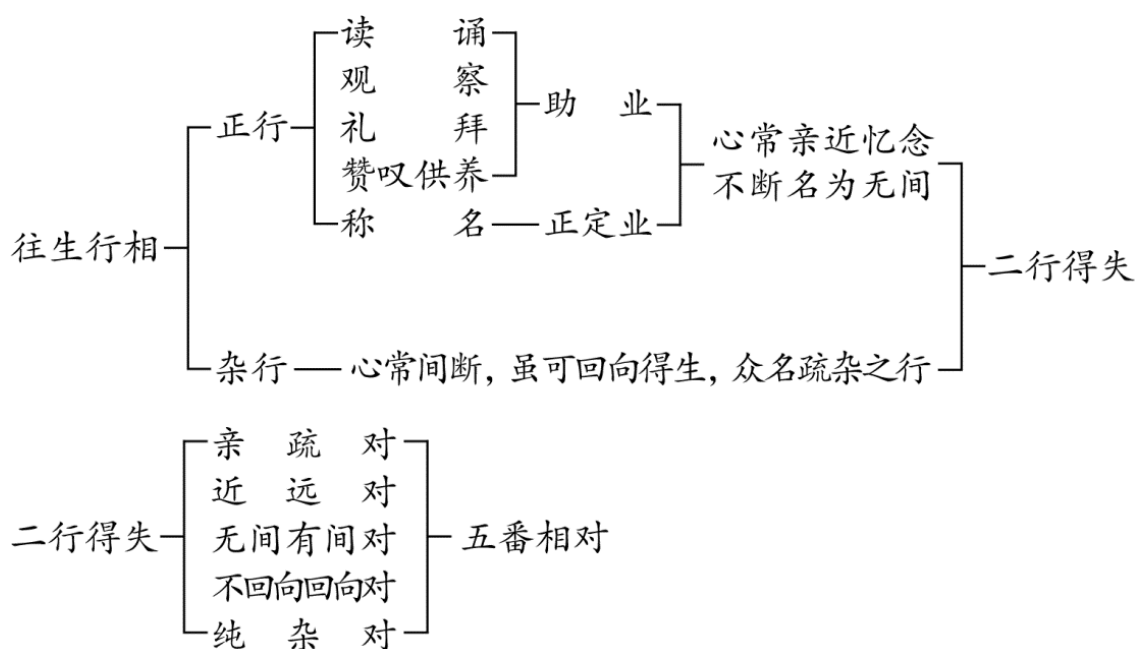
正行純粹，不夾雜。

前面說過了，雜有兩種：間雜和通雜。行因上是間雜，除了五種正行之外，兼修別的和彌陀淨土無關的行業，這是行業之雜；果上是通於人天、三乘、十方淨土，這是果上之雜。

這五個方面，五番相對，很清晰，我們每一個人都可以從心中來體會。

(六) 合釋

我們來看下面這張表：



前面說往生行相，就是往生淨土的行有兩種相：一種是正行，一種是雜行。

正行分為五種：讀誦、觀察、禮拜，這是前三，後一，讚歎供養列在一起，這四種是助業；稱名為正定業。

「正行」後面有句話：「心常親近，憶念不斷，名為無間。」雜行呢？「心常間斷，雖可迴向得生，眾名疏雜之行。」

最後說明二行的得失。五番相對，就是根據這兩段文翻對過來的。比如，「心常親近」，「親」反過來就是「疏」，「近」反過來就是「遠」；「憶念不斷，名為無間」，「無間」

反過來就是「有間」，上一句話裡就有三番相對。下面說「心常間斷」，有間和無間相對，這個前面有了；「雖可迴向得生」，前面五種正行不說迴向，雜行這句說雖然可以迴向往生，這是必須迴向的，所以迴向和不迴向是一對；「眾名疏雜之行」，「雜」與「純」相對，就有純雜對，「疏」是疏離，所以就有親疏對、近遠對：這樣五種翻對過來就非常清晰。

(七) 三緣

我們來看《觀經疏》「三緣」這段文，先簡單看一下，下一章還要學習。因為親疏對引用了這一方面的，是和正雜二行相關的，看一下可以有個概念。

問曰：備修眾行，但能迴向，皆得往生；何以佛光普照，唯攝念佛者，有何意也？

答曰：此有三義。

一明「親緣」：眾生起行，口常稱佛，佛即聞之；身常禮敬佛，佛即見之；心常念佛，佛即知之。眾生憶念佛者，佛亦憶念眾生，彼此三業不相捨離，故名「親緣」也。

二明「近緣」：眾生願見佛，佛即應念現在目前，故名「近緣」也。

三明「增上緣」：眾生稱念，即除多劫罪；命欲終時，佛與聖眾自來迎接；諸邪業系無能礙者，故名「增上緣」也。

自餘眾行，雖名是善，若比念佛者，全非比較也。

「備修眾行」就是備修五種正行之外的雜行，「但能迴向」也可以往生，為什麼「佛光普照，唯攝念佛」呢？

這是解釋第九真身觀的「唯攝念佛」，就有三個意思：

「一明『親緣』」，這是講「親」，親就是心心相印。眾生和佛很親，三業不相捨離，在一起。人和人之間親不親，彼此心裡是知道的，親的人，即使不打招呼、不寫信，心裡還是覺得很親；關係不親的人，滿臉堆笑請你去吃飯，請你到他家坐坐，很貼近的樣子，搞得很熱鬧，其實彼此心裡都知道。

「眾生起行，口常稱佛，佛即聞之」，我們只要念阿彌陀佛，佛就聽到。佛對我們很親，就像《念佛圓通章》裡說的一樣，「十方如來，憐念眾生，如母憶子」。

我們跟佛親不親，就看自己的心，如果還在雜行雜修，顯然就不親了。雜行雜修的人為什麼願意雜行雜修？因為沒有找到主啊，不知道誰是他的依靠對象，所以他才願意雜行雜修。

幼兒園小朋友放學的時候，門口有很多爸爸媽媽來接，有騎自行車的、騎電動車的或者開車的，每個小朋友一定向他自己的父母奔去。他一定有他的目標，不會說看到的

婦女都是媽媽。他跟自己的爸爸媽媽是很親的，對其他人就搖搖手，「叔叔阿姨再見」。

幼兒園小朋友就代表我們，門口的叔叔、阿姨就代表十方諸佛菩薩。誰是救我們的，誰是我們的父母，誰是我們歸依的對象，誰是我們的本尊，我們修什麼法門，對這些我們都要清楚。很多人認為，所有的佛菩薩、所有的法門都很好，這就像幼兒園小朋友放學了找不到爸爸媽媽，找不到爸爸媽媽他心裡就不踏實，沒有安全感。找到爸爸媽媽的孩子就不一樣了，看到爸爸媽媽眼睛都發亮，很輕鬆地就奔過去了，因為他有一個主調，有一個方向。

我們念佛人，阿彌陀佛是我們唯一的本尊，我們心裡就直奔而去，阿彌陀佛說「汝一心正念直來，我能護汝」。諸佛菩薩就像旁邊的叔叔、阿姨，這是另外一層關係。一般的佛堂，如果供了很多佛菩薩，什麼都有，就知道他沒找到主，心中沒有阿彌陀佛做主。問他：「誰是你的主人啊？」他說自己是自己的主人，那能行嗎？「都是我的主人」，那也不行。凡夫，境不能太寬。

這倒不是說輕視其他佛菩薩，而是說，關係一定要很清晰。比如說，我們只有跟父母的血緣關係確定之後，叔叔、嬸嬸、姑媽、舅媽、姨媽等等，所有這些旁系的關係才能確定。我們跟阿彌陀佛的關係一確定，那麼跟十方諸佛這種親的關係就確定了；如果這個關係都沒確定，就沒有根，那其他的也都沒有根了。所以，我們求生西方極樂世界，首先跟阿彌陀佛的關係要確定。

「口常稱佛，佛即聞之」，阿彌陀佛發了誓願說「你稱念我的名號，我來救度你」，我們念佛，佛就聽到了。有人說：「我們自己念佛，佛聽到了嗎？」甚至說「喊破喉嚨也枉然」。佛的耳朵好啊，他不是靠耳朵來聽的。你一點點聲音，像蚊子那麼小的聲音，自己還沒聽到，佛都聽到了。有時候念佛打妄想，自己心裡佛號都漏掉了，佛也聽到了，佛是聽得很清晰的。

「身常禮敬佛，佛即見之」，我們禮拜佛，佛也看見了。「心常念佛，佛即知之。眾生憶念佛者，佛亦憶念眾生，彼此三業不相捨離，故名『親緣』也」。

講「親」其實還是有點疏離了，講「近」也還是遠。真正能夠表達念佛人和阿彌陀佛這種關係的，就是「生佛一體、佛凡一體」，這種關係很親密，「我在彌陀光明中，彌陀在我內心裡」，是交錯的，就像《觀經》裡所講的：

諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。

阿彌陀佛就在我們心中坐著，和我們全身的血液，和我們的靈魂，成為一體，講「親」講「近」都不足以形容了。「朝朝同起臥，夜夜共床眠」，早上起來，佛和我們一道起來；我們晚上躺下睡覺，佛也躺下了，佛和我們是不會分開的。

「二明『近緣』：眾生願見佛，佛即應念現在目前，故名『近緣』也」，阿彌陀佛隨時在我們身邊守護我們，這稱為「近」。

「三明『增上緣』：眾生稱念，即除多劫罪；命欲終時，佛與聖眾自來迎接；諸邪業繫無能礙者，故名『增上緣』也。」

（八）五種正行文

我們再來看五種正行的原文：

次「就行立信」者，然行有二種：一者「正行」，二者「雜行」。言「正行」者，專依往生經行行者，是名正行。何者是也？一心專讀誦此《觀經》《彌陀經》《無量壽經》等；一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴；若禮，即一心專禮彼佛；若口稱，即一心專稱彼佛；若讚歎供養，即一心專讚歎供養。是名為正。

這是正行的五種相。

「一心專讀誦此《觀經》《彌陀經》《無量壽經》等」，這是讀誦正行。

「一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴」，這是觀察正行。觀察正行用了三個詞，前面用了「一心專注」。所以講到這些都要有「一心專」，「一心」就是安心。善導大師特別強調「專」，專和雜是善導大師的根本法則。「思想」是指散心思維，「觀察」指正受、定觀，「憶念」是指正修觀察之後來憶念，用三個詞來說明觀察正行。

「若禮，即一心專禮彼佛」，前面兩種正行沒有用「若」字，後面三種正行加了一個「若」字，這也有人來分析。善導大師不會隨便說的，為什麼前面兩種不加「若」，後面三種要加「若」呢？這交給大家自己去思維。

「若」是「如果」的意思。五種正行，前面兩種好像更重要；後面三種，禮拜、讚歎供養先不說了，口稱是正定之業，怎麼用一個「若」字呢？好像是可以口稱也可以不口稱——不是那個意思。

又，就此正中，復有二種：一者，一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。若依禮誦等，即名為「助業」。除此正助二行以外，自餘諸善，悉名「雜行」。若修前正助二行，心常親近，憶念不斷，名為無間也。若行後雜行，即心常間斷，雖可迴向得生，眾名疏雜之行也。

「又，就此正中，復有二種」，開為五種，合為兩種。

「一者」，這也有人分析：有「一者」，但是沒有「二者」，為什麼漏了「二者」？是善導大師忘記了嗎？善導大師說「一句一字不可加減」，他不會忘記的。

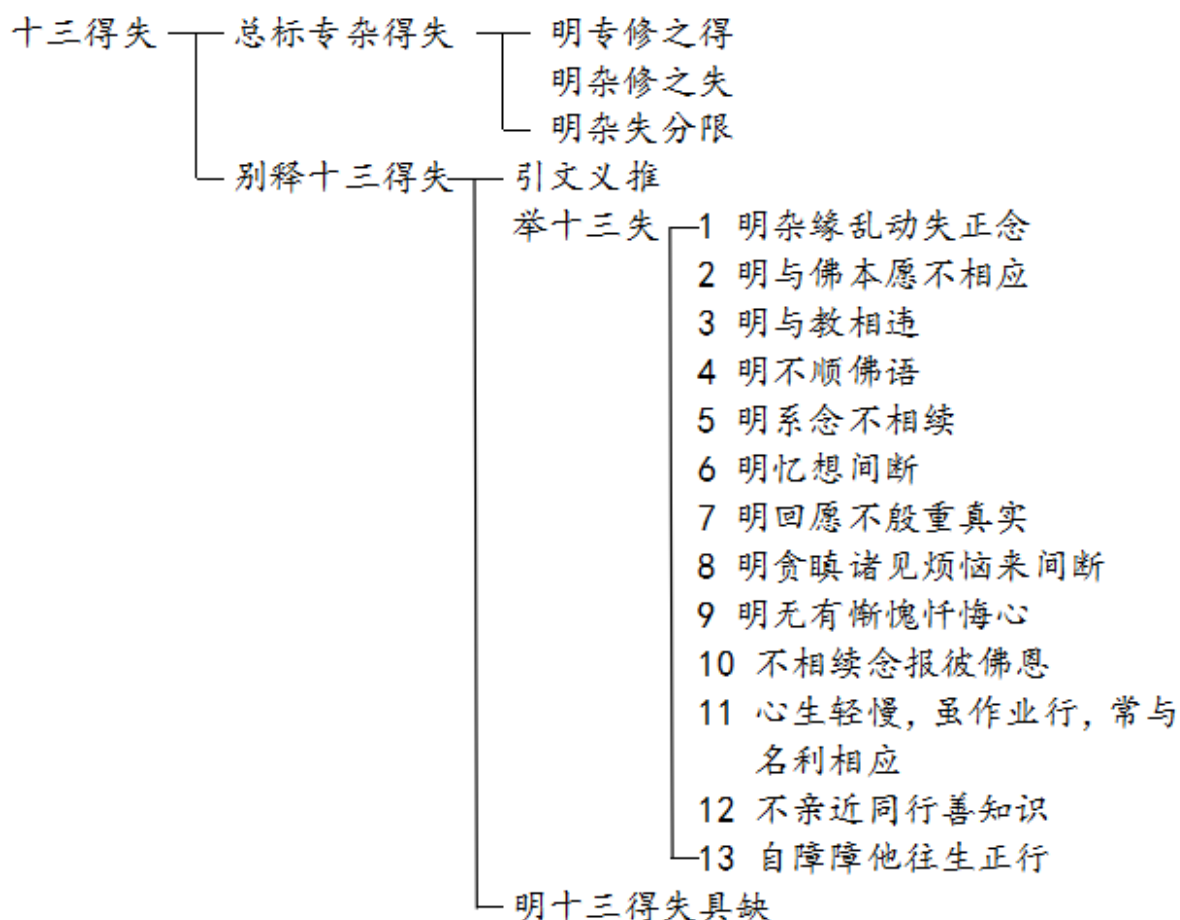
「一者，一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故」，這些話我們都要背下來。

「若依禮誦等，即名為『助業』」，用了「若」字，而沒有寫「二者」；加了一個「等」字。

這一段是定標準的，在淨土修行法門當中，善導大師把一切的行法規範出來。就像經營企業一樣，都要定標準、定價格，大家都按照標準來生產經營。善導大師是淨土宗開宗祖師，是彌陀化身，他的這些定義都是非常清晰的。而且這和經典的意義及學人的修行所得完全吻合，這個利益特別大。在大師之前沒有人這樣做過，大師之後當然也不需要再做了。

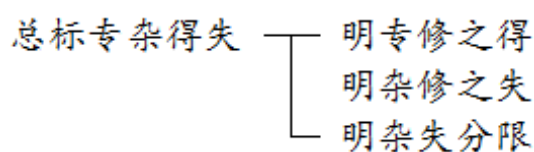
二、十三得失

十三得失的原文在《往生禮讚》中。下面是分科表：



（一）總標專雜得失

首先分辨什麼是得失——總標專雜得失。先說專修之得，再說雜修之失，然後說雜修的分限。



專修正行，十即十生，百即百生，以此決定往生之利益，故說為「得」。雜修行體與彌陀不相應，發得三心之人甚為稀少，如此則千中無一往生，故說為「失」。

什麼是失？什麼是得？得是得什麼？「十三得失」，十三得其實就一個得，得往生；十三失其實就一個失，失往生，一失掉往生就全部都失掉了。最後往生沒有了，這個失掉就失大了，就永遠在六道不斷地輪轉。所以「得」要得到往生，得往生才好，得名得利都沒用。

所以說，雜行之失就是失往生。

然並非雜行雜修之人一律不具足三心，故對雜修行者，若以寬容態度與而言之，即說「百時稀得一二往生」；若以嚴峻態度奪而言之，則「千中無一往生」。

「然並非雜行雜修之人一律不具足三心」，雜行雜修的人就通通沒有三心嗎？也不是。

「故對雜修行者，若以寬容態度與而言之」，讓他有空間，讚歎他，鼓勵他，提攜他——站在這個立場上，就說「百時稀得一二，千時稀得三五」，就是還有一點希望，並不是完全沒有希望，總還有錄取率。這是寬容的態度，因為總有少數修雜行且具足三心的。

「若以嚴峻態度奪而言之」，「奪」就是破滅，就是要激勵他，打破他的妄想，採取一種反激、釜底抽薪的方法，那就說「千中無一往生」。

這兩種表達方法是不一樣的，是站在不同的立場和角度來說的。這兩句話在《往生禮讚》隔了不到一頁，前一頁說「千時稀得三五」，下一頁說「千中無一」，這是站在不同的立場。

有人問：「這話說得怎麼顛顛倒倒，前後不一樣，沒標準？」其實我們說話也會這樣，有的時候說「這個嘛，也還可以」，因為這個時候要是講完全不可以，對方的信心可能一下被澆滅了，但是他又明顯不可能被你引導，所以只能順著他說話，讓他暫時保留在目前的狀態，等有機會再慢慢引導。如果說「你這樣不行」，他也爬不上來，一鬆

手掉就下去了。這時候就要說「還可以」，但是並不說百分之百，「也還可以」，他就知道還有所不足。如果有的人有可能一步就跨上來，就要跟他說：「你這樣不行，還沒有登堂入室，還在門外，沒到地方呢。」他就能一步跨上來。我們說話也會用這樣不同的方式，意思是一樣的，就是希望他在原來善根的基礎上有進步。

所以，說「百時稀得一二，千時稀得三五」，是照顧他原來的善根，希望它更加成熟；說「千中無一」，他可能根機成熟了，可以把他一下子提上來，杜絕他的退路，所謂破釜沉舟。破釜沉舟是要有勇氣的，這樣士氣能鼓起來，但這也是一個很危險的做法。

（二）別釋十三得失

善導大師《往生禮讚》雖舉專修四得、雜修十三失，但專雜相對，准之專修亦有十三得。雜行十三失列舉如下，反之即正行十三得。

《往生禮讚》裡講專修的地方，並沒有列出十三種得，只列了四種，叫「專修四得」：

無外雜緣得正念故；與佛本願得相應故；不違教故；隨順佛語故。

「但專雜相對，准之專修亦有十三得」，因為專和雜是相對的，既然雜有十三失，翻過來，專就有十三得，也就是十三種好處、利益。

「雜行十三失列舉如下，反之即正行十三得」，底下沒有詳細解釋正行十三得，我們依據其中的意思可以知道，翻過來就是，所以先列舉雜行十三失。對於雜行十三失，善導大師都有明確的標題，我們就以這些標題來講。

我們先一條一條地看，然後再總結性地串一遍，使得前後貫通。

1. 雜緣亂動失正念故

這是第一條，「雜緣亂動」。「雜緣亂動」的情況特別多，我們遇到善導大師的教法，這是我們的福報，也是祖師的恩德。看看雜行雜修的人，「雜緣亂動失正念」，茫茫然找不到頭緒，不能安心，真是為他們感到可惜。

修雜行者，行雜行之行，受雜行之教，近雜行之人，至雜行處所，由此「行、教、人、處」四種雜緣交錯動亂，退失念佛正念。

雜修有這四種雜。念佛稱為正念，失正念就是失去了念佛。

「行雜行之行」，行五種正行之外的行。「受雜行之教」，既然行雜行之行，一定要在這方面去找理論基礎，找它的根據、來源，就會去受雜行之教。雜行之教是誰教給他的？「近雜行之人」。到哪個地方教給他？接近雜行處所。

到了雜行處所，遇到雜行的人，告訴他雜行之教，修雜行之行，這四個一下子把人框進去，這樣不就是「雜緣亂動」嗎？交錯動亂，心哪能穩定下來？凡夫嘛，根本沒辦

法穩定下來，這樣就會失去念佛正念。

有這一失，後面就通通失掉了。這十三失就像多米諾骨牌一樣，第一個倒了之後，後面的全倒了，十三個全失掉了。

這四種也可以翻過來，如果修正行也有四種得：修正行之行，受正行之教，親近專修正行之人，專門去專修念佛的地方，這樣不就能保證內心正念得堅固嗎？

2. 與佛本願不相應故

雜行非彌陀本願所誓之行，故與本願不相應，百中僅得一二往生；正行則百即百生：二者大異。

這兩種行有很大區別。雜行與佛本願不相應，往生困難，因為雜行不是彌陀本願所保證的。阿彌陀佛本願說「乃至十念」，就是說「專修念佛的人，我以光明攝取他；專修念佛的人，我以正覺功德保證他，我以誓願保證他，他不往生，我就不成佛」，這是約對專修念佛的人所發的誓願。

3. 與教相違故

《觀經》雖先說定散諸行，最後唯勸念佛，可知：念佛為世尊本意；雜行非世尊本意，與世尊教勸相違。

「教」就是釋迦牟尼佛的教導。與教相違背，這怎麼說呢？為什麼先舉《觀經》呢？因為《觀經》說到了「定散諸行」，修雜行的人很可能拿這個作為擋箭牌：「這不是《觀經》講的嗎？不是釋迦牟尼佛告訴我的嗎？我按照釋迦牟尼佛講的修三福，修定散二善，怎麼能說我是雜行呢？怎麼能說我沒順佛意呢？」所以要解釋。

「《觀經》雖先說定散諸行」，定散諸行是釋迦牟尼佛所說的，但這是方便，「最後唯勸念佛」，說：

阿難，汝好持是語，持是語者，即是持無量壽佛名。

「可知：念佛為世尊本意；雜行非世尊本意，與世尊教勸相違」，雜行不是世尊本意。那為什麼要說呢？這是為了隨順眾生的根機。因為眾生的根機還沒有成熟，還不能一下子接受專修念佛這樣純粹的教法，還沒有智慧能明信佛智，他只能信罪福。所以《無量壽經》講：

若有眾生，以疑惑心修諸功德，願生彼國，不了佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智，於此諸智疑惑不信；然猶信罪福，修習善本，願生其國。

對於因果報應、罪福的道理，他還是相信的。對於這樣的眾生，怎麼能講純而又純的專修念佛呢？因為他還沒有這個智慧和善根，還不能明信佛智、專一念佛，那就對他說：「能信罪福，造惡是要受罪的，造福是好的，你這樣，彌陀一定救度你的，三福迴向一定可以往生。」但這不是釋迦牟尼佛的本意，而是就他這種根機所講的。

就像《法華經》裡的窮子喻說的，這個兒子已經在外流浪多年了，現在是蓬頭垢面，衣衫襤褸，一身債務，身上是皮開肉綻，非常貧困潦倒。他父親是大富長者，父親認識他，一看兒子找到了，就希望他立即回家來，這是父親的本意。可是由於兒子離開父親很久了，他不認識父親，也不知道父親是什麼身分和地位，他就認為這是大老闆、大莊園主。他自己做流浪漢，從小就做乞丐，所以他內心跟父親的距離很遠，讓他馬上回來，那是不可能的，他就會嚇得逃跑：「這是我父親？不可能！看我這樣子，估計我父親也不咋地。」所以他如果接近大富長者這個門樓，可能會想：「哪怕我去打工，幫他掃廁所。」他只有這個志向。這個時候，他的父親是怎麼做的呢？父親就他的根機說：「好，那你來幫我除糞、掃廁所。」但父親的本意是讓他除糞嗎？可是現在不能馬上父子相認，只能這樣說。

念佛法門是一樣的，前面講定善觀、散善觀，這些都是「除糞」的工作，慢慢調理，消除行者內心的雜染、雜垢，讓他的心慢慢清淨。

後來，兒子在莊園裡時間久了，大富長者慢慢跟兒子接近，跟他一起幹活兒，父子關係也就慢慢密切了，就對兒子說：「我看你很忠誠，很老實。我沒有兒子，你給我做乾兒子吧。」父親只能先講做乾兒子，馬上說是他兒子，兒子又要嚇得逃跑。兒子想一想，在這裡也待得挺久了，老人家蠻慈悲的，「好吧」，就做了大富長者的乾兒子，繼續很認真地幹活兒。

這樣過了二十年。有一天，大富長者把所有的親戚都招來了，說：「今天要開個新聞發布會，有重大事情要宣布！」然後大富長者就講了：「某年某月，我兒子失蹤了，我是怎麼怎麼找到他，怎麼怎麼接近他，怎麼怎麼培養他。」兒子一聽，「講的不就是我嗎？」他已經有心理準備了。大富長者繼續說：「現在我找到兒子了，我所有的莊園，所有的財產，都交付給我的親子！」這個時候才父子相認。

釋迦牟尼佛來到這個世間，把這句名號交付給我們，之前都講了很多，繞了很多彎。釋迦牟尼佛報身在無勝國土，在這個世間就示現一位黃面比丘，還要修行，還要到尼連禪河裡去洗浴等等，這樣慢慢地誘化我們。

我們看這一點就知道，「雜行非世尊本意」。修雜行的人，沒有了解世尊說十六觀的本意，所以與世尊教勸我們的目的相違。

通過這些，我們知道這是話分兩頭講：不了解世尊本懷、善根還比較疏淺的人，可

以通過雜行進入淨土要門，然後迴向求往生，這樣對他是進步的；已經進入淨土要門的人，進一步了解世尊本懷之後，就應該割捨這些雜行，直接登堂入室，來專修正行，這樣就暢佛的本懷，順佛的教導。

4. 不隨順佛語故

「不隨順佛語」是指不隨順十方諸佛證誠。

《阿彌陀經》中，六方諸佛唯證誠念佛往生不虛。雜行缺諸佛證誠；既不隨順諸佛證誠之語，往生者稀少。

「雜行缺諸佛證誠；既不隨順諸佛證誠之語，往生者稀少」，雜行的人有這樣的損失、缺失。

專修念佛的人，十方諸佛都出廣長舌相來證明，證我凡夫必得生。「六方如來舒舌證，專稱名號至西方」，專念彌陀的人，一定往生西方極樂世界，諸佛都來證明，都來護念。雜行的人，十方諸佛沒有一個開口證明的。

5. 繫念不相續故

正行是與阿彌陀佛一體之行，修之者自然念念相續，心繫極樂。雜行與彌陀、極樂無直接關係，行者心不系念極樂，或百人僅得一二往生，乃至千中無一往生者。

「正行是與阿彌陀佛一體之行，修之者自然念念相續，心繫極樂」，這也是從行體來說的，也就是不間斷，前面已經解釋過了。

「雜行與彌陀、極樂無直接關係，行者心不繫念極樂」，就行體來講，因為他修雜行，他這樣的心跟極樂、跟彌陀隔絕了，沒有繫念相續。

「或百人僅得一二往生，乃至千中無一往生者」，一個是寬，一個是嚴，是從這兩個立場來說的。

6. 憶想間斷故

專修之人，心住於淨土境界，憶想無有間斷。雜行行體牽向餘方，而非憶想極樂，所以為失。

雜行憶想極樂淨土是有間斷的，這也是一個損失。

第五失與第六失，似同而別。「系念」即欣求，屬安心；「憶想」屬意業起行。

第五失和第六失看起來差不多，其實是有差別的。

「『繫念』即欣求，屬安心」，心心念念繫念極樂，要求生極樂，欣求心屬於安心的範圍；第六失講的「憶想」是憶念極樂淨土，屬於意業的起行：兩者有細微的差別。

第五是安心的損失，第六是起行的損失。當然，因為繫念不相續，憶想自然就間斷。

7. 迴願不殷重真實故

「迴願」即迴向發願，「殷重」即殷切鄭重。雜行雖可迴向得生，然必須決定真實心中迴願，此由迴願不殷重真實，缺於深心、至誠心，不得往生，所以為失。

雜行的人或許有僥倖心理：「即使繫念不相續，憶想間斷，但總可以迴向求往生」，所以就進一步破斥他說「雜行雖可迴向得生，然而必須決定真實心中迴向願，這樣才可以得往生。如果不是決定真實心中的迴向願生，那麼三心不具足，不能往生」。

這裡說「此由迴願不殷重真實，缺於深心、至誠心」，「殷重」就是深心，「真實」就是至誠心，殷重懇切屬於深心的範圍，真實心就是至誠心。三心缺一心就不能往生，不殷重真實怎麼能往生呢？他本身是有願往生心的，就願生心來說，他似乎是有的，所以我們不就願往生心來說；但是迴願不殷重真實，這樣迴願不成功，不得往生。「所以為失」，失去了往生。反過來講，專修念佛的人就是迴願殷重、真實。

下面分成兩個方面來說：一就能迴之心，從心來講，這個心不殷重真實；二就所迴之行。

這有兩方面：

一就能迴之心。專修正行，行體與阿彌陀佛親，安心、起行全體相應，故迴向發願亦殷重、真實。然雜修行體與極樂無關，與阿彌陀佛疏隔，安心、起行互相違背，故迴願亦非殷重、真實。

專修正行，心行是相應的，他的迴向發願和阿彌陀佛很貼切，都是很殷重、很真實的，沒有扭著勁、相違背的。

修雜行的人相反，雜行的行體與極樂無關，與阿彌陀佛也是疏隔的，安心、起行互相違背，這樣迴向發願也不殷重真實。

大家自己好好理解，為什麼行體跟阿彌陀佛親，安心、起行相應就是迴向發願殷重、真實？道理就是這樣的。迴向發願本來就屬於安心，殷重、真實都屬於安心的範圍。如果安心在極樂，而行體不向著極樂，那怎麼能說他的心殷切真實呢？說要往極樂彌陀那邊去，可是行體扭著，不是專向極樂；然後再迴向發願。這很顯然，殷重程度不夠。

跟別人打交道也是一樣的，你要是殷重懇切，一定是心心念念圍繞著他、向著他才行。如果你要找一個人辦事，「我對你很信任，很真實，我依靠、信靠你，但這件事情，單找你一個人可能不行。」然後又去找別人。那你對他能叫殷重、真實嗎？殷重、真實就是說：「我就是靠定你了，完全依靠你，完全相信你，這件事就請你來辦。我所有一切都是來維護、來促成這件事情的。」如果你繞了很多彎子，拜託了其他很多人，顯然在信心上跟對方有所疏離。

二就所迴之行。專修正行，行體與阿彌陀佛一致，由阿彌陀佛發願救度眾生殷重、真實故，行者亦得真實功德。雜行行體與彌陀無關，以凡夫有為心修之，總為虛假，無真實功德，故其迴願亦不殷重真實。

「專修正行，行體與阿彌陀佛一致」，迴向發願，有能迴的心，心是不是完全圍繞著阿彌陀佛的？如果是完全圍繞著阿彌陀佛的，那就殷重、真實。

雜行的人不是完全圍繞阿彌陀佛的，所以不殷重真實，有虛假。另外，所迴向之行，迴向的功德是不是殷重、真實的？雜行的人，他是迴向自己所修的雜毒之善，雜毒之善是輕飄飄的，哪能叫殷重呢？雜毒之善怎麼能叫真實呢？《觀經疏》上說「雜毒之善，亦名虛假之行，不名真實業也」，所以他所迴向的這些行業的功德是不殷重、不真實的。

而專修念佛的人可以不迴向，當然也可以迴向。即使不迴向，他這種專修念佛的功德自然趨向極樂。他所稱念的名號的功德，完全是阿彌陀佛迴向給眾生的。這句名號是阿彌陀佛因中所修，一念一剎那無不真實，我們受用的名號功德當然是殷重、真實的。

所以說，專雜所迴之行的功德完全不一樣。這是從能迴之心和所迴之行兩個方面來說明。這是第七失。

8. 貪瞋諸見煩惱來間斷故

「貪瞋、諸見」是兩個詞，都代表煩惱，這些來間斷。前面說「憶想間斷」，他自己做不到相續；這裡是說「貪瞋、諸見煩惱來間斷」，也有兩種情況。

此有二：一謂念佛不為煩惱所染，喻如蓮花出於污泥，不為污泥所染；雜行為諸煩惱所染。雖然專修、雜修俱起煩惱，而有染、有不染故，得失大異。

有兩種情形，第一種，專修念佛的人也同樣有煩惱，但是不被煩惱所染。一看這句話，有人就會起疑：「貪瞋、諸見煩惱來間斷，難道念佛的人沒有貪瞋、諸見煩惱嗎？」念佛的人雖然也有貪瞋、諸見煩惱，但是不被貪瞋、諸見煩惱所染污，譬如蓮花出於污泥而不染。雖然念佛的人仍然是有貪瞋的，也仍然有種種煩惱，但是我們不管這些，因為我們往生不是靠斷貪瞋煩惱，而是靠這句「南無阿彌陀佛」，所以煩惱無法染污我們，而且貪瞋煩惱不可能把「南無阿彌陀佛」六字名號功德染污了。所謂「一念瞋心起，火

燒功德林」，那是燒我們自己所修的虛假功德，阿彌陀佛名號功德不為所染。就像「二河白道喻」所講的，「貪愛如水，瞋憎如火」，但是這條白道不會被燒壞，它金剛不壞。六字名號的功德不被凡夫的貪瞋煩惱所染污、所侵損，因為它是極樂的真實功德。

打個比喻，就像天上的月亮一樣。天上的月亮投射到水裡，水裡的影子是清晰也好，不清晰也好，是動蕩也好，靜止也好，不可能把天上的月亮淹掉。雖然水裡的影子看不見了，水裡的月亮破碎了，但是天上的月亮是沒有損傷的，只是我們內心裡有所謂清晰不清晰而已。

我們念南無阿彌陀佛，這句六字名號本身是阿彌陀佛極樂世界的功德投射到我們心中來的。我們有煩惱的時候，就不太清晰；但是它的體還是存在的，它就在我們心裡，只是沒有顯示出來，就像月亮的影子一樣，水動蕩的時候沒有那麼清晰了。在我們心水很靜定的時候，月亮就慢慢地顯示出它完整的形象；在心念有所動蕩的時候，月亮的影子就變得或長或短，不清晰了，但是月亮這個體在天上，它是不會改變的。我們念佛也是一樣的，我們所得到的六字名號體的功德是不會有任何損失的。在我們的相用方面，或許有所不清晰，有時候有點起煩惱，但那都沒有障礙，沒有任何影響。地上的水再大，也不可能把月亮沖走；燒一把火，也不可能把天上的月亮燒著。所以說念佛不被貪瞋煩惱所染。

如果是我們自己所修的功德，那就像水上的草一樣，水一流動，就把草沖走了。

接下來就說明，「雖然專修、雜修俱起煩惱」，「俱起煩惱」就是說都起煩惱，專修念佛的人仍然是凡夫，也起煩惱；雜修的人也起煩惱。

但是他們的差別在哪裡呢？「而有染、有不染故，得失大異」，有染和不染的差異。雜修之人被貪瞋煩惱所染，因為他的心、行是同一個境界的，是自己的心所起的行，本來就是雜毒之善。專修念佛的人是依靠阿彌陀佛的，阿彌陀佛的六字名號和我們凡夫的貪瞋不是一個境界的，所以不被貪瞋煩惱所染。剛才所打的比喻已經很清楚地說明了這個問題，天上的明月不會被地上的水流沖走，水再怎樣流動，有再大的波浪，也沖不走月亮。但是水草就不一樣了，因為它們是同一個境界、同一個層次的，水一流動，水草就淌走了。所以兩者有很大的差距。

第二種解釋：

二謂「貪瞋」屬五濁中煩惱濁，即五鈍使；「諸見」即見濁之五利使。諸見損四諦、十六行相等理觀，貪瞋損於供養、起立塔像等事善。若修雜行，修觀法時，諸見疊起；行事善時，貪瞋競生。然念佛，不涉觀法，故諸見不起；非行事善，故貪瞋不生。由此，念佛不俱起貪瞋諸見，唯雜修俱起貪瞋諸見，故以念佛為得，雜行為失。

「五鈍使、五利使」，這都是佛教名詞。「鈍」是遲鈍的，「利」是猛利的，「使」就

是煩惱。五利使就是五種猛利的煩惱，就是更加微細的，作用、禍害也更大。鈍使就是比較粗顯的，看得到的。

「諸見」即是見濁，見濁是五濁之一。「諸見損四諦、十六行相等理觀」，四諦就是苦、集、滅、道，每一諦當中有四種行相，綜合起來就是十六行相。要修苦、集、滅、道四諦法的話，總是要由入理來觀；入理觀的時候，如果理路不分明，對諸見不能判斷，被諸見五利使遮障了，染污了，那就受損害了。修雜行總要修這些的，諸見就來影響、侵害你。比如，你不修觀就不需要分辨種種見解、種種境界；如果要修觀，這方面就必須清晰。

「貪瞋損於供養、起立塔像等事善」，前面是理上的觀法，這裡是事上的善行。貪瞋是五鈍使，是比較粗顯的。比如修供養、起立塔像，這些是外表的善事，未必需要入理的細觀。比如建塔像時你修布施，布施多了拿不出來，心裡捨不得，這是貪損。什麼叫瞋恨呢？就是做事情或別人說話時，你內心起煩惱了：「我這樣發心，他還這樣說我！」就有了瞋恨心。因為這些行法而引起貪瞋，讓人內心起煩惱和染污，所以就損於事善——事上的善行。

「若修雜行，修觀法時，諸見疊起」，如果修雜行，修觀法時，不管修哪種觀，一定會有知見、境界的分別，要理路清晰，一定要對佛法有正知見，這是很細微的。可是，我們內心都是見濁，諸見都不是正知見，見惑還沒有掃除；所以諸見紛紛而起，損害觀法。

「行事善時，貪瞋競生」，貪名，貪利，貪一個好兆頭，或者貪人家鼓勵我們、說幾句肯定的話。如果沒有鼓勵，沒有肯定，就會想「上次我捐那麼多錢，師父這次來都不怎麼認識我了」，心裡就生氣。這樣，事善的功德還是有，但是心不純淨。

這些說明，修雜行，貪瞋、諸見煩惱會來間斷。

那念佛呢？「然念佛，不涉觀法，故諸見不起」，就是念南無阿彌陀佛。反過來講，如果把念佛當作一種修定的方法、當作一種觀的話，那很可能會出魔障，因為會被諸見、煩惱所損壞。因為這不是隨順阿彌陀佛本願、完全仰靠他力的，這是把橫超法作豎出用，把念佛當作一種觀心的方法在修，這就不是本願稱名，就有可能被貪瞋、諸見煩惱所損害。所以，提倡那種方法念佛的人，他一定要講伏斷煩惱，因為如果不伏不斷，就被煩惱損壞了。他把念佛當作一種觀法在修，在觀心，那就一定要走這個理路。為什麼本願稱名不談這些？因為完全仰仗阿彌陀佛願力。所以，念佛的時候，「不涉觀法，諸見不起」。

也有人提倡念佛要涉觀想，或者把念佛當作觀心的方法。這個其實是「離則雙美，合則兩傷」，對我們這樣的根機來講，合在一起反而是有損傷的。比如，提倡禪淨雙修，以禪觀的理路、思維來修行念佛，這都不適合我們這樣的根機。

念佛「非行事善，故貪瞋不生」，在家裡念佛也好，在別的地方念佛也好，只念南無阿彌陀佛，沒有行事善，也不可能因為念佛起貪瞋心。如果行事善，會有人事關係等

等，可能會起貪瞋，自己心裡也不穩定。我們單修念佛，不涉事善，所以也沒有貪瞋來障惑我們。

「由此，念佛不俱起貪瞋諸見」，「不俱起」是什麼意思呢？就是說，念佛的時候，不隨著念佛這個行體同時生起貪瞋和諸見。

「唯雜修俱起貪瞋諸見」，修雜行的時候，就俱起貪瞋、諸見。這就像汽車一樣，一跑起來後面灰塵就隨著起來了。行雜行，作理觀也好，作事善也好，貪瞋、諸見會自然生起，這是必然的，前面已經分析過了。

「故以念佛為得，雜行為失」，這是從兩個角度來解釋：

第一，若說念佛之人仍然是凡夫，還是有貪瞋煩惱，這沒關係，不被貪瞋水火所染。

第二，從所修的行法來說，念佛行體本身不俱起貪瞋、諸見；而雜行的人會俱起貪瞋、諸見，這樣就是失。

9. 無有慚愧懺悔心故

「慚」為自恥，「愧」為恥他；「懺」為梵語「懺摩」之略，漢譯即是悔過，「懺悔」為梵漢並稱，即痛改前非之義。

先解釋「慚愧懺悔」這幾個字。「慚」是自己感到羞恥，「愧」是在別人面前感到抬不起頭，這叫「慚愧」。「懺」是梵語，是「懺摩」的意思，略稱一個字為「懺」，翻譯過來是「悔過」；「悔」是漢語的翻譯：梵漢並稱為「懺悔」，「即痛改前非之義」。

何以說雜修之人沒有慚愧懺悔心呢？

雜修之時，俱生煩惱，於中起惑，微細難知，既不知過失所在，故無慚愧懺悔心。

有人就講「我沒有多大錯誤，沒幹什麼壞事啊」，他哪有慚愧懺悔心呢？因為他都不知道自己到底有什麼錯，不知道自己到底哪裡做得不對，沒有反省的能力。他認為自己很善良，很好，都做得很圓滿了，他哪有慚愧心，哪有懺悔心？雜修的時候，要修理觀，要修事善，粗的煩惱他可能知道，而細的俱生煩惱他根本就觀察不到。他認為「我在努力地修行啊」，哪有慚愧懺悔心？觀察都觀察不到，所以談不上。這是從它的細微難知來講。

此從第八失相關而來。

此一過失，是從第八失「貪瞋諸見煩惱來間斷」相關而來的。就是說，貪瞋煩惱俱起的時候，他不能夠覺察到；覺察不到，當然無所謂慚愧懺悔，也沒有這個心，不知道懺悔什麼，他覺得「我沒有過」。

下面舉一個實例。

又，惡取空者，無懺悔心，此過起於緣理心，故且屬於行失。

「惡取空」是什麼意思呢？就是撥無因果，一切皆空。他不是善取，沒有正確理解空的意思。比如「酒肉穿腸過，佛祖心中留，沒事。萬法皆空，吃點肉、喝點酒有什麼關係啊」，甚至覺得殺生也沒有關係，這些叫「惡取空」。「空」是指空性，因果是不失的。

「惡取空者，無懺悔心」，他認為這一切空了，嘴上講的話很高，「罪過是空的，善事功德也是空的」，結果天天幹罪過的事情，善事一件不修，所謂「口口說空，步步行有」，這樣的人哪有懺悔心啊？他沒有懺悔心，是因為他內心住有不正確的見解，認為一切皆空，不需要懺悔。

那麼他的過失從哪裡來呢？「此過起於緣理心，故且屬於行失」，是因為他對空性之理錯誤理解了，倚仗於空性之理，說一切法都是空的，由於這樣，他才起了惡取空。同時，惡取空者不了解真正的空性之理，不了解第一義空，可是畢竟他是借這個名義而來的，所以他屬於行的過失。這就是雜行的過失。

專修念佛的人不可能有這個損失，因為他是從事相入手來修行的，而不是從這個空性之理來說的。蓮池大師說：「然著事而念能相繼，不虛入品之功；執理而心實未明，反受落空之禍。」就是說，執相而求，執著事相來專修念佛，「不虛入品之功」，總是能夠往生的；如果是豁達空、惡取空，一定會墮落，所謂「執理而廢事」，這樣的人一定會失去往生。

若修正行，由機深信，則「念念稱名常懺悔」。

如果修正行，不管是從行業，還是從修行者的心態來講，他都是常懺悔的。稱一聲名號，名號本身的法體就具足滅罪的功能，就是滅罪、懺悔，有這種功效。能修的人呢，專修念佛的人，也知道「我是罪業生死凡夫，我之所以來念佛，是因為我罪業深重。我一行都修不成，完全依靠阿彌陀佛」，這不就是「念念稱名常懺悔」嗎？即使他沒有在行懺悔，念念稱名就自自然然地在懺悔，因為他心中常住謙卑、謙下，常住機深信，依靠阿彌陀佛。這就是「念念稱名常懺悔」，這就是得，跟雜修完全相反。

10. 又不相續念報彼佛恩故

「佛恩」即阿彌陀佛本願救度之重恩，又釋迦如來勸化專修之重恩。若正行念佛相續之時，順彌陀本願，稱釋迦本懷，即為憶念報謝二尊重恩。

兩土世尊對我們都有重大的恩德。阿彌陀佛的恩德體現在哪裡？就是本願救度，「稱我名號，我來救你」。釋迦牟尼佛勸我們專修念佛，這是釋迦牟尼佛的恩德。

正行念佛相續的人，他能感受到彌陀的恩德深重。他為什麼專修正行？因為他知道「我是罪業生死凡夫，無有出離之緣。阿彌陀佛能救度我，我靠阿彌陀佛的救度之恩，念南無阿彌陀佛名號」。所以他念佛的時候是念念憶念佛恩的，是念念仰靠阿彌陀佛的，是念念懺悔的，是念念要報答佛恩的，即使沒有能力，也有這個心，願意自信教人信。

「順彌陀本願，稱釋迦本懷，即為憶念報謝二尊重恩」，能專修念佛，是真正的報恩；能往生，是真正的報恩。專修念佛之人自然就這樣。

雜修之人，不明佛意，昧於佛恩，故無念報佛恩。

雜修的人不知道憶念、報答彼佛之恩德。他不懂得佛是什麼用意，也不了解佛對他有什麼救度的恩德。他體認不到自己是需要彌陀救度的人，是一個一切都沒有能力修的人，是一個必定墮落、三業無有出離之緣的人，是靠雜行、雜毒之善不能解決自己生死問題的人，對這一切他都不了解，那他對佛哪有報恩的心呢？不要說報恩，甚至還會抱怨說「淨土法門我不修了」。為什麼不修了？他感到阿彌陀佛對不起他，沒有滿足他的想法，覺得自己也很努力了，阿彌陀佛還沒有感應，最後就退失信心了。雜修的人往往會半途而退，如果有報恩心的話，會退失信心嗎？如果他感覺到阿彌陀佛對他有救命之恩，是大恩人，他怎麼會退失信心呢？所以他不了解佛恩所在，「不明佛意，昧於佛恩」，沒有念報佛恩。

11. 心生輕慢，雖作業行，常與名利相應故

這也是雜修之失，他心很高慢。「輕」是輕視他人。「慢」是自己高舉。雖然他也在修行，但內心不是和正法相應，不是和往生相應，而是和名利相應，這樣不就腐敗了嗎？不就壞了嗎？

比較起來，修正行的人，不是說他沒有一點驕慢心了，而是從行體來講，他的驕慢心被遮覆住了，他的名利心容易被擋住。為什麼呢？

若修正行，信知自身為罪惡凡夫，無一所長，偏憑彌陀求出離故，不生輕慢，不起名利。

這樣怎麼能輕慢得起來？「自覺愚惡過於他人，毫無資格計較他人」，自己就是最差的，怎麼能慢得起來呢？

慢心很重的人，往往都不願意來專修念佛，他覺得「我有這麼大的功德，有這麼高的水平，有這麼大的能力和智慧，我能跟老太婆一樣念佛嗎？她們只會念一句佛，又不會講經說法，又不會神通，又不會稀奇的大法」，他要顯示他超越人家的地方。

念佛，就跟老太太平等了；能甘心跟老太太平等，他的心是很純淨的，這樣他就不會起輕慢心和名利心。名利心很重的人，念佛是不容易老實的，即使念佛也要顯示自己超過

別人。但是在念佛這個法門裡面，不要搞花樣，搞花樣就危險了。念佛法門，「究竟如虛空，廣大無邊際」，能搞出多大的花樣來？就是孫悟空，一個筋斗十萬八千里，也不能跳出如來佛的手掌心啊。所以專修念佛的人沒有什麼好講的，問他：「你會什麼？」他說：「我什麼都不會，只會念南無阿彌陀佛。」但是他心裡知道阿彌陀佛必定來救度，感覺很踏實。

雜行之人，由行體之失，或以「我身堪能修學戒定慧三學」，或以「生佛平等」，貴己等佛，如是心生慢舉，染於名利，故以為失。

「雜行之人，由行體之失」，這是行體上的缺失，因為按照雜行來修的話，就必須具有跟雜行相應的修行心態。

或以「我身堪能修學戒定慧三學」，雜行，總之是三學六度，雜行的人，他總認為自己能修戒定慧三學，所以才去修雜行；如果他認為自己什麼都修不了，他能去修戒定慧嗎？那只有念佛了。他認為「我是能修戒定慧三學之身」，這樣不就是有驕慢心嗎？

「或以『生佛平等』，貴己等佛」，修雜行的人要觀佛性，觀「生佛平等」，把自己想得跟佛是平等的，這是雜行行體之失，必須有這樣的心，這樣的心跟他是相應的。「如是心生慢舉，染於名利，故以為失」，這不是說所有修雜行的人或聖道門的人都一定有名利心，只是說這樣的行有這種缺失。

12. 人我自覆，不親近同行善知識故

「覆」就是覆蓋，「人我」就是人我是非。

「人我自覆」即以我勝他，驕於他人，生於我慢，覆障自心。

「『人我自覆』即以我勝他，驕於他人」，「我超過你」，驕慢於別人。

「生於我慢，覆障自心」，「我是對的，你是錯的」。有人我是非之見，驕慢，以自己為正確，覺得自己勝過人家，這樣就障礙了自己，覆住了自己的內心。

「同行」即彼此志同道合，共修出離之行。「善知識」有三種：外護，同行，教授。此指教授善知識，上之「同行」即同行善知識。

善知識有三種：外護善知識、同行善知識、教授善知識。外護善知識，比如你閉關，有人給你護關；你要修行，有人來輔助你：這叫外護善知識。同行善知識就是同參道友，大家共同修學。教授善知識就是你的師父、修行的過來人、指導你的人。這裡講的「善知識」是指教授善知識。前面的「同行」是指同行善知識。

修雜行時，由行體之失，自然傲慢不遜，以我為能，輕視他人，不樂親近專修念佛之人。

雜行的人，他不親近同行，也不親近教授善知識，因為他我慢高舉。這也是行體上自然帶來的。我們平時接觸人，或者去道場，跟別人一打交道，內心就有一種感受：這個人和我們有緣沒緣，他的心是高慢還是謙卑、謙下，有慈悲沒有慈悲，我們都能感覺出來。有的人往往讓人感覺他的心很高，調子高得不得了，一見到他就不知道說什麼話；有的人心很硬，我們也能感覺到。有的人就很慈悲，很柔和；有的人很親切，很謙虛。總是很清淨、很謙虛的人，就會讓人感到如沐春風，一派和氣。有的人有長者之風，很慈悲，很和藹，讓人感到很親切。

13. 樂近雜緣，自障障他往生正行故

「樂」即喜好。雜行之人，由心招感，自然好修雜行，好聞雜行教，好親雜行人，好至雜行處；由此好樂，趨附種種雜緣，既障自身往生正行，亦障他人往生正行。

「樂」就是喜好。

「雜行之人，由心招感」，一切都是心所招感來的。

「自然好修雜行，好聞雜行教」，他修雜行，就要找這樣的書來看。有的人，你把《善導大師全集》給他看，他一看是講專修念佛的，就打瞌睡，不願意看，這是福報的問題。人是由心牽引來相應的緣的，雜行的人會牽引雜行的緣，專修也會牽引專修的緣。

「好親雜行人，好至雜行處」，他在這樣的環境裡感到如魚得水，樂其所哉，在雜行當中感到很輕鬆自在，感到很舒服，因為他的根機就是這樣的，喜歡講他自己的觀點，不能老老實實地一句名號從頭到尾念下來。

專修念佛的人就不喜歡去這樣的地方。為什麼？因為那和念佛不沾邊。專修念佛的人就希望一串念珠從早念到晚。他到一個地方，一看，「這個道場好，師父、居士都拿念珠念佛，不講閒話」，這跟他相應。所謂「不是一家人，不進一家門」，道理是一樣的。

雜行，「由此好樂，趨附種種雜緣，既障自身往生正行，亦障他人往生正行」，自己障礙自己，同時也障礙他人。

最後總的作一個說明：

十三種得失，為總通專雜之行而說，未必一一行上各各皆具有十三種。若細分別，專修當中，第四稱名正定業，必具十三得；前三後一四種正行，具闕不定。又，雜修之失，亦具闕不定，或悉具十三失，或不悉具。

也不是說每一個修雜行的人都有這十三種失，也不是說每種行都一定有十三種失，而是總的列了十三種。

稱名正定業，十三種好處通通都有。這十三種失可以翻過來讀的。

「前三後一四種正行，具闕不定」，或許有三種、四種得，或許有五種、六種得，就是不一定的。

「又，雜修之失，亦具闕不定，或悉具十三失，或不悉具」，有的具有十三種失，也有的具五種、六種、七種、八種，這要看情況。

淨業行人，切須明辨專雜得失，捨雜行雜修，歸專修專念，成辦往生大事。

這是最後的懇切勸導。

我們講二行二修的得失，就是讓大家能夠專行專修。

我們來看下面這張表，這張表很簡明。

果失	百時稀得一二，千時稀得三五（往生者）。		
緣失	乃由雜緣亂動		
因失	總失	¹ 失正念。	
	別失	教 (理) 失	² 與佛本願不相應。
			³ 與教相違。
			⁴ 不順佛語。
		行 (事) 失	⁵ 系念不相續。
			⁶ 憶想間斷。
			⁷ 迴願不殷重真實。
			⁸ 貪瞋諸見煩惱來間斷。
			⁹ 無有慚愧懺悔心。
			¹⁰ 又不相續念報彼佛恩。
			¹¹ 心生輕慢，雖作業行，常與名利相應。
			¹² 人我自覆，不親近同行善知識。
			¹³ 樂近雜緣，自障障他往生正行。

左邊豎的這一欄列了三種失：果失、緣失、因失。

「果失」，「果」是結果。由因緣一定會得果，因損失了，緣損失了，果就一定會失去。果失去了，是因為因失；推果求因的話，果失去了，是因為因和緣失去了。「百時稀得一二，千時稀得三五（往生者）」，這是雜修的損失，是從結果上來判斷的。

接下來就有一個疑問了：一般來講，「因」是主要的，主要的因素稱為「因」，為什麼這裡把「緣失」放在前面，把「因失」放到「緣失」後面呢？這都要仔細考慮。這正說明，我們是罪業凡夫，緣決定我們的因，緣失掉了，因就失掉了；緣如果得到了，因也就能得到。所以說佛種從緣起。

正念正修是因。這個因是從哪裡來的？它是平白無故產生的嗎？我們自己能產生這個正因嗎？不是的，我們一定要通過緣——善知識、環境、教法。所以，這十三種失裡，第一個舉的是「雜緣亂動失正念」，是緣之失。也就說明，我們這樣的凡夫，環境、因緣對於我們很重要。我們不要以為自己是了不起的大德，是能改變緣的——不是，反而是緣決定了我們。

聖道門的修行講「心淨佛土淨」，就是主觀上的、自我的能力強盛，能改變周圍的環境和因緣。這有他的道理，是這樣的，但需要是根機相應的人。淨土門的修行是什麼呢？「國土淨則心淨」，我們到了淨土，這個緣好，淨土的環境是清淨的，我們的心自然就清淨了。這是符合一般人的境界的。比如，週末你到一個風景優美的公園去，那是個清淨的地方，緣是這樣的，你在那裡歇息歇息，讓心沉澱下來，那你心裡自然地就清淨了。所以國土淨則心淨。這是隨著根機的不同，有兩種說法。

雖然佛法的原則是講因緣果報，但聖道門的修行更強調修行者的內因；淨土門的修行更強調依靠阿彌陀佛的外緣，以他力為增上緣，所謂親緣、近緣、增上緣，強調緣的作用。因為我們是弱者，需要強大的外緣扶助才能走上正修行的道路，才能建立正念堅固的修行，所以緣很重要。因此，我們一定要親近有緣善知識。

「緣失」，就說「乃由雜緣亂動」。緣一失，接下來會怎麼樣？就通通都失掉了。

「因失」當中有總和別，這是細分。這個「失」，一共有十三種。

「總失」就是失去正念，後面這十二種「失」是分別的、具體的。其實從根本來講是失去正念，失去正念就失去往生了，這是很顯然的。之所以失去正念，就是因為雜緣亂動，緣失導致這個因的根本之失。

「別失」列出了十二種，就是具體的、個別的損失，又分成兩類：一個是教失，一個是行失。「教失」就是理論上的損失，「行失」就是事相上、實踐上的損失。理論上的損失有三點：一與佛本願不相應故，二與教相違，三不順佛語；也就是與阿彌陀佛相違背，與釋迦牟尼佛的教導相違背，與六方諸佛的證誠相違背，在教理上違背了三佛的教

導，理論上全部都損失掉了。

在本門當中，我們都強調阿彌陀佛的本願，一般的表達，或許會說「與佛本願不相應故」應該放在第一條。可是善導大師沒有把它放在第一條，而是把「雜緣亂動失正念」放在第一條。這是因為，失去了正念，就與佛的本願不相應；如果沒有雜緣亂動，那就是「無外雜緣得正念故」，那必然就有第二條「與佛本願得相應故」，這是很自然的。有的人不懂本願之理，也沒有聽聞阿彌陀佛發願的生起本末，他就專修念佛，就「無外雜緣得正念」。比如我們編的小冊子《盲眼老人預知時至》裡的盲眼老太太，她懂什麼是本願嗎？她是因為「無外雜緣得正念」，所以就「與佛本願得相應」，然後隨順佛語，不違佛教……所有十三種利益就通通得到了，所以這個緣特別重要。

下面是行事上的「失」，有九條，就是第五「繫念不相續」、第六「憶想間斷」等等，它們之間也有鉤鎖關係。首先講安心，就是「繫念不相續」；接下來講起行，後面都是行和外緣。

第六「憶想間斷」，這是從第五「繫念不相續」而來的，安心不相續，憶想一定會間斷。雖然憶想間斷了，可能他會說「我即使有這樣的缺失，也可以迴願」；可是迴願又不殷重真實。為什麼迴願不殷重真實呢？是因為他所迴的心不殷重真實，同時也因為所迴的行有貪瞋、諸見煩惱來間斷，有雜毒之善，就是第八點。那他雖然有貪瞋、諸見煩惱，但可以懺悔，懺悔清淨不就可以了嗎？然後又說，沒有慚愧懺悔心，這樣又損失了。「無有慚愧懺悔心」，相續的有第十點「不相續念報彼佛恩」。

前面十點說完之後，可能這個人已經退到沒有地方可退了，最後他挽救自己說：「那我多少總有點修行吧。」那麼到第十一點又說到，他多少有點修行，但是常與名利相應，那有什麼用呢？所謂「心生輕慢，雖作業行，常與名利相應」。「這麼說起來，我全部都搞錯了嗎？」是的，「人我自覆，不親近同行善知識」。到最後又加一條，他不僅自我損失，「樂近雜緣」，還「自障障他往生正行」。這樣損失就越來越大，越看就越讓人毛骨悚然。真的，有道心的人一看就會「哎呀，這損失太大了！」

同時，從第十三點又可以回到第一點，是循環的：「樂近雜緣，自障障他往生正行」，「樂近雜緣」之後就成了「雜緣亂動失正念」，又是「與佛本願不相應」，然後「與教相違」，「不順佛語」……又下來到了第十三條；然後又返回去，這樣就永遠在這個怪圈裡出不來，損失就很嚴重。

三、複習思考題

二行，有五番得失；二修，有十三得失。

我們來回憶二行的五番得失，有五番相對：一、親疏對，念佛是正行，跟阿彌陀佛很親，雜行與彌陀疏；二、近遠對，正行與彌陀近，雜行與彌陀遠；三、無間有間對；

四、不迴向迴向對；五、純雜對。

雜修的十三失：

第一失，雜緣亂動失正念故。

第二失，與佛本願不相應故。

第三失，與教相違故。

第四失，不隨順佛語故。

第五失，繫念不相續故。

第六失，憶想間斷故。

第七失，迴願不殷重真實故。

第八失，貪瞋諸見煩惱來間斷故。

第九失，無有慚愧懺悔心故。

第十失，又不相續念報彼佛恩故。

第十一失，心生輕慢，雖作業行，常與名利相應故。

第十二失，人我自覆，不親近同行善知識故。

第十三失，樂近雜緣，自障障他往生正行故。

列了十三條損失，損失太大了，失去往生。

我們來看複習思考題。先看《往生禮讚》專雜二修得失之文：

若能如上念念相續，畢命為期者，十即十生，百即百生。何以故？無外雜緣得正念故；與佛本願得相應故；不違教故；隨順佛語故。

若欲捨專修雜業者，百時稀得一二，千時稀得三五。何以故？乃由雜緣亂動失正念故；與佛本願不相應故；與教相違故；不順佛語故；系念不相續故；憶想間斷故；迴願不殷重真實故；貪瞋諸見煩惱來間斷故；無有慚愧懺悔心故，懺悔有三品：一要、二略、三廣，如下具說，隨意用皆得；又不相續念報彼佛恩故；心生輕慢，雖作業行，常與名利相應故；人我自覆，不親近同行善知識故；樂近雜緣，自障障他往生正行故。

何以故？余比日自見聞：諸方道俗，解行不同，專雜有異。但使專意作者，十即十生；修雜不至心者，千中無一。此二行得失，如前已辨。

仰願一切往生人等，善自思量。已能今身願生彼國者，行住坐臥，必須勵心克己，晝夜莫廢，畢命為期。上在一形，似如少苦；前念命終，後念即生彼國。長時永劫，常受無為法樂，乃至成佛，不經生死，豈非快哉！應知。

專雜得失是很清晰的。既然這樣，大家應該努力，盡心於念佛。

這裡列了十二道題，簡單複習一下必須知道的要點。

1. 二行得失是從哪個方面來說的？與行者根機及行業勤怠有關嗎？

二行是就行體來說的，與行者的根機和行業勤怠沒有關係，不從這個角度來說明。這是讓大家了解行體之失，就是所謂先天性的缺失，這樣才讓我們容易選擇，捨雜行歸正行，捨雜修歸專修。

2. 正雜二行有哪五番得失？試用心體會之。

佛法都要用心來體會。讀書有兩種：一種是靠大腦讀，叫死讀書；另一種是用心讀，用心讀才是活讀書，所以我們一定要用心體會。

佛教的書，特別是佛經經文，它跟世間的書是不同的：世間的書是傳授知識，老師給你講明白了，你聽了就可以了，都是靠大腦跟大腦對接；但是佛法的書是講修行的，是心性方面的，講法的人一定要用心，聽法的人也一定要用心，是心和心的對接，用大腦來聽是不行的，那就聽死了。說法的人，一定要在佛法當中有他的心得。所謂心得，就是心中所證量的。比如對佛經所說的，對祖師所說的，通過他自己的修行，他能感悟到，所謂「如人飲水，冷暖自知」。這樣他的心就和佛、和祖師是在一個頻率上的。講法的人心在這個位置上，聽法的人也能跟他相應的話，這樣心和心就有對接。如果聽法的人僅僅是用大腦來聽，是學知識、做學問，那就聽不進。聽法要用心體會。

3. 由因推果，試明雜行之人往生後之相狀。

這個下章會講。這裡是要大致說明，雜行的人疑惑佛智，與彌陀疏而不親，遠而不近，有間斷；所以，這種因導致他即使迴向往生到西方，他的果報就跟阿彌陀佛有疏離。因中有疏遠，到極樂世界還在蓮花胎裡，就是有隔障。跟佛不親不近，不就遠了嗎？

4. 「心若相親，萬里不遠」。「海內存知己，天涯若比鄰」。

世間的事也是一樣的，因為親不親主要是在心，心親就親；心不親，身體再近，住在對門也不相識，仍然隔得非常遠。兩個陌生人，心非常隔離，在一起就好像在兩個星球上一樣，這不就是隔得遠嗎？心很親的話，就是隔再遠也不覺得遠。

「海內存知己」，「知己」就是心彼此很親。

眾生起行，口常稱佛，佛即聞之；身常禮敬佛，佛即見之；心常念佛，佛即知之。

何止「海內存知己」，這是法界存知己，阿彌陀佛知道我們；「天涯若比鄰」，十萬億國土之外，也如同鄰居一樣，《觀經》說「阿彌陀佛去此不遠」。「海內存知己」只不過是一個知心朋友而已；我們心中存著阿彌陀佛，他知道我們是罪業凡夫，知道我們業障深重，知道我們苦惱無邊，知道我們需要救度，知道我們很痛苦，要來救度我們。有這樣一位大慈悲、大智慧、大願力的佛作為我們的依靠，人生才有幸福和安全可言。

親緣和近緣有一種遞進關係，就是身心兩方面：親是講心，近是講身體不離開我們。世間的人會說，雖然心親，但是很可能會分離，身體不能長相聚，有缺憾；也有的人很近，近緣倒是有了，在辦公室坐對面，但是兩個人就是合不來，或者一家子老是吵架，這樣就是心不親。只有近，不親也不行；不是冤家不聚頭，那也不好。

5.專修之「得」是得什麼？雜修之「失」又是失什麼？

這不要列十三條，只一條：得就是得往生，失就是失往生。最明確，最乾脆，最簡單。

6.雜修之人，何故有時說「百時稀得一二往生」，有時又說「千中無一往生」？

這是有兩種態度、兩個立場，也是就兩種情形來說的。「百時稀得一二」是指，雜修發得三心可以往生，但能發得三心的人很少，一百個稀有難得一兩個。「千中無一」就是說，「修雜不至心者」，雜行雜修很難有至心、能發得三心的，一千個裡面可能一個都沒有。

一個是採取一種和緩、委婉、提攜式的方法引導我們，說「還是有希望的」；另一個採取釜底抽薪、破釜沉舟、反激的方式，說「你這樣是沒有希望的」，是讓人絕處逢生的一種方法，所謂「不見黃河不死心，不見棺材不落淚」，這就是猛藥，會讓人警醒過來，但是用猛藥的人一般身體要強壯。

7.試述雜行十三失。

這在前面說過了。

8.雜行十三失的源頭是什麼？如何避免？

源頭就是「雜緣亂動」，這是根本的源頭。雜緣亂動就會失正念，失正念就與彌陀本願不相應，與彌陀本願不相應，當然就有違佛的教導，也不順諸佛之語，那自然就繫念不相續，憶想間斷……這些都來了。所以根本上就是雜緣亂動。

要想杜絕這種情況，就不要再有雜緣亂動。雜緣有四種：雜行之行，雜行之教，雜行之人，雜行處所。這四種雜緣交錯動亂，心中就會失去正念。所以我們首先要從緣上護持，因為我們是凡夫，是弱的，我們容易受環境的影響。

不要說我們這樣的人，即使孟子還會受環境影響，所以有「孟母三遷」，要讓孩子居住在好的教育環境裡。孟子家靠近墓地，孟母覺得這對孩子教育不好，就搬家了。搬到了靠近集市的地方，孟母還是覺得不行，又搬了。搬到了一個地方，旁邊是一個屠宰場，孟子天天跟其他小孩在一起玩殺豬，誰當豬，誰當屠夫。孟母一看，覺得這樣不行，孩子長大了只會殺豬，就又搬家了。就這樣三遷，搬到學校旁邊就好了。

我們要知道自己是容易隨波逐流的人，自信心不要太強，「我現在境界已經很高了，

我可以火燒不焦，水澆不漂」，然後專門去找那些雜緣的地方。這樣的人，他其實是有那個雜心的。人的心很怪，他知道雜不好，但就想去那些雜緣的地方，然後找個理由說「我現在信心很堅固，廣學博聞一點也沒關係的」，東看西看，到後來就漂掉了。我們還是要先把本門教理的根紮穩，確實穩定了之後，行有餘力，再去廣學博聞，去學習相關的佛學知識，這樣就比較穩妥：這是修學的次第。

阿彌陀佛非常慈悲我們，如果我們念佛，就有阿彌陀佛的願力增上緣，我們的心時刻在彌陀的十二光——無量光、無邊光、無礙光等等光明的圍繞、攝受和護念當中，心就容易成長，健壯有力。

不能太著急，「我昨天念了好一陣佛，今天還沒什麼感覺」，那你太著急了，要讓心自然地成長，太著急往往會拔苗助長，效果就不好。

10.專修四得與雜修十三失何不將「佛本願」放在第一？

原因是由緣而引發正因，所以「與佛本願不相應故」不放在第一。當然，如果從教理開顯的層次來講，是阿彌陀佛的本願攝受、護念我們，讓我們可以稱念名號，我們才有這個法門。這是兩種解釋方法。

11.略述十三失之次第循環。

這在前面說過了。

12.正雜二行說到雜行「雖可迴向得生」，也就是以雜行迴向能往生為前提而說親疏、近遠等五種失；而專雜二修直接就往生論得失，以雜修之人「百時稀得一二，千時稀得三五」「千中無一」，有此之失，然後才列十三個理由。也就是雜行得往生，但有五種不殊勝，得大而失少；雜修難得或不得往生，詳舉十三個理由，其失乃是根本性的，一失全失，失多而得微。這兩種表達的差異要如何會通理解？

這個題比較細一點。正雜二行也有五番得失，說到雜行，善導大師說「雖可迴向得生，眾名疏雜之行」。也就是說，以雜行迴向能得往生，大前提是肯定雜行可以往生的，不過有五點不殊勝。這樣比較起來，正雜二行的得失，它們的反差不那麼強烈，等於是得多而失少。因為大前提是可以得往生，不過可能是不親、不近、有間，往生之後在蓮花胎裡。

專雜二修的得失說的就不一樣了，專雜二修得失，就是寬容地講，也是很難的，說「百時稀得一二，千時稀得三五」；最後再嚴峻地講「千中無一」往生，而且缺點列了十三點，那麼多，列的都是很嚴厲的話，都是「不、不、不」。

十三失是「雜緣亂動失正念」「與佛本願不相應」「與教相違」「不順佛語」「繫念不相續」「憶想間斷」「迴願不殷重真實」等等，都是用否定詞，都是斬釘截鐵、沒有含糊

的，語氣特別強烈。

正雜二行和專雜二修，它們是大同小異：一個多就所行的行體而言，一個就能修的心相而言。兩者互相交錯，正行一定要求一心專的；專修所修的也一定是正行，不能專修雜行。既然如此，為什麼這兩種表達差得這麼多呢？為什麼有這麼大的差異呢？應該如何會通呢？

這主要是因為善導大師的這些話是站在不同的立場上講的，他有他說法的動機和目的，以及方便、慈悲。

正雜二行是說在《觀經疏》「三心釋」的地方。「三心釋」首先講到「就行立信」，說：

次「就行立信」者，然行有二種：一者「正行」，二者「雜行」。

「就行立信」，總體來講，不管是修雜行還是修正行，作為勸化的人，都希望你能立信，當然更希望你是就正行來立信，那是最好的；但是畢竟有兩種人，修雜行的也入了淨土門，那當然要鼓勵他說「你如果迴向，肯定可以往生的」，這樣首先是肯定他。

然後說「不過稍有不足」，然後說有哪五點不足，意思很顯然就是最好能夠捨雜行入正行。這樣能保證一方面他即使在修雜行，也可以有某種程度的立信，「我迴向是可以往生的」，讓他不至於失去希望；同時，他也知道有所不足，有一個進步的空間。所以「三心釋」是站在召引的立場上的，是順勢引導人往上走的。

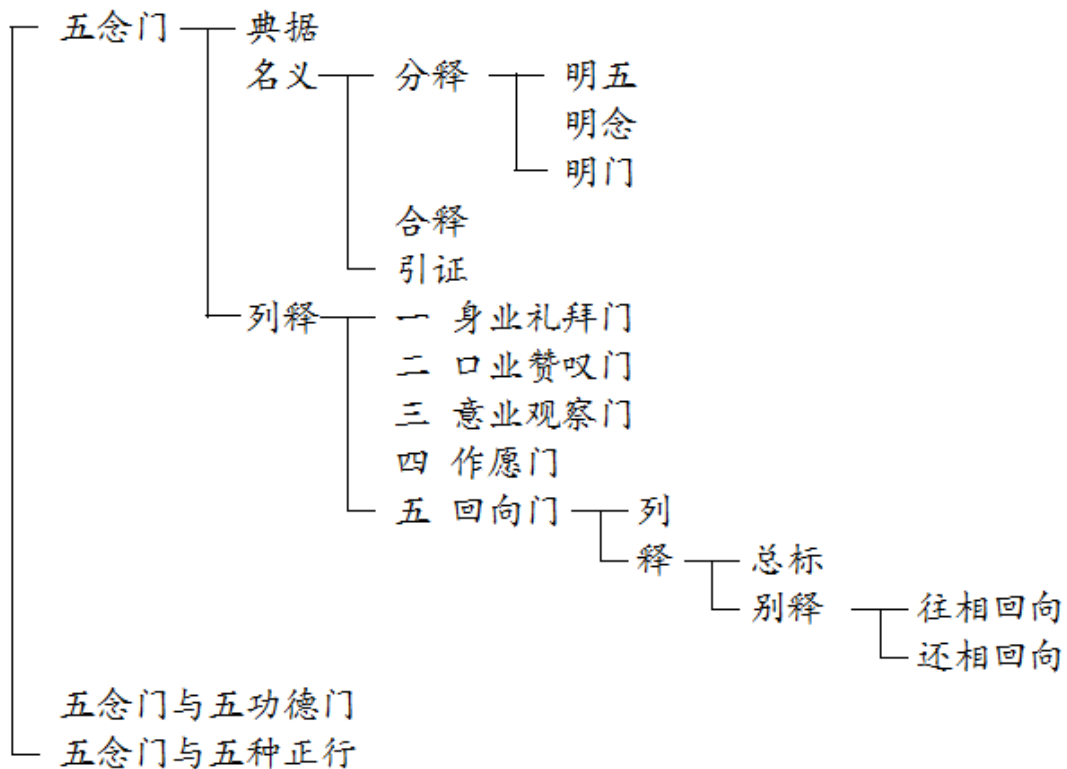
專雜二修所站的立場和正雜二行不同，是站在反激的立場上說的，就是從反面激勵我們，是破釜沉舟、釜底抽薪的辦法。

因為專雜二修是就能修的心相來講的，修行是心來決定的。正雜二行，有至誠心、深心、迴向發願心，以這三心力——三心屬於專修的心——引導他的行往上，這樣就方便了。雜修的人，他的心是「修雜不至心者」，過失就非常大。所以就對他講「你這樣修是不可以的」。這樣講是反激，對比很鮮明，這是要破斥他這種心相。

對於正雜二行的人，肯定他有三心，如果他能在行持上更加專，捨雜行入正行，那是最好了；專雜二修，是破斥雜修的心，這樣修是不可以的：有破有立，位置不一樣。

第六節 五念門

下面是本節分科：



一、典據與名義

五念門為往生之起行，源於天親菩薩《往生論》，而善導大師《往生禮讚》予以解說。《往生論》與《往生禮讚》所明五念門，大體是同；至其細末，不無少異。今則主依善導大師之釋而說明之。

五念門也是起行，典據來自天親菩薩的《往生論》，善導大師的《往生禮讚》予以解說。《往生論》和《往生禮讚》所說的五念門大體是同，但是具體細緻的地方稍有差別。這個差別主要體現在哪裡呢？就在第二門。現在主要依據善導大師的解釋來說明。

五念門即禮拜、讚歎、作願、觀察、迴向之五種行。「念」有安心之義，「門」即能入之義。此五種行，一一具安心故，能入往生淨土之門，故說五念門。如《往生論》說「若善男子、善女人，修五念門行成就，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛」。

所謂「五」，是指這五種。「念」有安心的意思，善導大師說「一心、一心專、專心」，這就是安心。「門」是能入之義，缺了安心，也就無所謂「門」了。「五」是代表行，「念」

是代表安心。有安心、起行，就成了門，就可以有解脫之道，就可以通過生死。

「此五種行，一一具安心故，能入往生淨土之門，故說五念門」，五念門的含義有這樣的意思。能讓我們往生到淨土去，就成為門了。

在《往生論》裡講到安心的，就是天親菩薩所說的：

**世尊我一心，歸命盡十方，
無礙光如來，願生安樂國。**

「歸命」就是禮拜門，「盡十方無礙光如來」是讚歎門，「願生安樂國」是作願門。「一心」就是安心，就是一心禮拜，一心讚歎，一心作願，一心觀察，一心迴向，這五種都具有安心。「一心」，一心歸佛願生，也就是三心，是屬於安心的。

我們來看善導大師對五念門的解釋，這段之前先講了三心：

又如天親《淨土論》云：若有願生彼國者，勸修「五念門」，五門若具，定得往生。何者為五？

一者身業「禮拜門」。所謂一心專至，恭敬合掌，香華供養，禮拜彼阿彌陀佛；禮即專禮彼佛，畢命為期，不雜餘禮：故名禮拜門。

二者口業「讚歎門」。所謂專意讚歎彼佛身相光明、一切聖眾身相光明，及彼國中一切寶莊嚴光明等：故名讚歎門。

三者意業「憶念觀察門」。所謂專意念、觀彼佛，及一切聖眾身相光明、國土莊嚴等，如《觀經》說；唯除睡時，恆憶、恆念、恆想、恆觀此事等：故名觀察門。

四者「作願門」。所謂專心，若晝，若夜，一切時，一切處，三業、四威儀所作功德，不問初、中、後，皆須真實心中發願願生彼國：故名作願門。

五者「迴向門」。所謂專心，若自作善根，及一切三乘、五道，一一聖凡等所作善根，深生隨喜，如諸佛菩薩所作隨喜，我亦如是隨喜；以此隨喜善根，及己所作善根，皆悉與眾生共之，迴向彼國：故名迴向門。

又，到彼國已，得六神通，迴入生死，教化眾生，徹窮後際，心無厭足，乃至成佛，亦名迴向門。

五門既具，定得往生。一一門與上三心合，隨起業行，不問多少，皆名真實業也，應知。

「又如天親《淨土論》云」，《往生論》又叫《淨土論》。

「一者身業『禮拜門』。所謂一心專至，恭敬合掌，香華供養，禮拜彼阿彌陀佛；禮

即專禮彼佛，畢命為期，不雜餘禮」，善導大師解釋的時候都加了「一心專」，而且特別強調「一心專」；後面還補充一句「禮即專禮彼佛」，又講一個「專」字；然後說「畢命為期」，時間是長時性不間斷地；然後說「不雜餘禮」，杜絕雜，「專」是善導大師思想的根本特色。

「二者口業『讚歎門』。所謂專意讚歎彼佛身相光明、一切聖眾身相光明，及彼國中一切寶莊嚴光明等」，又是「專」字。這裡沒有說不能雜，因為前面第一條已經講過了，後面都是這個意思。

這個讚歎門和五念門的讚歎門就有差別。五念門的讚歎門是這樣說的：

云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

讚歎門這裡有很多思考空間。天親菩薩所說讚歎門是「口稱阿彌陀佛名號」。善導大師講的讚歎門是什麼呢？是「讚歎彼佛身相光明、一切聖眾身相光明，及彼國中一切寶莊嚴光明等」，是讚歎光明。不過兩者也有相通的地方：天親菩薩說，「口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相」，這與光明有銜接，但畢竟還有差別；然後說「如彼名義，欲如實修行相應故」。善導大師把它改成了「讚歎彼佛身相光明」，大家想一想，這是有差別的，所謂「不無少異」，就是稍有差別，等會兒再來說。

「三者意業『憶念觀察門』。所謂專意念、觀彼佛，及一切聖眾身相光明、國土莊嚴等，如《觀經》說；唯除睡時，恆憶、恆念、恆想、恆觀此事等」，又是「專」字，「念」就是念佛，「觀」就是憶念或者觀察，有思惟、正受的差別；要修觀，除了睡覺之外，總是念茲在茲。

「四者『作願門』。所謂專心，若晝，若夜，一切時，一切處，三業、四威儀所作功德，不問初、中、後，皆須真實心中發願願生彼國」，也有一個「專」字。

「五者『迴向門』。所謂專心，若自作善根，及一切三乘、五道，一一聖凡等所作善根，深生隨喜，如諸佛菩薩所作隨喜，我亦如是隨喜；以此隨喜善根，及已所作善根，皆悉與眾生共之，迴向彼國」，「三乘」就是聲聞、緣覺、菩薩這三乘聖人，「五道」就是五道凡夫，也叫六道；「隨喜」，別人作善，我們力有不及，內心非常讚歎，非常認可，好像是自己做的一樣，這叫隨喜。這是往相迴向，和眾生共同擁有。

「又，到彼國已，得六神通，迴入生死，教化眾生，徹窮後際，心無厭足，乃至成佛，亦名迴向門」，這是從極樂再迴入娑婆度眾生，叫還相迴向。

最後還有一段，「五門既具，定得往生」，這五門如果具備，一定可以往生。然後還說明「一一門與上三心合，隨起業行，不問多少，皆名真實業也」，這是很重要的一句話，就說明要具備安心，「一一門」，這五門，每一門每一門，都要和安心，也就是至誠

心、深心、迴向發願心合在一起，這才叫真實之業；如果沒有具足安心的話，就不能叫真實之業。這樣的話，既然是真實之業，不管隨起什麼業行，也不問多少，都叫真實之業，也都可以往生的。所以不在於多或少，只在於真不真，是不是真實之業。

我們講迴向「與眾生共之」，那其他眾生能不能得到呢？我們在修功德，在行善法，迴向給其他眾生，對他們有什麼好處？他們能不能得到？寺院裡也作佛事，念佛迴向給施主或者給一些特定的對象，以我們所見到、聽到和經歷的，都是很有感應的，也就是說對方得到了。主要是看我們的心，看心的方向。比如說，將所作功德迴向給某某，好讓他消除業障，或者是病苦轉輕等等，對方會有感應。

菩薩的迴向很廣大，他迴向給一切眾生。他是站在眾生佛性的立場上，倒不是一個一個地迴向。他是在很深的地方來發動我們，就好像春天一到，大地溫暖，陽光普照，種子就發芽了。這是一種無形的力量催生著它，它就發芽了。佛的大願心，佛的大願力，佛的光明，就像陽光、土地的生發力一樣，不知不覺地催生我們佛性的種芽，而不用像我們這樣念迴向文。作為凡夫，我們的力量比較弱，如果迴向的境界非常廣泛，比如我們要迴向給十方眾生，其實我們心力沒有那麼強，也沒有那麼穩定的力量，我們也沒有證悟法性、空性，但我們的迴向還是有作用的；即使對方沒得到好處，我們自己先得到受用了。

二、列釋

（一）釋五念門

其五念門如下：

一、身業禮拜門

一心專至，恭敬合掌，香花供養，禮拜彼阿彌陀佛。禮即專禮彼佛，畢命為期，不雜餘禮，故名禮拜門。

二、口業讚歎門

一心專意，讚歎彼阿彌陀佛身相光明、一切聖眾身相光明及國土一切莊嚴光明等。

三、意業觀察門

一心專意，憶念、觀察彼佛及一切聖眾光明，及國土莊嚴等。

四、作願門

行者專心，一切時處，三業四威儀所作功德，悉皆真實心中發願願生彼極樂淨土。

五、迴向門

迴向有往相及還相兩種。

行者專心，若自作善根，及隨喜他一切凡聖所作善根，皆悉與眾生共之，迴向往生彼國：此為往相迴向。

又，若不具足六神通、證得無生忍，則不能自在教化眾生。故發願自身生淨土已，乘佛本願力，速得六神通，證得無生忍，還來穢國，盡未來際，教化眾生：此為還相迴向。

有身業、口業、意業，作願門叫智業，迴向門也叫方便智業。迴向有往相及還相，前面已經說過了。

如果你發了心，想去利益眾生，為眾生做些事情，幫點忙，你就會覺得沒有神通就是不行，有很多障礙、不足。比如說，你沒有神通，也不是金剛那羅延身，在非常疲憊的時候，你就想休息了，因為你是肉體凡胎；但還有很多人在問你問題，你怎麼辦？你就會想，要是金剛不壞之身就好了，所以要往生西方極樂世界，換得金剛身。再比如，你在這裡講法，那裡要請你去講法，你就覺得，這樣還是不行，到了極樂世界就能夠分身無數，一個地方分一個，不就好了嗎？你給別人講法的時候，發現怎麼講都講不到他的點上，你就會想，要是他有他心通就好了，有他心通，他心裡想什麼，你知道他的心念，就能講得很準；要是宿命通就好了，知道他的過去，他有什麼愛好，是什麼根性、緣分，一看就很清晰，講法一點都不會錯，一定能抓住他的點；要是神足通就好了，他到你這裡來不方便，要搭車，又買不到票，或者天氣不好，你馬上可以到他那裡去講法。

總之，在這個世間真正發心利益眾生，要有六神通才行，所以有很多大心菩薩說「我趕緊到淨土去」。這是還相迴向。

對於還相迴向，這裡需要辨明的是，並不是指往生極樂世界之後，然後再發起還相迴向，而是在此土就已經有考慮，到淨土以後再回來，這才叫還相迴向。這是從迴向的人來講的。

如果從往生極樂淨土的利益來說，有的人在此土，比如說念佛老太太，她會說：「我就只管自己到極樂世界就好了，到極樂世界去，不用再受苦就可以了，我哪能發那麼大的心啊？」她只發了往相迴向的心。不要說還相迴向了，她甚至想「這個世界這麼苦，我去了可不再來了」，她反而不要還相迴向，就是沒有發大心。但是沒有關係，她一旦到了極樂世界，阿彌陀佛的大悲願力讓她自然心胸開闊，膽氣就足了。所謂藝高人膽大，到了極樂世界，她成菩薩了，就不會說「我不想回去了」，她自然而然就來了。

就像窮人窮怕了，會想「我要是有好吃的，就自己吃個飽，吃個夠，我可不給人家，要藏起來」，說明他的心量很小，他自己也不知道是怎麼回事。一旦他發了大財，他就

會覺得「還有那麼多窮人，大家都吃一些吧」，這樣不也很好嗎？他自己很窮的時候，只要家裡有三十斤米，他就覺得很富了，「這三十斤米，我得收好，不能給人家吃」。但是現在他有三萬噸糧，他能吃得完嗎？好，大家都有分。

到了極樂世界，那個境界不是我們在這裡所能想像的。我們在這裡固然小心小量，但沒有關係，一旦到了極樂世界，就會怎麼樣？曇鸞大師在《往生論註》裡說：

彼國土量，能成眾生心行量，何可思議！

人的心量跟什麼有關係？如果你老是在一個小地方待著，不出門，心量就狹窄；一旦到了國際大都市，行萬里路，讀萬卷書，這樣心量就能開闊。老在地球上，人能有多大心量？頂多是外太空，外太空離地球也才一千公里，這算什麼？極樂世界在十萬億國土之外，彼佛國土量，「究竟如虛空，廣大無邊際」，到極樂世界就是遍徹法界，沒有邊限。

國土的量能成為眾生心行量，國土有這樣廣大的面積，能夠讓生長在這國土當中的人也有這個心行——心量和行量有這麼大。是外在的環境增加了我們的內心，所以說「何可思議」，這個怎麼可以思議呢？

我們都願意去這樣的地方。在娑婆世界都是小心眼啊！在這個世界，最大的是什麼？人的心。最小的是什麼？也是人的心。心，大到可以涵蓋一切宇宙；小到一個針眼都扎不進，最小是人的心眼，什麼都容不下，密不透風，質子、中子都打不進。

（二）讚歎門之異

前面提了問題，就是口業讚歎門，《往生論》中的解釋和善導大師的解釋稍有差別。原因何在？在所有行業當中，善導大師最突出、最看重的是什麼？是稱阿彌陀佛名號，按說不應該把稱名略掉。我們看第二門讚歎門的時候，要是我們講口稱名號，會抓住它重點說明一下，善導大師反而略掉了，沒有講。其中原因，我想有兩點：

第一，稱名作為正定之業，它有突出的地位，所以不把它和五念門並列在一起，而是在其他地方單獨闡發，比如在講專雜二修的地方就專門講這些了。

第二，要說明名號和這些的關係。就是說，我們讚歎名號，那麼以善導大師對名號的解釋，以名號為體，一切的阿彌陀佛身相光明，一切聖眾的身相光明，一切國土莊嚴光明、功德，也就是這三種功德——佛自身功德、聖眾功德、國土莊嚴功德，這三種都歸在名號當中，都收攝在名號當中。所以，「口業讚歎，稱彼如來名」，其實就是廣泛讚歎、稱讚這三種功德；而稱讚這些也收在名號當中，這就是「如彼名義」的讚歎，也是「如彼如來光明智相」的讚歎。

彼阿彌陀佛名號有什麼意義呢？彼阿彌陀佛名號包含佛、聖眾和淨土一切的功德莊嚴光明，這就是「如彼如來光明智相，如彼名義」。「如來光明智相」代表什麼呢？代

表佛、聖眾和淨土一切的功德莊嚴光明。彼佛的名義代表什麼呢？代表這句名號統攝佛、聖眾和淨土一切功德，這樣就是「如實修行相應」，就是讚歎彼佛的名號。

這樣一解釋就更加清晰了。這裡我們不要簡單地看過去，看祖師著作一定要謙卑，要仔細看。可能我們會覺得「善導大師怎麼這樣解釋？都遺漏了，天親菩薩的《往生論》裡的文句明明不是這樣的」。要知道善導大師這種解釋一定有他的想法，兩者有共通性。

我們看善導大師《觀經疏》「釋名門」來印證一下。善導大師從兩個角度解釋「無量壽」：一是所念之名，二是所觀之境。也就是，一個是我們所念的阿彌陀佛名號，另外也是我們所觀的境界。《觀經》，善導大師解釋為以觀佛三昧為宗和以念佛三昧為宗。也就是在他當初解釋「無量壽」三個字的時候，就已經定下來《觀經》有兩個宗旨：所念之名和所觀之境。

我們來看善導大師是怎麼解釋所念之名的：

言「無量壽」者，乃是此地漢音；言「南無阿彌陀佛」者，又是西國正音。

又，「南」者是歸，「無」者是命，「阿」者是無，「彌」者是量，「陀」者是壽，「佛」者是覺：故言「歸命無量壽覺」。此乃梵漢相對，其義如此。

今言無量壽者是法，覺者是人：人法並彰，故名阿彌陀佛。

「言『無量壽』者，乃是此地漢音」，漢語的發音，這不就是稱念嗎？所念之名嘛。「言『南無阿彌陀佛』者，又是西國正音」，如果說梵語的話，它的發音是念「南無阿彌陀佛」，漢語就念「無量壽」，六字正音代表所念的名號。

名、義一體，這個「名」有它的意思。「南無阿彌陀佛」，每一個字有梵漢對應的關係。就是只要念「南無阿彌陀佛」，它的意義就是要「歸命無量壽覺」，口中這麼稱念，心中就歸命阿彌陀佛了，懂不懂都沒有關係。

接下來是總結，這個意義很深，這裡就不詳細解釋了。「今言無量壽者是法，覺者是人」，前面說「歸命無量壽覺」，「無量壽」就是所覺悟的法，這個法是超越時間、歷三世而不更改的，所以它是真理；覺就是人。「人法並彰，故名阿彌陀佛」，就是阿彌陀佛的這個名號代表了所覺的法和能覺的人，人就是法，法就是人，這叫「人法並彰」。

看到阿彌陀佛像，一般人都會想這是阿彌陀佛，但有沒有想到這就是救度自己的佛呢？如果想到這是救度自己的佛，那麼他用什麼來救度呢？救度我們的法，就是這句名號。所以名號本身既是人也是法，既是法也是人。我們念阿彌陀佛名號，這是一個修行的法門。這個法門在哪裡？這個法門就是阿彌陀佛本身，人和法是一體的。所以，念阿彌陀佛，念的是阿彌陀佛的名號，也是念他的法，也是念阿彌陀佛佛身的本體。阿彌陀佛來救度我們，也就是用名號這個法來救度我們，人法不離，人法一體，人法並

彰。

我們再看下面：

又，言人、法者，是所觀之境。即有其二：一者依報，二者正報。

「言人、法者」是指「無量壽覺」，是承接「人法並彰，故名阿彌陀佛」這句話而來的。「所觀之境」有依報和正報，這不就跟前面配合上了嗎？名號是人、法；然後是所觀之境。就是阿彌陀佛身相光明、彼土聖眾身相光明，這是正報，「彼國中一切寶莊嚴光明」，這是依報。

所以，從名號中開出正報和依報，這是善導大師的思想。極樂世界一切依正莊嚴功德都收攝在名號裡面，都是從「南無阿彌陀佛」六個字、從人法當中所開顯出來的。善導大師在解釋口稱佛名，就是解釋「口業讚歎，稱彼如來名」的時候，就把「名」解釋為三種莊嚴，也就是正報和依報，正報包含佛、菩薩身相光明，依報是國土一切莊嚴光明。這樣我們就知道善導大師的思想、理路是一貫性的。

三、五念門與五功德門及五正行

《往生論》尚有近門、大會眾門、宅門、屋門、園林遊戲地門之五門，稱五功德門，與五念門為因果關係。禮拜等五門為此土修因，依此往生彼佛淨土所得之利益，說為五項功德，故即是果。

《往生論》中，除了五念門之外，還有五果門，又叫五功德門，就是近門、大會眾門、宅門、屋門、園林遊戲地門。這和五念門是因果關係：修禮拜等五門為因，這是在此土所修的，一般講的五念門都是此土所修的五種行；「依此往生彼佛淨土所得之利益，說為五項功德」，所以五功德門是果。

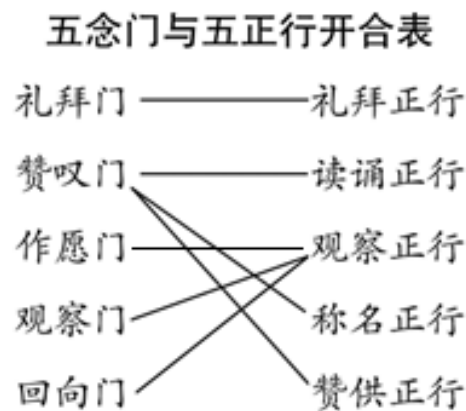
五念門與五種正行，並非完全不同，而是互有開合，不過是半開半合。其中，禮拜、讚歎、觀察三行，五念門與五正行彼此全同。五念門缺讀誦、稱名二門，五正行無作願、迴向二行。若彼此相合，須約三業門配屬。謂五正行之讀誦、稱名二行俱是口業，可合於五念門中讚歎門；五念門之作願、迴向二門同屬意業，可合於五正行之觀察正行。

其中，禮拜、讚歎、觀察這三點，在五念門和五正行中都有，這三項是一樣的；不過五念門中缺讀誦和稱名這二門，多作願和迴向這二門，五正行裡恰恰是沒有作願和迴向這二行。這是因為，善導大師以《觀經》來立五種正行，《觀經》講到三心，其中有至誠心、深心、迴向發願心，作願門和迴向門是在安心當中的迴向發願心，這裡是兩

門，是安心裡面解釋的，在五種正行裡沒有列出作願和迴向這二行。

如果要配對，「若彼此相合，須約三業門配屬」，什麼叫「三業門」？就是身、口、意三業。五正行的讀誦、稱名二行都是口業，「可合於五念門中讚歎門」，讚歎門本來就有口業讚歎，「稱彼如來名」，稱名之行放在讚歎門毫無疑問，讀誦也可以放在這一門之內。五念門的作願、迴向二門同屬意業，如果就這五種正行來配屬，可以合於五種正行當中的觀察正行。

下面有一張圖表：



讚歎門和讚供正行是正對的，同時包含稱名正行和讀誦正行，這都屬於口業。觀察門和觀察正行是正對的，同時把作願門和迴向門這意業也放在觀察正行，也是剛好。這是一個知識性的。

四、複習思考題

1. 略釋五念門名義。
2. 舉五念門並簡略解釋。
3. 略明善導大師《往生禮讚》釋讚歎門與《往生論》之同異，為什麼？
4. 五念門與五功德門因果對應關係。
5. 五念門與五種正行之開合。

第七章 作業行儀

第一節 作業之意義

「作業之意義」，就是什麼是「作業」。

作業，即修念佛正定業及正行中助業所用之行儀。

也就是修行的儀則、軌範。所適用的行業範圍包含兩種：一種是念佛正定業，再就是其餘四種助業。因為善導大師提倡的起行是修五種正行，這五種正行應該怎樣去做，儀則、軌範是怎樣的，善導大師訂立了規矩，也就是作業。

往生極樂法門，必須心、行、業三種相資，亦即必須具足安心、起行、作業，方能成就。前面已述安心、起行之關係及區別，今更就心、行、業三者之關係加以說明。如喻安心為目，起行為足，作業即彼目足運用之方規。

前面我們說過安心、起行的關係以及區別，現在更就心、行、業——安心、起行、作業，就它們之間的關係加以說明。前面說，安心如目，起行如足，所謂「智目行足，能到清涼地」，這裡我們還是用這個比喻，這樣比較容易理解三者的關係，很清晰。

「如喻安心為目，起行為足，作業即彼目足運用之方規」，就是目和足互相配合，應該怎麼來運用，讓它們方便地運行，這裡面的規矩、方法和軌則就是作業。

作業有二，謂四修及三種行儀。

第二節 四修

先來看「四修」的出處。

「四修」之名稱，本出於大小乘論藏，為說明聖道門菩薩修行之法；善導大師《往生禮讚》引為淨土門修行所需，而轉釋成凡夫所修行業。

「四修」之名稱，本來出於大小乘的論藏，是說明聖道門菩薩修行之法，多數是講菩薩所修行的，這四種修行的方法叫「四修」；不過，善導大師《往生禮讚》裡把它引用為淨土門的修行所需，「而轉釋成凡夫所修行業」。這個「轉釋」大家要知道，就是說，對於這四種修行方法，善導大師覺得它們的名目很好，也可用於淨土門；但是它們原本的出處是聖道門的修行，而且是大菩薩的修行，是凡夫做不來的。用它們來轉釋淨土門的修行，是用它們的名相而賦予它們新的意義，要適合淨土門下劣凡夫的根機，符合淨

土門修行的理論法則，所以叫「轉釋」。

四修通於五種正行，如三心缺一不可，四修同樣必須具足，一修不可缺少。四修即：一、恭敬修；二、無餘修；三、無間修；四、長時修。

四修任何一個都不能缺少。

一、恭敬修

這也在《往生禮讚》裡，就是下面這一段：

問曰：今欲勸人往生者，未知若為「安心、起行、作業」定得往生彼國土也？

答曰：必欲生彼國土者，如《觀經》說者，「具三心必得往生」。何等為三？

一者「至誠心」。

.....

我們講安心、起行的時候，引用《往生禮讚》的地方很多，安心（三心）、起行、作業，心、行、業就展示出來。那一段也是教理教義上很重要的一段，大家要熟悉。

依善導大師《往生禮讚》所釋，於修五正行及五念門時，恭敬禮拜阿彌陀佛及彼一切聖眾。恭敬，意業為主；禮拜，身業示尊，即身心並敬，為恭敬修。

什麼叫恭敬修呢？「恭敬禮拜阿彌陀佛及彼一切聖眾」。

接下來對恭敬修再作進一步的解釋。恭敬修的對象，是阿彌陀佛和彼土一切聖眾。淨土門的行業規範是五種正行，禮拜正行是專門針對阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩等極樂聖眾來說的，所以這屬於五種正行。恭敬是「意業為主」，代表我們的心；禮拜是「身業示尊」，身業上表示尊重；所以恭敬修屬於「身心並敬」，這叫恭敬修。

恭敬修毫無疑問是不能缺的，身心既然歸命阿彌陀佛，願意求生西方極樂世界，這是最基本的，會誠於內而發於外，這是自然而然的一種恭敬。如果缺少恭敬，當然就談不上修行。如果只作為學問或者戲論，僅在嘴上說一說，那就和心不相應，所以恭敬修是必不可少的。

二、無餘修

專稱佛名等五種正行之外，更不夾雜餘一切行，故名無餘修。

就這五種正行來修，沒有多餘的，叫無餘修。這也是不可少的，不然就雜了。

三、無間修

「間」即間隔。相續修五種正行，不以餘行來間，故名無間修；又不以貪瞋煩惱來間，但凡夫之人不可能全無貪瞋煩惱，設起貪瞋之時，直下覺悟懺悔，常使清淨，所謂「隨犯隨懺」。

無間修和無餘修差不多，但無間修的角度不一樣。無餘修是就行體來說是這五種正行；無間修是就能修的人來說，要精進，要相續，不要間雜，不要間斷，是從這個立場來講的。

當然，無間修和無餘修是連在一起的。無間修是不用什麼來間斷呢？是不用「餘行」來間斷，而不是說不能睡覺，不能喝水，不能吃飯。所以，無間修也跟無餘修有相連的關係，「不以餘行來間，故名無間修」，這是一種不間。

另一種不間，「不以貪瞋煩惱來間」。凡夫眾生難免會起貪瞋煩惱，前面講專雜二修的時候說到了「貪瞋諸見煩惱來間斷故」，雜修的人是這樣的。那專修正行的人呢？說了兩點理由：第一，就好像蓮花出污泥而不染一樣，念佛之人不被貪瞋煩惱所間斷，是淨土之法的專有利益；第二，我們專修念佛的時候，貪瞋、諸見不同時生起，有這兩種利益。當然，這裡也是從殊勝的地方來要求我們，不希望我們有貪瞋煩惱，否則會受逼迫，有痛苦，也有可能會退失，所以不以貪瞋煩惱來間。

「但凡夫之人不可能全無貪瞋煩惱，設起貪瞋之時，直下覺悟懺悔」，覺悟懺悔有兩種，專修念佛的人就「念念稱名常懺悔」，自然就是貪瞋煩惱不來間斷。「常使清淨，所謂『隨犯隨懺』」，這也是就個人根機，盡量去做。

「隨犯隨懺」，有時候隨懺又隨犯。那怎麼辦？再犯再懺，一天不知懺了多少回。到後來沒辦法，「我這樣的人，只好念念稱名常懺悔」。不犯錯誤是不可能的，犯了錯誤能夠改正錯誤；即使不能立即改正，但能夠認識錯誤，態度也還是可以的。如果不認識錯誤，拒不承認，還搞豁達空、惡取空，說「一切皆空，沒有那回事」，這樣就非常麻煩。修淨土法門，我們從一開始「機深信」的時候就知道，我們是徹徹底底、徹頭徹尾、徹過去徹未來、徹始徹終的罪惡生死凡夫，一懺到底，一次投降就永遠投降，一次打垮，就是一個凡夫，徹底躺倒，老老實實靠倒阿彌陀佛。

四、長時修

所謂「長時」，並非必須年月長遠。但從初發心之後，相續專修五正行、五念門，直到臨終，於其中間，無有中止，即是長時修。

首先來說明「長時」是什麼意思。講長時修，就有人說：「長時？我都八十歲了，還能修多長時間？那臨終的人怎麼辦？」這裡講的「長時修」，並不是指時間上年月長遠，而是指從初發心之後，相續專修五種正行或者五念門，直到臨終。就是從你發心願意專修念佛的時候開始，一直相續到臨終，「於其中間，無有中止」，哪怕只有一天，也叫長時修。就是一旦發心了，就相續修五種正行不間斷、不改變、不退轉。哪怕只活一天，早晨才有人來告訴你淨土法門，你發心要念佛了，當天下午就去世了，只修了一天，這中間沒有間斷，也叫長時修。如果說一定要五年，那誰能保證一定能活五年？所以沒有時間長短的意思。

然人之發心有早晚，縱令今日發心、今日命終，只要中間無退轉，也是長時修。

《觀經》下品下生的人，他只念了十聲佛，那也是長時修。因為他是「如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，他這個「十念」，也就是十聲當中沒有間斷，因為他的命只存這一口氣了，只有念這十句佛，那當然也是長時修。下品中生的人，他是特例，僅僅是臨終聽聞善知識讚說彌陀名號功德，連一聲佛都沒念出來，從時間上來講，根本談不上長時修，他聽到的當下就命終了。如果他當下不命終呢？他會相續地來念佛。這樣還是長時修。

此長時修為其餘三修所通用，無論恭敬修、無餘修、無間修，若中途退轉，皆不得往生。

這個長時修，是其餘三修所通用的，恭敬修是要長時修的，無餘修、無間修也都是要長時修的。如果這三種有一種中途退轉了，那都不能往生。恭敬修，修了一半，不恭敬修了，那怎麼能往生？無餘修，修了一半，說：「我無餘修了三年，現在我加加菜，搞點小味道，加點味精，有餘修。」那就退轉了，那就不行了，就雜了。無間修也是一樣的道理。

故知為成就前之三修而說長時修，因此善導大師各於三修之下而說「畢命為期，誓不中止，即是長時修」。

由長時修來作保證，前面三修才能成功。善導大師講四修，並不是把長時修另作條目來解釋，而是在每一條的後面都說「畢命為期，誓不中止，即是長時修」。我們來讀讀原文：

又，勸行「四修法」，用策三心、五念之行，速得往生。何者為四？

一者「恭敬修」。所謂恭敬禮拜彼佛，及彼一切聖眾等，故名恭敬修。畢命為期，誓不中止，即是「長時修」。

二者「無餘修」。所謂專稱彼佛名，專念、專想、專禮、專讚彼佛及一切聖眾等，不雜餘業，故名無餘修。畢命為期，誓不中止，即是「長時修」。

三者「無間修」。所謂相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、迴向發願，心心相續，不以餘業來間，故名無間修；又不以貪瞋煩惱來間，隨犯隨懺，不令隔念、隔時、隔日，常使清淨，亦名無間修。畢命為期，誓不中止，即是「長時修」。

「勸行『四修法』，用策三心、五念之行，速得往生」，所以我們知道四修法是策勵我們的，安心就是三心，起行就是五念，策勵我們就是給我們定方軌，這樣我們可以速得往生。

「一者『恭敬修』。所謂恭敬禮拜彼佛，及彼一切聖眾等，故名恭敬修。畢命為期，誓不中止，即是『長時修』，五念之行也要長時的。

「二者『無餘修』。所謂專稱彼佛名，專念、專想、專禮、專讚彼佛及一切聖眾等」，這就是五種正行。

「三者『無間修』。所謂相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、迴向發願」，這就是五正行、五念門。「心心相續，不以餘業來間，故名無間修；又不以貪瞋煩惱來間，隨犯隨懺，不令隔念、隔時、隔日，常使清淨，亦名無間修」，這提的要求蠻高啊。

首先說不隔念，當下這念頭起了罪業，當念懺悔消除；這個做不到，做不到就不隔時，就是說過了一個時辰才反省，覺悟到了，馬上就來懺悔；這個還做不到，那就不隔日，今天所造的惡業、起的惡念，晚上睡覺之前，通通把它們懺悔乾淨。一般人的心都沒有那麼靈敏，說不隔念，那是不可能的，擋都擋不住，發脾氣了，還覺得自己有理得不得了。不隔念是上等根機的。

不隔時也是上等根機的。如果今天的過失不帶到明天，就算不錯了。俗話說「君子報仇，十年不晚」，十年了還記得，這都是錯誤的觀念。

總之，對我們身心的煩惱、過錯，要盡快、及時反省覺悟，當下掃除乾淨，不讓它們在心中存留很久。比如我們身體如果有宿便積累在體內，對身體就有毒害。這些貪瞋煩惱積在心裡，毒害是很大的，我們要盡量把它們消除掉。但我們反觀覺照沒有那麼靈敏，又沒有更好的方法，那怎麼辦？「念念稱名常懺悔」。所以更加覺得念佛的可貴和可操作性。我們就多念南無阿彌陀佛，不管記得不記得，晚上睡覺之前先念「南無阿彌陀佛」，這樣「畢命為期，誓不中止，即是長時修」。

繼續看後面這一段，這一段就講到菩薩和凡夫了。這四修法本來是講菩薩的，所以這個要求很高，善導大師把它解釋得很低：

又，菩薩已免生死，所作善法，迴求佛果，即是自利；教化眾生，盡未來際，即是利他。然今時眾生，悉為煩惱繫縛，未免惡道生死等苦。隨緣起行，一切善根具速迴，願往生阿彌陀佛國。到彼國已，更無所畏，如上四修，

自然任運，自利利他，無不具足，應知。

菩薩能夠有這樣的功德利益，能夠自利，也可以利他。大師對我們很慈悲憐憫，如果按菩薩那種四修法，我們做不來——「今時眾生，悉為煩惱繫縛，未免惡道生死等苦」，都被煩惱的繩子捆起來了，哪能離得開這個生死的大苦惱，哪能自利利他呢？做不到。那怎麼辦？「隨緣起行，一切善根具速迴，願往生阿彌陀佛國」，能做到哪一步就做哪一步，隨著各自的因緣，多少念佛，多少修五種正行；一切善根，快地迴向求生阿彌陀佛國。

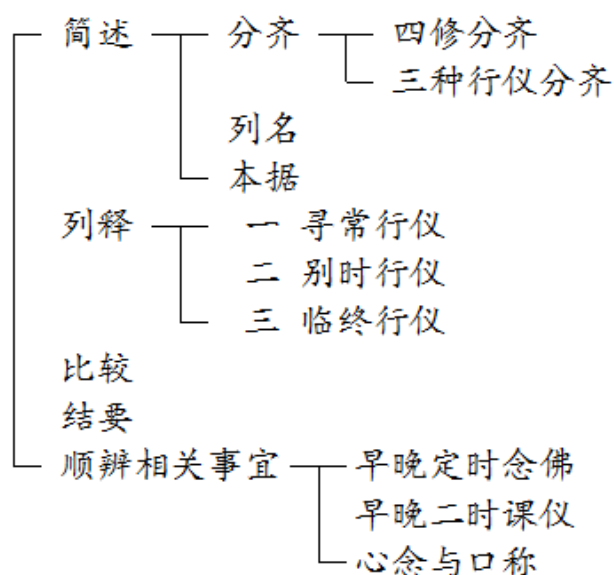
「到彼國已，更無所畏」，到了淨土之後，就沒有任何擔心、害怕、恐懼了，沒有說「我行不來了」，那時候就可作菩薩的四種修行了。

「如上四修，自然任運，自利利他，無不具足」，就像菩薩一樣，自利利他，也能夠自然任運，不隔念，不隔時，不隔日，肯定沒有任何問題了。

第三節 三種行儀

安心、起行、作業，作業有兩種：四修以及三種行儀。首先說明三種行儀和四修法各自適用範圍的寬窄。

下面是本節分科表：



前節四修，總通五正行、五念門之作業。今說三種行儀，唯局念佛正行，不通助業。三種行儀即尋常行儀、別時行儀、臨終行儀，本據善導大師《觀念法門》，源信上人《往生要集》引述之。

「前節四修，總通五正行、五念門之作業」，五種正行、五念門都用四修法。

「今說三種行儀，唯局念佛正行，不通助業」，這是就念佛正定業所講的三種行儀。四修和三種行儀所針對的對象不一樣，講到三種行儀的時候，就是專指念佛的；講四修法，通於五種正行。

三種行儀是哪三種呢？就是尋常行儀、別時行儀、臨終行儀。這三種行儀，「本據善導大師的《觀念法門》」，另外列這個名稱，善導大師的《觀念法門》裡有這個意思，但沒有用這樣的標題；是源信上人的《往生要集》引用善導大師的《觀念法門》，說成這三項，很簡明，很好。本章複習思考題裡就有，大家可以去讀《觀念法門》，把相關的文段找出來。

尋常行儀就是平常念佛的儀則；別時行儀就是在特別的場所、特別的時段，特別地準備來念佛，也就是現在打佛七之類；臨終行儀更加特別，就是針對臨終的人、臨終的時間點所說的。

一、尋常行儀

所謂「尋常」，就是平生尋常日子的念佛。

尋常行儀即平生尋常之念佛。不必入道場、著淨衣、定時間等，不簡行住坐臥，不論時處諸緣，道俗男女日常念佛，課數一萬、三萬、六萬等皆是。

這樣平常念佛就比較寬適，「不必入道場」，在家裡也可以，或者在菜市場、在公共汽車上、走路的時候都行，不一定非要到念佛堂去打佛七。

不必穿海青、搭衣，未必著專門修行的衣服，就是穿常服，也不必定時間等，就是平常念佛。養成念佛的習慣，隨忙隨閒，士農工商，在行住坐臥之間、諸種因緣情況下，都可以念，這叫尋常念佛。「不簡行住坐臥，不論時處諸緣」，在什麼時間、處所、因緣情況下，通通不論。

「道俗男女日常念佛，課數一萬、三萬、六萬等皆是」，當然，講三萬、六萬就挺多了，一萬也不少，有的人可能平時非常忙，這可以根據個人的情況而定。現在上班的人很不容易，有的上班路又很遠，早晨搭車得兩個小時才到辦公室，晚上回來搭車要兩個小時，有時忙得中午飯都吃不了，晚上睡覺的時候已經十一點、十二點甚至凌晨一點了。那怎麼辦呢？公交車就是你的流動念佛堂，在那裡念佛就很好。所以，念佛法門殊勝、優越，不管在什麼時代，不管再怎樣忙碌，工薪階層都可以念。

細論有多種不同，且舉數種：

（一）約聲有四種，即大聲念、小聲念、金剛念、默念。大聲念餘人能聞；小聲念在口耳之間；金剛念，動唇舌，不發聲；默念，唇舌不動，念在心中。其中金剛念最能持久綿密，不昏不掉。

在尋常行儀當中，如果細細地講，它也有具體的做法，有多種不同，講三點。

一是從念佛聲音的角度。大聲念，別人能聽到的就算大聲念。如果在同一個寮房裡，別人想睡覺，你大聲念就不行了。小聲念，是在口耳之間，從口傳到耳，聲音就傳這麼遠，四五寸，自己能聽到，這樣叫小聲念。金剛念，就是動唇舌，不發聲音，這叫金剛念。有的人不了解你念佛成習慣了，會說：「你嘴上動來動去幹什麼？嘴老是動個不停，你怎麼搞的，嘴上有什麼毛病啊？」他不知道你正在金剛念。如果怕人家講你嘴有毛病，也可以默念。默念就是「唇舌不動，念在心中」。

這四種念，各有優點。「其中金剛念最能持久綿密，不昏不掉」，就是不昏沉，也不掉舉。大聲念往往會引吭高聲，有的時候特別高興了，跑到山頂上對著落日喊幾嗓子，很高興地大聲念；有的時候心裡憋屈得很，讓他悶念，念不出來，他要找個地方大聲念；有種種情況，一定要發聲，要大聲念。

有的時候發大聲不方便，怕影響人家休息，那就小聲念。

小聲念也念累了，那就金剛念，金剛念比較不累。另外，你動嘴巴，動舌頭，這是個機關，舌頭一牽動，就會把心也牽動了，這樣比較容易相續。

默念一定要比較清淨，而且心力相對比較集中才可以；不然的話，往往念了一半不知什麼時候佛號就丟掉了。特別是坐公交車的時候，建議大家拿著念珠，不拿念珠最起碼要動口念。不然的話，你想坐車的時候默念，路上聽到放鞭炮，「那裡放鞭炮幹啥？」腦子就偏過去了，結果就沒念了。到下車的時候，突然想起來，「哎，我什麼時候沒有念佛了？上車念了幾句，後來就沒念了。」很容易一打閒岔就把佛號打掉了。但是如果你動口的話，即使念頭打岔了，嘴巴還在念，回頭你自己會發現自己打岔了，馬上就把佛號提起來了。金剛念還是挺好的。

如果是打坐，坐得很安定，那也不用金剛念了，感覺多一點動作都是多餘的，這時候就可以心裡一句一句地念；如果念得又昏沉了，也可以用金剛念；金剛念感到力度還不夠，你就小聲念；再不夠，你就大聲念；再不夠，你就下來繞，這樣就不昏沉了；可以這樣來調整。

（二）約心有兩種，即專心念與散心念。擯棄事緣，攝心專注，口念耳聽，或心念心聽，為專心念。其餘如走路、乘車，及做不必太用心之事，隨念佛習慣，散漫口稱，即散心念。

「擯棄事緣，攝心專注，口念耳聽，或心念心聽」，這就是專心念，比如每天早晨起來打坐，專心念佛。平常的話，比如走路、乘車，或者洗菜、拖地等等，做這些不太用心的事情，這時候沒有那麼專心，就可以隨著念佛的習慣散漫口稱，這稱為「散心念」，功德都一樣。不過，專心念，自我的覺受更加攝心一些，更加清淨，更加少妄想。我們

在一天當中多少要抽一點時間專心念。

（三）約數有兩種，即定數與不定數。初學多倡定數，多少各任其力，從百至千，乃至過萬，克己完成。

初學的人多提倡定數，念佛的人都是從定數念佛走過來的。專門念佛的人，自己去念就知道了。

定數有什麼好處呢？定數能讓你的心有一個指標，有個任務，心裡總是牽著它，數字能牽住你，就是說，它能讓你形成相續念佛：初學的定數有這樣的好處。念佛時間比較久了，一旦相續念佛形成習慣之後，念佛成了很習慣、很自然的事情，這樣也就無所謂定數不定數了。

不過，定數也要注意一點，那就是為了趕數字，似乎不是念佛了，而是念數字了，這樣就不大好。因為趕數字有時候會偷工減料，速度特別快，心也特別慌，這樣會逼迫。我們還是要穩穩當當、一句一句地念。數字要定得適宜，我們不能只為了好聽，自己安慰自己說「我今天念了三萬」，其實這個三萬念得非常敷衍。就是說，我們念佛要穩當一些。這個各人自己去體會。

所以「多少各任其力」。如果定得太多，會退心。定得太少，比如一天只定十聲，那也容易退心。說實在的，一個人一天定十聲，他能堅持下來就算不錯了。我遇到很多人，他一天定一聲都不行。送他一串念珠，他馬上說：「謝謝師父，我一定好好念。師父，給我定個標準吧。」「你呀，初學佛，不能定太多，你一天就念一圈佛，一百零八聲，可以嗎？」「沒問題，這一圈就兩分鐘，再怎麼忙我都可以念得完。」過了半個月，問他還在念嗎，他說還在念；再過兩個月，他說有的時候沒有念；再過半年，乾脆就沒有念了。一天念一圈佛，初學的人都不容易念下來，因為他沒有把它當回事。一天念一圈，如果你能相續念下來，一定會增加的。有的人我不敢要求他一天念一圈，我說：「你一天念十聲，可以嗎？」他說：「十聲太簡單了！」其實還是不容易念下來。一定要有心，用安心來守護起行。他安心沒有定，就守護不了起行。當然，每個人因緣不一樣，一旦他遇到某種因緣，發起念佛心，慢慢就會提高。

「多少各任其力，從百至千，乃至過萬，克己完成」，這樣定了之後就會把念佛當回事了。這就像小學生有作業一樣，就會把它完成，正業嘛。

行人根據實際情況，互相調整使用，皆成正定之業。

這是尋常行業具體的做法。

二、別時行儀

別時行儀跟尋常行儀就不一樣了，它是特別選一個時間段、找一個地方正式地專修念佛。

先定時處，若一日乃至七日，或三七日、七七日不等，莊嚴道場，香花供養，穿著淨衣，入道場念佛外，更無餘言，不得交頭竊語，亦不須依時禮佛、誦經，不須數珠，唯一向相續專心念佛，心與聲相應，念念作見佛想。可一年一度、三度，一月一回、兩回，總為別時行儀，即今之打佛七。

專門選一天，或者兩天，或者七天，或者三七日，或者七七四十九天，或者三個月，各人根據自己的情況。收拾一個房間，布置佛像、佛台，擺上香花，莊嚴起來，這就是莊嚴道場。然後穿上清淨的海青或居士服等乾淨的法服，入道場念佛。

「不得交頭竊語，亦不須依時禮佛、誦經」，不講閒雜話，這一段時間就專門念佛，從早到晚一句佛號，綿密相續到底，連拜佛都嫌打閒岔，誦經也不需要。也不需要撥念珠，撥珠也怕手指一動就身動心也動，就是讓心凝定，所以也不數珠。

「唯一向相續專心念佛，心與聲相應，念念作見佛想」，善導大師是這樣教導的。

「可一年一度、三度，一月一回、兩回，總為別時行儀」，可以一年一回或三回，或者一個月一次或兩次，總之這叫作別時行儀。

這也就是現在所講的打佛七。不過，善導大師所定的，比我們所講的精進佛七還要嚴格，因為不許講話，不許交頭接耳，除了念佛之外沒有別的了。

「唯一向相續專心念佛，心與聲相應，念念作見佛想」，有心、有能力的人可以試一試。東林寺所提倡的「百萬洪名閉關」十天念佛就屬於這種。一個人在一間房間裡面，房門一關，有人送飯給你，想交頭接耳也沒人。所以打佛七也是有根據、有來歷的，後來的很多規矩都是善導大師定下來的。

三、臨終行儀

臨終行儀大體同別時行儀；不過別時行儀適於平時，臨終行儀適於臨終，而由臨終之特殊要求，行儀亦少有不同。如西面（或環境所許適當方位）安置佛像，令臨終人面對本尊，眼瞻佛像，心思佛迎，「我隨佛後，決定往生」。

臨終行儀大體上和別時行儀差不多。「不過別時行儀適於平時，臨終行儀適於臨終」，兩者適應的時間段和對象不一樣。再由臨終的特殊要求，所以行儀上也稍有不同。如西面安置本尊，一般來講，臨終行儀的佛像肯定安放在西面。如果環境不允許，未必放在西面，就是要在環境所許的適當方位安放本尊。

「令臨終人面對本尊，眼瞻佛像，心思佛迎」，他眼睛能看到佛像，心裡想的是「佛啊，您快來接我往生吧！我有病痛，不想在這裡停留了，我隨佛後，決定往生」，他有這樣的想法。

又，同行蓮友助同念佛，迭相開導，懺悔除罪，勸慰其心，扶持正念，即今之臨終助念。

開導什麼呢？無非是勸他信願往生西方淨土。對他講，此世界是苦，彼世界是樂；這個色心五蘊讓我們受種種的大苦惱，到了極樂淨土就會自在安樂；講這些讓他發起願生心。然後對他開示阿彌陀佛本願救度，讓他知道乘佛願力決定往生，不用懷疑，對他說「往生最容易，最簡單，最快捷，只要你答應就行了」。臨終的人這樣一聽，心裡當下落實，願意往生西方。

「懺悔除罪」，這時可能他心中還有很多過節，或者是冤家債主前來逼迫，這時候就要幫他懺悔：「某某人，我們曾經造作了很多業。對於這些，我們仰仗阿彌陀佛光明，向佛懺悔，就能懺悔乾淨。我們就一心求願往生。」

「勸慰其心」，「勸」是勸進，「慰」是安慰。臨終的人，總之我們要安慰他，要鼓勵他，要給他希望，給他光明，給他安慰、安樂，這是一個大原則。

「扶持正念」，可能他心力很弱，讓他自己念，他念不了。可以用念佛機，或者你在旁邊一道念，對他說：「你跟我們念，念稍慢一點兒，念六字困難就念四字，我念一句，你念一句，『阿彌陀佛……』你累了，或者心力不夠，那我念，你聽著也是一樣，你聽著就可以了。『阿彌陀佛……』」這樣慢慢地帶他念。這時候要觀察他，把他的心引著跟你一道走，就像手牽著別人走路一樣，他只能走得慢，你就要放慢一點，隨著他。他的心很弱，你不能念得太快，也不能很急切。這個時候一定要站在臨終人的立場上來考慮，他不像平時，活蹦亂跳的，不能說「某某人，你要發起道心啊！」他哪有這個力量？

尤其是臨終的時候，不要念很長的佛號調子，「南——無——阿——彌——陀——佛」，念到後面的字，前面幾個字就隨風飄走了，根本就不可能把這六個字串起來當作一句佛號，他都忘記念的什麼了。一定要以他能夠做到的去帶領他，六個字嫌長，就念四個字「阿彌陀佛」；如果四個字還嫌長，就念一個字「佛」，讓他知道是佛就可以了，讓他心裡跟佛有感應道交就可以。這就是臨終助念法。

扶持正念很重要，如果不懂得臨終人的心，也不懂得助念的善巧方便，可能會增加他的負擔。如果你跟他說：「現在是關鍵時候了，你要拿出全身力氣來對治煩惱啊！」他會說：「我沒有勁了。」這時候你要安慰他說：「沒有關係，你就躺著，能念就跟我們念，不能跟我們念就聽著，沒有任何問題，阿彌陀佛決定救度你。你現在已經躺在彌陀雙手掌裡了，蓮花已經托著你了，你放心吧！」他就放心了，已托在蓮花上了嘛。要這

樣來引導他。

臨終實為升沉關鍵。三心具足、念佛不怠、平生業成之人，臨終固然無虞，任運隨佛往生。然若得蓮友念佛相慰，則彌增喜樂，大眾同受鼓舞。

臨終的時候是一個人上升還是墮落的最關鍵時刻。

第一種情況，平常三心具足、一直念佛的人，他心行具足，所以他屬於平生業成，平常已經定了，往生就沒有任何問題。他早就往生決定了，到臨終的時候當然沒有任何擔心、害怕，他不會害怕不能往生。

雖然說他個人往生沒有任何問題，但如果有蓮友來陪他一道念佛，也是一件很歡喜的事情，能更加增長他的喜樂；而且來助念的人看見他走得這麼自在安詳，也會受到鼓舞：這是助念的好處。當然，如果沒有旁人助念，也沒有必要特地打電話請人家來，自己一個人靜悄悄地在半夜一兩點鐘就被阿彌陀佛接走了，就可以了。這種情況是說，有助念對大眾更好，沒有助念自己也沒有遺憾。

下面第二種情況，助念就特別重要。

若平時未信佛之人，雜行之人，不具三心之人，臨終或由病苦多惱，或由魔緣障亂，或執著財物，或貪戀妻子，而起種種妄想顛倒，當此危急之時，能有大力成就其事者，全賴善知識。故宜侍臨終人之旁，觀其苦樂，察知其心，以種種方便安慰，勸厭三界苦，欣求極樂樂，讚如來功德，宣念佛利益；其人願心一發，即刻隨佛往生。

他平時沒有結到佛緣，沒有信佛；或者他雖然信佛，但是信心不具足，信念不堅定，行法也不專一、專心，修雜行；或者三心不具足，有缺失。這樣的人，他一生個性很堅強，臨終時也沒有放下，病苦很多。或者有種種冤親債主來障礙、動亂——我們每一個人過去、現生所作的業，自己都記不清楚。

或者執著於財物，一看周圍，「這房子是我的，這麼好，眼睛一閉，都不是我的啦」，財物放不下。還想著有多少錢在銀行裡，在哪個銀行卡裡，銀行卡的密碼都忘記了，他想著：「我一輩子就積累這麼多錢，密碼丟掉了，現在我要到閻羅王那裡去了，我怎麼能放心呢？」先要把這個搞清楚，不然他不容易放下，佛號都想不起來了。但到閻羅王那裡，不會放人還鄉的，「你回去把密碼搞清楚再來吧」，不會的。這些要早點交代好。

「或貪戀妻子」，「夫妻很恩愛，在一起多少年了，就我一個人走啊？你不能陪我嗎？」妻子能陪他嗎？不會的。前路茫茫，他只能孤單一人而去啊。看看兒子，還沒考大學，或者還沒結婚，「兒子，我怎麼捨得你啊！」凡人，說實在的，都是憂悲、苦惱、迷失的，各人在業力的帶動下輪轉，也是很痛苦的。當然，講這個話，能理解的人少，不理

解的人會說：「這個和尚怎麼講這種絕情絕義的話？」不知道我和尚講的是大老實話，但一般人不相信。父親去世沒幾天，兒子照樣打麻將，早就忘記父親了。剛去世的時候在那裡嗚嗚地哭，過了幾天，開始鬧家產糾紛了，家人各活各的。

所以要看開，自在一點，生前什麼都交代得乾乾淨淨，到極樂淨土才好。對子女、親眷最大的恩惠，就是給他們結一個佛的緣分，這是對他們最大的好處、最大的慈悲。當然，這不是說對世間的事都不關心，而是站在佛法的立場上，這樣就很清淨，不被它所糾纏，才自由自在。世間的事情，情愛、人情捆縛人，用軟繩子綁人，把人勒得血絲一道道的，他都不知道，這個特別痛苦。這個時候，他會「起種種妄想顛倒」，甚至有的平時口號喊得很響、願往生的，到臨終就不願往生了，這不是顛倒了嗎？「妄想」就是種種的思前想後，過去、未來，這樣翻騰。這個時候，種種業相一時顯現。越到臨終的時候，這一輩子很多景象就像放電影一樣一幕幕地顯現出來，善惡交錯，往往都是惡緣很強盛。對於得罪的人、過去對不起人家的事，自己心中就有憂悔、苦惱；對方有強烈的意識，那種念力、業力甚至會顯現出一種恐怖的景象，這是非常痛苦的。

所以，平常要多念佛，對這些事情多懺悔，把跟人家的過節都消化掉。到臨終的時候，比如有的人就是婆媳關係搞不好，就要把仇怨都化解掉，化得乾乾淨淨——不僅是衣服穿得乾乾淨淨，心裡也要打掃得乾乾淨淨，沒有任何負擔。錢財、感情、愛恨，所有這一切都料理得乾乾淨淨，「我現在就要走了，如果有對不起你們的，看在我是個將死之人的分上，原諒我吧」，這樣對方的心就軟了：「好好好，就算了。」

臨終行儀有三個關鍵點：

第一個就是時間上的關鍵點。這個人的生命已經到臨終了，是所謂升沉的關鍵，是向上超升還是向下沉墮，這是關鍵的時間點。一生的業力，通通在這個時間點上顯現出來，就像放電影一樣。

第二個關鍵點，就是善知識的關鍵性。在這個時候，起最關鍵作用的就是善知識，一切親人都沒有善知識親。世間的親眷、夫妻、子女，很可能會讓這個人起愛戀的心，然後沉墮，滯留在三界當中，因為捨不得情愛，就會牽絆、牽扯。一切的作用都抵不上善知識的作用：這個時候，醫生沒有用，醫藥也沒有用，錢財、地位，家親眷屬的哭泣、挽留，通通沒有作用；真正能起作用的，就是善知識的善言安慰。所以善知識的作用在這時候特別明顯。

第三個關鍵點，善知識之所以稱為善知識，是因為他有正確的法義，能正確地引導臨終人，以種種方便，安慰其心，讓他可以自然地融在阿彌陀佛無條件救度的愛心當中，隨著大眾的念佛聲，安詳地歸入彌陀的救度，隨順阿彌陀佛，往生極樂。

阿彌陀佛的救度本來就是現成的，但如果是平生沒有佛法的緣分、沒有信佛的，或者

雖然信佛，也念佛，但是求世間福報、不求往生的，或者雖然求往生，但修雜行、不具足三心的，信願不堅固的，都需要善知識的引導、激發。也就是說，只要平生沒有業成的人，通通都需要臨終助念，通通都需要善知識的關懷。這個時候善知識就顯得特別重要。

上面講，臨終的時候，「或由病苦多惱，或由魔緣障亂，或執著財物，或貪戀妻子，而起種種妄想顛倒，當此危急之時，能有大力成就其事者，全賴善知識」，這時是非常危險、急難的時候，什麼力量都不如善知識的力量，這個時候就顯示出善知識的作用了。

「故宜侍臨終人之旁，觀其苦樂，察知其心」，要細微地觀察他現在是什麼樣的狀態。

「以種種方便安慰，勸厭三界苦，欣求極樂樂，讚如來功德，宣念佛利益」，大致就是這幾方面。

「其人願心一發，即刻隨佛往生」，所以往生是很容易的。但是障礙在哪裡呢？障礙在自己不願往生。為什麼不願往生？因為不信往生。為什麼不信呢？因為沒看見。所以是自己的心障礙了自己。

四、比較結要

以上三種行儀，依善導大師之意，以尋常念佛為正，因淨土宗本意，易行為特點。而尋常念佛不別定行儀，不論行住坐臥、時處諸緣，普適大眾，最為易行，一生不退，決定得生；別時行儀因有種種要求，稍嫌難行，未能普適大眾，只為有心堪行之人策進念佛而設，並非不如此即不得往生。

這三種行儀，是以尋常行儀作為一個常規性的行儀，為正。因為淨土宗的本意，以易行道為特點。尋常行儀，平常行念佛不別定行儀，也不要求時處諸緣，所以對行住坐臥都不提要求，「普適大眾，最為易行，一生不退，決定得生」。

別時行儀，因為有種種要求，比如穿淨衣、入道場、香花供養、莊嚴道場等等，要七日或多少日之內，不得交頭接耳，要求挺嚴格的。所以「稍嫌難行，未能普適大眾」，不是所有人都能做得到的，有客觀條件不允許的，比如沒時間的，有心力不夠、主觀上做不到的。因此「只為有心堪行之人策進念佛而設」，他有這個能力，就策進他，讓他更加精進念佛。「並非不如此即不得往生」，並不是說如果不這樣做就不能往生。這只是一個策進的方法。

臨終行儀特為常人最後關頭萬全之策，但不可菲薄平生信願，過分依賴他人助念。

就是說，平生業成的人，有臨終助念，不會妨礙他的事，大家歡喜地一道念佛；沒有平生業成的人，就更加需要勸慰、助念，所謂「萬全之策」，讓他在這個時候不要有所遺漏，這個時候漏掉就太可惜了。

「但不可菲薄平生信願」，不能因為有臨終助念就覺得平生信願不重要，這樣平生信願就是薄弱的。沒有在平生信願上著力，把臨終助念當作押寶一樣，過分依靠別人臨終助念，這個觀點是不正確的。有的人講到臨終助念，說：「我為什麼要去給別人臨終助念？因為等我死的時候，可以請人家來為我助念。」他往生不是押寶在阿彌陀佛身上，不是在正定之業，不是說「我自己專修念佛，平生不退，獲得平生業成」，他沒有，他是把自己的關鍵時間點定到臨終，依賴別人來推他一把，這是錯誤的觀念。就好像要坐船，9 點鐘開船，你不要在岸上等到 8 點 59 分 59 秒的時候別人推你一把再上船，你應該 8 點半就檢票登上船，這樣不就好了嗎？

要之，念佛行人以平生三心具足、行住坐臥專行不捨、誓畢此生中無退轉為要。如此則順彼佛願，平生業成，不待臨終，決定往生。

「平生業成」也是一個專門的名詞，我們在第九章還會說明。簡單地講，就是不等待臨終的時候，在我們平常的生命當中，往生之業已經達成，極樂世界的位子已經有了，往生之業已經定下來了。就像買火車票一樣，臥鋪票多少號已經定好了，只是時間沒到，你還沒上車而已。也像燒磚一樣，磚在窯裡已經燒好了，只是還沒有出窯而已。在我們心裡，往生之業已經完成了，只不過還沒到臨終；臨終一到，就像窯打開，磚出窯了，就是這樣的。這不是等到臨終幾秒的時候才完成的，否則臨終就有不確定性。所以「不待臨終」，不要等待臨終，事先就把它安排好。

五、念佛相關事宜

下面順帶再說幾件事，是和念佛相關的。

又，今念佛人多行早晚定時念佛，即屬尋常中別時行儀。日日所行，故為尋常；克定時段，入堂行道，故為別時。

念佛人都有早晚定時的功課，比如早晨半小時，晚上半小時，或者早晚各一個小時，用來專門念佛，這是很好的。這屬於什麼行儀呢？屬於尋常當中的別時行儀。因為每天都做，所以是尋常；但也不是說行住坐臥不論條件的，它又是別時。為什麼？「克定時段」，比如早上幾點到幾點；而且「入堂行道」，在念佛堂裡，或者在自己家捨當中，這樣來念佛，所以稱為別時。

順便一提，今普通寺院流行之早晚課誦，約於明代定型，其內容博雜，與善導大師專念思想相去甚遠，專修念佛即不用之。

順便提到，現在普通寺院的早晚課，大約成型於明代。在唐朝及更早的時候，並沒有早晚課。後來佛法流傳時間久了，各宗各派的人也很多，大家在一起共住，要有一個

共修的儀軌。共住一個道場的人，往往修各種法門的都有，早晚課就顯得比較雜，密宗的也有，天臺的、華嚴的……淨土的當然肯定有的，念《阿彌陀經》，念阿彌陀佛，最後都要有；禪的觀點也都有，大家都可以有一些，好像是一個政協會議一樣，各宗各派的都有一點，這樣大家和合；最終，所謂「諸宗歸淨土」，最後迴向往生極樂：是這麼一個格式，也有它的方便善巧。

如果是專修念佛的人，特別是在家居士，自己在家裡念佛，就用不著把這些搬到家裡來。一個人在家裡念佛，用不著敲引磬、敲木魚。在道場裡，就像奏樂器一樣，需要讓大家的節奏、聲音協調一致，才用這些簡單的法器來引導。你一個人敲引磬、打木魚，搞得手忙腳亂的，手動，心也就跟著動。坐下來安安靜靜地念佛就可以了。

又，心念與口稱，雖同是念佛，但依淨土宗意，以口稱為主，詳見第八章。

口稱為主，因為口稱容易，心念相對比較難一些；口稱力量也比較大。

六、《觀念法門》兩段文

我們來看《觀念法門》當中講別時行法和臨終行法的兩段文。

（一）別時行法文

別時行法文，就是講別時行法，也就是打佛七的這一段。

欲入三味道場時，一依佛教方法。

先須料理道場，安置尊像，香湯掃灑。若無佛堂，有淨房亦得，掃灑如法，取一佛像，西壁安置。

行者等，從月一日至八日，或從八日至十五日，或從十五日至二十三日，或從二十三日至三十日，月別四時佳。

行者等，自量家業輕重，於此時中，入淨行道。若一日乃至七日，盡須淨衣，鞋襪亦須新淨。七日之中，皆須一食長齋。軟餅、粗飯，隨時醬菜，儉素節量。

於道場中，晝夜束心，相續專心，念阿彌陀佛；心與聲相續，唯坐唯立。七日之間，不得睡眠，亦不須依時禮佛、誦經，數珠亦不須捉；但知合掌念佛，念念作見佛想。

佛言：「想念阿彌陀佛真金色身，光明徹照，端正無比，在心眼前。」正念佛時，若立，即立念一萬、二萬；若坐，即坐念一萬、二萬。於道場內不

得交頭竊語。

晝夜或三時、六時，表白諸佛，一切賢聖，天曹、地府，一切業道，發露懺悔一生以來身口意業所造眾罪。事依實懺悔竟，還依法念佛。所見境界，不得輒說；善者自知，惡者懺悔。

酒、肉、五辛，誓發願手不捉、口不吃；若違此語，即願身口，俱著惡瘡。或願誦《阿彌陀經》滿十萬遍，日別念佛一萬遍；誦經日別十五遍，或誦二十遍、三十遍，任力多少；誓生淨土，願佛攝受。

「先須料理道場，安置尊像，香湯掃灑」，要打掃乾淨，要整理。

「若無佛堂，有淨房亦得」，如果沒有專門的佛堂，有一間淨捨或者一個房間整理乾淨也可以。

「掃灑如法，取一佛像，西壁安置」，要收拾乾淨。

古人是很講究的，取很乾淨地方的泥，用篩子篩得很細，和沉香香粉混在一起，然後很細地鋪在佛堂地面，砸好；整個牆壁也都非常清淨；衣服穿得很乾淨整齊，這樣進到裡面去念佛。現在一般沒這麼講究了。

「行者等，從月一日至八日，或從八日至十五日，或從十五日至二十三日，或從二十三日至三十日，月別四時佳」，就是每個月按這四個時段來修，每次七天。

「行者等，自量家業輕重」，把家務事安排好，看工作能不能抽出時間來，等等。

「於此時中，入淨行道」，事情安排好之後，就到這個清淨的道場來念佛。

「若一日乃至七日，盡須淨衣，鞋襪亦須新淨」，洗浴乾淨，穿上乾淨的衣服。

「七日之中，皆須一食長齋，軟餅、粗飯，隨時醬菜，儉素節量」，七天之內不要大吃大喝，一天只吃一頓，「長齋」就是吃素。這是飲食方面的調理。

「於道場中，晝夜束心，相續專心，念阿彌陀佛」，「束」這個字很好，好像用一根繩子捆起來一樣。一堆柴，要用繩子捆在一塊兒才能成一捆。我們的心都是散的，東想西想；用這六字名號把它捆起來，成為一個整的，就是不散漫，有所收束。

「心與聲相續」，念「南無阿彌陀佛」，自念自聽，心和聲就相應了。

「唯坐唯立」，要坐就坐得端端正正，要站就站著。

「七日之間，不得睡眠」，七天不讓睡覺，這個要求就高了。現在我們都沒這樣做了，現在就是可以睡覺，少睡一點，有的睡四五個小時或五六個小時。

「亦不須依時禮佛、誦經」，這些都是打閒岔，都用不著。

「數珠亦不須捉」，念珠也不用拿。

「但知合掌念佛，念念作見佛想」，主要是念佛。各人根機不同，有的人也可以觀佛。

《觀念法門》，觀和念是列在一起講的，也可以觀佛。我們是根據現在人的根機，根據各人情況，一般不提倡觀佛，專門以正定業念佛就好了。

「佛言：『想念阿彌陀佛真金色身，光明徹照，端正無比，在心眼前。』」這就是指有觀佛的。

「正念佛時，若立，即立念一萬、二萬；若坐，即坐念一萬、二萬。於道場內不得交頭竊語」，這當然是指口稱佛名的，站著念一萬兩萬，這樣不容易啊，要求蠻高的。

「晝夜或三時、六時，表白諸佛，一切賢聖，天曹、地府，一切業道，發露懺悔一生以來身口意業所造眾罪」，這是真正修行的。

「事依實懺悔竟，還依法念佛」，懺悔完之後還是念佛。

「所見境界，不得輒說；善者自知，惡者懺悔」，如果這樣精進用功念佛，七日不睡，肯定會現一些境界，這些境界不可以隨便說，如果是善的，比如見佛菩薩相好、清淨淨土等，自己心裡知道就好了；如果見惡相，就趕緊懺悔。見過去的冤家債主，或者是祖先，或者是恐怖景象，這都是業障。通過發心，努力地修行，這樣激發了，就顯現出來。業障現前，這時要懺悔。就像用藥一樣，用藥起反應，比如出疹子之類的。

為什麼見境界不說呢？因為見境界說了，好境界就消失了，就像車胎漏氣了，不再顯現。因為，如果願意說，就說明涵養不夠；同時，或許有驕誇的心，也有對這個境界憶念、攀緣的心，心不夠平靜。這樣就是道基不厚，就會影響念佛。人家聽到之後也會說「你修行境界真好」，讚歎你，你會染於名利。或者對方聽到之後會說「我還沒達到」，他會沮喪。總之會引起很多念頭。對於修行人，我們盡量不要讓人家起心動念，自己也盡量不要增加很多的念頭。如果你的行為、言語、舉止都招引了很多念頭到別人身上，往往會干擾人家。

「酒、肉、五辛，誓發願手不捉、口不吃」，就是吃素，酒肉不用說，連五辛都不能吃。

「若違此語，即願身口，俱著惡瘡」，「如果我違背了這個的話，我願意身上、口上都長瘡」，就是發誓的意思，表示一定要做到。

「或願誦《阿彌陀經》滿十萬遍，日別念佛一萬遍」，《阿彌陀經》誦十萬遍，這很厲害。不過，我們也不一定要誦這麼多，我們還是念阿彌陀佛。念阿彌陀佛是正定業，誦經是讀誦正行。一天誦一遍，一年才三百多遍，十年才三千多遍；加上一天早晚課堂念一遍，一年也才七八百遍，十萬遍那不是要很長時間啊？每天要念不少。

「誦經日別十五遍，或誦二十遍、三十遍，任力多少；誓生淨土，願佛攝受」，大家不要看到這個地方就跑去誦《阿彌陀經》，一天念五十遍以上，不念佛了——不是那個意思。《阿彌陀經》是我們讀誦的主要經典，這裡說「任力多少」，就是對經文經義要能夠了解，最後還是歸入專修念佛正定業。

（二）臨終行法文

我們接著看臨終行法，這都是善導大師所定的行儀。

又，行者等，若病不病，欲命終時，一依上念佛三昧法。正當身心，迴面向西，心亦專注，觀想阿彌陀佛；心口相應，聲聲莫絕；決定作往生想，華台聖眾來迎接想。病人若見前境，即向看病人說。既聞說已，即依說錄記。又，病人若不能語者，看病人必須數數問病人見何境界。若說罪相，旁人即為念佛，助同懺悔，必令罪滅。若得罪滅，華台聖眾應念現前，准前鈔記。

又，行者等，眷屬六親若來看病，勿令有食酒、肉、五辛人。若有，必不得向病人邊；即失正念，鬼神交亂，病人狂死，墮三惡道。願行者等，好自謹慎，奉持佛教，同作見佛因緣。

以前是入道場及看病人法用。

「又，行者等，若病不病」，不管有病沒病。

「欲命終時，一依上念佛三昧法」，臨終行法和別時行法有類似之處，「依上」就是上面講的別時行法。

「正當身心，迴面向西，心亦專注，觀想阿彌陀佛」，這是指有能力的人，他臨終都沒有病，四都挺好的，才有這個可能。如果病得像下輩三品那樣，哪能觀得了？稍微有點病、發點燒都不行了。

「心口相應，聲聲莫絕」，「心口相應」也是一樣的意思，自己念，自己聽，心中念得清楚，口中念得清楚，耳朵聽得清楚，每一聲每一聲都相續不斷絕。

「決定作往生想」，不求病好，什麼都不求，也不求延年、延壽，只想「我決定往生」。「決定作往生想」，而且決定能往生，因為佛願不虛。

「華台聖眾來迎接想」，想「阿彌陀佛來迎接我」，這樣安心。

那如果是病人呢？「病人若見前境，即向看病人說」，病人看見了花台聖眾，看見了阿彌陀佛托著蓮花台，觀音、勢至等諸大菩薩來迎接了，病人看見了，就向旁邊的人說。這個時候就可以說了，這跟別時行法不一樣。為什麼這個時候可以說，而且鼓勵他說呢？因為這個時候是臨終，病人就要走了，他看見的境界，與旁邊的人看見的未必一樣。病人的親屬要照護病人，病人有什麼情況就跟他講，這樣他就可以策進病人：如果病人看見惡的，他要幫助同懺悔；病人看見好的，勸進其心。

「既聞說已，即依說錄記」，旁邊看護病人的人聽到這樣講，那就把它記下來。

「又，病人若不能語者，看病人必須數數問病人見何境界」，病人這個時候很弱了，說話也不清楚，看護的人可以跟他講「如果你見好相就點個頭」等等，可以問他「阿彌陀佛來了沒有啊？」他不能講話了，如果點頭，佛來了，那麼大眾都歡喜；如果佛還沒

來，那也不著急，時候還沒有到，大眾繼續念佛。就是要跟他說說，了解清楚。當然，如果你觀察得很清晰，他還是平穩的狀態——這能看得出來，那就不必問那麼多了。

「若說罪相，旁人即為念佛，助同懺悔，必令罪滅」，看見罪業、業障顯現之相，那麼就幫他一道懺悔，念佛迴向給冤親債主等等。

「若得罪滅，華台聖眾應念現前，准前鈔記」，罪滅了，佛現前了，仍然把這些記錄下來。這樣也可以寫進《念佛感應錄》。我們現在很多都沒有記錄下來。

「又，行者等，眷屬六親若來看病，勿令有食酒、肉、五辛人」，家眷來看病人，應該怎樣做比較如法呢？如果喝得醉熏熏的，吃得酒足飯飽的，就不讓他靠近。

「若有，必不得向病人邊」，不能讓他接近病人，在外屋就好了。為什麼呢？如果這樣的人接近病人，他氣息不好，是帶著業障來的，也是染污的，可能會讓病人打失正念，也就是會干擾病人。因為這時候病人很弱，有點風吹草動都會受干擾，稍微境緣不一樣，病人的境界立即就改了。大師很慈悲啊！

「即失正念，鬼神交亂，病人狂死，墮三惡道」，這個禍害就大了。因為酒肉、五辛帶來不好的內容，甚至喝酒的，酒鬼跟在後面；吃肉的，業障鬼跟在後面；殺雞的，雞可能跟在他後面來了。這樣種種的惡緣，總是要杜絕的好，因為病人會受到他的影響，「病人狂死，墮三惡道」。

在佛法裡，臨終安慰是很細膩、很體貼的，是很有規矩、很考究的，而且非常有道理。現在的人去看病人，誰還在乎不吃酒肉、五辛這一點？都是講些沒用的話，讓病人傷心、牽掛。這些對病人都不好，都沒有意義。

「願行者等，好自謹慎，奉持佛教，同作見佛因緣」，「好自謹慎」，一定要恭謹慎重；「奉持佛教」，用佛法來關心、關愛臨終的人；「同作見佛因緣」，讓大家將來都可作見佛這份緣分，而不要太多在世情上。這是臨終助念法的原出處。

複習思考題

「作業行儀」這一章有十四個題目，大家自己根據題目來複習。

1.用比喻說明心、行、業三者關係。

2.略釋四修。

3.無餘修和無間修有何不同。

《往生禮讚》裡沒有說，但前面解釋過。

4.長時修是指年月長遠修行嗎？臨終遇法之人是否缺長時修？

長時修不是指年月長遠修行。臨終遇法，念佛相續不斷，也不缺長時修。

5.說明長時修與其餘三修之關係。

長時修是為了成就其餘三修必須有的。

6.四修與三種行儀所規範的行儀是一樣的嗎？

是不一樣的，它們適用的範圍不同：四修針對五種正行，三種行儀專指念佛。

7.三種行儀是哪三種？本據在何處？

本據《觀念法門》。

8.從《觀念法門》中尋找對應這三種行儀相關的文段。

大家自己去看。

9.三種行儀以何為正？為什麼？

以尋常念佛為正。因為它是易行，任何人都做得來，而且這樣念佛就能往生。

10.試述臨終助念之重要。

11.將往生大事押寶在臨終助念上可以嗎？

當然不可以。所謂押寶，就像賭博一樣押在上面，認為「我往生就靠臨終助念了」。

臨終助念是萬全之策，而不是說要押寶在這上面，押寶在這上面就有風險。押寶要押在阿彌陀佛身上，就是平常專修念佛正定之業，那就往生一定。就是說，我們自己不要等待人家臨終助念。我們只要念佛，阿彌陀佛保證我們一定可以往生。我們要這樣安心，也這樣去做，這就是平生業成。

同時我們也要幫助別人。人家有沒有平生業成我們不知道，臨終助念是萬全之策，管他有沒有平生業成，只要有這個機緣，臨終就去送他一程，萬一他沒有平生業成，還有疑惑心，我們幫他念佛，安慰他，引導他，這時候他就隨佛往生了，這樣不是很好嗎？

12.淨業行人平時應當如何持心？又如何看待臨終助念？

就是前面所回答的，平時就要信受彌陀救度、專稱彌陀佛名、願生彌陀淨土，要心靠彌陀救度、口稱彌陀佛名，平常就要這樣行持。

怎樣看待臨終助念呢？臨終助念很重要，但是，不是重要到我們平常可以不念佛。這個很重要是對不同的人來說的：對自己要平生業成，對他人要盡萬全之策，為他臨終助念。

13.專修念佛人是否要做通途寺院之早晚功課？

用不著這樣。

14.早晚定時念佛、定數念佛是著相嗎？

有人說「早晚定課定數地念佛是著相」。這是著相，但這個著相是需要的，著的是成佛之相、善相、專修之相。

第八章 本願稱名

「本願稱名」這四個字，是淨土宗「八字真言」中的第一句「四字真言」。淨土宗八字真言就是「本願稱名，凡夫入報」。這兩句話若增加，就是「十六字真言」：「本願稱名，凡夫入報，平生業成，現生不退」，這是淨土宗的四個特色。「本願稱名」是第一句，非常響亮。在弘願寺，一進山門就有一個牌匾——「本願稱名，凡夫入報」。

這一章是對前面第二章到第七章這六章的歸納總結。第二、三、四章是「教」，第五、六、七章是「行」。

第二章是「教相判釋」，第三章是「正依經典」，第四章是「相承論釋」。「本願」兩個字，就是對教門三章的總結。教相判釋，是站在本願的立場上來判的；正依經典，核心就是阿彌陀佛的本願；相承論釋，也就是承接的法義，就是「本願稱名」：這是對前三章的教門來總結。

行門就是安心、起行、作業。安心是安心於什麼？是因為彌陀本願才能安心，是安心於「稱佛名號，必定往生」，所以「本願稱名」就是安心。起行，雖然說有五種正行——五念門，但是它的核心、要點，是稱念彌陀名號，所以「本願稱名」也是起行。作業，三種行儀也好，五種正行也好，「本願稱名」是「上盡一形，下至十聲、一聲等」，這就是四修中的長時修，也是無間修、無餘修，同時也是三種行儀中的尋常行儀。

善導大師的一句話，所解釋的義理含量非常大。比如：

一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。

這裡的「行住坐臥，不問時節久近」，就是講行業——起行、作業的儀軌。所以講「上盡一形，下至十聲、一聲等」，就包括了四修、三種行儀。

所以，安心、起行、作業都在「本願稱名」內，這是對前面六章的總結。

同時，「本願稱名」也是承前啟後的，是第九章「凡夫入報」的一個必然的前提，因為「本願稱名」，才可以「凡夫入報」。所以這一章的份量、內容比較多，很重要。

這一章總共八節，分成了三個部分：

第一部分：第一節是「本願之意義」，第二節是「因本願——四十八願」，第三節是「根本願——第十八願」。我們講「本願稱名」，「本願」到底是什麼意思？是什麼本願？這三節主要是解釋「本願」兩個字，相當於序說的部分，是鋪墊性質的。

第二部分：第四節就是「本願稱名」，第五節是「選擇本願」，第六節是「生因本願」，第七節是「攝生三願的關係」，這四節是正說的部分，都是輔助、強化、展開「本願稱名」的。之所以強調「本願稱名」，是因為「稱名」是阿彌陀佛選擇的往生極樂的行業，所以稱為「選擇本願」。「生因本願」，因為「稱名」是彌陀所選擇的，所以眾生稱念彌陀名號必然往生，這是往生的正因，所以稱為生因本願。第十八願是生因本願，第十九願、第二十願也跟往生有關係，這三願怎樣攝受眾生往生，互相之間是怎樣互動、協助

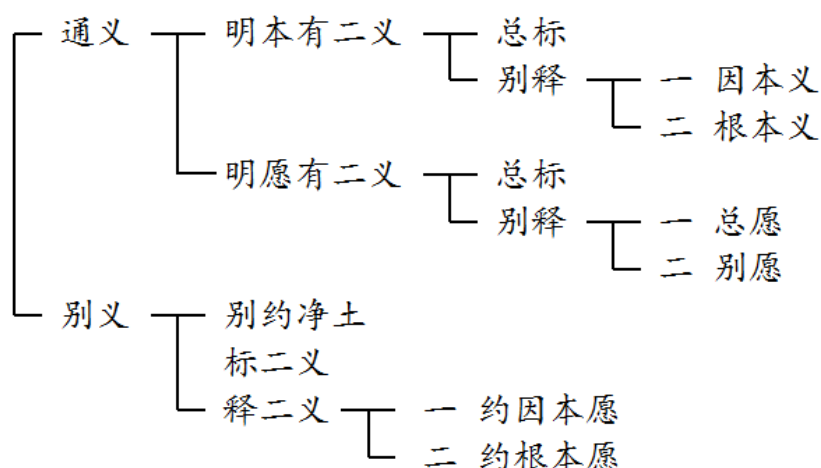
的，即所謂「攝生三願的關係」。

第三部分：第八節是「念佛利益」，相當於結歎念佛、勸流通的部分。念佛有這麼多好處，大家要好好念佛。

第一節 本願之意義

每一節當中都有幾個要點，大家看目錄很清晰。

下面是本節分科表：



一、通途本願的意義

「本願」之「本」，有「因本」及「根本」二義。

「本願」的「本」有兩種含義：一是「因本」，一是「根本」。

釋為「因本」時，指因位之誓願，全稱「本弘誓願」，又作「本誓、宿願」，即諸佛於過去世未成佛果以前，為救度眾生所發起之誓願。於因位發願，至今日得其果，故對果位而稱本願。

第一，解釋為「因本」的時候，是指因位的誓願，全稱是「本弘誓願」或者「本誓、宿願」，又叫「本弘」等等。因和果相對，「本」是本來，本來有這個因，因中發了這個願，果上才有這個成就，所以「因」稱為「本」；也就是佛菩薩於過去世未成佛以前，為救度眾生所發起的誓願。「於因位發願，至今日得其果，故對果位而稱本願」，這就是因本願。這是通途所講的因。

解為「根本」時，即根本之誓願。雖言菩薩之心廣大，誓願亦無量，唯以此願為根本，故稱本願。

第二，解釋為「根本」的時候，就是根本的誓願。雖然菩薩的心量廣大，誓願也無

量，但是在這所有的願當中，有一個願是根本的，以這個願為根本，就稱為本願。

這是解釋「因本」和「根本」。

「願」，有「總願」與「別願」。

就「願」字，解釋為兩個含義，「願」有「總願」和「別願」。

「總願」為一切菩薩必發之願，即四弘誓願——「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。第一句為下化眾生心，後三句為上求菩提心。

「總願」就是一切菩薩都要發的願，沒有例外的，也就是佛門裡大家都耳熟能詳的四弘誓願，一般道場的早晚課都會念，「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。「第一句為下化眾生心，後三句為上求菩提心」，成佛就是下化眾生、上求佛道——上求下化。

四弘誓願這四句話讀起來很簡單，仔細想一想，菩薩發願非常偉大，讓人感動。「眾生無邊誓願度」，「眾生」指什麼？不僅是指人，還有地獄、餓鬼、畜生三惡道，六道輪迴中所有天上、地下、水裡、山林當中，蜎飛蠕動，比如螞蟻、蚯蚓等等，無量無邊，都含在內；不僅是此界眾生，包括他方世界眾生，都要發願救度他們；不僅救度他們出離三界，還要救度他們成佛。這樣的願，一個個地來發——當然，不是靠發願的數量多；一定要豁破無明，從佛性這個地方發起來，才有可能。所以這樣的願我們發不起來。但是佛菩薩可以發得起來，因為從佛性立場上，眾生皆有佛性，就可以發這樣的願。「法門無量誓願學」，眾生根機千差萬別，法門也是無量無邊，這都要發願學習。「煩惱無盡誓願斷」，要度眾生，沒斷盡煩惱就度不了，反而被眾生「度」了。

「別願」為諸菩薩依各自之意樂所發之誓願，各別不同故，說為別願。如阿彌陀佛四十八願、釋迦佛五百大願等。

總願這個大原則、大方向都是一樣的，所謂「上求佛道，下化眾生」；細別來講，菩薩要建成他的淨土，或者有他度化眾生的一種特別的方便善巧和因緣，這樣所結成的願稱為別願。比如，阿彌陀佛的四十八大願、釋迦佛往昔為寶海梵志的時候所發的五百大願等等，這都屬於別願。

這是通途所說的「本願」的意義。

二、淨土宗本願的意義

淨土宗所說阿彌陀佛本願有二義：

一、約因本，總指四十八願，——皆是本願；

二、約根本，獨以第十八願「念佛往生願」為根本願，又稱本願王、王

本願。

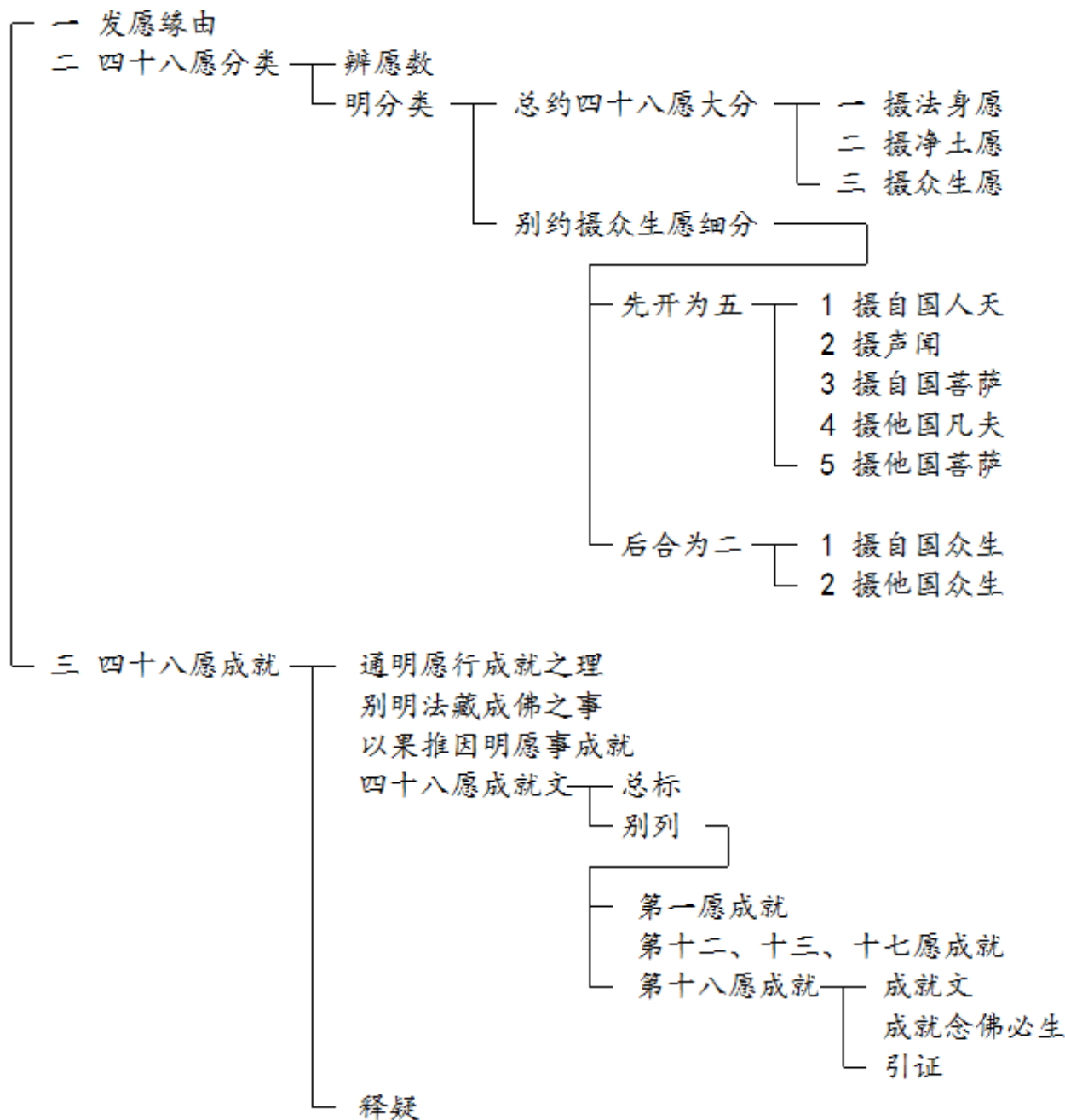
約淨土宗，講「本願」有兩種含義：一是從因本願來說，四十八願通通稱為本願；一是從根本願來說，唯獨以第十八願為根本願，又稱為本願王、王本願，在所有的願裡面，它最重要。

我們談到本願的時候，要看是哪一種場景，有時候指四十八願，有時候就指根本願——第十八願，這兩種意義都存在。

這是本願的名詞、名相的意義。

第二節 因本願——四十八願

下面是本節分科表：



一、發願緣由

這四十八願當初怎麼發願，緣起、理由是怎麼一回事情，詳細的說明在《無量壽經》序分當中就有。

依《無量壽經》所說，世自在王如來出世時，有一國王，聞佛說法，心懷悅豫，即發無上道心，棄國出家，號法藏比丘。高才勇哲，世無能比。

這位國王聽到世自在王如來說法，心裡非常歡喜，法喜充滿，就發了無上菩提心。「棄國出家」，他不作國王了，要去度化眾生，利益眾生。他出家叫作法藏比丘，這就是阿彌陀佛的前身。「高才勇哲，世無能比」，他的智慧是超越性的，無與倫比的。

法藏比丘至世自在王如來所，長跪合掌，以頌讚佛。並願自成光明普照之佛身、第一無雙之淨土，以救度十方眾生往生其國。

他先讚歎佛，然後發願。《無量壽經》裡面有四言的讚佛偈，這首讚佛偈本身內容是很完全的，和法藏比丘後來發的願是吻合的。這裡講了三句：「光明普照之佛身」，就是攝法身願；「第一無雙之淨土」，說明他要成就怎樣的淨土；成就這樣的佛身、這樣的淨土，目的是什麼呢？是要「救度十方眾生往生其國」。這三句是總結性的。

其中經文是這樣說的：

**譬如恆沙，諸佛世界，
復不可計，無數剎土。
光明悉照，遍此諸國。**

這是說法藏比丘願意成為無量光明的佛。

**令我作佛，國土第一，
其眾奇妙，道場超絕。
國如泥洹，而無等雙。**

這是說法藏比丘要成就第一無雙的淨土：「我要是成佛了，國土是第一的，國土上的聖眾也是第一的。」所謂「泥洹」，就是涅槃的境界，沒有其他淨土能夠跟它平等、並列。「道場超絕」，「道場」就是成佛之道，這個道場超越了一般的諸佛淨土。

然後目的是什麼呢？

**我當愍哀，度脫一切。
十方來生，心悅清淨，
已至我國，快樂安穩。**

「我成就這樣的淨土，是要哀愍救度一切眾生，十方眾生到我的淨土來以後都很快樂」。這首讚佛偈和四十八願的精神是一致的。

讚畢，恭請世自在王如來為其廣說諸佛淨土之行，以便如說修行，成滿所願。

讚完之後，法藏比丘就恭請世自在王如來為他廣說諸佛淨土之行，說：「請佛告訴我，我當修行。」佛就說：「以你這樣的智慧應該知道。」這時候，法藏比丘就說：「我還淺，請佛來加持。我要如說修行，成滿所願。」

世自在王如來知法藏比丘志願深廣，即為廣說二百一十億諸佛剎土善惡粗妙之相，並一一顯現，令其得見。法藏比丘聞佛所說，並悉睹見二百一十億諸佛國土種種境相，選取善妙，而捨粗惡，經過五劫，長時思惟，構成四十八大願。

世自在王如來知道法藏比丘的志向、願心、願力非常深切廣大，就為他廣說二百一十億諸佛剎土善惡粗妙之相。這二百一十億諸佛剎土，一個個地說名字也要說很長時間，法藏比丘當時的壽命是很長的，他單是發願就五劫思惟。世自在王如來宣說這些，以佛菩薩的境界倒不是難事。他們的境界，法藏比丘的聽聞和世自在王如來的宣說，不是像我們凡夫一樣。比如，我說上一句，下一句沒說出來，那你就不知道，而且我說上一句，也需要時間再說下一句。佛菩薩不需要這樣，一剎那之間通通說完了，短可以作長，長可以作短。釋迦牟尼佛講《法華經》，坐在那裡多長時間呢？六十小劫。六十劫的時間，所有大眾就感覺是吃頓飯的時間，大家身心都不疲勞、不疲厭。這是不可思議境界。

同時，世自在王如來用神通力把所有二百一十億諸佛國土顯現給法藏比丘看。他一一都看到了：哪個國土善美，哪個國土粗劣；哪個國土是穢土，哪個國土是淨土，是化土還是報土。看完之後，他就作比較，其中清淨、善妙的，就選取它們的優點，把所有二百一十億諸佛國土的精華、最優勝的地方，都綜合、集中在一起，經過五劫時間的長時思惟，而構成四十八大願。這就是四十八大願的來歷。

法藏比丘發此四十八大願畢，於世自在王如來前一一宣說，並結頌言「我建超世願」，顯明四十八願為諸佛誓願海之精華，超過諸佛別願，故稱「超世願」。

法藏比丘發了四十八大願之後，在世自在王如來面前，就把四十八願一一地宣說出來，最後又用讚偈來結言，其中就說：

**我建超世願，必至無上道，斯願不滿足，誓不成等覺。
我於無量劫，不為大施主，普濟諸貧苦，誓不成等覺。
我至成佛道，名聲超十方，究竟有不聞，誓不成等覺。**

這叫「三誓偈」。第一首讚偈就說明，他的願是超越一般世界、超越十方諸佛菩薩的願，因為這是在總結二百一十億諸佛國土因地願行的基礎之上所發出的誓願。

「顯明四十八願為諸佛誓願海之精華」，所以簡單稱為「超世願」。

二、四十八願分類

我們之所以這樣來了解四十八願，就是要知道阿彌陀佛因中發願的殊勝，果上淨土更加殊勝，成就的佛身、救度眾生的功能也是特別殊勝，由此增加我們的信心和往生的喜樂。

彌陀別願之願數，諸經有異。《大經》同本異譯之《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》《無量清淨平等覺經》為二十四願，《無量壽莊嚴經》列三十六願，《大寶積經·無量壽如來會》四十八願，《悲華經》五十二願，梵文《無量壽經》四十六願，藏譯《無量壽經》四十九願。其中古來諸師皆以康僧鎧所譯之《無量壽經》為正，此經即說四十八願。又，《觀經》中品下生「亦說法藏比丘四十八願」，二者相符。

彌陀別願的願數，各經記載不一樣。這是由於翻譯的人不一樣，還有傳說的場景、次序不一樣，有簡有略。願數多少都有出入，有的綜合，有的分列。

「其中古來諸師皆以康僧鎧所譯之《無量壽經》為正」，也就是我們的正依經典。又，《觀無量壽經》中品下生中有「亦說法藏比丘四十八願」，這樣二者相符合。我們都是說四十八願，成為通說。

（一）大分三類

总约四十八愿大分

┌	一 摄法身愿
	二 摄净土愿
	三 摄众生愿

四十八願大分三類，即：

1.攝法身願

也稱攝佛身願（法身即是佛身），即法藏比丘發誓將來成佛時，其身具無量光

明、無量壽命，獲諸佛稱揚之願，包括第十二「光明無量願」、第十三「壽命無量願」、第十七「諸佛稱揚願」。

2.攝淨土願

法藏比丘發誓將來成佛時，其國土無一切煩惱，純然清淨，莊嚴完備，超出一切世間之願，包括第三十一「國土清淨願」、第三十二「國土嚴飾願」。

3.攝眾生願

法藏比丘發誓將來成佛之時，十方世界一切菩薩、聲聞、緣覺、人、天，乃至三惡道眾生，皆悉來生其國，受其教化，普皆成佛之願，即除上五願之外，餘四十三願皆是。

四十八願大分三類，也就是：

1.攝法身願

「攝」就是攝屬，包括攝受、攝持。攝法身願，也稱為攝佛身願，就阿彌陀佛本身所發的誓願，他要成為一尊什麼樣的佛，包括第十二「光明無量願」、第十三「壽命無量願」、第十七「諸佛稱揚願」。法藏比丘發誓：「將來成佛的時候，我要成為光明無量的佛，我要成為壽命無量的佛，我要成為諸佛所稱揚的佛。」這是攝法身願——有關佛本身的三條願。

2.攝淨土願

就是說，阿彌陀佛要成就的淨土是怎樣地殊勝，超越。

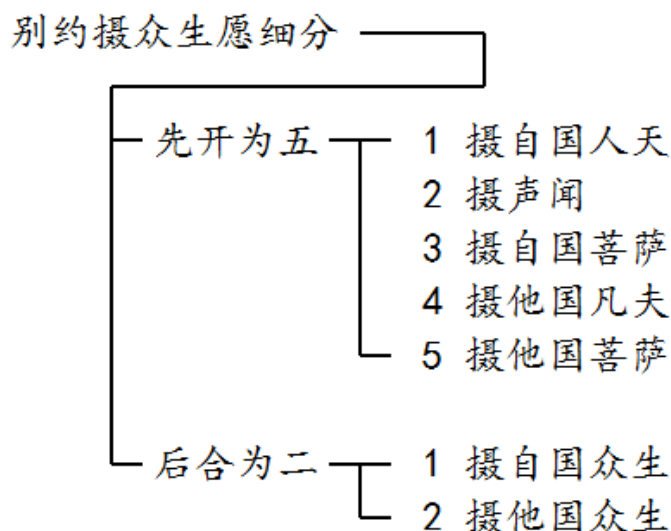
「法藏比丘發誓將來成佛時，其國土無一切煩惱，純然清淨，莊嚴完備，超出一切世間之願，包括第三十一『國土清淨願』、第三十二『國土嚴飾願』」，這兩條願是專門就淨土所講的，叫攝淨土願。大家可以對照願文再看一看。

3.攝眾生願

「法藏比丘發誓將來成佛之時，十方世界一切菩薩、聲聞、緣覺、人、天」，「十方世界」，這是攝受的範圍；眾生的類型呢？「菩薩、聲聞、緣覺、人、天」，這就是所謂五乘眾生，乃至三惡道的眾生，顯示攝受範圍之廣泛。

「皆悉來生其國，受其教化，普皆成佛」，這叫攝眾生願。就是說，「十方所有世界眾生，我要怎樣利益他，怎樣攝取他到我的淨土來。我的淨土怎樣地殊勝、優越，到了我淨土來之後，我要賜予他們怎樣的利益」。除了上面攝佛身願、攝淨土願之外，這四十三條願通通是攝眾生願。

(二) 攝眾生願細分



先開為五

其中攝眾生願細分為五：

1.攝自國人天願。共十七條：前十一條願及第十五、十六、二十一、二十七、三十八、三十九願。以彌陀淨土稱自國，彌陀淨土之外稱他國。凡經文說「國中人天」即為自國，說「十方世界、十方眾生、他方佛土」等即為他國。

2.攝聲聞願。即第十四「聲聞無數願」。願文並舉聲聞、緣覺，即是攝二乘之本願。

3.攝自國菩薩願。共九條：第二十三、二十四、二十五、二十六、二十八、二十九、三十、四十、四十六願。

4.攝他國凡夫願。共七條：第十八、十九、二十、三十三、三十四、三十五、三十七願。

5.攝他國菩薩願。共九條：第二十二、三十六、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十七、四十八願。

這四十三條攝眾生願，細分又可以分為五類。善導大師說「五乘齊入」，我們大約就按照這五乘來分：

1. 攝自國人天願

共有十七條願，是攝受阿彌陀佛本國人天的願，也就是前十一條願，從第一國無三

惡道願、第二不更惡道願，一直到第十一條願；再加上第十五、十六、二十一、二十七、三十八、三十九，一共十七條願。

「以彌陀淨土稱自國，彌陀淨土之外稱他國」，凡是經文當中說到「國中人天、國中菩薩」等「國中」之類的，這是自國的；說「十方世界、十方眾生、他方淨土、他方佛土」等等，就是他國。

2. 攝聲聞願

我們沒有分開說「攝自國聲聞、攝他國聲聞」，而是含在一起，這是第十四「聲聞無數願」。他方聲聞往生極樂，靠這條願攝受；到極樂國土的聲聞如何如何，也是靠這條願。

「願文並舉聲聞、緣覺，即是攝二乘之本願」，雖然講聲聞，其實是包含聲聞和緣覺，所以這是「攝二乘之本願」。為什麼提這一點呢？因為《往生論》裡說「大乘善根界，二乘種不生」，這裡是要說明，二乘的人都在這條願的攝受之內。

3. 攝自國菩薩願

自國眾生分為五乘：人、天、聲聞、緣覺、菩薩。這共有九條願：第二十三、二十四、二十五、二十六、二十八、二十九、三十、四十、四十六願。就是「設我得佛，國中菩薩」如何如何，如果不能這樣，「不取正覺」，願文的格式是這樣的。

前面三條願攝自國，是關於阿彌陀佛淨土眾生的。

後面這兩類攝他國，共分為兩類，攝他國凡夫願和攝他國菩薩願。

4. 攝他國凡夫願

共七條，我們所說的本願——第十八願就是，第十九、二十願也是，還有第三十三、三十四、三十五、三十七願。這七條願，從願文看，或者說「十方眾生」，或者說「諸天人民」，或者說「其有女人」，這當然都是指凡夫，甚至也包括三惡道。凡夫的範圍很廣泛，不僅指人天道。

5. 攝他國菩薩願

共有九條，其中就沒有攝他國聲聞，攝他國聲聞含在第十四願裡面。這九條願是第二十二、三十六、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十七、四十八願。

後合為二

合即為二：一攝自國眾生願，共二十七條；二攝他國眾生願，共十六條。

這五類如果合起來就分為兩類：一是攝自國眾生願，共二十七條；二是攝他國眾生願，共十六條。這些都像作統計一樣，大家可以對照願文去看。後面有一個表，列得很清楚。

1. 攝自國眾生

攝自國者，為在極樂得益。雖分人天、聲聞、菩薩，然彼國乃「大乘善根界」，為純一大乘境，人天非實人天，聲聞非實聲聞，但為順餘方俗，即：約受樂，說為人天；約證寂，說為聲聞；約上求下化，說為菩薩。自國人天中，第一、二、十六願為離苦，其餘各願為得樂，尤以第十一「必至滅度願」，誓往生者，悉皆成佛。

什麼叫攝自國願？就是攝護眾生在極樂本國得利益。雖然分為人天、聲聞、菩薩這幾項，因為彼國乃是「大乘善根界」，為純一大乘的境界，所以人天並不是真實的人天，聲聞也不是真實的聲聞。那為什麼這樣稱呢？「為順餘方俗」。在其他國土當中，比如像我們娑婆世界就是有這樣的，順我們這個地方的人，為我們這樣的眾生所講的，隨順此土的習俗來說的。比如說「晝夜六時」，在極樂世界並沒有白天和晚上；但是我們這裡靠日月照臨，就有白天和晚上，就有六時，所以佛對我們就說「晝夜六時」。極樂世界其實不用吃飯，但也說了「飯食經行」等等，這都是順我們的習俗所講的。如果要講佛的境界，沒有語言可以表達，沒辦法講，只好順我們的習俗講。

佛陀要「順餘方俗」，也要表達他的意涵，就是說，極樂世界的每一個眾生，都可以叫作人天，也可以叫聲聞，也可以叫菩薩。如果從受樂這個角度，就講人天。人有五欲之樂，天也有天上五欲之樂，人天是以受樂為特點。因為此土的眾生根性很低劣，他們就想感官的快樂等等；至於法性寂滅之樂，他們是想像不到的。從受樂的角度講，人天為代表，就稱為人天。不過，極樂世界的眾生都是非常快樂的，所受的樂，跟凡夫人天所受的樂完全不一樣。總之，從受樂的立場，就把他們命名為人天。

有的人是聲聞根性，他就希望入寂滅境。從這個立場，只要到了極樂世界，都可以入寂滅境，那就可以稱為聲聞。

如果從上求下化、度化眾生的角度，極樂世界的眾生發心很大，都有這樣的功能，就稱為菩薩。

所以這是立體的，是復合體，同樣一個眾生，從受樂的角度講，他快樂無比，「無有眾苦，但受諸樂」，就稱為人天；他不是躁動的樂，而是寂滅的樂，所以又可以稱為聲聞；雖然是聲聞寂滅，但是他發了大心，可以分身十方度化眾生，上求下化，同時不離寂滅，不離道場，心不動本寂，仍然在寂滅境當中，所以他又是菩薩——阿羅漢這樣就不行，他要出定、入定。所以，極樂世界的一個眾生，從哪個立場來講都可以。

其中自國人天當中，第一、第二、第十六願為離苦。

第一願：

設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺。

第二願：

設我得佛，國中天人，壽終之後，復更三惡道者，不取正覺。

這兩個願是離苦，是離實際的苦。

第十六願：

設我得佛，國中天人，乃至間有不善名者，不取正覺。

第十六願是離名聲的苦，不要說實際的苦，連惡的、苦的名字都沒有。這是離苦。

其餘各願是得樂，其中尤其是第十一「必至滅度願」，是說所有往生的眾生，法藏比丘發願說「到我的淨土，通通都可以成佛」。「滅度」就是大涅槃。

所以，我們到極樂世界成佛，這是法藏比丘發願所保證的，不去則已，一去就成佛，想不成佛都不行。就像一滴水掉進大海裡，想不成為鹹味是不可能的。到了極樂世界，就是沒有三惡道，就是不更三惡道；身體都是一樣的純金色；相貌都是一樣的相好莊嚴，長相都一樣，沒有好醜，因為如果有好有丑，就是不平等，就會有妒忌心，煩惱的世界才有好醜之分；但是彼此也都認識，都能清晰知道誰是誰。

為什麼到了極樂世界相貌都一樣呢？是因為內心所證悟的境界一樣，外相是內心的反映。為什麼內心境界都一樣呢？是因為阿彌陀佛平等給予，賜予的利益是一樣的，都是靠佛力。雙胞胎長相一樣，但還是有差別的。到了極樂世界，我們是多少胞胎？那是數不清的，十方眾生胞胎，都是「正覺華化生」——阿彌陀佛正覺蓮花一胞胎所生的，都一模一樣，一個模子裡刻出來的。到了極樂世界，我們都一模一樣。

那是靠我們修來的嗎？不是的。如果靠我們自己修行，靠我們自己用心，那就是面貌各有不同。所謂人面如心，千人千面，有的人慈悲善軟，有的人剛強猛烈，都是不一樣的。有的人臉上長橫肉，為什麼？前生是殺豬的，前前生也是殺豬的，前前前生還是殺豬的，今生一生下來，臉上肉橫著長，因為他要使橫勁。如果這個人修忍辱行，他面貌就很端正；如果以鮮花供佛，就得清淨秀美的面貌。人的相貌不一樣，是心影響了面孔。我們到極樂世界長相都一樣，難道說所有人修的都一樣嗎？那是不可能的。那為什麼都一樣？阿彌陀佛平等利益，到極樂世界得平等利益，這完全靠佛力，從這點就看得出來。身體顏色也一樣，發出金色的光明，總之好得不得了。

極樂世界有這麼多好處，我們看完之後誰還要這個臭皮囊？還要生病，吃少怕營養不夠，吃多了還會得病，還有油多油少的問題，有的要吃辣，有的要吃鹹。病從口入，不吃還不行，吃了也不行。

到極樂世界就不一樣了：

若欲食時，七寶鉢器自然在前：金、銀、琉璃、硨磲、瑪瑙、珊瑚、琥珀、明月、真珠，如是諸鉢，隨意而至。百味飲食，自然盈滿。雖有此食，

實無食者，但見色聞香，意以為食，自然飽足。身心柔軟，無所味著。事已化去，時至復現。

想吃飯的時候，食物就飄來了。雖有這個食物，並沒有一口一口地吃下去，看見顏色了，想到了，營養都已經有了。尤其是這個世界的美食家，往生之後，他會對美食念念不忘，在娑婆世界有這個習性，到了極樂世界還想吃。想吃什麼就來什麼，又不要備料，又不要去烹調，又不要刷碗，又不要消耗能源，一切自然就有了。這還是初期往生的眾生。高級菩薩哪有想吃東西的？也不會來這些食物，極樂世界的風一吹，法身自然滋肥起來，根本就不需要吃了，都不會動念，非常清淨。

有人說「到了極樂世界沒吃的有什麼意思？」一聽就知道他的心很濁染。那沒關係，就跟他講：「你到極樂世界想吃嗎？滿漢全席，什麼都有。」不過肯定是沒有吃肉的，殺生當然更沒有了。

想一想，這個世界多惡劣，殺生，轉基因，要噴灑農藥，有殘毒，是穢土。還有人捨不得這個地方，那是沒有智慧，也是沒有福報，也是沒有心量，不知道有這麼好的極樂世界為他準備著。極樂世界這麼好，還不願意去嗎？「如此逍遙快樂地，更貪何事不求生？」

2. 攝他國眾生

攝他國者，或攝往極樂得益，即第十八、十九、二十、二十二、三十五願；或即於他方得益，即其餘十一條願。未別列聲聞，因攝於前第十四願，或總含十方眾生之中故。

攝他國有兩種得益的方法：或者把他國眾生攝往極樂得益，比如第十八、十九、二十、二十二、三十五願；或者攝受他國眾生即於他方得益，就是還沒來往生，就在他方國土利益眾生。總共有十六條願，除了前面五條願，其他十一條是在他國得益的。大家可以看願文，比如：

設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界諸菩薩眾，聞我名字，壽終之後常修梵行，至成佛道。（第三十六願）

設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，至於得佛，諸根缺陋不具足者，不取正覺。（第四十一願）

設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，壽終之後生尊貴家。（第四十三願）

這都是在他國得利益。

沒有別列聲聞，或者攝於前面第十四願，或者含在十方眾生當中，就不再為聲聞列一條願了。

又，「眾生」言寬，以凡為主，舉凡攝聖，明五乘齊入；菩薩德勝，以聖為主，舉聖攝凡，示菩薩願強。

願文當中，或者說「十方眾生」，或者說「他方菩薩」。

講「眾生」的時候，所指代的面就很寬，不管是聖人還是凡夫，除了佛之外，都叫眾生；不過，講到眾生的時候，都是以凡夫為主。比如第十八願說：

設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺；唯除五逆、誹謗正法。

這個「十方眾生」，是以凡夫為主的，如後面說「唯除五逆、誹謗正法」；但是也包括阿羅漢聖者，也包括地前菩薩，乃至地上菩薩，都包含在內。講眾生就以凡為主，「舉凡攝聖」，凡夫都能往生，那麼聖人當然更可以往生，這顯示了五乘齊入。所以眾生就包括五乘眾生。

提到菩薩，他們的德很勝，超過聲聞，超過人天，總體是以聖人為主；但是，「舉聖攝凡」，也包括凡夫。為什麼呢？凡夫只要發了菩提心，只要願成佛，就稱為菩薩。所謂「示菩薩願強」，只要有這個菩提願，即使沒有得證聖果，哪怕沒有斷煩惱，也稱為菩薩。菩薩願有很強的功能。比如第二十二願：

設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處；除其本願自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切，游諸佛國，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恆沙無量眾生，使立無上正真之道。超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。若不爾者，不取正覺。

「他方佛土諸菩薩眾」並不完全指聖者菩薩，也包括凡夫菩薩。

下面講攝他國眾生的方法，是很有意思的。

攝他國眾生的方法，第三十三願舉光明，其餘十五條願皆說名號。

攝他國眾生的方法，總共有十六條願。除了第三十三願舉光明，其餘十五條願都說名號。第三十三願就是「觸光柔軟願」：

設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，蒙我光明觸其身者，身心柔軟，超過天人。若不爾者，不取正覺。

在這十六條願裡面，以光明利益眾生就是這一條願。其他的十五條願都是以名號來利益眾生的，都說「聞我名字……」，比如第三十四願：

設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍、諸深總持者，不取正覺。

攝他方眾生，在本國好辦，他方國土的眾生怎麼利益他們呢？一是以光明利益眾生，因為第十二願說「設我得佛，光明有限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺」，可以來利益眾生；二是以名號利益眾生，名號講了十五條願。所以，阿彌陀佛是以名號度眾生的佛，是以名號來利益眾生的佛，他也特別誓願這句名號的重要性。

然光明、名號不離，名號為體，光明為用；名號為因，光明為緣。善導大師《往生禮讚》言：「彌陀世尊，本發深重誓願，以光明名號攝化十方。但使信心求念，上盡一形，下至十聲、一聲等，以佛願力，易得往生。」

「體、用」是互說的，有時候也說「光明為體，名號為用」；但主要講「名號為體，光明為用；名號為因，光明為緣」。我們聽到「南無阿彌陀佛」名號，因就種下來了。我們念佛，佛的光明為緣，來攝護我們，保護我們，護念我們，這就是增上緣；也消除我們的業障，所謂滅罪緣。靠什麼滅罪？靠功德，靠光明，光明能去黑暗，功德能消罪障。所以是滅罪緣、護念緣。

「光明為緣」，也可以光明在前，阿彌陀佛先用遍照十方的無量光明跟我們結緣，調化我們，催熟我們的善心種子。光明當中就有佛號的作用，光明是聽不見的佛號，佛號是聽得見的光明，這兩者是一體的。就像打雷，雷聲和閃電是一體的。阿彌陀佛用光明來調熟我們之後，我們就會聽到或看到「南無阿彌陀佛」名號——或者偶然聽到別人念一句，或者到寺院，看見牆上有「南無阿彌陀佛」六個字。為什麼不早不晚，就在這個時候我們看到這六個字，聽到別人念「南無阿彌陀佛」呢？是因為光明為緣，調化的作用，這個時候佛的光明就在這裡。

善導大師《往生禮讚》裡說：

彌陀世尊，本發深重誓願，以光明名號攝化十方，但使信心求念，上盡一形，下至十聲、一聲等，以佛願力，易得往生。

這就是光明、名號在一起說。

——願文不遑細解，且將與凡夫往生關係密切之願，於下節說明。

我們也不來一條條地讀願文了，也不詳細解釋了。

（三）總結

看下面這張表。

四十八願分類

總類	細類	願名	說明
攝法身·····	┝	12光明無量願	┝
		┝ 13壽命無量願	┝ 依德成名，名實一體
		┝ 17諸佛稱揚願	┝
攝國土·····	┝	31國土清淨願	┝ 香熏十方，
		┝ 32寶香合成願	┝ 即國土名字為佛事
攝眾生	┝ 攝自國人天	┝ 1無三惡道願	┝ 此即離苦
		┝ 2不更惡道願	無現、當、名、實一切苦，
		┝ 16不聞惡名願	┝ 即《彌陀經》所言「無有眾苦」
		┝ 3悉皆金色願	┝
		┝ 4無有好醜願	┝ 此即相好樂
		┝ 21三十二相願	┝
		┝ 15眷屬長壽願	┝ 此即壽命樂
		┝ 27萬物嚴淨願	┝ 此即總別受用樂
		┝ 38衣服隨念願	┝
		┝ 39受樂無染願	┝ 此即證寂樂
		┝ 5宿命智通願	┝
		┝ 6天眼智通願	
		┝ 7天耳智通願	┝ 此即神通樂
		┝ 8他心智通願	
		┝ 9神足智通願	
		┝ 10漏盡智通願	┝
		┝ 11必至滅度願	┝ 此即成佛樂
	┝ 攝他國聲聞	┝ 14聲聞無數願	┝ 仍本原名，稱為聲聞
	┝ 攝自國菩薩	┝ 23供養諸佛願	┝
		┝ 24供具如意願	┝ 此為上求
		┝ 28見道場樹願	
		┝ 46隨意聞法願	┝
		┝ 25說法如佛願	┝
		┝ 26得那羅延願	
		┝ 29得辯才智願	┝ 此為下化

	└ 30智慧無窮願	
	└ 40照見諸土願	└
└ 攝他國凡夫	└ 18念佛往生願	└
	└ 19來迎引接願	└ 凡夫往生本願
	└ 20系念定生願	└
	└ 33觸光柔軟願	└
	└ 34聞名得忍願	└ 他方得益
	└ 37人天致敬願	└
	└ 35女人成佛願	└ 別誓女人往生
└ 攝他國菩薩	└ 22一生補處願	└
	└ 36常修梵行願	
	└ 41具足諸根願	
	└ 42住定供養願	└ 由菩薩意樂不同，或願生極樂，
	└ 43生尊貴家願	則超常倫諸地行，速疾成佛；
	└ 44具足德本願	或願住他方利生，
	└ 45住定見佛願	由名號功德，皆得如願
	└ 47得不退轉願	
	└ 48得三法忍願	└

在這張表中，總類分為三類，細類就在攝眾生願當中又分為五類。

在總類裡，第一，攝法身願，包含第十二、十三、十七願。後面有個說明：「依德成名，名實一體」。這是什麼意思呢？「德」是無量光明、無量壽命，這是阿彌陀佛所攝的——「我要有這種功德」。第十七「諸佛稱揚願」中的名號，是依德而成的名，有這個德，才有這個名。我們自己隨便封自己「我是佛」，那是指佛性，不是說現在就成了佛。就像有人封自己「我是董事長」，「你是董事長，那你的公司呢？」「公司還沒成立。」這就是名和實不符。所以有這個德，德是實，然後才有這個名。十方諸佛為什麼稱揚阿彌陀佛的名號？因為阿彌陀佛是無量光明、無量壽命、救度無量世界眾生的佛。這叫「依德成名」，名和實是一體性的。

在這個世界，往往有虛名。不具備這個德，就是虛名，名實不符。貪名不好，名過其實不好，會消福報。如果你頂一個慈善家的名稱，人家都認為你是慈善家，但其實你並沒有做相應的事情，給你的名譽很大，這肯定不是好事情。寧願自己做了，而沒有這個名頭。古人說「積陰德」，積陰功、陰德是很實在的；陽功、陽德就像蒸包子洩了氣，半天不容易熟。所以大家做了好事要用蓋子把它蓋起來，不一定要拿到電視台去做廣告宣傳，人家宣傳了還要把它藏起來，這才是實實在在的。主要是心不要貪慕名利。

第二，攝國土願：第三十一「國土清淨願」，第三十二「寶香合成願」。「香熏十方，即國土名字為佛事」，這是一個解釋，就是說「我要成佛的時候，我的國土種種眾寶合成」。香熏十方一切國土是什麼意思呢？就是代表阿彌陀佛極樂國土的名字流布到十方世界，人們聽到了，都有功德之香，都嚮往這樣的淨土，所以是國土名字作佛事。

第三，在攝眾生願裡，第一項攝自國人天，有十七條願。

第一、第二、第十六願為離苦。「無現、當、名、實一切苦，即《彌陀經》所言『無有眾苦』」，其中，沒有現苦，就是現下在極樂世界沒有三惡道；沒有當來苦，就是當來不更三惡道；沒有名苦，就是「不聞惡名願」；沒有實苦，就是沒有三惡道的實體：所以沒有現、當、名、實一切苦。

前面三條願是離苦，下面都是得樂。

第三「悉皆金色願」，第四「無有好醜願」，第二十一「三十二相願」，這些屬於相好之樂。第十五「眷屬長壽願」，這是壽命樂。長得好看，如果短命，也是不足。極樂眾生不僅長得好，三十二相悉皆如佛，而且壽命同佛一樣長遠。

壽命雖然長遠，如果受用不足，那仍然是受苦的命，不是享福樂的命。所以下面是第二十七「萬物嚴淨願」、第三十八「衣服隨念願」。講到衣服的時候，飲食之類都在其中了，這叫「總別受用樂」。萬物嚴淨，國中所有一切都是莊嚴清淨的，這是「總」；特別舉了一條「衣服隨念願」，不用為了衣食去操勞，這叫別受用樂。

下面講聲聞之樂，即第三十九「受樂無染願」，雖然受這些樂，但是內心清淨，寂滅，沒有染著。我們在這個世界受樂就會染著，心裡會念念不捨，「哎呀，真好吃」。好吃又不能天天吃，因為沒錢。那怎麼辦？就要掙錢，為了口腹之慾，辛苦得要命。掙到錢了，又跑去大吃一頓，結果吃壞肚子了，或者酒精中毒了，要送醫院。這種「樂」是苦的，是染著的、染污的。不只是當下吃的時候有農藥染污，還讓我們的心不清淨，貪戀世境，貪戀受樂之境。如果沒有受樂就又瞋恨。這種貪瞋總是染污的。

接下來幾條就是菩薩的遊戲神通之樂：第五「宿命智通願」，第六「天眼智通願」，第七「天耳智通願」，第八「他心智通願」，第九「神足智通願」，第十「漏盡智通願」，就是六通。特別是漏盡通，大乘菩薩漏盡通，就是成佛之樂。諸大菩薩乘佛願力，以六種神通度化眾生。還有第十一「必至滅度願」，也是在成佛之樂當中。六種神通是成佛之用，必至滅度是成佛之體，這是作一個總結。

《阿彌陀經》中「無有眾苦」就是前面三願（第一、第二、第十六願）；「但受諸樂」就是人天受用自在樂、聲聞寂滅無染樂、菩薩遊戲神通樂、成佛證大涅槃樂這些，這是「但受諸樂」的內容，在四十八願裡說得很清晰。

下面是攝聲聞願，就是第十四「聲聞無數願」。「攝他國聲聞至自國，仍本原名，稱為聲聞」，不是極樂世界有聲聞，而是他往生之前或是阿羅漢，是聲聞種性；攝到極樂

淨土之後，還叫聲聞。

下面是攝自國菩薩。第二十三「供養諸佛願」、第二十四「供具如意願」、第二十八「見道場樹願」、第四十六「隨意聞法願」：這是上求佛道。第二十五「說法如佛願」、第二十六「得那羅延願」、第二十九「得辯才智願」、第三十「智慧無窮願」、第四十「照見諸土願」，這五條願的內容是下化眾生。看願文名字就很清晰。

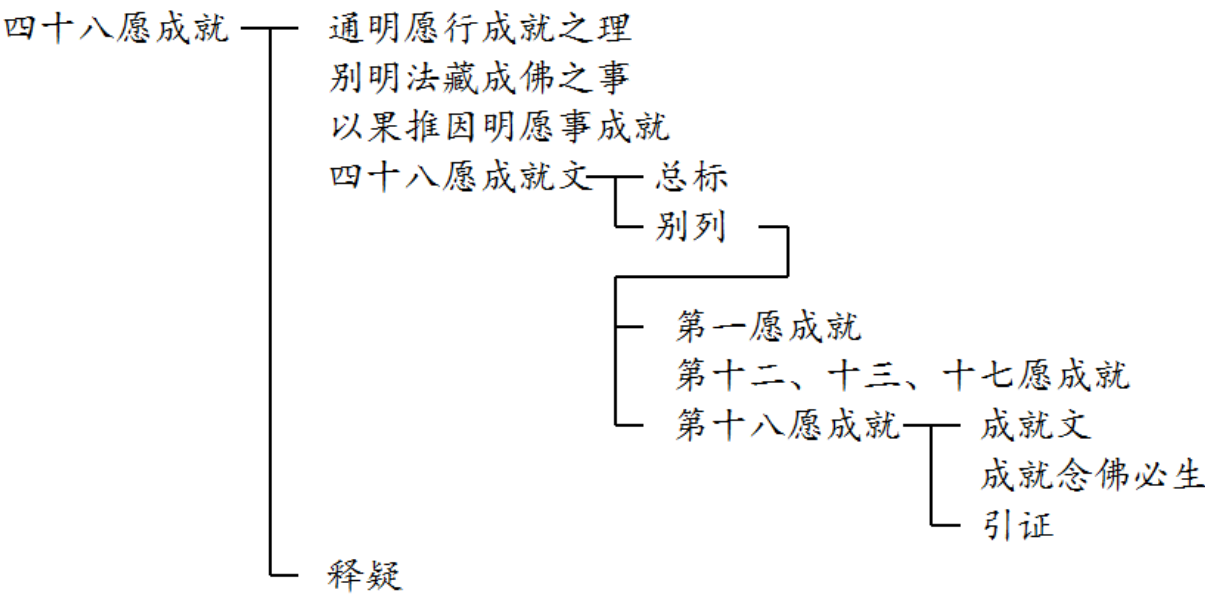
攝他國凡夫是七條願：第十八、十九、二十願為凡夫往生本願，第三十五願是別誓女人往生願，第三十三、三十四、三十七願是他方得益願。這些利益，「非僅臨終來迎往生」，這是指第十九願；「亦平生光明護念」，這指第十八願，還有第三十三「觸光柔軟願」；「現生不退」，這是指第三十四「聞名得忍願」。這是來說明這幾條願。

攝他國菩薩一共有九條願，包含第二十二「一生補處願」、第三十六「常修梵行願」、第四十一「具足諸根願」等等。「由菩薩意樂不同」，比如第二十二「一生補處願」，聖者菩薩已經證無生法忍了，他們有的願意在本國修行，有的願意去他方世界教化眾生。「或願生極樂，則超常倫諸地行，速疾成佛」，這是佛願力的加持。「或願住他方利生，由名號功德，皆得如願」，阿彌陀佛也用名號功德加持他，比如第三十六「常修梵行願」，願在他方利益眾生的，聞到阿彌陀佛名號，就生生不退，常修梵行，這樣他就可以在他方世界穩穩當當地度眾生。第四十一「具足諸根願」也是一樣，要在他方度眾生，如果諸根不具足，身體有缺陷，度眾生就不方便；聽到阿彌陀佛的名字，諸根具足，身體非常好，度眾生才有力量。

四十八願內容分類大致是這樣。

三、四十八願成就

分科如下：



（一）願行成就

四十八願是很好，那有沒有成就呢？如果沒有成就，我們還要在這裡張著口等著天上掉食物下來。俗話說「哪有天上掉下來的餡餅？」有！西方極樂天就會掉下餡餅來，現在四十八願成就了，六字名號所有功德就要布施給我們。

願如御者，行如車輛；願能驅行，行能載願；願行相扶，業事成就。有願無行為虛願，有行無願為孤行，皆不能成就。

「願如御者，行如車輛」，「御者」，駕御車的人，司機。「願」如司機，「行」就像車。「願能驅行，行能載願」，這是願和行的關係，「願」能夠驅動這個「行」；「行」像車輛，它能夠承載「御者」，能夠載願。「願行相扶，業事成就」，這道理很明白，有願有行相扶持，你的事業、做事情才能成功。

「有願無行為虛願，有行無願為孤行」，就像我們打的比喻一樣，有願——有司機，還是老司機，有三十年車齡，但如果沒有車就不能到達目的地；有行——有車，還是「寶馬」，好得很，但是沒有司機，或者不會開，也不能到達目的地：這樣都不能成就。有願又有行才能成就。

（二）法藏成佛

法藏比丘五劫思惟、發四十八大願之後，經過不可思議兆載永劫的極長時間，積植菩薩無量德行，十劫之前，於西方極樂世界成佛，號阿彌陀，「今現在說法」。

「不可思議兆載永劫」，這個時間不是我們人類的思維可以想像的，這裡只是簡單地用數字說明。這說明四十八願成就了。法藏比丘發了願之後，願行相扶，經過這麼長時間的清淨修行，願行圓滿了。

一般人發個願很容易，就是一個念頭；但要完成這個願可能要付出一輩子的努力。比如，「我發願想考哈佛大學博士後」，願一發，可能努力一輩子，頭髮白了還沒考上。所以發願是很短的時間，修行就很長了。

法藏比丘是什麼身分？是大菩薩身分，破無明大士的身分，八地菩薩的身分。這樣的智慧，他發願經過了多長時間？五劫思惟，考察了二百一十億諸佛國土，發了四十八大願，深重無比。那我們想像下他的修行需要多長時間？

莫泊桑寫過一篇《項鍊》。瑪蒂爾德是小職員的妻子，長得很美麗。她要參加朋友的宴會，想戴一條好的項鍊，這樣感覺比較光彩照人。她就找朋友借了一條鑽石項鍊。項鍊一戴，那天晚上她成了整個宴會的主角，光彩照人，非常風光。回來之後，突然發現這條項鍊丟了。這條項鍊很貴重，丟了怎麼辦？沒辦法跟朋友交代。她趕緊舉債買了一條一模一樣的項鍊還給朋友。從此之後，她就在項鍊的債款底下過著艱辛的日子，洗

衣服、打工等等，白天、晚上都要辛苦做事，就這樣失去了十年的青春。

十年之後，她還清欠款，偶遇那位朋友，朋友差點認不出她了：「你怎麼變得這麼老啊？當初在宴會上那樣光彩照人，到現在我們都記得。」

「你不知道，這十年來，我都是在為了那條項鍊努力地工作。你看，手也粗糙了，臉上也起皺紋了，身體也佝僂了。」

朋友問：「什麼項鍊？」

「你忘了嗎？那條項鍊是我向你借的。」

「啊，你向我借的？」

「我後來把它弄丟了。我還給你的，是我花錢買的。」

「啊？！我那條項鍊是假的啊！」

朋友借給她的那條項鍊是假的，她不認識，以為是真的。小說是這麼寫的。她是一晚上光彩，付出了十年的青春。就是說，我們一念願心，一個念頭，往往要付出很多的努力。

法藏比丘僅僅為了發這四十八大願，就花費了五劫時間思惟；他修行四十八願的時間是「不可思議兆載永劫」。我們就可以想像了——也只能想像，只能想那麼一會兒，想的跟實際差得太遠了。不管多長時間都不足以形容，不管怎樣的苦行都不足以形容，不管怎樣的艱苦努力都不足以形容！

我們有時會感動：「佛對我是多麼大的恩德啊！」都掉眼淚了，這都是假的，我們再怎樣想像，都是這個世間可以比擬的境界、經驗、範圍，跟佛本身的境界都無法相比。比如我們想像佛的慈悲，也只能想到媽媽的慈悲。佛就像媽媽那麼慈悲嗎？那還能叫佛嗎？母親那樣的慈悲，不足以形容佛，跟佛的慈悲無法相比！但是我們沒有辦法，只能想到這麼多，不能再想，想再多了都是觀念。

就像河裡的一條魚，你對它說：「魚啊，我在這兒，岸上有大樹啊。」

「樹是什麼樣子的？」

「大樹很高、很粗，有很多葉子，會開花、長果子。」

魚說：「我沒見過。」

「那你想像吧。」

「想像？大樹就像我旁邊的水草這麼大吧。」它只能想到水草。

我們也會想像極樂世界是什麼樣子，但無法想像。所以各位不要想像，就是念南無阿彌陀佛，都有了。

不要說念佛，即使是打手機，你懂得手機的原理嗎？手機有多少信號塔，有多少信號，還有什麼操作，根本想像不來。但是不用你想像，號碼一撥，所有的不都在運行，不都有了嗎？

對阿彌陀佛的功德，我們固然無法想像，無法思維，但只要我們口稱南無阿彌陀佛，無量無邊的功德一點不少。就像坐飛機，對空氣動力學，你能懂多少？但你只要坐

上去，所有這一切理論都為你服務。我們只要稱念南無阿彌陀佛，阿彌陀佛所有五劫的思惟、兆載永劫的修行，當下都為我們服務，為我們所擁有，這就是念佛的好處。說一千道一萬，不如念起來，這樣比較實際。

（三）以果推因

由其因中——誓言「若不爾者，不取正覺」，今既成佛，知四十八願——皆已成就，即因中的願望——實現，成為不可改變的事實。

「若不爾者，不取正覺」，阿彌陀佛每一條願最後都有這八個字，這叫「誓」。「誓願」，「願」是正面地說「我願意怎麼樣」；「誓」是反面再給它加一重保證，「如果達不到，我就一定不怎麼樣」。有人指天發誓「做不到我不是人」，那都是假的，人格就是那樣的。法藏比丘發願，他是有佛的位格作擔保的，「如果不能讓眾生往生，如果目標不能達成，我不取正覺，我繼續修行」，所以叫「誓」，誓更有力量。

「今既成佛，知四十八願——皆已成就，即因中的願望——實現，成為不可改變的事實」，所謂「成就」，就是成為事實了，不能再改變了，這就是成就。

誰成就的？當然是法藏比丘，他一個人成就的，沒有加入我們的因素，獨自完成。為誰成就的？為我們成就，這個成就對我們就有意義。

我們蓋房子，蓋成之前，沒有成就，就在期盼；一旦房子蓋好了，成就了，就歡喜，放鞭炮慶祝。阿彌陀佛的淨土，是為我們眾生成就的。我們聽到成就，是不是會歡喜，為我們自己祝賀一下？如果聽說極樂世界成就了，感覺與自己沒什麼關係，這樣就好像房子是別人的，跟自己沒有關係一樣，這樣就是跟阿彌陀佛之間不相應。所以我們聽到阿彌陀佛已經成佛，聽到極樂世界四十八願已經成就，那就要聯想到自己有分，因為這是為十方眾生而成就的。

這個成就有很多的含義。既然已經成就了，就不是說這是我們現在還需要進一步努力才可以完成的事情。比如極樂世界沒有三惡道，就是沒有三惡道。尤其是關於我們的往生，就是念佛往生這件事情已經成就了，已經成了，並不是現在還要經過我們的努力才可以成的。就是說，這件事情的規則、法則是只要念佛必定往生。這件事情已經成了，我們今天念佛才可以往生，這叫成就。

就好像我們進門要刷卡，這個系統裡面所有的帳號、密碼，卡和門的關係已經對應了，拿卡刷一下，門就開了。這套門禁系統如果沒有完成的話，那什麼時候能開呢？我們到極樂世界，六字名號就是刷卡的意思，一刷就可以進去，就是已經成就的意思。如果沒有成就，我們就沒有辦法往生。

（四）四十八願成就文

凡諸經讚說極樂淨土依正二報功德莊嚴之處，皆是四十八願成就文。如

極樂國中無三惡道，為第一願成就；佛身光明無量，為第十二願成就；佛壽命無量，為第十三願成就；諸佛稱讚阿彌陀佛威神功德，為第十七願成就。其中凡說念佛往生處，皆為第十八願成就，此願成就故，念佛必定往生。

「凡諸經讚說極樂淨土依正二報功德莊嚴之處，皆是四十八願成就文」，這是說明一下。因為各大乘經典都談到極樂世界的景象，如果四十八願沒有成就的話，這些就沒有來源。不管怎樣解釋，都是對四十八願成就的展開，這樣不拘泥於個別的文句。只要是講到阿彌陀佛淨土清淨莊嚴的，都是對四十八願成就的一個描述。可能釋迦牟尼佛在不同的場景有不同的描述。當然最集中的還是在淨土三部經裡。

諸經當中凡說到念佛往生的，都可以看成是第十八願成就文，是第十八願成就的描述、展開。比如《觀經》下輩三品講到念佛往生，《阿彌陀經》講到念佛往生，《無量壽經》裡三輩一向專念，念佛往生，這些都是第十八願的展開，都是第十八願的成就文。這是多角度，這樣來看，視野就會開闊。

也因為第十八願已經成就的緣故，所以念佛必定往生。我們很多人擔心「我念佛怕不能往生」，那就是不了解「成就」的意義。如果了解阿彌陀佛已經成佛，第十八願已經成就，就不會擔心了。

當然，也有人講「這都是一種故事，誰見過了？」信仰這件事情確實很難說，你說誰見過了？用眼睛見著那都不可信，用眼睛見的都不可信，見到什麼都是無常的。「眼見為實，眼見可信」，恰恰相反，眼見都不可信。這是指深層次的真理。因為我們肉眼凡胎，所見的都是現象，沒有透達真理。真理，是要用心的眼睛——心眼來見的。沒有見的人怎麼會信呢？一定是有人見著了，但是這種「見」，不是靠肉眼來見的，肉眼見到的是很低層次的。比如動物，跟人類相比，它們的智慧差很多。人類的飛船可以上宇宙太空，一隻螞蟻能見著嗎？見不著。因為它的眼，它的思維，有它的局限性。但是人就見著了，因為人有能見到的方法。人見著了，能告訴螞蟻嗎？你無論怎樣也無法告訴它。人類對於科學道理明信不疑，還有望遠鏡等科學的儀器，人的視野、思維範圍都不一樣，這些內容都無法傳遞給螞蟻。

佛有五種眼：第一是肉眼，第二是天眼，第三是慧眼，第四是法眼，第五是佛眼。那我們有幾種眼？我們沒有見著，因為我們肉眼凡胎，還差四種眼，沒有見著不是很正常嗎？如果有天眼的話，天人所見就不一樣了，就更廣大，可以透視過去、未來；但天人沒有慧眼、法眼、佛眼。慧眼見真，能了悟事情的空性。佛眼就圓滿了。

所以，信心也是眼，是心眼。「耳目開明」，心眼要是開明了，就能見到了。如果我們有信心、心眼開朗的話，對四十八願的成就就會歡欣鼓舞。

《往生論註》說：「依本法藏菩薩四十八願，今日阿彌陀如來自在神力，

願以成力，力以就願；願不徒然，力不虛設；力願相符，畢竟不差，故曰『成就』。」

這段話也很美，就是解釋「成就」二字。是阿彌陀佛因中法藏菩薩發的願，現在阿彌陀如來果上成就的自在神力。

「願以成力」，發了願，累積修行，成就了，它就有一種力量。

「力以就願」，現在的力量是對應過去的願而成就的。

「願不徒然，力不虛設」，因為願成了力以後，這個願不是虛的，不是空的，因為它已經成就了。它是順著過去因中的誓願而來的，力和願是相吻合的，所以「力願相符，畢竟不差」，一點都沒有差錯。如果就念佛往生來講，就更加清晰，沒有差錯，所以這個叫作「成就」。

（五）釋疑

下面說明「因願文」與「成就文」並非一一相對。

然「因願文」與「成就文」並非一一相對，而是互有詳略。若依《華嚴經》，一一菩薩皆有無量別願，成佛則有無量功德莊嚴成就，則四十八願願文及其成就文，且對娑婆有緣眾生大略而說；若廣說者，則釋迦牟尼佛窮劫不能讚盡。

也有人將願文與願成就文一條一條去對比。我也對比過，比如把四十八願拿出來，發現互相之間有參差的地方，比如說「若欲食時，七寶鉢器自然在前」，吃飯這一條，四十八願裡就沒有找到，其實還有很多條沒有的。

這是為什麼呢？這是「互有詳略」，有的因願文並沒有明顯的成就文來對應它；有的成就功德莊嚴的地方，比如說《往生論》所說的二十九種功德莊嚴，有些未必能在四十八願當中找到明確的因願文。這是因為，如果依《華嚴經》來講，「一一菩薩皆有無量別願」，菩薩的願是很廣大、非常多的；「成佛則有無量功德莊嚴成就」；其實都是無量的。不過，在講因願文的時候，可能釋迦牟尼佛抽列了四十八願來說；在講清淨功德莊嚴的時候，又展開來講了。所以四十八願的願文和成就文是對娑婆有緣眾生大略地來說明；如果要廣說，釋迦牟尼佛也講「若廣說者，百千萬劫不能窮盡」。這樣就沒必要去一條一條對應了。

我們說的，多數都是從知識上來說的。要了解淨土法門，知識是不能缺少的，需要從知識來了解，但還要透過知識進入信仰的層面。一旦進入信仰，就不需要知識了。人需要道理，人的心就像胃一樣：胃如果空了，就要放點食品進去，不然它就在那裡折騰；人的心也是一樣的，因為我們凡人的心空虛，所以需要道理來作為它的食糧，需要

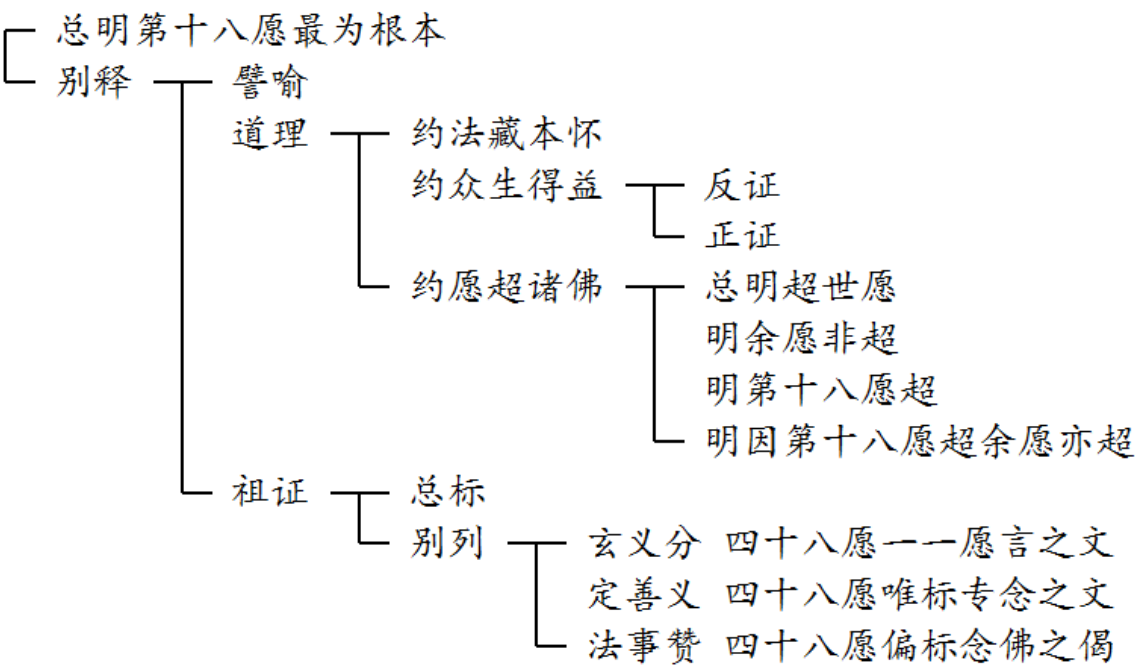
種種的道理、觀念、知識，就像食品填進胃裡，騙它一騙，它就覺得飽了。人心為什麼空虛呢？因為它沒有得到真實的東西，沒有見到真理，所以需要種種的道理來讓它安心。所以有人講「真正的道理沒人知道」。是因為我們需要道理，人家講一個，我們自己覺得有道理，然後慢慢牽引。但真正的道理是沒人明白的，因為真正的道理就是真理，我們不知道。一旦了解了，這個心得到了真理的滋養，有了真實的，它就不會再空虛了。它不再空虛的時候，就不需要什麼道理來填充了，所以它對於道理就無所謂了。

一般來講，就是要理明信深，道理明白了，信心就會很深。這都是初級的，也是對鈍根眾生所說的。善根深厚的人，建立信仰之後，真正來稱念南無阿彌陀佛，用不著種種道理，一說就相信。道理嘛，就是說給那些需要聽道理的人聽的。他為什麼需要道理？剛才講過了，因為空虛，沒有得到真實。得到了真實，就不需要道理了，也不需要講道理了，也講不出來。

有人會說：「你看，你也沒有道理，也說不出道理，甚至你自己都不認為需要道理，這不是迷信嗎？」這樣可能會被人指責為「迷信」。但是有信仰的人內心也不在乎這個名詞。就像有錢人，人家說「你是窮光蛋」，他會哈哈一笑，他不會辯論說「我不是窮光蛋」；只有窮人，要是說他是窮光蛋，他還要把金戒指抖出來：「你看，我有金戒指，我不窮，我存折上有兩千多塊！」真正迷信的人，他才對這「迷信」兩個字敏感，沒有見到真理光明的人，他才會很容易受刺激。心裡見到真實的人，人家怎麼講他迷信，他也不會爭辯。迷信又何妨呢？只要能念阿彌陀佛就好了，他已經是信眼開朗，見道了。

第三節 根本願——第十八願

分科表如下：



前面講了因本願——四十八願，四十八願的根本在第十八願。

四十八願為相互關聯的整體，然有主次之別，其中第十八願最為根本。

四十八願是系統的，而不是個別的。雖然列成四十八願，但它內在有主有次，相互關聯，最主要的是第十八願。

一、譬喻

對「根本」二字，先打比喻來說明。

「根」者，如樹之根，能生枝葉花果；「本」者，如木之本，能持枝葉花果。有根本，自有枝末。

從根，能生出枝葉花果。如果第十八願或者其他哪一條願能擔當根本願，必須能從這一願中生出其餘四十七願，這才有資格叫作「根」。「本」就是「持」的意思，比如一棵樹，你得到了根本，一扛，枝葉花果都跟著走了。所以，「本」能持枝葉花果。如果哪一條願能稱為根本願的話，它也能夠總持其餘四十七願的功德，這樣就可以稱為根本願。

昔法藏比丘為令一切眾生念佛往生彼國，而誓國土無三惡道，清淨嚴飾，佛身無量光壽，諸佛稱揚，人民具種種功德利益，故一一願皆從第十八願出。若無第十八願念佛往生，則一一願皆失意義。

法藏比丘當初為什麼建立極樂國土？他建立極樂國土的目的，就是為了讓一切眾生念佛往生彼國而離開種種苦惱，為了這個目的，他才發願。比如第一條願說「我誓願，我成佛的國土沒有三惡道」（願文：設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺）；第二條願說「我誓願，我成佛之後的國土，眾生來往生之後，不再進入三惡道」（願文：設我得佛，國中天人，壽終之後，復更三惡道者，不取正覺）。法藏比丘為什麼講這些呢？他講這一切都是為了讓我們去往生，不然沒有意義。所以，這所有的願，包括要淨土嚴飾，要誓願成為無量光明、無量壽命的佛，要誓願成為諸佛稱揚讚歎的佛，這都是為了讓眾生聽到他的名號，可以稱念名號往生極樂淨土。

如果這些願通通都成就了，但恰恰缺少了第十八願，那麼這些願有意義嗎？這些願就失去了意義。這些願都是從第十八願出來的，因為要讓眾生念佛往生，才發第一願、第二願、第三願等等各條願。所以，第十八願就有資格稱為根本願。

從持的角度來講，如果沒有第十八願的念佛往生，所有的願都失去了意義。比如說，諸佛淨土也非常清淨莊嚴，但我們凡夫沒有那樣的修行功德力，不能去往生。如果

沒有凡夫稱名往生這一條願，那麼那些國土對我們來講就沒有意義。諸佛淨土有很多，西方極樂世界在十萬億國土之外，為什麼我們能跨越這麼多國土到西方極樂世界去？是因為有第十八願。

今日眾生，雖有不識一字、不知一願者，但能念佛往生，自然盡得四十八願所有功德利益。

這就是持，就是「本」，這一條願能夠持所有餘願的功德。比如念佛老太太，她可能一個字都不認識，四十八願也沒聽說過；但是她就願意念「南無阿彌陀佛」，她就落實在第十八願上。請問，她到西方極樂世界之後，會有考官對她說「考你一下，你當初在娑婆世界沒有背第一願，你來了，這個無三惡道願不給你成就」嗎？如果無三惡道願不成就，她到的極樂世界就不叫極樂世界了。她即使不知道無三惡道願，到了極樂世界，極樂世界會有三惡道嗎？自然是沒有的。她也不知道無有好醜願，她去了就會長得醜一點嗎？她還是無有好醜。她也不知道悉皆金色願，她去了難道就是雜色的嗎？她還是金色的。

所以，只要得到了念佛往生，就得到了四十八願所有功德利益。以這樣的道理，第十八願稱為根本願。其他的願當然都很重要；但比較起來，有言說的次第。比如，第一願國無三惡道願，這條願必須跟第十八願結合在一起才有意義，不然這條願讀起來跟我們有什麼關係？而且也好像沒什麼太殊勝的地方。還有菩薩得那羅延身願等等，如果沒有第十八願，那都跟我們沒什麼關係。每一條願都要跟第十八願結合，意義才非常鮮明。

二、道理

彌陀別願超越諸佛別願，故稱「超世願」。但個別來看，並非一一願皆超諸佛，如國土嚴淨、無三惡道、不更惡道，諸佛淨土亦皆如此。之所以超越諸佛，在於如此清淨莊嚴的國土，能令凡夫稱名往生，亦即因第十八願而超越諸佛，為一切諸佛之所稱揚。如《大經》偈言「我至成佛道，名聲超十方」，因此願超，諸願亦超。

彌陀別願超越諸佛的誓願，所以叫作「超世願」。

「但個別來看」，如果把四十八願拆開，一個願一個願地來比較，「並非一一願皆超諸佛」。比如說國土嚴淨願，諸佛國土也都很嚴淨。比如無三惡道願、不更惡道願，諸佛淨土也都這樣。而且，沒有三惡道，在六道輪迴的世界也有沒有三惡道的地方，所以沒有三惡道其實是很低的，有些淨土的說相比這更高。

當然，這裡也有特別的含義，說明阿彌陀佛四十八願的起步和我們眾生的心吻合得很好，是銜接在一起的。法藏比丘為什麼要說極樂國土無有三惡道呢？因為在這個世界，我們凡夫眾生一般的志向很低劣，有人會說：「我只要下輩子能做人，不下地獄、餓鬼、畜生三惡道就可以了。」法藏比丘是就我們這樣低劣的心性，先講「滿你的願，極樂世界沒有三惡道」。就好像一個人正衣衫襤褸的，他只要有件整齊衣服穿就可以了，一下子給他穿戴上蟒袍玉帶或者黃金衣，他就嚇壞了，不敢穿了。這是說我們的心志低劣。

再就是說明阿彌陀佛的淨土是要救度凡夫的淨土，是救度惡人的淨土，是救度造罪眾生的淨土。因為造罪的眾生才可能會墮落到三惡道，他會擔心，就想「我只要不墮落三惡道就滿足了」。是因為他造了會墮落三惡道的罪業，擔心墮落三惡道的苦趣，所以法藏比丘首先這一條願說「你放心，沒有這個問題」。這是就凡夫的心性來說的，顯示出四十八願救度凡夫。

阿彌陀佛的心很體貼，他是就我們凡夫的心性慢慢地講。就像開車一樣，這部車一小時能開到兩百、三百公里，但是開車起步的時候不能一上去就開三百公里，那個吃不消啊。要慢慢起步，坐在車上感覺不到。所以四十八願的第一條願是車輪起動，是慢慢起步的，無三惡道、不更三惡道……都是慢慢上來的。

如果我們單獨看這些願，可以講極樂淨土跟諸佛淨土是平等的。

「之所以超越諸佛，在於如此清淨莊嚴的國土，能令凡夫稱名往生，亦即因第十八願而超越諸佛，為一切諸佛之所稱揚」，諸佛淨土也很清淨，從清淨的角度講，都超越；但是諸佛淨土缺了第十八願這樣的願，就不超越了。之所以說彌陀別願超越，就是因為第十八願，有了第十八願，我們凡夫才能往生到這樣的淨土。諸佛的淨土清淨，可能要達到登地菩薩的程度才可以去往生，那就顯得不超越。

之所以阿彌陀佛的名號為一切諸佛所稱揚，也是因為有第十八願的這種功能存在。所以第十七願和第十八願是分不開的。《無量壽經》中說：

無量壽佛，威神光明最尊第一，諸佛光明所不能及。

十方恆沙諸佛如來，皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。

「威神功德不可思議」體現在哪裡？下面接著講第十八願成就文的內容：

諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉。

諸佛讚歎，是讚歎第十八願的內容；第十八願的內容，也要通過第十七願諸佛的讚歎，眾生才能聽到阿彌陀佛的名號：二者是一體的。

「如《大經》偈言『我至成佛道，名聲超十方』」，彌陀別願之所以成為「超世願」，是因為阿彌陀佛的名聲超十方；之所以名聲超十方，是因為眾生稱念他的名號就可以往生到報土。也就是因為凡夫念佛能入報土，所以阿彌陀佛的名號超越諸佛。

「因此願超，諸願亦超」，就因為第十八願超過諸佛的誓願，所以其他的願也就超過了。比如說第一願國無三惡道願，諸佛也有國無三惡道願，這樣不就平等了嗎？可是兩者不一樣：阿彌陀佛的國無三惡道願，因為靠了第十八願，凡夫能夠往生清淨的報土；諸佛淨土雖然是清淨的，可是缺了第十八願，凡夫不能往生。阿彌陀佛的這一條願，雖然看上去文字跟諸佛的願是平等的，但本質、作用超過諸佛的願，極樂淨土超過諸佛淨土。所以，因為第十八願超，所有的願跟第十八願結合在一起才成為「超世願」。阿彌陀佛救度眾生的能力非常強大。

三、祖證

下面引用三條善導大師的文句來證明善導大師對四十八願精神的把握，證明第十八願是四十八願的核心。

善導大師於四十八願，總以第十八願為核心，一一指歸第十八願。

講「根本願」，也是從善導大師的思想而來的。

(一)《觀經疏·玄義分》文

如《觀經疏·玄義分》釋言：

**四十八願，一一願言：
若我得佛，十方眾生，
稱我名號，願生我國，下至十念，
若不生者，不取正覺。**

這一段確實讓我們覺得匪夷所思。

「四十八願，一一願言」，善導大師說，四十八願的每一條願每一條願都是講第十八願。

「若我得佛，十方眾生，稱我名號，願生我國，下至十念，若不生者，不取正覺」，這明顯講的是第十八願的願文。

明明講的是四十八條願，為什麼說每一條願都講第十八願的內容呢？所以有人認為這個地方是筆誤。因為歷代都是靠毛筆抄寫經文，或許有人抄寫的時候抄錯了一個字，應該是「四十八願，有一願言」，「有一個願是這樣講的」，有人抱這種觀點。其實

我們看文字也會懷疑。

關於這一段，大概在八百多年前，就是日本法然上人的時代，有一個公案，大家在一起就這個問題討論。其中有三位大德，有一位就講這個字可能搞錯了，應該是「有一願言」。另外一位大德說，這是「一一願言」，「一一願言」主要是針對後面兩句話——「若不生者，不取正覺」，每一個願都有「不取正覺」這個「誓」來保證它，是就最後「不取正覺」來講的，所以講是「一一願言」。不過這裡是突出講第十八願，把第十八願安在這個地方。他們講完之後就問法然上人：「你的意見如何呢？」法然上人說：「四十八願一一皆有念佛往生義，故善導和尚釋為『一一願言』也。如『無三惡道願』，恐懼三惡重苦之眾生聞之，生欣慕心，而以念佛為正因也；自餘諸願准之。」法然上人說：「我的理解是，四十八願是以第十八願為根本的。善導大師的解釋說，每一條願每一條願的精神都歸於第十八願，每一條願都是第十八願的精神所展現出來的。」這樣的解釋就很透，很到位。法然上人這麼一講，其他兩位大德法師也非常信服。

讀文字的話，我們從第一願開始讀起，每一條願的文字是不一樣的；如果讀精神的話，從第一願中就能讀到第十八願，第一願就能讀得到「這樣的淨土，我該怎麼去往生？」馬上就連接到第十八願去了。每一條願都要把第十八願貼到後面，比如第一願國無三惡道，然後說「這個國無三惡道的淨土，你念佛就可以來往生」；第二願說「到我國土來的眾生，不更三惡道。這樣的國土，你只要念佛都可以來往生」；第三願、第四願說「到我的淨土來都是身皆金色、無有好醜，你只要念佛都可以來往生」，等等。

我們看到這些願，心中一定會有一個疑問：「這樣的淨土，我應該怎樣才可以去呢？」只不過這個疑問沒有說出來。心中真正有信仰的，真正有願心的，一定會提這個問題。請問這個答案在哪裡？就在第十八願。所以，每一條願的後面都有第十八願的內容來回答。善導大師在這裡就說，四十八願，每一條願每一條願都講這件事情。這是透過願文來說它背後的聲音。

（二）《觀經疏·定善義》文

我們再看《觀經疏·定善義》。

又，《觀經疏·定善義》說：

四十八願中，唯明專念彌陀名號得生。

如果我們把善導大師的這幾段話放在一起，就更加證明前面《玄義分》的「一一願言」不是筆誤，也不是抄誤。這裡說「四十八願中，唯明專念彌陀名號得生」，「唯」是唯一，四十八願唯一只說明「專念彌陀名號得生」這件事情。「專念彌陀名號得生」就是第十八願的內容，四十八願中唯一講念佛往生這條願。這豈不是跟「四十八願，一一

願言」的意思一樣嗎？如果那裡錯了，這裡又怎麼解釋呢？這裡豈不是也錯了？這裡應該是「四十八願中，其中有一願明」？不可能錯這麼多字啊！「唯明」，「唯」字怎麼改？所以這裡要配合在一起看。

（三）《法事讚》文

我們再看《法事讚》。

《法事讚》言：

弘誓多門四十八，偏標念佛最為親。

「偏」就是「恰恰、特別、唯獨」的意思。「標」是標指、指向。四十八願也唯獨指向念佛這裡，這是最親切的。為什麼「最為親」？前面講了其中的道理，比如第一願國無三惡道願，如果單獨讀這第一願，我們不覺得很親，因為很可能我們造了三惡道的罪，怕不能往生。每一條願，如果跟第十八願一結合起來，我們就覺得很親了，因為我們有分。

大家可以再去讀一讀，讀的方法可以稍微改進一下，比如把第一願讀完之後，接下來就讀第十八願，第二願讀完了再讀第十八願，你會覺得讀著很親，因為「偏標念佛最為親」。念佛能往生，每一願的利益我們就可以得到。

四、總結

這第三節是說明第十八願是根本願。分為兩個層次說明：首先總的標明第十八願是本願，接下來加以解釋。

一開始是從「根本」這兩個字的字義，通過比喻來說明它符合根本願的條件。接下來從眾生所得利益與「根本」這兩個字的內涵相一致這一點來說明，一個從反面證明，一個從正面說明。反的來說，如果沒有第十八願，那其他願通通都沒有意義，所以這樣等於說，沒有第十八願，其他願通通都失去了；正面來說，即使不識一個字，不懂一條願，只要往生，所有的願通通都得到了：這豈不是說明第十八願是根本嗎？

接下來就從這條願超諸佛來說明。四十八願超諸佛，是因為第十八願超，所以諸願也超，從這個道理來說明。

然後引用祖師的三條文證，這樣就比較清楚地說明了第十八願是根本願的義理。

第四節 本願稱名

從這一節開始，就是正說的部分了，標題是「本願稱名」。在講這節「本願稱名」

之前，先說了什麼是本願，因本願、根本願，讓我們有一個概念。

本願稱名有兩個大點：

- 一、本願稱名之意義；
- 二、本願稱名相承的內涵。

我們為什麼要說本願稱名呢？如果不是淨土宗這個法脈、系統，對「本願」兩個字可能比較陌生。一般所聽到的都是持戒念佛、清淨心念佛，這些聽得比較多。加上「本願」，「本願稱名」，這有特別的內涵和特別的意義。

「本願」是來源的地方。我們一般所講的稱名，都會站在眾生這個立場上，說「我怎樣以虔誠心念佛，怎樣精進勇猛，怎樣修善積德」，如果這樣，就是我們單獨地在向阿彌陀佛發一個信號。問他「你這樣念佛能不能往生？」他說：「我怎麼能知道一定往生呢？我進一步努力吧，等我功夫達到某種程度，等修行到什麼程度，等善根功德積累到什麼程度，再看看阿彌陀佛錄取不錄取。」

如果了解稱名不是從我們這裡單方面所發的內容，而是阿彌陀佛在很久很久以前發了本願，他呼喚我們，他要求我們，他給予我們，賜給我們名號，讓我們來稱名，是本願所規定的稱名，這時候我們來念佛，馬上就跟佛的心感應道交了。這就是得到源頭了，是從源頭知道「我這樣稱名，是彌陀本願所規範、規定的，是彌陀本願所賦予的、所約定的，它是來源的地方。我這樣稱名，順了佛的本願，決定可以往生」。

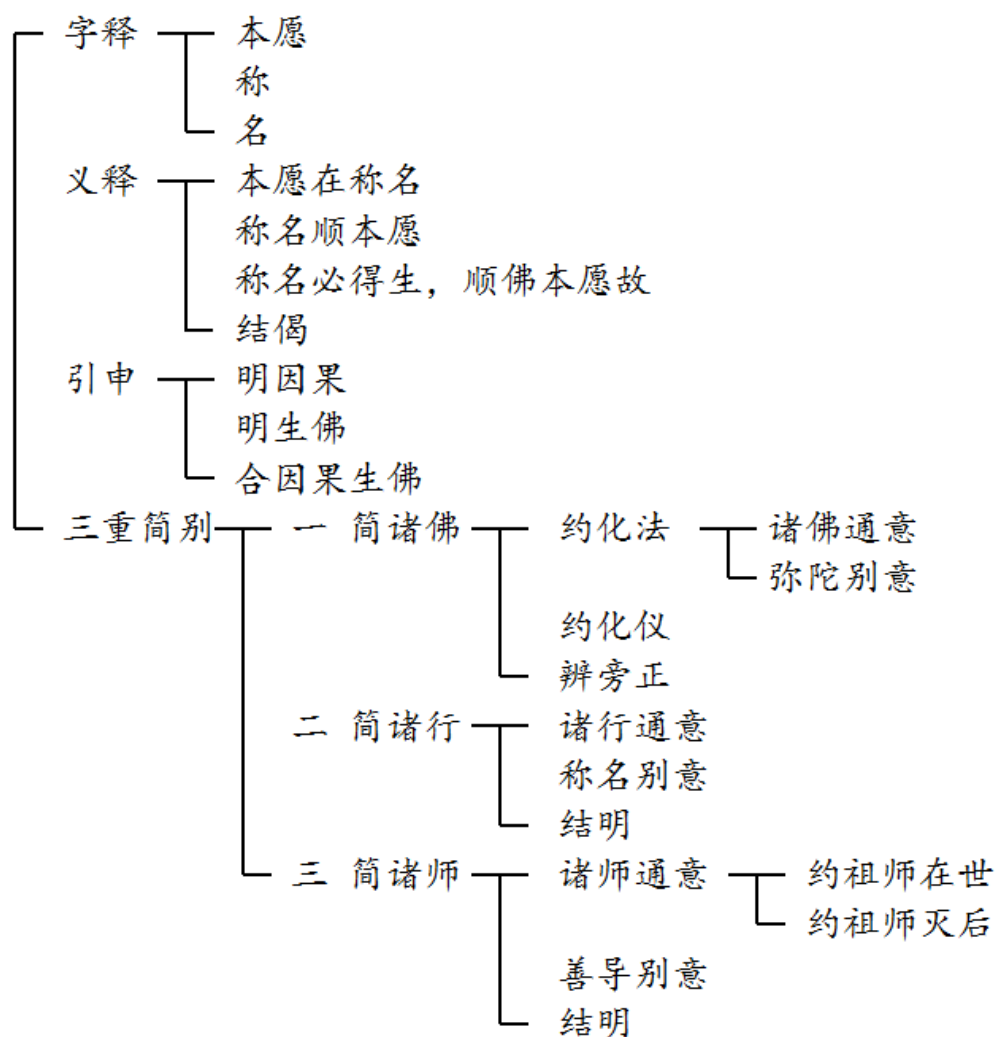
「本願稱名」這四個字的意義和內涵特別清晰，特別重要，從因到果把來龍去脈完全展示出來了。這樣就切斷凡夫這邊單方面的妄想和疑思，覺得「我在稱名念佛，我能不能往生？」都是以「我」為第一。「本願」這兩個字就讓我們切斷「我」這一方面的恐懼、擔心、害怕，知道稱名念佛的來源。

如果你知道了本願，仍然不相信稱名決定往生，那就毫無辦法了。有很多人很苦惱：「我念佛到底能不能往生？」在自己這一邊所加的任何修飾都讓他害怕。比如說，如果要求以清淨心稱名才能往生，那沒有清淨心的怎麼辦？如果要讀誦大乘經典才能往生，那不會讀誦怎麼辦？如果要持戒才能往生，那持不好怎麼辦？內心就會害怕自己念佛不能往生。這些都在稱名之外另外加了東西。加加減減，其實用不著。

講到本願的時候，我們就要了解，阿彌陀佛本願所規定的稱名到底是什麼樣的內涵，了解之後不就完全相應了嗎？所以「本願稱名」非常重要。

一、本願稱名的意義

下面是分科表：



(一) 字釋

首先從文字上來說明。

「本願」即四十八願之根本願，即是第十八「念佛往生願」；「稱」即口稱；「名」即「南無阿彌陀佛」六字名號。

這是本願所指。

「『稱』即口稱」，很簡單，不複雜，非常明確。

「『名』即『南無阿彌陀佛』六字名號」，或者「阿彌陀佛」四字也可以。按照《觀經》所說完整的名號，稱「南無阿彌陀佛」六字。

阿彌陀佛因中之時建立本願，選擇稱名一行為十方眾生往生之因行，所以我等今日稱名，即是順佛本願；順佛本願，乘佛願力，必得往生：此即本願稱名。

關於這個「選擇」，在下一節來說明。阿彌陀佛因中建立本願，發願讓我們往生西方極樂世界，那如何讓我們去往生，總要有一個讓我們往生的方法。阿彌陀佛因中的行

持，法藏比丘在第十八願中就選擇稱名一行為十方眾生往生之因行，這就是「本願」。

「今日我等稱名，即是順佛本願」，稱名和本願發生了關係、交接。

（二）義釋

「本願稱名」四個字含義非常廣，也非常深，有好幾個層次。下面簡單把它歸為一個四句偈：

本願在稱名，稱名順本願。

稱名必得生，依佛本願故。

「本願在稱名」，這是第一層含義。就是阿彌陀佛發的本願，沒有以其他的修行方法作為往生業因，他的本願所誓的內容，就在於眾生稱念名號。所以本願在於稱名，這是「本願稱名」的第一層意思。這是從阿彌陀佛的立場上來講的，本願在稱名，不在別的。

第二層含義，「稱名順本願」，這是從眾生來講的。既然本願在稱名，稱念彌陀名號就順了佛的本願；不是靠別的行法順本願，也不是稱名靠自己的功夫，靠自己的修行：第二句就有這樣的含義

第三層含義，「稱名必得生」。既然順佛本願，必定往生。為什麼？「依佛本願故」。這樣的效果、功效，由這四句話來說明。

（三）引申

下面進一步引申本願稱名的內涵。

本願為因，名號為果。本願、名號屬佛，稱念屬眾生。故此本願稱名，為因果交徹、生佛一體之行，即是：以果地覺，為因地心，因該果海，果徹因源。

「本願為因，名號為果」，本願、名號是屬於佛這一邊的。「本願稱名」，「本、願、名」這三個字是屬於佛這一邊的；「稱」即稱念，是屬於眾生這一邊的。所以，在「本願稱名」四個字中，包含了因果和生佛。

「為因果交徹、生佛一體之行」，什麼叫「因果交徹」呢？就是因和果是互相交錯、互相貫徹的。法藏比丘因中的誓願一定貫徹到果上的名號，而果上的名號一定反流、追溯、透達到因中的誓願，這叫「因果交徹」。

什麼叫「生佛一體」呢？「生」即眾生，眾生在稱念，稱念的是阿彌陀佛果上的名號，稱念彌陀名號，願生彌陀淨土，這樣凡夫和佛成為一體。

「即是：以果地覺，為因地心，因該果海，果徹因源」，這四句話意義很深，也很透徹，很優美，但是不太容易懂。

「以果地覺，為因地心」，「果地覺」就是這句「南無阿彌陀佛」名號。法藏比丘已經成佛了，就有因地和果地——成佛之前叫因地，一旦成了佛就到了果地。果地的覺悟是在佛的立場上的，我們無法描述；無法描述的「果地覺」，阿彌陀佛就成之為這句名號。

「為因地心」是什麼意思呢？我們現在信心稱念阿彌陀佛名號，我們信。信什麼？講信心、「因地心」，就是眾生這一邊的，我們想要求生極樂世界。這是從眾生還沒往生的時候來說，我們在因地，因地的心就是指信心、願心。信心、願心不是單獨能生起的，單獨生起的就是沒有來源的。如果有人餓得要死了，人家對他說：「你一定能活下去，要有信心啊！」他沒有糧食吃，哪能有信心？信心鼓不起來。他餓得要死了，端一碗小米粥給他，他不就有信心了嗎？所謂信心，就依賴於這一碗小米粥，這碗小米粥就是他的信心之體。

我們要往生西方極樂世界，有人說「我靠自己的修行」。靠他自己的修行，那他的信心是以果地覺作為體的嗎？不是的，是靠他自己的「雜毒之善」。「雜毒之善」怎麼能成為他的信心之體呢？顯然，到後來生死關頭、無常來臨的時候，在無窮業力強大力量的衝擊下，他那個「雜毒之善」當下粉碎，蕩然無存。這個不能作為信心。

我們現在的信心以六字名號為體，我們信是信阿彌陀佛的名號是阿彌陀佛果地的覺悟、因中的誓願，這樣我們念佛才必定往生，除非法藏比丘沒有成佛，除非他是騙子。如果阿彌陀佛騙了我們，釋迦牟尼佛騙了我們，十方諸佛也騙了我們，整個佛教就是一個騙子的學說，這些祖師大德從頭到尾，兩千多年來世界上這麼多人的往生傳、念佛往生的記錄，這所有的都是騙子，那我們才不能往生。這怎麼可能呢？歷史上這麼多人，這麼大的範圍，大家都合夥來騙我們嗎？有什麼好處呢？所以這是絕不可能的。這不可能，那麼我們決定往生，所以說「以果地覺，為因地心」，這樣才成為金剛信心。

善導大師說「共發金剛志，橫超斷四流」「此心深信，由若金剛」。怎麼能夠「由若金剛」？因為構成信心的原料就是金剛。什麼能破壞阿彌陀佛的果地覺？不可能破壞的，這樣的信心稱為金剛信心。我們信是信彌陀的誓願、彌陀的名號，我們稱名必然往生。所以，往生的資本，或者說資糧，都是以名號來說的。

如果以我們自己的修行，顯然是豆腐渣工程，甚至用「豆腐渣工程」都不足以形容。這哪有金剛信心？這樣的人往往是什麼樣呢？嘴上講得很大，「外現賢善精進之相，內懷虛假」，甚至很驕慢。因為他需要驕慢，那就不如說他就是驕慢。因為他如果不驕慢的話，就沒辦法生活下去，就會覺得「我這樣怎麼能往生？」所以他就給自己鼓氣說「我一定能往生，因為我在努力地修行，因為我很虔誠」等等，這樣讓自己感到安心。這都是不可靠的。一定要「以果地覺，為因地心」才可靠。

有的念佛老太太，什麼都沒有，字都不認識；但她知道有六字名號，這裡面有金剛信心，這就是尊貴的念佛人。釋迦牟尼佛說她是人中芬陀利花，沒有說認識很多字是人

中芬陀利花。因為往生極樂世界不需要認識字，認識字也不能成為金剛信心。

「因該果海，果徹因源」，「因該果海」，「該」是該羅、該攝，就是眾生這一念的信心——信順阿彌陀佛、願往生的信願心，把阿彌陀佛果地猶如大海一樣的智慧功德通通包含了，在我們一念信心當中都有了，沒有一點欠缺。

所以「速滿足功德大寶海」，不僅僅是到極樂世界去速滿足，也是現在這一念因心就已經滿足了，不過還沒有完全兌現出來。就好像《無量壽經》所說的：

**其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍乃至一念，
當知此人為得大利，則是具足無上功德。**

一念之間得無上功德，這不就是「因該果海」嗎？

藕益大師《彌陀要解》也說：

**一聲阿彌陀佛，即釋迦本師於五濁惡世所得之阿耨多羅三藐三菩提法。
今以此果覺，全體授與濁惡眾生，乃諸佛所行境界，唯佛與佛能究盡，非九
界自力所能信解也。**

釋迦牟尼佛成佛，得無上阿耨多羅三藐三菩提，就得了這一句「南無阿彌陀佛」名號。今以此全部的果覺，給我們五濁惡世的眾生；我們當下稱名，功德、福德、智慧跟阿彌陀佛平等。這不就是因該果海嗎？

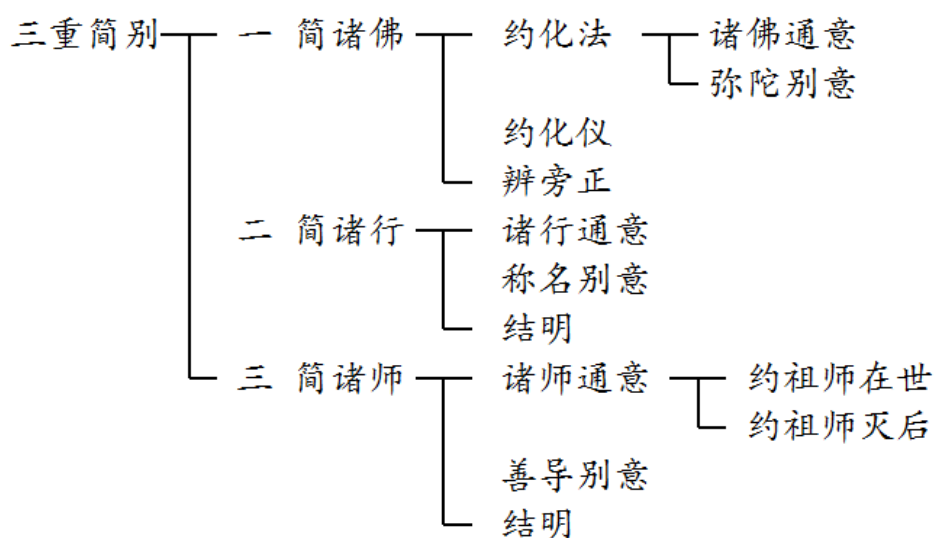
「果徹因源」是什麼意思呢？阿彌陀佛果地覺悟，完全貫徹在凡夫一念的因心當中，貫徹在源頭。我們還沒有往生，還是在起源的地方，我們初發心這一念願意往生的心，阿彌陀佛果地覺悟當下就貫徹進來了。這樣，凡夫和佛完全吻合，我們在凡夫身的時候，就充滿了阿彌陀佛六字名號的功德，怎麼不往生？五逆眾生也沒問題，決定可以往生！

我們講來講去，就是告訴大家：往生極樂世界是免費的，極樂世界是無條件送給你的。阿彌陀佛說：「歡迎你，邀請你，拜託你，請你來往生。如果你不來，我下一次再請。」

(四) 三重簡別

本願稱名有三種簡別。所謂「簡別」，就是簡擇、區別。本願稱名這個概念有三重，它在意義上和諸佛、諸行、諸師有所區別，讓我們更清晰地知道這個概念所表達的內涵。

分科表如下：



1.簡諸佛

諸佛菩薩名號皆含無量功德，稱念皆能滅罪增福，是故稱名法門本來通於諸佛，不限於彌陀一佛。但諸佛並無凡夫稱名往生高妙報土之本願，今說「本願稱名」，即專指彌陀一佛。

或說諸佛亦有攝凡本願，但以彌陀與此土眾生特有因緣，故釋迦牟尼佛專說彌陀一佛攝凡本願。

淨土宗以前義為正。

稱名這種行法是佛教界通用的，它不限於彌陀一佛，諸佛菩薩的名號也都有無量功德，也都具有滅罪增福的效果。所以也有念觀世音菩薩的、稱藥師佛的等等，拜懺的時候，會讀誦《萬佛名經》。但是，諸佛沒有單獨發願說「凡夫稱名可以往生報土」，沒有這樣的本願。所以，提到「本願稱名」，那就限制在彌陀一佛身上。「稱名」是諸佛都共通的，但「本願稱名」是阿彌陀佛獨有的。

有人說：「你們怎麼這麼執著，專門念阿彌陀佛名號？其他佛名號為什麼不念？」其他佛菩薩名號也都有功德，但是他們沒有這樣的本願。所以我們現在提倡「本願稱名」的話，就專門限定在彌陀一佛身上。

也有說，有無量無邊的佛，諸佛也有攝凡本願，也有佛以名號攝受凡夫的。不過，因為阿彌陀佛與此土眾生特有因緣，所以即使諸佛有攝凡本願，因為諸佛和此土眾生緣分沒那麼深，釋迦牟尼佛就不講。但阿彌陀佛與此土眾生因緣特別深，所以釋迦牟尼佛就專門講阿彌陀佛一佛的攝凡本願。

這是有兩種解釋：一種認為諸佛沒有攝凡本願；一種認為諸佛也有攝凡本願，可是緣分不如阿彌陀佛跟這個世界的眾生親和近，所以釋迦牟尼佛只講彌陀一佛攝凡本願。如果以淨土宗來講，以前義為正。第二種說法可能引用了《華嚴經》等諸大乘經典所說

的，淨土宗就以淨土三經的立場來說明。兩種解釋都說得過去。

2.簡諸行

於往生極樂法門，不限於稱名一行，六度萬行、世出世善迴願並得往生。然餘行非彼佛本願所選擇之行，唯稱名一行為彼佛本願所選擇之行，為明此義，故說「本願稱名」。

在彌陀一佛的淨土當中又有所簡別。我們限定彌陀一佛，往生彌陀的淨土，可是為什麼要特別強調稱名，而不強調其他諸行呢？因為這是本願所選擇。所謂簡諸佛，是以本願、非本願——諸佛有沒有「稱名入報」的本願而簡別的；簡諸行是在往生彌陀淨土目標之內，把稱名和諸行作簡別。

稱名是佛的本願行，所以提倡本願稱名，專稱阿彌陀佛名號；其他諸行雖可迴向得生，但是不順彼佛本願故，「眾名疏雜之行」故，往生很難得，「百時稀得一二，千時稀得三五」。為什麼把稱名一行單獨挑出來？因為它是本願所選擇的行法，所以提出本願稱名。這樣，它的特別性、超越性就能顯示出來。

3.簡諸師

善導大師時代，諸師釋淨土教，局聖道門之觀念，或以稱名為「別時意」，不得順次往生；或以稱名為淺行，不及觀想、實相妙行；乃至後世，或以稱名為開悟之手段，或強調眾生稱名之功夫，或強調稱名之外必加諸善萬行迴願；皆不明彼佛本願救度之義。

今為示彌陀本願之稱名，佛之大願大行，施於眾生，成為眾生願行，非定非散，超定超散，具含一切功德，願力自然所牽，必得往生報土，故說「本願稱名」。

這是從善導大師和諸師對稱名的解釋不一樣而有所簡別。因為諸師對「稱名」的解釋比較局限，比較籠統；也都按照一般通途的教理來解釋的，認為稱名不殊勝，認為那是「別時意」。

什麼叫「別時意」呢？就是說，釋迦牟尼佛講這麼簡單的法，說念十聲「南無阿彌陀佛」都可以往生到極樂世界，這其實並不代表這一生可以往生；因為念十聲名號太沒有修行了，只念十聲佛怎麼可以往生呢？這是說，因為這一生念過十聲佛，下一輩子投胎再來做人的時候，有這麼一個善根，才有機會接觸佛法；再累積功德，慢慢修行，下一輩子的下一輩子修圓滿了才可以往生，這是「別時」。但如果講很久之後才可以往生的話，可能我們連這十聲佛都不念了，覺得這沒意思，也往生不了。為了鼓勵我們，就把小因說成大果，說這樣就可以往生。這是聖道門諸師的解釋，叫「別時意」。

為什麼諸師這樣解釋呢？諸師把稱念阿彌陀佛名號和普通行法當作是一樣的，也不知道彌陀有這個本願。有這個本願怎麼能稱為「別時意」呢？所以善導大師一旦講到本願稱名，他的解釋就跟一般所講的稱名不一樣，就不說這是「別時意」了。

「順次往生」也是佛教的名詞，比如我們這一生之後，接下來一生就往生的，叫「順次」。比如《無量壽經》四十八願當中的第十八願、第十九願都是順次往生。還有「順後往生」，就是說，這一生念佛修行，下一生沒有往生，到第三生以後，第四、第五、第六生……哪一生不確定，叫「順後往生」。

「或以稱名為淺行」，這是諸師的觀點，因為站在聖道門的立場，認為稱名不及觀想殊勝，也不及實相念佛。實相就是開悟，證悟實相妙理。諸師認為稱名不如這些微妙殊勝，所以他們所說的稱名是次一等的，是容易，是簡單，但是不殊勝。

「乃至後世」，當時有這樣的觀點，後來就演變出一些枝末。因為善導大師提倡稱名之後，稱名就成為淨土門穩定的行法。有人就說：「以我的根機，實相、觀想修不來，只好稱名了。另外，祖師也說了稱名，《往生禮讚》也有這樣的說明。」但是他對稱名另外作解釋，他不能站在本願立場上，而是加了一點內容，總之要打個折扣。他怎麼講呢？

「或以稱名為開悟的手段」，比如參究「念佛是誰？」這就作為開悟的手段。

「或強調眾生稱名之功夫」，說要達到功夫成片，伏斷煩惱，這樣往生才確定，不然可能不定，這又是加了條件。

「或強調稱名之外必加諸善萬行迴向」，不然單單稱名太單調，力量不夠。

此等「皆不明彼佛本願救度之義」，不管是善導大師的時代，還是以後的時代，包括我們今天，對稱名大家都是認可的；但是，有人不認可「本願稱名」。他不認可，是因為他沒有智慧，不能明信佛智——當然，有些是沒有機會聽聞相關教義，所以不知道。

「今為示彌陀本願之稱名」，這樣的稱名，不是求開悟的稱名，也不是諸善迴向的稱名，也不是求功夫的稱名；善導大師所解釋的稱名，是正定業的稱名，是超越諸善萬行的稱名，是獨立不插助的稱名，不需要萬行迴向來插助，只要念佛，決定往生。這是為什麼？因為這是阿彌陀佛本願的稱名。

「佛之大願大行，施於眾生，成為眾生願行」，就是善導大師所說的「言『南無』者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言『阿彌陀佛』者，即是其行：以斯義故，必得往生」。願行具足，是六字名號裡面就具足了。法藏比丘因中的所有大願和大行都凝縮在六字名號當中，賜給眾生。就像滿益大師所說的，「一聲阿彌陀佛，即釋迦本師於五濁惡世所得之阿耨多羅三藐三菩提法。今以此果覺，全體授與濁惡眾生」，令濁惡眾生一念稱名就得無上阿耨多羅三藐三菩提的功德。

這樣，法藏比丘因中的願行成為眾生的願行。要往生西方極樂世界總是要有願有行的。靠我們自己這個小小的願、小小的行，那怎麼可以？是阿彌陀佛在呼喚我們說

「你要來往生，欲生我國」，他的願心來到我們心中，我們才會說「好，我答應了，我願意去往生」。所以，我們這個願生的心，從它的根本來講，是法藏比丘的願心來到我們的心中，這是佛的願成為我們的願。

法藏比丘的行是什麼呢？「我修成六字名號給你稱念。你沒有功德，只要稱念我的名號，我保證你，我保護你，你肯定可以往生的！」所以，不是靠我們自己所修的雜毒之善。我們念「南無阿彌陀佛」，就是佛的行成為我們的行。就好像坐船過海一樣，坐上船之後，船的行就是乘客的行，船乘風破浪，乘客也乘風破浪；船可以浮度大海不沉沒，乘客也可以浮度大海不沉沒。如果靠自己的話，那就不行了。

所以，我們稱念六字名號，是佛的願成為我們的願，佛的行成為我們的行，這樣怎麼能不往生呢？當然是決定往生的。

本願稱名這樣的修行行法，「非定非散，超定超散」，不是聖道法門的修行，超越定善、散善。它不是定善、散善這樣的範圍所限定的，所以說「非定非散」。說它是修禪定，它並沒有禪定，就是平常心裡念佛也可以；說它是散善，它也不是散善，也不是廢惡修善，也不是持戒，也不是六度等等：這些都不能形容本願稱名。它是正定之業，所以「非定非散，超定超散」，不是普通的定善、散善這樣的概念所能限制、形容、表述的，它是超越性的。阿彌陀佛果地迴向的這句名號，不可以凡夫的心說它是定還是散，來給它貼標籤。「具含一切功德，願力自然所牽，必得往生報土」，所以說「本願稱名」。

4.總結

本願稱名有三重簡別：

第一，簡諸佛。稱名雖然通於一切諸佛，但本願稱名是阿彌陀佛獨自一家，一講到「本願稱名」，就是阿彌陀佛的。

第二，簡諸行。雖然往生極樂有種種的行法，但稱名是阿彌陀佛本願之行，是決定往生的；其他行法往生不定。所以本願稱名簡於諸行，顯示它的超越性，所謂「正定之業，順彼佛願故」。

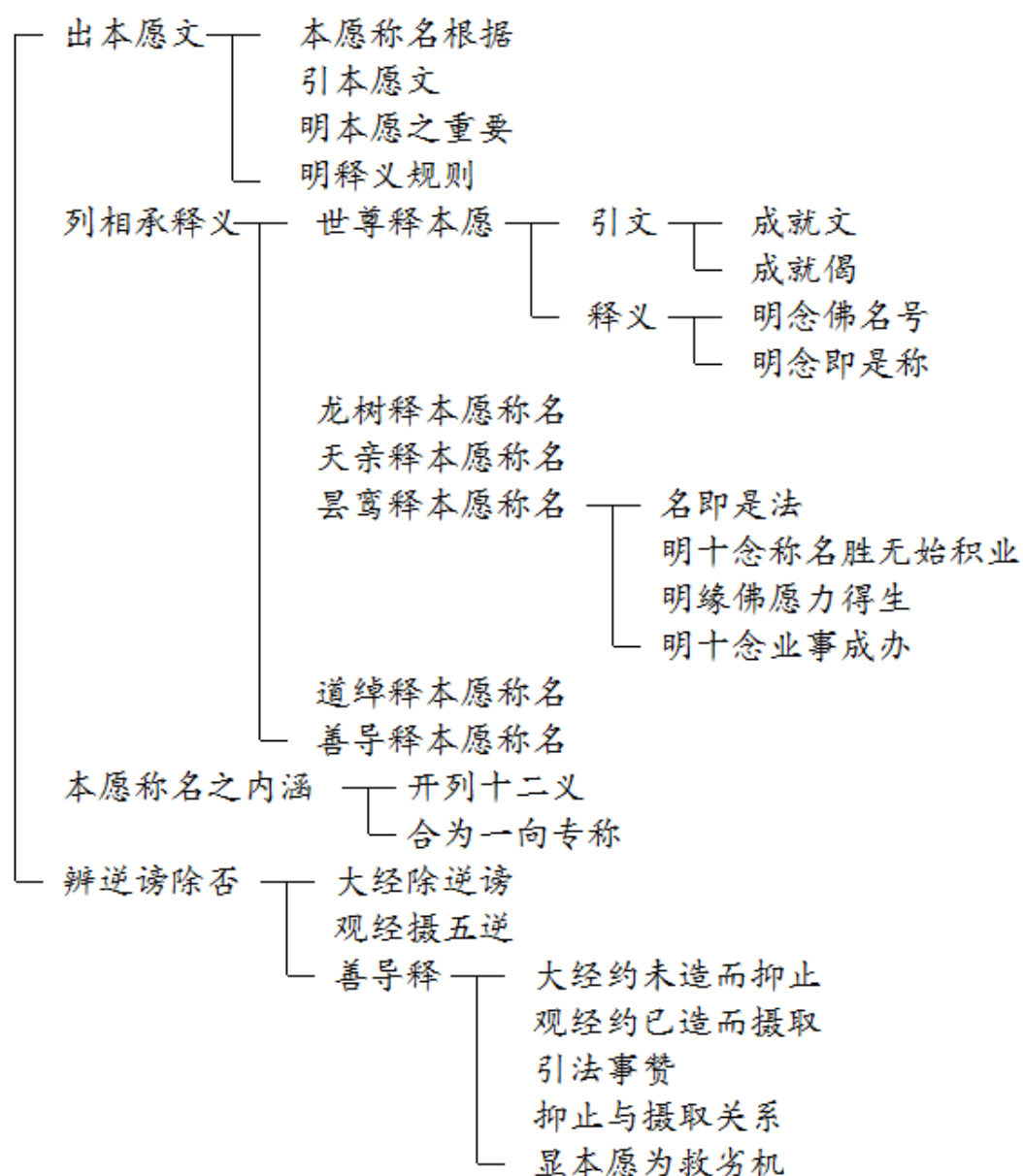
第三，簡諸師。阿彌陀佛的本願稱名固然這樣超越，但是諸師並沒有看到這一點，諸師以聖道法門的觀念來解釋，這樣就障礙了淨土法門的弘揚，也讓我們這些卑微劣質的凡夫信心退失。善導大師的解釋就把阿彌陀佛本願的根源揭示出來，這樣我們才有信心。這就是簡別諸師的地方，是善導大師這一派教義根本的地方，諸師沒有這樣的說法。「本願稱名，凡夫入報」是獨家法門，當然是經中所有的內容，也是阿彌陀佛本願所規定的內涵。

(五) 複習思考題

- 1.略述本願稱名之意義。
- 2.略述本願稱名之三重簡別。

二、本願稱名的相承內涵

分科表如下：



所謂「相承」，就是從佛經到祖師，從印度到中國，從龍樹菩薩、天親菩薩、曇鸞大師、道綽大師到善導大師，然後到我們的心中，承接。我們承接的教義是什麼？就是「本願稱名，凡夫入報」。那麼它的內涵是怎樣的？具有什麼樣的內容？

（一）出本願文

「本願稱名」為淨土宗根本義，其根據乃是《無量壽經》第十八願。願言：

**設我得佛，十方眾生，
至心信樂，欲生我國，乃至十念，
若不生者，不取正覺；
唯除五逆、誹謗正法。**

「本願稱名」是從哪裡來的？我們講「相承」，本願稱名就是從阿彌陀佛第十八願流露出來的，到釋迦牟尼佛宣說淨土三部經，然後到龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導，這樣承接下來。

第十八願願文有三十六個字，非常簡潔明朗，沒有提到其他任何複雜的修行。當然，這段願文要詳細解釋的話，慧淨上人有一本書叫《第十八願講話》，以第十八願為中心，廣泛搜集其他經、論、釋中的文句，綜合羅列出來。《第十八願講話》有八百多頁，有人說：「這解釋得太多了吧？」這還是簡略解釋，不多的。第十八願展開就是整部大藏經，印光大師講，一大藏教是六字名號的註腳。第十八願因中叫「本願」，果上就是六字名號，要解釋開來就太廣泛了。

此願為四十八願之根本、核心，也是淨土宗全部教理之根本、核心，亦即一大藏教之根本、核心。此願為彌陀生命之所在、世尊出世之目的、諸佛共宣之本懷、眾生唯一之出路，故對此願的解釋，絕對不可隨意含糊，必須征之以佛祖誠言。

這都是結論性的話。要證明這樣的話，又要講出很多，這裡略而不談。

從這幾點就知道第十八願的重要性。從阿彌陀佛、釋迦佛到諸佛，到我們眾生。釋迦牟尼佛來到這個世界，他的本懷、目的就是要宣說此願，宣說念佛法門；諸佛出廣長舌相讚歎，也是讚歎阿彌陀佛名號；眾生呢，以我們這樣的造罪眾生，真要今生出三界、成佛道，離開阿彌陀佛本願稱名哪有辦法？一點辦法都沒有。

我們就是緣分好，遇到這個法門；不然的話，談修行，從何談起？無法說，不可說。如同面對茫茫的大海，不是決心大就可以過海；君子「善假於物」，一定要有好的度海方法和工具。凡夫逞一時之勇，跳到大海裡掄起兩個手臂使勁地游，還沒游五百米就沒勁了。即使是一個游泳健將，能游五千米，離度過茫茫大海還差得很遠。所以，還是要乘上大船才好。茫茫大海就是生死苦海，苦海無邊，靠我們這兩下子，要度越無窮劫的生死輪迴之海，這是不可能的，一定會葬身魚腹。

所以，對此願的解釋，絕對不可隨意含糊，「必須征之以佛祖誠言」。尤其是對第十八願的解釋，因為它是這樣關係重大，涉及到一切眾生的根本解脫大事；又是阿彌陀佛四十八願的核心、心髓，五劫思惟最核心的要件就是第十八願，那能隨便解釋嗎？不可以的。諸佛出世的目的、釋迦牟尼佛出世的目的也在此。所以，對這一願的解釋一定要以佛祖的金口誠言為標準。

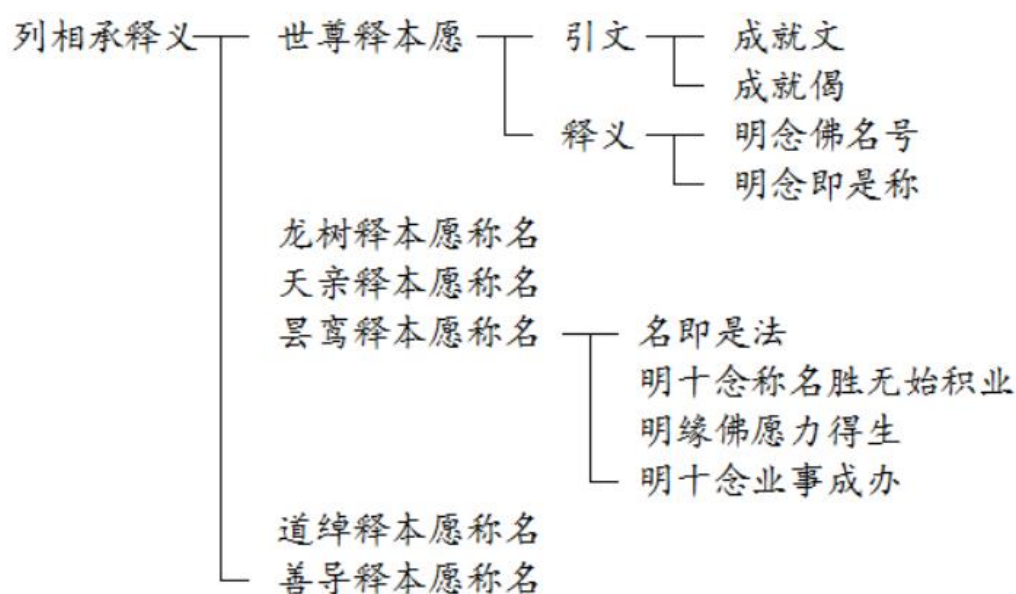
現在的人，資料、內容比較容易取得，而且知解也比較複雜，同時也缺乏自我修行的證量，心還沒有活，一般讀佛經，都是靠大腦來讀。讀佛經靠腦子讀是讀不好的。

（二）列相承釋義

關於第十八願的「乃至十念」，其實也有學者查資料，說如果看《無量壽經》五種原譯本，還有梵文字和藏文字，「乃至十念」的這個「十念」好像是講十次的思維，善導大師怎麼把它解釋為十聲的稱名，解釋為口稱呢？所以他們就覺得這裡難以通過，不知道善導大師的這種解釋真是最透徹、最到位的。

關於這一點，我寫過一篇文章，叫《第十八願「乃至十念」辯義》（全文見附錄七），從「十念」到「十聲」，大家可以去看。

分科如下：



1.經釋

世尊說明此願之「成就文」言：

**諸有眾生，聞其名號，
信心歡喜，乃至一念，
至心迴向，願生彼國，**

**即得往生，住不退轉；
唯除五逆、誹謗正法。**

又，其「成就偈」言：

**其佛本願力，聞名欲往生，
皆悉到彼國，自致不退轉。**

願文「乃至十念」，諸釋不同，但依其「成就文」及「成就偈」，皆說「聞名」。又，四十八願凡攝他方國土眾生，皆說「聞名」，可知所謂「念」，乃是念彼佛名號，非念其他。

釋迦牟尼佛解釋第十八願的文句很多，不過第十八願成就文是最親切的了，直接跟第十八願相關。

「願文『乃至十念』，諸釋不同」，對於「乃至十念」有不同的解釋。

「但依其『成就文』及『成就偈』，皆說『聞名』，「聞其名號」才「信心歡喜」，「乃至十念」是念什麼？有的人解釋為《彌勒上生經》所說的「十念」，有的解釋為念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天（六念）的十念。這樣就很廣泛，也比較艱難。

如果以釋迦牟尼佛的解釋，成就文、成就偈都說到了「聞名」。而且，在四十八願當中，凡是攝他方國土眾生的願，都說到「聞名」。前面說到攝他方國土眾生十六條願，其中十五條願都說「聞我名號」如何如何，「聞我名字」如何如何；只有一條願說「蒙我光明觸其身者，身心柔軟」。所以，利益他方眾生，都是以「聞名」為根本。

「可知所謂『念』，乃是念彼佛名號，非念其他」，這就是證據。就是說，這個「十念」是以名號為體，「聞其名號」，才有「乃至十念」。這樣的「乃至十念」，不管怎麼解釋，思維也好，口稱也好，憶念也好，想念也好，思念也好，悟念也好，不管怎麼念，一定不能離開六字名號；離開了名號，跟釋迦牟尼佛的解釋就是相反的。我們在這個範圍之內再討論是憶念，是心念，還是稱念。

「念」，雖通於心念、口稱，依《觀經》下品下生「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，可知十念即十聲稱名，「念」即是「稱」。

首先我們知道「念」是鎖定在名號當中，然後有所謂的「心念」和「稱念」。依《觀經》下下品的解釋，就是「稱念」。

《觀經》下下品言：

如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：「汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛。」如是

至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮華，猶如日輪，住其人前；如一念頃，即得往生極樂世界。

善導大師解釋這段文時說，善知識「知苦失念」，知道這個人被臨終的死苦所逼迫，不能夠心中憶念阿彌陀佛名號，因為心中憶念還是要有一定心力的，要比較清淨，比較淡定；所以「轉教口稱彌陀名號」，轉過來教他口稱名號。

這樣的口稱名號，因為口稱自然會帶動心念，所以這個臨終的人聽到善知識這樣教導他，就「如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪」，剎那之間，金蓮花來現其前，迎接他往生了。

這樣的稱名，和心念相比，雖然念的都是六字名號，但是有難易之別——口稱易而心念難；也有勝劣之別——口稱攝受眾生根機更加殊勝，心念就相對要弱一些。同時，口稱也能引動心念。口稱不加以凡夫的思維，能夠跟佛的名號敵體相當：這就是口稱的殊勝。

我們怎樣思維都是落於凡夫的意識，打了折扣。我們思維名號有怎樣大的功德，能思維到什麼程度？我們思維阿彌陀佛怎樣慈悲，又能思維到什麼程度？我們思維阿彌陀佛的智慧多麼深廣，又能思維到什麼程度？所以怎樣思維都是打上了凡夫的印記。反而我們摒棄思維，直接順著阿彌陀佛本願，以不思議的心，口稱阿彌陀佛，名體一如，當下契入名號本體所有的功能。

就好像手機，你怎麼去思維它？就是按照它的要求按號碼就可以了。「我想了很多，用了很多巧妙的辦法來使用它」，那手機可能反而被你用壞了。它不要巧妙的辦法，手按就可以了。念佛也沒有什麼巧妙的辦法，是很愚拙的，符合它就可以了。又像按電燈開關一樣，你手按下去，燈就亮了，還有什麼巧妙的辦法？

念佛沒有什麼巧妙的，就是很簡單的，稱名開口就來，「南無阿彌陀佛……」，這樣就可以了，這樣完全就有了。講得那麼多，心要怎樣清淨等等，其實是增加了染污；又說「我無相念佛」，這都是多此一舉。阿彌陀佛的法門本來就是指方立相的，要是無相，不就變成自力了嗎？橫超法門作豎出之用，反而折減了它的功能。就好像摩托車，你往下一踩，發動機一打開，鑰匙一擰，「嘟」地就往前走了。如果你「很巧妙」地把它當成自行車來騎，那就搞錯了。所以不要加入我們凡夫的東西，完全地依仗於佛號，隨順它，「自然之所牽」，這樣反而更加殊勝。

所以，如果「乃至十念」的「念」不能解釋為「稱名」的「稱」，那麼前面的「十方眾生」就不能成立。為什麼呢？三歲的小孩子，你跟他講「你要思維阿彌陀佛，要十念思維」，他能做得來嗎？一歲、兩歲剛會呀呀學語的，他會念嗎？他不會。但是，這

樣的孩子，你只要教他念「阿彌陀佛」，他也會念。如果不是稱名，他們就不能得度。

還有那些愚拙的人，或者精神不太好、弱智的，你教他思維他都思維不來；但是合掌念阿彌陀佛，他會念。還有臨終的人，就像《觀經》下下品的人，業報現前，身心惶亂恐怖，你說「你不可以開口，只能心裡想」，那怎麼可能？還有遇到交通事故等緊急情況下，或者煩惱很深重的時候，他都要大聲地喊出來，你說「你把嘴巴閉上，不可以開口，只能在心裡想！」那他都要憋壞了。那個時候很自然地就會脫口而出「阿彌陀佛」。有的人喜歡念觀世音菩薩，遇到緊急情況，他哪裡會在心中思維？「阿彌陀佛、觀音菩薩」不就出來了嗎？當下解決問題。如果這個時候都不讓他稱念，說「按照經文，是『乃至十念』的思維，你要思維」，那怎麼能度「十方眾生」呢？這些眾生通通都遺漏了。

所以善導大師的解釋不僅符合經文，也符合眾生的根機，是透到底的。當然，解釋為思維念，也是「乃至十念」裡面一部分的內容，適合一部分的根機。就像一個瓶子，這麼高，你是半腰上端這一點水；善導大師解釋為口稱佛名，是兜底的，所有的眾生都在之內。

即使是思維念，也不可能離開名號。離開了名號，你怎麼思維？「我想你，但我不知道你叫什麼名字」，連名字都沒有，那怎麼思維？不管怎麼思維，「阿彌陀佛」四個字是離開不了的，否則你思維誰的慈悲？思維誰的淨土？當然，實相念佛我們不談。實相念佛無形無相，證悟實相，那不是淨土門的，是聖道門的修行。除此之外，無論如何都不能離開名號。離開名號，我們凡夫的思維沒法啟動，因為凡夫是靠概念、靠名稱、靠文句來思維的，不然思維沒辦法展開。

所以只要口稱名號，所有這一切功能自然包含在內了，這樣的解釋就是徹底、全面的。

2. 祖釋

把「念」解釋為「稱」，有種種的含義。

龍樹菩薩的解釋

不僅善導大師這樣解釋，龍樹菩薩在《易行品》已經解釋為「稱名」了。

龍樹菩薩《易行品》對此願有簡略的解釋：

阿彌陀佛本願如是：

若人念我，稱名自歸，

即入必定，得阿耨多羅三藐三菩提。

最早提出「本願稱名」，明其現生不退。

講「稱名」，這是最早提出「本願稱名」，說明現生不退。

天親菩薩的解釋

天親菩薩也說本願稱名。

天親菩薩釋本願稱名：

觀佛本願力，遇無空過者；

能令速滿足，功德大寶海。

稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

這是觀佛本願，所謂「速滿足功德大寶海」。怎麼「速滿足功德大寶海」呢？就是「其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德」。

天親菩薩在讚歎門裡也說「稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故」，這也是「觀佛本願力」的內容，就是本願稱名。

曇鸞大師的解釋

曇鸞大師釋以「名即法」——南無阿彌陀佛名號即是實相身、為物身，十念稱名勝無始積業，緣佛願力，便得往生。又，十念不限十之數，唯明業事成辦，念佛必生。

「實相身、為物身」是佛教名詞。「身」就是佛身，「為物」就是為了眾生。阿彌陀佛名號本身當下就是實相。阿彌陀佛本身有兩個含義：一個是自利，一個是利他。自利，阿彌陀佛已經徹底息滅一切煩惱，圓證實相，這叫「實相身」。阿彌陀佛這樣的實相身不是為他自己，而是為了利他，這樣完全證悟實相的覺悟功德力，是為了救度眾生、利益眾生的，這叫「為物身」。

諸佛都有實相身、為物身這二身。諸佛這二身所利益的對象是不一樣的，或者利益三乘眾生，或者利益五乘眾生。阿彌陀佛利益十方眾生，是把實相功能和為物功能這兩種濃縮、凝結為一體，成為名號。依此名號，當下即是實相，也是為物。我們稱念南無阿彌陀佛，是因為阿彌陀佛利他就是以名號來利益眾生的，是為了眾生才成就名號的功德。

如果依阿彌陀佛本身的實相，那是無形無相的，心不可思，語不可表，「真如實相

第一義空，曾未措心」，眾生心就不知道如何去安置，怎麼可以跟佛有接觸呢？所以佛把這個無形無相的實相功德，凝結為六字名號，讓我們可以念。在眾生這一邊，名號就是為物的，我們眼睛可以看到，口可以稱出來，心中可以憶念。這樣，我們就可以有一個抓手，口稱南無阿彌陀佛。可是在佛那一邊，這句六字名號是實相，它就是佛當體的覺悟。

這樣很巧妙，讓我們通過有形有相進入無形無相，讓我們可以通過看得見的名字——它是有形、有限、有相的，也是有為的，念一句是一句，念十句是十句——而進入無形、無相、無限的功德當中：這就是巧妙的地方。

禪宗不一樣，禪宗是讓我們這樣的眾生當下直接跳入無形無相、無為無漏、無限，所以要破我執、悟佛性才可以進入這樣的境界。我們都是有分別心、智慧淺劣的凡夫，怎麼可能達到呢？達不到。

阿彌陀佛說：「我有異方便，你只要念這六字名號，用你分別的心也沒關係。」就像打太極拳，順勢一牽就牽過來了。這叫「實相身、為物身」。

「十念稱名勝無始積業」，無始劫來，我們積累了無窮的業障，但是十念稱名就可以超越。為什麼呢？因為名號是實相身，是為物身。

「緣佛願力，便得往生」，「十念稱名」是「緣佛願力」，就是本願稱名，就可以得往生。這個「十念」，「名即法」，也是因為本願的道理，名才即是法。

阿彌陀佛有這樣的本願，第十八願說「若不生者，不取正覺」，「若不生者」就是為物身，十方眾生如果不往生，阿彌陀佛就不成佛；「不取正覺」，「正覺」就是實相身。為物身和實相身是一體的，成為六字名號，讓我們稱念，「十方眾生，稱我名號」。所以實相身、為物身都在六字名號中，在本願當中。這就是本願稱名的內涵。

諸佛雖然也是為物身、實相身，但是沒有本願稱名，我們濁劣的凡夫就不容易得到諸佛救度的利益。

「又，十念不限十之數，唯明業事成辦，念佛必生」，這也是本願稱名的內涵，念佛並不在於一定要念多少，而是說，只要稱名，靠佛的願力，決定往生。

道綽大師的解釋

道綽大師是怎麼樣說明本願稱名的呢？

道綽大師將《觀經》下品下生植入第十八願文中，釋言：

若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。

道綽大師這一段文就在「聖淨二門判」裡。道綽大師解釋第十八願願文時很善巧，直接把《觀經》下品下生文移植到第十八願願文中。他是以《觀經》下下品來看第十八願，同時也是以第十八願來解釋《觀經》下下品。這就非常圓滿，因為只有《觀經》下下品的往生才能完全彰顯第十八願的精神。

如果第十八願不經過《觀經》下下品來解釋，我們很可能會錯解，就像有學者認為第十八願的「十念」應該是「思維念」，那就離開了佛的本意。同時，我們想一想，釋迦牟尼佛所講的《觀經》下品下生，能離得開阿彌陀佛的本願嗎？像這樣一個卑劣的五逆眾生，離開彌陀的本願怎麼能往生？所以必然要與阿彌陀佛的本願結合在一起。

而且從經文文句來看，《觀經》下品下生和第十八願有三點是一樣的：

①第十八願說「至心信樂，欲生我國」；下下品說「如是至心，令聲不絕」，這裡「至心」就代表三心，只是沒有講得很全面。

②第十八願說「乃至十念」，《觀經》下下品也說「具足十念，稱南無阿彌陀佛」，「十念」是一樣的。

③第十八願說「唯除五逆」，有「五逆」；《觀經》下下品這個人造五逆罪。

它們的內涵非常相近，所以《觀經》下品下生跟第十八願結合在一起解釋，這是道綽大師的智慧發現。

道綽大師的這段文，只有「若不生者，不取正覺」是第十八願的原文，前面都是依《觀經》下品下生來的。

「若有眾生」，和「十方眾生」大體一致。

「縱令一生造惡」，講的就是《觀經》下品下生的人，他一輩子造惡，一直造到臨終。

「臨命終時」，也是《觀經》下品下生——下品往生的都是講臨命終時，造罪一直造到臨終。

「十念相續」，《觀經》下品下生「如是至心，令聲不絕」，這不就是相續嗎？「稱我名字」，《觀經》下品下生「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，所以說「十念相續，稱我名字」。

這些都是依據《觀經》下品下生，然後把它們移植在第十八願願文裡，而且非常貼切，非常吻合。

這就是本願稱名。

善導大師的解釋

善導大師有關本願稱名，釋義最豐，略舉數文：

善導大師有關本願稱名的解釋最豐富，太多了，我們簡單地列舉數文。這些文句我們都是應該背誦的，應該很熟悉的。

若我得佛，十方眾生，稱我名號，願生我國，下至十念，若不生者，不取正覺。（《觀經疏·玄義分》）

這段文跟本願文在格式上是很相近的，不過在具體內容上，這裡「至心信樂，欲生我國」就略而未解釋，而直接解釋為「稱我名號」，「欲生我國」解釋為「願生我國」，「乃至十念」解釋為「下至十念」，都很相近。

若我成佛，十方眾生，願生我國，稱我名字，下至十聲，乘我願力，若不生者，不取正覺。（《觀念法門》）

前面說「十念」，這裡更明確地說為「十聲」。「十念」直接解釋為「十聲」，是從善導大師開始的。道綽大師說「十念相續，稱我名字」，在文字上還是用「念」這個字。善導大師就根本沒有說了，就把「念」字直接改為「聲」字。

有人說：「善導大師膽子真大，怎麼把『念』改為『聲』了？」善導大師是彌陀化身，他了解。他不是膽子大，而是根據《觀經》下品下生中釋迦牟尼佛所講的，直接把「十念」解釋為「十聲」。我們敢這樣解釋嗎？我們不是敢不敢的問題，而是想都想不到，不可能有這樣的想法。我們只會搞很多文字來論證，讓人怎麼看都看不明白。

善導大師這種解釋，不用講許多話，直接把這裡就改為「下至十聲」，我們聽得懂，做得到，特別親切。「下至十聲」，那就「南無阿彌陀佛……」，發出聲音來念佛就可以了。

然後加了一句「乘我願力」。這也不是加，就是說，自然有這種順佛本願就是「乘佛願力」，自然有這個意義、義理在當中。

若我成佛，十方眾生，稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺；彼佛今現，在世成佛，當知本誓，重願不虛，眾生稱念，必得往生。（《往生禮讚》）

善導大師所講的話很簡單，但是含量特別大，我們怎麼讀都覺得很有力量，千讀不厭，萬讀不厭。「眾生稱念，必得往生」，聽起來多麼簡單，多麼乾脆！「我是眾生，所以我念佛一定往生！」沒說複雜的，沒有說「因為你出了家，所以你稱念一定往生」，也沒說「因為你會讀誦大乘經典，因為你念佛功夫好」，不是的，而是「眾生稱念，必得往生」。前面還有八個字：「當知本誓，重願不虛」，阿彌陀佛沒有騙我們，所以我們念佛一定往生，就這麼簡單。這樣的話讀起來心裡不就踏實了嗎？

一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者，是名正定

之業，順彼佛願故。（《觀經疏·散善義》）

這段要解釋也比較長，反正讀起來都很有力量。有人懷疑說：「念念不捨我怎麼能做得啊？晚上睡覺就忘了，有時候做事經常都忘記了。」這是就根機而勸的。念佛，大方向是勸你念念不捨，但並不是說你一定要每一念都記得，那還是做不到的。

彌陀世尊，本發深重誓願，以光明名號攝化十方，但使信心求念，上盡一形，下至十聲、一聲等，以佛願力，易得往生。（《往生禮讚》）

唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強。（《往生禮讚》）

這是講光明名號。

上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。（《觀經疏·散善義》）

這都是解釋本願稱名。把善導大師這些話列在一起天天念，就有加持力。其實也不用講解，講解多了，有時候言多義濁，反而把我們的心遮蓋住了；就是念。善導大師都是說「眾生稱念，必得往生」「易得往生」「乘佛願力，莫不皆往」，哪有不往生的？就是通通往生，沒有不往生的。

（三）本願稱名之內涵

下面講本願稱名的內涵，這也是針對上面這些文總結歸納出來的。分科表如下：

本願稱名之內涵 — 開列十二義
 合為一向專稱

「本願稱名」是淨土宗根本特色四句話當中的第一句，是最根本的一句，也是我們整個淨土宗教義、教理建設最根本的表述。

「本願稱名」來自阿彌陀佛本願，所以我們引用了本願文、本願成就文、本願成就偈，還有龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導諸位祖師對本願稱名的解釋。

對於阿彌陀佛本願的解釋，我們一定要以釋迦牟尼佛和歷代祖師的解釋為標準。

1.開列十二義

茲依願文及佛言祖釋，「本願稱名」有如下內涵。

前面引用這些文之後，下面對於本願稱名的內涵作了一個總結。共列了十二點，就是從十二個方面來說明本願稱名的意義。

¹ 為彌陀本願所選擇之眾生往生因行。其選擇及生因義，如下論述。

本章第五節說「選擇本願」，第六節說「生因本願」，就會來展開。本願稱名，「為彌陀本願所選擇之眾生往生因行」，這一句是根本，是所有淨土宗法理的來源和根據。如果沒有這一句，通通都不談了；有了這一句，才有來源，下面才能展開。所以，從阿彌陀佛因地發的本願這個立場上來講，這一句是最根本性的。接下來都是具體的、從這一句展開的。

² 為往生極樂，信稱名必生，此外無他。

本願稱名有四個特色：第一，目標是為了往生西方極樂世界，這是來自本願文所說的「欲生我國」；第二，「信」就是「至心信樂」；第三，「稱名」就是「乃至十念」；第四，「必生」就是「若不生者，不取正覺」。所以，本願稱名，稱名是方法，往生就是目標。這一句當中就有信、願、行。這當然也來自阿彌陀佛本願。

³ 為任何眾生皆可堪行之唯任口稱、不論淨穢、不論定散，易行之極。

這是解釋以這樣的信、願、行，稱名必生，指的是哪種人？就是本願稱名所攝的根機。

「任何眾生」就是指「十方眾生」。

「皆可堪行」就是能夠做得來的。

「唯任口稱」，就是只要嘴巴念佛就行。「唯」是唯一，「任」是任意、任運、任憑。唯一任憑口稱就行了，並不是說要念得多麼清楚，或者說要達到什麼樣的禪定功夫，或者說要怎樣的清淨心、戒善修行，這一切都不談。三歲小孩也可以，老太太也行；鸚鵡、八哥念佛也行；中國話也行，外國話也行，方言也行，這些都可以。「唯任口稱」來自《觀經》下品下生。

「不論淨穢」，不論我們的心地是清淨還是染污。

「不論定散」，有沒有定善修持，有沒有散善修持，這一切都不論，當然也不論根機。

「易行之極」，淨土法門是易行道，易行的極致就是本願稱名。

其他的法門，不用對比聖道法門的修行，我們對比一般所強調的功夫的稱名、清淨心的稱名。它不具第一個「為彌陀本願所選擇之眾生往生因行」這樣的內涵，它不是彌陀本願所選擇的，阿彌陀佛本願並沒有要求說「你要達到什麼樣的功夫，積累什麼樣的功行」，而只是說「乃至十念」。

從第二點來說，「為往生極樂，信稱名必生，此外無他」，一般的人就沒有這樣的信心，他認為稱名要達到某種功夫、積累到某種水平才可以往生，這樣就不具備第二個內涵。

第三個內涵，「為任何眾生皆可堪行之唯任口稱、不論淨穢、不論定散，易行之極」，一般的觀念和這個是衝突的。一般的觀念認為「只有口中念佛，這樣心不清淨，或者沒有定善、散善的修持，那怎麼可以呢？」這樣，所謂「易行道」還是易行當中的難行。而本願稱名才真正是「易行之極」，任何人都可以做得來，這才談得上「萬修萬人去」。實相念佛、觀想念佛都不談了，就是講稱名念佛。如果不是本願稱名的話，也不符合這一點，沒有這樣的內涵。

⁴為一向專稱，不雜其餘。

這是突出說明，本願稱名當中的「乃至十念」是沒有夾雜其他的，只講「乃至十念」。一般所講的稱名都要夾雜：或者要夾雜諸善迴向才更有往生的把握，稱名是正行，還加上助行，加上其他的諸種戒善；或者夾雜了自己的功夫，雖然稱名，但要達到某種清淨心的水平才可以往生。所以它和「一向專稱，不雜其餘」是有矛盾的。

⁵為盡形壽，中不退轉。

這是依善導大師的解釋，善導大師說「上盡一形，下至十聲、一聲等」。如果是一開始很勇猛地念佛，念了三個月、五個月或者三年、五年，然後說：「我不念佛了，我要去修行別的法門。因為我念佛念好了，念佛的修持已經達到了，要再轉修一個更好、更高上、更殊勝的法門。」那就不叫本願稱名，而是把稱名當作一個普通的行法。所謂「本願稱名」，一定是「盡形壽，中不退轉」，是一輩子的。當然，壽命有長短，《觀經》下下品的人念了十句就往生了，他也是「盡形壽，中不退轉」。

⁶為如實修行相應。

這是很不容易的，一般的稱名不敢這樣說，本願稱名就可以說「我們是如實修行相應」。

我們需要知道「如實」二字的含義。「實」就是真實，真實不是一般所說的真假，它是真如實相、法性的意思。「如」就是貼切，毫不增減，如它本來的樣子。所謂「如實」，就是能夠契合真理、契合真如實相的本來狀態的修行。

佛法就是以契證真如為目的，為修行的路徑。如果沒有如實修行的話，都屬於不如實修行。比如凡夫戒善，「所謂凡夫人天諸善、人天果報，若因若果，皆是顛倒，皆是虛偽」，這樣所修的都是不如實修行。若以聖道門來講，最基本的要達到悟明心性，所謂悟後起修，不然都屬於盲修瞎煉。就是說，對真如實相，對我們自心佛性能夠大徹大悟，這個時候的修行才能說是如實修行，不然就是還沒有找到修行的路子。

「如實修行相應」這句話是出自天親菩薩《往生論》。《往生論》的說相是很高的，它說的是菩薩的四種正修行，就是極樂世界菩薩四種殊勝的德行，比如「不動遍至德」，

一念遍至十方世界，上供諸佛，這樣的修行稱為「如實修行」，現在用來說本願稱名。

曇鸞大師解釋「如實修行」，說「不行而行，名如實修行」，從眾生這個角度來講，並沒有什麼修行。猶如《心經》所講的「不增不減，不垢不淨，不生不滅」「以無所得故」，「無所得」叫如實修行，不修而修，沒有修行之相。這說起來都是很高超、很玄妙的。

本願稱名「為如實修行相應」，難道說我們這樣的凡夫證悟諸法實相了嗎？沒有。那憑什麼說是「如實修行相應」這個狀態呢？這有幾點理由：

第一，阿彌陀佛因地的誓願一念一剎那無不清淨，念念真實。彌陀本願是如實修行，那我們現在念佛，順佛本願，和彌陀本願相應，稱名的來源是阿彌陀佛的本願，那當然是「如實修行相應」了。

第二，阿彌陀佛的名號，是法藏比丘經過兆載永劫如實修行所結成的，是實相身、為物身，是真如實相的圓滿顯現，是佛的果地功德的圓滿顯現；所以我們稱念這句名號的時候，不夾雜自己的意志。本願稱名為什麼「唯任口稱」，不夾雜自己的心，不論清淨不清淨，不論定善、散善？因為一夾雜這些，就是不如實修行了。這些都是凡夫沒有破我執情見的一種分別見，加進去之後，讓名號的功能中加入了凡夫心識的作用，這樣就夾雜了。所以，只是不分別地「唯任口稱」，以完全任憑阿彌陀佛的心來稱名，這樣的本願稱名就是「如實修行相應」——和名號本身所含的實相之義相應，叫如實修行相應。

總之，凡夫稱名稱為「如實修行相應」，是依據佛的願力，依據佛的名號。

7 蒙彼佛光明攝取。

本願稱名，只要我們稱念阿彌陀佛名號，彌陀光明就攝取我們。這是因為阿彌陀佛因地發了這樣的本願，稱名之人「若不生者，不取正覺」。所以，只要稱名，阿彌陀佛必然以果地的光明來攝受念佛之人，這就是《觀經》所說的「念佛眾生攝取不捨」。天親菩薩說「如彼如來光明智相」，如來光明的智慧之相也攝取念佛之人。善導大師解釋說：

但有專念阿彌陀佛眾生，彼佛心光常照是人，攝護不捨；總不論照攝餘雜業行者。

稱名之外的其他行法，不蒙受彼佛光明的攝取。

8 為如彼名義。

「彼名」就是彼阿彌陀如來名號。它所含的義理，也就是剛才所說的真如實相、無量光明、無量壽命等等。其他的行法和名號行體不相應。即使是在稱名當中，如果夾雜了我們自己的種種觀念，也是對彼佛名義不了解。「名義」就是實相身、為物身。關於這一點，在《善導大師的淨土思想》一書中的解釋比較詳細一些，大家可以參考。

這句話的原典出處，就是天親菩薩的《往生論》。《往生論》言：

稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

「如彼名義」的稱名就是不增不減。「彼名義」，彼名號有什麼義呢？就是稱名必生，「你稱念我的名號，必然往生」，就是這個意思。當然也有其他種種意思，稱念彌陀名號就契合了真如實相，稱念彌陀名號就順了彼佛的願力：這些都是「如彼名義」。這樣的念佛，就是不增不減的，恰恰和名號本身的功德、功能用完全吻合，這樣當然必定往生。

所以我們對這句名號本身只是一顆不思議的心、完全任憑的心。就像在虛空中，我們完全任憑、放任，就跟這虛空很自在、很自然地協調在一起；沒有必要加我們自己的力量，用身體、用臉去湊近虛空，那就頭上安頭，毫無意義，而且也說明不了解。彌陀名號本身就是廣大無邊的，我們只要任運口稱，自然就有光明攝取的作用。

⁹ 順彼佛願。

這與前面的意義都是相通的。我們只要稱念南無阿彌陀佛，這是彼佛本願所規定的，以稱念彌陀名號作為我們的往生因行，這樣就順彼佛的誓願；除此之外並沒有要求更多。

¹⁰ 乘佛願力。

既然順彼佛誓願，就能夠乘彼佛願力。不是說我們念佛要達到某種功夫，要達到某種水準——彼佛誓願沒有那些要求。甚至有人說，念佛沒達到清淨心就不能乘上佛的願力。這些通通都不是淨土宗的解釋。他以為要內心有禪定、清淨，才跟阿彌陀佛的心相應，才能乘上佛的願力，這是高難度的難行道，一般人做不來，最低的也要到登地的菩薩，破一分無明，證一分法身，才跟佛的氣息有一點相應。這是難行道，是典型的聖道門的修行，淨土門並沒有這樣的要求。

¹¹ 定得往生，速疾成佛。

本願稱名，往生是決定的，成佛是快速的。前面經文和諸位祖師的論釋都已經說明了。

¹² 為世尊本意，超越定散一切行。

本願稱名是釋迦牟尼佛來此世界的出世本懷、本意；本願稱名超越定善十三定觀及種種定善修持，以及散善三福九品，超越這一切的行。是什麼原因呢？也是前面所說的「如實修行相應」「彼佛光明攝取」「如彼名義」等等這些，因為順了彼佛的誓願。

這十二點對本願稱名的內涵作了闡釋、發揮、發掘。當然，如果細細地發掘，或許

還不止這十二點。

這十二點中，第一點是法理來源的基礎，是最根本的規定。

最後一點是說明本願稱名在釋迦佛的教法當中的地位，是釋迦牟尼佛出世的本懷。

中間十點分為幾個方面：第二點到第五點是從眾生這個立場上來說明的，第六點到第十點是從眾生跟阿彌陀佛感應道交來說明的，第十一點是說明這種感應道交修持的結果。

再者，第二點到第五點從眾生角度來說明，就分為心、行、業。「為往生極樂，信稱名必生，此外無他」，這就是安心；「為任何眾生皆可堪行之唯任口稱、不論淨穢、不論定散，易行之極」，這是起行；「為一向專稱，不雜其餘」「為盡形壽，中不退轉」，這是作業：從這三個方面來界定本願稱名的內涵。

又，心、行、業就是眾生的因；第六、第七、第八、第九、第十這五點是指緣——阿彌陀如來增上緣的力用；第十一點就是果報——一定得往生，速疾成佛。

所以，本願稱名非常容易，而利益非常之大，利益超絕。

同時，它的行相非常高，所謂「頓教一乘海」。凡夫稱名就能稱為「如實修行相應」，這是不簡單的，不是小事情。

誰能靠自力達到「如實修行相應」？不管有怎樣的殊勝修行，有怎樣的禪定功深，達到了色界、無色界，都還在三界之內，談不上如實修行，根本談不上！即使悟後起修的人也仍然是凡夫，他要保任功夫，要慢慢修行，才能次第證悟諸法實相。這對他來講是很困難的，完全靠自力，沒有阿彌陀佛誓願光明的保護，所以這種修行是很容易退失的。

而我們凡夫的本願稱名，當下就是「如實修行相應」，而且在彌陀的光明攝取當中，保證我們永遠都是「如實修行相應」，一直到成佛。因為乘上了佛的願力，跟彌陀的名義相吻合。

2.合為一向專稱

故知「本願稱名」者，機不論罪福，心不論淨穢，身不論四儀，時不論久近，數不論多少，功不論深淺，但取一向專稱，則順彼佛願，無不得生。

「機不論罪福」，就是不論善惡，造罪之機、修福之機通通是本願稱名的適應對象。

「心不論淨穢」，就是有煩惱無煩惱，清淨不清淨，這一切都不在眾生這一邊論，是淨是穢，一切不論。

「身不論四儀」，就是行住坐臥，一切不論。

「時不論久近」，時間也不論久近，壽命是長還是短，念佛時間長久還是短暫，這些都不論。

「數不論多少」，就是念佛數目不論多少。

「功不論深淺」，功夫也不論深淺。

總之，眾生這一邊通通不論，完全從阿彌陀佛本願立場來考慮。因為阿彌陀佛當初發願的時候，就是不論眾生，只論他自己——「設我得佛」，沒說「你得佛」，沒說「你修行」，只要「我得佛」，對十方眾生沒有別的要求，這樣就可以了：「你要真的相信我，歸命我，要至心信樂，欲生我國，願意往生我的淨土，乃至十念稱名，剩下都是我的事。若不生者，我不取正覺。」所以不論眾生這一邊。

眾生這一邊如果要論的話，「但取一向專稱，則順彼佛願，無不得生」，非常容易。

亦知「一向專稱」為彌陀本願的根本內涵、淨土行人的最高準則、淨土宗義的最後結論。

這三句話份量是很重的。

「一向專稱」是善導大師總結的。當然，釋迦牟尼佛在三輩文中就說了「一向專念無量壽佛」。善導大師說：

望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

「一向專稱」的內涵是非常豐富的，如果跟禪宗比較起來，有那種「心行處滅，言語道斷」的意味。不過我們畢竟是淨土宗，所以「專稱」的「稱」讓我們有實在的著落，那就是口稱南無阿彌陀佛。

為什麼說它的內涵非常豐富呢？所謂「一向專」，杜絕了我們一切的思慮。「一」就是唯一，就是安心。「專」就是不雜。「一向」就是沒有疑心，不疑不雜。

我們的心往往是分別的，是二元的。只要落在這當中，嚴格說起來都不能叫「一向專稱」。比如說「我雖然念佛，可是心不清淨，這樣也能往生嗎？」在那裡討論是清淨的心還是不清淨的心，這就已經離開阿彌陀佛了，在眾生這邊了。這就分成兩叉了，一邊在念佛，一邊又想到「我的心」；在「我的心」裡，又有所謂的清淨心和不清淨的心，這又分成二了……如此無窮地分裂，像細胞分裂一樣，那就亂了。

「一向專稱」沒有這些，就是我們這樣的凡夫唯憑口稱南無阿彌陀佛。

彌陀本願的義理非常廣大，雖然只有九句話三十六個字，各人解釋不同，各人側重點不同，可以說都有深刻微妙的見解。但這當中根本的內涵是什麼呢？依善導大師的解釋，就是「一向專稱」。

彌陀本願包含的面很廣：有機有法，機就是「十方眾生」，法就是三心、十念；有信有行，「至心信樂欲生」就是信，「乃至十念」就是行；有因有果，三心、十念為因，「若不生者，不取正覺」，必定往生是果；同時也有抑止和攝取，「唯除五逆、誹謗正法」，就有抑止和攝取的含義。

對於彌陀本願，有的人從信心方面闡發，以為本願就講「信」，他的理由就是「至心信樂」；有的人就「若不生者，不取正覺」講機法一體，從這裡來講當然也很妙；有的人從「十方眾生」來闡釋；有的人比較側重於「唯除五逆、誹謗正法」，認為還是有條件、要求和標準的，等等。

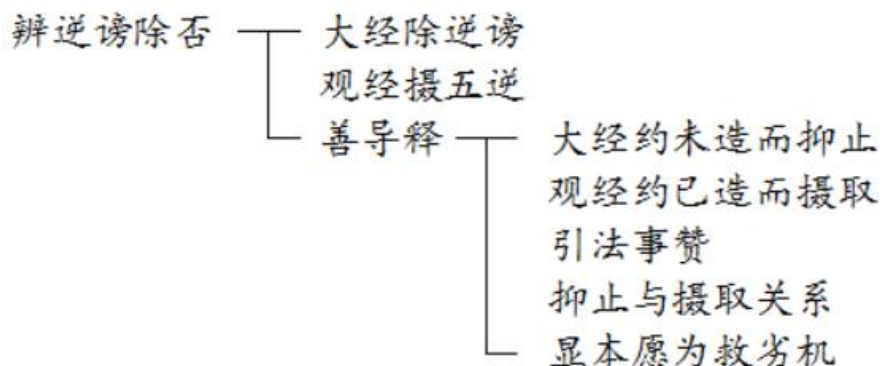
彌陀本願的根本內涵，其實就是「一向專稱」。「一向專稱」，所有機法、信行、因果通通包含在內了。因為「一向專稱」，所稱的名就是法，來稱的眾生就屬於機，機法含攝其中；信和行也都在內，以行攝信是根本內涵、根本要求；因果呢，雖然講「一向專稱」為因，其實果也必然包含在內了，有因必有果；同時也標明「一向專稱」重在攝取，而不是排除性的抑止。

所謂「淨土行人的最高準則，淨土宗義的最後結論」，淨土行人，不管是講定善、散善，講三心、十念，講兩種深信，講正行、雜行，講正業、助業，講這一切的教理教義，講這一切的行為規範，最後的落實點，都是要歸在「一向專稱彌陀佛名」。所以，最後的落實點，就是要達成「一向專稱彌陀佛名」。

就是本願稱名。

（四）辨逆謗除否

分科如下：



1.大經除逆謗

第十八願願文最後有「唯除五逆、誹謗正法」，意思是「五逆謗法之人除外，不得往生」。然善導大師依《觀經》下品下生五逆得生，釋「唯除逆謗」為「抑止門」之義：五逆、謗法其罪極大，造者必墮無間地獄受苦，佛為防止眾生造此二罪，對於還未造者加以誡止，說「不得往生」，這是抑止。

第十八願「本願稱名」願文的最後有八個字：「唯除五逆、誹謗正法」，對這八個字要有正確的解釋，不然就顯得不圓滿。這八個字，如果從文面來看，是說五逆謗法的人要除外。前面雖然講「如實修行相應」「順彼佛願」「乘佛願力」「如彼名義」等這麼多的利益，

但是最後有這麼一個補充，說這些人除外，不能往生。這還是很遺憾、很欠缺的。

這裡的「唯除五逆、誹謗正法」到底是什麼意思呢？《觀經》下品下生五逆眾生的往生，與「唯除五逆」好像有矛盾。所以會通的時候，善導大師作了一個非常好的解釋，解釋「唯除逆謗」為「抑止門」，這就是「抑止」。因為五逆謗法罪很重，按通途眾生自我的因果報應來講，極重的惡業要受極大的苦惱，造的人必墮無間地獄，這是定業。這是最極、最重的惡業。佛為了防止眾生造此二罪，對於還沒有造者加以誡止，說「不得往生」。這叫抑止。

關於這一方面，最好是看慧淨上人的《第十八願講話》，書中對這八個字的解釋展開得很全面，引用的文證、道理非常詳實、豐富，能讓我們非常安心。

2. 觀經攝五逆

但如果是已經造下五逆謗法罪者，佛不可能永遠捨棄，令其流轉，而是還發大慈大悲心，允許其稱名得生，這是攝取。

一方面說抑止；另一方面說，如果是已經造下五逆謗法罪者，比如《觀經》下品下生這個人已經造了五逆罪，佛不可能永遠捨棄他，令其流轉，所以再發大慈大悲心，允許他稱名得生，這是攝取。

3. 善導釋

《法事讚》說：「以佛願力，五逆之與十惡，罪滅得生；謗法闡提，迴心皆往。」

善導大師對第十八願的解釋，往往把後面「唯除五逆、誹謗正法」八個字略掉不解釋。不解釋的意思就是表示它是攝取的。如果要解釋的話，就是這兩段：一是《觀經疏》抑止門、攝取門；一是上面所舉《法事讚》裡的這一段法語，還有《般舟讚》裡也有相關讚偈，都說謗法、闡提、五逆可以往生，「迴心皆往」，這也是指攝取，只要迴心就要攝取。所以善導大師是一貫站在攝取門的立場上來解釋的。

關於抑止和攝取的關係，下面這一段是從慧淨上人的《第十八願講話》當中抽列出來的。

故知抑止是為了攝取，抑止是暫時，攝取是永久。同時可知，本願稱名是以救度下劣惡機為本位。

抑止的目的在哪裡？就是要攝取。就像父母對孩子一樣，有的時候不允許孩子做某件事，從根本來講是出於愛心。父母為什麼會抑止孩子？是因為愛他，才不允許他犯這個毛病。

「抑止是暫時，攝取是永久」，這都是一樣的道理，抑止並不是永遠的抑止——永遠抑止那就不能攝取了，就排除在外了——抑止是暫時性的；而攝取是永久性、根本性的，是不會改變的。

也必須有抑止，因為眾生的惡性太重了，如果不稍加抑止的話，心就會狂野，甚至有的人會誤解本願。所以抑止尤其體現了佛陀的智慧和慈悲，特別細膩、體貼和懇切。

也有人說，「唯除五逆、誹謗正法」八個字可能是釋迦牟尼佛加的。當然，這都是佛的境界，我們很難說。四十八願每條願後面都說「若不爾者，不取正覺」，後面就沒有文字了；可是「唯除五逆、誹謗正法」這八個字恰恰出現在「若不生者，不取正覺」之後。這是因為娑婆世界是個造惡的世界，尤其有必要加以抑止。

阿彌陀佛的四十八願是遍對十方世界的，其他世界的眾生，未必是像娑婆世界的眾生一樣。娑婆世界是惡業充滿，釋迦牟尼佛說：「到了娑婆世界，本願稱名這個普遍實行的原則需要加一個特別條款說明一下。娑婆世界眾生就是容易造五逆謗法的，你們不要因為彌陀大慈大悲的本願而有恃無恐，要注意特別提防——唯除五逆，誹謗正法。」

抑止完了，又怕我們誤解，再講《觀經》九品把它收回來。收回來之後，又怕大家搞不清楚，阿彌陀佛化身善導大師又來把它解釋清楚。不然，這是佛的境界，很難說。但從我們凡夫容易造業這樣的角度，感覺有這個抑止門，體現了佛陀特別的慈悲。

我曾經打過一個比喻，這就像汽車的剎車一樣。汽車要保證安全的話，一定要有制動系統，要有剎車。汽車沒有制動系統能安全行駛嗎？為什麼要有制動系統？是為了可以安全地行駛。剎車不是永遠剎著不讓汽車動，而是為了安全行駛，才要有這個剎車系統。

也就是說，為了攝取，要有抑止；抑止是暫時，攝取是永久。剎車是暫時的，開車往前走才是汽車正常的功能。這一點我們要能體會到，沒有體會到這一點就不好了。尤其是我們這個世界的造惡眾生，像車走在山道下坡路上一樣，再不帶剎車，這車會跑到哪裡去？造惡勇猛，如暴風驟雨。

「同時可知，本願稱名是以救度下劣惡機為本位」，有「唯除五逆、誹謗正法」這八字就能顯明，本願稱名是救度下劣造惡之機的。如果是上乘賢善之機，比如跟龍樹菩薩說這兩句話就沒有用，跟天親菩薩說這兩句話也沒有意義，跟上品上生的大乘極善凡夫說這個也都沒有意義。這是對極惡造罪的人說的。一般人見這兩句話，也覺得跟自己沒有關係，「還加這兩句，我總不至於造五逆十惡、誹謗佛法這樣的事情」。這都是顯照我們的內心。

同時，抑止、攝取對我們也很有啟發意義，在寺院、念佛團體都能用得上。比如，寺院裡總是要有規矩、制度，規矩、制度其實就是抑止門。尤其是佛教團體，以愛心為本，尊重他人的善根，培養、扶持、成就他的善根，永遠不放棄任何一個人，這就是攝取門。那為什麼還要有規矩、有要求呢？這就是抑止門。

我們要善於體會和運用這些。沒有抑止是不行的，所謂「沒有規矩不成方圓」；沒有

攝取更不能成為一個以慈悲為特質、為本位的佛教團體。所以抑止和攝取都是需要的。

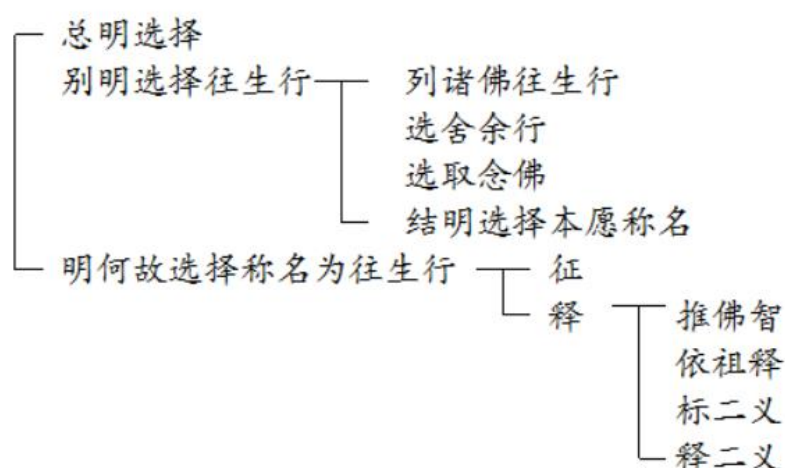
三、複習思考題

- 1.本願稱名之法理依據。
- 2.略述第十八願的重要及對此願解釋應當抱持的態度。
- 3.背誦本願成就文及成就偈。
- 4.背誦龍樹、道綽本願取意文。
- 5.略述《往生論》有關本願稱名的論述。
- 6.曇鸞大師如何解釋本願稱名？
- 7.背誦善導大師本願釋文。
- 8.善導大師如何解釋「唯除五逆、誹謗正法」？

第五節 選擇本願

本章第五節、第六節是對第四節的補充。第四節正說「本願稱名」；這樣的本願，又加了「選擇」兩個字來說明它，這一節重點就說明「選擇」之義。

本節分科如下：



一、總明選擇

「選」和「擇」，如果以漢語來講，兩個字意思差不多；如果講區別，是先「選」，最後來「擇」。「選」，有選捨，有選取，不要的叫選捨，需要的叫選取。

所謂「選擇本願」，是指阿彌陀佛因中發願的時候，以稱名一行作為眾生往生之行

法。這不是偶然的行為，是阿彌陀佛因中經過五劫深入的思惟，特別選擇的。

既然是選擇的，其他人也就無話可說，因為這是阿彌陀佛所選擇的。修六度萬行，任何的修行，再怎樣微妙殊勝，再怎樣有功德，可是阿彌陀佛沒有選擇這個作為往生的因行，那就和本願稱名無法比較。稱名的人再怎樣低劣、無能、不能修行，但是阿彌陀佛選中了，選上他就錄取了，就可以到極樂世界去了。再會打坐，再會修行，可是彌陀本願沒選擇這樣的行法，當然就沒有選擇這樣行法的眾生。

為什麼這樣選擇？這是阿彌陀佛的標準，他選擇這樣的眾生到他的國土。我們念佛，就被彌陀選中了，這樣就必然往生。如果你沒有念佛，阿彌陀佛沒有選中你的行法，也就沒有選擇你。從行法歸到受持行法的人，是一樣的道理。阿彌陀佛的選擇之義讓我們非常安心。

「選擇」二字，出自《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》「選擇心中所欲願」之文。

《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》即《大阿彌陀經》，是《無量壽經》的另外一種譯本。《大阿彌陀經》「選擇心中所欲願」，就是他心中有什麼願望。

二、別明選擇往生行

阿彌陀佛因位為法藏比丘時，受世自在王佛加持，以天眼悉見二百一十億諸佛國土中人民之善惡、國土之好醜，即於心中選擇所願。

二百一十億諸佛土中，或有佛土以布施為往生行，或有佛土以持戒為往生行，或有佛土以孝養父母等為往生行，或有佛土以專稱其國佛名為往生行。法藏比丘發四十八願時，對於布施、持戒、孝養父母等諸行選捨不為往生正因，唯選取專稱名號一行為往生正因。

二百一十億國土裡面有善有惡，有妙有粗，有各種不同的景象。從積累淨土的莊嚴來講，法藏比丘就選擇自己所願望的，各個淨土裡面最精華、最殊勝、最微妙、最優美的。

同時，怎樣去往生，即往生的行法，法藏比丘經過五劫思惟進行選擇。「法藏比丘發四十八願時，對於布施、持戒、孝養父母等諸行選捨不為往生正因」，這些他都沒有選。他選取什麼呢？「唯選取專稱名號一行為往生正因」。

故此「稱名」乃是「本願稱名」，本願稱名乃是「選擇本願稱名」。

這兩句話有三個概念，是三個層級。

第一層，「稱名」，一般人都講稱名，這是聖道門、淨土門都共同許可的。但是這一點不完全——稱名本身是完全的，眾生理解方面容易不完全。怎麼不完全？有人說：「我在稱念阿彌陀佛的名號。阿彌陀佛，我念你的名號，你同意不同意我往生？」這就

是所謂的「單相思」，是單向的。他沒有把本源交代出來，就好像稱念阿彌陀佛名號跟稱念其他諸佛名號差不多一樣。「我虔誠地對阿彌陀佛一心一意，阿彌陀佛對我怎麼樣？」如果不了解本願，就會成為單向的，這樣念佛心中沒有底。

第二層，如果了解本願，這個稱名就不是一般的稱名了，阿彌陀佛的稱名，是因為他因中發了這樣的本願，我們才稱名的。這樣我們就落到第二步了，我們是被動的。我們稱名前面有阿彌陀佛的本願，本願成就的名號流到我們心中，我們再來稱名。這就不叫單相思，而是心心相印的，是佛和眾生、眾生和佛感應道交的稱名，是透徹的，也就是「如實修行相應」。這樣交代「本願稱名」就特別有意義，讓眾生內心特別有安心感。

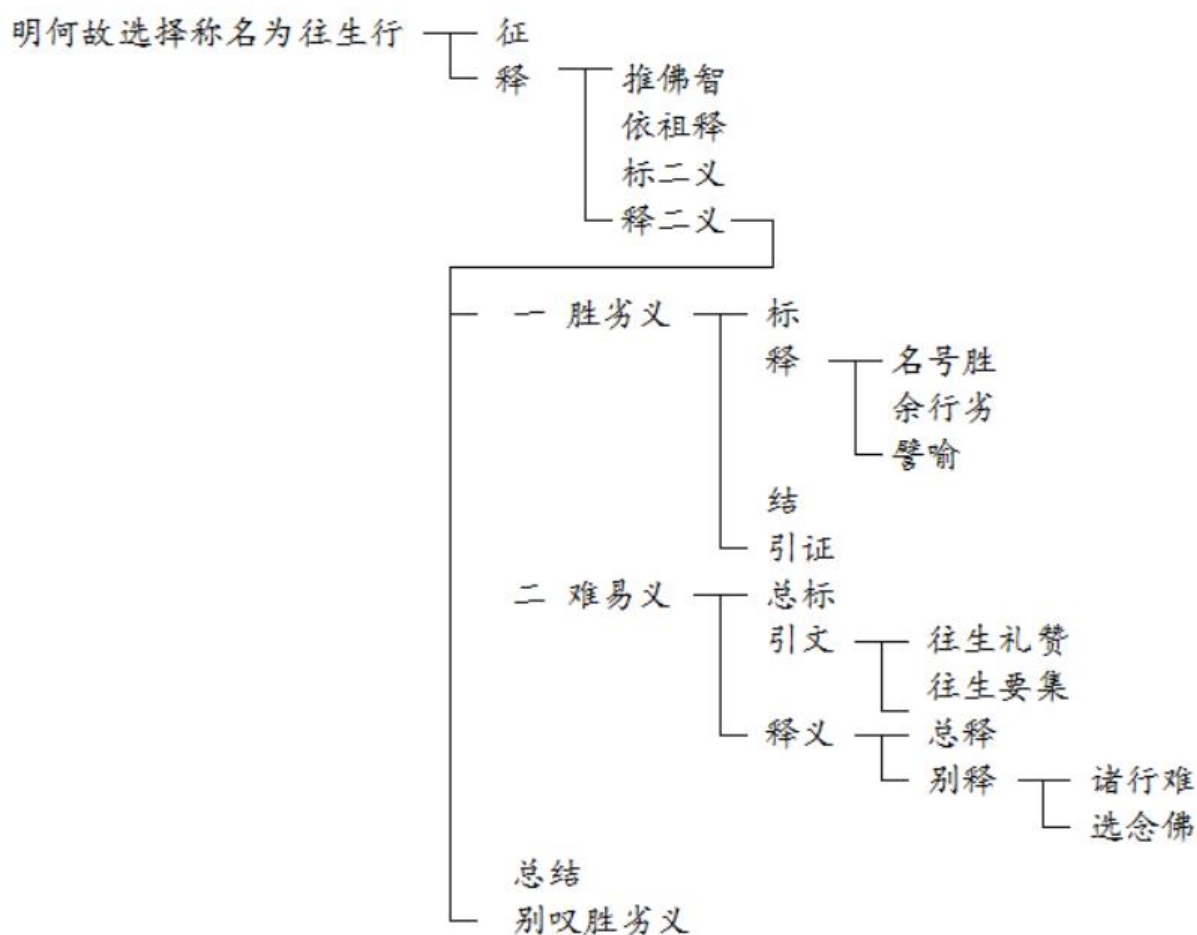
第三層，為什麼說「選擇本願稱名」呢？那是對「本願稱名」作進一步的了解。為什麼阿彌陀佛發這樣的本願呢？這是因為阿彌陀佛因中不是貿然而來的，而是經過五劫思惟特別選擇的，加一重「選擇」之義，那就顯得更加穩當。

不然我們會「顧左右而言他」。六度萬行的行法都很殊勝，可是彌陀因中本願沒有選擇，唯選擇了稱名這個行法，這樣讓我們心無旁騖，不會雜。這樣的稱名是本願稱名，是阿彌陀佛所選擇、所發的本願，這樣我們來稱念他的名號。

有這幾重含義，我們念佛就特別安心，安穩自在。

三、何故選擇稱名為往生行

前面說什麼是選擇本願稱名，下面說為什麼選擇本願稱名。分科如下：



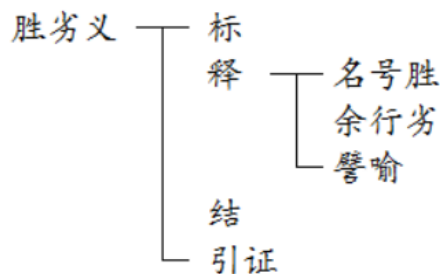
為何選捨萬善萬行，唯選取稱名一行為往生正因？佛智難測，謹依善導大師所釋，有「勝劣」及「難易」二義。

有很多問題，我們很難回答，而且也不便回答，因為佛的境界凡夫難以測度。可是，分別心特別重的眾生，如果沒有一個讓他安心的理由，他很難來依教奉行。所以只是站在這樣的立場，盡量依據佛經祖釋給予一定的解釋。善導大師在《觀經疏》當中有時候也會用這樣的語句，因為畢竟是佛的境界、佛的智慧，所謂「佛智難測」。

謹依善導大師所解釋的提出兩點，就是「勝劣」和「難易」二義。「勝」就是殊勝，「劣」就是下劣、不殊勝。難易當然很清楚了。

（一）勝劣義

分科如下：



1.念佛智慧超越

因為念佛功德超勝，餘行功德下劣，所以選取念佛，選捨餘行。

這一點很難理解，能理解的人有大智慧。為什麼難理解？因為以我們的智慧理解不來。念佛的人是非常非常有智慧的。所以《阿彌陀經》裡說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，真正能夠老老實實專修念佛的人，確實善根福德因緣不同一般，確實有大智慧，有太大的智慧，有大大小小的智慧，超過世間一切人。

這種智慧是超越性的，有三點超越，就是信、願、行：

第一，能信十萬億國土之外有西方極樂世界，這是大智慧；

第二，不僅信有極樂世界，自己還願意去往生，這是大大智慧；

第三，不僅信極樂世界、願往生，還相信只要稱念阿彌陀佛名號就能往生，這是大大智慧，這種智慧是超越性的。

一般人對事物的認識都是局限於自己的感官，他們會比較固執地認為，必須是自己親眼所見的、親耳所聞的、可以證實的才能相信，不然的話是不可相信的。這說得好像振振有詞、理直氣壯，好像高人一等，其實這種認識和整個人類文明的進程是相反的。如果按照這樣的認識，那麼人類的智慧也就和動物差不多，甚至還不如。動物不也是相信它們的感官所觸及的範圍的麼？這樣人類就沒有進步了。

而人類之所以進步，是因為有更深一層的智慧，那就是相信一種理論的存在，即使這種理論並沒有見著。比如我們用的很多科技產品，是因為原來就有、現在見著才相信的嗎？並不是。手機以前沒有，飛機、火車也沒有，但是人類對自然原理的推尋、掌握讓他們有所見，顯然這種見不是靠感官，而是掌握理論之後就可以引發這件事，於是飛機發明了，手機發明了，什麼都有了。

當然，感官也好，邏輯推理也好，畢竟還是人類思維的範圍，只是小智慧，還談不上大智慧。

其實，我們的感官往往會欺騙我們。比如說我小的時候，看見一根筷子插進水盆裡，在水裡的一端馬上就變彎了，但拿出來看還是直的，放進去它又彎了，當時百思不得其解。如果說要相信，到底相信什麼呢？相信它是彎的還是相信它是直的？後來聽說這是光學折射的原理，在水中的部分看起來成了彎的，解釋也就到此為止。在水中明明看的是彎的，但是摸起來就是直的，這應該怎麼感受呢？所以我們的感官往往會欺騙我們，建立在這方面的判斷是不可靠的。

有資料說，這個宇宙中被證實的普通物質只佔 5%，而觀測不到的物質——暗物質佔 27%，還有 68% 屬於暗能量。如果僅僅相信能夠證實、感官能夠檢測到的，那我們只能認識 5%；還有 27% 的暗物質檢測不到，但是根據理論，它們肯定存在。對於整個宇宙，我們知道多少？太少了。

如果一個普通的老太太相信極樂世界的存在，大家會說這老太太沒文化、迷信。而那些大詩人、大哲人、大文豪、大科學家，他們相信極樂世界難道也是迷信嗎？大家不會說他們迷信。為什麼同樣相信極樂世界，張三是迷信，李四就不是迷信呢？

其實老太太雖然不識字，沒有文化，但如果她是真正從內心相信有極樂世界，那她的這種智慧是超過人類一切思維的智慧的。因為在她的感官所不能及，思維、邏輯、理論也探究不到的地方，她居然能夠相信，必定有她相信的理由，在她的內心有相應的管道，這就是智慧。

這種智慧，是和真理、實相相應的，可能連老太太自己都講不出來，也沒有辦法告訴你，但她就是相信。這種智慧超過了感官，也超過了思維。因為我們對世界的認識首先是通過眼、耳等感覺器官來接受內容並判斷，然後尋思、建立理論，是推尋式的、邏輯思維式的，局限在人類有限的範圍內。

可是，佛教所講的淨土的世界、實相的境界，完全不是人類可以推導的，也沒有儀器或工具能探測到。但是老太太就能相信，說明她掌握了這種工具，或者說是一種管道，這不就是智慧嗎？你沒有，就感覺到她這不可思議，說「這不是迷信嗎？」是因為你沒有這種智慧，才認為她是迷信。如果一定要以你為標準的話，那科學家所講的在我們一般人聽起來幾乎都帶有一些迷信色彩，甚至是天方夜譚。比如前面講的暗物質有

27%，哪顆星星和哪顆星星相距多少光年，宇宙是怎麼大爆炸的……這些誰去測量過了？沒測量憑什麼這麼講？這些已經超越了一般人的想像。

更何況對於淨土的信是內心很踏實、篤定的信，不管是在一般人身上，還是在大詩人、大科學家等世間所公推的有智慧的人身上，其實已經不是在人類的層面來判斷了，而是在一個更深的層次來判斷，這是智慧的選擇。

另外，即使有的人相信有極樂淨土，他也未必敢發願往生，因為他覺得那裡很遠。比如有科學家相信多少億光年之外有個星系，他敢說「我哪天去那個地方」嗎？他想都不敢想。

我們相信十萬億佛土之外有極樂世界，而且願意去往生，憑什麼有這個膽子？我們未必說「我一定能往生」，但最起碼內心裡認為有可能往生。那我們是憑什麼產生這種信心的呢？可能我們自己也說不明白。其實這就是所謂的「心」，就是「何期自性，本自具足」，本來就有這種可能性。

在禪宗來講，或者也有很多人從佛教的理論來申明它是「唯心淨土」，說「十萬億佛土之外，不出於我當下一念之心，所以我能往生」。講這種理論的人，如果他不相信西方淨土，就叫作「以理廢事」，雖然嘴上會講，但是沒有智慧，還不如那個嘴上不會講，甚至根本沒聽說過「唯心淨土」的念佛老太太。為什麼？因為念佛老太太的心和淨土本來就是一體性的，同時又願意求往生，不破事相，所以她行的是中道。這種智慧是非常高深的，很難講出來。

念佛老太太說她相信有西方極樂世界，是她頭腦壞了嗎？看看又不像壞了，照樣吃飯，照樣帶孩子，什麼事都照樣做，不像精神有毛病的人。那她怎麼就能相信呢？就是因為她有智慧的眼，就是對事物本質的一種透視能力，這種智慧是很難說得清楚的。

比如說一位盲人和一位明眼人，如果這位盲人認為自己眼睛是瞎的，依明眼人為準，那就好辦；但如果這位盲人認定自己見的就是真實的，不承認有光有亮、有花有草，那明眼人怎麼跟他講得明白呢？

所以，信仰極樂世界、信仰阿彌陀佛的人，和不信仰的人幾乎永遠無法溝通，因為一個的智慧眼開了，一個沒有開，那怎麼講得通呢？你說有極樂淨土，有阿彌陀佛，把經典搬出來給他看，他也不相信，因為他就是認為沒有。當然，一旦他的智慧眼開了，自然就相信了。

至於願生，那智慧就更大了。願生，有的人是靠自己種種的修行功德去往生，有的就靠念這句南無阿彌陀佛，其中能專念彌陀名號是真正的大智慧。但一般人都看不起這句名號，認為「『南無阿彌陀佛』不就是六個字嗎？就是一種聲音、一個名稱」。因為，在我們這個世界，「名」和「實」是分離的。餓了，嘴上說「飯」，也沒有吃飽；渴了，嘴上說「水」，也沒有解渴。所以認為名不實在，不能搞虛的，要搞實的。於是就把名

和實這種二元分離的狀態嫁接到佛的境界當中，因為他不能明信佛智。

名和實，名，好像是主觀安立的一個名相，實，就是所謂的客觀；能和所，能認識的和被認識的；色和心，色法和心法。這一切在凡夫這一邊都是分離的、二元的，如果要他選擇一個，那他會選擇實。而在佛的境界，在究竟的大乘佛法裡，名、實，主觀、客觀，色、心，這一切都是統一的，沒有分別，這才是佛法高深至極的地方。

現代科學講統一場，實際上並沒有統一，都是分裂的，所以不可能有一個如實的看法。只有對整個宇宙人生的認識達到了源頭，達到了統一，所謂萬法歸一，名和實才沒有分裂、分張。

一般人不可能認識到這些，所以他覺得「這樣怎麼可以去往生？」可是居然有老太太專門念阿彌陀佛就到極樂淨土了。曇鸞大師解釋念佛老太太這種現象為「名即法」。老太太可能並沒有聽到過這樣的話，甚至也聽不懂，可是她就能專門信念南無阿彌陀佛，這就是智慧帶來的。智慧是什麼？就像剛才講的，她眼睛亮了，看得見，不需要給她講理論。你告訴她，她知道是這樣，她就這樣念了。她也沒有其他更多東西，就是直觀的，所以內心能夠踏實，稱念這句名號而往生。這是真正的大智慧。

不過，講到世間，現代這個「名」，有些品牌名往往值很多錢。但對於一個農民來說，那些一點也不值錢，他不看中那些，因為他覺得不實在，還不如一包米來得實在。現在一個公司創立一個品牌就是多少億，名也含著內容。當然，這些都不足以跟阿彌陀佛名號的內涵相比。

2.名號勝

名號為萬德所歸，阿彌陀佛三身、四智、十力、四無畏等一切內證功德，相好光明、說法利生等一切外用功德，皆悉攝在阿彌陀佛名號中，功德尤勝，故稱「萬德洪名」。

「一切內證功德」，就是阿彌陀佛內心自證的功德，都是不可思議、無量無邊、甚深微妙的。「一切外用功德」，就是利他的、眾生可以感觸的。這所有的功德都攝在阿彌陀佛的名號當中，所以彌陀的名號功德尤其殊勝，故稱為「萬德洪名」。

關於這些，很多祖師大德都竭盡所能地解釋。比如藕益大師在《阿彌陀經要解》中說「以名召德，罄無不盡」，以名號來召引、含攝阿彌陀佛的功德，所有的功德都包含在名號之內。

曇鸞大師的解釋是「名即法」，又叫「名體一如」，是最妥帖的。名就是法，名和體根本分不開，名就是體，體就是名。這是什麼境界？沒法思維。名就是體，稱念南無阿彌陀佛，當下阿彌陀佛所有的功德（佛以功德為體）、所有的相好光明、三身四智、說法利生都在這句名號中了。

所以，南無阿彌陀佛念出來，當下佛就在這裡，還怕不能往生嗎？哪裡有不能往生的？還用另外去見什麼樣的佛？當然，如果成就了三昧境界的話，可能會見到佛的色身相好、光明等等。如果不成就，沒有見著，這一聲南無阿彌陀佛也包括了一切，毫無疑問。以前念佛的時候，邊念佛還邊找佛；現在不用找了，佛就在這裡。

就像一位盲人找他父親，他喊「父親」，他父親答應他「哎」，但他還在找。為什麼找呢？因為他沒摸著，也沒看著。其實這個答應他的聲音就是他父親，父親就在這裡。我們的心就像這個盲眼孩子，我們念南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛本身就是佛，就是我們的大慈父答應我們的聲音，他就在這裡，他就是南無阿彌陀佛。我們怎麼去找他？靠什麼去摸他？就是靠南無阿彌陀佛六個字。

三身，法身、報身和化身。佛有三身，是很難用我們世間的比喻來形容的，因為這是佛的境界。法身就是法性身，是不生不滅的真如本體，是一切眾生本具的佛性、真性、法性。報身，是佛順法性、修因圓滿所感得的萬德莊嚴的報體的存在。化身是從報身當中流現出來，去救度眾生、隨眾生的根機所展現的各種不同的形貌、功用等等。

在佛來講，這三身是一體的。古德曾用天上的月亮和水中的月亮來打比喻，報身就像天上月亮的本體，光芒四射；化身就像水中的月亮。每個人都能見到天上的月亮，也都能見到水中的月亮。天上的月亮，你往東走，它就跟你往東。所謂「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」，一千個人往一千個方向走，一千個人都覺得月亮跟著自己走，這是不可思議的。其實月亮沒跟著誰走。

阿彌陀佛度眾生，十方眾生，每個人都有一個阿彌陀佛跟著——天天跟著走，跟著睡覺，跟著起床，其實只是一尊佛。連娑婆世界這種色法的世界都能展現不可思議的功能，何況阿彌陀佛萬德成就、佛心微妙所顯現的境界呢？

四智：(1)大圓鏡智，(2)平等性智，(3)妙觀察智，(4)成所作智。

「大圓鏡智」，聽起來就特別舒坦。「大圓鏡」比喻佛的智慧像一面廣大、圓滿的鏡子，這面鏡子一照，所有的一切朗然映現其中。這面鏡子大到什麼程度？整個法界（宇宙），過去、現在、未來，全在這面鏡子中展現出來，哪有什麼不知道的？大圓鏡智，多麼自在啊！

平等性智，有這種智慧才能透達一切事物的本來狀態。「平等」，平等一如的狀態。我們的心之所以不平等，是因為我們沒有平等性智，而只有我執我見。有我執我見，見到一切都分別，就不會有平等，不能透達事物本來平等的面貌。這裡的「平等」，是絕對性的平等，依報、正報，凡夫、聖人，眾生、佛，清淨、染污，沒有這一切差別，這就是平等性智所照見的。

妙觀察智，沒有什麼不知道的。

最後是成所作智，沒有什麼事情是做不成的。

三身、四智、十力、四無畏，這所有的功德在哪裡？就在「南無阿彌陀佛」這六個字裡面。我們只要念南無阿彌陀佛，大圓鏡智一照，過去、現在、未來都清清楚楚。到了西方極樂世界，四智馬上就兌現，我們也會有大圓鏡智、成所作智、妙觀察智、平等性智。

在這裡我們都累死了，要拿放大鏡去看，又要怎麼去思維。凡夫眾生很可憐，非常可憐，因為我們的思維都是單線性的、直線性的，都是不拐彎的，在阿羅漢看來都是精神病，很倔、很蹩腳的那種。比如說，講到此，就不可能在彼；說現在，就不可能在過去。要講一件事情，就像排隊一樣，必須從前往後排，走路必須從此處往彼處去。思維也必須從現在向未來，過去、現在、未來必須是單線的。不可能把時間打碎，也不可能逃離空間法則，這就是眾生的局限性，局限在時空當中。

可是佛菩薩的智慧裡沒有這一切，所以它是整體性的、多維的。它不是一定要從過去到現在、再到未來這樣的一條時間直線，不是從這一點到那一點不能超越；它是過去、現在、未來都在當下。也不是一定要從此處到彼處，離開這裡到那裡。時間上，無量劫容於一念；空間上，十方無盡虛空也都遍布在當處，都在那個地方。所以佛這種智慧是整體性的，當下全部具足的。

想想我們凡夫多麼可憐，多麼憋屈。我說第一句，你就不知道我下一句要說什麼。佛不一樣，哪裡還需要等你第二句？我們有可能思維錯了，還要再考慮考慮，再打電話問一下是不是這個意思。我們多可憐，還要去求證，太麻煩了！就從這點來看，我們都要成佛，這樣才自在，所有一切，沒有任何可能被誤解。人的思維、大腦的智慧太單線性了，局限得很。

3.餘行劣

餘行不然，各守一隅，只是一一單項功德，不能總攝所有功德，故劣。

「餘行不然」，餘行和念佛相比，怎麼不一樣呢？「各守一隅，只是一一單項功德，不能總攝所有功德，故劣」。

4.譬喻

譬如「房屋」之名包含一切棟、梁、椽、柱在內，而「棟、梁」等名稱不能包攝一切。此因佛名號功德勝餘一切功德，而捨劣取勝，獨選稱名，立為本願生因之行。

打一個比喻，「房屋」這個名稱包含棟、梁、椽、柱在內；但如果講「棟、梁」或者「窗」，這些名稱都是單一的，不能包攝一切。只有講到「南無阿彌陀佛」這句名號，所有的功德才包含在內；講其他的只是單項，光明就是光明，神通就是神通，布施就是布施功德，持戒就是持戒功德，不能把所有的都包含在內。

「此因佛名號功德勝餘一切功德，而捨劣取勝，獨選稱名，立為本願生因之行」，阿彌陀佛要把他所有的功德給我們，因此就把這句名號布施出來。如果修行其他諸行，我們都只能得到一部分功德。所以就選取名號作為往生因行。

5.引證

《法事讚》言：

**極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生。
故使如來選要法，教念彌陀專復專。**

「無為涅槃界」是最高勝的報土境界。「隨緣雜善」，一方面是不清淨的功德，另一方面是局限性的功德，和報土不相應，所以靠它們難以往生。

「故使如來選要法，教念彌陀專復專」，「如來」在這裡當然指釋迦牟尼佛，他選擇了一個最重要的法，就是阿彌陀佛的法，教我們念阿彌陀佛專而又專。釋迦牟尼佛之所以這樣選擇，也是因為阿彌陀佛因中有這樣的一個法，他才能選擇。

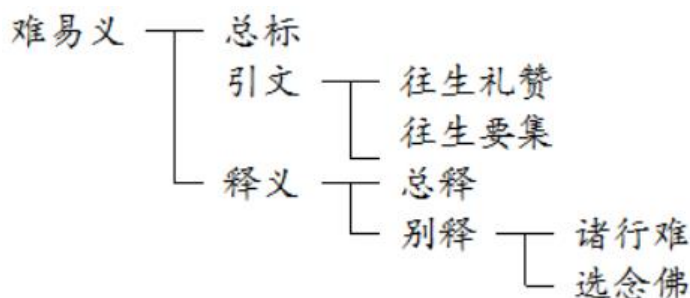
以極樂是無為涅槃之高妙境界，餘行皆是少善少福，不能往生，唯憑如來名號功德才能往生，所以彌陀因中唯選稱名為往生行；世尊知彌陀意，選捨餘行不為要法，唯選取念佛以為要法，教念佛「專復專」。

「如來」可以作兩方面的解釋，先從阿彌陀如來說明，餘行少善少福，不能令我們往生，所以彌陀因中選擇稱名為往生行。

「世尊知彌陀意」，因為佛佛相通，世尊知道阿彌陀佛的佛意。「選捨餘行不為要法，唯選取念佛以為要法，教念佛『專復專』」，這是講兩土世尊，從釋迦牟尼佛的選擇來看阿彌陀佛因中的選擇。

（二）難易義

分科如下：



念佛易修，諸行難修。

這很簡單，每個人都能感受到。

1.引文

《往生禮讚》言：

**眾生障重，境細心粗，識揚神飛，觀難成就也。
是以大聖悲憐，直勸專稱名字，
正由稱名易故，相續即生。**

《往生禮讚》裡的這段話，是拿念佛和觀佛相比較，也是和其餘一切難行相比較。

「境細心粗」，「細」是微細、微妙、細膩，細和粗是相對應的，極樂世界佛菩薩的境界很細；凡夫心很粗，沒法去觀察，沒法去衡量，就用「識揚神飛」來說明它動蕩不停。

水在動蕩不停的時候，可以照見什麼呢？整座大山還是可以看得出來的，有個山的影子，但是它能把一根頭髮絲照出來嗎？不可能，因為頭髮絲很細。粗的、大線條的還可以，一棵樹就看不清了，因為水在動。

我們凡夫的心動蕩不停，「識揚神飛」，所以不可能照見極樂世界，因為極樂世界是微細的境界，我們是照不出來的。就像尺子一樣，如果尺子的刻度很粗，以 10 厘米作為一個刻度，要去量一個長度只有 2 厘米的東西，量得出來嗎？量不出來。再比如一個天平是以 1 克為最小度量的，要稱 0.01 克重的東西，放上去它能反映得出來嗎？沒辦法反映出來。

「是以大聖悲憐，直勸專稱名字，正由稱名易故，相續即生」，稱名就非常容易了，只要相續就能往生，這樣就選擇稱名作為本願。

源信上人《往生要集》言：

**今勸念佛，非是遮餘種種妙行，
只是男女貴賤，不簡行住坐臥，
不論時處諸緣，修之不難；
乃至臨終願求往生，
得其便宜，無如念佛。**

「今勸念佛，非是遮餘種種妙行，只是男女貴賤，不簡行住坐臥，不論時處諸緣，修之不難」，這是講念佛平時不難。

「非是遮餘種種妙行」，不是說勸念佛就反對或者遮止你修別的行，不是那樣。如果你能修，也可以修，只是對於「男女貴賤、行住坐臥、時處諸緣」更加方便、能夠堅持的，就是念佛。

「乃至臨終願求往生，得其便宜，無如念佛」，即使臨終才遇到這個法門，也可以求往生，非常方便，非常容易，沒有哪一個法門超過念佛的。尤其是對於臨終之人，講種種的法門他怎麼可能接受？只有念佛容易。

這樣就可以普度一切，眾生都可以以稱名的行法往生極樂。如果選一個難的，就要漏掉一大片，只有少數能行難行的人才可以得到利益。所以彌陀不選擇難行，而選擇易行。

2.釋義

念佛易修，通一切機；諸行難修，不通諸機。若以造像起塔為往生本願，貧窮困乏者斷往生希望，然富貴者少，貧賤者多；若以持戒持律為往生行，破戒無律者不得往生，然持戒者少，破戒者多。

「念佛易修，通一切機」，一切根機都可以修持。

「諸行難修，不通諸機」，諸行難修，只有少數人可以做到，並不通於所有修行根機的眾生。

下面打了幾個比喻。

「若以造像起塔為往生本願」，如果用造像造塔作功德為往生條件，那貧窮困乏之人就斷絕了往生的希望；可是富貴的人少，貧賤的人多，能往生的人就沒幾個了。

「若以持戒持律為往生行」，那破戒無戒的人就不能往生；但是持戒的少，破戒的多，這樣往生的人也就很少了。

總之，除稱名外，不論立何種因行為本願，都不可能普遍適應一切根機，而能修者少，不能修者多。所以，阿彌陀佛為平等慈悲救度一切眾生，即選捨造像起塔等一切行，唯選擇稱名一行，立為往生本願，是則人人可行，人人往生。

「總之，除稱名外，不論立何種因行為本願，都不可能普遍適應一切根機，而能修者少，不能修者多」，大家可以想想，不管是哪種行，除稱名外，都只能是少數人可以做到，大部分人做不到，因為有種種的因緣限制。

「所以，阿彌陀佛為平等慈悲救度一切眾生，即選捨造像起塔等一切行，唯選擇稱名一行，立為往生本願」，這樣的話，「人人可行，人人往生」。如果往生的行法定得很難，雖然很殊勝，但是我們都不能去往生了。所以，「勝、易」兩點結合在一起，尤其顯得稱名尊貴殊勝，稀有難得。

（三）總結

如上，因念佛具有「勝、易」二義，攝一切德，通一切機，所以選為本

願之行。

有的人只承認念佛容易，不承認念佛殊勝，認為念佛功德很少，功德微微，說這是「別時意」，這樣往生仍然不定。有的人認為雖然殊勝，但不容易，要達到心清淨，跟阿彌陀佛一樣發大願；或者像祖師一樣，證入念佛三昧，破除我執，那樣功德才殊勝：這樣就不容易了。

本願稱名是勝而易、易而勝的，這樣就能使我們的心感到特別安慰。

看下面這張圖表，念佛有「勝、易」二德：「勝」攝一切德，「易」通一切機。後邊是一個總的概括，所以才選為本願。

念佛〔勝—攝一切德
易—通一切機〕選為本願

（四）別歎勝劣義

尤其勝劣義，最能安頓行人之心，穩如磐石。因為稱名念佛很容易，人們也就認為功德淺劣，由此疑慮叢生，而更尋求殊勝高妙之法；今善導大師以「念佛一行最為尊」，唯判稱名為「正定之業」，超過一切定善、散善，即杜盡一切下劣心及輾轉企慕之心。

「尤其勝劣義，最能安頓行人之心，穩如磐石」，稱名容易，這一點我們都能感受到。

但是殊勝這一點如果不開顯出來，就容易動搖了。「因為稱名念佛很容易，人們也就認為功德淺劣，由此疑慮叢生，而更尋求殊勝高妙之法」，大多數人都這樣，念佛容易，他們也知道，但他們認為「便宜無好貨，哪有那麼殊勝的？」所以他們要找難的。彌陀救度的道理很容易了解，但是如果沒有尊崇的心，也是不容易接受的。

所謂「下劣心」，就是自己感到卑怯，認為自己只能念佛，而念佛的功德不殊勝。「輾轉企慕之心」，認為如果有更好的法門可以修的話，那就最好了。今天遇到一個咒，就認為咒不得了，就趕緊把佛號放下來，把阿彌陀佛放旁邊，念那個咒去了。這都是不了解念佛的殊勝。

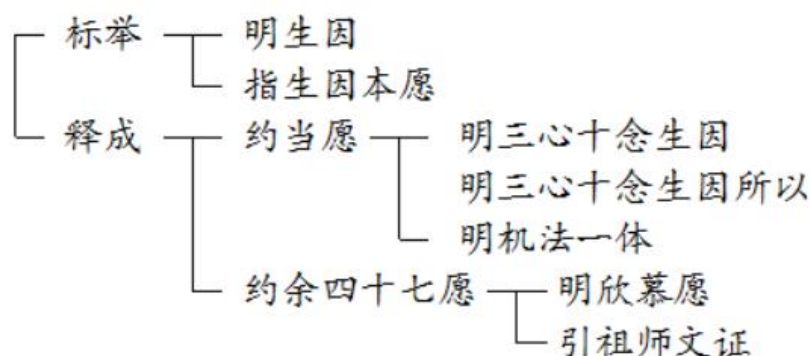
四、複習思考題

- 1.略述「選擇本願稱名」之意義。
- 2.試明法藏何故唯選擇稱名一行為往生本願？
- 3.試明彌陀名號攝盡一切功德。

4.舉喻說明名號勝，餘行劣。

第六節 生因本願

本節分科如下：



一、第十八願為生因本願

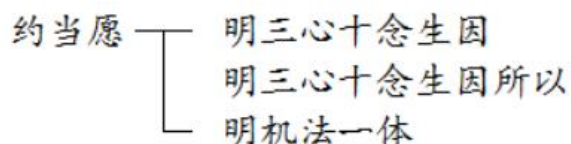
「生因」即往生行因。四十八願雖廣，唯有第十八願，誓十方眾生念佛往生而言：

**設我得佛，十方眾生，
至心信樂，欲生我國，乃至十念，
若不生者，不取正覺。**

第十八願稱為「生因本願」，因為往生的正因就在這一願當中。前面一節我們說了「選擇本願」，就是阿彌陀佛選擇的。選擇本願和生因本願是連在一起的，選擇什麼？選擇稱名作為生因，所以也叫「稱名本願、本願稱名、生因本願、選擇本願」。

二、約第十八願

分科如下：



(一) 三心十念生因

此願誓眾生往生行，唯是「三心十念」。「三心」即「至心、信樂、欲生」，

此為安心，同於《觀經》「至誠心、深心、迴向發願心」，已見於本書第五章「安心」。

有人把《觀經》的「三心」解釋得很複雜，但是都沒有結合第十八願的「至心、信樂、欲生」來解釋，可以講是偏離了。善導大師對「三心」的解釋就是根據《無量壽經》第十八願所講的「至心、信樂、欲生」，他說：

言「深心」者，即是深信之心也。亦有二種：

一者決定深信：自身現是罪惡生死凡夫，曠劫以來常沒常流轉，無有出離之緣。

二者決定深信：彼阿彌陀佛四十八願，攝受眾生；無疑無慮，乘彼願力，定得往生。

這裡的「機深信」就是看準了後面「唯除五逆、誹謗正法」而解釋出來的；「法深信」就是看準了「若不生者，不取正覺」而解釋出來的。善導大師對照第十八願來解釋，這就是用淨土經典來解釋淨土法門。以彌陀的本願來解釋淨土的往生，就很貼切；如果解釋得很寬泛、很玄妙，反而很疏遠。淨土宗的祖師來解釋，就有他們的規則、規矩。

「十念」即「乃至十念」（平生之機，上盡一形；臨終之機，下至十聲），即起行、作業，見本書第六、第七、第八章。

「乃至十念」，以善導大師的解釋，平生之機是「上盡一形」，臨終之機是「下至十聲」，平生、臨終通通包括在內，這樣就非常圓滿。

（二）三心十念生因所以

此「三心十念」之行，至簡至易，而能成往生淨土之因者，在於「若不生者，不取正覺」之誓。

「三心十念」是往生之因，「三心十念」太簡單、太容易了，「三心」也就是信心、願心，是願往生而已；「十念」就是「上盡一形，下至十聲」，任運口稱南無阿彌陀佛，誰都可以念得來。這樣怎麼可以到西方極樂世界呢？「在於『若不生者，不取正覺』之誓」，是因為有後面這八個字的誓言。

所以，不要從眾生這邊看，眾生這邊無論如何都不能構成往生之因，不能構成解脫成佛之因；但是彌陀誓願「若不生者，不取正覺」這八個字一安，「你不能往生的話，我就不成佛」，我們眾生馬上就活了，起死回生。所以阿彌陀佛跟我們是一體的，有你才有我，有我才有你；沒有你就沒有我，沒有我就沒有你；你活了我就活了，你死了我也死

了：這才叫一體不分開。「有你的往生才有我的正覺，沒有你的往生就沒有我的正覺。」

這樣的誓願才讓我們感到安心、穩定，穩如磐石，穩如大地。磐石都不足以讓我們的心穩定，大地也不足以讓我們的心穩定，「若不生者，不取正覺」，就是這句話，才讓我們的心穩定了，因為這就是「平生業成」，就定下了。山河大地可以地震，虛空可以粉碎，唯獨彌陀誓願不可能改變。

（三）機法一體

1.何為機法一體

四十八願中，唯有此願以彼佛正覺與我等往生結為一體而誓：若不能使念佛眾生我國者，則雖可成正覺，亦捨而不成；必能令十方眾生念佛得生我國，才取正覺。

現在這尊佛已經成正覺了，法藏菩薩的誓願已經實現，所以第十八願稱為機法一體的本願。「機法一體」四個字特別鮮明，在淨土的經文以及善導大師的解釋當中雖然沒有這四個字，但是含有這樣的意思；雖然有這樣的意思，如果沒有用「機法一體」這四個字解釋，還是感到不透徹。

為什麼說有這個意思呢？因為《無量壽經》裡的「若不生者，不取正覺」，這就是「機法一體」。「設我得佛，十方眾生……若不生者，不取正覺」，「我如果成佛了」，「佛」就成為「法」，「法」即佛那一方面，彌陀的救度稱為「法」；「機」就是眾生，十方眾生稱為「機」。「機法一體」就是說，十方的眾生和彌陀的救度是一體不分開的。

怎麼顯示它的一體性呢？如果不成就十方眾生的往生功德，則阿彌陀佛不取正覺，這就叫作「往生正覺，機法一體」。必然要成就十方眾生的往生功德，阿彌陀佛才成正覺，這不就是完全一體的嗎？「十方眾生，若不生者，不取正覺」，沒有眾生的往生，就沒有彌陀的正覺，必須先成就眾生的往生。當然，講「先」也只是觀念性的，其實是同時的，成就十方眾生往生的當下，彌陀的正覺也成立了。

就像父子一樣，父子是一體的，有父才有子，有子才有父。兒子生下來後，父親才成為父親，沒兒子怎麼叫父親？沒有父親怎麼稱為兒子？所以父子是一體的，是同時成立的。「機法一體，往生正覺」也是同時的，阿彌陀佛既然已經成正覺了，那我們的往生也就已經成就了。

《觀經》裡說「諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中」，這就表示佛來到了我們的心中；又說「光明遍照十方世界，念佛眾生攝取不捨」，是說眾生在佛的攝取光明當中。這就是眾生跟佛之間色心功德機法一體，佛入我心，我入佛心。善導大師說「口常稱佛，佛即聞之；身常禮敬佛，佛即見之；心常念佛，佛即知之」「彼此三業，不相捨離」，

這也是一體的。

把「機法一體」四個字直接標示出來的，是法然上人門下的證空上人這一派，他們特別用「若不生者，不取正覺」這八個字來展現彌陀救度的功用，可以講是很恰當、很微妙的。我第一次看見「機法一體」四個字，就覺得特別好，說一千道一萬，這四個字就說完了。當然，中國的祖師也有這樣的思想，但是表達得沒有這麼貼切，比如說「全他即自」，阿彌陀佛的功德全部成為眾生的，也有機法一體的意思。但是「機法一體」比較明確，特別讓我們安心。

機法一體有幾個層次：

第一，本願，法藏比丘的誓願是機法一體；

第二，名號，機法一體的名號；

第三，信心，機法一體的信心；

第四，稱名，機法一體稱名；

第五，往生，機法一體往生；

第六，成佛，機法一體成佛。

從最開始彌陀發本願到我們最後成佛，機法一體是貫穿性的。

本願，彌陀當初發願的時候，所謂「上求佛道，下化眾生」，把眾生的往生跟他自己的正覺結合在一起發的誓願，所以是機法一體的本願。

名號，阿彌陀佛所成就的名號，也必然是機法一體的名號。善導大師解釋道：

言「南無」者，即是歸命，亦是發願迴向之義；

言「阿彌陀佛」者，即是其行：以斯義故，必得往生。

「南無」兩字就是「機」；「阿彌陀佛」是「法」，是救度的法，救度那個「南無」歸命的人，也就是眾生的行。「以斯義故，必得往生」，所以這個機法一體的名號就決定了任何眾生念佛必然往生。就像眾生坐上船，就跟船成為一體；跟船一體了，就必然可以到達彼岸；船到達了彼岸，眾生也就到達了彼岸。阿彌陀佛是我們的大願船，我們「南無」歸命就上了這艘大願船。

「南無阿彌陀佛」六個字，我們只要看到它，只要讀出來，馬上就聯想到「必得往生」，這就是名號之義。什麼叫「如彼名義」？彼佛的名義就是「必得往生」，「以斯義故，必得往生」，就是行願具足、信行一體、機法一體，「必得往生」。「南無阿彌陀佛」這六個字就是毫無條件，毫無商量，任何人稱念必然往生，這就是機法一體的含義。

信心，也是如此，我們信念南無阿彌陀佛，當下就和阿彌陀佛成為一體。

稱名，所稱念的名號也是一樣的。念念稱名，機法一體：我們稱念南無阿彌陀佛，阿彌陀佛就在我們心中，我們就在佛的攝取光明之內，是沒有任何分隔的，這也是機法

一體。

往生，仍然如此。

成佛，依然如此。

所以，對於機法一體，大家有必要好好思維、體會。

2.機法一體的意義

「機法一體」這個表述非常簡明，它給我們很深的啟發，也給我們很大的安慰。「機法一體」其實是說彌陀救度眾生的一種機制，也是說眾生往生跟彌陀救度之間的一種結構關係。這種機制和結構關係蘊含了一種由內向外的力量，永久地活動著，來救度眾生。

我們從本願、名號、稱名、往生成佛幾個方面、幾個定位來說明機法一體的意義。

機法一體之本願

故第十八願稱為機法一體本願。

從本願的立場來講，就是所謂「若不生者，不取正覺」，這是當初法藏比丘發的誓願，它有幾個內涵。

「眾生不往生，我就不取正覺」，法藏比丘把眾生的往生跟他自身所誓的正覺結成一體，他必然要使得眾生往生，才取正覺，所以講「一體」這種機制。法藏比丘要成就正覺，就必須成就眾生的往生，這樣機法才成為一體。

從彼此的關係來講，就是眾生的往生和彌陀正覺是互相依靠的，誰都不能少了誰。我們的往生固然依靠法藏比丘的正覺，他如果沒有成正覺，那我們沒有往生可得；同時，法藏比丘的正覺也依靠十方眾生的往生，因為如果沒有眾生往生的話，他也不能成正覺，所謂「若不生者，不取正覺」。

這種機制和結構，推動了法藏比丘必須經過兆載永劫的修行，以完成機法一體，他要通過兆載永劫的修行完成自己的正覺，同時完成眾生的往生，他必然有這種力量。

打個比喻——當然，很難在世間找到貼切的比喻，我想大致可用麵粉、饅頭來比喻。

我們用麵粉做成饅頭，所有的麵粉要發酵、蒸熟了，才成為饅頭，可以吃。每一粒麵粉就代表十方眾生的因緣，成就的這個正覺其實是包含了所有的麵粉在當中，每一個都不遺漏的。發了這樣的願，就要去揉面，然後去發酵，然後給它加熱蒸，到最後饅頭做成的時候，能離開麵粉嗎？不能離開。麵粉能離開饅頭嗎？誰離開誰都沒有了：麵粉離開饅頭沒有麵粉了，饅頭離開麵粉也不能成為饅頭。

所以法藏比丘的正覺成為「南無阿彌陀佛」，其實是所有十方眾生的往生都含攝在

其中了。這是從他因地的本願來講。

機法一體之名號

「南無阿彌陀佛」，為機法一體名號，離開名號沒有彌陀的正覺。

從果上的名號來說，已經成就為一句「南無阿彌陀佛」了。這句「南無阿彌陀佛」是機法一體的名號，它是阿彌陀佛的正覺，這是「法」這一方面；同時它也是我們的往生：這就叫機法一體。名號既是阿彌陀佛的正覺、救度眾生的法，同時也是我們的往生，兩者是同時成就的。

機法一體的名號，離開名號，沒有阿彌陀佛的正覺；離開名號，也沒有眾生的往生。這就成為機法一體的名號，一個都不能離開的。也就是說，在名號當中，眾生的往生和阿彌陀佛的正覺是同時成立、同時存在的，是一體性的，是同時顯現出來的。

我們看到這句名號的當下，就知道這是法藏比丘發願成佛，已經成為正覺的阿彌陀佛；也是法藏比丘發願成佛救度眾生，已經成就好的十方眾生的往生。在這句名號中，這兩件事情同時顯現，同時存在。

但是由於眾生並不覺悟這一點，眾生還在迷。就像剛才的比喻，我們說麵粉蒸成了饅頭，作為每一粒麵粉來講，它無所謂覺和迷，麵粉成了饅頭，它就成為饅頭的一分子了。法藏比丘成為南無阿彌陀佛，我們就成為阿彌陀佛名號法身之內的一分子，可是我們並不覺悟。

雖然眾生不覺悟，這句機法一體的名號本身就有這種作用和功能，它這種機制和結構裡面就有這種力量。什麼力量呢？它是活動的名號，是活著的、活潑的，是有生命力的，它就會尋找這個「機」，而且啟發這個「機」，加以攝取，跟這個機結合成一體。它有這種力量，因為機法一體。

首先，名號是救度的法，在法的本體之內，它是機法一體的，有這個結構；可是眾生不覺悟，這個機法一體的名號就要來尋找眾生，找到眾生，啟發眾生，然後跟眾生結合。可以用「吞噬」這個詞來形容，名號把眾生吞沒，吞進去，它有這個主動來救度眾生的力量。

所以法藏比丘發願說：

我至成佛道，名聲超十方。

究竟有不聞，誓不成等覺。

阿彌陀佛的名號要超越十方，一定要讓眾生聽到；如果有一個人聽不到，他不會成佛。這句名號會主動地以無量的光明，以十方諸佛的讚歎，跟我們接觸，來尋找我們眾生。

又說：

**我若成正覺，立名無量壽。
眾生聞此號，俱來我剎中。**

阿彌陀佛這句無量壽的名號成就之後，眾生一聽到都可以被攝取，都可以讓眾生回到他的淨土。這就顯示出這句機法一體的名號本身有一種主動來尋找眾生、救度眾生的力量，有這種作用和功能。

所以《往生論》說：

觀佛本願力，遇無空過者。

「遇無空過者」，從眾生的立場來講，就是我們遇到阿彌陀佛，就沒有空過，就可以往生成佛；從阿彌陀佛的立場來說，這句名號以無量的光明不斷地對外擴散，去尋找十方的眾生，跟我們結合，一旦遇到就沒有空掉的，抓住我們，所謂「念佛眾生攝取不捨」，把我們通通抓回淨土。

這就像什麼呢？打個比喻，阿彌陀佛的名號就像蠶一樣，我們十方眾生像桑葉一樣。蠶就把桑葉吃了，吃了之後怎麼樣？蠶就會吐出清淨、柔軟、透明的絲。

這句六字名號來尋找眾生，找到就吃進去——吞噬；被吞進去的我們是煩惱的眾生，然後我們就變成阿彌陀佛法身體內的一分子。我們這些煩惱眾生被六字名號吞進去之後，在大冶爐裡被調化，直至成佛。這機法一體的名號有這種機制，展現它不可思議救度的力量。

這也像出租車一樣。出租車上有幾個空位，這些空位是給誰留的？是為乘客留的，它就是這個機制，就是這樣運營的。它留這幾個空位，一定要滿街跑，去找乘客；等乘客坐上後把他們拉到目的地：這就是出租車的功能。自己開車就不存在留空位的事情了，自己開車要走就走，司機是你，乘客也是你。但出租車不一樣，當然，出租車是要錢的。

阿彌陀佛其實就是出租車司機，他的六字名號裡面就有空位，這些空位就是為十方眾生準備的。阿彌陀佛要把我們帶到目的地，就一定要在十方法界裡運作，然後找到我們，喊我們上車，把我們拉到目的地：它就是這個結構和功能，就起這個作用。

《金剛經》說：「我應滅度一切眾生。滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」就名號本身的功能來講，也是如此；因為在法藏比丘成佛的時候，十方眾生的往生功德都完全包容在名號之內了。它之所以後來再向十方法界不斷地去增加，讓眾生聽聞這個名號而往生，是因為它是活動著的，這是它自然的功能，阿彌陀佛並沒有認為「我來度眾生」；因為度眾生的事情，在法藏比丘成佛之時已經完成了。

完成之後，從眾生的立場上，為什麼還有這樣一個念佛、往生的過程呢？其實這是

我們眾生的問題，從眾生這個方面看是這樣。從法藏比丘來講，過去、現在、未來都在六字名號裡面，都包括了，未來的眾生念佛，還是在這句六字名號之內，當下也還是這樣。所以它是三世和十方都結合在一起的一句名號。這從理論上講就比較深奧一些。

所以我們現在去往生，也不是什麼新鮮事，一點都沒有什麼新鮮的，並不是說這是新來的，而是我們的本有家當，本該得的，因為機法一體。離開六字名號，就沒有我們的往生；我們要去往生，不可能在六字名號之外找到。離開名號怎麼可能找得到呢？我們自己所修的定善、散善，離開六字名號，通通不成為往生之因。所以也就找不到往生，因為離開了這個法。

機法一體，兩者是不能分離的。離開了救度的法，就沒有眾生的往生；離開了被救度的眾生，也沒有彌陀的成佛：彼此不能分開，這就是「機法一體的名號」。

定善、散善的雜行有機法一體的概念嗎？沒有，它們是分離的，機是機，法是法，沒有這種功能。修定善、散善通過迴向求往生，和阿彌陀佛的名號、和阿彌陀佛誓願的功能產生某種關聯，這是靠迴向跟它結合。這樣的結合是不牢靠的，它不像六字名號，本來是天然的機法一體的名號。

機法一體之稱名

稱念「南無阿彌陀佛」：

言「南無」者，即是歸命，亦是發願迴向之義；

言「阿彌陀佛」者，即是其行：以斯義故，必得往生。

機和法是一體性的，哪裡還談往生不往生的問題，必然是往生的！

可如果修雜行，以自己定散二善的雜毒之善迴向求往生，那和阿彌陀佛不是一體性的，就等於是嫁接的，另外補上去的，這就很不可靠。

從稱名的立場來看，我們說機法一體，稱名是稱什麼樣的名號呢？是稱已經成為正覺的名號，同時也是稱已經成就我們往生的名號。這句名號裡有我們的往生，我們來稱念它，是稱念這句使得我們必然能夠往生的名號。所以我們稱名的當下就已經被彌陀救到了。這是在稱名的眾生這個立場上來理解機法一體。

「南無阿彌陀佛」是法，這句名號來救度我們，主動尋找眾生，放出無量光明，來調化眾生，攝取眾生。我們稱名，不是說我們在這個地方，與西方極樂世界隔得很遠，然後我們單獨地發一個念頭，孤零零地向遙遠的西方發出一個呼救的聲音說：「南無阿彌陀佛，你救度我吧。」不是這樣的。而是我們只要念佛，就代表已經被阿彌陀佛救到了，因為這是機法一體的名號，是和我們沒有分隔的。

我們念佛，其實是阿彌陀佛從遙遠的西方來到我們的面前。如果阿彌陀佛不來到

這娑婆世界，我們根本不知道有阿彌陀佛，怎麼能稱得出來？是阿彌陀佛來到這個世界，來到我們身邊，來到我們心中，就像抓逃犯一樣抓捕了我們，把我們攝取了，然後攜帶我們回家去：念佛是這麼一個過程。

如果理解為稱名是我們孤零零地向遙遠的地方發出求救信號說「你來救我吧」，那我們就會感到跟佛隔得非常遠，也不符合機法一體的事實。所以，機法一體，從佛的本願到佛的名號，來到我們這個世間，來到我們身邊，來到我們心中，讓我們口稱「南無阿彌陀佛」。我們當下就被彌陀救到了，是彌陀攜帶我們回家去的，所以說「阿彌陀佛，即是其行」。

念「南無阿彌陀佛」，如果不了解機法一體，內心就會覺得很孤單，總會覺得孤零零地一個人在向阿彌陀佛發出呼救。如果以上面的比喻，六字名號等於是阿彌陀佛的法身吞噬我們發出的聲音，像蠶吃桑葉一樣；我們所念的「南無阿彌陀佛」，等於是在回西方淨土的過程當中的一種歡唱之聲，唱出了「南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛……」稱名就完全跟佛成為一體，而不是孤單單地一個人在這裡念佛。

曇鸞大師的《往生論註》裡有個很好的比喻，能夠說明機法一體的這種狀況，也就是「火木喻」：

譬如火從木出，火不能離木也。以不離木故，則能燒木；木為火燒，木即為火也。

木被火燒，木不離火；以不離火，然後就成為了火。木頭代表眾生這個「機」，火代表彌陀救度這個「法」。救度之法這個火，一定要來找與它相應的木頭。找到之後，火不離木，因為「若不生者，不取正覺」，離開了木，火也不能存在，它一定要附著在木頭上才可以生存。

火，代表彌陀的正覺智慧和救度，附著於十方眾生——你、我、他這些眾生上，它就點燃木頭。也就是正覺自然的作用會救度我們，感染我們。木頭，就代表眾生，被火所燒，它也變成了火，自然發出了火，這就成為機法一體。

這個比喻非常貼切，木和火是完全成為一體的，這個一體性是很生動的。

所謂機法一體，就是機在何處，法也在何處；法在何處，機就在何處。所以你不用擔心，你即使遍六道當中，法也跟著你，不管你走到哪裡，它白天跟著你，晚上也跟著你；你起煩惱了，煩惱當中有阿彌陀佛；你清淨了，清淨當中有阿彌陀佛。因為是一體的，是不分開的。並不是說「我清淨了，佛才跟我一體；我煩惱了，佛又離開我了」，那叫機法一體嗎？

火燒木頭，哪怕是一個樹疙瘩，或者樹裡面出油了，都會燒得很旺。樹疙瘩就像是煩惱的樹皮，這些煩惱的木頭通通被燒成火，沒有任何區別。

彌陀在哪裡，我們也在哪裡。這句名號是哪裡的？這句名號是屬於極樂世界的，它是極樂世界的境界。所以，念名號的人不往生是不可能的。因為名號本來就是從極樂世界到這個娑婆世界來抓捕我們的，那我們怎麼可能不往生呢？被抓著了怎麼能不往生呢？它是抓著我們把我們帶回去的。

所以，不是我們自己在這裡孤單單地向西方發信號，而是阿彌陀佛已經來到我們身邊，抓住我們，帶我們回去。名號是極樂的，那我們必然要回歸極樂。

每一個人念南無阿彌陀佛，就等於有一尊佛跟在他後面，等於有一尊佛攝取了他，把他帶回極樂。這就是機法一體，必然往生。

這樣的機法一體，在稱名眾生身上體現出來，也就是「佛凡一體」，阿彌陀佛和凡夫是一體性的存在。這個一體性的存在，在我們身上就有一種活動性的力量、作用。

我們凡夫是貪瞋癡具足的，如果依聖道門修行的話，就必須勤修戒定慧，息滅貪瞋癡。可是念佛法門用不著這些，一旦念佛，這句名號在我們心中自然就會起作用，就會消滅我們的凡夫性，讓我們凡夫的貪瞋癡煩惱念念息滅，念念減少，念念化解。阿彌陀佛的清淨光能掃除我們的貪慾，歡喜光能掃除我們的瞋恨，智慧光能掃除我們的愚癡。

很多念佛的老太太什麼都不懂，就是虔誠念佛，真是很有智慧，心裡也非常平靜、安樂、祥和、慈悲。如果讓她們修別的法門，那她們根本沒辦法。

這是機法一體的名號自然在我們身上的作用，在我們內心當中，凡夫體現了佛救度的力量，展現被佛救度的一種身分。

阿彌陀佛救度十方眾生從哪裡體現出來？在哪裡能看到「活」的阿彌陀佛？有人去看空中，希望阿彌陀佛顯個樣子給他看。這是沒有眼睛，沒找到地方。我們在哪裡能看到阿彌陀佛？就在念佛人身上。

就像找春天一樣，你往哪裡找春天？「春在枝頭已十分」，春就在樹葉、花草當中，離開了花草，還到哪裡去找春天啊？找不到啊。

念佛人，在他們身上就有阿彌陀佛救度的功能展現，所謂機法一體，在他們身上就能看到阿彌陀佛，他們是阿彌陀佛的一種化身、阿彌陀佛救度功能的顯現：這就是有看佛的眼。不然就看不著，不然看見的是虛妄，變成迷信。另外，要看什麼東西，如果不相應的話，很可能成為一種幻像、幻覺，這樣反而偏離了。

活生生的彌陀的救度，活生生的阿彌陀佛，即是這句「南無阿彌陀佛」名號，也體現在我們每個念佛人身上。「這個人，他的煩惱這麼重，他也是彌陀救度的人嗎？他也是跟彌陀佛凡一體嗎？」我們不是看他這個樣子。這樣的人仍然能被彌陀救度，所以說阿彌陀佛不可思議。在這樣的人身上，彌陀救度的光明一點也不少。

阿彌陀佛救度眾生，雖然救度聖人也救度凡夫，救度善人也救度惡人，但是救度惡

人的時候，更加顯得光輝燦爛、尊貴無比。為什麼呢？就像陽光，照到各種花草會顯現斑斕的色彩；但如果照到一塊黃金，那就更加亮、分外亮。彌陀救度善人，其實就像照在草木上一樣；如果救度惡人，那就像照在黃金上一樣，會顯示出彌陀的救度格外光輝，格外明亮，格外慈悲，這是特別的一種顯現。

彌陀的救度展現在我們凡夫身上，我們的凡夫性、魔性一定會逐漸減少，而佛性會越來越成熟，越來越鮮明。

這是講稱名的機法一體。

機法一體之往生成佛

從往生來講，也是機法一體的。如果往生機法一體的機制、結構、力量，救度眾生的原理成立的話，那麼我們往生就立即成佛。在這個世界之所以我們不成佛，是因為被貪瞋癡煩惱障蓋住了；一旦往生，法性顯現，沒有什麼障礙我們的，那我們不就成佛了嗎？所以說「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」，往生即成佛。

我們往生即成佛，那為什麼沒有稱為佛呢？即使在極樂世界，因為機法一體，成了佛也有佛位的機法一體。成了佛當然會度眾生，可是我們為什麼還說機法一體呢？就是因為有第二十二願的作用。

我們所成的佛，一定會和阿彌陀佛一樣去主動救度眾生。而這種救度眾生的功能，首先安置在這句名號上。名號就像基因一樣，就像種子一樣，這句名號本身，就有往生到極樂淨土成佛，然後還要去十方度眾生的本願的機制在裡面，我們成佛之後會自然順著本願去救度眾生，一切都非常自然。

3.為何第十八願是生因本願

機法一體故，阿彌陀佛功德全體成為眾生往生之因，故稱第十八願為生因本願。

往生正因的這條願就是第十八願，只有這條願說「若不生者，不取正覺」，其他願都沒有這八個字。所以這八個字特別尊貴，也是我們往生的根本依靠和保證。

三、約餘四十七願

餘四十七願為欣慕願，為令眾生欣慕彼佛國土功德莊嚴而念佛願生。

其他四十七願的作用和功能是什麼呢？就是讓我們欣慕極樂的莊嚴，欣慕阿彌陀佛的慈悲救度；然後讓我們願意往生西方極樂世界，仰靠彌陀的救度。

「為令眾生欣慕彼佛國土功德莊嚴而念佛願生」，這叫欣慕願。四十七願通通是令我們欣慕極樂的。

一、什麼是攝生三願

(一) 攝生三願的本據

善導大師《觀念法門》舉第十八、十九、二十願屬「攝生增上緣」，意思是由這三願的增上作用力，能攝一切眾生畢竟得生極樂國土，故稱「攝生三願」，即正攝受眾生往生的三條願。

《觀念法門》說「又言攝生增上緣者」，這是一個標題。接下來引用了經文來證明攝生增上緣，一共有八段文，都是講攝生增上緣。但是這裡的表達是有不同的，我們來看：

即如《無量壽經》（卷上意）四十八願中說「佛言：若我成佛，十方眾生，願生我國，稱我名字，下至十聲，乘我願力，若不生者，不取正覺」。

這就是善導大師對第十八願的解釋。

此即是願往生行人命欲終時願力攝得往生，故名攝生增上緣。

這一段引用的是第十八願願文來說明攝生增上緣。

接下來還有七段，都講攝生增上緣。不過我們看書要注意善導大師的文字表達方法，雖然總共有八段，其實是以第一段為根本、為主體的。何以知道呢？

第一點，從它的位置。它被放在最開頭不是貿然的、沒有緣由的，而是顯示它是最重要的，由此為本源而引發下面這些，才稱為攝生增上緣。

第二點，從文字的表達。第一段「即如《無量壽經》四十八願中說」，用了「即如」；後面說「又、又、又」，這個「又」就是附屬前面這一段的。「即」就是「當下、完全相吻合」的意思。

把第十八願引用完了之後，善導大師來解釋攝生增上緣，在其他的七段裡沒有再解釋了。大師解釋說：「此即是願往生行人命欲終時願力攝得往生。」又講了一個「即」。這是來解釋它為什麼稱為攝生增上緣——是因為往生人命欲終時，佛的願力攝得往生的。這個「願力攝得往生」，和前面第十八願取意文裡的「乘我願力」相呼應。

在解釋「下至十聲」的時候，善導大師加了四個字——「乘我願力」，就是要說明，所謂攝生增上緣就是第十八願，以這第十八願的願力來攝受眾生，讓眾生往生西方極樂世界，是靠這條願的增上緣，稱為「攝生增上緣」。

下面結語說「故名攝生增上緣」，「故名」就代表它是一種定義、解釋、總結性質的，是「因為所以」的關係。所以是用第十八願這一條願作為攝生增上緣的主體、本體，其他都是從這條願流露出來的。

我們看第二段：

又，此經（《大經》意）上卷云「若有眾生，得生西方無量壽佛國者，皆乘彌陀佛大願等業力為增上緣」，即為證也，亦是攝生增上緣。

所謂「皆乘彌陀佛大願等業力為增上緣」，還是在說明前面「乘我願力」幾個字，是從這裡流現出來的。

前面說「故名攝生增上緣」；這裡說「亦是攝生增上緣」，用一個「亦」字，不用「故」。這個「亦」字就是說，它跟前面是一體的，附屬於前面第十八願願文的解釋。

又，此《經》（《大經》意）下卷初云「佛說一切眾生根性不同，有上中下，隨其根性，佛皆勸專念無量壽佛名；其人命欲終時，佛與聖眾自來迎接，盡得往生」：此亦是攝生增上緣。

這也是攝生增上緣。它是從哪裡來的？還是從「乘我願力，若不生者，不取正覺」來的。前面說「命欲終時願力攝得往生」，如何攝？就是「佛與聖眾自來迎接，盡得往生」。所以它也是附屬於第十八願的願文，作進一步說明。下面各段也都這樣。

善導大師沒有把第十八願、十九願、二十願放在一起引用，而是在第十八願後隔了《無量壽經》兩段文，《觀經》第十一觀及九品文，還有《四紙阿彌陀經》的一條文，共有四段文。然後又說了四十八願。按說應該把這三條願放在一起；但善導大師沒有把它們放在一起，這也有他的內涵、意義。

這四段是輔助第十八願的，把第十八願作進一步的展開。比如臨終來迎、「佛與聖眾自來迎接」、「華台授手」、乘佛願力等等，這是對第十八願的主體作一個展開；然後第十九、二十願仍然是輔助第十八願的。

如果第十九、二十願直接跟在第十八願之後，再把四段文放在後面，那似乎這四段文是來解釋前面三條願的。不是這樣，這四段文都是解釋第十八願文的。第十九、二十願和這四段文是同一個級別的，而它們跟第十八願不是同一個級別，它們是來輔助、解釋第十八願願文的。這樣的理解才顯示出這種次第編排的關係。

後面引用了三條願：

又如四十八願中說云（《大經》卷上意）「設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國；臨命終時，我不與大眾現其前者，不取正覺」：此亦是攝生增上緣。

又如下願云（《大經》卷上意）「設我得佛，十方眾生，聞我名號，計念我國，至心迴向，願生我國，不果遂者，不取正覺」：此亦是攝生增上緣。

又如下願云（《大經》卷上意）「設我得佛，十方世界，其有女人，聞我名字，

歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身；命終之後復為女身者，不取正覺」，義曰：乃由彌陀本願力故，女人稱佛名號，正命終時，即轉女身得成男子；彌陀接手，菩薩扶身，坐寶華上。隨佛往生，入佛大會，證悟無生。又，一切女人，若不因彌陀名願力者，千劫、萬劫、恆河沙等劫，終不可轉得女身，應知。今或有道俗云「女人不得生淨土」者，此是妄說，不可信也。又以此經證，亦是攝生增上緣。

這裡舉了第十九、二十願和第三十五願。

對第三十五願，善導大師又作了解釋。其實「十方眾生」包括女人，「十方眾生」，男人、女人都有。之所以特別為女人發一條願，也是特別悲憫女身煩惱比較重，苦難比較深重，自卑心也比較重，有些殊勝的功德利益往往都被排除在外。為了增長她們的信心，特別發一條女人成佛之願。

「義曰：乃由彌陀本願力故，女人稱佛名號，正命終時，即轉女身得成男子；彌陀接手，菩薩扶身，坐寶華上。隨佛往生，入佛大會，證悟無生」，即轉女身得成男子這條願有三重意義：

第一，「正命終時，即轉女身得成男子」，這是女轉為男。

第二，「彌陀接手，菩薩扶身，坐寶華上。隨佛往生」，這是女人往生。

第三，「入佛大會，證悟無生」，這是女人成佛。

所以這條願對救度女眾來講，就有三重利益：女轉成男，女人往生，女人成佛。

「又，一切女人，若不因彌陀名願力者，千劫、萬劫、恆河沙等劫，終不可轉得女身」，靠自己修行要轉為男身是很難的。當然，這是一些經典裡的說法。

「今或有道俗云『女人不得生淨土』者，此是妄說，不可信也」，有人說女人不能生淨土，這話毫無道理，是虛妄的。

「又以此經證，亦是攝生增上緣」，這條願也說攝生增上緣。不過，因為第三十五願是特別就女人往生來講的，它有特別的意涵，攝機的面不如前面第十八、十九、二十這三願那麼廣，所以一般說「攝生三願」。

第十八、十九、二十願稱為「攝生三願」。攝生三願的文句結構很相似；同時，發願次第也是相連接的。善導大師舉這三條願來證明攝生增上緣，所以它們都屬於攝生增上緣，「由這三願的增上作用力，能攝一切眾生畢竟得生極樂國土，故稱『攝生三願』，即正攝受眾生往生的三條願」。

攝生三願的本據來源，就是《觀念法門》。如果加上第三十五願，可稱為「攝生四願」。因為第三十五願的攝機面特別偏重女人，又是特別另發的一條願，所以一般都說

「攝生三願」。

（二）攝生三願的關係

三願的關係，有種種解說。今依善導大師釋義，三願以第十八願念佛往生為體，其餘二願為用，次第連屬，共攝眾生往生。

三願的關係，講得很複雜，其實就善導大師釋義本身來講，是很簡潔明了的。我們現在來說明它，是依善導大師的解釋，結合三願的願文。

三願的關係，這裡把它說為四句話：

- ①「三願以第十八願念佛往生為體」；
- ②「其餘二願為用」；
- ③三願「次第連屬」；
- ④三願「共攝眾生往生」。

我們依據善導大師的釋義，善導大師其實並沒有詳細、具體地解釋第十九願和二十願。我們是怎麼依的呢？我們所依的有幾條：

第一，攝生增上緣所引用的三條願文在不同的位置，有不同的表述方式，這是理解的一個依據。

第二，《觀經疏·定善義》說：

四十八願中，唯明專念彌陀名號得生。

由這句就能判斷善導大師的意思，第十八、十九、二十願其實講的都是念佛。既然講的都是念佛，它們必然有不同的作用，那以什麼為主呢？第十八願是正體，就講念佛往生；第十九、二十願必然是在從屬位置上。「三願以第十八願念佛往生為體，其餘二願為用」，其實看願文也能很清晰地看到這一點。

第三，善導大師解釋《觀經》最後的結論說：

上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

這句話也是在解釋三願的關係。定散二善，也就是第十九願所說的「發菩提心，修諸功德」，它的目的是要引導進入第十八願念佛。

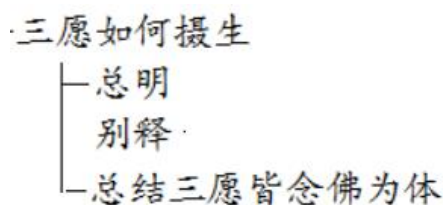
我們根據這些大的原則來判斷。當然，善導大師並沒有具體的解釋，所以後世對這三願的解釋各自不同，就是說，在淨土宗宗義當中，有些地方是有彈性空間的。有些地方很明確，很明朗，沒有彈性空間，該這樣就是這樣，比如善導大師說的「四十八願中，

唯明專念彌陀名號得生」這句話就沒有彈性空間。

至於第十九願、二十願的內容，可能個人立場不一樣，解釋得深淺就不一樣了。因為對這些祖師並沒有明確的、具體的解釋，只是有個大的原則和框架。我們這裡就是依祖師的大意來解釋，所以這個地方容許有彈性。因為祖師並沒有完全的解釋，後面都是演繹出來的，所謂「仁者見仁，智者見智」。淨土宗的各流派，尤其在日本，對這三願的解釋都很細密，很豐富。這樣一方面詳實，另一方面也比較複雜。

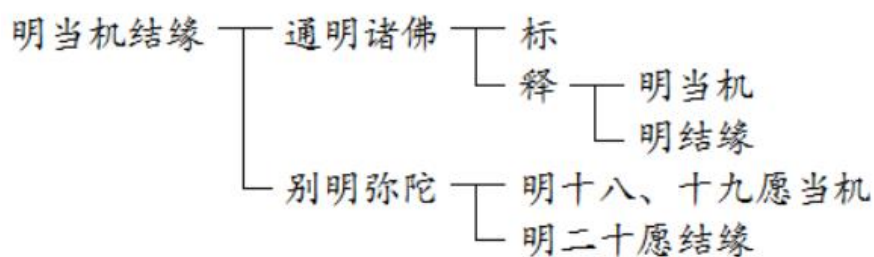
二、三願如何攝生

分科如下：



(一) 當機結緣

分科如下：



1. 通明諸佛

諸佛菩薩應機施教，度化眾生，必有當機、結緣二種。宿緣成熟，今生遇法即可得度者，稱為「當機」；善根劣弱，今生遇法雖不能得度，但是能固結緣種，等待未來善根漸漸增長，最終畢竟得度者，稱為「結緣」。

這是諸佛度生的通軌，「諸佛菩薩應機施教，度化眾生」，針對這兩種眾生，一定有當機和結緣兩種方式。

什麼叫當機呢？就是「宿緣成熟，今生遇法即可得度者」。就是正當他的機，他遇

到了立即就可以得度。

什麼是結緣呢？就是「善根劣弱，今生遇法雖不能得度，但是能固結緣種」，跟他結一個緣，下一個種子，以便未來善根漸漸增長，「最終畢竟得度者」。

比如，釋迦牟尼佛講法，往往經文最後都會說，多少眾生得法眼淨，多少菩薩證無生法忍，多少眾生得到什麼果位，這些得果位的，都屬於當機的眾生；剩下還有很多沒有當下證悟果位，那就是結緣了。

也許我們曾在那個時候——當然，不知道有沒有那個福分，也許有，總之，在諸佛的座下我們肯定結過緣，所謂「不於一佛二佛三四五佛而種善根」。我們那個時候就是結緣機。輾轉到現在，遇到彌陀本願了，「這麼好的法門，念佛一定往生！」我們就是當機。

諸佛度化眾生，一定有這兩種狀態，一是當機，二是結緣。一定是有這兩種狀態，不可能都是當機，有的人善根還沒有成熟，他要結緣；都是結緣的話，結緣總要有成熟的時候，所以一定有當機、有結緣。

2.別明彌陀

攝生三願中，第十八、十九願為當機願，順次往生，即現在行念佛等業因，緊接著次生（當生命終之後）受往生果；第二十願為結緣願，順後往生，即第一生作業，第三生或第三生以後受果。

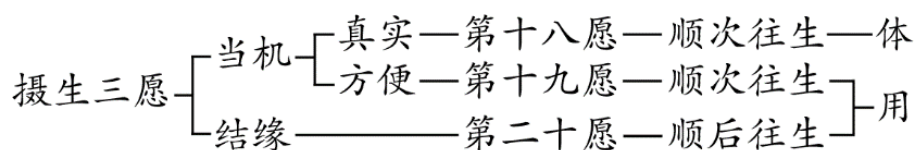
首先把這三願分為兩類：當機願和結緣願。如果以這樣來看，攝生三願當中，第十八願和十九願就為當機願。當機願所釋的內容是什麼？「順次往生」。什麼叫「順次往生」？就是「現在行念佛等業因」，或者是念佛，或者諸行迴向，以此作為業因，「緊接著次生」，這叫順次——順著次一生，也就是當生命終之後立即受往生之果，這一生就往生的。這就是根機成熟了。當生聽到這個法門，一旦命終，次生就往生了。這個因果關係在這一生當中就能實現，這叫當機。

什麼叫結緣呢？「第二十願為結緣願，順後往生，即第一生作業，第三生或第三生以後受果」，第一生聞到名號，他也念念佛等等；但是第二生，就是順著下面次生，沒有達成往生，是順後——第三生或者第三生之後，才受往生之果。這叫結緣願。

第十八願說「若不生者，不取正覺」，這是阿彌陀佛的本願，是毫不含糊、很乾脆的，當生往生。第十九願說「臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺」，也很顯然是臨命終佛一現前就接引往生。這兩條願毫無疑問都屬於當機願，順次往生。

第二十願沒有說「若不生者」，也沒有說臨命終佛現其人前，而是說「不果遂者，不取正覺」。「果遂」就是果遂其志，這個語氣就非常有彈性。而且它不是就這一生來講的，而是就未來的果來說的。所謂「三生果遂，繫念往生」，它屬於結緣願，我們在後面會說明。

這三願的關係，我們把它們分成當機、結緣兩類：第十八、十九願是當機願，第二十願是結緣願。



上面這個圖表比較清晰地顯示出攝生三願分為當機願和結緣願。當機有兩願：真實願和方便願，第十八願為真實願，第十九願為方便願，不論真實還是方便，兩願都屬於順次往生，所以稱為當機願。

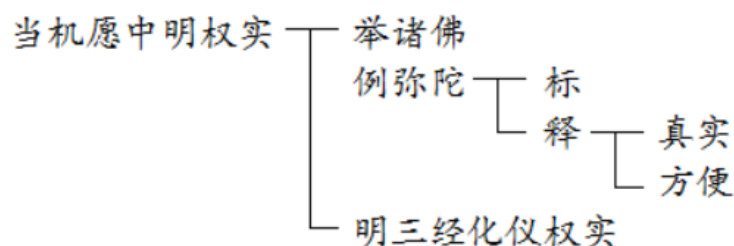
第十九願的順次往生和第二十願的順後往生屬於用，第十八願的真實屬於體。

體和用是一對名相，體就是本體、主體，即它的本身，比如手機、手錶，拿出來的實體就是它的體。體一定有用，用也不能離開體。離開體，用從哪裡發揮？比如桌子是一個體，它的作用就是可以放書，可以讓人端端正正地在上頭寫字。用一定歸於體，體一定有它的用。體的用，有正體的用，還有從正體派生出來的用。依第十八願眾生稱念必得往生，便是第十八願正體的用；由第十九願導歸第十八願念佛往生，便是第十八願派生的用。

（二）當機願中明權實

在攝生三願中，第十八、第十九願為當機願，第二十願為結緣願。結緣願就是一條，十方眾生都能結緣；當機願有兩條，因為「機」有真實和方便之分，「法」就必須和機相應，有實法和權法。

分科如下：



1. 標釋權實

如諸佛之法，有權有實，以實攝權，導權歸實。以之，第十八願念佛為真實（實），第十九願諸行為方便（權）。

「如諸佛之法，有權有實，以實攝權，導權歸實」，這是佛學名相，「權」就是方便，「實」就是真實。諸佛度眾生有隨自意和隨他意，如果機是真實，佛就可以隨自意大暢本懷地說法；如果機不真實，是方便之機，佛就必須隨他意，隨著眾生的根機而說法。就像我們跟別人說話一樣，如果是好朋友，很對機，就滔滔不絕，掏心窩子的話都可以說；如果不對機，所謂話不投機半句多，就說得沒趣味，吞吞吐吐地，不能敞開胸懷地說。

第十八、第十九願都是當機願，但是第十八願為真實願，第十九願為方便願。

真實有三：

- 一、機真實。明信佛智，全仗佛力；
- 二、法真實。唯說念佛，不假方便；
- 三、益真實。直接化生，不住蓮胎。

第十八願真實表現在三個方面：

第一，機真實。第十八願說「至心信樂，欲生我國，乃至十念」，「至心信樂，欲生我國」就是明信佛智，全仗佛力，這樣的眾生根機真實，毫不夾雜個人的自力。

第二，法真實。第十八願唯說念佛，「乃至十念」，不說其餘。

第三，益真實。就是利益真實，直接化生報土，沒有很多環節、套路，也不住於蓮花胎中；「若不生者，不取正覺」。

方便也有三：

- 一、機方便。疑惑佛智，雜有自力；
- 二、法方便。兼說諸行，種種調誘；
- 三、益方便。或歸實則轉入念佛，或滯權則寄住蓮胎。見下「凡夫入報章」。

第十九願的方便有以上這三方面的功用。

利益上的方便體現在兩方面：

第一，導權歸實，就是漸漸調誘，讓方便的機轉入真實，得到真實的利益，當生就可以轉入念佛。

第二，雖然當生沒有轉入念佛，而滯留在諸行靠自力的權法中，但也是當機願，所得利益也能往生。只是因為疑惑佛智，只能寄住蓮胎中，五百歲不見諸佛。

有關化生、胎生等詳細內容，在下一章「凡夫入報」中再講。

2.三經化儀權實

《大經》《觀經》二經權實互顯：《大經》三輩文以實攝權，胎化段廢權立實；《觀經》十六觀導權歸實，流通付囑文廢權立實。《小經》一向唯實無權。

再從三經來看權實。

「《大經》三輩文以實攝權，胎化段廢權立實」，「實」就是真實念佛的法門。「以實攝權」，《大經》上輩文說「發菩提心，一向專念無量壽佛」，三輩文中都講實；「權」就是出家、多少修善等。

「胎化段廢權立實」，「胎化段」，胎生者是因為疑惑佛智，或者說皆無智慧；化生者是因為明信佛智。這樣進行明顯的比較，顯示出釋迦牟尼佛所講的本意是希望我們去化生的。《無量壽經》中說「彼化生者，智慧勝故。其胎生者，皆無智慧，於五百歲中，常不見佛，不聞經法，不見菩薩、諸聲聞眾，無由供養於佛，不知菩薩法式，不得修習功德」，化生者皆有智慧，身相光明，須臾之頃如諸菩薩具足成就；胎生者五百歲不見諸佛，不能供養三寶，不知菩薩法式。這樣看來，不好的當然要廢除。

《大經》中的三輩文雖然說到諸行，但是在付囑彌勒文裡唯付囑念佛，而不付囑諸行，這也是釋迦牟尼佛廢權立實的意思。付囑彌勒文如下：

其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德。

前面說「佛告彌勒」，把這個付囑給彌勒，可見唯有念佛是一念大利無上功德，其他的都屬於小利有上功德。

「《觀經》十六觀導權歸實」，「導」是引導，就是引導定善、散善三福九品的機，歸入真實的救度之法，也就是機法一體的稱名，念佛必然往生，這是它的總體框架。到最後流通付囑文廢權立實：

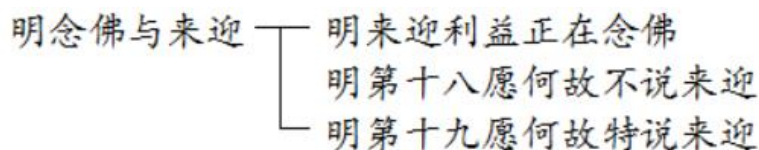
汝好持是語，持是語者，即是持無量壽佛名。

把稱名付囑給阿難尊者，定善、散善則不付囑。

「《小經》一向唯實無權」，釋迦牟尼佛開講《阿彌陀經》，一向唯實無權，不談權法。「不可以少善根福德因緣得生彼國」，當下就把權法擱置了，對講的機是實機，講的法是實法——一日、七日專稱彌陀佛名。在《小經》中就不談三輩九品之類了，因為它是唯一真實之法，對唯一真實之機，沒有輩品的差別。凡是講到輩品差別的，都是方便之說，有方便才有輩品，真實至極之法哪裡有輩品之分呢？

(三) 念佛和來迎

分科如下：



如果從願文來講，來迎說在《無量壽經》的第十九願；可是念佛也有來迎之意，比如《阿彌陀經》裡唯說念佛，臨終就有佛來迎，《觀經》也是念佛有來迎，《無量壽經》也一樣。第十九願願文如下：

設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。

那麼來迎的利益到底是屬於念佛還是屬於諸行呢？如果屬於諸行，那念佛也有來迎；如果屬於念佛，那為什麼第十八願沒有說到來迎，到第十九願才說呢？這需要探討一下。

1. 來迎利益正在念佛

關於念佛與來迎的關係，體必具用故，念佛往生必有來迎；用必歸體故，諸行來迎功歸念佛。

「體必具用故，念佛往生必有來迎」，因為第十八願為體，第十九願為用，念佛往生的作用、所展現出來的機制就是臨終來迎，所以念佛往生必定有來迎。《小經》《觀經》《無量壽經》都顯示出念佛有這樣的作用。

「用必歸體故，諸行來迎功歸念佛」，來迎的作用要歸於體，攝生三願是以念佛為體，雖然諸行得到來迎，但是它的功勞歸在哪個地方？歸於念佛，而不是諸行，諸行本身不具備這樣的資格。

可是經文明明說諸行來迎，那又是為什麼呢？下面對此有解釋：

諸行迴向願生，故佛來迎，若不迴願，豈蒙來迎？

諸行迴向願生的話，所謂「至心發願，欲生我國」，佛說：「假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。」用「假令」兩字，是一種不確定性的語氣，或者說是一種方便性的說法。「假令不與」是從眾生的立場來說，因為眾生可能擔心佛不來迎，所以佛說：「假如我不去迎的話，我不取正覺。你放心，我一定會去迎的。」有這種方便的語氣在當中。不像第十八願說一定往生，「若不生者，不取正覺」。

而迴願心正是表明多少有念佛之心，只是諸行行體與阿彌陀佛不親故，非全念佛。

「迴願心正是表明多少有念佛之心」，所謂迴願，迴向發願，其實是用這一心來含攝三心——至心、深心、迴向發願心。這裡說「多少有念佛之心」，用「多少」這個詞代表還沒有完全轉入一向專念；但是有迴願往生，多少要靠阿彌陀佛。如果不靠阿彌陀佛，不求生西方極樂世界，那就僅靠自己修行成佛好了。但是他感覺靠自己修行成佛不可能，是難行道，所以要迴願，祈求阿彌陀佛說「我要求生西方極樂世界」。這一份心就是仰靠佛的心，是依靠阿彌陀佛念佛求生的心；但是他又沒有完全歸入一向專念，所以說「多少有念佛」。

「只是諸行行體與阿彌陀佛不親故，非全念佛」，和阿彌陀佛最親的就是名號，行體當下就親。諸行行體不親是什麼意思呢？諸行就是五種正行之外的雜行，雜行跟阿彌陀佛沒有關係，不親不近，沒有親緣、近緣、增上緣，不是全然念佛。諸行來迎，不是因為諸行本身來迎，而是因為迴願往生；也就是說，轉入念佛了，歸投阿彌陀佛了，才有來迎這件事。

然而諸行之人尚蒙來迎，何況念佛？故知來迎利益，正在念佛，旁通諸行。

「諸行之人尚蒙來迎，何況念佛？」諸行的人和阿彌陀佛不親不近，這樣的人尚且蒙受阿彌陀佛來迎的利益，應該說是一種格外的加恩，何況念佛本來就有來迎的利益，所以念佛就不用說了，意在言外。

「故知來迎利益，正在念佛，旁通諸行」，念佛的利益，正說就在念佛當中，因為念佛就得到佛的來迎，「人能念佛佛還念」，這是很顯然的道理。念佛，佛來迎，就像我喊你，你來迎接我，很自然的。諸行來迎，不是正行，佛也來迎接，就像我不喊你，你都來迎接我了。何況正行的人，佛自然要來迎接了。所謂「旁通諸行」，念佛的利益是側面歸附於諸行的。

2.第十八願何故不說來迎

然第十八願不說臨終來迎者，略有四由：

- (一) 本誓重願，若不生者，不取正覺，理在不言故；
- (二) 名體一如，三緣具足，念佛佛來，法爾如是故；
- (三) 攝取光中，應聲即現，常來護念，不限臨終故；
- (四) 令諸行人，聞佛來迎，起歡喜心，歸入念佛故。

為什麼第十八願不說臨終來迎呢？有四點理由：

第一，第十八願是本願，本願深重，直接說「若不生者，不取正覺」，有必定往生的道理，「理在不言」，所以肯定是有來迎在裡面的。

第二，「名體一如」，即南無阿彌陀佛名號就是佛體，當下念佛，當下就跟阿彌陀佛有三緣——親緣、近緣、增上緣，念佛佛就來了，佛就在名號當中，「法爾如是」，所以不用談來迎還是不來迎。

第三，第十八願的來迎不限在臨終，只要念佛，當下佛光就攝取。在攝取光中，佛應聲即現，時刻如影隨形地護念我們。如果僅僅說在臨終，反而不全面。

第四，諸行之人聽到有佛來迎的話，就會起歡喜心，覺得「佛要來迎接我」，就會歸入念佛。

3.第十九願何故特說來迎

前三為不必特說，後一為特意不說，而說在第十九願。因諸行之人，非本誓重願之機，隔名體一如之理，缺親近增上之緣，無攝取護念之益，若不特別誓願臨終來迎，則絕往生希望。故為疏遠之機，令得安心，歸入念佛，彌陀大悲別發此願，而誓臨終來迎。

這四句，前三句的意思不必特別說出來，因為有這樣的內涵在，自然就有這種作用和功能；最後一句則是表示特意在第十八願不說，留在第十九願再說，否則第十九願的當機者心裡就會不安。

「然諸行之人，非本誓重願之機」，第十九願的諸行之人，不是真實之機。

「隔名體一如之理」，所修的是諸行，所以沒有名體一如、三緣具足、念佛佛來、法爾如是這樣的道理。

「缺親近增上之緣」，沒有專修念佛，所以三緣不具足，沒有親緣、近緣、增上緣。

「無攝取護念之益」，也沒有平時攝取護念的利益。

對於念佛往生的人來講，這幾種是自然而然都有的。對於行諸行的人來說，就有這四種缺失，如果阿彌陀佛不特別發誓願臨終來迎，他們就會絕往生的希望。

「故為疏遠之機，令得安心，歸入念佛，彌陀大悲別發此願，而誓臨終來迎」，雖然都是當機，但是有疏有近，對疏遠的機就說「你放心，臨終我一定來迎接你」，這樣讓他安心，從而歸入念佛。

打個比喻，今天鄰居有事，拜託你幫助接送一下上幼兒園的孩子，你就要對孩子說「放學的時候，阿姨一定去接你」，對他要再三地保證。對自己的孩子就不用，自然而然

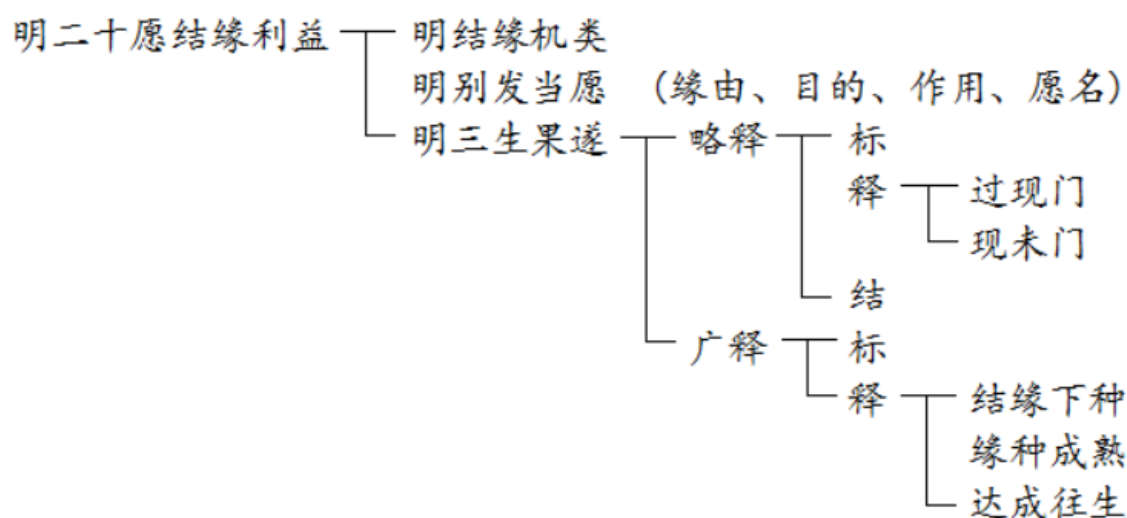
地會去接他。這就是顯示，很親近的人，彼此是相通相應的，不需要特別講這句話；反而是疏遠的人，要讓他安心，才需要說保證的話。

所以，來迎的利益「正在念佛，旁通諸行」。諸行的人尚且蒙受阿彌陀佛的來迎，何況念佛人呢？念佛就更加殊勝了。

這是第十八願和第十九願的關係。

（四）第二十願結緣利益

分科如下：



1.結緣機類

然有眾生，雖聞彌陀佛名，或求人天福報，未願往生；或僅少少欣求，不具三心；或雖有願行，而中途退失，皆不得順次往生，漏於第十八願、第十九願當生得度，而成結緣之機類。

第二十願的必要性是因為有些眾生漏於第十八、十九兩願。

「然有眾生，雖聞彌陀佛名，或求人天福報，未願往生」，聽到南無阿彌陀佛，他說「極樂世界我暫時還不願意去，我還要求人天福報」，這樣的人我們見得很多，叫他往生會把他嚇死，會說「我可不要往生」。

「或僅少少欣求，不具三心」，還有的人僅稍稍欣求極樂世界，覺得能往生也好；但他沒有那麼懇切，不具至誠心、深心、迴向發願心。

「或雖有願行，而中途退失」，他也願往生，也在使勁地修行，但是修到一半感覺太

難了，就退心了，「我功德不夠」，或者改轉法門了。

上面列舉了這三個類型的眾生。其結果是「皆不得順次往生，漏於第十八願、第十九願當生得度，而成結緣之機類」。

對人講南無阿彌陀佛，他們會有不同的反應。有的人一聽，「念佛就能往生啊？太好了，我願意去」，這是第十八願的機。有的人一聽，「念佛往生極樂世界固然很好，但是單念佛恐怕不夠吧？我要努力修行，加上種種的福德善根，一道往生」，這是第十九願的機。第十九願的機如果願心很懇切，也可以往生。剩下的就是結緣機，他們也聽到佛的名號，也知道有極樂世界，但只是結一個緣。

2.別發第二十願

為憫此類眾生之長劫流轉，法藏比丘更發第二十願加以救度，促其盡快往生；縱然聞名信心淺薄，也如吞鉤之魚，在水不久，承此願功，不必遙隔多生，而能速生彼國。故第二十願稱為「系念定生願」，也稱「三生果遂願」。

此類眾生，第十八願、第十九願漏掉了，當生不能得度，如果不再為他們專門發一條願，他們就會漏下去，很可能要長劫流轉。雖然種了一顆往生種子，但如果靠他們自己的力量，要讓種子在他們內心發芽，要一世世地轉迴、生長，那不知道要轉到哪一輩子才發得起來，這就跟諸佛的教法沒有差別了。

所以阿彌陀佛大慈大悲，為這樣的眾生又特別另發第二十願加以救度，促其盡快往生。第二十願的作用就像一個加速器，水不能往高處走，如果加一個水泵往上抽，就可以上升了。如果只是結個緣，隨他們流轉生死的話，那就不知道什麼時候再轉回來了。所以必須用第二十願先把他們勾住，然後用加速器促使他們的緣分盡快成熟，讓他們快速往生。

「縱然聞名信心淺薄」，就這一生來講，有的人聽到名號，信心很淺，不願意往生；有的人雖然願意往生，願心也是似有似無、若存若亡的；還有的人中途退轉了。即使這樣的眾生，只要聽到阿彌陀佛的名號，只要聽到極樂世界的名字，也如「吞鉤之魚，在水不久」。「鉤」就是指佛名號或者極樂國名，鉤子就把他們勾住了。魚都把鉤吞下了，在水裡的時間就不會太長了。

「承此願功，不必遙隔多生，而能速生彼國」，靠這條願的功能力用，就不必經過多生多劫，而能夠快速往生極樂淨土。如果沒有這一條願的話，那就要靠他們自己的善根慢慢成熟，就要很久。

「故第二十願稱為『繫念定生願』」，只要眾生繫念過極樂，繫念過阿彌陀佛，阿彌

陀佛就用第二十願促使他們根機成熟，保證他們一定往生。

「也稱『三生果遂願』，「三生」就是說，不是順次往生，而是第三生或者第三生以後，最快是第三生必滿他們的願。有果遂之願的加功作用，即使今生聞名不得往生，也不會太遠，不會流轉很久。所以，這句名號只要念出來，只要跟別人講這個法門，哪怕人家不能信受，也沒有關係，他信受的時間不會隔得太遠。當然，這只是一種定性判斷，我們沒有他心通，也沒有宿命通，到底他們是哪一輩子、什麼時候往生，就不曉得了，大約講是三生。

3.三生果遂

過現門、現未門

「三生」即過去、現在、未來之三生，此有「過現門」及「現未門」。約「過現門」，第一生（過去）植諸德本，第二生（現在）至心迴向，第三生（未來）達成往生，此為《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》第五願之意。若「現未門」，第一生（現在）植諸德本，第二生（未來）至心迴向，第三生（未來）達成往生，即《無量壽經》第二十願之意。「過現、現未」二門雖異，順後往生是同。

「三生果遂」的「三生」，是指過去、現在、未來這三生，有「過現門」及「現未門」兩種狀況，「門」就是「門類」的意思。

第二十願願文：

設我得佛，十方眾生，聞我名號，系念我國，植諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。

過現門，就是過去和現在的情況。第一生是過去，在過去世植諸德本，第二十願願文說「設我得佛，十方眾生，聞我名號，繫念我國，植諸德本」；第二生就是現在，現在世「至心迴向，欲生我國」；「不果遂者，不取正覺」，這是第三生，未來達成往生。這是《無量壽經》五種原譯本之一的《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》第五願之義。

使某作佛時，令八方上下諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，若前世作惡，聞我名字欲來生我國者，即便反政自悔過，為道作善，便持經戒，願欲生我國不斷絕，壽終皆令不復泥犁、禽獸、薜荔，即生我國，在心所願。得是願，乃作佛；不得是願，終不作佛。

現未門，第一生是現在，「聞我名號，繫念我國，植諸德本」；第二生是未來，「至

心迴向，欲生我國」；第三生是未來的未來，達成往生，就是「不果遂者，不取正覺」。這是《無量壽經》第二十願之義。

過現門和現未門雖有不同，但都是順後往生，都不是順次往生。

三個階段

第二十願之作用，第一生結緣下種，第二生緣種成熟，第三生達成往生。

第二十願的作用，分為三個階段：

第一生是結緣下種，「聞我名號，繫念我國，植諸德本」，「植」是「種植」的意思，聽到名號，繫念「我國」了。

第二生緣種成熟。到第二生，由於有願的作用，緣和種就成熟了，就會發起「至心迴向，欲生我國」的心，三心也就具足了。

第三生，由於第二生三心具足，緣種成熟，達成往生，第三生相對第二生來講屬於順次往生。

結緣下種

結緣下種者，名號為金剛不壞成佛之種，「十方眾生，聞我名號」即普下成佛之種。名號法種法爾趨向極樂，故說「系念我國」，即為普結往生之緣。雖聞名而求世福之人，法種功能具足不失；由此名號法種攝受住持之力，點滴微善能成根芽，故說「植諸德本」。

「植」同種，「本」同根，「植諸德本」即「種諸善根」。若離名號，世善虛偽，如同浪作，不成善根，故知善根德本以名號為體。

「結緣下種」，「種」指佛種。什麼是佛種？南無阿彌陀佛就是佛的種子，在哪裡念就在哪裡撒下成佛的種子。眾生聽到了這句名號，心裡就種下了成佛的種子，就會生長佛的芽，成為佛的樹，結佛的果。

南無阿彌陀佛是真正的金剛不壞的佛種，不像一般的種子，被太陽一曬或者被水一泡就爛掉了，或被蟲子吃掉了。這個金剛佛號的種子，一熏識心，永為道種，不會喪失，也不會腐爛。

「『十方眾生，聞我名號』即普下成佛之種」，聽到佛的名號，等於是佛下了種子了。

「名號法種法爾趨向極樂」，名號是成佛之種，是法的種子；名號牽向哪裡？自然是牽向極樂世界。

「故說『繫念我國』」，「繫念我國」有兩層意思：一是這個人知道西方有極樂世界，心中憶念極樂世界，也願往生；一是「聞我名號，繫念我國」，聽到阿彌陀佛的名號，

自然就聯想到極樂淨土，就跟極樂淨土相應，繫在一起了，雖然這一生還沒有求往生，但是知道有西方極樂世界，就結了一個往生的緣了。

往生的地點是極樂，成佛的種子名號，「即為普結往生之緣」。當然，從佛的立場來看，佛的名號和極樂淨土是一體性的。

「雖聞名而求世福之人，法種功能具足不失」，雖然眾生的心不覺悟，求世間福報，但是名號本體的功能並不只限於世間福報，法種的功能是不會丟失的。也就是說，雖是求世間福報，可是名號的種子種下之後，它會在眾生心中自然地朝正覺方向走。名號是機法一體的，是活的。

「由此名號法種攝受住持之力，點滴微善能成根芽，故說『植諸德本』」，名號法種本身的功能作用就是攝受眾生，在眾生心中住持善法，攝受眾生的善根不壞，讓眾生最終歸向極樂。作為結緣的人，雖然他只修世間善法，求人天福報，而人天福報本身是腐爛的善根，不能植諸德本，但是由於名號本身有這種攝受和住持的力量，就使得點滴微善能夠成為善的根和芽，就可以植諸德本。

「植諸德本」前面一定要有「聞我名號，繫念我國」。「植諸德本」是指諸德之根本。如果是名號之外的世間善法，曇鸞大師說「皆是顛倒，皆是虛偽」，只能在三界裡虛然流轉，如同浪作，沒有真實的功能和力用，這樣就不是善根了。我們講善根，是特指佛法這方面、將來能夠成佛的。如果佛陀不出世，沒有佛法，都是世間善法，也就無所謂善根不善根，生天上又墮落地獄，從地獄轉出來又生天上，永遠在三界裡輪迴。

緣種成熟

緣種成熟者，即依佛果遂本願力、名號法種住持力、無量光明調熟力，宿種善根念念增長，現在具足三心，熾然求生，故說「至心迴向，欲生我國」。其往生行，略而不說。若隨佛意，念佛為本；隨眾生機，或取諸行。

結緣下種之後，就有幾種力量來催發：

第一，「依佛果遂本願力」。這一條願叫「三生果遂願」，這個本願就會在眾生身上起作用。如果阿彌陀佛不發這個本願，那麼眾生聽到名號就只能種成自己的善根，由自己的因緣漸漸成熟。可是阿彌陀佛有這個本願，說「不果遂者，不取正覺」，這個本願就有加持的力量、加速的力量。所以一旦聞到名號，就不會離開「果遂本願」的作用力。

第二，「名號法種住持力」。名號本身就有住持的力量，它的作用、功能，它所牽引的方向，就是讓我們嚮往極樂的。

第三，「無量光明調熟力」。阿彌陀佛遍法界放出無量的光明，調化、成熟我們的善根。在這幾種力量的催發下，「宿種善根念念增長，現在具足三心」，善根增長之後，三

心成熟了，熾然求生，所以才能「至心迴向，欲生我國」。這都是有來歷的，不然我們怎麼能夠念佛求往生？

「其往生行，略而不說」，第十八願「至心信樂，欲生我國」，後面說「乃至十念」，講了行法；第十九願說「發菩提心，修諸功德」，也講了行法；但第二十願「至心迴向，欲生我國」，後面就沒有講了，往生一行，略而不說，因為往生一行也不外乎第十八願和第十九願這兩種類型，所以就略掉了。

「若隨佛意，念佛為本」，佛的本意是讓眾生念佛，有可能從「至心迴向，欲生我國」就順了佛意，就轉入第十八願一向專修念佛了。

「隨眾生機，或取諸行」，眾生的根機有從第二十願轉入第十八願成熟的；有轉入第十九願「修諸功德」的；或者過去植諸德本，隨著名號成熟，然後順著這個來修諸行的。

達成往生

無論念佛、諸行，必令遂其過去「系念我國」之願，達成往生，故說「不果遂者，不取正覺」。

推求其本，為遂彌陀欲令一切眾生畢竟得生極樂國土之本願。如《無量壽經》言「我至成佛道，名聲超十方，究竟有不聞，誓不成等覺」。又，《莊嚴經》言「我若成正覺，立名無量壽，眾生聞此號，俱來我剎中」。

「無論念佛、諸行，必令遂其過去『繫念我國』之願，達成往生」，「繫念我國」，結了往生之緣，就要遂過去的這個願，達成往生。

「故說『不果遂者，不取正覺』」，「遂」是「達成」的意思，達成結果。這個結果是在「聞我名號，繫念我國」的時候就埋下了種子，就種下了根，但是又隔了「植諸德本」「至心迴向，欲生我國」，到這個地方才說「不果遂者」，所以，「果遂」是就前面第一生所說的。

「推求其本，為遂彌陀欲令一切眾生畢竟得生極樂國土之本願」，從眾生的立場來講，是滿眾生的願，讓眾生得以往生；但是如果從根本上來講，是阿彌陀佛發願要救度十方一切眾生的，所以「不果遂願」也可以從阿彌陀佛的立場來說明。

下面引用了兩段經文。

「我至成佛道，名聲超十方，究竟有不聞，誓不成等覺」，就是阿彌陀佛一定要果遂他的誓願，一定要讓眾生聽到他的名號，否則誓不成等覺。

「我若成正覺，立名無量壽，眾生聞此號，俱來我剎中」，一定要讓眾生聽到名號之後都來往生，這就是「果遂」。

看下面這張表比較清楚。

		過現門	現未門
設我得佛，十方眾生，			
聞我名號，繫念我國，植諸德本	第一生，結緣下種	過去	現在
至心迴向，欲生我國	第二生，緣種成熟	現在	未來
不果遂者，不取正覺	第三生，達成往生	未來	未來

「設我得佛，十方眾生，聞我名號，繫念我國，植諸德本」，這是第一生結緣下種。第一生或許是指過去的，或許是指現在的，所以有「過現門」和「現未門」之分。如果是過去世就已經結緣下種了，那現在世就是緣種成熟了；如果過去世還沒有結緣下種，那現在世聽到才結緣下種，未來再緣種成熟，未來的未來再果遂往生。

「至心迴向，欲生我國」，這是第二生緣種成熟。

「不果遂者，不取正覺」，這是第三生達成往生。

(五) 總結

總結之，第十八願為明信佛智之全分念佛，順次直接化生；第十九願為疑惑佛智之少分念佛，或增進為全分念佛，即自然化生，或滯留諸行，亦蒙臨終來迎，然暫寄蓮胎；第二十願為不明佛智之微分念佛，一生結緣下種，二生緣種成熟時，或少分念佛，或全分念佛，三生達成往生。

因此，三願皆由念佛一邊得往生；而念佛雜諸行自力者，為疑佛智故，住於蓮胎。故善導大師釋言「四十八願中，唯明專念彌陀名號得生」。

第十八愿—明信佛智—全分念佛—顺次往生—化生

第十九愿—疑惑佛智—少分念佛—
 转入第十八愿全分念佛—顺次往生—化生
 滯于诸行—临终来迎——顺次往生—胎生

第二十愿—不明佛智—微分念佛—
 一生结缘下种
 二生缘种成熟—
 少分念佛—第三生胎生
 全分念佛—第三生化生

總結三願都指念佛。

「第十八願為明信佛智之全分念佛」，是全然念佛，專修念佛，所以順次直接化生。

「第十九願為疑惑佛智之少分念佛」，雖然也念佛，但因為疑惑佛智的緣故，不是全分念佛。這裡的「少」是說比第十八願少，倒不是說百分比是多少。也可以講，多分少分，主要看他的心，如果仰靠佛的心很重，就是多分。總之和第十八願比不是全分，而是一部分。有些「增進為全分念佛」，就是通過第十九願轉入第十八願，專修念佛，全然念佛了，就能夠自然化生。有些「滯留諸行，亦蒙臨終來迎」，雖然沒有轉入專修念佛，但也是順次往生，也是臨終來迎，不過暫時寄住在蓮花胎宮之中。

「第二十願為不明佛智之微分念佛」，佛智是讓眾生往生的，他不知道，或者不願意往生，還想求人天福報；但是他畢竟聽到阿彌陀佛的名號了，也「繫念我國」了，多少有信仰罪福等等，多少也在念佛，那跟世間完全不念佛的人就不一樣了。靠阿彌陀佛求福報，也念一點佛，這叫「微分念佛」，之所以「微」，是因為不明了佛智，第一生結緣下種；第二生緣種成熟；緣種成熟後或者轉為第十九願的部分念佛、少分念佛，或者轉為第十八願的全分念佛，第三生就達成往生。

這也顯示了三願的差別：明信佛智，疑惑佛智，不明佛智。

「因此，三願皆由念佛一邊得往生」，如果講往生，都是因為念佛才得的。

「而念佛雜諸行自力者，為疑佛智故，住於蓮胎」，諸行自力者也往生了，但他們往生不是靠諸行，而是靠念佛；因為他們疑惑佛智，所以住於蓮胎。

往生是靠念佛，因為諸行而住於蓮胎當中。如果說「我往生是靠諸行」，對嗎？不對。「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」，不是靠諸行為增上緣的，所以善導大師解釋說「四十八願中，唯明專念彌陀名號得生」。

三、複習思考題

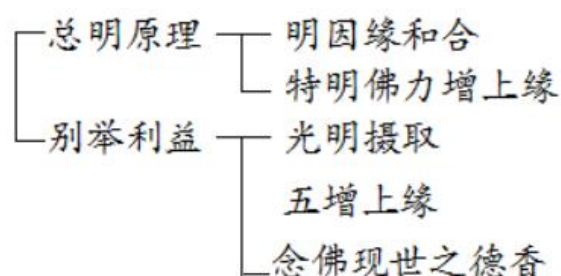
- 1.什麼是攝生三願？
- 2.攝生三願關係怎樣？
- 3.什麼是當機，什麼是結緣？
- 4.什麼是順次往生，什麼是順後往生？
- 5.略述攝生三願中，當機、結緣，真實、方便，順次、順後往生狀況。
- 6.略述第十八願機、法、益之真實。
- 7.略述第十九願機、法、益之方便。
- 8.略述淨土三經化儀權實。
- 9.為何說來迎利益正在念佛、旁通諸行？

- 10.為何來迎利益不說在第十八願文，而說在第十九願文？
- 11.略述第二十願之必要性及其願功。
- 12.略述第二十願三生果遂之義。
- 13.什麼是現未門、過現門？
- 14.略述第十九願轉入第十八願之狀況。
- 15.略述第二十願轉入第十九願，或第十八願之狀況。

第八節 念佛利益

念佛利益，大致有三方面：

- 第一，光明攝取；
 - 第二，五種增上緣；
 - 第三，念佛現世之德香。
- 分科如下：



一、總明原理

本願稱名，眾生心、行、業為內因，如來本願力為外緣，施與現世福樂及往生成佛種種功德利益。

念佛的利益很多，大體分為兩類：一個是現世福樂，一個是往生成佛，也就是現當二益——現生的利益和當來的利益。

外緣即增上緣，於他物生起有強力之作用。萬物皆賴增上緣之助成，例如土壤能生長米麥。念佛法門，由阿彌陀佛生因本願所建立，其佛力增上緣作用更為顯著，乃至具有決定性的意義。如善導大師所說「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」。

「外緣即增上緣，於他物生起有強力之作用」，外緣稱為增上緣，本來不能往生的，加了這個緣就能讓他往生，這就是增上緣。像《觀經》下品，按照他本來的因果關係，要墮落地獄多劫受苦；可是一念佛，馬上往生極樂。這就是外力增上緣，也叫作增上強緣。

「萬物皆賴增上緣之助成，例如土壤能生長米麥」，米和麥沒有土壤就不能生長，所以土壤就是增上緣。

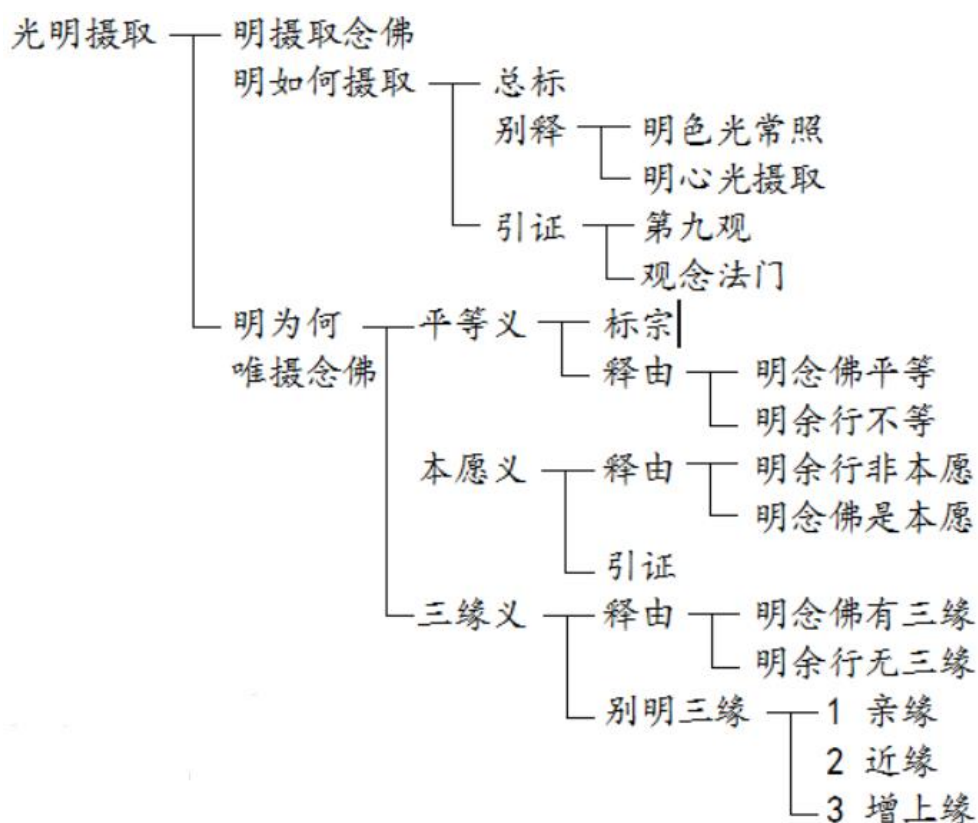
「念佛法門，由阿彌陀佛生因本願所建立，佛力增上緣的作用更為顯著，乃至具有決定性的意義」，佛力增上緣和一般的增上緣還不一樣，它更加明顯，比如五種增上緣等，有決定性的意義。所以善導大師說「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣」。

世間無論什麼事情，孤因或孤緣是不能成立的；一定要靠因緣和合，一定要靠增上緣的作用，要靠外緣的強力作用。就我們往生來說，這方面就更加地明顯了。

本愿称名—
 众生心行业—因
 如来本愿力—缘—现世福乐，往生成佛

二、光明攝取

分科如下：



（一）攝取念佛

如《觀經》說，念佛眾生蒙受阿彌陀佛光明攝取不捨的利益。

佛光明為佛救度眾生之智慧功德的外在體現，而分色光與心光。色光常照一切；於此之上，特加護念之心，即名心光，以此心光常照念佛行者，予以攝取護念，稱為「光明攝取」。即第九觀中，阿彌陀佛總以色光遍照十方世界，別以心光攝取念佛眾生而不捨。善導大師《觀念法門》言：「但有專念阿彌陀佛眾生，彼佛心光常照是人，攝護不捨；總不論照攝餘雜業行者。」

「如《觀經》說，念佛眾生蒙受阿彌陀佛光明攝取不捨的利益」，阿彌陀佛光明攝取念佛眾生。

「佛光明為佛救度眾生之智慧功德的外在體現」，佛的智慧是內證的；這種智慧功德顯現在外面，就是用光明來攝取、利益眾生。

佛光怎樣攝取不捨呢？佛的光明分為兩種：色光與心光。

「色光常照一切；於此之上特加護念之心，即名心光」，佛的光明遍照，在色光之上加一份心的護念作用，就稱為心光。

「以此心光常照念佛行者，予以攝取護念，稱為『光明攝取』」，這就是第九觀所說的。

「阿彌陀佛總以色光遍照十方世界，別以心光攝取念佛眾生而不捨」，光明遍照是色光遍照十方世界；而對於念佛的眾生，特別加以心光的攝護。

善導大師在《觀念法門》裡就說：「但有專念阿彌陀佛眾生，彼佛心光常照是人，攝護不捨；總不論照攝餘雜業行者。」只要是專念阿彌陀佛名號的人，阿彌陀佛的心光就常照、常攝這個人，不離開他；而對於雜業行者，佛光則沒有護念，沒有照攝。

（二）為何唯攝念佛

為何唯攝念佛之人，不攝雜行之人？有三點：

為什麼「佛光普照，唯攝念佛」呢？說了以下三點：

1. 平等義

由於阿彌陀佛平等大悲故，光明唯攝念佛之人。因念佛法門，不論智愚利鈍，都能平等修行。

而其他任何法門，總有眾生不能修行，不能平等利益。

從阿彌陀佛平等救度的角度——平等義來說，攝取念佛人就可以攝取一切眾生。而

其他任何行法，都只有少數人堪行，另外一部分人做不到，這樣就不能平等救度。所以唯攝念佛。

2.本願義

餘行非阿彌陀佛本願之行，故佛光明不照攝。

念佛是阿彌陀佛本願之行，故佛光明照攝。善導大師《往生禮讚》言「唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強」。

其他諸行都不是阿彌陀佛在因地本願所選擇的往生之行；唯有稱名才是，因地本願有這樣的規定，果上的正覺光明就要攝取與因地本願相應的行法。所以唯攝念佛。

善導大師說：

唯有念佛蒙光攝，當知本願最為強。

佛菩薩度眾生都是依據因地本願，是以本願的法則來攝取、度化眾生，而不是隨便、含糊、隨機性的。

3.三緣義

依善導大師《觀經疏·定善義》，念佛之人與阿彌陀佛有親緣、近緣、增上緣，故佛光明攝取。

雜行之人無此三緣，故佛光明不攝取。

(1)親緣

念佛通於身口意三業。行者口業稱佛名，佛即聞之；身業禮敬佛，佛即見之；意業憶念佛，佛即知之。眾生憶念佛，佛也憶念眾生。彼此三業不相捨離，佛與眾生最相親厚，稱為親緣。

(2)近緣

眾生願見佛，佛即應其心念，現在目前，稱為近緣。近緣通於平生與臨終。

眾生稱念佛名，阿彌陀佛化身無數，與觀世音、大勢至等諸菩薩，常來至此行人之所：此為平生。

念佛行者，命欲終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前：此為臨終。

不論平生、臨終，阿彌陀佛皆常來、常守、常護、常迎念佛之人，故念佛人與佛實為最近。

親緣、近緣，似同而有別。心心相知為親，空間無隔為近。

(3)增上緣

阿彌陀佛之外緣，總稱增上緣，別以念佛行者臨終之時，佛及聖眾現前來迎，諸罪消滅，魔障排除，安詳往生，稱增上緣。此外尚有五種增上緣，如下略辨。

這是善導大師在《觀經疏·定善義》中特別設問、回答的解釋。「緣」，簡單講就是關係。

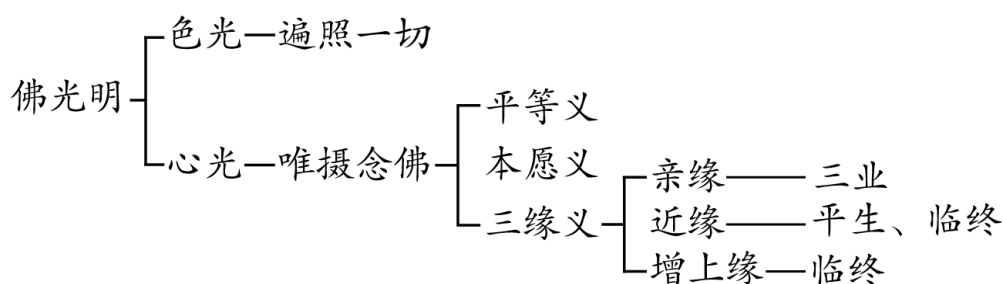
為什麼專修念佛人蒙受阿彌陀佛光明攝取，雜行之人不蒙受光明攝取呢？因為專修念佛人和阿彌陀佛有三種關係：

一是親緣，很親的關係，看文字就很清楚它的意思了。

二是近緣，關係很近。近緣通於平生與臨終：平時念佛的時候，阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩「常來至此行人之所」；臨終阿彌陀佛與諸聖眾現前迎接。不管是平生還是臨終，阿彌陀佛總是常來、常守、常護、常迎。

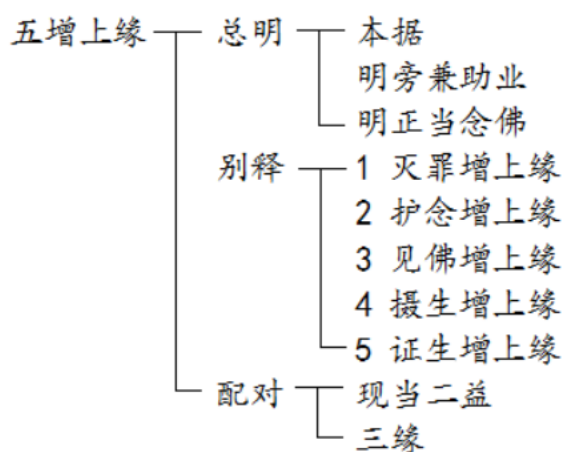
親緣和近緣稍有差別，心心相知為親，空間沒有間隔為近。

三是增上緣，念佛人和阿彌陀佛之間有彌陀增上救度的關係。增上緣有五種，比如彌陀救度、彌陀光明攝護，都叫增上緣。不過這裡特別指臨終的時候阿彌陀佛與聖眾現前來迎，諸罪消滅、魔障排除、安詳往生的增上緣，善導大師說「諸邪業繫無能礙者」。



三、五增上緣

分科如下：



善導大師《觀念法門》顯明五種增上益。此五種增上緣，觀察等四種正行（助業）雖亦有之，其中自有強弱淺深等差別，而約佛本意，釋為念佛正行（正定業）之具德。

善導大師的《觀念法門》顯明，念佛具有五種增上緣利益。五種增上緣，在觀察等四種正行中也有，比如觀佛也會滅罪，觀佛也能見佛，讀誦淨土三部經也有相應的增上緣利益，誦經可以滅罪增福等，這都是增上緣的利益；只是它們之間有強弱、深淺的差別。同時，四種正行所得到的增上緣利益，還是以念佛為主幹，有主次的關係。所以約佛本意，就解釋為念佛正行（正定業）所具備的五種增上利益。

（一）滅罪增上緣

眾生稱念，即除多劫罪。如《觀經》下品上生說一念滅五十億劫生死之罪，下品下生說一念滅八十億劫生死之罪。

五種增上緣的排列次序，肯定要把滅罪放在第一位；因為我們都是罪業凡夫，首先要滅除我們的罪障。就像病人到醫院看病，首先要把病排除，把苦惱解除。

（二）護念增上緣

佛菩薩常來念佛行者之側，如影隨形，而加護念。如《觀經》說「念佛眾生攝取不捨」「念佛者，觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友」。

病排除了，醫生再給病人塗點膏藥，病人就能舒服一些。佛菩薩先把我們的苦拔除，再施以安樂、護念。「護」就是保護、憶念，一是佛的護念，二是二大菩薩的護念，當然還有諸佛、諸大菩薩的護念，都是一體性質的。

（三）見佛增上緣

依於念佛三昧，得見阿彌陀佛。如前所述近緣見佛。

罪滅了，清淨了，就經常蒙佛的護念、攝取，經常和佛打交道，就有見佛的利益。

見佛也有兩種：一是平生見佛，二是臨終見佛。如果平生沒有見佛，臨終一定見佛現前來接引。肉眼可以見佛，心眼可以見佛——當然，肉眼見佛其實也是心眼的作用。

心眼怎麼見佛？前面我們談到過，念佛的人都能見到佛。可是我們還是會問人家「在哪裡能見到佛？」如果在我們自己的身上都不能感受到彌陀的生命與我們同在，這樣念佛就太隔離了。所謂「機法一體」，阿彌陀佛和我們都成為一體了，我們還不知道。

(四) 攝生增上緣

「攝生」即願往生行人，命欲終時，佛與聖眾自來迎接，願力攝得往生。以第十八願為主，旁及第十九願、第二十願。

對於攝生三願的關係，前面講解得比較複雜，尤其第二十願說到「三生果遂」時有幾句話：「聞我名號，繫念我國，植諸德本」，為第一生結緣下種；「至心迴向，欲生我國」，為第二生緣種成熟；「不果遂者，不取正覺」，為第三生達成往生。

初看的人或許會覺得有點勉強，怎麼看得出來這是第一生、第二生、第三生？這種懷疑也是正常的，可以多讀、多思維，不要簡單下定論。我當初看也覺得三生果遂勉強了些，怎麼就把這一條願文分成三段了呢？再進一步去觀察、思維，就知道這樣的解釋是很中肯、很恰當的。

(五) 證生增上緣

「證生」即證明眾生往生不虛，而有世尊證明及諸佛證明。如《阿彌陀經》說，專修念佛之人，六方恆河沙諸佛皆舒舌相，定為凡夫作證，罪滅得生。

「證生」怎麼稱為增上緣呢？因為當我們懷疑、擔心的時候，心就會往下墮；可是諸佛一出廣長舌相證明，我們信心馬上就起來了。就好像火快要滅的時候，一澆油，火又「呼」地上來了。就是說，我們本來要墮落，不可能達到的，證生給我們增上了。

(六) 總結

滅罪、護念、見佛、攝生、證生五個方面都能使我們增上：擔心有罪業不能往生，佛菩薩就滅罪，這是滅罪增上緣；覺得自己是孤單單的一個人，不知道怎麼到極樂世界去，就有諸佛菩薩的護念，這是護念增上緣；覺得沒見著佛菩薩，心中擔心，就有見佛增上緣；我們自己當然沒有能力，沒有功德，那就靠佛的願力攝取我們往生，這是攝生增上緣；當我們懷疑、擔心的時候，諸佛就出廣長舌相證明，我們信心馬上就起來了，這是證生增上緣。

五種增上緣的作用特別強大。「增上緣」在佛學辭典裡有解釋：「起法功強，一法於另一法的生起具有強力的作用。」這種解釋看上去比較平淡。

打個比喻，比如自來水，因為水壓不夠，水上不了樓，怎麼辦呢？裝一個揚程一百米的加壓泵，樓有三十米或五十米高，一裝加壓泵，水就上去了。水本身不可能上那麼高的樓；但是給它增上緣，不能上的也能上去了。

凡夫在娑婆世界，怎麼能往生到極樂世界那麼高的報土境界呢？阿彌陀佛六字名號就是加壓泵，我們一念就到極樂世界了。我們凡夫本來只能往下走，只有往下墮落，天

上我們都去不了，上天要十善作為增上緣；出三界得有出三界的增上緣，要破見思二惑。

我們凡夫怎麼到報土去呢？就靠六字名號。六字名號什麼都是一一是出租車，是加壓泵，還是警察。我們是逃犯，阿彌陀佛六字名號就是警察，來抓我們，我們還跑得掉嗎？我們被阿彌陀佛抓到是跑不掉的，所以念了佛一定能往生。

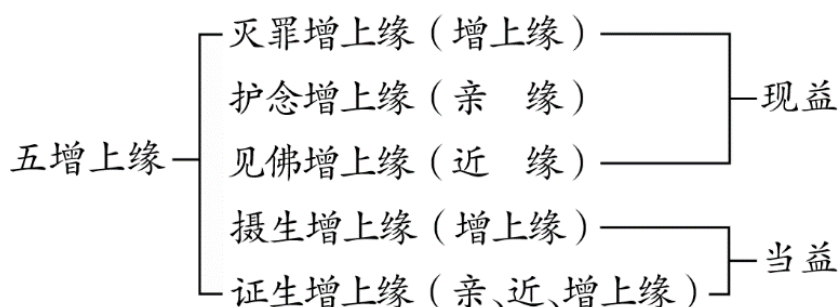
為什麼說我們是逃犯呢？因為一念無明妄起，我們就離開了佛性，逃離了佛性之都。其實每個人內心深處都知道自己是逃犯，雖然嘴上說不知道，但內心都知道。為什麼？因為不信佛，跟佛抗拒，叫他往生，他說不去，不樂意聽到阿彌陀佛的名號，他的感覺就像罪犯聽到警笛的聲音一樣，不願意聽。

雖然我們在三界當中流轉，但在內心很深密的地方，總是盼望清淨、平等和安詳的。因為眾生都有佛性，佛性跟佛是相通的，總會起作用。但是我們平常都被貪瞋癡煩惱所覆蓋，魔性起作用，所以狂妄造罪。雖然佛性不能完全彰顯出來，經常給蓋住了，但是並沒有失去它的作用，佛性一旦覺醒之後，就有本能的力量表現出來。

（七）配對

五種增上緣含現當二益，滅罪、護念、見佛三種為現世利益，攝生、證生二種為當來後世利益。「五增上緣」與「三緣」相配，其滅罪、攝生當「三緣」中的增上緣，護念當「三緣」中的親緣，見佛當「三緣」中的近緣，「三緣」共明機是凡夫，凡夫往生即「五增上緣」中的證生增上緣。

五增上、現當二益、三緣配對表



大家可以對照看上面這張表。

五種增上緣含有現當二益，就是現生和當來的利益。

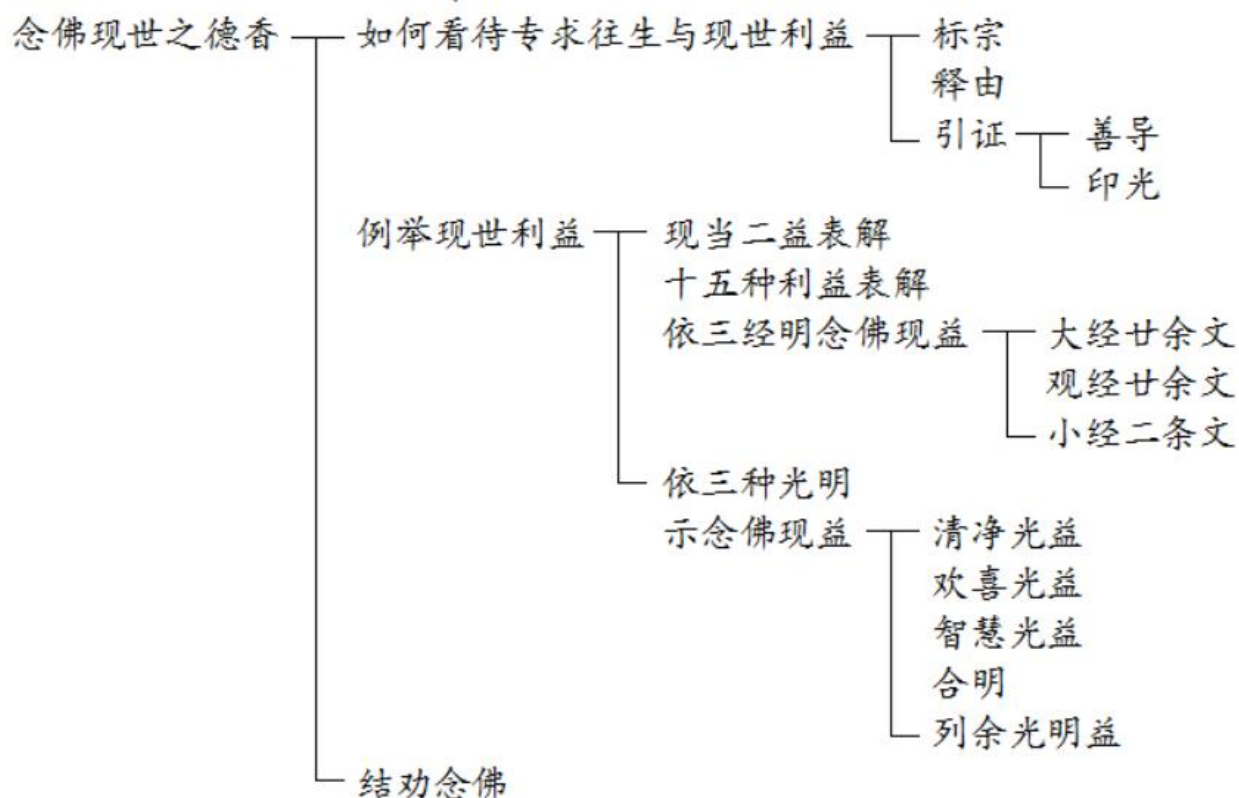
滅罪、護念、見佛三種是現世利益：當下念佛當下滅罪，當下念佛當下蒙佛護念，當下念佛當下佛就會現在我們面前。我們有煩惱，沒有看見，直到臨終才看見，但是見佛增上緣是存在的。

攝生增上緣和證生增上緣是當來後世的利益，是指臨命終時佛攝取我們往生淨土。

五增上緣和三緣相配，護念是親緣，見佛是近緣，滅罪、攝生是增上緣。三緣共明機是凡夫，凡夫往生是證生增上緣。

四、念佛現世之德香

分科如下：



如上已大体说明念佛利益，现再說明念佛現世利益之德香。

(一) 如何看待專求往生與現世利益

我們生活在世間上，除極少數道心特別勇猛堅固的人對世間利益無所企求之外，絕大多數人雖然祈求往生，也還是祈求現世利益的。這樣就可能會有矛盾、糾結的心理：這樣是不是代表我不虔誠？這樣是不是代表我求生西方的心不專一、不懇切？也有人認為，要求生西方極樂世界，一定要如何地專。在這種觀念的影響下，他對世間的利益作了不符合凡夫身分的切割：兒子不管了，老婆不管了……但他的心力和智慧跟這種境界又完全不相應，所以他非常矛盾，在人格上是不完善的。

凡夫要以凡夫的身分來行事。認為祈求現世利益都是錯，這種認識不夠正常。這樣學佛，心越學越沒有溫暖，越學越凝固、堅硬、僵化，沒有上正道。佛菩薩對我們的慈愛是完整的，念佛既有往生淨土的根本大益，也有現世福報的利益。

對於一個專求往生的念佛人來說，念佛現世利益與未來往生之崇高理想並不矛盾，反而一體不離，因為念佛本來就有「現當二益」。

如善導大師《觀念法門》及《往生禮讚》後序，皆說明念佛的現世功德利益。

在念佛往生成佛的大利益、大前提、大根本、大原則下，自然附帶念佛的現世利益，不求都會得到。善導大師的《觀念法門》中說了五種增上緣，還有《往生禮讚》的後序，都說明了念佛的現世功德利益。《往生禮讚》的後序中有如下文句：

問曰：稱、念、禮、觀阿彌陀佛，現世有何功德利益？

答曰：若稱阿彌陀佛一聲，即能除滅八十億劫生死重罪；禮、念以下亦如是。

眉註中有「滅罪益」，就是滅罪增上緣；「護念益」，就是護念增上緣；「攝生益」，就是攝生增上緣。

《十往生經》云：若有眾生，念阿彌陀佛願往生者，彼佛即遣二十五菩薩擁護行者；若行，若坐，若住，若臥，若晝，若夜，一切時，一切處，不令惡鬼惡神得其便也。

又如《觀經》^{（意）}云：若稱、禮、念阿彌陀佛，願往生彼國者，彼佛即遣無數化佛，無數化觀音、勢至菩薩，護念行者；復與前二十五菩薩等，百重千重圍繞行者，不問行住坐臥，一切時處，若晝若夜，常不離行者。

這些都是現世利益。

近代印光大師也說：「真能念佛，不求世間福報，而自得世間福報，如長壽無病、家門清泰、子孫發達、諸緣如意、萬事吉祥等。若求世間福報，不肯迴向往生，則所得世間福報反為下劣；而心不專一，往生便難決定矣。」

印光大師這段話特別好，尤其能夠讓念佛人在未來往生利益和現在世間利益之間界定拿捏的分寸。

「真能念佛，不求世間福報，而自得世間福報，如長壽無病、家門清泰、子孫發達、諸緣如意、萬事吉祥等」，這就肯定了念佛有現世的利益，不求而自得，自然就有。

「若求世間福報，不肯迴向往生，則所得世間福報反為下劣，而心不專一，往生便難決定矣」，我們如果只求世間福報，而不肯迴向往生西方極樂世界，這樣雖然也有利益，但失去的反而更多了：

第一，不求往生，往生的利益沒有了。

第二，求世間福報，不迴向往生，跟佛的大悲心不能一體通透，加持的作用就很小。就像陽光非常大，但是你只把屋子窗戶開一點點小縫，那就只有很少的光照進來。我們應該把心窗打開，佛說「欲生我國」，我們就回應「願生彼國」，這樣陽光從窗戶照進來，整個房子的每一個角落都照亮了。

念佛人應該以專求往生為根本目標；同時也可以求現世利益，比如說希望兒女順當、身體健康、業障消除、人事和合，也都可以通過念佛來求。

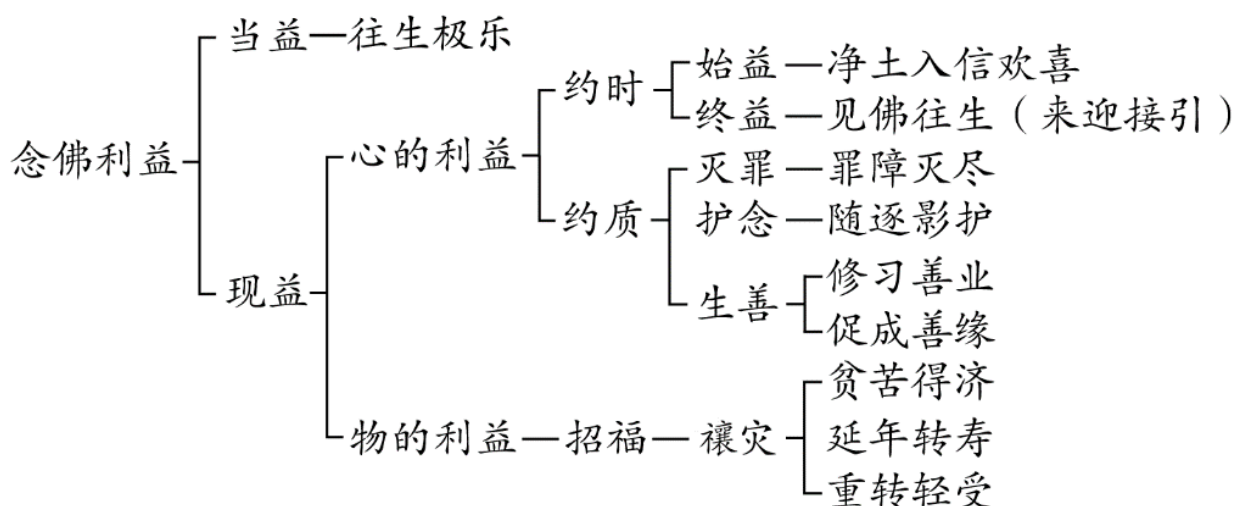
但是，如果二者不可兼得的時候，就要求念佛往生。比如人都要死了，還在求身體健康，這不是念佛求世間利益，而是怕死，不願意往生，這就錯了。如果得了大病，根本不行了，這時就要當機立斷，只求往生，不求病好。這樣往往會有不可思議的轉機，放下身心，不求病好，只求往生，如果命不當終，反而病還好得快；因為心無掛礙，一心求阿彌陀佛，佛力的加持作用就特別大。如果心有牽掛，一定要好起來，反而是障礙。

台灣有位老出家人，一生也不怎麼修行，一直晃晃悠悠地混日子。後來得了重病，醫生給他下了判決書，說他的壽命不會超過七天，一週內肯定就要死了，讓他回去好好準備。他還是很有善根，回來就想，這輩子都沒好好修行，現在就要死了，這七天就好好念佛，一心一意求往生（他是出家人，知道念佛往生這件事）。結果非常不可思議，過了七天他不僅沒死，病還全好了。因為在這七天裡他確實是完全放下身心，非常專注地念佛，這樣身體反而好了起來。

（二）例舉現世利益

1.現當二益

專修念佛本為往生一大事，除此之外，念佛尚有種種現世利益，如下表：



「促成善緣」：由於念佛，原有種種逆惡境緣得以改變而成善，如家門不寧轉為清泰、子孫不孝轉為賢孝等。

「延年轉壽」：由於佛力加護，得長命安樂延壽。

「重轉輕受」：本當受重苦之報，轉受輕苦之報。

這張表很簡明。

「當益」，就是往生極樂。

「現益」，分成心的利益和物的利益。「心的利益」包括約時、約質。「約時」又包括始益、終益。

「始益」，就是「淨土入信歡喜」，這也是念佛的利益。我們知道有淨土，可以往生，所以在這個世界上做事心裡很安穩，以出世之心做入世的事業，甩開膀子幹，很瀟灑自在，人間瀟灑走一回。那些沒有信仰或往生極樂沒有確定的人，跟我們沒有辦法比。別人歡喜不歡喜我們不知道，但是我們自己有安心、歡喜的利益，因為我們念佛就有靠山，有退路，有迴旋的餘地，而且迴旋的餘地很大，十方世界任我們悠遊。這個世界不好待，我們換個地方，到極樂世界去。如果不念佛，這個世界不好待，但能往哪裡去呢？還是要在這裡待，在六道輪迴。有的人想不通，選擇自殺，自殺都逃不掉。其實自殺是一件非常痛苦、恐怖的事，他以為他自己滅絕了，以為這樣就解脫了，實際上不是，這是一種對生命絕望的心。

「終益」，就是臨終見佛，隨佛前往淨土，兌現一生的願求。

「時」，是講時間段的，並沒有具體地說；「質」，就是本質內容。「約質」包括三個方面：滅罪、護念、生善。

滅罪，就是罪障滅盡的利益。怎麼知道滅罪不滅罪呢？滅罪又不像減肥，減下來可以去稱一稱——其實是知道的，比如有的人，念佛前經常晚上做噩夢，睡不著；一念佛，噩夢消除，夜夢吉祥，這就是滅罪了。有的人不念佛心裡很嘈雜、混亂，惶惶不可終日，也不知道為什麼，總之就是焦慮、憂愁；念佛之後心漸漸安定，這不就是滅罪了嗎？不滅罪怎麼能這樣？世間犯罪的人，他的罪不滅就會感到恐懼、擔心，看見穿警服的人就想「是不是來抓我的」，聽到警笛的聲音就想「是不是犯事了？」反而一判刑、一坐牢，心放下來了。罪滅了嘛，通過坐牢滅他的罪。但是這樣滅得不舒服，不如念佛來滅罪。

護念，隨逐影護的利益。隨逐影護，就是阿彌陀佛跟在後面保護我們。雖然很難解釋「隨逐影護」，但我們也是有感受的，特別是走到一些恐怖、黑暗的地方，陰氣很重的地方，只要念佛，就感覺到踏實了，奇怪不奇怪？你說那是心理作用，那念「一、二、三」試試，看行不行。念桌子、板凳行不行？念張飛行不行？念關公行不行？念祖先行

不行？那些通通不行。一定要念阿彌陀佛、觀世音菩薩，這樣走夜路就沒有關係。《念佛感應錄》裡有很多這樣的故事，很精彩。比如強盜來搶東西，老太太根本就抵擋不住；一喊「阿彌陀佛」，強盜馬上放下東西就跑。

生善，一方面，能修習善業。念佛的人滅惡生善很明顯，因為念佛了就不好意思造罪，自然就生善了。另一方面，能促成善緣。要行善，總要有善的緣分，念佛也能促成種種的善緣。比如原來人事不和諧的，婆媳關係很僵；念佛之後怨懟化解，關係就很和諧了。怨憎會苦是人世間的八苦之一，怨憎會就是有怨、有憎恨的非要碰到一起，不是冤家不聚頭，甩還甩不掉，如影隨形，很麻煩。怎麼辦？念佛就能夠化解怨懟。

念佛的好處很多，還有物的利益，就是物質上的利益、招福、除災等，具體包括貧苦得濟、延年轉壽、重轉輕受三點。

貧苦得濟，貧窮困乏的人得到救濟，得以生存。雖然不是讓人一下子變成首富，但可以解決溫飽問題。

延年轉壽，業障消除、滅罪後，心情平靜安樂，自在祥和，就可以延年轉壽，這是自然的。整天活在恐怖、焦慮當中，長壽也變得短命。

重轉輕受，就是重報轉輕。比如碰到地震，有人被砸斷了一條腿，他就想：「我念佛了，怎麼還被砸斷一條腿？」他如果不念佛，可能是砸碎一顆腦袋。當然有人會說，這是信仰宗教的人自圓其說，這就很難解釋了。

信心是一種智慧，是一雙眼睛，所謂「信眼開朗」。盲人眼睛看不見，不靠手來摸就不知道東西的形狀，是平還是不平，是長還是短，是高還是低，他一定要靠手來摸，才感到親切。他不能理解為什麼不用手摸也能知道事物的全貌。某一天，他的眼睛一旦開朗，就會發現原來不用手也可以知道，甚至知道得更全面、更快捷、更豐富、更精彩。

對佛菩薩的信也是一樣的，沒有信心的人就靠他的「手」，會說：「我要親自聽到，我要親自見到，我要親自感受到，不然怎麼能相信？那不是迷信嗎？那都是你們自己想的。」但對信佛的人來說，他覺得很自然，因為他眼睛已經開了，看得很清楚。

在不信佛的人和信佛的人之間似乎永遠有一條鴻溝。不信佛的人要信佛的人拿出證據，他自己沒有這種信佛的眼，缺乏這種功能，就像殘疾人一樣，怎麼給他實證？科學要實證，還得有儀器，如果儀器不准，也沒辦法實證。不信佛的人，信眼沒有開朗，別人無法給他實證，要實證也得靠他自己。自己沒有做到，應該感到慚愧，因為自己在性靈這一方面缺了一種功能，面對佛菩薩的微妙境界，信眼沒有開朗，等於是一個殘廢人，所以要好好反省，彌補這方面的缺失。

這樣講似乎有點難聽，但事實上就是信眼沒有開。觀世音菩薩千手千眼，手上都是眼，我們有嗎？沒有。我們要接觸佛菩薩，要去感知佛菩薩的境界，靠肉眼可以嗎？不可以。因為佛菩薩安住在靈妙、涅槃的淨土境界，那不是肉眼所能探知的境界。唯一可

以和佛菩薩境界相溝通的，就是我們的心，因為我們的心極為靈妙，我們的心無遠弗屆，含藏萬法，具足萬德。可我們把心埋沒了，堵塞了，把一切通道都障礙住了。

所以我們必須開發心的能力。心的能力是無限的，每一個人開發程度不同，能力大小就不同。比如有的人能信仰佛菩薩，是因為他的心的功能開發出來了，對他來講很自然，他就是見到了。靠什麼見到？信眼。你不能信，是因為你的信眼沒有開發出來，沒有見到，就會懷疑人家的信；就像盲人只能靠手摸一樣，就會懷疑那些有眼睛的人，其實是毫無根據的。以一點來限制外面的一切，只能說明我們自己的短視和無知。

2.十五種利益

又有念佛十五種利益，如下表：

念佛十五種利益														
一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二	十三	十四	十五
彌陀住頂	佛光護身	諸佛護念	菩薩相隨	冥眾護持	消除罪障	增長福慧	離諸厄難	能得壽康	將獲善終	入正定聚	斷除輪回	往生淨土	成就佛果	廣度眾生
現益										當益				

十五種利益，大體來講，分為現在的利益和當來的利益。

前面十一種是現在的利益。

第一，「彌陀住頂」。念佛的人，阿彌陀佛常在他頭頂上住持。如果不念佛，彌陀就不住頂，佛光也不護身，身上周圍都是黑氣、暗氣，都是災光、妖光、邪光，就麻煩了。如果有佛光護身，最起碼眼睛冒出的光要柔和一些，不會露出凶光。

第二，「佛光護身」。佛光在周圍圍繞，就感到安全、安慰、安樂、安穩。

第三，「諸佛護念」。諸佛要是不護念，就有一大堆冤親債主跟在後面，有過去所宰殺的雞、鴨、鵝、魚，還有傷害的眾生跟著，多悲慘。

第四，「菩薩相隨」。如果不念佛，就是業障相隨，黑氣跟在後面了。

第五，「冥眾護持」。「冥眾」，就是我們看不見的天神、地祇，這些善神護持我們。如果不念佛，冥眾不護持，就有惡鬼惡神來尋伺報復，老找麻煩。

第六，「消除罪障」。如果不念佛，就會念罪業，障礙就會增加。不念佛的人，除非有特別大的善功修行，一般人都是負增長、負能量。因為念念都是貪瞋癡三毒，所以不

要指望有進步。在世間感到進步，其實都是退步；因為不管什麼事情，成功還是失敗，都是在增長罪障。失敗了，不用說，怨聲嘆氣，怨恨，嫉妒，極端分子還拿炸藥包報復社會，是增加罪障；成功了，就會傲慢，也是增加罪障。成功是怎麼得來的？可能是通過不好的交易換來的。即使是辛苦掙來的，也都不清淨，不是淨業。你賺了，別人就虧了；這個行業像朝陽升起了，別的行業就倒下了。總之是不能平等、圓滿、如意，只會增長罪障。

第七，「增長福慧」。念佛的人能增長福報和智慧。佛之所以成了佛，是因為福報和智慧兩方面都滿足了，叫「兩足尊」，兩方面都圓滿，是最尊貴的。在世間做任何事情，其實就是靠福和慧。念佛可以消除罪障，增長福慧。福報增長了，做任何事情都很順；智慧增長了，心裡自然平靜、安樂，做事情也很有智慧。

智慧和聰明其實是兩回事：腦子轉得快，能盤算很多，那只是聰明；智慧是整體的、透達性的。有些念佛的老太太，雖然不會算賬，不認識字，可是她對事情的判斷非常準，能把握根本原則和方向，這就是有智慧。能相信阿彌陀佛、極樂世界的存在，能念阿彌陀佛，這是靠智慧才能做到的。如果不念佛，就不能增長福慧，就會越來越愚癡，福報越來越減損。

人並不一定年齡越大就越有智慧，也不是知識越多就越有智慧，也不是很有口才、人家都辯不過就有智慧。能深信因果報應，能按照事情的本來面貌認識它，隨順它，就是有智慧；能夠隨順因緣果報，心裡平靜，念佛求生淨土就是大智慧。

第八，「離諸厄難」。念佛可以遠離苦厄災難。如果不念佛，就不能離諸厄難，總是陷在官司裡，總有人找麻煩，或者災難就跟在你後面。

第九，「能得壽康」。可以長壽健康。如果不能得壽康，那多麻煩，身體不健康是很痛苦的事情。有的人為什麼病急亂投醫？因為沒辦法，生病的人特別沒有智慧，告訴他說「你把這個土吃下去就會好」，他也會照著做。沒有福報的人，也找不到好醫生，因為人在世間一切都靠福報。

第十，「將獲善終」。人這一生什麼都好，很風光，但如果到最後不得好死，就很悲慘了。有的人走的時候兩手捫摸虛空，口吐白沫，眼球都掉出來，看到恐怖的景象，說也說不出來，只有喊叫，別人也不知道他要幹什麼。如果我們被人家詛咒「不得好死」，心裡就會非常難過，「怎麼這麼惡毒的話都說得出來？」如果我們去這樣詛咒人家，那心地是大大地不好，是很惡劣的。有的人自己發誓說「如果我冤枉你，我不得好死」，這都不是好話。可見善終是很重要的，雖然一生很貧苦，但最後走得很安樂，也是一件大好事。

第十一，「入正定聚」。這是佛法的名詞，就是現生得不退轉，決定可以成佛，有這

樣的利益。

後面四種是當來的利益。

第十二，「斷除輪迴」。永遠跳出三界輪迴，這是最基本的。

第十三，「往生淨土」。到阿彌陀佛的報土。

第十四，「成就佛果」。「十地願行自然彰」，自然而然成佛道。

第十五，「廣度眾生」。這個利益多廣大。

「小人喻於利，君子喻於義」，在佛門裡，發願廣度眾生、發大菩提心的人才是君子；而我們是凡夫，「小人喻於利」，一看念佛有這麼多利益，就覺得好，也就開始念了。如果知道有這麼多利益還不念佛，說明是很愚癡的。

（三）依三經明念佛現益

以下依據淨土三經說明念佛現世利益。

1. 《大經》說念佛現益

《無量壽經》四十八願當中，有關念佛現世利益之願：

第十二「光明無量願」，佛以光明與眾生結佛緣，施以救濟，故是心的利益。

第十三「壽命無量願」，由此念佛人現世得延年轉壽，所以含有現益。

第十八「念佛往生願」，令我等蒙佛救度，安心立命，是心的利益。

第十九「來迎接引願」，臨終無諸苦恐懼，得大安慰，是心的利益。

第二十「系念定生願」，約其安心得救是現益，約果遂為當益。

第三十三「觸光柔軟願」，是心的利益。

第三十四「聞名得忍願」，現生於佛道得不退轉，是心的利益。

第三十七「人天致敬願」，念佛受諸天世人敬愛，身心安樂，無佛道礙，是身心雙益。

「第十九『來迎接引願』，臨終無諸苦恐懼，得大安慰，是心的利益」，臨終的時候，有什麼比諸佛菩薩來迎更善終的呢？有什麼比華台授手，剎那間登上蓮花台，隨著金蓮花往生西方更善終的呢？有什麼比阿彌陀佛現前讚言「善男子，以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝」更善終的呢？沒有。

「第三十三『觸光柔軟願』，是心的利益」，讓我們的心得到安慰、喜樂。心柔軟才是真正的柔軟。「柔軟的心」，聽起來就很舒服。說「你這個人心很柔軟」或「你這個人是菩薩心腸」，菩薩心腸是什麼心腸？柔軟的心腸。

「三誓偈」說「不為大施主，普濟諸貧苦，誓不成等覺」；異譯本《無量壽莊嚴經》說「廣以諸財寶，普施於貧苦」；《無量壽如來會》則說「廣濟貧窮免諸苦，利益世間使安樂」。救貧窮，施安樂，是現世心物兩方面利益，可知念佛人由彌陀冥加故，於現世財物等不求自得，使生計無虞，衣食無缺。

貧窮並不限於世間財物的貧窮，心靈缺乏法財也是貧窮。不過這裡包括世間錢財，所謂救於貧窮，施給安樂，是在心和物質兩方面都有利益。

「可知念佛人由彌陀冥加之故，於現世財物等不求自得，使生計無虞，衣食無缺」，這一點很多人信不過，其實不用擔心。有人經常會問：「念佛會來錢嗎？」當然，阿彌陀佛是不會變成財務部長給你發錢的；但念佛有相應的福報，不會讓你餓死。過去有人問釋迦牟尼佛，如果地球上的人都出家了，沒人生產，那還吃什麼？佛陀就說，如果全世界的人都出家修道，就用他白毫光中的一毫光——還不要那麼多，只要一毫毫的光，全世界的人自然就有福德，就都有吃的了；因為佛是福慧兩足尊。

一切福報從哪裡來？也是從我們心中所生。所以現世財物不求自得，生計無虞，衣食無缺。如果信不過，可以去看看麻雀，「如眾游禽，無所藏積故」，「眾游禽」指候鳥，它們夏天在這裡，秋天、冬天在那裡，它們有什麼聚積？它們在世間也不勞動，也不辛苦，也不上班，怎麼過日子？靠天地生長的。人在世間，能離開天地嗎？靠自己就能活命嗎？如果這樣認為，那簡直太妄自尊大了。人主要靠天地，人類依順於天地的法則，就可以存在。

當然，不是說念佛了就不勞動了，而是說，自然而然地隨順本分不妄求。所謂「君子素位而行」，在富貴就素於富貴，在貧賤就素於貧賤，在什麼位置就說什麼話，心裡平靜、平安，跟人的關係處理得好，那麼這個世界就會很和諧、和順。

《無量壽經》又言：「消除三垢冥，明濟眾厄難。開彼智慧眼，滅此昏盲闇。閉塞諸惡道，通達善趣門。」示其滅罪生善利益。

又言：「其有眾生遇斯光者，三垢消滅，身意柔軟，歡喜踴躍，善心生焉。」為身心雙益。

《大經》凡說現世利益之文有二十餘處。

這是顯示滅罪生善的利益和身心兩方面的利益。

《大經》凡是說到現世利益的文，有二十多處，想要細看的話，可以對照《大經》去找。

2. 《觀經》說念佛現益

《觀經》第八觀「作是觀者，除無量億劫生死之罪，於現身中得念佛三昧」，為滅罪生善益。第九觀「光明遍照十方世界，念佛眾生攝取不捨」，如前已述，為現世利益。經末「若念佛者，當知此人，則是人中芬陀利華；觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友；當坐道場，生諸佛家」，顯明二聖影護護念利益。

《觀經》說念佛而得現世心的利益，也有二十餘處。

《觀經》第八觀、第九觀等等，說到念佛得現世心的利益也有二十多處。

3. 《小經》說念佛現益

《阿彌陀經》說念佛現世利益，有兩條文：「臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前；是人終時，心不顛倒，即得往生」，即現世之終益；念佛人「皆為一切諸佛之所護念，皆得不退轉」，即由諸佛護念，得信心堅固增上之現益。

「臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前；是人終時，心不顛倒，即得往生」，這是現世的終益；「皆為一切諸佛之所護念，皆得不退轉」，也是現世利益，能使其信心堅固增上。

以上為淨土三經所明念佛現世利益之大概。

以上是三經所說的念佛利益。

（四）三種光明示念佛現益

更就三種光明，示念佛現益：我等至心專念佛時，阿彌陀佛放無貪善根所成之清淨光，除我等財色二貪之不淨，而轉為清淨；又放無瞋善根所成之歡喜光，滅我等瞋恚罪障，而轉為無瞋忍辱；又放無癡善根所成之智慧光，滅我等愚癡罪障，而轉為有智。清淨光令我等心無貪、清美，歡喜光令我等心無瞋、柔和，智慧光令我等心無癡、正覺明朗，故說「消除三垢冥」「三垢消滅，身意柔軟，善心生焉」。

「更就三種光明，示念佛現益」，在阿彌陀佛的十二種光明中，有清淨光、歡喜光、智慧光，下面就通過這三種光來說明念佛的現世利益。

「我等至心專念佛時，阿彌陀佛放無貪善根所成之清淨光，除我等財色二貪之不淨，而轉為清淨」，清淨光是怎麼形成的？是因中的無貪善根形成的，起心動念是無貪，由這種善根累積，果上所放出的光明就是清淨光。

我們稱念彌陀名號，佛光當下就照耀，清淨光就可以滅除我們財色二貪的不淨。佛的光明都是從因中殊勝微妙的修行中來的，有它的修因、感果，有它的功能和作用。佛的無貪善根所形成的光明，自然就能消除我們的財色二貪。

世間的光明也有相應的作用，比如說陽光可以殺菌，甚至現在很多光也可以用作醫療，只不過這些光是世間比較死板的、物質性的光。

佛光，完全是佛心——大慈大悲、清淨無染、隨順法性、徹證智慧的心，所流露出的心光，對我們的心就有無限的安慰、護念、保護、溫暖的作用，給我們柔軟、慈愛，給我們種種利益。

「又放無瞋善根所成之歡喜光，滅我等瞋恚罪障，而轉為無瞋忍辱」，我們凡夫都是容易瞋恚的。「瞋恚」，不滿意就發脾氣，這是有罪障的。阿彌陀佛是無瞋善根，絕對沒有瞋恚。沒有瞋恚的人，他的內心是平靜、喜樂的。

佛不僅內心有平靜、喜樂，還從身上、心中放出這種歡喜的光明。一個沒有瞋恚的人，自然就有一種歡喜、安詳的神態，我們也願意跟他接近，因為他身上好像有一種光彩。當然，他未必像佛菩薩一樣放光，可是我們能感受到。這種光彩，廣義地講，就是一種念頭，或者是一種磁場、一種內容，如光波波段一樣。

人和人打交道，心和心一對接，就看對不對光。你說：「我跟他不對光。」難道他身上放光嗎？他沒放光，你怎麼不對光？就是有那種感受，內容、磁場不一樣。比如，一個年輕人剛到學校讀書，就遇到一個非常有愛心的老師，他就會感到很歡喜、很安穩，在老師身邊就好像小雞在母雞的翅膀下一樣。剛工作的時候，如果能遇到一個非常慈愛、和善的長者關心他、愛惜他，他也會感到很安全、很安慰。

我們遇到了佛，稱念南無阿彌陀佛，佛這種無瞋善根所放出的光明，自然就會使我們的內心增長歡喜。所以念佛的好處非常多。這個原理非常明顯，不是自己想像出來的，而是有它的道理存在。

「又放無癡善根所成之智慧光，滅我等愚癡罪障，而轉為有智」，為什麼經常念佛就會有智慧？因為佛光的作用，佛光是無癡善根，善根是明照、有智慧的。我們眾生都是愚癡的。所謂愚癡，就是我執、我見，執有實我，執有實法，以我來分別見，有我有人，有能有所，把本來圓滿、清淨的世界看成破碎、分別、分張、對立的世界，這當然沒有智慧。

「清淨光令我等心無貪、清美」，「清美」就是清淨、美妙、美麗、美好，念佛後清淨光一照到我們心裡，很自然地，我們就會比以前放得下了。比如對錢財的看法，有的人心量很小，貪心很重，即使拔一毛而利天下，也感到像割了他身上的肉一樣，很痛苦，所以一根毛都拔不出來。念佛之後呢？不要說拔一根毛，拔兩根毛也可以，這不就

是進步了嗎？然後慢慢地，還可以主動多布施一點出去。以前雖然有錢，但是很吝嗇，跟鄰居的關係，甚至家人的關係都搞不好；現在心裡很開放，關係不就搞好了嗎？還可以布施一點給人家，這樣反而不痛苦了。這都是有現證利益的。這樣的心，無貪、清美，多好啊！

「歡喜光令我等心無瞋、柔和」，如果經常念佛，形成習慣，不斷地熏染，那我們的心就會變得柔和。當然，我們不可能做到像佛菩薩那樣，但至少比以前的樣子要好一點，或者說有這種柔和的趨勢，這才是念佛得到利益了。如果念佛後脾氣比以前更大，這是拿了佛法當一把尺子用，來衡量人家，自己的心很剛硬。這就不對了。

「智慧光令我等心無癡、正覺明朗」，且不要說我們到底變得怎麼樣了，就是這些話讀下來，心裡就感到舒服。

「故說『消除三垢冥』，「三垢」，貪瞋癡；「冥」就是黑暗，沒有智慧。

「三垢消滅，身意柔軟，善心生焉」，就是用清淨光、歡喜光、智慧光來滅除我們的貪瞋癡三毒，沒有這三毒了，我們的身心才會柔軟；有三毒在裡面，怎麼柔軟得起來？就像洗衣服的時候，衣服的布眼裡有很多沙子，硬得很；把這些髒東西淘淨了，布就很柔軟，怎樣洗都可以。我們的心眼裡有很厚重的貪瞋癡三毒，所以心比生牛皮還硬，拽也拽不動；但是佛光一照，就都洗乾淨了，心不就柔軟了嗎？柔軟，就是左右搖擺、內外旋轉都行；說對也行，說錯也行；打罵也行，讚歎也行，怎麼樣都可以。

又，無量光能破有量，無邊光能離有無，無礙光除諸障難，無對光消滅怨懟，不斷光令心不斷等。

「無量光能破有量」，阿彌陀佛的十二光就是無量光，而我們都是有量。「有量」，有形量，有體量，有數量，總之是有限量的，有量就會狹窄。地球的資源是有限量的，所以人們就爭奪資源，打仗；如果是無量的話，就不用爭了，你要多少都給你，再要還給你。

「無邊光能離有無」，「有無」，就是凡夫的執著見解落在有和無這兩邊，不能在中道。要麼說有，要麼說無，有好壞、美醜……總是這樣跳來跳去。這就是凡夫，對事物本來中道的認識是沒有的。要麼是生，要麼是死，叫生死。佛法說不生不滅，他很難理解。如果用無邊光一照，就能契合。

念佛利益無量無邊，真有信者，應當歡喜踴躍，頂戴奉行！

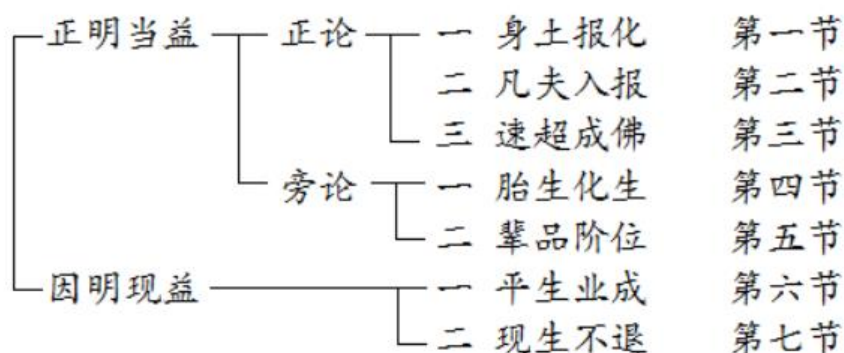
念佛有好處，大家才念佛；如果念佛沒有好處，誰還念佛？只是對於這些好處，各人的感悟不同，獲得的多少也有所差別。

五、複習思考題

- 1.略述念佛現當二益。
- 2.分別阿彌陀佛色光與心光利益眾生之作用。
- 3.為何阿彌陀佛光普照，唯攝念佛之人，不攝雜行之人？
- 4.略述念佛人與阿彌陀佛之親緣、近緣、增上緣。
- 5.分別說明念佛人平生與臨終近緣利益。
- 6.念佛有哪五種增上緣利益？
- 7.助業有沒有五增上緣利益？其得益與念佛正行有何差別？
- 8.念佛之人不該祈求現世利益嗎？專求往生與現世福樂之間的關係要如何處理？
- 9.略述念佛十五種利益。
- 10.略述阿彌陀佛三種光明所示利益。

第九章 凡夫入報

「凡夫」就是你、我、他，所謂碌碌凡夫，庸庸俗子，普通的肉體凡胎，一般的大眾，具有貪瞋癡三毒煩惱的眾生。凡夫往生能夠進入阿彌陀佛的報土，叫「凡夫入報」。



這一章的內容比較多，一共有七節。

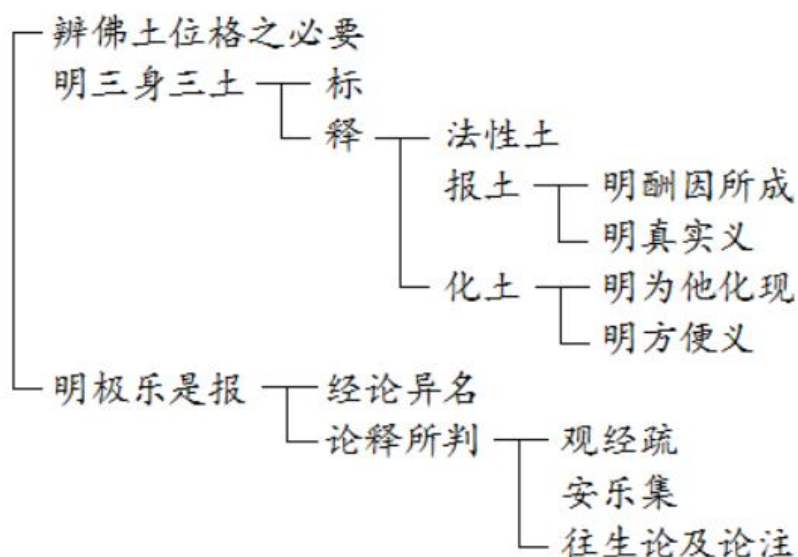
其中，前五節證明當益——當來的利益。這又分為正論和旁論。第一、第二、第三節，分別是「身土報化、凡夫入報、速超成佛」，是就凡夫入報來說的，所以叫正論。旁論是跟正論相關聯的、旁及的。進入報土的狀況有兩種，所謂胎生和化生，還有輩品、階級等，都有必要討論，因為這些可能會成為大家學法過程中有疑障的地方，需要說明，這是旁論。這五節都是對將來往生淨土的利益而作的探討。

「因明現益」，「因」就是順便，因為說到當益，所以也要說明它現在的利益，那就是第六節「平生業成」和第七節「現生不退」。

第一節 身土報化

「身」指佛身，「土」指佛土，「報、化」這兩個字會在後面解釋。

本節分科如下：



一、辨佛土位格之必要

淨土宗以往生彌陀淨土為目的，故往生的淨土是怎樣的淨土，往生人需何等資格，即為一宗之大要。

位格，就是說在什麼位置，是哪一個級別的。比如站在教育的立場上，是教授還是助教、講師。這說明，對於我們往生淨土的人，要辨明佛土的位格，即它是一個什麼階位的佛土，這很有必要。如果往生的淨土不怎麼殊勝，那不能滿我們的願；或者說雖然很殊勝，可是對往生人的資格要求很高，必須是菩薩、阿羅漢之類的，那我們也沒有了希望。所以對這二者之間的關係，一定要作一個探究。

二、三身三土

關於佛身佛土之位格，有種種解說，但大體本於「三身三土」之說，即佛有三身，住於三土：法身佛住法性土，報身佛住報土，化身佛住化土。

「關於佛身佛土之位格」，淨土有很多的位，也有很多的格，屬於哪一位、哪一格，解釋有很多。

經中也有非常多的說法，「但大體本於『三身三土』之說」，也就是「佛有三身，住於三土：法身佛住法性土，報身佛住報土，化身佛住化土」。

（一）法性土

法身理佛，遍一切處；法性寂滅，不可說示，姑且不論。

為什麼不論？因為如果講到法身佛和法性土，它是指真理的本體，都是證悟了諸法實相的，就像聖道法門所說的，是心思言語所不能及的，所謂「言語道斷」，不可言說，不可傳示。何況淨土法門本來就是救度下劣凡夫的，「真如實相第一義空，曾未措心」，就不談這些。當然，理上是存在的，但淨土法門不從這裡入手，而是從差別事相，從所謂「指方立相」入手，從有相入無相。我們就不在這裡說太多了。

「法身理佛，遍一切處」，法身佛指的就是真理本身——理體，佛徹證了真理，佛的法身和真理同在，遍一切處，大到宇宙星空，小到原子、核子，這一切都是真理的顯現。也可以說，當下就是佛的真如法身，當然就無所謂往生不往生了。

「法性寂滅」，「寂滅」這兩個字很好，很有意義，但是很難表達出來。我想可以從反面來說明。我們的心寂滅嗎？我們的心一天到晚鬧騰騰、亂哄哄的，總是有東西在裡面攪和，很少體會到寂滅。就像大街上一樣，起心動念不斷有「聲音」從裡面出來，這個聲音就是一種觀念。所謂寂滅，就是一切的聲音，一切的概念、名相、名言，通通止息、寂止，這樣心靈就能得到絕對的寧靜。有人說睡不著覺是因為外面吵，外面有誰吵

你？是你自己吵的。「寂滅」兩個字，看了就舒服，晚上睡不著覺，就把這兩個字打開看一看，「寂滅、寂滅、寂滅……」睡著了。

下面解釋「報」和「化」這二字。

（二）報土

「報」為酬報，報土即酬報佛過去因位之清淨願行，果上所成之萬德莊嚴淨土。報土乃佛本身之境界，又稱「真實土、真實報土」。此土為第一義諦所攝，建立常然，無衰無變。

「報」是酬報。報土也就是酬報佛過去因位的清淨願行，而在果上所成之萬德莊嚴的淨土。報土就是佛本身的境界，跟佛本身因中的修行是敵體相應的，佛有這樣的因行，就應該得這樣的報土。就像農民幹活兒，春天辛苦播種；秋天就收穫莊稼，這就是報答、酬報他們的。

阿彌陀佛兆載永劫的修行所成的淨土，是他本身所感得的，怎麼可能差呢？他因中的修行完全隨順了真理，所感應的土也就是隨順真理的，這就是報土，跟他因中的修行完全相應，沒有任何折扣。

報土，是佛本身的境界，也稱為「真實土」，因為佛發心、修行、作業，一切都真實，所以他所感得的環境也真實。「土」，就是他所生存的環境空間，又稱為「真實報土」。

「第一義諦所攝」是什麼意思？「諦」是「真理」的意思。「第一義諦」就是真諦，就是真如、法性、空性，就是終極真理。「第一義諦所攝」，它是根本真理、終極真理的表露、體現，極樂世界是終極真理。所以，簡單講，終極真理所展現的淨土就稱為報土。

「建立常然」，一旦建立，就是不改變的，沒有衰變的。

「無衰無變」，不能理解為死刻板板的，而是沒有衰變的。衰變是什麼？比如我們老了就開始衰變，臉上就有皺紋等等。年輕人還沒有衰老的時候，也不能說他無衰無變。

比如極樂世界的七寶樹會展現種種的淨土莊嚴；極樂世界的眾生會到十方世界去供佛，又回來教化眾生；極樂世界的水、鳥、風、樹，都是豐富多彩的。極樂世界的一切都不會衰變，也不會死滅，他們是生命的本體自然流露出豐富的生命力，簡單講就是佛性的生命。

第一義諦就是深妙無上的真理，是諸法當中最高、最上、第一的，也就是真如、涅槃、實相、中道、法界、法性，這些詞都是講第一義諦的，是同義詞。所謂「真實報土」，在《往生論註》裡就說是「第一義諦妙境界相」，這就是報土。

有第一義諦，就有第二義諦。那我們這個世界是不是第一義諦呢？不是。當然，在佛菩薩看來，都是第一義諦。可是我們這個世界就是生滅的、染污的、顛倒的，春夏秋

冬，生老病死，時序輪轉，這就成了第二義諦，也就是世俗諦，顯現出這樣的狀況。而佛菩薩已證入第一義諦，真俗圓融，在他們看起來就沒有變化，都是淨土。

（三）化土

「化」為化現，化土乃佛為初地以前菩薩、二乘及凡夫所方便示現之國土，又稱「變化土、方便化土」。此土非佛本身境界，隨眾生機感不同，有淨有穢，前後改轉。

「化」是化現。什麼叫化土呢？化土不是佛本身的境界，不是佛因地的修行所展現的，它是為了初地以前的菩薩、二乘以及凡夫所方便示現的國土，即化現出來的國土。

真實報土只有地上菩薩才可以見到，因為地上菩薩已經破無明、證入實相了，所以能夠跟佛真實報土的氣氛相應、相交接，能夠感悟，能夠見到，也能夠生到這樣的報土。

可是作為二乘，也就是阿羅漢聖者，還沒有證入實相，就不能見報土；更不用說凡夫了，根本不可能到報土，只聽個報土的名字而已。

這樣的眾生，佛也要來接引，那怎麼辦？必須隨順他的根機，化現一種土，即化土；或者像釋迦牟尼佛以化身來到我們凡夫所居住的地球。簡單地講，這個娑婆世界就是凡夫眾業所感得的一個國土。釋迦牟尼佛的報身當然有無勝莊嚴清淨的國土；但他用化身，隨順我們的狀況，來到我們面前，直至八十歲入滅。就像皇上微服私訪，到我們家裡來，跟我們坐在一起，而不是說皇宮就是我們的家這個樣子。

化土是指隨順眾生——包括初地以前三賢位的菩薩，還有二乘、凡夫——而方便示現的國土，所以稱為「變化土、方便化土」。這樣的變化土就會有改轉，會有變化，不像第一義諦真理。真理本身哪有什麼變化？

真理雖然沒有變化，不會衰減，但是它本身是出生一切的。所以「此土非佛本身境界，隨眾生機感不同，有淨有穢，前後改轉」。如果眾生都很清淨，都很善良、善軟，這個國土就會更清淨一些；如果眾生都行惡業，那這個國土就會穢染一些。所謂「建設人間淨土」，最多就是化土。如果人間眾生都行五戒十善，那這個環境就自然好了；如果都行惡的話，這個環境就壞了。

三、極樂是報土

極樂世界是報還是化呢？極樂是報土。

極樂，《大經》稱「安樂、安養」，《觀經》《小經》稱「極樂」，《往生論》則稱「蓮華藏世界」。善導大師《觀經疏·玄義分》引《大乘同性經》《大經》

《觀經》定判「是報非化」，或稱「無為涅槃界、涅槃城」。又，道綽大師《安樂集》亦明是報土。《往生論》及《往生論註》雖無報化分判，但明「第一義諦妙境界相」「三種成就，願心莊嚴」，即是真實報土。

極樂世界，《大經》稱為「安樂、安養」，《觀經》《小經》稱為「極樂」，《往生論》稱為「蓮華藏世界」，蓮華藏世界就是報土。善導大師在《觀經疏·玄義分》裡引用《大乘同性經》《觀經》和《大經》，來判定極樂世界「是報非化」，又稱「無為涅槃界、涅槃城」，「涅槃界」就是指不生不滅的報土。

善導大師這一系列的淨土宗祖師所判的極樂世界都是報土，道綽大師是這麼分判的；天親菩薩的《往生論》也是這麼分判的，不過沒有直接說出來。

《往生論》和《往生論註》雖然沒有明確分判報化，但是《往生論》說極樂世界是「第一義諦妙境界相」，前面說過了，這就是報土，是佛本身的境界。又說「三種成就，願心莊嚴」，極樂世界是佛功德莊嚴成就、菩薩功德莊嚴成就、依報國土的功德莊嚴成就，這是「願心莊嚴」。也就是法藏比丘因中發的大願，經過兆載永劫的修行，而成就的功德莊嚴，那當然就是報土——酬報因地的本願而成為果上的淨土，符合報土的定義，不過沒有那麼說而已。

四、複習思考題

- 1.略述三身三土之義。
- 2.為何淨土宗只就報化分別，不論法性身土？
- 3.什麼是報土，什麼是化土？
- 4.《往生論》如何判極樂佛土位格？

第二節 凡夫入報

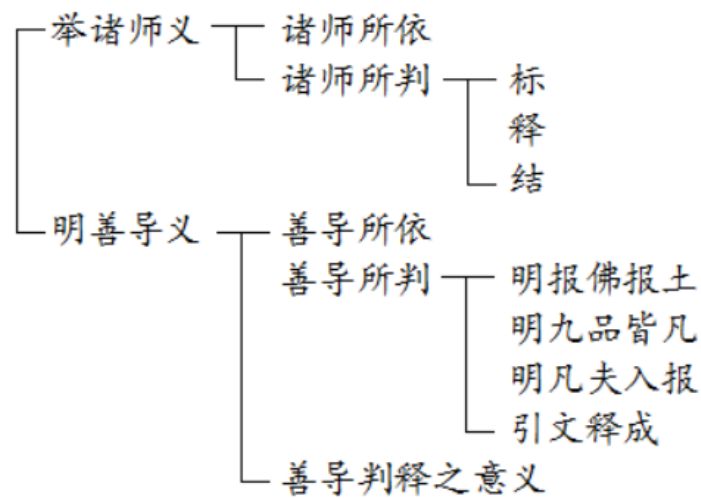
「凡夫入報」四個字，我們現在聽起來已經是耳熟能詳，也覺得稀鬆平常了，其實這四個字在善導大師寫出來之後，就像原子彈、氫彈一樣，在當時的整個佛教界爆炸了。因為在當時整個佛教的理論當中，都還沒有這樣的說法，只有善導大師依據淨土三經把它明明白白地說了出來。

凡夫怎麼能到報土呢？按照常理，這是不可能的事情。但是善導大師說，凡夫就到報土，就說「凡夫入報」這四個字。所以這四個字包含的能量特別大，力大無窮。

「凡夫」，就是造罪凡夫、業障凡夫、顛倒凡夫、不淨凡夫、雜染凡夫、苦惱凡夫，

都是這樣垢障深重的人。「報土」是什麼境界？那是佛本身的境界。凡夫怎麼能一下子跳到報土？是怎麼去的呢？

本節分科如下：



一、舉諸師義

然若依通途自力斷證，唯地上菩薩方能往生諸佛報土，二乘聖人、地前菩薩尚且不能往生，何況凡夫？

「然若依通途自力斷證，唯地上菩薩方能往生諸佛報土」，「斷」是斷煩惱，「證」是證悟相應的果位、證涅槃，如果依照通途聖道法門，靠自力修行斷煩惱、證涅槃的話，只有地上菩薩才能往生諸佛報土，因為地上菩薩已經破無明，證法身、法性，所以可以到報土去。這是通途的教理。

「二乘聖人、地前菩薩尚且不能往生，何況凡夫？」地前菩薩還沒有破無明，即使功德很大，發心很大，也不能到報土；阿羅漢已經斷了三界內的見思二惑，已經出三界了，但仍然不能到報土；連他們都去不了，何況凡夫？所以說凡夫到報土，這怎麼可能？二乘阿羅漢聖者、三賢位菩薩都不能到報土，凡夫怎麼能到報土？

故聖道門諸師判極樂往生大致為四類：

- 一、或判極樂是高妙報土，但凡夫不得往生；
- 二、或以凡夫得往生，但判極樂只是粗劣化土；
- 三、或判極樂為報化二土，地上菩薩生報土，地前菩薩及凡夫生化土；
- 四、或判極樂為四土，凡夫只能生於最低的凡聖同居土。

總之，不許凡夫得生報土。

在善導大師的時代，聖道門的諸師判極樂往生大致分為四類：

第一，「判極樂是高妙報土」，很高，「但凡夫不能往生」。這是當時的攝論宗以唯識論的道理來判的。

第二，「或以凡夫得往生」，凡夫能往生，因為《觀經》講到了；但只能到粗劣的化土。「判極樂是粗劣的化土」，「粗」是粗糙，「劣」是下劣。這是誰判的呢？淨影寺的慧遠大師。

第三，「判極樂有報化二土」，這是一個折中方案，說極樂有兩種，有一個報土的存在，還有一個化土的存在；「地上菩薩生報土，地前菩薩及凡夫生化土」，雖然判了報土，但是凡夫沒有分，還是到化土。這是迦才大師所判。

第四，「判極樂為四土」，判四個位，那就是常寂光土（法性土）；實報莊嚴土（報土）；還有一個方便有餘土，是為阿羅漢聖者往生的地方；然後還有最差、最低等的凡聖同居土，就是凡夫可以往生的地方。有四個階位，凡夫只能生於最低的凡聖同居土。這就是天臺宗的判。

總之，綜合這四條，拿放大鏡來看，不管怎麼判，都是不許凡夫得生報土。

二、善導大師判明凡夫入報

唯有善導大師站在阿彌陀佛他力本願的立場上，定判阿彌陀佛為報佛，極樂淨土為報土，又判《觀經》九品皆是凡夫，顯明「凡夫入報」——凡夫念佛往生阿彌陀佛極樂報土。

所以說善導大師是彌陀再來，楷定古今，「一句一字不可加減」，是淨土宗的開宗祖師。善導大師憑什麼開宗？就憑「凡夫入報」這四個字。

「唯有善導大師站在阿彌陀佛他力本願的立場上」，善導大師不是站在通途自力斷證的立場上，說話的起點不一樣，結論當然不一樣。別人都是講靠自力怎麼修證；他跳到阿彌陀佛的願力裡面，不在一個平台上講話。

「定判阿彌陀佛為報佛，極樂淨土為報土，又判《觀經》九品皆是凡夫，顯明『凡夫入報』——凡夫念佛往生阿彌陀佛極樂報土」，善導大師這種判釋，可以講是令人無法想像的，如同石破天驚。但這麼一判之後，別人不服也不行，事實就是這樣。

下面的這個問答很清晰，慧淨上人就此專門寫過一篇講義，說得很細，這裡就不再詳細解釋了。

《觀經疏·玄義分》說：

問曰：彼佛及土，既言報者，報法高妙，小聖難階；垢障凡夫，云何得入？

答曰：若論眾生垢障，實難欣趣；正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。

「問曰：彼佛及土，既言報者，報法高妙，小聖難階，」，「小聖難階」，指三賢位的菩薩和阿羅漢聖者都不能往生。

「垢障凡夫，云何得入？」罪垢、業障深重的凡夫怎麼能去往生呢？這不是一個難題嗎？

如果善導大師僅僅說「凡夫入報」，誰相信啊？善導大師回答得很巧妙，幾句話二十來個字就回答完了。

「若論眾生垢障，實難欣趣」，這句話是過度式的，「你講得不錯」；不過有「若論」兩個字，如果要論眾生的垢障，那確實像你所說的，「實難欣趣」，凡夫不能到報土。

後面一轉，不過阿彌陀佛不論這些，不論凡夫有沒有垢障。那論什麼？「正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入」，這種回答，可以講是扭轉乾坤。「五乘」就是人、天、聲聞、緣覺、菩薩。前面講「小聖難階」，「小聖」是二乘加上三賢位菩薩。再加上人天、高位菩薩，五乘都齊入報土，人天、小聖跟地上菩薩平等往生。原因在哪裡？就是不論眾生垢障，只論佛願強緣，有佛願作為強緣，不可能的事情也成為可能。

像前面所講的，水塔只有三十米高，而樓高五十米，水不可能上去，但是加一個泵，水就上去了。凡夫眾生只能在人天境界當中，會墮落到三惡道，不可能到報土的，連化土都很難去；但有了六字名號，有了阿彌陀佛的本願，一加力就去了，這就是強緣。

即託佛願力以作強緣，惑障深重之最下凡夫，與豁破無明之上位菩薩，平等往生彌陀報土。此為淨土開宗之第一理由、無量教行之根本結歸。

淨土要開宗，原理何在？如果淨土不開宗的話，都是說凡夫不能到報土；要想彰顯凡夫到報土，就一定要把阿彌陀佛本願這個理論拿出來，同時也必須建立淨土的宗派。因為如果以各宗各派來判釋淨土，凡夫是不可能到報土的。

有人說：「不能到報土，那就到化土吧。」這樣跟事實不符。而且，到化土也很難。為什麼？因為諸宗判教是建立在自力斷證的基礎之上的，捨離不了自力，這樣修行的凡夫怎麼能夠得到絕對的安心呢？「我修到什麼程度才能修夠達到凡聖同居土所需的資糧？現在夠了沒有？功夫有沒有達到？功德有沒有積累夠？資糧有沒有圓滿？」一定有種種的疑惑。

現在講，不論凡夫垢障，正由託佛願為強緣，皆得往生。無論什麼人聽到，當下心花怒放，沒有任何障礙。因為託佛的願力，凡夫就能往生極樂報土，這樣淨土宗才確立；其他任何宗派對淨土的判釋自然放一邊了。

如果淨土宗不建立的話，就必須旁借各宗的理論來說明，而其中最好的只能是天

臺宗的四土判釋。善導大師的《觀經疏》失傳後，中國的淨土行者幾乎都是依賴天臺宗的四土判釋。這樣就不是淨土宗，而是天臺宗了。

無量教行到最後，其實就是讓凡夫能夠往生報土，到報土就是自然成佛的，不需要經過累劫修行漸漸達到。

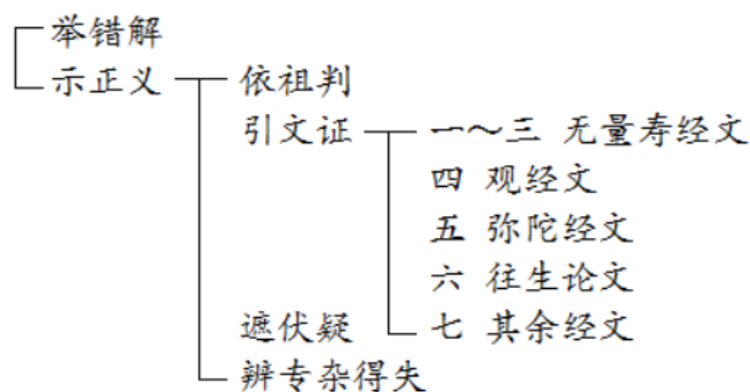
三、複習思考

- 1.試舉聖道諸師判極樂佛土位格及凡夫往生之四種狀況。
- 2.善導大師如何判釋凡夫往生報土？
- 3.試述凡夫入報對於淨土宗教理建設的重大意義。
- 4.怎樣看待「凡夫但求往生千足萬足，何必論其入報入化？」

第三節 速超成佛

這一節講往生報土之後的功德利益，說明往生極樂的得益——速超成佛。速是快速，超是超越。

分科如下：



一、漸次證果之錯解

或以為凡夫往生淨土之後仍是凡夫，但因為極樂處所清淨，無退墮之緣，便於修行，又壽命無量，故得漸次修行，漸次證果，漸漸成佛。此以凡夫往生乃是化土，或凡聖同居土，故作此說。

如果以聖道門諸師的見解，到了極樂世界，環境好，又不會退墮，又得無量壽，慢慢修，總是能夠成佛的。這樣的理解顯得很殊勝，但其實不是這樣，這樣的理解還是通

途法門。以為凡夫往生乃是化土，或者是凡聖同居土，才會得出這樣的結論。

二、速疾成佛之正義

（一）依祖判

然善導大師既判「凡夫入報」，明「五乘齊入」，則雖是娑婆凡夫，一旦往生，即速超速證，速疾成佛。文證雖多，略舉如下。

到了報土，就和往生化土、凡聖同居土不是同一個境界了。不過，滿益大師的《彌陀要解》對凡夫往生凡聖同居土有特別的解釋，這種解釋在四土的框架範圍內已經達到登峰造極的地步；但畢竟顯得有點牽牽掛掛，因為有凡聖同居土這個框套著，不像善導大師直接就說「凡夫入報」。將來學《阿彌陀經》的時候，我們可以再作比較。

（二）引文證

下面舉一些經文的證據，引用了《無量壽經》《觀經》《阿彌陀經》《往生論》三經一論的六條文。

1.《無量壽經》第二十二願說：「超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。」

「常倫」，就是平常的次序，從一地到一地，從低到高，慢慢修行。「現前」，就是當下，不是說經過多少時節之後，當下就行普賢行。「普賢」，普遍地示現，普門示現，可以示現為人天，可以示現為阿羅漢聖者，可以示現為三賢位菩薩，可以示現為不退轉的菩薩，也可以示現為十地菩薩，所謂「十地願行自然彰」。「現前修習普賢之德」，就顯示極樂世界的眾生有廣大的神變莫測的德行修持。

2.《無量壽經》說：「其諸聲聞、菩薩、天人，智慧高明，神通洞達，咸同一類，形無異狀；但因順餘方，故有天人之名。」《無量壽如來會》說：「極樂國土，所有眾生無差別相，順餘方俗，有人天名」。

這第二條文也證明到了極樂世界不是慢慢修行的。《無量壽經》說，「其諸聲聞、菩薩、天人」，提到「五乘齊入」，這也是根源、根據。聲聞，包括了緣覺，就是二乘，加上菩薩、天、人，這就是五乘。

「智慧高明，神通洞達，咸同一類，形無異狀」，雖然在名相上分成五乘，但是他們的智慧都是一樣高明，他們的神通都是一樣洞達，都是一類的。「洞達」，就是無障礙。「咸同一類」，都是一個類型。「形無異狀」，不僅內證是「咸同一類」，外形也沒有差別。不僅外形沒有差別，內心、內證也一樣，內證和外相都完全平等。

為什麼要叫聲聞、菩薩、天人呢？「但因順餘方，故有天人之名」，雖然舉出「天

人」兩個字，但「因順餘方」，故有天人、聲聞、菩薩這樣不同的名相。因為他方世界都是有五乘的，不像極樂世界是純一的大乘涅槃境界，如果直接講，他方世界，尤其我們娑婆世界的眾生，可能聽不懂，或者不敢相信，認為是不可能的事情；所以因順我們這個世界的眾生，才講五乘，講不同的名相。

《無量壽如來會》也說「極樂國土，所有眾生無差別相」，外相無差別，內證也無差別，叫無差別相。「順餘方俗，有人天名」，也是一樣的道理，順了其他國土的風俗習慣，為他們講，就說有人、天、聲聞、緣覺、菩薩；其實都是一樣的。

這樣就是速證，沒有階位、時間上的差別。

3.《無量壽經》說：「七寶華中自然化生，跏趺而坐。須臾之頃，身相光明，智慧功德，如諸菩薩，具足成就。」

「七寶華中自然化生，跏趺而坐」，到極樂世界七寶蓮花中自然化生。

「須臾之頃」，一剎那間，在很短暫的時間內，怎麼樣呢？

「身相光明，智慧功德，如諸菩薩，具足成就」，「身相光明」指外表的形象，「智慧功德」指內證的功德，說得非常清楚，哪裡需要漸漸修行、慢慢證果呢？到極樂世界一下子就全部兌現，立即就這樣了，跟諸大菩薩一樣具足成就。圓滿具足，毫無欠缺，叫「具足」。「成就」，是不會再退失的，跟諸大菩薩一樣。

4.《觀經》說：「念佛者，觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友；當坐道場，生諸佛家。」

「念佛者，觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友」，觀音、勢至是等覺菩薩——最高位的菩薩，和我們念佛人平起平坐，跟我們作勝友，是兄弟關係。

「當坐道場，生諸佛家」，「坐道場」就是說決定成佛的意思，「諸佛家」就是淨土。

5.《阿彌陀經》說：「眾生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處。」

《阿彌陀經》不說五乘，也不說漸次成佛，而說「眾生生者，皆是阿鞞跋致」，都是不退轉的大菩薩。「其中多有一生補處」，和觀音、勢至一樣的果位。這都是說速疾成佛。

6.《往生論》說：「觀佛本願力，能令速滿足，功德大寶海」「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」。

「觀佛本願力，能令速滿足」，佛的本願力能令速滿足功德大寶海；「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」，這些都是講快速成佛的，不是說漸次成佛。這是天親菩薩的《往生

論》依據淨土三部經的教理所說的。

接下來是從阿彌陀佛四十八願來舉例說明。

加之身皆金色、無有好醜、具六神通、三十二相，一一皆是頓速圓滿，而非漸成，故知凡夫往生，速超成佛。

這是引用四十八願當中的願文，法藏比丘當初發願給予眾生的利益。

「身皆金色」，到了極樂世界，所有眾生自然都是當下身皆金色，不是慢慢變化而有淺金色、深金色，不是那樣的，都是一樣的，不然就有好醜了。所謂「無有好醜」，極樂世界，所有眾生都是一樣的美貌、端莊、莊嚴，不是漸變的，沒有時間上的差距。

「具六神通、三十二相」，是說當下具足圓滿，並不是需要很長時間慢慢修持的。也由此來證明，往生淨土，外相、內在神通功德都是速疾圓滿超證的。

（三）遮伏疑

下面就是遮伏疑，可能大家有這種懷疑，先遮止：「這樣速疾成佛，不都成佛了嗎？那何必還要說有五乘，說有菩薩、聲聞、緣覺，說菩薩有三賢、十地等等呢？」

雖言成佛，具佛之德，同佛之格，而不受佛之名，仍順餘方，受五乘名，起普賢行，遍十方界，救濟眾生；是名果後普賢，非因位普賢。曇鸞大師言「不從一地至一地」，善導大師言「即證法性之常樂」「十地願行自然彰」，此皆緣彼佛願力故。

「雖言成佛，具佛之德」，所謂成佛，是說他內在具有佛的功德。「同佛之格」，在位格上與佛相同，但只是內證境界上。「而不受佛之名」，即不直接說這是佛。在極樂世界，鳥是「阿彌陀佛欲令法音宣流，變化所作」，極樂世界的水、風、光與阿彌陀佛都是正報一體成就，都是涅槃界；但是鳥還是叫作鳥，風還是叫作風，樹還是叫作樹，水還是叫作水，也不能把鳥叫作佛，因為名相上也不方便。

這裡是因「仍順餘方，受五乘名」，還是叫作人、天、聲聞、緣覺、菩薩。「五乘名」，五乘的眾生。當然，這裡五乘也是個大體籠統的說法，所謂緣覺乘是無佛的、自然證悟的境界，而極樂世界中佛是常住的。

「起普賢行，遍十方界，救濟眾生」，「普」是普遍，從一切時間、一切處所、一切果位上，都能夠普遍示現，這叫「起普賢行」。

「遍十方界，救濟眾生」，這樣的普賢行叫作「果後普賢，非因位普賢」。這是兩個名詞。普賢有因位普賢，就是普賢菩薩，是菩薩位的，發十大願王，漸漸修行，慢慢成佛。什麼叫「果後普賢」呢？果就是成佛、佛果。果後普賢就是已經成佛了，然後再示

現普賢行，能夠隨順法性，能夠示現一切位、一切時、一切處來度眾生。極樂世界的眾生起普賢行乃是果後普賢，這是從第二十二願所生發出來的利益。

第二十二願文：

設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處；除其本願，自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切，游諸佛國，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恆沙無量眾生，使立無上正真之道。超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。若不爾者，不取正覺。

這是第二十二願的利益。曇鸞大師解釋說「不從一地至一地」。如果從一地至一地的話，那就從低位往高位慢慢進步，從人天到聲聞、到菩薩，菩薩從三賢位到十地位，十地位從初地到二地，這樣叫「從一地至一地」。在娑婆世界修行才需要這樣，而極樂世界不用這樣。

善導大師說「即證法性之常樂」，「即證」就是說，往生淨土之後，當下證悟法性常樂，也就是成佛，所謂「常樂我淨」。「十地願行自然彰」，自自然然的，「十地」，除了佛這一地之外，最高的就是等覺菩薩。

「此皆緣彼佛願力之故」，就是仰仗阿彌陀佛的願力，當下速超成佛。

(四) 辨專雜得失

那麼這樣速超成佛的利益，是不是往生淨土以後都這樣呢？也不是。根據經中的說相，也有快有慢，這就分為兩種狀況：胎生、化生，我們會在第四節中討論。

然此大益，將限於專修念佛之人，雜行之人有胎生之障。

「胎生之障」，是說要在蓮花裡過一段時間。

三、複習思考題

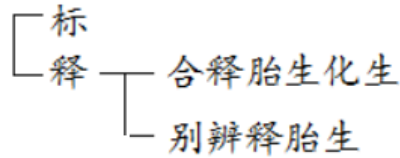
- 1.凡夫往生極樂之後，再經長時修行，然後成佛。是這樣嗎？
- 2.舉經文證明凡夫往生極樂，速疾超證成佛。
- 3.經中只說一生補處，未說成佛，何立速超成佛之義？
- 4.極樂眾生其數無量，何故未聞有成佛之說？
- 5.略述極樂眾生「果後普賢」行相。

第四節 胎生化生

第四節、第五節是淨土門名相當中需要辨別清楚的地方，往往這裡比較纏繞。

我們這一節大分兩段來說明：先是把胎生和化生合在一起，對比來解釋說明；再就胎生專門作解釋。

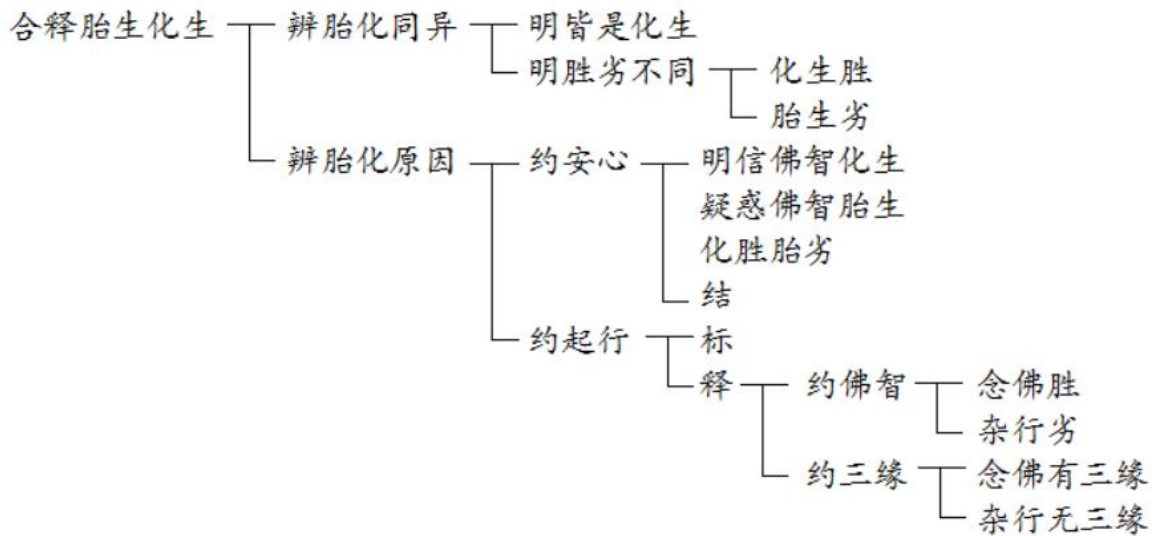
分科如下：



極樂為報土，但有二種往生：一、化生；二、胎生。

一、合釋胎生化生

一開始先放在一起，標出有兩種往生。



接下來說明「胎化同異」。

(一) 辨胎化同異

1. 皆是化生

雖說胎化二生，實則皆是化生，非如此界有胎、卵、濕、化之雜業所生，而皆從清淨蓮花之所化生，如《往生論》言「正覺華化生」。

實際上，胎生也好，化生也好，都是化生的，都是從蓮花裡面化生出來的，而不是像這個世界有胎、卵、濕、化雜業所生。

胎、卵、濕、化，這是佛經所說的娑婆世界眾生四種生命誕生的形態。

胎生，就像哺乳動物，例如人是母胎所生的。

卵生，是從卵裡生的，例如魚、青蛙、雞都是從卵中生的。

濕生，就是通過水氣在濕潤的地方自然生出來的，既不是卵生，也不是胎生，是一種濕氣所化。

化生，不像前三種生命形態，它是無而忽有的。化生的狀況在佛經裡有許多說明，從六道輪迴來講，地獄眾生就是化生，他沒有父母來胎生他，也不是卵生、濕生，而是化生，直接從無而有的。生天也是化生。

據佛經裡記載，人不都是胎生，也有卵生的，生下來就好像一個大蛋，然後蛋破開了，人就出來了；也有的濕生，是從水氣裡生出來的，當然，這很稀有；化生也是有的，孫悟空可能算是化生，從石頭裡「砰」地跳出個金猴。

這是娑婆世界的四種生命誕生形態。不過，這四種都是雜業所生。為什麼有這四種生命形態呢？是因為業感不一樣，所謂由業，業感都是因為各人因地不一樣，是很複雜的、很混雜的，所以才有這四種生命形態。

而到了極樂世界，「阿彌陀如來正覺淨華之所化生」，沒有父母，是從蓮花裡直接化生出來的，所以有句話說「九品蓮花為父母」。

下面說「如《往生論》言『正覺華化生』」，這個蓮花是阿彌陀佛正覺所化，就是佛的正覺功德。這個蓮花，看上去是植物，其實它就是佛。我們應該這樣想：這就是佛花，這就是花佛。極樂世界的佛很多，有各種各樣的佛：阿彌陀佛在那裡端身一坐，這就是報身佛相，阿彌陀佛的報體；水也是佛，水是佛水，也是水佛，因為它可以講法，可以度眾生，可上可下，可暖可冷，一切如意；花也是花佛，雖然是花，也是佛花；樹也是樹佛，也是佛樹，等等。

2.勝劣不同

雖然都是蓮花化生，但又有不同，有的殊勝，有的下劣。

但為區別二種往生之勝劣不同，以往生後立即花開見佛、不必住於蓮花之內者稱化生，而以往生後不能立即花開見佛、須滯住蓮花之內若干時節然後乃出者稱為胎生，乃是借此界嬰兒在胎中漸漸長大而後乃出為喻。

到極樂世界立即花開見佛，不需要在蓮花裡待一段時間的，稱為化生。例如我們小時候在電視裡看到，哪吒三太子就是蓮花裡出來的。

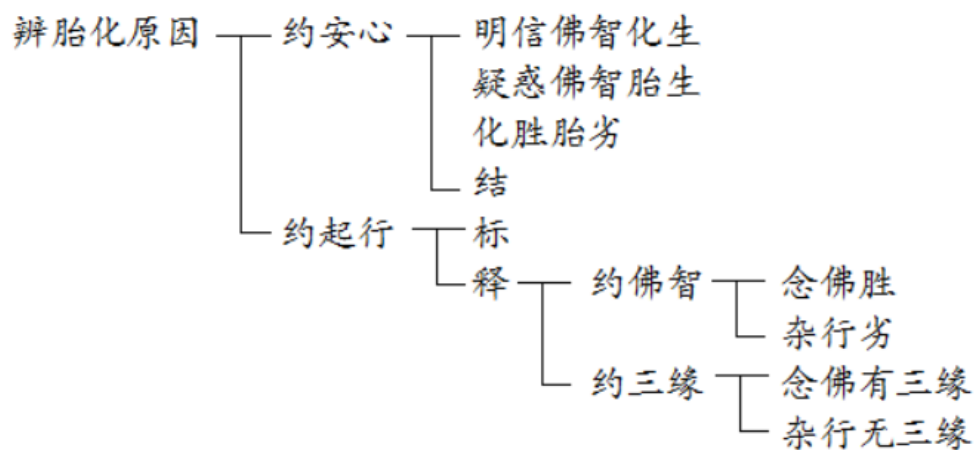
「而以往生之後不能立即花開見佛、須滯住蓮花之內若干時節然後乃出者稱為胎生」，這在經中都有說明的。「乃是借此界嬰兒在胎中漸漸長大而後乃出為喻」，這是借此界嬰兒在母胎中漸漸長大而後乃出這個比喻，來說這是胎生，其實都是蓮花化生的，

是講這麼一個道理。

就這兩種來講，化生比較殊勝，胎生比較低劣。

(二) 辨胎化原因

下面就講胎生和化生的原因。分科如下：



1.約安心

根據《大經》，明信佛智者，於七寶花中自然化生，須臾之頃身相光明、智慧功德如諸菩薩具足成就。

所謂「七寶蓮花」，是說蓮花的體質是七寶所構成，也可能是一寶、二寶、三寶，也可能是無量寶，總之是七寶蓮花，顏色也各不一樣。

「須臾之頃身相光明、智慧功德如諸菩薩具足成就」，化生不是在蓮胎裡面慢慢哺育成長，而是很快的，直接就那麼大了，就圓滿了，身高、相好都一樣。

這是第一種——化生。

疑惑佛智者，生彼宮殿，五百歲不見三寶，不得供養於佛，不知菩薩法式，不得修習功德，謂之胎生。

第二種是「疑惑佛智者，生彼宮殿」，胎生在這裡也說成了「生彼宮殿」，像在宮殿裡面一樣。

但有幾種缺點：

「五百歲不見三寶」，這是總講，五百歲是一個大致的時間。

「不得供養於佛，不知菩薩法式，不得修習功德」，這三句是分講：「不得供養於佛」，不能見佛，當然無法修佛供養；「不知菩薩法式」，不知菩薩如何上行下化這樣度化眾生的規則，菩薩代表僧寶；「不得修習功德」，難聞、難遇殊勝的法寶。

這就是第二種——胎生。

《大經》又言：「彼化生者，智慧勝故；其胎生者，皆無智慧。」此就安心而論。

明信佛智的人，有智慧，就是化生；疑惑佛智的人就是胎生。疑惑佛智的「疑」字一說出來，我們就知道有隔障。人和人之間打交道，心心相印，沒有疑；如果有疑，就隔住了。我們對事物的判斷，如果有疑，那肯定是有隔閡的，就像一個胎一樣，有東西擋住了；如果沒有任何的疑，很明朗，那就沒有隔閡。這是就眾生安心來講的。

2.約起行

若就起行，則念佛為勝，雜行為劣，念佛化生，雜行胎生。

約佛智

如果從起行來講，明信佛智就是念佛，疑惑佛智就是雜行。
何以證明念佛就是化生，就是明信佛智呢？

佛智雖舉五種，究極不過是六字名號。

「佛智」，在《無量壽經》裡舉了五種，《淨土宗概論》裡有註解：

《無量壽經》言「佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智」。其中「佛智」是總，餘四是別。

三身四智、一切智通通在六字名號之內。阿彌陀佛的智慧光明之所以超過一切諸佛的光明，是因為六字名號超越十方諸佛的名號。眾生聞信、稱念阿彌陀佛名號能往生極樂，這就是阿彌陀佛的智慧，是他度眾生的智慧，也是他內證的智慧。

講了這幾點，說明佛智就是指六字名號，是六字名號度眾生的功德、智慧、慈悲。

《往生論》以稱名為「如彼如來光明智相」，故專修念佛即為明信佛智。而雜行之人每每懷疑「單以稱名，何足往生？」疑此佛智故，樂修雜行。

《往生論》把稱名解釋為「如彼如來光明智相」，也就是以名號作為佛智——「光明智相」。所以，「專修念佛即為明信佛智」。

實際上，這在修行人當中也是很明顯的，明信佛智的人才會專修念佛，專修念佛的人也就是明信佛智。當然，這裡講的是安心具足的人。

而雜行之人之所以雜行，是因為他內心總懷疑「單以稱名，何足往生？」「單單念佛就能往生嗎？」對念佛抱有懷疑。

「疑此佛智故，樂修雜行」，雜行和疑惑佛智，從安心面來講，就是內心有疑；從起

行面來講，就是外表顯現出雜行。

約三緣

下面是從三緣的角度來說明念佛是化生、雜行是胎生。

念佛與佛有親、近、增上三緣故，彼此憶念，三業不離，往生亦自然與佛親近不離；雜行之人與佛無親、近、增上之緣，心與彌陀疏遠、隔離，往生亦自然與佛有所隔障，住於蓮胎。

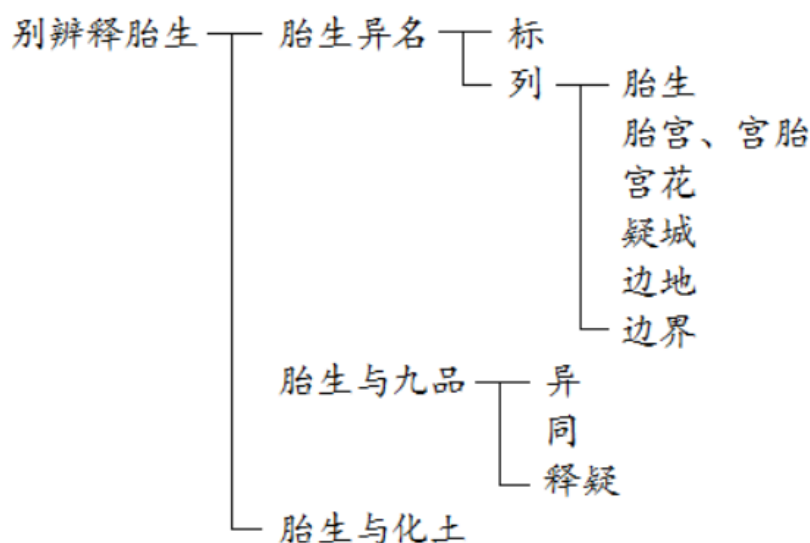
專修念佛，在娑婆世界就與佛不分離，所以往生後亦自然與佛親近不離，當下花開見佛；與佛很親很近，不遠離，沒有隔障。

而雜行之人與佛沒有親緣，沒有近緣，沒有增上緣，他的心和阿彌陀佛疏遠、隔離；往生之後還是住在蓮花胎當中，五百歲不見諸佛，自然與佛有所隔障。

這是從心相所感三緣的立場來說明化生、胎生，結論也是一樣的。

二、別釋胎生

下面單獨就胎生再作解釋。分科如下：



(一) 胎生異名

對於胎生，《無量壽經》和它的各種不同譯本有很多種說法，這些說法本質上講的都是一件事情——胎生。

胎生有多種異名：疑惑佛智、身處蓮胞，如處母胎，稱「胎生」。

這都是比喻，就好像處在母胎裡面，需要待一段時間，慢慢長大，就叫胎生。

蓮胎廣大，內受諸樂，猶如宮殿，稱「宮胎」，或「胎宮」。

這個蓮胎很廣大，人在裡面很快樂，就像國王的宮殿一樣，應有俱有，沒有任何不方便。就是說，他的福樂享受都很富足，合在一起就叫作「宮胎」，或者叫作「胎宮」，是胎生，不過是像宮殿一樣。這在《無量壽經》裡說得很清楚。

外現蓮花，內如宮殿，稱「宮花」。

「宮花」是說從外表看是一朵花；從內芯看很大，有五百里、一千里或幾千里，像很大的宮殿一樣，所以叫「宮花」。

疑心所礙，困限蓮內，如困在城，說「疑城」。

受困在蓮花裡面，就好像困在城池當中，所以稱為「疑城」。這也是講它很大。

聞法為難，如「邊地」。

到蓮花裡面不見三寶，不知修行功德，就像佛經裡說的「邊地眾生」。佛法不流行的邊地眾生，因為福報善根不夠，接觸不到佛法，把這種狀態說為「邊地」。

與佛界隔，稱「邊界」。

與佛不親近，好像界限隔止了一樣，所以又稱為「邊界」。

這裡所講的宮胎、胎宮、宮花、疑城、邊地、邊界，所指的意思都是一個——胎生。

（二）胎生與九品

下面說明輩品和胎生的關係。

關於輩品與胎生的關係，或以為九品之外別有胎生；或以為九品即是胎生，彼此大同，皆止住蓮內，不見三寶故，但隨疑之深淺、德之多少、罪之輕重，花開有遲速，得益有不同，分為九品，實則不限九品，乃至無量品。

這種關係有兩種說法：

第一種，「或以為九品之外別有胎生」，認為輩品與胎生是兩個，除了九品另外還有一個胎生，這是一種解釋。像這樣的解釋是可商量的，因為善導大師沒有明確的解釋，我們也還沒到極樂世界。那到底是怎樣的呢？這只是義理上的一種說明，所以有人這樣解釋，有人那樣解釋。

第二種，「或以為九品即是胎生」，認為兩者相同，九品和胎生彼此類似，「皆止住蓮內」，都在蓮花之內，「不見三寶」，這些大體相同。

「但隨疑之深淺、德之多少、罪之輕重，花開有遲速，得益有不同」，「疑之深淺」，

疑心深的人，等蓮花開的時間要更長，花是慢慢開的。我們的心有懷疑，這個心就是封閉的，是很緊的。比如，對一個人信靠不過，我們見了他就會很提防，心糾得很緊；但慢慢感覺這個人對我們沒有什麼害意，這時候心就開始鬆弛、放開；到最後發現他對我們很慈悲、很好，心就全部打開了。疑心越重，蓮花就包得越緊，化解的時間就越長；疑心稍淺，蓮花短時間就開了。

「德之多少」是指修行功德的大小、多少，功德大、功德多，蓮花就開得快；功德小、功德少，蓮花就開得慢。

「罪之輕重」，罪越重，住在蓮花裡的時間就越長；罪越輕，住的時間就越短。

這是從疑、德、罪三個角度和立場來說明。這樣，花開有遲有速，得益也有不同。詳細情況看《觀經》裡的九品文就清楚了。

「分為九品，實則不限九品，乃至無量品」，九品也是個大分、大類。

不過這裡又要遮疑。這裡有一個疑問：前面說了念佛化生，雜行胎生，但是《觀經》九品文裡講的恰恰相反，為什麼呢？下三品是念佛往生的，但是住在蓮花之內，下下品說十二大劫蓮花才開，那怎麼能說念佛是化生，而不是胎生呢？說雜行是胎生，而上上品是雜行的，但是金台來迎，又是化生的，這又如何解釋呢？

但九品之中，下三品念佛而住蓮內，形同胎生，此約造罪，顯明抑止義；上上品雜行而金台來迎，直接化生，即約三心，顯明念佛義。詳見下節。

其實這是佛的善巧。下三品念佛住蓮內，不是就念佛來說要入住蓮胎，而是就他們破戒、五逆的罪障，這是抑止門。就念佛來講肯定是化生，但是下三品的人有這些罪障，所以就從抑止門的立場，要抑止造罪，就說：「你不要造罪，造罪的話在蓮胎裡面。」因為九品本來就是方便教說。

上上品雜行的人，如果以善導大師的解釋，九品所講都在念佛，三輩都是一向專念。九品都是念佛，體現在哪裡？體現在九品都是以三心往生。上上品講的就是三心——至誠心、深心、迴向發願心，三心講在上上品。講上上品往生，不是就他的雜行來講的，而是因為他三心具足，從三心的立場來講的。而三心講的就是念佛。所以他就講，念佛乃直接化生，這是約三心來顯明念佛義。這是需要我們去思維的。

（三）胎生與化土

接下來辨胎生和化土。

又有以胎生境界稱為「化土」，雜業感故，暫所止故，漸次成故，非究竟故；但這不過是借用通常「化土」之名詞而已，其實皆在報土之中，不過「同處而異見」。

有人講胎生境界就是化土。其實這種說法只是借用「化土」這個名詞。

為什麼稱之為化土呢？有四個原因：

一是「雜業所感故」，報土是佛因中清淨業所感；而胎生是因為疑惑佛智、修雜業，才到蓮花胎當中，所以化土是雜業所感。就往生來講，還是「正覺華化生」，「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力」。能夠生到蓮花裡面，靠的完全是佛力；是因為念佛的這一因緣，才能到蓮花當中。結果在蓮花裡包著不出來，這是因為疑惑佛智、雜行的因緣。因為有不同的立場、不同的角度，所以才感得這樣。

二是「暫所止故」，化土是暫時所止住的，將來還要生到報土。蓮胎也是一樣，暫時在裡面，將來還要花開見佛。

三是「漸次成故」，化土成佛是漸漸修行，漸漸成佛，在蓮胎裡面也是漸次成就；而報土不是，報土是當下速超成佛。

四是「非究竟故」，蓮胎也不是究竟的地方。

從這幾個方面來看，有人把胎生境界叫作化土。

其實極樂世界只有一個報土，只不過在這報土當中，蓮花還沒有開，有人說蓮花裡面的狀況跟化土差不多，所謂「同處異見」。「同處」，就是共同處在報土當中。「異見」，就是專修念佛、明信佛智的人，當下花開見佛；而疑惑佛智的人躲在蓮胎裡面，五百歲不見諸佛：這兩種人見的不一樣。就好像我們在這個世界，有的人眼睛是正常的，有的是色盲的，色盲的人看什麼都是灰灰暗暗的。他們同處一個處所，但見的不一樣，這是他們自己的問題。

三、複習思考題

- 1.略述極樂一種報土兩種往生。
- 2.極樂胎生同此界胎生嗎？
- 3.略明極樂化生之相。
- 4.略明極樂胎生之相。
- 5.胎生、化生因中安心起行有什麼不同？
- 6.化生有何利益，胎生有何損失？
- 7.試舉胎生異名。
- 8.試明專修念佛為化生、雜修之人為胎生。

- 9.胎生與九品同異。
- 10.胎生是在化土嗎？
- 11.願生行者欲免胎生之障，當如何行？
- 12.願生行者欲得化生之益，當如何行？

第五節 輩品階位

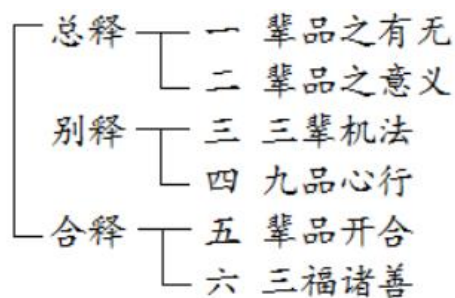
「輩品階位」有六大點，這六大點又分為三節：

第一點、第二點是總的解釋，講輩品的有無以及輩品的意義。

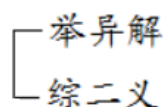
第三點、第四點是分別解釋，第三點講三輩機法，第四點講九品心行。

第五點、第六點，是把輩品合起來解釋，輩品開合和三福諸善。

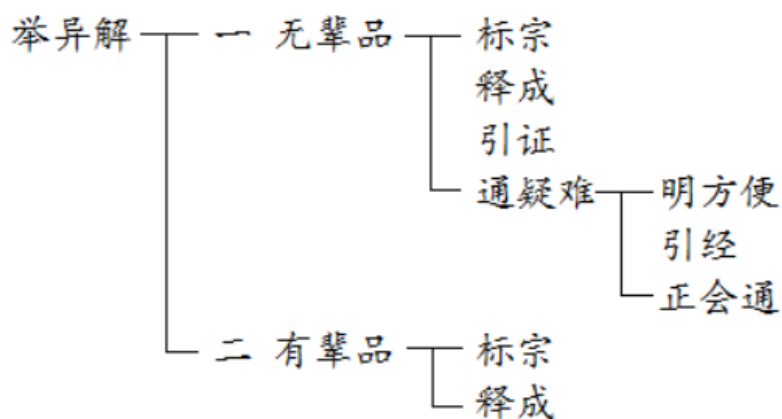
分科如下：



一、輩品之有無



(一) 舉異解



關於極樂往生有無輩品，說法不一。

下面就舉出兩種不同見解：一說無輩品，二說有輩品。對於不作宗學理論研究的人，就會感覺「鬧出這麼多事幹什麼？」但是要去研究的話，這些問題又都是繞不過去的。

1.無輩品

一說極樂純一報土之境，理當無輩品。

先從理論上把觀點亮出來，認為極樂世界是純一大乘報土的境界，所謂「大乘善根界，等無譏嫌名」，是平等一如的境界，這樣講，理應沒有輩品。

接下來又舉出理由來解釋、支援這個觀點。

又，四十八願不說輩品故，如身皆金色、無有好醜、具足六通、壽命無量，一一誓願所誓利益悉皆平等，知報土得益無輩品。

四十八願裡沒有講到輩品。阿彌陀佛這每一條、每一條願所講的利益都是平等的，比如「壽命無量」，他不會說「某某人來往生八千歲，某某人來往生五十萬歲」，都是無量壽；若講「無有好醜」，所有人都是三十二相，沒有好醜；「具足六通」，所有人都是具足六通。這些也都沒有輩品。所以，從四十八願的立場上，從彌陀發願利益眾生的立場上，說「知報土得益無輩品」。

這是引用四十八願。

接下來又引用《往生論》和《往生論註》。

故《往生論》說「平等一相」，《往生論註》明「本則三三之品，今無一二之殊」。

「平等一相」即「等無譏嫌名」，「等」者，平等一相，都一樣。

「本則三三之品」是說在娑婆世界三三九品，乃至無量品，眾生的根機、業力、習性、好樂各不一樣，分為九品。「今無一二之殊」，是說往生極樂世界之後，沒有一和二之差別，都是一樣的。這是《往生論註》的說法。

那為什麼又說輩品呢？

輩品為世尊誘化此界眾生之方便巧言，如《大經》言「其諸聲聞、菩薩、天人：智慧高明，神通洞達，咸同一類，形無異狀；但因順餘方，故有天人之名。顏貌端正，超世稀有，容色微妙，非天非人；皆受自然虛無之身、無極之體」。既然五乘悉皆平等，順餘方俗，列有異名，可知輩品亦如是。

這個世界的眾生都是有分別心的，到哪裡都要問個輩品。我們出家人出去以後，很

多人就問：「你們和尚穿的衣服有沒有檔次差別？是不是哪個是大和尚？哪個是……？」我們說沒有。「沒有？那怎麼他的衣服是那個顏色，你的衣服是這個顏色？」他心裡就是有輩品的。比如，在世間，軍人軍銜不同，服裝就不同。所以一般人看見和尚就認為肯定也有輩品，其實出家人沒有輩品之分。

此界的眾生，在分別界當中，萬事萬物都要分個高下，心不平等。不平等的眾生，就不能理解平等的佛法，不能信此平等的佛智。為這樣的眾生方便說法，而安立輩品，這是方便巧言。

底下引用《大經》這一段來說明，輩品其實是順我們這個世界眾生的習性。

「顏貌端正，超世稀有，容色微妙，非天非人」，其實既不是天，也不是人，不能以這個名詞來稱呼。

「皆受自然虛無之身、無極之體」，「虛無之身、無極之體」其實講的就是成佛，佛被稱為虛無之身、法身曠蕩、遍一切處、無極。

「既然五乘悉皆平等，順餘方俗，列有異名，可知輩品亦如是」，所謂五乘，是個大的分類，從細節來講，五乘也是五種階位。既然在極樂世界這五種階位不存在，那麼輩品也不存在。

根據四十八願，根據《往生論》，根據純一報土化生的道理，根據《大經》所講「因順餘方」這樣的方便巧言，得出結論：往生極樂沒有輩品。這樣，既有經典證據，也有祖師的論據，還有道理的論據。

以上是一種觀點。

2.有輩品

第二種觀點說有輩品，也承認極樂世界是報土。

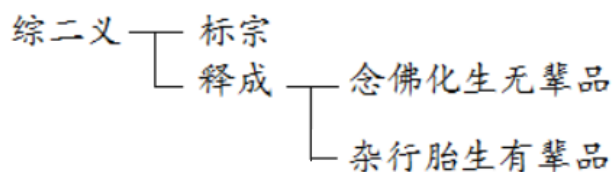
一說雖是報土，容有輩品，《大經》《觀經》二經有明文故，又不同餘佛報土唯有地上菩薩，故一味平等，不立階位，而極樂攝凡夫故，既然機有勝劣、行有淺深，往生得益豈無差別？

還是可能有輩品的，為什麼呢？因為《大經》《觀經》這兩部經都有明文說明有三輩九品。這樣的報土「又不同餘佛報土唯有地上菩薩，故一味平等，不立階位」，其他報土往生的都是地上菩薩。極樂世界雖然是報土，「攝凡夫故，既然機有勝劣、行有淺深，往生得益豈無差別？」機有勝有劣，修行有淺有深，到極樂世界後怎麼會沒有差別呢？也是應該有差別的，從因來推果，說明有輩品。

這是第二種觀點。

(二) 綜二義

接下來把這二義作了比較、綜合。

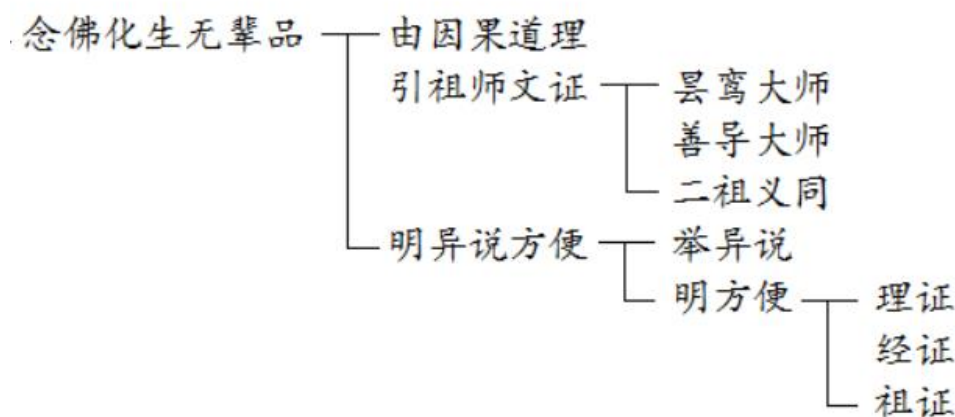


今詳二義，各有一理。綜而觀之，可說極樂一種報土、兩種往生：念佛化生無輩品，雜行胎生有輩品。

這兩種說法，聽起來各有道理。綜合起來看，「念佛化生無輩品，雜行胎生有輩品」，這是一種觀點，認為有無輩品是根據哪種狀況來決定的：念佛人當下蓮花化生，沒有輩品；雜行的人在蓮花胎裡，就有輩品了，有的待的時間長，有的待的時間短，這樣就分出輩品出來。

底下來證明這種觀點，先講道理，再引用祖師的文證，然後說明不同見解的差別。

1. 念佛化生無輩品



由因果道理

念佛無輩品者，以全捨自力，全託佛力，因平等故，果也平等，故超品位階級。

先從因果道理來說明。凡是講到品位、輩品的，我們可以判斷這絕對不是究竟的境界。究竟的境界怎麼會有輩品呢？怎麼會有高下差別呢？有高有下就是不平等，就不是最圓滿的境界，這一定是方便說。

而念佛是佛的真實教法，也不可能存在輩品。因中修行的時候，雖然有人一天念佛三萬聲，有人一天一萬聲，但是在他們心裡，並不靠三萬聲或一萬聲的念佛數去往生

的，而是靠整個內心全託佛願，以佛的願行成為他們的願行去往生的。既然全捨自力，全託佛力，不管是出家還是在家，不管有智慧還是沒有智慧，這些差別都消除了，就沒有輩品。

就好像我們坐船過海，不論會游泳還是不會游泳，哪怕是奧運會的游泳冠軍，一旦坐上船之後，個人的游泳本領都置於無用之地，都是沒有用的，顯示不出這種差別。坐在船上有什麼差別？你說你是奧運冠軍，你也沒有下海游水。若下海游水，就會顯出差別來了。

我們念佛，都坐在阿彌陀佛的大願船上，乘佛願力這個因是完全一樣的；因平等，果也必然平等。從這個道理來說，「超品位階級」，這是非常清晰的。

引祖師文證

曇鸞大師說「同一念佛無別道，遠通法界皆兄弟」，善導大師說「同因同行至菩提」，又說「但以遇緣有異，致令九品差別」「託佛願以作強緣，致使五乘齊入」。

「曇鸞大師說『同一念佛無別道，遠通法界皆兄弟』」，是指什麼人「同一念佛」呢？不是說你、我、他同一念佛，而是說我們這樣的凡夫眾生和他方世界的諸大菩薩同一念佛，都乘佛願力。雖然從個人的角度來看有這麼大的差別，其實都是同一念佛的。所謂「無別道」，即沒有第二條道，都是一樣同乘佛力。「遠通法界」，不是講這個世界，而是「遠通法界之內皆為兄弟」。兄弟就是一母所生，同一父母，同一生養，完全平等的，不過年紀有大有小，先出生的稱為兄，後出生的稱為弟，但完全是平等的。那麼先往生到極樂的稱為兄，後往生的就稱為弟，也是完全平等的。

「善導大師說『同因同行至菩提』」，因行是完全一樣的，那菩提的果位也是一樣的。這就是因平等、果平等。

「但以遇緣有異，致令九品差別」，這是講娑婆世界的狀況，眾生會遇到大乘佛法，遇到小乘佛法；遇到善法，遇到惡法；遇到什麼樣的緣，就成為什麼樣的眾生。所以《觀經》的九品，以善導大師來判斷，他們並沒有什麼本質的差距，而只是因為眾生遇緣不一樣。到了極樂世界，眾生遇的緣都是一樣的，是「託佛願以作強緣」，都遇到阿彌陀佛的佛緣，這樣就「五乘齊入」，沒有差別。

念佛前，隨各人雜緣，成九品之機；念佛後，託佛願強緣，得齊入之益，即同曇鸞大師「本則三三之品，今無一二之殊」。

念佛之前，隨著各人雜緣，成為九品之機；念佛之後，託佛願強緣，得齊入的利益。這個說法和曇鸞大師所講的「本則三三之品，今無一二之殊」是一樣的。「本則三三之

品」，就是指念佛之前遇緣有異，而有九品差別；「今無一二之殊」，就是念佛之後，託佛願強緣，五乘齊入。

這樣，我們就看出曇鸞大師和善導大師的解釋一脈相承。

明異說方便

不過，在我們相承的祖師論釋當中，善導大師在《觀念法門》中說到每日三萬聲佛號以上者，都是上品往生阿彌陀佛國，是上品上生，這不是講有品位嗎？所以這裡又列出來：

或說念佛也有輩品：一由數量多少，二由時節久近，三由功夫淺深。當知此皆是方便，為勵行人起勇進心。以名號乃是超越數量之法故，不受一切相對限制，經言「乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德」，善導大師釋為「上盡一形，下至十念」「不問罪福多少」「不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業」。

「數量多少」，剛才舉《觀念法門》所講每日三萬聲以上為上品上生。

「時節久近」，由數量多少就能推出時節久近，有的人修行二十年、三十年，大概往生品位就高；有的修行才三天五天，或者兩三個小時，十念八念，那往生品位可能就低。

「功夫淺深」，像藕益大師所講的，「得生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺」，講念佛當中分為九品，也有祖師這樣說。

「當知此皆是方便」，這樣的說法是方便說法。

「為勵行人起勇進心」，這樣的方便有什麼作用呢？是要鼓勵修行的人勇猛精進。

從道理來說，「名號乃是超越數量之法故，不受一切相對限制」，名號本來是超越數量的，是超越時間久近的，也是超越功夫淺深的。功夫再深，能深到名號本體那麼深嗎？好比大海水一樣，用竹竿伸下去丈量，竹竿再長也不能伸到海底，還是在大海裡面。阿彌陀佛本來就叫無量佛，就是沒有一切數量的限制，超越一切數量之法。

《無量壽經》言「乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德」，這也是說明念佛往生是超越數量的。

「善導大師釋為『上盡一形，下至十念』『不問罪福多少』『不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業』」，「上盡一形，下至十念」，「一形」就是一輩子，「十念」就是十聲念佛，這就是超越數量、超越時間。當然，數量有多有少，那功夫也就有深有淺。「不問罪福多少」，這是超越根機。「不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業」，這也是超越的。

這是引用幾段文來說明念佛超越輩品。

大家以為如何？念佛往生到底有輩品還是沒有輩品？

從究竟道理來說，念佛應當是沒有輩品的。所謂因平等，果也平等，這是個基本法則。除非你在念佛裡面自己別搞一套，認為「我要達到多深的功夫……」，佛法是很微妙的，只是你自己認為是這樣。

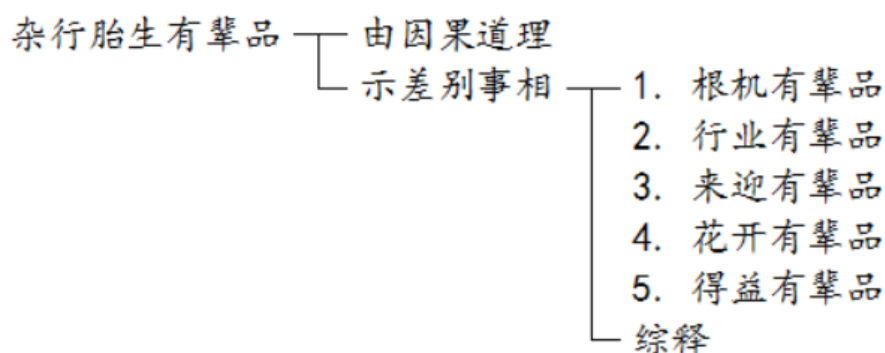
比如，念佛本來是直接往生西方極樂世界的，但有的人念佛反而想去當鬼。他念佛怎麼當鬼去了呢？他念佛的時候就想：「我到陰間做鬼的時候，拿著佛號……」他怕到陰間做鬼沒有錢用，那怎麼辦呢？「我念佛存到陰間，到了陰間我好有錢用。」這樣，當他下了陰間確實有很多錢，因為把名號都變成錢放在那裡了。這就是搞錯了。名號本來是讓我們到極樂世界去的，他把名號存在陰間當錢用。

古人也打過一個比喻，說一個人拿摩尼寶珠砸黃雀。摩尼寶珠本可以出生一切寶，金銀、琉璃、瑪瑙等等一切都可以出來；但他不知道，拿它來打樹上的鳥。當然也可以砸到，你拿它砸鳥，它就只能砸鳥；但摩尼寶珠本身不是起這個作用的。

六字名號就如同摩尼寶珠，能出生一切功德，能讓我們成佛；但是他拿來做鬼用，也有人拿來做其他用。比如浙江慈溪這一帶，有一個風俗，也是挺難得的，工廠開業或者建房子奠基，老闆都很忙，沒有時間念佛，那怎麼辦呢？他們花錢買佛號。怎麼買？就是一千佛或者一萬佛多少錢，念了多少寫在紙上給他，他把錢給你。或者花錢請老太太，念一天給三十塊、六十塊、一百塊，還給她們兩頓飯吃。老太太們念完之後給老闆們，就說這個念佛的功德算老闆的，讓工廠開的時候平平安安，很順利，地基很牢靠。這些念佛的人不知道，念佛本來是可以到西方成佛的，而是認為「我念佛是賣錢的，因為他要，我念了賣給他」，念佛就成了這樣了。

佛號本身是求生西方的，它沒有品位的差別；但是你心裡認為「我念得多，品位高；我念得少，可能品位就低」，這樣或許就變為有品位了。我們說「或許」，因為究竟怎麼樣，不得而知。

2. 雜行胎生有輩品



由因果道理

雜行有輩品者，以雜有自力，因差別故，果也差別。

雜行有輩品的原因在哪裡？因為雜有自力的緣故。既然雜有自力，每個人的自力是不一樣的，因中有差別，果上也就有差別。這也是因果的道理，佛法的大原則是由因感果。

示差別事相

有五種差別：

¹根機有輩品，謂上中下；

雜行輩品的五種相，從根機來講，有上根、中根、下根，這不是有輩品了嗎？

²行業有輩品，謂大、小、世善，及惡業輕重；

他不是專門、完全投靠阿彌陀佛，而是靠自我修行的功德多少，就有大乘、小乘、世間善法以及惡業的輕重，這樣就分出輩品。

³來迎有輩品，謂報佛、化佛，及化佛多少；

前面這兩種是修因，修因不一樣，感果就不一樣。來迎輩品在《觀經》裡是什麼樣呢？有的報佛來迎，有的化佛來迎；化佛來迎的，有的一千化佛來迎，有的五百化佛來迎；有的是菩薩來迎，有的是阿羅漢來迎，有的是蓮花來迎，看不見佛，只能見到蓮花來迎：來迎也有輩品。

⁴花開有輩品，謂花開時劫久近不同；

到極樂世界之後，花開時節久近不同，有的六劫，有的十二大劫，各不一樣，這就是花開有輩品。

⁵得益有輩品，謂花開之後，證果大小、快慢不同。

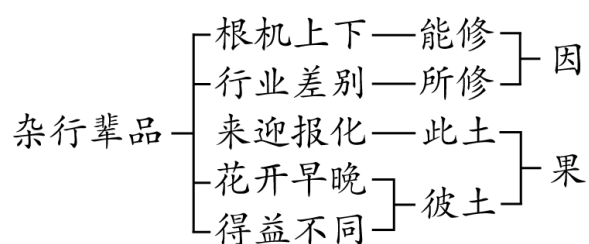
花開之後證果，或證無生法忍，或證百法明門，或證阿羅漢等小乘果。證果有大有小，有快有慢，種種不同，這就是得益有輩品。

前二為因，後三為果。因中根機、行業，能修、所修互顯。果上來迎為此土，花開、得益為彼土。

前兩點講的是因，因有差別；後三點講的是果，果就有差別。因當中根機、行業是

能修、所修互顯的關係。果上來迎是在此土，花開、得益是在極樂淨土。

這有一張表，也比較清楚地說明了雜行有輩品、念佛無輩品。這就是這一節的結論，這個結論是通過種種的教理、文證來證明的。



二、輩品之意義

(一) 極樂無輩品

在很多人心裡，輩品的觀念可以說是牢不可破的。所以他們努力地修行，就是為了爭取上品上生；哪怕達不到上品上生，最起碼也要上品中生或上品下生，好歹要上輩往生。其實輩品是分別念重的眾生在這個世界階級觀念的一種投影，把這個影子投射到極樂世界，覺得那裡可能也有輩品。

你看，這個世界都是不平等的，貧富差距特別大，有貴有賤。生活在這樣的世界裡，每個人都會感覺受到壓迫、逼迫，這種不平等讓所有人的心都感到一種壓抑，所以我們才感覺到這個世界的缺陷和不圓滿。我們需要找一個透氣的地方，那就求生西方極樂世界。但是如果有人告訴你，到那裡去仍然透不了氣，你仍然是那個最低等的，那你豈不是仍然感到有缺陷？

其實，極樂世界「究竟如虛空，廣大無邊際」，沒有輩品差別，是平等一如的境界。講輩品都是在半路上，到家了就沒有輩品了。就像長江的水從雪山往大海裡流，在半路上它才有高有低，不平；到了大海就都一樣了，平等了。到了極樂報土，那是華藏世界海，「速滿足功德大寶海」，還有什麼輩品差別？當然，到了極樂世界也會起些浪花，比如起普賢行，遍十方界救度眾生，但那不叫輩品；甚至我們還可以做很低位的眾生，人、天、菩薩都可以示現，像大海裡捲起千萬朵浪花一樣，那也不叫輩品。

所以，求上品上生毫無意義，還不如就求一個「凡夫入報」。就像建房子一樣，房子很大，一百丈見方、一千丈見方，甚至能把整座喜馬拉雅山包進去，那房子夠大了吧？但是也就那麼大而已。因為我們有限礙——這個房子就是我們的心，我們的心量就那麼大，我們的心有了壁壘，再大也就那麼大。不如打開壁壘，把牆推倒，也就沒有所謂多少丈的房子了，都是在虛空當中，哪還有什麼大小之分呢？都完全平等了。

所以，念佛不要有心的壁壘。如果沒有心的壁壘，完全是仰靠阿彌陀佛，哪裡會有大小、高下之分呢？壁壘是我們自己的心造成的。輩品觀念，是心不平等、分別念重、

疑惑佛智的一種表現。

但是，釋迦牟尼佛在經文裡不是明明講輩品了嗎？講輩品肯定有它的意義。這裡我們也想到，如果我們自己看，可能根本都不會這樣來考慮。「佛都講了三輩九品，你怎麼還要去討論有沒有輩品？這不是多餘的嗎？」這叫「依義不依語，依了義不依不了義」。

所謂「依義不依語」，就是佛雖然說這個話語，但是他背後的意義並不是這樣，這只有祖師才看得出來。「依了義不依不了義」，了義就是究竟的，講有輩品那是不了義，無輩品才是了義。凡是講有輩品差別的，一定不是究竟圓滿的真理，一定不是終極真理，一定是方便，一定是有缺陷、不圓滿、不究竟的；究竟圓滿的，當然是沒有輩品差別的。

（二）輩品之意義

那麼講輩品的意義在哪裡呢？有度化眾生的方便，也顯示佛怎麼講都有佛的智慧。

淨土門之意，念佛為真實，諸行為方便，以真實攝方便，導諸機歸念佛，這是釋迦、彌陀二尊攝化之大綱。為顯此義，故立輩品有四種目的。

總之，以念佛、諸行來講，淨土門大的原則是這樣的。

那麼如何導諸機歸念佛呢？又如何以真實攝方便呢？這就要安立輩品了。不然的話，如果講完全沒有輩品，那是極少數明信佛智的人可以理解，方便就沒有了。如果沒有方便的安立，那怎麼來攝諸機呢？只有根機成熟的人才能當下信入，多數人都進不來，沒有輩品，他沒法想像。為了度化這樣的眾生，達成「以真實攝方便，導諸機歸念佛」，所以就安立輩品。

這裡從四個方面來說明。

1.為明念佛總攝萬機

此《大經》三輩文之義。

講三輩，是以念佛教法可以攝上中下三輩，也就是攝一切根機，所以善導大師說「佛說一切眾生根性不同，有上中下，隨其根性，佛皆勸專念無量壽佛名」。為了說明念佛能夠總攝一切根機，就從三輩來說明：上輩要念佛，中輩要念佛，下輩也要念佛。如果說更多的話，那就是上上品要念佛，上中品要念佛，上下品要念佛；中上品要念佛，中中品要念佛，中下品要念佛；下上品要念佛，下中品要念佛，下下品要念佛：九品都要念佛，九品都可以被念佛所攝受，九品眾生都以念佛往生西方。以念佛來攝萬機，就要把眾生的輩品說出來。

2.為導諸機歸入念佛

此《觀經》九品文之義。

3.為曲順機情

「曲」就是委曲。很委曲地順從眾生根機的情執，叫「曲順機情」。就是說，佛不能那麼正直、那麼暢開本懷地說，因為眾生的根機就是有輩品分別的，為這樣的眾生只能這樣來講。

雖佛心平等，了無分別，但不能明信佛智、唯能信受罪福之人，若聞善惡念佛平等往生，則心中生疑。為此巧設輩品，以善人生上品，惡人生下品。

佛心是平等的，沒有差別，親疏平等，冤親平等，沒有這些分別。

「明信佛智」就是知道佛智平等。但他不能明信佛智，不能明信第一義諦。「唯能信受罪福」，罪福就是這個世間的，那一定有種種差別相。

「若聞善惡念佛平等往生，則心中生疑」，跟他說「聖人凡夫，善人惡人，功德大功德小，念佛都一樣往生」，他聽到以後肯定懷疑：「憑什麼？那不可能啊！」他有種種的理由、種種的矛盾和疑惑。

「為此巧設輩品，以善人生上品，惡人生下品」，他一聽，覺得「這樣還差不多，這個行」。

4.為抑惡揚善

這也是說明安立輩品的必要性。

亦因凡夫無智，若聞善惡平等往生，恐住「造惡無妨」之邪見，為此安立輩品，以善人生上品，惡人生下品。

「亦因凡夫無智，若聞善惡平等往生，恐住『造惡無妨』之邪見」，凡夫沒有智慧，這樣的一種刁蠻、刁鑽、邪見、歪曲見的心是有可能存在的，他也沒有在信順佛的平等智這種狀態下，當他聽說善惡平等往生的話，很可能會住入「造惡無妨」這樣的邪見。

為了抑止這樣一種邪見，抑止因這樣的邪見而去造惡業，所以「安立輩品，以善人生上品，惡人生下品」。這也是隨順通途的講法，如人倫道德。因為，要建立世間規範性的運轉，那一定要有善惡分別，一定要有人倫道德的要求。佛法雖然是超越世間的，但畢竟是在世間給眾生講的，所以它不能破壞世間的法則，同時還要維護世間的法則。世間善法的方向雖然還不清淨，是染污性的，但總之它是趨向於調柔，它跟名號功德在體性上是接近的；而造惡是體性相反的。所以，有善法的基礎，信順佛法，佛法在世間的昌明才有基礎。從這個立場來講，也是要抑惡揚善。

佛法講的都有層次的不同，如果我們打破一切的善惡分別，那是到了更高的層面來講的。對於一位在佛法上還處於基本面的人，首先還是要有善惡分別，引導他去惡向善；等到他的這種觀念建立起來，很成熟了，到了需要進一步提高智慧的時候，就上升一步，才說善惡分別仍然是不究竟的，打破這種善惡、高下的分別見，進入純淨純善的境界。

（三）淨土三經輩品之有無

《大經》《觀經》二經既說念佛，也說諸行，存方便故，安立輩品。《小經》唯說念佛，不說諸行，全顯真實故，不存輩品，生者皆是阿鞞跋致，一生補處，諸上善人俱會一處。

這是從淨土三部經說法的儀則來說的。

比如，《大經》除了「一向專念」之外，還說了發菩提心、出家、「多少修善」等諸行，所以也說念佛，也說諸行，諸行就是方便。既然有方便，就要安立輩品，所以就有三輩。

《觀經》說念佛，也說諸行，既然說到諸行，就是方便，所以安立九品。

「《小經》唯說念佛，不說諸行」，它沒有說到諸行，所以安立輩品毫無必要。《小經》「全顯真實故，不存輩品，生者皆是阿鞞跋致、一生補處」。當然，鳩摩羅什大師翻譯為「多有一生補處」。其實根據教理，根據譯意來對比的話，往生極樂世界都是阿鞞跋致，也都是一生補處。不過，有的人往生後不住在一生補處位，第二十二願說「除其本願，為眾生故」，他本願不願意在極樂世界住一生補處位，而要去度眾生，那也可以。

所謂「諸上善人俱會一處」，在這個世界來講，五戒十善就稱為善人；從極樂世界的角度來講，五戒十善算是惡人，還在六道輪迴，算不上善人。到了極樂世界，因為念佛善根而稱為善人，而且是上善之人。菩薩是善人，阿羅漢是善人，而阿羅漢在極樂世界名聲都很壞，「大乘善根界，等無譏嫌名」，「阿羅漢」這個名字在極樂世界很受譏嫌；「女人及根缺，二乘種不生」，「二乘、女人、根缺」跟「阿羅漢」這些都是譏嫌之名。所以，在極樂世界，「阿羅漢」這個名稱是不好聽的。當然，為了度眾生的方便，顯現是可以的。

那極樂世界的上善之人是什麼人呢？是大菩薩。至少是登地以上的菩薩才有資格稱為上善之人，也就是念佛善根所形成的。所以，我們念佛人往生的時候，阿彌陀佛來說：「善男子，以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」

「上善人俱會一處」，顯示沒有輩品的差別，都在一起，「一處」的這個「一」字是很有道理的。

三、三輩機法

(一) 何為三輩機法

講「三輩往生」，三輩講的是「機」。上輩、中輩、下輩這三輩的「機」，都要受一向專念的「法」，一法攝萬機，萬機歸入一法。一法攝萬機，叫「三輩機法」。

《大經》三輩，機有不同，謂上中下；法無二般，統皆「一向專念無量壽佛」。細別而論：

(一) 上輩之機——出家大修功德。

(二) 中輩之機——在家多少修善。

(三) 下輩之機——假使不能作諸功德。經文說無善，按理也應當包含造惡之機。又，「假使」之言，顯明修善者令佛歡喜，隱含揚善抑惡之意。

《大經》三輩的經文都是這麼說的。「經文說無善」，就是說，下輩之機是沒有善的。「按理也應當包含造惡之機」，從道理來講，從下輩無善之機一直往下，都屬於下輩所統攝的，所以也包含造惡之機。

「又，『假使』之言，顯明修善者令佛歡喜，隱含揚善抑惡之意」，佛的意思，還是希望眾生能夠多少修善。能夠行善，這是佛的本意，所以隱藏著揚善抑惡的意思；同時也有很大的空間，假使我們不能修諸功德，那念佛也是可以往生的，這樣我們也有了安心。

(二) 念佛一法總攝萬機

此三輩人，皆發菩提心，一向專念，願生彼國。然發心、願生為總別安心，專念即是行業，故三輩皆唯念佛。即是以念佛一法總攝萬機，念佛一行統領萬行。然則出家、發心、修善，一一歸入念佛，不能獨立；而念佛不必依諸行。如樹幹常春，枝葉依幹則榮，離幹則枯。

在三輩文裡面，「發菩提心、一向專念、願生彼國」這三句話都有的。

「然發心、願生心為總別安心，專念即是行業」，發菩提心是總安心。發菩提心就是「上求佛道，下化眾生」。因為要上求佛道，又感覺在娑婆世界要成佛很困難，需要長時間的難行，所以要念佛往生西方極樂世界。是因為有了這樣的總安心，才求生西方極樂世界；所以發心是總安心，願生是別安心，也就是三心具足。

如果講行業，只有一個，就是一向專念。「故三輩皆唯念佛」，三輩都是念佛的；不過，有總別安心和行業的差別。這樣就明了了。

「念佛一法總攝萬機」，就是攝上中下，這好理解。怎麼叫「統領萬行」呢？機是因

為他的行而顯示差別：有的能出家，有的不能出家；有的能修善，有的不能修善。由這樣的行法跟這樣的眾生能相應、不能相應而鑒出機的差別。因此，所有的眾生都要歸入念佛，所以叫「念佛一行統領萬行」。

「然則出家、發心、修善，一一歸入念佛，不能獨立」，萬行如果一一列出來，那就很多了，有發菩提心、修諸功德，方方面面都有，它們自己不能獨立地靠這一點讓我們往生西方極樂世界，所以說「不能獨立」；一定要歸入念佛，順著阿彌陀佛的大願業力，往生西方極樂世界，這叫「歸入念佛」。

「而念佛不必依諸行」，沒有說念佛的人一定要多少修善，一定要如何，假使不能修善，是獨立的念佛，也是可以的。但是修諸行的人獨立、靠自己單獨的行法要求往生，這樣是不行的，一定要以三心歸入念佛才可以往生。道理是這樣的。

下面打了個比喻，「如樹幹常春，枝葉依幹則榮，離幹則枯」，樹幹就指念佛，它是常春的，生命繁榮；而枝葉離開樹幹就枯了，它們必須跟樹幹在一起，樹幹榮茂，枝葉也就能榮茂。就是說，萬行必須歸入念佛，才有生根的地方；如果離開念佛，它們就乾枯了，就沒有生命了，就不能成為真正的純善，也就不能成為善根，還是令我們在六道裡輪迴，那就沒有意義。

善導大師《觀念法門》釋言：「佛說一切眾生，根性不同，有上中下。隨其根性，佛皆勸專念無量壽佛名。」

這是善導大師對三輩文的簡略解釋。一切眾生，「皆勸專念無量壽佛名」，不過這一切眾生分成了三輩而已。這叫「一法攝萬機」，「萬機」就是一切眾生，這一切眾生分為上中下三輩。這是安立三輩的意義，以顯示念佛一法能夠總攝萬機。

四、九品心行

九品心行也比較細微，「九品心」就是三心——至誠心、深心、迴向發願心，三心通攝九品。「九品行」就不一樣了，九品各不一樣：上品三生是大乘行，是行福；中品上生、中品中生是戒福，中品下生是世福；下品三生就是造惡的。那麼對於九品心行，如果要理解它，是以什麼為原則呢？就以善導大師這段話作為我們理解的根本原則。

依善導大師《觀經疏·散善義》「上來雖說定散兩門之益，望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名」，可知定善十三觀、散善九品行皆為導歸念佛而說。

「望佛本願，意在眾生一向專稱」，釋迦牟尼佛是怎樣來導歸念佛而說的呢？

且約九品明其心行。

這裡就從九品而說，就沒說十三觀了，因為十三觀的每一觀都觀極樂景象，跟極樂的關係比較密切。這裡我們從九品來看，從「心」和「行」來說明，釋迦牟尼佛是怎樣來導歸念佛的。

（一）心

「心」即安心，亦即三心。

1.三心即念佛心

三心怎樣導歸念佛呢？三心其實講的就是念佛心，如果能夠體悟三心的話，當下歸入念佛。所謂九品都要有三心，那就是說，九品都不能離開念佛。這就是從心來導入念佛。

至誠心即是真實心，凡夫虛假，彌陀是真，捨己歸佛為真實心。深信即深信之心，信己無力，信佛有力，歸佛決定為深信。歸佛決定，永不退轉，念念不捨，作得生想，即迴向發願心。故三心即是歸佛願生之心，此心真實不虛假，說為至誠心；決定不動搖，說為深信；相續不退轉，說為迴向發願心。故知三心全以「南無阿彌陀佛」名號為體。善導大師即釋「南無」為「歸命、發願迴向」。

「至誠心即是真實心，凡夫虛假，彌陀是真，捨己歸佛為真實心」，這在第五章「安心」章已經詳細解釋過，所謂「真實心」，就是捨己歸佛之心。

「深信即深信之心，信己無力，信佛有力，歸佛決定為深信」，相信自己沒有力量——機深信，相信彌陀有力量——法深信，這樣歸命阿彌陀佛，決定不改變，叫「深信」。

「歸佛決定，永不退轉，念念不捨，作得生想」，這都是善導大師的原文，「我這樣要往生西方極樂世界，我這樣決定往生」，這個心叫作「迴向發願心」。歸佛是為了什麼目的？向著什麼方向？念念趨向極樂。

三心綜合在一起，就是歸佛願生之心。歸佛，凡夫虛假，彌陀是真，捨己歸佛，叫真實心；歸佛決定就是深信；歸佛決定，相續不捨，願生淨土，稱為願生心。所以三心就是歸佛願生之心。

「此心真實不虛假」，就是一條心，這個心真實不假，就稱為至誠心；決定不動搖，就說為深信；相續不退轉，就說為迴向發願心。

「故知三心全以『南無阿彌陀佛』名號為體」，整個三心就是「南無阿彌陀佛」這個本體。三心以「南無阿彌陀佛」為體，這是什麼意思呢？因為我們的心不能孤立存在，它以六字名號為體，也就是念佛之心。有人講「萬法以心為體」，這裡的「心」又是另外一個概念，它是指真實心，是指本體的這個心。我們以名號為體之後，就是導入實相

心、真如心了，這是入手方便不一樣。

「善導大師即釋『南無』為『歸命、發願迴向』」，三心都在「南無阿彌陀佛」名號之內，這些就不詳細解釋了，因為第五章「安心」章都說過了。

2.三心為契入念佛之關鍵

《觀經疏·散善義》釋此而言：「世尊隨機顯益，意密難知，非佛自問自征，無由得解。」以三心通九品、攝定散，能隨定散機，顯其得生益。佛意唯在眾生一向專念彌陀佛名，此意幽密難知，故佛自問自答，開此三心，導歸念佛。行人若得開解，普悉歸入念佛。故知三心為行人契入念佛之關鍵。

「世尊隨機顯益」，釋迦牟尼佛隨九品機，要顯示出念佛的利益。「意密難知」，佛的甚深密意，「意密難知」，一般人不知道，不知道怎樣隨九品機來顯示念佛的利益，所以佛就「自問自征」。「自問自征」是什麼意思呢？這句話在《觀經疏》上品上生文：

佛告阿難及韋提希：上品上生者，若有眾生，願生彼國者，發三種心，即便往生。

何等為三？

一者至誠心，

二者深心，

三者迴向發願心。

具三心者，必生彼國。

從「何等為三」下至「必生彼國」以來，正明「辨定三心，以為正因」，即有其二：

（一）明世尊隨機顯益，意密難知，非佛自問自征，無由得解；

（二）明如來還自答前三心之數。

佛說了，願生彼國的人發三種心即便往生。但這三種心是哪三種心？目的是什麼？趨向什麼？這是佛的密意，非常深密，我們不了解。是哪三種心呢？我們不清楚。佛為什麼說要發這三種心就必能往生呢？所以底下這個就是「隨機顯益」，隨眾生的機，顯出他「即便往生」的利益。

但是這樣講是一個大框架的原則，還沒有詳細地開解。「非佛自問自征」，佛的自問就是「何等為三？」佛自己征問，自己回答，說有這三心就必定往生。

後面是善導大師解釋，就是解釋前面那一句「何等為三？」這有佛的甚深意義在當中。「（二）明如來還自答前三心之數」，「何等為三？」後面的回答，也就是「一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心」。

這裡有兩句話，就是「隨機顯益，意密難知」，我們從這兩句話來解釋。

「以三心通九品」，這三心通攝九品。在九品文當中，沒有在每一品裡都說「一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心」，只在上品上生說了一次。但是善導大師解釋說，每一品裡面都有這三心的，所以叫「三心通九品」。而且三心攝定散，不僅散善九品要有三心，定善十三觀也要具足三心，所以「三心通九品、攝定散，能隨定散機，顯其得生益」，三心能隨定散之機，顯其得生之利益，這叫「隨機顯益」。

「佛意唯在眾生一向專念彌陀佛名」，這樣的佛意，「幽密難知」，「故佛自問自答，開此三心，導歸念佛」，這三心就是念佛心。

佛的密意，講三輩，講九品，講定善，講散善，是要隨定散之機顯得生之益，並不是就定散本來的行法，而是就每個眾生的根機：遇到大乘善，就成為大乘善行的根機；遇到小乘善，就成為小乘善行的根機；遇到世間善，就成為世間善行的根機；遇到惡法，那就成為惡行的根機。這是根機，不是法；能救度我們的法是念佛。

可是，有人又執著於自我的修行，認為這是法。當然，如果沒有念佛，他也只能把這些當作法。所以佛就用三心來說明，發三種心，結合這樣的行，就可以往生。三心裡面就包含了念佛，因為三心是以六字名號為體，這樣就把九品行攝歸於念佛當中。也通過三心，把定善十三觀、散善九品這樣的根機眾生攝歸念佛。這就是「隨定散機，顯得生益」。

佛的本意，「意在眾生一向專稱彌陀佛名」，所以這裡說「意密難知」。「望佛本願」，佛講九品行也好，講十三定觀也好，在這裡特別要安立三心，是有他的本意在裡面，他的本意就是「望佛本願」。講三心時，釋迦牟尼佛心中是懸望阿彌陀佛本願的；然後由這三心來通攝九品，才可以「意在眾生一向專念彌陀佛名」，眾生才可以被三心所攝受，歸入一向專念。

「此意幽密難知，故佛自問自答，開此三心，導歸念佛。行人若得開解，普悉歸入念佛」，如果明了這個意思，就知道雖然講九品行，這是講沒有發三心之前自我的根機；一旦歸入三心之後，九品行就不再成為行法了，而成為根機。

比如出家，遇到念佛之前，可能把出家當作一種修行，以出家求解脫；可是一旦念佛之後，就不把出家當作往生極樂世界的一種修行，出家不過是出家這種根機而已。你是出家的機，他是在家的機；你穿了出家衣服，你剃了頭，他沒穿出家衣服，沒有剃頭，如此而已。如果就往生來講，大家都念佛。

所以當初所謂的法，通通不成為法，就成為機了。阿羅漢或菩薩也是一樣的，他來念佛了，那些都成為機。只有念佛這一法，一法攝萬機。不管原來是行戒善的，還是行禪定的、行布施的，原來把這些都當作修行的法，在遇到念佛之前，可以暫且把這些法當作法；一旦遇到念佛，這些通通成為機，這樣的機要歸入念佛才能往生。怎麼歸入

呢？通過三心。

「故知三心為行人契入念佛之關鍵」，這只是在九品心行當中，安心引導九品眾生歸入念佛。

（二）行

我們再看「行」。這一段和下一段，如果我們平時對經文缺乏思維，可能看起來會陌生一點。不過沒關係，我們知道答案，然後從這一點倒過來看，這樣也會清楚一些。

「行」即起行。九品之中，上品上生、上品中生、上品下生為大乘行善，中品上生、中品中生為小乘戒善，中品下生為世間善，此六品機為善人，行乃雜行。下品上生為十惡罪人，下品中生為破戒罪人，下品下生為五逆罪人，此三品機，皆唯惡無善，唯依念佛得度。

從經文的表面來看是這樣的。接著進一步來說明。

但三心既是念佛之安心，三心通九品故，品品皆當有念佛，不可唯局於下三品。又，《大經》三輩、《觀經》九品僅是開合之異（其開合意如下文），三輩既皆念佛，可知九品亦皆有念佛。但念佛僅說在下品者，意在以下下之機，顯上上之法。因造罪臨終，大小世善無一能救，唯依念佛速超生死，故知雜行不契臨終，念佛能救重罪，實是醍醐妙藥。其破戒惡逆之人，臨時抱佛腳尚且滅罪往生，若大小世善之人平生持名號，自然攝取不捨。以此引導諸行，歸入念佛。

「但三心既是念佛之安心，三心通九品故，品品皆當有念佛，不可唯局於下三品」，這是從三心的角度來說，三心既然通攝九品，其實指的就是念佛，這樣每一品裡面都應當有念佛。所以念佛不應該只是局限在下輩三品當中，而是應該每品裡面都有講念佛。這是從三心的立場來理解。

另外，「《大經》三輩、《觀經》九品僅是開合之異」，《大經》講三輩，《觀經》講九品，不過是開為九品，合為三輩，三輩既然皆念佛——上輩講一向專念，中輩講一向專念，下輩也講一向專念，只是開合的不同，可知九品也應當皆有念佛。

歷來的大德解釋九品的時候，就說九品當中都有念佛，像源信大師、法然上人都這麼解釋；但是在《觀經》經文裡，念佛僅僅說在下品，沒有說在上六品當中。《無量壽經》三輩都講到了，可是《觀經》僅僅說在下品，這要顯示什麼樣的佛意呢？

「意在以下下之機，顯上上之法」，因為，造罪之人在臨終的時候，大乘善、小乘善、世間善無一能救，造作五逆重罪的人，現在馬上都要命終了，這個時候一切善法中什麼能救他呢？一切都不能救了。

「唯依念佛速超生死」，這樣的根機只有依照念佛，才可以當下十聲、一聲往生極樂世界，快速超越生死輪迴。

「故知雜行不契臨終，念佛能救重罪，實是醍醐妙藥」，這是通過比較，暫且來認可念佛之外的諸行，上品上生之人，有大乘善可依靠；中品上生、中品中生，有小乘善可以依靠；中品下生還有世間善，依靠世間善迴向求往生；下品呢，什麼都沒有，那怎麼往生？只有念佛。可見念佛能救一切，大乘、小乘、世間善都沒辦法救的重罪眾生，只有念佛能救，所以稱念佛為「醍醐妙藥」。

反之，十惡、破戒、五逆之人，臨時抱佛腳尚且滅罪往生，如果大乘、小乘、世間善人平生持佛名，自然攝取不捨。「以此引導諸行，歸入念佛」，就是拿出最下劣、最惡、最極端的例子，像這樣的人，念了幾聲佛也能往生，那就是舉惡攝善，舉下劣的惡機來攝受一切上等的善機，這樣的人尚且可以往生，那麼行善的人專修念佛，自然就更能往生了。所以，下下品的人可以念佛往生，等於一切眾生都可以念佛往生，這樣來引導諸行之人歸入念佛。這是就行的立場上來講的，諸行歸入念佛。

五、輩品開合

（一）輩品同異

三輩九品之同異，古來解說紛紜。若就文相而言，三輩九品略有四異：

- 1.善惡通局之異；
- 2.發心通局之異；
- 3.大小通局之異；
- 4.念佛通局之異。

然就意趣而言，三輩九品全同，同以念佛、諸行迴向往生。

從文字表相來說，三輩九品有四點差別。

「善惡通局之異」，三輩文所舉的，雖有出家在家、善多善少，但都是善機，發菩提心、一向專念等；九品文舉善機，也舉惡機，很清晰，特別是下輩三品，十惡、破戒、五逆罪人：有通和局的差別。

「發心通局之異」，發心即發菩提心，三輩文都說了發菩提心；九品文並沒有都說發菩提心，只在上輩三品說了發菩提心，中輩三品和下輩三品都沒有說發菩提心。

「大小通局之異」，三輩文都講大乘，講發菩提心、一向專念；九品文有大乘，也有小乘，中輩就講小乘，所以有通有局。

「念佛通局之異」，一向專念通於三輩；九品文只在下輩三品、在行法當中講到念佛，所以是局限在下輩三品中。

從文相來看，有這四點的差距。

「然就意趣而言，三輩九品全同，同以念佛、諸行迴向往生」，「同」在哪裡？都是用念佛和諸行來迴向求生西方極樂世界，這樣說它們相同。

（二）本宗傳承

若依本宗傳承，則三輩與九品全同，唯是開合之異，目的在引導輩品諸機歸入念佛一乘。

上面列出了兩種不同的觀點，那淨土宗的傳承是什麼呢？「則三輩與九品全同，唯是開合之異」，本宗傳承是這樣的，目的在引導輩品諸機歸入念佛一乘，這是開顯三輩九品的目的。

《觀經》十六觀之中，十四、十五、十六總稱「三輩觀」，經文有「上輩生想、中輩生想、下輩生想」。《觀經》既以九品為三輩往生，顯示合即是三輩，開即是九品，再開即是八十一品，乃至無量品。

這裡說明開合之異，先從文相說明，再從道理來說明。

從文相來說，比如十六觀的十四、十五、十六觀，從名稱上叫「三輩觀」，就是講三輩的。經文中說「上輩生想、中輩生想、下輩生想」，這和《無量壽經》所講的三輩一模一樣。

《觀經》既以九品為三輩往生，就顯示合即是三輩，開即是九品；如果九品再細開就是八十一品，乃至有無量品，這是開合不同。一個大略分三輩，一個細分九品，如果再細分，可以稱八十一品、無量品等。

雖然三輩九品同在引導諸機歸入念佛，而約心行，有順逆不同。

底下這兩段可能不太好懂，這是要說明什麼呢？三輩文也是引導諸機歸入念佛，九品文也是引導諸機歸入念佛，不過它們的大方向是一樣的，只是在具體的引導方式上有順和逆的不同。那就從兩個方向來說，從心和行來說明順逆的不同。

1.約行

《大經》三輩順佛本願以實攝權

《大經》三輩緊接第十八願成就文，為從念佛順出，以攝諸行，先攝出家善，次攝在家善，次攝無善，一一皆說「一向專念」。又順念佛大乘之本意，

說發菩提心，而於三輩之末別加「若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國」一段，顯示不必發菩提心，唯以三心念佛為要。

《大經》的三輩文，是緊接著第十八願的成就文的。我們要看經文的次第。第十八願成就文：

諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉；唯除五逆、誹謗正法。

接下來就講三輩文。這樣的順序有什麼意義呢？「為從念佛順出」，就是說，這底下講三輩的「發菩提心，一向專念」是從念佛，從第十八願成就文出來的，是把第十八願的成就文展開為三輩來說明，這樣的念佛，雖然說了救十方眾生，是分成這三種現象，因為第十八願說得太籠統了，只說念佛。那麼念佛是怎麼樣的狀況呢？是要安立在三輩當中，這三輩不同的根機都是要念佛的，所以三輩是從念佛順出。前面講念佛，就順著念佛而講三輩。

「以攝諸行」，以念佛來攝一切萬行。攝萬行當然先攝出家善，從高往低來攝，「先攝出家善，次攝在家善，再攝無善」，攝這每一種的根機。

「一一皆說『一向專念』」，念佛的旗號先舉起來，然後順著念佛來攝，攝善法先從大的攝起，再攝中等的善，再攝沒有善的，所以從念佛來順出，來講三輩，安立行法。

為什麼說到發菩提心呢？「又順念佛大乘之本意，說發菩提心」，念佛本來是大乘之法，順大乘法的本來面貌說發菩提心，這是從念佛順出。

「而於三輩之末別加『若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國』一段，顯示不必發菩提心，唯以三心念佛為要」，這一段就沒有講到「發菩提心，一向專念」，這就是第十八願的成就文，講的就是三心念佛。「若聞深法，歡喜信樂」，这不就是「至心信樂」嗎？「不生疑惑」，至誠心、迴向發願心、深心都在這裡面。所以這一段就沒有再講到發菩提心了。

《觀經》九品逆轉機性導權歸實

《觀經》九品為承定善觀法而來，為不能修定觀者說散善，先則大乘善；大乘不能修者，為說小乘；小乘不能修者，為說世善；越趨越降，至下三品，定散諸行、大小世善無一能修，唯能造惡，即為說念佛，乘佛願力，盡得往生。如同山窮水盡，忽然柳暗花明，即是逆諸行而入於念佛，故以念佛置於最下三品。又，唯於上輩說發菩提心，中下二輩不說發菩提心。

九品的開顯方式不一樣，因為《大經》《觀經》這兩部不同的經典，釋迦牟尼佛講的時間是不一樣的。

《大經》是顯示暢佛本懷，在經的開端就講了出世本懷：

如來以無盡大悲，矜哀三界，所以出興於世，光闡道教，欲拯濟群萌，惠以真實之利。

就是五德現瑞，顯示「光顏巍巍，如明鏡淨，影暢表裡」。所以佛講念佛的時候是順著四十八願、敞開心懷來說的，然後就講了第十八願的念佛，把念佛分於三輩來說明。

可是《觀經》不一樣，《觀經》是韋提希夫人請佛說的，而且她請得很委曲，她被兒子軟禁了，所以她想請佛來安慰她。可是她又想到佛威德尊重，「我怎麼能見到佛呢？那請佛派你的弟子來看我吧」。釋迦牟尼佛了解她的心意，就自己來到王宮。韋提希夫人的心和釋迦牟尼佛的心還沒完全對接。釋迦牟尼佛來了之後，韋提希夫人就說她很苦惱，要求生淨土，她說「唯願世尊，教我思惟，教我正受」。她請的是觀法，而沒有請念佛，連散善都沒有請，所以她的心跟釋迦牟尼佛還沒有對接上。釋迦牟尼佛必須順著韋提希夫人這樣的心念，然後與她銜接，所以佛是委曲說法。

釋迦牟尼佛開顯九品行的時候，是先順著韋提希請求定善觀法，講了十三定觀，然後釋迦牟尼佛開顯九品散善，「九品為承定善觀法而來，為不能修定觀者說散善」。

先說大乘善；大乘善法不能修的，再說小乘善；小乘善法又不能修的，再說世間善，「越趨越降」。因為韋提希夫人心比較高，講「教我思惟，教我正受」，是說「教我定善觀法」。釋迦牟尼佛先順她的心，講十三定觀，其實這不是韋提希夫人的根機能夠修到的。她做不到，接著佛再講散善法：當然先講大乘善；大乘善做不到，就講小乘善；小乘善做不到，就講世間善；世間善還做不到，就講惡人。

所以，「越趨越降，至下三品，定散諸行、大小世善無一能修」，這樣的眾生根機「唯能造惡」，對於這樣的人，「即為說念佛，乘佛願力，盡得往生」。這種開顯是很善巧的。釋迦牟尼佛為什麼一開始沒有說到念佛？這是因為他順著韋提希夫人，韋提希夫人沒有請念佛，她請定善，釋迦牟尼佛在定善跟念佛之間，用散善過度；散善、定善都不能修的人，那就只有念佛。

「如同山窮水盡，忽然柳暗花明，即是逆諸行而入於念佛」，方向是相反的，反著諸行的方向契入念佛。因為念佛本來是最高的善，按說要從最低的唯一惡無善，再到世間善，再到小乘善，再到大乘善，再到定善，然後向念佛最高善這樣進行的。釋迦牟尼佛講的恰恰相反，從上往下走：定觀修不了，修散善；散善裡面，大乘、小乘、世間善；世間善做不來，造惡。在造惡的地方山窮水盡，沒有辦法了，然後柳暗花明，把念佛在

這裡講出來。這就是釋迦牟尼佛的智慧，叫「逆入」，「逆諸行而入於念佛」。

前面說的《大經》是順念佛而統攝諸行：講念佛，講了第十八願成就文，順這個念佛旗號——天子王令出來，然後統攝一切，將三輩諸行統攝出來。

這是以順逆兩種不同的方法來引導不同根機的眾生。

總之，三輩九品是開合的不同。「開」是展開，「合」是綜合，綜合起來講是三輩，展開就是九品。開合是從意趣上來說的，總的意趣是一致的，才有開合的不同。不過，要具體地展開或者綜合的話，入手的方向有順和逆、心和行的不同角度。總之，目的是引導諸機歸入念佛，從這方面來看，三輩九品是完全一致的。

從行法來說，三輩是從念佛順出，主要是用念佛來攝諸行，一向專念為主，攝出家等種種善法，從念佛出來；九品行是逆，是反過來逆諸行，引導歸入念佛。

2.約心

下面講約心，從心的角度來說。「心」就是安心。

《大經》三輩以實攝權

三輩承第十八願成就文之後說「十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩」，即是具足三心之人，順此念佛之安心，即為說一向專念，而有根機不等，或能出家、或不能出家，或能修善、或不能修善，總皆攝入一向專念。

三輩是在第十八願成就文「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉；唯除五逆、誹謗正法」之後，直接說「十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩」，把這樣的眾生分成三輩來說明，即把第十八願的「專修念佛」展開在三輩文當中。這三輩眾生本身是具足三心的人，這樣的人，順念佛的安心，每一輩就直接說一向專念，因為有三心，所以講一向專念。可是一向專念的根機各有不同，所以才分列為三輩，或者能出家的，或者不能出家的；或者能修善的，或者不能修善的。總之，把他們攝入一向專念之中，這也是從安心來講，順三心而出。

《觀經》九品導權歸實

九品本是諸行之人，本不具足三心，而各各欲以自所修業迴向願生，即如釋言「若作如此安心起行者……眾名雜毒之善。欲迴此雜毒之行，求生彼佛淨土者，此必不可也」。為此於上上品行業之先，開說三心，總攝九品，以心能導行故，即以三心，挾諸行業，迴入念佛，乘佛願力，即得往生。《觀經疏·散善義》「世尊隨機顯益，意密難知」者，正在於此。

九品行與三輩就不一樣了，九品行人本來是諸行之人，不具足三心。

釋迦牟尼佛講散善九品行，是應韋提希夫人問定善觀所講之後，自開散善。講散善是為了攝受散善根機的眾生，這些眾生本來就是在修諸行、散善當中，釋迦牟尼佛要攝受這樣的人歸入念佛。以他們原來的根機、修行來講，他們是不具備三心的，所以釋迦牟尼佛特別在上品上生的地方安列：「發三種心即便往生。何等為三？一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心。」如果以他們自己所修的行業來迴願往生，就像善導大師所解釋的，「若作如此安心起行者……眾名雜毒之善。欲迴此雜毒之行，求生彼佛淨土者，此必不可也」。

下面說「復有三種眾生當得往生」，這才講他們的行法——受業不同。在這之前，總的先列出三心。三心雖然放在上上品當中，其實是含括在九品之內的，看經文就能看得很清楚。

心能引導我們的行業。心行相比，行像車，安心像駕車的馭者，馭者才能掌握車的方向。

「即以三心，挾諸行業」，以它的方向、以它的力量直接往生，「迴入念佛，乘佛願力，即得往生」，說明「世尊隨機顯益，意密難知」。

3. 結明

要之，三輩順佛本願，以實攝權；九品逆轉機情，導權歸實。二文合觀，其意更明。

「三輩順佛本願，以實攝權」，三輩從佛本願而出，以真實法攝三輩的權機。

「九品逆轉機情，導權歸實」，「機情」是眾生這一邊的想法，眾生的想法未必契合佛的本懷，未必是真實的。眾生有局限性，佛一開始要隨順眾生的想法；但是也不能總是隨順，否則真實法顯示不出來，隨順以後就要逆轉過來。怎麼叫逆轉呢？比如韋提希夫人，她覺得要想往生淨土，定善觀法肯定是最高上的，她根本就沒問到念佛，也問不出來，散善也沒有問。所以釋迦牟尼佛先就她的提問講定善，然後又講散善，再講無善唯惡的。造惡的眾生念佛往生，這對韋提希夫人來講，是一百八十度的轉彎，她根本沒想到，造罪造業這麼重的人單單念幾聲佛號就往生了。這是逆轉機情，迴轉過來。

「導權歸實」，引導諸行的根機——權機，歸入真實的念佛。

「二文合觀，其意更明」，綜合起來觀，順逆共同來看，就能看出，三輩九品的意趣都在引導諸機歸入念佛；不過有順逆不同，一個以實攝權，一個導權歸實。

六、三福諸善

「三福」為《觀經》「序分」所說三種福業，即世福、戒福、行福。所謂福，即善根之異名。世間之善，如仁義禮智信等，稱為世福；佛教大小乘戒律之善，稱為戒福；特別以大乘殊勝之行善，稱為行福。

「三福」就是《觀經》所講的三種福業。「福」就是善根，三種福業是世福、戒福和行福。這三種行業能帶來幸福的果報，也能種諸善根，所以稱為福。三福文總共有十一句。

（一）世福

「孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業」，前二句為敬上行，後二句為慈下行。「慈心不殺」為十善之首，故特別提出。

世福就是世間的福業：「孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。」前面兩句為敬上行，父母師長都是我們的長輩，我們要尊重。後兩句是慈下行，比我們能力、福報弱的，我們要慈憫，不要傷害。

「慈心不殺」是十善業裡的第一條，所謂「慈心不殺，修十善業」，先把第一條作為代表，提到前面說出來。人類眾生比較聰明，有心智，有力量，但往往缺少慈憫之心，缺少慈下之行。對不如我們的動物，我們有慈下之行，就不會犯殺業，飯店餐桌上殺業是很重的。人是很愚癡的，比如說殺生吃肉，誰不認為這是理所當然的呢？生下來就認為這是理所當然的，哪有一點點慈悲心。「仁者，仁愛也」，要有仁愛之心。人類有聰明智慧，但往往用我們的聰明智慧下網、放吊鉤，用炸藥、陷阱去抓捕這些眾生，根本沒想到它們跟我們一樣，也是一條條生命，也貪生怕死，也有恐懼，也有情感，也有妻兒老小。

豐子愷先生畫的漫畫是很感人的。我們因為愚癡，不了解；也沒聽人說過，聽人說也不相信。為什麼不相信？就是腦筋不開，不開就不能相信，「這不就給人吃的嗎？」這是業障重。總之，聞佛的真實語不能相信，沒有別的原因，就是業障太重。

有的人聽不到，那是福報淺。最沒有福報的人就是聽不到佛法。不管有多少錢，就是首富都沒有用，聽不到佛法就是沒有福報，是可憐之人。聽到佛法，即使是乞丐，睡在大橋下面，也可以參加財富排行榜。世間的財富不是真正的，不是清淨財，不是堅固財，都是染污的、繫縛的、無常的、敗壞的，會給我們帶來種種苦惱。

人們幹什麼事都有自己的一套理論，都有自己的一種安心，所謂安心起行。對於孝養父母，有的人很孝順，他覺得孝養父母是天經地義的，而且出於真誠，自然這樣做；不孝養父母的人，他也覺得是天經地義的，「我就這樣嘛，父母就應該為我操勞」。就好像兩個人是不同的腦筋，是在不同的波段、不同的頻率、不同的世界一樣，幾乎沒法溝通。所以，人心隔多遠，世界就有多大。隔多遠由人心，人心隔多遠就有多遠，雖然天天在一起，見面都不認識，並不是都說中國話、都是長了人的樣子就能相通，不是的，是依境界，人與人的境界不同。

（二）戒福

「受持三歸，具足眾戒，不犯威儀」。歸依佛法僧三寶，稱為三歸。始從

不信佛轉入信佛，捨邪歸正，稱為翻邪三歸。此後受大乘三聚淨戒、十重四十八輕戒，或小乘五戒、八戒、十戒、具足戒，為受戒而更歸三寶，稱為受戒三歸。總受持大小乘戒律，為具足眾戒。於持戒之上，慎護種種微細之行，如大乘八萬四千威儀，小乘三千威儀，而不毀犯，即是不犯威儀。

「歸依佛法僧三寶，稱為三歸」，開始從不信佛轉入信佛，過去在邪見當中，不了解、不信佛法；現在翻轉過來，捨邪歸正，稱為「翻邪三歸」。

此後，可能我們會受戒。每一次受戒或者剃度，都會有三歸。受戒有多種，大乘三聚淨戒，「三聚」，意思是戒法很多，把它聚為三類：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。攝律儀戒是止惡的，攝善法戒是行善的，饒益有情戒是利益眾生的。菩薩戒非常多，但是以這三類就全部攝受在內了，這樣的戒是清淨的，不像外道的非因計因，是不清淨的。這是三聚淨戒。

十重四十八輕戒是菩薩戒，有重有輕。或者小乘五戒，不殺、盜、淫、妄、酒；或者八戒，就是五戒之外再加三條戒；十戒就是沙彌十戒；具足戒是對出家眾的。為了受戒而更歸三寶，稱為「受戒三歸」。總之，這叫「受持三歸」。

「具足眾戒」不代表「具足戒」，具足戒是指出家眾的比丘戒，具足眾戒是五戒、八戒、十戒、具足戒、三聚淨戒、十重四十八輕戒都在內，總受大小乘戒律。

持戒說得還比較粗略，是大體梗概。要護持戒行，就要有很多細微的方面，叫「微細之行」，讓持戒沒有縫，沒有漏，這就是威儀的重要性。比如你端端正正一坐，心也端正，身也端正，人家見到你就會恭敬，不敢起邪念，這就是威儀的作用，有威嚴攝持的功效。如果你懶懶散散的，人家一看就覺得你不是那麼嚴謹，有縫隙。

（三）行福

「發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者」。菩提心有聖道、淨土的不同。聖道菩提心，願行皆在此土。淨土菩提心，此土發願，淨土修行。此處行福菩提心通於聖道、淨土。三輩九品中所說菩提心，限為淨土門菩提心。深信因果，即總信一切六凡四聖因果。讀誦大乘，也通含聖道、淨土一切大乘經典。勸進行者，為自行教他，共向佛道。

菩提心本來有聖道和淨土的不同。聖道菩提心，在此土發菩提願，也在此土修六度萬行。淨土菩提心，此土發願，上求佛道，下化眾生，但是行在淨土。因為感覺在這個世界修六度萬行是難行道，在這個世界發菩提心願，但行菩薩行很難，所以願在此土，行在淨土。到了淨土，有佛力加持，一切業障頓然消除，菩薩四修，任運而起。

此處講的行福菩提心，它通於聖道和淨土，不限於淨土門，聖道門的發菩提心也在

此土。三輩九品當中所說的菩提心，限為淨土門的菩提心。三輩文就是每一輩文都說「發菩提心，一向專念」，這個發菩提心是淨土門的菩提心，它是上求佛道，下化眾生，在此土發願。因為發了菩提心，要求佛道，發現修六度萬行很困難，所以要求生西方極樂世界，在淨土圓滿行，行在彼土，這是三輩文。九品文呢，上品下生沒有別的，唯有一念發菩提心，以此迴向求生西方極樂世界。這裡的發菩提心，善導大師解釋得很明確，就是指淨土的菩提心。

深信因果是不太容易的。善導大師說，果然深信因果，善心、善念、善根一起，就不會退止；惡念就會斷絕，因為他知道因果的可怕、因果的真實不虛。這裡有深有淺。一般的都是信亦信，不信亦信，所以叫「亦信因果」，或者信，或者不信，或者就忘記了，我們的根機都很陋劣。有人講「我深信因果」，這個「深」，是跟以前不信比有點深。

「信一切六凡四聖因果」，「六凡」就是六道輪迴的六種凡夫；「四聖」是四種聖人的境界，聲聞、緣覺、菩薩、佛。人有人的因果，三惡道有三惡道的因果，聲聞有聲聞的因果，佛有佛的因果；聖道門有聖道門的因果，淨土門也有淨土門的因果。

如果局限於聖道門的觀念，就很難理解淨土門的修行，「你造罪那麼多，怎麼念幾聲佛就到西方極樂淨土了？」這就是淨土門的因果，淨土門的因果是真實的因果，能夠克服凡夫虛妄流轉的因果。造罪很多是很虛妄的，一實能破萬虛。念佛是真實法，曇鸞大師《往生論註》說「在心、在緣、在決定」，這說得很清楚了。總之，往生淨土，「念佛為因，成佛為果」，這是佛法的因果。這種因果經常會用四句話來說明，所謂「以果地覺，為因地心，因該果海，果徹因源」，這是淨土法門的因果，非常殊勝。

當然，以淨土門來講，是「自信教人信」，自己念佛，勸人念佛；自己往生，勸人往生。這裡未必就一定是淨土門的，因為這裡講的三福，還沒有分，也可能教淨土，也可能教聖道。總之，這裡都屬於行福，「勸進行者」就是利他。

（四）總結

以上三福諸善，一一迴向求生極樂，總為雜行。

這句話很重要。

「三福諸善」，有的人很看重，當然也有必要看重，這三福諸善是「三世諸佛淨業正因」。可是在淨土的行法當中，很明顯的，善導大師將三福判為雜行。

《無量壽經》裡說：

若有眾生，以疑惑心修諸功德，願生彼國，不了佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智，於此諸智疑惑不信；然猶信罪福，修習善本，願生其國。

此諸眾生，生彼宮殿，壽五百歲；常不見佛，不聞經法，不見菩薩、聲聞聖眾。是故於彼國土，謂之胎生。

若有眾生，明信佛智乃至勝智，作諸功德，信心迴向。此諸眾生，於七寶華中自然化生，跏趺而坐。

「猶信罪福」的「福」，就是指這三福，三福將世間福、小乘福、大乘福都包含殆盡。福和罪是相反的，這三種叫福業；沒有這三種，那就是造罪。所以，在九品當中，下輩三品就是罪，十惡罪、破戒罪、五逆罪。

依善導大師的解釋，如果就引導諸機來講，從方便導入真實，就有必要講三福，以三福來攝受大乘、小乘、世間修福的眾生，以三心挾持，迴向求生西方極樂世界，乘佛願力，往生淨土。如能歸入念佛最好，一向專修念佛，直接往生西方極樂世界；如果沒有直接歸入念佛，也以三心挾持，順佛願力，往生到極樂世界蓮胎當中，也是可以往生的。

真正說起來，念佛法門是超越罪福的。修福的人可以念佛，造罪的人同樣可以念佛，而且念佛都同樣往生。所以善導大師在《法事讚》裡說：

無問罪福時多少，心心念佛莫生疑。

《觀經疏》「不問罪福之文」又說：

一切凡夫，不問罪福多少、時節久近，但能上盡百年，下至一日、七日，一心專念彌陀名號，定得往生，必無疑也！

不問罪多還是福多、罪少還是福少，不問念佛時間長短。「不問罪福」就是說，不管是修三福的，還是造罪的，從念佛來講不論這些，顯示出這是真實究極之法。在攝受眾生方便的時候才要論，真正以佛來講，佛心中並沒有這些差別，所以叫「不問罪福」。

三福與九品亦是開合之異，一一如文，不能細舉。

善導大師在解釋九品文的時候，一一就跟三福對應，這裡就不細講了。

七、複習思考題

- 1.分別列舉經論中極樂有輩品差降及無輩品差降之文證。
- 2.試明念佛化生無輩品之道理、文證。
- 3.試明雜行胎生存有輩品之原因及五種輩品差別之相。
- 4.安立極樂輩品有何意義？

- 5.為何彌陀四十八願中無輩品，而釋尊為五濁眾生開說輩品？
- 6.為何大觀二經說輩品，小經不說輩品？
- 7.善導大師怎樣解釋《大經》三輩文？對我們有何啟發？
- 8.依善導大師釋義，試明《觀經》如何以三心導諸機歸入念佛？
- 9.依善導大師釋義，試明《觀經》如何以九品行導諸機歸入念佛？
- 10.略明三輩九品文相四異。
- 11.依本宗傳承，對三輩九品的看法如何？
- 12.略述《大經》三輩以實攝權及《觀經》九品導權歸實。
- 13.略釋《觀經》三福。
- 14.三福與九品是何關係？

第六節 平生業成

前面講的五節就是指當來的利益，其中前三節是正說凡夫入報，第四、第五節是就輩品作了一些解釋，第六節講當生的利益——平生業成。

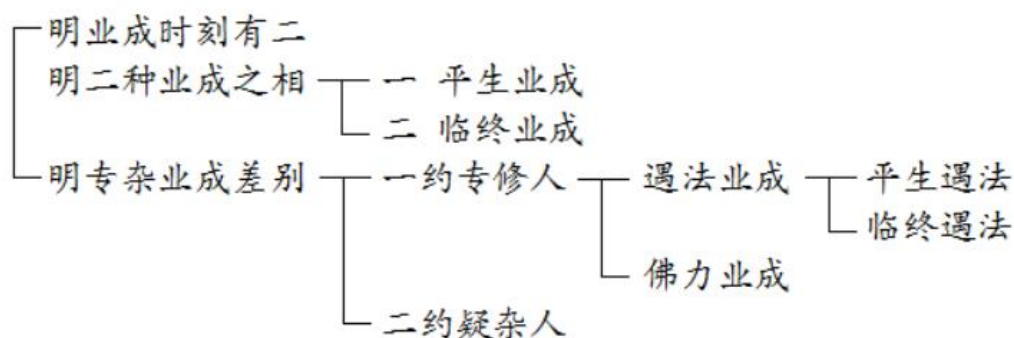
「平生業成」四個字給我們很大的安慰，這四個字意義非常好。沒有這四個字，我們就恐懼不安；有這四個字，我們就高興了，就放心了，因為這四個字是利益，是標牌。在我們弘願寺山門的牌匾上，就寫著「本願稱名，凡夫入報，平生業成，現生不退」，讓人一看心裡就踏實。

我們念佛的人，我們求生西方極樂世界的人，如果沒有遇到善導大師的教法，沒有遇到曇鸞大師的思想，每一個人都會在心中犯嘀咕：「我什麼時候修行圓滿啊？我往生資糧什麼時候夠啊？這一路上閃失了怎麼辦？臨終不能保持正念怎麼辦？」內心總是忐忑不安。淨業沒有成就，就會感到忐忑不安，這是可以理解的。

比如我們對一件事情非常追蹤，這件事情跟我們的身家性命、跟我們的幸福根本相關，只要這件事沒落實，我們心裡總是放不下，總是記掛著，這不是很自然的嗎？一旦落實心裡就踏實了。就講發工資吧，天天講漲工資，沒漲到你兜裡，那能算數？「哎，漲到了，成了我的」，心裡就踏實了。說要提拔你，半天沒有提拔，老在盼；任命書下來了，提拔上了，就落實了。

「平生業成」，業成之後我們才會感到滿足；業如果還沒有成，那總是有搖擺性的。我們念佛往生，阿彌陀佛保證我們，沒有搖擺性。

本節分科如下：



一、業成時刻

約今生順次往生，往生業因決定之時刻有二：一、平生；二、臨終。

這講的是第十八願和第十九願，第十八、十九兩願是順次往生，是當機願。第二十願順後往生，是結緣願。第十八、十九兩條願，往生業因決定的時間不一樣。

第十八願，阿彌陀佛發願說「若不生者，不取正覺」，根本就不談臨終、平生，那就是說往生已經定下來了，這就是平生業成。當然，平生遇到這個法門，遇到第十八願，專修念佛，就平生業成；如果平生沒遇到，臨終遇到了，那就臨終業成。什麼時候遇到什麼時候業成，遇到了便是「遇無空過者」，所以就不談時間。

第十九願就不一樣了，「臨壽終時，假令不與大眾圍繞，現其人前者，不取正覺」，業成的時間就在臨終時刻，臨壽終這個時刻阿彌陀佛來迎接他，這時候他心裡才踏實。

二、兩種業成之相

平生即平時之生命階段，與臨終相對。平生業成，指在平時往生之業因已經決定，不必等待臨終決定。往生業因決定故，成為決定往生人，念念稱名，安心滿足，臨終不論如何死去，即使昏迷不能念佛，皆蒙佛聖來迎，生於淨土。

做決定往生人多好啊！別人說「我是願往生人」，你說「我是決定往生人」，決定往生就是不一樣，是定下來的事情。願有可能達成，也有可能達不成。

臨終的死緣，我們難以判定。「即使昏迷不能念佛」，比如得腦溢血，或成為植物人，如果平生沒有業成，往生就不一定；如果是平生業成，那臨終沒有念佛都沒有關係，肯定往生，「皆蒙佛聖來迎，生於淨土」，都定下來了。

眾生業緣各不相同，所以我們很難知道我們臨終的狀態，有的人在睡夢中死去，夢裡能保證一定念佛嗎？不一定。有人在房間裡，突然地震了，一塊磚頭掉下來，還沒考

慮好，砸到了，當下死去，也沒有念佛。現在互聯網很發達，一有什麼災難馬上就知道了，感覺天天有災難，到處在地震，感到這個世界真是沒意思，特別凶險。我們也不知道自己有沒有惡難惡緣，臨終要想有好死，可能不知道哪一輩子修的福，還不曉得是不是一定這樣。如果我們平生業成的話，就安然無虞，不會擔心。

平生業成和臨終業成相對。臨終業成指一生之間往生之業因不定，唯於臨終時刻方才決定。

臨終業成是自己的疑惑心所致。自力雜行的人就是這樣的，因為不知道往生資糧什麼時候圓滿，等到佛來迎接了，總算兌現了，這時候他才安心。當然，從佛的立場來講，他一定會來迎接的，只是雜行雜修的人自己心中有這種疑惑、隔閡。因為念佛要往生到極樂涅槃界，靠自己雜行雜修是不可能的，一定要乘上佛的願力才能安心。但雜行雜修之人平時又是在雜行當中，沒有完全跟佛力一體相應，所以他老是不定的；臨終見到佛來迎接了，心中一歡喜，真的靠上了，這時候一下貼上去，那就業成了。

專修念佛的人，不是等待臨終佛來迎接我們才歸命、才跟阿彌陀佛機法一體的，而是現在念佛，當下心中跟阿彌陀佛機法一體。從這裡所展現臨終來迎的景象，那是完全不一樣的。

打個比喻，比如說男女的婚約，婚姻定下來了，這不就業成了嗎？最後的迎親嫁娶都是個儀式，業成之後，因為要完成婚約業成的關係，需要來迎的儀式。即使沒有這個儀式，不也是業成了、定下來了嗎？但如果一直沒有把婚姻關係確定下來，只有等把新娘娶回來那天才算是業成，之前心裡就放不下，因為沒有業成。

三、專雜業成差別

（一）約專修人

信受彌陀救度、專稱彌陀佛名之人，平生遇法念佛，即平生業成；若平生無緣遇法，唯於臨終遇法而念佛者，即臨終業成。善導大師判為「正定之業」，曇鸞大師說為「業事成辦」。

遇法有平生和臨終兩種時刻。所謂「遇法」，善導大師的這個「遇」字特別好，遇法時節不同。我們就想到天親菩薩講的「遇無空過者」，佛遇到我們，佛沒有空過的。佛出世，不會遇到眾生空空走了；遇到了，順便一帶，往兜裡一放，帶走了，遇無空過。我們遇到佛，也不空過。如果遇到別人，我們就空過了，遇到張三李四；即使遇到阿羅漢，他有十八種神變，我們也空過了；遇到諸大菩薩也空過；遇到別的佛也空過。我們一直遇到別的，一直空過，空過到今生，遇到了阿彌陀佛——「遇無空過者」，要跟著阿彌陀佛往生西方淨土。

就念佛來講，遇無空過，什麼時候遇到，什麼時候業成。平生遇法念佛，即平生業成；平生無緣遇法，像《觀經》下輩三品，平時沒有機會遇到念佛的法門，到臨終才遇到善知識告訴他念佛，臨終遇法念佛，即臨終業成。這只是因為他在臨終時刻才遇到這個法；如果他的命又轉過來了，延續三天五天、三年五年，那就成為平生業成了，就是平時遇法。

善導大師判為「正定之業」，「正定之業」和「平生業成」的意思一樣。曇鸞大師說為「業事成辦」，這個意思更是一樣。「業」就是往生淨土的淨業。「事」就是往生之事，往生這件大事。淨業已經成就、了辦。

此由「若不生者，不取正覺」之本願，阿彌陀佛十劫之前成佛之時，「南無阿彌陀佛」六字之中已由佛邊完成眾生往生之功德，成就眾生往生業因，以之施於眾生。由此之故，眾生信受稱名，機法一體，念念稱名，念念業成。

其實在佛那一邊來講，我們的往生之業早在十劫之前就成就在「南無阿彌陀佛」六字名號之中了，由佛那一邊完成眾生往生之功德，叫「成辦」。

「成就眾生往生的業因，以之施於眾生」，施給我們，所以我們信受稱名，信受彌陀救度。我們信受什麼？就是信受這個「業事成辦」啊！彌陀救度我們是現成的，在六字名號裡給我們；我們就相信、接受，也就是信受彌陀救度。專稱彌陀佛名，我們稱的是什麼佛名？稱的是「業事成辦」的佛名。如果我們修別的法門，比如說修布施，布施裡面有往生淨土的業事成辦嗎？沒有。誦經，誦經裡面有往生淨土的業事成辦嗎？沒有，所以老是會不安。可是名號不一樣，名號是「若不生者，不取正覺」所成的正覺名號，有往生業事成辦在裡面。

念佛，每一念每一念都業成。所以善導大師才說「言『南無』者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言『阿彌陀佛』者，即是其行，以斯義故，必得往生」。這樣的解釋是非常絕妙的，說明名號當中業事成辦，我們決定往生；同時也說明，我們念佛的人，接受這句名號所具足的願行功德，願行具足，念念之間業事成辦，往生業成，「以斯義故，必得往生」。這是有雙重含義的，從佛那一邊和從眾生這一邊都是圓滿包括的。根本來源是從佛那一邊先完成的，只有在稱名當中才可以得出這樣的解釋。

（二）約疑雜人

疑雜之人，平生往生業因不成就，一生恐懼不安；必待臨終見佛來迎，往生業因方為達成。

疑雜之人就不一樣了。疑心、雜修之人，平生往生業因不成就，一生恐懼不安。「必待臨終見佛來迎，往生業因方為達成」，這是很明顯的。

也有一類念佛人，他也一生恐懼不安，「我什麼時候能達到清淨心？我什麼時候能達到功夫成片？什麼時候能伏住煩惱？」這叫自我設限。因為他不了解他所念的佛，不了解本願稱名的道理，沒有以阿彌陀佛本願來安心，而是以自己的修行功力、功夫。在功夫沒達到之前，他內心老是不安穩。即使達到了也不是正確的安心，「我能往生，因為我念佛已經伏住煩惱了」，以此作為往生標準，這不叫「正安心」，叫「異安心」。不是這樣，往生不是因為你念佛念得怎麼樣，而是名號本身具足往生的功德，阿彌陀佛的誓願不虛假，所以才往生，這樣的安心稱為正確的安心。不然那個安心都是錯誤的，是不正確的，偏的。這樣的非因計因，就失去了念佛的法味。

還有人問：「平生業成？我怎麼沒感覺到？師父，你說平生業成，我怎樣能感覺到我是平生業成呢？」這就很為難了，因為沒什麼感覺不感覺的問題。「平生業成」是阿彌陀佛給我們的保證，這不是我們要感覺的問題。如果要感覺，是阿彌陀佛自己去感覺，因為是他保證我們，他說我們這樣念佛保證往生，平生業成了，還有什麼好講？我們還感覺什麼？沒什麼感覺，相信就相信，是佛對我們的保證，我們能相信，這樣就是平生業成，本來就是平生業成。

所以，阿彌陀佛說「念佛眾生攝取不捨」，「你念佛，我攝取你不捨，你這樣念佛肯定往生，定下來了。誰給你保證？我保證的！」念佛肯定往生是阿彌陀佛保證的，我們就接受。不是在自己身上找一個感覺。我們相信了才有，不相信到哪去找感覺？這是方向性的錯誤，不必找這個平生業成的感覺，也沒有什麼感覺。這是如來誓願的保證，是給我們的利益。

就好比我們念佛的人，阿彌陀佛隨逐影護，阿彌陀佛住頂，那你天天往頭頂上看啊？這都不是從感官上體會的。我們對佛法的信仰，不是建立在感官層面，而是信心。信心是另外一個層級，它更加深密，更加微妙，突破了第六意識。

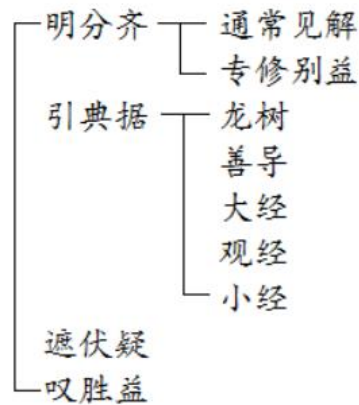
四、複習思考題

- 1.什麼是平生業成？
- 2.什麼是臨終業成？
- 3.試明念佛人遇法業成之狀況。
- 4.試明稱名念念業成之相及道理。
- 5.略述疑雜之人一生安心及臨終業成之相。
- 6.略述平生業成給予念佛行者之安心喜悅。

第七節 現生不退

「現生不退」這四個字看起來也是很有力量。我們以凡夫的立場，自己敢講「現生不退」這四個字嗎？那不敢講。諸大菩薩很多都不敢講。得到不退轉，這是大事。

本節分科如下：



一、明分齊

通常多以為往生淨土之後得不退轉。然專修念佛之人，現世雖是凡夫，已得不退利益，故說「現生不退」。「不退」者，謂於佛道只進不退，不退失決定成佛之資格。

「通常多以為往生淨土之後得不退轉」，這是一般的共識，到了淨土得不退轉，這是沒有任何懷疑的，大家都這樣認為。但是以本宗所傳承的「不退」，未必要等到淨土，在穢土也可以得不退，很多大德都有作這樣的解釋。

「不退」是指什麼不退呢？「謂於佛道只進不退，不退失決定成佛之資格」。在修行路上，我們總是進三步退五步，一般都是進進退退。今天好不容易發了一個勇猛心，很快又退下來了：或者起了煩惱，或因緣不具足，或者惡人障道，或者自己懶，或今天天氣不好、颶風下雨了。「我本來想出去幹——不幹了」，或者說「在這世界真是受人冤枉，不做了，好人得不到好報」，等等。退緣太多了，想退，什麼都是理由，石頭絆一下子，不去了。為什麼？「這小石頭把我絆住了」。哪怕只是被小樹枝擋一下，就退了。而進緣非常少。

而且，在這個世界確實容易退，你行善法，鼓勵你的人很少，給你鼓掌的沒有，隨喜的很少，而說你是傻瓜的人多，障緣、退緣特別多。我們的心本來就不堅固，如果做了以後周圍人都鼓掌，還能有點信心、勇氣往前做；可是周圍的人都不鼓掌，還指指點點，我們就會退下來了。

「佛道懸遠」，佛道修行真是曠劫之遠，一般的人怎麼可能不退？一開始雄赳赳、氣昂昂很有力氣，走不了三五里路腿就發軟了，上山下海就不願意了，就退了。何況佛道修行太遙遠、太凶險了，路上的障礙太多了，一定會退的。

我們必須仰仗一個強大的外力，才能在佛道修行當中只進不退。要想不退，只有一條，就像龍樹菩薩講的「水道乘船則樂」，我們乘上佛的大願船了，就不會退了，不用我們勞心勞力，願船往前不停地行進，我們就跟著願船往前不退。

二、引典據

現生不退，最早由龍樹菩薩《易行品》所提倡，善導大師有「蒙光觸者心不退」之句。

若征之三經，《大經》四十八願中有「聞名得忍願」，即第三十四願「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍、諸深總持者，不取正覺」；《觀經》第七觀，韋提希拜見阿彌陀佛時，當下證得無生；《小經》則說「若有人已發願，今發願，當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。

《大經》「無生法忍，諸深總持」，講的就是不退轉，這是《大經》第三十四願的正文。既然有這個願文，一定有這樣的利益，所以我們現在說「聞名得不退」，念佛不退就是以這條願為證據。這是佛的願力攝持，不是我們有這個力量。

《觀經》第七觀，舉了一個實際的例子。韋提希夫人拜見阿彌陀佛時，當下證得無生，也是不退。

《小經》則說「若有人已發願，今發願，當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，在這個世界發願往生，專修念佛，都不退轉。

三部經裡都有明確的願文，說明今生不退。

三、遮伏疑

若論凡夫自業因果，常沒常流轉，更遑論不退；今憑彌陀他力本願，稱名願生行人，現生即入不退，是凡夫位不退。若生淨土證不退，乃是聖位大菩薩。

這裡就有疑問了，「若論凡夫自業因果，常沒常流轉，更遑論不退」，完全是「常沒常流轉」，你談什麼不退轉呢？什麼叫「常沒常流轉」？就像一個人在水裡，風浪很大，剛把頭探出來，一下又被風浪打到水下了。頭探出來的時間很短，代表在人天善道當中

的時間很短；埋下去，就代表在三惡道當中，埋在裡面淹得半死。這樣不停流轉，抬頭的時間是很少的，沉下去的時間是很多的，一直在地獄裡待著，在三惡道當中長受大苦，還談什麼不退呢？

一講到不退，我們就會想到大菩薩，不退轉地菩薩就是登地的大菩薩，超過三賢位的，比如初地菩薩。不過，淨土法門的不退，是我們雖然有不退的利益，但並不是這樣的大菩薩，不是聖位，而是凡夫位。如果往生到淨土得不退，不用說，這樣的不退是聖位大菩薩，得不退轉。這是兩種不退。

就好像坐車一樣，我們是乘客，我們一旦坐上車，就會不退，車往前開，是靠車的力量，我們沒有車的那種力量；如果是車，還能運載別人的話，那也是不退。菩薩的不退，等於自己是車，可以帶別人；我們凡夫不退，是乘客，坐在人家的車上。我們坐阿彌陀佛的車，靠阿彌陀佛的力量可以不退。

四、歎勝益

此界雖是凡夫，而於佛道得不退轉；雖有不退利益，本身卻是凡夫，不是菩薩。唯是信受彌陀救度、專稱彌陀佛名不可思議之利。

一般所講的不退位，都是聖位大菩薩；可是我們以凡夫的身分就獲得了不退成佛的決定利益，這是唯有淨土門才有的。

五、複習思考

- 1.什麼是不退？
- 2.凡夫必須往生淨土之後才能得不退轉利益嗎？
- 3.試舉現生不退之經文祖證。
- 4.既得不退，如何仍是凡夫？既是凡夫，如何能說不退？
- 5.凡夫穢土不退與淨土不退有何同異？

第十章 淨土宗宗旨與特色

這是最後一章。前面九章系統地說明了淨土宗的教、行、證。這一章是對前面九章心要的提取，如同心肝、要點。主要就說宗旨四句偈、特色四標語，分為三小節。

第一節 宗旨與特色的意義

宗旨即一宗一派教義所宣稱之根本目的，及達此目的之方法。特色為某一宗派所特有，而其他宗派所無之本質屬性。宗旨與特色相互關聯，而表述角度不同。

比如說佛教和世間善法，有人說：「佛法嘛，都是教人行善的。」這樣就沒有特色了。善法都教人行善，那叫什麼佛法？那就顯不出佛法的特色。佛法的特色在於不僅教人一般的行善，它是要解決生死輪迴、教人成佛的，是純善純淨的，這才是佛法的特色。認識一個宗派，要抓住它的特色，不然怎麼能叫認識這個宗派呢？要有特色，要把它提煉出來，表達出來。

宗旨和特色是相互關聯的，不過表述的角度有所不同。比如禪宗以明心見性為宗旨，淨土宗就以往生淨土為宗旨。宗旨不一樣，所顯現的特色也不一樣。

一個宗派的教義非常廣泛，但如果掌握其宗旨與特色，即為掌握根本，即使其餘細節不甚了解，也無妨大體。反過來，即使飽讀宗派教典，卻不知其宗旨與特色，也是門外漢。

「一個宗派的教義非常廣泛」，它的教典、著作、撰述特別多。

「但如果掌握其宗旨與特色，即為掌握根本，即使其餘細節不甚了解，也無妨大體」，這就是說，我們看書學習，不管世間的書也好，還是佛法修行的書也好，都要抓住大綱大本的東西，細東西沒抓住不妨礙的。反過來講，即使飽讀宗派的教典，可是對它的宗旨和特色不了解，那等於是抓了芝麻丟了西瓜，抓住了枝葉反而看不見主幹，這樣就是門外漢。我們如果聽一個人講法，或者解說一部經論，聽的人一定要會聽，不會聽的不知道他在說什麼。講的人能把主幹很清晰地表達出來，這就是講到要點上了。

善導大師《觀經疏》前面有一篇序文，《觀經疏》的兩處眼目、兩處心要，慧淨上人拿捏得特別准，這就是抓住了根本的東西，心要、眼目抓住了，一看都在這裡面。不然講再多的話，言多無益，反而是遮蓋了。

有的書，直接翻開來讀還好懂，你看它的解釋，越看越不懂。話講得很多，所謂言多義濁，語言講多了把本意給蓋住了，反而讓人看不懂。有的人，他本身就沒有理解這

個宗旨，也不能把它清晰透徹地表達出來，只是顯示他會引證得很多、很廣泛，學問很大，那個看起來頭就大了。

所以掌握宗旨和特色是很有必要、很有意義的，像讀書一樣，厚的會讀薄，薄的會讀厚。薄的讀厚，一段文要反覆思維，從不同的角度來理解它，這就是薄的能讀厚，一句能夠展開很多；厚的讀薄，厚厚的一本書，有很多教理，它總有一個萬變不離其宗的宗旨，讀書要把它掌握住。

第二節 宗旨四句偈

淨土宗的宗旨，概括為四句偈：

**信受彌陀救度，
專稱彌陀佛名，
願生彌陀淨土，
廣度十方眾生。**

慧淨上人對這四句偈有專門的解釋，我也學著解釋過。我記得 2008 年那次，跟上人一道走，每到一個地方肯定會講這四句，這四句一講下來就是兩個小時，一上午就過去了，因為這四句偈特別重要。這四句話，每一句每一句看起來好像是司空見慣、耳熟能詳的，沒有什麼特別的；其實這四句話的內容特別豐富、精深、廣大。當然，今天我們不細講。

前兩句為方法，分為安心與起行；後兩句為目的，即是自利與利他。

方法	┌ 安心——信受彌陀救度
	└ 起行——專稱彌陀佛名
目的	┌ 自利——願生彌陀淨土
	└ 利他——廣度十方眾生

「前兩句為方法，分為安心與起行」，第一句安心——信受彌陀救度，第二句起行——專稱彌陀佛名，這是心、行。這兩句是方法。

「後兩句為目的，即是自利與利他」，「願生彌陀淨土」，這是自利；到了彌陀淨土就能成佛，目的還要「廣度十方眾生」，這是利他。

這四句由這個表格展現出來。

下面把這四句簡略地解釋一下。

一、信受彌陀救度

第一句，顯示此法門是依靠佛力救度，不是依靠自力修行；是以信心領受彌陀的慈悲，不是以明心開發自身的智慧；是唯有謙卑地自視為罪者、苦者、愚者必可得益的法門，不是自許為聖者、智者、善者而能得入的法門。

第一句，顯示此法門是依靠佛力救度，而不是依靠自力修行的。對「信受彌陀救度」這句話，先講「救度」這兩個字。

對於一句話，我們會從不同的角度來理解它，也可以把它分節。這裡的解釋，是採取對翻的方式。一般的人對佛法的理解，認為佛法是修行的法門，是自力的法門。可是淨土宗宗旨不是這樣，這裡就有它的特色了，它是彌陀救度的法門，是依靠佛力救度，不是依靠自力修行。這是跟通途聖道法門對比，顯示出淨土法門的宗旨、特色。

這種救度，是以信心領受彌陀的慈悲。這裡講「信受」兩個字，能信就是信受，所信就是彌陀的慈悲，不是以明心開發自身的智慧。聖道門是智慧門，淨土門是慈悲門；聖道門是明心門，淨土門是信心門；聖道門是開發門，淨土門是領受門。

「信心」這個詞很好，當然「明心」這個詞也很好。信心、明心差不多，但明心是明自己這個心，所謂「明心見性」，是明我們真如本性這個心，能明了真心，就開悟了；信心更高超，信心是信佛那個心，信佛這一方面。

「心、佛、眾生，三無差別」，「心即佛，佛即心」，這是就真心來講的。聖道門的修行要明我們的心性本體，這是聖道門修行。這個談何容易，第一是難；第二，即使悟道了，也是素法身，但具法身理性，是初步的，因為你才悟道，還沒有經過三大阿僧祇劫的修行，法身沒有圓滿肥壯，很初機、乾瘦。

信心就不一樣了，所謂「以果地覺，為因地心」，阿彌陀佛已經明徹一切宇宙萬法真理，心性、智慧完全開發，我們以信心領受，所以這個信心更高超。同時它也符合我們凡夫的根機，都有自他的分別，有「我」有「對方」，我信受對方。

明心，完全在自己這方面，那是不容易的；領受，就是彌陀給你，你領回來，你領到了，接受了，這是很簡單的。開發，你得自己去開發，像種地一樣，你自己去開地，自己再去種，那就很遙遠。

這是從信受來看這個法門的特點。

哪種人才可以信受彌陀的救度，才具足這樣的安心呢？他一定要有相應的機的狀態。什麼樣的人需要救度呢？「是唯有謙卑地自視為罪者、苦者、愚者必可得益的法門」。因為，有罪業的人才需要救度，苦惱的人才需要救度，愚癡的人才需要救度。如果要信受這個法門，機深信是必不可少的，就是要安住在這樣的狀態，才和這個法門相應，才可以得利益。

「不是自許為聖者、智者、善者而能得入的法門」，如果自己標榜「我是聖者」，「我是一個智者」，「我是一個福善圓滿具足的人」，這樣，「驕慢弊懈怠，難以信此法」，不能信受彌陀的救度，障住了，堵住了。

其實凡夫眾生誰不是罪者？誰沒有苦惱？誰不是愚癡的人？這倒是我們的本來面目。禪家修行講「要頓悟本來面目」，我們也有本來面目，就是這樣子——罪者、苦者、愚者。不過，有句話說「苦惱的人有福了」，罪惡、愚癡、苦惱，如果以聖道門來講，就覺得是缺點、不足；如果以淨土門來講，領受彌陀的救度，這是最好的，救度總以這些為先期救度的對象。罪重、苦惱、愚癡，這樣的人是彌陀首要救度的對象。

二、專稱彌陀佛名

第二句，顯示「彌陀救度」即是「彌陀佛名」；如何「信受彌陀救度」？即是「專稱彌陀佛名」。專而不雜，易而不難，明而不昧。

「信受彌陀救度」是安心，有人問：「我怎麼信受？」很簡單。如果彌陀救度讓你覺得很難信受，沒辦法，抓也抓不住，玄得很，那不行。彌陀救度很簡單，是實實在在的。「顯示『彌陀救度』即是『彌陀佛名』」，「若不生者，不取正覺」就救度我們。彌陀為了救度我們而成就果上的名號，這就是彌陀救度。

「如何『信受彌陀救度』？即是『專稱彌陀佛名』。專而不雜」，旗幟非常鮮明，道路非常直接，毫不含糊，讓你心無旁騖；「易而不難」，專稱彌陀佛名誰都會，不難；「明而不昧」，非常明確，不含糊。我們弘法、說法，彌陀的救度都要明確地顯示出來。善導大師從來不含糊，他都講「專」。

三、願生彌陀淨土

第三句，顯示彌陀救度的目標，在救往彌陀淨土；願往生者，皆得往生。

四、廣度十方眾生

第四句，顯示彌陀救度的利益，是往生報土，往生即速成佛，成佛即能廣度十方眾生。顯示此法門之往生、成佛、度眾生，皆在一句南無阿彌陀佛之中。

所以，「信受彌陀救度」這一句話全部都有了。底下幾句是跟著後面來的，「專稱彌陀佛名」，這是自己的往生；「願生彌陀淨土」，是到淨土去成佛；成佛之後，「廣度十方眾生」：都在一句名號當中。「信受彌陀救度」是信受什麼？還是信受這句名號。「彌陀救度」裡面，不僅有我們自己的往生，也有十方眾生的往生；不僅有往生，還有成佛，

還有度眾生。這個「信受」的內涵很廣大，很深遠。

五、總結

又，第一句，捨自歸他；第二句，捨難取易；第三句，捨此往彼；第四句，證大菩提。先獲彌陀之救度，再救十方之眾生；若獲彌陀之救度，必能救度十方眾生。

淨土法門就是取捨的法門。

第一句，捨自歸他，捨掉我們自己這一邊，捨掉污穢，捨掉黑暗，捨掉愚癡，捨掉自我，而歸入彌陀。

第二句，捨難取易，聖道法門一切難行全部捨掉，專稱彌陀佛名。

第三句，捨此往彼，娑婆世界通通捨掉，前往極樂淨土：這都是取捨的法門。

第四句，證大菩提，廣度眾生，利益眾生。

「先獲彌陀之救度，再救十方之眾生」，第一句「信受彌陀救度」，自己先得到利益；然後第四句「再救十方之眾生」，才有這個正能量。什麼是正能量？無量光、無量壽，「南無阿彌陀佛」就是正能量，「若獲彌陀之救度，必能救度十方眾生」。這四句的關係很清晰。

第三節 特色四標語

淨土宗特色，概括為四句標語：

**本願稱名，
凡夫入報，
平生業成，
現生不退。**

前兩句為根本綱宗，後兩句明今生勝益；又，前一句為因行，後三句為果益。根本自攝枝末，因行必招果益，故四句可收為兩句——「本願稱名，凡夫入報」，又可收入一句——「本願稱名」。

這四句綜合在一起，「前兩句為根本綱宗」，淨土宗的根本特色、根本綱領、根本宗要，就是前兩句——「本願稱名，凡夫入報」。

「本願」，是「信受彌陀救度」；「稱名」，是「願生彌陀淨土」。「凡夫」，有「信受彌陀救度」的必要性；「入報」，是「願生彌陀淨土，廣度十方眾生」。「平生業成，現生不

退」，也都在「願生彌陀淨土」當中。這就是特色四標語和宗旨四句偈的配對。

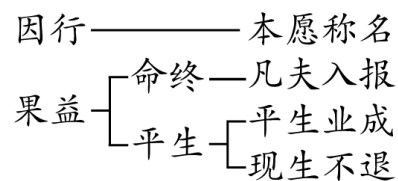
「後兩句明今生勝益」，就是在當生所獲得的殊勝利益。

「又，前一句為因行，後三句為果益」，後三句都是講果上的利益。不過果上的利益也有不同，下面會來說明的。「凡夫入報」是當來利益，「平生業成，現生不退」是現生利益。

「根本自攝枝末，因行必招果益」，前兩句是根本，自然攝受後面兩句的枝末，就是說，只要「本願稱名，凡夫入報」，那必定有「平生業成，現生不退」的利益。因行——只要能夠「本願稱名」，必然會有「凡夫入報，平生業成，現生不退」，這三句話跟著後面就來了。

所以，四句也可以收為兩句——「本願稱名，凡夫入報」，又可以收為一句——「本願稱名」。這就是有因必有果。

本願，明教理；稱名，明行法；凡夫，明攝機；入報，明果益。「本願稱名，凡夫入報」，明淨土宗之「教、行、機、益」，即：罪業凡夫，以彌陀本願不虛故，稱名願生，皆得往生真實無漏的極樂報土；而且是平生之時就圓滿達成往生之業，不待臨終；於此世間即獲不退轉之果位，非至極樂才獲得。



「本願，明教理」，淨土法門的教理來源、根本基礎就是阿彌陀佛的本願，這是教；「稱名，明行法」；「凡夫，明攝機」，攝什麼樣的眾生根機；「入報，明果益」。所以，「本願稱名，凡夫入報」這兩句話八個字，就把淨土宗的教、行、機、益四大要素完全包含在內了。

一個宗派，一個法門，它是要攝受什麼樣的根機，它的教理是怎樣的，它的行法是怎樣的，依據這樣的教理和行法會得到什麼樣的利益，這是每個宗派和法門都必須回答的問題。「本願稱名，凡夫入報」，把這四個方面講得很清楚，所以它的容量特別大。也就是說，以彌陀本願不虛故，這是教；稱名願生，這是行；罪業凡夫，這是機；皆得往生真實無漏的極樂報土，這是利益。

「而且是平生之時就圓滿達成往生之業，不待臨終」，這是「平生業成」；「於此世間即獲不退轉之果位，非至極樂才獲得」，這是「現生不退」。

這四句特色的理念，是慧淨上人總結出來的，是非常有智慧的。以上簡單地把這四句話作了個解釋。

一、本願稱名

本願稱名：聖道諸宗以眾生心性為體，悟明心性為宗；淨土一宗以本願名號為體，稱名往生為宗，故「本願稱名」為淨土宗不共聖道諸宗之特色。又，餘佛淨土雖也勸往生，但未聞有稱名往生之本願，彌陀一佛獨發稱名往生之本願，故「本願稱名」為淨土宗超勝餘佛淨土之特色。

「本願稱名」何以能被稱為特色呢？所謂特色，就是淨土門區別於聖道門的特點、特質、本色。聖道門是以眾生心性為體，悟明心性為宗。如果淨土門也一樣，以眾生心性為體，十萬億佛土之外，不出現前一念之心，這當然是對的；然後念佛，證悟三昧，開悟自心，那跟聖道門不是一樣了嗎？橫超法作豎出之用，那還有什麼特色呢？所以，淨土門不多談心性、明心見性，不談這些。「淨土一宗以本願名號為體，稱名往生為宗，故『本願稱名』為淨土宗不共聖道諸宗之特色」。

又，餘佛淨土雖也勸往生，但是沒有聽說有稱名往生的本願，彌陀一佛獨發稱名往生之本願，所以「本願稱名」為淨土宗超勝餘佛淨土之特色。

這是用兩種對比來顯明淨土宗的特色：一是相對聖道門，一是相對他方淨土。

二、凡夫入報

凡夫入報：依聖道諸宗修習，必須登地以上的大菩薩才能前至諸佛報土；他方淨土雖不乏高妙報土，然而一切決非罪障凡夫可至之處。今淨土一宗，凡夫稱名，仗阿彌陀佛願力，得生極樂最妙報土，證同彌陀，故此「凡夫入報」即為聖道諸宗所無、他方淨土未聞之特色。

「凡夫入報」何以能被稱為特色呢？如果依聖道諸宗修習，必須登地以上的大菩薩才能前至諸佛報土。往淨土去，聖道門也有的，不過要等到成了破無明的大士，才可以十方報土任他悠遊。

「他方淨土雖不乏高妙報土，然而一切決非罪障凡夫可至之處」，不管從聖道門修行，還是從他佛報土來講，凡夫不能去，這是聖道門、他方淨土的局限。如果淨土門也跟這一樣的話，就沒有特色了。

在聖道諸宗裡面，根本就沒有這個說法，哪有凡夫入報的？他方淨土也沒有聽說，所以叫特色。其他聖道諸宗沒有的，這才稱為特色。

三、平生業成

平生業成：聖道修行，仗自力累積之功，有漸次斷證之位，初果聖人尚

需七次往返天上人間，而後業成解脫，不受後有。今淨土宗，任何罪重之人，只此一生，決定往生，生死了辦，不再輪迴。然而如果必須累積一生勤行，直到臨終見佛來迎，方才往生業成，仍不免聖道自力色彩，往生存有不確定因素。

「平生業成」何以能被稱為特色呢？這些特色，都是跟聖道諸宗比較而總結出來的。

「聖道修行，仗自力累積之功，有漸次斷證之位，初果聖人尚需七次往返天上人間，而後業成解脫，不受後有」，初果聖人要在天上人間來返七次，而後業成解脫，成阿羅漢，叫「所作已辦，不受後有」，這叫業成，不然還是沒有成。到三果，在天上還要修行；二果還要一還。

如果以大乘階位來講，雖然在頓教法門當中也有頓超、快速得果這樣的說法，但相對於根機來講，仍然是漸教，眾生根機不堪，所以望機成漸；如果以漸法來說，都是三大阿僧祇劫漸次修行。所以，想要成佛，想要業成不退，達到不退轉，那是很難的。

「今淨土宗，任何罪重之人，只此一生，決定往生，生死了辦，不再輪迴」，這是相對於小乘阿羅漢來講的，如果究竟來講，往生淨土，何止如此？乃是成佛境界。

「然而如果必須累積一生勤行」，這是講淨土要門，也可以一生了辦，不像聖道法門，多少次往返，多少劫、多少生，有次第、時間的限制。那麼，即使講一生，如果是「必須累積一生勤行，直到臨終見佛來迎，方才往生業成，仍不免聖道自力色彩，往生存有不確定因素」，雖然時間短一些，還是不確定，還是有自力。

今說「平生業成」，不說「一生業成」，稱名、願生之平時，即是往生業成之時。因本願稱名，往生仗佛願力；佛願力成故，眾生往生之業已由佛邊完成；佛邊已成故，何時眾生信受稱名，即時乘佛願力，往生之業達成，不待臨終。任何人、任何時，信受稱名，往生之業當體成就，業成不壞故，自然念念稱名有相續之功，聲聲往生無不定之慮，故說「正定之業、萬修萬人去、遇無空過者」，獨成淨土宗之特色。

如果講「一生業成」的話，那必定要限制一輩子，到臨終才業成。所以，不講一輩子努力；平生什麼時候遇到法，什麼時候業成。

「稱名、願生之平時，即是往生業成之時。因本願稱名，往生仗佛願力，佛願力成故，眾生往生之業已由佛邊完成」，佛邊已經成就故，何時眾生信受稱名，即時乘佛願力，往生之業達成，不待臨終。

就像我們坐船一樣，這個船是不會沉沒的。我們坐上船，雖然沒到彼岸，等於到了彼岸，到彼岸這件事情，已經是成就在船上了。當然，這樣的比喻還不能形容我們念佛

的當下所謂「以果地覺，為因地心」這種關係。

不管什麼人，不管在什麼時間，遇到這個法門，信受稱名，當下、當體，業成不壞。「當下」，是就時間來講的。「當體」，是就名號這個行法的行體來說的。「業成不壞」，業成之後，就不會再退失。就像泥坯已經燒成了磚，不會再變成泥土；又像礦石已經提煉成金子，不會再變成礦石。所以「業成」就不會壞。

尤其是阿彌陀佛的業成，那是無衰無變的。這個業成在我們心中，它不壞，就有住持的功能，所以自然會「念念稱名有相續之功」。有人說：「我往生業成了，這下可以不用念佛了。」哪有這回事？你業成之後，自然就會念佛的，今天念，明天念，今年念，明年念，只要不死，就一直念，因為業成不壞嘛。

「聲聲往生無不定之慮」，聲聲往生，沒有不確定的，沒有擔心害怕，所以說「正定之業、萬修萬人去、遇無空過者」。這個成為淨土宗的特色，他宗法門沒有這樣的利益。

四、現生不退

現生不退：於聖道修行，不退轉位乃是極艱、極難、極重、極要、極尊、極大之事，非敢率爾輕談、妄自期許，要須生生正見不失，勇猛精修、歷劫勤行方可達至，何況長劫疲勞苦修過程中，退道者如大海水之多，進步者只毛滴水之少。舍利弗尊者以六住菩薩之位，尚以乞眼因緣退心，餘者可知。

「於聖道修行，不退轉位乃是極艱、極難、極重、極要、極尊、極大之事」，這不是簡單的一件事情。龍樹菩薩這麼高位的菩薩，他在《易行品》裡講，得不退轉不是簡單事。不退轉，就是決定可以成佛了，就像太子決定可以成為國王。成為法界的法王、法界之尊，這不是小事。進入不退轉之前，還是有退的可能；一旦進入不退轉，那就定下來了，就決定可以成佛了。

所以，聖道門修行「非敢率爾輕談、妄自期許」，不敢隨便說的，得不退轉很不容易。「妄自期許」，說「我今生要得到不退轉」，誰敢這樣講？

「要須生生正見不失」，累生累劫地修行，這一輩子得正見、明悟心地以後，這輩子修行，下輩子修行，下下輩子修行……一直修行。

「勇猛精修、歷劫勤行方可達至」，最少是一萬大劫才能達到。所謂「三大阿僧祇劫」，第一大阿僧祇劫到初地，第二大阿僧祇劫到七地，第三大阿僧祇劫到十地，然後再經過百劫種相好，妙覺成佛。這麼長的時間，不是那麼簡單的事情。

「何況長劫疲勞苦修過程中，退道者如大海水之多，進步者只毛滴水之少」，不僅時間長，在這麼長的時間裡，退道者如大海水之多，進步者如毛滴水之少，退道的太多了，並不是說在這麼長時間之內都可以不退轉，進步而達到不退轉的非常少。

「舍利弗尊者以六住菩薩之位，尚以乞眼因緣退心」，這是很有名的「乞眼因緣」。十信位是外凡夫位；十住、十行、十迴向是內凡位，就是三賢位。六住菩薩是在十住中的第六住，已是相當高的階位了，到這樣的階位尚且退了心，其他人就可想而知了。

今淨土宗，凡夫罪人，但以本願稱名一法，盡獲彌陀因中萬行、果上萬德，圓滿成佛所需一切功德，於娑婆界登不退位，以煩惱身入聖眾數。如此教理，聖道諸宗所絕無，十方世界所僅有，獨成淨土宗之特色。

這怎麼可以思議？在娑婆界你就登了不退位：你還是凡夫，以煩惱身當下列入極樂世界聖眾之數，極樂世界有你的名字，掛了號。

像這些話，在聖道門內聽起來會覺得不可理解，他一定會批判。他越是批判，越是說明對了，這是淨土宗的特色，跟他不一樣嘛。如果他說「對對對，我們倆一樣」，那叫什麼特色？本來就不一樣。他越不能理解，就越顯示是我們的特色，說明走對了。「平生業成，現生不退，凡夫怎麼可能？」就是可能，「凡夫怎麼能入報土？」就是能入，那是因為第一句「本願稱名」。

五、合明

如上，開為四句，合為一句「本願稱名」。有此一句，自然流出三句。因為「本願稱名」，所以「凡夫入報」；因為「本願稱名」，所以「平生業成」；因為「本願稱名」，所以「現生不退」。

「凡夫入報」也好，「平生業成」也好，「現生不退」也好，它們的根本來源就是「本願稱名」，是阿彌陀佛本願所保證的，保證我們入報土，保證平生業成。因為「你不往生，我不成佛」，保證我們現生不退，所謂「即得往生，住不退轉」，都是佛的本願所保證的。

古今多有弘淨土者，雖提倡稱名，然非依本願為宗；雖勸求往生，然不明凡夫入報。

古今多有弘淨土者，雖然提倡稱名，但是沒有依據本願為宗。在行法上，他們也講稱名，但還是以心性為宗，或講開悟，或講清淨心，或講達到某種功夫，那都不叫「本願稱名」，就打了折扣。如果以本願為宗，就不談這些。本願稱名，非定非散，超定超散，不講定心，不講散心，怎樣都可以，定心的根機就定心稱名，散心的根機就散心稱名。

「雖勸求往生，然不明凡夫入報」，弘揚淨土，都勸求生極樂世界，但是沒有顯明凡

夫往生報土之義。唯有善導大師才有這樣的教義。

今依善導大師之教，淨土宗義雖廣，略之「本願稱名，凡夫入報」為其根本。「本願」為能詮之教，「稱名」為所詮之行，「凡夫」為能行之機，「入報」為所行得益。「本願稱名，凡夫入報」明淨土一宗之機教行益、修因證果、方法目的，特為一宗宗骨。有此，即獨立而為淨土宗；無此，即混同諸家常說，不成淨土宗。

「本願稱名，凡夫入報」，這兩句話八個字就概括無餘了。

「方法」——稱名，「目的」——入報；「修因」——稱名，「證果」——入報土成佛。

「特為一宗宗骨」，宗派像人一樣，人要有骨骼才能站得起來，沒有骨骼就站不起來，一個宗派也有它的骨幹。「本願稱名，凡夫入報」就是淨土宗的骨幹；其他的教義、文句，就像筋肉一樣，附著在骨幹上。

「有此，即獨立而為淨土宗；無此，即混同諸家常說，不成淨土宗」，一般弘揚淨土的，跟諸家平常所說一樣，雖然講稱名，但是不以本願為宗，而以心性為主；雖然講稱名、勸往生，但是不能顯明入報的利益。比如說四土，凡聖同居土往生，化土往生，這樣就混同聖道諸宗自力修行的行法和得益，這樣淨土一宗就獨立不起來。

說善導大師建立了淨土宗，這有什麼根據呢？這一看就很清晰，因為善導大師的思想裡面有「本願稱名，凡夫入報」，其他的都沒有，沒有怎麼能成立淨土宗呢？總是依附聖道諸宗的理論，就不能極成，就是不圓滿、有缺陷，這樣成立不了淨土宗，淨土宗就不能獨立。

又，三心、四修、五念，三輩、九品諸行，不論定散，不擇善惡，一切教說，終歸六字，謂一向專稱彌陀佛名。只要「一向專稱彌陀佛名」，則三心、四修、五念，定善、散善等所有法門，所有功德，通通包攝淨盡、無欠無餘。

總括起來，「三心、四修、五念，三輩、九品諸行」，前面談的安心、起行、作業，三輩、九品這一切。「不論定散，不擇善惡，一切教說，終歸六字，謂一向專稱彌陀佛名」，整個淨土宗，前面講這麼多，歸根結底總結為一向專稱「南無阿彌陀佛」六字名號。

大家看到這裡，如果在教義上有模糊的地方，沒關係，你能念念稱名，所有的教理就算通達了；你雖然聽得好像很懂，但是不念佛，等於是只說不行，不能到達目的地，說食不能飽。

複習思考題

- 1.什麼是宗旨，什麼是特色？
- 2.背誦淨土宗宗旨四句偈。
- 3.略釋淨土宗宗旨四句偈之關係及意義。
- 4.背誦淨土宗特色四標語。
- 5.淨土宗四特色中以哪兩句為根本？
- 6.略釋淨土宗特色四標語之關係。
- 7.略釋淨土宗本願稱名之特色。
- 8.略釋淨土宗凡夫入報之特色。
- 9.略釋淨土宗平生業成之特色。
- 10.略釋淨土宗現生不退之特色。
- 11.略述淨土宗特色四標語之開合。
- 12.略明「本願稱名，凡夫入報」對建立淨土宗義之重要。
- 13.試明淨土宗無量教行之最終結歸。

淨土宗教章

教章，等於是淨土宗的根本憲法，是對淨土宗的總結，非常重要，也很全面。

一、宗名

作為一個宗派，都有名稱，我們這個宗叫淨土宗，簡稱「淨宗」。

二、本尊

宗派修持一定有所信奉的本尊。本尊是根本尊奉、歸依的對象。我們的本尊就是阿彌陀佛，不會偏的，也不會夾雜其他的，是唯一的本尊，唯一不二的。本尊不可能有兩個三個，是唯一的、根本的、獨立的。

三、根源

我們教理的根源，來自第十八願，是以第十八願總攝四十八願，這是四十八願的根

本核心。

四、宗旨

就是這四句偈語：

**信受彌陀救度
專稱彌陀佛名
願生彌陀淨土
廣度十方眾生**

五、特色

就是四句法語：

**本願稱名
凡夫入報
平生業成
現生不退**

六、宗祖

就是建立這個法門的祖師，就是善導大師，稱為淨土宗的集大成者。

七、相承

龍樹菩薩、天親菩薩、曇鸞大師、道綽大師、善導大師，從相承祖師來講，就列這五位祖師。

八、經論

正依經典：

《佛說無量壽經》兩卷曹魏康僧鎧譯

《佛說觀無量壽經》一卷劉宋疆良耶舍譯

《佛說阿彌陀經》一卷姚秦鳩摩羅什譯

經文是這樣，譯本也是有選擇的，以這三種譯本的經作為我們的正依經典。

相承論釋，五位祖師淨土的教著：

龍樹菩薩《易行品》一卷，《十二禮》一卷；

天親菩薩《往生論》一卷；

曇鸞大師《往生論註》兩卷，《讚阿彌陀佛偈》一卷；

道綽大師《安樂集》兩卷；

善導大師《觀經疏》四卷，《觀念法門》一卷，《法事讚》兩卷，《往生禮讚》一卷，《般舟讚》一卷。

九、本典

也就是淨土三經：《無量壽經》《觀無量壽經》《阿彌陀經》

十、宗典

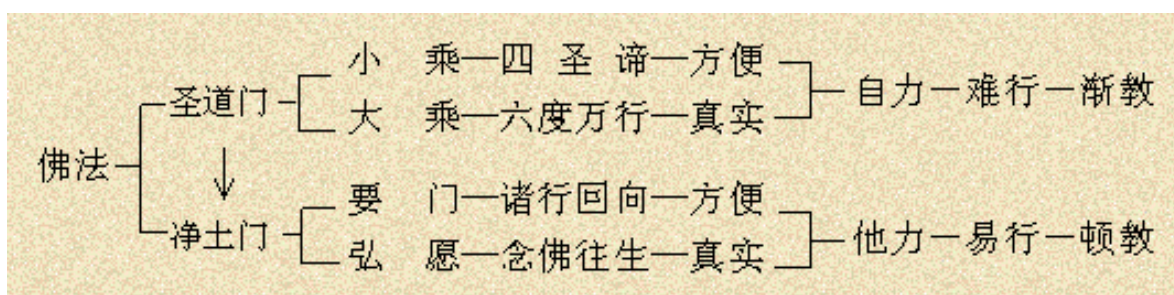
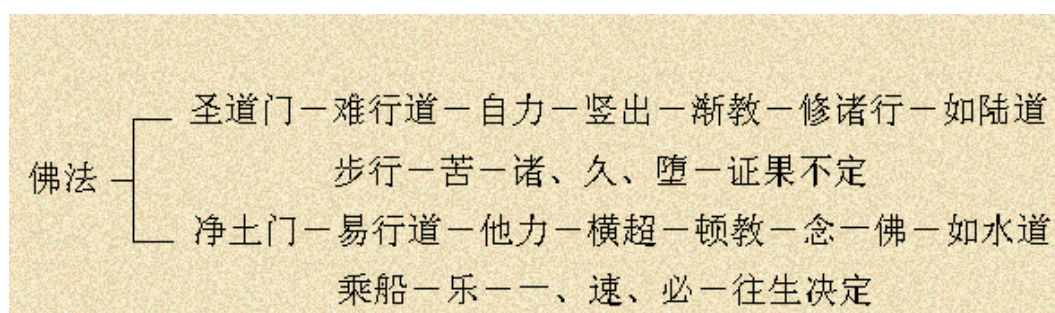
開宗立教的教典，就是善導大師的《觀經疏》。

十一、教判

淨土宗立聖道、淨土二門，判釋一代佛教。

聖道門：於娑婆得道，自力斷惑出離生死之法門，凡夫難修難證，如陸道步行，苦。這是綜合道綽大師以及龍樹菩薩、曇鸞大師兩位祖師的解釋，用這句話來說明。

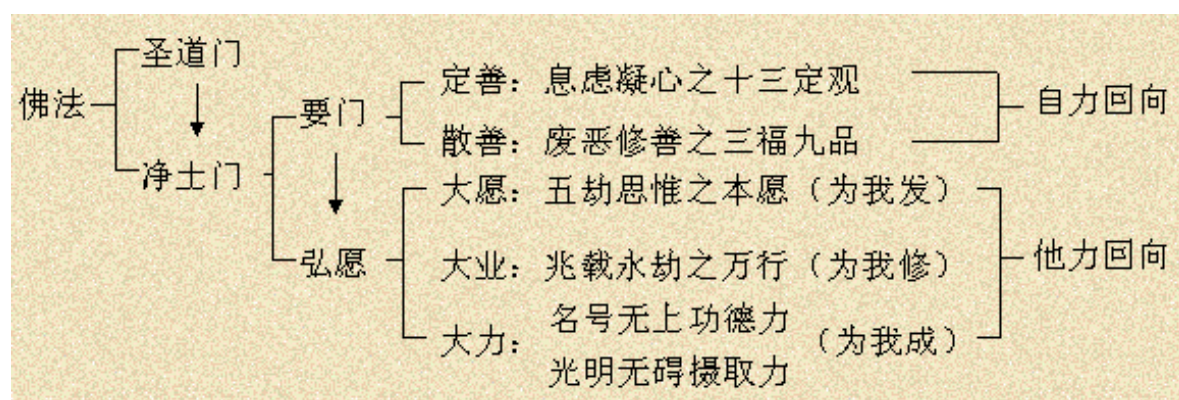
淨土門：於極樂得道，他力救度往生淨土之法門，凡夫易修易行；如水道乘船，樂。於極樂得道，雖然都是得道，不過得道處所不一樣，是他力救度到淨土得道；雖然也是斷惑，不過這是他力救度到淨土斷惑，是往生淨土之法門。



十二、行判

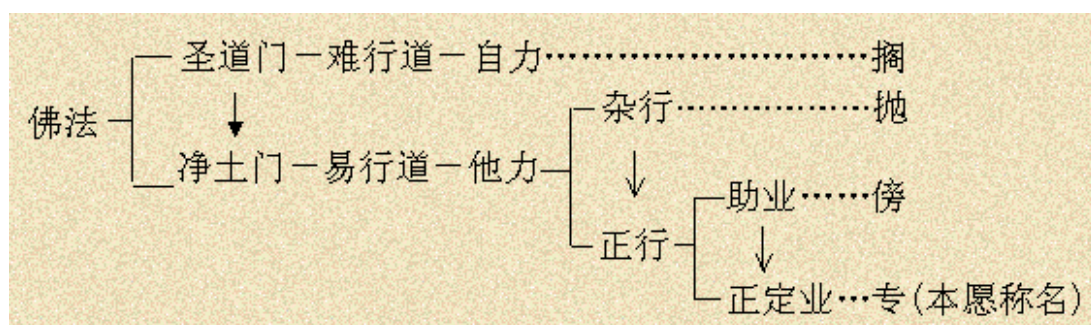
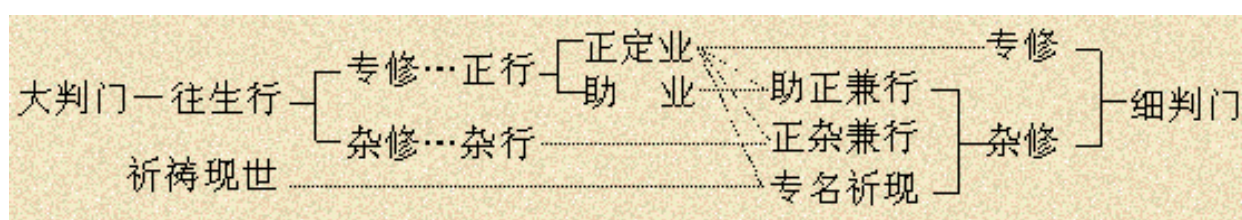
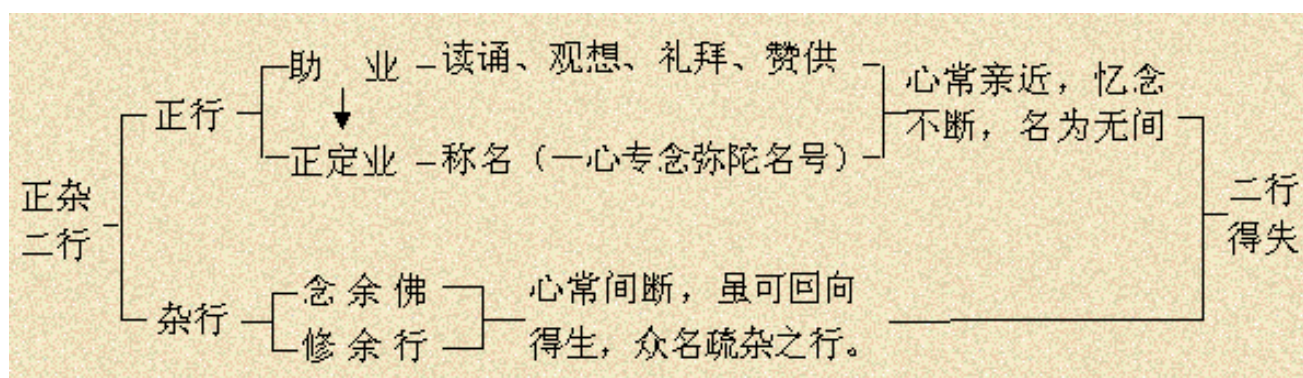
「行判」是宗祖善導大師特別所判，有「要弘二門判、正雜二行判」。

要弘二門判：



這張表非常清晰，也很清楚，聖道門歸入淨土門，要門歸於弘願。

正雜二行判，列了三個表：



第一張表是正雜二行得失表。正行有四種助業，歸於正定業；心常親近，憶念不斷，名為無間。雜行念餘佛，修餘行，心常間斷，「雖可迴向得生，眾名疏雜之行」。這是正雜二行的得失分判。

第二張表是大判門，往生行又分為專修和雜修。專修是正行，正行裡面有兩種：正定業和助業。從正定業本身來講，這是專而又專，是專修；其他混雜在一起的，都有線條拉在一起，這就是雜修。這是細判門。

所謂大判，就是只要修五種正行，都判為專修。細判，唯有一向專稱彌陀佛名稱為專修；其他夾雜別的，正雜兼修的，專名祈現的——專稱佛名祈求現世利益，這些都屬於雜修。

第三張表，聖道門、淨土門。聖道門是難行道，自力。「擱、拋、傍、專」，這是法然上人用的四個字。「擱」就是暫擱，暫時擱置，放下來，因為我們根機不堪，所以進入淨土門。淨土門之內有雜行和正行，雜行暫時拋一邊，修正行。正行裡面有助業和正定業，助業是傍附的。應該專修正定之業。這張表是很清晰的。

有的人就嫌這個不圓融：「都是佛法，都是殊勝的行法，怎麼可以用『擱、拋、傍』呢？這不顯得不圓融嗎？」這就是「仁者見仁，智者見智」，為了眾生的利益，要看怎樣的說法對眾生有利益。尤其是淨土門，一定要旗幟鮮明，讓眾生不要心有旁騖。所以，怎樣對眾生有利益，就怎樣來宣示這個法門。何況這裡所說的「擱、拋、傍」是暫時性的，一旦到了淨土，一切法門無不通達。如果暫時都不擱、不拋、不傍，心就亂了，又不是大菩薩，不能從專一得到法門的利益，嘴上雖然說圓融，但是得不到利益，這樣就不好。

就像問路，有人告訴你「向東也可以走，向西繞也可以到，向南走也可以」，問到這樣一個人，你會想：「乾脆算了，我再問一個人。」如果他告訴你「往前走 100 米，往右拐上高速」，很簡單、直接地告訴你，方向就很明確。這樣也行，那樣也行，講得很圓融，問了等於沒問。

十三、攝機

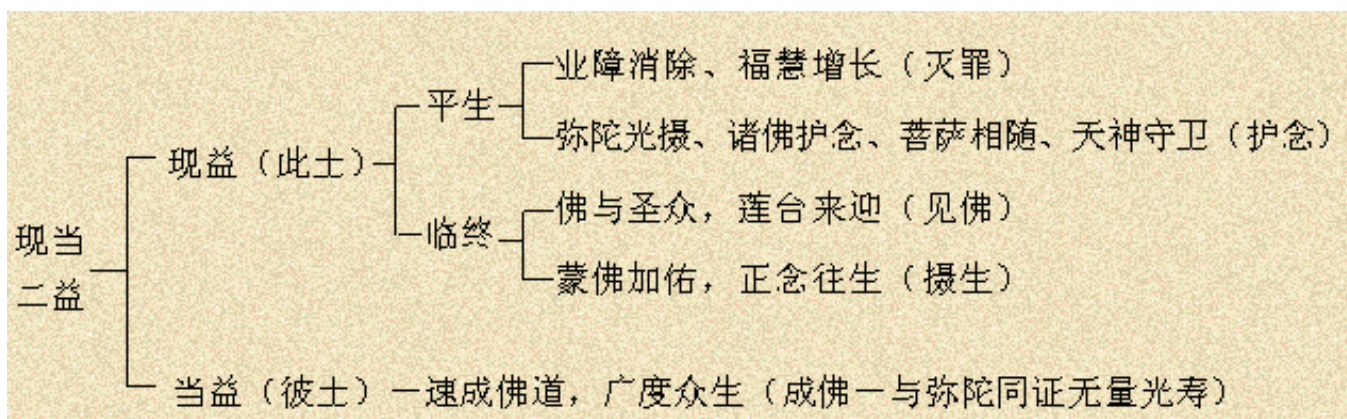
淨土法門的攝機，上攝等覺菩薩，下攝逆謗闡提。

攝機廣大，不論男女老少、僧俗善惡、平生、臨終、中陰身、三惡道；九法界中，所有一切聖凡善惡，悉皆包含，無一遺漏。無一人不能學，無一人不能行，無一人不能往生。

三根普被，利鈍全收，萬人修萬人去。

十四、利益

即有現當二益。



十五、宗風一

真諦的宗風，真諦是往生之道。

(一) 一向專稱——望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。

(二) 三不疑雜——不懷疑，不間斷，不夾雜（不雜餘佛，不雜餘行）。

(三) 守愚無諍——專崇本宗，不譏他宗；法門高下，不相諍論；唯守愚念佛。

(四) 六不六化——不尚體驗而平凡化，不好玄奇而平實化，不求高深而平常化，不純學術而信仰化，不涉艱澀而淺易化，不落煩瑣而普及化。

(五) 恪守傳承——著作講演，必依傳承，絕不妄自，越格發揮。

他宗他流，言論若異，敬而不依，堅持本流。

(六) 親近同門——親近同門，切磋法義；若非同門，不親不近，防退失故。

「三不疑雜」，不懷疑、不間斷、不夾雜，這叫「三不」。

「守愚無諍，專崇本宗，不譏他宗；法門高下，不相諍論；唯守愚念佛」，對其他宗的行法我們尊重，只是說從根機的角度，根機不堪，所以才修淨土。

「六不六化」，這是我們修行這個法門或弘揚這個法門要堅守的。

第五，「恪守傳承，著作講演，必依傳承，絕不妄自，越格發揮」，有的人就喜歡自己搞新鮮門道，要有自己新鮮的東西，這在學法當中是個大的忌諱。世間做學問，如果沒有點自己的東西，就顯示你抄襲人家的，所以要搞點自己的新鮮東西。但是這在佛法修行當中這是大忌諱。真理沒有新鮮的，有新鮮的是謬論。真理，從古到今，三世不會改變，哪有新鮮東西？有新鮮東西不就是謬論了嗎？

十六、宗風俗諦

這是處世之道。

（一）對彌陀恭敬信順，對他人恩慈體貼，對自己謙卑柔和。

（二）敦倫盡分，閒邪存誠；奉公守法，為世良民。

（三）自覺愚惡，過於他人；毫無資格，計較他人。

不說是非，不聽是非，不傳是非，不較是非。

不求人過，不舉人罪，不揭人私，不爭人我。

不背因果，不蓄恨意，不懷虛假，不行諂曲。

（四）六親眷屬，敬愛和睦；崇德興仁，務修禮讓。

和顏愛語，下心含笑；慈念眾生，加厚於人。

奉行謙敬，不起驕慢；常懷慚愧，仰謝佛恩。

（五）給人安心，給人歡喜，給人希望，給人利益。

凡事真心，凡事愛心，凡事感恩，凡事恭敬。

（六）學佛大悲心——彌陀如何為我，我便如何為人。

《俗諦》，我們寺院裡每天都念，這個意義很好，給我們指導現世的修行，念佛生活化，生活念佛化，非常有幫助。

十七、宗歌

就是宗祖四十八字願成釋：

若我成佛，十方眾生，稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺；彼佛今現，在世成佛，當知本誓，重願不虛，眾生稱念，必得往生。

用善導大師的四十八字釋，也希望更有才華的人了解我們淨土的宗義，譜出和我們四十八字的內容、份量相應的宗歌的曲譜，那就最好了。

十八、宗徽

宗徽是蓮花地球。

在淨土宗網站上有對蓮花地球宗徽的解釋（見 <http://www.pureland-buddhism.org/WebPlsCh/淨土宗善導流/宗徽之意義.aspx>）。

《淨土宗概論》我們就講到這裡，圓滿結束。一切教行歸於南無阿彌陀佛。
南無阿彌陀佛。

附 錄

附一 略談中國佛教的「宗」

淨宗法師

一、中國佛教宗派的成立

普通人說話、做事、寫文章都要有宗，俗話說「萬變不離其宗」。佛教修行當然更要有宗——有所宗才有主心骨，才能左右逢源、貫徹始終，不會自亂陣腳、進退失據。

佛教從印度傳入我國，最初是經典翻譯，往往譯場同時也是教學的地方，譯出一本便講學一本、流通一本。這時候還很單純，沒有什麼宗不宗的問題。

但隨著經典翻譯的累積，情況變得複雜起來：

一是佛教經典法門很多，號稱八萬四千，浩若煙海，一般人不可能都學，要如何選擇；

二是諸經典法門之間存在很大差異，要如何分判抉擇，理出頭緒；

三是人師教學的不同，同一部經典往往有不同甚至矛盾的解釋，學人又要依何為準。

面對這種情況，作為一個修行人，必然會在心中反覆地詢問：我要修行哪一個法門？為什麼要修這個法門？怎麼樣修這個法門？又如何看待其他法門？

起初這只是個人的事，帶有隨機性；但當這些問題成為普遍性、而普遍覺醒了這種意識時，整個佛教界便萌生了「創宗運動」。終於，經過數百年的努力，到隋唐時期形成中國佛教大乘八宗。這八大宗派，其實是為大眾提供了八套指導修行的理論系統。

佛教宗派，為佛教傳入中國之後所形成的特有現象，亦是中國佛教之根本特色。說到中國佛教宗派的創立，人們往往追蹤的是那些開宗立教的大祖師的作用與貢獻，這本無可厚非；但更本質地來看，中國佛教宗派的創立，絕不止是屈指可數的幾位祖師用其短暫的一生所能完成的，而是綜合了自佛教初入中國直到隋唐，總共六七百年間，所有佛教徒共同探索追求、共同參與其中的成果。它是一項持久而廣泛的群眾運動，借由諸宗開宗祖師們的智慧，而有了畫龍點睛、臨門一腳的功效。

正是由於有了這樣深厚的群眾土壤，中國佛教宗派的創立，才成為佛教在中國真正扎根繁榮的標誌，從此影響久遠，並昂首闊步地走向世界。

中國佛教宗派的創立，是中國佛教史上的大事，也是世界佛教史上的大事，有著不可逆轉的必然性。宗派創立，是佛法修行實踐的現實需要，是選擇法門、修行法門、弘揚法門的必然。現在有人不了解這些，以為宗派理論很煩瑣，宗派建立沒必要，甚至以門戶之見鄙薄之，可說短視無知；沒有「宗」，甚至也沒有宗的意識，鬚子眉毛一把抓，猶如入大海而棄南針，行暗路而迷北斗，美其名曰「兼修兼弘、圓融無礙」，恰是佛門自掘其根的衰象。

二、中國佛教宗派的演變

中國佛教宗派成立之後，一切的弘法修行都依據各宗的規範而進行。其中唯識宗、三論宗、密宗不數傳而中止，律則被「清規」所取代，故漢地八大宗派中相對長盛不衰、影響久遠的是天臺、華嚴、禪、淨土四家，簡稱「台賢禪淨」。其中天臺、華嚴，因其理論宏富嚴密，稱「教下」；禪則自標「教外別傳」，稱「宗門」。

在長期弘傳的過程中，諸宗教理與行法不可避免地互相涉入，互相影響，但本質上各宗還是保持著本有的特點，這是因為他宗思想融入本宗之前，先經過本宗的解釋，完成了本宗化。由此可以證知，中國佛教各宗派理論的完善圓熟，在相互包容開放的同時，有類似「防火牆」的自我保護功能，同時有強勁的力量消化吸收他宗有益的思想，為我所用。

但其中淨土宗的情形最為特別：一方面諸宗匯歸淨土，淨土法門的影響日益壯大；另一方面淨土失去本來的創宗理論，無法面對諸宗進行本宗化的改造吸收，以致淨土一法成為「共宗」的同時，也成為「寓宗」，成為最不具宗派特色的最大的「宗派」。

所謂諸宗匯歸淨土，乃是由於時代的推移，眾生根機難以適應諸宗自力修行的法門，而紛紛轉入念佛求生極樂。一般人不要說按天臺宗「一念三千」的理論修持一心三觀，或按華嚴宗「十無礙」修持法界圓融觀，即使只研讀、理解其宗派理論，也缺乏心力與智慧。禪宗則更因法門高峻，直接上上根機，令人無從下手。故大約從諸宗創立不久，乃至諸宗創立之初，諸宗大德就開始或作疏宣揚、或實際兼修淨土法門了。如著名的天臺宗智者大師，在生有淨土的疏釋，臨終瑞相昭著往生極樂。經此示現，此後天臺一家皆修淨土，而有「台淨不分家」之說。其他如華嚴、禪、律諸宗大德自行化他，也多求生西方，數不勝數，以至形成諸宗匯歸淨土之風潮。降至明清，已然是淨土一家統領諸家，一句「南無阿彌陀佛」成為整個佛教的代表。現代的佛教徒則百分之九十以上皆修彌陀淨土法門。

然而諸宗匯歸之後的「淨土宗」，也大大削弱了當初善導大師所創立的淨土宗的宗派特點，不論是在理論建構上，還是在修行儀則上，都明顯地依附聖道諸宗進行，

掩蓋了淨土宗「本願稱名，凡夫入報」之根本特色。這是因為大約唐末宋初之際，創立淨土宗之根本教典，如善導大師《觀經疏》、道綽大師《安樂集》、曇鸞大師《往生論註》在中國失傳，以致後人失去依準，自修弘化皆不得不權附他宗。

直到清末民初，由楊仁山居士從日本請回善導大師《觀經疏》、曇鸞大師《往生論註》等等清晰而完整的淨土宗宗派理論，以及由此理論支援的修持方法，才漸漸呈現出來。

現代交通方便，資訊發達，除了傳統佛教，其他如南傳佛教、藏傳佛教，人們也都很容易接觸到，「人間佛教」也成為一時之新。藏傳佛教講究傳承清淨，故其宗派特點依然鮮明，這是非常難得的傳統。但現代人心粗氣浮，似乎難以適應精密的理論抉擇，而習慣於快餐式進食，故只要有人隨便舉出一部經典，或宣揚某個法門，立即就可以吸引大量的人眾。人們已經不知道什麼是「宗」，也無心尋「宗」。可是對於一個嚴肅的修行者來說，必然不肯如此草率盲從。諸宗匯歸淨土，淨土宗必須復其獨立完整的本來形態，才能使衰靡已久的佛教重豎脊骨——此為當今佛教的時代課題。

三、宗的定義

法相宗的窺基大師（玄奘大師的弟子）在《大乘法苑義林章》當中解釋：宗，為尊、崇、主之義。尊，至尊至上；崇，特崇特仰；主，統領一切。引申即為獨尊、統攝、唯一、最勝等義。

八萬四千法門，有尊、有崇、有主才有宗，否則就沒有宗。

據此，我們可以簡單定義：在佛說的一切法門中，獨尊某一法門為主，並以此法門統攝其餘所有法門之教義體系，即稱為「宗」。

四、宗的特性

由宗的定義，可知宗有以下幾重特性：獨尊性、統攝性、體系性。

1. 獨尊性

獨尊某一法門為主，唯一而無二，不可能有與之並列、平等的法門存在。

如國無二主，在一宗之內，也不可能有兩個平等、並齊的法門。如禪宗獨舉「直指人心，見性成佛」，淨土宗獨舉念佛。這樣才能立宗，不然宗就不能成立。

但這並不是因為要立宗才有的武斷主張，而是因為經中本有此義，故據而立宗。比如《法華經》說「唯此一乘法，無二亦無三」，天臺據此而立宗。《無量壽經》稱讚阿彌陀佛「我建超世願」「諸佛光明所不能及」「諸佛中之王，光明中之極尊」，淨土依此而立宗。

2. 統攝性

以此獨尊無二的法門，統攝其餘一切法門。

這樣就能很好地兼顧佛法的整體。同時，這個宗派才能建立起來。如果在法義上不能高屋建瓴地統攝其他法門，那就無法獨尊無二。

比如小乘和大乘相比，小乘要獨尊，尊不起來——小乘心量也小，證果也小，怎麼能夠統攝大乘呢？大乘就可以統攝小乘。

大乘裡面又有種種不同：有漸法、頓法，有權法、實法，有偏法、圓法。總是頓法、實法、圓法統攝漸法、權法、偏法。

3. 體系性

為了達成統攝，必須有系統的安立，以使一宗之內所有法門，依其相狀、地位、價值、作用等，各安其位，形成整然而嚴密的體系。

有了這個體系，才能保證自宗法門處於獨尊的地位，同時維護佛法的整體性，以使佛一代所說法門各各都有其相應的位置。如此，左右逢源，進退自如，建立一家理論，指導行人修學；否則，支離破碎，漏洞百出，宗都建立不起來，如何指導修行？

五、成熟、完整意義的宗

宗派的建立，有一個逐漸發育成熟的過程：起初源於個人修學的需要，進而成為指導大眾修學的需要；起初源於對一部或少數幾部經典的研究，進而擴及對佛說一代教法的分判整理。成熟、完整意義的宗，必然具有獨尊性、統攝性、體系性；否則，就是不夠成熟。

起初創宗的大德，本於自我修學佛法的特別感悟，進而悲心憫眾，弘揚此法門，所以才要立宗；並非為顯示我能，獨立門戶。除了佛萬機普育，萬法並開，諸宗大德弘法，皆是各有所主，各化有緣，也就是各有所宗之法門，以攝化與此法門有緣的眾生。

立宗原為弘法，弘法必有所宗：為突出我之法門，故有「獨尊性」；為兼顧其餘法門，故有「統攝性」；為使自他一切法門整然有序，故有「體系性」；系統安立，不容破壞，故有「排異性」，如生命體之排異功能。

系統安立，要保持它的穩定性。一旦破壞，系統散架，就無所謂獨尊，也無從弘法。

一個生命體，跟它相應，它就接受；若不相應，它就排異，比如接骨安鋼板，鋼板與原身不同質，身體就會排異。成熟、完整意義的宗派，是活的，就像生命體一樣，有它本身的生命和能量流動，自然就有排異功能，不然就不成其為指導學人修行的活宗，而是死物。

雖說排異，但因為是在對一代佛教已有系統安立的前提下的排異，僅為保證本宗法義純正的施設，所以不會影響佛教整體。

中國佛教諸宗的建立，很好地起到了突出自我法門、兼顧一切法門的雙向功能，便利眾生各擇有緣法門修行，弘法大業得以有序進行，實為中國祖師之偉大創舉、智慧結晶。

突出我宗法門，依止這個法門的有緣眾生就能信心百倍；兼顧其餘法門，就為他宗預留了推展的空間。這樣雖說有八宗，不但不會彼此掣肘，反而目標一致，如分兵合作，協同作戰，佛教整體弘法大業才會有序進行。縱觀中國佛教宗派的成立、發展、演變歷史，只有和諧相處、相生共榮，從來沒有教派紛爭，更不必說流血衝突，充分實證了佛法的空性真理及慈悲精神，反映出佛門祖師的悲智雙融、自利利他。

附二 概說佛法之判教

智隨法師

佛教於中國之發展，大體而言，經歷了譯經、格義、判教、創宗、定祖之一過程。

譯經，即將印度梵文經典翻譯成中國漢語文字。這是佛教傳入中國的起始點、立足點，也是佛教於中國發展所必備的基石。譯經事業雖為最早，但歷時漫長，始於東漢，終於宋朝，經千年歷程，歷複雜人事，可知譯經事業之艱巨，亦知譯經事業之重要。有緣得遇佛經者，自當深為感恩，至為慶喜。

格義，即用比較、類比的方法來解釋、理解跨文化背景的概念，是一種類比理解的方法。「格」有比較、度量之意。「義」含名稱、概念、義理等意。佛經初來東土，早期之佛教行者，在翻譯、研究、講說佛經時，為方便理解，不得不借用中土文化中的一些名辭術語來對照、比附佛教之名相、概念，其主要比附者多是周易、老莊及玄學。此一比附、類通之學，即謂之「格義」。如用老莊之「無」，對應佛教之「空」等，真如、性空早期即譯為本無、自然。梁慧皎法師《高僧傳·法雅傳》一文中有關於格義之說：「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。……雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說。」格義之興起，對佛法之弘傳、演進自有其一時之功，使國人對外來之教有了一相似認知，佛法因此得以弘傳。但隨著經論之大量譯傳，佛教本有的義理越來越明晰，格義之弊端即自顯現出來，附會他教之說，顯然有違佛教正義，所謂「屈尊就卑」也。至東晉道安法師（312~385）及其弟子慧遠大師，雖亦常用格義化導，但已識知格義之弊，開始有所醒悟，不再完全遵此一途，而欲回歸佛教本身的立場來演說、詮釋佛教義理，觀道安大師所言「先舊格義，於理多違」，即知其概。早期般若六家之說即多受格義之影響而各有所偏。東晉時期，鳩摩羅什之來華譯經，開一代譯風，將大量大乘經論，特別是中觀般若系譯出，佛教不共他教之獨特性愈來愈明顯，格義之弊顯露無遺，般若之學開始歸於龍樹菩薩「緣起性空」之中道觀。羅什弟子僧叡大師（亦道安弟子），評格義及由此形成的六家般若思想言：「格義迂而乖本，六家偏而不即。」可謂是對前期佛教發展的一大總結。遞經南北朝至隋唐時期，梵漢兼通人士不絕，佛教經典大量傳來，佛經義理漸為國人理解接受，佛教於中土之演進由是完全摒棄了格義一途，走向獨立發展之路。尤其隋唐之八大宗派成形，佛法即已完全被國人所消化吸收，以其本有的思想獨自發展，蔚為壯觀。

雖格義之弊前人早知，佛教東來業已完全獨立，然格義一途卻於不同時期時有興起，諸如三教之會通、文化之融合等，皆本於格義之說。為方便弘化，古今大德時有用之，有識之士，當知其權宜，明其善巧，識其利弊。

判教，即對所有佛經、一代時教作總的梳理、詮釋、定位的一種教相判釋，使眾多經典、無窮義理，了然分明，整然有序。判教是佛經廣譯、教理研發到一定時期必然產生的結局，可以說，是義理之發達，興起判教；判教之興起，又整合了義理，使義理更精深、更完善、更系統。判教雖大興於中土，實起始於印度，而根源於佛陀，如《楞伽》之頓漸分、《華嚴》之三照論、《法華》之三車喻、《涅槃》之五味說等，皆是佛經自顯教相差別，以此而觀，即知判教實義蘊於經、源自於佛。佛法傳來中國後，教典之多、義理之繁，促使中土判教之必然興起、發達、成熟。北涼時期（401～439）之涅槃學者慧觀法師，以「二教五時」判一代時教，首開判教之風；隨之一發不可收拾，後來碩德大興判教學說。南北朝時期，不同學派，如攝論師、地論師等，各自有了自己的判教體系，後人有「南三北七，義成百家」之評。此一時期之判教，可稱為「學派之判教」，未臻圓熟，是判教發展的初始階段。至隋唐時期，在經典極為豐富、義理至為發達之基礎上，各宗大德開始對南北朝各學派之判教進行系統梳理，融會古今，縱觀得失，主依不同經典，綜攝一代時教，而各自形成系統、完備的判教體系，判教思想臻於成熟；並因此而發展獨立成宗，宗派由是而形成。此一時期之判教可稱為「宗派之判教」，也是中土判教之成熟期。

判教由北涼時期之興起，經南北朝之發展，至隋唐時期之成熟，歷時長達二百餘年，可見判教之不易：一則因佛所說教法之深廣難測，二則義理研習有一漸次發達過程，三則個人慧見、修證有淺深不同，四則因依經不同而立場自異。以此可見，判教非一人一時之所能，乃集眾人之智識，觀諸說之異同，經漫長的整合，方臻圓熟。

創宗，即依各自所主的正依經典、判教體系、相承祖師等，而開創獨立的佛教宗派。如慧文、慧思、智者等依《法華經》，相繼開顯並建立自己的判教體系，發展而成天臺宗，此為中國最早之一宗派；隨之形成三論、唯識、律宗、淨土、華嚴、禪宗、密宗等各大宗派。宗派興起，定祖即勢所必然。

定祖，即確定宗派傳承、法脈延續的祖師譜系，師資相承，法法相續，以為本宗學人修學之依準，如天臺有九祖之說，禪宗有六祖之說，華嚴有五祖之說等。如是人法相輔，經釋相依，以人正而顯法正，依祖釋而探經義，免法統之混亂、學修之無據也。大乘雖有「依法不依人」之說，據實而言，人能弘法，法因人立。擇法之人，固當「依法不依人」；習學之士，則當依人以求法。人法並依，兩得無礙。如智者大師《維摩經玄疏》云：「人若離法，則非能弘之人；法若離人，則非所弘之法。今人法相

成，人是弘法之人，法是所弘之法。」故於各宗言，「定祖」正為「弘法」，「依人」志在「依法」。

以上五點，可謂佛法於中土弘傳之大概。前二時為中土接納佛教之初始階段，後三時為佛法於中土之興隆時期。五時之中，後三時為根本。三時有先後，整然而有序，共成佛法中國化的核心內涵，因判教而立宗，因立宗而定祖，三位一體。然其中最要者，無過於判教。判教是佛教傳入中國後必然興起的一種解讀整個佛法的特別方式，是對所有譯來之佛經作一總觀，梳理會通，各明其教，各判其位。判教之功大要有四：

一是促使佛教義理研修之發達；

二是形成各自獨立的宗派體系；

三是顯彰佛陀出世之本懷；

四是指引學人清晰之修學路徑。

有了完善之判教體系，才有後來之宗派及定祖。

通觀佛法於中國之弘傳，就宏觀的整體史實看，以上五個歷程，以判教為最重要，是中國古德在本有文化的基礎上，慧觀、判釋整個佛法的特別法眼。可以說，中國佛法之特質，在判教；中國佛法之發達，在判教；佛法體系之完善，在判教；各大宗派之形成，在判教；確定祖師之依準，在判教；簡別法門之異同，在判教；學修佛法之門徑，在判教……判教之重要，以此可知。故了解佛法、學修佛法、弘傳佛法，最便捷、最通暢、最明了、最系統者，無過於判教。當我們翻開佛經，一一比照，即會覺知，佛法之深廣，猶如汪洋大海，莫測邊際；而各經之所說，又彼此不一，甚至互相矛盾；疑慮叢生，自所難免。如何解決此一根本問題，使吾人能一覽佛法之種種異說，而不致盲然無緒？判教即為一把鑰匙，可開啟佛法寶藏之門，可理順不同之說，使人一觀而井然有序，美輪美奐！

附三 話緣

淨宗法師

緣：關係，維繫，因素，條件，可能性。

萬法因緣生，萬法因緣滅。我佛大沙門，常作如是說。

緣起性空。造物主秘密。

緣有虛實，緣有強弱，緣不可思議。

緣決定一切。

有緣千里來相會，無緣對面不相逢。有緣罪人能成佛，無緣善人在輪迴。

「但以遇緣有異，致令九品差別。」

遇善緣成善，遇惡緣成惡，遇佛緣成佛。

欲令人幸福，只要給他幸福的緣；欲搭救人出生死，只要給他出離的緣。

天雨普施，難潤無根之草；佛慈廣大，不度無緣之人。

給人佛緣，是最大的禮物與恩惠。

寧受地獄苦，得聞諸佛名；不受無量樂，而不聞佛名。

為何罪業凡夫能往生？有緣！

「一切有緣知識」，「有緣生類」。

親緣、近緣、增上緣。滅罪、護念、見佛、攝生、證生增上緣。

「正由不遇好強緣，致使輪迴難得度。」

「正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。」

「極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生；故使如來選要法，教念彌陀專復專。」

阿彌陀佛以光明名號與一切眾生普結佛緣，一稱一念之人，必不棄捨。

佛性之緣，本願之緣，光明之緣，名號之緣。念佛有三緣、五緣。

理事，因果，生佛。結緣，化緣，了緣，種緣，有緣。

附四 第十八願「乃至十念」辯義

淨宗法師

有人以查遍《無量壽經》各種譯本、未見第十八願文「乃至十念」有口稱佛名之義，遂疑善導大師「稱我名字，下至十聲」之釋，今即答之。因來問前提不受祖師之教，故不得已，先引經文、道理，委曲而說。然而我人離開祖師教說，全如盲人，妄逞小智，實覺慚愧，又極為辛苦。此種吃力不討好、隱伏諸多過失之事，以後絕不再做。

一、「乃至十念」以佛名為體

1. 第十八願成就文：「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉。」

2. 第十八願成就偈：「其佛本願力，聞名欲往生，皆悉到彼國，自致不退轉。」

3. 《如來會》第十八願：「若我證得無上覺時，餘佛剎中諸有情類，聞我名已，所有善根心心迴向，願生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺；唯除造無間惡業、誹謗正法及諸聖人。」

4. 第十八願前之第十七願：「設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉咨嗟稱我名者，不取正覺。」

5. 四十八願中，凡是說到他方世界眾生能得利益的，幾乎一律標以「聞我名字」，總共有十幾願之多。

6. 另，梵文字第十八願也說：「若果我成佛，凡是無量佛土的眾生聽到我的名號，將會生起往生之心，而且迴向善根，乃至生起十念的往生佛國心。若不往生，我就不成無上正等正覺；但造作無間業和誹謗正法除外。」

7. 又，梵文《無量壽經》英文版《極樂莊嚴經》第十八、十九往生願，也都說到「聽到我的名字以後」。

故知「乃至十念」不管是怎樣形式的「念」，其內容一律以「南無阿彌陀佛」名號為體，也就是以佛名為本質內容，為根本來源；離開佛名，「乃至十念」即成空洞無物。故談論「乃至十念」時，無論如何不可能離開佛名。

二、「念」有多義

由於佛陀圓音說法，往往一個簡單的音節能包含無量無邊妙義，攝受種種不同根機的眾生，令每一個聽到的人都以為是對自己說的，也都以為自己聽聞的是正確的；各自按所聽聞、理解的如實修行，也都可以得到相應的利益。

若以漢語的「念」字，便有口稱的稱念，及心思的思念、憶念、想念，乃至思維念、觀察念等等。「乃至十念」的「念」字，若就前面的「十方眾生」以及當句的「乃至」二字，極有可能包容了所能羅列的一切形式的「念」。

三、「念」不離名

但無論是怎樣的「念」，不可能離開佛名，因為離開佛名，便如無源之水，就沒有「乃至十念」了。也因為凡夫的思維，一定要以「名」（名詞概念）來進行，是一連串名的連接；離了名言，便無法思維。我們念佛的淨土、佛的色身、佛的功德、佛的慈悲，首先起作用、根本起作用、一貫起作用的，是佛的名字。如「阿彌陀佛」的淨土、「阿彌陀佛」的色身……也就是無論如何地「念」，佛名是俱生的，同時生起的。

若念佛法身，直契真如實相，乃破無明大士境界，已非淨土宗之凡夫念佛矣，故非所論。

四、「念佛」即是「念佛名」

在我們的經驗世界中，有時想起一個人，可是忘了他的名字，這時我們的思維便如同發生梗阻一般不暢，有的人會急得頭上冒汗，直到最後放棄，當然更不可能傳達給他人我們要說的是誰——這不過依然經驗世界的事。佛的世界乃是超經驗的世界，一切皆非凡夫境界，唯有名字可說。經言，諸佛世界不可說示，唯除名字。

所以念佛雖有種種，如念佛的相好、念佛的慈悲、念佛的功德、念佛的名號等等，對上根眾生來說必定不離念佛名，而對下根眾生來說僅僅只是念佛名。

五、「念佛名」才是念佛

對於下劣凡夫來說，只有稱念（含心念）佛名才是真正意義、完整意義的念佛，其他不過是附加在佛名上的一分想像而已；只有佛名是來自佛的真理界之物，超出世間，其他一切思維念皆不離此世，都是此世之物。如念佛的慈悲，往往我們想到的只是父母的慈悲，真正佛的慈悲是怎樣的，我們不可能觸及到的，只能用我們的經驗作少分相似的比擬而已；故只有念佛名才契入佛的本體，其他一切念皆是影像。尤其阿彌陀佛是以名號救度眾生的佛（這從諸佛稱名願及四十八願可清楚明了），名體一如，稱念彼佛名號，一切皆含。

六、「口稱」與「心念」

念佛名有兩種：一口稱，二心念。發於口為口稱；不發於口，唯在心中，為心念。然心念也有聲相，只是沒有發於口而已。所以從根本來說，心念、口稱都是念的佛名，都一樣。但比較來說，口稱更勝，有三：一、心念難而口稱易。如教八哥、小兒、愚人、極大煩惱人、極危險境地人，以心力不及故，皆難心念，口稱則易。二、口稱力大，能

帶起心念。三、口稱摒棄凡夫念，直契佛覺。

七、《觀經》的啟示

1. 同為淨土三經的《觀經》，其內容無論如何不可能離開《無量壽經》四十八願。故善導大師解釋《觀經》一開始就說：「言『弘願』者，如《大經》說……」，指出《觀經》與《大經》緊密相關、一體不分、互相照明的關係。

2. 例如《觀經》所說佛、菩薩、淨土莊嚴功德，與四十八願及其成就，皆有對應關係：其中說到往生行因的十三定觀及上六品大乘善、小乘善、世間善，是對第十九願「發菩提心，修諸功德」的展開解釋；下輩三品惡人念佛往生，尋比四十八願，只能是對第十八願的展開解釋。古德尤以為，凡諸經中說到念佛往生處，皆為第十八願成就，而不僅僅是《觀經》。

3. 尤其最為關鍵、最為精彩的下品下生，與第十八願相比有幾個共同點：一、都說到「至心」；二、都說到「十念」；三、都說到「五逆」。

4. 《觀經》十念既然是「令聲不絕，稱南無阿彌陀佛」的稱名，則第十八願之「十念」自然也是「十聲稱名」。這就是以佛證佛、以經解經。

5. 尤其《觀經》最後流通分，阿難請問「此法之要，當云何受持？」世尊答以「汝好持是語，持是語者，即是持無量壽佛名」，明確顯示「持無量壽佛名」為整部《觀經》的法要，這與《大經》法要在第十八願念佛往生，《小經》法要在「聞說阿彌陀佛，執持名號」完全一致，則第十八願之「十念」自必也是執持阿彌陀佛名號的十念，也就是十聲稱名。關於「執持名號」，龍樹菩薩《易行品》說：「若人欲疾至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」

6. 第十八願的「十念」，若沒有釋迦牟尼佛在《觀經》中的親口解釋，可能會歧義多存；然而若沒有彌陀化身的善導大師對《觀經》的楷定解釋，愚惑凡夫仍難明白。當念佛祖深恩，摒絕凡夫小智。

八、會通諸譯不同

諸譯中對「乃至十念」的「十念」或「念」譯法計有如下不同：

1. （聽到我的名號）……乃至生起十念的往生佛國心。
2. （聽到我的名字之後）以平靜的、清淨的念頭沉思，思維於我。
3. （聽到我的名字之後）重複了十次極樂世界的念頭。
4. （得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴）聞已思維，若一日夜，或二，或三，或四，或五，或六，或七，繫念不亂。

這些譯法對「念」字多數取思維念，若依上第一點「乃至十念以佛名為體」及其餘各點之說明，無論譯語如何，與「十聲稱名」皆不矛盾；而且唯有如下下品一般，不雜

凡夫主觀意識分別的口稱佛名，才談得上「平靜的、清淨的念頭」。

九、祖師對「乃至十念」的解釋

凡我淨土門相承祖師，皆依《觀經》下品下生之十聲稱佛，解釋第十八願「乃至十念」。

1. 善導大師每每說「稱我名字，下至十聲」。亦在《觀經疏》最後結論說：「望佛本願，意在眾生一向專稱彌陀佛名。」以《觀經》稱名，與彌陀本願乃是一體之物。

2. 道綽大師聖淨分判：「《大經》云：若有眾生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字，若不生者，不取正覺。」其「縱令一生造惡，臨命終時，十念相續，稱我名字」，完全是《觀經》下品下生之釋義。

3. 曇鸞大師《往生論註》上卷末解釋「十念」有二義：先取心的憶念，就「觀」字來解釋，「若總相，若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名為十念」，接著就「口稱」名字來解釋，說：「但稱佛名，亦復如是。」通看《論註》全體，以稱名解釋為正。易行故，相承故，名號為體故，多處釋為稱名故。

值得注意的是，大師對「十」的解釋，認為此處的「十」未必是數量詞，只是表示業成；又言「通神者言之」，即在阿彌陀佛立場知道何為「十念」，凡夫不知；故非凡夫境界，則凡夫「不必須知頭數」「何暇須知念之頭數」。接著說：「若必須知，亦有方便，必須口授，不得題之筆點。」此處所謂「方便」，曇鸞大師並沒有說，若依後來道綽大師、善導大師的解釋，即是十聲稱名，一聲即是一念，豈非方便。這才有後來風行的記數念佛，若是觀佛或思維，如何記數？所以才有問：「心若他緣，攝之令還，可知念之多少。但知多少，復非無間。若凝心注想，復依何可得記念之多少？」依此可知，所謂十念的思維，十次願生極樂世界心，越發不可能離開稱名，不然「十」字即無法解釋。就念佛的經驗，願生心乃是一念發起，念念相續，絕非一念願生，間隔之後再一念願生，累積而有十念。累積而有十念的願生心（或思維），恰恰是不具足迴向發願心，不如法修行，是要摒斥的。故十念的願生極樂世界的心，當是俱伴十聲稱名底下願生心的相續，不過借外相稱名表示為十的數字。

4. 龍樹菩薩本願取意文：「阿彌陀佛本願如是：若人念我，稱名自歸……」，也是以稱名來解釋本願的「念」。因易行道乃是為怯弱下劣的凡夫所說，怯弱下劣以《觀經》下下品為最。

5. 天親菩薩《往生論》乃依《無量壽經》為主，通釋三經之論。若就《無量壽經》經文無一處說到口稱佛名，五念門中依何而立讚歎門之口業稱名？「觀佛本願力，遇無空過者，能令速滿足，功德大寶海」，豈有更速於下劣凡夫一聲口稱、具足無上功德之稱名乎？可知也是取《觀經》稱名釋《大經》本願十念。

6. 善導楷定古今以來，何師何祖不遵口稱佛名之教？豈此等祖師大德——永明、蓮池、蕩益、印光皆無知無識之輩，不檢經文，人云亦云，盲然而從乎？縱然盲從，彼道高一世、名振千古之高僧皆甘隨善導之後，不以為恥，吾人亦何必以為恥辱？又，從古及今，但盲從善導、口稱佛名往生者，瑞相昭著，無量無數，盲從而得此大益，不亦可做法乎？正乃「將錯就錯，西方極樂」，又何不可！盲從善導及歷代祖師也是盲從，盲從自心也是盲從，如我愚者，寧從善導！

今日尋章摘句之人，遍查經文，反而不知「乃至十念」之義，竟疑菩薩祖師之釋，如螞蟻爬遍泰山不見泰山，遂高聲宣布：「我歷經千辛萬苦，考察已遍，並無泰山。汝等所見，皆是錯誤。」聞者只覺可笑。

十、今人可以離越祖師直接解經嗎？

佛經幽深，凡夫智淺。今此一門，依正依三經為根本經典，然非依我人凡夫濁眼所見為準，乃是依相承祖師清淨法眼為準，故正依經典與相承論釋乃是一體不可分割之關係。其有欲凌駕千古之上者，必不以為然。

然而如氣球高在天際，雖跛人不起於坐，若能手牽氣球所垂之線，則球在手中。縱有健人，若離此線，跳躍奔突，也絕不可能夠著天空中的氣球，最後必跌仆而死。氣球乃經典，垂線乃相承。

又如河流源於雪山，飲河水即飲雪山之水，若拒河水而不飲，一定要登雪山之巔取而飲之，是謂智乎？縱然得飲，不過門前河水，然皆累凍死於半路，無一人得至山頂者。雪山喻佛經，河流喻相承祖釋。

十一、怎樣讀佛經

以極恭敬心而讀。

以極謙卑心而讀。

以我無知無識、誠惶誠恐心而讀。

以真為了生死心而讀。

以相承祖師釋義為標準，絕不敢妄擬私意。

懈怠心、驕慢心、自以為是的心，欲求新奇見解，欲超古人，拘泥一文一句，一葉障目不見泰山之死於語下，此等一切，皆與經法不相應。

真為了生死而苦惱的人，自然得嘗法喜妙味。如饑者最知飲食之味。

無道心者，讀遍大藏，著作等身，亦如營養學家分析食物頭頭是道而不知其味。

十二、略說四依法

四依法者：一依法不依人，二依義不依語，三依了義不依不了義，四依智不依識。

第一句為總，後三句為別。

法者，佛所示真理。人者，迷界眾生。當依佛所說真理為準，不依迷界眾生迷思為準。此即「依法不依人」。

佛既對眾生說法，以人道來說，不得不借助人類眾生的語言文字。而人類語言本來就是迷界的產物，為了表達迷界事物而創設，本來不是為了表詮真理而創設，故有不可避免的局限性。不得已，要慎而又慎，不可死於句下，而要透過語言，了解佛所說的本義。如所謂「以指當觀月，莫執指為月」，語言，乃指月之指；語言中所含真義，乃是指之月。此即「依義不依語」。

然眾生根機不等，佛因機所示教法不同：對於能直接接受真理之教的人，佛直接示以真理（了義）；對不能直接接受真理之教的人，佛則暫時附同他的認識程度，而將真理隱曲起來，為說方便法門（不了義）。兩相比較，直說真理之法為真實，餘則為一時方便假說。應當依直示真理之說為準。此即「依了義不依不了義」。

所謂直示真理之教，不是靠凡夫分別意識心、習慣思維邏輯可以契入的，因凡夫處在迷界中，其思維意識全然顛倒，無我計我，無常認常，與真理全然相背。思維的工具是語言、邏輯，思維的對象是迷界之物，思維的經驗是不離我執。以此思維，欲認識了義佛智，譬如以尺量空，絕無可能。應當放棄凡夫思慮分別意識，直接依吾人心體本具無分別智、佛性智慧，契入佛覺。此即「依智不依識」。

今依彌陀化身、親證三昧之善導大師所釋「乃至十念」為「下至十聲」，即是依此四依法。

依法不依人故，人見之皆驚奇——何故作如是之釋，超乎我等理解？

依義不依語故，執於語言文字者皆驚奇——何故與經文字句不一致？

依了義不依不了義故，淺識淺智之人皆驚奇——何處有此義乎？

依智不依識故，分別意識心者皆驚奇——何故此釋不合邏輯，根本說不通？