华东师范大学

博士后学位论文

中国佛教净土宗教育研究

姓名：杜钢

申请学位级别：博士后

专业：教育学

指导教师：丁钢

20070701

内 容 摘 要

中国传统教育的主体架构体系乃是由儒家（儒教）教育、道家（道教）教育与佛教教育所建构而成的。其中，儒家教育占据着主导地位，道家教育与佛教教育则为其辅弼，三者相辅相成，彼此之间互有影响和融通。中国佛教宗派纷呈，学说庞杂，由此，中国佛教教育的体系和范畴也便显得异常丰富多彩。净土宗教育乃是中国佛教教育的一大主流宗派教育形式，它在整个中国佛教教育领域中占据着主导性和基础性地位。中国佛教净土宗教育起源于古印度原始佛教时期，其真正开端则始自于东晋慧远法师时代。在此后长达1600余年的时间里，中国佛教净土宗教育先后经历了隋唐五代时期的正式确立与兴盛，宋元时期的由盛入衰，明清时期的复兴与继续发展与民国现代时期的全面振兴等一系列跌宕起伏的发展历程。在这一漫长艰辛而又曲折变幻的发展历程中，中国佛教净土宗教育也逐渐形成了以“净土五经一论”为主体的根本经典体系，并涌现出了以净土宗十三代祖师和诸多在家居士大德为核心的一大批代表性人物。与此同时，中国佛教净土宗教育也逐渐形成了较为成熟和完善的寺院教育与居士教育体系和模式，并对佛教其他宗派教育产生了深广影响。净土宗教育之所以能够成为中国佛教教育的主导性和基础性组成部分，这与其独具特色的教育宗旨、内容与修学方法存在着密切的关联。净土宗的核心教育宗旨即是往生，其教育内容的主要表现形式则是 “净业三福”，而其修学方法的纲宗则为 “信、愿、行三资粮”。与佛教其他宗派法门相比较而言，净土宗教育在宗旨、内容与修学方法等方面更显简洁明快、圆融稳妥、易于成就，因而也就得到了多数佛教信众的信受奉行。寺院教育与居士教育是中国佛教净土宗教育的两大组成模式。庐山东林寺与苏州灵岩山寺是净土宗寺院教育的典型代表，透过对它们寺院教育的传统与现实所进行的历史探究与实地考察，我们不难发现，净土宗寺院教育最为重要的历史传统即为“集众念佛，专修净土”，而将丛林熏修与学院教育有机融通则已成为当今净土宗寺院教育应时变革的一种典型范式，此外，借助于互联网等现代科技手段和途径开展形式多样的寺院教育活动，以促使净土宗寺院教育更好地实现其“立足寺院，融通社会”的发展目标，也已成为当今净土宗寺院教育发展的一个鲜明特色。社会精英阶层与平民百姓阶层分别构成了净土宗居士教育对象群体的核心性与主体性组成部分，而净土宗居士教育的组织形式则主要表现为结社、组会与创办居士林等几种。此外，对象群体的年轻化与知识化、手段与途径的多样化与科技化以及冲击与挑战的日趋强劲则将成为未来社会净土宗居士教育发展的一些主要趋势和特征。净土宗教育与佛教其他各宗派教育之间既存在着共同性，也存在着差异性。净土宗教育对佛教其他宗派教育的发展产生了深广影响，而禅净、教净、律净合流，同归净土则是这一影响的显著表征。

关键词：佛教；佛教教育；净土宗；净土宗教育

Abstract

The Chinese traditional education system is mainly composed of Confucianists education, Taoist education and Buddhism education. Confucianists education played a leading role in the system, the other two educations played auxiliary roles, at the same time, they influenced and permeated each other. China's Buddhism has a lot of sects, Pure land faction is a main faction of them, so its education has occupied the dominant and basic position in Buddhism education field. Although Chinese Buddhism Pure land faction's education was born of primitive Buddhism in ancient India, it's true start in china was by Huiyuan monk during the Eastern Jin Dynasty. After then, Chinese Buddhism Pure land faction's education has experienced a more than 1600 years' bold and unconstrained developmental course. It has not only taken shape itself's key scriptures and representative masters during the long and winding course, but also created mature modes of temple and lay Buddhist education, and influenced other Buddhism factions' education profoundly at the same time. Pure land faction's key educational aim is being born to the Land of Ultimate Bliss and its main educational contents are "three kinds good fortune of pure retribution" and it's practicing ways' guiding principles are "confidence, vow and recite Amitabha's name". Compared with other Buddhism factions, the educational aims, contents and practicing ways of Pure land faction's education are more simple and easy, so it is applied by major Chinese Buddhists. Temple and lay Buddhist education are the two main modes of Chinese Buddhism Pure land faction's education. We have clearly founded that "calling a lot of Buddhists to recite Amitabha's name and specialize in Pure land method" and "making Buddhist monastery's pratise combine with Buddhist college education" and "pushing temple education to not only base on itself but also permeat with society" are the main historical tradition and distinctive morden characters of Chinese Buddhism Pure land faction's education after having studied and investigated the two representative temples of Lushan Donglin and Suzhou Lingyanshan. The educational objects of Pure land faction's lay Buddhist education are mainly formed by two kinds of persons, one are the members of the upper strata and the other are the members of low strata, the former is the key component part and the latter is the main component part of lay Buddhists of Pure land faction. The educational organizations of Pure land faction's lay Buddhist education are mainly composed by three forms, they are forming associations, organizing groups and creating lay Buddhist organiazations and so on. The developmental trends and characters of Pure land faction's lay Buddhist education are mainly reflected by the three followings, the first is that lay Buddhists are becoming more and more young and intellective, the second is that means are becoming more and more diverse and scientific, the third is challenges are becoming more and more strong and intense. There has both generalities and differences between Pure land faction education and other Buddhism factions education. Pure land faction education has a great influence upon other Buddhism factions education, the most obvious expression of such influence is all the latters turn to the former.

Key words: Buddhism; Buddhism education; Pure land fraction; Pure land fraction education

导 言

长期以来，在中国教育史学界，有关佛教教育史的研究始终处于边缘地带，佛教教育史的研究成果屈指可数，专门从事佛教教育史研究的人员也是寥寥无几。这种状况一方面反映出研究者对佛教教育史关注程度的不足；另一方面也显示出从事佛教教育史的专门研究，难度确实较大。佛教历史源远流长，佛教思想精深入微，佛教典籍浩繁庞杂，佛教宗派与人物林林总总，对之加以系统化地梳理和研究，实非易事。但是，从事中国教育史研究，却不能忽视对于佛教教育史的研究。传统的中国教育史从整体上来看，主要是由儒家（或儒教）教育史、道家（或道教）教育史和佛教教育史三大部分所组成。三者如鼎之三足，共同支撑起中国教育史的主体架构体系，缺一不可。因此，佛教教育史理应成为中国教育史研究的重要内容之一。鉴于此，本研究拟采用文献研究与实地研究相结合的研究方式，选取中国佛教净土宗教育为主要研究对象，做一佛教教育史的专题研究。

一、研究缘起

“中国传统文化是一个多元结构。它主要由儒家文化，道家（或道教）文化和佛教文化构成，在中国漫长的历史文化发展史中，儒家文化是正统，道家（或道教）文化是异端，而佛教文化则是外来的鲜货。……作为中国传统文化的一部分，中国传统教育也是一个多元结构。它主要也是由儒家教育，道家（或道教）教育和佛教教育构成。儒、道教育历来受到中国教育史界的关注，佛教教育却由于它的宗教性质而甚少有人注意。中国佛教教育的产生和发展是与中国传统的儒道教育紧密相关的。它起始于东汉，是在适应儒道教育的基础上兴起的。由于它以精致的教育思想，以及对教育心理与思维训练的注重，为中国古代的传统教育输入了新血液，因而得到一定的发展。魏晋南北朝时期，在政治社会种种因素的促动下，佛教教育不断地迎合和吸收儒道教育，在长期的融合过程中，逐渐分离出一个具有中国化特征的佛教教育体系，在教育制度、思想、方法等方面形成了自己的特色，并反过来在一定程度上影响和改变了儒道教育的进程与方向。至隋唐，随着佛教中国化的完成，佛教从教育制度、思想和方法等一系列方面全面确立了中国佛教教育的体系，广泛地影响了中国的传统教育。它在近代有了新的发展，而且垄断中国某些少数民族（如西藏、云南傣族等）地区的教育。中国佛教教育的历史说明，它在其发展过程中，不仅具备有一整套完备的体系，而且事实上，它的产生与发展已成为中国古代传统教育的一个重要的有机组成部分，它对儒道教育的吸收和影响，历史早有明证。它在中国教育发展史乃至文化史中的地位与作用是无法忽略的。”[1]

中国传统教育是一个多元体系，而其基本框架则是由儒家（或儒教）教育、道家

[1] 丁钢著. 中国佛教教育——儒佛道教育比较研究[M]. 成都：四川教育出版社，1988，前言，第1-2页

（或道教）教育和佛教教育所组成。自西汉汉武帝遵从董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”以来，在中国近两千年的传统社会中，儒家教育便一直占据着教育领域的主导地位。两汉之际，佛教自印度传入中国，[1]唐宋以降，由于统治阶层对佛、道的大力推崇，遂成儒、佛、道三家鼎立合流之势。这种儒、佛、道三家并峙相融的独特教育文化风貌同时也熔铸出了中国传统教育的主体格局，也即以儒家教育为主干，以佛、道教育为辅枝，三者相辅相成，浑然一体。这一中国传统教育的独有架构体系特征，乃是我们研究中国传统教育所应予以特别关注的基本切入点，也是我们研究中国当代教育的重要历史参考坐标，同时，也是我们开展国际文化与教育对话与交流的原始依据。就本研究的选题依据和意义而言，主要可从如下几点来加以说明：

首先，浓厚的兴趣与精心的准备。我自大学时起，便对佛教文化与教育怀有浓厚的兴趣，曾对佛教的一些原始典籍进行过较为深入的研读，并于硕士研究生期间在中国佛学院旁听过数门佛学课程。博士阶段，我又以《印光教育思想研究》为题，对中国佛教净土宗第十三代祖师印光法师的教育思想，进行了较为细致深入的研究。凡此种种前期工作，均为我继续进行《中国佛教净土宗教育研究》这一佛教教育史专题研究，提供了必要的学术理论基础和条件。

其次，佛教教育史历来便是中国教育史研究领域中的一个薄弱环节，尚有待加强。综观中国教育史研究的整体状况，对佛教教育史的研究一直以来便是一个弱项，有关佛教教育史的专项研究成果，多年来只有丁钢教授在1988年所做的《中国佛教教育——儒佛道教育比较研究》一项而已。与中国教育史研究领域中有关儒家与道家教育史研究成果相比，佛教教育史的研究显然处于弱势地位，它是有待加强的一个薄弱环节。[2]因此，加强佛教教育史的研究，对于丰富和完善当前的中国教育史研究，是具有显著意义的。

再次，本课题是对中国佛教教育领域中的一大主流派别——净土宗教育所做的专项研究。净土宗教育自在中国创立以来，便因其独特的教育理念和修学方式，吸引了数量庞大的佛教信众，并对佛教其他宗派教育产生了深刻影响，从而在整个佛教教育领域中占据了基础性地位。净土宗教育已经成为当前中国佛教教育不可或缺的组成部分之一。因此，加强对净土宗教育史的全面深入研究，对佛教教育史的整体研究而言也是具有重要意义的。

第四，当前，佛学研究正日益受到中国学术界的关注。在全国众多一流高校，诸如北大、人大、复旦、南大、川大、厦大等著名学府中，专门从事佛学研究的学者大有人在。学术界与佛教界通过对话与交流的方式开展合作研究，已经成为当前佛学研究的一种重要方式。作为中国教育史学界，也应当从佛教教育史的角度，探究包括净

---

[1] 关于佛教最初传入中国的年代，历来多有异说。概而言之，主要有秦始皇时室利房等赍佛经来化说，霍去病讨匈奴获金人说，张骞闻有浮屠之教说，刘向校书天禄阁见有佛经说，月氏王使伊存口授浮屠经说，楚王英为浮屠斋戒祭祀说，东汉明帝夜梦金人求法说等几种学说。目前，较为公认的佛教最初传入中国的说法是伊存授经说，本文亦采信此种学说。

[2] 参见杜成宪，崔运武，王伦信著.中国教育史学九十年[M].上海：华东师范大学出版社，1998

土宗教育史在内的一系列有关中国佛教教育的重要理论和实践问题，从而参与到学术界与佛教界互通有无、互助合作的学术研究活动中来，这对于推动佛学研究界、佛教界与中国教育史学界之间的学术交流与合作也是具有重要意义的。

最后，当前，民族传统文化与教育也已成为国际学术界开展学术交流与对话的一项重要内容。其中，专门针对佛教文化与教育的探讨和交流也很频繁。无论是在东方的香港、台湾、日本、韩国、新加坡、印度等地区和国家，还是在西方的英国、法国、美国、澳大利亚等国家，佛教文化与教育均受到了当地佛教研究者的特殊关注。因此，加强包括净土宗教育史在内的中国佛教教育史的本土化研究，对于我们开展对外民族传统文化与教育，特别是佛教文化与教育的交流和对话，也是具有重要理论和现实意义的。

二、研究方法

本研究在研究方法上主要采用的是文献研究与实地研究相结合的方式。

在文献研究方面，主要是以中国佛教净土宗教育的重要典籍以及与之相关的其他佛教典籍和论著等第一手文献资料为基本依据，并对这些文献资料加以充分解读和分析。

在实地研究方面，主要是以实地考察调研的方式，选取中国佛教净土宗一些具有代表性的寺院，诸如庐山东林寺和苏州灵岩山寺等，亲赴实地对其净土宗寺院教育的传统与变革加以考察和调研。

本研究力图通过上述两种研究方式的交互使用，最终达成对中国佛教净土宗教育深入考证和研究的目的。

三、研究重点与难点

本研究在研究过程中主要面临着如下一些重点和难点问题：

其一，从某种意义上而言，佛教教育史的研究乃是一种交叉研究。研究者不仅需要熟悉和掌握教育科学的有关原理和知识，而且还要理解和把握佛教的基本原理、知识范畴与专门术语。由于佛学这一学术领域的特殊性，对于那些从事跨学科佛教教育研究的研究者而言，在对佛教典籍与论著中所阐扬和展示的教理、教义、知识范畴与专门术语等进行解读和分析时，显然会有一定的难度。

其二，中国佛教净土宗教育起源于印度佛教的阿弥陀佛净土思想，东汉时期，印度阿弥陀佛净土思想伴随着净土宗经典的传译来到中国。东晋时，净土宗初步创立，净土宗教育也便应运而生。自此后至民国现代时期，净土宗教育经历了长达 1600 余年的兴衰起伏的发展过程。净土宗教育的思想与实践也同时经历了一系列的发展与变革。净土宗教育思想与实践的这一发展变革历程，乃是我们研究净土宗教育的重点所在，同时也是本研究所必然要面对的一大难题。

其三，有关净土宗教育的宗旨、内容与修学方法等问题是我们从事净土宗教育研究时所必然要关注的重点问题。在这些问题上，净土宗教育与普通教育之间最大的不

同，就是其所体现出的鲜明的宗教性。因此，如何对净土宗教育在宗旨、内容与修学方法等方面所体现出的宗教性特征做出充分合理的阐释与解析，亦是本研究所面对的一大难点问题。

其四，就净土宗教育的具体表现形式而言，主要可划分为净土宗寺院教育和居士教育两种类型。通过对这两种净土宗教育的主要表现形式的深入探究和解析，对于我们有效把握净土宗教育的整体特征和本质蕴涵是不可或缺的。而这亦是本研究所关注的重点和难点问题所在。

其五，净土宗教育乃是佛教教育中的一大主流派别，它与佛教其他宗派教育之间既存在着相同点，也存在着不同点。而后者恰恰是净土宗教育之所以成为其自身的原由所在。同时，净土宗教育又对佛教其他宗派教育产生着深刻的影响。净土宗教育与佛教其他宗派教育之间的关系是异常错综复杂的。因此，如何从佛教各宗派教育错综复杂的关系网络中，剥离出净土宗教育的独有特征，并进而概括出净土宗教育在整个佛教教育体系中的地位及其对佛教其他宗派教育的影响，也便成为本研究所要着力解决的一个重点和难点问题。

第一章　中国佛教净土宗教育的起源与发展

中国佛教净土宗教育肇端于古印度佛教阿弥陀佛净土思想。两汉之际，伴随着古印度阿弥陀佛净土典籍在中国的流布译传，阿弥陀佛净土思想开始在中国佛教领域广为传播。东晋时期，中国佛教净土宗正式创立，净土宗教育也随之诞生。此后历经南北朝直至民国现代约1600余年的时间里，净土宗教育的发展历尽兴衰起伏。在这一曲折漫长的发展历程中，净土宗教育也形成了自己独有的经典体系、代表人物和教育特质，净土宗教育也逐渐成为中国佛教教育领域中占有基础性地位的一大教育流派。透过历史变迁的视角，对净土宗教育的起源与发展历程加以简明精要的梳理和解析，应是我们研究中国佛教净土宗教育的基点所在。

第一节　净土宗教育的起源

净土，乃佛教专门术语。据隋代慧远法师之《大乘义章·卷十九》所言："净土者，经中或时名佛刹，或称佛界，或云佛国，或云佛土，或复说为净刹、净界、净国、净土。刹者是其天竺人语，此方无翻，盖乃处处之别名也。约佛辨处，故云佛刹。佛世界者，世谓世间国土境界，盛众生处名器世间，界是界别。佛所居处，异于余人故名界别。又佛随化住处各异，亦名异别。约佛辨界，名佛世界。言佛国者，摄人之所，目之为国。约佛辨国，故名佛国。言佛土者，安身之处，号之为土。约佛辨土，名为佛土。若论其国，王领者有，不王者无。土即不尔，有身皆有。刹之与界其义则通。此无杂秽，故悉名净。"[1]可见，佛教所云净土，即是指清净佛土世界，乃是相对于染浊秽土世界（如娑婆世界）而言。据佛教经典记载，佛教中净土的种类很多，如阿閦佛净土、药师佛净土、阿弥陀佛净土与弥勒净土等，此外还有无量无边的净土。而阿弥陀佛净土则是其中最为著名者。佛教中的净土宗，通常也即是指以往生阿弥陀佛净土为修学目标的佛教宗派而言。因此，我们所要研究的净土宗教育，也便是围绕着以阿弥陀佛净土为核心的一系列佛教教育理论与实践问题展开的。

一、古印度原始佛教时期的阿弥陀佛净土思想

中国佛教净土宗教育起源于印度佛教时期的阿弥陀佛净土思想。印度原始佛教时期，在释迦牟尼佛[2]所宣讲的诸多佛经中便已出现了《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》等专说阿弥陀佛净土思想的经典。此外，在《华严经》、

---

[1] 大正藏. 第四十四卷：大乘义章

[2] 佛，在梵语中为佛陀的简称，华语译为觉者，系指遍知和正觉的大觉大悟者。遍知是说对于宇宙事理无所不知觉，正觉是说所知正确真实，所以佛的另一名号又叫做正遍知或等正觉。觉有三义，即自觉、觉他、觉行圆满。自觉是自己遍知正觉以超越三界凡夫；觉他是先觉觉后觉，以修菩萨行而超越二乘，使众生皆得如自己一样的大觉大悟；觉行圆满是自他两觉两利功德圆满，以超越菩萨而完成究竟的佛果。

《楞严经》与《般舟三昧经》等其它主要佛教经典中也均有阿弥陀佛净土思想的宣流。

例如，在《佛说无量寿经》中，释迦牟尼佛便讲述了阿弥陀佛于因地发四十八大愿，累劫修行，果满成佛，创建阿弥陀佛净土，并摄受十方世界念佛众生往生彼国等事。[1]在《佛说观无量寿佛经》中，释迦牟尼佛又应韦提希夫人所请，为其示现阿弥陀佛净土，并为其讲说净业三福与十六观想念佛等净土宗修学方法等事。[2]在《佛说阿弥陀经》中，释迦牟尼佛又讲述了阿弥陀佛净土的清净庄严，六方诸佛对释迦牟尼佛教言的印证以及劝勉众生生信、发愿、持名念佛求生阿弥陀佛净土等事。[3]以上是释迦牟尼佛在印度原始佛教时期专说阿弥陀佛净土思想的三部最为重要的佛经，亦是其阿弥陀佛净土思想的集中阐释。

此外，在其他一些大乘佛经中也有释迦牟尼佛对阿弥陀佛净土思想的宣流。例如，在《华严经普贤行愿品》中，释迦牟尼佛便讲到了普贤菩萨实践其大乘菩萨“十大行愿”，并劝进善财童子等，同以普贤十大愿王功德，一致进行，回向往生阿弥陀净土，以期圆满佛果等事。[4]在《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》中，释迦牟尼佛又讲到了大势至菩萨以自己所修证过的念佛法门来教导众生，同归阿弥陀佛净土等事。[5]在《般舟三昧经》中，释迦牟尼佛又讲述了修学般舟三昧以往生阿弥陀佛净土等事。[6]凡此种种佛教重要大乘经典中所宣扬的有关阿弥陀佛净土的内容，均是释迦牟尼佛阿弥陀佛净土思想的直接阐发，亦是中国佛教净土宗教育的最初源头所在。

二、古印度大乘佛教时期的阿弥陀佛净土思想

释迦牟尼佛涅槃后五百年间，全印度所宏传者，唯小乘佛教为最，大乘佛教思想虽早在释迦牟尼佛住世时便已反复宣扬，但在其涅槃后的五百年间，鲜有人继踵开显，因而久湮闻于世。此后，马鸣、龙树、天亲等诸大乘菩萨相继出兴于世，他们摧伏外道，广明大乘，于是大乘佛教开始在印度逐渐兴盛起来。在马鸣、龙树、天亲等诸大乘菩萨的一系列重要论著中，便有很多关于阿弥陀佛净土思想的阐释。

马鸣菩萨（约生于释迦牟尼佛涅槃后六百年间），乃是印度大乘佛教早期的著名菩萨行者。其代表作为《大乘起信论》。在《大乘起信论》中，马鸣菩萨也阐扬了念佛往生阿弥陀佛净土的法门：“若善男子善女人，专念西方极乐世界阿弥陀佛，以诸善根回向愿生决定得生，常见彼佛信心增长永不退转，于彼闻法观佛法身，渐次修行得入正位。”[7]

继马鸣菩萨之后，印度大乘佛教的中兴者与大乘佛教思想的集大成者——龙树菩

---

[1] 详见大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[2] 详见大正藏. 第十二卷：佛说观无量寿佛经

[3] 详见大正藏. 第十二卷：佛说阿弥陀经

[4] 详见大正藏. 第十卷：大方广佛华严经（般若译本）本经中所讲的普贤菩萨是佛教四大菩萨之一，其余三大菩萨为观音菩萨、文殊菩萨和地藏王菩萨。菩萨，在梵语中为菩提萨埵的简称，华语译为觉有情（有情又名众生，即一切有情感意识的生物），系指以上求佛道和下化众生为修学目标的大乘佛教修行者。

[5] 详见大正藏. 第十九卷：大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经

[6] 详见大正藏. 第十三卷：佛说般舟三昧经

[7] 大正藏. 第三十二卷：大乘起信论

萨（约生于释迦牟尼佛涅槃后八百年间），也在其所著的《大智度论》与《十住毗婆沙论》等代表性论著中，广为宣说阿弥陀佛净土思想。例如，在《大智度论》中，龙树菩萨便讲述了一个比丘往生阿弥陀佛净土的事迹："有一国有一比丘，诵阿弥陀佛经及摩诃般若波罗蜜，是人欲死时语弟子言，阿弥陀佛与彼大众俱来，实时动身自归，须臾命终。……此皆今世现事，如经中说，诸佛菩萨来者甚多，如是处处有人罪垢结薄，一心念佛信净不疑必得见佛，终不虚也。"[1]在《十住毗婆沙论》中，龙树菩萨又将念佛求生阿弥陀佛净土的法门称为修行佛法、得成涅槃正果的易行疾至之道："佛法有无量门，如世间道有难有易，陆道步行则苦，水道乘船则乐，菩萨道亦如是，或有勤行精进，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。……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。……阿弥陀等佛及诸大菩萨，称名一心念亦得不退转，阿弥陀佛本愿如是。若人念我称名自归，即入必定得阿耨多罗三藐三菩提，是故常应忆念。"[2]

印度大乘佛教后期的天亲菩萨（梵名婆薮槃豆，又称世亲，约生于释迦牟尼佛涅槃后九百年间），一生共撰有大小乘论著约五百部，号称千部论主。他所著的《无量寿经优婆提舍愿生偈》（又称《往生论》）是古印度佛教中唯一一部专说阿弥陀佛净土的论著。在该论中，天亲菩萨依《佛说无量寿经》作愿生偈，赞叹阿弥陀佛净土的清净庄严，并阐说修习礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等五念门。他指出，若众生修习如上五念门，往生阿弥陀佛净土后，便可得种种成就及功德。倘若依此自利利他，便可速成菩提正果。[3]

总之，阿弥陀佛净土思想，早在释迦牟尼佛住世弘法的古印度原始佛教时代便已萌发。到大乘佛教时期，又经由马鸣、龙树、天亲等诸大乘菩萨的弘传，得以在古印度广泛流布。由此，阿弥陀佛净土思想便在整个古印度佛教思想体系中占据了重要一席，这也成为后来中国佛教净土宗教育正式肇建的源头所在。

第二节　净土宗教育的发展

中国佛教净土宗教育的发展是以两汉之际古印度阿弥陀佛净土经典在中国的移译为先声的。此后经由东晋南北朝时期的初创、隋唐五代时期的正式确立与兴盛、宋元时期的由盛入衰、明清时期的继续发展直至民国现代时期的全面振兴，中国佛教净土宗教育经历了一段长达 1600 余年的跌宕起伏的发展历程。在这一漫长曲折的发展历程中，中国佛教净土宗教育逐步确立了自己的根本经典体系，培养和造就出一大批在中国佛教教育史上占有不可或缺地位的代表性人物，同时也形成了自身鲜明独特的教育思想与实践的风貌和特质。

---

[1] 大正藏. 第二十五卷：大智度论
[2] 大正藏. 第二十六卷：十住毗婆沙论
[3] 详见大正藏. 第二十六卷：无量寿经优波提舍愿生偈

一、中国佛教净土宗教育根本经典的确定与主要内容

（一）净土宗教育根本经典的确定

在古印度原始佛教时代，释迦牟尼佛所宣讲的专说阿弥陀佛净土的经典主要有三种：即《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》，带说阿弥陀佛净土的经典则不下数百种。阿弥陀佛净土思想伴随着两汉之际佛教传入中国，开始在中国广为弘传。随着东汉明帝正式打开迎请佛教的大门，印度与西域来华的梵僧，络绎不绝。作为外来文化，佛教在中国的弘传是以佛典移译为开端的。与阿弥陀佛净土有关的经典也相继被移译出来。据佛教史籍记载，中国的佛典翻译事业，始于安世高与支娄迦谶两大译经师。安世高本是安息国太子，后让位于其叔，出家修道，博通经藏。东汉桓帝建和初年（公元 179 年）来到洛阳。二十年间共译出佛经 176 部，多属小乘经典，间译大乘经典。支娄迦谶，月氏国人，东汉桓帝永康元年（公元 167 年）来到洛阳。十余年间共译出佛经 21 部，多属大乘经典。[1]

据《开元释教录》记载：安世高曾翻译《无量寿经》二卷，均已失佚。支娄迦谶于东汉灵帝光和二年（公元 179 年）译出《般舟三昧经》，此即中国佛教净土宗经典传译之嚆矢。继而，支娄迦谶又译出号称净土宗第一经的《佛说无量清净平等觉经》。到了三国时代，吴月氏国优婆塞[2]支谦（公元 222 年）译出《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》。曹魏印度沙门[3]康僧铠（公元 249 年）译出《佛说无量寿经》。姚秦三藏法师[4]鸠摩罗什（公元 401 年）译出《佛说阿弥陀经》。刘宋畺良耶舍（公元 424 年）译出《佛说观无量寿佛经》。北魏菩提流志（公元 508 年）译出《无量寿经优婆提舍愿生偈》。唐南印度三藏法师菩提流志译出《大宝积经无量寿如来会》。赵宋西域沙门法贤译出《佛说大乘无量寿庄严经》。[5]上面所述乃诸译经师所翻译出的净土宗主要经典，此外，由印度移译而来的带说阿弥陀佛净土的佛教经典尚有数百种之多。随着净土宗经典的次第译出，古印度阿弥陀佛净土思想得以在中国广泛传布，并逐渐汇成中国佛教的一大主流。与此同时，中国佛教净土宗教育也便渐次形成了自己的根本经典体系。

当前，得到中国佛教界普遍认可的净土宗教育的根本经典，乃是指“五经一论”而言。这“五经一论”是：《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》、《佛说阿弥陀经》、《华严经普贤行愿品》、《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》与《往生论》（即《无量寿经优婆提舍愿生偈》）。历史的考察，这一中国佛教净土宗根本经典格局的确定，并非一

---

[1] 参见黄忏华著.中国佛教史（影印本）[M].上海：上海文艺出版社，1990

[2] 优婆塞系梵语，华语译为清净士，系指信奉佛法的男居士，乃佛教四众弟子之一，其余三众弟子分别为比丘（男僧人）、比丘尼（女僧人）与优婆夷（女居士）。

[3] 沙门系梵语，华语译为勤息。是勤修佛道和息诸烦恼的意思，乃出家修道者的通称。

[4] 三藏法师系指精通佛教经、律、论三藏的法师。又称三藏圣师、三藏比丘，略称三藏。

[5] 《佛说无量寿经》自汉迄宋共有十二译，上面所列是存世之五种，其余七种为：《无量寿经》二卷（后汉·安世高译）；《无量清净平等觉经》二卷（魏·帛延译）；《无量寿经》二卷（西晋·竺法护译）；《无量寿至真等正觉经》一卷（东晋·竺法力译）；《新无量寿经》二卷（刘宋·佛驮跋陀罗译）；《新无量寿经》二卷（宋·宝云译）；《新无量寿经》二卷（宋·法贤译），均已失佚。

蹴而就，而是经历了一千余年的筛选厘定，降至民国印光法师时期才最后定局。东汉末年，自安世高与支娄迦谶两大译经师在中国开创佛典的翻译事业始，净土宗经典便被次第移译出来。隋唐以前，《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》等便已经在中国广为流布，读诵讲说者，也日渐增多。北魏净土宗高僧昙鸾法师便曾依据这“净土三经”的意旨撰述净土宗著作，并为古印度天亲菩萨的《往生论》做注解。而亲历隋唐两代的净土宗高僧道绰法师也曾经在其所著的《安乐集》一书中，广加引述《无量寿经》中的文字达二十余处。[1]中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师也将《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》的读诵，作为往生阿弥陀佛净土的主要方法之一。此外，这一时期许多佛教界高僧大德对净土宗经典的注疏也多集中在这三经上。如隋代慧远的《无量寿经义疏》、唐代善导的《观无量寿佛经疏》与唐代窥基的《佛说阿弥陀经通赞疏》等。

然而，净土宗教育根本经典的确定此时仍无定说。例如，隋代智顗法师虽然在其所著的《净土十疑论》一文中明确指出：“藏中有数十余部经论，殷勤指授劝生西方。”[2]却也并未确定出净土宗的根本经典。到了宋代，宗晓法师在其所编辑的《乐邦文类》一书中，又搜列大藏经中专谈阿弥陀佛净土的经论十六种，但也并未进一步建立净土宗根本经典之说。[3]中国佛教净土宗第八代祖师，明代莲池法师在其所著《阿弥陀经疏钞》一书中曾判释《阿弥陀经》的同部经一种——《佛说无量寿经》，同类经三种——《佛说观无量寿佛经》、《佛说鼓音王经》、《佛说后出阿弥陀偈经》。[4]中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初的蕅益法师也曾列示净土宗要典二十三种。[5]但两人也均未确定净土宗根本经典之说。然而，尽管历代高僧大德并未明确厘定出净土宗的根本经典，但净土宗传统三经——《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》则常被人合并在一起刊刻流通。及至近代，佛教学者魏源，又以《华严经普贤行愿品》补编入“净土三经”之后，合刊为“净土四经”，付梓流通。《华严经普贤行愿品》乃是指《华严经》四十卷译本中的第四十卷而言。《华严经》在我国共有三种译本。东晋北天竺三藏法师佛驮跋陀罗于东晋元熙二年(公元 420 年)最先译成六十卷本《华严经》，称旧译本，又称晋译本。唐于阗三藏法师实叉难陀于唐证圣元年(公元 695 年)再译六十卷本《华严经》旧文，兼补诸阙，并于唐圣历二年(公元 699 年)完成新译《华严经》，共计八十卷，称新译本，又称唐译本。其后，唐罽宾国三藏法师般若又于唐贞元十四年(公元 798 年)译出《华严经普贤行愿品》四十卷，称后译本，又称贞元译本。其内容系勘同旧新两译《华严经》的《入法界品》一品，但文字上大为增广，尤其是四十卷本《华严经》中有普贤菩萨十大行愿和新添的普贤菩萨广大愿王清净偈等内容，均是前此两译《华严经》中所未有。至此，《华严经》的三种译本得以全部完成，并被

---

[1] 参见大正藏.第四十七卷：安乐集
[2] 大正藏.第四十七卷：净土十疑论
[3] 大正藏.第四十七卷：乐邦文类
[4] [明]莲池法师疏钞，古德法师演义．阿弥陀经疏钞演义[M]．上海：上海佛学书局，1997，第 148 页
[5] [明]蕅益法师著.蕅益大师全集（电子版）·法海观澜：净宗要典[M]．九江：庐山东林寺编制，2006

佛教界人士习惯性地称为六十华严、八十华严与四十华严。

对于魏源将《华严经普贤行愿品》与传统“净土三经”合列，并称为“净土四经”的做法，中国佛教净土宗第十三代祖师，近现代佛教四大高僧之一的印光法师也加以允肯。他曾就此讲道：“此一卷经（指《华严经普贤行愿品》），为华严一经之归宿。华藏界海，净土无量无边，而必以求生西方，为圆满佛果之行，可知念佛求生西方，原自肇起华严。”[1]又言：“净土法门得华严一经，遂得如大海之横吞万川，如太虚之总摄万象耳。”[2]不仅如此，继魏源将《华严经普贤行愿品》与传统“净土三经”合列，并称为“净土四经”之后，印光法师自己又将《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》并入“净土四经”，合称为“净土五经”。《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》本是唐中天竺沙门般剌密帝所译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》中第五卷中的一章。印光法师将其单行摘出，并列为净土宗的根本经典之一。就自己将《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》并入“净土四经”的原因，印光法师为此解释道：“楞严五卷末，大势至菩萨章，乃净宗最上开示。只此一章，便可与净土四经参而为五。”[3]此外，印光法师在民国二十二年（公元 1933 年）所写的《净土五经重刊序》一文中又加以阐释道：“楞严经大势至念佛圆通章，实为念佛最妙开示。众生果能都摄六根，净念相继以念，岂有不现前当来必定见佛，近证圆通，远成佛道乎哉。故将此章，列于三经之后，而以普贤行愿品殿之，以成净土法门之一大缘起。”[4]此外，古印度天亲菩萨所著之《无量寿经优婆提舍愿生偈》（又称《往生论》），乃古印度诸多论著中专说阿弥陀佛净土的唯一经典。移译我国后，受到历代高僧大德的推重，印光法师对《往生论》也颇为赞赏：“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。”[5]又言：“阿弥陀经，无量寿经，观无量寿佛经，普贤行愿品，为净土四经。往生论注，此须请北京新刻者。一则错讹少，二则眉目清，此书好极。”[6]因此，待“净土五经”这一净土宗根本经典格局正式确定后，《往生论》也便随之被并列为净土宗的根本经典之一。这样，从东汉末年《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》与《佛说阿弥陀经》等净土宗经典被次第移译到中国开始，经历了一千余年的筛选厘定，到了民国印光法师时期，净土宗的根本经典才最终被确定为“五经一论”的格局，这一厘定方法也得到了佛教界人士的普遍认同，并一直延续至今。

（二）净土宗教育根本经典的主要内容

1.《佛说无量寿经》的主要内容

---

[1] 释印光著.印光法师文钞三编.第三卷：大方广佛华严经普贤行愿品流通序[M].台中：青莲出版社，2001，第 67 页

[2] 释印光著.增广印光法师文钞.第四卷：净土问答并序[M].台中：青莲出版社，2001，第 48 页

[3] 释印光著.增广印光法师文钞.第一卷：复永嘉某居士书四[M].台中：青莲出版社，2001，第 30 页

[4] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：净土五经重刊序[M].台中：青莲出版社，2001，第 6 页

[5] 释印光著.增广印光法师文钞.第三卷：往生论注跋[M].台中：青莲出版社，2001，第 60 页

[6] 释印光著.印光法师文钞三编.第三卷：复王尊莲居士书[M].台中：青莲出版社，2001，第 55 页

《佛说无量寿经》是净土宗根本经典之一，也是净土宗根本经典中最重要的一部。该经自汉迄宋，共有十二种译本，现存世五种，其余七种均已失佚。此外，自宋代至民国，《佛说无量寿经》还出现了四种会集本和节删本。因此，自汉迄民国，《佛说无量寿经》总共出现了十六种文本，当前尚存世九种文本。现依据历史上十六种不同文本《佛说无量寿经》出现的先后次序，将其简列如下：

（1）《无量寿经》，二卷，［后汉］安世高译，已失佚；（2）《佛说无量清净平等觉经》，四卷，［后汉］支娄迦谶译，现存；（3）《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，二卷，［吴］支谦译，现存；（4）《佛说无量寿经》，二卷，［曹魏］康僧铠译，现存；（5）《无量清净平等觉经》，二卷，［曹魏］帛延译，已失佚；（6）《无量寿经》，二卷，［西晋］竺法护译，已失佚；（7）《无量寿至真等正觉经》，二卷，［东晋］竺法力译，已失佚；（8）《新无量寿经》，二卷，［刘宋］佛驮跋陀罗译，已失佚；（9）《新无量寿经》，二卷，［宋］宝云译，已失佚；（10）《新无量寿经》，二卷，［宋］畺摩蜜多译，已失佚；（11）《大宝积经无量寿如来会》，二卷，［唐］菩提流志译，现存；（12）《佛说大乘无量寿庄严经》，三卷，［赵宋］法贤译，现存；（13）《大阿弥陀经》，会集本，［宋］王日休会集，现存；（14）《无量寿经》，节删本，［清］彭绍升节删，现存；（15）《摩诃阿弥陀经》，会集本，［清］魏源会集，现存；（16）《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》，会集本，［民国］夏莲居会集，现存。

在《佛说无量寿经》现存世的九种文本中。目前流通最广的是曹魏康僧铠的原译本《佛说无量寿经》与民国夏莲居的会集本《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》。这里，依据曹魏康僧铠的原译本《佛说无量寿经》简要概括一下此经的内容：一时，释迦牟尼佛在古印度王舍城耆阇崛山，与大比丘众一万二千人及诸大菩萨一起聚会。这时释迦牟尼佛突然显现出前所未有的清净悦丽、光华巍巍的容色。其弟子阿难见之，甚感奇妙，便启请释迦牟尼佛为讲原因。于是释迦牟尼佛即为阿难等宣讲出这一部《无量寿经》：过去久远无央数劫[1]时，有一大国主叫世饶王，因听闻世间自在王佛说法，心开意解，遂舍弃王位出家，号法藏比丘。他发心肇建起四十八大愿，并历经无数劫艰难的修行，终于实现本愿，成就佛果，创建起阿弥陀佛净土。其中，阿弥陀佛在未成佛前所发的本愿，也即通常所说的“阿弥陀佛四十八愿”是本经的核心内容。（关于阿弥陀佛本愿的情况，本文将在第三章另辟专节加以详细论述，此处暂不赘述。）此外，释迦牟尼佛对阿弥陀佛净土的描述，对娑婆世界[2]与阿弥陀佛净土所进行的对比以及对往生[3]阿弥陀佛净土的行相[4]等的阐释也均是本经的重要内容。例如，经文中讲到阿弥陀佛净土具有无量的清净庄严，其世界中声闻[5]菩萨无量无数；国中讲堂、精舍、

[1] 劫是古印度的时间单位，泛指极长的时间。在佛教中喻指不可计算的极长时间。

[2] 娑婆世界系指释迦牟尼佛教化的现实世界。娑婆系梵语，华语译为堪忍，意为此世界的众生堪能忍受诸恶毒烦恼而不肯出离，故名堪忍世界，或简称忍土。

[3] 往生，广义而言系指一方世界众生临命终时受生于他方世界。这里的往生主要指受生于阿弥陀佛净土。

[4] 行相系指行事的相状。这里主要指众生刚刚受生到阿弥陀佛净土时，因各自原来修行水平的差异而在阿弥陀佛净土所得不同位次的具体情况。

[5] 声闻原来系指释迦牟尼佛住世弘法时，依佛出家，亲自听闻到释迦牟尼佛宣讲四谛法（四谛为苦谛、集谛、灭谛、道谛）的音声而悟道证果的人。后来，则通常指修习小乘佛法的出家佛弟子。

宫殿、楼观、宝树，宝池等都以七宝严饰，微妙严净，随意饮食百味，演出伎乐万种，皆是法音。其国人众智能高明，颜貌端严，但受诸乐，无有众苦。众生往生彼国都入住正定聚等。[1]至于往生阿弥陀佛净土的行相，则依众生往生前修行水平与程度的差异而有上辈、中辈、下辈等位次的分别。不过，但凡生到彼国的众生，无论刚来生时各自位次如何，均可得到一生补处位，[2]不再退转，渐次向上，直趋佛果。继而再前往他方无量世界，化现无尽神通智能，普度无量众生解脱生死轮回，成就佛果，证得涅槃等。

2.《佛说观无量寿佛经》的主要内容

《佛说观无量寿佛经》是另一部净土宗的根本经典，该经译本现仅存南北朝时刘宋畺良耶舍所译一种。收入净土宗“五经一论”中的也是这部经。此外，在《历代三宝纪》中，还曾列举过该经于后汉和东晋年间译出的两种名称均为《观无量寿经》的译本，但都已失佚。[3]现依据刘宋畺良耶舍所译的《佛说观无量寿佛经》将本经主要内容简列如下：

古印度王舍城内阿阇世太子，听信提婆达多的恶言，将其父频婆娑罗王幽闭于七重室内，欲令饿死。后来，其母韦提希夫人秘密为频婆娑罗王送饮食，却被阿阇世发觉，他盛怒之下，又意欲将母亲处死。后来，在月光、耆婆两位大臣的极力劝诫之下，阿阇世最终放弃了杀母之念，但仍将母亲幽闭于深宫，不令出外。韦提希夫人被囚禁之后，悲愁痛苦，她遥望释迦牟尼佛所在之耆阇崛山顶礼[4]跪拜，请求释迦牟尼佛救援。释迦牟尼佛即由耆阇崛山现神通出现于王宫。韦提希参拜释迦牟尼佛后，即告以其子的恶行，并请释迦牟尼佛予以开示。释迦牟尼佛即在王宫内为她宣说净业三福与十六观想念佛（关于净业三福与十六观想念佛的情况，本文将分别在第四、五章中另加以详细论述，此处暂不赘述。）等经法。韦提希夫人闻佛说法后，欢喜悟解，得无生法忍，[5]随即发愿求生阿弥陀佛净土。王宫说法终了，释迦牟尼佛便返回耆阇崛山。其弟子阿难又将释迦牟尼佛在王宫说法的内容对在耆阇崛的人们重为叙说一遍。因此本经是前后两次说法：一是释迦牟尼佛在王宫说法；二是阿难在耆阇崛山的复说。前者叫作王宫会，后者叫作耆阇崛山会。说法者虽有不同，而内容则是一样的。本经是

---

[1] 正定聚是佛教中的三聚（正定聚、邪定聚、不定聚）之一。正定聚系指信受奉行正法，因缘具足，而必定可以证悟涅槃，成就佛果的一类众生；邪定聚系指不信受奉行正法，因缘缺失，最终难以证悟涅槃，成就佛果的一类众生；不定聚介于正定聚与邪定聚之间，系指可能信受奉行正法，因缘具足，得以证悟涅槃，成就佛果，也可能不信受奉行正法，因缘缺失，最终难以证悟涅槃，成就佛果的一类众生。

[2] 一生补处系指经过此生，来生定可在世间成佛。也即尽此一生就能补到佛位的意思，是最后身菩萨（即菩萨之最高位）的别号，略称补处。

[3] 参见大正藏.第四十九卷：历代三宝纪

[4] 顶礼，系指两膝、两肘及头着地，以头顶敬礼，承接所礼者双足。又称头顶礼敬、头面礼足、头面礼。其义同于五体投地、接足礼。乃古印度最高之敬礼。在佛教中，向佛及佛像行礼，待两膝、两肘及头着地后，即舒二掌过额、承空，以示接佛足。

[5] 无生法忍，简称无生忍，系指远离生灭之真如实相（真如实相在佛教中均指法界相性真实如此，恒常如此不变不异，不生不灭，不增不减，不垢不净，即无为法。也即一切众生的自性清净心，也称佛性、法身、如来藏、实相、法界、法性、圆成实性等）理体，把心安住在不生不灭的道理上，故称之为无生法忍。据《大智度论·卷七十三》载：“得无生法忍菩萨，是名阿鞞跋致。”可见，证得无生法忍，使已修行至不退转的位次，自此便可直趋佛果。

由两次说法所组成，因此，又叫作一经两会。

3.《佛说阿弥陀经》的主要内容

净土宗的第三部根本经典即是《佛说阿弥陀经》，这部经是佛教寺院早晚课诵[1]的重要内容之一，因此，在整个佛教界内几乎尽人皆知，流通很广。《佛说阿弥陀经》的译本共有三种，另外还有会集本一种，即：(1)《佛说阿弥陀经》，一卷，[姚秦] 鸠摩罗什译，现存；(2)《小无量寿经》，一卷，[刘宋] 求那跋陀罗译，已失佚；(3)《佛说称赞净土佛摄受经》，一卷，[唐] 玄奘译，现存；(4)《佛说阿弥陀经》，会集本，[民国]夏莲居会集，现存。在现存三种《佛说阿弥陀经》的文本中，普遍流通的是姚秦鸠摩罗什所译的原译本《佛说阿弥陀经》。现将这部经的主要内容简列如下：

本经是释迦牟尼佛在古印度舍卫城的祇园精舍，对舍利弗等十六位大弟子、文殊等诸大菩萨以及诸多佛弟子等而宣说的经典。《佛说阿弥陀经》也是释迦牟尼佛所宣讲的唯一一部“不问而说”的佛经，也即没有弟子请问，他自己主动宣说的经典。在这部经里，释迦牟尼佛详细地描述了阿弥陀佛净土，即西方极乐世界的种种殊胜庄严。经中讲到，凡有众生只要生信、发愿，并一心执持阿弥陀佛名号，其人临命终时，即可得到阿弥陀佛、观世音菩萨与大势至菩萨[2]等西方圣众来接引往生阿弥陀佛净土。经中还讲到，对释迦牟尼佛所宣讲的这些内容，其它六方[3]诸佛也共出广长舌相[4]加以印证，以证实释迦牟尼佛所说真实不虚，并对念佛众生共加护念。

4.《华严经普贤行愿品》的主要内容

《华严经普贤行愿品》是净土宗根本经典之一，它的全名为《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》，原是唐代般若所译四十卷本《华严经》的总标题，后来则专指四十卷本《华严经》中的最后一卷。在佛教中，普贤菩萨是具足无量行愿，普现于一切佛刹的大乘圣者。在释迦牟尼佛为教主所教化的娑婆世界中，他与文殊菩萨并称为释迦牟尼佛的两大胁侍。据佛教经典记载，普贤菩萨曾经在过去无量劫中，行菩萨行，求一切智，修集了大乘佛教菩萨普度众生的无量行愿。因此，他也是大乘佛教徒在实践菩萨道时的行为典范。《华严经普贤行愿品》正是释迦牟尼佛所宣讲的关于普贤菩萨实践其大乘菩萨“十大行愿”的经典。

本经的主要内容，按照其体裁来分，可划分为长行与偈颂两大部分。[5]长行的文势，转承《华严经》第三十九卷《普贤菩萨赞佛功德偈》而来。从《华严经入法界品》开始，善财童子遍参五十三位善知识，最后见到普贤菩萨，普贤菩萨即为其说“佛功

---

[1] 课诵，系指佛教寺院定时（一般分早晚两时）念持经咒，礼拜三宝（即佛、法、僧）和梵呗歌赞等法事，因其希冀获功德于念诵之中，所以也称功课。

[2] 阿弥陀佛为西方极乐世界之教主，观世音菩萨、大势至菩萨为阿弥陀佛的左右胁侍，辅助阿弥陀佛教化众生，此一佛二菩萨，世称西方三圣。

[3] 佛教中常讲“十方三世”，十方系指：东、南、西、北、东南、东北、西南、西北、上、下等十方；三世系指：过去世、现在世与未来世。此处的六方系鸠摩罗什译经中的简略译法，其意同于十方。

[4] 广长舌相系佛所具三十二种大人相之一，其意为佛舌广大，且柔软细薄，展开能够覆面至发际。

[5] 长行与偈颂是佛经的两种不同体裁，长行系指佛经中不限制字数而连续缀辑的体裁，类似于散文；偈颂系指佛经中只有韵文的体裁，类似于诗颂，偈颂在字数与句数上有严格的规定，通常以三字至八字为一句，以四句为一偈。

德海一滴之相”。接着在本经开始，普贤菩萨就告诸菩萨及善财童子，要成就佛的功德应修十种广大行愿，即：（1）礼敬诸佛；（2）称赞如来；（3）广修供养；（4）忏悔业障；（5）随喜功德；（6）请转法轮；（7）请佛住世；（8）常随佛学；（9）恒顺众生；（10）普皆回向。[1]在本经中，共用十大段长行的内容来说明这十种行愿的含义。然后，普贤菩萨又向善财童子等说明受持此经的殊胜功德。于是，善财童子蒙普贤菩萨开示，及其威神加被之力。所证与普贤等，与诸佛等，成为等觉菩萨。[2]接下来，普贤菩萨又为善财童子等宣说偈颂，用以称赞如来的胜妙功德，并继续劝进善财童子等，同以普贤十大愿王功德，一致进行，回向往生阿弥陀净土，以期圆满佛果。

5.《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》的主要内容

《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》是净土宗根本五经之一，它是唐代中天竺沙门般剌密帝所译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》（简称《楞严经》）第五卷中的最后一章。大势至菩萨是阿弥陀佛净土信仰中的一位重要菩萨。他与观世音菩萨同为西方极乐世界教主阿弥陀佛的左右胁侍。此一佛两菩萨，在我国佛教界通常被称为“西方三圣”。大势至菩萨与观世音菩萨平时共同摄护念佛众生，而在念佛众生临命终即将往生时，他们会与阿弥陀佛一同示现在其前，迎接其往生阿弥陀佛净土，因而广受净土宗信众的崇信。

《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》的主要内容是大势至菩萨所讲述的念佛法门。大势至菩萨自己在因地[3]时所修行的就是念佛法门，当他最终通过念佛证得无生法忍后，便也以自己所修证过的念佛法门来教导众生，同归阿弥陀佛净土。在《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》中，大势至菩萨讲道：“我本因地以念佛心入无生忍，今于此界摄念佛人归于净土。……十方如来，怜念众生，如母忆子。……若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛。”因此，他主张众生应当一心念佛，即所谓：“都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。”[4]大势至菩萨所讲述的这一念佛法门，成为后世中国净土宗行者在修行过程中所普遍遵循的重要准则之一。

6.《往生论》的主要内容

《往生论》是净土宗根本经典中唯一的一部论著，也是古印度唯一一部专说阿弥陀佛净土的论著，又称为《无量寿经优婆提舍愿生偈》，乃古印度大乘佛教后期天亲菩萨所著。北魏时，由菩提流支译为汉文，北魏昙鸾法师又为之作注，称为《无量寿经优婆提舍愿生偈注》，又称《往生论注》。

---

[1] 法轮是对佛法的喻称，用来比喻佛所说之法犹如古印度传说中转轮圣王的轮宝一样，可以碾碎、摧破众生的一切罪恶；同时，也比喻佛的教法不停滞于一人一处，犹如车轮，辗转流传；此外，法轮还用来比喻佛法像车轮一样圆满无缺等。回向是回转趣向的意思，系指回转自己修行所得的善根功德以趣向于成就佛果，或趣向于往生净土，或趣向于普施众生，共成佛道等。

[2] 等觉菩萨是佛教中凡夫修行所证得的最高菩萨位次。在佛教中，众生由凡夫修行到成佛，一共要历经五十一个菩萨位次，即十信、十住、十行、十回向、十地、等觉，最后再由等觉上升至妙觉，也即成佛。

[3] 因地，系指修行佛道的阶位，即菩萨尚未证得佛果之前，由因行至证果间的阶位。

[4] 六根系指眼、耳、鼻、舌、身、意六根，眼是视根，耳是听根，鼻是嗅根，舌是味根，身是触根，意是念虑之根；三摩地是梵语，又译作三昧、三摩提、三摩帝、三摩底、三么地、三昧地等，华语译为定，即住心于一境而不散乱的意思。

本论的主要内容讲述的是：天亲菩萨依《佛说无量寿经》作愿生偈，赞叹阿弥陀佛净土的清净庄严，并阐说修习礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等五念门。他指出，若众生修习如上五念门，往生阿弥陀佛净土后，便可得种种成就及功德。倘若依此自利利他，便可速成菩提正果。[1]

二、中国佛教净土宗教育的初创

东晋南北朝时期是中国佛教净土宗教育的初创时期，这一时期的净土宗教育思想和实践体系已经初具雏形。

东晋太元十一年(公元 386 年)，慧远法师(公元 334～416 年)在江西庐山创建东林寺。太元十七年(公元 392 年)，慧远法师结集刘遗民等僧俗同道一百二十三人建立莲社，共修净土念佛法门，志求往生阿弥陀佛净土，东林寺遂尔成为中国佛教净土宗的开山祖庭。慧远法师也因此而被后世尊推为中国佛教净土宗初祖。[2]慧远法师居庐山开展净土宗教育活动前后约三十年，他“迹不入俗，影不出山。”但影响力却相当巨大。明代净土宗第八代祖师莲池法师便就此讲道：“晋以前，净土之旨，虽闻于震旦。而弘阐力行，傥家喻户晓，则自远师始。”[3]与慧远法师曾结下深厚友谊的南朝著名山水诗人谢灵运，在其《庐山慧远法师诔》一文中也讲道：“昔释安公振玄风于关右，法师嗣泳流于江左，闻风而悦，四海同归。尔乃怀仁山林，隐居求志。于是众僧云集，勤修净行，同法餐风，栖迟道门。可谓五百之季，仰绍舍卫之风；庐山之崖，俯传灵鹫之音，洋洋乎未曾闻也！”[4]在慧远法师的精勤运作下，庐山东林寺也得以与鸠摩罗什法师所居之长安并驾齐驱、南北相望，成为当时中国佛教教育活动的两大中心之一。

慧远法师的净土宗教育思想主要体现在他对净土宗修学方法之一的念佛三昧的诠释中。例如，在《念佛三昧诗集序》一文中，慧远法师便讲道：“夫称三昧者何?专思寂想之谓也。……又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。何者?穷玄极寂，尊号如来，体神合变，应不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴。鉴明，则内照交映，而万象生焉。非耳目之所暨，而闻见行焉。于是睹夫渊凝虚镜之体，则悟灵相湛一，清明自然。察夫玄音以叩心听，则尘累每消，滞情融朗。非天下之至妙，孰能与于此哉!”[5]这里，慧远法师认为：所谓三昧者，即是“专思寂想”之特称，而佛教中三昧法门的种类则甚多，其中又以念佛三昧法门的功效最高，进展最速。其原因在于，穷尽玄妙通达寂灭的境界，即是如来性体。如来性体，任运神妙，随缘妙应，无有定规。故而能令证入念佛三昧的佛教修学者，浑然消泯人我是非的界限，遣荡种种知见。涉缘应事，如同明镜。镜子明亮，内照清楚，便能映现森罗万象的相状。即便耳与眼不能视听的景物，但运用闻性与见性，亦能通晓无碍。在念佛三昧中，能睹

---

[1] 菩提是梵语，华语译为道。菩提是佛教的根本理念，系指诸佛所证得的清净究竟之理。因其无生无灭，不变不迁，故称之为常住果。佛教主要即在说明菩提的内容，及证取菩提的实践修行方法。而通常所称的佛，也即是证得菩提的觉者。

[2] 详见大正藏.第五十卷：高僧传卷第六·释慧远

[3] 大正藏.第五十一卷：往生集

[4] [东晋]慧远法师等著.庐山净土集[M].北京：清凉书屋铅行，2003，第 18 页

[5] [东晋]慧远法师等著.庐山净土集[M].北京：清凉书屋铅行，2003，第 2 页

见渊深、凝寂、虚灵之心体，悟证灵性本原湛明一体，清净透明，法尔自然。以本心聆听内在的玄音，能令尘劳系累渐除，滞塞的情执融化开朗。这种真如理体境界的获得，除了修学至极玄妙的念佛三昧法门，是很难达到的。慧远法师本人笃信净土宗念佛三昧法门的高妙，修学不辍，并也以此教化其弟子徒众。这也成为中国佛教净土宗教育初创时期的主要教育内容。

慧远法师在庐山创立东林寺，结集同道开设莲社，并以此为基地，阐述自己的净土宗教育思想，实施净土宗教育实践活动，这些均标志着中国佛教净土宗教育的初步创立。

南北朝时期，继慧远法师之后大力开展净土宗教育活动的是昙鸾法师（公元476～542年），他是该时期最为著名的净土宗高僧。据唐道宣法师所著之《续高僧传》载，昙鸾未到十五岁时便剃度出家，广通内外诸典，欲造《大集经》之注解，但至过半而罹疾，因而感到人命危脆无常，欲先学仙术，得长生以后，方崇佛教。他从陶弘景处得仙经十卷，欲往名山依法修炼，行至洛阳，恰遇三藏法师菩提流支，得其授以《观无量寿佛经》，并嘱之依此修行，便可解脱生死。昙鸾接受菩提流支之建议，遂焚毁仙经，从此专修净土法门，著书立说，并以净土法门教化徒众，声望日隆，当时的南朝梁武帝与北朝东魏孝静帝等也均对其尊崇有加。[1]

昙鸾法师的净土宗教育思想主要体现在他对净土宗他力本愿与发菩提心往生阿弥陀佛净土理念的阐述上。在其代表作《往生论注》（即《无量寿经优婆提舍愿生偈注》）中，昙鸾法师阐发了净土宗他力本愿的教育理念，对后世净土宗教育产生了深远影响。他讲道："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。……后之学者，闻他力可乘，当生信心，勿自局分也。"[2]在其所著《略论安乐净土义》一文中昙鸾法师又依据净土宗根本经典《佛说无量寿经》与《佛说观无量寿佛经》的相关内容判定，佛教行者可分三辈九品往生阿弥陀佛净土，而其中每一辈品往生所必备的条件中都须有发菩提心一项："上辈生者，有五因缘：一者舍家离欲而作沙门；二者发无上菩提心；三者一向专念无量寿佛；四者修诸功德；五者愿生安乐国。……中辈生者，有七因缘：一者发无上菩提心；二者一向专念无量寿佛；三者多少修善，奉持斋戒；四者起立塔像；五者饭食沙门；六者悬缯燃灯，散华烧香；七者以此回向，愿生安乐。……下辈生者，有三因缘：一者假使不能作诸功德，当发无上菩提心；二者一向专意，乃至十念念无量寿佛；三者以至诚心愿生安乐。"[3]昙鸾法师所阐述的他力本愿与发菩提心往生阿弥陀佛净土的教育理念，充分彰显了净土宗教育不同于佛教其他宗派教育的独有特征，同时也进一步明确了净土宗教育亦为大乘佛教教育重要组成部分的因由所在。

昙鸾法师所从事的净土宗教育实践活动主要集中在北方山西一带。东魏孝静帝尊之为"神鸾"，敕住并州（在今太原）大寺，晚年移住汾州北山石壁玄中寺。昙鸾法师

[1] 详见大正藏，第五十卷：续高僧传卷第六·释昙鸾
[2] 大正藏，第四十卷：无量寿经优婆提舍愿生偈注
[3] 大正藏，第二十七卷：略论安乐净土义

时常在这一带的介山讲演净土法门，集众念佛，受到广大佛教信众的追随。由此，昙鸾法师也成为中国佛教净土宗教育初创时期的一位重要代表人物，并将东晋慧远法师所开创的净土宗教育事业继续推向前进。

三、中国佛教净土宗教育的正式确立与兴盛

隋唐五代时期是中国佛教教育的整体繁荣时期，同时也是中国佛教净土宗教育的正式确立和兴盛时期。

（一）道绰法师的专弘净土与智者大师的兼弘净土

隋末唐初的道绰法师（公元562～645年）与隋代的智者大师（公元538～597年）所从事的净土宗教育活动分别代表了净土宗教育的两种典型弘扬方式——专弘净土与兼弘净土。他们的净土宗教育思想和实践活动也是净土宗教育由初步创立到正式确立这一过渡环节中不可或缺的一环。

道绰法师早年遍习经论，尤其精研《大涅槃经》。后至汾州北山石壁玄中寺，见寺中石碑记载昙鸾修学弘扬净土法门的事迹后深受感动，遂舍涅槃而归向净土。此后常住玄中寺专修净土法门，每日持念佛号七万，坐必面西，六时礼拜。道绰法师在教化徒众方面所走的是专弘净土法门的路径，他一生共讲演净土宗根本经典之一的《观无量寿佛经》近二百遍，并常聚众念佛，散席后佛号余音犹播扬泉林山谷，受其教化者不计其数。[1]道绰法师的净土宗教育思想集中体现在其代表作《安乐集》一书中。在该书中，道绰法师继承了昙鸾法师的净土宗教育理念，继续强调依阿弥陀佛本愿佛力，可得往生阿弥陀佛净土。同时他也着力于廓清有关净土宗教理的若干迷误，并确立圣道门与净土门的教判，指出净土法门较之佛教其他法门的独特优胜之处。[2]

智者大师即隋代的智顗法师。关于他智者大师名号的由来，还有一段佛教史上的佳话。据《续高僧传》载，智顗十八岁出家，之后，即从光州大苏山慧思禅师修学禅观。隋文帝开皇年间，晋王杨广（即后来之隋炀帝）十分崇仰智顗法师的道行与德操，欲从他受戒，频频致书遣使礼请。智顗法师三次婉辞，都推辞不掉，便请许其四愿，才同意前往。杨广热切希求净戒，故很快答应了智顗法师的四个条件。智顗法师遂前往扬州为杨广授菩萨戒，杨广顶礼接受旨教说："大师禅慧内融，导之法泽，辄奉名为智者。"此后，智顗法师遂有"智者大师"之称号。[3]

智者大师有关净土宗教育思想方面的著作主要有《佛说观无量寿佛经疏》、《佛说阿弥陀经义记》、《净土十疑论》、《五方便念佛门》、《维摩经略疏·释佛国义》与《请观音经疏·释西方义》等。其中，《净土十疑论》与《五方便念佛门》是其净土宗教育思想的集中阐述。在《净土十疑论》中，智者大师以问答的方式就往生阿弥陀佛净土的十项疑难一一予以释解，即，"一释求生净土无大慈悲疑，二释求生乖无生理疑，三释偏求生一土疑，四释偏念一佛疑，五释具缚得生疑，六释即得不退疑，七释不求内

---

[1] 详见大正藏，第五十一卷：往生集·道绰

[2] 详见大正藏，第四十七卷：安乐集

[3] 详见大正藏，第五十卷：续高僧传卷第十七·释智顗

院疑，八释十念得生疑，九释女人根缺不生疑，十释作何行业得生疑。”[1]智者大师对此“十疑”的解答，不仅在当时对净土宗教育的普及起到了极大的推动作用，而且对于后世的净土宗教育也颇具启发意义。在《五方便念佛门》中，智者大师又主要就净土宗教育中的修学方法问题进行了阐述，他就此讲道：“叙开念佛五门：第一称名往生念佛三昧门、第二观相灭罪念佛三昧门、第三诸境唯心念佛三昧门、第四心境俱离念佛三昧门、第五性起圆通念佛三昧门。……又诸佛以众生乐称诸佛名，生彼国者，则示以称名往生门。众生有乐睹诸佛身，惧障不见者，则示以观相灭罪门。众生有迷心执境者，则示以诸境唯心门。众生有计实有者，则示以心境俱离门。众生乐深寂定，趣无生灭者，则示以性起圆通门。大哉！世尊善拔我等，开示一道，直至菩提，甚深法门，所谓念佛。唯有大智度者、生而知之者、深修定慧者、善经论者，请捡此门，与了义大乘等经，有收义不尽处，请试言之？是知称一佛名，智深则深。一言而具众门，信有征矣！”[2]显见，智者大师对五方便念佛三昧法门的阐述，对于我们理解净土宗教育修学方法体系中的念佛行持一法是具有重要参考价值的。

智者大师一生主要在浙江天台山弘扬天台宗，是中国佛教天台宗的第四代祖师，也是天台宗的正式确立者。智者大师在专修专弘天台宗的同时，也兼修兼弘净土宗。由于智者大师在中国佛教史上占据着非常崇高的地位，素有“东土小释迦”之美誉，因而其也成为自东晋净土宗教育初步创立直至隋唐五代时期，兼弘净土宗教育最具代表性的一位佛教大师。

（二）善导法师与中国佛教净土宗教育的正式确立

唐代初期是中国佛教净土宗教育的正式确立时期，完成这一过程的是善导法师（公元613～681年）。善导法师是中国佛教净土宗第二代祖师。他早年出家，求道于诸方，二十九岁时至汾州北山石壁玄中寺，遇道绰法师，听其讲演《观无量寿佛经》，大为赞叹信服。此后，即专修净土法门，著书立说，教化徒众，影响巨大。善导法师所处的唐代乃是中国佛教教育的全盛时期，中国佛教八大宗派教育也于此一时期全部得以确立。善导法师集佛教净土宗教育之大成，专弘净土宗教育，大大巩固了净土宗教育在整个佛教教育领域中的地位，从而一举成为中国佛教净土宗教育的正式确立者。善导法师的著作主要有《观无量寿佛经疏》、《往生礼赞》、《观念法门》、《法事赞》与《般舟赞》等。

善导法师的净土宗教育思想很有特色，他继承了昙鸾法师与道绰法师的净土宗教育思想，并将其丰富发展为以“他力本愿”为核心的完整的净土宗教育理论体系。他澄清了诸多净土宗教育理论上的迷误，为净土宗教育在中国的弘布奠定了坚实的基础。在《观无量寿佛经疏》一书中，善导法师详细阐述了自己的净土宗教育思想。例如，他认为，大乘佛教菩提心的本质内涵在净土宗中即表现为厌离心和欣求心，而圆发至诚心、深心、回向发愿心这三心又是净土宗修学者往生阿弥陀佛净土的正因。此外，

[1] 详见大正藏.第四十七卷：净土十疑论
[2] 详见大正藏.第四十七卷：五方便念佛门

在净土宗修学方法上，善导法师主张佛教行者应当诚敬专深，执持阿弥陀佛名号。善导法师判言，三辈九品往生阿弥陀佛净土者皆是凡夫，他们乃是乘托阿弥陀佛愿力得以往生。若唯依自力修学断惑证果来论，则虽二乘圣者，亦不得生报土见报佛。[1]总之，善导法师的净土宗教育理论体系，无论是在净土宗教育的宗旨、内容还是在修学方法等方面均予以了细致深刻的阐释，他是自慧远法师、昙鸾法师与道绰法师以来，对净土宗教育思想理论体系阐述最为全面深入的净土宗教育宗师。同时，善导法师所开展的一系列净土宗教育实践活动，在唐代诸多宗派教育实践活动中也是颇具影响的，他也由此成为中国佛教净土宗教育的正式确立者。

（三）从承远法师到延寿法师：中国佛教净土宗教育的兴盛

继善导法师之后，唐中后期到五代时期，中国佛教净土宗又先后涌现出四位重要代表人物，即唐代的承远法师(公元 712～802 年)、法照法师(公元 747～821 年)、少康法师(公元?～805 年)与五代宋初的延寿法师(公元 904～975 年)，他们促成了中国佛教净土宗教育的兴盛。

唐代承远法师，是中国佛教净土宗的第三代祖师。他二十四岁出家，先从南岳衡山通相法师学经律。后又至广州慧日法师座下闻习净土法门，从此即专修净土宗。唐天宝元年返归衡山，于山之西南，建立精舍，号弥陀台，安置经像，精苦修道。承远法师以净土法门教化徒众，善立中道，随机设教，并将经教法语，弥陀名号，书写在大街小巷，镌刻在山岩溪谷，从其教化者甚众。唐代宗皇帝也对承远法师尊崇有加，赐其所住持的寺庙为般舟道场。由此也可见承远法师当时所开展净土宗教育活动影响巨大与声势隆盛之一斑。

唐代法照法师，是中国佛教净土宗的第四代祖师。他在唐代净土宗教育方面的贡献，主要体现在以五会念佛法门教化信众方面。法照法师所创设的五会念佛法门在唐代影响巨大，从其受教的佛教信众不可胜数。后来，唐代宗见法照法师教化之盛，遂敕迎入宫内，请其也教宫人念佛，亦以五会音声曲调传之，并敕号为国师。此举也大大增强了法师法师从事净土宗教育活动的影响力。

唐代少康法师，是中国佛教净土宗的第五代祖师。他少年出家。唐代贞元初，少康法师游学至洛阳白马寺，见佛殿内善导法师所著之《西方化导文》，大为钦服。此后，少康法师即往长安光明寺拜谒善导影堂，并开始专修净土法门，终得其大成。其后，少康法师便到浙江新定乌龙山启建净土道场，讲演净土法门，教化徒众，每逢斋日，常有数千人云集受教，一时盛况空前。

综上所述，中国佛教净土宗教育自唐代善导法师促成其正式确立之后，又经由承远法师、法照法师与少康法师等重要代表人物的推动和发展，日益兴盛起来。而到了五代宋初延寿法师时期，则达到了鼎盛。

五代宋初延寿法师，是中国佛教净土宗的第六代祖师。他早年出家，从天台德韶国师修学禅宗。后又修学净土法门，大有所成。晚年常住杭州永明寺，故有永明大师

[1] 详见大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

之称。据《佛祖统纪》载，延寿法师在永明寺日行一百零八件佛事为常课，日念阿弥陀佛名号十万声，日暮时即往别峰行道念佛，随从者常数百人，而受其教化的佛教信众更是不可计数。[1]延寿法师一生涉学广泛、著作宏富，主要有《宗镜录》、《万善同归集》、《神栖安养赋》、《唯心诀》与《受菩萨戒法》等六十余部。

延寿法师的净土宗教育思想主要体现在其所著《万善同归集》一书中。全书共分三卷，卷上总述“理事相即、万行由心”等义，并列出三十三问详加解说；卷中开示波罗蜜等实践行法，并以二十七条问答说明；卷下阐述妙行圆修的旨趣，举出五十四条问答详细解说。全书以理事无阂为根本思想，倡导禅教一致、诸宗融会，以净土为指归的统一佛教教育观。[2]延寿法师集大乘佛教诸宗教法为一身，主张融通各宗、会归净土，影响巨大，乃是后世佛教诸宗派教育渐趋融归净土宗教育的真正开端。而中国佛教净土宗教育也经由延寿法师的推动发展到了鼎盛时期。

四、中国佛教净土宗教育的由盛入衰

宋元时期的净土宗教育虽已不如唐五代时期兴盛，但仍保持着相当的发展力度，称得上是中国佛教净土宗教育由盛入衰的过渡时期。此一时期，诸多佛教其他宗派，如禅宗、律宗、天台宗、华严宗等宗派的高僧大德，纷纷在专修专弘本宗派教育的同时，也兼修兼弘净土宗教育。从而推动了延寿法师以来诸宗融通、会归净土潮流的继续发展。与此同时，由东晋慧远法师所开创的结社念佛这一特殊的净土宗教育组织形式，也在这一时期得到了进一步的拓展扩大，其社会成员基础也更加广泛。

（一）省常法师与净行社：从宰相到布衣的净土宗教育

宋代省常法师(公元 959～1020 年)，是中国佛教净土宗的第七代祖师。他少年出家，早期着力研修《大乘起信论》及天台止观法门，后趋归净土法门。省常法师所开展的净土宗教育活动主要体现在其所创立的净行社中。北宋淳化（公元 990～994 年）年间，省常法师在杭州昭庆院专修专弘净土宗教育，他以旃檀木雕刻阿弥陀佛像，并仿庐山慧远法师遗风结净行社，吸收当朝一百二十位公卿显贵参加，以宰相王旦为社首，皆称净行弟子。此外，净行社中还有一千比丘大众。省常法师在净行社讲演净土法门，集众念佛，受其教化的佛教信众几乎包括了社会各阶层人士，影响甚为广泛。

在宋代，除省常法师所立净行社外，尚有佛教其他宗派诸多高僧所结的一系列形形色色的念佛社团组织。例如，据《佛祖统纪》载：“知礼，号法智。居南湖述妙宗钞，释天台观经疏，大彰观心观佛之旨。曾于每岁二月望日，建念佛施戒会，动逾万人。……遵式，初居天台东山，遍行四种三昧。后住四明宝云，结缁素专修净业，作誓生西方记。及居天竺灵山，于寺东建日观庵，为送想西方之法，依无量寿经述往生净土忏仪。……本如号神照。住东山承天三十年，讲经之余，集百人修法华忏。一年，与郡守章郇公结白莲禅社。”[3]这些结社虽名目繁多，但都以称名念佛为基本佛教教

[1] 详见大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十六·法师延寿
[2] 详见大正藏.第四十八卷：万善同归集
[3] 详见大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷二十七·法师知礼、法师遵式、法师本如

育活动内容，以法社为主要佛教教育组织形式。于此可见，结社念佛已经成为宋代净土宗教育活动的一种典型组织形式。

（二）王日休：宋代净土宗居士教育的杰出代表

宋代，净土宗居士教育活动异常活跃，其中最具代表者是南宋国学进士王日休（公元？～1173 年）。王日休，字虚中，南宋龙舒（安徽舒城）人，故号龙舒居士。宋高宗时曾任国学进士，为儒家六经作“训传”数十万言。后弃儒业，布衣蔬食，专修专弘净土宗。受其教化者遍及达官显贵、文人雅士与布衣百姓等社会各个阶层领域，影响极大。王日休的净土宗教育思想集中体现在其代表作《龙舒增广净土文》一书中。

《龙舒增广净土文》原著为十卷，后人又将其增广为十二卷，即现今普遍流通之《龙舒增广净土文》。在《龙舒增广净土文》中，王日休在广泛研学净土宗重要经论的基础上，拮其纲要，分别从净土起信、净土总要、普劝修持、修持法门、感应事迹、特为劝喻、指迷归要、现世感应、助修上品与净浊如一等十个方面就净土宗教育的若干重点问题，诸如教育宗旨、教育内容、教育对象、修学原理与实践方法等做了明确论述。[1]该书著成后刻板流通，不仅在当时的佛教界产生了深广影响，而且也为后世净土宗修学者所倚重，成为净土宗教育的重要文献之一。

（三）元代净土宗教育的衰微与普度法师的《庐山莲宗宝鉴》

元代是中国佛教净土宗教育的衰微时期。这主要是由于元代依傍净土宗而旁出的白莲宗与白莲会等邪教组织泛滥横行，扰乱社会，受到元朝政府镇压，从而致使佛教正统的净土宗也受其牵连，净土宗教育也便由此趋于衰落。

元代白莲宗起源于南宋初年，当时有子元禅师崇慕东晋慧远法师建白莲社之遗风，而发起成立一种庶民念佛宗团组织，即白莲宗。此宗初创时尚遵循佛教教义，严持戒律，修学净土法门，为一正统佛教组织。后来，传至子元禅师门人小茅阇梨手中时，便开始歪曲伪造佛教教理，怂使信徒肆意为恶，危害社会。宋代末年时即被认定为是一种邪宗组织。元世祖时，江南都邑县之杜万一又结社成立所谓白莲会。白莲会在元代时也被政府视为邪宗，予以弹压，并敕禁以白莲会之名目行一切邪道乱世之术。元武宗与元英宗时，白莲宗也先后两次被政府禁压。

元成宗时，江西庐山东林寺高僧普度法师（公元？～1330 年）慨叹当时称白莲宗者虽多，却并不能了达净土宗基本教理，也不能理解白莲宗首创者子元禅师的本意，而为诸种邪说谬解所惑，危害社会。为救此流弊，正本清源，遂撰《庐山莲宗宝鉴》十卷，以阐明净土宗意旨与子元禅师所倡之白莲宗真义，并以此破斥当时白莲宗与白莲会之邪说邪行。元仁宗时，敕许此书颁行各省，复兴白莲宗。普度法师也被任命为白莲教主，又赐号虎溪尊者，净土宗也由此得到复兴之机。

普度法师所著的《庐山莲宗宝鉴》共分十卷，主要论述了念佛正因、念佛正教、念佛正宗、念佛正派、念佛正信、念佛正行、念佛正愿、念佛往生正诀、念佛正报与

---

[1] 详见大正藏，第四十七卷：龙舒增广净土文

念佛正论等一系列有关净土宗教育的重点问题。[1]在当时的形势背景下，《庐山莲宗宝鉴》的出现，对于整个净土宗教育而言，确实是起到了廓清迷误、正本清源的特殊作用，这也为处于衰微境地的元代净土宗教育创造了复兴的契机。

五、中国佛教净土宗教育的继续发展

明清时期，净土宗教育在元代趋于衰微的基础上逐渐得以复兴起来，并继续向前发展。这主要得益于此时期相继涌现的诸多净土宗祖师、高僧和大德居士对净土宗教育的倡导和推动。

（一）莲池法师、蕅益法师与明代净土宗教育的发展

明代莲池法师(公元 1535～1615 年)，是中国佛教净土宗的第八代祖师，也是明代四大高僧之一。莲池三十二岁出家，此后即策杖游方，遍参知识。明代隆庆年间，至杭州云栖山，见山水幽绝，遂结茅卜居修念佛三昧。当地村民及信众闻讯自发地为其建造禅堂寺院，号云栖寺。此后，莲池法师即在云栖寺讲演净土法门，教化徒众，法道大振，各方信众纷至沓来，云栖寺遂成明代一大著名净土宗道场。莲池法师是继五代宋初延寿法师以来，融禅净教律之各派教法于一身之大成者。莲池法师一生著述甚丰，主要有《佛说阿弥陀经疏钞》、《竹窗随笔》、《竹窗二笔》、《竹窗三笔》、《正讹集》、《缁门崇行录》、《直道录》与《往生集》等三十余种。

莲池法师净土宗教育思想的主旨即在于倡导净土法门是佛教中的大总持法门，其不但含摄了大乘佛教菩萨的六度万行，并且也囊括了佛教教理的全部精义。他在《答净土四十八问》中便就此讲道："念佛一路，即是入理妙门，圆契五宗，弘该诸教，精微莫测，广大无穷。"[2]在修学方法上，莲池法师主张净土宗行者应当心行一致，表里如一，真实念佛，即所谓："夫学佛者，无论庄严形迹，止贵真实修行。……端心灭恶，如是念佛，号曰善人。摄心除散，如是念佛，号曰贤人。悟心断惑，如是念佛，号曰圣人。"[3]此外，莲池法师的净土宗教育思想还明确阐释了明因慎果、持戒念佛对于佛教行者的重要性。他看到当时佛教教纲衰微、戒律松弛的颓朽景象，力主佛教行者应以严持戒律为根本，以往生阿弥陀佛净土为指归。为此，莲池法师策厉清规，严明梵行，并亲自著述，阐发戒律精义，以救佛教疲弊之习。例如，他在《出家人不祥事》一文中便罗列出出家人不守戒律的三十二种不祥之事，以警策僧众规约戒行，勿自放逸。[4]莲池法师对于明代佛教僧伽教育的整饬也成为了后世净土宗寺院教育的一种成功范本。

莲池法师所处的明代，已是儒家理学昌明的时期，关于儒佛两家关系的探讨层出不穷。由此，莲池法师的净土宗教育思想体系中也便透显着这种儒佛争鸣的痕迹。关于儒佛两家关系应如何定位，莲池法师的基本立场是中立的，他主张儒佛两家不应当

---

[1] 详见大正藏.第四十七卷：庐山莲宗宝鉴

[2] [明]莲池法师著.莲池大师全集·附录：答净土四十八问[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第 1582 页

[3] [明]莲池法师著.莲池大师全集·开示：普劝念佛[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第 4707 页

[4] 详见[明]莲池法师著.莲池大师全集·警策：出家人不祥事[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第 4756-4758 页

交互非议，而应当各取所长、相辅相成。例如，他在《竹窗二笔·儒佛交非》一文中便讲道："自昔儒者非佛，佛者复非儒。予以为佛法初入中国，崇佛者众，儒者为世道计，非之未为过。儒既非佛，疑佛者众。佛者为出世道计，反非之亦未为过。……核实而论，则儒与佛不相病而相资。试举其略，凡人为恶，有逃宪典于生前，而恐堕地狱于身后，乃改恶修善，是阴助王化之所不及者佛也。僧之不可以清规约束者，畏刑罚而弗敢肆，是显助佛法之所不及者儒也。今僧唯虑佛法不盛，不知佛法太盛，非僧之福。稍制之抑之，佛法之得久存于世者，正在此也。知此，则不当两相非，而当交相赞也。"[1]至于儒佛两家各自长处应如何取舍，各自定位的分寸又应如何把握，莲池法师也有非常明晰的阐释。例如，他在《竹窗二笔·儒佛配合》一文中便讲道："儒佛二教圣人，其设化各有所主。固不必歧而二之，亦不必强而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，则自应如大学格致诚正修齐治平足矣，而过于高深，则纲常伦理不成安立。出世，则自应穷高极深，方成解脱。而于家国天下不无稍疏，盖理势自然，无足怪者。若定谓儒即是佛，则六经论孟诸典，璨然备具，何俟释迦降诞，达磨西来。定谓佛即是儒，则何不以楞严法华理天下，而必假羲农尧舜创制于其上，孔孟诸贤明道于其下。故二之合之，其病均也。虽然，圆机之士，二之亦得，合之亦得。两无病焉，又不可不知也。"[2]莲池法师关于儒佛关系的阐述是颇具启发性的，在当时儒佛思想交锋激烈异常的情形下，能够提出如此卓见，实属不易。

明末清初蕅益法师(公元 1599～1655 年)，是中国佛教净土宗的第九代祖师，也是明代四大高僧之一。蕅益二十四岁出家，此后即广学多参，精勤苦修。蕅益法师修学佛法注重行解相资，一生精进修行之余，还曾前后阅佛教律藏三遍，大乘经藏两遍，小乘经藏及大小乘论藏、中印两土撰述各一遍。此外，其在儒学的研学上也是颇有建树，著有《四书蕅益解》、《周易禅解》等流通于世。蕅益法师一生遍涉佛教各宗派之学，最终指归净土。他著述宏富，主要有《阿弥陀经要解》、《灵峰宗论》、《毗尼事义集要》、《戒本经笺要》、《唯识心要》、《法华会义》、《大乘止观释要》、《楞伽义疏》等共约四十余种，这些著述涉及净土、律学、唯识、天台、禅宗等佛教各宗派学说，堪称明代继莲池法师之后的又一位佛教义学大师。

蕅益法师的净土宗教育思想是对莲池法师净土宗教育思想的继承和发展。其净土宗教育思想的核心即是融会天台、唯识、禅宗、律宗等同归于净土。例如，在《灵峰宗论·示世闻》一文中他便就此讲道："禅教律三，同条共贯，非但春兰秋菊也。禅者佛心，教者佛语，律者佛行。……不于心外别觅禅教律，又岂于禅教律外别觅自心。如此则终日参禅看教学律，皆与大事大心正法眼藏，相应于一念间矣。"[3]又言："岂知念得阿弥陀佛熟，三藏十二部极则教理，都在里许，千七百公案向上机关亦在里许，三千威仪，八万细行，三聚净戒，亦在里许。"[4]可见，将禅教律三者归于一念，又

[1] [明]莲池法师著，莲池大师全集·竹窗二笔：儒佛交非[M]．莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第 3812-3813 页
[2] [明]莲池法师著，莲池大师全集·竹窗二笔：儒佛配合[M]．莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第 3877 页
[3] [明]蕅益法师著，蕅益大师全集（电子版）·灵峰宗论：示世闻[M]．九江：庐山东林寺编制，2006
[4] [明]蕅益法师著，蕅益大师全集（电子版）·灵峰宗论：示念佛法门[M]．九江：庐山东林寺编制，2006

以念佛之法总摄释迦牟尼佛一代时教，正是藕益法师净土宗教育思想的基本旨趣所在。

藕益法师在明代净土宗教育发展中的一大突出贡献，即是其对于净土宗修学方法体系之纲宗的判定。藕益法师的这一思想集中体现在其所著的《佛说阿弥陀经要解》一书中。在该书中，藕益法师讲道："此经以信愿持名为修行之宗要。非信不足启愿，非愿不足导行，非持名妙行不足满所愿而证所信。经中先陈依正以生信，次劝发愿以导行，次示持名以径登不退。信则信自，信他，信因，信果，信事，信理。愿则厌离娑婆，欣求极乐。行则执持名号，一心不乱。……深信发愿，即无上菩提。合此信愿，的为净土指南。由此而执持名号，乃为正行。若信愿坚固，临终十念一念，亦决得生。若无信愿，纵将名号持至风吹不入，雨打不湿，如银墙铁壁相似，亦无得生之理。修净业者，不可不知也。"[1]这里，藕益法师将净土宗修学方法体系的纲宗判定为信愿持名，并强调三者同时具足对于净土宗行者往生阿弥陀佛净土的特殊重要性。此后，历代净土宗行者在修学净土法门的过程中，便均将信愿持名三者视作能否往生阿弥陀佛净土的三大基本要件，也即所谓往生阿弥陀佛净土所必备的三大"资粮"。

除佛学之外，藕益法师对儒学也是深有研究，并撰有《四书藕益解》、《周易禅解》等专著。在儒佛关系上，与莲池法师一样，藕益法师也认为两者可以相互融通，并主张以佛摄儒。例如，在《灵峰宗论·性学开蒙自跋》一文中，藕益法师便明确表示了自己对孔门儒学的喜好之情："身为释子，喜拈孔颜心学示人，知与不知，任诸旦暮。"[2]而在《灵峰宗论·四书藕益解自序》一文中，藕益法师又提出儒学与佛学应相互配合，以针对受教者的不同情况，因材施教："儒也，玄也，禅也，律也，教也，无非杨叶与空拳也，随婴孩所欲而诱之。诱得其宜，则咿咿而笑，不得其宜，则呱呱而泣。泣笑自在婴孩，於父母奚加损焉。"[3]藕益法师对于儒佛两家的孝道观尤其重视，他将孝道视为儒佛学者修学世间法和出世间法的根本宗旨，并认为孝道不仅是儒家学者依之成圣的根本，也是佛教行者借以得道的纲宗。例如，在其所著《灵峰宗论·孝闻说》一文中，藕益法师便指出："世出世法，皆以孝顺为宗。"[4]又在其《灵峰宗论·题至孝回书传》一文中再次讲道："儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗。"[5]值得指出的是，尽管藕益法师认为儒佛两家具有诸多共通之处，可以相辅相成，但两者还是具有本质区别，不可混作一谈。而若将儒佛两家的差异推究到根源，佛家是可以含摄儒家的，即所谓："世出世固不可判作两橛，亦不可混作一事，盖儒佛下手同要归异。虽从真儒下手处下手，学道有基，不向真佛要归处要归，真性不显。"[6]

总而言之，明代的净土宗教育能够在元代趋于衰微的境地上得以继续发展，主要是得益于诸如莲池、藕益等净土宗祖师的推动使然。他们不仅深得佛教各宗派教法之精义，同时又谙熟儒学等世间学问，因而能够融通佛教各派之学，会归净土，并且以

---

[1] 大正藏，第三十七卷：佛说阿弥陀经要解

[2] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：性学开蒙自跋[M].九江：庐山东林寺编制，2006

[3] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：四书藕益解自序[M].九江：庐山东林寺编制，2006

[4] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：孝闻说[M].九江：庐山东林寺编制，2006

[5] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：题至孝回书传[M].九江：庐山东林寺编制，2006

[6] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：示沈惊百[M].九江：庐山东林寺编制，2006

佛法含摄儒家世间法，这极大地促进了明代净土宗教育的普及和推广。

（二）行策法师、省庵法师、彻悟法师与清代净土宗教育的发展

清代是中国佛教教育的整体衰落时期，诚如当代著名佛教学者南怀谨先生所言："自雍正以来，禅宗一派，在丛林制度的庇荫下，其法统的传承，有形式的保留，但实际上，已是一蹶不振，只有净土宗还能保持昔日的阵容，普遍流传于民间社会。此外，如天台一宗，也是若隐若现，不绝如缕。华严、唯识等宗，大多已名实不符，附和于禅宗、天台、净土三宗之间。这是当时佛教的一般概况。"[1]清代佛教教育的衰落主要是由于其自身原因所致。清代初年，清世祖废除僧人出家的度牒制度，允许任意出家，导致众多不学无术、鄙败无赖甚至是违法乱纪之徒乘机混入僧团组织，滥竽充数，败坏僧团。由此，佛教僧伽教育便一蹶不振。此后，清末"寺产兴学"风潮又对佛教造成严重冲击，清代佛教教育更加江河日下、奄奄一息。清代的净土宗教育在佛教教育整体衰落的情形之下，却依旧保持着较为强盛的发展态势。这一方面是因为净土宗教育的施教对象主要是佛教在家信众，其普及和推广的立足点是世俗社会，因此受佛教寺院教育衰落的影响较小；另一方面，清代，中国佛教净土宗又相继涌现出一批祖师级的高僧和大德居士，他们对于清代净土宗教育的发展起到了至关重要的作用。

清代行策法师(公元 1628～1682 年)，是中国佛教净土宗的第十代祖师。行策二十三岁出家，早岁着力参修禅宗和天台宗，彻证法要。康熙年间，行策法师住浙江虞山普仁院，倡兴莲社，专修专弘净土法门。行策法师实施净土宗教育的一种典型方式即是集众闭关念佛，其闭关念佛的时间期限有长有短，短者七日，长者可达三年，从其受教者甚众。行策法师的著述主要是《净土警语》一书。

行策法师净土宗教育思想的特色即是专弘净土一门，详细阐发净土法门的本质义理及其独特优胜之处。行策法师强调，净土法门虽是佛教诸修学法门中的"易行门"，但如若理路不明，修学不当，则同样是难得其效，徒劳无功。他在《净土警语·料柬法门》一文中便就此讲道："念佛求生净土，释尊于无量法门中，特垂胜异方便。"[2]又言："然此法门，诚易诚难。夫执持名号，修众福善，至心回向，即得往生。苟得往生，则横截五道，顿超三有，直阶不退，不历多祇，岂非简易？倘若婆婆事业，在在萦怀，一暴十寒，心不专笃。遇五欲时，如胶如漆。遭逢逆境，结怨衔恨。而欲命终，彼佛接引，又必不可得之数，岂非难事？"[3]由此，行策法师主张净土宗行者应当正确领解净土法门的深刻义理，如法修学，即所谓："毋鹜虚名，毋执空见，毋受高帽禅和口头三昧惑乱，毋求旦夕速效，妄冀心外有佛来迎，动诸魔事。不论居家时、入社时，恒以念佛为正行，以勉修众善为助行。更于贪嗔习气，刻意揩磨，使重处得轻，生处渐熟，净念相继，愿行相资，自然千稳百当也。"[4]

此外，行策法师在其所撰《劝发真信》一文中还对净土宗修学方法中的生信一法

---

[1] 南怀瑾著.中国佛教发展史略[M].上海：复旦大学出版社，1996，第 99 页

[2] [清]行策法师著.净宗十祖行策大师净土集·净土警语：料柬法门[M].苏州：弘化社印行，2003，第 13 页

[3] [清]行策法师著.净宗十祖行策大师净土集·净土警语：申劝[M].苏州：弘化社印行，2003，第 3 页

[4] [清]行策法师著.净宗十祖行策大师净土集·净土警语：申劝[M].苏州：弘化社印行，2003，第 3-4 页

进行了细致深入的剖析，他讲道："所谓真信者，第一要信得心、佛、众生三无差别。我是未成之佛，弥陀是已成之佛，觉性无二。我虽昏迷倒惑，觉性未曾失。我虽积劫轮转，觉性未曾动。故曰莫轻未悟，一念回光，便同本得也。次要信得我是理性佛、名字佛，弥陀是究竟佛，性虽无二，位乃天渊。若不专念彼佛，求生彼国，必至随业流转，受苦无量。所谓法身流转五道，不名为佛，名为众生矣。次要信得我虽障深业重，久居苦域，是弥陀心内之众生；弥陀虽万德庄严，远在十万亿刹之外，是我心内之佛。既是心性无二，自然感应道交。……若众生心，忆佛念佛，现前当来必定见佛，去佛不远也"。[1]行策法师对于净土宗生信一法的阐释，是继蕅益法师"六信"说之后的又一精辟论断，对于后世净土宗教育思想发展的影响甚大。

清代省庵法师(公元 1686～1734 年)，是中国佛教净土宗的第十一代祖师。省庵十五岁出家，参禅得悟。雍正年间，省庵法师住持浙江凤山梵天讲寺，专修专弘净土法门，结长期念佛会，开净业堂，严立规约，昼夜六时，策励念佛，从其受教者甚众。省庵法师的著述主要有《劝发菩提心文》与《西方发愿文注》等。

省庵法师的净土宗教育思想亦以强调净土法门的独特优势为核心，同时他尤重阐发净土宗以"发菩提心"为首要标志的大乘佛教教育特质。省庵法师认为，净土法门乃是佛教中理深事易、应机最广的特殊法门。他在《劝修净土诗》一文中便曾就此讲道："原夫净土一门，理极顿圆，事诚简易，在因强而得果疾，用力少而成功多。浅之则夫妇与知，深之则圣贤莫测。三根普被，万类均收。"[2]此外，省庵法师十分强调修学净土法门的首要条件即是"发菩提心"，即所谓："入道要门，发心为首；修行急务，立愿居先。愿立则众生可度，心发则佛道堪成。苟不发广大心，立坚固愿，则纵经尘劫，依然还在轮回；虽有修行，总是徒劳辛苦。……所谓去邪去伪，去小去偏，取正取真，取大取圆。如此发心，方得名为真正发菩提心也。此菩提心，诸善中王。……勿言一念轻微，勿谓虚愿无益。心真则事实，愿广则行深。虚空非大，心王为大。金刚非坚，愿力最坚。"[3]在论述了"发菩提心"对修学净土法门所具重要意义的基础上，省庵法师又进一步提出了修学净土法门的"六要法"说。在其所著《西方发愿文注》一文中，省庵法师对此进行了详细解释："盖念佛法门，菩提最要，大心不发，净土难期，故首之以发菩提心。心志虽立，惑业尚缠，果报一来，何从得免？故继之以忏悔三障。烦惑既净，业累都蠲，弘誓不坚，修行易退，故申之以四弘誓愿。心愿并发，惑业双销，则三昧可成，九莲易往，故要之以求生净土。但期自利，是名小乘，普愿利他，方名大士，故次之以回入娑婆。自他、因果、事理俱圆，故以总申回向终焉。此之六法，一不可缺。缺一则为人天小果，缺二则受三途恶报，缺三则懈怠易生，缺四则轮回难免，缺五则声闻独善，缺六则因果非圆。"[4]这里，省庵法师以发菩提

---

[1] [清]行策法师著.净宗十祖行策大师净土集·净土警语：劝发真信[M].苏州：弘化社印行，2003，第 1，2 页

[2] [清]省庵法师著.净宗十一祖省庵大师遗著·诗作：劝修净土诗[M].苏州：弘化社印行，2003，第 49 页

[3] [清]省庵法师著.净宗十一祖省庵大师遗著·杂著：劝发菩提心文[M].苏州：弘化社印行，2003，第 3，4，10 页

[4] [清]省庵法师著.净宗十一祖省庵大师遗著·注解：西方发愿文注叙[M].苏州：弘化社印行，2003，第 83 页

心、忏悔业障、发四弘誓愿、求生阿弥陀佛净土、乘愿度生、普皆回向等六项内容为修学净土法门的“六要法”，不仅阐发了净土宗教育理念的本质义蕴，同时也刻画出其所具有的大乘佛教各宗派教育的共性特征，这也成为后世对净土宗教育在整个佛教教育领域中应如何定位的一条重要理论依据。

彻悟法师(公元 1741～1810 年)，号梦东，是中国佛教净土宗的第十二代祖师。彻悟二十二岁出家，此后精勤苦修，于禅宗大有悟证。嘉庆年间，彻悟法师主持北京红螺山资福寺，专修专弘净土宗，四方信众追随者甚众，这也使得资福寺成为当时北方最重要的一个净土宗道场。彻悟法师的主要著述有《梦东禅师遗集》一书。

彻悟法师的净土宗教育思想主要表现在两个方面，一是其对净土法门独有优胜之处的阐释，一是其对净土法门纲宗的判定。关于净土法门的独有优胜之处，彻悟法师讲道：“一切法门，以明心为要。一切行门，以净心为要。然则明心之要，无如念佛，忆佛念佛，现前当来，必定见佛，不假方便，自得心开。如此，念佛非明心之要乎。复次净心之要，亦无如念佛。一念相应一念佛，念念相应念念佛，清珠下于浊水，浊水不得不清，佛号投于乱心，乱心不得不佛。如此，念佛非净心之要乎。一句佛号，俱摄悟修两门之要，举悟则信在其中，举修则证在其中，信解修证俱摄，大小诸乘一切诸经之要，罄无不尽。然则一句弥陀，非至要之道乎。”[1]彻悟法师对于净土法门独有优胜之处的阐释，是其广研佛教三藏经典的理论提炼，亦是其数十年专修净土法门的经验总结，言简意赅，事理兼备，颇受净土宗行者所倚重。此外，彻悟法师对于净土法门的纲宗也进行了判定，他讲道：“真为生死，发菩提心，以深信愿，持佛名号。十六字，为念佛法门一大纲宗。”[2]继而，对于这十六字纲宗的具体内涵，彻法师悟也进行了详细解释，他讲道：“一真为生死，发菩提心，是学道通途。二以深信愿，持佛名号，为净土正宗。三以摄心专注而念，为下手方便。四以折伏现行烦恼，为修心要务。五以坚持四重戒法，唯入道根本。六以种种苦行，为修道助缘。七以一心不乱，唯净心归宿。八以种种灵瑞，为往生证验。此八种事，各宜痛讲，修净业者，不可不知也。”[3]切实而论，彻悟法师对于净土法门纲宗的阐述，是对明末清初蕅益法师净土宗修学方法“信愿行”三纲宗说的直接继承和演绎，在净土宗教育理念体系中的地位是不可或缺的。

（三）袁宏道、周梦颜与彭绍升：明清时期净土宗居士教育的杰出代表

明清时期的净土宗居士教育较之宋元时期，亦有所发展。这一时期具有代表性的居士主要有袁宏道(公元 1568～1610 年)、周梦颜(公元 1656～1739 年)与彭绍升(公元 1740～1796 年)等。

明代袁宏道，字中郎，号石头居士，湖北公安人。袁宏道与其兄袁宗道，弟袁中道并有才名，并称为“公安三袁”，在中国文学史上被称之为“公安派”，而袁宏道则是公安派的核心人物。袁宏道除有文学之名外，还对佛学深有研修，他起初习禅，堕

[1] [清]彻悟法师著.梦东禅师遗集·法语：示众[M].上海：上海佛学书局，1995，第 1 页
[2] [清]彻悟法师著.梦东禅师遗集·法语：示众[M].上海：上海佛学书局，1995，第 3 页
[3] [清]彻悟法师著.梦东禅师遗集·法语：示众[M].上海：上海佛学书局，1995，第 22-23 页

于狂诞，深受禅病之苦，后转归净土，一门深入，终有所成。成为明代净土宗居士教育中的杰出代表。袁宏道的净土宗著述主要有《西方合论》一书。

袁宏道净土宗教育思想的核心即为融通诸宗，会归净土。在其所著《西方合论》一书中，袁宏道详细阐发了自己这一思想。在该书中，袁宏道将净土分为十种，即毘卢遮那净土、惟心净土、恒真净土、变现净土、寄报净土、分身净土、依他净土、诸方净土、一心四种净土、摄受十方一切有情不可思议净土，而其中则以摄受十方一切有情不可思议净土，即阿弥陀佛净土为最胜。由此，袁宏道主张净土法门乃是佛教一切宗派法门的最终归宿，即所谓："乃佛乃祖，在教在禅，皆修净业，同归一源。入得此门，无量法门，悉皆能入。……禅教律三乘，同归净土海，一切法皆入，是无上普门。"[1]此外，袁宏道对于净土宗修学方法中念佛三昧一法的特质，也进行了详细的阐释，他讲道："一切修行法门，言空即断，言有即常，未为究竟。唯此念佛三昧，即念而净，净非是无，即净而念，念非是有。达净无依，即是念体，了念本离，即是净用。是故非净外有念，能念于净，若净外有念，念即有所，所非净故。非念外有净，能入诸念，若念外有净，净即有二，二非净故。"[2]这里，袁宏道将净土法门列为圆顿之教，可统摄佛教一切法门，并赋予净土宗念佛三昧一法以履般若中道而行持的特质，从而确立起净土法门在佛教诸宗派法门中的基础性地位。

清代周梦颜，字安士，号怀西居士。江苏昆山人。周梦颜精通儒、道、佛三家之学，尤为注重研修佛教净土法门，成就极高，为清代净土宗居士中的硕学大德。周梦颜的著述主要有《安士全书》一书。

周梦颜的净土宗教育思想主要倡导的是：佛教行者应以成就世间善人为立身基础，以往生阿弥陀佛净土为人生归宿。他的这一思想集中表现在其所著的《安士全书》一书中。该书共由四部分组成，即《文昌帝君阴骘文广义节录》、《万善先资》、《欲海回狂》与《西归直指》。《文昌帝君阴骘文广义节录》的内容主要讲述是劝导世人应当崇信因果，行善积德，从而达到理想人生境界等事。《万善先资》的中心主题则为劝导世人应以慈悲为怀，戒杀护生。《欲海回狂》则旁征博引儒、道、佛三教典籍，例举正反两方面的典型事例来剖析男女淫乱的祸害流弊。《西归直指》则将佛教净土宗经典之精要文句、广具代表性之净土疑难问答与历代净土宗行者往生事迹等汇编一处，详陈佛教净土法门的特质与独有义蕴。[3]显见，周梦颜的净土宗教育思想的主旨即是兼顾世间教育与出世间教育两个方面，倡导佛教行者广行世间诸善，明因慎果，修正恶行，专修净土法门，以往生阿弥陀佛净土为人生最终归宿。他的这一净土宗教育理念也成为后世净土宗教育的基本导向。

清代彭绍升，字允初，号尺木，又号知归子及二林居士，法名际清。江苏长洲县（今苏州）人。彭绍升生于仕宦之家，他本人也曾进士及第，授官位，辞而不就，一心向道。彭绍升最初研究宋明理学，又从道士学修炼之术，后归心佛教，专修专弘净土法门。

---

[1] 大正藏. 第四十七卷：西方合论

[2] 大正藏. 第四十七卷：西方合论

[3] 详见[清]周梦颜著. 安士全书[M]. 石家庄：弘一佛堂印行，2001

彭绍升的著述主要有《无量寿经起信论》、《观无量寿佛经约论》、《阿弥陀经约论》、《一乘决疑论》、《华严经念佛三昧论》、《居士传》、《善女人传》与《一行居集》等。

彭绍升净土宗教育思想的核心即是阐发净土法门的独特优胜之处。例如，在其所著《无量寿经起信论卷上·序》一文中，他便就此讲道："原夫真如界内，解脱门中，本无一法而遍入微尘，普应群机而毕竟空寂。特以众生不了心原，妄缠苦聚，幻生幻灭，倏坠倏升，将欲拔轮回之本，断爱欲之因，不开念佛之门，孰识归家之路。……一念圆时，疾登宝地，自他不隔。越十万亿刹而非遥，凡圣无差，即三十二相而同具。"[1]此外，同周梦颜相似，彭绍升的净土宗教育思想也注重倡导世间教育与出世间教育的有机结合，他讲道："菩提心者，诸佛之本原，众生之慧命。才发此心，已成佛道。以与佛智不思议智，不可称智，大乘广智，无等无伦最上胜智，相应故。……行者既发菩提心，当修菩萨行，于世出世间，所有一毫之善，乃至无边功德，悉以深心至诚心，回向极乐，亦得名为一向专念。不必弃舍有为，乃名专念，以佛性遍一切处，有弃有舍，不名念佛故。"[2]这里，彭绍升力主净土宗行者在修学净土法门过程中，应以发菩提心为首要前提，然后还应广行包括世间法与出世间法在内的一切菩萨行为，并以此回向往生阿弥陀佛净土。可见，在清代净土宗居士教育领域中，将世间教育与出世间教育相互融合贯通的趋势已经日益明显起来，这也为民国现代时期净土宗教育的重新振兴，尤其是为其在世俗社会中的全面振兴奠定了坚实的理论基础。

（四）杨文会："教宗贤首，行在弥陀"的清末佛教教育复兴先师

清末杨文会（公元 1837～1911 年），字仁山，安徽石埭（今安徽石台）人。杨文会是清末佛教著名居士，被誉为民国现代时期中国佛教教育复兴的先师。其主要贡献即在于创设印经机构，印刷流通包括大量失佚佛教古籍在内的经典，并开办具有现代特色的佛教教育机构及佛学研究机构，培养了大量新式佛教人才等。杨文会于 26 岁时开始学佛，并终其一生。他曾自述说："我于二十六岁学佛，二十七岁丧父，担任家务十余口衣食之资，全仗办公而得。日日办公，日日学佛，未尝懈怠，至五十三岁，始能专求出世之道。"[3]杨文会居士的主要著述有《杨仁山居士遗著》等。

杨文会于 1866 年在南京创立了金陵刻经处，首刻的佛教经典即是《净土四经》。同年，杨文会随刘芝田出使英国，在伦敦结识了日本佛教学者南条文雄，便借机向其详细了解中国佛教古佚在日本的情况。1890 年，杨文会内弟苏少坡随使节东渡日本，他便托苏少坡捎书信给南条文雄，请其代为购求中国佛教古佚，共找回中国佛教失传经疏 300 余种。同时，苏少坡也抄回一些孤本经疏，杨文会随即选出善本刊印流通。这其中便包括此时已失佚的一些重要的古代净土宗经典，诸如唐代善导的《观无量寿佛经疏》与南北朝昙鸾的《往生论注》等。杨文会创建金陵刻经处，刊印流通佛教经典，特别是重新刊印流通大量中国佛教净土宗失传经典，这些均为民国现代时期净土宗教育的全面振兴作好了前期的准备工作。

---

[1] [清]彭绍升著.彭绍升净土文集·无量寿经起信论卷上·序[M].北京：清凉书屋银行，2003，第 5 页

[2] [清]彭绍升著.彭绍升净土文集·无量寿经起信论卷下[M].北京：清凉书屋银行，2003，第 25 页

[3] 杨仁山著.杨仁山集·与廖迪心书[M].北京：中国社会科学出版社，1995，第 148 页

杨文会居士的佛学思想以“教宗贤首，行在弥陀”为基本特征，他广学佛教各派学说，在教理上以华严宗为依据，而在行持上则以净土法门为归宿。杨文会居士认为：“净土一门，括尽一切法门，一切法门皆趋净土一门，此是纯杂无碍、利根上智所行之道也。”[1]又言：“顿、渐、权、实、偏、圆、显、密种种法门，应机与药，浅深获益。由信而解，由解而行，又行而证，欲一生成办，径登不退，要以净土为归，此系最捷之径也！”[2]此外，他还指出：“净土一门，不假勤修，不废俗谛，一念净信，顿超彼岸，可谓方便中之大方便，直捷中之最直捷矣。”[3]可见，杨文会居士认为，净土法门不仅可以含摄佛教一切宗派法门，而且可以同时兼顾世间法与出世间法两个方面，即所谓不离世间而出世间。因此，杨文会居士本人不仅以净土法门为旨归，而且在其长达四十余年的佛教教育活动中，也始终不遗余力地弘扬净土宗教育，受其教化者甚众，这也为民国现代时期净土宗教育的全面振兴开启了先声。

六、中国佛教净土宗教育的全面振兴

民国现代时期，是中国佛教教育整体复兴的时期，也是中国佛教净土宗教育全面振兴的时期。这一时期净土宗教育的全面振兴，主要是来自于净土宗第十三代祖师印光法师的弘扬和推动之功，同时，也得益于其他一些高僧大德和净土宗著名居士，如夏莲居、黄念祖等对净土宗教育的大力弘扬。

（一）印光法师与民国现代时期净土宗教育的全面振兴

民国现代时期印光法师(公元 1861～1940 年)，是中国佛教净土宗的第十三代祖师，也是中国佛教近现代四大高僧之一。印光法师是民国现代时期中国佛教净土宗教育得以全面振兴的最大推动者。印光二十岁出家，出家后不久即对净土法门深生信心，并于此一门深入，刻苦研修，大有悟证。印光法师出家早期，曾先后于陕西、湖北与北京等地寺院参学佛法。后应浙江普陀山法雨寺主持化闻法师之请于北京至普陀山法雨寺，此后三十余年在法雨寺潜心修学佛法，不为外界所闻。印光法师真正为世人所知，并声望大隆，乃是在中华民国成立之后。据印光法师的弟子们回忆：“民国纪元，师年五十有二，高鹤年居士，乃取师文数篇，刊入上海佛学丛报，署名常惭。人虽不知为谁，而文字般若，已足引发读者善根。逮民六年（五十七岁）徐蔚如居士，得与其友三书，印行，题曰印光法师信稿。七年（五十八岁）搜得师文二十余篇，印于北京，题曰印光法师文钞。八年（五十九岁）复搜得师文，再印续编，继合初续为一。九十两年，复有增益，乃先后铅铸于商务印书馆，木刻于扬州藏经院。十一至十五年间，迭次增广，复于中华书局印行，题曰增广印光法师文钞。……师之为文，不独佛理精邃，即格致诚正，修齐治平，五伦八德等，儒门经世之道，不背于净业三福者，亦必发挥尽致，文义典雅，所以纸贵洛阳，人争请读。由是而慕师道德，渴望列于门墙之善男信女，日益众多。或航海梯山，而请求摄受。或鸿来雁往，而乞赐法名。此

[1] 杨仁山著.杨仁山集·与李渔缘（息）书一[M].北京：中国社会科学出版社，1995，第134页
[2] 杨仁山著.杨仁山集·佛学研究会小引[M].北京：中国社会科学出版社，1995，第14页
[3] 杨仁山著.杨仁山集·三身义[M].北京：中国社会科学出版社，1995，第30页

二十余年来，皈依师座之人，实不可以数计。”[1]在中国近现代佛教界中，印光法师与其同时代的其它一些著名佛教大师，诸如虚云、弘一、太虚、谛闲、圆瑛、能海、月霞等相比较而言，应当算是与世俗社会接触较为密切的一位高僧大德。他的在家弟子逾十万人，在佛教界，特别是在佛教世俗社会信众中的影响力相当巨大。印光法师的著述主要是《印光法师文钞》一书，全书分为正编、续编、三编三部，共十卷，约一百万字。

印光法师振兴净土宗教育的一大贡献即是复兴苏州灵岩山寺，并将其改造为当时中国最为著名的净土宗道场。民国二十一年（公元 1932 年），印光法师应灵岩山寺方丈真达法师的请求，特地为灵岩山寺制定了五条常住规约。这五条规约是：“一，住持不论是何宗派，但以深信净土，戒行精严为准。只传贤，不传法，以杜法眷私属之弊。二，住持论次数，不论代数，以免高德居庸德之后之嫌。三，不传戒，不讲经，以免招摇扰乱正念之嫌。堂中虽日日常讲，但不招外方来听耳。四，专一念佛，除打佛七外，概不应酬一切佛事。五，无论何人，不得在寺收剃徒弟。五条有一违者，立即出院。”[2]其后，灵岩山寺监院妙真法师将此五条规约申报苏州吴县政府，刻石立碑，立于灵岩山寺内，永作为灵岩山寺日常管理和寺内僧众教育修学所必须依从的根本准则。至此，苏州灵岩山寺通过印光法师所订立的这“五条规约”，被改造为一座净土宗教育的专修道场。

此外，印光法师振兴净土宗教育的另一大贡献即是创办弘化社，向世俗社会普及和推广净土宗教育。民国二十年（公元 1931 年），由印光法师发起，在王一亭、关絅之、黄涵之等居士的协助与明道法师的主持下，弘化社在上海成立。弘化社以校订、刻印和流通佛教经籍、书刊与佛像等为主要工作内容。主要为佛教信众修学佛法，特别是为佛教净土宗信众修学净土法门提供文献资料上的便利和指导。其时，印光法师通过弘化社所印行的净土经论近百种，印数达十万册，普遍赠送给社会各界的佛教信众。弘化社也由此成为印光法师弘宗演教、大力推行佛教教化事业的主要媒介之一。弘化社是中国近现代佛教史上出现较早的一家正规的佛教出版流通机构，它为普及和推广佛教教化事业作出了突出贡献，并使得净土宗在佛教世俗社会信众中的流布与影响更加深广。此外，印光法师振兴净土宗教育的另一大贡献即是通过其《印光法师文钞》的出版流通，而对佛教信众普及和推广净土宗教育。印光法师的净土宗教育思想也便是通过这部洋洋一百余万字的《印光法师文钞》阐发出来的。

印光法师的净土宗教育思想兼具融会儒佛两家，具有鲜明的“儒佛兼具，以佛摄儒”的特征。例如，在《复安徽万安校长书》一文中，印光法师对该校儒佛并弘的校训尤为赞赏，并借之详细阐明了自己“儒佛兼具”的教育思想主张：“贵校四语，尽性学佛，尽伦学孔，道学为体，科学为用，实为学道不易之宗旨。自儒者以词章为事，遂将学道之法，变作学艺，曷胜痛惜。而今之新学，多皆舍本逐末，能如贵校之宗旨

[1] 释印光著.印光法师文钞三编.第四卷：中兴净宗印光大师行业记[M].台中：青莲出版社，2001，第 101 页
[2] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：灵岩山寺永作十方专修净土道场及此次建筑功德碑记[M].台中：青莲出版社，2001，第 49 页

者，实不多见。尽性学佛，方能尽伦学孔。尽伦学孔，方能尽性学佛。试观古今之大忠大孝，与夫发挥儒教圣贤心法者，无不深研佛经，潜修密证也。儒佛二教，合之则双美，离之则两伤。以世无一人不在伦常之内，亦无一人能出心性之外。具此伦常心性，而以佛之诸恶莫作，众善奉行，为克己复礼，闲邪存诚，父慈子孝，兄友弟恭之助。由是父子兄弟等，相率而尽伦尽性，以去其幻妄之烦惑，以复其本具之佛性，非但体一，即用亦非有二也。”[1]此外，在印光法师看来，尽管儒佛两家在本质根源上一脉相通，甚至两者在形式外用上也是毫无差别，但他还是明确表示，儒佛两家在具体的参学内容与修证水平上还是存在着一些显著不同。他认为，就儒佛两家具体的参学内容与修证水平而言，儒学应为佛学的基础，而佛学则为儒学的归宿，佛学可以将儒学含摄包容在内。换言之，也即“以佛摄儒”。这也是印光法师净土宗教育思想的一大基本特征。印光法师曾就此讲道：“儒佛之本体，固无二致。儒佛之工夫，浅而论之，亦颇相同，深而论之，则天地悬殊。何以言之，儒以诚为本，佛以觉为宗。诚即明德，由诚起明，因明致诚，则诚明合一，即明明德。觉有本觉，始觉，由本觉而起始觉，由始觉以证本觉，始本合一，则成佛。本觉即诚，始觉即明，如此说去，儒佛了无二致。……此浅而论之也。至于发挥其修证工夫浅深次第，则本虽同，而所证所到，大有不同也。儒者能明明德，为能如佛之三惑圆断，二严悉备乎。为如证法身菩萨之分破无明，分见佛性乎。为如声闻缘觉之断尽见思二惑乎。……吾故曰，体同而发挥工夫证到不同也。”[2]

印光法师在其净土宗的教育宗旨上主张将儒家入世成人式的教育宗旨观与佛教净土宗往生成佛式的教育宗旨观有机结合在一起，“以儒学为佛学的基础，以佛学为儒学的归宿，”既要使佛教行者养成健康积极的世间人格，又要使其在此基础上完成向出世间完满人格的根本转化。印光法师认为，为达成这一双重教育宗旨，需要佛教行者将对世间教育内容与出世间教育内容的修学来同等对待，不可偏废一方。他强调，倘若佛教行者修学好了诸如道德伦常等世间法层面上的教育内容，也便为其更好地修学净土法门等出世间层面上的教育内容奠定了坚实的基础，如若舍弃对世间法层面上教育内容的踏实修学，而一味地追求对所谓出世间层面上教育内容的孤立修学，则成为一种舍本逐末式的愚痴行径，无异于缘木求鱼，也终将是事与愿违、劳而无功。例如，他为此讲道：“敦伦尽分，闲邪存诚，诸恶莫作，众善奉行。欲学佛道以脱凡俗，若不注重于此四句，则如无根之木，期其盛茂，无翼之鸟，冀其高飞也。”[3]又言：“凡学佛修净业之人，必须力敦伦常，恪尽己分，父慈子孝，兄友弟恭，夫倡妇随，主仁仆忠，唯其无愧天职，方立学佛基址。”[4]

与此同时，印光法师还主张，因果报应乃是介于世间教育与出世间教育之间的一种具有中介和枢纽地位的关键性教育内容，佛教行者惟有对因果律这一关键性教育内

[1] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：复安徽万安校长书[M].台中：青莲出版社，2001，第35页
[2] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：复汤吕宏居士书[M].台中：青莲出版社，2001，第34页
[3] 释印光著.印光法师文钞三编.第二卷：复蔡契诚居士书三[M].台中：青莲出版社，2001，第72页
[4] 释印光著.增广印光法师文钞.第三卷：吴淞佛教居士林发隐序[M].台中：青莲出版社，2001，第49页

容来加以真实修学，方能最终将道德伦常等世间法层面上的教育内容与净土法门等出世间法层面上的教育内容有机结合在一起，融会贯通，从而获得修学佛法的切实利益。就此，印光法师指出："世出世间一切法，均不出因果之外。……以信因果，则战兢惕厉，戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，而率修厥德。不信因果，则放僻邪侈，天命绝无畏惧，圣言敢于轻侮，而肆无忌惮。"[1]又言："因果者，世出世间圣人，平治天下，度脱众生之大权也。……由其知有因果也，则必趋吉避凶，改过迁善，闲邪存诚，克己复礼，冀入圣贤之域，期登极乐之邦。上焉者安而行之，中焉者利而行之，下焉者勉强而行之，同得格物欲以显良知，出迷途以登觉岸。于以知圣，贤，佛，菩萨，参赞化育之道，其原始要终，不外因果二字。而为天下古今治乱持危，淑身觉世，超凡入圣，了生脱死之一大根据。"[2]

此外，印光法师是中国佛教净土宗的第十三代祖师，因此，净土法门也就自然成为其教育内容体系中最能体现出净土宗本宗教育特色的特有性组成部分。论及修学净土法门之所以较之修学佛教其他宗派法门更具优胜之处的原因，印光法师首先指出："如来出世，说法度生，原欲一切众生，直下了生脱死，亲证无上觉道而已。但以众生根机不等，不能究竟畅佛本怀。只得随顺机宜，循循善诱。大根则称性直谈，为说佛乘，令其即生圆证佛果。……次则为说菩萨乘，缘觉乘，声闻乘，令其渐次修习，渐次证果。又其次则为说五戒十善，令其不堕恶道，受人天身，渐种善根。随其所种善根大小，将来于三乘法中，随宿善力，发诸现行。或依菩萨乘，修六度万行，而得亲证法身。或依缘觉声闻乘，悟十二因缘及四谛法，而得断惑证真。此诸法门，虽则大小不同，顿渐各异。然一一皆须自己修习力深，断惑证真，方可超出轮回，了生脱死。若三界内见思二惑，丝毫未尽。则生死根本，未能斩断。纵令定慧力深，依旧无由解脱。"[3]又言："况既受胎阴，触境生着。由觉至觉者少，从迷入迷者多。上根犹然如是，中下又何待言。……了生脱死，岂易言哉。以是不能普被三根，畅佛本怀。"[4]鉴于此，印光法师讲道："念佛求生净土法门，乃如来一代时教中之特别法门。普被三根，等摄凡圣。上之则等觉菩萨，不能超出其外。下之则逆恶罪人，亦可预入其中。有教无类，生正信者，咸得实益。即生了办，具烦惑者，亦预圣流。犹大海之普纳百川，若太虚之遍含万象。……若依念佛法门，生信发愿，念佛圣号，求生西方。无论出家在家，士农工商，老幼男女，贵贱贤愚。但肯依教修持，皆可仗佛慈力，带业往生。……带业往生者，直登不退。断惑往生者，速证无生。此全仗阿弥陀佛大悲愿力，与当人信愿念佛之力，感应道交，得此巨益。"[5]

总之，印光法师的净土宗教育思想以儒家世俗教育为基础，以佛教净土宗教育为归宿，影响广泛，受其教化的佛教信众遍及社会各行各业，人数多达十余万众，具有

---

[1] 释印光著.印光法师文钞三编.第三卷：无锡佛教净业社第二期年刊序[M].台中：青莲出版社，2001，第70页
[2] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：历史感应统纪序[M].台中：青莲出版社，2001，第12页
[3] 释印光著.增广印光法师文钞.第一卷：与陈锡周居士书[M].台中：青莲出版社，2001，第19页
[4] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：净土决疑论[M].台中：青莲出版社，2001，第45，46页
[5] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：念佛感辞序[M].台中：青莲出版社，2001，第35页

他这种强大教育影响力的高僧大德在中国近现代佛教界中也是微乎其微的。可以说，正是在印光法师的大力弘扬和推动下，民国现代时期的中国佛教净土宗教育也达到了继隋唐五代之后的又一个发展高峰，实现了全面振兴。

（二）夏莲居与黄念祖：民国现代时期净土宗居士教育的杰出代表

民国现代时期，除印光法师等净土宗祖师和高僧大德大力弘扬净土宗教育之外，还有一批著名净土宗居士，如夏莲居与黄念祖等，也致力于净土宗教育的弘扬，这也极大地促进了净土宗教育的全面振兴。

民国现代时期夏莲居（公元 1884～1965 年），本名夏继泉，字溥斋，号渠园。中年以后改名莲居，又号一翁。山东郓城人，民国现代时期净土宗著名居士大德。夏莲居是清代科举出身，曾屡任官职。中年后辞职归乡，专志学术文化教育事业。四十四岁时归心佛教，专修专弘净土法门。抗战爆发后，夏莲居首倡，与北京广济寺现明法师、靳云鹏居士等共同创建净宗学会。其组织形式为四众平等的自发团体，不设实际机构。净宗学会所订立的学修准则为："理明信深愿切行专，功纯业净妄消真显。持戒念佛看经论，察过去习毋自欺。"净宗学会成立后，分别在北京广济寺、贤良寺、拈花寺与极乐庵等处启建净土宗佛七道场数次，并礼请高僧大德讲经说法，影响巨大，一举成为当时中国最为重要之净土宗居士教育组织。夏莲居居士的主要著述有《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》（会集本）、《净修捷要》、《宝王三昧忏》、《净语》、《六信四愿三信一行斋自警录》与《观音宝典三种合参》等。

夏莲居居士的净土宗教育思想一方面注重对净土宗本质义蕴的阐发，另一方面也强调世间法与出世间法的结合。例如，在其《净修捷要缘起》一文中他便指出："净宗一法，易行难信，非探教海，莫窥津涯。"[1]又言："只此一句佛，俨然六字经，一佛圆万德，六字括三乘。"[2]可见，夏莲居居士也是将净土法门判定为理深事易、赅摄诸宗的圆顿之教，在佛教中居于基础性地位。此外，夏莲居居士也力主净土宗教育应当兼顾世间法与出世间法两个方面，他就此指出："佛法中唯净土宗可以三根普被，因其于一切时一切处，皆能不离佛法而行世法，不废世法而证佛法。……真佛徒必能勤俭爱国，真佛徒必能严守戒律，真佛徒必能全心全意为人民服务。凡与以上数则相反者，皆系邪见谬种、波旬眷属，非本师迦文教下人也。"[3]夏莲居居士曾被时人尊为北方居士界的第一人，于此可见其净土宗教育思想在民国现代时期的佛教界中是具有很大影响力的。

现代黄念祖（公元 1913～1992 年），法号龙尊，又号心示、乐生，别号老念、不退翁，是夏莲居居士的入室弟子。湖北江陵人，早年毕业于北京工学院无线电信工程专业，曾历任北洋大学、天津大学和北京邮电大学教授。后兼任北京佛教居士林林长及中国佛学院净土宗客座教授。1992 年于北京逝世。黄念祖居士的主要著述有《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》、《谷响集》、《心声录》、《净土资粮》与《华严念佛

[1] 夏莲居著.夏莲居佛学文集·净修捷要缘起[M].北京：清凉书屋辑行，2003，第 10 页
[2] 夏莲居著.夏莲居佛学文集·净语[M].北京：清凉书屋辑行，2003，第 85 页
[3] 夏莲居著.夏莲居佛学文集·法语拾遗[M].北京：清凉书屋辑行，2003，第 98 页

三昧论讲记》等。

黄念祖居士的净土宗教育思想的核心即是主张佛教各宗派在本质理体上平等无别，而净土法门又是佛教各宗派法门的最终指归。在论及净土法门乃为诸宗派法门归结之处的原因，黄念祖居士指出："当今末世，欲出生死，唯有求生净土之一法。修禅、习密、学教，无一不可，但不求往生则不可。盖"菩萨有隔阴之昏，声闻有入胎之惧"，今生修证纵不无进益，但来世一堕母胎，往往昧失前因。试看今生所行之事，往往忘得干干净净，焉能保证来世不忘本愿？生死不断，则恶趣缘多；再失人身，何堪设想！"[1]此外，黄念祖居士也是极力主张佛教行者应当将世间法与出世间法有机结合起来，融会贯通，不废世法而证佛法，他讲道："眼前都是生死事，既然活着便必然有这些事。表面看来，这些事与出生死有矛盾。怎么办？道理很明白。人不能都出家，出家也不能离开衣食住行与社会联系。所以要抓纲，一纲举万目张，一领提全衣顺。所以在头脑中要有出生死这条纲。万变不离其宗，万目皆随于纲，世法和佛法就打成一片。例如，要做好工作，为了什么？如果其目的、动机落在佛法上，那么你所做的工作，也就是佛的工作。反言之，如果你在佛教道场中，忙得脚跟不点地，可是，内心深处，是个人打算，是利用佛教求名、求利，那就是在欺骗佛，表面是佛教徒，实质上何异于魔子魔孙！同样，整天拜佛烧香，所希望的只是消灾延寿、富贵荣华，妻儿子女，人间福报，这就叫做愚中倍人。不明佛法是愚痴，知道佛法还是这样，故曰倍人。既是在家人，当然有无穷无尽的世间事，只要从出世法出发，并落实到出世法上，世法又何尝有妨碍呢？但是当有不同的机会时，选择什么，这是检验自己最好的仪器，是自己有没有真实发心的真实表现。老是为了世间而牺牲出世间，那还谈得到什么发心呢？"[2]可见，黄念祖居士的净土宗教育思想是对其老师夏莲居居士的净土宗教育思想的直接继承，他也是继夏莲居居士之后的现代中国佛教净土宗居士教育领域中影响力最大的一位居士大德，并为现代净土宗居士教育的振兴与发展做出了卓越的贡献。

---

[1] 黄念祖著.净土资粮（附：谷响集）[M].成都：四川省宗教文化经济交流服务中心印行，1995，第72页

[2] 黄念祖著.净土资粮（附：谷响集）[M].成都：四川省宗教文化经济交流服务中心印行，1995，第57页

第二章　中国佛教净土宗教育的宗旨、内容与修学方法

中国佛教自唐代以后，正式分化成净土宗、禅宗、密宗、律宗、华严宗、天台宗、唯识宗与三论宗等八大宗派。明清以后，中国佛教开始整体衰落，佛教八大宗派中的大多数均是若存若亡，奄奄一息，诸如唯识宗、三论宗与华严宗等便皆是如此。但此时，净土宗与禅宗却依旧保持着较为活跃的姿态，并逐渐成为中国佛教的两大主导宗派。[1]其中，净土宗自满清建国立极以来更是日趋兴盛，清代乾隆年间，甚至出现了“家家阿弥陀，户户观世音”的鼎盛景象。净土宗在中国佛教整体衰落的情形下依旧能够保持较为旺盛的生命力，自有其独特的内在因由所在。这一内在因由与净土宗教育的宗旨、内容以及修学方法等均存在着必然而深刻的因果关联。就净土宗教育的宗旨而言，与佛教其它宗派相比，一方面，有着它们共同一致的地方，也即自觉觉他、自利利他、觉行圆满、共证涅槃、同成佛道；另一方面，净土宗教育的宗旨还有着与佛教其它宗派不同和相异之处。这主要体现在，净土宗教育的宗旨在价值目标取向上所着重强调的是修学者必须要与阿弥陀佛的本愿相应，力争在自己这一期生命历程中通过修学净土法门，首先能够往生阿弥陀佛净土，进而在阿弥陀佛净土的独特修学环境中再经过若干时间的继续修学，最终得以圆成佛果。此后，再化现到十方三世无量无边的世界中普度无量众生共成佛道。净土宗这一以往生为核心，以众生共成佛道为终极取向的独特教育宗旨观，也即主要依靠阿弥陀佛本愿他力加持，来往生阿弥陀佛净土以迅速证得佛果的独特教育宗旨观，与佛教其它宗派主要依靠自力修学，历经无量劫时间，渐次断尽烦恼业惑，最终证得佛果的教育宗旨观相比，[2]显得更加简捷稳当，方便易行。此外，与佛教其他宗派教育相比，净土宗以“净业三福”为主要表征的教育内容体系具有鲜明的出世不离入世的特征，与世俗社会的结合甚为圆融紧密，而其以信愿念佛为纲宗的修学方法体系在实际操作上又极其简便易行。凡此种种净土宗教育在宗旨、内容与修学方法上所具有的独特优胜之处都足以吸引数量最为巨大的佛教信众群体纷纷加入其中，他们更乐于接受佛教净土宗的教化，以求更加简单稳妥地实现自身修学佛法的终极目标——解脱生死，究竟成佛。因此，自东晋时净土宗正式肇建开始，千余年中，信受奉行净土法门的佛教信众一直为数众多。即使是在明清之后佛教开始整体衰落的形势下，信奉修学净土法门的信众仍是很多，这也使得净土宗能够与禅宗并立相峙，成为当时占据主导地位的两大佛教宗派。

第一节　净土宗教育的宗旨

[1] 这里主要是指明清以来，中国内地佛教宗派的发展变化情况，此时，唐代形成的密宗（通称唐密）在内地佛教中虽已日渐消落，而在藏地佛教中，自印度传入西藏等地的密宗（通称藏密）却仍非常兴盛。

[2] 在佛教中，一般认为单纯依靠自力修学佛法，直至成佛，通常需经历三大阿僧祇劫（即菩萨由发心至成佛的修行期间，喻指无量久远的时间）的时间，断尽一切惑业烦恼后，方可圆满成佛。

切实而论，净土宗的教育价值目的取向，体现出鲜明的佛教“他力”修学的特色，也即净土宗修学者以自身信愿念佛的自力与阿弥陀佛本愿他力相应，从而主要凭借着阿弥陀佛本愿他力的加持，[1]首先完成往生阿弥陀佛净土这一核心修学目标，进而再通过在阿弥陀佛净土中的继续修学最终实现所有佛教宗派法门的修学者所共同追求的终极目标——证得佛果与共成佛道。这其中，往生在阿弥陀佛本愿中占据着不可替代的核心地位，由此，阿弥陀佛本愿也就成为了净土宗教育宗旨得以确立的必要前提和基础。换言之，阿弥陀佛本愿与净土宗教育的宗旨之间乃是一种一体两面，互为表里的关系。理解了阿弥陀佛本愿的核心内容也便把握住了净土宗教育宗旨的本质含义。

一、阿弥陀佛本愿的肇建

“本愿是指菩萨在因地修行时，对上求佛道、下化众生、庄严净土诸方面所发的预先誓愿。按时间序别来论：今世发愿而于今世成就的，称为发愿；历劫长远修行，最后达到誓愿圆成的，叫宿愿。按其内容来分，本愿又可分为总愿与别愿二种。总愿是一切菩萨共通的誓愿，具体体现为‘四弘誓愿’——众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。四弘誓愿含摄自利利他两类基本愿望。广度众生是利他行的‘恩德’，断除烦恼是自利行的‘断德’，广学法门是‘智德’，成就佛道是‘证德’。四弘誓愿所含摄的四德，代表着大乘菩萨从初发心到圆成佛道的根本精神与基本原则，是一切菩萨的总愿。别愿是因位菩萨在总愿精神指导下，根据特定因缘所启建的与个性禀质、时处根机相应的誓愿。诸如千手观音有六愿，普贤菩萨有十大愿王，药师佛有十二愿，释迦牟尼佛有五百大愿，阿弥陀佛有四十八愿。”[2]

阿弥陀佛本愿是指阿弥陀佛在未成佛之前的因地修行时所发的用以成就净土、圆满佛果与普度众生的大愿，通称为阿弥陀佛本愿，又称阿弥陀佛四十八愿。阿弥陀佛本愿是净土宗教育思想理念的核心内容，也是净土宗教育得以启建的理论与实践基础。后世净土宗教育的一切理论与实践依据都来源于阿弥陀佛本愿。净土宗的教育宗旨也便是阿弥陀佛本愿核心内容的演化与延伸，两者本是一体。阿弥陀佛本愿的肇建和实现，也便标志着净土宗教育宗旨的正式确立。因此，若欲了解净土宗教育宗旨的本质内涵，首先势必要对阿弥陀佛本愿做一详尽全面的解读和分析。

考及阿弥陀佛本愿肇建的因由，在净土宗的诸多经典中均有着详明的记载，其中，尤以《佛说无量寿经》中的记载最具代表性。[3]据《佛说无量寿经》记载：过去久远无量不可思议无央数劫时，曾有五十三尊古佛次第示现，教化度脱无量众生。其中，最后示现的一尊佛名号为世自在王如来，他住世教化众生长达四十二劫。在世自在王如来住世教化众生时，有一位国王，名叫世饶王，听闻到世自在王如来讲经说法，欢

---

[1] 加持，系指佛、菩萨等以不可思议的力量护佑、摄持众生，以促使其迅速圆成佛道。

[2] 魏磊著.净土宗教程[M].北京：宗教文化出版社，1998，第165-166页

[3] 在现存《佛说无量寿经》的各种译本中对阿弥陀佛本愿的肇建因由均有详明的记载，其内容大同小异，此处只择取出较具代表性的几种来加以阐释。

喜开解，发起无上菩提心，遂弃国捐王，行作沙门，号曰法藏比丘。法藏比丘高才勇哲，心量广大。他前往世自在王如来处拜谒如来，在以偈颂赞叹佛德后，法藏比丘随即便向世自在王如来禀陈了自己建立净土、普度众生的愿心："欲令我作佛时，智能光明，所居国土，教授名字，皆闻十方；诸天人民及蜎蠕类，来生我国，悉作菩萨；我立是愿，都胜无数诸佛国者，宁可得否？"[1]世自在王如来了知法藏比丘愿心真切，便首先对他给予鼓励："譬如大海，一人斗量，经历劫数，尚可穷底，得其妙宝；人有至心精进求道不止，会当克果，何愿不得！"[2]进而又启发法藏比丘独自思维如何实现自己的愿望："汝自思惟，修何方便，而能成就佛刹庄严。"[3]为了疾速实现建立净土与普度众生的本愿，法藏比丘恳请世自在王如来的佛力加持："斯义弘深，非我境界，唯愿世尊广为敷演诸佛如来净土之行，我闻此已，当如说修行，成满所愿。"[4]于是，世自在王如来即为法藏比丘广说二百一十亿诸佛刹土天人之善恶、国土之粗妙，并以佛力加持，令法藏比丘清晰睹见诸佛刹土种种的差别相状。

法藏比丘听闻世自在王如来说此法完毕，便于十方佛国刹土的善恶之因、粗妙之果，一一思量甄别，撷其优胜，摒其陋劣。随后，法藏比丘便用五大劫的时间，肇建起自己无上殊胜的本愿。然后便去向世自在王如来禀告，世自在王如来欢喜赞叹道："汝今可说，宜知是时，发起悦可一切大众。菩萨闻已，修行此法，缘致满足无量大愿。"[5]法藏比丘即遵从佛敕，称性宣说出自己的本愿，也即四十八大愿。法藏比丘于世自在王如来面前禀报完自己的本愿后，随即便深乐寂灭，住真实慧，勇猛精进，一向专志于庄严妙土。并于无量劫中，积植德行，不起贪、瞋、痴、害诸想，不着色、声、香、味、触法，但乐忆念诸佛所修善根，广行六度[6]万行，教化安立众生，住于无上正真之道。法藏比丘和光同尘，自行化他，经过无量劫的艰苦修行，最终圆满所愿，成就佛果，建成阿弥陀佛净土，法藏比丘成佛后的佛号即为阿弥陀佛。[7]法藏比丘以无量无边功德庄严成就的阿弥陀佛净土，正如他最初所发愿心一样：开廓广大，严净光丽，超胜十方一切佛国，并广度无量众生往生阿弥陀佛净土，共成佛道。

二、阿弥陀佛本愿的内容与净土宗教育宗旨的确立

法藏比丘在世自在王如来面前所禀陈的本愿，通称阿弥陀佛本愿，其具体内容主要包括四十八项，因此，又称为阿弥陀佛四十八愿。在《佛说无量寿经》现存世的五种原译本中，有关阿弥陀佛本愿详细内容与确切数目的阐述互有差异。在后汉支娄迦谶所译的《佛说无量清净平等觉经》与吴支谦所译的《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀

---

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿清净平等觉经
[2] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经
[3] 大正藏. 第十二卷：佛说大乘无量寿庄严经
[4] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经
[5] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经
[6] 六度，系指佛教大乘菩萨成就佛道所必修的六种法门，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定与般若。
[7] 据佛教经典记载，法藏比丘修行而成就的佛，除称为阿弥陀佛外，还有其它一些名号，诸如无量寿佛、无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智能光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛，超日月光佛等。其中，最为人们所熟知的是阿弥陀佛、无量寿佛与无量光佛三种名号，而在净土宗的修学方法中，修学者所称佛名则专指阿弥陀佛这一名号而言。

过度人道经》中，阿弥陀佛本愿的数目同为二十四；在曹魏康僧铠所译的《佛说无量寿经》与唐菩提流志所译的《大宝积经无量寿如来会》中阿弥陀佛本愿的数目则同为四十八；在宋法贤所译的《佛说大乘无量寿庄严经》中阿弥陀佛本愿的数目则为三十六。此外，在上述五种《佛说无量寿经》的原译本中，不仅阿弥陀佛本愿的确切数目互有差异，而且各种译本中阿弥陀佛本愿在某些具体内容上也是各不相同，有些译本中有的内容，在其它译本中则没有。不过，各译本在阿弥陀佛本愿的主要内容上还是基本相同的。在这五种《佛说无量寿经》的原译本中，自古以来，流通最为广泛的乃是曹魏康僧铠所译的《佛说无量寿经》。因此，在佛教界中，一般都根据《佛说无量寿经》这一译本中阿弥陀佛本愿的数目，将其普遍认可为四十八。阿弥陀佛本愿因而也被称为阿弥陀佛四十八愿。此外，在《佛说无量寿经》的四种会集本与节删本中，现今流通最广的当数民国夏莲居居士的会集本——《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》，在该会集本中，夏莲居居士对《佛说无量寿经》五种原译本中阿弥陀佛本愿的内容与数目进行了统合，最终也将阿弥陀佛本愿的具体数目确定为四十八。这与佛教界中对阿弥陀佛本愿数目的传统认定方法也是一致的。因此，这里本文就以在佛教界中所普遍认可并广为流通的曹魏康僧铠所译的《佛说无量寿经》中阿弥陀佛四十八愿的愿文为准，将阿弥陀佛本愿的具体内容敷陈如下：

“第一国无恶道愿：设我得佛，国有地狱、饿鬼、畜生者，不取正觉；第二不更恶道愿：设我得佛，国中人天，寿终之后，复更三恶道者，不取正觉；第三身真金色愿：设我得佛，国中人天，不悉真金色者，不取正觉；第四形色相同愿：设我得佛，国中人天，形色不同有好丑者，不取正觉；第五宿命智通愿：设我得佛，国中人天，不悉识宿命，下至知百千亿那由他诸劫事者，不取正觉；第六天眼普见愿：设我得佛，国中人天，不得天眼，下至见百千亿那由他诸佛国者，不取正觉；第七天耳普闻愿：设我得佛，国中人天，不得天耳，下至闻百千亿那由他诸佛所说，不悉受持者，不取正觉；第八他心悉知愿：设我得佛，国中人天，不得见他心智，下至知百千亿那由他诸佛国中众生心念者，不取正觉；第九神足无碍愿：设我得佛，国中人天，不得神足，于一念顷下至不能超过百千亿那由他诸佛国者，不取正觉；第十不贪计身愿：设我得佛，国中人天，若起想念贪计身者，不取正觉；第十一住定证灭愿：设我得佛，国中人天，不住定聚，必至灭度者，不取正觉；第十二光明无量愿：设我得佛，光明有能限量，下至不照百千亿那由他诸佛国者，不取正觉；第十三寿命无量愿：设我得佛，寿命有能限量，下至百千亿那由他劫者，不取正觉；第十四声闻无数愿：设我得佛，国中声闻有能计量，乃至三千大千世界众生缘觉，于百千劫悉共计知其数者，不取正觉；第十五随愿修短愿：设我得佛，国中人天，寿命无能限量，除其本愿修短自在，若不尔者，不取正觉；第十六不闻恶名愿：设我得佛，国中人天，乃至闻有不善名者，不取正觉；第十七诸佛称叹愿：设我得佛，十方世界无量诸佛，不悉咨嗟称我名者，不取正觉；第十八十念必生愿：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；第十九临终接引愿：设我得佛，十方众生

发菩提心修诸功德，至心发愿欲生我国，临寿终时，假令不与大众围绕现其人前者，不取正觉；第二十欲生果遂愿：设我得佛，十方众生闻我名号系念我国殖诸德本，至心回向欲生我国，不果遂者，不取正觉；第二十一三十二相愿：设我得佛，国中人天，不悉成满三十二大人相者，不取正觉；第二十二一生补处愿：设我得佛，他方佛土诸菩萨众来生我国，究竟必至一生补处，除其本愿自在所化，为众生故被弘誓铠，积累德本度脱一切，游诸佛国修菩萨行，供养十方诸佛如来，开化恒沙无量众生，使立无上正真之道，超出常伦，诸地之行，现前修习普贤之德，若不尔者，不取正觉；第二十三供养诸佛愿：设我得佛，国中菩萨，承佛神力供养诸佛，一食之顷不能遍至无量无数亿那由他诸佛国者，不取正觉；第二十四供具随意愿：设我得佛，国中菩萨，在诸佛前现其德本，诸所求欲供养之具，若不如意者，不取正觉；第二十五演说妙智愿：设我得佛，国中菩萨不能演说一切智者，不取正觉；第二十六那罗延身愿：设我得佛，国中菩萨不得金刚那罗延身者，不取正觉；第二十七一切严净愿：设我得佛，国中人天，一切万物严净光丽，形色殊特穷微极妙无能称量，其诸众生，乃至逮得天眼，有能明了辨其名数者，不取正觉；第二十八道树高显愿：设我得佛，国中菩萨，乃至少功德者，不能知见其道场树无量光色高四百万里者，不取正觉；第二十九诵经得慧愿：设我得佛，国中菩萨，若受读经法讽诵持说，而不得辩才智能者，不取正觉；第三十慧辩无限愿：设我得佛，国中菩萨，智能辩才若可限量者，不取正觉；第三十一照见十方愿：设我得佛，国土清净，皆悉照见十方一切无量无数不可思议诸佛世界，犹如明镜睹其面像，若不尔者，不取正觉；第三十二宝香妙严愿：设我得佛，自地以上至于虚空，宫殿楼观池流华树，国土所有一切万物，皆以无量杂宝百千种香而共合成，严饰奇妙超诸人天，其香普熏十方世界，菩萨闻者皆修佛行，若不尔者，不取正觉；第三十三蒙光柔软愿：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界众生之类，蒙我光明触其体者，身心柔软超过人天，若不尔者，不取正觉；第三十四闻名得忍愿：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界众生之类，闻我名字，不得菩萨无生法忍诸深总持者，不取正觉；第三十五脱离女身愿：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，其有女人闻我名字，欢喜信乐发菩提心厌恶女身，寿终之后复为女像者，不取正觉；第三十六常修梵行愿：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界诸菩萨众，闻我名字，寿终之后常修梵行至成佛道，若不尔者，不取正觉；第三十七天人致敬愿：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界诸天人民，闻我名字，五体投地稽首作礼，欢喜信乐修菩萨行，诸天世人莫不致敬，若不尔者，不取正觉；第三十八衣服随念愿：设我得佛，国中人天，欲得衣服随念即至，如佛所赞应法妙服自然在身，若有裁缝染治浣濯者，不取正觉；第三十九乐如漏尽愿：设我得佛，国中人天，所受快乐，不如漏尽比丘者，不取正觉；第四十树中现刹愿：设我得佛，国中菩萨，随意欲见十方无量严净佛土，应时如愿，于宝树中皆悉照见，犹如明镜睹其面像，若不尔者，不取正觉；第四十一诸根无缺愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字至于得佛，诸根缺陋不具足者，不取正觉；第四十二清净解脱愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，皆悉逮得清净解脱

三昧，住是三昧一发意顷，供养无量不可思议诸佛世尊，而不失定意，若不尔者，不取正觉；第四十三闻名得福愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，寿终之后生尊贵家，若不尔者，不取正觉；第四十四修行具德愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，欢喜踊跃，修菩萨行具足德本，若不尔者，不取正觉；第四十五普等三昧愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，皆悉逮得普等三昧，住是三昧至于成佛，常见无量不可思议一切如来，若不尔者，不取正觉；第四十六随愿闻法愿：设我得佛，国中菩萨，随其志愿所欲闻法自然得闻，若不尔者，不取正觉；第四十七闻名不退愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，不即得至不退转者，不取正觉；第四十八得三法忍愿：设我得佛，他方国土诸菩萨众，闻我名字，不即得至第一第二第三法忍，于诸佛法不能即得不退转者，不取正觉。”[1]

隋代慧远法师在其所著《无量寿经义疏》中，曾将阿弥陀佛四十八愿又分门别类划分为三大类：即摄法身愿、摄净土愿与摄众生愿。[2]他讲道：“于中合有四十八愿，义要唯三。……义要三者，一摄法身愿；二摄净土愿；三摄众生愿。”[3]依照慧远法师的划分方法，尽管以上所罗列出的阿弥陀佛四十八愿在具体内容上可以类分为摄法身愿、摄净土愿与摄众生愿三种。但核其实质，阿弥陀佛所发四十八愿其实均指向一个共同的终极目标——往生阿弥陀佛净土究竟成佛，在那里修行具足佛的无量智能功德后，再前往他方无量无边世界，普度众生，共成佛道。而这也正是净土宗教育的最终目的。约略而言，这一教育宗旨体系具体又可划分为渐次递进、环环相扣的三个层次：首先，往生阿弥陀佛净土是第一个层次，也是处于核心地位的层次；其次，在阿弥陀佛净土独特的修学环境中再继续修学，疾速成就佛果是第二个层次；最后，在阿弥陀佛净土证得佛道后，再前往他方无量世界，普度众生，共成佛道是第三个层次。从这一意义上而言，伴随着阿弥陀佛本愿的肇建与实现，净土宗教育的宗旨也便随之得以正式确立。因此，净土宗教育的宗旨其实正是阿弥陀佛本愿的外在表现，而阿弥陀佛本愿则是净土宗教育宗旨的本质与核心，两者之间乃是一种一体两面，互为表里的关系。当我们对阿弥陀佛本愿的四十八项具体内容进行综合考量后，便不难发现，在这四十八愿中，与往生这一核心层次关系最为密切，也是最能够直接体现净土宗教育宗旨的主要是其中的四愿：即第十一愿：住定证灭愿；第十七愿：诸佛称叹愿；第十八愿：十念必生愿与第十九愿：临终接引愿。这四愿乃是阿弥陀佛本愿的核心，也是净土宗教育宗旨得以确立的直接源头和根本依据。以下，本文便以这阿弥陀佛核心四愿为代表，详细阐释阿弥陀佛本愿与净土宗教育宗旨之间的本质联系。

住定证灭愿是阿弥陀佛四十八愿中的第十一愿。其愿文是：“设我得佛，国中人天

---

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[2] 法身，又名自性身，或法性身，是佛所觉证的法身、报身与应身这三身之一，系指常住不灭，人人本具的真性，但众生因迷而不显，而佛则已经觉而证得。此外，所谓报身，系指由佛的智能功德所成的佛身，报身有自受用报身和他受用报身的分别，自受用报身是佛自己受用的内证法乐之身，他受用报身是佛为十地菩萨说法而变现的身；应身，又名应化身，或变化身，系指佛应众生之机缘而变现出来的佛身。以古印度释迦牟尼佛所觉证的三身为例，其所证得的与实相真如之理无二无别、常住湛然的是法身；其所酬报因行功德而显现的相好庄严之身是报身；其在古印度迦毗罗卫国王宫所生的身是应身。

[3] 大正藏. 第三十七卷：无量寿经义疏

不住定聚，必至灭度者，不取正觉。”[1]这一愿的大意是：设使我成佛时，生到我佛刹中的众生，如果不能住入大乘正定聚(即不退转位)、必定证得佛果的话，我终不成佛。由此愿的大意可以看出，这一愿充分表露了阿弥陀佛希冀自己能够帮助一切众生疾速成就佛道的终极愿望。佛教的一般观点认为，修行者倘若单纯依靠自力由凡夫修行至成佛，通常至少需要经历三大阿僧祇劫（喻指无量久远的时间）的时间，并且在这一过程中还会经历在三界六道[2]中反复生死轮回与退转堕落的磨难。这主要是因为，倘若修学佛法的人未能在一生之中断尽所有的惑业烦恼，解脱生死的话，那么他在这一期生命结束后，再去受生，便会依据各自因缘果报的不同而分别在三界六道中反复流转。这期间，并不能保证前生的修行者在此后受生的每一生中都能重新遇到和修学佛法。前生曾经修学过佛法的修学者在重新受生后，即使再度投生到人道并重新遇到佛法，其中的大多数人也很容易迷昧自心，不再信受修学佛法。还有的曾经在前生修学的是大乘佛法，待一受生后，却转而信受修学小乘佛法，只专注于寻求自我觉悟与自我解脱生死轮回，从而难以发起自觉觉他，自利利他，共成佛道的大乘菩萨心，也就因此难以证得菩提正果。此外，甚至还有很多曾经在前生修学过佛法的人再度受生时，由于往昔所造作的恶业因缘先行成熟，便退堕到畜生、饿鬼、地狱等三恶道中，长劫饱受痛苦煎熬，从而更加难以出离轮回，解脱生死。因此，依照这种途径修行成佛，不仅历时久远，而且障碍重重，成就佛果极其艰难。针对佛教修学中的这一特殊状况，阿弥陀佛便在自己所发的第十一愿中提出了解决这些问题的方法。并经过自己无量劫的艰苦修学实现了这一愿望。由此，阿弥陀佛净土便具有了一种独特优胜的修学环境：但凡往生到那里的佛教修学者，可以尽此一生，首先永远摆脱在三界六道中轮回流转的危险，并且可以在阿弥陀佛愿力的加持下，安住于大乘正定聚（不退转位），作阿惟越致菩萨（即佛教菩萨修学中处于不退转位次的菩萨），这也同时避免了堕入声闻缘觉[3]等小乘修行者的境地，可以直趋大乘菩提正果。在佛教中，这三步正是凡夫众生单纯依靠自力修证，成就佛果所最难逾越的三道难关：即脱离生死轮回难、证入不退转位难、直趋佛果难。阿弥陀佛本愿的第十一愿——住定证灭愿，正是阿弥陀佛为了普度一切众生，令其顺利摆脱上述三道修行难关的阻碍，疾速成就佛道而加以肇建与实现的。这一愿也使得净土宗在其教育宗旨取向上，势必首先要以普度无量世界的一切众生修学净土法门，往生阿弥陀佛净土为核心，因为只有如此，众生才能够领受到阿弥陀佛住定证灭愿的独特益处，从而以比修学其它单纯依靠自力证得佛果的佛教法门

---

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[2] 三界六道是佛教中常见的术语。三界，系指欲界（是有淫食二欲的众生所住的世界）、色界（是无淫食二欲但还有色相的众生所住的世界）与无色界（是色相俱无但住心识于深妙禅定的众生所住的世界）；六道，系指天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道与地狱道，其中，天道、人道、阿修罗道被称为三善道，畜生道、饿鬼道与地狱道被称为三恶道。尽管三界六道之间存在着境界层次高低与善恶的差别，但在佛教中，三界六道均是凡夫生死往来的境界，所以佛教行者是以一切众生共同超越三界六道、解脱生死轮回、觉证真如佛果为自己最终的修学目的的。

[3] 缘觉，又名独觉、辟支佛，系指佛教中的一种解脱者，此种解脱者并未随佛闻法，而系独自悟道，并且本性喜好寂静孤独，不事说法教化，缘觉唯有自利行，而无利他心，因而不起大悲心救度众生，遂难登佛果位。缘觉与声闻并称二乘，均为小乘佛法的修学者。

更加快捷的速度成就佛道。这也是往生之所以会处于净土宗教育宗旨层次体系中的核心地位的根本原因所在。

诸佛称叹愿是阿弥陀佛四十八愿中的第十七愿。其愿文是："设我得佛，十方世界无量诸佛，不悉咨嗟称我名者，不取正觉。"[1]这一愿的大意是：设使我成佛时，十方世界无量诸佛，悉皆称扬赞叹我的名号功德，如果此愿不兑现，我终不成佛。诸佛称叹愿也是阿弥陀佛核心本愿之一。这一愿与净土宗教育的宗旨之间也存在着深刻的内在关联。阿弥陀佛肇建净土的根本原因，正是为了法界一切众生均可疾速成就佛道。因此，他在肇建本愿时，便希望无量世界的众生都能够知晓自己所要启建的净土在修学佛法与成就佛道上所具有的诸多独特优胜之处，而自己净土的这些独特优胜之处只有通过他方无量世界诸佛的宣讲，才能够被无量世界的众生所了解，从而生信发愿修学净土法门，往生阿弥陀佛净土，并利用此净土中独特优胜的修学环境，疾速成就佛道。因而，阿弥陀佛便在因地预启此愿，促使十方世界无量诸佛一起来弘传净土法门，使阿弥陀佛净土的声名远播法界，普令十方众生信愿持名，往生其佛刹，究竟成佛。阿弥陀佛在因地所发的这一愿，在他成就佛果，建成净土后得以充分彰显出来。在诸多佛教经典中均记载有十方无量诸佛伸出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言，称扬赞叹阿弥陀佛净土功德，劝令一切众生往生彼土的事迹。关于这一点，古印度佛教天亲菩萨也曾在其所著的《往生论》中赞叹道："梵声悟深远，微妙闻十方。"[2]依照佛教的观点，正是阿弥陀佛诸佛称叹愿的肇建与实现，才使得阿弥陀佛净土法门能够经由娑婆世界教主释迦牟尼佛的宣扬，为娑婆世界这一佛刹中的众生所闻，从而生信发愿修学净土法门，以求往生阿弥陀佛净土，疾速成佛。由此可知，净土宗以众生往生阿弥陀佛净土疾速成就佛道为根本指向的教育宗旨观，其前提保障正是阿弥陀佛诸佛称叹愿这一本愿的肇建与实现。缺失了这一愿，依照佛教的观点来看，阿弥陀佛净土法门是不可能为包括释迦牟尼佛所教化的娑婆世界众生在内的无量佛刹中的众生所知晓，当然就更不会有他方世界的众生修学净土法门，往生阿弥陀佛净土的情况出现。从这一意义上而言，诸佛称叹愿应是净土宗教育宗旨得以建立的必要前提和基础，缺失了这一愿，净土宗教育的宗旨也便无从建立了。

十念必生愿是阿弥陀佛四十八愿中的第十八愿。其愿文是："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。"[3]这一愿的大意是：设使我成佛，十方世界一切众生，听闻到安乐净土阿弥陀佛的名号功德，便生起至诚至信之心，欢喜踊跃，愿生我国，其以至诚至信之心所念佛号乃至只有十声，即得往生。若不得往生的话，我终不成佛。唯有犯五逆[4]重罪而又同时诽谤正法的众生，不为此愿所摄。在佛教界，十念必生愿历来便被尊为是阿弥陀佛本愿之王，

---

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[2] 大正藏. 第四十卷：无量寿经优婆提舍愿生偈注

[3] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[4] 五逆，系指五种极逆于理的罪恶，即杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身之血、破和合之僧，这五种罪恶在佛教中被视为是极端罪恶的行为，任犯其中的一种，即堕入无间地狱（指受苦没有间断的地狱），长劫受苦，所以又称其为五无间业。

乃是阿弥陀佛本愿核心中的核心。阿弥陀佛在因地以法藏比丘身修行时，发愿肇建超胜其它一切佛刹的净妙国土，欲令法界所有众生悉得往生，共证佛道。因此，十念必生愿正体现了阿弥陀佛的这一愿望。它显示出阿弥陀佛平等普度一切众生的深广胸怀。但此愿也有一特别之处，就是将造作五逆重罪同时又诽谤正法的众生排除在摄受范围之外。这似乎与阿弥陀佛平等普度一切众生的愿望相互矛盾。关于这一点，在净土宗的其它主要经论中均进行了明晰的解释。例如，在《佛说观无量寿佛经》中，便载有曾经犯下五逆十恶重罪的众生，临终之时，发真实忏悔心，放下一切杂念，以至诚至信之心称念阿弥陀佛名号十声，最终成就往生阿弥陀佛净土的事迹。于此可知，即使是犯下五逆十恶[1]等极端重罪的众生，只要不诽谤正法，[2]真心忏悔罪恶，至心信愿念佛，也可得以往生，成就佛道。但是既造五逆重罪又同时诽谤正法的众生，却不能往生。其原因在于，若诽谤正法，则不会认同释迦牟尼佛的教法，也便会随之否认其所宣讲的关于阿弥陀佛及其净土法门的事迹，这样，此类众生即使犯下五逆十恶的重罪，至心忏悔，但还是不会信受奉行净土法门，自然也就不可能往生阿弥陀佛净土。于是，阿弥陀佛的这一十念必生愿也就难以摄受此类众生，从这一意义上来理解，此愿将既犯五逆重罪又同时诽谤正法的众生排除在摄受范围之外，并非阿弥陀佛的本意，而是此类众生自己不愿信受奉行释迦牟尼佛所宣讲的净土法门，因而难以往生阿弥陀佛净土。这也即是佛教中常讲的“佛不能度无缘之人”的意思。佛教主张“诸法因缘生”，佛菩萨之所以能够度化众生，需要众生“能度的因”与佛菩萨“愿度的缘”双双成熟时才可以，倘若众生“能度的因”尚未成熟，也即其不能信受佛教的教法，即使佛菩萨“愿度的缘”已经成熟了，对于此类众生佛菩萨也是无能为力，只能继续等待其得度因缘双双成熟时才能对其实施度化。这也说明，佛教中的佛菩萨并不是万能的“救世主”，而只是众生解脱生死轮回，证得菩提的“助缘”，众生之所以能够最终成就佛道，归根结底还是依靠其自己对“佛道”的觉悟和践行。即使是佛教中以佛陀他力加持为根本修学特征的净土法门，即修学者主要依靠阿弥陀佛本愿佛力的加持来解脱生死轮回，证得佛道的修学法门，也还是需要以众生对净土法门的信受奉行为必要前提，否则，即使阿弥陀佛十念必生愿并未将此类众生排除在摄受范围之外，也还是不能令其往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。不过，依照佛教的观点，如果犯下五逆重罪同时又诽谤正法的众生，最后能够忏悔罪恶，信受正法，还是可以得到阿弥陀佛十念必生愿的摄受，得以往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。这一观点，在净土宗第二代祖师，唐代善导法师所著的《观无量寿佛经疏》中便有明确的阐发。善导法师讲道：“四十八愿中除谤法五逆者。然此之二业其障极重。众生若造直入阿鼻。历劫周惮无由可出。但如来恐其造斯二过。方便止言不得往生。亦不是不摄也。”[3]可见，依照善导法师的解释，释迦牟尼佛之所以宣讲阿弥陀佛十念必生愿不摄受既造五逆重罪又同时诽谤正法的众生，其实是对此类众生的一种预警，提醒其不要造作五逆及诽谤正法。倘若此类众生

[1] 十恶，系指十种重大罪恶，即杀生、偷盗、邪淫、妄语、恶口、两舌、贪欲、嗔恚，邪见。
[2] 正法，系指正确，真实的道理，这里主要指释迦牟尼佛的教法。
[3] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

最终还是犯下了五逆及诽谤正法的重罪，阿弥陀佛十念必生愿还是会摄受此类众生，只是需要等待其得度因缘成熟，发心忏悔，信受奉行正法时方可，并非其一旦犯下此种罪恶，就将永不能得到阿弥陀佛十念必生愿的摄受。正是在这一意义上来看，阿弥陀佛十念必生愿才被尊为本愿之王，它真实地体现了阿弥陀佛平等普度一切众生，共成佛道的深广愿望。十念必生愿的肇建与实现，使得净土宗以众生往生阿弥陀佛净土为核心的教育宗旨观有了最为直接有力的理论与实践依据。

临终接引愿是阿弥陀佛四十八愿中的第十九愿。其愿文是："设我得佛，十方众生，发菩提心，修诸功德，至心发愿欲生我国，临寿终时，假令不与大众围绕现其人前者，不取正觉。"[1]这一愿的大意是：设使我成佛时，十方众生，发起上求佛道、下化众生的菩提心，修持六度万行种种功德，以此功德至诚回向发愿欲生我国，此人临寿终时，我即与净土菩萨圣众，环绕此念佛人前，接引往生。如果此愿不兑现，我终不成佛。临终接引愿是阿弥陀佛本愿中体现着鲜明净土宗特色的一愿。依照佛教净土宗的观点，凡是修学净土法门获得成功的修学者，其临命终时均会得到阿弥陀佛与净土圣众的接引，得以往生阿弥陀佛净土。这些事迹在佛教经典中多有记载，其中最为详尽的要算清代彭希涑、胡珽与民国德森法师等所编纂的《净土圣贤录》一书，该书共分三编，记载了从古印度至近现代修学净土法门得以往生阿弥陀佛净土的比丘僧、比丘尼、王臣、士庶与女人等约一千人的事迹，其中便有对这些人临命终往生时，得到阿弥陀佛等净土圣众接引等情况的详细描述。这也是阿弥陀佛临终接引愿的具体显现。依照佛教的观点，具足无量烦恼业障的凡夫，即使是长期修学净土法门而烦恼并未断尽的人，待到临命终时，其一生乃至多生多劫的善恶业种，都会俱时顿现。其时，他们的思想意识便会迷闷颠倒，妄念纷飞，或起恶念，或起邪见，或系念妻儿财物，或癫狂发疯，种种恶相，一起发作，这些都会障碍其往生阿弥陀佛净土。阿弥陀佛的临终接引愿正是为了消除众生的此类障碍而加以肇建和实现的。这一愿的作用正在于确保修学净土法门的人临命终时，能够得蒙阿弥陀佛佛光注照与净土圣众接引，使其心神安稳，如入禅定，从而得以顺利往生阿弥陀佛净土。由此可知，阿弥陀佛临终接引愿正是围绕着净土宗确保众生顺利往生阿弥陀佛净土的核心教育宗旨观而加以肇建和实现的，这一愿可以看作是促使净土宗教育宗旨得以顺利实现的保障机制。

综上所述，阿弥陀佛本愿中的核心四愿，乃是中国佛教净土宗教育宗旨本质内涵的全面体现，这四愿围绕着众生往生阿弥陀佛净土以疾速共成佛道这一净土宗教育的终极目的，相互之间建立起紧密的内在逻辑关联体系，表征着净土宗教育宗旨的本质含义。其中，住定证灭愿，也即一切众生疾速共成佛道的愿望乃是阿弥陀佛本愿，也是净土宗教育宗旨的终极取向。而为了更好地实现这一终极目的，阿弥陀佛又在因地肇建起诸佛称叹愿，以令法界一切诸佛均在其各自所教化的佛刹中共同赞叹倡扬阿弥陀佛净土及修习净土法门的优胜，从而可使法界一切众生都能听闻到阿弥陀佛净土及净土法门，并由此生信发愿，求生彼国，疾速成就佛道。同时，为了平等普度一切众

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

生，阿弥陀佛又以十念必生愿普摄一切众生往生其净土，并以临终接引愿护持和遮除修学净土法门的凡夫众生临终之际可能出现的种种障难，确保其得以顺利往生阿弥陀佛净土。这三愿也是净土宗终极教育宗旨能够得以顺利实现的必要前提和有力保障。可见，在这阿弥陀佛核心四愿所组成的严密逻辑关联体系中，始终体现着众生往生阿弥陀佛净土以疾速共成佛道这一净土宗教育的终极宗旨取向，而这其中，往生更是处于核心地位的教育宗旨要素。概而言之，正是由于上述阿弥陀佛核心四愿的肇建与实现，中国佛教净土宗才最终确立起了自己独具特色而又层次分明的教育宗旨层次体系——往生、疾速成佛与共成佛道。而这也恰恰是我们理解净土宗教育独有特征的关键所在。

第二节　净土宗教育的内容

中国佛教净土宗教育的内容主要是通过“净业三福”的形式得以展现出来的。“净业三福”乃是净土宗教育根本经典《佛说观无量寿佛经》中的一项重要内容。在《佛说观无量寿佛经》中，释迦牟尼佛应韦提希夫人之请而为其宣说“净业三福”，以劝勉其依之努力修学，从而能够得以往生阿弥陀佛净土：“尔时世尊告韦提希，汝今知不，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，亦令未来世一切凡夫欲修净业者得生西方极乐国土。欲生彼国者，当修三福。一者孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者受持三皈，具足众戒，不犯威仪。三者发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事名为净业。佛告韦提希，汝今知不，此三种业乃是过去未来现在，三世诸佛净业正因。”[1]这里，释迦牟尼佛告知韦提希夫人，佛教行者如欲往生阿弥陀佛净土则必须要修学“净业三福”，不仅如此，“净业三福”也是过去、未来、现在三世一切诸佛得以成佛的净业正因。这也从一个侧面反映出，“净业三福”虽然是净土宗教育的主要内容，但对于佛教其它宗派的修学者而言，也是具有普遍教育意义的。

关于“净业三福”的本质义蕴和具体表象，中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师曾对其做出过详尽的解释：“三福者。第一福即是世俗善根。曾来未闻佛法，但自行孝养仁义礼智信，故名世俗善也。第二福者此名戒善。就此戒中即有人天声闻菩萨等戒，其中或有具受不具受，或有具持不具持，但能回向尽得往生。第三福者名为行善。此是发大乘心凡夫自能行行兼劝有缘，舍恶持心回生净土。又就此三福之中，或有一人单行世福回亦得生，或有一人单行戒福，回亦得生，或有一人单行行福回亦得生，或有一人行上二福回亦得生，或有一人行下二福回亦得生，或有一人具行三福回亦得生。”[2]于此可见，“净业三福”作为中国佛教净土宗的主要教育内容，具有鲜明的净土宗教育的特色，它立足于将修学“净业三福”的一切善行功德均回向于往生

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说观无量寿佛经
[2] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

这一净土宗的核心教育价值目的取向。同时，“净业三福”也赅摄了佛教净土宗在世间法与出世间法层面上的一系列主要教育内容，这些教育内容依据其各自浅深次第的区别又可以划分为世俗善之福、戒善之福与行善之福等三个层次。

一、世俗善之福：世间法层面上的净土宗教育内容

“净业三福”中的第一福——世俗善之福所囊括的乃是中国佛教净土宗在世间法层面上的一系列主要教育内容。这些教育内容具体又包括如下一些方面：孝养父母、奉事师长、慈心不杀与修十善业。首先，就孝养父母而言，它不仅是中国佛教净土宗的一项重要教育内容，而且也是孔孟正统儒家教育的一大核心理念，这也体现出净土宗教育与儒家教育之间的紧密关系。例如，儒家根本经典《论语》中便讲道：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本欤!”此话虽是孔子学生有子所讲，但亦是孔子教育思想精髓的直接传递。众所周知，孔子教育思想的一大核心便是“克己复礼，为仁证道”，即所谓：“朝闻道，夕死可矣。”这里，《论语》将孝悌置于“为仁之本”的基础性地位上，彰显出孔子之学对于孝道的特别关注。继孔子之后，其教育思想的集大成者孟子又提出：“尧舜之道，孝悌而已矣。”我们知道，孟子是主张“人皆可为尧舜”的，尧舜乃是孟子心中所至为敬仰的先圣，亦是孟子所全力追效的榜样。因此，孟子将尧舜之道概括为孝悌两学，也体现出他对于孝道的格外重视。在孔孟儒家的根本经典体系中，最能体现其孝道精神和理念的当数《孝经》。《孝经》云：“夫孝，德之本也，教之所由生也。……夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。……孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”可见，《孝经》所主张的孝道精神和理念亦是孔孟儒家孝道思想的集中阐发，它将孝道置于立德树教化民，参天赞地通神的根本性地位上，也即孝道之至，上可以通达宇宙至道，下可以光耀四海苍生，这也将孝道推举到了无以附加的至高地位。

与孔孟儒家教育相类似，不仅是在佛教净土宗教育中，就是在整个中国传统佛教教育体系中，孝道也历来便是一项处于根本性地位的重要内容。在诸多佛教经典中均有着对孝道的阐发。例如，佛教《梵网经》云：“孝顺父母师僧三宝，孝顺至道之法，孝名为戒，亦名制止。”[1]《佛说善生子经》中也讲道：“子当以五事奉敬供养父母。云何为五？一者增益财物，二者备办众事，三者所欲则奉，四者自恣不违，五者所有私物尽以奉上。”[2]佛教所主张的孝道不仅是要求子女应报答今世父母之恩，而且还要求其应报答无量劫来在三界六道中轮回流转的一切父母之恩。此外，佛教孝道还主张子女不仅应对父母尽赡养承欢等世间法层面上的孝行，而且还应尽令父母出离生死轮回、成就菩提道果等出世间法层面上的孝行。例如，《佛说父母恩难报经》中便讲道：“若父母无信，教令信；无戒，与戒教授；不闻，使闻教授；悭贪，教令好施。”[3]此外，在《地藏菩萨本愿经》与《佛说盂兰盆经》等佛教经典中还分别载有地藏菩萨

[1] 大正藏. 第二十四卷：梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十
[2] 大正藏. 第一卷：佛说善生子经
[3] 大正藏. 第十六卷：佛说父母恩难报经

在因地修行时，为救度沦陷在地狱中的母亲出离地狱，而发出“地狱不空，誓不成佛；众生度尽，方证菩提”的大愿以及释迦牟尼佛十大弟子之一的目犍连尊者广设盂兰盆会，[1]供养十方僧众以超度沉沦于饿鬼道中的母亲的事迹。凡此种种均彰显出中国传统佛教教育对孝道的特别重视和大力阐扬。作为中国佛教的一大主流宗派，净土宗将孝养父母作为自己世间法层面上的一项首要教育内容，自然也便是情理之中的事情。同时，净土宗对于孝道精神的理解和阐发也是本着佛教的根本教义来进行的。例如，中国佛教第九代祖师，明末清初蕅益法师便在其所著《孝闻说》一文中指出：“世出世法，皆以孝顺为宗。”又在其《题至孝回书传》一文中讲道：“儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗。”[2]这里，蕅益法师将孝道视为儒佛学者修学世间法和出世间法的根本宗旨，主张孝道不仅是儒家学者依之成圣的根本，也是佛教行者借以得道的纲宗。凡此种种净土宗所主张的孝道精神和理念也有助于净土宗教育在广大世俗社会的佛教信众中得到普及和推广。也正是从这一意义上而言，在中国佛教净土宗世间法层面上的教育中，孝养父母也便被列为一项处于首要地位的教育内容。

其次，奉事师长乃是中国佛教净土宗在世间法层面上的另一项重要教育内容。佛教历来便有尊师重道的传统，古印度原始佛教时期，佛教行者以释迦牟尼佛为导师，对其尊重恭敬，服劳奉事。而在《佛说善生子经》中，释迦牟尼佛还曾详细阐明了佛教行者对待师长所应持有的基本态度：“弟子当以五事，恭敬供养于师。云何为五？一者，善恭顺；二者，善承事；三者，速起；四者，所作业善；五者，能奉敬师。”[3]于此可见，传统佛教教育认为，弟子对于师长不仅要尊重恭敬，而且师长有命，弟子还应当服劳奉行。佛教东传中国后，历代佛教行者尊师重道的事例更是屡见不鲜。例如，在南北朝时期，印度高僧菩提达摩来到中国弘扬佛法，中国僧人慧可为从菩提达摩处学得佛法真传，不惜断臂求法，终为菩提达摩所认可，授予慧可正法眼藏。[4]这也成为中国佛教史上一段尊师重道的佳话，可与儒家“程门立雪”的美谈相媲美。在佛教中，师长亦称善知识，即善知法要、可导引众生行于菩提正道的明师长者。佛教认为，善知识的首要标准是要具备正信正见，心不住相；虽现尘劳，心恒清净；示有诸过，赞叹梵行。弟子从教于善知识等师长，于其处得智慧成就，故应具足至诚恭敬心，对师长常生敬畏，服劳奉事，并依从师长的教诲如实奉行，以自己的修学成就来回报师恩。就佛教净土宗而言，佛教行者修学净土法门，同样需要明师长者的悉心教育与指导，加之学者自身的用功努力，才能够在修学净土法门上获得成功，最终得以往生阿弥陀佛净土究竟成佛。因此，在中国佛教净土宗世间法层面上的教育内容中，也便将奉事师长列为一项重要的教育内容。关于这一点，中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师也曾有过明晰的解释：“奉事师长者。此明教示礼节。学识成德。因行无

---

[1] 盂兰盆会，系指汉语系佛教地区，根据《佛说盂兰盆经》而于每年农历七月十五日所举行的超度历代宗亲的佛教仪式。“盂兰”为倒悬之义，喻指陷于饿鬼道的众生如同被倒悬一般饱受痛苦，“盆”则为救护之器，所以盂兰盆即为‘救倒悬、解痛苦’之义。

[2] [明]蕅益法师著. 蕅益大师全集（电子版）·灵峰宗论：孝闻说、题至孝回书传[M]. 九江：庐山东林寺编制，2006

[3] 大正藏. 第一卷：佛说善生子经

[4] 参见大正藏. 第五十一卷：景德传灯录卷三

亏。乃至成佛此犹师之善友力也。此之大恩最须敬重。”[1]

再次，佛教净土宗世间法层面上的另一项主要教育内容是慈心不杀。所谓慈心不杀，也即心怀仁慈，不忍杀害一切生灵。依照佛教的观点，具足慈心是修行者成就佛道的必备条件。而慈心的培植，首先需从戒杀入手。在佛教中，不杀生戒被列为根本五戒之首，显示出佛教对于戒杀的特别关注。佛教认为，一切众生，皆具爱惜生命、趋乐避苦的本能。人与其它一切生灵，同为血肉之躯，同具如来性德。而人为万物之灵长，更宜应对其它生命物类心怀怜悯，不予加害。佛教净土宗认为，若修学者肆意杀生、残害生灵，无论是杀害人还是杀害其它种类的众生，皆能招罪，障碍修学者往生阿弥陀佛净土。因此，修学净土法门的人应于一切生灵生起慈悲恻隐之心，怜悯爱惜，即是施于一切众生寿命安乐，必定会为修学者积集善根功德，有助于其往生阿弥陀佛净土。基于此，净土宗在其世间法层面上的教育内容中对于戒杀放生一项尤为倡导。例如，中国佛教净土宗第九代祖师，明代莲池法师便曾作《戒杀文》与《放生文》等文章，力倡戒杀放生，爱惜物命，其行文言辞恳切，感人至深。其时，明神宗之母慈圣皇太后读过莲池法师的《放生文》后，甚感钦敬，专门派遣皇宫内侍前往莲池法师处给予供养，并向其恭请法要。[2]

第四，中国佛教净土宗在世间法层面上的另一项主要教育内容是修十善业。在传统佛教教育中，修十善业的具体内容包括如下十个方面：一不杀生，二不偷盗，三不邪淫（出家为不淫），四不妄言，五不绮语，六不恶口，七不两舌，八不贪欲，九不瞋恨，十不邪见。佛教认为，以上十种善业，若持而不犯，则为十善；若犯而不持，则为十恶。依照佛教的观点，十善业所囊括的教育内容乃是佛教一切世间法和出世间法层面上善行教育的总根基。关于这一点，释迦牟尼佛在《十善业道经》中便曾讲道：“譬如一切城邑聚落皆依大地而得安住，一切药草卉木丛林亦依地而得生长，此十善道，亦复如是。一切人天依之而立，一切声闻、独觉菩提，诸菩萨行，一切佛法，咸共依此十善大地而得成就。”[3]佛教净土宗认为，修学者如欲往生阿弥陀佛净土，必须要修学如上十种善业。而且，依据修学者对这十种善业修学水平的不同，其往生阿弥陀佛净土后的层次品位也会有所差异。例如，宋代净土宗大德居士王日休便在其所著《龙舒增广净土文》一书中指出：“杀生、偷盗、邪淫，是为身三业。妄言、绮语、两舌、恶口，是为口四业。贪欲、嗔恨、邪见，是为意三业。总为十戒。能持而不犯，是为十善。若犯而不持，是为十恶。全持十戒，乃生天上。持前四戒，加以不饮酒，是为五戒。能持此五戒，常不失人身。若修净土者，不在此限也。若全持十戒，加以如上文所言，功德固上品上生矣。若止持五戒，而修净土，亦不失中品上生，或上品下生也。”[4]可见，修十善业不仅是净土宗世间法层面上的一项基础性教育内容，而且也是一项将净土宗世间法层面上的教育内容与出世间法层面上的教育内容融通结合在

[1] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏
[2] 详见莲宗十三祖传略[M]. 上海：上海佛学书局，1993，第63页
[3] 大正藏. 第十五卷：十善业道经
[4] 大正藏. 第四十七卷：龙舒增广净土文

一起的中介性教育内容，它在净土宗的教育内容体系中居于枢纽性的重要地位。

二、戒善之福 ：出世间法初始层面上的净土宗教育内容

戒善之福是“净业三福”中的第二福，它所囊括的是净土宗在出世间法初始层面上的一系列主要教育内容。[1]这里，首先就戒善之福的第一项具体教育内容——受持三皈而言，佛教认为，凡夫众生具足无量烦恼业障，遮蔽佛性，无由显发，惟有皈依佛法僧等三宝，方可解脱困苦厄难，圆成本具佛性。因此，佛教主张众生皈信佛门，首先需受持三皈依，即以佛法僧三宝为师，由其导引行于菩提正道，终致圆成佛道。佛教认为，佛法僧三宝有住持佛法僧三宝与自性佛法僧三宝两种类别的区分。所谓住持佛法僧三宝即是指释迦牟尼佛在世弘法时，其则名为住持佛宝，释迦牟尼佛灭度后，则以所有雕铸塑画的佛像代名为住持佛宝；释迦牟尼佛及其它佛教菩萨、高僧、大德等所宣讲流布的经律论典籍名为住持法宝；出家精勤修行、和合无争、持戒清净的佛教僧众名为住持僧宝。所谓自性佛法僧三宝则是指众生即心本具离念灵知之真如佛性，名为自性佛宝；即心本具道德仁义之懿范，名为自性法宝；即心本具清净无染之净行，名为自性僧宝。佛教主张，众生由于本具自性佛法僧三宝，理应克己省察，战兢惕厉，以求返本证真，此即为皈依自性佛法僧三宝；于此再求皈依住持佛法僧三宝，依之如理修持，即可渐次消除恶业烦恼，不断增长善根功德，直至解脱生死轮回，证得菩提道果。基于上述种种因由，净土宗也主张，佛教行者修学净土法门，以出离生死轮回，往生阿弥陀佛净土究竟成佛为最终目标，首先也需受持三皈，依止住持佛法僧三宝与自性佛法僧三宝，如此方可行于菩提正道，证得涅槃佛果。由此，净土宗也便将受持三皈作为其在出世间法初始层面上的一项重要教育内容。

戒善之福的另一项主要教育内容是具足众戒。佛教认为，戒是一切善法功德的根本，修学佛法，首当严持戒律。在传统佛教教育的戒、定、慧三学中，戒学居于基础性地位，即所谓“因戒得定、因定发慧、因慧解脱。”由此，佛教主张持戒精严乃是修学佛法并最终得以解脱生死、证得佛道的根本保障和首要前提。释迦牟尼佛在其涅槃前所说的最后一部经典《佛垂般涅槃略说教诫经》中教导弟子们在自己灭度后应当以戒为师，能如此者则如同自己在世亲自指导一般无异：“汝等比丘，于我灭后当尊重珍敬波罗提木叉，如闇遇明贫人得宝。当知此则是汝大师，若我住世无异此也。”[2]据佛教典籍记载，佛教戒律的种类甚多，有五戒、八关戒斋、比丘戒、比丘尼戒、菩萨戒、十无尽戒等。尽管佛教戒律的种类繁多、层次水平也不尽相同，但是，佛教的所有戒

---

[1] 这里之所以将戒善之福界定为净土宗出世间法初始层面上的教育内容，其原因在于，戒善之福所包括的诸如受持三皈、具足众戒与不犯威仪等内容主要还是归属于佛教出世间教育初始层面上的一些教育内容。在传统佛教教育领域中，这些教育内容主要针对的教育对象是发小乘心的佛教修学者，诸如声闻与缘觉等。从这一意义上而言，依照佛教的观点，尽管修学净土法门的人均是已发大乘心的大乘佛教修行者，但是，为了与“净业三福”的第三福——行善之福（行善之福所囊括的教育内容主要针对的教育对象是包括净土宗修学者在内的所有发大乘心的佛教修学者）加以更好的比照和区分，本文从相对意义上还是将佛教净土宗行者所修学的戒善之福的内容界定为是净土宗出世间法初始层面上的教育内容。

[2] 大正藏. 第十二卷：佛垂般涅槃略说教诫经（经中所讲波罗提木叉，系梵语，华语译为随顺解脱、处处解脱、别别解脱、别解脱、最胜，无等学等。系指佛教僧尼为防止身口等过错，远离诸烦恼惑业而得解脱所应受持之戒律。佛教认为，此戒可以防护诸根，增长善法，乃诸善法中之最初门者，故称为波罗提木叉。）

律均是以不杀生、不偷盗、不邪淫（出家为不淫）、不妄语、不饮酒等五戒为基础的。佛教认为，五戒法是十方三世一切诸佛之父，依五戒可以出生十方三世一切诸佛。总体而言，佛教戒律的根本精神即是诸恶莫做，众善奉行。依此即可长养一切善法，断除一切恶法，积功累德，自利利他，断惑证真。据此，佛教净土宗也主张，严持戒律非但是修学一切佛法的根本要求，更是修学净土法门、往生阿弥陀佛净土所必需的基本条件。例如，《佛说观无量寿佛经》便云："若有众生，若一日一夜持八戒斋，若一日一夜持沙弥戒，若一日一夜持具足戒，威仪无缺，以此功德，回向愿求生极乐国，随愿往生。"[1]可见，严持戒律乃是佛教行者在修学净土法门时所必不可少的一项重要内容。

戒善之福的第三项主要教育内容是不犯威仪。中国素有礼仪之邦的美名，自古以来便有注重社群与个体礼节威仪的文明传统，所谓"礼仪三百，威仪三千。"[2]关于威仪的内涵，儒家认为："有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。"[3]佛教认为："行善所及，各有宪章，名威仪也。威谓容仪可观，仪谓轨度格物。"[4]统而言之，儒佛两家均赋予威仪以内重外庄，摄心规行，防非止恶的本质意蕴，其用意在于借助威仪的培植来更好地修养身心，积累道德。在传统佛教教育中，威仪主要是指佛教修学者在行住坐卧这四种行为举止中所应具有的威德和仪则。不过，实际上，佛教对于出家修学者所应持守的戒律威仪的细目还是非常繁复众多的，所谓"三千威仪、八万律仪；僧有三千威仪、六万细行，尼有八万律仪、十二万细行"等。于此可见佛教对于威仪教育的特殊重视。佛教净土宗也尤为重视威仪教育，在净土宗根本经典《佛说无量寿经》中便载有净土宗行者所应修学的威仪的具体内容："中表相应，检敛端直；随经约令，若于绳墨；淡安无欲，礼义都合；言色当和，身行当专，动作瞻视，安定徐为。"[5]净土宗认为，通过上述一些威仪教育和训练，便可使得净土宗修学者在自己日常的言行举止等方面有规可循，并借此逐渐提高其自身的道德修养水平，从而为往生阿弥陀佛净土奠定坚实的道德基础。

三、行善之福：出世间法终极层面上的净土宗教育内容

"净业三福"中的第三福是行善之福，意即发大乘心，修行大乘佛法特别是修行大乘佛教净土法门所积之福，其所囊括的主要是净土宗在出世间法终极层面上的一系列教育内容。行善之福具体又包括以下四个方面的教育内容，即发菩提心，深信因果，读诵大乘与劝进行者。这四个方面的教育内容在除具备大乘佛教所要求的一般性教育内容的基础上，尤为凸显出佛教净土宗在出世间法终极层面教育内容上的独有要求和特征，从而在净土宗教育内容体系中占据着核心地位。首先，就第一项教育内容发菩提心而言，这也是大乘佛教教育的基本要求，大乘佛教教育主张，修学大乘佛法的首

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说观无量寿佛经
[2] 礼记：中庸
[3] 左传：襄公三十一年
[4] 大正藏. 第四十卷：菩萨戒义疏
[5] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

要条件即是发菩提心，发菩提心与否乃是大乘佛教与小乘佛教的根本区别。这里，所谓菩提心，全称为阿耨多罗三藐三菩提心，又称无上菩提心、无上道心、无上道意，或略称道心、道意、觉意。佛教认为，菩提心乃是佛教大乘菩萨修学佛法最初必须发起之大心，生起此心则称为发菩提心，略称为发心、发意。倘若佛教修学者能够发起菩提心，并无有间断地勤行精进，则能够得以速成无上菩提，也即成就佛果。关于菩提心的具体含义，释迦牟尼佛在《佛说出生菩提心经》中曾解释道："何者是阿耨多罗三藐三菩提。若善男子善女人自发阿耨多罗三藐三菩提心，亦复教他发阿耨多罗三藐三菩提心，既令彼住。……如此解脱自利利他，为多人利益故，为多人安乐故，怜愍世间利益安乐诸天人等故，名阿耨多罗三藐三菩提也。"[1]此外，在东晋三藏法师佛驮跋陀罗所译之六十卷本《华严经》中，也载有释迦牟尼佛运用譬喻的方式对菩提心的具体含义所做出的详细解释："菩提心者，则为一切诸佛种子，能生一切诸佛法故。菩提心者，则为良田，长养众生白净法故。菩提心者，则为大地，能持一切诸世间故。菩提心者，则为净水，洗濯一切烦恼垢故。菩提心者，则为大风，一切世间无障碍故。菩提心者，则为盛火，能烧一切邪见爱故。菩提心者，则为净日，普照一切众生类故。菩提心者，则为明月，诸白净法悉圆满故。"[2]而在《维摩诘所说经》中，释迦牟尼佛又讲道："菩提心是菩萨净土。"[3]此外，古印度大乘佛教的集大成者龙树菩萨在其所著《大智度论》第四十一卷中，也曾就菩提心的本质内涵解释道："菩萨初发心，缘无上道，我当作佛，是名菩提心。"[4]由以上种种言论可见，佛教菩提心的具体含义与本质内涵即是大乘菩萨所发"众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成"之四弘誓愿所含摄的全部内容。换言之，所谓菩提心也即佛教大乘菩萨在修学佛法时所发的以自利利他，自觉觉他，上求佛道，下化众生为本质内涵的愿心。在此菩提心所含摄的佛教大乘菩萨的四弘誓愿中，前一愿为佛教大乘菩萨所发的利他、觉他之愿心，后三愿为其所发的自利、自觉之愿心。

在佛教净土宗中，又赋予了发菩提心以具有鲜明净土宗教育特色的意蕴。净土宗认为，凡有众生发起愿往生阿弥陀佛净土疾速成佛，待成就佛果后还入无量世界普度众生共成佛道的真实愿心，即为发菩提心。例如，中国佛教第二代祖师，唐代善导法师便指出："唯发一念厌苦，乐生诸佛境界，速满菩萨大悲愿行，还入生死普度众生，故名发菩提心也。"[5]于此可见，佛教净土宗主张，净土法门的修学者之所以要决志求生阿弥陀佛净土，并非仅仅是为了摆脱在娑婆世界等秽土中饱受种种烦恼和生死流转煎熬折磨的痛苦，而前往阿弥陀佛净土去独自享受安乐的。其往生的终极目的，乃是为了在阿弥陀佛净土这一优胜的修学环境中疾速成就佛果，以便于其更加迅捷地还入娑婆世界等秽土中普度一切众生共成佛道。正是从这一点上，净土宗也便被归于大乘

[1] 大正藏. 第十七卷：佛说出生菩提心经
[2] 大正藏. 第九卷：大方广佛华严经（佛驮跋陀罗译本）
[3] 大正藏. 第十四卷：维摩诘所说经
[4] 大正藏. 第二十五卷：大智度论
[5] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

佛教之列。由此，佛教净土宗在其出世间法终极层面的教育内容中，也便将发菩提心与否视为修学净土法门的佛教行者能否得以往生阿弥陀佛净土的必要条件之一。例如，北魏净土宗高僧昙鸾法师在其所著《略论安乐净土义》一文中便曾依据净土宗根本经典《佛说无量寿经》与《佛说观无量寿佛经》的相关内容判定佛教行者分三辈九品往生阿弥陀佛净土，而其中每一辈品往生所必备的条件中便都有发菩提心一项："上辈生者，有五因缘：一者舍家离欲而作沙门；二者发无上菩提心；三者一向专念无量寿佛；四者修诸功德；五者愿生安乐国。……中辈生者，有七因缘：一者发无上菩提心；二者一向专念无量寿佛；三者多少修善，奉持斋戒；四者起立塔像；五者饭食沙门；六者悬缯燃灯，散华烧香；七者以此回向，愿生安乐。……下辈生者，有三因缘：一者假使不能作诸功德，当发无上菩提心；二者一向专意，乃至十念念无量寿佛；三者以至诚心愿生安乐。"[1]

深信因果是行善之福中的另一项主要教育内容。因果论是佛教教育的基本内容之一，其所反映的是佛教对宇宙人生本质规律的概括和理解。佛教所讲之因果，从类型上分，可分为世间因果与出世间因果两种。所谓世间因果，即指通常所说的三世善恶因果报应；而所谓出世间因果，则是指以勤修戒定慧等佛法为因，以熄灭贪瞋痴等诸烦恼证得菩提为果。佛教认为，宇宙人生的一切事相均是按照因果律来运行筹作的，即所谓"如是因，如是果，因果相应，丝毫不爽。"例如，佛教《楞严经》便云："假令经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。"[2]《法苑珠林》中也讲道："夫有形则影现，有声则响应，未见形存而影亡，声续而响乖，善恶相报，理路皎然。"[3]

就净土宗行善之福中所讲的深信因果这一教育内容而言，其所涵盖的义理首先也彰显出一般佛教教育层面上对因果律的阐发和理解，例如，净土宗根本经典《佛说无量寿经》中便云："天地之间，五道分明，恢廓窈冥浩浩茫茫，善恶报应，祸福相承。"[4]此外，关于这一因果报应论背后所蕴涵的深刻原理，中国佛教净土宗第一代祖师，东晋慧远法师还在其所写的《三报论》一文中专门进行了明确的阐释，他讲道："业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受；生报者，来生便受；后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。先后虽异，咸随所遇而为对。对有强弱，故轻重不同。斯乃自然之赏罚，三报之大略也。"[5]这里，慧远法师认为，佛教所讲的因果报应论乃是基于三世因果报应原理的基础上展开的，因此，所谓因果报应的现象和规律也必须投放于过去世、现在世与未来世这一无限延伸的纵向时间领域中去考证。众生于这三世中所造作的一切因会根据其各自因缘成熟时机的不同而分别显现出相应的现报、生报与后报等三种果报，如若从这一原理上来验证的话，因果报应乃

[1] 大正藏. 第三十七卷：略论安乐净土义
[2] 大正藏. 第十九卷：大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经
[3] 大正藏. 第五十三卷：法苑珠林
[4] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经
[5] 大正藏. 第五十二卷：弘明集

是一种自然规律，是丝毫不爽的。慧远法师的这一思想，在净土宗的根本经典中也有着鲜明的阐发，例如，《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》便云："世间诸众生类，欲为众恶。强者伏弱，转相克贼，残害杀伤，迭相吞噉，不知为善，后受殃罚。故有穷乞、孤独、聋盲、喑哑、痴恶、厄狂，皆因前世不信道德，不肯为善。其有尊贵、豪富、贤明、长者、智勇、才达，皆由宿世慈孝，修善积德所致。"[1]在崇信一般佛教教育层面上对因果律本质内涵的阐发的同时，净土宗也赋予了这一因果律以鲜明的本宗教育的特有旨趣。净土宗认为，行善之福中所讲的深信因果就其所蕴涵的净土宗教育特有旨趣而言，系指净土法门的修学者对"信愿念佛之因感召往生成佛之果，往生成佛之果得自信愿念佛之因"这一原理的深刻信受和了达。关于这一点，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初的蕅益法师便曾在其所著《佛说阿弥陀经要解》一书中详细解释道："信因者，深信散乱称名，犹为成佛种子，况一心不乱，安得不生净土。是名信因。信果者，深信净土，诸善聚会，皆从念佛三昧得生，如种瓜得瓜，种豆得豆，亦如影必随形，响必应声，决无虚弃。是名信果。"[2]这里，蕅益法师认为，净土法门的修学者倘可深刻领悟信受"以信愿念佛之因，必可感召往生阿弥陀佛净土、究竟成佛之果；而阿弥陀佛净土中诸往生者会聚一处、究竟成佛之果亦是由诸往生者此前信愿念佛之因而来"这一净土宗修学方法纲宗的内在意旨，此则即为深信因果。显然，蕅益法师在这里所讲的深信因果的含义乃是佛教净土宗教育所特有的。

行善之福的另一项主要内容是读诵大乘。大乘经典系指修学大乘佛法的佛教行者所依止研修的佛教经典，诸如中国大乘佛教八大宗派所各自依据的根本经典等便皆属于大乘经典。佛教大乘经典主要立足于阐发法界中道之理，诠释大乘菩萨修行证果之法，因此，诸大乘经典又被称为是"诸佛之母，菩萨之师，三世如来的法身舍利。"佛教认为，修学大乘佛法，必须要以大乘经典为理论依据，恒常读诵研修，久而久之，方可领解到大乘佛法的精义，开显出自性智慧的宝藏，即所谓"深入经藏，智慧如海；真如妙心，本自具足。"关于读诵大乘经典的方法，佛教主张，读诵经典时，宜应至诚恭敬，不萌懈怠，不起分别，或念诵或默阅，一直诵阅下去，若文若义，不加思维理会。如是读诵经典，方能于时机成熟、因缘会合之时自然开显出自性慧光，彻悟教理。此外，佛教认为，修学者如需思考研讨大乘经典的义理，可在读诵之余时进行。佛教这一研读经典的方法在中国传统教育中也可算是独具特色的。

净土宗作为中国大乘佛教八大宗派中的一大主流派别，对于读诵经典这一修学内容自然也是非常重视，读诵研修净土宗经典历来便被视作是净土宗修学者修学净土法门的一项重要科目。例如，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初的蕅益法师便曾精选拣择出诸如《大宝积经无量寿如来会》、《佛说观无量寿佛经》、《佛说阿弥陀经》、《念佛三昧宝王论》、《净土生无生论》、《往生集》与《西方发愿文》等净土宗要典二十三

[1] 夏莲居著. 夏莲居佛学文集·佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经（夏莲居会集）[M]. 北京：清凉书屋辑行，2003，第35页

[2] 大正藏. 第三十七卷：佛说阿弥陀经要

部作为净土宗修学者日常读诵研修的主要内容。[1]此外，宋代宗晓法师也曾在其所编辑的《乐邦文类》一书中详列出包括《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》、《佛说阿弥陀经》与《往生论》等净土宗根本经典在内的净土宗经论十六种，以此作为净土法门修学者平时读诵研修的主要经典。一般而言，净土宗修学者日常所读诵研修的佛教大乘经典主要还是净土宗根本经典体系中所包括的"五经一论"，即《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》、《佛说阿弥陀经》、《华严经普贤行愿品》、《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》与《往生论》等。

劝进行者是行善之福的另一项主要教育内容。佛教净土宗认为，所谓劝进行者，意即净土宗修学者应当信受奉行大乘佛教上求佛道，下化众生的菩萨行精神，不仅自身努力修学净土法门，而且还应随缘对那些愿意接受和乐于修学净土法门的众生加以劝导勉励，以求与法界一切有缘众生共生阿弥陀佛净土，同证菩提正果。这样，也可为净土宗修学者积累往生阿弥陀佛净土的善根功德，有助于其修学净土法门获得成功，同时，这也是契合诸佛出世的本怀与大乘佛教所倡扬的"同成佛道，共证菩提"的根本宗旨的。关于这一点，在净土宗经典中也屡有倡导。例如，净土宗根本经典《佛说大乘无量寿庄严经》便云："于此经典（即《佛说大乘无量寿庄严经》）书写供养受持读诵，为他演说，乃至于一昼夜，思惟彼刹及佛身功德，此人命终速得生彼，成就阿耨多罗三藐三菩提。"[2]《观无量寿佛经疏》也云："欲得舍此娑婆生死之身，八苦五苦三恶道苦等，闻即信行者不惜身命急为说之。若得一人舍苦出生死者，是名真报佛恩。何以故。诸佛出世种种方便劝化众生者，不欲直令制恶修福受人天乐也，人天之乐犹如电光，须臾即舍还入三恶长时受苦，为此因缘但劝即令求生净土，向无上菩提。是故今时有缘相劝誓生净土者，即称诸佛本愿意也。"[3]此外，在净土宗教育中，就劝进行者的方式而言，也并不一定，通常均是应机施教、不拘一格，或是升座讲解净土法门；或是随缘劝化修学净土；或是印送净土宗经论；或是临终助念助人往生；或是自证往生以启他人信心等。凡此种种，不一而足。

第三节　净土宗教育的修学方法

净土宗自东晋时正式建立，此后，便始终居于中国佛教诸多宗派中的主流地位，由此，净土宗教育也便在整个佛教教育体系中占据着不可或缺的主导地位。净土宗教育之所以能够在整个中国佛教教育体系中居于如此重要的地位，除了其以往生阿弥陀佛净土，即生解脱生死，不退成佛这一简捷稳当的目标为其根本教育价值目的取向，并在教育内容上赅摄世间教育与出世间教育两个层面，将净土法门的修学与佛教信众特别是与广大世俗社会中佛教信众的日常生活融为一体，从而赢得了众多佛教信众的

[1] [明]蕅益法师著. 蕅益大师全集（电子版）·法海观澜：净宗要典[M]. 九江：庐山东林寺编制，2006
[2] 大正藏. 第十二卷：佛说大乘无量寿庄严经
[3] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

认可和崇信之外。还有另外一个不容忽视的重要原因就是，净土宗在修学方法上的独特和简易。在佛教的众多宗派法门中，净土宗的修学方法独树一帜，简便易行。依照佛教净土宗的观点，净土宗在其具体的修学方法上，主要是以信、愿、行三资粮[1]为其纲宗的。其主要采用的是佛教中一种所谓“他力修学”的方法，也即修学净土法门的佛教行者，以其自身生信、发愿与念佛行持的自力与阿弥陀佛本愿的慈悲愿力相互感应道交，依此方法恒久修持，尽其一生，从而最终主要在阿弥陀佛本愿佛力地加持之下，于其临命终时，得以往生阿弥陀佛净土，进而在阿弥陀佛净土的优胜环境中继续修行，不再退转，直至成就佛果。净土宗的这一修学方法，较之佛教其他主要依靠自力修学以断除业障烦恼，解脱生死，直至最终究竟成佛的宗派法门而言，更加简单方便，易于成就，并且对修学者自身条件的要求不高，可以适合于不同根机的佛教行者修学。因此，也便得到了众多佛教信众的接受和认可，从而使得自古以来信受奉行净土法门的佛教信众便一直在所有佛教信众中占据着主导地位。

净土宗教育乃是佛教诸多宗派教育中的一大主流教育形式，同时也是佛教诸多宗派教育中的一大特殊教育形式，其不但具有自己独特的教育宗旨和教育内容体系，并且在具体的修学方法体系上也是有别于佛教其他宗派教育，独具一格。就净土宗这一独特的修学方法体系而言，其主要运用的乃是佛教中一种所谓他力修学的方法，而这一他力修学的方法体系具体又是由生信、发愿与念佛行持三大部分所组成，即净土宗中常讲的佛教行者往生阿弥陀佛净土所必需的信、愿、行三大资粮，这三大资粮也正是构成净土宗修学方法体系的纲宗所在。在净土宗的修学方法体系中，生信、发愿与念佛行持三者之间具有一种内在钩锁、相辅相成的关系。关于这一点，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初的蕅益法师便曾明确指出：“非信不足启愿，非愿不足导行，非持名妙行不足满所愿而证所信。”[2]由此，不难看出，在净土宗的修学方法体系中，生信一法居于基础性地位，倘若净土宗修学者对于净土法门首先不能信受，那么其则不能发起求生阿弥陀佛净土的愿望，而没有求生阿弥陀佛净土的愿望，自然也就不会去自觉地持诵阿弥陀佛的名号。与此同理，如果净土宗修学者不具有持诵阿弥陀佛名号的真实行持，即使其对净土法门能够信受，也发起了求生阿弥陀佛净土的愿望，最终也还是不能圆满其求生阿弥陀佛净土的愿望以及证解其对净土法门的信心。换言之，也即净土宗在修学方法上主张惟有生信、发愿与念佛行持三者完全具足时，佛教行者在修学净土法门上才能获得成功，三者任缺其一，修学者修学净土法门都不可能获得成功，最终也还是无法往生阿弥陀佛净土，究竟成佛的。从这一意义上而言，信、愿、行三者共同支建起了净土宗修学方法的主体架构体系，它们乃是净土宗修学方法体系的三大纲宗，缺一不可。

一、于难信法生决定信：净土宗修学方法中的生信

[1] 资粮，乃佛教术语，资为资助，粮为粮食，系指必需品、积集、准备之意。佛教认为，修学佛法亦如人远行一般，必须要积集粮食以资助其身，而欲证菩提道果的佛教行者，则应以诸善根功德之粮以资助己身。在净土宗中，通常将生信、发愿与念佛行持三者作为净土宗行者往生阿弥陀佛净土所必须积集的三大资粮。

[2] 大正藏. 第三十七卷：佛说阿弥陀经要解

众所周知，佛教教育乃是世界三大宗教教育之一（其余两大世界性的宗教教育形式分别是基督教教育与伊斯兰教教育），是具有世界影响的一种重要的宗教教育形式。通常，宗教教育所针对的教育对象，主要是自觉和自愿信奉本教教理与教义的信徒。由此可知，宗教教育的实施乃是建立在信徒对本教教理与教义自觉和自愿接受、认同和信奉的前提之下的。失去了这个必要前提和先决条件，宗教教育也便无从开展了。佛教教育作为世界宗教教育的一种典型代表形式，同样具有这一基本特征。在传统佛教教育中，对佛教教理和教义的信受被视作是佛教教育得以顺利进行的首要前提和先决条件，而这同时也是佛教行者修学佛法，解脱生死，最终证得涅槃、究竟成佛的根本依据。传统佛教教育认为，释迦牟尼佛所宣倡的一代时教，就其具体的修学方法而言，实是无量无边，众生随缘选择其中的任一法门，恒久修学，最终皆可了生脱死，证得涅槃，成就佛果。而在这一过程中，修学者能否契入佛法真谛，获得佛法实益的首要条件则取决于其对于佛教教理与教义信受的有无和信心的浅深。例如，唐于阗三藏法师实叉难陀所译之八十卷本《华严经》便云："信为道元功德母，长养一切诸善根，断除疑网出爱流，开示涅槃无上道。"[1]这里，《华严经》将信之一法尊崇为修学佛法，成就佛道的源头与根本所在，佛教行者之所以能够断除烦恼业障，出离生死轮回，最终成就涅槃正果的根本依据，即是在于其对于佛法所具有的深厚信心和深刻领受。在佛教界，《华严经》素来便有"经中之王"的美称，其乃是释迦牟尼佛所宣讲的所有佛经中最为重要的一部。因此，《华严经》对于信心一法的推重，也便充分彰显出整个佛教教育对于信心教育的特别关注。

净土宗教育作为中国佛教教育的一个重要组成部分，其对信心教育也如同整个佛教教育一样关注有加。此外，净土宗还对信心教育投以了更多的关注和重视。这主要是因为，净土宗乃是中国佛教诸多宗派中唯一一个以他力修学成就佛道为本质特征的特殊法门，与佛教中其他依靠自力修学成就佛道的宗派法门相比较而言，净土宗以往生阿弥陀佛净土，即生解脱生死，究竟成佛为根本价值取向的教育宗旨观显得更加简捷稳当，而其教育内容在突出本宗教育特色的基础上也更加注重世间教育与出世间教育的融合，其所运用的修学方法则更加简便易行，可以适合于一切根机的佛教行者修学，从而也因此得到了众多佛教信众的信受奉行。但是，佛教也认为，绝大多数佛教行者所觉察和领悟到的净土法门所具有的上述种种优胜之处，也还仅仅是从其外在事相上获得的。就净土法门所蕴涵的本质理体而言，实际上却是极其深奥玄妙的，所谓"惟佛与佛方能究竟"，即使是那些已经处于很高修学位次的大乘佛教菩萨们，也只是各自在不同的层次水平上对净土法门的内在义理达成了一定程度的信解和证悟，他们的这种信解和证悟也还是不透彻的。换言之，净土法门对于一般佛教行者而言，虽然在做到"因他起信"与"因事起信"方面来说是极其容易，但是真正做到"因理起信"则又是极其困难的。因此，佛教净土宗认为，就绝大多数普通净土宗修学者而言，其对于净土法门的信受奉行也主要是从净土法门的外在表象和实际的修学方法等方面来

[1] 大正藏，第十卷：大方广佛华严经（实叉难陀译本）

入手和展开的。他们之所以在此种状况下也能够获得成功的根本原因，并不是在于其已对净土法门的本质理体达到了极其深刻或是彻底究竟的证解，而主要是在阿弥陀佛本愿佛力地加持之下，即使是于其自身烦恼业障尚未完全断尽，由此也便尚未能对净土法门所蕴涵的本质理体达到完全证解的前提下，带业往生到阿弥陀佛净土，究竟成佛，而这恰恰也是净土法门这一佛教中唯一的他力修学法门所具有的一大本质特征和独有成效，同时也是净土法门自古以来便得到众多佛教信众信受奉行的一个重要原因所在。因此，切实而论，自佛教净土宗创建以来，尽管修学净土法门获得成功的佛教信众不可计数，但其中真正能够做到对净土法门所蕴涵的本质理体全然领悟、彻底证解的人，却实在是为数不多的，也正是从这一意义上而言，净土法门在佛教诸多法门中才被特称为是“一切世间难信之法”。基于此，佛教认为，释迦牟尼佛能在娑婆世界这一五浊恶世[1]中成就佛果，并为其国众生宣说净土法门这一理深难信之法，其所行的实是“甚难希有”之事。例如，净土宗教育根本经典《佛说阿弥陀经》便云：“舍利弗，如我今者称赞诸佛不可思议功德。彼诸佛等，亦称说我不可思议功德。而作是言，释迦牟尼佛能为甚难希有之事。能于娑婆国土五浊恶世，劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊中，得阿耨多罗三藐三菩提。为诸众生，说是一切世间难信之法。舍利弗当知，我于五浊恶世，行此难事，得阿耨多罗三藐三菩提。为一切世间，说此难信之法，是为甚难。”[2]这里，《佛说阿弥陀经》指出，十方诸佛之所以共同称赞释迦牟尼佛具有不可思议功德的原因，即在于其能为两项甚难希有之事：一是能于娑婆世界这一五浊恶世中证得菩提佛果，二是能为娑婆世界这一五浊恶世中的众生演说净土法门这一理深难信之法。对此，中国佛教净土宗第八代祖师，明代莲池法师便曾在其所著《阿弥陀经疏钞》一书中做出过详尽的解释：“得道之难，其难有二。一谓善世得道，未足为难，今于恶世。二谓恶世得道，而得小果，犹未为难，今得无上菩提，是以难也。说法之难，其难亦二。一谓善世说法，未足为难，今于恶世。二谓恶世说法，而说其易信者，犹未为难，今说难信之法，是以难也。”[3]这里，莲池法师认为，佛教行者修学佛法证得道果，主要有两大困难之事。其一，佛教行者如若在善世的优胜环境中修学佛法，证得佛道，并不显难，而释迦牟尼佛却能于娑婆世界这一五浊恶世中，精勤修持佛法，得成佛果，此属一大难事；其二，佛教行者如若在恶世中证得小乘阿罗汉等位次的不究竟圣果，也不显难，而释迦牟尼佛却能于娑婆世界这一五浊恶世中证得大乘究竟涅槃佛果，此属另一大难事。此外，就佛教行者宣说佛法而言，也有两大困难之事。其一，佛教行者如若在善世说法，也不显难，而释迦牟尼佛却能于娑婆世界这一五浊恶世中宣说佛法，此属一大难事；其二，佛教行者如若在恶世中宣说易信之法，也不显难，而释迦牟尼佛却能于娑婆世界这一五浊恶世中宣说净土法门这一“一

---

[1] 五浊恶世，乃佛教术语，系指五种恶劣的生存状态。五浊即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊。其中，劫浊系指时节污浊，饥馑、疾疫、刀兵等相继而起，生灵涂炭，永无宁日；见浊系指世人知见不正，不奉正道，异说纷纭，莫衷一是；烦恼浊系指世人贪于爱欲，嗔怒诤斗，虚诳不已；众生浊系指世人每多弊恶，心身不净，不达义理；命浊系指众生因烦恼从集，心身交瘁，寿命短促。

[2] 大正藏，第十二卷：佛说阿弥陀经

[3] [明]莲池法师疏钞，古德法师演义.阿弥陀经疏钞演义[M].上海：上海佛学书局，1997，第594页

切世间难信之法”，则为另一甚难希有之事。

由此不难发现，与宣说其他依靠自力修学成就佛道的佛教法门相比，释迦牟尼佛在娑婆世界这一五浊恶世中宣说依靠佛力修学成就佛道的净土法门则显得更为难行，这并不是因为净土法门在修学方法上如何难以驾驭，从而难以使佛教行者对其产生信心所致，而主要是由于佛教行者对于净土法门所蕴涵的深刻义理不易透解，从而难以从本质理体上对其生发深厚信心所致。关于这一点，净土宗教育根本经典《佛说无量寿经》便云：“若闻斯经（即《佛说无量寿经》），信乐受持，难中之难，无过此难。”[1]究极净土宗本质理体艰深难信的原因，净土宗认为，阿弥陀佛净土与净土法门乃是由阿弥陀佛于因地发心肇建起四十八大愿，并由愿导行，历无央数劫，住真实之慧，积功累德，最终彻证真空妙有之真如本体，圆成大愿，得以实现的。因此，阿弥陀佛净土与净土法门所蕴涵的内在义理若从本质实体上来讲均具有真空妙有的真如本体特质，也即阿弥陀佛净土中一切依正庄严之事相与净土法门背后所蕴涵的内在义理均是佛教中所谓的真空妙有不二不一的实相境界。[2]对此，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初的蕅益法师便曾解释道：“是故举体作依作正、作法作报、作自作他，乃至能说所说、能度所度、能信所信、能愿所愿、能持所持、能生所生、能赞所赞，无非实相正印之所印也。”[3]这里，蕅益法师指出，阿弥陀佛净土乃是举实相之全体作其依报正报、法身报身、自佛他佛，乃至能说阿弥陀佛及其净土法门的释迦牟尼等诸佛与其所说的阿弥陀佛及其净土法门、能度众生往生阿弥陀佛净土究竟成佛的阿弥陀佛与其所度的众生、众生能信受净土法门的心念与其所信受的净土法门、众生能发愿求生阿弥陀佛净土的愿望与其所愿往生的阿弥陀佛净土、众生能持阿弥陀佛名号的身口意三业及其所持的阿弥陀佛名号、众生能往生阿弥陀佛净土所应修集的信愿行三种资粮及其所往生的阿弥陀佛净土、能赞扬阿弥陀佛及其净土的释迦牟尼等诸佛及其所赞扬之阿弥陀佛及其净土等等，无一不是实相正印之所印持。在佛教中，实相正印[4]所印证的即是实相真如的境界，也即是佛所证得的境界，这一境界的本质实体也即是众生本具的灵知灵觉之佛性，亦即是阿弥陀佛本愿之实质理体。由于释迦牟尼佛与阿弥陀佛等诸佛皆以成佛，故其对阿弥陀佛净土中一切依正庄严之事相以及净土法门背后所蕴涵的内在实相之本质理体已经彻证无遗，而凡夫众生由于业障烦恼尚未断尽，障蔽其本有之实相佛性，因而于此妙境奥义不能得其门而入。从这一意义上而言，净土法门对于一般佛教行者而言虽然从外在事相和修学方法上来看乃是极易信受奉行之法门，

---

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说无量寿经

[2] 真空妙有，乃佛教术语，真空系指非空之空，而不是小乘偏执之但空（顽空）；妙有系指非有之有，而不是凡夫妄计之实有。佛教认为，由于真空，因而缘起（缘起性空）诸法宛然；由于妙有，因而因果（因果不爽）万法一如。依正，乃佛教术语，即依报与正报。依报系指为众生身体所依的世间国土房屋器具等；正报系指众生过去造业所感的五蕴（色、受、想、行、识）假合之身。此处的依正系指阿弥陀佛净土中的种种依正庄严之报，即阿弥陀佛净土中讲堂、精舍、宫殿、楼观、宝树、宝池等国土房屋器具的种种依报庄严之相与阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨及其他净土圣众的身相等种种正报庄严之相。实相，乃佛教术语，原义为本体、实体、真相、本性等，引申指一切万法真实不虚之体相，或指真实之理法、不变之理、真如、法性等。

[3] 大正藏. 第三十七卷：佛说阿弥陀经要解

[4] 实相正印，即佛教中所讲的实相印，又称一法印，系指佛佛相递持的真理之印。在佛教中，一切大乘经皆以此实相印来加以印证。

但若从内在义理上来看却又是极难彻底信解证悟之法门。净土法门之所以被称为是难信之法也主要是指这后一种情况而言。

基于上述种种因由，净土宗在其教育过程中也就格外重视对生信一法的教授和修学，主张“于难信法生决定信”，并将生信与否列为净土宗修学者往生阿弥陀佛净土所必须具备的条件之一。例如，南北朝时期的净土宗高僧昙鸾法师便在其所著《往生论注》(即《无量寿经优婆提舍愿生偈注》)一书中讲道：“乘佛愿力便得往生彼清净土。……后之学者，闻他力可乘，当生信心，勿自局分也。”[1]中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师也就此强调道：“决定深信，彼阿弥陀佛四十八愿，摄受众生，无疑无虑，乘彼愿力，定得往生。”[2]这里，昙鸾法师与善导法师均明确指出，净土宗修学者倘若真实修学净土法门，对其深信不疑，最终便可在阿弥陀佛本愿佛力地加持下得以往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。因此，佛教行者一但听闻到释迦牟尼等诸佛所宣说的净土法门这一乘佛愿力往生阿弥陀佛净土不退成佛的他力修学法门，便应当对其生发起坚定的信心，勿加局分疑虑，依此恒久修持最终便决定可以往生阿弥陀佛净土。可见，净土宗主张，佛教行者在修学净土法门时不论其是否已经对净土法门所蕴涵的本质理体达到了究竟透彻的领悟和证解，首先也应当从外在事相上对净土法门生起决定不变的信心，也即信受阿弥陀佛本愿佛力不可思议，并依照释迦牟尼等诸佛所宣说的修学方法真实修学，便决定可以在阿弥陀佛本愿佛力地加持下，于其临命终时往生阿弥陀佛净土，不退成佛。这也体现出佛教净土宗修学方法体系中生信一法在实际运用过程中所具有的“因他起信”与“因事起信”的典型特色。

二、厌离娑婆秽土与欣求弥陀净土：净土宗修学方法中的发愿

发愿系指佛教行者在修学佛法时所立下的誓愿。就大乘佛教而言，其修学者通常都需发起“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”这一四弘誓愿的总愿，此四弘誓愿的核心也即是大乘佛教修学中以“上求佛道，下化众生”为终极目标的菩萨道精神。在大乘佛教中，除修学者共同所必发的四弘誓愿这一总愿外，还可因修学者各自志趣的不同而发起不尽相同的别愿，如释迦牟尼佛的五百大愿、阿弥陀佛的四十八大愿、药师佛的十二大愿以及普贤菩萨的十大愿王等。传统佛教教育认为，在佛法修学中发愿一法具有不可思议的效用。不仅是三界六道内众生的生死轮回，皆随其愿心所生，就连诸佛如来的万德庄严，也均是从其愿心所生。因此，大乘佛教主张，修学者在修学佛法时首先便应发起以“上求佛道，下化众生”为终极目标的愿心，这样才能够在修学佛法的道路上做到有本可依，不致偏离菩提正道。例如《大智度论》第七卷便云：“独行功德不能成故，要须愿力。譬如牛力虽能挽车，要须御者，能有所至；净世界愿，亦复如是，福德如牛，愿如御者。”[3]

就净土宗来看，其作为佛教中唯一一个以他力修学成就佛道为本质特征的特殊法

[1] 大正藏. 第四十卷：无量寿经优婆提舍愿生偈注
[2] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏
[3] 大正藏. 第二十五卷：大智度论

门，较之佛教中其他以自力修学成就佛道为主要方法的宗派法门而言，对于发愿一法则显得更加重视。在净土宗教育中，发愿与生信及念佛行持两法并列为净土宗修学方法体系的三大纲宗，同时也是佛教行者得以往生阿弥陀佛净土所必备的根本资粮之一。因此，净土宗在其教育过程中，便对发愿一法尤为关注，屡加阐发，详陈其要。例如，在净土宗根本经典《佛说阿弥陀经》中便载有释迦牟尼佛三次劝导舍利弗尊者等与会闻法大众乃至后世一切听闻到净土法门的众生，应当发愿求生阿弥陀佛净土以究竟成佛："舍利弗，众生闻者，应当发愿愿生彼国。……舍利弗，我见是利故说此言。若有众生闻是说者，应当发愿生彼国土。……是故舍利弗，诸善男子善女人，若有信者，应当发愿生彼国土。"[1]佛教净土宗认为，净土法门的修学，首当生信，生信之后，则需发愿，信愿真切，则念佛行持也便自然而起，依此恒久修持，最终便可得以往生阿弥陀佛净土。例如，《佛说阿弥陀经》便云："若有人已发愿，今发愿，当发愿，欲生阿弥陀佛国者，是诸人等，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，于彼国土，若已生，若今生，若当生。"[2]此外，在净土宗的修学方法体系中，虽然生信、发愿与念佛行持共同并列为三大纲宗，但生信与发愿两法较之念佛行持一法而言，其地位和作用则显得更加重要。对此，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初蕅益法师便曾明确解释道："若信愿坚固，临终十念一念，亦决得生。若无信愿，纵将名号持至风吹不入，雨打不湿，如银墙铁壁相似，亦无得生之理。"[3]这里，蕅益法师认为，若佛教行者修学净土法门，具足真切的信愿，那么即使是其在临终时至诚念佛十声乃至一声，也决定可以往生阿弥陀佛净土；反之，若佛教行者修学净土法门，不具足真切的信愿，那么即使是其已将佛号念得滚瓜烂熟，风雨不透，也还是不能往生阿弥陀佛净土。这其中的原因即在于，倘若净土宗行者信愿真切，那么其求生阿弥陀佛净土的愿望也便必定是至极恳切真诚，于是，即使是其在临终之时聚集所有心力至诚称念佛号一声，亦可达到一心不乱的程度，如此则必定可与阿弥陀佛的本愿佛力感应道交，从而在阿弥陀佛本愿佛力地加持之下，得以往生阿弥陀佛净土。反之，倘若净土宗行者求生阿弥陀佛净土的信愿并不真切，那么其平时乃至临终之时所生起的念佛行持也便必定不够至诚恳切，这样就自然难以与阿弥陀佛的本愿佛力相感应道交，于是也就难以得到阿弥陀佛本愿佛力地加持，最终不能往生阿弥陀佛净土。

细而言之，佛教净土宗修学方法体系中的发愿一法主要又包括两个方面的具体内涵，即厌离娑婆秽土之愿与欣求弥陀净土之愿。所谓厌离娑婆秽土之愿也即对娑婆世界这一五浊恶世之秽土生起强烈的厌倦出离之心；而所谓欣求弥陀净土之愿也即对阿弥陀佛净土这一希有难得之净土生起至诚恳切的欣求向往欲生之心。就此，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初蕅益法师便曾讲道："云何为愿，一切时中，厌恶娑婆生死之苦，欣慕净土菩提之乐，随有所作，若善若恶，善则回向求生，恶则忏愿求生，

[1] 大正藏. 第十二卷：佛说阿弥陀
[2] 大正藏. 第十二卷：佛说阿弥陀经
[3] 大正藏. 第三十七卷：佛说阿弥陀经要解

更无二志，是名为愿。”[1]可见，佛教净土宗所主张的厌离娑婆秽土之愿，实则即是厌离娑婆世界生死轮回之苦的意思，而其所主张的欣求弥陀净土之愿，实则即是欣求弥陀净土直趋佛果，彻证菩提之乐的意思。这样从表象上看来，净土宗修学方法中的厌离娑婆秽土之愿与欣求弥陀净土之愿似乎是与声闻与缘觉等所修学的只求自己解脱生死的小乘法门颇为相似，但究其实质，净土宗发愿一法中所包括的厌欣两愿实际上却是含摄着大乘佛教菩萨道的精髓在内。佛教净土宗认为，净土宗行者发起厌离娑婆秽土之愿与欣求弥陀净土之愿的根本原因，不仅仅是为了其自身能够更加迅速地解脱生死轮回，成就佛果。更为重要的是，只有净土宗行者自身真正成就了菩提道果，其才具备了度化包括娑婆秽土众生在内的法界一切众生共证菩提，同成佛道的神通智能。否则，倘若自己尚是一业障烦恼具足的生死凡夫，即使是其已发起普度众生的菩提大愿，依然也只能是一种愿望，而并不具备实现这一愿望的实际能力。因此，净土宗行者发起厌离娑婆秽土之愿与欣求弥陀净土之愿的根本动机，实则正是大乘佛教所一贯主张的“菩提心”精神的驱动。即如中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师所言：“唯发一念厌苦，乐生诸佛境界，速满菩萨大悲愿行，还入生死普度众生，故名发菩提心也。”[2]由此，净土宗认为，实际上，也只有真正发起此种菩提心的净土宗行者才能够在修学净土法门上获得成功，最终得以往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。对此，北魏净土宗高僧昙鸾法师便曾解释道：“三辈生中虽行有优劣，莫不皆发无上菩提之心，此无上菩提心即是愿作佛心，愿作佛心即是度众生心，度众生心即摄取众生生净佛国土心。是故愿生彼安乐净土者要发无上菩提心也。若人不发无上菩提心，但闻彼国土受乐无间，为乐故愿生，亦当不得往生也。”[3]可见，净土宗认为，佛教行者惟有如是发起厌欣两愿，方才能够与阿弥陀佛本愿的实质理体耦合相应，也才能够由此感通到阿弥陀佛慈悲愿力的加持，成就往生，究竟成佛。这也在一定程度上表征着，大乘佛教所倡导的菩提心精神也即是佛教净土宗行者所发起的厌离娑婆秽土之愿与欣求弥陀净土之愿的本质内涵所在。

三、净念相继，诚敬专深：净土宗修学方法中的念佛行持

在大乘佛教的诸多宗派法门中，其在修学过程中所运用的具体行持方法各有不同，如禅宗以参禅为主要行持方法；华严、天台、唯识、三论等宗派以诵经研教为主要行持方法；密宗以身口意三密相应为主要行持方法；律宗以研习修持戒律为主要行持方法等。就佛教净土宗而言，其在修学过程中所运用的主要行持方法即是念佛。念佛行持与生信、发愿并列为净土宗修学方法体系的三大纲宗，同时也是净土宗行者往生阿弥陀佛净土所必须积集的一大资粮。净土宗的念佛行持具体又可分为实相念佛、观想念佛与持名念佛三种。而在这三种念佛行持中，实相念佛与观想念佛在净土宗行者中

[1] [明]蕅益法师著. 蕅益大师全集（电子版）·灵峰宗论：持名念佛历九品净四土说[M]. 九江：庐山东林寺编制，2006

[2] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

[3] 大正藏. 第四十卷：无量寿经优婆提舍愿生偈注

的运用自净土宗创建以来便一直十分有限，只有持名念佛这一种行持方法自古以来便始终在净土宗行者中得到非常广泛的运用，由此，持名念佛也便被称为是净土宗念佛行持中的“径中之径”，最为历代净土宗修学者所倚重。所以，佛教中所经常提及的净土宗修学方法体系中的念佛行持通常也即是专指持名念佛这一种行持而言。究极实相念佛与观想念佛不如持名念佛在净土宗行者中运用广泛的原因，主要是由于这两种念佛行持方法在实际运用上的难度和要求均要比持名念佛更加高深，难以适用于一切根机的净土宗行者修学所致。佛教净土宗认为，所谓实相念佛即是一心专念众生自性本具之真如佛性，于此而入真如实相之本质理体，观佛法身实相，进而证得真如三昧，即一行三昧。[1]然而，虽然一切众生均本具真如实相之本质理体，但因一般凡夫众生的业障烦恼甚为深重，由此，具备此种根机的净土宗行者也便难以于此法得其门而证解悟入，这也导致了实相念佛一法只是在极少数根机禀质极高的净土宗行者中得以运用，对于绝大多数一般根机的净土宗行者而言则很少来修学此种念佛行持方法。与实相念佛一法相比较而言，观想念佛的行持方法虽显得略为简单一些，但亦是要求很高的一种念佛行持方法，对于一般根机的净土宗行者而言，同样难以轻松驾驭和运用。所谓观想念佛，即净土宗行者依照本宗根本经典《佛说观无量寿佛经》中对于阿弥陀佛净土中一切依正庄严之相所作的详尽描述而加以修学的十六种观想之法，这十六种观想即：“1. 日想观、2. 水想观、3. 地想观、4. 宝树想观、5. 八功德水想观、6. 总想观、7. 华座想观、8. 像想观、9. 佛真身想观、10. 观世音想观、11. 大势至想观、12. 普想观、13. 杂想观、14. 上辈生想观、15. 中辈生想观、16. 下辈生想观。”[2]究极十六观想念佛一法的产生缘由，在《佛说观无量寿佛经》经中便有着详明的记载：“时韦提希白佛言，世尊，如我今者以佛力故见彼国土，若佛灭后诸众生等，浊恶不善五苦所逼，云何当见阿弥陀佛极乐世界。佛告韦提希，汝及众生，应当专心，系念一处，想于西方。”[3]可知，这里韦提希夫人在自己生信发愿求生阿弥陀佛净土，并在释迦牟尼佛佛力加持之下亲见阿弥陀佛净土之后，又为后世一切信愿求生阿弥陀佛净土的众生请求释迦牟尼佛为之宣说得以往生阿弥陀佛净土的具体行持方法。由此，释迦牟尼佛便为其宣讲出了这十六观想念佛一法，令其一心观想阿弥陀佛净土中一切依正庄严之境，待其如是观想得至纯熟之时，则开目闭目，无非阿弥陀佛净土，从而达致托境显性、了境唯心的境界，证得般舟三昧，[4]由此则不待命终，即时便可转娑婆秽土为弥陀净土，得见阿弥陀佛净土，当下往生。佛教净土宗认为，十六观想念佛一法之内涵极其精深微妙，而其实际操作起来亦是异常繁复精细，非根机禀赋超群、天资聪慧、心细定深、精力强旺者则难以驾驭得当，获得成功。因此，克实而论，观想念佛一法在净土宗三

---

[1] 一行三昧，乃佛教术语，系指把心定于一行而修正定。佛教《大乘起信论》云：“依是三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身，与众生身，平等无二，即名一行三昧，当知真如是三昧根本。”可知，净土宗行者经由实相念佛一法证得一行三昧，也便趋入了佛教中所谓的真如实相的本质理体境界了。

[2] 详见大正藏. 第十二卷：佛说观无量寿佛经

[3] 大正藏. 第十二卷：佛说观无量寿佛经

[4] 般舟三昧，又名佛立三昧，乃佛教术语，般舟，译为佛立，系指修此三昧而得成就的人，能见十方诸佛，立于其前。据《佛说般舟三昧经》载：“佛立有三义：一、佛威力，二、三昧力，三、行者本功德力。能于定中见十方现在佛在其前立，如明眼人清夜观星，见十方佛亦如是，故名佛立三昧。”

大主要念佛行持方法中虽比实相念佛一法要略显简单一些，但也属难行之法，不易普及到一般根机的净土宗行者之中，因此在净土宗行者中的运用范围也是十分有限。

与上述两种念佛行持方法相比较而言，持名念佛一法则要容易得多，此一方法在实际运用上非常简便易行，不论任何根机的净土宗行者均可修学，因此也便得到了历代净土宗行者的普遍应用。所谓持名念佛，指的即是佛教行者专心执持阿弥陀佛的名号，或念南无阿弥陀佛六字名号或念阿弥陀佛四字名号均可，只要具足信愿专心称念，即使未能达到一心不乱的境界，亦可于临命终时在阿弥陀佛的本愿佛力加持之下，得以往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。倘若有些净土宗行者依此持名念佛的方法修学到了一心不乱的境界，则其便可当生证得念佛三昧，[1]并由此对阿弥陀佛净土及净土法门所蕴涵的内在义理达到极深的悟解，从而可于不同层次上亲证其本质实相理体，此时，这样的净土宗行者虽尚未到临命终时，实质上已然可以随时得蒙阿弥陀佛等净土圣众接引，往生阿弥陀佛净土。基于持名念佛一法较之实相念佛与观想念佛两法而言所具有的如上种种独特优胜之处，其也便被称为是净土宗行者修学净土法门获得成功的最佳捷径，即所谓“径中之径”，从而在净土宗长达 1600 余年的发展历程中始终为绝大多数净土宗行者所推重和运用。净土宗认为，持名念佛一法在实际运用中主要应以大势至菩萨在净土宗根本经典《楞严经大势至菩萨念佛圆通章》中所开示的“都摄六根（即眼、耳、鼻、舌、身、意六根），净念（即六字南无阿弥陀佛或四字阿弥陀佛名号）相继”[2]这一持名念佛的原始法则为根本依据。具体而言，这里所谓的“都摄六根，净念相继”，即是指净土宗行者在持名念佛的行持过程中，应以念佛之心念，专注于阿弥陀佛名号，此即可摄定意根；同时，无论出声念还是默念，口中都须念得清清楚楚，此即可摄定舌根；此外，耳中还须将佛号听得真切明白，此即可摄定耳根。如若意根、舌根、耳根这三根均一心摄定在阿弥陀佛佛号上，则眼也不会左顾右盼、胡乱张视，鼻也不会乱闻乱嗅，身也不会俯仰动荡，自然端正庄重，由此眼根、鼻根、身根也便均得以摄定。这样，六根既均摄定而不散乱，则持诵佛号者心中唯佛是念，妄念虽起亦消，如此念念佛号相继不断，则为“都摄六根，净念相继”。佛教净土宗主张，若佛教行者对净土法门具足真切深厚的信愿，并遵循大势至菩萨“都摄六根，净念相继”这一行持法则来专心修学持名念佛一法，于时时处处、行住坐卧之中，自念自听，由心启音，耳根收音，回复内心，心光音声，融成一片，循环不已，如是久而久之，成为习惯，则一句阿弥陀佛名号便可萦绕于心口之间，永难离开，而其根身气质也便可渐次转换，由秽而净，从凡臻圣，直至临终往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。基于此，大势至菩萨所开示的这一极其善巧方便的持名念佛法则，也就广为历代净土宗行者所遵循运用，并一直延续至今。而依此持名念佛法则修学净土法门获得成功，往生阿弥陀佛净土的佛教行者更是不可计数，这其中虽不乏才华横溢、学识渊博的文人雅士，如宋代净土宗居士大德、国学进士王日休与清代净土宗居士大德、国学进士彭绍升等，

[1] 念佛三昧，乃佛教术语，系指念佛时念到一心不乱的境界。

[2] 大正藏. 第十九卷：大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经

就是寻常布衣百姓、贩夫走卒、斋公斋婆之流等也是比比皆是，这样的例子在净土宗的典籍中便屡有记载。例如，中国佛教净土宗第八代祖师，明代莲池法师便在其所编纂的《往生集》一书中，讲到了宋代一姓黄的铁匠笃信净土法门，发愿求生阿弥陀佛净土，持诵佛号，净念相继，打一下铁念一声佛，恒久修持，最后终于得以往生的事迹："宋黄公，潭州人，本军伍，以打铁为生。每钳锤时，念佛不辍口，一日无疾，托邻人为写颂云：'叮叮当当，久炼成钢。太平将近，我往西方。'即化去。"[1]

与此同时，佛教净土宗还主张，净土宗行者在运用持名念佛一法时，除应以"都摄六根，净念相继"这一原始法则为其根本修持依据之外，还应注重在持诵佛号的过程中努力做到恳切真诚、庄重恭敬和专精深入。传统佛教教育一向主张，佛教行者倘若信受佛法，便应当以至诚心来勉力修学，即所谓"精诚所致，金石为开。"佛教净土宗也主张，净土宗行者在运用持名念佛一法持诵阿弥陀佛佛号的过程中亦当倾尽心力，恳切真诚，如此方可获得持诵佛号的真实受用。例如，中国佛教净土宗第六代祖师，五代宋初延寿法师便在其所著《万善同归集》一书中就此讲道："念佛发愿之时，恳苦翘诚无诸异念，如就刑戮若在狴牢，怨贼所追水火所逼，一心求救愿脱苦轮，速证无生广度含识，绍隆三宝誓报四恩，如斯志诚必不虚弃。"[2]与此同时，净土宗还认为，净土宗行者运用持名念佛一法时还应具足庄重恭敬心，应以庄重敬畏之心持诵佛号，倘能恒常如是，则其业障烦恼也便日渐消减，而其本性自具之灵明慧光亦会日益显发。对此，中国佛教净土宗第十二代祖师，清代彻悟法师便曾讲道："或专持名号，或观想音容，三业虔诚，六时敬礼，倾心皈命，尽报遵承。及乎时至缘熟，感应道交，心地大开，灵光独露，乃知我之己灵，原与诸圣平等无异。"[3]此外，净土宗还认为，净土宗行者在修学持名念佛一法时还应努力做到专心致志、一门深入，切忌用心不专、三心二意，若如前者，则净业可成，若如后者，则净业难成。就此，中国佛教净土宗第二代祖师，唐代善导法师便提出："一心专念弥陀名号，定得往生。……一心专念弥陀名号，行住坐卧不问时节久近念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。"[4]中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初蕅益法师也讲道："念佛法门，别无奇特，只深信力行为要耳。……切忌今日张三，明日李四，遇教下人又思寻章摘句，遇宗门人，又思参究问答，遇持律人又思搭衣用钵，此则头头不了，帐帐不清。……若初心便要说好看话，要不著相，要学圆融自在，总是信不深，行不力。饶你讲得十二分教，不得千七百转语，皆是生死岸边事，临命终时，决用不著。"[5]由上述种种言论可见，佛教净土宗认为，能否在持名念佛的过程中做到专精深入乃是净土宗行者修学净土法门获得成功的关键所在，倘若于此总是三心二意或心有旁骛，则难以于净土法门登堂入室、获其实益，也终将是往生无望，生死难了，一无所成。

---

[1] 大正藏. 第五十一卷：往生集·黄打铁

[2] 大正藏. 第四十八卷：万善同归集

[3] [清]彻悟法师著. 梦东禅师遗集·[M]. 上海：上海佛学书局，1995，第31页

[4] 大正藏. 第三十七卷：观无量寿佛经疏

[5] [明]蕅益法师著. 蕅益大师全集（电子版）·灵峰宗论：示念佛法门[M]. 九江：庐山东林寺编制，2006

第三章　中国佛教净土宗的寺院教育
——以庐山东林寺与苏州灵岩山寺为个案

自两汉之际佛教传入中国以来，在其长达2000余年的发展进程中，相继形成了三种主要的寺院教育形式：译经讲学、丛林[1]熏修和学院教育。译经讲学是中国佛教教育史上最早出现的一种典型寺院教育形式，它是伴随着古印度佛教典籍在中国的移译而兴起和发展的。古印度佛教典籍在中国的移译，从东汉末年到北宋初年大约持续了1000年左右的时间。许多著名的译经大师，诸如鸠摩罗什和玄奘等均在其译经的过程中也同时开展传授经典，教育生徒，培养人才的佛教教育活动，这也使得译经讲学成为这一时期中国佛教寺院教育的一种典型形式。自唐末宋初开始，随着古印度佛教经典移译工作的基本告竣，中国佛教寺院教育的形式也便从译经讲学为主转为以丛林熏修为主。丛林熏修是一种以师徒相授为主的寺院教育模式，它在教育时间上没有严格的学制年限，可长可短；在教育对象的人数选择上，随寺院规模的不同，可多可少；在教育内容上，注重发挥各自宗派的佛学优势，一门深入，兼及其它，学修并重；在教学方式上，通常采取师父主讲与学僧习讲相结合，师徒双方相资共鉴，共同提高。唐宋以来的多数寺院，基本上都是按照这一方式来培养僧才的。这些寺院，每年冬夏安居[2]的时候，都要礼请一些知名的高僧大德，集中讲解一两部重要的佛教经论，如《华严经》、《法华经》、《大乘起信论》，《大智度论》等等，而寺院里一些资质超群，学识出众的僧人，则往往会被安排在善知识[3]的指导下，终身专攻几部大经大论，边习边讲。整个寺院里的学习气氛非常浓厚。这一时期，中国佛教之所以能够出现宗派纷呈，人才辈出的繁荣景象，跟这种传统的寺院教育模式及寺院良好的学风均有极大关系。学院教育是20世纪初期在中国佛教教育领域内兴起的一种寺院教育模式，其典型表征即是在寺院内部设立类似于普通世俗学校教育模式的佛学院校，这些佛学院校大体上可分为初级、中级、高级和研究院等几个循序渐进的级别层次，学僧毕业亦可获得相应级别层次的毕业证书，以标志其佛学研修水平的高低。这一时期最为著名的佛教学院教育的代表院校诸如太虚大师在20世纪二三十年代先后创办的武昌佛学院、闽南佛学院和重庆汉藏教理院等。就当代中国佛教寺院教育的整体表现形式而言，基本上是以丛林熏修和学院教育两种所组成。

净土宗的寺院教育是中国佛教寺院教育的重要组成部分，迄今为止，它已有1600余年的发展历史。在这一漫长的发展历程中，净土宗的寺院教育也逐步形成了自己鲜

---

[1] 从林系指僧众聚居之寺院，尤指禅宗寺院，故又称禅林。从林之中，寺产一切归公，且依一定规矩而容纳十方来住之僧众，其住持人选亦经僧众同意，而由十方名德之合适者出任，故从林又可称为十方从林。

[2] 安居，系指佛弟子于一定的时期内，居于一定的处所，致力于道业的增长。一般是在冬夏两季的某一特定时间段内分别进行。

[3] 善知识，系指能教众生远离恶法修行善法的人。

明的历史传统和时代特色。而在众多的净土宗寺院中，最能代表其寺院教育的历史传统和时代特色的，则非庐山东林寺和苏州灵岩山寺莫属。庐山东林寺乃是由中国佛教净土宗初祖东晋慧远法师所创立，自古以来就有净土宗开山祖庭的美誉，而慧远法师在那里所开展的寺院教育也堪称中国佛教净土宗寺院教育的滥觞所在。苏州灵岩山寺乃是由中国佛教净土宗第十三代祖师清末民国时期的印光法师所一手改造而成的净土宗专修道场，它也是民国现代以来可与庐山东林寺并驾齐驱的一座最为重要的净土宗道场。透过对庐山东林寺和苏州灵岩山寺这两座迄今为止最为重要的净土宗道场的寺院教育的个案研究，应当可以起到以点带面、见微知著的作用，使我们对净土宗寺院教育的历史传统和时代特色有一个比较精细深刻的理解和把握。

第一节　庐山东林寺的寺院教育

东林寺位于江西庐山西北麓，东晋太元十一年（公元 386 年），由慧远法师所创建。慧远法师在东林寺创立莲社，开展净土宗寺院教育，使之一举成为中国佛教净土宗之开山祖庭。慧远法师奠定了东林寺净土宗寺院教育的历史传统，而在历经了 1600 余年的沧桑变迁之后，当代庐山东林寺的寺院教育在继承以往历史传统的基础上，也显现出鲜明的时代特色。

一、慧远法师与庐山东林寺寺院教育传统的奠定

作为中国佛教净土宗寺院教育的开创之地，庐山东林寺的寺院教育具有悠久的历史传统。概而言之，庐山东林寺寺院教育最具代表性的历史传统即是“僧俗共修，结社念佛”。这一历史传统乃是由东晋慧远法师所启建，并为后世东林寺寺院教育所沿袭承绪，而它在中国佛教净土宗寺院教育的整体领域中所占据的典范地位也是不言而喻的。据《高僧传》记载，东晋太元十七年(公元 392 年)，慧远法师结集刘遗民等僧俗同道一百二十三人建立莲社，共修净土念佛法门，志求往生阿弥陀佛净土。刘遗民在其《庐山结社立誓文》中便就此讲道：“藉芙蓉于中流，荫琼柯以咏言。飘云衣于八极，泛香风以穷年。体忘安而弥穆，心超乐以自怡。临三途而缅谢，傲天宫而长辞。绍众灵以继轨，指太息以为期。究兹道也，岂不弘哉!”[1]由此也开启了庐山东林寺所独具一格的“僧俗共修，结社念佛”的寺院教育传统。在慧远法师当时所结集的一百二十三人莲社成员中，大抵均为高僧名士、精英俊贤。诸如慧永、慧持、道生、昙顺、慧睿、昙恒、道昞、昙诜、道敬、佛驮耶舍、佛驮跋陀罗等中外高僧以及刘遗民、张野、周续之、张诠、宗炳、雷次宗等社会名士，他们与慧远法师一起被时人尊称为庐山十八高贤。而莲社中除此十八高贤以外的其他一百余人亦是当时声名赫赫的教内外名流贤达之士，诸如昙翼、昙邕、僧济、惠恭、法安、法净、法领、慧宝、慧要、僧澈、慧然、昙威、道泓、昙兰、法业、慧义、惠严、慧观、昙果、元弼、僧光、慧琪法师、

[1] 详见大正藏. 第五十卷：高僧传卷第六・释慧远

慧兰等高僧大德以及江州刺史孟怀玉、临贺太守王乔之、晋安太守殷隐、黄门侍郎毛修之、主簿殷蔚、参军王穆夜、孝廉范悦之、处士张文逸等世俗名流。[1]能够将如此一批声名显赫、德才出众、学养俱佳的僧俗贤达会聚一处，摒弃世缘，潜心修持净土法门，由此足见慧远法师个人的德能风采实是有超凡绝伦之处。而在慧远法师之前，中国佛教寺院教育中尚未有如此声势浩大的僧俗结社共聚，专修佛教一派法门的先例，这不仅是开创了净土宗寺院教育的一个先河，即便是在整个佛教教育领域中，也是具有开拓创新意义的。

诚如上文所述，庐山东林寺的寺院教育传统乃是以“僧俗共修，结社念佛”为典型表征的。与此同时，慧远法师所开创的这一具有鲜明净土宗特色的寺院教育传统，也非常注重兼容并收中国传统儒道文化与教育的精华，力求做到“三教会通，融归净土。”在《与隐士刘遗民等书》一文中，慧远法师便就此讲道：“每寻畴昔，游心世典，以为当年之华苑也。及见《老》、《庄》，便悟名教是应变之虚谈耳。以今而观，则知沉冥之趣，岂得不以佛理为先？苟会之有宗，则百家同致。”[2]又言：“道法之与名教，如来之与尧、孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”[3]慧远法师的这一主张，一方面是满足了印度佛教文化与中国传统儒道文化更好地融通会合的客观需要，另一方面，也是与其自身的治学和修持经历具有深刻的内在关联。据《高僧传》记载，慧远法师“弱而好书，圭璋秀发。年十三，随舅令狐氏，游学许、洛。故少为诸生，博综《六经》，尤善《庄》《老》。性度弘伟，风鉴朗拔，虽宿儒英达，莫不服其深致。”[4]可见，慧远法师在青少年时代就已打下了异常深厚的儒道学养的功底。及至他出家后拜投至道安大师门下，更是对佛法奥理豁然贯通，了达无遗。也正因慧远法师对儒释道三家学说均有深厚高妙的造诣和修持，诸如刘遗民、周续之、宗炳、雷次宗等饱学儒道诸子百家的名流高士才会对慧远法师的才学德能钦佩不已，甘心围侍左右，虚心就学。而慧远法师在庐山东林寺不仅为莲社徒众讲演净土法门等佛法要义，而且也为其讲演儒家经典诸如《礼记》、《仪礼》中之《丧服经》等的要义。此外，慧远法师在讲演佛法的过程中，还非常注重采用格义[5]的方法，运用中国道家经典，诸如《庄子》中的一些义理来解释佛教的义理，收到了很好的教化效果。可以说，慧远法师在庐山东林寺所开展的带有浓厚“三教会通，融归净土”色彩的寺院教育形式，不仅开启了后世中国佛教净土宗教育与儒道教育融合会通的先声，同时也极大地奠定了庐山东林寺的寺院教育在中国佛教整体寺院教育领域中的地位和影响。

二、庐山东林寺寺院教育的当代特色

慧远法师奠定了庐山东林寺以“僧俗共修，结社念佛”为主要表征的寺院教育传

[1] 详见大正藏. 第四十九卷：佛祖统纪卷第二十六·东林十八高贤传、百二十三人传
[2] 大正藏. 第五十二卷：广弘明集卷第二十七·与隐士刘遗民等书
[3] [东晋]慧远法师著. 庐山慧远法师文钞.正编·论：沙门不敬王者论[M]. 九江：庐山东林寺印行，2006，第7页
[4] 大正藏. 第五十卷：高僧传卷第六·释慧远
[5] 格义是中国佛教早期时所采用的一种讲演佛典的方法，通常是用道家或儒家等中国本土经典的义理来解释印度所传佛教的义理。

统，这一传统也为历代东林寺寺院教育所承袭，成为东林寺作为中国佛教净土宗开山祖庭的显著标志。研究东林寺的寺院教育，考察其历史传统是一项不可或缺的内容，但同时，对其当代寺院教育的特征加以深入探究，亦是我们必须要加以充分关注的重要内容。我们认为，能够体现东林寺寺院教育当代发展特征的时期，应是文革以后、改革开放以来约30年左右的时期，这一时期东林寺的寺院教育在继承发扬其已有历史传统的基础上，又融合入诸多新鲜元素，使之透显出浓厚而鲜明的时代特色。

（一）开办学院教育

20世纪80年代初期，文革之后的庐山东林寺百废待兴，此时，果一法师[1]开始出任东林寺住持方丈，承担起复兴东林寺的重任。他一方面努力进行东林寺殿堂屋舍的重建和修复工作，另一方面也积极恢复东林寺的寺院教育传统，重建莲社，领众念佛，共修净土法门。这期间，果一法师对东林寺的传统寺院教育形式也进行了大力创新，开始在东林寺实施新式学院教育。1993年，果一法师在东林寺发起成立了江西佛学院，他自任院长，并礼请福建海灯和尚，山西净天法师等担任学院教师，为僧众讲经说法，培养后备僧才。1994年3月，果一法师去世。此后，江西佛学院的运作也受到很大影响，不得不在1996年停办，东林寺的学院教育也由此陷入长期徘徊不前的境地。

2003年9月，大安法师[2]应东林寺方丈传印法师[3]之命出任东林寺代主持，开始重新恢复东林寺的学院教育。由于江西佛学院已于2000年搬迁入江西靖安县宝峰寺，加之诸如师资等各方面条件的不甚完备，大安法师主持东林寺后，便首先开辟了另外一种崭新的学院教育形式——“净土宗与当代伦理研究生班”。这个研究生班是由东林寺与江西师范大学联合举办的，由大安法师担任研究生班的导师，学制三年，学生以僧人为主，僧俗兼收，学生入学要参加入学考试，考试合格者方可入学，学生在东林寺接受学院式教育，除参加班中学习外，学生其他日常生活学修与寺中僧众一致，课程主要以净土宗根本经典——五经一论为主，再辅之以其他一些佛教以及儒道主要经典，诸如《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《周易》、《论语》、《老子》、《庄子》等，学生学习期满毕业考核成绩合格者可获得由江西师范大学颁发的硕士学位证书。首届研究生班已于2005年3月正式开班。除目前这个研究生班外，大安法师对东林寺学院教育的发展还有另外一个长远的设想和规划。2006年10月，笔者在东林寺实地调研期间，曾就此事与大安法师有过细致深入的探讨和交流。

笔者：请问您对东林寺寺院教育的发展是怎样设想和规划的？

大安法师：目前，我们主要还是集中精力办好这个研究生班，以后条件成熟了，会考虑办一个净土宗学院。

笔者：您觉得当前东林寺寺院教育发展所遇到的主要困难是什么？

---

[1] 果一法师（公元1922～1994年），湖北松滋县人，俗名刘明益。1945年，果一23岁时依湖北梁山观音禅寺圣观法师剃度出家。1980年受请出任庐山东林寺住持方丈，还曾担任过江西省佛教协会会长等职。

[2] 大安法师（公元1959～），江西南昌人，俗名魏磊。2001年7月于北京法源寺依传印法师剃度出家。大安法师出家前原为对外经济贸易大学教授，中国佛学院净土宗客座教授。

[3] 传印法师（公元1927～），辽宁庄河县人，俗名吕毓岱。1947年20岁时依庄河县普化寺崇仁法师剃度出家。1994年9月，受请出任庐山东林寺住持方丈。当前主要出任中国佛学院副院长、北京佛教协会会长等职。

大安法师：主要还是师资问题，目前寺里可以充任教师的优秀僧才并不多，这限制了东林寺寺院教育的充分发展。事实上，我们办研究生班的主要目的也正是着眼于东林寺寺院教育的长远发展，培养出更多品学兼优的僧才，为将来东林寺创办净土宗学院做好充足的人才储备。

笔者：是不是可以这样预想，东林寺在不远的将来将有可能会成为中国佛教乃至世界佛教净土宗教育的中心？

大安法师：东林寺是中国佛教净土宗的开山祖庭，它在中国佛教乃至世界佛教净土宗中的重要地位是毋庸置疑的。推动中国乃至世界净土宗寺院教育的更好发展，是东林寺理应承担的使命和责任。东林寺的寺院教育办得卓有成效，必定会起到一个典范作用，这对中国乃至世界净土宗寺院教育的发展无疑是具有重要意义的。当然，能否有效发挥这种作用，还需要东林寺不断增强自身寺院教育开展的力度和深度。我们着力于将来在东林寺创办净土宗学院，其实也正是希望能够借此培养出更多的净土宗人才，为中国佛教乃至世界佛教净土宗教育的更好发展做出更大的贡献。

——2006 年 10 月 25 日于庐山东林寺大安法师寮房

总体而言，虽然当前庐山东林寺的学院教育形式还处于逐步恢复与完善的阶段，但他们已经开展的学院教育活动却是相当有声有色，寺院内的修学气氛十分浓烈。而且，他们还有着非常缜密的长远发展规划，全寺上下都对东林寺寺院教育未来发展的前景充满了期待。这一点，笔者在东林寺调研期间有着非常深刻的切身体会。

刘堂鑫老居士：这几年，大安法师来东林寺后，寺里变化很大啊！

笔者：寺院教育方面的变化明显吗？

刘堂鑫老居士：明显，大安法师能讲经说法，把整个寺院的教育活动都带活了。

笔者：依您看，东林寺将来寺院教育的发展会有很好的前景吗？

刘堂鑫老居士：一定会。“人能弘道，非道弘人。”大安法师对自己要求很严格，无论在修学还是教学上都很尽心尽力。几乎每次我到寮房找他，都能看到他在专心致志地读经修学。我们对他期望很高，东林寺在他的带领下一定会有很大的发展。

——2006 年 10 月 23 日于庐山东林寺文物处刘堂鑫老居士办公室（注：刘堂鑫老居士系江西九江市知名古文物收藏和鉴赏专家，退休后被聘请为东林寺文物处副主任）

（二）成立净土宗文化研究学会，开展形式多样的寺院教育活动

1992 年，果一法师在东林寺发起成立了净土宗文化研究学会，其宗旨在于弘扬净土宗的文化与教育理念，并有力推动对净土宗教理的研究与修学。1994 年果一法师去世后，净土宗文化研究学会的工作一度处于停滞状态。2003 年，大安法师任东林寺代主持后，大力恢复学会的各项工作，迅速建立健全了学会的各种职能部门，从而以学会为平台，有效开展了形式多样的寺院和对外教化交流活动。

大安法师：前几年，我们把东林寺净土宗文化研究学会的工作又恢复起来了，在原有基础了，我们又拓展了它的职能部门和工作范围。

笔者：具体有哪些表现呢？

大安法师：这个学会最早创办时，下属部门主要是《净土》杂志编辑部。现在我们除了恢复《净土》杂志外，又新增添了东林祖庭网站、东林印经处、东林视听中心、东林莲友服务中心和东林发行部等几个部门。通过这几年的工作，学会已经逐步发展成为一个集弘法、教育、宣传、交流、研究于一体的平台，为东林寺不断拓展在国内外佛教教化领域的影响力发挥了重要作用。

笔者：学会的一些部门听起来很有信息社会的特色，建立这些部门是出于什么考虑呢？

大安法师：当代社会已经进入网络化时代了，作为一种最为先进便捷的信息交流工具，网络如果能够被合理利用，无疑会对佛法的弘扬发挥巨大的作用。出于这样的考虑，我们在学会内部创建了东林祖庭网站和东林视听中心这些信息化工作部门，力求使它们成为东林寺在信息化社会中开展弘法、教育和交流活动的重要窗口，这也是为了使佛教更好地适应当前时代发展需要的一种必然选择。

笔者：我发现，东林寺有很多俗家弟子也常住在这里修学，学会下属的东林莲友服务中心是不是主要负责组织他们在寺院中接受教育和修学的？

大安法师：是的。这个中心主要充当莲友和东林寺之间桥梁和纽带的作用，莲友对东林寺有哪些建议或者在修学中遇到哪些问题，都可以通过莲友服务中心转达给寺里，寺里会针对具体情况予以回复解答。另外，这个中心还负责组织社会上的信众到寺院来参加集体共修或体验寺院生活等。这几年我们通过莲友服务中心组织开展的百万佛号闭关[1]专修和净土文化夏令营活动就取得了不错的效果。

笔者：请您介绍一下开展这方面活动的具体情况。

大安法师：我们一般会在每年的春节、五一和十一长假期间，主要为那些平常工作繁忙又有闭关专修愿望的信众，提供一个每次七天闭关专修持名念佛一百万声的活动，这个活动已经举办几年了，很受信众欢迎，效果也不错。另外，每年的七八月份暑假期间，我们还会针对青年知识分子专门举办一个庐山东林寺净土文化夏令营活动，其目的就在于弘扬中国传统文化精神，指导当代青年更好地加强对佛教净土宗文化的认识和了解，同时也促使他们更加积极地认识自我、开发智慧、提升自身的精神境界，从而更好的奉献人生，服务社会，促进社会的和谐与进步。这个活动目前已经举办了两届，非常受青年知识分子的欢迎，几乎每次报名人数都远远超出预定计划，这也给我们举办类似的寺院文化教育活动增添了很大的动力和支持。

——2006 年 10 月 22 日于庐山东林寺大安法师寮房

显而易见，从庐山东林寺净土宗文化研究学会近几年的重建与发展过程来看，它已经成为东林寺开展寺院教育活动的一个重要部门。而它所推行的一系列带有创新特色的寺院教育形式，也使得庐山东林寺的寺院教育在继承悠久历史传统的基础上愈加

[1] 闭关，是佛教的一种修学方式。系指在一定期间内，在某一场所所作的闭门修持或研学。闭关期间的作息内容及方法，依目标或宗派之差异而有不同。或修净土，或修禅，或修密，甚或阅藏研佛等等。一般而言，闭关期间必须有护关者，且要素食、禁语、禁足（不出关房）。闭关的期限，依个人所修的不同目标而互有差异，有时间仅为七天的短期方便关，也有长达数十年的长期闭关，甚至还有不证悟则永不出关的终生闭关。

散发出浓郁的时代气息。

（三）筹建东林大佛与东林净土苑，开展国内外弘法、教育与交流活动

笔者在庐山东林寺调研时还了解到，未来东林寺寺院教育的发展还有一项重要规划，那就是创建东林大佛与东林净土苑，从而为东林寺教化事业的创造性发展开拓更加广阔的平台。笔者也专门就此事与大安法师进行了探讨和交流。

笔者：据说东林寺正在计划建造一处东林大佛和东林净土苑工程，这里面的具体情况是怎样的？

大安法师：这项工程最早是由果一老和尚在1994年初提出的，但不久他就往生了。其后，传印老和尚秉承果老的遗愿继续落实这一计划，经过前后十几年的艰苦工作，目前各项准备工作已经完成，不久就可以进入正式开工阶段。这项工程的实施是东林寺发展的一个难得机遇，对东林寺未来的发展将产生深远影响。

笔者：这一影响具体表现在哪些方面呢？

大安法师：这项工程完工后，东林寺将会成为目前世界上规模最为宏大的净土宗教化基地，它所发挥的功能也将是多种多样的，诸如修行、弘法、教育、研究、慈善、安老与临终关怀等都将囊括在内。而它的影响力不仅会波及到全国，还将扩展到世界各地，这对于在未来社会中更大程度地发挥东林寺作为中国佛教净土宗开山祖庭的教化影响，将会产生不可思议的推动作用。

——2006年10月22日于庐山东林寺大安法师寮房

此外，笔者还就东林大佛工程的另外一些具体事宜与东林大佛筹委会副主任镜义法师也进行了对话和交流。

笔者：请问镜义法师，东林大佛工程的具体建设规划是怎样的？

镜义法师：我们这项工程的具体建设地点是选在庐山西南部星子县温泉镇的一块风水宝地，工程完工后，那里将成为庐山东林寺的下院。我们要建造的阿弥陀佛像的高度是四十八米，取阿弥陀佛四十八愿之意，佛像的材料和做工采用的是铜铸。除佛像外，还将配套建设一个庐山东林净土苑，关系到弘法、教育、交流和临终关怀这些活动都可以在净土苑中完成，预计整个建设工程三年左右即可完工。

笔者：您觉得，这样规模浩大的一项工程建成后在具体的管理和运行方面会遇到什么困难吗？

镜义法师：困难肯定是会有的。我们也做好了迎接困难的思想准备，这毕竟是东林寺乃至中国佛教界所前所未遇的一件新生事物。目前我们也在抓紧时间培养这方面的管理人才，主要是要有道心、肯奉献，此外还得具备充足的现代大型寺院管理的知识、技能和经验。这对我们而言当然是严峻的考验，不过我们还是有信心克服这些困难和挑战的。

——2006年10月24日于庐山东林寺镜义法师寮房

从东林寺上下对东林大佛和东林净土苑工程的预想和期盼中，我们可以很清楚地看到，东林寺寺院教育未来的发展前景注定是机遇与挑战并存的。毋庸置疑，这一工

程是中国佛教净土宗寺院教育发展史上前所未有的创举，而它最终将发挥怎样的作用和影响，对此，我们仍需准备好充足的耐心，拭目以待。

第二节　苏州灵岩山寺的寺院教育

灵岩山寺位于苏州近郊吴县的木渎镇，始建于东晋时期，自建立后屡有发展与兴废，清代太平天国之际遭兵火毁坏，至清代宣统年间终成一荒寺。清宣统三年（公元1911 年），浙江普陀山三圣堂真达法师受请住持灵岩山寺，开始兴复工作。此后十余年间，在真达法师[1]、妙真法师[2]等的艰苦努力下，灵岩山寺终于得以修葺一新。民国二十六年（公元 1937 年）冬，印光法师应真达法师、妙真法师等之请移锡灵岩山寺，全面指导灵岩山寺的修学与建设。民国二十九年（公元 1940 年），印光法师在灵岩山寺圆寂。印光法师圆寂后被公推为中国佛教净土宗第十三代祖师，灵岩山寺最终也经由印光法师的驻锡指导而一举成为民国现代时期最为著名的净土宗专修道场之一。可以说，灵岩山寺寺院教育的传统乃是由印光法师所一手奠定的，而其在当代社会所体现出的发展特色，则又是在充分继承印光法师当年所奠定传统的基础上加以适时变革和创新而成的。

一、印光法师与苏州灵岩山寺寺院教育传统的奠定

从苏州灵岩山寺发展的历史轨迹来考察，其作为净土宗专修道场的历史并不久远，从民国至今，尚不足百年。但灵岩山寺在当今净土宗寺院中所处的地位却是举足轻重的，它与庐山东林寺遥相呼应，成为当今最为重要的两座净土宗道场。灵岩山寺之所以会成为可与庐山东林寺并驾齐驱的著名净土宗道场，这其中最为重要的原因就在于印光法师晚年驻锡于灵岩山寺，并对其寺院教育与管理模式加以全面的改造，从而一举奠定了灵岩山寺在净土宗寺院中的典范和代表性地位。民国二十一年（公元 1932 年），当时尚在苏州报国寺闭关中的印光法师，就应灵岩山寺方丈真达法师等的请求，为灵岩山寺制定了五条常住规约。这五条规约是："一、住持不论是何宗派，但以深信净土，戒行精严为准。只传贤，不传法，以杜法眷私属之弊。二、住持论次数，不论代数，以免高德居庸德之后之嫌。三、不传戒，不讲经，以免招摇扰乱正念之嫌。堂中虽日日常讲，但不招外方来听耳。四、专一念佛，除打佛七外，概不应酬一切佛事。五、无论何人，不得在寺收剃徒弟。五条有一违者，立即出院。"[3]民国二十二年（公元 1933 年），灵岩山寺监院妙真法师将此五条规约申报苏州吴县政府，刻石立碑，立

---

[1] 真达法师（公元 1870～1947 年），安徽歙县人，俗名胡惟通。清光绪十四年（公元 1888 年），真达 18 岁时依普陀山三圣堂峭岩法师剃度出家。真达法师是印光法师的好友，亦是民国现代时期的高僧之一。

[2] 妙真法师（公元 1895～1967 年），湖北枣阳县人，俗名万正财。民国元年（公元 1912 年），妙真 17 岁时于湖北随县嵩山寺剃度出家。妙真法师出家后，曾先后追随谛闲法师、慈舟法师等高僧修学天台宗和律宗，后于真达法师、印光法师处亦执弟子礼，归心净土法门，终成一代高僧。

[3] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：灵岩山寺永作十方专修净土道场及此次建筑功德碑记[M].台中：青莲出版社，2001，第 49 页

于灵岩山寺内，永作为灵岩山寺日常管理和寺内僧众教育修学所必须依从的根本准则。从这五条常住规约制定颁布之日起，灵岩山寺便正式成为一座净土宗专修道场，而其以“道风严正，专修净土”为基本表征的寺院教育传统也便由此一举奠定。切实而论，印光法师为灵岩山寺所确立的这一寺院教育传统，是针对明清以来中国佛教寺院教育整体衰败枯朽的境况而做出的一种适时调整和变革。面对当时中国佛教日益腐朽混乱的寺院教育和管理状况，印光法师深切地感受到，惟有真正大刀阔斧、脚踏实地地整肃佛教寺院的道风和学风，才能够彻底挽救和改变中国佛教日渐衰颓的命运，也才有可能重现中国佛教往昔的辉煌。由此，他为灵岩山寺所制定的五条常住规约，从道场性质、主持选任、日常修学与收剃制度等几个寺院教育与管理的核心要件入手，对灵岩山寺的道风和学风进行了脱胎换骨式的整饬与改革，这不仅一举奠定了灵岩山寺以“道风严正，专修净土”为基本表征的寺院教育传统，而且也为当时整体上处于衰微困顿境地的中国佛教寺院教育带来一股新的生机和活力，从而也有力地推动了中国佛教教育在民国现代时期从濒临危亡走向全面振兴的步伐和进程。

二、苏州灵岩山寺寺院教育的当代特色

20 世纪 70 年代末期，文革结束后，明学法师[1]受请出任苏州灵岩山寺住持方丈，开始进行灵岩山寺的全面复兴工作。他一方面领导全寺僧众积极修复和兴建寺院的殿堂屋舍等基础设施，另一方面也全力恢复灵岩山寺在管理、教育和修学方面的传统制度和风范。与此同时，针对当时佛教寺院教育所处的全新时代背景和客观需求，明学法师也开始尝试在灵岩山寺实施学院教育这一新型佛教寺院教育模式，这也为灵岩山寺的寺院教育传统注入了崭新的时代活力，使其重新焕发出勃勃生机。

（一）有声有色的学院教育

1980 年 12 月，经由明学法师建议，中国佛教协会会长赵朴初居士向国家有关主管部门提请，“中国佛学院灵岩山分院”在苏州灵岩山寺正式揭牌开学。“中国佛学院灵岩山分院”隶属于中国佛学院，是中级佛学院，明学法师亲任院长，大专学制，学制两年，每两年招生一次，首届共招收 43 名新生，都是由各地寺院推选的僧人经过考试筛选而录取的。迄今为止，“中国佛学院灵岩山分院”已经相继招收了 13 届学僧，共培养毕业生约 600 余人。笔者在苏州灵岩山寺调研期间，曾就“中国佛学院灵岩山分院”几十年开展学院教育的情况与明学法师进行了细致深入的探讨和交流。

笔者：明学法师，请您谈一谈灵岩山寺寺院教育的详细情况。

明学法师：1980 年，赵朴老（指赵朴初居士）来灵岩山，我跟他讲，现在寺里的法师年纪都大了，青年人才缺乏，得想办法培养后备力量。赵朴老说，那就办佛学院吧，我支持你们。就这样，灵岩山分院很快办起来了，到现在已经办了 26 年了，总共招了十几届学僧，培养了几百名毕业生。现在都在全国许多寺院担任重要职务，有的

[1] 明学法师（公元 1923～），浙江湖州人，俗名冯祖慎。1947 年，明学 24 岁时依普陀山三圣堂真达法师出家，随后即往苏州灵岩山寺专修净土法门。1956 年至 1959 年入中国佛学院本科班就读，毕业后仍回灵岩山寺辅佐妙真法师管理寺院。文革后受请出任灵岩山寺方丈至今，此外，现还任中国佛教协会副会长、江苏省佛教协会会长等职。

还到国外去弘法。能取得这些成就，还得感谢文革结束后国家的宗教政策好了，当然也是跟赵朴老这样的大护法们全力的护持分不开的。

笔者：这么算来，灵岩山分院开办已经有26年了，办了这么多年的佛学院，你们一定积累了很多宝贵经验吧？

明学法师：在办佛学院方面，我们灵岩山寺还是有很多经验的。我们是印光大师创建的净土宗道场，所以，我们灵岩山的佛学院一定要继承印光大师立下的规矩。在佛学院开办时，我们就明确提出本院办学的方针是“教遵天台，行归净土”。我们在教理上是以天台宗为主，在修行上是以净土宗为归。我们灵岩山以前的几位老法师，包括妙真法师都是宁波观宗寺毕业出来的，对天台宗有很深的研究，所以我们在教学中也保留了这个传统。我们灵岩山佛学院现在主要学习三个宗派：一个是律宗，每个出家人都要学戒律，不管哪个宗派，戒律总是根本；教理方面是天台宗的教理；还有就是净土宗。中国佛教的特点，每个宗派都有系统，有的佛学院曾经也尝试搞过统一的教材，但是都没有搞起来。中国佛教八大宗派都有系统，各有各的特色。佛学院的教学，各宗各派都要学习，但是要有个重点，并不是其他的不可以学习。我们灵岩山现在实际上就这三个宗派，这样学僧的思想也比较集中，好学。要是全部都学，学生来不及学，负担也太重，在校的时间也不够。佛教教育的情况跟社会大学还不同，如果能把一个宗派研究精通了，就已经很了不起了。我认为这是我们灵岩山办学的一个基本方针，总的说，就是“以戒为本，教遵天台，行归净土。”

笔者：灵岩山分院的学僧在日常管理上有哪些特点呢？

明学法师：佛学院和社会上的大学不同，我们佛学院要培养的是可以荷担如来家业，弘法利生的法门龙象。所以，我们灵岩山在招生时，首先把学僧是否有坚定的佛教信仰放在第一位。佛学院要有丛林气息，不能单纯地等同于世俗学校，佛学院的道风学风都要好，道风不好学风也好不起来。所以我们灵岩山佛学院在学生的管理上，提出要“学修一体化，学僧生活丛林化”，我认为这是很重要的，这是我们办学的一个主要方针。在灵岩山，学僧们在学习期间不但要遵守学院的规章制度，刻苦修学，而且还要自觉参加寺里的上殿、过堂、诵戒、打佛七等丛林日常生活。我们这样做，可以很好地激发学僧重法重道的观念，有助于他们毕业后成为合格的佛教人才。这种“学修一体化，学僧生活丛林化”办学方针，几十年来一直受到学院的重视，得到很好地继承和发扬。

——2006年10月27日于苏州灵岩山寺明学法师寮房

从与明学法师的对话中，我们可以很清楚地看到，苏州灵岩山寺在二十余年的佛学院办学历程中，已经形成了个性鲜明的寺院教育风格。无论是在办学方针、教学内容还是学僧管理等方面，均已具备了严格缜密的制度体系和行之有效的实施方法，并已取得了令人称道的教育成就。除灵岩山分院外，整个灵岩山寺的修学气氛也非常严整有序，透显出一股异常纯正朴实的道风和学风。这一点，在笔者与灵岩山寺的其他一些僧人，诸如僧值方信法师、监院广增法师和佛学院教师道学法师等的对话和交流

中也得到了很好的佐证和说明。

笔者：万信法师，我看到灵岩山寺常住的僧人大概有两百人左右，这么庞大的僧人团体，你们平时的修学和管理都是怎么进行的呢？

万信法师：我们有灵岩山寺共住规约作为依据，是印光大师给制定的，现在主体内容仍然没有变，只是针对客观情况做了一些细微调整。具体说就是，来了灵岩山寺就一定得严格遵守寺里的规矩，否则就会被驱逐出寺。

笔者：平时僧人违反寺里规矩的情况多吗？

万信法师：这种情况几乎没有。我们灵岩山寺是印光大师创建的祖师道场，道风和学风都是很好的。一般来我们这里常住的僧人基本上都会融入灵岩山寺的环境里面，受到良好的熏陶和教育。当然，也不能说僧人一出家就是圣人，身上一点缺点毛病都没有了。其实他们也是普通人，只不过是专门出家修行而已。身上难免会有一些不太好的习气毛病还需要不断改正，只要不触犯大的戒律和寺规，我们一般都会给他们机会慢慢来修正自己的缺点和错误。这也是人之常情，可以理解。

笔者：似乎社会上对苏州灵岩山寺培养出来的僧人印象都比较好，评价也比较高，你觉得这符合事实情况吗？

万信法师：这种情况应当是符合事实的。我来灵岩山已经十几年了，从在这里上佛学院，然后毕业后留在寺里担任僧值等管理工作，一直没离开过。我亲身感觉到灵岩山寺这个修学环境，确实是能够培养和锻炼出优秀的佛教人才来。我们这里就是以真修实干，如理如法的修行为根本。这是印光大师留给我们的宝贵传统，我们也很好地继承下来了。灵岩山寺走出去的僧人，基本上也都能秉持这种道风和学风，所以外界大众对我们的评价也就比较高，这也是让我们感到由衷自豪和欣慰的。

——2006 年 10 月 29 日于苏州灵岩山寺万信法师寮房

笔者：广增法师您作为灵岩山寺的当家师，能否具体讲一讲灵岩山寺道风和学风受到大众一致好评的根本原因是什么？

广增法师：我想这主要应从两个方面来分析，第一就是我们继承了印光大师所开创的灵岩山寺良好的传统和家风。我们是祖师道场，由于印光大师留下的巨大影响力，大家对我们都抱有很高的期待，我们不能辱没了祖师的名声。因此，我们一直以来都是遵照印光大师所制定下来的规矩和制度来管理和建设我们灵岩山的。这给我们赢得了很好的声誉。第二就是几十年以来我们老和尚（指明学法师，以下同）的言传身教、以身作则。你也到老和尚房间看到了，按我们老和尚现在的年龄和资格，他的居住条件应该可以布置的舒适一些，可他就是还维持老样子，一张桌，一张床，几个书架，就那么简朴。就连写字的纸，他都一点不浪费，都写得满满的才算作废。他在寺内或外出，常有人给他供养红包，他都分文不动，全部上缴库房。像这样的例子举不胜举，太多了。他到灵岩山快 60 年了，一直如此，这个实在太难得，太厉害了。你想想，有老和尚这样的榜样的力量，我们怎么能不严守戒律，刻苦修行呢？灵岩山的道风和学风又怎么能不好呢？

笔者：灵岩山寺日常的修学活动一般都是怎么安排和进行的呢？

广增法师：我们灵岩山在日常管理和修学上严格执行印光大师所制定的五条共住规约。寺院执事每天坚守自己的岗位，认真做好各自的本职工作；念佛堂除了每个月放三天香以外，其他时间每天都念佛；佛学院除礼拜天休息外，每天都正常上课。除此以外，就是上殿过堂，大家共修，不赶经忏不做佛事，如理如法，井井有条。

——2006年10月29日于苏州灵岩山寺广增法师寮房

笔者：道学法师，你是灵岩山分院的教师，请您简要介绍一下你们学院日常教学的情况？

道学法师：我们这里的教学内容主要是以戒律、天台和净土为主，再辅助一些诸如佛教史、佛门梵呗礼仪、普通文化课、宗教法规和政策等基础课。1995年开始，我们在已有大专班的基础上又开办了“研究班”，学制定为四年，从应届专科毕业生中择优录取有志于修学的学生继续深造。这个研究生班的教学内容也是以天台和净土为主，但在深度上要比专科班深一些，鼓励学生自主研修，教师负责做好指导工作。我们在教学方法上一般以教师讲授、提问和辅导的形式进行，学生主要采用听讲、提问、讨论、独自进行专题研究、或自选宗派完成学业等方式参予学习。我们一般还每月举行一次师生“教学交流座谈会”。在教学过程中，学生一般还要依据授课内容进行复讲练习，每月完成一篇相应的学习总结报告，每学期准备一篇学理严密、有独立研修心得的学习论文。此外，在平时的教学过程中，我们也会对学生进行一些相关的考试和测试等。

笔者：你们这里的师资一般都是怎样获得的？

道学法师：我们灵岩山佛学院的教师一般都是从这里毕业后，成绩优秀留下来任教的，像我就是前几年从研究班毕业后留下来的。一般可以留下来在学院教课的教师都是有他们的专长，像我就是专攻印光大师文钞，这几年也一直负责给学生们讲授印光大师文钞。

笔者：学院的教师和寺里的其他僧人在日常生活待遇上有什么差别吗？

道学法师：我们在日常生活方面和寺里其他僧众都是一样的，没有什么特殊待遇。我们平时主要负责教学，遇到寺里有些事务需要大家共同商讨决定时，我们也会参与其中。寺里所有的规矩制度我们都一样要严格遵守，一样要过丛林生活，像什么上殿、过堂、礼佛、念经、念佛等等，都要参加。而且，到了每年年底的时候，我们佛学院的全体师生也都要放假，统一参加寺里传统的闭关专修念佛活动。这是我们灵岩山寺寺院教育的优良传统，它也确保了我们灵岩山寺能够长久保持过硬的道风和学风，这也是我们灵岩山寺出去的毕业生一直广受各地寺院欢迎的一个重要原因。

——2006年10月28日于苏州灵岩山寺道学法师寮房

可以说，灵岩山寺以“中国佛学院灵岩山分院”为核心的学院式寺院教育开展的还是有声有色的。显而易见，灵岩山寺所开展的学院式寺院教育是具有较为成熟和完备的制度体系和实施模式的。它的发展，长期以来都是在一个相对平稳的轨道上进行

的，这也确保了它能够取得较为理想的教育效果和水平，并由此成为当今中国佛教净土宗寺院教育领域中的一个成功典范和代表。

（二）生机勃勃的国内外弘法、教育与交流活动

作为一座由中国佛教净土宗第十三代祖师印光大师所一手改造而成，并最终圆寂于此的净土宗专修道场，苏州灵岩山寺的影响力和号召力无论是在中国佛教净土宗信众中，还是在国外的净土宗信众中都是异常强大的。每年从世界各地赶来灵岩山寺朝拜印光大师遗迹，并依止寺中僧众修学问道的净土宗信众可谓络绎不绝、数不胜数。这也使得苏州灵岩山寺面向国内外信众所开展的的弘法、教育与交流活动一直保持着生机勃勃的发展态势，它已经成为灵岩山寺寺院教育的一个有机组成部分，从而有效地拓展和丰富了灵岩山寺寺院教育的内涵和形式。

笔者：我看到每天到灵岩山寺朝拜和问学的信众总是源源不断，这种主要面向外界的弘法、教育和交流活动，是不是也可以看作是灵岩山寺寺院教育的一种特殊形式？

广增法师：应该可以这么说。信众们对我们灵岩山寺有信心，信得过，愿意来这里朝拜和请教修学佛法方面的问题。这本身也是灵岩山寺对他们施加教育影响的一个有效途径。其实也就等于把我们灵岩山寺内部的寺院教育影响扩大到外部去了，这对于引导信众如理如法的修行是有利的。

笔者：信众们来这里接受熏陶和教育后的结果都还满意吗？

广增法师：基本上是满意的。有些信众是我们这里的常客，只要时间和各方面条件容许的话，他们一般都会想方设法赶过来接受一段时间的寺内熏修。听他们反映的结果也都是比较满意的。国外来的信众和团体也比较频繁，像日本、美国、新加坡、香港、台湾等这些地方的佛教信众和组织也经常组团过来朝拜或是相互切磋交流。当然，我们也相应地会组织一些人进行回访，有时也会委派我们佛学院毕业的优秀学生去国外开展弘法和教育活动，像美国、英国、新加坡、菲律宾、加拿大、澳大利亚、香港等国家和地区都有我们的学生在那里开展弘法教育活动。这也就相当于把我们灵岩山寺的教育理念和方法、方式扩展和传播到世界各地去了。

——2006 年 10 月 29 日于苏州灵岩山寺广增法师寮房

我在苏州灵岩山寺调研期间，偶然遇到一位从苏州赶到灵岩山寺进行短期住寺修学的张居士，也便就机同他探讨和交流了一番灵岩山寺对外开展弘法、教育和交流活动的具体情况。

笔者：请问您经常到灵岩山寺来参加修学活动吗？

张居士：是的，我每年都要来这里很多次。我是在企业上班的，一般我们在工作一段时间后，都会有几天可以休休长假，这时候我就会到山上来住几天，参加寺里的修学活动，充充电。

笔者：通常你们来这里主要参加寺里的哪些修学活动呢？

张居士：主要是到念佛堂参加和大家一起的念佛。

笔者：平时寺院里来的像您这样的居士多不多？

张居士：人数不少，全国各地的都有，也有国外的，全是慕名而来的。不过都不会长住，一般待几天就走了，自己本身还要工作和生活，另外寺里的接待条件毕竟还是有限，不可能同时接待太多的人都住在这里修学。

笔者：你们平时如果有什么修学上的问题，在寺里都能得到解答吗？

张居士：一般都可以。灵岩山寺的道风和学风都是蛮好的，寺里的很多法师，比如说明学老和尚这样的，都是很有修行的。我们如果遇到难以解决的修行问题，都会找他们请教，他们都可以帮我们很好地解决掉。灵岩山寺传授的是比较纯正的净土法门，来这里参学，不容易走弯路。我们对这里还是蛮信任的，自己也感觉这么多年下来受益确实蛮多的。

——2006年10月28日于苏州灵岩山寺香严厅张居士客房

综观当代苏州灵岩山寺所开展的生机勃勃的对外弘法、教育与交流活动，我们可以比较清楚的发现，这些活动有力地将灵岩山寺寺院教育的效能和影响传播和推广到世界各地的净土宗信众中间，从而很好地发挥了苏州灵岩山寺作为净土宗祖师道场之一所应具备和彰显的教育影响力和感召力。显然，这对于推动整个中国佛教净土宗寺院教育的更好发展而言，无疑也是具有极大的促进作用的。

第三节　关于净土宗寺院教育的思考

庐山东林寺和苏州灵岩山寺是当今中国佛教净土宗最具代表性的两座道场，它们在净土宗寺院教育方面所透显出的厚重朴实的历史传统与鲜活生动的当代特色，都足以充分地印证和说明它们作为净土宗祖师道场所独具的绵长底蕴、恢弘气度与蓬勃生机。基于此，它们对当今中国佛教净土宗寺院教育的整体发展而言，自然也就发挥着不可替代的典范和引领作用。毋庸置疑，通过对这两座当今最具代表性的净土宗祖师道场寺院教育的历史传统与当代特色的深入考察与探究，我们可以从中探寻和解读到整个中国佛教净土宗寺院教育在其发生和发展过程中所显露出的本质蕴涵和独有特征，这些本质蕴涵和独有特征不仅是净土宗寺院教育有别于佛教其他宗派寺院教育的基本标识所在，同时，这也是我们思考和把握净土宗寺院教育独特发展规律与运行趋势路向的基本切入点所在。

一、“集众念佛，专修净土”：净土宗寺院教育的基本表征

无论是在古代还是在当代，中国佛教净土宗寺院教育都具有一个从未变更的基本表征，那就是“集众念佛，专修净土”。这也是我们将净土宗寺院教育与佛教其他宗派寺院教育区别开来的一个根本依据。从我们对庐山东林寺和苏州灵岩山寺寺院教育状况的深入考察中可以发现，寺中法师对于净土法门的全力传授和讲演，以及合寺僧众每日多数时间均会聚一处、专心念佛的情形，都无一例外地构成了这两大净土宗祖师道场寺院教育的主体模式。那么，这种从表面上看来异常枯燥乏味的寺院教育形式为

何能历1600余年至今仍长盛不衰呢？实质上，这背后是隐藏着相当纷繁复杂的深层原因的。通常而言，净土宗道场所开展的这种以“集众念佛，专修净土”为典型表现形式的寺院教育活动，在具体的实施过程中主要所运用的是一种“解行兼备，相资共进”的佛教教育方式。这也就是说，它所推行的教育方式不仅是注重从理论和实践两个方面来同步提高净土宗修学者的修学水平，同时它也特别注重通过净土宗修学者相互之间所开展的切磋琢磨和互通有无的活动，来促使净土宗修学者的修学水平不断得到提高。事实上，这种寺院教育模式的一个最大特点就是，它将修学者修学净土法门时所必须要进行的领悟教理、自我实践与集体研修等几种方式有机地融合在一起，从而为修学者修学净土法门最大限度地创造了有利条件和环境氛围。而修学者置身其中，其修学水平也往往会在不知不觉间得到迅速的提高，这反过来又更加激励了修学者修学净土法门的信心和热情。

从总体上来看，修学者在这样一种寺院教育模式下所进行的修学活动是能够确保在一个如理如法、循序渐进的良性轨道上不断发展前进的。由此可知，这种以“集众念佛，专修净土”为基本表征的净土宗寺院教育模式，并不是一般意义上的佛教信众聚集在一起，只有表面口头念佛形式而无实质熏修悟证净土法门深层义理内容的佛教寺院教育模式所能比拟和代表的。这种净土宗寺院教育典型模式的有效实施和运作，无论是对寺院中住持领众的主法法师，还是对寺院的道风、学风，还是对容许入寺修学的僧众信徒等，都有极其严格的规定和要求。这也恰恰正是为什么由慧远法师、印光法师等净土宗高僧所开创与改造的庐山东林寺与苏州灵岩山寺能够成为净土宗祖师道场，而他们所奠定的以“集众念佛，专修净土”为基本表征的净土宗寺院教育模式又为什么能够经久不衰，为历代净土宗寺院教育所沿袭承用，并可依此与佛教其他宗派诸如禅宗、天台宗、华严宗、密宗等的典型寺院教育模式相并驾齐驱的深层原因所在。

二、“丛林熏修与学院教育的有机结合”：净土宗寺院教育的变革范式

如果说以“集众念佛，专修净土”为基本表征的寺院教育模式是净土宗寺院教育1600余年来从未变更的一个典型寺院教育模式的话，那么，以“丛林熏修与学院教育有机结合”为具体表征的寺院教育模式则堪称是当代净土宗寺院教育加以适时变革的典型范式。丛林熏修的寺院教育模式是中国古代佛教寺院教育的主体模式，它主要是通过师徒口耳相授、师父言传身教、徒弟长期追随师父身边聆听其教诲，并在其密切指导下通过自身对佛教教理的长期不懈的真修实证的方式来加以实施的，这有些类似于世俗社会中的导师制教育方式。学院式的寺院教育模式是20世纪初期在中国佛教教育领域兴起的一种新型寺院教育模式，它的实施方式有些类似于世俗社会学校教育中的班级授课制，学僧在受教时须按各自修学的层次水平划分成若干年级和班级，并统一在课堂之上接受教师的教学和指导，它比较偏重于对佛学知识和佛教义理的传授和讲演，这种学院式的寺院教育模式显然在一定程度上是带有世俗社会中学校教育的印

痕的。我们知道，佛教寺院中所开展的学院教育归根结底还是不能等同与世俗社会中的学校教育的，佛教教育的宗教性特征始终是其不可摒弃本质属性，因此，为了能够充分体现出净土宗寺院教育的宗教性特征，当今净土宗寺院中有条件开展学院教育的，诸如庐山东林寺与苏州灵岩山寺等，均无一例外地采取了“丛林熏修与学院教育有机结合”的方式，这也成为当代净土宗寺院教育为适应时代变化趋势和社会客观需要，而对传统意义上的丛林熏修式的寺院教育模式加以适时变革的一种典型范式。

可以说，当代净土宗寺院教育之所以会选择以“丛林熏修与学院教育有机结合”作为自身变革的一种典型范式，这里面既有为适应时代变迁与满足社会需要的客观原因。同时，这其中更为重要的原因则是在于，这种寺院教育的变革范式事实上是更加有利于实现净土宗寺院教育的根本目的。众所周知，净土宗道场开展寺院教育的根本目的乃是在于培养出大批的真正可以了达净土法门教理，并在净土法门的修学上能够有真实深入的悟证的净土宗高级人才，从而再借助于这些净土宗高级人才引领和指导更多的净土宗信众如理如法的修学净土法门，使其最终均可以获得修学净土法门的圆满而究竟的利益。这也就意味着，即便是净土宗道场中所实施的带有鲜明世俗学校色彩的学院式的寺院教育，也并不是以传授给学僧一般意义上的佛学知识以及授予其类似于世俗社会学校教育中的学位头衔为最终目的的，它所关注的核心问题乃是如何有效运用学院教育这一善巧方便的当代寺院教育形式，以培养出更多的既对净土宗的教理有深刻的悟解和了达，又在净土法门的修学上具有真修实证素质的净土宗高级人才，从而更好地向信众们弘扬和传播净土法门。而要实现这一目标，将传统意义上带有鲜明真修实证特色的“丛林熏修”式的寺院教育与主要注重佛法知识与佛教义理传授和讲演的当代学院式的寺院教育有机结合在一起，以使两者相辅相成、相得益彰，显然是一种较为理想的选择和安排。当前，诸如庐山东林寺与苏州灵岩山寺等净土宗祖师道场在其所开展的学院式寺院教育活动中均不遗余力地推行“学修一体化，学僧生活丛林化”这一办学方针的举措，其实也正是出于上述深层考虑，以便借此更好地将“丛林熏修与学院教育有机结合”的净土宗寺院教育变革范式付诸于实践，从而取得最为理想的净土宗寺院教育的效果，并由此实现净土宗寺院教育的终极目的。

三、“立足寺院，融通社会”：净土宗寺院教育的入世取向

在中国佛教各大宗派的寺院教育体系中，与世俗社会关系最为密切的恐怕就要算净土宗的寺院教育了。可以说，自东晋慧远法师创建中国佛教净土宗时始，净土宗的寺院教育就与世俗社会结下了不解之缘。在慧远法师所创立的东林莲社中，约有半数左右的莲社成员均是俗家佛门弟子，这也使得中国佛教净土宗寺院教育甫一诞生就体现出鲜明的入世特色，而此后 1600 余年间，中国佛教净土宗的寺院教育始终都保持着这一传统特色，并将其不断发扬光大。具体而言，中国佛教净土宗寺院教育的入世取向主要又是以“立足寺院，融通社会”的形式表现出来的。这也就是说，净土宗寺院教育的立足点乃是定位在寺院内部及佛教出家信众身上的，而其整体的影响范围与施

教对象却主要又是指向世俗社会与佛教在家信众的。正如上文所述，中国佛教净土宗寺院教育自其诞生之日起，便并非仅仅是针对佛教出家信众而实施的教育，它的施教对象，同样是包括佛教在家信众在内的。而且，从某种意义上来说，针对佛教在家信众所实施的教育甚至是净土宗寺院教育活动的重点组成部分。这主要是因为，相对比佛教其他宗派法门而言，净土法门是一种更加适合佛教在家信众修学的法门，它在修学的内容和方法上更容易与佛教在家信众的世俗生活打成一片，也更容易获得成功。

因此，自古以来，在净土宗道场所开展的寺院教育活动中，参与和受益的主体通常总是佛教在家信众。他们往往借助于在净土宗道场中或长期或短期接受过如理如法的净土法门教育的方式，得以更加合理有效地将修学净土法门的活动与自身的世俗生活融会贯通起来，从而达到“不离佛法而修世法，不废世法而证佛法”这一修学净土法门的高妙境界。而也恰恰是通过这样一种途径和形式，净土宗寺院教育的思想理念和实践方式才最终得以最大限度地扩展和散播到整个世俗社会中去，并对整个世俗社会的发展产生深广的影响。随着未来社会发展信息化、多元化、开放化程度地日益提高，我们可以预见，净土宗道场与世俗社会之间进行联系的途径和方式也将会变得愈加灵敏、繁多和便捷，而两者之间的关联程度也必将日趋紧密和复杂。这无疑会为中国佛教净土宗实现其以“立足寺院，融通社会”为主要表现形式的寺院教育入世取向，创造更加有利的外部条件和环境氛围。但同时，未来社会的发展在很大程度上又将是瞬息万变和难以预测的，这也就意味着，未来社会中净土宗寺院教育入世取向的有效实现也注定不会是一帆风顺的，还将面临着一系列全新的挑战和困境有待去不断克服和超越。

第四章　中国佛教净土宗的居士教育

佛教中所云之居士，泛指“居家学佛之士”而言，其由男女两众所组成，男居士梵语音译为优婆塞，女居士梵语音译为优婆夷。通常来讲，世俗信众欲成为佛教中之居士，须到寺院参加一皈依佛、法、僧三宝的仪式，此后即可正式称其为居士。自佛教传入中国以来，以居士身份居家学佛的信众人数相对于以出家身份修学佛法的僧众人数而言，历来便占据着明显多数的地位，他们也由此成为接受佛教教育的主体人群。在中国佛教净土宗的教育体系中，寺院教育可称是其核心组成部分，而居士教育则是其主体组成部分，两者相辅相成，互为辅弼。切实而论，净土宗居士教育效果的好坏也就在很大程度上决定着整个净土宗教育的成败。正如上文所述，由于净土宗教育在其宗旨、内容与修学方法上的独特性，它的施教对象与影响范围历来便是以佛教在家信众与世俗社会为主体和目标的，因此，能否有效促使佛教在家信众在修学净土法门上获得成功，并进而通过其修学净土法门的行为对世俗社会的发展产生深广影响，也便维系着整个净土宗教育生存与发展的命运。此外，据不完全统计，当前中国的佛教在家信众约有一亿人，而这其中约有百分之八十的信众又是净土宗信众。从这个意义上而言，净土宗居士教育在整个中国佛教居士教育体系中所处的基础性和主体性地位也是不言而喻的，它对中国佛教居士教育整体发展进程所产生的意义和影响是不可替代的。可以说，净土宗居士教育的发展特色和趋势在某种程度上也便代表着整个中国佛教居士教育的发展特色和趋势。因此，加强对净土宗居士教育的研究，不仅有助于我们更好地理解和把握净土宗教育与中国文化与社会发展之间所存在的内在关联，而且，即便是对于我们更好地探究和解读整个中国佛教教育对中国文化与社会发展所产生的深广影响而言也是一条不可或缺的途径。

第一节　净土宗居士教育的对象

一般而言，净土宗居士教育的对象即是指所有在家修学净土法门的佛教信众，倘若详细划分的话，这些信众主要又可分为两种不同的层次类型：社会精英阶层的净土宗居士与平民百姓阶层的净土宗居士。前者构成了净土宗居士教育对象的核心性组成部分，而后者则构成了其主体性组成部分。

一、社会精英阶层：净土宗居士教育对象的核心

中国佛教净土宗在居士教育对象的选取上，一贯便有吸纳社会精英阶层人士的传统，这一传统乃是由东晋慧远法师开其端绪的。正如前文所述，东晋时期，慧远法师在庐山东林寺创立莲社，当时入社的成员共有僧俗信众一百二十三人，这其中便聚集

了当时一大批的社会名士和贤达，诸如刘遗民、张野、周续之、张诠、宗炳与雷次宗等。东晋以后，在历代净土宗居士教育的对象群体中，均有大量社会精英阶层人士的加入，诸如皇亲国戚、达官显贵、名流俊贤、硕学鸿儒，凡此种种，不一而足。而在《净土圣贤录》、《往生集》和《居士传》等著作中，便多有对这些精英人士接受净土宗教化，笃志修学净土法门，并最终获得成功的记载。例如，据《净土圣贤录》记载："独孤皇后，河南洛阳人，周大司马河内公信之女也。隋文帝未贵时，娶为夫人。及受禅，立为皇后。性贤明，朝廷政事，多所匡益。然颇妒忌，后宫希得进御。帝宏护佛法，敕诸州郡，遍造灵塔，安置舍利，多感瑞应。后亦敬慕大乘，常持佛名。当持名时，必先易净衣，嚼沉水香盥口，以为常。仁寿二年八月甲子，崩于永安宫，年五十。于时异香满室，天乐振响。帝问梵僧闍提斯那，是何祥也。对曰，净土有佛，名阿弥陀，皇后往生，故现斯瑞耳。"[1]又据《往生集》记载："宋杨杰，无为州人，号无为子，少年登科，官尚书主客郎，提点两浙刑狱。尊崇佛法，明悟禅宗。谓众生根有利钝，易知易行惟西方净土，但能一心观念总摄散心，仗佛愿力决生安养。尝作天台十疑论序及弥陀宝阁记、安养三十赞、净土决疑集序。弘阐西方教观，接引未来。晚年绘弥陀丈六尊像，随行观念。将终之日，感佛来迎端坐而化。辞世颂曰：'生亦无可恋，死亦无可舍。大虚空中之乎者也，将错就错，西方极乐。'"[2]又据《居士传》记载："白乐天，名居易，太原下邽人。贞元中，擢进士第，元和中，官左拾遗。……会昌中，以刑部尚书致仕，与香山如满禅师结香火社，自称香山居士。……及晚岁，得风病疾，更舍钱三万，命工画西方极乐世界，高九尺，广丈有三尺，阿弥陀佛居中，观音、势至执侍左右，百万人天恭敬围绕，楼台伎乐，水树花鸟，七宝庄严，具如经说。既成，复发愿言，愿此功德回施一切众生。一切众生如我老者，如我病者，愿皆离苦得乐，断恶修善，不越南部，便睹西方，大白毫光，应念来感；青莲上品，随愿往生。……会昌六年卒，年七十五。遗命敛以衣一袭，送以车一乘，无用卤簿葬，无以血食祭，无请太常谥，无建神道碑，可葬香山如满禅师塔侧，家人从之。"[3]由此我们不难发现，这些处于社会精英阶层的净土宗居士们在接受净土宗教化及修学净土法门方面，往往会在教理悟解和真修实证两方面均可达到异常高深的境界，他们在修学净土法门上均堪为一代巨硕，而其最终所取得的成就自然也是非同寻常的。显然，这与他们自身所具有的卓越超群的道德修为、心胸眼界和文化素养是密不可分的。同时，由于他们在社会地位上的显赫与尊耀，也使得他们更加容易地对其他一般净土宗信众产生较高的影响力和感召力。因此，可以说，这些处于社会精英阶层的净土宗居士们在整个净土宗居士教育对象群体中是占据着核心和代表性地位的，他们在净土宗居士教育活动过程中大都可以发挥率身垂范、化导一方的引领作用，并成为历代净土宗在家修行者所崇仰与效仿的典范。这其中最为著名者则包括东晋时的刘遗民，南宋时的王日休，明时的袁宏道，清时的彭绍升、周梦颜以及近现代时的杨文会、夏莲居、黄

[1] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编.净土圣贤录·独孤皇后[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第340页
[2] 大正藏.第五十一卷：往生集·杨无为提刑
[3] [清]彭绍升著，赵嗣沧点校.居士传（影印本）[M].成都：成都古籍书店，2000，第95-96页

念祖等（关于这些净土宗居士大德的情况，本文已在第一章相关篇节处有过详细论述，这里不再赘述）。这些净土宗居士大德与净土宗十三代祖师及其他高僧大德们一起，共同对中国佛教净土宗居士教育的历史发展起到了不可或缺的关键作用。此外，我们也可以说，正是由于历朝历代均有众多声名显赫的净土宗居士大德从社会精英阶层源源不断地涌现出来，也才更加有力地印证了佛教净土宗法门在其义理境界和修学蕴涵方面确是有着不可思议的高妙莫测与悠远深邃之处的。这不仅极大地扭转了在中国佛教文化教育界内部，人们总是习惯性地将净土宗法门贬抑为仅仅是一种适合于愚公愚妇、斋公斋婆之流来加以修学的低劣法门的传统偏见，同时它也为全面提升佛教净土宗文化与教育在整个中国传统文化与教育领域中的地位发挥了不容忽视的推动作用。

二、平民百姓阶层：净土宗居士教育对象的主体

毋庸置疑，在净土宗居士教育的对象群体中，处于核心性地位的乃是来自于社会精英阶层的净土宗信众。但是，占据着主体性地位的却是那些在整体数量上遥遥领先的来自于平民百姓阶层的净土宗信众。总体而言，隶属于平民百姓阶层的净土宗居士群体，无论是在社会地位、经济状况还是在知识素养、文化熏陶等方面都处于较低水平上。他们遍布于中国社会的基层和民间，大都从事着繁忙枯燥而又简单机械的生产劳动，他们的日常生活也多显纷扰琐碎和平淡无奇，他们的整体生存状况可以说是忧患多于安乐。因此，他们所感受到的来自于现实生活的困厄与苦楚也就较之社会上层人士显得更加频繁和痛切。究实而论，来自平民百姓阶层的佛教信众之所以会对净土法门产生浓厚兴趣，并愿意接受净土宗教化的一个非常重要的原因，其实正是源于他们对现实生活苦难的深切感受，以及对于往生净土、离苦得乐这一美好愿景的由衷向往。在净土宗的典籍中，这样的例子可谓比比皆是。例如，据《净土圣贤录》记载："赖祥麟，江西兴国人。生性朴实，终身务农，别无嗜好。六十余，一子中夭，仍领寡媳孤孙，躬耕自食。因深厌人世烦苦，思念出离。向与族侄孙赖禅融居士善，听讲净土法门，遂长斋念佛，专志往生。因素喜饮，而酒未戒。居士复说饮酒之失，旋力戒之。初觉四肢麻木疲倦，继则身健神清，更好念佛。行之日久，念愈纯熟，虽终日作务，而念佛无间。邻人相见，皆以阿弥陀佛呼之，祥麟亦随声应曰，阿弥陀佛。于民国十八年，八月间，略示微疾，足稍肿，行走不便。临终前数小时，命其孙向西陈列香供，云，西方境界甚好，汝看许多莲华，吾今日要到西方极乐世界去。孙云，祖足有肿，如何得去。祥麟曰，非身去，乃心去。孙即如命，果于是日未时，正其孙焚香之候，跌坐面西，念佛而逝，世寿七十余。"[1]又载："陆鸿逵，广东潮安人。家贫，佣于商肆。年老无子，境益困。有亲故周粟者，教其念佛求生净土。鸿逵闻而信受奉行，即立定课，朝夕精勤，十年如一日。民国二十一年冬，年七十二，偶患胃病，仍念佛不辍。一夜，二更时，忽起坐，呼妻助念礼佛。自以左手结印，右手摩胸。既而合掌，高声念佛一声而逝。手足柔软，面润泽有喜色。半日入殓，头额犹温。"[2]当然，

[1] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编. 净土圣贤录·赖祥麟[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第585-586页
[2] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编. 净土圣贤录·陆鸿逵[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第600-601页

导致平民百姓阶层的佛教信众对于净土法门更易偏好与信行的原因，除了上面所说厌离浊世与欣慕净土这一动因之外，还有很多其他重要原因，诸如净土宗教育在宗旨、内容与修学方法等方面的明快、圆融与简捷等。净土法门所独具的这些特征和优势，对于那些出身低微，知识文化素养并不很高，甚至是全然未经过知识文化熏陶的平民百姓而言，可谓是有莫大吸引力的。显然，正是在如上这些纷繁复杂的多元动因的综合作用下，净土宗教育方才得以在中国佛教教育领域中人数最为庞大的平民百姓阶层广泛实施开来，而这种受教人数上得天独厚的巨大优势的存在，反过来也使得来自于平民百姓阶层的佛教信众自然而然地成为了净土宗居士教育的主体性组成部分。可以说，自东晋时中国佛教净土宗创建至今约1600余年来，正是通过对一代代不可胜数的来自于平民百姓阶层的佛教信众所实施的连绵不断的净土宗教育的方式，净土宗的文化与教育理念及行为方式也才得以在中国民间社会广泛流布开来，并对中国普通民众的精神心理、文化思维与教育方式产生着潜移默化的影响，而千百年来在中国民间社会中所连绵不绝传递着的“家家阿弥陀，户户观世音”的特殊文化教育现象，其实也正是对这种影响的一种鲜明写照。

第二节　净土宗居士教育的组织形式

自东晋迄今，净土宗居士教育在自身的组织形式上屡有发展与变革，从总体上来看，占主导地位的组织形式则主要可划分为结社、组会与创办居士林等几种。通过对以上诸种组织形式的有效运用，净土宗居士教育活动的开展方才具备了高度的规模效应和整体效果，同时，这也在很大程度上确保了净土宗居士教育活动能够在一条相对稳定和规范的轨道上如理如法地开展开来。

一、结社

结社是中国佛教净土宗居士教育最早采用的一种组织形式，其创始者即是中国佛教净土宗第一代祖师东晋慧远法师。东晋太元十七年(公元392年)，慧远法师在庐山东林寺建立莲社，结集同道一百二十三人共修净土法门，而这一百二十三人中就约有半数左右为净土宗在家居士信众，这也显示出东林莲社不仅是一种净土宗寺院教育的组织形式，同时它也是一种净土宗居士教育的组织形似。据《佛祖统纪》记载，在东林莲社中追随慧远法师修学净土法门的数十位净土宗在家居士最终均获得了成功，[1]这也使得结社这一组织形式广为后世净土宗居士教育所传承和效仿。例如，中国佛教净土宗第七代祖师省常法师便仿庐山慧远法师遗风，于北宋淳化（公元990～994年）年间在杭州昭庆院创建净行社，吸收当朝一百二十位公卿显贵参加，以宰相王旦为社首，皆称净行弟子。据《佛祖统纪》记载：“法师省常，字造微，姓颜氏，钱塘人。七岁厌俗，十七具戒。宋淳化中住南昭，庆慕庐山之风，谋结莲社。以西湖天下之胜游，

[1] 详见大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十六·东林十八高贤传、百二十三人传

乃乐嘉遁。无量寿佛往生之仰止，乃刻其像。华严净行品成圣之宗要，乃刺血而书之。于是易莲社为净行之名。士夫预会者皆称净行社弟子，而王文正公旦为之社首。一时公卿伯牧，三十余年预此社者，至一百二十三人，其化成也若此。比丘同志，复千大众。有以见西湖之拟于庐山者无惭德矣”[1]在净土宗居士教育的结社组织形式中，除了类似于东林莲社与净行社这样一些长期性的、经年累月开展居士教化活动从不间断的结社组织外，还有一些短期性的、仅在每一特定时间段才举办的结社组织。例如，据《佛祖统纪》记载：“法师灵照，兰溪泸氏。……自元丰以来于每岁春首结净业社七日期时，预者二万人，念佛获验不可纪录。”[2]可见，灵照法师所举办的净业社，其规模和影响还是相当宏大的，但它并非常年存在、活动不断的，而是一种短期性的，并有特定活动时间段的净土宗居士教育结社组织形式。此外，除了主要由出家法师负责组织和管理的净土宗居士教育结社组织外，还有一些结社组织是由居士自身负责组织和管理的。例如，据《佛祖统纪》记载：“姚约，家雷川仙潭。潜心内典，有僧来谒，必逊居东道，谓不当以俗先僧也。觉海友师劝里人结净业社，约实主其事。”[3]可见，这里的净业社实际上正是由姚约等在家居士负责组织和管理的净土宗居士教育组织形式。综上所述，结社可谓是净土宗居士教育诸多组织形式中历史最为悠久、经验最为丰富，成就也最为显著的一种典型组织形式。即便是在今天，这一组织形式依然焕发着勃勃生机，并在净土宗居士教育活动中发挥着不可替代的作用。例如，庐山东林寺即于1992年重建东林莲社，并继承和恢复了莲社开展居士教育的传统。迄今为止，已有不可胜数的净土宗居士信众陆续加入莲社接受正规的净土宗教育，并取得了很好的效果和成就。可以想见，在未来社会中，类似于东林莲社这样具有悠久历史传统且始终持有纯正、优胜道风和学风的净土宗居士教育组织形式，必定会不断地为净土宗居士教育活动的有效开展做出卓越贡献。

二、组会

中国佛教净土宗居士教育的另一重要组织形式是组会，也就是通过组织发起一些诸如净土会、念佛会等法会的形式来开展净土宗的居士教育和修学活动。这种组织形式在中国传统的净土宗居士教育活动中是比较常见的。例如，据《佛祖统纪》记载：“齐玉号慧觉。初于雷川宝藏建净土会，念佛者如蚁之众。”[4]又载：“灵照。住华亭超果。每岁开净土会七日，道俗常二万人。”[5]除了由出家法师组织发起的组会外，也有很多净土宗在家居士热衷于此，而他们组织发起的组会所产生的影响和效果也是相当可观的。例如，据《净土圣贤录》记载：“文彦博，字宽夫，汾州介休人也。历仕宋仁英神哲四朝，出入将相，五十余年。官至太师，尝兼译经润文使，封潞国公。素皈信佛法，晚向道益力，专念阿弥陀佛，晨夕行坐，未尝少懈。发愿云，愿我常精

[1] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十六·法师省常
[2] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十一·法师灵照
[3] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十八·姚约
[4] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十七·法师灵照
[5] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十一·法师齐玉

进，勤修一切善。愿我了心宗，广度诸含识。居京师，与净严法师，集十万人，为净土会，一时士大夫多从而化焉。”[1]又载：“冯楫，字济川，蜀遂宁人也。由太学登第。初参佛眼远禅师，有省。复参大慧杲禅师，入山结夏，深有悟入。已而兼修净业，作弥陀忏仪。绍兴中，出帅泸南，率道俗作系念会，以西方为归。”[2]由此可知，以上所列举的一系列中国传统净土宗居士教育活动中所经常运用的组会形式，基本上都是一种短期阶段性的组织形式，它往往是在一段时间内聚集数量众多的净土宗居士信众来共同接受和参与净土法门的教化和修学活动，这也使得它们更多体现出的是一种带有鲜明净土法会性质的组织特色。除此之外，还有一类净土宗居士教育的组会形式是带有鲜明净土宗研究学会性质的，它更加注重教育和引导净土宗居士信众开展对净土宗教理和实践的长期深入的研修活动，而这类组会形式主要是在当代净土宗居士教育活动中孕育而生的。例如，民国二十八年（公元 1939 年），在北京，由夏莲居居士首倡，并与现明法师、靳云鹏居士共同创建净宗学会。净宗学会在组织形式上为四众平等的自发团体，不设实际机构，而其所订立的学修准则则为：“理明信深愿切行专，功纯业净妄消真显。持戒念佛看经论，察过去习毋自欺。”净宗学会成立后的很长一段时间内，曾先后在北京地区的广济寺、贤良寺、拈花寺、极乐庵、慈德小学、扁担厂等地点，每年启建净土佛七道场数次，并礼请高僧大德讲经说法，力求在佛教大众化、信仰生命化、佛法生活化的精神指导下开展对净土法门的学修活动。[3]文革期间，净宗学会的活动一度停止。文革后，在夏莲居居士的弟子黄念祖居士的主持下净宗学会的居士教育活动又重新恢复起来。1992 年黄念祖居士去世后，净宗学会的各项活动和工作主要由夏莲居居士的孙子夏法圣老居士负责组织和开展，并一直延续至今。当前，除北京净宗学会外，1992 年，由果一法师发起成立的庐山东林寺净土宗文化研究学会实质上也正是这种净土宗居士教育组织形式的一个典型代表。正如本文在前面论述到庐山东林寺的寺院教育时所指出的那样，事实上，庐山东林寺净土宗文化研究学会所开展的相当一部分教化和修学活动主要也均是针对净土宗在家居士们进行的，迄今为止，它们在这方面已经取得了斐然的成就，并不断扩大和增强着自身在净土宗居士教育活动领域中的影响和地位。可以预见，在未来的净土宗居士教育活动中，无论是传统的净土法会性质的组会形式还是当代的净土宗研究学会性质的组会形式，两者是可以发挥各自的特色和优势，相得益彰、相辅相成的，而这对于有力推动净土宗居士教育活动的良性发展而言也必定是大有裨益的。

三、创办居士林

中国佛教净土宗居士教育的另一种重要组织形式是创办居士林，这也是中国佛教净土宗居士教育发展到当代社会所主要运用的一种组织形式。民国七年（公元 1918 年），在上海，由太虚法师、了余法师、沈惺叔居士、王与楫居士、陈宪居士与王一亭

[1] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编.净土圣贤录·文彦博[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第 261 页
[2] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编.净土圣贤录·冯楫[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第 271 页
[3] 详见夏莲居著.夏莲居佛学文集·附录：夏莲居居士的生平与著述[M].北京：清凉书屋辑行，2003，第 100 页

居士等共同发起成立了上海佛教居士林，由王与椐居士担任林长，这也是中国佛教史上的第一个居士林。民国十一年（公元 1922 年），上海佛教居士林又被分化成两个组成部分：其一是世界佛教居士林，由周舜卿居士担任林长；其二是上海佛教净业社，由施省之居士担任社长。新中国成立后的 1956 年，世界佛教居士林与上海佛教净业社又合并一处，定名为上海佛教净业居士林。1964 年，上海佛教净业居士林与上海佛教信众会合并，建成上海市统一的居士团体，仍恢复最早用名为上海佛教居士林，并一直沿用至今。文革期间，上海佛教居士林曾一度停办。1987 年，上海佛教居士林正式恢复。1991 年，上海佛教居士林由暂借地圆明讲堂重新搬回旧址常德路 418 号，全面恢复讲经、教理研究和诵经念佛等法务活动。2004 年 10 月，在上海佛教居士林第五次林员代表大会上，王永平老居士当选为林长。2006 年 3 月，王永平老居士逝世，目前林长一职尚付空如。上海佛教居士林在开展净土宗居士教育活动方面主要是通过集众念佛、听经、诵经、闻法、研讨等形式来进行的。在居士林内设有佛殿、念佛堂、放生池、佛教图书馆、阅览室、法物流通处等机构，可用于开展居士教育和修学活动。此外，居士林还经常组织林员投入到诸多社会福利和公益事业中去，以培养和熏陶林员们的慈悲精神，并有力彰显上海佛教居士组织的社会慈善形象。

如果说上海佛教居士林是当今中国南方佛教居士林的典型代表的话，那么，在中国北方佛教居士林中，可与上海佛教居士林并驾齐驱的则自然非北京佛教居士林莫属。北京佛教居士林创建于民国十八年（公元 1929 年），原名华北居士林，系由当时社会名流、佛教界耆宿胡瑞霖居士联合北京佛教在家信众共同发起创立的，林址位于北京西城区西安门大街 129 号。从 1958 年开始，北京佛教居士林的宗教活动因各种原因一度停止。1979 年，北京佛教居士林开始暂借广济寺恢复法务活动。1994 年，北京佛教居士林搬回原址，开始逐步全面恢复法务活动。2000 年 12 月，在北京佛教居士林第三次林员代表大会上，夏法圣老居士被选举为居士林理事长，并一直任职至今。北京佛教居士林的立林宗旨即在于：“弘扬正法，救济众生，学修并重，显密兼弘。启迪智慧，净化人心，阐佛法于万代，植慧田于千秋。”北京佛教居士林在开展净土宗居士教育活动方面，主要表现为长期奉请高僧大德及在净土法门上修学有成的居士为林员们讲演净土经论，并定期组织林员举行念佛、诵经、斋僧、放生等法事活动。此外，居士林也经常组织林员积极参与诸如助残、赈灾、助学等社会福利和公益活动，以充分滋养林员们的慈悲精神，并积极发扬佛教慈济爱众的优良传统，从而最终达成净化社会、建构人间净土的目的。

总体而言，在当前由以上海佛教居士林与北京佛教居士林为典型代表的中国佛教居士林组织所开展的一系列教育和修学活动中，尽管也包括了很多与佛教其他宗派，诸如禅宗和密宗等有关的内容，但其中专门针对净土宗在家居士的教育和修学活动内容则无疑是占据着主导地位的。这显然是由净土宗居士林员的人数在居士林林员总人数中所占的优势地位所决定的。这种状况的存在同时也有力地说明了，中国佛教净土宗的教化理念与修学方式在佛教在家居士信众群体中，确实是拥有着首屈一指的受欢

迎程度，而这反过来又不断促使着中国佛教的居士林团体在其日常所组织的诸多教育与修学活动中，始终要把最大限度地满足广大净土宗居士信众的需求作为自身的一项主要任务来加以安排和实施。

第三节　净土宗居士教育的发展趋势

当前，人类社会已然迈入二十一世纪，这是一个科学技术日新月异、经济发展高歌猛进、社会生活瞬息万变的崭新世纪。裹挟在这样一种充满着新奇、变革、动荡与未知的历史发展洪流中，古老的中国佛教净土宗居士教育在其未来的发展进程上也将呈现出一些带有鲜明新时代烙印的趋势和特色。

一、对象群体的年轻化与知识化

在传统的净土宗居士教育的对象群体中，留给人们的一般印象，即是以老人与低文化水平乃至文盲水平的信众居多。可以说，这既是净土宗教育在对象群体的择取上能够做到“三根普被，利钝全收”的独特优势的具体显现，同时它也极易造成人们对于净土宗的一种误解，认为其仅仅是一种义理水准和修学档次较为低劣平常的佛教法门，从而对其产生轻视甚至是蔑视的看法和态度。不过，这种状况在净土宗居士教育未来的发展进程中将会逐渐得到改观和完善，净土宗居士教育对象群体趋于年轻化与知识化发展的特征将日益明显起来。首先，这一趋势的出现主要得益于中国社会民众整体知识文化水平的不断提升。随着国民受教育程度和学历水平的日渐普及和提高，即便是加入净土宗居士团体的一般普通佛教信众的知识文化水准也得到了相应的提高，他们在自身的受教育程度和知识文化素养上已经明显高于中国传统社会中的平民百姓阶层意义上的净土宗居士信众，这种状况的日益凸显也便极大地推动了净土宗居士教育对象群体知识化发展趋势的形成。其次，当前，佛教界与高等教育界之间所开展的有关中国传统佛教文化问题的交流与探讨活动正呈现出日益频繁和密切的发展态势，这也带动和提升了众多高校青年知识分子对于包括净土宗文化在内的中国传统佛教文化关注的热情和程度。目前，在中国很多一流高校中，诸如北大、人大、复旦、南大等，均设有由在读学生自发组织成立的佛学社等团体组织，在这些高校佛学团体组织所开展的一系列佛学研修活动的导引下，众多高校青年学生对包括净土宗文化在内的中国传统佛教文化产生了浓厚兴趣，并对其展开长期深入的研究，他们中的相当一部分人也逐渐发展成为佛教居士群体中的生力军，从而也显著提高了包括净土宗在内的佛教居士教育对象群体年轻化与知识化的程度。再次，随着中国社会国际化与开放程度的日益提高，中国参与全球化的进程也逐渐加快起来，在中国文化与全球多元文化的碰撞和交流中，中国文化的民族认同感也日渐增强起来，中国正日益兴起一股“民族传统文化回归热”。这也带动了整个社会对包括佛教文化在内的中国传统文化关注的热情，这其中就不乏众多分布于社会各个行业部门的青年知识分子，他们中的一

部分人群也因为这样的契机而对净土宗文化产生了兴趣和爱好，并逐渐成为净土宗在家居士群体的组成部分。这也在一定程度上加速了净土宗居士教育对象群体年轻化与知识化的步伐。最后，当前，原来主要归属于其他一些佛教主要宗派，诸如禅宗、天台宗等宗派的佛教在家居士，已经开始出现在修学禅宗与天台宗等佛教法门的同时也归向于净土法门的发展趋向。而这一部分居士群体自身的知识文化水平通常是比较高层次的，他们往往偏好于钻研和探究“宗门教下”的深奥义理之学。因此，这一部分居士群体对于净土法门的青睐和归向，自然也就在一定程度上提升了整个净土宗居士群体知识化的水平。

二、手段与途径的多样化与科技化

未来社会，净土宗居士教育在手段和途径的运用上将会呈现出日益多样化与科技化的发展趋势。许多具有信息化社会发展特征的教育手段和途径将会越来越多地被应用到净土宗居士教育的活动中来。这其中，对互联网的运用将会逐渐成为未来社会开展净土宗居士教育活动的一种非常重要和普遍的手段和途径。事实上，当前，借助于互联网这一高科技手段和途径来开展净土宗居士教育的行为已经是屡见不鲜。一些较为著名的净土宗专门网站，诸如东林祖庭、净土专页与弘化社等，通过互联网所开展的一系列净土宗居士教育活动可谓是影响深广、成效显著。以东林祖庭网站为例，它目前已经成为庐山东林寺开展净土宗居士教育活动的一种不可或缺的手段和途径。具体而言，庐山东林寺借助于东林祖庭网站所开展的净土宗居士教育活动主要可表现在以下几个方面：首先，国内外的净土宗居士们均可通过该网站向庐山东林寺无偿索请诸如经书、讲经光碟与念佛机等修学资料和工具；其次，该网站还提供某些净土宗经论典籍的电子版与寺中法师讲经说法的视频录象可供国内外的净土宗居士们下载学习使用；再次，该网站还开辟了论坛区可供国内外的净土宗居士们在上面发表修学感言、相互交流修学心得以及通过发帖形式向庐山东林寺的法师们询问请教有关修学净土法门的一些疑难问题；第四，每月农历初一、十五的晚上，东林祖庭网站还特别开通大安法师网上视频直播同步解答各地净土宗居士们所即时提问的各种有关净土宗修学的疑难问题；最后，该网站还经常组织国内外的净土宗居士们积极参与诸如放生、赈灾、扶贫、助医、印经、铸像、闭关与网络共诵千亿佛号等社会公益、护法利生与集体共修活动。可以说，庐山东林寺借助于东林祖庭网站这一信息化社会的高科技手段和途径，不仅极大地拓展了开展净土宗居士教育活动的范围与空间，同时也使得净土宗居士教育活动的开展较之以往更显方便与快捷。这对于增强净土宗教育在佛教居士信众群体中的整体影响力以及导引其如理如法的修学净土法门而言都将是大有裨益的。由此我们也不难预见，在未来社会中，净土宗居士教育手段和途径日趋多样化与科技化的发展趋势将是不可避免的，而诸如互联网等高新科技手段和途径在开展净土宗居士教育活动过程中所发挥的独特作用和价值也将不断显现出来。

三、冲击与挑战将日趋强劲

众所周知，未来社会将是一个社会发展节奏愈加高速快捷，社会生存竞争越发激烈残酷，社会生活变化尤显光怪陆离，社会文化关联日趋全球一体的“后现代社会”。这样一种史无前例的社会发展变迁景况的日益凸显，对于传统意义上的净土宗居士教育而言，无疑是会带来前所未有的冲击和挑战。首先，与传统社会相比，由于生存和生活压力的与日俱增，未来社会中的净土宗居士们将不得不花费更多的时间和精力为衣食住行等物质给养奔波忙碌。而在为外物百般伤神劳顿的过程中，能否始终保持立志于往生净土的正念，并将其坚定不移地贯彻于竞逐外物的过程中去，这将是未来社会净土宗居士教育所不得不面临的一个严峻挑战。其次，与传统社会相比，未来社会的生活图景将会变得更加开放多元、五光十色，在单一社会生活范围之内，将有可能充斥着来自全球多元文化生活的价值观念、思维习惯和行为方式。这对于传统净土宗居士教育所倡导的净土宗居士的一般社会生活理念与行为方式而言，无疑是会产生巨大的冲击和干扰作用。而能否有效指导净土宗居士在未来社会中将如理如法、清净朴素的居士生活与变化莫测、包罗万象的世俗生活有机结合在一起，融会贯通，显然是净土宗居士教育在未来发展进程中所面临的一个艰巨挑战。最后，与传统社会相比，未来社会在很长一段时间内，还将是以物质和功利作为社会发展核心的。社会发展的人文与精神层面的诉求尽管可以得到反复申张，但其实际所处地位基本上还是相对边缘化的。在这样的社会发展大背景下，作为一种主要以谋求在家信众获得身心究竟解脱为终极目的的佛教教育形式，净土宗居士教育在人文与精神层面的属性显然要更加浓重一些。它更加侧重于对居士信众人文伦理素养与出世超越品格的培养和教育，它所提供的主要是一种终极关怀意义上的思想理念和实践方式。因此，如何在一个物质与功利甚嚣尘上的社会发展环境之下，来有效激发和维持净土宗居士教育发展的不竭动力，也将是净土宗居士教育未来发展进程中所要面临的一大挑战。毋庸置疑，净土宗居士教育的未来发展进程必将是遍布荆棘与挑战的，但这同时也是滋养其新鲜活力的必要“土壤”，也惟有在不断面临和超越挑战的过程中，净土宗居士教育的独特优势和无穷潜力才能得到最大限度的显现和发挥。

第五章　中国佛教净土宗教育与其他宗派教育的关系

中国佛教自唐代以后，正式分化为八大宗派，即净土宗、禅宗、密宗、律宗、华严宗、天台宗、唯识宗与三论宗。这八大宗派皆属大乘佛教，因此，它们所开展的佛教教育活动从本质属性上来讲也便可同归为大乘佛教教育的范畴之列，这也是我们探究净土宗教育与佛教其他宗派教育所具共同性的基点所在。此外，各宗派教育在修学法门的本质理体上其实也是同一无二的。与此同时，净土宗教育与佛教其他宗派教育在诸如各自具体的修学方法与教育对象以及净土法门对其他宗派法门的统摄功能等方面则存在着明显的差异性，而这些差异性也恰是我们判别净土宗教育相对于佛教其他宗派教育而言，更具独特优势的基本依据所在。总体而言，在中国佛教的各宗派教育中，尤以净土宗教育的思想理念与实践方式更加贴近世俗生活，简便易行，且也更易于确保佛教信众在修学佛法上获得完全成功。正是基于这样的原因，方才使得净土宗教育在佛教信众中很容易得到认可和推广，从而自其建宗以来在摄受和教化信众的数量方面在佛教各宗派信众中始终名列前茅，这也极大地奠定了净土宗教育在中国整个佛教教育领域中的主导性和基础性地位。同时，在中国佛教教育的整体发展进程中，净土宗教育这一独特优胜的思想理念与实践方式也深刻地影响了佛教其他宗派教育，自五代以后，中国佛教教育便逐渐呈现出禅净、教净与律净合流、同归净土的发展趋势，并一直绵延至今，这也使得净土宗教育最终成为佛教各宗派教育的共同归趣所在。

第一节　净土宗教育与佛教其他宗派教育的异同

净土宗教育与佛教其他各宗派教育之间既存在着共同性，也存在着差异性。其共同性主要体现在各宗派教育在终极教育宗旨与取向上的趋同以及在修学法门的本质与理体上的一致；差异性则主要体现在各宗派教育在修学方法的难易程度与成功几率、教育对象的范围以及净土法门对其他宗派法门的统摄功能等方面的不同。

一、净土宗教育与佛教其他宗派教育的共同性

净土宗教育与佛教其他主要宗派教育，诸如禅宗、天台宗、律宗等同属大乘佛教教育系统。所谓大乘佛教教育是相对于仅以追求自身解脱为终极教育宗旨的小乘佛教教育而言。大乘佛教教育在其终极教育宗旨上主张：佛教信众接受佛教教化、修学佛法不应以单单追求个人觉悟和解脱为满足，而应以普度众生、共求解脱为最终目的。从佛教净土宗教育的终极宗旨的角度来考察，教化和导引净土宗信众立志往生阿弥陀佛净土其实并非是净土宗教育的终极取向所在，其之所以敦促净土宗信众孜孜以求疾速往生阿弥陀佛净土的终极目标指向，乃是在于净土宗信众一旦往生成功，即可确保

其在阿弥陀佛净土这一较之娑婆世界等秽土大为优胜超卓的独特修学环境中以最稳当和快捷的方式来成就佛果，并最终可以依此而迅捷、圆满地实现与法界一切众生共成佛道、同证菩提的这一大乘佛教教育的共同宗旨。例如，《乐邦遗稿》中就讲道，净土宗信众修学净土法门必须要发起以“上求佛道，下度众生”为核心要素的大乘菩提心，如此方可与净土宗教化的终极价值取向相一致。“凡修净土行者，须善发心。若为自己厌五浊忻九品，则违菩提心，是声闻行，不应发也。若为众生起大悲心，求往彼国，希速成就道力，神通遍历十方，救度一切，令共成佛道者，则顺菩提心，是菩萨行，应当发也。”[1]由此可知，在大乘佛教教育的终极教育宗旨和价值取向上，净土宗教育与其他一些大乘佛教教育派别是完全一致的，这也是它们所具共同性的一个最为根本的表征。作为一个在大乘佛教教育体系中占有基础性地位的修学法门，净土宗法门与其他一些大乘佛教宗派法门在本质理体上也是别无二致的，这亦是它们所具共同性的另一重要表征。例如，明代禅宗高僧妙叶法师在其所著《宝王三昧念佛直指》一文中，便曾就禅宗与净土宗两大修学法门在本质理体上的一致性问题做过精辟的论证和说明。他讲道：“禅佛二门，发行虽异，到家一著，其理是同。当知所以发行异者，如参禅拈来即是，不著佛求。然若自不能具正知见，又不遇正知见人，纵不退转，多入魔道，无佛力救护故也。若念佛，一切不取，惟念彼佛，虽无正解及师友开发，但直信有佛身土，发志即生。纵滞偏小，亦还于正，有弥陀愿力救护故也。是名发行有异，非谓法门地位深浅有异也。是知参禅即念佛，念佛即参禅。禅非佛不得往生，佛非禅不得观慧。念佛参禅，岂有二致？”[2]显见，妙叶法师认为，禅宗与净土宗两种法门，其下手修行的具体方法虽有不同，但其回归自性本源、彻证真如实相的本质理体则是相同的。他指出，两者下手行持之所以不同的原因即在于，参禅一法，着重于头头是道，拈来即是，不著相以求佛。但是修学者在运用参禅一法时，倘若其自身并未具备正知正见，同时又未遇到具备正知正见的善知识来对己加以如理如法的指导引领的话，则其所具参禅功夫纵然能够做到不退失，也大多会流入魔道，其原因正在于参禅一法全仗自力，而无佛力加持救护的缘故。与此相对比而言，念佛法门则无须借助其它方法，只是称念阿弥陀佛名号，虽然修学者一时尚未得到对净土法门的正确知解，同时也没有良师益友的劝示引导，但其只要能够做到深信有阿弥陀佛、西方净土，并深切发愿往生，无不蒙佛接引往生。在这样的情形下，即便是这样的修学者开始时还是滞于小乘偏真涅槃，但其一得往生，最终还能归于大乘正道、究竟成佛，其原因正在于净土法门乃是一他力法门，修学者可得到阿弥陀佛的大悲愿力加被救护所致。基于此，他强调，所谓说禅净两大修学法门在下手行持上存有差异，并不是说它们在佛教修学法门中各自所处的地位有何高低深浅的不同，而是指它们在各自具体的修学方法与特质上有所差异和不同而已。由此，妙叶法师认为，参禅即是念佛，念佛即是参禅。参禅不念佛不得往生净土，念佛不参禅则不能获得观照的智慧。念佛与参禅从本质理体

[1] 大正藏. 第四十七卷：乐邦遗稿

[2] [明]满益法师编选. 净土十要. 第八要：宝王念佛三昧直指[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第331页

上而言，其在佛教法门中所处的地位乃是完全平等的，并无高下优劣之分，只有应机方便之别，而其本质理体与最终归趣也是别无二致的。关于净土法门与佛教其他宗派法门之间在本质理体上所存在的这种平等同一的关系，中国佛教净土宗第十三代祖师，民国现代时期的印光法师也曾有过明确的说明。他就此讲道："大觉世尊，愍诸众生，迷背自心，轮回六道，久经长劫，莫之能出。由是兴无缘慈，运同体悲，示生世间，成等正觉，随顺机宜，广说诸法。括举大纲，凡有五宗。五宗维何？曰律，曰教，曰禅，曰密，曰净。"[1]又言："五者名目虽异，理体是一。可专主于一门，不可偏废于余法。如由四门而入一城，如以四时而成一岁。其互相维持，互相辅助之功，非深悉法源者莫能知。"[2]可见，印光法师认为，释迦牟尼佛应化于世，曾广说无量法门普度一切众生，而从总体上来看，这无量佛教法门其实可以统一概括为律、教、禅、密、净五大类别。他同时强调，佛教行者修学这五大类法门时，可以专攻一门，但却不可偏废其他。这是因为，倘若佛教行者可于整个佛法圆满究竟地彻证本源的话，即可悟达这五大类别的佛教法门虽然在名称上有所差别，但其在本质理体上实是无二无别、完全同一的，它们之间的关系应当是平等共存、相辅相成的。

如上所述，尽管从本质理体上而言，净土法门与参禅教观等其他法门之间所存在的是一种无二无别、平等一如的同一性关系。但是，究实而论，它们之间的这种本质性关系却是异常玄妙复杂、不可思议的。关于这一净土法门与参禅教观等其他法门之间所具本质性关系的微妙玄奥之处，中国佛教净土宗第九代祖师，明末清初蕅益法师便曾有过非常深入精辟的论述。例如，在其所著《念佛即禅观论》一文中，蕅益法师便就此讲道："或问蕅益子曰，参禅教观，与念佛法门，同邪异邪。答曰，同异皆戏论也，即亦同亦异，非同非异，亦戏论也。以三种法门，无不离四句故。若知一切法，无非即心自性，仍可四句而诠显之。何者，梵语禅那，此云静虑。静即是定，虑即是慧，静即止，虑即观，静即寂，虑即照，是故定慧也，止观也，寂照也，皆一体而异名也。或谓寂照约性，余二约修，止观约因，定慧约果，不过一往语耳。夫吾人现前一念心性，虽昏迷倒惑，灵知终不可灭，虽流转纷扰，本体终未尝动，此岂非寂照真源，止观血脉，定慧根据乎。究此现前一念心性，名为参禅，达此现前一念心性，名为止观，思惟忆持此现前一念心性，名为念佛。盖念者始觉之智，佛者本觉之理也。就此念佛法门，有念自佛他佛自他佛之不同。若单念自佛，与参禅止观全同。若单念他佛，与参禅止观，亦异亦同。若双念自他佛，与参禅止观，非异非同。夫念自佛者，是四念处观，所谓观身、观受、观心、观法。若一切法门，不为四念处所摄，即外道法。故知与禅观同也。夫念他佛者，或念相好，或法门，或实相，或不能作此三种念者，则但持名号。若念相好，一往似与禅观异，然必止息异缘，专观彼佛，则仍与止观同，亦仍与静虑同也。念法门者，例此可知。若念实相，虽托他果佛为异，然终无两种实相，究竟是同。若持名号，一往亦与禅观异，然无论解与不解，而所持之名，

[1] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：庐山青莲寺结社念佛宜言书[M].台中：青莲出版社，2001，第37页
[2] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：影印宋碛砂版大藏经序[M].台中：青莲出版社，2001，第40页

当体无非一境三谛，能持之心，当体无非一心三观。故曰，明珠投於浊水，浊水不得不清，佛号投於乱心，乱心不得不一。是则心无异缘即是静是止，名号历历，即是虑是观，亦究竟同也。夫双念自他佛者，了知心佛众生三无差别，乃托他佛，助显本性，由悟本性，故与禅观非异，由托他佛，故与禅观非同。是谓胜异方便，无上法门。”[1]

这里，藕益法师明确指出，参禅、教观与念佛三种法门之间的本质性关系既非完全相同，也非完全相异，也非亦同亦异，也非非同非异的关系。他认为，倘若可以了达一切佛教法门其实均为心性本源之表现的话，则也还是可以用所谓同、异、亦同亦异、非同非异这四种形式来解释参禅、教观与念佛三种法门之间的本质性关系的。藕益法师指出，众生之一念心性，虽被业障烦恼所障碍迷惑，但其所具之灵知本体却始终是常恒洞彻、如如不动的。而这一念心性之灵知本体即是所谓参禅、教观与念佛三种法门的本质理体所在，而所谓参禅、教观与念佛三种法门则是这一念心性之灵知本体的不同表现形式而已。具体而言，所谓参禅法门，即是参究此现前一念心性之法；所谓止观法门，即是达此现前一念心性之法；所谓念佛法门，即是思惟忆持此现前一念心性之法，三者乃是一体之异名而已。进而，藕益法师又详细解释了参禅、教观与念佛三种法门所具有的这一玄妙复杂的本质性关系。他指出，细而划分，念佛法门又可分为念自佛、念他佛与念自他佛三种不同形式。若单念自佛，则与参禅止观全同。这是因为，单念自佛，即是单念自身所具之心性本源、灵知本体，也即单念自身佛性，这与参禅、教观参究、了达自身心性本源之方法实是无二无别，故为全同。若单念他佛，则与参禅止观亦异亦同。这是因为，单念他佛之法，首先如念他佛之念相好、念法门两法，表象上似是在念外在之阿弥陀佛佛相与西方净土正依二报，这应与参禅、教观之法有异，但实质上当佛教行者运用念相好、念法门之法时，其亦须做到止息异缘、专观彼佛相好与西方净土正报依报之微妙庄严，这实质上亦是与静虑、止观之法相同无异的。其次如念他佛之念实相之法，表象上似是在念他果佛之实相，与参禅、教观之法有异，但自性佛之实相与他果佛之实相归根到底还是一体，并非两体，因此，这一念他佛之法与参禅、教观之法实质上也是相同的。最后如念他佛之持名念佛一法，表象上表象上似是在单念他果佛之佛号，但实质上佛教行者在持念阿弥陀佛佛号之时，无论其对净土法门教理已经悟达还是没有悟达，其所持念之佛号当体即是空、假、中三谛圆融于一境，而其能持念佛号之心性当体亦是空、假、中三谛圆融于一观，由是，持名念佛之境界即是参禅、教观之静虑、止观的境界，三者实质上还是相同的。若双念自他佛，则与参禅止观非异非同。这是因为，自心本源、法界众生与他果佛三者本

---

[1] [明]藕益法师著.藕益大师全集（电子版）·灵峰宗论：念佛即禅观论[M].九江：庐山东林寺编制，2006（戏论，系指错误无意义之言论，也即违背真理，不能增进善法而无意义之言论。四念处观：一身念处，观身为不净也。身为父母所生之肉身，身之内外，污秽充满，无些净处，故观身为不净。二受念处，观受为苦也。受为苦乐之感，乐从苦之因缘而生，又生苦乐，世间无实乐，故观受为苦。三心念处，观心为无常也。心为眼等之心识，念念生灭，更无常住之时，故观心为无常。四法念处，观法为无我也。法为除上三者所余之一切，法无自主自在之性，故观为无我。一境三谛，又名圆融三谛，或不思议三谛。天台宗认为，诸法无自性，谓之空，因缘所成，谓之假，即空即假，谓之中。如此三谛之理融洽于一境，三即一，一亦即三，圆融无碍，谓之一境三谛。一心三观，又名圆融三观、不可思议三观、不次第三观等。天台宗认为，宇宙万有，都具有空假中三种谛理，而这三种谛理又互具互融，空即假中，假即空中，中即空假，即三而一，即一而三，如在一心之中这样作观，即叫做一心三观。）

是一体，无二无别，所谓双念自性佛与他果佛，乃是借助于念他果佛的方法来显现和证悟自性佛，这与参禅、教观参禅、教观参究、了达自身心性本源之方法并无差别，但由于还有借助于他果佛的形式，因此，又可以说与参禅、教观之直达心性本源的参究、止观之法还有区别之处。蕅益法师最后强调，从对念佛法门与参禅、教观等法门之间所存在的这一玄妙复杂、深奥莫测的本质性关系所进行的这一全面深入的考证中可以看出，净土宗念佛法门实在是佛教无量法门中一个最为殊胜方便、无与伦比的独特法门。综上所述，我们不难发现，净土法门与佛教其他宗派法门之间在本质理体上所存在的是一种平等一如、无二无别的关系，而这种本质性关系的蕴涵又是异常微妙玄奥的。与此同时，净土法门与佛教其他宗派法门相比，还是有着自身所独具的超胜优特之处的，它在佛教诸多法门中的地位即是蕅益法师所说的"胜异方便，无上法门。"

二、净土宗教育与佛教其他宗派教育的差异性

诚如上文所述，净土宗教育与佛教其他宗派教育之间在诸如终极教育宗旨与修学法门的本质理体等方面是存在着一致性和共同性的。与此同时，它们彼此之间在诸如修学方法的难易程度与成功几率、教育对象的范围以及净土法门对其他宗派法门的统摄功能等方面则又是存在着显著的差异性的。而这也恰是它们之所以被划分为不同佛教宗派教育的基本依据所在。首先，净土宗教育与佛教其他宗派教育之间一个最大的差异即体现在它们在各自修学方法难易程度与成功几率上的不同。这具体表现为，在佛教教育领域中，净土宗的修学方法和路径被称为是易行道，修学者修学这一法门相对比较容易，修学成功的几率也相对较高；而其他宗派的修学方法和路径则被称为是难行道，修学者修学这些法门相对比较困难，修学成功的几率也相对较低。关于这一点，隋代净土宗高僧道绰法师在其所著《安乐集》一书中，便曾有过详细的论证和说明。他讲道："余既自居火界，实想怀怖。仰惟大圣，三车招慰。且羊、鹿之运，权息未达。佛诃邪执，障上求菩提。纵后回向，仍名迂回。若径攀大车，亦是一途。只恐现居退位，险径遥长，自德未立，难可升进。是故龙树菩萨云：求阿毗跋致，有二种道：一者难行道，二者易行道。言难行道者，谓在五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难乃有多途，略述有五。何者？一者外道相善，乱菩萨法；二者声闻自利，障大慈悲；三者无顾恶人，破他胜德；四者所有人天颠倒善果，坏人梵行；五者唯有自力，无他力持。如斯等事，触目皆是。譬如陆路，步行则苦，故曰难行道。言易行道者，谓以信佛因缘，愿生净土，起心立德，修诸行业。佛愿力故，即便往生。以佛力住持，即入大乘正定聚。正定聚者，即是阿毗跋致不退位也。譬如水路，乘船则乐，故名易行道也。"[1]这里，道绰法师指出，佛教行者于此娑婆世界五浊恶世之中修学佛法、渴求解脱，实是类似于火宅求生，甚为恐怖凶险。若是选择小乘声闻、缘觉修法，则终究堕于偏狭，难得大乘菩提，究竟解脱。而若是选择大乘菩萨道修法，也是遍布障难，其中最大障难即是仅凭自力修持实在很难到达大乘菩萨修学之阿毗跋致位，也

[1] 大正藏. 第四十七卷：安乐集

即不退转位，这样自然在修学的过程中也是进少退多，证得菩提佛果的时间也便遥遥无期。由此，道绰法师随即转引龙树菩萨在其所著《十住毗婆沙论》中所提出的修学佛法乃有“易行道”与“难行道”之分的观点，来加以说明净土法门较之其他佛教宗派法门的独特优胜之处。他认为，净土法门乃是佛教诸多法门中的一个易行道法门，佛教行者倘若具足深信、切愿和实行来笃志修学净土法门的话，其不仅不会堕于声闻、缘觉的小乘之道，而且也不会遭逢修学其他大乘宗派法门时难以到达不退转菩萨位次的这一最大修学障难，而是可以主要依靠阿弥陀佛愿力的加持得以顺利往生净土，并在那里继续在阿弥陀佛愿力的加持之下迅速证得不退转菩萨位次，从而最终得以究竟成佛。

与道绰法师的观点相类似，就修学净土法门为何较之修学佛教其他宗派法门更具优胜之处的深层原因，中国佛教净土宗第十三代祖师，民国现代时期的印光法师也曾有过非常详尽的阐释。他讲道：“如来出世，说法度生，原欲一切众生，直下了生脱死，亲证无上觉道而已。但以众生根机不等，不能究竟畅佛本怀。只得随顺机宜，循循善诱。大根则称性直谈，为说佛乘，令其即生圆证佛果。……次则为说菩萨乘，缘觉乘，声闻乘，令其渐次修习，渐次证果。又其次则为说五戒十善，令其不堕恶道，受人天身，渐种善根。随其所种善根大小，将来于三乘法中，随宿善力，发诸现行。或依菩萨乘，修六度万行，而得亲证法身。或依缘觉声闻乘，悟十二因缘及四谛法，而得断惑证真。此诸法门，虽则大小不同，顿渐各异。然一一皆须自己修习力深，断惑证真，方可超出轮回，了生脱死。若三界内见思二惑，丝毫未尽。则生死根本，未能斩断。纵令定慧力深，依旧无由解脱。”[1]又言：“况既受胎阴，触境生着。由觉至觉者少，从迷入迷者多。上根犹然如是，中下又何待言。……了生脱死，岂易言哉。以是不能普被三根，畅佛本怀。”[2]由印光法师的上述论述中，我们不难发现，他认为，诸佛如来之所以出兴于世，宣说佛法，普度众生的根本目的，即是为了一切众生都能够以最快捷的速度解脱生死，证得涅槃。但因众生各自先天的根机禀质不尽相同，佛陀不得不随顺机宜，应机施教，广说无量法门。统而言之，佛所说无量法门可概括为佛乘、菩萨乘、缘觉乘、声闻乘、天人乘等五乘法门。不同根机禀赋的众生各自选择适合其自身条件的相应法门，并以不同的速度渐次断尽烦恼业障，了生脱死，究竟成佛。但这五乘法门均具有一个共同的特征就是，修学者都是完全依靠自己修学佛法的自力逐渐断惑证真，解脱生死，证得佛道的。如此一来，倘若修学者倾尽一生之力，刻苦修学上述种种法门，却仍未能将见惑思惑等烦恼业障彻底断除干净的话，即使是其在佛法修学上已经取得了很高的成就，并且具足很深的定力与慧力，仍然还是无法出离三界六道，解脱生死轮回。况且待至其再一受生，无论是原来根机禀赋高的还是根机禀赋低的佛教修学者，其中的绝大多数人都将会因境生执，迷昧自心，再想继续修学佛法，解脱生死，则更是难上加难了。由此，印光法师认为，如上种种完全依靠

[1] 释印光著.增广印光法师文钞.第一卷：与陈锡尚居士书[M].台中：青莲出版社，2001，第页
[2] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：净土决疑论[M].台中：青莲出版社，2001，第45-46页

自力修学，断除烦恼业障，解脱生死，证得佛道的佛教法门因其在修学上的极其艰难，故适合于修学的对象十分有限，依之修学能够在一生之中断尽烦恼业障，解脱生死的佛教行者更是微乎其微，所以这些法门并不能普遍适用于所有的佛法修学者，因而也并不能完全舒畅佛陀普度众生的本怀。基于此，印光法师强调，正是由于上述种种依靠自力修学的佛教法门不能普摄一切根机的修学者，令其在业障烦恼未能完全断尽的情况下也能够即生解脱生死，因此，佛陀才特别宣讲出净土法门这一特殊的佛教法门，以促使所有修学佛法的众生，无论其业障烦恼断尽与否，首先都能够尽其一生解脱生死轮回。净土法门正是具有这一特殊优势的佛教法门，而佛教行者修学净土法门之所以能够得到这一特殊成效，这主要是依靠阿弥陀佛不可思议的慈悲愿力，即佛力的加持才得以实现的。从以上印光法师所做论述中，我们不难发现，他不仅是深入论证了净土法门与佛教其他宗派法门相比在修学方法的难以程度以及修学成功的几率等方面所存在的显著差异的问题，而且他也同时指涉到了它们在各自所摄受到的教育对象范围上所存在差异的问题。关于这一问题，印光法师在其所著《念佛恳辞序》一文中曾有过明确的论述和说明。他讲道："念佛求生净土法门，乃如来一代时教中之特别法门。普被三根，等摄凡圣。上之则等觉菩萨，不能超出其外。下之则逆恶罪人，亦可预入其中。有教无类，生正信者，咸得实益。即生了办，具烦惑者，亦预圣流。犹大海之普纳百川，若太虚之遍含万象。……若依念佛法门，生信发愿，念佛圣号，求生西方。无论出家在家，士农工商，老幼男女，贵贱贤愚。但肯依教修持，皆可仗佛慈力，带业往生。……带业往生者，直登不退。断惑往生者，速证无生。此全仗阿弥陀佛大悲愿力，与当人信愿念佛之力，感应道交，得此巨益。"[1]而在《净土法门普被三根论》一文中，印光法师又就此讲道："净土法门，不论富贵贫贱老幼男女智愚僧俗士农工商一切人等，皆能修习。由阿弥陀佛大悲愿力，摄取娑婆苦恼众生，是故较余门得果为易也。"[2]可见，印光法师认为，净土法门乃是佛教中的一大特别法门，其可以适合一切根机禀赋的佛教行者修学，不管出家在家，士农工商，老幼男女，贵贱贤愚，上至佛教修学的最高位菩萨——等觉菩萨，下至犯下五逆十恶重罪的罪孽最为深重的恶恼众生，无论其业障烦恼的轻重浅深，断尽与否，以及其修学水平的高低优劣，只要是能够对净土法门真正生起信心，发愿真诚求生阿弥陀佛净土，并尽其一生之力专心持诵阿弥陀佛佛号，则无一例外，均可在其临命终时，得到阿弥陀佛等圣众的接引，往生阿弥陀佛净土，一得往生，则再不会退转堕落，并在阿弥陀佛净土中依据众生往生前各自修学水平的不同，再各自以不同的速度渐次证得涅槃，成就佛道。净土法门之所以具有这一较之佛教其他法门更加优胜和高超的独特长处，主要是因为它是一种佛教他力修学法门，佛教行者修学净土法门，能够在其自身业障烦恼并未彻底断除干净的情况下就可以往生阿弥陀佛净土，解脱生死，究竟成佛的根本原因，全是在于阿弥陀佛慈悲愿力与净土法门修学者信愿念佛之自力感应道交所致，而这其中，

[1] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：念佛恳辞序[M].台中：青莲出版社，2001，第35页
[2] 释印光著.增广印光法师文钞.第二卷：净土法门普被三根论[M].台中：青莲出版社，2001，第49页

阿弥陀佛慈悲愿力对修学净土法门的人的加持乃是修学者得以成功往生阿弥陀佛净土的主要原因，而这也正是阿弥陀佛在因地修学时所发之本愿得以在果地成功肇建和实现的必然结果。

除以上所举诸多差异外，净土法门对佛教其他宗派法门所独具的统摄功能则是它们彼此之间所存在的另一重要差异。中国佛教净土宗第十二代祖师，清代彻悟法师曾就净土法门对其他佛教法门所独具的这一统摄功能明确讲道："此一念佛法门，如天普盖，似地普擎，无有一人一法能出其外，不在其中者。总佛一代时教，三藏十二部，半满、权实、偏圆、顿渐、种种法门，无非显示唯心自性，圆成无上妙觉而已，得非总一大念佛法门耶？"[1]这里，彻悟法师指出，念佛法门在佛教一切法门中所处的地位是基础性的，它可将其他所有佛教法门完全统摄在内。就如同天空普盖一切，大地普擎万物一般，法界内实在没有一人一法能出念佛法门之外，也没有一人一法不在念佛法门之中。进而，他又强调，总括佛的一代时教，诸如三藏十二部等典籍，半字教与满字教、权教与实教、偏教与圆教、顿教与渐教等种种法门，其归趣无非都在于欲令众生显示唯心净土、自性弥陀，圆满成就无上妙觉而已，这也就是说佛陀所宣化的一切法门实质上都是可以总归为一大念佛法门的。可见，彻悟法师在对比净土法门与佛教其他宗派法门之间的差异时，是将净土法门界定为对佛教其他宗派法门独具统摄功能的基础性地位上的。与彻悟法师相类似，印光法师在其所著《净土生无生论讲义发刊序》一文中，也曾就净土法门所具有的这种统摄性功能和基础性地位做过明确论述。他讲道："净土法门，其大无外。一切法门，无不从此法界流。一切行门，无不还归此法界。实诸佛圆满菩提成始成终之道，亦众生仗佛慈力即生了脱之法。其理甚深，其事甚易。故致人多未能识其底蕴。或求人天福报，不敢直下承当。或舍信愿求生，专看念佛是谁。遂将如来普为一切上圣下凡特立仗佛慈力即生高预莲池海会之法，仍成自力。以既无信愿，纵令亲见是谁，亦只是大彻大悟而已。倘烦惑未尽，则依旧轮回，浊恶境缘，迷失者多。欲了生死，当在驴年。可不哀哉。"[2]由此可知，印光法师认为，净土法门理深事易，其所涵盖的内容大而无边，可广摄佛教一切法门行门，乃大畅诸佛普度众生本怀的特殊法门，亦是众生即生了生脱死的高妙法门，因而，很多佛教修学者对这一法门的本质理体是难以完全悟解透彻的。基于这样的状况，印光法师也同时劝告佛教行者在修学净土法门时应当以尽此一生往生阿弥陀佛净土为核心目标，而不应将其当作换取人天福报的资本，或是以希求凭借念佛行持而得到类似禅宗大彻大悟式的境界为矢地，如此即使所愿得遂，倘若烦恼业障仍未断尽，及其再一

---

[1] [清]彻悟法师著.梦东禅师遗集·法语：示众[M].上海：上海佛学书局，1995，第21页（三藏：系指佛教典籍的三大类别。具体为，由佛所说的经藏；由佛所制的律藏；由佛弟子所造的论藏。十二部：系指佛经内容的十二种体裁。具体为，长行、重颂、孤起、因缘、本事、本生、未曾有、譬喻、论议、无问自说、方广、授记。半满：系指半教和满教。佛教中，以半字教引申为小乘声闻的九部经，以满字教引申为大乘方等经典。权实：系指权教和实教。权教又称方便教。即佛随顺众生意，以方便权宜所施设的教门。实教，又称真实教。即佛随自意内证之实义而发挥的教法。偏圆：系指偏教和圆教。偏者，偏僻之理，偏于空乃至中。圆者，圆满具足一切。就大、小乘而言，则小乘为偏，大乘为圆。顿渐：系指顿教和渐教。不依次第，快速到达觉悟的教法，称为顿教；依顺序渐进，经长时间修行而觉悟者，称为渐教。）

[2] 释印光著.印光法师文钞三编.第三卷：净土生无生论讲义发刊序[M].台中：青莲出版社，2001，第72页

受生，多数均会迷昧自心，还是要在三界六道中轮转生死，难以出离，其了生脱死之期则更加遥不可及了。综上所述，事实上也正是由于净土法门相对于佛教其他宗派法门而言，具有这种统摄性和基础性的地位与作用，方才导致了中国佛教教育领域内禅、教、律等诸宗派教育悉数与净土宗教育合为一流，并最终均以净土宗教育为指归的现象的凸显。

第二节　净土宗教育对佛教其他宗派教育的影响

中国佛教净土宗教育自东晋发端以来，至唐五代时期已经蔚为大观。与此同时，净土宗教育对佛教其他宗派教育所产生的影响也日益显现出来。自五代宋以后，中国佛教教育领域内禅净、教净、律净合流，同归净土的发展趋势也更加明显起来，并一直延续至今。

一、净土宗教育对禅宗教育的影响

禅宗是中国佛教一大主流宗派，禅宗教育亦是中国佛教教育的一大主要组成部分。中国佛教禅宗及禅宗教育的开端始祖乃为印度菩提达磨尊者。菩提达磨尊者于南朝梁武帝普通元年（公元 520 年）由印度来到中国，其志趣在于将古印度由释迦牟尼佛一脉单传至自己的佛教心法传入中国。菩提达磨尊者渡海来到中国后，便被梁武帝谴使由广东迎接至都城建业（今南京市），但梁武帝却于菩提达磨尊者所开示之佛教微妙心法不能相契。于是，菩提达磨尊者遂很快渡江北上至嵩山少林寺，并于少林寺面壁坐禅长达九年，以俟可接传如来心法之人。其时，有神光法师于伊洛之地披览群书，以旷达闻，其甚为仰慕菩提达磨尊者之高风，遂前往求法，他在菩提达磨尊者座前几经恭请，却始终未能得到菩提达磨尊者的接纳，直至最终“立雪断臂”以表其诚，菩提达磨尊者方才决定将古印度释迦牟尼佛一脉单传之佛教心法传于神光法师，并为其改名为慧可。至此，菩提达磨尊者终于完成来中国传授佛法心印的大愿，并由此而开创了中国佛教禅宗与禅宗教育的先河。此后，菩提达磨尊者传给慧可法师之佛法心印又先后经由僧璨法师、道信法师、弘忍法师一路传承至唐代慧能法师。唐代之时，禅宗作为中国佛教八大宗派之一的格局已经正式形成，由此，菩提达磨尊者、慧可法师、僧璨法师、道信法师、弘忍法师、慧能法师也便依次被尊称为中国佛教禅宗的六代祖师。自唐代禅宗六祖慧能法师之下，中国禅宗祖师心印的传承便不再实行一脉单传的形式，而是“一花开五叶”，分化为五家，这五家即是曹洞宗、云门宗、法眼宗、临济宗与沩仰宗。至北宋时期，临济宗之下又分化出杨岐派与黄龙派之两个支派，由此也便最终形成了中国禅宗“五家七宗”的局面。禅宗教育也便经由这“五家七宗”迅速遍布华夏大地，并逐渐形成了中国佛教教育领域内的一大主要组成部分。总体而言，禅宗教育的核心要旨即在于“不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛”。修学禅宗法门，对于受教者自身的条件要求甚高，即所谓具上上根器之人方可契入禅宗心法，

悟达心性本源。禅宗的修学方法乃是以参禅为主，修学者须在教内公认的禅门高僧尊宿的提撕指导下持之以恒地参究一念心性之本源理体，直至最终明心见性，证悟菩提。禅宗教育的根本经典一般包括《楞严经》、《楞伽经》、《金刚经》、《圆觉经》、《维摩经》、《心经》与《坛经》等七部。此外，还有一系列记载历代禅宗祖师和高僧大德生平经历与修学事迹的禅门语录，诸如《景德传灯录》、《五灯会元》与《指月录》等也是进行禅宗教育时所要加以深入研修与参考的重要典籍。

唐五代以来，禅宗教育受净土宗教育的深刻影响，开始日益呈现出禅净合流、指归净土的发展趋势。这一时期，推动这一趋势形成和发展的一个最为重要的人物，即是五代宋初的永明延寿法师，他是中国佛教净土宗的第六代祖师，同时他也是禅宗法眼宗的第三代祖师。延寿法师最早修学的乃是禅宗法门，并得法于天台山德韶国师，承嗣法眼宗第三代祖师心印。后又笃修净土法门，并于净土宗玄旨彻证无遗。北宋建隆二年（公元961年），延寿法师应吴越王钱俶之请，入主杭州永明寺。延寿法师住持永明寺长达十五年，他于永明寺大力倡导禅净双修之道，指心为宗，以净为归，接引度化大众明佛心要、往生净土者不可胜数，故世人尊称其为永明大师。在论及到禅净兼修、以净为归的内在因由和重要意义时，延寿法师曾专门做了《禅净四料简》一文来加以阐释和说明。他讲道："*有禅有净土，犹如带角虎，现世为人师，来生作佛祖。无禅有净土，万修万人去，若得见弥陀，何愁不开悟。有禅无净土，十人九磋路，阴境若现前，瞥尔随他去。无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与千生，没个人依怙。*"[1] 这里，倘若我们对延寿法师这篇偈文所包纳的实质蕴涵加以详细解读和分析的话，便可以很清晰地探明他之所以极力提倡禅净兼修、以净为归的深层思虑所在。首先，所谓"*有禅有净土，犹如戴角虎。现世为人师，来生作佛祖*"的意思即是：倘若有佛教行者在修学禅宗法门上已经达到明心见性、大彻大悟的境界，而且其又同时能够笃志精修净土法门，决意求生西方净土的话，那么，这样的修行人就如同老虎戴上锐利的双角一样，威武勇猛，没有能与他相比的。而他在世之时，则完全能够如理如法地接引和度化前来受教的学者，令其均能得到修学佛法的真实和究竟的利益，这样的佛教行者是足以堪当人天师表的；而当他到临命终的时候，则必定能够得到阿弥陀佛的慈悲接引，上品往生，并在西方净土迅疾证得菩提佛果，继而就可化现至无量无边的国土尘刹，以佛陀或祖师的资质与德能永无休止地度化无量无边的众生均能得以解脱生死、圆满成佛。其次，所谓"*无禅有净土，万修万人去。若得见弥陀，何愁不开悟*"的意思即是：倘若有佛教行者在修学禅宗法门上并没有达到明心见性、大彻大悟的境界，但其却能够笃志精修净土法门，决意求生西方净土的话，那么，这样的修行人必定个个都能于临命终时，得到阿弥陀佛的慈悲接引，往生净土。而一旦往生成功，所有的往生者不论其往生前的根基成就如何，在西方净土中均可不再退转，直至最终究竟成佛。既然往生之后，已经可以完全确保最终得以成就最为究竟圆满的菩提佛果，那么所谓的大彻大悟的境界就没有任何理由去发愁证悟不到的了。再次，所谓"有禅

[1] 详见莲宗十三祖传略[M]. 上海：上海佛学书局，1993，第47-51页

无净土，十人九蹉路。阴境若现前，瞥尔随他去”的意思即是：倘若有佛教行者在修学禅宗法门上已经达到明心见性、大彻大悟的境界，但是其却不能够笃志精修净土法门，决意求生西方净土的话，那么，这样的修行人中的绝大多数都难以在这一生之中真正解脱生死轮回，证悟菩提佛果，而继续沉沦于三界六道的生死轮回之中。其原因即在于，这些修行人虽然已经彻悟禅的宗旨，明心见性，但其见惑思惑等烦恼业障尚未完全断除，还必须经历种种境缘加以锻炼，将其见思惑烦恼断除得干干净净，没有丝毫余留，才能够解脱生死，出离三界六道。只要有一丝一毫的见惑思惑烦恼还没有断除干净的，三界六道的生死轮回依旧难以逃避。当这些修行人这一期生命临近结束之时，其就会进入中阴身[1]的境界之中。而在这个中阴身的境界中，即便是其已经是大彻大悟、明心见性之人，但因其并未完全断除净往昔所造作的一切烦恼业障，因此，其现生以及历劫以来所造作的种种善恶业力仍会统统显现，于是眨眼之间，其中阴身就会随着自己现生以及历劫以来所造作的最猛烈的善恶业力继续投生到相应的善恶道中去受生，却一丝一毫也不能主宰自己的生死。最后，所谓“无禅无净土，铁床并铜柱。万劫与千生，没个人依怙”的意思即是：倘若有佛教行者在修学禅宗法门上既没有达到明心见性、大彻大悟的境界，同时其又不能够笃志精修净土法门，决意求生西方净土的话，那么，这样的修行人就更加注定要沉沦流转于三界六道的生死轮回之中。因其现生曾经修学佛法，积累了一定的福德，再一投生时，往往会感得较为殊胜的人天福报，于是就随着这些福报境界而迷昧流转，沉溺执著于五欲六尘，广泛造作下无边恶业。由此待再次受生之时，就会堕落于地狱道之中，受尽种种酷刑的惩罚与折磨，即便是经历过漫长的时劫后，其所造作的地狱的业报消尽了，又会不断转生到鬼道、畜生道中再继续偿受恶报。而其想要从这些恶道之中出离，并再次得到人身，继续依从佛陀的言教来修学佛法，以求解脱生死轮回、证悟菩提佛果的话，可以说是难上加难，万劫千生也是难以实现的了。由此，从以上我们对延寿法师所作《禅净四料简》一文的深入阐析中可以发现，延寿法师极力倡导禅净兼修、以净为归的深层因由即在于，他认为，佛教行者修学佛法的核心目标即是解脱生死、证悟菩提，而尽管禅宗法门是佛教法门中一个非常殊胜难思的高妙法门，但与净土法门相对比而言，后者修学成功的几率显然要远远高于前者。因此，他主张，禅宗行者在参禅的基础上，也应当兼修净土法门，并以立志往生西方净土为毕生学佛的归趣所在，这样方能确保修学者尽一生之力即可获得修学佛法的成功，从而令其最为稳妥和快捷地实现修学佛法的终极目标。毋庸置疑，延寿法师一身而兼禅宗法眼宗祖师与净土宗祖师的双重身份，他的现身说法与全力倡导禅净兼修、以净为归的修学主张，在当时以及后世的禅宗教育乃至整个佛教教育领域内均产生了异常深广的影响。自此而后，中国禅宗教育的发展便愈加呈现出禅净合流、指归净土的特征，这也成为五代以后中国禅宗教育的一个主流发展趋势。

[1] 中阴身，又名中有，指人自死亡至再次受生期间之识身。此识身在最初的四十九天中，每七天一生死，经过七番生死，等待业缘的安排，而去投生。

与延寿法师相类似，中国佛教净土宗第八代祖师，明代莲池法师也是由禅宗入门，在探得佛法心源、大彻大悟之后，他也大力主张禅宗行者在参禅的同时，也应兼修净土法门，发愿求生西方净土，如此方能确保其可尽一生之力真正获得修学佛法的究竟利益。在《念佛不碍参禅》一文中，莲池法师便就此讲道："参禅人虽念念究自本心，而不妨发愿，愿命终时，往生极乐。所以者何？参禅虽得个悟处，倘未能如诸佛住常寂光，又未能如阿罗汉不受后有，则尽此报身，必有生处。与其生人世而亲近明师，孰若生莲华而亲近弥陀之为胜乎？然则念佛不惟不碍参禅，实有益于参禅也。"[1]显见，在这里，莲池法师所持有的乃是与延寿法师完全一致的观点，也即倡导禅宗行者应当禅净兼修，发愿往生，从而有效发挥净土法门对于禅宗法门的独特保障作用，而这实际上也正是确保禅宗行者最终能够真正获得修学佛法的究竟利益的一条不可或缺的途径与渠道。历史地考证，自南北朝时期，菩提达磨尊者在中国创立禅宗以来，除了像诸如延寿法师与莲池法师这样位列净土宗祖师行列的禅宗高僧极力倡导禅净合流、指归净土之外，事实上，还有不胜枚举的其他禅宗高僧也均大力主张禅净兼修、以净为归，这也更加完整和有力地反映出净土宗教育对于禅宗教育所产生的深远影响。元代禅宗高僧天如惟则法师在其所著《净土或问》一文中便曾对历代禅宗高僧力倡禅净兼修、以净为归的一系列事迹和主张做过细致详尽的描述，从中我们可以非常充分地感受到净土宗教育对于禅宗教育所产生的深远影响："夫永明既悟达摩直指之禅，又能致身于极乐上品，以此解禅者之执情，以此为末法之劝信，故余谓其深有功于宗教者此也。岂特永明为然。如死心新禅师，作劝修净土之文有云：弥陀甚易念。净土甚易生。又云：参禅人最好念佛，根机或钝，恐今生未能大悟，且假弥陀愿力接引往生。又云：汝若念佛不生净土，老僧当堕拔舌地狱。又如真歇了禅师作净土说有云：洞下一宗皆务密修，其故何哉？良以念佛法门径路修行，正按大藏，接上上根器，傍引中下之机。又云：宗门大匠已悟不空不有之法，秉志孜孜于净业者，得非净业之见佛简易于宗门乎。又云：乃佛乃祖在教在禅，皆修净业同归一源，入得此门，无量法门悉皆能入。至如天衣怀禅师、圆照本禅师、慈受深禅师、南岳思禅师、法照禅师、静霭禅师、净慈大通禅师、天台怀玉禅师、梁道珍禅师、唐道绰禅师、毘陵法真禅师、姑苏守讷禅师、北磵简禅师、天目礼禅师等诸大老，皆是禅门宗匠，究其密修显化，发扬净土之旨，则不约而同。岂特诸大老为然。余尝闻一老宿言曰：合五家之宗派，尽天下之禅僧，悟与未悟，无有一人不归净土者。因问其故。乃曰：如百丈大智海禅师，是江西马祖传道之嫡子，天下丛林依他建立，从古至今，无一人敢议其非。天下清规依他举行，从始至末，无一事敢违其法。看他为病僧念诵之规云：集众同声举扬一偈，称赞阿弥陀佛，复同声称念南无阿弥陀佛，或百声或千声。回向伏愿云：诸缘未尽，早遂轻安。大命难逃，径归安养。此非净土之指归乎？又看他津送亡僧，大夜念诵回向伏愿云：神超净域，业谢尘劳，莲开上品之花，佛授一生之记。此非净土之指归乎？至

[1] [明]莲池法师著. 莲池大师全集·竹窗二笔：念佛不碍参禅[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1995，第3860-3861页

于茶毘之际，别无所为，但令维那引声高唱南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛，如是十唱而大众十和，总名之曰十念也。唱毕复回向云：上来称扬十念资助往生。此非净土之指归乎？自百丈以来，凡所以津送禅僧，皆依此法。然则所谓合五家之宗派，尽天下之禅僧，无有一人不归净土者，岂不然乎？”[1]显见，这里，惟则法师除全力肯定了永明延寿法师在推动禅宗教育朝向禅净合流、指归净土这一路向发展进程中所发挥的突出作用外，还一路列举了自南朝梁道珍禅师到南宋天目文礼禅师约七百年间对促成禅宗教育这一发展路向而做出卓越贡献的诸多禅门高僧。这其中，他尤其援引了一位禅门老宿剖析唐代百丈怀海禅师[2]亦主张禅净合流、指归净土的话，来明确表示，实质上，早自唐代百丈怀海禅师时起，禅宗教育就已经出现了禅净合流、指归净土的发展趋势，即所谓“合五家之宗派，尽天下之禅僧，悟与未悟，无有一人不归净土。”由此可知，净土宗教育对于禅宗教育发展所产生的影响确实是源远流长，而且对禅净合流、指归净土这一禅宗教育发展路向的选择与推动也始终是众多禅门高僧大德的一致主张和共识。与中国古代社会禅宗教育受净土宗教育影响深刻的局面相类似，禅宗教育发展至现代社会后，依旧体现出鲜明的禅净合流、指归净土的发展趋势和特征，而这一时期所涌现出的众多禅门高僧依然是推动这一趋势持续发展的重要力量，例如，圆瑛法师[3]便是其中的一个典型代表人物。圆瑛法师早年出家后首先是于禅宗法门与天台宗法门均有所契入，并逐渐对宗门教下之玄旨奥义臻于洞彻明达。此后，他虽以禅宗高僧形象示现于众，实际上却是身体力行禅净兼修、以净为归之修学路径，平生专以“求福、求慧、求生净土”砥砺自勉，并以此教化徒众、共愿往生。印光法师与圆瑛法师结有非常深厚的情谊，并曾借助于为圆瑛法师所著《圆瑛法汇》与《劝修念佛法门》等著述作序的机会对其这种以禅净兼修、以净为归的修学和教化风格表达过由衷的赞叹和支持。在《圆瑛法汇序》一文中，印光法师便就此讲道：“圆瑛法师，宿具慧根，久研教观。迹虽住持宗门，心实注重净土。……佛学书局，汇集诸著，排印流通，名为圆瑛法汇。首以阿弥陀经注，以示法师注重净土之意。窃以浙江，昔有云栖法汇，近有谛闲讲录，圆瑛法汇，同为险道之导师，苦海之慈航，有缘遇者，何

---

[1] [明]濮益法师编选.净土十要.第六要：净土或问[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第202-204页

[2] 百丈怀海禅师（公元720～814年），福建长乐人，俗姓王（一说姓黄），唐代禅宗高僧。二十岁时依潮阳西山（今广东潮安县）慧照禅师剃度出家。后往庐江（今安徽庐江县）浮槎寺闵藏多年。他听说禅门高僧马祖道一禅师在南康（今江西赣县）开法，即前往参学，与西堂智藏禅师、南泉普愿禅师同为马祖道一禅师的入室高徒，时称三大士。百丈怀海禅师侍奉求学在马祖道一禅师门下六年，得到印可。马祖道一禅师圆寂后，百丈怀海禅师初住石门（今江西靖安县），继往新吴（今江西奉新县），住百丈山，自立禅院，制订清规，率众修持，实行僧团之农禅生活，世称百丈禅师。不久，四方禅者奔凑而来，以沩山灵祐禅师、黄檗希运禅师为其上首。百丈怀海禅师在百丈山住持传播禅风二十余年，其所订清规，世称百丈清规，天下丛林无不奉行，为禅宗史上划时代之功绩。唐宪宗元和九年（公元814年），百丈怀海禅师于百丈山圆寂。遗著有《百丈怀海禅师语录》、《百丈怀海禅师广录》等。

[3] 圆瑛法师（公元1878～1953年），福建古田人，俗名吴宏悟，民国现代时期禅宗高僧。十九岁时依福建鼓山涌泉寺增西法师剃度出家。其后遍依寄禅法师、谛闲法师等修学禅宗与天台宗法门，于禅教两门皆通达无碍。自三十六岁后，因读永明延寿大师和云栖莲池大师等所著之一系列净土著作，开始深信净土念佛法门，从此即努力于禅净双修，并自号“三求堂主人”，以求福、求慧、求生净土为毕生学佛宗旨。此后数十年间，圆瑛法师开始大力弘扬净土法门，广为四众弟子讲演净土经教，普劝念佛、求生净土。1953年，新中国成立后，曾出任中国佛教协会首任会长，同年九月于宁波天童寺圆寂。遗著有《楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《一吼堂诗集》、《一吼堂文集》、《阿弥陀经要解讲义》、《劝修念佛法门》等数十种，后合辑为《圆瑛法汇》行世。

幸如之。”[1]而在《劝修念佛法门序》一文中，印光法师又就此讲道：“近圆瑛法师，讲演群经之暇，著劝修念佛法门之论，将欲流通，函命作序。光老矣，目力，精神均不给，久已谢绝笔墨差事。今幸念佛一法，得人提倡，遂撮举大意，以塞其责云。”[2]总之，可以说，在现代社会，经由诸如圆瑛法师等一大批禅宗高僧大德们的倡导和努力，中国禅宗教育的发展依然保持着禅净合流、指归净土的传统特征，并一直绵延至今。而且，我们也不难预见，在中国禅宗教育的未来发展进程中，其受净土宗教育深刻影响的态势也必将会一直延续下去，这也会越发凸显出净土宗教育在中国佛教教育整体领域中所具有的基础性地位与归结性影响。

二、净土宗教育对天台宗教育的影响

在中国大乘佛教八大宗派中，三论宗、唯识宗、华严宗与天台宗属于教下四宗，这四大宗派在修学方法上皆以注重对各自所倚重的相关佛教经论义理的研修与证悟为基本特色，这与禅宗以参禅为主以及净土宗以信愿念佛为主的修学方法，从形式上相比较而言是具有显著差别的。隋唐时期，是这四大教下宗派共同兴旺鼎盛的时期，但自唐末武宗“会昌法难”之后，诸宗悉衰。迨至明清之后，诸如三论、唯识、华严等宗已是名存实亡，只有天台一宗还可不绝如缕，蕴有生机。相比较而言，这四大教下宗派中与净土宗关系较为密切，受其影响也较为深刻的就应当算是天台宗了。天台宗乃是由南北朝时期北齐慧文法师所开创，慧文法师又传法于慧思法师，慧思法师又传法于隋代天台山智者大师，至此，天台宗作为一个独立的大乘佛教宗派的名号方才正式成立。天台宗这一创宗传承的历史发展轨迹在《佛祖统纪》中有着明确的记载：“道之将行笃生圣哲。北齐尊者，宿禀自然不俟亲承，冥悟龙树即空即假即中之旨，立为心观以授南岳。南岳修之以净六根，复以授诸智者。智者用之以悟法华，乃复开拓鸿业以名一家。”[3]由于慧文法师乃是由证悟龙树菩萨之“即空即假即中之旨”而开创天台宗法门的，因此，在天台宗发展史上，通常是把龙树菩萨尊为天台宗第一代祖师的，而慧文法师、慧思法师与智者大师也便依次排列为天台宗的二祖、三祖和四祖。此外，由于智者大师通常又被视作是天台宗的实际创立者，因此，佛教界即依他所居住弘法的所在地浙江台州天台山命名这一宗派为天台宗。自隋代智者大师以下，天台宗的祖师传承由五祖隋唐时期的灌顶法师至北宋法智法师又相继延续了十三代。这十三代祖师的具体名号为：五祖灌顶法师、六祖智威法师、七祖慧威法师、八祖玄朗法师、九祖湛然法师、十祖道邃法师、十一祖广修法师、十二祖物外法师、十三祖元琇法师、十四祖清竦法师、十五祖净光法师、十六祖义通法师、十七祖知礼法师。[4]天台宗发展至北宋法智法师时代，分化为山家与山外两派，山家派以知礼法师为代表，为天台宗之正宗，绵延不绝，传承至今；山外派以晤恩法师为代表，其传承不久即告

[1] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：圆瑛法汇序[M].台中：青莲出版社，2001，第32页
[2] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：劝修念佛法门序[M].台中：青莲出版社，2001，第47页
[3] 大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第六·东土九祖
[4] 详见大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第六、七·东土九祖，卷第八·兴道下八祖

湮灭无闻。总体而言，天台宗教育在宗旨取向上乃是依据《法华经》之教旨而判立佛陀一代时教为五时八教[1]之教相，进而提倡依据一境三谛、一心三观之圆融妙理，而达致速疾顿成菩提佛果之目的。天台宗教育在具体修学上主要运用的是“教观双运、解行并重”的方法。而其在受教对象的择取上亦是要求甚高，必须是上上根器之人方可领受天台宗教法之精髓要义。天台宗教育的根本经典主要包括《法华经》、《大般涅槃经》、《大品般若经》与《大智度论》等。此外，智者大师所著之《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》等天台三大部与《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量寿佛经疏》等天台五小部亦是进行天台宗教育时所必须要加以深入教授和研修的重要经典。

自隋代智者大师实际奠定天台宗大乘佛教八大宗派之一的地位以来，天台宗教育在其发展进程中便一直深受净土宗教育的影响，体现出鲜明的台净合流、指归净土的发展趋势和特征。而智者大师则堪称是促成和推动天台宗教育朝向台净合流、指归净土这一路向发展的首倡者和开拓者。可以说，智者大师不仅是中国佛教天台宗教育体系的实际奠定者和主要建构者，同时他也是净土宗教育的积极实践者和大力推行者，他在净土宗教育对天台宗教育发展产生深远影响的进程中发挥了举足轻重和不可或缺的作用。据《净土圣贤录》记载：“智顗，字德安，姓陈，颍川人。……年十八，投湘州果愿寺法绪出家。诵法华经，兼通律藏。性乐禅悦，诣光州大苏山礼慧思禅师。……顗乃于此山修法华三昧。始经三夕，诵至药王品，是真精进，是名真法供养如来，身心豁然，寂而入定，照了法华，达诸法相。陈光大元年，初至金陵，居瓦官寺，创宏禅法。大建七年，往临海天台山，结庵于北峰，居焉。未几，奉诏入金陵。阵亡，去之庐山，又周游荆扬间。隋开皇十四年，归天台。前后造寺三十六所，佛像八十万躯，亲度僧一万四千人。赎鱼篦溪梁六十余所，作放生池，表闻于朝，严禁采捕。龙天致敬，道俗向化，法教于斯大盛。晋王广，从受菩萨戒，奉以名曰智者。尝著净土十疑论，其末篇，示欣厌二义。曰，欲决定生西方者，具二种行，定得生彼。一，厌离行。二，欣愿行。……顗化缘既毕，往剡东石城寺，谓弟子曰，吾当卒于此矣。命施床东壁，面向西方。专称阿弥陀佛，般若观音。又令多燃香火，唱无量寿经，及观经题竟。赞曰，四十八愿，庄严净土。华池宝树，易往无人。火车相现，一念改悔者，尚得往生。况戒慧熏修，圣行道力，功不唐捐矣。弟子请云，未审大师证入何位，没此何生。顗曰，吾不领众，必净六根。损己利人，但登五品。吾诸师友，今从观音势至，皆来迎我。言讫端坐，如入三昧。”[2]由此可知，智者大师不仅自己身体力行台净兼修、以净为归之修学路向，同时也以其来教导和劝化徒众，以致“道俗向化，法教大盛。”这也一举开启了后世天台宗教育皆以台净合流、指归净土为自身基本发展路向的序幕和先声。继隋代天台智者大师之后，在中国佛教天台宗教育的发展历程中，提倡台净兼

[1] 五时八教，系指天台宗对佛陀一代时教的判别系统。五时分为华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时；八教具体分为化仪四教与化法四教两大类别。化仪四教又分为顿教、渐教、秘密教、不定教等四种；化法四教又分为藏教、通教、别教、圆教等四种。

[2] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编.净土圣贤录·智顗[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第69-73页

修、以净为归的天台宗祖师和高僧代不乏人，这也使得净土宗教育对天台宗教育的影响不断得以加深，而到了天台宗第十七代祖师北宋知礼法师时期，天台宗教育所体现出的台净合流、以净为归的的发展趋势和特征则可谓是达到了又一个新高峰。据《净土圣贤录》记载："知礼，字约言，明州金氏子也。……七岁，丧母，号哭不绝，白父，求出家。遂往太平兴国寺，依洪选师得度。稍长，依宝云寺义通法师学教观，圆顿之旨，一受即了。淳化中，通既归寂，受请主乾符寺。寻徙保恩院，敷扬教观，学徒踵至。……大中祥符三年，重建保恩，赐名曰延庆。六年，建念佛施戒会。亲为疏文以劝曰，原夫一念本融，诸法无碍。遇熏既异，感报成差。是以顺性而修，则显诸佛净土。随情而作，则循五趣苦轮。所以处娑婆者，升出尤难，堕落者众。经云，得人身者，如爪上土。失人身者，如大地土。直待三乘行备，方免四趣受生。盖境界粗强，烦恼炽盛，自力求脱，实难其人。若夫生安养者，国土庄严，身心清净，直至成佛，不堕三途。经云，尚无恶道之名，何况有实。又云，众生生者，皆是阿鞞跋致。若欲生彼，但当称彼佛号，修彼佛慈，必为彼佛本愿摄取。舍此报身，定生彼国。具如经说，实非臆谈。今结万人，以为一社，心心系念，日日要期。每岁仲春，同集一处，同修供养，同听法音。会彼万心，以为一志，俾成净业，誓取往生。况劫浊命光，其犹风烛，一息不至，三途现前。何得自宽，不思来报。当依佛语，无顺人情。顿息攀缘，唯勤念佛。自此二月望日，岁举会以为常。尝集十僧，修法华忏三年，期以忏毕，焚身供养妙经，求生净土。……天禧四年，驸马李遵勖，奏礼高行，赐号法智大师，敕令住世演教。礼以从上诸祖，阐扬净土者，多谈事相，罕示观门，暂被时机，未穷圆顿。因取天台观无量寿佛经疏，研极理奥，曲畅玄风，成妙宗钞数万言。……礼他所撰述，多指归净土，此其最切者。……天圣六年正月元日，将示寂，建光明忏七日。至五日，结跏趺坐，召大众说法毕，聚称阿弥陀佛数百声，奄然而逝，年六十九。"[1]由此可见，知礼法师不仅禀承了历代天台宗教法的心髓，大力弘扬天台教观法门，惠其教泽者不可胜数，而且同时他也积极倡扬净土法门，并于每年春季启建念佛施戒会，结万人之社以念佛，志求往生西方净土。显然，知礼法师以天台宗一代祖师的身份，却能够如此不遗余力地举办规模宏大的净土宗教化活动，已足以说明他对台净兼修、以净为归的天台宗教育发展路向是持有一种全力倡扬和决意奉行的态度的。此外，知礼法师有感于自己以上诸位天台宗祖师在阐扬净土法门时，"多谈事相，罕示观门，暂被时机，未穷圆顿。"因此，他便特意为智者大师所著之《观无量寿佛经疏》做了一部《观无量寿佛经疏妙宗钞》，以天台教观注释观佛三昧，倡导约心观佛之说，从而由观西方净土依正庄严之境而助显众生即心本具之自佛自土。知礼法师的这部著作义理精深，它的出现对于从天台教观的角度来有力阐扬净土宗即心念佛的教义是具有甚大助益的。总之，在知礼法师的积极努力下，北宋时期天台宗教育所具有的台净合流、指归净土的发展趋势和特征又被推加到了一个新高度，这也进一步强化了净土宗教育对天台宗教育发展所产生影响的力度。

[1] [清]彭希涑，[民国]胡斑等编.净土圣贤录·知礼[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第115-118页

明代以后，中国佛教教下诸宗派教育，诸如三论宗、唯识宗与华严宗等宗派教育的发展均已奄奄一息、名存实亡，而天台宗教育的发展也是举步维艰、日趋衰微。此一时期，幽溪传灯法师出兴于世，他不仅全力振兴了天台宗教观法门，而且又继续推动着天台宗教育沿着台净合流、指归净土的发展路向不断迈进。据《净土圣贤录》记载："传灯，姓叶，衢州人。少从进贤映庵禅师剃发。随谒百松法师，闻讲法华，恍有神会。次问楞严大定之旨，百松瞪目周视，灯即契入。百松以金云紫袈裟授之。一生修法华、大悲、光明、弥陀、楞严等忏，无虚日。卜居幽溪高明寺。……即其地立天台祖庭，学侣辐凑。……尝著生无生论，融会三观，阐扬净土法门。……灯每岁修四三昧，身先率众，精进勇猛。注楞严，维摩等经，凡染翰，必被戒衲。前后应讲席七十余期。年七十五，预知时至。手书妙法莲华经五字，复高唱经题者再，泊然而寂。"[1]显见，传灯法师一方面致力于振兴天台教观法门，另一方面也大力倡导台净兼修、以净为归，并撰写《弥陀略解圆中钞》与《净土生无生论》等著作，以天台宗三谛三观圆融不二之妙旨阐扬净土法门的微妙义理，从而为明代以后天台宗教育的振兴以及继续朝向台净合流、指归净土的路径发展做出了卓越贡献。天台宗教育发展至清末民国时期时，又曾一度趋于衰落，但随着谛闲法师[2]的出兴于世，这种颓势很快即得以扭转，天台宗教育的发展又逐渐走上了中兴之路。谛闲法师在中兴天台宗教育的同时，也是大力主张台净合流、指归净土，他不仅对此亲自身体力行，而且亦以此教化徒众、接引学人。例如，在给《增广印光法师文钞》所做的序中，谛闲法师便就此讲道："大矣哉净土之为教也。诸佛出广长舌而赞叹，列祖发真实语以显扬。万汇咸收，三根普被。故念佛往生者，不间下凡上圣。称机利导者，无论教祖禅宗。试观著述传流，经论结集。其间赞扬净土法门者，不一而足。可见佛祖利生之旨，人同此心，心同此理也。我震旦自晋时远祖，溯西竺之高风，结东林之胜社。于是而缁素名流，教宗硕德，都以净土法门，为化导之资，而此宗盛行。乃者去圣时遥，真修日鲜。研教典者，徒滞文言。习宗乘者，罕明心地。欲求乘教修心，真参实悟，于百尺竿头，得一进步者，实不易多觏也。甚且呵佛骂祖，斥净土为小乘。瞎练盲修，嗤念佛为愚事。举世滔滔，迷流蠢蠢。明哲罕遇，慨也何如。……闲四十年来，奉释尊之诚言，遵智者之悲愿，所以自修而兼利者，其归结处，亦不外一句弥陀，信愿往生而已。"[3]可见，谛闲法师弘扬天台宗教育的路向亦是与天台智者大师所开辟的台净兼修、以净为归的路向是一脉相承的。此外，这一点从印光法师对谛闲法师的评价中也可以得到有力的佐证。在

---

[1] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编. 净土圣贤录·传灯[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第209-213页

[2] 谛闲法师（公元1858～1932年），浙江黄岩人，俗名朱古虚，民国现代时期天台宗高僧。二十岁依临海县白云山成道法师出家。此后即专修天台宗法门，二十九岁时，承迹瑞定融授记付法，传持天台教观第四十三世。四十六岁首任永嘉头陀寺住持。自此，历任绍兴戒珠寺、上海龙华寺、宁波观宗寺、天台山万年寺住持。清宣统二年（公元1910年），谛闲法师于南京设立佛教师范学校，并任校长；民国八年（公元1919年），又于观宗寺开创观宗学舍，并讲经弘法。后又主讲于观宗学舍，罗致学僧，授以台宗大小诸部，于是人才蔚起，其僧俗弟子有常惺、仁山、显荫、倓虚、戒尘、持松、妙真、蒋维乔、黄少希等，对于天台义学之弘扬，贡献殊大。民国二十一年（公元1932年）于观宗寺圆寂。著述有《大佛顶首楞严经指昧疏》、《圆觉经讲义》、《金刚经新疏》、《观经疏钞演义》、《教观纲宗讲记》等数十种，后合辑为《谛闲大师遗集》行世。

[3] 释印光著. 增广印光法师文钞. 第一卷：印光法师文钞题词并序[M]. 台中：青莲出版社，2001，第1页

《普门品讲义序》一文中，印光法师便曾明确指出，谛闲法师在教化与修学过程中所奉行的正是台净兼修、以净为归的风格和路向。他就此讲道："谛闲法师，力宏台宗，兼修净土。"[1]谛闲法师之后，其所倡导和主张的这一以台净兼修、以净为归为基本表征的天台宗教育发展路向，也为他的诸多弟子们所继承和延续，并一直绵延至今。毋庸置疑，未来社会，净土宗教育对天台宗教育的发展仍将会产生持续不断的影响，而台净合流、指归净土的发展路向也仍将会是天台宗教育未来发展的一个主流方向。

三、净土宗教育对律宗教育的影响

律宗是中国大乘佛教八大宗派之一，其实际开创者乃是隋唐时期的道宣律师。道宣律师主要依据佛教五部律[2]中之四分律来弘通戒律之学，同时又由于道宣律师长期在陕西终南山弘扬四分律，因而其所创立的这一宗派也被称作南山律宗。南山律宗的祖师传承，依据《佛祖统纪》中的记载，其初祖被认定为是释迦牟尼佛灭度后百年时，传佛心印之第五祖优婆毱多尊者座下五大弟子之一的昙无德尊者，以下诸位祖师则依次为二祖昙柯迦罗尊者、三祖法聪律师、四祖道覆律师、五祖慧光律师、六祖道云律师、七祖道洪律师、八祖智首律师，道宣律师则依此次序被排定为南山律宗第九代祖师。[3]道宣律师之后，南山律宗的祖师传承又相继经历了十祖周秀律师、十一祖道恒律师、十二祖省躬律师、十三祖慧正律师、十四祖玄畅律师、十五祖元表律师、十六祖守言律师、十七祖元解律师、十八祖法荣律师、十九祖处恒律师、二十祖择悟律师、二十一祖允堪律师、二十二祖择其律师等十三代祖师并一直延续到北宋时期的第二十三祖元照律师时代。元照律师之后，南山律宗的祖师传承则无由得其详。[4]概而言之，律宗教育的宗旨即在于通过促使佛教信众修持佛陀所制定的戒律来契证菩提佛果而得究竟解脱。律宗教育的修学方法主要表现为"诸恶莫作，众善奉行，自净其意。"具体而言也就是要求佛教行者应随顺由受戒所得的防非止恶之体性，而如法发动身口意三业之行为。律宗的教育对象含摄一切佛教信众，戒律乃是修学佛法之人所应共受共修的教育内容。不过，针对不同类别的佛教信众，诸如依据出家信众与在家信众，出家男信众与出家女信，在家男信众与在家女信众等的不同，其受持修学戒律的具体内容又有通戒与别戒的不同。一般而言，所有佛教信众均应受持修学的共通性戒律内容即通戒指的即是摄律仪戒（断诸恶）、摄善法戒（修诸善）、摄众生戒（慈悲喜舍，利益一切众生）等三聚净戒。而根据佛教信众各自具体身份的不同所要分别加以受持修学的差异性戒律内容即别戒，其内容则是相当纷繁复杂的。例如，比丘与比丘尼均需要受持修学具足戒。比丘所受持修学的具足戒分为二百五十戒，而比丘尼所受持修学的

---

[1] 释印光著.印光法师文钞续编.下卷：普门品讲义序[M].台中：青莲出版社，2001，第9页

[2] 五部律，系指释迦牟尼佛所制定的一大律藏的总和。在释迦牟尼佛灭度后百年时，传佛心印之第五祖优婆毱多尊者座下五大弟子将释迦牟尼佛所制定的一大律藏一分为五，故曰五部律。具体为：一、昙无德部，华语译为法正、法护、法镜、法密等，律本于东土曰四分律。二、萨婆多部，华语译为一切有，律本于东土曰十诵律。三、弥沙塞部，华语译为不著有无观，律本于东土曰五分律。四、迦叶遗部，华语译为重空观，律本于东土曰解脱律。五、婆粗富罗部，华语译为犊子，律本未来东土。

[3] 详见大正藏.第四十九卷：佛祖统纪卷第二十九·南山律学

[4] 详见蒋维乔著.中国佛教史[M].上海：上海古籍出版社，2004，第224-225页

具足戒则分为三百四十八戒，两者均并称为二具足戒。进而言之，这二具足戒又各含广、中、略等三重之意义。就比丘戒而言，广则无量，中则指三千威仪、六万细行，略则指二百五十戒。就比丘尼戒而言，广亦无量，中则指八万威仪、十二万细行，略则指三百四十八戒。与比丘与比丘尼需受持具足戒不同的是，在家信众则可受五戒，八关斋戒与在家菩萨戒等。律宗认为，从本质理体上而言，通戒也即三聚净戒乃是可以摄尽万行，总括众德与定慧二学以及一切别戒的，与此同时，别戒中的每一戒，乃至一切诸行，也均具足三聚净戒，这也就是律宗在本质理体上所蕴涵的大乘佛教一实圆顿之玄旨妙义。律宗教育的根本经典一般包括《四分律》、《梵网经》、《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律含注戒本疏》、《四分律删补随机羯磨疏》、《四分律拾毗尼义钞》与《四分律比丘尼义钞》等。

历史地考证，在中国佛教律宗教育的发展进程中，其真正受到净土宗教育的深刻影响，并呈现出鲜明律净合流、指归净土发展趋势和特征的时期，应当是从南山律宗第二十三代祖师北宋元照律师时期算起。据《净土圣贤录》记载："元照，字湛然，姓唐，余杭人。初依东藏慧鉴律师，专学毗尼。后从神悟谦师，讲天台教观。谦勖以究明法华为本务。复从广慈才法师，受菩萨戒，戒光发现，乃博究南山一宗。杖锡持钵，乞食于市。晚主灵芝三十年，传戒度僧，及六十会。笃意净业，每曰，生宏律范，死归安养，平生所得，唯二法门。尝集净业礼忏仪，自为序曰，元照自下坛来，便知学律。但禀性庸薄，为行不肖。后遇天台神悟法师，苦口提诲，始知改迹。深求祖教，博究佛乘。于是发大誓愿，常生娑婆五浊恶世，作大导师，提诱群生，令入佛道。复见高僧传慧布法师云，方土虽净，非吾所愿。若使十二劫莲华中受乐，何如三途极苦处救众生也。由是坚持所见，历涉岁年，于净土门，略无归向。见修净业，复生轻谤。后遭重病，色力瘵羸，神识迷茫，莫知趣向。既而病差，顿觉前非，悲泣感伤，深自克责。志虽洪大，力未堪任。仍览天台十疑论，初心菩萨，未得无生忍，要须常不离佛。又引智度论云，具缚凡夫，有大悲心，愿生恶世，救苦众生，无有是处。譬如婴儿，不得离父母。又如弱羽，只可传枝。自是尽弃平生所学，专寻净土教门。二十余年，未尝暂舍。研详理教，披括古今，顿释群疑，愈加深信。复见善导和尚专杂二修。若专修者，百即百生。若杂修者，万千一二。心识散乱，观行难成。一志专持四字名号。几生逃逝，今始知归。仍以所修，展转化导。尽未来际，洪赞何穷。方便多门，以信得入。如大势至，以念佛心，获悟圆通，入三摩地。复自思念，已前所造无量罪业，不信净土，谤法毁人，业因既成，苦果必就。内怀惭耻，晓夕兢惶。于是躬对圣前，吐露肝胆，五体投地，苦到忏悔。仍发大愿，普摄众生，同修念佛，尽生净土。欲常修习，须立轨仪，故集诸文，布成此法。从始至末，第列十门。并准圣言，咸遵古式。事从简要，法在精专。后贤披览，知我志焉。又撰十六观经，小弥陀义疏。其外著述累数百卷。政和六年秋，命弟子诵观经，及普贤行愿品，趺坐而化。"[1]从上可知，元照律师早年乃是于律宗与天台宗两大法门均深契入，明悟通达，并由此而广发

[1] [清]彭希涑，[民国]胡珽等编.净土圣贤录·元照[M].莆田：福建莆田广化寺印行，1992，第136-137页

宏誓大愿，愿常生于娑婆世界五浊恶世之中，常能通达佛理，以作众生之大导师，提诱群蒙，令入佛道。与此同时，元照律师对于净土法门却是略无归向，轻视无睹，妄加诽谤。后遭重病，神识迷茫，心智困顿，方体志向虽广，力未堪任。其于病中拜览天台智者大师所著之《净土十疑论》，顿悟净土法门之微妙精深，由此痛忏前非，归心净土，二十余年，研详理教，未尝暂舍，信心日增。进而又详览善导法师所著之《观无量寿佛经疏》，由此更加舍杂就精，一心持名，并撰《阿弥陀经义疏》与《观无量寿佛经义疏》等净土著述，阐扬净土法门之玄奥义理，展转化导，普摄众生，同修念佛，共求往生净土。及至元照律师晚年住持杭州灵芝寺之时，他更是身体力行律净兼修、以净为归之修学路向，并以此折摄度化群生，影响深广，从而也一举开启了后世律宗教育以律净合流、指归净土为自身主流发展路向的先河。

元照律师之后，在中国律宗教育的发展进程中，倘若论及在倡导律净兼修、以净为归这一发展路向方面出力最著、成就也是最大的一位律师，则非民国现代时期的著名律宗高僧弘一法师[1]莫属。弘一法师本人虽专修专弘佛教律宗，但他同时也兼修净土法门，主张律净兼修，以期尽一生之力即可往生阿弥陀佛净土，究竟成佛。弘一法师生平最为尊敬仰慕的出家人便是印光法师，他出家后曾三次请求印光法师收自己为弟子，最终以诚心感动印光法师，获其允肯，收为弟子。他在《弘一法师复王心湛居士书》一文中曾就此写道："朽人于当代善知识中，最服膺者惟光法师。前年尝致书陈情，愿厕弟子之列，法师未许，去岁阿弥陀佛诞，于佛前燃臂香，乞三宝慈力加被，复上书陈请，师又逊谢。逮及岁晚，乃再竭诚哀恳，方承慈悲摄受，欢喜庆幸，得未曾有矣。法师之本，吾人宁可测度，且约迹论，永嘉周孟由尝云，法雨老人，稟善导专修之旨，阐永明料简之微。中正似莲池，善巧如云谷，宪章灵峰（明蕅益大师），步武资福（清彻悟禅师），宏扬净土，密护诸宗。明昌佛法，潜挽世风，折摄皆具慈悲，语默无非教化，三百年来一人而已，诚不刊之定论也。"[2]可见，弘一法师对于印光法师是钦敬佩服之至的，他以一代律宗宗师的身份，而却心甘情愿地拜伏于印光法师座下，行弟子之礼，恭闻教诲提撕，这也可有力地说明弘一法师本人对于印光法师及其所弘扬的净土法门是笃志信从奉行的。弘一法师曾多次以亲自拜访或写书信的方式向印光法师请教有关净土法门以及其他佛法修学的种种问题，均得到了印光法师的悉心解答和教诲。例如，有一次，弘一法师决心闭关念佛，以求觉证念佛三昧。他在闭关前专门就如何闭关念佛以觉证念佛三昧之事写信向印光法师求教，印光法师随即回信予以答复道："接手书，知发大菩提心，誓证念佛三昧。刻期掩关，以祈遂此大愿。光阅之不胜欢喜。所谓最后训言，光何敢当。然可不尽我之愚诚以奉之乎。虽固知座

[1] 弘一法师（公元1880～1942年），浙江平湖人，俗名李叔同，民国现代时期律宗高僧。出家前性情倜傥恬醇，多才多艺，于诗文、词赋、书画、篆刻、音乐、绘画及戏剧等均有精深研究，并达到了很高水平，声名远播。民国七年（公元1918年），三十八岁时于杭州大慈寺依了悟法师剃度出家，法名演音，号弘一。出家后发愿毕生精研戒法，弘扬律宗，同时主张律净双修，求生阿弥陀佛净土。弘一法师出家修学二十四年，操行至苦，自律极严，恒常跣足芒鞋，孑然一担，云游各处，讲经弘法，终成民国现代时期中兴中国佛教律宗的一代宗师。民国三十一年（公元1942年）十月于福建泉州温陵养老院安然念佛而逝。弘一法师圆寂后，被佛教界内外人士一致公推为与虚云法师、太虚法师及印光法师等齐名的中国现代佛教四大高僧之一。

[2] 释印光著.印光法师文钞三编.第四卷：弘一法师复王心湛居士书[M].台中：青莲出版社，2001，第104页

下用此种络索不着，而朋友往还，贫富各尽其分，则智愚何独不然。但尽愚诚即已，不计人之用得着与否耳。窃谓座下此心，实属不可思议。然于关中用功，当以专精不二为主。心果得一，自有不可思议感通。于未一之前，切不可以躁妄心先求感通。一心之后，定有感通，感通则心更精一。所谓明镜当台，遇形斯映，纭纭自彼，与我何涉。心未一而切求感通，即此求感通之心，便是修道第一大障。况以躁妄格外企望，或致起诸魔事，破坏净心。大势至谓都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。敢为座下陈之。”[1]这里，不难发现，印光法师对于弘一法师所提问题的答复，既有对佛教净土宗中与念佛三昧问题有关的根本教理的阐发，又有自己在长期修学净土法门，求证念佛三昧过程中所积累的实际经验的自然流露，可谓理事兼备，令人折服。其实这也正是像弘一法师这样的高僧能够对其钦佩有加，并以师礼尊崇之的一个重要原因所在。总而言之，律宗宗师弘一法师与净土宗祖师印光法师所结下的这一段师生奇缘在当时的佛教界内广为流传，成为佛教信众所津津乐道的一段美谈佳话。同时，弘一法师这一对律净兼修、以净为归修学路向的笃志信受奉行也起到了巨大的榜样作用和师范效果，从而极大地推动了民国现代时期律宗教育朝向律净合流、指归净土路向继续发展的步伐。当今，律宗教育以一种独立的佛教宗派教育的形式而存在的迹象已经变得微乎其微，它更多地是以一种通宗教育的形式贯穿于其他一些佛教宗派教育形式，诸如禅宗教育、净土宗教育、天台宗教育与密宗教育之中，从而成为当今各主要大乘佛教宗派教育所共有的一种基础性教育形式和内容。而对于当今以及未来社会中那些比较偏好于修学律宗法门的佛教信众们而言，像诸如元照律师与弘一法师这样的律宗祖师和高僧大德们所极力倡导的律净兼修、以净为归的律宗教育发展路向，也必将会对其实际的教育与修学活动产生导向性影响，从而推动着他们在修学律宗法门的过程中不断地向律净合流、指归净土的路向迈进。

[1] 释印光著.增广印光法师文钞.第一卷：复弘一法师书[M].台中：青莲出版社，2001，第45页

结　语

佛教教育乃是中国传统教育的重要组成部分之一，它与儒家（儒教）教育、道家（道教）教育共同建构起中国传统教育的主体架构体系。三者之间既相互独立，又相互交叉融合。这其中，儒家（儒教）教育在中国传统社会数千年的漫长发展历程中始终居于主导地位，而佛教教育与道家（道教）教育则与之互成犄角之势，并对儒家（儒教）教育加以影响、渗透和辅弼。三者相辅相成，相得益彰。因此，倘若要对中国传统教育的历史进行深入探讨和研究的话，是不能忽视对于上述三家教育中任何一家教育的关注的。多年以来，在中国教育史学界，对于儒家（儒教）与道家（道教）教育史的研究已经取得了颇为丰硕的成果，在研究的深度和广度上也已达到了令人称道的水平。而佛教教育史的研究在中国教育史学领域中，一直以来便处于边缘化的境地，专门从事佛教教育史研究的人员甚为微少，佛教教育史的专项研究成果也是屈指可数。这种状况亟待改观，加强和深化佛教教育史的研究应当是中国教育史研究人员所要努力承担的一项学术使命。本文立意于此，对中国佛教教育的一大主流教育形式——净土宗教育做了一次专门研究和探讨。净土宗肇源于古印度释迦牟尼佛住世弘法的原始佛教时代。两汉之际，古印度佛教经籍陆续传入中国，净土宗典籍也随之来到中国，并被次第翻译出来。由此，净土宗思想也便渐次在中国流布开来。及至东晋时期，中国佛教净土宗由庐山东林寺慧远法师正式肇建，中国佛教净土宗教育也由此开端。在此后长达 1600 余年的时间里，中国佛教净土宗教育先后经历了隋唐五代时期的正式确立与兴盛，宋元时期的由盛入衰，明清时期的复兴与继续发展与民国现代时期的全面振兴等一系列跌宕起伏的发展历程。在这一漫长艰辛而又曲折变幻的发展历程中，中国佛教净土宗教育也逐渐形成了以“净土五经一论”为主体的根本经典体系，并涌现出了以净土宗十三代祖师和诸多在家居士大德为核心的一大批代表性人物。与此同时，中国佛教净土宗教育也逐渐形成了较为成熟和完善的寺院教育与居士教育体系和模式，并对佛教其他宗派教育产生了深广影响。

就佛教教育这一独特的教育领域而言，其既具有世俗教育的特征，又具有宗教教育的特征，而后者则是佛教教育最为典型和本质的特征。在佛教的各宗派教育中，将世俗教育与宗教教育这两大特征结合的最为严密和完备的便应当算是净土宗教育了。净土宗教育之所以能够得到众多佛教信众的推崇和信受，是与其独具特色的教育宗旨、教育内容和修学方法等密切相关的。净土宗的教育宗旨来源于阿弥陀佛本愿的肇建与实现。阿弥陀佛本愿乃是净土宗教育的核心内容，也是净土宗教育得以实施和流布的根本依据所在。依照佛教的观点，阿弥陀佛本愿的肇建和实现也便标志着阿弥陀佛净土与净土法门的正式确立，这同时也成为后世净土宗教育得以正式传布的滥觞所在。往生乃是阿弥陀佛本愿的核心元素，也是净土宗教育宗旨的首要价值取向。而为了达成往生这一净土宗教育的首要价值目标，佛教净土宗行者则必须要对以“净业三福”

为主要表现形式的一系列净土宗世间法与出世间法层面上的教育内容加以勉力修学，并同时要对净土宗以“生信、发愿与念佛行持”三者为纲宗的修学方法体系加以恒久恳切地修持和运用，从而最终实现往生阿弥陀佛净土这一净土宗教育的核心价值目标。佛教净土宗认为，众生之所以能够在具足烦恼业障的前提之下，通过对如上一些教育内容和修学方法的修学与运用，便能够尽其一生之力往生阿弥陀佛净土，了生脱死，不退成佛的根本原因，乃是在于阿弥陀佛本愿佛力地加持，这也便是净土法门这一他力修学法门较之佛教中其他完全依仗自力解脱生死，证得佛道的宗派法门而言所具有的独特优势所在。此外，从佛教净土宗立宗意旨的角度来考察，往生并非是净土宗行者修学净土法门的终极目标所在，其之所以孜孜以求疾速往生阿弥陀佛净土的根本原因，乃是为了在阿弥陀佛净土这一较之娑婆世界等秽土大为优胜超卓的独特修学环境中以最稳当和快捷的方式来成就佛果，并最终实现与法界一切众生共成佛道，同证菩提的这一大乘佛教教育的共同誓愿。统而言之，正是由于净土宗教育在其教育宗旨上的简洁明了，教育内容上的贴近融通世俗信众生活以及在修学方法上的简单方便，再加之主要依靠阿弥陀佛佛力加持获致往生、不退成佛这一稳定而强大的外力保障，使得净土宗教育在佛教信众中很容易得到认可和推广，从而自其建宗以来在摄受和教化佛教信众的数量方面始终名列前茅，居于主导地位。净土宗教育也便由此成为整个佛教教育领域中处于主流地位的一种重要教育形式。

寺院教育与居士教育是中国佛教净土宗教育的两大组成模式。就中国佛教净土宗的寺院教育而言，其在1600余年的发展历程中形成了悠久的历史传统和鲜明的当代特色。通过对庐山东林寺与苏州灵岩山寺这两座最具代表性的净土宗道场的寺院教育所进行的历史探究与实地考察，我们可以很清晰地发现，“集众念佛，专修净土”乃是净土宗寺院教育最为重要的历史传统，而将丛林熏修这一传统寺院教育模式有机融合于自身之内的新式学院教育模式，以及借助于互联网等现代高科技手段和途径所开展的一系列新型寺院教育活动和内容，则成为彰显净土宗寺院教育当代特色的显著标志和表征。总之，净土宗寺院教育所展现出的承袭传统、应时变革与融通社会的整体性特征是相当明显的。就中国佛教净土宗的居士教育而言，其所吸纳的居士人数在中国佛教居士总人数中始终是居于主导地位的，这也决定了净土宗居士教育对于整个中国佛教居士教育所具有的主导性作用和影响。净土宗居士教育的对象群体主要是由社会精英阶层与平民百姓阶层所组成，前者乃是净土宗居士教育对象群体的核心性组成部分，后者则是其主体性组成部分。社会精英阶层的净土宗居士群体不仅是净土宗居士教育的受体，同时他们也充当着净土宗文化与教育的传布者的角色。他们所具有的优越社会地位与较高文化素养无论是对于向社会大众传播与普及净土宗文化与教育的思想理念，还是对于提升净土宗文化与教育的社会地位与强化其社会影响力而言，都是一种可以有效利用的先天优势资源，这也使得他们有可能成为净土宗居士教育对象群体中的核心性组成部分。平民百姓阶层的净土宗居士群体广泛分布于中国社会的基层与民间，与来自于社会精英阶层的净土宗居士群体相比，他们所具有的巨大数量优势是显

而易见的，净土宗居士教育的推广与普及显然是要以他们作为主体性受众群体的。事实上，净土宗文化与教育之所以能够在中国社会与文化发展的时空境域中始终保持着长盛不衰、广为流布的发展态势，在很大程度上也正是得益于来自中国平民百姓阶层不可胜数的净土宗居士们的朴素传承与自觉推动使然。中国佛教净土宗居士教育的顺利开展还需要有力的组织形式来作为保障，历史的考证，这些组织形式主要表现为结社、组会与创办居士林等几种，这些组织形式的最为主要的教育功能即为组织净土宗居士们开展集体共修活动，其目的即在于更好地指导和引领净土宗居士们在如理如法的轨道上进行净土法门的教育和修学活动。未来社会，中国佛教净土宗居士教育的发展将会呈现出一些新的趋势和特征，这主要表现为对象群体的年轻化与知识化、手段与途径的多样化与科技化以及所面临冲击与挑战的日趋强劲等。这也预示着，未来社会，中国佛教净土宗居士教育的发展必将是挑战与机遇并存的，而其顺应时代变迁不断对自身发展加以适时变革的步伐也将永不停歇。

中国大乘佛教教育体系通常被划分为净土宗教育、禅宗教育、密宗教育、三论宗教育、唯识宗教育、华严宗教育、天台宗教育与律宗教育等八大宗派教育形式。净土宗教育与以上其他各宗派教育之间既存在着共同性，也存在着差异性。由于净土宗教育与以上其他宗派教育均同属大乘佛教教育系统，因此，它们所追求的终极教育宗旨显然是完全一致的，也即以“上证菩提，下化众生”为其共同的终极教育宗旨。此外，就这些宗派教育的修学法门所具有的本质理体而言，实质上也是毫无二致的，即所谓“体一名异”。净土宗教育与以上其他宗派教育之间的差异性，则主要体现在它们在各自修学方法的难易程度与成功几率、教育对象的范围以及净土法门对其他宗派法门的统摄功能等方面的不同。切实而论，相对于其他宗派法门而言，净土法门在修学方法上是最为简易的，而其所适用的教育对象的范围也是最为广泛的，实质上，从本质理体上来看，净土法门是可以将以上其他所有宗派法门完全统摄含纳在内的。也正是从这一意义上而言，净土宗教育对以上其他宗派教育发展所产生的影响乃是统摄性与归结性的。这也就可以用来解释，为什么自五代宋以后，中国佛教教育的发展会出现所谓禅净、教净、律净合流，同归净土的趋势与特征，并一直绵延至今。由此不难预见，未来中国佛教教育的整体发展格局和态势必将是“各宗自立门户，归趣同指净土。”

总而言之，佛教教育乃是中国传统文化与教育体系的一个不可或缺的组成部分，研究中国传统文化与教育，绝对不可忽视对于佛教文化与教育的研究。与此同时，净土宗教育又是中国佛教教育体系的基础性组成部分，它在中国佛教教育体系中所处的地位是具有统摄性和归结性的，它对中国佛教教育的整体发展进程产生着不可替代的作用和影响。因此，加强对净土宗教育的深入探究和解读，对于我们更好地理解和把握中国佛教文化与教育的整体特征与本质意蕴，乃至于更好地探寻和求证中国传统文化与教育的独特发展规律与内在蕴涵，显然都是具有巨大的启发意义和参考价值的。本文以上对净土宗教育所做之探究，只堪是一斑之见，一孔之得，亦可谓沧海一粟，大地一尘，其后续之解证求索，必将是别有洞天，重关漫道，尚俟余勇，以待来日。

主要参考文献：

（一）佛教典籍与论著类

1. [西晋]支法度译. 佛说善生子经. 大正藏. 第一卷
2. [姚秦]鸠摩罗什译. 妙法莲华经. 大正藏. 第九卷
3. [东晋]佛驮跋陀罗译. 大方广佛华严经（六十卷本）. 大正藏. 第十卷
4. [唐]实叉难陀译. 大方广佛华严经（八十卷本）. 大正藏. 第十卷
5. [唐]般若译. 大方广佛华严经（四十卷本）. 大正藏. 第十卷
6. [唐]菩提流志译. 大宝积经无量寿如来会. 大正藏. 第十一卷
7. [后汉]支娄迦谶译. 佛说无量清净平等觉经. 大正藏. 第十二卷
8. [吴]支谦译. 佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经. 大正藏. 第十二卷
9. [曹魏]康僧铠译. 佛说无量寿经. 大正藏. 第十二卷
10. [宋]法贤译. 佛说大乘无量寿庄严经. 大正藏. 第十二卷
11. [刘宋]畺良耶舍译. 佛说观无量寿佛经. 大正藏. 第十二卷
12. [姚秦]鸠摩罗什译. 佛说阿弥陀经. 大正藏. 第十二卷
13. [唐]玄奘译. 佛说称赞净土佛摄受经. 大正藏. 第十二卷
14. [姚秦]鸠摩罗什译. 佛垂般涅槃略说教诫经. 大正藏. 第十二卷
15. [后汉]支娄迦谶译. 佛说般舟三昧经. 大正藏. 第十三卷
16. [唐]实叉难陀译. 地藏菩萨本愿经. 大正藏. 第十三卷
17. [姚秦]鸠摩罗什译. 维摩诘所说经. 大正藏. 第十四卷
18. [唐]实叉难陀译. 十善业道经. 大正藏. 第十五卷
19. [后汉]安世高译. 佛说父母恩难报经. 大正藏. 第十六卷
20. [西晋]竺法护译. 佛说盂兰盆经. 大正藏. 第十六卷
21. [隋]阇那崛多译. 佛说出生菩提心经. 大正藏. 第十七卷
22. [唐]般剌密帝译. 大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经. 大正藏. 第十九卷
23. [姚秦]鸠摩罗什译. 梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十. 大正藏. 第二十四卷
24. 龙树菩萨造，[后秦]鸠摩罗什译. 大智度论. 大正藏. 第二十五卷
25. 龙树菩萨造，[后秦]鸠摩罗什译. 十住毗婆沙论. 大正藏. 第二十六卷
26. 婆薮槃豆菩萨造，[元魏]菩提流支译. 无量寿经优波提舍愿生偈. 大正藏. 第二十六卷
27. 马鸣菩萨造，[梁]真谛译. 大乘起信论. 大正藏. 第三十二卷
28. [隋]慧远撰. 无量寿经义疏. 大正藏. 第三十七卷
29. [唐]善导集记. 观无量寿佛经疏. 大正藏. 第三十七卷
30. [明]智旭解. 佛说阿弥陀经要解. 大正藏. 第三十七卷

31. [隋]智顗述，灌顶记. 菩萨戒义疏. 大正藏. 第四十卷
32. [北魏]昙鸾注解. 无量寿经优婆提舍愿生偈注. 大正藏. 第四十卷
33. [隋]慧远撰. 大乘义章. 大正藏. 第四十四卷
34. [北魏]昙鸾撰. 略论安乐净土义. 大正藏. 第四十七卷
35. [隋]智顗撰. 净土十疑论. 大正藏. 第四十七卷
36. [隋]智顗撰. 五方便念佛门. 大正藏. 第四十七卷
37. [唐]道绰撰. 安乐集. 大正藏. 第四十七卷
38. [宋]王日休撰. 龙舒增广净土文. 大正藏. 第四十七卷
39. [宋]宗晓撰. 乐邦文类. 大正藏. 第四十七卷
40. [宋]宗晓撰. 乐邦遗稿. 大正藏. 第四十七卷
41. [元]普度编. 庐山莲宗宝鉴. 大正藏. 第四十七卷
42. [明]袁宏道撰. 西方合论. 大正藏. 第四十七卷
43. [宋]延寿述. 万善同归集. 大正藏. 第四十八卷
44. [宋]志磐撰. 佛祖统纪. 大正藏. 第四十九卷
45. [隋]费长房撰. 历代三宝纪. 大正藏. 第四十九卷
46. [元]觉岸编. 释氏稽古略. 大正藏. 第四十九卷
47. [后秦]鸠摩罗什译. 马鸣菩萨传. 大正藏. 第五十卷
48. [姚秦]鸠摩罗什译. 龙树菩萨传. 大正藏. 第五十卷
49. [陈]真谛译. 婆薮槃豆法师传. 大正藏. 第五十卷
50. [梁]慧皎撰. 高僧传. 大正藏. 第五十卷
51. [唐]道宣撰. 续高僧传. 大正藏. 第五十卷
52. [宋]赞宁等撰. 宋高僧传. 大正藏. 第五十卷
53. [宋]道原撰. 景德传灯录. 大正藏. 第五十一卷
54. [明]袾宏辑. 往生集. 大正藏. 第五十一卷
55. [梁]僧佑撰. 弘明集. 大正藏. 第五十二卷
56. [唐]道宣撰. 广弘明集. 大正藏. 第五十二卷
57. [唐]道世撰. 法苑珠林. 大正藏. 第五十三卷
58. [唐]智昇撰. 开元释教录. 大正藏. 第五十五卷
59. [东晋]慧远法师著. 庐山慧远法师文钞[M]. 九江：庐山东林寺印行，2006
60. [东晋]慧远法师等著. 庐山净土集[M]. 北京：清凉书屋辑行，2003
61. [明]莲池法师著. 莲池大师全集[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1995
62. [明]莲池法师疏钞，古德法师演义. 阿弥陀经疏钞演义[M]. 上海：上海佛学书局，1997
63. [明]蕅益法师著. 蕅益大师全集（电子版）[M]. 九江：庐山东林寺编制，2006
64. [明]蕅益法师著. 蕅益大师净土集[M]. 上海：上海佛学书局，1995
65. [清]行策法师著. 净宗十祖行策大师净土集[M]. 苏州：弘化社印行，2003

66. [清]省庵法师著. 净宗十一祖省庵大师遗著[M]. 苏州：弘化社印行，2003
67. [清]彻悟法师著. 梦东禅师遗集[M]. 上海：上海佛学书局，1995
68. 释印光著. 增广印光法师文钞（共四卷）[M]. 台中：青莲出版社，2001
69. 释印光著. 印光法师文钞续编（共两卷）[M]. 台中：青莲出版社，2001
70. 释印光著. 印光法师文钞三编（共四卷）[M]. 台中：青莲出版社，2001
71. [明]藕益法师编选. 净土十要[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992
72. [清]周梦颜著. 安士全书[M]. 石家庄：弘一佛堂印行，2001
73. [清]彭绍升著. 彭绍升净土文集[M]. 北京：清凉书屋辑行，2003
74. 莲宗十三祖传略[M]. 上海：上海佛学书局，1993
75. [清]彭绍升著，赵嗣沧点校. 居士传（影印本）[M]. 成都：成都古籍书店，2000
76. [清]彭希涑，[民国]胡珽等编. 净土圣贤录[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992
77. 林子青编著. 弘一法师年谱. 北京：宗教文化出版社，1995
78. 明旸著. 圆瑛法师年谱[M]. 北京：宗教文化出版社，1996
79. 杨仁山著. 杨仁山集[M]. 北京：中国社会科学出版社，1995
80. 夏莲居著. 莲公大士净语[M]. 上海：上海佛学书局，1993
81. 夏莲居著. 夏莲居佛学文集[M]. 北京：清凉书屋辑行，2003
82. 黄念祖著. 佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解[M]. 石家庄：河北省佛教协会印行，1992
83. 黄念祖著. 净土资粮（附：谷响集）[M]. 成都：四川省宗教文化经济交流服务中心印行，1995
84. 黄念祖著. 华严念佛三昧论讲记[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992
85. 黄念祖著. 心声录[M]. 莆田：福建莆田广化寺印行，1992
86. 魏磊著. 净土宗教程[M]. 北京：宗教文化出版社，1998
87. 明旸著. 佛法概要[M]. 北京：北京广济寺印行，1999
88. 赵朴初著. 佛教常识答问[M]. 北京：中国佛教协会出版，1983
89. [日]佐佐木教悟，高崎直道，井野口泰淳，塚本启祥著，杨曾文，姚长寿译. 印度佛教史概说[M]. 上海：复旦大学出版社，1989
90. 陈垣著. 中国佛教史籍概论[M]. 上海：上海世纪出版集团，2005
91. 汤用彤著. 汉魏两晋南北朝佛教史（上、下册）[M]. 北京：中华书局，1955
92. 汤用彤著. 隋唐佛教史稿[M]. 北京：中华书局，1982
93. 黄忏华著. 中国佛教史（影印本）[M]. 上海：上海文艺出版社，1990
94. 蒋维乔著. 中国佛教史[M]. 上海：上海古籍出版社，2004
95. 南怀瑾著. 中国佛教发展史略[M]. 上海：复旦大学出版社，1996
96. 潘桂明著. 中国居士佛教史（上、下册）[M]. 北京：中国社会科学出版社，2000
97. 丁福保编纂. 佛学大辞典（上、下册）[M]. 上海：上海佛学书局，2004
98. 方立天. 中国佛教伦理思想论纲[J]. 禅. 2003. 4

99. 方立天. 中国佛教净土思潮的演变与归趣[J]. 法音. 2003. 9
100. 方立天. 弥陀净土理念：净土宗与其他重要宗派终极信仰的共同基础[J]. 学术月刊. 2004. 11
101. 崇恩. 印光大师与近代净土宗的振兴[J]. 法音. 1998. 5
102. 常正. 印光大师与佛教自身建设——纪念印光大师圆寂六十周年[J]. 法音. 2000. 11

（二）其他著作类

1. 汤用彤著. 印度哲学史略[M]. 北京：中华书局，1988
2. 冯友兰著. 中国哲学史（上、下册）[M]. 上海：华东师范大学出版社，2000
3. 钱穆著. 国学概论[M]. 北京：商务印书馆，1997
4. 钱穆著. 国史大纲（上、下册）[M]. 北京：商务印书馆，1996
5. 钱穆著. 中国文化史导论[M]. 北京：商务印书馆，1994
6. 张岂之著. 中国儒学思想史[M]. 西安：陕西人民出版社，1990
7. 何平著. 儒脉兴衰——从孔夫子到新儒学[M]. 郑州：河南人民出版社，1998
8. [美]杜维明著. 现代精神与儒家传统[M]. 北京：生活·新知·读书三联书店，1997
9. 丁钢著. 中国佛教教育——儒佛道教育比较研究[M]. 成都：四川教育出版社，1988
10. 杜成宪，崔运武，王伦信著. 中国教育史学九十年[M]. 上海：华东师范大学出版社，1998

后 记

因缘仿佛是注定的。

五年前，心中曾闪过一念："有朝一日应到丁老师门下受教一番，研究生生涯方算圆满。"

两年前，这随心的一念居然变为现实。我成了丁老师的弟子。为此，我不由感叹命运的神奇，也由衷感恩命运的垂青。

两年来，在丁老师座下亲聆教诲，承禀心传。每每有茅塞顿开、醍醐灌顶之感。我本顽石之根性，经师之一番点拨导化，其受用终身，断不疑矣！感戴师恩，无以为报。惟笃志向学，惕厉做人，或可免消有辱师门之虞也！

这里，还要真诚感谢我的博士导师王炳照先生、硕士导师朱旭东教授等学界诸师以及四川色达五明佛学院索达吉堪布、河北赵县柏林禅寺振圆老和尚、北京法源寺法映老和尚、北京佛教居士林夏法圣老居士、上海真如寺妙灵老和尚、庐山东林寺大安法师、苏州灵岩山寺明学老和尚等教界诸师一直以来所给予我的教导、关爱、扶掖、帮助与支持。

这里，还要真诚感谢华东师范大学教科院的杜成宪教授、黄书光教授与吴刚教授，正是他们在开题报告会上所提出的中肯而富有建设性的意见，对我的研究报告的顺利完成发挥了不可或缺的作用。他们的睿智、博学、厚朴与雅量也使我真切地感受到了华东师大教科院学术研究队伍的雄厚实力与优良学风。

这里，还要真诚感谢华东师范大学教科院办公室王莉老师两年来所给予我的关心和照顾。

这里，还要真诚感谢司洪昌、占盛丽、俞可等同门，张东海、张利民、邵福兴等学友两年来所给予我的关心、帮助与支持。

最后，还要真诚感谢我的父母与爱人陶丽苹女士等家人长期以来所给予我的无私关爱与支持。没有他们作为我的坚强后盾，我能在求学的道路上一如既往地坚持到现在，也将是难以想象的。我愿将自己所有的成就与幸福与他们共享！

因缘永远是变化的。

往事如风，来缘未定。手握命运之钥，又将开启一扇怎样的命运之门？

寄志于学，顺逆一如。念兹在兹，一往无前！

报告告竣，聊赘数语，是为后记。

杜钢

于华东师范大学丽娃大厦 1505 室

2007 年 7 月 5 日凌晨