

TANGDAI XIFANG JINGTU LICHANFA YANJIU



教育部人文社会科学重点研究基地  
兰州大学敦煌学研究所

敦煌学博士文库

郑炳林 樊锦诗 / 主编

# 唐代 西方淨土礼忏法研究

以敦煌莫高窟西方淨土信仰为中心

杨明芬（释觉旻）◎ 著



民族出版社

敦煌学  
博士文库

唐代西方淨土礼忏法研究  
——以敦煌莫高窟西方淨土信仰为中心

杨明芬（释觉旻）

◎ 著



民族出版社

责任编辑 / 唐海琴

责任校对 / 郝杰

封面设计 / 刘家峰

ISBN978-7-105-08198-1



9 787105 081981 >

定价：25.00 元



杨明芬 台湾省新竹市人，  
1998 年依止台湾佛光山寺  
星云大师出家，法名觉旻。  
兰州大学敦煌学研究所博  
士，专攻敦煌石窟艺术、佛  
教仪轨、淨土思想等。现任  
台湾佛光大学图书馆馆长。

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目  
兰州大学“985工程”敦煌学哲学社会科学创新基地资助

敦 煌 学 博 士 文 库

兰州大学敦煌学研究所 敦煌研究院 编

主编 郑炳林 樊锦诗

编委 方广錡 邓文宽  
张涌泉 罗世平  
郑阿财 郑炳林  
赵和平 郝春文  
荣新江 樊锦诗

编务 冯培红 魏迎春



教育部人文社会科学重点研究基地  
兰州大学敦煌学研究所



敦煌学博士文库  
郑炳林 樊锦诗 / 主编

唐代

杨明芬（释觉曼）

著

西方净土

礼忏法研究

以敦煌莫高窟西方净土信仰为中心

敦煌学研究所

## 《敦煌学博士文库》缘起

郑炳林

敦煌莫高窟藏经洞作为 20 世纪古文献四大发现之一在国际上引起巨大的轰动，众所周知的原因，敦煌文献主要部分流散到国外，分别收藏在英国、法国、俄国、日本等国家，劫余部分收藏在原北京图书馆即今中国国家图书馆等单位。由于敦煌文献收藏的国际性，因此敦煌学研究一出现就成为一门国际显学，一直领导着学术潮流。敦煌文献博大精深，敦煌石窟艺术内容丰富，作为敦煌学研究对象一直引起中外学术界的极大关注。而敦煌学研究的关键问题是人才培养问题，只有培养出一流的敦煌学研究人才，才能出产一流的研究成果。

敦煌学研究人才的培养从中国敦煌吐鲁番学会成立之初就引起老一代敦煌学家的关注。在季羨林、姜亮夫等先生的倡导下，1983 年在兰州大学、杭州大学连续举办了两届敦煌学讲习班，而后国家在兰州大学设立敦煌学硕士学位授权点，其他高校利用其他专业设置敦煌学研究方向培养敦煌学研究的硕士生和博士生。1998 年，国家考虑到敦煌学发展的需要，在兰州大学设立敦煌学博士学位授权点，这样敦煌学研究有了自己的专业齐全的人才培养基地。

兰州大学敦煌学博士授权点是由兰州大学与敦煌研究院联合共建的国内唯一一个敦煌学博士学位授权点。双方很早就有良好的合作基础，1980 年，兰州大学聘请敦煌研究院的专家为本科生、研究生开设敦煌学课程，1982 年起联合招收培养敦煌学硕士学位研究生。1998 年联合申报的敦煌学博士学位授权点得到批准，形成

优势互补、珠联璧合。又于1999年联合建成首批教育部人文社会科学重点研究基地兰州大学敦煌学研究所。1999年兰州大学敦煌学专业招收的第一批博士生入校开始学习。为了培养高质量的敦煌学研究人才，并考虑到教学和研究单位的各自特点，因此在博士生导师的遴选上、博士生研究生的管理培养上，根据实际情况采取一套与其他专业不同的培养模式，实践证明这是本专业行之有效的最好的模式。敦煌研究院集中了一批石窟艺术研究专家，兰州大学在敦煌文献和敦煌区域史的研究上有很大优势，联合共建之后可以优势互补。为了将这一优势体现在敦煌学人才的培养上，使研究生在文献史地研究和佛教艺术研究上得到全面培养，敦煌学专业采取交互式的双导师制，这样既方便在校管理，同时也方便在敦煌石窟学习考察期间的指导，更便于博士生在以后的研究中充分利用敦煌石窟艺术资料。特别是在石窟艺术与敦煌文献的结合研究上，能够更大程度地发挥敦煌学专业博士生的培养优势。在敦煌学博士生的培养过程中我们也采取了一系列行之有效的方法，以体现联合共建这一地缘优势。第一是博士生的培养上敦煌石窟艺术与敦煌文献并重，教学与实际考察相结合，注意复合型研究人才的培养，将部分博士生的课程开设到敦煌石窟中去教学，教学效果非常好；第二是博士生的研究及学位论文同导师承担的研究课题项目结合起来，这样既便于博士生了解学术界研究动态并迅速进入学术研究的前沿，也利于提高他们发现和解决问题的能力。

兰州大学敦煌学专业博士学位授权点的培养水平如何，主要依靠博士研究生的学位论文来体现。为了使博士毕业生的研究成果尽早与学术界见面，同时也使学术界对兰州大学敦煌学专业培养的博士水平有一个全面了解，兰州大学敦煌学研究所与敦煌研究院协商，各自拿出一部分经费，与民族出版社共同策划出版敦煌学博士文丛，挑选学术水准达到要求的敦煌学博士学位论文进行出版，以利于这些博士们的成长。

敦煌学是兰州大学的重点学科，早在1979年就建立敦煌学研

究机构，1983年筹建敦煌专业资料室，创办了敦煌学专业期刊《敦煌学辑刊》，建立敦煌学硕士学位授权点，1985年中国敦煌吐鲁番学会在兰州大学建立中国敦煌吐鲁番学会兰州大学资料中心，1986年通过教育部申请到美国基督教亚洲高等教育基金会的资助。1998年建成敦煌学博士学位授权点并成为甘肃省重点学科，1999年成为首批教育部敦煌学重点基地，2003年建成敦煌学博士后科研流动站，2004年建成985敦煌学哲学社会科学创新基地。作为学科所在单位的兰州大学敦煌学研究所科学研究、人才培养、资料建设、学术交流等方面都取得很大的进展，并逐步发挥了优势。

兰州大学敦煌学研究所采取四种渠道，广泛开展学术交流。第一，举办学术会议；第二，学术访问；第三，申请国外及其港台地区的各种基金项目，联合进行学术研究；第四，聘请国内外专家来研究所驻所研究并开展学术交流。近年来在这些方面都有很多作为和成绩。还将通过联合共建的形式，同美国密西根大学中国文化研究所等机构（Center for Chinese Studies University of Michigan）在学术交流、人才培养、学术研究等方面进行合作，拟筹建中国佛教艺术与文化国际研究中心（International Center for the Study of Chinese Buddhist Art and Culture）。这样便于同国际接轨，提高兰州大学敦煌学专业的培养水平。

要培养一流的敦煌学研究人才，就必须拥有一流的图书资料。在图书资料建设上，采取购买、复制与接受捐赠三种手段。经过近几年的重点建设，本专业图书资料有了很大的丰富，不但购买了齐全的敦煌学研究资料，如俄藏敦煌文献、法藏敦煌西域文献、英藏敦煌文献、永乐北藏、四库全书和续编等大型图书，及其以前国内出版的所有能购买到的敦煌学研究参考图书，还利用各种办法购置了最近台湾地区出版的敦煌学图书和日文版图书。在采购图书中我们采取集中购买与零星购买相结合、个人购买与集体购买相结合等方法，力图在资料购置上做到齐全，为敦煌学专业培养一流的人才、出产标志性成果提供必要的研究条件。图书资料建设在科学研究、人才培养和对外交流上

发挥了巨大作用，不仅保证了敦煌学专业的科研教学，同时也为敦煌学界提供服务。还创建了敦煌学资料信息服务中心网站，在条件成熟后为整个学术界的研究提供网上信息服务。

兰州大学敦煌学研究所还注意为国外及港台地区培养敦煌学研究人才，招收国外和港台地区学生，有读博和短期研修两种形式，学生主要来自于韩国国立首尔大学，中国台湾地区南华大学，日本早稻田大学、京都大学、东京大学、九州大学、青山学院大学、成城大学、东北大学、东京艺术大学、东京女子艺术大学、龙谷大学，美国密西根大学。通过对此类学生的教授辅导，对我们的研究方法和教学方法促进很大。目前留学生培养趋于成熟，教学和研修效果反映都非常好，得到派出机构的称赞。

敦煌学专业的人才培养还体现在整体研究成果和研究方向上。敦煌学专业博士授权点承担有国家、教育部、国家文物局、古籍整理委员会、教育部文科重点研究基地和国际交流基金项目，特别是国际交流基金项目和博士生承担的基金项目增多是本学科的特色，有国际敦煌学项目、美国学术基金项目和日本和平基金项目。敦煌研究主要体现在三个方面：第一，敦煌文献整理研究是兰州大学敦煌学研究所的传统与优势，除了对部分文书进行分类整理和专题研究外，还将对俄藏敦煌文献和法藏敦煌文献非佛经部分进行整理研究，并逐步开展对甘肃藏藏文文献整理研究；第二，敦煌史地文献与中国西北区域史地研究是兰州大学敦煌学研究所多年来的研究重点，在这方面我们做了很多工作，出产了一大批研究成果；第三，石窟艺术和敦煌文献结合研究上体现了我们的地缘优势，石窟艺术研究是敦煌研究院的优势，自1945年成立至今，经过几代人的辛勤努力，完成了敦煌石窟的断代和壁画内容考释等大量的研究工作，代表敦煌佛教艺术研究的国际水平。联合共建之后，这一优势的研究成果及时体现在博士生的培养过程中。今后，我们还要扩大敦煌学的研究范围和研究领域，提高教学和培养水平，出产更多敦煌学复合型研究人才，成为国家敦煌人才的培养中心。

## 内容提要

西方净土信仰在中国的传播源远流长，所形成的论述和修持行仪相当丰富，唐代敦煌莫高窟的经变图像，亦以西方净土变数量最多。本文是在前人的研究成果上，结合文献与石窟图像，对石窟图像功能作另一种角度的解读。

本文主体分为6章，前3章着重在文献的整理和分析，后3章探讨敦煌石窟西方净土变的发展，以及经变与净土礼忏法结合的运用。在西方净土礼忏文的部分，首先作溯源的整理，把梳出西方净土礼忏法在形成的过程中，吸收了北魏昙鸾和隋代彦琮的西方净土礼赞文，并参考其他礼忏法及净土行仪的内容，终于在唐代由净土大师善导完成仪轨完备的西方净土礼忏仪。善导的礼忏行仪有4部，本文以《大正藏》及敦煌相关文献为主要资料，对善导的4部行仪作了整理与分析。善导之后，由法照继承西方净土礼忏法以偈赞为忏法主体的特色，并将善导致力发扬的称名念佛，纳入净土行仪中，创立了五会念佛法门。后人更依法照的五会念佛编撰出不同的版本，例如P.2130及P.3216。除此之外，以礼拜阿弥陀佛12个别号为主的《十二光礼》，也是敦煌地区常行的西方净土礼忏法。敦煌石窟造像的部分，是从纵轴和横向两方面进行研究，纵轴是说明敦煌净土信仰及西方净土变的演进过程。主要是以西方净土变的发展为主轴，从石窟初期所表现的净土思想，至阿弥陀佛说法图的出现，至隋代简单的西方净土变，最后到唐代华丽壮观的西方净土变之过程。横向先讨论西方净土礼忏法与西方净土变的结合，再从



各种经变的信仰性质，探讨西方净土变与其他经变搭配的原因与意义，它们是弥勒经变、观音经变、药师净土变和天请问经变。其间并以相关仪轨在石窟的运作为贯穿，就石窟图像来解读石窟的宗教功能，完成文献结合石窟造像的研究目的。

## 目 录

绪 论	(1)
一、研究动机与意义	(1)
二、本专题研究的界定和范围	(2)
三、研究史回顾	(6)
四、基本研究资料和研究方法	(11)
第一章 西方净土礼忏法之源流	(16)
第一节 中国佛教的礼忏观概述	(16)
一、忏悔的意义	(16)
二、忏悔法的种类	(18)
三、中国佛教礼忏法的形成与发展概述	(19)
第二节 昙鸾与彦琮之西方净土礼赞文	(22)
一、昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》	(23)
二、彦琮的西方净土礼赞文	(27)
第三节 其他宗派与西方净土礼忏法之交涉	(29)
一、天台宗的礼忏法	(29)
二、三阶教的礼忏法	(33)
三、华严宗的西方净土行仪	(37)
四、其他——迦才的西方净土行仪	(39)
第二章 善导之忏悔思想及礼忏行仪	(46)
第一节 善导净土思想的特色及忏悔观	(47)
一、他力本愿说及凡夫入报土论	(47)

二、忏悔灭罪思想 .....	(52)
第二节 《法事赞》 .....	(56)
一、《法事赞》之结构和内容 .....	(57)
二、《法事赞》所涉及的经典 .....	(65)
三、《法事赞》的特色 .....	(67)
第三节 《往生礼赞》 .....	(71)
一、《往生礼赞》之结构和内容 .....	(71)
二、《往生礼赞》之净土生因 .....	(79)
三、《往生礼赞》之忏悔特色 .....	(81)
第四节 《观念法门》和《般舟赞》 .....	(84)
一、《观念法门》之观佛三昧及念佛三昧行仪 .....	(84)
二、《般舟赞》 .....	(91)
第三章 其他唐代西方净土礼忏行仪 .....	(98)
第一节 法照之五会念佛法门 .....	(98)
一、关于五会念佛行仪 .....	(100)
二、五会念佛行仪之结构和内容 .....	(103)
三、《观行仪》与《略法事仪》之差异 .....	(108)
四、法照净土思想的特色 .....	(111)
第二节 不同版本的五会念佛行仪 .....	(115)
一、P. 2130 .....	(116)
二、P. 3216 .....	(122)
第三节 《十二光礼》 .....	(124)
一、《十二光礼》的仪轨结构 .....	(125)
二、《十二光礼》成立的依据及问题 .....	(130)
第四章 敦煌莫高窟西方净土信仰的源流与发展 .....	(147)
第一节 北凉禅窟的净土思想 .....	(147)
一、初期净土思想的发展与禅法的盛行 .....	(147)
二、北凉佛教的净土思想特色 .....	(153)
三、北凉三窟的净土思想表现 .....	(155)

第二节  北朝石窟的西方净土造像及礼忏灭罪思想·····	(165)
一、  南北朝的西方净土信仰·····	(165)
二、  敦煌的西方净土信仰及造像·····	(170)
三、  北朝千佛图像、中心柱窟及西方净土之礼忏 灭罪问题·····	(175)
第三节  隋代西方净土信仰与造像之发展·····	(184)
一、  西方净土信仰的发展·····	(184)
二、  莫高窟西方净土造像及其相关问题·····	(187)
第五章  西方净土造像与礼忏仪轨之关系·····	(205)
第一节  唐代的西方净土信仰及敦煌西方净土变·····	(205)
一、  唐代的西方净土信仰·····	(205)
二、  礼忏法的流行·····	(209)
三、  敦煌西方净土变的分布·····	(210)
第二节  西方净土礼忏法之特色·····	(214)
一、  礼拜净土依报的肇始·····	(214)
二、  善导净土教化从观想到礼忏的转变·····	(218)
第三节  西方净土造像结构与净土礼忏法的搭配·····	(220)
一、  礼忏仪轨之空间因素与运作·····	(220)
二、  礼忏仪轨与造像内容的关系·····	(224)
第六章  西方净土变与其他经变的关系	
——西方净土忏法与相关忏法所形成的共同空间 ·····	(240)
第一节  西方净土变与弥勒经变的交涉·····	(240)
一、  弥勒信仰概述·····	(240)
二、  西方净土变与弥勒经变搭配的义学背景·····	(243)
三、  石窟造像与礼忏仪之运作——以第 331 窟为例 ·····	(248)
第二节  西方净土变与观音经变的交涉·····	(255)
一、  观音信仰概述·····	(255)

二、观音经变的内容与分布·····	(258)
三、西方净土变与观音经变搭配的意义及 运作——以第45窟为例·····	(262)
第三节 西方净土变与药师净土变的交涉·····	(271)
一、药师信仰及其特色·····	(271)
二、药师净土变的分布与内容·····	(278)
三、西方净土变与药师净土变对置的原因及其 运作——以第220、148窟为例·····	(283)
第四节 西方净土变与天请问经变的交涉·····	(293)
一、天请问经变的性质及其分布·····	(293)
二、天请问经变的功能及其与西方净土 礼忏法的关系·····	(302)
余 论·····	(318)
一、西方净土礼忏法的类型·····	(318)
二、西方净土变与其他经变结合所体现的信仰内涵 ·····	(319)
三、西方净土礼忏法流行的原因·····	(321)
四、唐代以后的西方净土礼忏法·····	(325)
附录一·····	(328)
附录二·····	(335)
参考文献·····	(338)

# 绪 论

## 一、研究动机与意义

敦煌藏经洞出土文献和敦煌石窟是敦煌学的两大研究重心，前辈学者们在敦煌文献和石窟两方面的研究已经有着相当丰富的成果。以往对藏经洞中佛教文献的研究多着重在经典的考证、校订及个别经典所呈现的信仰趋势；对石窟的研究主要在造像的判定<sup>[1]</sup>、断代以及单幅或某类经变的研究，但结合文献与石窟造像的研究则较少着墨。

石窟的整体设计必定有许多考量的因素，出资者不可避免会基于“作功德”的动机来施造，然而在作功德之外，石窟设计者和施造者可能是为了佛教某种思想的传达，也可能是为了某种宗教活动的功能，来决定造像的题材。过去的研究大致完成了石窟造像的考证，这对研究石窟的佛教思想意涵提供了重要的依据，但并不能解释图像在整个石窟的意义，乃至石窟的宗教功能。佛教文献中保留许多佛教活动和法事仪轨的记载，如何将宗教仪轨还原到宗教的空间来运作，也就是如何利用文献资料来解决宗教修持和石窟造像结构之关系的问题，是本文最主要的研究动机。同时这也是研究敦煌佛教信仰的一个方向，希望借此对敦煌丰富的文献和石窟资料，开发出另一个研究的空间。

礼忏是佛教活动中相当重要的修持法门，也是较普遍的宗教活

动。原始佛教时，行忏悔法主要是为了维持僧团清净而行的仪式，随着忏悔经典传入中土，逐渐形成以灭罪除障为目的的中国佛教忏悔法。南北朝以来，依据佛经延伸出来的礼忏文逐渐形成了完整的仪轨，并成为僧俗间流行的修持。不过相对于佛教义理方面的研究，礼忏法的研究仍嫌不足，这也是本文选择以礼忏法为研究对象的原因。

净土思想在中国的流传，时间相当久远，经典论著甚多，艺术的创作更是数量庞大。在中国流行的净土信仰中，传播最广、流行至今历久不衰者，首推阿弥陀佛的西方极乐净土。保存佛教图像最完整的敦煌石窟中，西方净土变的数量亦居其他净土变之冠。而依据西方净土经典特色成立的净土礼忏行仪，配合着净土信仰的广泛流行，也成为中国佛教各种礼忏法中较常行的一种。在这些情形下，选择西方净土材料作为本文力图以文献结合石窟造像的研究当是深具意义的。除了探讨当时造窟者设计石窟图像的思想背景，也期望以此作为将来研究佛教其他活动和石窟关系之基础，进而开展出对敦煌石窟宗教功能的全面探讨。

## 二、本专题研究的界定和范围

### (一) 本专题研究的界定

#### 1. 净土之定义

净土，即清净的地方或世界，又名佛刹、佛国、佛土等。广义而言，是泛指诸佛在因地修行时，本着大慈大悲的菩萨精神，发愿而成就的清净土。如《放光般若经》卷一九云：

“菩萨云何能净佛土。佛言，菩萨从初发意以来常净身口意，并化余人净身口意。……是故菩萨舍众恶已，自行六波罗蜜，亦劝进入使行六度，持是功德，与众生共求佛国净土。”<sup>[2]</sup>

说明了菩萨从初发愿成佛以来，不但努力去除自己的恶习，同时亦劝他人舍恶习善，以彼此共同之清净业行成就净土。另外，

《维摩诘所说经》卷上《佛国品》亦言：

“菩萨随所化众生而取佛土，随所调伏众生而取佛土。……菩萨取于净国，皆为饶益诸众生故。……菩萨如是，为成就众生故愿取佛国。”<sup>[3]</sup>

诸佛菩萨不是以自己成佛为目的，而是为利益众生，所以才发愿建立能使众生安住的清净世界。换言之，净土的意义不只在菩萨所成就的佛土，更重要的是在于众生得以至净土而离苦得清净。净土的观念普遍存在大乘经典中，如《法华经》、《华严经》、《大般若经》、《大宝积经》等经，即常见有关于十方诸佛世界及诸佛在各净土教化众生的内容，其目的是鼓励众生发愿往生净土。可以说，净土佛国是大乘思想自利利他最好的说明，净土实与大乘佛教有着不可分的关系。

佛教经典叙述的众多净土中，被详细描述净土有阿閼佛之东方妙喜世界、阿弥陀佛之西方极乐世界、药师佛的东方琉璃净土和弥勒兜率、龙华净土等。经典的传译自然带动了信仰的风气，阿弥陀佛、药师佛及弥勒净土思想，随着相关经典的传入和僧人们的注疏、倡导，在中国各自形成其信仰潮流。其中阿弥陀佛净土以其净土的殊胜庄严、往生方法的易行方便等因素，自南北朝以来即受到僧俗的推崇与喜爱；发展至唐代达到其鼎盛时期，并取代北朝以来盛行的弥勒信仰，成为净土信仰的主流，信仰风气一直持续到近代，影响力可谓无远弗届，故后来狭义之净土，即专指西方弥陀净土。

敦煌保留相当丰富的石窟造像艺术，隋唐以后，表现阿弥陀佛净土的西方净土变开始大量大幅的出现，其数目是敦煌石窟诸经变之冠。由于所依据制作的净土经典之不同，这些净土变分别被定名为阿弥陀经变、无量寿经变和观无量寿经变。因为阿弥陀佛的净土在佛教空间观念中是位于娑婆世界的西方，故又称之为西方净土。本文研究所侧重的是阿弥陀佛净土思想和信仰，不在经变内容的考察，所以文中通称所有关于阿弥陀佛的净土经变为西方净土变。



## 2. 西方净土礼忏法之界定

忏悔是佛教一项重要的修持，自南北朝以来即见有斋忏活动的记载，在灭除罪障、增长功德的思想影响下，各种礼忏法纷纷成立，成为佛教一种常行的宗教活动。佛教的礼忏法是借由礼拜诸佛，同时忏悔罪过的一种仪式，礼忏仪通常包含礼拜、供养、赞叹、忏悔、劝请、随喜、回向、发愿等项目。中国早期的礼忏法多已佚失，许多忏法（即礼忏法，下同）仅见忏法名称，未能见到忏法的完整仪轨。唐代以前保存较完整的忏法是智顛的天台宗忏法，另外就是敦煌文献中所保留的许多礼忏文写本。在标题的定名上，天台礼忏仪明确定名为“忏法”，如《法华三昧忏仪》、《金光明忏法》。敦煌的写本多数题名为“礼拜文”，如《七阶礼》、《黄昏礼》、《十方礼》等。因为这些礼拜文中皆包括礼拜、忏悔等忏法的基本仪轨模式，故一般将礼拜文也归入忏法之列。

西方净土行仪在形成的过程中曾受到唐代以前其他礼忏法的影响（见后文），多数净土行仪中常有礼忏法的基本结构，不过由于西方净土行仪的内容是以偈赞或念佛为主，行仪标题中也未见“忏法”一词，所以通常称之为“礼赞仪”或“礼赞文”。圣凯法师在其大作《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》中，依据福原隆善的统计，发表善导四部净土行仪中之“忏悔”相关名词的统计表，并得出善导著作的行仪都是“忏悔的书”之结论。<sup>[4]</sup>另外，法照的五会念佛行仪是净土教另一部重要的行仪，他在《净土五会念佛诵经观行仪》卷中曾举《禅秘要法经》言：“欲忏悔者，当云何除灭是罪。……未来众生罪障业多者，为除罪故，教令念佛。”又言：“浊恶世中，五苦众生罪根深者，唯念佛力，即能除得罪根，必离忧恼，生死永断。”<sup>[5]</sup>法照的五会念佛行仪与佛教传统礼忏法的形式虽有差异，然其行仪中念佛灭罪的思想与忏法的灭罪诉求是相同的，而且后来法照门人所编的五会念佛也加入忏法的忏悔、发愿、回向等内容，所以本文将五会念佛法门也列入研究范围。

总而言之，本文所谓的西方净土礼忏法是指广义的弥陀净土行

仪，也就是将弥陀净土行仪中凡涉及礼忏仪式的忏悔法、诵经行道法、礼赞以及含有忏悔或念佛灭罪思想的念佛法等形态之行仪，皆归属于西方净土礼忏法的范围。

## （二）研究的范围

本文的研究对象是以西方净土行仪相关的文献和敦煌莫高窟的西方净土造像为中心，前者在唐代才形成完备的仪轨内容，后者亦是唐代才出现具体成熟的图像结构，这些资料皆反映了唐代西方净土信仰的蓬勃兴盛，因此，研究的时限主要是以唐代为时间范围。虽然如此，这些净土作品的呈现必有其过去演进的过程，也有其后来延续的情形，故本文对唐以前和宋、五代时期与净土有关之思想和石窟造像也略有探讨。

由于本文的研究是以敦煌为地域范围，所以在时代的分期上，凡牵涉到敦煌的人事物皆是采用敦煌历史的分期，其分期如下：

- 十六国 前凉张天锡三年（366年）——北凉永和七年（439年）
- 北魏 太延五年（439年）——永熙三年（534年）
- 西魏 大统元年（535年）——恭帝三年（556年）
- 北周 宇文觉元年（557年）——大象二年（580年）
- 隋 开皇元年（581年）——义宁二年（618年）
- 初唐 武德元年（618年）——长安四年（704年）
- 盛唐 神龙元年（705年）——贞元元年（785年）
- 中唐（吐蕃时期） 贞元二年（786年）——大中元年（847年）
- 晚唐 大中二年（848年）——天祐三年（906年）
- 五代 后梁开平元年（907年）——后周显德六年（959年）
- 宋 建隆元年（960年）——景祐二年（1035年）
- 西夏 大庆元年（1036年）——宝义二年（1226年）

### 三、研究史回顾

本文是以中国佛教忏法的发展为大环境，以西方净土行仪的文献资料和石窟造像来进行研究，前人在这几方面有不少相关的研究成果，为本文的研究奠定了重要的基础。以下分别从中国佛教忏法、西方净土礼忏行仪、西方净土变等方面列出前贤们的研究成果。

#### （一）中国佛教忏法的研究

1990年，游祥洲《论中国佛教忏悔伦理的形成及其理念蕴涵》，概略叙述中国大乘佛教忏悔仪式的形成与发展，归纳出忏悔仪式所具备的8种基本要素，以及忏悔仪式的10种思想基础，并提出了忏仪在中国佛教所开展出来的特色及近代忏仪所存在的弊病。<sup>[6]</sup>

1990年，圣严法师的《戒律学纲要》对佛教戒律中的罪名及忏悔法作了详细的说明，并指出忏悔法共有作法忏、取相忏、无生忏3种，可合为事忏、理忏2类，同时陈述了僧尼的作法忏、菩萨的悔过法及说戒布萨等内容。<sup>[7]</sup>

1993年，印顺法师的《方便之道·忏悔业障》讨论了忏悔的意义、大乘佛法的忏悔和称名念佛除业障等主题，对易行道的念佛与忏悔灭罪的关系作了精辟的探讨。<sup>[8]</sup>

1993年，印顺法师在《中国佛教谈·经忏法事》一文中，概述了中国佛教忏法的发展与特色，并介绍了中国流传的各种忏法。<sup>[9]</sup>

1996年，慧广法师在《忏悔的理论与方法》中，叙述忏悔的作用与类别，并以作法忏、取相忏、无生忏为中心，对佛教忏法之理论与实践进行讨论。<sup>[10]</sup>

1998年，汪娟的《敦煌礼忏文研究》对敦煌藏经洞出土的各种礼忏文，包括《法身礼》、《十二光礼》、《七阶礼》、《金刚五礼》、

《上生礼》、《赞礼地藏菩萨忏悔发愿法》等作了整理与校录，并就各礼忏文的结构、仪轨程序、经典依据和创作年代等问题一一进行研究，另对所收录礼忏文的结构和特色，作了整体的探讨。<sup>[11]</sup>

1999年，释道昱的《经导对中国佛教礼忏的影响》一文，以《高僧传》十科中的“诵经”、“经师”、“唱导”三科为中心，讨论初期中国佛教中的讽诵经典和梵呗唱导等“音声佛事”对后世佛教中礼忏修持之影响。<sup>[12]</sup>

1999年，劳政武的《佛教戒律学》对佛教戒律的罪名、果报进行研究，详述了忏悔的性质、类别，并就羯磨、布萨和自恣的定义及内容作了说明。<sup>[13]</sup>

2000年，释大睿在《天台忏法之研究》一书中，对天台宗智顓大师之忏悔思想及其所制定的《法华三昧忏仪》、《方等三昧忏法》、《请观音忏法》、《金光明忏法》4部忏仪进行研究。不但对该4部忏法的仪轨次第作了整理，并且探讨忏法中天台教理和止观的思想基础，以及后世天台忏法之演进。另外，就天台忏法对中国佛教忏法的影响，和当代盛行的礼忏佛事之忏法精神与实践意义等问题作了论述。<sup>[14]</sup>

2004年，圣凯法师的《中国佛教忏法研究》对《梁皇忏》、《法华三昧忏仪》、《圆觉经道场修证仪》、《三昧水忏》等几部中国忏法作了研究，并对唐代律宗的忏悔思想及禅宗的忏法进行讨论，另外论及弥勒礼忏仪之演变与发展，同时亦探讨了唐代迦才及宋代遵式个人的忏悔思想及实践，最后对中国佛教忏法之现代意义给予了建设性的意见。<sup>[15]</sup>

## （二）西方净土礼忏行仪的研究

1951年，佐滕哲英发表了《龙大图书馆山内文库藏法照和尚念佛赞——本文并解说》，1952年发表《关于法照和尚念佛赞》（上、下），1963年发表《敦煌出土法照和尚念佛赞》，将日本龙谷大学山内文库所藏《法照和尚念佛赞》与英藏、法藏的净土五会念

佛赞文写本进行详细的比对研究。<sup>[16]</sup>

1972年，广川尧敏所著《有关敦煌出土法照相关资料》，对法照所创作和编撰的净土赞文、法照门徒所作的净土赞文以及可能是净土系的赞文作了考察，共收录了71件敦煌写本。<sup>[17]</sup>

1976年，冢本善隆的《中国净土教史研究》，对善导的净土教义、宗教礼仪、忏悔思想进行通盘的研究，另外对法照之净土教发展的时代及佛教背景作了大篇幅的阐述，并以敦煌文献之《净土五会念佛诵经观行仪》中、下卷写本为主要材料，对法照所制之五会念佛行仪进行了详细的考察。<sup>[18]</sup>

1982年，广川尧敏的《关于敦煌出土七阶佛名经——三阶教与净土教的交涉》，针对敦煌出土文献的三阶教相关礼忏文之诸异本及其成立年代进行研究，同时比对三阶教礼忏文与敦煌文献中其他礼忏文之异同处，并探讨三阶教礼忏文对净土教系礼忏文及善导《往生礼赞》的影响。<sup>[19]</sup>

1984年，广川尧敏著《礼赞》一文，对敦煌文献中的礼忏文和礼赞文分为由佛名经抄出者、三阶教之行仪文、弥勒系之行仪文、净土教之行仪文、禅宗之行仪文5类，并就昙鸾、彦琮、善导、传善导所作以及法照及法照门人所作的净土教系礼赞文进行了考察，特别整理出11件善导《往生礼赞》的相关写本，并与现行本进行了比较、分析。<sup>[20]</sup>

1986年，龙晦的《论敦煌词曲所见之禅宗和净土宗》一文，从佛教的思想角度，将敦煌词曲中属于禅宗和净土宗的作品加以分析和探讨。<sup>[21]</sup>

1994年，施萍婷的《法照与敦煌初探——以P.2130号为中心》以敦煌文献中法照五会念佛法门的相关写本为材料，对法照和敦煌的关系作了探讨，并推论出P.2130号为已佚《净土五会念佛诵经观行仪》上卷之创新见解。<sup>[22]</sup>

1995年，林仁昱的硕士论文《唐代净土赞歌之形式研究》，以《大正藏》和敦煌文献中的净土赞文为材料，利用文学形式的分析

法，对照唐代其他音乐文学的文献资料，对净土赞文进行研究，同时论述了净土赞文在仪式上的表现和意涵。<sup>[23]</sup>

1996年，张先堂的《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》从佛教文学的角度来探讨法照的五会念佛赞文，举出敦煌本净土五会赞文具有丰富性、音乐性、通俗性、文学性4个特点。<sup>[24]</sup>

1998年，张先堂发表了《晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传》，对有关净土五会念佛法门的敦煌写本进行全面的调查和深入的研究，公布了相关的64个卷号，并探讨了五会念佛法门在敦煌地区流传的年代，是上至晚唐咸通四年（863年），下至北宋雍熙三年（986年）。<sup>[25]</sup>

1999年，圣凯法师的《论法照净土思想的特色》一文，以《净土五会念佛诵经观行仪》中、下卷为主要材料，来研究法照的净土思想，说明法照是在继承善导等人的净土思想上，创立了五会念佛法门，并且融合天台宗、华严宗、禅宗等思想，形成禅净融合思想的过程。<sup>[26]</sup>

2001年，圣凯法师的硕士论文《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》对善导的忏悔思想及其所制的《法事赞》、《般舟赞》、《观念法门》、《往生礼赞》4部行仪进行分析与讨论，提出善导的行仪是受到当时佛教法会议轨的影响，但又显现出自己的特色。<sup>[27]</sup>

2001年，湛如法师发表《敦煌净土教赞文考辨》，从思想的角度对敦煌写本中善导的《往生礼赞》和法照的《大乘净土赞》作了精辟的研究，提出《往生礼赞》强调往生净土的诸种正因，而《大乘净土赞》的禅净融合、唯心净土则是契合僧侣、士大夫等阶层的根机。<sup>[28]</sup>

2001年，林仁昱的博士论文《敦煌佛教歌曲之研究》，在其硕士论文的基础上扩大研究范围，对敦煌写本中有关佛教赞歌和曲子的内容、形式、类型等进行分析与探讨，提出佛教音乐文学的特色，可透过歌词内容和行仪的安排，达到宗教传播的理想以及激发出宗教情感的效果。<sup>[29]</sup>

2002年,张子开的《略析敦煌文献中所见的念佛法门》一文,略述念佛法门从观想念佛到称名念佛的演进,同时举出敦煌文献中有关西方净土的赞文,并就其中涉及念佛的几个卷号加以阐述,归纳出唐代的念佛修行是结合了礼忏、修习六度,还有掺杂其他教派的方法。<sup>[30]</sup>

### (三) 西方净土经变的研究

1987年,苏莹辉发表《从净土变相在敦煌诸窟之分布谈净土思想之流传》一文,以莫高窟275窟为例探讨敦煌早期的净土思想,并略述隋唐时期的药师经变、弥勒经变、西方净土变所展现的净土思想。<sup>[31]</sup>

1988年,陈清香发表《西方净土变相的源流及发展》一文,略述净土变相的源流,同时举出中国现存南北朝时期的几铺西方净土变相,及隋唐时期莫高窟西方净土变的发展。<sup>[32]</sup>

1988年,孙修身的《敦煌石窟中的观无量寿经变相》一文,将敦煌的观无量寿经变依构图形式分为7类,并详细说明序分(未生怨)和十六观的内容。<sup>[33]</sup>

1992年,黄幸惠的硕士论文《唐代初期敦煌莫高窟的西方净土变》,从艺术的方向对唐代初期的10铺西方净土变进行研究,依构图内容划分出以宝池上说法和以宝地上说法的两类西方净土变。<sup>[34]</sup>

1995年,金维诺的《西方净土变的形成与发展》一文,概略考察了西方净土变从早期的尊像,到麦积山127窟和南响堂山第2窟的早期西方净土变,再到唐代宏伟绚丽的发展。<sup>[35]</sup>

1996年,宁强的《从“偶像崇拜”到“观想天国”——论西方净土变相之形成》一文,以莫高窟220窟南壁的西方净土变为主要材料,对西方净土信仰从尊像的崇拜演变到净土变相的过程作了探讨。<sup>[36]</sup>

2000年,王惠民的博士论文《敦煌净土图像研究》,以佛教典籍、僧传、史料及佛教造像、造像题记等材料为主,对敦煌的弥

勒、药师、西方净土3种净土图像进行了全面性的考察，是我们研究敦煌净土经变的重要参考资料。<sup>[37]</sup>

2002年，施萍婷的《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》专书，对敦煌石窟的西方净土变作了通盘式的考察，全书以图版为主。<sup>[38]</sup>

2003年，公维章的博士论文《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟148窟研究》，对148窟的建窟背景、窟内3种净土经变及其他经变进行研究，并略述与148窟诸经变相关的前期经变发展情形。<sup>[39]</sup>

## 四、基本研究资料和研究方法

### （一）基本研究资料

#### 1. 敦煌石窟资料

敦煌石窟资料包含有目录和图录。本课题所借重参考的敦煌石窟资料主要有伯希和的《伯希和敦煌石窟笔记》、谢稚柳的《敦煌艺术叙录》以及敦煌研究院的《敦煌石窟内容总录》、《敦煌莫高窟供养人题记》、《中国石窟·敦煌莫高窟》（共5册）、《敦煌石窟艺术》（共22册）等。另外，石璋如的《莫高窟形》（3册）记载莫高窟许多窟形和其空间大小，并收录大量的照片资料。再有近几年出版的施萍婷主编的《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》、王惠民主编的《敦煌石窟全集·弥勒经画卷》，这两卷图册将敦煌石窟中主要的3种净土经变进行了全面的整理，是本课题研究不可或缺的资料。

#### 2. 敦煌文献资料

敦煌藏经洞出土的文献，是探讨敦煌地区佛教思想的重要资料，尤其是许多佛教典籍未见收录的礼忏仪式写本，如三阶教礼忏文、净土系礼赞文、发愿文等，是本课题研究的重要资料。

#### 3. 其他相关的佛教经典、注疏、僧传、文献资料

佛教经典是了解佛教思想、解读石窟造像的基本资料，主要包



括单独阐述阿弥陀佛极乐净土的经典，如《阿弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》及其相关的版本；涉及极乐净土的经典，如《般舟三昧经》、《悲华经》、《大宝积经》等；旁及石窟造像中与西方净土变关系密切的弥勒、药师经变等之净土经典。另外，与净土相关的论著及注疏，如《十住毗婆沙论》、《往生论》、《往生论注》、《安乐集》、《净土论》、《观无量寿佛经疏》等也是有助于对西方净土思想做整体性认识的参考资料。

僧传及佛教文献中，如《高僧传》、《续高僧传》、《宋高僧传》、《弘明集》、《广弘明集》、《法苑珠林》、《佛祖统纪》、《往生集》、《庐山莲宗宝鉴》等，记载了各个朝代僧俗们的净土信仰与修持，由这些文献资料可窥知中土净土信仰的传播及其演变情形。

忏悔思想经典及礼忏法的文献。净土礼忏法是在唐代形成完备的仪轨内容，而其成立之大背景则有赖佛教忏悔经典及礼忏法来提供参考资料。关于忏悔思想的经典，如《决定毗尼经》、《菩萨藏经》、《大乘三聚忏悔经》等；有关西方净土行仪的文献，如善导的四部行仪、法照的《净土五会念佛略法事仪赞》，智升的《集诸经礼忏仪》；其他礼忏仪资料，如《法华三昧忏仪》、《国清百录》等。

## （二）研究方法

本文在前人研究成果的基础上，从文献学、宗教学和图像学的角度，首先就佛教藏经和敦煌文献中的西方净土礼忏文、礼赞文、念佛仪轨等资料进行整理，归纳出各种仪轨的次第，以期恢复不同净土行仪在实际操作时的完整面貌。其次探讨了佛教经传和敦煌石窟中西方净土思想的发展进程，借以从时间的纵轴了解石窟造像和佛教修行方式的转变。最后归纳出适合净土礼忏法的石窟空间结构和造像内容，并且从横面探讨敦煌石窟中西方净土经变与其他经变搭配的意图和其实用性。

## 注释:

1. 据贺世哲先生的解释:“佛教艺术中所说的造像,并非仅限于雕塑或铸造的佛、菩萨像等,也包括绘画中的佛、菩萨像。”见《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》,载《敦煌研究》,1994(2),67页。本文将经变图像亦包含在“造像”的范围内。

2. 《大正藏》卷八,136页上。

3. 《大正藏》卷一四,538页上。

4. 圣凯:《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》,见《中国佛教学术论典》第23册,182~184页,台湾,佛光山文教基金会,2001。

5. 《大正藏》卷八五,1255页上、页中。

6. 游祥洲:《论中国佛教忏悔伦理的形成及其理念蕴涵》,见傅伟勋主编:《从传统到现代——佛教伦理与现代社会》,台北,东大图书公司,1990。

7. 圣严:《戒律学纲要》,台北,东初出版社,1990。

8. 印顺:《方便之道》,见《华雨集》(二),台北,正闻出版社,1993。

9. 印顺:《中国佛教琐谈》,见《华雨集》(四),台北,正闻出版社,1993。

10. 慧广:《忏悔的理论与方法》,高雄,解脱道出版社,1996。

11. 汪娟:《敦煌礼忏文研究》,台北,法鼓文化事业股份有限公司,1998。

12. 释道昱:《经导对中国佛教礼忏的影响》,载《圆光佛学学报》(台湾),1999(3)。

13. 劳政武:《佛教戒律学》,北京,宗教文化出版社,1999。

14. 释大睿:《天台忏法之研究》,台北,法鼓文化事业股份有限公司,2000。

15. 圣凯:《中国佛教忏法研究》,北京,宗教文化出版社,2004。

16. [日]佐藤哲英:《龙大图书馆山内文库藏法照和尚念佛赞——本文并解说》,庆华文化研究会,1951;《关于法照和尚念佛赞》(上、下),见《佛教史学》第3卷第1、2号,京都,平乐寺书店,1952;《敦煌出土法照和尚念佛赞》,《西域文化研究》第6卷《历史と美术诸问题》,京都,法藏馆,1963。

17. [日]广川尧敏:《有关敦煌出土法照相关资料》,见《石田充之博士古稀纪念论文集——净土教の研究》,京都,永田文昌堂,1972。

18. [日]冢本善隆:《中国净土教史研究》,见《冢本善隆著作集》第4卷,东京,大东出版社,1976。

19. [日] 广川尧敏：《关于敦煌出土七阶佛名经——三阶教与净土教的交涉》，载《宗教研究》第 251 号，1982。

20. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田谛亮、福井文雅编：《讲座敦煌·七·敦煌と中国佛教》，东京，大东出版社，1984。

21. 龙晦：《论敦煌词曲所见之禅宗和净土宗》，载《世界宗教研究》，1986（3）。

22. 施萍婷：《法照与敦煌初探——以 P. 2130 号为中心》，见《1994 年敦煌学国际研讨会文集·宗教文史卷上》，兰州，甘肃民族出版社，2000。

23. 林仁昱：《唐代净土赞歌之形式研究》，高雄，中山大学中国文学系硕士论文，1995。

24. 张先堂：《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》，载《敦煌研究》，1996（4）。

25. 张先堂：《晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传》，载《敦煌研究》，1998（1）。

26. 圣凯：《论法照净土思想的特色》，载《中国佛学》，1999 年第 2 卷（2）。

27. 圣凯：《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》，见《中国佛教学术论典》第 23 册，佛光山文教基金会（台湾），2001。

28. 湛如：《敦煌净土教赞文考辨》，载《华林》，2001（1）。

29. 林仁昱：《敦煌佛教歌曲之研究》，高雄，中山大学中国文学系博士论文，2001。

30. 张子开：《略析敦煌文献中所见的念佛法门》，载《慈光禅学学报》，2002（2）。

31. 苏莹辉：《从净土变相在敦煌诸窟之分布谈净土思想之流传》，载《佛教艺术》，1987（3）。

32. 陈清香：《西方净土变相的源流及发展》，载《东方宗教研究》，1988（2）。

33. 孙修身：《敦煌石窟中的观无量寿经变相》，载《敦煌研究》，1988（2）；《1987 年敦煌石窟研究国际学术讨论会文集·石窟考古编》，沈阳，辽宁美术出版社，1990；《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，兰州，甘肃民族出版社，2000。

34. 黄幸惠：《唐代初期敦煌莫高窟的西方净土变》，台北，中国文化大

学艺术研究所硕士论文，1992。

35. 金维诺：《西方净土变的形成与发展》，见《中国美术史论集》下，台北，南天书局，1995。

36. 宁强：《从“偶像崇拜”到“观想天国”——论西方净土变相之形成》，见《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》，北京，世界图书出版公司，1996。

37. 王惠民：《敦煌净土图像研究》，高雄，中山大学博士论文，2000。

38. 施萍婷：《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》，香港，香港商务印书馆，2002。

39. 公维章：《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟 148 窟研究》，兰州大学历史系博士论文，2003。

## 第一章 西方净土礼忏法之源流

礼忏法是净土信仰中念佛修持法门外另一个重要的实践行仪。净土礼忏仪从最初偈赞的形式发展到善导仪轨式的行仪，形成一种以诗偈为主体，同时包含通行于其他礼忏法之忏悔、礼拜、发愿、回向等次第的仪轨。这种以偈赞为重心的行仪模式，可说是净土教特有的礼忏法。一种行仪的成熟和定型必定有其演进的过程和来自多方的影响，因此对中国佛教礼忏法的形成，还有六朝以来西方净土礼赞文的认识以及其他宗派与西方净土行仪交涉情形的探讨等，将有助于了解唐代西方净土礼忏法的形成过程。

### 第一节 中国佛教的礼忏观概述

#### 一、忏悔的意义

“忏悔”是梵文 Ksama 的梵汉合译，“忏”为梵文“忏摩”的音译，意思是“忍”，请求他人忍受和宽恕一己之过错；“悔”为汉译，有悔恨、改过之意。即《金光明经文句记》卷三所云：“忏悔二字，乃双举二音，梵语忏摩，华言悔过”<sup>[1]</sup>。但义净在翻译《根本说一切有部毗奈耶》卷一五中有注，云：

“言忏摩者，此方正译当乞容恕、容忍、首谢义也。若触误前

人，欲乞欢喜者，皆云忏摩，无问大小，咸同此说。若悔罪者，本云阿钵底提舍那，阿钵底是罪，提舍那是说，应云说罪。云忏悔者，忏是西音，悔是东语，不当请恕，复非说罪，诚无由致。”<sup>[2]</sup>

义净认为梵语“忏摩”是对自己的过错，乞求他人容恕的意思，而悔罪是说罪的意思，忍与悔是不同的意思，忏悔的原意其实是没有悔过的内涵。不过随着忏悔法在中国的发展与实践，忏悔主要是作为悔过的意思，也就是借由忏悔表白自我所犯的罪恶，以求得内心的清静，不再受良知的谴责，进而改过不再犯，从而提升修道的力量。

佛教的忏悔起源于原始佛教的“布萨”仪式。布萨（梵语 posadha）原为僧团每隔半个月集会说法的一种制度，即共住之僧人于每半月聚会一处，由具威德的长老比丘或熟悉戒律的比丘诵念宣说波罗提木叉戒本。僧众借此反省自己过去半月内的行为是否合乎戒本所言，若有犯戒者，则于僧众前发露忏悔，祈求大众容忍其犯戒行为，并依法处理，使僧团能长住于净戒中，以长养善法，增长功德。

另外，僧团在每年夏安居结束之日举行的“自恣”法，亦属于悔过制度的一种。自恣（梵语 pravaraṇa）的意思是随他人之意，举发自己所犯的过错，以为检讨。《四分律删繁补阙行事钞》卷四云：“九旬修道，精练身心，人多迷己，不自见过。理宜仰凭清众，垂慈诲示。纵宣己罪，恣僧举过。内彰无私隐，外显有瑕疵，身口托于他人，故曰自恣。……此是自言恣他举罪，非谓自恣为恶。”<sup>[3]</sup>由于自己的过失有时难以发觉，因此在夏安居结束时，请求其他僧众揭发自己在安居 90 日期间，言行所犯的过错，以策进一己之反省，令心得清静，同时以此制度激励僧众随时保持警觉心，不自我放逸。

原本用于布萨、自恣的忏摩意义主要是在表白己过，请求他人忍受，但由于翻译为“忏悔”，加入了悔恨、改过之意，因此，后来忏悔之意除了请求容忍过错外，还有改过不再重犯的积极意思。

《摩诃止观》卷七云：“忏名陈露先恶，悔名改往修来。”<sup>[4]</sup>天台宗智顓将忏悔两字分开解释，与原始忏悔的本意即有些出入。又智顓在《释禅波罗蜜次第法门》卷二云：“夫忏悔者，忏名忏谢三宝及一切众生，悔名惭愧改过求哀。”<sup>[5]</sup>布萨、自恣原是在群众中言己过错，当众忏悔的制度，到了大乘经典，忏悔的对象则扩大到对诸佛菩萨等，所忏的罪过也可回溯到过去累世。忏悔思想传入中国，经过古代诸僧依据大乘经典的诠释，已超越原始佛教忏悔意义的时空限制，发展出范围更广的中国化忏悔法。所以智顓以三宝及一切众生为忏悔的对象，表现的便是中国大乘佛教的忏悔观了。

## 二、忏悔法的种类

忏悔除了有悔恨、改过的意义外，最大的重点在于它的灭罪功能。佛经中所宣说的忏悔功德，不只是可以灭今世的罪业，对过去世所造作的恶业也可以一并去除。因此中国僧人依佛经的内容，将忏悔法分为3种，这3种还可合为2类。3种即作法忏、取相忏、无生忏，2类即事忏和理忏，其中作法忏和取相忏可归入事忏，无生忏等于理忏。

所谓作法忏，是依戒律的方法而忏悔罪过，即依法忏悔便能取得灭罪的目的。作法忏是针对犯戒的戒罪而设，主要适用对象是僧众而旁及俗人。取相忏是指在佛菩萨像前，忏悔所作恶业，并勤加礼拜佛菩萨，经过时日，若见瑞相即表示罪灭。如《梵网经》卷下所言：“若有犯十戒者应教忏悔，在佛菩萨形像前，日夜六时诵十重四十八轻戒，苦到礼三世千佛，得见好相。……好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。若无好相，虽忏无益，是人现身亦不得戒。”<sup>[6]</sup>取相忏是以见瑞相来判断是否罪灭。

作法忏和取相忏都是用事相，如诵戒、诵经、礼佛、观想、念佛、持咒等，来达到灭罪的目的，所以又称为事忏。所谓无生忏是观所有罪业皆由心起，若了知自性本是空如，只是虚妄执著而已，

则一切罪福之相亦皆空寂，中道现前。如是观察实相之理，故又称为理忏。

### 三、中国佛教礼忏法的形成与发展概述

佛教在传入中国之初，与忏悔相关的经典即已陆续译出。现在所能见到的最早的如东汉安世高译的《舍利弗悔过经》、支娄迦讖译的《阿闍世王经》等，可以说自佛经的传入，即有忏悔思想的传入。据释大睿检出《大正藏》中含有忏悔思想之经典所列表显示，东汉至六朝的忏悔经典计有 61 部之多。<sup>[7]</sup>如此大量的忏悔思想经典译出与流通，对中土礼忏修持必定会有推动作用。

然而经典中虽有礼佛、称念佛名、忏悔能灭除业障的依据，却没有具体的行法可遵循，直到东晋道安（312—385 年）制定了《僧尼轨范》，中国佛教的忏悔修持才开始有法可循。《僧尼轨范》的具体内容不详，据《高僧传》卷五《道安传》云：

“安既德为物宗，学兼三藏，所制僧尼轨范，佛法宪章，条为三例：一曰行香、定座、上经、上讲之法；二曰常日六时行道、饮食、唱时法；三曰布萨、差使、悔过等法。天下寺舍遂则而从之。”<sup>[8]</sup>

道安不但制定寺院的讲经、唱念等规矩。还将“忏悔”纳入僧人日常的修持中，对于后世多数僧俗以忏悔作为修行的项目有着重大的影响。唐代道世所撰《法苑珠林》卷三六《呗赞篇》云：“又昔晋时有道安法师，集制三科，上经、上讲、布萨等，先贤立制不坠于地，天下法则人皆习行。”<sup>[9]</sup>道世认为是道安立定了中土的布萨法，令天下有法可循。另唐人撰《历代法宝记》中不但有同样的说法，还认为“六时行道”即是“六时礼忏”，记云：“僧尼轨范，佛法宪章，受戒法则，条为三例：一曰行香定坐；二曰常日六时礼忏；三曰每月布萨悔过，事相、威仪、法事、咒愿、赞叹等，出此道安法师”<sup>[10]</sup>。原本是“常日六时行道”，《历代法宝记》作“六时



礼忏”解释。

再者，道安所制的六时行法内容虽不清楚，但《法苑珠林》将道安的法则列入“呗赞篇”，僧佑的《出三藏记集》将“安法师法集旧制三科”归入卷一二《法苑原始集目录》之第六“经呗导师集”，并列于“导师缘纪”之后。可见道安所制之法皆有唱颂梵呗，且与唱导有关。慧皎在《高僧传·唱导篇》之后评论云：

“唱导者，盖以宣唱法理开导众心也，昔佛法初传，于时齐集止，宣唱佛名，依文致礼，至中宵疲极，事资启悟，乃别请宿德升座说法。”<sup>[11]</sup>

因此，汤用彤认为中宵行道，请宿德说法，是唱导之原始，也是后世忏文的先声，而且他推测道安的六时行道，或许已经有唱导的内容。<sup>[12]</sup>所以《僧尼轨范》三科虽是为当时佛教僧团而制定的日常规范，却被推为中国忏悔行仪之肇始。

至于中国佛教的礼忏仪制的记载，最早的是北魏太延五年（439年）玄高作《金光明斋》：“伪太子拓跋晃，事高为师，晃一时被谗，为父所疑。乃告高曰：空罗枉苦，何由得脱？高令作金光明斋，七日息忏”<sup>[13]</sup>。另有刘宋僧苞之《普贤斋忏》：“（僧苞）仍于彼建三七普贤斋忏，至第七日，有白鹤飞来，集普贤座前，至中行香毕乃去。”<sup>[14]</sup>昙光之：“光乃回心习唱，制造忏文。每执炉处众，辄道俗倾仰。”<sup>[15]</sup>以及梁宝唱于天监十六年（517年）之《众经忏悔灭罪方法》：“（帝）天监中频年降敕，令庄严寺沙门释宝唱等总撰集录以备要须。或建福攘灾，或礼忏除障，或飡神鬼，或祭龙王。”<sup>[16]</sup>

另外，《出三藏记集·法苑杂缘原始集目录》中列有《弥勒六时忏悔法缘记》（出《弥勒问本愿经》）、《普贤六根悔法》（出《普贤观经》）、《观世音菩萨所说救急消灭罪治病要行法》（出《观世音经》）、《虚空藏忏悔记》（出《虚空藏经》）、《方广陀罗尼七众悔法缘记》、《金光明忏悔法》（出《金光明经》）等忏法。<sup>[17]</sup>这些忏仪或是以菩萨为法门主，或是依经名而立名，都是依据经典而制定的，

虽然多数已佚失，无法得知这些忏仪的具体内容。不过由此可知，南北朝时忏仪制作的盛行，同时也间接反映了忏法实践的风气。

除僧人制作忏仪，王室也相当热衷于忏文的制作，在《广弘明集》卷二八《悔罪篇》记有梁简文帝之《谢敕为建涅槃忏启》、《六根忏文》，梁高祖之《摩诃般若忏文》，梁武帝之《金刚般若忏文》，陈文帝之《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《娑罗斋忏文》、《无碍会舍身忏文》，陈宣帝之《胜天王般若忏文》等。<sup>[18]</sup>这些忏文皆没有具体的仪轨传世，但在多数忏文后都有“今谨于某处建如（若）千僧，如（若）千日金光明忏……”的固定用语。由忏文的内容来看，这些忏文应该是斋忏法会的文疏，当时肯定有对应于该忏文的礼忏仪轨和实际进行礼忏法会的活动。

隋唐以来，由于各宗派的成立，宗派特色的礼忏仪也随之兴起，最具代表性的是天台宗智顓《法华三昧忏仪》。《法华三昧忏仪》建立了忏法的十个次第，包括：（1）严净道场，（2）净身，（3）三业供养，（4）奉请三宝，（5）赞叹三宝，（6）礼佛，（7）忏悔，（8）行道，（9）诵经，（10）坐禅观行。后世忏仪多以此十法为主要蓝本。<sup>[19]</sup>智顓另制有《方等三昧忏仪》、《请观音忏法》、《金光明忏法》等忏法，收录于门人灌顶所撰《国清百录》中：隋代三阶教信行的《七阶礼》，也是影响较大的礼忏仪，《七阶礼》亦称《七阶佛名》、《七阶佛名经》等，该忏法现世不传，唯敦煌文献中存有丰富的《七阶礼》写本，但多数写本标题不一，内容彼此歧异，难以判定信行原版的完整面貌。唐代净土教大师善导依据净土经典的特点，参照当时流行的忏法，制定四部净土行仪，完备了净土教的礼忏仪轨。这四部行仪名称虽无“忏悔”的字眼，因其内容含有实际忏悔的程序和思想，所以被认为是西方净土的礼忏法。

佛教的忏悔，原是僧团半月布萨和夏安居结束时，所作的说罪仪式。传入中国后，忏悔的意思加入了悔恨、改过之意涵，与忏悔的原意稍有出入，又受到大乘经典忏悔观的影响，中国化的忏悔法

超越了原始忏悔法的时空限制，可以对十方诸佛菩萨及一切众生忏悔，可以忏悔累世的罪业。南北朝时期礼忏法的制作与实践已经反映出忏悔修持的流行。隋唐时期佛教宗派形成后，各宗派纷纷发展各具宗派特色的忏仪，其中天台宗《法华三昧忏仪》，对后世忏法制作影响甚大，善导制作的净土礼忏仪也受到天台忏法的启发。（见后文）

## 第二节 昙鸾与彦琮之西方净土礼赞文

由于在西方净土礼忏法的结构中，偈赞的分量相当重，因此，对早期西方净土赞文的认识，是研究净土礼忏法不可忽视的一环。目前中土最早与西方净土有关的净土赞文，是《广弘明集》卷一五所记东晋支道林作的《阿弥陀佛像赞》。支道林即支遁（314—366年），他因请工匠造阿弥陀佛像供人瞻仰礼拜而作此赞文。由于支道林所处的时代玄学清谈风气盛行，他本人也以好谈玄理闻名当世，因此，他所作的赞文含有浓厚的玄学思想。《阿弥陀佛像赞》采用四言韵文的形式，共60句，以下摘录部分赞文示之：

“王猷外厘，神道内绥。皇矣正觉，寔兼宗师。泰定轸曜，黄中秀姿。恬智交泯，三达玄夷。启境金方，缅路悠迟。迁彼神化，悟感应机。五度砥操，六慧研微。空有同状，玄门洞闾……”<sup>[20]</sup>

支道林的赞文风格和后世以赞叹净土依、正二报的净土礼赞文迥然不同，也没有任何礼拜、忏悔等礼忏法之内涵，只是纯粹的净土诗文而已。《阿弥陀佛像赞》并没有引起后世净土诸家的重视，在相关的净土礼赞行仪中，亦不曾被提及。可以说在净土礼忏仪的形成过程，《阿弥陀佛像赞》没有实质的影响迹象，故在此不多作论述。早期西方净土赞文以昙鸾和彦琮的作品最具代表性，本节即是以他们两者的净土赞文来作讨论。

## 一、昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》

昙鸾（476—542?年），雁门（今山西代县）人，一说并州汶水人，北朝时僧人，日本净土宗尊其为中国净土宗初祖。昙鸾广学内外典籍，穷研《中论》、《百论》、《十二门论》和《大智度论》四论，著有《略论安乐净土义》、《往生论注》传世，其中《往生论注》是对世亲《往生论》（原名《无量寿经优婆提舍》）的注释。昙鸾在该注书之开宗明义里，首先引用龙树《十住毗婆沙论》，揭示了修学佛法之难行、易行二道说，为后世以“弥陀本愿”、“持名念佛”的净土系奠定了修行的理论基础。另著《赞阿弥陀佛偈》礼赞文，为中土弥陀净土礼赞文之先。

昙鸾所作的《赞阿弥陀佛偈》为7言1句，2句1行的偈颂形式，全文共195行，分为51首偈子，主要结构如下：

1. 总赞阿弥陀佛及西方净土（第一偈）
2. 别赞阿弥陀佛（第二偈）
3. 赞叹阿弥陀佛十二别名（第三至十四偈）
4. 赞叹净土诸圣（第十五偈至三十一偈）
5. 赞叹净土依报（第三十二偈至四十七偈）
6. 赞叹龙树菩萨（第四十八至四十九偈）
7. 发愿回向愿往生净土（第五十至五十一偈）

除《大正藏》卷四七所收录的全文外（即所谓的流传本），敦煌文献 S. 2723《赞阿弥陀佛并论上卷》也抄有部分《赞阿弥陀佛偈》内容。该写本之前段为流传本《赞阿弥陀佛偈》第169行至第195行，后段是《略论安乐净土义》，卷尾有“赞阿弥陀佛并论上卷景云二年（711年）三月十九日弟子张万及写”之题记。

《赞阿弥陀佛偈》的内容是依据三国魏康僧铠译《佛说无量寿经》而作，该经主要是宣说阿弥陀佛的四十八愿及对西方极乐净土依、正二报的赞叹。其中《赞阿弥陀佛偈》礼赞的十二光佛是出自

卷上经文：

“无量寿佛威神光明最尊第一，诸佛光明所不能及，或有佛光照百佛世界，或千佛世界。……是故无量寿佛号无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、炎王光佛、清静光佛、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。”<sup>[21]</sup>

十二光佛是阿弥陀佛的 12 个别名，后世以此十二光佛名成立大同小异的礼忏行仪，广泛流传。例如善导《往生礼赞偈》（以下简称《往生礼赞》）之《日没礼赞》是以礼拜十二光佛为主的礼忏法；唐智升所编集的《集诸经礼忏仪》上、下卷中皆收录有礼拜十二光佛的内容。<sup>[22]</sup>除此之外，敦煌文献也有不少关于十二光佛的写本，如 B. 8302（字 70）、B. 8318（昆 96）、P. 4597 等。<sup>[23]</sup>

流传本《赞阿弥陀佛偈》在十二光佛名的礼赞后加入四礼及回向文，所谓的四礼是分别礼拜西方三圣及极乐世界诸菩萨，共有 4 拜，其内容如下：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛

哀愍覆护我 令法种增长 此世及后生 愿佛常摄受

愿共诸众生 往生安乐国

南无至心归命礼西方极乐世界观世音菩萨

愿共诸众生 往生安乐国

南无至心归命礼西方极乐世界大势至菩萨

愿共诸众生 往生安乐国

南无至心归命礼西方极乐世界诸菩萨清静大海众

愿共诸众生 往生安乐国

普为师僧父母及善知识法界众生 断除三障

同得往生阿弥陀佛国 归命忏悔

四礼及回向文除了出现在礼赞十二光佛名后，还出现在第五十一偈之后。S. 2723 写本并无四礼及回向文，也没有流传本各偈首的“南无至心归命礼西方阿弥陀佛”和各偈尾的“愿共诸众生往生安乐国”发愿文。广川尧敏据此推测四礼和回向发愿文是后人仿照

善导《往生礼赞》而增加的。<sup>[24]</sup>因为，多了2次的四礼，礼拜的次数便增加到59拜，如此一来，和流传本卷尾所言“礼五十一拜”或敦煌写本卷尾“礼有五十一拜竟”的附注就不符了。所以广川尧敏认为昙鸾的原文应该是如敦煌本S. 2723一样，只有偈文而已。

不过即便昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》原文如广川尧敏所言，只有偈文，没有后来《往生礼赞》的礼拜、回向等套词，这51首偈的每一偈最后一句皆有“顶礼”、“稽首”、“头面礼”等意味着礼拜动作的用词，如第二首偈文末之“照世盲冥故顶礼”、第三首之“是故稽首真实明”、第九首之“稽首顶礼大安慰”等；<sup>[25]</sup>再加上最后两首偈文的“唯愿慈光护念我，令我不失菩提心，我赞佛慧功德音，愿闻十方诸有缘，欲得往生安乐者，普皆如意无障碍，所有功德若大少（小），回施一切共往生……”和“我归阿弥陀净土，即是归命诸佛国，我以一心赞一佛愿遍十方无碍人……”<sup>[26]</sup>等含有发愿回向的内容，《赞阿弥陀佛偈》实际上已经具备后世西方净土礼忏法，乃至其他宗派礼忏法所通行的礼拜、赞叹、发愿、回向等内容，应该可以视为是西方净土礼忏法之雏形。

以下摘录部分偈文内容来说明《赞阿弥陀佛偈》的礼拜内涵：

第三偈：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
智能光明不可量 故佛又号无量光  
有量诸相蒙光晓 是故稽首真实明  
愿共诸众生往生安乐国<sup>[27]</sup>

第十八偈：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
又观世音大势至 于诸圣众最第一  
慈光照曜大千界 侍佛左右显神仪  
度诸有缘不暂息 如大海潮不失时  
如是大悲大势至 一心稽首头面礼  
愿共诸众生往生安乐国<sup>[28]</sup>

## 第二十二偈：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
 安乐声闻菩萨众 人天智能咸洞达  
 身相庄严无殊异 但顺他方故列名  
 颜容端正无可比 精微妙躯非人天  
 虚无之身无极体 是故顶礼平等力  
 愿共诸众生往生安乐国<sup>[29]</sup>

## 第三十三偈：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
 妙土广大超数限 自然七宝所合成  
 佛本愿力庄严起 稽首清淨大摄受  
 愿共诸众生往生安乐国<sup>[30]</sup>

另外值得注意的是，第四十八、四十九偈是以龙树菩萨为对象而作的偈子，其内容如下：

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
 本师龙树摩诃萨 诞形像始理颓纲  
 关闭邪扇开正辙 是阎浮提一切眼  
 伏承尊悟欢喜地 归阿弥陀生安乐  
 愿共诸众生往生安乐国

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
 譬如龙动云必随 阎浮提放百卉舒  
 南无慈悲龙树尊 至心归命头面礼  
 愿共诸众生往生安乐国<sup>[31]</sup>

礼赞龙树菩萨的内容并不见于其他的西方净土礼赞文，昙鸾之所以特别礼拜龙树，与其早年穷研《四论》（即《中论》、《百论》、《十二门论》及《大智度论》）之背景有关。<sup>[32]</sup>昙鸾的著述《往生论注》及《略论安乐净土义》中皆曾引用龙树《十住毗婆沙论》的难、易二道说，以作为其宣扬弥陀净土为易行道之依据。<sup>[33]</sup>他甚至在《赞阿弥陀佛偈》中称龙树为“本师”，本师的意思是根本之教

师，一般多用于称呼释迦牟尼佛。将龙树尊为本师，这不但是昙鸾对龙树推崇至极的表示，也告知大众其个人思想是源自龙树之著作和理论。

## 二、彦琮的西方净土礼赞文

彦琮（557—610年）隋代僧人，才藻清新，少有佳名，12岁时“便游邨下因循讲席，乃返乡寺讲《无量寿经》”<sup>[34]</sup>。彦琮通晓梵文，备受隋文帝和炀帝礼遇，曾参与隋代两帝之译经事业，并编撰了《众经目录》。现存僧传和史籍中，并没有提到彦琮是弥陀净土的信仰者。但他少年时即于乡寺讲述《无量寿经》，又撰有西方净土礼赞文，对弥陀净土应有相当的认同与推崇才是。

彦琮所作的净土礼赞文之原名不详，该偈文见于善导《往生礼赞》、智升《集诸经礼忏仪》、法照《净土五会念佛略法事仪赞》、P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪》和日本正仓院藏《隋大业主净土诗》各本所收之偈文数量和排列顺序不一，<sup>[35]</sup>善导将彦琮礼赞文其中的19首偈文收录在《往生礼赞》，作为六时礼赞之第五《晨朝礼赞》内容，题名为《彦琮法师愿往生礼赞偈》；智升本基本上是《往生礼赞》的内容，但智升本和善导本彦琮礼赞文的顺序有所出入；P. 2066是法照的《净土五会念佛诵经观行仪》卷中，其中彦琮礼赞文标题为《琮法师导和上净土礼赞》，共收有彦琮礼赞文32首偈子。P. 2066的封面上写有“咸通六年（865年）二月□日僧福威牒”，字体虽和本文不同，广川尧敏由此仍判断整件写本是9世纪中左右的作品。<sup>[36]</sup>另外，被视为是五会念佛行仪简本的《净土五会念佛略法事仪赞》也收有11偈。<sup>[37]</sup>日本正仓院所藏，收录于《圣武天皇宸翰杂集》，标题《隋大业主净土诗》的写本收有32首。该写本无彦琮之名，原被认为是隋炀帝的作品，后因P. 2066的发现，现确定是彦琮所作。<sup>[38]</sup>正仓院本虽和P. 2066同样收有32首偈文，不过两者的排列顺序也不同。兹摘录善导本彦琮礼赞文的



第一偈如下：

第五谨依彦琮法师《愿往生礼赞偈》，二十一拜当旦起时礼  
(忏悔同前后)

南无至心归命礼西方阿弥陀佛  
法藏因弥远 极乐果还深  
异珍参作地 众宝间为林  
华开希有色 波扬实相音  
何当蒙授手 一遂往生心  
愿共诸众生往生安乐国<sup>[39]</sup>

彦琮的礼赞文除了各偈首之“至心归命礼西方阿弥陀佛”礼拜文和偈尾“愿共诸众生往生安乐国”发愿文外，每偈都是五言八句的统一格式。唯正仓院本之各偈首尾并没有礼拜文和发愿文，这是正仓院本与其他版本最大的差异处。广川尧敏由此认为敦煌本是依善导和法照等版本修改的，而正仓院本是比较接近彦琮原文的版本。<sup>[40]</sup>这种情形和昙鸾《赞阿弥陀佛偈》流传本的形成很类似，笔者以为广川尧敏的结论是合理、可接受的。

以善导本的形式来看，善导《往生礼赞》的六时礼赞不论是五言或七言的偈文，在每一偈首必有“南无至心归命礼西方阿弥陀佛”<sup>[41]</sup>和偈尾“愿共诸众生往生安乐国”作为仪式进行时之和声。所以，《往生礼赞》收录的彦琮礼赞文很可能是善导在制作礼赞仪时，为求六时礼赞仪轨形式的一致性，而加入“南无至心归命……”两句原文所没有的句子，彦琮的原版应该如广川尧敏所推断的，是没有首尾固定套词的诗文形式。如此而言，彦琮原本的礼赞文并非行仪式的礼赞仪，偈文中也没有昙鸾《赞阿弥陀佛偈》那种含有礼拜意思的词语，只是纯粹赞叹西方净土的诗偈。不过善导和法照两位净土大师皆将该礼赞文收录在各自的礼忏仪中，彦琮这首净土礼赞文所受到的重视是很明显的。

### 第三节 其他宗派与西方净土 礼忏法之交涉

#### 一、天台宗的礼忏法

天台宗是中国佛教史上创立最早的宗派，其实际创始人智顓亦是佛教史上一位重要的人物。智顓，亦被尊为智者大师，他建立了天台宗教禅双运之义理和解行并重的教学体系，融合了六朝以来北重禅修南重义理的现象，既讲经论，又习禅定。在行门上，智顓提倡止观双修之禅法，他提出四种三昧以为天台止观实践的重要内容，即《摩诃止观》卷二上所言：“行法众多，略言其四：一常坐；二常行；三半行半坐；四非行非坐”<sup>[42]</sup>。其中常行三昧、非行非坐三昧是与弥陀净土有关的修行法。另外，智顓也非常重视作为修禅定之前方便的礼忏修持，因而制作了《法华三昧忏仪》、《方等三昧忏法》、《请观世音忏法》、《金光明忏法》等四部忏法。其中《请观世音忏法》仪轨和《法华三昧忏仪》之发愿法也含有弥陀净土的色彩。由于智顓是佛教界颇有影响力的高僧，加上他的几部重要行仪也牵涉到弥陀信仰，这些天台行仪对后世净土教礼忏法的发展，均有相当的影响。

智顓在《摩诃止观》中指出，常行三昧是出自《般舟三昧经》，他说：“常行三昧者……此法出《般舟三昧经》”<sup>[43]</sup>。智顓的常行三昧是一种念佛为主的行仪，其念佛法兼具口称佛号的称名念佛和心念阿弥陀佛三十二相及净土庄严的观想念佛。以称名、观想两法交替，循序渐进，最终以实相念佛为念佛之最高层次。智顓云：“先念佛色相，相体、相业、相果、相用，得下势力；次念佛四十不共

法，心得中势力；次念实相佛，得佛上势力，而不着色法二身。”<sup>[44]</sup>在常行三昧的具体进行方式中，智顱要求修行者在90日的期限内，身常行不休息，口常唱念阿弥陀佛名号，心常忆念阿弥陀佛，“步步、声声、念念，唯在阿弥陀佛”<sup>[45]</sup>。智顱的常行三昧是依据《般舟三昧经》而来，但是该经所言的念佛法，主要是指时时系念阿弥陀佛之观想念佛，称名念佛的成分相当少。智顱把《般舟三昧经》专重观想念佛的原意，修改为以观想和称名念佛并行的常行三昧，这种改变对后世净土教发展到以称名念佛为主要的修行法门，可说是一个重要的转折点。

在中国念佛思想发展史上，东晋慧远于庐山结社修念佛法所遵循的即是《般舟三昧经》之观想念佛。慧远提倡的般舟三昧念佛法 and 智顱的常行三昧般舟行仪，分别盛行于当时的佛教界，也都受到后世修习净土法门者的重视。只是智顱在行仪中加重称名念佛的成分，对后世以称名念佛为主要修持法门的净土教有更深刻的影响。唐代善导、慧日、法照等几位对净土教发展有贡献者，不但注重称名念佛的修行，同时也是般舟三昧的实践者。他们三者所修的般舟三昧皆含有称名念佛的内容，此点与慧远专行观想念佛的般舟三昧修持有所差别，而较接近于智顱的常行三昧法。

善导对般舟三昧的重视，表现在《观念法门》、《般舟赞》和《法事赞》3部行仪中。这几部行仪不但反映了善导修行实践上的特色，同时也透露出他曾受智顱常行三昧之影响。在《般舟赞》中，善导解释“般舟”一词时说到：“梵语名般舟，此翻名常行道”<sup>[46]</sup>。“常行”或“常行道”不见于《般舟三昧经》，一般认为是善导引自智顱《摩诃止观》常行三昧的称法。<sup>[47]</sup>善导之后的慧日以主张禅净双修闻名，他所作之《般舟三昧赞》，现收录于法照之《净土五会念佛诵经观行仪》及略本《净土五会念佛略法事仪赞》。慧日在《般舟三昧赞》中提到“彼佛因中立弘誓，闻名念我总迎来”<sup>[48]</sup>。可见其所修持的般舟三昧是含有称名念佛的成分。至于法照，他一方面致力于五会念佛的推动，另一方面奉行般舟三昧的修

行。在 P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪》卷中，法照自述：“照以永泰二年四月十五日于南岳弥陀台，广发弘（宏）愿……尽此一形，每夏九旬，常入般舟念佛道场”。法照自言常修般舟念佛法，并在同卷中列举历代修持般舟三昧之高僧的感应，以明般舟三昧法门之殊胜，文中提到“天台智者大师……西京善导和上……慈愍三藏（即慧日）等数百高僧般舟方等，岁岁常行……咸睹西方灵相”。法照对智颢的重视亦表现在五会念佛行仪里，略本中言：“最后唱西方礼赞，天台智者回向发愿文”<sup>[49]</sup>。该行仪的回向发愿文用的是天台智者作品，多少暗示了法照受到智颢的影响。

关于天台忏法方面，智颢在非行非坐三昧中，以东晋竺难提所译《请观音经》（又名《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》）来阐释非行非坐行仪，其具体的实践方法以下称为《请观音法》；另外智颢又依据《请观音经》制作《请观世音忏法》，收录于《国清百录》卷一。<sup>[50]</sup>非行非坐三昧之《请观音法》和礼忏法之《请观世音忏法》虽是以观世音菩萨为法门主，但观世音菩萨是西方三圣之一，加上此三昧行仪和忏法中亦有涉及阿弥陀佛的内容，故可视为是与西方净土有关的行仪。先就《请观音法》中之关系到阿弥陀佛的部分来看，内容如下：

“于净处严道场，幡盖香灯，请弥陀像、观音、势至二菩萨像安于西方，设杨枝净水，若便利左右以香涂身，澡浴清净，着新净衣，斋日建首，当正向西方，五体投地，礼三宝、七佛、释尊、弥陀、三陀罗尼、二菩萨圣众，礼已胡跪，烧香散华，至心运想如常法。”<sup>[51]</sup>

行仪中明确指出请弥陀像、礼弥陀佛；而且佛菩萨像要安置于象征极乐世界方向的西方。《国清百录》之《请观世音忏法》和《摩诃止观》的《请观音法》类似，不过前者的安置佛像并没有指定是弥陀佛像，只言：“香泥涂地，悬诸幡盖，安佛像南向，观世音像别东向”<sup>[52]</sup>。但在作礼部分的礼拜对象则包括了阿弥陀佛，“使明了音声者唱云：一心顶礼本师释迦牟尼世尊，一心顶礼西方

无量寿世尊，一心顶礼七佛世尊……”<sup>[53]</sup>

在西方净土系中，观世音菩萨是阿弥陀佛的二位胁侍之一，自六朝以来，即有以观世音菩萨为主尊的经典译出，如西晋竺法护译《正法华经·光世音普门品》，后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》等。这类经典主要阐述观世音菩萨救苦救难、消灾解厄的慈悲行。由于观世音菩萨的慈心悲愿与现实人民生活息息相关，因此，观世音菩萨便逐渐从西方三圣独立出来，形成所谓的观音信仰，流传相当广泛。在净土教中也不乏观音信仰者，如善导《法事赞》卷上，除了在普请时奉请观世音菩萨，另外还特别以一首《请观世音赞》再次奉请观世音菩萨，<sup>[54]</sup>而同为阿弥陀佛胁侍的大势至菩萨则只在普请中作奉请，并没有另外独立奉请大势至菩萨的赞文，可见善导对观世音菩萨的尊崇。法照五会念佛也收有《观世音赞》和《请观世音菩萨赞》，前者出自《观世音菩萨普门品》的偈颂，后者内容全是咒语。

至于善导仪轨中的观音信仰是不是受智顛行仪影响而加人的，并不是很清楚。但是《法事赞》的仪轨次第和智顛几部忏仪的十法（又称为十科）却有很多的相似处。智顛在《请观音经疏》谈到：

“旧约此经文（即《请观音经》）为忏悔方法，制为十意，常所行用。八意出在经文，一一检取。一、庄严道场，二、作礼，三、烧香散花，四、系念，五、具杨枝，六、请三宝，七、诵咒，八、披陈，九、礼拜，十、坐禅，释此十意，各作事理。”<sup>[55]</sup>

所言“旧约此经文”应指在智顛制作此忏法之前已经有依据《请观音经》制成十意（即十科）结构的忏法流行。<sup>[56]</sup>尔后智顛参考旧有的忏法制定《请观世音忏法》，将旧有忏法之第九礼拜和第十坐禅两个次第更改为行道和诵经，形成天台宗《请观世音忏法》的十法，以下是十法的内容：<sup>[57]</sup>

1. 严净道场
2. 作礼
3. 烧香散花

4. 系念數息
5. 奉請三寶
6. 具楊枝淨水
7. 誦咒
8. 披陳懺悔發願
9. 行道
10. 誦經

此十法中除“系念數息”、“具楊枝淨水”和“誦咒”外，其餘的七法皆見於善導《法事贊》中。事實上，智顛所著另一部懺法《法華三昧懺儀》之十法，除“坐禪實相正觀”一法外，和《法事贊》的儀軌次第更為相似，這個部分留待後文再作討論。由於天台懺儀十法的儀軌次第與《法事贊》之密切相應性，推測善導淨土行儀在形成過程中應有受到智顛的懺法，尤其是《法華三昧懺儀》的影響。而且《法華三昧懺儀》之發願法也與淨土有直接的關係，其內容云：“我比丘（某甲）至心發願，願命終時神不亂，正念直往生安養，面奉彌陀值眾聖，修行十地勝常樂”<sup>[58]</sup>。《法華三昧懺儀》這種明確的淨土終極目標，為淨土教行儀與天台懺法的淵源關係提供了一個有力的證明。

智顛所制立兼具義理和儀式的天台懺法，不但組織完備，形式也成熟穩定，自隋代以來即為天台宗所奉行實踐，其儀軌組織更常被其他宗派的懺法所引用。智顛的常行三昧是依淨土系經典《般舟三昧經》而建立的，他在此三昧中加重稱名念佛的成分，對後世淨土教的行儀和修持都有相當程度的影響。再者，《法華三昧懺儀》、《請觀世音懺法》和《法事贊》儀軌次第的相似性，也反映了淨土教在其行儀的成立過程中，曾參考天台懺法之儀軌次第。

## 二、三階教的禮懺法

三階教為隋代信行（540—594年）所創的宗派，信行將佛教

按时、处、机（指人）分为三阶，第一阶为正法时期，“处”为佛国净土，“机”是唯有佛菩萨之一乘根性；第二阶为像法时期，“处”为五浊秽土，“机”是凡圣混杂之大小乘（三乘）根性；第三阶为末法时期，“处”为五浊秽土，“机”是邪解邪行之人。信行以为当时已经进入第三阶的末法时期，应该实行普法，也就是对一切佛菩萨和众生应予以普敬，并且要普行舍财（立无尽藏）、陀头行和礼忏等。

三阶教非常重视礼拜忏悔的修行，《七阶礼》是信行所制定的三阶教礼忏法。三阶教盛行于隋唐之际，但在隋文帝、武则天、唐玄宗时皆有敕令，禁止三阶教传播流行，尤其是开元十三年（725年）时敕令三阶教“所行集录悉禁断除毁”<sup>[59]</sup>，对三阶教典籍造成严重的损毁，大多典籍散佚不见。唐代智升编撰的《开元释教录》卷一八《伪妄乱真录》中载有《广七阶佛名》（注《观药王药上菩萨经》佛名1卷）、《略七阶佛名》的条目，是信行所制定的礼忏法名称，但仅有条目，实际内容不详。所幸敦煌藏经洞的发现，许多三阶教文献因此重现于世，给予后世研究三阶教礼忏法许多方便。

关于三阶教的礼忏法，除敦煌文献诸多写本外，智升《集诸经礼忏仪》卷上有3篇《七阶礼》之相关录文，1篇题《十方佛名经一卷》，其他2篇无题。不过智升在《开元释教录》言：“其《广、略七阶》但依经集出，虽无异义，即是信行集录之数，明制除废，不敢辄存，故载斯录”<sup>[60]</sup>。既然“不敢辄存”，《集诸经礼忏仪》及敦煌所见的《七阶礼》，和信行原来所撰的《广、略七阶佛名》应该是有所差异的。<sup>[61]</sup>虽然敦煌写本 S. 2574《集诸经礼忏仪》卷上末之《昼夜六时发愿文》题“信行禅师撰”，但智升在《昼夜六时发愿文》后总结云：

“上来布置礼佛纲轨次第多少，悉是故信行禅师依经自行。此法于今徒众亦常相续依行不绝，但以现无正文流传，恐欲学者无所依据，是以故集此文流通于世，愿后学者依文读诵，不增不减。”<sup>[62]</sup>

尽管礼佛仪轨是“信行禅师依经自行”，由于“现无正文流传”，而且《集诸经礼忏仪》卷上之《七阶礼》内容掺杂善导《往生礼赞》之《日中礼赞》、《日没礼赞》和其他净土偈赞，所以肯定《集诸经礼忏仪》卷上的三阶教礼忏文已经不是信行《广、略七阶佛名》的原貌，只能视为是三阶教的相关礼忏法。

广川尧敏曾对敦煌写本有关三阶教的礼忏文进行研究，他将一百多件三阶教行仪的相关写本分成“七阶佛名经型”、“七阶礼忏文型”和“寅朝礼忏文型”3类。其中第一类“七阶佛名经型”有《佛说观药王药上二菩萨经等略礼七阶礼忏悔法一卷》、《佛说七阶礼佛名经》、《七阶佛名经一卷》、《七阶佛名（一卷）》4种标题；第二类“七阶礼忏文型”有《礼忏文》、《礼忏一本》、《黄昏礼忏（一本）》、《黄昏□时礼忏一本》、《十方佛名经一卷》、《七阶礼》6种标题；第三类“寅朝礼忏文型”有《寅朝礼忏》、《寅朝礼忏文》、《寅朝礼》、《十方礼》4种标题。<sup>[63]</sup>广川尧敏并且将三阶教礼忏仪和敦煌文献之《往生礼赞》的相关写本进行比较，推测出《往生礼赞》流传本的成立过程如下：<sup>[64]</sup>

《法华三昧忏仪》→《国清百录》敬礼法→信行的《七阶佛名经》→三阶教的礼忏文→净土教系统礼忏文→别行本《往生礼赞》<sup>[65]</sup>→《往生礼赞偈》

广川尧敏认为净土教系统的礼忏文和别行本的《往生礼赞》是受到三阶教礼忏文的影响。他特别举出《往生礼赞》的别行本P. 2722R2《往生礼赞文一卷》（实际是《往生礼赞》之《日中礼赞》的别行本）和第二类“七阶礼忏文型”仪轨次第的一致性，以及S. 5227《礼阿弥陀佛文》（《往生礼赞》之《中夜礼赞》的别行本）和第三类“寅朝礼忏文型”的仪轨次第相同，来佐证《往生礼赞》在成立过程中受到三阶教行仪影响的推论。

笔者以为广川尧敏的推测还有讨论的空间。三阶教和善导系净土教虽然有几点相似处，例如都有罪恶地狱观、末法思想和注重礼忏等。但前者提倡普行及普礼一切佛，后者则专行净土法及专拜阿



弥陀佛。若从写本年代而言，敦煌文献关于三阶教的写本大多没有年代题记，据汪娟的整理，智升以前的写本只有大统十七年（551年）的上博本 3318《十方佛名》<sup>[66]</sup>、乾封末年<sup>[67]</sup>（666—668年）的 B. 8326（河 55）《七阶佛名一卷》和上元三年（676年）的 B. 8318（昆 96）《礼忏文》，<sup>[68]</sup>其他 9 件有纪年写本都是 10 世纪的作品。<sup>[69]</sup>因为有纪年的写本年代大多比善导晚，这些三阶教礼忏文相关写本中的仪轨次第，是否在流传过程中参考其他礼忏法而更改变过已经难以判别。而且从《集诸经礼忏仪》卷上三阶教行仪中出现善导《往生礼赞》和净土礼赞文的现象来看，净土礼忏文乃至《往生礼赞》受三阶教行仪影响的推论就值得商榷。反倒可以看出，智升的时代，三阶教人受弥陀信仰风气影响，在行仪中加入弥陀净土内容的事实。

若就仪轨的次第和内容而言，P. 2722R2《日中礼赞》别行本的请佛、叹佛偈颂虽然和“七阶礼忏文”一致，实际上这类偈颂也通行于其他的礼忏文，而且广川尧敏也无法确定此写本的年代，<sup>[70]</sup>因此“偈颂一致”这点并不足以作为断定两者前后关系的凭据，两者在成立过程中参照同一源头也是有可能的。至于 P. 2722R2 仪轨次第虽和“七阶礼忏文”有相似处，但并非完全一样，况且三阶教行仪众多写本的仪轨次第本身就有诸多差异，所以也就无法断然从 P. 2722R2 和“七阶礼忏文”次第的相似性来决定三阶教礼忏文和净土礼赞文的从属关系。

至于 S. 5227《中夜礼赞》别行本，该写本是残卷，前半部仪轨次第大致是：（1）礼佛，（2）回向文，（3）至心忏悔，（4）至心劝请，（5）至心随喜，（6）至心回向，（7）至心发愿。这七个次第虽和“寅朝礼忏文”的仪轨次第一致，由于无法得知 S. 5227 后半部的仪轨次第，所以不能依残本断言两者是完全一致的。再者，至心忏悔、劝请、随喜、回向、发愿五个次第，即所谓的“五悔”，标题虽是相同但内容并不同。而且，智颢《法华三昧忏仪》和《国清百录·敬礼法》都有五悔的程序，S. 5227 的现存次第和《国清

百录·敬礼法》也相当类似。《国清百录》是灌顶纂集智颢的文集而成，智颢和信行约处在同时期，两者行仪成立的先后，目前很难判别，所以，S. 5227 的仪轨结构直接受《敬礼法》影响的可能性也很大。

总之，三阶教礼忏文因为多数写本没有纪年，无法肯定就是信行当初所创的《广、略七阶佛名》礼忏法原型，加上部分仪轨次第和偈颂内容亦通行于其他礼忏法，所以，净土礼忏仪在形成过程中是否直接受到三阶教礼忏仪影响，还有待进一步研究。不过部分的净土礼忏仪在内容和仪轨次第上，与三阶教礼忏文的雷同，也有可能是两者参考同一源头而形成各自仪轨的结果。

### 三、华严宗的西方净土行仪

华严宗由唐法藏（643—712年）所创立，以法顺（557—640年，又称杜顺）为初祖，智俨（602—668年）为二祖。法藏即师承智俨。该宗以《华严经》为中心思想经典，以法身佛卢舍那佛（唐译本为毗卢遮那佛）为崇敬的对象，以莲华藏世界为终极圆满归宿。

华严宗除以卢舍那佛所居之莲华藏世界为终极信仰外，又特别重视弥陀和弥勒两净土。智俨在解释《华严经》经义的《华严经内章门等杂孔目章》卷四《寿命品内明往生义》中云：

“佛引往生，净土缘强，唯进无退，故制往生。往生有二处：一是西方，二生弥勒处。若欲断烦恼者，引生西方；不断烦恼者，引生弥勒佛前。何以故？西方是异界，故须伏断惑；弥勒处是同界，故不假断惑，业成即往生。”<sup>[71]</sup>

净土是诸贤圣所居之处，所以修行的善缘较强，众生在净土修行时只有进步不会退转。另外，在诸多的净土中，华严宗特别选择弥陀和弥勒净土，应是基于《华严经》卷九《寿命品》比较诸佛土时劫长短说法的原因：

“娑婆世界释迦牟尼佛刹一劫，于安乐世界阿弥陀佛刹为一日一夜；安乐世界一劫，于圣服幢世界金刚佛刹为一日一夜。……如是次第，乃至百万阿僧祇世界，最后世界一劫，于胜莲华世界贤首佛刹为一日一夜。”<sup>[72]</sup>

华严宗认为莲华藏世界是最究竟的佛国净土，而弥陀净土是最靠近娑婆世界的净土，众生先往生到彼土，得不退转后，展转增胜，最后到达莲华藏世界。至于弥勒净土和娑婆世界则同在欲界，不但更靠近娑婆世界，且众生不用断烦恼，净业成即得往生弥勒净土。换言之，往生弥陀和弥勒净土都是到达最终极——莲华藏世界前的权宜方便法。

智俨除在义学上诠释诸净土的展转次第，在实践门上也提出有关弥陀净土的修持法，其《寿命品内明往生义》所举的往生义第四门云：

“第四往生验生法者，略有十门，一作道场门：安置道场，建弥陀佛像，幡灯、散华、洗浴、烧香、礼佛、行道，念阿弥陀，一日乃至七日，验得往生。二作三七日法，依前建立道场，念佛、行道、忏悔、礼拜、诵大乘经，三七日满，验得往生。”<sup>[73]</sup>

《寿命品》只是列举出往生净土的次第，并没有详细的仪轨组织内容，想必这些方法都是当时常行的仪轨程序，不需再作说明。其中安置道场、建弥陀佛像、幡灯等是一般行仪中严净道场的内容；散华、烧香是对佛或三宝的供养；洗浴即是净身，进入道场前应先沐浴净身、着净衣，以示恭敬虔诚。行仪一的行法是礼佛、行道和念阿弥陀，行仪二的行法有念佛、行道、忏悔、礼拜和诵大乘经。智俨的净土行仪次第中除念佛外，其他项目皆同于《法华三昧忏仪》十法之严饰道场、净身、烧香散花、礼佛、忏悔、行道和诵经等次第。智俨的净土礼忏法在成立过程中，应该参考有智颢的天台忏法，形成同中有异，异中有同的仪轨次第。

再者，智俨在《寿命品》依据世亲《往生论》，提出五念门为往生净土的因行，认为依此五念门修行，将来必定得生弥陀净土。

五念门的内容如下：

“又依往生论，有二种渐次相资法，一因二果，因者有五门，毕竟得生安乐国土见阿弥陀佛。一者礼拜门，二者赞叹门，三者作愿门，四者观察门，五者回向门。云何礼拜，身业礼阿弥陀如来应正遍知，为生彼国意故；云何赞叹，口业赞叹，称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故；云何作愿，心常作愿，一心专念毕竟往生安乐国土，欲如实修行奢摩他故；云何观察，智能观察，正念观彼，欲如实修行毗婆舍那故，广如论说；云何回向，谓回向三处。”<sup>[74]</sup>

推测智俨的净土仪轨中礼拜、礼佛、念佛和念阿弥陀是依据《往生论》的礼拜门和赞叹门而来。不过，和智俨同时期的善导在长安设立念佛道场，积极宣扬称名念佛法门的影响，也可能是智俨仪轨中“念佛”次第的来源。

智俨净土仪轨的设立，源于《华严经》于莲华藏世界外所特别含摄的弥陀和弥勒净土思想理论，同时和唐代净土法门的盛行也有关系。其仪轨组织简单，不如善导礼懺仪的完备和详细，一者表示这类行仪是华严宗常行的法门，不需再作详细说明，二者也反映了当时净土法门的盛行，在善导系的礼懺行仪之外，另有其他相关的净土礼懺行仪在流行。

#### 四、其他——迦才的西方净土行仪

迦才，唐初僧人，生卒年不详，曾住于长安弘法寺，据《续高僧传》卷二〇《静琳传》载，静琳首住弘法寺，并讲学《摄论》，亦与摄论学者法常等往来。故学者以此推测迦才为摄论宗僧。迦才著有《净土论》三卷传世，论中载有唐贞观二十二年（648年）姚婆往生净土事迹，<sup>[75]</sup>表明迦才于贞观二十二年时仍然健在。一般推定迦才和善导约是同时代的人，而且为善导之先辈。<sup>[76]</sup>

迦才的净土思想继承自道绰并加以发挥，其所著《净土论》即

是补充、整理道绰《安乐集》而成。迦才将净土之生因分为上根及中下根两部分，就上根者，说通、别二因。所谓通因是可以感通往生十方三世诸佛净土的生因，迦才认为通因是发菩提心和具修三福净业；<sup>[77]</sup>别因是指专求往生弥陀净土的生因，有（1）别念阿弥陀佛名号，（2）礼拜，（3）赞叹，（4）发愿，（5）观察，（6）回向6项。除专念阿弥陀佛，其余5项是世亲《往生论》之五念门。迦才将念佛分为2种来解释，一是心念，二是口念。心念是观想佛身庄严和佛智功德，口念则是“若心无力，须将口来扶，将口引心，令不散乱”<sup>[78]</sup>。迦才以称名念佛作为观想念佛的辅助方法，当心无力观想时，便以口念来提起心力。由此来看，迦才在上根人念佛这部分是较重观想念佛的。不过若是对中、下根人，迦才又强调称名念佛的重要。

迦才提出中、下根人生因有5种：（1）忏悔无始以来障道之恶业，（2）发菩提心，（3）专念阿弥陀佛名号，（4）观察极乐世界总相，（5）回向所修功德，愿生净土。中、下根人与上根人往生净土方法最大的不同在于忏悔恶业和专念阿弥陀佛名号。中、下根人的念佛是以口称佛号为主，针对称念阿弥陀佛名号，迦才特别提出自己的念佛行仪：

“须别庄严一道场，烧香、散花、幡灯具足，请一阿弥陀佛安道场内，像面向东，人面向西。或七日（《小阿弥陀经》中明七日），或十日（《鼓音声王经清净平等觉经》明十日），咸省睡眠，除去散乱。唯除大小便利及与食时，一心专念。闷即立念，不须礼拜、旋绕，但唯念佛七日满。”<sup>[79]</sup>

此念佛行仪和善导的《观念法门》相类似，这个部分留待后文讨论。另外，迦才在行仪后补充“出道场后，行住坐卧，闲时即念，常念佛名，有三种益”。指出随时随地念着佛号的益处，以此鼓励中、下根人勤修称名念佛法门。

净土礼忏法从礼赞文的形式逐渐演变成礼拜、赞叹之仪轨形式，在成立过程中，昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》是支道林的赞文外，

中国最早有关西方净土的礼赞文。该文是礼赞的偈颂，并无实际仪轨的操作次第，但因赞文内含有礼拜性质的词语，其实已经具备了仪式的特征。而彦琮的净土礼赞文虽是诗文形式，却受到净土行仪集大成者的善导所重视，引用在《往生礼赞》中，作为《晨朝礼赞》的主体，另外也被法照引用在其著名的《净土五会念佛行仪》中。

除了礼忏法主体的偈颂，在净土礼忏法的形成中，天台宗智顛的常行三昧行仪和《请观世音忏法》、《法华三昧忏仪》等忏法，对西方净土礼忏法的仪轨组织皆有某种程度的影响。至于三阶教的礼忏法，敦煌出土的诸多相关写本对了解三阶教礼忏法有很大的帮助，但因写本多无纪年，无法确定信行《七阶佛名》的原来行仪内容，故难以判断三阶教和净土教礼忏法的关系。不过诸多三阶教相关礼忏文的出现，说明三阶教礼忏法是唐代敦煌地区常行的修持法。华严宗虽尊崇卢舍那佛和莲华藏世界，但该宗以弥陀和弥勒两净土为到达最究竟圆满的莲华藏世界之中途站。华严二祖智俨在缜密的理论外，更提出华严宗之净土行仪。仪式虽简单，却反映出唐时其他宗派也有奉行净土法门的现象。另外，被认为是摄论宗的迦才，将往生净土的方法分为上根和中、下根人2种，对中、下根人强调忏悔业障和专念弥陀圣号，并提出针对中、下根人的念佛行仪。可见初唐时，与西方净土有关的修行法已经是佛教界常行的修持。

#### 注释：

1. 《大正藏》卷三九，112页中。
2. 《大正藏》卷二三，706页上。
3. 《大正藏》卷四〇，42页中。
4. 《大正藏》卷四六，98页上。
5. 《大正藏》卷四六，485页中。
6. 《大正藏》卷二四，1008页下。

7. 释大睿：《天台忏法之研究》，25~30页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，2000。
8. (梁)释慧皎：《高僧传》卷五，183页，北京，中华书局，1992。
9. 《大正藏》卷五三，575页下、576页上。
10. 《大正藏》卷五一，182页下。
11. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一二，521页，北京，中华书局，1992。
12. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，151、152页，北京，北京大学出版社，1997。
13. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一一《玄高传》，411页，北京，中华书局，1992。
14. (梁)释慧皎：《高僧传》卷七《僧菴传》，271页，北京，中华书局，1992。
15. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一三《昙光传》，514页，北京，中华书局，1992。
16. 《历代三宝记》卷一一，《大正藏》卷四九，99页中。
17. 《大正藏》卷五五，91页上、中。
18. 《大正藏》卷五二，330页中~335页上。
19. 游祥洲：《论中国佛教忏悔理论的形成及其理念蕴涵》，见傅伟勋主编：《从传统到现代——佛教伦理与现代社会》，123页，台北，东大图书公司，1990。
20. 《广弘明集》卷一五，《大正藏》卷五二，196页下。
21. 《大正藏》卷一二，270页上、中。
22. 《集诸经礼忏仪》下卷是善道《往生礼赞偈》全部的内容。
23. 汪娟列出《十二光礼》文献7件，分别是B.8302(字70)、B.8304(日23)、B.8318(昆96)、P.2722、P.2911、P.4597、S.2659V，见《敦煌礼忏文研究》，75页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1998。另有P.3841，《敦煌宝藏》拟题为《阿弥陀经赞龙树菩萨愿往生礼赞》，实际是《往生礼赞偈》残本，抄有《日没礼赞》礼十二光佛的内容。
24. [日]广川尧敏：《礼赞》，见牧田谛亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌与中国佛教》，430、431页，东京，大东出版社，1984。
25. 《大正藏》卷四七，420页下、421页上。
26. 《大正藏》卷四七，424页上、中。

27. 《大正藏》卷四七，420 页下。
28. 《大正藏》卷四七，421 页下。
29. 《大正藏》卷四七，422 页上。
30. 《大正藏》卷四七，423 页上。
31. 《大正藏》卷四七，424 页上。
32. 因为四论之《中论》、《十二门论》和《大智度论》皆是龙树所作。
33. 前者见《大正藏》卷四〇，826 页上、中；后者见卷四七，2 页中。
34. 《续高僧传》卷二，《大正藏》卷五〇，436 页中。
35. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田帝亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌と中国佛教》，433 页之图表，东京，大东出版社，1984。
36. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田帝亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌と中国佛教》，432 页，东京，大东出版社，1984。
37. 《大正藏》卷四七，489 页中、下。
38. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田帝亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌と中国佛教》，432 页，东京，大东出版社，1984。
39. 《大正藏》卷四七，444 页上。
40. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田帝亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌と中国佛教》，432 页，东京，大东出版社，1984。
41. 智升《集诸经礼忏仪》和 P.3841、P.2722、P.2066、S.5227、S.2659V、S.2553、S.2579、B.8350（服 28）等《往生礼赞》相关写本的礼拜文皆无“南无”两字。
42. 《摩诃止观》卷二上，《大正藏》卷四六，11 页上。
43. 《摩诃止观》卷二上，《大正藏》卷四六，12 页上。
44. 《摩诃止观》卷二上，《大正藏》卷四六，13 页上。
45. 《摩诃止观》卷二上，《大正藏》卷四六，12 页中。
46. 《大正藏》卷四七，448 页中。
47. [日] 望月信亨著，释印海译：《中国净土教理史》，130 页，台北，慧日讲堂，1974。
48. 《大正藏》卷四七，481 页下。
49. 《大正藏》卷四七，475 页中。
50. 释大睿：《天台忏法之研究》，207、208 页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，2000。



51. 《大正藏》卷四六，14 页下。
52. 《大正藏》卷四六，795 页中。
53. 《大正藏》卷四六，795 页中。
54. 《大正藏》卷四七，427 页上。
55. 《大正藏》卷三九，973 页上。
56. 释大睿：《天台忏法之研究》，103 页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，2000。
57. 《国清百录》并无明显的仪轨组织，此十法依《天台忏法之研究》列出。
58. 《大正藏》卷四六，953 页中。
59. 《开元释教录》卷一八，《大正藏》卷五五，679 页上。
60. 《大正藏》卷五五，679 页上。
61. 汪娟：《敦煌礼忏文研究》，135、136 页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1998。
62. 《大正藏》卷四七，465 页下。
63. [日] 广川尧敏：《敦煌出土七阶佛名经について——三阶教と淨土教との交渉》，载《宗教研究》，1982 第 251 卷，71~105 页。汪娟指出广川尧敏分类上的错误，如第二类“七阶礼忏文型”标题为《十方佛名经一卷》，主要是敬礼的十方佛，并没有总唱七阶诸佛、二十五佛，因此比较接近第三类，见《敦煌礼忏文研究》，117 页。
64. [日] 广川尧敏：《淨土礼忏文の成立と展开》中译本，第七次中日佛教学术交流会议论文，1998。
65. 所谓别行本是将独立编撰成的行仪文，归纳到《往生礼赞偈》六时礼赞中的某一时礼赞而言。
66. 信行出生年为 540 年，此纪年若正确，则信行当时只有 11 岁，此《十方佛名》应是信行制《广、略七阶佛名》之前就已流传，不可能是信行的作品。
67. 乾封是唐高宗的年号，自 666—668 年，分别是丙寅、丁卯、戊辰，并无未，不知所指为何。
68. B. 8318 (昆 96) 所拟定的标题为《佛说七阶礼佛名经》，实际包含无题的三阶教仪轨、二十五佛礼、十方礼、七佛礼、十二光礼等内容。
69. 9 件写本为，应顺元年 (934 年) B. 7158、天福三年 (938 年)

S. 1931、天福五年（940年）P. 2692、天福十四年戊申（948年）S. 4300、显德二年（955年）中村不折藏本、干德三年（965年）B. 8308、开宝九年（976年）S. 5651、太平兴国五年（980年）S. 5562和太平兴国七年（982年）S. 1473V。见汪娟《敦煌礼忏文研究》，182、183页。

70. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田谛亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌と中国佛教》，440页，东京，大东出版社，1984。

71. 《大正藏》卷四五，576页下。

72. 《大正藏》卷九，589页下。

73. 《大正藏》卷四五，577页上。

74. 《大正藏》卷四五，577页下。

75. 《大正藏》卷四七，100页上。

76. [日] 望月信亨著，释印海译：《中国净土教理史》，113页，台北，慧日讲堂，1974。

77. 所谓三福为“一者孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；二者受持三归，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”，《观无量寿佛经》，《大正藏》卷一二，341页下。

78. 《净土论》卷上，《大正藏》卷四七，89页中。

79. 《净土论》卷上，《大正藏》卷四七，90页上。

## 第二章 善导之忏悔思想及礼忏行仪

唐代善导对净土教的兴盛有着重大的贡献，他致力于弘传弥陀净土教义及称名念佛法门，是净土学说理论和行仪之集大成者，被认为是净土宗实际的创始人。宋代志磐所撰《佛祖统纪》卷二六立有莲社七祖，即尊善导为净土宗第二祖。<sup>[1]</sup>

善导（613—681年），山东临淄人，一说泗州（即安徽泗州）。幼投密州明胜法师出家，常诵《法华》、《维摩》等经。后读《观无量寿经》，赞叹十六观门为入佛津要，速超生死的法门，其他修行法则迂僻难成。贞观十五年（641年）至并州石壁玄中寺见弘扬净业的道绰，从道绰听讲《观无量寿经》，修习方等忏法，笃勤精苦，承袭道绰称名念佛法门。贞观十九年（645年）道绰入寂后，入长安弘扬净土法门。善导一生持戒严谨，律己甚严，淡泊名利，日常粗衣恶食，所受布施全部用来书写《阿弥陀经》以及画净土变，计写经十万余卷，画净土变三百余铺。每见有破损的庙宇、砖塔等必出资修复。善导积极倡导称名念佛法们，每入佛寺胡跪合掌念佛，非到力竭不停，以此自行化他，京城四周僧俗，受其感化而归信西方净土者甚多。

善导的著作现存五部九卷，即《观无量寿佛经疏》（简称《观经四帖疏》或《观经疏》）四卷、《往生礼赞偈》（简称《往生礼赞》）一卷、《转经行道愿往生净土法事赞》（简称《法事赞》）二卷、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》（简称《般舟赞》）一卷和《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》（简称《观念法门》）一卷。其

中《观经疏》是《观无量寿经》的注释，主要是解释他力信仰的旨要以及阐明西方净土的教义，故又称为解义分；其他四部是净土法门的实践仪式，故又称为行仪分。

## 第一节 善导净土思想的特色及忏悔观

隋唐之际，佛教诸师对西方净土的许多问题，皆曾著述立论分别阐释各自的看法，尤其是对西方净土是报土或化土的位格，提出了多种说法。善导对净土的判教则有别于前人，主张凡夫人报土论，并以他力本愿说架构出净土法门的理论结构。另外，善导制定四部净土礼忏法，作为僧俗修行净土法门的常行轨范，这几部行仪反映出善导对忏悔修持的重视，其主要的原因与他的忏悔灭罪思想有关。善导的净土及忏悔思想有继承前人加以发挥的，也有自己独特的立论，这些理论皆为弘传净土信仰立下关键性的依据，对净土信仰的兴盛有着举足轻重的影响。

### 一、他力本愿说及凡夫入报土论

#### （一）他力本愿说

善导以前，佛教诸宗派多着重于自力的修持法，善导则积极提倡众生借由阿弥陀佛的愿力，一定可以往生西方净土的他力思想。善导的他力思想是继承昙鸾、道绰之理论而加以扩大发挥，并以此为其净土思想的立论根本。举凡善导的净土理论，如凡夫人报土论、念佛论和忏悔灭罪论，无不以他力本愿为基础。可以说，若无他力本愿说，善导的其他净土思想皆无法成立。故他力本愿理论在善导的教化上有着相当重要的地位，是善导立教的根本思想，后世净土教亦是依此理论而开展出弘传净土信仰的事业。

善导的他力思想源自昙鸾的难、易二行道说，而昙鸾的难、易二行道说则来自于龙树的《十住毗婆沙论》。该论云：

“言阿惟越致地，是法甚难，久乃可得。若有易行道疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志干之说。……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。……如是诸世尊，今现在十方，若人疾欲至不退转地者，应以恭敬心，执持称名号。”<sup>[2]</sup>

“是诸佛世尊现在十方清净世界，皆称名忆念。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。”<sup>[3]</sup>

龙树将成佛的修行分为难、易二道，以信为易行，其修法即是执持名号，并举阿弥陀佛称名忆念本愿为例，把称名念佛归入易行道。其实龙树虽提出难、易二道论，但他以为易行道是为怯弱下劣众生而设的方便法，言下之意并不十分推崇易行道，他认为成佛还是要靠自力成就。昙鸾只取龙树难、易二道的说法，略过龙树对易行道的评价，为其推动依靠他力的净土法门提出有力的支持理论。昙鸾于《往生论注》的开宗明义即云：

“谨案龙树菩萨《十住毗婆沙》云：菩萨求阿毗跋致有二种道，一者难行道，二者易行道。难行道者，谓五浊恶世，于无佛时求阿毗跋致为难。……譬如陆路，步行则苦。易行道者，谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土。……譬如水路，乘船则乐。此《无量寿经优婆提舍》盖上衍之，极致不退之风航者也。”<sup>[4]</sup>

昙鸾改变龙树原来泛指一切诸佛而言的易行道说，转而用来专指弥陀净土法门。如此的判定，于是便有后来道绰的圣道、净土二门说和善导的正行、杂行说。

善导的他力思想还涉及佛教的时代观，即所谓的末法时代。善导认为当时是末法时代，众生障重，证悟不易，而净土往生法门是为五浊恶世凡夫特设的方便法门，末法众生依此法修持，必定可以

往生西方净土，获得解脱。

净土教的末法思想发芽于昙鸾，昙鸾并没有明指当时就是末法时代，只言：“五浊恶世，于无佛时求阿毗跋致为难”。昙鸾以为当时的时机恶劣，众生只有信仰阿弥陀佛，靠阿弥陀佛的愿力往生净土，才是容易又有效的修行法。到了道绰，才明确提出当时已经是末法时代，唯有净土法门才是应机应时的教法。道绰同时把佛教的修行分为圣道门和净土门，他在《安乐集》中说到：

“依大乘圣教，良由不得二种胜法以排生死，是以不出火宅。何者为二：一谓圣道，二谓往生净土。其圣道一种，今时难证。一由去大圣遥远，二由理深解微。是故《大集月藏经》云：我末法时中，亿亿众生起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门，可通入路。”<sup>[5]</sup>

此段话反映了道绰之末法和难、易二道思想，其圣道门和净土门的判教即是按难行、易行理论而设立。道绰把净土门以外的佛教都归到难行的圣道门，认为末法时代其他法门难修难证，唯有净土一门才是解脱之途。自南北朝以来，末法的时代思潮一直非常流行，善导受此思潮及道绰的影响，其他力思想也因此而推展开来。换言之，末法时代观是善导他力思想成立的时间前提。

善导的他力思想确立后，接着引出了本愿思想，<sup>[6]</sup>为易行道的可行性提出重要的理论依据。善导在《观经疏》中一再强调众生是仰仗阿弥陀佛的愿力才得以往生净土，该疏之首“标序题”中云：“如《大经》说，一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也”<sup>[7]</sup>。所谓“大经”指的是《无量寿经》。在阿弥陀佛四十八愿中，提到阿弥陀佛佛名的本愿所占比例很大，《无量寿经》第三十四到三十七、四十一到四十五、四十七和四十八愿，都是关于听闻阿弥陀佛名号的功德利益，显示四十八愿中阿弥陀佛名号的重要性。尤其是第十八愿“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”。善导将此处的“十念”解释为十声念佛，<sup>[8]</sup>此愿是善导强调称名念佛为弥陀本愿的关键，也

是善导本愿思想之核心。在《往生礼赞》中，善导对佛号和本愿的关系有如下的说明：

“弥陀世尊本发深重誓愿，以光明名号摄化十方，但使信心求念，上尽一形，下至十声一声等，以佛愿力易得往生。”<sup>[9]</sup>

善导一生致力提倡称名念佛法门，主要是基于弥陀愿力强调佛名功德之原因。又善导在《观经疏》结论中云：

“上来虽说定、散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。”<sup>[10]</sup>

依此说法，狭义的弥陀本愿就是指称念阿弥陀佛名号，在此善导借由诠释《观经》的宗旨而建立起称名念佛的崇高地位。另外，善导还将往生净土的方法设立为正行和杂行来加强称名念佛的重要，正行是指身、口、意之礼拜、赞叹、观察、称名的修行皆以阿弥陀佛和西方极乐净土为对象，读经要专诵净土三经；杂行是非以阿弥陀佛为对象的修持和其他善行等。在正行的实践中，善导又标立称念阿弥陀佛名号为正业，其余礼拜等4项为助业，以此凸显称名念佛一法，由此可见善导处处为提升称名念佛的地位而立言说教。

## （二）凡夫人报土论

凡夫人报土论是善导净土思想的另一个特色。关于弥陀净土是报土或是化土以及往生该净土的是凡夫或圣人等问题，自隋代以来有许多不同的说法，归纳而言，关于弥陀净土的性质有3种论说：（1）主张彼土为化土，是凡夫修行所能往生者；（2）主张彼土是报土，唯有佛和菩萨能居，凡夫无法往生其土；（3）主张彼土为报土亦为化土，佛和登地菩萨在报土，凡夫及二乘人可生化土。<sup>[11]</sup>此3种看法中，凡夫最高只能往生化土，没有任何凡夫往生报土世界的观点。善导反驳诸家论说，不但主张极乐世界是报土，阿弥陀佛是报佛，更重要的是凡夫皆可生彼报土。凡夫人报土论意味着极乐净土大门是为广大凡夫众生而敞开，任何人都有往生西方净土的机会。

善导报土论源自于道绰的看法，道绰在《安乐集》云：

“现在弥陀是报佛，极乐宝庄严国是报土。……今依《大乘同性经》辨定报化净秽者。经云：净土中成佛者悉是报身，秽土中成佛者悉是化身。彼经云：阿弥陀如来、莲华开敷星王如来、龙主王如来、宝德如来等诸如来，清静佛刹，现得道者，当得道者，如是一切皆是报身佛也。”<sup>[12]</sup>

道绰依据《大乘同性经》所言净土成佛者为报身佛，秽土成佛者为化身佛之说，破斥隋代以来诸师将阿弥陀佛判定为化身佛，彼净土为化土的论说，提出西方净土是报土，阿弥陀佛是净土中成佛的，所以应该是报身佛。善导受道绰之报身报土论影响，认为弥陀净土是报非化，他除了引《大乘同性经》说西方净土阿弥陀佛是报土报佛外，在《观经疏》中又依《无量寿经》四十八愿内容对报土问题加以补充说明。他认为阿弥陀佛在因地修行时，立有“若不生者不取正觉”的誓愿，而今阿弥陀佛已成佛，表示彼佛和其净土是酬报因地修行而感得的果报。也就是说，阿弥陀佛过去所发的愿都已经实现，如今成正觉之身当然是报身，所成就的净土应是报土。

报身报土的问题解决后，接着是往生彼土的众生问题。善导在《观经疏》中以问答方式提出凡夫人报土的看法：

“问曰：彼佛及土既言报者，报法高妙，小圣难阶，垢障凡夫，云何得人？答曰：若论众生垢障，实难欣趣，正由托佛愿以作强缘，致使五乘齐入。”<sup>[13]</sup>

善导此处虽言菩萨、缘觉、声闻、天和凡夫五乘人皆可入西方净土，实际上的重心是在凡夫。他认为处于末法时代的众生都是根机低劣的凡夫。善导把包含他自己的所有人都视为凡夫，提出凡夫人报土论。而凡夫之所以可以往生圣人居住的报土，完全是仰仗阿弥陀佛的大愿力，并非众生自力所能达到。善导的凡夫众生观主要表现在他对《观无量寿经》中三辈九品的判别，他把九品往生的根机全判为凡夫，认为九品的差别是来自众生遇缘不同，其解释如下：

“佛去世后五浊凡夫，但以遇缘有异，致令九品差别。何者？



上品三人是遇大凡夫，中品三人是遇小凡夫，下品三人是遇恶凡夫。……今以一一出文显证，欲使今时善恶凡夫同沾九品，生信无疑，乘佛愿力，悉得生也。”<sup>[14]</sup>

善导认为《观经》所言之上品三生是遇大乘的凡夫，中品三生是遇小乘的凡夫，下品三生是遇恶的凡夫。这种说法是针对净影慧远之说而提出的，慧远判别上辈三品是大乘菩萨，中辈三品是小乘圣人，下辈三品是大乘始学凡夫。善导九品皆凡夫的观点，反驳了以往诸师九品中有凡有圣的论调。善导以为净土法门之根本精神是他力救济，圣人已经证得神通自在，不需要靠佛力救济，当然佛也不必特别为这些圣人立下誓愿。换言之，净土往生是佛慈悲为末法一切凡夫所设的方便法门，与圣人是没有关系的。善导的凡夫人报土论打破了净土难入的说法，令所有众生皆有人弥陀净土的可能。

## 二、忏悔灭罪思想

忏悔是佛教各种修持中相当重要的行门，隋唐以来随着宗派的成立，在传统的忏悔观下，各宗派也相继发展出各自的忏悔思想与行仪，作为日常或特定时节的修持依据。善导亦以其净土理论为基础，设立净土教特有的忏悔体系。善导对忏悔的重视反映在其著述中，在他的五部九卷著作中，到处可见忏悔、惭愧、悔过等字眼，足见忏悔思想是善导净土教的另一个重心。

善导的忏悔思想一方面受到末法时代思潮的影响，也可以说，善导的忏悔思想是基于末法时代众生根机低劣，业障深重所衍生出来的实践理论；另一方面则是承袭道绰的忏悔观而展开的。前面已讨论过末法思想和净土教判教的关系，这里再对末法思想和净土教忏悔观稍作说明。道绰在《安乐集》引《大方等大集经·月藏分》云：

“是故《大集月藏经》云：佛灭度后第一五百年，我诸弟子学慧得坚固；第二五百年，学定得坚固；第三五百年，学多闻读诵得

坚固；第四五百年，造立塔寺、修福、忏悔得坚固；第五五百年，白法隐滞，多有诤讼，微有善法得坚固。……计今时众生，即当佛去世后第四五百年，正是忏悔修福，应称佛名号时者。若一念称阿弥陀佛，即能除却八十亿劫生死之罪，一念既尔，况修常念，即是恒忏悔人也。”<sup>[15]</sup>

道绰认为现今是佛灭后第4个500年，也就是末法时代之际，故说“五浊恶世，唯有净土一门，可通入路”。值得注意的是在《大集月藏经》原文中只提到“次五百年于我法中，多造塔寺得住坚固”<sup>[16]</sup>。并没有修福和忏悔这两种行法。另外，道绰在后来的解释里又加入“称佛名号”之灭罪思想，同时提出念佛即是忏悔的观念。如此将忏悔灭罪和净土法门结合的说法，对善导的忏悔体系有很重要的影响。

善导忏悔思想中一个很重要的因素就是他的灭罪观。灭罪思想在《观无量寿经》（下称《观经》）中非常浓厚，《观经》最后提到该经的灭罪特质云：

“此经名《观极乐国土无量寿佛观世音菩萨大势至菩萨》，亦名《净除业障生诸佛前》。……若善男子及善女人，但闻佛名、二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念。”<sup>[17]</sup>

仅仅听闻阿弥陀佛和观世音、大势至菩萨名号就有灭罪的功德，何况是经常的忆念观想3位圣者。《观经》是善导主要弘扬的净土经典，其净土思想架构也是依此建立起来的。因此，以下就《观经》的灭罪思想来探讨善导的忏悔和灭罪观。

### （一）观想灭罪

据《观经疏》言，《观经》的内容是“以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗，一心回愿往生净土为体”<sup>[18]</sup>。先就观想灭罪部分来看，《观经》中对观想成就的灭罪数量有很明确的说明。如第三观的地想观，除八十亿劫生死之罪；第六总想观，除无量亿劫极重恶业；第七华座观，除五百亿劫生死之罪；另外第八、第十和第十一观，除无量无数劫生死之罪等。《观经》虽然强调观想灭罪的数目，

但并没有提到忏悔的部分。善导在诠释日想观和华座观时，提出了忏悔和观想的关系。他在解释日想观时说到，作观时若见到黑、黄、白云遮日，表示行者业障覆盖净心，不能令心明照，必须作如下之忏悔：

“须严饰道场，安置佛像，清静洗浴，着净衣，又烧名香，表白诸佛一切贤圣，向佛形像，现在一生忏悔无始以来，乃身口意业所造十恶、五逆、四重、谤法、阐提等罪，极须悲涕雨泪，深生惭愧，内彻心髓，切骨自责。忏悔已，还如前坐法，安心取境。境若现时，如前三障尽除，所观净境，朗然明净，此名顿灭障也。”<sup>[19]</sup>

善导所言的忏悔功能是依循中国佛教传统的忏悔观而来，也就是将忏悔作为修禅定的前方便，意在凭借忏悔能消除业障的功德，将障碍修观的罪业消除。业障净除后，观想才容易成就。

另外，善导在华座观的阐述中也提到类似的概念，但增加了他力本愿思想，使忏悔和净土法门联系起来，其文如下：

“若望众生惑障，动念徒自疲劳，仰凭圣力遥加，致使所观皆见。云何作法住心而令得见也？欲作法者，诸行者等先于佛像前至心忏悔，发露所造之罪，极生惭愧，悲泣流泪。悔过既竟，又心口请释迦佛、十方恒沙等佛，又念彼弥陀本愿言：弟子某甲等生盲罪重，障隔处深，愿佛慈悲，摄受护念指授开悟，所观之境愿得成就。今顿舍身命，仰属弥陀，见以不见。皆是佛恩力。”<sup>[20]</sup>

善导将本是靠自力的观想法，指向是“仰凭圣力遥加”的原因，行者才能见到所观之境界。又言“见以不见，皆是佛恩力”。把原来完全靠自己努力的观想修行，转向需要仰赖佛力来成就。《般舟赞》中也说到“或想或观除罪障，皆是弥陀本愿力”<sup>[21]</sup>。不但观想靠佛力，就连除罪也是靠佛力加被，从而彰显出弥陀他力本愿思想在忏悔灭罪理论中的重要性。

## （二）念佛灭罪

他力本愿和忏悔的密切关系在善导念佛灭罪思想中更加明显，此处的念佛指的是称名念佛。中国早期的念佛思想一般是观想念

佛，到昙鸾开始有了观想和称名念佛并用的方法，不过此时仍以观想念佛为重心。道绰则以末法为名，宣传现今正是忏悔修福、应行称佛名号的时候，强调一称阿弥陀佛，即可除去八十亿劫生死之罪，把称名念佛提升到主要的位置。道绰的念佛灭罪思想直接影响了善导的念佛思想，前已讨论过善导的称名念佛，这里探讨的是其念佛灭罪思想。

《观经》之第十四到十六观是有关三辈九品的内容，善导的念佛灭罪思想主要表现在下品三生的阐释中，这和他所持末法众生根机浅陋的理论是一脉相承的，即把末法时代的众生都视为根机低下、修道难成者。《观经》下品三生皆提到灭罪之功德，其中下品上生之“称南无阿弥陀佛，称佛名故，除五十亿劫生死之罪”和下品下生的“称佛名故，于念念中，除八十亿劫生死之罪”<sup>[22]</sup>两种观法，给予善导念佛灭罪思想具体的理论依据。另外，下品中生在经文中并没有提到称名灭罪，只云听闻了善知识赞说阿弥陀佛十力威德、光明神力和解脱知见佛法等，即可除八十亿劫生死之罪。但善导在《观经疏》对下品中生的灭罪因缘却解释成“罪人既闻弥陀名号，即除罪多劫”<sup>[23]</sup>。《般舟赞》也提到下品中生“当时即值善知识，发大慈悲教念佛，地狱猛火变风凉”<sup>[24]</sup>，这是善导有意凸显阿弥陀佛佛名的灭罪功德，因此将下品中生作如此的解读。另外，《观经疏·散善义》和《观念法门·依经明五种增上缘义》中也有下品三生众生念佛灭罪的内容，此处不再赘述。

《观经》中虽然非常强调下品三生的灭罪数量，经文中却没有提到忏悔二字。那么这两者在净土教中是如何被连在一起的？我们从下品上生描述中可以发现忏悔和念佛灭罪的关系。经文言，众生“多造恶法，无有惭愧。……智者复教合掌叉手，称南无阿弥陀佛，称佛名故，除五十亿劫生死之罪”<sup>[25]</sup>。佛教“惭愧”之意常等于“忏悔”<sup>[26]</sup>，所以《观经》之惭愧可以解释为忏悔之意。意思是下品上生作恶众生虽然不曾忏悔，临命终时因为称念佛名故，不但这辈子所造的罪业可借此称名念佛来消除，就是五十亿劫生死之罪亦

可以一并去除。换言之，称佛名号和忏悔一样，两者都有消除罪业的功能。当然称念佛名之所以能够除罪，完全是阿弥陀佛愿力的结果。善导在他的净土思想中充分掌握念佛和忏悔都能灭罪这个原则，如《观念法门》中的《看病人法》云：“又病人若不能语者，看病人必须数数问病人见何境界。若说罪相，旁人即为念佛，助同忏悔，必令罪灭”<sup>[27]</sup>。《般舟赞》亦云：“一切善业回生利，不如专念弥陀号，念念称名常忏悔，人能念佛佛还忆”和“手执香炉教忏悔，教令合掌念弥陀，一声称佛除众苦，五百万劫罪消除”<sup>[28]</sup>，在表示念佛灭罪和忏悔的关系的同时，还强调称名念佛是忏悔灭罪最佳的方法。

善导的他力本愿和凡夫人报土思想是其主要的净土理论基础，他依凭这些理论，将忏悔灭罪和净土法门融合在一起，一方面凸显阿弥陀佛对众生慈悲的救济，为一切众生开辟往生净土的易行途径；另一方面表现出善导对忏悔的重视及净土教独特的忏悔思想。由于善导对忏悔的重视，所以他制作了四部净土礼忏仪，作为净土法门称名念佛外的重要辅助，以此强化称名念佛往生净土之旨趣。

## 第二节 《法事赞》

《法事赞》共两卷，上卷题名为《转经行道愿往生净土法事赞》，下卷为《安乐行道转经愿生净土法事赞》。从上、下卷的标题可看出，《法事赞》的性质是以“转经”和“行道”为主。“转经”又称“转读”，是读诵经典的意思，《法事赞》转读的是《阿弥陀经》。据《高僧传·经师论》之说，“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为转读，歌赞则号为梵呗”<sup>[29]</sup>。“咏经”即是所谓的“转经”，转经仅是读诵，不作经文的解释，与专门解释经文的讲经不同。“行道”是指排列成行，依一定的动线绕行，一般指绕佛、绕塔而言。此是古代印度礼法，凡遇尊敬礼拜的

情形，则行右绕佛像或塔之礼法。通常右绕 1 匝、3 匝、7 匝，乃至百千匝。右绕之外，亦有左绕之说，然以右绕为常法。<sup>[30]</sup>至于《法事赞》的目的，依题目来看，是借由净土法会的功德，祈求将来往生西方弥陀净土。

## 一、《法事赞》之结构和内容

《法事赞》对法会的时间和前行功课的规定在仪轨卷下的白文中，内容如下：

“今时同生知识等尔许多人，恐畏命同石火，久照难期，识性无常，逝踰风烛。故人人同愿共结往生之业，各诵《弥陀经》尔许万遍，念弥陀名尔许万遍，又造某功德等，普皆周备。故于某月日，庄严院宇，莹饰道场，奉请僧尼，宿宵行道。”<sup>[31]</sup>

“宿宵行道”指《法事赞》是适用于夜间的行仪。各人在举行法会之前还有一些准备，即参与者在法会之前要各自先诵《阿弥陀经》万遍以及称念弥陀佛名号万遍以并造某些功德。诵《阿弥陀经》及称名念佛是善导净土法门教化众生的日常修行，久修净土法门者平日累积的修持谅已达到这个要求，因此，此前行功课应该是针对初学者而言。

兹就《法事赞》上、下卷内容，将仪轨次第整理说明如下：

### 1. 请护法神

请护法神内容是一首 5 言 8 句的偈颂，“奉请四天王，直入道场中，奉请师子王，师子亦难逢，奋迅身毛衣，众魔退散去，回头请法师，直取涅槃城”。护法神是指誓愿保护、维持佛法的诸天神祇。佛教举行法会时请护法神有两种用意：一在请护法神护佑，使法会进行时道场清静，不受邪魔外道鬼神所干扰，例如绍瑾《坐禅用心记》云：“道场须清洁，而常烧香献花，则护法善神及佛菩萨影向守护也”<sup>[32]</sup>；另一个用意和奉请诸佛菩萨的目的一样，是入道场来证明功德。

通常法会议轨中若有请护法神来护佑道场，则奉请程序应是在序文之后，法会正式开始前。若是请护法神来证明功德，则是奉请三宝之后，再请护法神。但《法事赞》是将奉请护法神的程序放在仪轨一开始，也就是序文之前。我们从请护法神的偈文内容来判断，《法事赞》请护法神的目的是在于护持道场，因此奉请护法神的次第应该放在严净道场之后，法会正式开始前，较为合适。

## 2. 序文

序文内容是劝导大众弃舍如火宅的娑婆世界，发愿往生极乐净土。文曰：“窃以娑婆广大火宅无边，六道周居重昏永夜，生盲无目慧照未明，引道无方俱摧死地。……但以如来善巧总劝四生，弃此娑婆忻生极乐，专称名号兼诵弥陀经，欲令识彼庄严厌斯苦事，三因五念毕命为期，正助四修则刹那无间，回斯功业普备含灵，寿尽乘台齐临彼国。”文中先说明六道轮回的苦处，接着叙述念佛方便门的殊胜和极乐世界的庄严，目的在于令闻者厌此娑婆而欣彼净土，也可以说是解释《法事赞》制立之原因。

## 3. 严净道场

严净道场是法会开始之前的规定，不但有坛场之布置，还有对参与者之要求，具体内容如下：

“凡欲为自，欲为他立道场者，先须严饰堂舍，安置尊像、幡华竟。众等无问多少，尽令洗浴着净衣，入道场听法。若欲召请人及和赞者尽立，大众令坐，使一人先须烧香、散华周匝一遍竟，然后依法作声召请。”<sup>[33]</sup>

举行法会的场地必定要有佛像，《法事赞》并没有指明安放什么佛像，虽然西方净土行仪的法门主是阿弥陀佛，但也可以安置其他的佛像。除安置佛像外，更以幢幡、花等来庄严坛场。行者事先须洗浴，着净衣，以示恭敬。法会的主要人物——“召请人”（即高座主法者）和“和赞者”于法会开始时站立着，其他与会大众是坐着。所有人就位后，使一人烧香散花，绕场一周，接下来是法会正式开始。

#### 4. 奉请

奉请主要分两大部分，前奉请先请阿弥陀佛、释迦牟尼佛、十方诸佛、西方极乐世界圣众及主法高座。仪轨中言，“依法作声召请”，此时主法尚未登座，依法是由维那领众唱赞。后奉请时高座已登座，此时由高座先白文后，再和下座以轮流唱赞的方式来奉请诸圣（下座指的是维那及和赞者。另，大众也可以加入唱赞），后奉请对象为释迦牟尼佛、十方诸佛、八万四千经藏、佛舍利、十方声闻、缘觉、诸菩萨众和香花、宝池、宝云等。

前奉请是以3首不同形式的偈赞组成，第1首是先唱《般舟三昧乐》，并以“愿往生”和“无量乐”为和声，兹摘录部分奉请内容如下：

般舟三昧乐	愿往生	念报慈恩常顶戴	无量乐
大众持华恭敬立	愿往生	先请弥陀入道场	无量乐
般舟三昧乐	愿往生	不违弘愿应时迎	无量乐
观音势至尘沙众	愿往生	从佛乘华来人会	无量乐

第2首以“难思议”、“双林树下”、“难思”配合和声“往生乐”。举例如下：

众等齐心请高座	往生乐	愍憇智影说尊经	往生乐
难思议	往生乐	双树林下	往生乐
道场时逢难叵遇	往生乐	无常迅速命难停	往生乐
难思议	往生乐	双树林下	往生乐
		难思	往生乐

第3首是礼拜三宝：

道场大众里相与至心敬礼	南无常住佛
道场大众里相与至心敬礼	南无常住法
道场大众里相与至心敬礼	南无常住僧 <sup>[34]</sup>

前奉请之后的一段“敬白”，是阐述释迦牟尼佛舍身救苦之过去菩萨行和慈悲指引众生弥陀净土法门，以及阿弥陀佛救度众生的慈悲悲愿。前奉请因有“众等齐心请高座”、“大众同心请高座”，所以“高座”未登座前并没有参与前奉请的唱赞。



后奉请亦以三类形式来奉请不同的对象，第一类以“高接下赞云”及“下接高赞云”之高座、下座轮番唱赞方式奉请佛、法、僧三宝和诸菩萨众。每一偈首以“愿往生，愿往生”引出赞文，末以“手执香华常供养”作结束。其形式如下：

#### 下接高赞云

愿往生愿往生，众等希闻诸佛法，龙宫八万四千藏，已施神光入道场，证明功德复满愿，因兹离苦见弥陀，法界含灵亦除障，我等身心皆踊跃，手执香华常供养。

#### 高接下赞云

愿往生愿往生，龙宫经藏如恒沙，十方佛法复过是，我今标心普皆请，放大神光入道场，证明功德复除罪，增长施主菩提芽，众等各各齐心念，手执香华常供养。<sup>[35]</sup>

第二类是一首专请观世音的偈赞，此赞以“散华乐”作和声。部分内容如下：

奉请观世音 散华乐 慈悲降道场 散华乐  
 敛容空里现 散华乐 忿怒伏魔王 散华乐<sup>[36]</sup>

第三类是由高座以口白的方式，唱念：“道场众等个个敛心，弹指合掌，叩头标心运想。今为施主某甲等，奉请十方法界人天凡圣，水陆虚空一切香华，音乐光明宝藏，香山香衣香树……入此道场。”<sup>[37]</sup>

### 5. 行道

《法事赞》有很明确的行道说明，对行道者何时散花，何时坐下皆作了具体指示，行道方法如下：

“奉请既竟，即须行道七遍，又使一人将华在西南角立，待行道入至，即尽行华与行道众等。即受华竟，不得即散，且待各自标心供养。待行道至佛前，即随意散之，散竟即过至行华人所，更受华亦如前法，乃至七遍亦如是。若行道讫，即各依本坐处立，待唱梵声尽即坐。”<sup>[38]</sup>

行道过程中有 1 人立于西南角，将花递给行道者，众人行至佛

像前即散花供养，共作7次。行道细节的规定，目的在于维持法会进行时，坛场的整齐庄严。行道的同时唱咏《行道赞梵偈》来配合队伍的进行。如此，在行道的过程中以梵呗为背景音声，能令坛场充满宗教的气氛，使大众心不散乱，专注在仪式的进行。

#### 6. 忏悔发愿

忏悔前先以高座下座接唱偈赞方式，唱说轮回及地狱之苦，以示劝众忏悔的缘由。接着是高座口白忏悔文，忏悔文内容详细描述众生造作无数罪恶，坠地狱受诸苦的情形，意在使听闻者心中生起大恐怖而能诚心忏悔。忏悔之后是发愿，愿从今以后“誓共众生舍邪归正，发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属、真善知识，同生净土”<sup>[39]</sup>。

以上为上卷仪轨主要次第，一般称之为前行法。

#### 7. 诵经

下卷一开始由高座诵读《阿弥陀经》。《阿弥陀经》经文很短，分17段转读，每段以“高座入文”带出经文。每读完一段经文后，高座与下座以接唱偈赞方式，针对该段经文内容作赞咏。每段经文后的偈赞多少不等，少则1首，多则5首。读诵经文后，以唱赞而非口白解释经文的原因，“想必其转经的对象，应是已有相当信仰根基的信徒，故散文之说解已不必要，而不断用赞歌之重复演唱以阐述经文意旨”<sup>[40]</sup>。补充说明的是，前面已讨论过，参加法会者的前行功课是诵《阿弥陀经》万遍和念阿弥陀佛名万遍。鸠摩罗什所译的《阿弥陀经》简洁易懂，即使是初学者，念《阿弥陀经》万遍后，已经相当熟悉经文内容，对经义也会有某种程度的了解。况且《法事赞》是以往生净土为目的所作的功德法会，和讲经法会之释经弘法宗旨本不相同，故不需再作散文口白的经文讲解。以唱赞方式对经文内容的咏赞，可使与会者专心投入仪式的进行，借着梵呗的音声，提升宗教情感。

#### 8. 总忏悔

总忏悔由高座先读忏悔文，忏悔文分为8段，对身、口、意所

造的十恶罪业作忏悔，每段的末尾以“今对道场凡圣，发露忏悔，永尽无余。忏悔已，至心归命阿弥陀佛”作结束语。然后下座接和赞云：“忏悔已，至心归命阿弥陀佛”。忏悔十恶后，再以“高接下赞云”、“下接高赞云”轮番唱赞，一方面忏悔各罪，另一方面劝修净土行，愿共生净土。偈赞同前面一样以“愿往生愿往生”为偈首，“手执香华常供养”作偈尾。

总忏悔的内容不但忏悔过去对三宝、师僧、父母、六亲眷属等所做的一切恶业，还包含对地狱畜生、水陆虚空蠕动之类以及鬼神众生等所造作的恶业，可以说将大小微细所有可能犯下的罪皆含摄进来，以求所有罪业皆得以忏悔清净。

### 9. 行道

第二次的行道由高座指挥，过程如下：

“又诵经唱赞已，高座即令一人行香，与大众行华。次当赞人等向行道处立，又令小者唱礼供养及如法行道。唱已，其散华法用一如上，或三匝或七匝竟，即当佛前立，次唱后赞。”<sup>[41]</sup>

第二次行道结束后，大众是站立着，因为法会即将结束，所以没必要坐下。行道散华时唱后赞，后赞内容是送别迎请来道场证明功德的阿弥陀佛及其他圣众，形式同于前面奉请时的《般舟三昧乐》偈赞，有前后呼应的效果。

### 10. 叹佛咒愿

由高座口白叹佛咒愿文，为大众祈福发愿，等同法会之文疏。首先是赞叹阿弥陀佛和观音、势至菩萨以及其他圣众并赞叹极乐世界种种庄严。接着发愿大众共结往生净土之业；祈求诸佛菩萨护佑一切常安，大众灭罪增福，临终时得佛菩萨接引至西方净土。末又愿以此法会功德资益皇室并及饿鬼、地狱和畜生，愿它们解脱三恶道，归向净土。叹佛咒愿的内容充分反映大乘佛教自利利他的思想，和序文所言“凡欲为自，欲为他立道场者”而举行此法会是一致的。

### 11. 唱七礼

七礼即7次的礼拜，由下座领唱，“南无本师释迦牟尼佛等一切三宝，我今稽首礼，回愿往生无量寿国”、“南无西方极乐世界阿弥陀佛，愿共诸众生，往生安乐国”等，每唱一佛或菩萨，大众即作礼一拜。礼拜对象有释迦牟尼佛及一切三宝、十方三世一切三宝、阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨、极乐世界诸菩萨等，最后为法界一切众生断除业障礼佛一拜。

### 12. 唱随意

唱随意是在法会即将结束时对大众的叮咛嘱咐，一般没有固定的内容。《国清百录·敬礼法》云“说偈竟，唱随意”<sup>[42]</sup>，《净土五会念佛诵经观行仪》卷中“第十回向发愿门”后云“即唱随意便散”<sup>[43]</sup>，两者都无唱随意的内容，应是依法会参加对象及目的而编制唱随意的内容。《法事赞》之唱随意先是叮咛与会大众，“一切时，常依此法，以为恒式”。接着唱送经文，唱言送经至摩尼宝殿、龙宫大藏和西方石窟宝函中。至此，法会结束。

《法事赞》是善导四部行仪中仪轨最完备的一部。有学者认为《法事赞》的全部仪轨是模仿智顓《法华三昧忏仪·初入道场正修行方法第四》所说的十法及《国清百录》卷一所收的《敬礼法》，并参照《请观音忏法》、《金光明忏法》、《方等忏法》等而构成。<sup>[44]</sup>《法华三昧忏仪》由5部分组成，分别是三七日行法华忏法劝修第一、三七日行法前方便第二、正入道场三七日修行一心精进方法第三、初入道场正修行方法第四、略明修证相第五5个步骤。其中仪轨次第部分主要是在初入道场正修行方法第四，共有十法，即“一者严净道场，二者净身，三者三业供养，四者奉请三宝，五者赞叹三宝，六者礼佛，七者忏悔，八者行道旋绕，九者诵《法华经》，十者思惟一实境界”<sup>[45]</sup>。兹就《法事赞》与《法华三昧忏仪》、《国清百录·敬礼法》的对应，以表示之，其中《法华三昧忏仪》栏内的数字是该忏仪原本次第的顺序。

《法事赞》	《法华三昧忏仪》
1. 请护法神	
2. 序文	等同“三七日行法华忏法劝修第一”
3. 严净道场（含净身、烧香散花）	1. 严净道场；2. 净身
4. 奉请	3. 三业供养（含烧香散花）；4. 请三宝；5. 赞叹三宝
5. 行道	8. 行道旋绕
6. 忏悔发愿	7. 忏悔六根、劝请、随喜、发愿、回向
7. 诵经（诵《阿弥陀经》）	9. 诵经（诵《法华经》）
8. 总忏悔	
9. 行道	
10. 叹佛咒愿	《国清百录·敬礼法》
11. 唱七礼敬	6. 礼佛
12. 唱随意	《国清百录·敬礼法》
	10. 思惟一实境界（坐禅实相正观）

由上表来看，两部忏仪的顺序虽有不同，但《法事赞》仪轨的内容都可以在《法华三昧忏仪》和《敬礼法》中找到，两者仪轨次第的相应性确实是相当明显。不过《法华三昧忏仪》之目的是作为修习止观的前方便，也就是行者借由忏悔仪式的行持，先忏除障道罪业，使身心清净，以求证入三昧。《法事赞》目的在自利利他，忏悔业障之余，重要的是发愿寿尽后，与众生共同往生净土。

## 二、《法事赞》所涉及的经典

《法事赞》转读之《阿弥陀经》，是鸠摩罗什于弘始四年（402年）所译出，另外，《法事赞》亦融合《无量寿经》、《观无量寿经》经文于整个仪轨中，如“乃由弥陀因地世饶王佛所，舍位出家，即起悲智之心，广弘四十八愿”<sup>[46]</sup>和“一切世界六种震动，总摄魔界，动魔宫殿，搥裂邪网，消灭诸见，散诸尘劳，坏诸欲壑”<sup>[47]</sup>是《无量寿经》的内容；“复因韦提致请，誓舍娑婆，念念无遗，决定求生极乐。如来因其请故，即说定散两门，三福九章”<sup>[48]</sup>和“临终圣众持华现，身心踊跃坐金莲，坐时即得无生忍，一念迎将至佛前”<sup>[49]</sup>是出自《观无量寿经》。净土三经从不同角度对弥陀净土及往生方法的阐述，不但为善导建立净土思想理论提供了依据，更丰富了善导礼忏行仪的内容。

净土三经之外，《法事赞》还提到《贤愚经》的故事，每个故事都是以一句话表达，如“或可逢人逼试皮肉分张，或自割身而延鸽命，或舍千头以求法，或钉千钉而求四句，或刺身血以济夜叉……”<sup>[50]</sup>共提到11个故事。其用意在于说明释迦佛与诸佛昔日的苦行皆是成佛道，以救度众生。意使道场大众能生起对诸佛惭愧感恩之心，因而发起菩提心，努力修行归向净土彼岸。另一个隐含意义则是对立出难、易二行的优劣，以诸佛经历长劫多时的苦行才得以成佛，这种修行途径是难行之道；但释迦诸佛不舍慈悲，为众生宣说易行的弥陀净土法门，使众生于今生毕命就能往生净土，不再受长时轮回之苦。

“忏悔发愿”所引《佛说观佛三昧海经》卷五内容将在后文讨论，此处先讨论“总忏悔”所参考的经典。“总忏悔”中对身、口、意所作十恶业的忏悔，与30卷本《佛说佛名经》忏悔内容相当类似，兹将两者的对应处列表示之：

	《法事赞》卷下 <sup>[51]</sup>	《佛说佛名经》卷二九 <sup>[52]</sup>
杀罪 (身业)	……或杀害劫夺一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	杀害一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数
偷盗罪 (身业)	……或偷盗劫夺一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	偷盗一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生物，不可知数
邪淫罪 (身业)	……或起淫心，逼掠一切师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	于一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生上起邪心，不可知数
虚逛罪 (口业)	……或欺逛一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	妄语欺逛一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数
调戏罪 (口业)	……或调弄一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	绮语调弄一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数
恶口罪 (口业)	……或骂辱诽谤毁訾一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	恶口骂辱诽谤毁訾一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数
两舌罪 (口业)	……或斗乱破坏一切人天三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数	两舌斗乱破坏一切三宝、师僧、父母、六亲眷属、善知识、法界众生，不可知数

《佛说佛名经》对意业的忏悔并没有具体的说明。《法事赞》之忏悔内容是针对身、口、意十恶之罪的忏悔，前面已经忏悔身三业和口四业，至于意三业的忏悔，善导以“或因意业，造作身业十恶之罪，不简凡圣六道众生、亲疏人畜等众生，不可知数”<sup>[53]</sup>来总括意业的忏悔。可以明显看出，意业忏悔的风格和身业、口业忏悔之不同，两者之一应是采撷他人之作。不过目前对30卷本《佛说佛名经》成立的时间并不清楚，故无法完全确定善导之忏悔文是参考30卷本《佛说佛名经》而发挥的，但其可能性相当高。

善导在弘扬净土三经之外，常以其他经典来辅助说明或支持其净土理论，这种引经据典的模式也见于《往生礼赞》和《观念法门》。

### 三、《法事赞》的特色

#### (一) 经文与偈赞的组合

《法事赞》的内容是以《阿弥陀经》为主干，仪轨的“诵经”次第虽可说是源自天台忏法，却不同于纯粹转读经文的天台忏法之诵经，而是将经文分17段，经文间又穿插偈赞接唱，音乐性极强。后世之净土行仪多以偈赞为仪轨主体，应是受善导行仪之影响，不过其他净土行仪并没有将经文分段和偈赞穿插的组合形式，而且这样的形式也不见于其他宗派的忏法。此点可说是《法事赞》的独特之处。

善导之前弘传净土的诸师，如昙鸾、道绰，所依据的经典是以《无量寿经》和《观无量寿经》为主，善导加入了《阿弥陀经》，形成所谓的“净土三经”，其《观经疏》阐述5种正行时提到“一心专读诵此《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》等”<sup>[54]</sup>。善导在积极倡导称名念佛之外，更鼓励读诵《阿弥陀经》，每每以万遍为期许，如《法事赞》的前行功课即要求“各诵弥陀经尔许万遍”；《观念法门》亦言“诵《弥陀经》，日别十五遍，二年得一万；日别三十遍，



一年一万”<sup>[56]</sup>。其理由除了《阿弥陀经》简要易诵外，经文中称名念佛功德的往生行，应是善导极力推崇此经的主要原因。《阿弥陀经》云：

“若有善男子、善女人闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前，是人终时心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”<sup>[56]</sup>

《阿弥陀经》明确的称名念佛功德，是善导推展称名念佛法门的有力依据。他在《法事赞》序文言：“如来善巧总劝四生，弃此娑婆忻生极乐，专称名号兼诵《弥陀经》，欲令识彼庄严，厌斯苦事”<sup>[57]</sup>。《法事赞》可说是善导念佛法门的主要辅助行仪。

歌咏偈赞在佛教中运用甚广，举凡讲经、受戒、法会、共修、礼忏等宗教活动，皆有梵呗穿插其中，用以增加宗教气氛。如前文所述，中土净土赞文创作最早见于东晋支道林的《阿弥陀佛像赞》和北魏昙鸾的《赞阿弥陀佛像》。另外，东晋道安所制僧尼轨范三科之行香、定坐、上经、上讲之法（即讲经仪式）中，已规定唱诵偈赞的程序。善导《法事赞》的一大特色就是将梵呗、赞文、仪范融合在一个仪轨中，形成偈赞唱诵为主体的净土行仪。这种以偈赞为仪轨主体的模式也见于善导《往生礼赞》和《般舟赞》行仪中。

值得注意的是，《法事赞》虽然和讲经仪轨有所关联，但并不等同于讲经法会。日僧证空在《修业要诀》中解释《法事赞》标题时云：“法事赞者，有佛事、法事、僧事，今讲经故云法事矣”<sup>[58]</sup>。证空把《法事赞》归属于讲经法会的范围。林仁昱也认为《法事赞》下卷将《阿弥陀经》经文穿插于赞歌间，不失经文本意，应视为是正式讲经文。<sup>[59]</sup>依学者对佛教讲经的论述，综合讲经文主要组成部分为经文、讲解、韵唱，<sup>[60]</sup>讲经仪式次第为鸣钟入座、礼佛、讲师及都讲升高座、打磬静众、赞呗、都讲唱经题、讲师释经题、法会缘起、正讲、说竟回向、赞呗、下座礼辞等，<sup>[61]</sup>《法事赞》的形式确实和讲经法会部分内容相似。然而就性质宗旨言，《法事赞》

是以往生净土为诉求，既没有经文的口白讲解，召请和忏悔内容又占全部行仪的一半，超过经文转读的比重，明显是一种忏悔仪式，与一般释经传法性质的讲经法会有很大区别，所以，不应将其视为讲经法会。

## （二）地狱思想

《法事赞》在转读经文前后各有一段相当长的忏悔文，转经前主要是忏悔地狱诸恶报，转经后是忏悔十恶之罪。忏悔文一方面体现此行仪是忏法的性质，另一方面也反映善导地狱思想的特色。

佛教典籍中关于地狱的描述相当详细，相关的经典自东汉时就已经译出，如安士高译《佛说十八泥犁经》、《佛说罪业应报教化地狱经》，西晋法力、法炬译《大楼炭经》，东晋竺昙无兰译《佛说四泥犁经》、《佛说铁城泥犁经》，罽昙僧伽提婆译《增壹阿含经》，后秦鸠摩罗什译《十住毗婆沙论》、《大智度论》，佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》，隋阇那崛多译《起世经》，等等。诸典籍中对地狱名称、数量和地狱众生受苦情形说法不一，但皆言堕入地狱众生，是依生前所造各种恶业来决定其入不同的地狱受不同的苦。

《法事赞》中对地狱种类以及众生受罪果报的描述是引自《佛说观佛三昧海经》卷五。其中关于地狱的种类有：“十八黑暗地狱、十八小热地狱、十八刀轮地狱、十八剑轮地狱、十八火车地狱、十八沸屎地狱、十八镬汤地狱、十八灰河地狱……五百亿剑林地狱、五百亿刺林地狱、五百亿铜柱地狱、五百亿铁机地狱、五百亿铁网地狱、十八铁窟地狱、十八铁丸地狱、十八尖石地狱、十八饮铜地狱，如是等众多地狱”<sup>[62]</sup>。描绘地狱众生所受的罪报如：“直落阿鼻大地狱中，从于上隔如旋火轮，至下隔际，身遍隔内，铜狗大吼，啗骨啖髓，狱卒罗刹捉大铁叉，叉颈令起，遍体火焰满阿鼻城”<sup>[63]</sup>，等等。《法事赞》忏悔地狱诸苦之文分为两大部分，内容都是陈述地狱的苦状。唯在第二段善导提到“地狱经云”，此处《地狱经》不知所指为何，经比对后发现所引《地狱经》，仍是《佛说观佛三昧海经》卷五的内容。

善导对于地狱恶相鲜活具体的描绘是他不同于净土教前人之处。净土三经着重在对现世烦恼和净土庄严美好的苦乐对立，很少提到地狱苦相，凡有涉及地狱的部分多是轻描淡写。昙鸾、道绰基本上也是依循净土三经的模式，强调弥陀净土的种种殊胜，及现世的诸多苦痛，比较净土和三恶道的乐与苦，对于地狱恐怖、悲惨的情境甚少着墨。善导则将地狱思想如实地表现出来，强调地狱之苦，意在使闻者“心惊毛竖，怖惧无量，惭愧无量”<sup>[64]</sup>，达到真心恳切忏悔的效果，加强大众往生净土的意愿，诚如他在详述地狱诸相之后所言：

“唯愿十方三宝法界众生……受我忏悔，忆我清静。唯愿不舍慈悲，摄变（受）我等，已作之罪愿除灭，未起之罪愿不生，已作之善愿增长，未作之善方便令生。愿从今日乃至不起忍已来，誓共众生舍邪归正，发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属，真善知识，同生净土，乃至成佛。”<sup>[65]</sup>

地狱业报的恐怖能让闻者发愿断恶修善，忏悔改过，并且坚固对净土法门的信仰。善导另在《般舟赞》也以偈赞对地狱稍作描述，虽然《般舟赞》中关于地狱诸相的偈赞仅占全文1/10的分量，却反映出善导净土信仰内涵一贯的地狱思想。善导的地狱思想除从《佛说观佛三昧海经》而来，另外，由于善导主要弘法的范围正是在三阶教活动的长安，初唐时三阶教相当盛行，三阶教宣传的地狱思想，对善导多少有所影响。<sup>[66]</sup>

《法事赞》以天台忏法之十法为蓝本，加入善导的净土思想，形成一部仪轨次第完整的行仪。其中分段的经文转读和大量的偈赞，是该行仪不同于其他宗派忏法之处，两次有分量的忏悔，更确定了《法事赞》的礼忏性质。

### 第三节 《往生礼赞》

《往生礼赞》原名《往生礼赞偈》，又名《六时礼赞》、《六时礼忏》。善导在此行仪的序文中标立了《往生礼赞》之内容和目的。其内容是依据经典及前人作品，将一日分为6个时辰，制作成各时不同的礼忏内容。善导云：“谨依《大经》及龙树、天亲、此土沙门等，所造《往生礼赞》，集在一处分作六时。”<sup>[67]</sup>《大经》即《无量寿经》。六时指的是日没、初夜、中夜、后夜、晨朝和午时，表示此行仪是一种日常性的仪式，分别在每日的6个时辰举行。《往生礼赞》的目的在“唯欲相续系心，助成往益；亦愿晓悟未闻，远沾遐代耳”<sup>[68]</sup>。令行者借着礼拜忏悔的助业，心念能持续在阿弥陀佛及其净土上，如此可以帮助其往生西方净土。从“亦愿晓悟未闻”判断，此行仪亦有教化未闻弥陀净土者的目的，意指初学者亦可参与修持，没有像《法事赞》中所要求，要事先读经念佛万遍。

#### 一、《往生礼赞》之结构和内容

《往生礼赞》行仪分为序文、六时礼赞及后文3大部分。序文阐明善导净土生因行的安心、起行、作业等理论。后文陈述忏悔的种类、内容和修行的功德利益。主体六时礼赞内容以赞叹西方净土依、正二报的偈赞构成，并搭配礼拜、忏悔、发愿、回向等程序，于六时进行。每一时偈赞的制定各有依据，礼拜次数也不等，其礼拜次数和偈赞配合如下：<sup>[69]</sup>

1. 日没礼赞：依《无量寿经》弥陀十二光名，十九拜。
2. 初夜礼赞：依《无量寿经》采集要文，二十四拜。
3. 中夜礼赞：依龙树菩萨《愿往生礼赞偈》，十六拜。
4. 后夜礼赞：依天亲菩萨《愿往生礼赞偈》，二十拜。

5. 旦起（晨朝）礼赞：依彦琮法师《愿往生礼赞偈》，二十一拜。

6. 日中礼赞：沙门善导依《观无量寿经》作《愿往生礼赞偈》，二十拜。

《大正藏》所收录的《往生礼赞》（流传本）之仪轨次第没有一般法会常见的前行次第，如严净道场、请佛、作梵、烧香散花等仪式，而是直接进入唱赞礼拜的程序。推论这是由于《往生礼赞》为日常性的修持，行者对例行性的前行次第已经相当熟悉，故善导在编撰时将前面的几个次第省去不记。这种省略的做法亦见于六时礼赞之各时轨仪次第中，如在第一时《日没礼赞》礼拜完毕后，接着说明忏悔、发愿、回向等详细内容，其后的五时礼赞则只言“忏悔同前后”，没有再一一列举偈赞礼拜之外的次第。各时礼赞除偈赞内容和礼拜次数彼此有差异之外，其他前后的仪轨次第皆相同。

虽然《往生礼赞》省略了许多仪轨次第，但我们可以从智升《集诸经礼忏仪》和敦煌出土的诸多相关写本中，大致恢复《往生礼赞》实际操作的模式。敦煌文献中有关《往生礼赞》的写本有以下 11 件：<sup>[70]</sup>

B. 8350（服 28）晨朝礼赞后半、日中礼赞前半

P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》琮法师净土礼赞、善导和尚西方礼赞文

P. 2722R2 日中礼赞

P. 2963 《净土五会念佛诵经观行仪卷下》善导和尚西方赞

P. 3841 日没礼赞后半、初夜礼赞、中夜礼赞

S. 2553 日中礼赞

S. 2579 日中礼赞断简

S. 2659V2 日中礼赞

S. 5227 中夜礼赞

大谷本 往生礼赞前序断片

守屋本 善导和尚西方赞

其中 P. 2066、P. 2963、大谷本和守屋本 4 件是引用《往生礼赞》的抄本，P. 2722R2、S. 2659V2、S. 5227 共 3 件为《往生礼赞》的别行本，B. 8350、P. 3841、S. 2553、S. 2579 共 4 件首尾欠缺，无法判别是否为别行本，因残存的内容和流传本一致，故将此 4 件归为同类。

P. 2722R2 和 S. 2659V2 是仪轨次第完整的《日中礼赞》别行本，2 件写本的内容相同，虽皆题名为“往生礼赞文一卷”，实际上主体偈赞部分是流传本《日中礼赞》的内容，唯前面增加香花供养等 5 个次第，完备了善导所省略的前行次第；后面补上流传本《日没礼赞》礼拜之后的 7 个次第，如实还原了“忏悔同前后”所省去的部分。既然每一时的仪轨次第都相同，所以只要其中一时的仪轨清楚，便可看出《往生礼赞》的全貌。由于《日没礼赞》在流传本被列为第一时礼赞，而且所记载的仪轨次第较详细，因此笔者以《日没礼赞》为对象，依据流传本、《集诸经礼忏仪》、P. 2722R2 和 S. 2659V2 将一时之仪轨结构整理如下：

### 1. 敬礼三宝

“一切恭敬，敬礼常住三宝。”礼拜三宝是法会开始时通行的次第，即便是个人自己的修持，也会先礼拜三宝，以示对三宝的恭敬。

### 2. 香华供养

大众于佛前跪下，以香花供养诸佛菩萨及圣众等，同时唱云：“愿此香华云，遍满十方界，供养一切佛，化佛并真法，菩萨声闻众，受此香华云，以起光明台，过于无边界，无边受用作佛事”。香华供养的偈文源于《观佛三昧海经》，<sup>[71]</sup>亦普见于各宗派的礼忏法中，如天台宗智顛的四部忏法皆有类似之香华供养，其中尤以《请观世音忏法》之香华供养偈最为相近；<sup>[72]</sup>此外，三阶教相关礼忏文、《十二光礼》礼忏文等，凡有香华供养次第的行仪，供养文皆是大同小异的内容。<sup>[73]</sup>

### 3. 作梵

作梵即唱“如来妙色身，世间无与等，无比不思議，是故今敬

礼”。此偈出自《胜鬘师子吼经》，<sup>[74]</sup> 常见于敦煌写本各礼忏文中，又称“如来呗”。其他礼忏文写本多作 8 句，<sup>[75]</sup> P. 2722R2 和 S. 2659V2 只采用其中 4 句，后 4 句为“如来色无尽，智能亦复然，一切法常住，是故我归（同“皈”，下同）依”。

#### 4. 叹佛咒愿

《集诸经礼忏仪》之叹佛咒愿与三阶教之《七阶礼》写本相同，适用于对一切诸佛的赞叹。P. 2722R2 和 S. 2659V2 则是针对阿弥陀佛，此处采用 P. 2722R2 的叹佛咒愿内容，其文如下：

“窃以释迦尊佛功生净土，十方种觉皆同指赞，国名极乐，佛号弥陀，身真金色，身高六十万亿那由他恒河沙由旬，眉间毫（毫）相右旋苑（宛）转如五须弥山，眼如四大海水，清白分明，身诸毛孔引出光明。其佛圆光如百亿三千大千世界，于圆光中复有百万亿那由他恒河沙化佛菩萨以为侍者。复有八万四千相，一一相有八万四千随形好，一一好有八万四千光明，一一光明遍照十方世界，唯觅念佛众生摄取不舍。佛有如是四十八弘誓愿，无量大悲恒沙功德，非叹能尽然。”

以上叹佛咒愿之“身高六十万亿那由他恒河沙由旬……念佛众生摄取不舍”。出自《观无量寿经》之第九真身观，但作了些许的更动，如“毫相”原作“白毫”，“眼”原作“佛眼清净”，“引出光明”原作“演出光明如须弥山”，等等。

#### 5. 回向发愿

礼忏功德回向的对象包括所有法界众生，上至梵释四王、天龙八部，下及地府众生，并及皇室、文武百官、师僧、父母、施主等。普愿所有众生皆能“发菩提心，修菩萨行，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属作真善知识，同生阿弥陀佛国，俱成佛果”。发愿文和《法事赞》第六忏悔发愿之发愿内容大同小异，可见 P. 2722R2 别行本应是出自善导，或是后人抄自《法事赞》。

以上 5 个次第为众多礼忏法所通行的程序，流传本《往生礼赞》并没有记载。

## 6. 礼佛

《日没礼赞》主要是礼拜阿弥陀佛的12个别名，又称为十二光佛。十二光佛加上前3礼分别礼拜释迦、十方三世、阿弥陀佛，后4礼为礼拜阿弥陀佛、观音、势至和极乐世界诸菩萨，<sup>[76]</sup>共有19拜。每一礼拜后皆有“愿共众生咸归命，故我顶礼生彼国”的和声。《日没礼赞》仅有礼拜，其他五时礼赞皆有礼赞偈，而且其他五时礼赞的和声为“愿共诸众生，往生安乐国”。这两点是《日没礼赞》较特别之处。

## 7. 至心忏悔

礼佛后唱念“普为师僧父母及善知识法界众生，断除三障，同得往生阿弥陀佛国，归命忏悔”，接着唱念忏悔偈：

### 至心忏悔

南无忏悔十方佛，愿灭一切诸罪根。

今将久近所修善，回作自他安乐因。

恒愿一切临终时，胜缘胜境悉现前。

愿睹弥陀大悲主，观音势至十方尊。

仰愿神光蒙授手，乘佛本愿生彼国。

因“忏悔同前后”，所以，其他五时礼赞在礼拜次第之后皆套用自“至心忏悔”以后的程序。唯《中夜礼赞》于礼拜后有独自の至心忏悔、劝请、随喜、回向、发愿，即所谓的五悔文，所以不需再重复此处的至心忏悔。

## 8. 作梵

作梵并无实际的内容，只注明“次作梵竟”。不过对照《十二光礼》写本 B. 8304、P. 2911 和《七阶礼》相关写本 B. 8302、P. 2692、S. 59 等的梵呗文，皆是“处世界，如虚空，如莲花，不着水，心清净，超于彼，稽首礼，无上尊”，即所谓的“后呗”，推测善导省略的作梵内容应该是这首通行的偈颂。

## 9. 说偈发愿

大众将所有礼忏的功德，回向发愿往生净土。说偈发愿其中的



8句偈颂出《究竟一乘宝性论》，《往生礼赞》多了“往生安乐国”一句，形成如下的内容：

礼忏诸功德，愿临命终时，  
见无量寿佛，无边功德身，  
我及余信者，既见彼佛已，  
愿得离垢眼，往生安乐国，  
成无上菩提。

《宝性论》之“礼忏诸功德”作“依此诸功德”，“愿临命终时”作“愿于命终时”。迦才在《净土论》也引《宝性论》原偈来辅助说明往生净土之生因的发愿门。<sup>[77]</sup>此偈是摘录自《宝性论》卷一之56句偈中，该偈在卷四再次出现时也有12句，2卷的偈颂都超过8句，迦才和善导皆引用相同的8句，推测2部行仪的制作过程中，应该是有某种关系才是。迦才和善导皆曾师事道绰，现有文献无法看出彼此的交涉，不过迦才为善导之先辈，而且迦才所引的是《宝性论》原文，没有像善导作过文句的增减，因此，迦才先引用此8句偈的可能性较大。

值得注意的是，B. 8318（昆96）《佛说七阶礼佛名经》写本之《十二光礼》的“至心发愿”内容和善导更改后之偈颂大致相同，唯省略“礼忏诸功德”一句，又“既见”作“已见”，与《宝性论》原偈差异更多。该写本有纪年“上元三年（676年）正月五日”，时间上约同善导时代，稍晚于《往生礼赞》成立的时间。<sup>[78]</sup>但《十二光礼》行仪的成立时间目前无法确定，所以也无法判断善导本所引偈颂是本人或后人修改的结果。

#### 10. 三归依礼

《往生礼赞》之三归依文是由2句5言的偈子所组成，每2句后再接“愿共诸众生，回愿往生无量寿国”的和声。一般通行的三归依文是出自《华严经·净行品》的“自归依佛，当愿众生，体解大道，发无上意。自归依法，当愿众生，深入经藏，智能如海。自归依僧，当愿众生，统理大众，一切无碍”<sup>[79]</sup>。《往生礼赞》三归

依文不是采用《净行品》的偈文。其三归依文和《国清百录·普礼法》的最后4偈相当类似，兹将两者列表示之：

《往生礼赞》 <sup>[80]</sup>	《国清百录·普礼法》 <sup>[81]</sup>
归佛得菩提，道心恒不退	普礼十方三世诸佛，归佛得菩提，善心常不退卢舍那佛
归法萨婆若，得大总持门	普礼十方三世诸佛，归法萨婆若，入大总持门卢舍那佛
归僧息净论，同入和合海	普礼十方三世诸佛，归僧息净论，入大和合海卢舍那佛
愿诸众生，三业清净，奉持佛教，和南一切贤圣	愿诸众生，三业清净，奉持尊教，和南佛法贤圣僧。

从上表可以很明显看出，《往生礼赞》的三归依文是源自《国清百录·普礼法》。由三归依文的相应性，也再次印证前文所述，善导行仪的设立受天台智顛影响之推论。

### 11. 说无常偈

六时所搭配的偈颂各不相同，《往生礼赞》的日没无常偈如下：

人间匆匆营众务，不觉年命日夜去，  
如灯风中灭难期，忙忙六道无定趣，  
未得解脱出苦海，云何安然不惊惧，  
各闻强健有力时，自策自励求常住。

除《晨朝礼赞》的偈颂称为“清净偈”外，其他五时礼赞的偈颂一般皆称为“无常偈”，称为无常偈之目的在于警策大众时光飞逝，要发奋精进修行。《往生礼赞》之初夜、中夜、后夜、晨朝和日中无常偈常见于敦煌写本其他性质的礼忏文中，唯独上述日没无常偈不见于净土系以外的礼忏文。

### 12. 发愿文

在法会最后再次发愿，足见发愿在净土法门的重要性，其愿文如下：

“愿弟子等临命终时，心不颠倒，心不错乱，心不失念，身心无诸苦痛，身心快乐如入禅定，圣众现前，乘佛本愿，上品往生阿弥陀佛国。到彼国已，得六神通，入十方界，救摄众生。虚空法界尽，我愿亦如是。”

发愿往生净土是善导的净土思想理论中不可少之往生行因，如他在《观经疏》卷一云：“若欲往生者，要须行愿具足，方可得生。……但有其行，行即孤，亦无所至；但有其愿，愿即虚，亦无所至。要须愿行相扶，所为皆克”<sup>[82]</sup>。也就是在礼拜、忏悔、诵经等具体修持外，还必须发愿往生净土，才能往生到净土。因此，整个仪式的和声，不论是“愿共众生咸归命，故我顶礼生彼国”或是“愿共诸众生，往生安乐国”，处处皆在提醒大众要发愿往生净土。

《往生礼赞》的相关写本中，有包括全部 12 个次第的 P. 2722R2 和 S. 2659V2，也有和流传本一样，省略前面 5 个次第的 S. 5227。可见六时礼赞有 2 种实践的方式，从 P. 2722R2 和 S. 2659V2 “香华供养”次第前的引导句子“是诸众等人各胡跪，严持香华，如法供养”之“是诸众等人”判断，实行完整 12 个次第的场合应该是多人共修时；反之，省略前面 5 个次第的原因，大概是个个人自己修行时，求其仪式简化的考量。<sup>[83]</sup>

流传本《往生礼赞》在每首偈赞开始的“至心归命礼西方阿弥陀佛”和声前有“南无”二字，此二字应是后人所增添，并非善导原著。因为《观经疏》卷一释名时云：“南者是归，无者是命”<sup>[84]</sup>。“南无”是梵语，等于“归命”的意思，既然善导知道“南无”即“归命”，就断然不会写出“南无至心归命”这种重复意思的句子。而且智升《集诸经礼忏仪》和敦煌《往生礼赞》相关写本在“至心归命礼西方阿弥陀佛”前都没有“南无”二字。所以此二字应是后人在不明白“南无”意义的情况下，为求与第一时《日没礼赞》礼拜“南无西方极乐世界无量光佛”等佛名之模式一致而添加上的。

## 二、《往生礼赞》之净土生因

善导在《往生礼赞》序文中，阐述往生净土必须具备安心、起行和作业三法，此三法是善导实践门的主要架构。所谓的安心即至诚心、深心和回向发愿心，其文如下：

“一者至诚心，所谓身业礼拜彼佛，口业赞叹称扬彼佛，意业专念观察彼佛。凡起三业，必须真实，故名至诚心。二者深心，即是真实信心，信知自身是具足烦恼凡夫，善根薄少，流转三界，不出火宅。今信知弥陀本弘誓愿，及称名号，下至十声一声等，定得往生。乃至一念无有疑心，故名深心。三者回向发愿心，所作一切善根悉皆回愿往生，故名回向发愿心。具此三心必得生也。若少一心即不得生。”<sup>[85]</sup>

三心具备，才能往生净土。善导之三心说出自《观无量寿经》第十四观上品上生往生因行之“若有众生，愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三，一者至诚心，二者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国”<sup>[86]</sup>。善导以《观无量寿经》之三心为基础，建立其往生净土的修持理论和方法。

“至诚心”是在修行身、口、意三业时，必须发真实心。《观经疏》卷四解释至诚心时说到“不得外现贤善精进之相，内怀虚假，贪嗔邪伪。……起善三业者，必须真实心中作，不简内外明暗，皆须真实”<sup>[87]</sup>。所谓的深心，一是信机，信自身是烦恼凡夫，无解脱之因缘；二是信法，信弥陀法门是众生离苦之方法。信法又分：(1)就人立信，即深信弥陀、释迦及诸佛所说；(2)就行立信，即信往生之修行法，也就是深信“起行”之法。至于“回向发愿心”，即将所作善业功德，真实心中发愿，愿生弥陀净土。此处的回向是同于昙鸾《往生论注》提出的“回向有二种相：一者往相，二者还相”<sup>[88]</sup>。前者是将所作善根回向，愿共众生往生弥陀净土；后者是回向往生净土后，得六神通，回入娑婆，教化众生。

三心原来仅是《观无量寿经》上品上生的生因，经善导的诠释发挥，将其扩大为涵盖九品之净土生因，另又与五念门相结合，成为所有希望往生净土众生之必备条件，充分反映了善导凡夫本位的思想特色。善导也借由三心来彰显阿弥陀佛的本愿，及由深信本愿所表现出来的正行正业之说。此部分在解释“起行”时有较详细的说明。

所谓“起行”，是起身、口、意三业之行为，《往生礼赞》对三业之“行”有特别的说明，起行即身业礼拜弥陀佛，口业赞叹弥陀佛、净土诸圣众及净土庄严光明等，意业忆念观察弥陀佛、诸圣众及净土之庄严光明等。此三业修行和世亲《往生论》所言五念门之其中三门相同。《往生论》五念门原来的顺序是：(1) 礼拜门，(2) 赞叹门，(3) 作愿门，(4) 观察门，(5) 回向门。《往生礼赞》之五念门顺序为：(1) 礼拜门，(2) 赞叹门，(3) 观察门，(4) 作愿门，(5) 回向门。善导更改《往生论》的顺序，将礼拜、赞叹、观察置于五念门的前三门，主要是为了与至诚心之身、口、意三业相配合，作愿、回向二门则通于回向发愿心。

五念门和起行的相应还见于五正行中，《观经疏》卷四将起行分为“正行”和“杂行”两种，其对正行、杂行的解释如下：

“一心专诵此《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》等，一心专注，思想、观察、忆念彼国二报庄严，若礼即一心专礼彼佛，若口称即一心专称彼佛，若赞叹供养即一心专赞叹供养，是名为正。又就此正中，复有二种，一者一心专念弥陀名号，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。若依礼诵等，即名为助业。除此正助二行已外，自余诸善，悉名杂行。”<sup>[89]</sup>

善导以读诵、观察、礼拜、称名、赞叹供养五正行为起行的修持，五正行是在五念门的礼拜、赞叹、观察三门之外，加上读诵、称名二门。若就身、口、意三业来区分，五正行的礼拜是身业，观察是意业，读诵、称名、赞叹皆属于口业修持，可见口业修持比重较大，尤其是善导标立称名念佛为正行正业，其他四行为助业，更

是凸显口业一行的重要。

善导称名念佛与弥陀本愿思想有密切的关系，这部分在前文已有讨论。又善导于其赞叹口中，仅是赞叹“彼佛身相光明，一切圣众身相光明，及彼国中一切宝庄严光明等”之净土依、正二报，将《往生论》原文中“口业赞叹，称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故”<sup>[90]</sup>之称佛名号的部分提出，独立于五念门之外，意在凸显称名念佛有别于礼拜、赞叹、观察等法，从而标示出称名念佛为净土实践的正行正业主轴思想。当然称名虽是正业，却不是往生净土唯一之法，还需有助业配合齐修，才是起行之全部。因此，善导在积极提倡称名念佛的同时，也教化大众要诵念《阿弥陀经》、持戒、造像、礼拜、赞叹及供养，并将一切的修行利益回向发愿往生净土。

最后，善导以“作业”之四修法来策进安心、起行之日常实践。四修法即恭敬修、无余修、无间修和长时修。恭敬修是指以恭敬态度礼拜阿弥陀佛及彼圣众；无余修则是在身、口、意三业起行时，专称、专念、专想、专礼、专赞阿弥陀佛及彼圣众，不杂余业；无间修是心心相续，不以余业及贪嗔烦恼来间断身、口、意三业的修行；长时修是以上三修在时间上要“毕命为期，誓不中止”，终其一生精进不断。

安心、起行、作业体系，是善导以其凡夫和本愿净土思想理论为基础所建立的净土生因实践指南。简单而言，众生若愿往生净土，首先必须三心具备，专修五正行，不杂余业，相续不断，毕命为期，乘佛本愿，定得往生净土。六时礼赞之礼拜、赞叹等行持，虽是起行之助业，却也是往生净土重要必备的资粮。所以善导设立六时礼赞之目的，诚如其所言是在“唯欲相续系心，助成往益”。

### 三、《往生礼赞》之忏悔特色

前文已讨论过善导认为称名念佛即是忏悔灭罪的思想，但在真

正实践上，善导对忏悔的内容和种类则有严谨的规定。《往生礼赞》在忏悔方面，可说是善导行仪中忏悔实践的代表。在各时礼赞文前皆有“忏悔同前后”的注明；在礼拜结束后必有“普为师僧、父母及善知识、法界众生，断除三障，同得往生阿弥陀佛国，归命忏悔”。处处表达了六时礼赞的忏悔性质。

善导将忏悔的种类分为要、略、广3种。要忏悔指的是《日没礼赞》的至心忏悔偈子（见前引文）。至心忏悔文除了“南无忏悔十方佛，愿灭一切诸罪根”提到忏悔，其他的句子则是回向、发愿的内容，最末一句是“至心归命阿弥陀佛”。也就是说，要忏悔含有忏悔、回向、发愿内容，其最终目的在于归命阿弥陀佛。行持忏悔、回向、发愿三法之所以能归命阿弥陀佛，靠的是“佛本愿”。要忏悔以“乘佛本愿生彼国”贯穿忏悔、回向和发愿，成为忏悔灭罪的关键，这是善导他力本愿一贯思想的展现。

略忏悔是《中夜礼赞》的至心忏悔、至心劝请、至心随喜、至心回向、至心发愿五悔文。五悔思想起源甚早，东汉时已有涉及五悔思想的经典译出，如安世高译的《舍利弗悔过经》曾言及四悔，另有南北朝以来《决定毗尼经》之四悔、《观佛三昧海经》之五悔、《十住毗婆沙论》之四悔、《无尽意菩萨经》之四悔、《菩萨忏悔五法文》之五悔等，<sup>[91]</sup>至隋代天台宗之《大乘止观法门》、《摩诃止观》、《法华三昧忏仪》和《国清百录》等著作，已经可见到完整的五悔思想之运用。现存最早将五悔应用于忏悔文的记载，应是南朝齐竟陵文宣王萧子良所著的《净住子净行法门》。《净住子净行法门》原书已佚，现存本为唐道宣整理编集的《统略净住子净行法门》。<sup>[92]</sup>另外《圆觉经道场略本修证仪》提到：“西晋弥天法师（即道安）尝著《四时礼文》，观其严供五悔之辞，尊经尚义，多摭其要，故天下学者悦而习焉”<sup>[93]</sup>。也许最早提出五悔法的是道安，只是道安的五悔内容已佚，无法得知该五悔是否即后世流行之五悔法。

广忏悔是更详细的忏悔，忏悔的对象“或对四众，或对十方

佛，或对舍利尊像大众，或对一人”。若是独自作忏悔时，则向“十方尽虚空三宝，及尽众生界等”<sup>[94]</sup>。善导将广忏悔的程度分为上中下三品：

“上品忏悔者，身毛孔中血流，眼中血出者，名上品忏悔；中品忏悔者，遍身热汗从毛孔出，眼中血流者，名中品忏悔；下品忏悔者，遍身彻热，眼中泪出者，名下品忏悔。”<sup>[95]</sup>

若能如此彻底的忏悔者，“所有重障顿皆灭尽”。然而一般人要做到以上三品忏悔的程度并非容易的事，为了鼓励大众能建立忏悔的观念及养成忏悔的习惯，所以善导在三品忏悔后又言：“虽不能流泪流血等，但能真心彻到者，即与上同”。只要真心忏悔，即使没有见血见泪，还是可以达到灭罪除障的效果。

具体的广忏悔内容，除对十恶的忏悔外，还包括对破戒的忏悔，从五戒、八戒、十戒，到二百五十戒、五百戒、菩萨三聚戒，乃至一切戒，凡身、口、意所犯一切大小罪皆在忏悔的范围。如此忏悔能使意念清净，最终目的仍在“愿共法界众生，舍邪归正，发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属作真善知识，同生阿弥陀佛国，乃至成佛”<sup>[96]</sup>。

要、略、广三种忏悔是依个人的意愿和需要而决定，故善导云：“上二品忏悔发愿等同前，须要中要取初，须略中略取中，须广中广取下。其广者，就实有心愿生者而劝”<sup>[97]</sup>。因此，若有意愿往生净土者，须行广忏悔，才能彻底灭除罪业而往生。

以上笔者在流传本《往生礼赞》的基础上，结合相关的敦煌写本，整理出善导《往生礼赞》较完整的仪轨次第。由于此行仪是日常性的修持，在某些次第省略的情形下，并不会妨碍行仪的实际运作。但是多人参与的时候，完整的次第会增加法会的庄严气氛效果。仪轨次第之外，《往生礼赞》亦是善导净土实践理论的安心、起行和作业三法之操作。行仪中的忏悔部分，不但表示《往生礼赞》的忏悔性质，也是善导忏悔思想的总整理。



## 第四节 《观念法门》和《般舟赞》

### 一、《观念法门》之观佛三昧及念佛三昧行仪

善导的《观念法门》没有礼赞和仪轨次第，但其中含有修行道场布置和忏悔灭罪的内容，因此在此也归入净土忏悔行仪来讨论。

《观念法门》是《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》的简称，善导在卷首提及该卷有4个部分，即“依《观经》明观佛三昧法一，依《般舟经》明念佛三昧法二，依经明入道场念佛三昧法三，依经明道场内忏悔发愿法四”<sup>[98]</sup>。其中“依《般舟经》明念佛三昧法”只是摘录《般舟三昧经》1卷本的部分经文，并没有善导自己的创作；“依经明道场内忏悔发愿法”则没有明显标题，是直接附在第三的“入道场念佛三昧法”文后；最后在《观念法门》卷末还附有“看病人法”的说明。整体而言，《观念法门》实际上只涉及观佛三昧和念佛三昧两种行仪。另外，在《观念法门》之后的《依经明五种增上缘义》1卷，古来将其视为是《观念法门》之一部分，据望月信亨的看法，其内容和《观念法门》不相关连，应另成一书。<sup>[99]</sup>《五种增上缘义》主要是举净土相关的经典，分别说明念佛的现生灭罪除障功德、依佛力得念佛三昧和佛本愿力成就众生往生净土等利益，其性质和《观念法门》虽不相同，但内容含有鼓励及劝导大众修持净土观佛和念佛法门的作用。因此，将《五种增上缘义》归属于《观念法门》也是有道理的。

#### （一）观佛三昧行仪

“依《观经》明观佛三昧法”所依据的《观经》是指《观无量寿经》和《观佛三昧海经》。主要是观想阿弥陀佛之“真金色身，

圆光彻照，端正无比”。此行仪是一种日常性、随时随地的修持，“行者等一切时，处昼夜常作此想，行住坐卧亦作此想。每常住意向西，及彼圣众一切杂宝庄严等相，如对目前”<sup>[100]</sup>。尽管此处说“行住坐卧”都可以作观想，但善导显然比较注重“坐”时的观想修持，他对禅坐的姿势特别作了以下的说明：

行者若欲坐，先须结跏趺坐，左足安右髀上与外齐；右足安左髀上与外齐；右手安左手掌中，二大指面相合。次端身正坐，合口闭眼，似开不开，似合不合，即以心眼先从佛顶上羸髻观之。<sup>[101]</sup>

结跏趺、端身正坐是禅坐基本的身仪，也是习禅修定的主要形式，因为端坐较能摄心入定，观想较容易进入情况。

观佛三昧之观想步骤是撷取上述两种《观经》的部分内容糅合而成的。首先引导修行者从佛顶逐渐观想到佛足，再观想华座、宝地等。善导从《观佛三昧海经》和《观经》复杂的观想对象中，仅选择三种内容作为观想对象，原因应是此行仪为日常性的修持，不宜太过复杂，而且，善导在《观无量寿佛经疏》卷三对佛像、华座和宝地三观的重要性也有所解释：

“又佛身及华座宝地等，必须上下通观，然十三观中，此宝地宝华金像等观最要。若欲教人，即教此法，但此一法成者，余观即自然了也。”<sup>[102]</sup>

依善导的说法，佛身、华座和宝地三观是一切观法的精要，这三观若能观想成功，其余的观想自然不成问题了。在简化观想对象的行仪设计时，理当会选择最具成效者，不过善导并未解释为何此三观是诸多观想对象中最精要的原因。

在佛像的各种观想中，善导特别强调白毫相这个观法，除了在观想佛三十二相时提到白毫观的功德，“一须臾顷观白毫相，若见若不见，即除却九十六亿那由他恒河沙微尘数劫生死重罪。常作此想，太除障灭罪，又得无量功德，诸佛欢喜”<sup>[103]</sup>。另外，在观佛行仪最后又重提白毫观的注意事项如下：

“如是上下依前十六遍观，然后住心向眉间白毫，极须捉心令

正，更不得杂乱，即失定心，三昧难成，应知，是名观佛三昧观法。”<sup>[104]</sup>

白毫相是佛的三十二相之一，本是用来表达佛身的庄严伟大，尔后，观佛的相关经典传入后，如《观佛三昧海经》和《观无量寿经》等，白毫相遂成为观想修持的对象。《观佛三昧海经》揭示了以白毫观为中心的观佛方法，强调观想白毫相的各种功德，《观无量寿经》则以观白毫一相的美好为人处，主张白毫观想成就后，佛之其他好相自然能见。如此，将白毫相提升至相当重要的地位。经典之外，隋代净影慧远、天台智顓和嘉祥吉藏对白毫相在禅观上的地位提升也有所贡献。净影慧远在其《观无量寿经义疏》观相十法之第六法毫相中，提出5种观想白毫相的内容，相对于其他的观相而言，明显的较重视白毫观；天台智顓以白毫相作为显示中道的观法，把原本强调无相的中道义具体化，在修行中给予白毫观重要的地位；嘉祥吉藏则以白毫相的光明清净和显示法身来体现中道。<sup>[105]</sup>善导不同于隋代诸师对白毫观的说法，另外从指方立相上，来阐释白毫观的特别意义，<sup>[106]</sup>他不但提出观白毫相能消除心中的杂乱，达到定心的作用，还非常重视白毫观的灭罪功德。例如：善导在观佛三昧行仪中提到，“观白毫相，若见若不见，即除却九十六亿那由他恒河沙微尘数劫生死重罪”；在《依经明五种增上缘义》中又提到白毫观的灭罪方法，可以看出白毫观在善导忏悔灭罪思想上的重要性。

观佛三昧行仪中除了强调观白毫相的灭罪功德外，对其他观相的灭罪功德亦有说明，如“观佛心如红莲华”、“观如来阴藏相”和“观一切光明相”等。依善导的说法，这些观想皆有除灭罪障，得无量功德的作用。足见观佛三昧行仪的设立，不是以修得禅定为最终目标，而是借由各种观想来达到灭罪的功德。

## （二）念佛三昧行仪

念佛三昧行仪所依据的经典虽是《般舟三昧经》，但该经所谓的念佛法，是以观想念佛为重心，称名念佛成分很少。善导的念佛

三昧行仪则是观想和称名念佛两者相续掺杂而行，而且较偏重称名念佛。

不同于随时随地可行的观佛行仪，善导对于念佛行仪之时间和地点都有明确的要求，其规定如下：

“欲入三昧道场时，一依佛教方法，先须料理道场，安置尊像，香汤扫洒。若无佛堂，有净房亦得，扫洒如法，取一佛像西壁安置。行者等从月一日至八日，或从八日至十五日，或从十五日至二十三日，或从二十三日至三十日，月别四时佳。行者等自量家业轻重，于此时中入净行道。”<sup>[107]</sup>

念佛行仪在地点方面，要求必须在有佛像、干净的道场或净房进行。时间上是将1个月分为4个时段，选择其中任何时段参加皆可。此4个时段有7天1期，也有8天1期，日数不等的原因在于要配合六斋日的日期。<sup>[108]</sup>善导所定的4个念佛时段之起讫日，除初一外，其余几日皆是佛教六斋日的日期。相传此六斋日是诸天善神检校众生善恶的日子，在这6日中“如遇修行斋戒，诸天相庆，即为注禄增算”<sup>[109]</sup>。由于六斋日的特殊性，以这些日期作为念佛行仪开始及终结日，其宗教意义是很明显的。

对于念佛三昧行仪的具体修行法，善导的说明如下：

“于道场中，昼夜束心相续，专心念阿弥陀佛，心与声相续，唯坐唯立，七日之间不得睡眠，亦不须依时礼佛、诵经，数珠亦不须捉，但知合掌念佛，念念作见佛想。佛言：想念阿弥陀佛真金色身，光明彻照，端正无比，在心眼前。正念佛时，若立即立念一万二万，若坐即坐念一万二万，于道场内不得交头窃语。”<sup>[110]</sup>

行者于道场要时时刻刻，精进专心，不得睡眠。心中观想阿弥陀佛，口则称念阿弥陀佛名号，心与声相续不断。此行仪是兼具观想和称名2种念佛方法。善导在此处并没有详细的观想步骤，仅是笼统的观想佛身之光明端正，而“正念佛时，若立即立念一万二万，若坐即坐念一万二万”。所谓“正念佛”应是行仪的主要程序，“一万二万”说明了正念佛时用的是称名念佛法，否则不会有数字

可数，所以整个念佛三昧行仪表现的是以称名念佛为主，观想念佛为辅。

净土思想发展到唐代已经相当成熟，其他宗派多有兼修净土法门者。称名念佛法门自昙鸾提出以后，继之唐初道绰的倡导，逐渐发展到唐代各宗派亦成立各自的念佛行仪，不过多数念佛行仪在相当程度上有共通性。善导的念佛三昧行仪和当时其他通行的净土念佛法即存在许多相似处，从迦才《净土论》所言之中下根人修持的行仪和善导念佛行仪如出一辙的情形可以看出，善导的念佛三昧行仪并不是他首创的，而是当时净土教共通的行仪，善导只是作了部分的补充而已。<sup>[111]</sup>以下将善导和迦才的念佛行仪列表比较之：

《观念法门》 <sup>[112]</sup>	《净土论》 <sup>[113]</sup>
欲入三昧道场时，一依佛教方法，先须料理道场，安置尊像，香汤扫洒。若无佛堂，有净房亦得，扫洒如法，取一佛像西壁安置	三者须专念阿弥陀佛名号，须别庄严一道场，烧香、散花、幡灯具足。请一阿弥陀佛安道场内，像面向东，人面向西
行者从月一日至八日、十五日至二十三日……于此时中入净道场。…于道场中，昼夜束心相续，专心念阿弥陀佛，心与声相续，唯坐唯立，七日之间不得睡眠，亦不须依时礼佛、诵经，数珠亦不须捉，但知合掌念佛	或七日，或十日，咸省睡眠，除去散乱。唯除大小便利及与食时，一心专念。闷即立念，不须礼拜、旋绕，但唯念佛七日满

从上表可看出 2 种行仪都要求在清净道场进行，对安置佛像的方向也有所讲究，皆是于西向面安置佛像，唯《观念法门》并没有指明是阿弥陀佛像。《观念法门》基本上以 7 日为 1 期，《净土论》以 7 日或 10 日为 1 期；《观念法门》唯坐唯立，是坐或立皆可的行仪，《净土论》闷即立念，表示以坐念为主，但视情形可以立念；

《观念法门》虽偏重称名念佛，但是称名念佛时，还以观想念佛辅助之，《净土论》主要是称名念佛，没有提到观想的部分；另外，两者都是昼夜一心念佛，不鼓励礼拜及其他加行的修持。总之，善导和迦才念佛行仪之共同点是相当明显的。

依称名念佛的发展历程而言，善导念佛三昧行仪的结构、修行法和天台智顛常行三昧及半行半坐三昧的渊源是值得注意的。在修行内容方面，善导念佛三昧行仪要求“七日之间不得睡眠”，智顛《摩诃止观》卷二上所说之常行三昧是“三月终竟不得卧出如弹指顷，终竟三月行不得休息，除坐食左右。……九十日身常行无休息”。两者的日期虽长短有别，其不休息的修持精神是相同的；念佛三昧行仪之“专心念阿弥陀佛，心与声相续”和常行三昧“九十日口常唱弥陀佛名无休息，九十日心常念弥陀佛无休息，或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念，唱念相继无休息时。……专以弥陀为法门主。举要言之，步步、声声、念念唯在弥陀佛”。<sup>[114]</sup>两者皆是以阿弥陀佛为法门主，同时兼具观想和称名念佛的修持。

在行仪规定方面，智顛的半行半坐三昧虽不是以阿弥陀佛为法门主，但和念佛行仪也有许多雷同之处，如地点上，善导规定在清净的道场或净房，半行半坐三昧行仪则是“于闲静处庄严道场”进行；时间上，念佛行仪是在1个月4个时段其中之7日结期，半行半坐三昧“要用月八日、十五日，当七日为一期”。都是7日为1期，而且半行半坐三昧所定的八日和十五日也是六斋日；参加对象方面，善导规定“行者自量家业轻重，于此时中入净行道。……酒肉五辛誓发愿，手不捉、口不吃”<sup>[115]</sup>。指的是在家信徒，智顛则言“俗人亦许”，两者都允许有在家俗人参加。方法上，念佛三昧是“唯坐唯立”，半行半坐三昧是“一旋一咒。……却坐思惟，思惟訖，更起旋咒。旋咒竟，更却坐思惟。周而复始，终竟七日”<sup>[116]</sup>。都是行与坐两种身仪的交替运用。

善导的念佛三昧行仪和智顛的常行三昧行仪所依的经典都是《般舟三昧经》，内容理当会有相似之处。但在实际操作上，念佛三

昧行仪受到智顛常半行半坐三昧的影响亦很明显，尤其是观想和称名念佛并行的部分。最早宣扬称念阿弥陀佛名号为往生净土法门的是昙鸾，但最早的具体念佛行仪则见于智顛的行仪中。智顛的念佛行仪虽是作为修持止观的方法，但对后世以称名念佛为往生净土法门的净土教行仪，有着承前启后的重要地位。

### （三）观佛三昧行仪与念佛三昧行仪的差异

《观念法门》的观佛三昧和念佛三昧行仪都是以阿弥陀佛为法门主的修行，实际上这两种行仪在参与者和实践方法、内容等方面都有所不同。

在参加者方面，观佛行仪并没有明确指出修行此法的参加对象，不过却提到“若顺教门者，临命终时，上品往生阿弥陀佛国”，“大须精进或得三万、六万、十万者，皆是上品上生人”<sup>[117]</sup>。九品往生是《观无量寿经》所提出来的，虽然它们和《无量寿经》之三辈往生内容不尽相同，一般还是将前者的九品往生等同于后者的三辈往生，如净影慧远《无量寿经义疏》卷下云：“彼中九品，今合为三：上品三人，合为上辈；中品三人，合为中辈；下品三人，合为下辈。”<sup>[118]</sup>又吉藏《无量寿经义疏》云：“此中上辈人是《观经》九辈中上中品人。”<sup>[119]</sup>在《无量寿经》中言上辈者是舍家弃欲的沙门，也才会有迦才《净土论》所说：“观此经意，上品三生者，唯是出家人也。”<sup>[120]</sup>迦才依循前人的说法，认为上辈者即等于九品往生的上品三生者。依此而言，善导在观佛三昧行仪中提到之“上品往生”、“上品上生人”，应该是倾向于出家人之意思，也就是说，观佛行仪可能主要是针对出家人而设立的修行方法。至于念佛行仪的参与者，迦才的念佛行仪直接说这是中、下根人（即世俗人）的法门。<sup>[121]</sup>善导之念佛三昧行仪中言：“自量家业轻重”，“酒肉五辛誓发愿，手不捉、口不吃。”指的也是有家累的在家信徒，故此行仪是在家人参与的修持活动。

在实践内容方面，观佛行仪以观想为主体，并无称名念佛的成分，而且观想的目的是在灭罪除障。由于善导的净土思想是以往生净

土为终极目标，观佛行仪中也说“一切时中常回生净土”，故所有的修持都是以回归净土为前提。但仅靠观佛要往生净土毕竟不容易，因此善导在观佛行仪最后，又加入持戒、称名念佛、诵经和礼赞等行持，他说：

“欲生净土，唯须持戒、念佛、诵《弥陀经》……亦须依时礼赞净土庄严事。……自余功德尽回往生。”<sup>[122]</sup>

善导意在以其他方法来辅助难度较高的观佛法，达到临终时往生净土之目的。相对于观佛行仪辅以其他修持方法的多样性，念佛三昧行仪则较为单纯，不需依时礼佛，也不必诵经，7日内专念阿弥陀佛即可。

以上分别讨论了《观念法门》中观佛和念佛三昧行仪的性质与实践法，另以迦才之念佛行仪，说明念佛行仪有其时代流行之背景，并非善导首创。此外，智颢行仪中之常行三昧和半行半坐三昧对《观念法门》亦有不容忽视的影响。

## 二、《般舟赞》

《般舟赞》即《依观经等明般舟三昧行道往生赞》的简称。从标题可看出，《般舟赞》主要是依据《观无量寿经》等经典，来说明般舟三昧的行仪。内容包括序文、赞文、跋文3部分。序文为阐述法要，规劝行者慎防“身口意业，恐不善业起，复是流转”，并以问答方式标示出般舟三昧之意为：

“般舟三昧乐是何义也。答曰：梵语名般舟，此翻名常行道，或七日、九十日身行无间，总名三业无间，故名般舟也。又言三昧者亦是西国语，此翻名为定，由前三业无间，心至所感，即佛境现前。正境现时，即身心内悦，故名为乐，亦名立定见诸佛也。”<sup>[123]</sup>

善导所制的《般舟赞》行仪是身、口、意三业的修持，如赞文所言：“普劝众生护三业，行住坐卧念弥陀”。身业指标题所言的“行道”，口业即赞叹净土依、正二报的庄严及称念弥陀佛，意业是



意念观察净土依、正二报的庄严。《般舟赞》可以说是以修得身、口、意的清净作为往生净土的生因，来劝导众生归投西方净土。般舟三昧行仪原出自《般舟三昧经》，该经所阐述的是观想念佛，是以般若思想为依据，达到念佛三昧的修持。但善导的《般舟赞》是为求得往生净土而设的行仪，所注重的是称名念佛，观想只是净土生因的助业，赞文中言：“一日七日专称佛，命断须臾生安乐。……门门不同八万四，为灭无明果业因，利剑即是弥陀号，一声称念罪皆除。……一切善业回生利，不如专念弥陀号”<sup>[124]</sup>。可以见到善导在赞文中一再赞扬称名念佛的殊胜，这与《般舟经》原意是有所差别的。

《般舟赞》整部行仪是以偈赞的形式为主，内容为礼赞净土依、正二报及九品往生等。主体偈赞的结构为7言赞文，每一句后均有“愿往生”和“无量乐”的和声交替出现，全偈共分为长短不同的37段偈子，这37段是以“般舟三昧乐”的和声作为分隔点。兹举数句以示之：

四种威仪常在定 愿往生 不出三昧作神通 无量乐  
 ——神通到佛会 愿往生 会会听法证无生 无量乐  
 般舟三昧乐 愿往生 极乐安身实是精 无量乐  
 金楼玉柱琉璃殿 愿往生 真珠实阁百千行 无量乐  
 重重罗网相映饰 愿往生 宝绳交络垂铃佩 无量乐  
 昼夜香风时时动 愿往生 声内皆称三宝名 无量乐<sup>[125]</sup>

最后的跋文主旨在阐述“凡夫生死不可贪而不厌，弥陀净土不可轻而不忻”<sup>[126]</sup>。鼓励众生厌娑婆，欣净土，并说明往生净土和空性相同之理。从序文来看，《般舟赞》应是一种修持的行仪，只是全卷没有仪轨的程序，无法知道场的配置，亦不清楚偈赞和行仪的实际操作情形。

## 注释：

1. 《大正藏》卷四九，260 页下。
2. 《大正藏》卷二六，41 页中。
3. 《大正藏》卷二六，43 页上。
4. 《大正藏》卷四〇，826 页上、中。
5. 《大正藏》卷四七，13 页下。
6. 所谓本愿是指菩萨在未成佛果的修行因地，为救度众生所发下的誓愿。本愿又分为总愿和别愿，总愿是一切菩萨所发共同的誓愿，也就是上求佛道，下化众生；别愿则是各菩萨为化度众生而立的特别誓愿。
7. 《大正藏》卷三七，246 页中。
8. 释慧严：《净土概论》，125 页，台北，东大图书公司，1998。
9. 《大正藏》卷四七，439 页中。
10. 《大正藏》卷三七，278 页上。
11. [日]望月信亨著，释印海译：《中国净土教理史》，126、127 页，台北，慧日讲堂，1974。
12. 《大正藏》卷四七，5 页下。
13. 《大正藏》卷三七，251 页上。
14. 《大正藏》卷三七，249 页中。
15. 《大正藏》卷四七，4 页中。
16. 《大正藏》卷一三，363 页中。
17. 《大正藏》卷一二，346 页中。
18. 《大正藏》卷三七，247 页上。
19. 《大正藏》卷三七，262 页上。
20. 《大正藏》卷三七，266 页中。
21. 《大正藏》卷四七，451 页中。
22. 《大正藏》卷一二，345 页下、346 页上。
23. 《大正藏》卷三七，277 页上。
24. 《大正藏》卷四七，455 页中。
25. 《大正藏》卷一二，345 页下。
26. “忏者名惭，悔者名愧。……惭愧名忏悔。”见《金光明经文句》卷三，《大正藏》卷三九，59 页上。
27. 《大正藏》卷四七，24 页中。

28. 《大正藏》卷四七，452 页中、455 页中。
29. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一三，508 页，北京，中华书局，1992。
30. 慈怡主编：《佛光大辞典》，2563 页，高雄，佛光出版社，1988。
31. 《大正藏》卷四七，437 页下。
32. 绍瑾：《坐禅用心记》，《大正藏》卷八二，413 页中。
33. 《大正藏》卷四七，424 页下。
34. 《大正藏》卷四七，425 页上、下。
35. 《大正藏》卷四七，426 页中
36. 《大正藏》卷四七，427 页上
37. 《大正藏》卷四七，427 页中。
38. 《大正藏》卷四七，427 页下。
39. 《大正藏》卷四七，430 页中。
40. 林仁昱：《唐代淨土赞歌之形式研究》，156 页，高雄，中山大学中国文学系硕士论文，1995。
41. 《大正藏》卷四七，437 页上。
42. 《大正藏》卷四六，795 页上。
43. P. 2066《淨土五会念佛诵经观行仪》卷中《归西方赞》；另见《大正藏》卷八五，1252 页下。
44. 圣凯：《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》，见《中国佛教学术论典》第 23 册，281、282 页，佛光山文教基金会（台湾），2001。
45. 《大正藏》卷四六，950 页上。
46. 《大正藏》卷四七，426 页上。
47. 《大正藏》卷四七，426 页中。
48. 《大正藏》卷四七，426 页上。
49. 《大正藏》卷四七，433 页中。
50. 《大正藏》卷四七，425 页下。
51. 《大正藏》卷四七，435 页下、436 页中。
52. 《大正藏》卷一四，297 页中。
53. 《大正藏》卷四七，436 页下。
54. 《大正藏》卷三七，272 页中。
55. 《大正藏》卷四七，23 页中。
56. 《大正藏》卷一二，347 页中。

57. 《大正藏》卷四七，424 页下。
58. 《大正藏》卷八三，371 页上。
59. 林仁昱：《唐代净土赞歌之形式研究》，147 页，高雄，中山大学中国文学系硕士论文，1995。
60. 张锡厚：《敦煌文学源流》，365 页，北京，作家出版社，2000；曲金良：《敦煌佛教文学研究》，45 页，台北，文津出版社，1995。
61. 萧登福：《敦煌俗文学论丛》，7~14 页，台北，台湾商务印书馆，1988。
62. 《大正藏》卷四七，428 页下。
63. 《大正藏》卷四七，429 页上。
64. 《大正藏》卷四七，429 页中。
65. 《大正藏》卷四七，430 页中。
66. 陈扬炯：《中国净土宗通史》，348 页，南京，江苏古籍出版社，2000。
67. 《大正藏》卷四七，438 页中。
68. 《大正藏》卷四七，438 页中。
69. 《大正藏》卷四七，438 页中。
70. [日] 广川尧敏：《礼赞》，见牧田谛亮、福井文雅编：《敦煌讲座·七·敦煌与中国佛教》，434 页，东京，大东出版社，1984。
71. 原文：“若凡夫人欲供养者，手擎香炉，执华供养。亦当起意作华香想，当发是愿，愿此华香满十方界，供养一切佛、化佛并菩萨、无数声闻众。受此香华云，以为光明台，广于无边界，无边作佛事。”《观佛三昧海经》卷一〇，《大正藏》卷一五，695 页上。
72. 《请观世音忏法》之香华供养偈：“愿此香华云，遍满十方界，供养一切佛，尊法诸菩萨，无量声闻众，以起光明台，过于无边界，无边佛土中，受用作佛事，普熏诸众生，皆发菩提心。”《大正藏》卷四六，795 页下。
73. 三阶教相关写本，如 P. 2692《黄昏礼忏》、S. 59《七阶佛名》、S. 5490《黄昏礼忏》等；《十二光礼》，如 B. 8304《十二光礼》。
74. 《大正藏》卷一二，217 页上。
75. 《集诸经礼忏仪》、B. 8304、P. 2722R1、S. 59、S. 236、S. 5490 等礼忏文皆作 8 句。
76. 后四礼同昙鸾《赞阿弥陀佛偈》之四礼。
77. 《大正藏》卷四七，89 页下。

78. 汪娟把《往生礼赞》的成立时间定在 662 年, 见《敦煌礼忏文研究》, 108 页, 台北, 法鼓文化事业股份有限公司, 1998。
79. 《大正藏》卷九, 430 页下、431 页上。
80. 《大正藏》卷四七, 440 页下。
81. 《大正藏》卷四六, 795 页中。
82. 《大正藏》卷三七, 250 页上。
83. 圣凯认为个人修行则不需前面的次第; 如果是许多人共同修行, 应该包括前面的次第。但圣凯并没有说出具体的理由。见《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》, 260、261 页。
84. 《大正藏》卷三七, 246 页下。
85. 《往生礼赞偈》, 《大正藏》卷四七, 438 页下。
86. 《大正藏》卷一二, 344 页下。
87. 《大正藏》卷三七, 271 页上。
88. 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷下, 《大正藏》卷四〇, 836 页上。
89. 《大正藏》卷三七, 272 页中。
90. 《大正藏》卷二六, 231 页中。
91. 圣凯:《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》, 202、203 页, 见《中国佛教学术论典》, 佛光山文教基金会(台湾), 2001。
92. 《广弘明集》卷二七, 《大正藏》卷五二, 306~321 页。
93. 《新续藏》卷七四, 512 页下。
94. 《大正藏》卷四七, 447 页上。
95. 《往生礼赞偈》, 《大正藏》卷四七, 447 页上。
96. 《大正藏》卷四七, 447 页中。
97. 《大正藏》卷四七, 447 页上。
98. 《大正藏》卷四七, 22 页中。
99. [日] 望月信亨著, 释印海译:《中国净土教理史》, 125、126 页, 台北, 慧日讲堂, 1974。
100. 《大正藏》卷四七, 22 页下。
101. 《大正藏》卷四七, 22 页下。
102. 《大正藏》卷三七, 267 页中、下。
103. 《大正藏》卷四七, 22 页下。
104. 《大正藏》卷四七, 23 页中。

105. [日] 福原隆善:《白毫观在中国的展开》,载《佛学研究》,1992年创刊号,223、224页。

106. 善导云:“真如法界身岂有相而可缘,有身而可取也。……又今此观门等唯指方立相,住心而取境,总不明无相离念也。如来悬知末代罪浊凡夫,立相住心尚不能得,何况离相而求事者。”《观无量寿佛经疏》卷三,《大正藏》卷三七,267页中。“指方立相”为净土法门之一,“指西方之一方,念观极乐净土依报、正报之事相,以期末法众生系心不散”。见《佛光大辞典》,3821页。

107. 《大正藏》卷四七,24页上、中。

108. 六斋日为每月清净持戒之六日,即八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日和三十日。

109. 《佛祖统纪》卷三四,《大正藏》卷四九,320页下。

110. 《大正藏》卷四七,24页中。

111. 刘长东:《晋唐弥陀净土信仰研究》,308页,见《中国佛教学术论典》第22册,佛光山文教基金会(台湾),2001。

112. 《大正藏》卷四七,24页上、中。

113. 《大正藏》卷四七,90页上。

114. 《摩诃止观》卷二上,《大正藏》卷四六,12页中。

115. 《大正藏》卷四七,24页中。

116. 《摩诃止观》卷二上,《大正藏》卷四六,13页中。

117. 《大正藏》卷四七,23页中。

118. 《大正藏》卷三七,107页下。

119. 《大正藏》卷三七,122页中。

120. 《大正藏》卷四七,88页下。

121. 《大正藏》卷四七,88页下。

122. 《大正藏》卷四七,23页中。

123. 《大正藏》卷四七,448页中。

124. 《大正藏》卷四七,448页下、452页中。

125. 《大正藏》卷四七,450页下。

126. 《大正藏》卷四七,456页上。

### 第三章 其他唐代西方净土礼忏行仪

除善导的礼忏法之外，唐代还有几种与西方净土有关的礼忏法传世，其中最著名的是法照所作的五会念佛法门。五会念佛仪轨有《大正藏》所收录的略本以及敦煌藏经洞的版本。藏经洞出土的五会念佛写本除了法照的作品，还有 P. 2130 和 P. 3216 写本的 2 种五会念佛，这 2 种版本之内容较法照五会念佛为简要，是后人依法照版本而修改的五会念佛仪轨。另外，藏经洞出土，以阿弥陀佛 12 个别名而成立的《十二光礼》，也是唐代常行的一种西方净土礼忏法。

#### 第一节 法照之五会念佛法门

法照活跃于唐代宗、德宗年间，以创建五会念佛法门而扬名于世，由于其推动念佛法门的显著成效，故有“后善导”之美称，是中国净土教发展史上另一个重要人物，在宋代志盘所立之莲社七祖中被尊为四祖。

史籍、僧传中关于法照的生卒年、籍贯等皆无详细记载，敦煌写本 P. 3792V3 载有：“南凉州禅师法照，恳心礼五台山寺，见圣菩萨，略述行由，号曰《念佛大圣竹林之寺赞佛文》。其禅师本管（贯）凉州，<sup>[1]</sup>年十一出家，至廿岁在衡州山寺居止”。依写本的记载，法照 11 岁时出家，20 岁至衡州山寺。至于其籍贯，《净土五

会念佛略法事仪赞》有“梁汉沙门法照”之记载，<sup>[2]</sup>《广清凉传》言：法照“本南梁人也”，<sup>[3]</sup>P. 4641《五台山胜境赞》亦云：“南梁法照游仙寺”。可见其为梁汉或南梁人，P. 3792V3之南凉州应为南梁州之误。<sup>[4]</sup>

法照到南岳衡州之前，因仰慕东晋慧远结社念佛的事迹，曾入庐山效法慧远结西方道场；吕温《南岳弥陀寺承远和尚碑》云：“永泰中，有高僧法照者，越自东吴，求于庐阜，尊远公教迹，结西方道场，人观积旬”<sup>[5]</sup>。此时法照依循慧远的念佛法门，专修观想念佛。不久即入南岳师事承远，修习净土法门，并于南岳创五会念佛法。大历五年（770年），法照至五台山，后建大圣竹林寺以为念佛三味道场，其间往来于太原、长安，弘传五会念佛法门。《佛祖统纪》卷二六《国师法照传》云：“师于并州行五会教化人念佛，代宗于长安宫中常闻东北方有念佛声，遣使寻之，至于太原，果见师劝化之盛，遂迎入禁中，教宫人念佛，亦及五会。”<sup>[6]</sup>“闻东北方有念佛声”应是指法照当时教化之兴盛及五会念佛流传之广，连身居禁宫的皇帝都听闻其声名。同样的事迹，《佛祖统纪》卷五三及《乐邦文类》卷三则记载是德宗时之事。<sup>[7]</sup>且不论此是代宗或德宗时之事，但从《南岳弥陀寺承远和尚碑》所记“大历末，门人法照辞谒五台，北辕有声，承诏入觐，坛场内殿，领袖京邑”<sup>[8]</sup>可以知道，代宗大历末年时，法照已经入长安，在宫中和京城弘法了。至于法照示寂的时间，圆仁《入唐求法巡礼行记》记载开成五年（840年）访竹林寺时说：“有般舟道场，曾有法照和尚于此堂念佛，有敕谥为大悟和尚，迁化来二年，令造影安置堂里”<sup>[9]</sup>。故一般认为法照卒于开成三年。

关于法照的师承问题，他在庐山结西方念佛道场，修观想念佛的事迹，说明了法照事师承远之前已经有明确成熟的净土信仰。依此基础，法照投师承远，学习念佛法门不久，便创立以称名念佛为特色的五会念佛法门。承远的念佛思想是承袭于慈愍慧日，慧日以西方净土一门为出离生死的快捷方式，提倡称名念佛法门，又重视



般舟三昧修行，主张禅净双修。又承远在师事慧日之前，曾依资州智洗禅系的处寂学习，因此，承远亦属于禅门之后。由此双重师承背景来推测，承远应该是观想和称名念佛并重的禅净双修实践者。法照以为，“念佛三昧是真无上深妙禅门矣”<sup>[10]</sup>。五会念佛法门中含有浓厚的禅门思想，谅是受慧远观想念佛和承远禅净双修之影响。

## 一、关于五会念佛行仪

法照传世的著作有《净土五会念佛诵经观行仪》三卷（以下简称《观行仪》），其中卷上已佚，卷中见于敦煌写本 P. 2066，该写本之卷首标题和卷末皆抄有“净土五会念佛诵经观行仪卷中”，故知 P. 2066 为卷中之完整本；卷下存于 P. 2250 和 P. 2963 2 个写本。P. 2250 卷首标题为“净土五会诵经观行仪卷下”，后半部已佚。P. 2963 之前半部已散佚，卷末题“净土念佛诵经观行仪卷下”。此 2 写本有重叠的部分，依此可还原卷下之全部内容。卷中和卷下收入于《大正藏》卷八五中。此外，圆仁《入唐新求圣教目录》录有法照《净土五会念佛略法事仪赞》一卷<sup>[11]</sup>（以下简称《略法事仪》），是《观行仪》之略本，现存于《大正藏》卷四七中。

五会念佛法门创始的时间是在大历元年，《略法事仪》云：

“五会念佛，梁汉沙门法照，大历元年夏四月中起自南岳弥陀台般舟道场，依《无量寿经》作。”<sup>[12]</sup>

另在 P. 2066《观行仪》卷中法照自述云：

“照以永泰二年四月十五日于南岳弥陀台，广发弘愿……尽此一形，每夏九旬，常入般舟念佛道场。……至第二七日夜，独在此台东北道场内……忽见一道金桥，从自面前彻至西方极乐世界，须臾即至阿弥陀佛所。……（阿弥陀）佛言：有一无价梵音五会念佛法门，正兴彼浊恶世，今时末法，一切众生机感相应，闻汝暂念，皆悉发心。”<sup>[13]</sup>

永泰年号实行不到二年，至永泰二年（766年）十一月便改为大历年号，故两者所言之时间相吻合，即五会念佛法门创立于大历元年四月间。既然《南岳弥陀寺承远和尚碑》云：“永泰中，有高僧法照者，越自东吴，求于庐阜。”表示法照于永泰中尚在庐山，那么，五会念佛法门创立的时间确定应在他投师南岳承远后不久之事。<sup>[14]</sup>P. 2963《观行仪》卷下末云：“上来依诸圣教，略述赞扬五会法事轨仪，以为三卷。……时大历九年冬初十月，于北京龙兴寺，再述净土念诵观门。”<sup>[15]</sup>其中“再述净土念诵观门”表示大历九年只是把以前实行的五会念佛行仪再作整理撰述，并非该法门最早创作的时间。

至于《略法事仪》成立的时间则是在3卷本《观行仪》之后，因为在《略法事仪》中曾云：“若广作法事，具在五会法事仪三卷。……若略作法事，即依此文”<sup>[16]</sup>。表示在《略法事仪》之前已经有3卷本的五会念佛仪轨存在。冢本善隆曾比较两者内容，认为广本的组织稍为混杂，略本则是详加整理过的行文。冢本善隆由此推测略本是在大历九年撰写的广本实际实行一段时间后，依广本加以整理撰述出来的。<sup>[17]</sup>前已讨论过大历九年并非始创时间，所以略本成立时间应早于大历九年。不过若由内容组织来看，略本出于广本之后的推论是合理的。

所谓的五会念佛，法照在《略法事仪》解释为：“五者是数，会者集会。彼五种音声，从缓至急。唯念佛法僧，更无杂念。……此五会念佛声，势点大尽，长者即是缓念，点小渐短者，即是渐急念”<sup>[18]</sup>。五会念佛是念佛的五种音调之意，仪轨在佛号文字上还标有某种符号，以引导念佛的速度快慢。各会具体的念佛法如下：

第一会 平声缓念南无阿弥陀佛

第二会 平上声缓念南无阿弥陀佛

第三会 非缓非急念南无阿弥陀佛

第四会 渐急念南无阿弥陀佛

第五会 四字转急念阿弥陀佛<sup>[19]</sup>

除念佛的快慢，法照在《略法事仪·五会赞》对五会念佛的唱法又作解释：“第一会时平声入，第二极妙演清音，第三盘旋如奏乐，第四要期用力吟，第五高声唯速念”<sup>[20]</sup>。由此可知，五会念佛是一种具有旋律性的念佛法，其唱法在第一会时是平声缓念，拉长声音来唱念六字佛号；第二会也是缓念，但较第一会稍快；第三会是中等速度，如奏乐般婉转；第四会的速度渐急；至第五会不但要高声快速急念，而且佛号也由六字改为四字。如此，从缓至急的五种节奏，配合六字佛号及四字佛号之唱念，形成了音乐性极强的一种念佛法。

冢本善隆认为法照的这种音声念佛法，是从四川地区流行的资州禅系之引声念佛法改造而来。<sup>[21]</sup>关于资州禅系的引声念佛法，《历代法宝记》记载曰：“先教引声念佛，尽一气念绝声停”<sup>[22]</sup>。引声念佛是尽一口气念佛，从有声念，至全然无声。这种引声念佛法 and 五会念佛其实有很大的差别，引声念佛是由有声渐入无声，而五会念佛则是越念越急促高亢，两者是完全相反的方法。笔者以为，这种高亢的念佛法和怀感所倡导的厉声念佛较为相近。怀感师承善导，他在所著《释净土群疑论》卷七阐释念佛三昧时说：

“《大集日藏分经》言，大念见大佛，小念见小佛。大念者大声称佛也，小念者小声称佛也。斯即圣教，有何感哉。现见即今诸修学者，唯须励（厉）声念佛，三昧易成。小声称佛，遂多弛散。”<sup>[23]</sup>

依怀感所言，厉声念佛，三昧才易成。法照主张“念佛三昧是真无上深妙禅门”，他在《观行仪》卷下《净土五会赞》提到五会念佛之作用时云：“第五震动天魔散，能令念者入深禅”<sup>[24]</sup>。同卷《高声念赞》所言高声念佛十种利益中亦云：“第二动振天魔界……第五无令外声入……第六妄念心无散……第九能入深三昧……”<sup>[25]</sup>法照认为高声念佛之主要作用在于能得念佛三昧，入深禅定。引声念佛一口气念到无声念佛法，如怀感所言是“遂多弛散”，不易进入三昧。法照出于资州承远门下，很可能接触过引声念佛，也许五会念佛的创作有来自引声念佛的启发，然而若就其实际的功能和高

声念佛的运作而言，五会念佛与厉声念佛法显然较为类似。

五会念佛行仪除了音乐念佛的特色外，另承袭善导所创以偈赞为行仪主体的仪轨结构，其中《略法事仪》录有 41 首偈赞，<sup>[26]</sup>《观行仪》有 48 首，去除广、略本重复的偈赞，共有 68 首不同的偈赞。广川尧敏曾将此 68 首偈赞排列作表，<sup>[27]</sup>笔者依据广氏之对照表，以广本之偈赞顺序和赞名为主，将 68 首偈赞重新整理排列（见附表一）。此 68 首偈赞中，标示作者名字的有：法照所作 14 首，善导 6 首，<sup>[28]</sup>慈愍慧日 3 首，净遇 2 首以及彦琮、神英、灵振、惟休各 1 首。其他没有标示作者，但以“五会”为标题的赞子，应该是法照的作品，例如《极乐五会赞》和《叹五会妙音赞》。

## 二、五会念佛行仪之结构和内容

五会念佛仪轨有广本和略本，法照在《略法事仪》中指出，大法会时依照 3 卷本（广本）五会法事仪，简短的法事用略本即可。由于 3 卷本《观行仪》卷上已佚，无法得知完整的仪轨次第，依据《略法事仪》对五会念佛法会的规定和要求，推测广作法会时亦不离以下之范围：

“凡作法事人，若道若俗，多即六七人，少即三五人，拣取好声解者。总须威仪齐整，端坐合掌，专心观佛，齐声齐合，切不得笑，左右顾视。起真实悲济之心，勿为名利，众诤一人为座主，稽请、庄严、经赞法事，须知次第。一人副座，知香火、打磬、同声唱赞，专之捡校。”<sup>[29]</sup>

此行仪之参与者有僧有俗，大约三五人至六七人的规模，广作法会时人数应该会超过此数目。座主即所谓主法者，负责稽请、读庄严文和引导经赞的唱诵。另有一副座，负责香灯、打磬及和声唱赞。座主和副座的性质类似善导《法事赞》中高座、下座之职掌。

虽然《观行仪》卷上内容无法得知，但由于《略法事仪》有提到部分广本的程序，因此笔者以《略法事仪》仪轨次第作为补充，

试着还原《观行仪》大致的仪轨内容，整理出的仪轨次第如下：

### 1. 焚香

焚香是法会时庄严坛场必需的步骤，《略法事仪》并没有法会前安置佛像、幢幡庄严等严净道场的说明，推测这部分是一般法会必行的事前工作，故省略说明之，而以焚香涵盖所有的严净道场作业。

### 2. 座主白文

座主先念佛一声再白大众云：

“敬白道场众等，总须发至诚心，端坐合掌，观想阿弥陀佛一切贤圣如在目前。若能如是用心，即贤圣降临，龙天护念，听闻经赞法事，令众等即于言下，灭无量罪，获无量福，心开意解，速证甚深念佛三昧，得无生忍，获大总持，具六波罗蜜，神通自在。”<sup>[30]</sup>

座主白文是对参与者说明举行法会时应该注意的事项，并提示修此法事可以速证念佛三昧以及证得念佛三昧之益处。座主言讫即打磬一下，然后作梵。

### 3. 作梵

作梵唱云何梵，内容为：“云何得长寿，金刚不坏身，复以何因缘，得大坚固力。云何于此经，究竟到彼岸，愿佛开微密，广众生说”。这首云何梵又称云何呗，出自北凉县无谶所译之《大般涅槃经》卷三《寿命品》中。<sup>[31]</sup>一般于法会开始时唱的呗赞称为“初呗”。

### 4. 稽请

稽请是奉请圣贤降临坛场，作为法事供养、祈愿的对象及证明功德者。在稽请之前，先念阿弥陀佛、观音、势至和地藏菩萨名各三五十声，然后唱赞请文：“南无一心奉请本师释迦牟尼佛……”来奉请诸圣。奉请对象除本师释迦牟尼佛外，另有十方三世佛、阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨、十方诸大菩萨、声闻缘觉一切贤圣僧等，每唱1奉请即礼1拜，共7拜。

### 5. 念庄严文

庄严文内容是施行法事之目的与愿文，即法会的文疏。庄严文首先阐述五会念佛法门成立之因缘及其殊胜之处，后为众生祈福和发愿。主要祈愿对象是国家、皇室、百官及诸和尚、阁梨、清信士女等。庄严文并非固定不变，而是因应不同性质的法事来决定其内容。《略法事仪》中言：“有道场请主，为何善事，切须知时，别为庄严，广与念诵。”可见五会念佛法事的施行可作为僧俗修行的方法，也可以为个别道场请主（施主）之某种目的而作。《观行仪》某些偈赞标题下特别以小字注明“大会时及亡者处诵”，表示五会念佛有作为超荐亡者法事的情形，当然此类法事则需另作庄严文，来配合超荐的性质。

以上是法会的前行仪式。庄严文结束后，接着念阿弥陀佛，以佛号来衔接前程序和法会主体。

### 6. 诵散华乐文

散华乐文是奉请诸佛菩萨的内容，以“散华乐”为和声，等同香花供养的意思，部分内容如下：

散华乐 散华乐

奉请释迦如来入道场 散华乐

散华乐 散华乐

奉请十方如来入道场 散华乐

### 7. 诵经

诵经诵《阿弥陀经》或《观无量寿经》。《略法事仪》对诵经程序的说明并不具体，只言：“其《弥陀》、《观经》一坐一启……若准一坐启经法事，即广略看时”<sup>[32]</sup>。有无诵经的程序，是依据施行的法事为广或略而决定，即施行《略法事仪》时可省略诵经的程序，若施行广本之五会法事时则有诵经。P. 2066《观行仪》抄有《阿弥陀经》全文，该卷“第十回向发愿门”后又云：“深劝诸行人等，若写此法事仪之时，皆须护净好纸真书。……何以故，此中有《弥陀》、《观经》，不应轻慢”。可见广本应有《阿弥陀经》和《观

无量寿经》，卷中有《阿弥陀经》，卷下并无《观经》，那么《观经》应是在已佚的卷上内。

#### 8. 唱赞与念佛

散华乐文后若无诵经则接五会念佛，五会念佛完后，唱《宝鸟赞》及其他诸赞，自此进入唱赞为主的程序。法会若有诵经，“每诵经了，即第二会念佛一两会，即诵后《宝鸟》、《相好》二赞”<sup>[33]</sup>。诵经后接第二会念佛法，再接《宝鸟赞》、《相好赞》二赞。《观行仪》云：“《宝鸟》、《相好》两赞，二经之后各为初首。”<sup>[34]</sup>表示二经之后各以其中1首偈赞来搭配。该卷曾明指，“诵《阿弥陀经》了，即诵《宝鸟赞》”。那么若是诵《观无量寿经》，其后应是接《相好赞》。《观行仪》中、下2卷中并无《相好赞》，此赞应和《观无量寿经》一样，抄在已佚的卷上里。

《略法事仪》要求：“《散华乐》及诸赞文总须暗诵，周而复始，经赞必须精熟，不得临时把本”<sup>[35]</sup>。《观行仪》卷下开始亦云：“其赞文行人总须诵取，令使精熟，切不得临时执本读之。”<sup>[36]</sup>赞文总须事先记熟，不得临时再执本唱诵。然而仅《观行仪》中、下2卷就有48首偈赞，加上已佚的卷上，推测广本偈赞会超过50首。一般人要熟记五六十首偈赞似乎不太可能。《观行仪》卷中云：“就此诸赞之中，有文长者，行人临时不得多诵。文少者即诵彻，文长者略之，大意如此。正作法事之时，不得尽诵经赞。……若中间诸赞，任意临时取舍用之得耳。”<sup>[37]</sup>可见，一期五会念佛法事并不是所有的偈赞都必须唱诵，而是有些弹性的，必须“观其道场徒众多少，或昼或夜，或广或略”<sup>[38]</sup>。在实行时会因不同的场合和时间长短而作增减。

偈赞的唱诵还必须配合第三会念佛法，“从弥陀、观、维经已后诸赞，皆须第三会念佛和之。诵诸赞了欲散，即诵《道场乐》，音即高声，须第三会念阿弥陀佛三百余声。最后唱《西方礼赞》，天台智者回向发愿文。取散”<sup>[39]</sup>。由于五会念佛并没有诵《维摩诘经》，故此处“弥陀、观、维经”指的是《阿弥陀经赞》、《观经十

六观赞》、《维摩赞》三首偈赞。最后诵《道场乐》，诵《道场乐》时要求要高声，再接第三会念佛三百余声。“最后唱《西方礼赞》”表示最后诵的偈赞为《西方礼赞文》。《略法事仪》并没有收录《西方礼赞文》，而《观行仪》卷中曾言：“诵《弥陀经》及诸赞了……即诵导和上礼赞，发愿即散”<sup>[40]</sup>。又《观行仪·西方礼赞文》标题下作者题“善导和上”，所以此处的“导和上礼赞”指的应是《西方礼赞文》。由于《略法事仪》没有《西方礼赞文》这首赞子，推测实行《略法事仪》时，最后一首偈赞是《道场乐》，而非《西方礼赞文》，作广本法事时才是以《西方礼赞文》为尾赞。

### 9. 回向发愿

在《观行仪》“第十回向发愿门”中，法照以天台智顛的回向发愿文为五会念佛行仪之回向发愿内容：

“向来念诵无量胜因，散沾法界，同得上品往生阿弥陀佛国。到彼国已，获六神通，游历十方，奉事诸佛，常闻无上大乘正法，修行普贤无量行愿，福慧资粮疾得圆满，速成无上正等菩提。法界怨亲，同斯愿海。”

敦煌写本 P. 3183《天台智者大师发愿文》有较完整的内容。录文如下：

1. 天台智者大师发愿文 弟子某甲今日
2. 以此读经念佛种种功德回施四恩三有，法界众
3. 生，回向无上菩提，真如法界。愿共法界诸众生
4. 等，临命终时，七日已前，预知时至。心不颠倒，心不
5. 错乱，心不失念，身心无诸痛苦，身心快乐，如入
6. 禅定，遇善知识，教诲十念，圣众现前，乘佛愿
7. 力上品往生阿弥陀佛国土。到彼国已，获六神
8. 通。游历十方，奉事诸佛，常闻大乘无上
9. 微妙正法，修行普贤无量行愿。福惠资
10. 粮，悉得圆满，速发（证）菩提。法界怨亲，同斯
11. 愿海，摩诃般若波罗蜜。大王夫人



《观行仪》的回向文大致同于P. 3183第7行后。此回向发愿文不见于《大正藏》智顛的著作和仪轨中。天台诸行仪中和净土有直接关系的发愿文是《法华三昧忏仪》之发愿法，其文曰：

“明发愿法：我比丘（某甲）至心发愿，愿命终时神不乱，正念直往生安养，面奉弥陀值众圣，修行十地胜常乐。”<sup>[41]</sup>

两者都是发愿往生极乐世界，但《法华三昧忏仪》发愿法看来是P. 3183的缩简版。因此，五会念佛的天台智者回向发愿文，有可能是法照依P. 3183修改的作品。

#### 10. 唱随意

《略法事仪》后并无唱随意的说明，《观行仪》卷中第十回向发愿门后云：“即唱随意便散”。唱随意是法会结束前的叮咛语，内容随法会的性质而各自发挥，和实际操作的仪式无太大关系。因此，有的仪轨常会省略唱随意的说明。

### 三、《观行仪》与《略法事仪》之差异

《观行仪》的仪轨大致不离上述之结构，《略法事仪》是《观行仪》之略本，两者的仪轨必是大同小异，仪式性的差别不大。其内容和《略法事仪》之差异，除偈赞较多外，还有问答释疑的部分。广本将行仪分为十门，第一至第六门（或第七门前半）在卷上，其内容无法得知；卷中录有第七门后半从《阿弥陀经》开始、第八赞佛得益门、第九化生利物门和第十回向发愿门，其中第八门录有18首偈赞。卷下是由第八门赞佛得益门分出来，以30首偈赞为内容。除此之外，两者的差异处还有以下几点：

#### （一）诵经与赞文

《观行仪》所诵的经虽有《阿弥陀经》和《观无量寿经》两种，然而在一期法事中不必两经都诵，仅诵其中一经即可。《观行仪》卷中云：“《净土乐赞》，诵《弥陀经》及诸赞了，即诵此赞。诵此赞竟，即诵导和上礼赞，发愿即散。《六根赞》，诵《观经》及诸赞

了，即诵此赞。诵此赞竟，即诵琮法师礼赞，发愿即散。”<sup>[42]</sup>念诵经典的不同也关系到偈赞的选择，前文已经讨论过《宝鸟赞》、《相好赞》是两经经文之后的首赞。除首赞的规定外，法事结束前的偈赞也是固定的。以下依据《略法事仪》和《观行仪》将搭配两经的偈赞排列出各自的顺序：

诵《阿弥陀经》→宝鸟赞→其他诸赞→净土乐赞→西方礼赞文→发愿。

诵《观无量寿经》→相好赞→其他诸赞→六根赞→琮法师礼赞→发愿。

由此顺序看出，两部经和首尾赞的配置是一定的，但中间其他诸赞可依时间和法会性质而“任意临时取舍”。

法照在《略法事仪》对法会中偈赞轮流唱诵的方式有如下的说明：

“坐道场时，或有两坐、三坐乃至多坐。其《弥陀》、《观经》，一坐一启。……唯五会妙音，一坐独作不绝声。……散华乐为首，其散华乐一坐一句，诸宝鸟、相好、维摩、五会、大小般若、般舟、涅槃等赞，一坐两句，为声打磬；净土乐、六根赞、西方乐、出家乐礼赞等，并四句为准；道场乐一句而已。从弥陀、观、维经已后诸赞，皆须第三会念佛和之。”<sup>[43]</sup>

所言之“坐”，是参与法会者的“组群”单位，唱赞的形式是由两组、三组乃至多组人相接唱诵的方式。<sup>[44]</sup>“一坐一句”表示一组的人唱一句后，另一组的人接唱下一句；“一坐两句”是一组人唱两句赞词后，另一组再接唱两句，如此轮流将偈赞唱完。赞与赞之间以第三会念佛为枢纽，唱念佛号时是全体为一组同声唱念，又言“其《弥陀》、《观经》，一坐一启”。诵经时一坐一启，表示大众一起诵，并不分组。广本、略本的诸多偈赞句子间多以小字标示和声词，如“弥陀佛”、“净土乐”、“我净乐”、“愿往生”、“无量乐”等，估计这类和声也是全体不分组，一起唱诵。前面提到经文只见于《观行仪》卷中，《略法事仪》中并无《弥陀》、《观经》的经文，

实行《略法事仪》时是没有诵经的项目。这也是广本、略本的差异处。

而且，上述引文中所言之《涅槃赞》只见于《观行仪》，并未收录在《略法事仪》中。《略法事仪》开始即提到两者之差别在于“若广作法事，具在五会法事仪三卷，启赞《弥陀》、《观经》，广说由序，问答释疑并在彼文。……若略作法事，即依此文”<sup>[45]</sup>。既然略作法事时，要“依此文”，而《略法事仪》中却没有所说的《涅槃赞》，因此，这个部分的程序是包括广本的。

## （二）咒语

《观行仪》在《阿弥陀经》经文后附有《阿弥陀佛说咒》及持咒利益功德的说明。净土信仰中以持咒为修持法者可追溯自善导之徒怀恽，从怀恽一直到法照所处的时代，正是中国密教的黄金时期，经文后出现咒语是很自然的现象。<sup>[46]</sup>五会念佛中之《请观世音菩萨赞》实际上全是咒语，这也反映了持咒已经融入法照净土教的修持内容中。不过“此陀罗尼及功德，能作法事时，不须诵之”<sup>[47]</sup>。在进行五会念佛法事时，是不需要诵念此《阿弥陀佛说咒》，只是鼓励大众平日以诵持此咒为灭罪及求生净土的修行。

《观行仪》中除偈赞外，另有不少与法事仪轨无直接关系的内容，如咒语之后的《往生西方记验》。《往生西方记验》出自未知作者之《阿弥陀经不思议神力传》，<sup>[48]</sup>记述历来往生西方之例证，这部分于作法事时亦不涉及。

## （三）制作因缘和释疑

《观行仪》还有置于十门后篇幅较长的五会念佛法门缘由及释疑问答，该部分首先引《净名经》（即《维摩诘所说经》）和《无常经》述说色身虚妄，人生无常，不可久恃，应深厌此身，依此净土念佛教门，方能永离轮回。并劝有缘者要努力奉行，毕命为期，同生净土。接着阐释音声念佛功德以及法照自己对五会念佛法门的坚定信心，其云：“普劝未来一切四众，但依此行，尽此一形，若不

生彼国，疾成佛者，法照即愿舌根堕落，遍体生疮，代为诸子，长处阿鼻，受苦无穷”<sup>[49]</sup>。为加强念佛者的信心，法照又自述五会念佛并不是他自创的，而是他在三昧中蒙阿弥陀佛亲授的无价梵音念佛法门，他指出佛言《无量寿经》所说的宝树五音声，即是五会念佛声，因此，法照即依《无量寿经》而创立五会念佛法门。最后以自设问答的形式，并引《观无量寿经》、《贤护经》、《禅秘要法经》及《涅槃经》来支持行念佛、观佛法之殊胜。

《观行仪》卷中、卷下与五会念佛仪轨有直接关系的说明并不多，除了经赞衔接的顺序有特别说明外，仪式部分应该大致同于《略法事仪》的次第。

#### 四、法照净土思想的特色

法照的净土思想有承袭道绰、善导一系，也有来自慧日、承远的系统。因此，法照的净土思想是融合了这两方面的内涵，而形成自己的特色。

##### （一）善导净土思想和行仪的影响

法照对善导净土思想的推崇，表现在五会念佛中所采用善导作品的数量。五会念佛诸多偈赞中，标示善导作品的有《观行仪》之《西方礼赞文》和《西方赞》，而《宝鸟赞》、《道场（乐）赞》和《略法事仪》之《往生乐愿文》、《小般舟三昧乐赞文》虽无作者名，但都是引用善导《法事赞》、《般舟赞》赞文的句子。其中《宝鸟赞》和《西方礼赞文》是法会中伴随《阿弥陀经》的偈赞，《道场（乐）赞》是《略法事仪》的尾赞，它们皆是五会念佛行仪中较重要的偈赞。还有在《观行仪》的释疑部分中也引善导之言：“导和尚云：亲中之亲，无过念佛之人。和尚赞云：同行相亲相策励，毕命为期到佛前”<sup>[50]</sup>。另外，标示慈愍作品的《般舟赞》中，“般舟三昧乐”、“愿往生”、“无量乐”等重复句子的和声也同于善导《法事赞》、《般舟赞》所用的和声。以上种种，皆足以反映法照对善导

行仪的重视。

再者，五会念佛之座主和副座的配置与职责，亦类似于《法事赞》之高座和下座，两部行仪之内容皆是以诵经和唱赞的组合为主。两者的区别在于《法事赞》诵经的方式是将经文分成若干小段，每段经文间掺杂偈赞的唱诵，唱法是高座和下座、大众接唱；而《观行仪》的经文是一次诵完再开始歌赞的部分，唱赞是坐与坐轮番接唱一句、两句至四句赞文的方式。另一个不同点是，《法事赞》没有念佛的成分，而五会念佛行仪是以旋律式的音声念佛作为偈赞间的枢纽，音声念佛是五会法会中相当重要的一环。

在净土思想上，法照继承善导的末法时机、凡夫人报土、他力本愿、念佛灭罪等观念。法照认为“今时像末以后，浊恶世中，五苦众生罪根深者，唯念佛力，即能除得罪根。……若不念佛，何以得见阿弥陀佛极乐世界。……具缚凡夫，烦恼一毫未能断得，若不乐乘佛愿力，自力尽未来际，沉沦恶趣，岂有出期”<sup>[51]</sup>。末法众生，罪根深重，唯有凭借佛力，才能出离解脱。这是善导凡夫论和他力本愿的基本主张，法照依循着善导的净土思想，亦以弥陀本愿为前提，劝导众生往生极乐世界，他说：“弥陀本愿特超殊，慈悲方便引凡夫，一切众生皆度脱，称名即得罪消除”<sup>[52]</sup>。此称名灭罪亦是善导灭罪观的重点。又《净土五会赞》提及：“众等今时生信心，听说弥陀五会音，专求不忘称名字，迎将极乐坐华林。”<sup>[53]</sup>“专求不忘称名字”即同于善导之正行正业理论，皆是以专称阿弥陀佛名号为首要净土生因。只是在实行上，善导是以每日念佛万遍为期许，法照则是以自创的五会念佛法门为主，极力弘扬音乐曲调式的念佛法。

## （二）禅净双修的思想

法照除积极倡导称名念佛之五会念佛法门，对观想念佛也是相当的重视。善导的净土思想中虽然有观想念佛的成分，如其《观经疏》、《观念法门》等著作中皆涉及观想念佛的行持，但善导认为众生心粗，观想很难成就，不如称名念佛来得有效。不论就其个人修

行或弘法方向来看，称名念佛才是善导净土理论和行门的重心。法照虽然积极推动五会称名念佛法，但他的观想念佛思想也屡见于五会念佛行仪中，《略法事仪》对参与法会的大众即要求先“端坐合掌，专心观佛”。座主敬白道场众时又言：“观想阿弥陀佛一切贤圣如对目前”。在《观行仪》释疑问答中提到：“今此土像末凡夫，见佛之人教在何证？”而回答问题时所引的经文几乎都是观想念佛的内容，如引《贤护经》云：“若人求生者，心常正念阿弥陀佛，便得生也。……汝欲正念佛者，当念阿弥陀佛有三十二相，八十随形好，身真金色，放大光明，坐莲华座……是名正念诸佛现前三昧也”<sup>[54]</sup>。法照的观想念佛思想最早出现在其庐山结西方念佛道场，实践观想念佛时，加上其师承远不但重视观想为主的般舟念佛三昧，又兼修称名念佛。如此的背景，展现在日后法照净土教门上，即是五会念佛法门这种融合称名与观想念佛思想之行仪的创立与实践。

由于慧日主张禅净双修，承远又是资州处寂禅门之后，因此，法照禅净一致的思想亦很浓厚。这种思想清楚地表现在五会行仪中之法照作品，如《六根赞》<sup>[55]</sup>之“无来无去是真宗。……诸佛在心头，迷人向外求，内怀无价宝，不识一生休”。《观行仪》卷下《净土法身赞》之“知心无处所，解脱得清凉，观像而无像，高声不染声，了知无所有，惠镜朗然明。……人今专念佛，念者入深禅。……念即知无念，无念是真如，若了此中意，名为法性珠。净土在心头，愚人向外求，心中有宝镜，不识一生休。诸佛在心头，汝自不能求。……悟理知真趣，念佛即无生”<sup>[56]</sup>。法照将净土和禅宗之相与无相，念与无念，往生与无生等对立的观念统合在一起，主张念佛至无念而念，念而无念之境界即是真如，这就是他所说的“念佛三昧是真无上深妙禅门”之意思。念佛念到念佛三昧境界时，当下便离一切分别执著，亦无生死取舍，等同于禅门所言之真如了。这种思想在一定程度上是将指方立相的净土观，归于众生当下之一念清净心，与禅宗之“自性弥陀”、“唯心净土”，“即心即佛”等说

法类似。

一般的认知中“唯心净土”和“弥陀净土”是完全相反的理论，前者以为心性之外别无净土，后者坚持有个彼岸可往的报土。那么法照是如何解释这种矛盾的？若以法身佛、报身佛、化身佛所立之净土而言，自道绰、善导以来，净土教一直认定弥陀佛及其净土是报身佛、报土，是实有的净土。唯心净土之即心即佛，离心别无佛，指的是自性佛，随其心净则佛土净之净土是属于法性土。这里的即心即佛，主要是从理论上而立言。理论上，一切众生皆有佛性，皆是自性弥陀。净土教是重视事相上的实践，因此，法照的净土教认为，唯心净土所指之即心即佛、自性弥陀只是一种“理即佛”。换言之，唯心净土是依真谛而言，弥陀净土是以俗谛为出发点，真不碍俗，净土不违唯心之理，唯心也不否定西方净土。只有了解这个真空妙有之中道，才能体会到弥陀净土之本来面目。<sup>[57]</sup>也就是说，在本体上，两种净土是相同的。但因理废事，不肯修行，终是空谈，永远无法达到目的地。故《略法事仪》云：“普劝现在及以未来道俗，广作五会真声念佛三昧，理事双修，相无相念，即与中道实相正观相应。”<sup>[58]</sup>法照从理事双修的角度，来调和禅门和净土教间的某些对立思想，形成自己具有禅门特色的念佛思想。

法照继承了道绰、善导之末法凡夫生净土及称名念佛等思想，结合其创新之五会念佛，将称名念佛一法的发展推向另一个高峰。又继庐山慧远和慈愍慧日禅净并重的先驱，为禅净双修的实践奠定基础。这种兼弘多门而有所侧重的弘法方式，正如其所云：“如来说教，广略随根，终归乎实相，得真无生”<sup>[59]</sup>。其目的在随众生根机，依法门的难易层次而分别教化之，以实现同登彼岸的理想。

## 第二节 不同版本的五会念佛行仪

敦煌文献中五会念佛相关写本相当丰富，日本学者矢吹庆辉<sup>[60]</sup>、冢本善隆<sup>[61]</sup>、佐滕哲英<sup>[62]</sup>、广川尧敏<sup>[63]</sup>等对此皆曾作过研究。敦煌文献中五会念佛相关写本的数目，广川尧敏依英、法、俄、日、中5国所藏写本所作的统计为71个卷号；施萍婷先生在《法照与敦煌初探》中收集有62个卷号；<sup>[64]</sup>张先堂则在广川尧敏的基础上，以法照本人及其门徒所作，且具有明确的五会念佛仪轨和赞文标题之写本为范围，删除了广氏近30个与五会念佛无关的写本，并增加其所发现的18个写本，共收集有64个卷号。<sup>[65]</sup>他将64个卷号分为两类，第一类是专卷，即全卷或全卷以绝大部分篇幅抄写五会念佛内容的21件写本；第二类是写卷中仅抄1篇或在其他内容中夹抄五会念佛赞文的43件写本（见附表二）。

在众多的五会念佛相关写本中，绝大多数写本只有赞文的抄写，无仪轨次第。涉及仪轨的写本仅有P.2066、P.2250、P.2963、P.2130、P.3216、B.8345（果41）6件，此6件是笔者研究五会念佛行仪的重点，前3个卷号是法照本人创作和编集的，前文已经讨论过，后3个卷号一般认为是法照的门人所作。<sup>[66]</sup>《法藏敦煌西域文献》将P.2130叙述法照事迹的部分定名为《唐五台山竹林寺法照传》，从《西方道场法事文》之后，包括赞文和忏悔部分，全定名为《净土五会念佛诵经观行仪》。本节是以P.2130中涉及仪轨的《西方道场法事文》为中心来作论述。另外一个写本B.8345前残，卷尾题“西方净土赞文一卷”。该写本与P.2130从“西方道场法事文……”到“……心中恒用识，当度有缘人，愿共诸众生往生安乐国”是大致相同的内容。所以笔者用B.8345来辅助校录P.2130《西方道场法事文》。最后一个写本P.3216首尾均残，但卷首保留了17行的仪轨说明，是本节讨论的另一主题。



## 一、P. 2130

P. 2130 是首尾皆残的写本，全卷开始先是叙述法照在五台山的灵感事迹以及从五台山至太原、长安的弘法情形，接下来是与五会念佛行仪有关的仪轨和赞文，最后抄有《佛说观佛三昧海藏经本行品第八》，现存的全卷内容如下：<sup>[67]</sup>

1. [法照五台山、太原、长安行游记略]
2. 西方道场法事文
3. 散花乐赞：同《略法事仪》之《散华乐文》，唯增加“奉请文殊普贤入道场”。
4. [宝鸟赞]：同《观行仪》卷中以及《略法事仪》之《宝鸟赞》。
5. 极乐阎浮欣厌赞：出自《观行仪》卷下之《极乐欣厌赞》，不全。
6. 念佛赞：同《观行仪》卷下之《念佛之时得见佛赞》。
7. 较量修禅念佛赞：同《观行仪》卷下之《较量坐禅念佛赞》。
8. 回向发愿文：同善导《往生礼赞偈·日没礼赞》之发愿文。
9. 念佛偈赞：同《观行仪》卷中之善导和上《西方礼赞文》第七至第十八偈。
10. [西方十五愿赞]：同《观行仪》卷下之《西方十五愿赞》。
11. 西方念佛赞
12. 净土乐赞：同《观行仪》卷中和《略法事仪》之《净土乐赞》。
13. 西方礼赞偈文：同《观行仪》卷中善导和上《西方礼赞文》第一至第六偈。
14. 善道禅师劝善文
15. [忏悔文]

## 16. 佛说观佛三昧海藏经本行品第八

以上所列 P. 2130 的赞文部分，除了第 11 和第 14 外，皆可从法照五会念佛广本《观行仪》或略本《略法事仪》中找到相应的内容。笔者所着重讨论的仪轨部分是在第 2《西方道场法事文》内，其录文如下：

“西方道场法事文 若欲作道场五会法事时，先诵《阿弥陀经》，众和了，即高声念佛得一千口，续诵《宝鸟赞》，和赞了，更读念佛三千口已，为一会。若欲五会全具，《阿弥陀经》为两会，《十二（六）观经》为三会。道场欲歇时，应诵《净土乐》，赞了散。若欲置念佛道场时，当须至诚烧香散花，极令身心清净，不得污秽散乱，直须洗净，然始得入道场。若不洗净者，不应入，须护□履涕唾，不得慢心取次，不得教小男女污秽。当须结界，极令清净，不得就道场中食及茶汤，当须界外别处。如上制约，不取佛言教若违者，一入阿鼻地狱，无有出期，空置道场有何所益？既能割舍珍财□□置道场者，当须至诚，重发誓愿，直入道场说自身一生所作罪过，佛前烧香散花，一切罪愆悉皆陈白，即悲泣雨泪，至诚心自扑，身毛皆竖，□忏已后，所作恒沙罪业一时顿断绝迹。若十日置道场时，当须三回恳倒自扑。若欲五会和赞，高声念佛时，当须简好声六人已上，更不得□。入道场已，先作云何梵，然后打净，先须叹佛，然后叹宅家、宰相、师僧父母、十方信施檀越、八部龙天、帝释梵王、罗汉贤圣，俱来赴会，咸悉叹之。作道场时先须作梵，梵了启请，启请了即须发愿，发愿了即须诵《散花乐》，赞了即四字念佛三五十口，即诵《阿弥陀经》，众和了即五会念佛，了即诵《散花乐赞》，即至诚忏悔，佛前恳倒，至心发愿，作清净梵唱，四礼即散。正作道场时，若有难起摩（魔）事起，念法照名，当须至心称念，当本遗言<sup>[68]</sup>：‘作道场时，有诸恶事起时，念我名者，随声即救’。若不入道场人，若不入道场时，空念无益。念佛了，欲散时，克数念一百法照名，南无法照和尚。”

依据上述录文整理 P. 2130 的念佛仪轨大致是：（1）净身、结

界、烧香散花，(2) 作云何梵，(3) 叹佛、师僧、圣贤等，(4) 启请，(5) 发愿，(6) 诵《散花乐》，(7) 诵经，(8) 诵《散花乐赞》，(9) 忏悔，(10) 至心发愿，(11) 梵唱，(12) 四礼。其间在诵《阿弥陀经》后以及诸赞之间是以念佛来衔接。

录文第一行言此为“五会法事”，那么它与法照的五会念佛行仪是否相同？兹将 P. 2130 的仪轨次第和前文所处理的五会念佛次第作表比较之：

P. 2130 西方道场法事文	法照五会念佛
1. 净身、结界、烧香散花	1. 焚香
2. 作云何梵	2. 座主白文
3. 叹佛、师僧、圣贤等	3. 作云何梵
4. 启请	4. 稽请（即启请）
5. 发愿	5. 庄严文
6. 诵《散花乐》、念佛	6. 诵《散花乐文》
7. 诵经	7. 诵经
8. 念佛、诵《散花乐赞》	8. 念佛、唱《宝鸟赞》、诸赞
9. 忏悔	9. 回向发愿
10. 至心发愿	10. 唱随意
11. 梵唱	
12. 四礼	

由上表可以看出，P. 2130 的诵经、唱赞、念佛等程序与法照五会念佛仪轨的相似性。关于法会的前置作业问题，尽管法照五会念佛 3 卷本的上卷已佚，《略法事仪》的法事仪轨也只提到焚香而已，但依佛教一般法会通行的程序，法照版的五会念佛法会之前置作业，应该亦有 P. 2130 的净身、结界和散花等程序。录文中所言之叹佛、师僧、圣贤和发愿等，在《略法事仪》之庄严文内可以找

到类似的内容。

若就法会实际进行的过程来看，两个仪轨则存在许多的差异处。首先是佛号的部分，P. 2130云：“发愿了即须诵《散花乐》，赞了即四字念佛三五十口”。《观行仪》卷中亦云：“众等已后每诵一赞竟，即念佛三五十口。”两者念佛的次数虽都是三五十口，但P. 2130《散花乐赞》后是四字念佛，此点与法照所规定偈赞后的念佛法是有所出入的。从《略法事仪》的“从《弥陀》、《观》、《维经》已后诸赞，皆须第三会念佛和之”<sup>[69]</sup>可知，法照诸赞后“念佛三五十口”是采取第三会的方式来念佛。据法照对各会念佛法之说明，第三会是以非缓非急的速度念“南无阿弥陀佛”，此时的念佛是六字念佛，其四字念佛是在第五会“四字转急念阿弥陀佛”之急念佛号时才会出现。因此，P. 2130所言“赞了即四字念佛三五十口”和《观行仪》之“每诵一赞竟，即念佛三五十口”。虽然都是念佛三五十次，但前者念的是“阿弥陀佛”四字，后者念的是“南无阿弥陀佛”六字，是两种不同的念佛法。

关于念佛数目方面，P. 2130在诵《阿弥陀经》后要念佛一千口，《观行仪》在《阿弥陀经》经文后只言：“众等每诵经了，即第二会念佛一两会”。并没有规定念佛的次数。又P. 2130之《宝鸟赞》后还需念佛三千口，三千口和三五十口的差距很大，实行起来也相当费时。前文已提过法照五会念佛法会是“广略看时”，法会的时间依当时的情形可长可短，《观行仪》卷中云：“若中间诸赞，任意临时取舍用之得耳”。其时间的控制是以增减偈赞唱诵的数量来调整，所以唱赞后三五十口的念佛数，对法会时间的长短影响不大。反观P. 2130仅一会中，经文后要念佛一千口，加上《宝鸟赞》后三千口的念佛，其念佛次数庞大又固定，不但法会时间很长，也难有伸缩的弹性，这也是两者不同之处。

再者，两部仪轨偈赞的选择和排列顺序也有所不同，P. 2130录文最初言《阿弥陀经》后要诵《宝鸟赞》，这种衔接和法照五会念佛是相同的，然而末了又言：“发愿了即须诵《散花乐》，赞了即

四字念佛三五十口，即诵《阿弥陀经》，众和了即五会念佛，了即诵《散花乐赞》”。前面已经唱过《散花乐》，经文后又再唱一次《散花乐赞》。若以法会通行的程序来看，几乎不见有重复唱念同一首偈赞的情形。若就赞文的内容来看，P. 2130《散花乐赞》内容如下：

散花乐 散花乐

奉请释迦如来入道场 散花乐 散花乐 散花乐

奉请十方如来入道场 散花乐 散花乐 散花乐

奉请阿弥陀如来入道场 散花乐 散花乐 散花乐

奉请文殊普贤入道场 散花乐 散花乐 散花乐

奉请观音势志（至）入道场 散花乐 散花乐 散花乐

奉请诸圣贤降临坛场是法会开始时的程序，不会在法会进行中的诵经之后来奉请。从法会程序和赞文内容来推测，后一首《散花乐赞》应该是抄写者的误抄。依《观行仪》的顺序来判断，P. 2130 第 2 首《散花乐赞》应是《西方道场法事文》录文第 2 行所言的《宝鸟赞》才是。再看其录文“道场欲歇时，应诵《净土乐》，赞了散”。P. 2130 记载法会的最后一首赞是《净土乐赞》，而《观行仪》中若是诵《阿弥陀经》，经文后偈赞的搭配顺序为：诵《阿弥陀经》→宝鸟赞→其他诸赞→净土乐赞→西方礼赞文。最后一首赞文是《西方礼赞文》，《略法事仪》在法会结束前是唱《道场乐赞》（见前文）。不论广或略作法会，最后一首赞文都不是 P. 2130 所说的《净土乐赞》。至于五会念佛《观无量寿经》所应搭配的偈赞，在 P. 2130 中则只字未提。

关于发愿文的部分，P. 2130《西方道场法事文》的仪轨中几次提到“发愿”，却无发愿的实际内容。不过在仪轨和赞文之后抄有 5 次的“至心发愿”，但 5 次至心发愿的内容都不同，而且和净土思想也无关。五会念佛主要是借由念佛、礼赞净土依、正二报来祈愿往生净土的法会，5 次的至心发愿都和净土无关，实在难以理解。P. 2130 唯一与西方净土有关的发愿内容，是抄在第 7《校量

修禅念佛赞》与第9《念佛偈赞》间的回向发愿文，全文如下：

“愿弟子某甲等普及法界众生临命终时，心不颠倒，心不错乱，身心无诸苦痛，身心安稳，身心快乐，如入禅定，圣众现前，乘佛本愿，上品往生阿弥陀佛国，到彼国已，得六神通，回入十方界，救受苦众生。虚空无有尽，我愿亦如是。”

这首发愿文是出自善导《往生礼赞·日没礼赞》，法照在五会念佛仪轨中所采用的发愿文是天台智者发愿文，善导和法照所用的发愿文内容虽有雷同处，但P.2130和善导的发愿文几乎是一样的。

经由以上几点的比较笔者认为，P.2130是后人依据法照五会念佛行仪而修改的另一种五会念佛版本。但施萍婷先生认为P.2130是法照五会念佛3卷本已佚之上卷。<sup>[70]</sup>除了上述的比较，在仪轨录文最后提到“正作道场时，若有难起摩（魔）事起，念法照名，当须至心称念。当本遗言：作道场时，有诸恶事起时，念我名者，随声即救”。既是“遗言”，P.2130自然不会是法照本人所作，而是后人所编撰的作品。这段遗言可在《观行仪》卷中最后找到相应的内容：

“若至求菩提，为度众生者，法照生净土已，誓来示为同类同学伴侣，常当守护此人。正修学时，若有诸魔鬼神及诸恶人、水火、毒药，如是诸难来恼行人，行人但于尔时至心称念法照名字，一声多声，应念即至诸行人所，而为外护，立有微感，令彼诸恶应时散灭。”<sup>[71]</sup>

由此更可确定P.2130是参考3卷本《观行仪》而编的，至少“遗言”这部分明显的是采自《观行仪》法照所言。再说，P.2130和《观行仪》卷中都提供了同一个消除魔难的方法，即便没有“当本遗言”这4个关键词来判别P.2130是法照之后的作品，如此将同样的消除魔难法重复放在一部仪轨的卷上和卷中内，也是不太合理的作法；加上P.2130的许多首赞文，都可以在《观行仪》中、下卷找到，若说P.2130是卷上，就不应有和其他2卷同样的赞文。因此，从这两点内容雷同的角度来看，P.2130应不是《观行仪》

上卷，而是后人另编的版本。

## 二、P. 3216

P. 3216 是首尾皆残的写本，初写念佛仪轨，接着是《散花乐赞》、《阿弥陀赞文》，后残。仪轨的相关录文如下：

……

4. ……诸方学者
5. 先须决定，不得有疑。若有修道念佛者，先须烧香，面西而
6. 礼，次作散花，请佛来入道场，然念阿弥陀佛，并唱诸赞，莫
7. 令断绝，念得四千口佛名为一会，学者应知意焉。
8. 如来妙色身，世间无与等，无比不思赞（议），是故今敬礼。
9. 如来色无尽，智能亦复然，一切法常住，是故我归依。
10. 右作梵音了，大众高声齐念阿弥陀佛，二百口已
11. 来打净。便作《散花乐》。一人唱请，大众齐和之。

P. 3216 的念佛仪轨相当简要，大致程序为：（1）烧香，（2）作梵、念佛，（3）唱《散花乐赞》、奉请，（4）念佛，（5）唱诸赞。写本中对法会程序的描述只到唱赞而已，至于结束前应唱的偈赞或程序，并没有作说明。该写本没有提到诵经的项目，亦无接在《阿弥陀经》后的《宝鸟赞》。从残存的写本内容来看，P. 3216 应是一部纯粹念佛唱赞的行仪。

该写本偈赞部分是以《阿弥陀佛赞文》为标题，总括所有的赞文，7言1句接续的抄写，实际内容涵盖《观行仪》卷下的《西方十五愿赞》（标题下第1行至第6行）、《佛说续命经》（第6行下至第11行）、《略法事仪》的《五会赞》（第12行至第15行）、《净土乐赞》（第22行至31行）等，其赞文长短、排列顺序和法照五会念佛的偈赞虽有出入，但除《佛说续命经》外，其余赞文皆是源自法照五会念佛的偈赞。除这几首可辨识及最后不知出处的残文，还

有一段是称颂法照和尚的赞文：

……

16. ……和尚法照非凡僧，  
 17. 故度众生普皆同，演说书辞等诸仙，元然□学□天□。  
 18. □□□□顶圣迹，台中亲见文殊宗，传法真言劝念佛。  
 19. □□□□□□□，但有物心若□□，同心受学自然通。  
 20. □心念佛须□课，每日期□莫兼容，普愿四众常无退。  
 21. 和尚宗心不虚功，努力及时来念佛，临终定获紫金容。

法照理当不会称自己为“非凡僧”，可知 P. 3216 不是法照的作品。笔者综合仪轨及偈赞的情形认为，P. 3216 也是后人依法照五会念佛重编的另一种五会念佛版本。

P. 2130 和 P. 3216 之仪轨和偈赞不尽相同，但两者皆采用《散华乐赞》作为奉请诸圣的偈赞，这应是净土法会通行的奉请程序。在念佛次数方面，两者都是念佛四千口为一会，这两部行仪显然是以念佛为主的法会，所收录的偈赞数量远远不如法照五会念佛行仪，因此偈赞的唱诵并不是 P. 2130 和 P. 3216 法会的重心。由于两者皆缩减了法照五会念佛繁复的偈赞唱诵，简化念佛法会时的行文，可说是法照五会念佛的简本。《略法事仪》规定：“散华乐及诸赞文总须暗诵，周而复始，经赞必须精熟，不得临时把本。”<sup>[72]</sup> 参与者对诸多偈赞要事先记熟，不能临场看本。如此一来便限制了五会念佛法门的弘传，使其无法普及广大群众。在实际操作上，笔者认为法会时还是会允许参与者“临时把本”，尤其是在实行时间较长的 3 卷本《观行仪》更需要有本在手，才能融入法会的进行过程，达到宗教仪式的目的。但是即使不必事先背诵，可以临时把本，法会时大量赞文的唱诵，对广大下层的信仰者而言仍是件相当困难的事，远不及一心念佛来得容易。P. 2130 和 P. 3216 这类以称念佛号为主的行仪出现之原因，应该就是为了配合一般群众的知识水平，将原本五会念佛的大量赞文简化，加重称名念佛的分量，使得念佛法门能普及各阶层人民，达到弘扬净土信仰的目的。不过，原版五会念佛的诸多



赞文极富宗教性及文学性，并没有因为简本的出现而就此消失，许多成为抄经习字者的抄写范文保存在敦煌写本中。

### 第三节 《十二光礼》

《十二光礼》是以阿弥陀佛 12 个别名为内容的行仪，也是属于西方净土礼懺法的一种。目前以“十二光礼”为标题的十二光佛行仪仅见于敦煌写本中，其他如善导《往生礼赞》和智升《集诸经礼懺仪》卷上也有礼拜十二光佛名的内容，前者即《日没礼赞》，后者则掺杂在七阶礼懺仪中，没有独立的标题。敦煌文献中与十二光礼有关的写本有 7 件，卷号和行仪大致结构分别如下：

1. B. 8302R3 (字 70) 《十二光佛名》：礼佛、普为、归命懺悔。

2. B. 8304R2 (日 23) 《十二光礼》：香华供养、作梵、礼佛、普为、至心懺悔、至心发愿、普诵、三皈依、辰朝六念、无常偈。

3. B. 8318R4 (昆 96) 《十二光礼》：礼佛、普为、至心懺悔、至心发愿。

4. P. 2722R3 《十二光礼懺文》：十二光佛偈赞、四礼。

5. P. 2911R2 无题：礼佛、普为、至心懺悔、至心发愿、普诵、三皈依、无常偈。

6. P. 4597R33 《十二光礼》：礼佛。

7. S. 2659V3 《十二光礼懺文》：十二光佛偈赞、四礼。

## 一、《十二光礼》的仪轨结构

### (一) 第一类

汪娟《敦煌礼忏文研究》将7件写本归纳为两大类，<sup>[73]</sup>其中第4件P.2722R3和第7件S.2659V3写本是甲类，内容以赞叹十二光佛的偈子为主，在标题下注有“请佛作梵仪轨，一切如常”。写本本身没有明显仪轨次第。其他5件之十二光佛名部分仅有佛名而无偈赞，属于乙类写本。其中以第2件B.8304R2的仪轨次第较完整，以下依B.8304R2为蓝本，整理条列出第一类《十二光礼》（即汪娟之乙类）的仪轨次第。

#### 1. 敬礼三宝

“一切恭敬，敬礼常住三宝。”同于其他礼忏行仪之礼三宝。

#### 2. 香华供养

香华供养文亦通行于其他礼忏法，即“是诸众等人各胡跪，严持香华，如法供养。愿此香花云，遍满十方界。……广于无边界，无边无量作佛事”。笔者在《往生礼赞》时已有说明，兹不再赘述。

#### 3. 普诵赞叹、叹佛相好

先诵“如来妙色身，世间无与等，无比不思议，是故今敬礼。如来色无尽，智能亦复然，一切法常住，是故我归依”<sup>[74]</sup>。接着唱赞佛偈，是一首7言4句的偈子，“天上天下无如佛，十方世界亦无比，世界所有我尽见，一切无有如佛者”。此偈出自《大智度论》卷四。<sup>[75]</sup>

#### 4. 回向

在赞叹佛后有一段回向文曰：“然今众等依时焚香行道礼拜，所修功德，上宝（报）四恩，下沾三有，同出苦原（源），齐登佛果。”一般回向次第是在仪轨主体之后，较少在法会开始不久。不过同样情形在P.2722R2《日中礼赞》别行本中也可以见到，

P. 2722R2 在叹佛咒愿次第后，接着就是回向发愿的内容。

### 5. 礼佛

先礼三身佛，即法身毗卢遮那佛、报身卢舍那佛和化身释迦牟尼佛。第一类写本中，除 B. 8302R3 外，其他 4 件在礼拜阿弥陀佛前皆先礼三身佛。礼拜阿弥陀佛后，别礼十二光佛，再总礼十方三世一切诸佛，之后分别礼拜观世音、大势至、妙吉祥、普贤、药王、药上及清净大海众等菩萨。

在礼拜诸佛菩萨后，出现一回“愿共诸众生咸归命，故我顶礼生彼国”的句子，此句子同于善导《日没礼赞》在每一拜之后的“愿共众生咸归命，故我顶礼生彼国”和声，估计《十二光礼》原来在每礼一拜后也是有和声的，但此写本省略了这些重复的和声，仅保留全部礼拜最后的那句。由于《日没礼赞》的和声和《往生礼赞》中其他五时礼赞的“愿共诸众生，往生安乐国”和声不同，也没有其他五时礼赞的偈赞形式。这种异于其他五时行仪的形式，应该不是善导自己的创作，有可能是参考当时流行的礼拜十二光佛行仪制定的。或者说《日没礼赞》和第一类写本《十二光礼》是来自同一源头。敦煌写本《十二光礼》是否早于善导目前无法判断，故暂时判定两者有共同的源头。

### 6. 忏悔

首先是普为“释梵四王、龙天八部、帝主人王、师僧、父母、信施檀越及无边法界众生，断除三障，归命忏悔”。接着是至心忏悔，形式为 5 言 8 句的偈子，此偈颂出自《佛说观普贤菩萨行法经》（又称《普贤观经》）：

一切业障海 皆从妄想生  
若欲忏悔者 端坐念实相  
众罪如霜露 慧日能消除  
是故应至心 忏悔六情根<sup>[76]</sup>

B. 8304R2 写本的“妄想”作“妄相”，“若欲忏悔者”作“若欲求除灭”，“念实相”作“观实相”，“忏悔六情根”作“懃忏六根

罪”。其他第一类写本之至心忏悔，大体皆同于 B. 8304R2。至心忏悔的偈子亦见于其他性质之礼忏文，例如 P. 2722R1《沙门思远赞佛文》<sup>[77]</sup>、S. 5490《黄昏礼忏》等。

### 7. 至心发愿

至心发愿是出自《宝性论》的 8 句偈，“愿临命终时，见无量寿佛，无边功德身，我及与（余）信者，已见彼佛以（已），愿得离垢眼，往生安乐国，成无上菩提”。此偈在《往生礼赞》“说偈发愿”中已讨论过。

### 8. 作梵

普诵处世界梵，即处世梵，“处世界，如虚空，如莲花，不着水，心清净，超于彼，稽首礼，无上尊”。

### 9. 说偈发愿

此偈出自《妙法莲华经》卷三之“愿以此功德，普及于一切，我等与众生，皆共成佛道”<sup>[78]</sup>。通用于一般礼忏文。

### 10. 三归依礼

B. 8304R2 三归依次第有两次，除说偈发愿后的三归依，另一次是行仪末的次第。首次三归依文较少见，但和善导《往生礼赞》之三归依文极类似，兹列表比较之：

《十二光礼》	《往生礼赞》
归依佛，愿发菩提心，道心恒不退。	归佛得菩提，道心恒不退。 愿共诸众生，回愿往生无量寿国。
归依法，散般若，入大总持门。	归法萨婆若，得大总持门。 愿共诸众生，回愿往生无量寿国。
归依僧，息争论，归依和合海。	归僧息诤论，入和合海。 愿共诸众生，回愿往生无量寿国。
愿诸众生，诸恶莫造，诸善奉行，自净其意，顺诸佛教，和南一切贤圣。	愿诸众生，三业清淨，奉持佛教，和南一切贤圣。 愿共诸众生 回愿往生无量寿国。

由上表可看出，两者内容除了部分文字上的差异，其实是相同的。《往生礼赞》有和声，而《十二光礼》则无。

第二次的三归依文是出自东晋佛驮跋陀罗所译《华严经·净行品》之“自归依佛，当愿众生，体解大道，发菩提意……”<sup>[79]</sup>这是常用的三归依文，另1件第一类写本P. 2911R2就是以此偈为三归依文。

### 11. 偈颂

B. 8304R2之偈颂有4首，分别为辰朝清净偈、六念、无常偈和如来涅槃偈。辰朝清净偈后一般接诵六念文，其内容如下：

辰朝清净偈：

欲求寂灭乐 当学沙门法 衣食支身命 精粗随众等

六念：

第一念佛 愿作佛身 第二念法 愿转法轮

第三念僧 头陀共行 第四念施 施心不断 五戒全具

第五念戒 戒根具足 第六念天 大般涅槃 常得清静

无常偈：

诸行无常 是生灭法 生灭灭以 寂灭为乐

如来涅槃偈：

如来入涅槃 永断于生死 若能至心听 常受无量乐

第四念施之“五戒全具”显然是误抄，应归在第五念戒之下。

4首偈颂之无常偈是出自法显译的《大般涅槃经》（又称《方等泥洹经》）卷下，<sup>[80]</sup>其余3首均不知出自何处。其他礼忏文中，常见无常偈和如来涅槃偈同时出现的情形，如智升《集诸经礼忏仪》卷上、S. 59《七阶佛名》、S. 5490《黄昏礼忏》等，但却没有将以上4首偈颂放在一起的作品。虽然这样把4首偈颂放在同一行仪的组合不见于其他礼忏行仪，然其所要表达的意义却很清楚。此4首偈都提到寂灭或涅槃，它们共通的思想在以入涅槃，得永久乐为终极目标，意在鼓励大众要精进修行，直至涅槃解脱。值得注意的是，P. 2911R2写本在无常偈前用的是黄昏偈：“此日已果（过），命即

减少，常官（观）此身，念念衰老，一念之间，云何可宝（保），是故众等，勤心行道”。可见搭配《十二光礼》主体的偈颂并没有固定，这种不固定表示《十二光礼》是通行于各时的行仪，只要在各时行仪中换上与该时对应的偈颂即可，如上述黄昏偈既名为“黄昏”，应是适用于傍晚举行的《十二光礼》行仪，换上辰朝清静偈则是用于早晨的行仪。

B. 8304R2 于偈颂后接三归依文，行仪到此结束。三归依文后抄有“叹佛相好”及“叹佛功德”二文。其他《十二光礼》写本后并无此二文，而且叹佛文置于仪轨结束前，也不符一般仪轨的组织结构，估计是抄写者摘自他处而成。

## （二）第二类

第二类写本《十二光礼》（即汪娟之甲类）省略原有的仪轨次第，仅以一句“请佛作梵轨仪，一切如常”带过。虽然各种礼忏仪轨的次第常有类似之处，在内容上仍有不少差异，例如抄在第二类十二光礼 P. 2722R3 前的 2 个仪轨《沙门思远赞佛文》及《往生礼赞文》，两者之香华供养和作梵内容大体相同，但是后面的次第及内容则各有特色。那么第二类《十二光礼》所指的“一切如常”是否包括主体后面的仪轨呢？若所言是指请佛作梵的部分，当是通行的香华供养和作梵次第。主体十二光佛偈赞之后省略的次第并没有作交代，是否也是“一切如常”呢？由于各礼忏文主体之后的次第变化较多，若是套用“一切如常”，则难以断定第二类《十二光礼》后半部次第的详细内容。那么其所省略的次第可否由第一类写本来还原呢？

就内容上来看，第一类写本除了主体十二光佛及和声有明确的净土内涵外，仅至心发愿的“愿临命终时，见无量寿佛……”含有净土的思想，其余的次第多是套用其他礼忏文通用的内容，没有任何净土的色彩。尤其是净土行仪相当重视的往生发愿和回向，B. 8304R2 是以通行的“上报四恩，下沾三有，同出苦源，齐登佛果”和“愿以此功德，普及于一切，我等与众生，皆共成佛道”来

代替。虽然净土法门最终的目的也是成佛，但往生西方净土是该法门的首要诉求，这也是推动净土法门者所大力标榜的目标，通常净土行仪愿文或回向文应是充满往生净土的愿望。

第一类《十二光礼》次第并没有凸显净土的特色，又以礼拜十二光佛为中心，因此常和以礼佛为主的三阶教礼忏文抄写在一起，如 B. 8302（字 70）、B. 8304（日 23）、B. 8318（昆 96）、P. 2911。这种现象正好回答了前面的问题，即第二类写本不但主体形式异于第一类写本，仅有的 2 件第二类《十二光礼》皆抄在净土行仪《往生礼赞文》之后，这反映出在抄写者或是当时信仰者的认知中，第二类写本是属于净土系的行仪，而第一类写本则归入以礼拜诸佛为主的礼忏文系列里。由此看来，第二类写本所省略的次第应比较接近《往生礼赞文》，不会是净土色彩不浓之第一类写本的次第。

## 二、《十二光礼》成立的依据及问题

《十二光礼》之十二光佛名出自于曹魏康僧铠译的《无量寿经》，最早将十二光佛名独立出来者是昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》，此偈没有明显可作为净土行仪的仪轨次第，但偈文中却含有赞叹的内容和礼拜的引导，此部分前已讨论过。正式将十二光佛运用作为礼忏行仪的是《十二光礼》。至于为何以十二光佛为礼拜对象的原因，善导《往生礼赞》的解释为：“释迦佛及十方佛赞叹弥陀光明有十二种名，普劝众生，称名礼拜，相续不断者，现世得无量功德，命终之后定得往生”<sup>[81]</sup>。在《无量寿经》之十二光佛名之后亦有一段相似的经文：

“其有众生遇斯光者，三垢消灭，身意柔软，欢喜踊跃，善心生焉。若在三涂勤苦之处，见此光明皆得休息，无复苦恼，寿终之后皆蒙解脱。无量寿佛光明显赫照耀十方，诸佛国土莫不闻知。不但我今称其光明，一切诸佛、声闻、缘觉、诸菩萨众，咸共叹誉亦复如是。若有众生，闻其光明威神功德，日夜称说至心不断，随意

所愿得生其国。”<sup>[82]</sup>

通过对十二光佛名的称念、礼拜，众生命终时可以随愿往生极乐净土，附带的利益是现世得以业障消除，无复苦恼。经典中消除罪障的方法很多，其中以拜佛为最典型的忏悔灭罪行持，或许这是第一类《十二光礼》常被抄在普礼诸佛之三阶教礼忏文中的原因。其用意可能在于借由礼佛来灭罪，而非以往生净土为首要目标。

在第一类写本礼拜的菩萨中，除观世音、大势至菩萨外，还有妙吉祥、普贤、药王、药上4菩萨。妙吉祥即文殊菩萨，也译为妙德菩萨，在各行仪中一般和普贤菩萨搭配，药王菩萨则常和药上菩萨同时出现。文殊、普贤虽不是专属弥陀净土的菩萨，但《无量寿经》曾提到此二菩萨，并言一切与会菩萨“皆遵普贤大士之德，具诸菩萨无量行愿”<sup>[83]</sup>。文殊菩萨是《观无量寿经》和《阿弥陀经》之上首菩萨，此二菩萨于善导《法事赞》中亦列入被奉请的菩萨圣众。

至于药王菩萨和药上菩萨，并不见于弥陀净土系的经典和行仪中，汪娟推测是由于《观药王药上二菩萨经》提到药王、药上菩萨法门有净除罪障、随意往生清净佛国的功能之原因，另外，汪娟还从与药王、药上二菩萨有关的《七阶佛名》礼忏文写本数量最多，推断药王、药上二菩萨在当时是很普遍的信仰，影响所及即是《十二光礼》中出现此二菩萨的原因。<sup>[84]</sup>实际上，《七阶佛名》虽源于《观药王药上二菩萨经》，行仪中却没有礼拜药王、药上二菩萨，亦没有提到他们的名号，若依《七阶佛名》写本数量多来推论当时药王、药上二菩萨信仰的普遍，是不能说明《十二光礼》中出现药王、药上二菩萨的原因。

笔者以为药王、药上二菩萨出现在净土行仪的原因，可以从敦煌药师信仰的角度来考虑。药师信仰和弥陀净土的交涉可见于《药师经》，在东晋帛尸梨蜜多罗译的《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》（即《灌顶经》）卷一二，为隋达摩笈多译《药师如来本愿经》、唐玄奘译《药师琉璃光如来本愿功德经》的同本异译）说到：“愿欲往



生西方阿弥陀佛国者，忆念昼夜，若一日、二日、三日、四日、五日、六日、七日，或复中悔，闻我说是药师琉璃光佛本愿功德，尽其寿，命欲终之日，有八菩萨，其名曰文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、无尽意菩萨、宝坛华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨，是八菩萨皆当飞往，迎其精神，不经八难，生莲花中，自然音乐，而相娱乐。”<sup>[85]</sup>玄奘译本《药师经》的说法是：“以此善根愿生西方极乐世界无量寿佛所，听闻正法而未定者，若闻世尊药师琉璃光如来名号，临命终时有八菩萨，乘神通来示其道路，即于彼界，种种杂色众宝华中自然化生。”<sup>[86]</sup>想要往生西方净土者，因礼敬药师佛，临命终时会有八菩萨来示其往生西方的道路。换言之，信仰药师佛的终极目的，不只可往生东方净土，亦可随意往生西方净土，这也是西方净土行仪《十二光礼》中出现药王、药上两菩萨最直接的经典依据。

唐宋时敦煌药师信仰的兴盛，表现在近三百号的《药师经》写本和敦煌石窟中一百多铺的药师经变上。由于药师信仰的流行，间接也促成了对药王、药上两菩萨的信仰与礼拜，在敦煌文献许多患文中便常见到他们的名号，如 S. 5561《尼患文》中提到：“惟愿药王、药上授与神方；观音、妙音施其妙药”。因此，《十二光礼》应该是因药师信仰的关系，将药王、药上两菩萨列为礼拜的对象。另外，《法华经》《药王菩萨本事品》提到听闻《药王菩萨本事品》并如实修行者，“命终即往安乐世界阿弥陀佛大菩萨众围绕住处，生莲华中宝座之上”<sup>[87]</sup>。亦连接了药王菩萨和西方净土的关系。

《十二光礼》写本虽只有 7 件，但时间跨越了两百多年，其中 B. 8318（昆 96）卷末有：“上元三年（676 年）正月五日灵图寺僧志殷书写了奉上”，表示最迟在 7 世纪中就有以《十二光礼》为名的行仪。P. 4597 背面记有：“咸通九年（868 年）正月□□学生德书□”、“光化三年（900 年）五月廿日弟子比丘律师念记”、“光化四年（901 年）九月十五日灵图寺”等题记，是 10 世纪初左右的写本。由这几个题记所跨越的年代，可以看出敦煌地区《十二光

礼》的流行，是从初唐持续至晚唐以后的事。《十二光礼》是伴随着净土信仰，从净土经典衍生出来的修持行仪，几件《十二光礼》写本的出土也是当时敦煌地区西方净土信仰普及的结果。

附表一 《观行仪》和《略法事仪》所收之赞文

广本	略本	赞名	作者	P. 2066	P. 2250	P. 2963	备注
一	二	宝鸟赞	善导	◎			
二	二七	观经十六观赞	净遐	◎			
三	二八	阿弥陀经赞	净遐	◎			
四	三	维摩赞		◎			
五		涅槃赞		◎			又名佛母赞
六	十	般舟赞（般舟三昧赞）	慈愍	◎			
七	十四	道场赞（道场乐赞）	善导	◎			
八	二三	无量寿佛赞（叹阿弥陀佛赞文）		◎			
九	二四	观世音赞（叹观世音菩萨）		◎			
十	二五	大势至菩萨赞（叹大势至菩萨）		◎			
十一	十八	出家乐赞		◎			
十二	六	净土乐赞	法照	◎			
十三	十三	请观世音菩萨赞（请观世音赞文）		◎			咒语
十四	七	六根赞（离六根赞）	法照	◎			广略本后半部不同

续表

广本	略本	赞名	作者	P. 2066	P. 2250	P. 2963	备注
十五	三六	琮法师净土礼赞	彦琮	◎			略本无标题
十六		归西方赞		◎			
十七		西方礼赞文	善导	◎			
十八		归西方赞		◎			
十九	二九	依无量寿观经赞 (新无量观经赞)	法照		◎		
二十	三十	依阿弥陀经赞(新 阿弥陀经赞)	法照		◎		
二一	三一	叹散花供养赞	神英		◎		
二二	三二	净土五会赞(叹西 方净土五会妙音赞)	法照		◎		
二三	三三	极乐五会赞			◎		
二四	三四	叹五会妙音赞			◎		
二五		极乐欣厌赞	灵振		◎		
二六	三五	极乐庄严赞	法照		◎		
二七		厌此娑婆愿生净 土赞	慈愍		◎		
二八		归向西方赞			◎		
二九		念佛之时得见佛赞			◎		
三十		较量坐禅念佛赞			◎		
三一		高声念佛赞	法照		◎		
三二		极乐宝池赞			◎		
三三		六道赞			◎		
三四		叹弥陀观音势至赞	法照		◎		

续表

广本	略本	赞名	作者	P. 2066	P. 2250	P. 2963	备注
三五		西方十五愿赞			○		
三六		极乐连珠赞			○		
三七		归西方赞	法照		○		
三八		四十八愿赞			○		
三九		随心叹西方赞	惟休		○	○	
四十		西方杂赞			○	○	
四一		善导和上西方赞	善导			○	
四二		慈愍三藏西方赞	慈愍			○	
四三		西方极乐赞	法照			○	
四四		净土五会赞	法照			○	
四五		西方极乐赞	法照			○	
四六		净土法身赞	法照			○	又名大乘 净土赞
四七		净土五字赞				○	
四八		厌苦归西方赞				○	
	一	散华乐文					
	四	相好赞					
	五	五会赞	法照				
	八	正法乐赞					
	九	西方乐赞					
	十一	菩萨子赞文					
	十二	鹿儿赞					

续表

广本	略本	赞名	作者	P. 2066	P. 2250	P. 2963	备注
	十五	往生乐愿文	善导				
	十六	小般舟三昧乐赞文	善导				
	十七	相观赞文					
	十九	愿往生赞文					
	二十	般若赞文					
	二一	小道场乐赞文					
	二二	大乐赞文					
	二六	叹大圣文殊师利 菩萨					
	三七	藏钩乐赞					
	三八	父母恩重赞文					
	三九	新华台赞文					
	四十	述观经九品往生 赞文					
	四一	劝修行偈云					

注：括号内为《略法事仪》的赞名。

附表二 敦煌淨土五会念佛相关写本

专 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
1	S. 370	(1) [西方极乐赞] (前残) (2) [净土行行赞] (3) [法船一去赞] (4) 《同会往极乐赞》 (5) 《五台山赞》 (梁汉禅师出世间) (尾残)
2	S. 2945	(1) [般舟赞] (前残) (2) 《净土乐赞》

续表

专 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
3	S. 5572	(4)《辞道场赞》(6)《向山赞》(7)《高声念佛赞》释法照(8)《极乐宝池赞》释法照(9)《叹弥陀观音势至赞》(10)《西方十五愿赞》(11)《四十八愿赞》(12)善导和上《西方赞》(13)《随心叹西方赞》沙门惟休述(14)《父(佛)母赞》(残)
4	P. 2066	《净土五会念佛诵经观行仪卷中》南岳沙门法照撰(全)
5	P. 2130	(1) [法照五台山太原长安行游记略] (前缺) (2)《西方道场法事文》(3)《散花乐赞》(4)《宝鸟赞》(5)《极乐阎浮欣厌赞》(6)《念佛赞》(7)《校量修禅念佛赞》(9)《念佛偈赞》(10) [西方十五愿赞] (11)《西方念佛赞》(12)《净土乐赞》 (13)《西方礼赞偈文》(14)《善道禅师劝善文》
6	P. 2250	《净土五会念佛诵经观行仪卷下》南岳沙门法照撰(尾残)
7	P. 2483	(1)《归极乐去赞》(2) [西方十五愿赞] (3) [十愿赞] (4) [法照和尚赞] (5) [弥勒本愿赞] (6) [净土行行赞] (7) [法船一去赞] (9)《往生极乐赞》(10)《五台山赞文》(梁汉禅师出世间)(12)《宝鸣(鸟)赞》(15)《大乘净土赞一本》(未抄完)
8	P. 2963	《净土念佛诵经观行仪卷下》(尾题, 前残)
9	P. 3118 正	(1)《佛母赞》(2)《归西方赞》(3)《归向西方赞》

专 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
	P. 3118 背	(1)《念佛之时得见佛赞》(2)《校量坐稻(禅)念佛赞》(3)《观音势至赞》释法赞(照)
10	P. 3156	(1)[观经十六观赞](前残)(2)《上都章敬寺西方念佛赞文》(3)《太子逾城念佛赞文》(4)《西方净土念佛赞文》(5)《佛母赞》(6)《道场乐赞》
11	P. 3216	(1)[五会念佛仪轨](2)《散花乐赞》(3)[西方十五愿赞](4)[十愿赞](佛说续命经)(5)[五会赞](6)[法照和尚赞](7)[净土乐赞](尾残)
12	P. 3373 背	(1)《归西方赞》(2)《四十八愿赞》(3)《随心叹西方赞》(4)《西方杂赞》(未抄完)
13	P. 3645 背	(3)《大乘净土赞》(5)《佛母赞》(6)《五台山赞文》(梁汉禅师出世间)
14	P. 3892 正	(2)《佛母赞》(4)《高声念佛赞》释法照
	P. 3892 背	《弥陀赞》
15	B. 8345 (果 41)	(1)[西方道场法事文](前残)(2)《散花乐赞》(3)《宝鸟赞》(4)《极乐阎浮欣厌赞》(5)《念佛赞》(6)[西方礼赞文](7)《十五愿赞》(8)《西方念佛赞》(9)《净土乐赞》(10)《西方礼赞偈文》

续表

专 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
16	B. 8346 (文 89)	(1) [极乐连珠赞] (前残) (2) 《归西方赞》沙门惟休述 (3) 《四十八愿赞》
17	日本龙大本	《法照和尚念佛赞》 (1) [西方十五愿赞] (2) [十愿赞] (3) [法照和尚赞] (4) [净土乐赞] (5) [净土行行赞] (6) [法船一去赞] (7) 《往生极乐赞文》 (8) 《五台山赞文》 (梁汉禅师出世间) (9) 《宝鸟赞文》 (10) 《兰若空赞文》 (11) 《归极乐去赞文》 (12) 《法华廿八品赞文》
18	日本守屋本	《净土五会念佛诵经观行仪卷下》 (前残)
19	孟 1361 [五 X883 (1)]	(1) [净土乐赞] (前残) (2) [净土行行赞] (3) [法船一去赞] (4) [往生极乐赞] (5) 《宝鸟赞》 (6) 《兰若空赞》 (尾残)
20	李氏鉴藏本 (散录 324)	(1) 《六根赞》 (2) 《十空赞》 (3) 《维摩赞》 (4) 《阿弥陀经赞》
21	李氏鉴藏本 (散录 540)	(1) 《阿弥陀赞一本》 (2) 《往生极乐赞一本》 (3) 《宝马 (鸟) 赞一本》 (4) 《归极乐去赞一本》 (5) 《西方极乐赞一本》
散 卷		
22	S. 263	(2) 《大乘六根赞》
23	S. 382	《大乘净土赞一本》



散 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
24	S. 447	《淨土贊》(同《大乘淨土贊》)
25	S. 779	(3)《辭道場贊》
26	S. 1441 背	(4) [鹿兒贊文]
27	S. 1497	(1) [辭道場贊] (前殘)
28	S. 1947	(1)《辭道場贊》
29	S. 1973	(2) [鹿兒贊文]
30	S. 3096	(1) [大乘淨土贊]
31	S. 3287	(4)《十五愿礼佛忏》(同《十愿赞》)
32	S. 4504 背	(1) [十愿赞]
33	S. 5466	《佛母赞》
34	S. 5473	《佛母赞一本》
35	S. 5569	(1) [大乘淨土贊]
36	S. 5581	(2) [十愿赞] (4) [佛母赞]
37	S. 5652	(1) [辭道場贊]
38	S. 5689	(2)《佛母赞》(尾殘)
39	S. 5722	《词(辞)道场赞》
40	S. 6109	《大乘淨土贊》
41	S. 6143	[辭道場贊]
42	S. 6631 背	(1)《归极乐去赞》(2)《兰若赞》
43	S. 6734 背	(1)《大乘淨土贊》
44	S. 10014	《辭道場贊》(尾殘)
45	P. 2147 背	(2)《五会念佛赞》

续表

散 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
46	P. 2575 背	(3)《辞道场赞》
47	P. 2690 背	(5)《大乘淨土赞》
48	P. 3120	《法华廿八品赞文》
49	P. 3242	《六根赞》
50	P. 3697	(1) [大乘淨土赞] (前残)
51	P. 3839	《淨土赞一本》
52	P. 4028	(1)《辞道场赞一本》
53	P. 4572	(2)《归西方赞》
54	P. 4597	(23)《佛母赞》(24)《辞道场赞》
55	B. 7845 (奈 46)	(2)《辞道场文一本》
56	B. 8325 (咸 18)	(4)《辞道场赞文》
57	B. 8347 (生 25)	(5)《大乘淨土赞一本》 (6)《佛母赞一本》(尾题《涅槃赞一本》)
58	B. 8369 (姜 100)	(2)《辞道场一本》
59	B. 8371 (乃 74)	(4)《涅槃赞》
60	孟 1358 [DX - 883 (2)]	(1) [西方十五愿赞] (2) [十愿赞] (残存 2 句 (2))

散 卷		
序号	卷号	卷中抄写有关内容
61	孟 1364 (Φ-176)	(1)《涅槃赞》
62	孟 1376 (DX-104)	《净土法身赞》(尾残)
63	孟 1471 (Φ-109)	(3) [西方十五愿赞]
64	孟 2752 ( DX — 1563A)	[西方十五愿赞] (尾残)

摘自张先堂：《晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传》，载《敦煌研究》，1998（1），50～54页。

#### 注释：

1. 据施萍婷文，“本管当本贯之误，管贯音近似”，见《法照与敦煌初探——以 P. 2130 号为中心》，《1994 年敦煌学国际研讨会文集·宗教文史卷上》，81 页，兰州，甘肃民族出版社，2000。
2. 《大正藏》卷四七，476 页上。
3. 《大正藏》卷五一，1114 页上。
4. 施萍婷：《法照与敦煌初探——以 P. 2130 号为中心》，见《1994 年敦煌学国际研讨会文集·宗教文史卷上》，82 页，兰州，甘肃民族出版社，2000。
5. 《全唐文》卷六三〇，7 册，6354 页下，北京，中华书局，1983。
6. 《大正藏》卷四九，264 页上。
7. 前者见《大正藏》卷四九，469 页中；后者见卷四七，193 页上。

8. 《全唐文》卷六三〇，7册，6354页下。
9. [日] 圆仁：《入唐求法巡礼行记》，162页，上海，上海古籍出版社，1986。
10. 《净土五会念佛略法事仪赞》，《大正藏》卷四七，474页下。
11. 《大正藏》卷五五，1085页上。
12. 《大正藏》卷四七，476页上。
13. 另见《大正藏》卷八五，1253页中、下。
14. 刘长东：《晋唐弥陀净土信仰研究》，395、396页，见《中国佛教学术论典》第22册，佛光山文教基金会（台湾），2001。
15. 另见《大正藏》卷八五，1265页下、1266页上。
16. 《大正藏》卷四七，475页上。
17. [日] 冢本善隆：《唐中期的净土教》，见《冢本善隆著作集》第四卷，400页，东京，大东出版社，1976。
18. 《大正藏》卷四七，476页中。
19. 《大正藏》卷四七，476页中、下。
20. 《大正藏》卷四七，477页上。
21. [日] 冢本善隆：《唐中期的净土教》，见《冢本善隆著作集》第4卷，329、330页，东京，大东出版社，1976。
22. 《大正藏》卷五一，185页上。
23. 《大正藏》卷四七，76页下。
24. P. 2250《净土五会念佛诵经观行仪卷下》；另见《大正藏》卷八五，1257页中。
25. P. 2250《净土五会念佛诵经观行仪卷下》；另见《大正藏》卷八五，1259页下。
26. 《散华乐文》以奉请为内容，故冢本善隆并没有将其列入《略法事仪》偈赞的计算中，而以40首为《略法事仪》的偈赞数目。
27. [日] 广川尧敏：《敦煌出土法照关系资料について》，见《石田充之博士古稀纪念论文集——净土教の研究》，206~209页，京都，永田文昌堂，1972。
28. 《宝鸟赞》和《道场（乐）赞》主要内容和善导《法事赞》的偈赞相同；《略法事仪》所收之《往生乐愿文》和《小般舟三昧乐赞文》也引《法事赞》、《般舟赞》中许多赞文的句子，故冢本善隆将它们皆归入善导之作品，见《唐中期的净土教》，见《冢本善隆著作集》第4卷，434~436页，东京，

大东出版社, 1976。

29. 《大正藏》卷四七, 475 页上。
30. 《净土五会念佛略法事仪赞》, 《大正藏》卷四七, 475 页上。
31. 《大正藏》卷一二, 379 页下。
32. 《大正藏》卷四七, 475 页中。
33. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1244 页上。
34. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1245 页上。
35. 《大正藏》卷四七, 475 页中。
36. P. 2250 《净土五会念佛诵经观行仪卷下》; 另见《大正藏》卷八五, 1255 页下。
37. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1244 页下、1245 页上。
38. 《净土五会念佛略法事仪赞》, 《大正藏》卷四七, 475 页上。
39. 《净土五会念佛略法事仪赞》, 《大正藏》卷四七, 475 页中。
40. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1245 页上。
41. 《大正藏》卷四六, 953 页中。
42. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1245 页上。
43. 《大正藏》卷四七, 475 页上、中。
44. 林仁昱: 《唐代净土赞歌之形式研究》, 198 页, 高雄, 中山大学中国文学系硕士论文, 1995。
45. 《大正藏》卷四七, 475 页上。
46. [日] 冢本善隆: 《唐中期の净土教》, 见《冢本善隆著作集》第 4 卷, 391、392 页, 东京, 大东出版社, 1976。
47. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1244 页中。
48. 《大正藏》卷一二, 351 页下、352 页上。
49. P. 2066 《净土五会念佛诵经观行仪卷中》; 另见《大正藏》卷八五, 1253 页中。

50. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》；另见《大正藏》卷八五，1253页中。

51. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》；另见《大正藏》卷八五，1255页中。

52. 《净土五会念佛略法事仪赞》，《大正藏》卷四七，477页下。

53. P. 2250《净土五会念佛诵经观行仪卷下》；另见《大正藏》卷八五，1257页中。

54. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》；另见《大正藏》卷八五，1254页下。

55. 《观行仪》中之《六根赞》没有作者名，但《略法事仪》的《离六根赞》标明为法照撰，二者内容类似，故知《六根赞》为法照作品。

56. P. 2963《净土五会念佛诵经观行仪卷下》；另见《大正藏》卷八五，1264页下。

57. 赖永海：《唯心净土与西方净土异同论》，载《净土》1998年特刊，41、42页。

58. 《大正藏》卷四七，475页中。

59. 《净土五会念佛略法事仪赞》，《大正藏》卷四七，474页下。

60. [日] 矢吹庆辉：《鸣沙余韵》，78~89页，东京，岩波书店，1930。

61. [日] 冢本善隆：《唐中期の浄土教》，见《冢本善隆著作集》第4卷，384~469页，东京，大东出版社，1976。

62. [日] 佐藤哲英：《法照和尚念佛赞について》（上、下），见《佛教史学》第3卷第1、2号，42~65、38~48页，东京，平乐寺书店，1952；《敦煌出土法照和尚念佛赞》，《西域文化研究》第6卷，197~212页，京都，法藏馆，1963。

63. [日] 广川尧敏：《敦煌出土法照关系资料について》，见《石田充之博士古稀纪念论文集——浄土教の研究》，187~215页，京都，永田文昌堂，1972。

64. 施萍婷：《法照与敦煌初探——以P.2130号为中心》，见《1994年敦煌学国际研讨会文集·宗教文史卷上》，94~96页，兰州，甘肃民族出版社，2000。

65. 张先堂：《晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传》，载《敦煌研究》，1998（1），49~54页。张先堂认为广川尧敏将《九想观诗》、《出家赞》（《儿出家赞》）、《散华乐赞文》、《法身礼》、《无相礼》（《法身礼》的异名）等列入净土赞文是不妥的。

66. [日] 广川尧敏：《敦煌出土法照关系资料について》，见《石田充之博士古稀纪念论文集——净土教の研究》，190～197页，京都，永田文昌堂，1972；[日] 佐藤哲英：《敦煌出土法照和尚念佛赞》，见《佛教史学》第3卷第1、2号，211、212页，东京，平乐寺书店，1952。

67. 带有“[ ]”符号者，表示原卷无题，是依广川尧敏、张先堂之文来定题。

68. P. 2130“当本遗言”之“言”字无法辨识，此“言”字依 B 8345 录之。

69. 《大正藏》卷四七，475页中。

70. 施萍婷：《法照与敦煌初探——以 P. 2130 号为中心》，见《1994 年敦煌学国际研讨会文集·宗教文史卷上》，97～102页，兰州，甘肃民族出版社，2000。

71. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》；另见《大正藏》卷八五，1255页下。

72. 《大正藏》卷四七，475页中。

73. 汪娟：《敦煌礼忏文研究》，75～89页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1998。

74. 《胜鬘师子吼经》，《大正藏》卷一二，217页上。

75. 《大正藏》卷二五，87页下。

76. 《大正藏》卷九，393页中。

77. 《敦煌宝藏》P. 2722R1 拟题作《沙门思远赞佛文》，实际上是《黄昏礼忏》的内容。

78. 《大正藏》卷九，24页下。

79. 《大正藏》卷九，430页下。

80. 《大正藏》卷一，204页下。

81. 《大正藏》卷四七，439页下。

82. 《大正藏》卷一二，270页中。

83. 《大正藏》卷一二，265页下。

84. 汪娟：《敦煌礼忏文研究》，110、111页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1998。

85. 《大正藏》卷二一，533页下。

86. 《大正藏》卷一四，406页中。

87. 《大正藏》卷九，54页下。

## 第四章 敦煌莫高窟西方净土信仰的源流与发展

敦煌古来即为佛教重镇，自前秦建元二年（366年）乐僔、法良开始在莫高窟建窟以来，历代都曾于此开窟造像。保留至今的石窟内容，所展现的不只是佛教艺术璀璨的成果，更是各时代佛教思想的体现。尤其对缺乏文献记载的初期，石窟造像遗迹更是研究当时佛教思想之重要渠道。莫高窟最早的一组石窟，即所谓北凉三窟，其造像内容中看似不重要的莲池、天人等背景，却透露着敦煌地区早期净土思想之信息，这些图像与当时的禅法有着密切的关系。后来的北朝石窟更承袭这些图像模式，发展出净土色彩更加浓厚的造像，其中部分图像被认为是西方净土变的雏形。隋代西方净土信仰逐渐成为净土信仰的主流，各地的尊像数量亦以阿弥陀佛像为冠。隋代莫高窟确定为西方净土的造像也比前期为多，而且出现了构图具体的西方净土变。

### 第一节 北凉禅窟的净土思想

#### 一、初期净土思想的发展与禅法的盛行

有关净土思想的佛教经典在二三世纪就已经传入中国，如东汉时支娄迦谶和竺佛朔共译的《道行般若经》、《般舟三昧经》、三国



吴支谦所译《大阿弥陀经》、西晋竺叔兰和无罗叉共译的《放光般若经》、竺法护所译的《无量清静平等觉经》、《弥勒下生经》等。其中《大阿弥陀经》、《无量清静平等觉经》、《弥勒下生经》等是比较具体描述净土庄严的经典。随着净土经典的传入，净土思想也逐渐进入佛教信仰中。但在东晋以前，净土信仰还不是很普遍。

中国最早的弥陀净土信仰记载的是西晋时阙公则和卫士度往生西方净土的事迹，《法苑珠林》卷四二《受请篇》云：

“晋阙公则……晋武之世死于洛阳，道俗同志为设会于白马寺中。其夕转经，宵分闻空中有唱赞声，仰见一人形器壮伟，仪服整丽，乃言曰：我是阙公则，今生西方安乐世界，与诸菩萨共来听经。合堂惊跃皆得睹见。时复有汲郡卫士度。亦苦行居士也。师于则公。……晋永昌中死，亦见灵异。有造像者，作圣贤传，具载其事，云度亦生西方。”<sup>[1]</sup>

阙公则和卫士度的灵感故事指出中国在西晋时，已经有西方净土的信仰者了，不过西晋时只能算是净土信仰的萌芽时期。净土信仰是在东晋以后，因为各种净土经典的翻译和重译增多，以及僧人们对净土的肯定与推动等才逐渐发展起来。

史籍记载东晋初期的净土信仰者亦不多，归信弥勒净土者约有道安的“安每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率”<sup>[2]</sup>和昙戒的“常诵弥勒佛名不辍口。……戒曰：吾与和上等八人，同愿生兜率”<sup>[3]</sup>。西方净土信仰者有僧叡的“愿生安养，每行住坐卧，不敢正背西方”<sup>[4]</sup>等少数净土信仰记载。至东晋末的南方，弥陀净土信仰始有较大的发展。当时在南方具有影响力的净土信仰者，当推庐山的慧远。慧远于晋安帝元兴元年（402年）时与刘遗民、雷次宗等123人在庐山般若台精舍阿弥陀像前，建斋立誓，共期往生西方。<sup>[5]</sup>此为净土教史上一大事件。慧远净土法门的实践是属于观想念佛，后世净土法门大致分为与禅法有关的观想念佛和口称阿弥陀佛名号的称名念佛两种。慧远的观想念佛主要是依据《般舟三昧经》，<sup>[6]</sup>他曾就念佛问题与鸠摩罗什有书信往来的讨论，后收入于

《鸠摩罗什法师大义》(又称《大乘大义章》)卷中《次问念佛三昧并答》,其中云:“远问曰:念佛三昧,《般舟经》念佛章中说,‘多引梦为喻。……而经说念佛三昧见佛,则问云,则答云,则决其疑网’<sup>[7]</sup>。可见慧远将念佛三昧和般舟三昧视为同一种三昧。慧远的结社念佛和提倡念佛三昧,对中国净土信仰的发展影响甚大。尔后其弟子们在南方各地对弥陀净土的弘传,大大地促进了晋末刘宋时南方弥陀净土的信仰风潮。

东晋时的北方,对净土思想有所诠释发挥的是后秦鸠摩罗什在长安所组成的关中教团。鸠摩罗什翻译了许多关于净土的经典,包括具体描述净土的《佛说阿弥陀经》、《弥勒下生成佛经》和涉及净土思想的经典,如《维摩诘所说经》、《十住毗婆沙论》、《大智度论》等,另外在其所译出的《坐禅三昧经》、《禅法要解》和《思惟略要法》几部禅经中,还介绍了“法身观”、“菩萨慈三昧门”、“十方诸佛观法”等与净土有关的禅法。鸠摩罗什稍后并在《注维摩诘经·佛国品》中提出了贯穿性的“净土三因”来架构其净土的中心思想,鸠摩罗什云:

“诸菩萨问于如来净土之行。……净相即净土因缘,净土因缘有三事:一菩萨功德,二众生,三众生功德。三因既净则得净土。今言众生则是者,因中说果。”<sup>[8]</sup>

“菩萨功德”是指菩萨与所度化之众生共成的净土;众生因为向往净土而努力修行往生净土,则是“众生功德”;净土之众生是此三因成熟下的结果。换言之,净土是佛(即菩萨之果)与其土众生(众生之果)共处之境界。这种佛菩萨与众生同处的净土境界,不但成为日后中国净土思想发展的基本概念,也为石窟造像和习禅者提供了一个重要的指针。

然鸠摩罗什师资是以“实相”、“般若”为宗,并不以净土为归信目标,其对净土的理论见解是建构在对般若的信念上,可以说鸠摩罗什之净土思想是由般若思想推导出来的成果之一,<sup>[9]</sup>从文献记载中并不能看出鸠摩罗什本人有以净土为其终极信仰的倾向。因

此，相对于东晋末南方弥陀净土思想的传播与信仰的兴盛，关中鸠摩罗什教团对当时北方的净土信仰并没有形成太大的推动力，北方的净土信仰至晋末时仍未开展出其天地来。不过后来北魏昙鸾吸收关中的净土思想，以为其所著《往生论注》的主要义学和修行方法之依据，并在山西玄中寺发展出后世道绰、善导一系的净土教脉络。所以鸠摩罗什的净土思想对北方净土信仰的发展是有所影响的。

净土信仰的发展同时反映在佛教艺术的创作，此时所表现的西方净土信仰皆是佛、菩萨尊像的塑造，还没有关于净土世界内容的作品，尊像造像的记载如前述慧远般若台精舍的阿弥陀像，还有“沙门竺道邻，造无量寿像，旷乃率其有缘，起立大殿”<sup>[10]</sup>，支道林的“讽诵阿弥陀经，暂生彼国……驰心神国，非所敢望，乃因匠人，图立神表，仰瞻高仪”<sup>[11]</sup>，戴逵的“思所以影响法相，咫尺应身乃作无量寿、挟侍菩萨”<sup>[12]</sup>等。

文献以外，留存至今的佛教造像、石窟内容实物等也是研究净土思想的重要资料来源。现存最早表现西方净土思想的造像实物是甘肃炳灵寺169窟6号龕一佛二菩萨造像（图1），此三尊塑像分别有“无量寿佛”、“观世音菩萨”、“得大势至菩萨”的榜题。169窟无量寿佛龕有西秦建弘元年（420年）的题记，<sup>[13]</sup>这是现存最早的造像题记，一说为建弘五年。<sup>[14]</sup>炳灵寺位于甘肃永靖，在地理位置上处于长安和河西之间，古来即是僧人们取道河西走廊东来西往必经之地，东西佛教的义学、禅法等各种思想自然在此有所交流。例如169窟无量寿佛像的头光中有一圈小坐佛，背光中有天人，同样的构图也出现在时间稍后的敦煌莫高窟第272窟西壁主尊头光和背光。另外，在272窟之南、北壁也画有类似炳灵寺169窟东壁24号和北壁12、13号的千佛造像。由这些图像的相似性可看出，当时有某些思想在河西地区流传着。又169窟建弘元年造像题记下有三列供养人，其第一列第二身供养人题记为“比丘道融之像”，以及24号的造像题记云：“比丘慧眇，道弘/□□昙□，昙要，□

化，道融，慧□……供奉千佛，成众（等）正觉”。两方榜题的道融应是同一人，即鸠摩罗什门下之一的道融。<sup>[15]</sup>可见长安僧人曾往来于西秦佛教所在地区，彼此应当有互通思想的事实。同时，关中的净土思想也可能经过炳灵寺地区传入河西地区，并结合北凉佛教的净土学，呈现在莫高窟北凉石窟内。



图1 炳灵寺无量寿佛龕

早期以塑像为主的造像风气，除了因为佛教徒崇敬的需要外，和当时禅法的盛行也有一定的关系。魏晋南北朝时北方僧人热衷于禅法的修行可见于《高僧传》，如《昙无讖传》记载北凉著名的译经僧昙无讖曾受学于白头禅师，<sup>[16]</sup>同传中另记载沮渠蒙逊之从弟沮渠京声，西行至于阆，从佛驮斯那（即佛大先、佛驮先）学得禅法；<sup>[17]</sup>《智严传》记凉州僧人智严亦曾西行向佛大先学习禅法，并精进于坐禅；<sup>[18]</sup>《昙摩蜜多传》记载号为连眉禅师的昙摩蜜多，曾

于凉州收徒授禅，禅业很盛。<sup>[19]</sup>以上所举僧人皆与凉州地区有关，可见北方，尤其是北凉僧人习禅风气相当普遍。此外，曾活跃于西秦、北凉以及北魏的玄高亦是专精禅法的僧人。《高僧传》卷一—《玄高传》云：

“高乃杖策西秦，隐居麦积山，山学百余人，崇其义训，禀其禅道。……时乞佛炽盘跨有陇西，西接凉土。有外国禅师昙无毗来入其国，领徒立众，训以禅道。”<sup>[20]</sup>

玄高隐居在麦积山，还有百余人向他学习禅道，显然麦积山地区也是禅法盛行之地。《玄高传》中还提到玄高之徒玄绍“学究诸禅，神力自在”，“后入堂术山（即唐述山），禅蜕而逝”<sup>[21]</sup>。唐述山即今炳灵寺，也是禅僧修行之地。<sup>[22]</sup>由此推测，炳灵寺的无量寿佛造像有极大的可能是作为禅观用途。又同传中记载陇西有“外国禅师昙无毗”，亦收徒传授禅法。炳灵寺169窟建弘元年题记下的第一列第一身供养人为“□国大禅师昙摩毗之像”<sup>[23]</sup>，“摩”与“无”两字常互用，如北凉译经僧昙无讖又作昙摩忏。那么《玄高传》之昙无毗和炳灵寺之昙摩毗应为同一人，昙无毗出现在炳灵寺也表明了陇西和炳灵寺间僧人们的往来。北方这几处著名的石窟都与禅僧有关，陇西也有传授禅法的师资，这些都反映了北方以习禅为主要修持的事实。

石窟自古即是僧人远离尘嚣，禅坐修行之处，石窟中之佛塑像可以作为僧人修观像禅法之用。再者，当时许多禅法的经典，如《般舟三昧经》、《坐禅三昧经》、《思惟略要法》、《观佛三昧海经》等，也介绍了观佛或观菩萨的方法以及观想成就的功德，这些因素皆左右了造像以尊像为主的风气。虽然不能说所有的佛菩萨塑像都是用来作为禅观的对象，然而北方禅法的盛行在一定程度上应该会影影响该区佛教造像的内容。

## 二、北凉佛教的净土思想特色

晋末北方除鸠摩罗什的关中教团，另一个佛教重地是以凉州为中心的北凉佛教。北凉佛教在沮渠蒙逊父子的支持倡导下，积极于译经、禅法、开窟造像等佛教事业，其影响力在地理上遍及整个河西地区，在时间上持续至北魏以后。特别是昙无讖所主持的译经，更是北凉佛教的重要基础，其中昙无讖所译出的《大般涅槃经》，是北凉佛教建立其涅槃思想的主要理论依据。北凉就是在此涅槃学的基础下，配合禅法的实践，形成其特有的弥勒净土思想。

北凉佛教偏重涅槃思想的弥勒信仰，可从出土的几件北凉石塔来证实。出土的北凉石塔覆钵下多刻有七佛和一菩萨像，七佛为过去六佛及释迦佛，菩萨为弥勒菩萨。<sup>[24]</sup>佛塔原为用来放佛灭度荼毘留下的舍利之处，故过去六佛和已涅槃的释迦佛出现在塔内是理所当然的。弥勒菩萨虽是未来佛，但此时之弥勒尚未成佛，也未入灭，却将其置于塔内，其中之义理即牵涉了涅槃思想中“不生不灭”的法身观念。<sup>[25]</sup>北凉高僧道朗所作《大般涅槃经序》曾指出法身之特点在：

“大般涅槃者，盖是法身之玄堂，正觉之实称。……任运而动，则乘虚照以御物，寄言蹄以通化。见机而赴，则应万形而为像，即群情设教。乃至形充十方而心不易虑，教弥天下情在不己。”<sup>[26]</sup>

在涅槃境界中，法身没有固定形象，却能随顺因缘而变化出种种化身，以教化十方众生。该序又言：

“夫法性以至极为体，至极则归于无变，所以生灭不能迁其常。生灭不能迁其常，故其常不动。”<sup>[27]</sup>

因为法身“生灭不能迁其常”之特性，过去、现在、未来佛在法身境界下可以同时出现，故身为未来佛的弥勒不论是在兜率天宫或下生娑婆世界，皆能以其所证得之应物变化的“法身”来教化众生，等同于其他诸佛。在这种思想下，弥勒菩萨被置于石塔内与七

佛并坐的造像便是合理而有依据的。

另外，在《大般涅槃经序》中所解释的涅槃四德“常、乐、我、净”之“净”的观点则与北凉的净土思想有关，序云：

“非净生于虚净，故真净水镜于万法。水镜于万法，故非净不能渝。”

真“净”的境界，就像水如镜子般，能将清淨的万法全部摄入。简言之，《大般涅槃经序》所解释的涅槃思想是佛菩萨在法身的境界下，能“任运而动”，“形充十方”去化度众生，成就万法“真净”的净土世界。北凉的净土学即是在这种涅槃观念的净土思想下，形成其以弥勒净土思想为主的义学和禅观基础。<sup>[28]</sup>

反映北凉涅槃学“成就万法真净的净土世界”之净土思想以及北凉佛教以弥勒系为主的信仰思潮，最明显的是高昌出土的北凉流亡政权时造之《沮渠安周功德碑》。此碑中同时出现弥勒上生的“兜率净土”和弥勒下生的“龙华净土”：<sup>[29]</sup>

“于铄弥勒，妙识渊镜……恢恢大猷，弘在嗣正，蔼蔼龙华，寝斤俊聘。名以表实，像亦载形。……稍式兜率，经始法馆，兴因民愿，崇不终旦。”

弥勒下生的目的在“弘在嗣正”，为继承释迦佛之慈悲度众事业；而兜率净土“兴因民愿”，是因众生发愿往生而成立的。碑文中透露出北凉弥勒净土之理论都是与众生有关。众生，是净土的成因之一，是菩萨精进修行的动力。因此，碑文在另一层面上也反映了北凉佛教的大乘菩萨思想。

除《沮渠安周功德碑》内容支持北凉佛教偏重弥勒净土的论点外，昙无讖《优婆塞戒经记》云：“将来之世值遇弥勒，初闻悟解速无生忍”<sup>[30]</sup>，以及沮渠京声于北魏进入凉州后，南遁于宋译出《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》等事实，均指向弥勒信仰是北凉佛教的重心。

从东汉末净土经典之译出流传，经过以佛菩萨塑像为主的造像过程，至隋唐时代莫高窟西方净土变相和其他净土变大幅大量的出

现，这一现象不但反映隋唐时敦煌净土信仰的蓬勃兴盛，重要的是还反映了佛教徒的信仰从尊像的观想崇拜转向对佛国净土的向往。不过一种思想和信仰的成熟和流行并不是突然的，一定是经过相当时间的酝酿与演进。从文字记载上确定北凉佛教以弥勒系为主要的特色后，当时属于北凉统治范围的敦煌莫高窟内有关净土内容的蛛丝马迹，正是研究净土经变出现以前，敦煌早期净土思想发展演进的重要线索。

### 三、北凉三窟的净土思想表现

敦煌莫高窟现存最早的一组洞窟第 268、272、275 三窟，历来为学者们所关注，学者们对此三窟开窟年代各有不同的论点与说法。樊锦诗、马世长、关友惠等先生认为 268、272、275 窟的开凿时代，相当于北凉统治敦煌时期，<sup>[31]</sup>此观点为多数学者所认同，但也有学者持不同的意见，<sup>[32]</sup>不过大致都同意此三窟是莫高窟现存最早的一组洞窟。此三窟开凿于莫高窟南区中段二层，三窟形制各异，都没有后来北朝时极为普遍的中心塔柱，在之后的石窟中也没有与这三窟完全相同的形制。三窟的主尊塑像各不相同，据《中国石窟·敦煌莫高窟》卷一图版说明，三窟主尊或交脚，或倚坐，皆定为弥勒佛或弥勒菩萨，学界一般也作弥勒的判读，另有认为 272 窟主尊为释迦佛的说法。<sup>[33]</sup>

这里先撇开主尊的问题，把重点放在三窟所展现的净土思想，因为初期的净土造像，不管是弥勒系或弥陀系的净土造像，皆是敦煌莫高窟净土思想的源头，厘清最早三窟的净土思想，将有助于了解莫高窟西方净土变的发展脉络。以下分别就三窟的内容作一探讨。

#### (一) 第 268 窟

第 268 窟的形制是平面长方形，平顶，顶上浮塑斗四形式的平棋。西壁开一圆券龕，内塑交脚佛像一身（图 2），南、北两壁各



开两个小禅室。全窟除西壁和窟顶有北凉时期的造像外，南北壁和两侧禅室原无造像，据《敦煌石窟内容总录》载，现有南北壁和禅室内造像为隋代作品。南北壁隋代千佛、说法图之底层为北魏所画药叉、飞天。<sup>[34]</sup>西壁龕内佛像两侧各画一立一跪供养菩萨，龕外南、北侧亦各画有二跪姿供养菩萨，六身跪姿菩萨皆跪在莲花座上，莲花有莲茎通往下方，在龕外菩萨的上方各绘有一飞天。这种构图的解读是：莲花有莲茎向下，表示下方是水池；飞天一般是在天界或天空，画在菩萨上方的飞天是用来显示其空间性。地上的莲花结合天上的飞天，是试图以平面的构图来表达立体空间的净土世界概念。另外，窟顶的浮塑仿木造的藻井中心为一朵莲花，莲花外为蓝底色，亦可视为莲池的意思；藻井第二层有两个童子的头各从莲花中露出，读成莲花化生；最外一层的藻井四角各有一飞天。莲花、莲花化生和飞天的组合，是将文字描述的净土世界以平面方式表达出来，和西壁意图表现的净土空间概念是相同的道理。

佛教经典中对净土世界之描述大体不出七宝楼阁、七宝池、宝树、众鸟和集、莲花或莲花化生等。其中莲花和莲花化生是最具代表性的净土景观，如《阿閼佛国经》云：

“阿閼如来行所至处，于足迹下地，自然生千叶金色莲华。……其三千大千世界，以七宝金色莲华而庄严之。”<sup>[35]</sup>

《无量清净平等觉经》卷三云：

“往生无量清净佛国，便于七宝水池莲花化生。”<sup>[36]</sup>

《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》云：

“——天子手中化生无量亿万七宝莲华，——莲华上有无量亿光，其光明中具诸乐器，如是天乐不鼓自鸣。……命终之后譬如壮士屈申臂顷，即得往生兜率陀天于莲华上结加趺坐。”<sup>[37]</sup>

莲花古来即为佛教所重视，除上引的经文外，莲花在其他的佛教经文中也屡被提起，依《入大乘论》卷下说法，十地菩萨系生于摩醯首罗天王宫，坐于宝莲华王座而成佛。<sup>[38]</sup>造像中佛菩萨大多处莲花宝座上，莲花本质是出淤泥而不染的，众生脱离了一切烦恼，



图2 268窟西壁

得到身心的清静，成为圣者，所以用莲花的出尘不染表达净土的及其众生之清静。因此，莲花虽是净土中陪衬的角色，却有着深刻重要的意义，是清静佛国不可少的一环。在佛教艺术造像中，更是以莲花、莲池来呈现净土世界的清静美好。再者，莲花化生是众生往

生净土佛国的方式，也是最早用来象征净土世界的背景造像。炳灵寺 169 窟无量寿佛龕，即有 1 身中国现存最早的莲花化生造像。<sup>[39]</sup> 169 窟的莲花化生图像位于主尊无量寿佛像左侧背光的天人下（图 3），相同的莲花化生图像也出现在时代稍后的莫高窟 268、272 窟，所不同的是，莫高窟两窟的莲花化生位置都在窟顶上。<sup>[40]</sup>



图 3 炳灵寺佛背光之莲花化生

268 窟西壁之菩萨坐莲花座、窟顶之飞天、莲花和莲花化生的组合虽尚不能完整表达一个净土世界，但可以看出他们所含摄之净土思想，应该可视为莫高窟净土变之前身。

## （二）第 272 窟

第 272 窟形制是平面方形，窟顶为近似穹窿形之覆斗顶，藻井

浮塑斗四火焰、飞天、莲花井心。西壁开1龕，内塑倚坐佛1身。佛像之头光中有一圈小坐佛，背光中有一圈小天人。西壁佛龕外南、北侧各画四排跪坐的供养菩萨，每排有5身，最下一排坐莲花座上，莲花座有莲茎通下方一条横长的蓝色莲池，20身菩萨向上方延伸的窟顶亦绘有3身菩萨，因此一侧共有23身供养菩萨。北侧4排供养菩萨虽有残破，依南侧之构图判断，北侧也应该有23身菩萨。272窟南、北壁皆画千佛，千佛中各有说法图1铺。

西壁主尊头光的小坐佛，解读为从主尊法身而出的化佛。法身的问题在佛经中有诸多的讨论，北凉佛教之涅槃学对法身的问题也相当重视。但将理论落实并应用在禅观及造像，则以长安佛教之理论最具关键性，鸠摩罗什在给慧远的书信中对法身的解释曰：“大乘部者，谓一切法无生无灭……如涅槃相，是名法身。”<sup>[41]</sup>

罗什著名四大弟子之僧肇以为，“法身圆应，犹一月升天，影现百水也”<sup>[42]</sup>；同为四大弟子的道生亦认为法身是，“譬日之丽天，而影在众器，万影万形皆是器之所取，岂日为乎？”<sup>[43]</sup>两人以“日”、“月”来比喻法身，以“影”来比喻法身随缘而现的化身内涵，如实地表达了法身“无生无灭”的本质。这种化身的表达方式和观念也出现在一些禅法经典中，如《禅秘要法经》、《佛说观佛三昧海经》、《观无量寿经》等，这几部禅观经典中都提到背光、圆光或项光中有化佛的观法。法身化身表现在造像上，以272窟为例，就画在主尊头光中。从佛的法身而变化出之化身，是以小坐佛的方式出现，符合经典中光中化佛的理论。

佛光所代表的空间是佛的境界，在佛的境界中，佛光能照遍十方无量世界，救度各道众生，使众生得清净解脱。272窟佛背光中之天人解读为佛国净土中的各类清净众生，因为净土之“菩萨、声闻、天、人皆同一类，其形并无异状，因顺于余方，故有天、人之名”<sup>[44]</sup>。第272窟是以天人代表净土所有的众生，并把代表净土众生之天人放在象征佛境界之背光中，整个构图的含意是表示佛与众生共处的净土世界。

这种从大乘法身观而来的净土观造像最早见于炳灵寺 169 窟。炳灵寺 169 窟无量寿佛龕主尊后之头光有小坐佛，背光有伎乐天人，头光中的小坐佛虽已残破，但尚可辨认。<sup>[45]</sup>在主尊左侧背光中的伎乐天人下出现一莲花化生，此“莲花化生”不应以装饰补空之作用来看待，应解读成众生初出生于净土之形象。在三国吴支谦译《佛说阿弥陀三耶三昧萨楼佛檀过度人道经》卷上说：

“诸无央数天人民，蛸飞蠕动之类，来生我国者，皆于七宝水池莲华中化生，长大皆作菩萨。”<sup>[46]</sup>

往生净土之众生，皆从莲花化生，等待长大后便成为菩萨。以此观点应用在造像上，则 169 窟佛背光伎乐天人下的莲花化生童子，便可以解读成众生刚往生净土之模样，伎乐天人便是化生童子长大后之净土众生。

炳灵寺 169 窟佛光中表示净土的构图到了敦煌 272 窟，其佛背光中有天人而无莲花化生童子，但 272 窟加入北凉特有的弥勒净土思想后，便有了进一步的发展。272 窟西壁将原本佛光中的净土世界延伸到佛龕外南、北两侧的壁面，扩大了净土表现的范围，也就是以西壁佛龕外两侧坐在莲花座上的菩萨像来表示净土的众生。这 46 身菩萨造形各不相同，或胡跪，或半蹲，或盘坐，或倚坐，其手势更是变化多端，或合掌，或挥手，动感十足，充分流露出净土世界欢乐的气氛（图 4）。272 窟之净土图像虽仍简单粗糙，但比起 268 窟之净土世界构图却成熟许多。

施萍婷先生曾提出一个“抛砖引玉”的意见，他认为这 46 身菩萨，如果结合龕内的绘塑，有可能是《阿弥陀佛五十菩萨图》。<sup>[47]</sup>据唐道宣《集神州三宝感通录》卷中第 37 “隋释明宪五十菩萨像缘”所记：

“阿弥陀佛五十菩萨像者，西域天竺之瑞像也。相传云：昔天竺鸡头摩寺五通菩萨，往安乐界请阿弥陀佛，娑婆众生愿生净土，无佛形像，愿力莫由。请垂降许。佛言：汝且前去，寻当现彼。及菩萨还，其像已至，一佛五十菩萨各坐莲花在树叶上。菩萨取叶所

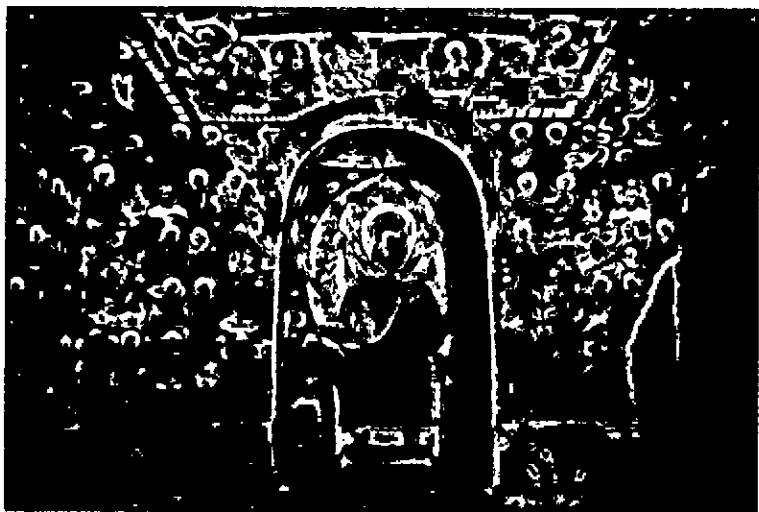


图4 272窟西壁

在，图写流布远近。汉明感梦使往祈法，便获迦叶摩腾等至洛阳。后，腾姊子作沙门，持此瑞像，方达此国。所在图之。未几，贾像西返，而此图传不甚流广。魏晋已来，年载久远，又经灭法经像湮除，此之瑞迹，殆将不见。隋文开教，有沙门明宪，从高齐道长法师所得此一本，说其本起，与传符焉。是以图写流布，遍于宇内。”<sup>[48]</sup>

文中记载虽是灵感事迹，所传达的讯息为：（1）阿弥陀佛五十菩萨像是西域天竺的瑞像图，（2）它在东汉时已经传入中国，（3）魏晋后失传，北齐以后此图再现。在时间上，此瑞像图于东汉时已传入，是有可能出现在莫高窟早期的石窟中的。果真如此，则莫高窟的西方净土信仰将提早至十六国时期。不过由于北凉佛教是以弥勒系净土为主，272窟西壁莲花上的46身菩萨是否即是阿弥陀佛五十菩萨像，只能留待将来做更深入的研究。

272窟窟高2.3米，进深（东西）2.8米，宽（南北）3.1米，<sup>[49]</sup>是较小型洞窟。窟矮，站立有压迫感，因此不适合久站，也

无法容纳太多人同时在窟内活动。结合洞窟门外两侧崖壁上各凿一小龕，内各塑一禅僧的形制来推论，笔者以为 272 窟用来作为禅窟的可能性甚大，主尊和四壁造像应是禅观的对象。关于西壁造像用来作禅观之方法，是先以观佛像为主，进而观由佛法身境界而展现之化身，再观想化身现前以及化身出现原因是佛的慈悲愿力，因应众生需要，摄化众生故。如此逐渐观想出契合于佛法身境界的内涵，及佛国净土的成因，以期整个净土最后能呈现在观者前。

### (三) 第 275 窟

第 275 窟形制为平面长方形。西壁前塑一尊交脚弥勒菩萨坐在方座上，方座两侧各塑一狮子（图 5）。南、北壁上方各开三龕，靠西侧两龕为阙形方龕，内塑交脚菩萨一身，靠东侧一龕为双树圆卷形龕，内塑思惟菩萨一身。北壁中层画本生故事五则，南壁一般判定为佛传画。窟顶是纵向人字坡形。西壁主尊塑像两侧壁各画一菩萨立莲花座上，旁有数身坐莲花座上之菩萨遍布西壁，故知西壁亦是一莲池，此种构图方式和 268、272 窟净土世界的表法很类似。

早期在敦煌，乃至整个中国，以菩萨为主尊来崇拜的例子甚少。因此，275 窟以弥勒菩萨为主尊之造窟思想背景，应是当时弥勒信仰与禅法盛行相结合的结果。《高僧传》记载：天竺禅僧佛驮跋陀曾“暂至兜率，致敬弥勒”<sup>[50]</sup>；高僧智严不能确定自己是否得戒，因此西行到天竺“值罗汉比丘，具以事问，罗汉不敢判决，乃为严入定，往兜率官谄弥勒”<sup>[51]</sup>。僧人们以禅定力至兜率天宫，或礼敬弥勒，或请弥勒决疑，反映了弥勒菩萨与禅定在某种程度上的相关性。再者，与禅法有关的经典也屡有提到弥勒菩萨，如《佛说观佛三昧海经》卷二云：

“是故智者除除盲冥，当观佛眼。……命终之后生兜率天，面见弥勒菩萨，色身端严，应感化导，既得见已，身心欢喜，入正法位。”<sup>[52]</sup>

《禅秘要法经》卷下云：

“佛告阿难，若比丘比丘尼，优婆塞优婆夷，系念住意，心不



图5 275窟西壁

散乱，端坐正受。……虽无境界，舍身他世，生兜率天值遇弥勒，与弥勒俱，下生阎浮提，龙华初会，最先闻法，悟解脱道。”<sup>[53]</sup>

经中明确说到，修此系念禅法即使禅坐没有定境，也无需气馁，死后定生兜率天得见弥勒菩萨，将来还能随弥勒下生娑婆世界，终会有悟道解脱的时候。这样的保证不但有鼓励禅者，增进其习禅信心的作用，同时也促进了对弥勒菩萨信仰的传播和发展。

275窟以弥勒菩萨为主尊，西壁之菩萨坐莲座造像是早期净土世界的表示法，北壁本生故事解释为弥勒菩萨过去世之菩萨行。在



净土思想中，菩萨思想是一个非常重要的枢纽。前文提到菩萨是因为要利益众生而成就净土，因此在净土义学和禅法中，菩萨思想，乃至菩萨行是不可少的内容。另外，佛经中所言过去诸佛的菩萨行，乃至下降娑婆世界的成佛过程之八相成道内容皆大同小异，由此便有所谓“援释迦入弥勒”之说。故南壁的佛传故事虽是描写释迦成佛的佛传故事，但配合整窟的思想背景，应视其为弥勒将来下生成佛的故事。北壁之本生故事，则解读成弥勒菩萨的本生故事，用以表现弥勒在过去世行菩萨道时为法忘躯，慈悲喜舍的精神。因此，275窟内容在时间上，表现的是弥勒过去的菩萨行、现在的兜率天宫说法和未来的成佛过程；在空间上，以西壁造像为主，表现弥勒菩萨的兜率净土世界，此窟的净土思想更加明显。

净土信仰是大乘佛教的特色，初期净土思想和信仰流传的记载并不多，敦煌莫高窟各种净土变相也是隋唐以后才开始盛行。因此，敦煌最早的268、272、275三窟构图中透露出的净土思想，对于研究敦煌地区净土思想之流变，有着重要的地位。虽然他们和西方净土没有直接的关系，但他们是后世净土变相发展的前驱。北凉涅槃思想衍生出的法身观和净土观以及此三窟之莲花化生、莲池等图像，皆是净土思想和净土变的基础。另外，北凉三窟的禅窟性质，在后世洞窟功能转变的过程中也扮演着重要的角色。透过对早期三窟的讨论，笔者希望借此掌握隋唐以前敦煌净土思想之源流与图像发展脉络，以作为研究莫高窟西方净土信仰之基础。

## 第二节 北朝石窟的西方净土造像及礼忏灭罪思想

### 一、南北朝的西方净土信仰

晋末刘宋，南方的弥陀信仰发展受庐山慧远的影响，流行以《般舟三昧经》为依据的观想念佛修持。慧远门人在南方各地的弘法，是促进南方西方净土信仰流行的主因。如蜀中有慧持“以西方为期”<sup>[54]</sup>；荆州江陵有昙鉴，“游方宣化……常愿生安养，瞻觐弥陀”<sup>[55]</sup>；昙顺之“庐山同修净业。……盛弘念佛三昧之道”<sup>[56]</sup>，吴越有道温、法庄、慧虔、道敬、僧翼等。另外，不属庐山派下的弥陀信仰者亦不少，如元嘉年中建康道冏“素诵法华，唯凭诚此业，又存念观音。……进修禅业，节行弥新。频作数过普贤斋。……常以般舟为业”<sup>[57]</sup>。道冏以般舟三昧禅法为其修持的内容，而般舟三昧正是慧远派系所实践的主要禅法，从时间和地理两方面来看，道冏的弥陀信仰应是受慧远念佛法门之影响。又如宋江陵僧亮之“戒德坚净，常结西方愿”<sup>[58]</sup>。宋比丘尼法盛等亦是弥陀净土的信仰者。<sup>[59]</sup>

南北朝初期北方、西方净土信仰大不如南方兴盛，北方弥陀信仰到北魏昙鸾后才较为流行。昙鸾在接触净土学说前主要是研究四论及涅槃佛性学。他深厚的义学背景成为其尔后提出弥陀净土为易行道之《往生论注》中的理论依据，在该论注中，昙鸾多次引用鸠摩罗什所译《中论》、《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《法华经》、《维摩诘经》等以及僧肇的《肇论》来支持他力易行道的弥陀净土思想理论。这说明昙鸾的净土思想含有很强的般若、中观哲理。这也是他在提出有别于传统修持法之称名念佛时，并未全然脱离观想

和实相念佛禅法的原因，如其云：“但言忆念阿弥陀佛，若总相，若别相，随所观缘，心无他想，十念相续，名为十念”<sup>[60]</sup>。“若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智能，若念佛本愿，无他心间杂，心心相次，及至十念，名为十念相续。”<sup>[61]</sup>昙鸾在提倡称名念佛的同时，仍然兼顾观想念佛和实相念佛，并没有因推崇称名念佛而忽视其他念佛法门。他的这种修持方法，正是净土念佛法门从重禅定转向重称名的过渡时期。<sup>[62]</sup>后来昙鸾所提倡的称名念佛法，被唐代道绰、善导继承发扬，成为中国流行最广、影响最大的修持法门。

此时期北方的西方净土信仰记载并不多，《高僧传》卷一一《习禅篇》仅有慧崇及慧通两人以西方净土为终极信仰的事迹。凉州慧崇“德次于高。……常祈安养”<sup>[63]</sup>。高是指玄高，慧崇与著名禅师玄高并提于《习禅篇》，其德行既然次于玄高，北方又以习禅为重，推测慧崇亦是习禅之人。而长安的慧通“初从凉州禅师慧谿谿受禅业，法门观行，多所游刃。常祈心安养，而欲栖神彼国”<sup>[64]</sup>。从文献记载中无法看出慧崇和慧通的禅法是否与净土禅法有关，但他们两人以弥陀净土为终极信仰是很明显的。

南北朝中期的弥陀信仰持续地在南方盛行着，北方在北朝晚期也有了较大的发展。从僧传中的记载中，还可举出南北朝几位较有名的僧人西方净土信仰的事迹：

昙弘：（交趾—455年卒）少修戒行，专精律部。……诵《无量寿》及《观经》，誓心安养。<sup>[65]</sup>

法琳：（蜀—495年卒）专好戒品，研心十诵。……常祈心安养，诵《无量寿》及《观经》……注念西方，礼忏不息。<sup>[66]</sup>

慧进：（建康401—485年）誓诵《法华》……造《法华》百部以悔先障。……常回诸福业愿生安养。<sup>[67]</sup>

僧柔：（建康431—494年）精勤戒品，委曲禅慧，方等众经大小诸部，皆彻登玄源，洞尽宗要。……常誓生安养国，每至忌车西次，辄颀容合掌。至临亡之日……西向虔礼，奄然而卒。<sup>[68]</sup>

法度：（建康 437—500 年）备综众经，而专以苦节成务。……常愿生安养，故偏讲《无量寿经》。<sup>[69]</sup>

宝亮：（建康 444—509 年）续讲众经，盛于京邑。讲《大涅槃》凡八十四遍……《法华》、《十地》、《优婆塞戒》、《无量寿》……亦皆近十遍。黑白弟子三千余人，谿稟门徒常盈数百。<sup>[70]</sup>

道凭：（北齐，邺城 488—559 年）遂行禅境。……讲《地论》、《涅槃》、《花严》、《四分》，皆览卷便讲，目不寻文。……康存之日，愿生安养。<sup>[71]</sup>

静蔼：（北周 534—578 年）遗言：舍此秽形，愿生净土，一念花开，弥陀佛所。<sup>[72]</sup>

慧命：（北周 531—568 年）年十五，诵《法华经》。……专行方等、普贤等忏。……就长沙果愿寺能禅师修学心定，未经数旬，法门开发。……正坐趺跏，面西念佛，咸睹佛来，合掌而卒。<sup>[73]</sup>

慧思：（陈 515—577 年）梦弥勒、弥陀说法开悟，故造二像，并同供养。……告众人曰，若有十人，不惜身命，常修法华、般舟念佛三昧、方等忏悔，常坐苦行者，随有所须，吾自供给，必相利益。<sup>[74]</sup>

由以上这几位僧人的事迹，可以发现他们多数除了以西方净土为终极信仰，其义学背景和实践方法是相当多样化的，如僧柔是成实论学说的成实论师，宝亮是专精涅槃佛性学之涅槃经师，法度是三论师，道凭是地论师慧光的弟子等。修持法门或是持戒，或是讲学，或是习禅，或是诵经，或是礼忏等也都各不相同，可见当时西方净土普遍为不同背景的僧人所共同信仰。再者，僧人们讲诵弥陀净土经典也有助于西方净土信仰的传播，如宝亮讲过《无量寿经》，法度在摄山栖霞寺时“偏讲《无量寿经》，积有遍数”<sup>[75]</sup>。宝亮的跟随者有 3000 人，他们对净土信仰传播肯定有相当的影响力。北方虽无讲说净土经典的记载，但流行于北方的地论学派论师们如慧光、道凭、道场等人的归心净土信仰，对北方的净土信仰传播应有所助益。<sup>[76]</sup>

世俗方面的信仰，如刘宋谢灵运作《无量寿颂》，内容为：

“法藏长王官，怀道出国城。愿言四十八，弘誓拯群生。净土一何妙，来者皆清英。颓年欲安寄，乘化必晨征。”<sup>[77]</sup>

其中“颓年欲安寄，乘化必晨征”显示出谢灵运是以西方净土为终极信仰。另有，《佛祖统纪》卷二八记载梁庾诜事迹曰：

“庾诜少与梁武帝善，诏为黄门侍郎不赴。宅内立道场，六时礼忏，诵《法华经》。忽后夜见一道人自称愿公，容止甚异，呼诜为上行先生，授香而去。后寝病惊觉曰：愿公复来，不可久住。举室咸闻空中唱，上行先生已生弥陀净土。诏溢贞节处士。”<sup>[78]</sup>

庾诜以礼忏、诵《法华经》为业，文中并没有提到他的净土修持，或是以弥陀净土为终极信仰，但最终瑞应言其已生弥陀净土，显然平时应有归心净土的言行。上述事例中有许多僧人以礼忏为常行的修持，而庾诜并非僧人，平日却行六时礼忏，除了表示其精进向道的精神外，还反映出礼忏风气已遍及世俗人士的宗教生活中。

净土宗不像其他宗派一样有师徒授受的传承法系，净土宗的系谱是到了宋代宗晓《乐邦文类》卷三中，将历代弘扬弥陀净土法门有显著贡献者列为祖师而成的，他们是慧远、善导、法照、少康、省常、宗赅。<sup>[79]</sup>后志盘《佛祖统记》卷二六在此六祖的基础上，删除宗赅，加入了承远和延寿，成为莲社七祖，即慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常。<sup>[80]</sup>尔后中国净土宗祖师的排比是在志盘的基础上，逐渐形成所谓的净土十三祖。<sup>[81]</sup>另有日人源空以昙鸾、道绰、善导、怀感、少康为净土五祖。<sup>[82]</sup>中国和日本在排列净土祖师的差异，最关键的是在初祖的认定上，宗晓和志盘的系谱皆以慧远为初祖，没有将昙鸾列入净土教法系；日人却极力推崇昙鸾，忽略了慧远。<sup>[83]</sup>这种分歧是由于各家对弘扬净土法门贡献之认定标准不同所致。事实上，不管立谁为中国净土宗初祖，慧远和昙鸾两系正好是南北朝时期，南方和北方净土信仰的两个主流。

南北朝之弥陀信仰表现在佛教艺术文物遗迹上，南北方稍有不同。南方由于自然条件的限制，少有石刻造像，以铸造金像为多。

如《出三藏记集》卷一二《法苑杂缘原始集目录》有“荆州沙门释僧亮造无量寿丈六金像记第四”和“宋孝武皇帝造无量寿金像记第五”的记载。<sup>[84]</sup>《高僧传》记载梁初法悦造丈九无量寿佛金像，并获梁武帝的资助。<sup>[85]</sup>宋金陵建福寺比丘尼道琼造无量寿金像等等。<sup>[86]</sup>数量较少的石刻遗迹如南朝纪元最早的成都万佛寺宋元嘉二年（425年）之净土变残像以及南京栖霞山千佛岩造像等。<sup>[87]</sup>这些文物皆是南方净土信仰流行的表现。

北方之造像以石刻泥塑为主，也保留一点小型金铜像。由于弥勒信仰在北朝初期仍是主流，故此时的造像以弥勒像为主，弥陀造像并不多。麦积山第127窟西壁存有西魏时一幅西方净土变，但宁强先生以为此图绘有众多世俗妇女，应该不能定为西方净土变。<sup>[88]</sup>正光四年（523年）有优婆夷李氏于龙门造无量寿像，题记云：“……清信优婆夷李为亡女杨氏王神英，敬造无量寿像一堪，愿亡者离苦得乐，普津法界”<sup>[89]</sup>。孝昌二年（526年）丁辟耶造像题记云：“……丁辟耶为自身夫妻、□眷大小、法界众生，敬造无量寿供养。”<sup>[90]</sup>永熙二年（533年）陵江将军政桃树亦于龙门造无量寿佛像，题记云：“永熙二年九月十日，佛弟子陵江将军政桃树□，敬造无量寿佛像一区，父母□□眷属，一切众生，脱□离苦……”<sup>[91]</sup>北齐天保七年（556年）高叡造无量寿像，题记云：“大齐天保七年……赵郡王高叡，仰为亡父魏使持节……南赵郡开国公琛，亡母魏女侍中华阳郡长公主元，敬造白石无量寿像一区”<sup>[92]</sup>。同年比丘尼如静造像记云：“……佛弟子比邱尼如静，为亡师比邱尼始覬，愿造无量寿佛圣像一区，愿令亡者托生西方妙乐佛国，与佛居，面睹诸佛。”<sup>[93]</sup>

石像以外，小型金铜铸像的传世，如和平五年（464年）所造之无量寿佛坐像，题记云：“和平五年岁在甲辰，清信女□姜为父母兄弟姊妹造无量寿佛。愿舍身受身，常与诸佛共会”<sup>[94]</sup>。太和六年（482年）某人所造无量寿佛立像，题记云：“太和六年四月八日□□□□为亡父母造无量寿佛一躯。愿□□□□受身，常与佛

会”<sup>[95]</sup>，以及太和九年（485年）李伯恩所造无量寿佛立像，题记云：“太和九年岁在乙丑二月戊戌朔廿七日甲子，佛弟子李伯恩为身（？）命，所生父母□□合家大小，造无量寿佛一区”<sup>[96]</sup>。这些造像题记反映了北方西方净土信仰不只在贵族、官僚间流行，一般百姓阶层也有不少崇敬者。

侯旭东曾统计460—580年间北方无量寿佛造像的时间分布及数量，其总体呈现上升的趋势，<sup>[97]</sup>反映出北方的弥陀信仰在北朝逐渐流行的情形。但终北朝之期，无量寿佛造像与释迦、弥勒、观音造像相比仍属少数，仅就北魏在龙门石窟所造的206尊佛像来看，其中释迦佛像43尊，弥勒像35尊，观世音像19尊，无量寿佛像只有8尊。<sup>[98]</sup>蓝吉富据《金石萃编》卷二六一三七，以及《八琼室金石补正》卷一二一二三统计出南北朝时的造像数目，其中释迦佛像59尊，弥勒佛像48尊，观世音菩萨像31尊，阿弥陀佛像16尊。<sup>[99]</sup>相较之下，北朝的弥陀造像数目远不及其他的尊像，造像数目反映出此时阿弥陀佛和西方净土还不是主要流行的信仰。

## 二、敦煌的西方净土信仰及造像

### （一）敦煌文献中西方净土信仰的表现

呼应于中原西方净土信仰的文献记载与实物，此时地处西北的敦煌也有一些关于西方净土信仰的记录及文物。写经方面所表现西方净土信仰的记录，如日本大谷大学图书馆所藏敦煌写经，北魏神瑞二年（415年）王澄抄《无量寿经》卷上为父母供养经，<sup>[100]</sup>B.1276北魏永平二年（509年）比丘建晖写《入楞伽经》卷二写经题记提到发愿写《无量寿经》1部。<sup>[101]</sup>

敦煌文献中存有多件元荣的写经，其中上海图书馆藏第100号《无量寿经》卷下，题记云：“瓜州刺史元太荣所供养经，比丘僧保写”。此写本无纪年，池田温判定为530年前后作品，<sup>[102]</sup>另外，P.2143普泰二年（532年）元荣写《大智度论》26品，题记云：

“瓜州刺史东阳王元荣……敬造《无量寿经》一百部，卅卷为毗沙门天王，卅卷为帝释天王，卅卷为梵释天王。造《摩诃衍》一百卷，卅卷为毗沙门天王，卅卷为帝释天王，卅卷为梵释天王。《内律》一部五十卷，一分为毗沙门天王，一分为帝释天王，一分为梵释天王。《贤愚》一部，为毗沙门天王。《观佛三昧》一部，为帝释天王。《大云》一部，为梵释天王。愿天王等早成佛道，又愿元祚无穷，帝嗣不绝，四方付（附）化，恶贼退散，国富民安，善愿从心。含生有识，咸同斯愿。”

元荣写这6部经的目的在供养诸天王，祈求境内无灾，国泰民安等与现世有关的兴福功德，从题记中看不出他本人是否有西方净土的信仰。但他造了100部的《无量寿经》的事实，表示西方净土经典或弥陀思想已受到敦煌当地的重视，元荣才会选择此经作为供养经。再者，100部的《无量寿经》若是作为流通用，对敦煌的净土信仰传播也有着不可忽视的影响。

大谷大学图书馆藏北魏永熙二年（533年）比丘惠恺所抄《宝梁经》卷上，题记云：

“……是以比丘惠恺……仰写《宝梁经》一部两卷而成。愿因此福，使恺七世父母、师长父母、现在眷属及以知识、一切含生有识之类，弃此微福，愿托生西方无量寿佛国，长求三趣，永与苦隔。……”<sup>[103]</sup>

日本书道博物馆藏大统二年（536年）比丘尼建晖写《大般涅槃经》卷一六写经题记提到另外写《无量寿经》等6部经，<sup>[104]</sup>书道博物馆藏552年辛兴升写《无量寿经》1部以及《法华经》、《药师经》、《护身命经》3部经，<sup>[105]</sup>B.0102（霜字28）比丘法鸾写《无量寿经》卷上，题记云：“……是以比丘法鸾，与俗兄弟酸心同感，仰惟养育之情，恩深巨海，报之惘极，减割身资，为亡考妣敬写”。此写本大约是6世纪作品。<sup>[106]</sup>

从这些写经题记可以看出，南北朝时期信仰者并非专修某一类经典或某一种法门，而是广泛选取各种经典，没有后来宗派形成后



专修某类经典的情形。另外，净土经典已经成为北朝时期作功德常写的经典，此时也有以西方净土为终极归宿的观念。

## （二）敦煌北朝的西方净土造像

造像实物方面，敦煌现存最早的无量寿佛造像是在西魏 285 窟，此窟也是敦煌隋代以前唯一有明确无量寿佛造像题记的洞窟。

285 窟有 2 处提到无量寿佛，一是东壁门北所绘 1 铺一佛四菩萨四弟子说法图，此说法图的主尊为结跏趺坐，手作说法印，四菩萨在前，四弟子在后，均为立像。主尊身光左上方题“无量寿佛”，四菩萨自左起至右分别题“无尽意菩萨”、“观世音菩萨”、“文殊师利菩萨”、“大势志（至）菩萨”，四弟子左起至右为“舍利弗之像”、“阿难之像供养佛时”、“摩诃迦叶之像”、“目连之像”。<sup>[107]</sup>另外，在北壁绘有 7 铺说法图，其中东起第 1 铺为滑黑奴于大统五年（539 年）所造无量寿佛说法图，下方榜题如下：

“夫从缘至果，非积集无以成功，是以佛弟子滑黑奴上为有识之类，敬造无量寿佛一区并二菩萨。因斯微福，愿佛法兴隆，魔事微灭。后愿含灵抱识，离舍三途八难，现在老苦，往生妙乐，齐登正觉。

大代大魏大统五年五月廿一日造讫”<sup>[108]</sup>

莫高窟北朝洞窟中虽仅有 285 窟有无量寿佛造像，但在 1 窟内出现 2 铺无量寿佛的造像与题记，也足以说明在当时已有许多弥陀净土的信仰者。

北朝石窟中除 285 窟无量寿佛造像及题记外，并无其他明确的西方净土图像。在此前的洞窟出现几幅莲池说法图，如北魏 251、435 窟南、北壁东侧以及西魏 249 窟南、北壁等。有学者认为这些莲池说法图可视为西方净土变的雏形。史苇湘先生提出莫高窟从北魏时期起，凡有莲花、宝池的大型说法图，都可视为早期的西方净土变的说法。<sup>[109]</sup>段文杰先生认为西魏 249 窟的说法图“佛像庄严肃立，手印似为‘转法轮印’，上有双龙华盖，下有宝池莲花”，显现

了西方净土的意境，在艺术上可看成是净土变的雏形。<sup>[110]</sup>但贺世哲先生则认为以宝池、莲花作为判定西方净土的说法过于绝对。他认为不能“以为只要有宝池、莲花，就一定是表现阿弥陀净土，而没有宝池、莲花的就不是表现阿弥陀净土”<sup>[111]</sup>。因为285窟的无量寿佛说法图就没有宝池和莲花。他又据《佛说弥勒下生成佛经》中所描述之弥勒净土亦有水池及莲花的经文，提出第251、249窟南、北壁的莲池说法图，未必是阿弥陀佛说法，也有可能是释迦、弥勒等三世佛说法。<sup>[112]</sup>王惠民先生对上述说法作了总结性的响应，提出几点意见：（1）在肯定为初转法轮的说法图和降魔的释迦佛图像中，是没有水池和莲花的图像；（2）隋代419窟北壁标有“北方相□佛”榜题的说法图也无水池和莲花；（3）依支遁《阿弥陀佛像赞并序》的内容，显示莲池是西方净土的特点之一；（4）莲池确实是后来西方净土图像的主要特征之一。因此，王惠民认为：“至少一部分有莲池的说法图或有一定的象征意义，或许就是西方净土图像”<sup>[113]</sup>。

对于早期净土图像的问题，再作一点补充。莲花、莲池的确是净土的象征之一，但并非西方净土特有的图像。早期净土变尚未成熟时，常用水池及莲花来表示净土佛国的清净美好，如前文所言268、272窟之西壁和窟顶藻井之莲花构图，皆是净土的表现方式。

除莲花、水池外，莲花化生亦是净土图像相当重要的构图。经典中的莲花化生是往生佛国净土的普遍方式，不是专指往生西方净土的途径。《妙法莲华经》卷四《提婆达多品》提到：“闻妙法华经提婆达多品，净心信敬不生疑惑者，不堕地狱饿鬼畜生，生十方佛前，所生之处常闻此经。若生人天中受胜妙乐，若在佛前莲华化生。”<sup>[114]</sup>又《药师琉璃光七佛本愿经功德经》云：“从此命终，于我佛土莲华化生，常修善法，乃至菩提。”<sup>[115]</sup>所以早期多以莲花化生图像来表示往生各方净土的概念，后来因为隋唐时期西方净土信仰的盛行，加上《观无量寿经》以莲花花开的时间来显示九品往生的级别，凸显莲花化生在西方净土的重要意义，莲花化生遂成为西

方净土专有的象征图像。

莫高窟许多北朝石窟造像中都有莲花化生之净土造像，如北魏 251、254、257、260、435 和 西魏 288、432 等窟的中心柱上，或绘或塑莲花化生，这几窟的窟顶大多画有莲花或莲池的图像。另外，北魏 259 窟南、北壁下层圆券龕龕壁，西魏 249 窟南、北壁说法图西侧，北周 290 窟南、北壁前部千佛上方，428 窟窟顶等也绘有几身莲花化生。

这些北朝洞窟中，251、254 窟是莲花化生图像相当丰富的 2 个洞窟。251 窟中心柱东向面开 1 龕，南西北向面上、下层各开 1 龕，前部人字坡顶，后部平棋顶。莲花化生画在中心柱东向面龕楣及龕外，南向面、北向面之龕内也画有莲花化生；窟顶人字坡东坡椽间存有莲花及莲花化生 13 条，西坡椽间绘有莲花及莲花化生 16 条，后部平棋画斗四莲花图案 16 方。其南、北壁前部皆是大型莲池说法图，南壁后部还有 1 幅小型莲池说法图，整个 251 窟呈现相当浓厚的净土思想。

254 窟中心柱前部为人字坡顶，后部平棋顶，中心柱东向面开 1 龕，南西北向面上、下层各开 1 龕。东向面圆券龕龕楣上画有化生，南、西、北向面下层之圆券龕龕壁皆绘有莲花化生数身。南、北壁后部各有 4 个圆券龕，每龕龕壁分别画有莲花化生，多则 8 身，少则 4 身。窟顶后部平棋为斗四莲花、水池、飞天等图案。254 窟多数的佛龕龕壁皆画有莲花化生，表达的即是龕内佛以及其众生所处的佛国净土。

北朝石窟的净土佛国表达方式是承袭北凉的模式，只是北朝石窟所表现的净土佛国莲花化生、莲池等图像更加成熟与丰富。其他的图像如 254、257、260 窟东向面主尊身光中一圈的天人，也是北凉的净土表现法之延续（见前文）。北凉佛教是以弥勒系为主导，北朝石窟的净土图像是否有西方净土图像呢？基于北朝时敦煌已有关于《无量寿经》的抄写和 285 窟的无量寿佛造像，加上中原地区弥陀净土信仰已开始流行的事实。因此，这些莲花化生、莲池说法

图等应该如王惠民所言，有部分是象征西方净土的造像。

信仰对象虽有不同，对净土的概念却是一致的。北朝石窟以莲池说法、莲花、莲花化生等图像展现净土概念，这是从佛像的崇拜到净土向往过程的衔接方法。也就是说从早期以尊像为主的观想、礼拜、崇敬，到后来各方净土经变的大量出现，其间发展即是用莲花、化生等图像来表现净土佛国，从这个过程也可以看到净土崇拜已开始深入佛教徒的信仰中。

### 三、北朝千佛图像、中心柱窟及西方净土之礼忏灭罪问题

北朝石窟造像不但表现了净土思想，千佛图像也是这个时期的一大特色。从北凉 272 窟开始到北魏、西魏、北周等时期的石窟中，千佛即频繁地出现在石窟四壁及窟顶四披上，千佛可说是莫高窟北朝石窟造像的主要题材。

敦煌的千佛思想是承袭北凉涅槃学所发展出来的三世佛思想。以出土的几座北凉石塔来看，石塔覆钵下皆是七佛和一弥勒菩萨并列环绕的造像，七佛一菩萨并列表示过去六佛、现在释迦牟尼佛，加入未来将成佛的弥勒菩萨，便是过去、现在、未来的三世佛思想。三世佛思想是在时间向上向下无限延续里，佛佛相接示现在娑婆世界的意思。因为时间无限延续，涅槃之性，三世不迁，衍生出来的即是千佛思想。从经典来看，《现在贤劫千佛名经》所列的前五佛为拘那提佛（又作拘留孙佛）、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛、弥勒佛。<sup>[116]</sup>其中前三佛为过去佛，释迦牟尼佛是现在佛，弥勒佛以下诸佛为未来佛，所谓的“现在贤劫千佛”实际上已涵盖了三世佛的思想，由“现在”再扩大到“过去庄严劫千佛”和“未来星宿劫千佛”，在时间纵轴上也是过去、现在、未来，佛佛不绝的意思。所以三世佛思想实为千佛的理论基础。

除了延续北凉佛教的三世学传统，敦煌还吸收长安佛教以《法

华》多宝不灭为中心的三世思想，加强补充其千佛的观念。北魏259窟便是关中三世义学进入敦煌三世思想领域的最好说明。259窟西壁主尊为释迦、多宝二佛并坐，以过去多宝佛取代过去六佛，和现在释迦佛并坐，再搭配南北两壁上层龕里的弥勒菩萨，呈现的便是另一种三世佛造像结构。然而不管是北凉涅槃思想来的三世观，或是关中般若义学来的法华多宝三世观，所形成的千佛思想理论基础是相同的。

除了千佛形成的义理背景，本节所注重的是石窟设计千佛图像的用意，即千佛图像在石窟中所扮演的角色。学界前辈如贺世哲先生、宁强先生、刘永增先生等曾就三世佛以及千佛的考证、定名、经典出处、造像特征等问题作了详尽的研究。<sup>[117]</sup>宁强先生依据经典归纳出千佛信仰的5种方式：持讽读诵、书写为他人说、画作立佛形像、供养香花伎乐以及至心作礼。他认为254窟的千佛图像是此5种信仰方式的综合体，他说：“榜题有‘书写为他人说’的功用，具体画面便是‘画作立佛形像’的体现，至于‘读诵’、‘供养’以及‘至心作礼’，则是由绕塔观像、供养礼拜的僧侣和信众来实现的。”<sup>[118]</sup>宁强先生归纳出千佛可作为行者观想、礼拜、供养等的对象。梁晓鹏先生认为千佛的角色除了作为修行者礼敬的对象，还是信众行善事、积功德、发弘愿、勤精进的见证者以及扶持、教导修行者，使获得神奇力量的提携者。<sup>[119]</sup>本节则从灭罪的角度来看千佛图像的设计背景，另外，在灭罪思想基础上，来探讨中心柱窟与千佛图像的关系。

### （一）千佛的灭罪思想

首先就现存北朝已译出的佛名经典来看，与佛名或千佛有关的经典如：《贤劫经》、《佛说千佛因缘经》、《过去庄严劫千佛名经》、《现在贤劫千佛名经》、《未来星宿劫千佛名经》、《十方千五百佛名经》、《佛说观药王药上二菩萨经》、《佛说佛名经》、《佛说决定毗尼经》等。这些佛名经典所列佛名甚多，有部分相同者，也有同名异译者，佛名之外都有一个共同点，那就是“灭罪”思想。以下列出

部分经典的千佛灭罪观：

1. 后秦鸠摩罗什译《佛说千佛因缘经》云：

“时千圣王出家学道……闻千佛名欢喜敬礼，以是因缘超越九亿那由他恒河沙劫生死之罪。”<sup>[120]</sup>

2. 阙译人名附梁录《现在贤劫千佛名经》云：

“此贤劫中诸佛出世名号如是，若人闻此千佛名字，不畏谬错必得涅槃。……若持诵此千佛名者，则灭无量阿僧祇劫所集众罪，必得诸佛三昧神通无碍智能。”<sup>[121]</sup>

3. 阙译人名附梁录《未来星宿劫千佛名经》云：

“此未来星宿劫中当有千佛出世，名字如是。若人闻名一心礼事，不异错谬，必得涅槃，永离三涂生死之患。……若能受持习诵之者，是人则必历值千佛，获灭无量阿僧祇劫生死重罪，得诸佛神通三昧无碍辩才。”<sup>[122]</sup>

由上述诸经文来看，不管是闻名、持诵或礼拜千佛，都可以达到灭除累劫无量重罪的功德。

由于石窟中千佛图像留下的榜题并不多，目前北朝石窟中仅有254窟的千佛能辨识出是过去庄严劫和未来星宿劫千佛的佛名，<sup>[123]</sup>同时期其他洞窟的千佛出处并不清楚，无法确定其他千佛图像是否也是出自千佛佛名的经典。不过若将千佛的定义扩大，也就是把同样具备多佛性质的十方佛、化佛、三十五佛、五十三佛等也列入千佛的范畴中来看，仍可以从经典中找到诸佛灭罪的功德。如：

1. 北魏菩提流支译《佛说佛名经》云：

“欲忏悔诸罪，当净洗浴着新净衣，净治室内，敷设高座，安置佛像，悬二十五枚幡，种种华香供养，诵念此二十五佛名，日夜六时忏悔，满二十五日，灭四重八禁等罪。”<sup>[124]</sup>

“善男子善女人欲灭一切罪，应当净洗浴，着新净衣，称如是等佛名礼拜，应作是言，我无始世界来，身口意业作不善行，乃至谤方等经，五逆罪等愿皆消灭。”<sup>[125]</sup>

2. 宋奂良耶舍译《佛说观药王药上二菩萨经》云：

“若有众生得闻汝等二菩萨名，及闻我等十方佛名，即得除灭百千万劫生死之罪，何况受持读诵礼拜供养。”<sup>[126]</sup>

3. 宋璽良耶舍译《三劫三千佛缘起》云：

“若有众生欲得除灭四重禁罪，欲得忏悔五逆十恶，欲得除灭无限谤法极重之罪，当勤礼敬五十三佛名号。”<sup>[127]</sup>

4. 失译人《十方千五百佛名经》云：

“其有人闻称扬赞叹是诸如来功德名字而生诽谤，当堕地狱，百五万劫具受众苦。若有受持，一心不舍礼拜恭敬，灭千万亿劫生死之罪。”<sup>[128]</sup>

“若有善男子善女人学菩萨道，闻此佛名，不生疑网，笃信敬事者，所生之处致演光明三昧正定寻。……能却千劫生死之罪，永弃不受。”<sup>[129]</sup>

由以上佛名经的内容来看，即使石窟中的千佛图像是依十方佛、二十五佛、五十三佛等多佛经典而来，这些千佛还是带有灭罪的功德。

## （二）灭罪、忏悔与禅定的关系

大乘佛教灭罪的方法很多，举凡礼拜、称念佛名、诵经、观佛、供养、忏悔等皆是，其中忏悔是专门针对灭罪而设的修持，自古即是最受重视的灭罪法。由于忏悔法所强调的就是灭罪的功德，故常成为修禅定者的必行修持。至于忏悔与习禅的关系在《佛说观佛三昧海经》卷九《观像品》有很明确的说明，经云：

“观佛像者……先入佛塔以好香泥及诸瓦土涂地令净，随其力能，烧香散华供养佛像，说已过恶，礼佛忏悔。……心既专已次第至髻，从髻观面若不见了，复更忏悔，倍自苦策。以戒净故见佛像面，如真金镜了了分明。”<sup>[130]</sup>

经文举观佛面相为例，说明观像无法成就时，需力行忏悔，使自身清净，才能观出佛相。另一部禅经《禅秘要法经》卷中也有类似的说法：

“有业障者，若系念时，境界不现在前，如是烦恼……当云何

灭是诸罪相。……当安心正念一处，如前观像，不缘余事。谛观像眉间，观像眉间已，次第观其余诸相，一一相好皆使分明。若不明，更复忏悔作诸苦役，然后摄心，如前观像，见诸佛像身色端严，三十二相皆悉具足，满四海内皆坐华上。见坐像已，复更作念。……我于今日但见坐像，不见行像，宿有何罪。作是念已，复更忏悔。既忏悔已，如前摄心，系念观像。观像时，见诸坐像，一切皆起，巨身丈六，方正不倾，身相光明，皆悉具足。见像立已，复见像行，执钵持锡，威仪庠序。”<sup>[131]</sup>

依禅法的理论，修禅者无法达到既定的禅定目标，是由于禅者自身过去所作的罪业所障碍。因此，要实行忏悔，障道罪业消除后习禅才能达到禅定境界现前的成就。在《高僧传》也常见习禅与礼忏并行的记载，如北凉道进欲向昙无忏求受菩萨戒，昙无忏令其行忏悔，“讖云：且悔过。……乃戮力三年，且禅且忏，进即于定中见释迦文佛与诸大士授己戒法”<sup>[132]</sup>。另有齐弘明之“习禅定，精勤礼忏，六时不辍”<sup>[133]</sup>。又《续高僧传》记载南朝陈普明之“专求禅法，兼行方等、般若、观音忏悔”<sup>[134]</sup>。由这些事例可以看到习禅者常是兼行忏悔修持的。

佛教以习禅为主的修行风气历经整个北朝至隋代，忏悔法的实践也常见于僧传及佛教史料中，但六朝以前所制定的礼忏行仪今多已佚不可考。相传为梁武帝所制的《慈悲道场忏法》为现存最早且仪轨完备的忏法。<sup>[135]</sup>稍晚有隋代天台忏法，将天台宗所修持之四种三昧的半行半坐三昧及非行非坐三昧法，以忏法形式表现出来。也就是将忏法与禅法结合，在一部仪轨中，先行忏悔再进入禅观的修持。天台宗智顓所制定的四部忏法中，《法华三昧忏仪》、《方等三昧忏法》属于半行半坐三昧，《请观世音忏法》是非行非坐三昧。天台宗以复杂的义学和注重止观的实践见长，在行门中又强调忏法的修行，由此可见，重禅者必会兼行忏悔灭罪的行仪，以助其禅定的成就。推而言之，禅法盛行之处亦会是忏法流行之地。

造窟时的设计重点相信是配合当时的需求，南北朝时期北方在



行门上特别重视禅定的修持，莫高窟所在的河西亦是重禅法实践的区域，而灭罪对习禅者而言，是定心成就的关键，因此，千佛出现在石窟的原因和灭罪必定有所关系。经典所言千佛的灭罪功德对习禅者而言是达到禅定目标的保证，忏悔又是习禅者的主要辅助行仪。综合这两点，莫高窟北朝石窟中千佛图像大量出现就可能是为了搭配禅坐的修持，作为礼忏灭罪之用。当然不能断言全部的千佛设计都是基于这个推论，但千佛灭罪思想应是其中的一个考量重点。

### （三）北魏中心柱窟的礼忏功能

敦煌现存北魏及之前有千佛密布的洞窟中除了北凉 272、北魏 259 窟外，都是中心柱窟的形制，可以说千佛开始大量出现即与中心柱窟有关。北朝至隋代属于中心柱窟形制的计有北魏 246、251、254、257、260、263、265、431、435、437，西魏 248、288，北周 290、428、432、442，隋代 292、302、303、427 等窟。兹依《敦煌石窟内容总录》将北朝及隋的中心柱窟及其千佛图像分布的主要位置以表列出：<sup>[136]</sup>

时代	窟号	中心柱	西壁	南壁	北壁	东壁	窟顶
北魏	251		◎	◎	◎	◎	
	254		◎	◎	◎	◎	
	257		◎	◎	◎		
	260		◎	◎	◎	◎	
	263		西夏画	◎	◎	◎	
	431		◎	◎	◎	◎	◎（前室）
	435		◎	◎	◎	◎	
西魏	248		◎	◎	◎	◎	
	288	◎	◎	◎	◎	◎	

续表

时代	窟号	中心柱	西壁	南壁	北壁	东壁	窟顶
北周	290		○	○	○	○	
	428		○	○	○	○	
	442		○	○	○		
隋代	292	○	○	○	○	○	○
	302	○	○	○	○	○	
	303	○	○	○	○	○	○
	427	○	○	○	○	○	○

由上表可以看到，中心柱窟主要的壁面都画有千佛图像。由于中心柱窟和千佛图像几乎是同时出现，且基于千佛灭罪的特性，所以中心柱和礼忏仪式应该是有所关系。

虽然六朝以前的忏仪之具体次第已无法得知，但由天台宗的忏法还是可以追溯出早期忏法的大概内容。此处以《请观世音忏法》及《金光明忏法》为例说明一般礼忏法常见的几个重点，《请观世音忏法》之仪轨次第为：严净道场、作礼、烧香散花、系念数息、奉请、具杨枝净水、诵三咒、忏悔发愿、行道、诵经；<sup>[137]</sup>《金光明忏法》之次第为：庄严道场、顶礼三宝、香花供养、召请、忏悔、称名、洒食诸方、诵咒、旋绕、诵经。<sup>[138]</sup>综合两部忏仪的内容可以归纳出多项相同的次第，它们的名称虽有差异，但实际操作内容是相同的。两者相同的部分有：严净道场、礼拜、香花供养、奉请、忏悔、诵咒、行道、诵经等。礼忏仪轨之外，在佛经中也有涉及忏悔方法的内容，如在失译人附东晋录的《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》提到行道忏悔曰：

“若有众生……欲除过去亿百千劫障道五逆，犯四重禁，现世除灭令无遗余，应当修行此陀罗尼，三七二十一日护持禁戒犹如明

珠，一日一夜六时行道忏悔十方，净洁洗浴，着新净衣，用七色华，三种名香，供养奉散释迦牟尼佛，于舍利塔前五体投地，悔过自责。”<sup>[139]</sup>

该经所言灭罪法要对着十方佛及舍利塔忏悔，还包括礼拜、行道、供养等内容，由此推测早期已佚的忏悔仪式应该也含有上述大部分的次第。

礼拜的实行与空间有关。礼拜、供养、忏悔等是以佛或菩萨为对象。中心柱东向面的佛像一般定为全窟的主尊，主尊前有较大的空间，方便行者身体起伏的空间需要，正好作为礼忏时礼拜、供养、忏悔、诵经等仪式的运作空间，使行者面对主尊进行礼拜、忏悔等仪式。

经典中千佛灭罪功德的实现，以礼拜千佛、对着千佛忏悔为主要的办法。洞窟内的千佛画在四壁，行者如何礼拜千佛以求得灭罪呢？这个问题涉及佛教的法身思想，晋译《华严经》卷五云：“一切诸佛身，唯是一法身”<sup>[140]</sup>。隋智顓《净土十疑论》对法身的问题依据《华严经》的说法而云：“一佛即一切佛，一切佛即一佛，法身无二”<sup>[141]</sup>。因为诸佛同一法身，所以《观佛三昧海经》卷一〇《念十方佛品》云：“若礼一佛当作是念，正遍知诸佛心智无有限碍，我今礼一佛即礼一切佛，若思惟一佛即见一切佛”<sup>[142]</sup>。在布满千佛的洞窟中，基于礼一佛即是礼诸佛的观念，所以行者在中心柱前，以东向面的主尊为代表，对着佛像礼拜、忏悔，即等同礼拜千佛，对千佛忏悔罪业，从而完成礼敬千佛，忏悔灭罪的仪式。

忏悔法中的行道也牵涉空间的问题，以中心柱窟的空间结构来分析，中心柱窟的空间可分为前后两部分，前部分由屋顶人字坡及南北壁前部组成，形成一个较大的空间；后部以中心柱为中心，与南北壁后部及西壁形成一个甬道。中心柱窟的出现意味着修行方式的改变，原本静态的禅坐修持，因为中心柱窟后部的甬道结构，增加了动态修持的内容。由于许多忏法有行道的次第，行道或旋绕是行进的动作，有一定的动线，中心柱与三壁形成的甬道正可供行者

作绕行之用，同时诵咒或称名。<sup>[143]</sup>禅坐与动态的忏法关系极密切，所以，北朝中心柱窟有很大的可能是作为习禅者礼忏的场所。

虽然在中心柱窟可以进行其他的佛教修持，如绕塔观像；千佛的功德也不局限在灭罪一项；而且礼忏可以在方形窟进行。<sup>[144]</sup>但从禅坐和忏悔修持结合的角度，以及中心柱窟所形成的动态空间来考量，千佛图像配合中心柱窟的出现与忏悔仪式应是有所关联。

#### （四）千佛与西方净土的关系

西方净土在方位上是十方净土，所以阿弥陀佛是属于十方佛，也包括在广义的千佛范畴内。千佛图像的出现与西方净土的关系可以从千佛名经中找到彼此的牵连，《过去庄严劫千佛名经》云：

“若有善男子善女人，闻是三世三劫诸佛世尊名号……若能五体投地作礼，口自宣言，我今普礼一切十方三世诸佛，愿三涂休息，国丰民安，邪见众生回向正道，发菩提心。持此功德，愿共六道一切众生，生无量寿佛国，立大誓愿，使诸众生悉生彼刹，身诸相好智能辩才，如阿弥陀佛，所获果报巍巍堂堂，寿命无量。”<sup>[145]</sup>

另外在《未来星宿劫千佛名经》也有类似归向无量寿国的经文。千佛名经将礼拜十方三世一切诸佛的功德回向往生无量寿佛国土，凸显出无量寿佛国的地位，暗示着西方净土优于其他净土的意味。莫高窟 254 窟的千佛图像是依《过去庄严劫千佛名经》和《未来星宿劫千佛名经》绘制，以千佛名经对无量寿国的推崇来看，莫高窟北朝千佛图像的设计很可能含有西方净土信仰的成分。由于北朝布满千佛图像的洞窟中很多画有莲池、莲花化生等图像，把千佛和净土两种图像结合来看，这个推论应该可以成立。在这类图像组合的洞窟中，行者借由礼拜千佛，不但可以达到灭罪的功德，还能将将来往生西方净土作准备。

本节从西方净土信仰在敦煌发展的情形、石窟图像及形制所反映的礼忏功能等方向所作的讨论，主要目的在于对后面章节所讨论的唐代西方净土变和净土礼忏法主题作一溯源的工作。一种思想的内涵或造像的变化必定有其发展的途径和背景，唐代西方净土变的

蓬勃，虽有来自中原净土信仰盛行的因素，但敦煌本身净土思潮的演进，也是导向这种现象的重要因素；而隋唐以后礼忏行持重于习禅风气的转变，也必有其酝酿的时间和过程。两者最终汇集到唐代石窟内，展现出图像和行仪的结合。因此，通过对敦煌净土和礼忏思想两点的讨论，将有助于厘清唐代西方净土图像及礼忏行仪在敦煌的发展脉络。

### 第三节 隋代西方净土信仰与造像之发展

#### 一、西方净土信仰的发展

##### (一) 中原地区

南北朝以后至隋代，西方净土信仰有了进一步的发展。僧人对弥陀净土义学开始产生兴趣，纷纷著作义疏发表对西方净土的观点与判教，如净影慧远、智顓、吉藏、灵裕等人皆著有《无量寿经》和《观无量寿经》的义疏。<sup>[146]</sup>这些著述依佛教的理论将西方净土进行判别与融通，对西方净土信仰的发展产生推波助澜之力。在僧俗信仰方面也有丰富的记载，表现出隋代西方净土信仰日趋兴盛的状况。

关于称名念佛事迹的记载，如《往生西方净土瑞应传》所云：“隋朝登法师于并州兴国寺讲《涅槃经》，道俗来听，若长若幼，口授阿弥陀佛名，劝共往生”<sup>[147]</sup>。可见登法师时已经提倡称名念佛法门了；同传另载“隋朝洪法师并州人……常念西方，期弥陀佛。临终时，见兜率天童男童女来迎。法师曰：我期西方，不生天上。令徒众念佛，口曰：西方佛来迎也，言讫命终”<sup>[148]</sup>。洪法师临终时令徒众念佛，以助其往西方，所说的念佛是称名念佛。《续高僧

传》卷一八《智通传》云：“（智通）初末终前……命侍者称弥陀佛名，回心摄念，愿生彼土。”<sup>[149]</sup>隋代以前很少有实践称名念佛的记载，以上这些事迹表示称名念佛法门在隋代已是较常行的净土修行方法。

称名念佛之外，修持偏重观想念佛的记载如《往生净土传》卷中《智舜传》云：“（智舜）后憩庐山大林寺，以昔远师有莲台净社之修，又其遗迹炳然尚在，于是踵其前躅，修十六观，于诸观门，日驰念想”<sup>[150]</sup>。《往生集》卷一云：“隋慧成，居枝江，诵《弥陀经》，修西方观三十年，常坐不卧。每入定，见净土莲台宝树，临终之夕，人梦成坐莲花隐隐西去。”<sup>[151]</sup>《续高僧传》卷八《昙延传》云：“延恒以西方为正任，语默之际注想不移，侍人观之，若在深定。”<sup>[152]</sup>《佛祖统纪》卷二八《往生高僧传》云：“真慧……筑净地，设四柱宝幢以奉三圣，每依像作观，挺身整念必肃肃然。一夕谓弟子曰，今见莲华载开载合将承吾足。顷之闻钟，天香西来异光骤发，已而慧亡。”<sup>[153]</sup>从记载的事例来看，隋代西方净土信仰的实践，仍是观想念佛多于称名念佛。值得注意的是，南北朝时期的净土观想念佛多是依据《般舟三昧经》而行，隋代则开始有依《观无量寿经》修十六观之修持，这个现象同时反映了弥陀信仰从尊像崇敬扩大到净土向往的趋势。

僧传及往生传之类的史传还有许多僧俗归信西方净土的例子，这些事例上自皇室下至平民百姓，遍及社会各阶层的人士，如隋文帝文献皇后独孤氏往生西方净土的事迹，《往生西方净土瑞应传》曰：“隋文帝皇后虽居宫室，深厌女身，日诵西方。至临终时，异香满宫，从空而至。文帝问阁提斯那，是何祥瑞。西方有佛号阿弥陀，皇后业高，神生彼国，故有斯瑞”<sup>[154]</sup>。平民百姓方面，如《往生集》卷二云：“隋宋满，常州人，计豆念佛，积三十石，开皇八年九月，饭僧毕坐逝，人见天华异香，满乘空西去”<sup>[155]</sup>。西方净土信仰者来自不同的社会阶层，显示出隋代西方净土信仰的繁盛和普及化。

造像方面所表现的净土信仰，据《八琼室金石补正》的资料列举数例，如开皇十年（590年）李景崇“敬造阿弥陀像一区，并二菩萨。上为皇帝陛下、师僧父母、见存眷□，一切众生，咸同斯□”<sup>[156]</sup>。同年另有“像主□楞禾，位（为）亡夫李三造无量寿一区供养”<sup>[157]</sup>。开皇十三年（593年）有“佛弟子罗宝奴为亡父绍及亡姊阿貳敬造北堪（龕）弥陀像，并二菩萨三躯”<sup>[158]</sup>。仁寿二年（602年）有陈汝珍“敬造无量寿像一躯，奉为帝圣增□，臣僚□□，师僧父母□，及法界众生，□至净乐”<sup>[159]</sup>。造像的功德有为生者，也有为亡者资福。除金石资料外，高僧灵裕于开皇九年（589年）在安阳所建的大住圣窟，窟内3尊佛像中亦有阿弥陀佛像。<sup>[160]</sup>

依蓝吉富据《金石萃编》卷三八一四〇以及《八琼室金石补正》卷二四一二八的统计，隋代各种造像的数目为阿弥陀佛像13尊，弥勒佛像9尊，观世音菩萨像9尊，释迦佛像3尊。<sup>[161]</sup>现将蓝先生所作南北朝的造像统计数目与隋代的造像数目作对照如下：

	南北朝	隋代
释迦佛像：	59	3
弥勒佛像：	48	9
观世音像：	31	9
阿弥陀像：	16	13

从以上对照可以看出，阿弥陀佛像本是南北朝为数最少的造像，至隋代则跃居各尊像之首，显然隋代的弥陀信仰已经超过弥勒崇拜，成为当时最流行的信仰。

## （二）敦煌地区写经所表现的净土信仰

经典的抄写及流通向来是佛教所提倡的功德活动，对信仰者而言，写经也是他们重要的信仰表达方式之一。敦煌写经题记中属于隋代西方净土信仰的资料如：

日本京都博物馆藏宁庆妻石元妃写《大般涅槃经》卷三题记云：

“大隋开皇元年正月十五日，佛弟子宁庆妻石元妃敬造《涅槃经》一部、《华严》一部、《法华》一部、《方等》一部、《无量寿》一部、《金刚般若》一部、《维摩》一部、《请观音》一部、《胜鬘》一部、《药师》二部。持此功德，愿七世父母，现存眷属及法界众生，悉愿同此善根，成无上道……”<sup>[162]</sup>

B. 0744 开皇元年（581年）张珍和夫妻写《大般涅槃经》卷二八，题记云：

“清净土张珍和夫妻，同发善心，减割资财，敬写《涅槃经》一部。愿七世师长父母、所生父母、合家大小，并生无量寿国，普及法界含生，皆同此愿。”

S. 4553《大通方广经》卷上令狐妃仁写经题记云：

“大隋仁寿三年二月十四日，清信女令狐妃仁，发心减割衣资之分，敬写《大乘方广经》一部。愿令七世父母及所生父母、见在家眷，所生之处，值佛闻法，与善知识共相值遇。命过已后，托生西方无量寿国，及法界众生，同沾斯愿……”

P. 2276 楹维珍写《优婆塞戒经》卷一一题记云：

“仁寿四年四月八日，楹维珍为亡父写《灌顶经》一部、《优婆塞》一部、《善恶因果》一部、《太子成道》一部、《五百问事经》一部、《千五百佛名经》、《观无量寿经》一部。造观世音像一躯，造册九尺神幡一口。所造功德，为法界众生，一时成佛。”

以上写经题记可以看出，写经有为亡者追福，也有为现世眷属作功德。所写经典种类有净土经典，也有非净土系的经典。写经目的有祈愿成佛，也有祈愿往生西方净土。反映出佛教徒以西方净土为对象所作的各种功德越来越普遍。

## 二、莫高窟西方净土造像及其相关问题

隋代西方净土信仰较南北朝时期有了更大的进展，敦煌莫高窟的西方净土造像也比前期有所增加。莫高窟现存与西方净土有关的



隋代造像，计有 276 窟南壁、305 窟西壁、393 窟西壁、379 窟北壁、401 窟东壁北侧、433 窟人字坡西坡等。<sup>[163]</sup>另外，380 窟西壁龕外两侧分别画有观世音、大势至菩萨，由于观世音、大势至是阿弥陀佛的胁侍菩萨，两尊菩萨同时出现，亦可视为西方净土思想的表现。

### （一）第 276 窟

276 窟为覆斗形顶，西壁开龕，龕内主尊为结跏趺坐佛塑像，配合龕外南北侧所绘之文殊、维摩以及窟顶西坡释迦、多宝二佛并坐图，可以判定主尊为释迦牟尼佛。北壁通壁绘菩萨说法图，主尊为倚坐菩萨，两旁各绘一胁侍菩萨，应为弥勒说法图。南壁通壁绘一佛二菩萨二弟子，佛结跏趺坐，依左胁侍菩萨头戴化佛冠，手持杨柳枝的特征，判定此为观世音菩萨，<sup>[164]</sup>从而认定该窟是阿弥陀佛说法图。北朝以来弥勒造像常作为三世佛的未来佛代表，用以表达佛教时间观的三世思想。西方净土是十方净土之一，代表佛教空间观的十方思想。276 窟是以西壁主尊来含摄代表“三世”的弥勒净土及代表“十方”的西方净土，展现佛教十方三世思想的宇宙观。（详见后文）

### （二）第 305 窟

305 窟为覆斗形顶，设中心佛坛。窟顶藻井斗四莲花飞天井心，东、西坡中各画摩尼供宝，南坡画帝释天妃（西王母）一铺，北坡画帝释天（东王公）一坡。南、西、北壁各开一龕。南壁龕下有标示“南方宝相佛”榜题，西壁龕下有“□□无量寿佛”榜题，北壁龕下有“北方……德佛”榜题。<sup>[165]</sup>由佛龕下的三方榜题可以判定 305 窟的无量寿佛属于四方佛的结构。四方佛广义而言等同十方佛，都是佛教宇宙空间的概念。这种三壁三龕是敦煌北朝石窟所没有的形式，而且 305 窟有隋代唯一的中心佛坛，这也是莫高窟现存最早的中心佛坛窟，尔后同样形制的石窟出现在初唐的 205 窟，此后，盛唐、中唐时期几乎不见中心佛坛窟，直至晚唐才又大量出现。

四方佛主要出自《金光明经》，依《金光明经》而制作的《金光明忏法》在南北朝时是僧俗所重视的一种佛教行仪。此忏法的实践最早见于北魏玄高令太子晃作金光明斋忏悔，另有陈文帝之“帝于太极殿设无碍大会，行舍身法，复集僧行方等陀罗尼法、法华忏、金光明忏，并别制愿辞”<sup>[166]</sup>。隋代智颢亦制有《金光明忏法》，其制忏时间约在575—582年间。<sup>[167]</sup>礼忏不只是习禅者专属的修行，也是佛门的修持重心，甚至演变为消灾祈福的方法，如《金光明忏法》即有灭忧恼、去怨敌等功德。<sup>[168]</sup>

以上所举之《金光明忏法》均早于305窟开皇五年（585年）的造窟时间。<sup>[169]</sup>从305窟的空间结构和造像内容来看，可以考量此窟作为实行《金光明忏法》的场所。依智颢所制作之《金光明忏法》分析，此忏法含有礼拜、供养、奉请、忏悔、称名、洒食诸方、诵咒、旋绕、诵经等内容。奉请的对象除了诸佛菩萨，最后还奉请诸天护法等。305窟南、西、北壁三龕所代表的四方佛是此忏法主要奉请的诸佛，代表诸天护法的帝释天等则画在窟顶南、北坡。坛前的空间可作为行者礼拜、供养、奉请、忏悔及诵经之场地，中心佛坛与四壁间所形成的甬道可供行者诵咒、旋绕时的行进动线。

从中心柱窟的消长情形来看，早期配合禅修的相关行仪所设的中心柱窟已不再符合佛教活动所需的空间。这些变化说明了某些行仪已经不再流行，或者说，某些不需要中心柱的行仪越来越盛行了。

### （三）第379窟、401窟、433窟

379窟北壁千佛中绘一佛二菩萨八弟子说法图，佛上方画双树及宝盖，两侧各画两身飞天，下方为宝池、莲花，左胁侍菩萨为头戴化佛冠的观世音菩萨，右胁侍菩萨为头戴宝瓶冠的大势至菩萨，由两菩萨判定此说法图是阿弥陀佛说法图。<sup>[170]</sup>南壁盛唐画观无量寿经变，其他壁面亦多是后代作品。

401东壁门北为宝池上一坐佛二立菩萨说法图，右胁侍菩萨手

执杨柳枝，左胁侍菩萨手执宝瓶。<sup>[171]</sup>《敦煌石窟内容总录》定为初唐作品。

433窟顶前部人字坡西坡绘一佛众菩萨说法图，造像中菩萨并无阿弥陀佛二胁侍观世音菩萨、大势至菩萨的特征。众菩萨或坐或立于莲花上，菩萨两侧画飞天各二身。

#### (四) 393窟

393窟为覆斗形顶，西壁塑像，西壁画西方净土变，南、北、东壁皆绘千佛。窟顶藻井画莲花井心，四坡画千佛、化生。西壁塑像为宋塑倚坐佛、二菩萨（清修）。西壁净土变主尊为结跏趺坐佛，左右各绘一大菩萨坐莲座，南侧大菩萨头戴化佛冠，手持杨柳枝；北侧大菩萨头戴花冠。环绕西方三圣的莲池上有四身莲花化生，两身坐在已开莲花上，另两身在未开的莲花苞内。水池上画莲花、莲叶及水禽，主体后有四组较小的一坐佛二立菩萨树下说法图，虚空中左右各有一飞天作散花状（图6<sup>[172]</sup>）。

《敦煌石窟内容总录》将393窟西壁定为阿弥陀经变，施萍婷先生定为无量寿经变，<sup>[173]</sup>王惠民则认为是观无量寿经变。<sup>[174]</sup>所谓的西方净土变即包含此3种经变，是依据《无量寿经》、《阿弥陀经》及《观无量寿经》3部经典，描绘出西方极乐世界正报、依报的经变，又因所据经典的不同而有各自的图像特点，也有依据2部净土经典而绘成的西方净土变。

《无量寿经》系的译本有12种，现存5种，最流行的是曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》2卷。其内容为阿弥陀佛于因地时为一国王，因听闻世自在王如来说法而舍弃王位，出家为僧，法号法藏。法藏誓愿成佛，因而发四十八愿建构极乐世界以度化众生。法藏比丘成佛后，佛号无量寿，国土在西方，名为“安乐”，或称“极乐”。经中还描述西方净土的七宝池八功德水、宝树成行、众宝遍地等景观，以及阿弥陀佛于七宝讲堂说法、诸天伎乐普散香华、奏诸伎乐等，又劝导诸众生精进修行，发愿往生彼净土。生阿弥陀佛净土者，凡有三辈，即上辈往生、中辈往生、下辈往生。



图6 393窟西壁白描图

《阿弥陀经》有3译本，现存2本，一为后秦鸠摩罗什译《佛说阿弥陀经》1卷，另一译本是唐代玄奘译《称赞净土佛摄受经》1卷，前者文句流畅，为最通行。《阿弥陀经》简短精要，描写极乐世界之种种庄严，如宝池、宝树、宝地、楼阁、天乐、众鸟等。更劝众生称念阿弥陀佛名号，一日至七日，一心不乱，临命终时即得阿弥陀佛与诸圣众接引，往生极乐世界。

《观无量寿经》有2译本，一为刘宋罽宾耶舍译《佛说观无量寿佛经》1卷，另一译本为刘宋昙摩密多所译，同经名，已佚。经文述说印度摩揭陀国频婆娑罗王被其子阿阇世太子关闭于七重室内，企图将其饿死，王后韦提希以酥蜜和麩涂于身，诸瓔珞盛浆，往探频婆娑罗王，触怒了阿阇世，后亦被幽禁。韦提希王后于狱中遥向着闍崛山对佛作礼，祈请佛陀说净土之法。佛遂亲临于狱中，为其宣说三种净业及十六观门等往生净土之法。这段故事为序分，

后称之为“未生怨”。《观无量寿经》经文主要是释迦佛为韦提希演说的十六种观想法，第一至十三观分别观想极乐世界依、正二报，依次为日想观、水想观、地想观、宝树观、八功德水观（又称宝池观）、宝楼观（又称总想观）、华座观、像想观、真身观、观音观、势至观、普想观、杂想观；第十四至十六观为三辈九品往生观，即上辈观、中辈观、下辈观。

净土三经所描述的净土景观有许多相同之处，也有各自特殊的内容，比较3部经典的异同，可以发现393窟的西方净土变构图与十六观之第八观有许多吻合点。<sup>[175]</sup>第八观为像想观，其观想内容如下：

“想彼佛者，先当想象，闭目开目，见一宝像如阎浮檀金色，坐彼华上。像既坐已，心眼得开，了了分明，见极乐国七宝庄严，宝地、宝池、宝树行列，诸天宝缯弥覆树上，众宝罗网满虚空中。见如此事，极令明了，如观掌中。见此事已，复当更作一大莲华在佛左边，如前莲华，等无有异，复作一大莲华在佛右边。想一观世音菩萨像坐左华座，亦放金光，如前无异，想一大势至菩萨像坐右华座。此想成时，佛菩萨像皆放妙光，其光金色，照诸宝树，一一树下亦有三莲华，诸莲华上各有一佛二菩萨像，遍满彼国。此想成时，行者当闻水流、光明及诸宝树、鳧、雁、鸳鸯皆说妙法，出定入定，恒闻妙法。行者所闻，出定之时，忆持不舍，令与修多罗合。若不合者，名为妄想；若与合者，名为粗想见极乐世界，是为像想，名第八观。”<sup>[176]</sup>

第八观主要内容有观音、势至二菩萨，几组树下一佛二菩萨，宝池、宝地、宝树、水禽等。掌握这些特点，大致就能分辨出393窟西壁是哪一种西方净土变。王惠民对393窟西壁净土变和经文第八观的内容已作过比对，此处再作一些补充。

第一阿弥陀佛的胁侍观世音、大势至二菩萨。西方净土造像中通常以菩萨头上的化佛冠及宝瓶冠作为分辨观世音和大势至菩萨的主要依据，这个依据是出自《观经》十六观的第十和第十一观，第

十观音观云：“此菩萨身长八十亿那由他恒河沙由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光。……顶上毗楞伽摩尼妙宝以为天冠，其天冠中有一立化佛，高二十五由旬”<sup>[177]</sup>。第十一势至观云：“此菩萨身量大小亦如观世音，圆光面各二百二十五由旬。……此菩萨天冠有五百宝莲华，一一宝华有五百宝台，一一台中，十方诸佛净妙国土广长之相皆于中现。顶上肉髻如钵头摩花，于肉髻上有一宝瓶，盛诸光明普现佛事，余诸身相如观世音，等无有异。”<sup>[178]</sup>在其他2部净土经典中，《阿弥陀经》没有提到此二菩萨，《无量寿经》仅提到二菩萨“最尊第一，威神光明，普照三千大千世界”<sup>[179]</sup>。

393窟主尊南侧的大菩萨头戴化佛冠，北侧的大菩萨戴花冠，因此确定南侧菩萨为观世音；北侧菩萨虽是戴花冠，不是宝瓶冠，但经文大势至天冠上为莲花，肉髻上才是宝瓶，故北侧菩萨仍可视为大势至菩萨。如此，可以确定主尊及二菩萨是阿弥陀佛和观世音、大势至菩萨。唯一的差异是画面中观世音、大势至菩萨的位置正好与经文中二菩萨的位置相反。

第二莲花化生。莲花化生为往生净土的方法，《阿弥陀经》没有提到莲花化生。《无量寿经》言其上辈者临终时，“无量寿佛与诸大众现其人前，即随彼佛往生其国，便于七宝华中自然化生，住不退转”<sup>[180]</sup>。中辈及下辈往生并没有提到莲花化生，三辈往生净土后的情况也不清楚。《观经》第十四至十六观对往生到极乐世界每一品众生的往生坐具及莲花开花时间有如下的说明：

品级	往生坐具	莲开时间
上品上生	金刚台	至即见佛
上品中生	紫金台	一宿花开
上品下生	金莲花	一日一夜花开
中品上生	莲花台	莲花即开
中品中生	七宝莲花	七日花开

续表

品级	往生坐具	莲开时间
中品下生	不明	七日见观音势至
下品上生	宝莲花	七七日（四十九日）
下品中生	不明	六劫花开
下品下生	金莲花	十二大劫花开

393窟西壁莲池上的莲花化生有开有合，象征众生因自身业报不同，往生净土后所居莲花的开花时间长短，虽然只画四身仍可以解读为九品往生。

第三净土的鸟类。《阿弥陀经》提到的鸟类有白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。舍利即百舌鸟，迦陵频伽鸟为人头鸟身形，共命之鸟是人面鸟身，一身二头。《阿弥陀经》里的鸟种类很多，但皆非水禽。《无量寿经》没有鸟类，经中提到的“游禽”并非净土依报，而是以游禽譬喻菩萨之功德“如众游禽，无所藏积故”<sup>[181]</sup>。只有《观经》第八观提到的鳧、雁、鸳鸯是水禽类，<sup>[182]</sup>符合393窟在莲池中的水鸟图像。

另外，经变中西方三圣后之4组一佛二菩萨图像，可对应第八观之“一一树下亦有三莲华，诸莲华上各有一佛二菩萨像，遍满彼国”的景象。此4组佛菩萨图像分别安插在西方三至尊像的间隙中，正是代表“遍满彼国”。

393窟的净土变与第八观的内容相符度甚高，应该是以第八观为基础，加入其他观的净土特征而绘制的。

再者，393窟是一个小窟，长（进深）1.75米，宽1.80米，高2米。<sup>[183]</sup>以石窟的空间大小配合西壁的内容来看，此窟应有禅坐修观的功能。十六观的第一到第八观皆能引导人粗见极乐世界，故不必从第一观起观。禅者从西壁起观，“粗想见极乐世界”后，再观无量寿佛身相光明，最后扩充到其他三壁和窟顶的十方佛，正如第九观所云：“见无量寿佛者，即见十方无量诸佛。得见无量诸佛

故，诸佛现前受记”<sup>[184]</sup>。善导在《般舟赞》对三昧的定义云：“又言三昧者亦是西国语，此翻名为定，由前三业无间，心至所感，即佛境现前”<sup>[185]</sup>。因此，第九观的能见十方诸佛现前即是所谓的念佛三昧。隋代西方净土变虽仅有 393 窟一例，但此例呼应了文献的记载，即净土禅法的实践已经从早期依《般舟三昧经》的修持转变到依《观经》修观的念佛三昧。

隋代西方净土造像中，276 窟南壁阿弥陀佛说法图是属于十方三世的结构，此说法图代表的“十方”宇宙空间观与弥勒菩萨说法图所代表的“三世”时间观相对应；305 窟阿弥陀佛塑像是十方佛系中的西方佛，作为西方诸佛的代表，这两窟的造像皆有别于纯粹的西方净土信仰；379、401、433 等窟的净土图像则不出传统佛说法图的模式。唯有 393 窟西壁突破说法图的格局，呈现西方净土世界三圣、莲池、莲花、化生、飞天等缤纷的净土景观，“至此，与说法图大异其趣的西方净土变（弥陀经变）才初见规模，成为唐代绚烂辉煌的净土变的滥觞先导”<sup>[186]</sup>。

隋代敦煌的西方净土造像虽比南北朝有进一步的发展，但相较于同期弥勒系之造像，仍是较少的造像题材。敦煌的弥勒经变也是隋代才开始出现的，有 416、417、419、423、425、433 及 436 窟 7 例，都是上生经变。除此之外，属于三世佛结构，作为未来佛之弥勒菩萨的图像或塑像，有 313、383、392、401、402、404 等窟，还有许多窟的交脚和倚坐佛菩萨造像也可能是弥勒。这些弥勒造像表示隋代敦煌的净土思想依然是以弥勒系为主流，虽然蓝吉富的统计中隋代阿弥陀佛像已经超过弥勒造像的数量，但敦煌以传统涅槃思想为主轴的三世佛思想基础深厚，使得弥勒的造像仍超过西方净土造像，形成与中原不一样的情形。

#### 注释：

1. 《大正藏》卷五三，616 页中。
2. (梁)释慧皎：《高僧传》卷五《道安传》，183 页，北京，中华书局，1992。



3. (梁)释慧皎:《高僧传》卷五《昙戒传》,204页,北京,中华书局,1992。
4. (梁)释慧皎:《高僧传》卷六《僧叡传》,245页,北京,中华书局,1992。
5. (梁)释慧皎:《高僧传》卷六《慧远传》,214页,北京,中华书局,1992。
6. 任继愈:《中国佛教史》第2卷,619页,北京,中国社会科学出版社,1985。
7. 《大正藏》卷四五,134页中。
8. 《大正藏》卷三八,334页中。
9. 刘长东:《晋唐弥陀净土信仰研究》,56~59页,见《中国佛教学术论典》第22册,佛光山文教基金会(台湾),2001。
10. (梁)释慧皎:《高僧传》卷五《竺法旷传》,206页,北京,中华书局,1992。
11. 《大正藏》卷五二《广弘明集·阿弥陀佛像赞并序》,196页下。
12. 《大正藏》卷五三《法苑珠林·敬佛篇》,406页上。
13. 甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所编:《中国石窟·永靖炳灵寺》,图21,北京,文物出版社,1989。
14. 王惠民:《炳灵寺建弘纪年应为建弘五年》,载《敦煌研究》,1998(3),167页。
15. 赖鹏举:《关河的三世学与河西的千佛思想》,载《东方宗教研究》,1994(4),台北,“国立艺术学院传统艺术研究中心”,249页。
16. (梁)释慧皎:《高僧传》卷二,76页,北京,中华书局,1992。
17. (梁)释慧皎:《高僧传》卷二,80页,北京,中华书局,1992。
18. (梁)释慧皎:《高僧传》卷三,98、99页,北京,中华书局,1992。
19. (梁)释慧皎:《高僧传》卷三,121页,北京,中华书局,1992。
20. (梁)释慧皎:《高僧传》卷一一,409、410页,北京,中华书局,1992。
21. (梁)释慧皎:《高僧传》卷一一,410页,北京,中华书局,1992。
22. 杜斗城:《北凉译经论》,《炳灵寺石窟与西秦佛教》,114~126页,兰州,甘肃文化出版社,1995。
23. 甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所编:《中国石窟·永靖炳灵寺》,图25,北京,文物出版社,1989。
24. 殷光明:《北凉石塔研究》,23~58、163页,觉风佛教艺术文化基金会(台湾),2000。
25. 赖鹏举:《北凉的弥勒净土思想及其禅窟造像》,载《圆光佛学学报》

(台湾), 1999 (4), 4 页。

26. 《大正藏》卷一二, 365 页上。

27. 《大正藏》卷一二, 365 页上。

28. 赖鹏举:《北京的弥勒净土思想及其禅窟造像》, 载《圆光佛学学报》(台湾), 1999 (4), 3~4 页。

29. 碑文第九行载“凉王大且渠安周”, 池田温认为是《宋书》、《魏书》、《通鉴》等书提到的北凉沮渠安周其人。见《高昌三碑略考》,《敦煌学辑刊》, 1988 (1、2), 148 页。

30. 《出三藏记集》卷九,《大正藏》卷五五, 65 页上。

31. 樊锦诗等:《敦煌莫高窟北朝洞窟的分期》, 见《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》, 4 页, 兰州, 甘肃民族出版社, 2000。

32. 史苇湘认为是西凉到北凉统治期间, 史苇湘:《关于敦煌莫高窟内容总录》, 见《敦煌石窟内容总录》, 228 页, 北京, 文物出版社, 1996。宿白持北魏说, 见《莫高窟现存早期洞窟的年代问题》,《中国石窟寺研究》, 277 页, 北京, 文物出版社, 1996。王洸和金维诺持西凉说, 王洸:《甘肃早期石窟的两个问题》, 见《1983 年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编》上册, 323 页, 兰州, 甘肃人民出版社, 1985; 金维诺:《敦煌窟龕名数考补》(摘要), 载《敦煌研究》, 1988 (2), 5 页。

33. 少数研究将 272 主尊解释作释迦佛, 如东山健吾认为 272 窟主尊为释迦佛或弥勒佛, 见《敦煌莫高窟佛树下说法图形式的外来影响及其变迁》,《敦煌研究》, 1991 (1), 54 页。贺世哲先生认为 272 窟主尊为释迦佛, 见《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》, 载《敦煌研究》, 1994 (2), 70 页。

34. 《敦煌石窟内容总录》, 109 页, 北京, 文物出版社, 1996。

35. 《大正藏》卷一一, 756 页下。

36. 《大正藏》卷一二, 291 页下。

37. 《大正藏》卷一四, 419 页上、420 页上。

38. 《大正藏》卷三二, 46 页中。

39. 甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所编:《中国石窟·永靖炳灵寺》, 图 21, 北京, 文物出版社, 1989。

40. 第 272 窟之莲花化生像见杨雄:《莫高窟壁画中的化生童子》, 载《敦煌研究》, 1988 (3), 图版 30。

41. 《大乘大义章·次重问法身并答》,《大正藏》卷四五, 123 页下。

42. 僧肇：《注维摩诘经》卷一，《大正藏》卷三八，333页下。
43. 僧肇：《注维摩诘经》卷二，《大正藏》卷三八，343页上。
44. [日]望月信亨：《净土教概论》，《佛光大藏经·净土藏》附录，227页，佛光山宗务委员会（台湾），1999。
45. 甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所编：《中国石窟·永靖炳灵寺》，图21、27，北京，文物出版社，1989。
46. 《大正藏》卷一二，301页中。
47. 施萍婷：《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》，249页，香港，香港商务印书馆，2002。
48. 《大正藏》卷五二，421页上、中。
49. 石璋如：《莫高窟形》（二），151页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。
- 50.（梁）释慧皎：《高僧传》卷二《佛驮跋陀罗传》，70页，北京，中华书局，1992。
- 51.（梁）释慧皎：《高僧传》卷三《智严传》，100页，北京，中华书局，1992。
- 52.《大正藏》卷一五，616页中。
- 53.《大正藏》卷一五，268页下。
- 54.（梁）释慧皎：《高僧传》卷六，230页，北京，中华书局，1992。
- 55.（梁）释慧皎：《高僧传》卷七，273页，北京，中华书局，1992。
- 56.《佛祖统纪》卷二六《十八贤传》，《大正藏》卷四九，266页中。
- 57.（梁）释慧皎：《高僧传》卷一二，462页，北京，中华书局，1992。
- 58.《法苑珠林》卷一五《敬佛篇》，《大正藏》卷五三，399页下。
- 59.《比丘尼传》卷二，《大正藏》卷五〇，937页下。
- 60.《往生论注》卷上，《大正藏》卷四〇，834页下。
- 61.《略论安乐净土义》，《大正藏》卷四七，3页下。
62. 施光明：《昙鸾与慧远净土思想比较研究》，载《五台山研究》，1990（4），19页。
- 63.（梁）释慧皎：《高僧传》卷一一，413页，北京，中华书局，1992。
- 64.（梁）释慧皎：《高僧传》卷一一，416页，北京，中华书局，1992。
- 65.（梁）释慧皎：《高僧传》卷一二，455、456页，北京，中华书局，1992。
- 66.（梁）释慧皎：《高僧传》卷一一，437页，北京，中华书局，1992。

67. (梁)释慧皎:《高僧传》卷一二, 468页, 北京, 中华书局, 1992。
68. (梁)释慧皎:《高僧传》卷八, 322页, 北京, 中华书局, 1992。
69. (梁)释慧皎:《高僧传》卷八, 331页, 北京, 中华书局, 1992。
70. (梁)释慧皎:《高僧传》卷八, 337页, 北京, 中华书局, 1992。
71. 《续高僧传》卷八,《大正藏》卷五〇, 484页下。
72. 《续高僧传》卷二三,《大正藏》卷五〇, 627页下。
73. 《续高僧传》卷一七,《大正藏》卷五〇, 561页上、中。
74. 《续高僧传》卷一七,《大正藏》卷五〇, 562页下、563页下。
75. (梁)释慧皎:《高僧传》卷八, 331页, 北京, 中华书局, 1992。
76. 刘长东:《晋唐弥陀净土信仰研究》, 109~114、130页, 见《中国佛教学术论典》第22册, 佛光山文教基金会(台湾), 2001。
77. 《广弘明集》卷一五,《大正藏》卷五二, 200页上。
78. 《佛祖统纪》卷二八,《大正藏》卷四九, 284页上。
79. 《大正藏》卷四七, 192页中、193页下。
80. 《大正藏》卷四九, 260页下。
81. 后世以明代株宏为八祖, 智旭为九祖, 清代行策为十祖, 省庵为十一祖, 彻悟为十二祖及民国印光为十三祖。
82. 《黑谷上人语灯录》卷九,《大正藏》卷八三, 154~160页。
83. 源空弟子亲鸾所立之日本净土真宗七祖, 也将昙鸾列为中国净土诸师之首, 即龙树、天亲、昙鸾、道绰、善导、源信、源空。见《净土高僧和赞》,《大正藏》卷八三, 660~664页。
84. 《大正藏》卷五五, 92页中。
85. (梁)释慧皎:《高僧传》卷一三, 493、494页, 北京, 中华书局, 1992。
86. 《比丘尼传》卷二,《大正藏》卷五〇, 938页上。
87. 宿白:《南朝龕像遗迹初探》, 见《中国石窟寺研究》, 176~179页, 北京, 文物出版社, 1996。
88. 宁强:《从偶像崇拜到观想天国——论西方净土变相之形成》, 见《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》, 145页, 北京, 世界图书出版公司, 1996。
89. (清)陆增祥:《八琼室金石补正》卷一三《龙门山造像九十八段》, 75页, 北京, 文物出版社, 1985。
90. (清)陆增祥:《八琼室金石补正》卷一三《龙门山造像九十八段》,

76 页, 北京, 文物出版社, 1985。

91. (清) 陆增祥:《八琼室金石补正》卷一三《龙门山造像九十八段》, 77 页, 北京, 文物出版社, 1985。

92. (清) 陆增祥:《八琼室金石补正》卷二〇, 121 页, 北京, 文物出版社, 1985。

93. (清) 陆增祥:《八琼室金石补正》卷二〇, 122 页, 北京, 文物出版社, 1985。

94. [日] 松原三郎:《中国佛教雕刻史论》图版第 1 册, 图版 32, 录文见于本文卷第 246 页, 东京, 吉川弘文馆, 1995。

95. [日] 松原三郎:《中国佛教雕刻史论》图版第 1 册, 图版 77A, 录文见于本文卷第 252 页, 东京, 吉川弘文馆, 1995。

96. [日] 松原三郎:《中国佛教雕刻史论》图版第 1 册, 图版 76A, 录文见于本文卷第 252 页, 东京, 吉川弘文馆, 1995。

97. 侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》, 114~116 页, 北京, 中国社会科学出版社, 1998。

98. [日] 冢本善隆:《龙门石窟に現れたる北魏佛教》, 见《龙门石窟の研究》, 京都, 东方文化研究所, 座右宝刊行会, 1941 年。转引自王惠民:《敦煌淨土图像研究》, 中山大学博士论文, 2000。

99. 蓝吉富:《隋代佛教史述论》, 139 页, 台北, 台湾商务印书馆, 1993。

100. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 62 条, 81 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

101. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 152 条, 100、101 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

102. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 207 条, 119 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

103. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 204 条, 118 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

104. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 209 条, 119 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

105. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 237 条, 126 页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

106. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 395 条, 162 页, 东京,

大藏出版株式会社，1990。

107. 施萍婷：《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》，19页，香港，香港商务印书馆，2002。

108. 敦煌研究院编：《敦煌莫高窟供养人题记》，117页，北京，文物出版社，1986。

109. 史苇湘：《关于敦煌莫高窟内容总录》，见《敦煌石窟内容总录》，239页，北京，文物出版社，1996。

110. 段文杰：《早期的莫高窟艺术》，见《中国石窟·敦煌莫高窟（一）》，177页，北京，文物出版社，1982。

111. 贺世哲：《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》，1994（2），73页。

112. 贺世哲：《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》，1994（2），73、74页。

113. 王惠民：《敦煌净土图像研究》，124、125页，高雄，中山大学博士论文，2000。

114. 《大正藏》卷九，35页上。

115. 《大正藏》卷一四，410页中。

116. 《大正藏》卷一四，376页上。

117. 贺世哲：《关于十六国北朝时期的三世佛与三佛造像诸问题》，载《敦煌研究》，1992（4）、1993（1）；《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》，1994（2），67~88页；《关于北朝石窟千佛图像诸问题》，载《敦煌研究》，1989（3），1~10页。宁强、胡同庆：《敦煌莫高窟第254窟千佛画研究》，载《敦煌研究》，1986（4），22~36页。刘永增：《千佛围绕式说法图与〈观佛三昧海经〉》，载《敦煌研究》，1998（1），13~19页。

118. 宁强、胡同庆：《敦煌莫高窟第254窟千佛画研究》，载《敦煌研究》，1986（4），29页。

119. 梁晓鹏：《敦煌莫高窟千佛图像研究》，兰州大学历史系博士论文，2004。

120. 《大正藏》卷一四，68页中。

121. 《大正藏》卷一四，383页中。

122. 《大正藏》卷一四，388页中。

123. 宁强、胡同庆：《敦煌莫高窟第254窟千佛画研究》，载《敦煌研

究》，1986（4），25~28页。

124. 《大正藏》卷一四，161页下。

125. 《大正藏》卷一四，166页下。

126. 《大正藏》卷二〇，662页上。

127. 《大正藏》卷一四，364页下。

128. 《大正藏》卷一四，312页下。

129. 《大正藏》卷一四，313页中。

130. 《大正藏》卷一五，690页下。

131. 《大正藏》卷一五，255页下。

132. （梁）释慧皎：《高僧传》卷二，79页，北京，中华书局，1992。

133. （梁）释慧皎：《高僧传》卷一二，468页，北京，中华书局，1992。

134. 《大正藏》卷五〇，586页上。

135. 圣凯：《梁皇忏及其作者辨析》，载《法源》，总第17期，158~186页。

136. 北朝现存中心柱窟中北魏246、265和北周432窟千佛图像为西夏画，北魏437窟为宋代所画。

137. 释大睿：《天台忏法之研究》，188页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，2000。

138. 释大睿：《天台忏法之研究》，219页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，2000。

139. 《大正藏》卷二一，538页上、中。

140. 《大正藏》卷九，429页中。

141. 《大正藏》卷四七，78页中。

142. 《大正藏》卷一五，695页上。

143. 行道时绕行与诵咒同时进行，见智颢之《方等忏法》，《大正藏》卷四六，797页中。

144. 贺世哲先生认为方形窟第285窟不仅具有禅修的功能，而且有礼拜的作用。见贺世哲：《石室札记——重新解读莫高窟第285窟北壁八佛》，载《敦煌研究》，2003（1），24页。

145. 《大正藏》卷一四，365页上、中。

146. 望月信亨认为智颢所著《观无量寿佛经疏》、《阿弥陀经义疏》为后人假托智颢之名的著作。不过智颢之《维摩经略疏》中对弥陀净土曾作过判别，故此处将智颢也列入。见〔日〕望月信亨著，释印海译：《中国净土教理

史》，76~79页，台北，慧日讲堂，1974。

147. 《大正藏》卷五一，105页上、中。
148. 《大正藏》卷五一，105页中。
149. 《大正藏》卷五〇，577页中。
150. 《大正藏》卷五一，116页中。
151. 《大正藏》卷五一，129页下。
152. 《大正藏》卷五〇，489页下。
153. 《大正藏》卷四九，274页上。
154. 《大正藏》卷五一，107页上。
155. 《大正藏》卷五一，142页上。
156. (清)陆增祥：《八琼室金石补正》卷二四，152页，北京，文物出版社，1985。
157. (清)陆增祥：《八琼室金石补正》卷二四，155页，北京，文物出版社，1985。
158. (清)陆增祥：《八琼室金石补正》卷二五，160页，北京，文物出版社，1985。
159. (清)陆增祥：《八琼室金石补正》卷二四，155页，北京，文物出版社，1985。
160. 贺世哲：《关于十六国北朝时期的三世佛与三佛造像的诸问题(一)》，载《敦煌研究》，1992(4)，13页。
161. 蓝吉富：《隋代佛教史述论》，140页，台北，台湾商务印书馆，1993。
162. 池田温：《中国古代写本识语集录》，289条，138页，东京，大藏出版株式会社，1990。
163. 贺世哲判定401窟东壁北侧及433窟人字坡西坡为阿弥陀经变。《敦煌莫高窟隋代石窟与双弘定慧》，见《1983年全国敦煌学术讨论会论文集·石窟、艺术编上》，31页，兰州，甘肃人民出版社，1985。
164. 贺世哲：《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》1994(2)，78、79页。
165. [法]伯希和著，耿升、唐健宾译：《伯希和敦煌石窟笔记》，316、317页，兰州，甘肃人民出版社，1993。另据笔者于2002年8月实地考察。
166. 《佛祖统纪》卷三七，《大正藏》卷四九，352页下。
167. 释大睿：《天台忏法之研究》，217页，台北，法鼓文化事业股份有



限公司, 2000。

168. 见《高僧传》卷一一《玄高传》, 411页。

169. 305窟北壁龕下东西侧的两方发愿文皆题“□皇五年正月……”, 见《敦煌莫高窟供养人题记》, 北京, 文物出版社, 127页。

170. 施萍婷:《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》, 图65, 94页, 香港, 香港商务印书馆, 2002。

171. 施萍婷:《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》, 图45, 68页, 香港, 香港商务印书馆, 2002。

172. 此图采自李其琼:《隋代的莫高窟艺术》, 见《中国石窟·敦煌莫高窟二》, 165页, 北京, 文物出版社, 1984。

173. 施萍婷:《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》, 20页, 香港, 香港商务印书馆, 2002。

174. 王惠民:《敦煌净土图像研究》, 138页, 高雄, 中山大学博士论文, 2000。

175. 王惠民:《敦煌净土图像研究》, 138~141页, 高雄, 中山大学博士论文, 2000; 另见黄幸惠:《唐代初期敦煌莫高窟的西方净土变》, 42~44页, 台北, 中国文化大学艺术研究所硕士论文, 1991。

176. 《大正藏》卷一二, 343页上、中。

177. 《大正藏》卷一二, 343页下。

178. 《大正藏》卷一二, 344页上。

179. 《大正藏》卷一二, 273页中。

180. 《大正藏》卷一二, 272页中。

181. 《大正藏》卷一二, 274页上。

182. 鳧即野鸭之小者, 雁为鹅类。据《一切经音义》卷八, 《大正藏》卷五四, 351页下。

183. 石璋如:《莫高窟形》(二), 126页, 台北, “中央研究院历史语言研究所”, 1996。

184. 《大正藏》卷一二, 343页下。

185. 《大正藏》卷四七, 448页中。

186. 李其琼:《隋代的莫高窟艺术》, 见《中国石窟·敦煌莫高窟二》, 166页, 北京, 文物出版社, 1984。

## 第五章 西方净土造像与 礼忏仪轨之关系

敦煌唐代西方净土变不仅数量最多，内容也相当精彩，尤其是盛唐时期的作品，在内容、构图、绘画技巧等各方面更是达到佛教壁画创作的最高水平。这种现象自然是与西方净土信仰的兴盛有很大的关系。自道绰、善导等净土教大师致力提倡称名念佛法门以来，过去以观想念佛为净土修持的传统也有了改变。称名念佛以其简单易行的优势，逐渐普及到社会各阶层，成为较通行的实践方法。专为往生西方净土而制的各种净土礼忏行仪也随着净土教的推进，成为常行的礼忏法。这些净土礼忏法有一般礼忏法通行的次第，也有各自的特色，它们在实际运用上是如何与石窟的空间结构和造像内容配合的？这是本章所要讨论的主要内容。

### 第一节 唐代的西方净土信仰及 敦煌西方净土变

#### 一、唐代的西方净土信仰

唐代的西方净土信仰，一方面由于净土经典的论疏辈出，义学日趋完备；另一方面，道绰、善导等致力弘扬易行的称名念佛法门更扩大信仰的层面，使得净土信仰的流行在唐代达到鼎盛。道绰不

但继承昙鸾的难、易二道说法，立圣道、净土二门的判教，并在《安乐集》中破斥对西方净土贬抑的各种“异见邪执”<sup>[1]</sup>，同时立论比较西方净土和兜率净土的优劣，以及西方净土在十方净土中的殊胜处。善导立正行、杂行说，建立净土教的理论系统。其弟子怀感，原为法相宗学人，随从善导修念佛法门，证得念佛三昧，著有《净土群疑论》7卷。此书以问答方式，针对陈隋以来摄论学派、三阶教、唯识学派等对净土往生的疑问而作之释疑书。后有少康建立净土念佛道场，宣扬称名念佛修行，被喻为“后善导”。唐开元初，自印度求法18年返回中土之慈愍慧日（680—748年）主张戒净并行、禅净双修，后继者为承远、法照。承远专修般舟念佛，代宗赐其道场名为“般舟道场”<sup>[2]</sup>，后世尊为莲宗三祖。法照以五会念佛法门带起称名念佛修持的另一高峰，亦被称为“后善导”。南方的净土信仰，仍盛行庐山慧远之观想念佛法门。原因之一是慧远的后人在南方推动净土念佛法门之传统，另一个原因是南方为天台宗的地域范围，许多天台宗人为弥陀信仰者，他们的修行法以观想念佛为主。于是，净土教在唐代形成三种教系，即慧远系、善导系、慈愍系。

慧远系以观想念佛为方法，重视义解，故其教化对象多是上根的高士或隐者；善导系认为西方净土为弥陀本愿所成立，主张凡夫人报土论，即下根者亦能入实报庄严土，是吸引下根者的教学；慈愍系提倡念佛往生的必要，强调禅净双修，一切修行皆回向往生净土，是适合中根者的净土教。<sup>[3]</sup>此三系正好涵盖上、中、下所有根器者。唐代虽还未成立净土教的宗派，但因修持方法而形成三种系别的现象，也足以说明西方净土信仰的繁盛。

唐代西方净土信仰者，或以念佛法门为修行方式，或以西方净土为终极归宿，信仰的范围包括各宗派的人，如《续高僧传》卷一五《慧璇传》记载三论宗的慧璇临终瑞应曰：“贞观二十三年讲《涅槃经》，四月八日夜，山神告曰：法师疾作房宇，不久当生西方”<sup>[4]</sup>。天台宗的法向“立法华堂，行智者法华忏，向依法行，三

七专注，大获瑞应。……观想西方，口唱南无佛”<sup>[5]</sup>。另有智琰“常行法华、金光明、普贤等忏，又诵《法华》三千余遍。……又愿生净土，造弥陀像，行三种净业，修十六妙观。与州内檀越五百余人，每月一集建斋讲观，胜轮相踵将逾十载。与夫般若台内匡俗、山阴共誓同期”<sup>[6]</sup>。华严宗方面有初祖法顺“每游历郡国，劝念阿弥陀佛，著五悔文，赞咏净土”<sup>[7]</sup>。二祖智俨“终于清静寺焉，春秋六十七矣。时有业净方者，其夜闻空中香乐，从西方而来，须臾还返，以为大福德人也，往生之验。明晨询问，果知其应也”<sup>[8]</sup>。律宗的信仰者有道光，“初光未歿，其月三日质明，支疾凝神，依色身观，弥陀具相现在其前，满庭碧华，昔所未睹”<sup>[9]</sup>。专精相部律宗义学的齐翰，“大历十年入流水念佛道场，是夜西方念中顿现，盖纯诚之所致也”<sup>[10]</sup>。禅宗的善伏“至天台超禅师所，示以西方净土观行。……又往庐山见远公净土观堂”<sup>[11]</sup>，等等。以上仅举出僧传中各宗派西方净土信仰者数例为代表。西方净土的著述以及高僧的弘扬，使得西方净土信仰在唐代达到鼎盛，取代了南北朝以来盛行之弥勒信仰，成为净土信仰的主流。

除僧传的记载，西方净土的信仰主要表现在造像、写经等方面，据《八琼室金石补正》卷三〇记载，贞观二十一年（647年）洛州慕容敬造阿弥陀像一躯，永徽二年（651年）孟惠母、候客儿造阿弥陀佛像一龕并二菩萨，永徽四年（653年）三洞弟子为亡妻贾夫人造弥陀像一躯，永徽五年（654年）清信女韩造弥陀像等。<sup>[12]</sup>天宝年间亦有天宝六年（747年）清信弟子孟士□为合家大小平安，敬造阿弥陀佛像一铺，天宝九年（750年）济南张行廉为亡母敬造弥陀像。<sup>[13]</sup>乾元元年（758年）田伏宝造弥陀像，祈愿先亡父兄、见存母弟、合家眷属、法界有缘同沾斯福等。<sup>[14]</sup>

敦煌写经题记表现的弥陀信仰，如 P. 2881《妙法莲华经》卷一题记云：

“总章三年（670年）三月廿四日，清信女孙氏为亡母敬写《法华经》一部。愿亡者神生净域，面睹弥陀，法界含灵，俱登

佛道。”

S. 1515 清信女张氏《无量寿观经》写经题记：

“大唐上元二年（675年）四月廿八日，佛弟子清信女张氏发心敬造《无量寿观经》一部及《观音经》一部。愿以此功德，上资天皇天后，圣化无穷，下及七代父母，并及法界苍生，并超烦恼之门，俱登净妙国土。”

S. 2863 索仁节写《观世音经》题记：

“文明元年（684年）六月五日，弟子索仁节写记。愿七世父母、所产父母，托生西方阿弥陀佛国，并及兄弟妹等，恒发善愿。”

S. 2157 天授二年（691年）比丘善信写《妙法莲华经》卷四题记：

“灵修寺比丘善信，知身非有，浅识苦空，遂减三衣之余，敬为亡妣写《法华经》一部。以此功德，愿亡妣乘斯福业，上品上生，见在安乐，普及含灵，俱同妙果。”

S. 2424 李奉裕写《阿弥陀经》题记：

“景龙三年（709年）十二月十一日，李奉裕在家未时写了。十二月十一日清信女邓氏造《阿弥陀经》一部。上资天皇天后，圣化无穷，下及法界众生，并超西方，俱同上品之果。”

日本龙谷大学图书馆藏孔含光抄写《无量寿观经续述》题记：

“天宝十三载（754年）七月十四日弟子孔含光毕。……愿以此功德，普及一切，我等与众生，皆共成佛道。”<sup>[15]</sup>

S. 1864 吐蕃甲戌年（794年）行人部落百姓张玄逸《维摩诘经》卷下题记：

“奉为过往父母及七世先亡、当家夫妻、男女亲眷及法界众生，敬写小字《维摩经》一部。普愿往西方净土，一时成佛。”

B. 3901（柰字42）9世纪初《金刚经陀罗尼咒》写经题记：<sup>[16]</sup>

“为正比丘尼写《法华经》一部，写《金光明经》一部，《金刚经》一卷。已上写经功德回施正比丘尼，承此功德，愿生西方，见诸佛，闻正法，悟无生。……已年六月廿三日写讫。”

从以上写经题记可以看出，写经的目的有为亡者追福以及为现世眷属、法界众生祈愿。所写的经典有西方净土系经典，也有非净土系的经典，写经功德多是回向往生西方净土。这反映了西方净土的信仰层面广及各方，不论专崇的经典是否为净土系经典，其终极信仰多是归向西方净土。

## 二、礼忏法的流行

从上述各宗派信仰西方净土的僧人中可以发现，礼忏也是各宗派所热衷的修持方式。自六朝以来，随着诸多忏悔灭罪经典的翻译和各种礼忏仪轨的制定，礼忏不但是习禅的前方便，也成为僧人们重要的修持之一。

僧传和佛教史料中多有礼忏法的实践记载，如《高僧传》卷一二所记齐弘明“诵《法华》，习禅定，精勤礼忏，六时不辍”，梁慧弥“晓夜习定，常诵《波若》，六时礼忏，必为众先”<sup>[17]</sup>。《续高僧传》卷一〇记载隋净愿“教授为务，六时礼悔，初仪不息，敬慎法律，如闻奉用”<sup>[18]</sup>。同书卷一一《吉藏传》云：“晚以大业初岁，写二千部《法华》，隋历告终，造二十五尊像，舍房安置，自处卑室，昏晓相仍竭诚礼忏”<sup>[19]</sup>。以上所举僧人，不论是以诵经、习禅或律典为业，皆以礼忏为常行的修持。

另外，以西方净土为终极信仰者也有许多实行礼忏的事例，除前文所举南北朝之法琳、慧进和慧命等人，《续高僧传》卷一七记载隋智舜“后年疾既侵，身力斯尽，常令人称念，系想净方，遂终于老。……佛名赞德，诵阅如流，昏昼六时礼忏”<sup>[20]</sup>。唐代亦有宝相的“六时礼忏，垂四十年，夜分诵《弥陀经》七遍，念佛六万声”<sup>[21]</sup>；惟岸的“约净土为真归之地，行方等忏，服勤无缺。微有疾，作禅观不亏，见观音、势至二菩萨现于空中持久不灭”<sup>[22]</sup>；大行的“修普贤忏法三年，感大士现身。晚岁入大藏，陈愿随手取卷，得《弥陀经》，昼夜诵咏”<sup>[23]</sup>；怀玉的“行忏悔之法，课其一

日念弥陀佛五万口，诵《弥陀经》三十万卷”<sup>[24]</sup>，等等。这些记载反映出礼忏实行的普遍，僧人们在修持净土法门外，又兼修各种忏法。

礼忏是借由忏悔的仪式消除修行者的业障，因为佛教经典常强调忏悔的灭罪功德，使得忏悔被视为是优于其他灭罪法（如念佛、观想、供养等）的修持，广为佛门所奉行，其目的或是以礼忏的实践作为修禅定的前方便，或是作为毁犯戒律的补救法和消灾求福的途径。西方净土信仰由于以往生西方净土为期，而且行忏悔是道绰、善导所提倡往生净土生因之助业，故西方净土信仰者以礼忏作为辅助修持是相当普遍的。

### 三、敦煌西方净土变的分布

随着西方净土信仰的兴盛，乃有唐代大幅通铺的西方净土变相继续出现。关于敦煌的西方净土变，学界前辈们已作了许多详尽的研究，前辈学者对西方净土变的定名，通常是以净土三经中所描写的西方净土特征为依据，而定出阿弥陀经变、无量寿经变、观无量寿经变 3 种名称。然而 3 部经典中有许多共同的内容，很难断言 1 幅西方净土变是完全依某部净土经典而绘。敦煌的西方净土变常有糅合 2 部或 3 部经典内容而绘制的情形，这种现象不只存在敦煌地区，当时的中原地区也是如此，如白居易出资请人画西方净土变，即是依据《阿弥陀经》和《无量寿经》而作。《乐邦文类》卷三记载曰：

“白居易当衰暮之岁，中风痹之疾，乃舍俸钱三万，命工人杜宗敬按《阿弥陀》、《无量寿》二经画西方世界一部，高九尺，广丈有三尺，弥陀尊佛坐中央，观音、势至二大士侍左右，人天瞻仰，眷属围绕，楼台伎乐，水树华鸟，七宝严饰，五彩彰施，烂烂煌煌，功德成就。”<sup>[25]</sup>

另外，唐段成式所著《寺塔记》记载赵景公寺三阶院西廊下有

“范长寿画西方变及十六对事宝池”<sup>[26]</sup>。这种将十六观附于西方变的构图，是盛唐以后敦煌所流行的西方净土变结构。因为经变中绘有十六观，通常定名为观无量寿经变，但其中心的西方变（描绘极乐世界的“净土庄严相”）常含有《无量寿经》或《阿弥陀经》的内容，如盛唐 148 窟东壁门南的西方净土变因其两侧画有条幅状十六观和未生怨，故定名为观无量寿经变，但中央净土庄严相大莲花的榜题曰：“池中莲花大如车轮赤色赤光”、“池中莲花大如车轮黄色黄光”，这是出自《阿弥陀经》的经文“池中莲花大如车轮，青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光，微妙香洁”<sup>[27]</sup>。

《历代名画记》记载着尹琳在长安光宅寺东菩提院殿内画“西方变”，吴道子于兴唐寺小殿内画“西方变”，又在安国寺大佛殿内画“西方变”，尉迟乙僧在洛阳大云寺画“净土经变”，苏思忠在洛阳敬爱寺东禅院内东壁画“西方变”。<sup>[28]</sup>这些记录对西方净土变多以“西方变”称之，并没有特别区分为阿弥陀经变、无量寿经变或观无量寿经变，其中有些西方变可能也是依 2 部净土经典而绘制的。这种依 2 部以上净土经典而绘的情形是可以理解的，毕竟在经典所描写的个别净土特征外，这 3 部净土经所指的都是同一方净土，合并经文内容而绘的净土变更能表现出极乐世界多彩多姿、美轮美奂的景观。

西方净土变是敦煌所有净土变中数量最多的，笔者依据《敦煌石窟内容总录》列出初唐以后的西方净土变，以期对敦煌西方净土变分布的情形有较全面的了解。这些经变包括依据《阿弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》3 经描绘的所有西方净土变，它们是：

初唐 17 铺：71、78、205（北壁）、209、211（2 铺）、220、321、322、329、331、334、335、340、341、372、431 窟。

盛唐 26 铺：44、45、66、103、113、116、120、122、123、124、148、171（3 铺）、172（2 铺）、176、194、205（南壁）、208、215、217、218、320、445、446 窟。

中唐 43 铺：7、44（2 铺）、91、92、112、117、126（2 铺）、



129、134、154、155、159（南壁、前室）、180（2铺）、188（2铺）、191、197、199、200、201（2铺）、202、231、236、237、238、240、258、358、359、360、361、369、370、379、386、471窟、榆林窟第25窟、西千佛洞第18窟。

晚唐31铺：8、12、18、19、20、24、85、107、111、128、132、138、141、144、145、147、150、156、160、167、173、177、192、195、196、227、232、337、343、473窟、西千佛洞第6窟。

五代21铺：4、5、6、22、61、98、100、108、146、205（前室）、334（前室）、390（前室）、468窟、榆林窟第12、16、19、33、34、35、36、38窟。

宋代9铺：15、55、76、118、165、449、452、454窟、榆林窟第13窟。

西夏20铺：88、136（2铺）、142（2铺）、164（2铺）、224、235（4铺）、306（2铺）、351（前室2铺）、400、418窟、榆林窟第3窟、东千佛洞第2窟。

另有3铺源自唐道宣所著《集神州三宝感通录》卷中《隋释明宪五十菩萨像缘》的阿弥陀佛五十菩萨图，图像的内容为一佛五十菩萨各坐莲花上，没有净土变复杂的布局。这3铺分别出现在初唐332窟及盛唐23、171窟。

3种西方净土变中，绘有十六观及未生怨的观无量寿经变构图变化较多，除初唐431窟是以横卷式画十六观及未生怨的方式，盛唐以后的观无量寿经变，画面多是中心绘“净土庄严相”，周围绘十六观及未生怨的情节。主要形式可以分为以下8种：<sup>[29]</sup>

第一“不对称式”：中间为净土庄严相，左侧二列画十六观，右侧一列画未生怨。仅有盛唐113窟1例。

第二“山”字式：中间为净土庄严相，左侧、下沿画未生怨，右侧画十六观。如盛唐103、217窟。

第三“中堂式”：中间为净土庄严相，左右两侧各一条幅画未

生怨、十六观。如盛唐 45、91、116、122、148、172、176、194、208、215、218、320、446，中唐 44、92、117、126、129、154、155、160、180、188、191、197、199、201、236、258、379、473，晚唐 15、19、132、177、337、343，五代 22、334、468，榆林 35、38，宋代 55、76、454 等窟。

第四无未生怨的“中堂式”：中间为淨土庄严相，左右两侧各一条幅，均画十六观。如盛唐 120，中唐 7、111、201，宋代 118 等窟。

第五加入因缘故事的“中堂式”：中间为淨土庄严相，左右两侧各一条幅，画十六观及未生怨，未生怨中有因缘故事，即阿闍世太子为何要弑父的前世因缘。这种构图是中唐以后才出现的形式。代表洞窟有中唐 134、180、358、370，榆林 25，晚唐 8、195，西千佛 18，五代 205 前室等窟。

第六“格子式”：中间为淨土庄严相，左右各两列，分若干段，分别画十六观及未生怨。仅有盛唐 66 窟 1 例。

第七“棋格式”：中间为淨土庄严相，左右或三或四列，分若干段，下沿九扇小屏风。仅见于盛唐 171 窟。

第八“屏风式”：中唐还发展出屏风画的形式，画面上部为淨土庄严相，两侧或有条幅或无条幅，下部为屏风画，画有十六观、未生怨。如中唐 112、141、144、145、147、159、200、231、232、237、238、240、360，晚唐 12、18、20 等窟。

屏风式及中堂式的观无量寿经变是中唐以后主要流行的西方淨土变式样。

## 第二节 西方净土礼忏法之特色

### 一、礼拜净土依报的肇始

前文已讨论过净土礼忏法以偈赞为主体的形式，这是和其他忏法最大的不同处，另外在内容上，净土礼忏法亦有一大特色。西方净土经典特别强调阿弥陀净土之依报庄严，而且西方净土的依报不仅仅是净土的陪衬角色，亦有和阿弥陀佛一样能宣扬佛法的功德。世亲《往生论》安立礼拜、赞叹、作愿、观察、回向五念门修行法，其中“观察门”提到观想西方净土的三种功德云：“彼观察有三种，何等三种？一者观察彼佛国土功德庄严，二者观察阿弥陀佛功德庄严，三者观察彼诸菩萨功德庄严”<sup>[30]</sup>。世亲揭示出西方净土国土（即依报）和阿弥陀佛、诸菩萨等正报是同等重要。世亲在国土功德庄严下，又条列出西方净土依报的 17 种功德为：

“云何观察彼佛国土功德庄严，彼佛国土功德庄严者成就不可思议力故，如彼摩尼如意宝性，相似相对法故。观察彼佛国土功德庄严者，有十七种事应知。何者十七：一者清净功德成就，二者量功德成就，三者性功德成就，四者形相功德成就，五者种种事功德成就，六者妙色功德成就，七者触功德成就，八者庄严功德成就，九者雨功德成就，十者光明功德成就，十一者声功德成就，十二者主功德成就，十三者眷属功德成就，十四者受用功德成就，十五者无诸难功德成就，十六者大义门功德成就，十七者一切所求功德成就。”<sup>[31]</sup>

该论以偈颂对此 17 种功德作较详细的阐释，以下举部分内容示之：

“形相功德成就者，偈言净光明满足，如镜日月轮故。……庄

严功德成就者，有三种应知，何等三：一者水，二者地，三者虚空。庄严水者，偈言，宝华千万种，弥覆池流泉，微风动华叶，交错光乱转故；庄严地者，偈言，宫殿诸楼阁，观十方无碍，杂树异光色，宝栏遍围绕故；庄严虚空者，偈言，无量宝交错，罗网遍虚空，种种铃发响，宣吐妙法音故。”

另外，昙鸾《往生论注》中对《往生论》所提到的净土依报功德作进一步的发挥，在论到净土依报功德之不思议时，昙鸾云：

“妙色功德成就者……其光曜事则映彻表里，其光曜心则终尽无明，光为佛事，焉可思议。……水功德成就者……调和冷暖自然随意，开神悦体荡除心垢，清明澄洁净若无形。……此水为佛事，安可思议。……地功德成就者……影为佛事，安可思议。……虚空功德成就者……声为佛事，焉可思议。……雨功德成就者……华为佛事，安可思议。……妙声功德成就者……若人但闻彼国土清净安乐克念愿生，亦得往生则入正定聚，此是国土名字为佛事，安可思议。”<sup>[32]</sup>

世亲与昙鸾的论注中，强调西方净土的池水、宝地、宝树、宝花、音声、光明等庄严净土的元素皆有说法的功能，以此彰显出西方净土依报的殊胜。这种理论是依据净土经典而来，如《阿弥陀经》中的众鸟、宝树等皆能演说佛法，经云：“是诸众鸟，昼夜六时出和雅音，其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分，如是等法，其土众生闻是音已，皆悉念佛、念法、念僧。……彼佛国土，微风吹动，诸宝行树及宝罗网出微妙音，譬如百千种乐同时俱作，闻是音者自然皆生念佛、念法、念僧之心”<sup>[33]</sup>。西方净土不单只是清净优美的环境，举凡看、听、嗅、触所接受到的动植物、水、音声、光明、建筑等，都能令净土众生随时处于佛法的熏陶中。

除《往生论》及《往生论注》2部论述外，《观无量寿经》也是一部强调净土依报功德的经典。《观经》十六观的前十三观是观想净土依、正二报的观法，这十三观中，前七观皆是观想依报的内容，分别为日想、水想、地想、宝树、宝池、宝楼、华座七观，观

依报的分量多出对正报的观想，表示了净土依报的重要性。该经不但将依报作为观想的对象，还特别提到观想依报的灭罪功德，更加提升了净土依报的地位。

由于净土依报的功德，因此在净土行仪的制作上常会加入净土依报的内容，如以偈赞来咏叹净土依报的庄严功德，特别是行仪中还出现以净土依报为礼拜对象的内容。佛教行仪中牵涉大量礼拜程序的多为礼忏法，礼忏法的礼拜对象不外乎佛（十方三世诸佛、菩萨）、法（经、律、论三藏）、僧（声闻、缘觉、高僧等圣众）、舍利及舍利塔等。净土礼忏法则在礼佛、菩萨等圣众外，增加礼拜净土的依报，这是净土礼忏法相当独特的地方。

最早含有礼拜净土依报的作品是昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》。《赞阿弥陀佛偈》共有 51 偈：第一偈总赞阿弥陀佛及西方净土，第二偈别赞阿弥陀佛，第三至十四偈赞叹阿弥陀佛十二别名，第十五偈至三十一偈赞叹净土诸圣，第三十二偈至四十七偈赞叹净土依报，第四十八至四十九偈赞叹龙树菩萨，第五十至五十一偈发愿回向愿往生净土。以下举关于净土依报的偈赞数例示之：

第三十二偈：

圣主世尊说法时	大众云集七宝堂
听佛开示咸悟入	欢喜充遍皆得道
于时四面起清风	击动宝树出妙响
和韵清彻遇系竹	踰于金石无伦比
天华缤纷逐香风	自然供养常不息
诸天复持天华香	百千伎乐用致敬
如是功德三宝聚	故我运想礼讲堂

第三十八偈：

树香树色树音声	树触树味及树法
六情遇者得法忍	故我顶礼道场树

第四十偈：

从世帝王至六天	音乐转妙有八重
---------	---------

展转胜前亿万倍 宝树音丽倍亦然  
 复有自然妙伎乐 法音清和悦心神  
 哀婉雅亮超十方 故我稽首清净乐  
 第四十四偈：

众宝莲华盈世界 一一华百千亿叶  
 其华光明色无量 朱紫红绿间五色  
 炜烨灿烂曜日光 是故一心稽首礼<sup>[34]</sup>

《赞阿弥陀佛偈》虽没有仪轨的形式，但每一偈尾皆是“归命”、“顶礼”、“稽首”等与礼拜相同意思的用词。昙鸾在《往生论注》解释归命即是礼拜时云：“何以知归命是礼拜，龙树菩萨造《阿弥陀如来赞》中，或言稽首礼，或言我归命，或言归命礼。……故知归命即是礼拜。然礼拜但是恭敬，不必归命，归命必是礼拜”<sup>[35]</sup>。再加上最后2偈发愿、回向的内容，整体来看已经具备五念门中礼拜、赞叹、作愿、回向4项。五念门是世亲所提出的往生净土修行法，后世许多净土礼忏仪，如善导的《往生礼赞》、《法事赞》，法照的《五会念佛》等都是在五念门的基础上制作完成的（见前文）。

《赞阿弥陀佛偈》的偈赞模式是源自龙树《十住毗婆沙论·易行品》称赞阿弥陀佛的赞文。龙树的赞文为5字1句，4句1偈，偈尾有“是故稽首礼”、“是故我归命”、“是故头面礼”等礼拜词。但龙树的偈赞只有赞叹阿弥陀佛及其功德，并没有对净土依报的礼赞。昙鸾吸收龙树偈赞中的礼拜形式，扩大礼拜、赞叹的范围，将原本五念门之观察门中的净土依报庄严功德改为礼拜门和赞叹门。昙鸾把观察门的内容转变为礼拜、赞叹的对象，为后世西方净土礼忏法中赞叹和礼拜净土依报的形式开了先河。

《大正藏》卷四七所收录的《赞阿弥陀佛偈》流传本中，每一偈首有“南无至心归命礼西方阿弥陀佛”，偈尾有“愿共诸众生，往生安乐国”的和声。第十五偈和五十一偈后各有一次四礼及回向文。虽然前文已讨论《赞阿弥陀佛偈》原版并没有这些仪式性内

容，但流传本加入和声回向的结构表示后世曾以流传本《赞阿弥陀佛偈》作为修持的仪式。

至于流传本出现的时间，依偈首、偈尾语词及四礼等作为判别，在初唐迦才《净土论》卷中所引“如禅那囉多三藏别译龙树赞礼阿弥陀佛文”的十二礼中，每一礼的前后也有“至心归命礼西方阿弥陀佛”、“愿共诸众生，往生安乐国”和声。由于十二礼及其模式是引自《龙树赞礼阿弥陀佛文》，非迦才自创，所以在迦才以前应该已经有“至心归命”等和声词在偈赞前后的模式。这种模式也出现在约晚于迦才的善导《往生礼赞》中，可见初唐时的净土行仪已存在偈首偈尾安插礼拜及发愿的统一用词。又流传本的回向文“普为师僧、父母及善知识、法界众生，断除三障，同得往生阿弥陀佛国，归命忏悔”只见于善导的《往生礼赞》，不见于后世其他净土行仪中。由这两点来判断，流传本的出现时间应该在初唐前后。

## 二、善导净土教化从观想到礼忏的转变

除《赞阿弥陀佛偈》外，礼拜净土依报最具代表性的行仪是善导《往生礼赞》。其中《日中礼赞》是善导依《观无量寿经》十六观而作，共有二十拜。十六观原本是作为观想净土依、正报及九品往生的观门，善导却将十六观拿来作为礼忏行仪中的礼拜对象。善导礼拜净土依报的思想，在他著的《观无量寿佛经疏》卷三也显示出来，疏云：“诸行者等，行住坐卧常缘彼国一切宝树，一切宝楼、华池等，若礼念，若观想”<sup>[36]</sup>。礼念即是礼拜的意思。原本在《观无量寿经》里的净土依报全是观想的内容，善导在作疏时却加入礼拜净土依报的观念。这种转变无疑说明了善导推动的净土法门已经从传统的禅观转向礼忏的修持。

善导早期注重观想念佛的修行，可以从他的《观念法门》看出来。因为《观念法门》含有传统自力的观想念佛，不同于善导后来

法时，便将原本作为观想对象的依、正二报转为忏悔用的礼拜对象。

忏法主要的功能在于借由礼拜、忏悔等方式达到净除业障，使心清净。净土礼忏法在净土法门重心转移的同时，掌握了净土依报的殊胜功德，突破礼拜三宝的传统，扩大礼拜的范围，将原本观想用的依报作为礼拜的对象，这可说是净土礼忏法的独特之处。

### 第三节 西方净土造像结构与 净土礼忏法的搭配

#### 一、礼忏仪轨之空间因素与运作

##### (一) 礼忏窟的空间需求

在礼忏法空间需求方面，一般礼忏仪式都很注重“跪拜”的部分，如香花供养有云：“是诸众等，各各胡跪，严持香花，如法供养”。供养时是跪姿，以示虔诚。忏悔时也多采取跪姿，例如《法华三昧忏仪》“忏悔眼根法”中提到：“行者一心胡跪，正身威仪，烧香散华，心念改悔”<sup>[41]</sup>。许多忏仪中还有大量礼佛的程序，如《七阶礼》、《法华三昧忏仪》，仪轨中称一佛名即礼一拜。有的礼忏法还有行道的次第，行者依一定的动线绕行。如此经常起身礼拜、走动就需要较大的空间来容纳所有可能的活动。空间的运用还牵涉参加的人数，有些礼忏法对参加的人数没有规定，有些礼忏法则有限制，如《请观观音忏法》、《方等三昧忏法》限制在10人以下，<sup>[42]</sup>《五会念佛略法事仪赞》规定3~7人，<sup>[43]</sup>因此，大致能容纳10人左右一起做礼拜的空间，才适合礼忏行仪的运作。

佛教信仰和活动逐渐多元化后，石窟的造像结构也开始复杂



专弘的他力称名念佛，因此，一般认为该行仪应是善导早期的著作。<sup>[37]</sup>《观念法门》包括观想和称名念佛两大修行方式，显示出善导早期的净土修持是观想及称名念佛两法并重。善导在《观念法门·依经明五种增上缘》提到：

“若有人依《观经》等画造净土庄严变，日夜观想宝地者，现生念念除灭八十亿劫生死之罪。又依经画变，观想宝树、宝池、宝楼庄严者，现生除灭无量亿阿僧祇劫生死之罪。”<sup>[38]</sup>

善导在《观念法门》宣说观想灭罪的思想，这种思想是《观无量寿经》所强调的，如第六观宝楼观：“若见此者，除无量亿劫极重恶业，命终之后必生彼国”；第七观华座观：“此想成者，灭除五百亿劫生死之罪，必定当生极乐世界”<sup>[39]</sup>。及至善导大力推动称名念佛，提出称名念佛也能灭罪的主张，他以观想念佛为修持法门的传统便逐渐淡化。

善导修行重心的转移还反映在他所制的《往生礼赞》行仪中，善导虽然认为观想念佛有很大的灭罪功德，但在《往生礼赞》中却提到观想是较难成功的法门，善导云：

“文殊般若云：明一行三昧，唯劝独处空闲，舍诸乱意，系心一佛，不观相貌，专称名字，即于念中，得见彼阿弥陀佛及一切佛等。问曰：何故不令作观，直遣专称名字者，有何意也。答曰：乃由众生障重，境细心粗，识扬神飞，观难成就也。是以大圣悲怜，直劝专称名字，正由称名易故，相续即生。”<sup>[40]</sup>

善导引《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》来说明并非观想法门不好，而是观想的困难度高，故要提倡较容易的称名法。由于众生障重，观想很难成就，为使信众对净土法门生起信心，善导后来便专弘简单易行的称名念佛法门。他将原本观想所缘的十六观内容转变为礼忏的对象，想必也是基于“观难成就”的原因。《观经》强调观想成功可以灭百千亿劫罪业，既然观想很难成就，又净土依报具备类似佛菩萨的功德，礼拜净土依报也和礼拜正报的佛菩萨一样，能得到灭罪的功德。所以为了达到灭罪的目的，善导在制定忏

化，石窟功能不再只有单一的运用。原本提供佛教动态修行的中心柱或中心坛窟，虽有较明确的行道空间，其中心柱或坛同时也限制了运作的空间，所以并不适合进行所有的宗教活动。唐代以前的大型中心柱窟，如北朝 251、254、257、260、263、265，北周 428，隋 292、427 等窟，中心柱前的空间在整个洞窟的空间比例上几乎占到全窟一半的比例，这种空间结构使得中心柱前部有较大的运作空间，意味着在柱前进行的仪式分量较为重要。不过这样大规模的洞窟并不多，对一般大小的洞窟而言，方形窟能使用的空间更广，运用起来比中心柱窟更有弹性。而且许多宗教仪式并不需要绕行的空间，中心柱的存在反而是多余的设置。方形窟不但适用于不离位的宗教仪式，如礼拜、诵经、唱赞等，也可以自行规划出移动的路线，作行道用途。也许这就是唐代因应礼忏法风气流行而选择方殿堂窟为主要窟形的原因。至于晚唐以后出现的中心坛或中心柱窟绝大多数为大型窟，中心坛窟如晚唐 85、94、138、196，五代 61、98、108、146，宋代 55、76、152、256、454 等窟，中心柱窟如晚唐 9、14，五代 22 等窟，因为其坛前有足够的空间，所以宗教活动的运作并不会受到中心坛或中心柱的限制。

当然，并不是所有的方形窟都能作为礼忏的用途，还需配合洞窟的大小及窟内的造像结构做整体的考量。例如，礼忏行仪多有供养、焚香的步骤，因供养品是放于佛像前，故佛像前需有可摆放香烛、供品的空间。另外，礼忏法以跪姿和站姿为主，佛像的高度一般会配合整体的空间，大致设置在两种身仪能自然注视佛像的高度。这些实物规格都是作为判断一个洞窟是否适合作为礼忏法进行的场所之条件。

## （二）行道的问题

忏法中与空间最有关系的项目是行道，唐代西方净土礼忏法中，以善导《法事赞》仪轨最为完整和隆重。前文已整理出《法事赞》的仪轨次第为：严净道场、奉请、前行道、忏悔发愿、诵《阿弥陀经》、总忏悔、行道、叹佛咒愿、唱七礼、唱随意等。由于行

道的部分牵涉空间的运作，现依《法事赞》的行道规定，来讨论仪式中动态的活动，并试图还原行进的动线。仪轨对行道的规定如下：

“使一人将华在西南角立，待行道入至，即尽行华与行道众等。即受华竟，不得即散，且待各自标心供养。待行道至佛前，即随意散之。散竟，即过至行华人所，更受华亦如前法，乃至七遍亦如是。若行道讫，即各依本坐处立，待唱梵声尽即坐。”<sup>[44]</sup>

所谓行道是由绕塔与绕佛演变而来的行法。佛教很重视绕塔与绕佛，以此表示尊敬之意。佛经中常有“右绕”塔或佛像的记载，如《大般若波罗蜜多经》云：“恒来是处，观礼读诵如是般若波罗蜜多，供养恭敬，尊重赞叹，右绕礼拜，合掌而去”<sup>[45]</sup>。《大般涅槃经》云：“尔时阿闍世王即以所持幡盖香花伎乐供养，前礼佛足，右绕三匝，礼敬毕已，却坐一面。”<sup>[46]</sup>还有一部唐实叉难陀译，专说右绕佛塔功德的《右绕佛塔功德经》。绕旋的次数没有特别的规定，一般以一匝、三匝、七匝为最常行的次数。关于绕行的方向，在《四分律删繁补阙行事钞》卷一—说到：“如法供养法，必应右绕”<sup>[47]</sup>。可见右绕是律典所规定。至于右绕是指佛或塔的右边（顺时针），还是绕者的右边（逆时针），《四分律行事钞资持记》卷一—五的解释为：“顺佛行即右绕，西入东出，佛在我右，偏袒右肩示有执作之务，逆行即左绕”<sup>[48]</sup>。文中“佛在我右”表示是以顺时针的方向绕行。由于右绕为佛教仪式常行之法，在没有佛像与塔可作为绕旋的中心点时，行道的仪式是在佛像前或殿堂外的空间进行，通常是依空间的条件来规划行道路线，原则上也是采取顺时针的动线。

《法事赞》的行道不是依一个中心点的绕行，而是散花供佛的行进，行者至行花者处拿花后，前进到佛前供花，再依一定的路线回到行花者处拿花，如此反复7次后即回座。从《法事赞》规定行花者站在道场西南角的位置分析，佛像应该是置于西壁，而不是在道场的中央。行花者站在佛像的右侧边角，众人拿到花后，顺着时

针方向，行进至佛前散之，刚好符合右绕的习惯。西方净土行仪大多是将佛像安置在象征极乐世界方位的西面，大众则向西而坐，所以佛像是在西面向东的位置。不过若因场地限制，无法在西面安置佛像，那么行花者就站在佛像的右侧方向，形成右绕行道散花的起始点。不论佛像安置在什么方位，坛场中皆不需有方坛或中心柱，作为绕行之中心点。

《法事赞》虽然没有提到参加的人数，据“凡欲为自，欲为他，立道场者”、“为今施主某甲证明功德”、“故于某月日，庄严院宇，莹饰道场，奉请僧尼，宿宵行道”等记载来判断，《法事赞》有在施主家举行的情形，因此人数可能不会太多。现将行道的动线还原如下图（图7）：

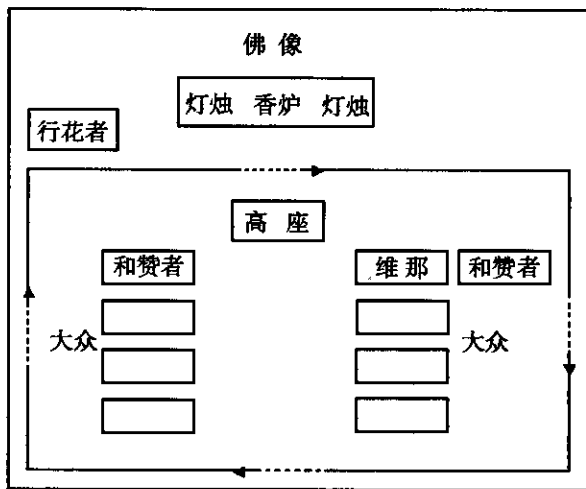


图7 行道图

方形窟因为没有中心柱的限制，行道的路线是很有弹性的，可以依场地设置及人数而规划出不同的动线。

## 二、礼忏仪轨与造像内容的关系

### (一) 敦煌的“净土窟”

在莫高窟所有洞窟中，盛唐 171、172 窟为西方净土思想的代表窟。171 窟南、北、东壁皆画观无量寿经变，龕内西壁画“阿弥陀佛五十菩萨图”，是莫高窟唯一在窟内四壁画净土图像的洞窟。172 窟南、北壁画观无量寿经变，东壁门上画净土变，经变结构表现出明确的西方净土思想。

171 窟长（进深）4.4 米，宽 4.6 米，高 4.6 米（图 8、图 9）。<sup>[49]</sup>覆斗形顶方形窟，西壁开一盝顶帐形龕，龕内塑 1 结跏趺坐佛、2 结跏趺坐菩萨、清塑 4 立身弟子。龕顶西坡存药师佛立像 6 身，南、北坡各画药师佛立像 4 身，东坡画药师 7 佛。西壁阿弥陀佛五十菩萨图以佛塑像莲花座为莲茎主干，由此向佛像两侧画菩萨 30 余身，菩萨或坐或立于莲花上，其间杂以莲花化生及鸟禽。龕外南侧画药师佛 1 身，北侧画观音 1 身。窟顶藻井画团花井心，璎珞垂幔铺于四坡，四坡画千佛。南、北、东壁画观无量寿经变。

171 窟的 3 铺观无量寿经变大同小异，十六观、未生怨、九品往生都画在净土庄严相周围的格子内。北壁经变保存较完整，中间画净土庄严相，西侧画十六观，东侧画未生怨，下沿画九品往生。净土庄严相主要分为上、下两部分，上部占净土庄严相的 2/3 画面，画面最上方为佛的华盖，华盖上方画楼阁屋檐。虚空面积不大，局限在华盖两侧，虚空中几组一佛二菩萨坐于云端，代表“六方护念”，下有宝幢及楼阁。中央平台上画阿弥陀佛结跏趺坐，众菩萨围坐，佛左侧观世音菩萨头戴化佛冠，右侧大势至菩萨戴宝瓶冠，二大菩萨亦有众菩萨围坐，主尊和二大菩萨头光作放光状。下部平台中间有舞伎和数身乐伎，画面左下、右下角各有一立佛及数身菩萨。画面中的平台以格状地砖代表宝地，宝地上有众鸟。主尊平台前的水池中画九品往生，中间 3 身坐莲花上，左右各有 3 身童

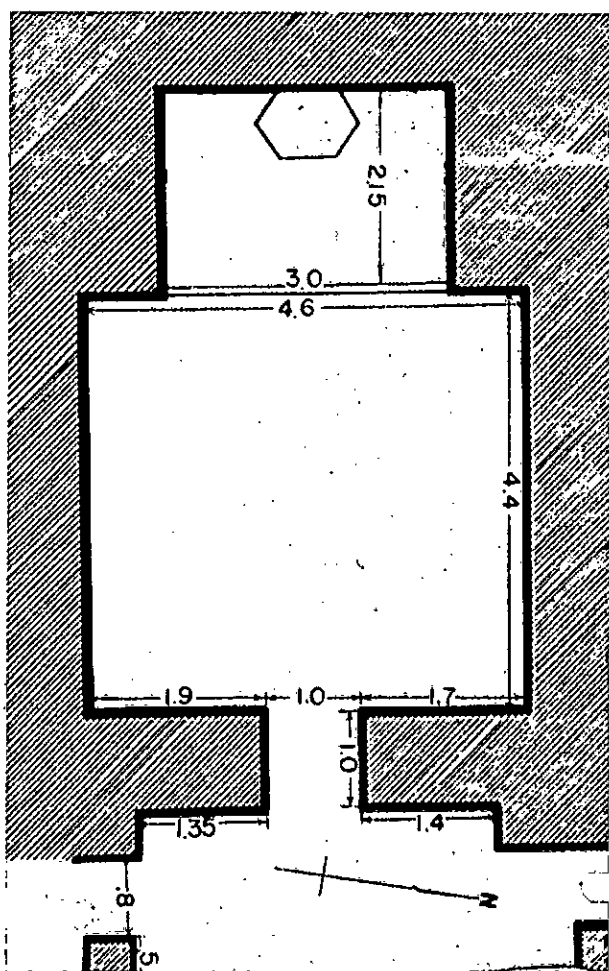


图8 171窟平面图

子在莲花苞内（图10）。

东侧未生怨共画了32格，分为4行，每行8格。故事从右上角开始向左，然后向下“蛇行”的顺序。十六观共有18格，分为3行，每行6格。十六观从右上向下至第5格，接第2行最上一

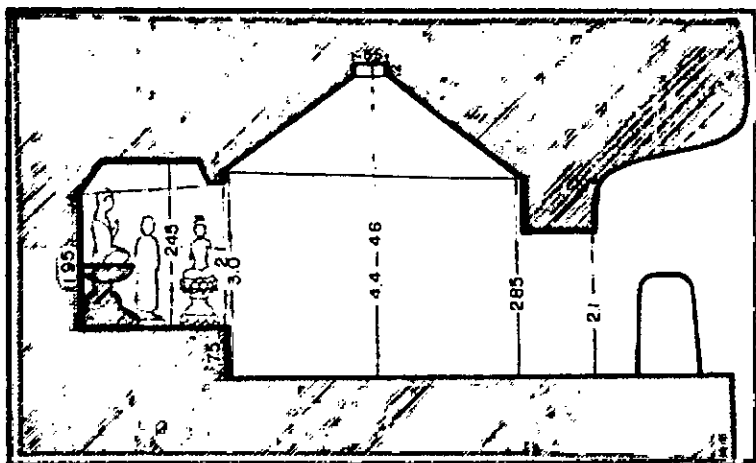


图9 171窟剖面图

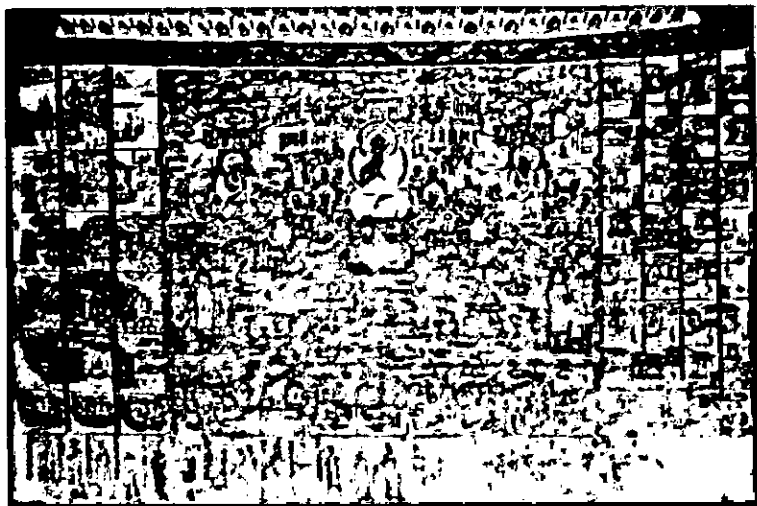


图10 171窟北壁观无量寿经变

格，3行都是自上而下到第5格，最后由第3行第6格向右排列。南壁和东壁的观经变构图基本上和北壁一样，中间是净土庄严相，

两旁也是未生怨画 32 格，十六观画 18 格。北壁示意图如下（图 11<sup>[50]</sup>）：



图 11 171 窟北壁观无量寿经变示意图

172 窟长 4.95 米，宽 5.1 米，高 5.4 米（图 12）。<sup>[51]</sup>覆斗形顶方形窟，西壁开一平顶敞口龕，龕内塑一倚坐佛，弟子、菩萨、半跏坐菩萨、天王及力士各 2 身。龕顶画 3 身佛说法，下画菩提宝盖。佛背光两侧各画一弟子，南、北龕壁各画弟子 3 身。龕外两侧画执幡天女各 1 身。窟顶藻井团花井心，四角各有飞天 1 身，四坡画千佛。南、北壁各画观无量寿经变 1 铺，南壁西端画观音 1 身，北壁西端画观音 3 身。东壁门上画净土变，门南上画地藏、观音等 4 菩萨，中画普贤变；门北上画药师佛及菩萨，中画文殊变。

北壁观无量寿经变中间为净土庄严相，西侧画未生怨，东侧画十六观。净土庄严相分上、中、下 3 部分，上部虚空中画各种乐器，表示不鼓自鸣，9 组一佛二菩萨乘坐祥云，虚空下有壁堂、楼阁、亭台，各建筑间以回廊连接，两侧回廊前各有一宝幢。中段水上平台为阿弥陀佛结跏趺坐，佛左右侧各坐观音和大势至菩萨，西方三圣间有诸菩萨围坐。下段分两进水上平台，第二进有 3 座平台，中间平台有 2 舞伎，两旁平台各有 1 组乐伎。第一进为 5 座平台，中央平台上有众鸟禽，两侧平台上各有 1 坐佛及诸菩萨围坐，



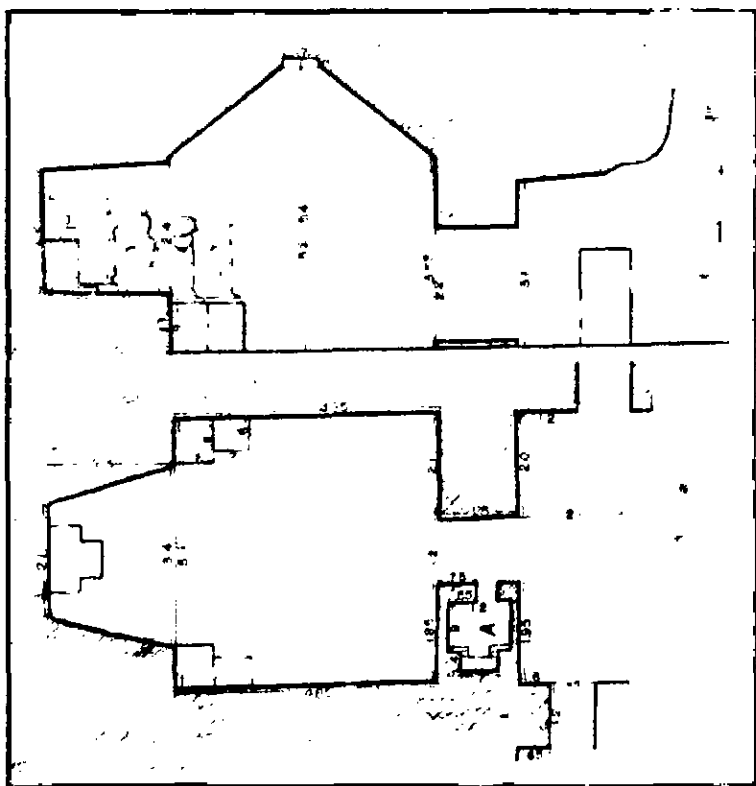


图 12 172窟平剖面图

坐佛后有 1 平台，平台角站 1 菩萨。所有的平台以桥相连，平台间穿流的水池中画有莲花数朵，化生数身以及水禽数只（图 13）。

净土庄严相西侧的未生怨分为 5 个画面，故事自下而上分别为：武士把守城门；阿闍世逮捕国王；韦提希王后探视国王，目犍连自空中来；阿闍世欲杀王后；国王和王后各自礼佛。各情节间以围墙、屋顶和树木来分隔。东侧十六观自上日想观而下，每一画面均画有榜题。南壁观经变的构图与北壁大致相同，西侧为未生怨，东侧为十六观。

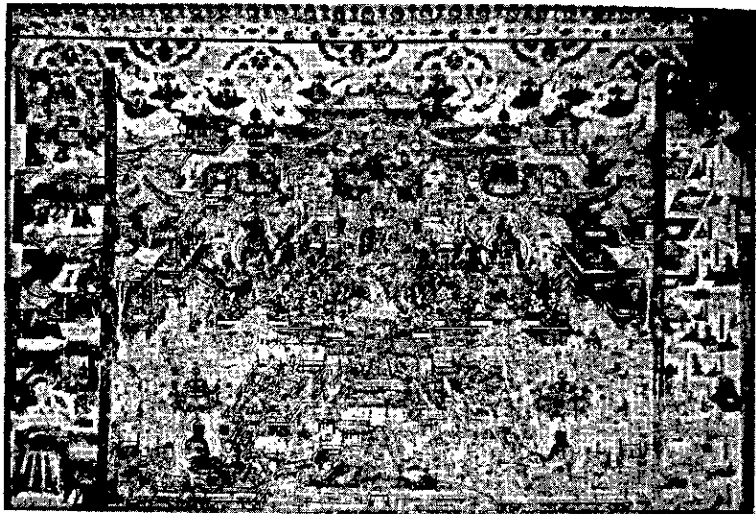


图 13 172 窟北壁观无量寿经变

## (二) 佛龛与主尊的设置

171、172 窟是盛唐时期较大的洞窟，以两窟的空间大小来估计，应该可以容纳 10 人以下的共修法会。因为两窟壁面均是西方极乐世界的图像，若窟内有宗教活动的进行，当是西方净土行仪无疑。172 窟主尊较特别，笔者以 172 窟为例来分析仪轨和造像的配合，171 窟的运作大致同于 172 窟。

先就主尊来看，172 窟的主尊为倚坐佛，倚坐佛像一般判定是弥勒佛，但也有释迦牟尼佛，<sup>[52]</sup>依两壁西方净土变来界定主尊，则 172 窟主尊应该是阿弥陀佛。佛像作为礼拜对象，常有以一佛代表多佛的情况，唐道宣撰《释门归敬仪》卷下云：

“故行礼佛，随心现量礼于一佛即一切佛，一切佛即一佛。以佛法身通同无碍，故礼一佛遍通一切。如是种种香华供养，例同于此。法僧加敬，义亦同之，以三宝同性，理无异故。三乘名异，解脱床同。故知，一礼则一切礼；一切礼则一礼。”<sup>[53]</sup>

因为一切佛同一法身，既然同一法身，所以礼一佛等同礼一切佛。也由于礼一佛或供养一佛可以扩及其他佛，因此，佛教诸多宗教仪式中，法门主尽管各不相同，实际设像时却不一定设该法门主。有些仪轨在佛像的设置会特别注明是设该仪式的法门主，不过操作上并不是绝对按照仪轨的规定，会有些弹性的运作。如北宋知礼《千手大悲心咒行法》对佛像的设置是如此说明：“今须安千手眼观音像，或四十手，如无此像。祇于六手四手像前，或但是观音形貌亦无在，更安释迦、势至等像无妨”<sup>[54]</sup>。此行仪的法门主是观世音菩萨，但主尊可以安置释迦佛像。所以，主尊不一定要设置行仪的法门主，也可以用其他佛像，一般以释迦佛像替代其他佛像的情形较常见。

这种对释迦佛的崇敬也表现在行仪中礼佛的内容和顺序上，许多行仪不论法门主为何，通常会礼拜释迦佛，而且是最先礼释迦佛，以忏法为例，《请观世音忏法》法门主为观世音菩萨，智升《集诸经礼忏礼仪》卷上《十方佛名经》是礼十方佛，《往生礼赞·日没礼赞》是阿弥陀佛为法门主等，但这些忏仪的礼佛程序皆是以礼拜释迦牟尼佛为首。又如陈文帝的《药师斋忏文》虽没有具体的仪轨次第可考，但在忏文最后提到礼佛顺序时云：“现前大众至心敬礼本师释迦如来，礼药师如来”<sup>[55]</sup>。药师忏是以药师佛为法门主，《药师斋忏文》在敬礼时仍是先礼释迦佛。因此，在释迦佛至上的思想下，设像时置释迦佛像为主尊来取代各法门主是较普遍的作法。

西方净土行仪主尊的设置亦可以设释迦佛像。净土忏法中除《往生礼赞》先礼释迦牟尼佛外，《法事赞》在敬礼三宝后的敬白中云：“道场众等各各敛心，弹指合掌叩头归命，礼本师释迦佛，过现未来诸世尊”<sup>[56]</sup>。又在仪轨结束前的唱七礼程序中先礼释迦牟尼佛。另外，在忏悔的对象方面，《往生礼赞》是对“十方诸佛、十二部经、诸大菩萨、一切贤圣及一切天龙八部、法界众生、现前大众等”<sup>[57]</sup>忏悔；《法事赞》的忏悔对象是“道场凡圣”、“三宝道场

大众”<sup>[58]</sup>。可见净土忏法的忏悔不全是在阿弥陀佛像前。净土忏法虽是一心归向阿弥陀佛及其净土，但行仪中对释迦佛的崇拜以及以十方诸佛、法界众生为忏悔罪过的对象，使得净土行仪的设像不一定要设阿弥陀佛像，也可以置释迦佛像。既然释迦佛像有倚坐的姿势，那么172窟主尊应该可以解读为释迦佛。

佛龕方面的问题，172窟的西壁佛龕从地面到平台高1.1米，若加上龕内佛座的高度，至少有1.5米，佛像头部从地面算起将近3米高。这种高度适合行者立姿或跪姿时注视佛像，若作为禅坐时观相用则显得过高。再者，佛龕高度也符合供桌的高度，佛与菩萨塑像间所围成的空间，正好作为放置香、花、灯、烛等供养品的平台。

关于佛龕作为供案的判别，是以现今所见佛寺供案的高度而推测的，寺庙的供桌一般皆在平均身高的腰部以上。供桌的高度设在腰部以上的原因，应该和头贵足贱的观念有关，这种观念可见于佛教经典中，晋译《华严经》云：

“是菩萨坐大莲华上，实时足下出百万阿僧祇光明，照十方阿鼻地狱等，灭众生苦恼；两膝上放若干光明，照十方一切畜生，灭除苦恼；脐放若干光明，照十方一切饿鬼，灭除苦恼；左右肋放若干光明，照十方人，安隐快乐；两手放若干光明，照十方诸天，阿修罗宫；两肩放若干光明，照十方声闻众；项放若干光明；照十方辟支佛；口放若干光明，照十方菩萨，乃至住九地者；白毫放若干光明，照十方得位菩萨。”<sup>[59]</sup>

上述经文是菩萨最高阶位法云地菩萨以法身教化法界诸相的描述，在图像上，是以卢舍那佛法界图像来表示，卢舍那佛法界像是在佛衣上表现法界诸相的图像。法界观表现在图像时，三恶道一般画于下部，三善道或圣道则画于上部。敦煌的卢舍那佛法界像中，不论佛像是坐姿或立姿，佛衣若画有六道图像，其三恶道图皆画于腰部以下或袖摆、衣摆下方，而佛、菩萨、天人等图像则画在胸部、肩部的位置，如428窟南壁、427窟南壁、446窟西壁龕外南

侧、31窟南壁等的卢舍那佛像。<sup>[60]</sup>善导在《观经疏》中亦有类似的说法，疏云：

“佛光随身出处必皆有益，佛足下放光即照益地狱道；若光从膝出照益畜生道；若光从阴藏出照益鬼神道；若光从脐出照益修罗道；光从心出照益于人道；若光从口出照益二乘之人；若光从眉间出照益大乘人。”<sup>[61]</sup>

善导的说法和《华严经》的位置稍有出入，但腰下属恶道，上部为圣道的原则基本上是相同的。因为这种头贵足贱观念的约定俗成，作为供养至尊的佛菩萨所用摆设香灯供品的供桌，会设在平均身高的腰部以上高度，以示对佛菩萨的恭敬。172窟佛龕高1.1米，这个高度和塑像前空间的设计应有作为放置供品作为供案的用意。

### （三）礼忏仪与图像的对应

前文已经提到西方净土行仪的特色之一是礼拜净土依报，在现存净土行仪中，昙鸾的《赞阿弥陀佛偈》及善导的《往生礼赞·日中礼赞》是以礼拜净土依、正二报为主体的礼忏法，由于《赞阿弥陀佛偈》只有礼拜内容，没有完整的仪轨次第，故在此以《日中礼赞》别行本为例，来说明净土行仪与石窟图像配合的运作情形。当然，石窟往往是多功能的，很难就图像上与某种仪轨一一对应，这里仅就一些原则性的概念提出一种对石窟造像解读的角度。

《往生礼赞》分为日没、初夜、中夜、后夜、旦起、日中六时礼赞，P. 2722R2、S. 2659V2 是其中《日中礼赞》的别行本，2件写本的内容相同，虽皆题名为“往生礼赞文一卷”，实际上是仅有《日中礼赞》一時的完整仪轨，不是善导《往生礼赞》含有六时的礼忏。P. 2722R2 等写本的题名也反映出，原是设计于午时举行的《日中礼赞》，在别行本中则没有时间上的规定，通称为“往生礼赞文”。P. 2722R2《日中礼赞》是和敦煌流行的《黄昏礼忏》、《十二光礼》等抄写在一起，其前后并没有抄写另外的五时礼赞，这表示别行本《日中礼赞》在敦煌地区是独立流行的净土礼忏法。

《日中礼赞》之仪轨为敬礼三宝、香花供养、作梵、叹佛咒愿、

回向发愿、礼三宝、礼十六观、至心忏悔、作梵、说偈发愿、三皈依、说无常偈、发愿。前面5个步骤为一般法会和忏法通行的次第，在仪轨的制作和抄写中常被省略，但在举行法会时仍会实行这几个程序。

除供养、叹佛等通程序外，《日中礼赞》主要的行持为礼拜，礼拜涉及礼拜的对象，《日中礼赞》礼拜的对象有释迦牟尼佛、一切三宝及西方净土依、正二报。礼拜、供养时行者面对着西壁主尊，礼拜释迦佛、十方三世诸佛和一切三宝，再转身面向侧壁之净土变，每咏唱一首偈赞，即对壁作一礼拜。参加者可全部面向一侧壁，或分两单，各向南、北壁经变礼拜。

用来作为礼拜的西方净土变，只要画象征性的图像来包括净土之依、正报即可，不必像禅观用的图像那样清楚，因此，一般不会将全部的依报都画出来。171、172窟的净土庄严相没有一一画出十六观的内容，但画面上所绘的西方净土依、正报图像，已经表示了西方极乐世界的种种庄严，足以作为礼拜西方净土依、正报的图像。这种概略性的原则也发生在仪轨内容里，如《日中礼赞》虽注明是依十六观而制作，其中就没有日想观的礼拜，兹列出《日中礼赞》偈颂和十六观的对应：

第一偈：总礼极乐净土。

第二、三、四偈：礼水想、地想观。

第五、六偈：礼宝树观。

第七偈：礼宝池观。

第八偈：礼宝楼观。

第九偈：礼华座观。

第十偈：礼像想观。

第十一偈：礼真身观。

第十二偈：礼观音观。

第十三偈：礼势至观。

第十四偈：礼普观、杂想观。

第十五偈：礼上辈观。

第十六偈：礼中辈观。

第十七偈：礼下辈观。

第十八偈：礼净土功德。

第十九、二十偈：四礼。

《日中礼赞》除了没有礼拜日想观的偈赞，也不是一首偈赞对应一种观想的形式，例如第二、三、四首偈是礼水想、地想观，第五、六偈是礼宝树观，显然偈赞的内容和十六种观想并非一对一的。另有一种情形，是从经文延伸出更多的内容，例如《法事赞》奉请的净土依报内容便是超出净土三经经文的描述，《法事赞》卷上云：

“奉请十方世界人天凡圣，水陆虚空一切香华、音乐、光明宝藏，香山香衣香树香林香池香水，入此道场；又请一切宝树宝林宝衣宝池宝水宝幢宝盖宝华宝网宝楼宝阁，入此道场。……又请一切宝云山宝云树宝云华宝云果宝云衣宝云幢宝云盖宝云网宝云幡宝云乐宝云楼宝云阁宝云光明宝云天衣宝云供养海，入此道场；又请一切华云山华云林树华云幢盖华云衣服华云罗网华云音乐华云台座，入此道场。”<sup>[62]</sup>

香山、香衣、宝衣、宝云山等，都不见于经文中，可见仪轨文字的取相，有时是概略性的代表，有时又会自行演变出更复杂的内容，并不是百分之百依照经文而制。

图像除作为礼拜的功能外，还能辅助仪轨的文字描述，如《法事赞》奉请依报时说到：“弹指合掌，叩头标心运想”。弹指表示时间很快的意思，也就是唱念到什么依报即要观想什么依报，把这些依报观想出来以示奉请到位。仪式中的观想和禅坐的观想不同，前者是在瞬间把实物印现在脑海，后者是依观想的次第，从细微处慢慢观想，最后扩大到整体。由于仪轨所描写的依报有些很抽象，如音乐、光明宝藏、宝水等，一般人很难凭空想象出来，而借由观看经变的具体图像，行者对抽象的依报可以有个概念，这是经变图像在法会进行时所提供的另一用途。

至于画在净土庄严相一侧的条幅或格子十六观之用意，笔者认为此十六观图像并非作为禅观用途，因为若是作为观想的图像，只会画所要观想的事物本身（即所缘境），不是观想的对象是不入画的。171、172窟条幅十六观的图像都是画韦提希王后在观想，韦提希虽是十六观的主角，却不是观想者的所缘对象。这种图像构图使观画者从第三者角度来看韦提希观十六观，是一种故事性的表达方式，不是行者修禅观用的辅助图像。特别是加上另一侧的未生怨故事，更间接显示了条幅的十六观不是作为禅观用途。因为未生怨是佛陀讲述十六观法门的起因，内容极富戏剧性，本来就不是观想的内容，它和十六观以同等分量的程度画在经变的两侧，表示两者在经变中的性质是一样的，皆是故事性的叙述。未生怨画在经变里除了交代释迦佛宣说十六观的前因，应该是其故事具有实质的教化作用，借由图像方式来宣说娑婆世界的苦处，并意喻着所做重罪恶行皆可透过信仰阿弥陀佛或实践净土礼忏法而得到救赎，从而指引观者像另一侧十六观图像中的韦提希王后一样精进虔诚，最后以图像中的莲花化生方式往生到经变中心庄严极乐的西方净土。

净土信仰强调的是以西方净土为终极归宿，不论是经文或礼忏法都是指向西方净土。经变构图中，以莲花化生的图像象征众生往生净土。171窟北壁观无量寿经变中，除下沿的九品往生屏风画，条幅十六观中也有九品往生，中央净土庄严相的西方三圣下方宝池中也有九品往生。一幅经变中画有3次九品往生，强烈反映出往生西方净土的意愿，同时表示了净土信仰和净土法门都是为了往生的目标。行净土忏法等修持，主要是行者累积将来往生净土的功德资粮，和经变中强调九品往生的旨趣亦相符。

由前述的写经、造像等活动有为亡者追福，祈愿亡者往生净土的题记来看，行净土礼忏也有作为超度亡者的功能（见后文）。为生者往生净土或为亡者超荐都是与死后归处有关，但在净土礼忏法中还反映了行者借由行忏悔，可以获得现世利益的保证，如《法事赞》“唱七礼”前有段愿文云：



“愿持戒、诵经、念佛、行道及造诸功德等，当今施主及同行诸人，法界众生，从今已去天神影卫万善扶持，福命休强离诸烦恼，六方诸佛护念信心，净土弥陀慈心摄受。又愿观音圣众骆驿往来，念念无遗遥加普备，春秋冬夏四大常安。罪灭福成回生净土。又愿临终无病正念坚强，圣众来迎华台普集，弥陀光照菩萨扶身，化佛齐心同声等赞，乘台一念即至西方。”<sup>[63]</sup>

愿文中除了临终往生净土是终极归宿外，天神护佑，离诸烦恼，四大常安等皆是关于现实利益的问题。《往生礼赞》最后“敬白”以问答方式也提到称念礼拜阿弥陀佛的现世功德为：“若称阿弥陀佛一声。即能除灭八十亿劫生死重罪，礼念已下亦如是。《十往生经》云：若有众生念阿弥陀佛愿往生者，彼佛即遣二十五菩萨拥护行者，若行若坐，若住若卧，若昼若夜，一切时一切处，不令恶鬼恶神得其便也。”<sup>[64]</sup>念佛礼拜不但可以灭除亿劫生死重罪，平时还有菩萨护佑，不令恶鬼来扰乱。善导在《观念法门·依经明五种增上缘义》中也特别说到行各种净土修持，可得诸神摄护，无横病横死厄难，还能延年增寿，得到多种现世利益。<sup>[65]</sup>现实利益和死后归宿都是人们所关切的，净土教以易行道宣传往生法门，主要是照顾人死后的问题，另外净土弘传者又扩大了净土信仰涵盖的范畴，将净土法门的功德兼顾到人们的现世福利，此举对净土信仰的传播可说有相当程度的帮助。因此，在“净土洞”行礼忏法，不但有为行者往生净土以及为亡者追福的目的，甚至可以求得现世安乐而举行净土忏法。171、172窟主要题材是西方净土变，这种单纯题材的图像功能，依净土信仰的兼顾性，两窟可以提供往生和现世的需求。但当西方净土变与其他济世特性经变（如药师净土变）组合时，则会凸显西方净土作为终极归宿的本意，其现实面的功德便不再是它的诉求（见后文）。

净土礼忏法有不需行道的《往生礼赞》，也有包括行道内容的《法事赞》，若是仪轨牵涉行道的内容，则需要考量到场地的大小以及行道的动线。由于《法事赞》有在施主家举行的情形，所以法会

规模不会太大，人数若在 10 人以下，171、172 窟的面积应该可以规划出行道的空间。至于没有行道的行仪只需考虑参与人数的礼拜、跪坐等起身空间即可。171、172 窟的主要壁画全部是西方净土庄严，呈现明确的西方净土信仰，所以没有礼拜净土依报内容的西方净土行仪也同样适合在窟内的进行，如《十二光礼》或念佛法会等。

笔者以净土礼忏法礼拜净土依报的特色为主轴，透过对石窟空间、图像结构及其对应关系的讨论，来解读宗教仪式与石窟造像搭配的合理性。希望借由这个方向，来探讨石窟作为功德目的以外的其他宗教功能。

#### 注释：

1. 《大正藏》卷四七，8 页上。
2. 《佛祖统纪》卷二六，《大正藏》卷四九，263 页中。
3. 李世杰：《中国净土教略史》，见《净土宗史论》，40 页，台北，大乘文化出版社，1979。
4. 《大正藏》卷五〇，539 页上。
5. 《续高僧传》卷二〇《法向传》，《大正藏》卷五〇，605 页下、606 页上。
6. 《续高僧传》卷一四《智琰传》，《大正藏》卷五〇，532 页上。
7. 《佛祖统纪》卷二七，《大正藏》卷四九，276 页下。
8. 《华严经传记》卷三，《大正藏》卷五一，164 页上。
9. 《宋高僧传》卷一四，《大正藏》卷五〇，797 页上。
10. 《宋高僧传》卷一五，《大正藏》卷五〇，799 页下。
11. 《续高僧传》卷二〇《善伏传》，《大正藏》卷五〇，603 页上。
12. (清) 陆增祥：《八琼室金石补正》卷三〇，199~201 页，北京，文物出版社，1985。
13. (清) 陆增祥：《八琼室金石补正》卷五七，395 页，北京，文物出版社，1985。
14. (清) 陆增祥：《八琼室金石补正》卷四二，284 页，北京，文物出版社，1985。

15. [日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 876条, 302页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

16. 池田温判定为9世纪初写本。见[日] 池田温:《中国古代写本识语集录》, 1265条, 375页, 东京, 大藏出版株式会社, 1990。

17. (梁) 释慧皎:《高僧传》卷一二, 468、474页, 北京, 中华书局, 1992。

18. 《大正藏》卷五〇, 504页下。

19. 《大正藏》卷五〇, 514页中。

20. 《大正藏》卷五〇, 570页中。

21. 《往生集》卷一, 《大正藏》卷五一, 132页上。

22. 《宋高僧传》卷一八《岸禅师传》, 《大正藏》卷五〇, 826页中。

23. 《往生集》卷一, 《大正藏》卷五一, 133页上。

24. 《宋高僧传》卷二四《怀玉传》, 《大正藏》卷五〇, 865页上。

25. 《大正藏》卷四七, 183页下。

26. 《大正藏》卷五一, 1023页上。

27. 《大正藏》卷一二, 347页上。

28. (唐) 张彦远:《历代名画记》卷三《记两京外州寺观画壁》, 52、53、56、68、70页, 北京, 人民美术出版社, 1963。

29. 施萍婷:《敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷》, 261页, 香港, 香港商务印书馆, 2002。

30. 《大正藏》卷二六, 231页中。

31. 《大正藏》卷二六, 231页中、下。

32. 《大正藏》卷四〇, 837页上、838页上。

33. 《大正藏》卷一二, 347页上。

34. 《大正藏》卷四七, 420页下, 421页中、下, 423页上、中、下。

35. 《大正藏》卷四〇, 827页上。

36. 《大正藏》卷三七, 267页下。

37. [日] 藤原凌雪:《善导撰述の成立前后について》, 载《印度学佛教学研究》, 1955年3卷1号, 268、269页。

38. 《大正藏》卷四七, 25页上。

39. 《大正藏》卷一二, 342页下, 343页上。

40. 《大正藏》卷四七, 439页上、中。

41. 《大正藏》卷四六, 952页中。

42. 《请观世音忏法》云：“行者十人已还，当西向席地。”《方等忏法》云：“道伴多少，十人已还。”《国清百录》卷一，《大正藏》卷四六，795页中，797页中。

43. 《五会念佛略法事仪赞》云：“若道若俗，多即六七人，少即三五人。”《大正藏》卷四七，475页上。

44. 《大正藏》卷四七，427页下。

45. 《大正藏》卷七，160页上。

46. 《大正藏》卷一二，726页上。

47. 《大正藏》卷四〇，132页下。

48. 《大正藏》卷四〇，408页下。

49. 石璋如：《莫高窟形》（二），194页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。

50. 此图采自孙修身：《敦煌石窟中的观无量寿经变相》，见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，266页图2，兰州，甘肃民族出版社，2000。

51. 石璋如：《莫高窟形》（二），193页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。

52. 贺世哲：《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》，1994（2），67~74页。

53. 《大正藏》卷四五，865页上。

54. 《大正藏》卷四六，973页上。

55. 《大正藏》卷五二，334页中、下。

56. 《大正藏》卷四七，425页下。

57. 《大正藏》卷四七，447页上。

58. 《大正藏》卷四七，429页中、430页中。

59. 《大正藏》卷九，572页上。

60. 殷光明：《敦煌卢舍那法界图像研究之一》，载《敦煌研究》，2001（4），3~9页。

61. 《大正藏》卷三七，258页下。

62. 《大正藏》卷四七，427页中。

63. 《大正藏》卷四七，437页下、438页上。

64. 《大正藏》卷四七，447页下。

65. 《大正藏》卷四七，24页下、25页。

## 第六章 西方净土变与其他经变的关系

### ——西方净土忏法与相关忏法所形成的共同空间

初唐开始，敦煌的西方净土变便出现大铺通壁的规模，除了经变种类较单一的171、172两窟外，西方净土变常与某些经变形成相对应的配置。中唐以后石窟内的经变种类复杂多样，但在复杂多样中，西方净土变与其他经变的组合也呈现某种规律性。这些对应或组合所形成的背景，有义理上的结构，也有信仰实践面的原因。本章主要是从弥勒、观音、药师及天道等信仰的诉求为切入点，结合西方净土信仰的特色，借由探讨西方净土变与这些经变间的关系，来说明西方净土礼忏法与相关忏法搭配所形成的共同宗教功能。

### 第一节 西方净土变与弥勒经变的交涉

#### 一、弥勒信仰概述

初唐时期与西方净土变相对应的经变以弥勒经变居多。弥勒经变又称为弥勒净土变，弥勒净土指的是现在兜率天弥勒菩萨所居之处。但弥勒信仰在初期即有上生和下生之分，上生指的是弥勒菩萨

所居之兜率天宮，下生是彌勒從兜率天下生至人間成佛，於龍華樹下三會說法，救度無數眾生。故彌勒經變常包含上生和下生的內容。

彌勒思想很早即已傳入中國，東漢末安世高所譯《大乘方等要慧經》，支婁迦讖譯《道行般若經》、《雜譬喻經》等經典已經提到彌勒佛或彌勒菩薩。後又有獨立的彌勒經典譯出，為彌勒信仰的流行奠定了基礎。現存的譯本有：

1. 西晉竺法護譯《佛說彌勒下生經》1卷。
2. 西晉竺法護譯《彌勒菩薩所問本願經》1卷。
3. 東晉失譯者名《佛說彌勒來時經》1卷。
4. 後秦鳩摩羅什譯《佛說彌勒大成佛經》1卷。
5. 後秦鳩摩羅什譯《佛說彌勒下生成佛經》1卷。
6. 劉宋沮渠京聲《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》1卷。
7. 北魏菩提流支譯《彌勒菩薩所問經論》9卷。
8. 唐玄奘譯《佛說彌勒下生成佛經》1卷等。

第1、3、4、5、6、7共6部彌勒經典，是敘述彌勒菩薩上生兜率天以及自兜率天下生娑婆世界成佛時，其國土、種族、出家、成道、說法等事之經典，合稱為“彌勒六部經”，其中第1部《彌勒下生經》、第4部《彌勒大成佛經》、第6部《觀彌勒菩薩上生兜率天經》3部影響較大，又稱為“彌勒三部經”。

由於有上生及下生兩個系統，因此，產生出幾種彌勒信仰的方式：(1) 以彌勒菩薩為教義的解釋者和決疑者。信仰的方式，或是運用禪定力至兜率天，請問彌勒菩薩，如《付法藏因緣經》卷六云：“爾時羅漢即入三昧，深諦思惟，不能解了，便以神力分身飛往兜率陀天至彌勒所，具宣上事，請決所疑”<sup>[1]</sup>；或是發願死後往生兜率天，向彌勒菩薩請問法義。如東晉道安對漢譯佛經翻譯不清楚之處，欲請彌勒決疑，所以發願將來往生兜率淨土。<sup>[2]</sup> (2) 發願先往生兜率淨土，待未來隨同彌勒下生世間，龍華三會時，聞法解脫。如白居易在《畫彌勒上生幀記》自述云：“常日日焚香佛前，

稽首发愿，愿当来世，与一切众生同弥勒上生，随慈氏下降，生生劫劫与慈氏俱，永离生死流，俱成无上道。”<sup>[3]</sup>（3）期待往生于弥勒下生龙华三会时。如 S. 8453 天和六年（571 年）比丘昙卿写《金光明经》卷五题记云：“比丘昙卿，减割衣钵之资，敬写《金光》一部。……愿七世父母、现在父母，亲睹圣颜。一切群生，普同斯愿。弥勒初会，一时成佛。”

弥勒信仰是晋末南北朝时较为流行的佛教信仰，僧人们发愿往生兜率净土的记载不少，最早的是关于道安的事迹，《高僧传》云：“符坚遣使送外国金箔倚像，高七尺，又金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像各一张。每讲会法聚，辄罗列尊像，布置幢幡，珠佩迭晖，烟华乱发。使夫升阶履闕者，莫不肃焉尽敬矣。……安每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率。”<sup>[4]</sup>后有刘宋道法<sup>[5]</sup>、北朝法上<sup>[6]</sup>、南朝昙衍<sup>[7]</sup>、隋智颢<sup>[8]</sup>等亦以弥勒为信仰归依。至唐代，弥勒信仰虽不如南北朝时兴盛，然而玄奘、窥基师徒的尊崇兜率净土，<sup>[9]</sup>对弥勒信仰在初唐的传播仍有相当的影响。

在敦煌文献中亦有几件关于弥勒信仰的写经题记，除上述比丘昙卿写《金光明经》题记外，另有：

日本书道博物馆藏正始二年（505 年）张宝护写《大般涅槃经》卷四〇题记：“龙化（华）初会，躬为上首，一切含识之类，皆同斯契。”<sup>[10]</sup>

S. 1317 保定四年（564 年）比丘道济写《大般涅槃经》卷一题记：“舍此秽形，直生兜率。”

S. 2650《般若波罗蜜多心经》题记：“□为官羊一口，写此经一卷，莫为怨怼，弥勒初会，同□□□。”

据《出三藏记集·法苑杂缘原始集目录序》宋明帝曾造《龙华誓愿文》，齐周颢撰《京师诸邑造弥勒像三会记》，齐竟陵文宣王撰《龙华会记》。<sup>[11]</sup>这些资料反映了南北朝时弥勒上生、下生信仰的普及。

造像上表现的弥勒信仰也相当普遍，保留至今的金铜、石刻及

塑像有立式、坐式的弥勒佛和菩萨像，北方石窟寺弥勒造像以交脚菩萨像较为流行，南方地区的金铜、石刻造像则以立像为多。6世纪后半叶，弥勒造像出现倚坐菩萨、倚坐佛的形式，这种式样一直流行至隋唐，成为固定的形式。<sup>[12]</sup>弥勒造像主要流行于北朝，据李玉昆的统计，龙门石窟有纪年的北朝造像中，释迦佛有51条，弥勒32条，观音14条，无量寿佛9条。至隋唐时期有纪年的造像中，阿弥陀佛有137条，观音56条，弥勒14条，释迦佛12条。<sup>[13]</sup>从各尊像的消长情形可以看出弥勒信仰的兴盛与衰退，即北朝是弥勒信仰的鼎盛期，至隋唐以后便逐渐没落。

河西地区从北凉以来亦是以弥勒造像居多，莫高窟北朝洞窟中现存许多交脚菩萨造像和倚坐佛像，这些造像是否全是弥勒，目前还有许多看法。据贺世哲先生的资料，北魏时期龙门及云冈石窟有确切铭文的交脚菩萨皆为弥勒，但倚坐佛则有释迦和弥勒。<sup>[14]</sup>莫高窟许多洞窟在南北壁的双层龕中，如259、254窟，或中心柱的双层龕中，如246、251、254、257、260、288、435、437等窟，交脚菩萨都位于上层龕中，没有倚坐佛在上层龕的例子，而且这个时期西壁或中心柱东向面的主尊，以交脚坐或倚坐佛像居多。王惠民认为北朝洞窟这种组合是弥勒在上生时为交脚坐，下生时为倚坐。因为唐宋时期敦煌弥勒经变中普遍存在上生交脚（经变的上层），下生倚坐的图像结构。<sup>[15]</sup>莫高窟唐代以前绝大部分的交脚菩萨可以依此比定为弥勒菩萨，倚坐佛造像则需配合洞窟中其他的造像来判断是否为弥勒佛。

## 二、西方净土变与弥勒经变搭配的义学背景

### （一）敦煌弥勒经变的分布

隋唐以后净土经变开始盛行，隋代敦煌的弥勒经变共有7铺，分布于416、417、419、423、425、433、436窟，都是弥勒在兜率天宫说法的上生经变。此7铺皆绘于窟顶，除416窟主尊损毁不清



外，其余主尊为倚坐（417、425窟）或交脚坐菩萨像于宫殿内。从初唐到宋代共有88铺的弥勒经变，其中初唐6铺，盛唐14铺，中唐26铺，晚唐18铺，五代11铺，宋代13铺。<sup>[16]</sup>唐宋时期的弥勒经变绝大多数都是上、下生同绘一铺，画面上层绘交脚坐弥勒代表上生，下层绘倚坐佛代表下生，整铺经变上生经变所占面积较少，多以下生场景为画面的重心。下生经变主要内容有三会、七宝、剃度、拆幢、耕作（一种七收）、树上生衣、婚嫁、老人入墓、迦叶禅窟等。

敦煌西方净土变与弥勒经变的搭配组合，于初唐有5窟，即71、78、329、331、341窟，盛唐有8窟，即113、116、123、208、215、218、445、446窟，中唐有6窟，即91（弥勒经变为盛唐作品）、117、129、155、191窟、榆林窟第25窟以及晚唐150窟（门南、门北）等。西方净土变与弥勒经变相对应的结构在敦煌初唐窟中所占的比例甚大。以初唐绘有西方净土变14个洞窟来看（扣除209、431只画十六观的2窟），若把322、372窟对壁所绘倚坐佛说法图以及334、340窟的倚坐佛净土变4窟视为弥勒说法图或弥勒经变，则初唐14个洞窟的西方净土变就有9窟是与弥勒经变相对应。盛唐23个绘有西方净土变洞窟中，有8个洞窟与弥勒经变相对，其比重已经减少了。中唐以后弥勒经变虽也常和西方净土变绘于同窟中，但几乎不见2种经变直接对应的结构。中唐以后同窟绘有这2种经变的有：中唐7、154、159、200、231、237、238、358、359、360、361、369、386窟，晚唐12、18、20、85、107、128、138、141、147、156、192、196窟，五代5、61、98、100、108、146窟、榆林第38窟，宋代15、55、449、454窟等，中晚唐以后的洞窟中，2种经变或是绘于同壁相邻位置，或是绘于对壁但不是直接对应的位置，或是像85、156窟的西方净土变是在侧壁，弥勒经变绘于窟顶，再也不见西方净土和弥勒2种经变处于对应位置的结构。

## (二) 华严思想下的西方净土变与弥勒经变搭配

阿弥陀佛与弥勒造像相对应的组合，最早见于北齐河南安阳小南海石窟，小南海石窟现存中、东、西三窟，其中以中窟保存最为完整。中窟开凿于北齐天保元年至六年（550—555年），坐北朝南，正壁（北壁）高浮雕主尊结跏趺坐，左右各一弟子侍立。西壁高浮雕一佛二菩萨三尊立像，上部刻一经变，榜题为《观无量寿经》的九品往生：“上品往生”、“上品下生”、“中品上生”、“中品中生”、“中品下生”、“下品往生”等，故知立佛为阿弥陀佛。东壁亦为1组高浮雕一佛二菩萨立像，左上刻说法图一铺，榜题云：“弥勒为天众说法时”，故知为弥勒佛。<sup>[17]</sup>据窟门右侧所刻《华严经》偈赞之“卢舍那佛惠无碍，诸吉祥中最无上，彼佛曾来入此室，是故此地最吉祥”来看，卢舍那佛是代表十方三世法界诸佛的法身，也唯有法身佛可以用来含摄阿弥陀佛与弥勒佛，故知正壁主尊为卢舍那佛。<sup>[18]</sup>东窟亦开凿于北齐，由现存的情况来看，其布局应该和中窟类似。

另外，开皇九年（589年）高僧灵裕也在安阳开凿了大住圣窟，此窟坐北朝南，北、东、西各开一龛。正壁（北壁）龛内塑一结跏趺坐佛，一菩萨一弟子分立两侧，佛头光左上方刻有“卢舍那佛”榜题。西壁龛内塑一结跏趺坐佛，二菩萨分立两侧，佛头光左上刻有“阿弥陀佛”。东壁龛内亦为结跏趺坐佛一菩萨一弟子分立两侧，佛头光左上刻有“弥勒佛”。窟门外东侧上刻开皇九年造窟记。<sup>[19]</sup>

由于卢舍那佛是《华严经》莲华藏世界的教主，故以卢舍那佛为主尊，来含摄阿弥陀、弥勒的造像，应属于华严思想体系下的结构之一。河西佛教自北凉的涅槃思想建立后，其所延伸出的十方三世佛思想即成为石窟造像的主要题材，遍布于北朝的石窟中。从华严主尊卢舍那佛，以佛衣画六道或十道众生的法界像（又称法界人中像）形式进入石窟后，华严思想便逐渐取代涅槃思想，成为隋唐以后的主流。由于涅槃与华严两种思想的重叠性（例如十方三世

观),因此,以华严思想为主导的石窟仍保留十方三世思想的造像题材,又因净土思想和净土禅观盛行的背景,遂形成以西方净土代表“十方”,以弥勒净土代表“三世”的华严十方三世结构,<sup>[20]</sup>上述小南海石窟和安阳大住圣窟即是在这种思想下的作品。<sup>[21]</sup>此种结构亦包含东方净土和弥勒净土的搭配组合。

另外,在南北朝晚期出现释迦、阿弥陀、弥勒的造像组合,如北齐武平三年(572年)或579年四面造像碑,正面分为上、中、下三层,上层龕内主尊为交脚菩萨,龕下有铭文“弥勒大像主汲洪哲”;中层龕内主尊为结跏趺坐佛,龕下铭文“释迦大像□前军主汲显族”;下层龕内主尊为结跏趺坐佛,龕下铭文“阿弥陀大像主朱子雅”。<sup>[22]</sup>释迦、阿弥陀、弥勒三系组合的义理背景也不出华严思想的范围。《梵网经》卷二云:“我今卢舍那,方坐莲花台,周匝千花上,复现千释迦。一花百亿国,一国一释迦,各坐菩提树,一时成佛道。如是千百亿,卢舍那本身。”<sup>[23]</sup>卢舍那为法身佛,因此可以应现为千百亿的释迦佛。应身佛又称应化佛,是佛为教化众生,应众生之根机而变化显现之身。东晋译《大方广佛华严经》卷五七云:“云何菩萨学菩萨行修菩萨道?(摩耶夫人)答言:佛子,我已成就大愿智幻法门,得此法门故,为卢舍那如来母,于此阎浮提迦毘罗城净饭王宫,从右胁生悉达太子,显现不可思议自在神力。”<sup>[24]</sup>摩耶夫人为卢舍那如来母,又生悉达太子,即为释迦佛之母,所以释迦佛乃法身佛卢舍那愿力幻化而生。在本质上,卢舍那佛和释迦佛实际上是二而为一,并无轩輊。<sup>[25]</sup>因此,广义而言,释迦、阿弥陀、弥勒的组合并不违背华严思想以卢舍那佛含摄十方三世的结构。

在实践方面,以华严境界含摄弥陀、弥勒净土的禅观,可见于《续高僧传》卷一二《灵干传》的资料:

“(灵干)每人讲堂想处天宫无异也,十八覆讲华严十地。……干志奉《华严》,常依经本,作莲华藏世界海观及弥勒天宫观。至于疾甚……干曰:天乐非久,终坠轮回,莲华藏世界是所图也。

……干曰：见大水遍满，华如车轮，干坐其上，所愿足矣。”<sup>[26]</sup>

灵干一生奉行《华严经》，经常讲释华严教义，并依经修华严禅观“莲华藏世界海观”，又修“十方三世”世界的“弥勒天官观”。“每人讲堂想处天官”之“天官”指的是兜率天官，表示灵干一直是修弥勒禅观，但最终仍以究竟的“莲华藏世界海”为依归。除隋僧灵干以外，隋初灵裕所开凿的大住圣窟亦含有华严、弥陀、弥勒禅观的功能。<sup>[27]</sup>

唐代敦煌以弥陀、弥勒系表示华严法界十方三世思想的造像，除了继承隋以来的造像结构，华严宗人所建立的理论基础亦是这种组合持续下去的义学内涵。唐代智俨在所著《华严—乘十玄门》标立法界缘起的十种观门，其中即含有“十方”、“三世”及其相互含摄的因素，<sup>[28]</sup>从而建立起华严学中的十方三世佛观，并完备以十方净土为方便净土，莲华藏世界为究竟圆满净土的华严净土思想体系。

智俨被尊为华严宗二祖，其弟子法藏所集《华严经传记》言及智俨示寂时告门人曰：“吾此幻躯，从缘无性，今当暂往净方，后游莲华藏世界，汝等随我，亦同此志”<sup>[29]</sup>。智俨之所以将西方净土作为到达终极莲华藏世界的中途站，与《华严经》宇宙观有关（见前文），因为西方净土为最近娑婆世界的净土，往生西方净土又有不退转的保证，所以智俨选择先至西方净土，最后目的实为莲华藏世界。同样的思想还见于智俨所撰《华严经内章门等杂孔目章》卷四《寿命品内明往生义》云：

“令生西方，至彼得不退，虽有前后，仍取不退以为大宗。从此已后，展转增胜，生无边佛土，至普贤界，还来入彼莲华藏世界海，成起化之用，此据极终入宅之言。”<sup>[30]</sup>

又云：

“为欲防退，娑婆世界杂恶之处，中下濡根于缘多退。佛引往生，净土缘强，唯进无退，故制往生。往生有二处，一是西方，二生弥勒处，若欲断烦恼者，引生西方，不断烦恼者，引生弥勒佛

前。何以故，西方是异界故，须伏断惑。弥勒处是同界故，不假断惑，业成即往生。”<sup>[31]</sup>

智俨把其他净土与莲华藏世界融合在一个思想体系，又因净土的修道善缘很强，处于净土不会退道心，故主张先往生净土。由于西方净土是超出三界的净土，须伏断烦恼才得以往生，若是求断烦恼者，则引导其往生西方净土。而弥勒净土与娑婆世界同在一界，不需伏断烦恼，只要净业成即能往生，因此，若不求断烦恼者，则引生弥勒处。

在华严思想体系下，诸佛净土皆是属于莲华藏世界的范围内，如《寿命品内明往生义》“第二往生所信境者”所言：“阿弥陀佛国一乘三乘不同，若依一乘，阿弥陀土属世界海摄”<sup>[32]</sup>。世界海即莲华藏世界。若依一乘思想理论，阿弥陀佛国是含摄在莲华藏世界内，同理亦适用于其他的净土。因为莲华藏世界层次太高，众生很难往生彼土，为吸引人们对华严的信仰，于是“往生净土”便成为华严思想下度众的重要方法。故华严宗特别重视西方及弥勒净土，鼓励众生先往生这两种净土，以保证修行不退后，继续修行，最终目标是究竟圆满的莲华藏世界。

因此，西方净土与弥勒净土造像在石窟中呈现对应方式，是华严法界含摄十方三世的义学内涵之展现，也唯有在华严思想下两种经变的对应才显得有意义。而在实际应用上，即以相关的禅法、礼忏行仪等作为实践的方法。

### 三、石窟造像与礼忏仪之运作——以第 331 窟为例

#### (一) 第 331 窟的空间及经变结构

石窟造像的设计以义学思想为依据，空间设计则需要考量到石窟的应用性。莫高窟初唐 329、331、341 三窟形制、空间大小大致相同，南、北壁皆是西方净土变对应弥勒经变的结构。以下举 331 窟为例，说明相关行仪在洞窟中的运作情形。此处是在石窟形制及

图像较符合前文所定义的礼忏窟规格之洞窟中，尝试还原当时石窟造像与宗教仪式相配合的可能性。

331窟为覆斗形顶，方形窟，西壁开一龕，龕内塑一初唐结跏趺坐佛、二弟子、二结跏趺坐菩萨、二立菩萨（清塑），龕外二天王（清修）。龕顶画结跏趺坐佛九身、飞天二十三身。龕壁主尊头光、身光，两侧各画四弟子、四菩萨。龕外南侧上画文殊骑狮，下画菩萨一身，龕外北侧上画普贤骑象，下画菩萨一身。窟顶藻井画牡丹团花井心，垂角幔帷铺于四坡，四坡画千佛。南壁画弥勒经变，北壁画西方净土变，东壁门上画法华经变，包括《见宝塔品》、《序品》、《普贤菩萨劝发品》、《提婆达多品》、《从地涌出品》、《妙音菩萨品》，<sup>[33]</sup>门南、北各画说法图一铺。

331窟的法华经变位置是处于东壁门上，相较于放置主尊的西壁及两侧壁的造像，法华经变算是较为次要的，也就是说法华思想并非331窟的主导思想。虽然《法华经》卷六《药王菩萨本事品》提到：“若有女人，闻是经典，如说修行。于此命终，即往安乐世界，阿弥陀佛、大菩萨众围绕住处。”卷七《普贤菩萨劝发品》云：“若有人受持、读诵、解其义趣，是人命终为千佛授手，令不恐怖，不堕恶趣，即往兜率天上弥勒菩萨所。”但由于法华思想没有统摄西方、弥勒净土的义理，又西壁龕外南、北侧的文殊、普贤是《华严经》的两位上首菩萨，笔者以为331窟是以文殊、普贤来表现华严结构中的一环。佛教造像常以经典中的上首菩萨来标明主尊佛像，如以观世音和大势至二大菩萨来界定阿弥陀佛，以日光和月光菩萨来显示药师佛，以文殊和维摩来显示释迦牟尼佛。华严系造像即是以文殊和普贤二菩萨，来彰显华严会上说法的释迦牟尼佛，或是华严教主法身卢舍那佛。

另外，331窟承袭了隋代华严卢舍那含摄西方、弥勒两净土的思想，以两侧壁的净土变来表现华严结构的十方三世思想。所以南壁的弥勒经变和北壁的西方净土变组合应该是华严思想延展出来的结构，并非表示行者信奉《法华经》后的终极归处。

作为礼忏窟的基本空间条件方面，331窟长（进深）5.5米，宽5.6米，高6米（图14），<sup>[34]</sup>是初唐较大的洞窟，可作多人共修的场所。西壁龕顶高3.5米，佛龕从地面到龕底高0.85米，加上龕内佛座的高度，佛座从地面算起有1.5米。依佛像的高度，是适合行者立姿供养或跪姿礼拜时注视佛像。再者，佛与菩萨塑像间所围成的空间，有足够的空间放置灯烛等供养物。以这些条件来看，331窟是适合作为礼忏仪式进行的场所。

在图像方面，331窟南壁通壁绘弥勒经变，画面分上、中、下三部分。上部画水中三平台，平台间以跨桥相接，中间平台较大，台上左、右角各有两座二层楼阁，楼阁之间有一倚坐菩萨，头戴宝冠，左、右前方有众菩萨围坐，表示弥勒菩萨于兜率天宫说法的上生经变。左、右平台上各为倚坐佛说法，众菩萨围坐听法。画面中部亦画水中三平台，三平台间有桥相接，左、右平台亦有桥与上部的左、右平台相接。中间平台上弥勒佛居中说法，众菩萨围坐听法。左边平台上有一立佛，背向至尊弥勒佛，前后众菩萨侍立；右边平台上有一立佛，面向至尊弥勒佛，前后众菩萨侍立。下部为一横贯东西之长台，左、右各为众菩萨立，中间有两组剃度场景。此铺弥勒经变的上、下生场面较为简单，下生只画“剃度”、“龙华三会”，是隋代上生经变转向盛唐成熟的上下生经变之过渡形式（图15）。

北壁通壁绘西方净土变，与南壁弥勒经变的格局相同，画面亦分为上、中、下三部分。上部画水中三平台，平台间以桥相连接，中间平台较大，上座有三座楼阁，皆为二层高，即净土经典所言之“宝楼”。楼阁占据虚空大部分的空间，虚空画诸佛赴会及各种乐器，代表天乐“不鼓自鸣”。左边平台有一坐佛，三菩萨围坐，佛身后稍远处有一树，表示“宝树”或“道场树”，树上画幢幡，幢幡内画房屋，树下有两只孔雀，代表极乐世界众鸟，宝树西侧有一座二层高楼阁。右边平台画面大致与左边相对应，但没有孔雀。中段亦为水中三平台，中间平台上坐阿弥陀佛，佛两旁各一立菩萨，

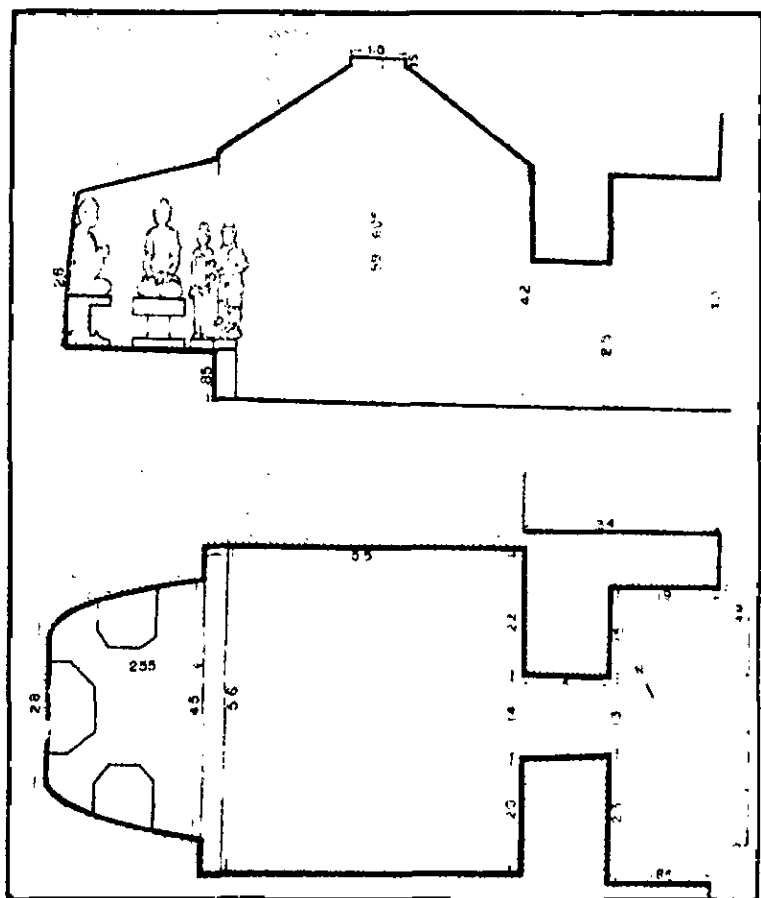


图 14 331窟平剖面图

前有众菩萨围坐。右边平台坐一大菩萨，为观世音菩萨，众菩萨围坐；左边平台坐一大菩萨，为大势至菩萨，亦有众菩萨围坐。中间平台周围水池中画有莲花化生九身，九身化生童子或在莲花苞中，或在莲花上，代表九品往生。各平台以花砖铺成地面，表现极乐世界庄严的“宝地”。下部为一横贯东西的平台，正中有一舞伎跳舞，



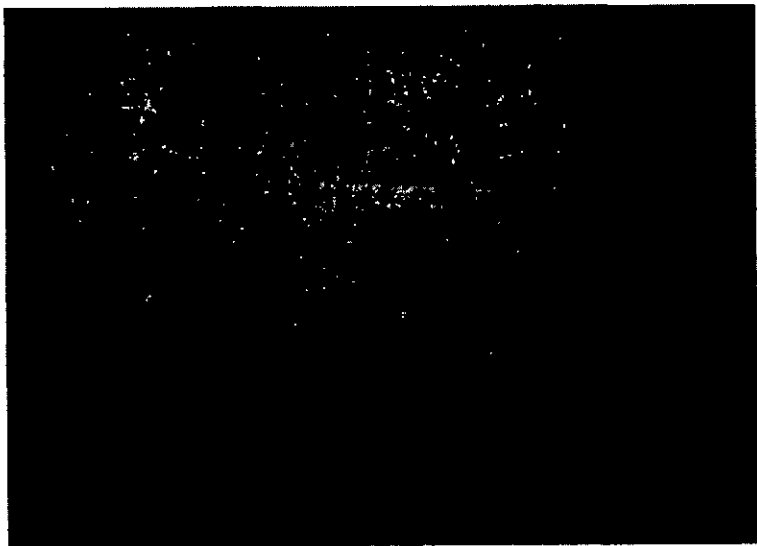


图 15 331 窟南壁弥勒经变

左、右各一组乐伎，乐伎后各有一坐佛，众菩萨围坐。在整铺经变中，尚有数支如花柱般的装饰立在各平台边，花柱上有宝珠，代表花幢或宝幢。宝幢来自《观无量寿经》十六观之第七观，经云：

“此莲花台，八万金刚甄叔迦宝，梵摩尼宝妙真珠网，以为交饰，于其台上，自然而有四柱宝幢，一一宝幢如百千万亿须弥山，幢上宝幔如夜摩天宫，复有五百亿微妙宝珠，以为映饰。一一宝珠有八万四千光，一一光作八万四千异种金色，一一金色遍其宝土。”<sup>[35]</sup>

本是阿弥陀佛莲花座上的四柱宝幢，在此铺则画在佛身后的宝树两侧及其他宝地边上。

## （二）相关礼忏仪及其运用

由于净土三经描述极乐世界景观的重叠，许多西方净土变是合并三部经内容而画，所以《赞阿弥陀佛偈》虽是依《无量寿经》而作，其偈颂与 331 窟的西方净土变图像亦对应得上，以后人将该偈

制成礼拜仪轨的形式来看,《赞阿弥陀佛偈》估计可以在类似 331 窟结构的石窟中进行。仪式开始先对西壁主尊作礼敬三宝和十方三世佛的跪拜及供养,再以北壁西方净土变作为礼拜净土依报的对象。另外,善导的《法事赞》、《往生礼赞》等礼忏仪也可以如前述的方式在窟内进行。331 窟位于 332 窟的南侧,据 332 窟的造窟功德碑《圣历碑》记载可知,332 窟完成于圣历元年(698 年)五月十四日,而 331 窟为 332 窟窟主李克让之父李达所建,此窟完成于圣历元年(698 年)之前。<sup>[36]</sup>至于善导几部净土礼忏法的制作时间是在 645—681 年间。<sup>[37]</sup>因此善导礼忏法成立时间与 331 窟建窟的时间可以衔接得上。

331 窟的造像包括了两种净土思想,既然有西方净土行仪的进行,应该也有以对壁的弥勒经变来进行的行仪。《出三藏记集》所记之《弥勒六时忏悔法缘记》仅有名称,无实际忏仪。《法苑珠林》卷一六收录有玄奘依经翻出的《赞弥勒四礼文》,该赞文没有仪轨,只是简要的偈赞和礼拜,全文分为 4 段,每段由 7 言 12 句所组合的偈赞,每段偈赞前有“至心归命礼当来弥勒佛”,后有“愿共诸众生,上生兜率天,奉见弥勒佛”的和声词。另有 B. 8361 (始 46)《礼弥勒愿文》,池田温判定该写本为 6 世纪作品。<sup>[38]</sup>《礼弥勒愿文》亦没有仪轨程序,只有依偈礼拜的赞文。全文以唱念一句和声“至心归命,弥勒世尊。愿法界众生,托生兜率,面奉慈尊。”后,接各不相同的偈子,每偈起首固定用“愿诸众生”4 字。除上生兜率外,下生的内容如:“愿诸众生,弥勒下生,愿亦随下,不在彼住。……愿诸众生,弥勒出家,亦随出家,发大乘意,无有障碍。……愿诸众生,弥勒成道,龙华三会,愿在初首。”最后一首偈颂为忏悔偈:“愿诸众生,各旷劫以来,及今现在,乃至未来,所作众罪,今悉忏悔。”

现在所能见到具有仪轨次第的弥勒系礼忏行仪有敦煌文献 S. 5433、S. 4451、P. 3840 三件,其中 S. 5433、P. 3840 首尾完整,题名为《上生礼》,S. 4451 首残尾全,仪轨内容与其他两件大致相

同，也应是《上生礼》。因为《上生礼》的第一首梵咒可能是出自金刚智译本（723—736年）或不空译本（746—774年）中的《普供养真言》，故《上生礼》的成立时间应在8世纪中期以后。<sup>[39]</sup>虽然目前没有见到初唐以前关于弥勒系的礼忏行仪，不过以《上生礼》来分析，其程序大致为：（1）请佛，（2）咒语，（3）叹佛，（4）咒语，（5）礼慈氏（弥勒）、礼三宝（礼拜法身毗卢遮那、报身卢舍那及化身释迦牟尼三佛，再礼十方三世一切佛、法、僧），（6）至心忏悔，（7）至心发愿，（8）念弥勒菩萨四会（念佛），（9）处世界梵、回向偈，（10）三皈依，（11）、慈氏上生偈。《上生礼》主要是礼拜、忏悔并祈求上生兜率天宫，不过其中亦含有下生经的内容。如P. 3840写本之：

“正遍知者二足尊，天人世间无与等，十力世尊甚希有，无上最胜良福田，其供养者生天上，稽首无比大精进。<sup>[40]</sup>……普劝同生慈氏国，龙华初会证无生。……普劝勤修六度行，龙花三会悟三明。……有情皆渴仰，早愿下生来。……龙花希受记，三会愿相逢。”

可见《上生礼》的目的不只在回愿往生兜率天宫，也祈愿能早日下生，逢遇龙华三会。由《上生礼》和《礼弥勒愿文》来看，弥勒系的礼忏行仪多有上生、下生的内容，就如同初唐以后的弥勒经变多为上生、下生合并绘制的情形一样。331窟南壁弥勒经变是上生、下生同绘于一幅，在此窟进行弥勒系的行仪，可以对正壁礼拜三宝，再对侧壁经变依忏文礼拜上生及下生的弥勒。

弥勒经变是初唐时期西方净土变较常见的搭配。从华严思想开展出来的十方三世观，在北朝晚期形成以阿弥陀系和弥勒系为代表的造像结构，并提供作为实践门上禅观、礼忏的对象。这种对置在初唐莫高窟以西方净土变和弥勒经变形式来延续，同时进一步在初唐一些洞窟的整体结构上展现出礼忏功能的运作。

## 第二节 西方净土变与观音经变的交涉

### 一、观音信仰概述

莫高窟的观音经变于隋代开始出现，唐代以后常与西方净土变同绘一窟。观世音菩萨又译为观音、光世音、观自在、观世自在等，早在东汉末支曜所译《成具光明定意经》中就有“观音”的译名出现。我国最早有关观世音信仰之译经，始于三国吴支疆梁接所译《法华三昧经》6卷（已佚），现存关于观世音菩萨的资料主要来自4个系统的经典：

#### 第一，法华系统：

1. 西晋竺法护译《正法华经》、《光世音普门品第二十三》，没有重颂偈（重复叙述经文内容的偈颂）。全经10卷27品。

2. 后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》、《观世音菩萨普门品第二十五》，全经7卷28品。

3. 隋阇那崛多、达摩笈多共译《添品妙法莲华经》、《观世音菩萨普门品第二十四》，全经7卷27品。

#### 第二，观世音系统，以观世音菩萨为中心的经典：

1. 东晋竺难提译《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》1卷，简称《请观世音经》。

2. 刘宋昙无竭译《观世音菩萨授记经》1卷，为竺法护所译《光世音大势至受决经》之重译本。

3. 北周耶舍崛多译《佛说十一面观世音神咒经》1卷。

#### 第三，华严系统：

东晋佛陀跋陀罗译60卷本及唐实叉难陀译80卷本《华严经》的《入法界品》。

#### 第四，西方净土系：

刘宋奘良耶舍译《观无量寿经》和三国康僧铠译《无量寿经》。

在这些经典中，《法华经》的《普门品》自古以来被尊为观世音菩萨的根本经典，因此《普门品》与观世音信仰的关系最为密切。3种译本中以鸠摩罗什之译本影响最深，主要是由于罗什所译之《法华经》流传最广的关系。唐道宣在《妙法莲华经弘传序》曾云：“三经重沓，文旨互陈，时所宗尚，皆弘秦本。”<sup>[41]</sup>可见罗什译本是弘传法华思想的模板。就敦煌文献来估计，《法华经》写本大约有5000号以上，其中罗什的译本占绝大多数，而且敦煌的法华经变也多是依据罗什译本而绘制。<sup>[42]</sup>

《法华经》自古即受到僧人们的重视，僧传中常见有僧人讲授、读诵、弘传《法华经》的记载，如齐僧印之“虽学涉众典而偏以《法华》著名，讲《法华》凡二百五十二遍”<sup>[43]</sup>。齐超辩之“诵《法华》日限一遍，心敏口从”<sup>[44]</sup>等。至隋代，智顓所创的天台宗依《法华经》的教旨而建立其思想体系，更使得《法华经》的研究与流传达到鼎盛，属于《法华经》中一品的《观世音菩萨普门品》也因法华思想的传播而流传更广。随着《法华经》以及宣说观世音菩萨功德之《普门品》的普及，观世音信仰也越加兴盛。

《法华经》中专讲观世音菩萨的《普门品》，很早就以别行本的形式受到佛教徒的欢迎。南朝梁释僧佑编撰的《出三藏记集》记载了《光世音经》是出自《正法华经》以及《观世音经》是出自《新法华》<sup>[45]</sup>（即罗什译之《妙法莲华经》）。这表示南北朝以前《普门品》已经以《观世音经》为名称，独立出《法华经》在流传。敦煌文献中有一百余号题名《观世音经》、《观音经》的写本，<sup>[46]</sup>可见《普门品》以《观世音经》为名，在敦煌地区的流行也相当普遍。

敦煌的观世音信仰反映在写经题记如：

西印度博物馆藏北凉张施写《正法华经光世音品》，题记云：“神玺三年（399年）七月十七日，张施于宽（冥）安县写讫”<sup>[47]</sup>。此写本为吐鲁番出土，冥安县在敦煌郡。<sup>[48]</sup>

日本书道博物馆藏北魏尹波写《观世音经》，题记云：“写《观世音经》卅卷，施诸寺读诵。愿使二圣慈明，永延福祚，九域早清，兵车息钾，戎马散于茂苑，干戈辍为农用。……愿东阳王殿下，体质康休，洞略云表，年寿无穷……所愿称心，事皆如意，合家眷大小，亲表内外，参佐家客，感（咸）同斯佑。又愿一切众生皆离苦得乐。弟子私眷沾蒙此福，愿愿从心，所求如意。大魏孝昌三年（527年）岁次丁未四月癸巳朔八日庚子，佛弟子假冠军将军乐城县〔开国伯〕尹波敬写。”<sup>[49]</sup>

尹波写经祈愿境内息甲，并为东阳王祈福，兼愿自己及家眷所求如意。所写《观世音经》施与诸寺读诵，对敦煌地区观音信仰的传播当有所助益。

日本京都博物馆藏唐永淳二年（683年）宋才干写《观世音经》，题记云：“永淳二年（683年）三月九日，弟子宋才干谨为亡父敬写《妙法莲华观世音经》一卷。伏愿，已亡之父托生西方妙乐净土”<sup>[50]</sup>。

北大图书馆藏周天授二年（691年）令狐兰写《观音经》，题记云：“菩萨戒弟子令狐兰……遂发心敬写《观音经》一卷，庶使三途心苦，八难亭酸，亡者沐浴八水之池，常游净度之界。见在安乐，俱勉（免）盖缠，法界苍生，恒念观音，咸同离苦。”

日本书道博物馆藏周天册万岁元年（695年）张万福写《观世音经》，所愿：“愿成就已后，受持转读。灾影（障）远离，恒值福因。见存者永寿清安，亡者托生静（净）土。乘此愿因，俱登正觉”<sup>[51]</sup>。

S. 217 周天册万岁二年（696年）阴嗣写《观世音经》，所愿：“为见存父母、七世父母，并及己身，及以法界苍（苍）生，写《观世音经》一卷”。

另有上海图书馆 120 号唐开元二十五年（737年）支师师写《观音经》1卷，S. 1515 唐上元二年（761年）张氏写《无量寿观经》及《观音经》各 1 部，日本书道博物馆藏唐大历五年（770

年)黎思庄写《观音经》1卷。<sup>[52]</sup>

中国现存造像中,早期的观世音菩萨是以阿弥陀佛的胁侍菩萨出现,炳灵寺第169窟西秦建弘元年(420年)的西方三圣造像中无量寿佛塑像右侧之菩萨塑像有“观世音菩萨”榜题,是为中国现存最早的观世音造像。敦煌现存最早的观世音菩萨造像是在西魏285窟东壁门北之无量寿佛说法图中,说法图左起第二尊菩萨有榜题:“观世音菩萨”,另外,北壁东起第一铺,滑黑奴于大统五年(539年)五月二十一日所施造的无量寿佛二菩萨像,榜题虽已经无法辨识,依主尊能确定二菩萨之一为观世音菩萨。

敦煌早期的观世音造像除作为阿弥陀佛的胁侍,其余有关观世音菩萨的造像皆是附属于法华经变的《观世音菩萨普门品》,或是与其他诸品同绘一铺,或是独自成一铺的形式,没有明显的单尊造像。唐以后始有以观世音为主尊的观音经变以及密教的观世音单尊造像出现。这种位居主尊或以单尊形态出现的观世音造像,表示了独立观世音信仰的成熟,也就是说,观世音菩萨已脱离法华思想及阿弥陀佛胁侍的身份,成为一种单独的信仰。

## 二、观音经变的内容与分布

### (一) 观音经变的内容

所谓的观音经变,是单独以《普门品》为主要内容的经变图,包括依《普门品》绘制但没有主尊的图像。由于敦煌写经常有卷首题“妙法莲华经观世音菩萨普门品第二十五”,尾题“观音经一卷”或“观音经”,因此凡单独画《观世音菩萨普门品》者,皆可称之为观音经变。<sup>[53]</sup>

《普门品》经文并不长,全文分为长行和偈颂两部分,长行即散文形式,为韵文式偈颂之对称。《普门品》可以入画的内容主要有:

#### 1. 消除七难,离三毒,满二求愿

“七难”是指,火难、水难、黑风难(罗刹难)、刀杖难、鬼

难、枷锁难、怨贼难众生身体所会遇到的天灾人祸。“三毒”是众生因淫欲、嗔恚、愚痴心理所引起的烦恼。“二求”是求男得男，求女得女，意喻为满足众生所有的愿望。经文开始时释迦牟尼佛告诉无尽意菩萨，若有众生受诸苦恼，只要一心称念观世音菩萨名号，即可解除身心所受七难、三毒等诸苦，若能礼拜供养观世音菩萨则求男、求女皆能如愿。

救诸苦难的画面，大致分为两种形式：第一种为每个苦难场景皆有观世音菩萨在场，或是观世音菩萨从空中乘云而来；第二种为只有灾难的场面，其中有些画面会以榜题加以说明。

### 2. 三十三应现身

三十三应现身是观世音菩萨依不同的对象，化现与其相应的身相，为其说法，经云：

“若有国土众生应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法，应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法，应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法。……以种种形，游诸国土，度脱众生。”<sup>[54]</sup>

观世音除以佛身、辟支佛身、声闻身应现外，还现梵王身、帝释身、自在天身、大自在天身、天大将军身、毘沙门身、小王身、长者身、居士身、宰官身、婆罗门身、比丘身、比丘尼身、优婆塞身、优婆夷身、长者居士宰官婆罗门妇女身、童男身、童女身、天身、龙身、夜叉身、干闥婆身、阿修罗身、迦楼罗身、紧那罗身、摩睺罗伽身、执金刚神身等，为众生说法。

三十三应现身的图像表现方式，在隋代 303 窟是以观世音的应化身在各讲堂为诸众生说法。唐代以后，一种是绘观世音化现诸形象说法，前有众生合十，或立或跪听法，没有讲堂。另一种是只绘观世音所化现的身形，无听法者。限于壁面的大小，三十三应现身图像通常仅画数身为代表，没有全部入画。

### 3. 偈颂

偈颂为经文长行内容的重述，以 5 言 1 句，共有 104 句。



经云：

“闻名及见身，心念不空过，能灭诸有苦。假使兴害意，推落大火坑，念彼观音力，火坑变成池。或漂流巨海，龙鱼诸鬼难，念彼观音力，波浪不能没。或在须弥峰，为人所推堕，念彼观音力，如日虚空住。或被恶人逐，堕落金刚山，念彼观音力，不能损一毛。……念念勿生疑，观世音净圣，于苦恼死厄，能为作依怙。”<sup>[55]</sup>

由于偈颂是以偈文形式重复长行的内容，有时很难区分画面是出自长行还是偈颂，必须靠榜题来确认。不过偈颂所描述的灾难，有些是长行所没有的内容，如“或在须弥峰，为人所推堕”、“或被恶人逐，堕落金刚山”、“咒诅诸毒药，所欲害身者”、“若恶兽围绕，利牙爪可怖”、“蜈蚣及蝮蝎，气毒烟火然”、“云雷鼓掣电，降雹澍大雨”，而长行中的“三毒”、“二求”、“三十三应身”在偈颂中并没有重述。因此，以这几段经文入画的场景可以分辨出是采自经文长行或偈颂。

## （二）观音经变的分布

莫高窟最早的《观世音菩萨普门品》是画在隋 420 窟窟顶东坡，其他三坡画《法华经》《序品》、《方便品》、《见宝塔品》、《譬喻品》等诸品。最早的观音经变是在隋 303 窟人字坡东、西坡，该经变为横长卷式，每坡有上、下两横幅，共有 4 幅，以连环画式表现出 35 个情节。内容可分为 3 类：第一类为观世音菩萨救苦救难；第二类为观世音菩萨有求必应；第三类为观世音菩萨应化现身，为众生说法。<sup>[56]</sup>此经变几乎包括了《普门品》全部的内容。

唐代以后，法华经变中的《观世音菩萨普门品》有画在法华经变内，如晚唐 85 窟、五代 61 窟、宋代 55 窟；有画在法华经变下方的屏风中，如中唐 159、231、237 窟及晚唐 12 窟。不附属于法华经变，独自成铺的观音经变，有的和其他经变画在一侧壁，如盛唐 205 窟、晚唐 14 窟、五代榆林 36 窟等；有的单独画在一侧壁，如盛唐 45 窟、中唐 185 窟；有以屏风形式单独画于正壁（西壁），

如晚唐 18、141 窟；或以屏风形式画于其他类经变之下方，如晚唐 145、147 窟及五代 126 窟等。由此看来，莫高窟观音经变的分布位置和形式并没有一定的规则可循。

唐以后的观音经变虽然形式不一，但画面大致可分为两种构图，一为以释迦为主尊或无主尊的观音经变，另一种为以观世音菩萨为主尊的观音经变。其分布如下：

第一，以释迦佛为主尊或无主尊的观音经变。

初唐：342 窟门南、门北。

盛唐：113 窟门上、门北，126 窟门南，217 窟门南、门北，444 窟门南、门北。

中唐：7 窟西壁龕内的屏风画，468 窟窟顶四坡，西千佛洞 18 窟北壁（正壁）龕内的屏风画。

晚唐：8 窟窟顶南坡，18 窟西壁龕内的屏风画，128 窟门南、141 窟西壁龕内的屏风画，145、147 窟门南、门北的屏风画。

五代：126 窟南、北壁中唐画观无量寿经变下方的屏风画，261、341 窟前室窟顶西坡，396 前室门北、北壁，榆林窟 36 窟北壁，38 窟前室东壁、南壁。

宋代：55 窟南壁。

西夏：464 窟西壁、南壁、北壁，榆林窟 2 窟东壁。

第二，以观世音菩萨为主尊的观音经变。

盛唐：23 窟窟顶南坡，45 窟南壁（通壁），205 窟南壁。

中唐：112 窟门北，185 窟北壁（通壁），472 窟门南、门北。

晚唐：14 窟北壁，161 窟门上。

五代：288 窟前室窟顶。

西夏：395 窟南、北壁。

另外，不属于《观世音菩萨普门品》的范围，以密教形式出现的观世音造像，主要有十一面观音，计有 28 铺；千手千眼观音，计有 54 铺；如意轮观音，计有 75 铺；不空绢索观音，计有 69 铺等。这些密教图像有许多是以观世音为主尊自成一铺曼荼罗，在部

分曼荼罗的观世音两侧或曼荼罗下方，还绘有《观世音菩萨普门品》的情节，如晚唐 14、145、147 等窟。由此可见《普门品》在敦煌的影响与流行，亦表示敦煌佛教有显密融合的现象。宋代以后还发展出称之为水月观音的观音像，计有 31 铺。<sup>[57]</sup> 这些造像显示观世音菩萨以不拘显密、不分宗派的方式，遍布在敦煌石窟，成为广大信仰者归敬依赖的对象。

由上述资料可以发现，敦煌的观音经变一般是画在次要位置的窟顶或东壁门南、门北，较少画在侧壁，即便画在侧壁也大多是与其它经变同绘于一个壁面，很少单独成铺。这表示佛教徒对菩萨的信仰是置于对佛及净土的尊崇之下，毕竟在以佛为最高境界的宗教，菩萨的地位是次于佛的。然而观世音菩萨慈悲亲切，救苦救难，与人间生活息息相关的特质，使其成为众生依靠信仰的对象，信仰者不但造像写经，甚至如同尊崇佛一般的归依礼敬。盛唐 45 窟南壁以观世音菩萨为主尊，通壁画观音经变，与对壁西方净土变相对应，显示出造窟者企图将观世音菩萨提升至与佛同等的地位，或者说，造窟者对观世音的信仰和对佛国净土的信仰是不分轩轻的。

### 三、西方净土变与观音经变搭配的意义及运作——以第 45 窟为例

观音经变在唐代独立出法华经变自成一铺时，便经常与西方净土变绘于同一窟，有时甚至绘在西方净土变相对应的位置。初唐、盛唐存有 8 铺观音经变，除初唐 342 窟、盛唐 444 窟外，其余 6 铺皆与西方净土变画于同一窟，较特别的是 23、45 窟的观音经变是直接和西方净土变相对应的结构。中唐有 6 铺观音经变，其中 7、112、468（五代画西方净土变）窟、西千佛洞 18 窟 4 窟绘有西方净土变。晚唐现存 8 铺观音经变，其中 8、18、128、141、145、147 窟 6 铺是和西方净土变绘于同窟。五代的观音经变多数画在前

室，绘于主室的 126 窟、榆林 36 窟都有西方净土变同窟。宋代 55 窟绘有观音经变和西方净土变。

敦煌观音经变和西方净土变的交涉，最早出现在初唐、盛唐交接的 217 窟，217 窟北壁为西方净土变（观无量寿经变），南壁为法华经变，东壁为观音经变。由于西方净土变和法华经变是绘于相对应的位置，两者应视为同等的地位，即此窟是西方净土和法华思想处于并行的结构。西壁龕外南、北侧各画大势至、观世音菩萨，与北壁西方净土变相呼应；东壁观音经变虽然自成一铺，但仍属于南壁法华经变的一部分。因东、西壁所绘的观世音造像是出自法华和西方净土两个系统，可知此窟的观世音信仰并未独立出来。稍后的 23 窟，南壁、北壁、东壁和窟顶东坡皆是法华经变，无疑是法华思想为主导的洞窟。窟顶南坡观音经变首次和北坡西方净土变绘于相对应的位置，其地位被提升至与西方净土一样，但观音经变和西方净土变处于次要的窟顶位置，所以和西坡的弥勒经变都是在法华思想涵盖的范围，此处西方净土变与弥勒经变解读为信奉《法华经》后的终极归宿。盛唐表现独立观音信仰最明显的洞窟是 45 窟，下面即以 45 窟来说明观音经变和西方净土变组合的意义与应用。

### （一）第 45 窟的经变结构

盛唐 45 窟长（进深）4.6 米，宽 4.5 米，高 4.2 米（图 16、图 17）。<sup>[58]</sup>覆斗形顶，西壁开一平顶敞口龕，龕内塑一结跏趺坐佛，佛两侧塑迦叶、阿难二弟子、二菩萨及二天王。龕顶画释迦、多宝二佛并坐，下画菩提宝盖，龕壁佛光两侧各画菩萨三身，龕外北侧中唐画地藏菩萨一身，龕外南侧中唐画观音菩萨一身。窟顶藻井画团花井心，垂角帷幔铺于四坡，四坡画千佛。南壁画观音经变，北壁画观无量寿经变（东侧画未生怨，西侧画十六观），东壁门上无画，门北中唐画地藏、观音各一身，门南盛唐画观音一身。

南壁通壁绘观音经变，中心画至尊观世音菩萨立像，上方画华盖，菩萨头戴化佛冠，右手手掌向外置于胸前，左手持净瓶置于腰

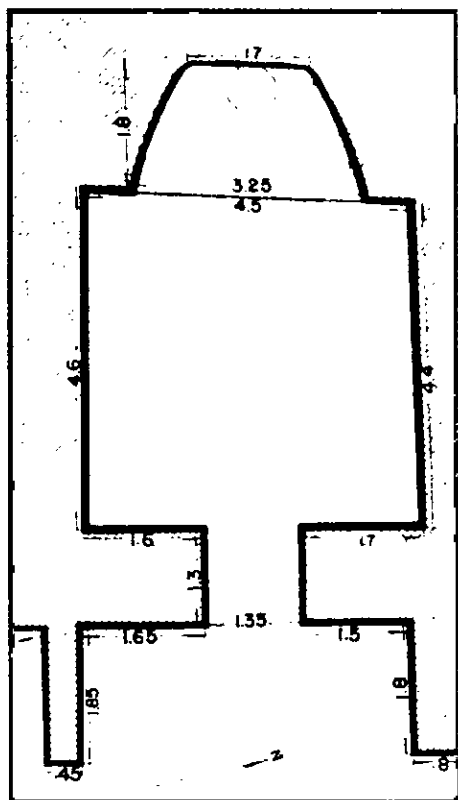


图 16 45 窟平面图

前，图下部已毁。观世音立像东侧画面大致分为上、中、下三排，上排自左起，依次画：“应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法”，应以天大将军身、应以大自在天身、应以自在天身、应以帝释身等得度者，即现该身说法。中排各画面上下交错，自左起依次画：应以小王身、应以比丘比丘尼优婆塞优婆夷身、应以童男童女身、应以婆罗门身、应以长者居士宰官婆罗门妇女身、应以居士、应以宰官身等得度者，即现该身说法。下排画偈颂的部分，左起：“或被恶人逐，堕落金刚山，念彼观音力，不能损一毛”，“或

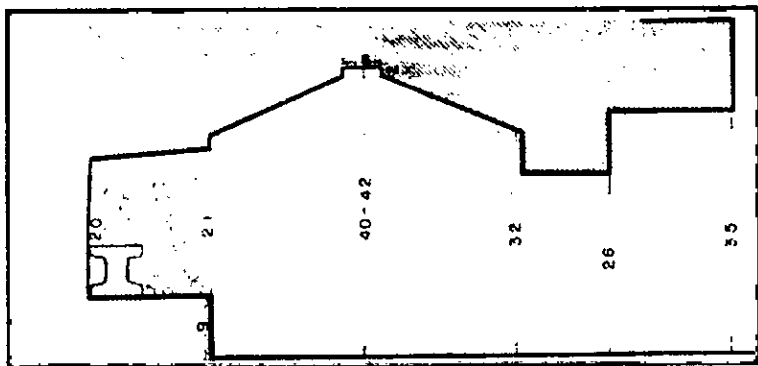


图 17 45窟剖面图

在须弥峰，为人所推堕……”“假使兴害意，推落大火坑……”以下画面毁损。观世音立像西侧，上排左起依次画：应以梵王身得度者，应以声闻身得度者，应以辟支佛身得度者，应以佛身得度者。西端画一趺坐菩萨，前设案桌，上有供养物，一人跪地礼拜。以下画离三毒的愚痴，满二求愿，离淫欲，除怨贼难，除枷锁难，偈颂的“或遇恶罗刹，毒龙诸鬼等”，“或值怨贼绕，各执刀加害”及离嗔恚图像。下排画一大船，表现求宝者于大海遇黑风难，称念观世音菩萨名号而得解脱，以下画面毁损。每个情节均有清晰的榜题，各情节间以山、树或榜题为间隔（图 18）。

北壁通壁绘观无量寿经变，经变中央画净土庄严相，左右两侧各画一条幅，东为未生怨，西为十六观。净土庄严相分上、中、下三部分。上部以至尊顶上华盖为主，后面以回廊、大殿衬托华盖，大殿两旁画宝树，两侧回廊前各画一宝幢，宝幢稍远处画楼阁。中段有三平台，平台间以桥相连，中间平台坐阿弥陀佛，众菩萨围坐，平台前面两个角落画迦陵频伽、鸚鵡。左、右平台上各坐观世音及大势至菩萨，众菩萨围坐。中间平台地面布满红点，左、右平台地面布满绿点，象征宝地，平台间水池中画莲花。下段中画舞伎，两旁各一组乐伎，以下毁损。净土庄严相东侧条幅画未生怨，



图 18 45窟南壁观音经变

下部毁，所存画面分为四段，自下而上第一段画阿闍世太子被告知韦提希王后偷带食物去见国王；第二段画阿闍世太子手持利剑欲杀其母，两大臣谏阻；第三段画韦提希王后被囚禁，向佛遥拜，于是佛现身前来说法；第四段画佛陀嘱咐阿难。除第四段背景是山水，其余以庭院为背景来界隔各情节。净土庄严相西侧条幅画十六观，画面只存前十三观，自左上角向右，再以“S”形往下“蛇行”，第一列画日想观、水想观、地想观，以下每列画两种观想，依次为宝树观、八功德水（宝池）观、总想（画宝楼）观、华座观、像想观、真身观、观音观、势至观、杂想观、普想观。

## （二）观音经变所表现的信仰意义

45窟的观音经变显示出完全独立的观音信仰，西壁龛顶虽有代表法华思想的二佛并坐图，但45窟和217窟法华、观音经变的结构并不相同。217窟是以南壁法华经变为主，观音经变是从法华经变中抽取出来，单独绘于较次要的东壁上，两者有明显的主从关

系。而45窟的二佛并坐图只是《法华经》的一品，虽是法华思想的表现，但配合洞窟其他的图像来看，它是作为石窟大背景交代，可以解读为三世思想，并没有主导观音经变的地位。也就是说，45窟的图像结构没有强调观音经变与法华系之主从关系。

45窟观音经变是与西方净土变绘于相对应的南、北壁，表示两铺经变的地位是同等重要，没有互相含摄的意思，所以此铺观音经变是独立信仰下的作品，不是依附在法华或净土思想下的观世音菩萨。因此，45窟设计观音经变的原意就不能从阿弥陀佛的胁侍角度去看，而要从《观音经》的内涵去考量。虽说《观音经》即是《法华经·观世音菩萨普门品》，然而单独流传的《观音经》所形成的观音信仰，是独立的信仰，是现世救苦救难的依靠，而依附法华信仰下的《普门品》，是法华一乘实相思想下的方便法，两者在意义上还是有所差别。

《观音经》所宣扬的是人们现世离苦得乐的法门，众生对观世音的归敬也是基于观世音菩萨的现世救诸苦难，满足所愿之特质，并不是着重在死后观世音接引亡者去西方净土的功能，或观世音为阿弥陀佛胁侍的原因。更何况净土经典有关观世音的内容并不多，如《阿弥陀经》完全没有提到观世音菩萨；《无量寿经》只是说：“彼国土中，诸声闻众身光一寻，菩萨光明照百由旬。有二菩萨最尊第一，威神光明，普照三千大千世界。……一名观世音，二名大势至”<sup>[59]</sup>。《观无量寿经》“观音观”则是观想观世音的方法，其中提到观世音菩萨的特性为：“若欲观观世音菩萨，当作是观。作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪。如此菩萨，但闻其名，获无量福，何况谛观”<sup>[60]</sup>。观音观所强调的仍是观世音菩萨消灾免难的特质，并没有提到观想观世音菩萨可以往生西方净土。虽然《观音经》写经题记有为亡者追福、祈愿生净土的例子，但多数写经愿文还是顾及生者的现世利益。45窟观音经变单独绘于洞窟的侧壁，在佛国净土信仰中特别凸显观世音菩萨的地位，是为了信仰者求得现世安慰，不是为死后往生的目的。当然现世所作一切



善业，包括布施、行善、诵经、礼拜等皆可回向将来往生佛国净土，观音法门的种种修持也是属于善业，也能回向往生净土。但观音信仰的主要诉求不是在往生西方净土，而是在现世能免除灾害、烦恼以及诸愿满足上。

### （三）相关礼拜行仪的运作

以观世音为主尊的宗教行仪大概不出礼拜、观音忏法和密法的范围。礼拜除了是对主尊的信仰，大多的用意是在求得业障净除，增加福德，故与忏悔的本质是相似的，观世音的密法行仪牵涉较为复杂，又与45窟造像不符，故不在本文讨论范围。

盛唐以前能见到的观世音相关行仪据《出三藏记集》卷一二《法苑杂缘原始集目录》中有《观世音菩萨所说救急消灭罪治病要行法》（出《观世音经》），此行仪是出自《法华经》的《观世音菩萨普门品》，依标题可知是以消除罪障、治病为目的的法门。另外有智顓制定的《请观世音忏法》，智顓以前还有1部《请观世音忏法》，详细内容无法得知，其大概的仪轨组织见于智顓所著《请观音经疏》，前文已讨论过，兹不赘述，这两部忏法均出自《请观世音菩萨消除毒害陀罗尼咒经》（简称《请观音经》）。此外，敦煌文献中与观世音菩萨有关的行仪有《观音礼》及《揭帝礼》。《观音礼》的写本有P. 2939、P. 3818、P. 3844等题名“观音偈”，S. 5650题名“观音礼”，B. 8347题名“观音礼文”，P. 2376V、P. 3828、S. 5554、S. 5559等写本均无标题。《观音礼》是出自《普门品》的内容，全文是7言偈颂的形式，没有仪轨的说明，无法得知礼拜的程序，成立年代亦不清楚。《揭帝礼》仅有B. 8347一写本，成立年代不清楚，首题“揭帝礼”，下以“法事如常”省略说明法会前面的程序，接着是奉请佛、菩萨，然后是主体的偈颂礼拜，偈文以7言8句为1偈，共10偈。每偈之前先称名礼拜，内容为“一心归命礼，大慈大悲观自在菩萨摩訶萨”，然后唱诵1偈，再唱合声“愿共诸众生，同心归命礼”。以下举《揭帝礼》部分内容以示之：

一心归命礼 大慈大悲观自在菩萨摩訶萨  
 众生与佛元无异 一体真如凡圣同  
 无端识浪起奔波 置得四流成苦海  
 世尊慈父垂方便 开示群生直截门  
 教君返本却归源 放旷得名观自在  
 愿共诸众生 同心归命礼

一般礼拜及偈颂结束后是“普为师僧、父母……”的发愿回向，但该写本以“普为似常”交代，省略回向内容，接着是“至心忏悔”等五悔、揭谛吉祥偈、清净梵、四礼。《揭帝礼》内容源自《般若波罗蜜多心经》，该经属于般若系的经典，与观世音菩萨救诸苦难的性质不同，但因其礼拜主尊为观世音菩萨，所以列入观世音相关的礼忏法。

以上出自《普门品》的忏法唯有不知内容的《观世音菩萨所说救急消灭罪治病要行法》和没有礼忏仪轨的《观音礼》2部，无法知道依《普门品》所制的观世音行仪之实际操作。智顓《请观世音忏法》虽不是出自《普门品》，然其仪轨完整，而且同样是为求消除灾难，灭诸苦恼的目的，与45窟的观音经变在某种程度上是可以相应的，因此，此处以其仪轨组织为参考，试图将观世音忏法的运作还原至洞窟内，与洞窟造像作结合。

《国清百录·请观世音忏法》的仪轨程序依次为：严净道场、作礼、烧香散华、系念数息、奉请三宝、具杨枝净水、诵三咒、忏悔发愿、行道、诵经10项。仪轨一开始对实行忏法的日期、道场布置皆有具体说明，“三七日七七日，悉应六斋建首，当严饰道场，香泥涂地，悬诸幡盖，安佛像南向，观世音像别东向，日别杨枝净水，烧香散华，行者十人已，还当西向席地”<sup>[61]</sup>。修此忏法应以6斋日为实行忏法的首日，佛像和观世音像放置在不同的方向，没有特别规定是放置什么佛像，参与的人数限制在10人以下。

以45窟的结构来看，其西壁是佛像，南壁是观世音为主尊的观音经变，佛与菩萨在不同的方位；石窟空间大小适中，约可容纳

10人以下共修；行者可对佛像或经变礼拜、忏悔发愿。仪轨中的“系念数息”为禅法的修行，具体内容为“结跏趺坐，系念数息，令心不散，勿数风喘气，为众生故，经十念顷成十念已。次念十方佛及七佛世尊，色身实相妙身犹如虚空，又当慈念念一切众生”<sup>[62]</sup>，应是《请观音经》所谈五门禅法中的数息观及慈悲观。<sup>[63]</sup>此2种禅法都不是观想的法门，不需以佛像来辅助观想，因此，洞窟佛像的摆设与禅坐内容无关，不会影响禅坐。况且西壁佛龛高0.9米，加上佛座的高度1.5米，<sup>[64]</sup>佛像位置偏高，又南壁观世音为立像，两者的高度均不适合作为禅坐观想的对象。至于行道的实行，由于是少数人共修，故45窟的空间可以规划出一行道的动线。《请观世音忏法》所诵的经典为《请观音经》，若是依《普门品》而制定的忏法，则会改诵《普门品》。同理，北壁的观无量寿经变也可作为净土礼忏行仪的辅助图像，行者以西方净土变为礼拜的对象，进行净土礼忏的修持。45窟西方净土变画在观音经变的对壁，其作用与针对现世利益的观音经变正好相反，是为了信仰者的终极归处作准备。西方净土经典所强调的均是极乐世界的美好，众生在彼土无烦无恼，随时能听闻佛法，精进修行，并一再鼓励众生发愿往生彼土。净土的修持也都是以往生西方净土为诉求，像善导《法事赞》的全称是《转经行道愿往生净土法事赞》，《般舟赞》全称是《依观经等明般舟三昧行道往生赞》，还有《往生礼赞》等，从题名就可以看出这些净土行仪都是为“往生”目的而制定，与现世生活无关。不只善导的礼忏法如此，其他西方净土行仪的偈颂和声、回向发愿等亦皆是以往生安乐国、往生极乐世界为内容。尽管净土行仪都有忏除罪业的功能，但忏悔的最终目的还是为了往生净土。因此，信众以北壁的西方净土变进行礼拜、供养、诵经、行道、赞颂、忏悔等净土行仪，一般是为自身储备往生净土的资粮，使茫茫不可知的未来有个安身之处；或是用以超度祖先得生净土，实践慎终追远的传统。虽然净土信仰也有现实利益的功德，但当西方净土变和观音经变以对应形式出现时，其现世利益的部分被观音信仰强

烈的济世救苦特质所吸收，而明显地展露出净土法门一贯的终极信仰。

以上是依西方净土与观世音信仰的特质，结合 45 窟的造像结构，推论出两者同处一窟的原因。石窟施造者以其信仰的诉求，设计出观音经变及西方净土变对置的结构，在观世音菩萨及西方净土同处的环境中，实行对观世音菩萨的礼敬、忏悔之修持，以求现世除烦恼得安乐；又以北壁西方净土变，实行净土礼忏的行仪，以求将来得以往生极乐净土。不仅现生有依靠，死后归处也有保障，充分表现出施者依靠宗教为精神支柱的心理。

### 第三节 西方净土变与药师净土变的交涉

#### 一、药师信仰及其特色

敦煌的药师净土变从唐代开始即与西方净土变搭配，绘在相对应的位置，并形成固定的组合模式，一直持续至西夏。

药师净土变亦称为药经经变，药师净土是以药师佛为教主的佛国净土，《药师经》云：“东方过此佛土十恒河沙等佛土之外，有世界名净琉璃，彼土有佛，名药师琉璃光如来”<sup>[65]</sup>。以其佛土在娑婆世界之东方，故又称之为东方药师佛，彼佛土为东方净土、东方净琉璃世界。汉译的《药师经》主要有 5 种译本，4 存 1 佚，5 种译本为：

1. 东晋帛尸梨蜜多罗译《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》1 卷。
2. 刘宋慧简译《佛说药师琉璃光经》1 卷，已佚。
3. 隋达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》1 卷。
4. 唐玄奘译《药师琉璃光如来本愿功德经》1 卷。

### 5. 唐义净译《药师琉璃光七佛本愿功德经》2卷。

现存4种译本内容大同小异，是同本异译。东晋译本为12卷本《佛说灌顶经》之第12卷。义净译本叙述的为东方四恒河沙至十恒河沙距离之世界7佛，各于因地时发愿救济众生苦恼的内容，此七佛为：善名称吉祥王如来、宝月智严光音自在王如来、金色宝光妙行成就如来、无忧最胜吉祥如来、法海雷音如来、法海胜慧游戏神通如来、药师琉璃光如来。其他3种译本只言药师琉璃光如来1佛，没有提及其他6佛。《药师经》的流传以玄奘译本最为通行，敦煌文献也以玄奘译本的抄本为最多，有近200号写本，东晋译本约有70号的写本，其他2种译本较少。

药师净土经典和其他净土经典的不同之处是，一般净土经典的受持信受方法，大体不出诵经、抄写、礼拜、供养等。药师经典在通行的受持法外，还提供燃灯、悬幡等治病解难法，使《药师经》含有浓厚的现世性质。此外，东晋译本和义净译本还加入咒语，更增添了《药师经》的密教色彩。与药师佛有关的密教仪轨始见于唐代，如：阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷二《药师琉璃光佛印咒》，一行撰《药师琉璃光如来消灭除难念诵仪轨》一卷，不空译《药师如来念诵仪轨》，金刚智译《药师如来观行仪轨法》一卷等。另外，《诸阿闍梨真言密教部类总录》载有《药师如来本愿殊胜随愿即得陀罗尼经》一卷，其内容是《佛说灌顶经》卷一一的《佛说灌顶随愿往生十方净土经》。该卷所言为临终往生十方净土的方法，其中并没有提到药师净土，亦无药师佛和《药师经》所强调的现世利益内容，但却冠以“药师如来”于经题。这可能是《佛说灌顶随愿往生十方净土经》经文中多次提到燃灯续明、悬幡之“幡灯功德”的缘故，因为燃灯、悬幡是《药师经》中救济方法的特色。

#### （一）中原的药师信仰

中国早期僧人信仰药师佛的记载很少，《药师经》虽在东晋已传入中国，信仰的兴盛期却迟至唐代才出现。僧传中仅见《续高僧传》卷六《真玉传》载：“（真玉）生来结誓，愿终安养。常令侍者

读经，玉必跪坐合掌而听，忽闻东方有净莲华佛国庄严世界与彼不殊，乃深惟曰：诸佛净土岂限方隅，人竞西奔，一无东慕，用此执心难成回向，便愿生莲华佛国。”<sup>[66]</sup>真玉为北齐僧人，原本是信仰西方净土（安养），后改信药师净土。“东方有净莲华佛国庄严世界”虽未直言是药师净土，但“与彼不殊”，应是指与西方净土不相上下的东方药师净土。所言“人竞西奔，一无东慕”，反映南北朝时药师净土信仰风气远远不及西方净土的信仰。

虽然六朝时期的僧人并不热衷于药师净土的信仰，然而世俗信众的信仰却不少，这与药师佛的消灾、延寿等现世利益特色有很大的关系。陈文帝所撰《药师斋忏文》已清楚地揭示出信仰药师如来的现世功德，节录忏文如下：

“药师如来有大誓愿，接引万物，救护众生，导诸有之百川，归法流之一味。亦能施与花林，随从世俗，使得安乐，令无怖畏。至如八难九横，五浊三灾，水火盗贼，疾疫饥馑，怨家债主，王法县官，凭陵之势万端，虔杀之法千变，悉能转祸为福，改危成安。复有求富贵，须禄位，延寿命，多子息，生民之大欲，世间之切要，莫不随心应念，自然满足。”<sup>[67]</sup>

忏文是依据《药师经》中所举药师佛济世的功德而撰写。药师佛以除怖、疗疾、解难、满愿等人们切身有关的需求吸引信众，正如僧佑在《出三藏记集》说到刘宋简慧所译之《灌顶经》（即《药师琉璃光经》）是因为“此经后有《续命法》，所以偏行于世”<sup>[68]</sup>。求平安、长寿是世间人主要的愿望，所以附有“续命法”的《灌顶经》才会流行于当世。关于“续命法”应是类似晋译本所云：

“若族姓男女其有尪羸，着床痛恼，无救护者，我今当劝请众僧，七日七夜斋戒一心，受持八禁，六时行道，四十九遍读是经典。劝然七层之灯，亦劝悬五色续命神幡。……神幡五色四十九尺，灯亦复尔。七层之灯，一层七灯，灯如车轮。若遭厄难闭在牢狱，枷锁着身，亦应造立五色神幡，然四十九灯，应放杂类众生至四十九，可得过度危厄之难，不为诸横恶鬼所持。”<sup>[69]</sup>

《出三藏记集·法苑杂缘原始集目录序》另记载有1部《七层灯五色幡放生记》，后注明是出自《灌顶经》，<sup>[70]</sup>想必是据“应造立五色神幡，然四十九灯，应放杂类众生至四十九”，即可度危难，离恶鬼的内容而编撰。由于药师经典提供人们延长寿命、解除灾难、疗病除疾等方法，故后世又称药师佛为“消灾延寿药师佛”。

药师佛之消灾、除病、延寿等满足众生现世利益的特质，是药师信仰在中土流行的主要原因。据《续高僧传》卷三〇《真观传》载，南朝末隋初僧人真观之母，因行药师法而得子，“母桓氏……洁斋立誓，诵《药师》、《观世音》、《金刚般若》，愿求智子，绍嗣名家。……依《药师经》七日行法，至于三夕觉游光照身，自尔志性非恒，言辄诣达，岂非垂天托人寄范弘释者也。及其诞育，奇相不伦”<sup>[71]</sup>。或有唐边州一贫女，因供养药师佛像而得富贵；或有唐勇州夏侯均，因受持《药师经》，并造药师佛像，于显庆二年免罪复活；或有淄州女称药师佛名而除产难；或有温州司马病亡，亲属为造药师七佛像而复活。<sup>[72]</sup>这些记载虽充满灵异的神话，但表达的非是信仰药师佛所能获得之种种益处。

药师信仰在唐代有较大的发展，原因之一是高僧的译经著述增多。唐代《药师经》译本有玄奘、义净2种，法相宗窥基、靖迈、遁伦、神泰等各撰有《药师经疏》1卷，<sup>[73]</sup>高僧的提倡与典籍的流通当有助于药师信仰的传播。另一个原因是帝王的尊崇。据《开元释教录》卷九记载中宗神龙三年（707年），“帝以昔居房部，幽厄无归，祈念药师，遂蒙降祉。贺兹往泽，重阐洪猷。因命法徒更令翻译，于大佛光殿译成二卷，名《药师琉璃光七佛本愿功德经》，帝御法筵，手自笔受”<sup>[74]</sup>。中宗“祈念药师”，又于义净翻译《药师琉璃光七佛本愿功德经》时“手自笔受”，帝王亲自的实践和参与译经工作，对药师信仰的流行必然有着不可忽视的推动力。另有，肃宗于至德二年（757年）曾令元皎置药师道场，为国祈福，《宋高僧传》云：“寻敕令皎向前发至于凤翔，于开元寺置御药师道场，更择三七僧，六时行道，然灯、歌呗、赞念、持经，无敢言

疲，精洁可量也。忽于法会内生一丛李树，有四十九茎，具事奏闻，宣内使验实。帝大惊，喜曰：此大瑞应”<sup>[75]</sup>。肃宗令元皎于佛教众多法会中特置药师道场，看重的就是药师佛除灾增福的特性。帝王对药师行仪的重视，加上药师法会又有感得瑞应的事迹，这对药师信仰的弘传肯定有相当大的影响。

在造像上所表现的药师信仰，龙门古阳洞南壁有北魏比丘尼僧□于孝昌元年（525年）造药师像题记：

“孝昌元年七月廿七日比丘僧□……敬造弥勒像一堪（龕），（并）观音、药师，今已就达。愿以此善，钟庆皇家、己身、眷属，命延无穷，禀倾四气，行禁结晕，思悟二空，地狱舍刑，离苦福存。愿如是。”<sup>[76]</sup>

从造像铭文的“命延无穷”、“离苦福存”来看，造药师像的目的与施造者现世的切身福利有关。另有杨元寄于天平二年（535年）的药师琉璃光造像，<sup>[77]</sup>北齐冯□珍、冯外宾等人的药师佛造像。<sup>[78]</sup>

龙门石窟4小洞有初唐蔡大娘所施造的药师佛像，其造像题记云：“蔡大娘生存日，愿造药师像一龕，今□德成天（授）二年（691年）四月十四日毕功，咸同彼岸”。同窟另有王思业造像题记云：“大唐太州郑县王思业为太后、皇帝、一切众生及七世父母，今（并？）为亡女妙法造药师像一区并观音像一区，以思业患□得可，故造，今并成就。愿亡者托生西方，见存者无诸哉（灾）障。”<sup>[79]</sup>王思业造药师像虽有为亡者追福，但主要是因其“患□得可”，而祈求“见存者无诸哉障”。绘画方面，《历代名画记》卷三记载唐代东都洛阳昭成寺有药师经变“香炉两头净土变、药师变。程逊画”<sup>[80]</sup>。

## （二）敦煌的药师信仰

南北朝时，敦煌地区的药师信仰反映在文献上有几件写经及写经题记：

日本五岛美术馆藏有永熙二年（533年）五月元荣写《大方等



《大集经》卷二题记，题记中提到：

“大代大魏永熙二年五月七日……仰为比（毗）沙门天王敬造《大集》一部十卷，《法华》一部十卷，《维摩》一部三卷，《药师》一部一卷，合廿四卷。观天王成佛，弟子所患永除，四体休宁，所愿如是。”<sup>[81]</sup>

S. 4415 同年七月元荣写《大般涅槃经》卷三一，题记云：

“大代大魏永熙二年七月十五日……东阳王元太荣，敬造《涅槃》、《法华》、《大云》、《贤愚》、《观佛三昧》、《地持》、《金光明》、《维摩》、《药师》各一部，合一百卷，仰为比（毗）沙门天王。愿弟子所患永除，四体休宁。所愿如是。”

元荣两次的写经都是为了“所患永除，四体休宁”，求境内平安，无诸疾苦，他将写经作为消灾祈福的方法。

日本书道博物馆藏西魏大统二年（536年）比丘尼建晖写《大般涅槃经》卷一六题记中提到，此次写经共写8部不同的经，其中有《药师经》1部，写经所愿为“因此微福，使得虽女身后成男子，法界众生，一时成佛”<sup>[82]</sup>。该博物馆另藏552年辛兴升写《法华经》卷四，题记言：

“弟子兴升，国遣使向突贵，儿女在东。即率单情，咸（减）割身之余，为七世父母、所生父母、妻子亲眷，敬写《法华经》一部，《无量寿》一部，《药师》一部，《护身命经》一部。愿持之功，一豪之善，使弟子超缠群俗……又愿弟子儿女相见，现家眷兄弟知识子侄中表，普及弟子兴升儿女得还家，庆会值佛闻法，含生等同斯契。”<sup>[83]</sup>

辛兴升写经所愿，除了“得道成佛”，主要是希望“儿女得还家”，着重在现世愿求方面。

S. 1945 为保定五年（565年）比丘洪珍写《涅槃经》卷一一，题记提到另写《药师经》等经，所愿为“评（凭）谥兹福，普为尽法，一切众生，用纸十八张，登弥勒初会，一时□（成）佛”。

以上北朝写《药师经》者包括比丘、比丘尼和在家信众，僧尼

的发愿文偏重在修行的层面，没有特别为现生利益写经，信众写经则较注重现世的功利性。

隋代敦煌文献中关于药师信仰的资料有：日本三井八郎右卫门家藏开皇三年（583年）宋绍演读《华严经》卷四六之题记：

“大隋开皇三年岁在癸卯五月十五日，武侯帅都督前治会稽县令宋绍演，因遭母丧，亭（停）私治服，发愿读《华严经》一部，《大集经》一部，《法华经》一部，《金光明经》一部，《仁王经》一部，《药师经》卅九遍。愿国主兴隆，八表归一，兵甲休息。又愿亡父母托生西方天寿国，常闻正法。己身福庆从心，遇善知识。家眷大小康休，一切含生，普蒙斯愿。”<sup>[84]</sup>

宋绍演同样内容的读经题记，还见于同年五月二十八日所读 S. 3935《大集经》卷一八及 B. 1125《大集经》卷二六的题记。此2件所题的读经者为宋绍，依内容及日期，应是宋绍演无误。唯此2题记只言读《药师经》1部，不是读49遍。

北大图书馆藏仁寿四年（604年）楹维珍为亡父写《优婆塞戒经》卷二题记提到，此次写经共写7部，其中有《灌顶经》1部，另又“造观世音像一躯，造四十九尺神幡一口。所造功德为法界众生，一时成佛”<sup>[85]</sup>。题记之“造四十九尺神幡”应是出自《药师经》“续命法”的典故。“续命法”所言的燃灯造幡是为生者延寿除难之法，因此，楹维珍所造神幡含有为生者作功德及祈福的意味。

这些题记记载的是同时读或写多部经典，可以看出《药师经》是当时作功德常写的经典之一。

唐代敦煌文献中诸多《药师经》写本中，有几件具有明确的日期：

日本书道博物馆藏武德二年（619年）比丘惠达所写《药师琉璃光如来本愿功德经》题记云：“比丘惠达为七世师僧父母虔造《药师琉璃光经》一部。因此微福，愿使游神净土，逮及法界众生一齐成佛。大唐开国武德二年四月八日。”<sup>[86]</sup>

日本藏贞观二十三年（649年）邓元授持《佛说药师琉璃光

经》，题记云：“贞观二十三年八月十五日，佛弟子邓元授持”<sup>[87]</sup>。

P. 2900 上元二年（675 或 761 年）索八娘写《药师经》，题记云：“上元二年十一月廿七日，弟子女人索八娘为难月，愿无诸苦恼，分难平安。”

S. 5005 证圣元年（695 年）郭行信写《药师经》1 卷，题记：“大周证圣元年四月十八日，清信佛弟子敦行信敬写。”

S. 2616 广德二年（764 年）贾崇俊写《药师经》，题记云：“弟子贾崇俊愿平安，广德二年十二月十五日发心写《药师经》一卷。”

唐代的写本多是专写《药师经》，与隋代以前多部经典同时抄写的情形不同，反映了唐代的信众有较明确的药师信仰。信众写《药师经》多是为自身祈求平安，充分体现了药师信仰的特性。

## 二、药师净土变的分布与内容

### （一）药师净土变的分布

敦煌的药师经变始见于隋代，现存有 4 铺隋代药师经变，分别在 394、417、433、436 窟。另 302 窟南壁前部画有一立佛二菩萨说法图，立佛左手持钵，说法图东侧毁损，无法得知佛右手是否有持物。依唐代药师图像来比定，此说法图应为药师说法图。

敦煌的药师佛形象特征主要是执锡杖、持钵，分辨药师佛单尊造像及说法图的依据即是以佛像的手持物而定。药师佛执锡杖和持钵的依据不详，4 部《药师经》译本中均无药师手持物的内容，不空译《药师如来念诵仪轨》云：“如来左手令执药器，亦名无价珠，右手令作结三界印”<sup>[88]</sup>。仪轨言“药器”又称“无价珠”，并非“钵”的形状。日本高野山真别处圆通寺藏本《图像抄》卷二图像 14 “药师如来”条目下曰：“又有唐本，持钵、锡杖。或左手持钵，其钵十二角，右手作施无畏。”<sup>[89]</sup>所言“唐本”不知为何。目前所能查到与药师佛相关的经典和仪轨，都没有提到药师佛手持锡杖和

钵器。如《药师经》卷上、卷下所出像，为药师佛的合股在坐土像。

隋代的4铺药师经变主尊均为结跏趺坐，或作说法印，或是禅定印，手中皆无持物。经变构图简单，采左右对称，分别由日曜菩萨（隋本译为日光菩萨，唐二译本为日光遍照菩萨）和月净菩萨（隋本译为月光菩萨，唐二译本为月光遍照菩萨）、三胁侍、八大菩萨、十二药叉、灯轮、神幡等图像构成。4铺经变的内容不尽相同，但都有十二药叉。十二药叉又称为十二神王（晋译本）、十三夜叉大将（隋译本）、十二药叉大将（玄奘和义净译本）。唐代药师经变的构图与西方净土变很相似，且主尊不一定有手持物，判别药师经变的依据主要就是经变中的十二药叉图像。玄奘译本的十二药叉为宫毗罗大将毗、伐折罗大将、迷企罗大将、安底罗大将、频伽罗大将、珊底罗大将、因达罗大将、波夷罗大将、摩虎罗大将、真达罗大将、招杜罗大将、毗羯罗大将。<sup>[90]</sup>十二药叉的名称历代译本各有不同的音译，他们是《药师经》的护法者，“能令修持《药师经》者灾难解除，所求愿满。”

隋代的4铺药师经变除394窟（绘于东壁门上）外，其他3窟都绘有弥勒上生经变与之相邻或对应：417窟药师经变绘在窟顶后部平顶下半部，上半部绘弥勒经变；433窟药师经变绘于窟顶前部人字坡东坡，弥勒经变绘在后部平顶。436窟药师经变绘于人字坡东坡，弥勒经变绘于西坡。这几铺药师经变的对应或相关位置，均是弥勒经变，且经变都是绘在窟顶。

唐代开始，药师经变构图已不再是说法图的形式，而是类似西方净土变那种复杂、华丽的净土庄严图像。诚如《药师经》所言的药师净土是：“琉璃为地，金绳界道，城阙宫阁，轩窗罗网，皆七宝成，亦如西方极乐世界，功德庄严等无差别。”<sup>[91]</sup>既是与西方极乐世界等无差别，所以药师净土变亦包括了宝楼、宝树、宝池、莲花、七宝地、不鼓自鸣、乐伎等西方净土的图像。唐代药师经变的位置从隋代的窟顶移到两侧壁及东壁，与之搭配在对壁或相对位置的几乎全是西方净土变。这种组合在初唐220窟形成后，一直是敦

煌净土经变组合的固定模式，显示出药师净土和西方净土的密切关系，两者有着同等重要的地位。

初唐的药师经变仅 220 窟北壁 1 铺，盛唐有 148、214 窟 2 铺，中唐有 23 铺（包括西千佛洞第 18 窟 1 铺），晚唐有 32 铺（包括榆林第 30 窟 1 铺），五代有 32 铺（包括榆林窟），宋代有 9 铺，西夏有 10 铺（包括榆林第 29 窟、东千佛洞第 2 窟和五个庙第 3 窟）。<sup>[92]</sup>这 109 铺药师净土变中，同时绘有西方净土变的洞窟有：

初唐 1 窟：220 窟。

盛唐 1 窟：148 窟。

中唐 22 窟：92、112、134、154、159、180、200、202、231、236、237、238、240、358、359、360、361、369、370、386、471 窟、西千佛洞第 18 窟。

晚唐 26 窟：8、12、18、20、85、107、128、132、138、141、144、145、147、150、156、160、167、173、177、192、196、227、232、337、343、473 窟。

五代 19 窟：5、6、22、61、98、100、108、146、205、334、446、468 窟、榆林 12、16、19、33、34、36、38 窟。

宋代 8 窟：7、15、55、76、118、449、452、454 窟。

西夏 7 窟：88、164、235、400、418 窟、榆林 29、东千 2 窟。

这些两方净土皆有的洞窟中，除中唐 154 窟、五代 446 窟、西夏 235 窟 3 窟外，其他洞窟的西方净土变和东方净土变皆画在直接相对的位置。

## （二）十二大愿与九横死

初唐 220 窟北壁的药师经变为药师七佛图像。敦煌以药师七佛为主尊的药师经变仅此 1 铺，其他时代的药师净土变大致可分为 3 类：

第一类：中心为类似西方净土庄严相的说法会，两侧各绘“十二大愿”、“九横死”。

第二类：中心为净土庄严相，下方屏风画绘“十二大愿”、“九

横死”。

第三类：只有净土庄严相，无“十二大愿”、“九横死”。晚唐、五代的药师净土变以此类构图居多。

另外，中唐、晚唐洞窟的西壁龕壁常单独绘有“十二大愿”及“九横死”的图像，如中唐 159、200 窟和晚唐 93、156 窟。只绘“十二大愿”的有中唐 369、468 窟和晚唐 54、145 窟。只绘“九横死”的有中唐 154、222、358、359、471、475 窟。“十二大愿”和“九横死”可以说是药师净土变的重点。

“十二大愿”为药师佛在因地修行时所发的 12 个救度众生之愿望，玄奘译本的“十二大愿”如下：<sup>[93]</sup>

第一大愿：愿我来世得阿耨多罗三藐三菩提时，自身光明炽然，照耀无量无数无边世界，以三十二大丈夫相，八十随好庄严其身，令一切有情如我无异。

第二大愿：愿我来世得菩提时，身如琉璃，内外明彻，净无瑕秽，光明广大功德巍巍，身善安住。焰网庄严过于日月，幽冥众生悉蒙开晓，随意所趣作诸事业。

第三大愿：愿我来世得菩提时，以无量无边智能方便，令诸有情皆得无尽，所受用物，莫令众生有所乏少。

第四大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情行邪道者，悉令安住菩提道中。若行声闻独觉乘者，皆以大乘而安立之。

第五大愿：愿我来世得菩提时，若有无量无边有情，于我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒，具三聚戒。设有毁犯，闻我名已，还得清净不堕恶趣。

第六大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情其身下劣，诸根不具，丑陋顽愚，盲聋暗哑，挛跛背傴，白癞癫狂，种种病苦，闻我名已，一切皆得端正黠慧，诸根完具，无诸疾苦。

第七大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫穷多苦，我之名号一经其耳，众病悉得除，身心安乐，家属资具悉皆丰足，乃至证得无上菩提。

第八大愿：愿我来世得菩提时，若有女人，为女百恶之所逼恼，极生厌离，愿舍女身，闻我名已，一切皆得转女成男，具丈夫相，乃至证得无上菩提。

第九大愿：愿我来世得菩提时，令诸有情，出魔罟网，解脱一切外道缠缚。若堕种种恶见稠林，皆当引摄，置于正见，渐令修习诸菩萨行，速证无上正等菩提。

第十大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，王法所录，縲缚鞭撻，系闭牢狱，或当刑戮及余无量灾难凌辱，悲愁煎迫，身心受苦。若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。

第十一大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，饥渴所恼，为求食故造诸恶业，得闻我名，专念受持。我当先以上妙饮食饱足其身，后以法味，毕竟安乐而建立之。

第十二大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，贫无衣服，蚊虻寒热昼夜逼恼，若闻我名，专念受持，如其所好，即得种种上妙衣服，亦得一切宝庄严具，华鬘涂香，鼓乐众伎，随心所玩皆令满足。

药师佛“十二大愿”的重点主要是在解决人世间的各种烦恼困难，这也是整部《药师经》反复强调的内容。而人世最大的灾难莫过于“九横死”，即9种死于非命的遭遇，药师净土变中的另一个题材便是“九横死”。玄奘译本的“九横死”为：

“有诸有情，得病虽轻，然无医药及看病者，设复遇医，授以非药，实不应死而便横死。又信世间邪魔外道，妖孽之师，妄说祸福，便生恐动，心不自正，卜问觅祸，杀种种众生，解奏神明，呼诸魍魎，请乞福佑，欲冀延年，终不能得，愚痴迷惑，信邪倒见，遂令横死，入于地狱，无有出期，是名初横。二者横被王法之所诛戮。三者畋猎嬉戏，耽淫嗜酒，放逸无度，横为非人，夺其精气。四者横为火焚。五者横为水溺。六者横为种种恶兽所噉。七者横堕山崖。八者横为毒药，厌祷咒咀，起尸鬼等之所中害。九者饥渴所困，不得饮食而便横死。是为如来略说横死有此九种。”<sup>[94]</sup>

为了避免“九横死”，故要“造续命幡灯，修诸福德。以修福故，尽其寿命，不经苦患”。《药师经》所提供的诸多解难增福方法中，最突出的就是造幡、燃灯供养法。虽然幡、灯供养不是《药师经》所独有的，但经中描述了幡和灯的具体规格，并赋予它们续命消灾值福的功德，使幡和灯成为《药师经》的特点，是故药师净土变中常见有长幡和灯轮的图像。

### 三、西方净土变与药师净土变对置的原因及其运作——以第 220、148 窟为例

#### (一) 两方净土变对置的原因

西方净土变在初唐出现时，曾与弥勒、观音等经变搭配；药师经变在隋代也曾与弥勒经变搭配。弥勒净土虽受诸师推崇，但其净土位于欲界第四天的兜率天，是属于三界的范围。<sup>[95]</sup>药师净土是横超三界，与弥陀净土同等地地位的佛土，且其佛土“如西方极乐世界，功德庄严等无差别”。在佛土层级上，两方净土不相上下，一在东一在西。至于与现实人生息息相关的观世音信仰，虽受广大群众的欢迎，但观世音是菩萨位阶，又无明显观世音净土可往生。药师信仰关注的是人们生老病死的问题，药师佛有着类似观世音的济世思想，亦能作为众生苦难烦恼的依靠。两种信仰有重叠性，但药师佛在层次上是最高的佛位，又有专属的佛国净土。

因此，这些因素最终决定了以药师净土变取代其他经变，形成与西方净土搭配的固定结构。在义理层面上，是以西方净土和东方净土代表十方，来表示佛教的宇宙空间观；在信仰层面上，是以阿弥陀佛信仰作为未来生命的归投者，以药师信仰作为现世安乐的依赖者。这样的组合不但符合佛教的十方佛土思想，又满足了众生生死两面的需要，所以能够历经整个唐、宋、五代至西夏的敦煌，甚至后世寺院三身佛的组合亦多是以释迦佛为中心，搭配阿弥陀佛与药师佛。



## (二) 两方净土变组合的应用

### 1. 第220窟

形成西方净土变与药师净土变直接对应的肇始者是初唐220窟。220窟南壁为西方净土变，北壁的药师经变是七立佛图像，以药师七佛为主尊的构图不见于其他洞窟的药师经变。敦煌有药师七佛的造像如盛唐166窟南壁及中唐155窟西壁龕顶所绘的药师七佛，另有365窟的主尊为药师七佛塑像，但属于经变形式的药师七佛仅220窟一铺。220窟药师经变的构图虽为特例，却具有“创造性”的意义，因为洞窟两侧壁造像结构所传递的思想，是以药师信仰来祈求现实安乐，以西方净土作为终极归宿，立下后世追求生亡两利功德的先例。

220窟主室长（进深）5.3米，宽5.6米，高5米（图19）。<sup>[96]</sup>覆斗形顶，西壁开一龕，龕内唐塑一佛、二弟子、二菩萨（清修）。龕顶画说法图一铺（残），飞天六身。龕内佛光两侧各画二弟子，南、北各画佛一身、菩萨一身、弟子二身。龕外南侧画普贤变，北侧画文殊变。窟顶藻井宋画莲花团龙井心，四坡宋画十方佛赴会图及千佛，底层露出初唐千佛。南壁画西方净土变，北壁画药师经变，东壁门上画三身说法佛，中间倚坐佛下画男女供养人各一身，供养人之间有贞观十六年愿文题榜一方。门南画维摩诘，门北画文殊。

北壁药师经变中心画七尊佛立于平台，七佛手势各不同，有的手持钵、数珠等，七佛分别站在莲台上，顶上各有一华盖，华盖后画双树，佛与佛间画一菩萨，共有八尊菩萨。平台左、右侧各画菩萨数身、药叉神将六位。地面以点状图案表现东方净土的琉璃地，琉璃地前有莲池，池中莲花数朵。下段平台上画三座灯台，中间灯台为楼阁形式，两侧为灯轮状。灯台周围画四身舞伎在圆毯上，两旁各画乐伎一组（图20）。

南壁西方净土变分为三段，上段虚空中画带有飘带的乐器数件，十组一佛二菩萨乘云飞来，间有四座宝幢。中段为一大宝池，

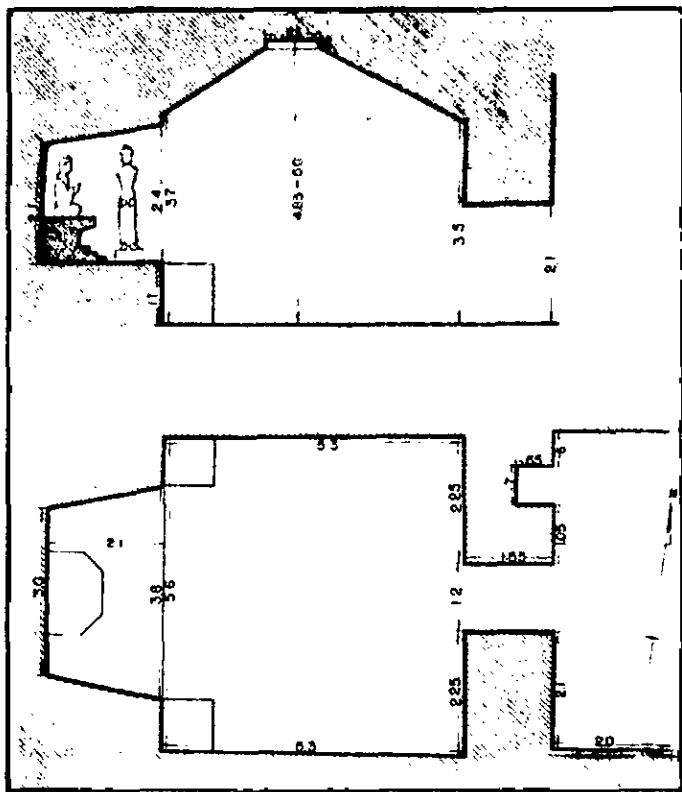


图 19 220 窟平剖面图

池中央宝树下为阿弥陀佛结跏趺坐，手结说法印，两旁各有一菩萨立于莲花上，右侧菩萨左手持宝瓶，左侧菩萨左手持一植物。立菩萨稍后各有一大菩萨坐于莲花上，大菩萨旁有众菩萨围坐。宝池两侧边各有一楼阁，楼阁上下角各画一立佛及诸菩萨。宝池正下方有一莲茎，向左右伸出分枝，右四左五共有九枝莲花，莲上有化生，代表九品往生。下段为宝地，宝池与宝地衔接处有一块拼花砖样的宝台，上有孔雀、共命鸟、鸚鵡、白鹤。宝台前有两身舞伎立于圆毯，左右各一组乐伎。



图 20 220 窟北壁药师经变

220 窟是敦煌翟氏家族的家窟，甬道南、北各有一方五代翟奉达的题记，依主室北壁药师经变中灯楼下方的题记：“贞观十六年岁次壬寅，奉为天云寺律师道弘法师”<sup>[97]</sup>，可知此铺完成于贞观十六年，这也确定了其所依据的经典是贞观十六年以前的《药师经》。贞观以前的译本现存晋译本和隋译本，其中只有隋译本提到药师七佛，故 220 窟药师经变应是依据隋译本《佛说药师如来本愿经》而制定的。宁强认为此药师经变主要表现的是供养药师佛的仪式。<sup>[98]</sup>在隋译本有云：“若有患人欲脱重病。……应造七躯彼如来像，一一像前各置七灯，一一灯量大如车轮，或复乃至四十九日，光明不绝。当造五色彩幡，长四十九尺。”<sup>[99]</sup>经中所言造药师七佛是为脱病苦，依药师信仰的特色，此经变确实可沿用为消灾祈福仪式的造像。

220窟为初唐大型洞窟，西壁佛龕高1.1米，塑像间所围成的空间足以摆置供养物，这些基本条件符合220窟作为仪式性的修行场所之需。以其家窟的性质来考量，最能达到实际运用的石窟寺功能就是荐祖、祈福。南壁西方净土变作为净土行仪的礼拜对象，可以经变为对象，实行净土礼忏法来为祖先作超荐追福的仪式，同时生者亦可借此忏除罪障，为将来往生的归宿作准备；北壁药师经变可作为药师行仪的供养对象，以祈求现世除病苦，离灾难，增福延寿等目的。

## 2. 第148窟

真正如西方净土变一样“等无差别”的药师净土变是148窟所创立的。148窟是横长方形涅槃窟，为盛唐时期的大型窟（图21、图22<sup>[100]</sup>）。148窟的药师净土变不但开创敦煌药师净土变的新构图，其规模也是敦煌最大的一幅。此药师净土变绘于东壁门北，与门南的西方净土变相对应。148窟的药师净土变包括了《药师经》主要的内容，整铺构图类似“中堂式”的西方净土变，中间绘药师净土庄严相，左侧（北侧）条幅中画十二大愿，右侧（南侧）条幅中画九横死、供养药师佛、斋僧、燃灯、长幡等。净土庄严相的上部绘有数件系着彩带的乐器飘浮，一佛二菩萨或二弟子坐祥云上，下有楼阁、回廊。中段平台上绘药师佛居中结跏趺坐，手无药钵和锡杖，两旁各画一大菩萨及众菩萨、弟子围坐。下段中间绘二舞伎，下有两只迦陵频伽鸟，舞伎左右及左右下侧各有两组乐伎，乐伎后方平台上各绘一坐佛、众菩萨与六药叉神将。平台间的水池中有莲花及莲花化生数身（图23）。

左侧条幅十二大愿，自上而下共画12组小说法图，每组旁有榜题说明。右侧条幅自上而下画9组画面为九横死，亦有9条榜题，九横死下画斋僧等图像。每条榜题均存若干字，经公维章比对，榜题应是出于玄奘译本。主尊药师佛的华盖上方光中还有一方榜题，内容为义净译本的咒语。<sup>[101]</sup>

148窟的西方净土变与门北的药师净土变之格局基本相同，中

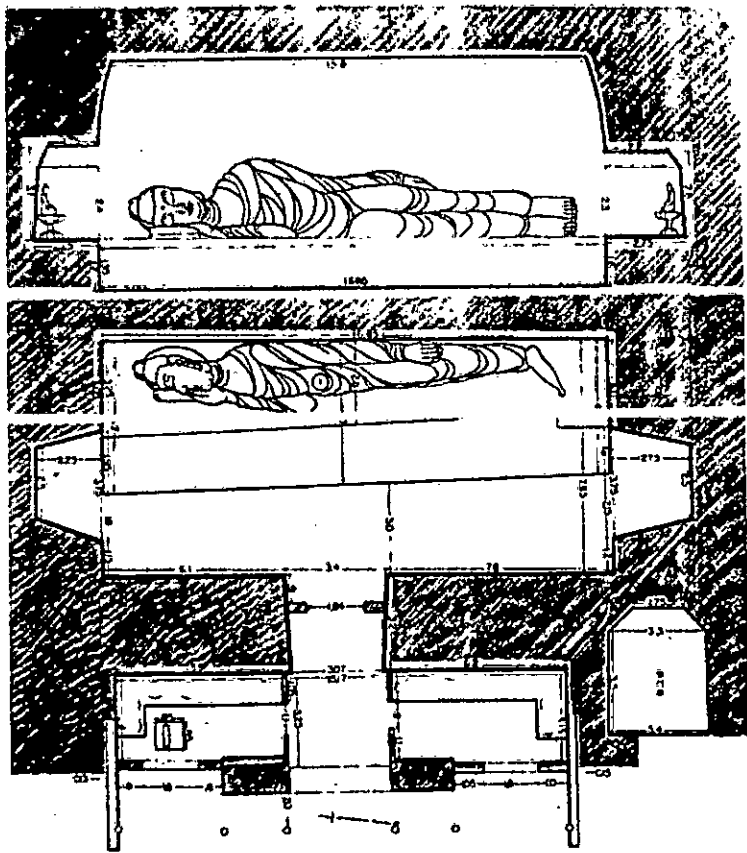


图 21 148窟平面图

间为净土庄严相，两旁条幅画，左侧条幅自下而上画未生怨，共6个节，8方榜题；右侧条幅自上至下画十六观中的前十三观。净土庄严相的上部虚空中画各种乐器，不鼓自鸣，11组一佛二菩萨或一佛二菩萨二弟子乘坐祥云上，其中10组有榜题，据伯希和所记内容，<sup>[102]</sup>这些榜题是《阿弥陀经》所言的六方佛，表现的是“六方护念”赞叹阿弥陀佛不可思议的功德。六方佛下有楼阁及回廊。

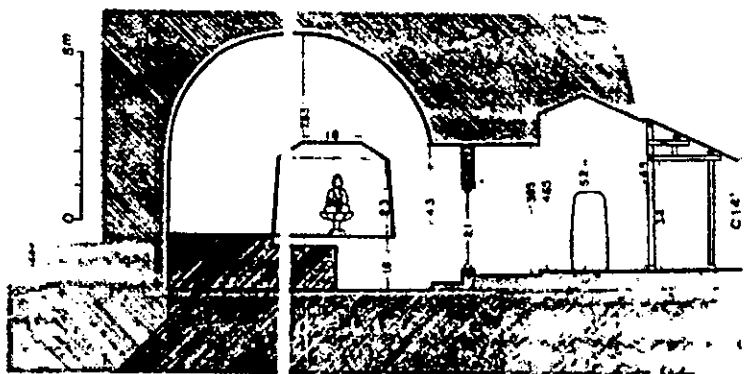


图 22 148窟剖面图



图 23 148窟药师净土变

中段中央平台上阿弥陀佛结跏趺坐，佛左侧坐观世音菩萨，头戴化佛冠，右为戴宝瓶冠的大势至菩萨，西方三圣间有诸菩萨围坐。下

段分两进，第二进有五座平台，中间平台有二舞伎，两旁平台各有一组乐伎，共四组乐伎。第一进为左右两座平台，平台上各坐一佛及诸菩萨。极乐世界的众鸟分布在净土庄严相的各处，有迦陵频伽、白鹤、鸚鵡、鸳鸯等。在平台间穿流的水池中画有莲花数朵，下部水池中有莲花化生及四朵大莲花，莲花化生有九品往生的榜题（图 24）。



图 24 148 窟观无量寿经变

148 窟经变组成复杂，除了东、西方净土变，还有西壁的涅槃经变、南壁的弥勒经变、北壁的天请问经变、甬道的报恩经变及三种密教观音经变。但以药师净土变作为现实救济，以西方净土变作为终极归宿的原则仍不变。尤其是 148 窟的开凿时间，正逢吐蕃进攻敦煌前，<sup>[103]</sup>对于战争即将带来的伤亡、苦厄与不安，使得生者迫切需要平安免难的保证以及超荐亡者的佛事。148 窟东、西方净土变配合相关仪式的进行，正符合当时人民的需求。

### (三) 药师忏仪

药师佛有关的忏法行仪，早在南朝时已经实行了，陈文帝曾设有药师斋忏的法会，其所撰的《药师斋忏文》云：

“今谨依经教，于某处建如干僧如干日药师斋忏。现前大众，至心敬礼本师释迦如来，礼药师如来。慈悲广覆，不乖本愿，不弃世间，兴四等云，降六度雨，灭生死火，除烦恼箭。十方世界，若轮灯而明朗；七百鬼神，寻结缕而应讣。障逐香然，灾无复有，命随幡续，渐登常住。游甚深之法性，人无等之正觉，行愿圆满如药师如来。”<sup>[104]</sup>

忏文最后虽将斋忏法会功德归结到修行成佛，但主要目的还是为了祈福消灾。唐肃宗于至德二年（757年）令元皎置药师道场，亦是为国祈福，但两者都无具体仪轨传世。目前可见唐代的药师仪轨为不空、金刚智及一行的密教仪轨，另有敦煌文献、北大 D180《药师道场坛法》和 B. 8719V（水 8）《药师道场》。北大 D180 写本是简要的药师仪轨，内容如下：

1. 药师道场坛法。坛与寻常观音道
2. 场坛一般，坛上用莲花留（？）七只，香炉
3. 五枚，圣僧座五，铺子、番（幡）子五口。
4. 中心置药师像，领座衣一件，钱四
5. 百九十，米四十九升。当坛像前
6. 置七层灯轮，然四十九盏无明
7. 昼夜灯，须不绝。其灯葵油，于□点。
8. 用五色番（幡）一口，长四十九尺，结
9. 线放生，逐日转《药师经》一七遍，每时行道四十
10. 九匝，念药师留（璫）离（璃）光佛，每人各四口
11. 余者和声礼偈子，十二拜。若能
12. 依法，无愿不从。黄昏寅朝□宝，余四时礼七佛。

仪轨中的诵经、行道、念佛、礼拜是一般忏法较常行的程序，燃灯、造幡、结线、放生则是药师行仪的特色。坛场的布置与“寻



常观音道场坛一般”，应是取观音道场和药师道场性质相似的原因，但不知所谓观音道场坛为何。念佛后是“和声礼偈子，十二拜”，所言偈子和十二拜亦不知为何。写本很简要，可能是常行的法会，所以省略许多程序的内容。另一件写本 B. 8719V《药师道场》是以偈子和礼拜为主，共有 12 偈，其形式摘录如下：

1. 药师道场
2. 千光照耀苦众生，三十二相于佛身。速疾成就如
3. 斯愿。斯愿救众生，敬礼药师琉璃光佛。
4. 出□困厄苦众生，净除罪网证佛身。速疾
5. 成就如斯愿。云云。
6. 邪心颠倒苦众生，皆成正觉证佛身。云云。
7. 盲聋音哑苦众生，皆成□□证佛身。云云。

第 1 偈的礼拜后，其他 11 偈皆省略“敬礼药师琉璃光佛”等句子，而以“云云”代替之。B. 8719V 没有坛场的布置说明，而北大 D180 省略偈子和礼拜内容，两个写本正好可以互为补充。

B. 8719V 提到“至心忏悔。我等自从无量劫，久处轮回五浊中，尘沙业障被系缠，有幸得逢微妙法，过去无明宿怨对，六时行道灭灾殃”。此行仪含有忏悔程序，又有礼拜、发愿、回向、赞叹等内容，应是一种药师忏法。这 2 号写本成立年代都不清楚，但可知药师道场的布置一定有燃灯和五色幡。若依仪轨规定，要燃 49 盏灯和造 49 尺五色幡，所需空间要有相当的规模，则 148 窟的空间足以行此忏法，另外晚唐、五代等大型窟也都适合实行药师忏法。不过坛场布置有时并没有严格依照经典或仪轨规定的尺寸置幡，在 B. 8719V 只提到“神番（幡）五色随风转”，没有说要置 49 尺幡，如此一来，幡的长度就有很大的弹性，因此，只要造适合道场空间的五色幡即可。

造药师像、写《药师经》或造 49 尺神幡的功德有为亡者追福的例子，但多数围绕药师佛所作的功德是以生者现实的利益为主。尤其在药师净土变与西方净土变相对应搭配时，所凸显的即是药师

信仰济世延寿的特质，而非为亡者追福。后世行仪专以药师佛为现世消灾增福的法门主，少见以药师法会作为荐亡用途。大凡与荐亡佛事有关，或为生者将来终极归宿祈求功德，多是透过西方净土行仪来实行。

## 第四节 西方净土变与天请问经变的交涉

### 一、天请问经变的性质及其分布

#### (一) 关于天请问经变的几个问题

西方净土变和药师净土变的对应搭配是中唐以后的定式。经研究发现在这些西方净土变和药师净土变对应的石窟侧壁，出现许多六道性质的经变。所谓六道性质的经变是指众生居处地为非佛国净土的经变。在敦煌石窟的众多经变中，若以经变名称来分，则天请问经变、思益梵天所问经变是属于天道的范围；报恩经变、报父母恩重经变是属于人道的思想。另外，佛顶尊胜陀罗尼经变因经文内容为佛陀教导天众离三恶道之法，故也属于天道经变之列。这些六道性质经变出现在石窟中是有意的，诚如 P. 2762《张淮深佛事功德记》提到：“……龕内塑释迦牟尼像并事（侍）从一铺，四壁图诸经变相一十六铺。参罗万象，表化迹之多门；摄相归真，总三身而无异；方太室内，化尽十方，一窟之中，宛然三界。……”P. 2762 功德记所指的洞窟是第 94 窟。<sup>[105]</sup>“三界”是六道众生所居之处，所以“一窟之中，宛然三界”是把佛国净地设计成类似三界的构图，即该窟有非佛国净土的图像。94 窟张淮深时期所画的 16 铺经变全为后代壁画所覆盖，据 94 窟造窟功德记 P. 3720《张淮深造窟功德碑》的描述，<sup>[106]</sup>笔者以为 94 窟属于三界内，且与本文有

关的经变有报恩经变、天请问经变、佛顶尊胜陀罗尼经变等，<sup>[107]</sup>窟内其他的净土变是超出三界的十方佛国净土，还有几铺经变是无居处性，义理性较强的，如楞伽经变等。天道和人道是属于六道中之善道，这类题材进入石窟主要的壁面，说明了人们对六道图像功能的重视与需要。

寺庙殿堂本是代表佛菩萨等圣者之居处，加入孝亲思想浓厚的报恩经变、父母恩重经变，可以理解为佛教中国化后，与儒家孝道伦理融合的表现。那么天请问经变和思益梵天所问经变进入石窟寺的意义为何呢？它和本文的主题西方净土又有什么关系呢？因为天请问经变比思益梵天所问经变出现得早，数量也较多，所以本节以天请问经变为主来探讨这些问题。

《天请问经》为玄奘于贞观二十三年（649年）所译，经文约六百字，内容是以天问佛的方式，九问九答来阐释佛教几个基本的教义。《天请问经》经文中只有佛和天的对答，并无故事情节或天宫景观等可以入画的题材，但在天请问经变的构图里，一般在上层画有天宫，其下是以佛为中心，围绕诸多菩萨、弟子、天众等的说法会，甚至在说法会中画有舞伎和乐伎等欢娱场面。这种说法会和净土变的构图形式很类似，用以判别为天请问经变的依据，是在说法会的左右或下方所画的几组天神向佛请问法的小画面（图25）。

王惠民认为敦煌天请问经变的流行和唯识宗势力强大有关，另一原因是“经中把人们心目中至高无上的‘天’，说成向佛请教问题的普通一神，从而抬高了佛的地位”<sup>[108]</sup>。所以它们在石窟中频频出现。事实上，依佛教的理论，天道虽是善趣，但仍是六道之一，天神在寿命尽时，依旧会堕入生死轮回。在佛教徒心中，天的地位是远远不及佛和菩萨的。所以天请问经变出现在以佛为最尊的佛教殿堂中，不可能是意图抬高原本就超越天众的佛之地位。

至于唯识宗势力强大的问题，唯识宗所宗的教义浩繁，若是



图 25 148 窟天请问经变

取其义理来看,《天请问经》虽有唯识宗人作疏,<sup>[109]</sup>但此经并非该宗所依之主要经典,<sup>[110]</sup>也没有明显的唯识学色彩。若是取其教化作用,认为该经弥补唯识宗教义过于高深之失,宣传了佛教最基本的一些知识,因而能在当时流行,并在敦煌留下经变多铺。<sup>[111]</sup>则对位于高处的天请问经变和假设用来宣传教化(讲经)用的经变榜题,就无法归入这个推论,如首次出现的 148 窟天请问经变是画在北壁盪顶帐形龕龕上,帐形龕龕顶高约四米;大型窟如五代 61 窟、146 窟的部分经变榜题是画在和说法会齐高的两旁位置,壁画高度在 5~6 米。<sup>[112]</sup>由于这种高度是很难看清楚经变及榜题内容,因此经变作为宣传教化的功能不大。再者,《天请问经》的敦煌写本有二十余件,若是取其经文写本数量作为经变流行的证明,则无法解释同样只有教义无故事情节的《金刚经》写本远远多于《天请问经》写本,但敦煌金刚经变的数量却只有天请问经变的一半。<sup>[113]</sup>

295

## (二) 天请问经变的属性及其分布

石窟设计的原意,除了有其义理思想的背景,还有其实用性的考量层面。既然从宗派教化及写本数量的角度无法完全说明天请问经变流行的原因,笔者以为可以从经变的属性和实用性来探讨这个

问题。这里先就经变的属性来讨论。

首先，研究发现现存的天请问经变、思益梵天所问经变几乎都是出现于西方净土变和药师净土变相互对置的洞窟中。为了对这几种种经变有整体性的概念，以下据《敦煌石窟内容总录》整理出在东、西方净土变搭配组合的石窟中，天请问经变和思益梵天所问经变的分布情形：<sup>[114]</sup>

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
盛唐	148	涅槃经变	◎弥勒经变 (龕上)	天请问经变 (龕上)	药师净土变 西方净土变	甬道： 报恩 经变
中唐	154		金光明经变 药师净土变 法华经变 弥勒经变	西方净土变 报恩经变	金光明经变 天请问经变 金刚经变	
	159		法华经变 西方净土变 ◎弥勒经变	华严经变 药师净土变 天请问经变	维摩诘经变	
	231		西方净土变 法华经变 天请问经变	药师净土变 华严经变 ◎弥勒经变	报恩经变 维摩诘经变	
	237		法华经变 西方净土变 ◎弥勒经变	华严经变 药师净土变 天请问经变	维摩诘经变	

续表

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
	240	弥勒经变	西方净土变 天请问经变	药师净土变 ◎金刚经变		
	358		西方净土变 ◎弥勒经变	药师净土变 天请问经变		
	360		释迦曼荼罗 西方净土变 ◎弥勒经变	千手钵文殊变 药师净土变 天请问经变	维摩诘经变	
	386		西方净土变 ◎弥勒经变	药师净土变 天请问经变		
晚唐	12		法华经变 西方净土变 ◎弥勒经变	华严经变 药师净土变 天请问经变	维摩诘经变 报恩经变	
	85	劳度叉斗圣	金刚经变 西方净土变 ※报恩经变	密严经变 药师净土变 思益梵 天问经变	维摩诘经变 金光明经变	窟顶： 弥勒 经变 法华 经变 楞伽 经变 华严 经变

续表

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
	107		药师净土变 天请问经变	西方净土变 ◎弥勒经变		
	128		药师净土变 天请问经变	西方净土变 ◎弥勒经变	观音经变	
	138		楞伽经变 金刚经变 西方净土变 法华经变 天请问经变	金光明经变 报恩经变 药师净土变 华严经变 ◎弥勒经变	维摩经变 报恩经变	
	141		西方净土变 报恩经变	药师净土变 弥勒经变	天请问经变 ◎思益梵天问 经变	
	156		思益梵天问 经变 西方净土变 ◎金刚经变	※报恩经变 药师净土变 天请问经变	金光明经变 维摩诘经变	窟顶： 弥勒 经变 法华 经变 楞伽 经变 华严 经变
	192		西方净土变 ◎弥勒经变	药师净土变 天请问经变		
五代	5		◎弥勒经变 西方净土变 报恩经变	天请问经变 药师净土变 未知名经变	维摩诘经变	

续表

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
	61	五台山图	楞伽经变 ◎弥勒经变 西方净土变 法华经变 ※报恩经变	密严经变 天请问经变 药师净土变 华严经变 思益梵天问 经变	维摩诘经变	
	98	劳度叉斗圣	◎弥勒经变 西方净土变 法华经变 ※报恩经变	天请问经变 药师净土变 华严经变 思益梵天问 经变	维摩诘经变	
	100	※报恩经变 西方净土变 ◎弥勒经变	思益梵天问 经变 药师净土变 天请问经变	维摩诘经变		
	108	劳度叉斗圣	弥勒经变 西方净土变 法华经变 ※报恩经变	不知名经变 (全毁) 药师净土变 华严经变 思益梵天问 经变	维摩诘经变	
	146	劳度叉斗圣	◎弥勒经变 西方净土变 法华经变 ※报恩经变	天请问经变 药师净土变 华严经变 思益梵天问 经变	维摩诘经变	



续表

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
	205 前室	西方净土变 药师净土变	天请问经变	不知名经变 (残)		
	榆 16		药师净土变 ◎报恩经变	西方净土变 天请问经变	劳度叉斗圣 (正壁)	
	榆 19		西方净土变 天请问经变	药师净土变 ◎报恩经变	劳度叉斗圣 (正壁)	
	榆 34		◎思益梵天问 经变 药师净土变	天请问经变 西方净土变		
	榆 38	弥勒经变	药师净土变 ◎思益梵天问 经变	西方净土变 天请问经变		
宋代	7		药师净土变 ◎弥勒经变	西方净土变 天请问经变	维摩诘经变	
	55	劳度叉斗圣	观音经变 ※报恩经变 西方净土变 ◎弥勒经变	佛顶尊胜经变 思益梵天问 经变 药师净土变 天请问经变	金光明经变 密严经变	窟顶: 弥勒 经变 法华 经变 楞伽 经变 华严 经变

续表

时代	窟号	西壁	南壁	北壁	东壁	其他
	449		法华经变 西方净土变 天请问经变	华严经变 药师净土变 ◎弥勒经变	报恩经变 父母恩重经变	
	454	劳度叉斗圣	天请问经变 ※报恩经变  西方净土变 楞伽经变	◎佛顶尊胜 经变 思益梵天问 经变 药师净土变 梵网经变	维摩诘经变	窟顶： 弥勒 经变 法华 经变 见宝 塔品 华严 经变

注：表中◎表示天请问经变相对位置之经变；※表示思益梵天所问经变相对位置之经变。

从上表可以看到，天请问经变相对位置的经变有弥勒经变（20铺）、思益梵天所问经变（3铺）、佛顶尊胜陀罗尼经变（1铺）、报恩经变（2铺）、金刚经变（2铺），剩余2铺无明确的对应经变。<sup>[115]</sup>思益梵天所问经变的搭配有报恩经变（9铺）和天请问经变（3铺）2种组合。

天请问经变的相对位置以弥勒经变居绝大多数，思益梵天所问经变次之，这3种经变所依据的经典性质全然不同，若以义理思想的角度是无法解释这种组合的意义的。石窟中图像的搭配常反映出彼此相等的地位或属性，如西方净土变和东方净土变在方位上同是十方净土，法华经变和华严经变在义理层次上有相等的地位，文殊变和普贤变中2位菩萨同是华严会上的上首菩萨等。天请问经变在首次出现的148窟中是与弥勒经变对置，除少数例外，这2种经变

一直持续搭配至五代、宋。

弥勒净土虽为唯识宗人所推崇，但唯识宗的成立时间是在贞观十九年（645年）玄奘自印度返回中土以后的事，而且弥勒信仰和弥勒经变在敦煌地区早有其流行的传统，所以弥勒经变和天请问经变的搭配应与宗派思想无关。由于天请问经变和弥勒经变对应是较固定的组合模式，笔者就从地位或属性的方向来作探讨。

弥勒净土是佛教所推崇的净土之一，兜率天宫居于三界之内的六欲天，<sup>[116]</sup>尽管其土和其他净土一样庄严，但在空间坐标上它是位在三界内，不像其他净土是超出三界的佛土。唐代怀感在《释净土群疑论》卷四云：“言处者，兜率是娑婆秽土，欲界劣天。极乐是净土胜方，超众妙刹”<sup>[117]</sup>。另外，唐代道绰、迦才也曾著述比较西方净土和弥勒净土的优劣，其中兜率天宫处于欲界天的性质也是他们的论点之一。因此，在净土的位阶上，弥勒净土是属于天道中的净土。再看天请问经变的部分，《天请问经》经文并没有天国欢乐的场景和内容，它的构图却和大部分的净土变大同小异，又依前面的推论，天请问经变的出现和义理思想的关系不大。笔者以它和弥勒经变对置的规律性以及弥勒净土是处于三界内的兜率天之属性两点来推论，造窟者应该是取《天请问经》经题和主角天神来象征天国的意义，所以才在诸多净土变中选择同属天界的弥勒净土来搭配。这也解释了部分的天请问经变和思益梵天所问经变、佛顶尊胜陀罗尼经变搭配的原因。因为其他两种经变所依据的经典内容都是以天神为主角向佛问法的内容，都有天道思想的意涵。

## 二、天请问经变的功能及其与西方净土礼忏法的关系

### （一）荐亡思想与西方净土信仰的关系

依佛教的理论，天道仍有六道轮回之苦，是不究竟之途，天道的环境又以享乐为特色，难以闻法修行，所以一般不鼓励往生天道。那么代表天道的天请问经变出现在以佛菩萨为主的洞窟是何用

意？从经变的配置情形来看，天请问经变绝大多数是出现在东、西方净土变组合的洞窟，依这两方净土经变的实用性、天请问经变的天道属性以及世人实际的需求来分析，笔者以为天请问经变和荐亡追福的习俗有关。

佛教徒很重视荐亡追福功德，举凡写经、造像等都存在着为亡者作功德的目的，如前文所举隋代宋绍演因遭母丧而发愿读经回向“愿亡父母托生西方天寿国，常闻正法”。P. 2205 大业四年（608年）敦煌王海“奉为亡妣敬造《涅槃》、《法华》、《方广经》各一部。以兹胜业，奉福尊灵，愿超越三途，登临七净，世世生生，还为眷属，六道含识，皆沾愿海”。S. 2157 天授二年（691年）比丘尼善信“敬为亡妣写《法华经》一部。以此功德，愿亡妣乘斯福业，上品上生，见在安乐，普及含灵，俱同妙果”。造像以追福者，如北魏正光四年（523年）“清信优婆夷李为亡女杨氏王神英，敬造无量寿像一堪，愿亡者离苦得乐，普津法界”<sup>[118]</sup>。P. 2866《大集经》卷六写经题记鸣沙县令董哲“敬造释迦、弥勒、观世音金像壹区。……借此善因，愿亡考永离三途，长超苦海，超生净域”。

除写经造像外，另有专为荐亡而设的宗教仪式，譬如敦煌写本有许多为亡者设斋追福的记载，其目的是以设斋功德祈愿亡者能往生西方、兜率天宫等，也有祈求亡者将来能得道成佛。P. 2449 吐蕃尊啰鹿为亡妻设斋追福云：“今因齐（斋）次，众僧齐心，普为申陈，待（代）其忏悔。唯愿诸佛，一切贤圣，为阡（作）救护，为其拔济，愿罪消灭。唯愿以兹启请忏悔设齐（斋）胜益，一一良田，并用庄严亡者魂路，即愿升神上界，放旷天宫，侍奉慈尊，得闻法要。”尊啰鹿设斋会还兼行忏悔法，为亡者代为忏悔。可知忏悔法有沿用为荐亡佛事的用途。

中国佛教追荐的习俗不只限于寻常百姓，还有皇室所举行的超荐法会，《广弘明集》卷二八《启福篇》记载唐太宗为战亡人设斋行道的诏书曰：

“凡所伤殒难用胜纪，虽复逆命乱常，自贻殒绝，恻隐之心，

追以愴恨，生灵之重能不哀矜。悄然疚怀，无忘兴寝。且释氏之教，深尚慈仁，禁戒之科，杀害为重，承言此理，弥增悔惧。今宜为自征讨以来，手所诛剪，前后之数将近一千，皆为建斋行道，竭诚礼忏，朕之所服衣物并充檀舍。冀三途之难因斯解脱，万劫之苦借此弘济，灭怨障之心，趣菩提之道。”<sup>[119]</sup>

唐太宗的设斋法会名为设斋，其内容则是忏悔行道的仪式，主要是为亡者追福，以求解冤释结。足见荐亡法会有为亡者代忏，也有为自身罪业忏悔的性质。

据许多写经造像题记的内容来看，南北朝时期追福的思想和活动已经相当流行。经典中为亡者追福的思想可见于东晋译出的《灌顶经》卷一—《佛说灌顶随愿往生十方净土经》，经云：

“命终之人，在中阴中身如小儿，罪福未定应为修福，愿亡者神使生十方无量刹土，承此功德必得往生。……诸过命者修行福业，至心恳恻，应代亡者悔过众罪，罪垢即灭。为亡者修福，如饷远人，无不获果。譬如世间犯罪之人，心中思惟望诸亲属，求诸大力救其危厄。今日烧香望得解脱，为亡者称其名号，修诸功德。以福德之力缘是解脱，亦复如是，径生十方，无愿不得。”<sup>[120]</sup>

这里也提到为亡者忏悔，显然在为亡者追福的所有功德佛事中，替亡者行忏悔是一大重点，所以才发展出专行忏法来超度亡者的佛事。

《灌顶随愿往生十方净土经》的追福思想被唐代许多论述，如《诸经要集》（又称《善恶业报论》）、《安乐集》等所引用，此经可说是一部追福思想的代表经典。除此之外，后秦鸠摩罗什译《梵网经》卷下亦云：“若父母兄弟死亡之日，应请法师讲菩萨戒经，福资亡者，得见诸佛，生人天上”<sup>[121]</sup>。以及传为唐代实叉难陀译的《地藏菩萨本愿经》卷中《利益存亡品》云：“临命终时父母眷属，宜为设福以资前路。……是诸众生所造恶业，计其感果必堕恶趣。缘是眷属为临终人修此圣因，如是众罪悉皆销灭。若能更为身死之后，七七日内广造众善，能使是诸众生永离恶趣，得生人天，受胜

妙乐，现在眷属利益无量。”<sup>[122]</sup>南北朝至唐宋超度亡者的写经、造像、斋忏法会等荐亡活动的盛行，想必是受到这类经典的影响。

追荐活动不但形式多样化，在世眷属对亡者的归处也是各有所选，有超度亡者往生西方净土或是兜率净土，也有超度往生两方净土，或是往生不具名净土、其他善处（包括天道）等，不过以祈愿往生西方净土、兜率净土的志愿占多数。唐代以后因为西方净土信仰的势力逐渐大于弥勒信仰，西方净土遂成为荐亡佛事回向功德的首选归处。其实在西方净土主要的经典论述中，并没有为亡者追福而能使亡者往生极乐世界的说法。西方净土经论中宣导的是生者自己信仰阿弥陀佛及其净土，死后便得以往生彼土，如《无量寿经》以称名为本愿正因之行，《观无量寿经》以修三福十六观为往生之行因，《往生论》以五念门为净土之生因，等等，都是针对生者而言的往生法门。刘长东认为超荐亡者往生西方净土大概是受到追福思想的影响。<sup>[123]</sup>

中晚唐后，超度亡者的观念更是落实到净土礼忏行仪中。唐代所制的几部净土礼忏法，原本也没有为亡者追福的目的，后来却成为荐亡佛事的常行仪式。如敦煌晚唐五代流行的五会念佛行仪就被沿用为亡者的佛事，如《净土五会念佛诵经观行仪》卷中的《涅槃赞》、《般舟赞》标题下皆有小字注明：“大会时及亡者处诵”<sup>[124]</sup>。表示五会念佛行仪除了是大众共修的法会，还被用作亡者追福的仪式。这种以西方净土行仪作为荐亡佛事的习俗，一直延续到现代仍是如此。以西方净土行仪为荐亡佛事的原因，除了是受到追福思想的影响，更重要的是西方净土信仰和人的终极归宿息息相关的缘故。

## （二）往生天道与西方净土礼忏法的关系

佛教虽然不鼓励以天道为终极归宿，但比起地狱、饿鬼、畜生三恶道，天道毕竟是善道。天道共有二十八天，即欲界六天，色界十八天，无色界四天。上述《梵网经》和《地藏菩萨本愿经》提到“生人天上”、“得生人天”，由于生色界天以上需要靠禅定力，因此，通常所说的生天，是指靠福德力生到欲界天。理论上转生欲界

诸天只要生时行善，死后即能生天。《长阿含经》卷二〇云：“若有众生身行善，口言善，意念善，身坏命终，生忉利天。”<sup>[125]</sup>《增壹阿含经》卷一八亦云：“身行善法，口修善法，意念善法，身坏命终，生善处天上。”<sup>[126]</sup>相较于往生净土的条件而言，转生天道不需要有宗教信仰，只要在世时积德行善即可。可以说天道一途是对没有宗教信仰、不想往生净土或者没有把握能去净土的众生提供了另一个选择。北魏孝昌三年（527年）黄法僧造像题记云：“是以清信女佛弟子黄法僧为亡妣敬造无□寿佛一区，愿亡者生天。”<sup>[127]</sup>黄法僧造无量寿佛像却又希望亡母生天。S. 343R4《亡妣文》云：“先用奉资亡灵去识，唯愿白毫引道，一念升于梵天，红莲化生，刹那游于佛国。”S. 343R4是祈愿亡母往生天道和佛国净土，可能是生者对超度亡母去净土没有把握，所以同时祈愿亡母转生较容易去的天道。

西方净土信仰所主张的是一心一意往生西方净土，那么西方净土和天道间又有什么牵扯呢？在《药师经》中有这样的说法：

“有能受持八分斋戒，或经一年或复三月受持学处，以此善根愿生西方极乐世界无量寿佛所，听闻正法而未定者，若闻世尊药师琉璃光如来名号，临命终时有八菩萨乘神通来示其道路，即于彼界种种杂色众宝华中自然化生；或有因此生于天上，虽生天中而本善根亦未穷尽，不复更生诸余恶趣。”<sup>[128]</sup>

西方净土信仰强调的是具足信、愿、行3种资粮即能往生西方，对信心不足未定方向者，《药师经》提供可以往生西方净土或天道的药师法门。佛教讲究应机说法，对不同根机的众生给予不同的法门。因此，天道虽是三界内的居处，但在天道不受诸苦，往生天道也是能被接受的。这样的观念赋予了象征天道的天请问经变在洞窟中和东、西方净土变位于同一壁面的思想背景。从因应众生需要的角度来看，天请问经变和西方净土变都是指向人死后的归宿，在经变的宗教功能上都是未来的居处和超荐佛事回向的对象。

佛教的仪轨中并无特别为往生天道而设的行仪，只说行善业能

生天，若想通过法会超度亡者转生天道，还需借助佛教其他的行仪。《药师经》所言闻药师如来名号可以往生西方净土和天道的说法，是针对生者自身的实践而言。药师法门虽然也有为亡者追福的功能，不过药师信仰的特色在于现世的救济，而非死后的世界，一般的荐亡佛事较少采用药师行仪。由于荐亡佛事中常有忏悔的内容，因此，含有忏悔性质，主要功能又在于往生问题的西方净土礼忏法便成为超荐行仪的代表。

晚唐五代敦煌地区流行一部《佛说阎罗王授记四众预修生七往生净土经》（以下简称《预修生七经》）的伪经。<sup>[129]</sup>预修生七佛事，又称逆修斋或预修斋，是指人未死之前，自己预先修些佛事功德，以备将来死后能依此功德转生善处。预修生七斋是相对荐亡的累七斋或七七斋而言，《释氏要览》卷下对累七斋的解释为：

“人亡每至七日，必营斋追荐，谓之累七，又云斋七。瑜伽论云。人死中有身，若未得生缘，极七日住；若有生缘即不定。若极七日，必死而复生。如是展转生死，乃至七七日住。自此已后，决定得生。”<sup>[130]</sup>

意思是，人在死后至转生到下一个生命体间有个称为“中有”或“中阴”的过渡期，这个阶段以7日为1期，有1次投胎的机会，共有7次机会。累七斋就是生者在每个第7日为亡者作佛事功德，以助其转生善处，因有7次故又称七七斋。

《预修生七经》经文中除了劝诫生者修生七斋，亦包含荐拔亡者的内容。值得注意的是，经题虽言“往生净土”，经文中却充满生天的思想。关于修生七斋的部分，经云：“若造此经赞诵一偈，我皆免其一切苦楚，送出地狱，往生天道”。经文中对修生七者说生天，也稍有提到往生净土，即赞文中言：“忽尔无常至，天王恒引接，菩萨捧花迎，愿心往净土”。在荐亡方面，经云：“慈孝男女修福荐拔亡人，报生养之恩，七七修斋、造像，以报父母恩，令得生天”<sup>[131]</sup>。超荐亡者的部分并没有提到往生净土的内容，可以说整部经的生天思想超过了往生净土的宣传。《预修生七经》为成都



府大圣慈寺沙门藏川所撰述，在 P. 2003、P. 2870、P. 3761《预修生七经》3件写本的经题前皆云：“谨启讽《阎罗王预修生七往生净土经》。誓劝有缘以五会启经入赞，念阿弥陀佛”。经题前要求“以五会启经入赞，念阿弥陀佛”。五会念佛是西方净土行仪，既然《预修生七经》中没有提到超度亡者往生净土的内容，此处以五会念佛作为修生七斋和累七斋的佛事，就是借用西方净土行仪来为生者累积将来转生善处的资粮，以及荐拔亡者转生天道。

### （三）经变组合的规律性及家窟的因素

天请问经变在第 148 窟首次出现并对应弥勒经变，同时和东、西方净土变组合，这种配置也几乎是天请问经变以后的搭配模式。这种配置模式的组成原因，是在确定天请问经变的天道定位后，以药师经变作为转生天道的信仰基础，即信仰药师佛可以转生天道；以西方净土行仪作为荐亡佛事或预修生七斋的功德法会。经变配合宗教仪式的运作，令生者可以祈愿自己将来生天，也可以荐拔亡者生天。生天和荐亡思想，从两者第一次结合展现在第 148 窟开始，一直在中唐以后的敦煌石窟持续着。当然并非所有这种经变组合的洞窟都会用来进行荐亡生天的法会，但相信多数洞窟的天请问经变和相关经变的组合应该是基于这种思潮所形成的作品。

中唐后较大型的窟，如中唐 159、231、237、386，晚唐 12、138，五代 5、61、98、100、146，宋 55 等窟皆含有以上 4 种经变的组合模式，除了对壁经变损毁无法辨别的五代 4、108 等大型窟，晚唐的 85、156 窟和五代 454 窟 3 窟因为弥勒经变在窟顶，所以 156 窟天请问经变和金刚经变对置，但同窟另有思益梵天问经变和报恩经变对置；454 窟的天请问经变和佛顶尊胜经变对应，也有思益梵天问经变对应报恩经变的结构；85 窟虽无天请问经变，但画有同样象征天道的思益梵天请问经变，应该也是生天思想下的产物。思益梵天问经变主要搭配对象是报恩经变（9 铺）和天请问经变（3 铺），笔者以为思益梵天问经变取报恩经变对应是因两者皆属三界内的层级，取天请问经变对应是因同为天道属性之意。总

之，85、156、454窟的经变配置也存在所讨论的规律性。

最后补充一点。敦煌世家大族在莫高窟营造了许多大窟，如李家窟（331、332、148窟）、翟家窟（85、220窟）、阴家窟（138、231窟）、王家窟（143窟）、宋家窟（76、146窟）等。晚唐以后，敦煌地区的统治者和官吏也陆续开凿如55、94（司徒窟）、98（大王窟）、100（天公主窟）、108（张都衙窟）、156、454（太保窟）等大型洞窟。敦煌历代统治者皆是敦煌地区的世族，其所开的洞窟由其家族世代相袭，所以统治者所开的洞窟也属于“家窟”。家窟除了作为彰显个人及家族的名声、势力外，最大的特色是家族性，而家族性的核心是传统文化的儒家孝亲伦理思想。从几件开窟功德记中可以看到敦煌世族的孝亲色彩，如P.3608《大唐陇西李氏莫高窟修功德记》（148窟）有云：“是得傍开虚洞，横敞危楼。将以翼大化，将以福先烈，休庇一郡，光照六亲，况祖孙五枝，图素四刹，堂构免坠。”P.4640《阴处士碑》（231窟）碑文最后云：“圣善宜遵，遵成保（报）主，福生有道，道济先亡。”P.4640《翟家碑》（85窟）的“五彩庄严兮模圣贤，聿修厥德兮光考先”。传统的孝亲对象不只是对在世父母，还包括对先亡考妣和历代祖先，因此，表现在家窟中便是以报恩经变、报父母恩重经变来代表对现世父母的孝道；对过往考妣先人则以西方净土变、弥勒经变、天请问经变、思益梵天所问经变代表超度先人往生的善处。

洞窟造像的设计虽有义理思想为背景，但世俗面的需求往往也决定了造像的题材。天请问经变即是在传统文化浓厚，儒家思想为基础的敦煌社会，因应世俗需要而出现的经变。敦煌石窟人道、天道题材经变频频出现的现象，充分反映了晚唐五代时期敦煌佛教社会化、人间化的一面。

#### 注释：

1. 《大正藏》卷五〇，320页上。
2. 廖阅鹏：《净土三系之研究》，18、19页，高雄，佛光出版社，1989。

3. 《白氏长庆集》卷七一，文渊阁《四库全书》第1080册，786页，上海，上海古籍出版社，2003。
4. (梁)释慧皎：《高僧传》卷五《道安传》，179、180、183页，北京，中华书局，1992。
5. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一一《道法传》，420页，北京，中华书局，1992。
6. 《续高僧传》卷八《法上传》，《大正藏》卷五〇，485页下。
7. 《续高僧传》卷八《昙衍传》，《大正藏》卷五〇，487页中。
8. 《隋天台智者大师别传》，《大正藏》卷五〇，196页上。
9. 《续高僧传》卷四《玄奘传》，《大正藏》卷五〇，458页上；《宋高僧传》卷四《窥基传》，《大正藏》卷五〇，726页中。
10. [日]池田温：《中国古代写本识语集录》，100页，东京，大藏出版株式会社，1990。
11. 《大正藏》卷五五，92页中。
12. 王静芬：《弥勒信仰与敦煌弥勒变的起源》，见《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，沈阳，辽宁美术出版社，1990。
13. 李玉昆：《龙门碑刻研究》，载《中原文物》，1985年特刊，174页。
14. 贺世哲：《关于十六国北朝时期的三世佛与三佛造像诸问题（一）》，载《敦煌研究》，1992（4），8~10页。
15. 王惠民：《敦煌净土图像研究》，31、32页，高雄，中山大学博士论文，2000。
16. 据李永宁、蔡伟堂《敦煌壁画中的弥勒经变》附表统计而得，见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，310~319页，兰州，甘肃民族出版社，2000。
17. 中国美术全集编委会编：《中国美术全集·雕塑编13，巩县天龙山、响堂山、安阳石窟雕刻》，图版191、192，159、160页，北京，人民美术出版社，1988。
18. 颜娟英：《北齐小南海石窟与僧稠》，见《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》，565~577页，台北，东大图书公司，1995。
19. 中国美术全集编委会编：《中国美术全集·雕塑编13，巩县天龙山、响堂山、安阳石窟雕刻》，图版211~213、178~180页，北京，人民美术出版社，1988；以上安阳石窟资料另见贺世哲：《关于十六国北朝时期的三世佛

与三佛造像诸问题（一）》，载《敦煌研究》1992（4），13、14页。

20. 赖鹏举：《唐代莫高窟的多重“华严”结构与“中心坛场”的形成》，载《圆光佛学学报》，2002（7），97~111页。

21. 石窟造像由涅槃思想推进到华严思想的过程、义学内涵等见赖鹏举的《以敦煌造像看北朝佛教由涅槃“白衣佛”到华严“卢舍那佛”的转变》及《北齐僧稠由“涅槃”到“卢舍那”的禅法，中国佛教“十方三世”卢舍那禅法的肇始》，载《丝路佛教的图像与禅法》，中坻，圆光佛学研究所，2002。

22. 贺世哲：《关于敦煌莫高窟的三世佛与三佛造像》，载《敦煌研究》，1994（2），80页。

23. 《大正藏》卷二四，1004页上。

24. 《大正藏》卷九，763页下。

25. 李玉珉：《宝山大住圣窟初探》，载《故宫学术季刊》，1999（2），20页。

26. 《大正藏》卷五〇，518页中、下。

27. 李玉珉：《宝山大住圣窟初探》，载《故宫学术季刊》，1999（2），20、21页。

28. 赖鹏举：《唐代莫高窟的多重“华严”结构与“中心坛场”的形成》，载《圆光佛学学报》，2002（7），97~111页。

29. 《大正藏》卷五一，163页下。

30. 《大正藏》卷四五，577页下。

31. 《大正藏》卷四五，576页下。

32. 《大正藏》卷四五，576页下。

33. 贺世哲：《敦煌壁画中的法华经变》，见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，142页，兰州，甘肃民族出版社，2000。

34. 石璋如：《莫高窟形》（二），95页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。

35. 《大正藏》卷一二，343页上。

36. 贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，见《敦煌莫高窟供养人题记》，203页，北京，文物出版社，1986；公维章：《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟148窟研究》，兰州大学历史系博士论文，2002。

37. 因为善导于贞观十五年（641年）入玄中寺向道绰学习念佛法门，贞观十九年（645年）道绰入寂后，善导才赴长安弘传净土法门，倡导称名念

佛，后于永隆二年（681年）示寂。善导礼忏行仪的制作是在他人长安之后的事。

38. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第435条，168页，东京，大藏出版株式会社，1990。

39. 汪娟：《敦煌礼忏文研究》，267、268页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1998。

40. 出自鸠摩罗什译：《弥勒下生成佛经》，《大正藏》卷一四，425页中。

41. 《大正藏》卷九，1页中。

42. 贺世哲：《敦煌壁画中的法华经变》，见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，127、128页，兰州，甘肃民族出版社，2000。

43. (梁) 释慧皎：《高僧传》卷八《僧印传》，330页，北京，中华书局，1992。

44. (梁) 释慧皎：《高僧传》卷一二《超辩传》，471页，北京，中华书局，1992。

45. 《大正藏》卷五五，22页中。

46. 释禅睿编：《〈敦煌宝藏〉遗书索引》，353~354页，台北，法鼓文化事业股份有限公司，1996。

47. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第48条，78页，东京，大藏出版株式会社，1990。

48. 饶宗颐读为冥安县，见王素、李方：《魏晋南北朝敦煌文献编年》，106页，台北，新文丰出版公司，1997。

49. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第190条，114页，东京，大藏出版株式会社，1990。

50. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第639条，233页，东京，大藏出版株式会社，1990。

51. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第670条，241页，东京，大藏出版株式会社，1990。

52. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第905条，310页，东京，大藏出版株式会社，1990。

53. 施萍婷：《敦煌经变画略论》，见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，4页，兰州，甘肃民族出版社，2000。

54. 《大正藏》卷九，57页上、中。

55. 《大正藏》卷九, 57 页下、58 页上。
56. 贺世哲:《敦煌壁画中的法华经变》, 见《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》, 130、131、140 页, 兰州, 甘肃民族出版社, 2000。
57. 以上数字皆据《敦煌石窟内容总录》附录一“部分壁画内容索引”统计而得, 275~299 页。
58. 石璋如:《莫高窟形》(二), 80 页, 台北, “中央研究院历史语言研究所”, 1996。
59. 《大正藏》卷一二, 273 页中。
60. 《大正藏》卷一二, 344 页上。
61. 《大正藏》卷四六, 795 页中。
62. 《大正藏》卷四六, 795 页下。
63. 释大睿:《天台忏法的研究》, 190~192 页, 台北, 法鼓文化事业股份有限公司, 2000。另, 五门禅法是指五停心观, 即不净观、慈悲观、因绿观、界分别观、数息观。
64. 石璋如:《莫高窟形》(二), 80 页, 台北, “中央研究院历史语言研究所”, 1996。
65. 《佛说药师如来本愿经》, 《大正藏》卷一四, 401 页中。
66. 《大正藏》卷五〇, 475 页下。
67. 《广弘明集》卷二八, 《大正藏》卷五二, 334 页中。
68. 《大正藏》卷五五, 39 页上。
69. 《大正藏》卷二一, 535 页中。
70. 《大正藏》卷五五, 90 页下。
71. 《大正藏》卷五〇, 701 页下。
72. 《三宝感应要略录》卷上, 《大正藏》卷五一, 832 页下、833 页中。
73. 《西域传灯录》, 《大正藏》卷五五, 1152 页中。
74. 《大正藏》卷五五, 568 页下。
75. 《宋高僧传》卷二四《唐元皎传》, 《大正藏》卷五〇, 864 页中。
76. [日] 水野清一、长广敏雄:《龙门石窟の研究》“龙门石刻录文”, 652 条, 同期舍, 1980; 转引自王惠民:《敦煌净土图像研究》, 71 页, 中山大学博士论文, 2000。
77. (清) 陆增祥:《八琼室金石补正》, 96 页, 北京, 文物出版社, 1985。
78. (清) 陆增祥:《八琼室金石补正》, 136 页, 北京, 文物出版社, 1985。

79. [日] 水野清一、长广敏雄：《龙门石窟の研究》“龙门石刻录文”，178、198条，同朋舍，1980；转引自王惠民：《敦煌净土图像研究》，83页，中山大学博士论文，2000。

80. (唐) 张彦远：《历代名画记》卷三，70页，北京，人民美术出版社，1963。

81. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第205条，118、119页，东京，大藏出版株式会社，1990。

82. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第209条，119、120页，东京，大藏出版株式会社，1990。

83. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第237条，126页，东京，大藏出版株式会社，1990。

84. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第293条，139页，东京，大藏出版株式会社，1990。

85. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第442条，169页，东京，大藏出版株式会社，1990。

86. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第481条，178页，东京，大藏出版株式会社，1990。

87. [日] 池田温：《中国古代写本识语集录》第524条，194页，东京，大藏出版株式会社，1990。

88. 《大正藏》卷一九，29页中。

89. 《大正藏》《图像部》第3册，6页下。

90. 《大正藏》卷一四，408页上、中。

91. 《大正藏》卷一四，405页下。

92. 据《敦煌石窟内容总录》附录一“部分壁画内容索引”统计而得的数字。

93. 《大正藏》卷一四，405页上、中。

94. 《大正藏》卷一四，408页上。

95. 三界指众生所居之欲界、色界、无色界。欲界指上自欲界六天，中包括人界，下至地狱，因多诸欲染，故称欲界；色界乃远离欲界淫、食二欲而仍具有清净色质等有情所居之世界，以其尚有色质，故称色界；无色界唯有心识而无物质之有情所住之世界。此界无一物质之物，亦无身体、宫殿、国土，唯以心识住于深妙之禅定，故称无色界。三界果报虽有优劣、苦乐之

差别，但仍属生死轮回之范围。

96. 石璋如：《莫高窟形》（二），176页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。

97. 《敦煌莫高窟供养人题记》，102页。

98. 宁强：《佛经与图像——敦煌第220窟北壁壁画新解》，载《故宫学术季刊》，1998（15卷第3），79、80页。

99. 《大正藏》卷一四，404页上。

100. 石璋如：《莫高窟形》（二），30、31页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。

101. 公维章：《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟148窟研究》，113~118页，兰州大学博士论文，2003。

102. [法]伯希和著，耿升、唐健宾译：《伯希和敦煌石窟笔记》，45页，兰州，甘肃人民出版社，1993。

103. 一般以148窟前室《大历碑》所题之大历十一年（776年）为完窟时间，而吐蕃占领敦煌是在唐德宗贞元二年（786年）。

104. 《广弘明集》卷二八，《大正藏》卷五二，334页中、下。

105. 贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，见《敦煌莫高窟供养人题记》，212页，北京，文物出版社，1986。

106. P. 3720是莫高窟第94窟的开窟功德记，同为94窟的功德记还有P. 5630。见郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，269、276、277页，兰州，甘肃教育出版社，1992。

107. 据贺世哲所推论，94窟的经变应有维摩结、华严、法华、金光明、楞伽、报恩、药师、弥勒、天请问、佛顶尊胜陀罗尼、西方净土等经变，以及文殊变、普贤变、劳度叉斗圣变。见《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，213页，北京，文物出版社，1986。

108. 王惠民：《关于〈天请问经〉和天请问经变的几个问题》，载《敦煌研究》，1994（4），180页。

109. 作疏的唯识宗人见王惠民：《关于〈天请问经〉和天请问经变的几个问题》，载《敦煌研究》，1994（4），177页。

110. 唯识宗以六经十一论为所依，六经为《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德经》、《大乘阿毗达磨经》、《楞伽经》、《厚严经》。

111. 李刘：《敦煌壁画中的天请问经变相》，载《敦煌研究》，1991（1），



2页。

112. 石璋如：《莫高窟形》（二），30、29、65页，台北，“中央研究院历史语言研究所”，1996。另，61和146窟的榜题位置见王惠民：《关于〈天请问经〉和天请问经变的几个问题》，载《敦煌研究》，1994（4），183、184页。

113. 《金刚经》的敦煌写本超过1500件，而金刚经变仅17铺。

114. 莫高窟和榆林窟共有天请问经变38铺，有8铺未列入表中，其中晚唐143、五代4、53和榆林31、宋170共5铺的其他壁面残损，无法看出其对应组合；中唐44窟的其他壁面有盛唐作品；中唐135、晚唐139窟为耳洞，且内无东、西方净土变。另外，在现存14铺的思益梵天所问经变中，中唐158窟窟顶有各方净土变9铺，思益梵天问经变在门南，门北为金光明经变；五代榆林第20窟东壁（正壁）为药师净土变，思益经变在北壁，南壁为弥勒经变。两者皆没有东、西方净土变对应的结构，故未列入表中。

115. 第205窟前室天请问经变的对应壁面经变损毁，无法辨认；第154窟天请问经变之相对位置为西夏作品。

116. 六欲天自下而上分别为四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。

117. 《大正藏》卷四七，53页上。

118. （清）陆增祥：《八琼室金石补正》卷一三《龙门山造像九十八段》，75页，北京，文物出版社，1985。

119. 《大正藏》卷五二，329页上。

120. 《大正藏》卷二一，529页下、530页上。

121. 《大正藏》卷二四，1006页中。

122. 《大正藏》卷一三，784页上。

123. 刘长东：《晋唐弥陀净土信仰研究》，256页，见《中国佛教学术论典》第22册，佛光山文教基金会（台湾），2001。

124. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》；另见《大正藏》卷八五，1246页上，中。

125. 《大正藏》卷一，134页中。

126. 《大正藏》卷二，636页上。

127. （清）陆增祥：《八琼室金石补正》卷一三《龙门山造像九十八段》，76页，北京，文物出版社，1985。

128. 《大正藏》卷一四，406页中。

129. 据杜斗城的统计,敦煌写本《预修生七经》共有 19 个卷号。这些写本分为有经文、图、赞一类及只有经文的写本。见《敦煌本佛说十王经校录研究》,兰州,甘肃教育出版社,1989。

130. 《大正藏》卷五四,305 页中、下。

131. 以上皆出自 P. 2003 写本。

## 余 论

### 一、西方净土礼忏法的类型

净土礼忏法由偈赞为主体，发展到念佛为重的形式，依照行仪的结构，大致可分为两大类，一类为“单一型”，另一类为“复合型”。

#### (一) 单一型

单一型结构较为简单，没有复杂的仪式，又可分身仪礼拜和以口念佛唱赞两种，礼拜型仅有礼拜的佛名或偈赞，如 P. 2722、S. 2659V 写本的《十二光礼》<sup>[1]</sup>、《赞阿弥陀佛偈》，这类礼忏文通常每一偈赞前有“至心归命礼西方阿弥陀佛”后有“愿共诸众生，往生安乐国”之类的和声词，组合成一次完整的礼拜。另外，《往生礼赞》若作为个人的修持而省略前后仪轨的程序，亦可归入单一礼拜型。单一念佛唱赞型是以念佛或唱赞为主的行仪，如《观念法门》之念佛三昧行仪、善导《般舟赞》等，行仪几乎是称名念佛或唱赞。

#### (二) 复合型

复合型是指礼忏法有完整的仪轨次第，包括烧香散花、奉请诸圣贤、礼佛、叹佛、诵经、忏悔、回向、发愿等。如《法事赞》，不但仪轨完备，还有行道的次第，仪轨结构类似其他宗派的礼忏

法。《往生礼赞》亦有通行其他礼忏法的五悔法，即至心忏悔、至心劝请、至心随喜、至心回向、至心发愿五法。表示净土礼忏法除以偈赞为主体的特色外，仍含有传统忏法的基本形式。属于这种类型的还有 B. 8302、B. 8304、B. 8318、P. 2911 等写本的《十二光礼》以及 P. 2130 的《五会念佛》。另外，法照的五会念佛不论是广本《观行仪》或略本《略法事仪》，皆是仪轨完整的净土行仪，因广本的上卷佚失，据略本推测，广本应该有一般法会的前行仪式。又法照在广本卷中末引《涅槃经》云：“浊恶世中，五苦众生罪根深者，唯念佛力，即能除得罪根，必离忧恼，生死永断”<sup>[2]</sup>。他认为念佛即能灭罪，所以法照的五会念佛行仪只含有诵经、唱赞、念佛、发愿、回向等次第，而没有忏悔的程序。

## 二、西方净土变与其他经变结合所体现的信仰内涵

西方净土信仰由最初的尊像崇拜到对净土的向往，修行方式也由慧远系的观想念佛到善导系的称名念佛、赞叹礼忏，这些转变反映在石窟造像中，由现存最早的炳灵寺 169 窟西方三圣塑像、敦煌西魏 285 窟的无量寿佛说法图，到隋 393 窟西壁简单的西方净土变，其间诸石窟中出现的莲花化生、莲池说法图等图像，已经展现出净土的思想，最后终于在唐代形成辉煌绚丽的西方净土变。

莫高窟盛唐 171、172 窟是表现西方净土思想主题最集中的两窟，由于经变与西方净土礼忏法礼拜净土依报的特色可以相互对应，因此，笔者配合石窟的图像结构，大致还原西方净土变作为宗教活动礼忏的应用方式。此外，围绕着西方净土变和礼忏行仪来看西方净土变与其他经变的关系，从而凸显出西方净土忏法在信仰者心中的地位以及其他经变和对应忏法所反映人们内在的需求。

### （一）华严十方三世思想的弥勒经变

初唐的西方净土变与弥勒经变常常形成对应的搭配，这种组合的义理背景与华严莲华藏世界含摄十方三世净土的思想有关。在这

种思想基础上，即有主张以离娑婆世界最近的西方净土、弥勒净土作为到达莲华藏世界的中途站。隋代已有灵干、灵裕以华严和西方净土、弥勒系造像作为禅观的对象，初唐时智俨更完备了华严十方三世观的理论架构，敦煌石窟中西方净土变与弥勒经变的对应也因此形成初唐常见的组合。因为整个大环境修行风气的改变，北朝以禅观为主的修持在唐代逐渐转移到不同的方式，例如净土教转为以称名念佛为重心，行礼忏法为辅。因此，初唐西方净土和弥勒经变对应的石窟，如 329、331、341 等窟，两壁的净土变可作为礼忏行仪的应用。

### （二）现世救济的观音经变和药师净土变

图像的施造除了有作功德的动机和义理思想的背景外，主要还反映了信仰者的需求。观音信仰有现世救苦救难的特质，西方净土则是终极归土的代表，45 窟观音经变和西方净土变的结合即表现出人们现世求安乐，死后愿归西方净土的意图。后来西方净土变与药师净土变的对应，也是在这种思潮下的配置。由于药师净土在佛土和佛位上与西方净土“等无差别”，自盛唐末 148 窟西方净土变与东方净土变对应结构形成后，两方净土的搭配便成为中唐以后的定式。

### （三）生天与孝亲思想的天请问经变

众生根机不同，对死后的归宿也各有所好，佛教徒希望死后能往生净土的居多，但也有人向往天道。天道虽非究竟居处，不过仍是善趣之一，故佛经中常见有以福德力生天的内容，也因为转生天道靠的是行善积福，比起往生净土的条件较为容易，所以选择天道为终极归宿的人也不少。在世家大族主导的敦煌社会，孝亲思想自然浓厚，为祖先追福亦是孝道的范畴。因此，作为佛教圣地的石窟也随着世人的需要，加入属于六道思想的天请问经变，扩大了超荐功德的范围，或是超度先亡往生西方净土，或是超度其转生天道。

### 三、西方净土礼忏法流行的原因

西方净土信仰从最初的尊像崇拜，转变到对净土的向往，同时，原来观想念佛、见佛为期的净土修持，也逐渐偏向以称名念佛、往生净土为目的的易行法门。这个转变促进了西方净土信仰的流行，也使信仰范围扩大到社会的各个阶层。隋唐时期，各宗派所宗的教义虽不同，但诵经、忏悔、拜佛皆是各宗派所通行的修持方式。随着末法思想及礼忏观念的兴盛，净土大师善导在吸取其他宗派忏法的基础上，结合净土信仰的特色，制作含有礼拜、诵经、忏悔等内容的净土礼忏法，完备了净土教的行仪。尔后法照在净土礼忏法中加入大量念佛的内容，更发挥了善导推动以称名念佛为主旨的净土修持。西方净土行仪的流行，除了符合人们对终极归宿的关心外，综合而言，有以下几点原因。

#### （一）感应事迹

佛教文献中常见有许多的感应故事，这些事迹不论是因造像、诵经、礼忏、念佛等方面的感应，对信仰的传播或某种法门的流行皆会产生可观的影响。如前所举唐肃宗令元皎置药师道场为国祈福，“忽于法会内生一丛李树，有四十九茎，具事奏闻，宣内使验实，帝大惊，喜曰：此大瑞应”。这种瑞像故事对药师信仰有着不可忽视的推动力量。敦煌地区最著名的感应故事当属刘萨诃事迹，刘萨诃（又称刘萨河）并州人，少好田猎，忽死后复活，“既醒即出家学道，改名慧达，精勤福业，唯以礼忏为先”<sup>[3]</sup>。刘萨诃于元魏太延元年（435年）至凉州番和郡，预言“此崖当有像现，若灵相圆备，则世乐时康；如其有阙，则世乱民苦”。正光初（521—522年），此崖果然山裂显出石像，“形相端严，惟无有首。登即选石，命工雕镌别头，安讫还落，因遂任之”。至北周元年（557年），于凉州城东发现像首，“便奉至山岩安之，宛然符合。仪容雕

缺四十余年，身首异所二百余里，相好还备，太平斯在”<sup>[4]</sup>。敦煌文献中不但有刘萨诃的这段因缘记，莫高窟还有为数不少的刘萨诃题材之壁画与塑像。<sup>[5]</sup>莫高窟刘萨诃瑞像图的出现说明了感应故事对某种信仰所产生的积极作用。

关于西方净土方面的感应也有相当多的记载，如《续高僧传》记载梁释道珍“梦有人乘船处大海中云：向阿弥陀国。珍欲随去。船人云：未作净土业，谓须经营浴室，并诵《阿弥陀经》。既觉，即如梦所作，年岁绵远，及于房中小池降白银台”<sup>[6]</sup>。道珍的故事是以布施、诵经而得感应。另有《三宝感应要略录》卷一云：

“隋朝僧道喻，于开觉寺，念阿弥陀佛，造栴檀长三寸。后道喻忽死，经七日却苏云。初见一贤者，往生至宝池边，贤者花三匝，花便开敷，遂人而坐。喻绕花三匝不为开，以手拨花，花随萎落。阿弥陀佛告言，汝且归彼国，忏悔众罪，香汤沐浴，明星出时我来迎。……即依香汤沐浴，一心忏悔，谓众人曰：为喻念佛。明星出时，化佛来迎光明，众皆闻见，即便命终。时开皇八年矣。”<sup>[7]</sup>

道喻的感应故事不只宣说了弥陀信仰，还指出忏悔的重要。可见在善导以前，修净业者已有合并念佛和忏悔的修持。身为净土法门的主要推动者善导，亦有感应事迹的流传，唐道镜《念佛镜》中说到，善导在西京寺内与金刚法师较量念佛胜劣时，善导云：“一日七日一念十念阿弥陀佛定生净土，此是真实不逛众生者，即遣此堂中二像总皆放光。……遂将如意杖指一堂中像，又皆放光”<sup>[8]</sup>。善导的事迹强调了称念阿弥陀佛名即得以往生净土的真实性，称名念佛是善导一贯的主张，这则感应事迹对他所推动的净土法门是相当有力的宣传。这些感应故事令人易对弥陀净土产生信心，而净土信仰的首要条件即是“信”，信阿弥陀佛及其以四十八愿摄受众生，信往生之修行法，信自己能往生净土。相信之后才会发愿要往生净土，然后起行，实行往生净土之各种法门。

上述礼忏的感应，虽不是行净土礼忏法而得，但宣传了礼忏的功德，对净土礼忏法的推动也有相当程度的影响。至于净土行仪方

面的感应，有法照在《净土五会念佛诵经观行仪》卷中自述五会念佛是阿弥陀佛亲授的法门，法照云：

“（法照）正念佛时，有一境界，忽不见道场屋舍，唯见五色光明云台，弥满法界，忽见一道金桥，从自面前，彻至西方极乐世界，须臾即至阿弥陀佛所。……佛言：有一无价梵音五会念佛法门……如是《无量寿经》说，宝树五音声，即斯五会佛声是。以是因缘，便能称念佛名，报尽定生我国。”

法照将五会念佛法门的创立赋予阿弥陀佛亲授的故事，无非是要让人们对该法门生起信心，进而实践之，以达到推行称名念佛的目的。与五会念佛有关的感应还有唐李知遥的“率众为五会念佛，忽出堂向空顶礼，空中有声云：报汝李知遥功成果自招，引君往净土，同汝上金桥。即就床端坐而化，天香郁然”<sup>[9]</sup>。西方净土实践面的感应故事，有诵经的，有忏悔的，有念佛的，不论是何种行仪的修持感应，皆有助于人们对净土行仪修持的意愿。

## （二）形式多样、简单易行

净土礼忏行仪中有完整仪轨的《法事赞》，仪轨涵盖礼拜、赞叹、诵经、忏悔等礼忏法的内涵；也有以礼拜为主的《往生礼赞》、《十二光礼》；更有专心念佛的《观念法门》。《观念法门》的观佛三昧行仪虽是难行的观想念佛法，但善导在行仪最后又附带提出较容易的称名、诵经、礼赞等方法，他说：

“欲生净土，唯须持戒、念佛、诵《弥陀经》，日别十五遍，二年得一万，日别三十遍，一年一万；日别念一万遍佛，亦须依时礼赞净土庄严事，大须精进，或得三万、六万、十万者，皆是上品上生人，自余功德尽回往生。”<sup>[10]</sup>

观想念佛是因应净土修持的传统而设，对于这种难以成功的法门，善导强调称名、礼赞等修持也和观佛有着同样的功德。如此，既制立了净土观想法门，又提供了较容易的替代法，使归信者有多种选择。净土礼忏法形式的多元化，给予不同根机者有各自适合的法门，这也是净土忏法能流行的重要因素之一。



又净土法门以易行的称名念佛为主轴，吸引广大的信仰者。因此，法照将称名念佛纳入善导模式的净土礼忏法中，不但在一部行仪里同时兼顾拜佛、礼赞、诵经和念佛等所有的净土法门，也使得单调的称名念佛增添了音乐性，能够绵延不断地唱念下去。这种音乐式的念佛方式，将一声一声的佛号转变成音乐的旋律，易于凝聚及安定思想，产生宗教情感，所以，后来甚至发展出像 P. 2130、P. 3216 这类念佛次数多而偈赞较少的五会念佛版本。念佛分量增加的五会念佛，虽然偈赞唱诵减少，却更符合善导系净土教以称名念佛为往生净土正业的宗旨。

佛教以义理见长的唯识、华严、天台等各宗，虽有各自发展出来的修持法或礼忏法，如华严宗的法界圆融观，天台宗的四种三昧及忏法等，但这些实践法门颇为复杂，且多需要有义理思想的基础，不容易普及一般大众。净土礼忏法从完备的礼忏仪到以念佛为主的行仪，没有深奥的义理思想，内容又极富音乐性，容易与大众的修持相应，故最终成为中国佛教实践门的主流。

### （三）终极归宿的保证

善导净土教不但以称名念佛为往生净土之正行正业，净土礼忏法的实践亦是往生净土重要的助业，《观经疏》有云：“又就此正中，复有二种，一者一心专念弥陀名号，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。若依礼诵等，即名为助业”<sup>[11]</sup>。不论是称名念佛或礼忏诵经等，皆是往生净土的必要行门。此外，善导行仪的标题多以“往生”标示出该行仪的目的，同时行仪中的回向发愿都是往生净土的内容，如《法事赞》之“誓共众生舍邪归正，发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属，真善知识，同生净土”。《往生礼赞》之“愿弟子临命终时。……圣众现前，乘佛本愿，上品上生阿弥陀佛国”。法照五会念佛第十回向发愿门亦云：“向来念诵无量胜因，散沾法界，同得上品往生阿弥陀佛。”其他净土行仪亦是以往生净土为佛事功德的目的，可以说目标相当的明确。

净土行仪不但有明确的终极归宿为目标，而且还有确定往生的保证。例如上述引文中善导言称名、诵经达一定的数量，即可以往生西方净土；五会念佛亦云：“或定或散，或高声兼默念，但随众生心，称念佛名者，尽得生净土。”<sup>[12]</sup>也就是说，只要称念阿弥陀佛、诵净土经典、行净土礼忏，保证能往生西方净土。其他礼忏法是以忏罪为忏法的目的，例如《七阶礼》是以三业清净、勤求佛道为目的；天台忏法是先忏众罪，后以正观实相、证入三昧、发慧为目标，是借由忏法的修行，达到明心、证得实相之目的，没有未来归处的问题。相较而言，净土礼忏法往生净土的保证，更能吸引大众去实行。

#### 四、唐代以后的西方净土礼忏法

作为佛教徒常行的净土行仪，随着时代的演进而又增添了几部著述，在宋代有遵式于大中祥符八年（1015年）所制的《往生净土忏愿仪》，又称《大净土忏》，此忏仪共有10种行法：严净道场、明方便法（入道场之方便法）、明正修意、烧香散花、礼请法、赞叹法、礼佛法、忏愿法（含忏悔、劝请、随喜、回向、发愿法）、旋绕诵经法、坐禅法等。因为遵式是天台宗人，他的净土忏仪极具天台色彩，是以天台忏法的十科为基础而制，没有赞叹净土的偈文或称名念佛的内容，与善导法照系的净土忏法并不相同。遵式另有《小净土忏》，即其所著《往生净土决疑行愿二门》之行愿门中的“礼忏门”，此是较为简要的净土忏法，仪轨次第为：敬礼三宝、烧香供养、礼阿弥陀佛及诸圣众、至心忏悔、旋绕三归、诵经或称名念佛。其中诵经或称名并不是必行的程序，遵式对诵经程序有注云：“诵《弥陀经》或《十六观经》。若都不诵得经文，即一心称阿弥陀佛名，量时而止，或更回向结撮亦得”<sup>[13]</sup>。《小净土忏》的仪轨弹性较大，若时间有限，则诵经、念佛皆可省略。

金代有王子成编撰的《礼念弥陀道场忏法》10卷，重刊于元

代至顺三年（1332年）。此书参照诸家净土之说而别具一格，全书共分为13章，第6章为礼忏罪障。元代普度于大德九年（1305年）所编之《庐山莲宗宝鉴》卷二有《忏罪念佛功德系念法门》，此忏法仪轨简要，以念佛诵经为主，每念佛一千声，诵《阿弥陀经》1卷，反复3次，然后志心忏悔、回向、发愿。另有中峰（1263—1323年）所撰的《三时系念》。三时，指早晨、日中、日没之时，而后世将三时集中在日没前后一并完成。系念，是指将心念系于一处（即往生弥陀净土）而不思其他之意。中峰所著之《三时系念》有二：一为《三时系念仪范》，用于结会自修；另为《三时系念佛事》，用于度亡法会，主要目的在超荐亡灵往生西方极乐世界。此二者每一时皆由诵经、称名、白文、行道、忏悔、发愿、唱赞7部分组成，相同的程序重复3次，这种模式与普度的净土忏法有些类似。

宋元时期所作的净土忏法偈赞较少，与唐代的净土忏仪不尽相同，但大多数的净土忏法均含有诵经、称名等项目，这些项目也成为后世各种西方净土行仪的约制。

西方净土礼忏法是善导吸收以往佛教的忏法和忏悔思想而编撰完成的，其后更有法照将称名念佛加入净土礼忏行仪中，继承善导以称名念佛为往生净土的主旨。净土忏法不论是作为集体共修或荐亡佛事，都有明确回向往生西方净土的目标。也由于它一贯的往生净土诉求，因此，在石窟结构中，尽管西方净土变搭配不同的经变，但皆能凸显出人们对西方净土不变的需求，即希望自身将来往生净土或为亡者超荐追福至西方净土。

#### 注释：

1. 据礼忏文中出现一句“愿共诸众生，往生安乐国”和声，汪娟认为在十二光佛的偈颂前应有“南无……佛”等代表礼拜的文字。见《敦煌礼忏文研究》，93页。因此，将这2件写本归入单一礼拜型。

2. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》，另见《大正藏》卷八五，1255页中。
3. (梁)释慧皎：《高僧传》卷一三《慧达传》，477页，北京，中华书局，1992。
- 4.《续高僧传》卷二五，《大正藏》卷五〇，645页上。
5. 史苇湘：《刘萨诃与莫高窟》，载《文物》，1983(6)；孙修身：《刘萨诃和尚事迹考》，见《1983年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编上》，兰州，甘肃人民出版社，1985；饶宗颐：《刘萨诃事迹与瑞像图》，见《1987年敦煌石窟国际学术讨论会文集》，沈阳，辽宁美术出版社，1990。
- 6.《大正藏》卷五〇，551页上。
- 7.《大正藏》卷五一，831页上。
- 8.《大正藏》卷四七，125页下。
- 9.《佛祖统纪》卷二九，《大正藏》卷四九，285页上。
- 10.《大正藏》卷四七，23页中。
- 11.《大正藏》卷三七，272页中。
12. P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》，另见《大正藏》卷八五，1253页上。
- 13.《大正藏》卷四七，147页上。

## 附录一

## P. 2722R2 《往生礼赞文》

1. 往生礼赞文一卷 比丘善导愿往生礼赞文廿二拜依十六
2. 观作。一切恭敬，敬礼常住三宝。次胡跪供养：是诸奉等
3. 人个胡跪，严持香华，如法供养。愿此香华云，遍满十方
4. 界，供养一切佛，化佛并真法，菩萨声闻众，受此香华云
5. 以起光明台，过于无边界，无边受用作佛事。供养已
6. 一切恭敬。次作梵：如来妙色身，世间无与等，无比不

思议

7. 是故今敬礼。敬礼常住三宝。次叹佛咒愿：窃以释迦尊佛
8. 劝生净土，十方种觉皆同指赞，国名极乐，佛号弥陀
9. 身真金色，身高六十万亿那由他恒河沙由旬，眉间豪（毫）
10. 相右旋宛转如五须弥山。眼如四大海水，清白分明，身诸

毛孔

11. 引出光明，其佛圆光如百亿三千大千世界。于圆光中复
12. 有百万亿那由他恒河沙化佛菩萨以为侍者。复有
13. 八万四千相，一一相有八万四千随形好。一一好有八万四

千光明

14. 一一光明遍照十方世界。唯愿念佛众生摄取不舍，佛有
15. 如是卅八弘誓愿，无量大悲，恒沙功德，非叹能尽。然

今众

16. 等依□礼忏念诵功德，资益梵释四王、天龙八部一切业

17. 道、天曹地府等。皇帝、皇后、皇太子，慈悲平等圣化无
18. 穷，文武百官，恒居禄位，师僧父母、信施檀越及法界众
19. 生，普愿发菩提心，修菩萨行，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属
20. 作真善知识，同生阿弥陀佛国，俱成佛果
21. 南无释迦牟尼佛等一切三宝！我今稽首礼，回愿往生无
22. 量寿国。此之一佛现是今时道俗等本师。三宝者亦
23. 是无上福田。若礼一拜即是念报师恩，以成己行。以斯一行，回
24. 愿往生。南无十方三世尽虚空、遍法界微尘刹土中
25. 一切三宝！我今稽首礼，回愿往生无量寿国。十方虚空无边
26. 三宝无尽。若礼一拜即是福田无量，功德无穷。若能至心
27. 礼之一拜，一一佛上，一一法上，一一菩萨上，一一圣僧上，皆得身口意业
28. 善根来资益行者，以成己行。以斯一行，回愿往生
29. 至心归命礼，西方阿弥陀 [佛]！观彼弥陀极乐界，广大宽平众宝成，四十八愿庄严起
30. 超诸佛刹最为精，本国他方大海众，穷劫算数不知名，普劝归西同彼会
31. 恒沙三昧自然成。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼
32. 西方阿弥陀佛！地下庄严七宝幢，无量无边无亿数，八方八面百宝成
33. 见彼无生自然悟，无生宝国永为常，一一宝流无数光，行者倾心常对目
34. 腾神踊跃入西方。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼
35. 西方阿弥陀佛！地上庄严转无极，金绳界道非工匠，弥陀愿智巧庄严
36. 菩萨入天散花上，宝池宝色宝光飞，一一光成无数台，台

## 中宝楼千万亿

37. 台侧百亿宝幢围。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

38. 西方阿弥陀佛！——台上虚空中，庄严宝乐亦无穷，八种清风寻光出

39. 随时鼓乐应机音，机音正受稍为难，行住坐卧摄心观，唯除睡时常忆念

40. 三昧无为即涅槃。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

41. 西方阿弥陀佛！宝国宝林诸宝树，宝华宝叶宝根基，或以千宝分林异

42. 或有百宝共成行，行行相当叶相次，色各不同光亦然，等量齐高三十万

43. 枝条相触说无因。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

44. 西方阿弥陀佛！七重罗网七重宫，绮互回光相映发，花天童子皆充遍

45. 瓔珞辉光超日月，行行宝叶色千般，华敷等（犹）若施金轮，广变光成众宝盖

46. 尘沙佛刹现无边。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

47. 西方阿弥陀佛！宝池宝岸宝金沙，宝渠宝叶宝莲华，十二由旬皆正等

48. 宝罗宝网宝栏遮，德水分流寻宝树，闻波睹乐证恬泊，寄语有缘同行者

49. 努力翻迷还本家。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

50. 西方阿弥陀佛！——金绳界道上，宝乐宝树千万亿，诸天童子散华香

51. 他方菩萨如云集，无量无边无能计，稽首弥陀恭敬立，风铃树响遍虚空

52. 叹说三尊无有极。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

53. 西方阿弥陀佛！弥陀本愿华王座，一切众宝以为成，台上四重张宝幔

54. 弥陀独坐显真形，真形光明遍法界，蒙光触者心不退，昼夜六时专想念

55. 终时快乐如三昧。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼

56. 西方阿弥陀佛！弥陀身心遍法界，影现众生心想中，是故劝汝常观察

57. 依心起相表（睹）真容，真形宝像临华座，心开见彼国庄严，宝树三身华遍满

58. 风铃乐响与文同。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛

59. 弥陀身色如金山，相好光明照十方，唯有念佛蒙光摄，当知本愿最为强

60. 十方如来舒舌证，专称名号至西方，到彼花开闻妙法，十地愿行自然彰

61. 愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛

62. 观音菩萨大慈悲，已得菩提舍不证，一切五道内身中，六时观察三轮应

63. 应现身光紫金色，相好威仪转无极，恒舒百亿光王手，普接有缘归本国

64. 愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛！势至菩萨难思议

65. 威光普照无边际，有缘众生蒙光触，增长智能超三界，法界倾摇如转蓬

66. 化佛云集满虚空，普劝有缘常忆念，永绝胞胎证六通。愿共诸众生

67. 往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛！正坐跏趺入三昧，想心乘念至西方

68. 睹见弥陀极乐界，地上虚空七宝庄，弥陀身量极无边，重劝众生观小身

69. 丈六八尺随机现，圆光化侍等前真。愿共诸众生，往生安



乐国。至心归命礼

70. 西方阿弥陀佛！上辈上行上根人，求生净土断贪嗔，就行差别分三品

71. 五门相续助三因，一日七日专精进，毕命乘台出六尘，庆哉难逢今得遇

72. 永证无为法性身。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥

73. 陀佛！中辈中行中根人，一日斋戒处金莲，孝养父母教回向，为说西方快乐因

74. 佛与声闻众来取，直到弥陀华座边，百宝花笼经七日，三品莲开证小身

75. 愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛

76. 下辈下行下根人，十恶五逆等贪嗔，四重偷僧谤正法，未曾惭愧悔前愆

77. 终时苦相皆云集，地狱猛火罪人前，忽遇往生善知识，急劝专称彼佛名

78. 化佛菩萨寻声到，一念倾心入宝莲，三业障重开多劫，于时始发菩提因

79. 愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿弥陀佛！乐何

80. 乐事难思议，无边菩萨为同学，性海如来尽是师，渴闻

81. 波海若绝思奖，念服无生断即饥，一切庄严皆说法，无心领纳自然知

82. 七觉华池随意入，八背凝神会一支，弥陀心水沐身顶，观音大

83. 势与衣披，欵尔腾空游法界，须臾授记号无为，如此逍遥无极处

84. 吾今不去待何时。愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方阿

85. 弥陀佛！哀愍覆护我，令法种增长，此世及后生，愿佛常摄受

86. 愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方极乐世界观世音菩

87. 萨摩诃萨！愿共诸众生，往生安乐国。至心归命礼西方极乐世界

88. 大势至菩萨摩诃萨！愿共诸众生，往生安乐国。此二菩萨一切

89. 众生临命终时，共持华台，授与（予）无数化佛菩萨行者。阿弥陀

90. 佛放无量光照行者身，复与无数化佛菩萨声闻大众等

91. 一时授手如弹指顷即得往生。为报恩故至心若礼一拜。至心命礼

92. 西方极乐世界诸菩萨摩诃萨清净大海众！愿共诸众生，往

93. 生安乐国。此等菩萨亦随佛来迎接行者。为报恩故至心礼之一拜

94. 普为师僧父母善知识法界众 [生] 断除三障，同得往生阿弥陀佛国。归

95. 命忏悔。至心忏悔南无归忏十方佛，愿灭一切诸罪根，今将久近

96. 所修善，回作自他安乐因。恒愿一切临终时，胜缘胜境悉现前

97. 愿弥陀大悲主，观音势至十方尊，仰唯神光蒙授手，乘佛愿

98. 力生彼国。忏悔回向发愿已。至心归命阿弥陀佛！作梵竟。说

99. 偈发愿：礼忏诸功德，愿临命终时，见无量寿佛无边功德

100. 身，我及余信者，既见彼佛已，愿得离垢眼，往生安乐国，成无

101. 上菩提。礼忏已。一切恭敬，归佛得菩提，道心恒不退。  
归法萨婆若

102. 得大总持门。归僧息诤轮论，同人合和海。回愿往生无量寿国

103. 愿诸众生三业清净，奉持佛教，和南一切贤圣。回愿往生无量寿

104. 国。诸众等听说无常偈：人间忽忽营众务，不觉年命日夜去

105. 如灯风中灭难期，忙忙六道无定趣。未得解脱出苦海，云何安然

106. 不惊惧，各闻强健有力时，自策自励求常住。说此偈已

107. 更当心口发愿：愿弟子等临命终时心不颠倒，心不错乱，心不失念

108. 身心无诸苦痛，身心快乐，如入禅定，圣众现前，乘佛本愿，上品往生

109. 阿弥陀佛国。到彼国已，得六神通，入十方界。救摄苦众生。虚空

110. 法界尽，我愿亦如是。发[愿]已，至心归命阿弥陀佛礼竟，往生礼赞文

111. 一卷。

## 附录二

### B. 8304R2 《十二光礼》

1. 一切恭敬，敬礼常住三宝 十二光礼
2. 是诸众等人各胡跪，严持香华，如法供养。愿此香华
3. 云，遍满十方界，供养一切佛，化佛并真法，菩萨声闻  
众受
4. 此香花云，以起光明台，广于无边界，无边无量作佛事
5. 供养〔已〕。一切恭敬，普诵赞叹：如来妙色身，世间无  
与等
6. 无比不思议，是故今敬礼。如来色无尽，智能亦复然
7. 一切法常住，是故我归依。敬礼常住三宝。叹佛相好
8. 天上天下无如佛，十方世界亦无比，世界所有我尽见，  
一切
9. 无有如佛者。然今众等，依时焚香、行道、礼拜。所修  
功德
10. 上宝（报）四恩，下沾三有，同出苦原，齐登佛果。
11. 南无清净法身毗卢遮那佛！南无圆满报身卢舍（舍）那佛
12. 南无千百亿化身释迦牟尼佛！南无西方极乐世界阿弥陀佛
13. 南无无量光佛！南无无边光佛！南无无碍光佛！南无无对  
光佛
14. 南无光炎王佛！南无清净光佛！南无欢喜光佛！南无智慧  
（慧）光佛

15. 南无不断光佛！南无难思光佛！南无无称光佛！南无超日月光佛

16. 南无尽虚空边（遍）法界微尘刹土中十方三世一切诸佛

17. 南无大悲观世音菩萨！南无大势至菩萨！南无妙吉祥菩萨

18. 南无普贤菩萨！南无药王菩萨！南无药上菩萨

19. 南无诸菩萨摩诃萨清净大海众！愿共诸众生咸归命，故

20. 我顶礼生彼国。普为释梵四王、龙天八部、帝主人王、师僧父

21. 母、信施檀越及无边法界众生，断除三障，归命忏悔

22. 至心忏悔：一切业障海，皆从妄相生。若欲求除灭，端坐观实相

23. 众罪如霜露，慧日能消除。是故应至心，懃忏六根罪。忏悔以（已）。至

24. 心归命礼西方阿弥陀佛！至心发愿：愿临命终时，见无量受（寿）佛

25. 无边功德身，我及与（余）信者，已见彼佛以（已），愿得离垢眼，往生安乐

26. 国，成无上菩提。发愿以（已）。至心归命礼西方阿弥陀佛。普诵

27. 处世界，如虚空。如莲花，不着水。心清净，超于彼。稽首礼，无上尊

28. 说偈发愿：愿以此功德，普及于一切。我等与众生，皆共成佛道

29. 一切恭敬。归依佛，愿发菩提心，道心恒不退。归依法，散般若，入大总

30. 持门。归依僧，息争论。归依和合海。愿诸众生，诸恶莫造，诸

31. 善奉行，自净其意，顺诸佛教，和南一切贤圣

32. 白众等听说，辰朝清静偈：欲求寂灭乐，当学沙门法，衣

食支

33. 身命，精粗随众等。诸众共今日辰朝各记六念

34. 第一念佛，愿作佛身；第二念法，愿转法轮；第三念僧头陀共行

35. 第四念施，五戒全具，施心不断；第五念戒，戒根具足；第六念天，大般涅槃，常得清净

36. 诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。如来入涅槃

37. 永断于生死。若能至心听，常受无量乐

38. 一切恭敬。自归依佛，当愿众生，体解大道，发菩提意

39. 自归依法，当愿众生，深入经藏，智慧（慧）如海

40. 自归依僧，当愿众生，痛（统）领大众，一切无碍

41. 愿诸恶莫作（做），诸善奉行，自净其意，顺诸佛教，和南一切贤圣。

## 参考文献

### 一、典籍

- 大正藏. 卍续藏经  
[日] 圆仁. 入唐求法巡礼行记. 上海: 上海古籍出版社, 1986  
(梁) 释慧皎撰, 汤用彤校注. 高僧传. 北京: 中华书局, 1992  
(唐) 张彦远. 历代名画记. 北京: 人民美术出版社, 1963  
全唐文. 北京: 中华书局影印本, 1983

### 二、工具书、图版书

- 法藏敦煌西域文献  
英藏敦煌文献  
俄藏敦煌文献  
中国国家图书馆藏敦煌文献  
北京大学图书馆藏敦煌吐鲁番文献  
上海图书馆藏敦煌吐鲁番文献  
上海博物馆藏敦煌文献  
黄永武主编. 敦煌宝藏. 台北: 新文丰出版公司, 1982

施萍婷、邵惠莉编撰. 敦煌遗书总目索引新编. 北京: 中华书局, 2000

释禅睿编著. 《敦煌宝藏》遗书索引. 台北: 法鼓文化事业股份有限公司, 1996

李国编. 《中国敦煌学百年文库》论著目录卷. 兰州: 甘肃文化出版社, 1999

李王珉主编. 中国佛教美术论文索引. 觉风佛教艺术文化基金会(台湾), 1997

季羨林主编. 敦煌学大辞典. 上海: 上海辞书出版社, 1998

慈怡主编. 佛光大辞典. 高雄: 佛光出版社, 1988

[日]池田温编. 中国古代写本识语集录. 东京: 大藏出版株式会社, 1990

(清)陆增祥. 八琼室金石补正. 北京: 文物出版社, 1985

石璋如. 莫高窟形. 台北: “中央研究院历史语言研究所”, 1996  
敦煌文物研究所编. 中国石窟·敦煌莫高窟. 1~5册. 北京: 文物出版社, 1982—1987

天水麦积山石窟艺术研究所编. 中国石窟·天水麦积山. 北京: 文物出版社, 1998

敦煌研究院编. 中国石窟·安西榆林窟. 北京: 文物出版社, 1997

甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所编. 中国石窟·永靖炳灵寺. 北京: 文物出版社, 1989

王惠民. 敦煌石窟全集·弥勒经画卷. 香港: 香港商务印书馆, 2002

施萍婷. 敦煌石窟全集·阿弥陀经画卷. 香港: 香港商务印书馆, 2002

贺世哲. 敦煌石窟全集·法华经画卷. 上海: 上海商务印书馆, 2000

中国美术全集编委会编. 中国美术全集. 北京: 人民美术出版



社, 1987—1989

敦煌研究院编. 敦煌石窟艺术. 1~22册. 南京: 江苏美术出版社, 1993—1998

[日] 松原三郎. 中国佛教雕刻史论. 1~3册. 东京: 吉川弘文馆, 1995

### 三、论著

王青. 魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话. 北京: 中国社会科学出版社, 2001

王书庆编撰. 敦煌佛学·佛事篇. 兰州: 甘肃民族出版社, 1995

王惠民. 敦煌净土图像研究. 高雄: 中山大学博士学位论文, 2000

元弼圣. 从“佛陀观”看中国佛教思想之开展. 台北: “中国文化大学哲学研究所”博士学位论文, 2000

印顺. 方便之道. 华雨集(二). 台北: 正闻出版社, 1993.

印顺. 中国佛教琐谈. 华雨集(四). 台北: 正闻出版社, 1993

任继愈主编. 中国佛教史. 1~3卷. 北京: 中国社会科学出版社, 1985—1988

向达. 唐代长安与西域文明. 石家庄: 河北教育出版社, 2002  
安京植. 唐代净土宗众生教化之教育意义. 台湾师范大学教育研究所博士学位论文, 1992

曲金良. 敦煌佛教文学研究. 台北: 文津出版社, 1995

汪娟. 唐代弥勒信仰研究. 台北: “中国文化大学中文研究所”硕士学位论文, 1990

汪娟. 敦煌礼忏文研究. 台北: 法鼓文化事业股份有限公司, 1998

吕澄. 中国佛学源流略讲. 北京: 中华书局, 1979

- 吕碧城. 观无量寿佛经释论. 台北: 天华出版社, 1989
- 杜斗城. 敦煌本佛说十王经校录研究. 兰州: 甘肃教育出版社, 1989
- 杜斗城. 敦煌五台山文献校录研究. 山西人民出版社, 1991
- 杜斗城. 北凉佛教研究. 台北: 新文丰出版公司, 1998
- [法] 伯希和著, 耿升、唐健宾译. 伯希和敦煌石窟笔记. 兰州: 甘肃人民出版社, 1993
- 李淞. 长安艺术与宗教文明. 北京: 中华书局, 2002
- 李裕群. 北朝晚期石窟寺研究. 北京: 文物出版社, 2003
- 吴艺苑. 慈悲水忏与中国佛教忏悔思想. 台北: 政治大学中国文学研究所硕士学位论文, 1994
- 周叔迦. 法苑谈丛. 上海: 上海辞书出版社, 2000
- 林仁昱. 唐代净土赞歌之形式研究. 高雄: 中山大学文学系硕士学位论文, 1995
- 林仁昱. 敦煌佛教歌曲之研究. 嘉义: 中正大学中国文学研究所博士学位论文, 2001
- [日] 后藤大用著, 黄佳馨译. 观世音菩萨本事. 台北: 天华出版公司, 1982.
- 马德. 敦煌莫高窟史研究. 兰州: 甘肃教育出版社, 1996
- 姜伯勤. 敦煌艺术宗教与礼乐文明. 北京: 中国社会科学出版社, 1996
- 侯旭东. 五、六世纪北方民众佛教信仰. 北京: 中国社会科学出版社, 1998
- 陈扬炯. 中国净土宗通史. 南京: 江苏古籍出版社, 2000
- 陈扬炯. 昙鸾法师传. 北京: 宗教文化出版社, 2000
- 陈扬炯. 道绰法师传. 北京: 宗教文化出版社, 2000
- 陈扬炯. 善导法师传. 北京: 宗教文化出版社, 2002
- 殷光明. 北凉石塔研究. 觉风佛教艺术文化基金会(台湾), 2000

殷光明. 敦煌壁画艺术与传统——以疑伪经为中心. 兰州大学历史系博士学位论文, 2002

[日] 望月信亨著, 释印海译. 中国净土教理史. 台北: 慧日讲堂, 1974

[日] 望月信亨著, 释印海译. 净土教概论. 佛光大藏经·净土藏. 附录. 佛光山宗务委员会(台湾), 1999

汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史. 北京: 北京大学出版社, 1997

汤用彤. 隋唐及五代佛教史. 台北: 慧炬出版社, 1997

黄征、吴伟编校. 敦煌愿文集. 长沙: 岳麓书社, 1995

黄幸惠. 唐代初期敦煌莫高窟的西方净土变. 台北: “中国文化大学艺术研究所”硕士学位论文, 1991

宿白. 中国石窟寺研究. 北京: 文物出版社, 1996

张锦秀编撰. 麦积山石窟志. 兰州: 甘肃人民出版社, 2002

张弓. 汉唐佛寺文化史. (上、下), 北京: 中国社会科学出版社, 1997

张锡厚. 敦煌文学源流. 北京: 作家出版社, 2000

张勃. 汉传佛教建筑礼拜空间探源. 中国佛教学术论典. 第73册, 台湾: 佛光山文教基金会, 2003

敦煌研究院编. 敦煌石窟内容总录. 北京: 文物出版社, 1996

敦煌研究院编. 敦煌莫高窟供养人题记. 北京: 文物出版社, 1986

敦煌文物研究所编. 1983年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编. 上、下册. 兰州: 甘肃人民出版社, 1985

敦煌研究院编. 1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编. 沈阳: 辽宁美术出版社, 1990

敦煌研究院编. 1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟艺术编. 沈阳: 辽宁美术出版社, 1990

敦煌研究院编. 1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟考古编.

沈阳：辽宁美术出版社，1995

敦煌研究院编. 1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟艺术编.

沈阳：辽宁美术出版社，1995

敦煌研究院编. 1994年敦煌学国际研讨会文集·石窟考古卷.

兰州：甘肃民族出版社，2000

敦煌研究院编. 1994年敦煌学国际研讨会文集·石窟艺术卷.

兰州：甘肃民族出版社，2000

敦煌研究院编. 敦煌研究文集·石窟考古篇. 兰州：甘肃民族出版社，2000

敦煌研究院编. 敦煌研究文集·石窟经变篇. 兰州：甘肃民族出版社，2000

敦煌研究院编. 段文杰敦煌研究五十年纪念文集. 世界图书出版公司，1996

温宗堃. 世亲《净土论》与昙鸾《净土论注》之比较研究. 台北：华梵大学东方人文思想研究所硕士论文，2000

劳政武. 佛教戒律学. 北京：宗教文化出版社，1999

圣严. 戒律学纲要. 台北：东初出版社，1990

圣凯. 善导大师的忏悔思想及礼赞仪. 中国佛教学术论典. 第23册. 佛光山文教基金会（台湾），2001

圣凯. 中国佛教忏悔法研究. 北京：宗教文化出版社，2004

郑炳林. 敦煌碑铭赞辑释. 兰州：甘肃教育出版社，1992

郑炳林主编. 敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集. 兰州：兰州大学出版社，2002

廖阅鹏. 净土三系之研究. 高雄：佛光出版社，1989

赵立真. 敦煌赞文研究. 中坜：“中央大学中国文学研究所”硕士学位论文，1993

萧登福. 敦煌俗文学论丛. 台北：台湾商务印书馆，1988

慧广法师. 忏悔的理论与方法. 高雄：解脱道出版社，1996

刘长东. 晋唐弥陀净土信仰研究. 中国佛教学术论典. 第22

- 册. 佛光山文教基金会(台湾), 2001
- 赖信川. 鱼山声明集研究——中国佛教梵呗发展的考察. 台北: 华梵大学东方人文思想研究所硕士学位论文, 1999
- 赖鹏举. 丝路佛教的图像与禅法. 觉风佛教艺术文化基金会(台湾), 2002
- 谢稚柳. 敦煌艺术叙录. 上海: 上海古籍出版社, 1996
- 魏磊. 净土宗教程. 北京: 宗教文化出版社, 1998
- 释慧严. 净土概论. 台北: 东大图书公司, 1998
- 释智谕. 善导大师与净土法门. 台北: 西莲净苑出版社, 1985
- 释大睿. 天台忏法之研究. 台北: 法鼓文化事业股份有限公司, 2000
- 苏莹辉. 敦煌文史艺术论丛. 台北: 新文丰出版公司, 1987
- [日] 金冈照光、池田温、福井文雅等编. 讲座敦煌. 东京: 大东出版社, 1980—1992
- [日] 矢吹庆辉. 三阶教の研究. 东京: 岩波书店, 1973
- [日] 冢本善隆. 中国净土教史研究. 冢本善隆著作集. 第4卷, 东京: 大东出版社, 1976

#### 四、期刊

- 敦煌研究
- 敦煌学辑刊
- 法源
- 佛学研究
- 敦煌学(台湾)
- 普门学报(台湾)
- 圆光佛学学报(台湾)
- 故宫学术季刊(台湾)
- 印度学佛教学研究 [日]

图书在版编目(CIP)数据

唐代西方净土礼忏法研究:以敦煌莫高窟西方净土信仰为中心/杨明芬著. —北京:民族出版社,2007.3

(敦煌学博士文库)

ISBN 978-7-105-08198-1

I. 唐… II. 杨… III. ①净土宗—研究—中国—唐代②敦煌石窟—壁画—研究 IV. B946.8 K879.414

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第039929号

民族出版社出版发行

(北京市和平里北街14号 邮编100013)

<http://www.mzcsbs.com>

北京市艺辉印刷有限公司印刷

各地新华书店经销

2007年4月第1版 2007年4月北京第1次印刷

开本:880毫米×1230毫米 1/32 印张:11.125 字数:310千字

印数:0001-2500册 定价:25.00元

ISBN 978-7-105-08198-1/B·346 (汉139)

---

汉文编辑一室电话:(010)64271909

发行部电话:(010)64224782