

淨土學論集 目次

一 念佛淺說·····	一一四
一 佛七·····	一
二 阿彌陀佛與極樂世界·····	二
三 念佛法門三特徵·····	九
四 念佛三要·····	一六
五 念佛·····	二三
六 一心不亂·····	三一
七 往生與了生死·····	三五
八 結說要義·····	三七
二 淨土新論·····	四三—一〇八

一 淨土在佛法中的意義·····	四三
二 淨土的類別·····	四六
三 淨土的一般情況·····	五〇
四 彌勒淨土·····	五六
五 彌陀中心的淨土觀·····	六〇
六 佛土與眾生土·····	七一
七 莊嚴淨土與往生淨土·····	七五
八 稱名與念佛·····	九二
九 易行道與難行道·····	九八
三 求生天國與往生淨土·····	一〇九—一四
四 彌陀淨土與三輩往生·····	一一五—一二四
五 東方淨土發微·····	一二五—一五三

一 引言·····	一二五
二 東方淨土為天界的淨化·····	一三一
三 東方淨土為人間的極致·····	一四四
四 東方淨土之輝光此土·····	一四八
五 東方淨土之表徵自心·····	一四九
六 東西二大淨土之比較·····	一五五—二三六
一 阿闍、阿彌陀、大目·····	一五五
二 淨土與誓願·····	一六五
三 阿彌陀佛極樂淨土·····	一八五
四 阿闍佛妙喜淨土·····	二〇一
五 東西淨土的對比觀察·····	二一一
六 大乘經所見的二大淨土·····	二二三
七 未來彌勒淨土·····	二三三

七 廣大的易行道……………二三七—二五七

一 易行道的真義……………二三七

二 念佛易行道……………二四五

三 易行道支略說……………二四七

八 淨土法門的抉擇……………二五九—二九一

一 往生淨土的抉擇……………二五九

二 橫出三界……………二六八

三 帶業往生……………二七一

四 隔陰之迷……………二七四

五 四句料簡……………二七七

六 臨終助念……………二八〇

七 辨極樂淨土之有無……………二八六

八 往生極樂之意趣……………二九一

念佛淺說

一 佛七

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

普通的念佛有二種：一是定時念佛，如我們早晚功課的念佛，有一定的時間。二是平時念佛，這是在行住坐臥的日常生活中念佛。定時念佛，因為時間太短，不容易達到一心不亂的目的；平時念佛，又都是散心念佛，不容易專精，更不易一心不亂。因此除了這二種念佛之外，再來結七念佛。結七念佛是一種加行，在這七天之內，擺

脫一切的世俗雜務，與其他法門的修持，專心一意的念佛，這樣才容易實現一心不亂。平時念佛，猶如小火燒水，因為火力太小，不容易煮滾一鍋水。定時念佛，猶如斷斷續續的燒開水；火力雖強，但為時短暫，時斷時續，也不能煮滾。現在的結七念佛，猶如一方面加強火力，一方面繼續不斷，在這樣的情形下，很容易把水煮滾了。念佛所要達到的一心不亂，在這加行的結七念佛中，是最易成就的。

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

一一 阿彌陀佛與極樂世界

一 阿彌陀佛

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

佛是覺者，凡圓滿自覺、覺他功德，斷盡一切煩惱習氣的，皆名為佛。阿彌陀佛是諸佛之一，但因他表徵非常的勝德，所以在諸佛淨土中，特別在中國，阿彌陀佛有著廣大的崇高的尊敬。古德說：「諸經所讚，盡在彌陀。」我們打開藏經來看，的確大乘經中，多數是讚揚阿彌陀佛及其淨土的。要明白這裡面的所以然，可從「阿彌陀」的名義去理解。

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

一切佛的功德莫不究竟，圓滿、無有限量，而阿彌陀佛卻以無量得名。以德立名，著重在一即一切，一切即一的圓滿果德。《般舟三昧經》說：觀阿彌陀佛成就時，即見一切佛。《觀無量壽佛經》也說：觀阿彌陀佛成就，即見一切佛。觀佛，是以一佛身相功德為對象，心心觀察，等到觀行成就了，阿彌陀佛現前。觀阿彌陀佛，應該只見

一佛現前；而經說以觀阿彌陀佛方便，即見一切佛。因為阿彌陀是無量，無量即是一切，故見無量佛，即見一切佛現在前。佛法說佛佛道同，千佛萬佛皆同一佛，毫無差別，平等平等。聲聞乘中說：一切佛的法身、意樂、功德，一切平等。聲聞法尚且如此，何況大乘？一佛即是一切佛，一切佛即是一佛，故見一佛等於見一切佛。阿彌陀譯義為無量，此名表顯了一切佛的究竟果德，這是阿彌陀佛的本義。十方三世一切佛，無量無邊，似乎漫無統緒，所以由阿彌陀代表一切佛，顯示一切佛的共同佛德。一切經的讚嘆阿彌陀佛，也等於讚嘆一切佛。從泛稱的無量佛，成為一佛的特名，來表彰佛佛道同，在名字上，阿彌陀佛得到了優越的勝利，所以學佛者的信念，自然地集中到阿彌陀佛。

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

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

佛為代表，菩薩中以觀音菩薩為代表，俗語說「家家彌陀，戶戶觀音」，這並不是無因的。彌陀、觀音的慈悲救世，接近眾生，深入人心，所以才會家喻戶曉。

二 極樂世界

極樂世界是淨土。說到淨土的有無，若對教內人說，以聖教量為證，當然不成問題。若以此而向不信佛教的外界說，便起不了作用。因為你以佛說為教量，他可以神說的吠陀、《新舊約》與《可蘭經》為教量。各信所信，並不能解決問題、使他起信。要說明淨土的有無，也不用天眼遠見，也不用神通往來，因為天眼與神通，在不信者，會把你看作錯覺幻覺的。所以，應該以合理的論證來說明。佛教說世界無量數，這在過去是難以使人信受的，而現在卻不成問題。天文學家，承認除了這個地球之外，像地球那樣的還有無數的世界。既承認世界不是一個，而是極多極多，那麼進一步說：在無數的世界中，一定有比我們更好的世界，也有比我們更壞的世界，世界決非完全一模一樣。我們這個世界，並不是最理想的；更好的、更理想的世界，就是淨土。佛法說淨土不只一個，極樂世界，就是無數淨土中的一個。至於說西方，方向本是沒

有絕對性的，東看是西，西看是東。向東向西都可以。如我們要到歐洲，一直向西、一直向東都可以。不過在無限量的宇宙中，依據我們所住的世界，日出日落的方向觀念，指說為西方（日落處，含有深意，見《淨土新論》）。這樣的指方立向，多一層事實的肯定，容易使人們起決定信。極樂世界，雖你我都沒有見到，都沒有去過，然據理而論，這是完全可能的。是可能的，是佛說的，為什麼不信？

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

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

取給，不像我們娑婆世界的貧苦窮乏、不平等。

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

三、身心的清淨：生極樂世界的，都是蓮花化生。由於自己的願力、佛菩薩的悲願，不須父母為緣，化生於蓮華中。佛經所說的佛菩薩，每處蓮華座。蓮花為出於淤泥而清淨的，離了一切煩惱，得到身心清淨，成為聖者，所以以蓮花的出塵不染為喻。修念佛行而生淨土，所以也是化生於蓮花中的。極樂淨土中，身無老、病、死苦。一般的胎生、卵生、濕生，皆有老、病之苦，化生是沒有這些痛苦的。其他的化生，也有死苦。而極樂世界的眾生，在未得無生法忍前，決不會死亡的；得了無生忍，也不會再感死苦。淨土中不但沒有身體的老、病、死苦，連心中的煩惱——貪、瞋、癡苦也沒有。初生淨土的眾生，煩惱習氣當然未曾斷除；但由於環境的特勝，雖有煩惱

，而緣缺不生。淨土的黃金如糞土，物質所需可以自由取給，還生什麼貪心？諸上善人，共聚一處，和樂融洽，那裡會起瞋心？正信正行，當然不會起邪見等癡心。起煩惱的因緣不具足，當然不會有煩惱，所以身心都非常清淨。

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

三 念佛法門三特徵

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

一、他增上：他增上的反面，是自增上。修學佛法，有依自力和依他力二種，自力即自增上，他力是他增上。我常說佛法重於自力，但並不是說到自即便完全否定他力，因為他力也是確實存在的。例如一個人生存於世間，不能專靠自力或他力，而是

依著自他力的展轉增上。如小孩必由父母養育、師長訓導，一直到長大成人，在社會上也還得依靠朋友。同時他所需要的衣服飲食等資生物，也都不是全由自力供給。所以就世間法說，一個人的生存，決無專賴自力而可以孤獨存在的。佛法中，如聲聞乘特重自力，但也不能不依靠他力。如歸依三寶，即是依三寶的加持力；在修學的時候，也須要師長同學的引導與勉勵。特別是受戒，要經三師、七證，三白羯磨，戒體才得成就。若犯僧伽婆尸沙重戒，則須依於二十清淨大德，至心懺悔，罪垢才能蠲除。這僅就小乘說，實則一切佛法莫不如此。我平常總是說佛法是專重自力的，所謂「各人生死各人了」，這話本是絕對的正確。如佛的兒子、佛的兄弟，若不自己努力修學，佛也不能代他們了生死。但這並非沒有他力，不過任何事情的成辦，一切他力，都要透過與自力的合理關係。諸佛、菩薩、羅漢，以及師長道友，固能給予我們的助力，但這種助力，必經我們自力的接受和運用，才能顯出它的功能。所以外來的力量並非無用，而是要看我們自己有沒有能力去接受它、運用它。假如自己毫不努力，一切都依賴他力，那是絕不可能的。比方患貧血症，可以輸血補救，但若身體壞到極點，別人的血也是救不了的。換句話說，必須自身還有生存能力，然後才能吸受他人之血，

以增強自己的身命。

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

知道，確有阿彌陀佛，但如不知不信不行，也仍然無用，不得往生西方。一分學佛者，為了讚揚阿彌陀佛，不免講得離經。一隻鸚鵡學會念「阿彌陀佛」，一隻鵝跟著繞佛，都說牠們往生西方。大家想想，鸚鵡與鵝，真能明了阿彌陀佛與極樂世界嗎？也有信有願嗎？

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

二、易行道：易行道，這名稱出《十住毘婆沙論》。龍樹說：菩薩得不退轉，要修

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

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

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

三、異方便：異方便，名稱出《法華經》「更以異方便，助顯第一義」。這異方便

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

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

正方便，即三乘共修的方便。佛為聲聞說戒、定、慧三無漏學，及無常、苦、無我、不淨等觀門，使眾生厭生死苦而出離世間。但這是容易沈溺於獨善厭世的深坑，所以到了大乘，除了對無常、苦、無我、不淨等，給以新解說而外，更有異方便來教導。但異方便，不是聲聞法中所完全沒有的，只不過大乘中特別重視而已。這就是修塔供養、興建廟宇、畫佛圖像，乃至一低頭、一舉手，或一稱南無佛，皆可成佛道等。這種種方便，特重佛功德的讚仰，著重於莊嚴。如《法華經》的長者，瓔珞莊嚴，與窮子的除糞，怎樣的氣派不同！又如華嚴海會，何等的喬皇嚴麗？與小乘大大不同。不著重苦與不淨，而反說樂、淨。依樂得樂，如《維摩詰經》說的「先以欲鉤牽，後令

入佛智」。這種方便，在小乘是不大容許的（除了定樂）。大乘強調佛果的無邊莊嚴，總攝一切福德，故特發揚此一教說。異方便很多，《法華經》所列舉的如何如何「皆可成佛道」，都是。念阿彌陀佛而生淨土，《起信論》即明說為勝方便，所以念佛是異方便之一。

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

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

四 念佛三要

一、信：念佛法門，以信、願、行為三要，缺一不可。念佛為佛法的一門，所以

修淨土法門的，對佛法應有正確的信解。淨土經中所說，素來不知佛法的，到臨命終時，得到善知識的引導，能專誠懇切的念阿彌陀佛，便可以往生淨土。這是不得已的方便，因為人到臨死，時間無多，不能再為開導其他的佛法，只好以簡易的阿彌陀佛教他持誦。若說平時學佛，只憑一句阿彌陀佛，別的什麼都不要，就可以往生，這與神教的因信得救，有什麼差別？所以佛教中基本的道理，如因果、善惡、輪迴解脫等，都應有一明確的信解，這就是信三寶、信四諦等。假使對這些基本的道理，缺乏堅信，疑惑不定，說他念佛便可往生，實在是笑話！所以修淨土的人，先要堅定佛法中的基本信念，然後再加淨土法門的特殊信念。特殊信心有二：

(一)、信阿彌陀佛的依正功德：修淨土的人，不但確信淨土的實有，而且還要信得淨土的清淨莊嚴，是極理想的樂土；信阿彌陀佛成佛以來，說法十劫，有無量功德。但更根本的，是要信阿彌陀佛的慈悲願力，極深、極廣、極有大力。依佛自證說：因圓果滿，自己受用法樂，當然有良好環境的淨土。然從如來發心為他說：阿彌陀佛在因地時，作法藏比丘，曾在世自在王佛前，觀種種清淨世界，而後立願，要總合一切清淨世界的嚴淨，莊嚴自己的淨土，成一極樂世界，以作攝化眾生的道場。眾生生到

淨土後，以各種善緣具足，容易修學，成辦道業。從這悲願教化的觀點去看，淨土是佛為眾生而預備的，是攝化眾生的大方便。只要眾生能發願往生，決定可以得到接引，這是阿彌陀佛的大願——四十八願的根本特勝。能信得，十念、一日乃至七日，皆可往生極樂世界。如缺乏或不能堅定這一特殊信念，那麼雖信有阿彌陀佛與淨土，也還是不夠的。

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

陀佛的慈悲願力的攝受，才有可能。所以信修淨土法門，如對彌陀本願力，缺乏深刻信念，即是信心不具足，不能達成往生的目的。

(二)、信念佛法門的殊勝德用：一般的說，稱名念佛，只要心口相應，稱念六字洪名，念到身心清淨，一心不亂，便可往生淨土。如此推重念佛法門，還沒有充分顯出念佛法門的特勝。如念阿彌陀佛心得清淨，念其他的佛、菩薩、經典、咒語，一切都可得心清淨，得心不亂，何必特別弘揚淨土法門？所以除了信阿彌陀佛的慈悲願力而外，更要信往生淨土的特殊德用，這就是：往生極樂淨土，在信阿彌陀佛的悲願攝引外，更要信「一心不亂」為獲得彌陀願力攝引的條件，一心不亂，才能往生。如能往生，決定不退，在修學菩薩道的過程中，最為穩當。能確立了這二個信念，然後發願修行，才能精進而達往生的希望。

二、願：信與願不同，勿以為有了信，必然有願；要知凡願必定有信，有信未必有願。總論佛法，有信心，當然要有願行。然佛法中法門無量，不問它了義的、不了義的，方便的、真實的，都各有其特質、有其作用。這些無邊法門雖有信仰，雖有廣泛的宏願——無量法門誓願學，但在現生的修學中，不一定要樣樣法門都發願去修持

。故深信淨土，不一定發願而求往生。現在人每每缺乏合理的分別，如見你不掛念珠、不虔誠念（阿彌陀）佛，就以為你對淨土法門沒有信心。以為你如能信仰淨土法門，為什麼不專精修學！這實在是極不合邏輯的。如我們對社會的各種正當事業，覺得都有好處，對人類、對國家都極為需要。但決不能樣樣去做，只能揀擇志趣相投的作為個人的終生事業。修學佛法也如是，法門無量，應該信，應該願學，但切實修學的，只能選擇與自己意趣好樂相適合的，便由信而進一步的發願去實行。所以願必有信——願由信來，而深信卻不一定有願行。

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

切眾生，眾生本身不起信願，缺乏被救資格，佛也無能為力。這也即是上面所說的他力要通過自力。如太陽光明普照一切，但不照覆盆之下；佛願遍度一切眾生，但度不了無出離心、不願接受救濟的眾生。佛是大能，而不是全能萬能。在救濟一切眾生時，眾生有著自己的因果關係，佛並不能想到做到。否則，這世界早就沒有眾生了！所以願生淨土，是所願的目的；願受阿彌陀佛悲願的攝受，才是發願的實質。

三、行：概括的說，行有二：一是往生淨土的助行；一是往生淨土的主行。以淨土三經說，《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，可見要培植深厚的善根，增長種種福德，以作生淨土的資糧。《觀無量壽經》說有三品，如孝敬父母，布施、持戒，讀誦大乘等。大本《阿彌陀經》，也說到布施、持戒等。這些善根福德，修淨土的人，應該隨分隨力去做，使善根增長，福德增勝。往生淨土，念佛是正因，培植善根福德是助緣。有些念佛人，好走偏鋒，以為生死事大，念佛都來不及，那裡還有功夫去修雜行，專持一句南無阿彌陀佛就得了。如告以「不可以少善根福德因緣得生彼國」的經文，他卻巧辯的說：能聽到阿彌陀佛的，就是宿植善根、廣修福德因緣了。這是多大的誤解！經說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，並非說「不可以少善根

福德因緣得聞佛名」。求生極樂淨土，助行還是需要的。但念一句彌陀的，只有適用於「平時不燒香，臨（命終）時抱佛腳」的惡人（見《觀經》）；一般人平時修學，應該隨分修集福德因緣，以此功德迴向淨土。永明大師的萬善同歸，是比較穩當而正確的說法。

往生淨土的主行，就是稱念「南無阿彌陀佛」。南無是歸投依向義，內含希求阿彌陀佛悲願加持的意義。現在的念佛法門，非常流行，往往失去了本義。稱念是淨土行，照淨土法門說，應該依信、願而起行。可是有些念佛人，不解念佛之所以，既無信，又無願，這與淨土法門，當然不合。有些念佛的，以念佛為冥資。有些為了家庭的煩惱而念，為了生意或政治的失意而念。一心念佛，以精神集中，身體心理都得到某種清淨、某種喜樂，或泛起某種特殊心境。於是便自以為得了受用，沾沾自喜，逢人便說念佛好！念佛當然很好，但這還不是真正的淨土行者，還不是淨土法門的真利益。充其量，這不過是類似的定境（正定也極為難得），只是由於精神集中，減少了內心的散亂、浮動，減少一些煩惱而已。如以此為目的，何必一定要念「南無阿彌陀佛」！念佛生淨土，當然會有這種心境，而且更好。若僅此而無信無願，是不能往生的。

所以淨土法門的修行（念佛），要在深信誠願的基礎上，要在渴仰彌陀本願的攝受中去念。空空洞洞的行，不會與阿彌陀佛的慈悲願力相呼應，不相應便不能生淨土。

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

五 念佛

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

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

念有種種，以所念的對象為差別，如念佛、法、僧、四諦等。現說念佛，以佛為所念境界，心在佛境上轉，如依此得定，即名為念佛三昧。然念重專切，如不專不切，念便不易現前明了，定即不易成就。要使心不散亂，不向其他路上去，而專集中於一境，修念才有成功的可能。經中喻說：有人得罪國王，將被殺戮。國王以滿滿的一碗油，要他拿著從大街上走，如能一滴不使溢出外面，即赦免他的死罪。這人因受了

生命的威脅，一心一意顧視著手裡的碗。路上有人唱歌跳舞，他不聞不看；有人打架爭吵，他也不管；乃至車馬奔馳等種種境物，他都無暇一顧，而唯一意護視油碗。他終於將油送到國王指定的目的地，沒有潑出一滴，因此得免處死。這如眾生陷溺於無常世間，受著生死苦難的逼迫，欲想出離生死、擺脫三界的繫縛，即須修念，專一意的念。不為可貪可愛的五欲境界所轉；於可瞋境不起瞋恨；有散亂境現前，心也不為所動。這樣專一繫念，貪瞋煩動不起，心即歸一，寂然而住。於是乎得定發慧，無邊功德皆由此而出。反之，若不修念，定心不成，雖讀經學教、布施持戒，都不能得到佛法的殊勝功德，不過多獲一點知識、多修一些福業而已。

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

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

不過，稱念佛名，必須了解佛名所含的意義，如什麼都不知道，或以佛名為冥資等，雖也可成念境，或由此得定，但終不能往生極樂。這算不得念佛的淨土法門，因為他不曾了解極樂世界的情形和阿彌陀佛的慈悲願力。無信無願，泛泛稱名，這與鸚鵡學語、留聲機的念佛，實在相差不多。有一故事：有師徒兩個，徒弟極笨，師父教他念佛，他始終念不來，老是問師父怎樣念。師父氣不過，罵他道：「你這笨貨！」並且把他趕跑。可是他卻記住了，到深山裡去，一天到晚，念著「你這笨貨，你這笨貨」。後來師父又去找他，見他將飯鍋子反著洗，覺得徒弟已得功夫。便問他這一向修的什麼功，他說就是師父教我的「你這笨貨」。師父笑道：「這是我罵你，你怎把它當佛在念？」一經點破，徒弟了解這是罵人的話，所得的小小功力便失去了。心繫一境而不加分別，可以生起這種類似的定境，引發某種超常能力。但一加說破，心即起疑，定力也就退失。當然，稱名念佛，決不但是如此的，否則何須念佛，隨便念桌子板凳，不也是一樣嗎？須知道：阿彌陀佛是名，而名內包含得佛的依正莊嚴，佛的慈悲願力，佛的無邊功德。必須深切了解，才能起深切的信願，從信願中去稱名念佛，求生淨土。

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

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

分別而起念。佛法以念佛法門，引人由淺入深，依名而觀想佛相，佛相現前，進而能了達皆是虛妄分別心之所現。

若更進一層，即到達念佛法身，悟入法性境界。唯識家說法有五種，名、相、分別而外，有正智、如如。無漏的智、如，平等不二，是為佛的法身。依唯心觀進而體見一切平等不二法性，即是見佛。《維摩詰經》亦說「觀身實相，觀佛亦然」，以明得見阿閼。《阿閼佛國經》也如此說。《般舟三昧經》，於見佛後，也有此說。佛是平等空性，觀佛即契如性；智如相應，名為念佛。《金剛經》說「離一切相，即見如來」，平常稱此為實相念佛。念佛而達此階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。

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

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

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

其實毫無功力。也有年輕時即寫得好字，而到老來卻寫壞，因為他不再精到，隨便揮毫，慢慢變成油滑，再也改不過來。念佛也這樣，時間不妨短，佛號不妨少，卻必須口耳心三到，專一繫念不亂。如果口裡儘念，心裡散亂，東想西想，連自己也不知在念什麼，那即使一天念上幾萬聲也沒有用。所以若要不離念佛，不離日常生活，一定要在成就以後。初學人，叫他走路也好念佛、做事正好念佛，那是接引方便。念佛而要得往生，非專一修習不可。如一面妄想紛飛，一面念佛，一成習慣，通泛不切，悠悠忽忽，再也不易達到一心不亂。要念佛，還是老實些好！

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

來卻似很響，而且字字清晰，句句了然。這樣念，逐漸的心趨一境，外緣頓息，才能得定。

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

六 一心不亂

念佛求生極樂世界，能不能生的重要關鍵，在一心不亂，這在大、小《阿彌陀經》

中皆說到。蓮池大師有事一心與理一心的分別。事一心實可析為淨念相續、定心現前二類。眾生的內心，最複雜，特別是無始來的煩惱習氣，潛伏而不時現起，極難得到內心的一致——不亂。佛法的無邊功德，要由定力開發出來。這不淨的散亂的心念，就是虛妄分別心，分別即是妄想。這可以包括一切的有漏心，念佛念法，眾生位上的一切，都不外乎虛妄分別心。約證悟說，這都是妄想。然約一心不亂說，妄想也大有妙用。在虛妄分別心所法中，有善心所現前，如對佛法僧的善念；有惡心所的生起，如貪瞋等的煩惱。初學佛的人，要想一下子不分別、不妄想，談何容易！所以要先用善念對治惡念，以淨念而去除染念。念佛就是這種方法之一，一念阿彌陀佛，可以除去各式各樣的不淨妄念。但在善念淨念中，還可以是亂心的。如一刻是佛，一刻又是法，這雖然內心善淨，卻還是散亂。所以必須要淨念，而且要相續，念念等流下去。此時不但惡念不起，即除了阿彌陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去，這叫淨念相續，也就是一心不亂的初相。這在修行上，並不太難，這並非得定，而是止成就的前相。然而一般念佛的，散亂小息時，每轉現昏昧。其實念念中不離雜念（當然不是大衝動），而自己不知，以為得了一心，最易誤事。心在一念上轉，不

向外境奔馳，一有馳散，馬上就以佛念攝回。一念一念，唯此佛念，離掉舉，離昏沉，沒有雜念滲入，沒有間斷，明明現前，即是一心不亂。念佛決不在時間的長短、數量的多寡上計較，主要在達到一心不亂。依經說，念佛有時一日或者七日，一念乃至十念。所以，不論時間長短，如真能萬緣放下，唯一彌陀淨念，即使是短時相續，也就是一心不亂。這樣的淨念相續，即取得了往生淨土的保證。在這樣的淨念相續時，每有清淨法樂，或聞有香氣，或乍現光明等。

定心現前，是更深一層的。定有一定的條件，不是盤腿趺坐就算定。先要繫念於止，止成就後，才有定心現前。最低微的未到定，也有渾忘自己的身心境界，只是一片清淨光明。念佛得定，名念佛三昧，此時眼等五識不起，唯定中意識現前。稱名、觀相，也可現見阿彌陀佛。甚至未得淨念相續的，在睡夢中也可見阿彌陀佛，這是夢境，不一定可以往生。正定現見阿彌陀佛，可成為往生淨土的保證。沒有信願的念佛，也可以得到觀佛成就，但不一定往生（由佛轉教，發願即可生）。雖然說佛是大悲普被，無時不在救度，問題卻在眾生的能不能接受佛恩。眾生能使心漸漸歸一，心地清淨，惑業等重大障礙物去除了，眾生的願，即與佛的願，可以相感相通，現見彌陀，

往生淨土，這才顯出了慈悲願力的作用。有一類眾生平時不知佛法，為非作歹，到了臨命終時，遇到善知識的啟發，深悔過去的罪惡，能在短時中，一心一意至誠懇切的念幾句阿彌陀佛，就可往生淨土。這因為一方面受到死的威脅，一方面受到墮落的怖畏，所以信願的熱忱特別深切，能在短時間內，一心不亂，而得往生。

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

之上。如於極樂世界無往生的特別願欲，那是不一定生極樂的。要生，那是「十方淨土，隨願往生」。

七 往生與了生死

往生，是約此界的臨終往生極樂世界說。本來死後受生，或由此到彼，往生的力量不一，最一般的是業力。有天的業生天界，有人的業生人間……。六道眾生，皆以業力而受生。在這以上的，還有願力、通力。如沒有人間業的天，可以到人間，他來是憑藉神通的力量。下生以後，現有人間的身體，借取欲界的鼻舌識而起用；不過天人的身體光明，物質組合得極為微妙。同樣的，我們修得了神通力，也可生到上界。現在的生淨土，不是通力，而是願力。以一心不亂為主因，使心淨定，再由眾生的願與阿彌陀佛的願相攝相引，便得往生淨土。論依因感果，淨土還不是眾生的，然同樣的可以享受。如王宮是王家所有，但宮庭裡的侍役、下女，一樣的可以享受那奇花異草的花圃、畫棟雕樑的莊嚴房屋、山珍海味的飲食、絲絃笙笛的音樂，與王室差不多，但這並不是自力。往生淨土也是這樣，憑著阿彌陀佛的願力，一樣享受淨土的法

樂。

今日有些弘揚淨土者，說到了生死，以為就是念佛，以念佛為了生死的代名詞，這是堵塞了佛法無邊法門。其實，了生死豈止念佛一門？而且，了生死與往生，應該是二回事，這中間還有一段的距离。把往生看作了生死，在思想上有點混亂。生死，是生而死、死而生的生死相續；了生死，不是明了生死，而是說徹底解決了生死，不再在生死中往來輪迴。生死是苦果，從煩惱、業而來，有煩惱即作業，作業即感苦果，惑、業、苦三，流轉如環。煩惱的根本是我見，或說無明；不達我法性空，執我執法的煩惱是生死的根本。有煩惱可以引起種種善惡業，有業必有果。生死是這麼一回事，要了生死，必破除生死的根本，通達無我性，徹見真實理；我法執不起，煩惱根本便斷。煩惱一斷，剩有業力，沒有煩惱的潤澤，慢慢的即失去時效而不起作用，不感生死。了生死，無論在大小乘都是一樣，只有淺深的差別，大原則是不會例外的。依此來說，往生淨土還沒有見真理、斷煩惱。煩惱既未斷，何得了生死呢？所以往生並不就是了生死，如說他了生死，那是說將來一定可以了，不是現在已經了了。生到淨土，與諸上善人俱會一處，善緣具足，精進修學，展轉增上，得不退轉，決定可達

了生死的目的，只是時間的遲早而已。所以說往生淨土能了生死，那是因中說果。如人從十三層高樓跳下，在未落地前，說他跌死，那是說他落地後必定死。在空中時，事實上還沒有死，雖還未死，不妨作如此說，因為他死定了。《法華經》的「一稱南無佛，皆共成佛道」，與《寶雲經》所說「一念釋迦牟尼佛，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，這都是因中說果。有此念佛因緣，久久修學，必能了脫。不但這是依一般的往生說，還沒有了生死；就是上品上生，也要往生以後，花開見佛，悟無生忍，這才破無明，斷除生死根本。故往生與了生死，是截然二事，不能看作同一。這樣，把往生與了生死的内容分析清楚，即與一切教理相應。若是過分高推——往生即了生死，則與無量教理而相違礙。以往生為了生死，對於教理無認識的，尚無所謂；若對佛法有素養的人，聽之反起疑惑，反於淨土而生障礙。

八 結說要義

總前面所講的，關於淨土法門有幾點要義，需要特別注意。第一、是本願力：眾

生的能生淨土，主要是依仗他力的慈悲本願。若但依自力，是不夠的。念佛的淨土宗人，都推廬山慧遠大師為初祖，其實遠公的念佛，並不重在口念。由北魏的曇鸞、道綽，到唐朝的善導大師，才發展為特重稱名的念佛法門。善導大師有《觀經四帖疏》，重慈悲願力，重散心，以為持戒、犯戒，皆可往生。「普度眾機，不擇善惡」，這話並不錯，經上也有十惡、五逆可以成佛之說。這一派傳到日本，發展為真宗，既然善人惡人皆可往生，念佛不分在家出家，所以索性娶妻食肉，主張棄戒定慧等聖道，而專取本願。由於專重他力的阿彌陀佛願力，所以進一步以為：只要信，當下即為阿彌陀佛所攝受。索性平時不要念佛，不需念到一心不亂；以為一信即得往生。這在中國的淨土行者，覺得希奇，其實還是遵循中國傳去的老路子，只是越走越遠，越遠越小，鑽入牛角的頂尖而已。依佛法本意說，生極樂世界，特重他力。若說連戒等功德都不要了，那淨土又何以有三輩九品之分呢？九品的劃分，就依聖道為標準。五逆、十惡者，生淨土也只是下品下生。平素孝敬師長、勤行施戒、修學定慧、悟解空義的，才能生中品以及上品上生。我在《淨土新論》中說：如荒年糧食奇缺，吃糠可以活命，但到了豐年，應該以米麥活命，若是硬要說吃糠為最好，其餘的都不要，這豈不成了狂

人！但念一句阿彌陀佛而往生，是為十惡、五逆而臨近命終人說的，猶如遇到荒年教人吃糠，是不得已的辦法。你既不是十惡、五逆的地獄種子，又不是死相現前，平時來學佛念佛，怎麼不隨分隨力的修集功德？怎麼不在彌陀誓願的攝受中，勤行聖道？至於說只要信，不念佛而可往生，更是莫名其妙。如掉在海中，只想別人救他，而不伸手拉住救生圈和繩索，試問如何可以登岸？不念佛何以得一心不亂？何以能與佛願相通？撤除眾生自心障礙，與佛願相應，佛說就是念佛到一心不亂。信彌陀願力，而不信接受彌陀願力的方法，真是可笑。放棄自力，不是別的，這只是發展於神教氣氛中的神化！

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

門的價值。

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

有留學之必要。到外國學，各樣條件具足，學業容易成就；學成以後，回來貢獻祖國。這如淨土的修學一樣，修學到悟無生忍以後，然後倒駕慈航，回入娑婆世界，救度眾生。小乘專重己利，所以有很多的阿羅漢出現。禪宗專提向上一著，所以也有很多的祖師出現。可是，大乘法門太深太廣，不容易為一般所完滿信行。印度的大乘既興，淨土法門的簡易，就由此而大大的弘揚起來。淨土法門的好處，就在簡易平常。如說得太高了，怕不是立教的本意吧！（常覺記）

（本文錄自《妙雲集·淨土與禪》七七—一二三頁）

淨土學論集

淨土新論

一 淨土在佛法中的意義

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

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

，與專弘一端的看法，當然會多少不同。

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

西洋學者，說「真」、「美」、「善」；或約宗教的意義而加一「聖」。真，佛法是非常重視的，如說實相、真如、勝義。善，是道德的行為，即佛法所修的種種功德行。美，在佛法中，似乎不重要。如美妙的顏色、音聲，每被指責為五欲境界而予以呵斥的。其實，佛法的清淨，實含攝得美妙與聖潔的意義。西洋學者，以為聖是真美善的統一，而有超越性的。佛法中，離錯誤的認識即真；離罪惡的行為即善；離染污的清淨即美。而此「淨」，也即能表達真美善的統一，又是超越世俗一般的。宗教的弘揚在世間，要求（認識的）真，要求（意志的）善，更要有含攝得合理化的藝術性的（情感性的）美滿生活。在過去，佛教的音樂、圖畫、譬喻文學、佛像雕刻、塔廟建築等

，在佛教的發展中，都是非常重要的。佛教的流行人間，必須理智與情意並重，適合眾生的要求，才能得合理的發展。偏於理智，冷冰冰的生活，每不免枯寂；偏於情感，熱烘烘的生活，又易於放逸，失卻人生的正軌。唯有智情融合而統一，生活才有意義，才能淨化人性而成賢成聖。佛法的莊嚴或嚴淨，實有非常的意義。佛學的研究者，特別是阿毘達磨論師，每忽略了這一意義。如從譬喻者、大乘學者，佛法流行世間來說，即能肯定嚴淨的偉大意義。

淨土，即清淨的地方，或莊嚴淨妙的世界。佛法實可總結它的精義為「淨」，淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。《阿含經》中說「心清淨故，眾生清淨」；大乘更說「心淨則土淨」。所以我曾說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本。」聲聞乘所重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，而顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生清淨，還要剎土清淨。有眾生就有環境，如鳥有鳥的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活動場所。眾生為正報，世界為依報，依即依止而活動的地方。如學佛而專重自身的清淨，即與聲聞乘同。從自身清淨，而更求剎土的清淨（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色。所以，

學大乘法，要從兩方面學，即修福德與智慧。約偏勝說，福德能感成世界清淨，智慧能做到身心清淨。離福而修慧，離慧而修福，是不像大乘根器的。有不修福的阿羅漢，不會有不修福德的佛菩薩。大乘學者，從這二方面去修學，如得了無生法忍，菩薩所要做的利他工作，也就是：一、「成就眾生」；二、「莊嚴淨土」。使有五乘善根的眾生，都能成就善法，或得清淨解脫；並使所依的世間，也轉化為清淨。這是菩薩為他的二大任務。修福修慧，也是依此淨化眾生與世界為目的的。這樣，到了成佛，就得二圓滿：一、法身圓滿，二、淨土圓滿，眾生有依報，佛也有依報，一切達到理想的圓滿，才是真正成佛。了解此，就知淨土思想與大乘佛教，實有不可分離的關係。淨土的信仰，不可誹撥；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。但如何修淨土？如何實現淨土？還得審慎的研究！

一一 淨土的類別

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

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

二、三乘共土：這是佛法大小乘所共說的，最顯著的，即兜率淨土。佛在人間成佛以前，最後身菩薩，在兜率天，從此而降誕人間的。釋迦佛是如此，將來彌勒佛也是如此。兜率內院，為最後身菩薩所依止的地方，經常為天眾及聖者們說法。天宮——天國，本來就是極莊嚴的；有最後身菩薩說法，比一般的天國就更好了，這是一切聲聞學者所共說的。從聲聞佛教編集的教典看，彌勒當來下生，實現人間淨土，為佛徒仰望的目標。彌勒在兜率天的情形，將來如何下生，這在《彌勒上生經》、《彌勒下生經》等，都有詳細的說明。除一般共傳的彌勒淨土外，與有部、犢子部有關的《正法念處經》，說夜摩天有善時鵝王菩薩，經常為天眾說法。天宮清淨，有菩薩說法，與彌勒兜率說法的思想是一樣的。《人大乘論》，引述大眾部的傳說：青眼如來，在光音——色界二禪天，為了教化菩薩，與無量聲聞大眾，無量百千大劫，在天宮說法。還有分別說系中的法藏部說：在此世界的東北方，有難勝如來經常說法。又漢譯的《增

一阿含經》，說到世界之東，有奇光如來說法，目犍連以神通到奇光如來處；此說也見於大乘經。這可見：各派聲聞學者，都含有此界天宮或他方佛土的思想。這比對於此界人間的穢惡不淨，有清淨世界，有佛菩薩經常說法，都是具體而微的表達出大乘淨土的尚影。

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

上來所說，或為世人所共知的，或為三乘所共知的，或為大乘者所共信的。在大乘不共的佛土中，如約修行的境界淺深來說，還可分為四類：(一)、凡聖共土：有凡夫也有聖人。(二)、大小共土：沒有凡夫。這是聲聞、辟支佛、大力菩薩同得意生身所依托的世界；天台宗稱此為方便有餘土。《法華經》說：聲聞入涅槃，到另一國土，將來授記作佛。這另一國土，就是意生身的淨土。依《楞伽經》說，這應是與有心地菩薩——有相有功用行菩薩，同得三昧樂正受意生身所得的淨土。(三)、菩薩不共土，或可

稱為佛與菩薩共土。這一類淨土，與聲聞不共；天台宗名此為實報莊嚴土，《密嚴經》名為密嚴淨土。秘密（不可思議）莊嚴，為菩薩不共二乘的淨土。(四)、佛果所得的不共土，如《仁王經》說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」這或名法性土，天台宗稱此為常寂光淨土。名稱、地位，各家或有不同；大體上，都是有此四級分別的。然大乘經中所說的佛淨土，並不這樣明顯的判別。如西方極樂淨土，有看為凡聖共的；有看為大小共的；有以為凡夫是示現的，聲聞是約宿因而說，現在都是菩薩。究屬何土，實不必限定，因為經文也有互相出入的地方。然約修證淺深來說所依的淨土，確乎可分四級。凡聖同的，可通攝五乘共；大小同的，可通攝三乘共；佛菩薩共的，或唯佛淨土，為大乘不共。

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

三 淨土的一般情況

一 自然界的淨化

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

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

自然界的淨化，可有四點特徵。一、平坦：佛教的一切淨土中，不曾說有山陵丘阜及大海江河，甚至沒有荊棘沙磧。佛教在印度的發展環境——恆河流域，是大平原，在古聖的意境中，山河是隔礙而多生災難的，因此有大平原的淨土意境。如慣常於山國或海島的邊地，對山、海發生興趣，也許描寫淨土為蓬萊仙島、姑射仙山了。二、整齊：印度文化的特性，是求均衡發展的。所以表現於東西南北四維上下，是一樣

的，顯著特別整齊。如淨土中的樹木，總是枝枝相對、葉葉相當的。一行一行的寶樹，高低距離，非常整齊，與富有均衡美的圖案畫一樣，這是佛經淨土美的特徵。中國人對自然美的觀念就不同了，表現於山水畫等，都是參差變化的，少有均衡的整齊的描寫。三、潔淨：淨土中是沒有塵穢的，一塵不染。連池沼的水底，也是金沙而不是塵滓。四、富麗：如金沙布地、七寶所成，極其富麗堂皇。一般人說，印度文化或佛教文化，是偏於唯心的。然從大乘佛經看來，決不如此。淨土所表現的，對於自然的物質界，是怎樣的豐富充實！聲聞佛教，重於少欲知足；而大乘，即從少欲知足的心境中，積極的發展富麗堂皇、恢宏博大的莊嚴，毫無窮苦貧乏的意象。如說到樹木、殿堂、樓閣等時，都是說金、銀、琉璃、玻璃、碑磬、赤珠、瑪瑙等眾寶合成。我們要了解，這是學佛者意境的忠實描寫。

從差別的事相說：一、淨土是富有園林美的：如寶樹成行、寶花怒放、果實纍纍、池沼陂塘等等。淨土裡，沒有獸類，但有飛鳥，鳥類是美麗而善於歌唱的，如白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利等。淨土的境界，活像一偉大的公園。二、淨土又富有建築美：如淨土的道路平坦、光滑、寬廣、正直；如在近代的大都市住過，也許多少可以理解

。路旁有樹，與現代化的馬路，也極為相像。淨土中有樓閣，四面欄楯，莊嚴富麗。又有浴池，這在熱帶民族看來，是極重要的。用來莊嚴樓閣的，如寶鈴，及幢、幡、寶蓋、羅網等。由這些物質的布置點綴看來，淨土是極盡了五欲之樂的。如花木園林，到處是芳香。淨土中有光明而沒有黑暗；一切是美麗的色彩。鳥聲、鈴聲、風聲、水聲，都是美妙的音樂；一切是微妙的、節奏的樂曲。還有，淨土中的道路、住處，如兜羅綿，柔軟舒適；現代的彈簧床、沙發椅之類，也許有點類似。這些，是屬於自然界的淨化。這個世界，如單純的物質美，由於科學的進步，是可能實現一部分的。

二 眾生界的淨化

淨土，不但是自然界的淨美，還有眾生界的淨化，也即是社會的淨化。這又可從三方面說。一、經濟生活的淨化：如經濟生活不解決，就是身在最繁華的都市，也是無窮苦痛。因此，淨土中，特別說到有關物質生活的衣、食、住、娛樂等事。在淨土中，「各取所需，各得所適」。資生的物質，不是屬於某人或某些人的，一切屬於一切大家所共有共享的（世間也有理想的「各盡所能，各取所需」的社會主義的社會）。淨

土中，物質的享受，都是隨心所樂而受用的，沒有巧取、豪奪、佔有、私蓄的現象。關於物質的經濟生活，應有二方面：(一)、生產，(二)、消費。在這二個問題中，消費比生產似更為困難，所以古人曾說「不患寡而患不均」。一般社會中，有些人享用的、積蓄的，超過了需要；有些人卻得不到合理的需要，這就是社會動亂的根源。即使遍地是物資，如分配得不合理，爭鬧還是不可避免的，也許鬧得更凶。所以佛教的淨土中，特別重視消費的均衡、滿足。科學進步，如社會能得合理的革新，人人工作二、三小時，或者不需要這麼久，而人人的生活都可以豐滿了。真能達到世間的大同境地，也可以說是佛教淨土的部分實現。所以太虛大師說：政治上的無政府的社會主義，與佛教的思想，極為相近。

二、人群生活的淨化：第一、離男女的家：佛教的淨土，有二類：一是共五乘的人間淨土，如將來的彌勒淨土，北俱盧洲，這都是有男女的。一是不共的大乘淨土，是沒有男女差別的。有男有女的淨土，以北俱盧洲為例，也沒有男女互相佔有的俗習。依佛法說，一切衣食住等資生物，都不應據為私有的。「家」，是以夫婦的互相佔有為基礎，而促成私有經濟的結合。有了家，世間就引生無邊的鬥爭苦痛。當然，根源

還由於內心的煩惱。《佛法概論》引《起世因本經》等，在說到社會發展的時候，曾經談到：有了家，擴大為種族、國家，政治的相爭不已，都是源於經濟私有與男女的互相佔有。淨土的起碼條件，就是除掉這男女互相佔有的家；或有家的形式，而沒有私欲佔有的內容。第二、淨土是沒有種族界限的：我們這個世間，有種族歧視，如白種人瞧不起有色人種，如澳洲的苛刻限止有色人種入境。因種族的優越感，常演成種族的鬥爭，也是世間罪惡的一大根源。淨土是沒有這些差別的；生到淨土中的人，一律是金色的。印度的種族(varna)一詞，原為「色」字，即從膚色及形色的差別而分成種族。佛教的淨土，沒有膚色的差別，即沒有種族界限的。狹隘的國家主義、種族主義，是罪惡世界而不是淨土。第三、淨土是沒有強弱分別的：所以沒有侵略、壓迫、欺侮等。學德高超的，也是以友好的態度，無代價的協助他人。所以淨土中，決沒有「強凌弱、眾暴寡」的事情。第四、沒有怨敵：經裡常說：諸上善人聚會一處。是和顏相向，彼此間如兄如弟、如姊如妹的。總之，淨土著重於群眾的和合共處，是超越了私有的家庭制度和狹隘的國家主義的。有友愛而沒有怨敵，這真是達到了天下一家、世界大同的地步。不然，就是把整個世界強力的變為一家，還不是「強凌弱、眾暴寡」

而已，也就不像淨土了。

論到王，淨土也有二類：一類是有王的，如說彌勒當來下生的時候，有輪王治世。金輪聖王，不是憑藉武力而統治天下的。全由於思想的道德的感化，使人類在理想的生活，人人能和樂共處。這一類淨土，還是有政治組織的。第二類是無王的，這是大乘不共的淨土。佛稱為法王，這不是說佛陀統治淨土的群眾，而僅是在思想上、行為上，受佛的指導，以期達到更究竟更圓滿的境地。這一種淨土，沒有政治組織形態，近於一般所說的無政府主義。

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

淨土有關於眾生界的淨化，平等與自由的特質，是必備的。但淨土的平等與自由，是著重於思想的教化。眾生身心的淨化，做到無我無我所；這決不是由於發展自我而從嚴密的統制中得來。從佛法的立場看，世間一般的思想，都是從我我所出發的，

所以都難於達到理想的境地。佛教的淨土思想，是應人類的共同要求而出現的；而達到淨土的理想與方法，和世間一般的思想不同。即佛法是在無我無我所的磐石上，去實現自由平等的淨土。淨土的學者，應正確理解淨土的境界！

四 彌勒淨土

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

來人間，就因為這是人間淨土實現的時代。

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

彌勒淨土的真意義，逐漸的被忽略；然人間淨土，依然是人類的共同要求，照樣的活躍於佛弟子的心中。這一發展，應先說明彌勒與「明月」有關。明月，是黑暗中的光明，與太陽的光明不同。清涼與光明，為佛弟子的理想。《彌勒大成佛經》讚頌彌勒說：「光明大三昧，無比功德人。」接著說：「南無滿月……一切智人。」這是以滿月的輝光，形容彌勒的確證。《彌勒菩薩所問經》也說：「遍照明三昧，普光明三昧，普遍照明三昧，寶月三昧，月燈三昧。」由此等文句，可證明彌勒與月光的關係。這象徵著此界是五濁惡世，苦痛充滿，惟有彌勒菩薩的慈濟，才是黑暗的光明；這難怪佛弟

子祈求彌勒菩薩的人間淨土的實現了！這樣，可以說到月光童子或月光童子菩薩了。《月光童子經》，最初的譯本，是竺三法護譯的。月光童子，傳說即是以火坑毒飯害佛的德護長者的兒子。月光童子或月光菩薩，與彌勒的思想相融合，所以有月光童子菩薩出世、天下太平的傳說。可斷為苻秦或姚秦時代所譯的（《月光童子經》異譯）《申日經》說：「月光童子當出於秦國，作聖君，受我經法，興隆道化。」劉宋失譯的《佛說法滅盡經》，也有「月光出世，得相遭值，共興吾道五十二歲」的預記。月光童子的預言，於中國流行極廣。如梁僧祐的《出三藏記集·疑偽錄》，即載有《觀月光菩薩記》、《佛鉢記》、《彌勒下教》等書。隋法經《眾經目錄》，更載有《首羅比丘見月光菩薩經》等。這些，都說到中國經過極度混亂，大火災，月光童子出現於世。這時候，天下奉行佛法，世界太平。雖說這是可疑的偽經，但原始的傳說，見於西來的譯典。而且這正可以說明，彌勒人間淨土的思想，是怎樣在中國廣大的佛教人間，起著熱烈的盼望！到隋代，那連提梨耶舍譯（《月光童子經》異譯）的《德護長者經》即說：「此童子於閻浮提大隋國內作大國王。」這在佛弟子的心目中，隋文帝是有實現可能的，但在煬帝手中失敗了。唐菩提流志譯的《寶雨經》也說：「月光……第四、五百年中，法欲滅

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

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

五 彌陀中心的淨土觀

一 阿彌陀

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

梵語 *amita*，譯為無量。阿彌陀佛——無量佛的含義，應有通有別。通，指一切佛

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

在梵語 *amita* 的後面，附加 *ābha*——*amitābha*，譯義即成無量光。無量光，是阿彌陀佛的一名。仔細研究起來，阿彌陀佛與太陽，是有關係的。印度的婆羅門教，有以

太陽為崇拜對象的。佛法雖本無此說，然在大乘普應眾機的過程中，太陽崇拜的思想，也就方便的含攝到阿彌陀中。這是從那裡知道的呢？一、《觀無量壽佛經》，第一觀是落日觀；再從此逐次觀水，觀地，觀園林、房屋，觀阿彌陀佛、觀音、勢至等。這即是以落日為根本曼荼羅；阿彌陀佛的依正莊嚴，即依太陽而生起顯現。「夕陽無限好，祇是近黃昏」，這是中國人的看法。在印度，落日作為光明的歸宿、依處看。太陽落山，不是沒有了，而是一切的光明，歸藏於此。明天的太陽東昇，即是依此為本而顯現的。佛法說涅槃為空寂、為寂滅、為本不生；於空寂、寂靜、無生中，起無邊化用。佛法是以寂滅為本性的；落日也是這樣，是光明藏，是一切光明的究極所依。二、《無量壽經》（即《大阿彌陀經》）說：禮敬阿彌陀佛，應當「向落日處」。所以，阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。

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

佛所共同的。

總合的說，阿彌陀——無量，這是根本的，《般舟三昧經》如此。說為無量光，如《鼓音聲王陀羅尼經》的阿彌多婆耶。無量壽，如《無量壽經》。光是橫遍十方的，這如佛的智慧圓滿，無所不知。大乘經每於佛說法前，先放光，即是象徵慧光的遍照（波斯、印度宗教，都崇拜火光，也是看作生命延續的）。光明，在一般人看來，是象徵快樂、幸福、自由的。佛法的智慧光，即含攝福德莊嚴的一切自在、安樂。依世間說，世間都希望前途是光明的，是無限光明的。無限光明——幸福、安樂、自由的希望中，充滿了無限的安慰，這是人類的一致企求。無量壽，壽是生命的延續。眾生對於生命，有著永久的願望。因此，耶教教人歸依上帝得永生；道教教人求長生不老。人人有永恆生命的願望，這是外道神我說的特色。人類意識中的永恆存在的欲求，無論是否確實如此，但確是眾生的共欲。這在大乘佛法中，攝取而表現為佛不入涅槃的思想。不入涅槃，即是常住，也即是對於眾生要求無限生命的適應。佛的光明是橫遍十方的；佛的壽命是豎窮三際的。在無限的光明、無限的壽命中，既代表著一切諸佛的共同德性；又即能適應眾生無限光明與壽命的要求。因此，阿彌陀，不但一切即一、

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

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

二 阿彌陀與阿閼

要理解阿彌陀佛的偉大，應從比較中去發明。今先從阿彌陀與阿閼的關係來說。

在十方淨土中，有二處是古典而又重要的：一、東方的妙喜世界（或稱妙樂國土），有佛名阿閼——不動。二、西方的極樂世界，有佛名阿彌陀。阿閼佛土，與《大般若經》、《維摩詰經》等，有密切關係，著重在菩薩的廣大修行而智證如如。漢末，就有《阿閼佛國經》的譯本。經中說：此佛以廣大行願成就的世界，是非常清淨莊嚴的；阿閼佛般涅槃後，有香象菩薩位居補處。《般若經》著重菩薩大智，說到他方佛土，即以東方阿閼佛土、香象菩薩等為例。阿難及一切大眾，承如來力，見東方阿閼佛土。《維摩詰經》，發揚菩薩大行，莊嚴佛國。這在《維摩詰經》的〈見阿閼佛國品〉，說到維摩詰是從阿閼佛土沒而來生此間的。時會大眾，以維摩詰力，見東方阿閼佛國。這是大乘初興於東方的古典的佛淨土。談到往生阿閼佛國的經典，還有許多，不過沒有阿彌陀佛極樂世界的普遍。求生阿閼佛土，雖不專重念佛，但也有說到，著重在勝義智慧的體證空寂——法身。如《維摩詰經》說到觀佛時說：「觀身實相，觀佛亦然。」《阿閼佛國經》也說：「如仁者上向見（虛）空，觀阿閼佛及諸弟子等並其佛剎，當如是。」一切法如虛空，即一切是法性、法身；這是與般若的思想相應的。中國流行的大乘佛教，重視念佛及淨土，但對於這一方面，是太忽略了。

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

再綜合來說：有《月明童子經》，說月明菩薩，先發心修行求生阿閼佛國；從阿閼佛國沒，再生阿彌陀佛國。另有《決定總持經》，說到月施王供養辨積菩薩本生。這位辨積菩薩，即是東方世界阿閼佛；而月施王，即是西方阿彌陀佛。從這二部經看來，

是先阿閼而後阿彌陀的。然《賢劫經》說：無憂悅音王，供養護持無限量寶音法師。法師即阿彌陀佛；王即阿閼佛；王的千子，即賢劫千佛。這於賢劫千佛以前，合明阿彌陀佛與阿閼佛；阿彌陀是先於阿閼的。東西二方所表現的淨土雖有不同，然從全體佛法說：阿閼譯為不動，表慈悲不瞋，常住於菩提心；依般若智，證真如理，這是重於發心及智證的。阿彌陀譯為無量，以菩薩無量的大願大行，如《華嚴經》所說的十大願行，莊嚴佛果功德；一切是無量不可思議。無量——無量壽、無量光，著重佛的果德。所以阿彌陀佛淨土，為佛果的究竟圓滿；阿閼佛淨土，為從菩薩發心得無生法忍。這二佛二淨土，一在東方，一在西方。如太陽是從東方歸到西方的，而菩薩的修行，最初是悟證法性——發真菩提心，從此修行到成佛，也如太陽的從東到西。阿閼佛國，重在證真的如如見道。阿彌陀佛國，重在果德的光壽無量。這在密宗，東方阿閼為金剛部，金剛也是堅牢不動義。西方阿彌陀為蓮花部，也有莊嚴佛果的意義。所以，這一東一西的淨土，是說明了菩薩從初發心乃至成佛的完整的菩提道。也可解說為彌陀為本性智，而起阿閼的始覺（先彌陀而後阿閼）。但現在的念佛者，丟下阿閼佛的一邊，著重到西方的一邊，不知如來果德的無量，必要從菩薩智證的不動而來；惟有一

以無所得」，才能「得無所礙」。忽略了理性的徹悟，即不能實現果德的一切。所以特重西方淨土，不能不專重依果德而起信。不解佛法真意的，不免與一般神教的唯重信仰一樣了。在大乘佛教的健全發展中、大乘行者的完整學程中，理智的徹悟與事相的圓滿，是二者不可缺一的。印度佛教，即漸有偏頗的傾向；中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。阿彌陀佛與淨土，幾乎婦孺咸知；而東方的阿閼佛國，幾乎無人聽見，聽見了也不知道是什麼。這是淨土思想的大損失！

三 阿彌陀與彌勒

阿彌陀佛有淨土，彌勒菩薩也有淨土，現在從這二種淨土的關係來說。前面曾談到，彌勒菩薩與月亮有關；阿彌陀佛與太陽有關。月亮和太陽的光明是不同的：阿彌陀佛如太陽的光明，是永恆的究竟的光明藏。彌勒菩薩如月亮的光明，月亮是在黑暗中救濟眾生的。西方淨土，代表著佛果的究竟的清淨莊嚴，彌勒淨土代表著在五濁惡

世來實現理想的淨土。也可以說：西方淨土是他方淨土，容易被誤會作逃避現實；而彌勒淨土是即此世界而為淨土。阿彌陀佛是十方諸佛的特殊化；彌勒菩薩也是這樣的，雖不是十方諸佛的特殊化，然是此世界中一切佛的特殊化。這個世界，此時稱為賢劫，在賢劫中有千佛出世。《正法華經》說：「臨壽終時，面見千佛，不墮惡趣。於是壽終生兜率天。」命終的時候，面見千佛，即是賢劫千佛；生兜率天，即是往生彌勒淨土。依《觀無量壽佛經》等修阿彌陀佛觀，可見十方現在佛，生西方極樂世界。而此界的賢劫千佛、淨土的實現，與兜率淨土相等。賢劫千佛，也是佛佛平等的。面見千佛、昇兜率天，如與見現在一切佛、生極樂國比觀，即容易明白。約佛果功德的究竟圓滿說，彌勒淨土是不如彌陀淨土的；約切身處世的現實世界說，賢劫中人，是希望這個世界的苦痛得到救濟，那麼月光童子出世與彌勒淨土，是更切合實際的。我們學佛，應求成佛的究竟圓滿；然對當時當地的要求淨化，也應該是正確而需要的。在這點上，彌勒淨土的信行，才有特別的意思！

四 阿彌陀與藥師佛

再把阿彌陀與藥師佛來合說：關於藥師佛，與密部有關係，先見於密部的《灌頂神咒經》。從藥師的名義說，表示佛為大醫王，救濟世間疾苦的。後來譯出的《藥師經》，如彌陀有四十八願，藥師如來有十二大願；有夜叉、羅刹為護法，這是早期的雜密（也稱事部）。在初期的大乘經中，是沒有他的地位的。此經譯到中國來，對於藥師佛的東方世界，中國人有一特殊意識，即東方是象徵著生長的地方，是代表生機的，故演變為現實人間的消災延壽。阿彌陀佛在西方，西方是代表秋天的，屬於肅殺之氣，是死亡的象徵。《淨土安樂集》，解釋阿彌陀淨土何以在西方時，即這樣說：「日出處名生，沒處名死。藉於死地，神明趣入，其相助便，是故法藏菩薩願成佛在西，悲接眾生。」故西方淨土為人死後的所生處。這樣，東方藥師佛，成了現生的消災延壽；西方的阿彌陀淨土，即成了死後的往生。這在中國人心中，有意無意間，成了一種很明顯的劃分。所以西方淨土盛行以後，佛法被人誤會為學佛即是學死。到此，阿彌陀佛的淨土思想，可說變了質。西方淨土，本是代表了——無量光無量壽的永恆與福樂的

圓滿，這那裡是一般所想像的那樣！中國人特重西方淨土，也即是重佛德而忽略了菩薩的智證大行（阿閼佛國淨土）；又忽略了現實人間淨土（彌勒淨土）的信行；這已經是偏頗的發展了。等到與藥師淨土對論，彌陀淨土，也即被誤會作「等死」、「逃生」，這那裡是阿彌陀佛淨土的真義！阿彌陀佛淨土的信行者，應恢復繼承阿彌陀佛的固有精神！

六 佛土與眾生土

土，即世界或地方，有共同依託義。如說：個人業感的報身是不共；而山河大地等卻是共的，即共同能見、共同依託、共同受用。所以，依此世界的眾生，能互相增上、彼此損益。佛法是自力的，如《親友書》說：「生天及解脫，自力不由他。」又如俗說「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」，此可見佛法為徹底的自力論。但這專就有情業感的生死報體——根身說；若就眾生的扶塵根，及一切有情業增上力所成的器世間說，就不能如此了。眾生與眾生，在刹土的依託受用中，互相增上，互相損益；佛與眾生，在刹土中，也有增上攝益的作用。這樣，佛有淨土，攝化眾生，眾生仰承佛

力而往生淨土，即不是不合理的。世間多有此類事例：如孟子小時候，孟母曾三遷住處，即深知環境的良好或窳惡，會影響身心。又如有些人，在某一環境裡，頗能活動；換一環境，就不行了。一般所說的環境能決定意志，也是有它部分的真實性。所以佛與眾生展轉增上的淨土說，確實是合理的。

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

常寂光土，不攝化眾生，姑且不論。先說佛的受用淨土。佛以福智莊嚴，依世俗

說勝義，佛也感得究竟圓滿的清淨土——十八圓滿土。分證真如的大地菩薩，生此佛淨土中。約佛為自受用淨土；約菩薩說，為佛的他受用淨土。自他受用淨土，經中本少分別。這樣的淨土中，唯一乘法。約此淨土說，也無求生淨土的意義。因為這是菩薩分證真如必然有的淨土，雖沒有佛那樣圓滿，而遍無差別，無此無彼。如要說為差別，那麼經中說「十方淨土隨願往生」，也非一般眾生所能求得往生的。

經中所說，眾生發願求生的淨土，不是受用土，而是佛的應化淨土。應化土，適應眾生的機感，示現不同：有唯一乘而無三乘的，如阿彌陀淨土；有通化三乘，有菩薩，有聲聞、緣覺的，如阿閼佛土；有通化五乘的，不但有二乘、菩薩，還有人天乘的，如彌勒淨土——這都是淨土。但應化土不一定示現淨土，也可應化穢土；說三乘法的，如釋迦的示現娑婆國土。應化土有各式各樣的，都與眾生特別有關。然此應化土，究竟是佛土還是眾生土呢？世界，不是個人的，是共的。經說佛土，佛應化世界中，攝導眾生，所以說這是某某佛土。約世間說，這不但是佛的，也是眾生的。即眾生業感增上有此報土；而佛應化其中，即名佛的應化土。如釋迦示現此間的五乘穢土、彌勒成佛時的五乘淨土，眾生業感的因素，極為重要。但通化三乘，唯教一乘的淨土

，即稍有不同。依大乘經說，佛為攝受眾生，現此清淨土，固然是佛的淨土。然菩薩在此淨土中，除上隨佛學外，也是為了攝引一分眾生同生淨土的。如極樂世界，不但有阿彌陀佛，還有大勢至等諸大菩薩。諸大菩薩，都是由自己的福慧、善根，與佛共同實現淨土的。這樣的淨土，以佛為主導，以大菩薩為助伴，而共同現成淨土；佛菩薩的悲願福德力，最為重要。其他未證真實的眾生，也來生淨土。如約眾生自身，是不夠的，這必須：一、佛的願力加持；二、眾生的三昧力；三、眾生的善根力成熟。能這樣，眾生也生淨土去了，這是《阿閼佛國經》中說的。佛菩薩成熟了的淨土，攝引一分眾生於中修行，是約佛與眾生展轉增上相攝說。所以，究竟的佛土，是佛而非眾生的。如釋迦剎土、彌勒淨土，雖也以善根力、願力而生，但主要是眾生業感土；佛應化其中，不過攝導一分有緣眾生而已。佛與眾生展轉增上相攝的淨土，是菩薩行因時，攝化一分同行同願者共所創造的，依此攝受一分眾生，使眾生也參加到淨土中來。這是淨土施教的真正意義，也是淨土的特色所在，如彌陀淨土、阿閼淨土等。

在佛土與眾生土中，還有菩薩淨土。證悟真如以上的菩薩，所有淨土，唯識家說是佛的他受用土。約菩薩說，即菩薩的自受用土。天台宗說是實報莊嚴土，與佛的清

淨法界土，有一分共義，不過沒有究竟罷了！所以由菩薩的福慧，與佛共同受用大乘法樂。可說佛受用土，也可說菩薩受用土。這樣，究竟的徹底的說，佛淨土，絕對不是唯佛一人，還有許多菩薩。經中說到受用淨土，也還是無量大眾所圍繞。這些菩薩，都由自力來到淨土的。應化土，如彌陀、阿閼佛土，有無量菩薩，也不一定是發願往生的；淨土中有佛，即有菩薩。是佛的應化土，也是一分大菩薩的應化土。總之，說到淨土，即是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土、相助攝化眾生的意義。

七 莊嚴淨土與往生淨土

一 莊嚴淨土

中國淨土宗，發展得非常特別。但知發願往生，求生淨土，而淨土從何而來，一向少加留意。一般都以為：有阿彌陀佛，有佛就有淨土。而不知阿彌陀佛，並不是發願往生而得淨土的。大乘經中，處處都說莊嚴淨土，即菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴國土，到成佛時而圓滿成就。現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，

豈非是偏向了！一切菩薩在修行的過程中，必然的「攝受大願無邊淨土」，《大般若經》說：以種種世界、種種清淨，綜合為最極清淨最極圓滿的世界；菩薩發願修行去實現它。一切大乘經如此說，如彌陀淨土，就是這樣的好例。《無量壽經》說：阿彌陀佛過去為法藏比丘時，有世自在王佛為他說二百一十億的淨土相。法藏聽了這各式各樣的不同淨土，就發大願，要實現一最清淨最圓滿的淨土。一切菩薩無不如此，所以說「攝受大願無邊淨土」；這是菩薩行必備的內容。菩薩的所以攝取淨土：一、一切諸佛成就清淨莊嚴淨土，菩薩發心學佛，當然也要實現佛那樣的淨土。二、為什麼要實現此淨土？不是為自己受用著想，而是為了教化眾生。有淨土，就可依淨土攝化眾生；攝引了眾生，即可共同的實現淨土。攝取淨土以攝化眾生，這是淨土的要義；淨土是從為利益眾生而莊嚴所成，不是從自己想安樂而得來的。

莊嚴淨土，為大乘行的通義；今且據《維摩詰經》的〈佛國品〉，以闡明菩薩莊嚴淨土的意義。經上說：「眾生之類，是菩薩淨土。」菩薩修淨土，是由於眾生類。如造房屋，必以地為基礎。菩薩淨土，不離眾生。惟有在眾生中，為了利益眾生，才能實現淨土。所以淨土說，不是逃避現實，而是與大乘法相應的。論到「眾生之類」，是菩

薩常從四事觀察：即用什麼世界能使眾生起功德？應以什麼國土能調伏眾生，使煩惱不起？以什麼環境，能使眾生起大乘善根來？要以怎樣的國土，方能使眾生契悟佛知佛見？因眾生的根性不同，生善、滅惡、起大乘善根、入如來智慧，也就要以各式各樣的環境去適應眾生、攝化眾生；即於此適應眾生的根性好樂中，創造優良的淨土，使眾生能得生善等利益。莊嚴淨土，不是為了自己，而是為了大眾，此約應機現土說。約菩薩的修行、攝導眾生、成就淨土果德說，那麼經中又說「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土……」等。簡略的說，發菩提心，慈悲喜捨，六度，四攝，菩薩一切功德行，都是成就淨土因。如直心，是質直坦白，而無險曲的心，菩薩以此為法門，以此化眾生，即自然的與不諂曲的眾生相攝增上，也能化諂曲的眾生心為直心。不諂眾生與菩薩結了法緣，到菩薩成佛時，不諂眾生也就來生其國了。莊嚴淨土的菩薩——攝導者，以六度萬行度眾生；修六度萬行的眾生，受了佛菩薩的感召，也就來生其國。實際上，這樣的實現淨土，是攝導者與受攝導者的共同成果。因此，不能想像為實現了的淨土，唯佛一人，而必是互相增上展轉共成的。菩薩是啟發的領導者，要大批的同行同願者，彼此結成法侶，和合為一的

共修福慧，才能共成淨土。約佛說，這是自受用佛土；約菩薩說，這還是菩薩自力感得的應有淨土。不知莊嚴淨土，不知淨土何來，而但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。了知淨土所來，實行發願莊嚴淨土，這才是大乘佛法的正道。往生淨土，是從佛與眾生展轉增上的意義中，別開方便。太虛大師示寂後，范古農的悼文中說：大師倡導的是正常道，他自己行的是方便道。正常道，即大乘菩薩法的淨土正義；方便道，是從正常道而別生出來的。莊嚴淨土，是集菩薩功德所共同實現的，為大乘法的真義，這是應特別注意的！

二 往生淨土

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

淨土是清淨而理想的環境。菩薩莊嚴淨土，為了攝化眾生；眾生受了菩薩恩德的感召，即嚮往而來生其中。於淨土修行，多便利，少障礙，所以必得不退轉，不會落入二乘及三惡道中。往生淨土的信行，大乘經是一致的。那麼怎樣才能往生淨土呢？

今略引二經來說明。(一)、《維摩詰經》(下)說：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生于淨土。」八法是：「饒益眾生而不望報」，即純從利益眾生出發，不為自己打算。「代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之」，苦痛歸自己，福樂歸他人，真是菩薩的心行。「等心眾生」，即以平等心對待眾生，使眾生得到平等的地位。對於修大乘法的「菩薩，視之如佛」，起尊敬心。「所未聞(的甚深)經，聞之不疑」，不生誹謗心；也「不」以為自己所修是大乘法、如何深妙，「與聲聞而相違背」。真能通了佛法，大小乘間，是可得合理會通的。「不嫉彼供」，即別人得供養，不要嫉妒他；「不高己利」，如自己得利養，不因此而生高傲放逸。「常省己過，不訟彼短」，即多多反省自己的錯誤，少說別人的過失。「一心求諸功德」。這八法，是菩薩為人為法、對自對他的正道。但能依此修去，就是往生淨土的穩當法門。

(二)、《除蓋障菩薩所問經》(一七)說：「菩薩若修十種法者，得生清淨諸佛剎土。」十法是：「戒行成就」，「行平等心」，「成就廣大善根」，「遠離世間名聞利養」，「具於淨信」，「精進」，「禪定」，「修習多聞」，「利根」，「廣行慈心」。《勝天王般若經》、《寶雲經》、《寶雨經》，都有這樣的十法門。如「成就廣大善根」，確是往生

淨土的要訣。《阿彌陀經》也說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」《維摩詰經》與《寶雲經》所說的淨土法門，是菩薩的常道，不求生淨土而自然的生於淨土；這是往生淨土的必備資糧。

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

(一)、《般舟三昧經》：古典的《般舟三昧經》，漢末就有了譯本。這部經，說到念阿彌陀佛，見阿彌陀佛，即見現在十方一切佛。著重觀西方無量佛為方便，而能見十方的無量佛（《無量壽經》、《觀無量壽經》和《佛說阿彌陀經》，就著重於無量壽佛，所以特別著重於「臨命終時」）。《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧。念，為憶念或思惟。佛身的相好，及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專心繫念，使觀境明顯的現前，所以念佛即是修念佛觀。《阿含經》所說的四念處，三隨念——念佛、念法、念僧法門等，也都是這樣念的。念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，

安住所緣；如達到「心一境性」——定，就是念佛三昧成就了。如三昧成就時，就見無量佛，也即是見十方佛。得念佛三昧，未得天眼，也並未去佛國，也不是佛來此間，但在三昧中，可以明了見佛。不但見佛，還可以與佛相問答：如何能得生極樂世界？佛即告以當憶念我。不要以為在三昧中見佛問答是奇特的事！這在修持瑜伽行——禪觀的，都是如此的。如密宗修到本尊成就；如無著菩薩修彌勒法，見彌勒菩薩，為說《瑜伽論》。憶念阿彌陀佛的方便次第是：先念佛「具有如是三十二相、八十隨形好，身色光明如融金聚，具足成就眾寶輦輿，放大光明，坐師子座，沙門眾中說如是法」，即是念佛色身或觀想念佛。次念佛所說「一切法本來不壞，亦無壞者。如不壞色乃至不壞識；……乃至不念彼如來，亦不得彼如來」。這是觀一切法性空，「得空三昧」；即是念佛法身，或實相念佛。這樣的念佛，成就了三昧，即可以決定往生西方極樂世界。這樣的念佛三昧——三月專修，現在的念佛者，是很少能這樣的了。

《般舟三昧經》的念佛法門，是著重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生。這是不大容易的，為利根上機所修的。所以龍樹《大智度論》說：「三昧功難，如夜燃燈，見色不易。」中國古德也說：眾生心粗

，觀行深細，所以不易相應。大概因為不容易，所以一般淨土行者，即捨而不用，但這的確是求生極樂淨土的根本法門！

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

(三)、《無量壽經》：這是中國古德所集的淨土三經之一。這部經譯來中土，也極早。《大智度論》曾明白地說到《無量壽經》，是大乘初期流行的經典。中國的譯本很多，現存的：1.東漢支婁迦讖的初譯。2.吳支謙的再譯。這二種譯本，文義極相近，可推論為從月支所傳來的；今合稱為「支本」。3.曹魏康僧鎧的三譯，簡稱為「康本」。

4. 唐菩提流支集譯的《大寶積經》——十七、十八卷，名《無量壽佛會》，今簡稱為「唐本」。5. 北宋法賢也有譯本，簡稱「宋本」。在五種譯本以外，還有宋代的王日休（自稱龍舒居士，即《龍舒淨土文》的作者），參照各種譯本，重新編寫本，這就是普通流行的《大阿彌陀經》，今簡稱為「王本」。《無量壽經》中，初說阿彌陀佛攝取淨土，立四十八願（古本應為二十四願）；其中即有凡念我而欲生我國的即得往生的願文。繼之，說極樂世界的依正莊嚴等事。後論到三輩往生，即明示往生的條件與方法。關於往生的三輩（應名為三品），各種譯本所說的，雖有些出入，但根本的條件，是：念阿彌陀佛，及發願往生。不念佛，不發願，即不會往生極樂世界的。所說的念佛，經文但說「專念」、「憶念」、「思惟」、「常念」、「一心念」。作為《無量壽經》略本的，俗稱《小阿彌陀經》，有這樣的說——「執持名號」，在玄奘別譯的《稱讚淨土佛攝受經》，即譯為「思惟」。所以，執持也是心念執持不忘。阿彌陀佛是他方佛，行者在經裡看到，或聽到佛的名號，於是繼之去觀想極樂國土的依正莊嚴，這名為「思惟」或「執持名號」。《無量壽經》的念佛法門，與《般舟三昧經》相通，都不是口頭稱念的。一心念佛，發願往生，這是求生極樂淨土的二大根本因，上中下三品，都是一樣的。

此外，唐本、康本（宋本大同）說得好：上中下三品往生，都要發菩提心。同樣的發菩提心，所以又有三品的不同，因為：上品人能專心繫念、廣修功德——比照別本，即是奉行六度，尤其是廣修供養布施。中品人，雖不能專心繫念、廣修功德，但能隨力隨分，隨己所作的善事，迴向淨土。下品人，發菩提心而外，但憑一念淨心相向，於阿彌陀佛、於大乘經，能深信不疑。《大智度論》（九）也說：雖不廣修功德，如煩惱輕薄，信心清淨，一心念佛，也就可以發願往生。支譯本所說三品往生的共同行門，是「斷愛欲」，無論是在家的出家的，求生淨土，都要修梵行。還要「慈心，精進，不當瞋怒，齋戒清淨」。所不同的，上品是出家的——「作沙門」，「奉行六波羅蜜」。中品與下品往生的，不出家，不能廣修眾行，而且是雖知念佛，而不免將信將疑的。其中，中品能隨緣為善，「作分檀布施」，供養三寶；下品生的，但「一心念欲往生」，力最弱。這可見支譯本的特色，重在斷愛欲；至於要發願往生、一心念佛、慈悲、精進等，還是與唐本、康本的精神一樣的。一心念佛，有沒有不生淨土的呢？唐本與康本都說：「唯除五逆（十惡）、誹謗正法」不能往生，此外，都是可以往生的。《無量壽經》與《般舟三昧經》的往生法門，略不同：《般舟三昧經》，專重三昧，往生唯限

於定心見佛的；《無量壽經》，通於散心，但也還要一心淨念相續。可以說《無量壽經》的化機更廣，但除毀謗大乘及五逆十惡而已。

一心念佛，要經多少時間，才可往生？這本是多餘的問題，問題在是否念到「一心不亂」。唐本和康本所說，上中二品，沒有說到時間長短；下品是「乃至十念」、「乃至一念」（中國學者即由此演出「十念念佛」法門）。上品、中品，都不是短期修行，發心修行到一旦功夫相應，即可以決定往生。下品人，雖善根微薄，但以阿彌陀佛的願力加持，如能一念或十念的清淨心向佛，也可往生。一念，即一剎那；十念，即淨心的短期相續。這都是說明佛願宏深，往生容易，即一念或十念，也可能達到往生目的。一念與十念，支本作「一晝一夜」、「十晝十夜」。究竟是一念與十念，還是一日夜與十日夜，沒有梵本可對證，當然不能決定。但不論是一念或十念，一日夜或十日夜，都是約時間說的。《無量壽經》的往生淨土，特別的著重在「臨壽終時」，這給予中國淨土宗的影響極大。《般舟三昧經》，著重平時修行，以平時見佛，作為往生的確證。《無量壽經》，著重臨命終時見佛往生。要求往生，必先見佛，見佛而後能往生，這還是《般舟三昧經》和《無量壽經》一致的。見佛為往生淨土的明證，有三輩人不

同，見佛也就不同。上品人，阿彌陀佛與海會大眾來迎。中品人，見佛菩薩的化身；或譯為行者心中現見佛菩薩相，這近於定境的見佛。下品人，臨命終時，恍恍惚惚，與在夢中見佛一樣。三品往生的見佛，支譯本說：不但在臨命終時；在平時，上品與中品，早已夢中見過佛了。這近於《般舟三昧經》的念佛見佛，但以定中為夢中，即降低水準了。《無量壽經》的三輩往生，王本每有誤改而不合於《無量壽經》本義的。如

1. 支本的一日一夜或十日十夜，康本、唐本的一念或十念，都約時間而說。而王本修改為「十聲」。這因為王龍舒時代所弘的淨土法門，早已是稱念佛名；但這對《無量壽經》的本義，是有了重大的變化。
2. 唐本與康本，三輩人都須發菩提心，才能往生。支本雖沒有說要發菩提心，但也沒有說不要發心。王本說到下輩人，「不發菩提之心」，可以往生，這也是極大的變化。往生西方淨土，是大乘法門；大乘法，建立於發菩提心；離了發菩提心，即不成其為大乘了。所以世親菩薩的《淨土論》說：「二乘種不生。」西方極樂世界，是一乘淨土；生到極樂世界的，都不退轉於無上菩提。所以，一心念佛、求生淨土、發菩提心，實是淨土法門的根本條件。《無量壽經》也如此說，而王本卻如此的改了。雖然不發菩提心可以生極樂世界，也有經典的文證；但《無量壽

經》的本義，卻決不如此！

(四)《觀無量壽佛經》：《觀無量壽佛經》，也是淨土三經的一經。這部經，給與中國淨土思想的影響更大。此經的譯出極遲，劉宋時，曇良耶舍譯。本經開宗明義說：「欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。此三種業，乃是過去未來現在三世諸佛淨業正因。」這三者，初是共世間善行，次是共三乘善行，後是大乘善行。求生淨土，這三者，才是正當的淨因。可惜，後代的淨土行者，捨「正因」而偏取「助因」——方便道行；淨土法門的淨化身心世界的真意義，這不能充分的實現！

本經約禪觀次第，觀阿彌陀佛的依正莊嚴，發願迴向，共為十六觀。初觀落日，即以落日為曼荼羅，從此觀成極樂世界的依正莊嚴。第八為無量壽佛「像想」（總觀佛相）；第九為「遍觀一切色想」，即從觀色身相好，而進觀佛心慈悲功德法身。十四、十五、十六，即明三品往生。三品各分三生，成九品，即一般所說九品往生的根據。以《觀經》與《無量壽經》對比，即顯得《觀經》的態度更寬容，攝機更廣大了。往生

淨土的上品人，都是發菩提心的——「一者至誠心（《維摩詰經》作直心），二者深心，三者迴向發願心」。如「慈心不殺具諸戒行」，「讀誦大乘方等經典」，「修行六念迴向發願」，是上品上生。如「不能讀誦大乘方等經典」，而能「善解第一義諦」，「深信因果不謗大乘」，是上品中生。如「但發無上道心」，「信因果不謗大乘」，即是上品下生。上品所修的，即前三淨業中的第三類。中品往生的，都是三業善淨的人，即人中的善人。如「修行諸戒，不造五逆，無眾過患」，是中品上生。若「一日一夜」持戒清淨的，是中品中生。若不曾受持律儀，如世間君子正人，平時能「孝養父母，行世仁慈」，臨命終時，聽到阿彌陀佛依正莊嚴，發心往生，即是中品下生。中品所修的，即前三淨業中的前二類。所以生了淨土，都先得四果。下品往生的，都是一些惡人。如有「作眾惡業」，但還「不誹謗方等經典」，可得下品上生。如「毀犯戒」、「偷僧物」、「不淨說法」（為了名利而弘法）的，可成下品中生。如「作不善業，五逆十惡」的，也還能得下品下生。下品人，如此罪惡深重，平時不修淨業，怎麼「命欲終時」，以善知識的教令「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」，就能往生淨土呢？「佛經意趣，難知難解」！如不能善解經義，是會自誤誤他的！

《觀無量壽佛經》所說的，與《無量壽經》，有三點顯著的不同。1.《無量壽經》說：往生淨土的人，都要發菩提心；但《觀經》，中品以下的往生者，都是不曾發菩提心的（王日休即據此而修改《大阿彌陀經》）。2.《無量壽經》明說：「唯除五逆（十惡）、誹謗正法」；而《觀經》即惡人得往生為下品。3.關於惡人，《無量壽經》的支本，於阿彌陀佛的願文中，曾說（相當於三輩的下輩人）「前世作惡」，今生「悔過為道作善」，而不是說今生的惡人——五逆十惡等。而《觀經》，以下品三生為現生作惡者。這可見《觀經》的攝機更為廣大，平時不發大菩提心、不修佛法、為非作歹，只要臨命終時知道悔改，也就可以往生了。

有一特殊的意義，即宗教的施設教化，在於給人類以不絕望的安慰。若肯定地說這種人決無辦法了，這在大悲普利的意義上，是不圓滿的。任何人，無論到了什麼地步，只要能真實的回心，懺悔向善，這還是有光明前途的。大乘（一分小乘也公認）法說：定業也是可以轉變的。所以，可以作如此的解說：五逆十惡而不能往生的，約不曾回心向善願生淨土說。《觀經》說廣作眾惡——五逆十惡人也能下品往生，是約臨命終時能回心說的。淨土三根普被，大乘善行、共三乘善行、共五乘善行，乃至應墮地

獄的惡行人，都能攝受迴向。這在佛教大悲普利的立場、善惡由心的意義，凡是肯回心而歸向無限光明永恆存在的，當然可以新生而同登淨土的。但這裡有一大問題，不可誤會！平生不曾聽聞過佛法，或一向生在邪見家，陷在惡行的環境裡；或煩惱過強，環境太壞，雖作惡而善根不斷。等臨命終時，得到善知識的教誨，能心生慚愧，痛悔前非，即是下品往生的根機。若一般人，早已作沙門、作居士，聽過佛法，甚至也會談談。也知道怎樣是善的，怎樣是不善的，而依舊為非作惡，自以為只要臨命終時，能十念乃至一念即可往生，這可大錯特錯了。或者以為：一切都不關緊要，臨終十念即往生，何況我時常念佛。以為一句「南無阿彌陀佛」，一切都有了；所以雖在佛法中，不曾修功德、持齋戒，對人對法，還是常人一樣的顛倒，胡作妄為。這樣的誤解，不但不能勉人為善，反而誤人為惡了。所以《觀無量壽佛經》的惡人往生，經文非常明白，是臨命終時，再沒有別的方法；確能回心向善的，這才臨終十念，即得往生。如平時或勸人平時修行念佛的，決不宜引此為滿足，自誤誤人！這譬如荒年缺糧，吃粃糠也是難得希有的了。在平時，如專教人吃粃糠，以大米白麵為多事，這豈不是顛倒誤人！

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

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

八 稱名與念佛

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

念佛是禪觀，是念佛三昧，這是大小乘所共的。《大智度論》(七)說：「念佛三昧，有二種：一者聲聞法中，於一佛身，心眼見滿十方。二者菩薩道，於無量佛土中，念三世十方諸佛。」大乘小乘的根本差別，還是有十方佛與無十方佛的不同。密宗的修天色身，也是念佛三昧。不過他們所修的本尊，已從佛而轉為菩薩，從菩薩而轉為夜叉、羅刹的忿怒身，所以不說觀佛而稱為修天了。於三昧中見佛，佛為他灌頂、說法，這在大乘與小乘、顯教與密教，都是一樣的。羅什所譯的《禪秘要法經》(中)第十八觀、《坐禪三昧經》(上)治等分法，這都是聲聞念佛三昧；(下)專念十方佛生身法身，為大乘念佛三昧。又如《思惟略要法》中，所說「得觀像定」、「生身觀法」、

「法身觀法」，是共聲聞的；次說「十方諸佛觀法」、「觀無量壽佛法」，即是大乘的念佛三昧。還有宋曇摩密多譯的《五門禪經要用法》，也說有大小乘的念佛三昧。如要知念佛三昧的修行次第，可檢讀這幾部禪經。《般舟三昧經》，也有次第可依。十六《觀經》的依落日為曼荼羅，生起極樂世界的依正莊嚴，都是修行念佛三昧的過程。這都要專修定慧，才能成就。

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

念佛，《阿含經》中本來就有了。如念佛、念法、念僧的三隨念；或加念施、念天、念戒，名六念法門（《觀無量壽佛經》，還提到六念），這是繫心思惟的念。據經律中說，佛弟子在病苦時，或於曠野孤獨無伴時，或親愛離別時，或遭受恐怖威脅時（如《佛法概論》所引）——在這種情形下，佛即開念佛（念法念僧）法門。佛有無量功

德，相好莊嚴，大慈大悲，於念佛時，即會覺得有偉大的力量來覆護他；病苦、恐怖、憂慮等痛苦，即能因而消除。觀光明圓滿自在莊嚴的佛，在人憂悲苦惱時，確是能得到安慰的。這雖為共一般宗教的，但佛法是合乎人情的，也應有此法門。

人在這樣的情形下念佛，極自然的會同時稱呼佛名。世間上也有這種現象，如人遇到患難恐怖而無法可想時，就會想到父母；同時會呼爺喚娘。世間，唯有爺娘是最關心與愛護自己的，想到父母，喚起爺娘，精神似就有了寄託，苦痛也多少減少了。又如俗說「人急呼天」，也是這種意義。所以在人們恐怖危險關頭，即會奉行佛說的念佛法門；同時也會口稱「南無佛」。這樣，稱名與念佛的方法，在佛教的發展中，極自然的融合為一了。人在危難中稱名念佛而得救的傳說，在印度是極普遍的。現略說一二：一、《撰集百緣經》（九）有「海生商主緣」。海生在大海中，遇到狂風大浪，飄墮羅刹鬼國，因稱念南無佛而得解脫。二、《賢愚因緣經》有「尸利苾提緣」（四）、「富那奇緣」（六），都說到入海遇摩竭大魚的災難，一時無所歸依，因稱念南無佛而得解脫。三、馬鳴《大莊嚴經論》（一〇）有「稱南無佛得羅漢緣」。有人來出家，舍利弗等以為他沒有善根，不肯度他。佛度了他，不久即得阿羅漢。佛因此說：他在過去生中

，遭遇老虎的危險時，口稱南無佛，種下了解脫善根。《法華經》說「一稱南無佛，皆共成佛道」，也是這同一的思想。稱念佛名，不但免苦難，而且種善根。這在大乘教中，稱名念佛，即得除多劫惡業，而為生淨土的因緣了。這些故事，不但大乘有，小乘也有。所以稱念佛名，是佛教內極普遍的宗教行為。

口稱南無佛，是表示歸依禮敬的誠意而求佛加持的，姑舉淨土二經為證：一、《阿閼佛國經》的唐譯——〈不動如來會〉（《大寶積經》二〇）說：聽法的大眾，聽了阿閼佛國的清淨莊嚴，即面「向彼如來，合掌頂禮而三唱言：南無不動如來」。由於佛的願力，即「遙見彼妙喜世界（阿閼佛土）不動如來及聲聞眾」。二、支譯本的《無量壽經》說：聽了極樂國土的如何莊嚴，彌勒菩薩要見極樂世界。佛就教他：「當日所沒處，為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀。」這樣，極樂世界當下就分明現前了。這雖不是為了免難，但也含有請佛加持的意思。小乘法但稱南無佛，大乘法稱念南無某某佛。依傳說的因緣，及大乘的經證，可見稱念佛名，是佛教界極普遍的。不過，以稱名為佛教重要的修行法門，這不特在聲聞教中少有；在初期的大乘經中，也還不重要。如《般舟三昧經》一卷本，雖說生極樂世界，「當念我名」。然異譯

的三卷本、古代失譯的《跋陀菩薩經》、唐譯的《大集經·賢護分》、這些同本異譯，都但說「常念佛」。般舟三昧的念佛，是繫心正念的觀念。《無量壽經》，也還是重在專念思惟的。到十六《觀經》，說下品惡人，在緊要關頭——臨命終時，無法教他專念思惟，所以教他稱念南無阿彌陀佛。稱名而能往生，唯見於《觀經》的下品人。即平時作惡，臨命終時，別無他法可想，才教他稱名；稱名實在是不不得已的救急救難的方便。口頭稱名，當然是容易的；但不要忘记，這是無法可想的不得已呀！

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

稱念佛名，從上說來，是有兩個意思的：一、有危急苦痛而無法可想時，教他們稱念佛名。二、為無力修學高深法門，特開此方便，開口就會，容易修學。這可舉一事為證：晉末所作的《外國記》中說：「安息(即現在的伊朗)國人，不識佛法，居邊

地，鄙質愚氣。時有鸚鵡，其色黃金，青白文飾。……若欲養我，可唱佛名。……王臣歎異曰：此是阿彌陀佛，化作鳥身，引攝邊鄙，豈非現生往生。……每齋日修念佛……以其以來，安息國人，少識佛法，往生淨土者蓋多矣。」不識佛法，而淨土法大行，這豈非是通俗法門的證明。所以漢及三國時，從月支、安息、康居——印度西北方而來的譯師，所譯經典，都傳有念佛與稱名法門。稱名，本來算不得佛法的修行法門；傳到安息等地，由於鄙地無識，不能瞭解大乘慈悲、般若的實相深法，只好曲被下根，廣弘稱名的法門了。

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

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

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

九 易行道與難行道

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

弘揚淨土的大德居士，都以龍樹《十住毘婆沙論》為據，明念佛是易行道。然龍樹也還是依《彌勒菩薩所問經》來的，大家卻不知道。此經，菩提流志譯，編於《大寶積

《經》的一百十一卷；西晉三法護已有翻譯。經中說：「彌勒菩薩於過去去世修菩薩行，常樂攝取佛國、莊嚴佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生、莊嚴眾生。」這可見：釋迦以下度眾生為行，彌勒以攝取淨土為行。這即是難行道與易行道的差別。所以說：「彌勒菩薩往昔行菩薩道時，不能（難行能行、難忍能忍的）施捨手足頭目，但以善巧方便安樂之道，積集無上正等菩提。」所說善巧方便安樂道，即彌勒菩薩「晝夜各三，正衣束體，下膝著地，向於十方說此偈言：我悔一切過，勸助眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧」（晉譯）。《寶積經》廣說，即禮敬諸佛、懺悔、發願、隨喜、請佛說法、請佛住世、隨順佛菩薩學，與普賢十大願王頌略同。這是易行道，易行的意義，即安樂行，以攝取淨佛國土為主。而釋迦佛所修的是難行道，所以說：「我昔求道，受苦無量，乃能積集阿耨多羅三藐三菩提。」經中即舉釋迦往昔生中，月光王抉眼本生，以明悲心救度眾生苦痛的事證，這是難行道。難行的意義，即難行能行、難忍能忍的苦行。因此，釋迦發心，願「於五濁惡世，貪瞋垢重諸惡眾生，不孝父母、不敬師長，乃至眷屬不相和睦」時成佛；而彌勒發心，「若有眾生薄淫怒癡，成就十善」的淨國土，才成正覺。雖然大乘法是相通的，佛菩薩願行是平等的；但大乘的初學者

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

易行道，即多集佛功德的淨土行。依《彌勒菩薩所問經》說，即與普賢十大行願相同。但經論中，不一定為十事。最重要的，是懺悔、隨喜、勸請。一、笠法護譯的《佛說文殊悔過經》說：(一)、悔罪，(二)、發心，(三)、勸助。勸助中有隨順佛學、勸請說法、勸請住世、供養。行此等法，以懺悔為主。羅什譯的《思惟要略法》也說：「若宿罪因緣，（念佛）不見諸佛者，當一日一夜，六時懺悔、隨喜、勸請，漸自得見。」天

台家因此而立五悔法。二、聶道真譯的《曼陀跋陀羅菩薩經》說：(一)、懺悔。(二)、忍，即讚許(稱讚如來)。(三)、禮拜。(四)、願樂，即隨喜。(五)、勸請(說法、住世)。(六)、持施，即迴向。此上——《文殊經》與《普賢經》所說，大致與《普賢行願品》同。三、唐那提譯的《離垢慧菩薩所問禮佛法經》說：(一)、禮拜，(二)、懺悔，(三)、勸請，(四)、迴向，(五)、發願，這是以禮佛為主的。龍樹論中也多明此行，如《十住毘婆沙論》說：念佛(含得禮佛)、懺悔、勸請(說法、住世)、隨喜、迴向。印度修大乘菩薩行者，常常行此方便行的。《大智度論》(七)說「菩薩法，晝三時、夜三時，常行三事」，即懺悔、隨喜、勸請說法及住世；又說「菩薩禮佛有三品：一者悔過品，二者隨喜迴向品，三者勸請諸佛品」(六一)。這都是在禮佛時行的，內容等於中國的(八十八佛等)懺悔文；簡略的，即觀文的十願。覺賢所譯的《文殊師利發願經》，即四十《華嚴·普賢行願品》的行願頌。這大乘法門，與文殊及普賢，特有關係。龍樹菩薩發願頌，略同。這可見方便善巧易行道——樂集諸佛功德的淨土行，本不限於十事，十事是隨順《華嚴經》的體裁而行。《普賢行願品》的禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養(佛)，即與念佛(觀想或稱名)相等。此為特殊的宗教行儀，因為這是修集佛功德的方便、懺悔

的方便。印度菩薩法，一日六時行道，次數多而時間短。中國早晚課誦，意義相同，但次數少而時間長，每使人引起倦退心，實不如次數多而時間短為妙。中國集眾共修，所以不得不次數少而時間長，不免失去了易行道的妙用。易行道（不但是念佛），確與淨土有關。如以為修此即可成佛，那就執文害義，不能通達佛法意趣了！

這可依龍樹論而得到正當的見地；一般所說的易行道，也就是根據龍樹論的。龍樹《十住毘婆沙論》，說到菩薩要積集福德智慧資糧，要有怎樣的功德法，才能得阿惟越致——不退轉。或者感覺到菩薩道難行，所以問：「阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞辟支佛地……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」這是請問易行道的方法。龍樹說：「如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也。」簡單的說，如有這樣心境，根本沒有菩薩的風格。龍樹對於易行道的仰求者——怯弱下劣者，真是給他當頭一棒。然而，佛菩薩慈悲為本，為了攝引這樣的眾生修菩薩行，所以也為說易行道。所以接著說：「汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦（難行），水道乘船則樂（易行）。菩薩道亦如是，或有勤行精進（難行道），或有以信方便易行。」難行即苦行

，易行即樂行，論意極為分明；與成佛的遲速無關。說到易行道，就是「念十方諸佛，稱其名號」，「更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號」，「憶念禮拜，以偈稱讚」。易行道的仰求者，以為一心念佛，萬事皆辦，所以龍樹又告訴他：「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。」這可見易行道不單是念佛，即〈普賢行願品〉的十大行願等。能這樣的修行易行道，即「福力增長，心地調柔……信諸佛菩薩甚深清淨、第一功德已，愍傷眾生」；接著即說六波羅蜜。這可見：念佛、懺悔、勸請，實為增長福力、調柔自心的方便；因此，才能於佛法的甚深第一義生信解心；於苦痛眾生生悲愍心，進修六度萬行的菩薩行。這樣，易行道，雖說發願而生淨土，於淨土修行，而也就是難行道的前方便。經論一致的說：念佛能懺除業障、積集福德，為除障修福的妙方便，但不以此為究竟。而從來的中國淨土行者，「一人傳虛，萬人傳實」，以為龍樹說易行道；念佛一門，無事不辦。這未免辜負龍樹菩薩的慈悲了！

禮佛、念佛、讚佛、隨喜、迴向、勸請，特別是口頭稱名，這比起捨身捨心去為人為法——忍苦忍難的菩薩行，當然是容易得多，這是易行道的本義。通常以為由於

彌陀的慈悲願力，所以能念佛往生，橫出三界，名易行道，這並非經論本意。修此等易行道，生淨土中，容易修行，沒有障礙，這確是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。這如《寶積經·彌勒菩薩所問會》中說：釋迦過去所行的是難行苦行道，彌勒所行的是易行樂行道。彌勒發心，比釋迦早四十劫；「久已證得無生法忍」——得不退轉。結果，釋迦比彌勒先成佛，彌勒還待當來下生成佛。不是易行道難成佛、難行道易成佛的鐵證嗎？

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

不足。彌勒菩薩多修淨土行，久證無生忍，自心已純淑了。而一向少為眾生，少修難行大行，弟子的心未純淑，即彌勒的利他功德沒有圓滿。所以，釋迦的精進讚佛而速成，恰好是先修難行道易成佛的證明。這如畫龍與點睛，都是不可缺的，如攝取眾生與莊嚴淨土，是成佛所一定要圓滿的。釋迦修難行道，如先畫龍身。等到龍身畫成，精進讚佛如點睛，一點即成龍了。彌勒從易行道入手；如先點龍睛：睛雖一點就成，而龍身卻不能倉卒畫好，如利他功德的不能速成。這樣，釋迦的超九劫而先成佛，實由於久修難行道，「饒益眾生心多」。其實，這都為初學者作方便說，學菩薩法而成佛，一切功德都是要圓滿修集的。易行道難成，難行道易成，這確是古聖經論的正說。

眾生在穢土修行，雖容易退失；生淨土中，環境好，不再退轉。但論修行的速率，穢土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿彌陀經》(下)說：「世尊！……(在此娑婆濁世)為德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝一夜，勝於阿彌陀佛剎百歲。」《維摩詰經》也說：「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國(淨土)百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。」十事，即六波羅蜜等。淨土是七寶所成的，衣食等一切無問題，即無布施功德。穢

土人惡，要修忍辱；淨土都是諸上善人，即不需修忍辱行。此土有殺盜淫妄諸事，所要持戒。淨土女人都沒有，或男女不相佔有，即沒有淫戒可持；生活所需，一切圓滿，即沒有偷盜可戒。這種種功德，生到淨土中，都難於進修。這等於太平盛世，「英雄無用武之地」，無從表顯他的才能與救國救人的大功績。穢土是難行的，然因為難行，所以是偉大的。釋迦牟尼佛穢土修行成佛，為十方諸佛之所稱讚。如《阿彌陀經》中說：「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛，能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世……得阿耨多羅三藐三菩提。」《除蓋障菩薩所問經》（二）及《寶雲經》、《寶雨經》、《勝天王般若經》等，都說到穢土修行比淨土高超得多。龍樹《大智度論》（十）說得最為明切：「是娑婆世界中，是樂因緣少，有三惡道、老病死，……心生大厭，以是故智慧根利。彼（淨土）問菩薩，七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意即得。如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢。……若以石磨之，脂灰瑩治，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利智難近。如人少小勤苦，多有所能。」穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，卻是最殊勝的，這無怪釋尊發心遲而成佛早。易行道容易得不退轉，但一生淨土，即進

度遲緩。穢土修行難得不退，如打破難關，就可一往直前而成佛了。易行與難行，穢土與淨土，實各有長處。上來，一從經論證明，一從事實證明。理解了經論的意趣，才得佛法的妙用。易行道與難行道，都是希有方便。「菩提所緣，緣苦眾生。」為眾生苦、為正法衰，而發菩提心，為大乘法之正常道。善巧方便安樂道，也是微妙法門，依此而行，可積集功德、懺除業障，立定信心，穩當修行，不會墮落！雖然，佛法住世，還得有為法為人而獻身命、精進苦行的才得！

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

十住毘婆沙論》)。這樣，才能得樂行道的妙用，不致辜負了佛菩薩的慈悲！（續明、演培記）

（本文錄自《妙雲集·淨土與禪》一一七五頁）

求生天國與往生淨土

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

生天，確乎也不錯，現在舉出幾件與人間對比，以見出天界好的地方。

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

災禍，天上是一個頂富樂平安的地方。

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

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

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

定心。如能做到一心不亂，就可以到達這個境界，施、戒、慈、定，名為生天法門。

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

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

淨土，是清淨的世界，佛法中清淨的世界很多，東方藥師佛有淨琉璃世界，西方阿彌陀佛有極樂世界，十方諸佛亦各有清淨的世界，因為平常都講阿彌陀佛，大家都懂，所以就專門講往生西方極樂世界。淨土與天國，都沒有山崩、地震種種天災，物質豐富之極，黃金為地，富麗堂皇。人事方面，非常和好，如兄如弟，如姊如妹，壽

命都長得很。淨土，不只環境相差不遠，連求生的方法，也與求生天國相近。在一般的布施、持戒之上，不外信仰、發願、懺悔、感恩、稱名（稱「奉耶穌的名字」或「南無阿彌陀佛」的名號）、一心不亂，才能夠達到目的。耶穌教說靠耶穌的力量來拯救，而佛教是靠阿彌陀佛的慈悲願力來接引。那麼，為什麼佛法提倡往生淨土而不贊成求生天國呢？這實在有根本不同的地方，佛法是：

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

二、進修而非完成——耶穌教說：生天國就得到永生，是完成了。其實並不究竟，智慧、功德，一切都沒有達到圓滿（至少是不能像耶穌那樣）。這樣的永生，可說是

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

三、上升而非退墮——經上說：生極樂世界皆不退轉，不像我們這個世界因為病痛煩惱惡因緣的阻撓，修了些時間，就退落下來。好比一個學校辦得不好，學生不喜歡讀書，影響學業不及格，而至於退學。生淨土的，如進好的學校，有好的教師，管教嚴格，學風優良，引起學生讀書的興趣，就是懶惰的學生，一進去也被學校的風氣所影響而注意他們的學業，向上求進步一樣。學佛的每有一種觀念，都怕今生人間修

學，假使修而不了生死，後世也許會墮落，將怎麼辦呢？往生淨土法門，就是為要適應這一般人的需求。只念阿彌陀佛，仗佛的慈悲願力，就能到淨土去再進修。時間雖有長短，生死決定可了，不會退轉。天國呢，他們自以為永生，其實生天福報享盡，定力消盡，就要墮落，這是兩個世界的最大差別。

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

彌陀淨土與二輩往生

菩薩在發心修行的過程中，不退菩提心 (bodhi-citta) 是最重要的。於菩提心得不退轉 (avivartika)，才能不斷進修，成就佛道。如退失了菩提心，那就是退轉——退入二乘，或退在五趣生死，那就不能成佛了。可是菩薩道廣大難行，容易退失，非怯劣眾生所能成辦，所以經說「往生淨土」的易行道。中國佛敎界，說到「淨土」，似乎就是西方極樂世界；說到「往生」，就是往生西方——這表示了中國佛敎界，對往生西方極樂淨土信仰的普遍、深遠。如依「大乘佛法」來說，十方的清淨國土，是無量無數的。「往生」，是死此往彼的一般用語，如往生天上、往生地獄。以「往生淨土」來說，「十方淨土，隨願往生」，所以也並不等於往生西方極樂國土。然往生西方極樂，在大乘經中，有它獨到的意義，這才會形成中國淨土宗那樣的盛況。

十方的淨土雖多，然專說淨土的經典，並不多。主要是東方不動——阿閼 (Aksobhya) 佛的妙喜 (Abhirati) 淨土，西方阿彌陀 (Amitābha) 佛的極樂 (Sukhāmatī, Sukhāvātī) 淨

土。大乘經中，說到這東、西二佛與二淨土的非常多，可說二淨土是旗鼓相當。但說東方阿閼佛土的，僅有《阿閼佛國經》一部（二種譯本），而說西方阿彌陀佛淨土的，有三部經，更多的譯本。差别的理由何在？阿閼佛淨土是重智證的甚深行，阿彌陀佛淨土是重信的易行道；在通俗普及的情況下，念阿彌陀佛往生極樂淨土的法門，當然要比阿閼佛淨土法門盛行得多了。其實，在中國佛教界，阿閼淨土法門，可說已經忘失了。

專明阿彌陀佛淨土的經典，漢譯的有三部。一、大本《阿彌陀經》，共存五種譯本，經考定為：(一)、《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，二卷，（傳為吳支謙譯，）後漢支婁迦讖 (Lokarakṣa) 譯。(二)、《無量清淨平等覺經》，四卷，（傳為支婁迦讖譯，）或作曹魏白延譯，）吳支謙譯。這二部，是二十四願的古本。(三)、《無量壽經》，二卷，（傳為曹魏康僧鎧譯，）晉竺法護 (Dharmarakṣa) 譯。(四)、編入《大寶積經》的《無量壽如來會》，二卷，唐菩提流志 (Bodhiruci) 譯。這二部，是四十八願本。《無量壽經》保存了「五大善」（五戒）及乞丐與國王的譬喻，可說是從二十四願到四十八願間的經本。(五)、《大乘無量壽莊嚴經》，三卷，趙宋法賢譯，是三十六願本。二、小本《阿彌

陀經》，有兩種譯本：(一)、《佛說阿彌陀經》，一卷，姚秦鳩摩羅什(Kumārajīva)譯。(二)、《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐玄奘譯。小本雖不說阿彌陀佛的本願，也沒有說到三輩(九品)往生，然敘述極樂國土的依正莊嚴，而勸人念佛往生，簡要而容易持誦，所以最為流通。三、《佛說觀無量壽經》，一卷，宋晁良耶舍(Kaṭayasās)譯。立十六觀，九品往生，是屬於觀相念佛的。

在十方佛淨土中，阿彌陀佛與極樂淨土的特勝，是在彌陀淨土法門集出時，表示了一項信念：一切佛中的阿彌陀佛，一切佛土中的極樂國土，是最殊勝的。阿彌陀佛初發心時，是世自在王(Lokesvarāja)門下的出家弟子——法藏(Dharmakara)。法藏菩薩願求佛道，希望成佛時的國土，在一切佛國土中是最理想的。世自在王如來為他顯示了二百一十億佛國土(唐譯作「二十一億」；宋譯作「八十四百千俱胝」)。在這麼多的佛國土中，選取最理想的，綜合為一，從菩薩大行中，成就圓滿莊嚴的淨土。換言之，這不是某一淨土所可及的，這是集一切淨土莊嚴的大成，所以「令我為世雄，國土最第一」了。依菩薩大行而莊嚴佛土，成佛也就勝過一切佛，如初發大心時說：「於八方上下諸無央數佛中最尊。」如來智慧光的殊勝，表示身光明第一，如說「阿彌陀

佛光明最尊，第一無比，諸佛光明皆所不及也」；「阿彌陀佛光明殊好，勝於日月之明百千億萬倍。諸佛光明中之極明也！光明中之極好也！光明中之極雄傑也！光明中之快善也！諸佛中之王也」！經中廣說諸佛的光明差別，極力讚揚阿彌陀佛為「諸佛中之王」，表示了阿彌陀佛第一的意境。依「佛法」說，諸佛的法身是平等的，而年壽、身光、國土等，是有差別的。依「大乘佛法」說，佛與佛是平等的，但適應眾生的示現方便，是可能不同的。這樣，阿彌陀佛與極樂淨土的最勝第一，雖不是究竟了義說，而適應世間（印度）多神中最高神的世俗心境，在「為人生善」意趣中，引發眾生的信向佛道，易行方便是有其特殊作用的！這可以說到佛的名號：阿彌陀（*Amitābha*），其中 *Amita* 是「無量」的意思。無數無量，「佛法」是形容涅槃（*nirvāṇa*）的。與阿彌陀音聲相近的阿彌利哆（*amita*），譯義為甘露，也是表示涅槃的。涅槃——現實生死的「彼岸」：「佛法」是究竟寂滅；「大乘佛法」是畢竟寂滅中，起不思議的妙用。據大本的古譯本，阿彌陀，（在一切無量中，）特重於光明的無量，所以也名阿彌陀婆（*Amitābha*），也就是無量光佛。如〈往生咒〉作「南無阿彌多婆耶，哆他伽多夜」（南無無量光如來）；〈楞嚴咒〉作「南無阿彌多婆耶，跢他伽多耶，阿囉訶帝，三藐三菩提耶」（南

無無量光如來、應、正遍知)；〈普賢行願品〉也說「速見如來無量光」。光明 (abhiś) 與清淨 (śubha) 的音相近，所以古譯經名為《無量清淨平等覺經》。這都可以看出，無量光是阿彌陀——無量佛的主要意義。這使我們想起了東、西二大淨土：東方阿閼佛土，如旭日東升，象徵了菩薩的初發大心，廣修六度萬行，長劫在生死世間度眾生，而歸於成佛、入涅槃；是重智的。西方阿彌陀佛土，如落日潛暉，不是消失了，而是佛光輝耀於那邊——彼土(彼岸，也就是涅槃異名)；重於佛德的攝受，重於信行。這所以極樂世界在西方；佛告阿難 (Ānanda)：「西向拜，當日所沒處，為阿彌陀佛作禮。」十六觀中，初觀落日，「見日欲沒，狀如懸鼓」。阿彌陀佛起初是重於無量光的，應有適應崇拜光明善神的世俗意義，但晉竺法護譯本以下，都作無量壽 (Amitāyus) 佛了。生命的永恒，是世間眾生所仰望的，所以有「長生成仙」、「永生天國」的宗教。無量光明——慧光普照與慈光的攝受，對一般信眾來說，不如無量壽，所以後代都改為「無量壽」了。小本《佛說阿彌陀經》(大正二·三四七上)說：

「彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。又，舍利弗！彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

陀。」

鳩摩羅什的譯本，以阿彌陀——無量佛為本，綜合了無量光明與無量壽命，還是無量光在先。玄奘譯本及現存梵本，以無量壽在先而無量光在後，這是適應世俗所起的轉化。

阿彌陀佛因地，發二十四大願（或三十六願，或四十八願），建立清淨莊嚴的佛土。生在這佛國中的，有種種功德，特別是十方世界眾生發願往生阿彌陀佛國的，一定能往生極樂，當然是有條件的，也是有高低的。經有二輩往生說，各本略有出入，如

下：

A

上去家作沙門，
作菩薩道，
奉行六度，
慈心精進，
不瞋不貪，
常念至心不斷絕。

B

上捨家作沙門，
發菩提心，
修諸功德，
一向專念無量壽佛。

C

發菩提心，
專念無量壽佛，
恒殖眾多善根，
發心迴向願生彼國。

D

聞此經典受持、
讀、誦、書寫、
供養，晝夜相續
求生彼剎。

中在家布施，
深信佛語，
飯沙門，
起寺塔供養，
慈心精進，
齋戒清淨，
不瞋斷愛，
一日一夜不斷絕。

下斷愛欲，
不瞋怒，
慈心精進，
齋戒清淨，
念欲往生，
晝夜十日不斷絕。

中發無上菩提心，
一向專念，
多少修善，
飯沙門，
起塔像供養，
奉持齋戒。

下發無上菩提心，
一向專意乃至十念，
聞深法信樂不疑，
乃至一念念於彼佛。

發菩提心，
不能專念，
不種眾多善根，
隨己修行諸善功德，
迴向願欲往生。

住大乘，
清淨心向無量壽佛，
乃至十念，
聞深法信樂不疑，
乃至一念淨心念無量壽佛。

發菩提心，
持戒不犯，
饒益有情，
所作善根迴向，
憶念無量壽佛及
彼國土。

發十種心——十
善，
晝夜思惟極樂國
依正莊嚴，
志心歸依，
頂禮供養。

上表所列的，A是漢、吳的古譯——二十四願本；B是晉譯，C是唐譯，都是四十八願本；D是趙宋譯的三十六願本。念阿彌陀佛而往生極樂世界的，A、B分上、中、下——三輩人；C、D沒有說「三輩」，但顯然也有高下的三類差別。依A本說：上輩是出家的，修菩薩道的；中輩是在家的，廣修供僧、建寺、起（佛）塔等供養功德，齋戒（五戒及八關齋戒）清淨的；下輩也是（在家）齋戒清淨的。三輩往生的，都是不貪不瞋、慈心精進的。所以分上、中、下三輩，在乎生前的智慧、福德不同，而戒行清淨，卻是一致的。B本大致與A本相同，但三輩都是發菩提心的。C本沒有說到出家與在家。三類人中，初是發菩提心而廣殖眾多善根的；中是多少修善根的；後是心住大乘，聞深法而信樂不疑的。依初後來說，中類也應是心住大乘，與B本相同。三類的差別，是廣殖善根、不廣殖善根、少少殖善根的不同。D本：初是對《阿彌陀經》的受持、讀、誦、書寫、供養，與「念法」的易行方便相同；中是發菩提心、持戒、饒益有情的；後是行十善的。晚出的經本，出入很大！但總之，三輩的高下，雖與念佛有關，而主要是由於生前的施、戒、慈、慧等德行的不同。小本《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，可說是簡化大本所說的金句！對於「念佛」（及極

樂國土），A本上輩是「常念至心不斷絕」，中輩是「一日一夜不斷絕」，下輩是「一心清淨晝夜常念……十日十夜不斷絕」。中輩一日一夜不斷絕，下輩卻是十日十夜不斷絕，可能是譯文的不善巧！B本都是一向專念，而下輩說：「一向專意，乃至十念。」C本三類是：專念；不專念；「以清淨心向無量壽如來，乃至十念」，與B本相同。從三輩的次第來說，下輩的「十念乃至一念」，比A本十晝夜說要合理些。D本通泛的說：「晝夜相續」、「憶念」、「晝夜思惟」。事實上，往生淨土品位的高下，由於生前的施、戒、慈、慧等功德的不同；而念佛多少能往生阿彌陀佛土，論理是不能限定時間的。如《佛說阿彌陀經》（大正二二·三四七中）說：

「善男子、善女人，聞說阿彌陀佛（淨土的依正莊嚴），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，……即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

念佛而能往生極樂淨土，是要「專念」、「繫念」的，而時間不一定。「若」是不定詞，也許一日（夜），或者二日、三日，能念到「一心不亂」（*avikṣiptacitta*）——心不散亂的意思），就能臨終往生。事實上，有的一日、半日就可以，有的一年、十年了

，還是不能「心不散亂」。總之，以念得「心不散亂」，為往生西方極樂國土的主要條件；而往生品位的高下，以生前的德行而差別。念（*smṛti*），是憶念、繫念。念為定（*saṃādhi*）所依；「心不散亂」，雖還不是達到禪定，但念到心無二用，淨念相續，心中唯有阿彌陀佛極樂國土的一念了。念是內心的憶念、繫念（可通於稱名、觀相），並不等於我國佛弟子所想像的口念（因而造了個「唸」字）。然口稱佛名，內心同時憶念，依稱名而導入「心不散亂」，那就是「稱名念佛」而可以往生極樂了。大本《阿彌陀經》的專念、憶念，是不限於稱名念佛的。小本《阿彌陀經》說「執持名號」，名號的梵語為 *nāmadheya*，所以是重於「稱名念佛」的。不知為什麼，玄奘譯 *nāmadheya* 為「思惟」，也許是不滿當時提倡的口頭散心念佛，而故意改為「思惟」吧！依上來所說，可見「一心念乃至十念」，是內心不散亂的念。王日休編寫的《大阿彌陀經》，說下輩「每日十聲念佛」，專在稱名的數目上著想，那是中國佛教的習俗，與印度的「大乘佛法」不合！

（本文錄自《華雨集》第二冊·二二五—二二八頁）

東方淨土發微

一 引言

—— 講說的動機

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

東方淨土，不如西方淨土的專重於死後往生。不但說到死後往生淨土，說到蒙佛

力加被，死後消除惡業，生人天而修學大乘；更特別重視了現生的利益安樂。這對於大乘菩薩利益現實人間的精神，有著很好的啟發，故值得一說再說。

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

一一 泛說宗教的意義

對於宗教，一般人每每是誤解、淺解，故不得不略為解說。宗教（不僅是佛教），各區域、各時代、各民族，有各式各樣的宗教；儘管不完全相同，但都有宗教。那麼悠久、那麼廣泛、那麼深入人心的宗教，說它是錯誤，也一定有它的迷謬根源，不容

許我們忽視！何況這還是表達出人生的崇高意義、究極歸趣呢！過去，曾寫過〈我之宗教觀〉，發表在《海潮音》月刊。現在，從三點來說：

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

的)支配(或管理)一切者，這是自古以來的擬人的宗教觀。

這擬人的宗教對象，究竟是什麼，雖是各說各的，而幾乎誰都感到有或一或多的大力存在，主宰一切，軌範一切，使一切都非如此不可。這從外界啟發而來的宗教意識，為宗教的一大根源。由於環境不同，注意的對象不同，而宗教的信仰對象，也就不同。如近水的拜水神，住山的拜山神，農村拜土地(社與稷)。印度是熱帶，毒蛇特別多，所以崇拜蛇神。有的崇拜太陽、月亮、星宿等天體現象；有的比擬社會，而有城隍、祖先的崇敬；還有崇敬山精、木怪、狐狸等。但在人類知識進步的過程中，動物等崇拜，逐漸衰落，因為這都是局部的，過於具體的。而人類之祖，或世界之主(這是影射專制王國的，現在也逐漸衰退嬗變了)；以及天空現象，便鑄成更普遍的大神，而成為更持久的信仰。有以為這都是迷信，太陽、木、石，有什麼可崇拜呢？不知道這不只是崇拜那事物自身，而是崇拜那一切所以如此而形成如此的軌律。

二、宗教不僅受有環境的啟發，更主要的是內在的宗教意欲。人的自身，受自然的、社會的給與，也就受這些的束縛。有生就有老死，有健康就有疾病，有友愛就有怨敵，有團結就有分散，有喜樂就有憂苦——非依賴這些不可，而這些就成為自己的

束縛，不得自在。如有利於人的，引起對外的依賴感，感恩與讚歎，想像而成為善神。反之，如拘束與障礙於人的，即引起畏懼、厭惡，引生對外的超越感，想像對方為惡者。人在層層的束縛中，依賴現實，又不滿現實（超現實的自由意志），引發為依賴與超越的宗教情緒。無知蒙昧的想法（偏於依賴的他力），想在信賴天神中，得到離苦得樂、永恆的快樂。不過，在人類知識的進步中，揭開了神力的虛偽面目；知道從自然、社會、自身去求超脫，去尋求解決，而不再是依賴外在的神力。探求一切拘礙、不得自在的根源，發見了根源於自身的愚昧（無明）所引起的思想迷謬、行為錯誤。因之，宗教的真正意義，是身心清淨，智能德性開展，而一切契合於正理。惟有內心的智慧開發，德性高明，能力廣大，順從（依賴）宇宙人生的軌律——真理，才能不受環境的限制和束縛，而超越於現實。這裡面，包含了兩方面：一是自身的徹底完善，一是實現理想世界（淨土）。這是自我意欲的淨化與完成！在神教中，表現為神與天國。不知神是自我意欲的客觀化，想像為宇宙的主宰（我的定義，就是主宰）。不知理想國土，要從自身淨化中去實現，並非天神所準備的，也非天神所賜與的。人類的知識，不斷開發，就逐漸從蒙昧的依賴的宗教，而歸於自身淨化與超脫的宗教。超脫現實的

層層束縛，而達到真平等與自由；約內心說，是智慧、慈悲、能力的圓成，這一理想，在人類內心不斷的鼓動，而成為高尚的宗教傾向。在較高的宗教中，都如此地顯示出來。而惟有佛教，才徹底而清晰的表達，不再存有蒙昧的神教氣息。不過，說到內心的淨化，在一般宗教中，有的重智慧，有的重仁愛；有的重信願，有的重智證；有的重於內心的淨化，有的重視身體的永存；因而成為各有所重的宗教、片面的不完善的宗教。惟有身心德性的圓滿開發，不落於偏頗的，才是最圓滿的宗教。

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

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

二 東方淨土為天界的淨化

一 佛菩薩依德立名

在這一論題中，首先要說明：宗教一定有崇敬的對象，這不外乎法與人二者。拿高等宗教來說：法（或稱為道）是永恆普遍的最高真理——絕對真理。人（具有人格的）呢？有的是擬人的（有意志的）神，以神為絕對真理的，如以色列人信仰的耶和華、回教的阿蘭等。有的是絕對真理（其實是擬人的神）的現化人間（道成肉身），而表現為導人歸向於神的身分，如耶穌。這些，都淵源於擬人的神教。佛教是以人（眾生）身的向上熏修，而體現絕對真理的（肉身成道）。其中，佛是即人而到達絕對真理的圓滿體現；菩薩（聲聞聖者等）是部分的體現了真理。所以，佛菩薩的崇拜，好像類似於神或耶穌的崇拜，而實質上完全不同。佛菩薩的崇拜，是以此為理想、為師範，而使自己進向於真理，人人終能達到佛的境地，也就是絕對平等、絕對自由的聖域。

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

二 天與覺者

東方淨土，是以天界為藍圖的。這是順應眾生的天界信仰，而表現佛菩薩的聖德。印度所說的天，原語為提婆，譯義為光明。無論白天晚上，所見的太陽、月亮、星星等光明，都是從天空照耀下來的。仰首遠望，天就是光明體。一般人就從天空的光

明，而擬想為神。所以，印度的天，與神的意義相近。提婆（天）是光明喜樂，相對的地下——地獄，就是黑暗苦痛。在佛教中，崇敬的聖者，不是神教徒所想像的神，而是佛、菩薩、聲聞等。聖者有無量的清淨功德，而特性是覺、慧。斷煩惱、證真理，是由般若（慧）的現證，而般若也稱為明。與般若相對的，就是無明（黑闇）。如佛陀，意義是覺者。菩薩，是有菩提（覺）分的眾生。緣覺與聲聞聖者，也是得三菩提（正覺）的。三乘聖者，都是覺者、明者。所覺證的，是法性（也叫真如、空性、法界）。法性是本性清淨，由慧光而覺證；也由於清淨法性，而顯現般若的慧光。所以，真如法性，也稱為性天、第一義天。如《涅槃經》五行中的天行，就是聖者正覺的大行。聖者的覺，與天神的明，有著類似性（所以《華嚴經·世主妙嚴品》等，大菩薩每示現天神）。天的特性是光明，常人就從光明而想像天神。聖者，覺證法性清淨（或稱心清淨性、心光明性）而顯現慧光，佛就依世俗天界的現象，掃除神教的擬想，而表徵慧證真理的聖者。

東方淨土的佛，名琉璃光佛。琉璃——毘琉璃，譯為遠山寶，是青色寶。在小世界中間，有最高的須彌山，四面是四寶所成的。南面是毘琉璃寶所成，所以我們——

南閻浮提的眾生，仰望虛空，見有青色。青天，就是須彌山的琉璃寶光，反射於虛空所致。東方淨土，以此世俗共知蔚藍色的天空，表現佛的德性，而名為毘琉璃光。

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

東方淨土中，除二大菩薩外，還有八大菩薩，如說：「文殊師利菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、無盡意菩薩、寶檀華菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、彌勒菩薩，是八

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

此外，還有十二藥叉大將——宮毘羅、伐折羅、迷企羅、安底羅、頰爾羅、珊底羅、因達羅、波夷羅、摩虎羅、真達羅、招杜羅、毘羯羅。每一位藥叉大將，又各有七千眷屬，共為八萬四千。八萬四千，表示一切的一切。如一切煩惱是八萬四千，一切法門也稱八萬四千法門。所以從天界來說，八萬四千眷屬，即一切的小星星、小光明。小星的領導者——十二藥叉呢？中國與印度，都有十二辰說，配以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。在西方，名十二宮。在地球繞日旋轉的運動中，轉動的範圍內，名黃

道帶；黃道帶內最引人注目的，便是十二辰，四方各有三個。不論是西方或印度，都以畜生來稱呼這十二。這一世俗的星辰說，在佛法中，就如《大集經·虛空目分》所說：有十二位菩薩，在四方的山裡修慈，都現畜生相——南方是蛇、馬、羊，西方是雞、猴、犬，北方是豬、鼠、牛，東方是龍、象、獅。這與中國傳說的十二生肖，僅獅與象的差異而已。十二藥叉大將，便是取象於黃道帶中的十二星；而每一藥叉大將，統領七千眷屬，共八萬四千，無疑為一切小星了。這一切是光明，也都是菩薩。

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

三 聖性的本質及其顯現

聖者的特性，是覺（明），所以約光明的天界，來比喻佛菩薩與淨土。但約天界來表示聖性，推究到聖性的本質，那決不是有限量的日月星星可比擬，而僅可以無限量、明淨的虛空來比說。在《藥師經》中，稱佛土為淨琉璃世界，稱佛為琉璃光佛，這都是約我們現見的蒼空來比說的。佛是稱法性而現覺者，如如、如如智，平等不二（

人法不二)。約所證法說(常寂光土)，稱為淨琉璃土。約能證者說(法身)，稱琉璃光佛。而其實，如智平等的絕待聖性，是超越能所、彼此、數量等概念的。我們堅定的確信，佛所開示的究竟歸宿，說為涅槃、法身。無論涅槃或法身，在相對的名言中，是什麼都難以說明的。不得已，只可以虛空界來比說；也就是唯有虛空性，才能多少使我們領會一些。如佛在《阿含經》中，說涅槃為「甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃」；「甚深廣大，無量無數，永滅」。這是釋迦佛開示涅槃的主要句義。如從現實生死的存在(有)與生起(生)來說，那麼涅槃是「生者不然，不生亦不然」；「如來若有、若無、若亦有亦無、若非有非無後生死，不可記說」。因為：這是契入絕對聖性而超越相對界的。聲聞的涅槃，是這樣；大乘的法身、涅槃，也是這樣。所以《華嚴經》中說到佛法身，「唯有虛空為譬喻」。

虛空是什麼？姑且不論。一般的看法，虛空是「遍」，不可說在這裡那裡的，是無所在的；要說在，那就是無所不在。是「自在」，因為是無著無礙的。沒有時間性的變化，所以是「常恒」的。沒有質量等差別，所以是「無二」的。尤其是虛空雖有時為雲霧等蒙蔽而現昏相，一旦雲消霧散，就顯出「明淨」。其實，在雲霧障蔽時，虛空也還

是明淨的（這就譬說離垢清淨與本性清淨）。所以，佛典中以此表示法空性（一切法的究竟真性），也以此表示圓滿體證（或分證）這最清淨法界者——法身。約絕待空性的本來如此、永久如此、普遍如此說，叫做「法性、法住、法界」。約體證這法性而成為絕對真理的體現者說，稱為法身。約證人而眾苦（不自在）畢竟解脫說，稱為涅槃。這是自證方知的；佛也只能隨順眾生的心境，方便善巧地指示，引導我們從離執證真中去體現。由於這是超越相對性的（非心量境、非言說所及），所以難以宣說，約虛空界來喻說，也只能多少領會而已。

虛空，不問是實有的、假有的，客觀的實在還是內心的格式，總之，在一般人及神教徒看來，無量無數、廣大甚深、高高在上的蒼空，為一切光明或者說一切神聖的依處，一切依此而活動顯現出來。在沒有顯現時，似乎存在於空界的深處，不能說是沒有。佛法中，假藉這空界以顯示絕對法性，以及聖者證人的涅槃，小乘與大乘，多少有點差別。從無數無量、廣大甚深、寂滅來說，大乘與小乘，完全是一樣的。小乘從現象界矛盾苦迫的止息消散，表示聖者證人的涅槃，著重於消極的說明。但要說他生死取消了，什麼都沒有，那是任何學派所不承認的。只是寂然而止，不再重演生死

的流轉而已。這樣的涅槃，意味著相對的融入於絕對，不再落入時空而矛盾變化。所以，涅槃是常住的、清淨的、安樂的，可說是離言的妙有。如以虛空界來比說，好像風息雲散，顯出了空界的本來明淨一樣。這僅可以虛空界來擬說，而不能以日，特別是月亮來比說。因為月是黑白黑白的反復不已，而涅槃是永恆的蘇息。

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

依現代的知識來說，星有恆星、行星、衛星，如八大行星與月亮的光明，都從日而來。但古人，是把日月星星的光明，想像為從虛空界而顯現，所以空界是「明淨」的。

比擬於空界的明淨，所以稱佛為琉璃光。約智慧說，名法界體性智。上來的說明，著重在涅槃唯有虛空可為比喻；或者說取象於虛空界的明淨，而表示佛與涅槃的真義。

四 涅槃與月亮

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

關於語文（依佛法說，文是依音聲流變，表達情意或認識而成立；有音聲上的文，而後有形色（書寫）的文），我們與杜而未的看法，是根本不同的。人類的語文，起初，或是表達情意的，如歡笑、號哭、驚呼、呼召，以及憂喜悲懼所引起的聲音。或是指示事務的，如天、地、日、月、明、暗、風、雨、山、河、草、木、鳥、獸、蟲

、魚、上、下、父、母、自、他等名稱。人類的文化日漸進步，語文也日漸繁複起來。而且是由具體的事物，而到達抽象的關係、法則等。語文的由簡而繁，或是依舊有的，引申意義而略為變化；或觸對新的事理，而創造新的語文。就是舊有的語文，音聲也在隨時隨地而演化不已（標準語音是人為的、後起的）；意義也在變，所以不論古今中外，一字每有不同的意義。在印度，即使是「字界」，也有不同的意義。「字界」與「字緣」相合而成字，由於字界、字緣的解說不同，和合而成的字義，解說也可作多樣的解說。語文的音義，只是約定俗成，一直在演化中。也就因此，印度的聲常論者，想以梵文的音韻，表顯宇宙真相，完全是神學路數！

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

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

上面說過，宗教的崇敬對象，有關於我們觸對的境界。人類的語文，起初依指事而引申演化。在佛教，依德立名，無論稱為什麼，都不離取象於世俗的事理來詮表「正法」。所以，涅槃的原義，與月亮神話有關或無關，都沒有什麼。不過我要說的，大小乘所共的涅槃，「無數無量、廣大甚深、寂滅」，不是取象於月亮，月亮那裡有「無數無量、廣大甚深、寂滅」的德性？取象於世俗的方便假說，佛經是約虛空界以譬說「正法」（法性、空性）；體法性而成身的「法身」；契入法性而無礙自在的「涅槃」（涅槃也名無上法）。約大乘從體起用、即事顯理（融相歸性）來說，約虛空日月為比喻，倒不是沒有的，但決不離卻空界，如說「菩薩清涼月，遊於畢竟空」；「慧日除諸闇，

普明照世間」。經中更多說太陽：如佛名毘盧遮那，即是「遍照」，有的即稱為「大日」。這是以杲日當空的光明遍照，來喻說覺法性而成佛的智光普照。成佛與示現涅槃，也就以日出及日輪潛暉來比喻了。阿彌陀（婆耶）佛，是無量光。《觀無量壽經》，以落日為觀而生起一切，那是比喻從今生到後生、此土到彼土，意味著那邊（淨土）的光壽無量。至於月輪，是取象於夜晚的空月皎潔、清涼寂靜的境地。以此表達聖者的解脫，也比喻聖者的利益眾生，如說：「如月清涼被眾物。」

我想告訴神類學者杜而未：佛教的涅槃，無論取象於什麼，無論依什麼而演化，主要是自內證知的寂滅，超越相對名相的絕對界。這不是根源於初民的神話、照著人類自己樣子所造成的神。這裡面，沒有主宰（我）的權力欲，與一切神教——多神、一神無關。初民蒙昧意識所造成的擬人的神，在人類文明進步中，早已宣告消失，無影無蹤。當然，杜而未如以為初民蒙昧意識所想像的神最好；或者一心一意，羨慕那不識不知、不知人間有羞恥事（眼目一明亮，知有羞恥，就失去了樂園）的亞當夏娃，那是各人的自由。不過，無論如何，不要為了這個，神經失常，滿眼所見無非月亮才好！

三 東方淨土為人間的極致

一 東方的理想國

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

一、人人平等。一切眾生的相好莊嚴，都與佛一樣；這意味著眾生與佛的本性不

二、淨土的眾生身相，都是黃金色的，表示了種姓的平等。印度種姓的階級森嚴，起初依形色來分別。所以梵語的「種姓」，從「色」字而來。到現在白種人還歧視有色人種呢！這是人間苦迫的根源之一；所以淨土中人人金色，也就是人人平等，沒有種族歧視等因素了。

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

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

四、人人安住大乘。在這苦迫的人間，都安住凡夫法。凡夫是為了自己的名利享受而努力；或為了自己，而專修禪定，獨善其身。也有安住小乘法的，那是專心於自己的身心解脫，缺少積極為人的悲心。安住大乘法的，被稱為火裡蓮花，是極難得的。但在淨土中，都能安住大乘，不離世間，又不著世間。如《維摩詰經》所說：「非凡

夫行，非聖賢（指小乘）行，是菩薩行。」菩薩是自他俱利、上求下化的。大家能這樣，那當然是極理想的了。

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

六、淨土眾生，沒有六根不具的。個個身心正常，能進修佛法。

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

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

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

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

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

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

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

二 東方淨土與中華政治理想

東方淨土，受琉璃光如來，日光、月光遍照菩薩的化導。佛菩薩的光臨淨土，如虛空明淨、日月輝光一樣，象徵這國土的清淨與光明。中國的政治社會，從來也有這種理想，只是沒有佛法所說的具體。古時帝舜作〈卿雲歌〉說「卿雲爛兮，糾縵縵兮，

日月光華，旦復旦兮」——以天像的瑞兆，來象徵國家的治平。民國初年，曾用此為國歌。如讚譽政治的修明（帝王的賢明），每說「堯天舜日」、「光天化日」。陳後主的「日月光天德，山河壯帝居」，也是讚美君王的聖明。唐代的武則天，君臨天下，自己起個名字叫「曩」，也就是日月臨空，光照天下，以表示他政治的抱負。我們現在的國旗，還是「青天白日」。所以，青天（琉璃光）與日月輝光，象徵理想的政治社會，實是佛教與中國人的共同願望。琉璃光如來，發十二大願（淨土的建設計劃），已經實現了東方淨土，為人間淨土的典範。大乘行者，應共同為這偉大理想而努力！

四 東方淨土之輝光此土

現在，再說到東方淨土，藥師琉璃光佛的光明威德，加被我們這娑婆世界的眾生。東方與西方淨土，在攝化娑婆眾生方面，是不同的。西方淨土，從西方落日，生起清淨世界，阿彌陀佛，觀音、勢至二菩薩。這如太陽的落山，所以著重攝受眾生，作為死後的歸宿。西方表示肅殺，像秋冬一到，草木都枯萎凋謝。但這種萎落，當下即是新生機的開始。所以，西方淨土是無量光明藏，也是進入光明的開始。往生西方的

，親近佛菩薩，一直向佛道進修。而東方是表示生長，是光明（神聖）的出現處，如《易》說：「帝出乎震。」東方藥師琉璃光佛，是無量清淨光明體。除了淨土的莊嚴與淨土眾生的福樂上進而外，還加被娑婆世界的眾生，好像天上的日月，光明照耀到大地來一樣。所以東方淨土的攝受此土眾生，不但死後得安穩，現生也能免除種種災難厄。如於佛法沒有正見，或破戒的、慳貪嫉妒的、誤入外道邪魔歧途的、造作種種惡業的，都可依琉璃光如來的威光加被，而改邪歸正，轉迷啟悟，獲得新生。這或者修人天行，或修二乘行，或修菩薩行；求往生西方淨土而不能成就的，也能承琉璃光佛的威光，於臨命終時，為八大菩薩所攝引而到達西方。東方淨土，如天色黎明，百事俱興。常持《藥師經》、藥師佛號、藥師咒，都能得佛力的加持。所以東方淨土，不但為人間的理想國，在現實困迫災禍的人間，能蒙佛力的救護。這可見東方淨土的法門，是如何的廣大！

五 東方淨土之表徵自心

依天界而表現的東方淨土，及佛菩薩威光的加被此土眾生，似乎佛與淨土是外在

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

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

從自己身心來說，東方淨土表徵些什麼呢？眾生是愚昧的、顛倒的，沒有實在的我法，而執著實我與實法。這不能通達法性——空性，就是無明。有了無明，即生死流轉，苦苦不已。這如有了雲霧，就不見虛空的真相；虛空是那樣的暗昧。到成佛，

覺證了法界的清淨真相，才不為無明所蔽。如虛空的雲消霧散，是那樣的明淨。覺（慧）證清淨法界性——勝義諦，迷了即成世俗諦。梵文中，俗諦含有隱覆的意思，所以說：「無明覆真故世俗。」這如帶上凹凸鏡，所見的都不正確一樣。依龍樹論說，如悟了無明的實性，無明就是般若（明）；如不悟，般若也成為無明。所以即暗昧的虛空為明淨的；即迷昧了的眾生，如覺了法性清淨，究竟圓滿，是琉璃光佛。

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

還有八大菩薩，在凡夫位，即有漏八識或八邪道；覺悟時，成無漏八識（或名四智）或八正道。約「八正道行人涅槃」說，表徵八正道的導向寂滅，更為妥貼。又迷於

見，著於愛，引起無邊的煩惱；這些煩惱（八萬四千），如無數星宿的隱沒闇淡。空界明淨時，無數星宿輝光，那就是覺證清淨法界，成就一切（八萬四千）功德了！

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

看花，近似而不够真切。如能徹了究竟，才知一切宗教的崇仰——神與天國等，都不外眾生本具明淨性德的內熏，而表達出來。這所以《楞伽經》列舉印度宗教的梵、自在、因陀羅等神，而說世人只知崇拜，而不知道就是佛。

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

（本文錄自《妙雲集·淨土與禪》一三一—一六三頁）

淨土學論集

東西二大淨土之比較

一 阿閼、阿彌陀、大目

初期大乘經中，占有重要地位的三位佛陀。

一、阿閼佛(Akṣobhya)，是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有極重要的地位。從阿閼佛的因位發願，及實現淨土的特徵，可以明白的看到了，釋尊時代一位聖者的形像。阿閼佛的本願與淨土，有什麼特色？據《阿閼佛國經》說，從前，東方有阿毘羅提(Abhirati，甚可愛樂的意思)國土，大目(或譯廣目)如來出世，說菩薩六波羅蜜。那時有一位比丘，願意修學菩薩行。大目如來對他說：「學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民及蜻飛蠕動之類，不得有瞋恚。」這位比丘聽了，當下就發真實誓言說：

「我從今以往，發無上正真道意。……當令無諛諂，所語至誠，所言無異。唯

！天中天！我發是薩芸若意，審如是願為無上正真道者，若於一切人民、蜎飛蠕動之類，起是瞋恚，……乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊！」

這位比丘立下不起瞋恚的誓願，所以大家就「名之為阿閼」，阿閼是無瞋恚、無忿怒的意思。也可解說為：不為瞋恚所動，所以或譯為「不動」。阿閼菩薩所發的大願，當然還多，而不起瞋恚——於一切眾生起慈悲心，是菩薩道的根本願，所以立名為阿閼。在阿閼菩薩的誓願中，有一項非常突出的誓願，是：「世間母人有諸惡露。我成最正覺時，我佛剎中母人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊。」等到成佛時，「阿閼佛剎女人，妊身產時，身不疲極，意不念疲極，但念安隱。亦無有苦，其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致」。阿閼菩薩發願修行，以無瞋恚為本，而注意到女人痛苦的解除。大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男。這似乎不滿女人的遭受，而引起了厭惡自卑感，然而阿閼菩薩的意願，卻大不相同。何必轉為男人？只要解脫女人身體及生產所有的苦痛，女人還是女人，在世間，論修證，有什麼不如男子呢！

阿閼菩薩的願行，與釋尊時代的鴛掘摩（Angulimala），非常類似。鴛掘摩本是一位好殺害人的惡賊，受到釋尊的感化，放下刀杖而出家，修證得阿羅漢果。因為他曾經是惡賊，傷害很多人，所以出去乞食，每每被人咒罵，或加以傷害，可是他一點也不起瞋心。一次，鴛掘摩出去乞食，見到婦人難產的痛苦，生起了「有情實苦」的同情。回來告訴釋尊，釋尊要他去以真實誓言，解除產婦的苦痛。如《中部》（八六）《鴛掘摩經》（南傳一一上·一三九）說：

「婦人！我得聖生以來，不故意奪生類命。若是真實語者，汝平安，得平安生產！」

鴛掘摩的真實誓言——從佛法新生以來，不曾故意傷害眾生的生命。就這樣，妊婦得到了平安。這與阿閼菩薩的真實誓願，「妊身產時，……無有諸苦」，可說完全一致。鴛掘摩曾作偈（南傳一一上·一四一）說：

「我先殺害者，今稱不害者。我今名真實，我不害於人。」

阿閼菩薩發願，從此名為「阿閼」；鴛掘摩出家成聖，從此名為「不害」。阿閼與不害（Ahimsā），梵語雖不同，而意義是相近的。捨去從前的名字，得一新名字，鴛掘

摩與阿閼也是同樣的。阿閼的願行與淨土，是從不起一念瞋恚傷害心而來。釋尊的感化奮掘摩，真可說「放下屠刀，立地成佛」，這是佛教最著名的故事。佛使他不再起殘殺傷害心，又結合了用真實誓言救濟產難的故事，更加動人，傳布也更普遍。這是人間の普遍願望，而表現在奮掘摩身上。這種人類的共同願望，深化而具體表現出來，就成為大乘經中，阿閼菩薩與阿閼淨土的特徵。

二、初期大乘的著名佛土，東方阿閼佛土外，要推西方的阿彌陀(Amita)佛土。阿彌陀佛出現的時代，要比阿閼佛遲些。在大乘佛教中，阿彌陀有重要的地位，研究的人非常多。阿彌陀佛的出現，有人從外來的影響去探索。我以為先應從阿彌陀佛的發願去理解，正如從阿閼佛發願的故事去了解一樣。阿彌陀佛發願，成就淨土以及往生的經典，以大本《阿彌陀經》為主。這又有各種譯本，大要可分二十四願本、四十八願本，以二十四願本為古本。今依古本《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(異譯名《無量清淨平等覺經》)說，過去有樓夷互羅(Lokeshvaratā)——世自在王佛出世說法，那時的大國王(輪王)，發心出家，名曇無迦(Dharmakara)——法藏(或譯「法積」)比丘。法藏比丘發成佛的願，他的根本意願，如《經》卷上(大正二·三〇〇下—三〇

一上)說：

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊。……都勝諸佛國。」

法藏比丘的願望，是在十方佛土中，自己的淨土，最勝最妙；在十方無央數佛中，阿彌陀佛第一。願力的特徵，是勝過一切佛，勝過一切淨土。《大阿彌陀經》以為：「前世宿命求道，為菩薩時所願功德，各自有大小。至其然後作佛時，各自得之，是故令光明轉不同等。諸佛威神同等耳，自在意所欲作為，不豫計。」這是主張佛的威神（應包括定、慧、神通）是平等的，都不用尋思分別，自然無功用的成辦一切佛事。但光明等是隨因中的願力而大小不同的，這一見解，近於安達羅派(Andhraka)，如《論事》(南傳五八·四一一)說：

「諸佛身、壽量、光明不同，有勝有劣。」

佛的身量、壽量、光明，隨因中的願力而不同。法藏比丘就在這一思想下，要成為最第一的。阿彌陀佛的光明，經中用一千多字來說明他的超勝一切，如《經》卷上(大正二·三〇二中—三〇三上)說：

「阿彌陀佛光明，最尊、第一、無比，諸佛光明皆所不及也。……諸佛光明中

之極明也！……諸佛中之王也！」

阿彌陀佛，是無量佛中的最上佛——「諸佛中之王」。他的發願成就淨土，也是這樣。法藏比丘「選擇二百一十億佛國」，採取這麼多的佛國為參考，選擇這些佛土的優勝處，綜集為自己淨土的藍圖。這是以無量佛土的勝妙，集成阿彌陀佛的須摩提（Sukhāvātī）國土，無量佛土中最清淨的佛土。「勝過一切，唯我第一」的雄心大願，是阿彌陀佛的根本特性。

法藏比丘發願，成立一最妙的國土，以淨土來化度眾生。這一理念，要以他方無量佛、無量佛土為前提，所以法藏比丘——阿彌陀佛本生，不可能太早，約出現於大乘興起以後。起初，在菩薩歷劫修行的思想下，傳出無量「本生」與「譬喻」，都是釋尊過去生中的事跡。菩薩所親近的佛，從七佛而向前推，成立十四佛、二十四佛——佛佛的次第相續；佛的身量、光明與壽量，是各不相同的。自從大眾部（Mahāsāṃghika）傳出十方佛說，同時有多佛出世，於是又有他方佛、他方佛土的傳出。傳說是從多方面傳出的，在不同的傳出者，都覺得這一佛土與佛，比起現實人間的佛土，是極其勝妙的。但在多數佛與多數佛土的彼此對比下，發現了他方諸佛的身量、壽量、光明

，是彼此差別不同的。佛土的清淨莊嚴，傳說的也並不相同。傳說中的差別情況，就是安達羅派佛身有優劣的思想根源。進入大乘時代，他方佛土的清淨莊嚴，繼承傳說，也就差別不同。對於這一差別現象，或者基於「佛佛平等」的一貫理念，認為究竟的佛與佛土，是不可能差別的。佛身與佛土的差別，不過為了適應眾生的根機（應化）而已。如來最不可思議，如《密迹金剛力士經》所說。或者覺得：現有（傳說中）的佛與佛土，有勝劣差別，都還不夠理想、圓滿，於是要發願成就，勝過一切佛，勝過一切佛土，出現了阿彌陀佛本生——法藏比丘故事。依現在看來，法藏比丘所成的佛土，並不太高妙。如淨土中有聲聞與辟支；雖說佛壽命無量，而終於人般涅槃，由觀世音（Avalokiteśvara）繼位作佛。但在當時，應該是最高妙的了。這是基於現在十方佛的差別（所以不可能是最早的），而引發出成為「諸佛中之王也」——最究竟、最圓滿的大願望。如從適應印度宗教文化的觀點來說，阿彌陀佛本生——法藏比丘發願，成就淨土，化度一切眾生，是深受拜一神教的影響；在精神上，與「佛佛平等」說不同。

阿彌陀佛與太陽神話，是不無關係的（受到了波斯文化的影響）。以印度而論，印度是有太陽神話的。象徵太陽光明遍照的毘盧遮那（Vairocana），是印度宗教固有的名

詞，大乘佛教引用為究竟圓滿佛的德名。佛是覺者，聖者的正覺現前，稱為「眼生、智生、慧生、明生、光明生」；漢譯作「生眼、智、明、覺」。明與光明，象徵聖者的證智，是「原始佛教」所說的。象徵佛的慧光普照，而有身光遍照的傳說。原來印度的神——天（Devā），也是從天上的光明而來的，所以光明的天、光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。在光明中，應推太陽為第一，如《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正二·三一六中—下）說：

「西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀！」

阿彌陀在西方，所以向落日處禮拜。到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！等到日落，此地是一片黑暗，想像中的彼土，卻是無限光明。比對現實世間的苦難，激發出崇拜彼土極樂世界的福樂，而求生彼土。在這種宗教思想中，從神話而來的太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。阿彌陀的意義是「無量」；古本說「阿彌陀三耶三佛」，是「無量等正覺者」；別譯本作「無量清淨平等覺」，可見阿彌陀是略稱。本經提到落日，以一千多字來敘讚阿彌陀佛的光明，古本是著重無量光的。無量光（Amitābha，

Amiabhaya)，是阿彌陀佛的全名。在讚歎阿彌陀佛的光明中，《大乘無量壽莊嚴經》有「無垢清淨光」；《無量壽經》立阿彌陀佛十二名，有「清淨光佛」。光的原語為 abha，清淨的原語，或作 subha，可能由於音聲的相近，所以古人譯「無量光」為「無量清淨」。起初是「無量光」，後來多數寫作 Amitāyus——無量壽，是適應人類生命意欲的無限性，如「長生」、「永生」一樣。總之，阿彌陀佛及其淨土，是面對他方佛與佛土的種種差別，與拜一神教的思想相呼應，而出現諸佛之雄、最完善國土的願望。以日光的照明彼土，反顯此土的苦難，而引發往生的救濟思想：這是阿彌陀佛本生——法藏比丘發願的真實意義。阿彌陀佛國土的傳布，引起佛教界的不同反應，於是有多多的阿彌陀佛本生的傳出，表示對阿彌陀佛淨土的見解。

三、阿閼佛土與阿彌陀佛土，為初期大乘的東西二大淨土。一經傳布出來，必然要引起教界的反應，於是有更多的本生傳說出來。《賢劫經》說：過去，使眾無憂悅音王，護持無限量法音法師。無限量法音法師，是阿彌陀佛前身；使眾無憂悅音王，是阿閼佛的前身。這是阿彌陀為師，而阿閼為弟子了。《決定總持經》說：過去的月施國王，從辯積法師聽法。辯積是阿閼佛前身，月施是阿彌陀佛前身。這是阿閼為師，阿

彌陀為弟子了。東西淨土的二佛，有相互為師弟的關係。上面說到：《阿閼佛國經》說當時阿閼菩薩，是從大目如來聽法而發願的；《阿彌陀經》說法藏比丘從世自在王佛發心。而《賢劫經》說：淨福報眾音王子，從無量德辯幢英變音法師聽法。淨福報眾音王子是阿彌陀佛前身，無量德辯幢英變音法師，是大目如來前身。阿彌陀佛也以大目如來為師，與阿閼佛一樣。這一本生，是從互相為師弟的關係，進一步而達到了共同的根源。「大目」，唐譯（不動如來會）作「廣目」。大目或廣目的原語，雖沒有確定，但可推定為盧遮那。毘(vi)是「最高顯」的，盧遮(舍)那(Rocana)是「廣眼藏」的意思，廣眼就是廣目或大目。阿閼與阿彌陀，都出於大目，可說都是毘盧遮那所流出的。毘盧遮那如日輪的遍照，那麼東方淨土的阿閼佛，象徵日出東方。阿閼住於無瞋恚心而不動，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，如日輪從東方升起，光照大地，能成辦一切事業。阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。從日出到日沒，又從日沒到日出，所以阿閼佛與阿彌陀佛，有互為師弟的意義。二佛都出於大目如來，那是以釋尊究竟的佛德為本，方便設化，出現東西淨土。古代的本生話，是直覺到這些意義，而表示於本生話中的。

(本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》四七四—四八二頁)

一一 淨土與誓願

《多界經》說：「無處無位，非前非後，有二如來應正等覺出現於世；有處有位，唯一如來。」「唯一如來」的經說，部派間有不同的意見：如說一切有部 (Sarvāstivādin) 肯定的以為：在同一時間，唯一佛出世，佛的教化力，是可以達到一切世界的。大眾部 (Mahāsāṃghika) 以為：經上所說的「唯一如來」，是約一三千大千世界說的；在其他的三千大千世界裡，可以有多佛同時出世的。有佛出世的他方世界，就這樣的流傳起來。大乘佛教的多佛多世界、他方佛世界，起初當然是大眾部所說那樣的。釋尊教化的(三千大千)世界，名為娑婆 (Sāva)，是缺陷多、苦難多的世界。傳說的他方世界，都是非常清淨莊嚴的。他方也有穢土的，只是不符合人類的願望，所以沒有被傳說記錄下來而已。他方清淨佛土，到底是比對現實世界——釋迦佛土的缺陷(如《阿閼佛國經》說)，而表現出佛弟子的共同願望。「天視自我民視，天聽自我民聽」，我

想：依佛的願力而實現為淨土，不外乎依人類的願望，而表現為佛的本願。

佛法的本質，是以身心的修持，達成苦痛的解脫，是不離道德的、智慧的宗教。說到人類的苦痛，有的來於自己的身心——貪瞋癡、老病死，傳說佛是為此而出世的。有的來於自他的關係——社會的，或愛或恨，都不免於苦痛。有來於物我的關係——自然界的缺陷，生活資具的不合意，不能滿足自己的欲求。佛要人「知苦」，在部派佛教中，「苦」已被分類為生苦、老苦、病苦、死苦；愛別離苦、怨憎會苦；所求不得苦。解脫憂悲苦惱的原則，是「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」。心離煩惱，不再為老病死苦所惱，實現眾苦永滅的涅槃。這是聖者們的修證，與身心修證同時，對於（眾生）人類的苦難——社會的、自然界的苦難，要求能一齊解除的，那就是佛教淨土思想的根源。上面曾說到：淨土思想的淵源，有北拘盧洲（Uttara-kuru）式的自然，那是從原始山地生活的懷念而來的。有天國式的莊嚴，那是與人間帝王的富貴相對應的。這是印度舊有的，但經過佛化了的。北洲與天國，可惜都沒有佛法！有佛出世說法的淨土，以彌勒（Maitreya）的人間淨土為先聲。等到他方佛世界說興起，於是有北洲式的自然、天國式的莊嚴、有佛出世說法，成為一般佛弟子仰望中的樂土。

淨土，是比對現實世間的缺陷，而表達出理想的世界。佛法的意見，為了維持人與人間的秩序與和平，所以世間出現了王，王是被稱為「平等王」的。佛法有輪王的傳說，與未來彌勒成佛說法相結合，成為佛教早期的人間淨土。經典編入《中阿含》或《長部》，可見傳說的古老。依《說本經》說，將來人壽八萬歲時，閻浮提洲（我們住的世界）由於海水的減退，幅員比現在要大得多。那時，人口眾多，安穩豐樂。《大毘婆沙論》所依的經本，說到「地平如掌，無有比（坎？）坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向」。當時的轉輪王，名「螺」(Sankha)。輪王是不用刀兵，統一四天下，以正法（道德的，如五戒）化世的。如有貧窮的，由王以生活資具供給他。在這德化的和平大同世界裡，什麼都好，只有「寒熱、大小便、（淫）欲、飲食、老」的缺陷。彌勒佛在那時出世說法（佛法是與釋尊所說的一致），政治與宗教（佛法），都達到了最理想的時代。這是佛教初期，從現實人間的、佛法的立場，表現出人間淨土的理想。

淨土，是理想的修道場所。在這裡，修道者一定能達成崇高的理想，這是佛弟子崇拜淨土的真正理由。釋尊出生於印度（閻浮提），自然與社會，都不夠理想，佛弟子的修行，也因此而有太多的障礙。政治與佛法，都達到理想的彌勒淨土，還在遙遠的

未來。阿育王 (Asoka) 被歌頌為輪王的時代，迅速的過去。現實的政治與佛教，都有「每下愈況」的情形。我以為：大乘淨土的發展，是在他方佛世界的傳說下，由於對現實世界的失望，而寄望於他方的理想世界。在大乘淨土中，阿閼佛 (Akṣobhya) 淨土是較早的，他還保有人間淨土的某些特性。阿閼佛淨土中，是有女人的，只是沒有女人的過失、不淨（也沒有男人的不淨）、生育的苦痛。人間的享受，與天上一樣；佛出人間，所以人間比天上更好。這是人間淨土的情況，但為什麼又引向他方淨土呢？以釋尊的時代來說，社會有政治的組合，佛沒有厭棄王臣，而是將希望寄託於較好的輪王——王道的政治。對佛法，佛出家時、佛最初攝受弟子時，還沒有律制。為了「正法久住」，釋尊「依法攝僧」，使出家者過著集團的生活。「戒律」，不只是道德的、生活的軌範，也是大眾共住的制度。「僧事」，是眾人的事，由出家大眾，依「羯磨」（會議辦事）來處理一切。簡單的說，佛教的出家僧眾，在集體生活中，過著平等、民主、自由、法治的修道生活。這種多數的律儀生活，在佛塔、寺院中心發展起來，漸成為「近聚落比丘」、「聚落比丘」。重於法制的形儀，不免忽略修證，終於（佛法越興盛）戒律越嚴密，僧品越低落。傳說摩訶迦葉 (Mahakasyapa) 早就提出了疑問。僧團中，出

家、受戒、說戒、犯罪的懺悔；為了衣、鉢、食、住處而繁忙。特別是犯罪、說罪，或由於論議的意見不合，引起僧團的諍執與分裂。傳統的「律儀行」，部派分裂，在少數專修的阿蘭若 (aranya)、頭陀行 (dhuta) 者，是不能同意的。對這「律儀行」而崇仰「阿蘭若行」，於是阿闍淨土中，聲聞人沒有律儀生活，如《阿闍佛國經》卷上（大正一·七五七下）說：

「其剎眾弟子，終無有貢高憍慢，不如此剎諸弟子，於精舍行律。……諸弟子不貪飲食，亦不貪衣鉢，亦不貪眾欲，亦不貪著也。為說善事行，所以者何？用少欲知足足故。舍利弗！阿闍佛不復授諸弟子戒；……是諸弟子但以苦空非常非身以是為戒。其剎亦無有受戒事，譬如剎正士，於我法中除鬚髮，少欲而受我戒。所以者何？其阿闍佛剎諸弟子，得自在聚會，無有怨仇。舍利弗！阿闍佛剎諸弟子，不共作行。便獨行道，不樂共行，但行諸善。」

阿闍淨土的聲聞弟子，不在精舍行律，不受戒，也不用剃除鬚髮，只是少欲知足，「獨住」的精進修行。「得自在聚會，無有怨仇」，是無諍的意思。菩薩出家的，也是「不在舍止」，過著阿蘭若式的生活。總之，釋尊在此土人間的僧制，由於淨土「諸弟

子，一切皆無有罪惡者」，一切都不用了。戒律，原是為了過失罪惡而制的。淨土的修行，使我們想起了釋尊當時的修道（四清淨），及初期弟子眾的修行（八正道）情況。

社會方面，阿闍佛淨土是沒有政治形態的，如說：「如鬱單曰天下人民無有王治，如是，舍利弗！阿闍如來無所著等正覺佛刹無有王，但有阿闍如來天中天法王。」超越政治組織，沒有國王，在傳說上，受到北拘盧洲自然生活的影響。對現實世界來說，自阿育王以後，印度的政局，混亂已極，特別是大乘勃興的北方。希臘(Yavana)、波斯(安息Pahlava)、賒迦(Saka)人，不同民族先後的侵入印度。「三惡王」入侵，使民生困苦，佛教也受到傷害。佛教的聖者，作出了「法滅」的預言。對於現實政治，失望極了，於是北洲式的原始生活，表現於阿闍佛國中的，就是沒有國王。國王，是為了維持和平與秩序，增進人民的利益而存在的，但在淨土的崇高理想中，和平、秩序與利益，是當然能得到的，那也就沒有「王治」的必要了。社會困苦與混亂的原因，主要是生活艱苦與掠奪。在阿闍淨土中，沒有「治生者」、「販賣往來者」，衣食都是精美而現成的，享受與天人一樣。住處，是七寶所成的精舍；床與臥具，女人所用的珠璣瓔珞，都自然而有，滿足了人類的一切需要。一方面，女人沒有女人的過失、不淨

與生產的苦痛。大家都「不著愛欲淫嫉」，連音樂也沒有淫聲，這就自然消除了男女間的糾紛與苦惱。在淨土中，沒有一切疾病；沒有惡色的（印度的種姓階級，從膚色的差別而來，沒有色的優劣，就沒有種族與階級的分別）；沒有醜陋的（身體的殘障在內）；沒有拘閉牢獄的事；也沒有外道的異端邪說。生在阿閼佛淨土的，雖只是「淫怒癡薄」，卻是「一切無有罪惡者」。沒有罪惡的理想社會，也就沒有王政與僧團的必要。這一淨土形相，為一般佛淨土的共同型式。還有，阿閼淨土是沒有三惡道的，與《阿彌陀經》所說的一樣。「其地平正，生樹木無有高下，無有山陵溪谷，亦無有礫石崩山。其地行，足踏其上即陷，適舉足便還復如故。」有八功德水的浴池。氣候不冷不熱；徐風吹動，隨著人的意願，樹木吹出了微妙的音樂。佛的光明，遍照三千大千世界，用七寶金色蓮華來莊嚴。對國土、樹林、浴池、樓觀、香華、光明、音聲等莊嚴，沒有《阿彌陀經》那樣的七寶莊嚴，詳細的寫出。大概《阿彌陀經》為齋戒的信行人說，所以應機而說得更詳細些。

淨土的內容，阿彌陀（Anita）淨土有了進一步的東西。（一）、「女人往生，即化作男子」。這與「下品般若」的恒伽天女，受記作佛，就「今轉女身，得為男子，生阿閼佛

土」一樣。社會上，重男輕女；佛教女性，厭惡女身的情緒很深，有轉女成男的信仰。於是超越了男女共住的淨土，進而為（色界天式的）純男無女的淨土。(一)、阿閼淨土。但說佛成佛時，即使沒有天眼的，也能見到佛的光明。生在阿彌陀佛淨土的，菩薩與阿羅漢，都有宿命、天眼、天耳、他心等神通。(二)、阿閼佛淨土，著重於聲聞的究竟解脫、菩薩的阿惟越致。阿彌陀淨土卻說：阿羅漢與菩薩，都是「壽命無央數劫」；而阿彌陀佛壽命的無量，更是著力寫出的重點。(四)、淨土沒有三惡道，所以沒有鳥獸。但飛鳥的美麗、鳴音的和雅，不是能增添淨土的美感嗎？所以後起的《觀無量壽佛經》說：「水鳥樹林，……皆演妙法。」這不是淨土有惡道嗎？小本《阿彌陀經》說：「汝勿謂此鳥實是罪報所生！……是諸眾鳥，皆是阿彌陀佛欲令法音宣流，變化所作。」於是淨土有了眾鳥和鳴宣說妙法的莊嚴。從淨土思想發展來說，面對我們這個世界的缺陷，而願將來佛土的莊嚴，是「下品般若」、《阿閼佛國經》所同的。阿閼佛淨土，保有男女共住淨土，及人間勝過天上的古義。《阿彌陀經》是比對種種淨土，而立願實現一沒有女人的、更完善的淨土。在這點上，應該比《般若》、《阿閼》的淨土思想要遲一些。當然，色界天式的七寶莊嚴，純男性的世界，在印度佛教是早已有之的。

大乘淨土法門，與本願 (pūrva-praṇidhāna) 有關。本願，是菩薩在往昔生中，當初所立的誓願。菩薩的本願，本來是通於自利利他的一切，但一般淨土行者，特重淨土的本願，本願也就漸漸的被作為淨土願了。淨土所以重視本願，是可以理解的。原始佛教所傳的七佛，佛的究竟圓滿，當然是相同的，但佛的壽量、身量、光明，度化弟子的多少，佛與佛是不同的。這也許是不值得深究的，但釋尊的時代，社會並不理想，佛教所遇的障礙也相當多，於是喚起了新的希望 (願)，未來彌勒成佛時，是一個相當理想的世界。彌勒的人間淨土出現了，又發生了彌勒為什麼在淨土成佛、釋尊為什麼在穢土成佛的問題，結論為菩薩當初的誓願不同，如法藏部 (Dharmaguptaka) 《佛本行集經》所說。依菩薩的本願不同，成就的國土也不同。傳說的十方佛淨土，並不完全相同，這當然也歸於當初的願力。還有，佛法是在這不理想的現實世界中流傳的。修菩薩行的，為了要救度一切眾生，面對當前的不理想，自然會有未來的理想願望。在菩薩道流行後 (透過北洲式的自然、天國式的莊嚴)，莊嚴國土的願望，是會發生起來的。所以說到未來的佛土，都會或多或少的說到了菩薩的本願。

阿彌陀淨土法門，漢譯與吳譯本，是二十四願；趙宋譯本為三十六願；魏譯與唐

譯本（及梵本）是四十八願。二十四、三十六、四十八，數目是那樣的層次增加！《大乘佛教思想論》，見到《小品般若經》的六願、《大品般若經》的三十願，於是推想為：本願是以六為基數，經層級的增加而完成，也就是從六願、十二願、十八願、二十四願、三十願、三十六願、四十二願，到四十八願。該作者竟然在《阿闍佛國經》中找到了十二願、十八願，於是最可遺憾的，就是沒有發見四十二願說了。不過，這一構想，與事實是有出入的！如《阿闍佛國經》的十二願，是無關於淨土的菩薩自行願。《大乘佛教思想論》解說為十八願的，學者的意見不同，或作二十願，或作二十一願，實際上，並沒有確定的數目。而且在《諸菩薩學成品》中，也有說到本願的。所以，以六為基數的發展說，只是假想而已！從經典看來，菩薩所立的佛國清淨願，如《阿闍佛國經》，沒有預存多少願數目的意思。在淨土本願流行後，於是有整理為多少願的，如《阿彌陀經》說：「曇摩迦便一其心，即得天眼徹視，悉自見二百一十億諸佛國中，諸天人民之善惡、國土之好醜，即選擇心中所願，便結得是二十四願經，則奉行之。」對不同淨土的不同形態，加一番選擇，然後歸納為二十四願。結為二十四願，正是整理成二十四願。所以菩薩本願的發展，是多方面的。或是自行願，如普賢的十大願，

也是自行願的一類。或是淨佛國願，有的說多少就多少，有的整理成一定的數目，不可一概而論。

佛國清淨願，最初集出來的，應該是《阿閼佛國經》，及「下品般若」經。《阿閼佛國經》中，菩薩發願，是分為三大段的。起初，比丘在大目(Vairocana)如來前立願：於一切人不起瞋恚，不起二乘意，不念五蓋，不念十不善行。從此，這位比丘被稱為阿閼(Aksobhya)菩薩。從不起瞋恚得名，這是最根本的誓願。接著，菩薩發自行願，也就是被數為十二願的。大目如來為阿閼菩薩保證，能這樣的立願修行，一定能夠成佛。然後，阿閼菩薩立願：(一)、(自己因中不說四眾過)將來成佛時，弟子們沒有犯罪惡的。(二)、(自己因中不漏泄)菩薩出家者，於夢中不失精。(三)、婦女沒有惡露不淨。於是如來為阿閼菩薩授記。菩薩經發願、授記、修行，等到成佛時，佛剎的種種嚴淨，經上都說是阿閼如來的本願力。但明確說到佛國清淨的，只是末後所立的三願。「下品般若」的淨佛國土願，實際僅有五願。從菩薩修行深法，不怖不畏，而說到對可怖畏事而立願。1.在惡獸中，願未來的佛世界，沒有畜生道。2.在怨賊中，願沒有怨賊與寇惡。3.在無水處，願自然而有八功德水。4.在饑饉中，願能得隨意飲食，如天

上一樣。5.在疾疫處，願眾生沒有三病——一切病。6.怕佛道的久遠難成，應該念時劫雖久遠，但不離當前的一念。初願與布施度有關，第二願與忍辱度有關，其他都沒有說到六度。「阿閼」的三願，是面對此土的佛教而發；「般若」是修菩薩道的阿蘭若行者，面對自身的處境而發的。阿蘭若行者，在林野修行，有被惡獸吞噬、盜賊劫掠與傷害的恐怖。沒有水、饑荒、疫病的地方，都是出家修行人的可怖畏處。所以面對這些恐怖，願在未來佛世界中，沒有這些苦難（就容易修道）。菩薩道要經歷劫生死的修行，是初學所為難的（易行的思想，因此而滋長起來）。這六則都由可怖畏而起，而前五屬於淨佛國土願。與阿閼三願的用意不同，與《阿彌陀經》本願的意趣更遠。總之，「下品般若」是五願，並不是與六度相對的六願。

阿彌陀的二十四願，比阿閼佛國的三願、「下品般若」的五願，不但內容充實，而更有獨到的意境。阿彌陀佛本願，是選擇二百一十億國土而結成的。雖然淨佛國願，都存有超勝穢土的意識根源，但在形式上，彌陀本願，不是比對穢土而是比對其他淨土的。要創建理想的世界，為一切淨土中最殊勝的。《阿彌陀經》中，對七寶的國土、樓觀、浴池、樹林、衣服、飲食、香華、光明、音樂，都敘說得非常詳細，可說是

相當藝術化的，但二十四願的重心，卻不在這些。依願文，這是一切國土中最理想的。所以說：（十七願）「令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛」；（十八願）「令我智慧說經行道，十倍於諸佛」；（二十四願）「令我頂中光明……絕勝諸佛」。所以阿彌陀佛是「諸佛中之王也」！生在阿彌陀佛國的菩薩、阿羅漢，（十五願）身相如佛；（十六願）說經、行道如佛；（二十願）數目非常多；（二十一願）壽命無央數劫；（二十二願）有種種神通；（二十三願）頂中有光明。佛與生在阿彌陀佛國的菩薩、阿羅漢，是那樣的殊勝，所以（四願）說：十方佛都稱說阿彌陀佛，「聞我名字，……皆令來生我國」。與三輩往生相當的，是七、六、五願。又二十四願說：「見我光明，……皆令來生我國。」願眾生來生阿彌陀佛國的，共有五願。這是阿彌陀佛本願的特出處：有勝過一切佛的佛，勝過一切國土的世界，目的在讓大生到這裡來。這一本願的意趣，與《阿闍佛國經》、「下品般若」經的淨土願，是完全不同的，適應不同根性而開展出來的。雖在二十四願中，（一）沒有三惡道、（九）面目同一色類、（十一）沒有淫怒癡、（十四）飲食自然，與阿闍佛土一樣，但這是一般的，不一定有相互參考的意義。

「中品般若」是依「下品般若」而再編集的。「下品般若」的淨佛國土願，僅有五願（共為六事），「中品般若」充實為三十願。前六願是別依六度的一度，或以為大體與「下（小）品」的六願相當。然切實比對起來，三十願的初願，資生具自然；八願，沒有惡道；二十五願，沒有三毒四病；三十願，觀生死久長而實無生無解脫；這四願，才是與「下品般若」相同的部分。「中品般若」的願文，顯然受到了《阿彌陀經》的影響，如〈序品〉說：「願（攝）受無量諸佛世界，念無量國土諸佛三昧常現在前」，與法藏（Dharmakara）選擇佛土時的情形一樣。又說：「我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恒河沙等世界中眾生，聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。」《阿彌陀經》是聞名者必得往生，往生的還通於阿羅漢與菩薩；「中品般若」說必定成佛，顯然有了進一步的發展。又如三十願中的八願，沒有惡道；十四願，沒有色相差別；十八願，國人都得五通；二十願，眾生都有光明；二十二願，眾生的壽命無量劫；二十三願，具足三十二相；二十八願，願佛的光明無量、壽命無量、弟子數無量；這都可以說受到了阿彌陀佛本願的影響。當然，在佛法傳布流行中，是有相互影響的。如魏譯的（四十八願本）《無量壽經》，一再說到「無生法忍」。說「住空無相無願之法，無作無起，

觀法如化」；「究竟菩薩諸波羅蜜，修空無相無願三昧，不生不滅諸三昧門」。可見《般若經》空幻、不生不滅的思想，已成為彌陀佛土的菩薩行。如《無量壽經》所說的「道場樹」，是古譯《阿彌陀經》所沒有的，這正是《阿閼佛國經》的莊嚴。

在初期大乘中，淨土說有二流；《般若經》為一流。「下品般若」是確信十方佛世界的；十方清淨世界，是不退轉菩薩的所生處，如《小品般若波羅蜜經》卷七（大正八·五六八中）說：

「（恒伽天女）今轉女身，得為男子，生阿閼佛土。於彼佛所，常修梵行。命終之後，從一佛土至一佛土，常修梵行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，不離諸佛。譬如轉輪聖王，從一觀至一觀，從生至終，足不蹈地。阿難！此女亦如是，從一佛土至一佛土，常修梵行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，常不離佛。」

恒伽天女受記以後，就轉為男身，往生阿閼佛國。從此，從這一佛國，到那一佛國，生生常修梵行，常不離佛。授記的不退菩薩，就是一般所說的法身大士，一直在清淨佛國中，見佛修行。「下品般若」又說：不退菩薩，「常樂欲生他方清淨佛國，隨意自在。其所生處，常得供養諸佛」。「我等行菩薩道，……心樂大乘，願生他方現在

佛前說法之處，於彼續復廣聞說般若波羅蜜。於彼佛土，亦復以法示教利喜無量百千萬眾生，令住阿耨多羅三藐三菩提。」不退菩薩是願生他方淨土的；在那裡，常聞佛法，常供養佛，常利益眾生；這是「下品般若」的往生淨土說。恒伽天女往生的，是阿閼佛國，而專說阿閼淨土的《阿閼佛國經》卷上，有同樣的說明（大正一一·七五四下）：

「譬如轉輪王得天下，所從一觀復至一觀，足未曾蹈地。所至常以五樂自娛，得自在，至盡壽。如是，舍利弗！阿閼如來行菩薩道行時，世世常自見如來無所著等正覺，常修梵行。於彼所說法時，一切皆行度無極，少有行弟子道。彼所行度無極，為說法，有立於佛道者，便勸助為現正令歡喜踊躍，皆令修無上正真道。」

阿閼菩薩授記以後的菩薩道行，與「下品般若」所說的，完全一致。可以說這是《阿閼》與《般若》所說的原始的淨土說。初期的他方淨土說——《阿彌陀》、《阿閼》與《般若》所說的淨土，都是凡聖同居的（在那裡轉凡為聖）、聲聞與菩薩共住的。比對此土的不理想，而出現他方淨土，不是專為大菩薩所住，而是凡聖、大小聖者所都可以往生的。所以，不退轉菩薩所往來的淨土，如阿閼佛國，學習阿閼佛本願與六度大

行的，可以往生；修出家梵行的，甚至讀、誦、書寫《阿閼佛國經》的，都會因嚮往阿閼佛國而往生的。不退菩薩在十方佛國中修行，「中品般若」有了更具體的說明。如〈一念品〉說：「以諸法無所得相故，得菩薩初地乃至十地，有報得五神通，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，成就眾生，淨佛國土。亦以善根因緣故，能利益眾生，乃至般涅槃後舍利，及弟子得供養。」菩薩有報得的五神通、報得的六波羅蜜，所以在十方佛土中，能成就眾生、淨佛國土。成就眾生與淨佛國土，是菩薩得無生法忍（不退位）以後的主要事業。約菩薩自行說：「應供養諸佛，種善根，親近善知識」，是菩薩發心以來所應該行的。但不退菩薩，常生在淨土中，對於見佛、聽法、供養佛，更能圓滿的達成。約利他說：菩薩就是應該利他的，但不退菩薩，有報得的五通、六度，更能達成成就眾生、淨佛國土的大行。如《摩訶般若波羅蜜經》，〈一念品〉（第七十六）以下，到〈淨土品〉（第八十二），都是說明菩薩的方便大行。以般若為導的六度修行，往生淨土；在淨土中，以報得的六度、（四攝、）五神通，行成就眾生、淨佛國土的大行，是「中品般若」（方便道）的主要意義。不過，不退菩薩不一定生在淨土的，那是菩薩的悲願。來生人間的「阿惟越致菩薩，多於欲界色界命終來生中國，……

少生邊地；若生邊地，必在大國」。也有「所至到處，有無佛法僧處，讚佛法僧功德，諸眾生用聞佛名法名僧名故，於此命終，生諸佛前」。總之，不退菩薩常生十方淨土，為了利益眾生，也會生在邊地，及沒有佛法的地方。

淨土思想的另一流，就是阿彌陀淨土。阿彌陀淨土，不是比對穢土而願成淨土，是比對淨土而要求一更理想的地方。不重在不退菩薩所往來，而是見阿彌陀佛光明的、聽見阿彌陀佛名字的，都可以發願來生。不是菩薩往來中的一佛國，而是生在這裡的，阿羅漢都在此涅槃，菩薩也在這裡一直修行下去。當然，也有例外的，如第八願說：「我國中諸菩薩，欲到他方佛國生者，皆令不更泥犁、禽獸、薜荔，皆令得佛道。」又說「阿惟越致菩薩……皆當作佛。隨所願，在所求，欲於他方佛國作佛，終不復更泥犁、禽獸、薜荔；隨其精進求道，早晚之事同等爾。求道不休，會當得之」，這就是第八願的內容。從阿彌陀佛國出去，要到他方佛國的，決不會再墮三惡道。或遲或早，終歸是要成佛的。在往生阿彌陀佛土的根機中，這是比較特殊的。與第八願相當的，《無量壽經》第二十二願說：「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，遊諸佛國，修菩薩

行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道。」這與《般若經》所說的，從一佛國至一佛國的菩薩相近，但在《阿彌陀經》中，這是特殊的。「除其本願」，是說菩薩在沒有往生阿彌陀佛國以前，立願要「遊諸佛國，修菩薩行」的。所以到了阿彌陀佛國，又要到他方佛國去。往生阿彌陀佛國的一般菩薩，一直進修到一生補處，然後到他方成佛，這自然不會中間再生到他方佛國了。《阿彌陀經》的「來生我國」，大有得到了歸宿的意味，與「佛法」及其他「大乘佛法」，有不太調和的感覺。

十方佛淨土，是大乘經所共說的。理想的世界，讚歎為難得的清淨，修行容易成就，成為多少人仰望的地方。《阿彌陀經》是極力讚揚阿彌陀佛與國土的，勸人往生，然《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正二·三二五下）又這樣說：

「若曹於是（此土），益作諸善：布恩施德，能不犯道禁忌，忍辱，精進，一心，智慧，展轉復相教化，作善為德。如是經法，慈心、專一、齋戒清淨一日一夜者，勝於在阿彌陀佛國作善百歲。所以者何？阿彌陀佛國皆積德眾善，無為自然，在所求索，無有諸惡大如毛髮。佛言：於是（土）作善十日十夜者，其德勝於他方佛國中人民作善千歲。所以者何？他方佛國皆悉作善，作善者多，為

惡者少。皆有自然之物，不行求作，便自得之。是間為惡者多，作善者少，不行求作，不能令得。世人能自端制作善，至心求道，故能爾耳。」

同本異譯的《無量清淨平等覺經》、《無量壽經》，都有這段文字。唐譯的《無量壽如來會》、宋譯的《大乘無量壽莊嚴經》，被刪略了。稱揚淨土的經典，為什麼要在穢土中修行？這固然有激勵修行的意味，然主要是倡導十方佛淨土說的，是這個缺陷多多的世界的人們。處身於不淨的世界，這世界並非只是可厭惡的，也有其優越的一面——穢土修行，勝過阿彌陀佛及十方佛土中的修行。釋尊大悲普濟，願意在穢土成佛，發心遲而成佛早；彌勒願莊嚴淨土，在淨土成佛，發心早而成佛遲。所以，淨土容易成就（不退墮），成佛卻慢；穢土不容易成就，成佛反而快些。穢土修行，勝過在淨土中修行，在初期大乘經中，是相當流行的，如《維摩詰所說經》卷下（大正二四·五五三上）說：

「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼（眾香）國百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。」

《維摩詰經》所說，是對淨土來遊此土的菩薩說的。站在淨土的立場，不免會輕

視穢土及穢土的菩薩，所以特提在穢土修行的特長。這一見地，《思益梵天所問經》、《文殊支利普超三昧經》、《文殊師利授記會》、《阿惟越致遮經》，都有同樣的說明。這是對初期大乘淨土思想，所應有而不可少的認識！

（本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》八〇六—八三三頁）

三 阿彌陀佛極樂淨土

大乘佛法的興起，與淨土念佛法門，有密切的關係。原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的。在初期大乘佛法興起聲中，西方阿彌陀（Amīta）佛淨土、東方阿閼（Aksobhya）佛淨土，也流傳起來。讚揚阿彌陀佛淨土的經典，有三部，可簡稱為《大（阿彌陀）經》、《小（阿彌陀）經》、《觀（無量壽佛）經》。《大經》是彌陀淨土的根本經，華文譯本，現存有五種：

《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》

二卷

吳支謙譯

《無量清淨平等覺經》

四卷

後漢支婁迦讖譯

東西二大淨土之比較

一八五

《無量壽經》

二卷 曹魏康僧鎧譯

《大寶積經·無量壽如來會》

二卷 唐菩提留志譯

《大乘無量壽莊嚴經》

三卷 趙宋法賢譯

五種譯本的譯者，唐譯本與宋譯本，是明確而沒有問題的；前三部的譯者，有不多的異說。梁僧祐（天監一七年——西元五一八卒）的《出三藏記集》，誤以《大經》與《小經》為同本異譯，所以分別的敘述了六部。然《大經》的古譯本，當時存在而保留下來的，實際上只有兩部——支謙譯的《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》、竺法護譯的《無量清淨平等覺經》。隋開皇（十四年——西元五九四）《眾經目錄》，共列六部，除已經佚失的三部外，《大經》古譯本共三部：

《無量清淨平等覺經》 二卷 魏白延譯

《阿彌陀經》 二卷 吳支謙譯

《無量壽經》 二卷 晉竺法護譯

開皇《眾經目錄》所說，支謙所譯的，與《出三藏記集》相同。《無量清淨平等覺經》，改為白延譯；而竺法護所譯的，卻是另一部《無量壽經》（這兩部，《出三藏記集

《是作為一部的》。隋仁壽（二年——西元六〇二）《眾經目錄》、唐靜泰（龍朔三年——西元六六三）《眾經目錄》、唐道宣（龍朔四年——西元六六四）《大唐內典錄》，都是這樣的三部——支謙、白延、竺法護所譯。

隋開皇十七年（西元五九七），費長房撰成《歷代三寶紀》，所載的《大經》古譯，一共有八部。周（天冊萬歲元年——西元六九五）明佺等所撰的《大周刊定目錄》，對於《大經》古譯本，完全依據《歷代三寶紀》。然偶爾注明，某經有多少紙（頁），所以知道當時實際存在（注明紙數）的，只有三部，與《眾經目錄》等相同的三部。《大經》古譯而注明多少紙的，初見於靜泰的《眾經目錄》；《大周刊定目錄》有二說，今對列如下：

	靜泰《錄》	《大周錄》卷三	《大周錄》卷十三
《無量清淨平等覺經》	白延譯	六十紙	三十六紙
《阿彌陀經》	支謙譯	五十三紙	五十三紙
《無量壽經》	竺法護譯	三十九紙	三十六紙
		四十六紙	

依《大正藏》古譯三部（每頁分三欄）來計算：支謙譯的《阿彌陀經》，共五十四

欄，是五十三紙本，這是譯者與頁數，始終傳說一致的。《無量清淨平等覺經》，《大正藏》六十二欄，就是靜泰所傳的六十紙本。《無量壽經》四十一欄，與靜泰所傳的三十九紙本大致相合。古代的一紙，約合《大正藏》一·〇三欄。《大周刊定目錄》所傳的二說，自相矛盾，應該是傳寫錯了。隋唐間的《大經》古譯，就是這三部。由於紙數的記錄，使我們能有明確的認定。

唐開元十八年（西元七三〇），智昇撰《開元釋教錄》，當時存在的《大經》古譯本，也是上面所說的三部，但譯者有了變動。《阿彌陀經》，仍舊是支謙所譯。舊傳白延所譯的《無量清淨平等覺經》，改為後漢支婁迦讖（Lokarakṣa）譯；而竺法護所譯的《無量壽經》，卻改為魏康僧鎧（Saṅghavarman）譯。《開元釋教錄》改定的理由何在？原來，《阿彌陀經》的譯出最早。《無量清淨平等覺經》的段落、文句、二十四願，大都採用《阿彌陀經》而略加修正；並補充「歎佛偈」與「禮觀偈」；增加法會四眾的名字；改音譯部分為義譯。這兩部關係密切，自成一類。《無量壽經》是四十八願本，與唐譯本相合，敘述阿彌陀佛、極樂國土的依正莊嚴，文體較整齊，不像古譯（二）本那樣的冗長。但古譯二本的「五大善」，及乞丐與國王譬喻，都保留著，似乎是二十四願

本與四十八願本的過渡期間的經本。古代，一致以《阿彌陀經》為支謙所譯，所以《無量清淨平等覺經》的譯者，增加了推定上的困難。如依《出三藏記集》，是竺法護所譯，比對竺法護的其他譯典，不可能是一人所譯的。如依《眾經目錄》，改為白延所譯，然白延與支謙同時，可能還早些。白延在魏地，支謙在吳地，白延採用支謙譯而略加修改，是很難想像的。不滿意古代傳說，所以《開元釋教錄》改定為支婁迦讖譯。然支謙在前，支謙在後，支謙依據支謙的譯本，反而改用音譯，不合常情，也不合支謙的譯例。傳說一直在變動中，顯然是沒有確切的史實可據。我以為：如否定古代一致的傳說，以《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》為支婁迦讖譯，《無量清淨平等覺經》為支謙譯；支謙是傳承支謙所學的，譯文少用音譯，也許是最合理的推定！

《小（阿彌陀）經》的譯本，現存二部：一、《阿彌陀經》（又名《無量壽經》），一卷，姚秦弘始四年（西元四〇二）鳩摩羅什（Kumarajiva）譯。二、《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐永徽元年（西元六五〇）玄奘譯。這是《大經》的略本，雖沒有「二十四願」與「三輩往生」，然敘述極樂國土的依正莊嚴，勸念佛往生，簡要而有力，為一般持誦的要典。《觀（無量壽佛）經》，一卷，宋元嘉年間（西元四二四—四五二），晁

良耶舍 (Kālayāśas) 譯。立十六觀，九品往生，是觀想念佛的要典。

依阿彌陀淨土的根本聖典——古本《阿彌陀經》，全經的內容，是：佛因阿難 (Ananda) 的啟問，稱歎阿難；稱歎佛如優鉢曇華那樣，是難得相遇的。

佛說：過去提想羅竭 (Dīpankara 然燈) 佛以前三十四佛，名樓夷巨羅 (Lokēśvaraṅga 世自在王)。那時的大國王出家，名曇摩迦 (Dharmākara 法藏) 的問佛：自己「求佛為菩薩道」，希望成佛的時候，能於十方無數佛中，最尊，智慧勇猛；頂中光明普照；國土七寶莊嚴；十方無數的佛國，都聽見我的名字；聽見名字的諸天人民，來生我國的，都成為菩薩、阿羅漢（這是阿彌陀淨土的根本意義）！佛讚歎他，只要精進不已，一定能滿足心願的。於是佛為曇摩迦說了二百一十億國土的情況。曇摩迦選擇而集成二十四願；從此奉行六波羅蜜，精進願求，終於成為阿彌陀佛 (Amita, Amitābha)，實現了當初的願望——上來是阿彌陀佛的因行。

佛對阿難說：阿彌陀佛頂的光明，是十方諸佛所不及的。凡見佛光明的，莫不慈心歡喜，不起貪瞋癡，不作不善事，惡趣的憂苦也停止了。阿彌陀佛的光明，受到十方佛、菩薩、羅漢的稱讚。如稱讚佛光明的，往生阿彌陀佛國，就受到菩薩、羅漢們

的尊敬（阿闍世王太子，與五百長者子來了，聽了二十四願，就發願成佛。這一段，《無量壽經》等都沒有）。

阿彌陀成佛以來，已經十小劫。國名須摩提（Sumati, Sukhāmatī, Sukhāvati），在千萬億佛國外的西方。國土是七寶所成的平地，沒有山、海、江河。沒有三惡趣、鬼神，都是菩薩、阿羅漢，壽命無量劫。飲食自然，與第六天一樣。沒有婦女，女人往生的，都化作男子。菩薩、阿羅漢們，能互相見聞。同一種類，面目端正，同一（金）色。心中但念道德；說正事，說佛法，不說他人的罪過。互相敬愛，互相教誡。沒有貪瞋癡，沒有念婦女的邪意，能知道自己過去世的宿命——上來總說佛與佛國的莊嚴。

阿彌陀佛的講堂、精舍、樓觀，菩薩、阿羅漢的住宅，都是七寶所成的。到處有七寶的浴池；池水香潔，有人間天上所沒有的香華。池水緩緩的流，發出五音聲。凡往生阿彌陀佛國的，都在寶池的蓮華中化生；面貌端嚴，如以第六天王來相比，如醜陋的乞丐與端嚴的國王一樣（論到善惡業報）。講堂、住宅、浴池，到處是一重重、一行行的七寶樹，發出的五音聲，也勝過第六天的音樂。

佛與菩薩、羅漢入浴時，池水會隨意上下。出了浴池，坐在蓮華上，微風舒適的

吹著。寶樹作五音聲；寶華散落身上，落地就消失了。菩薩、阿羅漢們，想聽經、聽音樂、聞華香的，都隨各人的心意。浴罷，在地上或虛空，講（讀？）經的、誦經的、說經的、受經的……坐禪的、經行的，都能得須陀洹道……阿羅漢道，或得阿惟越致（不退）。

菩薩們要供養十方佛，無數人追隨而去。到了他方佛國，禮佛供養，供品是隨意化現的。菩薩們坐著，聽佛說經。諸天次第的下來，供養菩薩、阿羅漢。到處供養完畢，在「日未中時」，就回來見阿彌陀佛。飲食時，自然有七寶几、七寶鉢，鉢中有百味飲食，香美無比，大家平等的受用。

阿彌陀佛說經時，菩薩、羅漢與諸天人人民都來了；十方如恆河沙數佛國，也遣無數的菩薩來集會。佛說《道智大經》，風吹寶樹作五音聲；寶華覆在虛空；諸天持華、香、衣、音樂來供養。聽經的都隨分得益，得須陀洹……阿羅漢，得阿惟越致。菩薩與羅漢，誦經說法，智慧的勇健精進，如師子王，勝過十方佛國的菩薩、阿羅漢——以上說明佛國的依正莊嚴。

佛答阿逸（Ajita 彌勒）菩薩：阿彌陀佛國的阿羅漢，般泥洹的無數，新來得道的也

無數，如大海水，流出流入，始終是那樣的「不增不減」。在十方佛國中，阿彌陀佛國最大最好，那是佛在行菩薩道時，大願精進修德所成的。

菩薩、阿羅漢的七寶住宅，在地上，或在空中，多高多大，能隨自己的意願。也有不得自在的，那是由於慈心、精進、功德的不足。衣食都是平等的。佛國的講堂住宅，勝過了第六天上。菩薩與阿羅漢，能見能知三世十方的事。頂有圓光，所照的有大有小。佛國的兩大菩薩：蓋樓亘（Avalokiteśvara 觀世音）、摩訶那鉢（Mahāsthāmaprāpta 大勢至），頂中的光明，照他方千須彌山佛國。善男子、善女人，如有危急恐怖的，歸命這兩位菩薩，都能得解脫。

阿彌陀佛頂的光明極大，連日月星辰都不見了，所以沒有時劫，是永久的無限光明。佛國也不會敗壞。佛的壽命無量，因為要度脫十方天人往生佛國，得解脫或成佛。佛的恩德無窮，說法也難以數量；佛的壽量，是誰也不能數知的。將來阿彌陀佛入泥洹了，觀世音菩薩作佛；觀世音泥洹了，大勢至菩薩作佛。智慧、福德、壽命，都與阿彌陀佛一樣——以上說明阿羅漢的無數，佛光、佛國與佛壽的無量。

佛對阿逸菩薩說：往生阿彌陀佛國的，有三輩：最上輩的，修六波羅蜜，出家，

不犯經戒，慈心精進，離愛欲，不瞋怒，齋戒清淨而誠願往生的，常念不斷絕，現生能見阿彌陀佛、菩薩與阿羅漢；臨命終時，佛菩薩等來迎，往生佛國。在寶池蓮華中化生，得阿惟越致，住處與阿彌陀佛相近。中輩人，不能出家，但能布施持戒，供養寺塔，不愛不瞋，慈心清淨，齋戒清淨而願生佛國。能一日一夜念不斷絕，現生在夢中見佛，臨終化佛來迎，往生佛國，智慧勇猛。下輩人，不知道布施、供養寺塔，但也能不愛不瞋，慈心精進，齋戒清淨而願生佛國。能十日十夜念不斷絕的，命終往生，也智慧勇猛。中下輩人，如中途疑悔不信的，命終時以阿彌陀佛的威力，生在邊地疑城。五百歲後，才能出城，久久才能見佛，漸漸的開悟。

（上輩）阿惟越致菩薩，皆當作佛。如願生他方佛國的，也不會墮惡趣，一定成佛。（下輩）想往生的，應該修十善行，信佛法，作善事，十日十夜不斷絕，往生阿彌陀佛國。（中輩）雖不能出家，能不念家事，不與婦女同床，斷愛欲而一心齋戒清淨的，一日一夜不斷絕的，命終可以往生。往生佛國的，都生在七寶蓮華上，自知宿命。

佛國的菩薩、阿羅漢們，都一心行道，沒有罪惡，終於趣入泥洹。佛國這樣的清淨美好，為什麼要戀著世間，不肯作善為道？生死是不能相代的，千億萬歲在生死中

，實在可憐！如信佛說而行善的，是佛的小弟（子）。學經戒（法與律）的，是佛的弟子。出家為佛作比丘的，是佛的子孫佛子。大家應該發願修行，求生阿彌陀佛國！

阿逸讚佛的慈悲、恩德；聽見阿彌陀佛名號的，都歡喜開解。佛說：是的！如於佛有慈心的，就應當念佛。生死那樣的苦惱，世間事不過須臾。往生阿彌陀佛國的，不再有罪惡、憂苦，得永久的安樂。求往生的，切不可疑悔不信，因此而生在疑城——以上明三輩往生，勸人念佛往生。

佛對阿逸說：要制心正意，身不作惡。十方佛國，都自然行善，容易教化。我在這苦世間成佛，為的要使大家離五惡，修行五（戒）善，得福德而入泥洹。世間的苦惱，都由於五惡。大家要攝持根門，奉行六度。對於（釋迦佛的）經法，能慈心專一，齋戒清淨一日一夜的，勝過在阿彌陀佛國行善百年。作善十日十夜的，勝過在他方佛國行善千年。我在這苦世間成佛，慈心教導，人人行道，自然天下太平。將來佛去世了，作善的少了，五惡又要盛起來。大家總要持佛的經法，展轉教化——以上說明釋迦佛出於惡世，以五戒度人的意義。

佛教阿難：向西方，為阿彌陀佛作禮，並說「南無阿彌陀三耶三佛檀」。阿彌陀佛

放光，無數世界大震動；法會大眾，都見到阿彌陀佛與七寶國土。那時，一切苦難都停止了。

佛說：十四世界及無數國土的菩薩，都往生阿彌陀佛國。宿德深厚的，才能聽見阿彌陀佛的名聲；狐疑不信的，是從惡道中來的。佛將經囑累大眾；將來經法滅絕時，此經留住百年，利益眾生。

從大本《阿彌陀經》來看，阿彌陀佛淨土，在初期大乘的淨土思想中，是富有特色的。法藏比丘立二十四願（或四十八願），成立一完善的淨土，作為救濟眾生、來生淨土者修道的道場。在選擇二百十億國土、結成二十四願以前，彌陀淨土的根本特性，早已在佛前表示出來，如《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》卷上（大正二·三〇〇下—三〇一上）說：

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊，智慧勇猛。頭中光明，如佛光明所焰照無極。所居國土，自然七寶，極自軟好。令我後作佛時，教授名字，皆聞八方上下無央數佛國，莫不聞知我名字者。諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，諸來生我國者，悉皆令作菩薩、阿羅漢無央數，都勝諸佛國。」

經中所說的二十四願，或四十八願，都不外乎這一根本意願的具體組合。阿彌陀佛的光明，勝過一切佛。佛的光明、名聞（稱），為十方無數佛國所稱譽，為十方諸天人民稱歎，所以發願往生：這是第二十四願。阿彌陀佛的特勝，從佛的光明、名聞而表達出來。佛的光明遍照，使一切眾生的苦迫，得到解除，在釋尊入胎、出胎、成佛的因緣中，部派佛教有不同程度的放光傳說。阿彌陀淨土，是重視光明的利益眾生，而予以高度的讚揚。勝過一切佛，是阿彌陀佛的根本願，所以第十七願說：「令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛。」十八願說：「令我智慧說經行道，十倍於諸佛。」也許這過於特出，不大適合「佛佛平等」的原則，所以這二願，其他譯本都刪略了。根本意願中的國土七寶所成，是第三願，《無量清淨平等覺經》沒有這一願。在淨土本願思想的發展中，著重於來生淨土者的功德。淨土思想的重點，不止是理想的自然環境，而在乎淨土中的德行與進修，聖賢間和平的向道。所以「三輩往生」，是彌陀淨土的怎樣往生淨土的重要問題。

「三輩往生」，古譯本都有明確的說明。在《阿彌陀經》中，與「三輩往生」有關的，共有四處：一、「三輩往生」；二、「二十四願」的五、六、七——三願；三、「

三輩往生」段後，重說三類往生，為一補充說明；四、佛小弟、弟子、子孫——三類。依《阿彌陀經》所說，往生阿彌陀佛國的，雖有不等程度的三類，然有共同的條件。如「慈心精進」、「不當瞋怒」、「齋戒清淨」；而「念欲往生阿彌陀佛國」——願欲往生的一心念，是往生者所必不可缺的。在這些共同的基礎上，如出家、作菩薩道、奉行六波羅蜜、斷愛欲（「不與女人交通」）而常念至心不斷絕的，是上輩，佛的子孫_{佛子}。生到阿彌陀佛國，就作阿惟越致——不退轉菩薩，有三十二相、八十種好。如不能出家的，能受持經戒、布施沙門、供養寺塔，就是能在三寶中廣作福德的，一日一夜中，斷愛欲（不念世事，不與女人同床）而常念不斷絕的，是中輩，佛的弟子。依第六願，說「來生我國作菩薩」，但其他三處，都沒有明說是菩薩。如不能出家，又不能在三寶中廣作福德，這是由於「前世作惡」，應該懺悔；奉行十善；在十日十夜中，斷愛欲而常念不斷絕的，是下輩，佛的小弟（子）。依《阿彌陀經》所說，往生的必備條件，是慈心、不瞋、齋戒與斷愛欲——一日一夜……或盡形壽，一心念願求生阿彌陀佛國。而出家行六波羅蜜的，是上輩、菩薩；廣修福德的，是中輩；不修福德的，只能是下輩。這是推重出家與斷愛欲，也是重視福德的。《無量清淨平等覺經》，所說的「

「三輩往生」，也是這樣的；但在二十四願中，僅有十八願的「作菩薩道」與十九願的「前世為惡」，缺中輩人。

魏譯《無量壽經》的十八、十九、二十一——三願，與「三輩往生」相當。僅十九願說「發菩提心」，與《阿彌陀經》相合。經說「至心信樂，欲生我國」；「至心發願，欲生我國」；「至心迴向，欲生我國」，也是一心念願生阿彌陀佛國的意思。但在正說「三輩往生」，卻有了重大的修改。如上輩「發菩提心，一向專念無量壽佛」。中輩是「發無上菩提之心，一向專念無量壽佛」。下輩是「發無上菩提之心，一向專意，乃至十念念無量壽佛。……乃至一念念於彼佛」。三輩都說發菩提心，有傾向於純一大乘的跡象。上輩與中輩，都是一向專念，而下輩是「乃至十念」、「乃至一念」，往生的條件，大大的放寬了。「念」，也是專念無量壽佛，不再是念生阿彌陀佛國。《無量壽如來會》，與《無量壽經》相合，是四十八願的修正本。《大乘無量壽經》，是三十六願本。與三輩相當的願文，是十三、十五願，都是「悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提」。與「三輩往生」相當的，也都是「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。四十八願本，對於往生阿彌陀佛國的，傾向於純一大乘，然經中所說無量數的阿羅漢，從何而來，並沒有

交待。三十六願本才明確的說「所有眾生，令生我刹，雖住聲聞、緣覺之位，往百千俱胝那由他寶刹之內，遍作佛事，悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提」；「圓滿昔所願，一切皆成佛」。一切眾生同歸於一乘，從四十八願本而演進為三十六願本，露出了後期大乘的特色。

依《阿彌陀經》，中輩與下輩往生的，是一日一夜或十日十夜念不斷絕的。如「後復中悔，心中狐疑不信」，不信善惡業報，不信阿彌陀佛，不信往生。這樣的人，如「續念不絕，暫信暫不信」的，臨終見佛的化相，一念悔過，還是可以往生的，但生在佛國的邊界（四十八願本等，稱為「胎生」）。在城中雖快樂自在，卻不得見佛、聽經，也不能見比丘僧。要五百年以後，才能出城來，慢慢的見佛聽法。疑信參半而生於邊國，說一切有部(Sarvāstivādin)有此傳說，《阿彌陀經》引為「中悔」者的住處。經上說「佛亦不使爾身行所作自然得之，皆心自趣向道」；「其人本宿命求道時，心口各異，言念無誠信，狐疑佛經，復不信向之，當自然入惡道中。阿彌陀佛哀愍，威神引之去耳」。「中悔不信」，是應該墮惡道的。但依佛的慈悲威力，使他生在邊地。阿彌陀佛對惡人的他力接引，在這裡已充分表現出來了！

(本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》七五九—七七二頁)

四 阿閼佛妙喜淨土

阿閼(Aksobhya)佛淨土的經典，華譯而現存的，有(一)、後漢支婁迦讖(Lokaraksā，西元一七八—一八九)譯的《阿閼佛國經》，二卷。(二)、唐菩提流志(Bodhiruci，西元七〇五—七一三)所譯，編為《大寶積經》第六(不動如來會)，二卷。這二部是同本別譯，譯出的時間，距離了五百多年，但內容的出入不大。漢譯的分為五品，唐譯的作六品；就是漢譯的第五(佛泥洹品)，唐譯分為(涅槃功德品)、(往生因緣品)。漢譯的末後部分，顯然是殘缺不全，唐譯是完整的。這部經在長期流傳中，沒有太多的變化——隨時代而演化，所以在初期大乘思想中，能充分而明確的表示出早期的經義。

這部經的內容概要，是：舍利弗(Sariputa)請佛開示「如昔諸菩薩摩訶薩，所願及行，明照并僧那」，以作未來求菩薩道者的修學楷模。佛說：過去，東方有阿比羅提(Abhirati，譯為妙喜)世界，大目(Vairocana?)如來出世，為菩薩說六波羅蜜行。菩薩

行是難學的，因為對一切眾生，不能起瞋恚。那時，有比丘對大目如來發願：「我從今以往，發無上正真道意」，一直到成佛，不起瞋恚；不起聲聞緣覺心；不起貪欲，（瞋恚，）睡眠，眾想掉舉，猶豫狐疑、悔（以上是五蓋）；不殺生，偷盜，非梵行，妄語，罵詈兩舌，惡口，綺語，（貪欲，瞋恚，）邪見（以上是十惡）。這位比丘這樣的「大僧那僧涅」（mahāsammāha-samnadha，譯義為著大鎧甲）！由於不再起瞋恚，所以被稱為阿閼（Aksobhya）菩薩。

阿閼菩薩又發願：所行的不離一切智願；一切智相應；生生出家；常修頭陀行；無礙辯才說法；常住三威儀——行、立、坐；不念根本罪及妄語等世俗言說；不笑而為女人說法；不躁動說法，見菩薩生大師想；不供養異道、在坐聽法；財施法施時，對人不生分別心；見罪人受刑，一定要捨身命去救助。當時，大目如來為阿閼菩薩證明，能這樣發願修行的，一定成佛。阿閼菩薩又發願，將來的佛國中，四眾弟子沒有罪惡；出家菩薩沒有夢遺；女人沒有不淨。那時，大目如來為阿閼菩薩授記，將來在妙喜世界成佛，名阿閼如來。

佛對舍利弗說：阿閼菩薩受記時，如放光、動地等瑞相，都與釋尊成佛的情況一

樣。阿閼菩薩發願以來，他的「僧那僧涅」，是一般菩薩所不及的。手足頭目，什麼都能施捨；身體沒有病痛；世世梵行；從一佛剎到一佛剎，供養、聽法、修波羅蜜行。並以所有的善根迴向，願成佛時，佛國中的菩薩，都能這樣的修行——以上（發意受慧品）。

阿閼如來成佛時，放光、動地；一切眾生都不食不飲，身心不疲倦，互相愛敬而歡樂；天上與人間，都沒有欲念；合掌向著如來，見到了如來；天魔不作障礙，諸天散華；阿閼佛的光明，映蔽了大千世界的一切。這是阿閼佛本願所感得的。

阿閼佛國土，非常莊嚴：高大的七寶菩提樹，微風吹出和雅的音聲。沒有三惡道。大地平正，沒有山谷瓦礫，柔軟而隨足高低。沒有風寒（熱）氣——三病，沒有惡色醜陋。貪瞋癡都微薄。沒有牢獄拘閉。沒有異道。樹上有自然香美的飲食，隨意受用。住處七寶所成，浴池有八功德水。女人勝過女寶多多。床座是七寶的，飲食與天上的一樣。沒有國王，但有阿閼佛為法王。沒有淫欲。女人沒有女人的過失；懷孕與生產，沒有苦痛。沒有商賈、農作。自然音樂，沒有淫聲。這都是阿閼佛本願所感得的。

阿閼佛的光明普照。佛的足下，常有千葉蓮華。佛所化的三千大千世界，以七寶

的金色蓮華為莊嚴——以上（佛刹善快品）。

阿閼佛國中，證阿羅漢、得八解脫的聲聞弟子，非常多，多數是一下就證阿羅漢的；如次第證得阿羅漢果，那是懈怠人了。佛國的聲聞，一定現生得阿羅漢，成就阿羅漢的功德。佛國也有三道寶階，人間與天上，可以互相往來。人的福樂，與天上相同，但人間有佛出世說法，比天國好多了！佛說法的音聲、聽法的弟子，遍滿三千大千世界。（弟子們衣食自然，沒有求衣鉢、作衣等事。沒有罪惡，所以不說罪，也不用授戒。弟子們離欲、慢，少欲知足，樂獨住。）弟子們住三威儀——行、立、坐而聽法。涅槃後自然化去，沒有剩餘。弟子們很少不具足四無礙解及四神足的——以上（弟子學成品）。

阿閼佛國有無數的菩薩，（多數是）出家的受持佛法，或到他方去聽法、問義。如往生阿閼佛刹的，決定住於（聲聞、緣覺）佛地，得阿惟越致。出家菩薩都不住精舍；出家與在家的菩薩，都受持佛法，死了再生，也不會忘失。如要在一生中見無數佛、種無數善根、為無數大眾說法，就應當發願，求生阿閼佛國。此地的出家菩薩，萬萬不及阿閼佛國的菩薩。如生在阿閼佛國，就得阿惟越致，因為惡魔不會擾亂，而且信

奉佛法。以滿大千界的七寶布施，願生阿閼佛國，如鍊金而製成莊嚴具一樣。生在佛國的菩薩，都是「一行」——「如來行」。如王城堅固，不畏強敵的侵奪；遠走邊國的，不怕債主的逼迫。求菩薩道而願生阿閼佛國的，也不會受惡魔的擾亂。

佛知道舍利弗的意念，就現神力，使大眾見到阿閼佛國眾會的莊嚴。舍利弗說：阿閼佛國的諸天人民，沒有勝劣的差別，充滿了歡樂。佛在大眾中說法，如大海那樣，一望無涯的沒有邊際；聽眾都身心寂靜不動。以大千界七寶布施，求生阿閼佛國，能得阿惟越致，如拿著國王的書印，出使他國一樣。生阿閼佛國的，與此間的須陀洹相等，不會再墮惡道，決定向於正覺。佛說：生阿閼佛國的菩薩摩訶薩，與此間的受記菩薩、坐樹下菩薩相等。（阿難問須菩提：見阿閼佛國眾會嗎？須菩提教阿難向上看，但見虛空寂靜。須菩提說：觀阿閼佛國眾會，應當是這樣的！）為什麼相等？法界平等，所以說相等——以上〈諸菩薩學成品〉。

阿閼佛涅槃那一天，化身遍大千界說法；為香象（Gandhastin）菩薩授記作佛，名金色蓮華；國土、眾會，與阿閼佛國相同。阿閼佛涅槃時，現種種瑞相。凡生阿閼佛國的，都能得授記，得阿惟越致。凡聽聞阿閼佛功德法門的，不屬於魔。應求阿閼佛

本願，生阿閼佛國，「讀誦百八法門」，受持一切微妙法門。阿閼佛涅槃時，自身出火闍維，金色的舍利，有吉祥相（卍）。大眾為佛起七寶塔，以金色蓮華作供養。往生阿閼佛國的菩薩，命終時見（成佛的）種種瑞相。阿閼佛的正法，住世百千劫。因為少有聽法的，說法的也就遠離了，精進的人少了，佛法也就漸漸的滅盡——以上是阿閼佛的涅槃功德。

願生阿閼佛國的，要學阿閼佛往昔的大願；行六波羅蜜，善根迴向無上菩提。願見阿閼佛的光明，見阿閼佛國的無數聲聞；無數菩薩，與他們共同修學。願見具大慈悲的；求菩提而出家（沙門）的；不起二乘心的；「諦住於空」的；常念佛法僧名號的。能這樣，就能往生阿閼佛國，何況與波羅蜜相應、善根迴向願生阿閼佛國呢！願生阿閼佛國的，應念十方佛、佛所說法、佛弟子眾。修「三隨念」，善根迴向無上菩提的，能隨願生一切佛國；如迴向阿閼佛國，就能夠往生。

阿閼佛國的功德莊嚴，是一切佛國所沒有的，所以菩薩應發願攝取佛國的莊嚴，起增上樂欲心而往生。願攝取清淨佛國的，應該學阿閼菩薩攝取莊嚴佛國的德行。釋尊有無數聲聞弟子，但比阿閼佛國，簡直少到不足比擬。彌勒（Maitreya）及未來賢劫

的諸佛，所有的聲聞弟子，也萬萬不及。阿閼佛國的阿羅漢，比大千界的星宿還要多。阿閼佛國的、十方世界的菩薩、聲聞，對於阿閼佛國功德法門，受持讀誦通利的，非常的多，都能生阿閼佛國。阿閼佛護念這些人，所以臨終不受惡魔的擾亂，不會退轉，也不受水火毒刀等危害。阿閼佛遠遠的護念他們，如日輪的遠照，天眼、天耳通的遠見遠聞一樣。

佛護念付囑菩薩摩訶薩，菩薩受此功德法門，為無量眾生宣說。求聲聞而能受持的，就能得阿羅漢。菩薩及阿惟越致，優先得到這阿閼佛功德法門。薄福德的，雖以滿閻浮提的七寶布施，也求不到這一法門。菩薩能聽聞的，一定成無上菩提。這部阿閼佛功德法門，受持者應該讀誦通利，廣為他人宣說。即使是遠方，或是「白衣家」，為了說法，為了讀誦、書寫、供養，都應該前去，盡力的求得這阿閼佛功德法門，以上（佛般泥洹品）。

法門的流通世間，是如來的威神力，也由於帝釋、四王天等的護持。如國內有雨雹等災害，應專念阿閼佛名號。菩薩要現身證無上菩提，就要學阿閼佛往昔所修的願行。諸天聽了，都讚歎歸命，散華供養。佛知道帝釋的心念，就現神力，使大眾見阿

閱佛國與眾會的莊嚴。佛勸大眾發願往生阿闍佛國——以上〈往生因緣品〉。

從《阿闍佛國經》看來，阿闍佛淨土法門，也是勸人發願往生的。但在《阿闍佛國經》卷上，敘述國土莊嚴時，有這樣的話（大正一·七五六上）：

「有異比丘，聞說彼佛剎之功德，即於中起淫欲意，前白佛言：天中天！我願欲往生彼佛剎！佛便告其比丘言：癡人！汝不得生彼佛剎。所以者何？不以立淫欲亂意著，得生彼佛剎；用餘善行法清淨行，得生彼佛剎。」

「淫欲意」、「淫欲亂意著」，唐譯作「心生貪著」、「愛著之心」。淨土，是不能以愛著心（貪圖淨土的莊嚴享受）往生的；要修善行、清淨梵行，才能往生。這是重在德行，不是偏重信願的。所以舍利弗最初啟請，就是要知道過去菩薩摩訶薩的「所願及行，明照并僧那」。從大願與淨行，為正法而精進中，得來的淨土莊嚴，可作為菩薩發心修學的模範；生在淨土的，也是大好的修行道場。經中在敘述了佛的泥洹功德以後，說出了往生阿闍佛國的因緣，如：

1. 發願學阿闍佛往昔的願行。
2. 行六波羅蜜，善根迴向，願生阿闍佛國。

3. 願當來見阿闍佛的光明而成大覺。

4. 願見阿闍佛國的聲聞眾。

5. 願見阿闍佛國的菩薩眾，與菩薩們一同修學。

6. 願見具大慈悲的，求菩提而出家的，捨離二乘心的，諦住於空的，念佛念法念僧的菩薩。

7. 念十方佛法僧——「三隨念」，迴向無上菩提。

前二者，足以表示阿闍淨土法門的特質。次三則，願當來生在阿闍佛土，見佛光、聲聞與菩薩，主要是與菩薩共學。後二則是遍通的，願見大菩薩，及念十方三寶，迴向菩提。這是能隨願往生十方淨土的，如迴向阿闍佛土，當然也可以往生。總之，往生阿闍（及一切）淨土的因緣，是清淨的願行。

修學阿闍佛功德法門的，有菩薩，也有聲聞。但唐譯這樣說：「若聲聞乘人，聞此功德法門，受持讀誦，為無上菩提及真相應故，精勤修習。彼於後生當得成就，或於二生補處，或復三生，終不超過當成正覺。」這是聲聞迴心而趣入佛道了，與漢譯本不同。經典在流傳中，會多少受到後代思潮影響的。

阿闍菩薩當時的誓願，是世世作沙門。世世著補衲衣、糞掃衣，（但）三法衣，常行分衛乞食，常在樹下坐，常經行、坐、住（不臥）——頭陀行。這是典型的頭陀行。經中一再勸人，要學阿闍菩薩的願行。等到大願成就，實現為妙喜世界。在妙喜淨土中，「諸菩薩摩訶薩，在家者止高樓上；出家為道者，不在舍止」。出家菩薩不住七寶的精舍，正是樹下坐（露地坐）——頭陀的生活形態。理想的出家菩薩，不是近聚落住、在寺院中過著集體生活，而是阿蘭若處、頭陀行的比丘。阿闍佛淨土中的聲聞弟子，漢譯本說：

1. 眾弟子不於精舍行律——善本具足故。
2. 諸弟子不貪飲食、衣鉢、諸欲——少欲知足故。
3. 佛不為諸弟子授（制）戒——其刹無有惡者故。
4. 無有受戒事——得自在聚會，無有怨仇。
5. 諸弟子不樂共住，但行諸善。

阿闍佛國的聲聞弟子，是不住精舍、依律行事的。佛沒有為他們制戒，他們也沒有受戒。沒有和合大眾、舉行羯磨（「不共作行」），只是獨住修行。這是比對釋尊制

立的僧伽生活，而顯出淨土弟子眾的特色。佛教自制立學處、受具足戒以來，漸形成寺院中心，大眾過著集體生活，不免有人事的煩擾。在印度，部派就在僧團中分化起來，留下多少諍執的記錄。不滿此土的律儀行，所以理想淨土的出家者，是沒有制戒的、受戒的，聚會時沒有怨仇，過著獨往獨來的、自由的修道生涯。阿闍佛國的菩薩與聲聞弟子，與「原始般若」出於阿蘭若的持修者，是一致的。在現實人間，有少數的阿蘭若遠離行者，以釋尊出家時代的生活（四清淨）及佛弟子早期的生活（八正道）方式為理想，而表現於阿闍佛的妙喜世界裡。從「重法」而來的初期的智證大乘，不滿於律儀行的意境，到西元六、七世紀，已缺乏了解，所以淨土中聲聞弟子的生活方式，唐譯本竟全部刪去了！

（本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》七七四—七七八三頁）

五 東西淨土的對比觀察

東西二大淨土的聖典，集出的時代是相近的，所以有太多的共同性。可以作比對

的觀察，從當時淨土法門的一般性中，發見彼此間的差別。

阿閼佛(Aksobhya)國中，有菩薩與聲聞，阿彌陀(Amita)佛國也是這樣。《阿彌陀經》說：菩薩與阿羅漢的數量，是難以計數的；並舉四天下的星、大海的水，比喻阿羅漢的眾多。《阿閼佛國經》說：聲聞弟子的眾多，如大千世界的星宿；舍利弗(Sariputa)稱讚阿閼佛國為「阿羅漢剎(國)」。《阿彌陀經》處處說「菩薩、阿羅漢」，反而將一般聯類而說的「辟支佛、阿羅漢」分開了，如說「佛、辟支佛、菩薩、阿羅漢」。「菩薩、阿羅漢」的聯合，表示了對菩薩與阿羅漢的同等尊重。二大淨土法門，是不簡別聲聞的；聲聞——求阿羅漢道的，與求菩薩道的，都應該往生淨土。三乘同學、同人，與「般若法門」一樣。《般若經》說到「大乘」(mahayana)，所以有以為是比較遲出的。其實，「大乘」是說一切有部(Sarvāstivādin)的固有術語，不是輕視「小乘」(hinayana)，而是稱讚佛法的，如《雜阿含經》卷二八(大正二·二〇〇下)說：

「何等為正法律乘、天乘、婆羅門乘、大乘，能調伏煩惱重者？謂八正道。」

「下品般若」引用了大乘——摩訶衍，也是表示佛法的，如說：「摩訶衍者，勝出一切世間天、人、阿修羅。世尊！摩訶衍與虛空等。如虛空受無量阿僧祇眾生，摩訶

衍亦如是受無量阿僧祇眾生。是摩訶衍如虛空，無來處、無去處、無住處，摩訶衍亦如是，不得前際、不得中際、不得後際。是乘三世等，是故名為摩訶衍。」大乘，沒有說勝出「小乘」，只是勝出世間法。虛空那樣的含容一切，三世平等；虛空那樣的大乘，是「無有量無分數」的。沒有拒斥聲聞或否認聲聞的果證，反而是含攝聲聞。所以說：聲聞、辟支佛、菩薩，同學般若波羅蜜；聲聞、辟支佛果，都不離菩薩的法忍。三乘的同學同人（或同往生），是初期大乘初階段的特徵。然而，般若、阿闍、阿彌陀法門，雖採取通教三乘的立場，而法門的特質，到底是重在菩薩，而與聲聞（傳統）的經典是不同的。所以儘管含容二乘，而不能不特別讚揚佛果的究竟莊嚴，讚揚菩薩的行願，讚揚菩薩的智慧，這是二乘所不及的！阿闍菩薩立願，不起聲聞、緣覺心，與《般若經》相同。菩薩求成佛道，與聲聞、緣覺是不同的。求阿羅漢道的，生在阿彌陀佛土、阿闍佛國，並不能成佛，證得四果而已。二大淨土法門，到底重在菩薩；經中都說「得阿惟越致」。阿惟越致，是不再退轉為二乘。所以《阿彌陀經》沒有說不起二乘心，只是沒有說到，並不能依此而分別出思想的遲早。

阿闍菩薩發成佛的大願時，是比丘，並誓願「世世出家」。在阿闍佛的淨土中，

不動如來會說「在家者少，出家者多」；這是推重出家的淨土。阿彌陀佛的本生，法藏（Dharmakara）是一位出家的沙門（或作比丘）。在三輩往生中，第一（上）輩是「去家，捨妻子，斷愛欲行作沙門」。不能出家作沙門的，是中輩與下輩。阿彌陀佛淨土的尊重出家者，與阿閼淨土是一致的。這與《般若經》的推重出家、希願出家，沒有什麼不同。初期大乘的初階段，如般若、彌陀、阿閼淨土法門，如解說為從聲聞出家中發展出來，應該是可以成立的。但近代學者，或重視大乘與在家的關係；或設想為大乘出於非僧非俗的寺塔集團，與部派佛教無關。所以對初階段大乘經所說重於出家的文證，解說為：菩薩出家的，稱為沙門。部派佛教的律藏，是多說比丘而不用沙門的。將沙門限於出家菩薩，與聲聞出家的比丘對立起來，在早期的譯典中，實缺乏有力的證明。如《阿閼佛國經》說：發願求成佛道的阿閼菩薩，是比丘；又說「世世作沙門」。沙門與比丘，這裡都是菩薩，沒有什麼不同。《阿彌陀經》一再提到沙門，如「棄國捐王，行作沙門，字曇摩迦」，這當然是出家的菩薩。第一輩往生的，是「當去家，捨妻子，斷愛欲行作沙門，就無為之道。當作菩薩道，奉行六波羅蜜經者，作沙門，不虧經戒」。這裡所說的沙門，當然也是菩薩。經說「我小弟」、「我弟子」、「我子孫

「——三類，是與三輩相當的。如說：「出身去家，捨妻子，絕去財色，欲作沙門，為佛作比丘者，皆是我子孫。」與上輩相當的佛子，「欲作沙門，為佛作比丘」，可見沙門與比丘，是不能區別為菩薩與聲聞的。又如中輩是不能作沙門的「善男子、善女人」，「當飯食諸沙門」。沙門是佛教的出家者，是在家者恭敬供養的對象，不可能專指出家的菩薩。尤其是經末說：「即八百沙門，皆得阿羅漢道；即四十億菩薩，皆得阿惟越致。」得阿羅漢道的，是沙門，沙門正是出家的聲聞弟子了。支謙譯《道行般若波羅蜜經》卷六（大正八·四五四下—四五五上）說：

「弊魔復化作其師被服，往到菩薩所詭語：若前從我所聞受者，今悉棄捨，是皆不可用也。……是皆非佛所說，餘外事耳！汝今更受我所語，我所說皆佛語。」

「其師被服」，《摩訶般若鈔經》作「弊魔化作沙門若用被服」；《小品經》作「若惡魔化作沙門」。《道行般若經》在別處說：「正使如沙門被服，……亦復是賊也。」可見「其師被服」確是沙門被服——出家沙門的服裝（袈裟）。依《般若經》文，弟子信受般若法門。惡魔化作出家的師長，要他捨棄《般若經》，會授以真正的佛經。這說明了：在出家沙門中，有的傳授《般若經》給弟子，有的以師長身分出來反對。這裡的沙

門，正是不信大乘的出家者。支讖所譯《般舟三昧經》說「比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，……心念阿彌陀佛」；接著又說「若沙門、白衣」，沙門即比丘、比丘尼的通稱。《般舟三昧經》、《阿閼佛國經》、《阿彌陀經》、《小品般若經》的古譯，與支讖、支謙有關。古譯所說的沙門，決沒有專指出家菩薩的意思。沙門(sramana)，本是一般出家者的通稱；比丘(bhikṣu)也是一般的乞化者，佛教採用了印度當時的名稱。佛教的出家者，最初只是比丘；比丘與沙門，可以互相通用，沒有什麼區別。後來出家的佛弟子，分化為五眾，這才沙門是出家眾的通稱，比丘僅是五眾中的一類。但比丘仍為佛教僧團的核心、領導者，為出家者的代表，所以沙門與比丘，還是可以通用的。律藏雖少用沙門一詞（不是不用），而經藏卻每以沙門為通稱。如《增壹阿含經》說四類沙門；《長阿含經·沙門果經》，說「四沙門果」、「四種沙門」，八眾中立「沙門眾」。初期大乘經出於重法的系統，所以沙門與比丘通用。所以，以沙門為不屬傳統佛教的出家者，不過是想像的虛構而已！

《阿彌陀經》是在靈鷲山(Grdhrakūṭa)說的；參預問答的，是阿難(Ānanda)、阿逸(Ajita)、阿闍世(Ajātasattu)王子也來參加。《無量清淨平等覺經》及四十八願本，

才有觀世音 (Avalokiteśvara) 菩薩的問答。《阿閼佛國經》也是在靈鷲山說的；參預問答的，是舍利弗、阿難、天帝釋 (Śakra devānāṃ indra)。《般若經》也是這樣，在靈鷲山說；參預問答的，須菩提 (Subhūti)、舍利弗、阿難等大弟子以外，就是彌勒菩薩與天帝釋。參預問答的，都是《阿含經》以來，部派佛教所共傳的佛弟子，表示了大乘初階段的共同性。

《阿彌陀經》末，因阿難的禮請，大眾都見到了阿彌陀佛、七寶莊嚴的世界，與菩薩、阿羅漢們。《阿閼佛國經》中，釋迦佛為舍利弗現神足，見阿閼佛、佛國與弟子們。經末，佛又現神力，大眾遙見妙喜世界、不動如來與聲聞眾。「下品般若」也在說經終了時，大眾依佛的神力，見阿閼佛在大會中說法。大乘佛法的初階段，他方淨土說傳開了，但對發願往生者來說，也許還不足以堅定信心，而非大眾目睹，成為事實的傳說不可。這是一非常相同的地方。

《阿閼佛國經》與「下品般若」，是有親密關係的。「下品般若」說到了阿閼淨土，如說：恒伽天女受記以後，「生阿閼佛國」，「能隨學阿閼佛為菩薩時所行道，……能隨學寶相（即寶幢）菩薩所行道」的，雖沒有達到阿毘跋致的地位，也為十方佛所稱

揚讚歎。聽聞般若波羅蜜，能信解不疑的，將來在阿闍佛及諸菩薩那裡，聽了也不會疑悔。大眾見阿闍佛在大會中說法。「香象菩薩今在阿闍佛所行菩薩道。」《阿闍佛國經》所說「發無上正真道意」、「薩芸若意」、不起「弟子（即聲聞）、緣一覺意」、「僧那僧涅」、「如仁者上向見空，觀阿闍佛及諸弟子等，并其佛刹，當如是」、「諦住於空」，這些，都與《般若經》義相合。而「受是經，諷誦持說。……有是經卷，當說供養之。若不得經卷者，便當寫之」。《般若經》所有普及一般的方便——聽聞、讀誦、書寫、供養，《阿闍佛國經》也採用了。所以東方淨土，是與般若法門相呼應的。西方阿彌陀淨土，在二十四願本的《阿彌陀經》等，雖沒有明顯的文證，但在四十八願本的《無量壽經》，卻一再說到「遵普賢大士之德」、「得佛華嚴三昧」、「現前修習普賢之德」。四十八願本，傳出要遲一些，已受到菩薩大行及般若法門的影響。西方淨土法門，在流傳中，為什麼與「佛華嚴」、「普賢菩薩」相關聯？想在「華嚴法門」中說到。

阿闍佛淨土，處處比對釋迦佛土——我們這個現實世界，而表示出理想的淨土。阿闍佛土有女人，但女人沒有惡露不淨，生產也沒有苦痛。佛土中有惡魔，但「諸魔教人出家學道，不復燒人」。阿闍佛國與釋迦佛土一樣，有三道寶階，人與忉利天人，

可以互相往來。人間的享受，與諸天一樣，但「忉利天人樂供養於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及復有阿閼如來無所著等正覺也」。人間比天上更好，這是「佛出人間」、「人身難得」、「人於諸天則為善處」——原始佛教以來的人間佛教的繼承與發揚。阿閼菩薩授記時的瑞相，與釋尊成佛時的瑞相一樣。這些瑞相，出於傳說的佛傳——「因緣」。《阿閼佛國經》說「菩薩摩訶薩，便當誦八百門」；〈不動如來會〉作「一百八法門」。《佛本行集經》、《方廣大莊嚴經》、《普曜經》，都說到百八法門。可見《阿閼佛國經》的集出，是參照了釋迦佛傳的，所以阿閼佛國，充滿了人間淨土的色彩。阿彌陀佛淨土，舍宅自然，「如第六天王所居處」；相貌相同，都同一色類，「皆如第六天人」。百味飯食的隨意受用，「比如第六天上自然之物」。第六天王的相貌，「不如阿彌陀佛國中菩薩、阿羅漢」；第六天上的音樂，也不如阿彌陀佛國的音聲。「阿彌陀佛國講堂舍宅，都復勝第六天王所居處。」阿彌陀佛國如第六天，而又勝過第六天。第六天是欲界的他化自在天；從佛國充滿光明、香華、音樂等莊嚴，受用飯食等來說，這是取法欲界天，佛化（沒有女人愛欲）了的第六欲天模樣。一是人間的淨化，一是欲天的淨化，阿閼佛土與阿彌陀佛土，是

不相同的。

阿彌陀佛的本願，重在往生淨土的菩薩與聲聞。莊嚴的佛國，願十方佛國的人民，都來生在這樣的淨土中。阿閼佛的本願，在〈佛刹善快品〉中，說到佛國莊嚴，總是說：「是為阿閼如來往昔行菩薩道所願而有持。」說到佛國中的菩薩，也說：「是為阿閼佛之善快。所以者何？如昔所願，自然得之。」佛國莊嚴與菩薩的勝行，似乎都與阿閼佛的本願有關。然經中正說阿閼菩薩的誓願，主要是菩薩的德行。僅國中沒有罪惡者、夢中不會遺失、女人沒有不淨——末後三願，才有關於未來的淨土。這就表示了東西二大淨土，誓願的重點不同。《阿閼佛國經》也勸人發願往生，而主要在勸人學習阿閼佛往昔菩薩道時的願行。淨土法門，當然有佛力加持成分，但阿閼淨土是以自力為主的，所以說：「不以立淫欲亂意者，得生彼佛刹，用餘善行法清淨行，得生彼佛刹。」重於菩薩行、自力行的淨土，與般若法門相契合，阿閼佛淨土，是智證大乘的淨土法門。阿彌陀佛國，重在佛土的清淨莊嚴。往生極樂世界的，也要「慈心精進，不當瞋怒，齋戒清淨，（長期或短期的）斷愛欲」，但與菩薩行願相比，只是一般人天的善行。往生阿彌陀佛土的，在乎「一心念欲往生阿彌陀佛國」。即使是疑信參半的，到

了臨終時，也會依佛力而起悔心，生在極樂世界的邊地。這是「阿彌陀佛哀愍威神引之去爾」。重於信願的、佛力的，是信願大乘的淨土法門。阿闍佛淨土，與智證大乘相契合，所以採用聽聞、讀誦、書寫、供養為方便；這是「法行人」的「四預流支」中，「多聞正法，如理思惟」的方便施設。阿彌陀佛淨土，顯然是重信的。「信行人」的「四預流支」，是佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨、聖戒成就。《阿彌陀經》，正是以戒行為基，而著重於「念欲往生阿彌陀佛國」——念阿彌陀佛。東西二大淨土，有著不同的適應性。

阿闍菩薩的大願，是世世出家，行頭陀行。阿闍佛國中的出家菩薩，是不住精舍的。阿蘭若比丘、遠離行者，在《阿闍佛國經》中，明顯的表示出來。與阿闍淨土相呼應的《般若經》，原始也是從阿蘭若比丘持行無受三昧而發展出來的。阿蘭若行第一的須菩提，被推為般若法門的宣說者，受到一再的讚歎。《阿彌陀經》沒有阿蘭若行、遠離行者的痕跡，這是從寺院中心的佛教中發展出來的。阿蘭若比丘、聚落（近聚落）比丘，如第四章所說。寺院中心的佛教，在六齋日，為來寺的在家信眾，授三歸、五戒及八關齋戒。《阿彌陀經》的第一（上）輩人，是出家的（少數），中輩與下輩人，都

是在家的。《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正二·三二〇上）說：

「不能去家、捨妻子、斷愛欲、行作沙門者，當持經戒，無得虧失。益作分檀布施，常信受佛經語深，當作至誠中信。飯食諸沙門；作佛寺、起塔；散華、燒香、然燈、懸繖繒繖。如是法者，無所適莫，不當瞋怒，齋戒清淨，慈心精進，斷愛欲，念欲往生阿彌陀佛國，一日一夜不斷絕。」

這是中輩人往生的信行。在家的布施作福，如飯食沙門；造寺、起塔，以散華、燒香、然燈、懸繖來供養塔寺。並在一日一夜間，齋戒清淨，斷愛欲而念欲往生。「一日一夜」，是佛制受持八關齋戒的期限。中輩人往生的信行，顯出了寺院中心的信眾的受法形態。下輩人的「十日十夜」，是八關齋戒的延長。受持八關齋戒的時限，有以為是不限於一日一夜的。在寺院中心的通俗教化中，在家人本以受三歸、五戒、八戒為信行的。等到大乘思想的機運成熟，他方佛菩薩、淨土的傳說中，適應於信願行的阿彌陀淨土法門，從寺院、齋戒的通俗教化中發展出來。唱導者，當然是法藏及上輩那樣的出家沙門，出家者有著崇高的地位；一般阿彌陀佛淨土法門的信行者，是中、下輩的在家眾，這當然是多數。這一重信願的法門，傳入中國、日本，在在家信眾中特

別發達，是有其原因的。二大淨土法門，有不同的特性，適應不同的根性，在不同情況下傳布出來。但同屬於初期大乘的初階段，所以三乘共學、尊重出家等思想，是完全一致的。

（本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》七八四—七九三頁）

六 大乘經所見的二大淨土

東方妙喜 (Abhirati) 世界阿閼佛 (Aksobhya)，西方極樂 (Sukhavatī) 世界阿彌陀佛 (Amita)，在大乘佛教中，占有極重要的地位。二佛、二淨土的信仰，對以後的大乘佛教 (經典) 引起的反應，是否如我國古德所說那樣「諸經所讚，盡在彌陀」？依大乘經論，一般的說，對二佛二淨土，是同樣重視的。如有所抑揚，那還是重智與重信的學風不同。先從經中的「本生」來考察：經中說到過去生事，而指為現在的阿閼佛與阿彌陀佛的本生，如二佛相關聯，就可以看出阿閼佛與阿彌陀佛間的關係。(一)、《妙法蓮華經》(鳩摩羅什再譯，晉竺法護初譯) 說：大通智勝佛沒有出家以前，有十六位王子。

成佛以後，十六王子都來請佛說法，都以童子身出家作沙彌。他們聽了《法華經》以後，各各分座為四眾說法。這十六位王子，現今都在十方國土成佛。東方的阿閼佛，西方的阿彌陀佛，東北方的釋迦牟尼佛，就是其中的三人。三人的地位相等，《法華經》是以釋迦佛為主的。(二)、《決定總持經》(竺法護譯)說：過去有名為月施的國王，恭敬供養說法師辯積菩薩。月施國王，就是現今的阿彌陀佛；辯積菩薩，就是阿閼佛。(三)、《賢劫經》(竺法護譯)說：過去世，無限量寶音法師，受到一般比丘的擯斥，到深山去修行。那時的轉輪王，名使眾無憂悅音，請法師出來說法，並負起護持的責任，使佛法大為弘揚。那時的法師，就是現今的阿彌陀佛；輪王就是阿閼佛。阿閼佛與阿彌陀佛前生的師弟關係，《賢劫經》與《決定總持經》，所說恰好相反，說明了彼此有互相為師、互相為弟子的關係。(四)、《護國菩薩經》(闍那崛多譯)說：過去世，焰意王生子，名福焰。福焰王子一心希求佛法，往成利慧如來處聽法。焰意王得到護城神的指示，見到了成利慧如來。當時的焰意王，是現今的阿彌陀佛；福焰王子是釋迦佛；護城神是阿閼佛。在這則本生中，阿閼佛前生，對阿彌陀佛，是引導見佛的善知識。(五)、《觀察諸法行經》(闍那崛多譯)說：過去世中，有一位說法的菩薩，名無邊

功德辯幢遊戲鳴音。福德清淨多人所愛鳴聲自在王子，從菩薩法師聽法。經上說：「無邊功德辯幢遊戲鳴音說法者，汝意莫作異見，何以故？喜王！彼大眼如來是也。不動如來，為記菩提。又彼王子名福報清淨多人所愛鳴聲自在者，彼無量壽如來即是。」依此經，大眼就是《阿閼佛國經》的大目如來。不動（阿閼），是大目如來授記得菩提的。不動與無量壽，都是大目如來的弟子；不動與阿彌陀的地位相等，與《法華經》所說一樣。從大乘經中所見到的「本生」，阿閼佛與阿彌陀佛，地位是平等的，是曾經互相為師弟的。

大乘經中，說到阿彌陀佛土、阿閼佛土的，確是非常多。可以分為四類：但說阿彌陀佛土的，但說阿閼佛土的，雙舉二佛二土的，含有批評意味的。經中所以提到這東西二土，或是說從那邊來的；或是說命終以後，生到那邊去的；或是見到二佛二土，或以二佛二土為例的。總之，提到二土二佛的相當多，可見在當時的大乘佛教界，對二佛二土的信仰，是相當重視與流行的。現在先說雙舉二佛二土的經典：(一)、支謙譯《慧印三昧經》說：「遮迦越慧剛，王於阿閼佛；與諸夫人數，皆生於彼國。悉已護法壽，終後為男子，生須摩訶提，見阿彌陀佛。」(二)、支謙譯《私呵味經》說：「當

願生安隱國，壽無極法王前；妙樂（誤作「藥」）王國土中，無怒佛教授處。」(三)、竺法護譯《賢劫經》說：「值光明無量，復見無怒覺。」(四)、竺法護譯《寶網經》說：「見阿彌陀、阿閼如來。」(五)、竺法護譯《持心梵天所問經》說：「吾亦覩見妙樂世界，及復省察安樂佛土。」(六)、竺法護譯《海龍王經》說：「安樂世界，無量壽如來佛土菩薩……妙樂世界，無怒如來佛土菩薩」，都隨佛入龍宮。(七)、竺佛念譯《菩薩瓔珞經》說：「或從無怒佛土來生此間，或從無量佛土。」(八)、竺佛念譯《菩薩處胎經》，說「壽終之後，皆當生阿彌陀佛國」、「今世命終，皆當生無怒佛所」、「無量壽佛及阿閼佛國」。(九)、佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯《大方廣佛華嚴經》說：「或見阿彌陀，觀世音菩薩，灌頂授記者，充滿諸法界，或見阿閼佛，香象大菩薩，斯等悉充滿，妙樂嚴淨刹。」(十)、功德直譯《菩薩念佛三昧經》說：「不空菩薩所現的國土，「譬如東方不動國土，亦如西方安樂世界」。(十一)、那連提耶舍 (Narendrayāśas) 譯《月燈三昧經》，說「是人復為彌陀佛，為說無量勝利益；或復往詣安樂國，又欲樂見阿閼佛」、「香象菩薩東方來，從彼阿閼佛世界……又復安樂妙世界，觀音菩薩大勢至」。(十二)、菩提流志 (Bodhiruci) 譯《無邊莊嚴會》說：「無量壽威光，阿閼大名稱，若欲見彼者，當學此法

門。」(五)、義淨譯《金光明最勝王經》說：「東方阿閼尊，……西方無量壽。」依這十三部大乘經，東西的二十二佛，在十方淨土中，平等的被提出來，可見佛教界的平等尊重。

經中但說阿閼佛土的，有(一)、支謙譯的《維摩詰經》。經上說：「是族姓子(維摩詰)本從阿閼佛阿維羅提世界來。」維摩詰(Vimalakṛti)菩薩，接阿閼佛國，來入忍(娑婆)土，大眾皆見。這是與「下品般若」一樣，與阿閼佛土關係很深的經典。(二)、白延譯《須賴經》說：「我般泥曰後，末時須賴終，生東可樂國，阿閼所山(?)方。」(三)、竺法護譯《順權方便經》說：轉女身菩薩，「從阿閼佛所妙樂世界沒來生此」。(四)、竺法護譯《海龍王經》說：龍女「當生無怒佛國妙樂世界，轉女人身，得為男子。」(五)、竺法護譯《密迹金剛力士會》說：密迹金剛力士，「從是沒已，生阿閼佛土，在妙樂世(界)」。賢王菩薩，「從阿閼佛土而來，沒彼生此妙樂世界」。(六)、鳩摩羅什(Kumārajīva)譯《不思議光菩薩所說經》說：「今者在彼阿閼佛土修菩薩行。」(七)、鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》說：「是現意天子，從阿閼佛妙喜世界來至於此。」(八)、鳩摩羅什譯《華手經》說：「今是(選擇)童子，於此滅已，即便現於阿閼佛土妙喜世界，

盡彼壽命，淨修梵行。」在這八部大乘經中，維摩詰菩薩、轉女身菩薩、賢王菩薩、現意天子菩薩——四位菩薩，都是從阿閼佛國，來生在我們這個世界的。這與西方阿彌陀佛土，都是往生而沒有來生娑婆的，意義非常的不同！

經中只說到（往生）阿彌陀佛國的，數量比較多一些。（一）、支謙譯《般舟三昧經》說：「念西方阿彌陀佛今現在；隨所聞當念，去此千億萬佛刹，其國名須摩提。一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已，後見之（阿彌陀佛）。」（二）、支謙譯《老女人經》說：「壽盡當生阿彌陀佛國。」（三）、支謙譯《菩薩生地經》說：「壽終，悉當生於西方無量佛清淨國。」（四）、竺法護譯《太子刷護經》說：「後作佛時，當如阿彌陀佛。……聞是經信喜者，皆當生阿彌陀國。」（五）、竺法護譯《賢劫經》，說「普見諸佛尊，得佛阿彌陀」、「不久成正覺，得見阿彌陀」。 （六）、帛尸梨蜜多羅(Smṛita)譯《灌頂經》說：願生阿彌陀佛國的，因藥師琉璃光佛本願功德，命終時有八大菩薩來，引導往生。（七）、聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，說「須呵摩提阿彌陀佛刹土」、「皆令生須呵摩提阿彌陀佛刹」。 （八）、佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》說：「願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國。」（九）、智嚴（似兩晉時譯？）譯《法華三昧經

《說：「其國菩薩，皆如阿彌陀國中。」(十)、菩提流支譯《無字寶篋經》說：「命終之時，則得現見阿彌陀佛，聲聞菩薩大眾圍繞。」(十一)、闍那崛多(Jānagupta)譯《月上女經》說：「受持彼佛正法已，然後往生安樂土；既得往見阿彌陀，禮拜尊重而供養。」(十二)、闍那崛多譯《出生菩提心經》說：「於其睡夢中，得此修多羅，……斯由阿彌陀，願力如是果。」(十三)、那連提耶舍譯《菩薩見實會》說：「人中命終已，此釋種(淨飯王)決定，得生安樂國，面奉無量壽。住安樂國已，無畏成菩提。」(十四)、菩提流志譯《發勝志樂會》，說「汝等從彼五百歲後，是諸業障爾乃消滅，於後得生阿彌陀佛極樂世界」、「菩薩發十種心，由是心故，當得往生阿彌陀佛極樂世界」。(十五)、菩提流志譯《功德寶華敷菩薩會》說：「所得國土功德莊嚴，亦如西方極樂世界。」在這些經典中，《般舟三昧經》是依《阿彌陀經》所作的修持方法。其他的經典，以短篇為多，可見在一般的教化中，往生西方極樂世界、見阿彌陀佛的修行，是相當普遍的。

屬於第四類的，或對東西二淨土，存有比較高下的意味；或針對當時佛教界部分淨土行者的偏差。如《稱揚諸佛功德經》，廣說十方佛的名號功德，也說到阿彌陀佛。但在說到阿闍佛時，表示了特殊的推崇。如說：「十方諸佛為諸眾生廣說法時，皆先

讚歎阿閼如來名號功德。」阿閼如來名號，是使波旬 (Pāpīyas) 愁憂熱惱的，所以波旬以為：「寧使捉持餘千佛名，亦勸他人令使學之，不使捉持阿閼佛名。其有捉持阿閼如來名號者，我（波旬）終不能毀壞其人無上道心。」捉持阿閼如來名號及其他的諸佛名號，魔也不能破壞，因為「阿閼如來自當觀視，擁護其人」。這表示在一切佛中，阿閼佛有特殊的地位。又如《菩薩處胎經》卷三（大正二·一〇二八上）說：

「菩薩摩訶薩，從初利天，生十方剎，不因濕生、卵生、化生、胎生，教化眾生；此菩薩等，成就無記根。……何者是？阿閼佛境界是。」

「或有菩薩摩訶薩，從初發意，乃至成佛，執心一向，無若干想，無瞋無怒，願樂欲生無量壽佛國。……前後發意眾生，欲生阿彌陀佛國者，皆染著懈慢國土，不能前進生阿彌陀佛國。億千萬眾，時有一人，能生阿彌陀佛國。」

阿閼佛境界，相當的高。發心求生阿彌陀佛國的，很少能達成往生極樂國的目標，絕大多數是生在懈慢國土——邊地疑城。這一敘述，對於念阿彌陀佛的念佛的多而往生的少，多少有貶抑的意味。《諸法無行經》，說到某些自以為菩薩的，實際上與佛法的距離很遠。其中如「是人入城邑，自說度人者，悲念於眾生，常為求饒益，口雖

如是說，而心好惱他。我未曾見聞，慈悲而行惱，互共相瞋惱，願生阿彌陀！」這是批評願生阿彌陀，而與人「共相瞋惱」的人。這與《菩薩處胎經》一樣，並非批評念阿彌陀佛往生淨土法門，而是批評那些念阿彌陀的人。念阿彌陀佛，求生極樂，為一通俗的教化。一般人總是多信而缺少智慧，不能知念阿彌陀佛的真意，誇大渲染，引起佛教界的不滿。《灌頂經》卷一一（大正二·五二九下）說：

「普廣菩薩摩訶薩又白佛言：世尊！十方佛刹淨妙國土，有差別不？佛言：普廣！無差別也。」

「普廣又白佛言：世尊何故經中讚歎阿彌陀刹？……佛告普廣：汝不解我意！娑婆世界人多貪濁，信向者少，習邪者多，不信正法，不能專一，心亂無志，實無差別。令諸眾生專心有在，是故讚歎彼國土耳。諸往生者，悉隨彼願，無不獲果。」

經上說十方淨土，勸人往生，於是普廣菩薩有疑問了：十方淨土有沒有差別？佛說：沒有差別。沒有差別，為什麼稱讚阿彌陀佛土似乎比別處好呢？佛以為這是不懂如來說法的意趣。佛所以形容西方極樂世界是怎樣的莊嚴，那是由於人的貪濁，不能

專一修持，所以說阿彌陀佛土特別莊嚴，使人能專心一意去願求。其實，十方淨土都是一樣的，可以隨人的意願而往生。經文闡明十方淨土無差別，說阿彌陀佛土的殊勝，只是引導人專心一意的方便。這反顯了那些不解佛意的，強調阿彌陀佛土而輕視其他淨土者的偏執。我想：《文殊師利佛土嚴淨經》，說阿彌陀佛土的功德莊嚴、菩薩與聲聞的眾多，比起文殊師利成佛時的離塵垢心世界，簡直不成比例；也是針對忽略淨土法門的真意義而誇大妄執的對治法門。

東西二佛二淨土，在大乘初期佛教中，是平等的。但顯然的，說到阿彌陀佛國的經典，時代越遲，數量也越多。凡與齋戒、懺悔、發願有關的，也就是一般的通俗宣化法門，多數是讚說阿彌陀佛土的。因此，與後代秘密法門（「雜密」）相啣接，與彌陀佛有關的經咒，相當的多。傳來中國的，早在吳支謙的《無量門微密持經》，已經開始傳譯了。一方面，說真常大我的（與《涅槃經》有關的），如來藏、佛性——與世俗「我」類似的經典，也都說到阿彌陀佛土。念阿彌陀佛、往生極樂國的信行，在後期大乘中，的確是非常流行。大乘論師們，作出了明確的解說，如：龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》，指為「怯弱下劣」的「易行道」。無著（Asaṅga）的《攝大乘論》，

解說為「別時意趣」。馬鳴 (Asvaghosa) 的《大乘起信論》，解說為「懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心」。對稱念阿彌陀佛法門，在佛法應有的意義，給以適當的解說。印度佛法，在這點上，與中國、日本是不大一致的。東西二佛二土，在「秘密大乘」的組織中，東方阿閼佛為金剛部，西方阿彌陀佛為蓮華部，還不失初期所有的平等意義。

(本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》八一七—八三八頁)

七 未來彌勒淨土

十方現在的他方淨土，是大乘的重要部分。釋尊當時的印度，摩竭陀 (Magadha) 與跋耆 (Vrji)，摩竭陀與憍薩羅 (Kosala)，都曾發生戰爭。釋迦族 (Sakya) 就在釋尊晚年，被憍薩羅所滅。律中每說到當時的饑荒與疫病。這個世界，多苦多難，是並不理想的。面對這個多苦多難的世界，而引發嚮往美好世界的理想，是應該的，也是一切人類所共有的。佛法的根本意趣，是「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」：重視自己理智

與道德的完成。到了大乘法，進一步的說：「隨其心淨，則佛土淨。」在佛法普及聲中，佛弟子不只要求眾生自身的清淨，更注意到環境的清淨。淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。未來彌勒佛——慈氏(Maitreya)時代的國土，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八(大正二七·八九三下—八九四上)說：

「於未來世人壽八萬歲時，此瞻部洲，其地寬廣，人民熾盛，安隱豐樂。村邑城廓，鷄鳴相接。女人年五百歲，爾乃行嫁。彼時諸人，身雖勝妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒熱飢渴；三者，貪婬老病。有轉輪王，名曰餉佉，威伏四方，如法化世。……極大海際，地平如掌，無有比(坎?)坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。……時有佛出世，名曰慈氏，……如我今者十號具足。……為有情宣說正法，開示初善中善後善，文義巧妙，純一圓滿，清白梵行。為諸人天正開梵行，令廣修學。」

《論》文是引《中阿含經·說本經》的。輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。理想的政治，與完善的宗教並行

，這是現實人間最理想不過的了！釋尊與彌勒佛，同樣是佛而世間的苦樂不同，這是什麼原因呢？《佛本行集經》卷一（大正三·六五六中—下）說：

「時彌勒菩薩，身作轉輪聖王。……見彼（善思）如來具足三十二大人相、八十種好，及聲聞眾，佛剎莊嚴，壽命歲數（八萬歲），即發道心，自口稱言：希有，世尊！願我當來得作於佛，十號具足，還如今日善思如來！……願我當來為多眾生作諸利益，施與安樂，憐愍一切天人世間。」

「我（釋尊自稱）於彼（示誨幢）佛國土之中，作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心。……發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸眾生……無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡，唯造雜業，無一善事，願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提！憐愍彼等諸眾生故，說法教化，作多利益，救護眾生，慈悲拔濟，令離諸苦，安置樂中。……諸佛如來有是苦行希有之事，為諸眾生！」

釋尊的生在穢惡時代，是出於悲憫眾生的願力，願意在穢土成佛，救護眾生脫離一切苦：這是重在「悲能拔苦」的精神。彌勒是立願生在「佛剎莊嚴、壽命無數」的世界，重在慈（彌勒，譯為「慈」）的「施與安樂」。至於成佛（智證）度眾生，是沒有不

同的，這是法藏部 (Dharmaguptaka) 的見解。說一切有部 (Sarvāstivādin) 以為：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益。」釋尊與彌勒因行的對比，釋尊是更富於大悲為眾生的精神。所以彌勒的最初發心，比釋迦早了四十餘劫，而成佛卻落在釋尊以後。這顯得大悲苦行的菩薩道，勝過了為「莊嚴佛剎、壽命無數」而發心修行。這一分別，就是後代集出的《彌勒菩薩所問(會)經》所說「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我(釋尊)於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生」：開示了信願的淨土菩薩行、悲濟的穢土菩薩行——二大流。彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教、世間正法與出世間正法的同時進行，為佛弟子所有的未來願望。中國佛教徒，於每年元旦(傳說為彌勒誕)，舉行祝彌勒誕生的法會，雖已忘了原義，但還保有古老的傳統。由於推究為什麼一在穢土成佛、一在淨土成佛，而充分表達了(原始的)釋尊大悲救世的精神。反而淨土成佛，是為了「莊嚴佛剎、壽命無數」，與一般宗教意識合流。所以，現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。

(本文錄自《初期大乘佛教之起源與開展》四九一—四九四頁)

廣大的易行道

一 易行道的真義

雖然一切眾生畢竟成佛，但就現實的眾生性來說，根機是種種不一的。在發心向道的眾生中，有是適宜於菩薩行的，有與菩薩法是格格不相入的，也有想學菩薩而不敢修的。適宜於菩薩行的根性，佛當然「為說無上道」了。與菩薩心行格格不相入的，是鄙劣怯弱的根性，如《法華經》的窮子喻：窮子回到故鄉，望到財富無量的長者，驚慌失措，嚇得逃走都來不及。對於這類根機，不得不為說方便法門——聲聞、緣覺乘法，漸漸的引攝化導他。想修菩薩行而不敢修的，知道羨慕佛果的究極圓滿，但對於菩薩的廣大心行，卻不敢擔當、精進修行。這也是怯弱眾生，缺乏自信，生怕退墮小乘或沈淪苦海。對於這類眾生，二乘方便是不適用的，佛只有用特別的方便來化導了。這類怯弱下劣的根性，想成佛而不願修學菩薩的大行難行，所以希望求一簡單易行

而又迅速的方便道。但這是不順菩薩的菩提願行的，因為求成佛道是決無不修菩薩大行的道理。這如龍樹菩薩《十住毘婆沙論·易行品》說：「問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得。或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！」（龍樹）答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃。」

希求簡易迅速的方便道，雖缺乏大丈夫（大丈夫即菩薩，提婆菩薩有《大丈夫論》）的志行，但佛有無量善巧，別說殊勝方便，攝護怯劣的初發心學人，使他不至退失信心，趣入大乘，這就是易行道法門了。這如龍樹在《十住毘婆沙論》裡，雖呵責了一番，仍攝受他說：「汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進（難行苦行），或以信方便易行疾至阿惟越致。」易行道，就是以信願而入佛法的一流。

易行道的真正意義是：一、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」。二、易行道除稱佛菩薩名而外，「應憶

念、禮拜，以偈稱讚」。三、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。」所以，易行道就是修七支及普賢的十大願王。四、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心。」五、易行道的攝護信心，或是以信願修念佛等行而往生淨土，到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：「菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。」這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！

以信願而趣入佛道，是樂行的、他力的法門。如大乘經論所說，法門也是很多的，但其中殊勝的，為中國佛教界所特重的，不能不說是稱念阿彌陀佛，往生極樂淨土了。極樂世界，在西方十萬億國土以外；阿彌陀佛，現在那邊說法教化。佛佛道同，

功德願力是不能說有優劣的，那到底彌陀淨土有什麼殊勝呢？在佛佛道同的平等一法界中，確也不礙差別而顯出諸佛的特勝。在大乘經中，雖廣說十方淨土，稱揚種種易行道，而確是多稱揚讚歎彌陀淨土的。阿彌陀佛所表顯的特色，是因中立二十四大願（或作四十八願），以無邊的悲智功德，現起極樂世界。肯定的宣說：不論什麼人，只要信賴彌陀願力，願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，不問一日、二日以及十念，做到了專誠虔敬、一心不亂，就能為彌陀的佛力所加持，死後往生極樂世界。在極樂世界中，物資非常豐富，所以沒有所求不得苦；與諸上善人在一處，精勤佛道，所以沒有怨憎聚會、恩愛別離的苦惱；蓮花化生，在這生中一定會悟得無生法忍，所以沒有老病死苦。往生極樂淨土的上品上生，當下就華開見佛，悟無生忍。其餘中品、下品根機，雖還沒有了生死，而可說生死已了，也就是必了無疑；雖還沒有得不退轉，但可說已得不退。總之，在極樂淨土修學的，不論時間多長，一定要了生死，不退於無上菩提的。所以，如覺得自己心性怯弱，菩薩道難行，恐怕會墮落二乘或者隨業力而漂流，不能趣向佛道，那麼稱念阿彌陀佛，是最穩當的了！也就是最能攝護初心眾生，不致退失信心的妙方便了。

稱念阿彌陀佛，應該禮拜、讚歎、懺悔、勸請、隨喜、迴向。依《往生淨土論》的五門漸次成就來說，應從禮拜、讚歎，而進入止、觀、迴向，也就是漸成智慧、慈悲、方便。這所以能速得不退轉於無上菩提，與龍樹的論義一樣，「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已」。

在易行道的淨土中，釋迦佛宣說彌陀佛的極樂淨土以後，又說東方藥師佛的淨琉璃淨土，這是適應另一類根性的。彌陀佛的極樂淨土法門，是厭棄現實人間的。韋提希夫人，深感世事的痛苦，不願再生此世界，所以佛為說極樂淨土。弘揚彌陀淨土法門的，也說「不厭娑婆，不生極樂」。由於厭此人間，所以專重死後往生的。但有些適於易行道的根性，對於現實人間——如身體健康、家庭和樂、社會繁榮、國家富強、天下澄平，並沒有厭棄的心情。為了攝護這一類不捨現法樂的初心學人，使他也能向於菩提，所以釋迦佛又開示藥師佛的淨土了。藥師淨土在東方，象徵生長；彌陀淨土在西方，象徵歸藏。中國佛教界，為了超薦死亡，就稱念彌陀佛；為了消災延壽，就稱念藥師佛，充分顯出了後世樂與現法樂的差別。經上說藥師琉璃光王佛，在因地中以大悲願發十二大願，目的在：開發知識，促進事業；救治身體殘廢、貧病無依；大

家獲得豐富的衣食康樂；不信邪外；不犯法受刑；男女平等；一切眾生成佛。以這樣的願行，在東方世界，現起與極樂世界一樣清淨、一樣莊嚴的淨琉璃淨土。以此淨土法門，攝護信心，使眾生能得人天增上益、往生淨土益，終於成就無上菩提。從前玉琳國師，見到了《藥師經》，稱歎為無上的方便。因為有厭離心的人太少了，與彌陀淨土不相應；有了藥師淨土法門，那些不捨現法樂的、沒有厭離心的多數人，也有往生淨土而成佛的可能。所以玉琳國師稱歎藥師淨土為：「人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。」

（本文錄自《妙雲集·成佛之道》三二—三二七頁）

※ ※ ※ ※

大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。不過念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。淺一些，念佛有懺業障、集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念

佛法門，是由淺入深，貫徹一切。所以在大乘五淨行中，早就有以念佛來替代界分別了。念佛，還念菩薩，如文殊、觀音、普賢等菩薩，並可依相攝心而修習。進一步，金剛夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相、慈和相，而化為忿怒相、貪欲相。到此，佛與天幾乎合一。不過大乘並非天乘，修正並非修觀，所以儘管也稱為念佛，但到底重定而流入天乘？還是化天乘行而入佛乘？那就要看有否依大乘的特質——三心相應而修了。

繫念佛為所緣而修習時，應知這是由意念的。一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修正？在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為佛相的不易現起，現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。修正成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心「由外門轉」，這是怎麼也不會入定的。要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫「影像」。凡是修正的，都是意識所安立的影像相而使他安住，不但念佛是這樣的。有些修正的，略得安定，前五識相續等流，沒有隨念及計度分別，就以為無分別定，極為可笑！還有，初學時從石刻的或木雕的、紙繪的佛像取相明了，然後再緣此攝心

而修習。但在修時，應覺得所念的是真佛，並非木石等佛像。這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。如作為佛像而修，就失去這些功德了。總之，觀佛相為境而持心令住，應該知道的方便是很多的，所以說「善識於方便」。例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯、急求細微，反而成為定障。又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，緣佛相而菩薩相現，緣立佛而坐佛相現——修的與現起的不一致，都是不相應。切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

（本文錄自《妙雲集·成佛之道》三二七—三三〇頁）

一一 念佛易行道

念佛與淨土，本為佛法的通遍法門，不論什麼宗、什麼乘，都有此方便。不過最普遍的，要算念阿彌陀佛與往生極樂淨土；弘揚最力的，要算淨土宗罷了。

這一法門，敘述得最完備的，沒有比得上〈普賢行願品〉。〈普賢行願品〉的「十大願王，導歸極樂」（十願，實是十項願行），對於易行道的念佛，敘述得最為完備。念佛，是繫念於佛的法身、功德、相好、名號而攝心不亂。念佛，不但是口頭稱念，而包含了：一、禮拜佛；二、讚歎佛的一切功德（德依名立，所以口稱阿彌陀佛，即等於讚歎一切佛功德）；三、於佛前廣修供養；四、於佛前真誠的懺悔；五、對於佛（因中菩薩等）的功德，生隨喜心；六、請佛轉法輪；七、請佛久住世間，濟度眾生；八、隨佛修學；九、學佛那樣的隨順眾生；十、一切功德，與一切眾生共同迴向佛道。這一切，都是念佛；都是內心的觀想（勝解），不待外緣，所以最為易行。觀想於一切佛（即無量佛）前如此願行，即是常念遍念無量佛。以十方無量佛（即西方無量佛）為繫念境，所以修行成就，能普入法界，生極樂國。

然而，敘述得淺淺深深最有層次的，又沒有比得上《大乘起信論》了。約修行次第，略有四級。一、「初學」大乘而「其心怯弱」的：怕不能見佛，怕不免墮落。這是還沒有資格修學信心的鈍根。對於這，有特殊方便，要他「專意念佛」——阿彌陀佛；勸他迴向極樂世界。以佛力的攝受護持，使他不失信心，漸次成就（如能實相念佛，又當別論）。二、一般初心菩薩，還在修習信心階段（十信位）：禮佛、懺悔、隨喜、迴向等念佛易行道，即是消惡障的方便。以易行道消除惡障，即能助成布施、持戒、忍辱、精進等難行方便，達到成就信心。三、信心成就的菩薩（初住以上），修懺悔的能止方便；修供養、禮拜、讚歎、隨喜、勸請的發起善根增長方便。必須如此，才能助成大願平等，悲慧相應；才能信心增長，志求無上菩提。四、到了現證法界的大地菩薩，還是修念佛行。但這是為了利益眾生，所以常在十方佛前，供養、請轉法輪等。文殊、普賢等去極樂國，應屬於此類，決非怕不見佛、怕退失信心，像初學的那樣。

這可見，念佛易行道，為菩薩道中徹始徹終的法門。法門循序漸深，只看根性如何。我所以依《大智度論》說：易行道與難行道，因初學者根性不同，可以有所偏重；而在完整的菩提道中，從來不曾矛盾，不可妄生取捨！不讀《普賢行願品》，不知念佛

易行道的內含廣大。不讀《大乘起信論》，不知念佛法門的淺深層次（與龍樹的《大智度論》、《十住毘婆沙論》相合）。所以我要向現代的念佛易行道者，推薦這經論的廣大義；免得斷章取義，自毀高深廣大的法門！

（本文錄自《妙雲集·佛法是救世之光》一三五—一三七頁）

三 易行道支略說

「念佛」為主的易行道，是以信（*śraddhā*）為方便的，作用是多方面的，名稱也就不一。如《思益梵天所問經》，名善知「方便」。《離垢慧菩薩所問禮佛法經》，以「禮佛」為名，也就是禮佛與佛前的修行。《金光明最勝王經》集為《滅業障品》，這正如智者大師的集為「五悔法」了。《佛說法集名數經》，稱為最上「供養」。《華嚴經·普賢行願品》，名為十大願；《文殊師利發願經》，也是名為「發願」的。《大寶積經》的〈善臂菩薩會〉：菩薩於三時中，掃塔（禮佛）、勸請、懺悔、念善根隨喜、願得無上菩提迴向，都是「戒波羅蜜」所攝。易行道的內容，或多或少，到〈普賢行願品〉的十

大願，雖多少超越了這一原則，但不失為集易行道的大成。以下，一一的略加解說：

一、「禮敬諸佛」，二、「稱讚如來」：佛在世時，弟子們見了佛，一定是虔誠敬禮。印度古代，見了國王，每讚頌以表示敬意（如我國古時的相見賦詩，不過賦詩是相對的）。在《雜阿含經》（「祇夜」）中，鵬耆舍（Vāṅṣa）就已作偈讚佛了。大乘佛教盛行讚歎如來，如《佛一百八名讚》、《一百五十讚佛頌》等。西元七世紀，印度佛教的讚佛情形，如《南海寄歸內法傳》所說。對於佛，因崇敬信念而有所表示，那是當然的。在大乘法中，禮佛是禮十方佛，通於身語意三業，如《普賢行願品》說：「我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。」這就是《十住毘婆沙論》的「稱名、憶念、禮拜」。稱名，是語業的禮敬，如說「南無佛」、「南無釋迦牟尼佛」、「南無阿彌陀佛」。憶念，是意業的禮敬。禮拜，是身業的禮敬，如合掌、稽首佛足、五體投地。傳說釋尊在因地，見燃燈佛（Dīpankara）時，五體投地，可說是最敬的身禮。三業的禮敬，以內心的憶念為主，依內心敬念而表現於身業、語業。如內心沒有誠信憶念，那稱名如鸚鵡學語，禮拜要被禪者譏笑為如碓上下了；所以三業禮敬，主要是虔誠的「念佛」。稱佛名號，其實就是讚歎，如《佛一百八名讚》；世親（Vasubandhu）所造的《無量壽佛優婆

提舍》(一般稱為《往生淨土論》)，立「五念門」，說：「云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名。」這樣，禮佛就是念佛；本來「稱名、憶念、禮拜」就可以了，為了適應佛教界的讚佛偈，〈普賢行願品〉別立「稱讚如來」一門。禮佛、念佛，「大乘佛法」中法門眾多，當別為敘說。

三、「廣修供養」：這是對於佛的供養。佛在世時，衣、食、住、藥等，一切是信眾恭敬供養的。佛涅槃以後，佛舍利(遺體)建塔，漸漸莊嚴起來。對於佛塔，也就以「華、香、瓔珞、伎樂、幢、幡、燈油」；「花鬘、燈明、幢、幡、傘、蓋供養」。一般重視的，是財物的供養；出家眾又怎樣供養呢？佛在世時，如阿難(Ananda)為佛侍者，為佛服務，就是供養。最上的供養，是弟子依佛所說的，精進修行，得到究竟解脫的阿羅漢，能滿足佛為弟子說法的最大願望，就是對佛最上的供養。重法的大乘經，也說到法供養，如《維摩詰所說經》說「若善男子、善女人，受持、讀、誦、供養是經者，即為供養去來今佛」；「若聞如是等經，信解、受持、讀、誦，以方便力，為諸眾生分別、解說、顯示、分明，守護法故，是名法之供養」；「又於諸法如說修行，隨順十二因緣，離諸邪見，得無生忍，……是名最上法之供養」。從信解、受持，到得無

生忍，如法供養，是通於淺深的。重信的易行道，《文殊悔過經》才提到財物的供養諸佛：「十方世界無所係屬」的無主物，「持以貢上諸世光耀佛天中天」。〈普賢行願品〉說：「以諸最勝妙華鬘，伎樂、塗香及傘、蓋，如是最勝莊嚴具，我以供養諸如來。最勝衣服、最勝香，末香、燒香與燈、燭。……我以廣大勝解心，……普遍供養諸如來。」這些都是財供養，一切是「最勝」的，「一一皆如妙高（須彌山）聚」的。這樣的廣大供養，是由於廣大的勝解心。勝解（*adhimokṣa*），是假想觀，依定所起的假想觀（或以假想觀而得定），觀成廣大供品來供佛，這不是一般人所能的。〈普賢行願品〉所說，本是「大願」，發願能這樣供佛；如修行深了，能以勝解所成作廣大供養，那已不是易行道了。《大智度論》說：「供養者，若見若聞諸佛功德，心敬尊重，迎逆侍送，旋繞禮拜，曲躬合手（掌）而住。避坐安處，勸進飲食、華、香、珍寶等，種種稱讚持戒、禪定、智慧諸功德。有所說法，信受教誨。如是善身口意業，是為供養。」依此可見，供養實只是禮敬的一部分，所以初期的《三品經》，是沒有說供養的。

四、「懺悔業障」：懺悔能達成佛弟子三業的清淨，在出家僧團中，是時常舉行的。人非大聖，不可能沒有過失，有過失就要知過能改，如有罪過而隱藏在內心，會影

響內心，障礙聖道的進修，不得解脫。「大乘佛法」的懺悔，是在十方一切佛前，懺悔無始以來的一切罪業。〈普賢行願品〉所說，還只是懺悔業障，但有的卻擴大為懺悔三障——煩惱障、業障、報障等。在「大乘佛法」中，懺悔有了不尋常的意義，而懺悔的方法更多，這留在下面作專章來敘說。

五、「隨喜功德」：隨喜(anumodana)，是對於他人的所作所為，內心隨順歡喜，認可為行得好，合於自己的意思，所以「隨喜」是通於善惡的。簡略的說，佛法是淺深不等的離惡行善，這是要自己身體力行的，但不只是自己行就夠了。任何一種離惡行善的善行，可分四類：(一)、「自行」，自己去做了；(二)、「勸他行」，還要勸別人去做；(三)、「隨喜行」，知道別人做了，起認可歡喜心；(四)、「讚歎行」，讚歎這一善行，讚揚行此善行的人，以激勵大眾。大家都向於離惡行善，才是佛教的理想。善行如此，惡行也有「自行」、「勸他行」、「隨喜行」、「讚歎行」；如惡行而具足四行，那可是惡性深重了。這裡，約隨喜功德說。一切善行，不外乎一般人的善、天福德；聲聞與緣覺乘——有學、無學功德；菩薩發大心、廣修福慧，自利利他的功德；如來圓滿大菩提，現成佛、說法、入涅槃等最勝功德。對於這一切功德，都「心生歡喜」，如〈普賢行

願品》說：「十方一切諸眾生，二乘有學及無學，一切如來與菩薩，所有功德皆隨喜。」《般若經·隨喜品》也是這樣，不過與般若相應、無相無著（是難行道）而已。《法華經·隨喜功德品》，聽聞隨喜而轉化他人。「隨喜功德」，是一切大乘法門所重視的。《大智度論》說：「隨喜福德者，不勞身口業作諸功德，但以心方便，見他修福，隨而歡喜。」這不是說不需要身、語的實際善行，是說見他修福而心生隨喜，是有很大的功德的。依《大智度論》說，隨喜功德之所以有大福德：(一)、確信福德因果，「得正見故，隨而歡喜」。(二)、「我應與一切眾生樂，而眾生能自行福德」，作福的一定能得安樂，那就與自己行善一樣。(三)、「眾生行善，與我相似，是我同伴，是故隨喜」。眾生是自我中心的，雖明知行善是應該的，但從自我而起顛倒，每對他人的善行善事、福德慧德，會引起嫉妒、障礙或破壞，這是修菩薩行的大障。如能修隨喜行，時時隨喜一切功德，那一定能慈心普利，趣入菩提的大道。隨喜是「禮佛三品」之一，是在佛前修的，佛菩薩的功德，當然是隨喜的主要內容，但如來化導眾生，不棄人、天、聲聞、緣覺功德，所以一切功德，都是發菩提心者所隨喜的。

六、「請轉法輪」，七、「請佛住世」：在「三品法門」中，這二者是合為「勸請品

」的。這二者，出於各部派的共同傳說。(一)、釋尊成佛以後，感到了佛法甚深，眾生不容易教化，曾有「我寧不說法，疾入於涅槃」的意境。梵天(Brahmā)知道了，特來請佛說法，這才受請而大轉法輪。佛法是不共世間的！世間的神教、哲學等學行，不是一無足取，而是對於徹悟人生的真義、實現人生的究竟歸宿，是無能為力的，惟有佛法才能達成這一目的。梵天是印度的最高神，自稱是宇宙、人類、萬物的創造者。梵天來懇請說法，表示了神教的無能為力，有待佛法的救濟。佛轉法輪，是世間出現了新的希望，如昏暗中的明燈一樣，那是多難得呀！(二)、佛曾三次對阿難說：「佛四神足已多修習行，專念不忘，在意所欲，如來可止一劫有餘，為世除冥，多所饒益，天人獲安。」阿難聽了，當時沒有說什麼，釋尊這才答應了魔(māra)的請求，三月後入涅槃。這表示了：雖然說佛涅槃後，「自依止，法依止」，如法修行，與佛在世一樣。實際上，佛涅槃後，雖然佛法在開展，教區在擴大，而佛法的真意義——究竟解脫的，卻大大的低落了。這所以有「正法」與「像法」(後來又有「末法」)的分別，不免想到了佛法從世間滅失的悲哀。這二項傳說，在部派佛教中，沒有引起什麼問題。「初期大乘」興起，「勸請」成為「禮佛三品」之一。晝夜六時對十方佛，初成佛道的，「

請轉法輪」；佛要入涅槃的，「請佛住世」。這是願望佛法的出現世間，佛法永遠存在於世間，為苦難眾生作依怙，這是真誠的護法心。西元前後，印度的政局非常混亂；佛法在傳布中，不免要受到破壞、障礙。聖弟子面對當前的佛教，從內心激發護法的熱心；而將「請轉法輪」、「請佛住世」，作為禮佛要行，時時憶念，以激發佛弟子為法的熱忱！

一〇、「普皆回向」：回向 (pariṇāma)，是迴轉趣向；迴向功德，是將所有功德，轉向於某一目的。〈普賢行願品〉的迴向，是「所有禮讚、供養福，請佛住世、轉法輪，隨喜、懺悔諸善根，迴向眾生及佛道」。依偈說，回向是將上來所說的「禮敬功德」、「讚歎功德」、「供養功德」、「懺悔功德」、「隨喜功德」、「勸請功德」——一切回向於眾生，與眾生同成佛道。依偈文，可見重佛、重信的易行道（《三品經》也如此），本沒有「恒順眾生」與「常隨佛學」的。回向眾生及佛道，如《舍利弗悔過經》說：「學道以來所得（一切）福德，皆集聚會，以持好心施與回向天下十方人民、父母、蜎飛蠕動之類，皆令得其福；有餘少所，令某得之，令某等作佛道。」異譯《菩薩藏經》說得更明白：「一切和合迴施與一切眾生，……一切和合迴向阿耨多羅三藐三菩提。」

以此善根，願令一切眾生亦得阿耨多羅三藐三菩提。」菩薩修易行道所得的功德，回向眾生，就是將自己的功德轉而布施給眾生，使眾生離苦得樂，發心修行成佛。菩薩的功德，真能施與眾生、使眾生受福樂嗎？這裡面含有重大問題，也就是「自力」與「他力」。一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果、修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？《大智度論》卷六一（大正二五·四八七下—四八八上）說：

「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，（所有）身口，人所信受；為眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」

經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施

眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！《十住毘婆沙論》這樣說：「我所有福德，一切皆和合，為諸眾生故，正迴向佛道。」菩薩發菩提心，求成佛道，主要是為了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，是說「為諸眾生故」，以一切功德迴向阿耨多羅三藐三菩提，並非以福德善根施與眾生。《普賢菩薩行願讚》但說「悉皆迴向於菩提」，沒有說迴向眾生，也許是為了避免讀者的誤解吧！

「大乘佛法」的易行道，主要是懺悔、隨喜、勸請——三品。這是在十方佛前進行的，所以從「禮佛」而分出：禮敬、讚歎、供養——三事。修行終了，這一切功德，為一切眾生而迴向於佛道。所以易行道的主體，到此為止。《華嚴經·十迴向品》，二處說到：(一)、懺悔、禮敬、勸請、隨喜——「悉以迴向」；(二)、懺悔、隨喜、禮敬、勸請——迴向。《離世間品》說：「四行是菩薩道：懺除罪障，隨喜福德，恭敬尊重，勸請如來。」易行道的本義，就是這些。大乘行者，對佛禮敬、供養，堅定了清淨的大乘信心；懺悔，使內心沒有疑悔，不礙修行；隨喜佛菩薩等的功德，養成樂人為善的無私心；勸請能激發護持佛法的熱忱；並以一切功德，為眾生而迴向佛道（不為一切眾

生，就會趣入涅槃）。易行道是以佛為中心的進修，能成就這樣的菩薩心行，也就能不退阿耨多羅三藐三菩提了！

八、「常隨佛學」，九、「恆順眾生」：為了符合《華嚴經》的體裁，滿足「十」數，〈普賢行願品〉長行，才加入此二願。約意義說，這二者是菩薩道所應有的。在修學過程中，生生世世見佛聞法，是向上不退的最佳保證！到底應該怎樣修學？也只有學習諸佛那樣的（因中）修學，才能圓成佛道。「恆順眾生」，是於眾生「隨順而轉」：尊重眾生，救助眾生，利益眾生。《思益梵天所問經》說：「菩薩有四法善知方便」，在隨喜、懺悔、勸請外，「順眾生意」，也確是方便之一。

上來的解說，是依易行道的十支，作一般的解說，並非專依〈普賢行願品〉說的。

（本文錄自《華雨集》第二冊一四九—一六一頁）

淨土學論集

淨土法門的抉擇

—— 往生淨土的抉擇

這裡要論究幾個問題。一、往生極樂國土的，有沒有聲聞 (śrāvaka) 與緣覺 (pratyakabuddha) —— 二乘？世親 (Vasubandhu) 的《無量壽優波提舍願生偈》說：「女人及根缺，二乘種不生。」這是依三十六願本說的，如說：「我得菩提成正覺已，所有眾生令生我剎，雖住聲聞、緣覺之位，往百千俱胝那由他寶剎之內，遍作佛事，悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。」這是說：極樂國土中，現住聲聞、緣覺位的，到處去作佛事，是一定要成佛的。然四十八願本中，雖說到沒有女人與六根殘缺不全的，卻明白說：極樂世界的聲聞與緣覺，數量是多得難以了知的。在古譯二本中，處處說到「諸菩薩阿羅漢」。經說出入不同，是淨土思想的先後不同。早期的大乘經，說大乘法而含容二乘，如《般若經》說「為諸菩薩摩訶薩眾宣示般若波羅蜜多」，又說「或聲聞地，或獨覺地

，或菩薩地，皆於般若波羅蜜多，應常聽聞，……如說修行」。《佛說舍利弗悔過經》是大乘的易行道，而經上說「欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者」，都應日夜六時，向十方佛懺悔、隨喜、勸請，而迴向眾生成佛道。發願往生極樂淨土，是大乘法，卻又說極樂國有無量無數阿羅漢。從佛法發展史來說，這是「大乘佛法」初興，傳統的聲聞教團強固，所以採取含容二乘的立場——阿羅漢是究竟的，但也應學習大乘，淨土中也有阿羅漢。等到大乘佛法興盛，信眾增多，那就要說二乘不究竟，二乘不生淨土，再就二乘也要迴心成佛了；對於淨土中的阿羅漢，要解說為佛、菩薩的示現了。這樣，遲出些的四十八願本，說三輩往生，都是發菩提心的；《阿彌陀經》說「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」，是合於大乘淨土法門發展傾向的。

二、有罪業的，能不能往生淨土？約現生說，從少到老，人那裡會沒有過失呢！善業與不善業，一直是不善業強就墮落，善業強就上升，在此消彼長、此長彼消的狀況中。古譯二本，似乎沒有提到這一問題，只是通泛的說五戒、十善，說要有怎樣淨善功德，依功德而分三輩往生的高下。「佛法」一向說有業障，是障礙佛法進修的，所

以四十八願的晉譯本說：「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。」唐譯本作：「唯除造無間惡業，誹謗正法及諸聖人。」五逆即五無間罪，是「佛法」所稱為業障的。「大乘佛法」興起，說誹謗大乘正法的罪業，極重極重；隋、唐所譯經本，每增列誹謗聖者。依四十八願本說，造五無間罪及誹毀大乘的，即使發心念佛，也為惡業所礙而不能往生。但《觀無量壽經》說三品、九生，下品三生都是造有惡業的。下品上生是「作眾惡業」而不謗大乘的；下品中生是「毀犯五戒、八戒及具足戒。如此愚人，偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧，以諸惡業而自莊嚴」；下品下生是「作不善業，五逆、十惡，具諸不善」。這樣的惡業重大，也有往生淨土的可能。從所犯的罪業來說，是聲聞佛教所說的罪業，就是一向不知或不信佛法，或知有佛法而不知有大乘佛法者所作的惡業。所以「命欲終時，遇善知識」，在最迫切的重要關頭，知道大乘淨土法門，就能至心歸向，不墮落而往生極樂。「佛法」不是也說濫殺行人的惡賊鴛掘魔羅 (Aṅgulimāla)，一聞佛法，就證入聖果嗎？如平時知道阿彌陀佛 (Amiābho Buddha)，知道往生極樂，以為只要信仰，不分持戒犯戒、作善作惡，依阿彌陀佛的悲願，都可以往生極樂，那是顛倒解義，自誤誤人了！

三、念佛能否即生往生？如《稱揚諸佛功德經》說：「其有執持斯佛名者，復勸他人令使誦持，增益功德，必當得往生此佛國，求最正覺，立不退轉，疾成不久。」執持佛名號的易行法門，主要能懺除罪業，得陀羅尼(dharani)，往生清淨佛土，不退轉於無上菩提。念佛名號而求生淨土，在「大乘佛法」中，可說是十方一切佛所共的。重信心的大乘易行道，經典不少，流通極廣，到底為了什麼？「大乘佛法」主流，是甚深廣大的菩薩道。菩薩發大菩提心，凡是有利於眾生的，沒有不能施捨的，沒有不能忍受的。菩薩行難行大行，而能歷劫在生死中利益眾生，菩薩實在太偉大了！但由於法門是「甚深難行」，眾生的根性又是怯劣的多，所以嚮往有心，而苦於修行不易。深感自己的業障深重，即使發心修行，也容易退失，這所以有念佛方便的易行道。如《十住毘婆沙論》所說《寶月童子所問經》的十方佛名；還有「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」。這樣的「稱（十方佛及菩薩）名一心念」，就能得不退轉嗎？「求阿惟越致不退轉地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向」；「能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向，福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德，及菩薩大行」。由此能引發悲心、慈心，進而能修行施、戒等波羅蜜——

菩薩的大行難行。龍樹(Nāgārjuna)的《十住毘婆沙論》，立難行與易行二道，然所說的易行道，是通於諸佛菩薩的；有二行差別，而終歸於菩薩道的正方便，六度等難行大行。無著(Asaṅga)的《攝大乘論》，立四種意趣，解說經說的意趣所在。第二、別時意趣。謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界」。世親(Vasubandhu)解說別時意趣為：「謂此意趣，令懶惰者，由彼彼因，於彼彼法精勤修習，彼彼善根皆得增長。此中意趣，顯誦多寶如來名因是昇進因，非唯誦名便於無上正等菩提已得決定。如有說言：由一金錢，得千金錢。豈於一日？意在別時。由一金錢是得千因，故作此說；此亦如是。由唯發願，便得往生極樂世界，當知亦爾。」這是說：由稱名、發願，能得不退轉，能往生極樂國，是說由此為因，展轉增長，才能達到，而不是說稱名、發願就已得決定、已能往生。這一解說，與龍樹《十住毘婆沙論》所說易行道展轉引入六度大行的菩薩道，意趣相合。不過，《十住毘婆沙論》說「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(的難行)，或有以信方便易行，疾至阿惟越致」，分明的說有二道差別。《大智度論》也說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心

，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界；好
多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音。」這也分明說菩薩有二類：一是慈悲心多
為眾生的，多去沒有佛法處化導（成佛也就願意在穢土）；一是樂集佛功德的，就如往
生極樂見阿彌陀佛的一類。所以，易行道應有通別二類，在通泛的稱十方佛（阿彌陀
等）名外，更有特殊的易行道，就是念佛發願往生極樂的法門。《大乘起信論》（大正三
二·五八二上、五八三上）也這樣說：

「若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，……有如是等眾多障礙，
是故應當勇猛精勤，晝夜六時，禮拜諸佛，誠心懺悔、勸請、隨喜、迴向善提
」。]

「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸
佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心，
謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：
若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，
常見佛故，終無有退。」

所引《大乘起信論》文的前一段，為了消除修行過程中的障礙，修禮佛、懺悔、隨喜、勸請、迴向，合於念佛等能消多少劫罪業的經說。依此而能信心成就、進修六度等，與《十住毘婆沙論》的易行道，完全同一意趣。但在佛前懺悔等，也可為往生極樂國的方便，如《普賢行願品》的十大願，導歸極樂。這是一般大乘經義，通於念一切佛（也通於念阿彌陀佛）。依大乘通義，《小品般若經》說：「十方如恒河沙等世界中眾生，聞我佛名者，必得阿耨多羅三藐三菩提，欲得如是等功德者，當學般若波羅蜜。」《廣博嚴淨不退轉輪經》說：「若有眾生，已聞、今聞、當聞釋迦牟尼佛名者，是諸眾生，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉。」所說的不退轉，是「彼諸眾生，種菩提種子，漸次增長，當成阿耨多羅三藐三菩提，而不腐敗，不可毀壞。」與《攝大乘論》的別時意趣相合，也就是念佛不退轉的一般意義。《大乘起信論》文的後一段，念阿彌陀佛，往生極樂世界，與從易行而引入難行菩薩道不同，是特殊的易行道。阿彌陀佛因地發願：「令我為世雄，國土最第一，其眾殊妙好，道場踰諸刹。」極樂的國土，可以適應「其心怯弱，……懼調信心難可成就」的眾生，因為生到極樂，一定不退阿耨多羅三藐三菩提心。依此，世親造《無量壽優波提舍願生偈》，立五念門，往生極樂而淺深不

同。第三「作願門」，是「一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行」，那是與定相應的念佛。第二「讚歎門」（是「稱如來名，依如來光明想修行」），與第一「禮拜門」，雖沒有得定，也一定「心不散亂」（如「讚歎門」已修如來光明想——勝解觀了）。第四「觀察門」是智慧相應的，從事相觀到「第一義諦妙境界」。由於修行不同，往生極樂也淺深不同，《無量壽優波提舍願生偈》比喻為：「近門」、「大會眾門」、「宅門」、「屋門」、「園林遊戲地門」。試為比喻如從前帝都的北京，到北京是一樣的，而境地大大不同。進了「外城」，就是到了北京，但比城外好不了多少。進了「內城」，只見街市繁盛，到處是官署、官員的住宅。再進入「紫禁城」，才見到皇帝、大臣們在這裡朝儀。帝皇的住處，還在內宮。往生極樂也這樣，生極樂國是一樣的，而境界不同，所以有三輩等差別。二十四願古本，在中輩與下輩，有念佛而信心不大堅定的，如臨終悔過，那麼在「阿彌陀佛國界邊，自然七寶城中」，「於七寶水池蓮華中化生」；要經五百歲（不知極樂的一歲，等於人間的多少時劫？），才到極樂國見佛。四十八願本，說信心不大堅定而悔過的，是胎生的；三十六願本，否定淨土有胎生的存在。這是經典在流傳中的演變，是不必要會通的。《菩薩處胎經》，稱之為「懈怠國」，「欲生阿

彌陀佛國者，皆染著懈怠國土，不能前進生阿彌陀佛國；億千萬眾（中），時有一人能生阿彌陀佛國，往生極樂竟是那樣的難！這是一般厭惡穢土、想在淨土中享樂的懈怠眾生，作當頭棒喝。往生極樂國，是殊勝的易行道，不是為了享受安樂，而是修習佛道。在那邊修行，不會退落，一定能得不退。如阿彌陀佛，為大眾「廣說《道智大經》」；「諸菩薩皆悉卻坐聽經，聽經竟，即悉諷誦通（利），重知經道，益明智慧」，不斷的上進。《阿彌陀佛經》說：「晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」往生極樂國土，是為了精進修菩薩道；淨土中沒有障礙而容易修行，所以是易行道。如以為往生極樂就永遠享福；或以為一生極樂，生死已了；或者想像為往生即是成佛——以往生極樂為目的，而不知從此正好修行；這些誤解往生極樂的，還能說是大乘的巧方便嗎？

（本文錄自《華雨集》第二冊二二七—二三七頁）

一一 橫出三界

稱名念佛，是佛法的「易行道」，比起菩薩的深觀廣行，確是容易多了！稱念他方佛名，能消業障，能往生淨土，能不退阿耨多羅三藐三菩提，這本是通於一切佛的。西方極樂世界的阿彌陀——無量光、無量壽佛，更能順應眾生心，所以為多種大乘經（及論）所提到；在最後的「秘密大乘」中，阿彌陀佛也還是三佛、五佛之一。在中國與日本，雖所說的不一定相同，而稱念阿彌陀佛，發願往生西方極樂淨土，的確是普遍極了！依龍樹《十住毘婆沙論》（卷五）、無著《大乘莊嚴經論》（卷六）、馬鳴（？）《大乘起信論》所說，淨土法門的長處，是能適應一般初學，容易修學，可以堅定信願。中國稱揚淨土者，過分強調淨土的特勝，有「橫出三界」等說，有些是值得再考慮的。

「橫出三界」，也許是依據《無量壽經》的「橫截五惡趣，惡趣自然閉」（卷下）。惡趣，一切經論只有三惡趣，《無量壽經》的不同譯本，也沒有「五惡趣」字樣，所以「五」應該是「三」的訛寫。不過，五趣是三界生死，是有漏法、雜染不淨法，約「勝義善」說，姑且說是三界五惡趣吧！三界五趣生死，是怎麼出離的？有以為：佛法的淨

土法門，是橫超的，其他的法門是豎出的；豎出的是漸，不如橫超的頓出。這樣，淨土法門是太好了！據我的了解，解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的，豎出是不能解脫生死的。什麼是豎出？三界，是欲界、色界、無色界。外道依禪定求解脫，如離欲界而得初禪，那是豎出欲界了。離初禪而得二禪，離二禪而得三禪，離三禪而得四禪，還在色界以內，如進離四禪而得空無邊處，那是豎出色界了。空無邊處是無色界中最低的，如離空無邊處而得識無邊處，離識無邊處而得無所有處，離無所有處而得非想非非想處，那是無色界中最高的了。修到這一地步，就不可能離非想非非想處而超出無色界。為什麼？因為這一修行，「厭下苦羸障，欣上靜妙離」，是以世俗的「欣厭心」——厭離當前的缺陷，而求以上的美妙。可是到了非想非非想處，再沒有可欣求處，也就不能出離非想非非想處了。經論中比喻為：尺蠖（或作「屈步蟲」）緣樹而上，總是前腳先搭住上面，然後後腳放鬆，身體一拱，就前進一步。這樣的向上，到了樹頂，向上再沒有落腳處，無法前進，還是向下回來了。厭此欣彼的禪定行，也是這樣，從非想非非想處退回來，又到欲界人間、三惡趣中了。佛法所以能超出三界，不是豎出而是橫出的。為什麼有三界五趣的生死？是業力所感的。為什麼有感報的業力？

是煩惱所引發的。所以要解脫生死，重要點在斷煩惱。煩惱有枝末的，也有根本的，佛法能頓斷煩惱根本，所以能離（煩惱）繫而出離生死。人間的修行者，如截斷三界生死的根本煩惱，那就是得初（預流）果的聖者了。得初果的，「不墮惡趣法，決定正趣三菩提正覺，七有天人往生，究竟苦邊」。這是說：得了初果的，再也不會墮落三惡趣了；最多，也不過天上、人間，七番生死，就決定能得究竟解脫，不再有生死苦了。經上比喻為：得初果的，如大湖的水乾涸了，只剩一些些水。這是說：無量無邊的業力，沒有煩惱的滋潤，所以都乾枯而不再受報，僅剩七番生死的（總報）業力。如截斷樹根，樹還在發芽、開華、結果，而很快的就不會再生了。說出離生死，佛法都是這樣說的。所以能頓斷生死的根本煩惱，那由於智慧的體悟，無住無著的根斷「我我所見」（加「疑」與「戒禁取」，名為「三結」）。是勝義慧，不是厭下欣上那樣的世俗智，所以解脫生死是頓斷，對禪定的豎出，可說是橫出的。

淨土行者，厭惡五濁惡世而欣求淨土，約三界生死說，欣厭心是不能出離生死的。不過生在淨土的，由於環境好，「諸上善人俱會一處」，蓮華化生，不會生老病死不已。在這樣的環境下，是一定要解脫生死的，所以「因中說果」，不妨說往生淨土已解

脫生死了。正如得初預流果的，雖還有七番生死，但決定解脫，不妨說「我生已盡」了。至於修行，在淨土是否比穢土要快些？依經文說，淨土修行，不如在穢土修行，如《無量壽經》（卷下）說：（在此娑婆五濁惡世）「為德立善，正慈心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。」可以說：在淨土中，進修是緩慢的，但不會退墮，非常穩當。穢土修行功德強，進步快，只是障礙多，風險要大些。穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的，不要自誇「橫出三界」了！

（本文錄自《華雨集》第四冊一七四—一七八頁）

三 帶業往生

稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，這是念佛法門的特勝！我沒有查考，不知這是那一位淨宗大德所倡說的。十年前，陳健民居士批評「帶業往生」是沒有根據的，依據經文，要消業才能往生。於是帶業往生與消業往生，在台灣著實熱鬧了一番。消業往生，是根據《觀無量壽佛經》的。經說觀想念佛，念佛的剎土，念佛（菩薩）

的身相，如說：「此（觀）想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」念佛而可以懺罪，就是「取相懺」，於定心中能見佛相（及國土相）；念佛而能懺除生死罪業，往生（各方）淨土，是多種大乘經所說的，不限於（觀）念阿彌陀佛往生極樂淨土。其實，念佛、消罪、生淨土，是沒有一定關係的。如《觀無量壽佛經》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」，這是觀念佛、消業障、生淨土——三者一致的。經上接著說：「聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念（觀念）！」這是聞名也能消罪，沒有說淨土——這是消罪業不一定生淨土。《觀無量壽佛經》，是由於韋提希的「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所」，佛才教他修三種「淨業正因」及觀想。「淨業正因」與（願）「樂生」，是往生淨土的先決條件，否則如《般舟三昧經》（卷上）說念佛而見佛現前，還問佛怎樣才能往生佛國；可見念佛見佛而不發願往生，是不一定能往生的。

淨土行者所說的「帶業往生」，我以為是當然的、合理的，但並不表示淨土法門的特勝。「往生」是什麼意義？死了以後，生到別處去，就是往生——往生人間、往生天上，都是往生。《般若經》有〈往生品〉，往生是不限於往生淨土的。但「往生西方」、

「往生淨土」，我國的淨土行者說多了，大家也聽慣了，以為往生就是往生西方淨土，那是不對的。說到「業」，佛弟子都認為：眾生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，這一生又造了不少。造作了善業、惡業，就有業力（潛能）存在，在沒有受果報以前，那怕是千生萬劫，業是永不會消失的。徹底的解決方法，就是智慧般若現證，截斷生死根源的煩惱；根本煩惱一斷，那無邊的惡業、善業，乾枯而不再受生死報了。如種子放在風吹日曬的環境中，失去了發芽的能力，那種子也就不成其為種子了。這是徹底辦法，但是深了一點。大乘佛法的方便道，是以強有力的功德，如念佛、誦經等，壓制罪業，使罪業的功能減弱，惡消善長，轉重為輕，罪業還是罪業，但功能減弱，因緣不具，不能再感生死苦報，那就是「消業」了。如種子放在石板上，種子無法生芽，生芽也長不下去（重罪輕受）。一般眾生的業，如從人而生鬼的，由於某鬼趣業成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果報。但在前生人中，還有無始來的種種業與這一生所造的種種業，並不因為生鬼趣而消失；無邊潛在的業力，都帶著往生鬼趣。如因善業或禪定力，往生天國，無邊的業力，都帶著到天國去。所以依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。如人有信、有願、有行，念（稱名念、觀想念）佛而求

生淨土的，只要淨業成就，就能往生淨土；無邊生死業，都帶到淨土去了。業與煩惱，在淨土中是一樣的：一般（除得無生忍的上上品）往生淨土的，沒有斷煩惱，煩惱卻不會生起；帶有無邊的生死罪業，業卻不會感苦報。所以我以為：「帶業往生」是當然的、合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，值不得特別鼓吹的！

（本文錄自《華雨集》第四冊一七八—一八一頁）

四 隔陰之迷

四十年前，我曾讀過一本淨土宗的書，有這麼一句：「羅漢猶有隔陰之迷。」意思說：修證到羅漢，還有隔陰之迷，不如往生極樂世界的好。但阿羅漢生死已了，不會再受後陰，怎麼會有隔陰之迷呢？我曾向人請教，有的說「四果羅漢」本指第四阿羅漢果，有的以為一、二、三、四果，都可以稱為阿羅漢，才有這樣的文句。中國人的作品，有些是不能以嚴格的法義來評量的。雖這麼說，我也不知對不對。近見《當代》雜誌（三十期）所引，印光大師《淨土決疑論》說「一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹

悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷人迷者多」，當然沒有念佛法門的穩當了！文句說到「既受胎陰……從迷人迷者多」，也許這就是隔陰之迷的一種解說吧！先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏、或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。如約「迷理」說，凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷人迷的。初果聖者是能見諦理的，一得

永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？

再來研求《淨土決疑論》的意趣：文中說到「徹悟自心」，大抵是針對中國禪者說的。我不知禪者的徹悟自心有沒有斷惑。「見惑」是見（道）所斷煩惱，「思惑」是修（道）所斷煩惱。見惑是見諦所斷的，佛教中或說「一心見諦」，或說「十五心見諦」，十五心是十五剎那心，就世俗說，是一霎眼就過去了。所以見惑，說斷就斷盡而成聖者，不斷就是凡夫，見惑是不會斷而未盡的。徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能「從迷入迷」，而一定是「由覺至覺」的。也許中國禪者的徹悟自心，內心雖有些超常經驗，但不能斷見惑，還是與凡夫一般。如說「思惑」沒有斷盡，那是二果、三果的事，怎麼會「從迷入迷者多」？這一段文字，是不正確的！印光大師

是精通天台的淨土行者，對這些應該是不會不知道的。可能慈悲心重，為了弘揚淨土，故意這樣說的吧！

（本文錄自《華雨集》第四冊一八一—一八四頁）

五 四句料簡

佛教界流傳有禪淨的四句料簡，據說是宋初永明延壽大師造的。現在簡略的引述如下：「有禪無淨土，十人九岔路」；「無禪有淨土，萬修萬人去」；「有禪有淨土，猶如帶角虎」；「無禪無淨土，鐵床并銅柱」。四句偈中的「禪」，不是一般的，專指達磨傳來、發揚廣大的禪宗；「淨土」也不是十方淨土，而是「西方阿彌陀佛的極樂淨土」。禪與淨土，表示參禪與念佛往生淨土的修行。永明延壽是一位禪淨雙修的，在他的著作中，並沒有這四句偈，所以是否延壽所作，是值得再考慮的。依四句偈的內容來判斷，這是在禪、淨都流行的時代，作者沒有輕視禪宗，而卻是志在西方淨土，以淨土行為最殊勝的法門——這是四句偈作者的立場。

「有禪有淨土」的，最為理想。如虎稱「獸王」，老虎頭上生角，那真是雄猛無上了。最理想的「有禪有淨土」，姑且不論。所說「有禪無淨土」、「無禪有淨土」，到底怎樣是「有」、怎樣是「無」？如看語錄，或住過禪堂、打過禪七，這是不是有禪？如有時去佛寺，或去居士林、蓮社等念佛（名號），或打過佛七，這是不是有淨土？如說是「有」，這樣的有禪，可能還沒有到達禪的邊緣，走入岔路的資格都沒有呢！這樣的有淨土，就能「萬修萬人去」嗎？念佛而能生淨土的，如《觀無量壽佛經》所說的三種「淨業正因」，其中發菩提心，決不是心裡想一下願成佛道、願度眾生就得了，發起菩提心，也不容易吧！放低標準，如《阿彌陀佛經》說：「執持名號……一心不亂；其人臨命終時……心不顛倒，即得往生。」要修到「一心不亂」與「心不顛倒」，也不能說是「萬修萬人去」呀！如說「有禪」，把標準提高，以為禪者即使「徹悟自心」，還可能多數走入歧途。說到「有淨土」，把標準儘量抑低，以為只要口頭喃喃，稱念阿彌陀佛就可以了，那不是公正恰當的料簡！六度萬行，是如實的難行道；念佛往生淨土，是方便的易行道。難行與易行是有的，那是適應根性的，不同而又相成的法門，決不能如四句料簡偈的那種偏私論法。末後一句——「無禪無淨土，鐵床并銅柱」，可說

是豈有此理！中國的禪宗，自達磨傳來（經過中國的玄學化），被稱為「最上乘禪」。中國的念阿彌陀佛、往生淨土，也有適應中國的特性。這是中國佛教，但佛教是不限於中國的。如今日錫蘭等南傳佛教國，佛教非常興盛，就是我國的隋、唐時代，也不及他們。然而南傳佛教國家，沒有我國所弘的禪，也不知道西方極樂淨土與阿彌陀佛，這當然是「無禪無淨土」的，難道這樣的信佛修行者，都要「鐵床并銅柱」，非墮入地獄不可嗎？作者處身於禪、淨盛行的中國，只知道禪與淨，缺乏對佛教深廣的遠見，一心要弘揚淨土，才作出這不合情理的料簡。

以上所說的「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」、「四句料簡」，是一般淨土行者用來讚揚淨土法門的。依法義說，這都含有似是而非的成分，但在弘揚淨土來說，確有接引初學的作用。可以說：雖缺乏真實意義，卻有「為人生善」的宣導價值。

（本文錄自《華雨集》第四冊一八四—一八七頁）

六 臨終助念

「臨終」，是病重而死亡快將到來，可能幾點鐘，也可能拖上幾天。人既然生了，那就不能不死。從生到死的過程中，又不免（老）病。生老病死中，病而走向死亡，確是最痛苦的。身體上的（病）苦，阿羅漢也是有的。佛在涅槃那一年，在三月安居中，病已相當重了。後來，與阿難走向拘尸那的途中，受純陀的供養，引發了重病。如經上說：「重病發，迸出赤血（赤痢），生起近於死亡之苦。」（《南傳·長部·大般涅槃經》）學佛不是修到沒有身體的病苦，只是「身苦心不苦」而已。中國佛教界，似乎多數以「無疾而終」，為修行成就（往生淨土）的證明。如見人生病，或纏綿床第，就說他不修行，業障深重。自己念佛修行，只是為了死得好些，這可說對佛法沒有正確的了解。阿羅漢而成就甚深禪定的，臨死也不是沒有身苦，只是能正念正知，忍苦而心意安詳。一般的「無疾而終」，其實是心臟麻痺症，或是嚴重的腦溢血，很快就死亡了。這是世間常事，不學佛的、窮凶極惡的，都可能因此而死。如以此為念佛修行的理想之一，那可能要漂流於佛法以外了！臨終者的痛苦，身苦以外，心苦是最大的苦痛。如人在

中年，自知病重而不免死亡，會想到上有老年的父母，下有未成年的兒女，中有恩愛的夫妻，那種難以捨離的愛念繫縛，是苦到難以形容的。還有，豐富的資產，（經濟的、政治的）正在成功的事業，眼前一片光明，忽而黑暗來臨，那是怎樣的失望與悲哀！衰老殘年，屬於自己的眷屬、財富、事業、權力，早已漸漸消失，世間是不屬於自己的了，臨終會心苦少一些。但不論少壯與老年，是不能沒有「後有愛」的，會想到死亡以後。善良的人好一些；以殺、盜、淫、妄為生的，不惜損人以成就自己的，現在一身將死，後顧茫茫，恐怖陰影，形形色式的幻境，電影般的從心上掠過。這是愛所繫縛、業所影響，比起身體上的病苦，心苦的嚴重性，是局外人所難以想像的！

臨終者的身苦心苦，苦惱無邊，應該給以安慰，雖方法與程度不同，而可說是一切宗教所共有的。釋迦佛的時代，知道某比丘、某長者病重了，會有比丘（也有佛自己去的）去探病；安慰他，勉勵他，開示佛法的心要，使他遠離顛倒妄想，身心安定。為一般信眾，說念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。教病人一心「念佛」的功德，莊嚴圓滿；「念法」是清涼而能解脫的；「念僧」有戒定慧等功德，是世間無上福田。念三寶功德，也就是心向三寶，在三寶光明的護念中。「念戒」是念自己的持戒功德

；「念施」是念自己曾在功德田（悲田、敬田）中，如法的清淨布施；「念天」是念七寶莊嚴的、勝妙福樂的天報。一心歸向三寶的，持戒淨施的，一定能上生天上。人死生天，如出茅屋而登大廈，離低級職務而上升，這那裡會有恐怖憂苦呢！這就是「助念」，幫助臨終的病人，使他念三寶等而心得平安。佛法在流傳中，有些因時因地的演化，但原則是相同的。唐義淨（西元七〇一年）所譯的《無常經》，附有「臨終方訣」。教病人對佛像而起觀想（念佛）；使他發菩提心；為病人說三界難安，歸依菩提，「必生十方諸佛剎土」。教病人禮佛菩薩，願生淨土，懺悔，受戒。如病太重了，「若臨命終，看病餘人但為稱佛，聲聲莫絕」。念佛是隨病者的意願，不一定稱念無量壽佛（與我國不同的，是印度沒有專稱阿彌陀佛名號的淨土宗）。如命終時見佛菩薩來迎，病者「便生歡喜，身不苦痛，心不散亂，正見心生，如入禪定」。這是當時印度大乘佛教的「助念」法；助念，是病重到命終，使病死者身心安定的方便。「臨終助念」，是佛教安頓病死者行儀，而信佛學佛的，決不能專憑臨終憶念的。人的死後往生，有隨重、隨習、隨憶念的三類，我曾在《成佛之道》（八八—八九）說到：

1. 有「隨重」的：或造作重大的善業；或造作重大的惡業（如五無間業等），業

力異常強大，無論意識到或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，那就是「業相現前」，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起（作）用而決定招感未來的果報（這就是常說的「強者先牽」）。2.「或」有「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一一生中，……對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。從前，大名長者問佛：我平時（憶）念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛的正念也忘了。我想，那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，是與心不相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷了，自然會向東南倒的。所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業力而向上。3.「或」有「隨憶念」的：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，……如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的

果報。如忽而憶念生前的惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。淨土宗的臨終助念，也就是這道理。……學佛修行，到底平時要緊！

「臨終助念」，是幫助病人，使他能憶念佛、心向佛（願生淨土），不是病人躺著，一切讓別人來幫助的。念阿彌陀佛名號，往生西方淨土的信仰，在中國非常普遍，所以助念阿彌陀佛，也特別流行。在這裡，我想說到幾點。(一)、我國的念佛者，似乎只知臨終憶念，而不重視業力與「一心不亂」。重善（或惡）的業力，習慣性的善業，業力是潛在的——或說是心種子，或說是無表色，或說是心不相應行，總之是與現起心不相應的。念佛如得「一心不亂」，平時即使忘了，也還是得到了的，「得」是心不相應的。佛法重視潛在的力量，舉喻來說：如政治或經濟，存有某種潛在問題，起初不覺什麼重要（有深見遠見的人，是見到了的）。等到潛在的問題發動起來，可能手忙腳亂，搞得一塌糊塗。佛法重視潛力，所以修學佛法，要平時積集善業；念佛的要信願深切，念得「一心不亂」，這才是正常的、穩當的修行。臨終「隨重」與「隨習」而

往生後世的，是多數；臨終「隨憶念」而往生的是少數。如病重而心力衰弱，不能專注憶念；或一病（及橫禍等）而失去知識，不能再聽見聲音，想助他憶念也無能為力了。

(二)、「臨終助念」，是從病重到死亡，這一階段的助念。「臨終方訣」說：人死了，請法師「讀《無常經》，孝子止哀，勿復啼哭」。人生的老、病、死，是無可如何而必然要到來的，大家不用悲哀了，應該從無常的了解中，不著世間而歸向菩提。這樣的讀經，主要是對眷屬及參與喪禮者的安慰與開示，是通於「佛法」及「大乘佛法」的。又說到持咒，以淨水及淨泥土，灑在屍身上，可以消除惡業，那是羈入「祕密佛教」的作法了。死亡以後，不用再助念了。但中國人「慎終追遠」，特別多助唸些。有人說：不斷念佛，八小時內不可移動。其實死了，或六識不起而還沒有死，聽不見聲音，已失去助念的意義，而轉為處理死亡的儀式了。(三)、有人發起助念團的組織，應病家的邀請而前往助念。如出於悲心、弘揚彌陀淨土的熱心，那是難得的！不過好事可能引起副作用，如發展為專業組合，極可能演變為三百六十行以外的一行，未必是佛教的好事了！(四)、台灣經濟繁榮，佛教也似乎興盛了。有佛教界的知名長老、大德長者死亡以後，四十九日念佛聲不斷，這是什麼意義？是助念嗎？長老們一生提倡念佛，精進

念佛，而臨終及死後，還要人長期助念，怕他不能往生嗎？那是對長老、長者的一種誣辱！如以七七念佛為紀念，那只是中國人厚喪厚葬的變形，不是為了死者，而是為了活人的場面。如有心紀念，那在每年忌辰，集眾精進念佛，不是更有意義嗎？對死者的舖張場面，我覺得是應該再考慮的！聽說：高雄有一位唐一玄長者，平時攝化青年，老而不已。臨終的遺言是：不用為我念佛，因為我不想去西方；不用為我誦經，因為我讀的經已夠多了。唉！末法時代，還有老老實實的學佛者！

（本文錄自《華雨集》第四冊一八七—一九四頁）

七 辨極樂淨土之有無

念佛非只口中念佛，須念念不忘佛及佛之淨土，並發願求生該淨土。今先講阿彌陀佛。

阿彌陀佛即無量佛。說無量須先知何為量。量者，大小、久暫、輕重、長短，彼此可以衡量者之謂。世間萬物無不可量、可思、可議、可以文句詮釋，但究竟圓滿佛

果之佛，則其境界不可衡量，不可思議，故為無量。喻如眾水入海，即失其名詮，總為一水，平等平等，不可分別，不可詮解。如眾生福報智慧，等等差別，但至成佛，則法身平等平等，等無差異，即成無量。雖在眾生眼中，仍有無數佛，其實在佛境界，一佛即一切佛，一切佛即一佛，如《華嚴經》說。《般舟三昧經》說：修行念阿彌陀佛，成就般舟三昧時，即得見佛，而所見者為阿彌陀佛，亦見一切佛現前，故阿彌陀佛可說即一切佛之總代表；此為阿彌陀佛之根本意義。阿彌陀佛與《華嚴經》淵源極深，如本論所稱，發願往生阿彌陀佛「蓮華藏世界」。此華藏世界，即《華嚴經》之華嚴世界。又「八十八佛懺悔文」，依《華嚴經》最後一品〈普賢行願品〉而來。淨土宗同人皆知「普賢十大願王導歸極樂」，故阿彌陀佛法門與《華嚴經》關係極深。蓮池大師之解釋《阿彌陀經》，即以華嚴宗義解釋。

無量者以無量光、無量壽為尤著。阿彌陀婆耶為無量光，阿彌陀廋斯為無量壽。光有二種：一者、佛身光，表佛身清淨；二者、智光，表智慧無邊，皆為眾生所求對象，而於佛得究竟。又阿彌唎多 *anta*，甘露義。印人所謂甘露，通俗義乃不死之藥，其實（不生）不死即佛之常義。往生咒中之阿彌唎多，即此義。故甘露王佛亦即阿彌陀

佛。經題標無量壽，似為順應世俗；依下論義，固以無量光為主也。

以上為阿彌陀本義。但今所稱之阿彌陀佛，既稱前身為法藏比丘，今成佛在西方說法；其後佛滅，由觀世音菩薩繼續佛位；而極樂世界在西方，亦有方位，故其壽命、領域，均非無量。此又何以解說？此乃因眾生心量有限，故作此說。如《維摩詰經》中，舍利弗以佛感穢土為疑，不知視為穢土者，乃舍利弗之眼見如此，非佛土本來如是也。今阿彌陀佛土，本是無量，為有量眾生，方便故說為在西方，如是如是耳。此乃無量中現有量，使眾生得從有量達無量也。

再講極樂國土，先辨淨土之有無，因如無淨土，則何往生之有？今講淨土有無，有二說：一者、普通人武斷的認為迷信，因信者既未見過，又未去過，不能證其有。二者、信佛之人認為必有，因信經說如此。今就常理判斷，不必親身經歷，亦不必全賴經說，亦可認定必有，茲申論如下：

一、如今科學昌明，已證實我此世界，只是無量星球中一行星，是可知此世界外尚有其他世界。

二、再問各種世界有否優劣之別？但看世間各地均有優劣，可推知各種世界必有

優劣。

三、如世界有優劣，則我今世界是否即為最佳者，當知不然。然則，可知更優世界之存在，當無可疑。即如近日科學界，因有飛碟之謎，亦認為其他星球可能有智慧較我為高之生物存在。

從上知淨土不但有，而且極多，且有殊勝各別。佛教界又有言唯心淨土者，認為淨土唯在人心，心外實無淨土。如是說法，大違佛意。須知世界唯心所現，是說固是，但既如是說，須知穢土亦是唯心所現。今承認唯心所現之穢土為現前實有，何以又不承認唯心所現之淨土為實有？故既信淨土，必信其實有，不可執理廢事。

又關於極樂世界，向有小小論諍。即此淨土究為佛之報土？抑化土（即佛應化之世界）？向來言佛（姑約二身說），有法身、應化身。法身之土為實報土，應化身之土為化土。今此淨土如為報土，則罪惡眾生何能到達？如為化土，則未斷煩惱眾生，亦可仗自願力及佛願力，得以往生，但此土似又不甚究竟。今此問題，雖不必深究，但如從各本《阿彌陀經》看，此土似專為化導穢土眾生，而現為攝引者。若依《般舟三昧經》言，修成者得阿彌陀佛現身為之說法，而行者是時起念作觀：「佛寧有來？我寧有

去？不去不來，而佛現前，知由心現。是心念佛，是心作佛。佛即是心，心即是佛。」如此觀法。從而悟入諸法實相，如此往生極樂，則極樂世界即非應化土。彼華開見佛，悟無生忍時，其淨土不在東方，不在西方，乃遍一切處，而為報土矣。大藏經中有關極樂淨土者極多，非止今一般所說三種而已。其各經所述淨土，有敘為佛之報土者，有為應化土者，故引起古人種種諍辯。如云「念佛即生極樂」。一種人解釋為念佛必定往生，如所謂帶業往生。另一種人則認為此乃「別時意趣」，即說為往生，非即往生，乃累世展轉進修，終必往生之義，非指現生即往，如俗言一本萬利，乃逐漸營生，攢積而得，非投一文即可得萬利也。此種異解，當然皆從對佛身土之不同了解而生。其實淨土只一，而見為報土、化土，全視眾生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，則此化土亦不離報土也。

八 往生極樂之意趣

何故欲往生極樂耶？何故發是願耶？須知淨土法門乃大乘法門，小乘無十方淨土，故求往生淨土為大乘特色。而大乘要義，在上求佛道，下化眾生。如念佛不離此大乘心境，則與生極樂意義相符。如只為離苦得樂，則是小乘根性矣。但發大乘心，何故求生極樂？因穢土因緣不具足，學佛不易，雖發菩提心，而障礙特多。生老病死，毫無把握，故須往生極樂。「諸上善人俱會一處」，決不致退失大心。馬鳴菩薩在《大乘起信論》說：如來有勝方便，勿令退轉（退失菩提心），即此之謂。可見往生之究竟意趣，乃在不失菩提心。至於八地菩薩馬鳴與初地菩薩龍樹之生淨土，與凡夫求生，大不相同。登地菩薩之已悟無生忍者，隨願往生淨土，如水之趨壑，乃勢之所必至，與發心求生者不同也。故眾生無高下，悉可生之，惟不發菩提心者不預焉。

（本文錄自《華雨集》第一冊三六一—三六二頁）