

唐代安西榆林 25 窟之盧舍那佛



賴文英

法光佛教文化研究所

前言

榆林窟位於今甘肅省安西縣西南，在踏實河沖刷成的山谷兩岸斷崖上，因榆樹成林而得名，由於位置接近敦煌，因此將之歸於敦煌石窟群¹，現存有石窟 42 窟(東岸 31 窟，西岸 11 窟)，大多為唐代所開鑿，部分經後代重修，第 25 窟即在東面中段崖壁之下層石窟²。

安西居玉門關與陽關之間，在隋代時隸屬敦煌郡，於唐代則歸屬瓜州，是當時長安通往西域的門戶，亦為河西走廊上的重鎮。安史之亂後，吐蕃侵佔河西地區，大曆十一年(776)佔領瓜州，建中二年(781)統治河西，經過歷代的戰亂和修建，第 25 窟在榆林各窟中算是保存得相當完好。但由於沒有完整的銘記或文獻，對於其開鑿年代學界裏一直都存有爭議³。從其壁畫形式保留許多莫高窟盛唐風格，及畫像中有吐蕃衣飾來推斷，25 窟的建造年代應當在吐蕃佔領瓜州後初期，也就是大約在代宗時期⁴，其中所殘留之壁畫除了說明當時的藝術成就之外，石窟內容所呈現的時代意義更值得研究。

此窟最大的特色，在於主室正壁主尊是髮髻為冠、卷髮披肩、身披瓔絡之菩薩造型，旁邊並配合密教之八菩薩，而榜題卻是「清淨法身盧舍那佛」。

在中國佛教造像中，從南北朝末期就有許多與盧舍那有關的造像，如在銘文中出現「盧舍那」或「盧舍那法界人中像」⁵，或在佛身中畫上法界眾生以表現盧舍那佛「一切佛國體性三昧」與「光照十道眾生」的境界，這是早期中國北方以《十住經》為主的造像系統，中亞的于闐和新疆克孜爾以及敦煌早期石窟中都曾出現此類盧舍那造像⁶，一直到遼代都還有盧舍那法

¹ 敦煌石窟群包括敦煌千佛洞(莫高窟)、榆林窟、東千佛洞、西千佛洞、水峽口千佛洞、五個廟石窟、旱峽石窟、大 石窟及昌馬石窟等。

² 窟的數量依據敦煌研究院所編《中國石窟—安西榆林窟》，1997 年出版。第 25 窟之編號依張大千編為第 17 窟。

³ 斯坦因等人依據前室後壁甬道口南側有光化三年的墨書題記，認為 25 窟創建於 9~10 世紀。

⁴ 依段文杰的推斷是在 776~781 或稍晚。見《中國石窟—安西榆林窟》頁 163。

⁵ 北齊天保十年〈道肫造像記〉：「大齊天保十年七月十五日，比丘道肫敬造盧舍那法界人中像一軀，願盡虛空邊法界一切眾生成等正覺。」(《金石萃編》卷三十三，頁七)惟但有銘而無像。


⁶ 「一切佛國體性三昧」與「光照十道眾生」皆出於《十住經》。前者謂在鄰近於佛地之法雲地時，十方無量佛世界均收入佛之身軀，實際造像中所見是在佛胸前畫上須彌山、日、

界人中像的製作，範圍並遍及雲南大理⁷。這些「法界人中像」的表現手法或有不同，然而在佛身繪上圖案以象徵法界的處理方式卻是一致的。但大多數的盧舍那像仍是以一般佛像的姿態出現，而以題記或銘文說明其身分。唐代初期的盧舍那像則以龍門奉先寺之盧舍那佛坐像為代表，此像莊嚴圓滿，充分表現出唐代造像之雄偉氣勢。

25 窟之盧舍那像，不同於前述中亞或中國北方的「法界人中像」，也不似一般所見的佛像，而是菩薩造型。從旁邊殘存四尊密教的菩薩和可作為密教曼荼羅的方形土壇，足以說明此壁畫中央之主尊與密教有關，而題為「清淨法身盧舍那佛」應有其特殊意涵。

本文以 25 窟之盧舍那佛為軸心，先說明其整體石窟內容背後的思想淵源，再從當時華嚴與密教之發展，探討石窟中顯密造像結合的背景，和壁畫內容所可能涉及的密法，以闡明盧舍那佛在窟中所扮演的角色及意義。

一、榆林 25 窟之形式與主室壁畫內容

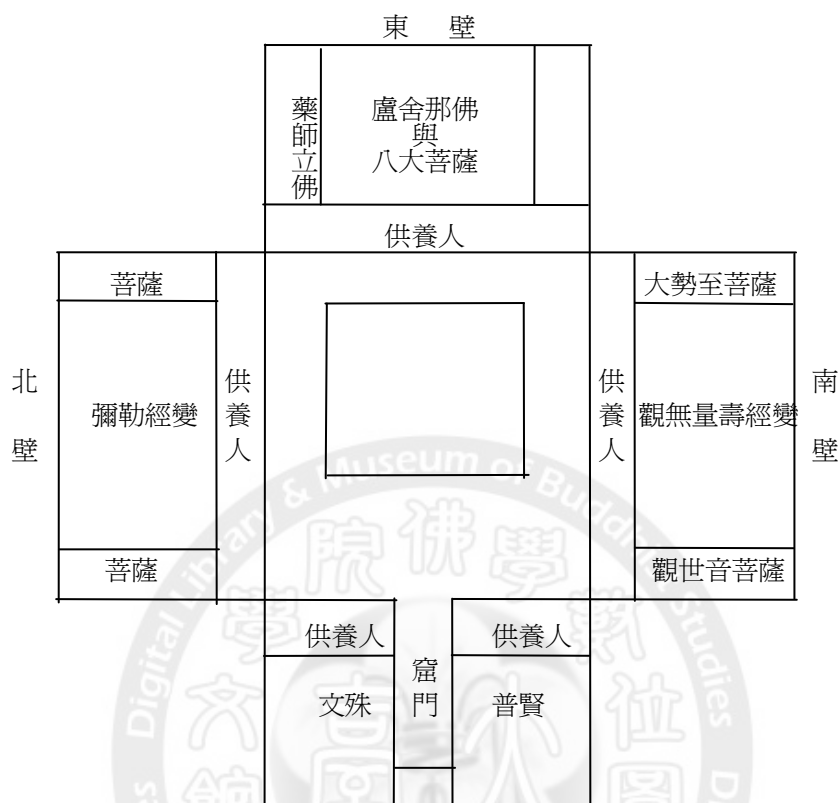
榆林第 25 窟的平面呈  形(見附圖一)，有一長形甬道通往主室與前室，甬道上本來有二耳洞，但為後代鑿穿通道與其他窟相連接。主室為四方形，深約 5.9 米，寬約 5.75 米，高約 3.12 米⁸，窟頂已坍塌，中央設方形佛壇，上有殘存的佛塑像，為後代所增修，正面東壁與南北兩壁、西面入口處兩側皆繪有壁畫。壁畫之風格、手法均相同，應為同一時期所作，且未經後代修改，保留唐代的風貌。主室內容分布如下⁹：

月小世界等，如于闐所見之「法界人中像」；後者謂十地菩薩坐上「大寶蓮花王」即將受職時，所展現於身光照十道眾生之境界，實際造像為在佛身上畫天、阿修羅、人、畜生、餓鬼、地獄等六道眾生，如敦煌 428 窟南壁之盧舍那像等。參考賴鵬舉〈南北朝末期中國北方興起的盧舍那造像〉(未刊稿)及〈四~六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉(《中華佛學學報》11 期，頁 73-101，1998 年)。

⁷ 有關「法界人中像」之進一步說明，請參考李玉〈法界人中像〉(《故宮文物月刊》121 期，頁 28-41，1993 年，台北：國立故宮博物院)。

⁸ 此尺寸依《安西榆林窟》後所附之實測圖比例計算所得。

⁹ 參考段文杰〈榆林窟的壁畫藝術〉頁 163。(收於《安西榆林窟》)



主室正面東壁的右半部已毀，現僅存中央的主尊、左側的四尊菩薩和一尊立佛（附圖二）。主尊與周圍菩薩之裝扮相同，然結跏趺坐，手結禪定印，坐於蓮花座獅子台上，旁有榜題「清淨法身盧那舍佛」¹⁰。四尊菩薩上下二列各兩尊，旁有榜題，由上至下、左至右依序為「地藏菩薩」、「文殊菩薩」、「虛空藏菩薩」與「彌勒菩薩」。立像的左手持鉢右手執錫，身著袈裟，但未書榜題，從其手上的持物來判斷，應該是藥師如來，為東方淨琉璃世界的教主。另一側壁畫已缺，只餘部分背光，從構圖上的對稱推測，應該也是四尊菩薩上下排列，並且其側也有一尊立像。

南北兩側的壁面，分別是觀無量壽經變與彌勒經變(附圖三、四)。與盛唐流行之大幅淨土經變圖一樣，主尊於中央寶台結跏趺坐，手結說法印，旁有菩薩聖眾圍繞。南壁《觀無量壽經》描寫西方阿彌陀佛的極樂淨土，有欄楯、樓閣、寶池、蓮花、迦陵頻伽、共命之鳥等，在壁畫中都作了精彩的描

¹⁰ 應為「盧舍那佛」之誤。

繪。兩旁配以「十六觀」及「未生怨」¹¹，這是盛唐以來觀經變的標準模式，在莫高窟 172、320 等盛唐石窟中，都可見到相同形式的觀經變。左右兩側是阿彌陀佛的侍——觀世音菩薩與大勢至菩薩。北壁的彌勒經變則揉合《佛說彌勒下生經》、《佛說彌勒大成佛經》、《佛說彌勒下生成佛經》等諸經內容，描寫彌勒三會之龍華淨土，彌勒佛在龍華樹下說法，儂伽王獻上七寶，並有剃度場景，表現救度釋迦成道時未得度的有根眾生。

主室出口兩側是文殊變與普賢變，呈對稱的布局。文殊手持如意，乘青毛獅子，普賢則坐六牙白象，兩旁皆有三位侍菩薩執幡相隨，前有崑崙奴¹² 操馭座騎(附圖五、六)。

前室與甬道壁面皆有殘存壁畫，但都經過後代重繪，覆蓋了原有的繪畫，只露出部份唐代殘。甬道兩側為天王及供養像，前室則繪有天王、菩薩像等。

前甬道上的二耳室皆高出甬道地面，並且繪有壁畫。南側的耳室目前編為第 24 窟¹³，南壁畫說法圖，東側被後代通道所破壞；東壁殘存經變畫；西壁畫有不空索觀音。北側耳室元代時被封閉，1970 年重新挖出，目前編為第 42 窟，北壁西側被通道所毀，各面壁畫都只剩殘。

如上述，榆林 25 窟之造像內容以壁畫為主，尤其是主室所保留的大多為唐代所作，是相當可貴的研究資料。其開鑿期間為密教興盛時期，因此出現密教造形的主尊與八菩薩。從主室整體設計來看，入口兩側的文殊與普賢是華嚴世界中智慧與願行的象徵，代表入華嚴法界，與正壁主尊盧舍那佛前

¹¹ 「十六觀」出自《觀無量壽經》中的十六種觀想法，即日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀、像觀、真身觀、觀音觀、勢至觀、普觀、雜想觀、上輩觀、中輩觀、下輩觀等，念佛行者藉由此十六種觀想法，憶念阿彌陀佛之身及淨土，即得往生西方淨土世界。「未生怨」是指阿闍世王與其父頻婆娑羅王的一段過去世因緣。頻婆娑羅王與韋提希夫人由於年老無子，求助於相師，占卜曰：「毗富羅山有一仙人將死，死後必托生為太子。」王求子心切，便派人暗殺仙人，夫人於是懷孕，生下阿闍世王。如此，以其未生之前即已結怨，故稱為「未生怨」。惟各經變圖中的十六種觀法及未生怨情節，或多或少有些許差異，然大體上仍相符。

¹² 崑崙奴指崑崙國之黑人。《南海寄歸內法傳》卷一：「南海諸洲有十餘國，……初至交廣，遂使總喚崑崙國焉。唯此崑崙，頭捲體黑。」(《大正藏》54，頁 205 中)。東晉道安曾因膚色黝黑，被稱「崑崙子」。見梁《高僧傳》(《大正藏》50，頁 351 下)。

¹³ 張大千的編號為第 17 號南耳洞。

後相呼應，但加上盧舍那旁邊的八菩薩和南、北兩壁之阿彌陀淨土與彌勒淨土，整個窟內壁畫所展現的內涵便更加豐富而深廣。

成口字形的三壁是主室基本結構，兩側壁的淨土變，是當時流行的造像題材，在莫高窟初唐、盛唐的洞窟均有不少淨土造像，其中也有以彌陀淨土與彌勒淨土作為兩側壁面的搭配，但正壁主尊未確定為盧舍那。而敦煌地區最早出現的盧舍那像是在莫高窟北周時之 428 窟主室南壁中，為一尊立像，身上畫有六道眾生，屬法界人中像，榆林 25 窟正壁之盧舍那以菩薩造形作為主尊並配合密教八菩薩則尚稱首例。

除了正壁的主尊盧舍那佛之外，其餘兩壁的主尊分別是阿彌陀佛與彌勒佛，這樣的三壁三佛造像組合從北朝末期即在河南安陽地區出現，如北齊的小南海石窟、隋代大住聖窟等；而正壁的主尊又與周圍的八菩薩結合，和前方方形土壇構成窟內修行的重心。因此盧舍那在窟中具有雙層意義：與阿彌陀佛、彌勒佛的三尊組合是其一，與八菩薩的結合是其二，故要探討本窟之盧舍那便要先了解其三尊組合之整體意涵，然後就其與八菩薩之結合作進一步研究。以下先從大體結構之三壁進行討論。

二、盧舍那法身與十方三世淨土的開展

中國的石窟造像中，三壁三佛的形式從北魏時期即已出現，其中有以多寶佛、釋迦佛、彌勒佛組成三佛，如炳靈寺 126 窟、天龍山第 10 窟、麥積山 133 窟第 10 號造像碑等，後來有以釋迦、阿彌陀佛、彌勒佛為三佛組合，如南響堂第 5、第 7 窟等，三佛的組合有過去、現在、未來三世佛的含意。北朝晚期在河南安陽一帶則出現了以盧舍那佛、阿彌陀佛與彌勒佛組成的三佛造像，如北齊的小南海石窟及稍晚隋代的大住聖窟等。

小南海石窟三個窟洞都是三壁三佛的形式，正壁(北壁)主尊為坐佛，兩側壁主尊為立佛，其中中洞的窟門左側刻有：「盧舍那佛惠無尋，諸吉祥中最無上，彼佛曾來入此室，是故此地最吉祥。」的偈頌，可知此窟與盧舍那佛有關，其後並刻有《大般涅槃經·淨行品》。窟內一側壁主尊上刻淨土圖，並有：「上品往生」、「上品中生」、「上品下生」、「五百寶□」、「七寶□□□」、「中品上生」、「中品中生中品下生」、「八功德水」、「下品中生」等九個榜題，

故知此壁主尊爲西方極樂淨土之阿彌陀佛。另一側壁壁面浮雕上有長方形榜題：「彌勒爲天/眾說法時」，故此壁主尊即爲彌勒，而正壁之坐佛應該就是窟門偈頌所稱的盧舍那佛。

隋代的大住聖窟則是三壁主尊皆坐佛，頭光上分別刻以隸書：「盧舍那佛」、「阿彌陀佛」與「彌勒佛」。外壁刻有開窟題記：「大隋開皇九年己酉歲敬造窟/用功一千六百廿四/像世尊用功九百/盧舍那世尊一龕/阿彌陀世尊一龕/彌勒世尊一龕/三十五佛世尊三十五龕/七佛世尊七龕傳法聖大法師廿四人」，可知也是以盧舍那佛、阿彌陀佛與彌勒佛爲其造像主題。

小南海中洞爲北齊禪僧僧稠所修行的窟洞，從其門口之刻文可知其禪修之精神是以《涅槃經》之四念處爲基礎，並以華嚴法界精神爲依歸；大住聖窟則爲北齊末高僧靈裕於隋代所開鑿，從其開窟題記及石窟內外刻寫的諸多佛經與佛名來看，此窟有進行禮懺儀式的功能¹⁴。不論以禪觀爲主或加入禮懺儀式，小南海石窟與大住聖窟的造像內容都是以盧舍那佛爲中央主尊，兩側配以彌陀淨土與彌勒淨土，來結合盧舍那的華嚴境界。

這樣的結合與當時盧舍那信仰與淨土思想的流行不無關係。小南海石窟與大住聖窟位於河南安陽地區，屬中原華北地帶，安陽在鄴都之南約 22 公里，東魏初隸屬鄴都，在地理位置上，二者實爲一體。鄴都爲東魏、北齊之國都，是當時的佛教中心，高僧雲集，也帶動了鄰近地區佛教石窟與造像的興盛。從造像記的銘文所見，北齊的造像中，造像尊名以盧舍那出現數量最多¹⁵，可見當時盧舍那信仰之盛行。而中國的淨土思想從三世紀《放光般若》譯出即開始萌芽，其後陸續譯出《阿彌陀經》系的西方淨土經典和《彌勒經》系的彌勒淨土經典，中國佛教的發展似乎隨著淨土思想的流變而開演，大乘菩薩的精神在各方淨土中得到充分地發揮，因此淨土造像也由於淨土思想的流行而興盛。盧舍那與淨土造像的結合，使二者的意義皆因而擴大，下文將再詳述。

¹⁴ 有關小南海石窟與大住聖窟之詳細資料，請參考顏娟英〈北齊小南海石窟與僧稠〉（《印順導師九秩華誕祝壽文集》頁 585，1995 年，台北：東大圖書公司）、〈北齊禪觀窟的圖像考——從小南海石窟到響堂山石窟〉（《東方學報》京都第 70 冊，頁 375-440，1998 年，京都大學人文科學研究所）及李玉〈寶山大住聖窟初探〉（《故宮學術季刊》第 16 卷第 2 期，頁 1-52，1999 年，台北：國立故宮博物院）。

¹⁵ 大村西崖《支那美術史彫塑篇》，頁 256，1916 年，東京：佛書刊行會。

盧舍那信仰與大乘法身思想的開展有關。法身思想從鳩摩羅什帶入般若空觀後，吸收其「不有不無」、「不生不滅」之特點，而形成大乘的法身觀，此大乘法身之特色，也體現在盧舍那之法身中。

在華嚴境界裏，盧舍那佛為因地修行圓滿之報身，亦為通於一切之法身。《六十華嚴·盧舍那品》云：

無量劫海修功德 供養十方一切佛
教化無邊眾生海 盧舍那佛成正覺
放大光明照十方 諸毛孔出化身雲
隨眾生器而開化 令得方便清淨道¹⁶

如同盧舍那為「光明遍照」之意，盧舍那之法身亦遍照十方法界，而於諸毛孔中現出化身，度化眾生。

此法身不僅周遍十方法界，亦超越過去、現在、未來，以佛之願力，一念中悉現無量身。如偈說：

盧舍那佛遍十方 出一切化莊嚴身
彼亦不來亦不去 佛願力故皆悉見¹⁷

「遍十方」指法身在空間上的自在，「不來」、「不去」則指法身在時間上的無礙，法身之所以能不為時空所限，任運自如，就在於其「不有不無」、「不生不滅」之體性，即般若空性。法身實為「真空」，卻又化現「妙有」之莊嚴身，此為如來對眾生之慈悲，所以盧舍那之法身具足了般若空性與慈悲願力。

又〈世間淨眼品〉：

如來法身等法界 普應眾生悉對現¹⁸

即如來之法身等同於法界，為因應眾生而示現種種方便，故十方法界均為如

¹⁶《大正藏》9，頁405下。

¹⁷《大正藏》9，頁414上。

¹⁸《大正藏》9，頁399中。

來法身所變現，皆等同於佛之法身。法身既無礙，法界亦然，以緣起無礙，而能空有無二，相即相入，所以十方三世法界皆能相攝圓融。如〈盧舍那品〉說：

過去未來現在劫 一切十方諸世界

於無量劫淨莊嚴 一一佛刹皆悉見¹⁹

過去、現在、未來三世及十方世界皆在盧舍那的華藏世界中出現，因此盧舍那的法身亦遍十方三世。

從小南海石窟與大住窟的例子，不難看出以盧舍那佛與阿彌陀佛、彌勒佛作為石窟主體造像的搭配，就是表現盧舍那法身「十方三世」的境界，而彌陀淨土與彌勒淨土便代表盧舍那法身所化現之十方三世清淨法界。在《觀無量壽經》中，佛陀為韋提希夫人開示觀極樂國土及阿彌陀佛之十六觀，其中第九觀「遍觀一切色想」中，佛告韋提希：

次當更觀無量壽佛身相光明。……。觀無量壽佛者，從一相好入，但觀眉間白毫，極令明了。見眉間白毫相者，八萬四千相好自然當見。見無量壽佛者，即見十方無量諸佛。²⁰

從觀佛之一相好，即能見佛八萬四千相好；見無量壽佛之相好光明、遍照十方時，便能見十方一切諸佛。所以見無量壽佛即見一切諸佛，見西方淨土即見十方淨土，觀西方便是觀十方。《佛說彌勒下生經》、《佛說彌勒大成佛經》、《佛說彌勒下生成佛經》等經中，敘述彌勒於兜率天宮下生人間，於龍華三會說法度眾，為釋迦授記當來成佛，又彌勒於過去諸佛時已成道，但為慈心故，久修菩薩行，故彌勒之下生有過去諸佛、現在釋迦與未來佛之三世意涵。

《華嚴經》中以「十方三世」形容盧舍那法身的境界，此彌陀淨土與彌勒淨土之「十方」、「三世」含義，則為盧舍那法身提供了最佳的詮釋。故盧舍那與十方三世淨土的結合，一方面使淨土的意義隨盧舍那法身而擴大，另一方面也使盧舍那法身的境界在十方三世佛土中得到實踐。

¹⁹ 《大正藏》9，頁411中。

²⁰ 《大正藏》12，頁343中、下。

隋代集三論宗大成的吉藏在其所著《觀無量壽經義疏》中，亦說明了《觀無量壽佛經》與《彌勒經》的「十方」「三世」內涵：

所以世言：千車共轍，萬馬同案。如來出世亦復如是，欲使眾生同悟一道。但根性非一，故有教門殊致。所以有此之二經，明兩種教化也。《無量觀》辨十方佛化，《彌勒經》明三世佛化。十方佛化即是橫化，三世佛化即是豎化。言《彌勒經》三世豎化者，過去七佛、現在釋迦、未來彌勒，明三佛化，故是豎化也。言《無量壽觀》十方橫化者，此方穢土釋迦化，西方淨土無量壽化，明十方佛化，故是橫化也。²¹

「無量壽觀」指《觀無量壽佛經》，「彌勒經」則指《彌勒上生經》與《彌勒下生經》²²，「化」是教化。此段文中，吉藏是要以《觀無量壽佛經》與《彌勒經》來說明如來的兩種教化，而以此二經作為「十方橫化」與「三世豎化」之代表。吉藏以釋迦所教化之此方穢土與無量壽佛所教化之西方淨土合為十方佛土，為十方佛所教化；並以釋迦以前之諸佛為過去佛，釋迦為現在佛，彌勒為未來佛，三者合為三世佛，即以《觀無量壽經》與《彌勒下生經》來說明「十方」與「三世」，而以阿彌陀佛與彌勒佛代表十方佛與三世佛。

因此，榆林 25 窟中的觀無量壽經變與彌勒經變之搭配，就是表現「十方」與「三世」淨土，合為「十方三世一切佛」所化之淨土，基本上延續了小南海石窟與大住聖窟的思想內涵，以十方三世的境界來詮釋盧舍那。然而小南海石窟中洞的盧舍那佛著佛裝，旁立二弟子；大住聖窟的盧舍那佛亦著袈裟，但佛衣上刻有飛天、人、畜生、餓鬼、地獄等五道眾生，旁有二菩薩；榆林 25 窟的盧舍那佛則是披天衣、戴瓔珞的菩薩造形，且周圍配合著密教八大菩薩，顯示出雖然沿襲了內地的造像思想，但也有其因時因地不同的風格與思想展現。從本節的討論可知石窟的大體精神是以華嚴的盧舍那為基礎，以下即順著這個思想脈絡探討其與密教結合的背景。

²¹ 《大正藏》37，頁 236 上。

²² 吉藏著之《彌勒經遊意》即謂「上、下生兩經」，故知此《彌勒經》包括上生經與下生經。《大正藏》38，頁 263 中。

三、華嚴與密教的交涉

唐代是華嚴與密教皆興盛的時期，二大思想的交涉無可避免，而藉由當時流行的思想以推展本宗教義，亦是各教派在發展過程中的一個重要階段。華嚴祖師裏以法藏(643-712)與密教關係較密切，密教高僧中則以不空(705-774)對華嚴思想的含攝較多。

法藏被尊為華嚴宗三祖，對華嚴義學的闡發及其組織教判的建立均有重大貢獻。他不僅精通華嚴禪觀，並曾多次應用密法為國祈雨或降敵。崔致遠在《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》中言其著述因緣時說：

復以行願所極，止觀方成，乃擬天台法華，著《華嚴三昧觀》、
《華藏世界觀》、《妄盡還源觀》各一通。²³

法藏擬天台觀法之十乘，揉合承自杜順之一乘十玄門，而成其華嚴之十觀，中宗為法藏作的〈讚〉中云其「爰標十觀，用契四禪」²⁴，此「十觀」便是法藏禪觀之要。《傳》中並記載多則法藏應用密法的事蹟，如武后垂拱三年(687)久旱不雨，法藏於西明寺立壇祈雨；神功元年(697)討伐契丹，法藏建立十一面觀音道場以伏寇；景雲年間又在悟真寺以「隨求即得大自在陀羅尼」結壇作法²⁵。而法藏在行密法時是以華嚴為基礎，中宗於神龍二年所降之敕中稱其：

傳無盡之燈，光照暗境；揮智慧之劍，降伏魔怨。²⁶

「無盡之燈」為華嚴重重無盡的境界；「降伏魔怨」是指神龍初年法藏助平張柬之叛逆之事。當時法藏「內弘法力，外贊皇猷」²⁷，謂「內弘法力」應該也有行密法之意。因此在唐代華嚴與密教的交涉上，法藏實是先驅者。

不空的年代比法藏晚，於開元初入唐，當時中國的密教發展正在成形。其師承金剛智，並曾於師子國受普賢阿闍黎之教，至德三年不空上表代宗之

²³ 《大正藏》50，頁282下。

²⁴ 《大正藏》50，頁284上。

²⁵ 《大正藏》50，頁283下-284中。

²⁶ 《大正藏》50，頁283中。

²⁷ 《大正藏》50，頁283中。

〈謝恩賜香陳情表一首〉中自言：

不空託蔭法流，思弘密教；孤遊萬里，遍學五天。²⁸

「託蔭法流」言其師承之法脈，「五天」指印度，此段明其周遊求法以弘密教之心。接著說：

凝想十方，覲華藏之諸佛；精專五部，窮柰苑之真言²⁹。

「凝想十方」指一念中遍十方，「五部」指金剛界曼荼羅中之佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯摩部，「柰苑」指僧寺，「真言」為密咒，前二句明其禪觀之精神在合十方諸佛為一、一多無礙之華嚴法界觀，後二句則言其對於金剛五部曼荼羅修行法門之會通，故此段說明其在華嚴禪觀與真言密法的兼攝。其譯著中亦有將華嚴思想與密教觀門、儀軌結合的例子，如《華嚴經入法界品四十二字觀門》、《大方廣佛花嚴入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》等，可見不空對華嚴與密教的交涉亦是不遺餘力。

法藏於武后時入朝，不空則歷玄宗、睿宗、代宗三朝，在當時都是國師之尊，備受朝廷禮遇，他們對華嚴及密教思想的並容自然產生影響。

唐代在武則天時期即產生華嚴與密教結合的造像。如完成於武周長安三年(703)的長安光宅寺七寶臺，其殘存的石雕佛像有十一面觀音、阿彌陀佛、彌勒佛與裝飾佛等共三十二件³⁰，學界對此七寶臺之圖像意涵尚未有較具體的研究，從北齊、隋代皆有以阿彌陀佛與彌勒佛詮釋盧舍那「十方三世」境界的造像脈絡研判，此裝飾佛為盧舍那的可能性極大。另外洛陽龍門擂鼓臺三洞亦建於武周時期(690-704)，其中北洞正壁主尊為頭戴冠、並配頸飾、臂釧的坐佛，以當時流行的造像風格來看，具有以裝飾佛代表盧舍那的特徵，加上壁面的「十方佛(菩薩)」造像，主尊應可定為盧舍那。值得注意的是前壁窟門兩側分別立有四臂與八臂的菩薩，可惜今頭部已缺，而其中右尊之四臂菩薩頭像現藏於日本大原美術館³¹，是一尊十一面觀音，不論其左尊為何，此二尊菩薩皆屬密教觀音是可以確定的。還有天龍山第九窟的石雕造

²⁸ 《大正藏》52，頁827下。

²⁹ 《大正藏》52，頁827下-828上。

³⁰ 七寶臺遺址今已不存，目前所知之三十二件浮雕分別為日本、美國收藏。參考顏娟英〈武則天與唐長安七寶臺石雕佛相〉(《藝術學》第一期，頁41-89，1987年3月。)

³¹ 見龍門石窟研究所編《龍門流散雕像集》頁69，上海人民美術出版社，1993年8月。

像，其上層為倚坐大佛，下層窟門左右為騎獅之文殊與乘象之普賢，窟門上方連莖的蓮花上滿佈著或立或坐的佛與菩薩，象徵蓮華藏世界海的十方諸佛菩薩，中間則立了一尊十一面觀音³²，其造像也透露出華嚴與密教結合的意涵。

上述這些例子說明盛唐之世的華嚴與密教是同時盛行且並行的，但初期仍是以華嚴為主，隨著華嚴系統經典的繁衍擴大和朝廷對華嚴信仰的推動，盧舍那儼然如帝王之尊而躍升為佛教的教主，其氣勢從龍門奉先寺盧舍那像之雄偉即可見一斑。本文所討論的榆林 25 窟建於中唐，既已有前例，石窟內容同時出現華嚴與密教的造像自非偶然。榆林窟地處河西，要再進一步探討其在華嚴與密教的關連，則先要了解河西地區的密教發展。

河西地區的密教發展與不空有極大關係。不空歷玄宗、肅宗、代宗三朝，任灌頂國師，與皇室的關係匪淺。天寶十二年(753)，河西節度使御史大夫西平郡王哥舒翰上奏玄宗，說不空「行次染患，養疾韶州」，請求「令河西邊陲，請福疆場」³³。於是不空到了河西武威，進住開元寺。在河西約三年的時間³⁴，不空譯出了《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》三卷、《一字頂輪王經》五卷、《一字頂輪王瑜伽經》一卷及《一字頂輪王念誦儀軌》一卷等，並且設壇灌頂，「演瑜伽教，置曼荼羅」³⁵，弘揚密法。根據《行狀》的記載：

節度已下，至于一命，皆受灌頂；士庶之類，數千人眾，咸登道場。³⁶

也就是說社會各個階層，不分尊卑，皆在不空的傳法道場中接受灌頂，成為佛弟子，足見不空在河西的傳法對當地密教發展影響之大。

隨著不空在朝廷的受重視，密教建立了其在王室中的地位，與密教相

³² 此十一面觀音的在 1989 年北京文物出版社出版之《中國美術全集雕塑編 13》頁 91 所登之圖版中，頭部已缺，而在 1976 年常盤大定與關野貞所編之《中國文化史蹟第八卷》圖版 21 頁則保留了十一面觀音之原貌。

³³ 《大正藏》55，頁 881 中。

³⁴ 不空於至德元年(756)奉敕回京。

³⁵ 《大正藏》55，頁 881 中。

³⁶ 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》，《大正藏》50，頁 293 中。

關的曼荼羅、經幢與尊像等，也由於密教的禳災祈福等儀式而受歡迎。大曆十一年〈大唐隴西李氏莫高窟修功德記〉之碑文中，有「素(塑)涅槃經變一鋪，如意輪菩薩、不空 索菩薩各一鋪；畫西方淨土、東方藥師、彌勒上生下生、天請問、涅槃、報恩、如意輪、不空 索、千手千眼觀世音菩薩等變各一鋪，賢劫千佛一千軀，文殊師利菩薩、普賢菩薩各一軀」³⁷的記載，可見當時在河西地區不僅有密教的造像，也出現與華嚴相關的文殊、普賢。

榆林 25 窟主室內容之設計，是在三壁三佛之傳統結構下加入了密法的修持，故正壁的主尊盧舍那佛與八大菩薩為密教造形，而其餘各壁諸佛菩薩卻是內地傳統的造形。造窟者似乎試圖將傳自內地的三壁三佛造像與密法結合，所以在原本為盧舍那佛的壁面出現了密教造型的盧舍那佛與八菩薩。前文已述及本窟有結合華嚴與密教的背景，以圖像內容來看，其中結合的關鍵為主尊盧舍那佛。

在漢譯經典中，「盧舍那」一詞最早出現於南北朝，如東晉佛馱跋陀羅譯《華嚴經》(六十卷)、西秦聖堅譯《羅摩伽經》³⁸ 及後秦鳩摩羅什譯《梵網經》等。其後唐代譯出八十卷《華嚴》，並確立華嚴宗的地位，唐譯《八十華嚴》將晉本《六十華嚴》中的「盧舍那」譯為「毘盧遮那」，故「盧舍那」與「毘盧遮那」在當時是新、舊譯語之不同。《華嚴經探玄記》卷三〈盧舍那佛品第二〉記述：

盧舍那者，古來譯或云三業，或云淨滿，或云廣博嚴淨，今更勘梵本具言毘盧遮那。盧舍那者，此翻名光明照，毘者，此云遍，是謂光明遍照也。³⁹

《一切經音義》卷二十「盧舍那」條：

或云盧柘那，亦言盧折羅，此譯云照，謂遍照也。以報佛淨色遍周法界故也。又日、月燈光遍周一處，亦名盧舍那，其義是也。⁴⁰

³⁷ 根據敦煌文物研究所整理之《敦煌莫高窟內容總錄》，148 窟的造像內容與碑文所載相符。

³⁸ 為〈入法界品〉之別譯。

³⁹ 《大正藏》35，頁 146 下。

⁴⁰ 《大正藏》54，頁 431 上。

卷二十一「毗盧遮那」條：

案：梵本毘字音云無廢反，此云種種也。毗盧遮那云光明照也，言佛於身智以種種光明照眾生也。或曰：毗，遍也；盧遮那，光照也。謂佛以身智無礙光明，遍照理事無礙法界也。⁴¹

由上述看來，「盧舍那」與「毘盧遮那」都是指佛身光明遍照法界之義，與「大日如來」同義。

《大日經疏》卷一謂大日如來之加持受用身即是毘盧遮那遍一切身，此二身無別⁴²，《大日經》卷三稱彼如來知一切分別本性空，以方便波羅蜜之力，而為眾生示現遍於法界⁴³，因此盧舍那法身之清淨體性與大日如來可以對應。《八十華嚴》中，毘盧遮那佛是蓮華藏世界之教主，而在密教的重要經典《大日經》裏，亦以毘盧遮那佛為說法主，故毘盧遮那佛可以統攝華嚴之蓮華藏世界與密教之金剛法界宮。

又，《大日經》中言毘盧遮那如來為「菩薩之身，為師子座」⁴⁴。《大日經疏》卷一曰：

云菩薩身者，謂本行菩薩道時，次第修行地波羅密，乃至第十一地，當知後地即以前地為基，故云如來以菩薩身，為師子座。⁴⁵

如來現「菩薩身」明因地之修行，「師子座」則明其佛地之果位。《八十華嚴·華藏世界品》亦說：

此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。⁴⁶

⁴¹ 《大正藏》54，頁434下。

⁴² 《大正藏》39，頁580上。

⁴³ 《大正藏》18，頁19中。

⁴⁴ 《大正藏》18，頁1上。

⁴⁵ 《大正藏》39，頁580下、581上。

⁴⁶ 《大正藏》10，頁39上。

此段說明了毘盧遮那佛於累劫修菩薩行時，供養諸佛如來，而成就此清淨莊嚴之蓮花藏世界海。因此盧舍那佛以菩薩身示現，有代表其願行之象徵意義，菩薩身的特徵在其以戴冠或以髮髻為冠，並配掛頸飾、瓔珞、臂釧等，有別於著袈裟之佛裝，唐代出現裝飾佛以為盧舍那像之造形，應該也有象徵盧舍那因地即果位的意涵。

《大日經》卷三形容大日如來為「坐白蓮華，首戴髮髻， 吒為裙，上被綃縠」⁴⁷，《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三亦對毘盧遮那作了描述：「色如白鵝，形如淨月，一切相好皆悉圓滿。頭具寶冠，垂髮，以繒彩輕妙天衣，繞腰披綫而為上服。」⁴⁸ 皆符合其菩薩身之特色，也與 25 窟壁畫中之主尊相符。

本窟之整體造像搭配有表現盧舍那精神的思想內涵，又有結合華嚴與密教的背景，因此主尊雖題為「盧舍那佛」，但從其在壁畫中的地位而言，其意義實等同於「毘盧遮那」或「大日如來」，無論在內涵或形像上皆能相通，故造像上以毘盧遮那作為主尊以統攝二者，而以榜題「清淨法身盧舍那佛」說明主尊的內涵，換言之，盧舍那法身的清淨體性，使華嚴與密教的交涉有一個共通的精神。

儘管在中國的盧舍那以多樣化造型呈現，就盧舍那法身而言，都是隨機所變現的化身，不管在密教或華嚴，盧舍那的法身皆能圓融無礙、方便自在，地化於十方三世一切佛土。而盧舍那法身藉由菩薩行其大用，於華嚴中是以文殊、普賢為代表，在密教裏則借助密教的諸尊菩薩，如前述十一面觀音即是一例，下文繼續探討榆林第 25 窟之盧舍那與八菩薩在密法開展上的意義。

四、25 窟盧舍那佛與密法之結合

榆林 25 窟主室內容之設計，是在三壁三佛之傳統結構下加入了密法的修持，故在原本為盧舍那佛的壁面出現了密教造型的主尊與八菩薩。

⁴⁷ 《大正藏》18，頁 23 上、中。

⁴⁸ 《大正藏》18，頁 242 中。

八菩薩出現於漢譯經典，最早見之於三國吳之支謙所譯《佛說八吉祥神咒經》⁴⁹，經中敘述持八佛國土名，可不墮三惡道，持八吉祥者，能迅速明解教理，若有急病，呼八菩薩名字即得解脫，壽命欲終時，八菩薩會飛往迎逆之，此八菩薩求道以來歷經無數劫而未成佛，便發願使十方眾生皆得佛道。由於此八佛與八菩薩有如此殊勝之功德，故稱八吉祥，而所稱咒者，即是八佛名與八菩薩名。在《藥師琉璃光如來本願功德經》中亦記載臨命終時若稱藥師琉璃光如來名號，即有八大菩薩乘空而來，為其示現道路至極樂世界，可見八菩薩原有除病與接引至佛國的意義。壁畫中主尊與八菩薩左側尚有一持鉢執錫的如來立像，從形像上推斷是藥師如來，或許亦與八菩薩的意義有關。

密教經典中有不少涉及八菩薩，但所記載的名稱不一⁵⁰，從主尊與八菩薩的關係並對照於壁畫中殘存四尊菩薩的榜題，名稱相符者有《八大菩薩曼荼羅經》與《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》⁵¹，皆為不空所譯。

《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》是修尊勝法之儀軌，其中記載：

夫念誦陀羅尼法，先於三昧耶曼荼羅見聖眾、得灌頂、知本

⁴⁹ 本經現存四譯本：一為本文所列之《八吉祥神咒經》，二為西晉竺法護譯之《八陽神咒經》，三為南朝梁之僧伽提婆譯《八吉祥經》，四為隋代闍那崛多譯《八佛名號經》。以上皆收於《大正藏》第 14 冊。

⁵⁰ 經典中有關八菩薩名稱的記載如下：

《八吉祥神咒經》：陀和菩薩、羅憐那竭菩薩、橋日兜菩薩、那羅達菩薩、須深彌菩薩、摩訶須和薩和菩薩、因祇達菩薩、和輪調菩薩。

《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》：第一文殊師利、第二虛空藏、第三觀世音、第四救脫、第五跋陀和、第六大勢至、第七得大勢、第八堅勇。

《藥師經》：文殊師利、觀世音、得大勢、無盡意、寶壇華、藥王、藥上、彌勒。

《金剛頂經》：金剛手、觀自在、虛空藏、金剛拳、文殊師利、纔發心轉法輪、虛空庫、摧一切魔。（《理趣經》亦同此）

《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》：彌勒、文殊師利、藥王、妙音、常精進、無盡意、觀世音、普賢。

⁵¹ 另一部善無畏譯之《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀·大灌頂曼荼羅品第八》記載，其曼荼羅第二院之西門左右安置有八大菩薩：虛空藏、地藏、除蓋障、慈氏、曼殊室利童子、持地、蓮華手、秘密主等。惟此儀軌中除西門之八菩薩外，尚有中臺及北、南、東面等諸尊，八菩薩並非列於重要位置，與本窟壁畫將菩薩與主尊同置於正壁中央相較，關連性不大。又，在金剛智授予灌頂弟子之《念誦結護法普通諸部》亦列出八曼荼羅道場主名號，與不空儀軌中所載相同，但從整部內容觀之，為綜合五部念誦法的通則，且文末記有：「大唐青龍寺東塔院一切經教本，開成四年正月二十八日寫訖」，開成四年為 839 年，故應為後世所結集，言為金剛智所傳，本文不列入討論。

尊，從師受得三昧耶，即於山間閑處，或於淨室，畫本尊尊勝陀羅尼像，安於東壁上，持誦者以面對之。⁵²

此段表明修尊勝法時先要從師得灌頂，然後尋找適合修行之處所，安置本尊像於東壁上，念誦時即面對本尊，故以東壁為正壁。

擇地之後須先淨地、受持地法，治地建曼荼羅(即壇場)，這是密教在建立曼荼羅時的通則，儀軌中均依法進行，在此暫予省略。儀軌中又說：

於上取白粉和水，以繩分九位拼之，石上磨白檀香，用塗九位。其九位者，中央安毘盧遮那佛位；右邊安觀自在菩薩位；觀自在後，安慈氏菩薩位；毘盧遮那佛位後，安虛空藏菩薩位；此菩薩左邊，安普賢菩薩位；毘盧遮那佛位左邊，安金剛手菩薩位；金剛手菩薩位下，安文殊師利菩薩位；毘盧遮那佛位前，安除蓋障菩薩位；除蓋障菩薩位右邊，安地藏菩薩位，是名九位，並用白檀香塗之，以為迎請賢聖之位。⁵³

即在壇上畫分九位，作為道場聖眾之位，其九位圖示如下：

普賢菩薩	虛空藏菩薩	慈氏菩薩
金剛手菩薩	毘盧遮那佛	觀自在菩薩
文殊師利菩薩	除蓋障菩薩	地藏菩薩

……道場四邊，晨朝奉獻乳糜，齋時獻酪飯并甜膩食，及以諸漿兼諸果子，四門安四香爐，四隅安四淨瓶，盛香水插花

⁵² 《大正藏》19，頁364上。

⁵³ 《大正藏》19，頁364中、下。

或青葉樹枝，以為供養。……然後於壇前安卑腳床子，去地半寸，或茅草薦或藉以淨物，念誦者坐之。⁵⁴

接著以香、花、果等供養聖眾，再在壇前放置約半寸的低腳床，修行者即坐在上面念誦。所以在進行尊勝法的念誦時，其道場的佈置是以東面為正壁，其上安立本尊像，正壁前建一土壇作為曼荼羅，行者坐於壇前面對正壁本尊像，這與榆林 25 窟主室以東面為正壁並畫主尊像以及中央有方壇的配置是合的。儀軌中謂低腳床離地約半寸，故所建之壇也必須高出地面至少半寸，25 窟主室中央的方壇寬約 4 米，深約 3 米，高約 0.45 米，便是作為曼荼羅所用之壇，只是當時曼荼羅是以白檀香塗寫(或畫)上去，今已無法考察。

儀軌中並說：

若欲持誦，至道場先雙膝著地，禮毘盧遮那佛及八大菩薩，發露懺悔，發五大願。……結跏趺坐，以香塗手，結三昧耶印，誦真言……⁵⁵

前面先說明建立壇場的方法，此處則點出了在進行念誦時要先禮毘盧遮那佛及八大菩薩，並懺悔、發願，之後坐在壇前，先護身結界，以手結印、誦真言，並：

左旋轉，辟除道場中諸魔作障者；右旋轉八方，結上下方隅界。然後想道場中須彌山，於山頂上想七寶樓閣，於樓閣中，毘盧遮那佛與八十俱胝十地滿足菩薩摩訶薩以為眷屬而自圍繞。⁵⁶

「八方」合「上下方」即為十方，故知是以十方法界為道場。在道場觀中，藉八菩薩擴大至「八十俱胝十地滿足菩薩摩訶薩」，作為十方法界之眷屬。接著，請聖、供養、灌頂後，「自想已身成本尊已」⁵⁷，即結尊

⁵⁴ 《大正藏》19，頁 364 中、下。

⁵⁵ 《大正藏》19，頁 365 上。

⁵⁶ 《大正藏》19，頁 365 中。

⁵⁷ 《大正藏》19，頁 367 上。

勝陀羅尼手印，並念誦尊勝陀羅尼。誦咒之時：

所誦之聲，不高、不下，不緩、不急，一心緣觀毘盧遮那佛，了了分明。⁵⁸

也就是以毘盧遮那作為修觀之所緣，心繫一境，進行念誦。

從不空的儀軌中所述，窟內正壁的內容以及中央方壇均符合修佛頂尊勝法所建立的道場，方壇是建立曼荼羅所用，而將曼荼羅中的主尊與八菩薩同時畫於壁面應是為了方便觀想，可見窟內造像是與尊勝法有關。

唐代的佛頂尊勝信仰始於高宗時期，自佛陀波利攜入《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本之後，即陸續被多次重譯，其中以佛陀波利之譯本流傳最廣。從為數眾多的尊勝經幢及敦煌文書中亦出現《佛頂尊勝陀羅尼經》寫本⁵⁹，說明了當時佛頂尊勝信仰之流行並遍及河西地區。

大曆五年，不空曾上書代宗「請簡擇二七僧奉為國長誦佛頂尊勝陀羅尼」⁶⁰，大曆十一年，代宗下詔〈敕天下僧尼誦尊勝真言〉制一首：

奉 敕語李元琮。天下僧尼令誦佛頂尊勝陀羅尼。限一月日誦令精熟。仍仰每日誦二十一遍。每年至正月一日。遣賀正使。具所誦遍數進來。⁶¹

此詔令更加速了佛頂尊勝信仰之盛行，至五代末期莫高窟仍有佛頂尊勝陀羅尼經變⁶²。榆林 25 窟造窟之時，正值佛頂尊勝信仰興盛時期，因此窟中出現儀軌中所列的主尊與八菩薩和尊勝法的關係便更形密切。

密法儀軌多與攘災、祈福有關，此尊勝法亦不例外。《佛頂尊勝陀羅尼經》中敘述佛陀為解救善住天子即將短命壽終並受畜生、地獄等苦難，而說

⁵⁸ 《大正藏》19，頁 367 中、下。

⁵⁹ 如 S.288、346 等，見黃永武編《敦煌寶藏》第二冊頁 655、第三冊頁 190。依劉淑芬前揭文之統計，敦煌遺書中有關《佛頂尊勝陀羅尼》的部數，共有經 105 部，陀羅尼 10 部。

⁶⁰ 見〈代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集〉卷二（《大正藏》52，頁 837 下）。

⁶¹ 同上，卷五，（《大正藏》52，頁 852 下）。

⁶² 如莫高窟第 55 窟、454 窟。見敦煌文物研究所編《莫高窟內容總錄》，1982 年，北京：文物出版社。

「佛頂尊勝陀羅尼」。經文曰：

有陀羅尼名為如來佛頂尊勝，能淨一切惡道，能淨除一切生死苦惱，又能淨除諸地獄閻羅王界畜生之苦，又破一切地獄，能迴向善道⁶³。

又提到若有人書寫此陀羅尼，安置於高處或塔中，即可免除罪業之苦；於十五日時持齋誦持此陀羅尼千遍者，得增壽、永離病苦；日日誦此陀羅尼二十一遍者，捨身往生極樂世界等等⁶⁴。由於本經強調破地獄、除惡道，並能祛病、長壽，「廣利群生，拯濟幽冥」、「救拔幽顯，最不可思議」⁶⁵，生者與亡者同沾其利，因此經典譯出時即備受重視，各地經幢大量興起，本經也因而廣為流傳。⁶⁶

然而現存五本唐譯《佛頂尊勝陀羅尼經》裏均未出現如儀軌中所述九位或八菩薩的組合⁶⁷，佛陀波利與義淨本未列菩薩名，但提及此陀羅尼為「大日如來智印印之」⁶⁸，杜行頤與地婆訶羅本則列了七位、十位不等之菩薩，並稱此陀羅尼為「一切如來(或諸佛世尊)智印印之」⁶⁹，在壇上亦僅散花、燒香以作供養。可見不空是揉合了各家譯本而撰此儀軌，並以八菩薩與毘盧遮那配置九位而作為修尊勝法之壇場。

《八大菩薩曼荼羅經》說：

若諸有情纔聞此密言者，得長壽樂。善男子，有八曼荼羅，

⁶³ 《大正藏》19，頁350中。

⁶⁴ 《大正藏》19，頁351中、下。

⁶⁵ 見〈佛頂尊勝陀羅尼經序〉(《大正藏》19，頁349中)。

⁶⁶ 有關本經及佛頂信仰之相關問題請參考劉淑芬著〈佛頂尊勝陀羅尼經與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉(《中研院史語所集刊》第六十七本第一分，1996年)。

⁶⁷ 此五譯本分別為佛陀波利譯《佛頂尊勝陀羅尼經》、杜行頤譯《佛頂尊勝陀羅尼經》、地婆訶羅譯《佛頂尊勝陀羅尼經》及《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》，義淨譯《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》，均收於《大正藏》第19冊。其中杜行頤本列觀自在、得大趣、彌勒、文殊師利童真、蓮華勝藏、手金剛、持地、虛空藏、除一切障、普賢等十位菩薩名；地婆訶羅之《佛頂尊勝陀羅尼經》列文殊師利、蓮華勝藏、離諸障、觀世音、得大勢、執金剛、虛空藏、普賢、彌勒、持地等十位菩薩名；另一地婆訶羅之《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》則列觀自在、妙吉祥、得大勢、慈氏、勝蓮華藏、淨除一切障、普賢等七位菩薩名。

⁶⁸ 《大正藏》19，頁351上、362下

⁶⁹ 《大正藏》19，頁354上、356中、359下。

是八大菩薩甚深法要。若有有情，依法建立此八曼荼羅一遍者，所有十惡、五逆、謗方等經皆悉銷滅，一切所有義利勝願悉得成就。⁷⁰

聞八大菩薩之密言能得長壽樂，與原本八菩薩有祛病的意義相同；十惡、五逆、謗方等經皆是重罪，建八大菩薩曼荼羅能除重罪、成就勝願，亦符合八菩薩之願行。經中並列舉曼荼羅中諸尊的名號、形像、密言及配置，其菩薩名稱與配置與儀軌中九位大體相同⁷¹。

由此看來，不空之《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌》是依八大菩薩曼荼羅建立壇場以修佛頂尊勝法，由於尊勝法與八菩薩曼荼羅都有除惡、祛病、長壽之利益，因此借助八菩薩來開展尊勝法中破地獄、除惡道的作用。而在《八大菩薩曼荼羅經》裏，中央主尊稱「如來」，《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》中則定為「毘盧遮那佛」，說明修尊勝法時是以毘盧遮那為本尊，故 25 窟正壁所畫的主尊即是儀軌中所指「本尊尊勝陀羅尼像」，雖題為「盧舍那」而有「毘盧遮那」之義，其與八菩薩的結合，便是要藉以開展盧舍那於密法中之大用。

結論

總之，盧舍那造像從北齊、隋代與十方三世淨土結合，到初唐與十一面、多臂觀音結合，乃至榆林 25 窟中與八菩薩的結合，其目的都是要彰顯盧舍那法身之大用。盧舍那法身之能遍、能攝，體現了大乘的般若空觀，不僅是十道眾生，十方三世一切佛土皆能相融相攝，即使其中加入了密法的修持，其圓融無礙之精神仍然表露無遺，這正是安西榆林 25 窟盧舍那佛的特色所在。

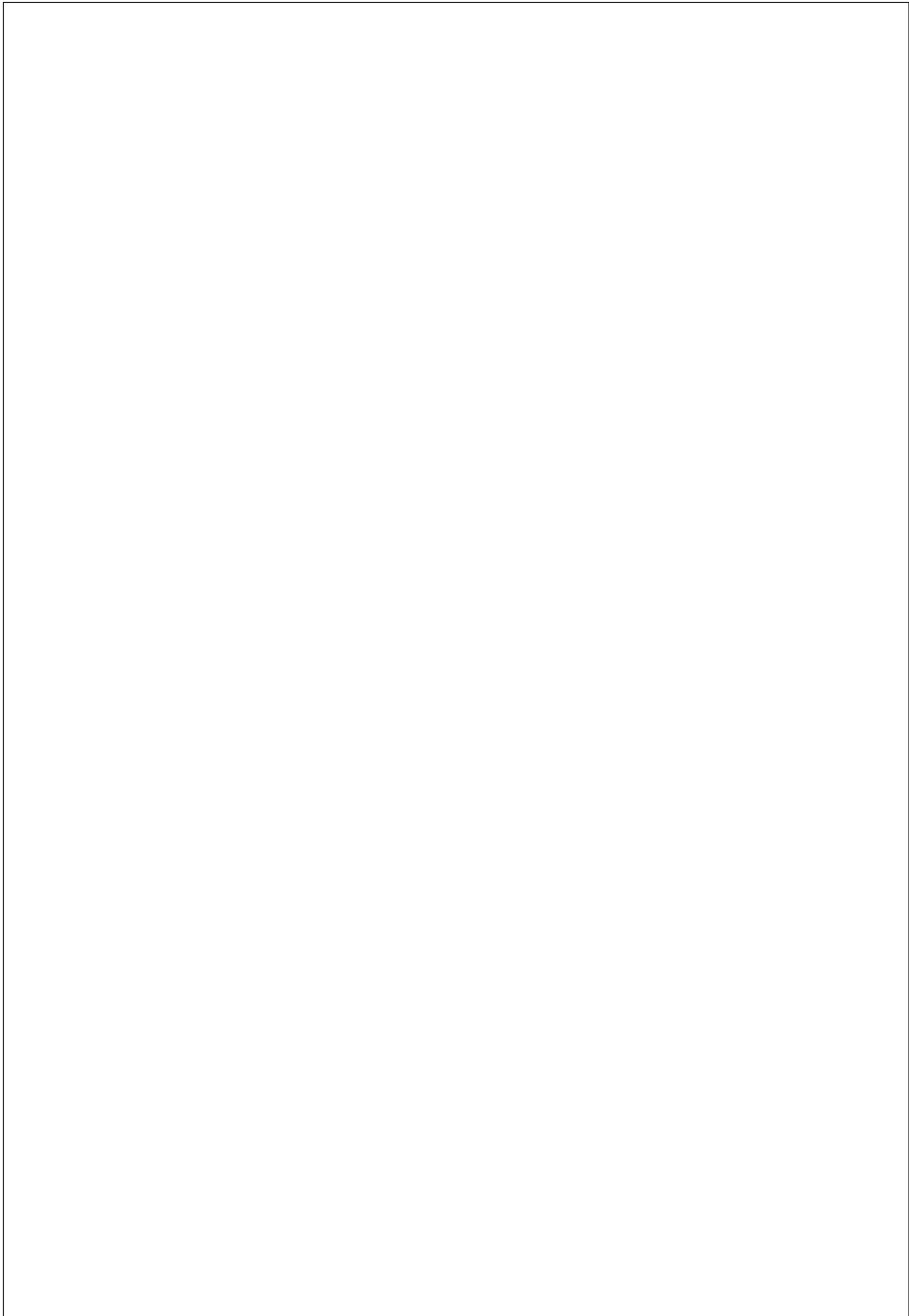
⁷⁰《大正藏》20，頁 675 中。

⁷¹其中有異的是《八大菩薩曼荼羅經》中地藏菩薩與除蓋障菩薩的位置重疊，在經末有「此中八位文錯，今依衡函尊勝佛頂念誦法中所明方位而正之云」之校註。（《大正藏》20，頁 676 上。）

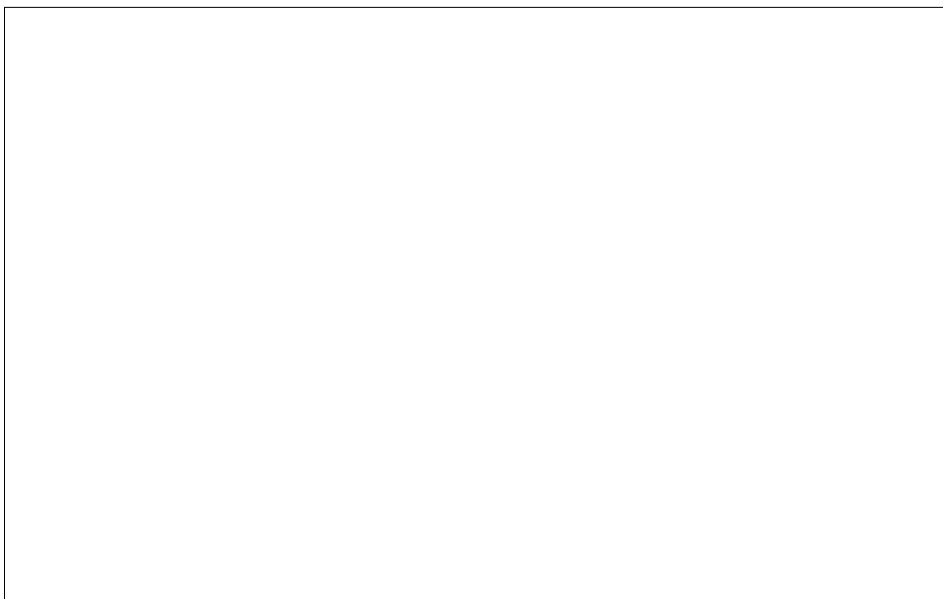
後記：本文曾於八十八年九月於圓光佛研所舉辦之「第十屆佛學論文聯合發表會」中以《安西榆林 25 窟初探》為題發表，會後承多位師長不吝指正，在此謹申謝意！惟礙於個人能力有限，諸多問題於修改過後仍未能盡善，不足之處將作為日後繼續努力之課題。



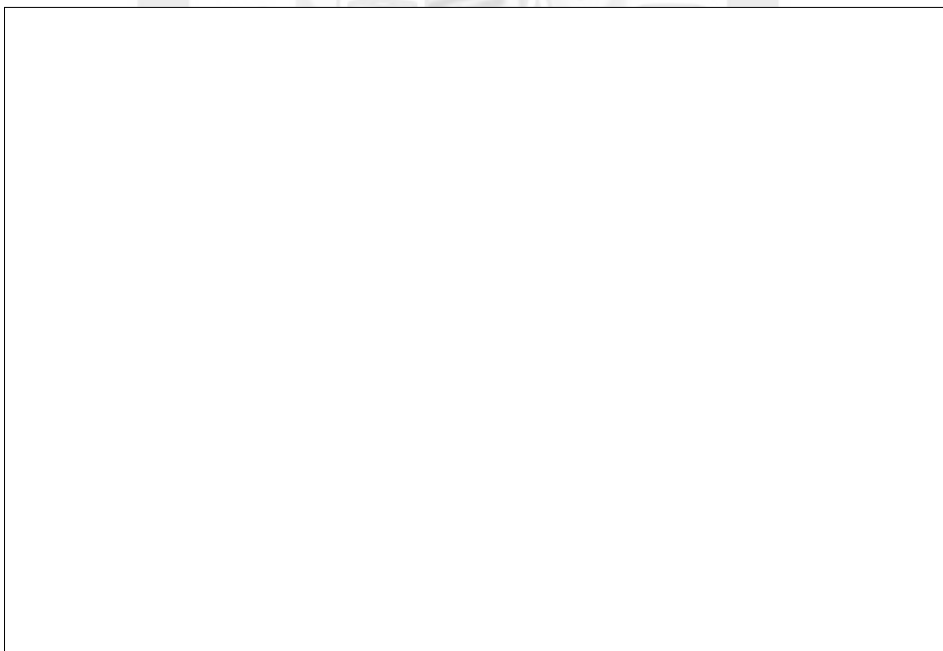
附圖：（本文圖版皆引自《中國石窟—安西榆林窟》）



附圖一



附圖二：東壁主尊、四菩薩與立佛



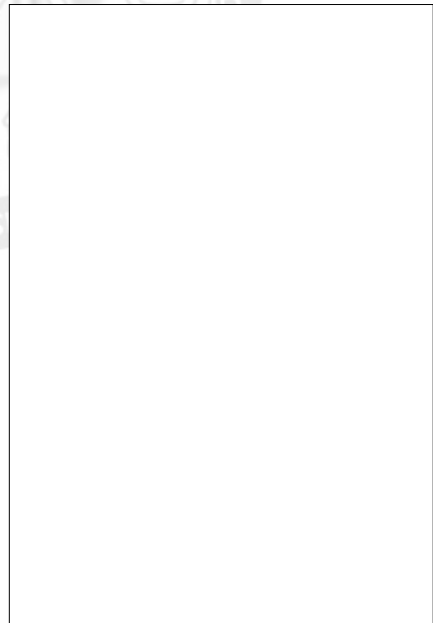
附圖三：南壁觀無量壽經變



附圖四：北壁彌勒經變



附圖五：普賢菩薩



附圖六：文殊菩薩