

# 羅什入關以前中國的淨土思想

賴鵬學

法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期(1997年)

法光佛教文化研究所

頁 73-78

---

頁 73

摘要：

中亞的佛學大師鳩摩羅什於公元 402 年由涼州進入當時後秦的首都長安，爾後並傳進了罽賓的念佛禪法及中亞地區以實相為主的念佛三昧，並在《維摩詰經·佛國品》的翻譯過程中介紹出有關「淨土」形成的重要概念，對爾後中國地區淨土一宗的形成注入了重大的推動力量。故研究上有必要對羅什入關以前中國淨土學界的體質作一番檢視的工作，以了解當時有何種淨土經典？何種淨土思想？何種淨土禪觀？及有那些人物在從事推動的工作？以作為研究外來羅什與本土淨土結合後如何進一步演變的基礎。

關鍵詞

「般若」、「法性論」、「念佛三昧」。

頁 74

Pure Land Thought prior to Kumaarajiiiva's  
Arrival in China

Lai P'eng-chu

In 402 CE the Central Asian Buddhist master

Kumaarajiiva passed through Liang-chou and arrived in Ch'ang-an, then capital of the later Ch'in dynasty . He brought with him both the method of mindfulness with buddha prevalent in Kashmir and the mindfulness with buddha samaadhi concentrating on the ultimate mode of existence which came from Central Asia . Moreover, in his translation of the Vimalakirtinirdesa some important ideas about the creation of pure lands are introduced in the first chapter . All this provided an vital impetus for the establishment of the Pure Land School in China . It is therefore necessary to inquire into the substance of Chinese Pure Land learning prior to Kumaarajiiva -- which pure land scriptures were available at that time, what were the relevant concepts, which kind of pure land meditations were practised and who engaged in the spread of these teachings . Understanding this provides the basis on which it is possible to study how pure land thought developed in China after Kumaarajiiva's imported ideas had merged with the local tradition .

一般所謂的「淨土法門」實際上包含了以念阿彌陀佛爲主的正報部分及佛眾生共業的淨土依報部分。就中國而言，描述正報及依報的淨土經典雖然同時傳入，但在思想的形成上，正報及依報卻是分別地進行。前者完成於東晉慧遠的〈念佛三昧詩集序〉（稍後於公元 402 年），後者則待羅什譯出《維摩結經·佛國品》（公元 406 年）方始論及。

後漢時中亞的沙門支婁迦讖同時傳譯了偏重佛正報的《般舟三昧經》（公元 208 年）及兼述正報依報的《佛說無量壽清淨平等覺經》，而稍後的曹魏康僧鎧及東吳支謙亦各出其別譯本《佛說無量壽經》及《佛說阿彌陀三耶三薩樓佛檀過度人道經》。

與支讖同在漢末譯經的安世高，在譯經的同時也將相關

的禪法一併傳出 (1)，如《安般守意經》、《陰持入經》等。但支讖的作法即不同，其譯出《般舟三昧》、《無量壽經》時，並沒有將阿彌陀相關的禪法傳出。對這情況的可能解釋是安、支之時，在印度或中亞，安般的傳統禪法已然成熟，而阿彌陀的大乘禪觀則尚未形成。故中國有關淨土的禪觀，乃有待後世祖師的努力。

《無量壽經》譯出後，曾在中國的佛學界造成流行。東晉般若大家支道林曾建立阿彌陀像（「圖立神表、仰瞻高儀」），並為之作〈阿彌陀佛像讚〉。由〈讚〉的內容提及「冥霄隕華以闔境，神風拂故而納新」等，故知為《無量壽經》一系的內容。而〈讚〉進一步提及「西方有國，國名安養」及「其佛號阿彌陀，晉言無量壽」。在《無量壽經》的諸別譯本中，只有東吳支謙《佛說阿彌陀三耶三薩樓佛檀過度人道經》同時言「安養」與「阿彌陀」。後漢支讖譯本謂之「安養」與「無量清淨佛」，而曹魏康僧鎧的譯本則謂之「安樂」與「無量壽佛」。

支道林的〈阿彌陀佛像讚〉除依支謙本《無量壽經》的內描敘彼國的依正種種莊嚴外，並依《經》文三輩往生的內容言及往生的修行方法：

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。

故純就修行的層面而言，支道林並沒有從經文的內容萃取出阿彌陀淨土的禪觀方法，當然更不可能與「三昧」結合而形成「念佛三昧」。

但支公卻首度引用了當時的般若思想來說明阿彌陀淨土的現象。〈像讚序〉：

五度憑虛以入無，般若遷知而出玄。

謂阿彌陀淨土中的菩薩行布施乃至禪度等六度的前五度時，必憑借般若方可以入空無之地，而第六般若度可令智慧出於玄妙之境。

〈像讚〉文中的「五度砥操，六慧研微，空有同狀，玄

門洞開」及文末的「邁軌一變，同規坐忘」皆是以般若為宗的表現。

除支謙的譯本外，康僧鎧的譯本亦有相當的流通。東晉文士謝靈運〈和從弟惠連無量壽頌〉中有一段文：

法藏長王宮，懷道出國城。願言四十八，弘誓拯群生。

引文中「願言四十八」即指法藏所發之四十八願。在前述《無量壽經》的三種釋本中，只有康僧鎧所譯言四十八願，其餘二譯本皆言二十四願。

前文敘及支道林首開引般若以究淨土之風氣，此作風亦見於稍後的慧遠廬山道場。

廬山結社的重要人物劉遺民在其〈發願文〉（公元 402 年）謂：

集於廬山之陰，般若臺精舍阿彌陀像前。

顯然可知廬山之陰有般若臺，臺為高起的平地。臺上有精舍，謂之般若臺精舍，精舍供的主尊是阿彌陀佛。

廬山社眾另在般若臺上以《道行般若》為底本，畫上了四幅般若的變相圖。《廣弘明集》卷三十載王齊之〈薩陀波崙讚〉下有小字註：

因畫般若臺，隨變立讚等。

而由〈讚〉的標題可知四幅畫的內容分別是：

- 「薩陀波倫」
- 「薩陀波倫入山求法」
- 「薩陀波倫始悟欲供養大師」
- 「曇無竭菩薩」

四幅畫擺設的位置筆者推測即在般若臺精舍的側壁。

王齊之就常在此精舍的阿彌陀像及眾壁畫前修習念佛三昧，並得到見佛的成就。緊接前四道行般若讚之後有王齊之的〈諸佛讚〉一首，讚題下有小註：

因常啼念佛，爲現像靈。

王齊之在阿彌陀像前懇切地念佛，故佛爲現象，這便是廬山蓮社王齊之修習念佛三昧的經過。而王齊之更將見佛的境界以〈諸佛讚〉一文來表示：

妙哉正覺 體神以無 動不際有 靜不鄰虛  
化而非變 象而非摹 映彼真性 鏡此 F 羸

讚文中「無」、「不有」、「不虛」、「非變」、「非摹」皆是般若思想下的用語。而更明確地來講，「真性」即指廬山所宗的「法性」，而「不有」、「不無（虛）」即是慧遠〈法性論〉論敘的主題（2）。故王齊之顯然亦以東晉中國般若大家之一的法性來解念佛。

廬山般若臺的《道行般若經》變相圖不但是東晉唯一可考的一組般若經變圖，訴說著東晉時般若思想興盛的往事，亦以其出現在廬山，標示了中國用般若思想來研究淨土的開端。

除上述〈諸佛讚〉外，王齊之以其見佛的心得另寫成了四首〈念佛三昧詩〉，連同其他社眾的〈念佛三昧詩〉，輯成了《念佛三昧詩集》，慧遠爲此《詩集》寫了一篇〈序〉，詳述了如何由「念佛」而達到「三昧」定境的修行步驟，代表了廬山運用般若一系列的〈性法論〉在中國開創一條修習念佛三昧的實際路子，這時已到了羅什入關的時候了。

註釋：

- (1) 安世高在東漢首都洛陽譯出禪經兼傳授禪法的情況可先由其弟子的描述而得知。康僧會〈安般守意經序〉謂安侯「陳演正真之六度，譯安般之秘奧，學者塵興。」陳慧〈陰持入經序〉（大正 33，首 9）謂安世高「宣敷三寶，光於京師。於是俊人雲集，遂致滋盛。」文中「學者塵興」與「俊人雲集」皆表示隨安侯學習的人很多。而安侯傳授禪法的最直接證明便是其弟子陳慧所作之《陰持入經注》，是一部有關禪法經典的注解，其注文

中處處言及「師云」（大正 33，9、10、12、17 頁），所言「師」即指安世高，而「師云」即是安世高對《陰持入經》禪法的說明。又陳慧的注解中有三處提到「安般解」（大正 33，11、22 頁），亦即陳慧所奉行的禪法規範中有一部《安般經》的解說，此解說亦以出自安侯的可能性最大。故陳慧在禪法上奉行師教之嚴謹與同門康僧會「非師不傳，不敢自由」的態度相同，此亦說明安侯在譯經的同時，一併傳出禪法。

- (2) 見賴鵬舉，〈東晉慧遠法師法性論義學的還原〉，《東方宗教研究》新三期（台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1993）。

