

唐代莫高窟的多重「華嚴」結構 與「中心壇場」的形成

賴鵬舉

台北「絲路佛教圖像文獻整合研究室」

二〇〇二年五月二十七日

前 言

- 第一節 唐代莫高窟主尊的多重「盧舍那」結構
 - 第二節 華嚴「法界觀」中的「十方三世」佛觀
 - 第三節 華嚴學對「彌勒」、「彌陀」兩淨土的含攝
 - 第四節 莫高窟「華嚴三聖」的造像與中唐澄觀的「三聖圓融觀門」
 - 第五節 唐代莫高窟盧舍那的「中心壇場」結構
- 結 論

前言

中國佛教《十住》、《華嚴》之學自東晉道安以來即有深入的研究，姚秦之世羅什傳來中亞先進的《十住》思想，至南北朝末的北齊、北周，《十住》、《華嚴》之學並取得決定性的成就，那即是華嚴「盧舍那」思想取代「涅槃」思想成為中國佛教的主流思想¹。

「華嚴」思想的切入「涅槃」石窟造像發生於北魏末期的天水麥積山石窟²與北周的敦煌莫高窟。切入初期的華嚴造像乃以《十住經》的「佛衣畫」盧舍那佛為主，但隨著華嚴思想的逐漸發展，進入隋唐敦煌莫高窟的華嚴造像，出現了以華嚴經義為主的多樣性內容。但每樣內容與石窟主尊的結合，單獨皆可定義主尊的「盧舍那」性格，因而形成唐代莫高窟的多重「盧舍那」結構。

本文的目的即在探討唐代莫高窟多重「盧舍那」結構的具體造像內容，及形成此多重結構當時的華嚴思想背景。希望透過石窟主尊屬性的定位，為唐代莫高窟造像內容的進一步研究指引出一個方向。

第一節 唐代莫高窟主尊的多重「盧舍那」結構

中國佛教自北魏末期正式出現盧舍那佛造像以來，有數種不同的造像方式來彰顯主尊的盧舍那本質，計有周壁為「十方三世」造像；兩側壁一邊為代表「三世」的彌勒淨土，一邊為代表「十方」的彌陀淨土；正壁主尊兩側或入門兩側有《華嚴經》的二位上首菩薩：文殊與普賢。上述這些盧舍那的表現方式在南北朝末華嚴思想取得中國佛教思想的主流地位後，慢慢沉澱在隋唐的石窟。

自北涼建立「涅槃」思想以來，「十方三世佛」即成為石窟造像周壁的主要內容。南北朝末華嚴思想取代涅槃思想以後，因兩者內在思想的重疊，

¹ 參考拙作〈由敦煌石窟造像看北朝由涅槃「白衣佛」到華嚴「盧舍那佛」的轉變〉及〈北齊僧稠由「涅槃」到「華嚴」的禪法〉，收在《絲路佛教的圖像與禪法》一書，中壢：圓光佛學研究所，2002，第十五、十六章。

² 參考拙作〈麥積山石窟造像由「涅槃」到「盧舍那」的轉變〉一文，所謂麥積山 115 窟北魏景明三年(公元 502 年)的「盧舍那」造像，乃是玉門關以東的中國最早的盧舍那光含「十道眾生」的造像，其淵源來自中亞的龜茲。口頭發表於二〇〇二年七月十五日蘭州大學所主辦的「麥積山石窟藝術與絲綢之路佛教文化國際學術研討會」。

仍保留「十方三世」為華嚴石窟造像的主要內容，只是由於淨土思想與淨土禪觀的盛行，「三世佛」被化約為彌勒淨土，而「十方佛」則被化約為西方淨土，這見於北齊的小南海石窟、隋代安陽的大住窟與盛唐榆林窟的 25 窟，後二者的主尊皆有明確的「盧舍那佛」榜題。

以彌勒、彌陀淨土代表盧舍那「十方三世」的境界有其歷史上長久的淵源，故在敦煌唐代的石窟中被吸收入兩側壁中，成為盧舍那佛為主尊的石窟結構之一。此種結構（含東方藥師與彌勒淨土）見於初唐的 71、78、329、331、341，盛唐的 113、116、123、180、215、218、445、446、208 及中唐的 93、91、112、117、129、154、155、159、191、200、231、237、238、240、358、360、359、386、369、361、359、222、202 窟等，這種結構在莫高窟唐代窟所佔的比例甚大。

另一種形式則是一側壁為「藥師經變」，另一側壁為「彌陀淨土變」，兩淨土一在東方，一在西方，俱屬「十方佛」的範疇，其含義近於彌勒、彌陀淨土的「十方三世佛」，這種組合見於初唐的 220 窟、盛唐 88 窟及中唐的 231、240、360、112、159、202、359、361、369、471 窟等。

至於唐代莫高窟出現另一種形式的兩側壁造像，其一側為「法華經變」，另一側為「淨土經變」，其內在含義代表了唐代「法華」思想與「華嚴」思想的平行競爭關係，與上述彌陀、彌勒淨土的華嚴「十方三世」含義有所不同。這種組合見於初唐的 321 窟及盛唐的 217、103 等窟。

以佛經中的上首菩薩來彰顯主尊佛像的特點是佛教石窟造像自古以來的手法，以觀音及大勢至兩菩薩來彰顯主尊為西方的阿彌陀佛，以文殊、維摩兩菩薩來彰顯主尊為維摩會上的釋迦佛即是兩個熟悉的例子。相同的情況亦見於《華嚴經》，以此經的兩位上首菩薩文殊及普賢來襯托主尊為華嚴會上說法的釋迦牟尼佛，乃至其法身境界盧舍那佛。這種表現手法既見於北魏神龜元年(公元 518)龍門的造像³、北周拉梢寺的華嚴造像，也見於唐代天龍山第九窟的盧舍那造像。

在敦煌莫高窟中，相對的文殊、普賢首見於初唐的 334、340、盛唐的 172、31 窟，中、晚唐以後則更多，如 236、238、240 窟等，乃至演變成所謂文殊、普賢赴會圖。

本節乃由石窟造像的內容說明了唐代莫高窟中存在著以「十方三世」、「彌勒、彌陀」及「文殊、普賢」三重背景的主尊盧舍那結構，下文中將進

³ 《北京圖書館藏歷代石刻拓本》第四冊，北京：中州古籍出版社，1989，頁 56。

一步由當時的華嚴思想背景來說明這種結構存在的基礎。

第二節 華嚴「法界觀」中的「十方三世」佛觀

「十方三世」佛觀是五世紀上半葉河西北涼佛教在「涅槃學」的基礎下結合當時北傳的「十方佛觀」與「三世佛觀」二大系而成的禪法，主宰了爾後數百年河西石窟的主要造像與禪法。到了唐代的敦煌莫高窟，其主要的造像思想已由「涅槃」轉移到「華嚴」，然而在石窟造像上卻意外地發現唐代乃至以後的石窟，窟頂及四壁的「十方三世」佛造像仍然存在。

這意味著唐代的敦煌莫高窟，雖其主流思想已由「涅槃」轉移到「華嚴」，但華嚴的禪法中一定仍有對應於「十方三世」佛觀的部分。本節的目的即在由華嚴祖師以「法界觀」為主的禪法中尋找出「十方三世」的成分。

華嚴初祖初唐杜順首先建立華嚴一宗獨特的「法界觀門」，以禪法的實踐說明全法界的事與事之間可以相互攝入無礙的境界。然而杜順但闡明「事事無礙」的現量本質，並沒細說此禪法在特定方向上的運用。二祖智儼除站在上述事事無礙的境界全面建立華嚴宗的義學體系外，並將「法界觀」的禪法應用在「空間」與「時間」兩個大軸線上，而與前代北涼所建立的「十方三世」大禪法系統得以相銜接。

智儼雙言「時空」的義學與禪法見之於其所撰的〈華嚴一乘十玄門〉。此〈十玄門〉在說明華嚴「一乘緣起，自體法界」⁴的十種入門：

一者同時俱足相應門

二者因陀羅網境界門

三者秘密顯隱俱成門

四者微細相容安立門

五者十世隔法異成門

六者諸藏純雜具德門

七者一多相容不同門

⁴ 此語出智儼〈華嚴一乘十玄門〉的序文，見《大正藏卷 45》，頁 514 上。

八者諸法相即自在門

九者唯心迴轉善成門

十者託事顯法生解門

此十門的設立仿自初祖杜順的「華嚴法界觀門」，也以偏重說明「空間」上「事事無礙」的境界為主，如「因陀羅網境界門」、「微細相容安立門」、「一多相容不同門」及「諸法相即自在門」等。這是沿著華嚴一宗古來以《十住經》〈法雲地〉入百千世界的「十方佛觀」而來所作的進一步開展，其中的「因陀羅網」、「一多」的多等皆可以「十方佛」作比附來說明。

但智儼的「十玄門」卻也在兩點上對杜順的「法界觀」作進一步的開展，其一在「五者十世隔法異成門」，其二在「九者唯心迴轉善成門」。本文但說明前者：

第五十世隔法異成門者，此約三世說，如〈離世間品〉說。十世者過去說過去，過去說未來，過去說現在。現在說現在，現在說未來，現在說過去。未來說未來，未來說過去，未來說現在。三世為一念，合前九為十世也。如是十世以緣起力故，相即復相入而不失三世。

「十世隔法異成門」在說明「過去」、「現在」、「未來」三世中各有三世，共為九世，與當前的「一念」合為「十世」，「一念」的提出與後文「第九唯心迴轉善成門」的「心」有關。此門與稍前杜順偏重討論「空間」諸法的「法界觀」最大的不同在其討論了法界一乘緣起中的另一要素「時間」，亦即在法界觀自體因果的探討由原來的偏重「十方」空間，擴大到結合「十方」空間與「三世」時間，令華嚴的禪法不但能融合「十方三世」，且在「十方」與「三世」間進一步注入「相互含攝」的因素。

智儼的「三世」觀爾後也見於三祖法藏與四祖澄觀及李通玄的〈解迷顯智成悲十明論⁵〉諸作品中，華嚴一宗對「十方三世」的持續開展提供了莫高窟窟頂的「十方佛」與四壁的「三世千佛」在唐代以後持續存在的基礎。

「十方三世」的禪法橫貫北涼、北魏以至隋唐的敦煌佛教，也說明了敦煌文書中與「十方三世佛」禮儀有關的寫本如《七階禮》、《十方佛禮》等在所有儀禮寫本中數目最龐大，而分布的時段也最久的原因。

⁵ 論中「第四明十二因緣生」處謂「智現自圓無古今，一世通為十世」。《大正藏卷 45》，頁 770 下。

第三節 唐代華嚴學對「彌勒」、「彌陀」兩淨土的含攝

「盧舍那」為正壁的主尊結合「彌勒」、「彌陀」兩側壁的造像共同形成華嚴法界的境界，在北齊的小南海石窟及隋代的大住窟即已形成了完整的石窟造像與禪法。但在唐代敦煌莫高窟以華嚴「盧舍那」為主尊的石窟中，兩側壁一為「彌勒淨土變」，一為「彌陀淨土變」的結構持續存在，這說明了在唐代的「華嚴」思想中，以盧舍那為主的法界思想仍持續地含攝此二淨土。本節的目的即在尋找唐代華嚴學的此等內涵。

在初祖杜順建立華嚴禪觀稍後，為華嚴宗建立全面義學體系的二祖終南至相寺智儼，在其申論《華嚴經》經義要點的《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四〈壽命品內明往生義〉一章內，用相當的篇幅討論了與華嚴往生義有關的「西方淨土」與「彌勒淨土」。討論的內容涉及了往生義、往生所信之境、往生因緣、往生驗生法、往生業行、往生人位分齊及往生業行迴向不同等。其中所論除引相關經典外，在論中以世親所著《往生論》內容為主，輔以大小各教所說，但最後仍以華嚴圓教為歸結，如在「第二往生所信境處」謂：

謂阿彌陀佛國一乘三乘不同。若依一乘，阿彌陀土，屬世界海攝。

6

在「第三明往生因緣處」謂：

圓教一切因，何以故？諸教皆成往生故。⁷

在「第六往生人位分齊處」謂：

頓教及圓教雖無相遲疾異，而約終教辨，其見聞約成多少，仍理自不同，宜可準知。⁸

由上引文可知，智儼在此論淨土，乃站在華嚴圓教的角度，含攝淨土的內涵。故唐代的華嚴盧舍那思想仍持續吸收「淨土」為其重要的內容。

在吸收淨土的內容上，華嚴特別偏重「西方淨土」與「彌勒淨土」，這與本文第一節所言唐代莫高窟的兩側壁多為一側「西方淨土」、一側「彌勒淨土」作為主尊的一重「盧舍那」結構相符。智儼在初明往生意處謂：

⁶ 《大正藏卷 45》，頁 576 下。

⁷ 《大正藏卷 45》，頁 577 上。

⁸ 《大正藏卷 45》，頁 577 中。

佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生。往生有二處：一是西方，二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方；不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界，故須伏斷惑；彌勒處是同界，故不假斷惑，業成即往生。⁹

「淨土緣強，唯進無退，故制往生」此段引文在說明爲何華嚴宗內亦要提倡「淨土」，因淨土中善緣力強，得生其中的眾生在菩提路上唯進無退，故華嚴宗亦提倡要教徒求往生淨土。華嚴所提倡的淨土主要有二處：一處是西方彌陀淨土，一處是與娑婆同界的彌勒淨土。爲何提倡這二種淨土？華嚴宗有站在眾生立場的全盤考量，若是求斷煩惱者，引導其求生西方淨土，以西方淨土與娑婆不在同界，須或伏或斷煩惱才得往生。若不求斷煩惱者，則引導往生彌勒淨土，以彌勒淨土與娑婆在同界，不用伏斷煩惱，淨業成即得往生。

由以上討論可知在華嚴「盧舍那」思想爲主的唐代莫高窟，「淨土」乃是蓮花藏世界海結構的一部分，又是其度眾的重要法門，故「西方淨土」與「彌勒淨土」的造像仍持續存在石窟造像中。

除淨土的類別外，智儼所言與石窟有關係的是有關淨土的行持方法。在「第四往生驗生法」處謂：

略作十門，一作道場門。安置道場，建彌陀佛像，幡燈、散華、洗浴、燒香、禮佛、行道，念阿彌陀佛，一日乃至七日，驗得往生。¹⁰

「作道場門」偏重在建立念佛的道場空間及其相關的修行儀軌，故與石窟的形制及造像有關。引文中「安置道場」一般指在淨室中建立「壇場」，作爲爾後一切儀軌的基礎。「建彌陀佛像」指在上述壇上立阿彌陀像，並有「懸幡」、「燃燈」、「散花」、「燒香」等對道場的莊嚴及對佛的供養。「洗浴」謂入道場之行者須定時洗浴，並依法行持。行持之法有二，一謂「禮拜」，二謂「行道」。「禮拜」謂對立在壇上之彌陀佛禮拜，一般在壇前的空間行之。「行道」謂遶壇徐徐而行，行時口中稱念彌陀名號。

故建立念佛的道場與石窟的結構及造像有關，茲以莫高窟盛唐的 205 窟爲例來加以說明。205 窟爲中心有方壇的方形窟，符合前引文所謂的「安置道場」。壇上有初唐塑趺坐佛像一尊，合前引文所謂的「建彌陀佛像」。窟西壁有中唐「彌勒經變」一舖，南壁有盛唐「阿彌陀經變」一舖。壇上的主尊

⁹ 《大正藏卷 45》，頁 576 下。

¹⁰ 《大正藏卷 45》，頁 577 上。

依四壁的造像可定為「盧舍那佛」，但亦含攝西壁的「彌勒佛」與南壁的「阿彌陀佛」。行者一日至七日在道場行持時，既可在壇場前部的空間依《往生論》的「禮拜門」行禮拜，亦可依「讚歎門」遶「壇」行道時口稱阿彌陀名號。

以華嚴境界含攝彌勒、彌陀淨土，除見於華嚴一宗的義學，亦見於當世務禪者所修的禪觀。隋西京大禪定寺靈幹：

幹志奉華嚴，常依經本作蓮花藏世界海觀及彌勒天宮觀。至於疾甚，……幹曰：見大水遍滿，花如車輪，幹坐其上，所願足矣。

11

靈幹奉行《華嚴經》，並依此經修「蓮花藏世界海觀」，此觀含攝「十方三世」世界，故可兼觀現在的「彌勒天宮觀」，然命終後仍以究竟的「蓮花藏世界海」為依歸。

第四節 莫高窟「華嚴三聖」的造像與中唐澄觀的「三聖圓融觀門」

構成莫高窟主尊「盧舍那」第三重結構的「華嚴三聖」是在正壁主尊釋迦佛的兩側同時出現「文殊」與「普賢」兩菩薩。以佛說法時的二大上首菩薩來代表佛所說的某部經，在西秦時代的炳靈寺 169 窟造像中即可見到，但莫高窟由唐代以至於五代，文殊、普賢二菩薩與主尊佛的密切結合以彰顯全窟的「盧舍那」本質，卻有其進一步華嚴義學與禪學的背景。

文殊與普賢身為華嚴會上二上首菩薩，這點在東晉本的《華嚴經》中即已出現，而不論晉譯的六十卷《華嚴》或唐譯的八十卷《華嚴》，皆有單獨的〈普賢行品〉。但在中國隋代以前有關華嚴的論著中，同時提到文殊、普賢二菩薩與主尊盧舍那形成一體結構的幾乎沒有。開始注意到這問題的是初唐終南山至相寺的華嚴二祖智儼。

智儼在其〈華嚴一乘十玄門〉¹²篇首即言「普賢菩薩」是華嚴一乘緣起，自體法界因與果的「自體因」，其後所設的問答中即同時言及了「文殊菩薩」與「普賢菩薩」：

問曰：文殊亦是因人，何故但言普賢是因人耶？答：雖復始起發

¹¹ 唐道宣《續高僧傳》卷十二〈釋靈幹〉，《大正藏卷 50》，頁 518 下。

¹² 《大正藏卷 45》，頁 514-518。

於妙慧，圓滿在於稱周，是故隱於文殊，獨言普賢也。¹³

由引文可知在智儼的時代，於法乘緣起的「自體因」中雖仍偏重普賢菩薩，但已開始將文殊、普賢二菩薩與盧舍那的一乘法界問題合在一起討論。

進一步將文殊、普賢、盧舍那三者合論，且將二菩薩等量齊觀者見於盛唐山西太原李通玄長者。李長者在其所著〈解迷顯智成悲十明論〉的「第七明解脫法」中謂：

唯一乘佛果毘盧遮那、文殊、普賢，理、智、大悲圓滿，皆遍至六道眾生及三乘菩薩、二乘聲聞緣覺。一切所依，皆恆遍故。¹⁴

李通玄在此〈論〉中將「毘盧遮那」、「文殊」、「普賢」三者合論，分別對應於「理」、「智」及「大悲」，已和唐代莫高窟中「華嚴三聖」的結構相吻合。且其討論二菩薩時，將二者等量齊觀，視文殊為「智」，普賢為「大悲」，悲智雙融，臻於圓滿則為「毘盧遮那」矣。此境界為一切十道所依，恆遍於十道。稍後中唐沙州僧統洪鑒在營造 365 窟¹⁵的〈吳僧統碑〉(伯四六四 0 號)中對稱文殊、普賢時亦謂「文殊助佛宣揚，普賢則悲深自化」，「助佛宣揚」者「智」也，「悲深自化」者「悲」也，亦是「智」、「悲」對舉。

「毘盧遮那」、「文殊」、「普賢」三者的結合不僅出現在顯教的華嚴思想中，也出現在盛唐後期密教有關的華嚴思想中。不空在建中元年(公元 780 年)所譯的《大乘瑜伽金剛性海曼殊師利千臂千鉢大教主經》卷一中亦以三者的結合來說明本經的宗本，說明了有密法造像的唐代莫高窟對三者的結合亦有共同的看法：

說經之根，宗本有三：一者毘盧遮那法身，本性清淨，出一切法金剛三摩地為宗；二者盧舍那報身，出聖性普賢願行力為宗；三者千釋迦化現千百億釋迦，顯現聖慧身，流出曼殊室利身作般若母為宗。¹⁶

本段引文將「盧舍那佛」、「普賢」及「文殊」三者看成是佛「法身」、「報身」、「化身」三者的關係，說明了密教經典亦將「華嚴三聖」視為一體。

在合論「毘盧遮那」、「文殊」、「普賢」三者為一乘法界自體因果的基礎

¹³ 《大正藏卷 45》，頁 514-中。

¹⁴ 《大正藏卷 45》，頁 771 上。

¹⁵ 賀世哲〈從供養人題記看莫高窟部分窟洞的營建年代〉，《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986，頁 207。

¹⁶ 《大正藏卷 20》，頁 730 上。

下，中唐的華嚴四祖清涼山大華寺澄觀將「華嚴三聖」付諸究竟的禪觀。澄觀在其〈三聖圓融觀門〉中先將文殊、普賢二聖法門略為三對：

一以能信所信相對，謂普賢表所信之法界，……文殊表能信之心。……二以解行相對，普賢表所起萬行，……文殊表能起之解。三以理智相對，普賢表所證法界，……文殊表能證大智。……二聖法門既相融者，則普賢因滿，離相絕言，沒因果海，是名毘盧遮那。¹⁷

澄觀之所以形成「三聖圓融觀」，乃在先形成文殊、普賢的二聖圓融觀，然後再以二聖的圓融為「因」，與毘盧遮那的「果」形成終究的三聖圓融。在圓融二聖上，先將二聖法門略為「能信所信」、「解行」及「理智」三對，既為「能所」相對，則相互攝入而成二聖圓融觀。再以圓融之二聖為「滿因」，毘盧遮那一乘法界為「滿果」，離相絕言，沒因沒果，則三聖究竟圓融矣。

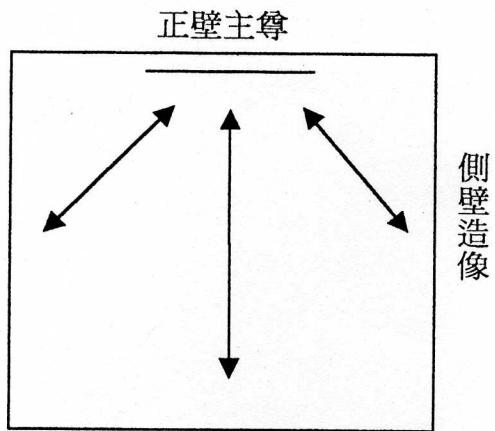
澄觀的「三聖圓融觀」成，則「華嚴三聖」由經典而義理而禪觀而造像，一氣呵成，再無可改，再無可易。故華嚴三聖的造像在莫高窟不但終有唐一世一直存在，在五代宋朝仍綿延不絕，並與同在山西出現的「華嚴三聖」造像結合而擴散至大陸東南沿海乃至清代的台灣。

第五節 隋代莫高窟由 428、427「中心柱窟」到 305 窟「中心壇場」的轉變

前文言及莫高窟在北周時期已引入中亞以《十住經》為主的「盧舍那」佛衣造像在中心柱窟 428 窟的南壁，相同的情形也出現在緊鄰的隋代 427 窟。盧舍那佛衣畫的含義是小小佛身可含容十方「三千大千世界」與「十道眾生」，形成以盧舍那為中心，大小、內外相互含攝的華嚴法界。

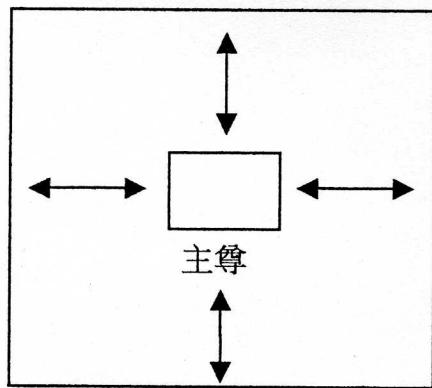
然而隋代以前莫高窟的兩種石窟型制：方形窟與中心柱窟而言，其主尊所處位置與四壁造像間的相互含攝並不能配合前述的盧舍那境界。先就方形窟而言，在西壁龕內的主尊只能站在四壁中一壁的角度與其他三壁及窟頂的造像形成相互的含攝，如圖一所示：

¹⁷ 《大正藏卷 45》，頁 671。



圖一：方形窟正壁主尊與其他三壁造像相互含攝的空間關係

就中心柱窟而言，其主尊與四壁造像的含攝關係更為困難。不論是在四壁的任何一壁，或是在中心柱的任何一個面向，皆不免要受到直通頂部的中心柱阻擋。就方形的窟內空間而言，最適合華嚴思想下相互含攝的造像結構是將主尊的造像擺設在窟室的中央，但去掉中心塔柱塔基以上的部分，令立於塔基之上的主尊不但與四壁各龕的主尊在同一高度，且以居窟室中央的位置，能對四壁乃至窟頂的造像形成圓心向圓周輻射狀的含攝關係，如圖二所示：



圖二：主尊設置於石窟窟室的中央，能與周壁及窟頂的造像形成圓心對圓周的含攝關係

將主尊由周壁移至窟室中央，則四壁即沒正壁側壁之分。而窟室中央保留中心塔柱的塔基，但除去塔身以上的部分，使塔基上面挪出空間能放置主尊。但有佛塔塔基而空出上部的平面，這便是「壇場」，以設置在窟室中央，謂之「中心壇場」。

莫高窟 305 窟其南北壁龕下有隋「開皇四年」與「□皇五年」的題記¹⁸，其窟室的結構正是上述的「中心壇場」，壇場保留有隋塑的一佛、二弟子、二菩薩。以主尊由四壁移至壇上，故四壁各龕的主尊皆一致無大小及造形的差異，且較壇上的主尊為小。

且本窟的造像，窟頂為代表「十方」世界的天界造像，四壁為「三世」的千佛造像。在四壁以「十方三世」為內涵的造像中央，以壇上的一立佛來加以含攝，這與北周 428 窟、隋代 427 窟南壁的「佛衣畫」盧舍那佛，在小小佛衣之中含攝十方世界的十道眾生，在思想上有前後傳承的關係。

305 窟是莫高窟已知最早的中心壇場窟，爾後的中心壇場便是初唐的 205 窟。205 窟除中心壇場及其上一佛、二弟子、四菩薩外，其西壁中央為「彌勒經變」，兩側為「文殊」、「普賢」像；南壁為三鋪「阿彌陀經變」與一鋪「觀音經變」；北壁為一鋪「阿彌陀經變」與一鋪「靈山說法圖」，俱為初唐作品。「彌勒經變」與「阿彌陀經變」合為一重華嚴結構，由此定義中心壇上主尊為「盧舍那」的基本性格。

本窟「中心壇場」的石窟結構亦合乎初唐華嚴二祖智儼在其《華嚴經內章門等雜孔目章》所言的淨土修行儀軌。其〈壽命品內明往生義〉一章的「第四往生驗生法」謂求往生的淨土修持須「安置道場」、「建立佛像」、「禮佛」、「行道念阿彌陀」等，如本文第三節所言。其中同時滿足「禮佛」與「行道」二者，則須在道場中有一「壇場」，壇場前方較大的空間可作為法會大眾禮佛之用，而右旋繞著壇場四周而行，則是「行道」。所「念」的「阿彌陀佛」即是在壇上所安置的主尊佛像，如此完整的窟內「中心壇場」即是「建立道場」。

另一方面「靈山說法圖」與「觀音經變」屬「法華」思想的造像，與「華嚴」思想造像同處一窟，說明了自南北朝末以來莫高窟繼「涅槃」思想之後存在著「華嚴」、「法華」兩種新思潮相互競爭的一個環節。更重要的是「彌勒經變」、「阿彌陀經變」及「觀音經變」在唐代皆陸續地轉為「懺法」的性質，這也說明了 305、205 兩中心壇場窟在爾後莫高窟懺法、密法的石窟性質上所扮演的啟發性角色。

結 論

「華嚴」自北朝末年的「盧舍那」佛衣畫及初唐杜順「法界觀門」建立

¹⁸ 《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986，頁 127。

其「重重含攝」的思想後，其思想與相關的造像也從北周 428 窟始，逐漸進入敦煌莫高窟。此思想在唐代以後成為莫高窟佛教的主流，而其造像也大大地改變了莫高窟北朝以來的造像傳統。具體的影響可分下述二個方面來加以敘述：

一、華嚴思想的多重含攝性令以盧舍那為主尊的四壁造像增加了其多樣性，除原來北朝涅槃思想的「十方三世」造像外更加入了「彌勒」、「彌陀」淨土、「文殊」、「普賢」造像，乃至與華嚴相關的「文殊」、「維摩」造像及密法觀音造像。雖在一窟中出現多樣造像，但卻在盧舍那主尊多重含攝的思想下，井然有序地共存著。其中彌勒、彌陀兩淨土、文殊、普賢，乃至文殊、維摩及密法的如意輪、大隨求等二菩薩皆為對稱性的造像，影響了中晚唐以後的莫高窟。不論是中心壇場窟或方形窟，其造像在南北兩壁形成多組對應的結構，如莫高窟 14 窟中東方淨土與西方淨土相對、華嚴經變與法華經變相對、千手觀音與千鉢文殊相對等。

二、由於華嚴思想乃以盧舍那佛為中心形成對相關造像的含攝，導至莫高窟的石窟形制由原來表現「涅槃」內涵的「中心柱窟」，轉變為易於彰顯「華嚴」主尊與四壁造像相互含攝的「中心壇場窟」，從而開啓了唐代以後莫高窟主要作為儀法與密法等儀式性的空間。