

持名念佛與實相念佛之統一 (二)

釋法藏

(二) 持名念佛之實踐

持名念佛既如上節所說，有其不可思議的殊勝及特異的方便性，然而即使是如此，關於要如何「持名」，以及持名念佛之後要到達怎樣的標準，才能獲得往生的確定？則是在確立了稱名念佛的重要性之後，該當再考慮的。智者大師在《淨土十疑論》中，即對凡夫的念佛往生有一段精要的開示云：

凡夫無力，唯得專念阿彌陀佛，使成三昧，以業成故，臨終歛念得生，決定不疑，見彌陀佛 36。

文中所謂「專念」、「使成三昧」者，在智者大師看來，正是一切念佛得以成就的根本。因為唯有如此，才能「以」念佛之「業」習「成」就「故」，而得以在「臨終」時「歛念（有「定」的效果）得生」乃至能「見彌陀佛」。此外大師在《五方便念佛門》中，提出五種念佛方便門 37，亦皆以「念佛三昧」為名，可知專念使成三昧，當是天台念佛觀中，能夠「確定往生」的基本要求殆無疑義。但是須要注意的是，所謂念佛三昧的成就，其實是隱含有「信、願」兩項前提的，若無信願則往生之因亦不能成就。如《十疑論》復云：

假如行人，口稱南無阿彌陀佛時，心必願生彼國土，即是稱名往生門 38。

文中言「口稱南無阿彌陀佛」正是明示了天台對「持名」的確認。此外，所謂「口稱佛時」，「心必願生」云者，更是指出念佛三昧的成就，必以信、願為前提的明證！蕩益大師在《彌陀要解》中，於此更有明確的提示，文云：「信願二種，即是往生淨土之要領也……若信願堅固，縱使臨終十念一念，亦決得生。若無信願，縱使將此名號作個語頭，持至風吹不入雨打不濕，如銀牆鐵壁一般（喻得三昧也），亦萬無得生淨土之理 39。」

由上所引，則信、願二心之重要性自不待言。總之，必須信願行三者具足，才是往生的最佳保證。至於持名念佛要如何才能成就呢？小本《彌陀經》既以信、願、持名而階一心不亂，為往生正因 40，那麼接下來的問題是：要如何持名方達一心不亂？乃至何謂一心不亂呢？蕩益大師在《要解》中首先分別理、事二種持名方法云：「事持者，信有西方阿彌陀佛，而猶未達是心作佛是心是佛；但以決志，願求生故，如子憶母無時暫忘 41。」

又云：「理持者，信彼西方阿彌陀佛，是我心具是我心造。即以自心所具所造洪名，而為繫心之境，令不暫忘 42。」

與此類似的看法，則是天台大佑大師在《彌陀經略解》中所提出的理事兩種一心

之分判，文云：「事一心者，行者繫緣憶念阿彌陀佛，相好光明，無分散意，念念無間 43。」

又云：「理一心者，了達能念之心，所念之佛，皆無自性。雖本來空寂，而感應道交，如鏡像水月，任運顯益。當處皆空，全體即假，二邊叵得，中道不存。三諦圓融，絕思絕議 44。」

上諸引文中，所謂的事持（或云事一心），即是本章「持名念佛」所限定的範圍。因此可知，以信願心為前導，心無分散如子憶母地繫念彌陀的名號，即是持名念佛的修持方法！至於一心不亂的相貌又如何呢？大佑大師即以「無分散意，念念無間」為一心不亂之相，並未另做說明。換言之，即以念念無間地繫念彌陀（所緣境），若一日乃至七日，為一心不亂之相，此釋亦頗合經意。至於蕩祖，則另依執持名號的「效果」而說明一心不亂之相。此中依於伏斷的強弱，亦分為理事兩個層級，《要解》云：「不論事持、理持，持至伏除煩惱，乃至見思先盡，皆名為事一心。又不論事持、理持，持至心開見本性佛（三諦圓融，性具性造清楚現前），皆名理一心。事一心則不為見思所亂，理一心則不為（空有）二邊所亂 45。」

以上兩種一心的生起中，最值得注意的是：不論事持（但持名號，不了實相性具之理）或理持（照了心具心造之理）皆可得到事一心（斷見思惑）或理一心（現證中道實相，一念三千理具事造之理）的果證。換言之，乃至只是專稱佛名，而不去了解、思維、參究所謂的實相之理，其實也是可以證得與正觀實相（即下文所謂的「實相念佛」）相同的證境！這是相當不同於一般對修道方式之理解的，因此《要解》中讚歎此一持名念佛法門云：「當知執持名號雖復簡易直捷，仍復至圓至頓！以一念相應即一念佛，念念相應即念念佛，不勞觀想不必參究，當下圓明無餘無缺。上上根人終不能踰其闕，下下根人亦可臻其闕，可謂橫該八教豎徹五時 46。」

接著更引經意及經文而讚此法門曰：「所以徹底悲心無問自說，且深歎其難信也 47。」

持名念佛的功德如是高妙，已於上來引文中可知，所謂「下手易而成功高，用力少而得效速，普被三根，統攝諸法 48」歷代祖師共所推重正緣於此。然而何以持名念佛有如此高妙的功德與利益？此一問題將在下章討論「實相念佛」時予以解析。

四、實相念佛的理論與實踐

相對於持佛名號發願往生，或觀想阿彌陀佛的依正莊嚴、相好光明、功德神力與本願攝受，乃至眼觀塑畫聖像口稱諸佛名號的觀像念佛等，以具體的形相或往生的目的為所緣境的「事相」上之念佛而言，另有一類的念佛，乃是以抽象的「諸法實相」或「中道理體」等義理為所緣境的「理相」上之念佛。本章所欲討論的「實相念佛」，即是以天台諸法實相之理觀為所緣境的理相念佛行，茲就知禮大師在

《觀經疏妙宗鈔》中所建立的天台實相念佛行略作一番敘述。

（一）實相念佛行的建立

天台以眾生介爾一念，理具事造法界三千性相，皆三諦圓融，為其最圓頓的觀門，依此觀門了知一切境界皆是眾生本具性德所現。天台四明知禮尊者於《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中對此即有所闡示云：「能觀皆是一心三觀，所觀皆是三諦一境，毘盧遮那遍一切處，一切法皆是佛（覺）法。所謂眾生性德之佛，非自非他，非因非果，即是圓常大覺之體……等虛空界無所不遍，法界一相即是如來常住法身，依此法身說名本覺。故知果佛圓明之體，是我凡夫本具性德故 49。」

所謂以一心中的空、假、中三觀之智，來觀察法界中的一切境界相，皆是緣起無自性的虛幻不實之存在（空觀智），此即境界中的真諦。雖虛幻不實而有如幻之用，故不住空觀而入於假觀，隨緣應病與藥化導眾生，不住於涅槃性中，此即境界中的俗諦。能觀之智空而不空，假亦非假，雙遮雙照即是中觀之智，以此中觀之智照見一切境界皆是不可思議非空非有，即空即有之中道實相，此即境界中的中諦之理。依於此理則知「遍法界一切處」之法，皆是三諦圓融之法，皆不可說為染淨、善惡及生死涅槃等對立之分別，只可視為絕對性的「存在」之法。唯此一存在實無有一物、一法「真的」存在，全法界皆是一種不守自性（與畢竟空相應）的、超越語言概念的存在，天台名此為「不可思議中道實相」。此一實相既遍一切處，故說為「一切法皆是佛（覺）法」，則一切凡夫亦具此實相，故說此為「眾生性德之佛」。又因此一實相不守自性，不從他有，非萬法之生因，亦非修道而能成，故言「非自非他，非因非果」，十方諸佛悟此而成正覺，故名此為「圓常大覺之體」，諸佛亦依此而住世應化等，故此亦為「如來常住之法身」等。總結的說，法界一切性相諸法，皆是眾生一心三智所觀一境三諦之不思議中道實相之法，而此法既是佛法、亦是眾生法與心法（以心、佛、眾生三者皆為法界諸法所攝故）。因此眾生之心法即是具足法界一切不思議中道實相諸法，此法既是果佛圓明之體，則知此體亦即是一切凡夫本具之性德 52。緣於以上對於眾生性具實相諸法的理解，故《妙宗鈔》續云：「一切教所談行法，無不為顯此之覺體，故四〔種〕三昧 51 通名念佛〔三昧〕，但其觀法為門不同。……此等三昧〔所〕歷事〔修〕雖異，念佛是同，俱為顯於大覺體故 52。」

由上引文可知雖然是觀於「實相」之理，但觀實相其實就是觀果佛的「圓明之體」，因此觀實相也就等同於（緣）念佛了。換言之，在天台廣義的角度看，所謂的「實相念佛」，就是觀察諸法實相的意思。只不過觀察的方法及緣境不同，而有不同的（念佛）三昧行法罷了，然而雖說緣境不同，但終究一切諸法實相之觀察仍是源於眾生當下一念心性的。如《妙宗鈔》云：「雖托彼境，須知依正同居一心，心性遍周，無法不造、無法不具。若一毫法從心外生，則不名為大乘觀也 53。」因此，行者應當觀察介爾這一念心性，正是理具事造三千性相的法界全體，並了知其即空、即假、即中，雖萬緣俱寂（真諦也）、而仍歷然分明（俗諦也）、雖寂照並用而又能所雙忘、境觀雙泯（中諦也），當下即趣入薩婆若海中。如此一

來，我們即可進一步的說：所謂「實相念佛」就是觀察吾人現前這一念心，能具能造一切諸法實相，以實相不來不去，不垢不淨，不一不異，不常不斷故，行者自能於心中安住諸法實相而不動不轉，此即名為實相念佛三昧。然而爲了避免學者墮入性具即是「真常」見的妄執中，《妙宗鈔》更進一步地闡釋所謂性具的界定：「所言心性具一切法，造一切法者，實無能具所具，能造所造。即心是法，即法是心，能造因緣及所造法，皆悉當處全是心性。是故今觀若依若正，乃法界心觀法界境，生於法界依正色心。是則名為唯依、唯正、唯色、唯心、唯觀、唯境 54。」

雖假名為「具」，而實無心性能具，亦無諸法可具，心是諸法，諸法即是心。心既是諸法，則心是法界心；諸法既是心，則法界境當下在眾生一念心性中具。法界境即法界心，彼此相即不離而無前無後、不一不異，因此舉一色則全體是色（唯色），舉一心則全體是心（唯心），乃至依、正、觀、境等法皆然。一切法不可得、不可執、無名無相而假名色、心、依、正等，故總曰：「不可思議中道實相」耳。

在《摩訶止觀》卷五・三正修正觀中，智者大師於此亦有一段相當具足權威性的說明：

此三千諸法在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。……若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異。玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲「不可思議境」意在於此云云 55。

上文既云「非心生一切法」，亦「非心一時含一切法」，則譏天台爲真常見者可休矣！然而一切法卻又不離這一念心，既心外無一切法，而一切法之外亦無心，則妄執一切法只有緣生空性而不見中道第一義諦者亦可自知非矣！

（未完待續）