

關河的淨土學--中國淨土宗的北源

賴鵬舉
圓光佛學學報創刊號
1993.12出版
頁117-137

頁117

提要

因《維摩詰經》〈佛國品〉的因緣，姚秦長安羅什師資展開了以「般若」對淨土諸問題的探討。如道生以「佛無淨土」說明淨土的「器世間」，以「法身無色」說明淨土的「眾生世間」；僧肇更在《涅槃論》中以「般若無知」闡發眾生世間中的「佛智」，以「法身無象」闡發眾生世間中的「佛身」，架構了中國淨土義學的粗胚。

此長安淨土義學的粗胚被北魏曇鸞所繼承，作為《往生論》中說明「佛智」、「佛身」的主要依據。

曇鸞山西玄中寺一系的淨土在後世得到重要的發展，相對於南方廬山而言，關河的淨土學便成為中國淨土宗北方的源頭。

目次

前言、名詞定義及研究方法

第一章 關河的淨土學

第一節 關河有關的淨土經論

第二節 關河的淨土義學

- 淨土的成因：羅什的三因說
- 淨土的器世間（佛土）：
 - 一、僧肇的「佛無定土」
 - 二、道生的「佛無淨土」
- 淨土的眾生世間（佛的法身）：
 - 一、僧肇的「法身無象」
 - 二、道生的「法身無色」
- （佛的智慧）：

頁118

三、僧肇的「般若無知」

第三節 淨土的修持方法：

- 羅什有關淨土的修持方法
- 道融對淨土的修持方法
- 小結

第二章 北魏曇鸞對關河淨土學的繼承

第一節 曇鸞為北方的般若學者出身

- 第二節 曇鸞《往生論註》對關河所譯經論的引用
- 第三節 曇鸞《往生論註》中對關河淨土義學的繼承
- 第四節 曇鸞《往生論註》中淨土的修行方法
- 第五節 曇鸞《往生論註》關河以外的淵源

結論及申論

略號

附註

附錄

- 附錄一 道生〈佛無淨土論〉的還原
- 附錄二 道生〈法身無色論〉的還原
- 附錄三 後秦三藏法師鳩摩羅什論念佛三昧
- 附錄四 十方諸佛觀法

前言、名詞定義及研究方法

關於中國淨土宗早期的內容，東晉慧遠師資在南方廬山努力較爲人所知曉。但就淨土一宗而言，單單廬山並不足以完全說明宗內早期發展的脈絡，如北魏以後北方山西玄中寺曇鸞、道綽、善導一系的發展與廬山即沒有太大的關聯。故本文企圖在中國北方另尋一淨土的源頭，後秦時期以長安爲中心的鳩摩羅什僧團（401-417）是選定的目標。在淨土學的開創上，長安與廬山，一北一南，有著平行發展的關係；在淨土宗的承襲上，長安的淨土學正好作爲山西玄中寺一系的前身。關河淨土學的引入正好補上了中國淨土宗早期發展上出現於北方的漏洞。

頁119

言「學」者意謂有內在體系的知識。故由「經論依據」、「義學體系」及「修持方法」三個層次來闡明關河完整的淨土內容。

但關河標「實相」爲宗，淨土內容是其推演實相隨之而來的應用，其本身並不以淨土標宗。然此內容後世曇鸞引入《往生論註》中而賦予淨土宗堅實的義學基礎，故本文但謂關河的淨土學是「淨土宗」之「源」。

本文的研究，除著重在整理關河的淨土學外，並有意尋找關河與曇鸞之間淨土方面的關聯。故須設定一共同的結構，以爲兩者討論的交集。結構有二箇層面，第一箇層面是「經論依據」、「義學體系」及「修持方法」；然後依《往生論》由「義學體系」中再分別出器世間的「佛土」及眾生世間的「佛身」、「佛心」。

最後「關河」者仍指羅什座下之長安僧團，以長安居「關」中，臨渭「河」（註1），故謂之「關河」。

第一章 關河的淨土學

第一節 關河有關的淨土經論

關河淨土的重要著作如僧肇的「般若無知」及道生的「法身無色」、「佛無淨土」皆以「般若」作爲出發點，故關河淨土學內容主要出現於談般若（註2）的《維摩詰經》〈佛國品〉註解中（註3）。由寶積長者子所供寶蓋內顯現十方淨土的因緣，帶出佛陀有關成就淨土的

說明而有羅什師資的相關註解。

又羅什在長安譯出《阿彌陀經》。此經以「信、願、持名」為宗要，在所有淨土經典中以精簡著稱。曇鸞及以後淨土大師皆加援引，影響後世淨土宗甚巨。

又羅什初到長安所譯出之《思惟法略要》，其中之〈十方佛觀法〉及〈阿彌陀佛觀法〉皆直接與淨土的修持有關。

最後羅什在譯出《十住經》後，並譯出了龍樹對此經的註解《十住毗婆沙論》。此論雖非直接淨土的典籍，但亦有不少有關淨土的內容（如〈易行品〉及〈助念佛三昧品〉）。

頁120

第二節 關河的淨土義學

• 淨土的成因：羅什的三因說

羅什在《維摩詰經》「眾生之類，是菩薩佛土」處（《佛藏》卷124《維記》頁46、47）說明了淨土因緣：

「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。」

羅什並在經文「菩薩隨所化眾生而取佛土」的註解中，對三因有更進一步的說明：（《佛藏》卷124《維註》頁48）

「隨以何法化眾生，若施若戒等，各隨彼所行，來生其國，亦隨三因深淺，以成嚴淨之異。若因持戒，則其地平正；若因行施，則七珍具足。略舉二法，餘皆類此。」

• 淨土的器世間（佛土）：一、僧肇的「佛無定土」

「夫至人空洞無象，應物故形。形無常體，況國土之有恆乎。夫以群生萬端，業行不一，殊化異彼，致令報應不一。是以淨者，應之以寶玉；穢者，應之以砂礫。美惡自彼，於我無定。無定之土，乃曰真土。」（《維註》頁47）

「佛土者，即眾生之影響耳。夫形脩則影長，形短則影促，豈日月使之然乎，形自然耳。故隨所化眾生之多少而取佛土之廣狹也。是以佛土，或以四天下，或以三千，或以恆沙為一國者也。」（《維註》頁48）

• 淨土的器世間（佛土）：二、道生的「佛無淨土」

生公的《維摩經註》中可見到「淨土」的定義及「佛菩薩不造淨土」的論點，茲擷其要如下，詳見（附錄一）：

「夫國土者是眾生封疆之域，其中無穢謂之淨。」（《維註》頁48）

此段為「淨土」之定義。

「淨土行者，行致淨土，非造之也。」（《維註》<佛國品>頁47）

此段言淨土非佛菩薩造作而有。

「無穢為無，封疆為有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。」（《維註》頁47）

此段言眾生封疆由「惑」生「有」而成。佛菩薩淨土由「解」盡惑而成就無所造之淨土。

頁121

「始解是菩薩本化，自應終就使成。既就為統，國有屬佛之跡。就本隨於所化，義為取彼之國。既云取彼，非自造之謂。」（《維註》頁47）

此段言菩薩取彼國土，非自造之謂，乃是就「本」隨於所「化」，「本」自無造，隨「化」而幻現耳。

• 淨土的眾生世間（佛的法身）：一、僧肇的「法身無象」

「法身」用以說明佛如何以色法行化度眾生之用。
肇公於《涅槃無名論》（註4）位體第三中有「法身」的高論：

「法身無象，應物而形。」
「萬機頓赴而不撓其神。」
「動若行雲，止猶谷神。」
「去來不以象，故無器而不形。」
「象出於有象。象非我出，故金石流而不焦。」
「所以形充八極而無患。」

其中「法身無象，應物而形」最足以說明佛「法身」之大用，亦成為後世曇鸞引用的依據。

• 淨土的眾生世間（佛的法身）：二、道生的「法身無色」

生公著有《法身無色論》，原論雖已佚失，但由其《維摩經註》、《法華經疏》及《涅槃經註》可還原其部份內容，茲述其大要如下：（詳見<附錄二>）

「悟夫法者，封惑永盡、彷彿亦除。妙絕三界之表，理冥無形之境。」（《維註》頁87）

「形既已無，故能無不形；三界既絕，故能無不界。」

「無不形者，唯感是應，佛無為也。至於形之巨細，壽之修

短，皆是接眾生之影蹟，非佛實也。」（《維註》頁87）

- 淨土的眾生世間（佛的智慧）三、僧肇的「般若無知」

肇公著有《般若無知論》，究竟智慧之淵底，後世狀佛之智慧皆宗之。其內容除本論外，《涅槃無名論》中尚有發揮：

「智有窮幽之鑒而無知焉；神有應會之用而無慮焉。」（《般若無知論》）

「般若無知，對緣而照。」

「千難殊對而不干其慮。」

「動靜不以心故無感而不應。」

「心生於有心。心非我生，故日用而不動。」

「所以智周萬物而不勞。」（以上出《涅槃無名論》）

頁122

第三節 淨土的修持方法

- 羅什有關淨土的修持方法

一、羅什論念佛三昧

在中國佛教界的引領盼望中，羅什於公元401年底入關，廬山慧遠曾通書致好。繼又聞什公欲還本國，乃在〈又與羅什法師書〉中間所疑數十條。其中一條涉及廬山師資所修念佛三昧（見〈附錄三〉）本質之問題。如念佛三昧之見佛，若由內出，如《般舟經》引夢為喻，夢是凡夫之境，我想之所立；若見佛由外應，則如神通，當有往來，為何《般舟經》又言「我不到彼、彼佛不來。」

羅什的答書，除了回答上述的問題外，並顯現出關河修念佛三昧的具體內容。

什公首先說明了見佛三昧（按「見佛」即「般舟」之義）有上中下三等，上等者「菩薩或得天眼、天耳，或飛到十方，見佛難問，斷諸疑網。」其他二種則無神通，依修習般舟三昧之定力，亦能遠見諸佛。故經中舉夢為喻以說明，依定見佛，非直如凡夫夢之虛妄也。

此段另外值得注意的是「見佛三昧」標「十方佛」為對象。這可謂替道融而後在炳靈寺169窟造了十方佛為背景的阿彌陀佛像埋下了伏筆。

接著什公又言諸佛身無有決定相：「諸佛身皆從眾緣生，無有自性，畢竟空寂，如夢如化。」故如說行，見諸佛身，不應視為虛妄。

最後什公又道出了《般舟經》之所以言「我不到彼，彼佛不來」，仍在令菩薩聞是微妙理，能更深入於定，成就般舟三昧：

「又諸菩薩得此三昧見佛，則問解釋疑網。從三昧起，住粗心中，深樂斯定，生貪著意。是故佛教行者，應作是念：我不到彼，彼佛不來。而得見佛聞法者，但心憶分別。」

「了三界之物，皆從憶想分別而有。」

「聞是教已，心厭三界。」「行者即時，得離三界欲，深入於定，成般舟三昧。」

頁123

上二段文中，什公以「如夢如化」及「不來不去」二則「般若」、「相實」之要旨來說明念佛三昧。此不但上通第二節關河諸師以般若明淨土器世間及眾生世間，亦下通道融在炳靈寺169窟以「法身觀」來修主尊阿彌陀佛的觀想（註5）。

二、羅什所傳<十方諸佛觀法>

什公論佛三昧中，以見十方佛為標地。在所譯之《阿彌陀佛》中並有同於「十方佛」系統之「六方諸佛」。又在《思惟略要法》中進一步傳出十方佛的觀法（見<附錄四>），成為淨土修行重要的一環。

十方諸佛觀法有其重要的次第：

一、先依一方，觀出一佛，結跏趺坐，舉手說法。

二、次增一佛至十佛，復增百千，乃至無有邊際。

三、十方皆如上觀。

四、總觀十方諸佛，一念所緣，周匝得見。定心成就者，即於定中，十方諸皆為說法，疑網雲消，得無生忍。

此十方諸佛觀法，有一點甚為重要：即在觀法的次第上，欲觀十方，先觀一方；在一方諸佛中，欲觀百千，先觀一佛。

這點正好作為爾後十方佛觀與阿彌陀佛觀密切結合的媒介。是以最早觀佛的《般舟三昧經》雖以見十方佛為三昧成就的標地，但在十方中特別標出西方；在西方諸佛中特別標出阿彌陀佛，以為修行眾生注心入定的所緣。

而後道融在炳靈寺169窟依以修觀的阿彌陀佛龕，亦以彌陀主尊為證入背景十方佛的先前步驟（註6）。

至劉宋（402-497）（僵一人）良耶舍稍後釋出的《佛說觀無量壽經》則明白道出了：

「見無量壽佛者，即見十方無量諸佛。」（註7）

• 道融對淨土的修持方法

羅什高足道融對淨土的修持方法最主要表現在炳靈寺169窟阿彌陀佛龕的內容上。本龕亦可視為整個關河淨土學在實踐上最具體的例子。

有關本龕的詳細內容，請參閱<炳靈寺169窟無量壽佛龕所涉之義學與禪學>（同註4）一文，本文則注重在闡明本龕的修行方法與整個關河淨土學的關係。

頁124

依前述<炳靈寺>一文的分析，本龕的修行方法，以主尊阿彌陀佛為中心，沿軸兩條方向而開展。

在橫軸方向，以主尊阿彌陀佛為「法身」，及「法身無象，應物而形」而有頭光中的「化佛」。又以佛法身，隨所化眾生，「三因俱足」而成就背光中充滿奏樂天人的淨土。

在縱軸上，先如前觀出西方的無量壽佛，再依羅什所傳<十方諸佛觀法>，進入背景中十方諸佛的無邊世界，見佛難問，斷諸疑網，得無生忍。

• 小結

關河諸師之論淨土，雖各有發揮而通以般若為核心。在義學方面由般若成功地導出了形成淨土的兩個主要部分：「器世間」與「眾生

世間」。僧肇更在《涅槃論》中以般若圓滿地解決了眾生世間中「佛身」與「佛智」的種種現象。最後由羅什所傳的禪法及道融在炳靈寺169窟無量壽佛龕的修行方法將上述的義學推向實踐。由「義學」到「修行方法」皆以「般若」為其內在組織的核心，有其一貫的體系，故本文謂關河的淨土為「淨土學」。

第二章 北魏曇鸞對關河淨土學的繼承

第一節 曇鸞為北方般若學者出身

依《續高僧傳》卷六（註8）曇鸞「內外經籍，具陶文理，而四論、佛性，彌所窮研。」及見梁武帝「豎佛性義三命。」

「四論」指《中》、《百》、《十二門》另加《大智度論》，乃北方般若學者之範疇。而以「四論」、「佛性」並稱者，蓋在關河時期已徵見其端倪。關河諸師所學皆以「實相」為宗，然率皆引般若而治《涅槃》、《法華》之常住、不滅。如僧叡之表彰《法華》（註9）、《涅槃》，僧肇之作《涅槃無名》，道生之歸於「涅槃常住」（註10）等皆是。

曇鸞於《往生論註》「觀眾生世間清淨」處，亦可見其般若出身而歸「涅槃佛性」之一隅：（《佛藏》144、頁1010）

「有論師汎解眾生名義，以其輪轉三有，受眾多生死，故名眾生。今名佛菩薩為眾生。」

「大乘家所言眾生者，如《不增不減經》言：言眾生者，即是不生滅義。」

頁125

「不生不滅」是「涅槃」義，但亦可看出「般若」的痕跡。以之等「佛菩薩」與「眾生」，即含「佛性」義。

第二節 曇鸞《往生論註》對關河所譯經論的引用

《往生論註》所引用關河經論計有：

一、引《金剛經》一次，於「五種門漸次成就五種功德」處：

「雖度無量眾生，而實無一眾生得滅度者」（《佛藏》144、頁1041）

二、引《中論》二次

（一）在釋偈「世尊我一心歸命盡十方」處：

「若一則無因果，若異則非相續。是義觀一異門中委曲釋。」

（二）在《論》文「觀眾生世間清淨」處，釋《不增不減經》言：

「言眾生者，即是不生不滅義。」（《佛藏》144、頁1020）

「何以故，若有生，生已復生，有無窮過故，有不生而生過故，是故無生。」（《中論》〈破因緣品〉）

三、多處引用或借用肇公諸論如《般若無》、《涅槃無名》。詳見下節。

四、引《大智度論》一處，釋「二乘種不生」：

「摩訶衍論中言，佛土種種不同，或有佛土純是聲聞僧，或有佛土純是菩薩僧，或有佛土菩薩聲聞會為僧，如阿彌陀安樂國是。」（《佛藏》144、頁1009）

五、引《十住毗婆沙論》三次：

（一）在《註》首「謹案龍樹菩薩十住毗婆沙云，菩薩求阿毗跋致有二種道，一者難行道，二者易行道。」（《佛藏》144、頁997）

（二）在釋《論》文「女人及根缺，二乘種不生。」：

「十住毗婆沙中，龍樹菩薩造阿彌陀讚云：超出三界獄，目如蓮花葉。聲聞眾無量，是故稽首禮。」（《佛藏》144、頁1008-1009）

（三）在釋「歸命即是禮拜門」處：（《佛藏》144、頁999）

「何以知歸命是禮拜，龍樹菩薩造阿彌陀如來讚中，或言稽首禮，或言我歸命，或言歸命禮。……」

六、引《佛說阿彌陀經》二處：

頁126

（一）在釋「云何讚歎門」中（《佛藏》144、頁1000）

「依舍衛國所說無量壽經，佛解阿彌陀如來名號：何故號阿彌陀，彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號阿彌陀。又彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

（二）在釋「莊嚴量功德成就」處：（《佛藏》144、頁1002）

「言十方眾生往生者，若已生、若今生、若當生，雖無量無邊，畢竟常如虛空。」其中「若已生、若今生、若當生」為《阿彌陀經》語。

七、引《法華經》三處：

（一）在釋偈「愛樂佛法味」（《佛藏》144、頁1008）：

「如日月燈明佛說法華經六十小劫。時會聽者亦坐一處六十小劫，謂如食頃，無有一人若身若心而生懈倦。」

（二）在「五種門漸次成就」處：

「如法華經普門示現之類也。」（《佛藏》144，頁1041）

（三）在釋「莊嚴地功德成就」處（《佛藏》144、頁1026）

「又如佛說法華經時，放眉間光，照於東方方萬八千土，皆如金色，從阿鼻獄上至有頂。諸世界中六道眾生，生死所趣，善惡業緣，受報好醜，於此悉見。」

八、引《維摩詰經》多處，如：

釋「莊嚴量功德成就」之「維摩方丈，包容有餘。」（《佛藏》144、頁1002）

釋「眾生義」處「如經言，五受陰通達空無所有是苦義。」（《佛藏》144、頁1035）

釋「菩薩四種正修」處引僧肇《維摩經序》：「肇公言，法身無象而殊形並應，至韻無言而玄籍希彌布，冥燿無謀而動與事會。」（《佛藏》144、頁1035）

釋「名義攝對」處：「智慧方便是菩薩父母」（《佛藏》144、頁1041）

釋「無上正遍道」處之「等入不二法門」。（《佛藏》144、頁1041）

由上列可知，曇鸞公註《往生論》除淨土有關之經典（如《無量壽經》、《觀無量壽經》）外，所引用者泰半為關河譯、所著之經論。

頁127

第三節 曇鸞《往生論註》中對關河淨土義學的繼承

茲分淨土的器世間及眾生世間兩方面來看《往生論註》對關河淨土義學的繼承。

• 淨土的器世間（佛土）

《註》在敘述完彼佛國土十七種莊嚴後，設疑：

「此中有疑，疑言生為有本，眾累之元，棄生願生，生何可盡。」答云：「為釋此疑，是故親觀彼淨土莊嚴功德成就。明彼淨土是阿彌陀來清淨本願無生之生，非如三有虛妄生也。何以言之，夫性法清淨，畢竟無生，言生者是得生者之情耳。生苟無生，生何所盡。」「體夫生理，謂之淨土。淨土之宅，是謂十七句也。」

其中「法性清淨，畢竟無生。」「體乎生理，謂之淨土。」同於道生《佛無淨土論》中：

「淨土行者，行致淨土，非造之也。」

「聖既會理，則纖爾累亡。累亡故，豈容有國土者乎。」

• 淨土的眾生世間（佛的智慧、法身）

曇鸞在《往生論註》中以僧肇的《般若無知論》釋佛的智慧；以《物不遷論》及《涅槃無名論》中的「法身無象，應物而形」釋佛的

法身。並在「一句法義」及「正遍道」中合二者而論之。茲分述如下：

一、釋佛的智慧（佛心）

《註》中狀佛的智慧，一依肇公「般若無知」。全《註》中引用或借用「般若無知」共有四處：

（一）釋「諸佛正遍知海從心想生」（《佛藏》144、頁1012）

「正遍知者，真正如法界而知也。法界無相故，諸佛無知也。以爲知故，無不知也。無知而知者，是正遍知也。」

（二）釋「莊嚴心業功德成就」處：（《佛藏》144、頁1031-1032）

「問曰：心是覺知相，云何可得同地水火風無分別耶。」

「答曰：心雖知相，入實相則無知也。」

「問曰：心入實相，可令無知，云何得有一切種智耶。」

「答曰：凡心有知，則有所不知。聖心無知，故無所不知。無知而，佑佑即無佑也。」

頁128

（三）釋「正遍」處（《佛藏》144、頁1041）

「正者聖賢智也。如法相而知故稱爲正智。法性無相故，聖智無知也。」

第四者在「一法句」處，與「法身」同論，待後文中再行引出。

二、釋佛的法身（佛身）

（一）以《物不遷論》狀佛法身「不遷」而「遍應」。

在偈誦觀音菩薩四種功德處「無垢莊嚴光，一念及一時，普照諸佛會，利益諸群生。」（《佛藏》144、頁1015）：

「問曰：上章云，身不動搖而遍至十方。不動而至，豈非是一時義耶，與此若爲差別？」

「答曰：上但言不動而至，或容有前後。此言無前後，是爲差別，亦是成上不動義。若不一時，則是來。若有往來，則非不動。是故爲成上不動義，故須觀一時。」

其中「不動而至」乃《物不遷論》之主旨。而「須觀一時」「若不一時，則是往來。若有往來，則非不動。」則爲對「物不遷」的深一層發揮，同於《涅槃無名論》「位體第三」：「萬機頓赴而不撓其神」之「頓赴」。

另在長行解釋分「彼應化身一切時，不前不後，一心一念，放大光明，悉能遍至十方世界。」（《佛藏》144、頁1035）中有引用相同的論點。

（二）以《肇論》「法身無象，應物而形」狀佛「法身」

《註》於卷下釋菩薩四德「三者彼於一切世界無餘照諸佛會大眾，無餘廣大無量供養恭敬讚歎諸佛如來功德」處（《佛藏》144、頁1035）：

「無餘者，明遍至一切世界，一切諸佛大會，無有一世界一佛會不至。肇公言，法身無象而殊形並應。」

(三) 以《肇論》「般若無知」「法身無象」合論佛之「身」「心」。共有二處，一在「一法句」處（《佛藏》144頁、頁1036）

「一法句者，謂清淨句。清淨句者，謂真實智慧，無為法身。」
「真實智慧者，實相智慧也。實相無相故，真實無知也。」
「無為法身者，法性身也。法性寂滅故，法身無相也。無相故能無不相。」

另一合論出現在釋「正遍道」處（《佛藏》144、頁1041）

「遍有二種，一者聖心遍知一切法。二者法身遍滿法界。若身若心無不遍也。」

頁129

此種合「般若」、「法身」以論佛身心，乃《涅槃無名論》「位體第三」之傑作：

「法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照。」
「萬機頓赴而不撓其神；千難殊對而不干其慮。」
「既無心於動靜，亦無象於去來。」
「去來不以象，故無器不而形；動靜不以心，故無感而不應。」

由本節所述，《往生論註》內在的義學架構主要是吸收關河有關的淨土義學而來，尤其是僧肇一家的為然。但這並不表示曇鸞除關河外沒有其他次要的淵源，這點將在本章的最後一節中加以討論。

第四節 曇鸞《往生論註》中淨土的修行方法

天親《往生論》的修持方法是「五念門」：

一者禮拜門。二者讚嘆門。三者作願門。四者觀察門。五者迴向門。

而曇鸞《註》則於五門中之「讚嘆門」及「觀察門」有特別之發揮，最足以彰顯曇鸞在淨土修持上的特色。茲分述如下：

一、曇鸞「讚嘆門」的修持方法

依天親原論，「讚嘆門」的修行方法是「稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。」

曇鸞對「如彼名義，欲如實修行相應」處，即引什公所譯《阿彌陀經》中「彼佛何故號阿彌陀」一段：

「彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號阿彌陀。」
「彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

此二句是《阿彌陀經》持名修行的大綱，故羅什譯本經即以「阿彌陀」作為經名，曇鸞在《註》中釋題時亦謂：

「釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國，於大眾之中說無量壽佛莊嚴功德，即以佛名號為經體。」（《佛藏》144、頁998）

在以名號為經體的認知下，曇鸞對名號有所發揮，最後並將之引入以解「十念」，影響後世念佛方法甚巨：

在釋「梵聲悟深遠，微妙聞十方」處謂「名可悟物」（《佛藏》144、頁1007）：

頁130

「聲者名也。名謂安樂土名。經言若人但聞安樂淨土之名，欲願往生，亦得如願。此名悟物之證也。」

「出有而有曰微，名能開悟曰妙。」

又在釋「十念往生」處（《佛藏》144、頁1018）

「此十念者，依止無上信心，依阿彌陀佛如來方便莊嚴真實清淨無量功德名號生。譬如有人被毒箭所中，截筋破骨，聞滅除藥鼓，即箭出捺除。」

最後曇鸞捨「生滅」、「剎那」而以名號解「十念」：

「問曰：幾時名一念？」

「答曰：百一生滅名一剎那。六十剎那名一念。此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名為十念。但稱名號，亦復如是。」

在此曇鸞首度建立了以「持名號」作到「十念相續」的方法。並進一步由此導出「助念」的可行性：

「又宜同志五三共結言要，垂命終時，迭相開曉，為稱阿彌陀佛名號，願生安樂，聲聲相次，使成十念也。」（註11）

由羅什《阿彌陀經》的「執持名號，一心不亂」至曇鸞的「稱佛名號」「聲聲相次」以及「助念」之可行，後世淨土宗持名念佛的雛形於焉建立。

二、曇鸞「觀察門」的修行方法

依天親《往生論》「觀察門」先分別觀察器世間十七種莊嚴，再觀察眾生世間（佛、菩薩）莊嚴。最後再以「一法句義」作修行上的總結。

在「一法句」處，天親菩薩所提者為「真實智慧、無為法身」。

但此兩句尚乏實際修行的下手處。

待曇鸞以肇公的「般若無知」釋「真實智慧」；以「法身無色」釋

「無爲法身」，此一法句義才找到實際的修行下手方法，以「無知」、「無色」通攝念、觀心。

且此「法身無色，應物而形」的觀行方式，亦與道融炳靈寺阿彌陀佛龕的修行方式遙相呼應。（見本文第章第三節）

又綜觀曇鸞的整個修行方法，實自力1、他力「二力皆重」。

如《註》末：

問曰：「有何因緣言速得成就阿耨多羅三藐三菩提？」

頁131

答曰：「論言修五門行以自利利他就故。然覈求其本，阿彌陀如來爲增上緣。」

「自利利他」依下文意即導出「自力他力」此是「二力」出處。

又曇鸞言阿彌陀如來爲「增上緣」（另釋「莊嚴妙色功德成就」處亦有相同之言）。「增上緣」者對「親因緣」而言，能對「親因」有所「增上」。故「增上緣」即是「他力」，「親因緣」即是「自力」。

「凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力啓。」

「以斯而推，他力爲增上緣得不然乎。」（以上《佛藏》144、頁1042）

以等重「二力」故，《往生論註》一強調「佛力不思議」「佛本願力」以爲「他力」；另一方面示「五念門」以爲「自力」的實際下手處。故後人不可謂曇公淨土之行偏重他力。

第五節 曇鸞《往生論註》關河以外的淵源

曇鸞淨土的淵源固以關河爲主，但另一淵源亦不可忽，即「法性」、「涅槃」。

「法性」的大家是廬山慧遠，待道生時，更將「法性至極不變」推至「涅槃常住」（註12）。涼州道朗爲〈涅槃經序〉亦引遠公《法性論》之論點（註13）。

《法性論》被視爲早期研究般若的六家之一，廬山《法性論》發展過程亦引入不少關河的般若義學，但在底子上《法性論》乃有別於關河若處，故在此將之視爲關河之外的淵源。

在《往生論註》中，曇鸞於甚多重要處言及「法性」：

「云何不顛倒，依法性，順二諦。」（《佛藏》144、頁1001）

「性是本義。」「亦言性者是聖種性。」「又言性是必然義，不改義。」（《佛藏》144、頁1003）

「法性清淨，畢竟無生。」（《佛藏》144、頁1029）

「無上者，言此道窮理盡性，更無過者。」（《佛藏》144、頁1041）

仍至以「法性」來定義「法身」：

「無爲法身者，法性身也。法性寂滅故，法身無相也。」（《佛藏》144、頁1036）

由《往生論註》分析得出曇鸞雙具「關河般若」及「涅槃法性」的淵源，亦足以說明本章第一節《僧傳》所言曇鸞於「四論」及「佛性」彌所窮研的本質。

結論

在五世紀初，北方姚秦長安的羅什僧團與東晉廬山慧遠在同一時期，亦發展一套堪稱完整的淨土學，包含典籍、義學與修行方法。此系統的重要部分，尤其是淨土義學，爲北魏的曇鸞所繼承，而有爾後山西玄中寺一脈的發展，故相對於南方的廬山，關河可謂是中國淨土宗北方的源頭。

申論

引申討論的意思是將本文的內容放在較大的時空中，尋找其可能產生的問題，以作爲本文進一步研究的線索或作爲與相關課題間的討論。

一、中國淨土宗早期的發展與「般若」關係至爲密切。關河諸師以「般若」立論建立淨土義學；南方廬山念佛三昧的修行方法亦源出般若六家之一的《法性論》中即蘊涵「至極不變」的涅槃思想。

二、關河所重雖在般若，而影響所及實不止後世之三論一宗。本文之「淨土」，乃至關河於「禪學」、「法華」、「涅槃」等方面之研究皆宜詳究。

三、中國早期的淨土宗發展上，北方的關河與南方的廬山相互平行。就念佛修持方法的建立，廬山較爲具體，遠公《念佛三昧詩集序》就是一個例子；但就淨土義學的建立上，關河則遠爲完整。不論是器世間的佛土，或眾生世間的佛身、佛智，長安僧團建立一套完備的義學，足爲後世所採行。

四、關河所建立的淨土義學如〈佛無淨土〉、〈法身無色〉、〈般若無知〉，原先並不特定爲某方淨土而設，各種淨土（如彌勒淨土、東方藥師淨土，西方彌陀淨土）皆可適用。但北魏曇鸞在《往生論註》中首先將之引入彌陀淨土。

頁133

五、關河及廬山在淨土的修行上，皆重「般若」所緣起的觀想念佛。而曇鸞除重上述方法外，亦兼重「持名念佛」的建立（如持名、十念、念念相續、命終、助念等。）

略號

《佛藏》：《佛教大藏經》，佛教出版社，台北、1983。
《維藏》：《維摩詰不思議經集注》，《佛藏》124卷。

附註

- 註01 僧叡<大品經序>：「渭濱流祗垣之化」（《大正》55，頁63）及<大智釋論序>：「集於渭濱逍遙園堂」（《大正》55，頁75）可知。
- 註02 羅什<維摩詰經釋題>：「菩薩得其無定，故令物隨心轉，故不思議乃空之明證。將顯理空，故以為經之標也。」（《佛藏》124，《維註》頁10）
- 註03 《維註》乃民國李翊灼校輯，集《注維摩詰經》十卷本、《維摩詰所說經注》八卷本、《淨名經關中疏鈔》，東支敏度<合維摩詰經序>、姚秦僧叡<維摩詰經義疏序>、姚秦僧肇<維摩詰不思議經注解序>等所成。（《佛藏》124，頁520）
- 註04 《大正藏》卷45，頁158。
- 註05 拙著<炳靈寺169窟無量壽佛龕所藏之義學與禪學>第四節，《東方宗教研究》新二期，頁166-170，國立藝術學院傳統藝術研究中心出版，台北，1991。
- 註06 同前文，第五節。
- 註07 《大正藏》卷12，頁343下。
- 註08 《大正藏》卷51，頁470。
- 註09 僧叡於<法華經後序>中謂《般若》為「權」，《法華》為「實」：「至如般若諸經，...其大略皆以適化為本，應務之門不得以善權為用。權之為化，悟物雖弘，於實體不足，皆屬法華，固其宜矣。」又在《出三藏記集》卷5<喻疑>中僧叡並為《涅槃經》言「真我」所遭受的質疑辯解。
- 註10 見拙著<竺道生法師的「涅槃常住」思想及其發展過程>，國立台灣師範大學《學術講演專集》第五輯，頁229-239。
- 註11 曇鸞《論淨土安樂義》，《大正藏》卷47，頁3下。
- 註12 文同註10：生公廬山《法性論》時期，頁231。
- 註13 道朗於曇無讖所譯《涅槃經》<序>（大正55，頁59）中，用《法性論》之論點引出涅槃之「常樂我淨」：
「夫法性以至極為體，至極則歸於無變，所以生滅不能遷其常。生滅不能遷其常，故其常不動；非樂不能虧其樂，故其樂無窮。...」詳見拙著<東晉廬山慧遠法師《法性論》義學的還原>，於1989年在台北舉行之第九屆「世界佛學會議」上發表。
- 註14 見<法性論義學的還原>第五章第二節：「念佛三昧的修行方法源自《法性論》」。出處同註13。
- 註15 文同註10：「生公建康涅槃常住時期」，頁234，235。

附錄一 道生<佛無淨土論>的還原

生公的《維摩經註》中可見到「淨土」的定義及佛菩薩不造淨土的論點：

「夫國土者，是眾生封疆之域，其中無穢謂之淨。」（《佛

此段為「淨土」之定義。

「淨土行者，行致淨土，非造之也。」（同前，頁47）

「無穢為無，封疆為有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。」（同前）

此段言眾生封疆由「惑」生「有」而成。佛菩薩淨土由「解」盡惑而成就無所造之淨土。

「始解是菩薩本化，自應終就使成。既就為統，國有屬佛之跡。就本隨於所化，義為取彼之國。既云取彼，非自造之謂。」（同前）

此段言菩薩取彼國土，非自造之謂，乃是就「本」隨於所「化」，「本」自無造，隨「化」而幻現耳。

最後在《法華經疏》〈授記品〉中有「佛無土而無不土」的發揮：

「然事象方成，累之所得。聖既會理則纖爾累亡。累亡故，豈容有國土者乎。」（《續藏》150卷《法華經疏》〈授記品〉頁819）

此段言聖會「理」亡「累」而無土。

「雖曰無土而無不土，無身無名而身名愈有。」（同前）

此言佛無土故能隨眾生之根機而遍為示現。

「所以國有優劣，壽有修短者，聖豈然耶，機須見之，故示其參差。」

「然則無穢之淨，乃是無土之義。寄土言無，故言淨土。無土之淨，豈非法身之所託哉。」（《續藏》150卷《法華經疏》〈如來壽量品〉頁827）

此段言「無穢」故言「無土」、「淨土」。是乃佛法身之所託，以成佛無淨土義。

頁135

附錄二 道生〈法身無色論〉的還原

「法者無非法義。無非法義者，即無相實也。身者，此義之體。」（《佛藏》124卷《維摩經註》頁88）

此兩句釋「法身」。

「無非法義」乃生公對「法」獨特之定義，將非法排除在「法」

之外，可看出以常樂我淨之涅槃立義。

「無相實」乃羅什長安道坦竹之「實相」。「無非法義」與「無相實」，一由「破」，一由「立」來定義「法」。亦可見生公遊學長安後，援般若助解涅槃的作風。

「悟夫法者，封惑永盡，髣佛亦除。鈔絕絕三界之表，理冥無形之境。」（《佛藏》124卷《維摩經註》頁87）

此段言語「無相實」之「法」者，絕三界，冥無形。其中「悟」字用法值得注意。

「形既已無，故能無不形；三界既絕，故能不界。」（同前）

此段言冥無形，故能無所不現其形；絕三界故能無界而不入。此源出長安義學，「冥絕故虛通」（〈僧肇答劉遺民書〉），亦如《涅槃無名》「位體第三」所：「言去來不以象，故無器而不形。」

「無不形者，唯感是應，佛無爲也。」（同前）

此段言「無形」在聖，「無不形」在眾生之有感而應，非佛有爲。同於肇公《涅槃無名論》「位體第三」：「然則心生於有心，象出於有象。」

「至於形之巨細，壽之脩短，皆是接眾生之影蹟，非佛實也。」

此段言所有形象，在眾生不在聖也。此中「非佛實」中之「實」，與前文「無相實」之「實」相對應，有「涅槃常住」之初步意味。

「至像無形，至音無聲，希微絕朕思之境，豈有形言者哉。」（《佛藏》150卷《法華經疏》頁800）

此段意同上文。

「丈六若實，故是非法中出也。法性無有非法，何有丈六哉。」（《佛藏》129卷《涅槃集解》頁141）

此段言若實有丈六，則非無相，非無相則爲非法。（見「法者無非法義」一段）。「法性無有非法」，更進一步透出「涅槃」常樂我淨的意味。

《大乘大義章》（《大正藏》卷45，頁134-135）

遠問曰：念佛三昧，《般舟經》〈念佛章〉中說，多引夢爲喻。夢是凡夫之境，惑之與解，皆自（滄一水）已還理了。而經說念佛三昧見佛，則問云、則答云、則決其疑網。若佛同夢中之所見，則是我想之所矚。想相專則成定，定則見佛。所見之佛不自外來，我亦不往，直是想專理會，大聞於夢了。疑大我，或不出，境佛不來，而云何有解，解其安從乎？若真茲外應，則不得以夢爲喻。神通之會，自非實相，則有往來。往則是經表之談，非三昧意，復何以爲通。

又《般舟經》云，有三事得定：一謂持戒無犯，二謂大功德，三謂佛威神。爲是定中之佛、外來之佛。若是定中之佛，則是夢表之聖人。然則成會之來，不專在內，不得令同於夢明矣。念佛三昧法法爲爾不，二三之說，竟何所從也。

什答：見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼、天耳、或飛到十方佛所，見佛難問、斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲、或未離欲、或見佛像、或見生身、或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同。上者得神通見十方佛，餘者最下、統名念佛三昧。

復次若人常觀世間厭離相者，於眾生中行慈爲難。是以爲未離欲諸菩薩故，種種稱讚般舟三昧。而是定力，雖未離欲，亦能攝心一處，能見諸佛，則是求佛道之根本也。

又學般舟三昧者，雖言憶想分別而非虛妄。所以者何？釋迦文佛所說眾經，明阿彌陀佛身相具足，是如來之至言。又《般舟經》種種設教，當分別阿彌陀佛，在於西方，過十萬佛土，彼佛以無量光明，常照十方世界。若行如經所說，能見佛者，則有本末，非徒虛妄憶分別而已。以人不信，不如行禪定法，作是念：未得神通，何能遠見諸佛也，是故佛以夢爲喻耳。如人以夢力故，雖有遠事，能到能見，行般舟三昧菩薩亦復如是。以此定力故，遠見諸佛，不以山林等爲礙也。以人信夢故，以之爲喻。又夢是不然之法，無所施作，當能如是，何況施其功用而不見也。

又諸佛身有決定相者，憶想分別當是虛妄。而經說諸佛身皆從眾緣生，無有自性，畢竟空寂，如夢如化。若然者、如說行見諸佛身，不應獨以虛妄也，若虛妄者，悉應虛妄；若不虛妄，皆不虛妄。所以者何，普令眾生，各得其利，種諸善根故。如《般舟經》中，見佛者，能生善根，成阿羅漢、阿惟越致，是故當知如來之身，無非是實。

頁137

又憶想分別，亦有時有。若當隨經所說，常應憶想分別者，便能通達實事。譬如常習燈燭日月之明，念復障物，便得天眼，通達實事。

又下者持戒清淨，信敬深重，兼彼佛力及三昧力，眾緣和合，即得見佛，如人對鏡像。又一凡夫無始以來曾見，皆應離欲天眼天耳，還復輪轉五道。而般舟三昧，無始無死以來，二乘之人尙不能得，沉於凡夫。是故不應以此三昧所見，謂爲虛妄。

又諸菩薩得此三昧見佛，則問解釋疑網。從三昧起，住粗心中，深樂斯定，生貪著。是故佛教行者，應作是念，我不到彼，彼佛不來。而得見佛聞法者，但心憶分別。了三界之物，皆從憶想分別而有，或是先世憶想果報、或是今世憶想所成。聞是教已，心厭三界，倍敬信，佛善說如是微妙理也。行者即時，得離三界欲，深入於定，成般

舟三昧。

附錄四 十方諸佛觀法

出羅什譯《思惟略要法》（《大正藏》卷15，頁299）

念十方諸佛者，坐觀東，方廓然明淨，無諸山河石壁，唯見一佛結跏趺坐，舉手說法。心眼觀察，光明相好，晝然了了。繫念在佛不念他緣，心若餘緣，攝之令還。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。

心眼觀察得如是者，迴身東南復如上觀。既復成就，南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上下方都亦如是。

既得方方皆見佛如東方已，當復端坐，總觀十方諸佛。一念所緣，周匝得見、定心成就者，即於定中，十方諸佛皆為說法，疑網雲消，得無生忍。

若宿罪因緣不見諸佛者，當一日一夜六時懺悔，隨喜勸請，漸自得見。縱使諸佛不為說法，是時心得快樂，身體安隱，是則名為觀十方諸佛也。