

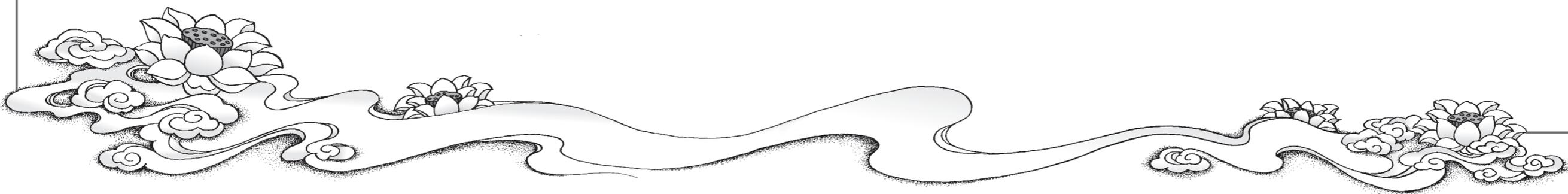
吳聰龍居士講述（增修本）

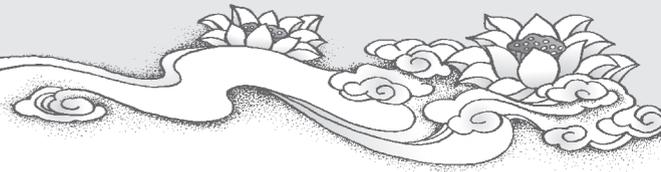
佛說阿彌陀經要解導讀

臺中市佛教蓮社印行

錄目

壹、修學津梁	1
一、解行並進	2
二、解門津梁	7
(一) 漢傳佛教	7
(二) 解門四宗	12
(三) 教典略舉	18
(四) 解門建議	19
三、行門津梁	20
貳、通途教法總說	21
一、戒定慧	21
二、三諦三觀三智三惑	24
三、藏通別圓四教略說	27
(一) 因機施教	27
(二) 藏教略說	28
(三) 通教略說	29
(四) 藏通二教料簡	30
(五) 四教對機	31
參、淨土法門總說	49
一、淨土念佛法門之圓頓	49
(一) 念佛即佛	49
(二) 淨土橫超	52
二、持名念佛之殊特	53
(一) 念佛義類	53
(二) 洪名殊特	56
(三) 方法殊特	59
三、要解極旨	62
肆、行門津梁	68
附錄一、淨土導言	77
附錄二、臨終惑問(關於「臨終助念」與「捐贈器官」)	97





佛說阿彌陀經要解導讀(一)

案：民國八十五年寒假，台中蓮社大專佛學講座，有「阿彌陀經要解導讀」課程，由吳思飛居士講授。課程內容分修學津梁、天台教理、及要解大旨三部分。其中修學津梁可以確立學佛原則，天台教理則能樹立佛法綱宗，若握住要解大旨，便能堅固淨土信願。本刊特將課程內容謄錄整理，以分期連載方式，供養讀者大眾。

——編者謹識

《阿彌陀經要解》為蕩益大師以天台宗教理闡述淨土法門的奧義，可以說是天台宗的專書。因此，研讀《要解》必須要有天台宗的教理基礎，方能了解書中妙義。所以，講座開始先簡介天台教義，然後研讀《要解》正文。

功。故於簡介天台教義之前，先談「修學津梁」。

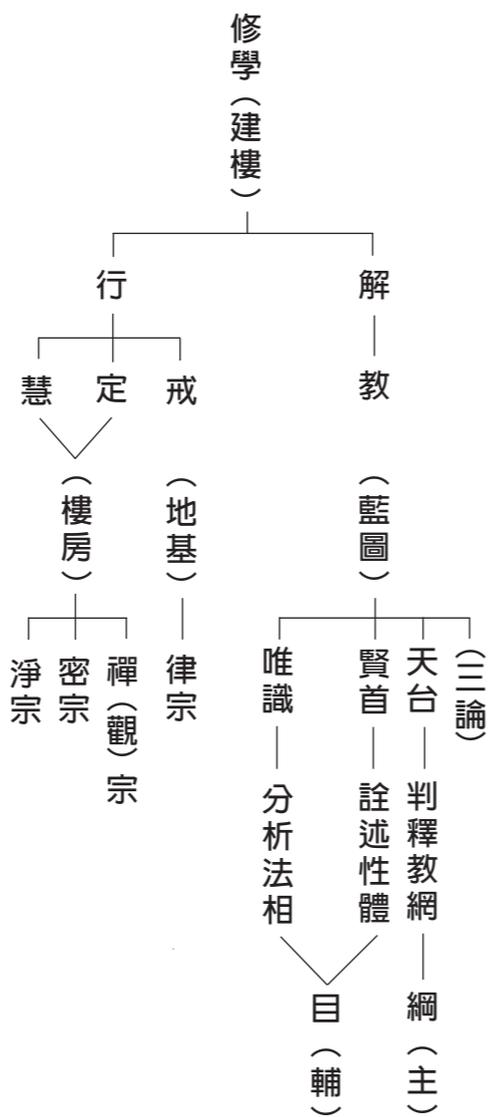
壹、修學津梁

修學佛法，須先掌握正確的方向、路線，方可節省腳力、事半功倍。否則，茫無頭緒，摸索前進，將走入歧途而徒勞無功。

「解門津梁」與「行門津梁」來說。先說解門，而行門則留待最後才說，以期於聞解經教之後，並收流通奉行之功。

修學佛法，不外解行二門，故今亦分「解門津梁」與「行門津梁」來說。先說解門，而行門則留待最後才說，以期於聞解經教之後，並收流通奉行之功。

一、解行並進



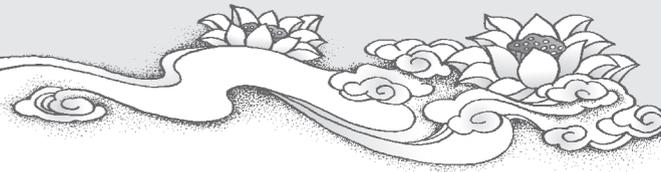
「解行並進」為修學佛法的最高指導原則。有解無行等於說食數寶，有行無解則是盲修瞎鍊。古德將修學佛法比喻為建高樓，須先設計藍圖，再依圖施工，乃能完成。學佛亦然，須先研解教理，依教起行，乃能成就。(如右表)

蕩益大師有言：「討究佛法為(學佛)第一要務。諸佛所師，所謂法也，(佛尚且以法為師)，況弟子乎？……試觀外道亦出家求出生死，不知正法，求昇反墜。故

不留心教典，饒勇猛精進，定成魔外。」可見不解佛法正義，則所精進必是邪魔外道，無可倖免！蕩祖又舉脅尊者為例：「脅尊八十出家，晝觀三藏，夜習禪思，乃克有濟。」可見解行並進才能成就。

在蕩祖當時，有人謬云：「年少力強，宜習教典；年衰力弱，只堪念佛。」蕩祖乃斥曰：「豈年少不必念佛，年老不可習教，將謂





如來教法，僅同舉子業，博名利於半生者乎？」解與行如一體之兩面，必不可分，當相輔相成。故知修學佛法不論男女老少，盡形壽皆須解行並進。若於年輕時即得聞佛法為最有福氣，解行上有個好基礎，以後的菩提路就好走。若無此機緣，到了老年方學佛，亦當解行並進，無有偏廢。

解教如畫藍圖，藍圖畫好，即可依圖施工。施工的開始，先打地基，地基不穩固，不能往上建，若建亦將搖搖欲墜。同理，教理研明，依教起行，起行的開始，先持戒律，戒不持守，不能入定慧，縱入，亦邪定邪慧（天魔外道、鬼神修羅的邪定慧）。因戒本有助定之功，一守戒，則凡情轉移，馳心收回，而能全神貫注於所修定法門上，而入三昧。否則，不能守戒，則其心仍奔馳於聲色犬馬、五欲六塵之中，如何入定？故戒不是用來束縛我們的，而是助吾人入定的。若能用心持一日一夜的八關齋戒，必定有此深刻體會。

如此，既有藍圖，又有地基，則大樓可以層層建設了。既解教理，又能持戒，

既未深明道路，又無真師，必洞徹教理，方死心參究。雖不能通三藏眾典，《楞嚴》一部，不可不精熟也，譬如獨自遠行，若不預問路程，斷斷必有錯誤」。又言「除此三種，其餘悠悠泛泛之徒，欲參禪悟道者，敢保十個錯有五雙」。蕩祖並舉自己為例：「坐禪雙徑，每遇靜中諸境，罔不藉此（指《楞嚴經》）金錘」。蕩祖廿四歲，在雙徑山坐禪，於禪修中，每遇種種境界及諸魔事，皆須以《楞嚴經》為良鍼，乃能對治調伏。而《楞嚴》一經，戒乘俱急，其於戒教最為注重，故知修禪者不可離開戒教。

修禪如此，修觀亦然。「禪」指宗門禪，即達磨祖師西來所傳之禪法。「觀」指教下禪，亦即依如來經教所言定慧法門而修之禪法，如天台、賢首、唯識各宗觀法皆是。此不離戒教，更不待言，故不另贅述。

學密以戒教為基礎

次言密宗。學密者，須先學戒教數

則可步步深入定慧了。任何一宗一法，皆須建基於戒教之上，乃能成立，否則即非正宗、正法。以古來盛傳之定慧行門——禪（觀）、淨、密言之，若無戒教，則禪（觀）非禪（觀）、密非密，淨亦非淨了。

禪觀不離戒教

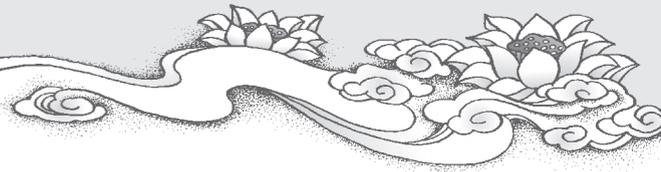
以禪宗言之，有人言禪宗屬教外別傳，不重經教研究；又禪者不拘小節，不重戒律持守。此乃道聽塗說，似是而非之論。事實上，真正禪者，必嚴守叢林清規，奉持根本重戒，且深明佛法要義，具足正知正見。若其人不守清規，無正知見，是乃鄙惡之徒，如何能參禪？又如何能開悟？故真禪者，其於參前、參中、參後，始終皆離不開戒教。

蕩祖的《靈峰宗論》云：「三種人可參話頭，一者夙具靈根，著手便判」，夙根深厚，一下手，道路分明。「二者雖道路未甚明白，能依真實具眼宗匠，死心參究」，得遇禪宗大匠，依明師指點前進。「三者

年，方具足修密法之基礎。蕩祖於《法海觀瀾》中云：「先持淨戒，發菩提心，解法界理（圓解中道實相理），方許入（密）壇」。密法特別重視壇儀，如「曼陀羅」（壇場）之佈置，皆有一定法度。其道場儀軌皆詳審規定立壇、壇中供物、壇外莊嚴及儀軌行法等。蕩祖《楞嚴文句》釋云：「此之壇法，有事有理。事相如文可知，理致則法有所表。若不知其所表法門，則事相徒施（虛設），何以觸境成於妙觀（中觀）？」又云：「倘不能即事達理，何由能使十方如來一時出現？願行者用圓頓解，歷一切事儀，勿徒為無益苦行可矣！」又云：「故知密教特重壇儀，蓋全理成事，全事攝理，直以事境為諦觀（妙諦妙觀），本非托事表法而已。」

由此可見，必先解法界中道妙理，然後入密壇修密法，方能歷一切事相儀軌，起中諦中觀，不著於事相，而能「即事達理」。是乃直接以事境而為妙諦妙觀，故能凡所觸境（壇





中事相儀軌)皆成妙觀。如此，則一切事相方非「徒施」，一切儀軌，方非「無益苦行」。否則，不解法界理，輒入密壇，則所修密法，尚不足稱為「正法」，何況是「無上法」、「圓頓法」呢？

西藏阿底峽尊者之《菩提道炬論》，宗喀巴大師之《菩提道次第廣論》，皆持重戒教基礎及修行次第。必先嚴持淨戒，次須精研密法真實義，然後依次修法，絕不可超次躐等，否則終無實證之望。吾人握此要點，則於密法不致泣歧。

復次，西藏密教派別頗多，如傳承阿底峽尊者及宗喀巴大師之黃教系統，固然純正。然亦有部分派別，其末流不免混濫，已摻雜了印度婆羅門教及西藏原有棒教魔術等，故其中有些已非佛法之成分。又如有些專講氣脈、精脈、血脈、五通，甚至姪欲等，此皆不離身見我執，與煩惱障相應，而與佛法不相應。須知佛法非無神通，然不講求神通；非不能通氣脈，然不在此上講求。因以定慧為本，神通與氣脈只是副產品(末)而已。得本自不愁末，

等)。「故知凡令人增長身見我執者，已違離佛法。握此要義，才能揀別真偽邪正。(純正密法亦有以修氣脈等為助道方便者，既有淨戒之基，又有佛法正見為導，則另當別論)。

中國唐朝開元三大士(善無畏、金剛智、不空)，將密法傳入，以深具戒教故，其密法至為精純。而元朝末年之密教以無戒教故，流弊甚多，幾於不可收拾。明初宗喀巴大師極力以戒教匡救，創為黃教，其後黃教學者，率須先學戒教一、二十年，方可修密法。今世界各地所傳密法，有純有雜有正有偽(冒密法之名)，甚非一概。學者須具擇法眼，以戒教勘驗之，擇其純正者，而棄其偽雜者，方能得其實益。

研解教理生淨土信願

次言淨土宗，亦須戒教。或以為淨土講三資糧信願行，何用戒教呢？應知「信願」即依研解教理而生，不解教理，信願當從何而有？而「行」有正有助，正者持名，助者

逐末反遺其本，能入定慧、證三昧，自然通氣脈、發神通。

若專講神通，則非佛法，且妨佛法。已斷惑證果者具神通道力，方得神通正用；未斷證者，戒尚且未能持守，苟具神通，正好用來擴張慾望，則永難證果了。又佛度眾生，重本不重末，故佛禁弟子隨便現神通，否則，大眾一味逐末，佛法本義便將快速湮滅了。神通只有在必要時才用，如為折伏外道，或為顯佛菩薩聖德時乃可用。且須用得恰到好處，如目連尊者常用神通，佛不禁止，而賓頭盧尊者一用，則被佛斥責。《印光祖師文鈔》亦談及濟公禪師既用神通化眾，即須裝瘋賣傻(現作顛狂)，否則，不能住世。

又若專講氣脈，則亦非佛法。《印祖文鈔》有云：「佛教大無不包，細無不舉。不但身心性命之道發揮罄盡無餘，即小而世諦中孝悌忠信、禮義廉恥等，亦毫善弗遺。惟於運氣煉丹等，絕無一字提及，而且深以為戒。以一則令人知身心為幻妄(指佛法)；一則令人保身心為真實耳(指運氣)。」

「諸惡莫作、眾善奉行」，此即是「戒」。

誠然，淨土法門，三根普被，利鈍全收，各種根器皆可修，較其餘法門特別。眾生根性可分為二種人，有一種人一聞便信，把得便行，一信之後不再疑，此則不解教理無妨，但得遇正師正教即可。另一種人，則須窮究一切法義，知其所以然道理，方能斷疑生信，一般知識分子大多屬此。若不深究淨土法門與通途法門之同異，則不知其殊特，則或疑法、疑師、疑自，致令信願大打折扣，不得實益。若知其殊特，則生大法喜，信願增強，念佛工夫增進。許多人研讀《要解》之後，覺得有「雷霆萬鈞之勢，萬牛莫挽之功」，故知解理愈徹底，信願也愈堅強。

綜上所言，無有一法，可離戒教，離則非正法，戒教即為勘驗正法與非正法之試金石。佛法之興滅，全看佛教徒有無戒、教、宗(廣指禪觀、密、淨諸宗)，三者具則佛法興隆，否則，即衰滅。(一)



佛說阿彌陀經要解導讀(二)

二、解門津梁

已申「解行並進」之原則，以下更就解門以明其津梁。

(一) 漢傳佛教

漢文藏經的優點

解門入手無非研讀三藏經典，古來藏經流通既廣，譯傳世界各地，而形成三大系統：一者巴利文系統——流傳於錫蘭、泰國等地。二者藏文系統——流傳於西藏、

康、青、蒙、滿等地。三者漢文系統——流傳於中、日、韓等地。近代有部分以英文翻譯者，則屬英文系統，流傳於歐美等地。

就經典之譯傳而言，這幾個系統雖互有詳略，然舉世公認仍以漢文藏最為嚴謹、精確、完善。中國自古以來佛門人才輩出，譯經法師、高士皆一時之選。例如眾所周知的史上兩大譯場主持——鳩摩羅什大師與玄奘大師，不僅悟境高遠，學理通達，其座下弟子僧肇、窺基等之智慧、文筆更是出類拔萃。故其所譯經典悉能深得佛意，暢雅明達。

中國古德著述的特色

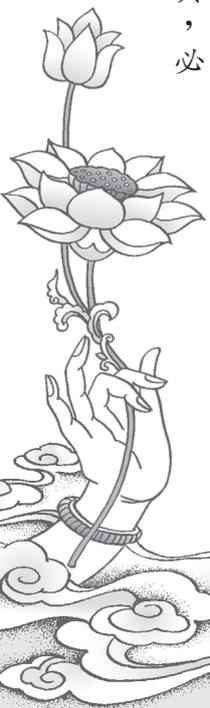
其次，就佛法之弘傳而言，亦以中國古德之著述弘傳最為精純。

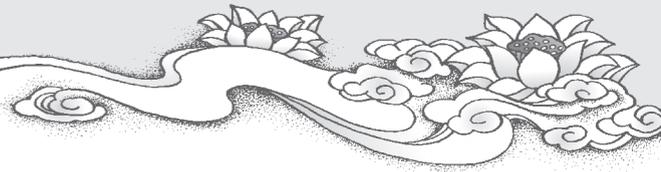
● 近代歐美日研究佛法的偏差

若近代歐美、日本（明治維新後）學者，對於佛學之研究，則仍是迷途中的羔羊而已。彼等以人類凡夫的情見來測度佛菩薩聖人的境界，因而懷疑佛菩薩的智慧神力。又以世俗歷史考證法、《進化論》的歷史觀點，來考證佛典教史，因而懷疑大乘經典的來源，甚可悲歎！殊不知佛法根本不同於世間凡夫的思想學問，佛是徹底覺悟的大智慧者，斷除二障、證得三智，亦能教導眾生出離生死、入於大覺大智的聖境。既然是跳脫凡情乃能證得，又如何能以凡情來測度！

佛法不同於凡俗學問之處甚多，今舉二點來說：

一者是佛法的「宇宙性」。





經中的境界，不能明白佛法的真義。

二者是佛說法的「三輪不思議化」。

佛的身、口、意三輪皆得大自在，故佛度化眾生，口說法、身現通、意鑑機，皆是自在難思議，迥非人類凡夫的講學方式所可比擬。人類凡夫於某時某地，對某些人講某一門課，甚為單純，時下語詞所謂「單功能」而已。佛則不然，乃「同時多功能」，因佛已開顯法身功德，「清淨妙法身，湛然應一切」，以法身為應化本，隨眾生機感而應現，喻如「千江有水千江月」，故於一法會中，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」。就眾生而言，自然會有「同聽異聞」、「同視異見」，大根眾生見報身佛、聞大乘法；小根眾生見應身佛、聞小乘法，等諸種差別。

以上二點綜合交叉言之，諸佛菩薩之智慧神通深廣無涯，妙用難思。於空間上，隱顯自在、一多自在、遠近自在、廣狹自在；於時間上，長短相入自在、三世相攝自在。

如《華嚴經》，乃佛初成佛道，對大

入現在，乃三世相攝自在。

又如《華嚴經入法界品》，毗目瞿沙仙人執善財手，才一會兒，已於無量佛所、無量劫中、修諸菩薩行、圓滿種種功德，此即短劫攝長劫自在。尚有無量百千萬億三昧自在門，不能盡述。

如此自在難思的境界，必須透過悟證工夫，明心見性，開顯性德，自能契入明了（吾人心性橫遍豎窮，含攝萬德，種種自在德能，皆性德本具，不假外求）。若以凡夫自以為是的「常情」劣見來範圍、揣測佛菩薩的「超常」境界，必將永遠徘徊佛門之外，不得其門而入！

不幸的是，歐美、日本一些佛教學者，始終不肯走參究悟證的路線，一味以這種錯誤的態度來研究佛法。尤其以進化史觀來詮釋佛教，產生的大邪見，以為大乘經法（即闡述佛德、性德者），乃從小乘經法「演化」而來，非原始佛說，「原始佛教」只有《阿含經》而已。何等荒謬可嗤！而臺灣佛教界五十年來也深受感染，幾已積非成是了，寧不令人浩歎！

根已熟眾生頓說大法，故惟有大根眾方見佛報身、聞圓頓教，小根眾則如聾如啞，只見佛應身坐菩提樹下沈思默想而已，此即隱顯自在。又一身現多身、多身即一身，此即一多自在。

又如《維摩經》的維摩丈室，能容納須彌燈王佛國三萬二千大獅子座，仍覺寬敞有餘，此即廣狹自在；而遠在他方世界，剎那運至娑婆，此即遠近自在。

又如《法華經》，佛出廣長舌相，上覆至梵世，滿百千歲，還攝舌相，人類幾千年歷史，還不夠佛於法會中出舌收舌之一節目呢！又第十五品涌出菩薩以種種讚法讚佛，經五十小劫，而佛以神力故，令諸大眾覺得不過半日而已（已斷惑者，知是五十小劫，未斷惑者，不堪耐久，由佛神力，令其謂如半日，不生疲倦），此即長劫入短劫自在。又僅讚佛一節，即需五十小劫，故方便有餘土中見法華法會至今應猶未散，然佛以神力令凡聖同居土中見全經始終共講八年，讚佛之後十三品經文亦早已圓滿，流通後世了，此即攝未來之事令

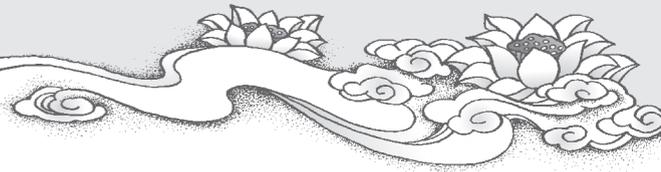
須知《進化論》純為生物學上的一種假設，今遺傳基因等相關科學發達後，已被徹底推翻。以佛法俗諦言之，世間萬法，生、住、異、滅，輪迴不斷，言進化或退化，皆偏執一端而已！然而這一假設，被二十世紀的人們奉為金科玉律，無孔不入地影響整個人類思想，廣泛應用到自然與人文社會科學，研究佛典教史者亦不例外，故鑄成大錯！

● 中國古德深徹悟證

若中國古德則不然，中國歷代高僧大德無不是在大乘佛法上有精深透徹的悟證，並在祖師門下經過嚴格勘驗，方達至妙的境界，有一丁點悟證不徹底，就不能過關。

古德有專持誦大乘經典而靈驗、而悟證者，比比皆是。彼等於經典深信恭敬，千遍萬遍，淪肌浹髓，業消智朗，悟入佛知見，自然通





貫經義。或依經教修觀而悟入者，得道如林，如慧思、智者等大師悟入法華三昧，親見靈山一會儼然未散！（從方便有餘土來看，法華一會持續多劫，今正大說特說，悟入三昧者，乍見上三土境界，故見其未散。）可見《法華經》怎會不是佛說？何待考據？又怎能考據？

宗門下亦然。痛參力究，一旦悟徹，佛境界現前，心印在握，經義自然貫通無礙，何勞考據分析？因為大乘經教，本是吾人性之注腳，心印為本，得本則不愁末了。如六祖惠能不識字，徹悟之後，聞《法華》、《涅槃》等經，一一知其正義。彼聽無盡藏尼誦《涅槃經》一遍，便為講說，無一字一義不合佛意。尼聞已，後入涅槃，留全身舍利，至今供奉於南華寺。六祖又聽法達法師誦《法華經》一遍，便為講說，所言經旨，何等透徹了當，與智者大師所言並無二轍。又為智通法師講《楞伽經》「三身四智」妙義，何等圓明透闢，其八識轉成四智偈頌（見《六祖壇經》），蕩益大師推崇備至。

由此可知，佛法是可證入的，而且必須證入的，不同世學，可以凡情思議而得

的。學者若不從事修證，而以凡情為本位，以世學模式來硬套，則必嚴重扭曲佛法真義了。而且，既然於大乘經典所說佛境界不能起信，則於大乘經典所說之真正大乘菩薩道亦加以否定，反將《阿含經》中，佛對小根人方便假說之「菩薩道」（事六度菩薩）奉為圭臬，而又反過來駁斥中國古德所奉行之真正菩薩道為非，黑白顛倒一至於此極！整個佛法之解行二門全被扭曲，佛法慧命即將斷絕了！

研解當以漢傳佛法為主

吾人深自慶幸，佛法東流中國二千年來，高僧大德輩出，皆實悟實修實證者，故於佛經宗旨、修證途徑，闡揚得最精確完善，為吾人最上之師範。捨離此最上師範而欲得佛法正知見，無異緣木求魚，將在驢年。

由此，吾人得到解門第一個結論——研解佛法，以漢傳佛法為主，於漢傳佛法、漢文藏經上痛下工夫，得正知見，然後可與言融攝其餘系統之佛法。（二）

佛說阿彌陀經要解導讀（三）

（二）解門四宗

研宗應有的觀念

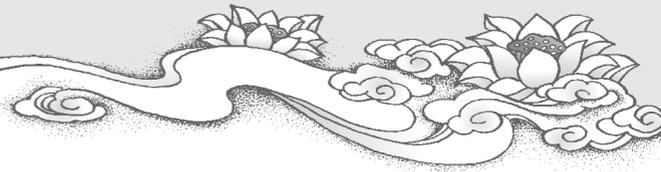
以漢文藏經而言，仍然浩如煙海，足以使人望洋興嘆！所幸經過歷代高僧大德之講解弘揚，已經形成各個宗派，學佛者可以專宗研究。但有幾項觀念應先明白：

一、宗派的形成，起因於某位高僧對某部經律論有所專精，依之自行，亦用以化他，經過數代相傳，自然發展成一種體系、形成一種風格，此即所謂「宗」。

吾人若能專宗深入，然後再博閱三藏即非難事。至於各宗派之間相互褒貶對立的情況，並非祖師的原意。各宗高祖皆有悟證，各以其心得發揮經義，誠如蕩祖所說「譬如側看成峰，橫看成嶺，縱皆不盡廬山真境，要不失為各各親見廬山而已。」故各宗各有所長互相發明，到了末流才會黨同伐異，起門戶之見。吾人只要遍師其長，融會貫通，不必管末流之間的對立。

這不僅是雪公恩師一貫教導我們的態度，古德如永明大師、蕩益大師也都如此。試想，





法皆佛說，怎會對立不融？若不能融，則必非佛法，所以，對立的是人，不是佛法。永明、蕩益大師見諸末流，性相角立，分河飲水，至為痛心，所以二位祖師的著作專走融通的路線，令各個宗派能相輔相成，圓融無礙。

二、有人說，研經不必參考古德注疏，但自研究經文即可。對於這個問題，我們要先認清自己還是一介凡夫，未有悟證，若以己見來看經文，必然是以凡情來測聖境，謬解經文真義。古德則皆是有悟有證才注經，所以透過古德注解才能幫助我們深入且正確地了解經義。至於誦經、閱經時則又另當別論（誦、閱時但讀經文，不究其義，則不必看注）。

擅長解義的四宗

漢傳大乘八宗，擅長解義者有四宗——三論、天台、賢首、唯識。

三論宗以擅長於《中論》、《百論》、《十二門論》而得名。此宗在唐初嘉祥吉

「五時」，智者大師歸納佛一代所說為「五時」。這「時」就是時序、期階，或者叫做單元，如今之學校教學，分為五個期階、五大單元一般。此五時為華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。佛用這五大單元，有次第地陶冶眾生，循循善誘地教化眾生。至於每一大單元中佛是用什麼儀式（方式）來教化眾生？教化內容是些什麼法門？智者大師則歸納為四種「化儀」、四種「化法」，也叫做「化儀四教」、「化法四教」，合稱「八教」。此「五時八教」即一代時教之綱，吾人握此總綱，去判釋一代時教所有經法，乃能非常妥當而恰如其分地契符佛意。

先說「化儀四教」。佛說法化眾的儀式不可不知，然佛乃「三輪不思議化」，殊不易知。智者大師則以四種化儀來闡述之，即頓教儀、漸教儀、秘密教儀、不定教儀。研明此四種化儀，即可稍窺佛說法眾的神通妙用，自在難思。亦即可以明白佛是如何說出這些經典、教法，因而對

藏大師手上集大成，同時也在他的手上斷絕。他晚年見到天台智者大師的著作《法華玄義》等，嘆為觀止，乃焚棄自己的舊疏，來投灌頂章安尊者門下，咨受觀法。所以三論宗此後便不再傳。而《中論》等本是天台宗要典，故此諸論攝在天台宗弘傳。

所以解門四宗，事實上只有三宗，自隋唐以來，注經、講教者，離不開天台、賢首、唯識，這三宗各有其擅長的地方。

● 天台宗——擅長判釋教網

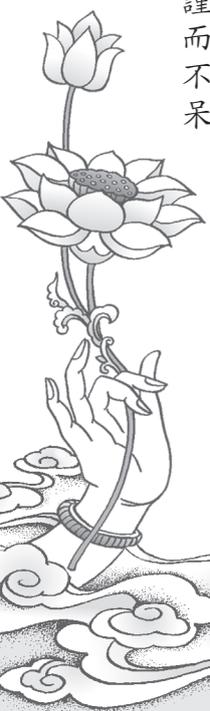
首言「天台宗」。此宗至隋朝天台山智者大師而集大成，故稱「天台宗」；因以《法華經》為本經，所以又稱「法華宗」。

此宗擅長「判釋教網」。釋迦如來說法四十九年，講經三百餘會，此一大教網，天台家擅長於剖判解釋，剖析其層次、判別其種類、解釋其義旨。因為智者大師善能提挈此一大教網之總綱，綱舉則萬目張，故能判釋得頭頭是道。此總綱為何？即天台家所謂「五時八教」。

經法的來源，自然可以得到正信正解，而不起疑謗。然後再回頭看那些以凡情、世學來考據佛典來源的行徑，是如何的幼稚可笑、荒謬至極！

次說「化法四教」。佛隨機說了些什麼法門，更不可不知，因為我們要學的就是這些法門。佛隨機而說，眾生根機千差萬別，所以法門也就千差萬別，所謂「八萬四千法門」，包含了大、小、漸、頓、偏、圓、權、實各種法門。而智者大師把這一切法，從「教」（教理上）與「觀」（修法上）二方面條理組織起來，剖析成四個層次，即藏教法、通教法、別教法、圓教法。以此化法四教來解釋經文義旨及修觀方法、修證途徑，就能分明恰當。

蕩益大師云：「五時必須兼論通別（通五時、別五時），八教必須互相組織（排列、組合）。如此，化法四教與化儀四教以及通五時、別五時相互排列組合、縱橫交叉，構成了天台宗判釋教網的體系。此一體系，極其嚴謹而不呆板，極其圓



融而不混濫，足以申通一切經教，毫無滯礙。必也如此理解「五時八教」，方得智者大師原意。古德云：「智者大師以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡」，誠非虛語！

法教東流以後，講解經教、弘揚佛法的法師，紛紛出現。而講經、弘法，必定要加以判釋、歸類、條理，不能一鍋黏粥，囫圇吞棗了事。所以魏晉南北朝以來，陸續有人判釋這一代聖教，而後來公認隋朝智者大師所判釋者為最精當純全。一代教網，浩浩三藏，八萬四千法門，經過智者大師判釋之後，層次分明，條理井然，經典正義躍然紙上。

若不經此一番判釋，則三藏經典觸處成礙，簡直無法讀通！因為三藏經典有大、小、頓、漸、偏、圓、權、實諸種差別，每一部所說的教理、修法、行位並不一致。譬如「戒定慧」、「四諦」、「十二因緣」、「六度」、「菩提」、「煩惱」等名相，在不同層次的經典上，所含的義理便甚懸殊。同一名相，何以換一部經

所講的差別這麼大？同樣的菩薩道，何以兩部經所講的迥然不同？打開三藏，將會懷疑佛說法為何如此混亂矛盾？然而，經過智者大師這一番條理、判釋，便恍然明白佛隨機施度、循循善誘，是何等的巧妙自在而又徹底！蕩祖云：「留心台教，深知如來說法所以然之妙，及四悉檀巧被眾生之致！」

而且天台宗「教觀雙美」，每一層次的教理、觀法、行位等，都講得清楚而完美。所以研究了天台教觀，就可掌握修證途徑。則何種根性應修何種層次的法門？如何修？修到什麼階段？產生什麼力用？每一階段的修行要點在那裡？皆可了然於胸，用以自察，亦用以觀人，指南在手，菩提路上不再泣歧了！印光祖師一生甚少公開講演，有記錄的只有《上海護國息災法會法語》，共講八日，其中就有一日專講天台「六即行位」，其重要可知了。

自隋唐以來，中國講教注經，十之七八皆用天台教義，所以必須具備天台教理基礎，才能深入經藏。淨土行者，如要研

讀《淨土十要》等淨宗寶典，無有天台基礎不能深明，以《十要》中即有七本為天台家著作，今《阿彌陀經要解》即是。

今日研究天台教義，還具有一層特殊功用，即對於經典教法能起正信正解、不起大邪見，以挽狂瀾於既倒！蕩祖云：「台教存則佛法存；台教亡，則佛法亡。誠不我欺也！」實因天台教義如果不存在，則講解一代時教，必然顛倒亂談到極點了！如現在出現的「大乘非佛說」等大邪見即是。如此謗法，自己造下無間地獄大罪業，更斷了佛法慧命、瞎了眾生眼目！故天台教義，於今更形重要。

● 賢首宗——擅長詮述性體

次言「賢首宗」。此宗至唐朝賢首國師手上集大成，故稱「賢首宗」，因以《華嚴經》為本經，所以又稱華嚴宗。

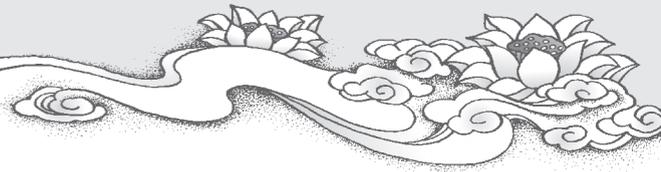
此宗擅長「詮述性體」，對於如來藏全體大用，詮述起來，洋洋灑灑，淋漓盡致！

然此宗與天台宗事實上並沒有很大的差別，此宗體系可說是承襲天台而來。賢首講小、始、終、頓、圓「五教」，實與天台藏、通、別、圓「四教」並無大異。故懂得天台，自然就懂得賢首。

● 唯識宗——擅長分析法相

次言「唯識宗」。此宗於印度就已成宗。印度佛教有兩大宗派：一是長於般若中觀的「空宗」，一是長於瑜伽唯識的「有宗」。中國的唯識宗，是由唐玄奘大師遊學印度，將此宗傳承過來，再傳給窺基大師等。

此宗擅長於「分析法相」。對於宇宙萬法的體、相、用，因、緣、果，以及萬法因緣生、萬法唯識現等諸道理，皆有精密的剖析解說。且其立論方法，擅用因明，與今科學邏輯相似，故甚契今人之機。



研解教理以三宗為綱目

此三宗綜合觀之，佛法不外兩大部門：一是講法性、一是講法相。賢首宗即長於詮述法性，唯識宗即長於分析法相，天台宗則長於整個教網之判釋。由此吾人得到解門第二個結論：研解教理，以天台為綱、為主；以賢首、唯識為目、為輔。研究天台，就掌握了整個教網之總綱，再研究賢首、唯識，就更充實其節目。若能具備如此的教理基礎，就可說已握一支法界鑰匙，即可遍開三藏寶庫之鎖，而且勢如破竹了（蕩祖語）！

或許有人會以為三宗都要學，似乎甚難！其實不難。因為懂得天台自然就懂得賢首，所以三宗事實上只剩了天台、唯識兩宗。若能依各宗入門要典，次第研來，便不覺難了。（三）

我教原開無量門
就中念佛最為尊
都融妄念歸真念
總攝諸根在一根
不用三祇修福慧
但將六字出乾坤
如來金口無虛語
歷歷明文尚具存

——省庵法師

佛說阿彌陀經要解導讀（四）

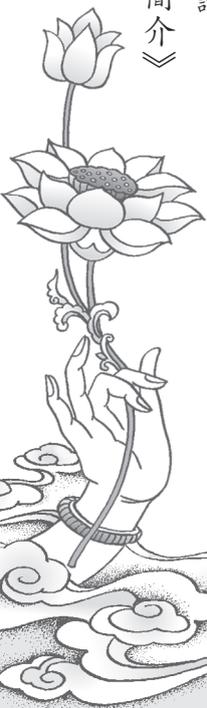
（三）教典略舉

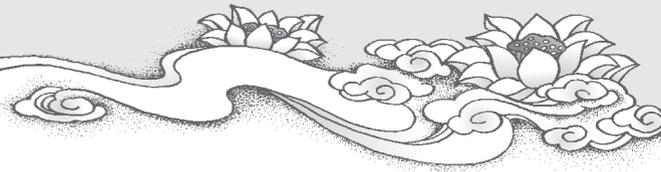
茲將天台、賢首、唯識各宗入門書及流通較廣之三藏要典列舉如下，以供參考。分為「教理入門」與「三藏要典」二方面。

教理入門

- 1、概要——《十四講表》等
- 2、天台——（1）《天台教觀簡介》（2）《教觀綱宗》（《釋義》、《科釋》）、《天台宗綱要》（靜權著）

- （3）《天台四教儀》（《集注》、《輔宏記》）、《教觀選錄》（諦閑編選）（4）《大乘止觀》（《釋要》、《述記》）、《釋禪波羅蜜次第法門》（5）《妙玄節要》、《法華玄義》（《釋籤》）（6）《法華會義》、《法華文句》（《記》）（7）《刪定止觀》、《摩訶止觀》（《輔行》）
- 3、賢首——（1）《賢首五教儀》（《開蒙增註》）（2）《賢首三要》（《華嚴指歸》、《還源觀》，《金師子章》）（3）《一乘教義分齊章》（4）《華嚴懸談》
- 4、唯識——（1）《唯識簡介》





(2)《相宗八要》(《直解》)(3)《相宗綱要》(4)《成唯識論》(《觀心法要》、《述記》)

三藏要典

1、經——《遺教三經》、淨土五經等(《華嚴》、《圓覺》、《梵網》、《阿含》、《楞嚴》、《楞伽》、《維摩》、《地藏》、《金剛》、《大般若》、《法華》、《涅槃》)。
2、律——《五戒相經》、《齋經》、《菩薩戒本》等。
3、論——《大乘起信論》、《大乘止觀》、《中論》、《大智度論》等。
4、雜——古德撰述等(《竹窗隨筆》、《靈峰宗論》、《夢東遺集》、《印祖文鈔》)

以上但簡略列舉，詳細請參照蕩祖《法海觀瀾》，其中分禪、淨、密、律、教五門。教又分天台、賢首、唯識三宗。所列皆精華要典，可為吾人研讀時之最佳目錄。誠如蕩祖所言：「觀水有術，必觀其瀾，況大藏法海，甚深無量，不得其

論》，遍究六經十一論等。切莫淺嘗輒止，畫地自限。

2、以蕩祖全集為中心——蕩益大師在宗門大徹大悟，在教下大開圓解，誠如印祖所讚：「宗乘教義兩融通，所悟與佛無異同」。而蕩祖臨終亦道出自己是「名字位中真佛眼」，真正具備了佛知佛見。故於禪、淨、密、律，及天台、賢首、唯識，皆精當透徹、圓融會通。吾人研教，若能以此為中心，從此出發，亦會歸於此，則所學教理，所得知見，必然出類拔萃，獲真法益、生大法喜。明末以來，中國佛教，大致以此為指南、奉此為圭臬。

3、研經、誦經、閱經並行——古德於經典所下的功夫，是研經、誦經、閱經三方面並行。所謂「誦經」，可選擇自己特別好樂有緣的經典，時常誦讀。誦經時，須如江味農居士所說：「至誠恭敬的讀誦，悠游涵泳的讀誦」。不能虛應故事，心不在焉；必須至誠恭敬，悠游涵泳於其中。特別精彩緊要的文句，要時時存養於心中，令與自心冥合為一，此即最妙之觀

術，何以觀之哉？夫統論修證法門，浩若塵沙，非止八萬四千而已，然五門收之，罄無不盡……故以五門之瀾，為觀法海之術，願與同志者共之！」

吾人可從「教理入門」所列下手，待研畢三宗第一、二本入門書後，已具教理基礎，即可以此基礎研讀「三藏要典」方面。一段時間後，再回過來深研三宗之第三、四本入門書，乃至《法海觀瀾》所列者，則教理基礎更深厚。然後以此深厚基礎繼續研讀「三藏要典」，則領會必然更深。如是兩方面交互前進，每一回合必有勝進，後後迥異前前了。

(四) 解門建議

最後，於解門提出幾點建議，以供參考：

1、探本溯源、遍究眾典——各宗的研究，終須探本於本經本論並且遍究各宗要典，方能成大器。如天台宗須探本於《法華經》、《大品般若經》、《大智度論》，遍究三大部、五小部等；唯識宗須探本於《楞伽經》、《解深密經》、《瑜伽師地

門。至於「閱經(藏)」，則於具備教理基礎後，可直閱大部的經典，如《華嚴經》、《阿含經》、《大般若經》等。

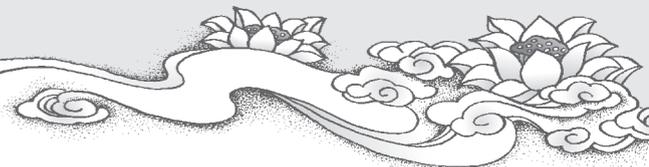
4、隨文入觀、消歸自己——研讀教典時，必須依文字起觀照，句句消歸自己。蕩祖云：「文字為觀照之門，若不句句消歸自己，則說食數寶，究竟何益？」故研誦時即觀照時。如讀般若經論，固然處處遣蕩破執，安心入道；而讀唯識經論，亦須如蕩祖所云：「直下從身心理會清楚，如破我法二執，的的破盡，不留分毫；辨種現根隨，即使自心種現根隨，歷如指掌，不使家賊作祟，是謂不離文字，而起觀照。」

5、祖師法語、每日一篇——每日不忘讀一篇祖師法語，如《竹窗隨筆》、《靈峰宗論》、《夢東遺集》、《印祖文鈔》等，作為警策，提撕道心。

三、行門津梁

「行門津梁」留待
末尾再談，今暫略。





佛說阿彌陀經要解導讀(五)

貳、通途教法總說

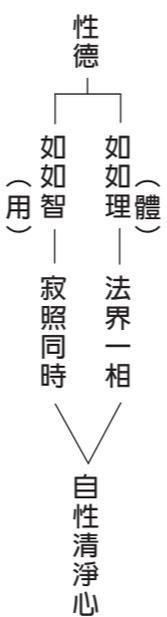
一、戒定慧

已說「修學津梁」，次言「通途教法總說」。淨土法門為一特別法門，為何特別？特別何在？固須與通途法門相形相較方乃顯出。故今先說通途教法，然後說淨土教法，以烘托出淨土法門之殊勝特別。

天台大師以「五時八教」為一代教網之綱；而五時八教又以「三諦、三觀、三智、三惑」為綱；而此諦、觀、智、惑，又以「戒定慧」為綱。今約此三段述說之。

「戒、定、慧」三學，實為三藏十二部之綱中綱、要中要。《楞嚴經》云：「攝心為戒、因戒生定、因定發慧，是則名為三無漏學。」此乃以「戒」為基礎；以「定」為樞紐；以「慧」為成果。

「戒」者所以防非止惡，轉移凡情，收回馳心，而助入定發慧者也。此義前已言之（詳見「修學津梁」一段）。



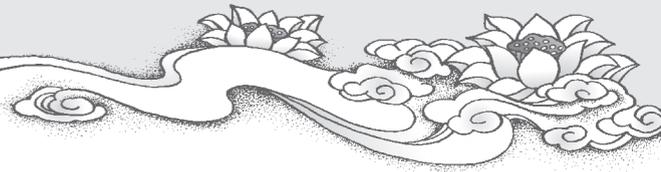
覺悟宇宙實相而已。宇宙萬法（十法界依正諸法）皆由吾人心性隨緣幻現。隨迷緣則現六凡法界；隨悟緣則現四聖法界。既唯心所現，故無別體，即以心為體。故十界依正諸法，究竟唯一淨心為體，一心（自性清淨心）之外更無餘法。《大乘止觀》云：「一切諸法……唯是一心，體無差別。」此即宇宙之實相、諸佛之智境（佛知佛見）；亦名「一真法界」（法界一相，真實不虛）；亦名「如如理」（平等一如之理體）。

照此「如如理」，即名「如如智」，雖照而常寂，雖寂而常照，寂照同時。「如如理」乃眾生心性之體也；「如如智」乃眾生心性之用也。體用不二、理智一如、惟一淨心，此眾生天然之性德也（如下表）。「如如」、「一真法界」、「自性清淨心」、「佛性」、「法性」、「真如」、「如來藏」、「實相」、「中道」、「中諦」、「般若」、「首楞嚴」等，皆同義異名耳。）

然眾生無始在迷，雖有性德，未有修德，以無修德故，性德不顯（佛則修德已圓滿，故性德顯露）；以性德不顯故，不能起如智照如理，亦即不能照了一真法界；以不了一真故，妄起妄念妄分別；以有妄分別故，乃有十界種種差別對待，萬象森然！

如《起信論》所云：「不覺義者，謂不如實知真如法一（一真法界）故，不覺心起（無明心起），而有其念（動念分別）。」又如蕩祖云：「不了一真法界，不覺念起（根本不覺），而有無明（根本無明）。妄於平等性中分能分所、分色分心、分為無為、分漏無漏、分依分正、分因果、分善惡、分苦樂、分大小、乃至種種虛妄分別，便是變易生死根。」





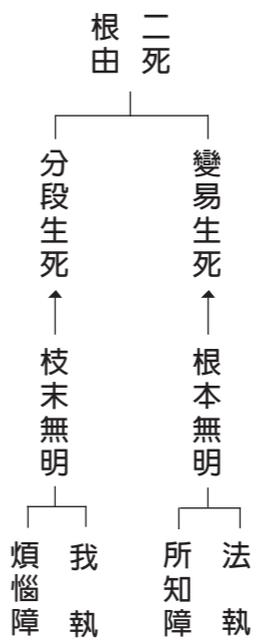
源！」此謂不了「中諦」（一眞法界），故起「根本無明惑」，故感「變易生死」苦。

此又名「法執」，起「所知障」。「法執」者，即不能了達一眞法界，故不能與平等法性（圓成實性）相應，而妄起種種差別虛妄法相（依他起性），而又執此法相爲實（遍計執性）。因此障蔽宇宙實相，故名「所知障」。此爲界外眾生（聲聞、緣覺、菩薩三聖）之生死根由。

若界內眾生（六凡），則迷惑又更加焉。不但起「法執」，而且更起「我執」；不但執種種法爲實法，而且更執其中正報五蘊法爲實我。既執爲自我，則必因而起「煩惱障」（見思惑）。此則依法執更起我執，依根本無明更起枝末無明（見思惑）。

如蕩祖云：「不知一切法因緣無性，妄計我、人、眾生、壽者、等種種知見，妄起貪瞋癡慢等種種煩惱，便是分段生死根源。」此謂不了「眞諦」（空理——緣

生無性），故起「見思惑」，故感「分段生死」苦。蓋一切諸法皆唯心所現，唯心所現之法皆是因緣所生，因緣所生之法皆是空無自性（眾緣和合之法，只是一個假相，空無自體、空無實性）。於此空無自性之法妄執爲實法，且妄計其中正報五蘊法爲「我」、爲「人」、爲「眾生」等。由此妄起種種惡見、種種煩惱，此爲三界眾生之生死根由。（如左表）：



由此可知二種生死根源總不離一念無明妄動，佛教吾人修「定」，即是要轉此「無明妄動」（昏動）而爲「寂照」，以顯復性德而已！然則如何修定？曰：不離「止觀」法則。「觀」謂如理思維觀察；「止」謂止息妄想分別。如上所述佛說字

宙實相之理，吾人依教思惟觀察，觀察分明，則能破執止息妄念；既能止息妄念，則更能觀察分明。如是愈觀則愈止，愈止則愈觀，止觀雙運，定功深入，惑障破除，開發「寂照」性德，是名爲「慧」。慧既開已，則自超二種生死，得究竟解脫，任運饒益一切有情。

如上所述，因戒生定，因定發慧，此則「定」含「止觀」，「慧」即「寂照」，以定爲因，以慧爲果（如左表1）。然經論有時言「定慧」，皆就因言，則「定」即「止」，「慧」即「觀」，故「定慧」即「止觀」，而所得果爲性德「寂照」（如左表2）。

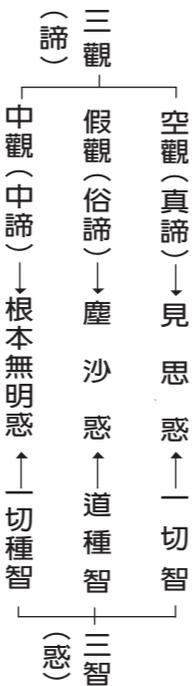
1 戒 → 定（止觀） → 慧（寂照）

2 戒 → 定（止） → 慧（觀） → 寂照

當然，止觀定慧，又有大、小、頓、漸、偏、圓、權、實各種不同，詳如後述。

此一大段所說，溯及性相源頭、生死根由、解脫樞紐，關係重大，宜深思諦研之！

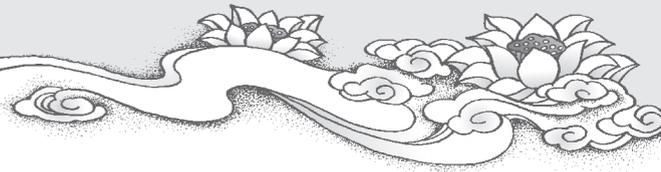
一、二諦三觀三智三惑



此表天台家名爲「始終心要」，蓋佛祖授受，遞代相承，莫非教人悟乎三諦、修乎三觀、破乎三惑、證乎三智，從因至果，始終不外乎此。

天台大師將一切止觀定慧法門，歸納爲三諦三觀（言「觀」即已含「止」）。首言「空觀」觀「眞諦」。如前段所說，三界眾生迷於眞諦，故起見思惑，故造有漏善惡業，故感分段生死苦。





佛教吾人修空觀，觀明真諦，即能斷見思惑，開一切智，證真諦涅槃，亦即阿羅漢果。

次言「中觀」觀「中諦」。如前段所說，界外三聖雖明「真諦」，猶迷於「中諦」，故起「根本無明惑」，故造界外無漏有分別業，故感變易生死苦（未破根本無明盡，未滿證法身真常，雖無三界分段生死，猶有因移果易、前變後易，迷想漸減、證悟漸增，如是迷悟遷移，名為變易生死）。佛教吾人修中觀，觀明中諦，即能斷根本無明惑，開一切種智，證中諦涅槃，亦即佛果（又有分證、滿證之別）。

次言「假觀」觀「俗諦」。「俗諦」者，即是「萬法別相」，了知境隨識變，十界差別；且於差別萬法，一一知其因緣果報，個別狀況，即是明白俗諦。十法界別相甚多，簡言之，即眾生界（病況）與佛法界（法藥），於此二方面狀況不明白，即是塵沙惑（病與藥，如塵沙之多）。此則障礙菩薩道，不能化度眾

生（應病與藥）。

塵沙惑又分界內與界外。界內塵沙惑謂於所化六凡之機，不能知病識藥，令斷見思；界外塵沙惑謂於所化三乘之機，不能知病識藥，令斷根本無明。故塵沙惑只是根本無明惑與見思惑，就所化眾生得名，究論其體，即是一種「劣慧」，又名「不染污無知」。

小乘立「無知」有二種，一名「染污無知」，「無明」為體；此指見思惑，亦即煩惱障，障真諦涅槃者也。二名「不染污無知」，「劣慧」為體；此指塵沙惑，以其不障真諦，故名「不染污」，以其不了俗諦，故名「無知」；蓋二乘我空智慧狹劣，雖能證空，不達無量藥病，故云「劣慧」也。

是故塵沙惑但障化道，不招感生死；但障俗諦，不障真諦與中諦涅槃。試舉一譬：如人得重病則大痛（見思病重則感分段大苦）；得輕病則小痛（根本無明病輕則感變易小苦）；若不識病與藥，則不能

行醫（行菩薩道度眾），然不致感痛（不招生死）。故約招感生死言，則塵沙惑不別立，但舉見思惑與根本無明惑名為「五住煩惱」（五種住著生死之無明煩惱，三界見惑為一住、三界思惑為三住、根本無明惑為一住）。若約修「觀」明「諦」開「智」而言，則塵沙惑須別立，而成為三「惑」。

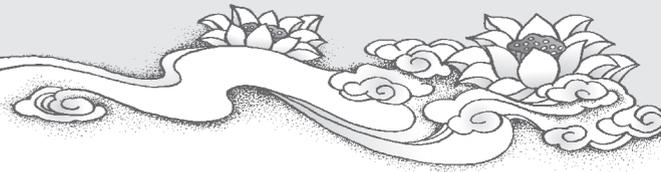
行菩薩道者，先修空觀斷見思已，從空入假，修假觀，以觀明俗諦，斷塵沙惑，開道種智。假觀即「遍學遍觀」，遍觀眾生病況，遍學諸佛法藥。如是遍觀遍學即名「伏」，能應病與藥（稱機用與）即名「斷」，所知不盡即名「習氣」。假觀成已，然後以空假為方便，助發「中觀」。

小乘教法只修空觀，開一切智，成阿羅漢而已。大乘教法則三觀皆修、三智皆開，直至圓滿佛果。而此又分次第修（次第三觀）與圓頓修（一心三觀），詳如後述。（五）

起念當知
念起如是
既要託蓮胎
如何念念造輪迴
該不該
該不該

——祖觀大師





佛說阿彌陀經要解導讀(六)

三、藏通別圓四教略說

「五時八教」為一代教網總綱，今限於時數，故略去通別五時與化儀四教，但約化法四教略說之。

(一) 因機施教

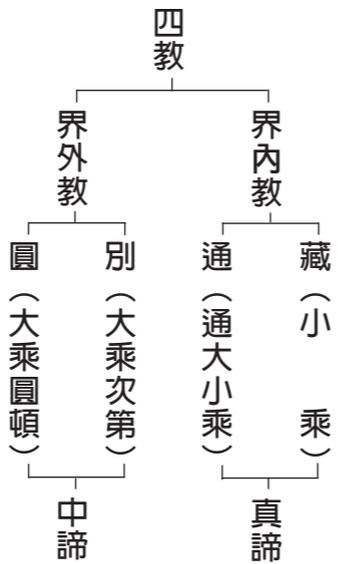
佛因機施教，機有千差，故使法門萬別。大略言之，則機分大小，故教亦分大小。「藏教」為小乘教法（「藏教」乃「三藏教」之簡稱，《大智度論》等稱小乘為「三藏」，以小乘三藏部帙條然各

別，不似大乘經律二藏混同故），「通教」為通大小乘教法，「別教」為大乘次第教法，「圓教」為大乘圓頓教法。

教法所以治眾生病，而九界眾生皆有病。如前所言，界內六凡迷於真諦，起見思惑，感分段生死苦。佛為說藏通二種教法，講明真諦（為見思重者說藏，輕者說通），令修空觀，觀成，斷惑開智，出三界，證真諦涅槃。故此二教名界內教（為界內鈍根說藏，利根說通）。

界外三聖已悟真諦，仍迷中諦，起根本無明惑，感變易生死苦。佛為說別圓二教，講明中諦（為無明重者說別，輕者說

圓），令修中觀，觀成，斷惑開智，超九界，證中諦涅槃。故此二教名界外教（為界外鈍根說別，利根說圓）。如左表：



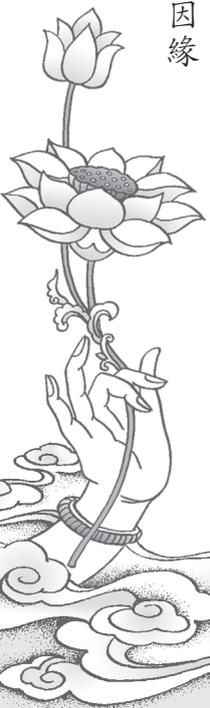
(二) 藏教略說

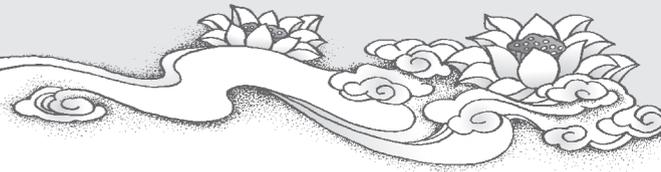
藏通二教雖皆詮真諦，而復不同。夫三界諸法，因緣所生，唯心所現，譬如夢境，當體全空，凡外不了，妄計我人，造有漏業，枉受輪迴！諸佛愍之，為說藏教，告以「一切法從因緣生，因緣所生之法無常無我」，即內六識心（無明識心）為因，外六塵境為緣，三界依正色心因果為所生法。簡言之，心境和合，則心

境並生；心境不和合，則心境皆不生。如是心境互依，和合而起；緣合則生，緣散則滅。有生有滅故無常，無常故無我。蓋「我」者，主宰、自在義也，謂有獨立自體，自在能作主者方為「我」。今三界諸法，既是緣合假相，故無有獨立自體；既是生滅無常，故不能自在作主。故於三界若心法、若色法（境）中求「我」了不可得。

佛常將此色心諸法析為名色，或五陰，或十二入，或十八界等，令其觀察，但見有陰、入、界法，起唯法起，滅唯法滅，不見有我及我所，此名「析空觀」（觀於地、水、火、風、受、想、行、識等無我所），又名「無常無我觀」，能了「我空」，能破「我執」。

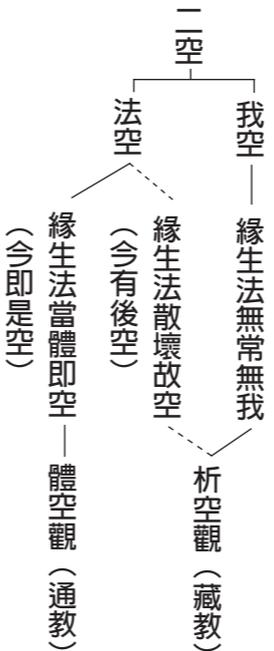
藏教人雖破我執，而法執仍在。於陰、入、界法不執為實「我」，卻仍執為實「法」。謂因緣合時實有此法生（但非「我」耳）；因緣散後實有此法滅。然因緣





未散時，則此法為實有，此法不空，此謂「今有後空」（亦名「散壞空」）。

然藏教人非全不了「法空」，雖不能了「法」當體即「空」，卻能知「法」散滅歸「空」，非如凡夫外道全不知法空，執為真常。故蕩祖云：「人（我）雖定無，法則實有，直待修人（我）空觀，斷盡見思，方滅三界陰、入、界法，復歸真空」。此謂藏教人但能觀我空，觀我空故，不起我執，能斷見思（無明識心）。見思斷則三界因緣滅，因緣滅則三界法滅（空），證入真諦涅槃。如左表：



(三) 通教略說

若通教則不言此緣生諸法為實有，彼不言因緣散後方空，即於因緣和合時，知其如夢如幻，當體全空。喻如掌縫，兩掌合時，生一縫相，此一縫相，但為兩掌和合假相，本無實體。鈍根人只知兩掌散離，方歸於空；利根人則在兩掌和合，縫相生時，即知其生即不生，有即非有，當體即空，此謂「今即是空」（如上表）。經論中常舉諸喻以譬之，所謂「如夢、如幻、如化、如影、如水中月、如空中華（翳目妄見空中有華，然實無華生，亦實無華滅）」。

故通教人不但了「我空」，亦能了「法空」，能修「體空觀」（三界諸法、緣生如幻、當體即空），能破「法執」（少分）。然須知「法執」之義深廣，凡外我法執為藏教所破；藏教法執為通教所破；通教法執為別教所破；別教法執為圓教所破；乃至圓妙覺位，法執方能究竟破盡。

(四) 藏通二教料簡

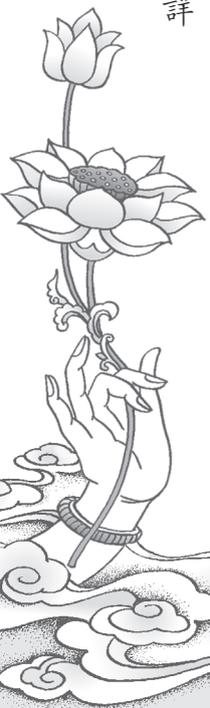
今就藏通二教，作一番料簡（論究簡別）。藏教人又稱「愚法聲聞」，以其迷於緣生體空之義，妄計緣起諸法為實有。既執為實有，故妄生恐怖，必欲滅之而後安，所謂「生滅滅已，寂滅（涅槃）為樂」（生死有與涅槃空勢不兩立、不可並存）。既滅三界生滅諸法已，則沈空滯寂，墮無為坑（沈滯於空寂無為之涅槃中，不再入三界生滅法中，不能起夢中佛事之大用）。

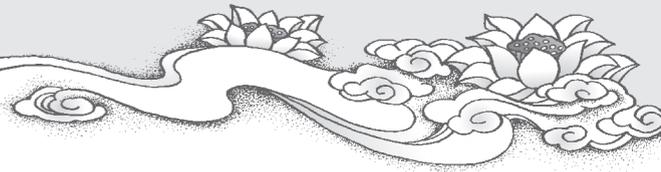
然須知此為佛對小根人所述之權教，其實並無「永滅不發（永入寂滅、不發大心）」之聲聞。詳如後述。

通教人則不然。彼能體達緣生如幻，當體全空（如幻有即是當體空），是故幻有與真空（涅槃）兩不相礙，相即並行，所謂「生死即涅槃，煩惱即菩提（以體空故相即）」。且既知其如幻，則何妨運用如幻，故雖知眾生不可得，而誓度如幻之眾生；雖知煩惱無體，而

誓斷如幻之煩惱；雖知法門猶虛空，而誓學如幻之法門；雖知佛道等空華，而誓成如幻之佛道。蕩祖嘗舉一例，可借以喻此——昔有一僧夢為虎追，驚嚇而醒，醒已方知是夢，喜曰：「非夢幾被虎食！」既而悔曰：「早知是夢，何不作一人情（施與老虎飽餐一頓）！」噫！惟其了達如夢如幻，所以熾然行施，永無吝惜，永無計著也。此喻此理，宜深思之！

是故，通人根利，不滯生死之有，不取涅槃之空，故為大乘初門，能通中道實相（不住空有二邊，故能通入中道）。然須知通人雖能通入中道，卻未即了中道。以其但了「體空」，未了「即中」；但了「諸法緣生，緣生如幻，當體即空」，未了「諸法緣生，唯心所現，因心成體（以心為體）」，體即法界（心橫遍豎窮）。蓋通教當教未明示「中諦」（心性、法界），若明示「中諦」，則屬別圓教矣。詳如後述。





(五) 四教對機

● 藏通二教所對機

佛說藏教，「正化二乘，傍化菩薩」。以其為對小根人所說之小教，故云「正化二乘（聲聞、緣覺）」；以小乘經中亦對小根人方便假說菩薩修行成佛之事，故云「傍化菩薩」。

佛說通教，則「正化菩薩、傍化二乘」，乃三乘共稟之教法。以二乘之根利者，亦能了達體空義，稟受通教法故（體空義但詮真諦，未詮中諦，故二乘根利者亦可了達）。通教三乘中，屬聲聞緣覺根者，仍同藏教證空，而菩薩根則通入中道，接入別圓教。

● 別圓二教所對機

藏通二教雖講真諦，而未講中諦。界外三聖雖證真諦，仍迷中諦，故仍有根本

無明，變易生死。然佛出世本懷，在令眾生悟入佛知見（中諦），究竟圓滿佛果，故為界外三聖說別圓教。（界外三聖謂已斷見思、已了三界生死之三乘聖人，其人雖或仍在三界中，然已不屬三界眾生，故名界外聖人。）

然別圓教雖正對界外聖人說，而界內凡夫並非無分。蓋凡夫之事修行位雖未達於界外，而理（中諦）則不妨同樣信受解悟。以其久遠劫來，亦多有聞熏大乘法，宿具大乘種者，故亦可同受別圓教。是故經論中說別圓教之行位，並非直從界外階段說起，而是從初心凡夫說起。

復次，二乘聖人，於釋迦如來一代教化中，若未聞大法，而即入滅，雖生滅度（涅槃）想，其實仍生方便有餘土中，受變易身。佛於方便土中，說別圓教，彼等終必於方便土中聞大法、發大心。故據如來長遠之化，未有「永滅不發」之聲聞也。

蕩祖云：「小乘住無餘涅槃者，若依權教秘相而說，則為灰身泯智，人法都

然後從禪定覺也。」

又云：「通教菩薩第七已辦地已去者，又分為二，一為智增上者，此亦生方便土中，但不沈空滯寂，只是未證中道法，未免變易生死苦耳。二為悲增上者，此則扶習潤生，還來三界，示同六道。」（六）

寂，永無果報、永無苦樂。若依實教開顯而說，則生界外方便有餘土中，攬彼土法，成彼土人（身智不滅，無漏業牽，生彼五陰），出三界為樂，沈空滯寂為苦。」

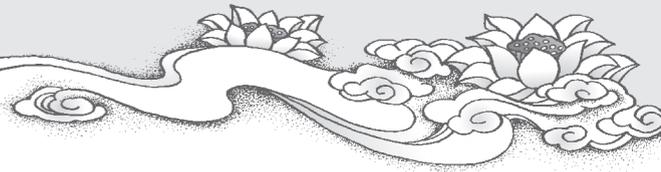
又云：「是人雖生滅度之想，自謂永入無餘涅槃，不知已受變易生死之身；但以沈空滯寂，如醉如癡，直使三昧酒消，

一帶雲山一草堂
心融有念歸無念
紅杏雨餘春正好
假如劫火燒千界

一瓶淨水一爐香
日課朝陽到夕陽
白蓮風細夏偏長
不動吾家聖道場

——楚石禪師





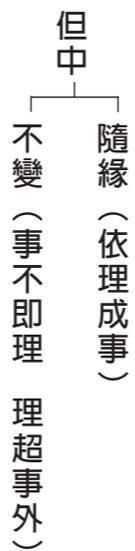
佛說阿彌陀經要解導讀(七)

(六) 別教略說

別教根人乃迷中諦較重者（根本無明較重），佛對別根人說中諦，只能方便說「但中」義，不能說究竟真實之「圓中」義。「但中」者，孤調中道也。謂真如法常隨緣而常不變，雖隨迷悟緣而成就十法界依正諸法，然十界依正諸法不是真如，真如之體凝然不變，所謂「在生死而不染，證涅槃而非淨」，迥超二邊，不即諸法，故稱之為「但中」（孤零零之中道真如）。

是則真如不生滅，而為生滅諸法所依，此謂「依理成事」。然諸法是諸法，

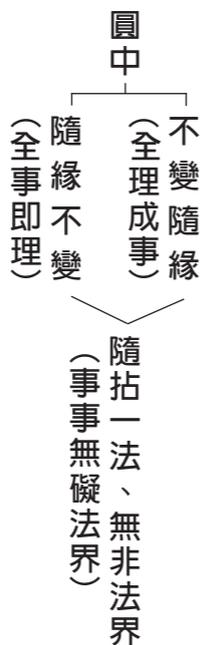
真如是真如，真如法，超一切諸法事相之外，是謂「理超事外，事不即理」（如左表）。故此「但中」，乃超出真俗二邊之外之不變理，而與真俗形成對待。既相對待，則仍落入執相圍域（界外微細法執，非界內我法執）。故別教三諦隔別不融，三觀必須次第而修。



別根人初聞此真如法，即生仰信，解知凡不能滅，聖不能增，但為無量苦集覆

蔽，不能證得。須藉空假觀，助發中觀，乃可剋證。故先修空觀斷見思，次修假觀斷塵沙，然後以二觀為方便，發起中觀，伏斷無明，是謂「次第三觀」。如此三觀次第修來，須經歷極長時劫，且行位次第，不相賅攝。

(七) 圓教略說

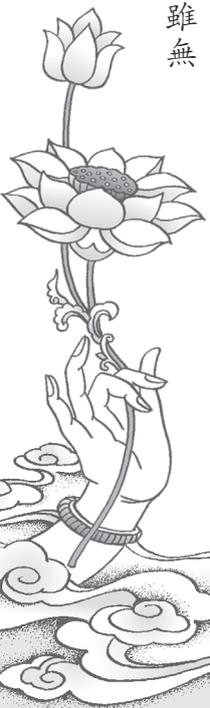


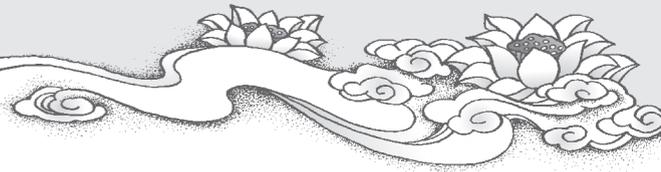
圓教根乃上上利根，故佛為說中道真如佛之究竟實義，亦即「圓中」義（如右表）。「圓中」者，圓滿具足一切諸法之中道真如也。眾生本具之如來藏「不變隨緣」，隨迷悟緣而成就十法界依正諸法。一切諸法既皆如來藏隨緣造就，故知如來藏本具一切諸法，若不具一切法，如何能

造一切法耶所謂「由有理具，方起事造；由有事造，方顯理具。」喻如金中本具可成瓶盤釵釧之理，方能隨工匠爐鎚之緣，造成瓶盤釵釧之事；又如麵中本具可成種種食物之理，方能隨水火人工之緣，造成種種食品也。

又如來藏隨緣乃全體隨緣，以如來藏不能分割故。故一一法皆如來藏全體所成，而非如來藏少分所成，此謂「全理成事」；一一法既各是如來藏全體所成，故一一法各即是如來藏，此謂「全事即理」，亦名「隨緣不變」（隨緣所成諸法，各各即是不變藏體）。

一一法既是如來藏，而如來藏橫遍豎窮，故一一法亦各各橫遍豎窮，此謂「隨拈一法，無非法界」。一一法既是橫遍豎窮之法界，遂見法界一切法互具互融，互遍互周，重重無盡，無障無礙，此謂「事事無礙法界」。雖復重重融具遍周，亦無所在（圓融絕待、一相無相）；雖無





所在，而無盡無盡，佛法宛然（無相無不相）。此即法界實相，佛知佛見也。

圓人根利，初聞此圓中法界理，便能有所解悟；既解圓理，乃能依圓理起圓觀。而其觀道不外「唯心識觀」與「真如實觀」兩種，先習「唯心識觀」，後習「真如實觀」。（詳見《占察經》）

「唯心識觀」者，觀萬法緣生無性，唯是心識之所幻現（如來藏全體隨緣，循業發現）。既唯心現，別無自體，以心為體，故萬法畢竟「唯是一心，體無差別」。所謂「觀一切諸法，因緣所生，唯心所現，因心成體，體即法界——即空、即假、即中」是也。蓋法唯心生，緣生無性，故「即空」；法隨心現，非有而有，故「即假」；有即非有，唯是一心，故「即中」。《占察經》云：「於一切時一切處，隨身口意有所作業，悉當觀察，知唯是心……如是觀察一切法唯心想生……知唯妄念，無實境界，勿令休廢，是名修學唯心識觀。」

乘止觀》。《占察經》云：「若學習真如實觀者，思惟心無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想。」《起信論》云：「不依見聞覺知，一切分別想念皆除，亦遣除想。」（蕩祖注云：「直是了達見聞覺知本不可得，除此分別見聞覺知之想念耳；非謂果有見聞覺知，而作意蠲除之也。若有蠲除之想，即是不達諸法本空，或墮外道無想定中，或墮二乘滅盡定中，非是大乘奢摩他觀，故云『亦遣除想』。」）

總之，圓人根利，初聞便悟，或用力推檢參究即悟。既悟圓中理已，即起「唯心識觀」，乃至起「真如實觀」（圓之利根，悟已即習如實觀；圓之稍鈍者，先習唯識觀，後習如實觀）。隨觀一法，即空、即假、即中。一念心中，三觀同時具足，此謂「一心三觀」（即圓中觀），亦謂「稱性起修」。以能稱性起修，故一一修具足性德全體，是謂「全修在性」。如行施時，所施、能施、中間施物，各各體即法界，橫遍豎窮（三輪體中），故雖但施

然眾生根，或從聞入、或從思入，若聞解不深，觀不得力者，須用推檢法，極力研拶。如《中論》所用「四推檢」，謂一切諸法不自生、不他生、不共生、不無因生。則知生無生處，畢竟「無生」。既知無生，則知諸法本空，唯心幻現（全理成事）；若知唯心幻現，則知本唯一心（全事即理）矣。如是推檢悟入，方成唯心識觀之門。其餘如《摩訶止觀》，則用「四運觀心」，《楞嚴經》則為「七處徵心」，宗門下則如「覓心了不可得」及參究公案話頭等，皆悉異曲同工，皆所以推破執情，悟入藏者也。

「真如實觀」者，既知萬法「唯是一心」，則觀此心相貌又是如何？乃思心外無法，何有能覓此心、能見此心者？所謂「心不見心，如眼不見眼」，故知能覓此心者，即是所覓淨心，所覓既然即是能覓，更覓個什麼？若更覓則是無明妄動妄分別矣！如此觀時，不更覓心，不動分別，名為「隨順真如」（詳見《大

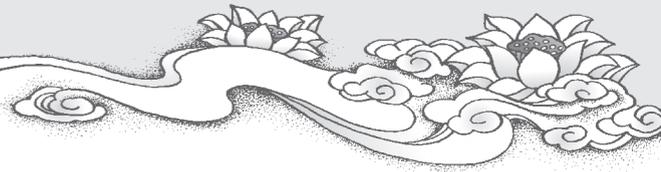
一錢，亦具足法界全體功德，事相雖少，運懷甚大！圓人始終皆如此觀行，徹果通因，中間不必更換題目，此謂「因賅果海，果徹因源」。故能快速圓滿菩提，與別根人相較，「日劫相倍」矣！（圓人修一日，等於別根人修一劫。）

然此圓教利根，甚不易得，千人中難得一、二人。或聞或思，若未能徹悟圓中理，則仍停留於求悟階段而已，未足以稱為圓觀行也。（七）

真宗本自無言語 教我憑空說甚麼 聞道諸天猶未了 不如隨喜念彌陀

——玉尺禪師





佛說阿彌陀經要解導讀(八)

(八) 四教料簡

今綜合四教，再作一番料簡。蕩祖引申《楞嚴經》句云：「一切諸法，因緣所生，唯心所現，因心成體，體即法界。」即據此一語以料簡四教。

夫「因緣」二字，為吾佛設教之正宗，諸行之大本，四教皆言「諸法緣生」，而義有淺深。藏通二教但言諸法緣生，未言「唯心所現」（以藏通二教未言中道心性體故）。別圓二教則言因緣生法，皆唯心所現，心所現法皆因緣生。

又藏通二教雖同說諸法緣生，而復有異。藏只說因緣生法，無常無我；通則說

實究竟皆為一圓實教。蓋一切眾生皆有佛性，皆堪作佛，佛出世本懷，亦為令眾生究竟成佛。惟眾生尚有法緣不深、栽培不厚、根器尚淺者，不堪直受圓教，故佛方便為說藏通別教。然說藏、說通、說別，無非作究竟入圓之梯航也。故一切大乘經典皆以圓中實相為最高理體，中國大乘八宗，亦皆指歸圓教。

須知藏教雖最淺，卻亦最為基礎，後後固能超越前前，卻必也具含前前，未有不能藏通，而能別圓者也。若違離藏教法，尚且不能保人身、出三界，何況成佛道？

以戒學言之，毘尼律藏所說聲聞律儀（五篇七聚），屬藏教法；《梵網經》所說菩薩律儀（八萬律儀）屬別圓教法。八萬律儀固能超越五篇七聚，卻必也具含五篇七聚，若違犯篇聚，則八萬必荒！大乘云乎哉？菩薩云乎哉？若能以別圓觀慧，持此聲聞律，則此聲聞律，便是殊勝大乘菩薩戒。故蕩祖云：「廢小談大，並大亦非；悟大用小，即小本勝。故《法華》

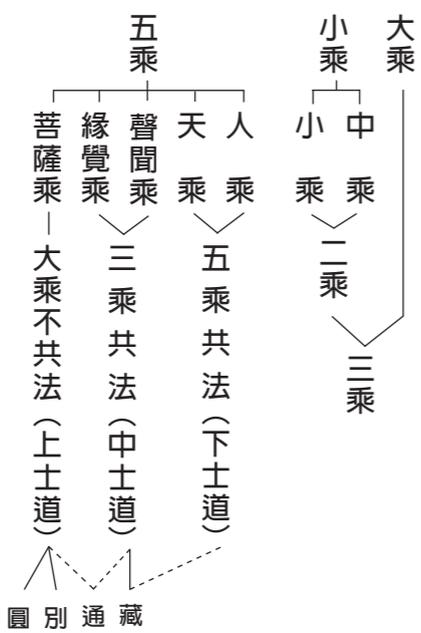
緣生如幻，當體全空。

又別圓二教雖同說唯心所現，亦復有異。別教言依心現法，然法不即心（自清淨心、真如），真如心體超一切法外，仍見有一切法差別，而又與真如相對待，既未徹了諸法，即未徹了真如。圓教則言法唯心現，以心為體，體即法界，故法法皆中，圓融絕待，方為徹法源底，方為徹了真如。

(九) 四教總論

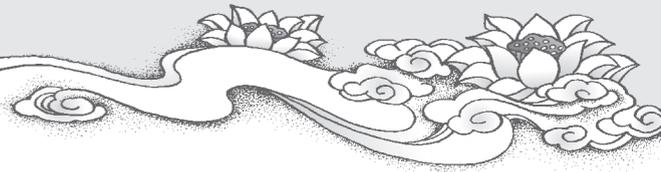
四教中，藏通別為權教，圓為實教。佛雖因機不同，而方便施設權實四教，其

戒弘經者，必依四安樂行（身、口、意、誓願四行）；《涅槃》極談常住佛性（圓中），尤扶戒律（聲聞律等）。戒學如是，定慧同理可知。
復次，佛之教法，通常略分為二，即大小乘；或開為三，即大、中、小乘；或開為五，即加人天乘。（如左表）：



如右表，民初太虛大師將此五乘佛法分判為三：一為「五乘共法」，即人天乘，乃五乘共同基礎（喻如高樓之地基）。二為「三乘共法」，即聲





聞、緣覺乘，乃三乘共同基礎（喻如高樓之一、二層）。三為「大乘不共法」，即菩薩乘（喻如高樓之上層）。

明初西藏宗喀巴大師則分判為三道：一為「下士道」，猶如「五乘共法」。二為「中士道」，猶如「三乘共法」。三為「上士道」，猶如「大乘不共法」。此等皆屬簡略分判者也。

若天台四教，則屬精密之剖判。蓋「藏」為純小乘教，「別圓」為純大乘教。於大小乘間別立「通教」，前通於小，後通於大，乃大乘之初門，亦為小乘利根者所可共稟，猶如大小乘間之過渡橋梁。方等部、般若部中多有此一層次之教法。而純大乘教法中再分為次第（別）與圓頓（圓）二教，諸大乘經典中確常見有此二層次教法之異。如是四教，方足以委悉佛循循善誘之苦心，曲盡一代教網大、小、頓、漸、偏、圓、權、實之幽致矣！
明此四教宗旨，則通途教法稍備，然後可與言淨土法門之殊特。（八）

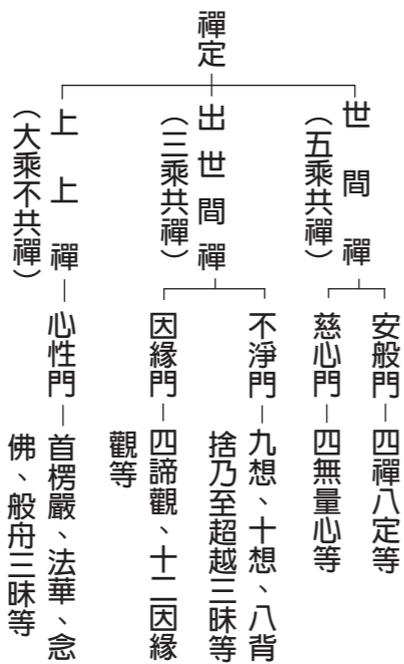
佛說阿彌陀經要解導讀（九）

（十）四教修證

修行證果不外止觀定慧，有定無慧，名為「癡定」，有慧無定，則為「狂慧」，皆不能斷惑證果。所謂「非禪（定）不智（慧），非智不禪」，故須止觀雙運、定慧均平。

四教觀慧，如上已說，所謂「析空觀」、「體空觀」、「次第三觀」、「一心三觀」是也。四教禪定，其相云何？今略說之。

智者大師依《大品般若經》、《大智度論》等，將一切禪定歸納為三類，三類又開為五門，如下表：

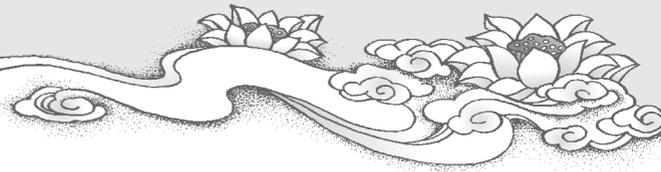


「世間禪」乃有漏禪，以有漏心修之，無有無漏觀慧（析空觀等）故。凡夫外道及三乘之所共修，亦名「五乘共禪」。又分二門，即

聞說西方衆妙該
無邊風景賽蓬萊
樹森金地七重遶
花綻寶池四色開
好鳥自調天外韻
香階不留雨中埃
蓮胎多少化生者
都自彌陀一句來

—— 休休子





「安般門」與「慈心門」。

「安般門」又譯為「阿那波那（出入息）門」，以息攝心（即數息觀等），通至四禪定、四空定等禪門。

「慈心門」即於四禪之上，修慈觀、悲觀、喜觀、捨觀四無量心（四種觀想法門）之禪定。此之慈悲觀乃屬「眾生緣慈悲」，故屬世間有漏禪。若修「法緣慈悲（有空觀觀慧）」，與「無緣慈悲（有中觀觀慧）」，則屬出世間禪與上上禪矣。

「出世間禪」乃無漏禪，以具無漏觀慧故，為三乘之所共修，亦名「三乘共禪」。又分二門，即「不淨門」與「因緣門」。

「不淨門」，以不淨觀攝心，通至九想、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧等禪門。以上「四禪」、「四空」乃至「超越三昧」，由淺而深，由劣而勝，總稱「次第禪門」。

「因緣門」，以析空、體空等觀慧，

為「有覺（尋）有觀（伺）三昧」，即諸禪門之初禪，諸禪門之觀慧雖不同，而其相應定力在初禪，故云「有尋有伺」，以初禪地尚有「尋」、「伺」心所現行故。二為「無覺（尋）有觀（伺）三昧」，即諸禪門之中間禪（初禪與二禪中間），以中間禪雖無「尋」心所，仍有「伺」心所現行故。三為「無覺（尋）無觀（伺）三昧」，即諸禪門之二禪以上者也，以二禪以上則「尋」、「伺」心所皆不現行故也。當知此「三三昧」更無別體，但是總諸禪門以為三分，佛欲令眾生，雖聞廣說諸禪門，而不失根本，知一切禪門不離根本禪故。

復次，眾生修行入門，依根可分為二類：一為「行行」。由諸禪門而入，於禪定中具修觀慧，此乃「由事以入理」者也。二為「慧行」。直緣真諦、中諦之理而入，於觀慧中具足禪定，此乃「由理以得事」者也。四教行人，或為「行行」、或為「慧行」，並不一概。

直觀四諦、十二因緣之理，定慧深入，乃至斷惑證果。（此「因緣門」屬「慧行」，不屬「行行」，詳如後述）。

「上上禪」乃「大乘不共禪」，以有中道觀慧故，不墮二邊（凡夫有邊、二乘空邊），亦名「非漏非無漏禪（非凡夫之漏、二乘之無漏）」。此為「觀心門」，經云：「能觀心、名為上定。」，如首楞嚴、法華、般舟、念佛三昧等。隨修一禪，皆與中道佛相應，故能圓具圓超諸禪三昧，非次第禪門可比。

須知世間禪之「四禪、四空（即四禪八定）」，名為「根本禪」，乃一切禪定之根本，一切禪定三昧悉從根本禪中出。換言之，一切禪定離不開四禪八定，離此則無禪定可言。故云：「根本四禪，是眾行之本，一切內行功德，皆因四禪發，依四禪而住」。如上所列諸禪門，其觀慧雖異，而其相應定力皆不離四禪八定。

又總上諸禪，分為「三三昧」，一

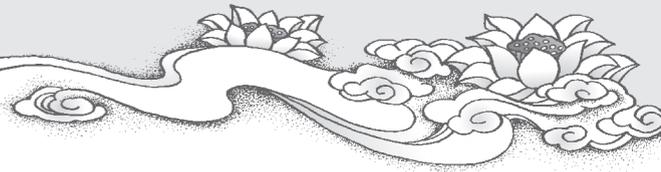
先言聲聞行人。自有聲聞，初發心行於行行，從根本初禪而修，乃至九想、十想……超越三昧，方得阿羅漢果，是為次第修學諸禪者也。

亦有聲聞，初修行行，入其中某一禪定時，即於此禪定中深觀真諦空理，而發無漏，而漏盡，證阿羅漢果，此則未必具修諸禪者也。

亦有聲聞，從初發心，即修慧行，緣真諦空理直入，不修事禪，其相應定力至某一禪定時（或有覺有觀三昧、或無覺有觀三昧、或無覺無觀三昧），即發無漏，乃至漏盡，證阿羅漢果。更有慧行聲聞，其相應定力但達欲界定、未到定（初禪之前），即發無漏，乃至漏盡，得阿羅漢果。此則未具諸禪，為欲滿足有為功德故，須更次第修諸禪定。

佛世時，更有利根聲聞，聞佛說：「善來比丘！」即時漏盡，具足諸禪三昧、神通道力等，此為頓證，非次第修學者也。





次言菩薩行人。又分別教與圓教。別教行人，先修空觀，或修行、或慧行，以斷見思。此時縱未具足諸禪門，其於入假觀時，遍學法門與神通，於世間、出世間諸禪門，必須一一修之、鍊之。然後以二觀助發中觀，入上上禪矣。

若圓教行人，則又分二種：一者修漸觀及不定觀，解圓而行未能即圓，雖有圓解，初心仍修世間、出世間諸禪門以爲方便助道。然雖用事助，終與中道實相應，不同凡夫著有、二乘著空。二者直修頓觀，解圓而行亦圓，所謂「中中流入（緣於中道之中，而入法性。《楞嚴經》語）」，既開圓解，直起一心三觀（先「唯心識觀」，後「真如實觀」，隨觀一法，即空、即假、即中，如前已說。）其相應定力，至欲界粗住、細住（欲界定之前）時，即能圓伏三惑。若至有覺有觀三昧、或無覺有觀三昧、或無覺無觀三昧時，則見思、塵沙脫落，乃至根本無明亦斷。根本無明斷，

則一切種智開，性德顯，自能圓具圓超諸禪三昧，雖不次第學諸禪門，而自能攝之、超之。非如慧行羅漢，於證果後，還須次第修學諸禪，方能滿足。亦不必如別教行人，於入假時，次第修學，方能具足。

更有無上圓頓利根，乍聞即悟，頓證自心，不落階級，具足智德。此則多生多劫，於圓頓教法栽培深厚，定慧雙圓、智力並備，乃能如此！
由上可知，止觀必須雙運，定慧必須均平。然斷惑證理，功由觀慧，而禪定但能足夠即可，非必具修一切禪門也。然則，禪定如何方爲足夠耶？曰：有人但達「有覺有觀三昧」即發無漏，有人達「無覺有觀三昧」方發無漏，有人則須達「無覺無觀三昧」方發無漏，因人而異，未可一概也。然至少亦須達「未到定」以上，方能斷惑證果。雖亦有少數行人，但達「欲界定」即發無漏者，終屬特例，未可以爲準則也。（九）

佛說阿彌陀經要解導讀（十）

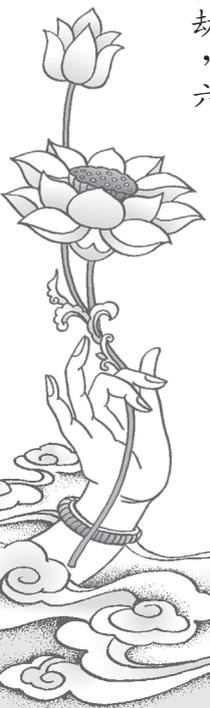
（十一）菩薩道料簡

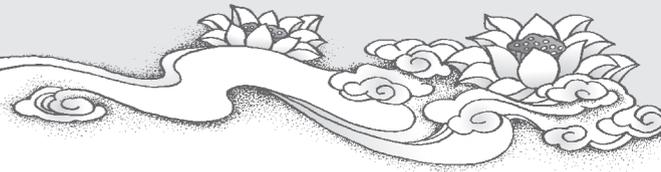
● 有教無人的藏教菩薩道

四教皆言及「菩薩道」，夫通別圓教爲大乘法，固當闡述菩薩道，而藏教爲小乘法，何故亦言菩薩道耶？曰：藏根人雖志求出三界、證涅槃、成阿羅漢而已，然彼等亦見聞佛之相好莊嚴、神通道力、說法度生等，迥非阿羅漢所能及。然則佛果究竟如何修成者耶？此乃必然觸及之問題，故佛亦爲彼小乘人，說大乘菩薩修行成佛之過程。

然阿舍會上，正對小機，其時小根未迴，大根未熟，既尚非大器，豈堪直受大法？故佛於阿舍會上爲藏根人說菩薩道，只能方便假說，不能究竟實說，此乃勢所必然者也。

然則，此假說之菩薩道，其相云何？曰：此即小乘經論中所說「伏惑不斷、留惑潤生、歷三祇、行六度」之菩薩也。謂此人初心，發四弘誓願，即名菩薩，而以無常無我觀慧伏見思惑不斷，留此見思以滋潤生死、以行六度、以化眾生。如是歷經三大阿僧祇劫，六度行滿，頓





斷見思，方成佛果。

天台家名此為「事六度菩薩」，以其但行六度之事，未達三輪體空之理，故名「事六度」（通教菩薩達三輪體空，故名「理六度」）。須知此乃實無其事、實無其人，但佛對二乘人之方便假說耳（此謂「有教無人」）。蓋伏惑不斷，則見思俱在，見思果在，則二生、三生尚難保其不迷（隔陰之迷）不退，況歷三祇乎？且三毒既具，則雖行六度，又何能集無量淨功德，以圓滿佛果耶？譬如毒器，豈堪貯醍醐耶？故知此純為方便假說。

然則佛何以對二乘人作如此假說？良以藏人根鈍，既執「生死有」與「涅槃空」不可並存（通教則「如幻有」與「當體空」並行無礙，如前所說）。故彼等以為既斷見思，既證涅槃，則永斷生死因緣，永不復受三界生死果矣。佛若為彼等說菩薩斷惑之後，仍繼續於三界中受生受死，以度眾生，則彼將懷疑自己斷惑證涅槃後，是否仍復入於三界

海，然後可與言度眾出溺。故藏教假說之菩薩亦於第三阿僧祇劫，方為正入假利生之位（前二祇偏重自修定慧，降伏煩惱）；通教則第七、八地斷見思已，第九「菩薩地」方為正入假利生之位；別教則「十住」斷見思已，「十行」方為正入假利生之位。

其有悲心特重者，不待見思全斷，但斷見惑已，生死少寬，即入假利生矣。蓋見惑斷則證初果——「須陀洹」（預入聖流），亦名「法眼淨」，從此超凡入聖，得「位不退」，不再退為凡夫矣。故初果可謂凡聖之分水嶺，實為出三界之第一大關，亦為最難一關。此關一超，則思惑任運可斷，三界任運可出矣，故云「生死少寬」。喻如拔大樹，斷見惑如拔樹根，斷思惑則如枝葉任運枯萎。

又須知得初果者，盡未來際任運不犯根本重戒，以「道共戒」力故。印祖云：「未證初果者，要常常覺照，方可不犯。初果則自然而然不至犯戒。如耕地，

中生死，因而起大恐慌矣！故佛對此藏根人說菩薩道，只能如此方便假說，以逗其機，以生其善。待至「方等時」、「般若時」，大乘根器漸培漸熟，方為實說耳（即說通別圓教之菩薩道）。

● 通別菩薩的入假度生

然則，通別圓教之菩薩道，其相又如何？曰：此須遍研通別圓教行位乃知，今無暇細說，但說菩薩何時「入假」（修假觀、行六度、化眾生）。《摩訶止觀》卷六論四教入假位，四教各論三根（上、中、下）入假，今略說之。

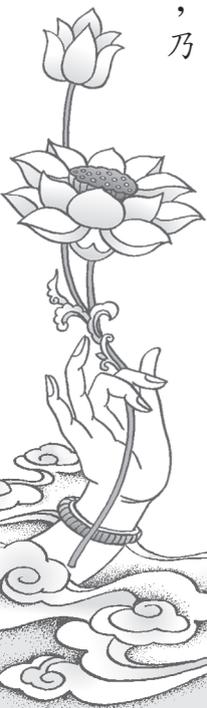
夫菩薩大根，雖自始即發大心，誓度一切眾生，然自度乃能度他，自未度能，而能度人者，毫無是處。喻如救溺，己若不能游，何能救他人？故菩薩既發大心已，即埋首自修，解與行並進，戒與乘俱急，止觀雙運，定慧均平，直至見思惑斷，不復沈溺三界苦

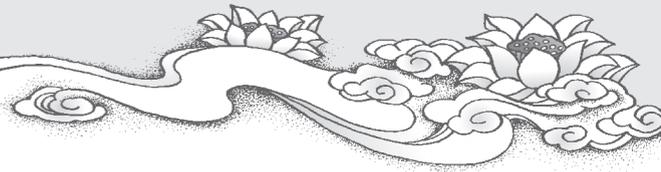
凡所耕處，蟲離四寸，道力使然。若不出家，亦復娶妻，而雖以要命之威力脅之，令行邪淫，寧肯捨命，終不依從！」故得初果，甚非易易，昔蓮池大師每嘆支那國裡，覓一須陀洹人而不可得！今則有人自稱已得初果，乃至四果，真耶？偽耶？以戒教勘驗之，真偽立辨矣。

若見惑亦未能斷，則至少須深伏見思，方可入假，方能與「三輪體空」少分相應故。若博地凡夫，伏惑亦未能者，實無入假資格，然亦非全不可行利生業，但不可以為正務，只能隨緣隨力少分之，以為助功，以調適身心，以防止懈怠，以長養慈悲，以助成正觀耳。此義於後「行門津梁」中再詳述之。

● 圓教菩薩的入假度生

若圓教人，乃上上利根，於名字即位中圓解圓悟，力行「唯心識觀」，乃





至圓伏三惑（見思、塵沙、無明），念念隨順法界，登觀行即「五品位」。五品位中，初、二品仍屬「長養聖胎期」，此時定慧仍薄弱，理觀仍朦朧，故須加緊長養理觀（真如實觀），並且勤修懺悔、讀誦等助成之。此時切勿涉事（入假度眾事業）紛動，否則道芽破壞，胎死腹中！第三品為「說法品」，雖許少分說法化眾，仍須緊守理觀，切勿攀緣名利眷屬，心若因而逐外，何如退一步（暫停說法）為妙！至第四品為「兼行六度品」，理觀稍熟，可以兼行六度，以利生矣。至第五品「正行六度品」，則理觀已熟，事理圓融，涉事不妨理，在理不隔事，故廣起六度萬行，而一一皆稱合法界理，乃至治生產業（士、農、工、商），皆與實相不相違背！故圓教以第五品位之後為正入假位，此位之前，皆尚非真正利他之時，務須緊守理觀，綿密對治煩惱，增長定慧，以自度為主，蓋此前利他實微，自損實多故也。

皆出勢所自迫而後作，曾不強為，而亦損於己不少，況盡心力而求之乎？書此自警，並以告夫來者。」

● 教法不明 眾生活劫

以上所說四教「入假」，攸關大乘菩薩修證途徑，不可不深思諦研者也！慨自天台教晦，《進化論》興，人多相率竊取日本學者之餘涎，疑謗大乘，獨尊《阿含》。其言「菩薩道」，即依《阿含》、《俱舍》「事六度菩薩（伏惑行六度）」而說。且由此再一大轉（降一大級），而成爲「博地凡夫（伏惑亦未能）」如火如荼展開六度萬行、利生事業」之行徑，並以此爲準繩，反駁斥中國古德之潛修密養爲「聲聞行」（非「菩薩行」）。嗚呼！顛倒錯亂，盲引眾盲，邪見熾盛，正法幢隳，其佛法之厄運歟？眾生之浩劫歟？

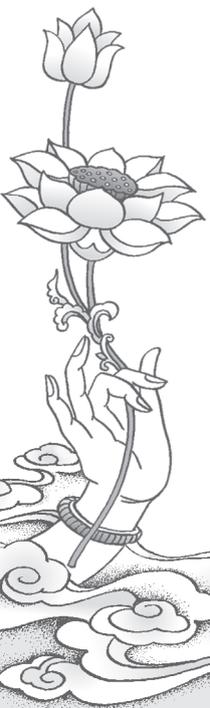
以上「通途教法總說」畢。（十）

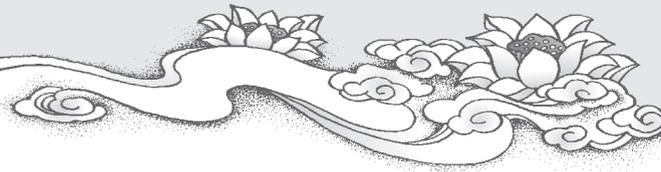
● 古德入假度生芳範

是故中國古代高僧，一發大心之後，即一路埋名隱姓，水邊林下，潛修密養，直搗第五品位，然後龍天推出，方乃出來扶揚宗教，普度群生，荷擔如來家業，則千穩萬當矣！其有一生未能達五品位者，則終生不欲出，迫不得已，亦必待老成，然後乃出，以慚愧心隨緣隨力「兼行六度」耳（仍以爲助功，非以爲正功）。古德芳範，概多如是。《竹窗隨筆》云：「古人得意（徹悟）之後，於深山窮谷中，煨折腳鐺，潛伏保養，龍天推出，然後不得已而應世。後人漸不如古，然予猶及見作經論法師者、作瑜伽施食法師者，學成而年未盛，尚徐徐待之。比來少年登座者紛如矣，佛法下衰，不亦宜乎？」又云：「叢林爲眾，固是美事，然須已事已辦，而後爲之。不然，或煩勞神志，或耽著世緣，致令未有所得者，望洋而終；已有所得者，中道而廢。予興復雲棲，事事

循環劫數最悲傷
脫苦無如極樂場
專念彌陀離此土
勤持佛號入蓮鄉
紅旗影裡前生業
白刃叢中後世殃
誓願今生歸淨土
永離兵燹注西方

—— 普能禪師





佛說阿彌陀經要解導讀(十一)

參、淨土法門總說

已言「通途教法總說」，次言「淨土法門總說」。

夫淨土法門，在念佛求生淨土。而念佛方法有多種（實相、觀想、觀像、持名），《阿彌陀經》倡持名，故《要解》亦闡持名；又所生淨土為極樂世界，故《要解》亦闡極樂。以持名念佛為無上因，以感生極樂為無上果。《要解》開宗明義云：「於一切方便之中，求其至直捷、至圓頓者，則莫若念佛求生淨土；又於一切念佛法門之中，求其至簡易、至穩當者，則莫若信願專持名號。」二語已立其張本矣。

見（中道實相），故即以佛知佛見而為修行，稱起修，全修在性；因賅果海，果徹因源。是謂「圓頓法門」，是謂「出世間上禪」。

今淨土念佛法門如其然，何以故？壽昌云：「念佛心，即是佛」故，一念直歸佛海故。今略闡之。

先說「念」。徹祖云：「凡在有心，不能無念，以無念心體，唯佛獨證，自等覺以還，皆悉有念。」蓋吾人真如佛，終日不變，終日隨緣，不隨迷緣，則隨悟緣，隨迷緣則起染念，隨悟緣則起淨念。從無始來，直至盡未來際，決無不隨緣時，故決無不起念時。

依唯識言之，「念」即識與相應心所也。一切眾生，莫不有「識」，故莫不有「念」。乃至等覺以還，智未轉圓，識未轉盡（二執未盡），則仍為有「識」，故仍為有「念」。逮乎究竟妙覺，則純「智」非「識」，爾時方為「無念」（純為真如智不思議業用）。是則九界眾生，始自博地凡夫，乃至色無色界天人，乃至藏通

今分三大段言之。首段總論淨土念佛法門（含四種）之圓頓；次段別明持名念佛之殊特；後段勾勒《要解》之極旨——在闡發「持名念佛」與「極樂淨土」之殊特。

一、淨土念佛法門之圓頓

此又分二段：（一）念佛即佛。（二）淨土橫超。

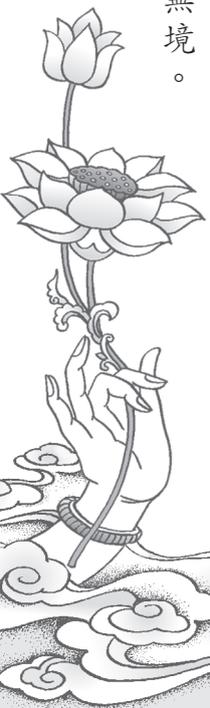
（一）念佛即佛

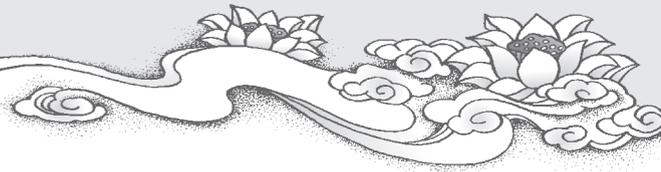
前已言之，圓人根利，始即悟佛知

別圓四教諸聖，乃至圓教等覺，皆屬有「念」者也，惟圓教妙覺極果，獨證無念心體耳。

或問：圓根之人，始即頓悟真如，稱性起修，不即已入「無念」矣乎？答曰：理雖頓悟，無明妄想習氣焉能頓除？無明妄想習氣未除，則九法界妄念妄分別心焉能不起？然圓人隨所起念，即了知能念、所念無非法界，故「雖念而無能念所念，雖說而無能說所說」，作此觀解名為「隨順真如」。如是「久久熏習」，由名字即隨順，乃至分證即隨順，妄念未盡。至乎究竟即位，「妄念都盡」，真如智圓，方證無念心體。爾前但能「觀無念（隨順真如）」耳，豈真能「無念」也哉！（詳參《起信論裂網疏》）

既然九界眾生莫不有念，則所念之境為何？徹祖云：「凡起一念，必落十界，更無有念出十界外，以十法界更無外故。」又云：「凡在有心，不能無境。不現佛境，





便現九界之境；不現三乘之境，便現六凡之境；不現天人鬼畜之境，便現地獄之境。」若此心與十惡相應，便落三途法界；若與五戒相應，即落人法界；若與十善相應，便落天法界；若修戒善等法，兼懷瞋慢勝負之心，即落修羅法界；若以無我心，觀察四諦，即念聲聞法界；以無我心，與十二因緣相應，即念緣覺法界；能與菩提心、六度萬行相應，即念菩薩法界；若與「佛德」相應，即念「佛」法界也。

然則，云何與「佛德」相應？此有多種，或念佛自性（實相）、或念佛相好功德（觀想）、或念佛形像（觀像）、或念佛名號（持名），雖種種不同，要皆屬佛法界之念也。

《觀經》云：「汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好；是心作佛，是心是佛；諸佛正徧知海，從心想生。」此謂心想念佛，心即變作佛之相好，則此心便是佛矣。徹祖引申為四句云：「心作佛，心是佛；心不作佛，心不是佛。心比之宗門亦然。故徹祖云：『《觀經》是心作佛，是心是佛二語，較之禪宗直指人心、見性成佛，尤為直捷痛快，何也？以見性難而作佛易故。何為見性？離心意識，靈光迸露，始為見性。何為作佛？持佛名號，觀佛依正，即為作佛。』」以上約「念佛」言其直捷圓頓。

（二）淨土橫超

次約「求生淨土」言其直捷圓頓。蓋通途圓教為自力法門，須仗自力以悟、修、斷、證，乃至圓滿菩提。其事之難，歷時之久，誠乃罄竹難書者也。若念佛求生淨土，則為二力法門，以仗佛力故，不必斷惑，即可橫超三界；往生極樂，復可橫超四土。一法中具二橫超，誠乃點鐵成金之手段者也！（詳如後述）

綜上所說，然後知蕩祖所言「念佛求生淨土」為「至直捷、至圓頓」之所以然。（十一）

作九界，心是九界；心不作九界，心不是九界。」又云：「果明此理，而猶不念佛者，則吾末如之何也已矣！」

永明大師云：「一念相應一念佛，一日相應一日佛」，此謂若能一念念佛，則此念便與佛德相應，則便作了一念之佛；若能一整日念佛，則一整日與佛德相應，則便作了一整日之佛矣。蕩祖云：「一念相應，欲仁仁至」，此乃仿孔子語：「我欲仁，斯仁至矣」，而曰：「我念佛，斯佛至矣！」

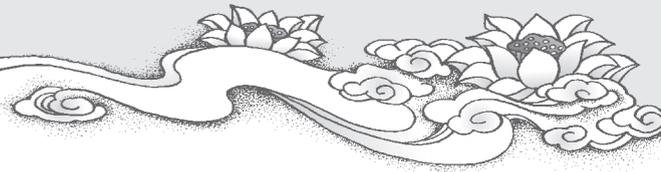
故知念佛一法，乃「以果地覺為因地心」，致使凡心頓成佛心，所謂「甜換苦瓠」，一念頓入佛海，故念佛法門是「圓頓法門」，是「出世間上上禪」也。

然又與通途之圓教有別焉，蓋通途圓教，必先開圓頓解，方能依圓理起圓觀，否則，不足以稱為圓觀也。今念佛法門，不論悟與未悟，但肯以念念佛，無不念念在圓觀之中矣。噫！不經悟門，直入圓觀，省卻解悟之一大段艱難路程，其直捷圓頓為何如哉！比之教下如此，

作福不念佛
福盡還沈淪
念佛不作福
入道多苦辛
無福不念佛
地獄鬼畜群
念佛兼作福
後證兩足尊

——蓮池大師





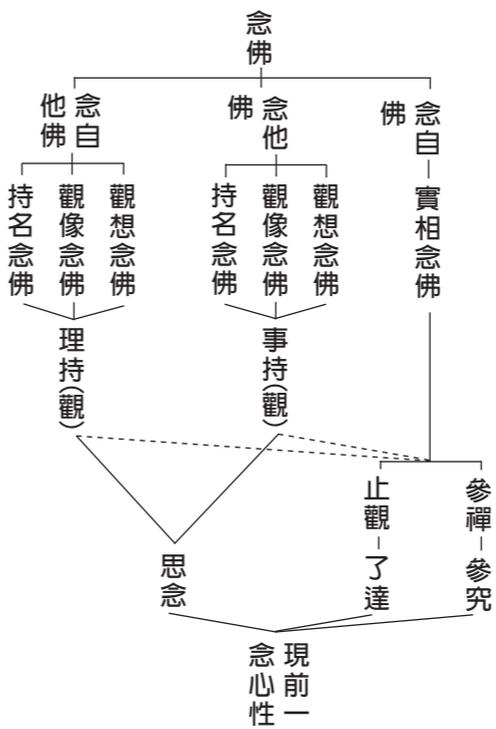
佛說阿彌陀經要解導讀(十二)

二、持名念佛之殊特

已總論「淨土念佛法門之圓頓」，次別明「持名念佛之殊特」。此又分三段：(一)念佛義類。(二)洪名殊特。(三)方法殊特。

(一)念佛義類

天台智者大師云：「四種三昧（常行、常坐、半行半坐、非行非坐，四種攝一切三昧），同名念佛。念佛三昧，三昧中王。」此謂念佛三昧統攝一切三昧，一切三昧無非念佛法門耳。蓋佛法無非教眾



生成佛，而眾生莫不有念，故成佛之道，即在使此念念佛，一切法門莫非為此，故一切法門皆可名念佛法門也。今直約圓頓法門言之，如左表：

幽溪、蕩祖等將念佛廣義開為三種，即念自佛、念他佛、雙念自他佛。今統貫此三種念佛，與實相等四種念佛，及宗門教下諸圓頓法門，綜合言之，以較其同異，以烘托持名之殊特也。

首言「念自佛」。「自佛」即自性天真佛，亦即眾生本具之真如佛性，亦即中道實相，故「念自佛」即「實相念佛」也。此則賅攝一切圓頓止觀，及禪宗直指法門，罄無不盡。以一切圓頓止觀，無非觀中道實相故，如天台一心三觀、賢首法界觀、唯識「遣相證性」觀、「三性三無性觀」等皆是也。而禪宗法門亦屬於此，且如後代禪宗，以參究公案話頭，為下手方便（敲門瓦子），其正參之時，舉起話頭，「真疑歷歷，窮義路之淵源，詣離絕之境界，尋伺無棲，能所雙絕，即慧（般若）也。」（蕩祖語）又其徹悟之後，達於實相，便與圓解圓觀全同矣。是故若宗若教一切仗自力之圓頓法門，皆屬於「念自佛」也。

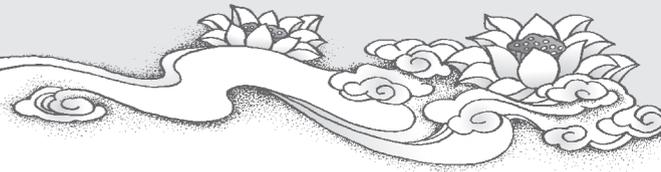
次言「念他佛」。蕩祖云：「託阿彌陀佛果德莊嚴，為我所念之境，專心注

意而憶念之。或憶名號，或想相好，或緣四十八願往昔洪因，或思力、無畏等現在勝德，或觀正報，或觀依報，總名為念他佛。」古來分為觀想、觀像、持名三種。觀想即觀想佛之正報、依報等；觀像即對佛形像，想佛相好光明等；持名即一心稱念阿彌陀佛聖號。

須知念他佛與念自佛，雖同屬圓頓，而其功德利益卻復迥異。蓋念自佛為自力（不求佛加），雖能圓解圓觀，而其功德利益，隨其行位淺深，只是名字即、或觀行即、或相似即、或分證即之力用耳。而二力門以仗佛力（求佛加）、託佛果德故，便有究竟果佛之威德神力冥熏加被，與佛感應道交，則此念佛之一念，即具究竟果佛之威力矣。苟能念念相續，則念念中皆具究竟果佛之威力，故使苦無不滅，障無不消！

次言「雙念自他佛」。念法亦如前之觀想、觀像、持名，然念法雖同，





心境迥異。蓋乃已悟自性，然後念他佛者也。亦即先解中道妙理，了知心佛眾生三無差別，自他本自不二，乃託他佛以顯本性（依託他佛果德，助顯本性性德）。「由我心性本具功德不可思議，諸佛果中威力不可思議故，感應道交，自他不隔，極果圓因，稱理映發。」（蕩祖語）

以事理二持（觀）言之，「念他佛」即「事持（觀）」也。以未悟中道妙理，但行念佛之事，未能達事即理。雖未達理，猶信有極樂世界、阿彌陀佛，決願求生，無時暫忘。一般念佛行人所修法門，多屬於此。以未悟妙理，不能事隨理遍，故一念心中只能緣念佛德一隅。然此一隅仍是佛德，即此一隅佛德，窮劫說之不盡，非聲聞、緣覺、菩薩等九法界之念可及也。

至若「雙念自他佛」，則是「理持（觀）」也。以悟中道妙理故，事隨理遍（隨拈一法，無非法界），隨念佛德一隅，即具佛德全體，非是少分。且了知能念之眾生與所念之佛，互具互融、互遍互周；即以佛心內之眾生，念眾生心內之佛，能所不二，生

佛一如，圓融絕待，不可思議。此一法門，最為勝異，以其悟自實性，又託佛果德，喻如順流又順風，一揚帆即已千里矣。此固須上根利器、深悟圓解者，而後能修，如永明延壽、楚石梵琦所修法門即是也。

然其中「持名」一法，事持功同理持。縱未悟理，但提起佛號，亦任運具足佛德全體，非是少分，與彼理持功德力用無二無別。此誠奇妙超絕，難思難議！何以致此？蓋以「洪名」甚殊特故，又以「方法」甚殊特故，下闡述之。

（附註）1、前來以「念他佛」為「事觀（持）」；以「雙念自他佛」為「理觀（持）」，乃一往之論耳。若細論之，則四教各論三種念佛，而圓根人既已悟妙理，隨採一種念法，皆可謂「理觀（持）」也。（詳見蕩祖《大勢至圓通章釋》）

2、又「實相念佛」配屬「念自佛」，觀想、觀像、持名配屬「念他佛」及「念自他佛」，亦一往之論耳。若再往論之，則「念他佛」與「念自他佛」中亦有「實相念佛」一種。（詳見蕩祖《大乘止觀釋要》）（十二）

佛說阿彌陀經要解導讀（十三）

（二）洪名殊特

「阿彌陀佛」聖號為「萬德洪名」，古德闡述「萬德洪名」之處甚多，今歸納為四義言之，如左表：



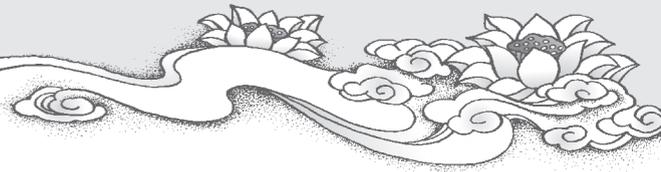
● 名以召德 德不離名

一者「名以召德，德不離名」。夫

名字者，所以詮諸法也。名字雖不即是法體，然法體卻亦不離名字，離名無以顯體，故須尋名識體，方得四悉檀益（歡喜、生善、滅惡、入理）。故云：「筌蹄不空，魚兔斯得。」又云：「不離文字，而得解脫。」又云：「菩提之中無文字，文字之中無菩提；離菩提無文字，離文字無菩提。」

名既詮法，或詮惡法、或詮善法；或有漏法、或無漏法；或詮了義、或詮不了義；或顯詮、或密詮。且如《般若心經》，其經文乃顯詮般若，後之咒語則





密詮般若。又如《楞嚴經》，其經文顯詮妙心，五會神咒則密詮妙心。顯說而又密說者，以顯密各具四悉檀益故。

《法華經》云：「一稱南無佛，皆已成佛道。」又云：「一歷耳根，永為道種，若遠若近，終因斯脫。」《法華會義》云：「如佛世有一老人，遍求五百上座剃度，上座觀其宿無善根，咸不見許，最後值佛，佛即度令出家，證阿羅漢。上座問佛，佛言此人于無量劫前，入山採薪，遇虎懼怖，一稱南無佛，今此稱名善根成熟，所以得度……夫散亂稱名，尚必成佛，況一心不亂哉？」又如甘露水、變食等真言，持誦功深，可使一滴水、一粒米變現無量，解除幽冥眾生飢渴。故知一字一句皆有不思議大用，皆能詮召實德者也。

即以世俗有漏法言之，其名亦能召德。如曇鸞《往生論註》與道綽《安樂集》舉例云：有人被狗咬傷，灸虎骨熨於患處，即癒。或時無骨，將手掌摩熱熨之，口喚「虎來！虎來！」亦癒。又如腳扭傷，灸木瓜枝熨於患處，即癒。或無木

土乃我四土，全攝佛願行，成我願行。」又《阿彌陀經義疏》云：「十方三世皆有異名，況我彌陀，以名接物？是以耳聞口誦，無邊聖德攬入識心，永為佛種，頓除億劫眾罪。」

● 全德立名 名即全德

三者「全德立名，名即全德」。佛有無量德，應有無量名，取其一隅，隨機而立，或取因、或取果、或性或相、或行願等。唯「阿彌陀佛」名號，非取一隅而立，乃「全德立名」者也。蓋「阿彌陀」正翻「無量」。何者「無量」？一切皆無量也。取要言之，功德、智慧、神通、道力、依正莊嚴、說法化度等，一一皆無量也。釋尊以光壽二義，收盡一切無量。光則橫遍十方，壽則豎窮三際，橫豎交徹，即法界體。故阿彌陀佛是「法界藏身」，極樂世界是「法界藏土」。以其「全德立名」，故「名即全德」，則一句阿彌陀佛，即攝諸佛果德全體，而非是少分也。

瓜，灸手摩之，口喚「木瓜！木瓜！」亦癒。曇鸞、道綽大師等且親身經歷有效，豈可謂名字無實用也哉！

若佛名則詮召果上真實功德，故能與眾生作增上緣，令念念中滅罪除障也。而十方諸佛名號中，又以阿彌陀佛名號最為殊勝，何以故？以其本願殊勝故，又以其立名殊勝故（如下二義所說）。

● 以名接物 願行所成

二者「以名接物，願行所成」。諸佛應身接物，蓋有四益：一以形益，現身是也；二以光益，放光是也；三以聲益，說法是也；四以通益，現神足是也。惟阿彌陀佛於四益之外，更加以名益物（眾生），以其本時所發誓願故。四十八願中，專為莊嚴名號者，即有十三願之多，乃諸佛所無，最為殊勝者也，故其名號功德力用最為宏深。《要解便蒙鈔》云：「阿彌陀佛以此願行，與眾生莊嚴四種淨土；又以此願行，莊嚴成一句洪名；是故信願持名者，全攝佛四

故滿祖云：「一聲阿彌陀佛，即釋迦本師於五濁惡世所得之阿耨多羅三藐三菩提法；今以此果覺全體授與濁惡眾生……」

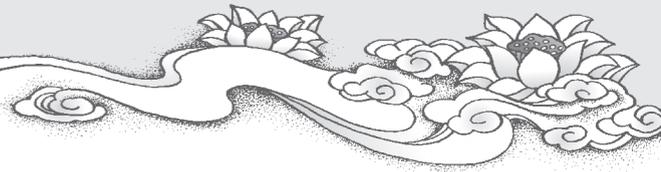
● 無上咒陀羅尼

四者「無上咒陀羅尼」。「陀羅尼」者「總持」也，謂能總一切法、持無量義。「咒陀羅尼」者，謂諸佛菩薩能以神力攝諸功德於簡略微密之文詞（真言咒語）中。此之文詞，即能總持無量功德，威力大無比，能除一切眾生種種災患。此「阿彌陀佛」四字，即是無上咒陀羅尼，乃十方三世一切諸佛無量德、無量名之「總持」也，亦可謂十方三世一切諸佛之「法身真言（法界藏故）」也，故為十方諸佛共讚共歸！但得聽聞，功德已不可稱量，何況持誦！

綜上數義，然後知《要解》所云：「以名召德，罄無不盡」之所以然。雪公恩師云：「萬法（三藏）精華六字包」，其義亦由此可知矣。

（十三）





佛說阿彌陀經要解導讀(十四)

(三)方法殊特

已言「洪名殊特」，次言「方法殊特」，又約二義言之，謂「暗合道妙」與「簡易穩當」。

● 暗合道妙

首言「暗合道妙」。以此句洪名具足果德全體故，有情眾生，但能念此洪名，即是以果德全體來莊嚴因心，則一念心中便具足佛德全體，而非佛德一隅，故能與彼理持功德力用，無二無別，是謂「暗合道妙」。雖未悟中「道」「妙」理，卻能與之「暗合」，且是全體相合，方法之巧妙，誠不思議也哉！故蕩祖云：「行人信願持名，全

攝佛功德成自功德」；又云：「以此果覺全體，授與濁惡眾生，乃諸佛所行境界，唯佛與佛能究盡，非九界自力所能信解也。」又佛德全體，即是眾生本具德全體；故一稱洪名，具足佛德全體，亦即是德全體顯露；所謂「一個主人翁（佛性），被阿彌陀佛四字請出來也！」是故念佛行人，念念中顯露無邊德，雖未見性，亦無欠焉！

且「事持」一法，持至功熟，與彼「理持」如同一轍，蕩祖云：「念佛時心佛兩忘，即歸理域」。蓋持至功純力極，則全心是佛、全佛是心；心佛不二、心佛一如；無念而念，念而無念；能所雙忘、能所雙泯，此與「理持」又何異焉？此持名妙法之又一善巧也。

● 簡易穩當

是故蕩祖云：「不論事持理持，持至伏除煩惱，乃至見思先盡，皆事一心；不論事持理持，持至心開見本性佛（破根本無明惑），皆理一心。事一心，不為見思所亂；理一心，不為二邊（空有）所亂。」如左表（詳見附註）：



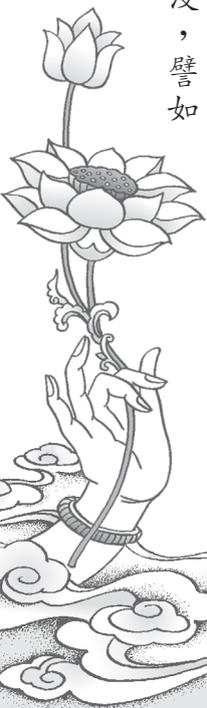
或問：「理持」者乃圓教利根，始即圓

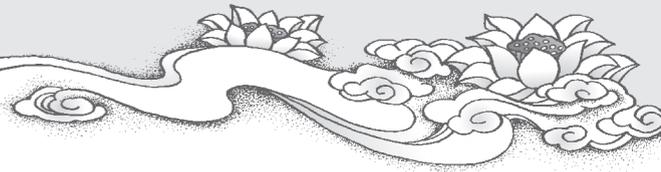
悟中道，一下手即已心佛一如、能所雙忘，豈非即已「理一心」矣乎？答曰：是「理持」耳，焉能即達「理一心」哉！子不聞圓教六即行位，「六而常即、即而常六」之義乎？縱為利根，亦必由名字雙忘，而觀行雙忘，而相似雙忘，見思方斷，方名「事一心」（事一心即伏斷見思位之義）；乃至分證雙忘，無明破一分，方名「理一心」（理一心即破無明位之義）。雖始終同為雙忘雙泯之行，然仍有高下淺深之別，若不識位次，將犯以凡濫聖之大過，此義不可不知。

次言「簡易穩當」。一切念佛法門中，以持名為最「簡易穩當」。以言其「簡易」，則三歲孩童，乃至鸚鵡、八哥，皆會稱念。且隨時隨處，不論行住坐臥、出入往返、迎賓送客、公臨私養，皆可行之。誠所謂「下手易而成功高，用力少而收效速」者也。若觀想、觀像，則須熟觀境、明理路，又須息緣務、居靜處，否則，不易從事。所謂「神識飛颺，心粗境細，觀難成就」者也。

以言其「穩當」，則一句佛號，無別歧路，千穩萬當，不致或起魔事。若觀想、觀像，則以觀境不熟，理路不清，易以躁妄心急求境現，致起魔事。細讀《印祖嘉言錄》可知。

若較之自力行門，則「簡易穩當」之義更明顯可見。印祖云：「修禪定（指四禪八定），及參禪人，以唯仗自力，不求佛加，故於工夫得力、真妄相攻之時，每有種種境界幻出幻沒，譬如陰雨將晴之





時，濃雲破綻，忽見日光，恍惚之間，變化不測。所有境界，非真具道眼者，不能辨識。若錯認消息，則著魔發狂，莫之能醫。念佛人以真切之信願，持萬德之洪名，喻如杲日當空，行大王路。不但魑魅魍魎，剝蹤滅跡，即歧途是非之念，亦無從生。」

然須知修任何法門，皆應善用心，以正心正見修之。若不善用心，以邪心邪見求之，其心已先入邪，則修何法門皆受邪矣！以持名言之，亦須至誠懇切，綿密持去，勿忘勿助長，乃至一心，自可與佛感應道交。切勿以躁妄心先求感通、求見佛。印祖云：「心未一而求感通，即此求感通之心，便是修道第一大障。」此則行人存心之咎，非法門咎也。

綜上「洪名殊特」與「方法殊特」所說諸義，則知持名一法之殊特，可謂至矣！盡矣！無以復加矣！蕩祖云：「唯持名一法，收機最廣，下手最易……可謂方便中第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓。」有幸聞者，切莫錯過！（十四）

（附註）茲將「事、理持」與「事、理一心」釐為四種進程：

- 1、事持 (念而無念) ↓ 事一心 ↓ 理一心
無念而念
- 2、事持 (念而無念) ↓ 理持 ↓ 事一心 ↓ 理一心
無念而念
- 3、事持 (念而無念) ↓ 事一心 ↓ 理持 ↓ 理一心
無念而念
- 4、理持 (念而無念) ↓ 事一心 ↓ 理一心
無念而念

「念而無念，無念而念；心佛一如，能所雙忘」者蓋有二種：一是悟中道妙理而持者，二是事持功熟而順入者。後者但由功熟故雙忘，未必悟理；若未悟理，則與彼悟理而持者，仍非全同也。

右表第一種人，由事持入，始終未發悟；雖中途功熟，必順入雙忘之行，以未悟理故，不名為「理持」；待至入「理一心」時，乃即悟即證耳（開三德秘藏故）。

右表第二種人，始由事持，中途發悟，轉名「理持」。若第三種人，則由事持至伏斷見思（事一心）之後，方乃發悟，方轉為「理持」。

由宿具定慧善根不同，或宿慧勝，或宿定勝，故今生發悟有遲速。

佛說阿彌陀經要解導讀（十五）

三、要解極旨

已別明持名念佛之殊勝，今勾勒《彌陀要解》之極旨。一部《要解》，細繹其文義旨趣，見其極力闡釋，究竟指歸者，蓋有二焉：一為持名念佛之殊特、一為極樂世界之殊特。以持名為無上勝因，感生極樂為無上勝果。無上因果一旦闡發，則此經之義蘊，和盤托出；世尊宣說之苦心，徹底揭露。此印祖所以讚為「古佛再注，亦不逾此」者乎！

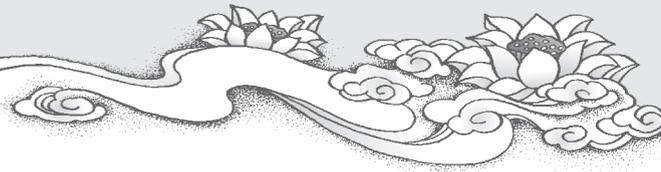
持名之殊特前已說之，今惟說極樂之殊特。夫極樂世界乃十方諸佛淨土之集大成者，其殊特何可勝紀！然舉一言，亦可

以蔽之，曰：「四土圓融、凡聖一例」。

● 四土圓融凡聖一例

十方諸佛土，各各具有四土：一者「凡聖同居土」，乃三界有漏地，為凡夫所居，偶有聖人（或示化、或修成）與居。二者「方便有餘土」，乃已斷見思，未破無明之羅漢、辟支佛、菩薩之所居。三者「實報莊嚴（無障礙）土」，乃破無明，稱性所感勝報土。色心、身土、塵刹，無不互具互融，互遍互周，重重無盡，無障無雜，





為法身大菩薩所居。四者「常寂光土」，常即法身，寂即解脫，光即般若，乃破無明，所證理性三德祕藏；如智不二，依正圓融，真俗兩忘；塵塵罔非法界，念念貫徹古今，為妙覺佛果所居。然上二土（實報、寂光）實為一土，但一約所感之果報說，一約所顯之理性說，故分為二耳。是故破一分無明，初入實報土，亦即分證寂光土。乃至無明破盡，入上上實報，亦即證究竟寂光。然講者取其易曉，每以分證者為實報土，以滿證者為寂光土耳。

吾人所居娑婆世界，為釋迦佛土，固亦具此四土，然其上三土之無漏清淨果報，唯斷惑聖人方能往生受用，吾輩凡夫，但受用同居土之生死果報而已。其餘十方諸佛土，亦復如是。唯阿彌陀佛之極樂世界則不然，其四土圓融不隔，凡聖受用一例。以同居土言之，同居土即圓具上三土，人天凡夫即受用上三土之聖境，蕩祖所云：「同居圓具四土，凡夫例登補處（等覺）」是也。

此義《彌陀經》文處處蘊含之，而界者，唯阿彌普照，故別名無量光（無量壽例此可知）。夫應身佛示居同居土，法報身佛示居上二土，今極樂同居應佛即具法報佛之光壽，且人天凡夫亦具此壽量，豈非「四土圓融、凡聖一例」者歟！以上所舉，皆為經文中蘊含此義者也，若明點此義，則在「眾生者皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處……，得與如是諸上善人俱會一處」一段。

《要解》解云：「諸上善人」，指上文「一生補處」之現證等覺（深位）菩薩而言。而「俱會一處」，則是同居一處，謂往生眾生皆與等覺菩薩同居一處，且非暫時同居，乃究竟永遠同居也。尋常十方佛土之「凡聖同居土」，雖偶有聖人示現與凡夫同居，乃暫時同居耳，且苦樂懸殊，所作所辦亦迥然不同。今極樂世界，則是人天、羅漢、菩薩、佛，究竟永遠同居，為師為友，如兄如弟，直至同盡無明，同登妙覺而後已！此即顯示凡往生極樂之眾生，皆與等覺菩薩同一受用——同受用其法身、上

《要解》亦處處揭發之。如經中清旦他方供佛，即時還到本國一段，《要解》解云：「明其神足不可思議，不離彼土，常遍十方」。又云：「此文顯極樂一聲、一塵、一剎那，乃至跨步彈指，悉與十方三寶貫徹無礙。」此即上二土「毛孔遍含刹海，十世不離剎那」之境界也。今往生極樂同居土之凡夫，亦得受用此等勝境，豈非「四土圓融、凡聖一例」者歟！

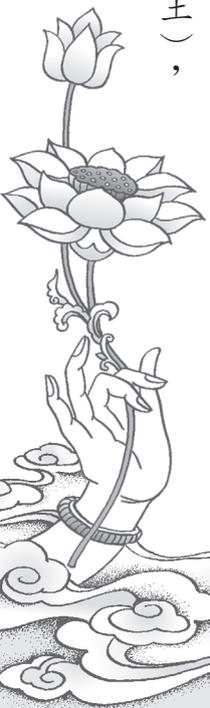
又如經中鳥、風、樹、網等音，皆阿彌陀佛變化演法一段，《要解》解云：「此中顯微風樹網等音，及一切依正假實，當體即是阿彌陀佛三身四德，毫無差別也。」此即上二土「色心不二、身土不二、生佛不二」之境界也。今極樂同居土亦呈現此等境界，凡夫亦得受用之，豈非「四土圓融、凡聖一例」者歟！

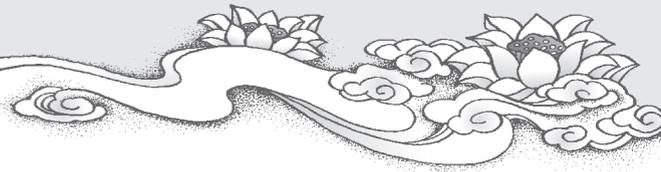
又如經中阿彌陀佛光明壽命無量，且人民壽命亦普皆無量一段，《要解》解云：「法身光明無分際，報身光明稱法性，此則佛佛道同。應身光明，有照一由旬者，十百千由旬者；一世界，十百千世

二土，同圓證三不退，同一生成佛。

夫人天居同居土者也，羅漢居方便土者也，菩薩居實報土者也，佛居寂光土者也。今則咸皆同居無礙，同一受用，豈非「四土圓融、凡聖一例」之明證乎？噫！此事大不尋常，為其餘佛土所無，極樂世界種種殊勝力用，皆不離此義。《要解》據此明文極力闡發、處處揭露，讀者特須著意焉！

又同居土既已圓具上三土，故往生同居土，即已橫生上三土矣，是謂「橫超四土」。故凡夫即與等覺同一生補處，皆定此生成佛，不至異生也。是則極樂同居土之下凡眾生，「若謂是凡夫，卻不歷異生，必補佛職，與觀音勢至無別；若謂是一生補處，卻可名凡夫，不可名等覺（以毫惑未斷故）；此皆教網所不能收，剎網所不能例！」（《要解》語）。成時大師亦云：「有情以凡夫而例一生補處，國土即緣生（同居土）而顯稱性五塵（上二土），佛身因應



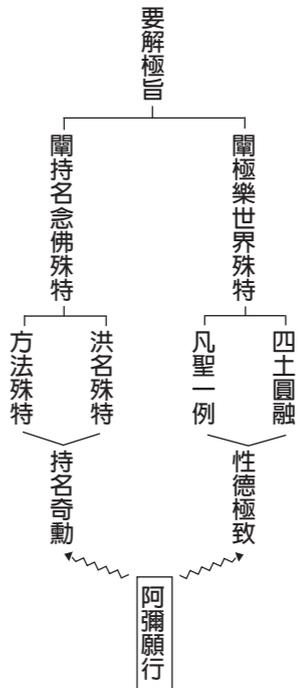


化而見法身真常，說法從眾鳥而聞梵音深遠。以要言之，法法圓融，塵塵究竟，教海無一名相可筌蹄，法門無一因果可比擬！」數語已道盡極樂同居之勝異超絕矣！

或問：極樂四土，同其勝妙，何以經文偏言同居，而《要解》亦偏闡同居耶？答：同居勝妙，已然如斯，則上三土之勝妙，更何待言！且「諸佛四土，上三土容有橫義（圓具橫超之義）；同居土，大都有豎無橫。唯極樂同居，橫具四土。」（成時大師語）。且言同居，方與吾輩凡夫關係最切！所以者何？蕩祖云：「當知吾人大事因緣，同居一關最難透脫」。蓋十方同居土之凡夫，即因無力透脫，故求生極樂，而所生處即極樂同居土也。故《要解》云：「極樂最勝，不在上三土，而在同居。良以上之，則十方同居遜其殊特（有豎無橫故）；下又可與此土（娑婆同居土）較量。所以凡夫優入而從容，橫超而度越。」蓋極樂同居可以帶業往生，不必悟斷，故凡夫得以優遊從容而入，既

入彼已，則橫超三界，而又橫超四土矣！

● 結歸阿彌願行



然則，如此勝異超絕之極樂世界，孰令為之？孰令致之？究應感戴於誰耶？

首應感慶者，其為「慶幸已靈」。眾生各各本有之靈覺佛性，圓具萬法，互融無礙，所謂「事事無礙法界」是也。而極樂世界之「四土圓融、凡聖一例」，即是事事無礙法界，亦即吾人性德之極致。

然性德何以顯露其致？修德有功，性德方顯。修德者何？即持名念佛也。以持名即是稱性起修，全攝果德，故使性德完全顯露（如前已說）。

或問：修德不只持名一種，若修其餘

法門，發願求生者，所生極樂淨境，亦如斯勝異超絕否？答：一往言之，勝異超絕則同；再往言之，其莊嚴淨相因人而異。如同居士即可分為九品，乃至千萬品，所以者何？此乃各人修因懸殊，故感生極樂之果報淨相亦優劣不同也。若能圓修理觀（持）者，感生極樂淨相固較勝；若但能事觀事想，或修其餘次第法門者，則較劣（詳見《妙宗鈔》及《圓中鈔》）。然持名一法，事持功同理持，故縱修事持，感生極樂之莊嚴淨相，與彼理持妙觀者，同共勝妙。（詳論則須以各種修法配合功夫淺深，判所感淨相優劣，如附註）

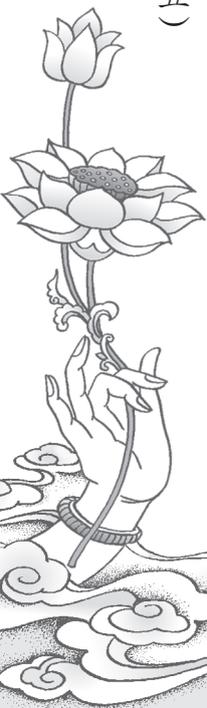
然此極樂也，名號也，若無阿彌陀佛之大願大行，又何以成就之哉！阿彌陀佛四十八大願，兆載永劫之大行，與法界眾生結甚深甚久之緣，以其緣深緣久，乃使法門出乎尋常，超絕難思（詳成時大師《淨土十要》序文）。故吾人最應感戴者，其為彌陀慈父矣！

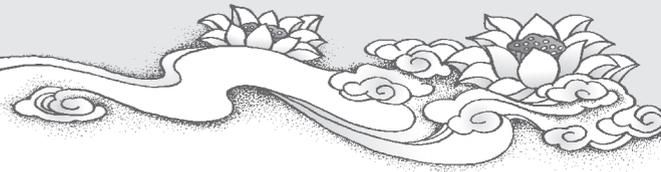
如此了達，「方能深信彌陀願力；信佛力，方能深信名號功德；信持名，方

能深信吾人心性，本不可思議也。」《要解》又云：「具此深信，方能發於大願……深信發願，即無上菩提。合此信願，的為淨土指南，由此而執持名號，乃為正行。」握此理路以讀《要解》，則若文若義，了了分明；一字一句，咸知旨歸。蕩祖苦心，於焉暢矣！

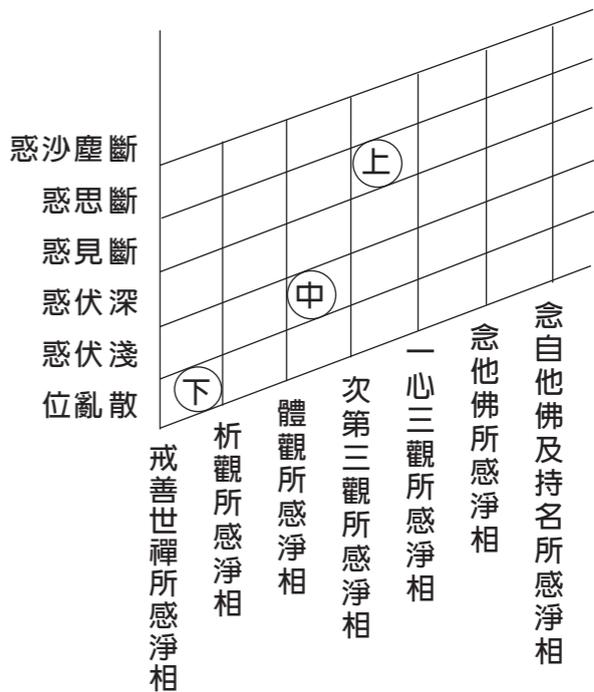
至若蕩祖所常痛斥之末世積習、惡取邪見——執「緣影妄心（以胸中緣影當唯心）」，不達「即境真心（我此真心不在極樂境外）」；執「緣影妄土（以緣影妄想為唯心淨土）」，不達「即心實境（極樂實境不在我心性之外）」。以致捨西方功德莊嚴之極樂世界，別取「唯心淨土」；捨西方功德莊嚴之阿彌慈尊，別計「自性彌陀」。事理乖張，成大邪見！此於古德著述（如《淨土十要》）中已極力破斥，而《要解》亦多處闡其正義，總歸事理交徹，性相圓明。待入《要解》文中，再隨文說之，今暫略。

以上「淨土法門總說」竟。（十五）





(附註) 修因不同感生極樂淨相優劣示意圖：



前，而以念自他佛為最殊勝，持名則功德同彼。

4、圖中，念他佛散亂位往生者，未必劣於戒善世禪之伏惑往生者，或可更勝之也。(其餘類推)

5、圖中，愈左下角愈屬下品，愈右上角愈是上品。

- 1、往生極樂眾生，與上善俱處，圓三不退，一生成佛等力用皆同。然所感莊嚴淨相則有優劣不同，可分九品乃至千萬品，此因各人修因不同故。
- 2、修戒善世禪及四教觀法，但能信願求生者，皆可得生。
- 3、戒善四禪及四教觀法屬自力門，念他佛及念自他佛屬二力門。後勝於前

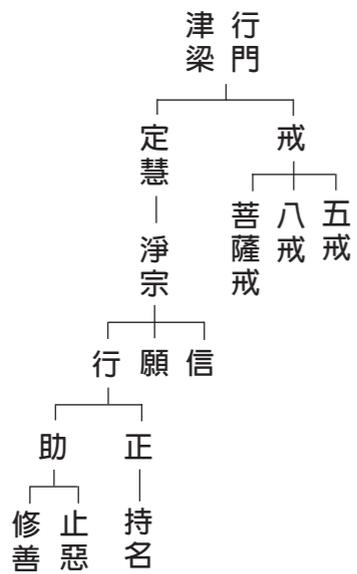
一句彌陀念便親
 千生萬劫種來因
 娑婆不結娘生業
 要作蓮池自在人

—— 徹悟大師

佛說阿彌陀經要解導讀(十六)

肆、行門津梁

已言「淨土法門總說」，末後言「行門津梁」，如左表：

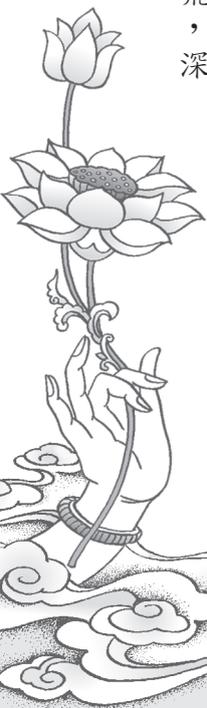


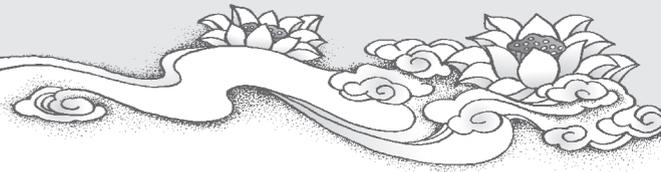
持戒為先

修行不外修戒、定、慧，因戒生定，因定發慧。漢傳大乘八宗之禪、淨、密、律側重於此，故此四宗攝歸行門。

首言戒。戒為定慧之本，猶如大樓地基(如前已說)，故戒為各宗之共同科目，而律宗之所專講者也。律藏浩瀚，而在家眾之戒，則唯五戒、八戒、菩薩戒耳。

五戒最為基本，殺、盜、淫、妄為「根本重戒」，倘根本一破，則終非道品，修行全荒，深





造無由。為佛弟子，切應謹守，慎勿自壞法器，甘為朽木也。

進一層為八關齋戒，以一日一夜為期，於此一日一夜之中，持守八戒一齋，遠離塵欲，心地清淨，梵行高遠。倘能用心持之，其助定之功效，自可深刻體會。

再進一層為菩薩戒，乃是「心地大戒」，非但制身口、且制心地矣。如殺戒，但起殺心殺念，雖身口未造殺業，亦已違犯。如《梵網經》云：「殺因、殺緣、殺法、殺業」，其中「殺因」即指心念動機而言。殺戒如此，餘戒例然。

吾人學戒，宜先研戒相，如《五戒相經》、《齋經》、《梵網經》與《瑜伽菩薩戒本》等。戒相研明，然後發心受戒；受戒之後，認真持守；有所違犯，如法懺悔。如受菩薩戒者，每半月布薩，須依法發露懺悔，方乃誦戒。總之，佛制戒律，務須如法奉持，方足以言入定慧也。

三足，缺一則蹶；三法具足，決定往生。」

雖然，三者之樞紐乃在於信願，蓋信願為行之原動力，且亦為往生之關鍵故。蕩祖云：「得生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺。」，此謂有信願則得生，無信願則不得生。蓋彌陀本願，十方眾生，但有願生彼國者，臨命終時，彼佛必皆一一專車（蓮華）接送，此願唯彌陀獨有，餘佛所無。故吾人但得臨終仍有信願正念，則能與佛願力感應道交，阿彌陀佛即與聖眾現前接引，則不落入「亂心位」，故於命終識離之時，心不顛倒（八識心田不起顛倒業種），業種不起，不復牽入輪迴，而得往生淨土矣。

故知往生關鍵，全在臨終「信願」正念。然此臨終正念，不可僥倖而致，全賴平時操之有素。平時「行」之得力，已能降伏煩惱（伏惑），不為煩惱所亂，臨終大關頭方能不亂。若平時已亂，又何能期望於臨終之不亂耶？

是故，臨終之有信願，賴於平時之有「行」；平時真有「行」矣，方保臨終之

淨土持名念佛的定慧

次言定慧。中國古來流傳之定慧行門，不外禪、觀、淨、密，雖同歸圓頓，而其間之難行、易行、自力、二力等諸般同異，前已辨之詳矣，故今唯就淨土持名念佛法門言之。

淨土三資糧曰：信、願、行。信則信有極樂世界、阿彌陀佛，如聖言量，真實不虛。願則厭離娑婆，欣求極樂。行則有正有助，正則持佛名號，助則止惡修善。

● 信願行三者之關係

先說信願行三者之關係。此三者實為一體，密不可分，蓋有信則有願，有願則有行。蕩祖云：「非信不足啓願，非願不足導行，非持名妙行，不足滿所願而證所信。」，又云：「依一心說信願行，非先後，非定三。蓋無願行不名真信，無行信不名真願，無信願不名真行。」，印祖云：「如鼎

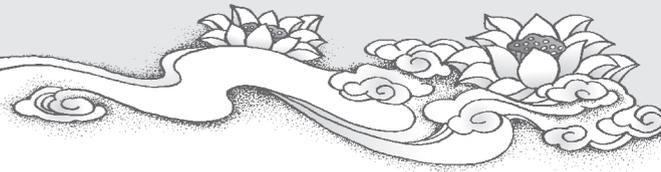
有「信願」；臨終真有「信願」矣，方保必生淨土而萬無一失。故往生條件仍以信願行三者皆具為充分把握。

若平時「行」之不力，未能降伏煩惱者，則不把握臨終必有信願，當然不把握必生淨土。只言「沒把握」而已，不言「必不能生」。常見有人並無機緣、時間，把念佛功夫做好，倉促間無常即已到來，然其往生西方之信願至為堅強，即此堅強有力之信願，足以降伏臨終憂悲苦惱，感應彌陀現前，往生淨土。

故蕩祖云：「信得決，願得切，雖散心念佛，亦必往生；信不真，願不猛，雖一心不亂，亦不得往生」。印祖云：「念佛法門，注重信願，有信願未得一心，亦可往生；得一心，若無信願，亦不得往生。世人多注重一心，不注重信願，已失其要，而又生既未得一心，恐不得往生之疑，則全與信願相違反矣！由此而益加信

願，以致一心，則是好想念；





若由因不得一心，常存一不能往生之心，則成壞想念矣！不可不知。」

故知淨土之路，可謂一條不斷提起信願之路。吾人日常切須不斷反省自問：「有信願否」？有則決定往生。然又不可自欺，謂有信願，卻不想念佛（行），既不想念佛，則可知汝之信願非真切也。故蕩祖云：「無行願之信非真信，無信行之願非切願，無信願之行非正行」，三者一體，誠不可分，可謂合則皆是，離則皆非矣。

● 信願之真切

次言信願至何程度方為真切？「信」則須至乎「全身靠倒」。不論遇何苦難，八風如何猛烈，疾病如何糾纏，吾心不驚不動，全身靠倒在一句萬德洪名、彌陀慈悲光明中，如是方為真正之「南無」（皈命）也。

「願」須至乎「載欣載奔」。日常生活中，不論遇何稱讚、毀譽、侮辱、冤屈，但一念及極樂家鄉、彌陀慈父，無不

「載欣載奔」，如是方為真正之「欣厭」也。

李圓淨居士嘗舉一譬云：「如小孩一旦失母，此時他真信普天之下，只有我娘可依怙，切願見娘而已！此時，糖果哄他不得，打罵嚇他不得。在這麼時，信是真信，願是切願，毫無勉強，全無虛假。」信願苟能如是真切，則不但往生可必，而念佛亦易得力矣。

● 信願之培養

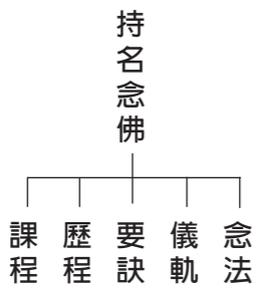
次言云何培養信願。信願之生起，不外有二：一從「理」、一從「事」。「理」則不離經教祖訓，然卻不只在文字上打轉。理路通達之後，尤須經常讀誦、精思熟玩其義味，於日常生活中，貼切體會佛意、佛恩！

「事」則於古今往生事蹟中、及蓮友之往生助念中，尤可得深切之驗證與啓示。誠如孔子所云：「徒託空言，不如見諸行事之深切著明也！」（十六）

佛說阿彌陀經要解導讀（十七）

● 正功夫——持名念佛

已言「信願」，次言「行」。行分正助，正為持名念佛，助為止惡修善。今先言正功夫，如左表：



首就「念法」言之，有高聲念、低聲念、金剛念、默念、記數念等，應隨各人

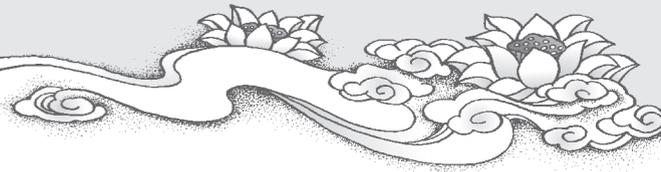
機宜，間換調適用之。其中以「低聲念」與

「金剛念」最為省力，可常採用。若環境氣力許可，則採「高聲念」，具十種殊勝利益故；若環境不許，則採「默念」，一切時地均不礙故。而此諸法皆可加「記數念」，最能攝心治散亂故。（詳參《念佛法要》）

次就「儀軌」言之，有常行、常坐、半行半坐、非行非坐，乃至跪念、拜念等。亦隨各人機宜，間換調適用之。若採坐念時，則依打坐要領行之。（參閱天台二十五方便）。

次就「要訣」言之，又分治昏訣與





治散訣。初學者散亂多，對治之訣有二：一為「聽」字訣。念佛時須字字念得清楚，聽得清楚，「阿—彌—陀—佛」，「阿」字聽清楚了再念「彌」，乃至「陀」字聽清楚了再念「佛」。念「阿」時攝心諦聽此一「阿」字，感覺全宇宙唯此一「阿」字，別無身心世界。念「阿」時如此，念餘字亦然。如是字字句句聽清楚，則六根都攝，妄想不入，方足以言「相應」也。二為「死」字訣。若事情掛心，思緒縈懷，口念一句佛名，心中纏繞百般憂惱、萬種情緒，如是焉能相應？此則須作「當念念佛，當念往生」想，觀想無常已到，即此一念，便將往生，娑婆一切，放不下亦須放，不放又能如何？如是想時，自能放捨，自能懇切，此即印祖常將「死」字貼額頭之妙訣也。

若久修之士，散亂漸少，卻易落昏沉。一有昏沉，即須善加對治，不可使成習慣。坐念時昏沈一來，則須挺直腰背，睜大眼睛，高聲念佛。若仍昏沈，則以冷

喝、拉、撒，若動時不知用功，則功夫有空檔，妄想有落腳處，故須不論動中靜中，一概不離功夫，一句佛號，牢牢抱住，如是方能打成一片，此義不可不知。

「睡夢中有功夫」者，謂功夫成熟，晝既綿綿，夜亦不斷，此則「夢覺一如」，功夫又進矣。

「病中有功夫」者，謂不論病苦如何折磨，佛號歷歷，功夫明白，乃至病不知病、痛不知痛。此則念佛功極，往生穩操左券矣。

「臨終有功夫」者，謂生死臨頭、八苦交煎之時，仍然信願念佛，故能感佛現前接引焉。

次就「課程」言之。淨業行人，早晚須有「定課」，昔雪公恩師教人，定課以《阿彌陀經》、往生咒、佛號三者為主，再斟酌各自時間、環境，加減訂之。尤須注意者，早晚定課不宜排在身心疲憊、昏昏將睡時，潦草為之，否則，功夫難進矣。

水洗臉，乃至起而拜佛、經行。若果疲憊不堪，則應放倒一睡，待精神飽滿再念。

次就「歷程」言之，古德用功，概有如是經驗歷程，所謂「靜中有功夫—動中有功夫—睡夢中有功夫—病中有功夫—臨終有功夫」，此可作為吾人念佛之里程碑、評量卷也。

「靜中有功夫」者，謂閒靜下來時，一句佛號提起，不間不雜，千萬聲皆然。此為第一站，靜時則有，動亂時便失。

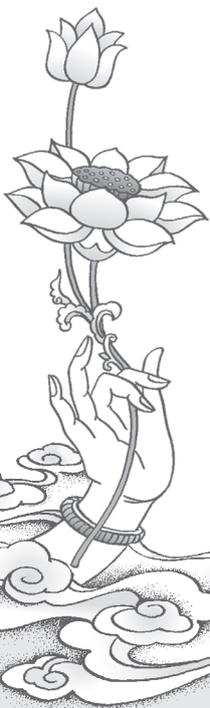
「動中有功夫」者，謂不論行、住、坐、臥，吃、喝、拉、撒，佛號如高山放水，洶湧有力，遮攔不住，放捨不得。乃至行不知行、坐不知坐，寒熱饑渴悉皆不知。此則「靜一如」，功夫更進一層矣。

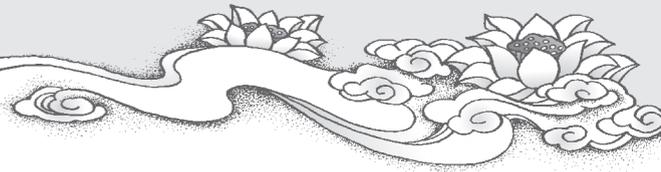
然吾人用功，非謂下手時先在靜中做，動中不做，待靜中功夫做好，再來做動中功夫，如是則動靜打成兩截，功夫永難成片矣。蓋吾人日常生活，不能離乎動作，縱在佛七之中，仍有動時（如吃、

「定課」之外，尚須有「散課」，古德云：「一邊作務，一邊念佛」，做任何職務，不必用腦力時，即便提起佛號；縱須用腦之時，亦不忘憶佛及憶淨土。慈雲懺主云：「凡公臨私養，歷涉緣務，雖造次而常內心不忘於佛、及憶淨土。譬如世人切事繫心，雖歷經語言去來坐臥，種種作務，而不妨密憶，前事宛然。念佛之心，亦應如是，或若失念，數數攝還，久久成性，任運常憶。」雪公恩師常譬之如「憶念吃飯」然，世人無論如何忙碌，食時一到，無有不自然憶念吃飯者也，念佛憶佛，亦應如是。

定散課之外，進一層為「佛七」，於七日中加功用行，密集式專修專念，功夫乃能突破邁進。

再進一層為「掩關」，短則數月、長則數年。或專修禮懺念佛、或念佛閱經並行，此固須有戒教之基，且有閒暇之福者，乃能為之。





● 助功夫——止惡修善

已言正功夫，次言助功夫。助功夫者，所以助成正功夫者也。正功夫外，餘一切法門皆可用為助功夫，亦各隨機宜，各取所需耳。概言之，則不外「止惡、修善」二門，今分別言之。

「止惡」一門，要旨在「降伏煩惱，對治習氣」，而其要訣則在「常起覺照，不隨境轉」。吾人研解教理，即須於日常生活中，依教理起覺照，不論吃飯、穿衣、駕車、如廁、讀書、作務、處眾、居家、乃至病痛等，隨遇境緣，即起覺照；覺照一起，煩惱即息；煩惱既息，佛號即起。如是正助雙運，於一切境緣上，不煩惱、不起妄分別心，自在無憂，佛號不失，方為真功夫也。（詳參明倫二五四期「如何降伏煩惱」一文）

昔嘗聞之，廣欽老和尚常教弟子修「苦行」。何謂「苦行」？則曰：「忍辱」。何謂「忍辱」？則曰：「一切不計

較，日常生活不起分別心」。此誠修行切要處也。蓋萬法唯心，心無心相，吾人無始生死根源，即因「無明妄動」，宇宙萬法、一切境界（人、事、物），皆吾人妄動妄分別心而有，今修行即修個「不起分別心」而已。所謂「離對待分別，善惡皆不染」是也。

又嘗聞之，中國古來叢林中種種執事、種種作務，皆是教人修行之具（教學用具），皆所以藉境鍊心者也。故做任何事、遇任何人、聽任何話，皆須隨時覺照，不動煩惱，不去計較分別，佛號歷歷不失，方為真自在、真修行。

是故，用功修行，不只在佛堂坐下來靜中才修，在動用云為中，亦能修、亦須修。善修行者，處處都是道場，都能用功，不論待人接物、穿衣吃飯，時時刻刻有工夫用。

次言「修善」門。淨業行人，念佛、止惡之餘，仍須兼修眾善，如禮懺（禮佛、懺悔）、布施（財施、法施、無畏

施）、化育（度化教育眾生）等。

或問：一句洪名，圓具萬德，備足福善，焉用修餘眾善為？答曰：是不然。印祖云：「一門深入，盡廢餘門，此唯打七時才可。平時，若非菩薩再來，斷未不成懈怠之弊者，以凡夫之心，常則生厭故也。天之生物，必須晴雨調停，寒暑更代，方能得其生成造化之實際。使常雨常晴，常寒常暑，則普天之下，了無一物矣。況吾儕心如猿猴，不以種種法對治，而欲彼安於一處，不妄奔馳者，甚難！甚難！當自量其力，不可偏執一法，亦不可漫無統緒。」又云：「學佛，必須專以自了為事，然亦須隨分隨力以作功德。若大力量人，方能徹底放下，徹底提起；中下之人，以無一切作為，遂成懶惰懈怠，則自利也不認真，利人全置度外，流入揚子拔毛不肯利人之弊。故必二者相輔而行，但專主於自利一邊。」故知念佛之人，兼修眾善，非是名號功德不足，而是藉行善以調適身心，以長養慈悲，以防止怠慢，以助

成正功耳。此「修善」一門之旨意也。

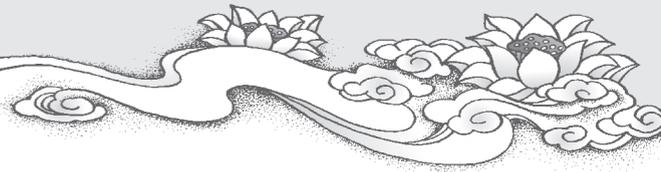
其旨如此，其法可知，所謂「隨分隨力」行之，以不耽誤正功為原則。蓋持名為主（正），眾善為輔（助），此中分寸必須拿捏得準，切勿正助顛倒，喧賓奪主。否則，助功反成障功矣！此義不可不知。

綜上所述，由戒定慧，而信願行，而正功助功，而止惡修善，層層剖析，節節料簡。惟期淨土途徑朗然洞然，見者聞者，不復歧惑焉！（全文完）

蓮宗不必求開悟
應定彌陀多少數
日日能持十萬聲
時時常走歸元路

——古崑法師





(附錄一)

淨土導言 (一)

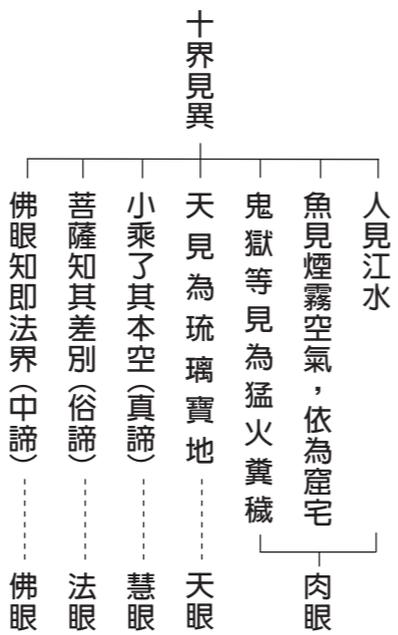
前言

民國八十九年暑假，臺中蓮社假大勇國小舉辦國學啓蒙班國小國中組活動。期間，為了使蓮友們能在佛儒道上互相切磋，特別邀請幾位老師作了一系列的演講。其中的最後一場，由吳思飛老師主講「淨土導言」。講演中，吳老師由佛法的基本觀念談起，逐一條陳縷析，最後再導入為何應修學淨土持名念佛法門，理路詳明，層次井然，實可作為淨業初機之導引。本刊特將演講內容，依原音謄錄整理，供養讀者大眾。

諸位老師，諸位大德：學人很榮幸有這個機會，和大家共同切磋佛法。今天要和大家談的題目是「淨土導言」。這個

題目，我們分幾個段落來探討。首先，談佛學上一個很重要的基本觀念——萬法唯識。

一、萬法唯識（境隨識變）

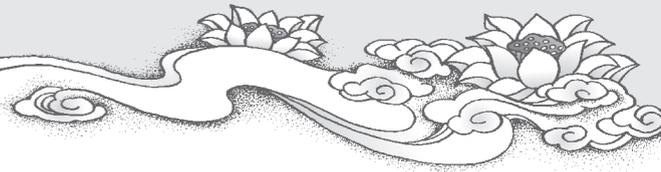


在佛學上，「萬法唯識」是很重要的基本觀念，如果違背這個道理，就不能稱之為大乘佛法。何謂「萬法唯識」呢？先解釋「法」這個字。「法」是佛經上常用的一個專有名詞，一切的事物，不論心理的、物質的、有形的、無形的，都可以稱作「法」。簡單的說，它就是萬事萬物的代名詞。而所謂「萬法唯識」就是說，宇宙當中的一切法都是「唯識」，都是我們的心識所變現、顯現。

「萬法唯識」與一般西洋哲學所講的宇宙萬物唯心、唯物、唯神、唯理的種種理論並不相同。雖然「識」也稱作「心」或「心識」，但並非指西洋哲學所說的唯「心」。西洋哲學所探討的心靈層次，不如佛法那樣深廣，而一般世間學問所瞭解的心靈、精神層次，也都是非常膚淺的。在中國，唯識宗的開山祖師是唐朝的玄奘大師，他當初到印度取經時，主要鑽研的就是唯識學。關於「萬法唯識」的深義，不是這幾分鐘就能道盡，這裡只能舉一個例證來說明，讓大家能夠貼切地體會。

請大家看講表（十界見異）。這個表就是在說明，外面的境界都是隨著我們心識的轉變而轉變，如果我們的心識層次轉變了，外面的境界就隨著轉變。佛經上說，整個宇宙的有情眾生可以分成十個層次，就是所謂的「十法界」。因為十法界眾生彼此的心識層次不同，因此所見到的外境也就不一樣。以眼前吾人





所見的江水為例，人類所看到的是一條江水，它具有洗滌、解渴、灌溉、淹沒……等等功能，這是人類的心靈層次所看到的江水的相用。然而對魚類而言，這江水卻是濛濛的煙霧，像太虛空的空氣一般，可以在其中自在地呼吸，並以此為家（窟宅）。至於鬼道和地獄道的眾生，所謂的「江水」在他們的眼中，不是猛火，就是糞穢。其次，若以層次較高的天道眾生來說，他們所見到的江水，是一片莊嚴殊勝的七寶琉璃地，所以即使他們踏在江水上，也不用擔心會下沉、溺斃。到這裡為止，說的都是有情眾生當中的凡夫，也就是尚未超出三界六道輪迴的苦惱眾生。由於心識層次不一樣，所受用的境界就會有如此大的差別。

接著，來看看超出三界六道的眾生，也就是佛法中所謂的大中小三乘的聖人，他們眼中的「江水」又是怎樣的面貌。表上說「小乘了其本空」。這裡的「小乘」包括了聲聞和緣覺，因為他們知道萬法都是因緣所生，每一法都是許多因緣條件湊

菩薩於此能生因緣、所生差別，一一照了，這就是照了「俗諦」。這種智慧，稱為「法眼」。所以菩薩看「水」，與我們迥然不同。

最後，「佛眼知即法界」。證得究竟佛果的佛，他所看到的「江水」不是我們所看到的水，而是「法界」。也就是說，佛所看到的，是水的實性、究竟根源。水是由我們的心識所變現，而心識則是我們的本性隨著無明的緣故而形成，所以，水的究竟根源是我們的本性，也就是佛性。當佛眼一看到水的時候，並不是看到水的外表、假相，而是看到這一片水究竟的本來面目，亦即橫遍十方、豎窮三際的法（又名佛性、法界、實相、中諦）。所以，水在佛的眼中，就是遍滿空間十方，無邊無際的一個境界；同時，也是沒有過去、現在、未來的分別，無始無終的一個境界。總而言之，一切法在佛的眼中，都是豎窮橫遍、重重無盡，同時也是平等一如、圓融絕待的。這樣的境界與凡夫所見相比，何只是天淵之別啊！

合在一起的集合相，因此，每一法在他們的慧眼中，是空無實體的。關於這個道理，在佛經上常用「掌縫喻」來說明。比如我的兩個手掌，這就是兩個因緣，當他們集合在一起的時候，會產生一個法、一個相——掌縫。但事實上，這只是一個假相而已，它並沒有實體，因為當兩隻手分開的時候，並非真有一個掌縫存在。所以，不必等到兩隻手分開時，才知道這個掌縫是集合的假相，沒有實體；利根的人是在兩隻手集合的當下，就已經知道這個相是空無實體的了。這個道理在佛學上稱為「真諦」，真諦就是空理。聲聞和緣覺正因為體證這個道理，所以才能超出三界六道的生死輪迴。

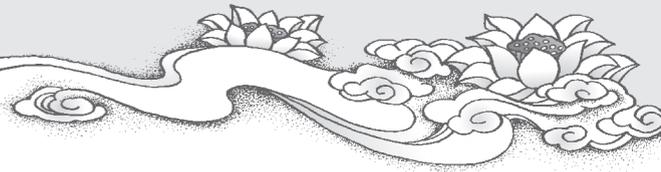
至於菩薩，表上說「菩薩知其差別」。菩薩了知只一「江水」，隨十界而差別不同，且於此差別假相，一一了知其因緣果報、來龍去脈。以「江水」言之，在一般科學上，以為水的形成因緣為H2與O等物質因素。然而這只是增上緣（助緣）而已，其主因實際上是更深更細的心識。

由前面種種敘述可知，十法界因為心識層次不同，所以所現的境界也就不一樣。在佛經上，有所謂的「五眼」，六道眾生的前五道所看到的境界為肉眼，天道為天眼，聲聞緣覺為慧眼，菩薩為法眼，佛為佛眼。可見隨著智慧、能力、層次不一，十法界所見就有千差萬別，所以宇宙萬法皆有情心識所變現，離識則無一法存在。（待續）

西方即是唯心土 無上深禪不用參 佛向念中全體露 更生疑慮大癡憨

—— 蕩益大師

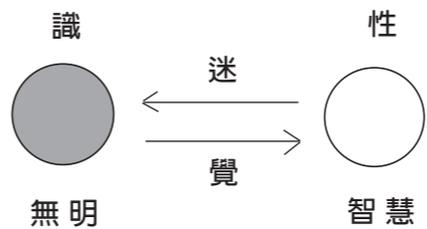




淨土導言 (二)

二、八識簡說

在明白萬法都是唯識所變的道理之後，我們要進一步來談一談「識」在佛法上的大致內容。請參考圖解。

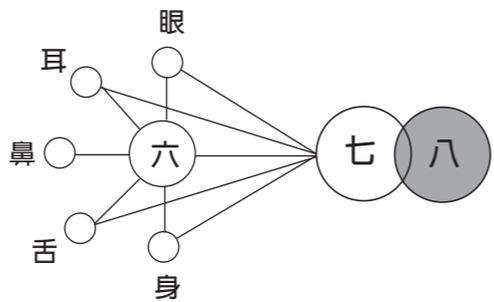


佛經上說，眾生皆有佛性，佛性清淨光明（如圖所示：沒有污點的圓圈），而

吾人的本性同時兼具「不變」和「隨緣」兩種特性，不變而隨緣，隨緣而不變。隨緣，不是隨迷緣就是隨悟緣，而「識」就是因為我們的佛性隨了迷緣而成的。既然隨了迷緣，清淨光明的作用就無法顯現，變成了糊裡糊塗（無明）的作用。在圖解中，充滿黑點的圓圈代表的就是心識，而圓圈中的黑點代表的就是無明迷惑。「性」之所以成了「識」，就是因為有了無明的關係。或許有人會問：「無明是從什麼時候開始有的？」答案是：「從來就有了」，所以叫做「無始無明」，「無始」就是「沒有一個開始」。我們眾生因為從來就是迷著的，從來沒有開發過，所以無明是無始以來就有的。佛與眾生的差別，在於佛是經過一番開發治煉覺悟的功夫，斷除了無明，顯露了本性，所以成為萬德萬能的大智者。而眾生之所以為眾生，就是因為沒有覺悟開發，任本性隨了迷緣，所以形成了無明的心識作用。以下，我們就來看看眾生的心識作用

且具足各種的智慧德能（如前文所提「天眼」、「慧眼」、「法眼」、「佛眼」等）。但是，因為我們從來就是迷著的，沒有下過開發的功夫，所以本性所具備的智慧能力都無法發揮出來。雖然佛性清淨光明的作用因為我們隨迷緣的關係無法顯現，但是它卻不曾因此而減損、改變，只要經過一番的覺悟開發，本來具足的智慧光明就會顯露出來。這就好比金礦中的金子一樣，如果我們要受用到金子的作用，就必須經過一番開發治煉的功夫。

有哪些（請參考圖解）。

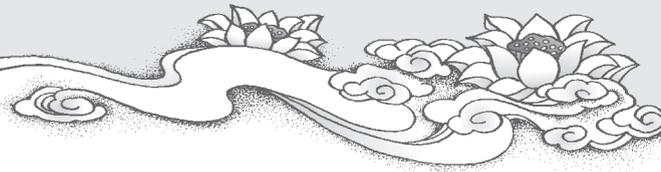


眾生的心識依作用不同分成八個識（如圖所示）。以前五識來說，能看的這種作用、能力就是眼識，能聽的作用就是耳識，而鼻識就是能嗅的作用，舌識就是能嘗的作用，身識就是能接觸的作用。這五識

和第六識有互相連絡的關係，也就是說，它們都受第六意識的指揮。第六意識最主要的功能是「出主意」。我們在日常生活中的舉一動一，比如說話、走路、做事、思考……等等，都是第六識在指揮；如果第六識錯亂，成為錯亂意識的時候，這個人就變成瘋子了。

八識當中，前六

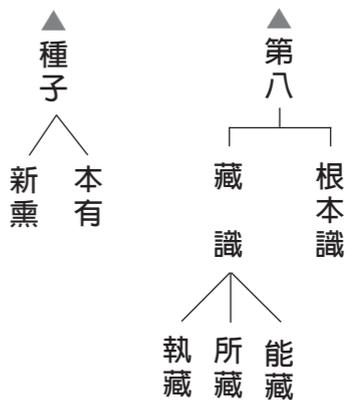




識較容易理解，第七、八識就不好懂了。這兩個識是很深、很細、很幽微的一種精神作用，以現代話來說，姑且可以稱作「無意識的精神作用」。第七識和第八識的活動，不經第六意識的指揮，而且是整天都在作用。比如吾人五臟六腑的新陳代謝，是誰在支配維持的呢？就是第七和第八識。五臟六腑的運作不經過第六意識，但是因為七、八識執持著我們這個身體，所以新陳代謝的功能就能持續進行。縱使晚上睡覺，第六識不起現行，連夢中意識也沒有，但是整個血液循環、新陳代謝還是照常運行，這就是七、八識的作用。從無始以來到現在，七、八識沒有一刹那停止過；如果不再執持此身，則所有的新陳代謝都將停止，這就表示一期生命結束了。不過，七、八識並沒有因此而消失，它只是換了另外一個身體，展開另一期的生命而已。

在八識當中，我們要特別就第八識再作說明，因為它是「根本識」，前七識都

是以它為根本才生起來的。



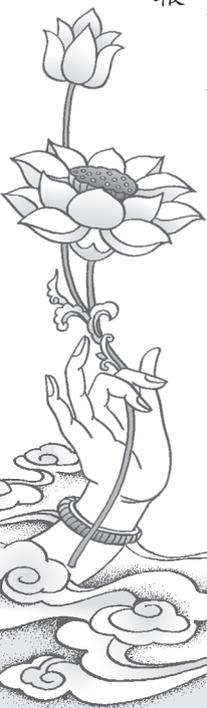
第八識，又名「藏識」。「藏」就是寶藏、倉庫的意思。也就是說，第八識像一個大倉庫一樣，含藏著一切萬法的種子。此外，「藏」又有三種涵義，即「能藏」、「所藏」、「執藏」。「能藏」是指第八識能收藏萬法的種子。「所藏」是說前七識下種子的時候，都落到第八識來。「執藏」則是指第七識執著第八識為「我」。由前面的八識圖解中，我們可以看到第七識和第八識是勾鎖在一起的，意即第七識依著第八識生起以後，

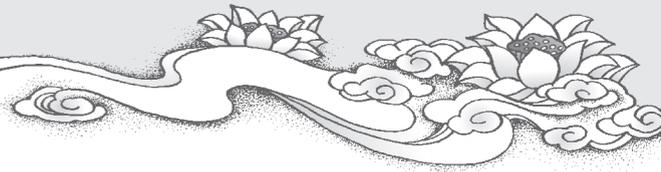
就反過來執著它為自我。這樣一來，七、八識就永遠勾鎖在一起，而且永不斷，我們無論在任何情況下，就都有一種自我意識的存在了。

接著，我們來談一談含藏在第八識中的種子。所謂的「種子」，是佛經上的一種比喻，它是指將來能產生結果的一種潛能。一切萬法生起的因緣條件很多，但主因就是第八識中所收藏的萬法種子。種子大略可分成兩種，即「本有種子」和「新熏種子」。簡單地說，「本有種子」就是第八識中本來就有的；而「新熏種子」則是因為我們前七識的造作（包括身口行為乃至舉心動念），在第八識中新熏落的。一般世俗學問或心理學所謂的「印象」，很類似佛學所說的「種子」。不過，心理學上說，印象落在頭腦裡，這種說法是不合邏輯、不能成立的。我們現在的起心動念、一言一行，無論是善是惡，都會在第八識中落下新熏的種子，這些新熏與本有種子除非是用佛法開發覺悟的功夫（戒定慧）把它斷除，否則絕不會無緣無故消失。



談到「種子」，就必須提到一個修行上很重要的觀念——因緣果報。吾人前七識造作的善惡業，都會在第八識中落下種子，我們稱之為「業種子」。這業種子不會無緣無故消失，將來遇到助緣時，它就會產生結果。（請參考圖解）業種子有善有惡（善的業因和惡的業因），如果我們給它增加善緣，對善種子（善因）就會產生幫助的力量；反之，如果增加惡緣，對善因就會產生阻礙的力量。同樣的道理，惡緣對惡因就是一種順的增上緣，而善緣對惡因的現行就會有阻礙的作用。俗話說：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到。」為什麼說「時候未到」呢？因為種子種下去之後，能否結果，還要看我們給它的緣是什麼。善惡果報的形成，和





「緣」有相當密切的關係，這個道理顛撲不破，不犯邏輯的過失，在理則是絕對成立的。

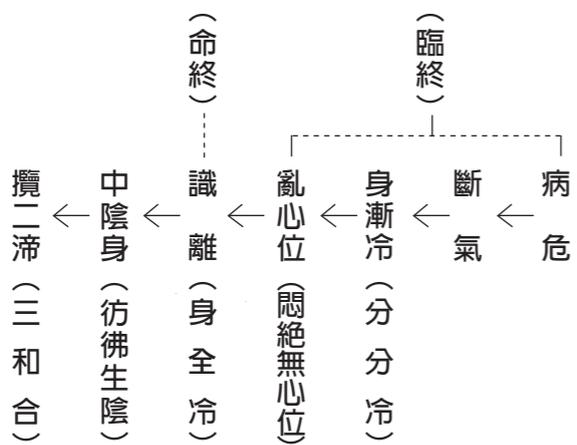
有人或許會說：「社會上常見的現象，是惡貫滿盈的人一生富貴榮華，而慈悲行善的人卻一生不得溫飽。這樣看來，哪還有什麼天理因果呢？」其實，不是沒有因果，而是因果要通三世來看。吾人現在所受的果報，不一定是今生造的業因所成；而今生所造的業因如果沒有足夠助緣，可能下一生才會出現結果。所以，作惡多端之人享受榮華富貴，這榮華富貴的果報不是今生作惡多端的業因所成，而是前生行善的善因在今生開花結果的。至於作惡之人之所以未遭惡報，是因為作惡多端的業因尚未遇到足夠的緣，所以惡果沒有形成；但是，可能在下一生或下幾生，就會自食惡果。雪公老師以前常說，孔子在《論語》中所闡述的人生哲學，要做一個「君子」，最重要的，就是要能「知命」。

知命就是知因果。因果要通三世來看，唯有如此，我們才能真正明白什麼事該做，做什麼事會有什麼樣的結果，不會因為只看到當生的業因業報，而終身大惑不解。
到這裡，「八識簡說」就算談完了。下面繼續看第三個部分——「死生情狀」。(待續)

淨土導言 (二)

三、死生情狀

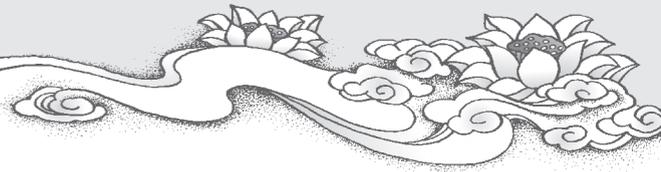
今天講述的重點，其實是後面第五大項——淨土法門。不過，之前所談的這些道理，並非和修習淨土毫不相干。因為唯有先將佛法的一些基本概念，和一個人在生死之間的情形弄清楚，才能真正明白了脫生死的方法，以及為什麼要修習淨土法門的原因。所以，這些道理都是環環相扣的。下面，我們就來看看，一個人在一期生命結束之後，到下一生受生之前的整個經過。



信願行三
為淨土綱要
都攝六根
為念佛秘訣

—— 印光大師





一個人一期果報將終，首先就是斷氣。在佛學上，斷氣還不能算是命終，因為第八識還不一定離開身體。如果第八識還在，身體就一定有體溫，經過一段時間，通身都冷透了以後，才能算是真正的命終。所以古德建議，斷氣後至少八小時以上，勿擾身體，一心助念。有一位師長曾當過醫生，在他行醫中，就見過不少病人，於醫護人員急救無效，宣布死亡數小時後，遠方親屬趕到，亡者突然鼻出血或流淚。有許多學佛的醫生明白這個道理，在病人斷氣之後，仍對他開示，勸他念佛，結果，病人竟因此而感動落淚。也有一種人，雖然斷氣了，但是因為心有冤屈，所以死不瞑目。這是由於第八識還沒離開身體，所以第六識就還有作用的可能，以致於落淚或眼睛不肯閉上。經云：「壽煖識，三者常不相離」，故身體有煖，則有識在，識在，則壽尚未終。由此可知，斷氣並不表示已經命終，必須等第八識離開身體，全身都冷掉了以後，才算「命終」。

斷氣之後，第八識漸漸不執持根身，身體就開始冷卻。從冷卻的情況，我們可以判定死者將來會投生何道。在經論上有一首偈頌是這樣說的：「頂聖眼天生，人心餓鬼腹，畜生膝蓋離，地獄腳板出。」如果死者是從腳部開始往上冷，也就是說，最後全身都冷卻了，只剩頭頂還有熱騰騰的煖氣，這表示第八識是從頭頂出去，這個人如果不是證聖果，就是往生西方極樂世界。如果最後只剩眼部還有溫度，就表示這個人將輪迴到天道去。如果最後冷卻的部位是心臟，表示這個人將輪迴到人道。如果最後肚子還有溫度，就表示他將落在餓鬼道了。如果最後膝蓋還有溫度，就表示將墮落到畜生道。如果第八識從腳板出去，意即死者體溫是從上往下冷卻，這是很不好的狀況，表示他將往下沈淪，淪落到地獄道去。

在死者將要全身冷透，第八識將要離開身體的時刻，心識的狀況稱為「亂心位」。這是一個關鍵的時刻，我們要往上提升或向下沈淪，就是在這個時候決定。

為什麼叫做「亂心位」呢？因為平常指揮

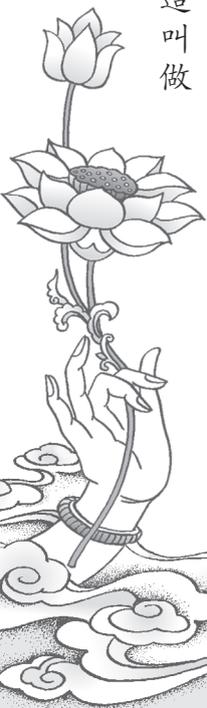
作主的第六意識（包括前五識），此刻已經不起現行，只剩第七、八識了。而由於第六識不起作用，因此多生多劫以來落在第八識中的業種子，這時候都爭著要起現行，喻如國無真主，亂臣賊子齊現前。在這個紛亂的時刻，端看哪一業種子最強而有力（因緣成熟），就先起現行，視此業種善惡程度與哪一道相應，即感召（牽引）第八識中那一道的果報無記種子現行，而形成那一道的中陰身。關於亂心位上的情形，雪公老師以前常常用「搖彩」（獎券）來作比喻。在第六識不起作用的狀況下，第八識中爭相起現行的業種子，就好像還沒開獎前，在箱子當中任意滾的彩球一樣，不到最後一刻，誰也不知道獎落誰家。（約第八識業種紛亂欲起，名「亂心位」；若約前六識全然不起，則名「悶絕無心位」；時間有長有短，障重則長，障輕則短）。

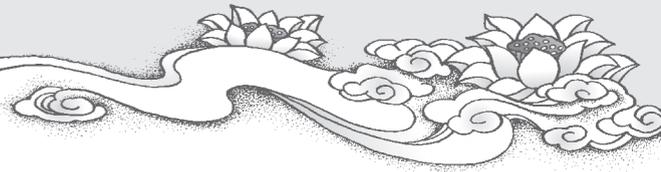
於「亂心位」後，第八識離開身體，全身冷透，此時才是真正佛法上所謂的「命

終」，在此以前，都是屬於「臨終」階段。

第八識一離開身體，一剎那間即形成「中陰身」。所謂「中陰身」，就是第八識離開這個五陰報身之後，還沒形成另一個五陰報身之前，中間暫時形成的一個五陰身。到底會形成哪一道的中陰身，要看亂心位上起現行的是哪一道的業種子而定。如果是天道的善業種子起現行，就會牽引第八識中天道的果報無記種子現行，而形成天道的中陰身；若是畜生道的惡業種子起現行，則會牽引第八識中畜生道的果報無記種子現行，而形成畜生道的中陰身，其餘類推。至於中陰身是什麼模樣呢？「彷彿生陰」。意思就是說，很像將來要投生的那一道的五陰身，但形量小一些。譬如，將來要投生畜生道，作牛作馬，這時候形成的中陰身，就是牛或馬的樣子；如果將來要投生人道，那人中陰就如五六歲小兒般的大小。

中陰身形成之後，等待有緣父母的精子、卵子結合之時，便會投進去，這叫做「攬二諦」。





「二滯」就是雄的精子和雌的卵子。中陰身遇到有緣父母在行交配，精子、卵子和合的時候，它就投了進去，這叫「三和合」，喻如磁石吸鐵（第八識如磁石，精卵如鐵）。三個條件和合，就開始坐胎，形成下一期的五陰身（此就胎生言之）。所以，現代醫學說，有精子、卵子就能形成胎兒，這是不完全正確的。如果沒有中陰身的投入，即使有精子、卵子，也無法形成生命。

中陰身如果尚未遇到投生機緣，則七日死而復生，《瑜伽論》云：「或同類生，或餘業轉、餘類生。」意謂復生的中陰身，有的和原來同類；有的則因其他業力的轉變，所以形成其他類的中陰身。如此七日一死生，最遲七七四十九日中，就會遇到投生機緣了。這七日一變化的中陰階段，也是一個重要時刻，因為它可隨善惡福慧業緣而轉故。

總之，在生死之間，第一關鍵點就在「亂心位」上。如何讓這時候起現行的是佛種子，而不是善惡業種子，是我們在

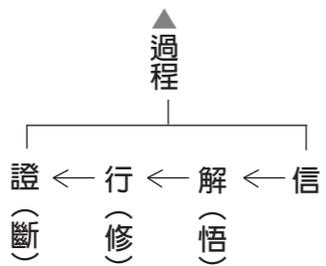
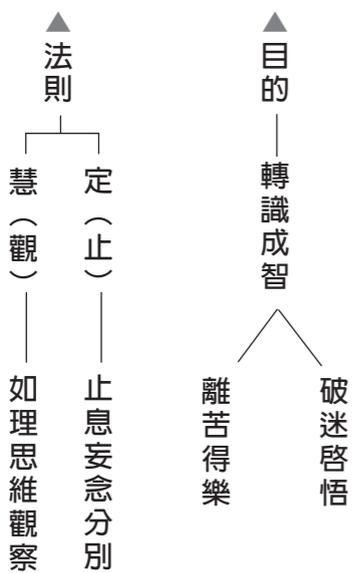
修行上要著重講求之處（詳如後述）。亂心位上如果是佛種子起現行，無始以來的生死輪迴就能了斷，就真正能超出三界六道而成聖成賢了。第二關鍵點則在「中陰身」階段，作眷屬的，要為彼誦經念佛，放生、印經，助彼善緣；萬勿殺生祭祀，增其惡緣，這是為佛弟子「作七」救拔中陰身的準則啊！（待續）

一個皮包臭革囊
因何貪戀不思鄉
今生造下無邊罪
他世循環有報償
若肯回心修淨土
了明法性入慈航
胸中業識消除盡
親見彌陀大願王

——淨土詩

淨土導言 (四)

四、解脫樞要

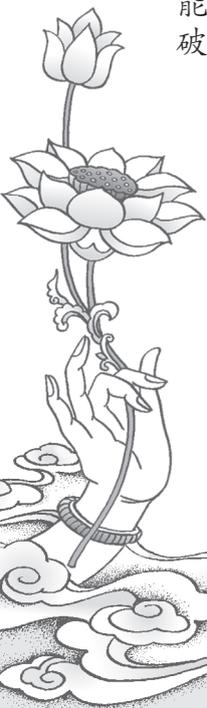


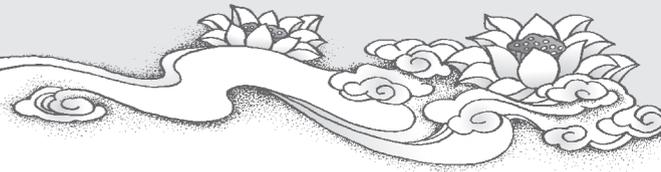
瞭解了「生死情狀」之後，我們就要接著探討「解脫樞要」。首先，我們必須知道解脫的目的何在。

在佛法中說得

很明白，解脫的目的就在於「轉識成智」。把昏昧的心識

轉變成清淨光明的智慧，這樣才能破





迷啓悟，離苦得樂，這就是最後要獲得的結果。而想要獲得這個結果，就必須斷除惑業。吾人第八識中的無明種子就是「惑」，這個無明心識，變現十法界種種差別假相。心識幻現妄相，然後自己又去攀緣、分別它，在境界上起貪瞋癡種種煩惱，由身口意造作各種善惡業，如此一來，生死的苦果就接踵而至了。在第八識中，惑業都有種子，想要讓這些惑業種子消失，就必須透過佛法的修行功夫。如果藉由修行的功夫，斷除惑業，開發了智慧，就不會有這些妄相、妄分別，一切都是平等一如的法界體，這才是眾生真實的本來面目，也正是我們求解脫所要達到的目標。

然而，想要達到這個目標，必須運用什麼方法呢？不外乎「定慧」二字。修「定慧」不離「止觀」法則。「止」就是止息妄念分別，心識無明不停地妄動、攀緣、造作，我們不去隨順它，而要止息它。「觀」就是如理思惟觀察，依真諦

不但解悟難，斷證更難。談到修定慧、斷惑業，所斷的惑當中，最粗最根本的就是見思二惑。在見思惑中，先斷見惑，經論說：「斷見惑如截四十里瀑流」，往往須經多生多劫，也就是說，要一生一生接著修，經過很長的時間，才能斷除見惑。時間一長，這中間就有一個麻煩，就是「隔陰之迷」。我們的第八識離開了前一個五陰身之後，形成中陰身，又投入下一個五陰身。在相隔了一個五陰身以後，前生所學所修，就全部模糊、遺忘了。今生不一定有機緣聞法修學，縱然聞法修學，亦不能和前生所學所修直接相續，所以在菩提道上，我們又必須重新開始，以致於永遠都是初級班的學生。這樣的情形，就好像冬天燒水燒到五十度就停火，等一下再從零度開始燒。等好不容易燒到五十度的時候，又停火，待會兒再從零度開始。這樣斷斷續續的燒水，永遠也達不到沸點，這就正如隔陰之迷對修行的障礙啊！關於因為隔陰之迷而蹉跎修證的

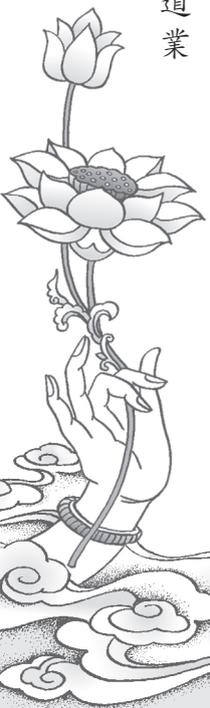
理、俗諦理、中諦理，來思惟觀察宇宙人生。觀察分明，則能破執止息妄念；既能止息妄念，則更能觀察分明。如此，止觀雙運，定慧一直深入，乃至斷除惑業，識轉成智，這就是我們要掌握的解脫法則。

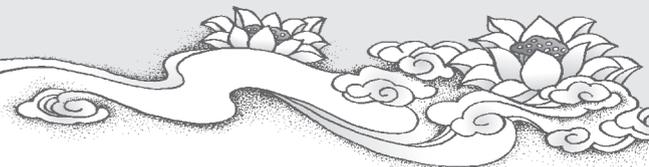
明白解脫的目的，掌握了解脫的方方法，有人或許要問：「達到解脫必須經歷哪些過程呢？」答曰：「信解行證。」修學佛法，第一步要先對佛法起信，接著，再對佛法中所說的真諦理、俗諦理、中諦理作深入的瞭解。瞭解到徹底（徹悟）以後，再依著所悟而起修行，修行就是修止觀、定慧。其功夫越來越深，到一定的程度、火候，就能夠斷除惑業種子，惑業種子一斷，就已經證果、開發智慧了。以上所述，就是整個修行的過程，說來很容易，但做起來並不簡單。試看古代的祖師大德們，為求當生大徹大悟，一生坐破了好幾十個蒲團，吾人勞碌一生，總是席不暇暖，蒲團可能都很少坐熱呢！由此可知，解悟並非我們想像中的那麼簡單。

例子，古德最常舉的就是宋朝的蘇東坡。蘇東坡的前生，是宋朝的高僧——師戒禪師。師戒禪師的悟境高妙，在他的傳記中有清楚的記載。只可惜，由於定慧不夠，因此當生連見惑都沒斷，在「亂心位」上還是亂了。這一亂，下一生就成了蘇東坡，而蘇東坡的下一生是誰呢？實在不堪想像。另外，一位浙江雁蕩山的修行僧人，因為沒有斷惑，隔陰之迷後，成了宋朝的奸臣秦檜，這個案例就更慘了。所以，像這樣在「亂心位」上墮落，從迷入迷的人很多，這實在是修行上的大障礙啊！

講到修行的大障礙，除了隔陰之迷以外，另一個就是「退轉」。退轉是我們每一個人修行上常有的狀況，有一句話是這樣說的：「學佛一年，佛在眼前；學佛兩年，佛在西天；學佛三年，佛已化爲雲煙。」由此可見，寸進尺退實在是我們凡夫修行的真實寫照啊！正是因為人人有隔陰之迷，又容易退轉，

所以眾生的道業

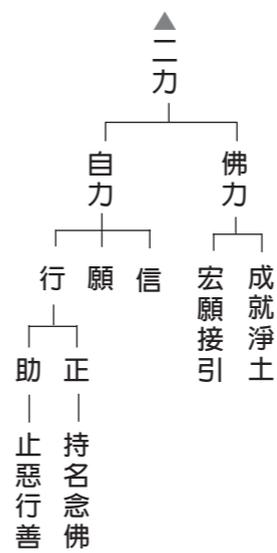




不斷地延宕，想得解脫就遙遙無期了。

但是如果是在正法時期，則證果者所在多有；在像法時期，悟證者仍然時有所聞；到了末法時期，則悟者鳳毛麟角，證者甚難希有了。如此說來，吾人處於末法時期，豈非無解脫之望了嗎？不然。佛經告訴我們，末法時期依淨土念佛法門得度生死！因為淨土法門是「易行道」，也就是「特別捷徑」法門。

五、淨土法門（特別捷徑）



為什麼淨土法門是「特別捷徑」呢？一則不必悟斷，也得成就。通途法門必經悟、修、斷、證，才算成就，而淨土法門

而且一概不再退轉。既不再輪迴，則無隔陰之迷；既不再退轉，則道業一日千里。如此一來，修行路上二大障礙頓除，所以決定快速圓滿菩提了！

爲了成就此淨土，阿彌陀佛在因地時，仔細參考了二百一十億諸佛淨土，採集精華（取勝捨劣），設計了藍圖，發下了大願。然後以行山填願海，與眾生結下了甚深甚久的緣，終於成就了殊勝特別的極樂世界。彼土可謂集一切淨土精華之大成，諸佛淨土具有的殊勝，極樂皆具；而極樂具有的殊勝，餘土未必具，廣如淨土經論所說。

佛力之二則是「宏願接引」。極樂淨土雖好，但是如何使眾生得生其土呢？諸佛淨土皆是斷惑方可往生受用，如釋迦佛、藥師佛等淨土皆是。唯有極樂淨土，具縛的博地凡夫亦可往生，此因阿彌陀佛在因地時早就發下了「接引」大願的緣故。任何一位眾生，只要有信願，願生極樂，於臨終時，阿彌陀佛必然親自專機

卻不必悟斷也得成就，豈不特別？二則時間短，不必多生多劫，當生即得成就。當生修學淨土，縱然只有一年半載，或三天五天，乃至十念一念，也可成就，豈非捷徑？

爲何如此殊勝、特別？這是因爲淨土法門是「二力」法門的緣故。其餘通途法門都是靠自力去修去證，淨土法門則加上佛力。喻如一條漫長坎坷的路，如果一個羸弱不堪的人想要單獨走完，是多麼艱難！但是，如果有一位挾泰山以超北海的大力士扶持著他，那就容易而且快速了！

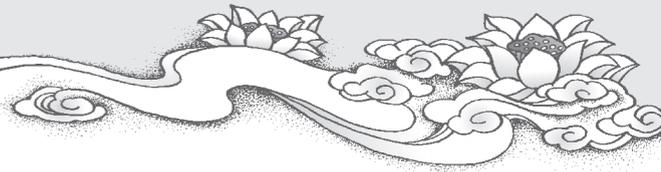
佛助何力？略舉二點說明：一則「成就淨土」，諸佛成就圓滿佛果的同時，也成就了莊嚴淨土，所以諸佛皆有淨土，今則專指阿彌陀佛的淨土——西方極樂世界。阿彌陀佛在因地行菩薩道時（法藏比丘），就是因爲看到眾生修行證果如此艱難困苦，解脫生死如此遙遙無期，所以發下大願，要成就一個最極殊勝特別的淨土，使來生其土的眾生，一概不再輪迴，

（蓮華）接送。此接引之願亦唯有阿彌陀佛才有，餘佛未之有。

只因阿彌陀佛宏願接引，所以眾生可以未斷惑即能往生淨土。只要眾生於「臨終」時，仍有信願，則與阿彌陀佛願力感應道交，阿彌陀佛與諸聖眾及時現前，接引慰導。佛既現前接引，故此眾生，於亂心位上不亂（亦即無「亂心位」），故於「命終」時，「心不顛倒（八識心田不起顛倒業種）」，業種不起，佛種現行，故「即得往生極樂國土」。所以「臨終」階段，能否保持信願正念，乃是見佛往生與否的決定因素。明白這個道理，才能掌握修行重點和助念要領。至於行人臨終見佛的時機，則有早有遲，早的或在二、三日前見，或數小時前見，乃至數刻鐘前見不等；如果遲的，則要在命終前一刹那，佛才應念現前。這一段所述的往生道理，事關緊要，務須研究明白啊！

由上所述，可知阿彌陀佛的慈悲





真是到極點了！眾生斷惑難，於是成就一個殊勝淨土，使往生者永不輪迴、永不退轉；又因眾生不斷惑則無法生淨土，於是——親自專機接引。如此則一博地凡夫，只要有信願，便輕而易舉搭上彌陀專機（坐上蓮華）；只要搭上彌陀專機，則從此橫超三界；到彼土時，又橫超四土（圓證三不退、一生補佛處）。法門到此，無以復加，有緣聞者，該何等慶幸啊！

其次言自力。須知佛力乃是幫助，而非替代。佛來接引，如何才能接得上？古德依經論列舉三條件——信、願、行，亦稱「淨土三資糧」。

「信」則信有極樂世界、阿彌陀佛，如聖言量，真實不虛。經云：「信為道源功德母」，修任何法門，都必須對此法門有信心，若無信心，則以下功夫就免談了，淨土法門也不例外。

「願」則厭離娑婆、欣求極樂，也就是發願往生。願力非常要緊，因為一個人的志願無人能奪，除非自己改變，

可分，有信則有願，有願則有行。非信不足啟願，非願不足導行，非持名妙行，不足滿所願而證所信。所以，若無願行，則不名真信；若無行信，則不名真願；若無信願，則不名真行。蕩祖云：「依一念心說信願行，非先後，非定三」，印祖云：「如鼎三足，缺一則蹶」。

因此吾人日常切須自省：「有信願否？」有則決定可往生。但是又不可自欺，說有信願，卻不想念佛（行）；既然不想念佛，則知信願不真切。此中道理，不可不明察啊！

近來臺灣有人依日本真宗，提倡只要「信」即可往生，不必「願」與「行」。殊不知有信則必有願，有願則必有行，既無願行，豈名真信？中國歷代淨宗祖師早為吾人料簡分明了，吾人切勿自作聰明，妄作主張。否則，「因地不真，果招紆曲」，必將吃大虧啊！

最後言「行」，有正功與助功，正功則「持名念佛」，助功則「止惡修善」。

孔子云：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」所以自己若不願往生，則阿彌陀佛也奈何不了你，因為佛總不能硬拉你上專機，到目前為止，法界中尚無「硬拉」法門。

「信」「願」是往生的關鍵，也是「行」的原動力。蕩祖云：「往生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺。」這是說有信願則得往生，無信願則不得往生。但是，信願之有無，必須就「臨終」而言，臨終仍有信願正念，則能與佛感應道交，佛則現前接引。如果平時有信願，臨終時變卦，不願往生，則與佛願相違，當然不能感佛現前。

故知往生樞紐乃在臨終「信願」正念，但是要臨終有「信願」正念，必須平時操之有素。平常「行」之得力，已能降伏煩惱（伏惑），不為煩惱所亂，臨終大關頭方保不亂。所以往生條件，仍以「信」「願」「行」三者皆具方為充分把握。

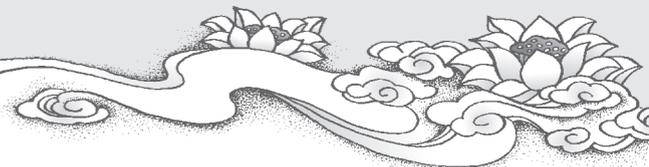
又須知信願行三者實為一體，密不

其中要義請詳閱明倫月刊第三〇〇期（即本書「行門津梁」一章），因時間關係，不能重述了。謹祝大家同生極樂！阿彌陀佛！（全文完）

佛力不可思議
法力不可思議
自性功德力不可思議
此三不可思議
若無信願念佛之志誠心
則無由發現

——印光大師





(附錄二)

臨終惑問

關於「臨終助念」與「捐贈器官」

前言

「臨終」是學佛之人在修行上最重要的一關。一期生命即將終結，之後是繼續輪迴？還是獲得超脫？往往就在這個關鍵時刻分曉。

近年來，「捐贈器官」的風氣在社會上相當盛行，提倡者總以「人死後即無知覺，何不捐出頭目腦髓行大布施」為號召，勸進大眾廣行大愛。在此種論調下，便有人在報章上行文批評淨土宗主張的「人死後八小時內不宜妄動，只宜為其助念佛號」，是大開菩薩慈悲益眾的倒車。究竟，人在臨終之際，心識離開色身的過程為何？還有，現代醫學對於腦死之人的器官摘取，又是如何看待與處理？這種種疑問，恐須探究明瞭，才能讓大眾知所抉擇。

因此，本刊特就「臨終助念」和「捐贈器官」等相關問題，與蕩根（思飛）居士進行訪談。希望從經論上的聖言量，讓許多疑惑和偏見得以消弭。

訪談

行，五根壞則五識不起現行。

一、問：色身與心識的關係為何？又八識相互關係為何？

答：五根之身為第八識相分，乃第八識之所自變自緣（變現根身而又執受根身）。世人一期生命，由先業力故，第八識執受根身，因此全身上下遍暖（有體溫），一切新陳代謝功能運作不息。若業緣已盡，則第八識不遍執受根身，分分捨離根身，則身漸冷，乃至全身冷透，則識已離身，是為壽盡「命終」。

第七識依第八識起現行，反執第八識見分為實法實我，從無始來，七八二識勾鎖在一起，而且永不間斷。

第六意識依七、八識而起現行，以第七識為「根」。第七識執「我」，故第六識亦脫不了「我執」，所以凡夫眾生起心念皆成「有漏心」，而身口意三業皆成「有漏業」。

前五識依六、七、八識及五根而起現

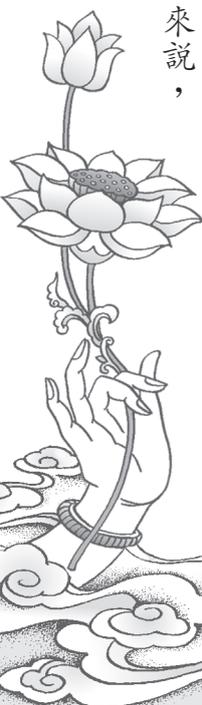
二、問：佛法如何定義「死亡」？何時才是真正的「死亡」？

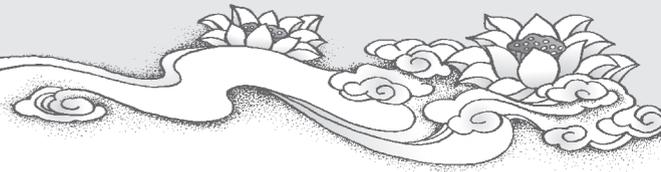
答：醫學上的「死亡」是指呼吸停止（斷氣），乃至心跳停止。佛法上則不然，佛法上的「死亡」乃指第八識捨離身體，全身冷透（識離、身冷、壽盡）。

從斷氣至全身冷透，要經過多少時間？此則不甚一概，因為神識出離的遲速，與其人生平之行為品德有直接關係。極善極惡之人，去得較快；一般普通人，去得較慢。其快者甚快，斷氣後沒多久就全身冷透了；其慢者甚慢，斷氣後二十四小時，甚至二日、三日方冷透。而大部分人，多在斷氣後數小時至二十四小時內冷透。

根據醫學上的統計，人體在斷氣後，體溫下降，大約每小時降一度，此亦大概言之，並非人人如此。

在佛法上來說，





只要尚未全身冷透，就表示第八識尚未離身，則尚未「命終」，仍屬「臨終」階段。

三、問：「臨終」階段，諸識作用如何？

答：吾人一期生命果報將盡時，先斷氣，第八識不再普遍執受根身，「故分捨，隨所捨處，冷觸便生」（《瑜伽師地論》），或從上開始冷起，或從下開始冷起，一直到最後一處冷時，第八識方離身，方完全不再執受此根身。在此之前，第八識對局部根身仍有執受作用。

而只要第八識還在，則第七識當然還在；七八識還在，則第六識就還有作用的可能。以第六識起現行所藉的緣甚少，故極易起，除極重悶絕、極重睡眠、及入無想定以外，第六意識皆不停作用著，縱然在一般睡眠中，仍有夢中意識起現行。

「臨終」階段，一般人陷入意識昏迷模糊中（尤其斷氣後），近似「極重悶絕、極重睡眠」，但並非全無意識，亦非所有與

第六識相應之心所皆不起現行。例如「我見」心所與「自體愛」心所，必定仍與第六識相應起，無有間斷。另外，若其人有極堅強的「心願」，則此願心於此階段亦仍不間斷。（有人以為此時六識全在停頓狀態，這是錯誤的。）

至於身識，則因第八識分捨，隨所捨處，冷觸便起，身根隨壞，身識當然也就不起現行了。然而，餘處（尚未冷的部位）則尚有體溫，身根未壞，則身識尚起作用，亦即尚有痛覺。（有人以為，此時身識痛感完全不會發生，這是錯誤的。）

所以，只要身體局部還有體溫，就沒有理由說前六識完全停頓，毫無知覺。實際上，常見有人斷氣數小時後，遠方親屬趕到，而鼻出血或流眼淚；亦有人聞佛法開示，而感落淚。

最近（三月二十一日），中國時報中部新聞版報導一則豐原災區的真实故事——阿財與小芳於八十八年九月十四日私訂終身，七天後，遇到九二一震災，

住在豐原市南陽路的小芳罹難。太平間的最後一面，阿財告訴小芳：「我來看你了」，頓時，血水從小芳的鼻子流出來，阿財的淚水忍不住奔流，小芳的媽媽在一旁安慰阿財。阿財在小芳耳邊重複「一定娶妳，而且代為照顧媽媽」，血水此時再度流下，阿財知道，小芳全都聽見了……類似的實例很多，不勝枚舉。

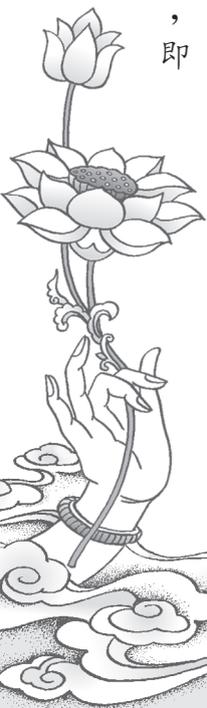
四、問：「臨終」見佛接引，「命終」往生極樂，其道理為何？

答：在眾生命將終、識將離的時刻，心識狀況稱為「亂心位」。因為此時六識不起現行（六識真正完全停頓狀態乃是此刻），惟剩七八識；平常指揮作主的第六識既不現行，則八識田中業種子紛然欲起，喻如國無真王，亂臣賊子齊現前，故稱「亂心位」。（約第八識業種紛亂欲起，名「亂心位」；若約前六識全然不起，則名「悶絕無心位」；時間有長有短，障重則長，障輕則短）。

此時端看哪一業種子最強有力（因緣成熟），就先起現行。視此業種與哪一道相應，即感召（牽引）第八識中那一道之果報無記種子現行，而形成那一道之中陰身。此中陰身形成之後，等待有緣父母精卵結合時，便投進去，此稱為「攬二諦」（就「胎生」而言之）。

所以在生死之間，關鍵點就在「亂心位」上，若此時能使業種子不起，而佛種子現起，則無始生死就此了斷。然一般眾生及修行人，只要見思惑業未斷盡，則「亂心位」上，業種必然現起，以此時第六意識既不現行，故絲毫不能自作主宰。

惟淨土行人，雖未斷惑業，只要「臨終」仍有信願，願生淨土，則與彌陀宏願感應道交；則彌陀與諸聖眾及時現前，接引慰導；則此眾生，「亂心位」上不亂（亦即無「亂心位」），則於「命終」識離時，業種不起，佛種現行，即



得往生極樂世界。所以「臨終」階段，能否保持信願正念，乃是能否見佛往生之決定關鍵（詳見本書附錄（一）「淨土導言」一文）。

五、問：「臨終」助念要領為何？可否擾身體或採割器官？

答：一個人在「臨終」階段，八苦交煎，恐怖惶惶；而又昏迷倒惑，業識茫茫。此時正念極易打失，不易提起，所以須善巧慰導，謹慎護持，誠懇助念，以助彼提起正念。切勿穿衣、搬等事，以此時七、八識未離身，第六識及身識還現行，還有知覺，一經擾動，則痛苦難忍，不能念佛，只是「念痛」而已！而且一痛，則易起瞋心，最易墮落惡道，遑論見佛往生！古例甚多，載在經論典籍，不可不慎！

若割取器官，則更加疼痛難忍，非有相當「忍力」（三昧力）之大菩薩，未可輕易魯莽從事啊！

必須再次提醒的是：很多人以為「臨止。依佛法言，心跳呼吸停止了，尚且還未「命終」，何況只是「腦死」，怎可說是「命終」呢？

六、問：淨宗行人對「臨終捐贈器官」如何看待？何時捐贈最為適宜？

答：學佛要研明修證途徑，修大乘菩薩行，要明白真正的大乘菩薩道，如果不明理路，盲目前進，十個錯有五雙。說起大乘行人，雖自始即發大心，誓度一切眾生，但發心儘管高遠廣大，而實行仍須按部就班，所謂「自度然後方能度人；自未能度，而能度人者，毫無是處」。譬如看到有人溺水，自己若不會游泳，就跳下去救人，結果只有相與俱沒而已！所以菩薩既發大心已，即埋首自修，解與行並進，戒與乘俱急，止觀雙運，定慧均平，直到見思惑斷（至少斷見惑），不復沈溺三界苦海，然後才談得上度眾出溺。淨宗行人，求生淨土，即是為了速斷見思，速成法忍，具足神通道力，然後乘願再來，廣

「命終」只是斷氣前而已，斷氣後便以為是「命終」識離，可以隨意擾動或採割了，這是極大的錯誤！前已言之，斷氣後數小時乃至二十四小時方識離者甚多，所以助念時間最好要持續到斷氣後二十四小時為穩當。不然，至少也要八小時後才小斂（十二乃至二十四小時更佳），二十四小時後才大斂（入棺或冷凍櫃），而火化則須待七日後行之。

根據實際助念經驗，有蓮友是在斷氣時，就蒙佛接引的；也有是在斷氣後六小時、十二小時才蒙佛接引的；而二十四小時也是常見的。有幾個案例是在斷氣後二十四小時左右，熱氣歸頂，頂冒白氣；或親友見其坐上蓮華，隨西方三聖而去，往生瑞相至為顯著。可見斷氣後二十四小時內皆屬「臨終」階段，務須一心助念護持！

又必須說明的是：現代醫學割取器官，大多是其人發生意外（如車禍），腦部受傷，經醫生判定為「腦死」之後，即進行割取手術，此時心跳呼吸皆尚未停

度眾生，普作慈航（詳見本書「菩薩道料簡」一章）。

而「臨終」正念為見佛往生之決定關鍵，故淨宗行人極力護持，善巧慰導，不主張在此節骨眼上採割器官，擾動身心。

若其悲心特重，切願捐贈者，則宜在平時身體康健，心力堅強之時，施行手術（如腎臟二個，捐出一個），即今所謂「活體捐贈」。

又今科技進步，似已邁向「人造器官」之途徑，若能進展順利，則器官缺乏的問題，將可獲得解決。

七、問：近來有人對淨宗不主張「臨終」捐贈器官，而有所譏評，此又如何看待？

答：今人不但沒什麼悟證，連教理也不能真正明白，而且又缺乏助念慰導之實務經驗。所以邪見深固，我慢山高，往往自作聰明，妄作主張，而

藐視淨宗古德弘傳之規矩！

殊不知淨宗祖師大德不僅透徹教理，悟證高深，而且實際參與助念慰導，經驗豐富，見聞廣博，故於淨宗事理皆能透徹周到，鉅細靡遺。千年來，代代傳承弘揚，形成完備之淨宗規範，此絕非今之凡夫所能妄測妄議！語云：「隔行如隔山」，何況尚未入「行」，徘徊「行門」之外的呢？所以，吾人誠應慎思明辨，具擇法眼啊！

淨宗古德恩澤浩蕩，若非歷代祖師大德之力修力弘，吾人何從得知淨土之正路，獲殊勝之利益！所以每當佛七完後，都要一心頂禮十方諸佛及歷代諸祖，實在是有很深的道理啊！然而，也唯有真實得益者，方能真實感恩！

古德有云：「欲得不造無間業，莫謗如來正法輪」，淨土法門於釋迦如來一代聖教中極力勸讚流通，真是「千經萬論處處指歸，往聖前賢人人趨向」的啊！奉勸今人若自己淨土機緣未熟，不願「趨向」，也就罷了，但千萬不要妄加詆毀，

或冒充行家，擅改規矩。否則，誤了眾生慧命，罪報無有窮極！然而，「愁人莫向無愁說，說與無愁總不知」，至盼大眾都能「知愁」啊！

夏病不知暑
冬病不知寒
夜長似小劫
痛烈如刀山
人間尚復爾
何況三塗間
皈命大慈父
早出娑婆關

—— 蕩益大師

普為出資及受持展轉流通者回向偈曰

願以此功德	消除宿現業	增長諸福慧	圓成勝善根
所有刀兵劫	及與饑饉等	悉皆盡滅除	人各習禮讓
一切出資者	展轉流通者	現眷咸安樂	先亡獲超昇
風雨常調順	人民悉康寧	法界諸含識	同證無上道