

內在善根作為往生彌陀淨土的解脫根據

Inner Good Roots Establish Extricating Foundations about Reborn in Amitabha's Pure Land

劉峻佑 (LIU, GUN-YO) *

摘要

彌陀淨土思想經典，宣揚念佛行持之餘，存在重視念佛人內在善根的面向。「不可以少善根福德因緣，得生彼國」，是世尊在彌陀淨土經說中，相當強調的往生淨土資糧。彌陀淨土具有「諸上善人俱會一處」，與鳥語行樹種種說法的依報莊嚴，以及國土無有三惡道的條件，同在表現彌陀淨土整體善根顯露的殊勝環境，此即往生彌陀淨土得見之果地功德。再從因地修行來看，念佛行人不分往生上下輩品，皆須發願生起無上菩提心作為修行本因，再藉念佛修行過程，除去累劫煩惱罪障，修集成就念佛生淨的目標。因此，無論從因地修行或是果地功德來看，往生彌陀淨土的必要條件，即在喚起念佛行人的內在善根，完成「是心是佛」的本性善根與佛心相應的大善根行。

關鍵詞：彌陀淨土、善根、念佛、無上菩提心、是心是佛

收稿日期：2015/09 刊登日期：2016/01

*國立中興大學中國文學系博士生



壹、前言

稱念彌陀名號，藉由彌陀本願功德力攝受往生淨土，常隨佛學，是念佛行人一生致力追求的解脫道。眾多淨土經論皆稱讚淨土法門具有易行易修與易證等特點，歷代淨土祖師也肯定其「下手易而成功高」¹的行法特色，乃現今去佛久遠的末法時劫，較得契應世人心性之修行法門。

淨土法門流傳至今，多以持名念佛作為主要修行方式，但淨土法門似乎存在更為原始而深層的修證理路，在純然稱佛名號之外，值得再行深入思考與辨析。根據淨土經典記載，淨土三經的《無量壽經》說明阿彌陀佛因地為法藏比丘所立下的接引往生大願，《觀無量壽佛經》則在說示十六觀法之彌陀淨土正報依報莊嚴觀想。兩部經典關於念佛求生的修行準則，大致以此作為論述核心。至於《阿彌陀經》除了濃縮彌陀淨土經教要旨，以淨土三經中最精簡的篇幅，大力推闡念佛殊勝功德外，另有興發念佛行人善根的開示段落：「舍利弗！眾生聞者，應當發願，願生彼國。所以者何？得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗！不可以少善根福德因緣，得生彼國。」²此段佛說道出兩處重點，分別是「諸上善人俱會一處」與「不可以少善根福德因緣，得生彼國」。前者指示極樂淨土的依報莊嚴，提到往生極樂淨土者不乏大善知識；後者更是專力陳述善根福德因緣對於往生極樂淨土的決定性要義。近代學者也曾留意此段經文論述，

¹ 此乃印光法師所說，原句為：「下手易而成功高，用力少而得效速。」參見釋廣定編輯：《印光大師全集》（臺北：佛教出版社，1991年）第四冊，《印光法師嘉言錄》，〈一、讚淨土超勝〉，頁4。前此的印度龍樹、中國善導等中西方淨土祖師，亦廣泛論說淨土修行之「易行道」法要。

² 見《大正藏》冊12，頁347中。



例如慈舟法師便認為此句乃「全經咽喉」處，¹對於淨土往生修行，實有不容忽視的重要意涵。由此看來，往生極樂淨土的念佛修持固然重要，念佛行人平時修集的善根福德因緣，也是往生道路必要具備資糧，不應等閒視之。

善根在全體佛法中，具有諸經共弘的通論性質，並非淨土經典的獨立發明，乃修習大部分佛教宗派都能同時適用的要項。不過，本文所要討論關於淨土思想的內在善根，乃是念佛往生心念中，最為寂靜專意的內在本性根源，堪能推展念佛行人直趨成就之道的成佛潛質，與其他佛教宗派存有修行目標上的細微差異。提出「內在」二字是為了凸顯念佛人「本自具足」如來德性之良善根性，非由外鑠而成，又為區隔中國禪宗、佛性思想的類似用語，避免使用「本具善根」此類易混淆用字，方以「內在善根」作為論題。

內在善根表面上或許貫通佛門各宗教法，但從念佛入路加以探尋，淨土思想尚有研討其解脫根據的空間。研究成果或能提供淨土修行者在操持名號之餘，另行思考藉由決定性心志培養往生彌陀淨土的善根功德，才是往生關鍵因素的理論說明。

關於堅毅心志的精神展露，不管是求成佛道還是往生淨土，都極具重要性。淨土經典也存在相關記載，說明阿彌陀佛因地修行，或是後來歷代以念佛欲生、欲見極樂淨土行者，都以立定堅毅心志為必要動因。前者例證見於《無量壽經》法藏比丘聽受世自在王佛為其廣說二百一十億諸佛剎土之後，以五劫時間思維建設清淨佛國。長時思維過程中，「其心寂靜志無所著，一切世間無能及者。」²表現法藏比丘攝受念佛眾生，事前充分審慎考量的背景，也突顯法藏比丘承願起修跨出的第一步，乃築基於絕對寂靜的心志狀態，爾後

¹ 慈舟法師藉理事分論與理事合論方式加以解說。參考慈舟：〈《佛說阿彌陀經》「不可以少善根福德因緣，得生彼國」的見解〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 68 淨土典籍研究》（臺北：大乘文化出版社，1979年），頁 337-344。

² 見《大正藏》冊 12，頁 267 下。



才隨願修諸功德，圓滿極樂淨土之佛國建設偉業。法藏比丘寂靜心想以來，起先雖然不是將這份心念用以專想念佛，但依此發用其專注意念以思維大願之行，促其成就無上佛道，卻是絕對必要的過程。法藏比丘虛寂心想進而專意思維的精神，堪為彌陀淨土法門最值得崇奉遵修的宗風；後者例證則見相關淨土經典載錄，如《觀無量壽佛經》佛陀向韋提希教示十六觀法之初，對其言及：「汝及眾生，應當專心，繫念一處，想於西方。」³提到「專心並繫念一處」，是修入十六觀法的先決條件。再如《阿彌陀經》所說：「善男子、善女人，執持彌陀名號，若一日至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」⁴平日生時據以「一心不亂」功夫行念佛法，臨命終時自得「心不顛倒」功夫成就，隨諸聖眾往生佛國。淨土三經相關經文說明不管是法藏比丘願行初始，或修觀者觀想西方勝境的準備心態，還是持名念佛者的生前功夫與臨終成就，都離不開「寂靜」而「專念」的堅毅心志，作為淨土法門修行初階。淨土法門實具有不偏廢於空想（寂靜）或有觀（專念），較為獨立且特殊的修行法要。⁵

³ 見《大正藏》冊 12，頁 341 下。

⁴ 同註 2，頁 347 中。文字略有修改。

⁵ 從原始及部派佛法和後來興起的大乘佛法來看，空觀修行貫通佛門許多宗派的修持。原始與部派佛法追求當生解脫的修觀，固然強調空觀修行，大乘佛法如中國佛教天台宗的空觀、華嚴宗的始教與禪宗的禪觀，也都具備空觀的修行內涵。大乘佛法中，淨土法門不明顯單獨強調空觀，但強調專想一佛的念佛觀行，是其在佛門當中，較為獨立且特殊的教法型態。端甫對此也提到：「念佛法門，空有雙照，心佛互融，即《摩訶般若波羅蜜經》中之深義故。」參見端甫：〈論淨土法門貫通諸法大義〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 66 淨土思想論集（一）》（臺北：大乘文化出版社，1978 年），頁 61。空有雙照，適為此處所談淨土行法之理（寂靜而專念）；心佛互融，將於下文詳細討論。樓宇烈則從佛教整體理論來看，認為佛教的「無我」理論是以「清淨」為一切現象的本性，當然也是人自我的真正本性。參考樓宇烈：〈「無我」與「自我」——佛教「無我」論的現代意義〉，《世界宗教研究》第二期（2000 年），頁 101-104。樓宇烈所



看似空有雙照的「寂靜」而「專念」之堅毅心志，卻可能因為習於類似佛教概念，使得空有兩觀產生割裂而分開解說的疑慮。從古德經論中，得見淨土法門存在「諸法體空」觀念的問難，與佛性思想聯繫於淨土思想的部分面向，兩種思觀在此分別視為偏屬空觀的看法，以及本文嘗試討論「本有善根」存在所要面對的有觀思路，共同看待淨土思想內在善根時所可能觸及的延伸疑難。

關於「諸法體空」問難之較早且明顯的文獻紀錄，出自智顛《淨土十疑論》第二疑所問：「諸法體空，本來無生，平等寂滅。今乃捨此求彼，生西方彌陀淨土，豈不乖理哉？又經云：『若求淨土，先淨其心，心淨故即佛土淨。』此云何通？」⁶諸法體空固然是佛陀經教所陳述的觀點，要在破除執取心想，本來無誤，但諸法體空的真實義，是在說明諸法虛寂、無有自性的本然狀態，而非一味否定事理，直至完全空無之觀想狀態。智顛針對「諸法體空」的隨文答覆亦認為此問帶有「斷滅見」等諸般過失，導致提問者的文字思想表達，多處不符佛法義理，此即淨土法門有名的「空觀」問難；該問句末另提「心淨故即佛土淨」說，則轉入討論「有觀」疑難，存在佛性思想的接受問題需要另行辨析。蓋佛性思想為佛門教法重要一支，宣說人人皆有成佛可能，佛性始終端坐吾人深層心識，不曾稍加遠離。「心淨故即佛土淨」屬唯心淨土的議論範疇，對照佛性思想所強調的心念根源性，唯心淨土似乎帶入《維摩詰所說經》所談之「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」⁷的論調，多了可染可淨的可變性立說，呈現佛性思想不完全等同於「唯心淨土」思想的面向。又本文談論之淨土思想的內在善根，其與佛性思想同樣存有本然不移的根源特性，對照唯心淨土來看，藉善根功德持守佛號，排除可染雜之變項，只存留佛號功德加持的「純善」性格，更加入與彌陀

說，提供本文即將深入討論淨法修行理論，相關本性清淨方所的參考。

⁶ 見《大正藏》冊 47，頁 78 上。

⁷ 見《大正藏》冊 14，頁 541 中。



淨土思想配合之脫離穢土、轉生淨土的動因，顯其主體性格上具有的能動性。比較上述佛性思想、唯心淨土與淨土思想內在善根，三種淨法各有相近之處，但不應彼此混同視之。

單純空觀，或單純有觀的直線思考途徑，都不能適切地形容內在善根於淨土思想脈絡的複雜內在特性，意即內在善根的內涵，難以直接對應諸法體空觀或佛性思想、唯心淨土等相關淨法教說。在論討內在善根的空觀與有觀概念時，為了避免受到分開觀點的片斷解讀，導致應完整看待的理論內容有著分裂閱讀之虞，所以先行辨析可能遭遇的偏頗論點。本文綜合條貫空有二觀教說，藉此發見寂靜而專念的堅毅心志所引發的內在善根，或許便是往生彌陀淨土的決定根據。其間相關理路的析分與條理，尤其內在善根的推展效用，與承念佛願的加持力度，促成順利往生極樂淨土的修為，都可能是淨土修行不容忽視的重點。佛門善法教說眾多，佛教經法也屢屢談及善男子、善女人等語。善念存在眾多佛徒之間，但淨土法門內在善根所擁有的獨特性格，及其如何運用以連結念佛功夫，進使念佛得力，或是念佛功夫如何返觀自性，喚起內在善根之存在，乃至寂靜而專念心志如何成為培植善根功德方所，則待深加研究討論。

貳、內在善根即往生淨土本因

稱名念佛往生彌陀淨土，是一般意義下對彌陀淨土法門的普遍性認識與修行模式，但口稱佛號多在描述外在形式的持修，論及念佛往生的總體精神，尚應配合內在善根發動的清淨心念，達成往生彌陀淨土期許。進一步檢視心念力量推展行人往生淨土的成因，或許更遠勝於口稱修為，修習淨土法門或當重視培植內在善根，關切淨土經法對此的相關著說。



一、本性善根顯露得往生淨土

善根功德作為進德修業的必要資具，已是佛門宗派多所提出的修證要項。⁸大乘佛法中的菩薩思想興起以來，修集菩薩六度萬行，總不離開廣學與存養善根功德，逐漸成就自利利他之行。淨土法門作為大乘佛法重要一支，對於積累善根功德，藉與念佛行持相應，有其支持性的理論根柢，建構為往生淨土保證，以及往生淨土後持續進取的善德信業。

彌陀淨土法門的相關淨土經典，多有表露善根功德的文獻紀載，⁹如《無量壽經》四十八大願的第二十願——欲生果遂願¹⁰，與第十一願——住定正滅願¹¹，分別以「殖諸德本」作為往生保證，與往生極樂淨土後，得正念分明，決定證果之期。一在描述生前存養善根功德法之人，迴向往生必成；一在強調往生淨土以後，正念仍然未曾稍離，始終導護行人直階證悟之道。二大願共同表現善根功德法通貫淨土法門修行之前際與後際，善根功德恆得存續求生淨土行者心中，化作淨土行持建立「自力」發用的進取基礎。當中較特殊的是，

⁸ 善根功德仍是建立在善惡倫理的區辨基礎上所延伸的佛門善法，中國佛教尤其多談人性善惡論。王月清對此議題，多方論證中土佛教倫理的宗教性正在此處，進論中國佛教談善惡已經超出世俗倫理意義，其善惡之性，涉及法性、真性、理性、體性等意涵。參見王月清：《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999年），〈人性善惡說〉，頁14-31。

⁹ 其他論談淨土經典具有離惡擇善的價值取向之相關研究，可參考董群：〈淨土三經的倫理思想特色〉，收入釋根通主編：《中國淨土宗研究》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁34-40。此篇研究成果，可提供本文探討淨法善惡倫理思想的經本考察根據，作為深入淨土經典內在善根詮述前的研究參考資料。

¹⁰ 願文為：「設我得佛，十方眾生，聞我名號，係念我國，殖諸德本，至心迴向，欲生我國。不果遂者，不取正覺。」（同註4，頁268中）

¹¹ 願文為：「設我得佛，國中人天，不住定聚，必至滅度者，不取正覺。」（同註4，頁268上）



第二十願並未提及口稱佛號修持，而是強調聽聞彌陀名號後，以係（繫）念極樂淨土的心念，培植功德善法，並迴此功德善法作為往生淨土的決定持修。雖說有聽聞彌陀名號功德，與係（繫）念極樂淨土的欲生功德為前提，但是此願設定的主要往生條件，仍在行人自發的善根功德。持續且專意行修善根，是淨土法門仰仗佛力之他力加持外，憑藉自力完成的積極修證內涵。佛陀在《無量壽經》唯一說到的頌文，足以加強論證善根功德對於修習淨土法門的重要性：「若人無善本，不得聞此經；清淨有戒者，乃獲聞正法。」¹²平日持守淨戒而積存善本之人，方得有聽聞彌陀淨土法門機緣。佛陀極力稱歎善根功德對於修行彌陀淨土法門所具有的正面影響；相對而言，長時以來未曾積存善根，留下些許善本之人，必然無緣聽聞淨土法門，¹³自是無得修行往生極樂淨土之方，¹⁴突顯淨土行人發起善根信念的重要論據。

淨土經典另載平時不識佛法大義，甚至毀佛謗法之人，臨終善念感應，胎生入於淨土邊地，五百年不得見佛聞法的情形。若與此等障礙深重，無緣聽聞淨土法門之人相較，兩者之間還是有所差異，可以從心念上的相異處逕行討論。根據《無量壽經》所說，生於邊

¹² 同註 4，頁 273 上。

¹³ 見該經頌文續說：「憍慢弊懈怠，難以信此法。」（同註 4，頁 273 中）

¹⁴ 道綽與迦才對於此等障礙深重，無緣聽聞淨土法門之人，持以從三惡道來的論調，並與善本之人形成明顯對比。《安樂集》由此引述經典而說：「《無量清淨覺經》云：『善男子、善女人，聞說淨土法門，心生悲喜，身毛為豎，如拔出者，當知此人過去宿命，已作佛道也。若復有人，聞開淨土法門，都不生信者，當知此人始從三惡道來，殃咎未盡，為此無信向耳。我說此人，未可得解脫也。』是故《無量壽大經》云：『憍慢弊懈怠，難以信此法。』」（《大正藏》冊 47，頁 4 下-5 上）另見《淨土論》引述相同經典以作說解。參見《大正藏》冊 47，頁 102 上-中。道綽與迦才引述經典，提出難入淨土法門之人，導因過往從三惡道攜來惡習的說法。惡習深厚之人，難得聽聞淨法，即便聽聞亦難以生信，提出淨土法門以善根信念作為首要入門因緣的經典根據。



地之人，主要導因於對淨土法門存有「疑惑」¹⁵心態，但此疑惑心態未必否認淨土法門，而是以信志不堅的態度面對淨土法門的修行理論，臨終幸得遇善知識指引生西；相較之下，無善本之人從始至終皆難能發起善根信念，斷絕接觸佛法善緣機會，無由聽受淨土法益，完全滅失此生臨終生西的機緣。構成兩者差異的根本原因，實在善根信念之有無。若將此說再行擴充連結彌陀淨土的十念成就大願（第十八願之十念必生願）以觀，較能適切說明臨終十念善業，何以勝於生前數十年造惡的積習力道，得以使臨終者受善念牽引而順利往生，乃與宿昔以來存養的善本，有著相當大的關聯性。¹⁶曇鸞在《略論安樂淨土義》設問邊地之人處七寶宮殿中，心中是否感受快樂，與其心中如何憶念現況等問題，答以：「(邊地胎生之人)雖處七寶宮殿，有好色、香、味、觸，不以為樂；但不見三寶，不得供養、修諸善本，以之為苦。識其本罪，深自責悔，求離彼處。」¹⁷說明邊地之人往生後，善根信念提醒邊地之人，使其悔悟生前未及深信淨土法門的過失。善法指正行人心念的力度，明顯強於生前之時，表現極樂淨土清淨業處¹⁸的特性。約言之，善根信念

¹⁵ 經典原文為：「汝等宜各精進，求心所願，無得疑惑中悔，自為過咎，生彼邊地，七寶宮殿，五百歲中，受諸厄也。」（同註4，頁275下）

¹⁶ 參見智顛《淨土十疑論》第八疑，智顛對臨終十念得生釋曰：「眾生無始已來，善惡業種多少強弱，並不得知。但能臨終遇善知識，十念成就者，皆是宿善業強，始得遇善知識，十念成就。若惡業多者，善知識尚不可逢，何可論十念成就？」（同註8，頁79下-80上）

¹⁷ 見《大正藏》冊47，頁2上。

¹⁸ 參見《觀無量壽佛經》所說：「此濁惡處，地獄餓鬼畜生盈滿，多不善聚。願我未來不聞惡聲，不見惡人。（韋提希）今向世尊五體投地，求哀懺悔。唯願佛日教我觀於清淨業處。」（同註5，頁341中）此處以清淨業處代指極樂淨土正報依報種種莊嚴。關於《觀無量壽佛經》清淨業處，平川彰的研究成果可供參考。參閱平川彰：《淨土思想と大乘戒》（東京：春秋社，1990年），〈觀經の成立と清淨業處〉，頁137-160。早島鏡正則進一步將此主題放大，研究淨土教的清淨業處觀。參閱早島鏡正：《淨土教思想論》（東京：世界聖典刊行協會，1993年），〈淨土教の清淨業處觀について〉，頁105-135。



的覺醒與貫徹，成為得生淨土與否，以及往生品位昇進的決定因素。

善根功德依隨淨土行人，生發往生前後的深刻導護，確保淨土行人得以持續推展修行進境。即便是臨終諸根敗壞，魔境現前，種種擾亂之事紛擁而來，善根功德決然不暫捨離，永為行人終極導引，佛門有名的「普賢十大願王」即談此理。見《華嚴經》〈普賢行願品〉提到：「(持誦書寫普賢願王之人)是人臨命終時，最後剎那，一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失。輔相大臣，宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨。唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中即得往生極樂世界。」¹⁹普賢十大願王具足深廣行願，為佛門厚植功德善法之表率。行人生前積存深厚善法功德，臨終之時，迴此不散壞、不捨離、不退失的善法功德，²⁰以求往生，當能剎那間生於極樂淨土，見佛聞法，得大利益。「不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，轉妙法輪。能令佛剎極微塵數世界眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。」²¹以普賢願王作為臨終善根顯露之表率，善根功德於修行淨法具存深遠影響能量，

¹⁹ 見《大正藏》冊 10，頁 846 下。

²⁰ 若據廬山慧遠《形盡神不滅論》，善法功德之積累，或即如影隨形般與神識和會，具存內在神明之中，不隨外在形體朽壞。如其論言：「神也者，圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。……化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會初之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。」（《大正藏》冊 52，頁 31 下）從「悟徹者反本」的道理來看，慧遠當時觀修淨土法門的重點，與本文所談的內在善根持守，頗有聯繫關係。雖然一在入「神」，一在入於「善根」處，主體性方面，或存些許差異，但兩者同具「返照」之功，彼此有其相互呼應的進路與脈絡。另外，用字方面之界義，「善法」功德偏於說明此生行修善法之積累功德，「善根」功德則偏於說明生生世世內存之善法功德，兩者基本相同，差別僅在行修過程與行修之後所具存的時間點，本文將其統整看待，視作同一對象。

²¹ 同註 21，頁 846 下。



即便生入極樂淨土，依然是引導眾生對佛法發心生信的利益資具。普賢菩薩隨之以偈重申：「三世諸佛所稱歎，如是最勝諸大願，我今迴向諸善根，為得普賢殊勝行。願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。我既往生彼國已，現前成就此大願，一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。」²²迴諸善根求成普賢願行，圓滿往生淨土隨而願得利樂一切眾生。善根功德引導行人安坐菩提道場，日後指引眾生發起菩提心。普賢菩薩的說法，賦予善根功德從培養、顯露，再到安坐、激起行人發心的效用，建構內在善根在淨土修行的行持理論。

二、發願無上菩提心

潛藏在深層心識的內在善根，透過觀察、修習功德，逐漸充作行人往生淨土前後持續進業的導引，終於在成就正覺後，協助其他眾生發起菩提心願，綿延善根心念，不絕於世。內在善根從潛藏到顯露，再而化作修行指導的過程，含具一股清淨心念，統攝淨土法門以及部分佛門宗派的觀修法要，扮演修持路上不再退轉道心的根基。這份心念根柢，即是淨土行人發願的菩提心，表顯通貫淨土行人輩品的行持精神，決定了修諸善法之積極功用。內在善根原來並不充分顯現能動性，處於潛存狀態，等待行人加以開發，開發得越見明顯，得益自然越多。淨土行修法要與善根信念背後推行的積極動能，尚待以菩提心念的願行協助推展。

菩提心願在彌陀淨土法門的重要性，首先由彌陀大願的經說次序，思考箇中聯繫端倪。在彌陀大願中，菩提心願是以第十九願的

²² 同註 21，頁 848 上。



臨終接引願，²³緊隨著十念必生願提出。第十八願的十念必生願，代表彌陀本願願王，彌陀淨土法門修行要旨。第二十願的欲生果遂願，則在說明迴向功德以求往生。三誓願次第連貫，置於四十八彌陀誓願的核心位置，共同說解往生彌陀淨土的準則。²⁴「發菩提心」於是提出為彌陀誓願要門之一（第十九願），作為彌陀淨土法門要義之一環。

第十八之十念必生願，表彰念佛行持的專志信念，第十九願的「發菩提心修諸功德」及第二十願之「殖諸德本」願，分別表露發心修善與積善有成之功夫。三誓願依序論說「生念—發心—積德」皆得為往生必要資糧的推衍關係。以十念必生願王為中心，條理上隱然述說著潛藏並處於安住狀態的善根功德（積德），透過心念能量的發動（發心），得以產生實踐動能（生念念佛），日後發揮對其他眾生的影響力（勸眾發心，普賢十大願王）。三願之間又有「至心迴向」、「至心發願」，再到「至心信樂」的層次推進，共同以「心」作為根基，對於淨土法門產生信樂願行，即從信念到實踐的完成。唯其差異處，則在至心信樂以十念得成，至心發願需要發菩提心及修諸功德，而至心迴向更需殖諸德本的配合，三願之間或許未能截然判定往生行持及其輩品之高下優劣，但是單自往生時效與作務多寡而論，則前願的修行進境與修行功夫之簡要，依次勝於後願，亦即第十八到二十願，隱含彌陀說願重點的逐層分論次第。

另外，《無量壽經》論及三輩往生之人，分與三項誓願總持之多寡具有明顯對應關係。蓋上輩往生乃「捨家棄欲而作沙門，發菩

²³ 臨終接引願本文為：「設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國。臨壽終時，假令不與大眾圍遶，現其人前者，不取正覺。」（同註 4，頁 268 上-中）

²⁴ 三誓願皆述及「欲生我國」的往生盼望，其他建構極樂淨土正報依報莊嚴的誓願皆未曾提及。



提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國。」中輩往生為「雖不能行作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛。多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒然燈，散華燒香，以此迴向，願生彼國。」下輩往生則是「假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念念於彼佛，以至誠心，願生其國。」²⁵十念乃至一念念佛的力道，依然統貫三輩往生行持，是為彌陀淨土法門至切救拔之本願。隨次則以發菩提心、修諸功德等符應上論三項誓願的次序，逐層條析各法於三輩往生修行所扮演的重要程度。唯其不變的是，「當發無上菩提之心」明顯為通貫三輩行人往生的必要元素，不易之準則，證論發菩提心實際具有淨土往生成就與否的絕對關鍵。

關於彌陀願文的討論，最後回到第十九願本身來看，發菩提心隨後配以修諸功德之行，功德善法兼有呼應行人內在善根之功，此彌陀誓願又以發菩提心作為前導，啟論此願願文，是以若欲詳盡討論內在善根的解脫根據，則菩提心的具存、發願形式，與其對應內在善根的聯繫面向，²⁶乃研究上必須面對的重點論題。

承應彌陀大願與三輩往生之行持主軸所著重強調的菩提心願，《觀無量壽佛經》亦有相關論說。如該經所說之三福淨業，從前二福之修善、持戒，再到「發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行

²⁵ 三輩往生的經典原文，參見同註 4，頁 272 中-下。

²⁶ 南亭與坪井俊映著有淨土法門發菩提心的相關文章，可供參考。參閱南亭：〈發菩提心〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 67 淨土思想論集（二）》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），頁 65-72；坪井俊映：《淨土學概論》（京都：佛教大學通信教育部，1982 年），頁 245-260。兩位學者分別引據淨土經典與祖師論說，將研究重點放在淨土法門相關菩提心說的整體面向。文中雖有提及菩提心與善根法的對應關係，但並未將之視為研究探討的核心議題。



者」之第三福，²⁷同樣有著漸次從善法轉向持戒、發心與願行推展的層遞現象。以發菩提心開展第三福之論，發菩提心位居三福淨業之間，立於大乘願行的論述之首，顯露發菩提心在大乘法門的關鍵地位。

同在《觀無量壽佛經》所說之往生九品，論及上品下生、下品上生與下品中生者，皆有「發無上道心」之論，²⁸指出發無上菩提心²⁹對此三等人信持淨土法門的切要程度。道字在中國詞彙的意義，本來即有指引意涵，能提供方向、方位，³⁰足為善根信願的指標，導引行人取證淨土法門。道心在往生九品雖然只有明白論及三種品位之人，但指陳對象為上品下生之人，與下品的中上生之人，統合此三等人之間關於菩提心願的最高與最低適用範圍來看，《觀經》僅只排除上品中上生與下品下生之人，即往生信願極度堅定與極度不堅之眾，未得確論。否則，菩提心願的發用，對應上文《無量壽經》所說，該當普遍適用三輩往生之人。兩部經典的涵蓋範圍略有出入，《無量壽經》三輩統論，《觀經》九品取其六品，但因六品包含上中下三輩，不至於完全推翻三輩往生之人大致皆能適用菩提心願以求取證的結論。若自《無量壽經》彌陀誓願善加思索，可能上品中上生人的善根功德本自具足，堪為往生資具；下品下生之人則待「十念乃至一念」願力加持救護方得順利往生，即「生念一發心一積德」的三誓願力理論，仍然適用於《觀經》九品之說，差別僅在各品修持三願力的著重點略異。

當佛說完十六觀法後，五百侍女發起阿耨多羅三藐三菩提心得

²⁷ 三福淨業的論述，參見同註 5，頁 341 下。

²⁸ 參見同註 5，頁 345 上、下、346 上。

²⁹ 梵文翻譯菩提 (bodhi) 時，多將其漢譯為覺、道、得道。參見荻原雲來編纂：《梵和大辭典》(臺北：新文豐出版公司，1979 年)，頁 932。故道心純自梵文字源檢視，可即視作菩提心。

³⁰ 參見《漢語大詞典》(上海：漢語大詞典出版社，1995 年)第十卷，頁 1063。



佛授記，必定往生。尚未發起阿耨多羅三藐三菩提心之必定往生信願的無量諸天，則發無上道心³¹，得有預備修入淨土法門的契機。發起菩提心願，實際具備行人自發修證淨土法門主要信願起行的意涵。³²

淨土經典關於發起菩提心願之經文，經過淨土祖師闡述，加強說明凡欲往生淨土須以發菩提心為源之理。如道綽《安樂集》引據經典所言之「凡欲往生淨土，要須發菩提心為源」，由此進而談到：「若能一發此心，傾無始生死有淪所有功德迴向菩提，皆能遠詣佛果，無有失滅。」³³道綽所談關於菩提心作用義，乃佛教諸部經論多有提及之共法，本無甚特別，但道綽以淨土祖師身分，理清菩提心迴生佛果之說，詮表相關名相前後次序，有其值得注意處。依道綽此處所說，無始以來的善法功德，始終未曾離棄行人，一旦發起菩提心，便得推動功德法迴入佛果，構成以善法功德為根源，集諸萬行，³⁴後以菩提心開展佛道修證要法之論。

³¹ 對照此處經文，道心相對阿耨多羅三藐三菩提心而言，還是屬於起行的信願層次，尚未達到確定取證淨土乃至佛道的深行信願。

³² 廖明活另在研究吉藏淨土思想時，指出吉藏關於往生輩品的判釋觀點為：《無量壽經》的上輩人對應《觀經》的上品中生人，《無量壽經》的下輩人對應《觀經》的下品下生人。配合吉藏論述所言，若將《無量壽經》上輩人視為往生信願極度堅定之人，《無量壽經》下輩人視為往生信願不堅之人，則能對應本文依《觀經》解說往生輩品發菩提心之上下品位的範圍。然而，吉藏在作出兩經的具體比配後，總結說他們往生極樂，「皆菩提心為正因，餘行為緣因」，吉藏整合並確立了本文合論《無量壽經》與《觀經》所說三輩之人皆發菩提心得往生的說法。廖明活由此總結吉藏所見，無論是德高的上輩行者，或是德劣的下輩行者，都是通過自身的努力，發大心，修正行，從而得以進入西方淨土。廖明活提供淨土他力法門背景下行人自身努力的解讀，發菩提心的動力來自行者自身，建構出發菩提心推動行人表現內在善法的理路。參閱廖明活：〈吉藏的淨土思想〉，《中國文哲研究集刊》第十一期（1997年9月），頁208-211。

³³ 見《大正藏》冊47，頁7中。

³⁴ 另見道綽所說：「今謂行者，修因發心，具其三種：一者要須識達有無，從本已來自性清淨。二者緣修萬行，八萬四千諸波羅蜜門等。三者大慈悲為本，恒擬運度為懷。此之三因，能與大菩提相應，故名發菩提心。」（同前註，頁7下）



至於發菩提心如何成為淨土往生起因，道綽引據天親《淨土論》加以說明：「《淨土論》云：『今言發菩提心者，即是願作佛心；願作佛心者，即是度眾生心；度眾生心者，即攝取眾生，生有佛國土心。』」³⁵以推證方式逐步論述，發菩提心便是生有佛國土心，續則歸結：「今既願生淨土，故先須發菩提心也。」點明菩提心願對於淨土往生的直接對應關係。

發菩提心不僅明顯開展求生淨土之道，若以長遠時劫來看，還有行人發菩提心以來，對淨土法門積緣、愛樂、正解並信樂受持的連續過程。³⁶聞經生信，代表菩提心願早已運持行人心中，成為歷劫不易的善法功德。正如迦才《淨土論》所說：「心是業主，牽生之本。」立定堅毅心願之始，便是修行路上不再退失的信念導護，引領行人逐漸修習淨土法門，也是臨終時刻引諸善業，往生善道的成就根據。³⁷

發菩提心與念佛行持的相應關係，扮演著修行淨法至為關鍵的精神所在，石田瑞麿也認為生淨要因有心態與念佛兩項，心態方面指的便是無上菩提心。³⁸除了上文經說聯繫發菩提心與淨土法門的

三種與菩提心相應之發心，基本上是以善法功德的自性自見、實際行持與心中運持的理路所構成。「緣修萬行，八萬四千諸波羅蜜門等」句，說明集諸萬行具有與菩提心相應的理論內涵。

³⁵ 見《大正藏》冊 47，頁 7 下。

³⁶ 參見道綽引用《涅槃經》所說：「佛告迦葉菩薩：『若有眾生，於熙連半恒河沙等諸佛所發菩提心，然後乃能於惡世中，聞是大乘經典，不生誹謗。若有於一恒河沙等佛所發菩提心，然後乃能於惡世中，聞經不起誹謗，深生愛樂。若有於二恒河沙等佛所發菩提心，然後乃能於惡世中，不謗是法，正解信樂受持、讀誦。若有於三恒河沙等佛所發菩提心，然後乃能於惡世中，不謗是法，書寫經卷；雖為人說，未解深義。』」（同註 35，頁 5 上）菩提心一旦發起，修行進程便不再空過，發心及於聞經以來之殊勝功德，於此有著明顯表述。

³⁷ 迦才於該論另外提及：「臨終之心，猶如眼目，能遵一切諸業。若臨終心惡，能引一切惡業，生惡道中；若臨終心善，能引一切善業，生善道中。」全文參見《大正藏》冊 47，頁 91 中-下。

³⁸ 參閱石田瑞麿：〈中國的淨土思想〉，收入玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛



相關論證外，據迦才《淨土論》區辨「凡夫念」段，著重強調發菩提心與念佛結合的取證意蘊，論中以問答方式談到：

問曰：「如《彌勒所問經》說十念中云：『非凡夫念，不雜結使念。』今此土眾生，體是凡夫，結使未斷，云何念佛而得往生？」答曰：「若如彼經，無結使人，始得往生者，唯佛一人得生，餘皆不得。以十地後心菩薩，猶有二種無明故。今解彼經言凡夫念者，若不發菩提心，求出三界作佛，直爾念佛求生西方，獨善一身，避苦逐樂者，此是凡夫念亦不得往生。故《無量壽經》三輩生人，皆須發菩提心也。不雜結使念者，唯須一心相續觀佛相好。若口念佛，心緣五欲者，是雜結使念也。念佛是淳淨心，與結使相違。若能如此，即與彼經相應。」³⁹

念佛固為淨土法門主要行修方式，但若僅以參雜百般煩惱的凡夫念想，作為操持佛號基礎，勢必難得念佛功效。當轉此凡夫念，發起菩提心，改以純淨無雜之心運持佛號，方為符合經教所說，切實的淨土修導方針，同時也是日後成就淨法之時，決定行人得以運持大悲心迴願度眾，而非自求菩提樂的明顯區隔處。⁴⁰

教思想（二）——在中國的開展》（臺北：幼獅文化，1985年），頁49-56。

³⁹ 同註39，頁91下。「三輩生人，皆須發菩提心」再次明說前文論述彌陀三往生誓願段所著重討論的法義。

⁴⁰ 參見道綽《安樂集》相關問答段所言。問曰：「願生淨土，擬欲利物者，若爾，所拔眾生，今現在此。已能發得此心，只應在此拔苦眾生；何因得此心竟，先願生淨土？似如捨眾生，自求菩提樂也？」答曰：「此義不類。何者？如《智度論》云：『譬如二人，俱見父母眷屬沒在深淵。一人直往，盡力救之，力所不及，相與俱沒。一人遙走，趣一舟船，乘來濟接，並得出難。菩薩亦爾，若未發心時，生死流轉，與眾生無別。但已發菩提心時，先願往生淨土，取大悲船，乘無礙辯才，入生死海，濟運眾生。』」（同註35，頁19中-下）發菩提心先往淨土，是將度眾希望寄託於未來，利益更多生死眾生。菩提心與淨土法門的往生行



發菩提心將善法功德化作實踐淨法契機，配合念佛行持，決定日後淨業成就，而與淨土法門相應，完成自利利他之行，表現菩提心通貫淨法修行前後的行持指引。

參、念佛即大善根行

念佛作為淨土法門主要修持形式，除了承應佛願，也能積極喚起行人內在善根，逐步累積善法功德，圓滿往生淨土行願。念佛行法在淨土法門中，協助善根發露，抑或主導淨業成就的面向，還有念佛與心念修為之間的關係，都是接著所要討論的對象。

一、念佛除罪並得善根表露

透過念佛行持往生淨土，無論是口稱佛號還是觀佛相好，都能展現除惡生善的功德力，使淨土行人得以徐步推展淨業，較少明顯而強烈的退失憂患。念佛除去行人罪障並喚醒行人內在善根，是佛願之他力，與行人歷劫修集善法功德，主動發心喚起內在善法所在，自他兩力互相配合而成。如彌陀四十八大願的第一第二願——國無惡道願與不更惡道願⁴¹所說，往生極樂淨土之人從此遠離三惡道苦。三惡道果報由煩惱罪障應現，遠離三惡道苦，即是遠離深重煩惱罪

願，由此聯繫面而延續到更長遠的未來。杜繼文也談到：「淨土觀念是佛教由消極出世向積極入世轉變的產物。」肯定淨土法門寄託希望於未來入世行業的完成。參見杜繼文：《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2003年），〈中國佛教的淨土觀念和社會改革觀念〉，頁 80。

⁴¹ 願文為：「設我得佛，國有地獄餓鬼畜生者，不取正覺。設我得佛，國中人天，壽終之後，復更三惡道者，不取正覺。」（同註 4，頁 267 下）



障；相對地，代表行人生前行持，具存多分內在善根之浮現，由此善法感召得化生極樂淨土，受用次於無為泥洹之道的清淨樂受，⁴²並且絕不生起貪著之心。⁴³此二願安排在彌陀發願之首，或在說明彌陀淨土特色蓋以解決輪迴苦痛為要旨，是而念佛除罪始為首要願力施設所在。其他彌陀大願足以加強說明此理者，另見十念必生願的「唯除」條則。該願告誡行人不得違犯五逆與誹謗正法等根本重戒，⁴⁴明示念佛往生者必定斷除深重罪障。此外還有《觀佛三昧經》佛陀對其生父所說之牛頭栴檀香氣改變伊蘭林臭氣的譬喻，該經提到：「念佛之心亦復如是，以是心故能得三種菩提之根。」⁴⁵道綽《安樂集》也引述此喻並加以解說：「所言『伊蘭林』者：喻眾生身內三毒三障，無邊重罪。言『栴檀』者：喻眾生念佛之心。『纒（才）欲成樹』者：謂一切眾生，但能積念不斷，業道成辦也。」⁴⁶不論是經典還是祖師教說，牛頭栴檀皆在譬喻行人發用相對短暫的念佛心念，足能改變長時以來的煩惱罪障，尤其強調積念不斷之除惡生

⁴² 參見《無量壽經》所說：「彼佛國土清淨安隱微妙快樂，次於無為泥洹之道。」
「後生無量壽佛國快樂無極，長與道德合明，永拔生死根本，無復貪恚愚癡苦惱之患。欲壽一劫百劫千億萬劫，自在隨意皆可得之。無為自然，次於泥洹之道。」（同註4，頁271下、頁275下）受樂離苦，是成就淨業的果報。由此逆推的話，修持念佛的過程，即是務求除罪生善而持續積集其修行信願。如此說解也較能符合淨土法門因地行法與果地功德相符的修行取證法要。

⁴³ 參見《無量壽經》所說：「佛告阿難：『生彼佛國諸菩薩等，所可講說，常宣正法，隨順智慧，無違無失。於其國土所有萬物，無我所心，無染著心，去來進止，情無所係，隨意自在，無所適莫。無彼無我無競無訟，於諸眾生得大慈悲饒益之心，柔軟調伏，無忿恨心，離蓋清淨，無厭怠心，等心勝心，深心定心，愛法樂法喜法之心，滅諸煩惱，離惡趣心，究竟一切菩薩所行，具足成就無量功德。』」（同註4，頁273下-274上）極樂淨土菩薩對淨土依報不生貪著之心，即得滅諸煩惱，離惡趣心。其結果與佛願加持有著相當關係，但也不能完全忽略往生淨土行人，據其內在善根所發起的自我引導作用，順此心願功德生發不可思議的善業成就。

⁴⁴ 參見同註4，頁268上。

⁴⁵ 參見《大正藏》冊15，頁646上-中。

⁴⁶ 同註35，頁5中。



善功夫。若以牛頭栴檀能夠自發香氣作進一步聯想，或有部分佛陀提醒此念佛心念重在「自發」，而非純以念佛名號的他力加持得以成辦的韻味。

其他諸多淨土經論，多有念佛除罪的說法可供參考。《觀無量壽佛經》經前〈御製無量壽佛贊〉提到：「阿彌陀佛大慈悲，十力威德難贊說。稱名一聲起一念，八十億劫罪皆除。」⁴⁷可見念佛除罪功深，而且不僅稱名念佛能除罪，經典內文論及觀想念佛同具除罪效用：「佛告阿難：『如此妙花，是本法藏比丘願力所成。若欲念彼佛者，當先作此妙花座想。……此想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。』」⁴⁸再如迦才《淨土論》稱歎彌陀誓願所說：「若人至心念阿彌陀佛，於一一念中，滅八十億劫生死之罪，命終定得生於淨土中，受諸快樂，獲得五通，位階不退。」⁴⁹凡此經說與祖師論示，表露觀想佛身乃至佛陀周邊物象形貌之相好，或是稱念彌陀聖號，皆得除去累劫罪障的功德力。

念佛除罪得能輔助往生修行的論據，懷感《釋淨土群疑論》提出「五勝」說，各為發心勝、求生勝、本願勝、功德勝與威力勝。發心勝說明發大乘心，一念超過二乘心無量百千億劫，所以速滅重罪；求生勝說明一念念佛，願生淨土，所以罪得速滅；本願勝說明阿彌陀佛本發殊勝大願，接引一切重罪眾生稱其名號，罪皆消滅；功德勝說明念佛一聲能除八十億劫生死重罪，功德無量如同經說，一念念佛功德，勝過十萬億年以如救頭燃之心、作五停心觀、四念處觀修所集功德；威力勝說明阿彌陀佛功德威力與他佛不同，威力

⁴⁷ 同註 5，頁 340 下。

⁴⁸ 同註 5，頁 343 上。

⁴⁹ 同註 39，頁 102 上。



加持念佛修行者，必定得以往生。⁵⁰懷感說法提供念佛得能除罪往生，較為詳細地整合經說與論理發揮。

念佛既能除罪，理應「稱名一聲起一念，八十億劫罪皆除。」若從佛教傳入中國，淨土法門開始傳化起算，歷代念佛往生之人，據以相關經典或文獻資料紀載，數量當多至不及備載。或是至少，凡曾念佛之人也應當在佛號加持下，漸得遠離煩惱罪障，終至一生不受煩惱罪障拘執，隨意自在。然而，如此理想狀態卻未能明顯從歷史記載或是現今社會觀察得見。造成此現象的原因，或與念佛人信仰佛號救拔力的深度不同有關，或與部分念佛人本身未肯真切持佛名號有關。迦才《淨土論》分析《無量清淨覺經》與《無量壽經》「無極之勝道，易往而無人也」句即云：「西方是無極勝道，若人能於七日專心念佛，所作善根並皆迴向，即得往生永離三塗，入不退位，此是易往也。……若人聞說專念阿彌陀佛，得生淨土，即須懺悔惡業，修習善根，持戒清淨，專念佛名，一心不亂至百萬遍者，臨命終時，正念現前，佛即來迎，此是即易往。」⁵¹淨土法門「易往而無人」，呈現乍聽容易行持的法門，卻未必因此得度多人往生的現象。這不僅是淨土法門發展至今多能觀察得見之現況，也是淨土祖師論說常感嘆息的地方。

如此現象或許雜揉眾多因素，但是綜合迦才所論與其他祖師說法，較具決定性的因素，還在諸多自詡為念佛之人，即便是「十念相續」此般乍聽簡單的行持都難以做到的緣故。道綽《安樂集》問答段落也曾提出相關論證，見其受問：「若彌陀十念必生願為真，今有世人，聞此聖教，現在一形全不作意，擬臨終時方欲修念，是事云何？」道綽答以：「此事不類。何者？經云：『十念相續。』

⁵⁰ 參見《大正藏》冊 47，頁 50 上。

⁵¹ 同註 39，頁 102 中。



似若不難；然諸凡夫心如野馬、識劇猿猴，馳騁六塵，何曾停息？各須宜發信心，預自剋念，使積習成性，善根堅固也。」⁵²念佛一行，雖說理論上人人能持，事實上卻未必人人肯持。即便是肯持佛號的念佛人，又未必願意長時積累念佛力道，使之形成善根堅固的善法功德力，持續利益此生的淨土修行信願。曇鸞《無量壽經優婆提舍願生偈註》（《往生論註》）也提出三種不相應法而說：「三種不相應：一者信心不淳，若存若亡故。二者信心不一，無決定故。三者信心不相續，餘念間故。此三句展轉相成。以信心不淳，故無決定。無決定故，念不相續。亦可念不相續，故不得決定信。不得決定信，故心不淳。與此相違，名如實修行相應。」⁵³多位淨土祖師言論皆認為心念之發起與信願之專注持恆，除是往生關鍵，也是影響念佛法門「知易行難」的根本原因。⁵⁴正念未發，又不行解脫正法，⁵⁵自然難得正解脫道。單憑念佛除罪的理論，沒有積習

⁵² 同註 35，頁 11 中。文字略有修改。

⁵³ 見《大正藏》冊 40，頁 835 中-下。

⁵⁴ 念佛法門以稱佛名號為修行宗要，但如前文所論，無善根之人不得聽聞淨土經法，自是無緣修習念佛法門。若將此現象放大來看，則歷劫以來始終未曾栽培善法之人，對念佛法門以外的其他法門，同樣不得聽聞機緣，這也是眾生長時輪轉三界，仍以受三惡道苦占其多數的主要原因。參見道綽《安樂集》設問：「此等眾生，既云流轉多劫；然三界之中，何趣受身為多？」道綽答以：「雖言流轉，然於三惡道中，受身偏多。如《經》（《最勝問菩薩十住除垢斷結經》）說云：『於虛空中，量取方圓八肘，從地至於色究竟天，於此量內，所有可見眾生，即多於三千大千世界人天之身。』故知惡道身多。何故如此？但惡法易起，善心難生故也。」（同註 35，頁 13 中）追究眾生始終難得修習淨法，乃至出離痛苦的根本原因，要在眾生對「惡法易起，善心難生」的錯誤習性，難以痛徹反省所致。

⁵⁵ 參見同註 35，頁 21 中-下，道綽引述《十往生經》經文而言：「佛告阿難：『世間眾生，不得解脫。何以故？一切眾生，皆由多虛少實，無一正念。以是因緣，地獄者多，解脫者少。譬如有人，於自父母，及以師僧，外現孝順，內懷不孝，外現精進，內懷不實。如是惡人，報雖未至，三塗不遠。無有正念，不得解脫。』」佛陀於該經隨而說示可得解脫之十往生法：一者觀身正念，常懷歡喜，以飲食衣服，施佛及僧。二者正念，以甘妙良藥，施一病比丘，及一切眾生。三



念佛、善根堅固地持續實踐力行，勢將難以喚起行人內在善根，難能生起善法功德力與利益眾生行。

透過念佛除罪的理論信持，尚須積習念佛信念，方得形塑善根堅固的念佛習性，逐漸增長善法功德，適為淨土往生不可或缺的資糧。佛陀在《無量壽經》也兩度勸誡聽法人眾力行為善之理而說：「又其國土，微妙安樂清淨若此，何不力為善，念道之自然，著於無上下，洞達無邊際。宜各勤精進，努力自求之，必得超絕去，往生安養國。」⁵⁶另段則言：「其國土甚殊好若此，何不力為善，念道之自然，著於無上下，洞達無邊幅，捐志虛空中。何不各精進，努力自求索，可得超絕去，往生無量清淨阿彌陀佛國。」⁵⁷兩段佛說，文意幾乎相同。佛陀兩度說出「何不力為善」作為勸眾往生理由，卻未提稱名念佛，或許意在念佛終究指向積集善法功德力，堪能表露善法並使善根得以堅固，具有成就淨法不容忽視的重要性所致。念佛得以除罪並有善根表露作用，聯繫關鍵便在正心且持恆地念佛功夫，窺基《西方要決釋疑通規》也說到：「念佛淨心，性乖結使。心正念佛，諸結不行。」⁵⁸念佛生發調伏煩惱、淨化心神的妙用，橫跨時劫命限，持續護念行人善根。窺基續言：

者正念，不害一生命，慈悲於一切。四者正念，從師所受戒，淨慧修梵行，心常懷歡喜。五者正念，孝順於父母，敬奉於師長，不起憍慢心。六者正念，往詣於僧房，恭敬於塔寺，聞法解一義。七者正念，一日一夜中，受持八戒齋，不破一。八者正念，若能齋月齋日中，遠離於房舍，常詣於善師。九者正念，常能持淨戒，勤修於禪定，護法不惡口。十者正念，若於無上道，不起誹謗心，精進持淨戒，復教無智者，流布是經法，教化無量眾生，如是諸人等，悉皆得往生。佛陀最後記曰：「正觀正念，得正解脫，皆悉生彼。若有善男子、善女人，正信是經，愛樂是經，勸導眾生，說者聽者，悉皆往生阿彌陀佛國。」發起正念，行持正法，當得正解脫，乃經論廣述之解脫要道。

⁵⁶ 同註 4，頁 274 中。

⁵⁷ 同註 4，頁 293 下。

⁵⁸ 見《大正藏》冊 47，頁 105 中。



《彌陀經》云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」疑曰：「淨土往生，要須大善，具行諸業，方可往生。但空念佛，如何生彼？」通曰：「夫論善根多少，只約念佛，以明過去無宿善緣，今生不聞佛號。但今得聞淨土，專心念佛，即是過去善因，想念西方，方能決至，此為大善根也。雖聞彌陀淨土，發意願生，進退未恒，心不決定，判為少善，不生淨土也。」又疑曰：「據其念佛，只念佛名，設使心專，未為大善，縱稱佛號，那得往生？」答曰：「今明念佛，此辯總修，良為群機受益不等，諸佛願行，成此果名。但能念號，具包眾德，故成大善，不廢往生。」⁵⁹

對應前論「若人無善本，不得聞此經」之理，得聞淨土法門之人，過往皆曾修集善因，積習至今方得聽聞淨法，⁶⁰若再得深行念佛法益，更成大善之行，往生淨土當屬必然之期。

兼具除罪與生善功德的念佛行持，較其他法門而言，即是多善根、福德之法。⁶¹念佛修道承應彌陀本願力，除滅累劫生死之罪，

⁵⁹ 同前註，頁107中-下。

⁶⁰ 參見懷感《釋淨土群疑論》所說：「內有邪三毒，外感神鬼魔也。雖有邪三毒，能親近善知識，依三藏聖教諸了義經，發菩提心，修諸善品，正信正見而無神鬼魔也，縱有眾魔亦不得便。諸佛護念為其勝緣，自菩提心為其正因，何有魔鬼而來惑也？」（同註52，頁52下）懷感此文對自發菩提心之善法信念，表現高度的信心，而以自有善法信念是正，諸佛護念為旁導，說明破除魔障，得聞正法，仍在行人具有「善本」為其本因。

⁶¹ 參見道鏡、善道共集《念佛鏡》相關問答所論。問曰：「准《阿彌陀經》中：『不可以少善根福德因緣，得生彼國。』未知何者是少善根？何者是多善根？」答曰：「如來八萬四千法門，若望念佛法門，自餘雜善，總是少善根；唯有念佛一門，是多善根、多福德。何以得知？……一念既能滅八十億劫生死之罪，明知還得八十億劫微妙功德。故知念佛一法，即是多善根。又自餘雜善是自力，修行之者多劫乃成；念佛修道乘阿彌陀佛本願力故，疾則一日，遲則七日，便生淨土住不退地。……故知念佛一法，即是多善根、多福德。」（《大正藏》冊47，頁123下-124上）此文引據《觀經》所說念佛除八十億劫生死之罪，與《阿



等同修集無量功德。一進一退之間，念佛法門與他法的修行遲疾相較，有著明顯差距。《念佛鏡》總說八萬四千法門對照念佛法門而言：「如來雖說諸善功德八萬四千法門，唯有念佛一門是最上法。如來雖說諸善功德，唯有念佛一法是多善根、是多福德。自餘雜善，若望念佛，總是少善根、少福德，念佛法門實非餘門所及也。故知念佛一門是多善根、多福德。」⁶²念佛行持正因承順彌陀願力，加持念佛行人發見本有善根，不全然偏著看心功德修持而不行念佛，⁶³自他二門皆得俱進，揉合除罪與生善之持續進程，證說念佛即多善根法之理。

若持恆於除罪生善的念佛行持，或許終能引多善根法為日常行住坐臥一部份，漸得進趣念佛三昧功夫的可能性。念佛之人透過持續生發並實踐善根法的過程，或得將此心性趨向類似極樂淨土諸善之人的至善心念，實現接近經典所說「生佛不二」之感應，⁶⁴提供念佛人生前念佛所以得往生佛國，其間具有因地修行與果地功德相應之跡。而且，從佛法施設的角度來看，佛陀自述四十餘年未曾說法，凡能激勵行人發起善念者皆是善法。⁶⁵飛錫《念佛三昧寶王論》

彌陀經》若一日至七日成就往生說法，提出念佛即是多善根法之說。從經典除罪與生善的相關原文，轉換為多善根法的說解，適足對應本文討論主題。雖說此「多」字，或許在此只是相對用語，即相對他法為「少」善根法而言，但論主肯定念佛足能生發行人善根的詮述，是引文較值得關注的論述主題。

⁶² 同前註，頁 124 下。

⁶³ 參見道鏡、善道共集《念佛鏡》相關問答段所言。問：「看心功德，多少於念佛功德？」答：「看心功德，少於念佛功德百千萬倍。何以知之？准《觀經》云：『念佛一口，減八十億劫生死之罪。』得八十億劫微妙功德。一度看心，未知減幾許罪，得幾許功德？不言減幾億生死之罪，地獄悉滅，往生淨土，故知少於念佛功德百千萬倍。」（同前註，頁 128 下）

⁶⁴ 佛性人人本具，但即便往生淨土，仍然未達佛位，需要持續進修，不懈於佛道之行。此處所說「生佛不二」，較近於生前心靈狀態與佛國眾生心念的兩相對照，即善念通貫念佛行人往生前後狀態，又往生淨土住不退轉位，勢將持續修習成佛之道，故有此說，以區隔本文論證不完全等同於佛性思想的教法內容。

⁶⁵ 參見《金剛般若波羅蜜經》所言：「須菩提！汝勿謂如來作是念：『我當有所



相關論說值得參考：

言未悟者，亦有義焉。夫長江之源濫乎一觴，大迷之本存乎二見。若謂念外立無念，生外立無生，則生死異於涅槃也。萬佛洪音，莫之能訓矣！若了念而無念，觀生而不生，煩惱即菩提也。一相莊嚴，斯之能悟矣！亦猶巖上群蜂已房純蜜，井中七寶何廢稱珍，皆本有之，非適今也。念未來佛，罪從何生，吾放其心，遍一切所緣之處，皆見如來，道從慧等生。

66

煩惱即是菩提，相對衍生而論，則罪障即是善根處，除罪等於生善之理得以成立。「念而無念，生而不生」，傳達人人本有佛性的立論根基，念佛行持似乎只是行人返本歸源的修行表徵，但是論主在此並非要求行人完全絕除念佛行法，而是意在藉由念佛之行，提醒當認念佛乃借念他佛名號，實則繫念自佛的深度用心。引文末句之「念未來佛，罪從何生，吾放其心，遍一切所緣之處，皆見如來。」歸

說法。』莫作是念，何以故？若人言：『如來有所說法。』即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」（《大正藏》冊 8，頁 751 下）

⁶⁶ 見《大正藏》冊 47，頁 136 上。後文續曰：「於是乎，在《如來藏經》，佛告金剛慧菩薩言：『善男子，我以佛眼，觀一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。乃至德相備足，如我無異。』廣說一切眾生，有如來藏，以九喻況之。《寶性論》釋而結頌言：『萎華中諸佛，糞穢中真金，地中珍寶藏，諸果子中牙，朽故弊壞衣，纏裹真金像，貧賤醜陋女，懷轉輪聖王，焦黑泥模中，有上妙寶像。眾生貪瞋癡，妄想煩惱等，塵勞諸境中，皆有如來藏。下至阿鼻獄，皆有如來身，真如清淨法，名為如來體。』」（同經，頁 136 上-中）在此引述《如來藏經》與《寶性論》此等如來藏思想代表經典以說理，念佛法門最終探究念佛思想的核心時，與佛性思想有了密切連結。其實，若約佛教八萬四千法門以觀，原始與部派佛教或許旨在求取今生解脫，但《法華經》亦有迴小向大之輩，是以就大方向而論，佛教門門最終都共同指向大乘成佛之道，法門之間的核心思想有所聯繫，似乎是必然的現象了。



結念佛得能除罪生善的論述脈絡，並且轉入行人探求自心之淨土行法要旨。

二、是心念佛，是心是佛

總說深切的念佛行持法要，是在事修基礎上，漸次修入心念的理觀層次，達到心佛雙亡的念佛三昧功夫。此功係以心念專注佛想而得成就，堪為持續專念念佛所修得之高度行法內涵，直階「一」理之堂奧。《念佛三昧寶王論》對於此理釋云：「夫心之二也，生於群妄。群妄雖虛，惑者猶滯之。……念佛名者，必成於三昧，一言以蔽，其在茲焉。亦猶清珠下於濁水，濁水不得不清；佛想投於亂心，亂心不得不佛。既契之後，心佛雙亡。雙亡定也，雙照慧也。即定慧齊均，亦何心而不佛，何佛而不心。心佛既然，則萬境萬緣，無非三昧者也。」⁶⁷飛錫此論呈現萬法歸一理境，進使淨土法門與佛性思想乃至其餘諸法要，存有彼此聯繫面向。平川彰也深入研究淨土與佛性思想關係，認為其中具有淨土往生關鍵。⁶⁸專念念佛的前提必須棄絕亂心妄念，揉合專念與佛想的三昧功夫，收攝諸般外在境緣，領納萬法無非包納三昧之中的勝境，進趣「是心念佛，是心是佛」的勝妙理論與修行。

《楞嚴經》〈大勢至菩薩念佛圓通章〉明文提到：「若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心

⁶⁷ 同前註，頁 134 上-中。

⁶⁸ 參閱平川彰：《淨土思想と大乘戒》，〈淨土思想と佛性〉頁 167-170。另外，佐藤成順對於《安樂集》所載「一切眾生皆有佛性」的相關問難，分析道綽聖淨二門的淨土思想與佛性開顯的關係，亦有可供參考之論理。參閱佐藤成順：《中國佛教思想史の研究》（東京：山喜房佛書林，1985 年），〈『安樂集』にみる歸淨の動機〉，頁 301-305。



開。如染香人，身有香氣，此則名曰，香光莊嚴。我本因地，以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。」⁶⁹大勢至菩薩說法，前半段即念佛而使眾生心與佛連結的道理；後半段強調專念且持續念佛之人，終得三昧之功。〈大勢至菩薩念佛圓通章〉乃淨土重要經論之一，經文所說憶佛念佛必定見佛之理，與《觀無量壽佛經》第八觀之「觀佛」所說：「諸佛如來，是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好；是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。」⁷⁰相互適為是心念佛，是心見佛，且是心是佛的經典根據，明示念佛足為通向佛道的大善根法。

相關談論另見《佛說觀佛三昧海經》所說：「未來世中，諸善男子善女人等及與一切，若能至心繫念在內，端坐正受觀佛色身，當知是人心如佛心與佛無異。雖在煩惱，不為諸惡之所覆蔽，於未來世兩大法雨。」⁷¹觀想念佛者，修驗道理亦同稱名念佛，若能專念不雜其餘諸念，即得心如佛心的感應。曇鸞《往生論註》進以包含廣大的法界身譬喻眾生心法：

言「諸佛如來是法界身」者：法界是眾生心法也，以心能生世間出世間一切諸法，故名心為法界。法界能生諸如來相好身，亦如色等能生眼識，是故佛身名法界身。是身不行他緣，是故入一切眾生心想中。「心想佛時，是心即是三十二相八十隨

⁶⁹ 見《大正藏》冊19，頁128中。

⁷⁰ 同註5，頁343上。聖凱以此段經文為《觀無量壽佛經》的心性說，進行相關彌陀淨土教心性說的論述，表明此段經文具有說明彌陀淨土心性論的價值。參考聖凱：《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁30-32。

⁷¹ 同註47，頁646上。



形好」者：當眾生心想佛時，佛身相好，顯現眾生心中也。譬如水清則色像現，水之與像，不一不異。故言佛相好身，即是心想也。「是心作佛」者：言心能作佛也。「是心是佛」者：心外無佛也。譬如火從木出，火不得離木也；以不離木故，則能燒木；木為火燒，木即為火也。⁷²

眾生心法等如法界，能生萬法，是以眾生心想本具無量功德法門。法界能生萬法而含具能生義，使佛相好身與佛性，無不具足其中，是以是心作佛、是心是佛，亦即求成佛道之理，即在返尋自家佛性所行的自我照鑑之功。循此理路以觀，念佛法門最終思想理境所以觸及佛性思想乃至無量法門之法要，在於行人實踐返照之功時，心想本自具足，能生世間出世間一切諸法，無所欠缺所致。

即便智顓《五方便念佛門》以藏通別圓四教義判釋四門念佛觀法，其於判釋文前也總說而言：「約四教者，夫心不獨生，必託緣起。行者念佛之時，意想為因，如來毫光為緣，亦名法塵，以對意根故。」⁷³以意想為因，如來毫光為緣的念佛行法精神，再次強調發自行人內心，本性良善意想為根源，佛力加持為助緣的念佛行持。若將此理合論佛教諸門經典法義以行總述，則見《釋淨土群疑論》統合分析談到：

問曰：「《觀經》言：『是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生，云何是心即能作佛也？』」釋曰：「案唯識之理，心外無別法，萬法萬相皆是自心。故《起信論》言：『心生諸法生，心滅諸法滅。』《維摩經》言：『隨其心淨即佛土淨。』又言：『心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。』故知萬法皆心變現。

⁷² 同註 55，頁 832 上。

⁷³ 見《大正藏》冊 47，頁 83 上。



當用此心觀彼佛時，阿彌陀佛為本性相，眾生觀心緣彼如來，不能心外見佛真相。當觀心變作影像，是影像相名曰相分，能觀之心是於見分，見相兩分皆不離於自證分。見分之力能現相分，故名是心作佛也。此相分即是自證分心，無別有體，故名是心是佛。欲觀如來一切功德，皆用自心所變影像，故名諸佛正遍知海從心想生也。或由心想修種種行，為萬德因名正遍知海從心想生。故《賢護經》第二初言：『菩薩亦爾，一心善思見諸如來，見已即住，住已問義，解釋歡喜即能思惟：今此佛者從何所來？而我是身復從何出？觀彼如來竟無來處及以去處，我身亦爾，本無出處，豈有轉還？彼復應作如是思惟，今此三界唯心，是心有佛，何以故？隨彼心念還自見心，今我從心見佛。我心作佛，我心是佛，我心是如來，我心是我身，我心見佛，心不知心，心不見心。』《華嚴》亦言：『心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，此三無差別。』心有垢位名曰眾生，心純淨時名曰為佛，即其義也。」⁷⁴

此段論述，可說是全文主旨所在。懷感透過唯識法申論心外無別法，即「三界唯心，萬法唯識。」順此引及《大乘起信論》、《維摩詰經》、《大方等大集經賢護分》與《華嚴經》等經典說法，證說是心是佛乃諸經共說之法。懷感此論，消弭常情認知心佛互為主客之執念，融會淨土法門乃至佛教諸門共同的觀修心要。

無論從念佛還是理觀角度逕行研討，多能發見淨土經典乃至其他經說傳述是心是佛的義理。「生佛不二」的法說要義，聯繫淨土相關修行內涵以行思考，即有前文曾提之悟入念佛三昧感應，展現為淨土法門較高層次的修行功夫，產生行人修行心念「療癒性的轉

⁷⁴ 同註 52，頁 66 上-中。



化」。⁷⁵關於念佛三昧，史料記載善導曾經證悟此法，⁷⁶畢其一生勸行念佛，傳揚念佛法門不遺餘力。早於善導發揚淨土法門的道綽，也於《安樂集》談念佛三昧：「若人但能菩提心中行念佛三昧者，一切惡魔諸障直過無難。」⁷⁷先予肯定運行念佛三昧除諸障難的果效。善導後於《觀無量壽佛經疏》說及：「今此《觀經》即以觀佛三昧為宗，亦以念佛三昧為宗，一心迴願往生淨土為體。」⁷⁸確立念佛三昧在淨土觀修法中的宗要地位，並於《依經明五種增上緣義》深入談論三昧功德成就之源由：

言見佛三昧增上緣者。……此即是彌陀佛三念願力外加故得令見佛。言三力者，即如《般舟三昧經》說云：『一者以大誓願力加念故得見佛，二者以三昧定力加念故得見佛，三者以本功德力加念故得見佛。』……故名見佛三昧增上緣。……從頂上下至跏趺坐已來，一身分亦皆想之，隨心想時，佛身即現。……見一金像坐彼華上，既想見已，心眼即開，了了分明。……亦是彌陀佛三力外加，致使凡夫念者乘自三心力故得見佛。至誠心信心願心為內因，又藉彌陀三種願力以為外緣，外內因緣和合故即得見佛，故名見佛三昧增上緣。……即是念佛行人人口稱念更無雜想，念念住心，聲聲

⁷⁵ 關於生佛交互作用的結構，使行者的心通過念佛之淨念滌除心靈中的三毒、見思煩惱惑與塵沙無明惑而達到心靈的三昧狀態，由此產生療癒性的轉化，參閱陳啟文：〈四明知禮「是心作佛，是心是佛」的詮釋及其理論意涵〉，《清華中文學報》第八期（2012年12月），頁45。

⁷⁶ 參考陳劍鏗：〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，《法鼓佛學學報》第五期（2009年12月），〈善導拜謁道綽前已證得「念佛三昧」〉一節，頁125-130。該文引據史料論證，善導早年自習淨土法門時已證得念佛三昧，可供參考。

⁷⁷ 同註35，頁5下。

⁷⁸ 見《大正藏》冊37，頁247上。



相續，心眼即開，得見彼佛了然而現，即名為定，亦名三昧。正見佛時，亦見聖眾及諸莊嚴，故名見佛淨土三昧增上緣。⁷⁹

從善導分析見佛三昧的修成關鍵加以整理，⁸⁰本具善念信願之心想，再加彌陀佛三念願力以為外護，組織為三昧功德力的成就要素。⁸¹

《念佛三昧寶王論》另有辯證行人對《般舟三昧經》「心起想即癡，無想即涅槃」的疑義，飛錫以觀空三昧對曰：「若存所想之佛、能想之心，或避想佛，則以惡取空為無想者，則癡之甚也！吾今了佛皆從想生，無佛、無想，何癡之有？此乃觀空三昧，非邪見也。子又問：『理何在者？』夫至人冥真體寂，虛空其懷，雖復萬法並照，而心未嘗有，則真智無緣，故無念為名；俗智有緣，故念想以生。」⁸²飛錫由此無想無不想的心念，包羅法界萬法，而顯心未嘗有之觀空三昧理，進論「無所念心」之淨土法門較為獨特的真實念觀法：

問曰：「圓念三世，或專面一方，謹聞幽義也。皆有念、有思，

⁷⁹ 全文收錄於《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，見《大正藏》冊 47，頁 66 上-中。

⁸⁰ 善導有源於《般舟三昧經》的見佛三昧思想，以及源於《觀經》的觀佛三昧等三昧思想。相關善導三昧思想研究，可參考渡邊真宏：〈善導淨土教における三昧について〉，《印度學佛教學研究》第三十二卷第二號（1989 年 3 月），頁 99-101。

⁸¹ 善導之後，懷感同樣鼓勵人一生精勤念佛，並在《釋淨土群疑論》最後一章，以大量篇幅討論念佛三昧。現今相關研究成果較為深入者，參閱廖明活：《懷感的淨土思想》（臺北：商務印書館，2003 年），〈念佛三昧〉，頁 125-142。文中以懷感淨土思想為主題，分別討論其念佛三昧的意義與重要性、行者、行法、境界等四項論題。另有千葉考史：〈懷感における善導の念佛思想の相承について〉，《印度學佛教學研究》第四十三卷第二號（1995 年 3 月），頁 215-217。該中以承襲自善導念佛三昧思想的角度，討論懷感念佛三昧思想，可供參考。

⁸² 同註 68，頁 139 中。



有生、有滅，安得與《勝天王所問經》以無所念心而修念佛之旨同焉？」對曰：「無念之說，人多泣岐，不細精研，猶恐迷徑，今以理事門辯之。言理門者，真無念也。釋曰：『有之與無，即此念而本無矣！何者？佛從念生，心即是佛，如刀不自割，指不自觸，佛不自佛，心不自心。安得佛外立心，心外立佛？佛既不有，心豈有哉？無心念佛，其義明矣！』故世人謂念佛有念也，吾則謂念佛無念也，更何惑焉？又念即是空，焉得有念？非念滅空，焉得無念？念性自空，焉得生滅？又無所念心者，以無所住也，而修念佛者，而生其心也。無所念心者，從無住本也，而修念佛者，立一切法也。無所念心者，念即是空也，而修念佛者，空即是念也。不異之有，此明中道矣！雙寂曰止也，雙照曰觀也，定慧不均，非正受也。豈得三昧之名歟？今則照而常寂，無所念心矣；寂而常照，而修念佛焉。如來證寂照三摩地，念佛三昧究竟之位也。故此三昧，能生首楞嚴王、師子吼定，明矣！」⁸³

飛錫此文以理事二門逕行分述，首先區別出理門無念，事門則須修以佛念的念觀法，藉此回覆無念之說。續則論及「無所念心者，從無住本也，而修念佛者，立一切法也。」將此無念之心與念佛之法合論，說明理觀與事修不可偏廢的意蘊，⁸⁴同時也加以旁證善導念

⁸³ 同前註，頁 141 下。

⁸⁴ 飛錫另言：「言事門者，夫佛生於心，般舟無念而已，至境出於我，法華不速而自來。無所念心者，絕諸亂想也，而修念佛者，善想一佛也。」（同前註，頁 142 上）飛錫在此有將話鋒轉回淨土行持的用意，強調借念一佛名號，而此一專念善想，即是成就轉凡夫情念為佛念的重要過程。許多忽略事修的錯誤觀念，就是導致對是心是佛之理混淆的首要原因，如飛錫對應「經明是心是佛，是心作佛。何用遠稱彌陀，存想於極樂之國；近念諸佛，興敬於未來之尊。此皆自外而求，豈曰是心是佛耶？」此等問難，答以：「子問非也。子但引經，不知經之所趣。經者，《觀無量壽經》也，正明念阿彌陀之文矣。『以念佛故，佛從想生』，故



佛三昧功夫的要旨，正在此行人「自發」的念佛心念。亦即「此心」之用，如善導《觀無量壽佛經疏》所論：「言是心作佛者，依自信心緣相如作也。言是心是佛者，心能想佛，依想佛身而現，即是心佛也。離此心外，更無異佛者也。」⁸⁵依自信心緣相如作之理，「此心」之功便為善導著重強調之念佛三昧功德處。

肆、結論

長時以來，淨土法門稱念彌陀名號的基本修持形式，構築大部分佛徒與淨土學人對其所有認知。然從口稱佛號層層深入檢視來看，尚有菩提心願、善法功德、內在善根、是心是佛等法，存在並推動口稱佛號為有效淨法行業，最後得遂淨土往生修行。菩提心願表彰大乘佛法求成佛道並迴願度眾的精神，善法功德乃佛教共法，是心是佛則在說明眾生徹底曉悟本心即是佛心的佛門心法，三法都有淨土法門共通其他法門的現象。當中唯獨「內在善根」一法，不全然存有通行於其他法門的思想面向。

以佛陀經說屢次提起的善男子、善女人為例，一般意義下的善男子、善女人，多指佛教在家信士，近似今日善男信女的用法。窺基《阿彌陀經通贊疏》說到善男子、善女人是梵語烏波索迦、烏波斯迦的譯名，指的是持五戒並能親近承事比丘、比丘尼之男子、女人。⁸⁶然在淨土法門的脈絡下，善的定義出現延伸變化：《觀無量壽佛經》

云是心是佛。安得竊取彌陀之觀，反噬彌陀之心者哉？若爾，都不念佛，而言是心是佛者，亦應都不想惡，而言是心是惡耶？彼既不然，此亦焉可？」（同前註，頁139上）即是忽略事修之明顯例證。

⁸⁵ 同註80，頁267上-中。

⁸⁶ 參見《大正藏》冊47，頁129下-130上。窺基註解淨土經典同時，解說善男子、善女人義，較一般意義來得完整，於此處列作參考。



的淨業三福，從世間善漸次說到出世間善，乃至往生淨土佛國之大善，即是一例；再如《阿彌陀經》說到善男子、善女人執持彌陀名號，若一日至七日一心不亂，阿彌陀佛與諸聖眾臨命終時現前接引往生，所說之「善」義不只停留在傳統經說之良善意義，而有淨業善根的延伸義；蓮池大師《阿彌陀經疏鈔》也以宿生善因與今生善類解釋善之二義的道理。⁸⁷得聞淨法已經證明其人前世曾經積累淨土善法功德，今世又續淨土法緣，表現內在善根信念的牽引果效。念佛是大善根行，往生淨土後又能續以善根信念推展行業，一系列前後連貫的善根信念意蘊，超出一般理解的善定義甚多。凡此相關淨土經典與祖說，顯露淨土法門對於善的定義，較他法存有更多淨土信願行的豐富內涵。

淨法成就需要寂靜而專念的堅毅心志。寂靜是為了沉寂心想，除去妄想雜念以助培植正念善法；專念則意在藉由念佛一行，專注修持行業，使善根功德法能集中發揮其用；堅毅，代表持續不懈的精進行修；後則融會此諸善法功德，透過菩提心願的生發，推動行人進展淨業。統合全體理路而言，以此含具淨土資糧力的內在善根，運持寂靜而專念的心志以稱佛名號，發願菩提心迴諸功德法得生淨土，是為淨土法門的解脫依據所在。

淨土法門強調的內在善根，具存眾生心中，藉由菩提心所發起的往生信願，集諸功德法稱念彌陀名號，而此念佛行持同時是多善根法所在，形成一股善法善念的運持力度。最後，當念佛功夫進至熟境時，或能感得三昧功夫之成就，有著是心是佛之深層體悟，逐

⁸⁷ 參見該疏鈔所說：「宿生善因者，《大本》（《無量壽經》）云：『世間人民，前世為善，乃得聞阿彌陀佛名號功德。』一聞佛名，慈心喜悅，志意清淨，毛髮聳然，淚即出者，或宿世曾行佛道，或他方佛所菩薩，固非凡人。則信心念佛者，皆宿修善本者也；今生善類者，如《華嚴》云：『寧在諸惡趣，恒得聞佛名，不欲生善道，暫時不聞佛。』夫不以人天為善，而以得聞佛名為善。則信心念佛者，皆善人之儔類也。緇素利鈍者，淨土法門，一切收攝。」《已新纂續藏經》冊 22，頁 659 上-中）



漸發見此心即是佛心，此念即同佛念，不再是截然二分之彼我遙相對待。從眾生心自發而起的善根信念，轉經淨土行持，後來又回到眾生心即是成就本位的認知，形成一個良善的淨土行持循環，也符應淨土功成後，迴願度眾的淨法修行精神。無論從理觀或是事修上言，淨法修行的內在善根處，皆見含藏無量功德法，同時也是高度適應彌陀淨土修行的起行方所。

最後引述《念佛鏡》一段問答，總結文論並提供吾人對於佛陀傳授淨土法門更多深細思考空間：

問：「何故不念本師釋迦，但念阿彌陀佛？」答曰：「念彌陀者，本師教念，然始解修。猶如父、母生得子已，遂付師教，學問乃成，皆由師立。彌陀亦爾，本師說經，慇懃勸念阿彌陀佛，令生淨土，早證菩提。將念佛名，稱為難事，本師自說：『我行此念阿彌陀佛難事，得無上菩提。』本師釋迦自亦念佛。勸汝等一切眾生，若能稱念阿彌陀佛，定生淨土，早證菩提，是為甚難希有之事，本師遣念阿彌陀佛。又復念佛，猶如父、母多諸子息，當居儉處，將去遂豐，然始養得，不被餓死；本師亦爾，為娑婆濁惡不堪久住，恐畏沈淪墮於地獄，將諸眾生同歸淨土，受諸快樂，不被沈淪，是故偏令思念阿彌陀佛，不念本師。非但釋迦因念佛得成佛，十方三世諸佛皆因念佛三昧當得成佛。故《月燈三昧經》云：『十方三世一切過去、未來及現在佛，皆學念佛，速證無上菩提。』故知三世諸佛皆因念佛當得成佛。」⁸⁸

理論而言，佛佛道同，念諸佛名號應有共同的功德果效。彌陀佛號之所以對此方人民特別重要，不僅彌陀名號能賅攝其餘諸佛名

⁸⁸ 同註 63，頁 129 下-130 上。



號功德，彌陀淨土實有其絕然適應此土眾生心性的教化施設作用。即便承願化現此土以行教化的無上世尊，也是行持念佛之道，乃至三世諸佛皆因念佛得成佛道。「本師教念，然始解修」的念佛行持，喚起內在善根居處之自家佛心方所，建構出成佛必要的行法理論。



伍、參考書目

一、傳統文獻

- 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》第 12 冊。
- 東晉·佛陀跋陀羅譯，《佛說觀佛三昧海經》，《大正藏》第 15 冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。
- 宋·疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
- 北魏·曇鸞註解，《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊。
- 梁·僧祐撰，《弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
- 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，
《大正藏》第 19 冊。
- 隋·智顛說，《淨土十疑論》，《大正藏》第 47 冊。
- 隋·智顛說，《五方便念佛門》，《大正藏》第 47 冊。
- 唐·道綽撰，《安樂集》，《大正藏》第 47 冊。
- 唐·善導集記，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。
- 唐·善導集記，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第 47
冊。
- 唐·窺基撰，《阿彌陀經通贊疏》，《大正藏》第 37 冊。
- 唐·窺基撰，《西方要決釋疑通規》，《大正藏》第 47 冊。
- 唐·迦才撰，《淨土論》，《大正藏》第 47 冊。
- 唐·懷感撰，《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊。



唐·飛錫撰，《念佛三昧寶王論》，《大正藏》第 47 冊。

唐·道鏡、善道共集，《念佛鏡》，《大正藏》第 47 冊。

明·祿宏述，《阿彌陀經疏鈔》，《已新纂續藏經》第 22 冊。

二、專書

王月清，《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社，1999 年。

平川彰，《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990 年。

早島鏡正，《淨土教思想論》，東京：世界聖典刊行協會，1993 年。

佐藤成順，《中國佛教思想史の研究》，東京：山喜房佛書林，1985 年。

杜繼文，《中國佛教與中國文化》，北京：宗教文化出版社，2003 年。

坪井俊映，《淨土學概論》，京都：佛教大學通信教育部，1982 年。

聖凱，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，北京：中國社會科學出版社，2009 年。

廖明活，《懷感的淨土思想》，臺北：商務印書館，2003 年。

漢語大詞典編輯委員會編纂，《漢語大詞典》第十卷，上海：漢語大詞典出版社，1992 年。

釋根通主編，《中國淨土宗研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。

釋廣定編輯，《印光大師全集》，臺北：佛教出版社，1991 年。

三、專書論文

石田瑞麿，〈中國的淨土思想〉，玉城康四郎主編，許洋主譯，《佛教思想（二）——在中國的開展》，臺北：幼獅文化，1985 年。



端甫，〈論淨土法門貫通諸法大義〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 66 淨土思想論集（一）》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。

南亭，〈發菩提心〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 67 淨土思想論集（二）》，臺北：大乘文化出版社，1979 年。

慈舟，〈《佛說阿彌陀經》「不可以少善根福德因緣，得生彼國」的見解〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 68 淨土典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，1979 年。

四、期刊論文

千葉考史，〈懷感における善導の念佛思想の相承について〉，《印度學佛教學研究》第四十三卷第二號，1995 年 3 月，頁 215-217。

陳啟文，〈四明知禮「是心作佛，是心是佛」的詮釋及其理論意涵〉，《清華中文學報》第八期，2012 年 12 月，頁 39-62。

陳劍鎧，〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，《法鼓佛學學報》第五期，2009 年 12 月，頁 101-144。

渡邊真宏，〈善導淨土教における三昧について〉，《印度學佛教學研究》第三十二卷第二號，1989 年 3 月，頁 99-101。

廖明活，〈吉藏的淨土思想〉，《中國文哲研究集刊》第十一期，1997 年 9 月，頁 189-218。

樓宇烈，〈「無我」與「自我」——佛教「無我」論的現代意義〉，《世界宗教研究》第二期，2000 年，頁 101-104。



Abstract

In addition to advocate remembrance, Amitabha sutras tell many important things about disciples' inner good roots. Sakyamuni emphasized that “not less good roots, Crawford, karma, too Shengbi country” in Amitabha sutras. There are birds and trees telling dharma, and charitable persons coming together (“Gain and a case of Zhu on the good will all”) in Amitabha' pure land. All these phenomena represent that there are kind-hearted people living in Amitabha's peaceful pure land. On the other hand, “Supreme Bodhi Heart” is necessary to disciples. If disciples combine “Supreme Bodhi Heart” with remembrance to practicing process, they will escape from kleśa, and achieve their target. Therefore, no matter the state of practicing or the resulting of merits' view, disciples' inner good roots are necessary to reborn in pure land. Through their inner good roots' guidance, disciples will correspond with the Buddha's heart, reach the “this mind is Buddha” realm.

Keywords: Amitabha' pure land, good roots, remembrance, Supreme Bodhi Heart, this mind is Buddha

