

## 西方淨土圖裡的華嚴世界——以「當麻曼荼羅」為例

輔大宗教輔仁大學宗教學系 副教授

陳敏齡

### 前 言

「當麻曼荼羅」是一幅有關阿彌陀佛淨土信仰的圖像，因當麻寺（位於日本奈良的葛城縣）而得名。此一西方淨土圖，係以特殊的綴錦技術所織成、四公尺見方的織繡圖，這件綴織圖到底製作於何時何地？它的早期歷史不甚清楚，但從其構圖來看，應是根據唐代高僧善導的《觀經四帖疏》製作而成，因此歷來的研究每多從「當麻曼陀羅」和唐代淨土變相圖的關連分析，本論文則鑑於「當麻曼荼羅」之中有些華嚴思想的要素，希望藉由不同角度的觀察，進一步闡明其內容意義<sup>1</sup>。

考察這種構圖形式的由來，必須先理解華嚴思想和淨土思想的內在關連，故以下、在介紹「當麻曼荼羅」之前，茲先從華嚴和淨土的思想交談起，然後再依循唐代淨土變相圖發展的脈絡，分析「當麻曼陀羅」的構圖及其宗教意涵。

---

<sup>1</sup>本論文係承林純惠女史(賴鵬舉醫師夫人)提示關鍵問題、以及臺北藝術大學林保堯教授提供寶貴資料而成。

## 一、華嚴和淨土思想交會的背景

### 〈一〉華嚴經和彌陀淨土的關係——從經典層面

在華嚴部經典中，言及極樂淨土的有十一部經、二〇個處所，但毘盧遮那佛和阿彌陀佛的關係、或者是蓮華藏世界和極樂世界的關連，在《華嚴經》裡並沒有明說，只是提到娑婆世界屬於蓮華藏世界的第十三層。因此，華嚴經典中，一方面有阿彌陀佛世界劣於普賢菩薩的勝蓮華世界的描寫，但是他方面，經中又勸說到阿彌陀佛世界的見佛・往生；其中最著名的，就是善財童子五十三參的解脫長者段、結尾的普賢菩薩的偈頌段等的兩個處所，所有譯本都有言及見佛（阿彌陀佛、觀音菩薩及其佛國土）的思想<sup>2</sup>。在此，茲暫且不論華嚴經典和極樂淨土之間思想史的問題，僅就兩者之間有何思想的內在的關連來看，諸本都一致地從唯心見佛的思想流露對阿彌陀佛世界的宗教的信念。在這種大乘法身思想唯心見佛的前提之下，諸經言及彌陀淨土的情形甚多，而這可說也是日後中國各宗各派和彌陀淨土融合的理論根據了。

### 〈二〉華嚴思想和淨土思想的交涉——從歷史層面

在中國佛教史上，有關華嚴思想和淨土思想的交涉，以地論宗為最先，地論宗（學派）的命脈雖然短暫，但是它的影響卻非常重要，曇鸞據云曾從菩提流支授予《觀經》而迴心淨土，而菩提流支就是最初將《十地經論》翻譯、並帶來研究新氣運的地論宗的先驅者之一；不單是菩提流支，《安樂集》所說的淨土六大德一道寵、道場、曇鸞、大海（慧海）、上統（法上）等，每一位都和地論宗關係甚深。又、從地論宗的法脈來看，北道派的道寵、南道派的慧光一道憑—靈裕—道昂、玄林等，都特別以淨土願生者為人所知。又、在道憑—靈裕的門流中，有智正的出現，在其門下更有被稱為華嚴二祖的智儼，也是有名的淨土願生者。

## 二、「當麻曼陀羅」和唐代淨土變相圖的關連

### 〈一〉淨土變相圖的由來

有關淨土變相圖的形成，在印度的開展，一般多以舍衛城神變為代表，而在中國的部分，則以甘肅蘭州炳靈寺 169 窟（424）為最早。唐代以後，更因於淨土信仰的普及，西方淨土變的製作頗盛行。前期的初唐淨土變，在淨土的外緣多沒有

<sup>2</sup>關於以極樂淨土往生為普賢菩薩願行的歸結的偈讚，從文獻上看，這是四十卷華嚴（即《入法界品》）的末尾，而《文殊師利發願經》（佛陀跋陀羅譯）、《普賢菩薩行願讚》（不空譯）則為別譯的單行本，至於六十華嚴、八十華嚴則未見及。

十六觀（209窟、431窟例外）而後期的盛唐淨土變，以盛唐的217窟北壁（中宗神龍年間，705-706）為始，於淨土圖的外緣繪製十六觀者驟增，「當麻曼陀羅」也是屬於外緣附有「觀經變相」的西方淨土變。

### 〈一〉「當麻曼荼羅」的由來

「當麻曼荼羅」是一幅有關阿彌陀佛淨土信仰的圖像，因當麻寺（位於奈良縣葛城）而得名<sup>3</sup>。這種阿彌陀佛淨土的圖像，中國古籍多稱為「西方變」，但在日本則可能因密教的雰圍比較濃厚，每稱之為「曼荼羅(mandala)」<sup>4</sup>。

當麻曼荼羅係以特殊綴錦技術織成、四公尺見方的織繡圖，這件綴織當麻曼荼羅到底製作於何時何地？它的來歷不甚清楚，相傳肇始於中將姬的發心因緣，而在曼荼羅下方的「當麻曼荼羅緣起」記有「天平寶字七年（763）」，然而是否為同時之作或後來的補筆，因這幅綴織作品現已非常殘破，特別是下緣部份已完全毀壞<sup>5</sup>。唯近代透過赤紅外線進行風格樣式與工藝手法的比對，判斷其年代大約是八世紀頃。

這件綴織曼荼羅，雖號稱「根本曼荼羅」，不僅來歷不明，且因當麻寺在平安時代期間遭逢兵火之災（治承四年，1180），有關此作在平安時代（794-1185）情況的相關史料文獻，蕩然無存，早期的歷史也不甚清楚，直到十二世紀末的鎌倉時代（1185-1333），這件描繪阿彌陀佛淨土的綴織佛像才重新受到注意。

現存最早有關當麻曼荼羅的紀錄，是建久二年（1191）寫成的《建久御巡禮記》，而現知最早的摹本，則是當麻寺住僧惠阿彌陀佛於建保五年發起建保五年（1217）完成的〈建保本〉，此作雖現已不存，但留有許多文字資料，可知這是當麻寺住僧惠阿彌陀佛發起，由繪師（寶間）良賀法師，源慶法眼及其子源尊法橋等，在阿波國浦庄織出一丈五尺的繪絹。而惠阿彌陀佛的「阿彌」之稱，據說係出自重建東大寺重源（1121-1206）的推動，故此一當麻曼荼羅動向，可能和奈良佛教南都系「念佛聖」的周邊有關。

不過實際促成「當麻曼荼羅」流行的關鍵人物，則應歸於日本淨土宗創建者

<sup>3</sup>當麻寺據說是聖德太子之弟麻呂子親王于612年創建，所在地的葛城一帶，是山岳信仰的聖地，自古以來修驗道盛行，傳說是役小角的靈場（金剛山法起菩薩），亦奉祀深沙大王。而聖德太子御廟（奈良觀福寺）即在附近，為極樂信仰的聖地，也是修驗道和淨土信仰混合的地方。

<sup>4</sup>就歷史遺物來看，日本早期流傳下來的淨土曼荼羅有三幅，即：智光曼荼羅、當麻曼荼羅、清海曼荼羅。

<sup>5</sup>此作的現況是：在七幅以絹構成的底布上，集合了大小的綴織斷片，絹上有以繪畫方式補繪。中央的阿彌陀三尊部份保留較多原貌。見濱田隆、真保亨，〈圖版解說：當麻曼荼羅〉，《國寶》2（東京：每日新聞社，1964），頁152-153，及圖87。

法然（1133-1212）的弟子善慧房證空（1177-1247），依據證空本人所作的《當麻曼荼羅注記》，他曾于嘉禎三年（1237）請播磨法橋澄圓摹寫曼荼羅，其中一鋪寄贈信州善光寺、一鋪當麻西龍御殿、一鋪宇都宮神宮寺（三鋪都沒有留下來）；此外，證空也請求弟子宇都宮的實相房出資，將原本的臨摹本縮小為四分之一、六分之一、八分之一的諸縮小本，而這也開啟了「縮本製作」的端緒與流布。

## （二）「當麻曼陀羅」之構圖

當麻寺今日現存的摹本有二，一是室町時代的〈文龜本〉<sup>6</sup>，二是江戶時代的〈貞享本〉<sup>7</sup>，而依其文字資料可知，都是依「根本曼荼羅」製作的新摹本。以下，茲依〈貞享本〉略述其內容大抵如次：

### 1. 外側右緣的部份

此部份畫作是描繪《觀經》的序分（以阿闍世王的弑父害母為背景），共有十一圖，最上方畫有一幅釋迦牟尼於山岳處說法的景象，接著則依由下而上的順序，最後上下首尾相接成為一個圓<sup>8</sup>。

當時的其他論師如淨影慧遠等，皆將序分限定在「唯願佛日教我觀於清淨業處」之前，而自「爾時世尊放眉間光，其光金色，遍照十方無量世界；還住佛頂，化為金臺，如須彌山。十方諸佛淨妙國土，皆於中現（T12，頁 341b）」的部分，則列入「正宗分」；但相對於此，唯有善導將這段「金臺現土」的敘事仍置於「序分」的部分。此即圖中右緣第五的「欣淨緣」，可見右緣的圖像表現，確是依善導的「序分義」所繪製<sup>9</sup>。

<sup>6</sup>依《大乘院寺社雜事記》等知，此一〈文龜本〉的由來，乃出自比丘尼覺圓的提案，由觀阿彌陀佛起筆、法橋慶舜描繪，其過程是：先將〈建保本〉從京都請回奈良取樣，並先于明應二年（1493）織作繪絹預備，於同四年（1495）開始製作，後來更于文龜三年（1503）七月運送至京都，請後柏原天皇為准三宮菩提，置入金字銘，於永正二年（1505）完成。

<sup>7</sup>〈貞享本〉的由來，係京都大雲院的性愚在前往當麻寺拜訪之際，看到仁治年間（1240～1243）改裝成板貼的「綴錦曼荼羅」，歷經四百年後已荒廢至極，嘆息不已，因而下定決心修復「根本曼荼羅」，而在修復的同時，也進行新摹本的製作，于延寶五年（1677）起筆，翌六年在山城九品寺施以色彩，翌七年完成，最後由靈光天皇於貞享三年（1686）置入銘文。整體大小為一丈五尺正方的一鋪繪絹，圖樣內容承自文龜本，雖細部描寫多少有些差異，但基本上是没有改變的。

<sup>8</sup>研究者每偏重十三觀的部分，對序分段的構圖方式鮮少論及。考察敦煌壁畫觀經變有關序分段的畫法，茲以觀經變鼎盛的盛唐為例，大抵有三種類型，第一是由上至下（敦煌 113 窟），第二是由下而上（敦煌 172N、敦煌 148E、榆林 25），第三是上下首尾相接成為一個圓（敦煌 320S）。本圖則屬於第三類型。但耆闍崛山的位置在右緣的最上方，到底是表示序分的最初（「如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山中」）或最後的一幕（「爾時世尊，足步虛空，還耆闍崛山」），中日諸師的解釋不同。松本榮一認為這是表現「爾時世尊在耆闍崛山，知韋提希心之所念，即勅大目犍連及以阿難，從空而來。佛從耆闍崛山沒，於王宮出（T12，頁 341b）」的情景，亦即所謂「沒山出宮」的部分。松本榮一，《敦煌畫の研究》，頁 16。

<sup>9</sup>「從如是我聞下，至五苦所逼云何見極樂世界已來，明其序分。（T37，頁 251c）」

## 2. 外側左緣的部份

左緣長條部份是《觀經》前十三觀，由上至下依序排列。左緣上方的日想觀圖，有黃、白、黑三色雲，此三色雲即日觀三障之說，亦僅見於善導的《觀經疏》，可謂說明當麻曼荼羅與善導有關的最佳證明<sup>10</sup>。

## 3. 外側下緣的部份

下緣長條部份是後三觀裡的九品往生圖，由右至左排列。《觀經》十六觀的分類各家不同，淨影寺慧遠等諸師皆以十六觀為修習禪定的觀法，但唯有善導將《觀經》所說的「十六觀」分為十三觀（定善）與後三觀（散善）兩組，故「當麻曼荼羅」這種二分法的排列模式，誠為善導《觀經疏》特有的說法<sup>11</sup>。

## 4. 內緣中堂的部份

內緣中堂即當麻曼荼羅中央的淨土部份，這一部份的構圖、有各種的解說，一般每依西譽聖聰《當麻曼荼羅疏》的解釋分為六段，即：（1）寶地段（大眾無生法食會）、（2）寶樹段（寶樹寶林會）、（3）寶池段（百寶池渠會）、（5）華座段（供養三尊會）、（4）寶樓段（寶樓宮殿會）、（6）虛空段（虛空莊嚴會）。

### （三）和唐代淨土變相圖的關連

綜言之，當麻曼荼羅基本上是根據淨土三經所作整體性的說明，而依畫面的構圖方式看來，「當麻曼荼羅」分為四個部份，與善導的《觀經四帖疏》恰可呼應，應該是以中國高僧善導（613-681）所作的《觀經疏》為參考根據，不過若因此，就直接逕以「當麻曼陀羅」觀經變為出於善導之作，並不符合淨土變發展的歷史，蓋因善導在世之時，外緣附有十六觀的形式尚未流行，此可從善導歿後所作莫高窟 335 窟或武則天期的 321 窟淨土變，皆無十六觀的外緣等事，所以雖和善導思想有甚深淵源，但一般推測，這可能是善導弟子懷惲（隆闡法師，640-701）依照善導《觀經四帖疏》所繪製，因根據隆闡法師碑銘，懷惲曾有於實際寺淨土堂造「織成像」的記錄<sup>12</sup>。依此可見，當麻曼荼羅和唐代淨土變相圖的關連，或許也必須從更寬廣的角度來作思惟。

<sup>10</sup>「二者欲令眾生識知自業障有輕重。云何得知？由教住心觀日。...其利根者，一坐即見明相現前。當境現時，或如錢大，或如鏡面大。於此明上，即自見業障輕重之相。一者黑障，猶如黑雲障日。二者黃障，又如黃雲障日。三者白障，如似白雲障日。此日猶雲障故，不得朗然顯照。眾生業障亦如是（T37，頁 261c）」。

<sup>11</sup> 在「五、料簡定散兩門」裡，善導自問自答云「...問曰：云何名定善？云何名散善？答曰：從日觀下至十三觀已來名為定善，三福九品名為散善。...又向來解者與諸師不同，諸師將思惟一句用合三福九品以為散善，正受一句用通合十六觀以為定善。如斯解者將謂不然。」（T37，頁 247bc）

<sup>12</sup> 參考自「實際寺故寺主懷惲奉敕贈隆闡大法師碑銘」「又於堂內造阿彌陀佛及觀音勢至，又造織成像並餘功德，相好奇特，顏容湛粹」一文。

### 三、「當麻曼陀羅」中華嚴思想的要素

如同上述，當麻曼荼羅中堂的構圖可約略為三個部分所成，即：**前景**的寶地段和寶池段（舞樂會）、中景的寶池段和華座段（三尊會）、後景的樓閣段和虛空段，另有左右兩側的父子相迎會、樹下會、寶樓宮殿會（由下而上）等，基本上是以寶樹（菩提樹）為軸，上通寶樓虛空（天），下通寶地（地）或寶池（水）（二者順序依樣式不同，前後的位置可互換），並以坐在象徵宇宙創生的蓮華座之轉法輪印如來為中心，表現「今現在」永恒說法的法身彌陀和「互三世、遍十方」永遠常住的西方淨土。

但值得注意的是，在當麻曼荼羅的虛空段之中，出現有十方佛和文殊・普賢兩菩薩，明顯地滲入有關華嚴思想的要素。茲依林保堯教授的手稿描述如次：

|     |                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 虛空段 | <p>上為群青底色，接著設白色帶，自阿彌陀佛三尊頭頂的五彩光變</p> <p>左右對稱天界 → 光變產生光明 → 顯現</p> <div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 10px;"> <p>各寶樹</p> <p>光台上</p> </div> <p>許多化佛</p> </div> <p>四周有飛翔天人、樂器、寶鳥交錯</p> <p>雲上飛來化佛、化菩薩、<u>騎獅文殊</u>、<u>騎象普賢</u>等。</p> |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

### 四、「當麻曼陀羅」中華嚴圖像的宗教意涵

「當麻曼陀羅」中十方佛和文殊・普賢兩菩薩的構圖，明顯地和華嚴思想有關，考察這種西方淨土圖和華嚴圖像結合的模式的由來、基本上必須從教理史和圖像學兩方面來考察，但本論文因時間所限，茲僅先就教理史方面試論之。

有關彌陀淨土和文殊普賢兩菩薩結合的模式，基本上雖和華嚴三聖思想的流行有關，但上溯其源，在教理的考察上，則可追溯到大乘佛陀觀，大乘佛陀觀的發展，是從釋尊的生身探索永遠的法身理體作為契機而開展的，而以這種大乘佛陀觀的理念為背景，發展出大乘佛陀觀的另一特色，就是從一佛到多佛的開展。在初期佛教，釋尊為凡人的存在，只承認一佛一土的說法。到了大乘佛教或者是在稍早的原始大乘的時代，已經有三世十方諸佛的觀念存在。也就是說，伴隨對佛陀的超越性・普遍性的思索的深化，體悟永遠普遍的真理（法）的存在者，在歷史上的釋迦牟尼以前、以後、乃至同時在其他場所，都有生起的可能。初期佛教之際，佛陀的普遍性是依時間擴大而成的過去佛・未來佛的三世佛的思想。進入大乘佛教，更為世人渴望的乃是在現世當下能直接會遇的佛如來，這就是大乘

的現在多佛的思想。這種大乘的多佛思想，基本上是以方位為基準，依空間軸擴大而成六方佛、十方佛；並且，在以空間軸為中心的十方佛之上，結合過去佛・現在佛・未來佛的三世思想等時間面向的解釋，佛的數目快速地膨大，遂擴大增加到千佛・三千佛等等，而這就形成所謂「十方三世佛」的概念。

有關阿彌陀佛的原語，依現存梵文的資料所見，有 *Amitayus* (無量壽) 和 *Amitabha* (無量光) 的兩種用語。漢譯中的「阿彌陀」一語，似為 *Amitayus* 和 *Amitabha* 兩種名稱的共通部分 *amita* 的音譯語，不過無論兩個用語的解釋如何，光明無量和壽命無量等兩個項目的並列，其實在佛教很早的階段業已出現。大眾部的佛陀觀，如同「如來色身實無邊際、如來威力亦無邊際、諸佛壽量亦無邊際」所示，有關如來的色身及其威力壽量等，本來就是表現佛陀問題的核心。其中，如來的威力之威力的原語，和 *anubhava* (*rddhi*, *prabhava*) 的用語類似，而這個字從原始佛教以來經常是被當作和光明關連的用語使用，因此可知，光明（威力）和壽命的並列，在很早的原始佛教的時期已經出現。到了大乘佛教，這種光明無量和壽命無量的兩個項目的並列，不期而然地成為一種大乘佛陀的理想的典型，以壽命（時間的永遠性）和光明（空間的普遍性）象徵佛陀的普遍的本體。大乘經典的《放光般若經》〈夢中行品〉、《法華經》〈壽量品〉等，也描寫著光壽無量之事<sup>13</sup>。基本上，《法華經》是以時間的永遠性為主、《華嚴經》是以空間的普遍性為主，而淨土經典的阿彌陀佛則是以壽命無量・光明無量・清淨無量等等表示法身的常樂我淨的實存。

在這種十大乘的佛陀觀的背景之下，淨土經典之中自也呈現阿彌陀佛和十方三世佛的各種關係。在《阿彌陀經》裡，除了描寫淨土的住民每天晨朝供養「他方十萬億佛」，「其國眾生、常以清旦各以衣祴、盛眾妙華、供養他方十萬億佛、即以食時還到本國 (T12, 頁 347a)」。<sup>14</sup>在經文的最後亦有「六方諸佛証誠」之文<sup>14</sup>。

《無量壽經》也提到、極樂世界和十方無數世界之間互相照耀的事。「設我得佛、國土清淨、皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界、猶如明鏡覩其面像、若不爾者不取正覺 (T12, 頁 268 c)」。「佛告阿難、汝起更整衣服合掌恭敬、禮無量壽佛、十方國土諸佛如來、常共稱揚讚歎彼佛無著無礙 (T12, 頁 277c)」。

《觀經》則在一開始的部分即有「金臺現土」之說，所謂：「爾時世尊放眉間光，其光金色、遍照十方無量世界，還住佛頂，化為金臺如須彌山，十方諸佛淨

<sup>13</sup> 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1970年，頁331-333。

<sup>14</sup> 阿彌陀經有兩版本，鳩摩羅什譯本為六方佛，玄奘譯本為十方佛。

妙國土，皆於中現」。而第九觀的「遍觀一切色身想」之中，雖說是觀想無量壽佛的形姿，但卻特別附加上「觀一切佛身」的「一切」。「彼佛圓光如百億三千大千世界、於圓光中有百萬億那由他恒河沙化佛、一一化佛亦有眾多無數化菩薩、以為侍者...其光明相好及與化佛、不可具說。但當憶想令心明見、見此事者、即見十方一切諸佛。以見諸佛故名念佛三昧。作是觀者、名觀一切佛身、以觀佛身故亦見佛心。諸佛心者大慈悲是、以無緣慈攝諸眾生、作此觀者、捨身他世生諸佛前、得無生忍（T12，頁 343 b）」。

《觀經》第九觀這種所謂彌陀的「一切色身」說，也可和第八觀「諸佛如來是法界身、遍入一切眾生心想中」的法界身的說法對照。法界身的梵文原文雖不明瞭，但從文章的全體來看，《觀經》基本上是法身和色身的二身論。它的觀想的順序，如同「以觀佛身故亦見佛心、諸佛心者大慈悲是」所示<sup>15</sup>，因為觀想佛的身體，所以也可見到佛的心，也就是從色身進到法身的模式，這可說是一般觀佛三昧法的通則。如此地、更進一步，則從無量壽佛的觀想進到一切諸佛、更向佛心（法身）開展，終於完成從見一佛到見一切佛。所以，才附加上「遍觀一切色身想」所謂的一切。

要之，在淨土經典之中，這種從一佛到一切佛的發展乃至阿彌陀佛和十方佛的相即關係，雖和後來專稱專念彌陀的思想表面看來似乎矛盾，但其實這種「一佛一切佛」的思想，不僅來自大乘佛陀觀的共通的觀念——也就是法身理體，而也正是基於這種法身理體的普遍性上，使阿彌陀佛和三世十方佛的內在的關係得以成立。

## 結語

綜合上述，一方面約教理言，基於阿彌陀佛一佛通於十方三世佛的想法，成立彌陀淨土和十方佛國土的關連。他方面約圖像言，這種淨土圖和文殊普賢結合的形態，始於初唐、盛唐則已有較大規模的文殊變或普賢變出現；誠如前輩宿學賴鵬舉所云：有關「十方佛」造像，四世紀末阿富汗石窟窟頂已有先例，而在西秦炳靈寺 169 窟無量壽佛龕，則是以阿彌陀佛為主尊、背景為「十方佛」的造像，其中「十方佛」的諸佛名號，係出自《華嚴經》的「名號品」，顯示作為此龕主尊的阿彌陀佛與華嚴境界有關<sup>16</sup>；而就敦煌造像的全體言，早期的造像是以法華·涅槃

<sup>15</sup> T12，頁 343a。

<sup>16</sup> 賴鵬舉，《絲路佛教的圖像與禪法》，中壢：圓光佛學研究所，2002 年 12 月，頁 150。

造像為主，唐代以後則以華嚴造像為主，形成以華嚴多重含攝的造像，故以上首菩薩代表經典全體，遂有淨土圖和文殊普賢結合的模式<sup>17</sup>。

而對照「當麻曼荼羅」來看，其畫風雖有宋畫乃至日本畫的風格，但淨土圖和文殊普賢兩菩薩結合的圖像表現(特別是新樣文殊圖或崑崙奴的出現、和唐代國際化的歷史背景有關)，應是在盛唐基礎之下的發展，而這也反映當時中國佛教石窟造像多元的樣態，各種佛教思想互相交融互攝的情景。當然，這到底是以華嚴含攝淨土、或是以淨土含攝華嚴，或者是站在各自的立場以自為尊、或者是彼此相即相融，其解釋可能隨歷史文化的背景而有所不同<sup>18</sup>。

但無論如何，從「當麻曼荼羅」之中有關華嚴思想的要素，可見華嚴和淨土二者，無論在經典、思想、人物乃至圖像等，都有千絲萬縷的關連，基本上都是想要呈現佛教最高的理想世界的意圖，而這也提醒我等在觀察中日佛教思想之際，誠不宜有於宗派之見，而應從更廣角的視野，方能理解流貫於淨土思想和華嚴思想之間的普遍性原理，而這不但有助於闡明「當麻曼荼羅」的未解之謎，對於省思有關淨土變相圖的分類問題，想應也有若干的啟發。

<sup>17</sup> 賴鵬舉，《敦煌石窟造像研究》，北京：文物出版，2009年8月，頁172。

<sup>18</sup> 這得依循中日佛教各自的歷史文脈來解讀，尤其必須注意當麻寺和念佛聖互動的相關背景去考察。

