

中華佛學學報第 011 期 (p073-102)：(民國 87 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 11, (1998)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與 盧舍那造像

賴鵬舉
法光佛教文化研究所

p. 73

提要

近百年來中亞天山南麓地區出土了多幅所謂的「盧舍那佛」造像而深受學界的矚目，爾後的研究也都集中在這些造像本身。但是中亞地區不會單獨只有盧舍那造像，造像之前一定先有相關的思想在蘊釀及成熟。本文的目的即在探討早期中亞地區與形成舍那佛造像有關的華嚴義學與思想。

筆者籍由一件庫車出土古《經注》與五世紀初中亞佛學大師鳩摩羅什與慧遠談話的內容來還原四世紀末天山南麓的「十住」義學，並以此說明前述出土的盧舍那造像皆根植於《十住經·法雲地》的境界，而理出四～六世紀中亞天山南麓十住之學的粗貌。

關鍵詞：1.盧舍那佛造像 2.法身 3.無礙三昧 4.一切佛國體性三昧
5.光照十道眾生

前 言

「中亞的華嚴學」是一個尙未被學界充分了解的領域。中亞天山南麓的龜茲與于闐保留了不少佛身上有種種圖像的造像，久來受到學界的注意與討論，一般認爲此等造像與《華嚴經》有關，並將此等造像名之爲「盧舍那佛」。但因對造像當時中亞地區華嚴經典的流傳及當地華嚴義學的偏重沒有先行了解，故不能夠明確地指出此等盧舍那造像在《華嚴經》中的含義，乃至其造像的年代。也因此對年代相差不遠，大量出現在中國南北朝末期的佛衣造像，無從釐清其相互間的先後關係及傳承內容。

故本文的主要目的在探究早期中亞地區的華嚴學，以解開上述相關造像的諸問題。早期的中亞是否確有華嚴義學的形成？若有，其年代、所依經典及偏重的內涵爲何？在偏好的內涵中形成何種思想而發之爲造像？此等造像有無伴隨著相關的禪觀？凡此種種是多年來學界一直沒辦法跨進去的領域。

這種研究瓶頸的產生主要肇因於文獻的不足。龜茲、于闐地區所發掘的早期華嚴胡語文獻極少，解讀亦復困難。近年來筆者發現二件有關早期龜茲地區華嚴的漢文資料，一是大谷探險隊在庫車地區帶回的古《經注》抄本，一是羅什入關之後，與慧遠的問答中包含了豐富的華嚴資料。由這二件文獻的輔助，可以約略還原四世紀時中亞庫車一帶的華嚴義學，從而得知當地對華嚴的研究乃以《十住經》爲重點，而《十住經》中又以第十住「法雲地」的境界爲義學的核心所在，這是本文前二節的內容。因思想集中在「法雲地」，故龜茲、于闐地區的所謂盧舍那造像其佛衣上的圖像皆是以法雲地菩薩的種種境界爲內涵，這是以後諸節要說明的。

一、早期中亞流傳的華嚴經

漢文藏經文獻保有北傳一系最早的華嚴經典。中國早期的經典泰半來自中亞，中國早期的譯經佛徒亦泰半與中亞有關，故可由檢視早期在中國所譯出的華嚴系經典，來間接了解中亞華嚴經典的流傳。

在中國所譯出的第一部華嚴經典是二世紀末後漢中亞月支沙門支婁迦讖所譯的《兜沙經》[1]一卷，這是後來晉本《華嚴經》中〈名號品〉的別譯本。

同為晉本《華嚴經》某品別譯本的尚有西晉優婆塞聶道真所譯的《諸菩薩求佛本業經》[2]一卷，這同於晉本《華嚴經》的〈淨行品〉。

另外，經文格局與晉本《華嚴經》相似但內容各不相同，尚有東吳月支優婆塞支謙所譯的《佛說菩薩本業經》

p. 75

[3]一卷與前秦竺佛念所譯的《菩薩瓔珞本業經》[4]二卷。前者共有三品，其第三〈十地品〉的內容即是說明華嚴經中最重要的十地，後者共八品，以十住、十行、十向、十地及無垢地、妙覺地等四十二菩薩位次的修學為主要的內涵。

除上述二類華嚴經典的譯本，第三類的譯本較為特殊，內容都是集中在說明華嚴經中菩薩位次最重要的「十地」，現存此類譯本計有下列五種：

- (一)、西晉竺法護譯《菩薩十住行道品》[5]一卷。
- (二)、西晉竺法護譯《漸備一切智德經》[6]五卷。
- (三)、東晉祇多蜜譯《佛說菩薩十住經》[7]一卷，此譯本與前述(一)者為同一版本。
- (四)、前秦竺佛念《菩薩十住除垢斷結經》[8]十卷。
- (五)、後秦龜茲羅什所譯的《十住經》[9]四卷。

由上述華嚴諸譯本中可見專門闡述「十地」的經本特別偏重。其中，法護本《漸備經》與羅什本《十住經》為同一底本，與晉本《華嚴經·十地品》的內容相同，此一底本在西域顯得特別重要，因為它是印度中觀與唯識兩系注解：龍樹《十住毘婆娑論》[10]與世親《十地經論》[11]共同選用的版本。羅什在五世紀初譯出《十住經》並同時譯出龍樹的注解以弘中觀一系；菩提流支則在六世紀初又再譯《十住經》並同時譯出世親的注解以弘唯識一系。羅什與世親約為同一時代的人，由此可看出在羅什的時代，《十住經》已是北傳系中最受重視與研究的華嚴經典。

二、四世紀天山南麓的華嚴義學

前言中言及有二件文獻可以幫助了解早期中亞地區的華嚴義學，其一是庫車出土的古經注，

p. 76

其二是羅什初入關後與慧遠問答的內容。在地點上，這兩件文獻都牽涉天山南麓的庫車。在時間上，經注推測是道安的作品，其年代與羅什在庫車弘揚大乘的時間同在四世紀後半。故此二文獻可用來說明四世紀後半庫車地區華嚴義學的概況。茲分述如下：

(一)庫車出土古《經注》與庫車的華嚴學

1902年日本大谷探險隊在庫車發現了一紙不知名漢文佛經的注解[12]，經文名稱及注解的作者皆未知。近一世紀來，此《注》並沒有引起學界太大的注意。

此《經注》以毛筆繕寫在紙上，筆法具有很重的隸書意味。全紙共三十一行，大字單行者為經文，每段經文下兩行小字為注解。

筆者以為此經注年代甚早，且關係到中亞與長安兩者間早期的禪法與華嚴之學，值得提出來作進一步深入的研究。經由下文的探討，筆者以為此注寫於東晉末，而作者可能即是此時期的佛學大師道安。

首先處理此經注的性質及格式。此紙大字所載的內容為佛經，如 L3：

復次舍利弗，若族姓子、族姓女，欲求無上正等覺，……。

言「舍利弗」者是佛陀稱呼弟子的語氣，故知此寫本大字部分是佛經。又此經典的主要內容在說明「菩薩禪法」：

復次舍利弗，若族姓子、族姓女，已逮得菩薩處，已入菩薩諸禪中，解了深慧，欲從惡行所纏縛之中求索清淨，住意於禪，當作是思

惟，……。（L5）

「已入菩薩諸禪」點明了本經文的主題是「菩薩禪法」。以菩薩禪法中，「禪定」與「智慧」並重，故下文言及「住意於禪」及「解了深慧」。「當作是思惟」是行禪法的下手，而從「纏縛之中求索清淨」則是由深慧所起的觀察。

注解禪經，尤其是菩薩禪經，這符合道安的背景。道安一生對所見的禪經幾乎皆加注解，如《安般守意經注》及《人本欲生經注》等，而首先將般若「慧」引介入「禪」法中，使中國禪法由小乘禪法轉為菩薩的人就是道安，故在他手中注解菩薩禪法就順理成章了。

又這紙禪經注，其格式乃是在每句經文下，用小字兩行寫出注解，這與道安寫注所用「為解其下」

p. 77

[13] 的格式亦相符合。

接著討論此《經注》的年代。本注文提及了支謙本《維摩詰經·菩薩品第四》的一段經文：「去者生盡，未來無對，現在無住」（《大正藏》冊 14，頁 523 下），這是羅什入關重譯《維摩》（公元 406 年，後秦弘始八年）之前的舊譯本，故知此《經注》寫於公元 406 年之前。

又此注在說明經文「又有行今方起」時用了前秦竺佛念所譯《瓔珞經》的觀點：

猶如泉水湧出，流過灌於田澤。前水灌田已皆消竭，後水續出。然前水非後，水非前水流出，相像如一而不斷絕。如燃燈炷，其炎相盡而出。前炎已出投於虛空，無常滅盡，後者復出。然前炎非後，炎非前炎，相像如一。

引文中「前水非後，（後）水非前水流出」與「前炎非後，（後）炎非前炎」之觀點，引用自竺佛念《瓔珞經·大眾受學品第七》之內容：

故知始焰非今，今燋非始。……。是故始心非今，今起非始起。

竺佛念之《瓔珞經》譯於前秦建元年間（公元 365~384） [14]，故知本經注成於前秦建元年間與後秦弘始八年之間，正好與道安被苻堅以兵請到長安的時間重疊。

最後本經注引用了三部經典，一是支謙本《維摩詰經》，二是竺佛念所譯《瓔珞經》，三是言「十八空」的《放光般若》，這三部經皆是道安用力甚勤的經典。 [15]

由以上討論可以看出本經注的作者以東晉末的道安最爲可能。

道安撰本經注的時候，羅什正好在其家鄉龜茲宏揚大乘佛法，加上漢文也是龜茲地區相當通行的語言，故本經注在龜茲出現，多少可以用來配合解讀當時龜茲地區相關的佛學思想。

羅什年十二在莎車學得大乘，一年後回龜茲，年二十受戒於王宮，年四十一時（前秦建元十八年，公元 382）爲呂光以兵迎至涼州。計學大乘後止龜茲有二十八年，其間宣揚大乘方等，龜茲大乘佛法自應有一番盛況。如王女爲尼，設大集：

請開方等經奧。什爲推辯諸法皆空無我，分別陰界假名非實。時會聽者，莫不悲感追悼，恨悟之晚。 [16]

「諸法」、「陰界」皆當時龜茲一切有部之學，什爲推辯「諸法皆空」、「分別陰界假名非實」，則令龜茲佛法漸由小乘而轉爲大乘。羅什在莎車所見到的方等經典與龍樹之學，及後來帶至長安的經典，包含《十住經》與《十住毘婆沙》應皆曾出現在庫車。這點在《高僧傳》中也可以找到旁證：

（羅什）停住（王新寺）二年，廣誦大乘經論，洞其秘奧。

羅什在龜茲最重要的王新寺廣誦大乘的經和論，表示原以小乘學爲主的龜茲已漸漸傳入了大乘的內涵。在這期間，羅什取得了西域佛教界最崇高的地位：

西域諸國咸伏神俊，每年講說，諸王皆長跪座側，令什踐而登焉，其見重如此。

羅什以大乘法風行全西域的盛況也出現在其弟子僧肇爲其師所寫的誄文 [17]中：

于斯時也，羊鹿之駕摧輪，六師之車覆轍，二想之玄既明，一乘之奧亦顯。是以端坐嶺東，響馳八極。

「羊鹿之駕」指小乘，「六師之車」指外道。「二想之玄」指真、俗二諦，「一乘之奧」

指羅什所宗的實相。「嶺東」謂蔥嶺以東，指龜茲之所在，「響馳八極」謂其聲名及於全西域。

至於羅什法力所籠罩的範圍究竟有多大，由其師罽賓的一切有部大師盤頭達多聞名而由罽賓冒涉艱危，遠奔龜茲[18]來看，甚至可說遠到了西北印，但至少含攝整個蔥嶺以東的天山南麓南北兩道應無疑問。故下文所言羅什的華嚴義學用來代表天山南麓的華嚴思想，應屬合理。

由於本《經注》的時代正好與羅什在龜茲宏揚大乘的時間重疊，故可用《經注》的華嚴內容來反應當時龜茲地區的華嚴思想。

《注》在說明行菩薩道者不隨二乘入於偏空而取證涅槃時，引用了西晉竺法護本《漸備經》第六住及第七住的内容：

菩薩家則不然也，用權方便，制持四非常，不聽四非常燒盡諸欲，令身分意分盡，證於泥洹也。所以然者，如《漸備經》所說，菩薩到第七住，稱之為玄妙地。……。菩薩到第六住，念於本誓，慈愍眾生，用以善權，制持非常慧，不聽四非常慧，燒盡諸欲，令身分意分盡，證於泥洹，逕得前進，至第七住。（L25~L27）

法護本《漸備經》第七「玄妙住」的主要內容在說明菩薩得證空觀，成就法身。謂菩薩行空事、無相、無願，常順空義，但不墮偏空而能愍傷眾生，積累功德（《大正藏》冊 10，頁 478、479）。故注者引之以說明菩薩不同於聲聞、緣覺，能用權方便，制持四非常，不令入於偏空燒盡身分意分而證涅槃。由此文獻，可以看出當時的佛教環境，正由傳統的小乘行門中，發展出大乘的禪法，這點也與羅什發展菩薩禪法的情況吻合[19]。在發展的過程中，雖引用了《十住經》系的經典，但不論是《瓔珞經》的新新非故或《漸備經》的「玄妙住」，皆是以「般若空觀」為主要的著眼。這與羅什爾後著重第十「法雲地」的情形有些不同。

(二)《鳩摩羅什法師大義》中的華嚴義學

羅什入關後數年，即遇上了中國佛學大師慧遠的來信問難。兩者往返的問答有多處涉及《十住經》的深意，也由於羅什對《十住》問題的回答，保留了四世紀末、五世紀初中亞南疆的華嚴思想。且其內容所涉及的不止是前述庫車經注第六、第七住之般若思想，而是由般若思想引申出的「法身觀」為核心來貫穿整個十住的修行法門。並進一步結合與十住修行方法相近的「般舟三昧」及「念佛三昧」，合為一個更龐大的體系。首先引慧遠與羅什問答中〈次問修三十二相并答〉中的一段：

從無漏法性生身，名為法身。又此非從一身而已，隨本功力多少而有其身。或有二身、三身、十身、百、千、萬、無量阿僧祇身，乃至無量十方世界皆現其身。為具足餘佛法，兼度眾生故。（《大正藏》冊 45，頁 127 下）

從「無漏法性」所成就的身稱之為「法身」。此種法身不同於一般色身之處在法身可出無量無邊的「化身」至無量十方世界。無量分身遍至「十方世界」，這便是《十住經》中第一地至第十地菩薩修行的總綱，唯其分身之多少與所入世界之多少則隨其位次功力之深淺而有所不同，如「初歡喜地」：

須臾之間，得百三昧，得見百佛，知百佛神力，能動百佛世界，能飛過百佛世界，能照百佛世界，能教化百佛世界眾生，……，於一一身能示百菩薩以為眷屬。（《大正藏》冊 10，頁 503 上）

又如「第二離垢地」：

須臾之間得千三昧，得見千佛，知千佛神力，……，於一一身能示千菩薩以為眷屬。（《大正藏》冊 10，頁 506 上）

又如「第三明地」：

須臾間能得十萬三昧，乃至能示十萬菩薩以為眷屬。（《大正藏》冊 10，頁 508 下）

《十住經》中菩薩由一地至一地，隨其功力而分身加多，乃至「第十法雲地」菩薩能以法身示「百千萬無量阿僧祇身」。

p. 81

故在第一段引文中，羅什由中亞成熟的「法身觀」中，理出了《十住經》

菩薩諸位次修行的總綱。此種十方分身的基礎在證得「法身」，而羅什的法身乃由般若一系推導而出，這可見於同章後文所言：

從法身以後，所受之身，如幻、如鏡中像。

「如幻、如鏡中像」乃源出於般若的空觀，這與長安道安《十住》六、七地的基於般若空觀的「法身」便互相吻合：

（第七地菩薩）常樂思惟空智門，……，隨順諸法如幻、如夢、如影、如響、如化、如水中月、鏡中像，……，知一切國土空如虛空，……，知一切佛法身無身。（《大正藏》冊 10，頁 517 中）

羅什以「法身觀」取得《十住經》的具體實踐方法，令菩薩得以十方分身而親十方佛所，在境界上已不同於「般舟三昧」之但止於見到十方諸佛而已。故羅什能據此判定當時流行於中亞的「十方佛觀」為念佛三昧中次要之境界，如〈次問念佛三昧并答〉：

見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀佛等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同。上者得神通見十方佛，餘者最下。（《大正藏》冊 45，頁 134 中）

「上者得神通」，指前所謂菩薩能「飛到十方佛所，見佛難問」，這是《十住經》的境界；而其餘二、三兩種見佛，則是《般舟三昧經》的法門。由上述羅什的話可以得知，華嚴系的《十住經》興起後，對中亞的禪法產生很大的重整作用：由《般舟經》產生的〈十方佛觀〉與由般若〈實相觀〉產生的《十住經》行門，已結合成一種由淺至深的〈念佛三昧〉禪法，作為中亞念佛三昧的最後境界。

羅什進一步的十住義學出現在〈次問真法身像類並答〉中，因慧遠問及「十住無師」，故羅什引《十住經·法雲地》菩薩「受職」時諸佛亦來教的內容加以回答：

言十住無師者，為下凡夫二乘九住以還，可非於諸佛言無師也。乃至坐道場菩薩尚亦有師，

何況十住。如《十住經》中說，菩薩坐道場欲作佛，爾時十方佛口中放光明來入其頂。是菩薩即時深入無量三昧、諸佛三昧、陀羅尼、解脫等，通達過去未來劫數，無量劫為一劫，一劫為無量劫，一微塵為無量色，無量色為一微塵。分別無量三世國土名號，及眾生名字行業、因緣本末、種種解脫、道門次第。以一念相應慧，通達一切法，得無礙解脫，名之為佛，無礙解脫是佛法之根本。（《大正藏》冊 45，頁 125 下~126 上）

引文中由「如《十住經》中說」至「道門次第」一段文，是羅什略引《十住經·法雲地》菩薩「受職」時的相關經文，而「以一念相應慧」至「無礙解脫是佛法之根本」一段則是羅什個人所加入的評論之語。羅什答慧遠所謂「十住無師」時，謂十住菩薩於九住已還眾生中無師，非於佛言無師。接著引《十住經》中十住菩薩成就受職時，諸佛出「益一切智位」光來入此菩薩頂，名為「得職」。得職菩薩入法雲地，得菩薩不可思議解脫，得菩薩無礙解脫。引文中言「無量劫為一劫」、「無量色為一微塵」等皆是「無礙解脫」之境界。《十住》中之「無礙解脫」，其名稱與內容即同於《維摩經·不思議品》中的「不思議無礙解脫」，且同為羅什所譯與所提倡，故中國在南北朝末依《十住經·法雲地》的內容來造盧舍那像時，銘文中常見「法雲地」與〈不思議品〉的內容同時出現[20]。「以一念相應慧，通達一切法，得無礙解脫」，是羅什對法雲地「無礙解脫」本質的說明，關係到爾後中亞將法雲地內容造在佛身上的原因，本文第七節中將再予說明。

羅什在回答慧遠問題中，另多處提及「十住菩薩」，如〈次問修三十二相并答〉（《大正藏》冊 45，頁 128 上）、〈次問法身佛盡本習并答〉（《大正藏》45，頁 131 上）、〈次問住壽義并答〉（《大正藏》冊 45，頁 143 上），內容雖非盡出於《十住經》，但羅什、慧遠兩人的問題圍繞著「十住菩薩」為核心則是很明顯。羅什在與慧遠的問答中兩度提及中亞地區有一部與《聲聞阿毘曇》相對的《菩薩阿毘曇》，在〈次重問法身并答〉中：

聞有《菩薩阿毘曇》，當廣分別結使相，如《聲聞阿毘曇》廣分別根本十結。（《大正藏》冊 45，頁 125 上）

此一部《菩薩阿毘曇》相當詳細地分別菩薩之「結」、「使」相，如同《聲聞阿毘曇》分別根本「十結」

p. 83

一樣。另在〈次問法身佛盡本習〉中：

昔聞有《菩薩阿毘曇》，地地中分別菩薩結使及其功德，如（《大品般若·十地品》說，捨若干法，得若干法。先來之日，不謂此世無須《菩薩阿毘曇》事。（《大正藏》冊 45，頁 131 中）

羅什說這部《菩薩阿毘曇》的編排次第乃仿照《大品》中〈十地品〉的結構，分一地一地來敘述每一地中菩薩捨若干結使，得若干神通三昧。這種《阿毘曇》的出現，表示中亞地區對於菩薩十地內涵的研究已達到非常詳盡與成熟的階段，而「十地」正是整個《華嚴經》的重點。

也因為中亞對十地的研究已非常成熟，故羅什入關後不久，在講解《維摩經》（公元 406）的經文時，便大量地利用「十地」的位次來判定經文的內容。 [21]

由上述兩件文獻的分析可以得知最遲在四世紀末，天山南麓的華嚴義學即已展開。由《經注》與羅什的答話中皆涉及《十住經》中證空的「第七地」，表示早期的華嚴研究先集中在第七住的解空、得法身，而作為所有十地能成就「證入十方」的基礎。這點與于闐早期的盧舍那造像中，在身體正面的中心位置出現代表般若空性的「野馬」有關，這點第四節中將再加以說明。

爾後龜茲地區的華嚴義學，由羅什入關後的談話可以得知，整個華嚴義學的重心已然慢慢地移到第十「法雲地」的境界，以法雲地中菩薩的「無礙解脫」來總結《十住經》中一切菩薩修證成佛的境界。這種結論也成為天山南麓南北兩道發展盧舍那佛衣造像及其禪法的基礎。相對地，盛行於中國的《華嚴經》，在此地區則較少被提及。

天山南麓的華嚴義學除北道的龜茲外，南道的于闐亦有相對應的部分。七世紀初至于闐的玄奘，在敘述王城西娑摩若僧伽藍過去建立的因緣時，曾記載了當時建寺于闐王的一段話：

王謂羣官曰：我嘗聞佛力難思，神通難究。或分身百億，或應跡人天。舉世界於掌內，眾生無動靜之想。演法性於常音，眾生有隨類之悟。斯則神力不共，智慧絕言。（《大正藏》冊 51，頁 944 下）

其中「難思」及「神通」謂之「不思議解脫」為十地菩薩所得之三昧，「分身百億」、「應跡人天」、「舉世界於掌內，眾生無動靜之想」及「演法性於常音，眾生有隨類之悟」

皆是此三昧之內容。此等內容不論是見於《維摩經·不思議品》或《十地經·法雲地》皆表示天山南道于闐的華嚴義學與北道龜茲的同質性，兩者皆以《十地經》系為主，而且也多偏重其中的第十法雲地。

三、天山南麓目前所保留的盧舍那造像

本節將先整理天山南麓現存的華嚴造像，以作為爾後比較此地區華嚴義學與華嚴造像的基礎。現存華嚴有關的造像有七件，全部為盧舍那造像。七件中有五件出在南道的于闐，二件出於北道的龜茲，茲分述如下：

(一)新德里國家博物館藏于闐盧舍那坐像 [22] (圖一)

此像為一壁畫，像下部已殘，但由佛的雙手作禪定印來推測，全像應是一結跏之坐像。像有頭光及身光，但光中並無化佛。佛像上身赤裸，並不披袈裟，在赤裸的上身繪上種種特殊的圖形，是本造像最大的特色。

上身上的特殊圖形，計在中心線上有長方池，池上有束腰之山，山腰纏有雙龍，山頂有蓮花，蓮花上有雙 S 形之圖案，此圖案上即為頸部之項飾。水池之下，近臍之部位，有一展開四腿之奔馬，以上這此圖形皆位於上身之中軸線上。此外在兩胸部各有一大寶珠，往上兩肩各有一日月，往旁之兩上臂各有琉璃狀之長方形晶體，往下兩肘部則各有一金剛杵。除此之外另有環狀及三角形之圖案遍佈全身。

(二)大英博物館藏于闐盧舍那立像 (圖二)

此為板檜之立佛像，披袒右肩之袈裟，右手舉於胸前作與願印。此佛上身袒露的部分亦繪有特殊之圖案，其內容與分布位置幾與前者雷同，如頸部有項飾，右肩有日輪，右胸有寶珠，右上臂有琉璃長方形晶體，右小臂有金鋼杵，但多右腕之手鐲。

(三)大英博物館藏 Farhād-bēg-yailaki 盧舍那立像 [23] (圖三)

Farhād-bēg-yailaki 位於天山南麓南道，與 khādalik 相去不遠。此立像頭光及身光中沒有化佛。上身裸露，下身僅著短裙。上半身亦繪有多種圖形，稍類前二者，如頸有項飾，肩有日月，上臂有方形柱狀晶體，小

臂有鳥，上身各處亦散布有環狀之圖案，唯胸部及腹部各有小坐佛像是爲不同。

p. 85

(四)新德里國家博物館藏于闐盧舍那佛壁畫右手殘片

(圖四)

殘片僅存右手腕部及掌部，掌面向內。掌心有一法輪印，腕部有手鐲，手鐲上端之腕部尚有一三角形及一圓形之圖案。右手掌外端有一尊小坐佛。

(五)大英博物館藏 Khādalik 盧舍那壁畫殘片 [24] (圖

五)

Khādalik 與于闐同在天山南麓南道上，殘片中但餘佛頸部至腰部，披袒右肩之袈裟，右手上舉於胸前作與願印。佛頸部佩有項鍊，右肩有日輪，右前臂有金剛寶杵，右腕有手鐲，右掌心有法輪印，胸前尚繪有二摩尼寶珠。

(六)龜茲克孜爾第十三窟主室左壁側廊盧舍那立像

[25] (圖六)

此爲壁畫盧舍那立像，披通肩袈裟，左手下垂，右手上舉。具頭光與身光。頭光中有一重化佛，身光中有一～二重化佛。佛衣上有彩繪，臍部有束腰之須彌山，山上有地居之宮殿，宮殿上有二排空居天界，胸部最上有一排聖者坐像。佛頸部戴有項圈。四肢各有多個橢圓形，內有代表人界之人物及寶珠，兩小腿間之袈裟下端繪有代表地獄道之眾生。

(七)龜茲克孜爾第十七窟後甬道盧舍那立像 [26] (圖七)

立佛造形與袈裟上彩繪內容與十三窟者一致，唯面向及手勢左右相反。

此七件造像有一共同的特色，即皆為單尊的造像，而沒有描述華嚴海會，代表佛說《華嚴經》的場面。七尊造像中，五尊出於于闐的造像與二尊出於龜茲的造像，雖在身體中軸線上出現共同的須彌山外，二者佛身上的造像內容有很顯著的差異。二尊龜茲造像佛光中皆有化佛，而佛衣上的造像由肩至足，主要為代表佛道至地獄道的「十道」，臍部的須彌山為一小世界，代表一佛所化三千大千世界的最基本單元。

于闐的造像皆缺少背光中的化佛。而佛身上的造像內容，臍部亦有代表三千大千世界之須彌山。第三件之佛像雖無須彌山，但在相同的位置出現二小坐佛，以坐佛代表一佛所化區域，與三千大千世界的含義亦相通。須彌山外，則另有種不同的寶物，如圓形、多面形、長柱形之寶珠及蓮花、日月、金剛杵、環形、三角形等寶物。但最值得注意的還是出現在佛臍部的奔馬。總之，天山南麓佛身上的造像內容除奔馬外，

p. 86

主要有四種：

代表三千大千世界單元的「須彌山」。

十道眾生。

佛光中化佛。

多種寶物。

一佛身中含容上述四種內容，決定了此種造像的特色。筆者發現流行於中亞的《十住經》，其第十住的內容滿足了上述的條件：身上不同部分放光含攝十道眾生，是十住受職菩薩初坐「大蓮花王」上的現象。身中含攝三千大千佛國是十住菩薩入「一切佛國體性三昧」的境界；身中含攝日月、諸所有光明諸物及化身現十方世界，皆是十住菩薩所得「無礙解脫」。而圓滿上述一切境界者，即羅什在描述十住後所言「以一念相

應慧，通達一切法，得無礙解脫，名之爲佛」，也就是目前學界所稱之「盧舍那佛」造像。各特定的內涵，後文中將再分節加以敘述。

最後討論本節所述七件盧舍那造像的年代。由上節的討論可知龜茲地區的華嚴學興起於四世紀末、五世紀初。義學的興起至造像與禪觀的形成間會稍有一段時間。但至遲不會晚於七世紀末，因這時龜茲的華嚴學幾乎已經消失了，唐代惠英〈大方廣華嚴經感應傳〉云：

聖曆年中（公元 698~699），于闐三藏實叉難陀云：龜茲國中唯習小乘，不知釋迦分化百億，現種種身雲，示新境界，不信華嚴大經。有梵僧從天竺將華嚴梵本至其國中，小乘師等皆無信受。梵僧遂留經而歸，小乘諸經師以經投棄於井。（《大正藏》冊 51，頁 176 下）

故知天山南麓地區的盧舍那造像最可能的年代是五、六世紀間。

四、天山南麓盧舍那造像與《十住經·法雲地》的「法身觀」

第二節〈天山南麓的華嚴義學〉中談到中亞的羅什等人了解「法身觀」是《十住經》中十個位次的菩薩最主要的修行方法，有法身觀，菩薩乃能隨其功德深淺在十方不等的世界皆現其身，以圓滿佛道。如初地現百身，入百世界；二地現千身，入千世界。

在十地中深深證入法身的是第七地。《漸備經》謂之「玄妙地」，以此地「行空事」、「遵真諦」、「常順空義」，故名「玄妙」。《十住經》謂之「遠行地」，以此地「知一切佛法身無身」而「入諸佛無量清淨國土」，故名「遠行」。

p. 87

到了第十地，法身之用轉爲「無礙解脫」，其用更勝，能：

十方所有不可說、不可說世界微塵，於一念中現如是等身。……於三世中，以神通力，示現無量身。（《大正藏》冊 10，頁 530 中、下）

前一句謂法雲地菩薩能於十方世界微塵皆現其身。下句言此菩薩不但在現在十方世界，亦能在過去、現在、未來三世的世界現身。

法雲地菩薩於法身中現無量分身的圖像表現，在龜茲克孜爾石窟第十三及十七兩鋪盧舍那造像中被明顯地表示出來。此兩幅構圖一樣的造像，在佛頭光中圍繞一圈小坐佛像，在佛四周的身光中，圍繞著一～二圈的小坐佛。在圖像的意義上，主尊代表「法身」，而法身周圍一尊尊小佛像代表法身的無量「分身」。

克孜爾石窟的兩尊盧舍那像，皆有法雲地由法身出無量化身的對應圖像，接著產生的問題是為何另外五件于闐的盧舍那卻沒有相似的造像？答案是于闐的造像並非沒注意「法身」的問題，只不過于闐的佛教學者採用了與龜茲不同的圖像表現手法。

上文言及法身觀的基礎是第七住，而天山南麓地區早期的「十住」義學曾採用了竺法護《漸備經》的版本，而《漸備經》在描述法身本質時，用了七個比喻：

曉諸所有，如幻、如化、如夢、影、響、野馬、水中之月。（《大正藏》冊 10，頁 479 上）

在「幻」、「化」、「夢」、「影」、「響」、「野馬」、「水中月」的七個譬喻中，「野馬」最具像，最易用圖像來表達。竺法護用「野馬」一辭出自《莊子》，用以描寫澤中陽焰，飄浮不定。其雖為漢文，但天山南麓地區自漢代以來即與中國有密切的軍事、行政、移民等關係，這地區所發掘的古文書，漢文亦居相當的數量。故「野馬」一辭為當地的佛教徒所了解亦不甚困難。最具體的例子便是這地區出生的佛學大師羅什，五世紀初在長安翻譯《大智度論》，在解釋「六度」中的「禪波羅蜜」時有「觀想如野馬」^[27]一句話，這表示羅什對法護所譯的「野馬」一辭有深刻的了解與認同，並在譯經時加以引用。

故于闐的佛教學者用「野馬」來代表由般若空觀如幻、如化所出的「法身」。且因「法身」是整個「法雲地」境界的基礎，諸如無量「化身」、「無礙三昧」乃至「一切佛國體性三昧」

p. 88

等境界皆由此推導而出，故此匹代表「法身」的野馬，便被置於整個盧舍那造像近於核心的部位（臍部），表示整個盧舍那的境界皆由法身衍伸而出。野馬的位置在稍後中國南北朝末期的造像中仍是維持不變。

因為于闐的盧舍那造像也循著「法身」的觀念發展，故遲早亦應發展出如龜茲般在佛背光佈滿小化佛的造像。新德里國家博物館中所藏的一件

于闐佛像壁畫的殘片（圖四），殘片僅存佛右手腕部及右手掌，手掌中有法輪印。不過這隻手臂在腕部有手鐲，近腕部並有一三角形及一圓形的圖案，手鐲與大英博物館藏于闐盧舍那立像同，三角形及圓形圖案與新德里國家博物館藏于闐盧舍那坐像同，故知此殘像的整體亦是一尊于闐式的盧舍那造像。就在此右佛手的外側，也就是整尊盧舍那造像的背光位置，有一小坐佛，台灣故宮佛教藝術學者李玉[王*民]在〈法界人中像〉一文中 [28]，認為此件于闐盧舍那佛背光中可能亦繪滿化佛。至此于闐與龜茲的盧舍那造像可謂殊途同歸了。

五、天山南麓盧舍那造像與《十住經·法雲地》的 「一切佛國體性三昧」

天山南麓諸盧舍那造像中有一特殊的圖像，即在佛上身中線有束腰的須彌山。于闐的盧舍那坐像有此圖像，龜茲的兩尊盧舍那像亦有此圖像。首先的問題是：佛身中畫上須彌山與盧舍那佛有何等關係？

須彌山是佛教世界結構中最小單元——所謂「小世界」的中心。須彌山周圍有九重山，十重海圍繞，故于闐的盧舍坐像中，須彌置於一水池中，此水池即代表圍繞此山的海水。須彌山上再分別有地居天與空居空，而形成一小世界。一千個小世界形成「小千世界」，一千個小千世界，形成「中千世界」，一千個中千世界，形成一「大千世界」，大千世界即是一佛所化的國度。

佛身中顯現三千大千世界是十地菩薩所證入「一切佛國體性三昧」的境界，《十住經·法雲地》：

是三昧者，名為一切佛國體性。問曰：是三昧所有勢力為齊幾所？答言：佛子，若菩薩摩訶薩，善修成是三昧力者，能以如是無量恒河沙世界微塵數三千大千世界，於身中現。（《大正藏》冊 10，頁 531 上）

「三千大千世界，於身中現」故盧舍那造像將代表小世界的須彌山畫於佛身當中。

p. 89

于闐坐佛的須彌山腰另纏有二條龍，這龍名叫「娑伽羅龍王」，《十住經·法雲地》中也提到他：

譬如娑伽羅龍王，所澍大雨，唯除大海，餘地不能堪受。（《大正藏》冊 10，頁 529 下）

以須彌山為中心的小千世界，論澍雨的法力，以這條娑伽羅龍王為最，所澍之雨，唯大海方能承受。故此龍被畫於大海之中的須彌山上。

在于闐的盧舍那造像中，出土於 Farhād-bēg-yailaki 者，其「一切佛國體性三昧」的圖像表現方法與前述坐像不同，乃是在其胸部與腹部繪有二尊小坐佛。三千大千世界為一佛所化之區，故用一坐佛亦可表示一佛世界，如中亞十方佛造像中亦用一佛代表一佛世界。故出土

Farhād-bēg-yailaki 之盧舍那佛，以佛身中含攝小坐佛來表現「一切佛國體性三昧」的境界，與于闐盧舍那坐佛同須彌山來表現世界者，具有相同的含義。

于闐盧舍那坐佛「一切佛國體性三昧」的境界就到此為止，在龜茲的二尊盧舍那佛，其上身佛衣中線上亦有「一切佛國體性三昧」的造像，但另外結合「十法界眾生」的造像，形成龜茲特有的形態，這是下節的主題。

最後討論禪法的問題。若有所謂的某「三昧」，意譯為「正受」，即屬大乘禪法的範疇。「一切佛國體性三昧」的主要內容在於十地菩薩身中現三千大千世界，這在〈法雲地〉的經文中屬於菩薩「無礙解脫」的延伸，如經文：

不可說不可說世界諸莊嚴事，皆示入一微塵。....。或以不可說不可說世界，示著一毛頭，而不惱眾生。（《大正藏》冊 10，頁 530 中）

此「無礙解脫」在羅什談及十地時亦曾加以強調，《羅什法師大義·次問真法身像類并答》：

一微塵為無量色，無量色為一微塵。....。以一念相應慧，通達一切法，得無礙解脫。

此「無礙解脫」亦即《維摩詰經》之另一名稱「不可思議解脫」經，故羅什入關後於後秦弘始八年（公元 406）再譯《維摩》時便隨文又再次說明：

亦名三昧，亦名神足。或令脩短改度，或巨細相容，變化隨意，於法自在，解脫無礙。（《佛教大藏》冊 124，頁 526）

「三昧」為「定」，「神足」為得「定」後隨之而來的神通大用，故知「一切佛國體性三昧」本身即為一種大乘的禪法。這種大小含攝無礙的三昧來到中國後，在初唐被杜順禪師發展為中國華嚴禪法的代表作〈法界觀門〉。

六、天山南麓盧舍那造像與《十住經·法雲地》 的「光照十道眾生」

龜茲的二尊盧舍那佛共同具有一項非常突出的特色，即兩者的佛衣上繪有「十道眾生」。此十道眾生的分布有其一定的次序，亦即由佛頸下的佛、菩薩、聲聞的聖界，由上而下，經天、人而至小腿袈裟端之地獄道。此十道眾生的分布亦與佛身中央的須彌山相配合，地居諸天在須彌山頂，空居天以上則在地居天之上。人界以下則分布在須彌山側乃至山之下方。

十道眾生與佛身特定的部位相應，亦出在《十住經》的〈法雲地〉。十地菩薩坐上「大寶蓮花王」即將「受職」時，就會出現菩薩身上不同部位光照十道眾生的境界：

是菩薩坐大蓮花上，即時足下出百萬阿僧祇光明，照十方阿鼻地獄，滅眾生苦惱。兩膝上放若干光明，悉照十方一切畜生，滅除苦惱。臍放若干光明，照十方一切餓鬼，滅除苦惱。左右脅放若干光明，照十方人身，安隱快樂。兩手放若干光明，照十方諸天阿修羅宮殿。兩肩放若干光明，照十方聲聞人。項放若干光明，照十方辟支佛。口放若干光明，照十方世界諸菩薩身，乃至住九地者。白毫放若干光明，照十方得位菩薩身，一切魔宮隱蔽不現。頂上放百萬阿僧祇三千大千世界微塵數光明，照十方諸佛大會。（《大正藏》冊 10，頁 528）

在二幅龜茲造像中，十道眾生在佛身上的分布雖不盡依經文的部位，但仍維持善道、惡道眾生由佛身上到下的次序加以排列。

以含容十道眾生的內容來表現盧舍那境界的表現手法並不見於于闐出土的盧舍那像，此是龜茲的特色。

七、天山南麓盧舍那造像的「佛身菩薩裝飾」

由上文諸節的討論可知天山南麓所謂的「盧舍那造像」，其內涵其實都源自於十地菩薩，尤其是第十地法雲地的境界，然而在造像的形態上，不論是出自於于闐或龜茲，

p. 91

此等造像率皆為佛像，這是首先注意到的第一個問題。

其次這些造像雖現佛身，但卻另外具有部分菩薩的特徵，如于闐的造像及龜茲的造像在頸部皆具有「項鍊」。

明明是法雲地的內涵，卻以佛身的形態來表現，這現象並不見於《十住》的經文，這應是中亞造像的人以《十住》作為整部《華嚴》最高的成就，而《十住》中又以「法雲地」的境界最高，故用法雲地的境界來表現《華嚴》至尊的盧舍那佛。

中亞精研《十住》的羅什大師，入關後回答慧遠有關「真法身像類」的問題時，便持這種看法：

如《十住經》中說，菩薩坐道場欲作佛，爾時十方佛口中放光明來入其頂，是菩薩即時深入無量三昧、諸佛三昧陀羅尼解脫等，....，因緣本末，種種解脫、道門次第。以一心相應慧，通達一切法，得無礙解脫，名之為佛。

由「如十住經中說」以下至「種種解脫、道門次第」是《十住》法雲地的內容，在說明法雲地受十方諸佛灌頂而「得職」時所證入的境界。而下文「以一心相應慧，....，名之為佛」則是羅什個人加進去的話，謂法雲地菩薩，得「一心相應慧」，便能通達一切法，得「無礙解脫」。此處所謂「一心相應慧」同於羅什在注解《維摩經》「成就一切智」[29]處謂「大乘中唯以一念，則豁然大悟，具一切智」。而「一切智」是佛的智慧，故羅什將十地的「無礙解脫」視如佛的境界，故謂「名之為佛」。亦即在羅什的觀點中，法雲地的最高境界即等同於佛。

因此之故，中亞的造像者將法雲地的境界等同於佛身來看待，故用佛身及佛衣中的內容來表達法雲地的境界，但卻在此佛身上加上一些菩薩的裝飾，來表示此等佛衣造像內容的菩薩出處。

本文至此已說明了天山南麓盧舍那大部分的造像內容，但就于闐出土的盧舍那佛而言，尚餘小部分內容未加解釋。

其一是佛胸前蓮花座上有雙 S 型之圖形，其上並有火焰。此特殊之造形在「法雲地」經文中亦有描述，謂之「金剛莊嚴胸」：

諸得職菩薩摩訶薩，於金剛莊嚴胸出一大光，名破魔賊，有無量百千萬光以為眷屬，照十方世界，示無量神力，亦來入是大菩薩胸。（《大正藏》冊 10，頁 529 上）

p. 92

「得職」指第十法雲地菩薩，具「金剛莊嚴胸」。

其二是佛上身有眾寶物，此亦是法雲地的境界：

自身中所有一切光明，摩尼寶珠、電光日月、星宿諸光明、世界所有光明諸物，皆於身中現。（《大正藏》冊 10，頁 529 下）

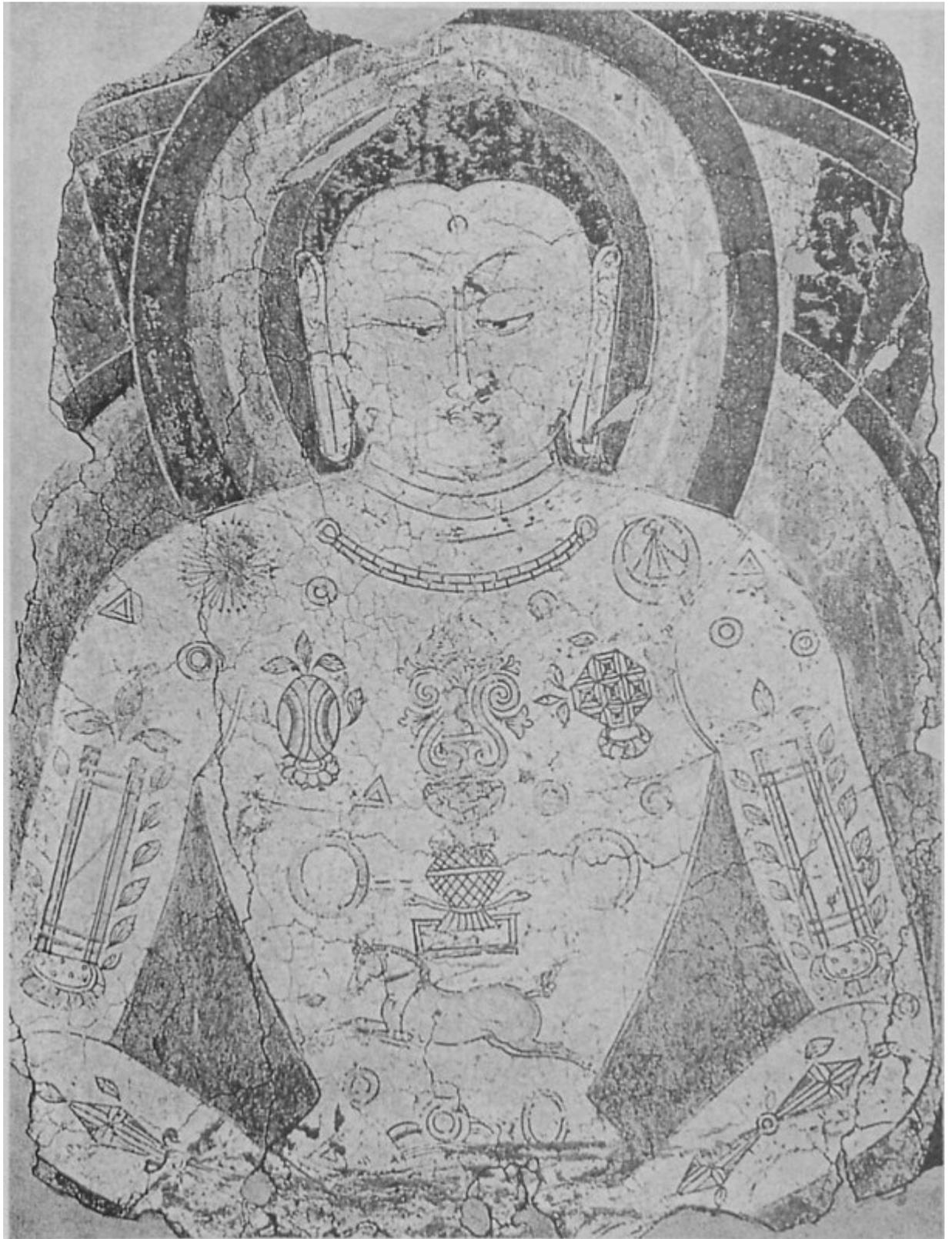
于闐盧舍那佛身上即可見經文中之「摩尼寶珠」、「日月」、「光明諸物」（如兩上臂之柱狀發光物及兩前臂之金剛杵等）。

結 論

中亞的天山南麓地區在四世紀末，即由華嚴經系中的《十住經》形成以第十法雲地為主的華嚴義學，並在五、六世紀產生以法雲地境界為主的「盧舍那佛」造像，尤其偏重在法雲地的「法身」、「光照十道眾生」及「一切佛國體性三昧」，成為北傳一系最早的華嚴學。

p. 93

圖一、新德里國家博物館藏于闐盧舍那坐像



圖二、大英博物館藏于闐盧舍那立像



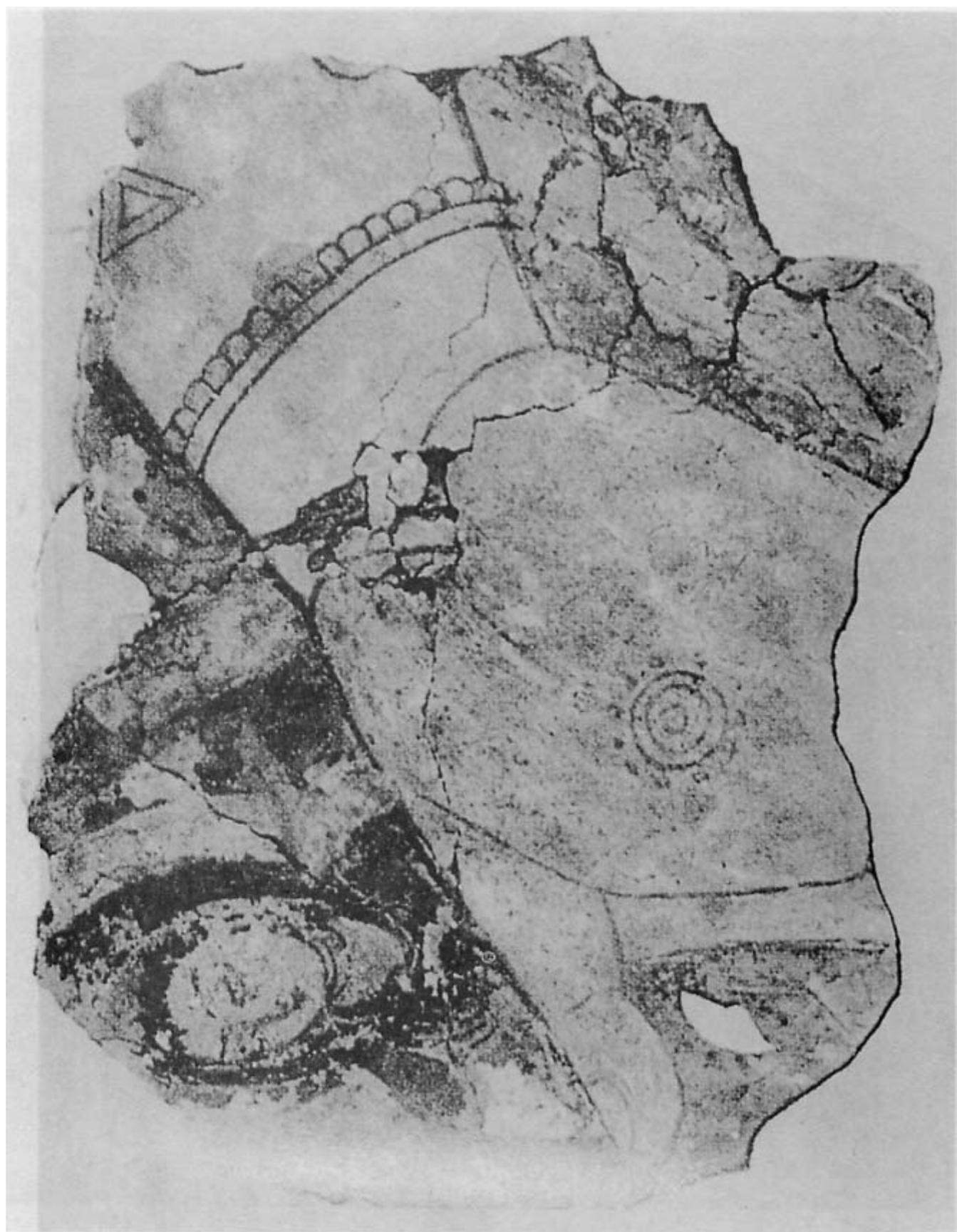
p. 95

圖三、大英博物館藏 Farhād-bēg-yailaki 盧舍那立像



p. 96

圖四、新德里國家博物館藏于闐盧舍那佛壁畫右手殘片



圖五、大英博物館藏 Khādalik 盧舍那壁畫殘片



圖六、克孜爾第十三窟主室左壁側廊盧舍那坐立像



p. 99

圖七、克孜爾第十七窟後甬道盧舍那立像



Tien-shan

During Fourth to Sixth Century

Lai Péng-chü

The Fa-kuang Institute of Buddhist Studies

Summary

In the last one hundred years, several statues of Vairocana Buddha were unearthed in the southern hill foot of Tianshan, Central Asia and thus received chose attention of the academic circle. Since then, the research also centered on these paintings. But, Central Asia could not have the statues of Vairocana Buddha abruptly, there should be relevant thoughts fermenting and maturing before hand. This paper investigates the theory and thought of the Avata.msaka Suutra relevant to the statues of Vairocana Buddha in early Central Asia.

The author uses one ancient Suutra Commentary unearthed in Kuche and the dialogue between Kumaraji, a great Buddhist scholar of Central Asia in fifth century, and Hui yuan to understand the theory of “ Ten Abidings ”of the southern foot of Mt. Tien-shan in the fourth century. The finding was also used to explain the fact that the unearthed statues of Vairocana Buddha mentioned aboved were rooted in the state of Chapter of Dharma Cloud Earth in The Suutra of Ten Abidings. Thus, a rough appearance of the study of Ten Abidings in the southern foot of Mt. Tien-shan, Central Asia from fourth to sixth century emerged.

關鍵詞：1.statues of Vairocana Buddha 2.dharmakāya 3.unhindered samādhi 4.the samādhi of the basic nature of all Buddha lands 5.the light shining over the sentient beings of the ten realms of existence

[1] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 445、446。

[2] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 451~454。

[3] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 446—450。

- [4] 參閱：《大正藏》冊 24，頁 1010~1023。
- [5] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 454~456。
- [6] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 458~497。
- [7] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 456~458。
- [8] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 966~1047。
- [9] 參閱：《大正藏》冊 10，頁 497~527。
- [10] 參閱：《大正藏》冊 26，頁 20~121。
- [11] 參閱：《大正藏》冊 26，頁 123~193。
- [12] 《西域考古圖譜》卷下佛典（34），東京：柏林社書店，1971
- [13] 道安〈安般注序〉：「敢因前人，爲解其下。」（《大正藏》冊 55，頁 43 下）謂在原文下加注。
- [14] 《高僧傳·竺佛念》：「符氏建元中有僧伽跋澄、曇摩難提等入長安，趙正請出諸經，……，眾咸推念。」「念」即指竺佛念。
- [15] 僧叡〈毘摩羅詰經義疏序〉：「予始發心啓矇，於此諷詠研求以爲喉衿，稟玄指於先匠，亦復未識其絕住之通塞也。」（《大正藏》冊 55，頁 58 下）「先匠」謂僧叡之師，即是道安。僧叡所謂之《毘摩羅詰經》即指支謙舊譯之《維摩詰經》。「稟（《維摩》）玄指於先匠」，可知道安於支謙本《維摩》亦深有探究。近代釋果樸法師在所著《敦煌寫卷 P3006 支謙本維摩詰經注解考》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998）一書中謂此《注解》的作者即是道安。
- 道安〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉（《大正藏》冊 55，頁 52 上）中謂：「昔在漢陰十有五載，講《放光經》歲常再遍。」可知道安深究《放光》。
- 考爲道光所寫的〈漸備經十住胡名并書序〉（《大正藏》冊 55，頁 62）：「《漸備經》十住與《本業》、《小品》異，說事委悉於《本業》、《小品》。」《本業》即是竺佛念所譯的《瓔珞本業經》，故知安公亦熟悉《瓔珞經》。

- [16] 梁慧皎《高僧傳·鳩摩羅什》，《大正藏》冊 50，頁 331 上。
- [17] 唐道宣《廣弘明集·僧行篇》，《大正藏》冊 52，頁 264 下。
- [18] 梁慧皎《高僧傳·鳩摩羅什》：「龜茲王爲造金師子座，...。俄而大師盤頭達多不遠而至。王曰：大師何能遠顧？達多曰：一聞弟子所悟非常，二聞大王弘贊佛道，故冒涉艱危，遠奔神國。」（《大正藏》50，頁 331 上）。
- [19] 參考拙著〈關河的禪法〉，《東方宗教研究新五期》頁 96~113，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心出版，1996。
- [20] 如〈北齊武平七年慧圓道密等造盧舍那像記〉、〈北齊武平四年臨淮王造無量壽像碑〉及〈北齊尹景穆等造像記〉。
- [21] 參閱：（《佛教大藏》冊 124，頁 767、768）。
- [22] 《中國新疆古代藝術·繪畫》圖 180。烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1994。
- [23] 《西域美術 3》圖 72。東京：講談社，1982。
- [24] 《西域美術 3》圖 53-4，東京：講談社，1982。
- [25] 《シルクロード大美術展》頁 146，圖 159。東京：讀新聞社，1996。
- [26] 《克孜爾石窟一》圖 55，北京：文物出版社，1989。
- [27] 《大智度論·釋六度品第六十八之餘》：「菩薩住禪波羅蜜，觀色如聚沫，觀受如泡，觀想如野馬，觀行如芭蕉，觀識如幻。」（《大正藏》冊 25，頁 627 上）。
- [28] 《故宮文物 121 期》頁 34，台北：國立故宮博物院出版，1993。
- [29] 參閱：（《佛教大藏》冊 124，頁 704）。