

北傳佛教「淨土學」的形成

西秦炳靈寺 169 窟無量壽佛龕造像的義學與禪法

賴鵬舉

圓光佛學研究中心北傳佛教研究室

【關鍵詞】：菩薩四無量心 法身觀 十方佛觀 淨土三因 蓮花化生

前 言

「淨土」是證得無生忍菩薩以所得法身功德自行淨業，亦化度眾生行淨業，以「共業」故成就佛菩薩與眾生共處的清淨依報，謂之「淨土」。「淨土」是大乘菩薩尋求有效度眾方法的重要里程碑，也是北傳大乘佛教重要的特色之一。過去學界對「淨土學」的研究在文獻上大都以早期的淨土經典為出發點¹，如中國漢末譯出的《無量壽經》諸版本，但本文的研究發現北傳

¹ 春日井真也，藤堂恭俊〈淨土經典の形成 3〉，收在宮本正尊主編《佛教の根本真理》第四章，三省堂刊，昭和三十一年，頁 512-532。結成令聞〈淨土教の真理性〉，收在前揭

佛教淨土學的源頭除淨土經典外，尚有《般若經》及龍樹的《大智度論》，最後再經由中亞的禪法加以具體的落實，方才完成的。在區域上，過去的研究將印度與中國的淨土學分開加以探討，而沒有發現淨土學的形成是由西北印、中亞、河西至長安逐漸形成的，亦即要以整個北傳的視野來看待它的成長。

上述淨土思想首見於中亞流傳的大品《般若經》²，經三世紀印度龍樹在其《大智度論》中加以闡發，並提出菩薩與眾生共行淨業以成就淨土的可行方向。然而這樣的可行方向離具體禪法的實踐尚有一段長遠的路途，如菩薩如何發心來勸化眾生共成淨業？欲勸化十方六道生，菩薩憑一般的色身如何作到？所成就的淨土不單清淨而已，其體性並通於十方的佛淨土，這點菩薩如何加以掌握？這些有關成就淨土一路來的關鍵問題如何被一一克服，學界目前所知無幾。

筆者發現中亞的禪者發展出「菩薩慈悲觀」，以令眾生得涅槃實樂的心情來勸化眾生共行淨業。以「念佛三昧」發展而來的大乘「法身觀」，示現無量化身來化度十方六道眾生。以修行華嚴《十住經》的「十方佛觀」，令所成就的淨土通徹於十方淨土世界。

上述這些大乘禪法的發展，中亞禪學大師羅什直接間接皆涉及。隨著五世紀初羅什的入關，這些禪法被帶至長安，羅什並提「淨土三因」的綱領，完成整個北傳淨土禪法的統攝工作而有爾後河西炳靈寺 169 窟無量壽佛龕的開造。

「中亞佛教」是北傳佛教研究中被了解較少的一個區域，其原因在單獨的文獻或造像研究皆不足以形成連續的研究脈絡。禪窟的造像主要作為禪者修觀的所緣，本文透過禪窟造像與禪法文獻相互的解讀與互補，即可顯現較為一貫的研究脈絡，用以闡明以「中亞佛教」為重心的北傳佛教淨土學形成的過程。

書，頁 539-569。

² 三世紀由朱士行在中亞于闐取得而在中國譯出的《放光般若》卷十九〈建立品〉：
「須菩提白佛言：世尊，菩薩云何能淨佛土？菩薩從初發意已來，常淨身、口、意，并化餘人淨身、口、意。……。自行六波羅蜜，亦勸進人使行六度。持是功德，與眾生共求佛國淨。」《大正藏》卷八，頁 136 上。

第一節 四世紀末中亞「淨土」思想及其 相關禪法的形成

「淨土學」主要是探討「依報」佛土如何形成，與發源於西北印專注探討佛陀「正報」的「念佛三昧」在對象上有所不同。

西元二世紀末由中亞流傳至中國的大乘《般若經》與《無量壽經》首度言及了菩薩成就淨土的事情，其中《無量壽經》更以相當的篇幅說明法藏比丘如何在因地發願及度眾來成就「極樂淨土」，但如何形成淨土的具體問題在譯經當時的中國並沒有被討論。

西元二至三世紀的龍樹曾在西北印與中亞交界的「雪山」得見甚多的大乘經典³，其對大乘經典的釋論中即對淨土的成因有進一步的探討。《十住毘婆沙論·易行品》中討論了不少《無量壽經》中的內容，如：

若人生彼國，終不墮三趣，及與阿脩羅。……。若人願作佛，心念阿彌陀，應時為現身。……。若人種善根，疑則花不開。信心清淨者，花開則見佛。⁴

引文中的「若人生彼國，終不墮三趣」出於《無量壽經》法藏比丘所發四十八願中的第一願：「設我得佛，國有地獄餓鬼畜生者，不取正覺」。引文「若人願作佛，心念阿彌陀，應時為現身」近於四十八願之第十九願「十方眾生發菩提心，修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺」。引文「若人種善根，疑則花不開。信心清淨者，花開則見佛」出於《無量壽經》文末有關邊地胎生的問題：「若有眾生以疑惑心修諸功德願生彼國，……是故於彼國土謂之胎生。……若有眾生明信佛智，……此諸眾生於七寶華中，自然化生，加趺而

³ 後秦羅什譯〈龍樹菩薩傳〉：

「出家受戒，九十日中誦三藏盡。更求異經，都無得處。遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之。」《大正藏》卷 50，頁 184 中。

⁴ 《大正藏》卷 26，頁 43 上、中。

坐。」

龍樹的另一論著《大智度論》則正式論及了淨土形成的大綱，如〈釋趣品第二十之餘〉：

淨佛世界者有二種淨：一者菩薩自淨其身，二者淨眾生心令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。⁵

「得清淨世界」即是「淨土」，其條件之「彼我因緣」即指「菩薩自淨其身」及「淨眾生心」。同樣的大綱亦出現於〈釋淨佛國土品〉：

是菩薩得無生法忍，住神通波羅蜜，然後能淨佛土。……自身淨，亦淨他人。何以故，非但一人生國土者，皆共作因緣。⁶

「生國土者，皆共作因緣」謂往生淨土者，皆共同成就淨土因緣。共同成就即指菩薩「自身淨，亦淨他人」。「自身淨，亦淨他人」明確地指出形成淨土的兩條可行方向，菩薩須自行清淨道，亦化導眾生行清淨道，則淨土在「共業」的因緣下便可成就。由於龍樹提出這二條行動綱領，展開了北傳佛教可歌可泣的「淨土」運動。

菩薩們照著龍樹的指示欲實踐淨土，首先會面臨兩個問題：一是菩薩欲自淨淨人須具備何種條件？二是菩薩開展淨化眾生的工作時如何發心？

針對第一項的問題，在前述引文之首便說得很清楚，那便是「菩薩得無生法忍，住神通波羅蜜，然後能淨佛土」。針對發心的問題，菩薩須發「慈、悲、喜、捨」的「四無量心」來度眾生，在此先討論前者。

「得無生法忍，住神通波羅蜜」即是證得「法身」，而以法身能出「化身」度十方世界眾生。在實際的實踐上，中亞的禪者由西北印傳來的「念佛三昧」中先習得小乘的「法身觀」，這即是見於中亞禪經《思惟略要法》中的「法身觀法」。但小乘的「法身觀」傳到中亞後，在五世紀左右被進一步發展成大乘的「法身觀」，且在克孜爾的禪窟中留下具體的造像，成為更深大乘禪法的起點，拙作〈西北印念佛禪法在中亞的進一步發展〉⁷一文討論

⁵ 《大正藏》卷 25，頁 418 中。

⁶ 《大智度論》頁 1056。台北：普門文庫，1979。

⁷ 口頭宣讀於慈光禪學研究所主辦之「第二屆禪學研討會」，台北，1999 年 10 月 24 日。

了這個問題。接著討論「四無量心」與淨土形成的關係。

「四無量心」謂慈、悲、喜、捨四心無量無邊，乃早期部派佛教禪法的一支，見於婆須蜜、僧伽羅剎及佛陀跋陀羅的禪經，其中的前二者並以「慈悲觀」的形式進入「五門禪法」之中。

印度原有的四無量心經大乘學者龍樹加以擴展，使此一禪法進入中亞後，著重於菩薩、眾生間的互動以成就究竟涅槃不生滅的境界，成為羅什而後在長安發展「淨土學」的伏筆。

首先敘述印度部派時期的四無量心。僧伽羅剎《修行道地經·慈品第六》有慈無量的內容：

修道者當行等慈，父母、妻子、兄弟、朋友，及與怨家，無遠無近，等無憎愛，及於十方無量世界。⁸

「慈心」謂對「父母、妻子、兄弟、朋友」等親人行慈心，次及中人，乃至「怨家」，等無憎愛。最後及於「十方無量世界」謂之「慈心無量」。

東晉時佛陀跋陀羅傳出的《達摩多羅禪經·修行四無量三昧第十四》有完整慈、悲、喜、捨四無量心的內容：

當於上親修別相慈，次於中親、下親、中人、怨家，次第修習九品慈心。……然後於一切眾生起法饒益心，……一切佛法皆悉與之，……次與涅槃樂。悲無量者，如慈境界怨親中人，悲亦如是。……喜無量，……見一切眾生得法樂已，其心歡喜。……捨無量者，……謂平等清淨，離苦樂相，捨相似相現，是名捨無量三昧。⁹

於「親人」、「中人」及「怨家」分別起「慈心」及「悲心」，見一切眾生皆得法樂而起「喜心」，最後離慈悲所緣之「苦樂相」而生「捨心」。

在印度原有的禪法（如五門禪法）中，「四無量心」特別偏重行者對一切眾生的愍念、關懷，希與一切眾生究竟法樂，成為後來菩薩發願成就淨土

⁸ 《大正藏》卷5，頁190上。

⁹ 《大正藏》卷15，頁319下-320中。

世界來利益眾生最早的動機。

此四無量心在二世紀時為龍樹菩薩以大乘法加以擴展，而見於《大智度論》的〈釋初品中四無量義第三十三〉。其擴展的內涵在下述幾個方面：

一、由慈念一方眾生擴大為慈念十方眾生。〈四無量義〉：

慈心得解遍滿東方世界眾生，慈心得解遍滿南西北方四維上下十方世界眾生。以悲、喜、捨相應心亦如是。……緣四方眾生是名廣，緣四維眾生是名大，緣上下方眾生是名無量。¹⁰

擴大念「東、西、南、北、四維、上、下」十方世界的觀法，是延續《十住毘婆娑》「觀十方佛」的作法。

二、慈念對象擴及十道眾生。〈四無量義〉：

以是慈心念得道聖人，是名無量心，用無量法分別聖人故。念諸天及人尊貴處，故名為大心。念諸餘下賤眾生及三惡道，是名廣心。¹¹

《大智度論》的慈念對象由原來「親人」、「中人」及「怨家」擴及「得道聖人」、「人天」及「三惡道」之十道眾生。此種內涵亦表現在龜茲石窟相關的造像上，本節下文中當再言及。

三、擴大「捨心」為發心作佛，令眾生得實樂。〈四無量義〉：

但憶想未有實事，欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜，具足佛法，令眾生得是實樂，以是故捨是三心入是捨心。……諸菩薩行是慈心，欲令眾生離苦得樂，從此慈心因緣，亦自作福德，

¹⁰ 《大智度論》頁 254。台北：普門文庫，1979。

¹¹ 同註 10。

亦教他作福德。受果報時，……若作佛時，共無量阿僧祇眾生，入無餘涅槃。¹²

《大智度論》此段對「捨心」的發揮意義重大，令「四無量心」得以接上菩薩的「淨土」行。引文謂前述的慈、悲等心但是憶念眾生，而眾生實未得益。故「欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜，具足佛法，令眾生得是實樂」方是究竟捨慈、悲、喜三心之「捨心」。而「發心作佛，行六波羅蜜」度化眾生正是菩薩成就淨土的大綱，下文菩薩「自作福德，亦教他作福德」乃至「若作佛時，共無量阿僧祇眾生，入無餘涅槃」更是菩薩成就淨土的具體步驟。故《大智度論》已將原來菩薩慈念眾生的「四無量心」具體化為菩薩與眾生共同成就淨土。由下文可知龍樹此種思想正是引導中亞佛教由慈悲觀建立淨土觀的契機。

四、菩薩以法身出化身行四無量心。〈四無量義〉：

菩薩得一切種智時，身出光明照無量世界。一一光明變化作無量身，度十方無量眾生。¹³

菩薩「得一切種智」為證得「法身」，「身出光明」「一一光明變化作無量身」為由法身出無量「化身」，以化度眾生。

以上說明了三世紀龍樹對「四無量心」禪觀境界的提昇，接著說明此等以大乘思想提昇後的四無量心對中亞的影響。四世紀末在中亞龜茲宏揚大乘佛法的鳩摩羅什稍後入關時譯出了兩部禪經：《坐禪三昧經》及《禪法要解》。此兩部禪經皆有中亞的特色，也皆有「四無量心」的內涵。其四無量心的內涵主要是吸收龍樹《大智度論》中有關「四無量心」的相關內容而形成的，如《禪法要解》言「四無量心」時謂：

餘悲心義，如摩訶衍論四無量中說。……如是等四無量義，如摩訶衍中說。¹⁴

¹² 同註 10。

¹³ 同註 10。

¹⁴ 《大正藏》卷 15，頁 291 中~292 上。

「摩訶衍論」或「摩訶衍」皆指龍樹所著的《大智度論》。而具體的內容如《坐禪三昧經·菩薩慈三昧門》：

以此三昧慈念東方一切眾生，使得佛樂，十方亦爾，心不亂轉，是謂菩薩慈三昧門。問曰：何不一時總念十方眾生？答曰：先念一方，一心易得，然後次第周遍諸方。¹⁵

先觀「一方」，次第周遍「十方」的觀法，延續《大智度論·四無量義》中觀「十方」以爲「無量」的特色。

又如《坐禪三昧經》中「四無量心」的部分亦言及慈觀所及的對象：

復次慈三昧力故，行者皆見眾生無不得樂，……如貴、賤、貧、富、禽獸之屬，各自有樂，互相憐愍。……問曰：餘道可爾，地獄云何？¹⁶

「貴、賤、貧、富」爲「人道」，合「禽獸」、「地獄」，亦近六道眾生。這亦同於《大智度論·四無量義》，不止觀「親愛」、「中人」、「怨家」，而將慈心及於十道眾生。

又如《禪法要解》「四無量心」部分亦言及慈觀真實與否的問題：

慈亦如是，初入觀時，見人受樂，願與苦者，慈力轉成，悉見得樂。問曰：眾生實無得者，云何皆見得樂而不顛倒？¹⁷

引文謂行者「入觀時」，以「慈力」故，令受苦眾生「悉見得樂」，故有「眾生實無得者，云何皆見得樂而不顛倒」的疑問。此問同於《大智度論·四無量義》中之「但憶想未有實事」，表示中亞禪師亦見及《智論》擴大捨心爲發心作佛，令眾生得實樂之內涵。故《坐禪三昧經·菩薩慈三昧門》亦言及「以涅槃實清淨法，度脫眾生，使得實樂」。¹⁸

最後《禪法要解》在「四無量心」的部分亦言及了佛菩薩以法身變化

¹⁵ 《大正藏》卷 15，頁 282 上。

¹⁶ 《大正藏》卷 15，頁 290 下。

¹⁷ 《大正藏》卷 15，頁 290 中。

¹⁸ 《大正藏》卷 15，頁 282 上。

來教化眾生：

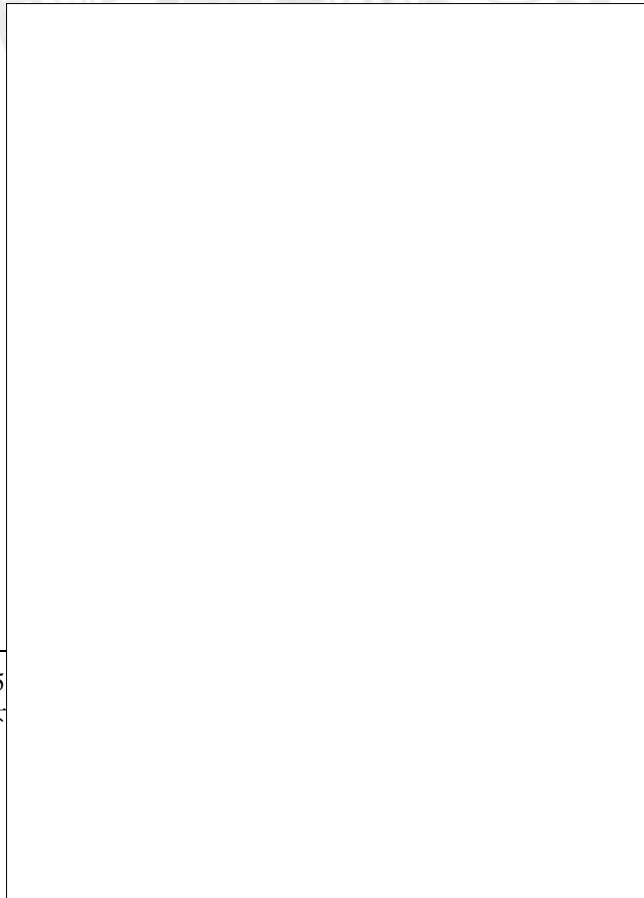
又復神通力故，行慈之心，種種教化，令眾生得樂。¹⁹

「神通力」是佛菩薩法身所出之種種應用，這與《大智度論·四無量義》中，菩薩以法身出化身行四無量心的含義相同。

中亞的佛教接受了龍樹的觀點，將原本就涉及菩薩與眾生互動的慈、悲、喜、捨四無量心往大乘的方向發展，一步步地靠近羅什在長安所建立的淨土學。在中亞新疆克孜爾 175 窟所發現的造像，可作為上述「四無量心」的具體表現。

龜茲克孜爾石窟 175 窟右側通道內壁有一鋪造像，內容與前述羅什禪經中的「四無量心」吻合，既可作為中亞重視四無量禪法的具體證據，其造像的結構亦可作為後文炳靈寺無量壽佛龕造像形成的說明。

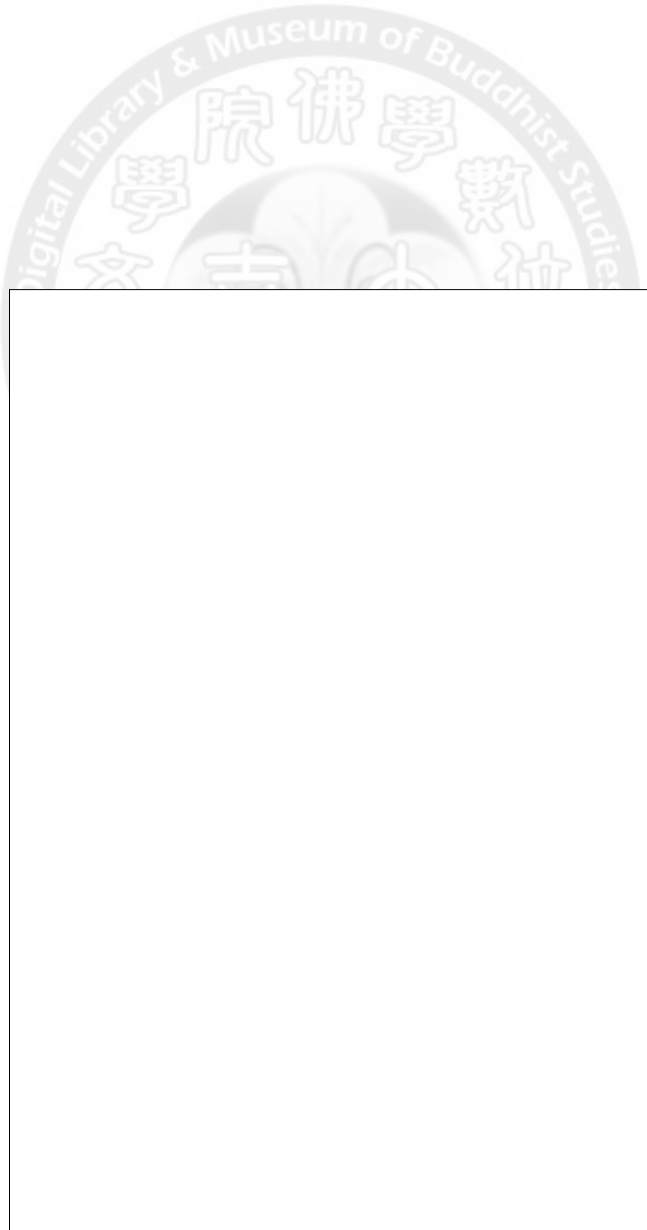
此鋪造像主要分成二大部分，一部分是十道眾生，另一部分是坐佛及其十方分身（圖一、二）²⁰，茲分述如下：



¹⁹ 《大正藏》卷 15

²⁰ 《新疆の壁畫(下

圖一 克孜爾 175 窟右側甬道的「大乘慈悲觀」造像



圖二 針對十道眾生的「大乘慈悲觀」，乃以法身觀為基礎

(一) 十道眾生

十道眾生處於佛背光中，背光由內往外計分三層。內層上部為聲聞聖道坐而聽法，以下則為人天歌舞享樂的場面。第二層二牛耕田，代表畜生道。最外一層則為身處熊熊烈火的地獄道眾生。十道眾生的分布不似《十地經·法雲地》的造像，其十道的分布是聖道、善道、惡道依序由上到下分布。十道眾生在佛背光中呈三重同心圓的分布，圖像結構上較近後文第五節中亞十方佛的結構。本造像中「十道眾生」同於前述中亞四無量心慈念對象擴及「得道聖人」、「諸天」、「人尊貴處」及「三惡道」的十道眾生。而呈同心圓的十方眾生造像結構亦符合前文中亞四無量心的慈念「十方」眾生。

(二) 坐佛及其十方分身

整鋪造像的中央為一交腳坐之佛像，佛左手握僧伽梨衣端，右手上舉作與願印。以坐佛為中心，往外三層佛背光中，每層每隔一定距離各有一小佛像，或坐或立。故坐佛與背光中的小佛像合起來看，是佛「法身」在光中出無量「化佛」至十方世界化度眾生。這符合前文所述中亞的四無量心乃以法身出化身而行慈念眾生。其中每一小化佛皆面對一幅特定眾生的場景，如聖眾、人、天或惡道，這代表著慈念眾生，乃至悲念、喜念、捨念十方十道眾生的「四無量心」。

佛菩薩以法身慈念眾生，自行六波羅蜜亦教眾生行六波羅蜜，這便是以共業形成淨土的第一步，故化佛與十道眾生同處背光一處中，背光隱含了淨土的意義。待淨土究竟成就時，則背光中的三惡道消失，獨有聖道及人天，這便是炳靈寺無量壽佛龕主尊背光中的淨土造像，本文第四節中將再論及。

第二節 五世紀初後秦羅什僧團的「淨土學」

公元 401 年年末羅什入關後，隨著《坐禪三昧經》、《禪法要解》及《思惟略要法》等禪經的譯出，羅什也同時將涉及形成淨土的禪法如「法身觀」、「菩薩慈三昧門」及「十方諸佛觀法」等陸續介紹出來。然而完整「淨土學」的建立乃欠缺一個貫穿性的綱領來統攝所有相關的禪法，架構出整個淨土的行持。

後秦弘始八年（公元 406 年）羅什在長安逍遙園重譯《維摩詰經》，並在講說此經第一品〈佛國品〉時提出了重要的「淨土三因說」，架構了羅什心目中整個「淨土學」的大綱。提出「三因」的場合是在說明經文「佛言寶積，眾生之類是菩薩佛土」處：

淨土因緣有三事：一、菩薩功德，二、眾生，三、眾生功德。三因既淨，則得淨土。今言眾生則是者，因中說果。²¹

此段文言淨土之因，謂淨土之成就乃菩薩與眾生的相互緣起，這是中亞一系的羅什對所謂「淨土」行持的基本看法。菩薩因於眾生根器而取佛土之相狀，並化眾生共成其國，故謂菩薩功德。眾生慕淨土起行而致往生，故言眾生功德。然三因中於眾生邊別開為「眾生」及「眾生功德」者何也？以《彌陀經》為例：蓮池、階道、行樹、羅網、金地、飛鳥者，乃因於眾生根器而設，故謂「眾生」，而眾生平時須具足信、願、持名，臨終能心不顛倒而得往生其處，所成就功德謂之「眾生功德」。由於淨土因於菩薩與眾生，故淨土之果則有佛（菩薩之果）與其土人天（眾生之果）共處之境界。羅什入關以前所接觸之中亞「菩薩禪法」，如菩薩之數息觀、菩薩之不淨觀及菩薩之十二因緣觀等，其成就多為菩薩獨證之境界，不能與眾生共之。羅什在長安所揭櫫的淨土世界，卻能合佛菩薩與眾生的境界為一，對菩薩的修行而言，是另開闢了一個新的領域。首先的問題是羅什依據什麼提出如此具有創見的淨土成因說？答案是出之於龍樹。

羅什的「淨土三因說」，究其根底乃菩薩與眾生共同成就淨土，這乃龍樹在《大智度論·釋淨佛國土品》中的觀點：

²¹ 《佛教大藏經》卷 124，頁 562、563。

是菩薩得無生法忍，住神通波羅蜜，然後能淨佛土。……自身淨，亦淨他人，何以故，非但一人生國土中者，皆共作因緣。²²

菩薩欲行淨佛土，遠離如是等粗身、口、意業，自行六波羅蜜，亦教他人令行。共清淨因緣，故則佛土清淨。²³

「是菩薩得無生法忍，住神通波羅蜜，然後能淨佛土」謂得無生忍菩薩，以法身功德，方能住神通波羅蜜，化度眾生，共同成就報土之清淨佛土。這種法身為本的淨土成因關係到爾後炳靈寺無量壽佛龕造像的「法身觀」，也涉及到唐代玄中寺一系善導持「報土」與當世攝論學者持「化土」之爭的關鍵。「自淨身，亦淨他人」與「自行六波羅蜜，亦教他人行」，點出菩薩、眾生「共清淨因緣」是成就淨土的主因。羅什便是因此點來建立其淨土的「三因說」。而此處菩薩「自行六波羅蜜，亦教他人行」的淨土成因也因此通於前節菩薩「四無量心」之「從此慈心因緣，亦自作福德，亦教他作福德」，使中亞的「四無量心」成為中亞羅什至長安建立「淨土學」的前方便。

關於「三因」的進一步說明，羅什在注解隨後的經文「隨諸眾生，應以何國入佛智慧而取佛土」處有具體的例子：

修淨國時，逆觀眾生來世之心。於未來世中，應見何國而得解脫，先於來劫位國優劣，然後與眾生共攝三因以成其國，使彼來生。²⁴

菩薩「逆觀眾生心」而「位國優劣」並化導眾生「使彼來生」，此是三因中之「菩薩功德」。「應見何國而得解脫」，菩薩因此「先於來劫位國優劣」，此是三因中之因於「眾生」。眾生受教而得「來生」是三因中之「眾生功德」。

受羅什提出淨土三因說的啟發，其門下高足對本品經文皆有深入而精采的發揮，蔚為關河的淨土學。僧肇於淨土成因有所補充：

²² 《大智度論》頁 1056。台北：普門文庫，1979。

²³ 《大智度論》頁 1058。台北：普門文庫，1979。

²⁴ 《佛教大藏經》卷 124，頁 565。

然淨土之淨穢繫於眾生，故曰眾生之類是菩薩佛土。²⁵

二乘澄神虛無，不因眾生，故無淨土。²⁶

前段引文從正面來說明三因成就淨土。後段引文則從反面說明二乘不因眾生，則三因不具足而不能成就淨土。僧肇在注解經文「直心是菩薩淨土。菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」處，於淨土之果地亦有所補充：

菩薩心既直，化彼同己。自土既成，故同行斯集。此明化緣相及，故果報相連，則佛土之義顯也。²⁷

依三因的淨土成就時，因地之菩薩即在此淨土中成佛，故「菩薩成佛時」為三因中「菩薩功德」之成就。眾生隨順菩薩「直心」之教，終致成就「不諂」功德而得往生，故「不諂眾生來生其國」是三因中「眾生功德」之成就。為何同修直心之菩薩、眾生得以同生一處？僧肇謂「菩薩心既直」，亦教化眾生同己直心。所行既同，則成就果地的淨土時，果報相連，而得同行斯集。僧肇用「果報相連」來進一步說明為何菩薩與所化的眾生可俱會於淨土。此說同於什譯《阿彌陀經》：「得與如是諸上善人俱會一處。」後世北魏曇鸞亦承此思想，而於所著《往生論註》中謂：「國土者共報之用」²⁸，謂國土乃菩薩與眾生的共報。

關河以佛菩薩力與眾生力互為因緣而成就淨土的觀點亦表現在其所譯的《阿彌陀經》中。《經》文中謂「不得以少善根、福德、因緣得生彼國」，依經文的內容，「因緣」所指的「緣」即是下文之「其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前」之「外緣」；所指的「因」即是「是人終時心不顛倒」的「內因」；而「因緣」和合俱足，即是「即得往生阿彌陀佛極樂國土」²⁹。而淨土「善根」、「福德」、「因緣」的意義亦是緣出於《大智度論·淨佛國土品》³⁰。「三因說」除了統攝淨土的行門外，並進一步形成另一種有關成就的新觀念，那便是所謂的「往生」。

²⁵ 《佛教大藏經》卷 124，頁 563。

²⁶ 《佛教大藏經》卷 124，頁 567。

²⁷ 《佛教大藏經》卷 124，頁 567。

²⁸ 《佛教大藏經》卷 124，頁 1036。

²⁹ 《大正藏》卷 12，頁 347 中。

³⁰ 《大智度論》頁 1056、1057。台北：普門文庫，1979。

中國佛學界最早引用「往生」一詞的是東晉支道林，他在《阿彌陀佛像讚》的〈序〉中謂：

此晉邦五末之世，有奉佛正戒，諷誦阿彌陀經，誓生彼國，不替誠心者，命終靈逝，化往之彼。³¹

「命終靈逝，化往之彼」之「化」為「化生」義，「之」為「到」義，故「化往之彼」即「往生」彼國的意思。

上述支道林乃依大本《阿彌陀經》的內容，提到了「往生」之義。而關河在建立其菩薩、眾生共為因緣的淨土學時，自然導出了「往生」的概念。羅什在解說〈佛國品〉經文「隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土」處謂：

(菩薩)先於來劫、位國優劣，然後與眾生，共攝三因以成其國，使彼來生。³²

菩薩要以三因來成就淨土，就須化導眾生，共同成就淨土，而後使此等眾生來生此淨土。故菩薩所化眾生得以往生與菩薩共業的淨土，是淨土成就的要件之一。

羅什又在解說同品經文「大乘眾生來生其國」處謂：

受化者行致淨土，人又來生，以因緣成菩薩國。³³

受菩薩教化的眾生修行成就淨土的功德，最後其人又來往生此土，如此方能稱為菩薩淨土因緣的究竟圓滿。

可知淨土最究竟的意義不止在菩薩成就佛土，而更在凡夫眾生得以往生，永離生死的輪轉。故而炳靈寺 169 窟的無量壽佛龕，是北傳目前所知最早的淨土造像，其中就有代表往生淨土的蓮花化生圖像（圖三）。

³¹ 《大正藏》卷 5

³² 《佛教大藏經》

³³ 《佛教大藏經》



圖三 炳靈寺 169 窟西秦無量壽佛龕主尊背光下緣的「蓮花化生」童子

第三節 炳靈寺 169 窟西秦無量壽佛龕的 造像與銘文

炳靈寺位處河西走廊的蘭州附近，往東經天水而進入長安，往西經河西四郡而進入屬中亞地區的新疆。故在地理位置上，炳靈寺正好銜接西方的中亞佛教與東方的長安佛教。

169 窟是炳靈寺諸石窟中開窟造像較早的一個窟洞，成立的下限在西秦的永康（公元 409-419 年）年間³⁴。此五世紀初，正是中亞佛教的經、論與禪

³⁴ 杜斗城《北涼譯經論·炳靈寺石窟與西秦佛教》中謂：五十年代馮國瑞先生曾去炳靈寺調查，在一個石窟的橫檐上還留有：

法大量經河西走廊傳入中國，而傳入的佛教集中在中國的長安。從前秦建元年間（始於公元 365 年）至後秦（止於公元 417 年）這段時期，長安形成當時的一個佛教中心，其佛法也往西傳到河西走廊乃至進入新疆³⁵。169 窟的年代正好介於東西兩大佛教中心之間。

無量壽佛龕位於 169 窟內的北壁（圖四），其造像內容以西方無量壽佛為主，建造於西秦建弘元年（公元 420 年），是目前北傳地區所知最早的整鋪無量壽佛造像，在整個佛教的淨土史、淨土義學、淨土禪法及淨土造像上具有無以比擬的重要性，本節先敘述其造像內容。

本龕位在 169 窟北壁依天然山洞的地形以泥塑築成三壁及上下二面。其底面成半圓形，而龕頂略成穹窿形。其造像概分為龕內的佛菩薩像及龕北側的銘文與供養人。

龕內的佛菩薩造像又可分為三部份：

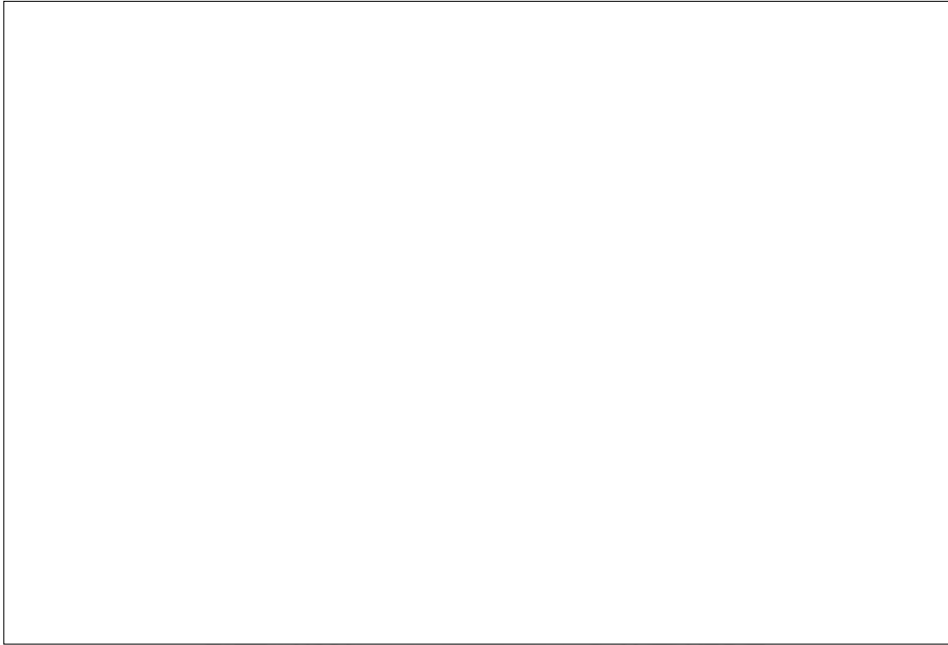
一、是主尊無量壽佛與兩脅侍菩薩。主尊無量壽佛處龕內中央位置，體積為諸像中最大。採結跏趺坐之坐姿，兩手結禪定印。身披袈裟，胸前敞開，內著僧祇支。在佛後壁面上有彩繪的頭光與背光。頭光中有一圈小坐佛，背光中兩側各有五身奏樂天人，佛左側背光下端有一蓮花化生童子。頭光外側有墨書「無量壽佛」之題榜。佛背光中的造像有其特殊的含義，第四、五節中將再討論。

「永康四年歲次乙卯三日□□二十五日乙丑，弟子……河南王……抱罕積石……敬造彌勒一區，上為國家四方……其愿……。」

馮國瑞並謂「這寸楷題記，筆鋒遒俊，純是魏晉書風無疑。」「河南王」為西秦王之號，「抱罕」為其都，在今臨夏，位永靖旁。「積石」為炳靈寺所在之積石山，言積石者狀其山勢也。「永康」為西秦乞伏熾磐之年號，永康四年當公元 415 年。此年代與本窟現存最早之題記西秦建弘元年（公元 420）可相銜接，且所造「彌勒」像與建弘題記之「彌勒菩薩」及年代相近之東壁「千佛造像」，其內有彌勒佛像，在造像內涵上亦有相通之處。故此題記之西秦永康四年（公元 415）可視為此窟開窟造像的下限。

³⁵ 羅什於公元 402 年入關後，與三藏法師弗若多羅共譯《十誦比丘戒本》。敦煌藏經洞內有寫於西涼建初元年（公元 405）的《十誦比丘戒本》（見《敦煌書法庫（1）》，頁 22，甘肅人民美術出版社，1994 年一月第一版），表示長安的經典譯出後不久，即往西傳到了敦煌。又日本大谷探險隊於 1902 年在庫車地區發現西涼建初七年（公元 411）什譯《妙法蓮華經》的寫本（見《西域考古圖譜》卷下，佛典及佛典附錄（20-24），東京柏林社，昭和四十七年），這也表示長安佛教的影響甚至跨過河西而進入中亞的新疆。

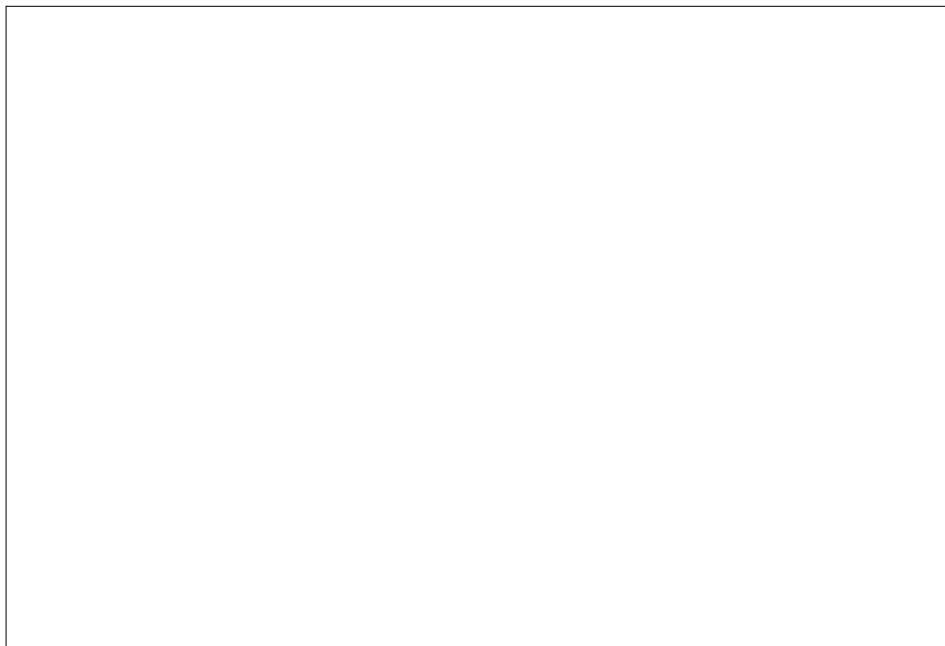
無量壽佛左側有立菩薩一尊，右手上舉於胸前，左手下垂，有頭光及背光，但光中無造像。在頭光內側有墨書「得大勢志菩薩」之題榜。佛右側亦有一立菩薩，造形相近，有「觀世音菩薩」之題榜。



圖四 炳靈寺 169 窟北壁西秦無量壽佛龕造像

二、上述一佛二菩薩造像的頂部穹窿頂上，北側有一組十方佛造像（圖五），分二行各五尊坐佛依序排列，坐像外側方各有榜題：

東□□□□	東南方□□□□
南方智火佛	西南方上智佛
西方習智佛	西北方自在智佛
北方行智佛	下方梵智佛
東北方明智佛	上方伏怨智佛



圖五 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕上緣的「十方佛」造像

兩列十方佛的內側上有一披甲持戟而立的武者，依筆者 1992 年現場的觀察，具「密跡金剛」的榜題。

在十方佛的上方，尚有一留童子髮髻人物之半身像，兩手捧供養之蓮花。龕頂之正上方及南方皆已毀失，據筆者推測應尚有他組十方佛對稱地存在。此鋪十方佛造像的含義將在第六節中再加以討論。

三、介於得大勢志菩薩與銘文間尚有一尊彩繪「彌勒菩薩」立像與一尊「釋迦牟尼佛」立像（圖六），各具墨書題榜。

另外一部份的造像內容為本龕的銘文與供養人。銘文位居上方，其下有三列供養人。銘文的內容與含義將在第三節中加以討論。而三列供養人中，比丘在上、在前，居士在在後、在下。居士中男眾在前，女眾在後。所有供養人中，有名可讀者九人：

第一列：

□ 國大禪師曇摩毗之像 (圖七)

比丘道融之像 (圖七)

第二列：

比丘慧普之像

博士安□□□之像

侍軍□宁□□之像

皇黍涇伯熙之像

生金戌□□之像

第三列：

清信女妾王之像

乞伏罽集之像

無量壽佛龕的造像並附有一篇銘文 (圖八)，此銘文於 1963 年幸運地為當時甘肅省博物館文物工作隊所發現。此篇銘文中西秦建弘元年 (公元 420 年) 的題記是目前中國石窟造像所知最早的題記，成為建立河西石窟造像斷代的基礎。此銘文所保留的內容更成為解開此龕造像背後的義學與禪法的鑰匙，稱其為中國五胡十六國石窟造像最重要的一篇銘記，當非過譽。

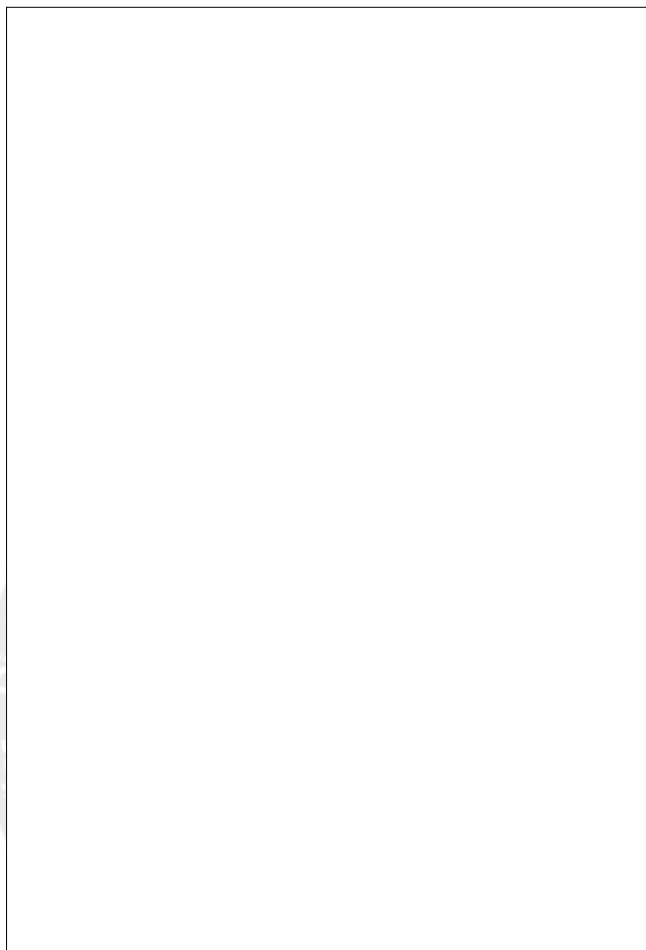
但可惜的是此篇銘文為墨書，非比石刻之易於保留，故經一千五百多年自然之風化，全篇文字剝落嚴重，泰半字蹟已不可尋。即其尚有字蹟可辨者，亦多少有缺損，故造成銘文解讀上的困難。此銘文首先被發表於 1986 年版《中國石窟·炳靈寺石窟》³⁶，其後 1991 年筆者〈炳靈寺 169 窟無量壽佛龕所涉義學與禪學〉³⁷、1992 年張寶璽〈建弘題記及其有關問題的考釋〉³⁸及 1994 年魏文斌〈炳靈寺 169 窟內容總錄〉³⁹中皆重錄此文，但各家解讀不盡相同，其因實肇於此。

³⁶ 《中國石窟·炳靈寺石窟》頁 289，(東京：平凡社，1986 年初版)。

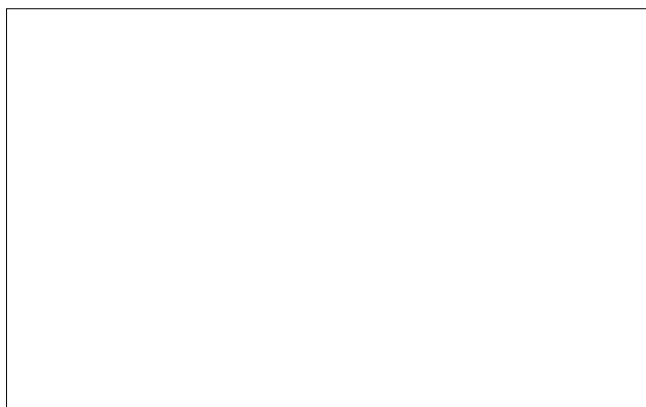
³⁷ 收於《東方宗教研究新五期》，頁 160，(台北：國立藝術研究中心，1991)。

³⁸ 《敦煌研究 1992 年第一期》，頁 11、12，甘肅人民出版社。

³⁹ 董玉祥主編《炳靈一六九窟》，頁 5，(深圳：海天出版社，1994)。



圖六 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕大勢志菩薩外側之
「釋迦牟尼佛」與「彌勒菩薩」彩繪立像



圖七 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕位居供養人之首的
「外國禪師曇摩毗」及「比丘道融」之像

圖八 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕的西秦建弘元年（公元 420 年）題記

所幸銘文自第七行以後能讀之字句漸多。又此篇文的體裁，前十七行爲「序」，後三行爲「銘」，最後一行爲「年款」。「銘」及「年款」除六字外幾乎皆能解讀。而銘雖較短，卻是整篇文章的總結，故透過對此「銘」的了解，尚可掌握全文的重點。

筆者再次依據 1986 年版《中國石窟·炳靈寺石窟》圖版 28 所載本龕的銘文照片，比對諸家的解讀，對本銘文重加解讀。在此過程中，遇有字形模稜兩可之處，並不遽加論斷，乃參酌前後文義，先假設幾個可能的字，最後再以實物的字形作爲最後的論斷。

重新解讀的結果錄出於后，計確定的字 210 字，不確定的字 8 字。

並以、、、表不能解讀且字數多少亦不確定的情況。

□表不能解讀，但確定只是一字。

（）表多少能解讀但不甚確定之字。

	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
1	庶	慈	理	坐	(要)	□	□	□	□	□	□	□	□	□	□	、	、	、	、	、	、	1
2	弘	容	與	宏	詣	□	薩	於	五	之	□	□	□	□	□	、	、	、	、	、	、	2
3	四	世	妙	希	齊	於	量	道	清	訓	□	□	□	□	□	、	、	、	、	、	、	3
4	弘	範	來	音	真	五	作	味	臺	□	□	□	□	□	□	、	、	、	、	、	、	4
5	圓	停	跡	境	道	慈	遂	郎	之	□	□	□	□	□	之	、	、	、	、	、	、	5
6	機	蔭	隨	□	□	氏	請	者	以	也	語	□	在	、	、	、	、	、	、	、	、	6
7	化	道	化	□	以	至	庶	妙	()	有	則	嘿	鸞	(亡)	、	、	、	、	、	、	、	7
8	機	樞	往	像	冥	極	欲	匠	信	適	神	與	□	(第)	、	、	、	、	、	、	、	8
9	乃	唯	曰	即	緣	於	以	容	□	□	暉	當	坦	(拜)	、	、	、	、	、	、	、	9
10	妙	欽	寄	竊	聖	□	慈	□	□	□	、	步	作	、	、	、	、	、	、	、	、	10

11	建	斑	唯	理	舒	遇	土	□	尊	□	之	耀	、	而	□	(指)	、	、	、	、	、	11
12	弘	匠	尙	跡	光	奉	覆	□	像	□	□	(形)	、	閑	□	乘	、	、	、	、	、	12
13	元	神	旨	變	因	憑	□	□	神	起	□	□	、	、	也	中	、	、	、	言	、	13
14	年	儀	稟	起		不	大	四	姿	像	也	□	、	、	化	、	、	、	、	、	14	
15	歲	重	靈	聿	逸	勝	乘	生	琦	□	□	□	、	、	之	、	、	、	、	、	15	
16	在	暉	符	塗	□	詠	卑	□	茂	□	□	□	、	、	像	、	、	、	、	、	16	
17	玄	美	出	□	歎	願	□	□	□	□	□	□	、	、	□	、	、	、	、	、	17	
18	枵	茲	苑	玄	□	□	遒	□	□	□	□	□	、	、	□	、	、	、	、	、	18	
19	三	遠	晴	□	□	□	靈	□	□	□	□	□	、	、	□	、	、	、	、	、	19	
20	月	、	豪	□	□	詠	顯	□	□	佛	□	□	、	、	□	、	、	、	、	、	20	
21	廿	聖	□	入	銘	□	□	九	(若)	起	□	□	、	、	之	、	、	、	、	、	21	
22	四	影	□	真	□	□	居	二	悟	□	□	也	、	神	、	、	、	、	、	、	22	
23	日	孰	□	混		□	□	均		□	以	則	、	曰	、	、	、	、	以	、	23	
24	造	追	□	無							河	無	滅	、	歌	、	、	、	□	、	24	

錄出銘文後，接著對本文的內容作分段，並敘其大意。至於特定且深入的含義，則在下文各節中，再以不同的主題來深入探討。

首先「語嘿與當」(9,6)~(9,9)一句中之「語」指「說法」，「嘿」指「默然」，全句謂「或說法或默然皆得當」。此語出《維摩詰經·入不二法門品》，「說法」指此品中諸菩薩各言不二，「默然」指最後維摩詰默然不語。又「以無□之訓，□之以有」(10,23)~(11,7)，在論「有、無」，雖為當時諸家論空之大要，如僧肇之〈不真空論〉、慧遠之〈大智論抄序〉及廬山社眾王齊之〈佛讚〉皆涉有無，但亦是《維摩詰經·入不二法門品》的主題之一。銘文「詣齊真境，以冥緣」(16,2)~(16,9)，「緣」指羅什所論的「淨土三因」（詳見本章第四節），出於《維摩詰經·佛國品》，最後建弘年銘文上方之「藥王佛」亦為《維摩詰經·法供養品》之主角。由此看出本龕造像與《維摩詰經》之淵源深厚。而 169 窟北壁 11 號有一幅「維摩示疾」之壁畫；北壁 10 號有一幅「文殊問疾」之壁畫，且後者有上下兩層，下層原作其筆法較之本龕為古拙，年代尚在本龕之前。故知本龕造像與本窟的造像背景相互吻合。

清臺郎者。()信□□。□□起像。□□□□佛起悟。□於道味。(12,1)~(13,4)

「清臺郎者」之「郎」通「朗」，謂此臺清朗明亮。以本龕正對東壁窟口，若在龕前斜坡上搭築平臺，則日出時，光線由窟口直射平臺，故清朗明亮。若能於此處起立佛像，則眾生可因佛而開悟，嘗於道味。

遂請妙匠。容慈尊像。神姿琦茂。□□□□。(若)二□薩。量作
慈氏。(13,5)~(14,6)

這段文在說明本龕計造了一尊無量壽佛像，兩尊菩薩像，另有一尊慈氏像。在實際的造像上，慈氏立像為畫像，位置在得大勢至菩薩的外側，榜題為「彌勒菩薩」。但在彌勒菩薩與銘文間尚有一墨書「釋迦牟尼佛」之立像。

庶欲以□□□□四生。□□□□□九居。均□□於五道。□至極
於聖土。覆□大乘卑願。遣靈顯□□□(要)詣齊真境。以冥緣。
竊遇奉憑。不勝詠歎。(14,7)~(16,17)

「四生」為卵、胎、濕、化，是眾生四種繁殖後代的方式。「九居」同於「九地」，為有情九種居住之處⁴⁰。「五道」為六道眾生減去「修羅」一道。不論是「四生」、「九居」或「五道」，皆是大乘菩薩慈悲等四無量心之所緣，如第一節所述，故下之銘文言「均(慈)(悲)於五道」。而慈念眾生之究竟在與眾生涅槃之樂(第一節)，而菩薩與眾生涅槃之樂在同眾生以三因成就淨土(第二節)，故以下之銘文接著言「□至極於聖土」。「大乘卑願」所指即是上述菩薩之慈、悲、喜、捨之「四無量心」，也是菩薩發願成就淨土之大願。「要詣齊真境，以冥緣」謂成就往生上述的淨土，須憑藉著因緣具足。所謂具足「因緣」，便是羅什所謂的菩薩功德與眾生功德具足的「淨土三因」。本段銘文呼應了本文第一節所述，中亞的「四無量心」是長安「淨土學」的前身。

坐宏希音。□□像。即舒光。(因)逸□。□□□□。銘□。
(17,1)~(17,22)

「□」即「靈」，「□」通「寂」。「逸□」讀為「逸像」。「即靈舒光，因寂逸像」兩句中的「靈」與「寂」皆謂「法身」義，亦即在寂滅的法身中舒展佛光，在佛光中放出化身的影像。此段文直接說明造像中佛頭光部分的化佛，亦如同中亞慈悲觀造像中的「化身」以慈念眾生，呼應前

⁴⁰ 九地含五趣雜居地、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。前者在欲界，次四地在色界，後四地在無色界。

面銘文中的「四生」、「五道」眾生。「銘□」讀爲「銘曰」，表示以下三行爲銘文：

理與妙來。跡隨化往。曰寄理跡。變起聿塗。。(18,1)~(18,16)

「理與妙來」與「跡隨化往」兩句爲一對，其中「理」與「跡」相對，「來」與「往」相對。前一句「理與妙來」明「法身」，相對於後一句「跡隨化往」所明之「化身」。就造像而言，兩句合起來說明佛以不動的法身，而能在頭光中顯現十方的化佛。上句的法身合之謂「理」；下句的化身合之謂「跡」，故接下去的銘文謂「曰寄理跡」，即以佛「法身出化身」爲基礎，方能「變起聿塗」。「聿」同「津」，謂得度之「津口」，故「聿塗」其義即同能令眾生得度之「淨土」。「曰寄理跡，變起聿塗」兩句合在一起有一重要之含義，亦即羅什北傳一系的淨土學，乃認定淨土乃由菩薩依「法身」功德，與眾生共同努力而成就的果報之土，即所謂的「報土」，這與爾後南北朝時《攝論》學者所主張的西方爲「化土」，其內涵是不同的。

出玄□□。入真混無。。(18,17)~(18,24)

此兩句解讀爲「出玄（悟）（有），入真混無」，乃是用關河所長的般若義學來說明前述「法身」的含義。此兩句亦爲一對：其中「出」與「入」相對，「有」與「無」相對。以「有」、「無」等相對的辭句來彰顯般若「空」義，是關河僧肇〈不真空論〉的特色。此兩句雙明「有、無」之非有非無，乃空之究竟，以之作爲前述「法身」、「化身」之本質。

慈容世範。停蔭道樞。唯欽唯尚。旨稟靈符。美苑晴豪。
(19,1)~(19,20)

「晴豪」之「豪」同「毫」，指佛的「白毫相」。故此段文自「慈容世範」以下言佛之相好，而爲「念佛三昧」中之「像觀」。以此三昧得成就見佛及往生淨土，故言「道樞」及「靈符」。由「像觀」的出現，點出前述「法身觀」由「念佛三昧」而出。

庶弘四弘。圓機化機。乃妙斑匠。神儀重暉。茲遠。聖影孰追。
(20,1)~(20,24)

此段銘文中「 」同「捨」，「 」同「務」。「四弘」之「弘」爲「廣大」

之義。「四弘」謂四種廣大的法門，即是本文所言的慈、悲、喜、捨「四無量心」。如第一節所言，菩薩以慈心等緣東西南北十方眾生，故謂「無量」，此即銘文之「弘」義。「庶弘四弘」合下一句之「圓機化機」謂菩薩以慈、悲、喜、捨四無量心，化度十方一切眾生，故現出造像佛頭光「重暉」中的無數「佛影」。「暉」指佛光，「重暉」指多重的佛背光，如第一節（圖一）龜茲的佛慈悲觀圖。此篇可能出於羅什高足道融之手的銘文，出現了「坐弘希音」的「坐佛」，多重佛光的「重暉」，「四生」及「五道」的「眾生」，「跡隨妙往」的化身，雖是炳靈寺無量壽佛龕的銘文，但其放射出來的力量，亦可用來貼切地說明遠在龜茲克孜爾 175 窟的佛慈悲觀造像。

第四節 無量壽佛龕造像中的「法身觀」 與「淨土觀」

本龕銘文的首句「理與妙來，跡隨化往」即在說明如何由理體的法身而出影跡般的化身隨緣度眾。在絲路東端的炳靈寺出現「法身觀」，即應回溯整個北傳系的「念佛禪法」，以了解本龕法身觀在整個念佛三昧中的定位。

以「念佛」形成禪法的一支，首先出現在西北印。其念佛的內容已分化為觀佛相好的「像觀」，觀佛傳及本生的「生身觀」及觀佛功德及經典法義的「法身觀」⁴¹。此法身觀流傳至中亞，被提升至與龍樹的實相結合，如羅什在《大乘大義章·次重問法身并答》所言：「大乘部者，謂一切法無生無滅，……是名法身。」

這種法身觀隨著羅什在公元 402 年初的入關而被引介至中國，形成關河義學重要的一個基本觀念。如僧肇〈涅槃無名論〉：

法身無象，應物而形。⁴²

無有定象是為法身，卻能應緣而幻現不同的形象是為化身。又如僧叡在

⁴¹ 參考拙作〈西北印念佛禪法的形成及其造像〉，發表於《慈光學報第一期》，1999 年，頁 217-235。

⁴² 《大正藏》卷 45，頁 158 下。

〈法華經後序〉謂：

分身無數，萬形不足以異其體。⁴³

不異之體即是「法身」，無數分身即是「化身」。

中亞佛學大師羅什所傳來的法身，有其禪觀上的具體形象表現，如僧肇在注《維摩詰經》中謂：

法身圓應，猶一月升天，影現百水。⁴⁴

能圓應的「法身」可以升天的「月」來表現，隨緣而現的「化身」可用水中所現的「影象」來表示。同為關河四哲之一的道生在注《維摩》時亦有相同的看法：

譬日之麗天，而影在眾器。萬影萬形，皆是器之所取，豈日為乎？⁴⁵

以「影象」來形容佛法身所出的「化身」除出現在與中亞有關的義學探討中，亦以實例出現在中亞，這便是盛傳於西域的「佛影」。五世紀初由中國經絲路至印度取經的法顯在其自傳中提到那竭國的「佛影」。「那竭國」的位置據大陸學者季羨林的考證即在今之阿富汗⁴⁶，屬中亞的範疇，而「佛影」的實際內涵據法顯本人的描述是：

西南向佛留影，此中去十餘步，觀之如佛真形，金色相好，光明炳著。轉近轉微，髣髴如有。⁴⁷

此佛影遠「觀之如佛真形」，但「轉近轉微，髣髴如有」，與「影子」的特性一模一樣，故名之「佛影」。這與前述僧肇、道生用「影」來表現「化身」的看法是一致的。

這種用「佛影」來稱呼的「化身」，亦進一步進入其禪法之中，如同為五世紀初的佛陀跋陀羅所譯的《觀佛三昧海經》：

⁴³ 僧祐《出三藏記集》卷八，《大正藏》卷15，頁57下。

⁴⁴ 《佛教大藏經》，經124冊，頁560。

⁴⁵ 《佛教大藏經》，經124冊，頁604。

⁴⁶ 季羨林等注《大唐西域記校注·那揭羅曷國》頁221。北京：中華書局出版，1990年2月第二版。

⁴⁷ 〈高僧法顯傳〉，《大正藏》卷51，頁859上。

於光中見無量無數百千萬化釋迦文。……一一毛中出無量光，一一光中無量化佛。⁴⁸

傳為羅什所譯的《禪祕要法經·觀像三昧》：

身光、圓光、項光，光有化佛。⁴⁹

「光」出之於佛，表示由佛之「法身」所出，於中見無數的化佛，這是中亞與西北印特有的法身觀。

在本龕銘文最後一個名詞「聖影」所指即是「佛影」，以佛影出現在佛光中，故銘文乃謂「乃妙斑匠，神儀重暉」，「重暉」謂佛的重重佛光，請畫匠將佛影畫在佛的頭光或背光中。

在本龕的造像中，代表化身的「佛影」究竟被造在佛光的什麼地方？答案是在主尊坐佛的頭光中。平凡社 1986 年版的《炳靈寺石窟》一書圖 21，頭光中的彩繪化佛已大都剝落，但在日本放送協會 1981 年版的《絲綢之路(1)》，頁 33 上，尚可看出小化佛的頭像（圖九），其完整的造像應如銘文對側兩立佛之頭光內容。

中亞羅什所傳出的「法身」義學與「法身」禪觀是建立本龕整個造像的重要基礎，既涉及了佛背光中的「淨土觀」，也涉及了佛頂中的「十方佛觀」，如羅什在《鳩摩羅什法師大義·問修三十二相并答》中謂：

從無漏法性生身，名為法身。又此非從一身而已，隨本功力多少而有其身，或二身、三身、十身、百千萬無量阿僧祇身，乃至無量十方世界皆現其身。⁵⁰

「法身」隨本功德而能於十方世界現身正是菩薩化度眾生圓滿淨土及證入十方佛土的基礎。「法身觀」同時涉及了本龕造像中佛背光內的「淨土觀」與佛頭頂的「十方佛觀」，在此先討論前者。

⁴⁸ 《大正藏》卷 15，頁 654 下。

⁴⁹ 《大正藏》卷 15，頁 255 下。

⁵⁰ 《大正藏》卷 15，頁 127 下。



圖九 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕主尊頭光中的眾小「化佛」頭部

無量壽佛龕的佛光中有兩類不同的造像，一是佛頭光中的多尊小坐佛，一是佛背光中的奏樂天人。頭光中的小坐佛，其含義如前節所述，代表佛光中的十方化佛，亦稱之為「佛影」。而佛背光中的奏樂天人，則另有其深刻的含義，這是本節討論的主題。

本窟佛背光中天人造像共有三鋪，第一鋪在西壁下部，千佛像的南側，其造像但殘餘一立佛的下半身及佛左側背光中的三身天人（圖十）。第二鋪即是本龕背光兩側的天人，每側各有五身，佛左側背光的下端尚有一蓮花生童子的造像。第三鋪是北壁前部的一佛一菩薩一力士三尊造像，背光兩側各有三身天人（圖十一）。三鋪中以無量壽佛龕的天人造像格局較為完整，

加之有西秦建弘元年的銘文以確定年代，故以之作爲探討的重點。



圖十 炳靈寺 169 窟西壁下部殘存立佛背光中的三身「天人」造像

佛光中的天人首先要考慮的是這種造像與一般飛天不同，一般飛天在背光之外，在佛光內的天人屬佛境界的一部份。在佛境界內出現五道眾生，應先從佛菩薩相關的禪法中來尋找，何種禪法能含攝眾生在內。





圖十一 炳靈寺 169 窟北壁一佛一菩薩一力士三尊造像主尊
背光中的「天人」

西北印部派的「慈悲觀」傳入中亞後被改造為「菩薩的慈三昧門」，而見於羅什所傳譯的《坐禪三昧經·菩薩禪法》的部分：

行菩薩道者，若瞋恚偏多，當行慈心。念東方眾生，慈心清淨，無怨無恚，廣大無量，見諸眾生，悉在目前。南西北方四維上下亦復如是。……若得一心，當發願言，我以涅槃實清淨法，度脫眾生，使得實樂。⁵¹

「菩薩慈三昧門」的具體內容便是以慈心觀見十方眾生悉在目前，與禪觀的菩薩同處一境界，菩薩以之發願，令彼等皆得涅槃實樂。以是「菩

⁵¹ 《大正藏》卷 15，頁 282 上。

薩慈三昧門」故，本龕銘文有「大乘卑願」(15,14)~(15,17)，「卑」與「悲」字乃同音假借。又銘文有「庶弘四弘」(20,1)~(20,4)，「四弘」亦指「慈、悲、喜、捨」。而「慈觀」的成就是十方眾生現前，故銘文言「四生」(14,14)~(14,15)、「九居」(14,21)~(14,22)及「五道」(15,4)~(15,5)皆眾生之義。

「菩薩慈三昧門」的最終目標在令現前的十方眾生皆能得涅槃實樂，欲達此目標，菩薩最好的方法便是與眾生共成就淨土。菩薩既依「慈觀」能現十方眾生，並依上節之「法身」能現身十方，化導眾生，依三因共成淨土，法身為「理」，十方化身為「跡」，故銘文謂「曰寄理跡，變起聿塗」。淨土既成，眾生得生，是則究竟涅槃實樂。以依「三因」共成淨土，故銘文言「詣齊真境，冥緣」(16,2)~(16,9)，「真境」者淨土也，「冥緣」者成淨土之三因也。以眾生往生，能得涅槃實樂，故銘文言「均□□於五道，□至極於聖土」，「五道」者眾生也，「至極」者涅槃也，「聖土」者淨土也。

依關河淨土學的精義，所成的淨土為佛與眾生共處的國度。故本龕造像，代表淨土的奏樂天人，位在佛背光的空間中。佛光的空間是佛的境界，卻可同時出現眾生道的人天，這表示此時背光的空間是佛、眾生共報的淨土世界。同時眾生原有六道，但在佛背光中卻只有人天二道，這也是世界由穢土轉成淨土的重要現象之一，《大智度論·釋淨佛國土品第八十二之餘》：

佛有清淨國土，有雜國土。雜國土中則具有五道；淨佛國土，或有人天別異，或無有人天別異。⁵²

「雜國土」眾生有五道，但眾生受菩薩教化，以三因成就淨土，則皆成就人天身，故本龕佛背光中代表共報淨土的區域但出現奏樂之天人，且在天人的下緣，出現了北傳佛教第一幅代表「往生」的「蓮花化生童子」（圖三）。初往生於彼土，故處在下方並現童子之相。既成長，則躍於天際而成為奏樂之天人矣。

另由第一節所述中亞之佛慈悲觀圖出發，亦可得出相同的佛光中淨土世界。中亞克孜爾石窟佛慈悲觀圖，多重背光中有六道眾生，六道眾生前各有化佛現，以慈、悲、喜、捨四無量心，化度眾生具足福德，菩薩亦自具福

⁵² 《大智度論》頁 1060。台北：普門文庫，1979。

德，三因具足。待成就淨土，則背光中的世界由前述《大智度論》所說的「雜國土」轉為「清淨國土」，故而國土內的眾生亦由原來的五道轉為人天二道，故本龕造像代表淨土的佛背光中但見奏樂天人而不見三惡道。

本龕供養人中，列於第二位的是「比丘道融」（圖七）。道融為羅什高足之一，列「四哲」之中。且炳靈寺所在的金城（蘭州）位於長安通往河西的要站，故羅什的淨土學與禪法出現在炳靈寺 169 窟的造像中便可以理解。

第五節 無量壽佛龕中的「菩薩十方佛觀」

無量壽佛龕主尊坐佛的頭頂上有一鋪十方佛的造像，雖在現存的銘文中並沒有多少相關的資料，但此鋪十方佛出現在以淨土為主的造像，卻具有多重且深遠的含義。首先十方佛造像是中亞最具特色的禪法，其出現在中亞進入中國孔道的河西石窟，自具有其特殊的時空意義。其次此鋪十方佛的佛名並不見於直接相關的《般舟經》，而是出於晉本《華嚴經》的〈如來名號品〉⁵³，則已為成熟禪法的十方佛觀引進華嚴系統，有何新的含義？最後將具有華嚴含義的十方佛觀放入以淨土為主的造像頂層，其形成的新結構具有何等的內涵？茲依序分述如下：

· 河西炳靈寺石窟出現十方佛造像的背景

就佛教的北傳系統而言，西北印至目前為止尚沒有發現十方佛造像，所有十方佛造像及其相關的禪法皆出現在早期中亞的佛教（阿富汗及新疆）。

最早與中亞十方佛觀有關的是二世紀末月支僧人支婁迦讖在洛陽譯出《般舟經》，間接表示至少二世紀時中亞已有此經的流傳。此經的重點在說明如何修習「十方諸佛皆在前立」的三昧，它雖曾傳譯於中國，但並沒有資料顯示支公曾同時傳出其禪法，故中國早期並沒有十方佛觀的發展。反之在中亞，十方佛觀發展迅速。西北印諸家匯集的「五門禪法」傳到中亞後被改造成中亞的「菩薩五門禪法」，五世紀初由羅什傳譯到長安，其中即大量地加入了十方佛的禪法⁵⁴。四世紀後半道安編經錄時即已出現的《三品經》亦

⁵³ 《大正藏》卷 9，頁 418 中、下。

⁵⁴ 中亞「菩薩五門禪法」乃將西北印「五門禪法」中的「慈悲觀」及「念佛觀」分別加入了

以十方佛觀爲菩薩的主要行門⁵⁵。最後中亞以《般舟經》爲底本，整理出完整的禪法，名之爲「十方諸佛觀法」，被保存於帶有濃厚中亞禪法氣息的《思惟略要法》中。

中國的禪經泰半出於中亞龜茲羅什之手，而羅什故鄉的克孜爾石窟及其東方的吐峪溝石窟，至今尚保留有爲數不少的十方佛造像⁵⁶（圖十二）（圖十三）。本龕十方佛造像的一角落，尚有一位披甲持戟而立的武者（圖五），具「密跡金剛」的榜題，其造像結構及造型與北涼流亡政權所開造的吐峪溝44窟窟頂的十方佛造像相似（圖十四）。過了帕米爾高原，阿富汗境內的十方佛造像則爲數更多。

本龕供養人中列於首位的是「□國禪師曇摩毗」（圖七），慧皎《高僧傳·釋玄高》即謂之「外國禪師」來自中印度的「舍夷」（舍衛城）⁵⁷，並謂其於西秦乞佛熾燦時（公元412-427）來到西秦：

有外國禪師曇無毘來入其國，領徒立眾，訓以禪道。⁵⁸

曇摩毗既於西秦領徒立眾，其地位應相當於國師。故169窟西秦時代的造像，應在其禪法的籠罩之下。曾從毘受法的玄高，後來曾展示了甚深的十方佛禪法⁵⁹，故可推測曇摩毗亦對十方佛禪法有相當的了解，故《高僧傳》謂「高……即從毘受法，旬日之中，毘乃反啓其志」，「反啓其志」謂毘因教高而自己反受啓發。

本龕的十方佛造像便在中亞的羅什與中印度曇摩毗二者的交織下，登上了本龕造像的最高位置。

「十方佛觀」而成。

⁵⁵ 參考拙作〈中亞的禪法〉一文，發表於《圓光佛學學報第二期》頁63~78。中壢：圓光佛學研究所，1997。

⁵⁶ 如克孜爾189窟窟頂之十方佛造像（平凡社《克孜爾石窟第三卷》圖79）及吐峪溝石窟44窟窟頂（新疆人民出版社《中國壁畫全集·新疆6吐魯番》圖17）。

⁵⁷ 慧皎《高僧傳·釋玄高》：「曇無毘既西返舍夷。」《大正藏》卷50，頁397。

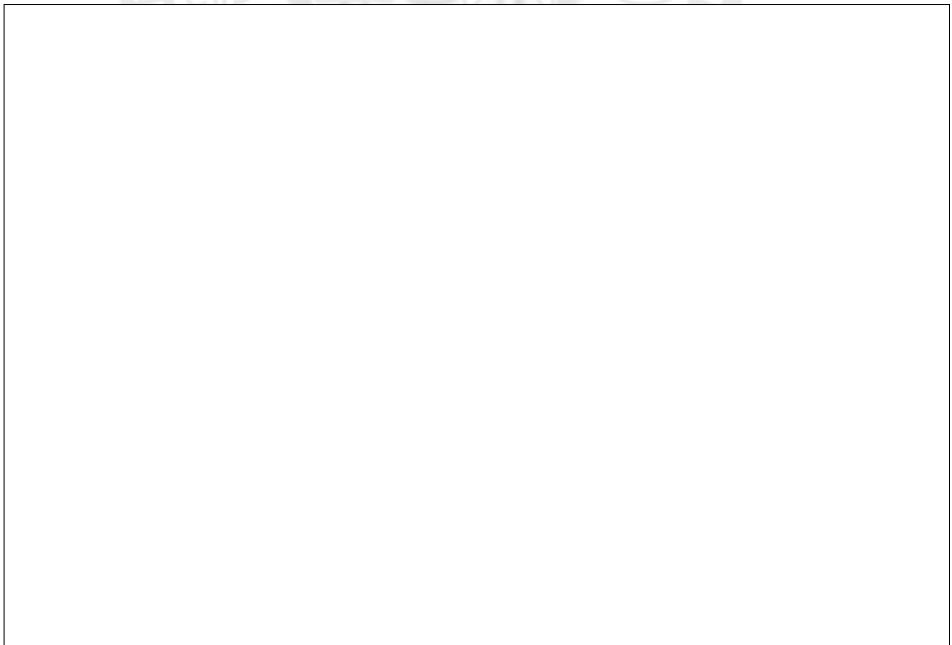
⁵⁸ 《大正藏》卷50，頁397。

⁵⁹ 《高僧傳·釋玄高》：

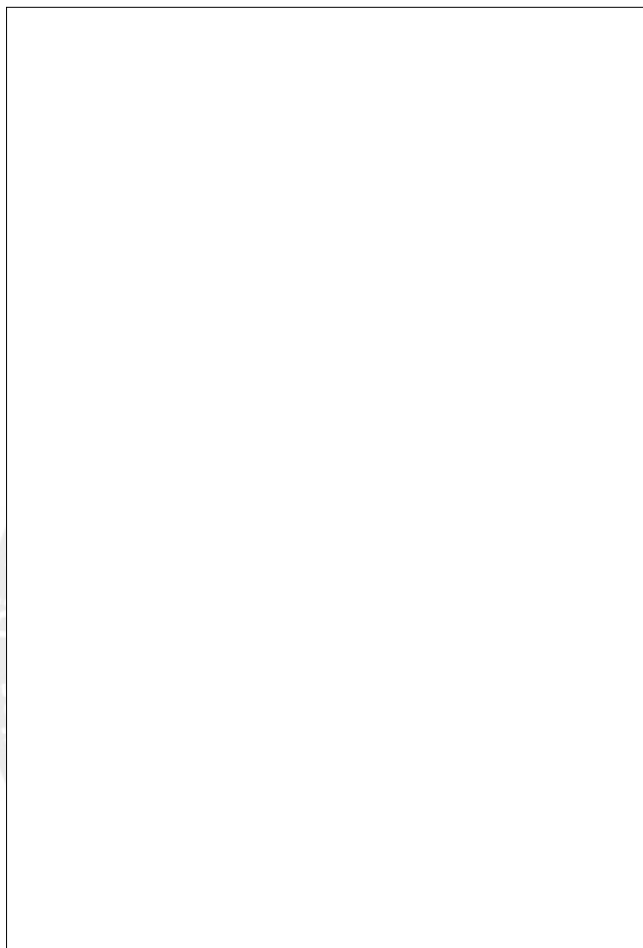
「時西海有樊僧印，亦從高受學，志狹量褊，得少爲足，便謂已得羅漢，頓盡禪門。高乃密以神力，令印於定中備見十方無極世界，諸佛所說法門不同。《大正藏卷50》頁397下。」



圖十二 克孜爾 189 方形窟窟頂之「十方佛」造像



圖十三 吐峪溝石窟北涼 44 窟窟頂的「十方佛」造像



圖十四 吐峪溝 44 窟窟頂十方佛造像四角落之披甲武者

· 十方佛觀與《華嚴經》的關係

由上文可知十方佛觀的淵源在《般舟三昧經》。但 1992 年甘肅考古所的學者張寶璽在本龕十方佛的研究上有重大之發現，但此發現所產生的影響並未被學界充分地討論。其〈建弘題記及其有關問題的考釋〉⁶⁰一文謂本龕

⁶⁰ 出處同註 38。

十方佛的名號：

東□□□□	東南方□□□□
南方智火佛	西南方上智佛
西方習智佛	西北方自在智佛
北方行智佛	下方梵智佛
東北方明智佛	上方伏怨智佛

皆出於天竺禪師佛駝跋陀羅於東晉元熙二年(公元 420 年)譯出之《華嚴經》卷四〈如來名號品〉。

十方佛觀在中亞爲一成熟之禪觀，在《般舟經》及《思維略要法·十方諸佛觀法》中諸佛皆沒有特定的名稱。在本龕中由當時的禪者將十方佛觀引入本龕造像過程中，引進了《華嚴經》系的佛名，其用意當不只是諸佛的名號而已，應有其禪法上的用意，亦即《華嚴經》中應有與十方佛觀對應的內容。

《華嚴經》中與十方佛觀的禪法有關的是其中的〈十地品〉。〈十地品〉是整部《華嚴經》菩薩行門的重點，這可由此品歷代的別譯本特別多看出。而〈十地品〉的主要內容在說明菩薩由初歡喜地至第十法雲地，每地的修行法門及所成就的境界。其中所成就的境界諸地相通，皆在證入十方世界，唯證入世界的多寡有所差別。如：

初歡喜地：

須臾之間，得百三昧，得見百佛，知百佛神力，能動百佛世界，能飛過百佛世界，能照百佛世界，能教化百佛世界眾生，……於一一身能示百菩薩以為眷屬。⁶¹

第二離垢地：

須臾之間，得千三昧，得見千佛，知千佛神力，……於一一身能示千菩薩以為眷屬。⁶²

⁶¹ 《大正藏》卷 9，頁 547 中。

⁶² 《大正藏》卷 9，頁 550 中。

第三明地：

須臾間，能得十萬三昧，乃至能示十萬菩薩以為眷屬。⁶³

以《華嚴經·十地品》的成就皆在證入十方世界，故中亞由《般舟經》所發展出來的〈十方諸佛觀法〉正好用來作為華嚴行門的核心，這也是本龕的曇摩毗及羅什的高足道融要將十方佛與《華嚴經》結合的道理所在。這種作法與三世紀上半葉龍樹在《十住毘婆沙論》〈念佛品〉中將「般舟三昧」作為初地得見十方諸佛的前方便相呼應。

這種結合的方向亦可由歷來中亞禪師對十方佛觀的應用看出來。十方佛觀首次被廣泛運用在所謂的「菩薩禪法」，如菩薩念佛觀及菩薩慈悲觀。其次在《三品經》中，修行者由羅漢道「更發大意为菩薩道」，便是修行「現在定意見十方佛」⁶⁴。故中亞禪師將十方佛觀用在菩薩行門的方向，有其歷史的傳統。

依〈十方諸佛觀法〉，行者的位置乃是坐於中央而後遍觀周圍的十方諸佛⁶⁵。因中亞的禪法將十方佛觀運用為菩薩的禪法，故十方佛中央行者的位置便出現了菩薩。這樣的造像出現於阿富汗梵衍那石窟第 330 窟天井（圖十五）及克拉克石窟八角形祠堂的圓拱天井。

⁶³ 《大正藏》卷 9，頁 552 下。

⁶⁴ 《大正藏》卷 15，頁 225。

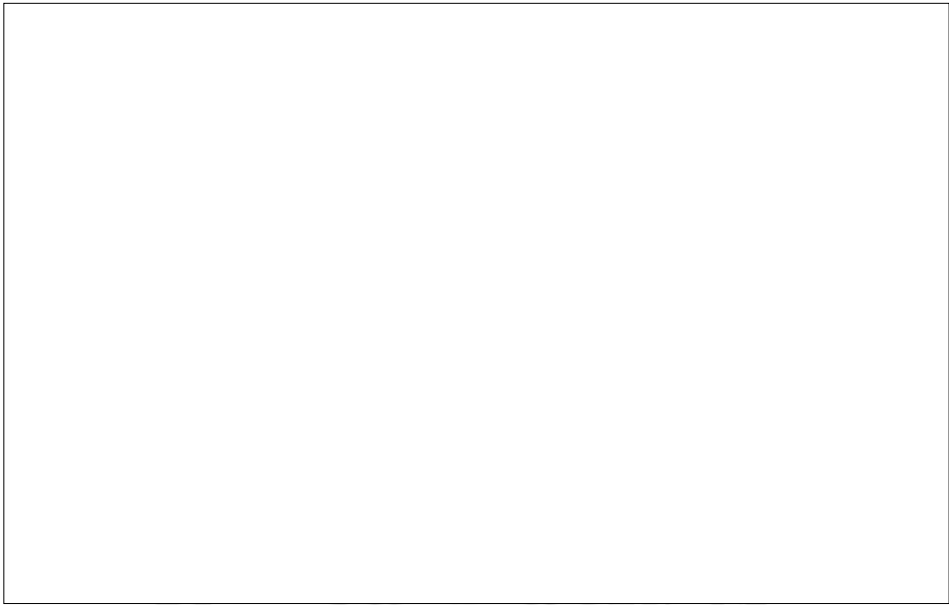
⁶⁵ 在阿富汗、新疆等地石窟的窟頂，常出現一種同心多重圓圈，圈內布滿佛像的造像，經與中亞龜茲鳩摩羅什所傳出的〈十方諸佛觀法〉（《大正 15 卷》，頁 299 下）內容相比對，知此圖為十方佛。

首先行者先「坐觀東方」，得見佛後再「迴身東南，復如上觀」，「南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上下方都亦如是」，故以行者為圓心，總觀十方後正好成 360 度之圓圈，這與造像的基本構圖符合。

而所觀的對象是各方無有邊際的佛：

「唯見一佛結跏趺坐，舉手說法，……如是見者，更增十佛。既見之後，復增百千，乃至無有邊際。近身則狹，轉遠轉廣，但見諸佛光光相接。」

因行者處圓心故，在所觀每一方向，就空間的分布而言，近圓心的空間狹，其中分布的佛少。愈離圓心，則空間愈廣，其中分布的佛多，故謂「近身則狹，轉遠轉廣」。而在同心圓上所分布的諸佛，其背光與背光相互銜接並排，故謂「光光相接」。解讀羅什〈十方諸佛觀法〉的內容與中亞地區穹窿窟頂同心圓諸佛的造像吻合。



圖十五 阿富汗梵衍那石窟第 330 窟天井十方佛造像中央之菩薩像

· 華嚴十方佛觀在淨土造像中的意義

本文接著討論上述具有華嚴含義的十方佛觀，在整個淨土造像中有何涵義。

無量壽佛所成就的極樂淨土，往生彼土的眾生，得依彼佛功德，往十方世界供養諸佛，聞法請益，漸次成就菩薩之行。如曹魏時康居僧康僧鎧所譯的《無量壽經》四十八願中第二十三願：

設我得佛，國中菩薩承佛神力，供養諸佛，一食之頃不能遍至無

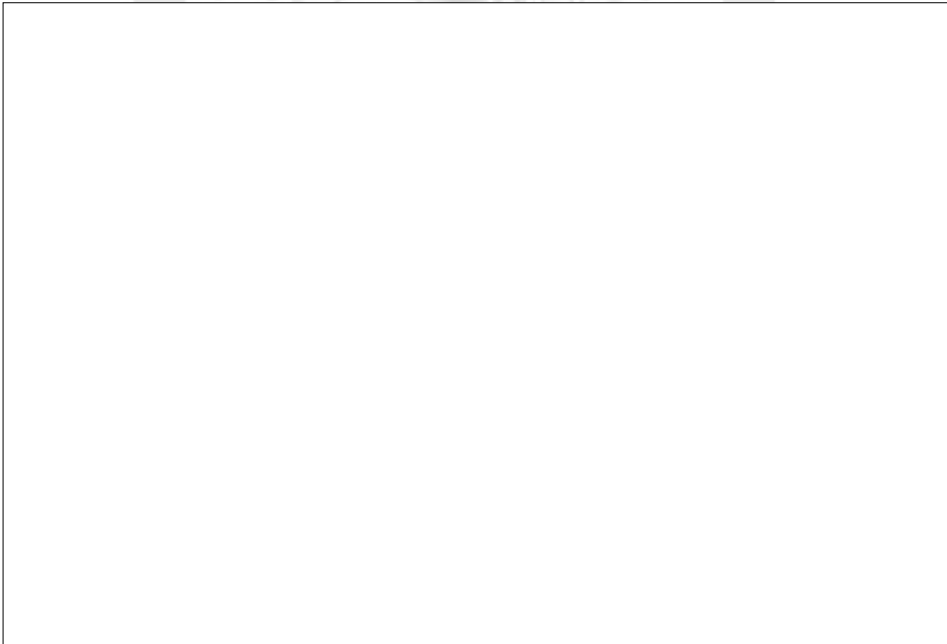
量無數億那由他諸佛國者，不取正覺。⁶⁶

「無量無數億那由他諸佛國」即是十方一切佛國。羅什所譯的《阿彌陀經》亦謂：

其國眾生常以清旦，各以衣祴盛眾妙華，供養他方十萬億佛。⁶⁷

「他方十萬億佛」即「十方諸佛」。以淨土中之菩薩行以供養十方世界佛國土為主，與中亞的十方佛觀完全一致，故本龕的造像者將之引入無量壽佛的淨土世界中，作為往生淨土者的主要觀行法門。並將此十方佛觀擴大至華嚴十地，欲令往生者在彼土，依菩薩十地之漸次，乃至圓滿佛道。

本龕的十方佛造像置於主尊無量壽佛頭部的四周，在佛頭與十方佛之間，尚有一留童子髮髻之人物，兩手捧供養之蓮花，胸前披裝飾之瓔珞，具頭光，有部分菩薩之特徵（圖十六）。



⁶⁶ 《大正藏》卷 12，頁 268 中。

⁶⁷ 《大正藏》卷 12，頁 347 上。

圖十六 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕頂部十方佛造像中央之供養童子

此童子與背光下端之化生童子有幾分相似，但較後者更形成長。由下端之化生童子至佛頭側之成熟童子，表示往生者在淨土之成長過程。成長的童子上升至無量壽佛頭側，正好位於十方佛的中心位置。上文言及，十方佛的中心是修此觀行者所處的位置，往生淨土者至此，可仗彼土無量壽佛之助緣，依十方佛觀而遍至他方無量佛土，供養請法，依次圓滿菩薩十地之位，乃至一生補處，圓滿佛道。

第六節 淨土造像中阿彌陀主尊一側的二立佛

最後要討論在本龕銘文另一側的七號二立佛與本龕造像的關係。

在上節與本節討論過「頭光化佛」與「背光天人」的特殊涵義後，可以發現在銘文另側二立佛（圖十七）其上述二特徵皆與本龕的主尊相一致，只是前者為立姿，後者為坐姿。又銘文兩側之兩組造像論造形與佛光中彩繪的手法，年代相去不致太遠。故筆者認為兩邊的造像應合成一組來看待。

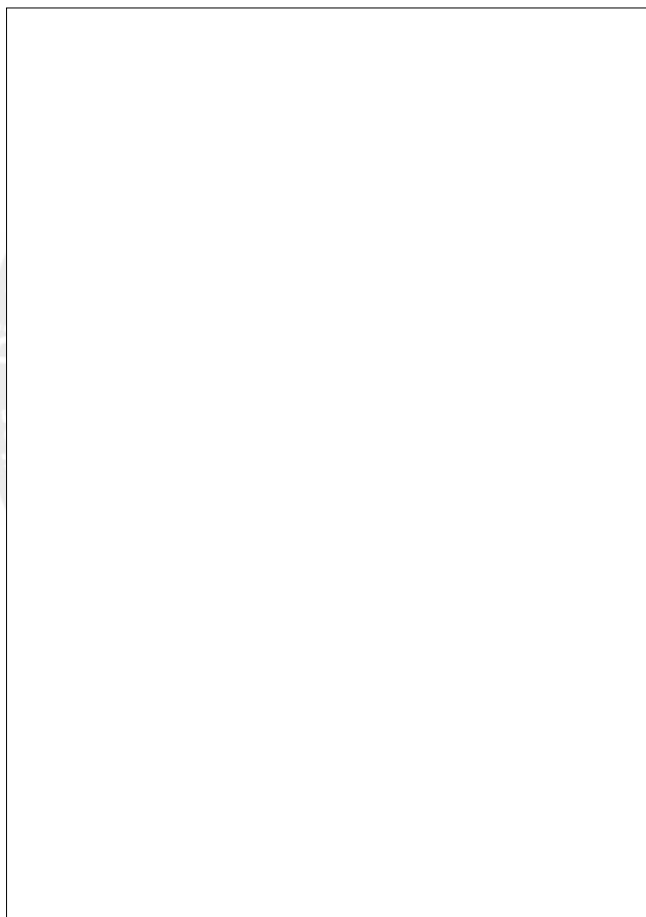
接下來的問題是本龕為何要在主尊坐像外，另外再塑兩尊立像？這與本龕所涉及的禪法有關。如上節所述，本龕造像以「法身觀」的「佛影」為出發，基本上是中亞佛學大師羅什「念佛三昧觀」（出於《坐禪三昧經》中「法身觀」）的延伸。而像觀的進一步延伸則是所觀佛像由一種姿勢而擴充為行、住、坐、臥之各種姿勢。如羅什時代中亞的禪經《禪秘要法經·觀像三昧》：

我於今日，但見坐像，不見行像，宿有何罪。作是念已，復更懺悔。既懺悔已，如前攝心，繫念觀像。觀像時，見諸坐像，一切皆起，巨身丈六，方正不傾，身相光明，皆悉具足。見像立已，復見像行，執鉢持錫，威儀痒序。⁶⁸

「見諸坐像，一切皆起」，說明觀佛像的次第上，先觀坐像，進觀立像。

⁶⁸ 《大正藏》卷 15，頁 256。

「巨身丈六，方正不傾」正說明佛立像的姿勢。「身相光明，皆悉具足」表示立佛在頭光與背光的境界上皆與坐佛一致。與本龕時代相近的《觀佛三昧海經》亦有相同的禪觀內容⁶⁹在描述佛行、住、坐、臥的「四威儀品」中，但以「佛影」貫穿行、住、坐、臥四威儀而將整個層面提升至「法身」。⁷⁰故本龕主尊坐像之外另造兩立像，亦有表顯「法身」的含意。



圖十七 炳靈寺 169 窟無量壽佛龕題記一側之二立佛塑像

⁶⁹ 《觀佛三昧海經·觀四威儀品第六之餘》：

『是名真觀如來「坐」。……云何名觀如來「行」。』《大正藏》卷 15，頁 681 下。

⁷⁰ 「觀佛影者，先觀佛作丈六想，結跏趺坐，敷草爲座」，這是「坐像」。「見坐佛像住虛空中，是下雨花」，這是「住像」。「復見行像入石窟中」，這是「行像」。「此寶臺有一大佛……倚臥臺側」，這是「臥像」。

以本龕造像中同時含有坐像及立像，故銘文中有「坐宏希音」(17,1)~(17,4)，「坐宏」指坐像宣法的主尊。又銘文中有「坦步而閑」(8,9)~(8,12)，「坦步」即指立佛行走的樣子。

本文至此已由禪法的角度說明了本龕為何在主尊坐像外另造二立像，以其為由坐而起的立像，故立佛頭背光上的特徵皆與坐像同。另外據筆者 1992 年至現場的觀察，在二立佛外側的一尊旁發現了「阿彌陀佛」的題榜，與坐姿主尊相同，如此更進一步地說明二立佛與無量壽佛龕是在同一造像結構之內。

在整個 169 窟的造像中，本龕一無量壽坐佛搭配二立佛的格局尚有其其他的例子。緊接北壁 7 號二立佛的北側，尚有一舖殘存之一坐佛二立菩薩之三尊彩繪造像（圖十八），據筆者 1992 年至現場之觀察，其右脅侍菩薩像之榜題為「大勢至」，則全舖造像推測應是以阿彌陀佛為主尊的西方三聖像。此三尊造像上有一小平臺，據筆者的觀察，其上尚殘存二尊立佛的足部（共四足，圖十九），與無量壽佛龕具有相同的造像結構。

了解本龕佛像的結構及其佛光中造像的內容，將有助於解開北魏雲岡石窟及龍門石窟的相關造像。

圖十八 炳靈寺 169 窟北壁 7 號二立佛北側之「彌陀三聖」彩繪像



圖十九 圖十八造像上方之殘存二立佛足跡

結 論

三、四世紀的西北印佛教已完成了以釋迦佛為中心的論典、造像及念佛三昧禪法，並開始形成以釋迦佛過去世「本生」故事為基礎，偏重在救度眾生的「菩薩思想」。「菩薩思想」的出現代表了當時的佛教已經體察到原有部派佛教自利修行的不足，佛教應該如釋迦佛過去的本生故事一般投入救度芸芸的苦難眾生，這便稱作「菩薩」。

但救度眾生的事談何容易，在茫茫大海中，菩薩的能力在部派佛教的基礎下如何進一步擴充？擴充到能夠幫助無量無邊的眾生。菩薩對眾生的救度應朝怎樣的方向努力，才能讓眾生實際獲得利益？而不致到頭來一事無成。菩薩的出發點雖好，但橫在眼前的是一個無比艱辛的挑戰。

幸好三世紀的龍樹得到「雪山」附近「龍宮」內大乘經典的幫助，成功地在《大智度論》中以「般若」的法要來開展原來部派的行持方法而形成「法身觀」，使原來行持的能力擴大至能幫助無量無邊的眾生。同時並指出菩薩唯有形成「淨土」，才能實際地幫助眾生，使其獲得實樂。

龍樹這種大方向的指導，獲得中亞地區（阿富汗及新疆）佛教學者與禪者具體的實踐。他們依著龍樹所指引的方法，將原來西北印地區部派的「五門禪法」轉變為「菩薩五門禪法」，並在實際有益眾生的「四無量心」禪法中銜接上了淨土的形成。但中亞禪者的努力尚不止如此，中亞禪者在形成淨土學的同時，也將當時北傳重要的二系思想－《般若》與《十住》加以融合。《般若》所形成的「法身觀」將西北印「念佛三昧」中的「法身觀」進一步加以提升，作為菩薩至十方世界化度眾生成就淨土的能力基礎。同時將成就淨土的整個因地行與《華嚴經》系菩薩成就佛道的《十地經》，在目標與方法上合而為一。

結合三、四世紀西北印、中亞的禪法與《般若》、《華嚴》及龍樹論書所孕育而成的淨土學成為北傳最富特色的標誌之一，以《涅槃經》及無著、世親唯識論所籠罩的中印度，愈來愈出現明顯的對比。

北傳「淨土學」的完成代表紀元以後出現在西北印的「菩薩思想」終於找到了究竟的實踐方法。