



001 ~ 430

《往生论注》讲记

释净宗/述

目 录

序 讲

一、《往生论注》的重要性	003
二、印光大师赞昙鸾大师	006
三、昙鸾大师	010
(一) 昙鸾大师的时代	010
(二) 昙鸾大师的贡献、地位	012
(三) 昙鸾大师的造诣	013
(四) 不测之人	014
四、《往生论注》	016
(一) 净土宗第一奇书	016
(二) 一线四点	024
(三) 传承《易行品》《往生论》	032

(四)标题	034
(五)学习的方法	034
(六)大致结构	035
(七)《往生论注》之美	036
五、教学说明	043
(一)教学形式	043
(二)教学目标	044
(三)教学侧重	047
(四)主要受众	048
(五)要求和期望	049
(六)破疑	053
(七)教理与安心的关系	055

壹、玄义

一、判教相	061
(一)分科	061
(二)略解	064
(三)辨义	126
二、明经体	128
(一)“无量寿”玄义	129
(二)“辨经体”的原因	132

(三)实相为体与名号为体	133
三、辨优婆提舍名	144
四、分《论》二重	151
五、解《论》名目	153
(一)“无量寿”	157
(二)“经”	264
(三)“优婆提舍愿生偈 婆薮槃头菩萨造”	345
附：《往生论注》玄义略解	352
(一)明相承	357
(二)判属易行道	360
(三)判佛力为宗	362
(四)判上行极致	382
(五)判正依净土三经	385
(六)判名号为经体	392
(七)明《往生论》等同佛经	396

贰、释偈颂

一、分偈章门	403
(一)分科	403
(二)要点——所服有宗	406
二、释第一行三念门	408

(一) 分科	408
(二) 依文释义	409
三、释第二行成上起下偈	513
(一) 分科与通释	514
(二) 要点	528
四、释二十一行观察门	575
(一) 观器世间庄严成就	575
(二) 观众生世间庄严成就	945
五、回向门	1106
《往生论注》研究	1111
(一) 《往生论注》用典	1111
(二) 《往生论注》譬喻	1112
(三) 《往生论注》问答	1112
六、“八番问答”	1114
(一) 共何等众生问答	1115
(二) 逆谤除取问答	1147
(三) 谤法生否问答	1149
(四) 谤法罪相问答	1165
(五) 逆谤轻重问答	1166
(六) 念佛业道轻重问答	1169
(七) 一念问答	1223
(八) 十念问答	1229

(九) “八番问答”总结回顾	1241
----------------------	------

叁、释长行

卷下正讲前的说明	1279
(一) 长行与偈颂的关系	1279
(二) 三个层次的解释	1280
次下释长行	1281
(一) 长行的分科	1281
(二) 略解长行各章大意	1283
(三) 长行分科的特点	1286
(四) 长行十章的组织结构、相互关系	1287
一、愿偈大意	1290
(一) 此愿偈明何义	1290
(二) “愿偈大意”包含五念门	1292
二、起观生信	1294
(一) 示五念力	1294
(二) 出五念门	1296
三、观行体相	1544
(一) 器体	1550
(二) 众生体	1945
四、净入愿心	2195

(一)十重次第和本章结构	2195
(二)释文句	2203
五、善巧摄化	2252
(一)来意	2252
(二)释题	2253
(三)分科	2256
(四)解释文句	2257
六、离菩提障	2337
(一)来意	2337
(二)释题	2338
(三)梳理第五章到第八章的关系	2339
(四)释文句	2344
七、顺菩提门	2359
(一)来意	2359
(二)释题	2360
(三)释义	2360
八、名义摄对	2374
(一)来意	2374
(二)释题	2375
(三)释义	2376
九、愿事成就	2391
(一)前第八章回顾	2391

(二)来意和释题	2393
(三)释义和要点	2394
十、利行满足	2423
(一)来意和释题	2423
(二)释文句	2424

肆、速得菩提问答

一、何故设此问答	2459
(一)为核求其本	2460
(二)为凸显佛力	2460
(三)为学者生信	2460
(四)为勿自局分	2461
(五)为全论总结	2461
(六)为首尾呼应	2461
二、此问答之价值、地位、意义	2463
(一)如来愿力，彻底圆彰	2463
(二)天亲衷怀，和盘托出	2465
(三)《往生论注》的核心、极则、结穴、结晶	2467
(四)净土宗建立的根本和基石	2468
(五)一宗理论之完美体系结构	2469
(六)若无此问答，亦无后来之净土宗	2470

三、正释问答 2471

 (一) 问 2471

 (二) 答 2481

序 讲

一、《往生论注》的重要性

我们从现在开始共同学习《往生论注》。《往生论注》是我本人一直希望有机会和大家共同学习的一本教典，一是因为这本书特别重要，二是我个人的偏好。

《往生论注》的重要性，我想先从反面来说明。我们中国佛教，能成为今天这样的格局，可以说和《往生论注》这本书很有关系。为什么这么说呢？中国佛教的发展，从印度传入中国之后，先进入本土化，到中国化，形成八大宗派；然后由于历史的演变，诸宗汇归净土，到今天，可以讲净土宗是最广泛、最有活力的。

如果不出现昙鸾大师这么一位人物，如果没有《往生论注》这么一本著作，大家想一想，佛教会是今天这样的局面吗？如果没有昙鸾大师和《往生论注》，底下就不会有道绰大师、善导大师等净土宗祖师大德，也就没有净土宗。可以讲，整个佛教的版图和格局，和现在是完全不一样的，我们也都找不到适合自己的法门，无

法出离生死。

佛法到了末法时代，仍然能够有一线生机，仍然能够给广大的末法下劣众生带来希望，也是因为《往生论注》。这本著作，为隋唐时代道绰大师、善导大师开辟净土宗，奠定了稳定的教理基础，这样才形成广大的净土宗弘法形势；然后才有“诸宗汇归净土”，“家家弥陀佛，户户观世音”，我们共同来念佛，所以整个佛教的形势是完全不一样的。

南传佛教、藏传佛教，或者是南韩这些国家，他们对昙鸾、道绰、善导这个法系没有接触，他们虽然也有佛教信仰，但和我们的佛教生态是完全不一样的。

我们从这里就知道，这本著作特别重要，它对整个佛教的影响，对我们目前的信仰，对整个佛教的格局、版图，都有非常深远的影响。

我本人对《往生论注》特别喜好，也是一读再读三读。我读书，当然也没有很高的智慧，也不能一下就能深悟、理解。因为喜欢这本书，就会在一段时间之内盯住去读，反复去读，花的时间比较长。在读这本书的时候，虽然也会参考其他资料，但都是属于触类旁通性质的，或者是有关联的。即使参考其他资料，也还是归到这本书中来。这样，把这本书反复、深入地读下去。

《往生论注》历史上流传得不广，引证的人很少。智者大师有一本《净土十疑论》，其中有不少引用；当然，道绰大师的《安乐集》也有很多引用，善导大师的《观经疏》也有引用。唐宋以后，

再引用《往生论注》的就很少见，也是因为这本著作一度失传。近代印光大师看过《往生论注》，也翻印过，把它补在《净土十要》的后面，成为第五册，《净土十要》原来有四册。藕益大师没有看过《往生论注》，编《净土十要》的时候，这本书没有编进去。

现代有不少法师也都关注这本《往生论注》，汉地、藏地有不少法师都在讲解。有一篇文章是东林寺大安法师写的，很不错，叫作《不测之人与不测之注》，这篇文章我们净土宗网站有转载，大家可以看看。我也写过一篇文章，叫作《再读往生论注有感》，是2008年我在支提山写的，那段时间在专门读这本书，写了这篇读后感，大家也可以看一看。

学术界对昙鸾大师的研究也是越来越普及，也有很多学者发表文章，研究《往生论注》。

二、印光大师赞昙鸾大师

这里引用几段净土宗近代祖师印光大师对昙鸾大师和《往生论注》的赞叹。

粤自大教东流，庐山创兴莲社，一倡百和，无不率从。

佛教传到中国，庐山的慧远大师创兴莲社，这样有很多人都学习净土法门了。

而其大有功而显著者，北魏则有昙鸾。鸾乃不测之人也。

大有功绩、贡献，功绩特别显明、特别显著的，北魏就有昙鸾。他是“不测之人”，无法测度，高深莫测，智慧、慈悲非常高，让我们景仰。

因事至南朝见梁武帝，后复归北。武帝每向北稽首曰：

“鸾法师，肉身菩萨也。”（增广上·与大兴善寺体安和尚书）

梁武帝是历史上很有名的一位皇帝，当时就被称为“菩萨皇帝”，他的文采、学问、对佛教的虔诚都是很有名的。他见过昙鸾

大师一面以后，经常向北面礼拜昙鸾大师说：“这是肉身菩萨。”因为昙鸾大师是北魏人，梁武帝是南朝梁国的，所以经常向北顶礼。能得到这样的恭敬、赞叹，可见昙鸾大师跟梁武帝一次见面，就完全把他折服了。

这本《往生论注要义》前面有印光法师的一篇序文，里面也引用了几段。

天亲菩萨广造诸论，宏阐佛乘，复宗《无量寿经》，作《愿生偈论》。示五门修法，令毕竟得生，具显礼拜、赞叹、作愿、观察、回向之法。于观察门，详示净土庄严、如来法力、菩萨功德。凡见闻者，悉愿往生。（增广下·往生论注跋）

下一段说：

昙鸾法师，撰注详释。直将弥陀誓愿、天亲衷怀彻底圆彰，和盘托出。若非深得佛心，具无碍辩，何克臻此？（增广下·往生论注跋）

昙鸾大师撰写这部《往生论注》，详细解释《往生论》，把阿弥陀佛的誓愿“彻底圆彰”，昙鸾大师点得很准。整部《往生论注》是以阿弥陀佛的本愿力作为主线，昙鸾大师就是把这一点彰显出来；这也是天亲菩萨的本意，所谓“天亲衷怀”。天亲菩萨的《往生论》必须从弥陀的誓愿才能看得非常清晰。这是昙鸾大师的贡献。

“彻底圆彰”，彻底、圆满地彰显出来。就是说如果没有《往生论注》，《往生论》我们看不懂，看得很模糊；有了《往生论注》，就毫无障碍。

“和盘托出”，没有任何遮遮掩掩，或者藏留一点，把阿弥陀佛的誓愿完全显示出来；把天亲菩萨的衷怀，也明白无遮地开显出来。

“深得佛心”，深深地领悟到阿弥陀佛的本心、本怀、本愿。

“具无碍辩”，具有无碍的辩才。昙鸾大师不但悟得佛心，而且他的辩才、表达，确实让我们佩服得五体投地。

“何克臻此”，如果不是这样，怎么可能达到这么炉火纯青的地步？

印光大师的赞叹还有两段，我们来读一下：

天亲菩萨《往生论》，净宗之要典也，世罕流通。昙鸾法师之《注》，文畅达而义深邃，洵足开人正智，起人正信，乃净业学人之大导师。（净土十要附本·往生论注重排序）

天亲菩萨《往生论》是净土宗的重要典籍，但是世间流通得少。《往生论注》是“净业学人之大导师”，只要依据这部《往生论注》，绝对会引导众生往生西方极乐世界，所以赞叹得非常高。

“文畅达而义深邃”，文句很畅达，义理又非常深远。一部著作要达到文、义都非常圆满、优美，那是不容易的。

“洵足开人正智，起人正信”，《往生论注》确实足以让人生起佛法的正智慧，让人生起正信，对往生净土决定有信心，所以是“净业学人之大导师”。

昙鸾著《往生论注》，妙绝古今。（增广上·庐山青莲寺结社念佛宣言书）

《往生论注》的义理、文辞，非常精妙、奇妙、绝妙，叫“妙绝古今”，从古到今没有人能超过。

《往生论注》，此书文理甚好，宜熟看之。（增广上·复马契西居士书三）

“文”就是文辞，“理”就是义理。

印光大师在《文钞》里向别人推荐说，《往生论注》的文、理都非常好，应该仔细地、反复地把它读懂、读熟。

《往生论注》阅一遍，文义显豁直捷，真能上继匡庐，下启天台、西河、长安等，宜细看之。（增广上·与康泽师书）

“文义显豁直捷”，所显示的道理都很明白，没有遮掩。

“上继匡庐”，“匡庐”就是庐山的慧远大师，他创立莲社，但是在净土宗的理论贡献方面，没有专门的著作留下来。那必须后继有人，如果后继无人，虽然创兴莲社，之后也就湮没了。刚好昙鸾大师继起，开显净土宗的根本教理，这样就使得莲社之风可以相续不断，这叫“上继匡庐”。

“下启天台、西河、长安”，“天台”指智者大师，智者大师的《净土十疑论》，就多段引用昙鸾大师的《往生论注》；“西河”是指道绰大师；“长安”是指在长安弘化的善导大师。所以，《往生论注》承前启后，昙鸾大师是对净土宗的建立大有功勋的一位祖师。

三、昙鸾大师

我们从龙树菩萨《易行品》到天亲菩萨《往生论》，接下来，我们就要学习昙鸾大师的《往生论注》。

我想还是先对昙鸾大师要有一个基本的了解。文献资料可以看《往生论注要义》中的《昙鸾大师略传》，我就简略地介绍一下。

(一) 昙鸾大师的时代

首先我们了解昙鸾大师的时代。昙鸾大师是南北朝时期的北魏人，出生在慧远大师之后大概六七十年，在善导大师之前大概一百四五十年。到了南北朝时代，佛教传入中国将近五百年，已经

相当兴盛，上到帝王将相，下到普通百姓，特别是士大夫阶层，普遍接受了佛教信仰，可以讲已经完成了佛教的本土化。

佛教一开始传入中国，和本土的正统儒家思想，和本土的道学都有些冲突，所以第一步先要融入当地文化，被人们接受。这样经过了几百年，到南北朝时代完成了本土化，呈现一片兴盛的局面。

完成本土化之后，才有精力、有能力继续发展，也必然要发展，就好像树一样，扎了根就要发芽，完成本土化，接下来的任务就要完成中国化。就是说印度传来的佛教典籍，要跟中国人的习俗、特点，还有地域的一些因素，要能结合起来，而且要符合本民族的一些思维习惯等等，所以必须在中国这块土地上，对于印度传来的佛教要有一个阐发，就是完成中国化。这个过程其实从南北朝时候就已经开始，如果本土化都没完成，不可能有中国化，所以首先就是完成本土化。

到了隋唐时代，中国化已经成熟了，所以建立了中国佛教的八大宗派。但是它的起势、开启点，是从南北朝就开始了；人才的培养、法义的研学，已经开始了。所以在这个时段，就有一些先知先觉的大师们开始了判教，对印度传来的教典作中国式的解释。

像昙鸾大师这部《往生论注》，正是把印度龙树菩萨的《易行品》和天亲菩萨的《往生论》，由我们中国的祖师第一次作完整的解释。这标志着净土宗将要形成规模，呈现初步的样状。

这是我们从它的时间段来看。

(二) 昙鸾大师的贡献、地位

从贡献来说，昙鸾大师留下来的著作主要有《往生论注》和《赞阿弥陀佛偈》。这两部著作，特别是《往生论注》，奠定了我们净土宗的教理基础，这个教理基础就是阿弥陀佛的本愿力。

净土宗虽然是在隋唐时代由善导大师集其大成——我们讲善导大师是净土宗的宗祖——但是如果讲源头，讲奠基，讲来源的地方，其实昙鸾大师可以讲是开祖。这个“开”就是开山，如果没有他开启净土宗的教理，后面就不可想象了。正是因为昙鸾大师彰显了阿弥陀佛的本愿力，所以这一清澈的法脉——昙鸾、道绰、善导，才彰显出广大的净土宗，所以才有今天这样的佛教局面，这是昙鸾大师的贡献。

从历史地位来说，毫无疑问，昙鸾大师是净土宗的重要祖师，也可以讲是根本三大师之一，而且是第一位，在时间上是最早的。一般所讲的净土十三祖，居然没有昙鸾大师和道绰大师，所以也有很多学者、行人感到不平，写文章好像一定要给昙鸾大师恢复名誉一样。当然这有历史的原因，古人也好，祖师也好，倒也不争这些。

不过，对于我们来说，要如实了解这个法脉的历史，将古德的贡献恰如其分地表达出来。

现在也有提倡净土宗十五位祖师，是在十三祖的基础上，在慧远大师之后加上昙鸾大师、道绰大师。慧净上人主编的《净土宗》（双月刊），就把这十五位祖师列在内封里，我们的《净土宗》期刊也会把他们列进去。就是传递一个信息，让大家更多地关注昙鸾大师、道绰大师，更多地关注净土宗根本祖典，这样对于净土宗的教理建设、日常修学是很有帮助的。

以昙鸾大师这种智慧、眼力、贡献，我觉得他是可以和善导大师相替换的人物。什么意思呢？就是说，如果善导大师出生在昙鸾大师的时代，那么善导大师完全能够写出这部《往生论注》，完成净土宗教理的奠基之作；如果昙鸾大师出生在善导大师的时代，他也一定能够大成净土宗。这两位祖师的智慧、贡献、地位，一般人不能与之相提并论。大家通过学习应该有此体会。

（三）昙鸾大师的造诣

我们看《往生论注》和一些传记就知道，昙鸾大师不仅佛学的素养、佛学的智慧非常深厚，而且对世间的学问也非常通达。所以，《往生论注》里引用的世典都非常简洁明了，而且非常恰当，也很广博。同时，他还是一位医学界的高祖，他还有医方留下来，在医学传承中也有一席之地，那就不简单了。另外，他对道教也很

有研究，他拜访过陶弘景。昙鸾大师比陶弘景年轻大概20岁，陶弘景在道教、医学这些方面是大人物。陶弘景也很看重他，所谓“陶礼接之，欣然与之仙方十卷”，非常欢喜，很赞叹昙鸾大师，把他修炼的仙经传授给昙鸾大师——道家的书一般不随便外传的。这是历史记载的一段公案。

现在传下来还有一本书，叫作《昙鸾法师服气法》，讲究练功服气、养生修行的。这本书到底是不是昙鸾大师的，也不晓得，即使不是，也说明昙鸾大师的名气非常大，后面的人要顶着他的名，这本书才有人看。

这是说明昙鸾大师有多方面的造诣。

(四) 不测之人

昙鸾大师是一个很有神异特点的人。他出家的时候15岁，因为他家在五台山附近，非常欣慕五台山的灵异境界。五台山是很神妙的，菩萨显化很多，所以他就发心出家，他的出家因缘就是因为五台山有灵异神迹。出家的地点在哪里呢？在五台县的佛光寺。佛光寺我们去拜访过，那里确实很有气象。佛光寺当时很有名，即使到了唐朝也是如此，有人把它画在敦煌壁画里。佛光寺也是唐代建筑保留最完整、规模最宏大的一座寺院，是1937年梁思成发现的，叹为

中国第一国宝。现在如果论及唐代建筑，一定要去佛光寺看。1953年发现的另一座唐代寺院叫南禅寺，比佛光寺还要早几十年，但是它的规模比较小。佛光寺规模非常大，里面还有一座“祖师塔”，风格像是北齐时代的，所以也有人说这座塔就是昙鸾大师的塔。到底是不是，不知道，也有可能，因为昙鸾大师一直生活到北齐时代。

看昙鸾大师的传记，看他的文章，我们可以在心中勾画出这位祖师的形象。像孔子读古代文献，非常仰慕周文王，所以他心中就有一个周文王，长得有点黑，身材修长，胸襟广阔。你们说昙鸾大师是胖子还是瘦子？依我看肯定不会太胖，两眼炯炯有神，身体比较瘦高，走路非常飘逸，丰神俊朗，潇洒脱俗，不染凡尘。

你看他文章里没有烟火气，好像在天上说话，不在地上跟你说话。那文辞，还有意境的表达，是天马行空的那种，绝对不在底下跟你说话，而是拔到很高的高度。我们读他的书，感觉到他是坐飞机带你看风景，不是在地面导游，“你看前面有棵树，两块石头把你挡住了”，那不存在。

他看《往生论》怎么看？一下跳到阿弥陀佛本愿，直接拿龙树菩萨《易行品》作眼目，用灯一照，照得非常清楚。昙鸾大师非常神异，智慧非常高，所谓“不测之人，不测之注”，非常之人有非常之言，他不是常人。《往生论注》有句话说“非常之言，不入常人之耳”，这句话也完全可以形容昙鸾大师本人，他不是一个按照常规可以测度的人。大家将来读《往生论注》的时候，可以自己揣摩，你们心中的昙鸾大师到底是什么样子。

四、《往生论注》

下面请大家打开《往生论注要义》171页，我们把《往生论注》作一个介绍。

(一)净土宗第一奇书

昙鸾大师《往生论注》，是一部伟大的净土教著，实为中国净土宗史上第一奇书。

一部著作能称为“伟大”，这两个字是不随便用的，什么样的书能称为伟大的著作？

“中国净土宗史上第一奇书”，“第一”是显示它的时间最早，也是显示它在法门中的地位，是一部开宗、开源的著作，它的内容

是这样的。

所谓“奇书”，显示它的奇特、奇异、奇妙，昙鸾大师对《往生论》的解释，可以讲是超越常途，意想不到。这种解释的方法，这种智慧和眼目，你想都想不到，奇就奇在这里。所以，印光大师才五体投地地说“妙绝古今”。现在很多人也解释《往生论》，离开昙鸾大师，任何解释都显得软弱无力。

《往生论注》为中国祖师第一次援引龙树菩萨“难易二道判”，判释净土法门为“易行道”。

为什么讲中国祖师呢？这就是所谓“中国化”，来到中国之后本土化完成，就要有中国化。是中国祖师第一次援引龙树菩萨“难易二道判”，判释净土法门为“易行道”。我们现在一讲到净土法门，大家都知道是易行道，这个易行道，最早来判释的，鼻祖就是昙鸾大师。

此后，净土教家无不遵此芳规。

即使后来《往生论注》失传了，只要弘扬净土的人，都一定会引用难易二道，而说明它属于易行道。那么第一个提出的人是谁呢？就是昙鸾大师。

这要有眼睛的，没有眼睛是看不到这里的；这也是定规矩的，这么定下来之后，后面的人就跟着走。现在很多人喜欢标新立异，自己去找一个什么法门，或者专门找一部古人没有引用过的经典，拿出来自创法门，这都像浪花一样，说完之后，风一吹就没有了。昙鸾大师说完之后，就像铁板钉钉，钉在那里，因为他对整个佛教

有深刻、全面的理解，说话不是随便说的，他的影响也是久远的。

《往生论注》以龙树菩萨“易行道”为眼目，解释天亲菩萨《往生论》，向上使得印度二大菩萨净土教义之间的内在联系豁然贯通，向下为中国净土宗的最终建立掘得正脉源头。此后经由道绰大师，传至善导大师，终于大成净土宗。

什么叫“向上、向下”呢？中国佛教来自印度，印度最有名的两大菩萨，就是龙树菩萨和天亲菩萨，他们两位的时间相差两百年。他们都有关于净土宗的著作，龙树菩萨《易行品》、天亲菩萨《往生论》。但是，这两部著作之间的内在联系，一般人看不出来，也没有从理论上加以疏通。所谓“内在联系”就是：《往生论》一定要站在本愿他力易行的基础上才能看得透彻明了，这样就从《易行品》到《往生论》一脉贯通。而昙鸾大师这部《往生论注》，“使得印度二大菩萨净土教义之间的内在联系豁然贯通”，这对印度佛教本身来讲，也做出了贡献，这是所谓“承上”。

启下呢，“为中国净土宗的最终建立掘得正脉源头”，就像长江、黄河，有发源地，有干流，还有很多支流。那么正源在哪里，这才是主流、根本。天台宗也讲净土，禅宗也讲净土，华严宗也讲净土，这都是支流，岔过来的；净土宗的正脉源头在哪里，一定要找到。

净土宗的正脉源头，就是昙鸾大师的《往生论注》，它上承龙树菩萨的《易行品》、天亲菩萨的《往生论》，成为中国净土宗的奠基之作。

为什么要提这个正脉源头呢？因为如果失去这个源头，法义

就不纯正，就不清淨。就好像一棵树，把一根小树枝当作主干，它当然承担不起来；作为建筑材料，拿树枝当中柱，那当然也是不够的。一定要把它的主干找到，这样，枝节都收摄在其中了。

所以，我们对整个净土教法的理解，一定要找到它的主干。

《往生论注》含净土一宗建立的所有要素：正依经典、相承论释、教相判释，皆极明了。此《往生论注》一出，净土宗即具雏形。

这是说《往生论注》对整个净土宗建立的贡献。要建立一个宗派，这三方面是必不可少的，就是说正依经典是什么，相承论释是什么，教相判释是怎么判的。

在《往生论注》这本书中，就列出这三方面：正依经典——净土三部经，“我依修多罗”，“何所依”，这就是正依经典；相承论释——从龙树到天亲，“云何依”，就是修五念门；教相判释——难易二道。都非常清楚。所以《往生论注》这本书一问世，等于净土宗已经具备了初步的规模。

什么叫“雏形”呢？“雏”就是小鸡。这只小鸡在壳里，还没有出壳，从外面看是一只蛋，其实里面是一只鸡，老鸡把壳一戳破，它就出来了。《往生论注》在时间点上，还没到隋唐时代，还没有步入开宗立教这么一个大时代，但是所有开宗立教所必备的因素，它都具备了，理论的圆满性我们都觉得不可思议。

《往生论注》虽是《往生论》的解释书，但由其深入《往生论》之精髓，直探论主本义，与《往生论》天然一体，不分

彼此。故其地位之尊，全同于《往生论》。

什么叫解释书呢？它是专门解释《往生论》的。一般的，如果已经有一部著作，我们另外再写一本书来解释它，好处是有所依靠；不足的地方，不像自己写书那么自然、灵动，必然有所限制和束缚，所以写得都不会那么自然、灵动、贴切、组织完美。

但是《往生论注》这本书读下来之后，似乎感觉不到它跟《往生论》是两本书，读下来它们就是一本书，没有那种慢慢去解释它，让你感觉是分段的。它们是完全融为一体的，这一点也希望大家去体会。

“论主本义”，也就是“天亲哀怀”。

进一步说，若没有《往生论注》，我等劣智凡夫难知《往生论》之真义，如此，净土宗之重要宝典形同埋没，隐其光辉。

昙鸾大师如果不写《往生论注》的话，《往生论》我们看得懂吗？可以讲看不懂，我们没有那个眼睛。这样的话，即使《往生论》再重要、再好，菩萨造得再美妙，我们基本上看不懂，就埋没了。就好像一颗宝珠，用了一个九道锁的大铁匣子锁在里面，怎么谁也看不到里面到底藏了什么。昙鸾大师把这个匣子完全打开，宝珠放光。

今由《往生论注》，确然可见《往生论》为弥陀本愿他力之教、凡夫称名易行之道，此皆由昙鸾大师之功。

如果没有《往生论注》，我们能读出《往生论》是本愿他力之

教吗？一般是看不出来的，只看到要怎么观，要怎么修行奢摩他、毗婆舍那，要怎么发菩提心……看得一头雾水，觉得也挺难的，“易行道，天亲菩萨怎么写得这么难？”但是，有了《往生论注》，那就非常妙了，就知道天亲衷怀是凡夫称名易行之道。如果看《往生论》本身，虽然五念门里讲到称名，但讲得比较简略，一带而过。昙鸾大师的《往生论注》从龙树菩萨的《易行品》来解释，称名就占据了中心地位，称名“如实修行相应”，开出作愿门和观察门，而所谓“观察门”，“起观生信”是信什么？就是信称名、愿生一定往生。

尤其最后结论之“核求其本释”，举四十八愿中第十八愿、第十一愿、第二十二愿，证明往生、成佛、度生，若往若还，皆缘阿弥陀佛本愿力。

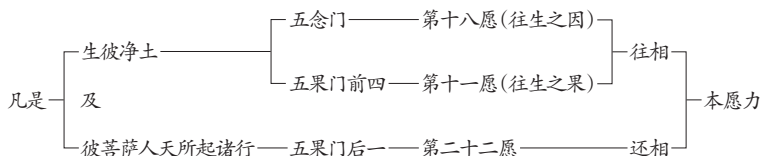
“往”就是从娑婆世界去。第十八愿是往生愿；第十一愿是成佛愿；第二十二愿是还相愿，回到娑婆世界度众生。所以，不管我们去往生，还是回到娑婆世界，若往若还，都靠阿弥陀佛本愿力。昙鸾大师的教证引用特别有力，无可辩驳。“若非佛力，四十八愿便是徒设”，若不是靠佛的愿力，那四十八愿就没有用了，就作废了。

发千古未发之玄言，立万世不易之至宗。

这也是两句赞叹的话，就是前人、古人没有讲得这么明白。“玄”就是幽玄、深妙。《往生论》说得很简略，“观佛本愿力，遇无空过者”。到底怎么观？是观哪一个本愿？到底达到什么样的

效果？昙鸾大师在《往生论注》里把它完全说出来，根据“速得菩提”，然后“核求其本”。表面上看是我们在修行五念门，但是探求它的根本来源，是阿弥陀佛本愿力，这叫“核求其本”，是靠佛的愿力速得成佛。

昙鸾大师讲话，总是掐住要点，别的不用多说，就讲三条愿，这三条愿是个大框架。关于第十八愿、第十一愿、第二十二愿，“往还回向”，下面有一张图表。



“立万世不易之至宗”，“至宗”就是最高的宗旨，“万世不易”就是从《往生论注》这本书宣明之后，一直到末法万年，都不会改变的，净土宗一定是仰仗弥陀本愿力的。

《往生论注》如果别的话记不住，你就记住一句话：“凡是生彼净土，及彼菩萨人天所起诸行，皆缘阿弥陀如来本愿力故”。这是根本的结论。往生到阿弥陀佛净土，这是“往”，去的；往生阿弥陀佛净土之后的“菩萨人天所起诸行”，到他方世界广度众生，上求下化，这一切都是靠阿弥陀佛本愿力。说得太彻底了，都不是我们个人的力量。

尽开一大法门之秘藏，直示五苦众生以渡船，其功德巍巍，恩德浩浩，笔墨难尽！

整个净土法门的秘密宝藏，就是阿弥陀佛本愿力。“直示五苦众生以渡船”，佛教讲三苦、五苦、八苦，我们是娑婆世界的苦恼众生。渡船是什么呢？就是阿弥陀佛的六字名号、本愿名号。

如果没有这本著作，可以讲我们完全没有现在这种念佛的心情。

而通篇《往生论注》，文笔简练畅达，释义精妙入微，词旨无不上善，形神俱称极美，自古教著，少可媲美。

这也是赞叹的话。这本著作，从内容到形式都很圆满。

“文笔简练畅达”，形式非常简洁、凝练、通畅，能够让我们心中明朗，无所障碍，无所滞碍。

“释义精妙入微”，解释的义理精妙入微。“精妙”就是精要、微妙。

“词旨无不上善”，它的言辞，它的旨趣，可以讲不是一般的善，是“上善”，非常好，达到顶点。

“形神俱称极美”，“形”就是形式，“神”就是精神、本质，从外在的形式到内在的精神，都可以称得上是最美的。

《往生论》本身是一本非常严肃的著作，是解释净土宗教理的。一本非常严肃、解释净土宗教理的书，能够用《往生论注》这种形式解释出来，那确实是高人里的高人才能完成，才能达到这样的效果。

(二)一线四点

《往生论注》的思想内涵极其丰富，可以用“一线四点”来简略说明。“一线四点”就是一条主线、四个要点。

能掌握这“一线四点”，整部《往生论注》的大框架、主体精神就明了了。所以，这个总结是很简要的。

一条主线就是“佛本愿力”，以“佛本愿力”为主线。四个要点，就是这四段：

(一)开章之“难易二道判”，明教相。

(二)上卷末之“八番问答”，明摄机。

(三)下卷初之“称名如实修行”，明行法。

(四)最后结论之“三愿速疾成佛”，明利益。

第一个要点是上卷开章的“难易二道判”。这是显明《往生论注》的教相。

第二个要点是上卷卷末的“八番问答”。“八番问答”是对《往生论》的“普共诸众生，往生安乐国”启问，问这里的“众生”到底是怎样的众生，前后答了八个问题，所以叫“八番问答”。“八番问答”主要说明净土法门所摄受的根机是下劣凡夫，所以第二点是明摄机。

第三个要点是在下卷初“称名如实修行”，这是说明净土法门的行法。净土法门的行法在《往生论》里说的是“五念门行”，昙鸾大师的重心是在下卷卷初，说明称名如实修行；说到“三不信，二不知”，这叫不如实修行。

第四个要点是最后的结论“三愿速疾成佛”。举了第十八愿、第十一愿和第二十二愿，说明往生快速成佛，若往若还，往生、成佛、度众生，都是由于阿弥陀佛的愿力。这就说明净土法门的利益。

这四个要点分布在上下两卷的首和末，是非常好的对称结构，布排得非常巧妙。上卷两个要点主要是安心的，下卷两个要点是起行和利益。

1. “一线”——佛本愿力

一线贯穿于四点，四点聚集于一线，构成净土法门的完整教理。

“佛本愿力”是贯穿在这四点当中的。

比如，第一个“难易二道判”。“难易二道判”说净土法门的教相是易行道，它的根本原理在哪里呢？在于佛的本愿力，因为有佛的本愿力，它才能成为易行道。

又比如，“八番问答”明摄机，说明净土法门是摄受下劣根机。为什么呢？也是因为佛本愿力。如果没有佛的本愿力，下劣凡夫如

何能够修行这个法门呢？怎么叫易行呢？所以佛本愿力也在摄机当中。

由于佛的本愿力，使得净土法门对于我们下劣凡夫容易、做得来，是什么方法呢？就是称名。因为阿弥陀佛本愿力的保证作用，所以我们称名称为“如实修行”。称诸佛菩萨的名号，也都有消业、增福的作用和功能，但未必是“如实修行相应”；可是因为有阿弥陀佛本愿力的作用，我们称念南无阿弥陀佛就得如实功德。“不行而行，名如实修行”，这也是因为有本愿力的根本保障，所谓“当知本誓，重愿不虚，众生称念，必得往生”。

最后的结论——“三愿速疾成佛”的利益，更不用说，直接点出阿弥陀佛的本愿。

把这四点聚集于一线，互相贯穿。

简单说，即：因阿弥陀佛本愿力故。

“阿弥陀佛本愿力”，这就是一条主线。由于这个根本原因，接下来就有这段话：

净土法门为易行道他力之教，摄下品造罪凡夫，以称名一行，得生净土速疾成佛。

“净土法门为易行道他力之教”，这是教相，由本愿力成立教相。

“摄下品造罪凡夫”，这是摄机。“八番问答”到最后归到《观经》下品下生这样的造业凡夫，以这样的众生作为弥陀本愿力救度的对象。

“以称名一行”，这是行法。称名之所以称为“如实修行”，因为本愿力。

“得生净土速疾成佛”，这是利益，也因为本愿力。

这一段是对上面“一线四点”浓缩性的解释，这是有对应关系的：“易行道他力之教”对应第一点教相，“摄受下品造罪凡夫”对应第二点摄机，“称名一行”对应第三点行法，“得生净土速疾成佛”对应第四点利益。这是一个简略的对应解释。

此一线贯穿整部《往生论注》，如灵魂统御全身。

本愿力这条主线，不只是贯穿在这四点，而是贯穿整部《往生论注》。

“如同灵魂统御全身”，我们讲人的神识，一般叫灵魂。如果一个人没魂了，丢魂了，当然就不对劲了。我们的全身，不仅大的器官受神识的统御，即使一个毛孔，哪怕一根头发丝，都受神识的统御。活人的头发就能长，死人就不会长头发，为什么？因为没有神识的统御。

也就是说，《往生论注》每一句话、每一个字都是以“阿弥陀佛本愿力”作为根本精神。

2. “四点”

四点分布，互相含融，各有侧重，有机组成《往生论注》之教理。

什么叫“各有侧重”呢？比如“明教相”，它的侧重点主要是判难易二道的教相，“明摄机”主要讲摄受的根机，所以各有不同的侧重。

什么叫“互相含融”呢？就是说，每一个要点必须和其他三个要点综合在一起。比如“易行道”，为什么讲易行道？如果本来就是大菩萨，无所谓难行易行；就是因为难行道下劣凡夫做不到，所以要开出易行道。所以，讲到易行道，必然跟摄机相关联。那么，易行道怎么才容易？口称佛名才容易。所以，易行道也一定关联“口称佛名”这样的行法。易行道虽然容易，如果成佛没有分，那叫什么易行道？易行道的目标、指向，就是不退成佛。所以，每一方面的内容，都包含了其他几个方面，这叫“互相含融”。

“有机组成《往生论注》之教理”，什么叫“有机”？就像做一个板凳，四条腿加一个板凳面，钉子一钉就做好了，这不是有机，这是无机的；有机，就是本身是一个完整的生命体，就像地上长出来的花草树木，有它的组织，有它机体的生命，这叫有机。

《往生论》如果我们去解释，那就是活的解释成死的，就像解剖一样，一段一段切开，就不成为有机。有机，完全是一个活的生命体。这部《往生论注》之所以高妙，所谓“妙绝古今”，也是因为它本身这种解释是活的，整体是互相含融的。就好像一个生命，有灵魂驾驭四肢，是有机的，自体本身就是一个完整生命。

运输线与站点喻

如果以铁路运输线为喻，佛本愿力为铁路之全线，如上“难易二道判”等四段文如四大站点，另有一些重要释义之处如小的站点。

如果以铁路运输线比喻的话，佛本愿力就像铁路的全线。我们去坐动车，坐高铁，有条运输线，这叫一条主线。这条主线上面有四个大站点，比如从北京出发经过郑州，一直到广州、深圳，这些就是大的站点。

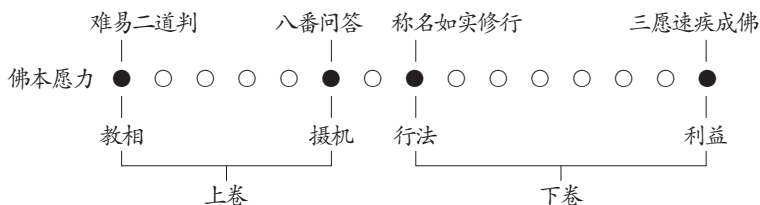
我们现在讲的“难易二道判”“八番问答”“称名如实修行”“三愿速疾成佛”这四个要点，就是四个大站点；另外，还有一些重要的释义如同小的站点，就像火车线路一样，有交通枢纽，经过大的省会城市，还经过小的城市。

从《往生论注》来说，整个“佛本愿力”这条线，贯穿全部著作，其中有四大站点，还有一些小站点。

如上卷明《往生论》依净土三经，三经以佛名号为经体，分偈为五念门，“成上起下偈”之“三依释”，“真实功德”与“不实功德”之释，“清净功德偈释”，“性功德偈释”，“声闻往生问答”，“作佛是佛论”等；下卷之“解义十重”，净土门“如实止观”，“往还回向”，“妙声、主、眷属、大义门成就释”，“下品人取实往生问答”，“如来三业用治众生三业”，“不虚作住持成就释”，“彼国超越十地阶次”，“二种法身释”，“广略止观生真实慈悲与归依”，“净土菩提心”，“净土巧方便”等。

这些都是《往生论注》的要点。当然，如果再列细一点，还会有别的。

我们看下面这张表：



这条线就代表本愿力的主线，前面标了“佛本愿力”，四个黑点代表四大站点。第一个黑点标的是“难易二道判”，第二个是“八番问答”，刚好在上卷的一头一尾；“难易二道判”是教相，“八番问答”是摄机。第三个黑点是“称名如实修行”，这是下卷一开始；第四个黑点是“三愿速疾成佛”，这是最后。

一基四柱

此“一线四点”，也可说为“一基四柱”，亦即以“佛本愿力”为一大法门之基础，在此基础之上确立“教、机、行、益”四大支柱，由此构建一大法门之宏伟理论。

就像建房子要有地基，地基上要有梁柱。“佛本愿力”在《往生论》中说得很简单，“观佛本愿力”就这一首偈子，但它是整部《往生论》的地基，也是整个净土法门的地基。但地基在下面埋着，我们看不见。现在昙鸾大师的《往生论注》把它开显出来，让

我们看得非常明白。在地基上面树立四根大柱子，就是“教、机、行、益”，任何一个法门这四个方面是不能少的，这四个方面如果完整显示出来，对这个法门大家心中就有数。“你到底属于什么教啊，是小乘还是大乘？如果是小乘，那我不学；我是学大乘法门的，要成佛的。”或者有人爱乐小乘，“你是大乘，哎呀，那太难了，我不学，我专门学小乘”。所以，首先要判教相。大乘当中是圣道门还是净土门？是难行道还是易行道？“难行道，哎哟，我虽然想成佛，太难了可能还不行，我要易行道”。所以，首先要说明它的教相。这个教相是针对哪种根机的众生，如果我们都挂不上号，不对机，那也没办法学。

还有，怎么落实行持，会得到什么利益。所以，一个宗派的理论，“教、机、行、益”这四方面一定要回答。

一般的教理书都会说到“教、行、果”这三方面。“果”也就是利益。“机”没有说。没有说的原因，比如天台，它把一代佛教分成“藏、通、别、圆”四教，在分教的时候，“机”与“教”的关系已经有了对应，所以不再特别说明。另外，圣道门的根机也有共通的地方，而我们净土法门，特别强调摄受下劣造罪凡夫的，所以一定要显明它是对我们这样的根机有作用。净土法门的殊胜，尤其体现在摄机这一方面。

讲证果，诸宗法门如果能修持，也都有利益，但是根机不堪，就不适应了，所以必须契理契机。“教、机、行、益”，契机就讲“机”，“教、行、益”就是理。“教”就是能诠，能诠释的；“行和益”

是所诠，所要诠释的，所要解释说明的。“行”就是因，“益”就是果。这样的关系就特别清楚，这四个方面不能少，“由此构建一大法门的宏伟理论”。

所以，这“一线四点”特别重要。

(三)传承《易行品》《往生论》

龙树菩萨《易行品》之弥陀本愿教观是单线而直截的，
天亲菩萨《往生论》则开展为宏富的理论架构。

龙树菩萨在《易行品》中，对阿弥陀佛本愿的教理，还有他所表达的观点、认识，他的表现方法是单线的，点对点，念佛——成佛，只有一条线。“若人念我，称名自归”，这是因；“即入必定，得阿耨多罗三藐三菩提”，这是果。这句话是“本愿取意文”，没有更多的解释。

天亲菩萨的《往生论》那就不一样，“开展为宏富的理论架构”，它有“何所依，何故依，云何依”，然后说了“五念门、五果门”，所以它有丰富的理论结构。

如今昙鸾大师依据龙树菩萨的指引，为《往生论》作《往生论注》，既使《往生论》之教理增富而瑰丽多彩，又还原其精神本旨而简洁直明。

“龙树菩萨的指引”，就是看准它是易行道。由阿弥陀佛本愿的缘故，《往生论》是易行道的教典，这是指引。

单单看《往生论》，我们会觉得，虽然偈语表达得很好，但是看不太懂。就好像一颗钻石，本来是光彩夺目的，但是我们的眼力差，又没放在亮丽的灯光下，就大打折扣。这颗钻石本来就光彩夺目，现在再用灯一照，再一转，“交错光乱转”，那就非常光亮了。昙鸾大师的《往生论注》就是把《往生论》这颗钻石，拿到阿弥陀佛本愿的佛光里一照，使它四面放光，八面玲珑，显得瑰丽多彩，增加丰富程度。

“还原其精神本旨而简洁直明”，《往生论》的好处是有结构性，但是它不如《易行品》那么单刀直入，“五念门”等看来看去还以为自己要如何修才能达到效果。可是，以昙鸾大师《往生论注》的眼目来看的话，就回归到很简单的这一条主线，就是弥陀本愿力这个精神本旨，在《往生论》的架构当中，把它的主线抽列出来，就非常简洁直明。

从这个意义上讲，昙鸾大师的《往生论注》双具富丽与简洁的特质。

希望大家读到这里不要仅仅是文字的理解。“富丽”，比如说《往生论注》的文辞非常优美，释义非常详细、精妙、入微，展开得非常生动、广阔，这是富丽。“简洁”，它讲那么多，不离开一条主线，时时处处都归到“阿弥陀佛本愿力”这条主线。也就是说，它本身既有丰富的结构，也有简明的主线，可以讲它是龙树菩萨

《易行品》和天亲菩萨《往生论》的完美结合，这就是有机体，这是不容易的。既瑰丽多彩，又简洁直明，一本书能够写成这样，当然不容易！

(四)标题

首先看标题，《圣教集》230页：

无量寿经优婆提舍愿生偈注 卷上

婆薮槃头菩萨 造

魏永宁寺北天竺沙门菩提流支 译论

魏西河石壁谷玄中寺沙门昙鸾 注解

下面我们进入《往生论注》的正文。

(五)学习的方法

先说明一下我们这次学习的方法。这次学习的方法有两点：

第一，紧扣原著，必要的时候加以引证。不像讲《阿弥陀经》的时候，引证得相对比较广泛，我们这次学习主要是紧扣原著。

第二，一般的学习分为三点，就是分科、略解和辨义。首先是“分科”，就是把这一大段作一个科判，明白它的组织；第二重“略解”，就是简略地说明它的意义，也可能在讲到分科的时候就说明了，也可能包含在下面的辨义当中；第三重“辨义”，就是详细地辨明它的义理。“辨义”点出重点阐明的地方，尤其是对我们的启发。

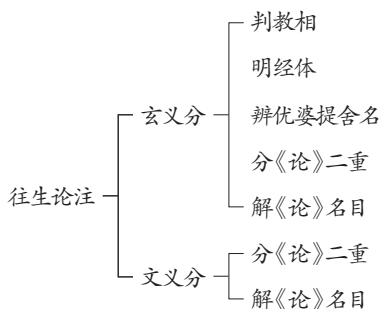
(六)大致结构

首先从分科来讲，《往生论注》大分为二，就是玄义和文义。

“玄义”就是这部著作幽深的教理。“玄”是幽玄，不容易看明白的地方。昙鸾大师要解释《往生论》，《往生论》最深奥的教理在哪里，一般不容易看明白，所以先把它提炼出来，这个叫“玄义”。

“文义”就是对文句的解释，就是对《往生论》一句一句地解释。

一般古德解释经文都是这两大部分。善导大师的《观经疏》也分为两大部分：首先是“玄义分”，接下来的“序分义”“定善义”“散善义”这三卷，都属于“文义分”。



《往生论注》也是有玄义和文义。

玄义，分为五个部分：第一是“判教相”；第二是“明经体”；第三是“辨优婆提舍名”；第四是“分《论》二重”；第五是“解《论》名目”。

文义，分为两个部分：解释偈颂和解释长行。

我们先看玄义分。

(七)《往生论注》之美

《往生论注》是一部伟大的著作，也是净土宗的伟大教著。一本书，能用“伟大”两个字来形容，这是不多的。但是昙鸾大师的《往生论注》，完全配得上这两个字，甚至还绰绰有余。

为什么这么说？因为这部著作非常重要。没有这部著作，就没

有今天的我们，我们就不能安心念佛；没有这部著作，中国人的幸福指数将大幅降低。

世间有些书，被誉为“改写了历史”。但真正来讲，改写历史的书只有佛经。世间的书，再怎样改写历史，还在六道轮回里，并没有根本的改变，还是无量劫在轮回之中。而释迦牟尼佛所讲的经典，真正改变了人类世界，真正给我们带来解脱的光明，是世界之光。

释迦牟尼佛说法众多，经典传到中国来，大分为两类：圣道门和净土门。以我们这样的陋劣根机，修学圣道门的经典，顶多是结个缘、播个种子，不会有太大的改变，所以仍将面临无量劫的轮转。而净土门的这部著作，则是真正改变了我们的人生，彻底改变了人类的历史，让我们“旷劫以来常没常流转，无有出离之缘”的人生从此改变，走向光明、幸福、圆满成佛。这是惊天动地的大事，这是近一千五百年来对无数众生所作的贡献。可见这部著作之伟大！

如果没有《往生论注》，《往生论》我们看得懂吗？看不懂。如果没有《往生论注》，可以讲，释迦牟尼佛讲的净土三经、龙树菩萨的《易行品》、天亲菩萨的《往生论》传到中国来，未必能开出净土宗，这条法脉可能会中途终止。如果没有《往生论注》，道绰大师的《安乐集》、善导大师的《观经疏》等等，这些一脉相承、开宗立教的教典就展现不出来，净土宗在中国未必就能确立，那我们就欲哭无泪了。所以，这部著作非常重要。

面对这么重要的著作，我们不可以掉以轻心，要十分虔诚，恭敬顶礼。怎样叫敬法重法？如果大家准备不足，只带两只耳朵来，也不想听，这就是对法的敬重心不够。一定要做好准备工作。比如，事先多读诵文句，事先多作了解，这是你做得到的。如果让你立刻上台来讲，你说做不到还情有可原；只是让你事先多读几遍，从去年到现在一年时间了，如果只读了半遍，这就说不过去了。一定要多读。

《往生论注》越读越觉得美妙。不读不知道它的美，读过之后，你就欲罢不能。在这么好的环境、气候和因缘条件下，读这么好的书，难道不会法喜吗？要多读，反复读，天天读。

《往生论注》有四重美。

1. 文句美

文句美：简练典雅，如细胞组织。

《往生论注》的文句非常简练典雅。简，是简洁；练，是精练，不啰嗦；典，是经典；雅，是很雅致，很美。不多一个字，不少一个字，这是一种美。

我们读得多了，自己的文学水平和写作能力都会提高，所谓“熟读唐诗三百首，不会作诗也会吟”。反复读《往生论注》，就会有昙鸾大师简练典雅的文气。

2. 结构美

结构美：有机匀称，如骨骼筋脉。

要把文字和语句组合成一部著作，必须有结构。当然，我们是从学习和分析的角度，讲它有结构。昙鸾大师这样的祖师，是天然妙成，他未必要盘算一个结构。就像一棵树，它的组织结构是自然长成的；一朵花，花瓣外面一层、里面一层，不是靠盘算来的。这是生命，生命自然有这样的本性，会展现出来。昙鸾大师这部著作是活的、有生命的，所以它的结构是自然而然的。

结构美，可以用“有机匀称”四个字来说明。《往生论注》的结构是有机的生命体，非常匀称，非常美。像一个人，长一个鼻子就够了，如果在别的地方再长一个，就不恰当了。像身上的肌肉，长得很适当，没有赘肉，不多也不少，非常匀称，非常美。

反复读诵就会发现，《往生论注》一点不啰嗦。结构非常有美感，环环相扣，前后次第关系和内在逻辑关系非常紧密，就像人体的有机结合。

人体当中，不论脖颈还是手臂，肌理纹路必须匀称。如果多出一个包，就是多余的。昙鸾大师的《往生论注》没有一点多余的东西，整体非常舒服、流畅。不会前面说过了后面又反复说，该在什么地方说就在什么地方说。就像耳朵就长在耳朵的地方，鼻子就长在鼻子的地方。也绝不讲不相关的话。总之，非常美。

3. 意境美

意境美：生动流畅，如血液气息。

生动流畅：生，就是有生命力；动，就是有动感，灵动；流，像水流一样；畅，就是不滞碍。《往生论注》在形成文句和组成结构之后，在它的结构之内，就有一种意境在流动。这种流动非常畅快，非常自然。

比如人的身体，坐要有坐相，骨架、身姿要端正。身姿端正之后，气就在身体中流动；如果窝着、瘪着，气就不流动。

昙鸾大师的著作，就像一个人往那里一坐，非常丰满，非常端正，内部有一种意境在流动；它还有一种意蕴、神韵，通过这种表达，里面是活的。如果结构臃肿，或者室塞，或者扭曲，它里面就是死的，没有气感流动。

我们怎么理解祖师的著作？要反复读，感受到它的文句结构之后，对里面的意境就会通达。反复读，自然就“书读百遍，其义自见”。

4. 法义美

法义美：清净慈悲、悲智庄严、安乐法喜，如思想灵魂。

前面说的三点，世间的著作在形式上也是可以达到的，但是

这第四点就不是世间著作所能企及的，这是最重要的。

在昙鸾大师的《往生论注》中，你会感受到清净慈悲、悲智庄严。那种慈悲智慧、清净庄严会洗涤你的心，让你感到这种美是一种最高的生命之美，是佛性的美，是佛的慈悲。

反复读诵，感受其美。

反复读诵，会感到安乐、法喜，这种美感会传递到我们身上，让我们对生命本身之美有一种感悟，自己就升华了，被它的美感化了。

这不光是欣赏，也是形成自己的风格。而且，你自己变美了，心会变美，会有幸福感。这就不一样了，这是非常高的意境。

如果打比喻来讲，文句美就像我们人体的细胞和组织，每一个细胞，每一个毛孔都很亮丽，都很干净，都很规整；肌肉的纹路都很细致，皮肤都很细腻。这是具体的文句之美。

结构之美，就像一个人的骨骼、筋脉非常端正、端庄、匀称。这种结构之美能显示出来。

意境美，就像健康人体的血液循环和气息流动。气息匀长，不会得中风、偏瘫、高血压，气血流动饱满，充斥着整个身体。如果把这本著作当作一个人，每一个字就是他的细胞，每个细胞、每个毛细血管的顶端，气血全部是充满的，这就非常美。

法义美，就像一个人的思想和灵魂。如果这么来看，就会把昙鸾大师读出来。如果一个雕塑家能够这样来读，他就能塑出昙鸾大师的肖像，一定相差不远。

读书就要把人读活。昙鸾大师绝对是一个美男子，绝对是仙人神韵，不是凡人，超凡脱俗。就凭他那种语言，他走路都不是在地上走，而是在莲花上飘过，绝对是这样的人，他有仙风道骨。他小时候见五台山有灵异之境而出家，出家之后也有很多灵异之境，那不是凡人。这样的人，读他的书也会脱胎换骨。

所以要反复读诵，感受其美。

五、教学说明

我们接着曾经学过的《往生论注》玄义的内容，继续教学。在正式讲课之前，先就有关教学方面的内容作一点说明，分为七点。

(一) 教学形式

教学形式，现场课堂教学，结合网上教学。

网上的教学更加灵活，更加机动，更为方便，也更为广大。人可以更多，我们的QQ群可以建得更大、更多，念佛堂、学习点也可以更多。刚才我看了一下，我们的QQ群是1607人。我们不敢想象，如果我们现场讲课来1607人，那常住忙得是晕头转向，管吃、

管住、管喝，很难达到很好的效果。

而现在，可以讲我们是没有障碍的，不限时间，不限地点，不限人数。我们上午在这里讲学，下午就可以传到网上。听的人，可以根据自己的时间安排，可以今天晚上听，也可以明天早晨听，时间上比较自由；我们在这个课堂讲，各人可以在家中听，或者在寺院，或者在佛堂，地点也不受限制；人员，也不限年龄大小，出家、在家，通通没有限制。所以，它是无限的。

也不用舟车奔波。搭车，跑来很辛苦。也不用食宿的安排。所以，可以讲是尽显网络优势，不受时空限制。

这种新的教学方法如果成功的话，是非常方便的。当然，成功不成功在于我们共同的配合，希望能形成一个新的、良好的教学模式。

(二) 教学目标

教学目标我列了四点：

未安心者令安心；

已安心者令增上；

已增上者令专精；

已专精者令广大。

1. 未安心者令安心

我们教学的第一个目标，就是对于念佛往生心中还不决定，疑惑不定、犹豫徘徊的人，让他能够安心决定，自知往生一定。这是一个基础目标。

2. 已安心者令增上

在这个基础之上，已经了解这个法门，已经安心的人，他来听闻的话，令他信心欢喜，坚固不退，这就是增上。信心增上，欢喜增上，念佛行持增上，可以坚固不退转。所以，这样的教学对他也有作用。

3. 已增上者令专精

对于已经增上的人，就有更高的目标了——令专精，就是在教理的研学方面更加专业化，达到更加精纯的程度。所谓“专业、精纯”，有两个方面来说明，一是要贯通本著前后，二是要贯通相承经释。

第一，贯通本著前后。比如《往生论注》这本书，一般人学习，就是读文句，眼睛只看到枝叶。我们要总体地把握它，前后的脉络能够贯通，这才有点专精的意思，不然都很局限。

第二，贯通相承经释。比如我们现在学习《往生论注》，固然《往生论注》的前后要通达、贯彻，同时它和善导大师的解释也要贯通。善导大师是昙鸾大师后来的人，还有昙鸾大师前面的祖师菩萨。总之，下至道绰、善导，上至天亲、龙树，乃至净土三部经，都要贯通起来。

这就是专精。

4. 已专精者令广大

已经专精的人，要让他广大。广大就是要辗转利他无尽，让更多的人得到利益。

这里也有四个广大：一是理，理上要通达本门，同时还要融会诸宗；再就是心、行、益三方面，我们的心要广大，行持要广大，利益众生也要广大，也就是自信教人信。

向这个目标奔进

总之，我们的教学目的，首先是自己安心，最后归结在自信教人信。要达到这个目的，就要专精，就要增上。

当然，我们讲专精、广大，这个目标是比较高的，我也没有达到。虽然没有达到，但我们向这个目标奔进，因为专精到什么程度，广大到什么程度，这是没有止境的。当然，最基本的安心和增上是可以达到的。有句话说，“虽不能至，心向往之”，专精、广大，

这是我们高山仰止的一个目标，这样学习才有动力。

(三) 教学侧重

我们的教学长期以来都在开展，大致划分为两个时段。

1. 前期侧重在安心

前期教学主要侧重在安心这个层面，比如我所讲的《善导大师的净土思想》《阿弥陀经核心讲记》《印光大师精要法语》，这些都是对普通大众安心的层面，让大家听闻之后欢喜念佛。

2. 本期侧重在增上、专精

接下来的第二个时期，像我讲的《净土宗概论》《〈阿弥陀经〉讲记》《易行品讲记》《往生论要义》，以及我们现在学的《往生论注》，这些都属于比较规范的教学，侧重点就是四个目标中的第二和第三——增上和专精。

由于教学目标的不同，对教学方法、教学形式、教学受众都有一些要求，大家要了解。

不同的人，有不同的听闻要求。初期为什么以安心为主呢？因为主要是解决大家往生一定的问题，念佛往生是急救的法门。除了刚才提到的三本书，还有慧净上人的《无条件的救度》《第十八愿讲话》，我也把《第十八愿讲话》复述了一遍。当然，上人这两本书是介于安心和专精之间，因为上人所讲的，既是以安心为主，同时理论架构也比较清晰。

这些流通之后，信众面就会扩展，到了这个程度，如果教理上不走向专精和广大，整个法门的推展就显得后劲不足，动力不够。因为有一些善根成熟的人，只要一听，就像饥饿的人闻到了食品的香味，自然寻香而至；但另外一些人，一定要从文字上跟进，所以专精深入地学习教理就显得很重要。

2014年讲解《净土宗概论》以前，属于前期教学；从讲解《净土宗概论》开始，属于第二期教学。

(四)主要受众

像本次这样比较规范，侧重于增上、专精这一目标的教学，我们预想的受众，主要是对本门教理有所了解，已经能够安心念佛的人，这样他听起来才能比较相应。当然，不了解的人也可以来听，通过听闻，就会了解，就能安心。

(五) 要求和期望

针对这次教学以及受众，提一些要求和期望。

1. 两点要求

要求有两点，一是坚持，二是扩散。

第一，坚持。大家现在热情很高，QQ群加的人也很多，已经一千六百多人，希望大家只进不出。从现在开始，一堂课一堂课跟着听，能够听到底，这叫坚持。

当然，如果听得实在不相应，那就自由选择。因为教理的学习，需要一些耐心，需要一些积累。有些年龄比较大的莲友，听说讲学，也很乐意地加入进来，但是记忆力、思维力跟不上，所以年纪比较大的我们就不要了；但还是要一句佛号念得纯熟。相对年轻一些的，有弘法的志愿和弘法的法缘，那就有要求。

第二，扩散。不仅我们自己来学，我们可以建立更多的QQ群，或者念佛堂、念佛组，让大家同步跟进。同步跟进学习，比自己后来一个人摸索着学习，效果、质量要好很多。虽然以后可以在网上下载学习，这样也很方便，视频也有，文字也有，但是效果不一

样。那样缺少大众的互动，以及在讲学节奏中自然的提升空间。自己一个人，慢慢地可能就不学了。现在大众共同进步，法师讲到哪里，这个时间点，以及大家学习的节奏，就会扶持着我们、加持着我们、携带着我们往前进步，这样就利益特别多。

2. 两点期望

第一，我们期望通过这样的教学，真正带出一批讲师；不管是法师讲师，还是居士讲师。这是我们想达到的一个目标。

第二，期望这样的教学，能够让大家掌握良好的思维方法。掌握了良好的思维方法，有助于经典、祖典的研读，自我学习能力就会提高。

这样长期坚持，可以实现我们法门人才的积累。如果有几位这样的法师，大家在一起学习，就会非常有法喜，也会不断有新的发现。这就好像科技人员作科研一样，大家都是专精本门，然后有好的方法，就会有研究成果。比如看人家的文章，“他怎么能想到这里，我看怎么就看不出来”。我们这次教学，在这方面我也有一些准备，大家也要着力跟上。

3. 思维、理解、表达的七个“度”

关于掌握良好的思维、理解、表达方法，我提出七个“度”：

第一，广度。我们思维最好要广泛一些，有多角度，像扇面一样。

一般人看书，思维很直线，角度很窄，就看那么一条线。所以就要把它打开，比如原来10度，打开到60度、80度，再到180度、360度，那就圆满了。

我们尽量多角度地来思维文段的前后意义、旁通的关系、跟其他祖释的比对等等，这样展开，就越来越广泛。甚至结合我们的现实生活、我们自己的心态，还有莲友的一些疑问，这些展开也很广泛。这是广度。

广度就是多角度，不局限。局限在一个地方，就会“依文解义，死于句下”，依文解义，死在那个地方。

第二，深度。同样的文句、文段，对文义的理解能深入，不肤浅。一般的理解是浅层次的，这样是不够的，所以要深入。

第三，精度。理解、表达要准确，不要含糊。如果有人提问，要给他精准的回答。之所以不能精准地回答，是因为我们自己内心不清楚，不明了，讲话就会“顾左右而言他”，“这都是佛法，都很圆融，这样都可以，都差不多的”——不会这样。

比如你是认识路的人，人家来问路，你一定会指得清清楚楚，你不会说“条条大路通罗马，随你哪边都可走”。如果讲这话，说明你肯定是糊涂的，但是又不好意思，遮掩自己。别人问你路，就说哪条路是大道、直道、近道。这样，要求我们对教理的理解要清晰、准确。

第四，细度。细，就是细腻，不粗糙。对于经文、法义的理解尽量细腻。

就像一张好的桌子，它的做工非常细腻，手感也很好，可以看出是很用心做的。如果做得很粗糙，虽然也是一张桌子，但是跟细腻的加工就不一样。

比如我们写讲义、准备讲课，讲课的时候跟大家的互动等等，在这些方面，经常讲的人就很有经验，他一听就知道，“这位法师的心比较粗糙，准备得不够”，或者说他准备得很精细。准备得精细，就很有加持力、透射力，贯穿到听众的心中。所以这个精细，就要在平常用功，因为讲一堂课，就是一个作品。

第五，灵敏度。要灵敏，不迟钝。一般人缺乏灵敏度，眼睛很随便就看过去了，很迟钝的，不知道这里有什么宝贝。如果有灵敏度，眼睛一看，“哎，这里应该有宝贝，这里有可以挖掘、可以深化的内容”。这就是要提高灵敏度。

第六，圆融度。融会贯通，不拘碍。很多人学教理，他就会死在某个地方。比如昙鸾大师说：“若人但闻彼国土清净安乐，克念愿生，亦得往生。”有的人就很死板地理解，他以为“听到极乐世界，克念愿生，我就能够往生，那我就不用念佛了”，这样的理解就不够圆融。怎么圆融？听闻极乐名字，跟听闻阿弥陀佛名号应该是一体的，一体理解。其实这个“克念愿生”的“愿”，和行持也是一体的，互相之间必然有贯通关系。这样理解就会圆融，然后就会透达，不会局限、拘碍在这里。

第七，灵活运用度。就是能随机应变，不刻板教条。同样学习教理，有的人越学越死，所谓“读死书，死读书，读书死”。这样不可以，要“读活书，活读书，读书活”，这就是灵活运用度。当然，这个要求比较高，因为学到教理之后，就要去跟别人讲，这是我们的任务和要求。“自信教人信”，只有融入血液，化为自己的内容，跟别人讲才会出于本心，自然流露，这样就会没有痕迹，同时会契应对方的根机。

当然，这些都要学习，一步一步来。我们有无限的成长空间，还是刚才讲的，心向往之。

死板教条，往往遇到人就背诵大段的法语。虽然他会背，学得很多，但听的人都打瞌睡；同时，他也不能抓住对方的症结：这样就不可以。这就在于我们长期的历练。

前面讲了六点，稍微总结一下：一、教学内容；二、教学形式；三、教学目标（安心，增上，专精，广大）；四、教学侧重（增上，专精）；五、主要受众；六、要求和期望。

（六）破疑

为了这次教学的顺利推展，要破除有关的疑惑。

有人疑惑说，“只要念佛就好了，何必费那么多脑子学教理

呢？”这种疑惑可能现在还不多，越学下去就越多，因为他脑子装不下了，“我念佛就好了，何必要学习呢？”自己给自己找借口，当然是可以理解的。“再学，用不着了吧？”然后搬出很多理论，“法然上人说的，本门学习，‘粗知则足’，不用多学”。

作两点回答。

第一，个人这样做是可以的。可以根据各人的好乐、程度来作取舍，不是每个人都要这样。慧净上人说，十个人有一个人能学习教理，那就不错了。能够专精学教理的人并不多。但是，对法门来讲就不可以了。作为一个法门，现在为什么念佛被人所轻视？像昨天我遇到的那位研究生，他们学校的博士、教授都认为“净土有什么好研究的？不就是老太婆念一句佛号吗？”他们很轻视念佛法门。如果我们对教学专精，他一看就不会说这样的话。若不能专精教学，整个法门的根基就建立不起来。另外，我们能够安心念佛，是因为有教理。没有教理，比如善导大师净土思想如果不回归，我们怎么能安心念佛？所以，对法门的建设、推展，教理的研究特别重要。个人固然可以选择多学少学，目的都是要专修念佛；但对法门的开展，必须加强教理建设。

第二，对有些人来讲，个人这样也不可以。一定要解行并进，以防退失。嘴上说“我只要念佛就可以了”，但是如果不听闻教理，不跟进学习，其实往往都会懈怠，到最后缺少动力，没有法喜。如果教理熏习得稳健，就能促进我们念佛，这叫解行并进。当然，还是根据个人的好乐以及心的容量，看哪个课程跟自己比较相应。

就我们普通人来讲，《无条件的救度》《第十八愿讲话》《善导大师的净土思想》《阿弥陀经核心讲记》，如果一本都没掌握的话，持久相续念佛恐怕有一定的难度。各人根机不一样，这四本，至少有一本（或看光碟）能够通达在心、执持在怀，这样就给我们念佛提供强大的动力，给我们支持和保证。

（七）教理与安心的关系

下面说一下教理与安心的关系。

教理是法门的理论基础，安心就是能安心念佛。教理是根本，就像树根、树干一样；安心就是花果。树上除了根、干、枝、条、叶，还有花和果。我们看一棵桃树，谁也不会盯着桃树的皮看。春天满园桃花，真好看，有香味，有蜜蜂；结了果，你眼睛会盯着果子看，是这样的。但是，如果没有果树，是没有果子吃的。教理就是法门的大树，安心就是法门的花果。教理的重要性，就如同果树跟果实的关系一样，有了果树，必然会结果；没有果树，必然没有果子吃。所以，有教理才有安心，没有教理绝对没有安心。果树的根、皮、枝、叶，嚼一嚼是苦涩的，花却很芬芳香冽，果子鲜美甘甜。就是说，苦涩的枝条，能开出芬芳的花朵，结出甜美的果实。这说明什么呢？说明教理的学习往往是枯燥乏味的，枯燥乏味的

学习，会开出信心的花朵，结出念佛的果实，乃至念佛成佛的佛果：这些离不开教理的果树。

我的微信里发表了一篇文章，叫《愚人种果》。关于果树，我写了五篇文章，在我们教学当中会逐一发表，让大家有个正确认识。

有个寓言。有一个愚痴的人，在别人的摊上尝到了果是甜的，他就想，“我何不自己种树，年年结果？这样我就时时果子吃了”。这样，他便去种树了。但是，这个愚人也是个懒人，他种了树，今天去看，只有叶子，明天去看，也还只有叶子，见不到果子——果树一般都要三年以上才能结果。所以，他今年看没有果，明年看还没有果，他就没有耐心了，“到底能不能结出果子呢？”他就把树枝掰开，咂一咂，尝一尝，不仅没有果味，而且非常苦涩。他想，“这么苦涩的树枝，怎么能结出甘甜的果子呢？算了，不如放弃吧！”这样一个愚人，他能不能收到果子？收不到。

这是个比喻，下面是合喻。有人见他人讲经说法能令大众欢喜，便想着自己也能够讲经说法，这样他就要去读佛经祖典，就要去种树了。可是，他读经文祖语读不到几行，便觉得枯燥乏味，打哈欠，流眼泪，“没味道！”从此放弃，“学教理是很枯燥、很乏味、很辛苦的一件事情，也费脑子，算了吧！”这样就和那位愚人是一样的。果树的根干枝条虽然苦涩，却可以结出甘甜的果实，只不过要假以时日。不是今天种下去，明天就能结果子的，甚至一年两年三年都结不了果，一定要积累，作好准备，能量积蓄充足了，这时

候才可以百花齐放，然后结出丰硕的果实。

佛经祖典、善知识的教言，这些教理构成了法门。如果把法门比喻为一棵大树，那么它的根干枝条就是这些教理，条条框框的；安心念佛，就是花果。要勤于听闻，不懈地研习。“我念佛怎么没有信心，缺少法喜，怎么结不出安心的果啊？”那就是你听闻得少了。勤于听闻，不懈地研习教理，假以时日，随着时间的积累，必然会开出信心的芬芳之花，结出念佛的甘甜之果！

希望大家能坚持，要花一些精力，要有耐心来听闻，共同跟进。

当然，说这么多，也是就那些有兴趣、有能力的人来说的。对多数人来讲，还是依各自所学，安心念佛为主，这样就可以了，所以也不要太大的压力。

壹、玄义

一、判教相

“判教相”，“判”是判明、判别。“教相”，任何事物都有它的相状，这个相状能代表它的作用。了解它的相状，然后才能探讨它的作用，所以首先是判相。比如我们想住一个四合院，人家把我们带到高楼住宅区，一看这个相，就跟我们不相应，我们不愿住这种地方。高楼有高楼的相，平房有平房的相，看到平房的相，这是我们需要。所以先从相上来看。

(一) 分科

“判教相”又分为两点，先是“举难易二道”，接下来“判《论》属易行”。“举难易二道”这一节就是能判，判《往生论》是以什么

来判呢？我们要有标准，所以先把能判的标准拿出来，作一番解释，然后依这个标准，用这个卡尺一量，《往生论》就属于难易二道当中的易行道。所以有能判和所判，《往生论》是所判的对象，难易二道是能判的标准，这叫“举难易二道”。

“举难易二道”当中，也是先举后释，先把引文举出来：

谨案龙树菩萨《十住毗婆沙》云，菩萨求阿毗跋致，

有二种道：

一者难行道；

二者易行道。

这里还没有判别，简单说有二种道。下面就是解释：

难行道者：谓于五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难乃有多途，粗言五三，以示义意。

说这个难行道有很多的难点，这里就简略地举那么三五点，来显示如何难行。

一者外道相善，乱菩萨法；

二者声闻自利，障大慈悲；

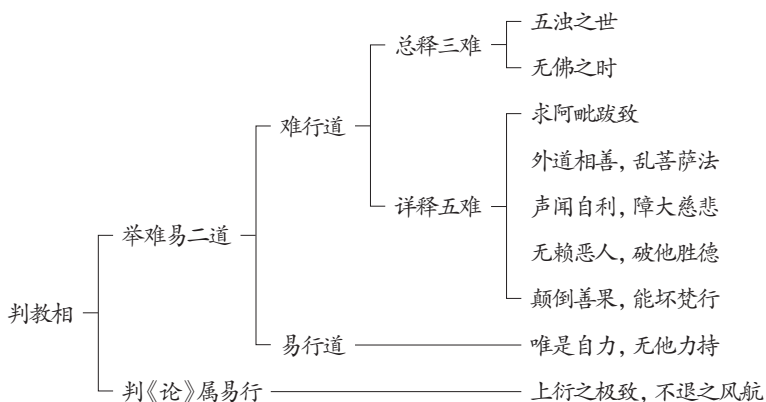
三者无赖恶人，破他胜德；

四者颠倒善果，能坏梵行；

五者唯是自力，无他力持。

如斯等事，触目皆是。譬如陆路，步行则苦。

这一段是解释难行道的，先是讲了三难，然后讲了五难。哪三难呢？“五浊之世”“无佛之时”“求阿毗跋致”这三点。五难就是这五条。



接下来解释易行道。

易行道者：谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土；佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船则乐。

这一段文非常短，但是义理很深邃。

(二)略解

1. 举难易二道

“谨案”

首先我们看“谨案”这两个字。“谨”就是小心谨慎，很恭敬，很虔诚，郑重其事，这叫“谨”；“案”就是依据、根据。

由这两个字就知道，昙鸾大师解释这部《往生论》，是如何小心翼翼，如何至诚、虔敬，不随便造次。这也说明我们对于经论、对于佛法解释的正确心态，这是对我们的启发。像昙鸾大师这么高的智慧，他解释《往生论》一定要有依据。所以，“谨案”这两个字对我们现在的启发，就是我们解释经论一定要有佛经和祖师论释的依据。

“龙树菩萨”

接下来，昙鸾大师列出龙树菩萨的论文。为什么要举龙树菩萨呢？有以下几点。

第一，疏释经论，其事非小，示居凡地，必有所宗。这不是一件小事，这是要给众生指出解脱的大道，是关系众生法身慧命解

脱的大事。昙鸾大师的本地我们不知道，他示居凡地，示现凡夫僧，来解释经论，就不可造次，一定要有规矩，要有宗旨，要有依据。依据谁呢？他就列出了龙树菩萨，这就是就人立信、因人重法。如果列举的人没有智慧，不受大家的共同认可，没有公信力，没有权威，那列出来就没用了。可是龙树菩萨不一样，龙树菩萨据说已经成佛，是妙云如来，再来示现因地度生之相，示现菩萨行。这是一种说法。

第二，在我们娑婆世界释迦牟尼佛这一代教法当中，龙树菩萨被称为“释迦第二”，除了释迦牟尼佛，就是龙树菩萨，把他列出来，当然是响当当的牌子。他又是八宗共祖，各大宗派都以龙树菩萨作为根本的祖师。所以，把龙树菩萨列出来，他对净土的解释，那就是标准，就是权威。所谓“唯马首是瞻”，像过去打仗，将军的马头往哪里调，整个部队就跟着往哪里走，这叫“唯马首是瞻”。对整个净土门的解释，龙树菩萨就是领军，就是“马首”，所以把他列出来，就有公信力。

第三，昙鸾大师本人对龙树菩萨特别崇拜，他们也特别有缘。我们看两首偈子，《圣教集》356页，第47偈和第48偈，这两首偈子是专门赞叹龙树菩萨的。

昙鸾大师的《赞阿弥陀佛偈》，是依据《无量寿经》所写的优美赞偈，但是结尾的两首赞偈，是专门赞叹龙树菩萨的；可见在昙鸾大师心中，龙树菩萨就像佛一样，与阿弥陀佛是一体的，所以把这两首偈子放在这里。对龙树菩萨的赞叹，我们看昙鸾大师的用词：

本师龙树摩诃萨，诞形像始理颓纲。

关闭邪扇开正辙，是阎浮提一切眼。

伏承尊语欢喜地，归阿弥陀生安乐。

赞词非常优美，读起来很舒服。

昙鸾大师称龙树菩萨为“本师”，而且是“摩诃萨”，菩萨里的大菩萨。

“诞形像始理颓纲”，龙树菩萨出生在像法开始的时段。佛教有正法时代、像法时代和末法时代。像法时代的时候，正法已经衰退，佛法的纲领也隐没了，不能彰显出来；而由于龙树菩萨的诞生，把佛法衰颓的形势扭转过来，振兴了大乘佛教，佛教的根本纲领彰显出来。

“关闭邪扇开正辙”，在龙树菩萨的时代，很多外道盛行，“邪扇”，一是指外道教法，另外也是对小乘的贬驳；“开正辙”，开显大乘佛教，尤其是中观、空性这一方面，龙树菩萨有很多论著，比如《中论》《十二门论》《大智度论》。

“是阎浮提一切眼”，“阎浮提”简单讲就是我们地球；“一切眼”，龙树菩萨是我们的眼目，因为龙树菩萨的开显，阎浮提众生明了佛法的正理。

“伏承尊语欢喜地”，“伏”就是敬服、仰服；“承”是承蒙；“尊”就是指世尊，承蒙世尊的授记之语，在《入楞伽经》中有说明的；“欢喜地”，他是初地、欢喜地的菩萨。

“归阿弥陀生安乐”，这也是经中所授记的。

下一首偈子：

譬如龙动云必随，阎浮提放百卉舒，

南无慈悲龙树尊，至心归命头面礼。

龙树菩萨的出现，让整个佛教展现出一种百花齐放、万木葱茏、生机勃勃的景象。昙鸾大师打了个譬喻，“譬如龙动云必随”，龙如果运动的话，云一定是跟着龙一道走。“龙”代表什么呢？代表龙树菩萨；“云”代表什么呢？代表整个大乘教法的兴盛。“阎浮提”就是我们这个世界，像百花齐放一样。这是用譬喻来说明。

“南无慈悲龙树尊”，你看昙鸾大师对龙树菩萨多么恭敬！

“至心归命头面礼”，跟前面的礼佛都是一样的。

第四，引用龙树菩萨，是要贯穿印度龙树和天亲这两位大祖师有关净土的教义。如果没有这样引用的话，那就很单调，而他们之间本来是有密切关系的。由于引用了龙树菩萨，使得龙树和天亲的净土教脉、净土法义的关联更加紧密，显出龙树和天亲的一脉相承。

第五，也是显明昙鸾大师本人一肩荷担两位祖师的法脉。他既然是为《往生论》作注，当然就继承了天亲菩萨的教理法义；同时，他又是以龙树菩萨《易行品》的眼目来看《往生论》，所以他肩上就荷担了两位祖师的净土法脉，这是印度最著名的两大祖师。中国佛教的一般宗派，要么宗于龙树，要么宗于天亲，把两者列在一起的还是不多，即使在密教里，也各有侧重。比如唯识宗偏重于天亲、无著这一派；三论宗、天台宗、华严宗都比较偏重于龙树这

一派。而昙鸾大师的净土教法，在一开端的时候就把这两大祖师的法脉紧密地融合在一起，所以净土教法非常圆融。这也使得我们中国祖师所开显的净土教和印度两大祖师的教法贯通起来——中印贯通，显示中国净土宗法理的根源，由此源头续衍，开出了我们中国的净土宗。

所以，把龙树菩萨列出来，有非常重要的标志性意义。可以讲是一个教派、一个法门必不可少的要素，就是一个祖统、法统。我们这个法有什么正规的依据和来源，一定要有传统；在法脉，在祖师的系谱方面有它重要的意义，就是龙树——天亲——昙鸾。这奠定了昙鸾大师的历史地位和对净土门的贡献。

“菩萨求阿毗跋致”

龙树菩萨的《十住毗婆沙论》是解释《华严经·十地品》的，其中最著名的是第九品——《易行品》。昙鸾大师一开始就引用说，“菩萨求阿毗跋致，有二种道：一者难行道，二者易行道”。

各位法师、莲友，大德们，我们是菩萨吗？我们不是。我们不是，那这个跟我们没关系啊，因为他说的是“菩萨求阿毗跋致，有二种道”；“那跟我没关系，我不是菩萨”，那我们还学什么呢？不要学了，是不是？

“那就勉强说是吧。”是，又不像，“我像菩萨吗？”

“菩萨”这两个字放在这里，有很深的启发意义。净土门的菩萨跟圣道门的菩萨是不一样的。净土门，你不是菩萨，也可以在头

上贴个“菩萨”：只要愿生西方极乐世界，就可以把两个字往头上一贴——“菩萨”！这叫“凡夫菩萨格”，是凡夫，但也是菩萨。为什么？因为愿生极乐净土，愿生心就是净土门的菩提心，而且是真实大菩提心，“以果地觉，为因地心”。是不是菩萨，就是看有没有菩提心，有菩提心就是菩萨，不过有“凡夫菩萨”和“圣位菩萨”的区别。圣位菩萨就是得无生法忍，是大菩萨；我们是凡夫菩萨，叫“凡夫菩萨格”，虽然是凡夫，具足了菩萨的位格，也就是讲的“种性”。什么叫种性呢？就说你是这个种，这个种就有作用，这是很不容易的。

松子喻

比如说，一粒松子和一粒花生米，这粒松子的大小和花生米相比，要小一点，跟蚕豆更没法比。但是它的种不一样，别看这粒松子这么小，长起来就是一棵迎风顶立的大松树；花生米或者一颗蚕豆，虽然那么肥大，也只能长几尺高：这就是种不一样。

念佛人，看上去不起眼，就是一个皱皱巴巴的小老太，但是她的种是佛种啊，她一定要成佛的。所以印光大师就说，愿生西方，种性超越二乘之上，即使阿罗汉都没法比，这就叫“凡夫菩萨格”。有这个种性，才有这个信心。念佛往生极乐世界，到了西方就能成佛，为什么我们心里很有底气？这就是种性，种性和智慧没有关系。种不一样，那没办法，小鸡也是种，雄鹰也是种，小鸡长成很肥的大公鸡，昂首阔步的，但是飞三五步远就飞不上去了；但是雄

鹰就不一样，哪怕它再小，一飞就直冲蓝天：这就是种不一样。

虎骨喻

再讲一个例子，这个例子也很有启发意义。我们知道警犬很厉害，扑咬、进攻，非常厉害。有个警察养了一只警犬，是最凶猛、最厉害的，一般人都不敢惹。有一次他们遇到一位出家师父，这位出家师父有一根拐杖，他说：“你这警犬这么厉害，就让它闻闻我这根拐杖吧。”结果这只警犬一闻以后，马上就泄了气，尾巴一夹就回去了，吓得腿都发软。警察就问：“老和尚，你有什么神通道力，怎么把我的警犬吓成这样？”老和尚说：“我并没有什么神通道力。”奥秘在哪里？奥秘就在这根拐杖，原来这根拐杖上镶了一块老虎的骨头。这就是种性。老虎死了，留下一块骨头，一只再怎么凶猛的警犬，一闻之后马上吓得屁滚尿流，敢比吗？根本就没法比。“狮子一吼，百兽畏惧”，狮子是森林中的百兽之王，它只要一叫，所有的动物马上吓得浑身哆嗦：这就是种不一样。

所以，各位要做菩萨种，要做佛种。

修学净土法门就是菩萨种性

这里引用的“菩萨求阿毗跋致”，我们要理解“菩萨”两字的丰富含义。同时，这里的菩萨也就是“大义门成就”，不是靠我们自己成就的，是靠阿弥陀佛的愿力。

“菩萨”这两个字，是关键性的字眼，不要随便看过。这是代

表我们净土法门是大乘菩萨道；我们只要修学净土法门，就是菩萨种性，就是在行菩萨道；要有这样的自信和担当。

这是种性的问题，不是看这个人到底有多大的智慧。这里的“菩萨”，当然不是高级圣位的大菩萨，是初发心、初级学习的小菩萨，求阿毗跋致但还没有到达阿毗跋致。一旦到了阿毗跋致，就是不退转的大菩萨了。

所谓“种性”，用现在的话说就是基因。比如世间的人，贵为人王、帝王，或者是富甲天下、权倾一时，在世间就被人家尊重、羡慕，觉得很了不起。但是，他只是人天的种性，只求人天福报，他与一个出家人、求解脱的人比，种性就不一样。他为什么要尊重出家人、顶礼出家人？就是种性不一样的原因；讲智慧、讲办事能力，他都是很强的。

如果就出家来讲，或就求解脱来说，小乘的种性和大乘的种性，那是不能相比的，千万亿倍不能比。

什么叫小乘种性呢？即使一个人能深入禅定，四禅八定修得都很好，甚至伏烦恼、断烦恼，断除见惑、思惑，成为阿罗汉圣者，那就不得了了；但是因为他的种性是小乘，所以他和一个发心的凡夫菩萨相比，那千万亿倍不能相比。

一个发菩提心的凡夫，种性超过阿罗汉。为什么？阿罗汉称为“焦芽败种”，发菩提心的人，就是菩萨种、佛种，这是不能相比的。

佛门有个公案，说一个老和尚跟一个小沙弥一道走路，老和

尚是个阿罗汉，有他心通。走着走着，一会儿让小沙弥走在前面，一会儿让小沙弥走在后面。小沙弥丈二和尚摸不着头脑：“怎么师父今天一会儿叫我走前面，一会儿叫我走后面呢？”老和尚说，为什么叫他走前面呢？因为那个时候他发了一念广大菩提心，要上求佛道、下化众生。老和尚心想，这小沙弥敢发这么大的心，那是我比不上的，所以就请菩萨在前面走。当然小沙弥是不知道的。小沙弥走着走着，心想，“哎呀，发菩提心太难了，度众生太难了，可能还不行”。他的心往下一退，阿罗汉就知道了，一退心那还是凡夫，就不能在前面走了。

可见这就是种性不一样。真的发了菩提心，那是很伟大、很了不起的！

菩提心有两种：圣道门的和净土门的。圣道门的菩提心我们都很赞叹，发菩提心，行菩萨道，广积菩萨行，六度万行。但是，他们的种性和净土门的不一样，有的人不求生极乐世界，对净土没有信心，不向往。

我们这些念佛的老太太，看上去智慧不够，发大心也比不过人家，能力、勇猛的志向也不如人家，这是从外表来看；但如果看种性，她能相信西方净土，相信涅槃界，而且一心一意求往生。净土是诸佛万德庄严所形成的，所以她的种性，是“以果地觉，为因地心”。她能相信这样的境界，愿意求往生，种性超过圣道门一般的菩萨。所以我们各位，在这方面要自肯，要自信，要担当，这样你就有信心。

当然，我们既不贡高，也不卑下。不贡高，是因为我们本身就是凡夫；不卑下，因为我们是靠阿弥陀佛的愿力，是“以果地觉，为因地心”。

我们念佛人，都是菩萨种性、佛种性，所以才称为“人中芬陀利华”。释迦牟尼佛说念佛人是“人中芬陀利华”，不是随便讲的，他是看种子的——优良种子，种子最重要。

而且，我们是佛种！我们念的是不是南无阿弥陀佛啊？我们念的六字名号是不是金色的佛种啊？是不是纯良的佛种啊？十方世界里，没有哪个种子能超过这个种子。那我们这个种子要不要保持它的基因稳定不转变？要是搞杂交、转基因，这个种子就衰退了。

所以必须保证这个种子不变，因为它是法界最纯、最优、最高上、最坚固、最圆满、无可挑剔的金种、纯种。佛的种性不能夹杂，所以我们一定要一向专念。

现在有些人拿世间法来夹杂，把基因都转变了。所以说“外道相善，乱菩萨法”，把种子变了。像前段时间报道，“超级水稻”减产绝收，这是为什么呢？因为种变了。

菩萨有两种：一种是难行道的，吃苦啊，流汗啊，很辛苦；一种是易行道的，很逍遥、很自在。这两种菩萨，到底哪种更殊胜呢？当然是易行道的菩萨更殊胜。

难易二道，是以难行道陪衬易行道的，难行道起陪衬、烘托的作用，目的是要烘托出易行道。同样的，难行道无量无边的菩萨，

都是配角，是要烘托出我们易行道的菩萨。

《易行品》也好，《往生论》也好，乃至整个佛教也好，我们不会看到易行道好，反而转到难行道。就好像开车的人，在高速公路上又平坦又开阔，开得又快，“我如果有本事把车开到难行道上就好了”，谁会这样开车？当然不会。所以，我们不羡慕难行道，我们赞叹它，为什么？因为它能烘托我们。因为难行道是降伏外道、降伏众生的骄慢心，你想修难行道，结果一试，发现太难了，这样就转入易行安乐道。

“菩萨求阿毗跋致”，“阿毗跋致”就是不退转，“求”就是希望获得。凡是菩萨，一定是求阿毗跋致的；凡是求阿毗跋致的，就一定是菩萨。我们求不求不退转啊？求，那我们都是菩萨。

净土门就是愿生净土，而且愿意决定往生。愿意往生不能退，可能能往生，可能不能往生，这样就有进有退，这不是我们所希求的。我们既然愿生西方极乐世界，就是希望决定往生，没有退转。这也是净土门的求阿毗跋致。

世间人办事也一样，只要是他喜欢的，他都不希望退。快乐，一天乐到晚不要退；升官，一直升不要退；发财，一直发不要退；股票，一直涨不要跌：在世间只要自己愿意的都希望不退。

菩萨如果不求阿毗跋致，那肯定退心了，那就是焦芽败种了。“能成佛也行，不成佛也行”，那就不可以！

《圣教集》230页第4行：

菩萨求阿毗跋致，有二种道：

一者难行道；

二者易行道。

先总略地提出二道，下面来解释。

(1) 难行道

① 总释

难行道者：谓于五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。

第一句是总的解释，接下来是详细的解释。

总的解释当中就举出了“三难”：一是地点，在五浊恶世这个地方；二是时间，出生在没有佛出现的这个时代；三是目标，在这样一个五浊恶世的环境中，又生在没有佛出世的时代，再去求阿毗跋致，完成这么伟大的目标，太难了！这是“三难”。

我们现在所处的地点，正是五浊之世；我们现在生活的时间段，释迦牟尼佛已涅槃，弥勒佛还没出世——无佛之时。在这样的一个时空大环境中——世间任何人做事，最大的束缚就是时间和空间，这个我们突破不了。任你是孙悟空，一个筋斗十万八千里，也跳不出这个圈子；跳不出这个圈子，就在这个环境里受它的影响。

地点的限制，那是没办法的。比如我们到了广东，看到菩提树长得很好，拿一颗种子回来种，到了我们这里就没法活；有的种子

能种活吧，却结不了果。人家那边橘子长得挺好，种到我们这里就不结橘子了，好不容易培养出来还是苦的。这就是地点的限制，地点的影响非常大。

时间也是一样的，春天到了，百花盛开；到了秋天，就百花凋零。

②详释

下面昙鸾大师详细地展开。

此难乃有多途，粗言五三，以示义意。

难行道的难，大略讲了三：时间、地点和目标。

当然，这是说求阿毗跋致；如果不求阿毗跋致，只求人天果报，甚至随业流转，那无所谓难不难。想要得到不退转，那是很难的。这个难就太多了，涉及很多方面，简略地就举出三五点。“五三”跟“三五”的意思是一样的。

下面列了五点，我们先说它的配对，再来一条一条地说明。

一者外道相善，乱菩萨法；

二者声闻自利，障大慈悲；

三者无赖恶人，破他胜德；

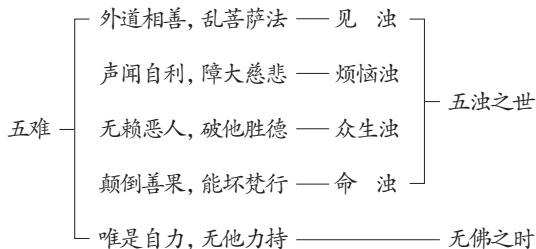
四者颠倒善果，能坏梵行；

五者唯是自力，无他力持。

一共分为五点，这五点不是随便列的。看起来好像文笔很轻地一点，“粗言五三，以示义意”，其实有它内在的逻辑关系，结构

非常紧密、完整。

怎么配对呢？前面四点主要讲的是五浊之世（劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊），第五点主要说的是无佛之时。这一看就很清楚。“五浊之世”，我们再细看这每一条和五浊的配对：



第一条就是见浊。“外道相善，乱菩萨法”，没有清晰明确的佛法正知正见，就被它惑乱了。

第二条就是烦恼浊。“声闻自利，障大慈悲”，你要行菩萨道，就要应对一切。但是内心有很多烦恼，就会退心，就发不了大菩提心，这样就被障碍住了。

第三条就是众生浊。“无赖恶人，破他胜德”，遇到的都是坏人，都是恶人，那对不起，因为你进来了，掉到这里来了。现在都是冲水的厕所，以前农村里的厕所，你只要走进去，遇到的都是苍蝇，遇不到蝴蝶，没办法啊，到了那个环境，遇到的就那样。你到娑婆世界来了，遇到的都是绿头苍蝇，都是恶人。众生是沾染的。

第四条就是命浊。“颠倒善果，能坏梵行”，就是说他死了以后，想下辈子再修行是不可能了。“命浊中天刹那间”，寿命短暂。

这些综合起来就是劫浊，因为劫浊是个总的说法。

前面四条内容属于五浊之世。

昙鸾大师讲的话看似很简单，其实内容很丰富。这五浊当中，前面四浊是依报环境的恶劣，第五浊是正报佛身的缺乏。我们求生净土，不过一个依报、一个正报。如果能生净土，到达极乐世界，那当然就成佛了；正报佛身庄严，依报环境根本就没有这些外道。到极乐世界还能遇到外道吗？极乐世界遇到外道，那是不可能的事情，打着灯笼都找不到的；娑婆世界到处都是。声闻也找不到，恶人也找不到。

前面四浊对应的四难还是枝末的难，第五点的难是根本的难；如果第五点能够突破，前面四点自然都突破了：有这样一层关系。

就前面四点来说，前三点是今世因，讲修因的困难；第四点是果报的困难：有因有果。

作为修因来说，第一条“外道相善”，就是人天法所形成的障碍；第二条是声闻法所形成的障碍；第三、第四条是修行菩萨道当中所遇到的障碍。其中前三条是困难，第四条是果难，这样来配对。

当然，这些根据我们不同的理解，从不同的角度来说明，是为了让大家更清楚一些。

如果就《往生论》后面所讲的智慧门、慈悲门、方便门来说，第一难就是“智慧门”，没有智慧；第二难是“慈悲门”，没有慈悲，

菩提心发不起来；第三难和第四难是“方便门”，缺乏方便，不过分为因和果。

第一门，没有智慧，被外道所惑乱；第二门，缺乏慈悲，发不了大菩提心，被障碍住了；第三门，你想发大心度众生，没有方便，被人家破坏了。因中有难，果上也有难。

第五难，是究竟的难处，把我们障碍住。

这样看来，其实这五点包含的内容是非常广泛的。这五点也是从人天行到声闻行、菩萨行，一直到佛行，有这样次第升进的关系。

第一难是人天行，人天乘的行法；第二难是声闻乘的行法；第三和第四难是菩萨乘的行法；第五难，如果能获得他力支持，这就是佛乘，究竟圆满、果觉佛乘的行法。如果是自力修行的话，这五个方面都会有困难。

配对完之后，下面我们来一条条地学习。

外道相善，乱菩萨法

第一，“外道相善，乱菩萨法”。首先看“外道”这两个字，怎么解释呢？简单讲，就是佛法以外的种种学说、世间学问，都属于外道。

什么叫“佛法以外”呢？不求涅槃解脱，不求成佛，没有这个目标，那就属于外道。比如求生天，不知道什么叫涅槃解脱、什么叫成佛，对这些根本就不清楚、不了解，那当然就属于佛法以外。

有人说，心法以外就是外道，这样说也有道理，但是比较模糊。因为凡夫对“真心”是不了解的，这个“心”是讲“真心”，而我们凡夫都是妄想心，把妄想心与真心混淆的话，就不容易辨明清楚。

所以，直接就佛法的果觉利益来说，你不求涅槃解脱，不求无上佛道，不求成佛，你讲得再好都属于外道。

像我们，愿意往生西方极乐世界成佛，得大涅槃解脱，自然就在佛道之内。

“相善”是什么意思呢？有两个解释：一个是有相之善，一个是相似之善。

“有相之善”，外道的善，通通是有相、有漏、有为的。而佛法的善，当然就是无相善，无漏无为。外道里有无相善吗？没有。“相善”，才能迷惑人，因为众生智慧、眼光浅短。比如说让他做好事、行布施，要他达到三轮体空，“那我干吗布施啊？三轮体空？我做的事连一点名头都得不到，那我何苦呢？”你要是给他一个名誉，给他鼓励，他就觉得很好。这不就是“外道相善，乱菩萨法”吗？有相的善，他一听到，心就很容易被拉动，觉得这个好，有光彩，有名利。你讲无相，他根本都理解不了，就没有兴趣，没有好乐；外道一讲，他就觉得好。而且外道往往会打着佛教的旗号，打着佛教的招牌。

“相似之善”，比如佛教讲“五戒十善”，而外道也讲跟“五戒十善”相似的内容。“相似”，但本质完全不一样。因为佛教所讲的

五戒十善，如果仅仅是在人天道中，当然就属于人天善法，不能究竟出离。但是，佛所说的五戒十善，站在佛的立场，根本摄持的目标，是要归于解脱道和无上菩提道的。并不是专门讲五戒十善，是因为众生接受不了无上菩提道，才讲声闻乘；讲声闻乘，众生又不好乐，为了让众生不至于堕入三恶道长时受苦，将来有机缘可以转进解脱道和菩提道，才给众生讲人天道。所以从佛法本身来讲，是趋向于解脱道和菩提道的，这是目标、宗旨和说法的前提。

所以，趋向是不一样的。

世间人讲善，就讲到人天善法为止，把这个作为目标，与佛法讲的善就不一样了。何况两者在内容上也完全不同，比如说佛教讲“不杀生”，这个“不杀生”是从大慈悲心流露出来的，不杀一切众生；世间所讲的，比如人家要跳河了，去救他一条命，那完全不是一个境界。不杀一切众生，爱护一切众生，这本身就隐含着大乘菩萨心和菩提行的内容，只是我们根机不堪，没有把它完全彰显出来。

所以，即使是戒善，佛教讲的五戒十善跟世间讲的善法，也完全不是一个层次的，不要误解。

“乱”，有三种：一是“惑乱”，迷惑你；二是“扰乱”，干扰你；三是“障乱”，障碍你。这三关你就过不了。

一般人在第一关就被卡住了。“哎呀，这好啊，这就是菩萨道啊，你真是人间活菩萨啊！”然后看到念佛的人，“那个人，只会念佛，假菩萨！”这就是“外道相善，乱菩萨法”。念佛的人才是真菩

萨，求生西方极乐世界，这就是菩萨法，就是行菩萨道，是“无相善”。但是世间人都不认识，“他只会念一句佛，假菩萨；这个人才是真菩萨！你看，给我一袋米。”当然，给一袋米也是很好的，救急，但是跟念佛怎么相比？所以世间人，真是佛菩萨遇到凡夫，有理讲不清啊！你跟他讲这些，他不能接受，这就是“惑乱”，迷惑颠倒。外道的一讲，他就很相信。

什么叫“扰乱”呢？干扰。你在那里专修念佛，他跑来了，“你们怎么就专修念佛？你们应该出来做事，搞慈善事业！”信念不坚固的人一听，就被他忽悠了，就被他“惑乱”了；这样说说去，就被他“扰乱”了；最后他说“这样不行，这样我举报你”，“障乱”了。他有种种手法。“外道相善，乱菩萨法”，在这个世间，那是太多了。

手法是这三种：惑乱、扰乱、障乱。

他拿什么东西来乱你呢？就是用不实功德来乱真实功德，以有相善来乱无相善，以颠倒果来乱清净果，以凡夫法来乱菩萨法。当然，这几点意思是一样的，不实功德不顺法性，虚伪，颠倒，不净，不真实，来扰乱真实功德。

不实功德真的能够乱真实功德，不要说我们一般人过不了关，连梁武帝都过不了关啊。梁武帝遇到了达摩大师，“朕一生造寺度僧、布施设斋，有何功德？”梁武帝心想，“达摩大师肯定要表扬我一下，佛国来的高僧大德如果表扬我一下，最起码福报会增长”。结果达摩大师说：“实无功德。”说他没有功德。达摩大师如果说

“好啊，你功德无量”，好了，被梁武帝乱掉了，那不行啊。一般人没有这样的智慧，就被有相的不实功德扰乱了。

“有相善”乱“无相善”，刚才我们也举过例子，像行布施、作功德，一定要有一点回报。凡夫也就这样，很著相，没办法。这就是凡夫法乱菩萨法。

在这个时代，我们确实没有慧眼，总把真菩萨当作假善人，把假善人当作真菩萨，这个现象太普遍了。

当然，我们不要标榜自己，鼻梁上贴个招牌“我是真菩萨”。你就从早到晚一句佛号就好，你是不是真菩萨，讲了也白搭。人家说“你真能吹牛，你还真菩萨呢？”我们念佛，只有西方极乐世界阿弥陀佛才是产品合格检验员，他一检验，“这是真菩萨，过关；那个，还在半路，修行当中”。所以，你不用跟别人讲，只要一句佛号念到底。

我们遇到这些扰乱：第一，如果没有智慧，就会被惑乱了，就被他动摇了；第二，如果没有勇气，就被他干扰了，“专门念佛恐怕是不行，这怎么行？”被干扰了；第三，如果没有力量，就被障碍住了，专修念佛就坚持不下去。所以，我们能够保持这个宗旨，就是易行道的菩萨。一定要念佛，这是真正的大善、纯善、清淨的善。

不过，这一点大家不要误会，以为我们就什么善事都不用做了。我们学佛的人，世间善法当然是要去做。但我们做，跟一般人的做不一样。我们是怎么做的呢？我们是在念佛体内，是以根本

的、纯净的佛的善法，来摄持世间枝末的善法。得了根本，自然就有枝末；不论是根本还是枝末，都能活过来。这样我们所做的善，就是鲜活的善法。

站在佛法的层面上，之所以对世善有所贬斥，是因为它是枝末的善。枝末的善，如果得不到根本，它就会枯萎。就像一棵树，抓住一片叶子、一根小枝，都不管用，离开根本，它们都死掉。

我们所讲的善，是要回归到念佛，是在求生西方极乐世界这个大前提下做的。不是把行善跟念佛打成两片，那样就死了，活不了——本来就不能成为两片。

《华严经》说：“忘失菩提心，修诸善法，是名魔业。”如果离开菩提心去做善事，佛就说这是魔做的事情。这句话，我们一般人敢说吗？佛说话还有错吗？为什么？因为世善只能得到世间福报，将来福报修得越大，感得魔王自在的福业，就是魔业。

这里的菩提心，以净土法门来说，就是念佛。离开念佛，忘失念佛，所做的一切，是名魔业。所谓“外道善法”，也就是人天善法，都是颠倒不净、虚伪不实的。

世间有人讲：“佛教嘛，就是做慈善，慈善就是佛教。”请问这句话正确不正确？这是外道常常拿来迷惑我们的一句话，但是也有不少人，自以为在学佛法，把这句话接受了，已经被“基因转变”了，成为外道了。这句话是不正确的，慈善是世间善法，一定要结合佛教讲的“发菩提心”，才有究竟圆满的意义。

还有人说：“佛教就是传统文化。”这话对不对呢？这话也不正

确。佛教与传统文化不能相提并论。这是世间文化圈的人站在他的角度讲的话，在他的立场上可以这么讲；但是我们作为佛弟子，不能简单这样首肯。

佛法是求解脱、求成佛的，哪个传统文化里有这条？传统文化就是让你留在这个世间。佛说这个世间是“三界无安，犹如火宅”。传统文化是在火宅里搞“装潢”：把这里搞得漂亮一点，那里搞得安全一点，有火，尽量把它堵住；弹弹古琴，泡泡茶。那我们也搞这一套吗？我们是要喊人家赶紧出去的！不能在里面陪他们玩，是要救人啊！如果不了解佛法的本质，就会跟他们在火宅里安居，这就是懈怠，完全是戏论，这也属于“外道相善，乱菩萨法”。

现在还有人提倡“人间净土”，不提倡往生西方净土，这是更典型的“乱菩萨法”，来障碍你。“你们就求生西方极乐世界，怎么不发大心啊？你们这是小乘，这是逃避”，这些想法都属于邪知邪见，不属于正知正见。如果我们自己的正见不坚固，听人家一讲，就觉得自己像做贼一样，好像理输了。这就是你本身正见有亏，被别人一说，就觉得“是啊”。所以，念佛的信仰一定要扎根。

还有种种的附佛外道，现在这个时代很浊染，各种见解都有，打着佛教的旗号，太多了！

我们来比较一下，附佛外道也各有不同。有两种：像刚才讲的“三界火宅”，有一种人，认可这是“火宅”，要求出离，但他把门路指错了，“从这里出去，我知道这条路一定能出去！”结果大家都跟着他跑，跑到最后是一条死路，这是一种人。还有一种人，“这

根本就不是火宅，这是清凉池，好玩，你们在里面一直玩下去。”

这两种人当然都不是最佳选择，你们说比较起来，哪一种稍微好一点？是不是第一种稍微好一点？最起码他知道这里危险，要出去，只是说路没领准；第二种，根本就不认为这里危险，还觉得好得很。

我们现在这个时代，到底谁是附佛外道？有不少人否定极乐世界，还在这里搞“人间净土”，觉得这里很好；有的被别人指责为“附佛外道”，他还在求解脱，只是他的方向、方法错误。所以，这个时代是非常沾染的。

我们这里讲的“四难”，其实与《往生论》后面解释的真实功德和不实功德很相似，比如讲到不实功德：“一者从有漏心生，不顺法性，所谓凡夫人天诸善、人天果报，若因若果，皆是颠倒，皆是虚伪，是故名‘不实功德’。”

“若因若果”，与“颠倒善果”，讲的是一样的。“所谓凡夫人天诸善、人天果报”，这就是“外道相善”。所以从头到尾，可以把它们联系在一起看。

这里的“乱菩萨法”，就是将不实功德——颠倒性的、染污性的、有漏性的、不顺法性的功德，误以为是真实功德。

在净土法门当中，也有这种情况。比如说靠杂毒之善求往生，这就是不实功德，是颠倒、染污、不清净的，以为这个还超过念佛的功德，在净土法门里就存在这样的观点。这就是“外道相善，乱菩萨法”。你所修的都是外道善法，根本没有顺法性解脱，这怎么

能往生净土呢？但很多人还信誓旦旦，以为这是对的，这不就乱了吗？经中说，回向诸善可以求往生，是因为回归到念佛这个主干上来，仰靠阿弥陀佛。所谓“回向求生”，是以阿弥陀佛的愿力为依靠，这样就不会被它惑乱，反而能善巧地驾驭和引导世善。

“二者从菩萨智慧清净业起庄严佛事，依法性入清净相，是法不颠倒，不虚伪，名为‘真实功德’。”以净土法门来说，这就是法藏比丘所修行的功德——菩萨清净智慧业所起的，庄严佛事。

难行道之难，昙鸾大师列了一者、二者、三者、四者、五者，这之间也有它们的次第关系。

第一，先是内外拣别。佛道称为内道，佛法以外的称为外道。首先要分别清楚到底哪个属于佛法，所以把这个放在最前面。这五者次序是不可以乱的，一定有它们的次第关系。

声闻自利，障大慈悲

第二，“声闻自利，障大慈悲”。“声闻”就是阿罗汉，求声闻地。龙树菩萨说：“若堕声闻地，及辟支佛地，是名菩萨死，则失一切利。”这是经过了第一关到了第二关，“我已经离开外道相善，入了佛道求解脱”，到了这里，也有小和大的差别。这就是第二关，大小拣别，已经入佛门，但是有小和大。这里讲的“声闻”，并不代表他一定证得了阿罗汉果，只是说他是求声闻的心态，求自利的，小心小量，只求个人解脱。

世间的人，心态都是这样。就世间来讲，在人天道中也有小和

大：有些“大人物”，讲建立大同世界，为整个人类谋福利，他们的心量就很大，但这样的人很少；多数人只是把自己的小家搞好就行了，这显然属于声闻自利的心态。办世间的事是这样，还没有求解脱；即使要去求解脱、入佛道，也一定是求自利的，这样就障碍他的大慈悲。虽然知道菩萨法，第一关“外道相善，乱菩萨法”，不被惑乱，进来了；进来了也没有用，虽然知道，知而不能行，怯弱，下劣，只求自利，发不起大慈悲心。这是什么原因呢？是因为“烦恼浊”，烦恼很重，很有障难的作用，想要去度众生，但发不起大心。

无赖恶人，破他胜德

第三，“无赖恶人，破他胜德”。好了，过了第一关，认识菩萨道了；又过了第二关，发了菩提心，要做事了，结果不做事倒也罢了，一做事障缘就来了。“无赖恶人”，见了修道人，他不成人之善、成人之美，他来破坏你。各种各样的恶缘，来破坏你的殊胜功德。

尤其现在这个时代，更加明显，网上在讨论老年人倒在地上扶还是不扶，都已经在讨论这个问题了，你说还怎么行善？为什么要讨论呢？因为要是不扶吧，好像良心过不去；扶吧，他讹你一下，弄得你还真是很麻烦。这也属于“无赖恶人，破他胜德”。本来助人是好事，结果沾上之后甩不了手，发心也不是，不发心也不是。所以现在真难！在世间做菩萨是不容易的。这是个典型的例子。

再比如说学雷锋，几十年前说学雷锋，大家都还赞叹，最起码不会明目张胆地反对。现在讲学雷锋，有的人牙都笑掉了：“什么

时代了，还学雷锋？”时代不一样了，有种种观点。这与第一难也有关系，见浊的染污，让你在菩提道上很难升进。

“无赖恶人，破他胜德”，那我们不给他破坏不行吗？不行，你肯定会被他破坏。为什么呢？看看自己的心就知道了。一切法都在心里，我们心里也有善的，也有恶的，但往往是恶人先告状，马上就听进去了。恶人后告状都没有关系，恶人二郎腿一架，“善人你去吧，去报告，等会儿我去了，他通通不听你的，而是听我的，你信不信？”好了，前面讲十句好话，相信了；结果恶人一来，“我告诉你啊……”马上就动摇了，“可能是不太对劲！难怪啊！”人心就是这样。负面的声音、破坏胜德的信息，心里很容易相信，不容易正面思维。这不是很显然的“无赖恶人”吗？你心里有很多小人，“无赖恶人，破他胜德”。

所以，你想修行，想要在善法上勇猛精进，那是不容易的。虽然也知道恶不好，但一听到不好听的话就感兴趣。所以慧净上人很慈悲，要我们“不听是非，不传是非，不较是非”，但是不容易做到，耳朵偏偏要去听。一听到，就皱眉头了，心里难过了，中午饭就吃不下去了，就要掉眼泪啦……知道不好，还是照样吃不下，照样要掉眼泪。可见，我们内心很容易与负面的东西交接。

颠倒善果，能坏梵行

第四，“颠倒善果，能坏梵行”。“善果”，就是行善的果报。行善是一定有福乐的果报的，那为什么加“颠倒”两个字呢？因为不

顺法性，求升反堕。想要得到幸福，最后得到苦恼，这不是颠倒吗？当然从根本上讲，是因为没有顺真如实相，是颠倒法。这个讲起来就比较深了，真正的正法，是不颠倒、随顺法性的，也就是真如实相的展现。刚才说的，“菩萨智慧清净业起庄严佛事，依法性入清净相”，这就不颠倒、不虚伪。

“能坏梵行”，什么叫“梵行”？就是修行。不管内道还是外道，只要讲到修行，肯定是要清净，要减少贪欲、贪染，这是自然的；这里讲得比较宽泛一些。如果是“颠倒善果”，这辈子刻苦修行了，下辈子生人或生天，有很大的福报，就忘记修行了，就造业了。你看现在当官的、有钱的，不都是前世修了福报来的吗？他吃饭肯定比一般人排场大一些，杀生肯定多一些，造业肯定多一些，他有条件啊！这就是“颠倒善果”。下辈子他还能修行吗？

古代有很多这样的例子。秦桧，据说前世就是雁荡山的僧人，修行很刻苦，智慧也很高，转世能做宰相，肯定是有福报的；结果成了奸臣，被万世唾骂。这不是颠倒善果吗？何苦呢？

“坏”就是破坏、毁坏。也就是说，这一世行善，第二世享福，享福就有条件造业，造业就堕落，堕落就受苦，这就是“三世怨”，使你的清净修行就此中断，不能生生世世地相续；而且一旦堕落，就会长久大劫不能出离，这个损失就大了！

③总结

现在我们来梳理难行道的意义。

五难的次序

这五难，前面四难说明“五浊之世”，第五难说明“无佛之时”。第一难是见浊，第二难是烦恼浊，第三难是众生浊，第四难是命浊，加起来就是劫浊。

第一难和第二难是自修，其中第一难是内外拣别，佛道称为内道，世间法称为外道；入佛法门之后，第二难是大小拣别，声闻是小乘，障碍大慈悲，要修大乘菩萨道。这两点是自修的困难，是自己本身不具足能力，不能辨识外道和佛法，不能发大慈悲。

第三难是自他，从自到他，是外缘的困难，被他人所破坏。第四难是从因到果，果上破坏。第五难是根本的。

次序是这样的。

五难的含义

从修行不退来说，这段文句也有这样的含义：

首先要识别什么是菩萨法，这是第一重难关。我们多数人在第一重就栽跟头了，就不要讲第二重了。第二重，虽然认识什么是菩萨法，还要发大慈悲心。第三重，发了大慈悲心之后，要修积殊胜功德；修积殊胜功德的时候，被无赖恶人破坏，当然也不能成就。第四重，圣道修行，不仅这一生一世，还要生生世世不堕、勤修，经过一大阿僧祇劫才可以到达不退转地；可是我们这一辈子命终之后，“颠倒善果，能坏梵行”。这四点在五浊之世都很难达到，

所以应当求生净土。

这样的文句排列，有深刻的意义。龙树菩萨把难行道比喻为“陆道步行则苦”，如果结合步行的比喻，以这四点来看：

第一，要认识道路。我们要修行菩萨道，如果连路都认识不清楚，“外道相善，乱菩萨法”，结果修的是邪道、外道、世间道、轮回道，只能堕落，颠倒不净。所以，第一要认识道路，“修行无别修，只要识路头”，这个路头都没认识清楚，那怎么行？

第二，虽然认识路，还要发心。我们想走菩萨道，就要发大慈悲，但是被声闻自利的心所障碍，认清了路，却发不动心。

第三，发得动心，还要去走路。迈步走的时候，障碍很多，恶缘、恶人来破坏。

第四，突破了第三个难关，往前走了三五步，还没走到头，小命就呜呼了，不能生生世世走下去，不能走到底。

如果以“陆道步行则苦”来说，这几点我们都过不了关。

比较龙树菩萨所言“诸、久、堕”

龙树菩萨讲的难行道有三难——“诸、久、堕”，就是“行诸难行，久乃可得，或堕声闻、辟支佛地”。如果我们拿这个来比较：

第一点，我们发心修菩萨道，要广修诸法。广修诸法的时候，恰好被“外道相善”所乱。龙树菩萨讲的难，和昙鸾大师所讲的难，还不是一个级别的，当然本质上是讲一件事，但是昙鸾大师讲得更难。龙树菩萨说“行诸难行”，在修行的时候，这个很难；昙

鸾大师说还等你修，你就摔倒了。为什么？“外道相善，乱菩萨法”，你想去修，他说：“我这个就是。”被外道所乱。这个难处，是因为我们的根机更为下劣。

第二点，龙树菩萨讲的“久乃可得”，说我们有可能生生世世修行，不过要经过很长时间，所以很难。那我们现在呢？“颠倒善果，能坏梵行”，连“久”的机会都没有，哪有“久”的机会给我们修行？“三世怨”，这辈子修完，下辈子得人天果报还有可能，第三辈子绝对没有。所以，连“久乃可得”的“久”都没有分，更难。

第三点，龙树菩萨讲的“堕”，“或堕声闻、辟支佛地”，是说想要发心修菩萨道，但是觉得太难了，“我干脆先证声闻果吧”，我们能证到吗？我们这个“堕”，想发心的时候，就已经被声闻自利的心障碍了。龙树菩萨讲的是久修之后，像舍利弗尊者，从六住菩萨的位子退下来，这个“堕”跟昙鸾大师讲的“堕”是不一样的。

外缘恶劣，欲修圣德，被恶人所破坏。

这一条就包含“诸、久、堕”，三个内容都在里面。

乱、障、破、坏

以我们浊世来看，第一是外道，第二是声闻，第三是恶人，第四是颠倒，这四项是我们娑婆世界的丰富“土特产”，到处都是，触目皆是。这四项在净土是没有的，净土不可能有外道，也没有小乘，“大乘善根界，等无讥嫌名”，连恶人、颠倒的名字都没有，是平等大乘，纯善真实，所以我们应当求生净土。

昙鸾大师列这些难处的时候，就有一个伏笔、倾向：“你看在
这里这么难……”，底下就有一句潜藏的话没有说出来，等到易行
道再说。

而且昙鸾大师用的字是很讲究的：第一个“乱”，第二个“障”，
第三个“破”，第四个“坏”。这四大难题一来，怎么过？第五“无”，
没有了。“乱、障、破、坏”这四个字，从轻到重，分量是不一样的。

我们可以拿身体作比喻。一般身体出现障碍，第一个是“乱”，
怎么乱啊？气机乱掉了。气乱了，四大不调，该起床不起床，该睡
时睡不着，白天不应该睡觉，精神却很萎靡；晚上要睡觉，半天睡
不着，这就是第一个，“乱”。乱完之后是“障”，头不舒服，肩膀也
不舒服，腰间盘突出，中风，这是障。障完之后是“破”，脏腑损伤
了，器质性损伤。破了之后就是“坏”，彻底废掉。身体是这样，心
也是这样，修行这四个过程，这是讲我们的心。

佛力住持

第五句“唯是自力，无他力持”。“持”非常有意义，我们现在
讲“住持”“加持”“支持”，“持”就是托住，支撑起来，巩固起来。

像年轻人，肌肉就很丰富，很饱满，这就是气把他持住了。老
人皮也皱了，脸也塌了，身板也佝偻下来了，为什么？没有元气把
他持住。刚才讲的乱、障、破、坏，如果元气充足，这四个都不会
发生，因为有元气的支持：首先修复你，你就不乱，气机调顺，没
有障碍，半身不遂也没有了，脏腑也修复好了，身体都好了。

从身体来说，就是要靠元气来支持；从我们的法身慧命来说，阿弥陀佛的愿力就是我们的元气，这个元气能够冲破一切障碍。我们怎样在这个五浊恶世突破这些障碍，直达净土？这就到了第五点，一定要有佛力，也指向易行道。

这里的“他力”，是特指阿弥陀佛的愿力，不是指别的佛菩萨。“唯是自力，无他力持”讲的“力”，“乘佛愿力”也是“力”，“佛力住持”也是“力”，提到“他力”“佛愿力”“佛力”，所讲的都是阿弥陀佛的本愿力。

一线两端

《往生论注》是一部非常优美的净土宗教著，行文结构非常有美感，而且它贯穿的精神，真的是一脉相承。一开始就定了调子——佛力，结尾还是佛力，从前面的开章到最后的结论，首尾相应，前后呼应。我们看《圣教集》337页：

当复引例，示自力他力相：

如人畏三涂故，受持禁戒；受持禁戒故，能修禅定；以禅定故，修习神通；以神通故，能游四天下：如是等名为自力。

又如劣夫，跨驴不上；从转轮王行，便乘虚空游四天下，无所障碍：如是等名为他力。

前面说教理，后面用譬喻说明自力和他力。然后说：

愚哉，后之学者！闻他力可乘，当生信心，勿自局

分也。

这是最后的结论，听到有他力可以乘托，可以乘佛愿力，应当生起信心。

这前后两段文就像什么？《往生论注》的主线是佛的本愿力，那么前后这两段文就是这条线的两个端点；这两个端点一拉，整个这条线就贯通了。《往生论注》的所有文句，都贯穿在这一条线的精神当中；这首尾两端，就像一个弹簧器的两端，一拉，里面的内容通通都展示出来。不仅是在首和尾，在整个过程、内容当中，都说得非常清楚。所以我们看书，一定要注意这些地方。

比如建一栋楼房，首先它的结构设计要合理、要好；结构好，它就有力量。比如说桌子，四条腿加一个桌面，结构要稳定；结构不好，三条腿直，一条腿歪，这张桌子就不能用。好的结构就有一种美感、力量感，另外也能让别人对它本身有正确的了解。书也好，作品也好，都是一样的。昙鸾大师的《往生论注》，结构非常美，非常鲜明，很有型，这本身就能加深我们的理解。

舍自归他，舍难取易

昙鸾大师从龙树菩萨的“难易二道”释出“自他二力”，这是昙鸾大师解释的功绩，目的是劝我们放弃自力，归投佛力。因为自力本来就没有力量，自力不真实。不真实还谈什么放弃呢？只是我们自以为有力量，所以提醒我们应该放舍自力，而归投阿弥陀佛的本愿力。这是从“二道”开出“二力”的用意所在。

下面说：

如斯等事，触目皆是。譬如陆路，步行则苦。

像这样的事情，前面讲的这几点，触目皆是——除非把眼睛闭着不看，眼睛一睁开都是这样的，这个词也可以讲是触目惊心。昙鸾大师离我们一千五百年了，一千五百年前都这样，现在眼睛关着，可能都关不住了。

菩萨法包括圣道门和净土门。圣道门我们暂且不说，净土门，怀疑念佛的、障碍念佛的、破坏念佛的，这不都是“外道相善，乱菩萨法”吗？非常多。昙鸾大师这么说，善导大师也有相关的、相应的文句：“专专指授归西路，为他破坏还如故”，被他破坏了；“五浊增时多疑谤，道俗相嫌不用闻。见有修行起瞋毒，方便破坏竞生怨”。我们现在遇到有人来妨难，那都是正常的，从古到今都一样。

下面举了一个譬喻，“譬如陆路，步行则苦”，这是“譬说”；前面是“法说”。“法说”是从法义上来解说，“譬说”是举一个譬喻来说明。前面四难是说明“陆路”的，第五难是说明“步行”的。前面四难是讲环境，是讲依报的难；最后结归是归在步行，第五难“唯是自力，无他力持”，这是讲正报的难。所谓“步行则苦”，前面四难是苦的境界，第五“唯是自力，无他力持”，靠你自己去修，这是说正受的身心，这是第五难。

这一段就把难行道解释完了。解释“难易二道”的目的，是以难行道烘托、陪衬易行道，易行道才是主要内容。难行道上虽然有

千千万万的菩萨在走路，但是他们都是配角；易行道的菩萨才是主角。所以我们念阿弥陀佛，就是被烘托的中心目标。

(2) 易行道

再看下面易行道的解释。这一段很简略，但是内容却非常多，义理很深邃。

易行道者：谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，
便得往生彼清净土；佛力住持，即入大乘正定之聚，正定
即是阿毗跋致，譬如水路，乘船则乐。

① 难易翻对

前后两段话是很对称的，前面说“譬如陆路，步行则苦”，后面说“譬如水路，乘船则乐”。我们看到这里，就要想到“难易”是翻对的，它们之间的文句关系和内在的义理联系一定是很紧密的，这样来探索。

环境、目标翻对

“难行道”所讲的“难”共有三点：空间、时间和目标。实际上，缩起来就是两点：环境和目标。环境就是时空，“五浊之世”就是空间，“无佛之时”就是时间；目标就是求不退。

“易行道”也是这三点。

第一，“谓但以信佛因缘，愿生净土”。这两句话就是翻对前面的“无佛之时”和“五浊恶世”。怎么这样理解呢？因为我们在五浊恶世中，求阿毗跋致很难，这样我们就有一个想法：“我愿意离开五浊恶世，到净土去。”心里自然会生发这么一种倾向，所以说“愿生净土”。

我们生在无佛的时代，目前还在娑婆世界，弥勒佛还没出世，在这个时间段，心中所想的一定是要仰靠佛、信投佛的愿力，所以第一句话就说“信佛因缘”，这也是翻对“无佛之时”，显明我们在五浊恶世、无佛之时求不退很难；翻对呢，就是在我们心中“信佛因缘，愿生净土”。所以，这两句话说出来是很自然的，顺着上面的话就出来了，这样得不退就容易。

目标相同，都是以求不退转为目标，那么在我们心理上就有一个自然的倾向，就要改变环境。环境是什么？无佛要有佛，五浊要变为净土，所以自然就“信佛因缘，愿生净土”。这是第一点对比。

第二，目前我们还在娑婆世界，环境还是五浊之世。环境相同的情况下，目标就要改变，因为在五浊之世求阿毗跋致很难。怎么改？目标就改为愿生净土。只要往生净土，五浊之世、无佛之时、求阿毗跋致都不再是障碍；如果三个都不改，那还是难行道。通过环境的改变，达到阿毗跋致这样的目标。所以，从“求阿毗跋致”这个目标转为“愿生净土”，有必然的逻辑性；从“无佛之时、五浊之世”难转为“信佛因缘、求生净土”，也有必然的逻辑性。这是从

三难来对比。

五句翻对

下面从五句话来对比，这五句话对破前面的五难，五难就不成其难了。

第一句“信佛因缘”对破“外道相善”；第二句“愿生净土”对破“声闻自利”；第三句“乘佛愿力”对破“无赖恶人”；第四句“使得往生彼清净土”对破“颠倒善果”；第五句“佛力住持”对破第五点“唯是自力，无他力持”。翻对关系很明显。

首先，“信佛因缘”就不受“外道相善”的惑乱，因为这是“如来选要法”——“故使如来选要法，教念弥陀专复专”。信佛就入佛道，《法华经》里说“一称南无佛，皆已成佛道”。“南无”就是归命，只要归命阿弥陀佛，就入了佛道，就不被“外道相善”所乱。所以，净土法门是天然、纯粹的，不需要你有很高的智慧自己辨别，你只要“信佛因缘，愿生净土”，自然在佛道摄持当中，不被一切外道所乱。这本身是很了不起的事情！有多少人饱读经书，还不一定能够辨别菩萨法，甚至说“阿弥陀佛就是印度教里的太阳神”，你说把书读到哪去了？“外道相善，乱菩萨法”，乱得简直一塌糊涂。

这是种性问题，就是种不一样。比如一颗松树籽，你能看出它将来是一棵大松树吗？你现在看不起它，但是它长、长、长，就长成大松树了。我们这些念佛的老太太、老公公，一看脸上皱巴巴的，好像也没什么智慧，文章不会写，话也不会讲，看着根本就

不像佛，自己看看也不像；但是长啊长，就会长成菩提树，就成了佛：这就是种，南无阿弥陀佛成为我们的佛种。

所以，不是比言辞、辩才，会读书、会写书，不比这些的。读那么多，写那么多，还说阿弥陀佛是太阳神，那就没办法了。这样的种性，他不能信阿弥陀佛的净土法门。

由这第一点，我们就得尽了利益，不需要有智慧，自然能破这一切。为什么？就是因为靠佛力。就好像坐飞机一样，我们不需要懂得航线、怎么飞行，只要坐上去，就到达目的地了，不需要自己去辨别路线。

第二，“愿生净土”就没有“声闻自利”之障，因为净土是“大乘善根界”。我们自己固然是小心小量，“发大心救一切众生”，可能不敢发这个心。但是，只要愿生净土，这就是佛种，这本身就能破除声闻自利的心。不是说现在就发了多大的心，而是现在这个小心小量就能成就广大菩提心，这就不可思议了。小中含大，不得了！

发心，要怎么发呢？其实很简单。

我们每个人的心量都很小，就像房间一样。房间能装多少东西？装几件家具、几盏灯就不得了了。房间再大，能把星星、月亮装进来吗？不可能！发广大心愿，建一栋大房子，建多大的房子能把星星、月亮装进来？如果做这样一个工程，不是累死了吗？凡夫发菩提心，要救度十方世界众生，就要把整个虚空包在心里。“我心量扩大一点”，怎么扩大一点？不需要扩大那么多，其实发心是

很轻松的，发心就是什么都接受，一切随顺。我们不需要建更大的房子，只要从房间走出来，就可以了；从房间走出来，星星、月亮不都在那里吗？星星、月亮本来就在虚空里，不需要另外再搞个虚空装进去。往外一走，全部星星、月亮都是我们的，就这么简单。

我们把头往外一伸，就发了菩提心，成佛道就这么简单。想亲近大海，不是自己挖一个池子，把海水装进去——不需要，跳进大海就可以了。发心也是这样的。

净土门乘佛愿力，只要愿生净土，这不等于出来了吗？如果发大心，把中国包下去，就是人王了，就不得了了；再发大心，把地球包下去，那就是转轮王了；再发大心，也不过是三界。现在我们“愿生净土”，就是把脑袋从三界往外一探，这本身就是发大心了。

第二句“愿生净土”，对破“声闻自利”之障，就没有这个障碍了，“大乘善根界”。

“我还没到极乐世界啊！”我们没到极乐世界没关系，极乐世界到了我们心中不是一样吗？极乐世界是怎么来的？极乐世界跟着六字名号就来了，我们念南无阿弥陀佛，极乐世界就来到我们心中。不是让我们自己去，而是极乐世界主动来。

第三，“乘佛愿力”对破“无赖恶人”，就不被无赖恶人所破坏。为什么呢？靠佛愿力，“速满足功德大宝海”。他还没来得及破坏，我们已成“功德大宝海”了。如果自己修行，就有很多恶缘来障碍；而净土法门是靠佛愿力，“观佛本愿力，遇无空过者”，一刹

那之间，就像雷电一样，“能令速满足，功德大宝海”，佛愿力成就，能破坏众生一切虚妄，不被一切众生虚妄破坏。遇到佛，马上“速满足功德大宝海”。

第四，“便得往生彼清净土”，“生彼清净土”自然就免除“颠倒善果”之坏，因为“胜过三界道”。“颠倒善果，能坏梵行”就是我们这一生修行，下辈子不能相续修行梵行。可是我们到了极乐世界，“十地愿行自然彰”，本身就是无量寿，自然不退转、成等觉，免除“颠倒善果”之坏，这是清净之果。极乐净土是清净果报世界、无为涅槃世界，我们往生到极乐世界，当然是“业系长维，从此永断”，三界轮转永远告别了。

第五，“佛力住持”对破“无他力持”，正相对。这个可以速得无上菩提，不仅仅得阿毗跋致。

这五句刚好显示易行道的殊胜。

利益翻对

另外，从果上利益来说，也有三句话相对。

第一，“便得往生彼清净土”，“清净土”和“五浊之世”是完全相反的。

第二，“佛力住持”和“无佛之时”也是相反的。

第三，“即入大乘正定之聚”和“求阿毗跋致”也是不一样。“求阿毗跋致”是什么意思？还没有得到，在祈求当中；而“即入正定”是当即、当下就入大乘正定之聚。

三字翻对

如果从文句来讲，也有三种相对。

第一，“但以信佛因缘”，这个“但”字显示简单、单一、简便，和“诸”是不同的。“但”是只要的意思，只要这样就可以了，不需要“修诸难行”。

第二，“便得往生彼清净土”，“便得往生”也是今生，不需要“久乃可得”。

第三，“即入大乘正定之聚”，就不可能“堕入声闻、辟支佛地”。

所以，这三个字——“但、便、即”，也可以对破“诸、久、堕”。

另外，“即入大乘正定之聚”，“即入”是显示自然，因为愿意往生净土的人，可能多数人还没有这种观念，说：“我就是为了求大乘阿毗跋致。”没关系，你连这个都不知道也没关系，只要你愿生极乐净土，便得往生，往生之后即入大乘。即使是小乘，也能翻成大乘；没有求阿毗跋致，自然就入正定之聚：这就是“大义门成就”，是净土本身的功能和作用，所以说“即入大乘正定之聚”。

“正定即是阿毗跋致”，这是显示自然所得到的，不加祈求，这是佛的愿力保证。

说“阿毗跋致”，后面还有成佛，为什么没讲成佛呢？是就“近的利益”，也是对比前面难行道以阿毗跋致为目标，所以这里就说

“阿毗跋致”。究竟说起来，往生所得利益远远超过阿毗跋致。

“佛力住持”贯通五句

“佛力住持”这一句，和前面四句是贯通的，因为这句是根本，根本可以摄持枝末。“但以信佛因缘”，“但以”两个字，是显明它的简易，虽然放在第一句，但这两个字是贯通“愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土；佛力住持……”这五句的。

这五句也是连环相扣的，有了第一句必有第二句，第三、第四、第五句，自然关联。比如说第一句“信佛因缘”，“信佛因缘”自然就“愿生净土”，不然，信阿弥陀佛的本愿救度有什么意义呢？“信佛因缘，愿生净土”，就“乘佛愿力”；“乘佛愿力”就“便得往生”；“便得往生”就“即入大乘正定之聚”。

为什么略掉“佛力住持”这句话呢？如果说“便得往生”就是“佛力住持”，就好像“佛力住持”仅仅限在极乐世界——不是的，“佛力住持”这句话贯通五句。

依正翻对

这五句话也是和五难相翻对的。前面四句是破五浊之世：“信佛因缘”“愿生净土”“乘佛愿力”“便得往生彼清净土”，就破了五浊之世；“佛力住持”这句就破了无佛之时，因为有佛力来往持。所以翻对前面这五句，就能对破依报环境和正报佛身的限制，能够起到这个作用。

第一句“信佛因缘”就出了见浊。不管什么邪见的众生，只要能信佛，就入正见大光明藏。

第二句“愿生净土”就出了烦恼浊，因为我们厌秽欣净，厌苦求乐。烦恼变成佛种良田，长养净土清净莲花。

净土法门是不可思议的，我们还是凡夫，在这个世间当然有种种烦恼。但是，如果能够愿生净土，生起机法两种深信，那么这个烦恼不仅不能障碍我们，反而增长我们的法喜，坚固我们的信心，增加我们的厌离心、愿生心，让我们更加勇猛地念佛，所以烦恼就成了佛种的良田。种子种下去，需要肥料来滋养它，经中说“一切烦恼，为如来种”，烦恼能够成就我们。

我们只有接触这个法门之后，才不会被烦恼所吓倒。愿生净土，就出了烦恼浊，越是烦恼，越愿往生，是不是这样？很多人过得舒服自在，你叫他往生西方，他说：“我不去，我不去，我现在还好着呢！”他以为挺好。越是障难，越是烦恼，这个时候，他就会来了解净土，求愿往生。烦恼也就是苦境，苦能启觉，反而能够启发我们。

第三句“乘佛愿力”就出了众生浊。因为我们以佛为依怙，佛有大势力，一切恶人、恶缘不能障碍我们，众生浊就出离了。

第四句“生彼清净土”就出了命浊。因为到了净土，身心清净，无量光寿，没有颠倒。

这是用易行道这段话跟前面难行道作对比。

②文句分析

下面我们在文句上再来分析这段话。

“信佛因缘”

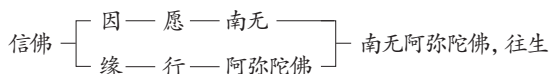
“信佛因缘”，“信佛因”和“信佛缘”，如果分开读，就这么读；合在一起，就是有信佛这件事，叫“信佛因缘”。你只要信佛就可以了，简单讲就这样。什么叫佛因、佛缘呢？藕益大师有两句话很好：“佛以大愿作众生多善根之因，以大行作众生多福德之缘”。五劫思惟和兆载修行本身就是佛的因缘，也就是信佛的本愿生起之本末——阿弥陀佛因中怎样为我们发愿，怎样为我们修行成就大愿业力。所以，“信佛因缘”就是信阿弥陀佛从因地发愿修行，然后成就本愿力，成就光明名号来救度众生，这一切也就是信受弥陀救度。

信佛 — { 因 大愿 } — 信受弥陀救度
 { 缘 大行 }

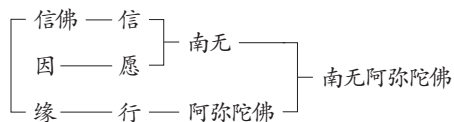
信佛因缘 — { 愿生净土 因 } — 果 — 便得往生
 { 乘佛愿力 缘 }

“信佛因缘”这句话是总说，下面是分说。“愿生净土”就是佛以大愿作为我们的因，我们愿意去往生；“乘佛愿力”就是佛以大行作为我们的福德之缘，这就是缘：因缘和合就得往生，底下说

“便得往生彼清浄土”。这么来理解也很好。

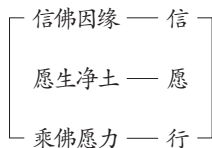


另外，信佛因就是“南无”，信佛缘就是“阿弥陀佛”，所以“信佛因缘”这句话就是“南无阿弥陀佛”的意思。“南无者即是归命”，这个为因；“阿弥陀佛即是其行”，这就是缘：因缘和合就在这句六字名号里。所以，接下来才说“以斯义故，必得往生”。愿行具足，因缘和合必然往生，这是果报。这是因、缘、果的关系。

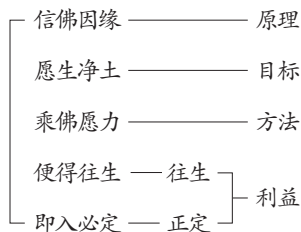


这样看起来，第一句话“信佛因缘”就包含了“信、愿、行”三个字。“信佛”是信，“因”就是愿，“缘”就是行，它也是六字名号的一个解释、翻版。

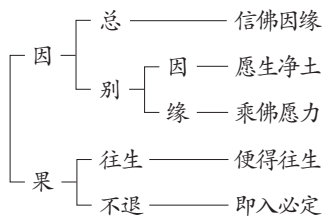
如果分开三句来讲，第一句“信佛因缘”是“信”；第二句“愿生浄土”是“愿”；第三句“乘佛愿力”就是“行”，靠佛的愿力。



如果分成五句话来说，第一句“信佛因缘”就是总的原理，第二句“愿生净土”就是目标，第三句“乘佛愿力”就是方法，再下来讲得益、利益。所以，这五句话的关系非常明确。那么得益又分两种：第一是往生的利益，“便得往生彼清净土”；第二就是正定聚的利益，“佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致”。这种逻辑关系、教理结构非常细密，从原理到目标，到方法，到得益，这几句话讲得清清楚楚，毫不啰唆。如果不仔细看，就会一带而过，其实内容是很丰富的。



如果从因果来讲，这段话前三句为因，后面为果。第一“信佛因缘”是总，接下来是别。“愿生净土”为因，“乘佛愿力”为缘，把因缘分为两个，果当然就是往生和不退这两种。



“愿生净土”

在这段易行道的解释当中，昙鸾大师很善巧地在目标这里作了转换，前面讲“求阿毗跋致”，求也是一种愿望；这里就改为“愿生净土”。从此土不退转为彼土往生，从圣道门转入净土门，从“愿生净土”这四个字，一下就跳转过来。《往生论》本身的标题就是“无量寿经优婆提舍愿生偈”，以愿生和此土求阿毗跋致作一个对接和转换，也很善巧。

在一开始解释难行道的时候，已经说明了娑婆世界依报环境和正报身心的陋劣，显示它很难。这个难就有一个伏笔，让我们突破时空这个依报的环境，还要祈求正报佛身的加持，所以这当中已经对往生净土，事先作了潜台词的说明。

“乘佛愿力”

下面说到“乘佛愿力”。“乘佛愿力”总的来讲是乘四十八愿的力量，当然这里还可以特别来看，就是乘第十八愿、第十一愿、第二十二愿的力量。这里讲的“便得往生”，是乘第十八愿的力量；“即入大乘正定之聚”，是乘第十一愿的力量；第二十二愿返入娑婆，园林游戏，在这段文当中略掉，没有讲，是含在里面的。所以，我们要能看到这里。

疑问

这里可以提一个疑问，为什么没有讲到称名呢？比如说“信佛因缘，愿生净土，称佛名号，乘佛愿力”，不是很好吗？这样不就更清楚、更明白吗？不是这样的。昙鸾大师讲话，该讲的时候就讲，不该讲的他不会讲。如果把“称佛名号”这四个字放在这里，就显得很突然，还不到出示宝珠的时候，突然拿出来，就会显得很怪异。没到时候，他不会讲这个话。如果我们写，可能一开头就写出来了。

因为前面是判教相，指一个大方向，而称名是在五念门里交代的，这里主要是交代原理，说明难易二道，为什么难、为什么易，易行的方法暂且不说，交代易行的原理在哪里。如果我们加了“称佛名号”，可能反而冲淡了这种力量，所以直接就说“乘佛愿力”，和前面正好是对应的关系，因为本段的着眼点是“二力”的解释，是要显明易行的原理。易行的原理在哪里？之所以容易，是因为“乘佛愿力”。这个时候如果讲称名，就冲淡了它的力量，在理解上会分叉，力量就减弱了。昙鸾大师绝对不会含糊，这话该什么时候讲就什么时候讲。

你说这个是安排吗？他不是写文章，安排。就像画家画画，或者艺术家写字，二流三流的，脑子要构思，这里怎么画，那里怎么写；一流的拿笔就写，行云流水，炉火纯青，写完之后让后代无穷尽地去分析吧。如果写时还要分析它的结构、布排、黑白等，分析

这么多的人，一般都写不出好作品。昙鸾大师不会想这里是加还是不加“称佛名号”，直接就写下来了。

这里不写的好处在哪里？第一，方法是五念门，留在正文的解释当中；第二，说明称名就是乘佛愿力，称名也是含在这里，原理和方法浓缩到一起，让它们没有分别，更是一体性的。

“便得往生彼清净土”

“便得往生彼清净土”，“便得”两个字就很方便，显得非常顺畅。“彼清净土”的“彼”字也很重要，这每一个字都是非常讲究的。这个“彼”是指代，是从哪里来的？就是来自上面“乘佛愿力”这个“佛”和“信佛因缘”这个“佛”。就是说，必须“乘佛愿力”才可以“往生彼清净土”；要想到达“彼清净土”，一定要“乘佛愿力”，有这样的对应关系。这个“彼”不是随便说的，它有一个针对关系。

另外，这里的“清净土”，可不可以把“清”字略掉呢？“便得往生彼净土”不行吗？好像也可以。但是不行，绝对不可以改。这个“清净土”，昙鸾大师不会多加一个字的。这里的“清净”两个字，是要玄对后面的“清净功德成就”，是要说明这样的土是报土。如果只是说“便得往生彼净土”，那么就是一个直白的语言。净土本身有报土、有化土，到底是哪个土呢？是“清净土”。这里的“清净”，就是不颠倒、不染污、不虚作，是“清净功德成就”，也就是“入一法句”。“一法句者，谓清净句；清净句者，谓真实智慧、无

为法身故”，是要显明，这样的报土，一定要乘佛的愿力才能往生，方法就是“信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力”，所以不可以把“清”字拿掉。

这样的“清净土”，也就是前面说的法藏菩萨清净智慧业所成就、所感现的。

“佛力住持”

佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致。

难行道第五句说“唯是自力，无他力持”，这里说“佛力住持”。“住持”这两个字，让我们联想到寺院里的住持，意义也是相关的。一个寺院的当家、法义上的核心人物，如果不住在寺院，他的精神如果不能贯彻到寺院大众修学、工作的整个环节当中，那就没有住持了。不过，这里讲的是“佛力住持”。

《往生论》有两处说到“住持”：第一处是国土庄严的“主功德成就”，“正觉阿弥陀，法王善住持”。“善”是名词，不是动词。“法王善住持”，意思不是阿弥陀佛很善于住持，而是阿弥陀佛纯净的、出世的无漏善法，住持极乐世界。第二处是“不虚作住持功德成就”，就是“观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海”。“佛力住持”主要是指“不虚作住持功德”。整个三严二十九种庄严功德成就，归纳为“清净功德”和“不虚作住持功德”。而在这里，昙鸾大师就点出“便得往生彼清净土”，所以这里“清净”两个字绝对不是随便写的，和下面“佛力住持”就有呼应的关系，把

这两个最重要的地方点出来。

从文字来看，“佛力住持”是写在“往生彼清浄土”之后，也有人从文字的表面，认为这是往生极乐世界以后的事情。比如说“正觉阿弥陀，法王善住持”，明显是讲极乐世界阿弥陀佛的善，住持这个世界，令其清浄。昙鸾大师的解释也说：“安乐国为正觉善持，其国岂有非正觉事耶？”没有任何事情不是阿弥陀佛正觉的，解释也都是以极乐世界来说明的。

我们讨论一下这里的“住持”。前面已经说过了，它是贯通这五句的。所以从结论来说，不仅在这一句中，整个五句都是“佛力住持”，所谓“贯于二土，达于因果”。“二土”就是此土和彼土，此土和彼土都有“佛力住持”这种功能作用。当然，往生到极乐世界毫无疑问是阿弥陀佛住持，在娑婆世界也有他的作用和功效，这叫“贯于二土”，通贯于娑婆秽土和极乐浄土。

“达于因果”，到极乐世界是个果觉，结果显示出来，是“佛力住持”；那么在因中也有“佛力住持”。并不是就文字简单地理解说“‘佛力住持’是到极乐世界之后不退转，在这里还是要退的”，这是两种不同的理解方法。我们依据龙树菩萨、天亲菩萨、昙鸾大师、善导大师的理解，“佛力住持”是贯于五句的。

这一点是个结论。我们读书也好，思维也好，如果要让人信服，可以一条条地把理由列出来。

第一，难行道文证。这里的“佛力住持”是翻对上面难行道的“唯是自力，无他力持”，那么请问，这个“唯是自力，无他力持”

讲的是娑婆世界的事情，还是极乐世界的事情呢？这个“唯是自力，无他力持”，是仅仅落在第五句，还是前面几句都贯穿呢？根据语言表达的逻辑关系，既然难行道所讲的是娑婆世界“唯是自力，无他力持”，要翻转、克服这个难行道，一定是在娑婆世界有“他力住持”，才能成为易行道。如果说到了极乐世界是“他力住持”，在娑婆世界还是“唯是自力，无他力持”，那怎么叫易行道？所以，从文句的翻对关系来看，一定是对等的，既然前面讲娑婆世界，后面讲的也一定是娑婆世界。

第二，易行道文证。易行道这段讲了五句，其中第三句说“乘佛愿力”，那么请问，这句是不是“佛力住持”？显然是；请问“乘佛愿力”是在娑婆世界还是在极乐世界？肯定是在娑婆世界就乘佛愿力，不然怎么去极乐世界啊？所以，这句也能证明“佛力住持”是在娑婆世界。

第三，经证。我们可以引用《无量寿经》的经文。《无量寿经》有一首偈子：“其佛本愿力，闻名欲往生，皆悉到彼国，自致不退转。”“其佛本愿力”是冠头，是前面的一个总根源，“其”就是阿弥陀佛，指代这尊佛。因为有阿弥陀佛本愿力的作用，所以我们才有“闻名欲往生”。“闻名”也好，“欲往生”也好，“皆悉到彼国”也好，“自致不退转”也好，这后面的三句话、四项功能，都来源于第一句“其佛本愿力”。因为有阿弥陀佛的本愿力，十方诸佛才宣扬阿弥陀佛的名号，我们才能听闻到阿弥陀佛的名号；也因为阿弥陀佛的本愿力，我们才能“欲往生”，发起愿生心，然后才可

以“皆悉到彼国”，才可以“自致不退转”。

如果以这首偈子来看，《往生论注》的“但以信佛因缘”就是“闻名”；“愿生净土”就是“欲往生”；“乘佛愿力，便得往生”就是“皆悉到彼国”；“即入大乘正定之聚”就是“自致不退转”，翻对关系非常明确。既然《无量寿经》的“其佛本愿力”是贯彻始终的，《往生论注》从“信佛因缘”开始，也都属于佛的本愿力。

我们也可以引用《观经》的经文，“光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍”。“念佛众生摄取不舍”是不是“佛力住持”？念佛了，阿弥陀佛就“摄取不舍”，这不是“住持”吗？“不舍”就是阿弥陀佛住在我们心中，身心不离开我们——“住”；“摄取”就是摄持的意思——“持”。所以，很明显，念佛人在此土就“佛力住持”心不退，所谓“蒙光触者心不退”。龙树菩萨说“现生不退”，也是因为“阿弥陀佛本愿如是”，“现生不退”是因为“佛力住持”。

第四，反证。如果说“佛力住持”仅仅限于极乐世界，那我们永远都不能往生了。因为我们这个世界没有“佛力住持”，得不到“佛力住持”怎么往生？由此可以反证“佛力住持”必须是在现世就能起到作用。

第五，事证。事实上，那些往生净土的普通人，他们念佛就能蒙受“佛力住持”的利益。如果没有“佛力住持”，在这个五浊恶世修行就像逆水行舟；如果没有“佛力住持”，众生早就顺着贪瞋痴流转去了。

第六，心证。我们每一个念佛人，自己心里的感悟是怎样的？

确实是有“佛力住持”。如果没有“佛力住持”，我们这个熊样就继续往下熊，一直熊到底。现在我们念佛能够欢喜自在，在这个苦恼的世界中，居然还能透一口气，信心欢喜，这是因为佛的光明安住在我们心中，摄持了我们的身心，让我们在这个苦恼的世界中得以歇息，可以有安慰、有安乐、有安全感。所以，有些念佛的老太太，总是念，很喜欢念，一想到佛，心里就高兴，就欢喜。这是从心上来讲。

辨别这些，就是要说明它和一般净土法义的解释是不太一样的。

“即入大乘正定之聚”

下面说“即入大乘正定之聚”。

“即入”，显示方便、快捷，就是“自致不退转”，自自然然就到达不退转。

“大乘”，大乘佛法一般就是要发菩提心、行菩萨道，累积菩萨修行，才可以达到不退转。

“正定之聚”，就是“阿毗跋致”，就是不退转。

“易行道”说到发菩提心吗？没有说到；说到行菩萨行吗？没有说到。

“自力修行”五种难处里就说到了：“声闻自利，障大慈悲”，这就要“发菩提心”；“无赖恶人，破他胜德”“颠倒善果，能坏梵行”，这就要“行菩萨行”，长时累劫地修行。

我们看这里没有讲到发菩提心，也没有讲到行菩萨行，也没有讲到要累世累劫修行，都不谈这些。那为什么可以“入正定之聚”呢？“佛力住持”！道理是一样的，因为佛力的关系，“即入大乘”。哪怕我们原来是小乘心态，哪怕是声闻自私自利的心，哪怕是类似想求人天乐果这样的心，只要愿生极乐，“佛力住持”，自然就把我们转过来。

刚才说的，大家不要误解，我们到极乐世界当然不是人天果报。但是，有的人不太了解极乐世界怎样殊胜，只是当作天国一样，“反正到那里好就行了，我就愿意去”，即使是抱着这样卑劣的愿望，也是可以被佛力摄持往生极乐的。

“譬如水路，乘船则乐”

下面打个比喻，“譬如水路，乘船则乐”，和上面“譬如陆路，步行则苦”是翻对的。

这里的“乘船”，是在哪里乘呢？在娑婆世界。“乘船”和“乐”，还有“水路”，都在娑婆世界，因为前面讲的“五浊之世，无佛之时”也是在娑婆世界。

什么是“水路”？“愿生净土”这条路就是“水路”。如果在此土“求阿毗跋致”，就是“陆路”；“乘佛愿力”就是乘船。这两个“乘”字，刚好可以相对。

我们看这五句话，如果从“船”来看，第一“信佛因缘”，就是我们信这个船；第二“愿生净土”，我们愿意上船；第三“乘佛愿

力”，我们乘上了船；第四“便得往生彼清净土”，乘船到达彼岸；第五“佛力住持，即入大乘正定之聚”，到彼岸受用种种法乐：乘船就有五个次第。

“乘船则乐”，这个“乐”也有五种：第一“信佛因缘”，信佛的快乐；第二“愿生净土”，愿生的快乐；第三“乘佛愿力”的快乐；第四“便得往生”的快乐；第五“即入大乘正定之聚”的快乐。

下面还有三种乐：第一就是“佛力住持”，这是总乐，所有乐都是由于“佛力住持”之乐；这里只讲了“阿毗跋致、不退转”，其实还有“成佛之乐”，后面就说“得阿耨多罗三藐三菩提”，快速成佛；成佛之后，当然还有度众生的快乐，“园林游戏地”。这也是“乘船则乐”的法门。

往生和不退的关系

我们再讨论往生和不退的关系。如果从文句来看，“往生”说在前面，“不退”说在后面，所以有人认为“不退是指极乐世界的不退，到极乐世界才不退转，在娑婆世界可能还是要退的”，这不是我们相承的教理教义。到极乐世界不退当然毫无疑问，但是在娑婆世界也是不退转，道理何在呢？

第一，昙鸾大师引用的这段文出自龙树菩萨的《易行品》，龙树菩萨的结论是什么？“现生不退”。“若人欲疾至，不退转地者，应以恭敬心，执持称名号”，“若菩萨欲于此身得至阿惟越致地，成就阿耨多罗三藐三菩提者，应当念是十方诸佛，称其名号”，说得

很清楚，是现世不退转。所以，昙鸾大师不可能违背他的本师龙树菩萨，结论应该是一样的。

第二，“佛力住持”通于两土。在彼土的不退毫无疑问，在此土，被“佛力住持”当然也是不退转。我们也引用了《无量寿经》和《观经》的经文。

第三，“此土不退”和“彼土不退”有因果关系。彼土不退为果，是因为在此土已含摄不退的因了。在此土虽然不退，但还是凡夫位，是靠“佛力住持”得不退的，不是我们自己证悟到无生法忍，也不是我们自己破了无明；但是到了极乐世界的不退，那就是“圣位”：也有这个差别存在，所谓“凡圣位异”。

第四，“他门异解”。别的宗派，别的法门对于不退转，一般都没有解释到“现生不退”，都认为往生到极乐才不退，这种解释还是不够透彻。

“难易二道判”和“自他二力判”的关系

净土门讲教判，有时候讲“难易二道判”，有时候讲“自他二力判”，两者对比，其实“自他二力判”是对“难易二道判”的解释。真正从判教来讲，“难易二道判”的教相判释是规范的；“自他二力判”是解释性的，是附属于“难易二道判”的。所以如果分开讲，就是两种判释；如果合在一起，就讲“难易二道判”。

比较起来，龙树菩萨的“难易二道”是“所释”，是昙鸾大师所要解释的；昙鸾大师的“自他二力”是“能释”，为什么难，为什么

易。之所以难，是因为“唯是自力，无他力持”；之所以易，是因为“信佛因缘”“佛力住持”等等这五句。所以是“所释”和“能释”的关系。

另外也是方法和原理的关系。“难易二道”讲的是修行的方法；“自他二力”是讲方法背后的原理，为什么难，为什么易。“难行、易行”，首先讲“行”，“行”就是具体的作为、做法、修行方法。“自他二力”是背后的原理，昙鸾大师就说一切都是仗阿弥陀佛的愿力。所以这里讲的是原理，“乘佛愿力”，方法淡化了，放在后面说。

另外，从这两种“难”来讲，昙鸾大师举的难，更侧重于“行缘之难”，就是我们修行的环境、所遇到的因缘——“缘”很难。而龙树菩萨所讲的难，是讲“行体之难”，就是我们所修行法的当体就是难的。这两种难也是有不同的角度。缘，就是场景、范围，我们还没有正修行，就已经被难倒了，这不是更难了吗？不是说行法更难了，因为法体本来是那样的，只是我们这样的环境、根机、时代，显示出难行道越发地难了。这也是昙鸾大师从另外一个角度对“难行道”的解释，让我们更加知道“难”之所以为“难”。

另外，就“不退”来说，龙树菩萨主要侧重在此土，此土不退是因中说果。我们在因地虽然没有证悟无生法忍，但是在因中已经含有了，所谓“凡夫菩萨格”，是因中说果，“现生不退”含有果地上的不退。昙鸾大师主张求生西方极乐世界，在那里证悟，是圣位的不退；但这是果中含因，在因地也是获不退转。可是，他的目

的不是让我们在这里求不退，而是让我们到西方极乐世界去。在目标上，以“不退”为一个共同的平台，然后作了转接。

龙树菩萨说“不退”，是此土、现生得不退，好来跟圣道门贴近。圣道门是此土得不退，如果跟他谈彼土，就不是圣道门了。为了有一个共同平台，那就说“你求此土不退，净土门更容易得不退”，所以龙树菩萨就此土说不退；但他的目标是往生极乐，所谓“明修栈道，暗渡陈仓”。也正是因为有弥陀本愿“佛力住持”的作用，才可以有“现生不退”这样的功德和力用显示出来。

昙鸾大师解释《往生论》，直接把“不退转”的目标引向极乐世界，求生净土。这个目标就更高了，直接证圣位不退。但是，仍然是在娑婆世界就达到了“现生不退”的效果。这是根据“不退转”，向净土的方向作了进一步的推进，才能在解释天亲菩萨愿生偈这个方向性的引导上，更加升进一步。

昙鸾大师一开篇就引用龙树菩萨的《十住毗婆沙论》，主要是“易行”和“佛力”。“易”就是标准，不容易就不是净土法门；容易的原理在哪里？就是“佛力”。以这两点作为一个基本的标准，来判释天亲菩萨的《往生论》。

2. 判《论》属易行

下面我们来看“判《论》属易行”，翻到《圣教集》第231页。

前面一大段都是举“难易二道”，就是“能判”。我们判别，要

有一个标准。就像裁判，要有规则，出线了，犯规了，要把规则定出来。前面龙树菩萨的“难易二道”就是规则，解释难行道怎样、易行道怎样，然后依据这个规则来判断《无量寿经优婆提舍》，就得出结论：

此《无量寿经优婆提舍》，盖上行之极致、不退之风航者也。

前面说了很多话，这里就以简单的这一句作了总结。

我们从文句来看。“此”这个字，是承接前面一大段话，前面说那么多，是要归到这里来，是为《无量寿经优婆提舍》作说明的。所以，这个“此”起顺接作用，不能少，它不仅是指代“这一个”，而且跟上面一大段文有顺延的关系，前面之所以说那么多，是为了说这个的，所以说“此”。

“《无量寿经优婆提舍》”，天亲菩萨原来的标题是十一个字——《无量寿经优婆提舍愿生偈》，这里会不会是少了“愿生偈”三个字？这里没有少，我们从下面的解释就知道。这里所讲的“优婆提舍”主要是从论议经的角度来说，不管是“愿生偈”还是“长行”，都有“优婆提舍”——佛论议经的性质，所以这里就故意把“愿生偈”三个字简略；但不是随便地简略，是要说明“优婆提舍”本身是包含偈颂和长行的，所以在解释的时候也没太多地解释“愿生偈”。

“盖上行之极致、不退之风航者也”，“盖”是个语气词，要发表评论了，下结论了。

“上衍之极致、不退之风航”，这两句话很优美，像一副对联一样，很有诗意。“上衍”就是大乘、“摩诃衍”。“上”就是大，梵语“摩诃”；“衍”就是乘，是梵语的音译。所以，这个词是梵汉并存，梵语的“衍”和汉语的“上”结合在一起。“极致”就是到达顶点。可以看出，昙鸾大师对《往生论》，对净土法门的教判，是最高的了，判到最顶点了。《往生论》在小乘和大乘当中属于什么？属于大乘；但不是一般的大乘，是大乘当中的至极大乘，叫作“上衍之极致”。

何以说它是极致呢？“极致”就说明它是佛的果觉——佛乘。《法华经》讲三乘归入一佛乘，讲的就是“一佛乘”。三乘就是声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。菩萨乘就是“上衍”，“上衍之极致”，当然是到了佛的境界才叫“极致”。

从作用来说，也有四点的“极致”：

第一，外道不能乱。虽然都是“上衍”，都是大乘，但圣道法门的大乘很容易被外道所乱。我们没有智慧，自然就被外道乱掉了。但净土法门的大乘，即使不通达佛教的教理教义，只要信佛因缘，就不被外道所乱，这就是“极致”。在作用上，没有智慧的老太太只要念佛，自然破除一切外道，不被外道所惑乱、干扰，这就是“极致”，净土法门的大乘有这样的作用。

第二，声闻不能障。圣道法门的大乘法，发不起大心就“声闻自利，障大慈悲”。可是净土法门的大乘极致，即使是声闻心这样的小心小量，说“我只要自己求解脱就好了，自己解决问题就完了，给阿弥陀佛扫个地也可以”，即使这样的心也没关系，去了极

乐世界自然发大心，自然可以得菩提果，所以这叫“上衍之极致”。一般的大乘法门，如果发这样的心，当下就退了，就不是大乘了，“声闻自利”就障碍了，哪叫大乘呢？在净土法门就不存在这个问题，这个不得了，这是“极致”啊！

第三，恶人不能破。通途圣道法门的菩提心，恶人来破坏，我们的心就破了，就沮丧了，就退心了，就“我不当菩萨了，谁愿意当谁当”，这不就是退了吗？

另外，念佛人本身没有那种高慢心，心地会比较柔软，恶人也使不上劲。他若要打我，我自己往那里一倒，“有人打老拙，老拙自睡倒”，这样反而就不能被破坏。为什么？有依靠！

再说，我们往生西方极乐世界，不是靠我们自己在世间广修福善功德；如果是的话，那肯定被别人破坏了。我们是靠阿弥陀佛的愿力，“速满足功德大宝海”。所以，即使没有断除恶业烦恼，也没有修积广大福报，仍然可以往生成佛，这样恶人就不能破坏。

第四，颠倒不能坏。我们在这个娑婆世界，如果修圣道法门，要发菩提心，这一辈子发得挺好呢，结果下一辈子受人天福报的牵制，成为“第三世怨”，这不就是“颠倒善果，能坏梵行”吗？净土门就不一样了，下一辈子就到极乐世界了。这一辈子不管怎样颠倒，下一辈子决定是从颠倒变为正觉，“正觉阿弥陀，法王善住持”，极乐世界是正觉世界，哪里有不正觉的事情呢？所以颠倒也不能坏，这完全是阿弥陀佛“佛力住持”的能效。

通途圣道法门的大乘，和我们净土法门的大乘，能相比吗？所

以说这是“上衍之极致”，昙鸾大师讲的话非常恳切。

“不退之风航”，听起来也很舒服啊！“风”是顺风，“航”是航船，“风航”，顺风顺水的航船。

这两句话说什么呢？“《无量寿经优婆提舍》真是大乘当中的至极大乘，不退转法门当中的顺风快船啊！”简单用现代话翻译就是这样的，但他讲得很简略：“上衍之极致，不退之风航者也”。

前面分析“二道、二力”，都是为了得出这个结论。

(三)辨义

我们说“判教相”，前面是举出规则，这里是正判。根据这一段，净土法门有六种相，这六种相不能改变，有一点点差池就不是净土法门了。

净土法门的六种相

哪六种相呢？

第一，大乘相。净土法门属于大乘，而且不是一般的大乘，是果觉佛乘，是果地法门，是“果乘”不是“因乘”。其他大乘法门即使发菩提心，也是因中发菩提心，“因乘”和“果乘”完全不一样。佛乘和菩萨乘是有差别的，所以这个大乘是大乘至极。如果有人

说净土法门是小乘，那就完全错了，他不认识净土法门，连大乘之相都不了解。

第二，他力相。净土法门是他力的大乘之相，因为是“不退之风航”，是乘船的法门。如果以为净土法门靠自力，也是不认识净土法门的相，变为自力了。“相”都不认识，那不就错了吗？

第三，易行之相。如果感受不到易行，觉得很困难，那也错了，“相”上就已经错误了。

第四，安乐之相。为什么呢？“水上乘船则乐”。如果修学净土法门没有安乐之相，只有苦恼之相，那也错了。

第五，不退之相。现生得不退转。“我已经念了三年佛，念得够累了，换一个法门吧！”那就退了。甚至从佛道退到外道去了，那就不行，根本没有得到净土法门的实益。

第六，速成之相。快速成佛，“速满足功德大宝海”，“速得阿耨多罗三藐三菩提”，快速成就佛果，一念满足功德大宝海。这是后面要讲到的，我们提到这里来说明。

这六种相，就是我们净土法门的教相，就为我们的修学定了一个基调，就是“大乘、他力、易行、安乐、不退、速成”这六个方面；也定下了眼目，这样看就很清晰，不这样看就模糊；也定了一个标准，所谓“唯马首是瞻”，马首在哪里？就在这里。能够这样走，才是净土易行道的法门；如果违背了这个标准，那当然就错了。我们就从这六个方面来看是不是净土法门，一看不是，而是外净土内圣道，那就不行了。

二、明经体

上面是“判教相”，下面“明经体”。“经体”虽然是讲这三部经，但它是就三部经来讲整个净土门的，所以“经体”也是整个净土法门的“体”。

“相”是表显的，我们辨别事物，首先是看外相。比如说桌子，首先看外相，再仔细看看它是什么做的，是塑胶板的还是实木的，是塑料的还是金属的，这是“体质”不一样。我们看佛像也是，“这尊佛像挺好，很庄严”，首先是看相，然后看是泥塑的还是木雕的、铜铸的，这就是“体”。“体”就比较隐含。

前面说的这些“相”，是以什么为“体”呢？是“以名号为体”，这是结论。

(一) “无量寿”玄义

昙鸾大师在这里，是就《无量寿经优婆提舍》中的“无量寿”三个字解释，但不是文义的解释，而是玄义的解释，就是解释它的根本意义。

“无量寿”，是安乐净土如来别号。释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体。

关于极乐世界的名称，《往生论》《往生论注》习惯于用“安乐”，《观经》《阿弥陀经》一般都写“极乐”。这是习惯用法不一样，是一回事。

“安乐净土”，这里为什么不写“安乐清净土”？

前面说不能改为“净土”，要用“清净土”，这里怎么写“净土”呢？

说话的轻重一定是有讲究的，在这里就不能加太重的话。为什么？因为上面那段话是定基调的，那里的“清静”和“住持”是两种功德，要把它们平衡地说出来。这里突然冒出一个“安乐清净土”，就显得太突兀。同时，前面已经交代过了，后面不能任何时候都把它拿出来作为重棒使劲敲。前面已经敲过了，这里就稍

微淡一点，平常地说就可以了。这里的“净土”正是前面的“清净土”，也就是“报土”。

“别号”，佛有通号和别号。“通号”就是都称为如来、世尊、佛、调御丈夫等等；“别号”各有不同，比如释迦牟尼佛、阿弥陀佛。

“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国”，释迦牟尼佛在王舍城讲了两部“无量寿经”，就是《无量寿经》和《观无量寿经》，在舍卫国讲的“无量寿经”就是《阿弥陀经》。

“于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体”，这句话可能不太好理解。“无量寿佛庄严功德”，《往生论》讲了三种功德，就是佛庄严功德、菩萨庄严功德、国土庄严功德，但这里只举出“无量寿佛庄严功德”，为什么呢？目的是将三种功德归在一句名号当中，所以单独提出“无量寿佛”来摄持其余两种，就是以名号总含三种庄严功德。下面对“经”字的解释，就把它展开了。

“即以佛名号为经体”，怎么得出这个结论呢？这句话就是根据标题《无量寿经优婆提舍》当中的“无量寿”三个字得出的，这三个字已经把三部经的内容、本质全部说完了。三部经虽然有那么多的文字，但是所说的一切，都是佛名号的体现，都是佛的名号作为元素、要件和本质，所以叫“经体”。

就好像一块冰，它以什么为体？水就是它的体。体就是本质、本性。它以什么为相？就是凝固相、冰冷相，这是它的相。它以什么为用？就是冰冷，也可以讲寒。寒是它的“性体”，水是它的

“质体”。

《无量寿经》这么多的文句，它的性质，它的本质，就是讲的这句南无阿弥陀佛名号。经文的标题就能涵盖经文的全部内容，全部内容都是在说明这句南无阿弥陀佛名号。就像我们讲的分子结构一样，不管什么物体，元素只有那几种，都是由根本原子构成的。净土三经所有经文的本质，都是阿弥陀佛名号功德，也就是“无量寿佛庄严功德”，所以“以佛名为体”。

这是讲三部经，接下来说这部《往生论》。这部《往生论》也是佛名为体。

后圣者婆藪槃头菩萨，服膺如来大悲之教，傍经作《愿生偈》复造长行重释。

“圣者”，说明他不是凡流，要信顺。

“服膺如来大悲之教”，“服膺”表示一种尊重，“服膺”就是衷心信服、完全顺从的意思。

“傍经作偈”，说明这首偈和净土三部经是一源一味的。

“复造长行”，说明非常殷重，不仅是造了偈，还郑重地来解释。

这段文当中，“以佛名号为经体”，依体起用，有一个潜在的宗旨，就是以称名作为正修。因为整部《无量寿经优婆提舍》既然是以佛名为经体，那么它的起修一定是以称名为根本的。所以“五念门”当中，“赞叹门”讲称名，从这里看，称名所占的位置非常重要，是核心、根本。

(二) “辨经体”的原因

第一，为什么要“辨经体”？

如果大家听过我讲的《〈阿弥陀经〉讲记》，就知道在讲解的一开始，就说到“辨经体”，对经体有详细的解释。

古德在释经的时候，往往都提到经体，这是必不可少的。天台大师就有“五重玄义”——名、体、宗、用、相，“体”是要反复说明的。像藕益大师的《弥陀要解》是很简略的，但是在辨经体的地方，却讲了很长一段话，这说明辨经体是必不可少的。

但是，我们觉得好像没什么必要，而且也听不懂，“实相为体”，讲来讲去，长篇累牍，好像对我们理解经文、经义没什么帮助。我们就希望把经文一打开，知道哪句话是什么意思就可以了。

为什么前面要说这么多让我们觉得玄妙的内容呢？这是有它必然要求的。因为我们是要依据这部经来修行的，以此修行来达到我们的目标。这部经就好像是一个产品，如果我们对这个产品本身的体性不了解，就不能正确地使用它，也就不能达到我们的目的。简单讲就是这样。

这在佛门里的名词叫作“依体起用，摄用归体”，所起的作用是根据它的体展示出来的。

世间的任何产品都可以从“体、相、用”三个方面来说明。比如衣服的“相”，有领子，有大襟，有袖子，一看就是件衣服。它的“体”是什么呢？如果是纸折的，下雨天穿出去行吗？就会被雨打坏；塑料的就可以，塑料的“体”可以防雨。所以，我们对它的“体”肯定要了解。

“依体起用”，我们要知道它是什么“体”，这个“体”是真还是假。如果“体”是虚妄的，“用”就不可能真实。

比如画饼充饥，给你画一个很好的饼，但是它的“体”是虚妄的，你靠它能吃饱吗？

所以，首先要辨它的“体”是不是真实的。

其次，“体坚用利”，“体”很坚，“用”就很利。

比如说有两把刀，一把是木头做的，另一把是上等钢材做的，首先它们都是实体的刀，不是虚的、纸上画的；但是，木刀和钢刀的用途显然是不一样的。所以，“体”不一样，“用”就不一样。

净土三部经，我们不是读读而已，是用来修行的。所以，它的体性对于我们修行的作用和功效是绝对有关系的，当然要了解。

(三) 实相为体与名号为体

“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄

严功德，即以佛名号为经体”，这段话说净土三部经“以佛名号为经体”。

1. 实相为体

天台大师说“一切大乘经，皆以实相为体”，这几乎是佛教的通识，但是这里说“佛名号为体”。当然，这两者也不矛盾，因为阿弥陀佛的名号是至极实相之法。

不过我们要了解，为什么大乘经是“实相为体”呢？因为佛所讲的经典，跟世间的学问完全不一样。《金刚经》说：“佛是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”佛陀所说的经典，都是从他的大觉实相心中自然流露出来的，所以他所说的文文句句，都是实相的流现，都是从实相法中自然流露出来的。大乘经典“一法印”，也就是“实相印”，都是从实相心中所流露，也是来诠释实相的，所以大乘经典都以实相为体。

“实相为体”有对破作用，对破什么呢？很多人以为佛教经典跟世间书籍差不多，其实两者完全不是一个概念。这本《无量寿经》，或者《金刚经》，放在这里，它是实相为体，实相为体就永远坚固不坏，所以昙鸾大师解释说“可常行于世”。因为实相能破一切虚妄相，它是真如实相，是真理本身的存在，坚固不可破坏。一部佛经，虽然它是用文字印刷的相来表达，但是它所指向的内容是真实究竟的。

世间的文艺作品，种种思想、学说，也是一本本书，但它们是以什么为体呢？虚妄为体，想象为体。比如搞艺术的，写了很多关于艺术审美的文章，也有它的一套理论和规则，在世间法的层面上有它的作用。

但是，如果在佛经的层面，从佛陀所讲的真实究竟、真如实相的角度来看，当然就是虚妄的，它不可能透达实相，也根本不懂什么叫实相，它就是自己的一种想象。

这个字为什么这么写？这幅画为什么这么画？内行人辨得出来，大老粗一看，也不好意思说不好，人家都说好，也只好说“嗯，很有艺术美感”，这都是人心的一种想象。

我们就说科学吧，科学也是虚妄为体。不过，大家一定要明白，我们不是否认世间法在它的领域所起的作用。为什么说虚妄呢？在这个世界的发明，时空一换，根本就不起作用。我们在这里讲的光速，一秒钟三十万公里，到极乐世界通通作废。我们在这里比较大小、长短，到了三界以外佛菩萨的世界，完全不是这个概念，当然就是虚妄的。

所以，世间的一切学说都不能究竟坚固。

大乘经以实相为体，它的作用就是破除虚妄、显明清白，让我们契入真实实相之法，破除一切梦幻泡影。《金刚经》说“一切有为法，如梦幻泡影”，如梦、如幻、如泡、如影，没有真实的作用。

2. 名号为体

那么“名号为体”呢？

“名号为体”是在实相为体的基础之上，进一步申明它的作用。

“实相为体”，实相本身并不能让我们开悟，但是名号却有这个作用。就是说，“实相为体”有破除虚妄的作用，但是需要我们证悟实相，才起到破除虚妄的作用。当然，证悟实相很难。

“名号为体”，能扫除难行的障碍，所以它是在实相为体的基础之上产生的。名号本来就是究竟圆满的实相，示现成我们可以听闻、可以执持、可以口称的一句名号，扫除自力难行的障碍。自力要证悟实相很难，道绰大师说“真如实相第一义空，曾未措心”，实相我们没办法思维理解，所谓“起心即错，动念即乖”，这样就很难。现在成为名号，这样就使难行变为易行，这也是“名号为体”的优胜所在。

3. 三个问题

第一，同是净土三部经，为什么有“实相为体”和“名号为体”的判教差别？“实相为体”是天台宗判的，昙鸾大师判的是“名号为体”，为什么有差别？

第二，“实相为体”和“名号为体”不同的判释，对于净土教法以及行人的修持产生了什么样的影响？

第三，有关净土三经“实相为体”和“名号为体”的判释何优何劣？

这三个问题在《〈阿弥陀经〉讲记》里有比较详细的说明，这里就不讲了。

4. 实相为体与名号为体的同异

下面说明“实相为体”和“名号为体”的同异。

同，就是大体是同的。名号也是真实实相，在《往生论注》中有两处说到。《往生论》说“真实功德相”；在《往生论注》中，昙鸾大师解释为“实相身”“为物身”。本身来讲，大体是一致的，这是同。

异，不同的地方。对经文究竟是“实相为体”还是“名号为体”的不同判释，构成了诸宗修行和净土修行的分水岭。底下列了十几点的异处。

第一，显明圣道、净土法门的不同。

圣道法门要自己证悟实相，净土法门就是称念弥陀名号。从“由体起用”来讲就不一样，这是一个分水岭。昙鸾大师讲的话都成了后世的标准。

第二，果地和因地的不同。

名号是实相，它是法藏菩萨成佛之后的果地实相，究竟圆满。

一般讲的实相，当然通含从因到果。

诸宗的修行，都从证悟实相开始，然后分分无明破，分分实相满，是从因向果，从低向高的。念佛法门不一样，是直接从上往下倒灌的，从果向因。所以，果地实相和因中所修，在功能力用方面差别就很大。

第三，自力他力。

名号为体，充分显明是他力。我们也不懂什么是实相，也开悟不了，但没关系，名号给你，这就是实相。像《金刚经》也是实相为体，可是我们靠自力修行，难以契入实相，这就是自力他力的区别。

第四，难行和易行。

实相为体，刚才我们引用道绰大师的话，说明我们直接契入是很难的。如果是名号为体，就很容易了，我们直接称念弥陀名号，当下就进入实相。这一点可能我们很难理解。

我们称念的这句“南无阿弥陀佛”，就是实相。能破一切无明，能满一切志愿。

实相，在圣道法门的修行当中是很了不起的。比如禅宗，必须大彻大悟才能见到实相，然后悟后起修，不然都是在摸索当中。

我们就这样张嘴一念“南无阿弥陀佛”，哪有大彻大悟啊？若论作诗作偈、悟境表达，我们都不懂。但是随便开口念“南无阿弥陀佛”，就是实相，而且是究竟圆满的实相，这就不得了。

比如我们出门坐飞机，坐飞机的乘客了解飞机的飞行原理、

发动机的构造吗？一点也不了解。发明飞机的莱特兄弟，他们很了解飞机，但是他们发明的飞机跟我们现在的飞机来比，就不是一个档次，因为当初的飞机还是很低级的，现在都是喷气式，空客，波音。我们作为乘客，虽然不了解导航、雷达、空气动力学，但是我们已经在用这个实相，这个实相已经成为一个成果，让我们直接去享受，所以我们所得到的完全不一样。

如果还在读空气动力学，读很多书，但是飞机没有造出来，那么，他懂那么多道理有什么用呢？和我们坐上飞机的人能比吗？

我们现在称念这句南无阿弥陀佛，就是坐上实相的航班了。我们虽然不懂，但是它的作用、功效，和自力开悟的人完全不一样。开悟的人就像读书的那个人一样，道理懂得很多，但是还没有圆满，因为还在实验当中，没有成为一个实相，那就不能相比。我们乘托阿弥陀佛的愿力，虽然不懂这么多，但是开口就已经超过自力修行的人好多倍了。

第五，有相无相。

“实相为体”要求什么呢？要求我们在修行当中就要破虚妄相，无相才可以契入实相。我们能做到无相吗？能做到无相的话，化妆品就卖不出去了。你看化妆品，还有整容，生意都好得很，谁不著相啊？

名号为体不需要无相。名号为体就是有一个相，由有相导入无相。我们现在有相没关系，只要抓住这句名号，将来就会证入实相。

“实相无相无不相”，实相没有一个固定的相，但是也可以成就一切的相。“相好庄严即法身”，在极乐世界，一切相都是实相的显现。

第六，破我执与转我执。

如果以实相为体，在修行当中，就一定要破我执。没有破我执，无法契入实相，实相跟我执是势不两立的。一开口还有“我”，我来我去，我的儿，我的房，我的钱，我的面子……实相没有这些。我们这样的凡夫众生，如何能够破我执呢？对这样执著的众生，你要破它，它顽强抵抗。

来到净土宗，不用破，转一下就行。我们执著世间五欲，转过来，向往净土，执著名号。它是一个善巧转换的法门，很简单，我们都做得到。

第七，悟入和信入。

如果是实相为体，就要以悟来契入，叫悟入；如果是名号为体，就可以信入。当下信，当下就是我们的，不必开多大的悟，这就是难信之法，跟开没开悟没有关系。但也可以讲，信了就是悟了，悟得再多，“千悟万悟悟不到，就是一句佛名号”，这不是我们凡夫的境界。总之，“名号为体”是以信为契入点。

第八，单一和双重。

实相为体是比较单一的，就是实相身，仅是实相这一方面，但是实相本身不能让我们自动开悟。名号为体就不一样了。名号有两种作用，既是实相的，同时又是为物的，所以它有双重的作用。

“为物”，为了众生而显现这样的名号，就能够启发、缘起众生。

佛教是讲缘起的。比如桌子、板凳都是实相，“一花一世界，一叶一如来”，都是实相。凡夫没有证悟实相，头上碰个大包，就气得要命，除非一下开悟了；但是没有，还在气。这个不好，那个不好，吃饭的时候还挑三拣四，“太咸了，饭里还有沙子！”沙子是实相啊，那你还在发脾气。不仅没有让你悟到实相，还让你起贪瞋痴烦恼。它虽然本体是实相，却没有为物的作用。但是六字名号就不一样，只要称念它，不懂没关系，自然心就清净，心就平伏，就有智慧，自自然然佛就来迎接，不知不觉就成了佛，它有为物的作用。这是讲“名号为体”。

第九，长时与一念。

“实相为体”需要我们多劫修行，累积善根，等善根福德累积够了，触境逢缘就开悟了，这不知道需要累积多长时间的善根福报。“名号为体”呢？一念信入就是我们的。

不过话讲回来，能相信这句名号，也确实是缘分。经中说这是“故菩萨，非凡人”。不是说他本身有多么大的证悟，是说他跟佛之间的缘分特别深厚，不然信不来，确实信不来！

第十，渐成与速成。

“实相为体”，圣道门成佛，要契入实相，修行是有阶位的，渐次成就，一分一分地破除无明，一分一分地证满实相。

“名号为体”呢？它是究竟圆满的实相，所以不存在一分一分地破、一分一分地除、一分一分地满。《往生论》就说“速满足功

德大宝海”，快速成佛。正因为是名号为体，才有这样的作用。

第十一，摄机不同。

“实相为体”只摄受上等根机的众生，下等根机就没办法了，悟不了。

“名号为体”三根普被，上到等觉菩萨，下到逆谤阐提，都可以仰靠名号往生西方成佛，它是广大无碍的。即使是等觉菩萨，还能超过阿弥陀佛六字名号究竟圆满的功德吗？所以，等觉菩萨也要仰仗名号往生成佛；我们再卑劣，仍然可以口称这句南无阿弥陀佛往生西方，真正是其大无外。

第十二，平等与差降。

“实相为体”，实相本身倒无所谓，都是真实相；但是在行者的修行当中会显出差降，有证悟深的，有证悟浅的。

“名号为体”就是平等，没有差降。因为你也是念这句南无阿弥陀佛，我也是念这句南无阿弥陀佛；你全靠佛，我也全靠佛。我们打过很多比喻，就像坐飞机一样，你是飞机发明专家，你坐在上面也不是靠自己的力量，还是靠飞机；我什么也不懂，也是靠飞机，靠的一样，效果都是一样的，因为飞机是一个圆满的成品。

再比如苹果手机，它是乔布斯发明的，乔布斯本人也是用指头拨一拨，我们也是用指头拨一拨，大家用起来不是一样吗？用起来是平等的。

如果靠自己，靠自己走路，靠自己研究，靠自力修行，靠自己开悟，那当然就有很大的差别，就显出种种不同。

作这番解释，是要我们了解昙鸾大师对净土三经作这样的解释，是有丰富的理论基础。这对我们实际的修行者来说，在安心的层面，会给我们很大的信心和鼓舞；在修行的层面，能给我们实际的指导。

如果直接解释为“实相为体”，那还要绕很多弯子，但不解释又不行。“名号为体”，在修行当中一定是以称名作为正修的，所谓“依体起用”。名号为体，一定是称名，因为“用”和“体”要归在一起。只要称名，就符合了名号为体，跟这部经的功能、作用，跟原来的设计完全吻合。如果实相为体，悟入实相以后，这部经的作用才能彰显出来；悟入之前，只是修修福报、消消业障。

就像烧火，用木柴和用液化气，虽然都是烧火，但它们的体是不一样的。烧木柴必须先引火，非常麻烦；但如果烧液化气，一拧开关就打着了，作用也不一样。

“明经体”，大家听不懂也没关系，因为我们是使用者，我们只要多称名，老老实实称名，体的作用自然就在当中。如果我们要弘法，就要了解这个法门的框架和理论。

就像一般人住房子，房子用的是几号钢筋，我们也不管它，用水泥抹起来都一样。但是，建房子的人一定要考虑它的结构，这个体一定要坚固，如果他不讲究，那能行吗？如果这栋房子很便宜，用的都是粗劣的钢筋，“体”当然就不行。“体”很坚固，房子才会结实。

一部经，祖师来解释，当然要把“体”圆满地显示出来，我们才放心，“这是很坚固的”。

三、辨优婆提舍名

梵言“优婆提舍”，此间无正名相译；若举一隅，可名为“论”。

“优婆提舍”四个字是梵语的音译，在中国没有恰当的名称来翻译它。

“若举一隅，可名为‘论’”，如果从某一个方面来说，可以把它翻译为“论”。

所以无正名译者，以此间本无佛故。

为什么没有恰当的名称翻译“优婆提舍”呢？因为我们这里本来没有佛。“优婆提舍”是跟佛相关的，它是一种特殊的经典形式。这里根本就没有佛，怎么翻译呢？就好像海里的鱼，要把岸上的景物翻译成海里的东西，怎么翻译？“岸上的楼房，就跟海里的鱼洞差不多”，但楼房跟鱼洞是两回事啊，岸上的东西要翻译到水里去，是没办法翻译的，因为水里没有这些东西。

佛陀所说的境界、智慧，以及其他相关内容，中国没有，不好翻译。“其他经典不是翻译了吗？”那也是就我们世间的语言。所以佛陀说“以指指月”，是一个语言的指向而已。比如“实相”这两个字，说出来就悟入实相了吗？还是没有悟。

如此间书，就孔子而称“经”；余人制作，皆名为“子”；国史、国纪之徒，各别体例。

打个比喻，就像我们世间，孔子的书，儒家思想在中国从汉代就成为正统，所以孔子的著作称为“经”，其他人所作的就称为“子”，比如《老子》《庄子》《墨子》。

“国史、国纪之徒，各别体例”，不同的类别，不同的人所作的，有不同的称呼。这个称呼是跟作者、类型完全相关的，不能紊乱。所以，孔子所作就称为“经”，余人称为“子”，还有的称为“史”，或者称为“纪”，这些都是有体例的。

佛所讲的论议经叫“优婆提舍”，是专用名词。

然佛所说十二部经中，有论议经，名“优婆提舍”。

这十二部经就是十二部的类别。“部”是部类，不是十二本或十二部。“十二部经”中有一种类别是论议的经典。所谓论议的经典，就是通过问答、辨义，对佛所说的义理作详细的阐明。佛说法很简明，具有高度的概括性，说世间虚妄就是虚妄，说人生是苦就是苦，说有三界六道就有三界六道。他是讲一个事实，事实就是这样的。那么，其中的成因、现象等等，还要究竟辨明，这个时候就会展发种种论议。

佛经中有时候说这部经读了之后，有多大多大的功德。不要说世间人，即使我们佛弟子，读了之后都目瞪口呆：“有这么大功德吗？”比如《法华经》，只要读过了，“一历耳根，永为道种”，然后还有种种功德。佛说这些话，绝对都不会虚假，就是个事实，说出来就这样，你要辩解是你的问题。

比如我们说“太阳一出，众暗皆消”，这话还要解释很多吗？解释很多就没有力量了。太阳一出，自然就天下大白、众暗皆消。“怎么太阳一出就众暗皆消呢？”说这话的，可能是从来就没见过太阳的人，不太了解。因为佛所说的话就是事实，真实情况就是这样。

“论议经”，就叫“优婆提舍”。

若复佛诸弟子解佛经教，与佛义相应者，佛亦许名

“优婆提舍”，以入佛法相故。

如果另外有佛的诸大弟子来解释佛的经教，为什么要解释呢？佛的经教就是一个事实的阐明，很简略。尤其是我们净土法门，基本不讲道理，因为这个道理不是凡夫可以理解的，就是把这个事实端出来，没必要讲道理，讲了凡夫也听不懂，而且也没法讲出来。就像我们讲的坐飞机一样，乘客买了票，上去坐就可以了，不可能在坐飞机之前先培训一下空气动力学原理。你就是使用产品，你是用户，直接使用就可以了。不会跟你讲道理，只告诉你怎么使用就可以了。

净土法门讲什么？《阿弥陀经》一开头，就把事实端出来，“佛

告长老舍利弗：从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。”这话读着多干脆，多有力量！“为什么是十万亿佛土，不是九万九千九百九十九？”这是你脑子的问题，就是十万亿。“上海到宣城四百公里，它为什么是四百公里？”这不是脑子有问题吗？佛讲的就是事实，就是过十万亿佛土，“有世界名曰极乐，其土有佛，号阿弥陀，今现在说法”，讲完了。没有许多道理跟你讲，就是把事实端到你面前。不讲道理才是慈悲。

但是我们这些人，非要讲道理，小心小量、小智小慧。大智若愚，小智若聪明，小智在里面就找道理，大智慧的人不讲道理，“好，好，好，有极乐世界好”，就开始念阿弥陀佛了，好像傻瓜一样。“你看，闻到佛经不想一想就相信了，佛讲的话不想一想就相信了吗？”

大智若愚，大智慧的人一定像傻瓜一样。像很多念佛人，一般八十岁以上的老太太念佛，她哪问那么多？这就是大智若愚。二三十岁的大学生、研究生，他们就不会拿着念珠“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛……”，他们就很聪明，带着一副高度近视眼镜，对着显示屏，在里面查资料、写书——太小智慧了，这都是雕虫小技，和念佛老太太根本没法比，种性不一样。

在我们这个世间，最有智慧的就是大自然。天地有言乎？万物生焉！群生都在天地之内。天地没有讲过话，但是一切万物在里面自然生长。

人就是多话，为什么多话？因为多思虑。大智若愚，究竟圆满

的智慧直接过来，根本就没有讲话、思维的余地，是实相法，一下就铺天盖地把你包围了。你就只有像昙鸾大师讲的，蛇是弯的，一进了竹筒自然就直了。实相——六字名号这个竹筒，就把你夹住了，你自然就直了，“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛”，自然就进入实相境界。

我们没那么老实，喜欢东想西想，诸佛菩萨也没有办法。虽然佛讲了净土的经教，把事实铺到面上，但还要佛弟子来解释，所以是不得已而为之，这也是教化众生的方便。

“佛诸弟子解佛经教，与佛义相应者”，与佛所说的义理相吻合。

“佛亦许名‘优婆提舍’”，这样佛也赞许，也可以叫“优婆提舍”。为什么呢？因为它的形式和内容跟佛论议经是一样的。形式上，它是解佛经教，是论议的形式；内容上，与佛义相应。形式和内容都符合，就可以叫“优婆提舍”。

“以入佛法相故”，它之所以能入佛法之相，是因为形式和内容都吻合。

下面这一段是说“论”这个字。

此间云“论”，直是论议而已，岂得正译彼名耶？

“论”字不足以涵盖“优婆提舍”的内容，它只是很狭窄的一个方面。我们这里讲“论”，“直是论议而已”，只是在形式上有个论议。

“岂得正译彼名耶？”怎么能够和佛所讲的“优婆提舍”吻合

呢？不能完全吻合。为什么？有五点：第一，此间无佛；第二，无佛就无佛经；第三，无佛经也就没有解佛经；第四，没有解佛经，也就不能与佛义相应；第五，也就不能入佛法相。“优婆提舍”，必须前面这五个条件都满足，才能叫“优婆提舍”，不是说发个论议就能叫“优婆提舍”。所以，它不能翻译为“论”，翻译为“论”就挂一漏万。

不过，佛教在中国已经流传两千多年了，比如讲《往生论》，我们也不会以为就是一个论议的问题，因为在语言上有了综合，已赋予了它另外的意义。

底下又打了一个比喻来说明。

又如女人，于子称“母”，于兄云“妹”，如是等事，皆随义各别。若但以“女”名，泛谈母、妹，乃不失女之大体，岂含尊卑之义乎？此所云“论”，亦复如是。

“女人”这个名词、名相，是个总的说法，相对儿子应该称为母亲，相对兄长就称为妹妹。

“泛谈母、妹，乃不失女之大体”，如果仅仅说“女人”，那么不管是母亲还是妹妹，大致上可以。

“岂含尊卑之义乎？”她们之间的长幼次序、尊卑地位就显示不出来。

“此所云‘论’，亦复如是”，如果我们也把它以“论”翻译的话，就显示不出佛法的优胜、尊贵，跟佛教教义相应、入佛法之相，这些道理就都显现不出来了。

是以仍存梵音，曰“优婆提舍”。

所以只是音译，不作意译。

《圣教集》232页，“分《论》二重”和“解《论》名目”这两点我们放在《玄义分》，其实它的内容是介于玄义和文义之间的。

“分《论》二重”，开始解释这部《往生论》之前，先把大体结构分出来。

一般就常规，在解释《论》的名称的时候，都算在玄义当中，所以我们也把“解《论》名目”放在玄义里。

四、分《论》二重

此论始终，凡有二重：

一是总说分；

二是解义分。

这部论从头到尾一共有两大部分。

“一是总说分”，第一大部分就是总说的部分，就是概括性的说明。

“二是解义分”，第二大部分是对第一部分再作详细的解释，解释总说分的义理。

总说分者，前五言偈尽是；解义分者，“论曰”以下长行尽是。

总说分到哪里呢？前面的五言偈子到头。“尽”要和“偈”连在一起读，“五言偈尽”，不是跟后面连在一起读“尽是”。“尽”，是指到哪个位置。

“解义分者，‘论曰’以下长行尽是”，解义分从哪开始？从“论曰”到最后，这一部分就是解义的部分。

所以为二重者，有二义：偈以颂经，为总摄故；论以释偈，为解义故。

为什么要分为这两部分呢？“有二义”。

“偈以颂经，为总摄故”，“偈”是以“颂”的形式总摄经的内容。

“论以释偈，为解义故”，“论”就是下面的长行，“论曰”以下，是解释偈语的，为了解义的缘故。

先概略、总涵地把三部经的内容、道理作成一些偈子，然后再对这些偈子作一番解释，所以就分成了两部分。

五、解《论》名目

所谓“解《论》名目”，就是对《无量寿经优婆提舍愿生偈》这十一个字的标题名称作解释。

“无量寿”者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也。

这里解释“无量寿”“优婆提舍”，前面也有解释，是不是重复了呢？这不是重复。看上去是重复，但是角度不同。前者解释“无量寿”，是要说明佛名号为经体；后者解释“无量寿”，只是说明它就是佛的名号。前者是意义的，也是玄义的部分；后者是就“无量寿”三个字具体的文义来解释，“无量寿如来，寿命长远不可思量也”，所以这里的解释比较平淡。两次解释的分量、角度是不一样的，并不是重复。

“经”者，常也。

“经”，在佛教的解释，就是“贯、摄、常、法”，由这四个字来说明，这里昙鸾大师用“常”。为什么叫作“常”？底下把它展开，先

简略说字义，然后配对净土三部经来说明。昙鸾大师的解释都非常到位。

言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰“经”。

详细的解释分为三句。

第一句解释经的“体”。这个“体”就是三种庄严功德。前面讲的经体是名号为体。如果把这两段文配合在一起，我们就特别清楚地知道，前面说得简单，就是无量寿佛庄严功德。这个“无量寿佛庄严功德”展开就有三种，就是《往生论》讲的三种庄严：佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德和国土清净庄严功德。这是“体”。

第二句解释经的“用”。它的“用”，“能与众生作大饶益”，能够极大地利益众生。“大饶益”，就是让我们出离三界，究竟成佛。

第三句解释经的“相”。它的“相”，可以“常行于世”，恒常、永久地利益众生，这是它的“相”。

由这三点，就称为“经”。

所以，我们佛教讲的“经”和世间的“经”是不一样的。世间就是孔子讲的称为“经”，但是能够“常行于世”吗？这个“常”，是“究竟真常”，就是“体性坚固”，没有任何东西可以摧毁它；因为是“实相法”，即使地球毁灭了，也摧毁不了它。为什么？因为地球毁灭也是缘起性空、实相法的一个展现，怎么能够摧毁它呢？不可能的事情。实相法，可以破一切相，不被一切相所破，叫“金刚般若”。

“能与众生作大饶益”，是怎样来饶益众生的呢？也要和前面那一段配合起来。这三种庄严功德是通过名号为体，三种庄严功德总摄成为一句名号。名号是实相身，是为物身，是为利益众生而出现的，以这样的相来利益众生的，所以就称为“经”。

“优婆提舍”，是佛论议经名。

“愿”，是欲乐义；“生”者，天亲菩萨愿生彼安乐净土，如来净华中生：故曰“愿生”。

这里特别标明是天亲菩萨愿意往生，同时，他要让我们跟他一道往生。这个往生是在清静莲花中化生，“如来净华众，正觉华化生”。

“偈”，是句数义，以五言句略颂佛经，故名为“偈”。

“偈”是句数的意思，用五言句来略颂佛经，所以称为“偈”。

然后说作者：

译“婆藪”云“天”，译“槃头”言“亲”：此人字“天亲”，事在《付法藏经》。

婆藪槃头译为“天亲”，事在《付法藏经》中有记载。

“菩萨”者，若具存梵音，应言“菩提萨埵”。“菩提”者，是佛道名；“萨埵”，或云众生，或云勇健。求佛道众生，有勇猛健志，故名“菩提萨埵”。今但言“菩萨”，译者略耳。

“具”，就是全部。“菩萨”，就印度话的全称来讲，应该是四个字“菩提萨埵”。“菩提者，是佛道名”，“菩提”就是觉道，无上正觉；“萨埵”就是众生，或云勇健。“菩提萨埵”四个字就是：“求佛道

众生”，求佛道的众生；“有勇猛健志”，有勇猛的志愿、志向。

像普贤菩萨发十大愿王，菩萨发心“上求佛道，下化众生”，发四弘誓愿，那不得了，这叫“勇猛健志”，故名“菩提萨埵”。

“今但言‘菩萨’，译者略尔”，现在只是用两个字，是翻译的人简略了。因为我们中国人喜欢简略，讲太多就嫌拗口。

“造”，亦“作”也。庶因人重法，故云“某造”。

“造”的意思就是作。

“庶因人重法，故云‘某造’”，“庶”，是一个语气词。为什么写“某造”呢？是要“因人重法”。

我们现在讲“文责自负”，“文”是有责任的，责任人是谁。这部论是天亲菩萨所造的，他是公认的大菩萨，所以把他的名字标注上去，读者就会因为他这个人而重视这部论，就会非常尊重，非常信服，这叫作“因人重法”。

还有一句话叫“依法不依人”。“因人重法”，不就是因为人而重视这个法吗？二者是否矛盾？“四依法”是佛陀所讲的。

这里的“因人重法”，说的是不同的状况。

如果人法分离，人和法是分开的，那就要“依法不依人”了。哪怕是罗刹鬼，他说“诸行无常”，那也要听，因为他讲的是佛法。一个犯罪分子，他讲有因果轮回，讲念佛往生，你就不相信了吗？这就是依法不依人。即使他在世间是很有名望的一个人，如果讲的不是佛法，也不依从。这是人法分离的状况。

如果人法一体，那就“因人重法”。像龙树菩萨、天亲菩萨，他

们本人完全是佛法的载体。在我们净土门里，阿弥陀佛是无量寿觉。善导大师在《观经疏》里说，“无量寿”者是所觉之法，“觉”者是能觉之人，人法一体。

“依法不依人”不容易做到，很多人打这个招牌，其实现在多数人都是依人不依法。外道、相似佛法为什么那么兴盛呢？因为他们缺乏鉴别佛法的眼睛，只是根据人。“这个人能说、能写，有人格魅力，又很能吃苦，一看就是个修行人，很慈悲的，就跟他吧”，一般都是这样的。

昙鸾大师就说，在这个世间修行，第一障碍就是“外道相善，乱菩萨法”，我们很难辨别。因此，我们更有必要专修念佛。

是故言“《无量寿经优婆提舍愿生偈》婆薮槃头菩萨造”。

解《论》名目竟。

这样就把《往生论》的名称解释完了。

（一）“无量寿”

我们看，这一句的解释是很容易让大家忽略的。“‘无量寿’者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也”，这很好懂啊，我们一般都会一滑而过，以为这里没什么内容，甚至说“这句话我也写得出来”，甚至想到“这句话等于没有解释，‘无量寿者，就是寿命

无量’，给外国人看还可以，中国人谁不知道？好像没有解释”。其实不是那么简单。

我看到这里，自然会产生疑问：“无量寿”前面解释过了，为什么这里还要解释？这两处的解释，文句内容是不一样的，那又为什么？它们之间的关系怎样？会产生很多的疑问。

1. 为何分为两处解释

前面的解释，大家翻到231页，第4行：

“无量寿”，是安乐净土如来别号。

这里的“无量寿”我们也加了引号，为什么加引号？它是从哪里来的？从前面这一行：

此《无量寿经优婆提舍》

这里仍然是牒，从标题当中抽取出来的。

这里就已经解释了：

释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿
佛庄严功德，即以佛名号为经体。

这一段我们已经解释过了，非常精妙。那么疑问从哪里来呢？
第一个疑问，为什么要分为两处来解释？有没有必要？

通过追问增加理解的深度和广度

为什么会有第一个疑问？因为根据一般讲话的心理或者写作

的规律，既然是解释“无量寿”的，就可以放在一起解释，不必分为两处。像善导大师对“无量寿”的解释，我们底下会分析，有四个层次，但是都在一个地方；这里分为两个地方，中间又跨了很多内容，说了“优婆提舍”等等这些内容，接下来又来解释“无量寿”。如果不了解它深层含义的话，就会觉得作者好像不懂得写文章的规则，重复、繁累。其实《往生论注》非常简洁，文句优美，组织、表达都是一流的。昙鸾大师这种祖师级别的，绝对不会犯这种低级错误，说“前面讲了，我还没讲完，我再补充两句”。像我们讲课，有时候讲完一段发现有些内容遗漏了，再补充几句。昙鸾大师绝对不可能犯这种低级错误。把它分为两处，一定有分为两处的必然性，这个必然性你找到之后，就能让你对“无量寿”这三个字的解释，增加理解的深度。我们讲广度，这也是广度，如果不展开，就一滑而过；展开了，就发现这里有问题，角度就不一样了。那么，追着这个问题看下去，就会增加理解的深度。这是一个学习方法。

问题已经提出来了，下面我们要解决这个问题。

(1) 合为一处文气无法贯通

如果不深入研究，看到这个问题会想，“把这两处解释干脆会集在一起，把前面的解释放到后面，或者把后面的解释放到前面”。我们不妨“会集”一下，看行不行。

如果把后面的解释合到前面，就变成：“‘无量寿’，是安乐净土如来别号，明此如来寿命长远不可思量也。”从文句上看似乎可以，但是读下去感觉就不对了，整个文气被阻断了。这里是不可以再加内容的。“‘无量寿’，是安乐净土如来别号”，这个别号是什么？“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德”。“无量寿佛庄严功德”和“如来别号”是互相对应的关系，是名和体的关系。名就是安乐净土如来别号“无量寿”，体就是“无量寿佛庄严功德”。接下来说“即以佛名号为经体”，“为经体”照应前面“无量寿经”四个字，所以名号为经体。这样，整个内容、文气非常贯通，读起来、理解起来都非常顺畅。如果把后面的解释放在这里，就非常累赘，就像人身上多长出一个肉疙瘩。“‘无量寿’，是安乐净土如来别号。明此如来寿命长远不可思量也”，后面一句显然多余，障碍了与下文的衔接。

我们再看后面的解释，《净土宗圣教集》232页：

“无量寿”者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也。

这句话放在这里有其特别的意义。“寿命长远不可思量”跟下面的内容相对应，因为寿命长远不可思量，所以才可以利益众生，才可以“常行于世”。因此下面说“‘经’者，常也”，“常”跟“寿命长远不可思量”相呼应。所以，这里的解释也不可以提到前面，否则此处的文气就不贯通。

所以，必然分为两处解释。这是从文气来理解。

(2)侧重点不同

①前者侧重名义,后者侧重意义

从表达内容来看,前一处解释为“安乐净土如来别号”,这是就名号本身来解释的,显示它是别号。后一处解释为“寿命长远不可思量”,这是就它的文字意义来解释。所以,一个是名义,一个是意义。

②前者侧重玄义,后者侧重文义

前一处解释侧重玄义,讲名号为经体;后一处解释侧重文义,解释“无量寿”三个字的含义。二者有所不同。

昙鸾大师对“无量寿”有两种解释,一种解释为“安乐净土如来别号”,另一种解释为“寿命长远不可思量”。这两种解释,前一种着重名义,后一种着重意义。名义的解释是玄义的部分,因此讲“佛名号为经体”,说“无量寿佛庄严功德”,非常精深玄奥。“寿命长远不可思量”是文义,文面的意义。

③前者侧重经体,后者侧重经用

前一处解释为“如来别号”,是要说明名号是经体,是经的本质内容。后一处解释为“寿命长远不可思量”,是要说明名号作为经体所产生的作用,就是可以“与众生作大饶益,能够常行于世”。

前者侧重体，后者侧重用，侧重点不同。

之所以分为两处解释，有其必然性。前一处解释是为了承接前面“判教相”，接下来显明经体，这样的呼应关系就很流畅。如果把解释名目的内容放在解释经体里，就会搅和不清、次第不分明，掺合到一起，不是那回事。

所以，前一处解释干脆利落地把经体说明白，后一处解释名目时，从另外一个层面来说明。这样前后对照来看，反而更加清晰。

对这两处解释的理解，要有这样的思维角度。

(3)前者是根本，后者是细节

这两处解释，前面的解释，“‘无量寿’，是安乐净土如来别号”是作为经体，后面的解释是作为“解《论》名目”的一部分。从这两点来讲，前面的解释是大节，是根本的、重要的、为主的。后面的“解《论》名目”，相对来说是细节问题。

“解《论》名目”这个标题，我们之所以看得出来，是因为昙鸾大师本身就有“解《论》名目竟”这几个字，在233页第7行。“竟”是结束。那么从哪里开始呢？如果不会看的话，有人可能会看到231页第3行的“此《无量寿经优婆提舍》”。不是这里。“解《论》名目”是从232页第7行“‘无量寿’者”开始的，然后“‘经’者，……‘优婆提舍’……”这里的“无量寿”是解释“《无量寿经优婆提舍

愿生偈》婆藪槃头菩萨造”这个名目，所以分成一个个文段来解释，它是个细节问题。

天亲菩萨《往生论》说：我依佛经造论，与佛教相应。《往生论》依据佛经，所以“经体”是一个更重要、更关键、更大面的说法；“解《论》名目”是就《往生论》具体的题名，把其中的字词抽列出来解释：它们本身有轻重不同的分量，同时也有大节和细节的区别，所以不可能混在一起解释。

比如省长级别的会议，不可能叫村长去参加。如果把后面这句话放在前面，“‘无量寿’，是安乐净土如来别号，明彼如来寿命长远不可思量也”，放在这里就很不恰当。不恰当是因为它们的意义本身是有区别的，表达的重点不一样；另外，文气也不贯通，因为底下直接就要说明是以佛名号为经体，这中间不可以再夹杂别的内容，不然就会障碍住。

2. “无量寿者，言无量寿如来”之释是否简单重复

刚才说的是两个疑问中的第一个疑问，我们了解了是由于前后、轻重、释义的层次不同，所以分为两处来解释。接下来我们再看232页对“无量寿”的解释：

“无量寿”者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也。

初看文句，会觉得这句话比较平淡、啰唆。在一般人看来，“‘无量寿’者，言无量寿如来”，似乎是用“无量寿”解释“无量

寿”，好像没什么意义。这样重复说明有必要吗？如果我们把它简略一下，“‘无量寿’者，言彼如来寿命长远不可思量也”，可不可以呢？似乎也可以，读起来还更简略一点，用指代词“彼”不是更好吗？对不起，错了！这里绝对不能改，一改味道就变了。昙鸾大师这么讲是有用意的，因为“无量寿”三个字是如来的别号，“言无量寿如来”是为了衔接、呼应前面的“安乐净土如来别号”。所以，这两句话的解释，第一句是重复前面说的如来别号。为什么要重复如来别号？因为是如来别号，才使得这部经能够为众生作大饶益，常行于世。如果不把别号的功能放进来，说话就没有力量；同时，也能与下面的内容贯通，使整个文气非常流畅。所以，这里的解释有它的必然性。

怎么知道说的是如来别号呢？看下面对“经”的解释：

安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德。

在解释如来别号的时候，就解释说“无量寿佛清净庄严功德”，很显然，是把别号所代表的功德利益挪到这里，然后以这三种庄严功德来表示它。所以，这里是不能改的，一改、一简略就没有味道了。

我们再改一下，加几个字，“‘无量寿’者，言安乐净土无量寿如来，寿命长远不可思量也”，加了231页“无量寿是安乐净土如来别号”中的“安乐净土”四个字，可不可以呢？也不可以。如果再加上“安乐净土”，在文字上是可以，但文气就断了，就有障

碍了。

这里前后两处的“无量寿”以及后面的利益，都牒得非常整齐。“‘无量寿’者，言无量寿如来”，这么读下去，中间毫无障碍；加四个字，“‘无量寿’者，言安乐净土无量寿如来”，就显得多余了。虽然“安乐净土”这四个字很好、很优美，但是这里不是要突出安乐净土的，而是要突出主佛的功德，单单突出佛的名号，所以就是一碗水倒一碗水，绝对不加一点东西的，不可以再加。

如果我们能这么来理解祖师的释义，就会发现，就是“一句一字不可加减”，绝对不会说含糊的话。

我们可能会说“这句话我恐怕也能解释得出来；‘佛名号为经体’我恐怕解释不出来，但是这个‘无量寿’我还是能够解释出来的”，你能解释出来吗？不可以的。

昙鸾大师对经文法句的理解和表达非常精准，多余、没用的话，一个字都不会要；需要的，绝对不会少。尤其是你看了感觉多余的话，一定是你看走了眼，那里一定有大文章。

读书训练

以上两处疑问，可能大部分人问不出来，因为对文句的理解比较浅显、虚浮，只看到文句的表面意思，“没什么疑问啊”，就读过去了。

第一个问题和篇章结构相关。写文章也好，语言表达也好，一定有它的次第关系。一般人没有这种概念，当然也就看不出来。

一般人说话，前面说了，后面又来补充，搅和不清。但是作为昙鸾大师这样的祖师，不可能犯这种低级错误，绝对不可能是前面说话没说完，后面再来补充一下。他分为两处，就一定有分为两处的道理，有它的必然性和合理性。这涉及到整部著作篇章结构的安排。这样的安排，对于表达他要说明的意思，有非常重要的作用。底下我们会再专题说明。

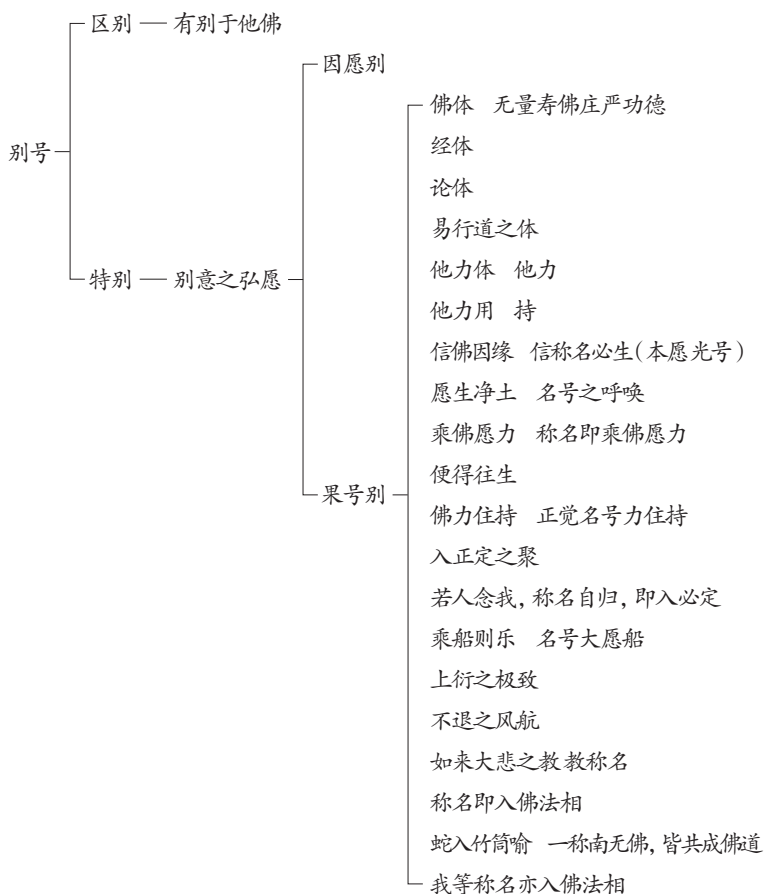
所以，这里是一个训练，我们平常读书的时候要有篇章结构的概念，这样读书就会前后通达、融会贯通。

再就是我们的眼光，读书的时候往往会局限于具体的文句。所谓“鼠目寸光”，眼光就那么一寸长。但是，这里的结构跨得比较远，我们往往看到后面就忘了前面。其实也就隔了一两页，我们一读就读过去了。所以，没有这样的训练也不行。我们要把眼光训练得远一些。

3. 别号意义

我们看《圣教集》231页第4行，“‘无量寿’，是安乐净土如来别号”，这个“别号”，它的意义更加幽玄，也更加重要。“以佛名号为经体”是对整部经的一个实质性的解释。

怎么知道这个“别号”的义理更加广阔、更加根本呢？我们看补充讲义图表。



(1) 区别

“别号”的“别”，有两种含义，一个是区别。“无量寿如来”，“如来”是通号，佛、如来、世尊、无上士、调御丈夫等等，这十号叫

“通称”。无量寿佛、释迦牟尼佛、药师佛，这前面的字，“药师”“释迦牟尼”“无量寿”，这是每一尊佛个别所有的号，所以叫作“别号”——有别于其他佛的名号。

(2) 特别

如果昙鸾大师的解释只是到这里为止的话，那也不见得有什么深意。

这里的“别号”，当然有别于诸佛这样一层意思，同时它还有第二层转进的意思——“特别”。特别法门是因为有特别的名号。

特别在哪里呢？就是善导大师所说的“别意之弘愿”，有它特别的意义在当中。阿弥陀如来是以名号度众生的佛，由于他的本愿四十八愿，特别是第十七愿、第十八愿，使十方诸佛咨嗟称叹他的名号，使十方世界的众生闻其名号，信心欢喜，即得往生，所以他这句名号的意义就特别深远，就有特别的功用在其中。这样，它构成《无量寿经》的经体，同时构成了度众生的作用。

所以，“无量寿”这句名号、无量寿佛的功德，特别对我们这个法门来讲，是建立法门的根本，也是众生往生成佛的根本，它的意义是非常深远的。昙鸾大师的解释也非常善巧、精妙。

我们看结构表。

“别意之弘愿”有两种“别”：一是因愿别，他因中发的誓愿不一样；二是果号别，果地的名号由因地的誓愿赋予它特别的内容

和作用。

“以佛名号为经体”虽然出现在231页的第5行，但它是整部《往生论注》的中心点，也是净土三部经乃至整个一代佛教的中心点。读书要这么读，要放大来读；不是光读到这里，“以佛名号为经体”，读完了。要展开来读，以这个为圆心，往前面读。读到哪里？比如说前面解释易行道，它有什么资格称为易行道呢？就要读到“名号为经体”，读到“名号”这里来：它之所以称为易行道，是因为有阿弥陀佛的名号，不然不能称为易行道。这样你就会一以贯之，就会聚焦，看书就会通达。

我们再往下读。

“五者唯是自力，无他力持”，“他力”这两个字如果你会读，你马上就会跳到佛名号，名号是他力之体。阿弥陀佛这个他力，以什么展示出来？就是以佛的名号，所以名号就是他力之体。体就是本质。如果没有名号，就没有他力。马上就读到名号这里来了。

“持”这个字，也要读到名号。“持”就是支持、扶持，持住你，让你不堕落。也是因为名号像船一样，把乘客持载在上面，你本来要堕入地狱的，名号把你持住了，所以也是由于名号的作用。所以“持”这个字，你要读到名号这里。

“易行道者，谓但以信佛因缘”，“信佛因缘”这几个字，也和名号挂钩。信佛因缘是信什么？就是信“称名必得生”，就是信这句名号。名号的因，就是因地的本愿；名号的缘，就是你称名，光明来摄取你：这样读就非常清晰。

“愿生净土”，也要读到名号。“愿生净土”是六字名号的召唤，“言‘南无’者，即是归命，亦是发愿回向之义”，“你要愿生我的净土”。如果没有六字名号在世间，我们怎么能愿生净土？如果靠我们自己所修行的定善、散善，杂行功德回向，不跟名号挂上钩的话，愿生净土的来源就不清淨。就像水失去源头、木没有根本，你会觉得“我虽然很愿往生，但是我感觉往生没有把握”，因为你的愿生不是从名号的呼唤而来的。当然，从佛的本意来讲，你在这个世间，不管你修定善还是散善，诸行回向求往生的根本，还是名号的作用。但是你不知道，迷在众生这一边，就以为“我这个定善、散善功德很大”。这个“愿生净土”，如果不和名号挂钩，就不是“三心”里所讲的愿生心，就不是决定真实心中发愿愿生彼国。这样，你往生就是不定的。所以，我们愿生净土也要一条线牵到佛名号。

“乘佛愿力”，马上也要导归佛名号，称佛名号即是乘佛愿力。每一句话，都从佛的名号来看。

“便得往生”，也是佛的名号。为什么？“以斯义故，必得往生”。

“便得往生彼清淨土”，昙鸾大师解释易行道的这几句话，就是善导大师“六字释”。

“信佛因缘”是什么意思呢？“言‘南无’者，即是归命”。

“愿生净土”是什么意思呢？“亦是发愿回向之义”。

“乘佛愿力”是什么意思呢？“言‘阿弥陀佛’者，即是

其行”。

“便得往生彼清净土”是什么意思呢？“以斯义故，必得往生”。

这么一配对，好像祖师之间通了气一样，是一脉相承的。

易行道之所以称为易行道，贯穿读下来，就是因为这句南无阿弥陀佛名号，它才称为易行道。

“佛力住持”，也要想到六字名号。所以，《往生论》说“正觉阿弥陀，法王善住持”，阿弥陀佛的正觉力，也就是名号力，也就是阿弥陀法王的善力、出世善根之力来住持的。

“即入大乘正定之聚”，也是归到佛名号。为什么呢？龙树菩萨说，“阿弥陀佛本愿如是：若人念我，称名自归，即入必定”。怎么能够“即入必定”？是名号的作用。

“譬如水路，乘船则乐”，马上要想到名号。六字名号就是大愿船，乘上六字名号大愿船，就可以渡过生死广海。这个“船”不是指别的，就是指六字名号。

这样，你每个地方读下来，都能归结到“南无阿弥陀佛”。

“上衍之极致”，“此《无量寿经优婆提舍》，盖上衍之极致、不退之风航者也”，如果我们不注意读的话，这两个地方我们仅仅会觉得文辞优美，判教高超。“上衍”就是摩诃衍、大乘。大乘当中的极致。“不退”就是不退转地。不退转地的顺风航船，非常优美。但是，有什么资格称为“上衍之极致”呢？就是因为有六字名号。有佛名号，它才称为“上衍之极致”。“上衍”，大乘禅、密、天

台、华严等等，这些都是大乘、摩诃衍，但是不称为“极致”。为什么？因为它们不是以名号为体度众生，不是易行道，不能平等普度一切众生。而净土法门是易行道，净土三部经称为“上衍之极致”，“极”就是到顶点，就是因为“以佛名号为经体”。这个判教就有根据，就有来源。

“不退之风航”，指的是什么呢？还是指这句六字名号。刚刚讲了，“即入必定”——“不退”，“乘船则乐”——“风航”，由于这句南无阿弥陀佛，净土法门才称为“不退之风航”。

“如来大悲之教”，“后圣者婆薮槃头菩萨，服膺如来大悲之教”，马上又归到佛名号。善导大师《观经疏》里解释，阿弥陀佛是满足大悲之人。“大悲之教”是教我们什么？教我们称念南无阿弥陀佛，这才是大慈大悲之至极。如果你读到这里只觉得阿弥陀佛很慈悲，释迦牟尼佛很慈悲，是大慈大悲之教，那就是文句。你马上要联想到，所谓“大悲之教”，就是南无阿弥陀佛六字名号。

“入佛法相”，“若复佛诸弟子解佛经教，与佛义相应者，佛亦许名‘优婆提舍’，以入佛法相故”。怎么入佛法相呢？你只要念佛，就入佛法相，“称名即入佛法相”。

《往生论注》里有“蛇入竹筒喻”（《圣教集》310页）：“蛇性虽曲，入竹筒则直。”蛇的体性是弯曲的，但是把它放到竹筒里，它就没办法不直了，自然就直了。

蛇性，比喻我们众生是邪见众生。竹筒，比喻六字名号。我们虽有种种邪知邪见，只要称念南无阿弥陀佛，当下就“入佛法相”，

不是佛弟子也成为佛弟子，所以《法华经》说“一称南无佛，皆共成佛道”。

善导大师解释说：“一称南无佛，皆共成佛道”，外道之人都不念佛，他一念佛，就入了佛法之道。就像昙鸾大师的比喻，蛇一进入竹筒，自然就直了，入了佛法之相。

如果讲空性的道理，那不行，没有一个竹筒把你套住，讲的都是漫无边际的。讲得很多，但是内心不相应，你不如念佛。念佛就像夹板一样，一下就把你夹住了——竹筒的比喻比夹板好，它是圆的，当下就进来了，夹板旁边还有空间。祖师的比喻特别巧妙，你一念佛，心就给套住了，乖乖地顺着竹筒往前走，乖乖地过来。所以，不管是什么人，只要念一句南无阿弥陀佛，就是“入佛法相”。

如果我们解释经文的话，你要入佛法相，那不容易啊。那要达到什么程度？要到天亲菩萨《往生论》这个程度，得佛的许可。你确实悟到佛的心，你解释经教才能入佛法相，佛才许可你是“优婆提舍”。那我们能行吗？我们不行。我们虽然不行，我们笨、愚，没有智慧，可是我们如果念佛，“称名即入佛法相”。我们只要称念南无阿弥陀佛，境界就跟天亲菩萨一样高。

从这句话我们也感到安慰。

五难一个都不难

同时，只要称名入佛法之相，前面难行道的五难一个都不难，

过五关斩六将，直接就过了。

第一难“外道相善，乱菩萨法”，念佛怎么会被外道“乱菩萨法”呢？念佛求生极乐，这本身就是“上衍之极致，不退之风航”，怎么可能被外道所乱呢？只怕你不愿意求生极乐世界，那就乱掉了。不求生极乐，很容易出问题，就可能成为外道。外道不求生极乐，以世间善法障碍出世善法。

第二难“声闻自利，障大慈悲”，为什么“声闻自利，障大慈悲”？因为难行道太难而容易退堕，“算了，我自己求解脱吧”，就障碍大慈悲了。如果念佛，“不退之风航”，怎么会有障碍呢？你尽管发大菩提心，“不退之风航”有这个力量。

第三难“无赖恶人，破他胜德”，你靠自力修行，在这世间有种种障碍。如果你靠弥陀名号，“不退之风航”，是靠航船的力量往前推进，一切恶人不能破坏。

第四难“颠倒善果，能坏梵行”，自力修行有这个障碍。如果你靠佛的名号，就没有这个障碍。为什么呢？因为是“不退之风航”，不会退转。

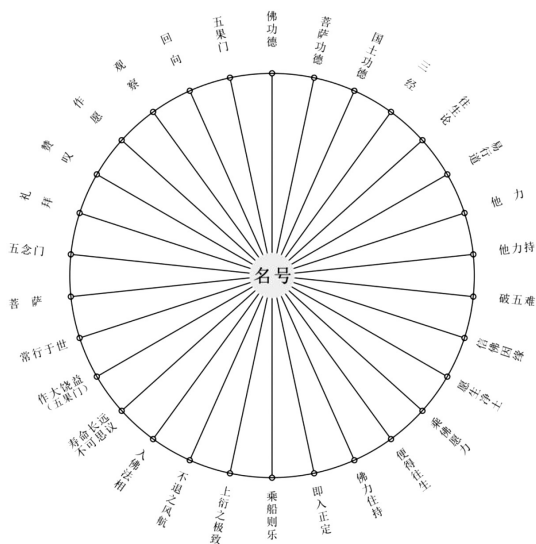
第五难“唯是自力，无他力持”，我们靠佛的名号，显然就乘上佛的愿力，有他力持。

这样来理解，就会非常通达。

名号为原点

这一段是这样围绕佛名号的。如果继续往下读，大家如果有

信心、有兴趣、有时间，就把名号作为中心原点，不论读到哪里，都拽到佛名号这个点上来，这样来读，就会读得非常舒服，理解层面一下就打开了。



我们看这张名号为中心的示意图，这是前面结构图的另一个版本。

“名号为经体”，这是昙鸾大师所说的，所以圆心就是名号。以名号为中心，牵出很多辐线。

我们看圆周最上面的“佛功德”。“佛功德”是指什么呢？就是指这句名号。所以，《往生论注》说“于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体”，佛功德之体，就是“南无阿弥陀佛”六

字名号。

这个“佛功德”，在佛这边来讲，就是无量寿佛庄严功德；展开来讲，就是三种庄严功德，就是安乐净土佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德。这三种都是一味的，都是涅槃界的功德。

所以，“菩萨功德”不是单独归在哪个菩萨，像观音菩萨、势至菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、弥勒菩萨，在极乐净土，通通归到阿弥陀佛名号。他们虽然叫菩萨，但本身具足了六字名号所赋予的功德，这不是他们个人另外单独修的功德，所以必须归到名号。

“国土功德”，比如说这一滴八功德水，这一片七宝树的叶子，这一寸琉璃地，这所有的功德归到那里？归到名号。要这样读。

“三经”，三经的功德，不用说，也归到名号。

“《往生论》”，《往生论》所展示的，也是这句名号。

“易行道”，为什么成为易行道？也是因为六字名号。

下面所有“他力”“他力持”等等，这样一圈转过来，到“五念门”“五果门”，所有这一切，都归在南无阿弥陀佛名号。菩萨为什么成为菩萨？因为有六字名号才成为菩萨。那我们只要念佛，也是菩萨，不过是“凡夫菩萨”而已。

“五念门”就是礼拜、赞叹、作愿、观察、回向。不会读的人就会把这五念门分为五个，其实这五个都归到一个，归到阿弥陀佛名号：礼拜是归命南无阿弥陀佛；赞叹是称名；作愿是发愿回向愿

往生；观察是六字名号里具有无量寿佛极乐净土的妙境界相；回向是自己愿往生，然后愿共众生往生。

名号本身，就是阿弥陀佛将所有功德回向给我们；而这句名号当初的成立，也是因为法藏菩萨发了愿要救度十方众生。所以，我们的回向不过是“炒现饭”而已。因为阿弥陀佛已经说了“我要救度十方众生”，你现在回向给别人，其实阿弥陀佛已经回向过了，如果第十八愿里不包括十方众生，你想回向也回向不了。

以后大家就以名号为中心原点，来看整部《往生论注》，包括《圣教集》。

4. 如何看出“即以”名号为经体

接下来有个问题，就是第231页第5行说“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体”，“即以”两个字是个顺接词，承顺着前面的文句直接就下来了。那么，我们怎么看出是以佛名号为经体呢？这是个结论，从前面的表达就得出这个结论，我们读书的时候就要把内在的脉络理清楚。这是承接前面经题当中的“无量寿”三个字，就是说昙鸾大师来读净土三部经，他都读为“无量寿经”。他怎么读呢？就是“王舍城所说《无量寿经》”，就有两部，一部是《佛说无量寿经》，一部是《佛说观无量寿佛经》；还有“舍卫国所说《无量寿经》”，这就是《佛说阿弥陀经》。《阿弥陀经》是在舍卫国所说。他为什么这么读呢？

昙鸾大师用词是非常精准、非常简洁的，这样多了好几个字，他是为了强调说法地点的不同吗？表面看起来，这部经是在舍卫国说的，其他两部经是在王舍城说的；其实，他不是强调地点的不同，而是强调这三部经里有共同的“无量寿”三个字，这是佛的别号。这个别号，就是经的经体。因为一部经的本质内容，会抽取在经的题目当中；这个题目，把所有经文的文句都涵盖了。

比如说我们到某个机关办事，这个机关挂的牌子叫“税务局”，那么“税务局”三个字就把税务局所有的机构职能、法律条款、工作流程通通涵盖了。所以，经文的题目包含整部经的所有内容。

比如“弘愿寺”，弘愿寺的道场、道风、僧人、莲友、服务、做慈善、讲经说法度众生等等所有这一切，“弘愿寺”三个字通通包含在内，所以它就是体。

《无量寿经》，这部经里虽然有很多字，一万字也好，一千字也好，讲来讲去都不离开“无量寿”名号，不离开这三个字。千言万语，都归在“无量寿”三个字，它们都是“无量寿”这句佛名号不同层次、不同侧面的展现而已。所以，经中讲到八功德水，也是“无量寿”；讲到众生的往生，也是“无量寿”；讲到诸佛的赞叹，也是“无量寿”；讲到菩萨的功德，也是“无量寿”：都是佛名号的功德。

这样，就显明是以佛名号为经体。

所以，昙鸾大师用这么多的文字、文句来阐释，不是要区别讲

法地点的不同，而是要说明三经的共同之处。如果把三部经分开，有“无量寿”，又有“阿弥陀”，就要加很多话来说明，语言表达就不优美。昙鸾大师讲得很高明，“舍卫国所说无量寿经”，因为《阿弥陀经》里的“阿弥陀”就是无量寿的意思，把三者合而为一来说明。这样，三经的宗旨就完全贯通，所以说“即以佛名号为经体”，这三部经所指的都是这里。

“体”，以前我们在讲说《阿弥陀经》的时候也解释过，这里再说明一下。比如冰，是以水为体，不论什么造型，大的，小的，只要是冰，融化了都是水。像这张桌子，它是以木头为体，不管桌腿还是桌面，都是木头。说这部经以佛名号为体，意思是说，它的本质元素就是“无量寿”这句名号。因为佛的名号有不同的展现，可以展现为国土庄严，可以展现为菩萨功德，可以展现为佛功德，也可以展现为众生往生，不管是因地誓愿还是果上功德，所有这一切，都是佛名号不同的展现而已，它们的体性、本质就是南无阿弥陀佛六字名号，所以称之为体。

读书注意章法结构

我们之所以把“无量寿”分为两处反复地解读，就是想要提醒大家，读书要注意章法结构。比如像“无量寿”，我读到这里，立即就有反应：“前面有了，这里怎么还要有？”这是因为我们平常写文章、说话的时候，注意章法结构的训练，所以一看这里就觉得一定有学问、有文章、有内容。

①文句与结构

一篇文章、一部著作，以文字语句为基本元素，以章法结构来组织、布排，这样才能构成一篇文章。如果没有章法结构，就谈不上是一篇文章，更谈不上成为一部著作。我们看一本书，如果它的章法结构很乱，就知道这本书没什么价值，根本就不用看。

文句和结构两者都重要，但它们的作用不一样。

文句是表面的，结构是内里的。看文句，只要认识汉字就行了；但是结构，你不深入思维就了解不了。文句是显现在外面的，结构是隐藏在里面的。文句比较浅，结构比较深。

文句给人的感觉是质感，就像一张桌子，木头的，塑料的，还是铁的，材料不同，给人的质感就不一样；结构给人以美感，三条腿还是四条腿，是正还是斜。一篇好的文章，你如果只是读它的文句，会觉得很优美，很有质感；但是它的结构，给人一种大气的美感，如果能读出这种美感，就会读得很舒服。如果不了解结构，根本就看不出它美在哪里。就像一个人，虽然皮肤长得很好，但如果结构是歪的，他哪有美感呢？文句就好比身上的皮肤、肌肉、骨骼，是具体的，如果结构很匀称，就很有美感。

文句给人的是细腻感，美文美句；结构给人的是力量感。一篇文章，特别是教化的著作，它的感染力、冲击力、教化力，往往要通过非常巧妙的结构安排才能达到好的效果。晁鸾大师的著作也好，善导大师的著作也好，结构都非常精巧，很有力量。

比如这张桌子，有四条腿，是用榆木做的。好的木工做出来，结构就非常稳、正，就很有力量，放上五百斤、一千斤的东西都没问题。同样的木料，你做的桌子放五十斤上去就歪倒了。为什么？结构不行，桌腿都是歪的。没有结构，肯定没有力量。像一个球，结构圆满就有张力，就有力量；歪的、瘪的，没有结构，就没有美感，作用也发挥不出来。

②结构非常重要

所以，结构非常重要！我们读书，要注意把握结构、章法。

文句，当下来看就像一片树叶一样，一叶。如果了解它的结构，就能见到泰山；如果只停留在文句上，就会“一叶障目，不见泰山”：有这种关系。

只看文句，就会依文解义；如果掌握了结构，就会融会贯通。所以，结构非常重要。

只看文句，这就叫“死读书”，读得死；通过文句再去摸索、掌握它的结构，这就能读得活。

读得活有什么特点呢？就不会在一个具体的文句上咬文嚼字，而是通过对整个结构的把握，知道每个文句位置的合理性、表达什么意思。“经能持纬”，“义不零落”，就不会丢失信息。即使一两个字或者这一句不太懂，都没关系，因为结构掌握之后，一带就上来了。就像衣服，把领子抓住，一牵，都来了。所以，掌握了大的结构关系，小的细节，即使文句不了解，它的意思、精神、气质是

贯通的，它的本质内涵是一致的，这样就没有障碍。

文句就像组成产品的材料，但是结构才能让它成为成品。就像木材，拿来了，它就是文句，如果没有结构，它能成为桌子吗？不行，必须有一定的结构框架支撑。文句有了结构，它就成为一个产品。像沙、石、砖、瓦、钢筋，这些材料都是文句，都搬来了，但如果没有结构，它们能成为房子吗？不能成为房子。很多人讲话啰里啰唆，翻来覆去往外迸文句，像砖头一块一块砸过来，没有结构。写文章也一样，一定要有结构，才能把意思完整地表达出来。即使文句相同，但结构不同，它的表现力、感染力、作用、效果是完全不一样的。

大家以后一定要有这样的训练，要有这样的意识、观念。有了这样的观念之后，就会提高这方面的思维力。

③佛经不可会集

从这个角度来看，有人会集经文，能会集吗？绝对不可以的！怎么能会集呢？桌子四条腿，“都是腿，把四条腿合在一起，变成一条腿”，那能行吗？“这部车，两个轮子都是轮子，变成一个轮子好了”，那就倒架了。经文绝对不能会集，因为结构不一样。

④从细微到大处都有结构关系

另外，结构不仅决定大局，而且在整部著作的每一部分都存在。从细微到大处都有结构的关系，它是层层递进的关系，也是环

环相扣的。

比如文字的先后安排，就有结构的关系。小到一个字、一个词组，哪一个字放前，哪一个字放后，它就构成一个结构；是繁还是简，也有结构。

从文字再到句式。句式的搭配，哪一句放前，哪一句放后，哪一句多，哪一句少，是并列关系、递进关系，还是转折关系，句式的搭配就有结构。

再到段落组织。段落组织里，哪一个是标题性的，哪一个是解释性的。比如前面我们讲“经”，“‘经’者，常也。言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰‘经’”，这一段一定有它的结构关系，前面一定是总释，然后再别释，最后是总结，这样关系才顺当。所以它有结构。

广泛展开，到篇章结构，哪一章放前，哪一章放后，这都有关系。篇章之间的关系、衔接，都一定有结构的。像《往生论》，先是偈颂，后是长行，从总说到解义分，必然有这样的结构关系。

就像六道木的念珠，它就有结构，一层一层的结构关系，每一层之间的纹理、衔接关系都很清晰，树不会乱长的。

像鸡蛋，它也有结构，蛋黄是蛋黄，蛋清是蛋清，蛋壳是蛋壳，不可能混，一混就孵不出小鸡了。所以，“‘无量寿’怎么前面讲，后面又讲”，前面讲的是“蛋黄”，后面讲的是“蛋清”，不能混一块儿，肯定有它的结构关系。

⑤好的结构有哪些特点

一篇文章，一部著作，好的结构必然有这么几点。这里列了几点，当然可能没那么完整。

第一，有合理性和必然性。必须合乎一定的理则，成为必然。比如桌子有四条腿，它就有四条腿的必然、规则与合理性。双轮车、独轮车，它们的结构关系一定有其合理性和必然性。独轮车必须以独轮车来安排它的结构，必须两边对称、平衡，然后有它的使用方法；双轮车必须按双轮来安排结构，它的合理性和必然性不能改变。“怎么你的结构就好，我的结构就不行？”当然不行啊，总共四条腿，三条腿八十公分，一条腿七十公分，这合理吗？必然都要求是八十公分，这才有合理性和必然性。所以，结构关系一定要合理，有合理性、必然性。好的结构一定是这样。

第二，一定有条理、具层次、合逻辑的。这是好的结构。

第三，一定显现为平、稳、正、直、端、严、简、洁、美、力、悦，共十一个字。

平，就是平衡，结构是平衡的，不是歪斜的。歪斜的结构一定不美。

稳，就是稳定，读到这样的书心里就稳定。

正，就是不邪。

直，就是不曲，不会绕来绕去、弯弯曲曲。

端，就是端庄，这样优美的结构，读起来就是享受，感觉很

美，端庄得很。

严，就是庄严。

简，就是简单，不会多一句话。如果很烦琐，这个结构肯定不美。比如这张桌子，每个部件，一定需要就加上，不需要就不加。四条腿，突然中间又加一条腿，那肯定是结构不对才支撑一下，否则不可能的，一定是很简单的。简就是不烦琐。

洁，就是干净利落。

美，平、稳、正、直、端、严、简、洁，就会给人美感，读起来很享受。

力，就是力量、力道。这样的结构有一种力量，有一种张力，能扩展到你心里。这样的著作摆在那里就会讲话。就像一颗夜明珠，自然就会放光。像这样的书放这里，它自然会发光。因为它有结构的关系，它的结构关系不断地对外发送能量。就像我们打一个手印，一合掌，能量就出来了。没有结构哪有能量？所以，它有种力量感。

悦，就是喜悦，让读的人有愉悦的感觉。读了舒服才愿意往下读，读一遍、两遍、三遍，百读不厌。

另外，有结构就会开张，开张就不拘束；没有结构就不能开张。有结构就聚焦，聚焦就不会散漫；没有结构就不能聚焦，就散了。比如这张桌子四条腿，它的重心一定稳定在正中的地方。哪怕一只碗，它是圆的，也会聚焦在一个地方。聚焦才是好结构。

《往生论注》正因为有好的结构安排，本身的表达才会一以贯

之。“一”是什么？就是阿弥陀佛的名号。以名号展发出它的框架结构和组织安排，所有这一切最后还要回归到名号里。读者如果感受到这部著作的气脉，会自然而然地顺它的力量走到那个点，会感受到它“一以贯之”的“一”是什么。这部著作的结构，就能表达这样的力量。

5. 善导大师对“无量寿”的解释

接下来我们看善导大师的解释。

我们读《往生论注》，为什么想到善导大师的解释呢？这也是个思维方式。因为无量寿佛的名号是我们法门的根本，《大经》说“闻其名号，信心欢喜”，《小经》说“闻说阿弥陀佛，执持名号”，对于这句名号，我们相承祖师的解释非常重要。昙鸾大师解释之后，善导大师又是怎么解释的呢？我们自然会想到把相承祖师的法义贯通地来学习。尤其是昙鸾大师在解释“无量寿经优婆提舍愿生偈”，也是论的名称；善导大师是解释《观经》的名称——“佛说无量寿观经”。它们的体裁、格式、句式都有类同性，我们通过比较、学习，可以更加了解名号的方方面面。就好像一颗非常精美的宝石，不同的角度、不同的光线都有折射，让我们目不暇接。

学习善导大师对“无量寿”三个字的解释，让我们有更深入的了解，另外，也可以跟昙鸾大师的解释贯通、对比。

我们来学习，其实都得到祖师的加持。相对来讲，《观经疏》

我还是比较熟悉，这里的标点、分段，都是十多年前做的，这么长时间也都经常在学。这次读了《往生论注》昙鸾大师的解释以后，我就联想到这里，再来翻看，确实有了新的发现。比如对于今天讲的“四转”，就是这次学习的时候有了新的理解；以前虽然也分为四段，但没有这么明确地来分析它。

(1) “四转”

①一转——从汉音转为梵音

我们来看《圣教集》461页，我边读边简单解释：

言“无量寿”者，乃是此地汉音；言“南无阿弥陀佛”者，又是西国正音。

这是第一段。每一段上面都有小标注，就是眉注。大家注意看眉注“（三）无量寿”，后面标了不同级别的数字：“1. 所念之名”，其中又有三点解释，“（1）六字正音”，就是刚才读的，“（2）名义一体”，“（3）人法并彰”。“所念之名”就有这三点含义。跟“1. 所念之名”并列的，就是“2. 所观之境”。

我们看眉注就知道，“无量寿”佛名号，包含两种三昧：所念之名就是念佛三昧，所观之境就是观佛三昧。

我们编写眉注是非常用心的，不会看的人觉得没什么意思——这些难道是我们自己说的吗？善导大师解释《观经》有两种三昧：

今此《观经》，即以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗。

这两种三昧，经的题目“无量寿”三个字已经包含了。这里很清晰，在“无量寿”里已经有两种三昧了。

这是在“释名门”。你如果会看，“宗旨门”说的两种三昧，在“释名门”当中就已经很清晰了。

所以，两种三昧都含在一句名号当中。

我们再看“所念之名”。所念之名当中第一段就是“六字正音”，“六字正音”是要说明什么呢？说明我们念佛是以念六个字为正。到底是念四个字还是六个字，是很有讲究的。

“言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”，“正”就是规范、标准的发音。标准发音是应该念六个字。

这个结论从哪里来的呢？大家要去思维，展开丰富的联想。这个结论的经典依据，就是《观经》下下品：

善友告言：“汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。”如是至心，令声不绝，具足十念，称“南无阿弥陀佛”。

说到汉音，就说“应称无量寿佛”，“无量寿”三个字是汉音；但实际称念的时候，就说“称南无阿弥陀佛”，真正念的时候，是念六个字的梵音。所以，我们这个法门是以念六个字为标准，这是《观经》下下品给我们的启发。

这些我们要联想到。

我们看它的句式。

“言‘无量寿’者，乃是此地汉音”，上堂课说过了，“言……者”就是牒标，“无量寿”这三个字打了引号，这三个字是从哪里抽列出来的呢？就从前面460页的第二行：

经言“佛说无量寿观经一卷”

“言‘佛’者”就是解释“佛”字，“言‘说’者”就是解释“说”字，到这里就是解释第三段了：“言‘无量寿’者”。这个“言”，表示是从前面引过来的。

“乃是此地汉音”，“无量寿”是我们汉地的人所发的声音。善导大师用词是比较考究的，“乃是”，“乃是”这个词跟“无量寿”有顺接关系。

“言‘南无阿弥陀佛’者”，又来一个“言……者”，前后是很对称的，说明“无量寿”和“南无阿弥陀佛”是对等的关系。

“又是西国正音”，加了个“又”字，这里就是一转，就是从“无量寿”的汉音转为“南无阿弥陀佛”梵音，这是第一个转。

“无量寿”是此地汉音，这是意译；音译翻译为什么？译为六个字的“南无阿弥陀佛”，“又是西国正音”。

既然讲音，就是口称佛名，发出声音。我们念佛是称名为宗，对此大家要细细思维。

②二转——从名转义

我们再看第二段。为什么分出第二段？编书，不是把所有内容都列在一起，一定要分段的，因为这是第二个层级。就好像六道木

念珠上的年轮，不可能混在一起。第二段有第二段的意思，所以祖师用了一个“又”字，这个“又”代表又一层的转进、又一层的意思。

又，“南”者是归，“无”者是命，“阿”者是无，“弥”者是量，“陀”者是寿，“佛”者是觉。

我们把“南无阿弥陀佛”六个字也都一一打上引号，这样大家看的时候，同一类型符号里的字就会直接进入我们的眼帘。因为每句都是分开的，通过这样的标点，我们会自然归纳，把这六个字一下就缩在一起。

故言“归命无量寿觉”。

这是对“南无阿弥陀佛”六个字先一个字一个字说明。因为中国人说话是以单音节的字为基础，为了配合中国人的习惯，祖师很慈悲，把它们很详细地对列出来。

此乃梵汉相对，其义如此。

“此乃”也有非常微细的意思在当中。就是说“南无阿弥陀佛”六个字，念的人未必知道它是“归命无量寿觉”，但他知道不知道都没关系，用“此乃”这个词，说明名号里面有这种含义。

“梵汉相对”，“梵”是指前面“南无阿弥陀佛”这个音，“汉”就是“归命无量寿觉”这个义。梵音汉音、梵语汉语一一相对应的话，它的内涵意义是这样的，“其义如此”。

这一段是讲“义”的，讲它的内涵、意义，前一段讲的是“名”。这个“义”，上面标的眉注叫作“名义一体”。什么意思呢？就是

说这“南无阿弥陀佛”六字名号，必然含有“归命无量寿觉”的意义在当中，这是一体的。这个“一体”，是法体本身具足这样的意思。

三点启发

我们通过这两段话可以得到三点启发。

第一，不论字数。我们念佛，不论念六字“南无阿弥陀佛”，还是念五字“南无阿弥陀”，还是四字“阿弥陀佛”、三字“阿弥陀”、二字“弥陀”、一个字“佛”，不管念多少字，不论字数多少，都具有“归命无量寿觉”的意思。

为什么这样理解呢？因为只有在一个字一个字翻对——“梵汉相对”的时候才这样，其实念的时候未必一个字一个字相对。所以，不论你念几个字。因为前面说“言‘无量寿’者”，只有三个字，三个字也是“归命无量寿觉”。

第二，不论发音。不论什么发音，你念汉语的发音，它的意义也是“归命无量寿觉”；你念梵语的发音，“南无阿弥陀佛”，它的意义还是“归命无量寿觉”。

有的人计较发音，我们通过这一段就知道，不管你是四川话、河南话，还是陕西话、甘肃话，不管你怎么念，意思都是一样的，佛都听得懂。你不要以为“我的发音是不是不准确”。你看“南无阿弥陀佛”是梵音，变成“无量寿”，这个声音就不知道差多远了，佛能听不懂吗？你念“无量寿佛”，佛就不接你去往生吗？把“南

无阿弥陀佛”都念成“无量寿”了，都不影响你往生，何况你念个“南无阿弥陀——佛”，这有什么关系呢？有人说“我有浙江口音”，没有问题的！

再说，“南无阿弥陀佛”六个字，这是梵文在中国的音译，对照印度的古发音，已经变化很多了。比如“佛”这个字，中国人喜欢简略，真正说起来应该是“南无阿弥陀佛陀”，但我们中国人觉得绕口。因为“佛”的发音是“佛陀”两个字，叫“Buddha”，那现在也不念“Buddha”。

所以，不要在声音方面去考虑到底怎么念得准，你念的是这尊佛，佛就知道了，佛还没有智慧吗？

比如小孩念他妈妈。过去家里孩子很多，大儿子、二儿子、三儿子，有的儿子口齿伶俐，念“妈妈”念得很清晰，字正腔圆；有的儿子舌头不灵活，他喊他妈，他妈听不懂吗？哪有听不懂的？他鼻子哼一下他妈就知道了。

所以，我们念阿弥陀佛，念得准不准确，不是在这方面用心，主要是“归命无量寿觉”。有这个心意在，你念的是梵语，你念的是汉语，念三字、四字、五字、六字，都没关系。

第三，不论知不知道。念南无阿弥陀佛的人，都知道念佛是“归命无量寿觉”吗？不管知与不知，名号的法体本身就具足“归命无量寿觉”的意思，这才叫“名义一体”。名当中一定有这样的义，只是说你知道不知道而已。

比如八哥鸟，它念南无阿弥陀佛，它懂得叫归命无量寿觉吗？

鹦鹉能知道吗？你跟它讲，它只会嘤嘤叫，“南无阿弥陀佛”。但是，名号有这个意思，这是法体所具有的，所以才叫“名义一体”。我们在眉注中标上“梵汉相对”，就是可以用梵汉相对来理解，也可以直接就具有这样的意思，你可以懂，也可以不懂。这里标的眉注都有它的意思。

这些都是祖师释义给我们的启发。

③三转——从义转人法

我们看第三段。

今言“无量寿”者是法，“觉”者是人。

这个词就不一样了。这四段中，第一段讲“言……者”，第二段讲“又”，最后一段也讲“又”，但这一段讲“今”。

这个“今”代表什么呢？“今言‘无量寿’者”，显然这个语气转换了。前面已经有两转了，从“无量寿”的汉音转为“南无阿弥陀佛”的梵音，然后从梵音的发音转为“归命无量寿觉”的意思，从名转为义。这里再从义转为人法。

这是从哪里来的？怎么转来的？“今言‘无量寿’者”，这里的“无量寿”三个字是从哪里来的？“‘觉’者是人”，这个“觉”是从哪里来的？大家要知道，这里的“无量寿”，是“归命无量寿觉”里的三个字，“觉”是“归命无量寿觉”的第六个字。所以，“今言”是直接就“故言‘归命无量寿觉’。此乃梵汉相对，其义如此”这句话，从“归命无量寿觉”六个字里抽列出四个字来说明。

这里的“无量寿”，不是来自前面的“言‘无量寿’者”。“言‘无量寿’者”是一个大的题目，里面包含了六字梵音、“归命无量寿觉”等等。但是，现在不谈那个“无量寿”，现在——“今”就是现在——所谈的“无量寿”，是从“归命无量寿觉”里取出来的。这是法。

“‘觉’者是人”，我们归命的对象是人和法。我们归依佛法僧三宝，佛是人，菩萨也是人，僧也是人。满觉成为佛，分觉成为菩萨（僧）。所以，“‘觉’者是人”“‘无量寿’者是法”，这样一解释，“南无阿弥陀佛”六个字，佛的名号当中三宝全部都有。

“觉”者怎么是人呢？“‘觉’者是人”讲的就是佛，是圆满的。我们看460页：

言“佛”者，乃是西国正音，此土名“觉”，自觉、觉他、觉行穷满，名之为佛。

这里“‘觉’者是人”讲的是圆满觉悟的佛。这个“觉”不是动词“觉悟”的意思，这里主要是指觉悟了无量寿法的这么一个人，他称为“觉者”。

人法并彰，故名阿弥陀佛。

“人法并彰”，意义很多，后面我们再专门解释。

“故名阿弥陀佛”，“故”是总结性的话，阿弥陀佛能够成为阿弥陀佛，是因为什么？是因为“人法并彰”，他才有资格叫作阿弥陀佛。阿弥陀佛这个人，就彰显了救度众生的法。底下我们再详细解释。

总之，我们知道，从“归命无量寿觉”当中抽取后面四个字，作了一个解释，成为“人法并彰”，这就从义转为人法。

这里为什么不解释“归命、南无”

为什么抽出“无量寿觉”四个字，“归命”这两个字就不解释了呢？因为能归的“归命”，是依据所归的“无量寿觉”来发起的，如果对于所归的“无量寿觉”，了解它是人法并彰的话，自然就产生归命之心。

我们念一般的佛，比如念本师释迦牟尼佛、药师佛，我们没有“人法并彰”的概念。有的人即使是念南无阿弥陀佛，以为“我念南无阿弥陀佛达到什么程度了，发了菩提心了，相应到什么程度，我才可以往生”，那这个“人法”，人是人，法是法。如果“人”当下就是“法”，你念“南无阿弥陀佛”，阿弥陀佛应声即现，“我是救度你的佛，也是成就你的法”，那么你念的名号这个法，当下就是佛。

有的人念南无阿弥陀佛，“这是一个法，这个法让我修，我修到什么程度，身上发热了，心里清净了”，那阿弥陀佛这个人呢？人还没有来。这不就是人法分离了吗？“我念了一辈子，每天念三万声，念三十年，终于，阿弥陀佛来了”，那“人法”怎么叫“并彰”呢？那就不是并列的了。

“人法并彰”是同时出现。当我们念南无阿弥陀佛，这是我们的念佛之法，同时，这句佛号就是佛，这样我们心里当下就落实

了，发起归命之心。如果了解这些，自然就会归命这尊佛，不会左右摇摆、心思不定。

所以，“归命无量寿觉”，只要解释“无量寿觉”四个字，能归的“归命”自然在当中，因为能所一体，所以这里略掉不解释。

同时，这里如果再解释“南无”的话，在文气、语段上，也有些打闲岔的意思。

善导大师对“南无”的解释

但是“南无”“归命”又特别重要，所以善导大师是有解释的。在哪里解释的呢？在玄义分“和会门”，破斥“别时意”的时候，就六字名号解释为：“言‘南无’者，即是归命，亦是发愿回向之义；言‘阿弥陀佛’者，即是其行：以斯义故，必得往生”。“以斯义故”，六字名号是什么意义？就是“必得往生”。这是另外一种含义。如果个人有思维力，可以把这两处对照起来深入地理解。

所以，善导大师对于“无量寿”的解释，这里列了四点，同时，“和会门”那里有一处。

这是第三段，“人法并彰，故名阿弥陀佛”，从义转为人法。

你看这种解释，多微妙啊！一气呵成。就像上台阶，一级搭一级，都是顺着来的。

④四转——从人法转观境

再看第四段：

又，言人、法者，是所观之境。即有其二：

一者依报；

二者正报。

这里用了一个“又”字。为什么呢？因为他是完整地把前面那句话中的“人法”都陈列下来了。

“言人、法者”，这个“人”是对应“‘觉’者是人”这一句，“法”是对应“‘无量寿’者是法”这一句。

“言人、法者，是所观之境。即有其二”，这所观之境当中，直接用“即有”两个字。

“一者依报，二者正报”，这就从“归命无量寿觉”的人法关系当中，开出观佛三昧，作为所观之境。

所观之境在《观经》中有十三定观，或者展开为十六观。不论十三观还是十六观，所讲的都是人法。这些境界，都是阿弥陀佛觉悟的境界，也就是大涅槃界；所有这一切依报、正报，都是“无量寿”法的展现，所以叫作“极乐无为涅槃界”。

“无量寿”也就是涅槃的意思，大涅槃法无量寿。“‘无量寿’者是法”，是什么法呢？就是大涅槃法，不生不灭，常、乐、我、净，四德具足。昙鸾大师解释说，“‘无量寿’者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也”，这是“常”；“‘觉’者是人”，这个“人”可以讲是“我”；“净”，就是三种清净庄严功德；“乐”，安乐法门，易行道，极乐世界，安乐国。所以，“无量寿”当中四德具足。所以，依报、正报都是“无量寿觉”人法的显现。

梳理

我们把这四段文简单地依文解释了一下。下面我们再来梳理一遍。

我们先看文句的表达格式。“言‘无量寿’者……”读书就要这么读，古人读经典，摇头晃脑的，读得很有味道，也很有节奏感。“言‘无量寿’者，乃是此地汉音”，“言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”，这一听不就很清楚了吗？“乃是”“又是”，“此地”“西国”，“汉音”“正音”，这些地方有节奏感地念出来，念的人和听的人自然就有呼应。

“又，‘南’者是归，‘无’者是命……故言‘归命无量寿觉’。此乃梵汉相对，其义如此。”不管你懂不懂，都是这样子的。

“今言‘无量寿’者是法，‘觉’者是人：人法并彰，故名阿弥陀佛。”“又，言人、法者，是所观之境。即有其二：一者依报；二者正报。”

这些词了解之后，就发现善导大师说他的《观经疏》“一句一字，不可加減”，是这样的！你不能把“今言‘无量寿’者是法”，改为“又，‘无量寿’者是法”，那就完了。如果改为“又”字，可能会跳到前面“佛说无量寿观经一卷”那里；讲“今言”两个字，一定不会跳到前面，一定是接着最近的这句话“归命无量寿觉”来的。你把它改成“又”字怎么行呢？它的节奏是不一样的。“又，言人、法者”，如果改为“今言”，那又不妥当。所以，每一个字都是很讲

究的，“乃是”“此乃”“即是”“即有”，好像是虚词，没有意义，但是用得都非常恰当。

我们看讲义。

请与《观经疏》宗祖释“无量寿”（《圣教集》第461页第1行）对照理解。

下面我列了“四转”，一是名，二是义，三是人法，四是观境，它们是前后衔接的关系，刚才我们解释得已经非常清楚了。

这四转的第一转，从汉音转为梵音，从“无量寿”三个字，跳到“南无阿弥陀佛”；第二转，从名转为义，不管是汉音还是梵音，因为讲发音就是称名，是讲名号的，从“南无阿弥陀佛”六字正音，转为“归命无量寿觉”；第三转，从义转为人法，从“无量寿觉”这四个字转为人法；第四转，从人法转为观境。

善导大师的解释独步古今

善导大师这种解释，别人解释得出来吗？两种三昧怎么解释得出来？“这六个字里面怎么就有观境？”我们一般人解释，观就是观，就是十三定观，怎么修定善，怎么去观，根本就解释不出“念佛三昧为宗”，更不可能解释出前面的梵音、汉音、名、义、人法，都没有这些概念。

有人说“祖师都是大德，你们怎么专门依从善导大师？”觉得我们说善导大师法理教义是最深的，就好像说其他大德祖师比善导大师浅，这样是不尊重古德。有人就有这样的认识。

其实这不代表我们不尊重古德。浅就是浅。我们说星星没有月亮亮，并不代表不尊重星星。星星就是没有月亮亮，除非你眼睛闭着，或者是盲人看不见，你才说“哎！不可以讲，星星、月亮、太阳都在天上，不能这样讲，它们都是一样的”，怎么可能都一样？群星拱月。善导大师的教义一出来，那就像满月光华；善导大师教义不出来，其他大德的解释是很好，不过那是一个星星一个星星，要想照亮大地还是差一点。这是不一样的！这并没有不尊重的意思，天上的星星谁敢不尊重？我们这样说，是如实而说，不代表不尊重，反而是尊重的。

不要稀里糊涂的。稀里糊涂的人，本身就稀里糊涂，对法义的深浅、粗妙完全不了解。

法义的深浅、粗妙，我们虽然解释不出来，就像我们虽然不会做饭，还不会吃饭吗？不知道味道好坏吗？作为吃饭的人，说这个味道好，那个味道不好，这不能说啊？说了就是对厨师不尊重啊？你不说，那是你舌头有问题，不知道味道的好坏。

所以，我们读祖师的解释，好就是好，妙就是妙，高就是高！善导大师解释这六个字，谁解释得出来？

言“南无”者，即是归命，亦是发愿回向之义；言“阿弥陀佛”者，即是其行：以斯义故，必得往生。

从古到今，没有人这样解释；从今以后——除非你背他的文章，只有背出来——也是没有的。

在读到善导大师《观经疏》之前，藕益大师我们很崇拜，解释

得确实好。但是，如果真的比较起来——你看藕益大师花了很长的话来解释，但是善导大师几十个字全部解释完了。我在讲解《阿弥陀经》的时候，有详细对照，进行比较。藕益大师用一百句话，善导大师一句话就可以了，力度就不一样。善导大师这种概括性、总摄性，那没话说！“南无阿弥陀佛”六个字，一切佛法僧三宝，万经、万论、万咒，全法界所有一切，六个字就概括完了，这就是佛！其他人讲一大堆，都是六字名号的注脚。

佛的智慧高，“讲这么多，我没有讲一个字”。如果你讲了这么多字，那你就不是佛了。虽然没讲一个字，却开显出无量的经典；虽然讲了无量的经典，归到一句南无阿弥陀佛。

高度的概括性，显示一种智慧。大道至简，一以贯之，不用讲那么多。讲得多，力道就不够了。像我这种啰里啰唆的，那就不行。但现在不一样，不啰唆看不懂，不愿看。

念佛人的祖上

读了善导大师的著作以后，我们为什么这么有信心？为什么对祖师产生了无限的崇拜？为什么觉得非常有美感？原因就在这里。

这个信心怎么会被破坏呢？大家听完之后，“真是！咱们能成为善导大师的子孙，真是有福报啊！这是哪一辈子修来的福报啊！”

不一样的！

古代的人，很讲究他们祖上的光荣。念佛人讲到我们祖上，昙鸾大师，善导大师，祖上不一样的。世间人祖上是什么状元、将军、宰相，咱们这不是状元、将军、宰相的问题，咱们的祖上是皇上。阿弥陀佛，佛中之王，释迦牟尼佛，依次传下来的，这就是我们家族的光荣史，是不是？光荣啊！

说到家族光荣史，就是不一样！这就是种姓不同。你看皇族的人出来，就是不一样，他如果是嫡系正牌的，即使在农村讨饭，他说话就不一样，“我们家江山”，这么说的。他哪怕被别人赶得到处跑，说话开口都是“朕……”，不一样的。胸怀黎民百姓，这就是家族传承史。

像我们，也是流落在娑婆世界，但是我们这个家族是皇族血统，是南无阿弥陀佛的嫡传子孙，一定往生，一定成佛。

皇族的人，讲话就念念不忘他们的江山国土。我们也是，念念不忘地念佛。虽然看起来穷歪歪的，没什么智慧，因为我们流落在娑婆世界了嘛，“龙陷浅滩被虾戏”，但是我们志向高远，要回归我们的本国，回到极乐世界。“我们家祖上，南无阿弥陀佛！我们家祖上，善导大师！我们这些子孙，念佛往生成佛！”斩钉截铁。哪里还会在那里愁眉苦脸地说“我念佛到底能不能往生啊？行还是不行啊？要达到什么程度啊？”一看就不是皇家血统，所以他心里就没有这个底气，想进皇家大院像做贼一样，“哎呦！这高唉，皇家大院不能去”——不是那回事！我们呢，进去就是昂首阔步的，“这是我们家大院！”就走进去了。

念佛法门为什么能给你长气，怎么能不长气呢！

善导大师弥陀化身

我们说善导大师是阿弥陀佛化身，并不是因为喜欢他就这样说；了解他的法义之后，自然就知道：不是阿弥陀佛化身，说不出这样的话。

阿弥陀佛化身说出来的话，叫你背一遍，你还不敢背，你还不敢说。

善导大师讲的话，别人是不敢说的。比如：

彼佛光明无量，照十方国无所障碍，唯观念佛众生，摄取不舍。

“唯观！”谁敢讲这两个字？只是看念佛的人摄取不舍。

但有专念阿弥陀佛众生，彼佛心光常照是人，摄护不舍；总不论照摄余杂业行者。

谁敢这么讲？说杂行杂修，念什么经、念什么咒的，佛通通不照摄。

四十八愿中，唯明专念弥陀名号得生。

此经定散文中，唯标专念名号得生。

这些话别人根本就不敢讲，根本就讲不出来。

“《观经》怎么就讲了一件事，‘唯标专念弥陀名号得生’？经文不是明明讲了十三定观，修成了都可以往生吗？”善导大师是外国人看不懂啊？不要以为你本事大。经文有了义、有不了义，有依

智、有依识。

到底什么是究竟了义？我们看完之后，就知道善导大师这种解释有非常高的概括性。所谓“艺高人胆大”，阿弥陀佛自己讲的，“我就是唯观专修念佛众生，摄取不舍”，他的本愿嘛！

我们弘愿寺的书现在都有电子版的，很方便检索。大家可以下载一个“多看阅读”软件，把它们全部下载下来。从善导大师的著作中搜索“唯”字，还有“专”字，把有关的原文找出来看看。“唯”“专”，这都是不可改变的，语气非常肯定。比如：

不为余缘光普照，唯觅念佛往生人。

“唯”字很多，不是一个地方，笔误，写错了——那么多地方都写错了？所以，了解这个“唯”字以后，你就发现善导大师是多么强调“专”。这些话你列出来仔细看，非常有震撼力。

(2) “四转”因果相承

接下来我们说“四转”的次第，它们一定是有次第关系的。

第一，先明六字正音。称名为宗，故先明六字正音。

善导大师的解释，不管怎样，都归向“一向专念无量寿佛”。虽然有两种三昧，“观佛三昧为宗”，“念佛三昧为宗”，分开是两个，合起来，还是称名为宗。所以，这个放在第一，先明六字正音。

第二，次明名义。接下来说明这个称名，是“如彼名义”之“如实修行相应”，并不是那种不如实修行相应，比如有疑惑、不

愿意往生，不是那样的。所以，次明名义，“归命无量寿觉”。它是归命、相应，称名往生的，归命里面就有发愿回向，是信愿具足的。同时，也说明六字名号本身，六字正音当中就含有“归命无量寿觉”，法体本身就有这样的意义。名义是什么？名义就是“归命无量寿觉”。虽然称名，如果不归命，不愿意往生，那叫“不如实修行”。

第三，次明人法。我们怎样才能起归命之心呢？知道所归的“无量寿觉”是“人法并彰”之佛，这样就发起归命之心。所以，接下来就说人法。

第四，次明观境。怎么知道是“人法并彰”呢？就是通过十六观，尤其是第七观，“人法并彰”其实讲的就是第七观。第七观释迦牟尼佛说什么？

“谛听，谛听！善思念之，吾当为汝分别解说除苦恼法。”

说是语时，无量寿佛住立空中，观世音、大势至，是二大士侍立左右，光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色不得为比。

佛站出来了，并没有说话。韦提希夫人见到佛，接足作礼，当下证悟无生法忍。什么法？无生法。什么法？除苦恼法。什么法？无量寿法。

“人法并彰”，讲到法的时候，人就出来了，人一出来，马上就得到法的利益，这就是“人法并彰”。还要讲话啊？有人问：“阿弥

陀佛来了以后也没有讲话，他是怎么让韦提希夫人证得无生法忍的？”这个问题我就回答不出来了。人法并彰。

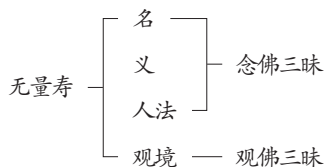
所以，通过明观境，这十六观每一观都是讲“人法并彰”的阿弥陀佛。如果我们了解这个大的框架结构之后，看的时候就可以按照这样一个路子，思维每一观到底是怎么显示人法并彰的。

我们先看第一观“日想观”，能不能看得出来？再看“水想观”，每一观，“哦，真是！”这样看，就有欢喜心。

关于“人法并彰”，我们留到下面再说。

(3) “四转”含两种三昧

我们再看这张表。



“四转”当中含有两种三昧。

第一是名，第二是义，第三是人法，第四是观境。名、义、人法这三个，都是念佛三昧所包含的内容；第四观境，就是观佛三昧。刚才我们解释眉注的时候也解释了。

(4) “四转”的顺逆次第

接下来我们来看“四转”的顺逆次第，就是从顺和逆这两个方面来看它。

由念佛开出观佛，由观佛归入念佛。

由念摄观，由观入念。

从顺的次第来说，首先从念佛开出观佛，前面三个是“念佛三昧”，最后说“言人、法者，是所观之境”，从念佛开出观佛。

然后“由观佛归入念佛”，观佛十六观怎么归入念佛？底下会说。也是由念摄观，由观入念。所以，正的次第就是由念佛总摄观佛。

那么逆过来，由观佛三昧也可以入念佛三昧，这是循环的。

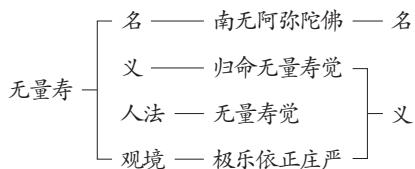
如何由观佛归入念佛呢？下面这一段：

由十六观，知人法并彰之佛；由人法并彰，故起归命之心；由归命无量寿觉，如彼名义称名，如实修行相应。

这是逆的次第。从十六观（观境）到“人法并彰”（人法）；由“人法并彰”起归命之心，这就是第七观，韦提希夫人见到人法并彰之佛，当下归命，证得无生法忍。这是由人法到归命无量寿觉（义）；由归命无量寿觉，而“如彼名义”称名，“如实修行相应”（名）。所以，就由观境跳转到人法，然后到义，然后到名：这是从观佛归入念佛的次第。

(5) “四转”总约名、义

接下来我们看“四转”总约名、义。



“名”，是讲名的，六字正音；接下来，“义”“人法”“观境”，都是名当中所包含的意义，总的归入“义”。“归命无量寿觉”也好，“人法并彰”也好，“依正庄严”也好，都是“南无阿弥陀佛”自然含具的意义。如果分为名、义，就这么来对列。

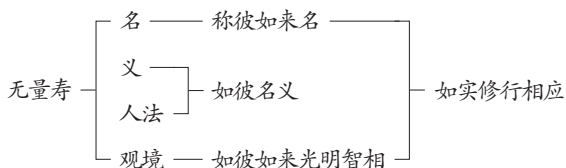
(6) “四转”前三明佛名，后一明佛名为经体

这“四转”的前三个——名、义、人法，是直接就佛名来展开的；后面的“观境”，是要显明佛名为经体。因为《无量寿经》也好，《观无量寿经》也好，《阿弥陀经》也好，所讲的都是无量寿佛庄严功德，都是佛、菩萨、国土三种庄严功德。这三种庄严功德，就是经的全部内容，这全部内容就归在佛的名号当中。

这些关系，可以启发大家的思维。

(7) “四转”约对赞叹门

接下来，将这“四转”约对赞叹门来看。



这样读以后，会觉得祖师们的解释不是说相互打好招呼、彼此参考，而是自然而然就衔接得很稳当，互相之间天衣无缝。善导大师解释“无量寿”有名、义、人法、观境，这和天亲菩萨《往生论》的赞叹门非常契合。

赞叹门这几句话大家知道吗？《圣教集》第214页最后一行：

云何赞叹？口业赞叹。称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故。

这段话非常优美，我们到后面还会再解释。善导大师解释“无量寿”的“四转”，跟这段话非常相应：

第一，名。就是“称彼如来名”，六字正音。

第二，义。“归命无量寿觉”，就是“如彼名义”。

第三，人法。“人法并彰”，也是“如彼名义”。

第四，观境。就是“如彼如来光明智相”。第七观、第九观，还

有其他诸观，如来的光明智慧之相显现在十六观当中。

我们称念阿弥陀如来名，是了解名号本身具足“归命无量寿觉”“人法并彰”“依正庄严”，这些总含在六字名号之中。这样“如彼名义”的称名，就是“如实修行相应”，所以善导大师才得出结论：“以斯义故，必得往生”。

这样一比较、对照，你会发现非常贴切。

(8) 人法并彰

我们先就“人法并彰”来作解释。我想分为六点：第一，总说；第二，字义；第三，辨义；第四，典据；第五，约十六观境；第六，“人法并彰”对我们的启发。

①总说

我们看《圣教集》461页第6行，有两句话：

今言“无量寿”者是法，“觉”者是人：人法并彰，故名阿弥陀佛。

这后面十个字很简略，是要说明什么呢？是说阿弥陀佛之所以能够成为阿弥陀佛，能够获得这样的称号，是因为他有一种功能，有一种德，就是“人法并彰”。反过来说，如果不是“人法并彰”，就没有资格称为阿弥陀佛。所以，“人法并彰”的意义是非常突出的。

我们也可以想到同样的句式、表达法，像862页《往生礼赞》中有一段黑体字（这都是善导大师解释阿弥陀佛名号意义的），是把《阿弥陀经》和《观经》的内容放在一起：

彼佛光明无量，照十方国无所障碍，唯观念佛众生，摄取不舍，故名阿弥陀。

这个意思差不多，句式表达是一样的。最后结论说“故名阿弥陀”，上段文说“故名阿弥陀佛”。

这一段其实也有“人法并彰”在当中。“彼佛光明无量，照十方国无所障碍”，这就是“人”，是阿弥陀佛“人”的存在；他以什么样的法来度众生呢？“唯观念佛众生，摄取不舍”，这就是法。人和法同时存在着，同时显示着这样的作用，所以他才称为阿弥陀佛。这是总说。

②字义

下面对“人法并彰”的字义作解释。

“人”，“‘觉’者是人”，“人”就是“觉”。这个“人”不是指一般的人，是指觉悟了无量寿法的人，所以说“无量寿觉”。人和法是相互依存的关系，人是能觉之人，法是所觉之法。所以，这个“觉”就有三种：自觉、觉他、觉行圆满。“人”有这三种意义。

“法”就是无量寿法。讲义中我们也列得比较多：无量寿法也是大涅槃法，无量寿就是不生不灭；也是大慈悲法，所谓“佛心者，大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生”；也是除苦恼法，《观经》第

七观释迦牟尼佛说“吾当为汝，分别解说除苦恼法”；也是救度众生之法，所谓“念佛众生摄取不舍”；也是无生法，阿弥陀佛住立空中，韦提希夫人当下证得往生，获无生法忍；也是我们的往生之法、唯摄念佛之法、别意弘愿之法、本愿称名之法。这些都是一个意思，只是从不同的角度，作不同的表达。这是“法”。

“并”是什么意思呢？“并”就是并列，也就是同时的意思。

“彰”是彰显、显明。

如果把“人法并彰”合在一起解释，就是说阿弥陀佛之所以成为阿弥陀佛，是因为“人法并彰”。

昔法藏比丘，觉悟无量寿大涅槃法，使之成为名号，令众生称念，同证无量寿大涅槃果觉，以此之故，成为阿弥陀佛。

过去阿弥陀佛作为法藏比丘的时候，历劫发愿、修行，觉悟了无量寿大涅槃法，这是他“自觉”，觉了所觉之法；同时，以别愿使无量寿大涅槃法成为其名号，令众生称念，这是“觉他”；而使得众生同证无量寿大涅槃之果，这是“觉行圆满”，也就是自觉、觉他都达到圆满。以此之故，他成为阿弥陀佛。这就是“人法并彰，故名阿弥陀佛”的意义，从字义解释就是这样。

③辨义

我们来详细地辨明，分为五点。

第一，约“法”。这里的“法”，是无量寿大涅槃法。

法不自彰，必待人彰。

就法来说，法自己不能把自己彰显出来，一定要人来觉悟它。像经中所讲的“诸法从本来，常自寂灭相”，一花一草一叶一木，如果以法的体性来讲，它本来就是常自寂灭，本来就是无量寿。像我们这样的凡夫之人是颠倒的，把法的本来体性颠倒认识了，才成了流转，才有了生灭。法本来的体性是不生不灭的，所以说“诸法从本来，常自寂灭相”。它虽然是不生不灭、常自寂灭相、无量寿大涅槃法，可是我们自己并不能觉悟，它没有那种让我们众生觉悟的功能。从法本身来讲，它缺乏这种作用，必须有人来觉悟它。

第二，约“人”。这里的“人”是觉悟了诸法寂灭相、大涅槃法的人，不是一般的人，他有三种觉悟的功能：自觉、觉他、觉满。

第三，就“彰”来理解。“彰”是显明。显明也有三层含义，因为这个显明不是法自己能够显明的，是通过人来显明的。要彰显这个法，把法本身无量寿的德能、体性显示出来，是要依据觉悟的人。既然人有三觉，也就有三明：自明、明他、圆明。觉悟的人本身明了无量寿法；同时让他人也能明了，彰显给他人；彰显到什么程度呢？达到彻底究竟圆满的程度。这就是“彰”。

第四，约诸佛。诸佛既然成了佛，都是证悟了佛的果觉境界。在诸佛本身的立场上，都是“人法并彰”的。诸佛本身是觉悟之人，也觉悟了涅槃之法。

在这个层面上来讲，诸佛和弥陀是平等的，人法并彰；这样，

就显示不出阿弥陀佛的特别殊胜。那么，把“人法并彰”这四个字单独解释，又显示什么特别的意义呢？

第五，约弥陀。从阿弥陀佛的角度来讲，是因为他“人法并彰”的功能，以他的别愿，纳入到名号当中。所以，他度化众生就胜于诸佛。

诸佛，在他们本身的境界中“人法并彰”，可是我们并不能得到利益；阿弥陀佛的“人法并彰”就不一样，他放在名号里。所以，阿弥陀佛的“人法并彰”有四个层次，这四个层次是不能分开的。

“言‘无量寿’者，乃是此地汉音；言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”，他的“人法并彰”来自六字名号，成为“归命无量寿觉”，是这样的“人法并彰”。名号本身就有“人法并彰”的功能，这样才使得我们容易得利益，也使得他的名号超胜十方诸佛。

如果单独看“人法并彰”，诸佛也有这样的功能；如果这四层含义综合在一起，不可分割地来理解，就显出阿弥陀佛名号的立体性，利益众生的功能就特别超胜。

④典据

典据在《圣教集》459页。

提到“人法并彰”，我们自然就想到这一段法语，我们看讲义：

安乐能人(人)，显彰(彰)别意之弘愿(法)。

“安乐能人”的“人”字下面是一个黑点，后面括号里写了一

个“人”字。“显彰别意之弘愿”，“彰”字下面也有一个黑点，后面括号里写了一个“彰”字。“别意之弘愿”的“弘愿”两个字下面有黑点，后面括号里是“法”字。

这样，就看得很清楚：“安乐能人”（人），“人”字是一样的；“显彰”（彰），“彰”字是一样的；“别意之弘愿”（法），别意之弘愿就是他彰显的法。这就是“人法并彰”的典据来源。

这段话在《观经疏》里的位置比较靠前。从分量来讲，这是“序题门”，更根本一些；“人法并彰”在“释名门”。

善导大师《观经疏》说“一句一字不可加減”。这里的“安乐能人”，你不能换成“安乐世尊”，因为它要和“人法并彰”对应起来。有人说，“安乐能人”是否改成释迦牟尼佛“能仁寂灭”的“能仁”，那也是不行的。如果细读的话，就明白这里是不能改的。

这个“人”是“觉”；“能”是能觉悟，能够自觉，而且觉他，让众生觉行圆满，所以这个“能”也是不能改的。

这一段就是“人法并彰”的一个典据，也是以善导大师本身的意思来解释。

⑤约十六观境

接下来，我们约十六观来说明“人法并彰”。

就第七观

“安乐能人，显彰别意之弘愿”讲的是第七观。在定善十三观

中，第七观是比较特别的。

善导大师《玄义分》分为七门料简，其中第七门叫“得益门”，专门就第七观说明众生得利益。

关于“得益门”，我们初学佛法往往会觉得“十六观每一观不都得利益吗？怎么说在第七观得利益呢？”粗看时不知道善导大师在说什么，“得益怎么就在第七观呢？”

定善十三观，每一观观成了都得利益；善导大师自己也说，每一观观成了都能往生，怎么“得益门”偏偏放在第七观？

因为第七观是阿弥陀佛彰显他的本愿，每一观之所以能得利益，根本的来源是阿弥陀佛的本愿。

我们看《圣教集》459页：

言弘愿者，如《大经》说：一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。

这段话就和“得益门”衔接。

“一切善恶凡夫得生者”，一切善恶凡夫能往生的根本来源，在于阿弥陀佛的大愿业力。

即使你修十六观中的任何一观成就，都不是依你观想的力量、功德，都是归到阿弥陀佛的大愿业力，也就是阿弥陀佛的别意弘愿。

所以，在第七观中，无量寿佛住立空中，放大光明，韦提希夫人当下证得无生法忍。说明：无量寿佛佛体的本身，是我们能够往生成佛的根本来源。

善导大师说到定善、散善，“其要门者，即此《观经》定散二门是也。定即息虑以凝心，散即废恶以修善：回斯二行，求愿往生也”，讲到这里没有说往生不往生。要门定散二善、十六观法，是要“回斯二行，求愿往生”的。到底能不能往生？往生的根本原理在哪里？不在定散二善，所以讲到这里就戛然而止。“回斯二行，求愿往生”能够往生，是因为“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也”，它的利益来自阿弥陀佛的本愿。这个来源，就在于第七观。

善导大师一定要辨明白，韦提希夫人是在第七观的时候，见到无量寿佛住立空中，当下证得无生法忍。

我们看《圣教集》592页，这里就是无量寿佛“人法并彰”的显现。

佛告阿难及韦提希：“谛听，谛听！善思念之，吾当为汝分别解说除苦恼法。汝等忆持，广为大众分别解说。”

释迦牟尼佛说：“你们要好好听，我要为你们解说消除苦恼的方法。”

说是语时，无量寿佛住立空中。

释迦牟尼佛讲法跟我们的现场是不一样的，他讲法是互动的，“说是语时”，正要讲还没有讲，场景就切换了，就像电视镜头，“啪”一切换。切换到哪里？

“无量寿佛住立空中”，“无量寿佛”就是“人”，他“住立空中”就是“人法并彰”。

这个“人”就是大涅槃法，就是无量寿法。而且这个“法”是活动的法，是彰显的法，同时，它放光显示到你的心中。有人问：“无量寿佛往那儿一站，又不讲话，韦提希夫人怎么就得无生法忍了？”因为“人法并彰”，“彰”到她心中去了。“彰”是显明、揭开。怎么彰显？用光明彰显。

观世音、大势至，是二大士侍立左右，光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色不得为比。

“彰”是彰显、显明，光明的作用就是这样的。你看光明就有这样的作用，首先自己是光明的，然后也让别人光明，这就是自明、明他。当然，我们世间的光明还不能圆满，但是就我们这个房间来讲，它还是圆满的。光明就是这样的作用。

我们看善导大师的解释，特别妙。

（三）从“说是语时”下至“不得为比”以来，正明娑婆化主为物故，住想西方；

“娑婆化主”即释迦牟尼佛。“为物”，“物”是众生，为了众生。怎么叫为了众生？“广为大家分别解说”，就是为了众生，不光是为阿难和韦提希两个人。

“住想西方”，释迦牟尼佛说“吾当为汝分别解说除苦恼法”，其实心中想的就是阿弥陀佛：阿弥陀佛的正觉莲花，阿弥陀佛的华座观，阿弥陀佛的除苦恼法。怎么能除苦恼？怎么救度我们出离三界？他想的是阿弥陀佛，所以住想西方极乐世界。

安乐慈尊知情故，则影临东域。

佛和佛之间是相通的。“知情”，阿弥陀佛知道释迦牟尼佛的心意，知道娑婆世界众生的情况。

“则影临东域”，当下显示出来，来到娑婆世界。娑婆世界相对于西方就属于东方。

斯乃二尊许应无异，直以隐显有殊；正由器朴之类万差，致使互为郢匠。

关于这一段，我在微信答问中有比较详细的解释，这里就不多讲了。

言“说是语时”者，正明就此意中，即有其七：

这个解释特别棒。在“说是语时”这一刹那的时间当中，就有七点意义显示出来。

有人在这里把标点、分科作了改动，认为“说是语时”只是一个时间点，“怎么可能下面七点都冠在‘说是语时’一个条目下面？”这么一改，似乎更合逻辑，但阿弥陀佛立即显现、立即证得往生这么一种瞬间完成救度，不等待第二念的大慈大悲心、大愿大力行，这种妙义妙味就荡然无存了。

所以下面分为七点，都是在同一个时间段，显示救度众生在一刹那之间就完成了。

（一）明告劝二人时也。

这是解释“佛告阿难及韦提希”，这是什么时间？是告劝两个人的时候。

（二）明弥陀应声即现，证得往生也。

在告劝二人的时候，阿弥陀佛应声即现，应着释迦牟尼佛“我要为你们说除苦恼法”的话音，立即显现出来。

“证得往生”，来证明韦提希夫人得到往生。弥陀显现出来有什么样的功能？证明我们当下就决定往生。

我们看到这里，不要以为“只有释迦牟尼佛讲第七观的时候，阿弥陀佛才出来，证得往生”，看我们讲台的佛像，阿弥陀佛时刻在这里站着。阿弥陀佛站在这里，就是告诉我们：证得往生！就证明我们得往生。

所以，我们一见到阿弥陀佛的像站在那里，就知道：我决定往生！谁证明？阿弥陀佛证明。要这么看。

这不就是“人法并彰”吗？“人法并彰”才能证得往生。

（三）明弥陀在空而立者，但使回心正念，愿生我国，立即得生也。

这是说明阿弥陀佛在空而立，众生得利益，这都是一个时间段的。

“但使回心正念，愿生我国，立即得生也”，只要回心正念，愿生弥陀净土，立即得以往生。

这个“但使回心正念”，也是阿弥陀佛使得我们回心正念。“使”是使动词，能使，能够使得，显示根本的来源是阿弥陀佛的他力。

问曰：佛德尊高，不可辄然轻举，既能不舍本愿，来应大悲者，何故不端坐而赴机也？

佛是很尊贵的，他的一举一动必然有深层的含义，他也不随便有动作。他来接引众生，也可以坐着，为什么不端坐？端坐显得非常庄重、稳定，为什么站着呢？

答曰：此明如来别有密意。

这就是“安乐慈尊知情故”，知道我们这种情况。我们什么样的情况？我们的情况我们自己都不了解。佛有密意，什么密意呢？

但以娑婆苦界，杂恶同居；八苦相烧，动成违返；诈亲含笑，六贼常随；三恶火坑，临临欲入。

非常危险！三恶道的火坑看着看着就要掉下去了。所以“安乐慈尊知情故，则影临东域”，知道我们的情况非常危急。

若不举足以救迷，业系之牢何由得免？

如果不是站在那里，“举足以救迷”，拔腿就来救度我们迷界的苦恼众生，我们怎么能够得以出离三界？我们就永远系缚在三界轮回中。

为斯义故，立撮即行，不及端坐以赴机也。

就站在那里，立即就要救拔我们。“撮”就是抓起来、拎起来，马上把我们拽到西方极乐世界，来不及坐在那里等我们三请四邀。当然，佛是神通自在、一切无碍的，但是坐相和立相，给我们的感觉还是不一样。坐相，显得还要站起来，再来接引；立相是动作的，随时来救度。

下面还有几点，这几点都是在同一时间所发生的。

再看讲义。

住立空中尊(人),即是救度我之除苦恼法(法)。第七座观。

第七观,住立空中之尊,就是阿弥陀佛,是“人”;这个“人”,即是救度众生的“除苦恼法”,所以叫“人法并彰”。

彼佛应声即现(人),证得往生(法)。

“弥陀应声即现”,这是“人”;“证得往生”,这是“法”:“人法并彰”。

弥陀在空而立者(人),但使回心正念,愿生我国,立即得生也(法)。

“弥陀在空而立者”,这是“人”;“但使回心正念,愿生我国,立即得生也”,这是“法”。所以,“人法并彰”给予我们这么多利益。

这是第七观。在十六观里,阿弥陀佛主动显现出来的,就是这第七观。弥陀“显彰别意之弘愿”,特别的意义在哪里?就在这第七观。

“人法并彰”,就显示他别意弘愿的意思。

至于第九观,是释迦牟尼佛表述行者观成之后,阿弥陀佛的相好光明摄取不舍,并不是阿弥陀佛自己来的,它是观想的人观想成就之后所见的景象。

这是两土世尊都在《观无量寿经》里表达他们的法。

《观无量寿经》是很特别的一部经典。释迦牟尼佛讲定散二善,主要是发遣。他在此岸发遣说:“众生闻者,应当发愿,愿生

彼国。”“仁者，但决定寻此道行，必无死难！若住即死。”释迦牟尼佛发遣我们说：“你要去往生，你不能在这里停留，停下来就死路一条！”阿弥陀佛在彼岸呼唤：“汝一心正念直来，我能护汝，众不畏堕于水火之难。”所以，这部《观经》是两土世尊共同讲的，“互为郢匠”。

阿弥陀佛所讲的法，是很简单的，就是第七观，一闪就讲完了；释迦牟尼佛就讲了很多——十六观。

善导大师在“二河白道喻”里用“我来护汝”这样的话来表达，其实阿弥陀佛是没有讲话的。

当然，释迦牟尼佛也用神力讲法，在《观经》序分“光台现国”的时候，世尊放出眉间光，把十方世界收纳在光明台当中，其实那个时候已经用神力讲完了。当然，我们没听懂，世尊只好再用语言把它展现为十六观，慢慢讲。

就第九观

我们看第九观。第九观是观想的最高层级了。《圣教集》613页：

无量寿佛有八万四千相；一一相中，各有八万四千随形好；一一好中，复有八万四千光明。

这讲的是人。下面是法：

一一光明，遍照十方世界，念佛众生摄取不舍。

这样的人和这样的法，是同时存在的，同时显现出来，所以叫

“人法并彰”。

我们再翻到614页：

问曰：备修众行，但能回向，皆得往生。

看到这样的话，我们就要想到，“备修众行”就是定散二善。

“但能回向，皆得往生”，皆得往生的原因在哪里？还是“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”，所以，不要看到后面就忘了前面：“你看，善导大师明明讲的嘛，定散二善回向都可以往生。”是都可以往生。都可以往生的本钱在哪里？是“阿弥陀佛大愿业力”，不是靠你自己定善、散善就能往生的。

当然，我们现在不是在专门学《观经疏》，关于这方面也不好展开来太广泛地解释，只是点到为止。

善导大师讲话不会啰唆的，他在序题门讲到这里，是大根大本的，所以非常清楚。要门说“回斯二行，求愿往生”，然后就止住了；往生的原因，接下来弘愿就说“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘……”，“莫不皆”这三个字说得多么肯定！“莫不”“皆”，反复地强调，“莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”。修定观，修散善，修所有这一切，离开“阿弥陀佛大愿业力为增上缘”，绝对不能往生！必须依这个才能往生。那就要回归到一向专念，回归到弥陀的本愿。

我们如果这样来看，读到这里，“但能回向，皆得往生”，就知道后面还有话。为什么？“皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”。

所以，定散二善回向，有能往生的，也有不能往生的。如果执

著、拘泥于自己定散二善的功德，以为“我这样可以往生”，没有乘托阿弥陀佛大愿业力，对不起，不能往生。所以善导大师就说，“欲回此杂毒之行求生彼佛净土者，此必不可也”，靠自己的修行，那绝对不可能往生。那为什么又说回向能够往生？那是因为通过要门回向，契入阿弥陀佛的大愿业力，乘托弥陀的大愿业力，然后念佛求往生，这才可以往生。

关于这些，我们在讲解《阿弥陀经》的时候也有详细的辨析，到底杂行回向能不能往生。

单看善导大师的文句，就有好几个答案：

“但能回向，皆得往生”——可以往生。

“欲回此杂毒之行求生彼佛净土者，此必不可也”——不能往生。

“回生杂善恐力弱”，“极乐无为涅槃界，随缘杂善恐难生”，“千中稀得三五”，难得一二，也还是可以的吧，不是百分之百不行，只是比较难一点。

总之，有时说不能往生，有时说难以往生，有时说可以往生。一个人说了三种答案，都是善导大师说的。

这里有必然的关系，要看是从哪个角度说的，所以这些就要详细辨析。

何以佛光普照，唯摄念佛者，有何意也？

“佛光普照”是人，“唯摄念佛”就是法：这些都能显示出来。

我们再翻到《圣教集》616页：

见此事者，即见十方一切诸佛；以见诸佛故，名念佛三昧。

能见阿弥陀佛了，十方诸佛都观念到了。

作是观者，名观一切佛身。

观阿弥陀佛一佛之身，等于观一切佛身。

以观佛身故，亦见佛心。佛心者，大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生。

“以观佛身故”，佛身就是人。

“亦见佛心”，这以下就是法。

“佛心者，大慈悲是”，所谓大慈悲法。

“以无缘慈，摄诸众生”，前面说“光明遍照，摄取不舍”，这里说“无缘慈，摄诸众生”，这是一样的。

所以，这里也是显示人法并彰，大慈大悲。

善导大师解释说“四明由见佛身故，即见佛心也。五明佛心者，慈悲为体，以此平等大慈，普摄一切也”。

这是就第七观、第九观。

就第十六观

我们再看第十六观——下辈三品。

我们先看下下品，这里就不讲太多了。我们是配对《往生论注》来说的，如果讲太多了，那就成了讲《观经疏》了。我们看701页：

如此愚人，临命终时，遇善知识，种种安慰，为说妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：“汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。”如是至心，令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。

前面说过了，善导大师所释“言‘无量寿’者，乃是此地汉音；言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”，典据就是“称南无阿弥陀佛”这段经文。

称佛名故，于念念中，除八十亿劫生死之罪。

这就是“人法并彰”。如果不是人法并彰，怎么可以念念之间、念念当下除灭八十亿劫生死之罪呢？因为这个法是无量寿法，是大涅槃法，才可以灭我们的罪；这个人，是觉悟圆满之人，才可以灭我们的罪。当下念念之间人法并彰，显示出来，才可以念念灭罪。

命终之时，见金莲华，犹如日轮，住其人前；如一念顷，即得往生极乐世界。

“见金莲华，犹如日轮”，这里大家要注意，先记住。

这里说明这句南无阿弥陀佛名号，本身就是人法并彰。既是阿弥陀佛的觉悟之体、觉悟之人，也是阿弥陀佛救度众生的涅槃之法，所以它才可以念念灭罪，让我们乘愿往生。

我们看《观经》下品上生的经文和解释，就会更加明确。因为它的时间段和所要解释的重点不一样。我们看《圣教集》690页的经文：

命欲终时，遇善知识，为说大乘十二部经首题名字；以

闻如是诸经名故，除却千劫极重恶业。智者复教合掌叉手，称“南无阿弥陀佛”；称佛名故，除五十亿劫生死之罪。这是当下除灭罪业。

尔时

“尔时”是很关键的一个词，就是在他称念“南无阿弥陀佛”的当下：

彼佛即遣化佛、化观世音、化大势至，至行者前，赞言：“善男子，以汝称佛名故，诸罪消灭，我来迎汝。”作是语已，行者即见化佛光明遍满其室；见已欢喜，即便命终，乘宝莲华，随化佛后，生宝池中。

我们引用这段经文，主要是看善导大师的解释：

（一）明行者正称名时，彼弥陀即遣化众，应声来现。

“正称名时”，是指上一段经文。我们看讲义：

行者正称名（法）时，彼弥陀即遣化众，应声来现（人）。

这不是人法并彰吗？当我们称念这句名号的时候，名号里就有阿弥陀佛本体的存在，“人”就彰显出来了；名号本身就是无量寿大涅槃之法。法，能灭罪，让我们得利益；人，能救度我们。

这是十六观里的人法并彰。

十六观收于前三十三观

我们说诸观都有“人法并彰”，诸观观境都能显示出这样的意思。怎么看呢？我们未必每一观逐一讲解，大家可以自己去理解。

我看到QQ学习群里有很多人在讨论这个题目，非常认真，非常好。我这里说一个总的思路。

总体而言，十六观收于前十三观。因为前十三观是将极乐依正二报的境界作为观境，十四、十五、十六观是讲娑婆世界的“三福”转为“九品”，九品众生的状况、怎么修行，临终的时候佛现前接引，所以不完全是观境。这样的观境，也是前面依正二报的显示，所以十六观收为十三观。

假观收于真观

在这十三观当中，有三观是假观。哪三观是假观？第一观“日想观”，第二观“水想观”，第八观“像观”。假观是过渡、铺垫的。假观收于真观。

依报观收于正报观

真观又分为两大类：依报观和正报观。

地观、宝树观、宝池观、宝楼观，这些是依报观。后面的佛观、观音观、势至观等等，这些是正报观。依报观收于正报观。

一切收于佛观

所有这一切，收于佛观。观，是以佛为主，依正、真假、通别，都含在佛观之内。

我们说过第七观住立空中尊、第九观佛观。佛本身是人法并

彰的，从佛所流现出来的一切观境，自然是人法并彰的，大的原则是这样。

所以，佛观如此，诸观必然，都是人法并彰。

依正二报皆是阿弥陀佛愿心成就

我们对照经文来分析。经文说到依正二报，请看《圣教集》319页《往生论》“净入愿心章”：

此三种成就，愿心庄严。

哪三种成就？佛清净庄严功德成就、菩萨清净庄严功德成就、国土清净庄严功德成就。佛和菩萨是正报，国土是依报。依正二报是阿弥陀佛的“愿心庄严”，这特别重要。

这一章的题目叫“净入愿心”。所有这一切清净的境界，都是阿弥陀佛的愿心所成就，都是阿弥陀佛大慈大悲心、无漏正觉心所流现。

依正二报人法并彰

依正二报皆为彼国真实无漏境相，当体为大涅槃界、无量寿法。

就极乐世界依正二报本身来讲，都是真实无漏境相。“真实无漏”，是说当下是无量寿涅槃之法。依正二报当体彰显为大涅槃界、无量寿法。

此依正二报“三种成就，愿心庄严”，当体为弥陀佛正

觉佛心之流现，故即是人。

同时，为什么是人呢？因为依正二报是“三种成就，愿心庄严”，当体是阿弥陀佛正觉佛心的流露、流现，所以是人德的展现。这个“人”不是别人，是觉悟大涅槃法的阿弥陀佛。极乐世界这一切都是“人”——既是大涅槃界，也是阿弥陀佛本身的存在，是身土不二的存在。

依正二报，三种成就，愿心庄严	— 真实无漏境相 — 无量寿涅槃法
	佛心流出 —— 人

善导大师有一段话也特别好，我们看《圣教集》577页。

此明诸宝林树，皆从弥陀无漏心中流出；由佛心是无漏故，其树亦是无漏也。《赞》（《往生论》）云：“正道大慈悲，出世善根生。净光明满足，如镜日月轮。”

我们引用这一段，是要说明极乐世界所有这一切境界，宝树、宝池、宝莲花等等这一切，都是阿弥陀佛无漏心所流出；因为佛心无漏，所以这些境界也都无漏。

无漏是涅槃法，涅槃法本身的存在是弥陀的愿心庄严，是佛这个人所流现出来的。极乐世界所有这一切，你可以认为是无量寿涅槃之法，但是这个法本身是活动的，是可以讲话的，它是人！

所以，极乐世界所有这一切都可以宣讲妙法。《小经》就说，这一切：

皆是阿弥陀佛欲令法音宣流，变化所作。

当然,《小经》讲的是鸟,这里讲的是树。树是无漏心所流出,难道八功德水不是吗?讲一种就可以了,不需要每一种都讲。所以我们就知道,每一观也都是这样。

《阿弥陀经》讲“是诸众鸟,皆是阿弥陀佛欲令法音宣流,变化所作”,那么音乐呢?铃铛的声音呢?吹诸宝树的声音呢?七宝池水的回响呢?都是阿弥陀佛变化所作,当体完全是佛的境界!别看是一滴水、一片树叶、一只鸟、一个铃铛、一件乐器,所有这一切都是阿弥陀佛当体的境界,是人法并彰的阿弥陀佛所显现的。

人法并彰故,极乐宝地、宝树、宝花、宝水、宝风、宝光、宝乐、宝鸟、宝庄严器,一一皆宣妙法。

到极乐世界,这一切都会讲法,因为它们都是人嘛!我们这个世界,只有人可以讲法;极乐世界,这些都是佛!佛并不只是用口说,桌子也可以讲法。所以,佛通身是口、通身是眼、通身是手。

一一皆是阿弥陀佛变化所作,一一皆是涅槃界无量寿法,一一皆是果德涅槃人之德。

这一切的一切,都是从阿弥陀佛无漏心所流出,都是“果得涅槃”之人德的显现。

十六观怎么看出是人法并彰?

十六观怎么看出是“人法并彰”?有两个要点,分别从人和法来说。

第一,从阿弥陀佛来说。十六观是以佛观作为根本核心,所以

十六观收于十三定观，十三定观收于依正二报，依报收于正报，这一切都收在阿弥陀佛“无量寿”佛观。由佛观可知，阿弥陀佛本身的存在是“人法并彰”，这样必然地，诸观都是“人法并彰”。这是一个大的原则。

第二，从法来说。依正二报是极乐净土真实无漏境相，也就是阿弥陀佛无量寿涅槃法的显现，它是法体的显现，当体就是法。

极乐世界法体的显现，并不像我们娑婆世界。娑婆世界的一花一叶，在得无生法忍的大菩萨来看，也当下都是无量寿涅槃之法。那么，极乐世界的一花一叶和我们娑婆世界的有什么不同呢？从法体来讲没有区别。区别在于，极乐世界是阿弥陀佛愿心庄严，具有无量寿涅槃法的法之德；同时，有阿弥陀佛自觉、觉他、觉行圆满这种人德体现在当中，是阿弥陀佛佛心的自然流现，具有人德。人是“觉”的意思。所以，极乐世界的依正二报具有觉悟众生的功能。我们娑婆世界的一花一叶就不具备这样的功能。

极乐世界是人法并彰的，有人德，有法德。法德，就是涅槃、无量寿；人德，就是这种法有觉悟的功能，能够推展到众生心中来。所以，我们观极乐世界的一寸宝地，闻极乐净土的法音，乃至极乐世界的宝树之香、众鸟说法，都可以启发我们的觉悟。这是两个大的原则。

日想观、水想观的人法并彰

下面，十六观中特别就日想观、水想观作一点说明。有人讲，

“依正二报真实无漏境相，人法并彰，说得过去。日想观是观娑婆世界的太阳，水想观也是观娑婆世界的水，都是假观，怎么能观出人法并彰呢？”关于这一点，如果想不明白，倒也不重要，假观是一个过渡，即使没有人法并彰的功能，也不影响整部《观经》的作用。

不过这里，我们可以作深细一点的思维。所谓假观，其实它是个譬喻。第一日想观，它是用太阳的光明来譬喻，指向正报阿弥陀佛的光明，以及依报极乐世界的种种光明境相。所以，日想观是通贯十三观的。日想观是观两个内容：一是观方所，即西方；二是观光明。十三观都是在西方极乐世界，所以，日想观的观方所是通于十三观的。同时，每一观都是光明境相，光明也是遍于十三观的。所以，日想观是基础，它的重要性于此可知。

在《观经》当中，韦提希夫人选择净土的时候，说：“是诸佛土虽复清淨，皆有光明，我今乐生极乐世界阿弥陀佛所。”极乐净土也好，诸佛净土也好，最常见、最明显的特征，就是清淨和光明，这是净土的表征。第一观和第二观其实就起到观这两种表征的作用。

第一日想观，观光明；第二水想观，观清淨及平等。所以，这两观放在前面有它的必然性。

就日想观来说，光明，我们首先联想到阿弥陀佛是无量光佛，自然就会联想到佛。《往生论》说“彼如来光明智相”，光明是阿弥陀佛的智慧之相。我们还会想到阿弥陀佛是“超日月光佛”。《观

经》中韦提希夫人怎么称释迦牟尼佛呢？“唯愿佛日教我观于清净业处”，称为“佛日”。所以，日想观和佛是分不开的。同时，第十六观说“见金莲华，犹如日轮，住其人前”，“日轮”本来说在第一观，最后一观又说到日轮，可见它们之间有前后呼应的关系，是很通畅的。总之，大家把这几点联系在一起思维。

假观、真观都是譬喻

关于假观，大家不要轻视。假观是譬喻，其实真观也是譬喻。可以讲，《观经》中有多重真假。日想观，如果相对于宝地、宝树、宝池、宝楼这些依报真观，它属于假观；依报真观，如果相对于正报佛观来说，层级更低一些，佛观更加真实；种种佛观，相对于阿弥陀佛名号来讲，又是次一个等级的。这里真正真实的，就是“南无阿弥陀佛”六字名号。

这十三定观乃至十六观都是譬喻，都不是真实之说。譬喻就是说，它是一个指代性的事物，而不是事物的本体。

为什么这样说呢？我们看经文，《圣教集》的539页：

尔时，世尊告韦提希：汝今知否？阿弥陀佛去此不远。

汝当系念，谛观彼国，净业成者。我今为汝广说众譬。

这一段分科就到这里。

翻过来，第540页。

亦令未来世一切凡夫欲修净业者，得生西方极乐国土。

“广说众譬”代表什么呢？我们看《圣教集》540页倒数第5行：

言“我今为汝”以下，此明机缘未具，不可偏说定门，
佛更观机，自开三福之行。

“广说众譬”是说十三定观的定善和三福九品的散善，都属于譬喻。“广”“众”就是不限于哪一观，都是譬喻。

能譬与所譬

譬喻又有“能譬”和“所譬”。十三定观也好，十六观也好，都是能譬喻的；所譬喻、所指向的是哪个呢？就是“南无阿弥陀佛”名号。所以《观经》的结尾就说：

佛告阿难：“汝好持是语，持是语者，即是持无量寿佛名。”

“是语”是指什么？就是指十六观——十三定观加三福九品，就是整部《观经》所讲的全部内容。这些内容所指的方向、所指的根本的法，就是“南无阿弥陀佛”。“持是语者，即是持无量寿佛名”，就是说：持“南无阿弥陀佛”名号就是持了《观经》的全部内容。

用比喻来讲，十六观是指月之指，“南无阿弥陀佛”六字名号是所指之月。就是通过“广说众譬”把你指向“南无阿弥陀佛”名号，然后你就可以得生西方极乐净土。所以“亦令未来世一切凡夫欲修净业者，得生西方极乐国土”。一切凡夫都能修成定善十三观吗？都能修成三福净业吗？那是不可能的。一切凡夫都能往生，

是因为通过十三定观和三福九品指向了“南无阿弥陀佛”，专称佛名，所以决定往生。

这样的解释有什么证据呢？经证就是这里讲的“广说众譬”。祖师的证据呢？我们看善导大师在《观经疏·定善义》第九真身观中的解释，《圣教集》615页倒数第7行：

又，此经定散文中，唯标专念名号得生。

“定散文”就是“广说众譬”。定善、散善是释迦牟尼佛举的譬喻，并不是真实的事物本身。“标”是指向，通过定善、散善之文，指向哪里？指向“专念名号得生”。所以，善导大师作这样的解释，根本依据和来源就是释迦牟尼佛自己所说的“我今为汝广说众譬”。这是譬喻。

当然，日想观、水想观是譬喻，地想观、宝树观、宝楼观，乃至正报观这些真观也都是譬喻。这样比较起来，观佛三昧也是譬喻，连真身观，观佛身种种庄严，跟六字名号相比，还是有一层的“假”。这个“假”倒不是虚假的“假”，是指在了义和不了义的层次上，它带有一种方便的立场。

所以，只有六字名号是所譬的真实之法。十三定观、三福九品，十三定观中的依报、正报，依报当中的假观、真观，正报当中的通观、别观，这些通通都属于“众譬”——种种的比喻。

由譬喻契入真实之境的原因

我们说第一观的光明是譬喻，怎么通过这个譬喻契入真实之

境呢？真实的极乐世界是无法用娑婆世界的语言来表达的，释迦牟尼佛只能以我们这个世界的光明、宝物来形容，比如宝地观、宝楼观等等，这些当然也都是譬喻。

为什么通过观想这些譬喻，就能观到极乐世界的真实境相呢？你如果这样观，比如观光明，就可以像善导大师所讲的“灭除障碍”。为什么有这种功能？“观娑婆世界这种光明，想象娑婆世界的宝物，就可以得到极乐世界的无漏真实境相吗？”是的！为什么？阿弥陀佛愿力所成，这是佛“人法并彰”所彰显的功能和作用。

《观经》第十三观说：

然彼如来宿愿力故，有忆想者，必得成就。

这是阿弥陀佛的愿力所成就的。不然，怎么能够从娑婆世界假的境相，或者你的想象、思维，一下就跳到极乐世界的真实无漏境相？这是不可思议的！

日想观的“人法并彰”

就“日想观”观光明来说，光明本身就是佛。阿弥陀佛是无量光佛，佛是以光的形式存在的，佛就是“人”；同时它也是“法”，为什么？“念佛众生摄取不舍”，用这个法来摄取你；同时它也是“彰”，因为光明就有彰显的作用：“人法并彰”。

“彰”就是把原来隐藏的揭露出来，把原来覆盖的显示出来。

在整个法界，最容易显明的就是光。比如房间黑暗，灯一点亮，马上就显明了。我们心中一片黑暗，光明才能启发我们的

觉悟。

所以，光明本身既是佛，也是法，也有彰显的作用，这就是“人法并彰”。在第一观日想观当中，就有这样的内容显示出来。

我们再看“金莲华”。“见金莲华，犹如日轮”，就是说“金莲华”和“日轮”“日想观”是一体的。“金莲华”代表什么？代表佛的正觉。因为莲花是所坐，是正觉之花——“正觉华化生”，上面一定有能坐的佛——“正觉阿弥陀”。花座代表正觉之法，上面坐的佛身代表正觉之人。能坐的佛身和所坐的花座是不分开的，这样就是“人法并彰”、人法一体，以此来显示“日想观”的内容。

⑥“人法并彰”对我们的启发

下面说第六点，“人法并彰”对我们的启发。分为三点来说明：第一，从“并”字来说明；第二，从“彰”字来说明；第三，从“人法并彰”显现于名号当中来说明。

a.从“并”字说明

第一，从“并”字来说明。“并”字显示同时、并列、一体、不分，有这几层意思。“人法并彰”说明人和法、法和人是分不开的，人就是法，法成为人，这叫“人法并彰”，并在一起。这个“人法并彰”，我们怎么来理解它？可以通过人法分离的状态，反显“人法并彰”。

什么叫人法分离呢？就法来讲，“一花一叶，皆是寂灭”。但

是这个法，没有“人”的觉悟功能在当中，它能彰显吗？不能。法是法，人是人，我们还是凡夫，看一花一叶还是一花一叶，还是无常。所以，这个法跟人是分开的。

见阿罗汉了，见菩萨了，甚至拜佛了，他们是“人”，是觉悟了这个法的，但在他们是“一花一叶，皆是寂灭”，跟我们没有关系，人是人，法是法。你在这里归命释迦牟尼佛，礼拜归依，但还要学八万四千法门，不学圆满还不行。所以，“人”虽然是觉悟的，但跟你的利益仍然是分开的，人、法是分开的。

阿弥陀佛这个“人法”不一样。我们看讲义：

法，无量寿大涅槃法，本愿称名之法。

人，觉悟无量寿涅槃法，使之成为名号，令众生称念，
同证此法之无量寿佛。

人即是法，法即是人。

归命了阿弥陀佛，八万四千法门就不用学了，因为他“人法并彰”，八万四千法门都收摄在“人”的觉悟当中。所以，只要归命阿弥陀佛、称念阿弥陀佛，即使所有的八万四千法门你都不知道，也没有关系、没有遗憾，因为他是“人法并彰”，法成为人，人即是法。

依人即是依法，依法必须依人。

所以，我们归命这个“人”就是归依“法”，依人就是依法。只要会念南无阿弥陀佛，八万四千法门不学也自然通达，因为人就是法，佛本身还有什么法不通达呢？“人法并彰”就有这个功能、

作用在当中。

所以很多人念佛，今生就能开悟；今生不能开悟，到极乐世界也自然开悟，因为人就是法。

“法成为人”，这个法，一花一叶都是寂灭无量寿，但是如果不成成为“人”，对我们就没有作用。

阿弥陀佛以他的愿心庄严，把这一切法的法性寂灭、真实性的功能成为“人”。所以，法成为人的时候，依法必须依人，依人即是依法。因为人跟法是一体的，如果要依法的话，必须依人，因为人就是法。如果不依人，就无法依法。当然，通常所说“依法不依人”，那是另外一个层面。

比如说“一切万法，本不生灭”，你去依吧！你怎么依？你仍然是凡夫。所以，依法必须依人，这就是我们净土门的特别之处。你能依止阿弥陀佛这个“人”，一切法的功能、作用自然在其中。

我们说阿弥陀佛“人即是法”，这个“法”是什么法？从根本来讲，就是无量寿大涅槃法。如果细分，八万四千法门，一切经、一切咒，一切法门的功，都在阿弥陀佛这个“人”当中。

两种归命

依此来讲，归命有两种：一是归命诸佛，一是归命弥陀。

归命诸佛，虽然礼拜、归命，但还要另外学八万四千法门。诸佛本身的境界是“人法并彰”，但是我们凡夫的根机不契，得不到这个利益，在我们这边就成为人法分离了。所以，即使归依、归

命，仍然要去学八万四千法门。

归命弥陀，这是净土宗的归命。归命阿弥陀佛之后，就可以了。所以天亲菩萨说：

世尊我一心，归命尽十方，
无碍光如来，愿生安乐国。

这句话说完，真的归命上了，往生就已经达成了，不再学别的法门都行，因为五念门都在这之内。

为什么呢？因为阿弥陀佛，一切万法成为这个“人”的本身、本体，是总摄一切法成为阿弥陀佛的佛体。我们归命弥陀，一切法都归依上了，所以必然往生，必然成佛。这就是“人法并彰”的功能。

另外还有两种归命。圣道门的修行，先要契入“法”，然后才能归入“人”。比如学禅宗，开悟了，悟到无量寿涅槃之法，这个时候才真正跟要归命的佛气氛交接。所以，它是由归依法而归依人，这是难行道，是不容易的。

净土法门是由归依人而归依法，我们只要归命阿弥陀佛，这一切法的功能、作用，不知不觉自然就有。它的次序是不一样的，这就是易行道。

圣道门的法，它自己不会讲，要你去开悟；净土法门的法，成为了阿弥陀佛，它就会开口讲话，就可以觉悟众生。

归依三宝的不同次序

如果就归依三宝的次序来讲，归依佛、归依法、归依僧，不同

的法门侧重不同。

禅宗侧重于法，首先归依法。你要开悟，开悟之前都是盲修瞎炼，根本就没进门。归依法之后，成为一个清净觉悟的僧，然后向往圆满正觉的佛。所以，由法而成为僧，而向着佛的境界迈进。这是禅宗的路子。

密宗是先归依僧，它是强调上师，上师其实就是僧宝。通过僧宝的加持，然后依僧来修学法，向佛的最高境界迈进。它是这个路子。

净土的路子是以佛为第一，归命了佛，所有的法都在其中。往生净土之后，以普贤行的僧的身份，出来度化众生。这个僧就是圣贤僧，是以佛的果地功德而显现因中菩萨行的，那是不一样的。所以这叫“果地法门”，完全是从佛的功德直接进来的。

虽然佛、法、僧三位是一体的，但入手的方便不一样。最高的果觉、最圆满的果位就是佛，净土门高就高在从佛直接入，不是从法和僧。禅是很难的，要从法来入。密宗是半难半不难，因为它从僧来入，也有上师的加持；但是它强调上师的加持，必然说到把上师观同如佛，如果观上师是个凡夫，那怎么能得到法的加持？所以，为了得到这个利益，必须视上师如佛。而我们不需要这个，我们的入手处就是佛，我们直接念阿弥陀佛，哪里还需要中转一下，“视他如佛”呢？讲法的法师讲自己是“罪恶生死凡夫”也没关系，但是他身上彰显了佛的救度，这样反而符合我们这个世界的特点。

名即佛、即法

见阿弥陀佛像，当知此是救度我之法；称阿弥陀佛名，
当知此为救度我之佛。

我们称念阿弥陀佛名号，要知道佛的名号本身就是救度我们的佛，不是在名号之外另外还有佛，也不是在佛之外另外还有法，人和法是一体的。

净土门：佛即是法，法即是佛。佛外无法，法外无佛。

因为是法成为佛了，万法成为这样的觉悟，佛当下显示为法。所以，我们只要归命阿弥陀佛，一切万法无不具足，念佛之外再也没有法了。“念佛还不够，再修学别的法门，修种种行——你们光念佛就行了吗？”光念佛不行还有什么行？

讲这话的人，认为佛之外还有法，这就把佛跟法分离了。我们是人法不离的，专念佛当然全部都念到了、都有了。这是究竟圆满的法、归宗结顶的法、总摄一切的法，是最高的法。

这是我们从“并”字获得的启发。

b.从“彰”字说明

第二，从“彰”字来说明。这互相之间都是有关联的。“彰”有彰显的意思，我们用不能彰显的，来显示能彰显的。

一切万法本来寂灭，一花一叶无非法性，亦皆无量寿涅槃法，但无人觉者之德，众生不得益。

这些法本身并不具足觉他的功能，也不具足自觉的功能，因为它们无所谓自觉不自觉，它们就是这样子。这就是“素法身”，有法体之德，但缺乏利他的功能。这样，众生不得利益。这就没有“彰”的作用。

“人法并彰”，不是法自己来彰，是通过“人”，这个人就是阿弥陀佛愿心庄严。

人法并彰之人乃自觉、觉他、觉行圆满，故若观若称，
若闻若信，皆能灭罪增德，破迷趋觉，直至成佛。

人有三种作用：自觉、觉他、觉满；显示在他彰显的功能当中就是：自明、明他、圆明。自己明了法，彻底圆证无量寿大涅槃法；然后觉悟众生，让他显明，让他也可以得到无量寿法的根本利益。

因为“人”有这三种功能和作用，所以不论“人法并彰”所观的境界也好，还是“人法并彰”结成的名号也好；我们不管是观也好，还是称名也好；或者就名号本身，一念的闻也好，信也好：这些都能够灭罪增德、破迷趋觉、直至成佛。

乃至观一寸宝地，称一声佛名，皆具此大益，无不究竟，以人法并彰，三觉圆满故。

极乐净土一寸宝地的境界，它们本身就有“人法并彰”——觉悟的人彰显他觉悟的法的功能在当中，使得我们只要遇到，就“遇无空过者”。

《往生论注》中昙鸾大师说：

一者在此作想，观彼三种庄严功德。此功德如实故，修

行者亦得如实功德。

称名、观想的人亦得如实功德。觉悟的人能够把他所觉悟的境界推到我们心中。

就佛来说，所彰的法是无量寿法、大涅槃法、无为法、无漏法，所彰之德是无量寿；能彰之德是无量光，光明就能够彰显。所以，阿弥陀佛既是无量寿，又是无量光，他本身所觉悟的无量寿涅槃法的涅槃之德，通过他无量光的智慧光明相、光明智相，以无量光喷射、喷发，光芒四射，推展到众生心中；自觉、觉他、觉行圆满，以无量光的形式，显示无量寿涅槃法本身的境界。所彰显的无量寿之德和能彰显的无量光之德合为一尊，成为阿弥陀佛，“人法并彰”的功能特别显现出来。

那么诸佛呢？如果就诸佛本体来讲，也都是证悟了无量光、无量寿，但诸佛不叫无量寿佛，也不叫无量光佛，也不叫阿弥陀佛。为什么呢？别愿不一样。

阿弥陀佛把他本身所觉悟的无量寿，通过他的无量光，通过他的别愿——特别的四十八愿呈现出来，不仅自己得到无量光寿的利益，也让众生得到无量光寿的利益，这就是“人法并彰”。

“彰”就是一种活动力、一种活跃、一种光的普照，所以佛光普照，“唯觅念佛往生人”，寻觅你，寻找你，照耀你，摄取你，保护你，调化你。光，有展现、彰显的作用和功能。这就是无量光。

天亲菩萨在《往生论》里说无量光的作用是“无有障碍”的：

世尊我一心，归命尽十方，

无碍光如来，愿生安乐国。

这种光已经达到了圆满，“尽十方”就是推展到十方一切法界。

这就是“彰”的作用。

灭罪增德

罪业是黑暗的，光来了还有黑暗吗？所以自然灭罪。比如这个房间本来是黑暗的，光一照，就没有黑暗了；没有了黑暗，当下就是光明。所以灭罪自然增德。

《观经》下下品也好，十三定观每一观也好，灭无量亿劫生死重罪，那就增加无量亿劫的圆满功德；念念之中灭八十亿劫生死重罪，念念之中就增加八十亿劫微妙功德。这个可不得了，不可思议啊！不是说灭完罪之后还要再来修功德，不是的！当下灭完罪就是功德圆满了。就像光把黑暗灭掉了，不是另外还要去找光，灭掉黑暗当下就是光明体。所以灭罪、增德一体成就。

破迷趋觉

我们是迷茫、黑暗的众生，光明能破除我们的迷茫、黑暗，让我们趋向觉悟。趋向觉悟有什么功能作用？就是自觉、觉他、觉行圆满。上了阿弥陀佛的光明船，被阿弥陀佛的光明照耀之后，我们觉悟的境界就直接飞升，天天觉悟，开悟越开越大，光明越照越大。为什么？自自然然的。因为名号就有这个功能作用，带着我们

往前走，带着我们光越来越大。念佛的人放光，先放二十里光明；明年一看，放四十里光明；再过来，八十里光明；再过来，把地球包满了；再过来，太阳系；再过来，法界。

直至成佛

我们观一寸极乐宝地，称一声佛名，都具有无生法忍、不退转成佛的究竟利益。为什么？无不究竟，因为人法并彰、三觉圆满。

自觉、觉他、觉行圆满的功能，浓缩在六字名号里面，让你称念；浓缩在极乐世界的依正庄严当中，让你观想，那你怎么会不得利益？你怎么会不成佛？你不成佛，阿弥陀佛的光就没有用了，他“人法并彰”的功能就失去了。

见弥陀佛身，见极乐宝地，闻弥陀佛名，称弥陀佛号，皆得往生，究竟成佛。

这是因为有“人法并彰”。

c.从“人法并彰”显现于名号说明

第三，从“人法并彰”显现于名号当中来说明。

“人法并彰”在哪里呢？“人法并彰”在名号当中。这是别愿所成就，所以对我们特别亲切。

名即是法，法即是名。

“名即是法”，这个“法”和我们前面讲的“‘无量寿’者是法”略有不同。

“‘无量寿’者是法”，是法藏比丘所觉悟的法；现在我们讲六字名号是法，是法藏比丘所觉悟的无量寿大涅槃法，通过他的愿心庄严，成为名号这样的法，让我们得到受用。

所以，前面的“‘无量寿’者是法”是没有加工过的，我们说“加工”这个词，是一个比喻。现在这个“南无阿弥陀佛是法”，是法藏比丘经过他的别愿，通过他愿心庄严的作用而成为六字名号的法。它不是不会说话的法，不是“一花一叶一如来”那种“素法身”，不是“诸法从本来，常自寂灭相”那种法，不是的。它是活动的，是彰显的，它是自觉、觉他、觉行圆满，不断地在对我们推展的活跃的法，所以这种法：

名即是体(人)，体即是名(法)。

“名即是体”，就是人；体也就是法，佛的本体成为这种法。

所以，阿弥陀佛展现出来这句名号，我们念出来，它当下就是南无阿弥陀佛，这就是“人法并彰”。

这样的南无阿弥陀佛我们称念，他才能当下救度我们，他才能灭罪增德、破迷趋觉。如果我们念的南无阿弥陀佛，当下不能救我们，要到我们临终才能救我们，这是不是人法分离了？我们现在念佛，临死的时候阿弥陀佛才出现，那不是明显地人法分开了嘛，不可能啊！

“人法并彰” 破斥 “别时意”

所以，善导大师解释“人法并彰”的时候，已经破斥了“别时

意”，不是等到“六字释”的时候才破斥。

“六字释”是专门破斥“别时意”的：“言‘南无’者，即是归命，亦是发愿回向之义；言‘阿弥陀佛’者，即是其行：以斯义故，必得往生。”所以愿行具足，并非“别时意”。

所谓“别时意”，就是你现在念阿弥陀佛，只是结个缘，这辈子不能往生；等到下辈子再来修行很多法门，圆满了，你才可以往生成佛，这显然人和法是分开的。

善导大师解释“人法并彰”，当下念佛，一切万法的功德，都在这句六字名号之内，怎么还要等到临终啊？还要等到下一辈子啊？连下一秒都不用等待！因为“人法并彰”，你当下念佛，这句名号的当体就是佛，佛就显现在这里，活跃在这里，一切万法的功德就在这里，哪里还有什么“别时意”？

前面讲到“说是语时，无量寿佛住立空中”，“无量寿佛应声即现，证得往生”，这就显示没有“别时意”，当下，在这一刹那间，完成了所有这一切。念佛，也是当下；闻名，也是当下；阿弥陀佛显现，也是当下；救度，也是当下。所有这一切，达成往生、无生法忍，都在这一刹那之内完成，这就没有“别时意”。

如果把这一段分成几个次第：“说是语时”是一个时间段；佛显现，是第二个时间段；众生顶礼，是第三个时间段；顶礼之后开悟，是第四个时间段……完了！人法分离了，“别时意”了。

所以，善导大师所解释的，是不能改变的。

“说是语时”，就是这七点都在一个时间点当中，这就没有“别

时意”。如果不了解这个，你一解释，成为“别时意”，这问题就大了。

通过“人法并彰”理解经文

讲义列的这些文句，都非常优美、精到、绝妙。但都要通过“人法并彰”来理解，才会觉得它是可能的，才是法喜的。

我们看第一首偈：

观佛本愿力(自觉)，遇无空过者(觉他)，

能令速满足，功德大宝海(觉满)。

“遇无空过者”，遇到就没有空过的。

释迦牟尼佛在娑婆世界说法四十九年，遇到都没有空过的吗？还是有空过的。我们看《往生论注》里的介绍，连释迦牟尼佛的儿子善星比丘都堕落了。为什么？因为“释迦牟尼佛”所标示的，与人法并彰的“南无阿弥陀佛”的功能不同，所以遇到的还是有空过的。可是阿弥陀佛人法并彰，让我们“遇无空过者”。

“观佛本愿力”是自觉，是阿弥陀佛本愿，愿心庄严的作用、功能。

“遇无空过者”是觉他，让遇到的人获得觉悟。

就像光一样，你一遇到光，光就照到你。光嘛，遇到了还照不到你吗？它本身就是照耀性的，所谓“佛光普照”。

佛光就像抓手一样，阿弥陀佛的光明尽十方法界，天天都在“抓”众生，遇到就抓住你；就像吸盘一样，遇到就把你吸住——

“遇无空过者”。

“能令速满足，功德大宝海”，这就是觉他圆满。自觉、觉他、觉行圆满。为什么？“人法并彰”。

再看第二首偈：

其佛本愿力，闻名欲往生，
皆悉到彼国，自致不退转。

“其佛本愿力，闻名欲往生”，这就是“人法并彰”的名号。众生闻到名号，就会“欲往生”，名号就有这样的功能、作用。

我们称念南无阿弥陀佛，就愿意往生极乐世界了。为什么？因为六字名号有人法并彰的功能，彰显这个作用。只要称念南无阿弥陀佛，念着念着就愿往生了，它的作用就显示出来了。

我们为什么会闻到南无阿弥陀佛这句名号？是阿弥陀佛无量光的作用，是阿弥陀佛愿力的作用。我们靠自己的耳朵能闻着啊？我们的耳朵能听多远？而且听到的都是染污不净的。

我们居然能够闻到十万亿佛土以外阿弥陀佛的名号！是怎么闻到的？是阿弥陀佛主动送来的！

“闻名欲往生”的“闻名”，就是阿弥陀佛无量光的作用。当然，释迦牟尼佛到娑婆世界来宣讲弥陀救度，也是阿弥陀佛第十七愿的推动。

“其佛本愿力”，让我们“闻名”，让我们“欲往生”，让我们“皆悉到彼国，自致不退转”，这就是达到圆满。不退转就是只进

不退。

这就是自觉、觉他、觉行圆满。

这么理解，就是“人法并彰”。

第十八愿成就文：

诸有众生，闻其名号，信心欢喜，乃至一念，至心回向，
愿生彼国，即得往生，住不退转。

“诸有众生，闻其名号，信心欢喜”，闻其名号怎么就能信心欢喜？“我闻了怎么没有欢喜？”你没有闻到“人法并彰”，你闻了，人还是人，法还是法。“不行啊，我光念阿弥陀佛还不行啊，我还要修别的。”完了！人是人，法是法。你没有闻到“人法并彰”，怎么会信心欢喜？

像我们这么听闻，“哎呀！这句南无阿弥陀佛六字名号，人法并彰啊！”一切万法的功能成为这句六字名号，而且不断以光波的形式，以阿弥陀佛大爱心、大念力、大慈悲力、大光明力，向你心中一波又一波地推动——“人法并彰”，你欢喜啊，你踊跃啊！这就是“乃至一念”。

所以，没有什么可以形容佛的，只有光勉强可以形容。佛光，不是蜡烛光，也不是石火电光；是超日月光，一照亮就永远不熄灭，是永恒的，是无量寿的无量光。

由于这种作用，这种光照到我们心里——为什么叫“乃至一念”？这一念跟我们的心相应，就念念相续；这一念照明之后，就念念光明；这一念归命之后，就念念归命；这一念信顺之后，就念

念信顺；这一念念佛之后，就念念不舍：这是自然而然的。

阿弥陀佛的光不可能停电了、熄掉了。你说你不念佛了，那说明你当初没有归命，归命之后怎么可能不念佛呢？

就好比父子相认，一念相认之后，不就永远是父子关系了吗？“不对！昨天是父子关系，今天我又忘记了，我再认一下老爸”，这儿子，真是！怎么认的老爸？“不行，昨天认了，不能忘记，我得记住；晚上睡觉也不能忘记，我得记住，这是我老爸、这是我老爸”——哪有这么回事！这不是归命，这是在作假功夫。归命阿弥陀佛之后，就父子相认，就永远父子不分离了，这叫“乃至一念”。所谓“乃至一念”，就是“乃至念念”。

这样，才有后面的“至心回向，愿生彼国”；从这样的心念当中所念出来的佛，念念都是真诚的，念念都是趋向极乐的，念念都是愿生极乐净土的。

所以，“乃至一念”就是“乃至念念”，就是一辈子永不改变。在“乃至一念”的当下，就“即得往生，住不退转”；不然就是“别时意”。当下，这个“即”不是“异时即”，是“同时即”。

其有得闻彼佛名号，欢喜踊跃乃至一念，当知此人为得大利，则是具足无上功德。

道理是一样的。凭什么能够“欢喜踊跃乃至一念”？“人法并彰”啊！一切大利，都在这里得到。

“当知此人为得大利，则是具足无上功德”，他是到临终才具足无上功德的吗？他是修了多少观，修了多少度，又念了多少咒才

具足无上功德的吗？不是的。“当知此人”，哪种人？“欢喜踊跃乃至一念”这个人，“得大利”，当下就“具足无上功德”。

这一切，从“人法并彰”这个立场来看，就非常欢喜、通达，觉得无障碍。

如果不能这样，“我怎么一点也欢喜不起来，一点也踊跃不起来？”那就是你没有领悟六字名号本身的意义。

⑦如何正确理解“六字正音”

昙鸾大师、善导大师对于“无量寿”佛名的解释，我们作了比较详细的说明。大家也能感受到两位祖师智慧深广如海，教理教义精妙绝伦，不是一般人可以望其项背的。

善导大师对“无量寿”有四重转进的解释，就是名、义、人法、观境。

第一转的“名”，也可以叫作“音”，眉注上标注“六字正音”。关于这一点，我看到QQ群里在讨论，有莲友说：“梵语的六个字，绝对不能念错，念错了没有用。”我想就这点作个说明。大家最好不要抱这个观念，如果抱这个观念，很多人就给挡住了。比如口吃的人，口舌比较笨的人，方言很重的人，还有临终的人，他们念不准，那就不能往生了吗？没有这个道理，这就把易行道变为难行道了。

他说：“我有依据啊，祖师讲的，西国正音。”这里的“六字正音”怎么理解呢？这个“正”有几重含义。

第一，音译为正。善导大师说，“言‘无量寿’者，乃是此地汉音；言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”，如果就字面来解释，善导大师是说西国为正。“西国”不是指西方极乐世界，是指印度。善导大师那个时代，从京都长安出发，往西方走可以到达印度，所以印度称为西方的国土，叫“西国”。因为佛陀出现在印度，佛法从印度传入中国，中国本来没有佛教，所以把“阿弥陀佛”翻译成中国话，叫“无量寿佛”，或者“无量寿”，这是意译。但是在音上没有得其正，所以以梵语的发音“南无阿弥陀佛”为正。在“南无阿弥陀佛”当中，就不再分别正和不正。

这里的正，不是正误相对的正，而是说好像坐凳子，有正位和偏位，是纯正和不纯正的意思。既然佛是在印度出现的，讲佛的名称，是以印度话音译为正，所以“西国正音”就是“南无阿弥陀佛”。至于说称念“南无阿弥陀佛”，不论是四川话，还是陕西话、河南话，这些通通属于正音。它有这层含义。

第二，以六字为正。不是以四字、三字、二字、一字为正。以六字为正，也不是说绝对不可以减少，而是说六字比较完整、全面，是标准的。念四字不可以吗？也是可以的。

第三，六字正音，正在“南无”两个字。“南无”是归命，就是说你心里归命这尊佛，忆念这尊佛，向往这尊佛，你心的目标是对准这尊佛的，心念是正的，这就可以了，这就正了。《观经》说：“具三心者，必生彼国。”善导大师解释说：“若少一心，即不得生。”如果你不归命，不愿往生，即使将六个字念得再怎样字正腔圆，即使

回到古代印度的标准发音，那也不能往生啊。

正，是正在归命、愿往生，这可以从以下两个角度来说。

一是从法体的角度，就是从六字名号本身来讲，它具备发起众生归命之心的功能和作用。所谓“人法并彰”，它能彰显这种功能。法体当中如果缺乏这种功能，那六字名号就不正了。阿弥陀佛是实相身，是为物身，是以名号度众生的佛。南无阿弥陀佛之所以成为一个别号，就有能让众生归命的作用和功能。这是从佛这一边，就六字名号法体本身来说的。

二是从众生这边来说，我们感悟到六字名号这种功能、作用，发起归命之心，这就是正。如果不求往生，只求发财，只求平安，只求人天福报，显然就不正了。

第四，口称为正。六字正音，是就这个音来说的，不是说要念到什么程度。只要口称佛名，发出声音——口中有声音也好，心中有声音之相也好，这就可以了，这就符合弥陀救度的条件了。就像《观经》下品下生，念出佛名就可以了，这样就简单化、简易化。

第五，六字正音不是以我们世间的声音为标准。因为佛的境界是无声无音、无形无相的，超越世间声音语言的表达，他是以光的形式存在，以念的形式和我们感应道交。你说你念得准，佛一定要听你这个声音吗？古代印度的发音就一定是西方极乐世界阿弥陀佛的发音吗？那阿弥陀佛的极乐世界我看也不怎么样，对不对？还要靠讲话、靠声音来传感，绝对不可能的。到极乐世界，虽然经中说有种种声音，其实它是超越声音相的——当然，可以显现种

种美妙的音声。

我们打个简单的比喻。比如现在大家都用手机，手机接收信号，这个信号难道一定是声音吗？它就是一串符号。我们收到了，福建人就福建人读音，陕西人就陕西人发音。它本身这一串信息过来，不是以声音来表达的，它是一串数字信息，不管是谁的手机，谁读都可以。

“南无阿弥陀佛”六字名号，阿弥陀佛传输给我们众生，它不是以声音来传达的，它是以光的形式向十方世界传输。十方世界别的国土也是念印度话吗？不是那回事。但是来到娑婆世界，来到释迦牟尼佛当初显现出家的国土——印度，就变为我们这种声音。那么，对于鹦鹉、蚂蚁、蛇虫鸟兽，又有它们的表现方法。到底怎么表现我们不知道，但绝对不会一定要人这样的发音，然而它的本体都是“南无阿弥陀佛”六个字。就像我们每个人收到手机信号，你怎么发音是你的事情，但是它发出来的信号是一样的。

六字名号是阿弥陀佛的大愿心，通过十方诸佛不可思议的神力，将阿弥陀佛这种愿力的作用扩散到众生心中。所以，我们不要执著发音准不准，甚至说不准就不能往生，这就过了。

再比如手机语音输入软件，如果你是东北人，就选择东北方言，点上之后，你一讲话，它马上就把你的声音变成文字，不是百分之百正确，也是八九不离十。如果你是甘肃人，就选择甘肃，它也可以马上把你讲的话转成文字。

我们不同的口音念佛，阿弥陀佛那里是一个翻译器，随你怎

么念，都会翻译成与他相应的信号。阿弥陀佛翻译信号就是读我们的心，他不可能因为我们念六字名号念得不准就不知道了，还赶不上手机软件，那是不可能的。

所以，不管任何人，不管什么样的发音，只要有心向着佛，这就正了，就对了。所以，它是不可思议的救度，是易行道，就易行在这里。

⑧“四转”配对十六观

下面说明“名、义、人法、观境”这四种解释，与十六观的配对关系。当然，每一层的意思都是通十六观的。

第一，六字正音，主要是第十六观。下品上生、下品下生是它的典据来源。

第二，“归命无量寿觉”，这是诸观的含义。“归命”这两个字主要体现在三心——至诚心、深心、回向发愿心，这三心通摄九品，也含摄十三定观，所以“归命无量寿觉”是总体十六观的意义。

第三，人法并彰，主要是第七观。当然第八观、第九观也很明显。我们学习的时候，就第七观、第九观作了说明。

关于这一点，也有人提出疑问，“人法并彰和机法一体是不是一回事？”这是两回事。人法并彰是专门就法体阿弥陀佛来说明，六字名号阿弥陀佛救度众生的功能，人和法是一体的。它不是就机来讲的。

人法并彰，由彰的作用，彰显到众生心中，这个时候就达到了机法一体。就是说人法并彰的法，通过它彰显的作用，来到众生心中；众生就是机，就跟这个法结合成一体了。所以也有关系：由人法并彰，来到众生心中，结成了机法一体。

也有人讲，“机法一体，我看怎么有人念佛好像也没有机法一体？既然有彰的作用，为什么我反应不明显啊？”这要从两个角度来说。一是从佛那边来讲，仍然是人法并彰，是彰显的。就是说，佛那边是完整的，但是众生这边还没有完整地表现出来。

比如说太阳，春天太阳一照，种子都要发芽。发芽还是有早有晚的。种子的皮是厚是薄，埋在土层里是深是浅，是在向阳坡还是背阳坡，这种种不同的因缘，使得发芽的时间有早有晚。但是从根本来讲，阳光照耀的时候，它的作用和功能是平等普施的。

阿弥陀佛催熟我们的善根，人法并彰的功能是平等无二的。由于众生因缘不同，所以显现有所不同。比如说阿弥陀佛成佛十劫了，我们才东崴西崴地跑来了。这十劫之间有很多众生往生了，“人法并彰，怎么还有这么多人没去？”你现在不就可以去了吗？现在去了也是人法并彰的作用和效果。现在十劫的时候我们去了，后面过五劫还有排队去的，他们也是人法并彰的效果；还有人诽谤、不信：不管怎样，阿弥陀佛佛光普照的功能是没有缺减的。所以昙鸾大师就说，阿弥陀佛是无碍光，碍在众生，不在佛那一边。

第四，观境，当然是针对诸观来显示它的这层含义。

⑨“四转”配对昙鸾大师释

我们可以把昙鸾大师和善导大师两位祖师对“无量寿”的解释作一个对比。我们看第一集讲义最后一题的图表。

无量寿	名	—— 赞阿弥陀佛偈
	义	—— 礼拜门
	人法	—— 名即法；实相身、为物身
	观境	—— 三严（佛、菩萨、国土）；佛德；名号

左边这一列，“无量寿”有“名、义、人法、观境”，这是善导大师四重转进的解释名目。昙鸾大师虽然没有这样明确的文字表述，但是他的著作当中有这样的义理。

对应的右边这一列是昙鸾大师的释义名目。

第一重，“名”，对应的是“赞阿弥陀佛偈”，这里写得比较简略，大家可以翻开《圣教集》340页。《赞阿弥陀佛偈》是昙鸾大师专门就五念门当中的第二赞叹门，依据《无量寿经》所写的赞偈，天亲菩萨《往生论》所谓“称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故”。

《赞阿弥陀佛偈》的第一句是“南无阿弥陀佛”六个字，这六个字就是显示六字正音。当然，它有种种的含义，比如说显示整部《赞阿弥陀佛偈》是以佛名为体，五念门也是以第二称名赞叹门为主。

“南无阿弥陀佛”下面写着“释名无量寿，傍经奉赞亦曰安养”，这是说什么呢？就是说如果翻译成汉语，就是“无量寿”，这和善导大师的解释“言‘无量寿’者，乃是此地汉音；言‘南无阿弥陀佛’者，又是西国正音”是一样的，这里也是以六字作为标准。

“傍经奉赞”，就是依据《无量寿经》撰这部赞偈。

“亦曰安养”，意思就更深了。“南无阿弥陀佛”，就是正报的无量寿；如果从依报来讲，就是安养，就是极乐世界。“怎么能把六字名号解释为安养？”祖师讲话不含糊的，安养就是国土，就是依报。

第二重，“义”，就是“归命无量寿觉”，对应的是“礼拜门”，礼拜门就是归命。“世尊我一心，归命尽十方，无碍光如来”。“归命”，依善导大师的解释，是“归命无量寿觉”，是以“无量寿”的寿德为主；天亲菩萨是以光德为主，“一心归命尽十方无碍光如来”。当然，无量光也好，无量寿也好，本身是相互依存的，所以这里“归命无量寿觉”的意思自然也含在当中，“觉”就是光明的意思。

第三重，“人法”，依善导大师完整的解释，就是“人法并彰”。昙鸾大师说到“名即法”，“名即法”也就是“人法并彰”的一种表达。六字名号本身就是法体，法体跟名号是无二无别、不能分开的。

如果分开了，就是“名异法”。“名异法”就是：你说到名，跟法的本体是分开的。比如说桌子，嘴上说“桌子”，只是声音，实际

的桌子在地上，它们是分开的；在院子里说“桌子”，桌子也不可能从你嘴上掉下来：这是分开的。

可是我们念佛就不一样，我们在院子里念佛，佛就在我们口边，就在我们舌头上，就在我们心中，就在我们头顶，就在我们念的这个声音当中，这是“名即法”。

称念“南无阿弥陀佛”，这一句就是佛，不能在这句“南无阿弥陀佛”之外另求一尊佛。在佛号之外，即使对面感应见到一尊佛，那还是方便示现，是“南无阿弥陀佛”声音里所显现出来的，那个可有，可没有。但是，称念的这句“南无阿弥陀佛”是本体的佛，必定要有，没有的话，众生就不能得度了。这叫“名即法”。

另外，昙鸾大师又解释为“实相身、为物身”，这也可以显示“人法并彰”。

“身”，让我们想到佛身，侧重于人；“实相、为物”侧重于法，它们是一体的，就是“人法并彰”。

也可以说“实相身”侧重于法，“为物身”侧重于人。“实相身”，一切万法本来是实相，是“无量寿”法的展现；“为物身”侧重于人的层面，通过愿心庄严，成为这样一尊佛，“实相身”的作用、功能就显示出来。“物”就是众生，“为物”就是为度众生。

第四重，“观境”，在昙鸾大师《往生论注》当中就表现为三种庄严：佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德。这就是三严境界。这三种境界，收为佛德，然后归于名号。它们的意义是一样的。

我们看下一张图表。

无量寿	[安乐净土如来别号 — 安乐能人，显彰别意之弘愿
		寿命长远不可思量 — 果得涅槃常住世，寿命延长难可量

“无量寿”列了两项，这两项是昙鸾大师的解释。一个解释为“安乐净土如来别号”，一个解释为“寿命长远不可思量”。

“安乐净土如来别号”后面，依善导大师的解释，“安乐能人，显彰别意之弘愿”，这个“别号”是由“别意弘愿”显示出来的，“安乐能人”就是“安乐净土如来”，这两层含义是很相当的。

相对于“寿命长远不可思量”，《法事赞》的偈子说：“果得涅槃常住世，寿命延长难可量。”意思也一样。

关于无量寿佛名，这两位祖师的解释，我们就学习到这里。

(二) “经”

大家翻开《圣教集》的232页，《往生论注》“解《论》名目”的第二项。第一项是解释“无量寿”三个字，第二项是解释“经”这个字。分为三个部分：第一，就大师的文句作解释；第二，对文句提出疑问，进一步作深入思维；第三，以昙鸾大师对“经”的解释，对比善导大师对“经”的解释，探究两位大师的深意。这样分为三

个层面，和解释“无量寿”是一样的。

1. 解释文句

“经”者，常也。

“经”就是“常”的意思，“常”是永恒。“‘经’者，常也”是解释所有的经，就是“通题”。

经，有“通题”和“别题”。每一部经，比如《佛说无量寿经》也称为经，《金刚经》也称为经，最后的“经”字都是一样的，这叫通题；前面的字不一样，称为别题。

这里先就通题，解释为“常”的意思，接下来转为解释《无量寿经》，又是怎样的一种“常”呢？就有一段话。

言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严

功德，能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰“经”。

后面“常行于世”的“常”，和前面“‘经’者，常也”的“常”就呼应上了。说“经”是常，《无量寿经》怎么常？《无量寿经》有这么一些内容，它能常行于世，所以它就可以叫作“经”，“故名曰‘经’”，因为“经”是常的意思。

“言”是承接，承接哪里呢？前面说“‘无量寿’者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也”，后面的“安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德”是承接前面那句“言无量寿如来”的，是从“无量寿”三个字的别号而来的，无量寿如来的别号，就

是包含这三种清净庄严功德。从近来看，是从“无量寿”这三个字而来的；从远来看，就从《圣教集》231页第4行，“‘无量寿’，是安乐净土如来别号”，是承接这里。

“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国”，列了两处地方说《无量寿经》。

“于大众之中说无量寿佛庄严功德”，你看不是一样的吗？不过后面展为三种来说明——佛、菩萨和国土，这里是收纳为一种，“无量寿佛庄严功德”。

最后归纳为佛的名号，佛名号为经体。

所以，它的意义是跨节的，跨到上一节；同时，非常贴切、吻合、细腻，是很缜密的。

“可常行于世”这几个字，对应“寿命长远不可思量”。由于“寿命长远不可思量”，才能“常行于世”。

所以，整个解释，在这两处都有了衔接、对应的关系。

“能与众生作大饶益”，就说明这部经之所以能够称为“经”，就是要给众生大的利益。不像世间的书，没有什么利益，甚至有的还祸害人。

善导大师也说：“能招此益，故曰为经。”能够给众生利益，而且这个利益不是小利益，是大利益。

我们简单来看昙鸾大师对“经”字的解释就是如此。首先是通释，“‘经’者，常也”。接下来是别释，举出“三种庄严功德”，然后说“能与众生作大饶益”，“常行于世”，有这样的功能，所以

叫作“经”。

2. 提出疑问

下面看第二集的讲义。我们提几个问题，由提问来思维。

(1) 为何释经单提“常”字

“经”字，在佛学辞典有四个字的解释：贯、摄、常、法。贯，就是通贯。这里要问的问题是，为什么昙鸾大师没有用“贯、摄、法”这三个字来解释，只取了中间一个“常”字？

为什么呢？就是要说明，这部经能够“常行于世”，这是根据阿弥陀佛“寿命长远不可思量”，是从这个别号的意义来的。这是从文字的解释。

如果看得更远一点，其实是要说明阿弥陀佛这尊佛是常恒不灭的佛。《往生论注》一开头就说：“难行道者，谓于五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。”世，是“五浊之世”。这“五浊之世”有时候有佛，有时候没有佛。在没有佛的时候，又是在五浊恶世——地点是这样浊恶，时间点又没有遇到佛，我们“求阿毗跋致”很难。所以，这里的解释是要对破前难，这尊无量寿佛是“常行于世”的佛，不存在“无佛之时”，这样就破除了“无佛之时”这一难。

昙鸾大师列出了三种庄严功德，佛、菩萨、国土清净庄严功德，用“清净”对破“浊”，用安乐国土对破五浊恶世；同时，有佛，有净土，有菩萨，能够对破五难。

难行道举了五难，归纳起来是两难：一是“无佛之时”，一是“五浊之世”。三种清净庄严功德可常行于世，就对破了难行道。显示了它的易行，能够与众生作大饶益。所以，昙鸾大师选“常”这个字来解释，有必然的道理存在。

(2) 为何以别题释通题

“经”是通题，何故以别题释之，以致通别不分？

这是故意设问。

“经”字是通题，前面“‘经’者，常也”是作通题解释。接下来的一大段话作别题解释，别题就是《无量寿经》的“无量寿”这三个字，最后的结论说“故名曰‘经’”。以别题来解释通题，这有点通别不分。别的法师解释这里的“经”，就没有解释到别题。

有两重解答。一重就是刚才说过的浅显的含义：前面对“经”这个字作通题的解释，已经解释完了，接下来要针对《无量寿经》来说明，它为什么有资格称为“经”，转为别题解释。这是浅显的解释。

其实这当中还有更深一层的含义，在昙鸾大师和善导大师的眼中，一切经都要纳入《无量寿经》当中，才有资格称为经。“故

名曰‘经’”，一切经都要归入《无量寿经》，这就是“宗”，归宗于这部经。归宗于《无量寿经》之后，一切经的作用、功能，就能与众生作大饶益。如果没有归入《无量寿经》，那么这个利益就有局限。

所以，一切法到最后都归入净土法门，也归入称念南无阿弥陀佛；万经归入一经，万佛归入一佛，万法归入一法；有这样一层含义在当中，所以以别题释通题。

虽然佛所说的一切经都称为经，但是这部《无量寿经》特殊而高超，所以是一切经入《无量寿经》，以《无量寿经》摄一切经。当然就可以这样来解释，以别题释通题。

我们作为净土宗的修学者，可以看出这层含义。净土门就说，三藏十二部，一大藏教，是六字名号的注脚，都是给它作旁注、作说明的，这不是一切经入《无量寿经》吗？

依善导大师的解释，一切经所说的不过是定散二善，定散二善入于《观经》，《观经》入于四十八愿，四十八愿入于第十八愿，第十八愿入于六字名号、称名。次第很清晰。

(3) 释别题何故出三种庄严

接下来一问：

释别题何故不承前句“寿命长远”之义，而出三种庄严？

“寿命长远”含在“常”字释中，此处举三种清净庄严，玄对上文“说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体”。

“何故不承前句‘寿命长远’之义？”为什么不承接前面最近的那句“寿命长远不可思量也”？其实“寿命长远”包含在“常”这个字的释义当中，也含在这里的。这里举出三种清净庄严，就有“远”和“近”两层含义。“近”就是接着上面的“无量寿如来别号”来的，无量寿如来别号有三种清净庄严功德。“远”就是从231页第5行“无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体”这里来的。这样，前后脉络、气息相通，潜在的关系非常紧密。

明三种庄严功德总归佛德，又归于一佛名，即是广略相入，略入一佛名，广开为三种清净庄严功德。

这样，我们看经文，看祖师的法语文句都非常清晰了。

什么叫“广略相入”？广泛展开来，就是三种清净庄严功德，再展开就是二十九种，再展开就是无量庄严功德；浓缩起来，就是佛功德，就是一句佛名号。

由此我们可以看出，祖师在任何关节点当中都是完全呼应的。

又，三德庄严，示观佛三昧为宗；略一佛名，示念佛三昧为宗。

念佛三昧，只要我们称念这句南无阿弥陀佛，“三严二十九种功德”，“实相身、为物身”，“无量庄严功德”都含在六字名号之内。所以，但能称佛名，人法并彰、观境功德都在其中。

这是昙鸾大师的解释给我们的启发和安心。即使我们不会观佛三昧，毫无缺憾，不会觉得不足。

“哎呀，我只会念南无阿弥陀佛……”你只会念南无阿弥陀佛！不得了啦！你会念阿弥陀佛啊！除了会念阿弥陀佛，还能会什么？这最大的事你都会了，这个“只会”，是全部都有了。

“我还不会观佛”，没关系，六字名号会观佛。

“我还不会观想极乐世界”，你不会观想没关系，你所念的六字名号是望远镜，它能帮你观想。只要称念六字名号，极乐境界自然显现，自然往生极乐净土。

(4) 无量寿庄严功德

下面这张表大家看一下。

无量寿佛庄严功德	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">佛清净庄严功德</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">菩萨清净庄严功德</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">国土清净庄严功德</div> </div>	无量寿（如来别号）
↓		↓
广略相入	三种庄严（广）	一法句（略）
名体不二	体	名
观念二宗	观佛为宗	念佛为宗

稍微说明一下。这张表要横着看，也要竖着看。横着就是从左往右读，有横向的对应关系；竖着就是从上往下读，有纵向的对应

关系。

先看横向。“无量寿佛庄严功德”，这是《圣教集》231页第5行所说的“释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德”。“无量寿佛庄严功德”，总说是佛，展开就是《圣教集》232页的“佛清净庄严功德”“菩萨清净庄严功德”“国土清净庄严功德”。

这样展开有什么意义呢？一方面说明“广略相入”以佛为主；另一方面，这样一对比就知道，“菩萨清净庄严功德”的内涵跟佛是一模一样、没有差别的，只不过是菩萨的身份显示出来，本质完全是佛的清净庄严功德。

“国土清净庄严功德”也是一样的。比如说一滴八功德水、一片七宝树叶，属于“国土清净庄严功德”的内涵；但它本身的无量光寿之德和无量寿佛是一样的。

所以，佛、菩萨、国土清净庄严功德，是无量寿佛庄严功德展现的三个层面。我们不能说“这是佛，这是菩萨”，一体两分；或者“这是正报，这是依报”。当知，依报和正报、主德和伴德是同一境界，都是阿弥陀佛功德的展现，都是佛完整的境界。归纳起来，就是“无量寿（如来别号）”。

我们现在念这句“南无阿弥陀佛”的时候，这三种清净庄严功德都在这句名号之内，还有何不足？而且，跟无量寿佛平等无二的功德，念这句名号的当下就完全得到了！

这样理解，就非常法喜。不会观佛，自然就有观佛的功德；而

且观佛的功德，归纳在念佛三昧之中。

再看第二行，“广略相入”。“广”是三种庄严功德，“略”是“一法句”。“一法句”在《往生论》里说是“清净句”。这里对应的是上面的“无量寿（如来别号）”，有这层关系。三种庄严是广，一法句是略。

第三行，“名体不二”。“体”就是三种庄严功德，这是整部《无量寿经》所讲的内涵，就是《无量寿经》之体；“名”就是这句名号。这句名号就是经体，所以“名体不二”。

第四行，“观念二宗”。三种清净庄严功德是观佛为宗，“无量寿（如来别号）”是念佛为宗。

再竖着看。第一列，“无量寿佛庄严功德”有三种表现形式：

第一，广略相入。广，三严二十九种；略，一名号。

第二，名体不二。体，三严功德；名，一名号。

第三，观念二宗。“无量寿佛庄严功德”可以展现为两种修持方法：可以观佛三昧为宗，也可以念佛三昧为宗。

再看第二列。三种庄严是体，是观佛为宗。

最后一列，无量寿是一法句，是名，是念佛三昧为宗。

这样横竖交叉对应，就看得很清晰。

(5)《无量寿经》与圣道诸经的利益差别

佛说众经皆于众生作利益，何必单指“安乐国土三种庄

严”作此解释？岂余经不能利益众生？

每一部经都可以为众生作利益，不然佛就不要讲这些经了。这是通途的认识。

“何必单指‘安乐国土三种庄严’作此解释？”这也是针对昙鸾大师说的“言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰‘经’”。这跟前面是一样的，还是以别题来解释通题。

每一部经都有功德利益，为什么一定要说这三种庄严能作利益才叫经呢？难道其余经典不能利益众生吗？别的经典也可以利益众生，这里不是排除法，只不过说《无量寿经》有这样的利益而作这样的解释。

对于这个问题的回答，共有三个层次，这种回答是比较浅显的。

①四重简别

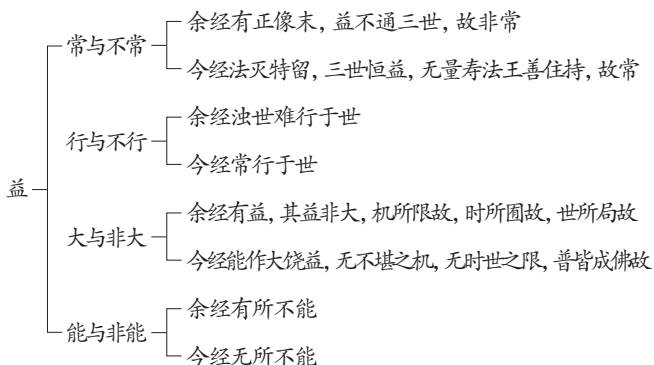
有四重简别，显今经特胜。

这是中等深度的回答。为什么这样解释？是因为有四重关系，显得这部《无量寿经》的利益特别殊胜、超越。

又，针对本经，以别释通。

以特别的利益来解释通途所讲的利益。

哪四重简别呢？看讲义这张图表就会很清楚。



第一，常与不常。从佛法解脱的利益来看，其他经典都有正、像、末三世：正法时期有教、有行、有证，能利益众生；像法时期有教、有行、无证；末法时期有教、无行、无证，不能利益众生。利益不通三世，所以不是恒常的利益，“不常”。

《无量寿经》是“法灭特留，三世恒益”，过去、现在、未来恒常利益众生。“无量寿法王善住持”之故，所以，它可以恒常利益众生，常行于世，利益超胜。

第二，行与不行。其他经典，在五浊恶世都是难行道；既然是难行道，就难以在这个世间通行。

而《无量寿经》是易行道，可以常行于世。“行”是流行、通行。

第三，大与非大。其他经典，比如《地藏经》《金刚经》，也有利益，念这些经典能消灾延寿、增加福报、消除业障；但是成佛的利益，以我们的根机是得不到的。所以，它的利益就有限。

“余经有益，其益非大”，其他经典在灭罪增福这方面利益还可以，为什么说“不大”？倒不是经典的利益不大，而是“机所限故”，众生根机的局限；“时所囿故”，“时”是时代，“囿”是局限，在无佛之世，被时代所局限；“世所局故”，“世”就是五浊恶世，不是净土，被它所拘碍。

所以，在五浊恶世、无佛之时，以我们这样烦恼深重的罪恶生死凡夫根机，这些经典的利益就显示不出来，显示的就有限。

而《无量寿经》就不一样，“能作大饶益，无不堪之机”，没有哪个根机不能念佛，也没有时间、地点（是净土、是秽土）的局限，通通无障碍。这样的利益就非常大，能够让任何时代、任何国土、任何地域、任何根机的众生“普皆成佛”。这个利益非常大，超胜一般的经典。

第四，能与非能。总结而论，其余经典“有所不能”，遇到上根利智的能发挥作用；对于下根无智的，发挥不了它们本有的作用，这就是“不能”。

而《无量寿经》“无所不能”。为什么？因为“人法并彰”，人和法成为一体，这是阿弥陀佛别愿的作用。

②三种结论

关于诸经和今经对于众生的利益关系，有三种结论。

第一，约法平等。如果从法的立场来看，是平等的。只要是释迦牟尼佛所讲的经典，对众生都有大饶益。如果你的根机能修学，

都可以了生死、成佛道。所以，不论圣道门、净土门，诸大乘经典利益平等。

第二，对机显胜。虽然约法是平等的，但是由于时代、处所的差别——是正法还是像法、末法，是净土还是秽土，以及众生的根机——烦恼的厚薄、罪业的轻重、智慧贤愚等，而产生利益的差别。这些差别，我们上堂课讲到四种比较：常与不常，行与不行，大与非大，能与非能。这都是就众生的根机来显示利益的差别，显示净土门《无量寿经》更加殊胜。

第三，归宗结顶。诸大乘经典对众生的利益要归于《无量寿经》，以《无量寿经》为归宗结顶之法；纳入《无量寿经》的摄持范围之内，才可以真正给众生真实之利。也就是说，这部《无量寿经》的地位，在一切大乘经典当中是最高的。

怎么来证明这些呢？《无量寿经》说：

惠以真实之利。

《无量寿经》是真实经典里的真实经典。

其他经典多少带有方便。比如说最著名的《华严经》和《法华经》，都称为经中之王。《华严经》十大愿王导归极乐，“发菩提心，修诸功德”，属于《无量寿经》第十九愿的内容。第十九愿跟第十八愿相比，显然还是方便，还是在因地的修途；因中发菩提心，修菩萨行，回向求往生，还是第十九愿三辈导归一向专念的内涵，属于要门的内容。所以，即使《华严经》这样的经中之王，在善导大师对于《观经》所作的教判体系当中，属于要门——发菩提心，

修诸功德，回向求往生——这就带有方便。

净土法门第十八愿念佛，是以果觉菩提心，“以果地觉，为因地心”，是“闻其名号，信心欢喜”，这个信是不一样的。

这是比较《华严经》。

比较《法华经》，《法华经》说是“纯圆独妙，会三归一”，三乘归入一佛乘；可是，净土法门《无量寿经》是“五乘齐入”、凡夫入报土。《法华经》没有这样的利益，没有这样的教判。这样一比，《法华经》在摄机应化这方面还是略逊一筹。

其他经就不用说了。

三种结论的不同场合

这三种回答都是正确的，但是看场合和对机。

第一“约法平等”，站在净土门的立场上，它是一个底线，就是说大家利益平等。圣道门的人不一定认同这个观点，他觉得他的法门殊胜，他可能认为净土是方便说，“怎么还求生西方极乐世界呢？在这里成佛就可以了嘛”，这是圣道门的观点，我们不认可这个。所以，第一种是底线。

第二“对机显胜”是介于圣道门和净土门之间的说法，但是偏于净土门，是站在净土门立场上。

第三“归宗结顶”完全是我们净土门之内的说法。“不是一家人，不进一家门”，门内人说门内话，这属于在自家讲的；你如果去跟圣道门的人讲，他不一定认可你，“你这个怎么归宗结顶？我

这个才归宗结顶”，那没关系，宗有不同，天台有天台宗的立场，禅有禅宗的立场。

为什么同样一个问题有不同的答案？是因为说在不同的场合。善导大师的解释往往也是这样，“根性利者皆蒙益，钝根无智难开悟”，根性利的人都可以得到圣道门的利益，但是根性钝的人就难以开悟，后面就讲顿渐二教，劝归净土。

第一种解释“约法平等”是“与”。在佛教的解释当中，往往有“与、夺”两种。“与”是给与，“夺”是夺下。“与”就是认可你的观点，兼顾你的立场、认识、面子等等，这叫“与”；“夺”就是彻底显示真实义，不考虑你的面子，不兼顾你的立场，这叫“夺”。

第一种“约法平等”，这就是与，兼顾了圣道门的想法。

第三种“归宗结顶”就是直接显示真实本意，是夺。

第二种“对机显胜”在与夺之间，但是以夺意为强。

第一种也可以叫“随他意”，因为对方的根机不一样，立场不一样，随他来说的；“归宗结顶”完全是随自意来说的；“对机显胜”就是随自他意，是综合性的。

在这方面，我们对机说法的时候，就有不同的表达。

(6) 从利益的角度释义

看我们的讲义，从利益众生这个立场来说明昙鸾大师的释义。

①佛经有恒久大益

有大益故名为经，无益不名经。

有大的利益才称为经。

这也可以有几重对比。经典之作是不一样的。

第一，世间书没有什么利益，甚至有妨害，当然不能称为经。

第二，有小利益，比如说一些医学的书，世间的《黄帝内经》也是经；世间在修身、养生、技艺、经济、学说等这些方面有它的利益，这是小的利益。

佛法的利益就是解脱，世间是没有这样的利益的。以佛法为标准，世间的书根本就算不上经了。

佛法当中有小乘和大乘，大乘就是成佛的利益。站在佛法整体的立场上，小乘是归入大乘的，佛说三乘法，是归入一佛乘的。所以，佛教的真正利益，是教众生成佛的，像《无量寿经》讲的“真实之利”。

有大的利益，还有常恒、永远的利益，能够常行于世，而净土门就显示了它的优胜。

②站在利益的立场符合众生根机

我们从利益来说明、阐发，也符合众生的根机。

古人说：“君子喻于义，小人喻于利。”我们是君子还是小人呢？所谓“君子”，就是发菩提心、行菩萨道的人，有广大志向。如果说

“你要慈悲众生，你应该代众生苦”，一般人一听就摇头了，因为大家都是龙树菩萨说的“非是丈夫志干之言”的下劣根机。对于这样的人，就要给他利益，“惠以真实之利”，“这样就有好处”，他一听，就来精神了，觉得这还可以。

现在你叫别人学圣道门、发菩提心，那是“君子喻于义”，这个世界君子有几个呢？发大心的没有几个。你把那个搬出来，好，都没有人了，门都关了。

“小人喻于利”，“你不能杀生，你要吃素，这样对众生很慈悲”，你跟他一讲，他不学这个法门了。“你念佛吧，念佛有好处，可以消灾，暂时忌不了口就不忌吧”，好了，很高兴就进来了。进来了，慢慢就可以陶育、教化，调化成熟他。

这是我们说法的一个原则。

净土宗单取果效利益立论，不尚理论空谈。

讲那些虚无缥缈的，说了半天，天上馅饼也没掉下来，那就得不到利益。净土门很实在，念一句得一句，“南无阿弥陀佛”，你念了就是你的，管你懂与不懂、悟与不悟，你念了，念一声得一声利益。你讲参禅开悟，口水都流一大堆，书都看了很多，根机不相应的的话，是很难得利益的。

《无量寿经》说：

惠以真实之利。

这句话是非常令人安心的，非常令人喜悦的。“惠”是惠赐，给你。这部《无量寿经》，不是你把好处给佛，是佛给你好处的，而

且是给你“真实之利”。这个真实之利，就是成佛之利。这是一部真实的经典。

《阿弥陀经》说什么呢？“不可思议功德之利”。

如我今者，赞叹阿弥陀佛不可思议功德之利。

这是不可思议的功德，是阿弥陀佛六字名号给予我们的利益。

所以，这两部经不是要求我们怎么样，比如临终正念、心不颠倒等。临终正念、心不颠倒，乃至佛圣来迎、诸佛护念，通通是利益众生的，是给我们的好处。

善导大师就说：

能招此益，故曰为“经”。

昙鸾大师也说：

能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰“经”。

在《观经疏》中，善导大师特别开出“得益门”，给我们众生以利益。《观经疏·玄义分》七门料简就有一门叫“得益门”，开这一门，就是显示这个利益。这是七门料简最后一门，就是要给众生真实利益，这是净土门的入手点。

③圣道、净土得益不同

学习教理，最好把它贯通。我们展开来讲，净土宗的历代祖师，都是从这个立场出发的。

当然，圣道门也讲利益，每一部经典都有众生得益这部分的表

述。但是这个得益，就有难和易，还有有风险和没有风险的差别。

龙树菩萨说净土得益

龙树菩萨说净土门是易行道，“现生不退”：

若人欲疾至，不退转地者，应以恭敬心，执持称名号。

若想现生达到不退转地，只要以恭敬心称念阿弥陀佛名号就可以了，这就是易行道。

圣道门的经典，虽然也有利益，但却是难行道，如同陆地步行则苦，是很辛苦的，而且有“诸、久、堕”的风险：“诸”就是种种法门都要修学；“久”就是很久很久，长劫的修行才能得一点点利益；“堕”就是可能还得不到，堕落了，堕成声闻乘。所以，它的利益就不大，又不普及，又不殊胜，又不安全，又不容易得到。

净土法门作为易行道，本身就是以得到利益来“先以欲勾牵”，让众生非常明确地知道，“都是可以成佛的法门，但是净土容易”，这个利益就大了。“易行道”，旗帜是非常鲜明的，而且是“现生不退”，方法又很简单——“本愿称名”。

这是龙树菩萨给我们的启发。

天亲菩萨说净土得益

天亲菩萨在《往生论》中说：

观佛本愿力，遇无空过者，
能令速满足，功德大宝海。

这是不是给你利益和好处啊？而且一个不漏，个个都给；不光是现生不退，而且是直接成佛，所以这个利益更大。“速满足功德大宝海”，这也是从利益的立场上说明的。

这首偈子是整部《往生论》里最核心的一首，是《往生论》“他力本愿”教理的根本基础，“愿心庄严”就是指这首偈子。

昙鸾大师说净土得益

昙鸾大师注解《往生论》，他的解释当然与天亲菩萨一致。昙鸾大师指出“三愿的证”，说：

凡是生彼净土，及彼菩萨人天所起诸行，皆缘阿弥陀如来本愿力故。

往生的利益、成佛的利益、度众生的利益，这三大利益都是弥陀如来给予的。

昙鸾大师还说“平生业成”，这种利益不是到了净土之后才兑现，或者临终才业成，而是现生就已经业成在名号当中，现生就得幸福、利益、安乐。

道绰大师说净土得益

道绰大师说得非常鲜明，圣道门已经关闭了：

当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门可通入路。

这里更明显，虽然讲圣道门与净土门两种利益，但只有净土一门能得到。

如果按通途的修行，大乘，你没有分，“真如实相第一义空，曾未措心”；修小乘，“若论小乘，修入见谛、修道，乃至那含、罗汉，断五下，除五上，无问道俗，未有其分”；人天善法，“纵有人天果报，皆为五戒十善能招此报，然持得者甚稀”，得人天利益的也非常少；“若论起恶造罪，何异暴风骤雨”。这样一比，“唯有净土一门可通入路”，所以这个利益就显得非常清楚。“其余几个门的利益都得不到，根本就没有分，就算了吧！”

净土门祖师的立场都是这样的。

启发

这对我们有一个启发，我们跟人讲念佛法门，一定要从利益的立场出发；不能还没给人家好处，就先给人家一大堆障碍，“你先要归依，归依之后还要吃素，吃素之后还要五戒，五戒之后最好菩萨戒，还要发菩提心……”搞得对方总是够不着。

说要归依，“好，那垫块板子我上来归依了吧”，正要伸手够这个果子，“不行！再加一块板”，又提高了。本来这串葡萄吊这么高，他垫一块砖就可以够着了；等他快要够着，“啪”“五戒”；好，五戒上来以后，“啪”再来其他要求……什么时候能够得着？他一看，“我不信了行不行”，走了，底下垫的都倒塌了。

净土法门不是这样的，你躺在地上都要把果子塞到你嘴里；你往下掉，还要拉着你；你要堕落地狱的时候，还在底下帮你抄底：这是“釜底抽薪”之法，兜底的法门，兜底，好处给你。不像圣

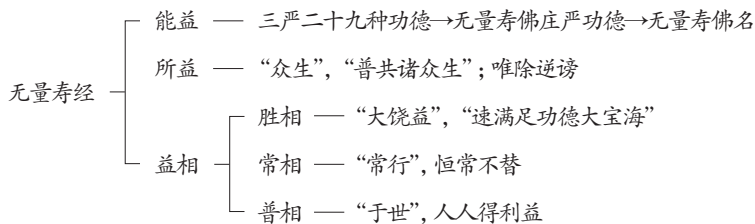
道门讲净土，讲来讲去，就是不让你吃着葡萄，永远吃不着。

众生的心理非常奇怪，他为什么不让你吃着？因为他也没吃着。“我也没吃着，能那么方便让你吃着？你如果吃着了，我垫这么高不是白垫了吗？搭梯子上这么高了！”这是不了解净土法门的利益。不用搭天梯上去，在地上就可以吃着，只要念“南无阿弥陀佛”，躺在地上一念，“啪”果子就掉进嘴里，就可以吃了，“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛……”。

所以，这个法门是大利益的法门。

④《无量寿经》利益

我们看这张图表：



就“无量寿经”，列出能益、所益和益相。这是把昙鸾大师这段解释以图的形式标列出来，比较清楚。

能益

能益就是三严二十九种功德。原文说：

言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，能与众生作大饶益。

能利益众生的有三方面：佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德。这都可以利益众生。“能”是能够，这个“能”字给我们很大的想象空间，联想到“安乐能人”的“能”，大家注意这个字。

这三方面，国土中的宝鸟、宝树、风声、铃声、八功德水等等，都可以利益众生，这是国土清净庄严；菩萨可以说法度众生，利益众生；佛利益众生当然更不用说。

三种庄严功德展开就是二十九种功德，再展开就是无量功德。如果收缩起来，就是“无量寿佛庄严功德”，这在前面释别号时说到了；再收缩，就是“无量寿佛名号”，能够为众生作大饶益。

因为这三种清净庄严功德在极乐净土，而你还不到极乐世界，没有见到阿弥陀佛，八功德水一滴也没喝着，七宝树叶一片也没摘到，怎么能利益你呢？阿弥陀佛把这三种清净庄严功德浓缩在六字名号里，你念就是你的。所以，“能与众生作大饶益”就体现在这里。佛名为经体，这三种庄严功德归结于佛的名号当中，才“能与众生作大饶益”。

所益

所益的就是众生。这个“众生”是什么样的众生呢？《往生论注》卷上结尾就有问答：“‘普共诸众生，往生安乐国’，此指共何

等众生耶？”到底是什么样的众生呢？

如果以第十八愿来说，就是“唯除五逆、诽谤正法”的众生，只要没有五逆谤法，都是弥陀救度、利益的对象；以《观经》来说，即使造了五逆，仍然是弥陀利益的对象；以善导大师的解释，有抑止门，有摄取门，即使造了谤法罪，仍然不绝希望。因此，没有一个人不是弥陀救度的对象、不是弥陀利益的众生。所以，摄受根机就广大、圆融、普广。

这样，我们就有分了。能益的是名号，所益的是我，所谓“众生称念，必得往生”，我是众生，称念名号就能得利益。

益相

利益有什么相呢？

第一，胜相。“胜”就是殊胜，“作大饶益”。这个“大”是指什么？就是“速满足功德大宝海”，就是成佛之利。这里的话说得很简单，字数很少，但内涵很丰富。“大饶益”，让你究竟成佛，这是一般法门不敢讲的。一个普通凡夫——还不是普通凡夫，是“罪恶生死凡夫”，“旷劫以来常没常流转，无有出离之缘”，这样一个众生，随口念念佛，就想成佛？对呀，这样就能成佛！

这个大饶益，“遇无空过者”，“速满足功德大宝海”，就看你心量大不大。阿弥陀佛的利益像太平洋一样灌过来，“功德大宝海”。“我还没准备好，我的心量只有小碗那么大”，那你只能得点世善的小利益。

所以，能相信这个法门，就是发了大菩提心的人，就是大心量的人，大善根、大福德、大智慧、大慈悲、大方便、大利益都有了。不然你根本不能接受，就像青蛙来到大海边，脑袋要爆炸的。

一只青蛙住在井底，觉得自己是“井底之王”——他不叫“井底之蛙”，叫“井底之王”。一只海龟在上面一看：“蛙兄，你长年在这里待着多寂寞啊，你不想见见外面的天地多宽阔？”

“啊？外面的天地很宽阔吗？”

“是啊，大海很大！”

“大海很大，有我这个井的四分之一大？”

海龟笑了：“井的四分之一大？不止不止！”

“不止？一半大有了吗？”这只井底之蛙心说：我说有井的一半大已经够大了。

“那不止！”

“不止？有我整个水井这么大吗？”

“那还不止！”

“不可能的！有这么大的海？那我跟你去看看。”

海龟在前面走，井蛙在后面跟着，一个爬，一个跳，走到了海边。

“哎呀我的妈呀！”青蛙没见过这么大的水，一见大海，“不可能！”心不能容受，当下脑袋爆炸了。

所以，跟有些人讲法，真要注意一点，不要把他搞得脑筋爆裂。为什么？跟他说“凡夫众生，三念五念佛来迎，当下就能去成

佛”，他根本就不能接受，顽强地抵抗，“不可能，你这是邪法”。为什么说是邪法？“让我脑筋爆裂啊！”他不能接受。说“不要等待临终，现在平生业成”，他更不可能接受。所以，“非常之言，不入常人之耳”，像这样真实高妙、大灌顶的法门，当下大圆满、彻底灌满的法门，如果根机不成熟，怎么能相信？“怎么可能的事情？天方夜谭，做梦都梦不着！”他不能相信，顽强地抵抗。我们可以理解他，没办法，只好随他意。

不能随自意，只好随他意，佛也没办法，所以讲十六观，讲尽善十三观、散善三福九品，慢慢来，这是没办法的。

所以，胜相就是“速满足功德大宝海”。

能相信这个法门的利益，那真的不是“少善根福德因缘”。

《法华经》“穷子喻”里的大富长者，为了把他的无量宝藏送给丢失多年的儿子，想出了种种办法。这个故事非常有启发意义。

这个穷子本来就是他的亲生儿子，但是，大富长者的无量宝藏都给不出去，没办法给他。

刚发现儿子时，大富长者一看：“这不是我丢失了40年的儿子吗？找到了！赶紧去把他请回来！”两个卫士就出去了。穷子一看：“哎呀，来抓我了！”吓得撒腿就跑。穷子身体又不好，营养又不够，又害怕，又紧张，后面还有两个人过来抓他。他一看，完蛋了，一着急，“嘭”摔倒了，“闷绝壁地”，闷过去，昏死了。

大富长者一看，不行，这样即使抓回来也是痴儿一个，算了

吧，就用凉水把他泼醒，放他走了。

亲生儿子怎么能放呢？但是，现在不放不行，来到庄园他闷绝蹙地啊。所以，放出去以后，就派两个人跟在后面，慢慢接近他，慢慢引回庄园，让他除粪——他只能干除粪的活儿，还能干什么？让他去做高级的活儿，让他去领导大众，去做出纳，不行啊！他觉得自己的身份只配扫厕所，那就除粪吧。大富长者自己也把华服脱下来，穿上粗敝的衣服，跟他一道除粪，慢慢接近他，慢慢调化他——释迦牟尼佛还要六年苦行，他哪用得着六年苦行？没有办法，要去除粪，除去贪瞋痴烦恼之粪，“我跟你一样，我来修行”，接近穷子。

接近之后，再跟他讲：“你很忠诚，很可靠。”你看，对自己的儿子还讲很忠诚、很可靠，“你就给我做干儿子吧！”亲儿子还不能认，认作义子，多委屈啊！然后说：“你看，我也老了，没有孩子。我的财产，你先帮我掌管，做总经理，掌管财务出纳。”慢慢培养他的心智、心量和技能、技巧。

最后时机成熟了，召开新闻发布会，把国王、长者、左右邻居全部请来：“今天，我有要事相告。”然后讲述几十年前儿子是怎么丢失的，又怎么找到了他，这么多年怎么引导他……

儿子一听，“这讲的不就是我吗？”这时候才父子相认，大富长者才把全部财产委付给他。

南无阿弥陀佛这句六字名号给我们，我们现在能接受，就是父子相认的时候啊！是“无量宝藏自然而至”的时候，一般人不能

接受。

所以，很多人还是在除粪的阶段，或者还在讨饭，在刚见到大富长者、闷绝蹙地的时候，怎么能够委付财产呢？佛都做不到，我们怎么能做到？那怎么办？除粪！慢慢做。

第二，“常相”，“常行于世”。“常”就是三世常恒，永不改变；“常”就是真理、常道，常道不变。不管什么人，不管在什么时间、什么地点，这样的利益是永不改变的，这才称为“常”。

这句六字名号超越一切，超越根机，超越宗教，甚至超越信仰。不管你信仰不信仰阿弥陀佛，念了再说，你只要念。

在《念佛感应录》里就有这样的记载：有人信仰的是基督教，念阿弥陀佛照样得利益。就像手电筒一样，这部手电筒虽然是佛教徒制作的，但是基督教徒一打开，它不亮吗？照样亮。乔布斯就是佛教徒，他发明了苹果手机，但是基督教徒用，不行吗？不灵吗？是超越信仰的。真实之法，常恒之益——当然，手机不是常恒之益，它是无常法，这是个比喻。

这个简单的例子就说明，只要是真实之法，不管什么人，信仰佛教、不信仰佛教，是佛教徒、非佛教徒，只要念“南无阿弥陀佛”，都能得到利益。不信试试看，念三个月，念半年，念一年，保证能得利益。

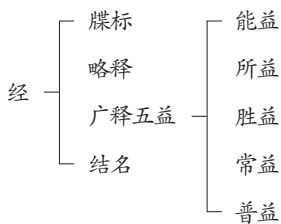
最近，我们准备出一本英文版的手掌书，向西方国家介绍阿弥陀佛，宣说念佛的利益。这本书非常好，在西方文化背景当中，他们有他们的信仰；而我们的“南无阿弥陀佛”不是跟他们抢夺宗

教信徒，我们是“惠以真实之利”，给他们好处，什么要求都没有，只是把好处给他们；不用改变信仰，不用改变文化背景，只要念佛，就有好处。这个给他们之后，他们就愿意念，就可以念。

第三，“普相”。“普”就是普遍，“常行于世”。这个“世”就是世间，讲的就是五浊恶世。“常行于世”其实是对破难行道“无佛之时”和“五浊之世”这两点。在这个五浊恶世，人人可以得利益。

⑤五益释经

接下来我们看“五益释经”，有五种利益。不同的图表，意思是一样的，我们简单来说一下。



“‘经’者”，这叫牒标。牒，就是引述过来。

“常也”，这叫略释，也叫总释，总体解释一下。

“经”是什么意思呢？“经”就是常。常恒、常道，永不改变，经天纬地，这才是真理。永恒的真理，称为“经”。这是略释。

怎样“常”呢？下面是广释。广释标出五种利益。“能益”，“言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德”，这是能

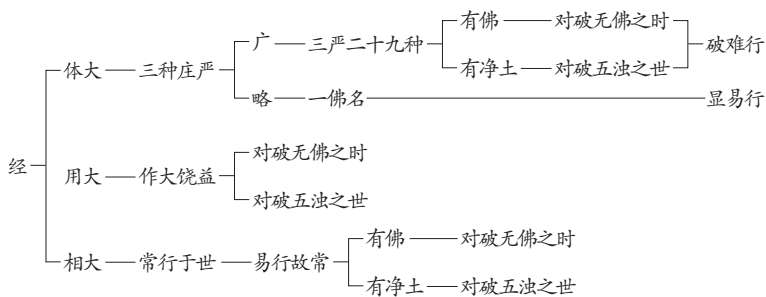
益：“所益”，就是“众生”；“胜益”，就是“作大饶益”；“常益”，就是“常行”；“普益”，就是“于世”。

到最后“故名曰‘经’”，这是“结名”，是最后的总结。

这也是一个训练，以后大家看书要分科，分细一点，就像上面这样。

(7) 三大释经

下面“三大释经”。也有一张图表，可以启发我们的思维。



“经”，昙鸾大师从三个角度来说。我们佛教经常会说到“体、相、用”三大：体大、用大、相大。

①体大

三种庄严，就是体大。这部《无量寿经》讲的整个内容就是三种庄严功德。

关于这个体，和“佛名号为经体”，我们也要说明一下。怎么前面说名号为经体，这里又说三种庄严为经体？其实讲的是一件事，不过有不同的角度。三种庄严为经体，是明显看得出来的，因为《无量寿经》讲的不过就是无量寿佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德和国土清净庄严功德。这一点，经文一打开，谁都看得出来。但是，以佛名号为经体，是比较隐秘的内容，经文里没有这样明说。这是祖师探寻这部经的玄义，而指出这三种庄严功德归结于一句佛的名号，所以这个时候才说“以佛名号为经体”。

以三种庄严为经体，是经文的内容所显示的；以佛名号为经体，是祖师依据经的题目，比如《佛说无量寿经》，“无量寿”三个字就包含了三严二十九种功德，是经题所显示的：一个是经文所显示，一个是经题所显示；一个是文句明显的意思，一个是玄义幽隐的意思；一个是佛所说经文所展露的，一个是祖师解释出来的。虽然有不同的层面，意思是一样的。

三严二十九种功德能破难行，因为佛庄严功德对破无佛之时，净土庄严功德对破五浊之世。三严二十九种略为一佛名，这就显示它是易行道。

这是体大。这个体为什么大？因为究竟圆满。

②用大

用大，就是所谓“作大饶益”。这三种庄严，有它的作用和功能，能够给众生作大饶益，这就是用，它的作用显示出来。

“作大饶益”有两点说明——胜相和易相，是用《往生论注》下文的“实相身、为物身”来说明的：胜就是“实相”，“实相”就是最真实的，事情的本来、究竟真理，这是殊胜的利益；“为物”，实相的内容如果没有为物身“愿心庄严”来赐予我们众生，所谓“惠以众生真实之利”，那么实相法仍然是实相法本身，再殊胜我们也得不到，这里就显示它的易。

③相大

相大，就是这种体所显示利益众生的相状是宏阔广大的。怎样大呢？就是“常行于世”，永恒流行于这个世间，人人可以得利益。所以，这句阿弥陀佛名号，到哪儿去都有人唱，哪个寺院都是“南无阿弥陀佛”，见到和尚都是“善哉，善哉！阿弥陀佛！”小孩子都会念。这就是相大。

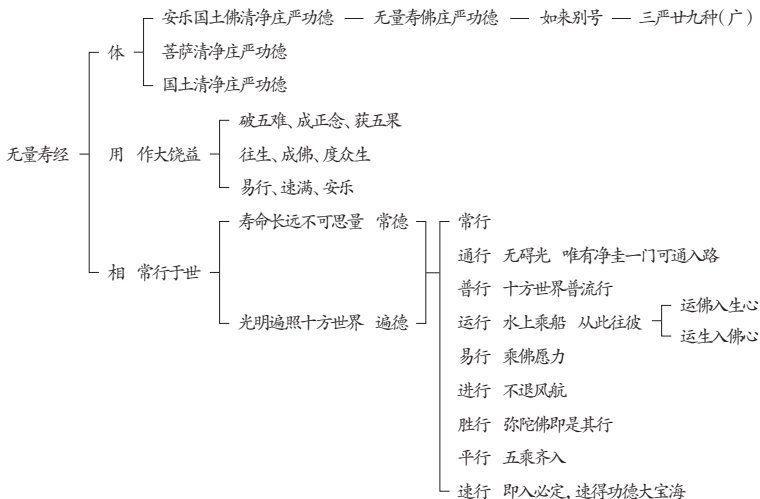
这个相大是“如来尊号甚分明，十方世界普流行”，还不光在娑婆世界，不光在地球上，十方法界都很流行，十方诸佛都会赞叹。

为什么会有这样的相大？因为用大，它有好处啊，不然你怎么去打广告也不行；为什么会用大？因为体大。这个利益是循环的。

(8) 细释《无量寿经》体用相

我们再翻过来看1-8。这和上面的表格有类同性，不过更加细

微一些。



①体大

《无量寿经》的体，安乐国土佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，这三种庄严功德归入无量寿佛庄严功德，然后再归到如来别号，就是这句南无阿弥陀佛。

以三种庄严功德为体，和如来别号、一名号为体，就有所谓“广略相入”。展开是三严二十九种，略说就是如来名号。

都是正确的，是不同角度的说明。

②用大

《无量寿经》的用就是“作大饶益”。作大饶益有三个方面：

第一，破五难、灭五恶、成五念、获五果。难行道有五种难处，只要依《无量寿经》，这五个难处，一难都不难，所以能够破五难；还能够灭五恶，《无量寿经》说“五恶、五痛、五烧”，能够灭五恶、除五痛；还能够出五浊、成五念、获五果，能够出离五浊恶世，能够成就五念门的五种功德之果。这是依据《无量寿经》《往生论》《往生论注》说它的大利益。

第二，往生、成佛、度众生。依昙鸾大师的解释，又把它归结为这三种利益，这是在“三愿的证”当中所显示的。这也是大饶益的显现。

第三，易行、速满、安乐。这种大饶益是非常容易得到的，是快速满足的，而且是很安乐的。容易、快速、满足、安乐，这是大饶益之相。如果说“利益非常大，是可以成佛；但是，以三大阿僧祇劫为代价”，那你讲大饶益，进进退退一平均，三大阿僧祇劫还得不到，这个利益就显得不够大。现在讲大饶益，那就是：这句名号，你信顺，你称念，当下就得到，当下就兑现，这才是大饶益。

③相大

《无量寿经》的相就是“常行于世”。常行于世有两种，就是阿弥陀佛名号的两种德：一个是常德，一个是遍德。常德就是“寿命长远不可思量”，这是无量寿之德。遍德就是“光明遍照十方世界”，这是无量光之德。遍德和常德，常而遍，遍而常，这才是真理。

真理永恒，贯彻三世，这是常德；横遍十方，这是遍德。横竖交彻，能够十方法界流行，这就是真理本身的存在。

“常行于世”的“行”，到底是怎样的行呢？下面列了九个行。说你行，你就行，不行也行。这是净土法门，阿弥陀佛跟十方众生说：“行行行！你行！常行，就是行！”你说：“我不行啊。”“不行也行！”这个法门就是这样，你就要敢接受，敢承担。

第一，常行。这是总的标题，就是常恒的，永久的，不改变的。

第二，通行。阿弥陀佛是无碍光，无碍光能不通行吗？现在讲什么伽马射线，什么贝塔射线，什么离子，什么地球，什么星系，根本不障碍的，它就射过去了，无障碍。阿弥陀佛的无碍光，根本不是光子、离子的问题。所以，不仅空间不能障碍，星球不能障碍，银河系不能障碍，众生的烦恼业障都不能障碍。无碍光，这叫“通行”。六字名号是通行证，它才能通畅无碍。所以，道绰大师说：“唯有净土一门可通入路。”行，有不同的行法。圣道门的行，门被挡住了。其实法门没挡住，是你心的障碍，被你的业障挡住了。

第三，普行。“如来尊号甚分明，十方世界普流行”。现在流行什么？现在流行念南无阿弥陀佛；过去呢？过去也流行念南无阿弥陀佛；未来呢？未来还是流行念南无阿弥陀佛。娑婆世界是这样，那东方，再过十万亿国土呢？还是流行念南无阿弥陀佛。这是流行歌曲的流行歌曲，永远不过时的流行歌曲，“十方世界普流行”。

第四，运行。这个运行特别有意思。“运”就是运载，运载着你。怎么想到运行呢？“水上乘船则乐”。水上乘船不是运行吗？这句名号是运行。我们往生，就是从此往彼，就是六字名号运载我们从这个地方到极乐净土，这不是运行吗？你躺在这个地方，把你运到极乐世界去。

有两种运：运佛入生心，运生入佛心。

你只要念南无阿弥陀佛，阿弥陀佛怎么样？“是法界身，入一切众生心想中”，“是心作佛，是心是佛”，是心念佛，是心是佛。你只要念阿弥陀佛，这句六字名号就是法界飞船，就把阿弥陀佛运到你心里来。他怎么来的？乘六字名号来的。你在心里念南无阿弥陀佛，马上就运来了，这就是运。

同时，你念南无阿弥陀佛，这六字名号又把你运到佛的心中，“光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍”。你念阿弥陀佛了，六字名号就把你运到佛的大光明当中，运到佛心当中，摄取不舍。

所谓“我入佛心佛入我，佛我两者不分离”。这个运行非常妙啊！有了六字名号的飞船，有了六字名号的运载工具，那不是十方世界任我行吗？你想去哪里，念六字名号，就可以到。所以，你看菩萨四种功德，到他方世界供养诸佛，他靠什么去的？运行啊，靠六字名号。

第五，易行。本来就是易行道，乘佛愿力。

第六，进行。“不退之风航”，只进不退。

第七，胜行。“阿弥陀佛即是其行”，所以是最殊胜、最超

越的。

第八，平行。平等，“五乘齐入”。

第九，速行。所谓“即入必定”，“速满足功德大宝海”。

这都是《无量寿经》在世间“常行于世”的相状，也显示它的殊胜。

(9) 对比善导释

接下来我们对比善导大师对“经”的解释。大家可以翻到《圣教集》463页，倒数第2行。善导大师的解释，文句相对长一点。

言“经”者，经也。

善导大师的起句，文句格式跟昙鸾大师的差不多，昙鸾大师说“‘经’者，常也”。

经能持纬，得成匹丈，有其丈用。经能持法，理事相应，定散随机，义不零落；能令修趣之者，必藉教行之缘因，乘愿往生，证彼无为之法乐；既生彼国，更无所畏，长时起行，果极菩提，法身常住，比若虚空：能招此益，故曰为经。

这段话如果分科，前面“言‘经’者”是牒标，然后“经也”是略释，接下来是详释，最后“故曰为经”是结名。

详释又分为几部分。先是出喻，“经能持纬，得成匹丈，有其丈用”，列出一个比喻。下面“经能持法”，这是合喻。合喻当中又有几重合，先合“持纬”，再合“匹丈”，再合“丈用”。“丈用”当中

也有两种用，一个讲往生之用，一个讲成佛之用。这个分科，大家可以像做习题一样来做。

①经纬匹丈喻

	比喻	合喻
经纬匹丈喻	经能持纬	经能持法
	得成匹丈	理事相应，定散随机，义不零落
	有其丈用	能令修趣之者……

这段经文是个比喻。“言‘经’者，经也”，好像没有解释啊。“言‘经’者”，打引号的这个“经”，是指《无量寿经》的“经”；后面“经也”这个“经”，是指经纬线的“经”，是拿世间经纬的“经”来解释佛教《无量寿经》的“经”字。所以，字虽然一样，指代不同。

“言‘经’者，经也”，第二个“经”就是指下面“经能持纬”的“经”。地球有经纬线，南北向属于经线，东西向属于纬线。“经能持纬”，是指织布的时候，先把竖的经线拉出来，然后再用梭子穿横的纬线，这样就用经线把纬线摄持住，就能织成一匹布。

“得成匹丈”，布讲一匹两匹、一丈两丈。

“有其丈用”，由经持纬，成为匹丈之后，就有布匹的作用。如果仅仅是一条条的经线和纬线，是没有作用的；所以必须成为一个整体，才有它的作用。这是个比喻。

下面是合喻。“经能持法”，这个“经”就是指《无量寿经》。这

一句是合上面的“经能持纬”。经线能持纬线，佛说的经典能持种种法义。法义就像纬线一样，一条条的法句、文义，是具体的；经，就是起总的作用。

“理事相应，定散随机，义不零落”，合“得成匹丈”。

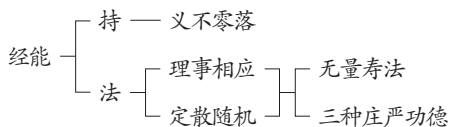
“能令修趣之者……”合前面的“有其丈用”。

这也有体、相、用的意思。“经能持纬”，就是体，它的体质；“得成匹丈”，“匹丈”是它的相；“有其丈用”，是它的用。

合喻中“经能持法”是体；“理事相应，定散随机，义不零落”是相；这样的经有什么作用呢？“能令修趣之者……”这是它的用。

②经能持法

“经能持法”，也是贯彻下面“理事相应，定散随机，义不零落”这三句话的。我们看讲义这张图表。



“经能”，后面一个“持”、一个“法”。

能持所有教义

“持”，它的作用就叫“义不零落”。“义”是义理，义理不会散

失。就像经线能把纬线持住，它就不会丢落。“经能持法”，“持”的作用，就使得所有的教义不会漏落，“义不零落”。

就像我们拿个筐子装些土豆，筐子一提，就不会有零头落在外面，就给“持”住了。

所持是无量寿之法

能持的作用是“义不零落”，所持之法是哪些呢？就是“理事相应，定散随机”。如果只有理法，没有事法，那就漏落了；如果只能摄定机，不能摄散机，那也漏落了。由于它是理事相应、定散随机之法，这样就“义不零落”。这是所持之法。

所谓“理事相应，定散随机”，是哪些呢？如果配对昙鸾大师对《无量寿经》的解释，就是“无量寿法”“三种庄严功德”。“经能持法”，持什么法？“言‘无量寿’者是法，‘觉’者是人”，所以持的是“无量寿法”。“无量寿法”是指什么呢？就是安乐国土佛清净庄严功德、菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德。

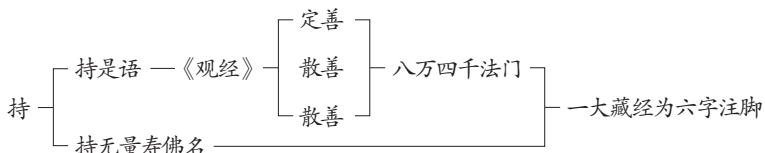
这个图表大家要会看，后面像个耙子一样，拐过来又拐过去，画图的时候有人问，“干吗不在‘理事相应’后面直接打个破折号，连上‘无量寿法’？”不是那个意思。画图表不是为了画得规矩、好看，而是要表达祖典的意思。就是说，“法”后面几项内容是绞合的。无量寿法本身，有理事相应，也有定散随机；三种庄严功德，有理事相应，也有定散随机；它们共同有理事相应和定散随机，所以是绞合的状态。

经所持的法，如果从理事、定散的角度，就用“理事相应，定散随机”这两句话来说；如果从无量寿佛名号的角度，就用“无量寿法”来说；如果用“三种庄严功德”来说，跟这个“法”也是对应的。所以它有好几重对应关系。

持整部《观经》即是持无量寿佛名

接下来的经文和图表，我们引用《观经》流通分的经文，因为这刚好和“经能持法”的解释很相应。请看《圣教集》709页：

佛告阿难：汝好持是语，持是语者，即是持无量寿佛名。



“持”字分为两种：一是“持是语”，一是“持无量寿佛名”。

“是语”，就是这部《观经》佛所说之语。“持是语”，“你要好受持我所说的这部《观经》”。所以，“持是语”其实是指持整部《观经》。

整部《观经》又分为定善和散善。定善、散善展开，就是八万四千法门；八万四千法门合起来，不过归纳为定善、散善这两种。

释迦牟尼佛说得很清楚：“好持是语，持是语者，即是持无量

寿佛名。”释迦牟尼佛讲这么多，展开来八万四千法门；收起来就是定善、散善（十三定观、三福九品）；如果再浓缩，就是“持无量寿佛名”。所以，能够“持无量寿佛名”，也就是持了整部《观经》的定善、散善，也是持了八万四千法门。

所以得出一个结论：“一大藏经，为六字名号的注脚。”这句话的经典依据就是这里。

念佛根机受定散之教、行念佛之行

这让我想起善导大师的一段法语，大家看《圣教集》466页第3行，定散机受问答：

问曰：未审定散二善，出在何文；今既教备不虚，何机得受？

这里的“受”和上面的“持”是一个意思，所谓“受持”。定散二善出自哪些经文？

“教备不虚”，“教”就是定散二善之教，“备”是加备，教力加备众生，不会虚假。

那么，什么样的根机可以领受、受持、接受定散二善之教呢？

答曰：解有二义。

一者谤法与无信，八难及非人，此等不受也。斯乃朽林顽石，不可有生润之期。此等众生，必无受化之义。

这不是重点要说的。我们看下一段：

除斯以外，

除了谤法、无信、八难、非人以外，诽谤、不相信，被障碍住了，这就没办法。

一心信乐，求愿往生，上尽一形，下收十念，乘佛愿力，
莫不皆往。

我们一看黑体字的部分，很自然就想到这是第十八愿的意思，这是解释念佛往生的。“上尽一形，下收十念”，是念佛之人。

后面作了个总结：

此即答上何机得受义竟。

这是回答上面的问题，什么机能够得受定散二善之教呢？是念佛之人！

我们看《圣教集》上面的眉注，这是很重要的：“念佛机受定散教”。你只要念佛了，定散二善之教全部都受持了。

定散二善是教门，不是行门。通过定散二善这样的教法，由方便导入真实，真正的行门是“一向专念”。所以很清楚，是“上尽一形，下收十念”的专修念佛之人，受持定散之教。

定散是教。“教”，它是指向一个方向，有教有行。所谓：

定散文中，唯标专念名号得生。

善导大师的释义，是从头到尾贯穿的。“定散文中”，这是教法；指向哪里？“专念弥陀名号”。

我为什么想到这里？因为这里和我们刚才学的那一段意思是一样的，都是专念弥陀名号的依据。

“持是语者，即是持无量寿佛名”，能够受持无量寿佛名，“上

尽一形，下收十念”，这就“乘佛愿力，莫不皆往”，等于就受持了整部《观经》定散二善的教法。

这不是善导大师自己讲的，这是释迦牟尼佛讲的。

“上来虽说定散两门之益”，这是教法；“意在众生一向专称弥陀佛名”，这是行持。

一般解释《观经》，都解释不出这层深意。以为“定善”就是让你去修定善，“散善”就是让你去修散善。当然，这层含义也不是没有，这是浅显之义。定散二善一旦归入弘愿之后，它就不是行门，而是教门。“教”“行”两个要注意，有教有行。由于定散二善教门的引导，我们进入一向专称的行门。这样的意思，只有善导大师透彻地解释出来。

“教门”也可以称为“观门”，定散二善是观佛三昧为宗，一向专称是念佛三昧为宗。这个道理是非常深妙的。

总持阿弥陀佛名号

广开为八万四千法门，略收为一句佛名。

“经能持法”，我们念这句南无阿弥陀佛，这叫总诵、总持。所谓“不学他法，又有何憾？”所有的法门都卷在这句无量寿佛名号当中。如果以为念了佛还不够，还要再学别的法、别的经、别的咒，那是你本身割裂了佛法。六字名号已经包含一切了。

持何法？无量寿法、三种庄严功德。

“经能持法”，持什么法呢？无量寿法、三种庄严功德。

人法并彰故，持法即是持人。

这个“无量寿法”，是“人法并彰”之法。所以，持法也就是持人，人法是一体的。

人是阿弥陀佛，持人即是持佛。

“人”是谁呢？人是阿弥陀佛。

永远活跃的经典

佛是无量寿，永存活跃救度众生之佛；佛是活佛，经是活经。

佛是永不灭度的佛，是无量寿佛，是永远存在着、活跃着、救度众生的佛。

这样的话，以经持法，就持了佛了；佛又是活的，那这部经就是活的，因为这部经里有佛活跃在当中，所以是活经。

活经活佛故，能常行于世，作大饶益。

《无量寿经》是活跃的经典，有活佛在当中。无量寿佛是活跃着的，所以这部经才能够“常行于世，作大饶益”，它是活动、活跃、活泼泼地来利益我们的。如果你把这部经看死了，那当然就得不到利益了。

活经故，法灭特留，随愿往生。

由于它是一部活跃的、永不消亡的经典，所以“法灭特留，随愿往生”。将来诸法、诸经为什么会灭度？众生根机不堪；而这部经为什么不灭？它永远是鲜活的。就像常青树一样，到冬天也不会

掉叶子。落叶乔木，秋风一吹，叶子就飘落了。圣道门的经典，末法秋风一吹，叶子就掉了，经典没人受持了，众生得不到利益，所以就灭了。但是，这部《无量寿经》生命力特别旺盛，为什么？阿弥陀佛住在里面，人法并彰啊！娑婆世界的无常风再怎么吹，不可能把阿弥陀佛无量寿的树吹枯了。

“常住不灭”，无量寿常青树永远能够常行于世。

“法灭特留”，也不光是释迦牟尼佛特留，这部经就有这样的特质。释迦牟尼佛想留别的经也不行。像秋天树叶落掉了，常青树、松树叶子不落，才留得住。别的树，即使你用大棚把它罩起来，“我把秋风挡住，不让它吹”，该落还是要落，它就是那个特质。

圣道门的经典，到了末法、灭法时代，自然众叶飘落。净土门的经典，是报佛阿弥陀佛永不灭度，永远常住。无量寿佛常住，《无量寿经》常住，它才能“常行于世”，住在我们心中。

所以，“常行于世”虽然讲的是在世间流行，其实就是在我们心中运行。圣道门的经典在世间流行，但是众生开不了悟，不能证得无生法忍，这怎么叫流行呢？众生的心不过是一个U盘而已，经文念诵、背诵得挺好，但是经的作用没有完全发挥出来，那有什么用呢？所以，“行”，一定要行在心中，诸佛如来以众生心而为道场。如果你心中有解脱的光明、成佛的法喜，有必定往生的保证，经的利益就行到你心中去了。不然的话，就是形式多于内容。

活经故，不待人言，自会开口说法。其所说法即“南无阿弥陀佛”。

因为这部经是活跃的经典，所以不必等待别人来说，它自己就能开口说法。当然，这是一个比喻，不是说《无量寿经》放在那里就开口讲话了，而是它有一种信息、一种能量，有一种不可思议的功能作用。

打个比喻，就像夜明珠放在那里，自然就会放光。佛的经教当然都有这个力量，都能释放信息和能量。就像水果，它不用讲话，香味就出来了。《金刚经》《法华经》《华严经》《无量寿经》，这些经本放在这里，肯定有护法菩萨来护持，肯定有诸佛菩萨来加被。因为气氛相通，自然有这个作用。连水果还放香呢，何况这部《无量寿经》，放在那里不放光吗？不可能。所以，很多人读经放光，那不是假的，是真的，因为佛在这里面。

但是比较起来，《无量寿经》更有“人法并彰”的作用，它是经法，同时“人”也在里面。所以，它就有信息不断地释放出来，释放什么？就是“南无阿弥陀佛”六个字。

佛名存，则经永存；佛名是活法，经是活经。

只要佛的名号存在，这部经就永远存在；并不是说因为经存在，佛的名号永远存在。这个因果关系大家不要搞颠倒了，“《无量寿经》没有了，佛的名号还会存在吗？”在这个娑婆世界，无常法也许会使《无量寿经》这部经卷消失，但这句名号是永远存在的，是在十方诸佛法界当中永存的。既然佛的名号永存，这部经就必然会永存。因为这部经是以名号为体，名号是实相，常住永不灭，所以《无量寿经》是永远不会灭的。

所以，佛名是活的法，这部经就是活的经典。

我们再三说“活的”，活就代表生命力。《往生礼赞》说：

万年三宝灭，此经住百年，

尔时闻一念，皆当得生彼。

三宝灭尽时，一念闻信弥陀名号，一念闻信《无量寿经》，通往生阿弥陀佛的净土。

百年非止百年，百年是永远。常行于世故，永作伟大赠礼。

这里讲的“百年”，并不限于一百年，而是永远的意思，也就是一辈子的意思。释迦牟尼佛出世时，我们这个世界的众生世寿百岁，顶多活一百岁或者一百多一点。“百年”就是指够这一辈子用了——永远。

“常行于世故”，梵本《无量寿经》说“永作伟大赠礼”，佛付嘱弥勒时说：“你要把这部经好好地受持，永远作为伟大的赠礼赐予众生。”

《无量寿如来会》也说：

我今为大嘱累，当令是法，久住不灭。

“大嘱累”就是付嘱弥勒。这句话的重点在哪里呢？就是“久住不灭”，不仅仅是百年的问题。这要合着看。

善导大师解释“佛名号为经体”

下面有两句话，也是从上面的意义衍生出来的。善导大师虽

然没有说“佛名号为经体”，但是有这个意思。这里列出两句善导大师最明显的法语来说明。

我们看《圣教集》875页第4行：

若人无善本，不得闻佛名，
僇慢弊懈怠，难以信此法。

这四句偈其实是对《无量寿经》的取意。

我们看《圣教集》876页第3行：

设满大千火，直过闻佛名，
闻名欢喜赞，皆当得生彼。

这些都是取意。

经文怎么说呢？《圣教集》96页倒数第5行：

若人无善本，不得闻此经。

对照来看，善导大师说“若人无善本，不得闻佛名”，直接把“闻此经”改为“闻佛名”了。这显示什么呢？显示整部经所讲的，就是一句南无阿弥陀佛，这就是“佛名号为经体”。

当然，这也不是善导大师自己随便改的，经文本身的意思就是如此。

第二句也是一样，《圣教集》133页第5行：

是故弥勒，设有大火，充满三千大千世界，要当过此，
闻是经法，欢喜信乐，受持读诵，如说修行。

“要当过此，闻是经法”，如果用偈语来表达的话，就是“设满大千火，必过闻是经”。

善导大师怎么写的呢？“设满大千火，直过闻佛名，闻名欢喜赞，皆当得生彼”，直接就把它写成“闻佛名”了。别看只是微细的差别，意思非常深远，显示出善导大师对整部《无量寿经》的洞见、深入。

如果我们来解释，就会啰里啰唆讲一大堆：“设满大千火，你们一定要冲过大千火，读诵这部经，受持这部经”。底下听的人也啰里啰唆：“万一没有经本怎么办？请不到经本怎么办？不识字又怎么办？”问题就多了。善导大师这样一解释，所有问题都没有了。“设满大千火，直过闻佛名”，还有什么有无经本、识不识字的问题？通通都不存在了。那个就是文字匠，文句搞一大堆。这部经要归到佛名里来，闻到佛名，所有经都闻到了。

这样的解释透亮，干脆。就好像教你种苹果，讲一大堆：怎么栽种，怎么防病虫害，怎么除草，怎么施肥，怎么开花结果……好几年还没吃着苹果。现在直接把苹果送给你，善导大师当下把果子摘下来，“六字名号拿去吧！”这就是祖师。

以“《无量寿经》是活的佛经”来读《无量寿经》流通分，更加觉得欢喜信乐。

依善导大师的解释，《无量寿经》所讲的都是佛名，《无量寿经》是活的佛经。如果用这样的观点、这样的心情来读《大经》的流通分，就会更加觉得欢喜信乐。

受持《无量寿经》难中之难

《圣教集》134页经文说：

若闻斯经，信乐受持，难中之难，无过此难！

诚难得也。

134页第3行，有一大段比较性的话，有好多“难”字：

佛语弥勒：如来兴世，难值难见；诸佛经道，难得难闻；

菩萨胜法、诸波罗蜜，得闻亦难；遇善知识，闻法能行，此亦

为难；若闻斯经，信乐受持，难中之难，无过此难！

这段话有九个“难”字。

“如来兴世，难值难见”，这是讲佛出世很难值遇。即使佛出世不讲法，都是不可思议大事因缘。有的佛出世讲法，有的佛出世是不讲法的，自己成佛后就灭度了，因缘、本愿各不一样。

释迦牟尼佛出世的时候，一看，“我法甚深微妙，难思难解，难以受持，一切众生都没办法理解，我不如就此涅槃吧。”大梵天王、菩萨都来了，说：“您老人家慈悲慈悲，一定要讲法。”佛说：“我法太难讲了。”“太难讲也要讲。”“讲了大家根机受持不了。”“受持不了也要讲，我们要听！”释迦牟尼佛一想：诸佛都有方便教法，如一实法分为三乘方便，我今亦当行方便之力。然后才开始慢慢调化。所以，这是不可思议大事因缘，难值难见。

接下来说“诸佛经道，难得难闻”，这是普通的法门；第三重讲大乘菩萨胜法，更难；第四重，“遇善知识，闻法能行”，这是因缘，从佛法，到善知识，再到闻法的人能够去做，那当然就更难了：所有的难不如这个难，“难中之难，无过此难”。

这部经为什么这么难？这个难有好几重难：第一，难闻信；第

二，难奉行；第三，稀有难得，难得可贵。因为这部《无量寿经》太尊贵，是“人法并彰”的经典，是别愿加持的经典，它浓缩为一句“南无阿弥陀佛”。它是活泼的、活跃的，是永不消失、永不褪色、永不凋零的经典，是永远充满生命力的经典。其他经典，想修还没有那个根机，时代还不允许；这部经典跨越一切时代，“常行于世，作大饶益”。这样的经典我们遇到了，那不是小善根福德因缘，难值难见、难得难闻，“难中之难，无过此难”。

这个“难”是极表赞叹之意，稀有难得。

遇闻稀有法，此复最为难。

这也是善导大师偈句里所讲的。这是非常稀有难得的，因为这部经典有无量寿法、无量寿佛活跃在当中，“人法并彰”，利益我们众生，所以“难中之难，无过此难”。

这么难遇，我们居然遇到，那应当怎么样？应当信受奉行，“设满世界火，必过要闻法”，这都是说《无量寿经》稀有、尊贵、难得。

祖师菩萨、法师、善知识把经典翻译出来，别说结集经典、翻译经典，还解释经典，解释得那么细、那么透，然后送到你嘴边：“你尝一口吧！”送到你耳边：“你念一句佛吧！你相信吧！”还有很多人“别打扰我，我要睡觉”，三界大梦正酣，不想听，得了厌食症，肚子里鼓胀胀的，吃不下，吞不下。吃了什么？吃了五欲那些乱七八糟的东西，在胃里发酵，肚子膨膨鼓。

所以要尊重法，要思维怎么能够尊重法。

闻名得利皆因“人法并彰”

何以“得闻彼佛名号”能“欢喜踊跃，为得大利，则是具足无上功德”？何以“闻是经法”能“欢喜信乐”？何以“闻其名号”能“信心欢喜”？何以“闻名欲往生”能“皆悉到彼国”？皆因“人法并彰”之故。

这都是因为“人法并彰”，有无量寿法、阿弥陀佛名号的作用。

③理事相应

“理事相应”，怎么理解呢？到底什么是理，什么是事，什么是相应呢？详细解释有多种层面，这里列了几条，供大家参考。

圣道门的理事相应

第一就是通途的，一般性的。

{	理 —— 性空
	事 —— 缘起
	相应 — 缘起不碍性空，性空不碍缘起

理，就是“性空”之理；事，就是“缘起”之事。佛门常说“缘起性空”。

“空性、性空”是根本的佛理，任何事都离不开这个理。“性

空”，或者说“真如”，或者说“实相”，或者说“第一义空”，或者说“法性”，或者说“法界”，或者说“法身”，都是一个意思。

理上虽然是这样，事相上显示一切万法，这就是“事”，万法都是缘起的。

桌子、板凳，说话的声音，内心的烦恼……从理上讲，这些都是空性的；但是，你现在还在烦恼着，眉头皱着，这是缘起的。

所谓“相应”，“缘起不碍性空，性空不碍缘起”，缘起的当下就是性空，性空的当下就能展现一切的法界缘起，这就是“理事相应”。

当然，这些圣道门的观念讲再多也没用，末法秋风一吹，叶子飘落了，不是活的，对我们来讲，有时效性。释迦牟尼佛在这个世界上讲了很多经典，就像一个个产品，圣道门经典有保质期，一千五百年，过了之后到末法时期就不行了。

《无量寿经》保质期永远到底。为什么？“正觉阿弥陀，法王善住持”，阿弥陀佛在住持着，怎么能不新鲜呢？霉变是不可能的。

极乐世界的理事相应

“理事相应”，从净土门解释，列了几张图表。

理	——	无量寿
事	——	三种庄严(观境)
相应	——	相好庄严即法身

“理”，就是“无量寿”，“无量寿”成为佛的名号叫“无量寿佛”，也就是“大涅槃法”，也就是“真如、实相、法性”，这一切在净土门里就是“无量寿”，贯彻过去、现在、未来永恒不变的真理，真理的理体本身。

“事”，就是“无量寿法”展现的三种庄严功德，就是极乐世界的种种庄严境相、庄严之事，也就是“观境”。在极乐世界，一切都是“无量寿”，一片叶子、一滴水、鸟、音乐，都是从“无量寿”流现出来的。

“相应”，“相好庄严即法身”，这句话是昙鸾大师在《往生论注》里说的。“相好庄严”就是“观境”，就是种种的事，这些“事”当下就是阿弥陀佛法身的显现，就是无量寿大涅槃法的流现。“相好庄严”当下就是“法身”，这就叫“理事相应”。

这一层讲的是极乐世界的理事相应。

下面一层是法门的理事相应，“弘愿”和“要门”。

净土门的理事相应

{	理	——	弘愿
	事	——	要门 — 定散二善 十六观门
	相应	——	由定散二善入一向专称

“理”，就是阿弥陀佛发的四十八大愿，特别是第十八愿，这

是一个根本的原理。这里的“理”，层面不一样，是原理、理则。“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”，“皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”就是讲根本的道理、根本的法则。

根本之理要通过事相来说明，通过前面“一切善恶凡夫得生”这些事相来显示，那就是定散二善、十六观门，这些都是“事”。

“相应”，就是由事相引导归入理，由定散二善入一向专称。佛在讲定散二善、十六观门的时候，是“望佛本愿”的，他所说的一切语言，内心是以本愿——阿弥陀佛的弘愿，作为根本的理则，由此理摄持一切，它不是散的。不像我们，讲到定善，跟本愿一点关系都没有，跟念佛扯不上边，还在打官司吵嘴：“我修定善不能往生吗？修散善不能往生吗？”

弘愿就像一棵大树的树干，定善、散善，十六观、三福，就像树干上生出的枝叶，枝叶离开了树干怎么能活呢？枝叶一定要归向树干，而树干也一定会生发枝叶。弥陀的弘愿，一定会生发出定散二善、十六观门，然后一定会通过这种方式摄受一切众生归入一向专念。这是必然的，这就成为一棵大菩提树。

很多人以为“我靠我的定善，靠我的散善”，那是把树枝从树干上截下来，那是不能往生的，肯定是不行的。不跟弥陀本愿的树干结合在一起，靠你的三福求往生，肯定不能往生！所以老是要打官司，“到底修定善能不能往生？修散善能不能往生？”那要看你是不是归在弘愿这个理上，有没有乘托阿弥陀佛的大愿业力。

什么叫“理事相应”？“由定散二善入一向专称”，这就是理事相应。

而现在很多人，修行三福也好，或者修行其他法门万善回向也好，如果没进入“一向专称”，就没有理事相应；没有理事相应，怎么能往生呢？

“相应”两个字，让我们想到《往生论》里讲的：

称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故。

这才叫“如实修行相应”。理就是实，就是真实。事相上归于理，与理一致，这才是理事相应，这样就决定往生！

佛身的理事相应

{	理	——	实相
	事	——	为物
	相应	——	合(即实相而为物)

阿弥陀佛，昙鸾大师说“是实相身，是为物身”。

“理”，就是实相，实相身。

“事”，就是为物，“物”就是众生，为了众生而显现。

“相应”，就是说，这句“南无阿弥陀佛”当下既是实相身，又是为物身。

我们念佛，也是理事相应。称念这句“南无阿弥陀佛”，当下就契入实相理体，是实相身。虽然不懂甚深教理、没开悟，没关系，因为名号本身有这样的作用和功能。而当下，这句名号就救度我——“为物”就是为度众生；这个“物”不是别人，就是我自己这个烦恼、罪业深重的众生。阿弥陀佛是为我成就了这样的正觉名号，完全是利益我的。在事相上称念这句名号，本身就得到它的利益，所以就是实相身、为物身。

这就是最简单的理事相应的法门，是最究竟、最彻底的理事相应的法门。称念这句“南无阿弥陀佛”，就相应于弥陀的极则之理，又相应于我们的日常修行之事。这就是最大、最容易、最普通、最高妙的理事相应之法。

以我们这样的根机，除了这个法之外，想再有理事相应之法是很难的。所谓“真如实相第一义空，曾未措心”，讲缘起，讲性空，讲实相，怎么跟它相应？我们念念在无常当中，而理是常恒不灭的；我们念念是有为的，而理是无为的；我们念念是有漏的，而理是无漏的。有漏怎么能相应于无漏？有为怎么能相应于无为？无常怎么能相应于常恒涅槃之法？以我们这样的根机，要修行理事相应之法，禅宗就讲“悟后起修”。悟到什么？就是悟到常恒不变的理，然后你才可能理事相应，开始修行。开悟之前，念念都是盲修瞎炼，门儿还没摸着，讲什么修行啊？但是，净土法门就不一样，当下理事相应。

名号的理事相应

理	——	名即法(人法并彰)
事	——	称名(六字正音)
相应	——	称名即归命无量寿觉

“理”，“名即法”，也就是“人法并彰”，这就是理。这里的“理”，是原理、理则。

“事”，就是我们称名这件事情。

“相应”，称名即是“归命无量寿觉”。称名，就顺合了阿弥陀佛的本愿；称名，就被阿弥陀佛的光明摄取不舍，“如彼如来光明智相”；称名，阿弥陀佛就保证“众生称念，必得往生”。像这些，都属于理事相应的范围。而这样的理事相应，都说在《无量寿经》《观无量寿经》和《阿弥陀经》中。

虽然说“理事相应”，净土门多从事相而入，圣道门必从理体而入。就像刚才讲的“悟后起修”，是从理上来入，如果没有开悟，那你门儿都没有找着，所以从理上入就比较难。

从事相来入呢？这个事，不是我们世间的事，因为世间的事都是无常的，三福修得再好，仍然是无常法。那么，这个“事”是什么事？这个事是极乐庄严事。比如你修十三定观，直接就极乐世界的境界来观，那么它当下就是实相法。所以，事的当体就是真理。

我们世间的事，如果菩萨来看，也是真理；我们来看，就是无常的。比如这块布，到最后就会焚化，连这个世界都会荡灭，以这样的事，当然不可能契入真常之理。

我们所讲的“事”，一定是极乐世界的观境，还有这句“南无阿弥陀佛”名号。所以，这个“事”是佛的境界上的事，是佛因地所有的修行、对真理的契悟，而凝结为事上的功德名号，给予众生。

比如说我们现在都用手机，如果手机不发给你，我天天给你讲信号传输的原理，你什么时候能得到手机的便利？我把手机给你了，这就是事，成为一个事相，一个产品给你了，就给你所有的理了，什么手机信号怎么传输，语言怎么翻译等等，都有了。所以，事中一定含有理，理由事显。

当然，这个“事”不是世间的无常之事，而是阿弥陀佛的果觉庄严。它所显示的理，就是真理极则。所以，事更胜于理。事是结果，理还是原因，还在因上修着呢。

如果光是讲理，很有可能成为“豁达空”。初学佛的人，生死心不强的人，就喜欢讲玄妙的道理，好像讲了就是他的一样。我们初学佛都是这样的，“极乐世界，没有什么道理好讲嘛，‘从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛号阿弥陀，今现在说法……’”一点玄妙的道理也没有，觉得不过瘾。

为什么说净土法门高妙？它就是事相法门。这个事里面已经包含了一切的微妙道理，而且把微妙道理用“愿心庄严”展现为具

体的事相给你看，这就把成果拿出来了。事，就代表成果。理，还在研究院研究呢，研究研究再研究，那还是比较虚的，研究成果还没展示出来。

净土法门讲“理事相应”，就从六字名号入手，这六字名号当体就是最高的理则，是成熟、完整的理事相应之法，以此授予众生。

圣道门虽然讲“理事相应”，像《华严经》讲的“理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍”，讲得非常好。但是遇到你，能理事无碍吗？你想穿墙而过，头撞个大包。你说“我就不服气！”不服气，撞烂了。所以，不可能做到无碍。

我们接着看善导大师对“经”的解释。先说比喻，后是合喻。合喻当中，“经能持法”合“经能持纬”，“理事相应，定散随机，义不零落”合“得成匹丈”。然后又说了“理事相应”。下面说“定散随机”。

④定散随机

“定”是指定善，“散”是指散善。“定散随机”，定善、散善，随着众生的根机来修学，这是一种说法；定善根机的人，散善根机的人，随着各自的根机归入本愿称名，这是第二层含义。

我们看下面这张表。

定机 — 行十三定观	} 皆“起观生信”入称名
散机 — 思慕三严功德	

如果从观佛三昧来讲，定机的人是行十三定观；散机的人没办法修定观，就以散善的根机，思维、欣慕极乐净土的三种庄严功德，这样也算是在修观。并不是散机就没有分，也是有分的。

最终，不论定善根机、散善根机，皆入称佛名号。

定机行十三定观，散机思慕三严功德，这都是观法。由此“起观生信”而入称名。“起观生信”是《往生论》里的话，就是观察三种庄严功德，能够生起念佛必生的信心。起观的目的是信入称名。

下面这张表也差不多，但是角度不同。

定机 — 十三定观	} 皆“起观生信”入称名
散机 — 三福九品	

定机的人行十三定观，散机的人直接以三福九品回向求生。但是经中说，定善、散善都需要具足三心。所谓“三心”，就是舍己归佛、愿往生的心，总之就是念佛之心，所以是归入称名。关于三心的具体内涵，在《净土宗概论》中说得比较详细。

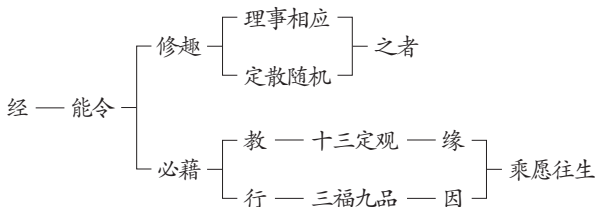
⑤乘愿往生，作大饶益

怎样作大饶益？这是配对昙鸾大师在《往生论注》中所说的，

此三严功德“能与众生作大饶益”。怎样作大饶益呢？昙鸾大师在解释“经”的这段文中没有说明，不过《往生论注》结尾说“核求其本，阿弥陀如来为增上缘”，举出了第十八愿、第十一愿和第二十二愿。

善导大师在这里就说得比较详细：

能令修趣之者，必藉教行之缘因，乘愿往生。



“能令修趣之者”，这个“之”是指代词，指代哪些呢？指代上面“理事相应，定散随机”。“趣”是趣向，“修”是修习。能够按照理事相应、定散随机的法所指向的规则来修行。

“必藉教行之缘因”，“教”是指定散二门之教，“行”是指一向专称之行。如果这里难以理解，就先作为一个结论接受下来。“定散二门怎么是教门，不是行门吗？”我们上次说过，定散二门有深浅不同的层次，从浅层来看，它可以作为行门；从深层来看，它是指向专称弥陀佛名的。

所以善导大师说：

此经定散文中，唯标专念名号得生。

定散是教门，一向专称是行门。通过定散二善的调化之教，让

我们进入一向专称之行。定散二门的教门就是“缘”，如果没有这个教门为助缘，难以进入一向专称。一向专称就是“因”。所以“必藉教行之缘因”，“教”为助缘，“行”为正因，这样“乘愿往生”。

在《观经》中，定、散指众生的根机。浅显一层的意思是，定善根机可以行十三定观，散善根机可以行三福九品。深入一层的意思，就是通过十三定观、三福九品，归入一向专称之行。

所以，一向专称本身，“非定非散，摄定摄散，超定超散”。我们念佛，不可以当作定善修行，也不是散善修行。本愿称名，一定是定善吗？一定是散善吗？不是的，“非定非散”；“摄定摄散”，摄受定善根机，摄受散善根机；“超定超散”，超越定善功能，超越散善功能。

打个比喻。像乘客坐车，乘客有男女老少，车有男女老少吗？定善、散善的根机是乘客；念南无阿弥陀佛，这就是车。我们称名，不可以说是定是散，它是超越的。所有定善、散善根机的人，都可以来念南无阿弥陀佛。念佛的行法超越定善、散善，就好像我们乘坐的车超越男女老少一样。因为是乘愿往生，是来乘托的。定善根机可以乘佛愿力、称佛名号往生，散善根机也可以乘佛愿力、称佛名号往生。所以，称佛名号、乘佛愿力，超越众生根机。它是一个法，以这个法来摄受众生、利益众生，让众生乘托，往生西方。就像车，不被乘客的男女性别、老少年龄所限制，但是可以摄受他们。

这句名号也是一样，不可以把它当作定善或散善。如果当作定善、散善，我们念佛的时候就会追求心境，“我要禅定一心”，或者

“我念佛善根功德很大”，这样就把这句名号超定超散的功能贬为跟定善、散善同一类质的，这样就打了折扣，就不是如实修行相应。

所以，由定散之教，入念佛之行。念佛之行本身，是在更高、更根本的层面上。

⑥是何大饶益

是何大饶益？在昙鸾大师的解释中，只是说“作大饶益”，没有展开来说。这个“大饶益”就是必往生、必成佛。

善导大师在这方面说得多一些。我们看《圣教集》464页。

必藉教行之缘因，乘愿往生，

这是往生的利益。

证彼无为之法乐；

这是成佛的利益。

上面是总说，下面展开来说。

既生彼国，更无所畏，长时起行，果极菩提，法身常住，

比若虚空。

这都是讲成佛的利益。既然往生到安乐国，就再也没有畏惧了，可以长时劫地修行，最后“果极菩提”，成就佛果。“极”是圆满。

“法身常住，比若虚空”，这是成佛的相状。

不过，这里有人会怀疑，“前面说到极乐世界快速成佛，这里说要长时起行，这不明显有矛盾吗？”我们看祖师的解释，要融会贯通。这里的“长时起行，果极菩提，法身常住，比若虚空”，主要

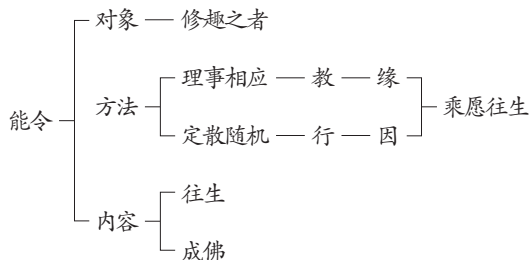
是针对“更无所畏”这句话来说的。“既生彼国，更无所畏”，就是说在娑婆世界有很多的畏难、恐惧，比如说命浊，寿命短促，想修行，一晃就过去了，这是一个畏难；还有昙鸾大师讲的“无赖恶人，破他胜德”，种种厄难。总之，不能长寿，无缘见到佛菩萨，不容易得到真善知识的提携扶持、引导教化。可是到了极乐世界，这些厄难通通没有，因此它是为了显示极乐世界的种种优胜。

种种优胜有不同的说法。如果就因地修行来说，到了极乐世界，没有任何顾虑和恐惧，尤其没有对于寿命短促的恐惧，可以长时起行，也不懈怠，也不厌倦；虽然讲“长时起行”，但百千万亿劫、无量劫也是弹指一刹那之间。所以，这里的“长时”，不是说一定要多长时间的修行才可以得证佛果。因为“速得成就阿耨多罗三藐三菩提”，这是天亲菩萨在《往生论》中根据净土三部经所说的究竟了义之法。所以我们就了解，这里是要显示净土的优越和殊胜。

这种优越和殊胜有不同的显示层面。如果就快速成佛来说，就说“速得成就阿耨多罗三藐三菩提”；如果就行菩萨道、长时劫报慈恩，不懈倦，没有寿命短促的障碍，就说“长时起行”：怎样能够利益众生就怎样说。或有众生听到“长时起行”而起信心：“那好！极乐世界不像我们这里寿命短促，修行都没有因缘。”或有众生听到“快速成佛”而起信心。这些不同的层面，都是赞叹极乐庄严功德的。

“长时”“短时”，其实都是我们在这个世界的盘算、计较，极乐世界的时间概念跟我们想的不一样，讲长讲短都可以，所谓“百千万亿恒沙劫，犹如弹指一念间”，它是超越长短相的。

看讲义中“作大饶益”这张图表。



从对象、方法和内容三个方面来说明“作大饶益”。

对象

对象就是“修趣之者”。“修趣之者”就是净土的行者，也就是念佛众生。

方法

方法就是“藉教行之缘因”。“教”是理事相应之教，“行”是定散随机之行。以教为缘，以行为因，乘愿往生。

这些话跟前面的“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”是一样的，“定散随机”就包括了一切善恶凡夫，不论定善、散善。最散乱的就是下品下生的造恶众生，不遑念佛，心中散乱至极，但是他仍然可以随自己的根机行念佛法，让他行三福、十三定观都是不可能的。

定善观法、散善三福九品或一向专称弥陀名号，其实都是从事相而入的，都是事修。但是，这些事修的背后，有一个不变的理则，就是阿弥陀佛的愿心庄严、本愿救度，所以叫“理事相应”。通过事修，“起观生信”也好，“三心入称名”也好，就跟弥陀弘愿之理相应了，所以说“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”。

不然的话，说“念佛即是乘佛愿力”，那么定善、散善凡夫（修定善十三观的，修散善三福九品的），怎么也“乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”呢？如果他们也是乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘，那还需要强调专修念佛吗？如果没有乘上阿弥陀佛的大愿业力，又怎么能够往生呢？这些问题留给大家思考。

内容

“作大饶益”的内容就是往生、成佛。

综合昙鸾、善导两位祖师对“经”的解释

我们把这两位祖师对“经”的解释综合在一起看，有很多相同的地方。

第一，都用“利益”解释“经”。这是根本的相同点。善导大师说：“能招此益，故曰为经。”昙鸾大师说：“能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰经。”所以，他们都是从利益众生这个角度来解释“经”的。而且这个利益是大利益、大饶益，是往生成佛的大

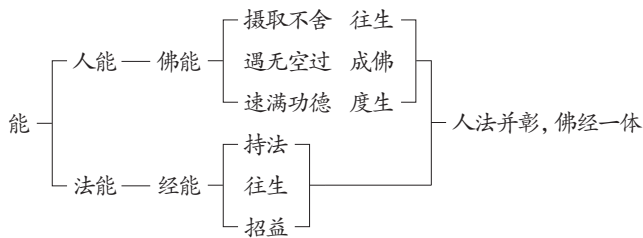
利益，这才有资格称为“经”。相比之下，我们世间人所著的经，都不算是“经”。

第二，解释的句式相同。善导大师说：“‘经’者，经也。……故曰为经。”昙鸾大师说：“‘经’者，常也。……故名曰经。”解释的文句格式相同。

第三，遣词造句类同。比如“能”“益”“常”“大”这几个字，两位祖师都说到了。特别是善导大师，说了三个“能”：“经能持法”“能令修趣之者”“能招此益”。

⑦释“能”

我们就这个“能”字再来说明一下。大家看讲义。



“能”有两种：一是“人能”，一是“法能”。“人法并彰”，人和法是一体的。

人能即佛能

“人能”主要就是佛能。佛有很多种能，我们略举三点。

第一，摄取不舍。“光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍”，这是一种能。

第二，遇无空过。由于阿弥陀佛的光明摄取不舍，所以“遇无空过”，这也是能。

第三，速满功德。“能令速满足，功德大宝海”，这也是能。

与《往生论》相应、相关的，我们就举这三条。

后面的“往生”“成佛”“度生”，都是阿弥陀佛能让我们往生、能让我们成佛、能让我们还相回向广度十方众生。所以，这也是佛的能。

法能即经能

“法”就是指这部经。善导大师在这里说经有三种能：

第一，持法。所谓“经能持法”。

第二，往生。经能让我们往生。

第三，招益。经能为我们招取利益。

人法并彰，佛经一体

不管“经能”还是“佛能”，其实是“人法并彰”，佛和经是一体的。要明了这个关系。

关于这一点，我们可以看《圣教集》304页的一句话，这句话非常好，我们后面还会学习，它也讲到“能”字：

夫须弥之入芥子，毛孔之纳大海，岂山、海之神乎？毛、芥之力乎？能神者神之耳。

这段话读起来非常畅快、舒服。

“须弥之入芥子”，就是须弥山可以放在一粒芥子里面，须弥山不用缩小，芥子也不用放大。不可思议。

“毛孔之纳大海”，就是身上的汗毛孔能够容纳太平洋，毛孔不用放大，太平洋也不用缩小，水在里面还稳稳当当的。

底下就问了：“岂山、海之神乎？”难道是须弥山或者大海有这样的神通吗？须弥山和大海都是无情之物，没有这个神通。

“毛、芥之力乎？”难道是汗毛孔和芥子有这个力量吗？不是这样。

“能神者神之耳”，是那个能够把须弥山放到芥子里的人，他有这样的神通道力。

我们联系到这部经，这部经、这些文字为什么能让我们往生？难道是文字有这个本事吗？是经文印成书了有这个能力吗？不是的。“能神者神之耳”，是阿弥陀佛的愿力结成了六字名号，结成了经文、经卷，它才有这个力量。所以，一定要懂得经典背后的力量，“能神者神之耳”。

比如我们念“南无阿弥陀佛”，“这几个字念了就能往生，凭什么？”凭“能神者”，这是阿弥陀佛的愿心庄严。

所以，经有这样的功效，有救度众生的功能作用，是因为佛。佛有这个能，经就有这个能。

3. 佛经的作用

我们展开说一下佛经的作用。很多莲友、信众喜欢诵经。在佛门的法事中，诵经是一种重要的修行方法，也是重要的仪轨、功课。

诵经到底灵不灵，有没有作用？肯定是灵的，有作用。有什么作用？至少有四种加持作用：消业、增福、清净、开智。一切佛经都具备这四种功能。

至于说净土的经典，能让我们往生成佛，那当然就更加圆满。

(1) 经典为何有作用

佛经也是文字，为什么念它就能消业增福呢？五台山有很多人在念经、念咒，满山遍野地在念。这是有作用的，不要小看啊！不要以为“他们不懂得经义，也没有开悟，能管用吗？”当然管用！

① 世间万法皆有功能

桌子有桌子的功能，板凳有板凳的功能，筷子、碗都有自己的功能。作为经法，它是一法，当然有功能，一定有它的作用。

即使是世间的书，也有它的作用和功能。比如一些实用手册，

像果树栽培技术，你按照书中讲的去做，果树就能长得好，这有实际的作用和功能。

那么染污法呢？它也有作用。看到染污法，就会起染污心，就会被染污，就会沉沦、堕落。它有这样的诱导力。

所以，要读好书，我们中国人说“开卷有益”。好的书，只要一打开，就有作用，就有利益；坏书呢，那就开卷有害。

看书是很有讲究的，我们眼睛不随便看别的书，一定要看有益身心的书。

②书读百遍，其义自见

“书读百遍，其义自见”，书中的义理，只要反复读诵它，自然就显现出来了。“其义自见”的“自”，就是自然。书的作用和功能，就是为了彰显它的内容。“自”就是自动、自觉、自体。“书读百遍，其义自见”，不是说你有本事读得好，只要这样反复读，不断地熏习——像人一样，第一次见面还不认识，多见几次就认识了。一本书你反复地读，它的义理就自动地显现出来了。

③佛经有加持力

佛经所说的是宇宙人生的真理，随顺法性。它是真理的语言、真理的结晶，是标指真理的。这样的经典，加持力是不一样的。

我们自己可以感受。诵读佛经，马上就觉得特别庄严、庄重、清净，和读世间书是不一样的。如果心再静定一点，就会感到血液

流动都不一样。你一念佛，就会感到血液流动很清静，很畅快；如果想世间的杂染，贪瞋、欲爱，身上马上像起火一样，血液本来流得挺好的，马上就反了。这个大家个人去体会，贪瞋的念头和念佛是完全不一样的。

佛经是指向真理的，是真理的结晶、真理的语言。真理才可以消灾、增福，才可以清静、开智。不是文字让我们消灾，而是真理。真理，当然就能消除我们的灾祸；违背了真理，当然就招灾、受报、造孽、受苦。所以要随顺真理，随顺法性。

佛所讲的经典，都会引导我们自然地随顺真理、随顺法性，心里自然就清静。因为真理是清静的，是寂灭的，是平静安和的，是福德充满的，是智慧光明的。所以，我们诵读佛经，自然就能消业、增福、清静、开智。

读那些诲淫诲盗的书，就会妄想纷飞，那些都让你心绪混乱，血都不干净。你念佛经，完全不一样。所以，诵经是非常好的。

④佛经中有佛的慈悲、智慧

另外，经中有佛的慈悲和智慧，有佛的爱心和念力。佛是“人法并彰”，佛活在经文当中，那是不一样的。所以，每一篇经文，都有佛的大爱心和大念力的摄持作用，是佛的爱心结晶，那是不一样的。

比如，父亲临终时写了一篇遗嘱，老父托孤，那写下的文字和普通的一封信是不一样的，等儿子长大了一看，会感动得泪流满

面。为什么这些文字能感动他？这是父亲的爱心啊。

经典为什么有加持力和摄受力？因为有佛的爱心作用。佛的大慈悲、大愿力、大智慧、大念力都在其中，它当然有加持力。

这是讲原因。

(2) 诵经的方法

① 诵经只需诵，不加思维

我们诵经应该怎么诵呢？诵经只需诵，只管这么读下去就行。“就这么读，脑子里过一下就管用吗？”就这么读就管用，而且非常管用！不要想太多，想太多反而不管用，或者很少管用。何以故？诵经文时，心就要平静。读懂、读不懂，不要管它。我当初看到印光大师在《文钞》里这样讲，觉得很有道理，现在越想越有道理。佛经，就像我们点的灯一样，灯放在这里，只要点亮了，只要不去干扰它，它就会自然地、静静地向四周流泻它的光辉。

我们读书，把佛经一打开，它就像一盏灯一样，照耀我们的内心。就只管读，我们的心只管让它照就行了，读下去，这样就可以了；不要想得太多。想，思维，那就另外再找时间，理解它的教义。

为什么要这样呢？因为佛经所讲的，超越我们的思维，超越我们的分别念。如果一定要用分别念来理解它，那反而会受到障碍。

我们众生的思维有两种：一种是邪思维，一种是正思维。我们多数都是邪思维。为什么？我执、我见，分别念很重，以我们的逻辑、观念来思维。而佛经所指向的真理，超越逻辑，超越分别念，超越我执、法执，那么用逻辑思维怎么可以呢？所以，当我们诵经的时候，直接诵下去，就这样诵，效果就非常明显。

第二种正思维。正思维当然好，正思维就是随顺教理和教义，随顺祖师的引导、解释，这就属于正思维。这样的思维能让我们达到什么目的呢？达到“如是我闻”，到最后就不思维，没有思维，怎么说就怎么听，这就很干脆。佛说“从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐”，如果你要思维，每一步都会被挡住。“为什么是西方呢？”这一下就哽住了，就吞不下去，挡在这里；“为什么是十万亿，不是九万亿呢？”你怎么去思维？“真的有吗？它为什么叫极乐呢？”如果不思维，这些经文就自然地像光一样照到我们心中，自自然然接受下来，“从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐”，就这么读，就这么信，“佛法大海水，流入阿难心”，通通都进来了。

②佛法无多字，念佛必往生

思维多的人，才需要啰里啰唆地给他讲许多。净土法门哪有那么多话，“佛法无多字，念佛必往生”。

但是我们太难教化了，为娑婆世界众生说此难信之法，是为甚难！娑婆世界众生，思维复杂，弯弯绕，可多了！“你如果不把

它解决完，我就跟你没完！”问题特别多。所以就要慢慢疏导，没那么正直；正直的根机，他就不多问。

我们凡夫总要讲理解——不要讲理解，执行！佛说了，依教奉行，这是上根利智。佛说“念佛必往生”，你就念佛，那你就是上根利智。

所以，佛说的话，理解也要执行，不理解也要执行，先做起来再说。只要念了佛了，必然得利益。

这是诵经的方法。

(3) 几重比较

① 世间法和佛法相比

世间法和佛法相比，世间法是染污的，佛法是纯净的。不同的法，有不同的作用和功能。

这是染法和净法相比，以佛法的利益殊胜。

② 圣道经典和净土经典相比

在佛法当中，有圣道门，也有净土门。圣道门的经典和净土门的经典虽然都有作用，但是有强弱、大小的不同。比较起来，净土门经典的作用更加充足、有力量。

为什么呢？因为圣道门的经典，讲的还是因中修行，是因中之法；净土门的经典，讲的是果地之法。圣道门的经典多讲“理”，净

土门的经典就讲“事”。净土门的“事”，不是娑婆世界三界轮回之事，而是阿弥陀佛的果觉事相。一切真如实相的“理”，成为可见可闻的事相功德，由此利益众生。所以，它是个果，果报已经显现出来了，不再来讲道理了。就像我们讲的手机一样，不必讲一大堆工作原理，把手机造出来给你用，这才高妙。所以，净土门所讲事相更加高超、高妙。

初学佛的时候往往都会觉得诵《金刚经》很过瘾，“《金刚经》讲得多好！《阿弥陀经》，这有什么意思？没讲什么深妙的道理啊，只说极乐世界有阿弥陀佛，然后七宝池、八功德水，没说啥玄妙道理”，非常骄傲。等你学佛深入了，就会发现：“《阿弥陀经》才好！”果就拿来了。那些讲的是须菩提的，跟你有啥关系？讲的是文殊师利菩萨的，跟你有啥关系？讲的是维摩诘长者的。净土门讲的，句句都是我们自己的，那是不一样的。

所以，两者比较起来，圣道门经典的加持力赶不上净土门。为什么？因为圣道门要求众生不分别，它讲的理则都是要你不分别的。你有“我法二执”的分别，马上就遮障住了。但是，众生怎么能做到不分别？总是在分别当中。这样，经典的作用就小了。

所以，一是从因法来讲，一是对众生的根机有所选择。

净土门就不一样了。净土门就是借助你的分别心的，任你怎么分别都没关系。当然，到最后达到无从分别，佛的果地境界凡夫怎么分别？

这句“南无阿弥陀佛”六字名号，就能让你往生。纵有天大的

智慧，对这句六字名号也难以分析、难以捉摸，只有称念“南无阿弥陀佛”，毫无其他办法。即使你开悟了，悟到了再高的程度，还有一句“南无阿弥陀佛”；我再笨，笨得像个铁疙瘩，还有一句“南无阿弥陀佛”。我所念的“南无阿弥陀佛”跟你开大悟念的“南无阿弥陀佛”，是同样一句“南无阿弥陀佛”，你怎么分别？“纵有圣智难分别”，所谓“二乘非所测，唯佛独明了”，没办法分别。

这就像昙鸾大师讲的譬喻：念佛了，就像蛇入竹筒，纵有十八般武艺，纵有千般变化、万般能耐，念这句“南无阿弥陀佛”，蛇就入了竹筒，就没有办法，只有顺着竹筒进；有分别心也没办法，就让你不能分别。

这句六字名号，就是如来佛的手掌心，你有多大本事？凡夫的分别念，就像孙悟空驾筋斗云。念头就像泼猴，一下子跳十万八千里，一会儿想此界他方，一会儿想过去未来。你再怎么想，六字名号的竹筒把你套得紧紧的，这就厉害。

圣道门就不一样。凡夫的心是分散的，就好像水倒在桌面上，肯定向四周漫无边际地淌；你又想让它向一个方向流，又不给它一个渠道，它怎么容易做到呢？凡夫以这种散漫的心、我执我见的分别念，要想入佛法所讲的无分别智，那就太难了。

这是圣道经典跟净土经典相比，是因法和果法相比。

③经与咒相比

佛教里有很多经，也有很多咒，所谓“念经不如念咒，念咒不

如念佛”，什么道理呢？因为经文文字很多，咒语是总持法门，文字很少，它是以大总持，摄持经文的所有义理。它也不讲什么道理，你说咒怎么分别？它根本不翻译，“南无喝啰怛那哆啰夜耶，南无阿唎耶……”你说啥意思？没有意思。咒，你无从分别，也是无分别。

经与咒，就是广略的不同。经文是随顺娑婆世界众生的语言、思维习惯，是诱导性的，它是广；而咒是略，总持。所以，有广法和略法的不同，以略为胜。

④经咒与六字名号相比

这一切经、咒，以及佛菩萨名号，所有这一切，跟“南无阿弥陀佛”相比，以诵“南无阿弥陀佛”这六个字最殊胜。为什么？果法当中的最极，六字名号是果地法门，不是因地法门。

另外，它是大总持法门，它也有咒的功能，咒王、经王、诸佛之王，是最高的。特别是它由阿弥陀佛的别愿所成，是阿弥陀佛的愿心庄严，“人法并彰”。六字名号的功能作用，经咒怎么能比？不能比。

在《观经》十六观的最后，下品往生就举了这一例子。下品上生，这个人闻大乘十二部经首题名字，这代表一切经、一切法、一切咒、一切佛菩萨名号，都在之内；但是灭罪只有千劫。为什么？加持的力道、众生的根机不够。可是诵这句“南无阿弥陀佛”，灭五十亿劫生死重罪。这一比较，明显不同。

这句“南无阿弥陀佛”，就是阿弥陀佛慈悲、智慧的结晶，它是直接输入法，众生张口一念，就直接把佛的果放到众生心中，这是大灌顶、大圆满、大手印，就印上了，一下都给你了；所有佛果的功德，就放在名号摩尼宝珠里，给你。所以，在这一句之中，法藏比丘兆载永劫修行的功德完全为你所有！那你敢不敢接受，敢不敢承担？这就全在你了。

在《无量寿经》中，释迦牟尼佛说：

如来以无尽大悲，矜哀三界，所以出兴于世，光阐道教，欲拯济群萌，惠以真实之利。

净土法门就是把真实之利直接给你，“惠”就是惠赐，就是塞给你。你念佛就是你的，“惠以真实之利”。

圣道门的经典，就是告诉你这里有水，你往下挖吧；阿弥陀佛的净土法门不是这样，把你引到大海边，“这都是你的！”不需要你自己慢慢去挖，那要挖到什么时候？直接就给你了。

“经”这个字就解释到这里。

（三）“优婆提舍愿生偈 婆薮槃头菩萨造”

大家翻到《圣教集》的232页，配合讲义的第三集，后面解释“优婆提舍愿生偈 婆薮槃头菩萨造”。我们总共列了六点。

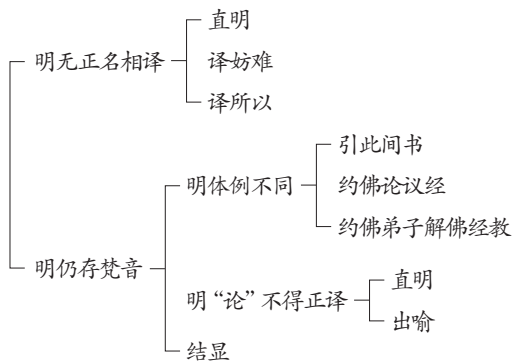
这些因为前面都解释过了，所以我们要对比一下，知道详略、角度、侧重的不同，知道它们的异同。

1. “优婆提舍”

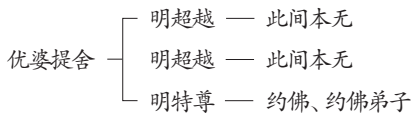
“优婆提舍”，前面的解释有一大段话，说得非常详细；这里只说：

“优婆提舍”，是佛论议经名。

说得很简略。下面有一张图表，总结前面的解释，大家自己复习，我就不解释了。



我们看第二张图表。



“明超越，明特尊”，也是就前面231页那段话的解释。为什么超越？此间本来没有佛，所以不能翻译，就直接说“优婆提舍”；“特尊”就是因为尊重佛和佛弟子，所以不翻译。

2. “愿生偈”

“愿生偈”，前面讲得简略，这里讲得反而比较详细了。

“愿”，是欲乐义；“生”者，天亲菩萨愿生彼安乐净土，如来净华中生：故曰“愿生”。

文字都很好懂，不过，大家关注“生”这个字。“生”，愿生、往生的“生”，是整个净土法门最核心的字眼。所谓“欲生我国，若不生者，不取正觉”，有往生就有成佛，没有往生就没有成佛，所以“生”非常重要。生，有它特殊、丰富的内涵，大家可以比对慧净上人的《第十八愿讲话》。《往生论注》后面，昙鸾大师针对这一点有专门的问答。

接下来谈“偈”：

“偈”是句数义，以五言句略颂佛经，故名“偈”。

当然，偈也不限于五言，也可以是七言、四言。这里不是从句数来讲，主要说明它是一种佛教的文体，就像我们中国人讲诗，有五言，有七言。印度佛经中的偈颂，每句由若干词组排列，非常工整，便于读诵，来简略诵持、总结佛经的内涵，所以叫作“偈”。

3. “婆薮槃头菩萨”

译“婆薮”云“天”，译“槃头”言“亲”：此人字“天亲”，事在《付法藏经》。

如果想详细了解天亲菩萨，可以找这部经看。

下面说“菩萨”。

“菩萨”者，若具存梵音，应言“菩提萨埵”。“菩提”者，是佛道名；“萨埵”，或云众生，或云勇健。求佛道众生，有勇猛健志，故名“菩提萨埵”。今但言“菩萨”，译者略耳。

这里解释“菩萨”，说是译者的简略。中国人喜欢简略，讲“菩提萨埵”人家不懂；简略后就形成一个固定的名词，一讲“菩萨”，谁都知道。

比较前面，前面讲“圣者”，“后圣者婆薮槃头菩萨，服膺如来大悲之教”，为什么讲圣者呢？是为了“因人重法”。这里就没有讲圣者，主要是就“菩萨”这两个字，说明它的翻译，当然也是说明“凡圣通含”，菩萨包括凡夫，也包括圣者，有凡夫菩萨和圣人菩萨。只要是上求佛道，有勇猛健志，这就称为“菩萨”。“我们念佛人，怯弱下劣，我们有勇猛健志吗？”我们在圣道门里没有勇猛健志，但在净土门里，各位有没有勇猛健志啊？有啊！“我一定要往生，我百分之百肯定要往生！”志向非常勇健。而不是说“我不行啊，不能往生就算了，可往生可不往生”，这就不叫“勇猛健志”。

如果我们愿生心确定不移，就是愿生心勇猛。

4. “造”

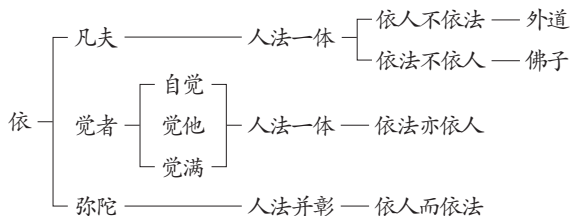
下面讲“造”。前面说了是谁造、为何造、怎样造：“后圣者婆薮槃头菩萨，服膺如来大悲之教，傍经作《愿生偈》，复造长行重释”。这里的“造”，是要说明造论之人。

“造”，亦“作”也。庶因人重法，故云“某造”。

希望读者听到他的名声，“哦！这么一位了不起、有智慧的大菩萨，他所造的这部论，我一定要重视”。

“依”

下面这张表说“依”这个字，就这个字作一点说明。



“依”后面列了三点：凡夫、觉者、弥陀。

凡夫是什么样的状态呢？是人法分离的状态，人和法是分开的。有两种情况：一是依人不依法，一是依法不依人。因为我们一

道，是依佛说。佛说有极乐世界，就有极乐世界，这叫“依法不依人”。世间的人，再高的学问、再大的年龄、再大的神通，所说若与佛法不同，都不依，这是佛弟子基本的态度。

那觉悟的人呢？觉悟的人是人法一体的。“觉”是能觉，法是所觉，能所不分开，所以称为“人法一体”。不管是阿罗汉、无生法忍的菩萨，还是诸佛，在他们所觉悟的境界当中，都是人法一体的。所以，我们依法也依人，因为人法一体，不可能“依法不依人”。

就阿弥陀佛来讲，他是“人法并彰”的佛，以我们这样的根机，是“依人而依法”。如果说“依法不依人”，怎么去依？是我们依着阿弥陀佛这个人，依了他，就依了所有一切的法。也可以讲“依法而依人”，阿弥陀佛在西方极乐世界，你也没有看见，怎么依？他有法啊！有“南无阿弥陀佛”六个字啊！所以，人法是完全不分开的，依人而依法，依法而依人，完全一体的。

我们净土门里说“就人立信”，不要谬执“不依人”。祖师善知识给我们讲这个法门，要起敬信心，敬顺、尊重，这样才能得到利益，不要高慢。

5. “解《论》名目竟”

是故言“《无量寿经优婆提舍愿生偈》婆薮槃头菩萨造”。

解《论》名目竟。

由这最后一句，我们知道前面一大段都是“解《论》名目”的，这是昙鸾大师自己的分科。“解《论》名目竟”，“竟”就是终了、结束；从哪里开始呢？大家根据这样的分科，往前去找。

类似的话，在《往生论注》中还有很多，比如234页第1行“分偈章门竟”，从哪里开始呢？233页倒数第7行，“偈中分为五念门”，从这里开始，这一大段叫作“分偈章门”，我们在233页眉注的地方，就标有“分偈章门”。

很多人不会看，“这四个字从哪儿来的？”就是从234页第1行来的。“为什么写在这里？”因为从这里开始就是“分偈章门”，这才方便阅读。

再看237页倒数第2行，“释第一行三念门竟”，又一个“竟”字；还有238页倒数第5行，“成上起下竟”；274页倒数第4行，“我以偈颂总说竟”。昙鸾大师在前面一般没有说明，到最后作总结，这样大家就能看得清楚。

附：《往生论注》玄义略解

请翻到《往生论注要义》158页。《往生论注·玄义分》的文句我们已经学习过了，这里有一篇《往生论注玄义略解》，是针对《玄义分》的文句作综合性的解释说明，我们来学习一下。

《往生论注》是一部伟大的净土教著作。昙鸾大师以其非凡的智慧，将印度佛教最为杰出的两大代表人物——龙树菩萨与天亲菩萨的净土思想融为一体，发扬光大，开辟出中国净土教的崭新局面，为最终净土宗的全面建立奠定了深厚的教理基础。

全书大分为两部分：

一、从“谨案龙树”到“解《论》名目竟”，明《往生论》“玄义”。

二、从“偈中分为五念门”至终结，释《往生论》“文义”。

“玄义”，即幽深玄妙之义理，难知难见故，预先指呈，以使学者易得要领。“文义”，即依文释义，全体洞明，了然无滞。

《往生论》所含的义理非常幽深，不容易了解，所以事先把它提出来放到前面，让大家知道一个根本纲要。

有了玄义在前面作为指导，然后在文句上一句句地通达，这样就可以全体洞明，了然无滞。

《往生论注》“玄义”如下：

谨案龙树菩萨《十住毗婆沙》云，菩萨求阿毗跋致，有二种道：

一者难行道；

二者易行道。

难行道者，谓于五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难乃有多途，粗言五三，以示义意：

一者外道相善，乱菩萨法；

二者声闻自利，障大慈悲；

三者无赖恶人，破他胜德；

四者颠倒善果，能坏梵行；

五者唯是自力，无他力持。

如斯等事，触目皆是。譬如陆路，步行则苦。

易行道者，谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土；佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船则乐。

此《无量寿经优婆提舍》，盖上行之极致、不退之风航者也。

“无量寿”是安乐净土如来别号。释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体。后圣者婆藪槃头菩萨，服膺如来大悲之教，傍经作《愿生偈》，复造长行重释。

梵言“优婆提舍”，此间无正名相译；若举一隅，可名为“论”。所以无正名译者，以此间本无佛故。

如此间书，就孔子而称“经”；余人制作，皆名为“子”；“国史”“国纪”之徒，各别体例。然佛所说十二部经中，有论议经，名“优婆提舍”；若复佛诸弟子解佛经教，与佛义相应者，佛亦许名“优婆提舍”，以入佛法相故。此间云“论”，直是论议而已，岂得正译彼名耶？又如女人，于子称“母”，于兄云“妹”，如是等事，皆随义各别。若但以“女”名，泛谈母、妹，乃不失女人之大体，岂含尊卑之义乎？此所云“论”亦复如是。是以仍存梵音，曰“优婆提舍”。

此论始终，凡有二重：

一是总说分；

二是解义分。

总说分者，前五言偈尽是；解义分者，“论曰”以下长行尽是。所以为二重者，有二义：偈以颂经，为总摄故；论以释偈，为解义故。

“无量寿”者，言无量寿如来，寿命长远不可思量也。

“经”者，常也。言安乐国土佛及菩萨清净庄严功德、国土清净庄严功德，能与众生作大饶益，可常行于世，故名曰“经”。

“优婆提舍”，是佛论议经名。

“愿”，是欲乐义；“生”者，天亲菩萨愿生彼安乐净土，如来净华中生：故曰“愿生”。

“偈”是句数义，以五言句略颂佛经，故名为“偈”。

译“婆薮”云“天”，译“槃头”言“亲”：此人字天亲，事在《付法藏经》。

“菩萨”者，若具存梵音，应言“菩提萨埵”。“菩提”者，是佛道名；“萨埵”，或云众生，或云勇健。求佛道众生，有勇猛健志，故名“菩提萨埵”。今但言“菩萨”，译者略耳。

“造”，亦“作”也。庶因人重法，故云“某造”。

是故言“《无量寿经优婆提舍愿生偈》婆薮槃头菩萨造”。

解《论》名目竟。

这一段玄义的部分，文字简短，意义深远，主要说明了七点：

- 一、明《往生论》之相承；
- 二、判《往生论》属易行道；

- 三、判佛力为宗；
- 四、判上衍极致；
- 五、判正依净土三经；
- 六、判名号为经体；
- 七、明《往生论》之地位，义同佛经。

这七个方面都是净土教门大关大要的地方，我们读起来好像没有什么，其实一个法门建立的根本基础都在这当中说明了。

这七点大致可以分为三部分：

第一，明相承。一个宗派的建立，一定要有法脉相承的关系，《往生论》之相承在这里就显明了。

第二，明教相。二、三、四这三点就是明教相。一个宗派的成立，是从判教开始的。判《往生论》属于易行道、佛力为宗、上衍极致，这都是讲教相这方面。

教相如果再细分，易行道是讲“行”——方法；佛力为宗是讲“理”——原理；上衍极致是“正判教相”，就是大乘佛法的顶峰。

第三，明正依经典。五、六、七这三点就是明正依经典，主要是依正依经典来说明的。正依经典指出净土三部经，三部经的本质是以名号为体，然后说《往生论》也和这三部经是一个体性、一个性质的。

这三部分内容，已经把一个宗派建立的要素都说得很清楚了。所以《往生论注》玄义部分的意义是非常深远的。

我们来分别解释这七点内容。

(一)明相承

为什么要讲相承呢？因为中国佛教从印度传过来，如果没有一个相承的法脉就不具有权威性，所以要找到源头——从哪里来。

《往生论注》是注解天亲菩萨《往生论》之作，然而开章即举出印度净土教先驱龙树菩萨的著作，并加“谨案”二字。

我们讲“先驱”，是因为龙树菩萨比天亲菩萨早两百年，他的净土著作主要是《易行品》。昙鸾大师在引用时，特别加了“谨案”两个字。

“谨”即慎重、小心、郑重、恭敬；“案”同“按”，即遵照、依循。“谨案龙树菩萨”略说有四层含义：

(一)说明昙鸾大师不是依照自己的意思来注解，而是很慎重、很小心、充满敬意地完全按照龙树菩萨的思想来解读《往生论》

他一开始就提出“谨案”这两个字，非常有力度，也非常郑重。“谨案龙树菩萨”，说明不是他个人的意见，“所服有宗”，是有规矩的，是有标准的，是有法脉相承关系的。

为什么依龙树菩萨呢？

（二）如经说，龙树菩萨乃是亲蒙世尊授记“证得欢喜地，往生安乐国”的大菩萨，其净教思想为净土教理的源头、标准。欲明弥陀净土教之意旨，必须唯龙树菩萨马首是瞻。其马首即是“易行道”之“易”。

龙树菩萨在释迦牟尼佛讲的《楞伽经》中有明确授记，所以他的权威性是不容质疑的，他的净土教思想也就成为我们整个净土宗教理的源头、标准。

“马首”，就是“易行道”之“易”。之所以选择龙树菩萨，是因为他讲《易行品》。他就是标准，就是马首。

这对我们的启发是：读《往生论》，乃至读《往生论注》，读净土三经，读净土宗诸祖师的教著，如果读不到“易”，只读到“难”，说明我们没有读懂。

因为“易”就是标准，是龙树菩萨所说的，所以开篇就举出龙树菩萨的“易行道”。如果读不到易，只读到很难，说明没有读懂。

修持净土法门，如果感受不到易，总是觉得难，说明我们修持有误。

易行道修得非常难，那就错了。所以，“易”放在前面就是定标准的。

见其他解释净土著作的文章，如果解释不出“易”，反而说得很难，那就是解释有误。

解释净土宗，根本说不出容易，反而说得很难，那就是解释错了。以圣道法门解释净土法门，以竖出法解释横超法，以普通法解释特别法，以自力法解释他力法，以难行道解释易行道，那就不行，就错了。

如果我们看到别人修持净土法门，觉得很高深、很难，也没有易，我们会羡慕吗？我们不羡慕，也不随学。但是很多人会羡慕，“他很厉害啊，学得那么难、那么深，我怎么达不到呢？我要向他学习”，这就是缺乏判断，他都已经走错路了，你还跟着走啊？

像开车一样，我们走高速路，既平坦，又直接，又快，“你看人家走难行道，颠颠簸簸，多厉害”，人家那是越野车，高底盘，你要是跟着，触底了，跑不动了——你不是那个根机。不要羡慕难行道，要羡慕易行道。我们用手机都想用一部最好用的，开车也是愿意走易行道。

我们众生就是颠倒，在世间法里都喜欢易行道，一到出世法，却羡慕难行道，这不是颠倒吗？

（三）说明天亲菩萨之净土思想乃是相承于龙树菩萨。

如果天亲菩萨的净土思想跟龙树菩萨的《易行品》没有关系，那昙鸾大师把它引用过来说明什么？他绝对不可能引用一本难行道的书。它们本质上就是一脉的。

关于这点，我们前面的学习已经讲得很清楚了。整部《往生论》就是龙树菩萨《易行品》本愿取意文的完全展开。

（四）说明昙鸾大师的净土思想相承于龙树、天亲二菩萨。

这个相承关系就非常明确了，从龙树菩萨的《易行品》，到天亲菩萨的《往生论》，然后再到昙鸾大师的《往生论注》；从印度的净土教，到中国的净土宗，祖师著作的传承关系非常明确。

这是我们净土宗的相承，相承的祖师，相承的论著，相承的思想。相承的思想就是“易行道”——易。

(二) 判属易行道

《往生论注》接下来引用龙树菩萨“难易二道判”，判明《往生论》为易行道之教典。

这不仅是对《往生论》的判释，也是对整个净土教门的判释。所以，后人讲到净土法门都会说“易行道”，从哪里来？就从龙树菩萨的“难易二道判”。那么，第一位引用的祖师就是昙鸾大师。

这样的判释有什么启发意义呢？可以讲，如果没有昙鸾大师的《往生论注》，我们根本读不出《往生论》是“易行道”。

《往生论》之总体，尤其“奢摩他、毗婆舍那，广略修行”“菩萨巧方便回向”等内容，说相甚为高超，古今很多人都依难行道的教理来作种种阐释，很难联想到这是一部易行道的教典。

特别是讲到“奢摩他”“毗婆舍那”，好像就是难行道的特产一

样。这些向来都是圣道门难行道的特有名词，好像特有的修行方法。所以，在净土门的教典中出现了，也难免用“难行道”的修行方法和理论来解释。

但昙鸾大师慧眼独具，依《论》偈“观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海”判《往生论》为佛力、易行道。

“佛力”，就是佛本愿力，很清楚。

怎么说“易行道”呢？

既然“遇无空过者”，当然是人人可行、人人得利益的易行道。

只要遇到了，就没有空过的，不然不足以说明“易”。

当然，“遇”我们解释过了，有两种：一是“净土遇”，一是“秽土遇”。“秽土遇”，速满往生功德；“净土遇”，速满成佛功德，往生与成佛也是一体。

佛力和易行之间的关系：

为何易行？乃因“佛本愿力”之故。

为什么易行？因为是佛本愿力的缘故。

因为《往生论注》是解释《往生论》的，所以首先是从《往生论》中找到它们之间亲密的关系，说明它是“易行道”，这句偈子就是一个最明显的证据。

不过，昙鸾大师要判明《往生论》为易行道，还不仅仅就这首偈子，也是以龙树菩萨的《易行品》，甚至也是以阿弥陀佛的四十八愿和净土三部经而得出的结论。

只不过以《往生论》来说，这首偈子综合了四十八愿、净土三经的思想，所以在《往生论注》的结尾，就举出四十八愿来说明是乘佛的愿力。这样把《往生论》解释出来，让我们知道它是易行道的教典，往生成佛是靠佛的本愿力。

这对我们这些下劣根机来说，是莫大的安慰与恩惠。

我们之所以学习教典，是因为它能让我们安心。人就是这样子，有种种疑惑、顾虑。读完昙鸾大师的著作还不放心，“善导大师是不是这么讲？”善导大师的读完之后还不放心，“天亲菩萨是不是这么讲？”天亲菩萨的读完还不放心，“龙树菩萨是不是这么讲？”这样翻来覆去，就放心了。

如果这些相承祖师的著作真的通达了，就会发现它们是一脉相承的。

有人读书，就在里面找——当然也难免，经常有人就九品、自力他力提出一些问题，其实都没有通盘地了解教理，没有完整地了解祖师的思想。

(三) 判佛力为宗

所谓“乘佛愿力，便得往生；佛力住持，即入正定”，昙鸾大师以“自他二力”解释龙树菩萨的“难易二道”；更重要

的是，在详细解释《往生论》文义之前，先指明大方向，让学者了解整部《往生论》是以阿弥陀佛的本愿力为宗。

学习《往生论》时，他事先就给你一个指南针，就给你标出来了：这是“易行道”，这是“佛力为宗”。你要以这个为眼睛来看，才看得懂，不然你看不懂。

定下这样的基调，便于我们理解《往生论》的精神实质：这是一部宣扬佛力救度的教典。

昙鸾大师看准《往生论》的中心在“观佛本愿力”之“不虚作住持功德”一偈，整部《往生论注》以此为眼目，彻底显明阿弥陀佛的本愿力。

略举三点：

昙鸾大师是怎样来显明阿弥陀佛本愿力的？下面列了三点：第一，释观察二十九种功德庄严——起观生信，这是讲信解；第二，释五念门，这是讲行门；第三，释速得菩提，这是讲果益。

所以，不管是解门、行门还是果门，昙鸾大师都彻底地显明阿弥陀佛的本愿力。

1. 释观察二十九种功德庄严

《往生论》以偈颂总摄佛经，以长行解释偈颂，故其要义皆摄于偈颂中。

因为长行是解释偈颂的，所以《往生论》根本的义理在偈颂中

都已经包含了。

偈分五念门：第一偈含“礼拜”“赞叹”“作愿”三门，第二偈成上起下，最后一偈是“回向门”，其余为“观察门”。

偈也可以分为五念门，首一偈和尾一偈含有四念门，第二偈是成上起下，相关联的。总共二十四首偈子，除了第一偈、第二偈和最后一偈，还剩二十一首，这二十一首偈通通属于“观察门”。观察门的比例非常大，占八分之七。

观察门的内容为国土、佛、菩萨二十九种功德庄严，占偈颂的绝大部分，故有关的解释必然成为重点。

《往生论注》上卷解释二十九种功德时，一一问以“佛本何故起此庄严？”而观之于佛之本愿。

“佛本何故起此庄严？”是什么意思呢？就是探究阿弥陀佛作为法藏菩萨的时候，为什么要起这条庄严净土的愿。

这不是“观佛本愿”吗？就是观察、思维、深入地去探讨，佛当时为什么要起这个庄严，一共二十九种庄严。这叫“观佛本愿”。

现在讲的清净庄严，以佛的本愿来探究它。这个我们要看原文，加深理解。

《圣教集》240页第3行，先看“1. 清净功德”：

观彼世界相，胜过三界道。

此二句，即是第一事，名为“观察庄严清净功德成就”。

此清净是总相。

先把这两句列出来，然后把名目加以说明，最后作总的解释。

接下来就是“观佛本愿”。

佛本所以起此庄严清净功德者，见三界是虚伪相，是轮转相，是无穷相，如蚁蠖循环，如蚕茧自缚；哀哉众生缠此三界，颠倒不净。

阿弥陀佛当初为什么要起这个庄严清净功德呢？昙鸾大师就作出他自己的解释，见三界是虚伪相，是轮转相，是无穷相等等。目的是什么呢？

欲置众生于不虚伪处，于不轮转处，于不无穷处，得毕竟安乐大清净处，是故起此清净庄严功德也。

娑婆世界是污染的，染污、颠倒、不净、轮回、无穷、受苦。佛看了很怜悯我们，“这个地方不行，众生这样受苦，我要建立一个净土。我这个净土是没有轮回的、不颠倒的，是随顺真理的真实功德之相，是清净的、不染污的、真实的”。这就是“观佛本愿”。

再看“2. 量功德”：

究竟如虚空，广大无边际。

此二句，名“庄严量功德成就”。

佛本所以起此庄严量功德者，见三界狭小，堕陁陪陁，或宫观迫迮，或土田逼隘，或志求路促，或山河隔障，或国界分部，有如此等种种拘局事。

“量”就是大小。佛当初为什么要建立广大无边的净土？因为当初他发愿的时候，见三界非常狭小，种种障碍，种种不方便，所以他发了大愿：

是故菩萨兴此庄严量功德愿：“愿我国土如虚空，广大无际”。

我们再看“3. 性功德”：

正道大慈悲，出世善根生。

此二句，名“庄严性功德成就”。

佛本何故起此庄严？见有国土，以爱欲故，则有欲界；以攀厌禅定故，则有色、无色界。此三界，皆是有漏邪道所生，长寝大梦，莫知悖出。

这也是观察当初佛的本愿。

再看“4. 形相功德”：

净光明满足，如镜日月轮。

此二句，名“庄严形相功德成就”。

佛本所以起此庄严功德者……

这也是“观佛本愿”。

接下来：

备诸珍宝性，具足妙庄严。

佛本何故起此庄严？

接下来：

无垢光炎炽，明净曜世间。

佛本何故起此庄严？见有国土，优劣不同；以不同故，高下以形；高下既形，是非以起；是非既起，长沦三有。是故兴大悲心，起平等愿。

二十九种庄严都是这样开头的，“佛为什么要起这个庄严啊？因为他当初看到三界怎样不如意，然后发了愿”，这就是观佛当初的本愿。所有这一切都是观佛当初的本愿。

我们看《往生论注要义》163页：

下卷解释长行的相关内容时，一一问以“此云何不思議？”而观之于佛的本愿力成就。

下卷解释长行相关内容的文句，形式差不多，但是问的不一样。为什么问“不思議”呢？这也是长行中所解释的，阿弥陀佛国土、佛、菩萨功德庄严，自利利他，不可思议功德成就，这是不可思议的。他通过问不可思议，然后来观察阿弥陀佛的本愿力。

我们看《圣教集》292页第6行。

第一，清净功德。

庄严“清净”功德成就者，偈言“观彼世界相，胜过三界道”故。

下面《往生论注》就开始问：

此云何不思議？

这有什么不可思议的呢？

底下就解释说：

有凡夫人烦恼成就，亦得生彼净土，三界系业毕竟不

牵。则是不断烦恼得涅槃分，焉可思议！

这给出答案。这种解释是说：阿弥陀佛本愿成就之后，比如说第一事“清净庄严功德”成就之后，这种清净功德本身就有这种力量，能让我们“三界系业毕竟不牵”“不断烦恼得涅槃分”“凡夫人烦恼成就，亦得往生彼净土”，这是清净功德成就。不是我们自己有什么本事，这是佛的本愿力成就。这个本愿力在这里就特指清净功德。

所以，“观佛本愿力”不仅是观佛八德当中的“不虚作住持功德”，在二十九种庄严当中，一一都有佛的本愿和本愿所成就的不可思议救度之力。

第二，量功德成就。

庄严“量”功德成就者，偈言“究竟如虚空，广大无边际”故。

此云何不思议？

又来问，后面的回答就是在“观佛本愿力”。这个“观”就是观察、思维。

彼国人天，若意欲宫殿、楼阁，若广一由旬，若百由旬，若千由旬，千间，万间，随心所成，人各如此。

房地产商到极乐世界就方便了，你想要多少间？一千间、一万间都可以。

又，十方世界众生愿往生者，若已生，若今生，若当生，一时一日之顷，算数所不能知其多少；而彼世界常若虚空，

无迫迮相。

这也是不可思议，不管来多少，没有拥挤的感觉。

下面就更不可思议了。

彼中众生，住如此量中，志愿广大，亦如虚空，无有限量。

我们这些小心小量的众生，“师父啊，我们怎么发心啊，我发不起来啊？”我也知道，我们也发不了，到了极乐世界，立即“志愿广大，亦如虚空，无有限量”。

彼国土量，能成众生心行量，何可思议！

国土“究竟如虚空，广大无边际”，生到这个国土，你的心量和它一样大，这怎么可以思议呢！

为什么说“大义门成就”？我们到了极乐世界，就是广大菩提心的菩萨，因为国土就有这个作用，这是佛的本愿力成就的。你到极乐世界就这样，想不发菩提心都不行。

第三，性功德成就。

庄严“性”功德成就者，偈言“正道大慈悲，出世善根生”故。

此云何不思议？

又来问，这有什么不可思议的呢？

昙鸾大师的解释都非常优美，举了好多比喻。

譬如迦罗求罗虫，其形微小，若得大风，身如大山，随风大小，为己身相。生安乐众生，亦复如是。生彼正道世界，即成就出世善根，入正定聚。亦如彼虫，非身而身，焉可思议！

迦罗求罗虫很小，风一吹就长大了。本来这不是你的境界，不是你的本体，但是你到了极乐世界，就成就出世善根，这也是不可思议的。

这些都是佛的本愿力成就。

昙鸾大师解释二十九种功德庄严，不管是上卷解释偈颂，还是下卷解释长行，所列出来的都是很明显地抓住这一首“观佛本愿力”。

上卷“观佛之本愿”，下卷“观佛本愿力”，所以整个解释是非常稳的，抓住这个核心、主线。

二十四首偈子里有二十一首，一一这样解释。

我们看《往生论注要义》163页：

故知所谓“观”，即是“观佛本愿”，以及“观佛本愿成就之力”。

大家一看到这个“观”字，就觉得要观想，要闭着眼睛——跟闭不闭眼睛没有关系，要思维佛的本愿，要了解阿弥陀佛的本愿以及他的本愿成就之力。

比如上面讲的迦罗求罗虫，不是闭着眼睛想它是什么样子的，我也不知道它长什么样子。它只是一个比喻，懂得它的意思就好。

从观的方法来说，是思察、理解性质的观，而不是息虑凝心性质的观。如此，《往生论》才成为人人可行的净土门易行道的教典。

这和《观经》修十三定观还不一样。如果一定是定善的观，那散善的根机就没办法修了。这个“观”，昙鸾大师已经解释了，就是思维、理解、信顺，观的方法是容易的。

从观的目的来说，是为了生起乘佛愿力往生的信心。

观的目的是为了让我们信佛本愿力。

长行言：“云何观？云何生信心？”《往生论注》明“起观生信”，也就是通过观知阿弥陀佛慈悲救度之本愿及本愿成就之不可思议力。

这属于观察门二十九种功德，这叫“起观”。

而一心归命(生信)于阿弥陀佛的救度(礼拜门)，称赞为无碍光如来(赞叹门)，愿生安乐国土(作愿门)。

接下来“一心归命”，这叫“生信”；“于阿弥陀佛的救度”，这就是礼拜门；“称赞为无碍光如来”，“哎呀！这样就能无障碍地救度啊！南无尽十方无碍光如来！”自然就口称名号了，这就是赞叹门；“愿生安乐国土”，这就是作愿门。

所以，由观察门之“起观生信”，就必然有第一首偈子“世尊我一心，归命尽十方，无碍光如来”。

“起观生信”归到哪里？二十九种功德庄严观了以后，我们也一定会像天亲菩萨一样归于第一句，“世尊，我向天亲菩萨学习，一心归命尽十方无碍光如来，愿生安乐国”，这样第一首偈子就有了。

由“观佛本愿力”而归命、称名、愿生(第一偈)，并普愿

众生同乘佛愿往生(回向门、最后一偈),天亲菩萨以此即是净土三经真实功德之教(第二偈)。

“由‘观佛本愿力’而归命、称名、愿生”,这是第一首偈。接下来,因为这样大家都能往生,所以自然地发起巧方便回向,“普愿众生同乘佛愿往生”,这就是最后一首偈。

“天亲菩萨以此即是净土三经真实功德之教”,就判断这就是“真实功德相”,这就是第二首偈。

可知,“观佛本愿力”一偈不仅总摄观察门,亦总摄全部偈颂;因而总摄全论,并总摄净土三经之内容。

“观佛本愿力”这首偈子,以天亲菩萨的解释是总摄观察门二十九种功德庄严,就是二十一首偈子;不仅是总摄观察门,也总摄全部偈颂。

为什么呢?因为偈颂是整部《往生论》要义的浓缩。所以,既然能摄偈颂,也就能摄整部《往生论》;而《往生论》又是净土三部经的通申论,因此能够总摄净土三部经的内容。这一首偈子就全部包含了。

后来善导大师立于弥陀本愿的立场,解释《观经》为“由观佛(起观),入念佛(生信)”,与《往生论》《往生论注》完全一致。

“观佛”就是“起观”,“念佛”就是“生信”,这样就和《往生论》《往生论注》的思想一脉相承,完全一致。

这是“解门”二十九种功德,以本愿力为主线。

在长行当中，整部《往生论》判为“五念门”，解释为五念门。我们再看对五念门的解释，也通通解释为佛力为宗。

2. 释五念门

礼拜门之“一心归命”是归投于佛之本愿力救度。赞叹门之“称名”为乘佛愿力之正体。

礼拜门之“一心归命”，那不用说是靠佛力的。

如善导大师所说的“一心专念……是名正定之业，顺彼佛愿故”。乘佛愿力，怎样能乘佛愿力？整部《往生论》是以名号为体，乘佛愿力的根本方法就是称念佛的名号，所以叫“正体”。《往生论》里叫作“如实修行相应”。

这两门也是以佛力来解释的。

作愿门之“奢摩他”（止）、观察门之“毗婆舍那”（观），向来皆被认为是自力修行者特有的标志。

在通途的大乘佛法修行当中，都认为“止观”就是自力修行特有的标志。天亲菩萨在这里写“止观”，所以很多人读到这里，很自然地就解释为难行道。

净土门怎么解释“止”和“观”呢？

而昙鸾大师基于阿弥陀佛的本愿功德力，解释为“佛力三止”及“佛力二观”，从此净土行人有了“佛力止观”。

昙鸾大师把“止”解释为“佛力三止”，把“观”解释为“佛力

二观”。

《圣教集》286页第5行，我们先看黑体字，黑体字是天亲菩萨《往生论》的原文：

云何作愿？心常作愿。一心专念，毕竟往生安乐国土，
欲如实修行奢摩他故。

这段文其实给我们一些悬念和起疑的地方。因为“奢摩他”就是“止”，这个“止”一般通途佛法的解释，就是我们的心如何息虑凝心，要止息妄念、杂想等等。但是，看天亲菩萨在这里讲的“止”，只要“心常作愿”，愿生安乐国土，“一心专念”就成为“止”，这本身就有很大的疑情和悬念，怎么对“止”作这样一种说明呢？而且说是“如实修行奢摩他”。

“止”有小止和大止，这里是如实的大止，而不是我们自己心中要怎样修行禅定的小止。天亲菩萨这里所说的“如实修行奢摩他”，这本身就是很高的境界。

昙鸾大师对“奢摩他”的解释：

“奢摩他”云“止”者，今有三义：

一者，一心专念弥陀如来，愿生彼土。此如来名号及彼国土名号，能止一切恶。

这段话直接就从《往生论》来讲的，这叫“佛力三止”。

“止”有三种解释，都是从佛的立场来解释的，“此如来名号及彼国土名号，能止一切恶”，它跟我们众生怎么修止观、修禅定没有关系，根本就不说这些事。“止”就是靠佛的名号、国土名号，

能止一切恶。

二者，彼安乐土，过三界道。若人一生彼国，自然止身口意恶。

在娑婆世界怎么止都止不住，一到极乐净土自然就止了，这也是佛力。

三者，阿弥陀如来正觉住持力，自然止求声闻、辟支佛心。

小心小量求声闻道，到了极乐净土，这个心就止住了，自然发大心。

此三种止，从如来如实功德生。是故言“欲如实修行奢摩他故”。

这三点都是从佛那方面来讲的，让我们自然有这样的功效。要想如实地来“止”，只有靠佛力的功德，这个“止”才是如实的，不然，我们自己怎样止都止不住的。

那“观”呢？观也有二义，也是佛力的。

一者，在此作想，观彼三种庄严功德。此功德如实故，修行者亦得如实功德。如实功德者，决定得生彼土。

我们自己没有如实功德，我们思维、归命、称念弥陀名号，愿往生极乐世界，观察彼土三种庄严功德，佛的功德如实，我们就有真实功德。这完全是从佛那里来的，自己哪有？

在此土观想，就得如实功德，决定往生。所谓“真实功德相”，我们以净土三种庄严为对境，除此之外没有真实功德，都是杂毒

之善、不实功德，不能往生。

所以，昙鸾大师的思想非常明确，我们以净土三种庄严为对象，称念佛的名号，向往佛的净土，那就是真实功德，决定往生。在此土也是靠佛力，这个观是有真实利益的。

那彼土呢？在彼土的观也是靠佛力。

二者，一得生彼净土，即见阿弥陀佛。未证净心菩萨，毕竟得证平等法身，与净心菩萨，与上地菩萨，毕竟同得寂灭平等。

“未证净心菩萨”是什么意思呢？就是浅位、低级、没有证圣位的小菩萨。但是，一到极乐世界，立即跟八地、九地、十地菩萨平等，证悟寂灭平等法，这也是净土“观”的一种成效。到极乐世界，眼睛无论怎么看，“六识纵横自然悟”，看到哪里、听到哪里自然就悟得平等法身。

这两种观都是站在佛的立场上。

这里的“止观”，完全都是靠佛的力量来成就；靠佛的力量来成就，就是如实止观。

大家可以把回向门的菩提心再看一下，就了解这五门都是站在佛的立场上来说明的。

这里大家可能难以转弯，因为凡夫是不容易转弯的。但是昙鸾大师就这样解释，而且非常深入，我们看到“止观”的时候就不容易想到佛力。大家看这里的文句，跟我们自己怎么修是没有关系的。就是向往极乐，就是发愿往生，这样就是止观了。这样的止

观，圣道门的人都不太理解。

这是不是昙鸾大师的私心见解呢？当然不是。首先从《往生论》来说，它的用词就不一样。“止”，一般解释为修定，但是《往生论》里没有这么说，而是说“心常作愿。一心专念，毕竟往生安乐国土”，而且说“欲如实修行奢摩他故”。“欲”是一个非常重的词，表示“如果要这样，必须怎样”。“如实”是说离开这样的作愿门，离开这样的“止”，就没有如实的“止”。一般所谓“止”，顶多就是修点禅定，四禅八定，这个不能止生死，也不能止求声闻、辟支佛的心，也不能止一切恶，这对我们凡夫来讲，都不成为“如实之止”。

如果修行大乘菩萨道，声闻、辟支佛心要止，一切恶也要止。所以，要想如实“止”，必定要往生西方极乐世界，才能止生死轮回，才能止声闻小乘之心，才能契入大乘不退转地，乃至直入佛道。这是“止”的含义。

从“观”来讲，一般的观是讲“观心”，《往生论》所讲的观是“观境”，以三严二十九种功德，作为我们观的对境、对象。昙鸾大师解释说：“此功德如实故，修行者亦得如实功德。”境是真实的，我们这样观，也能得到真实功德。

如果讲观心，我们凡夫的心是虚妄的，观来观去，会得真实功德吗？不可能。观心法门是很不容易修的，要悟到实相，观到真心，这和净土法门的他力观是不一样的。自力修行讲“心净则国土净”，而净土法门讲“国土净则心净”，以国土净，缘起我们的

真心。

所以，“止观”在净土门中的内容、方法和圣道门不一样，昙鸾大师把作愿门和观察门的“止观”解释为“佛力止观”。

回向门之“菩提心”，是心中“作愿摄取一切众生共同生彼安乐佛国”；“巧方便”，是“彼佛国即是毕竟成佛道路、无上方便也”：这是任何人都可以做到的净土法门易行道的菩提心、巧方便。

回向门就是菩提心。从圣道门来讲，要自己发大菩提心。但在我们净土门中，《往生论》说到“巧方便回向”，什么是“巧方便”呢？昙鸾大师解释说：“彼佛国即是毕竟成佛道路、无上方便也。”净土门的菩提心就是作愿摄取一切众生共同生彼安乐佛国，这和圣道门所讲的在娑婆秽土发大菩提心度一切众生成佛完全是两个概念。发菩提心，自己成佛，也度一切众生成佛，谈何容易？但是，由于有了阿弥陀佛的净土，我们就能“自信教人信，自念教人念”。我们念佛到净土可以成佛，所有的人都可以和我们一道念佛往生成佛，“普共诸众生，往生安乐国”。不怕不成佛，就怕不往生；能往生，决定成佛。阿弥陀佛的净土，就是毕竟成佛道路、无上方便，这就称为“巧方便”。所以，在现实生活中，“自信教人信，自念教人念”就是大悲行者，因为决定可以让一切众生成佛。

由此，五念门完全是佛力。如此深邃的智慧洞见，如此卓颖不群的妙义阐释，实在令人叹为观止，由衷景仰。

昙鸾大师对“五念门”这种深刻的解释，一般人是看不出来的。

3. 释速得菩提

第三是“果门”，速得菩提。五果门解释为佛力，解释得非常有力，非常恳切。

《往生论》以修五念门得五种果，乃至速得菩提一果。

昙鸾大师本于“观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海”之“速”，解释“速得菩提”之“速”说：“核求其本，阿弥陀如来为增上缘”“凡是生净土，及彼菩萨人天所起诸行，皆缘阿弥陀如来本愿力故”。

《圣教集》226页，说：

菩萨如是修五念门行，自利利他，速得成就阿耨多罗三藐三菩提故。

这段文讲得很清楚，因为自己修行五念门，自利利他，就好像菩萨自利利他，能快速成佛。如果是我们，看到这里就忽略过去了，但是昙鸾大师的眼睛特别深邃，他提了一个问题：

问曰：有何因缘，言“速得成就阿耨多罗三藐三菩提”？

答曰：《论》言修五门行，以自利利他成就故。

这是《往生论》表面的文句，《往生论》是这么解释的。但是，它根本的原因在哪里呢？

然核求其本，阿弥陀如来为增上缘。

关于这一大段，慧净上人的《往生论注核心讲记》说得非常

细致。

关于“他利和利他”，昙鸾大师用了“利他”两个字：

今将谈佛力，是故以“利他”言之，当知此意也。

这里讲的“利他”不是指菩萨，而是指佛本愿力的作用。

最后得出结论：

凡是生彼净土，及彼菩萨人天所起诸行，皆缘阿弥陀如来本愿力故。

这些话都是斩钉截铁、毫不含糊的，一语千钧都不足以形容，就像泰山一样，不可动摇。

下面简单的一句话说：

何以言之？

有人可能会起怀疑，“为什么这么说呢？”

若非佛力，四十八愿便是徒设。

这个道理特别充足，如果不是佛力，四十八愿不就空设了吗？都靠自力修行，四十八愿起什么作用呢？那不都没用了？

今的取三愿，用证义意。

就不用一条愿一条愿地说了，直接取三条愿来证明是靠佛力，非常简单、明了、干脆。昙鸾大师说话是超一流的，说的话就是标准，无可挑剔。

并引用第十八愿、第十一愿、第二十二愿为证，阐明往生、成佛、度生皆是佛本愿力使然。

我们翻到《往生论注要义》165页。往生，第十八愿“若不生

者，不取正觉”；成佛，第十一愿“不住定聚、必至灭度者，不取正觉”；度生，第二十二愿，还相回向到他方世界“开化恒沙无量众生，使立无上正真之道”，皆是佛本愿力使然。

解、行、果这三方面，都充分说明了“佛力为宗”，这是昙鸾大师对整部《往生论》贯穿性的解释。

大家如果有兴趣，可以查一查《往生论注》这本书，讲到佛力的地方一共有多少处。《往生论注》不厚，薄薄一小册，讲到佛力的地方至少有一百多处。二十九种功德庄严，上下卷就有58处——“观佛本愿、观佛本愿力”，然后在每一种功德庄严里有细微的解释，有时讲一次，有时讲两次、三次、四次，平均按两次算，58翻一番，116次。

如果看《往生论注》看不出佛力，那还看什么呢？《往生论注》彻头彻尾、彻始彻终、彻里彻外都是佛的本愿力，它就是以“观佛本愿力”这首偈子为核心的。比如这里讲“速得菩提”，为什么解释上有这么大的跳跃呢？一方面固然是净土三部经，阿弥陀佛本愿，本来就是这样的教理；同时在《往生论》中，有两个“速”字。这里的“速”，一定是和“观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海”挂钩的。“速满足功德大宝海”是譬喻性的说法，和“速得成佛”是一件事。原因在哪里？佛本愿力啊！在《往生论》中，天亲菩萨自己就给出了答案，在偈中是这样说的；在长行中，本愿力展现在我们身上的行法就是“五念门”，这样，我们就知道“五念门”完全是靠佛力。

昙鸾大师对“五念门”的解释，毫无疑问是天亲衷怀、弥陀本愿。因为偈颂和长行不可能自相矛盾，偈颂说速成佛是靠佛本愿力，长行说速成佛是靠自己修行力，那怎么可能？所以必然是一样的，这就得出一个结论：“五念门”就是佛的本愿力。如果把“五念门”解释为自力，就跟天亲菩萨唱反调了。因为“速得成佛”这个果，它的因在《往生论》的偈颂和长行当中必定是一样的，偈颂说得很明白——“观佛本愿力”。

昙鸾大师就从本愿力来开始说明，先观这三条愿，再到四十八愿。

“佛力为宗”是以自力、佛力相对而言；若以难行、易行相对，即是“易行为宗”；若以观佛、念佛相对，即是“念佛为宗”。由观佛入念佛，舍自力取佛力，舍难行入易行，正是《往生论》之玄义所在。

这是从不同的角度和立场来说明。

所以，判佛力为宗是为了指导我们修行。如果不这样解释，我们就看不出来，修行就会失去标准和方针。

(四) 判上衍极致

在揭示净土门易行道以阿弥陀佛愿力为宗之后，昙鸾大师以

两句富有诗意的话来赞叹说：

此《无量寿经优婆提舍》，盖上行之极致、不退之风航者也。

“不退”即是“正定”，“乘船”说为“风航”。故知前段释佛力、易行道，是在解释之前为《往生论》预先定性。

前面说“佛力、易行道”的目的，就是为了得出这个结论，是为这两句话服务的。提前先定个调子，《往生论》就是靠佛力、易行道。

“上行”即摩诃衍，大乘之谓。“上行之极致”，大乘佛法当中的顶峰。《往生论》是大乘佛法当中的顶峰，净土三经就更不用说了。这是昙鸾大师对《往生论》，也是对净土门总体教相的判释。以净土法门为大乘佛法当中的顶峰，登峰造极，无以复加。

下面所引用的都是《往生论注》的原话，能够显示“上行之极致”。

诚然，惑业凡夫“不断烦恼得涅槃分”，逆谤下流“十念业成”，“称佛名力……见生之火自然而灭”“本则三三之品，今无一二之殊”“平等一味”“平等法身”“齐普贤而同德”“不从一地至一地”“超出常伦诸地之行，现前修习普贤之德”“速得成就阿耨多罗三藐三菩提”：一切佛法中，还有比这更殊胜的吗？

这些引文要和“惑业凡夫、逆谤下流”联系在一起。如果是大

菩萨，就看不出殊胜；惑业凡夫能够“平等一味”，能够证“平等法身”，逆谤下流能够“齐普贤而同德”“不从一地至一地”，造业凡夫、五逆谤法这样的下根竟然能得如此殊胜的利益，一切佛法当中没有比这更殊胜的。

圣道门的经典讲得非常殊胜，“见性成佛”“初发心便成正觉”，但这多是讲道理上的，并非事相上已经成佛，而且是要求上等根机的，不是一般烦恼恼的罪业凡夫可以得到的，根机简别不同。我们净土门的利益，尤其体现在拯救下劣凡夫，速得成佛。

因为一切大乘佛法都以成佛为目标。通途圣道法门的修行，虽然也有“顿教”和“渐教”之别，渐教三大阿僧祇劫，顿教很快，但是顿教要圆顿根机、上乘根机才能得到这个利益。一般的罪恶生死凡夫谈如何顿悟成佛，那是无法实现的。

圣道法门讲的一生成佛，最圆满的就是《普贤行愿品》，但最后十大愿王还要导归极乐；《法华经》龙女成佛，只是龙女一个人，还是大菩萨示现。我们这个法门是凡夫一生成佛，这在圣道门里是绝对没有的，遇到这个法门确实不容易相信。印光大师说了，不要说我们一般人不容易相信，即使通宗通教的人也不容易相信；通宗通教的还是凡人，即使是阿罗汉，也不容易相信；阿罗汉不相信也可以理解，小菩萨也不容易相信。所以，《无量寿经》里就讲“多有菩萨欲闻此经而不能得”，为什么？因为不相信，觉得不可能有这样的事情。只有大菩萨才能相信，只有大大菩萨才能谛信不疑。

后来善导大师所判“顿教一乘海”“凡夫入报土”，更加清楚地说明了净土门是怎样的“上衍之极致”。

“上衍之极致”是概括性的说法，善导大师说“凡夫入报土”，一般大乘佛法里没有这样的教义。祖师判教都是一致的，称为“顿教一乘海”。“一乘”就是一佛乘，通通成佛，没有三乘方便接引。像大海一样，大海不拒众流，十方众生都可以乘这一佛乘的教法，齐入报土成佛。《法华经》讲的一佛乘是有拣择的，三乘导入一佛乘，人天乘还漏在外面，因为这是圣道门修行；而我们净土法门则是“五乘齐入”，更加广大，所以称为“一乘海”。

前面二、三、四是判教相，下面五、六、七判正依经典。

(五) 判正依净土三经

一个宗派的建立，一定有它正依的经典，净土宗的正依经典在《往生论注》中就判明了。

《往生论》题说“无量寿经优婆提舍”，关于“无量寿经”，《往生论注》有如下的解释：

“无量寿”是安乐净土如来别号。释迦牟尼佛在王舍城及舍卫国，于大众之中说无量寿佛庄严功德，即以佛名号为经体。

这句话可以分为四句：第一句先说明“无量寿”是安乐净土阿弥陀如来的别号，是佛名；接下来举出三部经，以两个说法的地点来涵括三部经——王舍城和舍卫国；这三部经说的内容是什么呢？“于大众之中说无量寿佛庄严功德”；最后一句结论，“以佛名号为经体”。话虽然很简短，但是意义特别深远。

王舍城说无量寿佛庄严功德的经典有两部，即《无量寿经》与《观无量寿经》；舍卫国说无量寿佛庄严功德的经典有一部，即《阿弥陀经》。

《阿弥陀经》一开始就说：“一时，佛在舍卫国……”。

总共三部经，都是说无量寿佛庄严功德，所以都称为“无量寿经”。

以《往生论》和《往生论注》来说，这三部经统一的名字都叫“无量寿经”。

玄义是这么说。

在文义中，《往生论注》将三经列名为：

王舍城所说《无量寿经》

王舍城所说《观无量寿经》

舍卫国所说《无量寿经》。

《往生论注》的文字一向简练，今举三经之名不避烦琐，而且将通称的“阿弥陀经”也换称为“无量寿经”，这当然是特别为之。

《阿弥陀经》如果想要简洁，“小经”两个字即可，可是昙鸾大

师写成九个字：“舍卫国所说《无量寿经》”，这绝对不是随便说的，一定不能离开“无量寿”这三个字。但是，不离开“无量寿”这三个字，可能会和大本《无量寿经》和《观无量寿经》混淆，所以以地点来区别它。

为什么不离开“无量寿”三个字呢？昙鸾大师是要说明这三部经都是以“无量寿”佛名为体，所说的都是无量寿佛庄严功德。如果离开“无量寿”三个字，再说别的名字，还要解释一大堆。称呼康僧铠所译《无量寿经》，也不说“佛说无量寿经”，而说“王舍城所说《无量寿经》”，这是以说法的地点加以区别。《观无量寿经》因为有个“观”字，就可以区别。

这里体现了昙鸾大师深刻的用意，这是根据《往生论》的题目“无量寿经优婆提舍愿生偈”，抓住“无量寿”不动摇。这是要表达什么用意呢？

其用意是在强调说明：论题“无量寿经”不是一部经，而是三部经。

昙鸾大师为什么要这样强调呢？这是着眼于偈中“我依修多罗，真实功德相”之“依”字，而作的追根求源、全面性的解释，具有很重要的意义。

任何法门的修行，都要有依据、依准。“依”，到底是依什么、怎么依？非常重要。

天亲菩萨既然说依“无量寿修多罗章句”而造此“无量寿经优婆提舍”，则他所依的经典究竟是哪一部或是哪几部，

事关法门根本来源以及整个净土教理的架构，必须详细探明。《往生论注》也正是由此显明净土门的系统教理。

昙鸾大师列出三部经的名字，意义非常深远。下面列了十一点。

（一）显明《往生论》是总依三经所造之论。

并不是只有一部经，而是总摄三经。了解这一点，看三部经就可以以《往生论》作为指导。

（二）显明三经是一体之经，都说无量寿佛庄严功德，都以阿弥陀佛名号为体，本质完全一致。

如果三部经的体性、体质有差别，怎么可以放在一起解释呢？所以必然是一体的经典，只是角度不同，展开的面向不同。

（三）显明无量寿佛一切庄严功德纳在佛名号之中。

（四）显明三经同为净土门的正依经典。

（五）显明《往生论》与三经一体，为净土门的正依之论。

（六）显明净土门正依三经一论之架构。

“三经一论”从哪里来的？就是通过《往生论注》，将净土三经与《往生论》内在的密切关系展现出来。净土门三经一论的根本依据架构就显明了。

（七）显明依《往生论》能通达三经要义；欲知三经要义，皆当以《往生论》为指南。

（八）显明三经以《无量寿经》为根本。

为什么以《无量寿经》为根本？因为题目标的是《无量寿经》，没有标《阿弥陀经》。另外，昙鸾大师解释整部《往生论》，也是以四十八愿——佛的本愿力作为《往生论》教理的根本基础，以此为“真实功德相”。因为佛因中的誓愿清静、真实，果上的名号、愿力、光明、功德真实，所以叫作“真实功德相”，这是依据本愿，随顺法性。昙鸾大师到最后举出四十八愿中的三愿，非常有力量。

（九）显明三经同为易行道的经典。

（十）显明三经同以佛愿力为宗。

（十一）显明称佛名号即是乘佛愿力，即得往生。

上面列的十一点，都是净土门的大根大本。我们现在读起来，觉得司空见惯，其实这些都包含在这部伟大的著作当中。也是因为前面祖师这样解释了，我们现在才可以有这么多的展发。

净土门教理的大根大本、大框架，三经一论的系统及要点，皆由此而显明；以此为基础，经道绰、善导大师之努力，终于发展成为圆满成熟的净土宗，则《往生论注》为继承印度净土教、开辟中国净土宗最关键的教著，其重要性及贡献之伟大，无可言喻。

一般人对于佛法的修行、教理的理解，就像在大街上走路，在一个庞大的城市中，只知道家门口的几个小店，对城市那么多的建筑、商号、街道很茫然。如果开车出门，就要了解整个城市的状况，首先要了解城市的大框架，几个大区、几环路、几个主要街

道，上路后从哪里上高速就很清楚。但一般人修行不是这样，而是把油门一踩，上路。到哪里？边走边转，开到一个死胡同，进不去，倒回来，再到处撞。

所有经典就像城市各种各样的建筑。一般我们拿到一本佛经就开始读了，就像只看到家门旁边的小商号一样，根本看不远。而昙鸾大师的《往生论注》首先就把净土门的大框架展示出来，上面讲的十一点，就好比将城市的大框架先展现出来。有些人读了还觉得很奇怪：“为什么讲那么多，讲那么远？扯不上边。”只愿意看旁边的，逮住一句，“这句什么意思搞懂了，终于看明白了”，就像看自家门口那棵树。这样修行怎么能找到路子呢？所以，祖师判教首先把大的、原则性的问题解释清楚，在玄义分就讲难行道、易行道，讲了很多。

如果打开《往生论注》，只关注到字句的意思，“‘谨案’，终于学到了，‘谨’是谨慎、小心、慎重。这个要记住，这个好啊！”今天学了什么？就学了“谨案”两个字。这样，就没有得到真实受用。

当然，我们讲“谨案”，也是有内涵的，就是我们将来学习也要“谨案”，要根据善知识的引导，很谨慎，很恭敬，不要自作主张。这才是大家从中得到的正确启发。

如果不特别揭示论题“无量寿经”为净土三经，净土门的正依经典、教理结构及正依经典相互之间的关系便含混不明。

为什么这么说呢？如果不讲的话，正依经典是哪几部？不清

楚；三部经典之间统一性的关系——以佛名号为经体，不清楚；教理结构、三经一论的关系，不清楚。以佛本愿成为佛的名号，名号为体，称名为用，以称名作为修行的方法，称名乘佛愿力是易行道……这些必然的关系，我们就不明白。昙鸾大师解释之后，这之间内在的法理上的逻辑性、必然性，就很清楚。祖师解释著作，建立教门，一定要把这些说清楚，把基础打扎实。

如果这些含混不明——

学者则易将三经作各别不同的理解，修持上也就失去统一的规范，也就不可能有后来的净土宗。

“宗”是不变为义，“万变不离其宗”；是“主”之义，“贯穿”之义，一以贯之。如果说三经各有不同的宗旨，那么修学的人到底应该怎么选择？只有我们昙鸾大师、道绰大师、善导大师这个系脉，才有一个不变的宗旨：本愿力，称名。

一般的净土大德，没有达到这样的深度，所以他们解释的三部经是各自不同的。解释《观经》就以观佛为宗，解释《阿弥陀经》就以持名为宗；而且持名还要有定功，定功持名更殊胜。如果不能观佛，就只好念念名号，观佛三昧胜过念佛三昧；如果能够观佛，那就超胜念佛。但昙鸾大师、善导大师，都绝对不会作这样的解释，因为以佛名号为经体，观佛要入念佛。

事实上，古往今来不少人正是将三经作各别的理解，而进行各别的修持。比如释《观经》以观佛为主，释《阿弥陀经》以称名为主。唯有昙鸾大师、道绰大师、善导大师一系

思想，始终以三经为一体之经。昙鸾大师指出三经以佛名号为体，善导大师于《观经疏》更明确地指出：

《无量寿经》四十八愿中，唯明专念弥陀名号得生。

又如《弥陀经》中，一日七日专念弥陀名号得生。

又，此经（《观经》）定散文中，唯标专念名号得生。

以善导大师来看，这三部经讲的都是“专念名号得生”。它的来源在哪里？就是根据《往生论注》判名号为三经之体。

此皆与《往生论》之精神前后一辙。

和《往生论》完全是一脉相承。

（六）判名号为经体

对正依经典的判释，判名号为经体。

天台以大乘经皆以实相为体，此为通判，固无异义。

这个没有不同意见，这是通判，总体都这样。

然而，此处昙鸾大师以阿弥陀佛名号为三经之体，乃是立于净土门的立场，更为贴切，对行人更有指导意义。

阿弥陀佛名号，如昙鸾大师所说是“实相身”“为物身”，是阿弥陀佛所证圆满实相的有形表现。

实相是无形无相的，我们契证不到；无形无相的实相，怎样成

为有形有相的，让我们可以感触，可以得到利益？如果这一点能够实现，那是真正不可思议，是最伟大的发明。桌子、板凳都是实相，但是头碰上去还是一个包，磕破了还是流血。“磕了个包，包也是实相；头流血了，流血也是实相；磕死了，没有死，生死一如，涅槃实相”。如果真的证道了，当然无所谓，但一般人做不到。修禅的人把这叫作“鸭子死了，嘴壳子硬”。

无形的实相能破一切虚妄相，佛已经证到这个境界了，但这是佛的境界，怎么才能给我们呢？有什么方法能把实相给众生呢？众生都是处在黑暗、无明、虚妄当中，与实相的境界天生是矛盾的，有你无我，有我无你。就好像黑暗与光明不能两立，有光就无暗，有暗就无光。在黑暗里见不到光，见到光就没有黑暗了。想保留黑暗，又想知道光是什么样子，就像盲人想看到光，这怎么可能呢？

圣道法门只能告诉我们证悟实相的方法，鲤鱼跳龙门也好，突然悟到实相也好，悟过来了；如果没悟过来，那就没有办法。但阿弥陀佛有办法，让无形的实相成为有形的名号。阿弥陀佛名号是不可思议的，是法界最伟大的发明！念佛的老太太懂得什么叫实相吗？她不懂，但只要“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛……”，她决定证悟实相成佛，这就是不可思议！这句名号是“圆满实相的有形表现”。

因为阿弥陀佛本愿力之作用而有度化众生的功能，能使遇者无空过，速满功德大宝海。

这句名号不能小看，它是阿弥陀佛的圆满实相、究竟实相，成佛的所有功德都在其中。

这都要靠发明的。就像互联网、现代金融，都是一些发明。比如现在买股票，看起来就是一些数字，但这些数字就代表实体经济，数据降下来，经济就不行。这些数据都是一套系统、一套理论。

名号有度化众生的功能，是因为名号中有本愿力的作用，这样就能遇者无空过，“速满足功德大宝海”。我们遇到桌子、板凳，这都是实相，我们遇到不还是空过了吗？即使遇到阿罗汉，空过；即使遇到观世音菩萨，也是空过；过去久远世遇到很多佛，我们也空过了。因为他是他的境界，我们是我们的境界，他不能给我们。但是，现在阿弥陀佛的所有功德利益，通过这句名号，以这句名号为体，就能给我们，口称名号就能得到这样的利益，这才能保证我们“遇者无空过”。这句名号，如果不把它当作宝贝，真是有眼无珠。念着佛，还要靠别的功德，还拿来比较，这怎么能比较呢？一粒沙子还能比宇宙大吗？我们所修的这些就像一粒沙子，名号的功德充满宇宙。

三经既以名号为体，必定以称名为正修；称名即契实相，即是如实修行，即获真实功德，能生真实报土。

因为我们修行的方法是依体起用的，名号又是佛的圆满实相，所以称名当下契入实相，称名“如实修行相应”。如果不能契入实相，怎么叫“欲如实修行相应故”呢？“如实”，“如”就是如其本来

的样子，“实”就是真如实相，也就是称名的当下契入实相，称名就是实相念佛。悟到佛性的实相念佛还赶不上称名，因为称名是正定之业；而且实相念佛还是因地修行，称名念佛是佛的全体果觉，不能相比。我们一般人不敢这样相信。

“称名即契实相，即是如实修行，即获真实功德，能生真实报土”，这几句话非常连贯。名号为体，称名为正修；称名即契实相，即是如实修行；如实修行，即获真实功德；真实功德，能生真实报土：这是必然的关系。如果离开称名，这些通通不成立，就像链条被切断了。

现在讲资金链，资金链一断，企业就倒闭了。我们这里也有一个链条，就是阿弥陀佛本愿力所成就的名号，这个链不能断。如果杂行杂修，这个真实功德的链就断了，怎么能往生呢？

实相为众生性德，名号为如来修德，判三经实相为体还是名号为体，演成后来两大不同的净土教系。

通途的各宗各派，比如天台宗，对净土的解释都是从性德出发，要求我们念佛要证悟实相。

性德是什么意思呢？就是众生本具佛性，佛性就是实相，但它是因地的，还没开发出来。圣道门的修行就是把我们的本性当中所具足的如来智慧德相，通过持戒、禅定、智慧展现出来，这叫性德。

什么叫修德呢？就是法藏比丘当初修行的时候，从性德出发，修成了圆满的果地功德，然后回施给我们。

性德就像下种子慢慢修，修德是把结好的苹果给我们吃，有这样的差别。

纯粹的净土教系，肯定是修德，“以果地觉，为因地心”。所以，这句名号不能从心性上来解释，否则就是走回头路了，应该直接从佛的正觉这方面来解释。

(七)明《往生论》等同佛经

“《往生论》等同佛经”，这也是经论的判释之一。

昙鸾大师在解释“优婆提舍”时，颇注笔墨，意在显明《无量寿经优婆提舍》之地位崇高，等同佛经，不能用此间的“论”来翻译，只能存梵音，用佛论议经所用之专门名词“优婆提舍”来称呼；因为“入佛法相”“与佛义相应”，得佛应许，可尊可信。则依此《往生论》所建立的净土教义自然法源深远，宗旨纯正，所谓“所服有宗”“愿生有宗”。

总结《往生论注》玄义，有以下几方面重要意义：

(一)明确净土门之正依经典：《无量寿经》《观经》《阿弥陀经》。

(二)判明净土门之教相属性：易行道、佛力、上衍之极致。

(三)明确净土门之法脉相承：龙树、天亲、昙鸾(后世有道绰、善导承续这一法脉)。

(四)建立净土门之理论框架：三经一论、佛力为宗、名号为体。

貳、释偈颂

请大家翻开《圣教集》233页，同时把讲义拿出来。希望大家好好利用这份讲义，多看，了解编写的意图。如果善于使用这份讲义，对我们的学习非常有帮助。

此前为玄义，此下为文义。

接下来所讲的都是文义的部分。文义也叫“依文释义”。前面一直到“解《论》名目竟”，都是《往生论注》玄义的部分。

先释偈颂，后释长行。

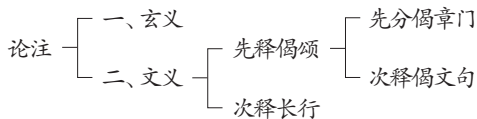
文义分为两大部分。先解释偈颂，就是二十四行偈子；后解释长行，长行就是天亲菩萨解释偈颂的部分，昙鸾大师再来解释，这在《往生论注》的卷下。

先分偈章门，次释偈文句。

解释偈颂，先是“分偈章门”，接下来“释偈文句”。

“分偈章门”，先简单分科，把整个偈颂分为四章、五门。第一章是第一行偈，三念门；第二章是第二行偈，成上起下；第三章是观察门；第四章是回向门。所以是四章五门，这叫“分偈章门”。

接下来叫“释偈文句”。因为在编写讲义分科的时候，考虑字数的工整、对称，所以文句比较简略。“分偈章门”和“释偈文句”是对应的，我们看下面这张表就很清楚。



《论注》分玄义和文义；文义，先释偈颂，次释长行。四个字对四个字，很对称，很简单。其中“先释偈颂”又分两部分：“先释偈章门”“次释偈文句”。“释”是解释，解释偈颂的文字、语句。这样读起来很对称，方便理解。

此下学习《论注》，依注主分偈，大分为三：一、分科；二、依文释义；三、要点补充。

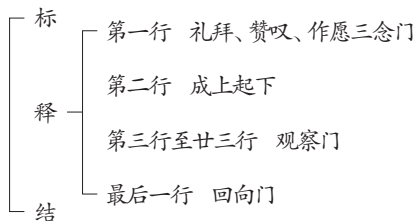
这里的“注主”是谁呢？就是指昙鸾大师。我们讲“论主”“注主”“疏主”，比如《往生论》，论主就是天亲菩萨，造论的主人；《往生论注》，注解的主人就是昙鸾大师；《观经疏》，疏主就是善导大师。

整部《往生论》，昙鸾大师分为一段段地来解释。我们在昙鸾大师分段解释的基础上，又把每一段分为三个部分：第一，分科；第二，依文释义，就是依照文句逐条逐句地解释；第三，要点补充，就是在解释中加以要点的补充。

一、分偈章门

《圣教集》233页倒数第7行，“一、分偈章门”，这是昙鸾大师所分的。我们先看分科。

(一) 分科



“标”“释”“结”，如果听过《〈阿弥陀经〉讲记》和《〈净土宗概论〉讲记》，应该对这些名词不陌生。将来大家学习善导大师

《观经疏》的时候，这些词都会出现。

先解释“标”“释”“结”。

“标”，也叫“标起”“标目”，就像一个指示牌，我们讲标牌、标示，把标牌先拿出来，指向一个目标。它是很简略的，还没有展开。“释”，根据“标”作展开的解释。“结”，最后作个总结，标牌拿出来了，也解释完了，最后再作个总结，这样就比较完整。一般都有“标”“释”“结”三个部分；有的时候只有“标”和“释”，“结”省略了；有的时候“标”省略了，只有“释”和“结”。一般“标”是不省略的，“结”有可能省略。

这张分科表，要对照《往生论注》原文来看。

1. 标

什么叫“标”呢？

偈中分为五念门，如下长行所释。

这就是“标”。标示出来，把偈颂分为五念门。天亲菩萨并没有把偈颂分为五念门，昙鸾大师把它分为五念门，理由是“如下长行所释”。因为长行分成了五念门，所以昙鸾大师把长行的意思拿来“分偈章门”，作为一个依据。这就是“标”。

2. 释

“释”是什么呢？就是对五念门作进一步的解释，把它展开了。

第一行四句偈，含有三念门：上三句是礼拜、赞叹门，下一句是作愿门。

第一行偈含有三念门：礼拜、赞叹、作愿。

第二行论主自述“我依佛经造论，与佛教相应”，所服有宗。

这里把“我依修多罗，真实功德相，说愿偈总持，与佛教相应”浓缩为“我依佛经造论，与佛教相应”来解释。

何故云此？为成“优婆提舍”名故，亦是成上三门、起下二门，所以次之说。

这段话主要是说第二行的意思有两种，一是成“优婆提舍”名，二是成上起下。

“所以次之说”，要成上三门，还要起下二门，所以在上三门之后，接着就说这第二行。第二行的重要意义，在《往生论要义》中我们说了，它是整部《往生论》的枢机；就像房门一样，它是开合转动的枢纽，特别重要。

从第三行，尽二十三行，是观察门。

这是昙鸾大师的文笔风格。“尽”是到什么地方为止，“尽

二十三行”就是一直到第二十三行的尽头。这部分，从第三行到第二十三行，总共二十一行偈，属于观察门，这是第三章。

最后一行，是回向门。

这是第四章。

这四章是总标之后的解释，五念门到底是怎么划分的呢？就是这四章。

3. 结

翻到234页：

分偈章门竟。

这就是“结”。意思是到这里就把二十四行偈划分完毕，这是个总结。

我们看昙鸾大师或者其他祖师大德使用的文句都非常简略，也非常工整，不会拖泥带水，也不会有遗漏。

(二) 要点——所服有宗

这一段的要点就是“所服有宗”。

“所服有宗”，文辞很优美，但是表述很简略。

“服”的意思是服膺。“服膺”的出处在《圣教集》231页第6行：

服膺如来大悲之教，傍经作《愿生偈》。

“服膺”就是心中顺服，服从、依顺。“服”的意思就是依顺。

“宗”就是宗旨和依据。

“所服有宗”就是“我依佛经造论，与佛教相应”，我心中所顺服的，以及我为什么愿往生，这是有根据、有来源的。根据、来源是什么？是释迦牟尼佛的教导，所以说“我依修多罗，真实功德相，说愿偈总持，与佛教相应”。我是依释迦牟尼佛的真实之教而说的愿生偈，总持了净土三部经的义理，愿生安乐净土。这是有根据、有来源的，不是无根据、无来源：“所服有宗”四个字是要说明这个意思。

关于“服”这个字的意义，我在这里列了三条文，虽然在不同的地方，但讲的是一个意思，就是“依”和“顺”。

服	—	服膺如来大悲之教，傍经作《愿生偈》
		我依佛经造论，与佛教相应
		顺释迦如来经教，所以愿生；愿生有宗

第一条文刚才解释过了。

第二条文在《圣教集》233页倒数第4行：“我依佛经造论，与佛教相应。”

第三条文在234页第7行：“顺释迦如来经教，所以愿生；愿生有宗。”

“分偈章门”就解释到这里。

二、释第一行三念门

(一)分科

一、释“世尊”

二、释“我一心”

三、释“归命尽十方无碍光如来”

四、释“愿生安乐国”

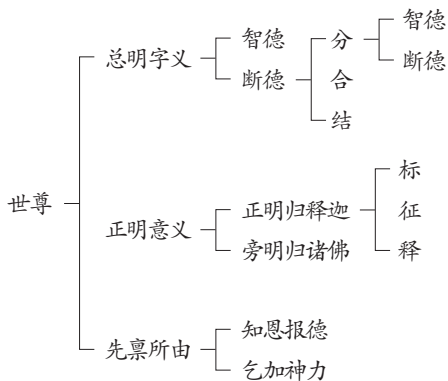
这是大的分科。昙鸾大师把这行偈子分为四个句段来解释：释“世尊”、释“我一心”、释“归命尽十方无碍光如来”、释“愿生安乐国”。每一条对哪一段，很清晰。

(二) 依文释义

1. 释“世尊”

(1) 分科

我们对解释“世尊”这部分，又作了细的分科，这个分科是上面分科的第二个层级。



我们看《圣教集》234页的偈颂：

世尊我一心，归命尽十方，
无碍光如来，愿生安乐国。

下面昙鸾大师的解释共分为三段。为什么分为三段？有其必然的义理，这三段和分科相应。第一段是“总明字义”，第二段是“正明意义”，第三段是“先禀所由”。

第一，“总明字义”。“总明”和下面的“正明”是相对的。“总”是总体、概括性的。因为这个分科是针对“世尊”这两个字来说的，所以“总明字义”就是总体、概括性地说明“世尊”两个字的含义。我们看昙鸾大师的解释是不是这样。

“世尊”者，诸佛通号。论智，则义无不达；语断，则习气无余；智断具足，能利世间，为世尊重，故曰“世尊”。

所以很显然，这一段是解释“世尊”字面的意思。

第二，“正明意义”，即第二段：

此言意归释迦如来。

所谓“正明”，就是说前面所讲的是铺垫，虽然分为三段，这一段才是正体，是主要表达的内容，这叫“正明”。

“意义”是什么呢？“世尊”两个字虽然是诸佛通号，但这里特别归释迦如来。

这叫“正明意义”。

第三，“先禀所由”。就是最后这一段，是补充性的说明。说明为什么先要禀白世尊，先把“世尊”两个字放在前面，这叫“先”；“禀”是禀告、禀白；“由”是理由：“先禀所由”。

这样分科，这三段就看得很清楚。

①总明字义

我们再看第一段“总明字义”，又分为两个部分：明通号，明具德。

“明通号”即“‘世尊’者，诸佛通号”，说明“世尊”两字是诸佛共通的德号。这是一层解释。

第二层解释“明具德”更细致了。为什么叫“世尊”呢？因为他具有与名号相应的德。我们凡夫的名，名实不相应，没有德。诸佛菩萨是依德成名，他们的名号当中具足了德。如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊，这十号是诸佛的通号，这十号里每一种都有所具的德能，所以接下来详细说他的“具德”。

“具德”又分为“分”“合”“结”。“分”是分开说，“合”是合起来说，“结”是总结性地说。这三个字也很简单。

“分”，分为智德和断德。诸佛都有两种德，第一是智德，就是正面说明他有什么样的智慧，从积极这方面说明。

“论智，则义无不达”，成佛了，就对过去、现在、未来，此界、他方，众生有何种因缘、何种爱好、何种乐欲等等这一切，没有不知道的，这叫“义无不达”。

“语断，则习气无余”，这是断德，“断”就是断烦恼，破人我二执，这是从消极意义上说明的，因为烦恼是负面的。

不论是正面的智慧圆满，还是反面的烦恼除尽，佛都达到极

点。坏的方面彻底没有，好的方面彻底满足，所以说“论智，则义无不达；语断，则习气无余”。

断烦恼不仅是断正体，也包括断习气，因为习气和正体是相对的。烦恼有正体，有习气，就像茶壶泡茶泡久了，再怎么洗，闻一下都有茶的味道，这就是熏染上的习气。

若论断烦恼，菩萨、阿罗汉都断烦恼，但是菩萨、阿罗汉习气还有，习气没有断尽，只断了烦恼正体；而佛就不一样了，不仅烦恼正体断了，连习气、气分都彻底断干净，没有余留，所以叫“习气无余”。

这是从智德和断德两方面来说明“世尊”的具德。

接下来叫“合”。

智断具足，能利世间，为世尊重。

这是合在一起来说明，就是智德和断德都达到圆满，圆满之后就有作用和功能，能利益世间。

利益世间要有智德和断德。智德，就是四弘誓愿里的“法门无量誓愿学”，学成无量法门；断德，就是“烦恼无尽誓愿断”，断尽烦恼。

“能利世间”，就是“众生无边誓愿度”。有智德、断德才能利益世间。

“为世尊重”，就是“佛道无上誓愿成”。这个世间，天上天下唯佛独尊。这个“世”不仅指人世间，包括六凡四圣，九法界共同尊重，也包括佛法界。

故曰“世尊”。

这是结名。具有这样的德，才有资格号为“世尊”，世间尊重。

我们一句句地来分析就是这样，其实读起来也是很自然的。

这是第一段，解释字义。

②正明意义

接下来第二段“正明意义”。

“世尊”，前面说“诸佛通号”，这里说明：

此言意归释迦如来。

看我们讲义的分科，在“正明意义”当中又分为两科：“正明归释迦”和“旁明归诸佛”。

“旁明”指哪里呢？是指这一段的最后一句：“若谓此意遍告诸佛，亦复无嫌。”这样理解也是可以的，并不是讲不通。这个语气就比较淡，所以叫“旁明”。“旁”就是附带性的，旁附着来说明。

我们还是看文句。

正明归释迦

“此言意归释迦如来”，这也叫“标”。首先把观点亮出来：这里讲的“世尊”，是归尊于释迦牟尼如来。

接下来“征”。“征”就是征问。

何以得知？

需要征问。

有“征”就有“释”，接下来就是解释。怎么知道这里的“世尊”两个字是“意归释迦如来”呢？

下句言“我依修多罗”。

“下句”，就是下一行“我依修多罗”这四行偈。

“我”，是指天亲菩萨。

天亲菩萨在释迦如来像法之中，

天亲菩萨诞生、生活、弘化的时代，是在释迦牟尼佛的像法时代。

顺释迦如来经教，所以愿生；

“我依修多罗”，愿意往生安乐净土。

愿生有宗，故知此言归于释迦。

天亲菩萨愿生极乐世界是有根据、有来源的，是顺着释迦牟尼佛的教导而愿意去往生的。他不是在药师佛、燃灯佛或者其他佛的座下出家，或在其他佛的教法时期出世，他是依释迦牟尼佛的教导而愿生安乐净土。

所以我们就知道，这里的“世尊”不可能是讲别的佛，就是讲他这一世所遇到的这尊佛。

我们现在讲“本师”，那我们肯定是讲释迦牟尼佛；如果是在燃灯佛座下遇到的教法，我们讲“本师”肯定是指燃灯佛。所以，这里的“世尊”就是释迦牟尼佛，“故知此言归于释迦”。

旁明归诸佛

接下来这一句是补充：

若谓此意遍告诸佛，亦复无嫌。

如果扩大一点，认为“世尊”两个字不仅是释迦如来，而是普遍地禀告一切诸佛，这个意义也说得通，并不嫌它有妨碍，这叫“亦复无嫌”。

我们读昙鸾大师的话，意义非常完整，文句也很优美。不是那么单调，不是单点、单线的。

“世尊”这两个字主要是对释迦牟尼佛，也旁含诸佛，天亲菩萨的本意也应该是这样，他主要是请求释迦牟尼佛的，当然也含有向诸佛请加神力的意思；但是有主次之分。

昙鸾大师用词很优美，像“若谓”的“若”字，就是不定词；“亦复无嫌”，语气上比较轻微，通过这样的词来显示他所要表达的意思有主次之分。

③先禀所由

下面第三段，意义也非常好。

夫菩萨归佛，如孝子之归父母、忠臣之归君后。动静非己，出没必由。

这个“夫”字很优美，这个字不能少的。我们学古文，这个字叫语气词，没有什么实际意义。没有实际意义会写在这里吗？它就

是有意义的，但是这个意义说不出来。

“动静非己”，不管是动还是静，都不能出于自己的意思。“出”就是一件事情的开始，“没”就是一件事情的结束，总之代表有始有终。

“出没必由”，必定要有理由。“由”也是经过，一定要经过批准，一定要禀告。

“非己”和“必由”这两个词是对称的。“非己”，不是出于自己的意思；“必由”，必定要经过佛的意思。

就像孝子，他出门、回来，他做什么、不做什么，一定不会根据自己的意思，一定要征求父母的意见，这才叫孝子。不能自己做主，“我辞职了”，父母还不知道就辞职了；“我离婚了”，父母还不知道就离婚了，不可以这样的。

忠臣也是一样的。忠臣做事，对君主、王后一定是忠诚不二的。

知恩报德

天亲菩萨造《往生论》为什么先把“世尊”两个字放在前面，有两种理由。

知恩报德，理宜先启。

第一个理由是“知恩报德”，佛对我有很深的恩德，所以不管什么事情先要把佛讲在前面，就是要禀告释迦如来。孝子、忠臣都知道父母、君后的恩德，都要报答父母和君后的恩德。

“理宜先启”，从道理来说就应当先禀告、启白，所以说“世尊”。

这一段说明天亲菩萨对于释迦牟尼佛就像孝子对父母、忠臣对君后一样，点点滴滴、细细微微，从始至终忠诚不二。

孝子对于父母，那是完全仰靠，毫无疑心。《无量寿经》说：“如纯孝之子，爱敬父母。”忠臣对于君后，那是忠贞不二的，绝对没二话，唯命是从，绝对不可能有第二个主人。即使王朝衰亡，新的君主给他高官厚禄，他也不为所动，绝不投降。这就是忠臣。

乞加神力

乞加神力，祈求释迦牟尼佛乃至诸佛，加以神力。

我们看文句，“乞加神力”在哪里？

又，所愿不轻，若如来不加威神，将何以达？乞加神力，所以仰告。

天亲菩萨愿生极乐净土，这是件大事，不是小事。这么一件重大的事情，如果佛不以威神加力，自己怎么能达到呢？

天亲菩萨都说他自己达不到，所以我们靠自己的力量怎么可能？

“乞加神力，所以仰告”，乞求世尊以神通道力来加持我，所以仰凭禀告。这个“仰”字非常好，“仰”就是人在下面脸朝上，完全信仰、顺服、接受。“信受弥陀救度”，就是以这种心态来信受。

由这两点，所以要禀告世尊。

(2) 要点

这一段的要点是“智断具足”。“智”和“断”，是我们佛教的专有名词，外道教典中没有。

① “智断具足”

由“智断具足”简要说明佛法和外道的不同

什么是“智”和“断”呢？

了悟缘起为“智”，以此般若正智断我法二执烦恼为“断”。

就像“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”，这个“行深般若波罗蜜多”就是“智”，“照见五蕴皆空”就是“断”。

这是佛教特有的名相，特有的修行方法，特有的标志。

凡夫外道全无。

我们凡夫有智吗？这个“智”是般若正智，我们没有；我们有“断”吗？太惭愧了，我们烦恼一大堆，“烦恼圆满”，整个一大块，一点断都没有，钢刀砍下去，钢刀断了，烦恼一点没断。

声闻、菩萨不足，唯佛具足。

声闻、阿罗汉有“断”。佛教讲三种烦恼：见思惑、尘沙惑、无明惑。阿罗汉断见思惑，但是尘沙惑、无明惑还没有断；菩萨破我法二执，尘沙惑、无明惑也有断，但是断得不彻底，没有圆满，即

使到了十地菩萨，还没有圆满，还有习气。所以，声闻、菩萨有智德、断德，但是不圆满、不具足；唯有佛，智、断二德完全具足。

外道不谈这些。外道的经典，我们看起来就觉得不相应。

外道每见上帝震怒之说、威吓之举。

经常看到上帝震怒了，降下硫磺火，你不信上帝，就烧死你。如果以我们佛教来看，这还是凡夫相，这就是烦恼相、愤怒相、瞋恨相。当然，也许他们有他们的解释。

佛陀应世，证明了创世学说的虚妄，缘起法为真理之光，照破亿劫幽暗。

怎么佛陀出世能证明创世学说的虚妄呢？因为佛陀有智德、断德。智德就是了知一切法的缘起，了知万法缘起性空。佛经中常说“无作无作者”，没有创作，没有被创作的东西，也没有创作的人。这就是没有造物主。

这个智慧，朗朗乾坤，非常清晰明了地来宣示“无作无作者”，只有佛才有智慧这样说。一般的外道，每一个民族都有“上帝”“神”，谁敢说没有造物主？谁敢跟上帝叫板？

佛说话就像轻风扫落叶一样，“无作无作者”，是了知缘起的智慧，是真理之光，通达无障。

造物主，是人类我执思维的推断假立，各民族皆有。

人们为什么认为有造物主？他们把一切万物看作实有，“如果没有造物主，讲得通吗？”有山、有水，有天、有地，天上还有星星、月亮，排布得这么好，有动物、有人等等，认为这些都是实有

的，这一切一定要有个人来造。这是很简单的一种思维。

各个民族都有这样的思想，这就是凡夫的情见，对于外在的事物没有智慧地透达，把它们看作实体，实有、实存；既然实有、实存，就一定要有一个造物主，不然怎么能够出现呢？所以就有这种推断和假立。

但佛教缘起破我执故，无人能宣。

佛教讲缘起法，破除我执烦恼。这一切万物，我执、法执，以佛教的智慧来看，本来就是缘起性空，没有什么造和被造。这样的真理之言，除了佛，没有人能够说出来。

各个民族宗教都有造物主的概念，因为只要是人，都会很自然地作这种推断、假想。但是，缘起法谁能推断得出来？谁能假想得出来？这就是真正的智慧、真理之光。

我尚无有，上帝（造物主）何从安立？

如果以佛法来看，“我”尚且没有，这个造物主又怎么能安立呢？你说“上帝造了我”，我都没有，无我，那怎么来造？但是外道执有，认为“我是一个真实存在的我，我是上帝造的；上帝既然造了我，对我就有恩，就可以掌管我，我一切就要顺从上帝”，这是他们信仰的来源、基础。

佛教不谈这些。佛教的“我”是五蕴皆空，我并非实有；若说上帝造了我，但我是五蕴皆空的，上帝怎么造？如果造，就造了个“空”，是不是？

所以，按照佛教的观点，人是空性的，五蕴皆空、四大非有，

是缘起的。如果说上帝按照他的形象造人，上帝的形象一定是缘起和空性。站在这个立场上，基督教和佛教倒也有能够沟通的地方。

如果以烦恼我执的众生形象为参照物，说上帝造的人是这样的，说明上帝也是一个烦恼的产物，那也讲不通。

当然，这是我们在佛法当中来理解的。

“不断烦恼得涅槃分”等说明称名他力智断

对照《圣教集》292页，我们看断烦恼的“断”字。佛法修行都讲断烦恼，断烦恼不是那么容易的。

此云何不思议？有凡夫人烦恼成就，亦得生彼净土，三界系业毕竟不牵。则是不断烦恼得涅槃分，焉可思议！

我们也成就了，我们成就的是“烦恼成就”。

佛的修行叫“智断具足”；我们凡夫，“智断具足”是不可能做到的。

圣道门做不到也要做，那就是标准，就是原则。“但是我做不到啊！”“真做不到吗？”龙树菩萨在《易行品》中说：“汝若必欲闻此方便，今当说之。”“你实在要投降了，说做不到，‘我是下劣凡夫，我做不到’，那你真想听易行道吗？”“想听！”“今当说之。”龙树菩萨讲，做不到，不能断烦恼，就有一个不断烦恼也能得涅槃的法门。

以上是讲“断”。我们再讲“智”，凡夫有这个智慧吗？没有。

《圣教集》307页倒数第6行：

彼下品人，虽不知法性无生，但以称佛名力，作往生
意，愿生彼土。彼土是无生界，见生之火自然而灭。

“彼下品人”，就是《观经》下品三生，是愚痴罪恶的众生。“虽不知法性无生”，所谓“智德”，就是知道“法性无生”的原理，知道往生是“无生”的。所以，佛教讲得非常圆满，讲“无作无作者”。那为什么讲“往生”呢？往生也是无生。为什么？法性如此，因缘生故，所以是“无生”。下品之人不懂得这个道理，悟不到这个。

“法性无生”即使讲得出来，并不代表你知道。讲的都是嘴上的，跟心不相应，还是不知道。所以，我们都是下品众生。这样的人，没有智慧岂不是完了？不是的，也有办法。

“但以称佛名力”，你只要称念“南无阿弥陀佛”名号，阿弥陀佛名号有这个力量，所以不需要自具智德。

“作往生意”，只要愿意往生净土。

“愿生彼土，彼土是无生界，见生之火自然而灭”，阿弥陀佛的净土是无生的境界，到极乐世界以后，认为“有往生”这个见解，就像冰上烧火一样，火烧得大，冰就化了；冰一化，火就灭了。不到极乐世界便罢，一到极乐世界，“见生之火自然而灭”。这个比喻非常巧妙。

所以，你尽管炽然求往生！你再怎样愚痴，认为有实际的往生，都没有障碍，“见生之火自然而灭”，这就不可思议。在圣道门，这样不可能解脱啊！圣道门认为这是邪知邪见，“你不懂得法性无

生，执著有实众生、实生死，这属于邪见、颠倒见、虚妄见”。但是在净土法门，这没关系。

我们从这两段文就能知道“称佛名力，他力智断”。

智慧是要有的，但是我们不是靠自力，靠自力没有智慧；我们靠佛力，靠佛力就是“明信佛智”，《无量寿经》说“明信佛智”。“明信佛智”就得到佛的智慧，这不是靠佛力吗？

那“断”呢，我们没办法断，我们也靠佛力。靠佛力是“不断烦恼得涅槃分”，不用靠自己断烦恼，要靠佛力断。

善导大师有一句话，“利剑即是弥陀号，一声称念罪皆除”。这句“南无阿弥陀佛”名号就是利剑，用它就把罪业断掉了，这不是佛力来断的吗？《观经》说，称念“南无阿弥陀佛”，念念之中灭八十亿劫生死之罪，这不是断烦恼吗？这都是靠佛力，靠这句“南无阿弥陀佛”名号。

我们在五台山，看文殊菩萨仗一把智慧宝剑。文殊菩萨的智慧剑非常锋利，但是跟“南无阿弥陀佛”六字名号比，还是差一把火候——这不是贬低文殊菩萨，文殊菩萨一定会说：“别忘了，我也有一把名号宝剑。我有时候出这把剑，有时候出那把剑。我告诉法照大师的时候，就是出这把名号利剑。”

“横超断四流”等说明净土门他力智断

我们再看《圣教集》456页，这里把相关的内容放在一起，对比着来看。456页第5行，《观经疏》十四行偈的第二行：

共发金刚志，横超断四流，

愿入弥陀界，归依合掌礼。

这里有个“断”字。这个“断”不是一般的断，叫“横超断”，横断、超断。横断，就像一棵树横着被切断了，这当然是他力的，靠自力是不可能的，这也是超断。

“四流”就是四种生死流。就像我们坐船过河一样，横超、横渡，断生死流，完全是靠佛力。

十四行偈的第五行：

时劫满未满，智行圆未圆，

正使尽未尽，习气亡未亡。

“满、圆、尽、亡”，这都是佛的境界。没有满，没有圆，没有尽，没有亡，都是菩萨、阿罗汉的境界。佛“智断具足”，就是圆满的。

《圣教集》655页的“二河白道喻”，非常清楚地说明“他力智断”。贪瞋二河汹涌，贪河如水，瞋河如火，各深无底，南北无边。圣道门的修行，必须把贪瞋的水火都灭掉，才可以解脱生死轮回。但是在“二河白道喻”中，就是从二河中间的白道上直接走过去，贪瞋水火二河根本不管它，这不就是没有断嘛。这是他力智断，不断而断，这个比喻非常巧妙。

我等凡夫，全无智断，亦得往生成佛，本愿称名之不可

思议也。

我们凡夫，一点智德也没有，一点断德也没有，但也能够往生

成佛，这靠的是什​​么？他力智断，“本愿称名之不可思议也”。

我们为什么对这一点反反复复强调呢？就是说明念佛人很尊贵，很稀有，很难得，很占便宜！不具智德，不具断德，仍然可以往生成佛，这是一切圣道门所没有的。

②愿生有宗

请大家翻到《圣教集》234页，关于“世尊”的解释。我们接着说明第二个要点“愿生有宗”，从第6行开始：“天亲菩萨在释迦如来像法之中，顺释迦如来经教，所以愿生；愿生有宗，故知此言归于释迦”。

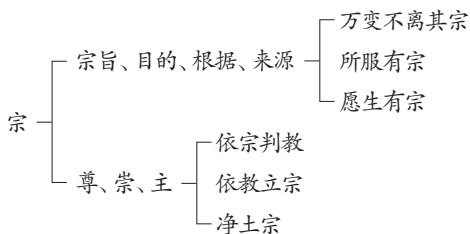
“愿生有宗”这四个字很简略，意义很好。它让我们自然联想到前面的“所服有宗”，在233页倒数第4行：“第二行论主自述‘我依佛经造论，与佛教相应’，所服有宗”。

“愿生有宗”和“所服有宗”是表里的关系。“所服有宗”的“服”是服膺、随顺。服膺什么呢？就是愿生，依顺释迦牟尼佛的教导，愿生西方极乐世界。

“所服有宗”和“愿生有宗”说的是一件事，不过一个讲得比较含蓄，一个讲得比较明了。

宗之义

请看讲义这张图表。



宗，大略有两点含义：一是“宗旨、目的、根据、来源”，这是一般性的意义；二是“尊、崇、主”，这是宗派建立专有的意义，是从第一个意义引申过来的。

“宗旨、目的、根据、来源”后面列了三句话：“万变不离其宗”“所服有宗”和“愿生有宗”。

一般说“万变不离其宗”，这个“宗”就是宗旨。一个人不管说什么话、做什么事，都有一个宗旨和目的。说再多的话，这样说，那样说，目的是要围绕他的宗旨。这个宗旨也就是根据和来源，不管怎样说，都是从根上、从来源的地方出来的。

“所服有宗”“愿生有宗”的“宗”，是宗旨、目的、根据、来源的意思。天亲菩萨说：“我愿意往生西方极乐世界，我是有依据、有来源的，我的依据、来源就是释迦牟尼佛的经教，我依修多罗。”是讲这个意思。

“尊、崇、主”的“宗”，是建立宗派的“宗”，它的意义就更加深远。后面也列了三句话：“依宗判教”“依教立宗”和“净土宗”。当然，这里的意思和上面的“宗旨、目的”是关联的，如果连宗旨、目的都不存在，当然不可能建立宗派。但是有宗旨、目的，未必就

是一个宗派。有的学说虽然有宗旨、目的，但是它的系统性、规范性还不够，不像一个宗派那样有完整的理论体系。

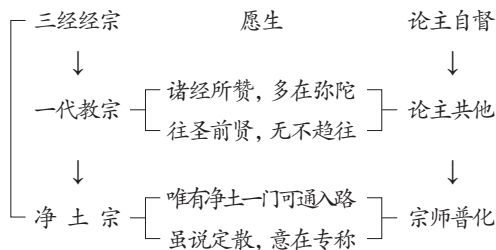
“依宗判教”，依所要建立的宗派，来判释整个一代佛教。

“依教立宗”，依据对整个佛教的判释，来建立这一宗门。

“净土宗”，通过“依宗判教”和“依教立宗”的形式，确立净土宗（当然，其他宗派也一样）。所以，这里的“依宗判教”“依教立宗”和“净土宗”的三个“宗”字，是“尊、崇、主”的意思。这在《净土宗概论》当中有比较详细的说明，大家可以参考。

“宗之义”这一点，是跟下面相关联的。

净土宗宗派理论及弘化发展过程



关于净土宗宗派理论及其弘化发展的过程，列了三点。

首先讲“三经经宗”。净土宗是依据净土三部经的，三部经的宗旨就是“愿生弥陀净土”，这是经宗。天亲菩萨所说的“愿生有宗”“所服有宗”，是指三部经的经宗、宗旨。所谓“论主自督”——“世尊我一心，归命尽十方，无碍光如来，愿生安乐国”，天亲菩萨

自己说“我愿生西方极乐世界”。这个“愿生”是有来历、有根据的，所谓“愿生有宗”——“我依修多罗，真实功德相”。“修多罗”就是无量寿三经，无量寿三经的宗旨就是愿生弥陀净土。这是天亲菩萨在《往生论》中所表达的。

进一步扩展，“一代教宗”，那就不一样了。三经的宗旨只是讲净土三部经的宗，其他经典，像《法华经》，也有它的宗，把净土三部经的经宗扩展为一代佛教的宗旨和目的，一定要建立一个更广泛的系统。所以，图表中列了两句话：

“诸经所赞，多在弥陀”，佛一代经教所赞叹的，多指向弥陀净土，这样才能建立一代教宗。

“往圣前贤，无不趋往”，这是指修行的人，各宗的祖师、大德、善知识，通通求生西方极乐世界，所以它的范围更加广泛。

后面是“论主共他”。“论主自誓”是自己求往生；然后说“普共诸众生，往生安乐国”，他是愿共一切众生往生安乐国的，那就不光是说他本人，“诸众生”包括学这部经、学那部经，学这个法、学那个法的，有圣人，也有凡夫。他的目的是要总括一代经教，总领若圣若凡的众生，共同往生西方极乐世界，但表达得比较含蓄，“愿共诸众生，往生安乐国”。天亲菩萨有回向往生的意思，但是没有建立净土宗。

下面进一步到“净土宗”，宗派理论的发展就更加鲜明起来。“净土宗”后面列了两句话，第一句是道绰大师的“唯有净土一门可通入路”，第二句是善导大师的“虽说定散两门，意在一向专

称”。不管从语气上，还是从结构关系上，都更加明了、更加强烈。“唯有净土一门可通入路”，这是唯一的一门，不存在第二门。“宗”就是“尊、崇、主”，这种意义特别鲜明。

比如说三经的经宗“愿生”，那别人也可以修行其他法门回向愿生；讲一代教宗“诸经所赞，多在弥陀”，只是“多在弥陀”，还不是唯一的道路；但如果以道绰大师的教判，“唯有净土一门可通入路”，净土宗这种唯一性、最高性的地位，就完全显露无遗。

“唯有净土一门可通入路”，善导大师根据《观经》，有一个总摄性的解释：“虽说定散，意在专称”。这个“定散两门”概括了诸经所说的一切法门，然后导归在“唯有净土一门”，所以“意在众生一向专称弥陀佛名”。“唯有净土一门可通入路”的，不在于定善和散善，而在于一向专称。

这就是“宗师普化”。作为建立净土宗的祖师，普化众生，就一定要建立一个宗门，一定要强调“唯有净土一门可通入路”，这是依据经典得出的结论。

整个教化过程，从“论主自督”到“论主共他”，再到“宗师普化”，弘化的力度、广度和深度是不一样的。“自督”，就是论主自己的事；“共他”，就是呼唤众生一道往生。但是，如果不建立净土宗这样一个宗派，这仍然是不够的，理论、系统不够，弘化的力度也不够。所以，如果要普化众生，一定要建立净土宗，“大悲传普化，真成报佛恩”，这是净土宗建立的必然性和必要性。

“愿生”为根本宗旨、分水岭

“愿生弥陀净土”是净土宗的根本宗旨，也是净土门与圣道门的根本分水岭。

是不是净土门，就看是不是愿生阿弥陀佛净土。虽然依圣道门的修行方法，但如果愿生弥陀净土，或者以六度万行、三学回向往生，仍然属于净土门，不属于圣道门。修行定善、散善，方法上类同于圣道门，但是目的在于愿生弥陀净土，就属于净土门；方法上在念阿弥陀佛，但目的是参“念佛是谁”，求在此界开悟，不求往生，那就不属于净土门，而属于圣道门。所以，目的决定了它的性质、属性，方法一定要附属于目的。

我等愿生，宗佛金口，破彼不愿生者，所服有宗，岂可不依？

我们愿生弥陀净土，是以佛的金口所说的三部经典作为依据、来源。

“破彼不愿生者，所服有宗，岂可不依”，有的人不愿意往生极乐净土，可能要反难，我们就可以破他的疑难，说：我愿生是有宗的，是依释迦牟尼佛金口所说，有宗旨，有依据，有来源，怎么可以不依从呢？

愿生有宗，以立兼破，自信劝他。

“立”就是愿生有宗旨，这是我们确立的；同时兼着对破对方，“我这是有宗旨、有来源、有依据的，不被你所破”。自己这样信顺，也劝有缘众生共同往生西方极乐世界。