

北朝《觀無量壽經》觀

——以僧稠小南海石窟與淨影慧遠

《觀無量壽經義疏》為中心*

曾堯民

中央研究院中國文哲研究所博士後研究

摘要

《觀無量壽經》由曇良耶舍於五世紀上半葉翻譯於中國南方，受到中國僧俗關注並發揮影響力則始自六世紀中葉。最初關注《觀經》者為僧稠與淨影慧遠，前者透過小南海石窟中窟的浮雕，後者則為經典注疏。

小南海中窟西壁的九品往生浮雕中，雖有九處浮雕，卻僅有七方榜題，其中三方榜題為上輩，對應著上輩三品；三方榜題為中輩，對應著中輩三品；一方榜題為下輩，與下輩三品無法對應。榜題沒有將下輩分別為上、中、下，而是僅以一方來表示所有下輩，此一表現方式亦見於慧遠的《觀無量壽經義疏》。《觀無量壽經義疏》對於上輩三品、中輩三品皆各自分為三類進行討論，但下輩並未分別為三，而以「未有道位，難辨階阨」進行說明。

僧稠與慧遠對於九品，特別是下輩不分為三的表現方式，並不與經典的記載相符，原因在於二人以修行位階來理解九品。上輩為菩薩，有大乘

* 收稿日期：2017.01.19，通過審查日期：2017.03.01。

菩薩修行位階相應，包含地上、地前三賢等凡聖；中輩為部派修行者，有四向四果修行位階相應，包含須陀洹等前三果、見道前內外凡等凡聖；下輩為造惡凡夫，沒有修行或修行未有成果，沒有可資對應的位階，因此無需與無法分別為三。

僧稠、慧遠根據修行位階來理解與表現九品，與當時佛教僧侶對於修行位階的探究，並進行體系化有關。二人對於《觀經》的理解體現著時代性，並使我們瞭解《觀經》除了往生淨土外，更與修行禪觀有著深厚的關係。

關鍵詞：《觀無量壽經》、九品、小南海石窟、僧稠、淨影慧遠

【目次】

- 一、前言
- 二、《觀無量壽經》的內容與特質
 - (一) 十六觀
 - (二) 九品往生
- 三、僧稠與小南海石窟
 - (一) 六世紀前的禪觀傳統
 - (二) 僧稠生平
 - (三) 小南海形制布局
 - (四) 西壁九品往生浮雕與榜題
- 四、淨影慧遠與其《觀無量壽經義疏》
 - (一) 生平與著作
 - (二) 《義疏》佛身土觀
 - (三) 九品之說
 - (四) 菩薩位階之別
- 五、結論

一、前言

《觀無量壽經》（以下作《觀經》）在五世紀上半葉由曇良耶舍（Kālayāśas, 383-442）翻譯於中國南方，為南北朝隋唐時期淨土信仰發展過中，最具影響力的經典。《觀經》的注疏至少超過十部，時間從六世紀到十二世紀，以六至七世紀為高峰期。經中所說三福、十六觀、九品等，為往生淨土的重要實踐方法與往生位階的評判標準，在注疏與後世著作中受到諸多討論與引用。

六世紀中葉以降，中國僧侶開始針對《觀經》進行注疏，實踐《觀經》所說觀法，¹ 將經典內容刻鑿於石窟中，此時距離經典譯出的時間約略已過百年。又這些現象大多出現在北方，而非《觀經》譯出地的南方。當然經典翻譯與產生影響的時間、地點未必需要等同，是故《觀經》翻譯與發揮影響的時間、地點有所差異並無問題。引起筆者好奇的是為什麼在六世紀中葉以降的北方這個時間、地點，《觀經》開始受到關注，往後持續發揮影響，進而成為淨土信仰主要的經典。

最初與《觀經》有關的是小南海石窟與《觀無量壽經義疏》（以下作《義疏》），² 前者的開鑿與僧稠（480-560）有關，後者為淨影慧遠

¹ 根據《高僧傳》記載，可知五世紀時已有法琳、曇弘在南方誦《觀經》。梁·釋慧皎，《高僧傳·釋法琳》卷 11：「每誦《無量壽》及[5]《觀經》。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 402a24）[5]觀+（音）【宋】【元】【明】【宮】；《高僧傳·釋曇弘》卷 12：「誦《無量壽》及[31]《觀經》。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 405c21）[31]觀+（音）【宋】【元】【明】【宮】。根據 CBETA（中華電子佛教協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association）的校對，《觀經》應不是指《觀無量壽經》，而是《觀音經》。

² 甘肅民樂縣童子寺石窟中，第一窟北壁有壁畫與幾處榜題提到九品、淨土相關的內容，由左至右分別為「諸佛菩薩持金剛□□□行人前」、「上品□□修行□」、「□□之人□持戒□德□□蓮華見佛合掌往生時」。（見丁得天、焦成，〈甘肅省民樂縣童子寺石窟內容總錄〉，頁 19）雖說該窟壁畫的時間為北朝，但無法明確提出是何朝代與年代。

（523-592，以下作慧遠）所作。筆者以此二者為切入點，探討當時如何理解《觀經》，此一理解方式所代表的時代意義，探尋為何《觀經》在此一時間、地點受到關注。

由於小南海石窟所表現的是九品往生浮雕，筆者將聚焦於九品往生的部分，以下分為三個部分來進行：首先為《觀經》的內容，以十六觀、九品往生為主；其次為僧稠生平、小南海石窟的形制與九品往生浮雕；第三為慧遠生平與《義疏》中關於九品的討論。

二、《觀無量壽經》的內容與特質

《觀無量壽經》是佛為韋提希夫人所說，韋提希夫人為阿闍世王之母。阿闍世王囚禁其父波斯匿王，後來也軟禁其母韋提希夫人。韋提希夫人在遭軟禁的過程中，向佛祈求，希望佛能為其說法。佛與弟子以神通力到韋提希夫人軟禁處，為其說法。

韋提希夫人提出的問題是為何她會生出一個如此之惡子，是否有一個無憂惱的地方可以往生，脫離此世間的痛苦？佛為韋提希夫人說阿彌陀佛所在的西方極樂世界，以及往生該佛國的方法——三福淨業，為「一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者」³。同時，佛亦教授如何透過佛力得以觀見西方極樂世界的方法，即十六種觀法。⁴

（一）十六觀

十六種觀中，第一到第六觀是一個部分，分別為日想觀、水想觀、地想觀、樹想觀、八功德水想觀、總想觀。總想觀包括樓觀與整個極樂世界

³ 劉宋·曇良耶舍譯，《觀無量壽佛經》卷1，CBETA, T12, no. 365, p. 341c9-12。

⁴ 《觀經》相關研究繁多，可見末木文美士，《觀無量壽經》；藤田宏達，《淨土三部經の研究》。

觀，因此稱作總觀。不過此處的「總」僅指國土的部分，沒有包括佛、菩薩在內。前六觀清楚地說明觀極樂國土的對象與步驟。

第七到第十三觀為另一個部分，分別為花座想觀，為觀佛之座；想像觀，為觀佛丈六之像；遍觀一切色想觀，為觀佛八萬四千色身像；觀觀世音菩薩色身像；觀大勢至菩薩色身像；普想觀，為觀自身往生極樂世界；雜想觀，為觀佛丈六之像與觀觀音、勢至二菩薩像，此七觀說明觀佛與菩薩。

第八觀的想像觀，除了觀佛丈六之像外，亦觀極樂世界，名為粗想見極樂世界，與第六總想觀不同的是，第六觀僅觀國土，第八觀除國土外，亦包括觀佛與菩薩。第十二觀的普想觀則又加上觀自身往生極樂世界，並見佛菩薩說法，同在一處。由第六總想觀、第八想像觀、第十二普想觀可知觀的對象為觀國土→觀國土與佛菩薩→觀國土、佛菩薩與往生的自身，有漸次增加與擴展的過程。第十三雜想觀提到觀佛與菩薩，與第七花座想觀到第十二普想觀的內容相似，應是整理與重複。

最後，第十四到第十六觀為一個部分，即著名的九品往生觀，分為上品往生觀、中品往生觀、下品往生觀三觀。各品再分為三，上品往生分成上品上生、上品中生、上品下生；中品往生則成中品上生、中品中生、中品下生；下品往生則為下品上生、下品中生、下品下生三品，三三一共九品。每一觀講述實踐不同的行為，可以獲得相對應的往生品位，臨終時由不同特質的佛、菩薩來迎接，往生後經歷不同的時間而獲得成就。⁵

（二）九品往生

《觀經》九品的內容記載著透過何種行為獲得何種往生品階，進而在往生後經過多久時間獲得成就。如表一所載，包括往生之行、臨終來迎者、往生後花開與見佛菩薩所需的時間、往生後所得成就與所需的時間。

⁵ 十六觀分為三部分之說，依 Julian Pas, *Visions of Sukhāvatī: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, pp. 46-51. 另外，參見末本文美士，《觀無量壽經》；藤田宏達，《淨土三部經の研究》，頁 424-427。

表 1：《觀無量壽經》中的九品往生

品別	往生之行	來迎者	花開時間	見佛菩薩	所得成就
上上	三心、三種行	彌陀、觀音、勢至、無數化佛、比丘聲聞、諸天等，觀音持金剛臺	蓮華即開	即見佛菩薩	聞法得無生法忍；參訪各佛國，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門
上中	善解義趣，於第一義，心不驚動，深信因果，不謗大乘	彌陀、觀音、勢至、無量大眾眷屬，持紫金臺	經一宿花開	見佛菩薩光明	聞法七日，得不退轉；參訪各佛國，修諸三昧，經一小劫，得無生法忍，現前受記
上下	亦信因果，不謗大乘，發無上道心	彌陀、觀音、勢至、諸眷屬，持金蓮花	經一日一夜花開	七日見佛	二十一日，了了分明佛之諸相；參訪各佛國，聞甚深法，經三小劫，得百法明門，住歡喜地
中上	受持五戒、八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無眾過惡	彌陀、諸比丘眷屬，放金色光	蓮華即開	未提	聞眾音聲讚歎四諦；得阿羅漢，三明六通，具八解脫
中中	一日夜持八戒齋、沙彌戒、具足戒，威儀無缺	彌陀、諸眷屬，持七寶蓮花	七日華開	未提	即得聞法，得須陀洹
中下	孝養父母，行世仁義	未提	經七日華開	見觀音、勢至	經半劫，得成阿羅漢
下上	多造惡法，無有慚愧，然不謗方等，臨終時遇善知識，為讚大乘十二部經首題名字，復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，以是經名、佛	化佛、化觀音、化勢至	經四十九日華開	未提	經一小劫，得阿羅漢

品別	往生之行	來迎者	花開時間	見佛菩薩	所得成就
	名，除卻千劫極重、五十億劫生死之罪				
下中	毀犯五戒、八戒、具足戒，偷僧祇物、不淨說法、無有慚愧，臨終時遇善知識，為讚說彌陀十力威德、光明神力，為讚戒定慧、解脫、解脫知見，聞已除八十億劫生死之罪	化佛、化菩薩	經六劫華開	未提	觀音、勢至以音聲為說大乘經典，聞法而發無上道心
下下	作不善業，五逆十惡，臨終時遇善知識，教令念佛、稱佛，至心不絕，具足十念，念念中除八十億劫生死之罪	見金蓮花	經十二劫華開	未提	觀音、勢至以音聲為廣說實相，除滅罪法，聞已發菩提心

此處以上品上生為例說明，該品位之往生行為三心、三種行。三種心為至誠心、深心、迴向發願心。三種行中，一者慈心不殺，具諸戒行；二者讀誦大乘方等經典；三者修行六念，迴向發願，生彼佛國。臨終前阿彌陀佛、觀世音及大勢至菩薩、無數化佛、百千比丘、聲聞大眾等，由觀世音持金剛臺至行者前。行者見已，即乘金剛臺，隨佛之後，往生該佛國。往生後即見佛聞法，得無生法忍，並遊歷諸佛國，次第受記，再回至本國，得無量百千陀羅尼門。⁶ 其他八品說明詳略不一，但大致上皆有這些類別的內容，可使修行者有所依循。

⁶ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, pp. 344c10-345a4。

三、僧稠與小南海石窟

這一小節為分四個部分，首先是僧稠之前的禪修傳統；其次為僧稠生平；第三為小南海石窟的形制布局；最後為九品往生的浮雕與榜題。

（一）六世紀前的禪觀傳統

早期的譯經僧安世高（2世紀）與支婁迦讖（2世紀，以下作支讖）所翻譯的經典中，已經包含有禪經。前者弘傳有部禪法，譯出諸多禪經，留存的有《大道地經》、《大安般守意經》、《禪行法想經》等，其中《大安般守意經》影響早期禪觀甚深；⁷ 後者譯有《般舟三昧經》，為最早的大乘禪法。

早期習禪者所理解的禪觀與所依禪法，主要來自《大安般守意經》，⁸ 而非大乘禪法，該經分有數息、相隨、止、觀、還、淨六事，於禪觀的種類與步驟有詳細說明，對於甫接觸佛教的中國僧俗來說，較為容易理解與依循。

稍晚的竺法護（239-316）所譯經典中，與禪觀有關者，有《法觀經》、《身觀經》、《修行道地經》等諸部；前二部所說為部派禪法，後一部被視作大乘禪法。《修行道地經》中提到四事：「何謂四事？一調數息，二調相隨，三調止觀，四調還淨。」⁹ 與《大安般守意經》所說六事相較，事數由六事合為四事，即止與觀合為一，還與淨合為一。《修行道地經》以〈菩薩品〉作為最後一品，提到透過禪定而得神通，並救度一切眾生。救度一切眾生為利他的理念，使得該經被視作大乘禪法。¹⁰

⁷ 冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著〈習禪篇〉研究〉，《華岡佛學學報》7，後收於同氏著，《中國禪學研究論集》，頁3-7。

⁸ 鎌田茂雄著，《中國佛教通史》1，關世謙譯，頁218-224。

⁹ 《修行道地經·數息品》卷5，CBETA, T15, no. 606, p. 216a7-8。

¹⁰ 冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著〈習禪篇〉研究〉，頁7-11。

有部禪法在南北朝持續發揮影響力，五世紀初來華的中亞僧人佛陀跋陀羅（359-429）亦為有部禪師，譯有《修行方便禪經》¹¹等經，有慧觀（4-5 世紀）等中國弟子。佛陀跋陀羅先居於長安，後南下廬山、建康，繼續有部禪法的教授，從其學者包括廬山慧遠。廬山慧遠雖與最早傳來中國的大乘禪法般舟三昧有關，但其與佛陀跋陀羅及有部禪的關係實則更為密切。佛陀跋陀羅由長安南下時先到廬山，即是受廬山慧遠之請，於該處翻譯禪經，並教授廬山慧遠等人有部禪法。

支識、竺法護所翻譯的《般舟三昧經》、《修行道地經》等，在譯出之時受到的關注度不高，當時是以有部禪法為主，大乘禪法發揮影響力的時間要等到六世紀。

（二）僧稠生平

僧稠，俗姓孫，居於鉅鹿瘿陶（今河北邢台），投當地景明寺僧寔出家。最初從道房禪師學習禪法，道房為佛陀禪師弟子。¹² 佛陀為五世紀來華的印度禪師，受北魏孝文帝（467-499，在位 471-499）崇敬，並為造寺，即今日之少林寺。道房除了師從佛陀禪師之外，亦從勒那摩提

¹¹ 即《達摩多羅禪經》，由廬山慧遠的序〈廬山修行方便禪經序〉可知經名為《修行方便禪經》。不過在隋·彥琮的《眾經目錄》中記為《達摩多羅禪經》二卷，由後秦·佛陀跋陀羅翻譯（CBETA, T55, no. 2147, p. 154a23）；唐·靜泰的《眾經目錄》（CBETA, T55, no. 2148, p. 186c6-7）、道宣的《大唐內典錄》（CBETA, T55, no. 2149, p. 298c16-17）皆如此記載。今日在《大正藏》中的經名即為《達摩多羅禪經》。

¹² 《續高僧傳·佛陀禪師傳》卷 16：「又令弟子道房度沙門僧稠，教其定業。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 551b20-21）

（Ratnamati）學習禪法，¹³ 而勒那摩提另一位有名的弟子是與僧稠齊名的禪師僧實（476-563）。¹⁴

僧稠雲遊定州（今河北保定）嘉魚山，依《涅槃經·聖行品》修四念處；¹⁵ 從趙州（今河北石家莊）障供山道明禪師，受十六特勝法；¹⁶ 於鵠山（今河北邢台）證得深定，至少林寺請佛陀禪師印證，而獲認可，佛陀禪師曰「自葱嶺已東，禪學之最，汝其人矣」，即授更深之定法，使住

¹³ 《續高僧傳·釋道寵傳》卷 7：「初勒那三藏，教示三人。房定二士，授其心法。慧光一人，偏教法律。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 482c18-19）

¹⁴ 《續高僧傳·釋僧實傳》卷 16：「大和末，從原至洛。因遇勒那三藏，授以禪法。每處皇宮，諮問禪祕。那奇之曰：『自道流東夏，味靜乃斯人乎。』」（CBETA, T50, no. 2060, p. 557c19-21）

¹⁵ 僧稠所習四念處應出自大乘《涅槃經》，即為大乘禪法。（見冉雲華，〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉，頁 78；沖本克己，〈僧稠について——初期禪宗史をめぐる一視点〉，頁 84）但是，沖本克己同時指出，從《續高僧傳·智舜傳》卷 17「自舜之入道，精厲其誠。昔處儒宗，頗自矜伐。忽因旬假，得不淨觀。腸腑流外，驚厭叵陳。所見餘人，例皆不淨內溢。乃就稠師，具蒙印旨」（CBETA, T50, no. 2060, p. 570a19-23）的這段記載看來，又似為部派之四念處。（見氏著，〈僧稠について——初期禪宗史をめぐる一視点〉，頁 85）因此僧稠是否早年即已修習大乘禪法，不能完全確定。

¹⁶ 十六特勝出於西晉·竺法護譯《修行道地經·數息品》卷 5：「何謂十六特勝？數息長則知，息短亦知。息動身則知，息和釋即知。遭喜悅則知，遇安則知。心所趣即知，心柔順則知。心所覺即知，心歡喜則知。心伏即知，心解脫即知。見無常則知，若無欲則知。觀寂然即知，見道趣即知，是為數息十六特勝。」（CBETA, T15, no. 606, p. 216a15-20）《大乘義章·十六特勝七門分別》卷 16：「次約四念以別十六。於中初四正念氣息，名身念觀。次觀四受念，次四心念，後四法念。問曰：『此之十六持勝乃是安那般那觀行，安那般那五停心攝。世尊何故說為四念？』《毘婆娑》云：『以此四念之方便故，名為四念。又復四念，義通始終，故名四念。』」（CBETA, T44, no. 1851, p. 772a13-19）

嵩岳寺（今河南鄭州）。又往懷州（今河南焦作）西王屋山（今河南濟源）、青羅山（今河南洛陽）修定，屢獲深定與靈異。

僧稠後移住懷州馬頭山（今河南焦作），受北魏孝明帝（510-528，在位 515-528）諸次徵召，不出。孝武帝（510-535，在位 532-534）於永熙元年（532）徵召，亦不出。至常山（今河北石家莊）時，定州刺史婁叡、彭城王高攸等亦敬請，不應請。至大冥山（今河北石家莊）開創弘法，使佛法流通於燕趙之境。

當北齊文宣帝（529-559，550-559 在位）於天保二年（551）詔請僧稠到鄴城時，僧稠同意召請而入鄴，這本身就是件特別的事，這是僧稠首次同意皇帝的召請，也是首次到鄴城。當時僧稠七十二歲，已是晚年，文宣帝方二十三歲，即位僅第二年，僧傳記載文宣帝出郊迎接，聽聞僧稠說法而毛豎流汗。

文宣帝從僧稠學習禪定，受菩薩戒。在天保三年（552）於鄴城西南建雲門寺，請僧稠任寺主，另兼石窟寺寺主。因僧稠之勸，而取消沙汰沙門之行，又將國家財政（國儲）分為三分：一為國用，一為自用，一則供養三寶。

僧稠於乾明元年（560）四月十三日過世，世壽八十一。皇建二年（561）五月，因弟子曇詢等奏請，而為起塔。僧稠抵達鄴城至過世為止，一共十年的時間，即與文宣帝相處的時間為十年，也是二人生命的最後十年。僧稠於該年四月過世後不久，文宣帝亦於同年十月過世。

若依僧傳所載，僧稠一生行歷為鉅鑪（今河北邢台）景明寺→定州（今河北保定）嘉魚山→趙州（今河北石家莊）障供山→鵲山（今河北邢台）→嵩岳寺（今河南鄭州）→懷州西王屋山（今河南濟源）、青羅山（今河南洛陽）→懷州馬頭山（今河南焦作）→常山（今河北石家莊）→大冥山（今河北石家莊）→鄴（今河北邯鄲）、小南海石窟（今河南安陽），終於雲門寺。活動地點不出河北、河南一帶。

僧稠在禪法等實踐方式上的特點，根據沖本克己的整理，有如下幾點：

1. 專於山居修道的山岳佛教，與達摩一系的都市型佛教不同。
2. 雖說觀法為傳統的四念處，但不一定屬於小乘禪觀的範疇。
3. 以攝心或看心的漸次門為主，立於三乘兼修的立場。

4. 除了禪法，亦注重經論的研究。
5. 持大眾授戒（齋戒）、菩薩戒，但屬於地持系、梵網系，還是涅槃經系則無法確定。
6. 有神通力。
7. 亦行念佛，但具體內容不知。¹⁷

其中依第 3、4 點之說，可以確定僧稠的禪法立基於部派的傳統禪觀，但未必表示僧稠只修習部派禪觀。

除了晚年回應文宣帝之召請，前往鄴城之外，在此之前，僧稠對於皇帝的徵召皆不應允。活動區域雖說都在河北、河南一帶，但沒有到過鄴城，晚年到鄴城的原因，除了弘法之外，可能與當地禪觀有關，這部分將在後文裡討論。

（三）小南海形制布局

小南海石窟位於北齊首都鄴城西南，1988 年河南省古代建築保護研究所發表〈河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟〉一文¹⁸，世人方知此一石窟的存在。小南海石窟共有西、中、東三窟，中、東二窟與淨土相關。中窟因與僧稠有關，格外受到矚目。窟中有《續高僧傳·僧稠傳》沒有記載的面向，為僧稠研究開啟不同的方向，且能提供對於當時禪觀的理解。

小南海中窟坐北朝南，為個人禪修用的小窟，門額上最東側刻有〈鑿石板經記〉，記載開刻的緣起與過程：

大齊天保元年，靈山寺僧方法師、故雲陽公子林等，率諸邑人刻此岩窟，仿像真容。至六年中，國師大德稠禪師重營修成，相好斯備。方欲刊記金言，光流末季，但運感將移。暨乾明元年歲次庚辰，于雲門帝寺奄從遷化。眾等惟仰先師，依准觀法，遂鑿石

¹⁷ 沖本克己，〈僧稠について——初期禪宗史をめぐると一視点〉，頁 87。

¹⁸ 河南省古代建築保護研究所，〈河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟〉，《文物》1988.4，頁數 1-14、20。

班經，傳之不朽。¹⁹

開鑿共分三個階段，第一為天保元年（550），靈山寺僧方法師、故雲陽公子林等與邑人一同開鑿該窟，應為一信仰團體。除開窟之外，並在窟內三壁造有三像。這時期僧稠尚未參與。其次，為天保六年（555）僧稠參與後，繼續該窟的開鑿，時間為其駐錫雲門寺，並作為文宣帝之師這一時期，是以銘文中稱為「國師大德」。僧稠參與開鑿之處，應是北、東、西三壁三像之外的浮雕。第三為乾明元年（560），僧稠於雲門寺過世後，弟子們依其觀法與教導，在中窟外壁開刻《涅槃經》、《華嚴經》等經典，使傳之不朽。²⁰



圖 1：小南海中窟北壁一佛二弟子（根據顏娟英，〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》，頁 265）

¹⁹ 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》7，頁 102。

²⁰ 丁明夷依據「惟仰先師」，認為方法師是僧稠的弟子，劉東光則認為不是，主張該句是對僧稠的尊崇。之後顏娟英發表〈北齊小南海石窟與僧稠〉一文，提到窟外最西側還有一段刻經，記載窟外的開刻者並非方法師，而是僧稠過世後接續開刻的弟子。也就是說該窟的開鑿共有三個階段。（見丁明夷，〈北朝佛教史的重要補正——析安陽三處石窟的造像題材〉，頁 17；劉東光，〈有關安陽兩處石窟的幾個問題及補充〉，頁 77；顏娟英，〈北齊小南海石窟與僧稠〉，頁 563-564。同時可參見稻本泰生，〈小南海中窟と僧稠禪師——北齊石窟研究序說〉，頁 287-291）

中窟北壁為主壁，中央為高浮雕一坐佛二弟子²¹，兩側皆為佛本生故事。東側由上而下，分別為一坐佛，旁邊站立一位菩薩，下有榜題：「天上天下無如佛，十方世界亦無比／世界所有我盡見，一切無有如佛者」²²；下方有一比丘面向佛，右手持香爐，左手持花供養，面前刻有「比丘僧稠供養六字」，透過此一文字，可以確認僧稠作為供養者，參與該窟之開鑿。西側浮雕共分三段，為釋迦本生故事中，婆羅門為向羅刹求半偈，自樹上跳下的故事，出自《涅槃經·聖行品》。²³

東壁為高浮雕一佛二菩薩，其北側上方有一榜題「彌勒為天／眾說法時」，榜題之上有彌勒菩薩結跏趺坐，作說法狀，周圍七位聽法菩薩合掌聽法。南側有一坐佛，佛前有三法輪，外側有一對伏臥的鹿，表現釋迦於

²¹ 該窟主尊為何，各家說法不一，丁明夷以窟外所刻《華嚴經》偈讚判定北壁主尊為盧舍那，主要以「盧舍那佛惠無尋……彼佛曾來入此處」作為有力之說明。顏娟英、稻本泰生亦主此說。（見丁明夷，〈北朝佛教史的重要補正——析安陽三處石窟的造像題材〉，頁 17；顏娟英，〈北齊小南海石窟與僧稠〉，頁 588-589）勝木言一郎以北壁東側是與《佛本行集經》有關的刻經，西側則是釋迦的本生故事，反映的是對釋迦的信仰，認為主尊應為釋迦。（見勝木言一郎，〈小南海石窟中窟の三仏造像と蓮花化生式九品往生図浮彫〉，《初唐・盛唐期の敦煌における阿弥陀浄土図の研究》，頁 102-107）

²² 關於該偈出處，顏娟英提到典出《大智度論》、《佛本行集經》。（見〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，頁 268、312）勝木言一郎提到《佛本行集經》譯於隋代，不太可能成為此處刻經之所依，因此提出支謙譯《撰集百緣經》，經中有「天上世間無如佛，十方世界亦無有，世界所有悉能見，無有能及如佛者」（《撰集百緣經·諸緣品》卷 10，CBETA, T04, no. 200, p. 254a1-2）。雖相近但不完全相同，因此勝木對於出處並不能完全確定。（見〈小南海石窟中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に關する一考察〉，頁 73-74）稻本泰生提到第二句為「十方世間亦無比」，但無提到出處。（見〈小南海中窟と滅罪の思想——僧稠周辺における実践行と『涅槃經』『觀無量壽經』の解釈を中心に〉，頁 9）

²³ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經·聖行品》卷 14，CBETA, T12, no. 374, pp. 450a12-451a20。

鹿野苑初次說法。兩側皆有眷屬，下排有一對單腳跪坐菩薩，上排南側有四位結跏趺坐比丘，上排北側似有兩位，皆手持蓮花，表現釋迦初次說法時的比丘眾。

西壁為高浮雕一佛二菩薩，在佛與菩薩間皆有一供養人，為漢裝男像。上部有西方極樂世界浮雕，中央佛頭光北側為「上品往生」、「上品中生」、「上品下生」、「五百寶樓」、「七寶□□」，中央佛頭光南側為「中品上生」、「中品中生中品下生」、「八功德水」、「下品往生」。北側角落有三叢樹，樹下有池水、蓮花與鳥。南側脅侍菩薩頭光上，有一菩薩半身湧現在八功德池水內。²⁴

西壁榜題中的上品、中品、下品確認出自《觀經》第十四到十六觀的三觀，但是其他的部分，學者看法不一。顏娟英認為「七寶□□□」為七寶樹，表現第四觀樹想觀；「五百寶□」為五百寶樓，表現第六觀總想觀；「八功德水」表現第五觀水想觀，²⁵ 即表現第四、六、五三觀。勝木言一郎認為由北側開始，首先為一棵大樹，有榜題「七寶□寶樹」，表第八觀像想觀「見極樂國七寶莊嚴，寶地、寶池、寶樹行列」；接著是兩棵樹，上有樓閣，表第四觀樹想觀「一一樹上，有七重網；一一網間，有五百億妙華宮殿，如梵王宮」；接著再兩棵樹，上有樓閣，有「五百寶樓」榜題，表第六觀總想觀；接著下方有水，內有蓮池，南側有榜題「八功德水」，表第五觀水觀，²⁶ 為第八、四、六、五四觀。

顏娟英與勝木言一郎二說的差別在於「七寶□□□」，前者為第四觀，後者為第八觀，皆有經文為依。第八觀雖有提到「見極樂國七寶莊嚴，寶地、寶池、寶樹行列」，但該觀畢竟是像想觀，經中提到要觀佛，先觀像，不僅是佛像，包括二菩薩像，即觀一佛二菩薩像。在觀佛菩薩像

²⁴ 以上中窟內部格局配置，見顏娟英，〈北齊小南海石窟與僧稠〉，頁 565-581；〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，頁 264、268-274。

²⁵ 顏娟英，〈北齊小南海石窟與僧稠〉，頁 571-573；〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，頁 270-272。

²⁶ 勝木言一郎，〈小南海石窟中窟の三仏造像と蓮花化生式九品往生図浮彫〉，頁 116-123。

之前，須先觀其他對象，順序為觀樹→觀樹下蓮華→觀華上一佛二菩薩像，成粗想見極樂世界，這與第六觀總想觀呼應。第六觀為粗見極樂世界寶樹、寶地、寶池，由此再粗見佛菩薩。第八觀像想觀的重點在觀佛菩薩像，不在樹，樹僅為像想時的前階段，因此浮雕若是欲表現第八觀像想觀，應該表現佛菩薩像，而不是樹。既然浮雕是五百寶樹，還是以第四觀樹想觀較為合理。

「七寶□□□」應為七寶樹，表現第四觀樹想觀，經典依據為：

觀寶樹者，一一觀之，作七重行樹想。一一樹高，八千由旬。其諸寶樹，七寶花葉，無不具足。一一華葉，作異寶色……珊瑚琥珀，一切眾寶，以為映飾。妙真珠網，彌覆樹上。一一樹上，有七重網。一一網間，有五百億妙華宮殿……是為樹想，名第四觀。

「八功德水」表現第五觀水想觀，經典依據為：

欲想水者，極樂國土，有八池水。一一池水，七寶所成。其寶柔軟，從如意珠王生……一一水中，有六十億七寶蓮花。一一蓮華，團圓正等，十二由旬。其摩尼水流注華間，尋樹上下。其聲微妙演說苦、空、無常、無我諸波羅蜜……是為八功德水想，名第五觀。

「五百寶□」為五百寶樓，表現第六觀總想觀，經典依據為：

眾寶國土，一一界上有五百億寶樓。其樓閣中有無量諸天，作天伎樂。又有樂器，懸處虛空。如天寶幢，不鼓自鳴。此眾音中，皆說念佛、念法、念比丘僧。此想成已，名為粗見極樂世界寶樹、寶地、寶池。是為總觀想，名第六觀。²⁷

²⁷ 《觀無量壽佛經》卷1，CBETA, T12, no. 365, p. 342b2-c11。

小南海中窟西壁除了第四到第六觀之外，又刻有九品往生浮雕，出自《觀經》，且留有榜題，時間約在 550-560 年間。關於西壁的九品往生浮雕，勝木言一郎有詳細的討論，²⁸ 以下筆者行文中，在相關處會再提及勝木的說法。

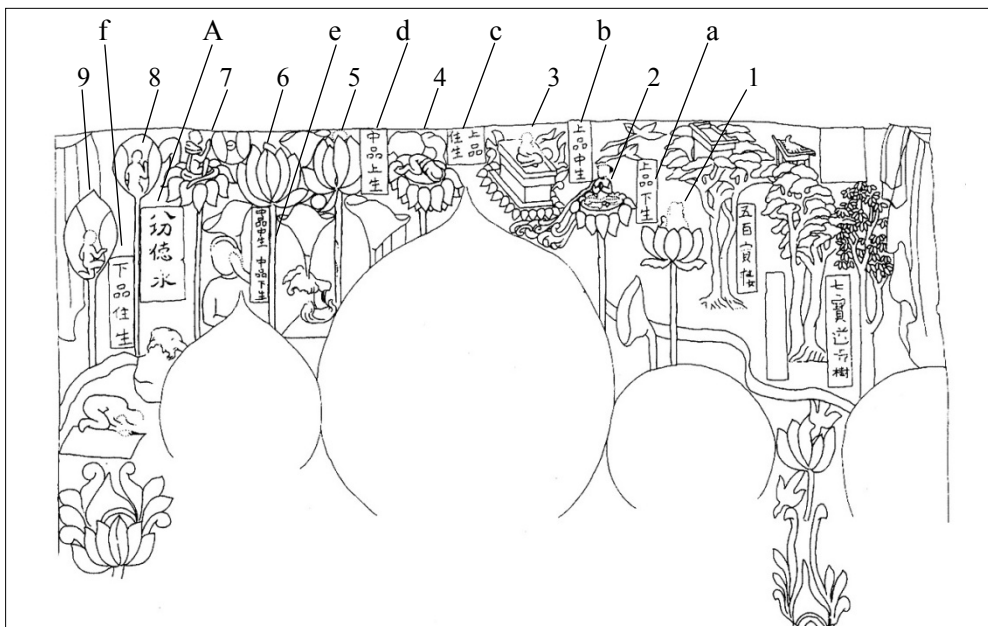


圖 2：中南海中窟西壁浮雕九品往生線描圖（根據顏娟英，〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，頁 271）

圖 2 的英文字母 a-f 六個榜題代表九品往生中的七個品位，依序 a「上品下生」、b「上品中生」、c「上品往生」、d「中品上生」、e「中

²⁸ 勝木言一郎，〈小南海石窟中窟の三仏造像と蓮花化生式九品往生図浮彫〉，頁 120-122。這一小節中，勝木言一郎關於九品往生浮雕的討論將不再標註出處，皆出自此註所示。

品中生中品下生」、f「下品往生」。a-c 所表示的上品為三，符合《觀經》上品分有三個位階的記載，不同的是 c 為「上品往生」，與《觀經》的「上品上生」有所出入；d-e 所表示的中品為三，在位階劃分與內容皆符合《觀經》記載，但是「中品中生、中品下生」兩個位階非以兩個榜題表示，而是在同一榜題中表示，這在西壁的榜題中較為特殊；f 所表示的下品為一，且為往生，這在位階劃分與內容上皆與《觀經》不同。雖以該經為依據，卻已脫離該經原有的脈絡，由於未見空白榜題，應該不是漏刻，而是開窟者有意為之，下文會繼續討論，此處暫先止住。

圖 2 的數字 1-9 九處浮雕表示九品往生者往生後的狀態，依序為 1 蓮花開放的程度為半開，花中有一人形；左上方的榜題為 a「上品下生」。若依《觀經》所載：

即自見身坐金蓮花，坐已華合，隨世尊後，即得往生七寶池中。
一日一夜，蓮花乃開。²⁹

阿彌陀佛與觀世音、大勢至等諸菩薩在修行者臨終時來迎，修行者既坐蓮花中，坐已花合，隨佛之後，往至彌陀國土。到國土後，一日一夜蓮花方開。勝木言一郎提到有一童子從合起的華中現出半身，與「即自見身坐金蓮花，坐已華合」相應。那麼勝木言一郎所說應該表現的是往生前，而非往生後的景況。筆者認為 1 為半開，表現的是示該修行者往生至彌陀國土，未滿一日一夜，因此蓮花尚未全開，還在開放的過程中。

2 蓮花已全開，花上有一人坐禪定合掌狀；左上方的榜題為 b「上品中生」。《觀經》所載：

行者自見坐紫金臺，合掌叉手，讚歎諸佛，如一念頃，即生彼國七寶池中。此紫金臺如大寶花，經宿即開。³⁰

修行者坐紫金臺，一念的時間即生彌陀國土。此一紫金臺如大寶花一般，

²⁹ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345a28-b1。

³⁰ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345a11-14。

一夜即花開。2 為全開，表示修行者往生至彌陀國土已經過一夜，如大寶花般的臺方現全開之貌。

3 為一長方形臺，臺上一人坐禪定狀；左方的榜題為 c「上品往生」。由於 a、b 已出現過上品的下生與中生，c 雖為往生，應該是表示上生。依《觀經》所載內容：

自見其身乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。³¹

修行者坐金剛臺，隨在佛後，彈指的時間即得往生。此臺形狀沒有如蓮花般的描述，也就沒有花開與否的問題，而是坐在臺上直接往生，往生後亦維持此一樣狀，正是浮雕所表現的樣子。

以上為上品往生的部分，三生的狀態分別為：1 未滿一日一夜，蓮花尚在開放的過程中；2 經過一夜後的狀態，蓮花全開；3 為臺狀，沒有開合的狀態。三者皆表現往生後的情況。

4 蓮花全開，一人伏跪在蓮花上；左方榜題為 d「中品上生」。《觀經》所載內容：

自見己身坐蓮花臺，長跪合掌，為佛作禮。未舉頭頃，即得往生極樂世界，蓮花尋開。³²

阿彌陀佛與諸比丘在修行者臨終時來迎，修行者坐蓮花臺，並長跪合掌禮拜彌陀。頭未抬起之時已隨佛往生，蓮花即開，不需等候。勝木言一郎提到有一童子坐於蓮花上，與經文「行者自見坐紫金臺……此紫金臺如大寶花」相應。那麼勝木言一郎所說與前述「上品下生」相同，都是表現往生前的樣狀。筆者以為 4 蓮花上之人為伏跪狀，往生前、往生後雖說都沒有見到如此表現的記載，但有可能是向佛作禮後，未舉頭之時，即已得往生彌陀國土之樣狀，是為往生後當下的情景。

³¹ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 344c23-25。

³² 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345b14-16。

5、6 皆為蓮花微開，未見人形；6 下方的榜題為 e「中品中生中品下生」。《觀經》所載內容：

行者自見坐蓮花上，蓮花即合，生於西方極樂世界。在寶池中，經於七日，蓮花乃敷。³³

此人命欲終時，遇善知識，為其廣說阿彌陀佛國土樂事，亦說法藏比丘四十八大願。聞此事已，尋即命終。譬如壯士，屈伸臂頃，即生西方極樂世界。³⁴

第一條為中品中生，修行者坐蓮花上，蓮花即合。生於彌陀國土後，經過七日，蓮花乃開。勝木言一郎提到中品中生與中品下生右側有二蓮花，皆半開，中有顏面現出，與「行者自見坐蓮花上，蓮花即合……經於七日蓮花乃敷」相應。勝木言一郎認為表現的是往生後蓮花開敷的樣貌。筆者認為 5 蓮花微開，表現的也是往生後樣狀，因未滿七日，蓮花呈現逐漸展開的過程。

第二條為中品下生，經中對於該品位並無談到乘坐蓮花、臺等，而是聞善知識為說彌陀國土樂事而得往生，往生後也沒有坐蓮花與開敷的記載。因為《觀經》沒有明確記載，如何表現更具彈性。勝木言一郎認為沒有表現中品下生的圖像，即 6 不是表現中品下生。筆者認為由於中品中生者，往生後經七日花開，中品下生至少也要多於七日，6 蓮花微開，表現的是往生後未到達足夠時間之前，蓮花漸開之過程。

以上為中品往生的部分，三生的狀態分別為：4 蓮花上人形姿勢與《觀經》所載不同，可能為往生後當下的樣態；5 未滿七日，蓮花尚在開敷過程中；6 經典未見記載，但表現的應是蓮花尚在開放中的過程。三者皆是表現往生後的情況。

7 蓮花全開，花上有一人似盤腿而坐，雙手合掌向上，狀似禮拜，與 2 相近，但雙手合掌位置高低不同；沒有相關榜題。

³³ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345b25-27。

³⁴ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345c2-5。

8 蓮花全閉，其中有人形；沒有相關榜題。

9 蓮花全閉，其中有人形；右下方有榜題 f「下品往生」。若依前文「上品往生」對應上品上生之例，此處應是對應下品上生，《觀經》中對於該品位的記載：

乘寶蓮花，隨化佛後，生寶池中。經七七日，蓮花乃敷。³⁵

蓮花全閉，所表時節尚在七七日初期，是以蓮花全閉。

若 9 為下品上生，則 8 應為下品中生，《觀經》對於該品位的記載：

地獄猛火，化為涼風，吹諸天華。華上皆有化佛菩薩，迎接此人。如一念頃，即得往生七寶池中蓮花之內。經於六劫，蓮花乃敷。³⁶

經中並無談到乘坐蓮花、臺等，而是化佛、菩薩來迎，一念的時間即得往生。未見乘坐蓮花、臺等而得往生，與中品下生相同。於蓮花內，經過六劫乃得花開。8 蓮花緊閉，表尚未經過六劫，時節漫長，往生者尚在蓮花中，而未得出。

7 則應為下品下生，《觀經》所載該品位內容：

命終之時，見金蓮花，猶如日輪，住其人前。如一念頃，即得往生極樂世界。於蓮花中，滿十二大劫，蓮花方開。³⁷

見金蓮花而得往生，經中沒有提到乘坐蓮花、臺等，也沒有化佛、菩薩等聖眾來迎。而是一念的時間即得往生，在蓮花中十二大劫，方得花開。往生者坐於蓮花上，且花已開，表明已經過十二大劫，是以蓮花全開。

³⁵ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 345c20-21。

³⁶ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 346, a6-9。

³⁷ 《觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 346, a20-23。

以上為下品往生的部分，三生的狀態分別為：7 已過十二大劫，蓮花全開；8 尚在六劫中，蓮花全閉；9 尚在七七日中，蓮花緊閉。三者亦為表現往生後的樣貌。

若以浮雕來說，一共有九幅，相對應的榜題僅有七處，7、8 兩處浮雕沒有相對應的榜題，在其正下方有一榜題 A「八功德水」，對應著下方的一條水流，該水流幾乎橫貫整個西壁。但是 A「八功德水」的榜題寬度太過，字體也較其他榜題字體來的大。A「八功德水」有可能原本應為兩行字，後來僅刻上一行字，因此字體也相對擴大，以與榜題寬度相應。

若 A「八功德水」的榜題寬度應為兩行字的話，考慮到該榜題的上方是沒有相對應榜題的 7、8 兩處浮雕，可以推測此一榜題原來可能是下品中生（左側）、下品下生（右側）兩行。但最終沒有這樣表現，而是刻上「八功德水」，使得 7、8 兩處浮雕成為唯二沒有相對應榜題的九品往生浮雕。

由於浮雕通常早於榜題，浮雕既有九幅，表示最初開鑿者是依《觀經》所載表現著九品；榜題現有七處，加上剛剛討論過的 A「八功德水」一處可以表現兩行，最初應該也是預留著對應九品浮雕的榜題數量與空間。但最後下品僅留有 f「下品往生」一處，表示最後作決定者，應該是僧稠，以七方榜題表現九品，下品不分為三，而以一榜題表現。這樣的表現方式與《觀經》所載不符，卻有其特色，且並非孤例，另一處的例子為下一節將要討論的慧遠《義疏》。

前文提到僧稠對於其他皇帝的徵召並無回應，唯獨同意文宣帝之召請，首次來到鄴城。僧稠到達鄴城後，參與石窟的開鑿，並在其中刻有九品浮雕與七榜題，作為禪觀的內容之一。僧稠可能是因為《觀經》的觀法而來到鄴城，或者是到達該地之後，有機會接觸而開始《觀經》觀法的修習，據此可推知僧稠在部派的禪法之上，加上《觀經》的大乘觀法，為《觀經》觀法的實踐揭開序幕。

四、淨影慧遠與其《觀無量壽經義疏》

《觀無量壽經》在六、七世紀獲得不少的關注，³⁸ 當時對於該經的注疏有兩個脈絡，一個是以慧遠的《觀經》觀為中心，包括靈裕（518-605）、吉藏（549-623）、法常（567-645）等人；另一個是道綽（562-645）、善導（613-681）為中心的《觀經》觀。靈裕與慧遠等為《觀經》所作的注疏，使得《觀經》成為當時教義研究的對象之一，也成為七、八世紀彌陀淨土信仰的教義研究中心。³⁹

（一）生平與著作

淨影慧遠十三歲在澤州（今山西晉城）東山古賢谷寺，從僧思禪師出家，後至懷州北山的丹谷。十六歲隨湛律師到鄴城，於該地受具足戒，從大隱律師習四分律，從法上（495-580）習法。後來離開該處，回到澤州高都，居於清化寺二十餘年。⁴⁰

北周武帝毀佛時，慧遠隱居於汲郡的西山（今河南汲縣），持戒精嚴，行禪修，且獲得認可。⁴¹ 復佛後，慧遠擔任洛州沙門都之職，後回到澤州進行弘法，587 年到定州（今河南定縣）講經。同年由隋文帝選為六大德，敕住長安大興善寺。後因事務過於繁忙，文帝為其建淨影寺以居之，慧遠最後便在這一座寺院裡過世。⁴²

³⁸ 根據 Tanaka 的統計，從隋到宋期間共有四十部《觀無量壽經》注疏，大多撰述於 800 年之前，其中有九部留存下來，二部已部分復原。（Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Huiyuan's Commentary on the Visualization Sutra*, p. xvii.）

³⁹ 惠谷隆戒，〈隋・唐時代の觀經研究史觀〉，頁 125。

⁴⁰ 也就是說慧遠在鄴城從十幾歲待到三十出頭，共十餘年；後離開鄴城，到達澤州（山西），待了二十幾年，至五十五歲為止。那麼慧遠與武帝的對論是因為武帝集五百僧人於殿上，才從山西到鄴城來，後因毀佛而隱居。

⁴¹ 曾問禪於僧稠，請見後文。

⁴² 慧遠並非不重實修，而是太忙以至無法實修，精力皆放在講經、注疏等事業上。如智顗、玄奘一般，為眾生事業而無法進一步實修，其本人亦有所感

淨影慧遠的學問面甚廣，注疏經論多，有《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《地論》等十六種，現存者有十種。其所注疏《無量壽經義疏》、《觀無量壽經義疏》為二經現存最早的注疏本。晚年於大興善寺聽曇遵講《攝大乘論》。⁴³

在慧遠早期編纂的《大乘義章》中，並無觀佛的條目，也沒有提到《觀經》，⁴⁴ 但有念佛一條，作為六念的念佛、念法、念僧。⁴⁵ 由《大乘義章》沒有這些條目，可以推測慧遠及其所在僧團在當時尚未對於觀佛有所關注。慧遠對於《觀經》的關注並進行注疏是較晚的事情，約在 570 年之後，⁴⁶ 當時已經離開鄴城，到了山西澤州清化寺。

慧遠注疏《觀經》的原因被認為應與其所處僧團有關，即慧光一系，該僧團對彌陀淨土有其信仰與相當程度的關注，慧遠在此環境中，興起對於彌陀淨土與實踐方法的興趣，進而注疏相關經典。⁴⁷ 但慧遠個人的淨土信仰是彌勒淨土，與其師法上相同。若是如此，因關注淨土而注經，則應注疏彌勒經典，如《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，而非《觀經》，注疏《觀經》應有其他原因。不過當時的鄴城自慧光以來，興起對於彌陀淨土的信仰，為《觀經》受到關注提供了一個背景原因。

慨：「自恨徇於眾務，無暇調心，以為失耳。」（見《續高僧傳·釋慧遠》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 491c14-15）雖無時間實修，但並非不重視或完全沒有實修體驗，毀佛其間，隱居的慧遠便專心地從事實修。

⁴³ 《續高僧傳·釋慧遠》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, pp. 489c-492b。

⁴⁴ 吉津宜英，〈經律論引用より見た『大乘義章』の性格〉，頁 128-130。

⁴⁵ 六念指念佛、念法、念僧、念戒、念施與念天，在《阿含經》中已經出現，如後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經》卷 2：「佛告比丘：『復有六不退法，令法增長，無有損耗。一者念佛，二者念法，三者念僧，四者念戒，五者念施，六者念天。修此六念，則法增長，無有損耗。』」（CBETA, T01, no. 1, p. 12a12-16）

⁴⁶ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 43-44.

⁴⁷ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 48-49.

慧遠著作繁多，《續高僧傳》中列出九種慧遠的著作，分別為《地持疏》5 卷、《十地疏》7 卷、《華嚴疏》7 卷（已佚失）、《涅槃疏》10 卷、《維摩》、《勝鬘》、《壽觀義疏》、《溫室》、《大乘義章》14 卷。⁴⁸ 永超的《東域傳燈目錄》再加六種，《金剛般若經疏》1 卷（已佚失）、《法華經疏》7 卷（已佚失）、《無量壽經義疏》1 卷、《金光明經疏》1 卷（已佚失）、《金剛般若論疏》3 卷（已佚失）、《大乘起信論義疏》4 卷。⁴⁹

以上共十五種，其中佚失五種，另外有重複記載、流傳不完全等，依此理出現存著作十種：

1. 《地持論義記》10 卷，僅存卷 3 下、卷 4 上、卷 5 下，收於《大日本續藏經》（1.61.3.）。
2. 《十地經論義記》14 卷，殘本，1-8 卷存，第 9 卷以下佚失，收於《大日本續藏經》（1.71.3.）。
3. 《勝鬘經義記》2 卷，下卷佚失，但發現與之相應的敦煌寫本，⁵⁰ 收於《大日本續藏經》（1.30.4.）。

⁴⁸ 《續高僧傳·釋慧遠》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 491c17-20。

⁴⁹ 日·永超，《東域傳燈目錄》卷 1：「《金剛般若經疏》一卷（惠遠師撰）。」（CBETA, T55, no. 2183, p. 1147b14-15）、「〔《法華》〕同經疏七卷（惠遠師）。」（p. 1148c23）、「〔《無量壽》〕同經疏一卷（遠法師）」（p. 1150c17）、「〔《金光明》〕同經義疏一卷（遠法師集）。」（p. 1153b14）、「《金剛般若論疏》三卷（惠遠）。」（p. 1156b5）、「〔《起信論》〕同論疏二卷（九十紙惠遠）。」（p. 1158c25）。《起信論疏》此處作 2 卷，但為 4 卷，該論疏現存。廖明活提到除了這六種外，還有《法性論》。（見《淨影慧遠思想述要》，頁 14）但《法性論》的慧遠應為廬山，而非淨影，如唐·釋道宣《大唐內典錄》卷 10：「《心無義》（桓敬道王稚遠難桓答）、《釋心無義》（劉遺民）、《法性論（上、下）》（釋慧遠）、《實相義》（釋道安）、《問實相》（王稚遠外國法師答）。」（CBETA, T55, no. 2149, pp. 326c27-327a2）由「《法性論（上、下）》（釋慧遠）」前後文可知，該慧遠為廬山慧遠。

⁵⁰ 見藤枝晃，〈北朝における『勝鬘經』の傳承〉，頁 333、343-345。

4. 《大般涅槃經義記》10 卷，收於《大正藏》（T37, no.1764）。
5. 《維摩義記》8 卷，收於《大正藏》（T38, no.1776）。
6. 《觀無量壽經義疏》2 卷，收於《大正藏》（T37, no.1749）。
7. 《無量壽經義疏》2 卷，收於《大正藏》（T37, no.1745）。
8. 《溫室經義記》1 卷，收於《大正藏》（T39, no.1793）。
9. 《大乘義章》26 卷，殘本，收於《大正藏》（T44, no.1851）。
10. 《大乘起信論義疏》4 卷，收於《大正藏》（T44, no.1843）。⁵¹

（二）《義疏》佛身土觀

慧遠在《義疏》開頭便提到該經之五要，分別為：「第一須知教之大小，第二須知教局漸及頓，第三須知經之宗趣，第四須知經名不同，第五須知說人差別。」⁵² 第一要先評該經之屬大乘抑或小乘：

教別二藏，謂聲聞藏，及菩薩藏。教聲聞法，名聲聞藏。教菩薩法，名菩薩藏。差別義如常釋。此經乃是菩薩藏收。⁵³

在二藏的分類中，《觀經》屬大乘，為菩薩藏所收，教菩薩之法。

第三要討論該經之宗趣，則提到「此經觀佛三昧為宗」，⁵⁴ 是為凡夫所說。《觀經》所說以觀佛三昧為宗，但經中所說觀想對象除了佛之外，還有國土、菩薩，一共為三類。觀佛可分為兩種：

觀佛有二，一真身觀，二應身觀。觀佛平等法門之身，是真身觀；觀佛如來共世間身，名應身觀。真身之觀，如《維摩經·見阿閼品》說：「觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後

⁵¹ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 29-30.

⁵² 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 173a6-b4。

⁵³ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 173a7-9。

⁵⁴ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 173a17-18；Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 72-73.

際不去，今則不住。」如是等也，要而論之，妙絕眾相，圓備諸義。妙絕眾相，乃至無有一相可得。圓備諸義，乃至無有一德不具……其應身觀，如彼《觀佛三昧經》，取佛形相，繫想思察，名應身觀。此佛應身，隨化現形，相別彼此，不得一種。⁵⁵

一者為真身觀，一者為應身觀。真身觀者，觀佛如平等法門之身；應身觀者，觀如來與世間之身共有之特性。扼要地說，即是真身之精妙超越諸相，而實無一相可得；具備各種完美的特質，沒有一種功德不具備。應身觀則如《觀佛三昧海經》所說，取佛之形相，專心思惟於佛之特徵。應身為佛隨眾生所需而應現，因此其相不一，沒有固定。

觀佛、念佛而得見佛，對當時的僧人來說是重要的實踐方法。觀真身不容易，不是一般修行者可以做到的，觀應身較能適應一般的修行者。應身若以始終分別，則有粗淨信見與真實見：

應身觀中，有始有終，聞菩薩藏，知十方界有無量佛，繫想思察，令心分了。以如是等麁淨信見，名之為始。以大神通，親往禮觀，或復往生，面觀供養，名真實見，此以為終。……今此所論，是應身中麁淨信觀矣。⁵⁶

粗淨信見為始，為繫心觀想十方佛，一一分別明瞭；真實見為終，是以神通往見佛所在國土而親見諸佛，或是往生後得生佛國土而得面見諸佛，此處往生便有其作用，為面見諸佛的方法。

對於慧遠來說，彌陀為應身，⁵⁷《觀經》所說為應身觀的「始」——粗淨信見，透過繫想，而得見佛，這是為凡夫所說的觀法。⁵⁸ 而往生國

⁵⁵ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 173b19-c4。

⁵⁶ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 173c4-11。

⁵⁷ 《觀無量壽經義疏》卷 1：「應身壽命，有長有短。今此所論，是應非真。故彼《觀音授記經》云：『無量壽佛，命雖長久，亦有終盡。』故知是應。」（CBETA, T37, no. 1749, p. 173c22-25）

土見佛為「終」——真實見，便非《觀經》主要所說之內容。另外，淨影慧遠沒有提到佛應化現身、眾生夢中見佛等。

慧遠早年所編《大乘義章》中，有一條目為「淨土義」，將淨土分為三類。一者事淨土，為凡夫所生之處，其中分為求有的善業所感與求出世的淨業所感。二者為相淨土，菩薩與聲聞緣覺所居，分為菩薩利他善根所得與二乘自立善根所得。三者為真淨土，分為地上菩薩所居離妄真淨與佛所居純淨真淨。⁵⁹ 彌陀淨土所屬為：

事淨有二……二是凡夫求出善根所得淨土，如安樂國、眾香界等。⁶⁰

屬事淨土中凡夫求出世的淨業所感之國土，即為應土。慧遠自早期的《大乘義章》到後來所作《義疏》皆主張彌陀淨土為應土，並無改變。以淨影慧遠在北方的影響力，這樣的主張應該為當時主流的看法。

（三）九品之說

慧遠在《義疏》中關於九品的解釋，先以一段總說開端：

自下三觀，合為一分，為他生觀。觀察他人，九品生相。何故觀此？為令世人，知其生業上下階降，修而往生，所以勸觀。⁶¹

將第十四到十六觀的三觀統稱為他生觀，分為九個位階以觀想他人往生的樣貌，使修行者（觀想者）了解在世所作之行為，影響並決定將來往生與否以及往生的位階高低。因此九品觀既是觀法，亦是對於修行者的激勵與指標。

慧遠接著提到對於三品的概說：

⁵⁸ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 73-74.

⁵⁹ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, pp. 834a25-835a8。

⁶⁰ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 834b4-9。

⁶¹ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 182a7-9。

初定其人，麤分為三，細分有九。麤分三者，謂上中下。大乘人中，種性已上，說為上品。小乘人中，從凡至聖，持戒無犯，說為中品。大乘人中，外凡有罪，說為下品。⁶²

粗分來說，有上、中、下三品。上品為大乘人之種性以上，種性為地前三賢，屬大乘內凡；中品為持戒無犯的小乘人聖凡，初果以上為聖者，以下為凡夫，凡又分有內、外，煖等四心為內凡，五停心、四念處為外凡；下品為大乘人之有罪外凡。

三品再行細分為九，其中上輩（上品）三生為：

細分九者，上輩有三，所謂上上、上中、上下。大乘人中，四地已上，說為上上。生彼即得無生忍，故無生地。理實於中，亦有多時，得無生者。經言即得，就勝為言。初、二、三地，信忍菩薩，說為上中。經說生彼，過一小劫，得無生故。理實於中，亦有二劫、三劫得者。經言一劫，就近為語……上中如是。種性解行，說為上下。經說此人，過三小劫，得百法明，到初地故。⁶³

上品上生為四地以上，往生彌陀國土即得無生法忍；上品中生為第一到第三地的信忍菩薩，往生後一小劫得無生法忍。以上二者為大乘聖者。上品下生為種性解行，為十住、十行、十回向等地前三賢，屬大乘凡夫中的內凡，往生後經三小劫，得百法明門，到初地之階。

中輩（中品）三生為：

中輩亦三，所謂中上、中中、中下。分齊何處？小乘人中，前三果人，說為中上。生彼即得，阿羅漢故。理實於中，亦有多時，得阿羅漢者。經言即得，就勝為語……見前已前，內外二凡，精持淨戒，求出離者，說為中中。經說生彼，七日聞法，得須陀洹，過半劫已，得羅漢故。理實於中，亦有多時，聞法得果。經

⁶² 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 182a12-16。

⁶³ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 182a16-b7。

言七日及半劫，就勝為言。見道已前，世俗凡夫，修餘世福，求出離者，說為中下。經說生彼，過一小劫，得羅漢故。理實於中，亦有多劫，得羅漢者。經就勝為言。⁶⁴

中品下生與中品中生屬小乘，中品上生為小乘四果的前三果，即須陀洹、斯陀含、阿那含，屬小乘聖者，往生彌陀國土後即得阿羅漢果。中品中生為見道之前的內、外二凡，持戒清淨，求初離之人。四向四果的須陀洹向以上為見道，即為聖者；見道之前則為須陀洹向以下，為凡夫。凡夫又分為內、外，內凡為煖、頂、忍、世第一法，外凡為五停心、四念處。中品中生的內、外凡即屬此類，往生後七日聞法，即可得初果須陀洹，而得成聖，經過半劫可得阿羅漢果。中品下生為見道之前的世俗凡夫，修諸世福，求初離者，往生經歷一小劫，即得阿羅漢果。

下輩（下品）三生為：

下輩亦三，所謂下上、下中、下下。於彼大乘始學人中，隨過輕重，分為三品。未有道位，難辨階陞。⁶⁵

下輩並無細分，以大乘始學人為主，再依個人所犯過之輕重而分三品。慧遠最後提到下輩人沒有道位，難辨階陞，是下輩人沒有修行，或者修行成果尚未到達能夠依階劃分的階段，是以無法劃分。

《觀經》對於下輩三品的劃分是依在世所造惡業為準，慧遠並無提及這部分。也就是說慧遠是以修行的位階來分判三輩九品，上輩之人為菩薩，有地上、地前之分，為大乘聖者與內凡；中輩之人為須陀洹等前三果、小乘內外凡與見道前世俗凡夫。上、中二輩身分雖有不同，皆有明確修行位階相應。下輩之人為大乘始學人，由於始學並無修行或修行未有成果，無法依位階劃分，是依個人罪業輕重來分，因此慧遠以「未有道位，難辨階陞」作結。在此慧遠並無談到大乘外凡的十信。

⁶⁴ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 182b20-c19。

⁶⁵ 《觀無量壽經義疏》卷 1，CBETA, T37, no. 1749, p. 182c20-22。

表 2 為《觀經》所載三輩九品的往生之行、往生後所得成就與慧遠《義疏》所作的位階分判、往生後所得成就。

表 2：淨影慧遠九品往生位階

品別	《觀經》往生之行	《觀經》所得成就	淨影慧遠 《觀經義疏》
上上	三心、三種行	聞法得無生法忍；參訪各佛國，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門	四地已上／生彼即得無生忍
上中	善解義趣，於第一義，心不驚動，深信因果，不謗大乘	聞法七日，得不退轉；參訪各佛國，修諸三昧，經一小劫，得無生法忍，現前受記	初二三地信忍菩薩（大乘聖者）／過一小劫，得無生故
上下	亦信因果，不謗大乘，發無上道心	二十一日，了了分明佛之諸相；參訪各佛國，聞甚深法，經三小劫，得百法明門，住歡喜地	種性解行（地前三賢、大乘內凡）／過三小劫，得百法明，到初地故
中上	受持五戒、八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無眾過惡	聞眾音聲，讚歎四諦；得阿羅漢，三明六通，具八解脫	小乘人中前三果人（小乘聖者）／生彼即得，阿羅漢故
中中	一日夜，持八戒齋、沙彌戒、具足戒，威儀無缺	即得聞法，得須陀洹	見前已前，內外二凡，精持淨戒，求出離者／生彼七日，聞法得須陀洹，過半劫已，得羅漢故
中下	孝養父母，行世仁義	經半劫，得成阿羅漢	見道已前，世俗凡夫，修餘世福，求出離者／過一小劫，得羅漢故

品別	《觀經》往生之行	《觀經》所得成就	淨影慧遠 《觀經義疏》
下上	多造惡法，無有慚愧，然不謗方等，臨終時遇善知識，為讚大乘十二部經首題名字，復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，以是經名、佛名，除卻千劫極重、五十億劫生死之罪	經一小劫，得阿羅漢	於彼大乘始學人中，隨過輕重，未有道位，難辨階陲
下中	毀犯五戒、八戒、具足戒，偷僧祇物、不淨說法、無有慚愧，臨終時遇善知識，為讚說彌陀十力威德、光明神力，為讚戒定慧、解脫、解脫知見，聞已除八十億劫生死之罪	觀音、勢至以音聲為說大乘經典，聞法而發無上道心	
下下	作不善業，五逆十惡，臨終時遇善知識，教令念佛、稱佛，至心不絕，具足十念，念念中除八十億劫生死之罪	觀音、勢至以音聲為廣說實相，除滅罪法，聞已發菩提心	

慧遠關於三輩九品的討論中，上輩受到《仁王經》的影響，表 3 為《仁王經》五忍與慧遠上輩位階之對照，上輩三品對照《仁王經》為順忍、信忍、伏忍三忍，中、下輩受何經論影響則不確定。⁶⁶

⁶⁶ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp. 87-88.

表 3：《仁王經》五忍與慧遠上輩

《仁王經》五忍	慧遠上輩三品
寂滅忍	
無生法忍：七、八、九地	
順忍：四、五、六地	上上：四地以上
信忍：初、二、三地	上中：初、二、三地
伏忍：種性與解行位	上下：種性與解行諸位

慧遠對於下輩三品並未進一步細分，而是使用三者合說的表現方式及概念，與前文所提小南海中窟西壁九品往生浮雕中，下輩榜題未見三，僅有一的表現方式相同。二者皆與《觀經》的內容不同，可以推論僧稠應也是以修行的角度來理解九品，因此在浮雕的榜題上，不以九方而是七方來表現。

小南海中窟與僧稠有關，僧稠為當時著名禪師，以修行的角度來理解與表現九品，並不令人意外。僧稠與慧遠在鄴城的時間有所重疊，慧遠且曾問禪於僧稠：

十五日內，覺觀相續，不得眠睡。氣上心痛，狀如刀切。食弱形羸，殆將欲絕。憶昔林慮，巡歷名山，見諸禪府，備蒙傳法。遂學數息，止心於境。剋意尋繹，經于半月，便覺漸差，少得眠息，方知對治之良驗也。因一夏學定，甚得靜樂，身心怡悅。即以己證，用問僧稠。稠云：「此心住利根之境界也。若善調攝，堪為觀行。」遠每於講際，至於定宗，未嘗不讚美禪那。槃桓累旬，信慮求之可得也。自恨徇於眾務，無暇調心，以為失耳。⁶⁷

這段文字一方面表示慧遠曾就個人修禪所得，就教於僧禪，即問己所證。僧稠回答住利根之境界，若善加調攝可成。禪定之於慧遠，雖如其自述一

⁶⁷ 《續高僧傳·釋慧遠》卷 8，CBETA, T50, no. 2060, p. 491c5-15。

般，並無太多時間能夠花費在這方面，卻能證明慧遠有禪定的修習經驗，反證一般多以為其僅僅重視義學，似與禪定無關之說。

小南海石窟的時間早於《義疏》，僧稠又為當時代表性禪師，兩人同在北方且彼此有所互動，因此以修行的角度來理解九品，較有可能是慧遠受到僧稠的影響，但無直接證據。或可說是二人一同體現了當時佛教的時代氛圍，即僧侶在原有的部派禪法上加上大乘禪觀，其中之一為《觀經》的觀法。而二人對於《觀經》九品的理解與表現方式，則與當時希望對修行位階內容有更深刻的理解，和對修行位階體系化的反映有關。

（四）菩薩位階之別

僧稠在小南海石窟中與慧遠對於《觀經》的注疏，表現出以修行的角度來理解九品，這與二人所處時代對於修行位階的探求與體系化有關。包括凡、聖的區分、大乘菩薩與部派四向四果的位階等，將修行與位階相結合，這是六世紀佛教的成果與特色之一。

與修行位階有關的經典中，《華嚴經》占重要地位，經中對於菩薩位階有詳細的說明。但《華嚴經》並非翻譯於僧稠、慧遠二人活躍的六世紀，而是五世紀初⁶⁸，甚至更早之前已有相關經典譯出⁶⁹。在六世紀開始引發討論的關鍵之一在於《十地經論》的譯出⁷⁰，是為印度論師天親對於《華嚴經》菩薩十地的內容進行注疏，使當時中國僧俗對於菩薩修行位階有更深的了解，並出現討論與針對該論的再注疏。前文討論慧遠著作的部分當中，亦可見慧遠關於該論的著作《十地經論義記》。⁷¹

當時各種經論記載著不同的修行位階，僧侶間各自取捨與組織，最終而成今日所熟知的五十二階，由初階到高階分別為十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。此五十二位階與《仁王經》、《梵網經》、

⁶⁸ 東晉·佛陀跋陀羅譯，六十卷《華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。

⁶⁹ 西晉·竺法護譯，《漸備一切智德經》，CBETA, T10, no. 285。

⁷⁰ 天親作，北魏·菩提流支等譯，《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。

⁷¹ 其他僧侶中，如慧遠的老師法上有《十地義疏》。慧遠所屬僧團因為對於《十地經論》的鑽研，而為他人稱作「地論師」，如智顗（《法華文句》）、吉藏（《中觀論疏》）等。

《菩薩瓔珞本業經》三經有關，《仁王經》與《梵網經》有三種性（三十心）之說，並與《華嚴》十地說結合。《菩薩瓔珞本業經》在此基礎上，置換《華嚴》的用語，而成四十二階位；該經也有談到十信，但沒有與四十二位階結合，因此未見五十二位階。智顗在慧思、《菩薩瓔珞本業經》基礎上，將十信說加入於四十二位階之前，終成五十二階位，即為今日流行之說法。⁷²

五十二位階中，若以聖賢劃分的話，初地以上者為聖，初地之前的十住、十行、十迴向為賢，稱作地前三賢。若以凡聖劃分的話，見道為聖，初地以上為見道，即為聖；地前則未見道，因此為凡夫。凡夫又分有內、外，地前三賢近見道，因此作內凡，十信更為初階，是以為外凡。因此初地為劃分聖賢、凡聖的關鍵。

就部派來說，以凡聖劃分的話，見道為聖，須陀洹向以上為見道，經四向四果，最終所成為阿羅漢果；須陀洹向之前未見道，則為凡夫，凡夫同樣分有內、外，內凡為煖、頂、忍、世第一法，外凡則為五停心、四念處。

大乘、部派的修行位階各有其凡聖，彼此間可資對應，參見表 4。

表 4：凡聖之分

	凡		聖
	外凡	內凡	
大乘	十信	十住、十行、十迴向	初地以上
部派	五停心、四念處	煖、頂、忍、世第一法	須陀洹向以上

除了僧侶間透過注疏等方式表達其修行體系之外，從〈陽阿故縣村造像記〉可見在家眾對於修行體系的認識與表現方式。北齊河清二年（563）的〈陽阿故縣村造像記〉中，刻有參與造像者頭銜，其中有二念心菩薩像主、三進心菩薩像主、七不退心菩薩住菩薩像主、八童真心住菩

⁷² 水野莊平，〈五十二位の菩薩階位説の成立について〉，《印度學佛教學研究》57.2，頁 203-208。

薩像主等等，⁷³ 與《菩薩瓔珞本業經》所說四十二位階、十信有關，可以確定受到該經影響，依此一菩薩位階進行造像及組織參與造像者的頭銜。⁷⁴ 就題記看來，雖說並無如智顗一般將四十二位階與十信結合，成為確立的五十二位階，但已將四十二位階與十信一同表現，可視為將二者系統化，並與造像結合的信仰表現方式。

五、結論

《觀無量壽經》翻譯於五世紀上半葉的南方，最初關注該經者為僧稠的小南海石窟中窟與慧遠的《義疏》，前者約在 555 年，後者約在 570 年後。小南海中窟的西壁九品往生浮雕中，雖有九處浮雕，卻僅有七方榜題，為上輩三榜題、中輩三榜題、下輩一榜題，即下輩三品並未分別為三，而是以一榜題表現。此一表現方式亦見於慧遠的《義疏》，該疏對於上輩三品、中輩三品皆各分為三類進行討論，但下輩三品未分為三，而是以「未有道位，難辨階阨」說明。

僧稠與慧遠對於九品，特別是下輩不分為三的表現方式，並不與《觀經》的記載相符，原因在於二人以修行位階來理解九品。上輩者為菩薩，有大乘菩薩修行位階相應，包含地上、地前三賢等凡聖；中輩者為部派修行者，有四向四果修行位階相應，包含須陀洹等前三果、見道前內外凡等凡聖。以上二者皆有修行位階可資對應。下輩為造惡凡夫，沒有修行或修行未有成果，自然沒有修行位階可資對應，因此無需也無法分別為三。

僧稠、慧遠根據修行位階來理解與表現九品往生，與當時佛教僧侶希望能夠更為深刻地理解修行位階，並進行體系化有關。二人對於《觀經》的理解體現著深刻的時代性，並讓我們瞭解《觀經》在當時佛教所扮演的角色除了往生淨土外，更與修行禪觀有深厚的關係。

⁷³ 北齊〈陽阿故縣村造像記〉，《山右石刻叢編》卷 2，收於《石刻史料新編》1.20，頁 14971-14973。

⁷⁴ 見倉本尚德，〈北朝期における『菩薩瓔珞本業經』実践の一事例——陽阿故縣村造像記について〉，《東アジア佛教研究》8，頁 3-24。後收於同氏著，《北朝仏教造像銘研究》。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2016 年。

- 《大乘義章》，T44, no. 1851。
《大唐內典錄》，T55, no. 2149。
《大般涅槃經》，T12, no. 374。
《東域傳燈目錄》，T55, no. 2183。
《長阿含經》，T01, no. 1。
《修行道地經》，T15, no. 606。
《高僧傳》，T50, no. 2059。
《續高僧傳》，T50, no. 2060。
《觀無量壽佛經》，T12, no. 365。
《觀無量壽經義疏》，T37, no. 1749。

二、古籍

- 《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》7，北京圖書館金石組編，鄭州：中州古籍社，1989 年。
《山右石刻叢編》2，清·翁聘之輯，《石刻史料新編》1.20，臺北：新文豐，1977 年。

三、近人論著

- 丁明夷 1988 〈北朝佛教史的重要補正——析安陽三處石窟的造像題材〉，《文物》1988.4，頁 15-20。
丁得天、焦成 2016 〈甘肅省民樂縣童子寺石窟內容總錄〉，《敦煌研究》3，頁 17-25。
水野莊平 2009 〈五十二位の菩薩階位説の成立について〉，《印度學佛教學研究》57.2，頁 203-208。
冉雲華 1983 〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉，《華岡佛學學報》6，頁 73-103。

- 冉雲華 1991 〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著〈習禪篇〉研究〉，《華岡佛學學報》7（1984.09），頁 63-99。後收於同氏著，《中國禪學研究論集》，臺北：東初出版社。
- 末本文美士 1992 《觀無量壽經》，《淨土仏教の思想》2，東京：講談社。
- 吉津宜英 1971 〈経律論引用より見た『大乘義章』の性格〉，《駒澤大学佛教学部論集》2，頁 123-137。
- 沖本克己 1987 〈僧稠について——初期禅宗史をめぐる一視点〉，《仏教研究の諸問題——仏教学創刊十周年記念特輯》，平川彰編，東京：山喜房佛書林。
- 河南省古代建築保護研究所 1988 〈河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟〉，《文物》1988.4，頁 1-14、20。
- 倉本尚徳 2016 〈北朝期における『菩薩瓔珞本業經』実践の一事例——陽阿故縣村造像記について〉，《東アジア佛教研究》8（2010），頁 3-24。後收於同氏著，《北朝仏教造像銘研究》，京都：法藏館。
- 勝木言一郎 1996 〈小南海石窟中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察〉，《美術史》45.1，頁 68-86。
- 勝木言一郎 2006 《初唐・盛唐期の敦煌における阿弥陀浄土図の研究》，東京：創土社。
- 惠谷隆戒 1961 〈隋・唐時代の觀經研究史觀〉，《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》，京都：塚本博士頌壽記念會。
- 廖明活 1999 《淨影慧遠思想述要》，臺北：臺灣學生書局。
- 劉東光 1991 〈有關安陽兩處石窟的幾個問題及補充〉，《文物》1991.8，頁 74-78。
- 稻本泰生 2000 〈小南海中窟と僧稠禪師——北齊石窟研究序説〉，《北朝隋唐中国仏教思想史》，荒牧典俊編，京都：法藏館。
- 稻本泰生 2002 〈小南海中窟と滅罪の思想——僧稠周辺における実践行と『涅槃經』『觀無量壽經』の解釈を中心に〉，《鹿園雜集》4，頁 1-42。
- 鎌田茂雄 1985 《中國佛教通史》1，關世謙譯，高雄：佛光出版社。
- 顏娟英 1995 〈北齊小南海石窟與僧稠〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，釋恆清主編，臺北：東大圖書公司。
- 顏娟英 2016 〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉，《東方學報》70（1998，京都），頁 375-440。後收於同氏著，《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》，臺北：石頭出版社。
- 藤田宏達 2007 《浄土三部經の研究》，東京：岩波書店。

藤枝晃 1969 〈北朝における『勝鬘經』の傳承〉，《東方學報》40，頁 325-349。

Pas, Julian. 1995. *Visions of Sukhāvātī: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang Shou-Fo Ching*. Albany: State University of New York Press.

Tanaka, Kenneth K. 1990. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra*. Albany: State University of New York Press.

**The View of *Kuan-ching* in the Northern Dynasties:
Based on the Xiaonanhai Caves and Jingying Huiyuan's
*Commentary of Kuan-ching***

Zeng, Yao-Min
Postdoctoral Fellow
Institute of Chinese Literature and Philosophy,
Academia Sinica

Abstract

Kuan-ching translated by Kālayaśas in the first half of fifth century in South China was first noticed by Sengchou, who later participated in engraving the Xiaonanhai Caves, and Jingying Huiyuan, who wrote the earliest commentary on *Kuan-ching*. Both of their works appeared in the second half of the sixth century.

Out of nine engravings, which is corresponding to the nine grades, on the western wall in the Central Cave of the Xiaonanhai Caves, only seven inscriptions were made. Three of them were made to correspond to the upper three grades, another three of them the middle three grades, and the last one is for the lower grade. Meanwhile, on “nine grades” as suggested in Huiyuan’s *Commentary of Kuan-ching*, he also interpreted upper and middle grades with three categories respectively and lower grades with only one category.

The Xiaonanhai Caves and Huiyuan’s *Commentary of Kuan-ching* represented the lower grade differently from *Kuan-ching*. Their interpretation of grades based on the levels of practices in relation to Arhat and Bodhisattva reflects a contemporary thought on the systematization of the practiced classes.

Keywords:

***Kuan-ching*, Nine grades, Xiaonanhai Caves, Sengchou, Jingying Huiyuan**