

第六届中日佛教学术交流会议 论文摘要

(中文版)

1996 年

中国佛教协会文化研究所

第六届中日佛教学术交流会议

主题：东亚佛教之交流

时间：1996 年

10 月 8 日、9 日

地点：中国 北京

与会国：中国・日本

列席：韩国

主办：中国佛教协会文化研究所

日本国佛教大学

新学
PDG

目 录

关于新编汉文大藏经、编译南传大藏经之我见

..... 吴立民(1)

(中国佛教文化研究所所长、中国宗教学会副会长)

净土教思想信仰的特征..... 藤堂恭俊(7)

(佛教大学名誉教授、日中友好净土宗协会副总裁)

印光法师悟道年时考..... 传印(12)

(中国佛教协会常务理事、中国佛学院副院长)

慧远与善导之念佛..... 高桥弘次(19)

(佛教大学学长、日中友好净土宗协会理事)

东亚佛教文化圈三问..... 何云(27)

(中国佛教文化研究所副所长、《佛教文化》杂志主编)

印光大师及其佛学思想初探..... 自然(38)

(湖南省佛教协会副秘书长、长沙铁炉寺监院)

日中佛教交往的一个侧面..... 稻冈誓纯(43)

佛教大学文学部佛教学科副教授

关于入宋僧裔然的事迹 鹈饲光昌(48)

(佛教大学文学部中国文学科专任讲师)

韩国列席代表论文目录

“永劫回归”和三世轮回思想的再认识 ……… 柳炳德()

(韩国圆光大学名誉教授、韩国宗教史学会会长)

关于韩中佛教交流…………… 李法山()

(韩国东国大学校禅学科教授、东国大学校正觉院院长)

(以上论文因时间关系，未及入册，特此说明。)

新编汉文《大藏经》、 编辑南传《大藏经》之我见

吴立民

(一)

汉文大藏经，自唐《开元录》一直到日本《大正藏》，迄今已有二十多种版本藏经，在各个不同历史时期，都曾作过奉献和起过作用，是人类文明史上最宝贵的文化遗产。现在完整的佛教和完整的佛藏基本上都在中国。为融合古今中外一切佛法，以适应世界佛教时代，普摄人间群机，实有重新编修汉文大藏经之必要。有鉴于斯，近几十年来，有志弘法之士，莫不关注此事。台湾有中华佛教会屈映光等修订《中华大藏经》之纂辑，佛光山有《佛光大藏经》的编印，大陆前有周叔迦先生集中木刻经板刊印《金陵大藏经》之策划，吕澂先生有《新编汉文大藏经目录》之著作，现有中国古籍领导小组重修《中华大藏经》之出版。但兹事体大，既非一人一地之力，亦非一朝一夕之功，非法缘成熟，难以完全办好。目前收辑较备，流通最广的仍推日本《大正藏》。惟《大正藏》亦有二失：一是体例不迥如法，有小乘经典列入大乘，而大乘经典又列入小乘者；有显教经典列入密教，而密教经典又列入显教者。宝积与大集性质相近而别分两类；释经宗论与诸宗关蒸密切而混淆不清。二是收集不够完整，有些佚书未收，有些应入藏而未入；藏传、南传、汉译重要著述，如宗喀巴《菩提道次第论》、《密宗道次第论》、觉音《清净道论》等均未收入。且《大正藏》出版至今已七十馀年，新著新译可入藏者不少，虽有续藏，未能顾及。三是实用不大方便，有些经论，一直没有断句标点，校勘索引很不精审，错讹太多，图像零乱无序，应有附录全付阙如。而且《大正藏》为日本所辑，非中华所出，许多中土著述未能收入。作为现存佛教和佛藏最完整的中国，理应重新编修中华大藏经。而由国家主修现正印行的《中华大藏经》，除版本校勘有其优胜外，体例一仍其旧，收集未见完整，更不方便实用，且价值昂贵，非常人之所能问津。因此由中国佛教协会筹划重新编修一部汉文大藏经，是非常必要而适时的。新藏名为《金陵大藏经》，或另行命名如《无尽意藏》亦无不可。如巴利语三藏完成汉译，藏汉两部大藏又完成对勘互译，则不但完成了中国佛教三大语系的典籍总集，而且将是世界上最完整的佛教典籍总勘——集人间法藏之大成。那瓊是真正最理想最完备的中华大藏经。

综合现代各方对修藏的意见，诚为印顺法师所说，可概括为四大要求：一是“求其精要”，这属“选藏”工作；二是“求其完备”，这属“续藏”工作；三是“求其通顺易晓”，这属编译“语体（白话）文本”工作；四是“求其传布世界”，这属“将汉藏译为世界各种语文版本”工作。后两种要求是性质不同的另类问题，可不与前两种要求混淆，纳入重修新藏之列。这样，编修新藏的要求，主要是两条：求精与求备。求精就要选，就要如理；求备就要全，就要如量。二者看似矛盾，实乃相辅相成。其间就要求编，求编就要法，就要如法，这就是第三条，也就是在“选藏”、“续藏”的基础上更深层次地“编藏”。从当机出发，新编大藏，要突出三大特点：

一、体例的科学性——就是分门别类，要如理如量，既要契合佛法的根本教义和历史传统，又要当机创新适应现代图书科学分类方法和学科分类与代码的国家标准，使新藏本身就体现出佛法圆融大小乘，圆融显密教，圆融世、出世法的圆融性。

二、收集的完整性——就是完备齐全，要包括汉传、藏传、南传三个语系的汉文译著以及日、朝、韩、印、斯、缅、泰等国乃至欧美的汉文译著。这就需要译经工作相与配合。译经工作有三，即（一）、译巴利语三藏为汉；（二）、汉藏大藏经对译，主要是藏译汉；（三）、今译，即近现代世界佛学名著译汉。此外还要搜求佚书，收集《房山石经》、《敦煌宝藏》及藏外佛书，乃至与佛教有重大关联的非佛教典籍，收集完整齐备，使新藏本身就体现出佛法具足三藏一味，九乘差别，具足世法、出世间法的圆满性。

三、实用的方便性——就是方便实用，不仅便於供奉、收藏、流通，而且印刷精美，便於翻阅，切合实用，经济实惠，使读者生欢喜心，恭敬心，得到法益受用。要求标点逗句，提供系统图像，编好各种索引，附录必要资料，包括悉昙、音义、曲谱、年表、曼荼罗、比较图、对照目录等等，宋体纸型编排印刷，制图、插画、美编、装璜等等，尽可能采用现代化手段。无论是光盘或纸型，但必需保留传统优点，发扬金陵刻经处木版线装的庄严美观的传统优势，使新藏本身就体现佛法方便善巧，出入一切门示现无碍的圆成（用）性。

要编好这种具有中国特色，能适应现代走向世界，真正能承前启后、继往开来的新编汉文大藏经，关键要抓好四个基本点，即做好四项基本工作：一是定好体例，二是编好目录，三是选好版本，四是搞好标点。

一、定好体例。即首先解决分门别类的部类问题。综观历代藏目，自《开元录》立其范畴，至元代庆吉祥作《至元法宝勘同总录》，一度变更。《开元》以大小乘各分经律论，《至元》以经律论各分大小乘；《开元》大小乘经分重单译，《至元》不分重单译。《南藏》、《北藏》、《嘉兴》、《龙藏》等递相仿效。明寂晓

《释教勸目义门》，改革部类，合并经律论杂，分为华严、阿含、方等、般若、法华、涅槃、陀罗尼、圣贤著述八部，此就五时说教顺序，第四时方等赅括宝积、大集，第五时则分为法华、涅槃。此乃创新之分类，但後世各藏均无仿效者，惟《阅藏知津》及日本《缩刻藏》效其华严居首。说者谓古代各藏以般若居首，般若为诸佛之母，《义门》、《知津》、《缩刻》以华严居首，华严为诸经之王。实则华严不仅经中之王，亦居五时之首也。《大正藏》则以阿含居首，取其由浅入深，由小入大之意。明智旭《阅藏知津》又另起炉灶，别开蹊径，日本《缩刻》，略仿《知津》，《大正》亦本《知津》而加变革。就中国言，藏经虽多，所分部类只此《开元》、《至元》、《义门》、《知津》四种。日本《缩刻》，《卅字续》皆具义例，《大正藏》殆集各藏之长，如前所述，还不尽理想。晚近学者，争论颇多，见仁见智，各有所得。按古代印度传译佛书，约时代而竖分，不出声闻藏、菩萨藏、秘密藏三大类；约内容及文体而横分，即不出经、律、论、杂四藏。从印度发展到中国三大语系的佛书，则不能不考虑到密乘与禅宗诸书，势必要立密藏与禅藏。密藏亦有先例，意见不大；唯立禅藏，异议颇多。近世纪来，由於佛法传入西方以及近代文化的影响，治理佛学方法，多少与古代不同，使用之语文，研究之论题，更为广泛，体裁与内容，都与古代有很大差别。因之近现代著作除可纳入经、律、论、密、禅五藏中外，其他均可摄入杂藏。这样，就以经、律、论、密、禅、杂六藏来分类，每类之下再按大小乘法门及世法学科性质分目。其详将另拟新编汉文大藏经的体例说明。

二、编好目录。即按所定体例分门别类编目。过去上海佛学书局曾油印有《五种大藏经目录勸编》、吕澂著有《新编汉文大藏经目录》、现在有台湾出版蔡运辰编著的《二十五种藏经目录对照考释》，甚为详尽。最近我所又访得社科院有人编有《近百年来重要佛书目录》及《近百年来重要佛学论文目录》，中国佛教图文馆编有馆藏《藏传佛教汉译著作目录》，成都黄显铭补足日本宇井伯寿编的《西藏大藏经总目录》而撰成的《藏汉对照西藏大藏经目录》，藏学研究中心正在编纂《藏汉大藏对勘总目》。这些都为编好新藏提供了资料条件，我们拟在上述各种目录以及更加广泛采集拾遗的基础上去粗取精，扬长避短，融会贯通，按新定部类体系，重新编写汉文大藏经总目录。

三、选好版本。实即解决异本歧出之书的校勘问题。各藏之有校勘，始於日本《缩刻》而继以《大正》。因《缩刻》、《大正》皆以《高丽藏》为本，论者谓《丽藏》错误较少，核之殊未尽然。所以行家大都主张中华修藏，应自择善本。国家主修的《中华大藏经》颇致力此，应吸其成果，以免重劳。台湾学者蔡运辰在其所编著《二十五种藏经目录对照考释跋》中，曾提三项方案，可以参考研究。因新藏必须标点文句，作好校勘，更为必要。校勘之法，或以一本

为主，分注各本不同之字句，《缩刻》与《大正》皆然。或就各本择善而从，而仍注明余本之不同字句，古籍中颇有此例。或就各本中择善而从，不注余本之不同字句，《频伽》所校《一切经音义》用此法，论者谓其未免过於自行，使古书失其真正面目，不宜仿效。凡此均须研究，慎重而定，万无一失，裨臻完善。

四、搞好标点。此即解决经藉断句问题。由於佛法深奥，一字多义。佛以一音演说法，众生随类各得解。一般标点符号，难以准确表达句义，甚至造成误解或障碍。因此对佛经标点，拟采用古籍逗句办法，仅用逗号、句号，以示断句；或用“.”、“。”两点以示断句。以“D”号於两行底交以示分段。如何是好，均应从长计议，深入研究。

做好上述四项基本工作，则编藏工作基本可以完成。这是前期工程，後期工程即为印藏工作。印刷发行工作虽仍繁重，但有前期基础，即可交叉配合进行。其实施方案将由中国佛教文化研究所与金陵刻经处拟定。

新编汉文大藏经，是人类文明建设的根本大事，是续佛慧命、当机弘扬佛法的根本大事。显实相於文字，转法轮於经藏，化干戈为玉帛，挽共业以净行，誓愿精诚，众生祈求，诸佛加持，人天护佑，全力以赴，圆满成就。

(二)

佛教在印土流行，从公元前六世纪至十二世纪，约有一千八百年历史，大致可分三期：初六百年，为原始佛教和部派佛教形成时期；中六百年，为大乘显教发展时期；后六百年，为密乘佛教流行时期。初期佛教以上座、大众两部为主，三、四百年中分化为二十个部派。其中上座部分南北二传，南传上座部，在阿育王时期传入斯里兰卡，先后又传入缅甸、泰国、越南、柬埔寨等地。公元七世纪后又自缅甸传入中国云南，迄今流行于云南傣族等几个民族地区，形成中国巴利语系的上座部佛教。巴利语系的佛教，基本上使用巴利语原典——巴利语的三藏经典，就是巴利语系的南传大藏经，其中一部分译成了少数民族文字，在傣族各地区成为傣族文化的主体。印度中期的大乘佛教，主要是龙树——提婆的中观系统和无著——世亲的瑜伽系统，于公元二世纪传入中国汉地，公元七世纪又自汉地和印度传入中国西藏。印度中期后期的佛教，在中国形成汉语系和藏语系两大佛教。特别是印度后六百年的密教，包括早、中、晚三期的密教，从八世纪开始全部传入中国西藏，一直流传至今。现在流传于中国的三个语系的佛教，是全面地继承了印度历史上的一千八百年分为三期的佛教，而且结合中国实际又大大地发展了，形成了具有中国特色的佛教。可以说，世界上完整的佛教和完整的密教都在中国。中国三大语系佛教典籍的总集，便是南

传大藏经、汉文大藏经和藏文大藏经。这三部总集，不但反映了印度佛教典籍的全貌，而且汇集了中国佛教典籍的精华。可以说，世界上完整的佛典也在中国。但不足的是：第一，巴利语三藏大都没有译成汉文；第二，汉藏两部大藏，没有对勘补译；第三，世界佛学名著，汉译太少。正因为如此，在中国佛教协会会长赵朴初大德的领导下，中国佛教文化研究所特列“译经”一项重要工作，欲以弥补以上三项之不足，裨三大语系佛典总集，全臻完善。

巴利三藏，世界上已有十多种文字系统译本，唯独汉文译本至今仅有零星的单品，这不能不说是我国佛教译经事业的重大缺陷，实是一件很大的憾事。古代汉译诸经中，虽有些典籍与巴利经典“相当”，如“四阿含”，但并非译自兰卡大寺部的巴利语传本，而是译自其他部派的梵本或西域诸语，所以两者之间仍有区别，虽可资比较研究，但不能笼统地直说“某经同于某经。”1943年成立的“上海普悲大藏经刊印会”本计划出版北传、南传全部经典，但胜缘未具，南传巴利三藏只从日译转译六册为汉，包括夏丐尊译的《小部》二册在内，共七十三经，一百五十个本生故事及《发趣论》。在赵朴老的支助下，1981年中国佛协叶均译出《清净道论》，1985年译出《摄阿毗达磨义论》，并重译《法句》。1985年郭良鋆、黄宝生合译出《佛本生故事选》，1990年，郭良鋆又译出《经集》，1992年，邓殿臣、威乃来拉担尼合译出《长老尼偈》。以上诸译，数量有限，未成系统。值得高兴的是，在吴老择先生主持下，台湾元亨寺成立“南传大藏经编译委员会”，从1988年开始系统地汉译，据传已译出四十余卷，但仍系采用日译本转译为汉的办法。“功成不必在我”，对于所有从事南传译汉工作的个人和组织，我们都赞叹随喜，愿与合作。

南传大藏经系统汉译的工作起步较晚，困难很多，关键在于人才的培养。有鉴于斯，赵朴老指示中国佛教文化研究所必须把译经事业、学术研究和培养人才三者很好结合起来。从三十年代起，朴老就先后支持三批“五比丘”留学斯里兰卡，期望南传大藏系统汉译工作及南传佛教弘化事业在中国有个新的突破和划时代的发展。为此，从1992年起，在极端困难条件下，我所开始筹措南传大藏的系统汉译的编译工作，并取得南京金陵刻经处的大力支持与合作。我们的编译主要坚持两个原则：一个是忠实原典，尊重直译，源自巴利，如同巴利。即或是转译自日文、英文的，也一定要以巴利语直校，审核无误，不能来自转译，又复重译，这就是坚持“信”的原则。二是译经如经，通达明白，既非纯文，亦不全白，尽力发扬佛经翻译的优良传统，充分显示文字般若的圆通功能，这就是坚持“达”与“雅”的原则。合乎这两条原则的译著，我们用而编之，不合乎这两条原则的，我们则组而译之，编译一本，我们就印行一本。我们知道，“兹事体大”，非少数人之所能为力，也非短时期之所能完事，即使全藏编译竣

工，也还有对勘、比较、研究诸多事业需要继续开发、发展。但愚公移山，后继自有来人，集腋成裘，众志成城。中国佛教三大语系的典籍总集，终将在我们这个时代中国脊梁的新人手里完成。我们期待所有有这个信愿行的大德长老、仁人志士给予我们指导、赞助、随喜、护持与合作。

净土教思想信仰的特征

藤堂恭俊

【引言——发言的意图——】

净土教对于日中双方的佛教来说是共通的思想信仰的素材，而且都将阿弥陀佛及其极乐净土作为信仰的对象。十二世纪后半叶，继承了中国净土教之中由昙鸾（476—542）道绰（562—645）善导（613—681）所创建的阿弥陀佛本愿念佛净土教的日本法然上人，以此为基础而开创了日本净土一宗。法然的净土教由于受到其传承的基盘、接受过程之中的历史背景及国民性等等的的影响，形成了其自己独特的思想与信仰的内容。因此，与中国佛教徒对净土教思想的理解及实际上的信仰状况相比，其旨趣多少招致了一些分歧。这样说是不过分的。

为了得到中国佛教徒诸位的理解，现在在此，关于日本的净土教，打算介绍一下法然净土教的内容。我们日中双方的佛教徒，通过相互介绍各自国家现行净土教的思想信仰的内容，来增进对方国家佛教徒的理解，这对加深相互之间的理解，是件有意义的事情。也是为坚持中国佛教协会会长赵朴初先生早就提出的黄金纽带，而在日中双方佛教徒的面前开辟道路的事情。

净土教的思想信仰，是通过作为救主的阿弥陀佛和作为称念阿弥陀佛名号的愿生者——凡夫、及佛凡双方之间所展开的人格上的呼应这样一种对应关系，而实现往生净土的目的。

【阿弥陀佛是救主】

此中，从既成的三身说的角度上来理解阿弥陀佛，很早便开始于净影寺慧远（523—592），此后，这种理解，在中国佛教界里便固定下来。但在这中间，道绰与善导，针对先行的阿弥陀佛是化身之说，正如，

一切诸佛三身同证；悲智果圆，亦应无二（《往生礼赞偈》前序）所说的那样，是将阿弥陀佛作为与诸佛一样的具足法报化三身的如来来理解的。同时，又根据《无量寿经》阿弥陀佛因位五劫思惟而建立的四十八愿，通过修行兆载永劫而成就的所愿，因而是“酬因之身”（《观经疏》玄义分），所以将其作为报身来理解的。关于“报”，则规定为，“云报者，因行不虚，定招来果。

以果应因，故名为报”，在此之上，更加以“报身兼化”，从而将阿弥陀佛作为离称名愿生者最近的接引佛来理解。这样的酬因感果身的阿弥陀佛观，本发端于不关心三身说的昙鸾。总之，这便赋予了阿弥陀佛这样的特色，即阿弥陀佛是以本愿成就之身、光明摄取之身、来迎接引之身而来与愿生者发生积极而深刻的关系，从而拯救愿生者的救主。

【愿生者都是凡夫】

关于人，佛教认为众生、有情是五性各别，或认为是悉有佛性；而净土教则是站在后者的立场上。“一切众生，悉有佛性”，与其说是指佛性的全面显现，不如说是指现在实际上是处于未显现的状态，所以，应当将佛性理解为一种将会显现的东西。就是说，人类先天地具有将会显现出来的佛性。

然而，净土教虽然是站在悉有佛性的立场上，但并不向显现佛性的方向前进，而是从主体、实际的立场出发，重视现实的状态，特别是正如善导所说的那样，“不知身中有如来性”（《法事赞》卷上），“垢障覆深，净体无由显现”（《观经疏》玄义分），因而省察到了无法期待自己身中佛性的显现。这就不得不说是，悉有佛性说乃是立足于当为，而与此相对，“玄义分”的省察则是立足于客观的现实。这就意味着，善导所注目的是隐覆佛性的烦恼。烦恼是人类的本性，人一生下来便有烦恼。正因为如此，净土教才不把佛道的实践向着显现佛性的方向推进。

这样，重视现实之中的客观的自己的善导，更进一步，建立了九品皆凡说（上品三生是遇大凡夫，中品三生是遇小凡夫，下品三生是遇恶凡夫。——《观经疏》玄义分），认为所有的人都是“常没众生”，“自身现是罪恶生死凡夫，旷劫已来常没常流转，无有出离之缘”（《观经疏》散善义）。这里所说的凡夫，不是象圣道家所说的内凡（十住十行十回向）、外凡（十信）、底下凡夫那样被列出了等次的凡夫，而是说，从一生下来，只要肉体尚存，烦恼就如影随形，不相捨离，具足如是烦恼之人是“凡夫”，是“烦恼具足的凡夫”。就是说，人终身以烦恼为人的本性，在贪欲、瞋恚、愚痴三大烦恼结使的缠缚之中度日，时而溺于不知厌足的贪欲，时而被瞋愤之火焚烧，时而因不明道理而东跌西倒，广造罪业。可以说，这个现实之中的客观的自己——烦恼具足的凡夫，才是阿弥陀佛所要度化的众生。关于这一点，善导道出了阿弥陀佛大悲本愿的圣意：“诸佛大悲于苦者，心偏愍念，常没众生。”

【佛凡人格的呼应关系】

视常没众生为度化的对象而不捨、欲一人不漏地皆悉度尽以为本愿的阿弥陀佛，与深信阿弥陀佛本愿成就的业力而将全副身心都投向阿弥陀佛以求得救的常没众生，双方通过称念阿弥陀佛名号一事而在人格上相互呼应，于是便有了对应的关系。

此中，将佛凡之间的宗教关系理解为“我与汝”（《观无量寿经》）这样一种人格的对应，不仅从经文之中可以找到，从善导的“三缘义”中也可以找到。他的释文之中是这样说的：

众生起行口常称佛，佛即闻之。身常礼敬，佛即见之。心常念佛，佛即知之。众生忆念佛者，佛亦忆念众生。彼此三业不相捨离，故名亲缘。（《观经疏》定善义）

这样，常没众生对阿弥陀一佛，以归命愿生之心，通过自己身口意三业所实践的礼拜称名忆念，阿弥陀佛便在自己的三业之上确确实实地见闻觉知。这意味着佛凡双方皆具有身口意三业具足的人格，同时通过这一人格上的对应，就象天上的月亮影现下方的万水一样，佛凡之隔绝虽然依旧，却能相互接触，结成亲密的关系。

进一步说，佛凡之间的呼应关系是，阿弥陀佛将自己拯救的意志托于可传与众生的声音来呼唤，对此，常没众生则将仰求阿弥陀佛拯救之心托于声音来呼唤。佛凡双方对此呼唤的声音相互回应，称为佛凡之间的呼应关系。此即善导所指出的阿弥陀佛因位所立誓愿中说：

发四十八愿，一一愿言，若我得佛，十方众生称我名号，愿生我国，下至十念，若不生者，不取正觉。今现成就。（《观经疏》玄义分）

据此，可以认为，阿弥陀佛向他所要度化的对象常没众生不停地召唤：“可称我名号，若然则迎往我国！”常没众生发声称佛名号：“南无阿弥陀佛！”来回答阿弥陀佛的召唤。此称名之声是回应阿弥陀佛的召唤，不是鹦鹉学舌。为什么这样说呢？因为，关于念“南无阿弥陀佛”，称佛名号，善导是这样指出的：

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。据此，则称念“南无阿弥陀佛”，乃是向阿弥陀佛寻求心灵的支撑与依靠，在凭靠阿弥陀佛这样一种归命的心情之下，将深厚的愿生之心寄托于“南无阿弥陀佛”之声。这样来看，常没众生把一切都交给阿弥陀佛、一切都依靠阿弥陀佛这样一种心情之下，将“希望得救、希望到阿弥陀佛那里去、希望往生极乐净土”这样一种殷切的期望，寄托在称念“南无阿弥陀佛”的声音之中，来呼唤

阿弥陀佛，所以，决不单单是鹦鹉学舌一样的称名。阿弥陀佛听到充满常没众生之心愿的称名之声，则报以寻声而伸出摄取之手。

总之，佛凡之间人格上的呼应关系之中，有以阿弥陀佛为起点的呼唤，和以众生为起点的呼唤，及佛凡双方对此呼唤的相互回应。因此，这一点不同的两个人格上的呼应，可以说是通过称名而形成的佛凡之间的对应。

【名号观】

佛凡之间人格上的呼应关系，是通过不折不扣地实践救主阿弥陀佛向常没众生所召唤的“称我名号”（第十八念佛往生愿）之称名而成立的。然而，记载第十八愿的《无量寿经》之中，是这样记载“十念”的：

设我得佛，十方众生至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉，唯除五逆诽谤正法。

而并非记载为“称我名号”。那么，原文的“十念”是经过了怎样一个过程之后才被理解为“称我名号”的呢？

那就是，昙鸾在《无量寿经论注》之中是从《观无量寿经》的“今声不绝具足十念称南无阿弥陀佛”（下下品）的角度来理解原文的“十念”的。继承了此说的道绰在《安乐集》第四大门上之中，则明确表示：

大经云，若有众生，纵令一生造恶，临命终时，十念相续称我名字，若不生者，不取正觉。

进而将“乃至十念”理解为“上尽一形，下至十念”（第九大门）。由于善导继承了这一师说，此后，“称我名号”便作为“十念”的具体内容而被确立了下来。

名号虽非阿弥陀佛本身，但名号可使阿弥陀佛深度化对象的众生之心，因而具有令拯救众生之本愿成就力的清净功德发出无限效力的作用。就是说，称念名号，乃是称名的行者自己将一人不漏地尽度一切众生的阿弥陀佛的本愿成就力引入自己的心中，使其住于自己的心中，以受其净化。

这样，阿弥陀佛的名号虽非阿弥陀佛本身，但可使阿弥陀佛的本愿成就力的功效在称名之人的身上发挥效用。本来，佛与其名号虽有别异，但不可能有离了佛的名号，所以，名体不离，如影之随形。表示出这样的观点的是昙鸾。即，他在《无量寿经论注》之中是这样指出的：

诸法万差，不可一概，有名即法，有名异法。名即法者，诸佛菩萨名号般若波罗蜜陀罗尼章句禁咒音辞等是也。（赞叹门释）

昙鸾并这样具体地指出“名即法”之名体不离说，来明确名号观：

阿弥陀如来方便庄严真实清净无量功德名号。（卷上、在缘义）

此中，“真实清静”，即是指阿弥陀佛所具有的自内证的功德；“方便庄严”即是指阿弥陀佛所具有的外用功德。这样看来，可以说，阿弥陀佛的名号乃是把使法藏菩萨成为阿弥陀佛的佛果之中所具足的内证与外用两方面的无量功德，包含在“阿弥陀佛”四字之中。这样，阿弥陀佛使自己的本愿——拯救的意志——最大限度地接近所要度化的流浪生死的众生、并使其以众生可以理解的形式而表现出来的便是阿弥陀佛的名号。

【结语——净土教思想信仰的特徵】

通过称念阿弥陀佛的名号（因），以阿弥陀佛的本愿成就之力为增上缘（缘），方可果遂往生净土的宿愿（果），这便是净土教的特徵。这样来看，因为不是去断自己的烦恼以得菩提。所以，既非自力，也非难行，乃是他力易行。而且，正如昙鸾所强调的那样，净土教乃是“得生彼净土，三界系业毕竟不牵，则是不断烦恼，得涅槃分”（清静功德偈释）。所以，必须说，作为“超出常伦诸地之行”的法门，净土教在顿教之中，特别具有横超的性格。

印光法师悟道年时考

传印

（一）简状

印光法师，法讳圣量，自署常惭愧僧。1861年出生于陕西省合阳县，俗姓赵。幼攻儒书，21岁出家，22岁受具足戒。行脚参方，博学多闻，勤于劳作苦行，而以净土法门为根本之修持。33岁，由北京至普陀山法雨寺，精修念佛达二十余年。1918年（民国七年），法师58岁，始有居士将其文稿二十余篇刊印为《印光法师文钞》，此后，渐以增广。法师于苏州报国寺创立弘化社，为近世流通佛教典籍之重镇，曾出版佛书五百余万册，佛像一万余帧。70岁息居于报国寺，致力恢复苏州灵岩山寺为十方净土道场。77岁，移居于灵岩山寺。1940年，法师80岁，10月28日召集僧俗大众，安排寺务，付托后事。11月4日晨，趺坐椅上，于全寺大众念佛声中，安祥示寂。荼毗后，建灵塔奉舍利于灵岩山寺。

海内外皈依法师座下称弟子者二十余万人，其中颇多高阶层知识分子。如弘一法师、丁福保居士等，率皆依以为亲教师。法师遗著收录于《印光法师文钞》正、续编和第三编，计：书函、序、跋、疏、记、论、说、铭、志、赞、颂以及杂著等，都为文献1809篇（初步统计）。

继清代梵天实贤、红螺梦东大师之后，印光法师被我国佛教界（汉语系）尊为净土宗第十三祖。

（二）应知

印光法师被尊为净土宗一代祖师，这不是一件平凡的事情，这是我国近世佛教界的一件大事因缘。绍隆祖位，续佛慧命，必须具备一定的条件，这是自不待言的。悟佛心灯，传佛心印，名之曰祖。如达摩大师说：“明佛心宗，行解相应，名为祖师。”（《宝林传》）这不但禅宗如是，凡是佛教各宗诸祖，其根本宗旨，亦都莫不如是。只是，各宗的说法，根据其宗派特色，或曰明心见性，或曰大开圆解，或曰即身成佛，或曰念佛三昧等，为不同而已。凡已明心见性乃至获证念佛三昧者，虽然不必定皆绍祖位；而绍祖位者，则必须是已得明心见

性，乃至已得念佛三昧者，则是理所必然的事情。

印光法师，绍隆祖位，其已契证念佛三昧，固然是决定无疑的事情。然而，近世以来，特别是现代，由于对印光法师的研究还很不够，以致还有不少的新心的佛教徒（包括僧俗四众）、对印光法师不能如实地正确地认识，更谈不上对他的遗教有所足够的应有的重视，把他与泛常僧人等量齐观；甚至还有一些佛教徒，对他还很不了解，还很陌生。

应当指出，研究印光法师，加深对他的了解，发扬其遗教，这对于现时代和实践佛法，都具有着十分重大和极为深远的意义。印光法师，无论从儒教到佛教，从做人到学佛，从家庭到社会，从伦理到教育，从药方到保健，从国民到国家，从世间法到出世间法，从方便到究竟，于一切方面，都不能不说是近世佛门中一位杰出的、伟大的、光辉的典范人物。他生活的时代，距今半个世纪，世事、人事，虽然已经发生巨大的变迁。然而，时间毕竟不算太远。他所提倡的上述各方面的道理，应该说依然还是真理，永远是真理，丝毫也没有改变。如实地研究和了解印光法师，无疑地将会对我国佛教徒继承发扬佛教的优良传统，促使当代佛教更加完善地与现代社会相协调，住持正法；自利利他，爱国爱教。

作为自从皈依佛门一开始，直至现在，始终熏沐在印光法师遗教恩惠之中的我自己，也并没有切实地践行法师的教诲，谈不上对法师的实际能够有所正确的认识。勉为此文，对法师的悟道因缘，试为探讨，并以就教方家；若能起到一点砖石的作用，便属万幸！

（三）示法

关于印光法师在其生涯中，何时获证念佛三昧，发明心地的问题，实为我国近世佛教史上不容忽略的重要问题。其《文钞》之各编，法师自己不仅不肯明说，相反，总是以凡愚自居。纪念法师的文章，或编者的语言，对法师悟道一事，虽然都予充分肯定，临到具体，也都含糊其词，或语焉不详。所以，颇有研考的必要。

印光法师之为人，一味平实，敦朴天然。恪守佛祖风范，谨遵《楞严经》所说“终不自言……泄佛密因，轻言未学”的佛制，于其自己所悟所证境界，从来不肯衒示于人。我们探讨他的悟道年时，也只能根据他的遗著《文钞》中的书信、论文等，推研考究，加以判断。

印光法师对学人的每一项开示，每一篇文字，皆无不是自己在躬行实践中真修实悟以至确证所体验的实际，绝无一言一句虚发。这从他开示别人的书信，