

北傳早期的「法華三昧」禪法與造像

賴文英/圓光佛學研究中心 北傳佛教研究室

摘要

法華三昧是依《法華經》而修行的三昧，既名為「三昧」，自然與禪觀有關，但後世多以懺法稱之，而忽略了其原有的禪法內涵。本文透過羅什及其弟子的著作說明關河義學如何藉由《法華》闡發般若實相的精義，並以此義學為背景發展出具體可行的禪觀，成為北傳一系禪法中的重要元素。在羅什弟子對其般若義學的開展下，解空第一的僧肇在《物不遷論》中以「事各性住於一世」的「不遷」本質，說明物無去來，法性長存，為般若實相提供了一個義學的切入點。後世的法華造像更以此「不遷」的本質來開演，過去滅度之多寶佛與現在說法之釋迦佛能於一時中現，是法身之不遷，二佛並坐像亦為法華造像之代表。過去、現在既不遷，則未來亦不遷，因而可擴及於三世之不遷，所以二佛並坐像常伴隨著代表三世之千佛，並開展出千佛觀，炳靈寺 169 窟可視為河西千佛造像之始。如來法身不遷，故佛壽無量，這是就果位而言，從因地的菩薩來說亦無生滅，莫高窟 259 窟側壁上層各龕之菩薩與下層各龕之坐佛，即代表因果不遷，也呼應其正壁主尊釋迦、多寶乃至四周千佛的果位不遷。

從「法身不遷」、「三世不遷」到「因果不遷」，北傳早期的「法華三昧」禪法其實是相當完整而具體的。

• 前言

法華三昧是依《法華經》而修行的三昧，既名為「三昧」，自然與禪觀有關，但後世多以懺法稱之，而忽略了其原有的禪法內涵。《法華經》從三世紀便已流傳中亞，並有依《法華經》修行之《三品經》出現，但法華禪法要到中亞的佛學大師羅什到長安後，在其以般若為體的關河義學領導下才有具體的禪法形成。五世紀初（406）羅什重譯《妙法蓮華經》，及至稍後傳出的禪典《思惟略要法》中就提出了「法華三昧觀法」，但在現有文獻中缺乏直接證據說明其禪法如何實踐，而在其義學、思想下所形成的石窟造像，便為後世了解當時法華禪法的實踐提供了最好的佐證。

在石窟中最早出現與《法華》有關的釋迦、多寶並坐像是在甘肅炳靈寺 169 窟的西秦壁畫中，敦煌 259 窟更以釋迦、多寶二佛並坐像作為整個窟內造像的主尊，來闡揚整窟禪法的主要精神。從文獻及造像的資料來看，法華三昧在五世紀時便已形成一個完整的禪法。

早期出現的法華造像以釋迦、多寶二佛並坐像為其典型的特徵，伴隨著二佛並坐像出現的有千佛與交腳菩薩，這樣的造像組合必有其背後的思想與意涵。本文即透過義學及造像的相互引證，來

解讀早期法華造像的思想內涵，並以炳靈寺 169 窟和莫高窟 259 窟為例，說明羅什所傳的般若義學如何應用於後世的法華造像以及如何落實在法華三昧禪法中。

• 東晉羅什以「般若實相」建立法華三昧禪法

北傳漢譯經典中在三世紀末（286）就已有竺法護譯的《正法華經》流傳，但並未形成具體的修行禪法。另一竺法護譯的《三品修行經》中，曾引《法華經》中之「明珠喻」、「化城喻」、「火宅喻」等來說明聲聞與緣覺之不究竟，應更發大意为菩薩，故知是依《法華》而開此三品（聲聞、緣覺、菩薩）之修行。然而其修行之最終境界是在「現在定意見十方佛」（弟子品）、「臨般泥洹，佛在前住」（緣覺品）及「得三昧見十方佛」（菩薩品），這是當時流行中亞依《般舟三昧經》所修的「十方佛觀法」而非「法華三昧」，其引用《法華經》的內容，應是想藉《法華》中開三顯一之教來整合大小乘之禪法。

現存漢譯佛典中最早明確提出「法華三昧」一詞的是羅什《思惟略要法》中的〈法華三昧觀法〉。在〈觀法〉一開頭言：

三七日一心精進，如說修行，正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐。十方分身化佛遍滿所移眾生國土之中。一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛以彌勒為侍。

此段出自《法華經·見寶塔品》，經中言世尊於耆闍崛山說《法華經》時，過去滅度之多寶佛為證釋迦說《法華經》之真實義，從地中踊出，坐七寶塔，並分半座與釋迦佛，故說「正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐」。又，多寶佛之示身於四眾，乃在釋迦佛於十方世界說法之分身諸佛還集一處後現身，故「十方分身化佛遍滿所移眾生國土之中」。而其分身諸佛至娑婆世界時，各帶領一大菩薩以為侍者，因此「一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛以彌勒為侍」。

文中又說：

所說法華經者，所謂十方三世眾生，若大若小，乃至一稱南無佛者，皆當作佛。惟一大乘，無二、無三，一切諸法一相一門，所謂無生、無滅，畢竟空相，唯有此大乘，無有二也。……又當入是甚深微妙一相一門清淨之法。

此中所言「一相」，即是「無生、無滅，畢竟空相」，「一門」即指「無二、無三」之「惟一大乘」，可知此「法華三昧觀法」是依羅什傳自龍樹一脈的「實相」禪法而開展，此「實相」為羅什所傳大乘禪法的核心，故羅什是想在其大乘禪法的體系下建立法華三昧禪法。

羅什所傳的實相禪法，其旨在不常、不斷，不有、不無，不生、不滅之畢竟空相，如其在《思惟略要法·諸法實相觀法》中說：

諸法實相觀者，當知諸法從因緣生，因緣生故不得自在，不自在故畢竟空相，但有假名，無有實者。若法實有，不應說無，先有今無，是名為斷，不常不斷，亦不有無，心識處滅，言說亦盡，是名甚深清淨觀也。……又一切諸法畢竟清淨，非諸佛賢聖所能令爾，但以凡夫未得慧觀，見諸虛妄之法有種種相。得實相觀者，觀之如鏡中像，但誑人眼，其實不生亦無有滅。

「諸法從因緣生」即言諸法無自性，緣生則生，緣滅則滅，故雖有假名，其體非實。既非實有，就不應該有「有」、「無」的對待，「有」非實有故「不常」，「無」非實無故「不斷」，因此說「不常不斷，亦不有無」，此是諸法畢竟清淨之空相，能如是觀諸法，便名「甚深清淨觀」。然「凡夫未得慧觀」，而以虛妄法之「有」、「無」執為「實有」、「實無」，在此所言「慧觀」即是指「甚深清淨觀」，也就是「實相觀」，能以畢竟清淨之空相照見諸法如鏡中影像，並無實有之「生」、「滅」，便是得實相觀。此實相觀須藉「慧」乃能得，故稱「慧觀」，也就是般若空觀。

般若空觀是龍樹一系大乘禪法的特色，而為中亞的羅什發揚光大，羅什在入關後不久與慧遠的往返答辯中便揭示其以「般若實相」為宗之大乘法義，如〈大乘大義章·初問答真法身〉：

佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。……若言法身無來無去者，即是法身實相，……。又云法身雖復久住，有為之法終歸於無，其性空寂，若然者，亦法身實相無來無去。

又〈次重問法身并答〉中說：

大乘部者謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身。及諸無漏功德并諸經法亦名法身。所以者何，以此因緣得實相故。

羅什以法身離身口意行，本自清淨，常住不動如泥洹，來回答慧遠所問法身義，以其性空寂，故能超脫三界有為法之有、無、生、滅而「無來、無去」，大乘者能識此空性而得「無生、無滅」之實相，因此「無來、無去」「無生、無滅」之般若空性便是法身實相。

此「實相觀」泯除了諸法的對待，故沒有「生」、「滅」，亦無「去」、「來」，《法華經》言過去滅度之多寶佛為證釋迦說《法華經》之真實義，從地中踊出，並分半坐與釋迦佛，過去（多寶佛）與現在（釋迦佛）能於一時中現，便是超越了「生」、「滅」與「去」、「來」。過去滅度之多寶佛實則不滅，故能在釋迦佛說《法華經》時踊現；現在說法之釋迦實則無生，因為其久遠劫來即已成佛，這與羅什所闡發的「實相」意旨相同，因此羅什在《法華》與「實相」之間找到二者可以會通的特性，那就是「不生、不滅」「不來、不去」的「般若」空性，羅什便依此「般若」來建立法華三昧禪法。後世的法華造像多以釋迦、多寶二佛並坐為表徵，便是體現了法華「般若實相」的內涵，因此「二佛並坐」的圖像意涵有二層：一是從信解面而言，象徵法華教說的開演與證真；一是從行證的禪觀面而言，以觀過去滅度之多寶佛與現在說法之釋迦佛於一時中現，來說明法身不滅，藉如如之法性，觀入實相，體證空性。

羅什對法華「實相」的詮釋亦為關河諸子所繼承，僧叡在〈法華經後序〉中說：

然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。

文中提出「壽量」、「分身」、「普賢」、「多寶」顯示此四者在《法華》的重要性。「壽量定其非數」是指釋迦成佛以來無量無邊阿僧祇劫，壽命無量，不能以「數」來計，故說「非數」；「分身明其無實」指現在於十方世界說法之諸佛皆是釋迦之分身，故曰「無實」；「普賢顯其無成」言一心精進修持《法華經》者，普賢菩薩將乘六牙白象現身護持以證成，而實則「無成」；「多寶照其不滅」則說多寶佛雖已於過去無量劫滅度，但以其本願故在釋迦說《法華經》時踊現，其法身實則「不滅」。此「非數」、「無實」、「無成」、「不滅」便是從「般若空性」的角度來說明法華的「實相」義。

又梁·法雲《法華經義記》與隋·吉藏之《法華玄論》皆載羅什的弟子道融講《法華》時以「九轍」來開演，智顛《法華文句》則稱此九轍為僧叡所立，其後湛然、僧詳均承智顛之說，然而不論僧叡或道融，此二人皆為羅什之門人，因此以「九轍」來判釋《法華》，應是出自當時關河諸子之說。其中「本跡無生轍」釋〈多寶品〉，以久遠滅度之多寶為本，於今示現說法之釋迦為跡，本既不滅，跡亦不生，而其實本、跡皆無生、滅，這與前述僧叡在〈法華經後序〉中所說「多寶照其不滅」的旨趣是相同的，皆在闡發《法華》中的「般若實相」。

羅什透過「般若空性」將《法華》的精義闡發出來，他雖然企圖以大乘實相禪法的體系來建立法華三昧禪法，但在其〈法華三昧觀法〉中僅提出了修行的綱領，並未建立完整的禪觀步驟。羅什的大乘實相禪法要到僧肇以〈物不遷論〉開展萬物法性不遷的本質才得以具體落實，下文將探討僧肇的〈物不遷論〉如何落實羅什的實相禪法。

• 僧肇〈物不遷論〉對羅什實相禪法的落實

羅什以不生不滅、不來不去的「般若實相」建立法華三昧禪法，然而「般若實相」如何化為可行的禪法？這點在羅什手中並未完成。在關河諸子的作品中，以僧肇〈物不遷論〉「事各性住於一世」的「不遷」本質最能具體說明實相「不生不滅」、「不來不去」的「常住」體性，因此接下來從〈物不遷論〉探討實相禪法如何落實，以作為進一步解讀法華實相禪法的基礎。

僧肇在關河諸子中堪稱「解空第一」，以其最得羅什「實相」之精髓。在其所著《肇論》之〈宗本義〉中，開宗明義便以「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳」將「般若實相」之精義表露無遺。關於「實相」，僧肇說：

一切諸法緣會而生，緣會而生則未生無有，緣離則滅，如其真有，有則無滅。以此而推，故知雖今現有，有而性常自空，性常自空故謂之性空。性空故，故曰法性。法性如是，故曰實相。實相自無，非推之使無，故名本無。言不有不無者，不如有見常見之有、邪見斷見之無耳，若以有為有，則以無為無，夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。

僧肇以緣起之「無自性」來說明實相「本無」之空性，由於緣起是可觀察的，透過對緣生、緣滅的觀察，便能知諸法皆無自性，而得實相性空之旨。又：

三乘觀法無異，但心有大小為差耳，漚和般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若，能不取證，漚和功也，適化眾生，謂之漚和，不染塵累，般若力也。

此謂三乘皆能等觀性空，但大乘者以般若之慧，雖觀「空」而不取證，方便度化眾生，亦能見眾生本空之實相，雖處「有」而不為塵勞所累，這是大乘般若實相的境界。

同樣的，僧肇在〈物不遷論〉裏也以事物可觀察之動靜、去來說明諸法「各性住於一世」的「不遷」本質。如〈論〉云：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動，動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。

吾人見生死、寒暑之交替，認為世間萬物都是遷流異動，因為現在的事物不斷過去，過去的事物不會再來，然而僧肇卻認為，正因為過去的事物不會來到現在，所以是不動的。同樣是「昔物不至今」，而所見不同，一般人往往見其變易而說是「動」，僧肇則站在變化的事物而言其「不動」。

昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今……如此則物不相往來明矣。

「昔物不至今」初見為「動」，但若進一步思惟「為何昔物不至今」，則知過去的事物本就在過去，不是從現在而去，故言物不去；現在的事物本來就在現在，不是從過去而來，故說物不來。「不來」「不去」都是指「不遷動」的意思，也是僧肇以「不遷」立論的基礎。

〈論〉中又云：

言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來故不馳騁於古今；不動故各性住於一世。

從具體的物相（昔物、今物）推衍至抽象的時間（古、今），則言「不來」「不去」便是沒有過去與現在的對待，恆存於古今，這是諸法真實的本性，不因過去、現在而遷動。所以：

若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

以諸法本性之不遷動，常存於古，故不至今；恆留於今，故不至古，因此沒有任何一物可言來去。從「物不來往於古今」所推衍出的結論就是「事各性住於一世」的「不遷」本質，也可說是僧肇對「物不遷」所下的定義。

僧肇〈物不遷論〉的觀點在〈涅槃無名論〉中有進一步的發揮，如其在〈涅槃無名論·開宗第一〉論有無皆不可得時說：

本之有境，則五陰永滅，推之無鄉，而幽靈不竭。幽靈不竭，則抱一湛然，五陰永滅，則萬累都捐。萬累都捐，故與道通洞，抱一湛然，故神而無功。神而無功，故至功常存，與道通洞，故沖而不改。沖而不改，故不可為有；至功常存，故不可為無。

此段論證以「本之有境」、「推之無鄉」作為「有」、「無」之命題，然後輾轉交互，層層論破，最後「沖而不改」歸結到「不可為有」；「至功常存」歸結到「不可為無」。「沖而不改」與「至功常存」即是「不遷」，可見僧肇在開演涅槃之不有不無時是以「不遷」來立論。

以觀法相之遷動而體悟法性之無去來，是僧肇〈物不遷論〉的成就，而藉形相之存亡有無來揭示法身之不生滅，則是僧肇〈涅槃無名論〉的貢獻。在〈涅槃無名論〉最後〈玄得第十九〉中說：

一切眾生，本性常滅，不復更滅，此名滅度，在於無滅者也。

雖言滅度，而實無滅度，因為沒有可以滅度的實體。至此，僧肇將實相的般若空性發揮到了極致，而這樣立論的依據便是在「物不遷」的基礎上，由於「性各住於一世」，所以諸法能無去來、生滅，這便是「實相」。

由以上的討論可知羅什建立「法華三昧」是以實相為依歸，而羅什的實相禪法又為僧肇以〈物不遷論〉來落實，在此前提下，「法華三昧」的般若實相便可依〈物不遷論〉來開展，可惜在這方面並無文獻可為證明。僧肇雖未替《法華經》作注或序，但仔細推敲《肇論》各論的內容，不難發現其中在論釋各種實相義時，透露出得自法華的思惟脈絡。幸好後世留下不少法華的造像，以下便從圖像的角度來說明後世的法華造像是否應用〈物不遷論〉的觀點來落實《法華》中「實相」的內涵。

• 西秦炳靈寺 169 窟的「二佛並坐」

與「千佛」造像

法華造像最典型的特徵便是釋迦、多寶二佛並坐像，目前所知我國最早的二佛並坐像是在甘肅炳靈寺 169 窟的西秦壁畫中。西秦時期，由於羅什在長安的大力發揚，長安儼然蔚為當時佛教義學發展之重鎮，炳靈寺東通長安西接河西，自古即是僧人們來往長安與河西必經之地，也是禪僧聚居修禪之所，炳靈寺與長安之間藉著高僧往來的互動，其思想、義學、禪法自然亦有所交流，故以炳靈寺西秦時期的法華造像，可以用來說明當時炳靈寺與關河之間在對於《法華》的思想、義學及禪法上是否有互通的關係。

炳靈寺 169 窟的二佛並坐像共有三鋪，二鋪在北壁，一鋪在東壁。

東壁 24 號壁畫位洞口上方，攀登不易，除了自然的風化之外，被後人破壞較少，故保留當初原始的樣貌。整個壁面的構圖井然有序，在滿壁的千佛圖像中繪有三幅比例較大的圖像，中為一佛二菩薩，其右偏下為一佛二弟子，左下即為二佛並坐圖（圖一）。在二佛間有墨書榜題：「多寶佛與釋迦牟尼佛□□」，右側有一方墨書題記右側有一方墨書題記：「比丘慧眇。道弘 / □□。

曇(願)。曇要。□化。道融。慧(勇) / 僧(林)。道元。道□。(道)(明)。道(新)。□□□□ / (等)。共造此千佛(像)。願生長□□佛 / / □□妙化眾生。(彌) / (勒)(初)下.....供事千佛，成眾正 / 覺。」題記中明確說出此壁畫所繪為「千佛圖」，其中三幅較大的圖畫，包括二佛並坐像，應該也是在其所表現的千佛系統中。而其題記中的比丘「道融」在北壁建弘年題記之銘文下亦曾出現，二者應為同一人，即羅什門下四哲之一的道融，呼應了前面所說炳靈寺與關河有互通的關係，故此壁所表現的壁畫內容與關河之間應當有所關連。

另外二舖二佛並坐像在北壁，北壁下方靠東面壁上有許多組壁畫，沒有統一的佈局，構圖亦不規整，有多處重疊的跡象，表示不是一次完成的。其中較外側一組構圖較大的壁畫（12 號壁畫），為一結跏趺坐之說法佛，其左側殘餘一塔形龕之上部，其下皆已毀（13 號壁畫）。龕內隱約可見二華蓋頂，中間有一榜題：「多寶佛從地..... / 說法□□□.....」（圖二），可見龕內原為二佛並坐像，與旁邊之說法佛可能是同一組壁畫。其四周除了供養菩薩、天人之外，還有排列不甚規則的小坐佛與立佛，二佛並坐龕與說法佛之間還繪有一小尊交腳菩薩。

在說法佛右側尚有數組構圖較小的壁畫（11 號壁畫），最下面一組為二佛並坐像，二佛皆善跏坐，中間有墨書榜題：「釋迦牟尼佛 / 多寶佛□□」。（圖三）

上述東壁 24 號壁畫與北壁 12、13 號壁畫有幾點共通之處，一是二佛並坐圖之二佛間均有榜題可作為圖像確認的依據；二是釋迦、多寶與說法佛同時出現；三是其四周都有代表千佛的小坐佛。

千佛代表過去、現在、未來三世諸佛，有三世的意涵。炳靈寺造像中將過去之多寶與現在之釋迦納入三世的系統，顯然是要將三世中的過去與現在明確定義在多寶與釋迦。題記中又言「彌勒初下」，彌勒下生即為未來佛，以過去之多寶、現在之釋迦與未來之彌勒便合為三世佛。東壁壁畫上方一幅較大的三尊像主尊為一手執僧伽梨一手上舉之坐佛，與 12 號壁畫之說法佛相同，應當就是指未來下生說法的彌勒佛。

此三世佛乃至千佛能同時示現，與多寶、釋迦共坐的意義是相通的。從前二節的討論可知二佛並坐圖像有代表法身常住的意涵，過去滅度之多寶雖亡而不無，實則不滅；現在說法之釋迦雖存而不有，亦即不生，此不生不滅皆由於其法性（法身）不遷使然，因此釋迦多寶並坐表示法身之不遷。藉由法身超越時間、空間對待之「不遷」，擴及於三世，便開展出過去、現在、未來三世無礙的「三世佛觀」，過去、現在既不遷，則未來亦不遷。因此二佛並坐像與千佛像同時出現，有「三世不遷」的意涵。

以象徵《法華》的「二佛並坐」與代表三世的「千佛」來詮釋「三世不遷」，實出於關河義學對「三世等際」及法華「實相」的闡發。羅什在《大乘大義章·次問後識追憶前識并答》中，引《大品般若經·大如品》的內容來回答慧遠的質疑，說明過去、現在、未來三世等際：

是故如品中，佛說現在如即是過去如，過去如即是未來如，未來如即是過去現在如，過去現在如即是未來如，如是等際三世相。際三世相故，云何言後心為實有，以過去心為實無耶？

「如」為諸法不變之本性，以其不變，故過去、現在、未來三世等同，不可言過後心為有，過去心為無。

僧叡在〈法華經後序〉中則對羅什之「三世等際」作更進一步的推衍：

夫邁玄古以期今，則萬世同一日；即百化以悟玄，則千塗無異轍。夫如是者，則生生未足以期存，永寂亦未可言其滅矣。

「邁玄古以期今，則萬世同一日」即言過去、現在乃至「萬世」皆等同一日，與後句「即百化以悟玄，則千塗無異轍」皆是指「法身」之「無礙」能「邁玄古」、「即百化」，在《法華經》中便是指過去滅度而於今現的「多寶」與化現十方分身的「釋迦」。由於過去、現在、未來三世等同，不可在現在或過去中言有無，因此現在之釋迦不可說「有」（生生未足以期

存），過去之多寶亦不可說「無」（永寂亦未可言其滅）。

「三世等際」在僧肇以〈物不遷論〉推衍出「事各性住於一世，有何物而可去來」之「不遷」本質後，便得以過去、現在、未來三世皆不遷的立論來開展出三世千佛常住不遷的「千佛觀」。〈物不遷論〉云：

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。

「常存」、「彌固」都是形容佛的功德道法能經歷百劫萬世而不變遷。〈涅槃無名論〉中進一步闡發佛雖滅度而法身不遷：

意謂至人寂泊無兆，隱顯同源，存不為有，亡不為無。何則？佛言：吾無生不生，雖生不生；無形不形，雖形不形，以知存不為有。經云：菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛；又云：入於涅槃而不般涅槃，以知亡不為無。亡不為無，雖無而有；存不為有，雖有而無。雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。

在此僧肇從對「生」、「形」及「不生」、「不形」的雙重否定，論證存在非為實有；又從菩薩於三昧中能見過去滅度諸佛，諸佛雖入涅槃而實不涅槃，說明過亡並非實無。亡非實無，故「雖無而有」（非無）；存非實有，則「雖有而無」（非有）。以「非有」、「非無」來解釋涅槃實相之「存不為有」、「亡不為無」，這與第一節所述以釋迦與多寶之「不來不去」「不生不滅」詮釋《法華》之實相義是相同的。釋迦實則無生，「存不為有」，即是「非有」；多寶實則不滅，「亡不為無」，故為「非無」。如來不以形像之存亡而論有無，故滅度之多寶「入於涅槃而不般涅槃」，能與釋迦共坐，乃至「菩薩入無盡三昧」能夠「盡見過去滅度諸佛」，所以無量劫之千佛亦能同時示現，謂之「千佛觀」。

千佛思想在河西地區本已存在，「三世佛觀」的禪法亦早就形成，關河僧團透過「般若」將其三世義學與《法華》中的實相義結合，把三世「等際」、「無礙」之境界發揮得更透徹，並使千

佛由信仰面提昇至禪觀面，而表現於炳靈寺 169 窟的造像中。由「二佛並坐觀」結合「三世佛觀」繼而帶出「千佛觀」，是炳靈寺 169 窟千佛造像的重大意義。

炳靈寺造像所表現的「三世不遷」是重在「三世」意涵，故在「千佛」的三世思想背景下加入「二佛並坐」來表現三世不遷，而同樣以二佛並坐搭配千佛，敦煌莫高窟 259 窟則是在法華的思想下開展三世不遷，故以二佛並坐像為主尊，偏重有所不同，這點留待下節中討論。

• 北魏莫高窟 259 窟的「法華三昧」禪法

炳靈寺 169 窟在千佛思想下加入二佛並坐來表現三世不遷，即涉及了法華思想的成分在內，在敦煌則出現了北傳早期最有代表性的法華窟洞——莫高窟 259 窟，是屬於北魏早期的窟洞，也是目前所知最早以釋迦、多寶並坐像為主尊的窟洞。

此窟的前部已塌損，平面呈長方形，前部為人字披頂，後部為平棋頂，正壁（西壁）突出一方形半塔柱，後面沒有甬道，不同於可繞行的中心柱窟，除前壁毀損嚴重之外，其餘三壁均開龕造像，保留尚稱完整。茲先略述窟內造像：

其正壁半塔柱正面，開有一圓券形大龕，龕內塑主尊二佛並坐像，龕外兩側及半塔柱側面各有一脅侍菩薩，龕外壁面繪滿千佛圖，往兩側壁延伸（圖四）。北壁有二層造像，下層並列開三龕，龕內由西向東分別為結跏坐說法佛、倚坐說法佛及禪定佛，坐佛兩側均有一脅侍菩薩。上層並列四龕，西側一、二龕皆為交腳菩薩，第三龕為思惟菩薩，第四龕內像已不存，應也是一尊菩薩像。前部人字披下則還有一鋪說法圖（圖五）。南壁僅存上層內側三龕及下層內側一龕，依其造像配置之對稱來看，南壁的造像應該是和北壁一樣。

從 259 窟造像的整體設計來看，窟內正壁主尊為代表《法華》的二佛並坐像，故此窟與修行法華三昧有關是毋庸置疑。在作為禪窟的考量下，主尊四周與側壁的造像便涉及其中禪法的開展，因此在 259 窟中，主尊與其四周的千佛及與側壁的佛、菩薩如何開展本窟的法華禪法，是本節所要論述的重點。以下先討論主尊及四周的千佛。

河西最早的千佛圖像是在炳靈寺 169 窟，並且與二佛並坐像同時出現，已如上節所述。敦煌與炳靈寺一是河西往西入中亞之門戶，一為河西向東進長安之咽喉，自古來往於中國與西域的僧人自然帶動兩地佛教的交流。炳靈寺與長安關河之間的佛教發展關係密切，關河的思想、義學、禪法經由炳靈寺進入河西，甚而影響西陲的敦煌也是不無可能，當時河西宗匠道朗的作品中便透露出來自關河僧叡、僧肇等人的思想，說明在北傳佛教發展的路線上，敦煌、炳靈寺與長安是息息相關的。

而釋迦、多寶二佛並坐是法華的象徵，法華信仰在河西地區的流傳從敦煌出土的大量《法華經》寫本可為證明，在羅什重譯《法華經》後，隨著關河義學對《法華》的重視及闡發，有關《法華》的修行與禪法也擴及於河西地區，其影響是由關河經由炳靈寺往西至敦煌，這樣的發展脈絡反映在莫高窟 259 窟與炳靈寺 169 窟造像的關係上。炳靈寺 169 窟將釋迦、多寶納於三世千佛的

系統，敦煌 259 窟則是以《法華》為主的修行窟，以觀「釋迦、多寶」為禪法修行的核心，因此正壁以釋迦、多寶二佛並坐像為主尊，並由觀「釋迦、多寶」帶出「千佛觀」，這是源自關河及炳靈寺的影響。

接著討論兩側壁。

259 窟兩側壁造像為交腳菩薩、思惟菩薩與坐佛，排列方式為下層三尊坐佛上層四尊菩薩，這樣的圖像安排並不見於炳靈寺。雖然炳靈寺 169 窟北壁說法佛與二佛並坐圖之間繪有一小尊的交腳菩薩，但仍不足以解釋 259 窟側壁上層的交腳菩薩與下層的坐佛，莫高窟早於 259 窟的北涼 275 窟，倒是提供了一些思考上的線索。

275 窟兩側壁上層各並列開三龕，靠西壁之二龕內均為交腳菩薩，東側為思惟菩薩，與 259 窟側壁上層的構圖大致雷同（圖六、七）。其正壁（西壁）主尊為交腳菩薩，其頭冠上有一坐佛，一般均判讀為彌勒。北涼的交腳菩薩多代表彌勒菩薩，275 窟側壁的菩薩與主尊菩薩之造形雖類似，但在同一窟內，主尊交腳菩薩若定位為彌勒，側壁同時有二尊交腳菩薩與一尊思惟菩薩並列，其側壁的菩薩似乎不宜一概用彌勒來解讀。筆者嘗試用另一個層面來思考：275 窟側壁中層繪有整排的故事畫，下層為供養人及裝飾圖案，南壁之故事畫為佛傳故事，北壁為本生故事，佛傳故事是指釋迦菩薩成佛前的因地，本生故事是過去世為菩薩時的因地，上層之菩薩則為在兜率天宮等待下生說法的一生補處菩薩，因此整個側壁的構圖安排可說是在表現菩薩因地的思想，而以一生補處菩薩之代表為次當作佛之彌勒，故主尊為交腳之彌勒菩薩，這是反映了北涼的菩薩思想。

從造像構圖的雷同及年代的銜接上來看，259 窟側壁上層之菩薩應是承襲了北涼的菩薩思想，代表菩薩因地，不同的是，275 窟以菩薩思想為主，所以不論主尊或側壁造像的著重點都是在菩薩，而 259 窟是《法華》的修行窟，其側壁菩薩下層為坐佛，應從《法華》的角度來解讀，為代表成佛之果地。這種因地與果地的關係出於《法華經·從地踊出品》，經中說釋迦開演《法華經》時，有無量千萬億菩薩從地踊出，住於虛空，釋迦說此因緣：

我今於此大眾宣告汝等，阿逸多，是諸大菩薩摩訶薩無量無數阿僧祇從地踊出，汝等昔所未見者，我於是娑婆世界得阿耨多羅三藐三菩提已，教化示導是諸菩薩，調伏其心令發道意，此諸菩薩皆於是娑婆世界之下此界虛空中住，於諸經典讀誦通利、思惟分別正憶念。

世尊告訴會中大眾，此諸菩薩皆是釋迦無量劫來於娑婆世界教化之眾生，以其發心為佛道故，精進修行，所以能得神通自在，入出三昧，並樂於修習諸法，巧為眾生之問答。然而「世尊得佛未久，乃能作此大功德事」？世尊為除眾疑，在〈如來壽量品〉中便接著宣說釋迦成佛以來壽命無量，常住不滅，非算數所能計，這便是僧叡在〈法華經後序〉中所點出的「壽量定其非數」，而佛壽無量的重點在於其因地行菩薩道時所成之壽命無量。

僧肇在〈物不遷論〉中亦論及如來「果地」與「因地」的關係：

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始實，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。故經云：三災彌綸，而行業湛然。信其言也，何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅、不來，則不遷之致明矣。

「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」指佛果位之不遷，「成山假就於始實，修途託至於初步」則舉例說明如來之果所以能百劫萬世而常存，皆由於其「始實」、「初步」之功業不可朽，「始實」、「初步」為其「因」，也就是成佛前的菩薩因地，此「因地」雖在成佛之前，但不因成佛而消失，所以說「不遷」。進一步就因果而論，「果」是由於「因」，但「果」不包含「因」，所以「因」不會由於果成而滅或來，這便是「不遷」。

另外，在「九轍」中所釋「舉因徵果轍」即為〈踊出品〉、〈壽量品〉，以菩薩因地之「無量劫數」來徵顯如來果地之「常住不滅」。因此，259 窟側壁之解讀應從「因果不遷」來說明上層菩薩與下層坐佛的關係，其上層的菩薩是等待下生成佛之一生補處菩薩，故以交腳或思惟菩薩來表現，代表成佛前的因地；以「因地不遷」故成佛之「果位不遷」，所以下層之坐佛代表果地，其意在表達菩薩因地與佛果位的「因果不遷」，也呼應其四周千佛乃至至尊釋迦、多寶的果位不遷。坐佛或作說法印，或倚坐，或禪定，皆在表現佛不同形態的化現。

炳靈寺 169 窟由如來「法身不遷」開展出「三世千佛不遷」，在莫高窟 259 窟則進一步由千佛之「果位不遷」帶出菩薩之「因地不遷」，來說明「因果不遷」，這是在其菩薩思想的背景下對「法華三昧」的體現。

綜觀 259 窟的「法華三昧」禪法，由觀主尊 釋迦、多寶之「法身不遷」，繼而觀四周之千佛，再觀側壁菩薩與佛果之「因果不遷」，最後歸結於主尊，契入《法華》實相。雖然有部分想法取自炳靈寺，但也有其承自北涼菩薩思想的獨特發展，而終不離在關河義學下所開展的「法華三昧」，亦掌握了羅什想要以「實相」來建立「法華三昧」的精神。

• 結語

北傳大乘禪法在羅什傳入以「實相」為宗的龍樹之學後，便開啓了「般若」一系的大乘禪法，但由於其「實相般若」之不易契入，相對的也使其所傳的「實相禪法」一直未被闡發。

本文透過由早期「法華三昧」的探討，說明《法華經》開權顯實的教法為「實相禪法」提供了實踐的方便法門，因此羅什在重譯《法華》之後，便試圖以「般若實相」來建立「法華三昧」，以落實其「實相禪法」。而後在其弟子僧肇手上才以〈物不遷論〉中「事各性住於一世」的「不遷」法性，找到禪法與義理結合的切入點，使羅什的「實相禪法」得以真正具體實踐。後世的法華造像亦應用了〈物不遷論〉的觀點來開展，反映出造像在禪觀上所表達的意涵，為禪法的實踐提供了最佳的佐證。如炳靈寺 169 窟結合關河三世義學與法華實相開展出千佛觀，並出現目前所知河西最早的千佛造像，敦煌莫高窟 259 窟則在炳靈寺 169 窟的千佛基礎下，融入其傳承自北涼的菩薩思想，賦予「法華三昧」更完整的面貌。

從「法身不遷」、「三世不遷」到「因果不遷」，北傳早期的「法華三昧」禪法其實是相當完整而具體的。

◎ 本文 2001 年 7 月口頭發表於蘭州大學承辦之「2001 年敦煌佛教藝術與文化國際學術研討會」。



圖一：炳靈寺 169 窟東壁左下之二佛並坐圖，其二佛間有榜題，右側有銘文

圖三： 11 號壁畫下方的二佛並坐圖

圖二： 炳靈寺 169 窟 13 號壁畫線描圖，殘留塔形龕之上部，龕內原為二佛並坐像

圖四： 259 窟正壁二佛並坐像龕，其龕外壁面為千佛圖

圖五： 敦煌 259 窟北壁，上層爲菩薩，下層爲坐佛

圖六： 敦煌 257 窟北壁，上層爲交腳菩薩，下層爲本生故事

圖七： 敦煌 275 窟南壁，上層爲交腳菩薩，下層爲佛傳故事
The “Lotus Sam a dhi” Ch’an Method in Early Northern Buddhism and Image-making

Wen-ying Lai

Center for Buddhist Studies & Research

Yuan Kuang Buddhist Institute

Summary

The “Lotus Sam a dhi” is a meditation method based on *The Lotus Sutra* 《法華經》. Since it is called “Sam a dhi,” it naturally has something to do with meditation. But it has been generally regarded as a method of repentance, and its original Ch'an implication has been neglected. This paper attempts to trace the development of the Kuan Ho doctrine through a study of the works of Kum a raj i va and his disciples. The Kuan Ho doctrine elucidates the essential meaning of the Ultimate Reality of Praj b a according to *The Lotus Sutra*, and thereby develops a practical method of meditation which is an important element in the meditation system of Northern Buddhism. The ideas stated in Seng Chao's

(僧肇) treatise *The Immutability of Things* (〈物不遷論〉 *wuh-buh-chian-luenn*) provide a sound basis for the doctrine to evolve into a complete and practical theory. They also form the ideological cornerstones for image-making at the various caves in Hohsi (河西).

《大正藏》冊 45，頁 151 下。

《大正藏》冊 45，頁 158 下。

參考賴鵬舉〈關河的三世學與河西的千佛思想〉，《東方宗教研究新四期》(台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994)。

敦煌文物研究所，《中國石窟·莫高窟一》圖版 20(北京：文物出版社，東京：平凡社，1989)。

同上，圖版 23。

同註 29。

此窟為後代在窟內築牆隔為前後二部分，東側之思惟菩薩被隔在前部。參考敦煌文物研究所整理《敦煌莫高窟內容總錄》(北京：文物出版社，1982)。

同註 30，圖版 12、15。

關於交腳菩薩的認定，一向眾說紛云。張學榮與何靜珍在〈論莫高窟和麥積山等處早期洞窟中的交腳菩薩〉一文中即指出：「現存許多的交腳菩薩中，有一部分是彌勒菩薩，但很大一部分應是成佛前的釋迦和其他菩薩。」《1987 敦煌石窟研究國際討論會文集·石窟考古編》頁 273-287 (遼寧：美術出版社，1990)。

有關北涼的菩薩思想，將另撰文探討。

《大正藏》冊 9，頁 262 上 ~ 中。

《大正藏》冊 45，頁 151 下。

見註 11。