

從圖像與空間論「禪淨融合」之表現

——以唐代敦煌金剛經變為中心

許絹惠*

一、前言

唐·慧日(680-748)、宗密(781-841)都曾提出「禪淨融合」的觀念，之後北宋永明延壽(904-975)更明確提出「禪淨雙修」，從此禪與淨的關係成為佛教界的關注焦點。然而，現今學界或從佛教思想或從佛教史的角度切入此議題，由於所討論的皆是形上的、理論的，對於「禪淨雙修」的實踐樣貌仍無法獲悉。本文，擬以保留唐代佛教信仰最完整面貌的敦煌石窟做為材料，並在筆者對敦煌金剛經變的整理¹之基礎上，嘗試從經變相的圖像空間觀來看此議題，希望採取不同於以往的方式，重新解讀這個問題。

本文所指的「禪淨融合」，其中「禪」是指禪那之法門，一般稱之為禪法。禪法一般包含：禪觀、數息觀、五停心、止觀等禪法；「淨」是指淨土，意旨佛國淨土，唐代流行的佛國淨土有西方阿彌陀淨土、東方藥師淨土以及彌勒淨土。本文將從以下方面來探索圖像、空間中的「禪淨融合」的發展及其具體實踐；藉由現存敦煌石窟具禪宗代表的經變與石窟的空間等材料，從中探究禪觀與淨土觀的禪淨融合狀態。

二、經典中的禪與淨土

後漢安世高(約二世紀)將關於禪法的經典《佛說大安般守意經》加以翻譯後，陸續有東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》、鳩摩羅什譯《佛說首楞嚴三昧經》及《禪法要解》等相關經典，禪法逐漸在中國受到了重視。直到六世紀菩提達摩將禪法與義理結合，才開始產生變化，禪開始進入了宗派的階段，因此菩提達摩被稱為禪宗初祖。²禪宗在盛唐以後分為南、北禪，當北宗禪漸漸沒落後，南宗便成為一支獨秀的禪宗。因南宗禪引

* 南華大學美學與藝術管理研究所碩士，現任中學教師。

¹ 請參閱筆者碩士論文《唐代敦煌金剛經變研究——兼論「禪淨融合」思想的發展》，嘉義：南華大學美學與藝術管理研究所，2006年。

² 鎌田茂雄《簡明中國佛教史》，上海：上海譯文出版社，1986年，頁114-118。

《金剛經》經文作為禪之解義，該經遂成為禪宗的代表經典。因此，《金剛經》與淨土信仰的結合，在中唐以後不得不與禪宗作聯想。

從敦煌北涼石窟的禪窟研究中，以及今日可見的禪窟與其相關文獻，可獲知東晉以前，對禪觀一直都投入強烈的關注。³在六世紀以前禪的學習僅止於禪觀、禪法，直至唐代因分宗判教的結果，才產生了禪宗、淨土宗及其他宗派，從此禪便不僅僅是禪觀或禪法之意。

淨土宗一向以專念佛名，願往生阿彌陀佛極樂淨土而得名，且於唐代以後廣泛流行，故而一般稱淨土宗就有西方淨土之意。其根本經論為《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》和慧日的《往生論》等經論被稱為三經一論。主要思想可歸納為信、願、行三資糧，即由信而發願，由願而起行。行則包括四種念佛、十六種佛觀、發三種心、修五念門等種種法門，其中尤以念佛法門，仗佛願力接引往生，三根普被，主張他力，而稱為易行道。該宗的弘揚以東晉慧遠於廬山結社念佛為開端，乃中國淨土的主流，後有北魏曇鸞（476-554）的弘揚，至唐代道綽（562-645）、善導（613-681）承其旨。開元初年，慧日倡「教禪一致」、戒淨並弘的「不捨萬行」，承遠（712-802）、法照（747-821）等人繼其說。因此，淨土宗在唐代可分為慧遠、善導、慧日三系。⁴

以敦煌石窟所存十七鋪金剛經變⁵的內容及其同一石窟中的經變位置，作為探討《金剛經》信仰，存在於石窟中的金剛經變，反映出敦煌的《金剛經》信仰與淨土信仰已結合，此結合除了淨土信仰盛行的關係之外，還有《金剛經》經文中有「莊嚴佛土」一詞，已透露出該經的淨土觀。另外，在《金剛經》相關註疏中，所得《金剛經》之義理，論及淨土皆以天親的淨土觀為主要參考。天親的淨土觀有第一義淨土與有形相淨土，但在經疏中多以第一義淨土為解義。又在《金剛經》的講經文、靈驗記等文獻中，第一義的淨土觀非唯一存在的淨土觀了，增加了有形相淨土的說明，即加入三大佛國的淨土觀。因此，《金剛經》信仰與淨土信仰的結合在文獻中似乎也可以得到證明。

三、敦煌石窟中的禪淨表現

唐代以後雖有分宗判教，並出現了禪宗、淨土宗、律宗、天臺宗……等，但對一般

³ 賀世哲《敦煌圖像研究·十六國北朝卷》，蘭州：甘肅教育出版社，2006年，頁1-8。

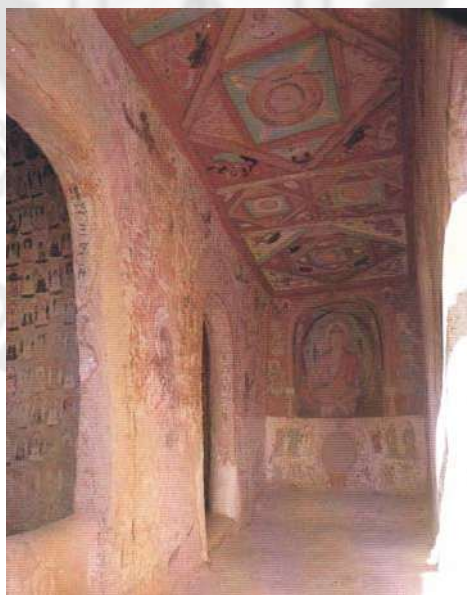
⁴ 望月信亨、釋印海譯《中國淨土教理史》，臺北：正聞出版社，1991年。

⁵ 敦煌莫高窟現存492窟有壁畫的石窟中，保存有金剛經變的，據我所知見共計有十七鋪。其中時代最早的為盛唐31窟，其次為中唐的112、144、135、154、236、240、359、361等，晚唐的18、85、138、145、147、150、156、198等，共計十七鋪。

信眾的信仰而言，佛教的各種經典或各宗派的信仰，並無分野，唐代的淨土信仰、《金剛經》信仰也應是如此地存在於一般信眾的信仰觀之中，特別是敦煌的佛教，可謂是無宗無派。在這非單一的信仰觀下，筆者將依時間次序來看敦煌的《金剛經》與淨土信仰的發展。藉由對照敦煌石窟、文獻等所見，期能更完整地對該地禪淨融合或雙修的跡象作更進一步的釐清。

（一）敦煌石窟中的禪

敦煌所存的早期石窟，多為禪窟形式，這些禪窟被視為修習禪觀之用，例如被認為營造於北涼時期的 268、271、272、275 等窟，這些石窟內鑿出僅容一人大小的禪室，數量由一至數個不等。（圖 1）根據佛教譯經史，有關禪的經典約在北涼前後一一進入中原，如安世高、佛陀拔陀羅與鳩摩羅什等人有翻譯關於禪的經典，此即是中國禪信仰的開端。早期與禪有關的經典，從內容上來看，多有強調禪觀修習，其中更有以觀佛為修習方法之說法，如在前《坐禪三昧經》的引文中說明修習念佛三昧者，分為初學者、已學者與久學者三種層次。其中初學者，需學習觀想佛的像貌，且將佛的相貌清楚明白地記下，以達一心觀佛相貌，即使回到己處，都還可一心憶想佛相貌。此正說明修習禪法中的觀像法，其運用觀想佛的方式，明確地將佛相貌與禪觀結合。



（圖 1）北涼 268 窟

敦煌石窟繼北涼之後的北魏，形制漸由北涼的禪室轉變為中央塔柱的形制。隋唐之間，塔柱窟漸有減少的現象，繼而出現覆斗頂加上以經變為主的壁畫，這種石窟形制的改變，都可能說明著信仰內容及其方式的變化。北朝文獻中，關於禪僧的活動記載較少，

但根據馬德《莫高窟史研究》的研究；北涼以後，在大窟之間出現一些小禪窟，如 266、262、255、253、250、442、440、439、438、436、434、433、432、430、429、284、289、293、298 等窟⁶。由此可知，當時敦煌地區仍持續營造禪窟。且多半夾建於大窟與大窟之間，而繼續出現的少數禪室，表示著禪修活動可能仍持續進行。北魏以後的情況，以第 285 窟為例，該窟南北壁仍存有禪室，在窟頂四披的壁面上，有三十五僧人的禪坐畫面，此畫面表現的正是僧侶修習禪之樣貌。（圖 2）從北魏 258 窟禪室和壁畫的共存現象，可知北魏禪觀已與其他信仰融合在一起，且持續進行禪的修習。



（圖 2）西魏 285 窟北壁禪室及壁畫

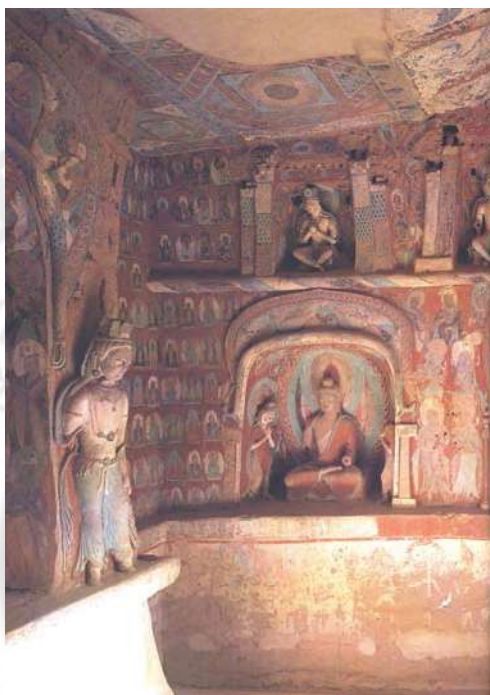
另外，在北涼以後石窟的壁上，如西魏 259、285 等窟出現了许多佛的形相，這些佛像或坐或立，或繪或塑，大量地出現在四壁或中央塔柱之上，而禪室則是相對地減少，甚至消失。接下來的隋代，在各窟的形式上除了延續前期的中央塔柱外，還出現了以南、北、西三壁開龕的創新作法。在南、北、西壁開龕，龕中有佛，如 259 窟北壁所見，佛坐於北壁的龕中，龕形似禪室，佛在龕中就如同佛在禪坐般。（圖 3）作為禪觀用的禪室減少，這種現象據賀世哲的研究以為：北涼以後禪觀仍持續進行，但轉為以中央塔柱上的佛作為禪觀之想。⁷就禪觀的發展來說，筆者推測，隋代以後禪室的消失原因之一，可能是禪法的使用轉變為觀像法，而且以中心塔柱、牆壁上龕中的佛像作為禪觀的對象，因此在隋代禪觀並沒有消失，而是轉換了另一種方式在石窟中呈現。在石窟的中央塔柱與南北壁上的佛塑像，也驗證了前引自《坐禪三昧經》中的說法，即「若初習行人，將至佛像所，或教令自往諦觀佛像相好……」。

隋代以後，具體的禪觀表現很少在石窟中見到，但可見到與禪相關的經變，如隋代

⁶ 馬德《敦煌莫高窟史研究》，法藏文庫 83，高雄縣：佛光山文教基金會，2001 年，頁 232-233。

⁷ 賀世哲《敦煌圖像研究·十六國北朝卷》，蘭州：甘肅教育出版社，2006 年，頁 53-62。

第 420 窟西壁龕的南北側的維摩詰經變。該經變的文本《佛說維摩詰經》，被視為與禪有關的經典，但該經變在隋代所繪製的多為佛國品、文殊師利問疾品、見阿閼佛品、香積佛品等。⁸可見隋代對該經所關注的重點，並非在於與禪有關的部分，相對的可能對於佛淨土的關注。此外，在經變上亦出現了新題材，其中淨土經變則是一大重點，以阿彌陀經變、彌勒上生經變、藥師經變三類最為常見。進入唐代，禪觀在石窟內不再具體可見，且從石窟所繪的經變來看，敦煌地區對淨土信仰的熱潮遠超過禪觀。



(圖 3) 北魏 259 窟北壁佛龕

六世紀時，達摩將《楞伽經》四卷傳於慧可，之後慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍再傳神會、慧能。至弘忍為止所謂的禪宗，其修持之法以《楞伽經》、《文殊說般若經》等大乘經典為禪法的根據，五祖弘忍並另取《金剛經》經文來解說禪法。在弘忍以後，禪宗分裂為南北兩派，而《金剛經》、《楞伽經》分別為南北宗所尊，南北宗的分裂在盛唐時漸成定局。因此，《金剛經》與《楞伽經》都可視為唐代禪宗之代表。

另從敦煌遺書《楞伽師資記》的內容來看，該遺書記述禪宗的法脈傳承，最終紀錄到第七代神會所傳的第八代普寂（?-739）。⁹南宗的法脈雖然在此書中沒有記載，然而在

⁸ 對於維摩詰經變在各代被繪製的品別，此統計資料詳見於賀世哲〈敦煌壁畫中的維摩詰經變〉，《敦煌石窟論稿》，蘭州：甘肅出版社，2003 年，頁 267-270。

⁹ 據《楞伽師資記》卷一：「第八唐朝洛州嵩高山普寂禪師、嵩山敬賢禪師、長安蘭山義福禪師、藍田玉山惠福禪師，並同一師學法侶應行。俱承大通和上後，少小出家，清淨戒行，尋師問道，遠訪禪門。行至荊州玉泉寺，遇大通和上諱秀，蒙授禪法。諸師等奉事大師十有餘年，豁然自證，禪珠獨照。大師付囑普寂、敬賢、義福、惠福等，照世炬燈，傳頗梨大鏡，天下坐禪人。歎四箇禪師曰：法山淨，法海清，法鏡朗，法燈明。宴坐名山，澄神邃谷，德冥性海，行茂禪枝，清淨無為。蕭然獨步，禪燈默照，學者皆證佛心也。自宋朝以來，大德禪師，代代相承。起自宋求那跋陀羅三藏，歷代傳燈，至于唐朝總八代。得道獲果，有二十四

敦煌遺書中，卻有出現南宗的《壇經》，顯示南宗在敦煌確實的存在。據潘重規的說法，敦煌本《壇經》的完成年代約在 740 年前後，即有可能於中唐前已進入敦煌。¹⁰接著，本文將以在 740 年之前完成的《壇經》，以此來解讀禪宗觀點的《金剛經》。《壇經》云：

善知識，此法門中，坐禪元不著心，一不著淨，一不言不動。¹¹

由上文中，可知慧能仍以禪坐的方式進行禪法的修持，但求不著心、不著淨。在《壇經》中，《金剛經》的不住、不著成為禪法追求的精神。經文尚有「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。」¹²由此文可知坐禪不僅是指其形式，還有以「一行三昧」為禪法之內容。經中又言：

善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧。¹³

文中所言「般若三昧」是謂以修持般若智慧獲得成就之意，此智慧便是《金剛經》中的般若六波羅密，意為行六般若以獲得正覺之成就。由此看來，慧能的禪法鼓勵修持《金剛經》的六般若，且追求的是行般若後不著、不住的空觀。

從本文前所引之禪法來看，禪師在使用禪法時，已與念佛、觀佛並行，且隨著禪宗史的發展，所使用的念佛、觀佛法雖有所差異，但仍繼續使用。如前引文《文殊說般若經》：「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方便所，端身正向，能於一佛。念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛」，¹⁴其中「一行三昧」即是四祖道信以後所使用的禪法，主張稱名念佛，但不需持特定佛名。到了六祖慧能，禪法除了仍使用一行三昧外，還使用了《金剛經》作為詮釋之用，由此經引入了空觀思想。

由上述關於禪法的演變，禪宗使用了《金剛經》的空觀，因而在中晚唐的金剛經變中，理應可能反映出禪法之觀念。從金剛經變的畫面整理過程中，可悉知各鋪金剛經變內容，其中盛唐 31 窟有四僧人對坐的畫面，每位僧人旁皆有榜題，該畫面還出現在中唐 236、359、361 及晚唐 18、85、138、156 等窟，此七鋪僅有 85、156 兩窟存有榜題。從榜題中，可知此畫面的含意，疑似僧人們正在思索出自《金剛經》如榜題所示的一段話。此段經文提及小乘四果位的名詞，即須陀洹、斯陀洹、阿那含、阿羅漢等四位階。在本

人也。」《大正藏》，第 85 冊，頁 1290。

¹⁰ 潘重規《敦煌壇經新書及附冊》，臺北：佛陀教育基金會，2001 年，頁 21。

¹¹ 潘重規《敦煌壇經新書及附冊》，頁 153。

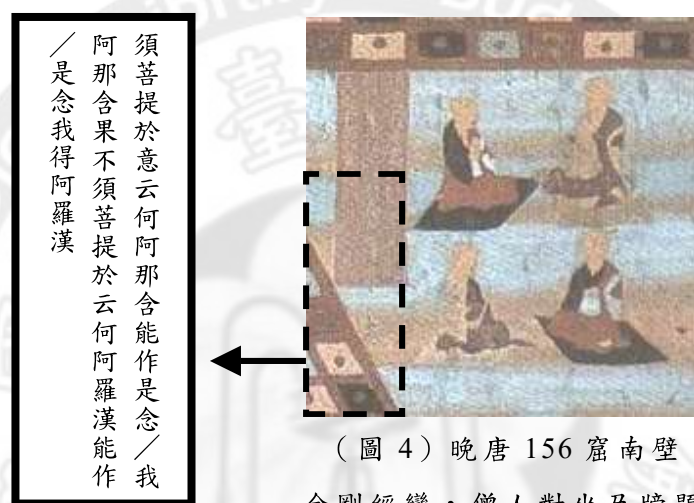
¹² 潘重規《敦煌壇經新書及附冊》，頁 338。

¹³ 潘重規《敦煌壇經新書及附冊》，頁 165-166。

¹⁴ 《大正藏》，第 8 冊，頁 731。

文第二章中，已說明《金剛經》為進入大乘信仰時期的經典，且明白鼓勵大乘信仰。¹⁵那麼，為何又以禪僧坐禪的形相作為表達小乘四果呢？筆者推測，可能說明著禪法並未消失，且以畫面中所見禪僧的禪法存續，又四果位之名被大乘借用來作為大乘四果。依小乘所修證的四種位階，分別是須陀洹、斯陀洹、阿那含、阿羅漢等四果位。在大乘中借用了四果位的名詞與其位階觀念，來說明大乘中的階地。¹⁶其中的阿羅漢便是指佛地而言了，亦即有天親的上求佛地之意。因此在金剛經變中，雖畫了僧人對坐來詮釋此畫面，但實際上仍在探討關於佛土之意。在金剛經變中，禪觀與淨土看似以這種方式結合。

(圖 4)



(二) 敦煌石窟中的淨土

淨土宗的主要經典《阿彌陀經》、《無量壽經》、《佛說觀無量壽經》，即所謂的「淨土三經」，其主旨都為宣說西方彌陀淨土的信仰。其中，《佛說觀無量壽經》中的十六觀，更是具有禪觀思想的修行方式。禪法中的禪觀對於佛教而言，是一種修持攝心的方法，透過禪觀的修習以達到身心安定。此法也運用在非禪宗的修持上，例如《佛說觀無量壽經》中釋迦牟尼佛為韋提希夫人說如何修持清淨業，以便往生西方淨土，於是說十六觀以對治諸煩惱，十六觀之「觀」是觀想之意，與禪觀之「觀」是相同的意義。十六觀分

¹⁵ 請參閱筆者碩士論文《唐代敦煌金剛經變研究-兼論「禪淨融合」思想的發展》，嘉義：南華大學美學與藝術管理研究所，2006年，頁18-31。

¹⁶ 據大乘莊嚴經論卷十二載，通教菩薩歷十地修行證果，有淺深始終之不同，借聲聞四果之位以區別之，大明三藏法數卷十六遂稱之為大乘四果。即：(一)初地生如來家，是為須陀洹果。(二)八地得授記，是為斯陀含果。(三)十地得受職，是為阿那含果。(四)佛地則為阿羅漢果。見慈怡編：《佛光大辭典》，臺北：佛光出版社，1988年，頁814。

別為 1、日想觀 2、水想觀 3、地想觀 4、樹想觀 5、八功德水想觀 6、總想觀 7、花座想觀 8、想像觀 9、遍觀一切色想觀 10、觀觀音菩薩真實色想觀 11、觀大勢至色相觀 12、普觀想觀 13、雜想觀 14、上輩生想觀 15、中輩生想觀 16、下輩生想觀。此為淨土經典中，有關禪觀使用的最顯明的例子。

另外，與禪有關的《佛說維摩詰經》在其佛國品中，對淨土有詳細的闡述，其經文云：

佛言：寶積，眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土。隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土？隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土？所以者何，菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人欲於空地造立宮室隨意無礙，若於虛空終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國，願取佛國者非於空也。寶積，當知直心是菩薩淨土。……布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨眾生來生其國。持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願眾生來生其國。忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴眾生來生其國。精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德眾生來生其國。禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂眾生來生其國。智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定眾生來生其國。……若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。¹⁷

從上引文中，可知《佛說維摩詰經》中有布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六淨土，這就是《金剛經》所言的六般若波羅密。此淨土為非具象淨土，在經變中是無法繪製出這些淨土的具體形相。但經文又云：

於是佛以足指按地，即時三千大千世界若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土。一切大眾歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華。¹⁸

此段經文是釋迦牟尼佛說完各個菩薩淨土後，以神通力顯現具象淨土來作為佛國淨土的示現。其中，「皆自見坐寶蓮華」是以坐寶蓮花來譬喻聽法菩薩身處佛國淨土之意。筆者認為，在《維摩詰經》中，主張心淨則國土淨，欲將此淨土表現為具體畫面時，便取「寶蓮花」為象徵，且述諸於形相化，在隋代 420 窟北壁龕外的南北側中即可見到。（圖 5）賀世哲亦曾提出，可將《佛說維摩詰經》佛國品視為淨土的雛形的看法，且賀氏以北魏趙見僖造像碑的維摩詰經變的銘文中，獲得了證實。¹⁹此即在有關禪的經變中，出現具有

¹⁷ 《大藏經》，第 14 冊，頁 538。

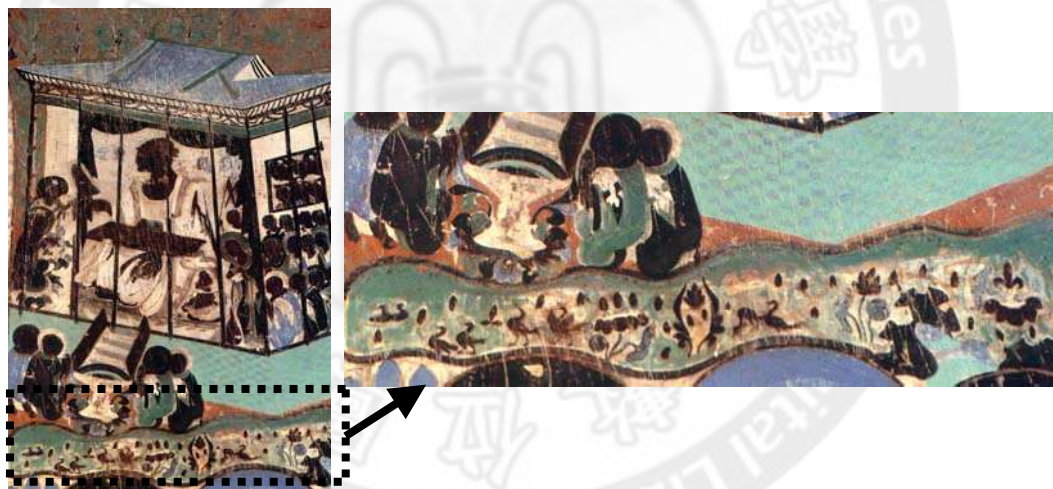
¹⁸ 同上注。

¹⁹ 賀世哲《敦煌石窟論稿》，蘭州：甘肅民族出版社，2003 年，頁 235。

淨土觀的最佳例證。

再則，敦煌隋代以後出現的淨土經變包含了彌勒經變、藥師經變、西方淨土變（含阿彌陀經變、觀無量壽經變）等。其中彌勒經變、阿彌陀經變、藥師經變皆始出現於隋代。如彌勒經變見於隋代 416、417、419、423、436 等窟；阿彌陀經變見於隋代 393 窟；藥師經變見於隋代 394、417、433、436 等窟；觀無量壽經變則至初唐才出現，如初唐 431 窟。在敦煌大多數的石窟中，都可見到彌陀淨土、彌勒淨土及藥師淨土的繪製，也常見到三者並置於一窟的作法。這種現象可說明唐代淨土信仰的盛行的實況，²⁰同時也意味著唐代淨土信仰是三大淨土同時存在的情形。

許多學者提出，唐代時，淨土經變的畫面形式已影響了各種經變。所發生的影響，可直接自經變構圖的表現找到驗證。²¹例如：淨土經變中一向用來表示描述西方淨土世界的宮闕、功德水池、不鼓自鳴……等意象，都被應用在其他經變中，如報恩經變、天請問經變、金剛經變等。此影響，不僅是繪畫上的影響，還有可能是反映出信仰者對佛國淨土的期許。



（圖 5）隋代 420 窟西壁龕外北側 維摩詰經變

接著，筆者以金剛經變來看淨土經變對其畫面之影響。從《金剛經》開首得知，本經為釋迦牟尼佛與弟子須菩提的一場對話，其對話的諸場景，即如經文所言：「爾時世尊食時，著衣、持鉢入舍衛大城乞食，於其城中，次第乞已。還至本處，飯食訖，收衣鉢、洗足已，敷座而坐。時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言。」其中的「還至本處」，即是佛陀回到祇樹給孤獨園之處所。以經文描述來論，說法場景應該是祇樹給孤獨園，但這並非大部分金剛經變畫面中所繪，繪的則是佛

²⁰ 李玉珉〈敦煌藥師經變研究〉，《故宮學術季刊》，第 7 卷第 3 期，1990 年，頁 11。

²¹ 李玉珉〈初唐彌勒經變研究〉，《佛學研究》，第 5 期，2000 年，頁 210。

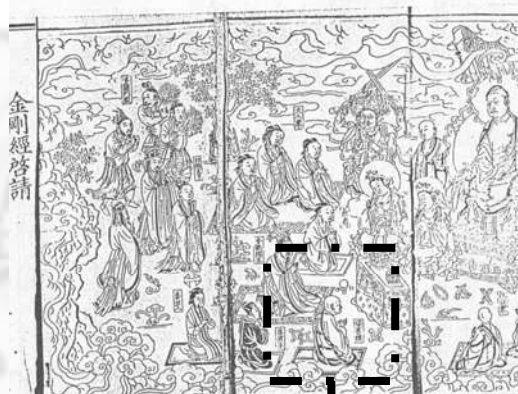
在宮閣寶池的環境中說法。由經文可知，經變的主尊佛為釋迦佛說法，參與的人在經文開首已說明是「千二百五十人俱」，聽法者是由須菩提等弟子所組成，因此，畫面所描繪的理應是一般弟子，也應可見到須菩提在佛前提問才是。然而，經變中實際畫面所描繪的，卻是一如淨土經變中的菩薩、天人等，更不見須菩提；甚至還有畫西方淨土世界中的八功德水與化生童子，如中唐 144 窟所繪的畫面中出現了功德水池。

反觀英藏咸通九年（868）雕版《金剛經》以及俄藏 TK18《金剛經》前的版畫，都可見到佛前跪有一弟子便是須菩提，且有榜題「弟子須菩提」，此是較為接近經文所述。須菩提是主角之一，但在敦煌的金剛經變中從未見到，是否因為金剛經變所處石窟內，尚有其他經變的存在，而產生互動而導致的變化。因此，石窟內的金剛經變與單純表現《金剛經》的木刻版畫是有不同的考量，（圖 6、7）這些畫面的出現，與其經變或版畫所處的空間應有相對應關係。



（圖 6）唐代 佚名

S.P2 金剛般若波羅密經

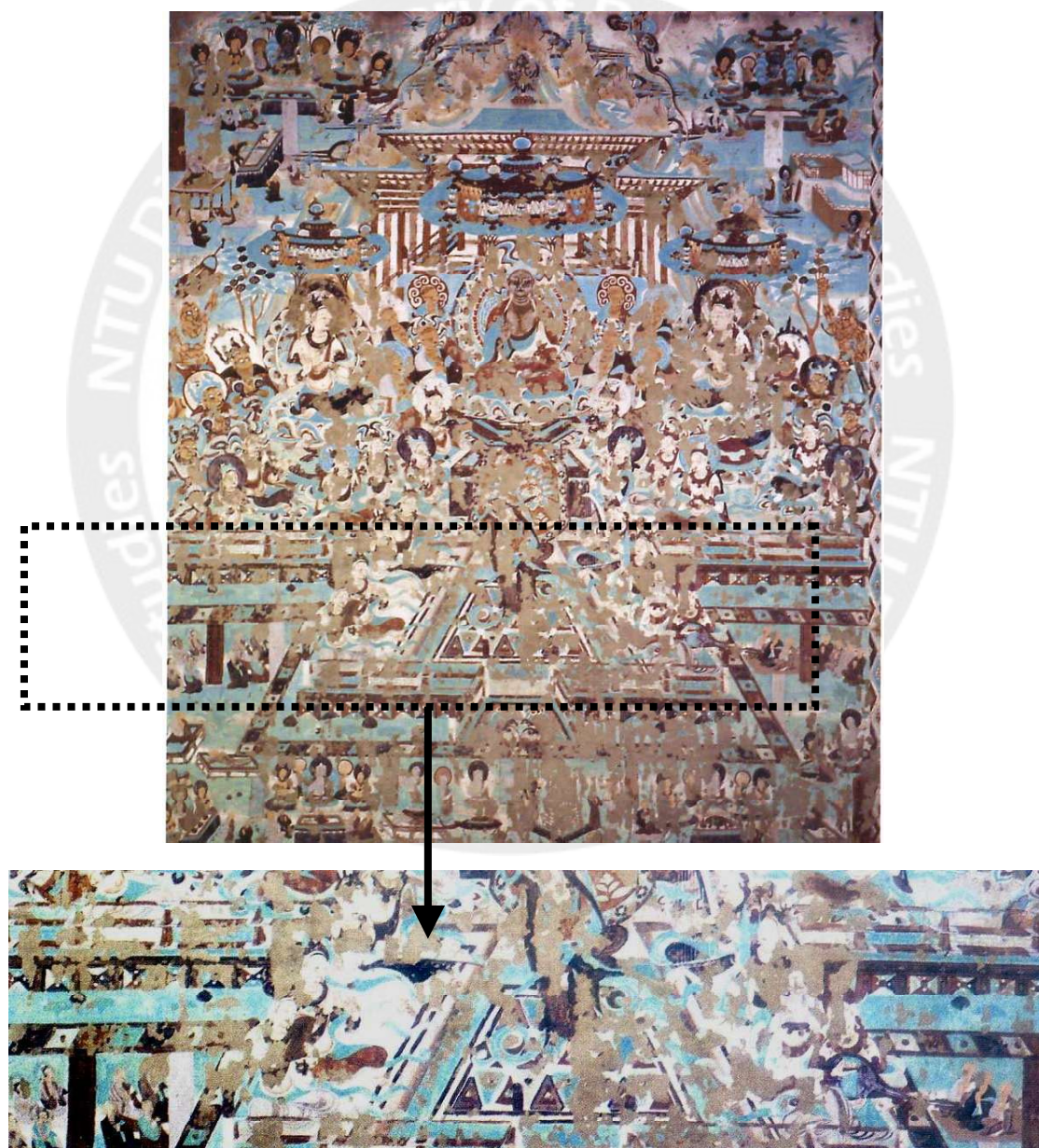


（圖 7）五代 佚名

TK18 金剛般若波羅密經

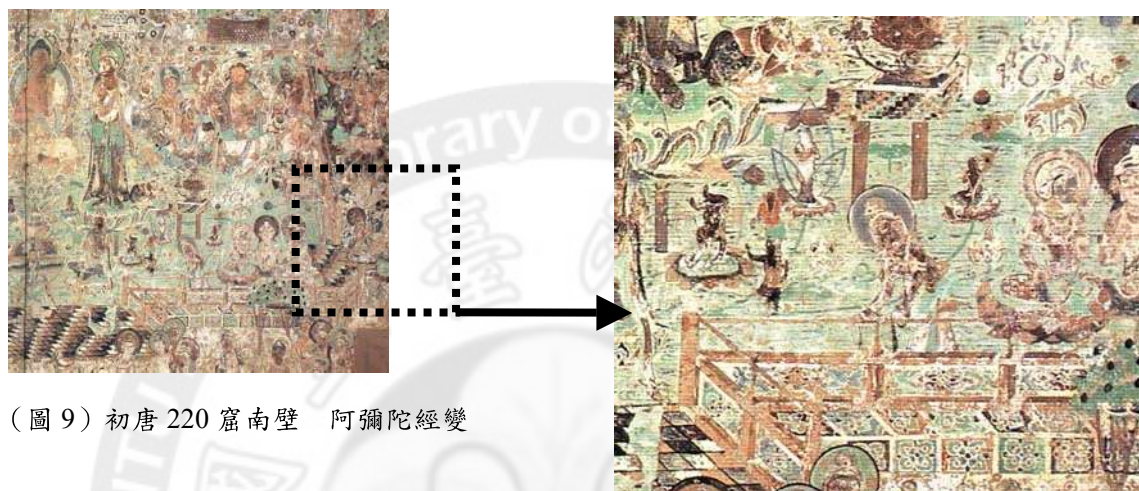
如前所述，金剛經變的描繪手法乃是以釋迦牟尼佛說法為中心，兩側有菩薩、弟子、

天人、力士不等。不過，其聽法眾依《金剛經》經文所言應為「千二百五十人」，此千二百五十人應該是釋迦牟尼的常隨弟子。而非菩薩、天人、力士。另外，敦煌的金剛經變中，佛座前往往往都有伎樂隊在表演著，有時還出現功德水池，池中時有蓮花與童子，如中唐 359、144 兩窟。(圖 8) 此點可對照初唐 220 窟南壁阿彌陀經變與盛唐 45 窟北壁的觀無量壽經變內容；佛座前同樣地出現功德水池、蓮花、化生童子等具西方淨土特徵的圖像。(圖 9、10) 還有，浙江麗水龍泉寺出土九世紀的阿彌陀經斷簡，其插圖亦有一蓮花池，有暗示西方淨土之意，以上都說明了金剛經變的中央說法佛畫面，受到了西方淨土變的影響。(圖 11)

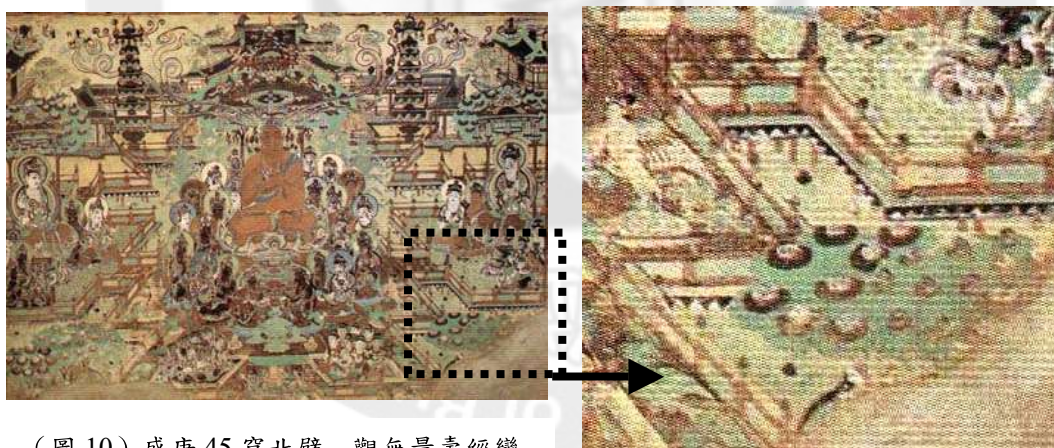


(圖 8) 中唐 144 窟南壁金剛經變

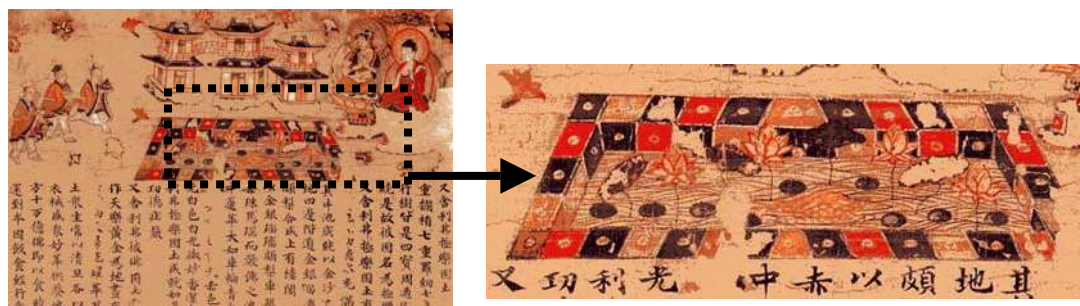
關於淨土的具象化，在敦煌壁畫中的發展，如前述，隋代維摩詰經變的佛國品，其經文內容意在說明佛國淨土的樣貌，而在隋代 420 窟的佛國品便以池中花來表現，可說是佛國淨土的初發想之一。金剛經變中同樣出現這些圖像，顯示畫面內容可能有受到西方淨土經變的影響。而盛唐的 31 窟中畫面右方出現了有花的水池，疑似有代表西方淨土的蓮花池，以及晚唐 85 窟的畫面中出現了蓮花圖案，雖然其榜題內容已漫漶無法識別，但蓮花的意象確實具有淨土之意，因此是否以此代表《金剛經》所言的淨土值得再探討。



(圖 9) 初唐 220 窟南壁 阿彌陀經變



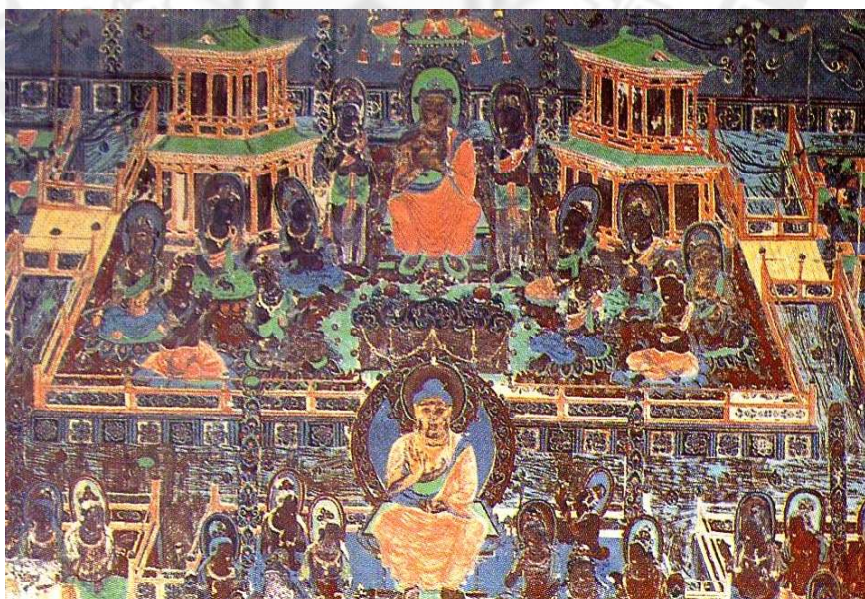
(圖 10) 盛唐 45 窟北壁 觀無量壽經變



(圖 11) 九世紀 阿彌陀經斷簡 浙江麗水龍泉寺出土 浙博藏

以上關於八功德池、化生童子與蓮花等畫面，在金剛經變中時而出現，如盛唐 31 窟的有花的水池、85 窟的蓮花；中唐 144、359 兩窟的八功德池、蓮花等畫面，都可能來自於西方淨土經變。此點筆者認為，有可能是畫工為了描繪《金剛經》經文中「莊嚴佛土」之佛淨土，為迎合當時一般人對淨土信仰的理解或喜好，便以盛行的西方淨土做為範本表現在金剛經變中。

再就經變的圖像論，金剛經變在主尊佛說法的部分，說法場景與淨土經變相近，若無榜題無法分辨是否在演說《金剛經》的畫面，這可能是受到西方淨土的信仰影響所致。另外還有與彌勒經變結合的樣貌，例如 18、361 窟，在其主尊說法佛的上方，皆繪製有一宅院，同時在其對壁也都存有彌勒經變，這樣的畫面在其他十五鋪都未見到。檢視敦煌壁的經變畫面中，淨土經變多繪有宮闕樓閣，其中可以西方淨土變為典型。但在宮闕內繪有人物或是佛陀的，僅有彌勒經變了。例如在初唐 338 窟西壁龕頂的彌勒經變，說法佛上方繪有一宮闕，寓有天宮之意，其中有天人在內。(圖 12) 在初唐 329 窟的彌勒經變中，更以廣大的宅院表示出佛在兜率內院之意。(圖 13) 中唐 148 窟的彌勒經變，在中央說法佛上方的宅院，前有榜題「兜率院天宮」。(圖 14) 由此可以獲知在初唐、中唐時的彌勒經變，以中央說法佛上法位置畫宮闕，用來表示彌勒信仰中的兜率內院之意。因此，筆者推測這 18、361 兩窟的金剛經變，其中央說法佛上方所畫的宅院，其創意可能源自彌勒經變的兜率院天宮之意。



(圖 12) 初唐 329 窟北壁彌勒經變局部



(圖 13) 初唐 338 窟西壁龕頂彌勒上生經變局部



(圖 14) 中唐 148 窟南壁上部
彌勒經變局部

兜率院天宮

四、「禪淨融合」的展現及實踐

初唐慧日主張的「教禪合一」、晚唐圭峰宗密提倡的「禪教一致」，可視為禪淨融合的成果，這些主張最終引發了北宋永明延壽所倡導之「禪淨雙修」觀念，而永明延壽之主張並未說明其實踐之法。首先必須釐清，永明延壽的「禪淨雙修」內容為何？後世以為五代永明延壽禪師所造的「禪淨四料簡」為「禪淨雙修」之意，全文如下：

有禪無淨土，十人九錯路；陰境若現前，瞥爾隨他去。

無禪有淨土，萬修萬人去；但得見彌陀，何愁不開悟。

有禪有淨土，猶如戴角虎；現世為人師，當來作佛祖。

無禪無淨土，鐵牀並銅柱；萬劫與千生，沒箇人依怙。²²

其中「有禪有淨土...當來作佛祖」一句，即被視為「禪淨雙修」思想的典範。「戴角虎」，頭上長著角的老虎，益形威武；比喻「禪淨雙修」者，必定是一個「現世為人師，當來作佛祖」的大解脫者。²³延壽的「禪淨四料簡」已明確地將「禪淨雙修」觀念提出，但文中並未說明如何實踐。因此，「禪淨雙修」沒有統一的修持方式，隨著對禪、淨的觀點不同而有不同的認知，其模糊不清的實踐概念，直至今日仍存在。以下就禪淨融合之發展脈絡，一探其觀念之涵意，並就其實踐可能之道，來看敦煌石窟中的禪淨融合具體樣貌。

（一）禪淨融合的發展歷史及其內涵

禪思想是為主自力的宗教實踐論，淨土思想則主他力的宗教實踐論，自力與他力的互用即是「禪淨融合」。此觀念自永明延壽明確提出後，從此成為中國佛教的修行方式之一，至今仍流行。然在延壽之前，初唐慧日、晚唐宗密實已有類似的信仰觀。禪與淨土信仰不管從文獻或石窟的內容表現來看，到唐代都呈現漸漸融合的趨勢。

慧日《略諸經論念佛法門往生淨土集》對淨土與禪觀提出一些見解，如：

然菩提道八萬四千，其中要妙，省功易成，速得見佛。速出生死，速得禪定，速得解脫，速得神通，速得聖果，速得自在，速遍十方，供養諸佛。現大神變，遍十方界。隨形六道，救攝眾生，有進無退，萬行速圓速成佛者，唯有淨土一門。……念佛法門，鳩集一處，令彼見聞，總皆迴彼。無信者令信，迷謬者令悟。無歸者有歸，不決者令決。若能迴向，願生淨土者，端身正向，西方淨土。繫心於彼阿彌陀佛，念念相續，稱彼名號。行住坐臥，常須稱念。兼念觀世音菩薩，誦觀無量壽佛經，及阿彌陀經，每日一遍。²⁴

上文中，以「速得禪定」表達出對禪的接受與肯定。而「唯有淨土一門」，已經說明了慧日西方淨土的主張。又曰「念佛法門」、「繫心於彼阿彌陀佛，念念相續，稱彼名號。」由此可知慧日所持的稱阿彌陀佛名號，念念相續，是為般舟三昧之念佛法門。

又慧日對於修禪的看法，在《略諸經論念佛法門往生淨土集》有云：

²² 一般以為「禪淨四料簡」出自永明延壽，但在其《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《永明智覺禪師唯心訣》中皆未見此四料簡。因本文篇幅關係，不在此論述「禪淨四料簡」出處的問題，按沿用一般以出自永明延壽的看法來論。顧偉康〈永明延壽《禪淨四料簡》探源〉，《禪學研究》第4輯，1999年，頁153-162。

²³ 楊惠南〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉，《1999年第二屆兩岸禪學研討會論文集：念佛與禪》，臺北：慈光禪學研究所、中華民國禪教淨協會，1999年，頁88。

²⁴ 《大正藏》，第85冊，頁1241-1242。

未委證何禪定，若證有漏定者，除漏盡通，得餘五通。若證無漏定者，應得六通。故法華經第一偈云：又見菩薩，常處空閑，深修禪定，得五神通。聖教明文必不虛說，自禪門東流，未曾聞有證五通者，況六通耶。通義尚未能了，焉知，禪定證與非證，但行欺詐，謗無淨土。輕蔑聖教，埋沒世尊，顯揚己德，闡提無信，何異此也。夫求禪定，先持齋戒，齋戒為因，方能引定。……然坐禪者，於彼齋戒，心全慢緩，多分不持。以何為因，而得禪定。何以得知學坐之人，不持齋戒，以現量知，非比知也。²⁵

在上文中，慧日先以當時修禪者的不修持戒進行批判：「通義尚未能了，焉知，禪定證與非證，但行欺詐，謗無淨土。」《往生淨土集》中，專對修禪者不修齋戒、否認佛國淨土的通病加以斥責，並為此提出解決之法，認為修持禪定必要與齋戒同持，並說：「夫求禪定，先持齋戒，齋戒為因，方能引定。」於是勸誡修持禪法者，要與念佛、誦經、禮拜行道等諸行並用，方能有禪定。可見慧日主要以往生西方淨土的角度，來觀禪定之修持，是為教禪融合的主張。

圭峰宗密《禪源諸詮集》一書，被視為其「禪教合一」觀的最佳說明。其中除了對禪觀修持有提出相當具體的看法外，還有以禪觀來看淨土的觀念，如：

萬行不出六波羅蜜，禪門但是六中之一，當其第五。豈可都目真性為一禪行哉，然禪定一行最為神妙。能發起性上無漏智慧，一切妙用萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人欲求聖道必須修禪，離此無門，離此無路。

至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧、般舟三昧。²⁶

宗密將六波羅蜜之一的禪，視其禪定為最高無上之禪法。故而三乘之學人都需修持禪。若有人願生淨土，必也要修持《觀無量壽經》中具禪觀的「十六觀」或一心念佛的般舟三昧等。此概念已將禪觀與淨土結合為一，傳達出宗密主要以禪的修持來觀淨土。

對於禪淨融合不論是慧日或宗密，都以禪觀、禪法來論禪；又以念佛求生淨土來論淨土，此與禪宗四祖道信的「一行三昧」的念佛禪相同。因此，以慧日、宗密、道信等人論，其「禪」應是指禪法、禪觀之意，禪法又以「一行三昧」、「般舟三昧」之一心念佛、念念相續的禪法為主；而「淨土」則是以西方淨土為主。

在佛教義理的實踐方面，不管是慧日、宗密或延壽，都未對「禪淨融合」提出一具體之修持法。又「禪淨融合」觀念的出現，應該會對信眾產生一定的影響。以一般信眾

²⁵ 《大正藏》，第 85 冊，頁 1237。

²⁶ 《大藏經》，第 48 冊，頁 399。

為開鑿基礎的敦煌石窟，便存有其信仰觀。因此，今欲在石窟得其當時實踐「禪淨融合」的樣貌，需藉敦煌石窟具完整的空間性特質來論此議題。

（二）敦煌石窟中「禪淨融合」的展現

石窟的功能主要是展現與傳播佛法，其內在經變、塑像等存在受到佛教義理的左右，不同的義理根據，即有不同組合的產生。石窟中的信仰觀，並非偶然出現，而是有佛教義理作為引導，並且在不同時代會有不同重點的呈現，禪淨融合思想的存在與演變，可說是其中的一種結果。

禪淨融合是在佛教信仰發展中，可視為兩種修持方法與觀念的相互結合，是藉禪法攝心以入定，再以此定力往生淨土。禪法從後漢至唐代，已出現了數息觀、止觀、十六觀、二入四行、一行三昧……等禪觀，淨土則是從隋代盛行的彌勒淨土，到唐代的西方彌陀淨土。然而，「禪淨融合」觀念的發展，是否在敦煌與長安兩地同時發展，以目前的文獻實難判斷。中唐以後的敦煌，戰亂頻仍，吐蕃佔領後，交通阻絕，與中原形成隔離的局面。盛唐及其以後所傳入的各種文獻、觀念，乃形成兩個不同的體系。因此，吐蕃時期的敦煌佛教發展，有部分是自發性的，並未受到長安的即時影響。

慧日提出「教禪一致」的《往生淨土集》原本有三卷，在敦煌文獻中覓得上卷。因此，敦煌可能在吐蕃未進入以前，慧日的《往生淨土集》就存於敦煌。換言之，敦煌可能在吐蕃時期前就受到慧日「教禪一致」觀的影響。將信仰化為具象的石窟中，是否可以看見「禪淨雙修」觀的展現，接著將以石窟的經變配置、組合等，一探石窟中的信仰觀。

所謂「禪淨融合」，是指禪法與往生淨土之結合。一般都以禪法、禪觀結合稱名念佛為其具體實踐的方式，並以求往生西方淨土為修行目標。此修行方式無法見得其修持成果，僅以禪坐與念佛的具體行動呈現之。石窟的信仰是透過佛像、經變等於其中來闡述的。敦煌石窟為一宗教信仰實踐之地，其內部任何物件的設置，都具有宗教上的意涵。窟內經變的組合變化之根源，除了佛教義理的不同外，還有人的因素。

敦煌石窟以壁畫、塑像等組合，來說明窟內信仰的狀態。另外，敦煌相對於其他石窟遺址，於其窟寺的完整性、半封閉性空間的保存，更優於其他。因此，今日可透過遺留在窟內的經變、塑像等物件，來論述當時的信仰觀。石窟中，有早期禪宗的表現，如禪坐者、維摩詰經變等，若以其經變來論禪觀，表現禪觀的方式越到中晚唐則越複雜。

以下就金剛經變在石窟中與淨土經變的互動為說明「禪淨融合」。

敦煌石窟出現金剛經變的時間為盛唐到晚唐，計有十七鋪。但沒有更多的資料可以說明，敦煌於盛唐到晚唐這一時期，《金剛經》是否已經等同於禪宗的代表。然不可否認的是，《金剛經》的空觀思想，在敦煌已經被運用在禪法或其他的經典的詮釋中。如《佛說阿彌陀經講經文》中或《六祖壇經》中所詮釋都已具有空觀思想。此外，禪宗五祖弘忍亦取其空觀為說禪法。因此，雖無法確定《金剛經》在敦煌與禪宗的關係，但可以將該經視為禪內容。

從敦煌石窟觀其所展現的禪淨融合，其對淨土的驥求，並不只是安住在西方淨土，東方藥師淨土與彌勒淨土也都是被希冀的往生淨土之一，此點即說明了唐代淨土信仰的狀態。從彌勒、彌陀與藥師等三大淨土並陳，並非涇渭分明，還有石窟內牆壁上同時繪製多種經變，在在都加強說明石窟展現出的淨土觀，對一般信眾而言，可說是無一歸宗。因此，在石窟中的淨土，多數是指佛國淨土，而不專指某一佛國淨土。

承上所述，從金剛經變論具「禪淨融合」特質的石窟，中唐 236、361 等兩窟及晚唐 18、147 等兩窟，以上各窟除了金剛經變外，於主室的南北壁出現了象徵淨土的西方淨土觀無量壽經變或阿彌陀經變、東方淨土的藥師經變及娑婆世界的彌勒經變。以上四窟，筆者認為皆具有「禪淨融合」特質存在。

再從榜題或建窟碑文來看以石窟空間為禪淨融合的表現，以晚唐 147 窟為例作說明，147 窟據學者的研究成果²⁷可知，P.2991〈敦煌社人平訕子等宕泉建窟功德記〉為其建窟碑文。其碑文書有：

諸壁上變相，悉像維城，侍從龍天，皆依法制。²⁸

碑文「皆依法制」，亦即窟內經變的組合，皆有其依據來源。所依法之義理，則與供養人的信仰觀有關。147 窟供養人為平訕子等人，又於 147 窟內供養人畫像旁有題名「社人張□向一心供養/社人劉藏藏一心供養/社……□（苟）一心□（供）……/社人劉賢德一心供養」²⁹等題名，可知是為「社人」。該窟確實為一邑會所營建，但不知是何種邑會團體。平野顯照曾引用唐文宗開成二年（837）的「結金剛經邑會碑」，此可說明金剛經邑會存在於中原的事實。從 147 窟南北壁上的經變來推測平訕子等人所組的邑會，也有可能是《金剛經》邑會。³⁰以下將就 147 窟所繪製的經變組合，一探該邑會的性質。

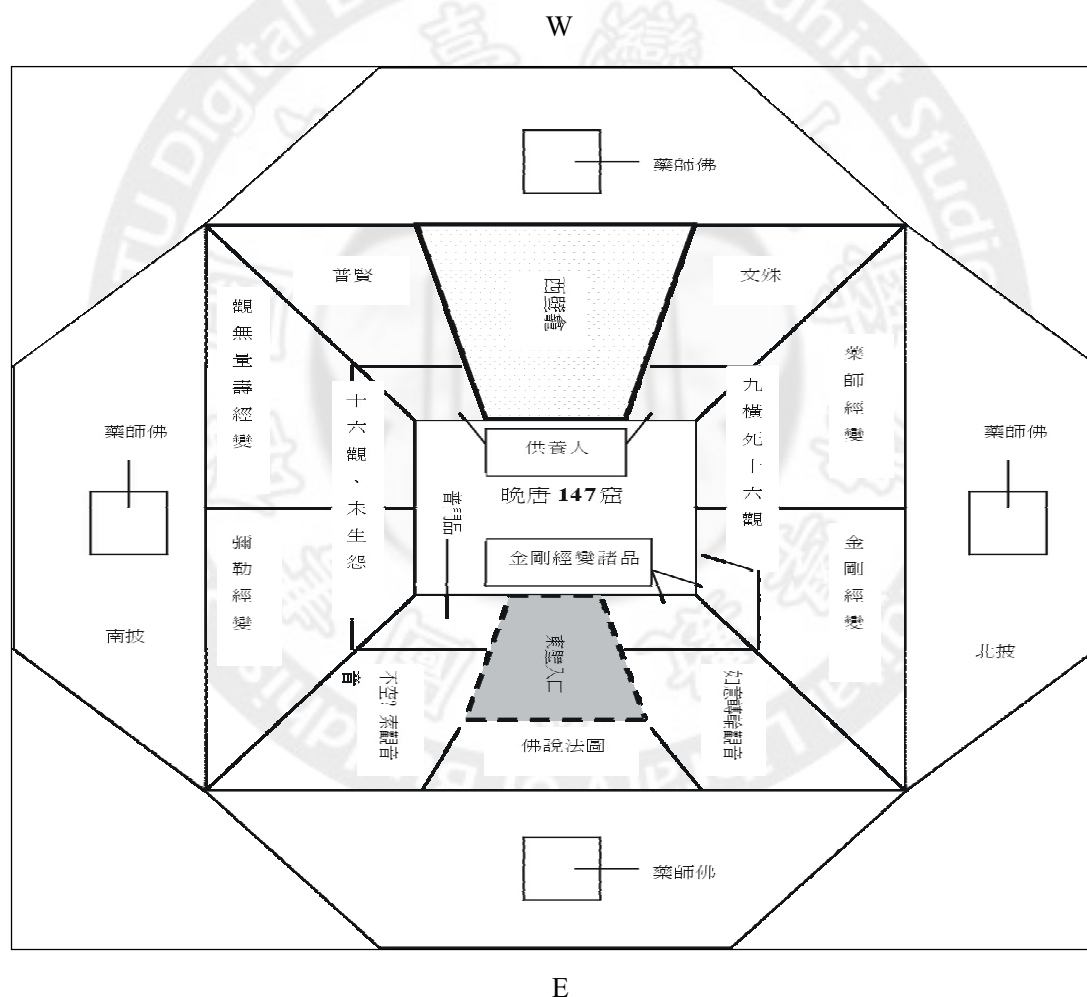
²⁷ 馬德《敦煌莫高窟史研究》，法藏文庫 83，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 121。

²⁸ 引文引自鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992 年，頁 327。

²⁹ 引自敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986 年，頁 67-68。

³⁰ 平野顯照、張桐生譯著《唐代文學與佛教》，臺北：華宇出版社，1985 年，頁 319。

147 窟的經變組合，南壁為觀無量壽經變、彌勒經變；北壁則為藥師經變與金剛經變。除此之外，南北壁的經變下方出現了兩次十六觀的屏風畫，窟頂四披中央皆繪藥師佛。（圖 15）石窟的南北壁共繪製有四鋪經變，其中三鋪都是淨土經變，另一鋪則是金剛經變。以此為判，可以感受到本窟強烈的淨土訴求。然而，金剛經變存在於以淨土為主要訴求的窟中，可能是具有輔助前往淨土的角色。一如文獻中，慧日認為藉由齋戒來修持禪定，是可以幫助前往淨土的。因此，筆者認為平訕子等人的邑會，可能是以淨土為主的淨土邑會，並兼修《金剛經》；或為《金剛經》邑會，但以求往生淨土為宗旨。無論平訕子等人是何種邑會，其營建的 147 窟中所繪製的金剛經變，可能具有修持禪法之意含，此已含有「禪淨融合」思想在其中。



（圖 15）晚唐 147 窟 窟空間結構示意圖

在敦煌繪製有金剛經變的十七窟中，僅繪製金剛經變與淨土經變的石窟，有晚唐 147 窟、中唐 236、361 兩窟以及晚唐 18、198 兩窟。³¹其中，中唐 236 窟還繪有楞伽經變，

³¹ 236、361、18、198 等窟，其窟內經變組合請見敦煌研究院編《敦煌石窟內容總錄》，北京：文物出版社，1996 年，頁 93、147、11-12、78。

經變所根據的《楞伽經》其內容便是禪法。因此，在唐代的敦煌，可見繪製在石窟中的經變組合，是具有「禪淨融合」思想的。另外，中原亦可發現類似的安排，如盛唐敬愛寺的金剛經變被安排在淨土院，這般安排應該非偶然形成，筆者認為實質上有其信仰觀在主宰著。因而，敦煌石窟中的「禪淨融合」現象，即可視為該地信仰觀的具體表現。

從敦煌文獻、佛教文獻與一般文獻中，都可見到禪、淨兩種修持的互用。敦煌石窟與文獻等文獻材料，不管從禪的發展，抑或淨土的發展，禪與淨兩者皆漸漸靠攏，漸形成「禪淨融合」的情況。對習禪者而言，禪是方法、過程，淨土則是最終結果；對淨土信仰者而言，修持禪法是為了專一、定心，且還協助祈求往生淨土地。

放於石窟中，從早期石窟的禪室存在，到繪製有關禪的維摩詰經變，又在唐代淨土經變盛行後，與禪法相關的金剛經變與淨土經變繪製在同一窟，甚至是同一壁的事實，唐代禪與淨兩者漸行漸近，終而融合。不管是封閉於邊陲的敦煌，還是位於政治中心中晚唐的中原，都有著類似的發展。「禪淨融合」成為禪、淨兩宗信仰發展的指向，此趨勢從慧日的「教禪一致」，後而宗密主張的「禪教合一」，繼而影響五代的延壽對「禪淨雙修」的提出。然而，這些觀點都是理論的、抽象的，其具象的展現，筆者提出可以敦煌石窟第 147、236、361、18、98 等窟的經變配置，作為「禪淨融合」的視覺表現。

五、結論

綜合上述，金剛經變與淨土經變的組合，有可能是實踐《金剛般若波羅蜜經》，以金剛般若堅毅不摧的智慧超渡前往彼岸淨土的題旨，此淨土亦是經文「莊嚴佛土」中所說的佛土，即佛國淨土。在朝向世俗化的唐代，便將天親所謂的有形相淨土化為丹青，以告信眾淨土之貌，也是以金剛經變所展現出的禪淨融合。

《金剛經》中本具淨土觀，就文獻而言，世親將淨土詮釋為第一義淨土與有形相淨土，因此《金剛經》的淨土觀並非外加的，而是本來具有。但在形相上的表現，一直到了唐代因應淨土思想的潮流，具體的將淨土觀以圖像表現出，這亦是禪與淨融合的一種模式，是為視覺性的融合。

永明延壽之前，中國境內早已存在此一觀念。而從敦煌文獻結合石窟空間來考察，可見禪淨融合的信仰觀，早在九世紀時，已在當地信眾的信仰中實踐。敦煌自中唐至晚唐時期，由於政治因素與長安斷絕交通，形成封閉狀態，禪、淨融合的發展，顯然未直接受到來自中原地區的影響。可見禪淨融合是一股趨勢，在敦煌封閉的環境中，發展出獨有的融合樣貌，且表現於具完整空間的石窟寺中。