

南 華 大 學
美 學 與 藝 術 管 理 研 究 所
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

A study on “Diamond Sutra Paintings” from Tang Dynasty and the development of Zen PureLand Syncretism in Dun-huang area.

研究生：許絹惠撰
指導教授：鄭阿財先生
白適銘先生

中華民國 九十五年十二月

南 華 大 學

美學與藝術管理研究所

碩 士 學 位 論 文

唐代敦煌「金剛經變」之研究

—兼論「禪淨雙修」的發展

研究生：許 維 惠

經考試合格特此證明

口試委員：潘 光 文
龔 詩 文
鄭 阿 財
白 適 銘

指導教授：鄭 阿 財
白 適 銘

系主任(所長)：羅 雪 峇

口試日期：中華民國 九十五年 十二月 三十日

致謝詞

著手寫致謝詞的一刻，即宣告著研究生的日子結束了。當下，曾經在完成論文的路程上，所有留下善意幫忙與付出的人，如幻燈片般在腦海中一張張地跳換著。五年來，從對學術研究的無知、模糊、懷疑到明確認識，竊喻為宛如須菩提對佛陀的提問，正當佛陀為解其惑時，天人、菩薩偕群來聽法。何其幸運，於我追求學術研究的過程，彷彿在經變中前來聆聽的天人、菩薩，一一出手相助，論文因而更臻完善。

首先，感謝口試委員潘亮文教授、龔詩文教授，百忙中抽空詳細閱讀拙作，還給予許多寶貴的意見，更有鼓勵的話語，令學生具備信心邁向未來研究之路。更要感謝兩位指導老師鄭阿財教授、白適銘教授，鄭老師及其夫人朱鳳玉教授的帶領，不僅在學問上，還延伸到生活上，令人為其厚實的學問與具智慧的高尚品德深深感動。而白老師亦師亦友的嚴謹教導，讓我對學術研究產生強烈的興趣，更因此埋下穩固的根基。除此之外，敦煌研究院的賀世哲老師、趙聲良老師、張先堂老師、華亮老師，在我勘查敦煌石窟的過程中，給予實質的建議與幫助，使得以順利完成考察。另外，鼓勵我堅持此研究議題的吳金桃教授，謝謝她的鼓勵，論文才有了開始的可能。特別感謝覺風佛教藝術基金會所提供的論文獎助，在我失去信心的那一刻，如及時雨般的給予肯定。

還要感謝身邊的菩薩們，忍受又體諒我不回家的爸爸、媽媽、端庭、晉華，24小時提供我住所的外婆、外公、二姨、小姨、小舅、小舅媽，給予無所保留地支持與協助的復基，時時給我鼓勵與解惑的學姐璧苑、汪娟、麗玲，在論文之路上互相扶持的同學綉芬、珮芸、笛子、慧美、佩琦，及細心照顧我身心的同事秋月、佩蓉、繡珍、司音、素貞，為我掛心並給予支持的保在、阿滿、鳳蘭、建翰、素梅，遠在敦煌的唐偉、小路、蔡霞、紅梅，與忍受我上課不專心的學生們。

論文的完成如同畫工繪製完成一鋪經變，完好的圖像正向信眾昭示其義理。接著，在畫工腦海中，正悄悄地為下一鋪經變起稿……。

許絹惠謹誌

2007年1月·麻豆

中文摘要

本研究以敦煌現存的十七鋪金剛經變為材料，依其經變內容做圖像的分析與歸納，以得其圖像之語彙及其組合系統，並以石窟中各經變組合探討經變間之關係，輔以相關文獻進行探究中晚唐時期敦煌地區的《金剛經》信仰。

本文除了序論、結論外，分為四章進行討論。在第二章中，由《金剛經》的相關註疏，得知該經在唐代以天親的釋論為主要經論。而天親對該經的淨土觀，係以第一義、有形相兩類淨土觀為說明；於佛教趨向世俗化的唐代，取有形相淨土作為表達經文「莊嚴佛土」之意，亦作為傳播該經信仰之工具。第三章中，筆者由十七鋪金剛經變整理得二十組畫面內容，分析出足以作為辨識金剛經變的四個代表性畫面，並歸納出金剛經變結構形式的兩大系統。於第四章，由講經文、靈驗記及相關文獻，窺見《金剛經》信仰有淨土信仰的融合，此即反映出《金剛經》所具之淨土觀。

最後於第五章，由中晚唐時期《金剛經》成為代表禪宗經典的身份，以探究金剛經變在石窟中可能扮演著禪法的角色。再從相關文獻及石窟內各經變的組合關係中，得見扮演著禪法角色的金剛經變與淨土經變出現融合的現象。而「禪淨融合」中的淨土是指阿彌陀淨土、藥師淨土與彌勒淨土等佛國淨土；而禪則係指禪法之意。本研究認為敦煌石窟現存十七鋪金剛經變，從其畫面的表現，確實可見淨土信仰的影響。而在存有金剛經變的石窟中，從該經變與其他經變的組合關係，亦反映出具有禪淨融合的表現。

關鍵字：金剛經變、金剛經、禪淨融合、敦煌、靈驗記、講經文、唐代、變文

English Abstract

The study is based on the existing seventeen Diamond Sura Paintings from Dun-huang. The analysis and the summary to the Paintings are drawn from the content of the Sura. The vocabulary and its composed scheme which are derived from the Paintings in Grottoes are used in discussion about the relationships among the Sura Paintings. This provides the correlated records which help in exploring the belief of Diamond Sura in Dun-huang area in its mid-late Tang Dynasty.

This article divides into four chapters in addition to its introductory and conclusion. In the second chapter, the Diamond Sura's explanatory notes indicate the scripture used in the Tang Dynasty is primarily based on the definition or theory given by Vasubandhu. The theory of Pure-Land in the Sura by Vasubandhu is the first true with tangible form of explanation to the Pure-Land aspect. Because Buddhism in Tang Dynasty has the trend of becoming the common custom to its society, the tangible form of Pure-Land explanation conveys the idea of the dignified Buddha land and it is used as the material to spread the belief. In the third chapter, the writer arranges twenty sets of descriptive images from the seventeen Diamond Sura Paintings. From the images, four symbolic images are analyzed and are used to distinguish the Paintings and two primary systematic schemes are also concluded for the Paintings' compositions.

In the fourth chapter, manuscript explanation, efficacious records, and correlated records are glimpse of testifying the Pure-Land aspect blending with the belief and this reflects how Diamond Sura possesses the idea of Pure-Land aspect. In the final fifth chapter, Diamond Sura becomes the symbolic Zen scriptures during the mid-late Tang Dynasty to explore the role of Zen where it stands in the Paintings from the Grottoes. The Diamond Sura Paintings, which impersonate the role of Zen, are merged with the Paintings of Pure-Land aspect. This association of Paintings is observed from the correlated records and the relations found from the Paintings of the Grottoes. The Zen Pure-Land syncretism is meant for the aspect of Amidabha's Pure-Land, Eastern Medicine-Buddha Pure-Land, Maitreya Paradise, and other Pure-Land of the Buddhism countries.

The Zen is the idea of meditation. This study of seventeen Diamond Sura paintings from the Dun-huang Grottoes believes the exhibits of the images which have shown the influences from the Pure-Land aspect. From the existing Diamond Sura Paintings of the Grottoes, the association of the Paintings reflects the manifestation of the Zen Pure-Land Syncretism.

Key words: Diamond Sura Paintings, Diamond Sura, Zen PureLand Syncretism, Dun- huang, Tang Dynasty

目錄

中文摘要.....	I
ENGLISH ABSTRACT	II
圖表目錄.....	V
第一章 緒論	1
第一節 研究背景與動機.....	2
第二節 研究範圍與材料.....	5
第三節 研究問題、方法與目的.....	6
第四節 文獻回顧與檢討.....	14
第二章《金剛經》的成立與流佈.....	18
第一節 《金剛經》的成立與漢譯.....	19
一、《金剛經》的成立.....	19
二、《金剛經》的譯本.....	21
第二節 唐代《金剛經》的流佈與發展.....	24
一、唐代《金剛經》的各家註解.....	24
二、唐代《金剛經》信仰的發展.....	27
第三章 敦煌《金剛經》圖像、窟制與信仰的關係.....	32
第一節 金剛經變的內容分析與經文詮釋.....	33
一、畫面內容主題.....	34
二、從經變中看經文的詮釋.....	62
第二節 莫高窟之金剛經變畫面結構分析.....	65
一、盛唐之金剛經變.....	66
二、中唐之金剛經變.....	69
三、晚唐之金剛經變.....	80
四、莫高窟金剛經變的結構分析.....	95
第三節 敦煌金剛經變所反映的《金剛經》信仰.....	104
一、敦煌石窟所呈現的《金剛經》信仰.....	104
二、敦煌金剛經變與窟內其他經變的相互關係.....	107
三、由敦煌石窟的經變組合論《金剛經》信仰.....	113

第四章 從敦煌講經文、靈驗記等論唐代《金剛經》與禪、淨信仰之關係	117
第一節 從敦煌講經文論《金剛經》信仰及其淨土觀	118
一、從敦煌講經文論《金剛經》信仰	119
二、敦煌本《金剛般若波羅密經講經文》中所呈現的淨土觀	122
第二節 從唐代金剛經靈驗記看《金剛經》信仰及淨土觀	124
一、從靈驗記論《金剛經》信仰	124
二、《金剛經》靈驗記中所呈現的淨土觀	128
第三節 《金剛經》相關文獻與禪、淨之關係	131
一、《金剛經》的義理分析	131
二、唐代《金剛經》與禪、淨兩宗之關係	137
第五章 從禪法、淨土到禪淨融合及其實踐	143
第一節 有關唐代文獻所見禪淨融合之考察	145
一、佛教文獻中的禪淨互動	146
二、敦煌遺書中的禪淨融合	150
第二節 敦煌石窟中的禪淨表現	156
一、敦煌石窟中的禪法	156
二、敦煌石窟中的淨土信仰	162
第三節 「禪淨融合」的展現及實踐	170
一、禪淨融合的發展歷史及其內涵	171
二、敦煌石窟中禪淨融合的展現	173
第六章 結論	178
參考書目	185
圖版	193
附錄	203
一、現存金剛經變窟中經變組合一覽表	204
二、金剛經題記彙編	205
三、敦煌莫高窟金剛經變供養人題記暨碑銘題記	209
四、敦煌莫高窟金剛經變各窟榜題	212

圖表目錄

【圖目錄】

- 圖 1：晚唐 85 窟南壁金剛經變·舍衛城、乞食
- 圖 2：中唐 112 窟南壁金剛經變·舍衛城、乞食、回園
- 圖 3：中唐 154 窟·舍衛城、回園
- 圖 4：盛唐 31 窟南壁金剛經變右側·舍衛城、乞食
- 圖 5：晚唐 150 窟南壁金剛經變·舍衛城、乞食、回園
- 圖 6：盛唐 31 窟南壁金剛經變·洗足
- 圖 7：中唐 112 窟南壁金剛經變·洗足
- 圖 8：中唐 359 窟南壁金剛經變·洗足
- 圖 9：中唐 112 窟南壁金剛經變·收衣敷坐
- 圖 10：晚唐 359 窟南壁金剛經變·收衣敷坐
- 圖 11：中唐 361 窟南壁金剛經變·財布施
- 圖 12：晚唐 144 窟南壁金剛經變·財布施
- 圖 13：晚唐 85 窟南壁金剛經變·法布施
- 圖 15：盛唐 31 窟南壁金剛經變·法布施
- 圖 14：晚唐 150 窟南壁金剛經變·法布施
- 圖 16：中唐 112 窟南壁金剛經變·法布施
- 圖 17：盛唐 31 窟南壁金剛經變·歌利王割截忍辱仙人
- 圖 18：中唐 359 窟南壁金剛經變·歌利王割截忍辱仙人
- 圖 19：晚唐 138 窟南壁金剛經變·歌利王割截忍辱仙人
- 圖 20：盛唐 31 窟南壁金剛經變·爲人輕賤
- 圖 21：中唐 112 窟南壁金剛經變·爲人輕賤
- 圖 22：中唐 154 窟東壁金剛經變·爲人輕賤
- 圖 23：晚唐 156 窟南壁金剛經變·爲人輕賤
- 圖 24：中唐 112 窟南壁金剛經變·繞塔供養
- 圖 25：中唐 154 窟東壁金剛經變·繞塔供養
- 圖 26：晚唐 85 窟南壁壁金剛經變·繞塔供養

- 圖 27：晚唐 138 窟南壁金剛經變・繞塔供養
- 圖 28：盛唐 31 窟南壁金剛經變・僧人對坐
- 圖 29：中唐 359 窟南壁金剛經變・僧人對坐
- 圖 30：晚唐 156 窟南壁金剛經變・僧人對坐
- 圖 31：盛唐 31 窟南壁金剛經變・筏喻
- 圖 32：中唐 359 窟南壁金剛經變・筏喻
- 圖 33：晚唐 156 窟南壁金剛經變・筏喻
- 圖 34：晚唐 85 窟南壁金剛經變・筏喻
- 圖 35：中唐 144 窟南壁金剛經變・來去坐臥
- 圖 36：中唐 150 窟南壁金剛經變・來去坐臥之臥佛
- 圖 37：中唐 144 窟南壁金剛經變・坐僧與臥躺者
- 圖 38：中唐 154 窟東壁金剛經變・臥躺者
- 圖 39：晚唐 18 窟南壁金剛經變・如人有目
- 圖 40：晚唐 156 窟壁金剛經變・如人有目
- 圖 41：盛唐 31 窟南壁金剛經變・一佛二佛
- 圖 42：中唐 359 窟南壁金剛經變・幻師喻
- 圖 43：晚唐 18 窟北壁金剛經變・幻師喻
- 圖 44：晚唐 85 窟東壁楞伽經變・幻師喻
- 圖 45：盛唐 31 窟南壁金剛經變・佛說法
- 圖 46：中唐 112 窟壁金剛經變・佛說法
- 圖 47：中唐 154 窟東壁金剛經變・佛說法
- 圖 48：中唐 144 窟南壁金剛經變局部
- 圖 49：晚唐 156 窟南壁金剛經變・供養佛
- 圖 50：盛唐 31 窟南壁金剛經變・有水的水池
- 圖 51：盛唐 31 窟南壁金剛經變位置圖
- 圖 52：中唐 112 窟南壁金剛經變位置圖
- 圖 53：中唐 135 窟西壁金剛經變示意圖
- 圖 54：中唐 144 窟南壁金剛經變位置圖
- 圖 55：中唐 154 窟東壁門北金剛經變位置圖

- 圖 56：中唐 236 窟北壁金剛經變示意圖
- 圖 57：中唐 240 窟北壁金剛經變示意圖
- 圖 58：中唐 359 窟南壁金剛經變位置圖
- 圖 59：中唐 361 窟金剛經變示意圖
- 圖 60：晚唐 18 窟北壁金剛經變示意圖
- 圖 61：晚唐 85 窟南壁金剛經變示意圖
- 圖 62：晚唐 138 窟南壁金剛經變
- 圖 63：晚唐 145 窟南壁金剛經變示意圖
- 圖 64：晚唐 147 窟北壁金剛經變示意圖
- 圖 65：晚唐 150 窟南壁金剛經變示意圖
- 圖 66：晚唐 156 窟南壁金剛經變位置圖
- 圖 67：晚唐 198 窟北壁金剛經變示意圖
- 圖 68：中唐 359 窟南壁金剛經變局部
- 圖 69：中唐 361 窟南壁金剛經變局部
- 圖 70：中唐 144 窟南壁金剛經變局部
- 圖 71：敦煌石窟的地理方位圖
- 圖 72：北涼 268 窟
- 圖 73：西魏 285 窟北壁禪室及壁畫
- 圖 74：北魏 259 窟北壁佛坐龕
- 圖 75：晚唐 156 窟南壁金剛經變・僧人對坐及榜題
- 圖 76：隋代 420 窟西壁龕外北側・維摩詰經變
- 圖 77：唐代 軼名 S.P2 金剛般若波羅密經
- 圖 78：五代 佚名 TK18 金剛般若波羅密經
- 圖 79：中唐 144 窟南壁金剛經變
- 圖 80：初唐 220 窟南壁阿彌陀經變
- 圖 81：盛唐 45 窟北壁觀無量壽經變
- 圖 82：九世紀 阿彌陀經斷簡 浙江麗水龍泉寺出土浙博藏
- 圖 83：初唐 329 窟北壁彌勒經變局部
- 圖 84：初唐 338 窟西壁龕頂彌勒上生經變局

- 圖 85：中唐 148 窟南壁上部彌勒經變局部
圖版一：盛唐 31 窟南壁金剛經變全圖
圖版二：中唐 112 窟南壁金剛經變全圖
圖版三：中唐 144 窟南壁金剛經變全圖
圖版四：中唐 154 窟東壁門北金剛經變全圖
圖版五：中唐 359 窟南壁金剛經變全圖
圖版六：晚唐 156 窟南壁金剛經變全圖
圖版七：唐代・佚名 P2133〔金剛般若波羅密講經文〕局部

【表目錄】

- 表一：晚唐以前《金剛經》的相關著述
表二：各期高僧傳誦經人數
表三：各窟金剛經變內容一覽表
表四：敦煌石窟金剛經變畫面內容
表五：金剛經變畫面結構
表六：金剛經變所繪製壁面位置及其正對壁經變

第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

一九〇〇年敦煌藏經洞發現至今已逾百年，世界藏有敦煌文物的主要收藏國家，如英、法、中、俄等國陸續將所藏敦煌文物目錄出版，還將圖錄、微縮膠卷公諸於世。另一方面英國、中國、台灣也各自建立完備的敦煌遺書數據庫、敦煌文獻資料庫、虛擬佛教圖書館等，加上敦煌石窟藝術已有精良的數位化資料呈現與出版，使得研究者接觸文物不再是遙不可及。另一方面，跨國研究組織的成立，¹更爲此學門帶來新展望。二十世紀以來敦煌學的熱潮，不但未曾衰歇，更是蒸蒸日上。²

想當然爾，各界學者在這樣的環境背景下，隨其而來的是研究面向的擴大與精深。近年來，各界學者漸從敦煌文獻的目錄整理，進而以敦煌文獻探究早期禪宗的歷史、宗教、社會文化、俗文學、小說誌怪等議題，抑或是以敦煌石窟藝術來研究中國早期繪畫史、宗教圖像學以及信仰，皆獲致卓越成果。

特別在敦煌石窟藝術方面，壁畫的研究經歷前輩學者對時代分期、圖像詮釋、畫風判定乃至圖像定名等等方面的努力，均有相當豐碩的成果。³在此基礎下，透過對敦煌石窟的研究，可直接地去還原唐代敦煌繪

¹關於敦煌的國際學術會議的召開，2003年在日本成立的「敦煌學國際委員會」對於整個敦煌研究界具統合力。

²目前敦煌學的研究，除了中國在保存、修護、研究各方面積極開展外，還與美國、日本、英國等有合作關係，持續在敦煌石窟進行中。對於研究非常重要的各國敦煌藏品的目錄出版，首先有1990年出版(*Dunhuang Manuscripts in British Collections*) (中國社會科學院歷史研究所等編，成都市：四川人民出版社，1990年)，此後相繼有《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》(上海博物館編，上海：上海古籍出版社，1993年)、*Dunhuang and other Centrale Asian Manuscripts in the Bibliotheque Nationale De France*(法國國家圖書館編，上海：上海古籍出版社)及*Dunhuang Manuscripts Collected in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Russi*(俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、俄羅斯科學出版社東方文學部、上海古籍出版社編，上海：古籍出版社)這些各國藏品目錄的出版，爲學術研究帶來更多的材料，使得研究面向更爲寬廣。

³例如在風格分析與斷代上，段文傑對敦煌各時期壁畫的時代風格有深刻的研究，其成果成爲研究敦煌藝術者，不可或缺的基礎知識。參見段文傑〈張議潮時期的敦煌石窟藝術〉(《敦煌學輯刊》，第3期，1982年，頁1~19。)、〈唐代前期的莫高窟藝術〉(《中國石窟·敦煌莫高窟3》，北京：文物出版社，1987年)、〈唐代後期的莫高窟藝術〉(《中國石窟·敦煌莫高窟4》，北京：文物出版社，1987年)、〈十六國、北朝時期的敦煌石窟藝術〉(《敦煌研究文集》，蘭州：甘肅人民出版社，1982年)等研究成果。

畫史，尤其是解決早期山水畫、人物畫等問題。就壁畫中的經變畫而言，學者研究主要集中在淨土經變、藥師經變、彌勒經變、觀音經變、法華經變、維摩詰經變、報恩經變及陀羅尼經變等，且頗具成果。⁴儘管如此，還是有一些經變尚未受到應有注意，「金剛經變」便是其中的一個例子。

從敦煌最早期石窟的佛本生故事畫、中世紀的淨土系經變到晚期明清的道教圖像，各界學者研究的深度與廣度，都有著卓越的成績。審視這些成績，不免仍有令人不足之嘆，就經變研究領域中的中國大陸及日本兩大系統而言，中國學者擁有最佳的地理條件，且善於圖像解讀、風格斷代，都推動了中國繪畫史向前大步邁進。但在與敦煌息息相關的宗教觀上，由於政治方面對於宗教信仰的箝制，使其在佛教義理方面的認知不足的缺陷下無法大幅的突破，這對本質上以詮釋佛教義理為主的經變，有時會有隔靴搔癢的窘境。而日本學者，對於敦煌佛教藝術、宗教等，過去皆有著輝煌的貢獻，近年來敦煌研究的熱度已大不如前，因此對新題材的開拓尚待發掘，但其在研究方法與研究面向的開展，是為研究佛教藝術後輩強力厚實的基礎。⁵

相對地，台灣的學者，在研究上有著雙重的困難，一為與敦煌遙遠的距離，讓研究對象物顯得遙不可及，讓近距觀察的需求窒礙難行，不過這些問題，隨著近年來科技的進步、政治的開放，已逐漸獲得解決。二來在台灣，佛教藝術研究屬於弱勢的區塊，其中敦煌佛教藝術研究則更是薄弱。台灣敦煌學的研究發展，在前輩學者潘重規教授積極的推動、高瞻遠矚的領導下，以敦煌變文、曲子詞等文學為主的敦煌文獻研究，不論在研究成果或研究隊伍都有著極為耀眼的成績；相較之下，以敦煌石窟塑像、壁畫為主的佛教藝術研究則顯得相當有限。加上早期大學裡

⁴ 敦煌經變的研究成果有坂輪宣敬《敦煌石窟に於ける法華經變相について》、施萍亭《金光明經變研究》、賀世哲《維摩詰經變》、《敦煌莫高窟的「涅槃經變」》、彭金章《莫高窟第14窟十一面觀音經變》、李玉珉《敦煌藥師經變研究》《敦煌初唐的彌勒經變》、王惠民《敦煌淨土圖像研究》、《敦煌石窟楞伽經變研究》、《敦煌佛頂尊勝陀羅尼經變考釋》、楊懿恭《唐代敦煌法華經變研究》、李永寧《報恩經和莫高窟壁畫中的報恩經變相》。

⁵ 如日本學者松本榮一著有《敦煌畫の研究》，該書對敦煌壁畫作全面性的調查記錄並進行初步的研究，以及秋山光和對於敦煌壁畫之研究，使得中國早期繪畫史的問題獲得解決，如著作《唐代敦煌壁畫中的山水表現》。以上都是今日研究敦煌石窟藝術的必讀之作。

並無專門研究佛教藝術相關課程的設立，因此在研究與發展上益顯得窘困，現在這些困境也於七〇年代以後，學人陸續從美國、日本學成歸國，在各大學開設相關課程，引領著年輕一輩的學子開始接觸佛教藝術研究，始開始有了轉折，多年下來已小有成績。除此之外，台灣的宗教自由，使得大乘佛教得以傳續發展，加上佛教界積極發展僧伽教育，進而推廣全民的佛教教育，深入佛教義理成爲台灣學者的利器，在義理與藝術的雙重結構中，對敦煌佛教藝術的探索可望有機會突破舊有格局。

關於敦煌石窟金剛經變的紀錄，首次在謝稚柳《敦煌藝術敘論》中錄有三鋪，⁶1965年平野顯照《唐代文學與佛教》，對金剛經變的紀錄則有十二鋪。到了1996年《敦煌莫高窟內容總錄》中，所載金剛經變則有十七鋪。根據上述敦煌壁畫記錄來看，金剛經變持續辨識出，但以此主題爲研究者，則是1960年日本學者平野顯照從變文的角度論及金剛經變。⁷接著中國學者史葦湘、楊雄兩人提出再次提出金剛經變的相關研究。⁸直至2003年以前，學界對金剛經變的研究尙未深入探索。2003年賀世哲《楞伽經畫卷》便直接對禪宗系經變作一探索，其中包含有金剛經變。然賀氏雖已進行初步研究，但在研究面向仍單就圖像作說明，尙未觸及佛教義理的中心，因此《金剛經般若波羅蜜經》（以下簡稱《金剛經》）仍須投入更多的關注與研究，此亦爲本論文所本之初心。

《金剛經》是金剛經變的詮釋文本，爲般若經典之一，也是中國南宗禪的代表經典。《金剛經》的地位，是中國最受大眾接受的大乘佛教經典之一，不僅僅是禪宗的代表經典，而且在大乘佛教各宗派中也具有相當的地位。以現今大乘佛教觀之，在佛寺的每日早晚課誦本中，皆可發現《金剛經》的存在，是爲各宗派的共修經典。由此便可瞭解《金剛經》進入中土以來，在中國的發展是持續進行著。

⁶ 根據《敦煌藝術敘論》載有C36、C167、C169三窟存有金剛經變。謝稚柳，《敦煌藝術敘論》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁78、211、213。

⁷ 平野顯照，〈敦煌本講經文と佛教經疏との關係〉，《大古學報》（卷40第2期）（1960年），頁21~32。

⁸ 史葦湘，〈論敦煌佛教藝術的世俗性—兼論《金剛經變》在莫高窟的出現與消失〉，《敦煌研究》第5輯（1985年），頁19~27。楊雄，〈金剛經、金剛經變及金剛經變文的比較〉，《敦煌研究》第2輯（1986年），頁154~168。

《金剛經》是談空性智慧的般若部經典，經文內容主要在詮釋抽象的空性，透過經變來說明空性即是金剛經變的功能。如前所述，《金剛經》為不著相的般若經之一，若非透過圖像或語言對經文進行詮釋，對一般人甚至是不識大字的民眾而言，更是無從認識、無法領會此經深奧的義理。又敦煌的金剛經變的出現為中、晚唐，時為淨土信仰與禪宗信仰的興盛期，兩者皆為佛教中國化最成功的宗派。淨土宗在唐代的盛行，可由龍門石窟的造像窺得端倪。⁹禪宗於盛唐時，在長安已分歧為南北兩派，而地處邊境的敦煌是否受到影響，又能否在經變中找尋到蛛絲馬跡呢？以佛教而言，淨土經變、金剛經變皆是經典的傳法媒介，全皆因為信仰所形成。在敦煌莫高窟中的金剛經變，經變與淨土經變同時出現，及《金剛經》靈驗記裡，記述著持誦《金剛經》的功德可獲得消災、延壽，延壽的靈驗事蹟，讓唐玄宗特別注重《金剛經》，並其進行御注。此外，還在聖誕時設立了金剛無量壽道場。端以道場之命名看，便具備了西方淨土的無量壽的觀念。這是否代表著禪淨融合在唐代中國佛教發展已出現，是否具體實踐了呢？本論文從分析經變切入，從佛教義理、經典來考察禪淨融合思想的發展脈絡，再從經變內容及其在石窟中的位置關係、綜合敦煌遺書、佛教載籍……等材料，來論禪、淨兩宗的關係，並從中討論禪淨融合觀念的發展及其展現。

第二節 研究範圍與材料

根據文獻所載，金剛經變的出現始於盛唐，於唐·張彥遠《歷代名畫記》所載：「淨土院，董諤、尹琳、楊坦、楊喬畫，院內，次北廊向東塔，院內西壁吳畫金剛變，工人成色，損，次南廊，吳畫金剛經變及郝后等，并自題。」¹⁰這是今所得見有關金剛經變出現的最早記載，除此之外還有《全蜀藝文誌》中也著錄了，宋人范成大的〈成都古寺名筆記〉：

⁹ 龍門石窟的唐代造像共計 459 件，以西方淨土的阿彌陀佛造像就有 110 件。礪波護，《隋唐佛教文化》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 57。

¹⁰ 張彥遠《歷代名畫記》（影印文淵閣四庫全書版）（台北：台灣商務印書館，1971 年）卷三，頁 115~116。

「文殊閣院門連寺廊，畫金剛經變驗二堵，待詔左全筆。」¹¹可知成都也出現了金剛經變與疑似為靈驗記內容的壁畫。再就目前所知中國境內的各個佛教遺址來看，金剛經變僅見於敦煌莫高窟，其他佛教遺跡，則僅見有刻經或經幢兩大類，但未見金剛經變的記錄。因此，本論文所據以研究的，主要為敦煌莫高窟中所保存一十七個石窟中唐代金剛經變。

敦煌莫高窟現存 492 窟有壁畫的石窟中，保存有金剛經變的我所知見共計有十七鋪。其中時代最早的為盛唐 31 窟，接著在中唐的 112、144、135、154、236、240、359、361 等窟及晚唐的 18、85、138、145、147、150、156、198 等窟共計 17 鋪，其中盛唐第 31 窟於《莫高窟內容總錄》所載為廬舍那佛，¹²賀世哲於《楞伽經畫卷》一書中¹³認為該鋪經變為金剛經變。經筆者實地考察後，發現在該壁畫留有榜題「如筏喻者，法尚應捨何況非法」，此便出自於《金剛經》，加上其畫面內容，與中唐確定為金剛經變有相同的畫面，因此可定名為金剛經變。另外《莫高窟內容總錄》載晚唐 369 窟南壁是為金剛經變，¹⁴經實地查證，該經變並無任何與金剛經變的榜題或畫面相似的跡象，筆者認為可能是前人的誤判。承上所述，本研究所界定的存有金剛經變的共計十七窟，與《莫高窟內容總錄》有出入，筆者認為敦煌金剛經變應增加盛唐第 31 窟、除去晚唐 369 窟，總數仍為十七鋪。

第三節 研究問題、方法與目的

經由有關金剛經變資料的蒐集與歸納，本論文擬將研究問題集中在以下三個問題進行討論。

一是通過金剛經變的圖像資料辨識，以說明唐代《金剛經》是如何地被演繹，再藉由各窟的繪畫風格，以及供養人題記、碑文資料等，釐

¹¹ 《益州名畫錄》收入於《叢書集成新編·53》（台北：新文豐出版公司，1985年），頁210。

¹² 參見《敦煌莫高窟內容總錄》（北京：文物出版社，1996年），頁16。

¹³ 賀世哲，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》（香港：商務印書館，2003年），頁99~100。

¹⁴ 同上註，頁150。

清十七鋪金剛經變繪製時間的先後次序。從各窟金剛經變的出現時間，分別是盛唐 31 窟，中唐的 112、144、135、154、236、240、359、361 等窟及晚唐的 18、85、138、145、147、150、156、198 等窟，以開窟時間論，中唐、晚唐是金剛經變的興盛期，也在晚唐之後不再出現，金剛經變的驟然消失，背後的因素是否與禪宗發展有相關，便是本論文欲討論的第一個問題。

接著禪宗在唐代有南宗禪與北宗禪之分，盛唐以後北宗漸漸沒落，南宗逐漸發展而一枝獨秀，遂使後人以南宗成爲禪宗的唯一的認知，而《金剛經》又是南宗的代表經典。若以金剛經變的角度來看，敦煌是否亦可見到如長安般的南北禪宗消長的演變呢？許多學者已從敦煌遺書、相關文獻方面考證這一段敦煌禪宗的發展歷史，認爲南北禪宗在敦煌是互相雜陳的存在。¹⁵本文擬從經變畫的角度，即南宗禪的金剛經變與北宗的楞伽經變，兩者於石窟中的關係，來輔助說明敦煌南北禪宗信仰的演變。

最後則是與金剛經變互動極多的淨土經變關係的探討，禪、淨土兩宗於唐代成熟，至宋代結合爲一實修法門，即一般所說禪淨融合。於敦煌石窟中，金剛經變與淨土經變的同置一窟，此安排是否有禪淨交融的意味，此則是本研究欲討論的第三個問題。

關於佛教藝術的研究，就性質而言，一般可以區分出以下四類：（一）從佛教義理來論（上山大俊、牧田諦亮）、（二）從信仰來論（賴鵬舉）、（三）從藝術來論（賀世哲、李玉珉、潘亮文）以及（四）從文獻來論（鄭阿財）等四方面，各種方法皆有其長處，亦有所不足，但都是爲說明藝術呈現佛教義理的樣貌。本論文借鑑前輩的研究方法，使用佛教藝術的圖像分析，得其佛教義理之含意，將文獻所得輔以佐證圖像呈現出的歷史問題，嘗試綜合各研究法之優點。是在佛教義理、佛教圖像與古

¹⁵ 參見王志鵬，〈從敦煌歌詞看唐代敦煌地區禪宗的流傳與發展〉，《敦煌研究》第 94 期（2005 年），頁 96~101。

籍文獻等三方面，所構築而成的研究，期以更爲完善的面向來探索金剛經變及其相關問題。

本研究將以石窟壁畫爲基礎，實地勘查並充分應用的敦煌遺書、圖錄、數位化資料庫、相關文獻，借鑒前人對宗教圖像詮釋的方法，汲取前人已完成的繪畫風格分析、石窟形制與信仰關係，將未被關注的「金剛經變」作有系統的整理與研究。其主要研究方法分爲下列五項，說明如下：

(I) 目錄學研究法：敦煌學的研究可以說是目錄學的極致發展，已故敦煌學大師潘重規先生曾說：「文字是基礎，目錄是門徑」，藉由透過各種目錄去全面掌握敦煌石窟與敦煌文獻的內容；同時透過研究目錄，了解相關研究課題、方法與成果。另一方面利用歷代史志目錄及佛教藏經目錄系統的考察《金剛經》在唐代發展的翻譯歷史及其流傳。尤其，敦煌遺書的詳細內容，例如，使用石窟內容總錄、敦煌遺書總目錄等，來發現《金剛經》遺書的現存狀況與遺書內容。接著進行分析、交叉比對其內容，期對文獻有更深入的理解，並運用在解決研究敦煌歷史、敦煌佛教史……等的問題。

本文以目錄學方法，來面對敦煌研究大量的遺書做瀏覽閱讀，例如使用在檢索得存於英、法及俄國數萬件的敦煌遺書，經由目錄編號，再仔細研究遺書內容，最後由各個相關遺書的內容來發現問題。如本文分析敦煌文獻中的講經文之淨土觀念，文中皆以「淨土」稱佛國淨土，因此釐清了淨土實質上包含了西方淨土、東方淨土及彌勒淨土。

再如以《敦煌石窟內容總錄》¹⁶所載，中唐的 112、135、154、236、240、359、361 等窟都繪有金剛經變，將金剛經變與淨土

¹⁶ 敦煌研究院編，《敦煌石窟內容總錄》（北京：文物出版社，1996年），頁290。

經變置於同一壁的則有 112、359、361 等窟，另外 236 窟將淨土經變與屬於北宗禪的楞伽經變同置於南壁，在這資料的整合中，便可看出在中唐淨土經變與金剛經變，可能有著值得探究的連動關係。另外，藏於海外的敦煌文獻相當龐大，若非目錄學科的整理，更無法獲悉各地之藏品，因此研究敦煌學必須透過各種目錄，使我們對於敦煌龐大的資料進行有效的分析、建檔及整合之工作。

(II) 文獻分析法：《金剛經》的翻譯、解疏、講經傳播流行與發展，可從佛教藏經、經錄等加以考察。因此，以《大正新脩大藏經》(以下略稱《大正藏》)、《卍續藏》、古籍文獻、敦煌文獻及相關研究論文為主要參考對象，輔以唐代歷史、詩文集、碑刻等有關佛教的紀錄，透過這些資料來分析、以作為研究材料之基礎。例如，在收入《大正藏》的唐代敦煌寫本〈持誦金剛經靈驗功德記〉，其中反覆以故事來說明持誦《金剛經》可以有消災解厄、延壽等實質回饋，透過對該文獻與相關文獻的分析，即可探知《金剛經》在整個唐代信眾心中，是具有消災、延壽等功能，並且有以此功能作為宣揚該經信仰之用。從在文獻還發現，這樣的觀念不僅僅存在於一般信眾，位居帝王唐玄宗亦深信不疑，這背後的成因除了般若經典對持誦的強調之外，還有對持誦功德的推廣有功。

(III) 佛教義理史研究法：禪宗史不可脫離佛教義理史的軌跡，般若經系進入中國逐漸與禪觀結合，此為禪觀的佛教義理來源之一，未將禪的發展與佛教義理發展史並論，實無法完全呈現唐代禪宗的思想根源。佛教藝術為傳播佛法的手段之一，欲認識其真隨的首要工作，即是熟知其教義史，論及佛教藝術不可將藝術表現與其教義分開論之，佛教義理往往以藝術的表象呈現出，若不追源其教義，則無法明瞭圖像之宗教表徵。又佛教非一日一夕發展完善，若觀唐代禪宗，則不可不論北梁時菩提達摩將

《楞伽經》傳入中國一事。禪宗發展便由此開展，至盛唐時禪宗的信仰一分為二，產生了南北兩宗，南宗禪以《金剛經》為其經典依據，唐代以後禪宗發展逐漸轉向南宗禪系統，因此論現代禪宗時，便不可忽略南北宗時期的信仰。於研究敦煌金剛經變時，應當也注意到楞伽經變的出現，兩者的互動會發生在經變、敦煌遺書與文獻上，本文就經變研究的角度來觀看佛教義理史的發展。

(IV) 圖像學研究法：藝術史研究著重於以圖像來說明、解決歷史的問題，提供並彌補了文獻所欠缺的部分。而在佛教藝術部分，便要以宗教圖像學的方法，根據佛教義理來分析佛教圖像的內容，以此解讀佛教圖像內容所表現的涵義。例如，在判別經變中央之說法佛是為何佛尊像時，辨識時則將依據佛像的特色，即是依據佛教義理中佛的個別特質，如坐姿、乘坐之物、手勢、持物等等。另外，還可藉由佛身旁的協侍菩薩來加以證明，釐清特徵後，再進行佛的定名工作，藉此也可運用在不同經變的辨識上。如將圖像學的宗教符號，運用在敦煌的經變相上，即使處於經變內容無榜題的情形下，仍可初步判定畫面所依據的經典內容。舉例來說，在下文中將有詳細說明的盛唐 31 窟，南壁的中央說法佛右邊畫有一有花的方池，榜題已漫漶不識，依據隋代 420 窟維摩詰經變，藉其佛國品中所繪的蓮花池，以及浙江麗水出土之阿彌陀經斷簡上的畫有表示西方淨土的蓮花池。故初步推論 31 窟的有花方池，可能是在說明《金剛經》中：「莊嚴佛土」的佛土，即佛國淨土之意，後繼輔以其他資料得以佐證，說明或檢驗此推論是否客觀正確。

(V) 風格分析法：此為藝術史研究最常被使用的研究方法，是利用藝術風格的差別、轉變來判斷歷史背景的變化。而造成風格改變的，通常與政治、社會、經濟、文化等等層面的影響有關。本文以金剛經變的時代風格、繪畫技法、構圖形式、選取繪製的

內容主題等等，作綜合性的分類、整理。再觀察各經變之間的異同，並發掘背後可能隱藏的問題。本文將運用此方法在唐代的金剛經變上，期能在畫面內容出現的種類、安排的次序等關係，做時代上初步之判定。接著，再由畫面內容的轉變討論其信仰思想的變異，例如「幻師喻」出現在金剛經變是中唐末晚唐初，而「幻師喻」乃出自《楞伽經》，楞伽經變開始出現，又《金剛經》與《楞伽經》分別是南北禪的代表經典，於此畫面的出現的時間問題，便可繼續探索南北禪的信仰發展關係。

本論文試圖解決筆者發現的問題，在解決問題的同時，並達成本研究的三大目的：

(一) 關於金剛經變的研究，截至目前為止，除了賀世哲在《楞伽經畫卷》¹⁷一書中，曾作過概略性的說明與圖像整理外，未見有專書出版，相關研究極為缺乏。賀氏的研究為開創此經變的研究基礎，並由發現盛唐 31 南壁上的榜題「如筏喻者法/尚應捨何況非法」，提出南壁廬舍那佛是為金剛經變，為研究金剛經變的一大突破。而由於該書為普及性讀物，僅就經變的圖像做辨識與整理，尚未對其宗教意涵與歷史背景做深入研究；同時，此經變的研究歷史尚淺，投入人力相對的不足，研究成果極為不足。基於上述，本研究將透過經變的圖像與《金剛經》經文、講經文的比對，以宗教圖像學的角度，來建立金剛經變的圖像系統。首先從洞窟內各個經變的安排關係，來解讀唐代敦煌繪有金剛經變石窟的信仰輪廓。另外，將經變中央的說法圖內容，以及外圍的各個畫面等作統計式的整理與歸納。在此基礎上，欲從圖像中發掘問題，並使用各種研究方法來解決問題，例如由畫面內容的出現與佛教義理史的互證，解決各鋪先後出現的排列問題。以上為本研究首要目的。

(二) 根據金剛經變內容存有引自《楞伽經》得知，唐代敦煌南北禪宗

¹⁷賀世哲，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》（香港：商務印書館，2003年）。

有相融的跡象。政治背景改變等因素，讓南北禪宗共存的情形不僅在長安有這種情形，遠在邊地的敦煌也有同樣的情形。目前有相關文獻已論及南北禪宗在敦煌的發展，但尚無從藝術史的角度觀之者，因此在研究金剛經變的同時，便以窟內經變的互動關係為主，敦煌文獻為輔，來探索南北禪宗在敦煌的發展與融合，此為研究之第二目的。

(三) 北宋僧人永明延壽(904~975)提出禪淨融合觀念中的「禪淨雙修」，為宋代以後中國佛教修持的主要模式。事實上，禪淨的交融在早期大乘經典中實已被論及。例如，般若部的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：「欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜如說修學然後能入一行三昧，如法界緣不退不壞，不思議無礙無相，善男子善女人欲入一行三昧，應處空閑捨諸亂意不取相貌繫心一佛專稱名字。」¹⁸經文已說當先聞般若波羅蜜，再修一行三昧，其中「一行三昧」指的即是念佛法門，此文已透露出禪淨融合的觀念。

禪宗初祖菩提達摩將《楞伽經》傳予慧可，開啓中國禪宗始頁，到了五祖弘忍(602~675)卻改尊《金剛經》。隨著佛教中國化最成功的禪宗、淨土宗之發展與傳播，在敦煌也可見到禪淨融合觀念，如將金剛經變與淨土經變繪製在同一壁上的疑似禪淨交融的樣貌。還在《金剛經》靈驗記中，有關於以持誦功德換取延壽的觀念，從靈驗記得知至少自七世紀以後，朝向禪淨融合的實踐漸漸明顯。對信仰《金剛經》的功德而言，是隨附在淨土信仰的觀念之下，並可能藉由《金剛經》邁向彼岸淨土。因此禪、淨合一的觀念，至少在唐代的敦煌，已完整地呈現在洞窟之中。本研究從敦煌金剛經變的觀點論《金剛經》與淨土信仰的關係，試圖說明禪與淨的結合，可能是當時信仰觀念之一。因此，敦煌禪淨融合之溯源與其展現成為本研究的第三目的。

本文除第一章緒論、第六章結論外尚有四章進行探討，在第二章中

¹⁸《大正藏》，第八冊，頁731。

以《金剛經》的成書、漢譯、流佈等方向為題，以文獻分析的方法，探索成書的時空背景，藉此釐清《金剛經》的義理。第三章為本文之重心之一，本章以金剛經變的內容為要，將金經變內容加以分析、歸納，獲取其繪製經變畫面的原則。再從經變的內容、位置等來探究其可能具有的義理之意義。第四章從敦煌文獻、相關佛教文獻的角度來論該經，特別以講經文、靈驗記為主要，探索《金剛經》之信仰觀。在這些文獻的協助下，欲理出該經信仰與淨土的關係。第五章從文獻與石窟來論禪淨融合的發展，且以具體的石窟空間為主來論禪淨融合的展現問題。以禪法、往生淨土定義禪淨之意義，並論其兩者在文獻上、石窟裡的交融現象，而石窟的存在狀態也是具體展現的證明之一。

第四節 文獻回顧與檢討

文獻探討方面，筆者將就（一）金剛經變的研究、（二）《金剛經》遺書、（三）《金剛經》信仰、（四）禪淨融合等方面來討論學界關於對敦煌金剛經變研究的成果與貢獻。首先，敦煌的經變從過去以來，已有諸多學者對部分經變作持續性地深入研究。然金剛經變卻是尚未受到注意的經變之一，因此研究深度、研究者皆有限，目前則是以賀世哲的《楞伽經畫卷》為最完善。賀氏（2003）首度將莫高窟的金剛經變之畫面種類作了初步整理，並提出《敦煌石窟內容總錄》所載盛唐 31 窟，南壁的盧舍那佛以其榜題證實該經變是為金剛經變的觀點，更正了《敦煌石窟內容總錄》的說法。¹⁹該書將十七鋪經變大部分的內容都已找出相對應的經文，並公布部分經變圖像，奠定了金剛經變研究之基礎工作。不過遺憾的是，該書雖然有圖像的解說，但尚未深入討論相關的窟制、畫面結構、信仰等問題。

在賀氏之前，其實已有一些學者曾經簡略提及金剛經變關問題。例如史葦湘(1985)²⁰及楊雄（1986）²¹等兩篇。史葦湘以世俗性論來談金剛經變，文中提及金剛經變於盛唐出現，晚唐為繁盛期，也在最興盛時突然消失，金剛經變的出現與突然消失等問題，史氏歸於佛教世俗化的因素。由於史氏的辯證過程過於簡略，而本問題又觸及《金剛經》信仰的歷史背景，因此在本論文中，欲從文獻與佛教義理方面，來重新探索此議題。楊雄則以《金剛經》變文²²的角度探討，同時論及其變相²³，對於經變的問題僅作了一般介紹，然而卻是早期少數提及金剛經變的學者之

¹⁹ 賀世哲，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》（香港：商務印書館，2003年），頁99~100。

²⁰ 史葦湘，〈敦煌佛教的世俗化—兼論金剛經變的消失〉，《敦煌研究》第3輯（1985年），頁19~27。

²¹ 楊雄，〈金剛經、金剛經變及金剛經變文的比較〉，《敦煌研究》，第2輯（1986年），頁154~168。

²² 變文為寺院僧侶為作通俗宣傳的文體，一般是通過講一段唱一段的形式來宣傳佛經中的神變故事。講經文（包括緣、緣起、因緣等），除了不用經文來貫串全篇外，其體裁和講經文幾乎完全相同，也有押座、開經、開讚、迴向發願等節目，其正文部分，也必定是韻散廁，也就是講一段、唱一段的。參見羅宗濤，《石窟裡的老傳說—敦煌變文》（台北：時報文化，1982年），頁19~32。

²³ 按「變」有變相畫與變文兩類，乃採其變化之意，變化為圖像與通俗性強的文字以便解說。於本文中一律以變相稱變相畫，變文即稱變文。李小榮，〈變文變相關係論—以變相的創作和用途為中心〉，《敦煌研究》，第3期（2000年），頁57~65。

一，對金剛經變議題已作了初步試探，在相關的經變研究中，無直接論及與金剛經變之探討，唯簡佩琦（2004）²⁴的論文中，提及報恩經變與其他經變在窟內的組合問題。其關於經變數量、位置的統計數值中，取報恩經變與金剛經變同一窟的比例來看，以存有報恩經變的三十四窟而言，僅十窟窟中有金剛經變；十七窟的金剛經變，則有十窟中有報恩經變。同時，報恩經變與金剛經變都是盛唐出現的題材，兩者可能有信仰上的互動關係。不過，簡氏在文中並無討論這個問題。本文將藉由古籍文獻、敦煌遺書等材料，繼續挖掘存於兩者之間的可能關係。

關於《金剛經》遺書的探討，學者比較多關注在變文與相關遺書部分，例如平野顯照（1985）²⁵、方廣錫（1998）²⁶，釋永有（2003）²⁷。平野氏以俗講來說明廣義變文（包含講經文、贊）的發展，並以〔金剛般若波羅蜜經講經文〕²⁸作案例討論，可謂目前對〔金剛般若波羅蜜經講經文〕作了最詳細的研究。平野氏以變文來說明其發展，最後以講經文為彌補經疏的不足而存在，又贊述為詮釋講經文而存在作為其結論，文末尚將《金剛經》相關的遺書、刻經、經幢等文獻遺跡整理出，這也是最早將這一類文獻作有系統地整理。在第四章中本文將在平野氏所謂作為經疏輔助的講經文之基礎上，將〔金剛般若波羅蜜經講經文〕的思想脈絡與經典傳布的關係再進一步做探索。

方氏在論文中將傳入中土以來的《金剛經》釋論與各家註疏，作有系統且清晰的註解，令讀者對《金剛經》內文意涵有更深入的理解。另外，釋永有則以敦煌所存《金剛經》遺書，包含寫經、印經及抄經等二千餘號，瀏覽了相關文獻之題記，作了綜合性的敘述，釋氏亦對該經題

²⁴ 簡佩琦，《敦煌報恩經變研究》，台南：台南藝術大學藝術史評論所碩士論文，2004年。

²⁵ 平野顯照，《唐代文學與佛教》（台北：華宇出版社，1985年）。

²⁶ 方廣錫，〈敦煌遺書中的《金剛經》及其註書〉，收入《敦煌學佛教學論叢》（1998年），頁367~388。

²⁷ 釋永有，〈敦煌金剛經及其相關文獻之題記探討〉，《世界宗教學刊》第2期（2003年），頁111~139。

²⁸ 見P.2133〔金剛般若波羅蜜經講經文〕，為P.2133卷子背面，該引號為擬題之意，原無標題，此為擬題。見《法國國家圖書館文獻·敦煌西域文獻6》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁256~262。潘重規，《敦煌變文集新書》（台北：文津出版社，1994年），頁122。

記作了整理與分類。

除此之外，尚有鄭阿財（1995）²⁹提出兩篇關於《金剛經》靈驗記³⁰的整理與研究，且以敦煌遺書P2094〈持誦金剛經靈驗功德記〉為材料，引用其內文所述之靈驗經驗，再以遺書中的抄經、僧人之誦經等統計資料，檢驗《金剛經》流行於九、十世紀，證明靈驗記對《金剛經》產生的推廣作用。本篇為靈驗記之肇始研究之一，更引領了研究敦煌遺書者，從小說誌怪的角度來探索佛教文獻，開拓出佛教文獻與中國文學間的另一種研究組合。

從敦煌遺書觀看金剛經信仰，以靈驗記來論，在九世紀以後的文獻中，發現有所謂的金剛經靈驗功德的紀錄，首先會注意到與延壽結合的觀念，例如P2094 翟奉達〈持誦金剛經靈驗功德記〉，甚至早在八世紀初便有靈驗經驗集錄，例如孟獻忠《金剛般若經集驗記》³¹。在高橋佳典（1999）〈玄宗朝における『金剛經』信仰と延命祈願〉³²的文章中，便對《金剛經》與延命觀的結合有些看法，高橋氏認為促成《金剛經》與延命的結合有三個重要的因素，一為八世紀中葉，於《金剛經》開首出現的「云何梵，金剛不壞身」等句，二為玄宗受到持誦《金剛經》可以延壽的事件所震撼，三為玄宗御註《金剛經》等事件。高橋氏提出的三個因素，本文運用來檢驗《金剛經》靈驗記中，所記述之延壽觀。

從鄭阿財對 P2094〈持誦金剛經靈驗功德記〉的研究、高橋佳典延壽觀念的探討到賀世哲開始對金剛經變投入研究等，金剛經變在前輩的

²⁹ 鄭阿財，〈敦煌寫卷持誦金剛經靈驗功德記研究〉，國立中正大學中國文學系所編，《全國敦煌學會議論文集》（嘉義縣：中正大學中國文學系所，1995年），頁251~276。

³⁰ 指向佛、菩薩祈禱、懺悔；或念佛誦經、造經之後，出現的感通、靈異等神異經驗的記述，包含感應記、靈驗記、冥報記等類作品。於本文中，一律以感應記為統一名稱。靈驗記、冥報記、靈驗記等為同一類作品，是指向佛菩薩、祈禱、懺悔；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗的紀錄。鄭阿財，〈敦煌本《持誦金剛靈驗功德記》綜論〉，收入《敦煌學》，第20期（1995年），頁119。

³¹ 《卍大藏經》，第八十七冊，頁75~89。

³² 高橋佳典，〈玄宗朝における『金剛經』信仰と延命祈願〉，《東洋の思想と宗教》第十六號，（1999）頁38~56。

研究成果下有了豐碩果實，但仍有探索的空間。如本文所要研究的除了經變本身的問題外，還要從經變相論信仰、南北宗禪在敦煌的發展及唐代以後所衍生的禪淨融合的問題。首先，經變相部分，賀氏已有部分成果公諸於世，而本研究於其基礎上，再增加賀氏所不足的經變與信仰的關係探討，期使金剛經變的研究更臻至完整。其次，有關禪淨融合的討論，學者多從信仰上來著手，經由對金剛經變的整理之後，欲從經變相的觀點來看，採取不同於往的方式重新解讀這個問題。另外，高橋佳典細膩地探索玄宗朝《金剛經》與延壽祈願關係之來源，結論中高橋氏將兩者結合的完成歸結於玄宗朝。筆者以為八世紀初孟獻忠《金剛般若經集驗記》中，已有記載以功德換取延壽的靈驗事件，早已埋下《金剛經》與延壽的關係，早於高橋氏所認為的時間。關於此點，筆者將以敦煌遺書、相關文獻，於第四章中再作詳細的討論。

第二章 《金剛經》的成立與流佈

第一節 《金剛經》的成立與漢譯

屬於般若經系的《金剛般若波羅密經》(以下略稱《金剛經》)自五世紀頃傳入中國以來，前後相繼被譯了六次，流傳至今，在佛教信仰中有著不可動搖的地位。³³般若經典完成時間的問題，一直是困惑著研究者，對其出現時間、地點目前雖大致有了共識但仍有部分爭議。而般若系的《金剛經》完成的時間與地點，由於先行研究者稀少所致，要解決該問題更顯得困難重重。本節以般若經典的完成時間，來推論《金剛經》出現時與背景，嘗試把《金剛經》成書的背景作一介紹，以期能對該經有著更完整的認識。另外，《金剛經》進入中土後共有六種譯本，於長安所流行的與敦煌金剛經變所依循的是否為同一譯本呢？在本節中將透過經變所存留的榜題與經文交互對照，以驗證唐代敦煌普遍流行的《金剛經》為何種譯本，並作為敦煌《金剛經》信仰研究的基礎。

一、《金剛經》的成立

般若經典於佛涅槃後被集結，被視為是一切大乘經典的基礎，經中所言「空」的思想，是大乘思想的核心與基本根準、根源。「般若」梵語 *prajna* 意為智慧，而般若經是由各種大小經群所組合而成的，在經典名稱上多半都冠上「般若」兩字，可作為區別是否為般若經之用。以其傳入中國的時間來看，相繼有《道行般若經》(西元 179 年支婁迦讖譯)、《大明度無極經》(西元 222~228 支謙譯)、《放光般若經》(西元 291 年無羅叉譯)、《大品般若經》(西元 404 年鳩摩羅什譯)、《小品般若經》、《金剛般若經》(西元 408 年鳩摩羅什譯)、《般若心經》(西元 649 年)、《理趣般若經》、《大般若經》(西元 663 年玄奘譯)。般若經形成過程眾說紛紜，學界大致上的共識，是由小品般若開始集結，再繁增成為大品般若，之

³³ 梶芳光運，《金剛般若經》(東京：大藏出版株式会社，1972年)，頁 11~23。

後再繼續增補而完成整個般若經。³⁴玄奘所譯的大般若經將《能斷金剛經般若波羅蜜經》（簡稱《能斷金剛經分》）編入第九會。此外，將《金剛經》譯為漢文的尚有鳩摩羅什等五人，關於譯本問題於下一段落中再詳論之。

一般學者認為般若經典集結時間約在西元前一世紀至西元初期，時值釋迦牟尼佛涅槃後三百至四百年之間。³⁵此時之印度，不管在佛教信仰上或是政治、經濟、社會等方面，都出現了紛亂的局面。在佛教信仰方面，釋迦牟尼佛涅槃後，尚無可替代佛地位者或代表佛教誨之人物出現，因此佛弟子第二次集結時，便出現了對佛的教義有不同的解讀。西元前二至三世紀之間，佛教內部分裂為保守的上座部和創新的大眾部，般若經典便是從大眾部產生出來的，佛教就從一世一佛的小乘佛教變為多世多佛大乘佛教的信仰；在政治方面，正值阿育王的孔雀王朝結束，而邁向分裂混亂的爭戰期，迨貴霜王朝統一後才穩定，佛教在迦膩色迦王的保護下有了顯著的發展，該王朝一直持續至西元三世紀。經濟方面商品經濟開始發展，因為商品的財富使得社會有了打破傳統的勇氣，帶來了一股有別於傳統的新風氣，因此，社會也較能接受具創新的大眾部思想。

而般若經便在這般混亂時期完成的，般若系經典主要以「空」的思想主體，其中的《金剛經》更是「空」思想的代表，在其經文中找不到一個空字，整部經典卻以「空」為要旨。因此，就「空」的思想來論，一般學者都認為《金剛經》是完成於前期的般若經典。³⁶

以「空」的思想來看，《金剛經》全文直接說出「空」，確有「空」的思想，而「空」，即是原始經典之無我、無常之異稱，在般若經典中是屬於較早期完成的。完成時不僅僅有複雜的環境因素，還有佛教的小乘和大乘對抗的問題存在，然而在《金剛經》中確實有提及「大乘」的語

³⁴ 梶山雄一等著、許主洋譯，《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁97~132。

³⁵ 同上註。

³⁶ 楊白衣，〈金剛經之研究〉《華岡佛學學報》第五期（1972），頁58。

詞，例如經文：「如來為發大乘者說，為發最上乘者說，若有人能受持讀誦廣為人說，如來悉知是人悉見是人，皆得成就不可量不可稱無有邊不可思議功德」，鳩摩羅什將*agrayana*譯為「大乘」一詞，而日本學者則譯為「無上道」，原典中並未直接使用「大乘」一詞，因此「大乘」實為鳩摩羅什所用。³⁷另外，小乘重自利，大乘則為利他，在同一段經文裡有「廣為人說」，則是具有利他的語詞意涵。由上述可知，《金剛經》完成的時間已經有大乘思想的存在，且以具利益的「功德」作為推廣大乘之作用。在般若經為一切大乘經典之來源的主張下，《金剛經》不止是禪宗的主要經典，還是大乘經典的根源之一。般若經與中國禪宗都談「空」的思想，但真正影響禪宗的般若經典，只有《金剛經》與《文殊般若經》兩部。而《金剛經》在中國又比《文殊般若經》更加普及，由上可知《金剛經》對中國禪宗，甚至是整個大乘佛教具有相當地重要性。

《金剛經》的成書時間，以其經文內容中對「大乘」的推崇來判斷，應該是在大乘醞釀時期，亦可能是大乘與小乘互相競爭的階段，該經則以具體的利益回饋來說明「大乘」之優勢。另外，在經文中，沒有任何經文直接以「空」字說明「空」的思想，但全經又以「空」的思想為主要精神。因此，《金剛經》應該是「空」的思想醞萌芽到成熟之間，這段期間即釋迦牟尼佛滅後，弟子第二次集結後，開始對佛陀教義有不同的看法產生。而一般學者對《金剛經》的成書時間，一般都認為是在釋迦牟尼佛滅後五百年以後，³⁸甚至有學者直言完成的時間為西元前一世紀到西元初之間。³⁹

二、《金剛經》的譯本

《金剛經》為般若經之一，般若經乃闡揚性空思想之經典，以佛教史的發展來看，般若經典是大乘佛教的發源，《金剛經》是以般若思想的

³⁷ 同上註，頁 114。

³⁸ 同上註，頁 58。

³⁹ 李利安，〈金剛經般若思想初探〉收入《中國佛教學術論典 21》（高雄：佛光出版社，2001 年），頁 280~290。

角色傳入中土，到了唐代受到南宗禪的引用，進而成爲禪宗的代表。該經傳入中土後陸續有了六種譯本：⁴⁰

- (1) 《金剛般若波羅蜜經》，姚秦·鳩摩羅什（334~413 或 350~409）譯。
- (2) 《金剛般若波羅蜜經》，北魏·菩提流支（508 至洛陽）譯。
- (3) 《金剛般若波羅蜜經》，陳·真諦（499~569）譯。
- (4) 《金剛能斷般若波羅蜜經》（簡稱《金剛能斷經》），隋·達摩笈多（？~619）譯。
- (5) 《能斷金剛般若波羅蜜經》（即《大般若波羅蜜多經（卷 577）·能斷金剛分》），唐·玄奘（602~664）譯。
- (6) 《佛說能斷金剛般若波羅蜜經》（簡稱《能斷金剛經》），唐·義淨（西元 635~713）譯。⁴¹

以下將依以上六譯本的本文與經變留存的榜題，⁴²逐一對照比較出經變的文本根據來源，欲以此方式來驗證，敦煌所使用的《金剛經》譯本爲何。首先在中唐的第 112 窟榜題「佛說我見人見眾生見壽者見須菩提」，第 150 窟榜題「如如不動…云何為人演說…菩薩…有人以滿無量阿僧祇世界七」，第 144 窟榜題「佛說我見人見眾生見壽/者見須菩提於意云何」，第 156 窟榜題「須菩提於意云何阿那含能作是念/我阿那含果不，須菩提於云何阿羅漢能作/是念我得阿羅漢」、「須菩提於意云何須佉洹□□□□□能作是念得須佉洹」、「□我昔爲歌利王割截身體/我於爾時無我相□□□無眾生相無壽者相」等，以上各窟榜題都都相應於鳩摩羅什譯本的經文。還有晚唐 85 窟殘存的榜題，以存有四十一個榜題爲最多，⁴³以其榜題與經文對照後，可得到所根據經典的譯本是爲鳩摩羅什譯本。

⁴⁰ 同註 32。

⁴¹ 1、2、3、4、6 見收錄於《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）（東京：大正藏刊行會，2001 年），第八冊，頁 748~775；5 收錄於《大正藏》，第七冊，頁 980~985。

⁴² 請參照附錄第四。

⁴³ 請參照附錄第四之八十五窟榜題。

目前根據池田溫所集錄的《中國古代識語寫本集錄》中所載，敦煌寫本《金剛經》中載明根據西川印本⁴⁴抄寫的約有十二號，分別是S5534、S5444、S5451、S5669、P2876、S5450、北有字9、P2094-2、S5544-1、S6726、P3398、P3493等寫本，西川印本所據譯本也是鳩摩羅什譯本。《金剛經》印本是為因應大量需求而出現的，而最早出現印本應該是咸通九年（868年）有金剛經木刻版畫的印本。以供需觀點而論，《金剛經》印本的出現，在在說明了《金剛經》於中唐時的流行與普及。另外，上述的六種譯本中，在二千號的敦煌《金剛經》遺書裡，以鳩摩羅什譯本為最多，其餘各譯本總計約十號左右，⁴⁵所被使用的次數相差懸殊。以上兩點結論，亦都符合了本文所述敦煌金剛經變根據的譯本，亦即唐代所普遍流行的皆為鳩摩羅什譯本。據上述所得結論，本文以下各章，論及經文時，皆以鳩摩羅什譯本為根據。

⁴⁴ 唐代佛教的發達，必然引起對佛教經典的大量需求，只靠抄寫顯然已不能解決問題。從文獻記載，江南一帶刻書印刷甚為活躍，如長江上游的劍南西川，中游的淮南道、江南西道，以及下游的揚越間。其中尤以四川成都地區印刷品為最多。除寺院刻經之外，大部分是民間坊刻。從唐代遺存下來的實物中，可考的刻家就有"成都府樊賞家"、"龍池坊卞家"、"西川過家"、"京中李家"等。張樹棟等著，《中國印刷通史》（台北：印刷傳播基金會，2003），頁171～173。

⁴⁵ 敦煌《金剛經》遺書有寫本、印本、拓本等，其中印本為應付大量需求而出現，西川印本即四川過家真印本，是當時普遍通行的印本。前引文，頁121。

第二節 唐代《金剛經》的流佈與發展

自公元五世紀《金剛經》在中土被譯出以來後，還有無著、天親等人的《金剛經般若論》相繼被譯入中土，此後便有多家參酌無著、天親（又稱為世親）的論來為《金剛經》作註疏。前一節所述的六種譯本中，尤其是鳩摩羅什譯本成為各種註疏的原典根據，唐玄宗也據此親自進行御注。除此之外，隨著《金剛經》的流行，在八世紀時還出現了以靈驗經驗為主的《金剛般若經集驗記》，該書以充滿現世利益回饋的功德觀之靈驗故事，誘使一般民眾更輕易地接近《金剛經》，此亦為推廣《金剛經》信仰的手段之一。

一、唐代《金剛經》的各家註解

《金剛經》的歷代註疏眾多，以明代朱棣（1360~1424）的《金剛經集註》而言，此書為承襲南宋楊圭（約 1228 年人）的五十三家註四卷，摒去南宋時的註者數家，然後成書。⁴⁶觀其疏文，多是以唐代的註疏為主，本文為便於討論，乃根據《大正藏》、《卍續藏經》（以下略稱《卍續藏》）中所載唐代以前的疏論進行表列。（表一）列表中，為方便瞭解註疏與譯本，因此區分出譯經論類、註疏類、偈誦類及靈驗記類，將譯經與註疏或其他各類分開陳列，可清楚地判別出《金剛經》信仰進入中土以來，在信仰方面所投入的人力。

《金剛經》譯入中土後，有晉僧肇（384?~414）《金剛經註》、隋代智顛（?~577）的《金剛般若經疏》、吉藏（549~623）《金剛般若疏》及隋達摩笈多譯無著造天親菩薩釋《金剛般若論》等註疏。其中達摩笈

⁴⁶ 明·朱棣《金剛經集註》（明永樂內府刻本影印）（台北：文津出版社，1889年），頁2。

表一 晚唐以前《金剛經》的相關著述

類別	時代	作者	書名	出處
譯經論	元魏	天親 造 菩提流支譯	《金剛般若波羅蜜經論》三卷	《大正藏》25 冊
		金剛仙 造 菩提流支譯	《金剛仙論》十卷	《大正藏》25 冊
	隋	無著 造 達摩笈多譯	《金剛般若論》二卷	《大正藏》25 冊
	唐	無著造頌天親釋 義淨譯	《能斷金剛般若波羅蜜經論釋》三卷	《大正藏》25 冊
		無著造頌 義淨譯	《能斷金剛般若波羅蜜經論頌》一卷	《大正藏》25 冊
		功德施造 地婆訶羅譯	《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》二卷	《大正藏》25 冊
經註疏	晉	僧肇	《金剛經註》一卷	《卍續藏》38 冊
	隋	智顛	《金剛般若經疏》一卷	《大正藏》33 冊
		吉藏	《金剛般若疏》四卷	《大正藏》33 冊
	唐	智儼	《金剛經略疏》二卷	《大正藏》33 冊
		宗密	《金剛般若經疏纂要》二卷	《大正藏》33 冊
		窺基	《金剛般若經贊述》二卷	《大正藏》33 冊
		窺基	《金剛經論會釋》三卷	《大正藏》40 冊
		道氤	《御注金剛般若波羅蜜經宣演》二卷	《大正藏》85 冊
		寶達	《金剛經映卷上》一卷	《大正藏》85 冊
		曇曠	《金剛般若經旨贊》二卷	《大正藏》85 冊
		知恩	《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記卷上》一卷	《大正藏》85 冊
		軼名	《金剛般若經疏》	《大正藏》85 冊
		軼名	《金剛般若經挾註》	《大正藏》85 冊
		軼名	《金剛般若義記》	《大正藏》85 冊
		慧淨	《金剛經註疏》三卷	《卍續藏》38 冊
		慧能	《金剛經解義》（《金剛經注解》）二卷	《卍續藏》38 冊
	慧能	《金剛經口訣》一卷	《卍續藏》92 冊	
	偈誦		軼名	《梁朝傅大士頌金剛經》一卷
靈驗記	唐	孟獻忠	《金剛般若經集驗記》	《卍續藏》87 冊
		段成式	《金剛經鳩異》	《卍續藏》87 冊
		翟奉達	《持誦金剛經靈驗功德記》	《大正藏》85 冊
其他		軼名	《金剛般若波羅蜜經傳外傳》	《大正藏》85 冊

多譯的無著《金剛般若波羅蜜經論》，與唐代義淨所譯的《能斷金剛般若波羅蜜經論釋》為同本異譯，此譯本更影響著唐以後《金剛經》的各類註疏，如窺基（632~682）《金剛般若論會釋》、宗密（780~841）《金剛般若經疏論纂要》、智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》等註疏中的淨土概

念，都以天親的第一義淨土爲論，於文中見到引自天親論的十八佛地，此論於第四章中再進行討論。

在初唐窺基《金剛般若經贊述》中提及當時所使用的註疏論版本：「論者，然今唐國有三本流行於世：一謂世親所制翻或兩卷或三卷成，二無著所造或一卷或兩卷成，三金剛仙所造。」⁴⁷此處所謂「論者」意指《金剛經》的釋論。天親所造即無著釋的《金剛般若論》；無著所造即《金剛般若波羅密經論》；金剛仙所造即無著的《金剛仙論》，因此於該文中釋疑解以此三論爲解說。卒於 841 年的宗密於《金剛般若經疏論纂要》談到：「天竺有無著菩薩，入日光定上昇兜率，親詣彌勒稟受八十行偈。又將此偈轉授天親，天親作長行解釋成三卷，論約斷疑執以釋。無著又造兩卷論，約顯行位以釋。今科經唯約天親釋義，即兼無著。亦傍求餘論。採集諸疏題云纂要。」⁴⁸文中言明該纂要即以天親釋義爲主，此釋義便兼有無著論。由窺基與宗密的釋經文獻，可確定初唐至晚唐對《金剛經》的解義，都從無著、天親論著手，敦煌遺書的曇曠（？~788）《金剛般若經旨贊》亦呼應著這樣的潮流：「為論者之規矩，乃使初聖無著，列諸住於行。一隣地天親，遣群疑於真際，金剛仙記，會一實於有空。功德施論，生二智於真俗。各申雅趣，共釋茲文。」⁴⁹再就此贊文來看，從長安到敦煌的曇曠，對於《金剛經》的註解都是以無著、天親兩人的釋論爲主。這也影響了該經所延伸出的變文與變相，此影響將留於第三、四章分別申論之。

另外，唐代突然出現爲數眾多的《金剛經》各家疏釋論，除了因爲唐代的大量譯經所引起的刺激外，似乎還說明著唐代信眾對該經信仰重視的程度。《金剛經》於唐代開始大量地出現疏論外，並出現了靈驗記類，例如完成於開元六年（718）的孟獻忠《金剛般若經集驗記》、翟奉達寫於天復八年（908）〈持誦金剛經靈驗功德記〉，以及活動於九世紀中葉段

⁴⁷ 《大正藏》，三十三冊，頁 125。

⁴⁸ 同上註，頁 155。

⁴⁹ 《大正藏》，八十五冊，頁 66~67。

成式的《金剛經鳩異》，以上三者皆是以持誦《金剛經》後得到消災、除惡或延壽等功德回饋作為推廣的動力。由《金剛般若經集驗記》的序得知該書集結完成於開元六年，從此書內容故事來看，〈持誦金剛經靈驗功德記〉便是以此為基礎的。首次出現靈驗記是為八世紀之初，此時為玄宗朝。再從靈驗記的內容論，靈驗記認為持誦《金剛經》，是可換取消災、解厄、延壽等功德，如《金剛般若經集驗記》所載：

杜思訥者，京兆城南人也，任潞州銅鞮縣尉。考滿之後，年登七十，又染瘦病，日漸虛羸。當時名醫，咸謂難濟，雖加藥餌，診候未瘳。時權瓘注得漢州司功之任，就別臨訣之際，詞氣淒涼曰：雖是生離，即成死別。然宿心正信，發始深誠。遂謂瓘曰：「唯發願誦般若經，將希生路。」遂即發心誦金剛般若經，不逾時月，漸覺瘳愈，懇誠彌勵，屢見光明。瓘後入京，訥痊復，靜惟福力，不可思議。⁵⁰

上述文中，說明了以發願誦讀《金剛般若經》（《金剛經》），實踐後遂獲得疾病痊癒而延長壽命的功德利益。這功德便是現世利益，此與《金剛經》本身言「空」、「不住」的主旨有著出入，是否也暗示著受其他思想的影響，抑或是方便於信仰的推廣，還是對《金剛經》有著不同的解讀，關於這些疑問，筆者將在第四章中繼續探討。

二、唐代《金剛經》信仰的發展

五世紀中，鳩摩羅什在長安譯成《金剛經》之後，今日所見中原相對於《金剛經》的訊息，以《高僧傳》記載南朝宋（420~479）時，僧人僧遵擅長金剛般若一則為最早紀錄，之後尚有齊（479~502）敦煌僧人超辯亦擅長金剛般若。⁵¹宮中講經紀錄，見於蕭梁中通六年（534），梁高祖

⁵⁰ 《卍續藏》，第八十七冊，頁456。

⁵¹ 見《高僧傳》卷十二（北京：中華書局），頁471、447。

於宮中請僧講《金剛經》一事，⁵²又開皇十二年（592），隋文帝令徐孝克，於尚書都堂講金剛般若經。⁵³再從《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》的〈讀誦篇〉，⁵⁴看《金剛經》的流佈情況。在〈讀誦篇〉中，讀誦《金剛經》的僧人分別是：《高僧傳》一人，《續高僧傳》二人，直至《宋高僧傳》則有十三人，《宋高僧傳》中僧人讀誦《金剛經》者相較於讀誦其他經典者為多。（表二）據此三高僧傳，可知《金剛經》於唐代最受僧人的喜好，因此讀誦者日益增加。由上述文獻，來論《金剛經》譯經後傳播的軌跡，五世紀末鳩摩羅什譯出後，於短時間內，該經典便已在僧眾間流傳，且隋文帝已經請人在宮中講金剛般若。

經名	高僧傳	續高僧傳	宋高僧傳	合計
法華經	18	16	10	44
金剛經	1	2	13	16
維摩詰經	8	0	2	10
涅槃經	2	4	1	7
華嚴經	0	3	3	6
十地經	2	0	0	2
念阿彌陀佛	2	1	5	8
本表資料引自鄭阿財〈敦煌本〈持誦金剛經靈驗功德記〉綜論〉				

到了唐代，根據《宋高僧傳》統計，已有許多僧人將《金剛經》作為修持的經典之一，此說明了《金剛經》在唐代僧侶間的接受程度。加上敦煌遺書近二千號的《金剛經》寫經與多家註疏，再次證實了，在唐代《金剛經》是相當的盛行。後來甚至受到禪宗五祖弘忍（601~674）所重，且為當時南宗禪所尊，唐以後《金剛經》便與禪宗劃下等號。事實上，該經於五世紀進入中土時，禪宗的達摩祖師甫從南方到中國，當時

⁵² 《釋氏稽古略》卷2：「中大通六年大士遣弟子傅咍詣闕奉書。…三月帝召見壽光殿，共論真諦，大士曰，息而不滅，帝又請講金剛經，大士揮按一拍而起，帝不喻再請講，大士乃索拍版陞座，唱四十九頌遂便去。」《大藏經》，第四十九冊，頁795。

⁵³ 《冊府元龜》卷五十一：「隋文帝開皇十二年，令陳散騎常侍徐孝克於尚書都堂講金剛般若經。」《冊府元龜》，（北京：中華書局，1960年），頁574。

⁵⁴ 三高僧傳內容分別代表三個時期的高僧事蹟，《高僧傳》為西元519年以前、《續高僧傳》為西元519~665年、《宋高僧傳》為西元665~988年，以此三時期高僧傳表示歷史時代的意義。

的禪宗尊《楞伽經》為信仰經典，直至五祖弘忍才推崇《金剛經》，六祖慧能（638~713）始將其代表南宗禪的地位鞏固。然而此時，代表北宗的神秀仍尊《楞伽經》，文獻資料顯示，神秀於高宗時曾受邀入宮講經，得到了皇室的青睞，⁵⁵此時南宗禪尚未獨佔鰲頭，因此早期《金剛經》受到皇室、僧人喜好的因素，並非來自南宗禪的信仰脈絡。

唐代的《金剛經》信仰，由於唐玄宗對《金剛經》進行御注，讓該經的地位鞏固不墜。然而，皇室對此經典的愛戴並非事出突然。早在初唐，唐高祖（618~626）為興國學，曾命僧人惠乘講《金剛經》，徐文遠講《孝經》，道士劉進喜講《老子》，詔劉德明與之辯論。⁵⁶這是首次在唐代皇室出現《金剛經》的紀錄，此時的高祖，並非只以宗教立場觀看該經。太宗貞觀八年（634），興福寺「…寺內有碑，面文、賀蘭敏之寫金剛經。…」，⁵⁷按賀蘭敏之活動於太宗與高宗時期，⁵⁸賀蘭氏當時於福興寺刻經，福興寺為唐太宗為太后的追福所成立，⁵⁹該寺與皇室的關係密切，能於此刻經，便知《金剛經》在皇室已受到相當的關注。再從寫經的數量來看，敦煌遺書中的宮廷寫經共四十件，其中十一件是《金剛經》，十一件中寫於咸亨年間（670~674）的就有七件，⁶⁰可知高宗時期，皇室對《金剛經》的信仰推廣已有一高峰，而唐玄宗御注《金剛經》的出現⁶¹，則是該經的傳佈推的另一高峰。此後，尚有道氤《御註金剛般若波羅蜜經宣演》（以下簡稱《御註金剛般若波羅蜜經宣演》）、曇曠《金剛般若經旨贊》等著作的出現，此更將玄宗時期《金剛經》傳布的熱潮延續下去。

中唐時，唐武宗滅佛即所謂的會昌法難，佛教遭受到空前的破壞，然而，《金剛經》的信仰卻仍流行，推究其故，蓋有賴於以下幾點原因。

⁵⁵ 《舊唐書》，卷一九一。

⁵⁶ 《舊唐書》，卷一九九：「高祖親臨釋奠時，徐文遠講孝經，沙門惠乘講波若經，道士劉進喜講老子，德明難此三人，各因宗指，隨端立義，眾皆為之。」

⁵⁷ 小野勝年，《中國隋唐長安寺院史料集成·解說篇》（京都：法藏館，1989年），頁198。

⁵⁸ 「貞觀二十一年，……，再轉長安尉，出為襄州司戶，丁憂去官後，賀蘭敏之奏引，於北門修撰，尋又罷去，乾封元年卒文集二十卷。」引自《舊唐書》，卷一百九十。

⁵⁹ 同註57，頁130。

⁶⁰ 請參考方廣錫，〈敦煌遺書中的《金剛經》及其註書〉，收入《敦煌學佛教學論叢》，1998年，頁373~375。

⁶¹ 《金剛經持驗記》：「按唐玄宗開元二十三年，親註金剛經。中書令張九齡等，請降御文」《卍續藏》第八十七冊，頁240。

一、該經簡易短小，因此較爲適於誦念、抄寫。其經文總數約五千餘字，相較於繁重的《華嚴經》、《法華經》而言。二、唐玄宗（713~756）爲其作御註，⁶²之後的唐文宗（827~840）集王羲之書金剛經六譯本，又命柳公權在西明寺書《金剛經》等事件，在敦煌亦可見其拓本。⁶³由上可知，唐代帝王對該經的喜好與推廣，都影響著《金剛經》在唐代的流傳，亦更發揮了實際的推動作用。加上六祖慧能獨尊《金剛經》，其不立文字的主張，與經意主旨爲空、不住等觀念，可爲信眾不識文字而接近佛教的一種方便法門，也因此經歷了武宗滅佛的浩劫後，以其推廣之，仍在南宗禪的系統中延續著。

在唐代長安的寺院，與《金剛經》相關記載的有興福寺、興唐寺、西明寺，在這些寺院，多數是與宮廷有直接關係的，例如興福寺是高宗爲穆太后所建，存有吳道子金剛經變的興唐寺，是太平公主爲武后所建，西明寺則爲高宗與武后爲太子祈福所建，⁶⁴這些史料可以說明皇室對於《金剛經》的重視。開元年間（713~741），已有邑會會以《金剛經》爲修持，且爲修禪法而成立的，⁶⁵在敦煌可能也有相同以該經爲主修持的邑會，如莫高窟晚唐 147 窟便是邑會營建，⁶⁶因此可以推測，該邑會也有可能以修禪爲重心之一的邑會。此問題將在第五章中繼續進行討論。

⁶² 《冊府元歸》：「二十三年九月，親注金剛經及修義訣。中書令張九齡等上言：臣等伏見御注前件經及義訣，佛法宗旨撮在此經，人間傳習多所未悟。……」《冊府元龜》（北京：中華書局，1960年）頁575。

⁶³ 《唐會要》卷三十五：「開成三年，以諫議大夫柳公權爲工部侍郎，依前翰林侍書學士，公權初學王書，偏閱近代筆法，體勢勁媚，自成一派。上都西明寺金剛經碑，備有鍾王歐虞褚陸之體，尤爲得意」。宋·王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1990年），頁648。

⁶⁴ 《中國隋唐長安寺院史料集成·解說篇》：「興唐寺は神龍元年（705）三月、中宗か則天武后の死去の翌年に、太平公主（～713）に救命して、武后の冥福のため建立した寺院した、当初は罔極寺と名付け、開元二十六年（738）に興唐寺と改名した」、「貞觀八年、太宗は太穆皇后の追福のために立てて、宏福寺となす。神龍中（705～07）改めて興福寺となす」、「高宗の顯慶元年（656）、たまたま皇太子が病氣になったので、高宗と武后が治癒を祈願して建立したのがこの西明寺である」。小野勝年，《中國隋唐長安寺院史料集成·解說篇》（京都：法藏館，1989年），頁78、130、146。

⁶⁵ 參見劉淑芬，〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉，《勞貞一先生九秩榮慶論文集》（《簡牘學報》，第16期，頁147。

⁶⁶ 晚唐 147 窟有題記：「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。」根據馬德的研究P.2991號〈敦煌社人平訕子等宕泉建窟功德記〉爲 147 窟的營建題記，且認爲 147 窟的開窟時間應爲西元 911 年以後。馬德，《莫高窟史研究》，收入《中國佛教學術論典 83》（高雄：佛光山文教基金會，2001年），頁122。

另外，《益州名畫錄》也載：「左全者，蜀人也，……於大聖慈寺……，西廊下金剛經變及金光明經變相，……。多寶塔下，倣長安景公寺，吳道子地獄變相，當時吳生畫此地獄相，都人咸觀懼罪，修善兩市屠，沽經月不售」，⁶⁷還有《全蜀藝文誌》編入的宋人范成大〈成都古寺名筆記〉亦記載著：「文殊閣院門連寺廊，畫金剛經變驗二堵，待詔左全筆。」⁶⁸其中金剛經變驗有可能即是金剛經變與金剛經靈驗變。在這兩則史料上，記載左全於大聖慈寺畫金剛經變與金剛經靈驗變，寺中的多寶塔仿自長安吳道子所繪的地獄變相。文中即說明了該寺仿自長安景公寺的事實，即左全曾聽聞吳道子在長安的變相畫，必有所感，因此仿畫於大聖慈寺。再以時空來論敦煌金剛經變的出現，極有可能在中原出現金剛經變後，再進入敦煌。而筆者就上述推測，金剛經變進入敦煌的管道有三：一、由中原前往敦煌的官宦引入。盛唐時期，敦煌與長安的交通仍通暢，因此有中原人士往來兩地，其中更有的是到敦煌任職。中唐以後，交通阻絕，無法離開，如曇曠。因此有可能這些來自中原的人士見過金剛經變，便教畫工仿繪。二、由長安畫工前往繪製，進入敦煌的中原人士，從中原委請畫工前往敦煌繪製。三、由四川引入敦煌，四川與敦煌的交通，素有古道聯繫，金剛經變可以由此途徑到達敦煌。因此，推斷現存最早的金剛經變是莫高窟盛唐 31 窟，其繪製金剛經變的時間，可能是在玄宗以後，且不能排除有經由長安或四川等地傳入的機會。

⁶⁷ 參見《益州名畫錄》，收入《叢書集成新編·53》（台北：新文豐出版公司，1985年），頁210。

⁶⁸ 參見明·周復俊編，《全蜀藝文志》，收入《文淵閣四庫全書·集部》（台北：台灣商務印書館，1986年），卷四十二，頁1381-571。

第三章 敦煌《金剛經》圖像、窟制 與信仰的關係

從第二章有關《金剛經》成立背景的討論中，可知該經具有般若經的「空觀」思想，具抽象的哲理意涵，為其經文所述之義理基礎。本研究對象之敦煌石窟的金剛經變，則是透過線條、色彩、形象、構圖等將此義理加以具象化。本章則就經變的圖像、石窟的形制與信仰之間的關係，展開論述。

根據筆者普查，敦煌石窟目前保存的金剛經變共計有十七鋪，⁶⁹其營建年代分佈於盛唐至晚唐期間，石窟的形制、大小、內部經變的組合、經變內容等都有著一定的差異。以下僅將根據筆者於 2005 年實際於敦煌勘查的結果，⁷⁰做一基礎性的統整，再嘗試以佛教義理、佛教史的角度來看金剛經變。在具體作法上，則從經變的畫面入手，說明圖像並找出經變與《金剛經》互相連結的經文，其次則分析歸納畫面結構的形式，最後則以經變為中心，配合對石窟功能有直接關連的石窟形制、經變組合等方面，探討存有金剛經變石窟的信仰問題。

第一節 金剛經變的內容分析與經文詮釋

《金剛經》全文並非以故事性結構作為行文方式，而是藉由釋迦牟尼佛與須菩提對話的內容來闡述經意，其中僅有「歌利王割截忍辱仙人」，具有寓意故事之背景。因金剛經經文的內容多數不易以圖形方式予以具像化，在敦煌所見的十七鋪金剛經變中，經變畫面所繪多數是經文內容的片段或行為、動作，無法以故事串連全幅經變內容，亦非一般所稱的譬喻品。因此，為方便說明起見，除中央說法佛外，其周圍所描繪的經變內容，本文暫以「畫面」稱之。經初步統計，畫面共可計為二十

⁶⁹ 根據《敦煌石窟內容總錄》所載，存有金剛經變的有中唐的 112、135、144、154、236、240、369、359、361 等窟；晚唐的 18、85、138、145、147、150、156、198 等窟，共計 17 鋪。但經由筆者實地查勘後，盛唐 31 窟的盧舍那佛可由其榜題判定是為金剛經變，而中唐 369 窟並未發現金剛經變。因此，金剛經變的總數仍為 17 鋪，窟號增加了 31 窟而少了 369 窟。

⁷⁰ 筆者於 2005 年 8 月 8 日至 22 日於敦煌石窟進行相關的勘查工作，本文所使用的各窟金剛經變示意圖，乃是勘查後所得。

組，其中兩組畫面則無法考其源淵，因此，未予命名。其他則是根據經典來源的經文為名稱，予以命名之準則。

一、畫面內容主題

整理十七鋪的金剛經變，透過榜題可以得知經變的畫面所詮釋的主題，各窟所殘留榜題可辨識的數量，⁷¹以晚唐 85 窟所存四十一則為最多，其餘的大多數榜題的內容已消失或無法辨識。本文依循圖像特徵與殘留榜題及經文對應，以作為判別畫面的基準。

在金剛經變的圖像資料發表不足的情形下，經由實地勘查並辨識經變內容之主題便成為本研究之首要工作。本文以經變內容的畫面與《金剛經》經文對照為主要工作，輔以賀世哲《楞伽經畫卷》中所載內容作為基礎，⁷²再配合筆者辨識之榜題進一步詳細整理敦煌十七鋪金剛經變內容。結果歸納如下：

1. 舍衛城·乞食

有繪製的有盛唐 31 窟、中唐 112、144、154、236、359、361 等六窟及晚唐 18、85、138、145、150、156、198 等七窟，但皆無榜題，唯 85 窟有榜題「於其城中」。《金剛經》原文記為：

如是我聞：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。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。

敦煌十七鋪的金剛經變，經變畫面完整的窟僅晚唐 147 未繪製，其

⁷¹ 敦煌金剛經變有存榜題的窟號為 18、31、85、144、150、156、236 等，以 85 窟最為完整，本文即以 85 窟的榜題為主要參考，榜題內容請參考附錄第四。

⁷² 本文所根據賀世哲《楞伽經畫卷》的經變內容，但在對十七鋪金剛經變的時代判定，本文採用《莫高窟內容總錄》為參考依據。

餘皆繪有城門、城牆等顯示於舍衛城之畫面，例如在 85 窟的畫面中即以「於其城中」等字作為榜題。(圖 1) 在經變中繪有城的，雖非金剛經變專有，但配合經文及其畫面則可作為辨識金剛經變的重要依據。另外，須加以說明的是，首次出現金剛經變的盛唐 31 窟中已出現城牆畫面，(圖 4) 配合晚唐 85 窟的榜題來看，可知舍衛城是辨識金剛經變之重要證據及代表性畫面。

另外，配合城加繪有進城乞食的有：盛唐 31 窟、中唐 112、144、236、359、361 五窟以及晚唐 18、85、138、145、150、156、198 等七窟。乞食畫面常與回園並置，因此該畫面的討論，於回園畫面中一起進行說明。

2. 舍衛城・回園

繪有出城回園的：中唐 112、154、359、361、144 等五窟與晚唐 138、145、150、156、198 等五窟。皆無榜題，唯 85 窟有榜題「爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食時」。《金剛經》原文記為：

爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食

此畫面多繪置於舍衛城門附近區域，在城周圍還會搭配有乞食的畫面，顯示於舍衛城之畫面還可進一步細分為：進城「乞食」與出城「還至本處」兩種時間點。而出城或進城樣貌，可由佛與弟子的走向來作判斷，作為佛進城乞食或乞食完畢要回祇樹給孤獨園的情景，如中唐 112 窟繪製，(圖 2) 或如 154 窟僅繪有回園的畫面。(圖 3)

乞食畫面一般以釋迦佛以足踩蓮花的站姿，持鉢與弟子面對供養者。其中盛唐 31 窟的佛足踩雲朵頗為特殊，(圖 4) 是不同於其他窟的足踩蓮花。(圖 5) 而供養者有一人到數人不等，以跪姿雙手供奉食物。但並非每一窟都繪有乞食場景，往往是搭配著舍衛城之進城、回園的出現。85 窟乞食畫面旁的榜題「爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食時」，一字不漏地提供了圖像所依據之文本。



圖 1 晚唐 85 窟南壁金剛經變 舍衛城・乞食



圖 2 中唐 112 窟南壁金剛經變舍衛城・乞食、回園 圖 3 中唐 154 窟舍衛城・回園



圖 4 盛唐 31 窟南壁金剛經變右側舍衛城·乞食

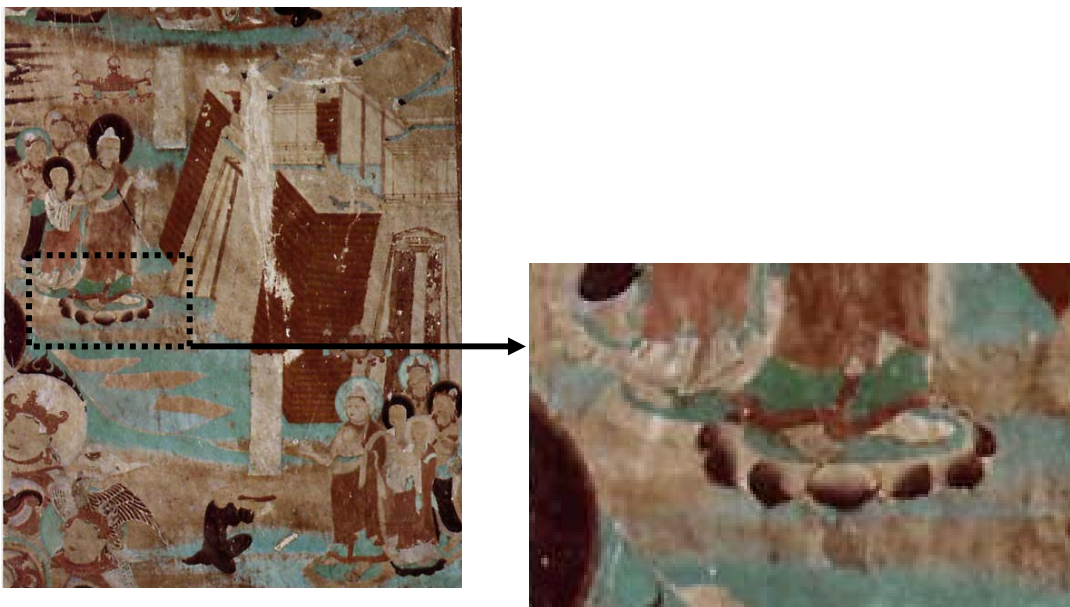


圖 5 晚唐 150 窟南壁金剛經變 舍衛城·乞食、回園

3.洗足

繪有洗足的有盛唐 31 窟、中唐 112、359、361 三窟以及晚唐 85、145、147、150、156、198 等六窟皆無榜題，唯 85 窟有榜題「還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷坐而坐時」、「還至本處飯食訖收衣鉢時」。《金剛經》原文記為：

飯時訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

畫面中佛陀在樹下以坐姿面對供養者或弟子，並將裸足放置在水盆中，供養者僅繪一人，而佛陀或一人或有弟子陪伴，在畫面可明顯地見到洗足的動作。值得注意的是，盛唐 31 窟一中年女子為佛洗足、(圖 6) 晚唐 147 窟被洗足為一士大夫的形象，不同於其他窟畫的佛形相。而中唐 112 窟的佛為端坐樹下一如說法樣貌，卻正接受弟子的洗足，(圖 7) 這畫面在中唐 359 中也可見到。(圖 8) 著衣、洗足等為大乘經典中，描寫印度僧人的生活面貌。印度因天氣炎熱，僧人一般穿著薄短，於出門乞食時為表示莊嚴，特別穿上外衣，並以裸足行走。回到處所便將外衣收起，進而洗淨沾滿污泥的雙足。



圖 6 盛唐 31 窟南壁金剛經變・洗足



圖 7 中唐 112 窟南壁金剛經變・洗足



圖 8 中唐 359 窟南壁金剛經變・洗足

4.收衣敷座

有繪製的有中唐 112、359、361 等三窟，《金剛經》原文記為：

飯時訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

就此畫面中佛陀與弟子的位置安排與坐姿看來，與佛說法的畫面極為相似，所不同的是敷座佛前有一弟子正為佛折整衣裳。收衣敷座與洗足同為佛陀說法前的動作，而在經變中有洗足畫面卻不一定有收衣敷座畫面，但只要有收衣敷座畫面即一定有洗足畫面並存，故筆者認為可與洗足視為一組題材。描繪此景的窟，僅有中唐 112、359、361 三窟，於盛唐與晚唐卻未見。(9、10) 另外如前述，晚唐 85 窟雖有關於此畫面的榜題，但畫面卻為洗足，可能僅取該段經文之洗足作為畫面繪製。



圖 9 中唐 112 窟南壁金剛經變·收衣敷坐



圖 10 中唐 359 窟南壁金剛經變·收衣敷坐

5.財布施

繪有財布施的有盛唐 31 窟、中唐 359、361、144 三窟以及晚唐 18、85 等兩窟，唯 85 窟有榜題「復次須菩提於法應無所住行於布施/所謂色布施不住聲香味觸法布施時」。《金剛經》原文記為：

「七寶以用布施」、「不住聲香味觸法布施」。

布施在義理上可分財布施、法布施與無畏施三類，⁷³無畏施乃精神上的給予，一般是無法目睹到實物的，而財布施與法布施則以常人所見、能理解的形式出現。財布施的畫面，通常以一長桌放置珠寶物品，不一定有布施者出現，桌前則是衣衫襤褸的受施者，有富者施財物給予貧者之意，即經文「七寶布施」之意。例如在第 361 窟所繪畫面中，桌上擺設明顯可看出是寶物之類，桌前有數位貧苦的受布施對象。(圖 11、12)較有趣的是 85 窟，畫的是一富人帶著童子，取物布施給一攜子婦人，婦人雙手接物，旁有榜題「復次須菩提於法應無所行於布施/色布施不住聲香味觸法布施時」。這種受施予對象只有一個人的財布施，僅出現在該窟。



圖 11 中唐 361 窟南壁金剛經變·財布施



圖 12 中唐 144 窟南壁金剛經變·財布施

在義理上，經文中論及七寶布施時，皆是用來作為對比出持誦功德的殊勝，而非僅讚揚布施的功德，因此解讀七寶布施不可單從字面上解釋，否則便失其意涵了。如同佛對「布施般若」的演說，在經文上只見布施，但文中真正的意思，則是布施後放下有布施功德的心，不生布施心，圖像上是無法解讀出這言外之意的。若從布施觀說，布施可分為有相的財布施與無相的法布施、無畏施。有相的七寶為世間財物，珍貴難得，將滿恆河沙之多的七寶，化作布施福德，福德歷劫長存，是有為福德。

⁷³蓋布施原為佛陀勸導優婆塞等之行法，其本義乃以衣、食等物施與大德及貧窮者；至大乘時代，則為六波羅蜜之一，再加上法施、無畏施二者，擴大布施之意義。亦即指施與他人以財物、體力、智慧等，為他人造福成智而求得累積功德，以致解脫之一種修行方法。見慈怡編，《佛光大辭典》（台北：佛光出版社，1988 年），頁 1901。

6.法布施

繪有法布施的有盛唐 31 窟、中唐 112、144、236、359、361 等五窟以及晚唐 18、85、138、145、150 等五窟，其中 85 窟有榜題「若復有人於此經中乃至受持四句/偈等為他人說其福甚多」、「復次須菩提隨說是經乃至四句偈/……知此處一切世間天人阿修羅皆/應供養如佛塔廟何況有人盡能受持」，150 窟該畫面的榜題「如如不動…云何為人演說…菩薩…有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施若有善□子□女人發菩提/心□……持讀頌/為人……人…/不取於像如如不動」。《金剛經》原文記為：

「若人滿三千大千世界，七寶以用布施，是所得福德寧為多不，須菩提言，甚多世尊。何以故，是福德即非福德性，是故如來說福德多。若復有人於此經中，受持乃至四句偈等為他人說，其福勝彼」、「若有善男子善女人，以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用布施得福多不，須菩提言，甚多世尊。佛告須菩提，若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德」、「若有善男子善女人，以恒河沙等身命布施，若復有人於此經中乃至受持四句偈等，為他人說其福甚多」、「若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子善女人發菩薩心者。持於此經乃至四句偈等，受持讀誦為人演說其福勝彼，云何為人演說，不取於相如如不動」。

變相畫面繪有一人坐在高台上面對一至數人演說，演說者有時繪成比丘，有時繪成善男子，聽講者則繪有比丘、善男子、善女人不等，演說者與聽法者身份不同的變化，筆者推測可能與窟主身份有關，亦有人人皆可行法布施之意。(圖 13、14) 法布施可進一步分為僧行法布施與一般人行法布施（以下略稱人行法布施）兩類。布施般若之一的法布施，指的是給予他人佛法上的教導或勸說，布施者可為出家人或一般人，畫面全以男性為主，受施者的人數、性別就不太一定。(圖 13、14) 布施者在行法布施時，坐在台座上，台座的高低，視布施者的身份也有差異，例如僧人行法布施時台座較高，一般人則相對較低。(圖 15) 有些僧人說

法之畫面，繪有僧人手持如意正揮舞之樣貌，(圖 16)可說是忠實紀錄了當時僧侶說法的情況。



圖 13 晚唐 85 窟南壁金剛經變·法布施



圖 14 晚唐 150 窟南壁金剛經變·法布施



圖 15 盛唐 31 窟南壁金剛經變·法布施



圖 16 中唐 112 窟南壁金剛經變·法布施

7.歌利王割截忍辱仙人

繪有歌利王割截忍辱仙人的有盛唐 31 窟、中唐 112、236、359、361 四窟以及晚唐 18、85、138、156、198 等五窟，其中 85 窟有榜題「……昔為歌……割截身/……相無/……昔節節□解」、「須菩提有念……百世做忍辱仙/人於爾所世無……相無/壽者相」、156 窟有榜題「□我於往昔□□支解…昔為歌□王…」。《金剛經》原文記為：

如我昔為歌利王割截身體，我於爾時無我相無人相無眾生相無壽者相，何以故，我於往昔節節支解時，若有我相人相眾生相壽者

相應生瞋恨。須菩提，又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世無我相無人相無眾生相無壽者相。

歌利王割截忍辱仙人爲一譬喻故事。歌利王乃一暴君，聞忍辱仙人隱山修道。一日與宮中綵女入山遊獵，歌利王因疲倦而睡，不久，王醒來便看見綵女，圍繞著仙人求聞正法，王便問仙人爲何人，進而追問是否爲離欲凡夫的仙人，仙人答說：「未離欲」，王聞後生嗔恨便割截之。經變皆以二段畫面來描述此故事，首先是歌利王與綵女侍衛三人不等出城遊賞的畫面，再則是忍辱仙人在林中被壓迫跪下並被支解肢體的畫面，仙人身旁常有茅屋以表示其爲修行場所，這在其他經變或更早的經變中亦可見到。⁷⁴其中的盛唐 31 窟，還畫有火焰，可能表示以火攻擊仙人的茅屋。(圖 17、18、19) 佛在此經中演說他於過去生中，曾爲忍辱仙人五百年，而不以侮辱爲相，藉此說明「忍辱波羅蜜」之道理。以被歌利王割截身體來設喻，目的在於開啓方便門以渡眾。如來說被歌利王支解時，心無一念瞋恨心，並藉五百世中修行忍辱波羅蜜，欲眾生成就忍辱般若。



圖 17 盛唐 31 窟南壁金剛經變·
歌利王割截忍辱仙人



圖 18 中唐 359 窟南壁金剛經變·
歌利王割截忍辱仙人

⁷⁴ 例如可在北周 428 窟中的須達拏太子本生故事畫中，可見到比喻爲仙人之茅草屋。



圖 19 晚唐 138 窟南壁金剛經變• 歌利王割截忍辱仙人

8. 為人輕賤

繪有為人輕賤的有盛唐 31 窟、中唐 112、135、144、154、236、359、361 七窟以及晚唐 18、85、138、145、147、156、198 等七窟，其中 85 窟有榜題：「善男子善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道」。《金剛經》原文記為：

善男子善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

圖中繪有一人正持經讀誦，但旁邊有一人至數人不等，或握拳或持棍欲攻擊讀誦者，藉此表達出輕賤讀誦經書者。(圖 20、21、22、23) 從 85 窟榜題可知，佛以讀誦者為人輕賤之行爲，等於持誦功德消除了累世業障，來說明持誦《金剛經》的福德無量。佛陀用人前生罪業深重爲喻，當墮地獄的罪業，因持誦《金剛經》而獲得功德，還生爲人道，當持誦經書時，只受人輕賤辱罵而已，再轉複讀誦更是會減輕罪業。又當誦經時，眾生身口意皆清淨，因此成就一福勝功德。另外，在 144 窟畫面旁的榜題「須菩提忍辱般若蜜不說，非……故須菩提……」，足以說明了該畫面亦具有表彰忍辱精神之意。



圖 20 盛唐 31 窟南壁金剛經變 • 為人輕賤



圖 21 中唐 112 窟南壁金剛經變 • 為人輕賤



圖 22 中唐 154 窟東壁金剛經變 • 為人輕賤



圖 23 晚唐 156 窟南壁金剛經變 • 為人輕賤

9.繞塔供養

繪有繞塔供養的有中唐 112、144、154、236、240、359、361 等七窟以及晚唐 18、85、138、145、156、198 等六窟，其中 85 窟該畫面旁的榜題「復次須菩提隨說是經乃至四句偈，……知此處一切世間天人阿修羅皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持」。《金剛經》原文記為：

在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞以諸華香而散其處。

在經變畫面中，繪製有比丘或信眾右繞佛塔而行的畫面，《金剛經》中僅言及「作禮圍繞」並未明言右繞佛塔之儀式，顯見經變的畫面已表

達出當時對塔的信仰方式了。敦煌經變中所繪之塔與中原的造型有所差別，分為塔基、塔座、塔柱三段與印度塔的造型頗為類似，晚唐各窟塔的造型相似度極高，幾近於標準化、形式化。而中唐第 154 窟殘餘的一部分經判讀應為供養塔，其塔的造型似為中國的樓閣庭台樣貌，是較為特殊的造型。(圖 24、25、26、27) 可知繞塔供養畫面的意義，經文「若經典所在之處，即為有佛」、「當知此即為是塔」，說明《金剛經》即為是塔，而塔之義即是佛；在古代印度，「塔」在無佛像時期是用來象徵佛的。這種象徵手法亦傳進了敦煌，至少《金剛經》經文說明了這樣的事實。



圖 24 中唐 112 窟南壁金剛經變・繞塔供養



圖 25 中唐 154 窟東壁金剛經變・繞塔供養



圖 26 晚唐 85 窟南壁金剛經變・繞塔供養



圖 27 晚唐 138 窟南壁金剛經變・繞塔供養

10.僧人對坐

繪有僧人對坐的有盛唐 31 窟、中唐 236、359、361 等三窟以及晚唐 18、85、138、147、156 等五窟，其中 85 窟有榜題「須菩提於意云何須陀洹/能作是念」、「須菩提於意云何斯那貪能作是念我得斯那貪」、「須菩提於意云何阿那含能做/是□我得阿那含果不」，156 窟榜題「須菩提於意云何阿那含能作是念/我阿那含果不須菩提於云何阿羅漢能作/是念我得阿羅漢」、「須菩提意云何須陀洹□□□□能作是念得需陀洹」。《金剛經》原文記爲：

須菩提，於意云何，須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？須菩提言：不也世尊。何以故，須陀洹名為入流而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。須菩提，於意云何，斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？須菩提言：不也世尊。何以故，斯陀含名一往來，而實無往來，名斯陀含。須菩提，於意云何，阿那含能作是念，我得阿那含果不？須菩提言：不也世尊。何以故，阿那含名為不來而實無來，是故名阿那含。須菩提，於意云何，阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？須菩提言：不也世尊。何以故，實無有法名阿羅漢，世尊，若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即為著我人眾生壽者。世尊。佛說我得無諍三昧人中最為第一。是第一離欲阿羅漢。

早在盛唐 31 窟中便有此圖像，畫面中清楚見到四個僧人各自坐在坐具上，以十字形兩兩對坐，旁邊的榜題則已模糊無法辨認。而 85 窟中卻只畫了三僧人對坐，從在旁邊的榜題可知，此經文為佛在說明四果位之語，在大乘經典中，佛藉小乘四果位來說大乘的次第，稱為大乘四果。畫面有僧人正在禪坐思索之貌，僧人在修習禪坐之時，根據身上所披衣物來判斷，知此披衣是作為禪坐時作為禦八觸之涼觸所用，⁷⁵若以禪坐行

⁷⁵ 修習禪定時，身心慢慢由粗至細，由染至淨，則會產生八觸境界，此為生理、心理的轉變過程；即動、癢、涼、暖、輕、重、澀、滑八種以生理為主的感覺現象。見慈怡編，《佛光大辭典》（台北：佛光出版社，1988 年），頁 320。

爲來判斷，可能爲六般若中的禪定。(圖 28、29、30)



圖 28 盛唐 31 窟南壁金剛經變·僧人對坐



圖 29 中唐 359 窟南壁金剛經變·僧人對坐



圖 30 晚唐 156 窟南壁金剛經變·僧人對坐

11. 筏喻

繪有筏喻的有盛唐 31 窟、中唐 359、361 等兩窟以及晚唐 18、85、138、145、147、156 等六窟，其中 31 窟有榜題「如筏喻者法/尚應捨何況非法」、第 85 窟榜題「須菩提是故不應取法不應取非法已是/義故如來常說汝等比丘知我說法如筏/喻者法尚應捨何況非法」。《金剛經》原文記爲：

何以故？若取非法相，即著我人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法，以是義故。如來常說：汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨何況非法。

畫面單純地以人乘座在筏上的場面來表現，描繪一人乘一木質舟筏。(圖 31、32、33、34) 根據第 31、85 窟榜題，可知經變以人乘筏爲

喻。釋迦佛以舟筏比喻佛法，舟筏為渡水之工具，涉渡之時不可無舟，靠岸後到了陸地上，舟筏就用不到了，應該將它留在岸邊，而不要累贅的帶到陸地上。以此告誡眾生，佛法都要捨去，何況不是佛法，喻言「空」意。也就是說未悟時，需要佛法的幫助，悟真性後則不需執著於佛法。若以六般若來相應，可視為般若波羅蜜。即般若智慧，如經所言要將法捨去，唯有智慧者才可領悟並做到佛所說的捨法。

12.來去坐臥

繪有來去坐臥的有中唐 144、359、361 等三窟以及晚唐 18、85、138、150 等四窟，其中 85 窟榜題「須菩提，若有人言如來若來若去若坐若臥/是人不解我所說義何以故如來者/無所從來亦無所去故名如來」《金剛經》原文記為：

若有人言如來若來若去若坐若臥，是人不解我所說義，何以故，如來者無所從來亦無所去故名如來。

畫面以一佛面對另一佛背對觀者，旁邊還繪有一坐佛與臥佛。由其榜題可知，是以佛的來、去、坐、臥等圖形來解說「若來若去若坐若臥，是我不解人來真實義」。(圖 35、36) 在經義方面，是表示佛以行住坐臥四威儀，為人生活之相，表悟真性當於日常生活中之意。真性即為佛，佛化身千百億，以有相教渡眾生，眾生觀佛的形體坐臥，便是有住。而在義理上，則是需斷除有相的我見，才能悟開見真性。此點是畫面無法傳達的，端賴榜題中經變的提示，始可顯現此經意。



圖 31 盛唐 31 窟南壁金剛經變·筏喻



圖 32 中唐 359 窟南壁金剛經變·筏喻



圖 33 晚唐 156 窟南壁金剛經變·筏喻



圖 34 晚唐 85 窟南壁金剛經變·筏喻



圖 35 中唐 144 窟南壁金剛經變·
來去坐臥



圖 36 中唐 150 窟南壁金剛經
變·來去坐臥之臥佛

13. 臥躺者

繪有臥躺者的僅有中唐 144、154、236 等三窟。在經文中無法得其來源，若以臥躺的形相來論，可能與「來去坐臥」所依據有關。「來去坐臥」依據經文為：

若有人言如來若來若去若坐若臥，是人不解我所說義，何以故，
如來者無所從來亦無所去故名如來。

畫面是為一人如臥佛般臥躺在床上，該畫面的旁邊多有坐佛或僧人坐在台上說法，如中唐 236、144 窟。(圖 37) 其旁皆殘留榜題，但多已漫漶，無法辨識其內容。以臥佛之姿，聽聞佛或僧人講法，可以像佛成為佛一般，而成佛的意象。筆者疑是以人臥躺來表示，有暗喻臥躺者等於臥佛之意。(圖 38)



圖 37 中唐 144 窟南壁金剛經變·坐僧與臥躺者



圖 38 中唐 154 窟東壁金剛經變·臥躺者

14. 如人有目

繪有如人有目的僅有晚唐 85、138、156 等三窟，其中 85 窟有榜題「如人入闇……/於法而行……」、「如人有目日月明照見種種色」等。《金剛經》原文記為：

若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

本畫面可見於 85 與 138 窟等兩窟。138 窟以三人為一組，共畫兩組，在人的後方繪有如山洞般的山水，一組人走向山洞貌，另一組人則指著高掛空中的太陽。(圖 39)而 156 窟則以繪一人，雙手合十朝向山洞走去。(圖 40)另外在 85 窟繪有一組畫面，一邊畫一人進入洞內，另一邊則畫一人走出洞外指著天，遠方有日出的景象。此在賀世哲《楞伽經畫卷》中撰為“紅日高照”，⁷⁶但在經文、講經文、經贊中皆未出現有“紅日高照”之字句或字義，本文則以經文所是為命名。

此畫面較少出現，依 85 窟畫面有榜題的提示，筆者以此配合 138、156 兩窟的圖像特徵，認為以上兩窟的畫面，應該也是在描繪如人有目的情節。其中 138 窟圖的上面為三個人走向黑暗的洞是描繪「如人入闇，

⁷⁶ 賀氏，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》（香港：商務書局，2003 年），頁 151。

則無所見。」而下方的三人指日則是表現「如人有目，日光明照，見種種色。」而 156 窟則以一人雙手合十走向山洞，作為表現「如人入闇」之意。釋迦佛以人之目，喻眾生之心，入闇之目如有住之心，無明昏暗，有住則無法洞見真性。與此相對地以日光明照喻為無住之心，眾生心無所住，即可見實相，即成菩薩。

15. 一佛二佛

繪有一佛二佛的有盛唐 31 窟以及晚唐 85 窟，其中 85 窟有榜題「須菩提當知是人於一佛二佛三四五佛而種/善根以於無量千萬佛所而種善根」、「……復我相人相眾/……無非法」《金剛經》原文記為：

如來滅後，後五百歲。有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實，當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根。已於無量千萬佛所，種諸善根。聞是章句，乃至一念生淨信者。須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生，無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相亦無非法相。

此畫面從 85 榜題可知，是為託說該段經文之意，但圖形無法表達出經文真正的義理含意，僅能展現字面上的意義。而在 31 窟經變左邊似有一佛佇立，(圖 41) 旁邊已無法清楚看見是否有另外一立佛而達成此畫面，此畫面可能於盛唐時已經出現。

16. 幻師喻

繪有幻師喻的有中唐 359、361 等兩窟以及晚唐 18、85、138、150 等四窟，其中 85 窟該畫面的榜題「一切有……夢幻泡影露亦……」，該畫面出自《楞伽經》，原文記為：

譬如幻師以幻術力，依（以）草木瓦石作眾生若干色，令見者種種分別，皆無真實。

畫面繪一人正在三角圍欄中雜耍，旁有數人正觀看著，圍欄旁有一

人臥躺在地。(圖 42、43) 85 窟該畫面的榜題「一切有……夢幻泡影□
露亦……」，可知乃是在說明《金剛經》經文「一切有為法，如夢幻泡影，
如露亦如電，應作如是觀」，此即是《金剛經》的空觀思想。



圖 39 晚唐 138 窟南壁金剛經變·
如人有目



圖 40 晚唐 156 窟南壁金剛經變·如人有目



圖 41 盛唐 31 窟南壁金剛經變·一佛二佛



圖 42 中唐 359 窟南壁金剛經變·幻師喻



圖 43 晚唐 18 窟北壁金剛經變·幻師喻



圖 44 晚唐 85 窟東壁 楞伽經變·幻師喻

幻師喻實為出於《楞伽經》中的譬喻經文，該經原文記為：

譬如幻師以幻術力，依（以）草木瓦石作眾生若干色，令見者種種分別，皆無真實。

此畫面在楞伽經變中亦可見到。例如，在 85 窟楞伽經變相同的畫面旁有榜題「譬如幻師以幻術力，依（以）草木瓦石作眾生若干色，令見者種種分別，皆無真實」。⁷⁷（圖 44）可知金剛經變要詮釋「夢幻泡影」經文時，便假借了楞伽經變中的幻師喻來做表達，這種假借手法在早期的法華經變中已有出現，⁷⁸有可能是受到北宗禪代表之經典《楞伽經》的影響，關於此點，仍待日後深入的研究。

17.佛說法

繪有佛說法的十七鋪全數都有，其中 85 窟有榜題「須菩提於……多羅/三藐三菩……須/菩提言如我解佛……法」、「須菩提如來所得法此法無實無虛/須菩提若菩薩心不住於想而行布施」、「佛告須菩提莫作是說如來滅後後五/百歲有持戒修福者於此章句能生信/心以此為實」、「爾時須菩提白佛言世尊善男子善女人……其心/藐阿耨多羅三藐三菩心云何應住降伏……」等。佛說法畫面在金剛經變中皆可見，《金剛經》全文即為講述佛說法之內容與過程。一般而言，佛說法的畫面旁，大多是有榜題

⁷⁷賀氏，《楞伽經畫卷》（香港：商務書局，2003 年），頁 48。

⁷⁸見《敦煌石窟論稿》：「畫師在具體創作法華經變時，往往根據構圖佈局的需要，把不同品裡（甚至不同經裡）的內容揉合在一起來表現的」。參見賀世哲，《敦煌石窟論稿》（蘭州：甘肅民族出版社，2003 年），頁 152。

的。在 85 窟的榜題多直接抄錄經文的其中一段，聽佛說法的有僧人或優婆舍、優婆夷等。

在經文中未具體描述佛說法的具體形態，僅有經文一開始的佛敷坐而坐的描述。經變尺寸越大，此畫面則愈多，例如晚唐的 85、138 兩窟都是為官宦所開，窟形巨大，此畫面亦特別多。這兩鋪所出現的佛說法畫面，85 窟計有 22 組，而 138 窟亦有 16 組，遠較其他中小型窟往往只出現一至八組佛說法畫面為多。⁷⁹

筆者以為在巨大的經變中央說法佛周圍出現眾多的佛說法畫面，除了藉以表現難以具象的經文外，應該還有填滿經變空間之功能。因為《金剛經》無法提供更多易以圖像表達之故事性畫面來滿足空間需求，畫師以不具故事性的佛說法畫面來做填補之用。(圖 45、46、47)

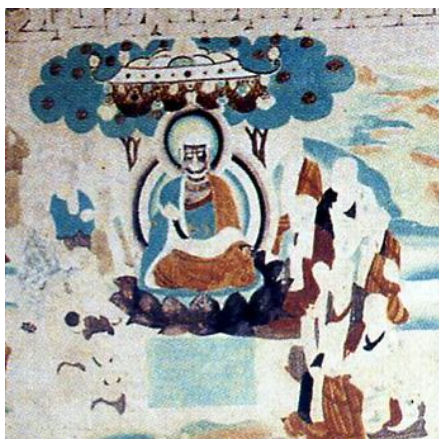


圖 45 盛唐 31 窟南壁金剛經變·佛說法



圖 46 中唐 112 窟壁金剛經變·佛說法



圖 47 中唐 154 窟東壁金剛經變·佛說法

⁷⁹ 請見表三，金剛經變畫面內容統計表佛說法部份。

18. 供養佛

繪有供養佛的有盛唐 31 窟、中唐 144、154、359、361 等四窟以及晚唐 85、138、150、156 等四窟，其中 85 窟有榜題「須菩提若人以三千大千世界所有諸虛/彌山王如是七寶眾有人持用布施」、「若有人以滿無量阿僧祇世界……/持用布施」。《金剛經》原文記為：

……當知此處一切世間天人阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持讀誦。……於燃燈佛前，得值八百四十萬億那由他諸佛，悉皆供養承事無空過者。若復有人於後末世，能受持讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。……一切世間天人阿修羅所應供養。當知此處則為是塔。皆應恭敬作禮圍繞以諸華香而散其處。

以佛教信仰而言，供養佛陀是佛弟子極大的功德，可發生在任何時間、地點。雖然供養佛畫面與佛說法及七寶布施極為相似，但筆者認為可依畫面加以區分。例如佛與菩薩、弟子面對信眾時，前有一長桌上面置放有物品，此物品便為供養佛之用。供養之意不僅是以食物供養，還有香燭、花做供養，如經文「以諸華香而散其處」。因此，畫面是否為供養，端看是否繪有信眾、僧人甚至是菩薩於佛前擺設長桌置放供物，例如 85 窟中便以菩薩之姿做供養。

供養佛與七寶布施畫面亦十分相似，不易區分。然而因為受供養者應為佛、菩薩、或僧人，不可能為一般人；而布施畫面雖然和供養一樣皆描繪置有物品之長桌，但布施者及受施者皆為一般信眾。故可由畫面所繪人物之身分及有無置有物品之長桌，來加以區分該畫面是佛說法、供養佛抑或是財布施。(圖 48、49)

19. 宅院

繪有宅院的有中唐 361 窟以及晚唐 18 窟。有出現宅院畫面的僅 361

與 18 兩窟，此兩窟都將宅院繪在中央說法圖的上方，⁸⁰而且在該經變對壁都繪有彌勒經變。由於本畫面並無榜題，且在《金剛經》中並無任何有關於宅院的描述，筆者認為這兩窟的宅院，可能有受到對壁彌勒經變影響所致。關於此點，將於第五章第二節中再作討論。

20.其他畫面

金剛經變的畫面除了上述筆者所區分的十九類外，還有其他無法在《金剛經》經文中可找到的畫面，這些畫面有盛唐 31 窟有花的水池、(圖 50) 中唐 240 窟畫面左上方的蛇與狗等畫面、晚唐 85 窟的蓮花圖案等畫面。因榜題皆已無法辨識，更無法在《金剛經》中找到相切合的經文來瞭解圖像之意。關於這些畫面的意涵，尚待進一步的探討。

以上為筆者依據實地考察記錄之資料，整理出的十七鋪經變內容，編號第 1 至第 15 類的畫面，皆可找到《金剛經》相應的經文，而編號第 16 類之畫面，則是出自《楞伽經》，編號第 19 至第 20 類之畫面，都是無法明確在經文中得其出處，但仍可以畫面與經文意義切合，如有花的水池，與《金剛經》經文中的「莊嚴佛淨土」有關。畫面內容的舍衛城(1)、乞食(2)、洗足(3)等畫面，每鋪皆有繪製其中之一的畫面，出現頻率最高；次為為人輕賤(8)，再次為繞塔供養(9)、歌利王割截忍辱仙人(7)、法布施(6)等畫面。⁸¹繪製最少的是臥躺者(15)，收衣敷坐(4)、財布施(5)、如人有目(14)和一佛二佛(13)等。(參見表三)

統計十七鋪金剛經變的畫面內容，筆者認為可作為辨別金剛經變的畫面，有該經變獨有的入舍衛城乞食、回園、洗足、筏喻、歌利王割截忍辱仙人與繞塔供養等。以上畫面，在盛唐到晚唐的金剛經變中，並非全數出現在同一鋪，而是出現機率較高，且具該經的特色。再從畫面主題來論，經變畫面內容的組成並非固定，其變化不一，其因可能源自經

⁸⁰在中央說法佛上方有宅院的 361、18 兩窟，皆未見金剛經變圖錄的出版，因此請參考以筆者的勘查紀錄所做的示意，請參見圖 59、60。

⁸¹中唐 135、144 兩窟，所見內容極少，前者因窟形過小，無法繪製多則畫面，又加上損壞無法辨認。後者畫面的位置已損壞過半以上，因此在統計上此兩窟為模糊數據，在此說明之。

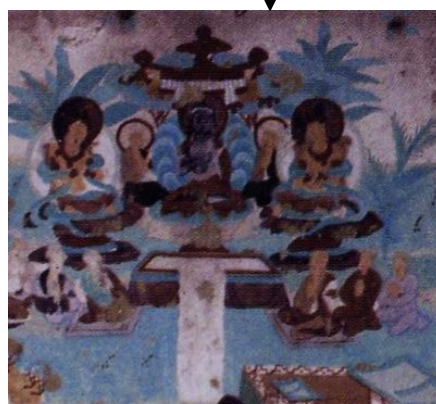
文本身不易被轉化為圖像所致，乃至無法遵循某一圖像來繪製。關於此點，將在下節再做探討。



圖 48 中唐 144 窟南壁金剛經變·局部



供養佛



佛說法

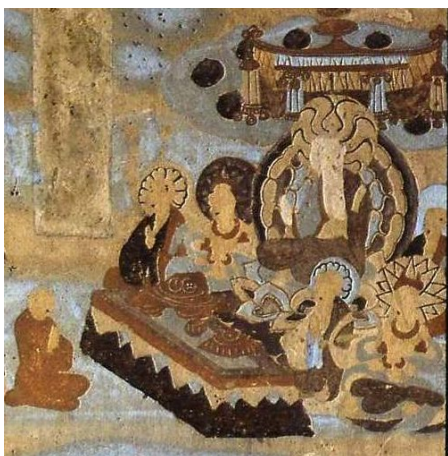


圖 49 晚唐 156 窟南壁金剛經變·供養佛



圖 50 盛唐 31 窟南壁金剛經變·有花的水池

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20		
時間	畫面名稱	舍衛城·乞食	舍衛城·回園	洗足	收衣敷坐	財布施	法布施—人行	法布施—僧行	歌利王割截 忍辱仙人	為人輕賤	繞塔供養	僧人對坐	筏喻	來去坐臥	臥騎者	如人有目	一佛二佛	幻師喻	佛說法	供養佛	宅院	其他	
	窟號																						
盛唐	31	1	0	1	0	1	1	1	1	0	1	1	0	0	0	1	0	8	0	0	蓮花池		
中唐	吐蕃時期	112	1	1	1	1	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	
		135	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	2	0	0	0	
		144	1	1	0	0	1	0	1	0	1	1	0	0	1	1	0	0	0	3	1	0	0
		154	0	1	0	0	0	0	0	1	1	1	0	0	0	1	1	0	0	5	2	0	0
		236	1	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	0	0	1	0	0	0	7	0	0	0
		240	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	蛇狗、僧坐屋內
		359	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	1	3	2	0	0
361	1	1	1	1	1	0	1	1	(1)	1	1	1	(1)	0	0	0	1	3	2	1	0		
晚唐	歸義軍時期	18	1	0	0	0	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0	0	1	6/6	0	1	0	
		85	1	0	2	0	1	4	0	1	1	1	1	1	0	1	1	1	22	4	0	蓮花	
		138	1	1	0	0	0	5	7	1	1	1	1	1	0	1	0	1	16	1	0	0	
		145	0/1*	0	1	0	0	0	0/1	0	1	1	0	0/1	0	0	0	0	0	3/4	0	0	0
		147	0/(1)	0	1	0	0	0	0	0/1	1/1	0/1	0/1	0/1	0	0	0	0	0	2/2	0	0	0
		150	1	1	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	5	1	0	0
		156	1	0	1	0	0	0	0	1	1	1	1	1	0	0	(1)	0	0	6	1	0	0
198	1	0	1	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0		
總計		12/2	7	11	3	6	10	15/1	11/1	15/1	13/1	8/1	7/2	6	3	4	2	6	96/10	1/3	2	2	

窟號有框線者，表示金剛經變已受損，導致無法記錄整個經變畫面內容。

“6/6” /之上數字為經變畫面中的畫面的數量；/下方為屏風畫中的畫面數量。

() 表畫面因破損無法判斷，經筆者論述後推測所得。* 僅有舍衛城沒有乞食畫面。

表四 敦煌石窟金剛經變畫面內容

編號	畫面	盛唐	中唐	晚唐
1	舍衛城·乞食	31	112、144、154、236、359、361	18、85、138、145、150、156、198
2	舍衛城·回園		112、144、154、359、361	138、145、150、156、198
3	洗足	31	112、359、361	85、145、150、156、198
4	收衣敷座		112、359、361	
5	財布施	31	144、359、361	18、85
6	法布施·人行	31		85、138
	法布施·僧行	31	112、144、236、359、361	18、138、145、150、198
7	歌利王 割截辱仙人	31	112、236、359、361	18、85、138、156、198
8	爲人輕賤	31	112、135、144、154、236、359、361	18、85、138、145、147、156、198
9	繞塔供養		112、144、154、236、240、359、361	18、85、138、145、156、198
10	僧人對坐	31	236、359、361	18、85、138、147、156
11	筏喻	31	359、361	18、85、138、145、147、156
12	來去坐臥		144、359、361	18、85、138、150
13	臥躺者		144、154、236	
14	如人有目			85、138
15	一佛二佛	31		85
16	幻師喻		359、361	18、85、138、150
17	佛說法	31	112、135、144、154、236、240、359、361	18、85、138、145、147、150、156、198
18	供養佛	31	144、154、359、361	85、138、150、156
19	宅院		361	18
20	其他畫面	31（有花水池）	240（蛇、狗）	85（蓮花）

二、從經變中看經文的詮釋

綜觀莫高窟十七鋪金剛經變，除中央說法佛外，各鋪內容畫面的組成並不統一，不像其他經變固定。例如，由觀世音三十三化身的救難場景，就可以檢視是否為觀音經變。藥師經變，可以中央說法佛手持藥鉢作為可供辨識的典型畫面之一。《觀無量壽經》中經文有佛為教化頻婆娑羅王而說十六觀，因此於觀無量壽經變中即有十六觀與未生怨等基本圖像，作為可供辨識的典型畫面，或《維摩詰經》有維摩詰與文殊對晤的角色，此則為維摩詰經變各個時期的典型畫面。但是在金剛經變中，則少有這種令人印象鮮明，可直接作為每個時期之辨識的典型畫面是較少有的。此外，得以辨識之畫面亦不具統一性，這可能是經典內容所導致，還加入了其他經典畫面的影響，例如《楞伽經》的幻師喻(16)，說明了已融入其他經典思想的可能性。因此，判讀金剛經變對其所據經典《金剛經》的內容所做的詮釋，是理解圖像及文本二者關係重要的工作，而信仰的脈絡更是可以做為說明經變的變化源由。

《金剛經》是以解說「空」為其要義的經典，全文旨在透過實踐六波羅蜜⁸²而達成空有，藉空有進入無相之境。於經文中，佛用多種解說來詮釋六波羅蜜。今敦煌石窟中的金剛經變除了主尊佛說法圖外，繪製在金剛法會周圍的各個畫面，以各自的主題呈現，描繪主題則與六波羅蜜相關，各窟所繪雖不盡相同，但皆以其經全名《金剛般若波羅蜜經》所含之六波羅蜜的議題為其部分內容，經變畫面與六波羅蜜相應的有布施（法布施、財布施）、忍辱（歌利王割截忍辱仙人、為人輕賤）、精進（僧人對坐）、禪定（僧人對坐）等。

《金剛經》經文中的說法佛，為同時出現於多部經典的釋迦牟尼佛，因此金剛經變與其文本的關係，無法藉由中央主尊佛來直接判讀，只能間接由中央主尊佛周圍其他經變畫面來判斷。經文的主題是釋迦佛與須

⁸² 《金剛經》所說「般若波羅蜜」，共有六種般若波羅蜜，即為忍辱、佈施、持戒、精進、禪定、般若等六種，行之可以從生死苦惱此岸得渡到涅槃安樂彼岸的法門。見慈怡編，《佛光大辭典》（台北：佛光出版社，1988年），頁4304。

菩提的對話，對話主題以六般若密輪番呈現，即持戒、忍辱、精進、布施、禪定、般若（智慧）等六種般若，但六般若密是為大乘經典所共有，若以六般若密畫面來作為可供辨識的經典畫面，有可能將其他大乘經典誤判為《金剛經》，單憑六般若密的畫面不足以直斷是否為「金剛經變」。筆者比對其他相關經典，眾多般若經典的經文中有提及佛陀洗足、筏喻及以歌利王割截忍辱仙人的僅有《金剛經》，又以舍衛大城稱舍衛國的亦僅《金剛經》而已。因此，依據經文初步判斷「金剛經變」的畫面，可以舍衛城乞食、洗足、筏喻、歌利王割截忍辱仙人等畫面作為主要可供辨識的經典畫面。

於舍衛城乞食、洗足等為佛在娑婆世界說法之依據，亦為說法之開始，在十七鋪金剛經變中皆描繪了佛在舍衛城的乞食或洗足的畫面。筆者認為金剛經變，是有意圖地表達佛在娑婆世界說法一事，因此使得釋迦牟尼佛說法的畫面，大量存在於各個金剛經變畫面中，例如佛說法畫面在初唐 31 窟中便有八組、中唐 154 窟有四組、晚唐 85 窟有二十二組，中唐以後每一窟至少有四組以上。（參見表三）藉由佛說法畫面旁的榜題內容，可知主要是以佛說法畫面，來表達出佛正在對須菩提說法，就如同佛在娑婆世界為眾生說法的情況。

一般而言，經變與文本的互動關係，可自中央的主尊說法佛與各畫面間的配置得到確認。例如《本願藥師如來經》有經文「汝豈不聞如來所說九橫死耶，是故教以呪藥方便，或有眾生，得病非重，然無醫藥及看病人，或復醫人療治失所非時而死，是為初橫。……是名如來略說大橫有此九種」⁸³此為說九橫死，「藥師經變」則以手持藥鉢的藥師佛為主尊佛，加上經變中九橫死畫面為辨識。再如《阿彌陀經》有「極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中」、「白鵝孔雀鸚鵡舍利迦陵頻伽共命之鳥」⁸⁴等經文，因此「阿彌陀經變」以功德水池、迦陵頻伽、共命鳥等具西方淨土畫面特徵的圖像為辨識。而在「金剛經變」中央亦以西方淨土圖像

⁸³ 《大正藏》，第十四冊，頁 404。

⁸⁴ 《大正藏》，第十二冊，頁 347。

特徵為中央說法佛的背景，如中唐 144 窟「金剛經變」便出現了功德水池，池中還有象徵西方淨土的蓮花圖像。具淨土經變的意象除了 144 窟之外，還有 112、359、361、85、138、147 等窟。因此要在淨土經變圖像強烈的經變中，欲辨識出「金剛經變」，則必須在各個畫面中尋找《金剛經》的特徵，方可確認其角色。辨識的困難，除了金剛經變的主尊說法佛特徵不明顯外，亦可能有受到窟中其他經典信仰的影響。例如中唐 361 窟和晚唐 18 窟中央說法佛上的宅院畫面，即是明顯的例子。上述情況也間接反映了敦煌佛教信仰的非單一性。關於金剛經變與窟內其他經變互動關係等問題，將於第五章第二節中再詳細探討。

第二節 莫高窟之金剛經變畫面結構分析

在上文中，筆者已歸結出十七鋪金剛經變組成的畫面內容，並從中可取得可判讀的經變畫面。接著，在本節中將根據《敦煌石窟內容總錄》的分期基礎下，進一步對各期的洞窟逐一比對其風貌，以便區隔出各時期的特色，再依其繪畫風格與畫面安排，來對各窟完成時間之先後做更詳細的推論。

莫高窟壁畫中從盛唐至晚唐的十七鋪金剛經變，依時間分佈，基本上可劃分為「盛唐」、「中唐」、「晚唐」等三個時期。屬盛唐者有第 31 窟、中唐者有 112、144、135、154、236、240、359、361 等八窟；晚唐者則有 18、85、138、145、147、150、156、198 等八窟，⁸⁵各窟中有些經變損毀較嚴重，並不完整，⁸⁶以下對經變畫面進行之探討，主要是以現今所得見的出版圖錄為參考，並參酌筆者實地田野紀錄，作為主要的敘述材料。

基本上，十七鋪經變中共通的基本結構，是以佛說法圖為中心。在說法佛上方繪有華蓋與表示畫面區隔的山水景物，有些不畫山水而畫宮闈或華蓋。⁸⁷此外，有時空中還繪有具西方淨土象徵的不鼓自鳴畫面，左右方分別出現有弟子、菩薩、天人、力士、鬼子母數量不等。再者，在佛的前方，偶有伎樂天的出現，伎樂的左右都有優婆舍、優婆夷坐於兩旁聽法。在此區域，有的還出現了功德水池，水中有時會出現蓮花，甚至是西方淨土中的化生童子，⁸⁸可說是與西方淨土的景象相當接近。然而，這些畫面並非如《金剛經》所描述的，如釋迦佛與弟子須菩提的對話畫面，而是暗示西方淨土的圖像。不過，這也是盛唐以後敦煌經變

⁸⁵ 本文研究的十七鋪金剛經變在時代上的斷定，筆者採用《敦煌石窟內容總錄》所載以該石窟的時間為定。在此的基礎下，以金剛經變畫面內容增減的變化，作為探測經變完成的先後關係。以下各窟的說明，便以《敦煌石窟內容總錄》所判斷的時間為安排次序。

⁸⁶ 十七鋪金剛經變中，受損面積達畫面一半無法辨識者，有 135、156、240 等三窟；小部分受損導致畫面內容不完整的，有 18、112、147、154、359、361 等六窟。詳細圖解，請見本節各窟金剛經變之示意圖。

⁸⁷ 例如中唐 144、359、361 窟與晚唐 18 窟等窟經變中央上方繪有宮闈或宅院。

⁸⁸ 例如晚唐 361 窟有八功德水出現的化生童子。

所出現的通則，非金剛經變所專有。可以說是淨土盛行以後，以西方淨土作為佛國世界的表徵，且對他經產生影響所致，由此可知淨土信仰在唐代的發展熱絡。

一、盛唐之金剛經變

莫高窟第 31 窟

莫高窟盛唐 31 窟為西壁開一龕的覆斗頂式窟。龕頂繪有倚坐佛說法圖，窟頂南披為普賢變；北披為文殊變；西披繪有法華經的二佛並坐、見寶塔品、從地湧出品；東披則是法華經的藥草喻品與隨喜功德品。東壁門上有佛說法圖，門的南北側是帝釋天；南壁繪金剛經變；西壁則為報恩經變，⁸⁹這兩種經變都是盛唐時才出現的新題材。此窟金剛經變的主尊說法佛為盧舍那佛，與其他的十六鋪不同。若無榜題的佐證，恐無法辨識此為金剛經變。

此經變畫面以盧舍那佛居其中央，其左方由上而下陸續描繪了三組（17）佛說法、（15）一佛二佛、（17）佛說法、（8）為人輕賤、（7）歌利王割截忍辱仙人、（17）佛說法與兩組（6）法布施及一組（5）財布施等畫面。由右方自上而下包含了（1）舍衛城·乞食、（3）洗足、（17）佛說法、（20）有花水池、（11）筏喻、（17）佛說法、（10）僧人對坐等，接著下方還存有一榜題，但畫面本身已無法見得，對照左邊相對位置是有畫面的，因此就位置而言原來應該是有畫面的。其中在筏喻旁殘留著「法尚應捨何況非法」的榜題，藉此則可判定確實為金剛經變。

本鋪經變雖僅存筏喻一榜題，但可藉著畫面觀察出本經變在出現之初，便有按經文順序安排畫面次序之用心。例如從(1)舍衛城乞食(2)回園(3)洗足(4)敷座而坐(5)佛說法等畫面，是一連貫地由上而下，這正也是對經文「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中次

⁸⁹ 盛唐 31 窟的經變組合，請參見附錄一 31 窟的部分。

第乞已，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」的描述。這種有次序性畫面的發展，對有故事情節的經文來說是較容易發展的，但以《金剛經》而言，整個經文並非完全具有故事性的描述，由此可知，當時畫工以描繪故事情節的手法來製作，說是一種創意，也可能是受到其他經變的影響所致。(圖 51)

另外，在本經變中亦出現了幾個令人不解的畫面，例如廬舍那佛右側的有花水池以及左側的持刀刃者、火焰等畫面。池中的花旁邊都有榜題，但已模糊無法辨認。這種表現手法，在中晚唐以後的金剛經變中便不再出現。以佛教圖像而言，出現花的種類都是蓮花，所相應的經典是為西方淨土經典，有表示蓮花化生於西方淨土之意，在西方淨土變中，便是以此為西方淨土之象徵。蓮池圖像的早期樣貌，可以隋代 420 窟的維摩詰經變，其問疾品下的蓮花池為代表，在維摩詰與文殊的下方都繪有一蓮花池，用來表現佛國品中的佛國淨土之意。31 窟金剛經變右側的水池類似於 420 窟的表現法，而 420 窟中的水池置於整個經變的下方，池內花草的種類較多，各株蓮花的開放程度不一，池中有瑞鳥，畫面生動活潑，但無榜題。關於此問題，於第五章第二節中，將繼續討論該畫面所寓含的意義。在本窟中，花的形象與所處位置，便可能是《金剛經》中所言的淨土，是為表現《金剛經》中淨土的原初發想。這樣的表現手法，有別於中晚唐以後將蓮花直接畫在說法佛前的水池中的表現手法，明顯地保留有敦煌早期對淨土描繪的風格。而持刀刃者與火焰畫面似乎共用一榜題，畫面之間以山岳相隔為二，畫面中可見一人持刀向著另一人，雖不見歌利王的圖像，但疑似具有割截忍辱仙人畫面的特徵。又依照經文的安排次序，歌利王割截忍辱仙人確實安排在布施與為人輕賤之間，在中唐的 361、359 兩窟畫面的安排次序與 31 窟幾近相同，歌利王位置亦在布施與為人輕賤之間。因此，31 窟畫面持刀刃者與火焰可能就是在描繪歌利王割截忍辱仙人的情節。(圖版一)

二、中唐之金剛經變

莫高窟第 112 窟

112 窟與 31 窟相同，爲西壁開一龕的覆斗頂窟。窟頂四披分別畫有坐佛，龕內繪有彌勒經變，東壁門的南北側各繪有持瓶立姿觀音，門北側繪有降魔變；南壁西起金剛經變、觀無量壽經變；西壁西起報恩經變、藥師經變。⁹⁰中唐時期洞窟內經變從一壁一鋪變化爲一壁多鋪，這由盛唐 31 窟到中唐 112 窟之間的轉變可得到說明。

經變畫面的上方出現了西方淨土的不鼓自鳴，左右上方畫了（3）洗足與（4）收衣敷座相對應，在其下方分別爲（5）僧行法布施與（8）爲人輕賤，伎樂下方格線內由左而右描繪了（17）佛說法、（9）繞塔供養、（7）歌利王割截忍辱仙人、（1）舍衛城乞食與（2）回園等場面。（圖 52）

與 31 窟相較，增加了繞塔供養與收衣敷坐的畫面，但未見筏喻、一佛二佛、僧人對坐的畫面。值得一提的是洗足與收衣敷坐的畫面。洗足早在盛唐 31 窟已出現，但畫面是以單身佛面對一女子接受洗足。呈現在本窟的畫面中，卻是佛左右各有兩位坐姿菩薩，佛以坐姿接受一弟子的洗足。若不仔細觀看，極像是佛說法圖。其次，在另一邊的收衣敷坐，似乎是用來描繪經文「洗足已」、「敷座而坐」兩個時間點的畫面，具有時間上連貫的用意，承接洗足後的動作，此刻佛已安坐且整衣完畢，一旁弟子正在折整衣物。筆者以爲兩個畫面可視爲一組，在同時期的 359、361 等窟均曾出現過，但到晚唐便消失了。

112 窟畫風精巧細膩，以同窟的觀無量壽經變中的反彈琵琶舞者尤令人讚嘆。在金剛經變主尊佛旁邊聽法四眾與伎樂隊，神貌也都表現得靈巧動人。另外，在佛身、首處與菩薩寶冠都上了金箔，部分雖已被後

⁹⁰中唐 112 窟的經變組合，請參見附錄一 112 窟的部分。

人竊盜挖取，卻仍不減其精緻感。雖然，在今日的敦煌文獻中，尚未發現與本窟相關之遺書，但從窟內經變的畫工精緻來判斷窟主的身份，應為高僧、氏族或是富有地主階層。就其藝術的精緻度而言，本窟可說是中唐金剛經變中最具代表性的石窟。(圖版二)

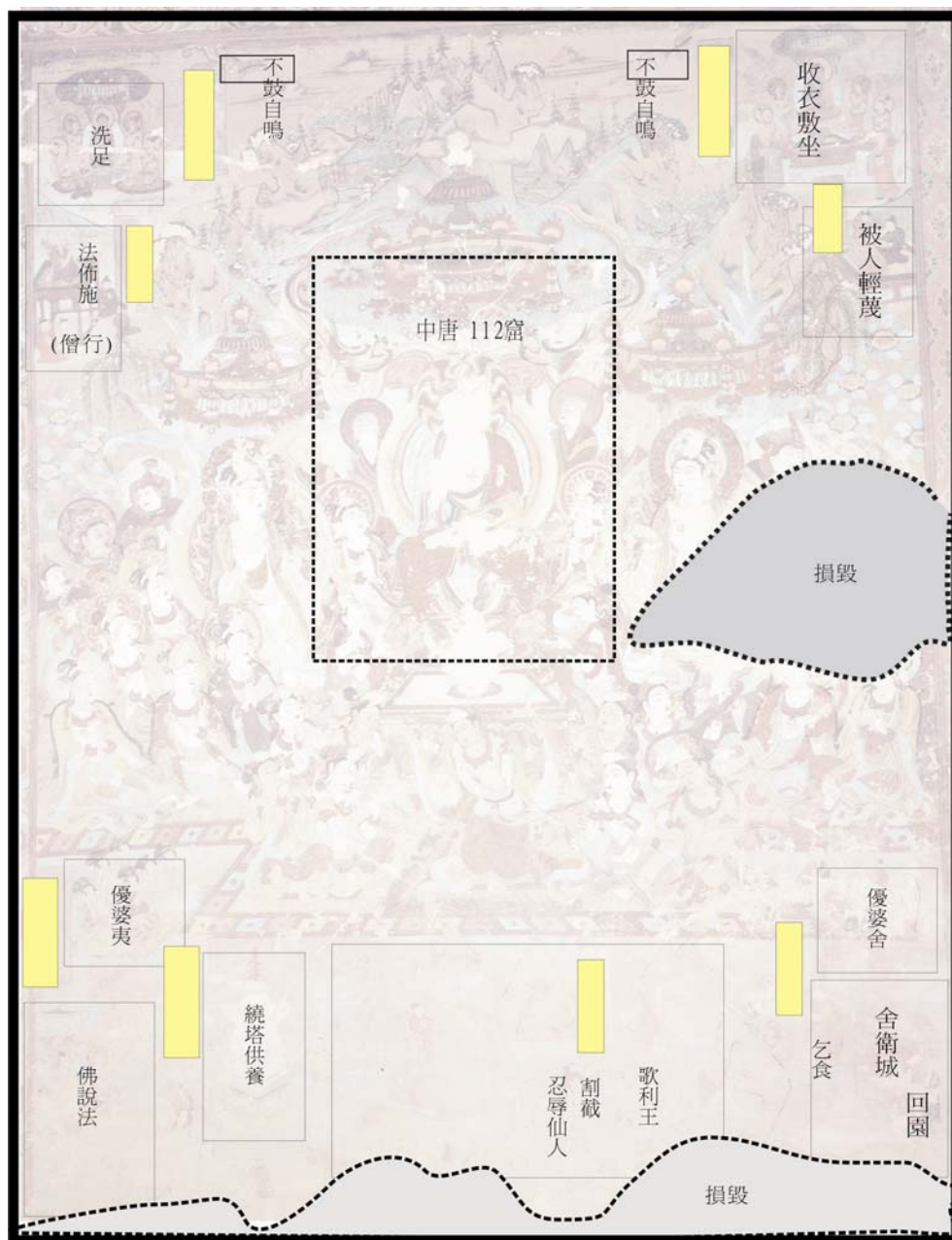


圖 52 中唐 112 窟南壁金剛經變位置圖

莫高窟第 135 窟

十七窟金剛經變中以此窟空間最小，窟寬僅 1.4 米、窟深 1.3 米。

此窟為 133 窟的耳室，窟門面北，為覆斗頂窟。南壁開龕現存清代重塑一佛二弟子，龕外兩側各繪一菩薩；東壁繪有金剛經變；西壁則繪天請問經；北壁窟門東側已毀，西側繪毗沙門天王；窟頂四壁千佛中央繪一坐佛。⁹¹金剛經變大部分已損毀，殘存的畫跡可辨識出的僅有中央說法佛與右側畫面等二個部分。中央說法佛周圍，並未描繪舞樂與功德水；右側畫面從上而下分別繪一（17）佛說法、（13）一臥躺者、（17）佛說法、（8）為人輕賤等內容。（圖 53）畫工較為粗糙，畫面旁亦皆無榜題，有可能因為空間過於狹小，不便寫入榜題所致。

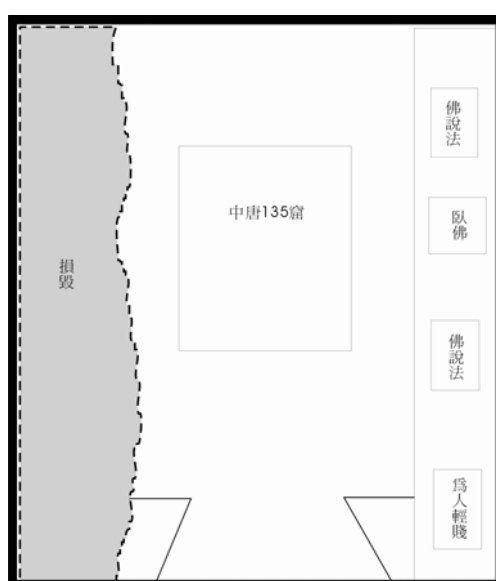


圖 53 中唐 135 窟西壁 金剛經變示意圖

莫高窟第 144 窟

中唐 144 窟為敦煌名族索氏家族所開於中唐。⁹²窟形為西壁開一龕的覆斗頂窟，窟頂四披畫千佛中央敷坐說法佛，為北披是敷坐禪定佛。龕內留有唐塑的敷坐佛，龕的東西披皆畫藥師佛，窟南壁西起畫法華經變、觀無量壽經變、金剛經變，北壁西起為華嚴經變、藥師經變、報恩經變。⁹³而金剛經變畫面以佛說法為圖面中心，畫面中央佛上方繪有宮

⁹¹中唐 135 窟的經變組合，請參見附錄一 135 窟的部分。

⁹² 144 窟存有供養人題記，依其題記中有「亡父前沙州……索留南供養」、「叔索留□（住）一心供養」，由此可知為索家窟。參考附錄第三。

⁹³中唐 144 窟的經變組合，請參見附錄一 144 窟的部分。

闕、飛天與不鼓自鳴，整個經變的左右上角各畫一組佛說法，各都出現了二弟子、二至四菩薩與六位聽法者，是屬於較大型的佛說法畫面。佛前繪伎樂外，尚有八功德水，水中有花以表蓮花。就整個中央說法佛的圖像而言，已較 112 窟更接近經變中西方淨土的圖像了。

經變畫面內容，從右方上段（17）佛說法畫面下接（1）舍衛城·乞食、（2）回園，左方上段（17）佛說法下接（5）財布施與（6）僧行法布施。下方格線區域，由左而右畫了（10）僧人面對（13）一臥躺者、（18）供養佛、（17）佛說法、（12）來去坐臥、（9）繞塔供養、（17）佛說法、（8）為人輕賤與（17）佛說法等。（圖 54）其中前兩窟未見的畫面為來去坐臥，畫面以佛的四行儀，來去坐臥表達「若有人言如來若來若去若坐若臥，是人不解我所說義，如來者無所從來所去，故名如來」，此畫面乃直接依文字表面上的敘述，取佛的來去坐臥形體來繪圖，未能表達出此段經文的真正意涵。此畫面首先出現在中唐 359、144 窟，其後晚唐 18、85、138、150 等窟亦可見到。此外，較特殊的畫面是僧人對一臥躺者說法，在其他經變中見到的是僧人對人說法以表行法布施，但在此處為一臥躺者，以來去坐臥佛的圖像觀之，筆者以為，臥躺者有可能是人欲成佛的暗喻，且有期許經由聽聞《金剛經》而達成的暗示。（圖版三）

莫高窟第 154 窟

十七鋪的金剛經變中畫工較為精緻的，除了中唐 112 窟外，還有中唐 154 窟。該窟形亦為覆斗頂窟，繪有經變的東、南、北三壁，都是以上下兩鋪為格式進行繪製。該窟在西壁開一龕，現存倚坐佛塑像一軀，龕內繪有藥師經諸品；窟頂四披繪有千佛中有坐佛；東壁窟門南側上方繪有金光明經變、下方則繪有天請問經變；窟門北上下各有金剛經變與宋代所繪的供養菩薩；南壁上鋪西起有金光明經變、藥師經變，下鋪西起畫法華經變、彌勒經變；北壁上鋪西起畫無量壽經變、報恩經變，下

鋪爲宋代重繪的供養菩薩。⁹⁴

154 窟的中央主尊佛的上方爲用筆精熟之山水，虛空中有不鼓自鳴，佛前大部分損毀無法判斷是否有伎樂等，可確定的是沒有繪製八功德水的畫面，其中一位聽法菩薩手中似乎持有蓮花。格線左邊畫面的內容，由上而下爲兩組（17）佛說法、（13）臥躺者、（7）歌利王割截忍辱仙人、（1）舍衛城，格線右邊由上而下畫三組（17）佛說法、（8）爲人輕賤、（1）舍衛城·回園，格線下方左邊已破損，一部份尙可視見，由左至右分別繪有（18）供養佛、（9）繞塔供養、（18）供養佛（菩薩爲供養者）。這些內容中較特殊的是佛說法畫面中聽法者有一女子出現，還有一個人以臥佛之姿臥躺，這都是在其他經變中所少見的。（圖 55、圖版四）

莫高窟第 236 窟

窟形爲覆斗頂窟，西壁開龕，龕內存清代重塑觀音像，龕內南壁繪惡友品、孝養品；北壁繪議論品，龕外南北壁繪製普賢與文殊；窟頂四壁爲千佛，東西壁畫禪定坐佛，南北壁畫說法坐佛；東壁窟門南側維摩經變，門北側文殊經變；南壁上鋪西起觀無量壽經變、楞伽經變，下方無畫；北壁上鋪西起藥師經變、金剛經變，下方無畫。⁹⁵

金剛經變中央僅繪說法佛，未見功德水池與舞樂，構圖以中央說法佛下方繞塔供養畫面爲中心，繞塔供養正下方畫有榜題，但已漫漶。經變左方畫面自上而下爲（17）佛說法、一坐僧面對（13）臥躺者、兩組（17）佛說法、（1）舍衛城·乞食、兩組（17）佛說法、（8）爲人輕賤等畫面，右方畫面自上而下爲（17）佛說法、（10）僧人對坐、（6）僧行法布施、（7）歌利王割截忍辱仙人、（17）佛說法等畫面。（圖 56）

⁹⁴中唐 154 窟的經變組合，請參見附錄一 154 窟的部分。

⁹⁵中唐 236 窟的經變組合，請參見附錄一 236 窟的部分。

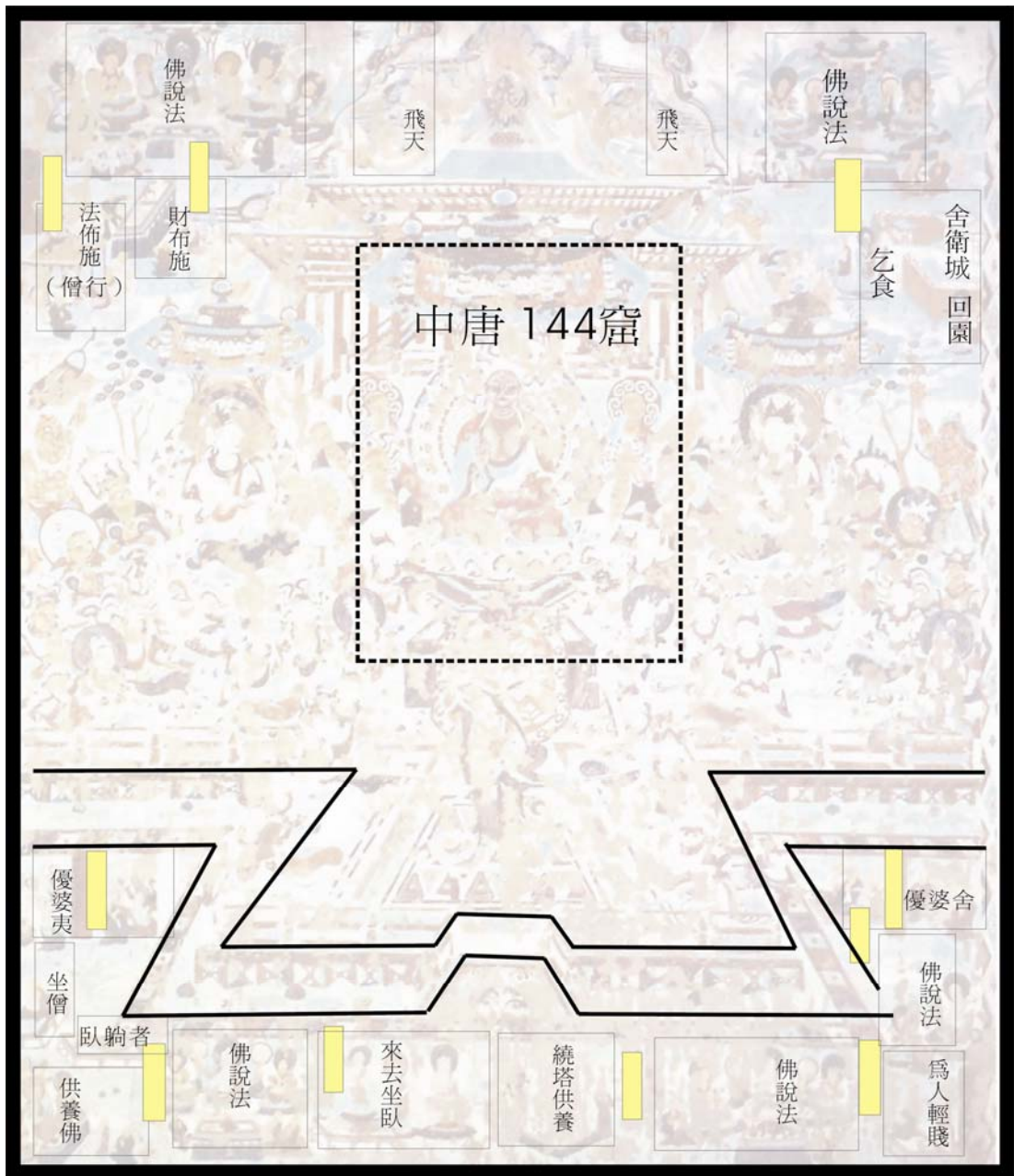


圖 54 中唐 144 窟南壁 金剛經變位置圖

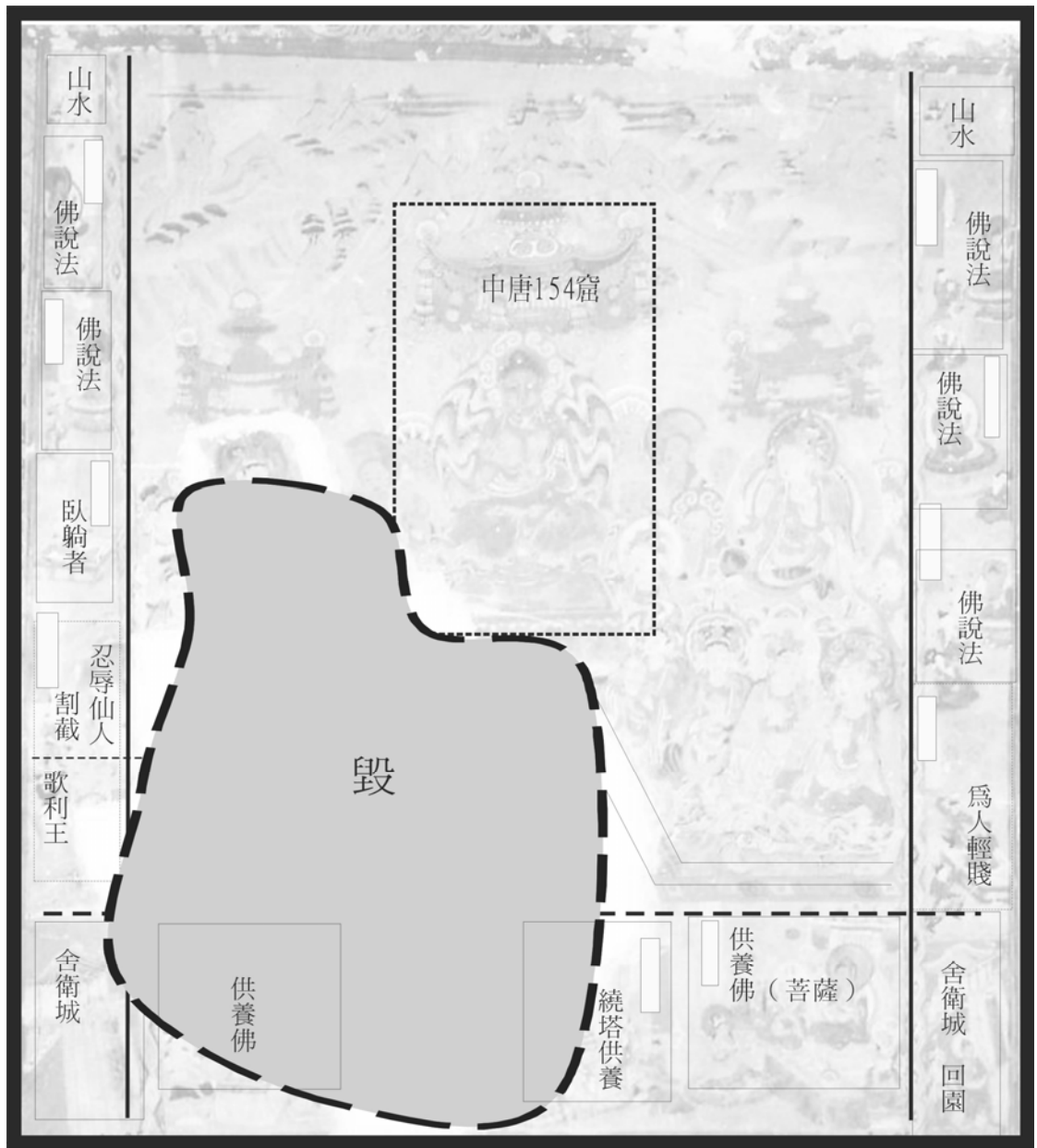


圖 55 中唐 154 窟東壁門北 金剛經變位置圖

莫高窟第 240 窟

窟形為覆斗頂窟，西壁開龕，龕內塑一倚坐佛，龕內三壁皆為彌勒經變，龕外南北壁分別為文殊與維摩；窟頂三披損毀，僅存北披畫千佛中繪一坐佛；北壁上鋪西起繪藥師變、金剛經變，藥師變下屏風繪十二大願，金剛經變下屏風損毀；南壁西起觀無量壽經變、天請問經變，觀無

量壽經變下屏風繪十六觀，天請問經變下屏風損毀；東壁為後來所重建，重建時將壁面向西壁移動，使得南北壁部分經變損毀。⁹⁶

北壁的金剛經變因東壁門的重建，經變內容大部分損毀，僅存中央說法佛左側殘存的部分，從殘留的畫面可判別出該經變無功德水池與舞樂場景。尚可識別出的左邊，由上而下另有（17）佛說法、（20）一蛇一狗上下並置、（9）繞塔供養，中央正下方尚繪有一僧人坐在屋內的畫面。（圖 57）

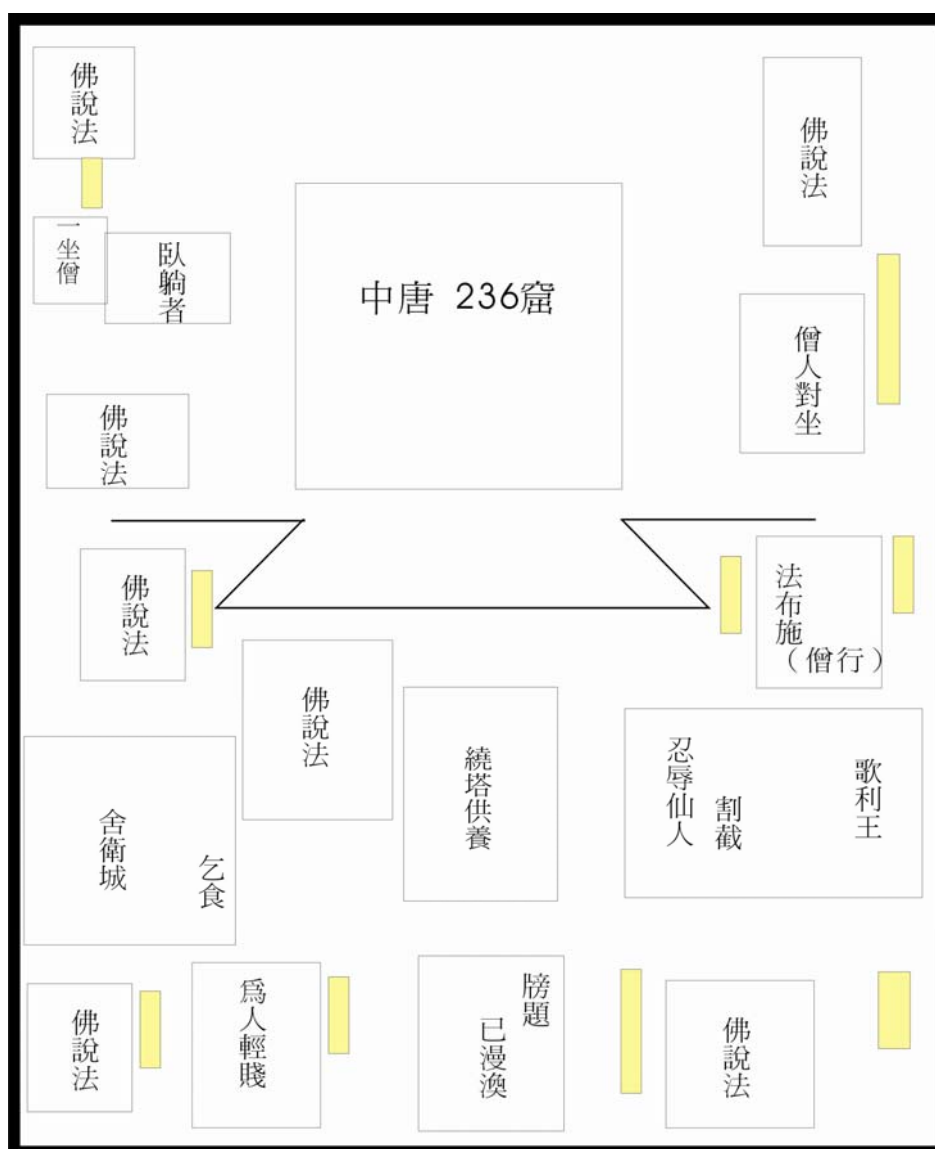


圖 56 中唐 236 窟北壁 金剛經變示意圖

⁹⁶中唐 240 窟的經變組合，請參見附錄一 240 窟的部分。

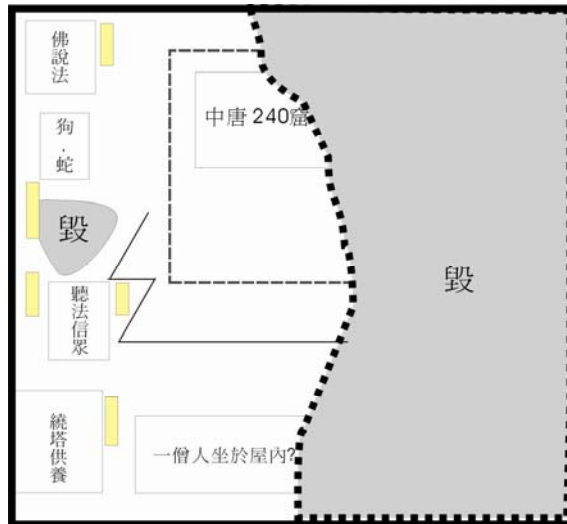


圖 57 中唐 240 窟北壁 金剛經變示意圖

莫高窟第 359 窟

該窟形式為覆斗頂窟，西壁開一龕，龕內西壁繪有九橫死，龕外南壁繪普賢，北壁為文殊；窟頂西披繪十方赴會，其他三披繪千佛，中央一坐佛手結說法印；南壁上鋪西起阿彌陀經變、金剛經變，下鋪皆為供養人；北壁上鋪西起藥師經變、彌勒經變，下鋪皆繪供養人；東壁門有願文與供養人，窟門南側繪維摩，窟門北側繪文殊。⁹⁷

南壁的金剛經變相當完整，僅左下方一部份受損，中央說法佛前有八功德水與舞樂，舞樂前尚有榜題。經變畫面，左方由上而下分別為(17)佛說法、(16)幻師喻、(6)僧行法布施、(5)財布施；右方由上而下則為(4)收衣敷坐、(1)舍衛城·乞食、(2)回園、(17)佛說法；八功德水下方由左而右為(12)來去坐臥、(17)佛說法、(8)為人輕賤、(7)歌利王割截忍辱仙人、坐佛、(10)僧人對坐、(9)繞塔供養、(11)筏喻、(17)佛說法、(18)供養佛、(3)洗足。(圖 58、圖版五)本經變的畫面內容、畫面位置安排等，都與 361、18 兩窟極為雷同，若以此兩條件論其相似度可達九成，此三窟是否為同一工作隊所為值得探討，此問題於下一節中續論之。(見 97 頁)

⁹⁷中唐 359 窟的經變組合，請參見附錄一 359 窟的部分。

莫高窟第 361 窟

本窟形式爲覆斗頂窟，西壁開一龕，窟頂四披西披畫十方赴會，南北披畫千佛中央一坐佛手結說法印，東披畫千佛中央一坐佛手結禪定印；南壁西起上方畫阿彌陀經變、金剛經變，下方皆畫供養人；北壁西起上鋪畫藥師經變、彌勒經變，下方皆畫供養人；東壁門上畫多寶佛，窟門南側上方畫千手千鉢文殊，中段畫不空羼索觀音，下方畫供養人；窟門北側僅存上面的千手千眼觀音。⁹⁸

南壁金剛經變之中央說法佛前畫有八功德水，水池正中央有題記位置，但文字內容已模糊無法判讀。較爲特別的是中央上方畫了一宅院，並有人物在院內，看似一佛二弟子，因與對壁彌勒經變正面相對，是否意指內院說法之意值得再探究。其畫面內容左方由上而下爲（17）佛說法、（16）幻師喻、（6）僧行法布施、（5）財布施；由右方由上而下爲（4）收衣敷坐、（1）舍衛城·乞食、（2）回園、（17）供養佛；以八功德水爲界的下方左側已損壞，中段向右分別爲（7）歌利王割截忍辱仙人、（10）僧人對坐、（9）繞塔供養、（11）筏喻、兩組（17）佛說法、（3）洗足等畫面。（圖 59）

本經變畫面內容與位置安排與 359 窟的金剛經變，有著許多相似之處，從窟內經變的組合、經變的形式、畫面內容、繪畫風格等方面，乍看之下幾乎相同，似乎可以推測這兩窟的金剛經變使用同一粉本，抑或是同一組畫經變的工坊所繪。不過兩窟所不同的部分在於東壁門的經變，361 窟門的南北側經變出現了代表密教的經變。359、361 兩窟都是金剛經變與三大淨土經變共繪一窟，兩窟的金剛經變畫面內容雖相當接近，但在經變組合上，可以見到窟主對《金剛經》信仰有著不同的方式與期待。

⁹⁸中唐 361 窟的經變組合，請參見附錄一 361 窟的部分。

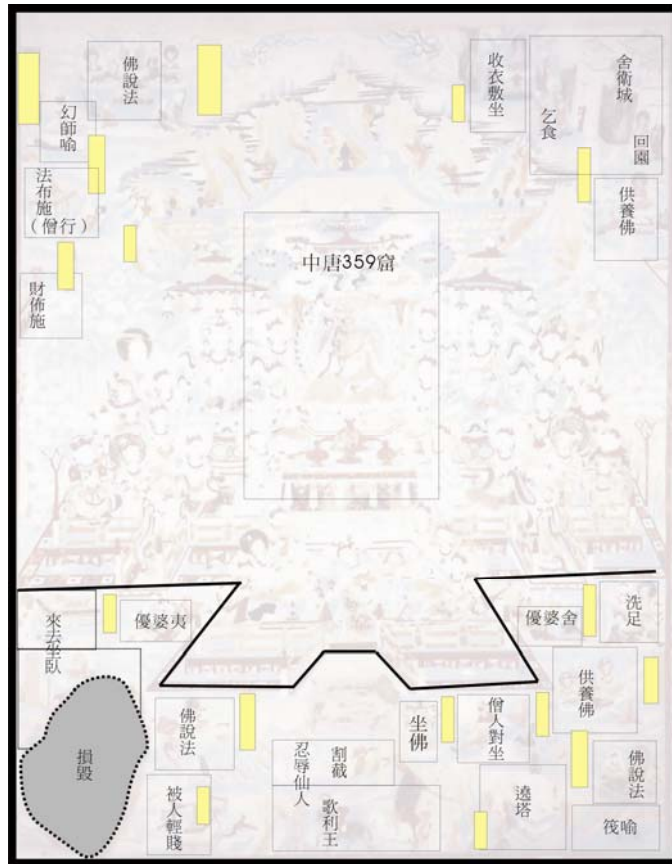


圖 58 中唐 359 窟南壁 金剛經變位置圖

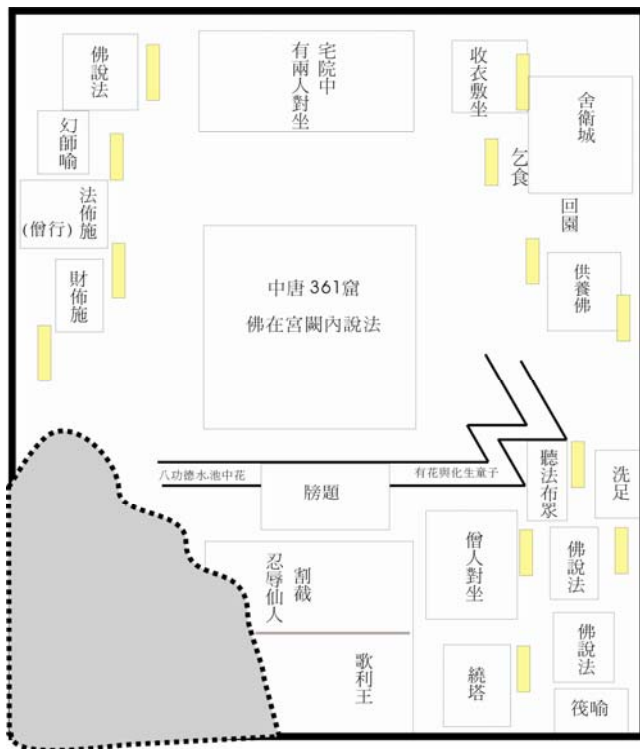


圖 59 中唐 361 窟南壁 金剛經變示意圖

三、晚唐之金剛經變

莫高窟第 18 窟

晚唐開窟，窟形式爲覆斗頂窟，西壁開一龕，內有一趺坐佛；窟頂四披畫千佛，中央一說法佛。南壁西起觀無量壽經變、彌勒經變，下方皆有屏風畫，屏風畫下風畫有女供養人。東壁窟門南側畫維摩詰經變，門北畫文殊變，兩經變下方有屏風畫，門上畫有供養人。北壁西起藥師經變、金剛經變，下方皆有屏風畫，屏風畫下畫有男供養人。⁹⁹

金剛經變位於北壁，中央畫說法佛與伎樂隊，無功德水池，而在伎樂隊前有題記：「金剛經變，如是我聞一時，佛在舍□國，祇樹□□□，眾千□□□，十人俱□□□」。中央說法佛上方畫有一宅院，內有兩人。畫面內容壁面左方由上而下爲（17）佛說法、（16）幻師喻、（5）財布施；右方由上而下爲（17）佛說法、（1）舍衛城·乞食，以下毀損；下方由左而右爲（6）僧行法布施、（12）來去坐臥、（17）佛說法、（8）爲人輕賤、（7）歌利王割截忍辱仙人、（17）佛說法、（9）繞塔供養、（10）僧人對坐、兩組（17）佛說法、（11）筏喻等。經變下方的三個屏風畫，其中兩個內容完全畫佛說法畫面，另一個已模糊難辨。（圖 60）

本窟金剛經變，其畫面安排、位置等，都和中唐 359、361 相同。特別是與 361 窟相同的是在經變上方都畫一宅院，且對壁經變皆是彌勒經變。就畫面內容的位置安排與內容的取捨來看，本窟經變與 359、361 兩窟幾乎相同。將於下一節中再詳細說明其畫面構圖等問題。

⁹⁹晚唐 18 窟的經變組合，請參見附錄一 18 窟的部分。

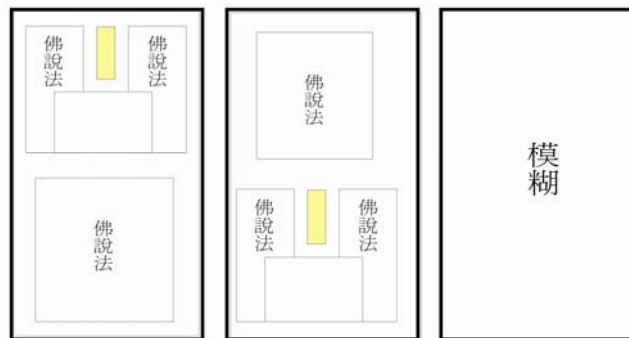
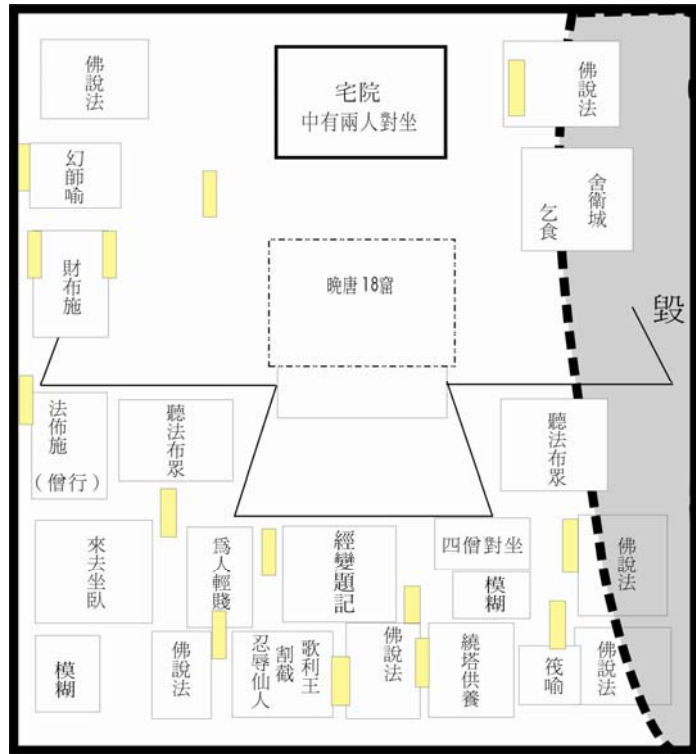


圖 60 晚唐 18 窟北壁金剛經變示意圖

莫高窟第 85 窟

本窟是西元 862~867 年間由任河西都僧統的翟法榮所建，因此又稱翟家窟。根據敦煌遺書 P.4640《翟家碑》內容所述：「□□□大淵之年，鄆人盡以鈣鏝，匠者斲運而逞巧。香廚辦供，每設芳筵，橫真續經，爰召僧瑤，內龕塑珠形象等。若乃釋迦輪足，化緣而已周，彌勒垂踪，顯當來之次補。十地菩薩，妙覺功圓，八輩聲聞，□□□測。……薩埵投崖，捨身濟虎。十二上願，化盡東方。十六觀門，應居西土，金剛了義，

贊善現而解空。天請報恩，降魔□而成道」。¹⁰⁰從碑文對窟內經變的描述，可以確知是為 85 窟。

本窟空間大，經變數量眾多，¹⁰¹是莫高窟少數之大型窟。其窟形為覆斗頂中心佛壇形式，窟頂四披為東披楞伽經變、西披彌勒經變、南披法華經變、華嚴經變。南、西、北等三壁經變都畫在上方，三壁下方皆為畫著愚賢經變內容的屏風畫。各壁經變內容分別是，東壁窟門上繪金光明經與維摩詰經變，門下畫供養人；南壁西起為金剛經變、觀無量壽經變、報恩經變；西壁為勞度叉鬥聖變；北壁西起為密嚴經變、藥師經變、思益梵天問經變。¹⁰²

本窟與以下將討論的晚唐 138 窟金剛經變，堪稱為此類經變中之最大尺寸者。本窟金剛經變下方雖有屏風畫，但內容非金剛經變，而是愚賢經變。中央說法佛部分，依然出現伎樂與八功德水池，但池中無花或其他植物，更無化生童子。經變內容自右方由上而下依序出現（7）歌利王割截忍辱仙人、（17）佛說法（菩薩形相）、（17）佛說法、（16）幻師喻、兩組（17）佛說法、（12）來去坐臥、七組（17）佛說法。左方由上而下依序為（1）舍衛城·乞食、兩組（3）洗足、（20）蓮花、（17）佛說法、（5）財布施、三組（17）佛說法，伎樂下方由左至右有（17）佛說法、（15）一佛二佛、（11）筏喻、（17）佛說法、（6）人行法布施、（10）僧人對坐、兩組（17）佛說法、（9）繞塔供養、兩組（17）佛說法、（6）人行法布施、（14）如人入暗、（6）人行法布施、（8）為人輕賤、兩組（18）供養佛、六組（17）佛說法、（6）人行法布施等。（圖 61）

此鋪所繪的空間相較於他窟更寬大，相對地佛說法場面亦特別多。本窟的榜題每一則皆清晰可見，與十六鋪的榜題漫漶不存相較，是可以

¹⁰⁰ 鄭炳林，《敦煌碑銘贊輯釋》（甘肅：教育出版社，1992年），頁 54~62。

¹⁰¹ 根據《莫高窟形》85 窟的空間大小，窟長 11.5 公尺；窟寬 10.05 公尺。石璋如，《莫高窟形》（台北：中研院史語所，1996年），頁 106。

¹⁰² 晚唐 85 窟的經變組合，請參見附錄一 85 窟的部分。

楞伽經變、思益梵天問經變、密嚴經變)、報恩經變、法華經變等等。從經變的多樣組合似乎可以推測窟主的佛教信仰並非單一宗派，並有趨向複雜化的可能，這似乎反映出晚唐敦煌佛教信仰發展的部分實相。此外，這樣的推論亦可從敦煌遺書中的相關碑銘記得到印證。¹⁰³

本窟金剛經變的畫面中，還有下二點值得進一步探討：其一為佛說法畫面眾多（22 組），居十七鋪之冠，這種現象在金剛經變亦是少數。佛說法的畫面中，有一些是以菩薩作為說法者，不知是畫工為求變化所致，抑是另有其他用意。在這些佛說法畫面旁的榜題，其內容都是以不易使用圖像形式加以展現的經文居多，例如榜題「須菩提於意云何須陀桓能作／是念我得須陀桓果不須菩提言／不也世尊」。在初唐 31 窟的第一鋪金剛經變中，便已出現了七組佛說法畫面。且從中唐到晚唐的金剛經變，其窟形尺寸越大，佛說法畫面有隨之增多的趨勢，（參考附表一）雖然因榜題無法辨認，而不能對照出是否與 85 窟同樣利用佛說法的畫面配合榜題，作為詮釋抽象意念經文的方法。然其使用佛說法畫面，帶出無法使用圖像形式加以展現的經文之用意似乎已相當明顯。榜題的內容一般是作為畫面的「標題」；然而在佛說法的畫面，榜題的內容卻代表了畫面中的佛所說的法。

其二，85 窟多達二十二組的佛說法畫面，其榜題內容已將《金剛經》的開首與結尾經文都畫上去了。從經文開首的「爾時世尊食時著」到文末「是經已」完整地畫上，似乎有意圖表示出整部經文的前後完整度。那麼，為何要將整本經繪製上去呢？筆者認為空間是重要因素。85 窟南壁寬 11.2 公尺，南壁有經變三鋪，每鋪經變寬達 3 公尺以上，這般巨幅的尺寸，由於《金剛經》經文中的容易以圖像表示的故事性畫面較少，若僅繪故事性畫面，容易顯得空洞。因此大量使用可無限擴充的佛說法畫面來填補空間，便造就了 85 窟金剛經變的畫面特色。這樣的作法，

¹⁰³ 以禪宗為例，窟主翟法榮對禪宗的認識與信仰並不拘於南宗或北宗，而是綜合了兩派之論調，相對的在窟內也見到代表南宗禪的《金剛經》與代表北宗禪的《楞伽經》兩者之變相。請參考姜伯勤，〈論禪宗在敦煌僧俗中的流傳〉，《九州學報》第 4 卷第 4 期（1992 年），頁 5~17。

在空間相當大的 138 窟亦同樣發生。¹⁰⁴

莫高窟第 138 窟

本窟建于乾寧元年（894）至天復三年（906）之間，可藉由窟內榜題「河西節度史…陰氏一心供養」等獲知是為陰家窟。¹⁰⁵本窟為覆斗頂中心佛壇形式，主室窟面寬 12.75 公尺，窟縱深 9.1 至 9.25 公尺，窟形式類似 85 窟，皆是覆斗頂中心有佛壇。窟頂四披皆畫千佛，千佛中央繪有一說法佛，在四壁的下方都繪有供養人像，東壁窟門南北側為維摩詰經變與報恩經變；西壁為藥師佛與赴會菩薩；南壁西起為楞伽經變、金剛經變、阿彌陀經變、法華經變、天請問經變；北壁西起為金光明經變、報恩經變、藥師經變、華嚴經變、彌勒經變。¹⁰⁶此窟在經變組合上有二大特色：其一是窟中有兩鋪報恩經變，此窟可能以《報恩經》為主要信仰觀；其二是敦煌唐代石窟中，唯一將代表南北禪宗的金剛經變與楞伽經變繪製同一壁的洞窟，這種現象可能與禪宗在敦煌的發展有著關係。

138 窟南壁寬 9.1 公尺，每一經變的尺寸約寬 1.8 公尺，其巨大程度可想而知。本窟中央佛說法前有伎樂與八功德池，池中有蓮花而無化生童子。中央說法佛的左上而下為（6）僧行法布施、兩組（17）佛說法、（1）舍衛城·乞食、（2）回園、（12）來去坐臥、（11）筏喻、（10）僧人對坐、（6）人行法布施等，右方由上而下則為三組（17）佛說法、（6）法布施、（17）佛說法、（8）為人輕賤、（17）佛說法、（1）舍衛城、（6）人行法布施、（17）佛說法、（6）人行法布施、（6）法布施（疑似僧行）、（6）法布施、（16）幻師喻等，伎樂下方由左至右為三組（6）人行法布施、兩組（17）佛說法、（14）如人有目、（6）法布施、（7）歌利王割截忍辱仙人、（18）供養佛、（9）繞塔供養、七組（17）佛說法等。（圖

¹⁰⁴ 晚唐 138 窟，主室窟寬 12.75 公尺，窟深 9.25 公尺。石璋如，《莫高窟形》（台北：中研院史語所，1996 年），頁。

¹⁰⁵ 參見本文附錄三，138 窟供養人題記部分。

¹⁰⁶ 晚唐 138 窟的經變組合，請參見附錄一 138 窟的部分。

62) 在內容上與 85 窟相似，不僅有著眾多的佛說法畫面，還出現許許多多的法布施畫面。

另外，本鋪還出現了如人有目一畫面，此與 85 窟的畫法相近，本畫面以三人為一組，並畫有兩組人員且方向相反，上面一組面對山洞雙手合十往前走的樣貌，下面一組一人指向天的日光處，其餘兩人手做合十狀。(見第三章第一節圖 39) 本窟在人數上增為六人，畫面結構由橫式變為直式，從圖像詮釋來看，除人數不同外，兩者表現意念相近。

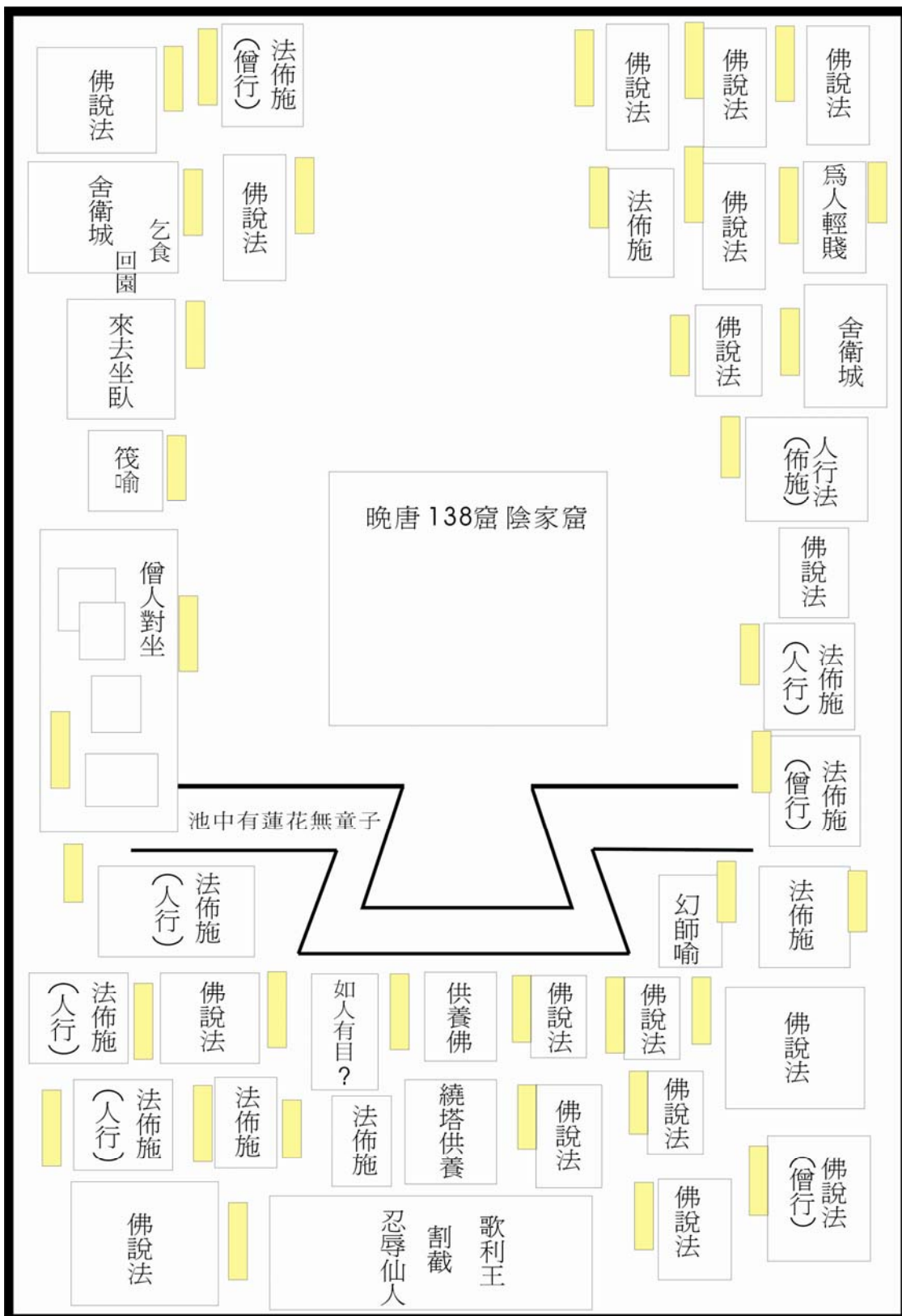


圖 62 晚唐 138 窟南壁金剛經變示意圖

莫高窟第 145 窟

本窟型爲覆斗頂式，西壁開一龕，龕外南壁畫普賢變，北壁畫文殊變。窟頂四披皆畫千佛，中間畫說法圖。南壁西起畫觀無量壽經變、金剛經變，兩經變下方各有屏風三扇，內畫各經變諸品。東壁門南上畫不空羼索觀音，下有屏風二扇，畫普門品。門北上畫如意轉輪觀音，下有屏風二扇，畫普門品。北壁西起畫藥師經變、報恩經變，兩經變下皆有屏風三扇，內畫各經變諸品。¹⁰⁷

南壁的金剛經變，中央說法佛的面積已佔滿九成畫面，僅中央說法佛下方空間繪有畫面。經變畫面是以繞塔供養爲中心，向左右分別展開。疑因空間配置不足，¹⁰⁸而將欲繪之畫面，繪製於經變下的三扇屏風之中。經變的畫面內容，由左而右是兩組佛說法、洗足（士大夫）、繞塔供養、佛說法、爲人輕賤等。經變下的三扇屏風畫內容，西起第一扇爲兩組佛說法；第二扇舍衛城、筏喻；第三扇佛說法、臥躺者、法布施（僧行）、佛說法。（圖 63）

莫高窟第 147 窟

本窟形式爲覆斗頂式，於西壁開一龕，龕外南壁畫普賢變；北壁畫文殊變。窟頂四披皆畫千佛，千佛中央畫一藥師佛。南壁西起畫觀無量壽經變、彌勒經變，兩經變下方各有屏風四扇，內畫各經變諸品。北壁西起畫藥師經變、金剛經變，兩經變下方各有屏風四扇，金剛經變下東起兩扇，畫金剛經變諸品，其於畫藥師經變諸品。東壁門上畫說法圖；門南下則畫不空羼索觀音，下屏風三扇，畫普門品；門北側畫如意轉輪觀音，下屏風三扇，畫金剛經諸品。¹⁰⁹

此金剛經變仍以佛說法爲中央畫面，而佛坐在宮闕中說法，殊於他

¹⁰⁷晚唐 145 窟的經變組合，請參見附錄一 145 窟的部分。

¹⁰⁸ 145 窟空間爲西壁寬 3.15 公尺，南北壁寬 3 公尺、高 3.45~3.65 公尺，即一鋪經變寬僅 1.5 公尺以內。石璋如，《莫高窟形》（台北：中研院史語所，1996 年），頁。

¹⁰⁹晚唐 147 窟的經變組合，請參見附錄一 147 窟的部分。

鋪。本鋪空間小於 145 窟，主體經變圖面範圍更小，畫面內容無法完整置入，因此下方的三扇屏風畫即成為表現的重點。說法佛左右下角各繪有畫面，左方為佛說法、洗足；右方為佛說法、為人輕賤。經變下方的兩扇屏風畫內容，東起第一鋪為四僧對坐；第二鋪為筏喻、為人輕賤及一組模糊畫面。而東壁門北下的屏風畫內容，西起第一鋪畫兩組佛說法；第二鋪畫歌利王割截忍辱仙人、法布施（人行）；第三鋪畫舍衛城、洗足。（圖 64）

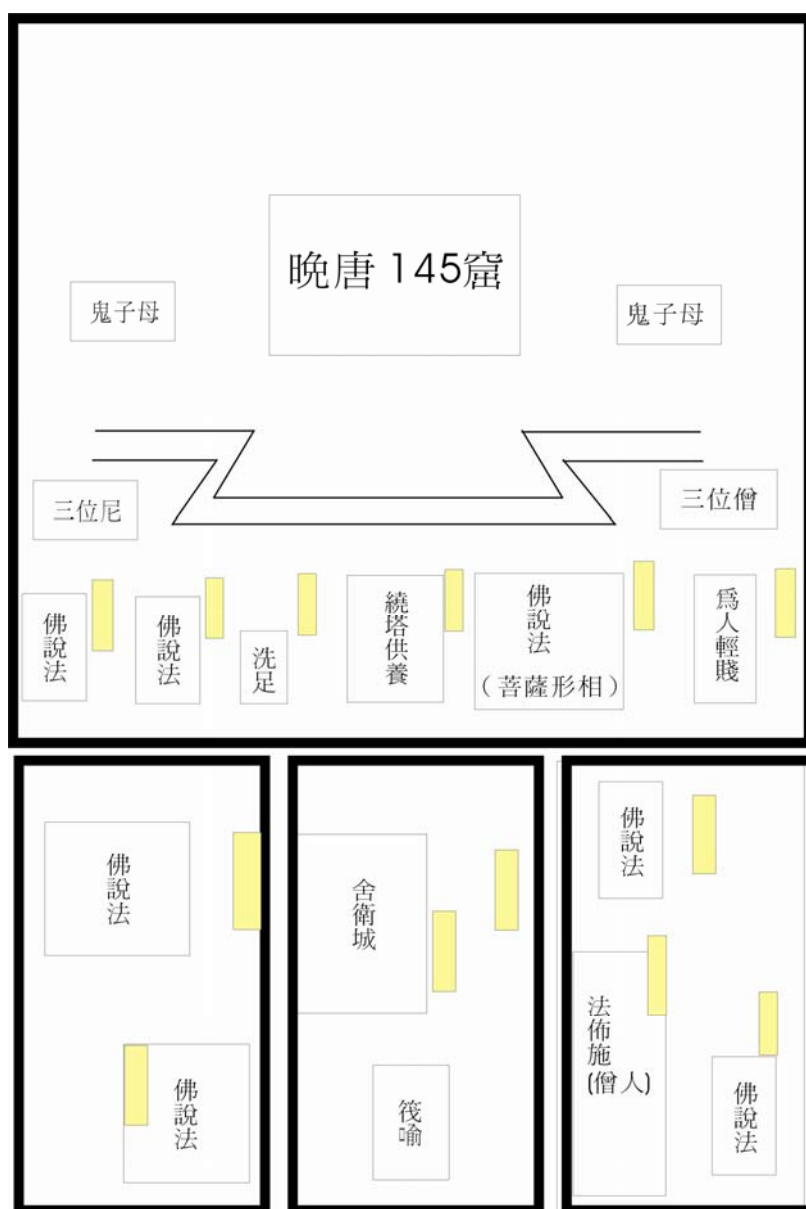


圖 63 晚唐 145 窟南壁 金剛經變示意圖

本窟繪畫風格相似於 145 窟，但中央說法佛畫於宮闕中，出現 145 窟所無的鬼母子圖像。兩窟的金剛經變置於不同壁面，對壁經變亦不相同。另外，本窟經變，在畫面主體部分全無榜題，僅屏風畫內有榜題，是十七鋪中相當獨特的作法。147 窟為邑社所建。學者根據敦煌遺書 P.2991〔敦煌社人平訕子等宕泉建窟功德記〕，經與本窟現存題記的對照下得知。據碑文所述，147 窟即是平訕子等社人所建。依據其題記與碑文內容，有學者認為建立該窟的時間應該在西元 906 年至 914 年之間。

110

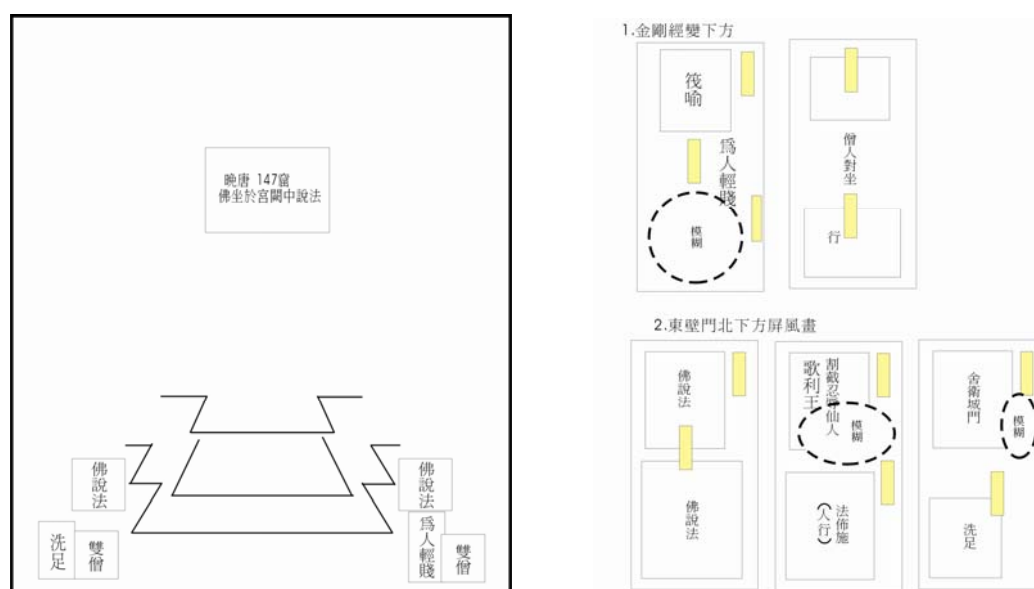


圖 64 晚唐 147 窟北壁金剛經變示意圖

莫高窟第 150 窟

本窟形式為覆斗頂式，西壁開一龕，龕外南壁畫普賢變；北壁畫文殊變。窟頂四披畫千佛，千佛中央皆畫一多寶塔，唯東披的多寶塔門開啓。南壁西起畫金剛經變、維摩詰經變，經變下清代畫道教十二星君。東壁門上畫彌勒經變；門南畫阿彌陀經變，下清代畫判官、鬼卒；門北畫藥師經變，下清代畫判官、鬼卒。北壁西起畫密嚴經變、不知名經變，

¹¹⁰馬德，《莫高窟史研究》收入《中國佛教學術論典·83》（高雄：佛光山文教基金會，2001 年）。

經變下清代畫道教十二星君。¹¹¹

位於南壁的金剛經變，中央說法佛前無舞樂，畫面內容散佈於下方及兩旁。左方由上而下為佛說法、幻師喻、坐僧一人、洗足、法布施（僧行）、供養佛；右方由上而下為佛說法、舍衛城、乞食、回園、佛說法；下方由左而右為來去坐臥、兩組佛說法。（圖 65）

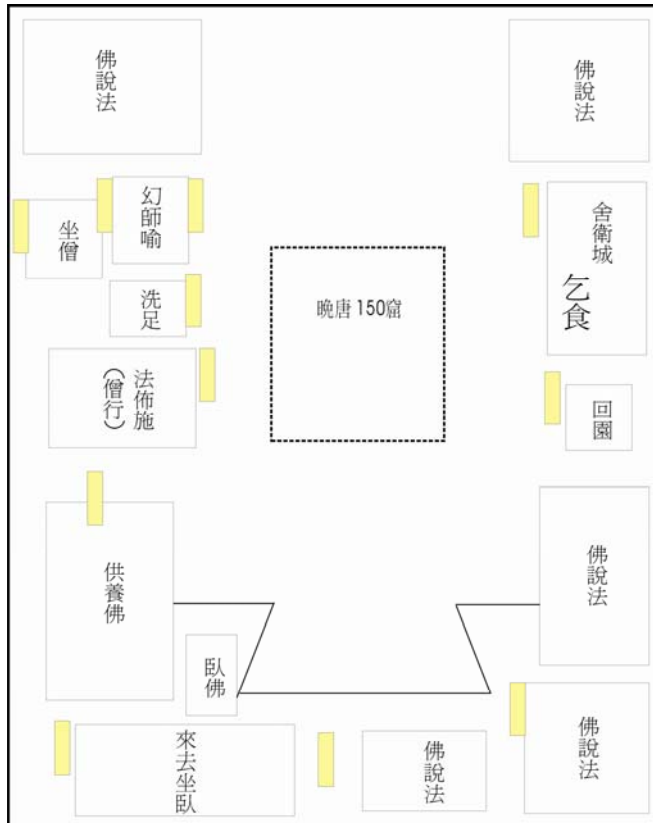


圖 65 晚唐 150 窟南壁金剛經變示意圖

莫高窟第 156 窟

本窟可對照於敦煌遺書 P.2762《張淮深碑》。¹¹²碑文中明確記載著，張淮深的叔叔張義潮的風光戰績，還提及張義潮夫人索氏背景。從碑文可知本窟是張淮深為紀念張義潮夫婦所建，完成於咸通六年（865）。又碑文以「宕泉北大像建立多年，棟梁摧毀」等句，說明了當時莫高窟開

¹¹¹晚唐 150 窟的經變組合，請參見附錄一 150 窟的部分。

¹¹²鄭炳林，《敦煌碑銘贊輯釋》（蘭州：甘肅教育出版社，1992 年），頁。

窟的困難，可見本窟營建時的耗費心力。主室內的南北壁經變下方繪有著名的《張義潮出行圖》與《宋國夫人出行圖》，從出行圖便可理解碑文特別提及索氏的想要彰顯張義潮功績的用意。

本窟為西壁開一龕的覆斗頂窟，窟頂四披分別為，東披楞伽經變、西披彌勒經變、南披法華經變、北披華嚴經變；龕內為倚坐佛，龕頂有寶幢菩薩、如意轉輪觀音、金剛三昧、不空羼索觀音等密教圖像；東壁門南為金光明經變、門北維摩詰經變；南壁上方西起為思益梵天問經變、阿彌陀經變、金剛經變；北壁上方西起為報恩經變、藥師經變、天請問經變。《張淮深碑》記云：「龕內塑釋迦牟尼像并事（待）眾一鋪，四壁圖諸經變相一十六鋪，參羅萬象，表化迹之門，攝相歸真，總三身而無異，方太室內，化盡十方，一窟之中，宛然三界」，經變內容如碑文所錄共計十六鋪。

本窟融合了東方、西方及彌勒等淨土，依其龕內主尊像倚坐貌來判，應為彌勒佛，但在碑文上卻書其為釋迦牟尼佛，可見彌勒佛與釋迦佛在此窟有所混淆。此外，值得注意的是，本窟內摻雜有密教圖像。此時密教圖像已漸從東壁門轉入相對地位較高的西壁龕內。例如，中唐 361 窟繪有密教圖像的千手千鉢觀音、千手千眼觀音，中唐以前多安排在入口的左右兩邊。（參見附錄一）到了本窟的時期，象徵密教圖像的寶幢菩薩、如意轉輪觀音、金剛三昧、不空羼索觀音等已經繪入西壁的龕頂。由於西壁主龕的位置相對於東、南、北三壁地位更為重要，故而對密教信仰的重視，從經變位置的改變由此可見一斑。

本窟在金剛經變內容表現上，繪佛於中央的宮闕中說法，其華蓋上方布有三組佛說法畫面，此種安排少見於他鋪。另外，在佛前有伎樂正舞動著，但無八功德水與化生童子等表現。經變右上方依序出現佛說法畫面、舍衛城、乞食、供養佛法僧、洗足等；經變左上方由於煙燻嚴重已無法判讀；伎樂下方由右左而左出現兩組佛說法、為人輕賤、歌利王割截忍辱仙人、佛說法、繞塔供養、僧人對坐、兩組佛說法、筏喻等，其中有以菩薩形象說法的，這是晚唐才見到的畫面。（圖 66）

在僧人對坐的畫面中，呈現四僧對話狀而非禪坐貌，有別於盛唐 31 窟的型態。旁有榜題「須菩提於意云何，阿那含能作是念，我阿那含果不，須菩提於云何，阿羅漢能作是念，我得阿羅漢」，可知應為四僧正在解說四果的畫面。而旁邊說法畫面榜題「須菩提云意何須陀洹□□□□能作是念得須陀洹」(參見附錄四第 156 窟)，榜題內容在經文中為僧人旁的榜題之前一段，即經文「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，須菩提，所謂佛法者即非佛法，須菩提，於意云何，須陀洹能作是念，我得須陀洹果不」，兩個畫面顯然具有連慣性，需要靠榜題做為連接，以目前榜題幾近消失的情形下，就畫面而言其連貫性不如盛唐 31 窟舍衛城等畫面清楚。

莫高窟第 198 窟

本窟形式為覆斗頂式，西壁開一龕，龕外南北壁皆畫二天王。窟頂四披畫千佛。南壁畫金剛經變。北壁畫彌勒經變。東壁門上畫十一面觀音，窟門南側上方畫如意轉輪觀音，下畫文殊變；窟門北側上方畫不空羅索觀音，下畫普賢變。

金剛經變繪於南壁，中央說法佛前未畫功德水池，但有舞樂隊。畫面散佈於中央說法佛的左右及四周，左方畫了兩組佛說法；右方由上而下為歌利王割截忍辱仙人、兩組佛說法；下方由左而右為舍衛城、洗足、佛說法、繞塔供養、為人輕賤、佛說法、舍衛城。(圖 67) 其中的佛說法對象，他窟聽法者多為男性或僧人，而本窟所有的聽法者卻畫一男一女，是否有暗喻窟的身份，頗值得玩味。經變中的榜題，其尺寸狹小，每一榜題約寬 1.8 公分、高 8 公分，於其內書寫不易，亦未見書寫過的跡象，疑似僅具形式的功能，而不做為書寫之用；此情況與 135 窟相似。

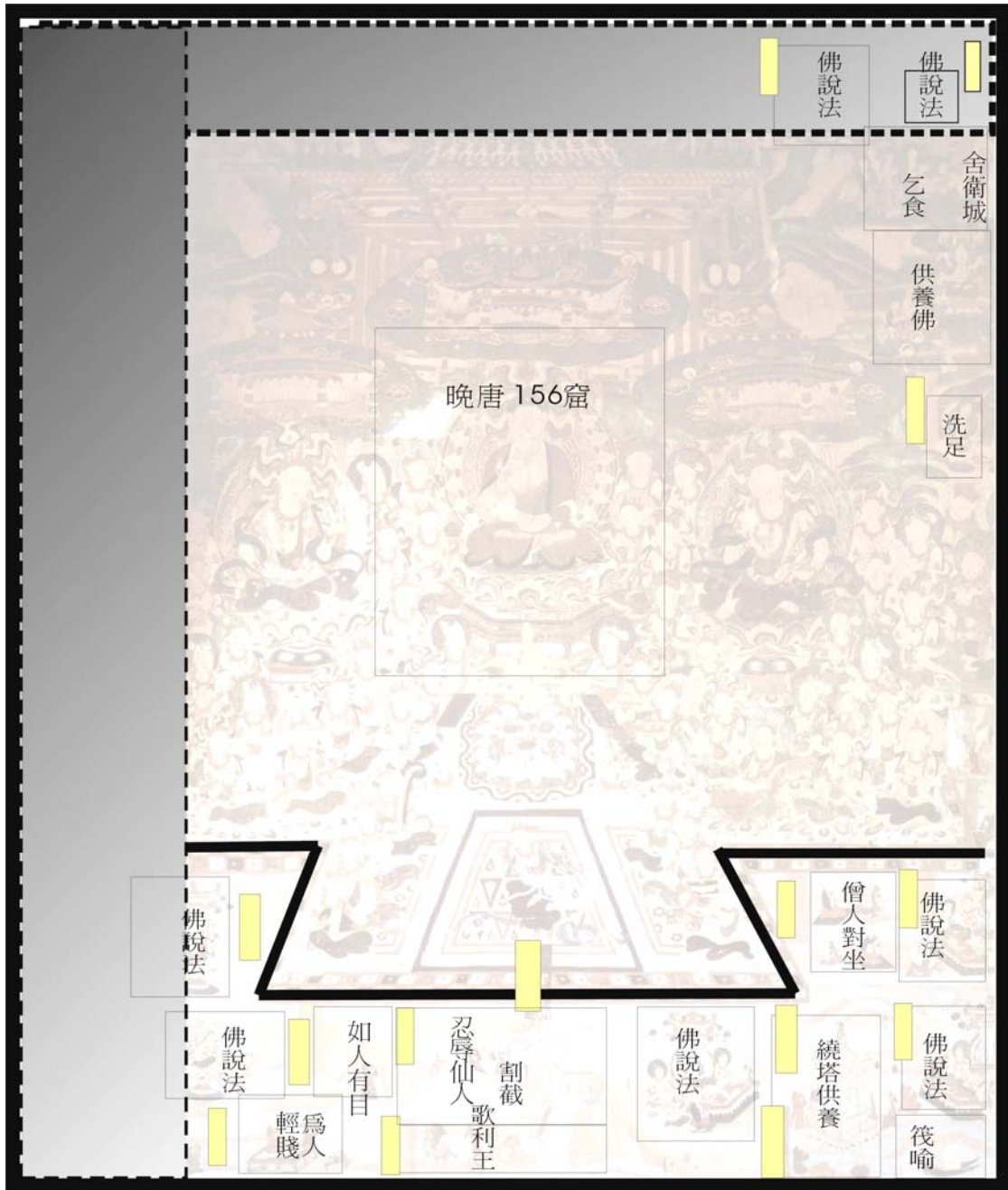


圖 66 晚唐 156 窟南壁金剛經變位置圖

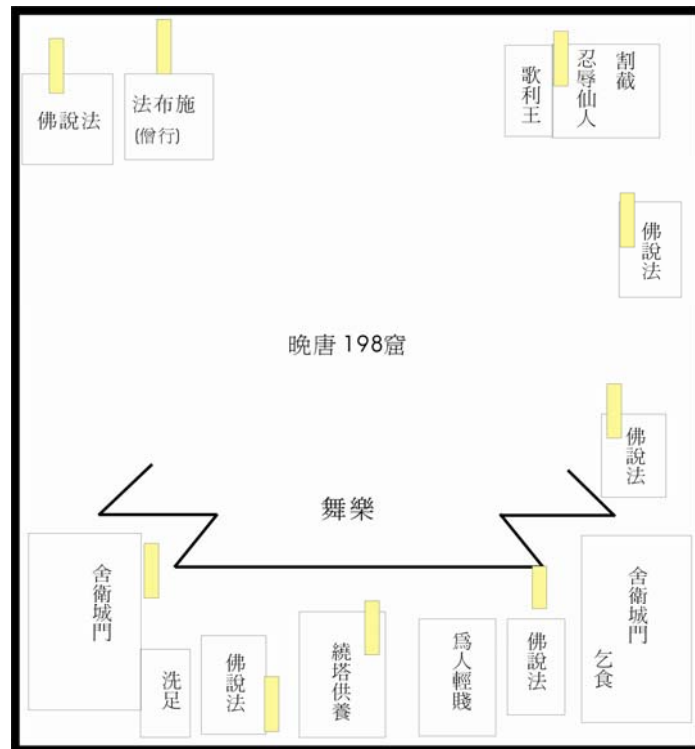


圖 67 晚唐 198 窟南壁金剛經變示意圖

四、莫高窟金剛經變的結構分析

在本節中，首先依據前一節所歸納出的各窟經變內容之位置，以進行歸納出構圖形式。接著再以畫面內容的位置次序，來分析其與經文的關係，是否會具有意識性的安排。若是有固定的安排模式，即表示著當時的經變是有系統的詮釋《金剛經》，這系統性便可能是對經意的一種看法。又經變的畫面結構往往與石窟空間的大小有著密切關係，以現存金剛經變的洞窟來看，其空間大小落差極大，窟的空間大小還取決於出資者的經濟考量，亦反映出供養人的社經地位，而畫面的結構安排也受制於經變大小。故在金剛經變中要論經變畫面結構時，筆者將以各窟的畫面內容的位置，作為初步分類的基礎。

在經變形式上，中唐以後在經變下方出現了屏風畫，但內容並不一定繪製金剛經變內容，因此筆者以繪金剛經變內容者為探討形式。次而，將經變畫面內容作形式的分類，分類原則主要是以經變內容畫面的

位置，以其所形成的幾何形狀，並作為形式名稱。因此，可分為圓形（第Ⅰ類）、方形（第Ⅱ類）、三角形（第Ⅲ類）等三大類，各類又可細分數種形式，三大類共可分為五種形式，¹¹³說明如下：（請參考表五）

第Ⅰ類（圓形）：

邊週式：

此為敦煌第一鋪金剛經變的形式，在其他經變是可見到類似的形式，是在說法佛與天人、菩薩的四周以橢圓形外繞繪製具故事性的畫面，畫面尚未出現功德水池與伎樂天，此式僅見於盛唐 31 窟。

第Ⅱ類（方形）：

a. 雙夾式：即是將畫面置於中央說佛法的兩邊，並以格線區分出來，伎樂天前無功德水也未安排有畫面，此形式僅見於中唐 135 窟。

b. H 式：為雙夾式的變化形式，在雙夾式的下方、伎樂天前又以格線區分出一區塊於此處亦繪有畫面，本形式只出現在中唐 154 窟。

第Ⅲ類（三角形）：

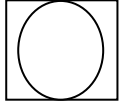
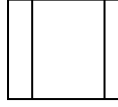
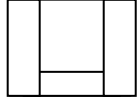
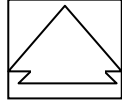
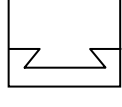
a. 四角式：以說法佛、天人菩薩為中心，具畫面置於其左右上方與伎樂舞台延伸的格線邊緣，畫面類似沿著四個角落而安置，便以此稱之，此種形式再區分下方有無屏風畫兩類。本形式無屏風畫者在中唐 112、236、359、361 窟、晚唐 85、138、150、156、198 等窟。下方加了屏風畫的形式在中唐 144 窟、240 窟、晚唐 18 窟可見到。本形式在十七鋪金剛經變中佔了十二鋪，可見其盛行之貌。

b. 置下式：本形式比四角式更為簡略，說法佛上方與伎樂舞台下都未見有畫面，而只在伎樂舞台的兩旁與格線下方有少量畫面，

¹¹³ 在名稱的使用上參考松本榮一先生《燉煌畫の研究》與簡佩琦《敦煌報恩經變研究》中的經變結構名稱而命名。命名的原則以畫面內容的位置分佈為原則，便以其位置所在形成的圖形為命名。參見《燉煌畫の研究》（京都：同朋舍，1985 年）、《敦煌報恩經變研究》（台南藝術大學藝術史與藝術評論研究所碩士論文，2003 年）。

在經變下面還有屏風畫作為增加畫面的空間，這種形式見於晚唐 145 窟、147 窟。

表五：金剛經變畫面結構（窟號有框線的表示經變下方有屏風畫）

窟號	盛唐	31				
	中唐		135	154	112、 144 、 236、 240 、 359、361	
	晚唐				18 、85、138、 150、156、198	145 、 147
形式		邊週式	a.雙夾式	b.H式	a.四角式	b.置下式
						
		I	II		III	

金剛經變開創於盛唐，且僅一窟。然而，到中唐時的形式，已可分為三大類四種形式，其中出現第Ⅲ類的四角式佔最多，比例為七成五。晚唐時期使用的結構，亦同為第Ⅲ類，四角式在晚唐仍維持在七成五，似乎在中晚唐使用的形式趨向統一。而中唐以後出現的屏風畫，也從兩鋪增為三鋪，就整體比例上而言是影響不大的，但由上表列中可得知，出現屏風畫的形式，都存在著畫面空間狹小的問題，以下就畫面的位置與數量，來談論其畫面內容與形式的關係。

首先，出現於盛唐的 31 窟為第一類的邊週式。筆者以 31 窟存有的佛說法、舍衛城、洗足、筏喻與中唐出現的歌利王割截忍辱仙人、繞塔供養作比對基礎。

《金剛經》一書中幾乎無故事情節，可以說是透過佛與弟子的問答內容作為敘述佛法的一部經典，該經變因為內容之關係不如其他譬喻故事性強的經典來得容易繪製。其次，經變的結構往往與窟的空間大小也有著密切的關係，以現存金剛經變的洞窟來看，其空間大小落差極大，有小如斗櫃的中唐 135 窟，也有大如寺院的晚唐 85、138 窟。窟的空間大小亦取決於出資者的經濟考量，經變畫面的結構安排也受制於空間，

因此在金剛經變中要論經變畫面結構時，筆者將採經變內容、位置安排及繪畫風格等三部分來作為各窟斷代的依據。

圖像形式仿效自西方淨土經變的金剛經變，於辨認時，由於中央主尊佛及繪脇侍等圖像難以作為唯一的依據，因此對周邊畫面描繪之理解顯得相當重要。在本節中，筆者以畫面內容的位置次序與經文比對，分析是否畫面位置是否依一定的原則加以安排。再試圖歸納各窟的經變形式，期能獲得一足以作為年代判別的準則。接著，在經變形式上，中唐以後在經變下方出現了屏風畫，但內容並不一定繪製金剛經變內容，因此筆者將以金剛經變內容位置安排的結構為探討。由於盛唐時 31 窟乃為敦煌的第一鋪金剛經變，故可能具有引導後續十六鋪的角色，因此本節中以 31 窟為首按目前敦煌研究院所整理之年代斷定重新對各窟的製作年代進行排序。

首先，將 31 窟之畫面位置與經文次序對照，畫面安排依經文次序，大致上成順時針方向排列。其中部分畫面如四僧對坐、有花的水池及一佛二佛等，因沒有榜題可供對照。但若以筆者前所推斷有花的水池可能為佛淨土。而四僧人對坐，再依據 85 窟僧人對坐的榜題，所對應經文可能是「斯陀含能作是念，……是名斯陀含」一佛二佛畫面雖無榜題，但亦可從晚唐 85 窟畫面中，可得知應為「須菩提當知是人於一佛二佛三四五佛而種/善根以於無量千萬佛所而種善根」。加上為人輕賤、法布施、財布施、舍衛城乞食、洗足、筏喻等六則也可對應於經文的畫面，且都跟經文出現的次序相符，以此推論 31 窟畫面排列的次序，似乎是可以順時針方向予以排列。

中唐出現的金剛經變共計七窟，其中 359、361 兩窟以同樣的舍衛城畫面來做比較，舍衛城的結構極接近，在人物位置與其他畫面的安排上，都幾乎相同的，所不同之處，可能因為兩個窟空間的大小差異所致。因此，359 與 361 兩窟在色彩、形體皆頗為接近，被繪製時間應該相差不遠，或說可能是同一工作團隊所為。（圖 68、69）



圖 68 中唐 359 窟南壁金剛經變局部



圖 69 中唐 361 窟南壁金剛經變局部



圖 70 中唐 144 窟 金剛經變局部

又以幻師喻畫面來論，該畫面出自《楞伽經》，而首鋪楞伽經變則是出現在中唐 236 窟。然而在同為中唐的 359、361 兩窟，已出現此畫面。因此，就此畫面而言，359 與 361 兩窟的繪製完成應該晚於 236 窟。另外再看中唐 144 窟的舍衛城、乞食等畫面，跟上述 359、361 兩窟非常相像，不同之處在於舍衛城上方 144 窟為佛說法，而 359、361 則為收衣敷坐。以這三窟都將舍衛城、乞食的畫面繪於經變的右上角，又畫面的城門形式、人物安排皆相當接近。因此 144 窟可能以中唐 359、361 兩窟的系統為繪製參考對象，但已經簡化許多。(圖 70)

接著，以來去坐臥的位置來看，來去坐臥畫面中唐見於 359、144 兩窟，但 361 窟在此畫面所繪的位置已損毀，無法見到原有畫面，以其他畫面位置與 359 窟的相對應，361 窟應該也有繪製此畫面。而晚唐則有 18、156、85、150、138 等六窟皆有繪製有來去坐臥的畫面。以出現的狀態，此畫面應該是中唐到晚唐之際出現的新畫面。在 359、361 兩窟的 361 窟上方多了一宅院，此與晚唐 18 窟金剛經變中央佛說法上的相同。又晚唐八窟中，18、156 兩窟的畫面內容種類與其位置，與 359、361 接近。這四窟基本上所根據粉本的應該是相同的，可明顯看出這四窟可能是依據同一藍本所為。（請參考 359、156、18 等窟位置示意圖）

在中唐各窟金剛經經變內容的位置，以經文對照各窟經變內容，可見到盛唐 31 窟的畫面是以中央盧舍那佛為中心，對應經文之內容順序呈順時針排列。比對經文順序與畫面排列，中唐各窟的畫面排列仍延續順時針的方向排列。而到了晚唐則是漸以逆時針為主要發展，這在晚唐 138、85 窟中尤為明顯。但是在晚唐並不完全遵守逆時針發展的原則，僅數窟接近依據經文作逆時針方向構圖，晚唐各窟呈現的情形較為紛亂。若以經變內容的位置來論其構圖規則，金剛經變的畫面位置的規則是從统一到混亂的情形，此即說明著經變結構可能曾有規則存在，但隨時空的變化，規則漸趨模糊，之後可能再衍生出另一套規則來取代前者。

從盛唐至晚唐的十七鋪金剛經變，從其經變內容與位置安排來歸類，筆者從其中找出兩大系統作為分析構圖之用，其一為中唐藍本相同的 359、361 兩窟之系統（以下簡稱 359 窟系統），其二為與 154、198、236 為接近的系統（以下簡稱 154 窟系統）。首先，以 359 窟系統為藍本的有中唐 361、晚唐 18、156 等窟。該系統所特有之處，為經變內容位置都一樣，如從經變右上而下，以中央佛說法的順時針方向為佛說法、舍衛城、乞食、洗足、佛說法、筏喻、僧人對坐、繞塔供養、歌利王割截忍辱仙人、為人輕賤、來去坐臥、財布施、法布施、幻師喻佛說法等畫面，因此極易判別是出自同一藍本。（參見 361、18、156 等窟畫面位置示意圖）此系統又比中唐其他窟增加了財布施、幻師喻兩則內容，但

僅幻師喻被晚唐經常沿用，財布施則僅在晚唐少數幾窟被繪製。由前所述，359、361 兩窟從其繪畫風格來判，應為同一工作隊所為，但 361 窟中央上方多了宅院一則畫面，此與晚唐 18 窟相同。因此，359、361、18 等三窟的繪製時間應相當接近，且可能同一工作隊所製作。

依據 359 窟所發展的系統，其經變內容的位置依循經文的出現次序，是順時針的方式列出，與盛唐 31 窟相同。若將 31、359、361 三窟以經變內容與其位置來比較的話，三窟經變內容的所在位置雷同，都是順著經文出現次序而發展，所不同之處，是 359、361 兩窟多了繞塔供養、幻師喻兩則，其他的安排相當接近。在 359、361 兩窟的僧人對坐旁與為人輕賤之間都是歌利王割截忍辱仙人，而 31 窟的僧人對坐旁與為人輕賤之間則是繪有火焰與持刀者兩組畫面。若以 359、361 兩窟作為基礎來推論，31 窟的火焰與持刀者兩組畫面可能是為歌利王割截忍辱仙人之意。

第二個組為 154 窟系統，此系統的特色是以繞塔供養為經變中心，且多繪於經變舞樂或功德水池前的位置，而繞塔供養兩邊靠經變邊緣處，則都繪有舍衛城，此三則內容的為固定位置，其他位置的內容則各有不同。本系統是以三則內容的位置為原則，然後隨其空間、繪製者的不同、窟主等因素的改變，而有所改變。除了 154、198、236 是以相同的繪製原則為藍本外，還有 144、145 兩窟僅以繞塔供養為中心作為發展。

另外，236 窟比 154 窟多了僧人對坐、臥躺者兩則。僧人對坐從盛唐 31 窟開始出現，在中唐僅 236、359、361 等三窟有繪製，晚唐則是半數以上都有繪製。筆者認為，此則畫面可能從 236 等窟再次出現並流行使用。就此 236 窟可能晚於 154 窟。236 窟還有一則臥躺者畫面，出現這則畫面的還有中唐 135、144 窟、晚唐 145 窟，此畫面無法自經文中找到對應的文字，可能具有臥佛之意象，亦即一般人以臥佛之姿被繪，暗喻希冀成佛。筆者認為可能是依據窟主的要求所繪製。因此，中唐 236、135、144 與晚唐 145 被繪製的時間相當接近，且 135 窟應在 236

之後。

接著，筆者以 31 窟存有的佛說法、舍衛城、洗足、筏喻與中唐出現的歌利王割截忍辱仙人、繞塔供養作比對基礎。首先來看佛說法畫面，在 31 窟畫面的左上右上角都出現了此畫面，而中唐除 112 窟之外，其餘皆遵循此原則。112 窟佛說法畫面的左右上角則是繪洗足與收衣敷坐，這兩組洗足與收衣敷坐的佛與菩薩組合型態，都是與佛說法畫面相似。

舍衛城的畫面是在描繪經文開首之處的：「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，31 窟將此置於右上角佛說法畫面之下，中唐各鋪僅 361、359 與繪有屏風畫的 144 窟三窟如此繪製，其餘各鋪雖為置於右上，但也多置於右邊，如在晚唐有 18、85、138、150、156 窟共五窟。舍衛城在每一鋪都出現，多數都繪於右邊，筆者以為可能具有以右為起始之意含，例如 31 窟便以此按順時針方向來開展其經變。31 窟將舍衛城繪於右上位置，下接有佛洗足畫面，而中晚唐卻未見到這般安排，在經文上這兩組畫面是具有承接性的，反觀經變，僅盛唐如此按經文的次序來安排，亦即說明了中晚唐的金剛經變，在經文次序性與經變的連慣性上基本上是不同的。《金剛經》以「知我說法如筏喻者，法尚應捨何況非法」作為般若經空觀的精神，筏喻即是經之主旨，當然經變亦不可或缺。31 窟將筏喻置於畫面右邊偏中段部分，中晚唐繪有筏喻者共六鋪，但都沒有任何一鋪與其安排相同，但有四鋪勢將其安置在畫面的右邊，晚唐 147 窟甚至將筏喻安置在屏風畫中。

再則論中唐內容結構，出現的繞塔供養與歌利王割截忍辱仙人來檢視，出現於中唐的有 112、144、154、236、359、361 等六窟，晚唐則是 18、85、138、145、156、198 等六窟。在中唐各鋪中繞塔供養都安排在下方，僅 236 窟將其置於中央，晚唐則是有五鋪將繞塔供養繪於下方的中央位置，這結果讓繞塔供養從中唐到晚唐在經變中的地位有節節高昇之狀。另外，出現歌利王割截忍辱仙人畫面中唐有 112、144、154、236、359、361 等六窟和晚唐的 18、85、138、156、198 等五窟，將歌

利王割截忍辱仙人置於下方近中央位置的有中唐 112、361、359 三窟與晚唐 18、156 兩窟。其他各鋪位置有的或在下方、或在右上、或在屏風畫中，位置並不固定。

藉由對經變的畫面內容的整理歸納、比對，金剛經變的畫面從盛唐到晚唐似乎一直在變化。持續變化的，除了畫面外，還有其位置的變動。綜合了前面對經變的整理與結構安排，藉此恰可說明判別金剛經變的標準畫面，在盛唐至晚唐的演變之下，畫面有些是一直持續出現，有些是漸漸創進而影響了後來的經變內容，在金剛經變中我們見到了有趣的準則，筆者以「流行趨勢」來形容之。例如，從盛唐到晚唐一直存在的有舍衛城、洗足、法布施、佛說法、為人輕賤、四僧對坐、筏喻等，而繞塔供養與歌利王割截忍辱仙人則在中唐出現後於晚唐時期才逐漸盛行。

根據筆者所分析的兩系統，皆從中唐開始發展，且持續地在晚唐發展，並進一步變化出其他形式。金剛經變的形式，以前述的 359 與 154 兩系統而言，是從中唐逐漸有固定的形式可遵循。然而，隨其時空改變，形式亦產生變化，經變的內容越來越多樣，從盛唐到晚唐，有逐漸複雜的傾向。另外，晚唐 85、138 兩窟，因其繪製經變的空間特別寬廣，一般金剛經變常繪製的內容不足以繪滿整個畫面，因而發展出以佛說法的一貫畫面，配合抄寫經文的榜題，以充塞整個經變畫面，亦達到宣讀經典的功效。因此，金剛經變在經文不具故事性圖像的特色下，多數抽象性經文無法轉繪成畫面，佛說法畫面就成為彈性調整之用，乃為因應經典特色的功能性畫面。

第三節 敦煌金剛經變所反映的《金剛經》信仰

在第二章中從《金剛經》的成書背景可知，該經屬於般若經系，應該具有空觀思想。並經由天親、無著等人所著釋論，再次地詮釋經中的空觀思想，這些釋論亦轉轉進入中國。中國禪宗進入八世紀以後，更將該經引用在詮釋禪法之用，且為禪法的內涵。上述關於《金剛經》的信仰觀，理應反映在民眾的信仰觀或信仰活動中。本節中，筆者將以《金剛經》為禪法內容的基礎，來觀看敦煌石窟中的金剛經變，是否可反映出上述的信仰觀。首先，從石窟本身來看《金剛經》信仰，包含有石窟的功能、經變的組合、經變位置的安排等，再加上文獻的佐證來加以探索其信仰觀。

一、敦煌石窟所呈現的《金剛經》信仰

石窟的功能，取決於石窟形制，隨著時代更迭，石窟形制所流行的形式，也會有所改變。在隋代以後出現的覆斗頂窟，根據學者研究，其窟形制所具的功能之一是具有作為講經殿堂之用，因此又稱為殿堂窟。¹¹⁴而盛唐至晚唐十七鋪存有金剛經變的石窟窟形，僅晚唐 85、138 窟為中心塔柱窟，其餘十五鋪皆是覆斗頂窟。到唐代時，石窟的形制大致上已統一，不僅在存有金剛經變的石窟中統一，此也是整個唐代的通性，這現象顯示出石窟功能可能逐漸相近或是相同。另外，唐代敦煌石窟的經變，從初唐的「一壁一鋪」到中唐以後出現「一壁數鋪」的現象，不僅在殿堂窟中見到，在中心塔柱窟中亦有發現。而經變在石窟中，與其他經變的組合變化與位置安排等關係，受到信仰觀念的主導，此可視為石窟中的信仰觀展現，以下先就窟制來討論其與信仰間的關係。

一如上述，存有金剛經變的石窟，大部分為覆斗頂窟（殿堂窟）。此窟制一般認為可能作為講經、禮拜之用。由於窟制有石窟功能性的意義存在，就存有金剛經變的中心塔柱與覆斗頂兩種窟制而言，中心塔柱窟

¹¹⁴ 鄭阿財，〈觀音經變與敦煌莫高窟寺院講經之蠡測〉《普門學報》，第 35 期（2006），頁 59~62。

爲禮拜、遶行佛塔以作修行之用，一般中型與小型的石窟，其中心柱與壁面空間過小，有些僅能容一人，且在西壁位置光線幽暗，而無法作觀賞或解說經變之用。但在繪有金剛經變的晚唐第 85、138 窟的空間比較寬廣，與其他中心塔柱窟，因空間關係可能有別於其他一般中心塔柱窟的功能。覆斗頂式窟的空間，在窟中央無塔柱，較易受到光線的照射，因此有足夠的距離與光線，可供信眾觀賞或進行解說繪於壁面的經變。

一般認爲，覆斗頂窟（殿堂窟）多是借用壁上所繪經變來解說經文之用。按經變的四種功用¹¹⁵中的作爲輔助變文講演而論，往往在變文裏有指示出連結變相的段落，例如S2614《大目乾連冥間救母變文(并)圖》中即有「昔佛在世時□□□目連在俗未出家**時**」、「看目連深山坐禪之**處**」、「門官引入見大王問目連事之**處**」、「目連聞語便向諸地獄尋覓阿孃之**處**」，文中的「時」、「處」都可能是轉爲變相的連接點，同時也暗示聽講者觀變相的時間點，¹¹⁶在經變榜題中可見到類似的「轉場字」，例如在晚唐 85 窟、156 窟的金剛經變榜題中亦有「時」字出現於句末¹¹⁷，反映了變相具有輔助的功能。

在窟形的問題上，金剛經變最多的形制爲覆斗頂窟，是否全爲敷演變文而用呢？遺書中與《金剛經》相應的變文僅法藏 P.2133〔金剛經講經文〕。P.2133〔金剛經講經文〕爲一殘卷，其卷首不詳，於卷尾有題記「貞明六年正月□日，食堂後面書抄清密，故記之爾。」貞明六年爲西元 920 年，時已進入晚唐。本卷殘存文字由「十八上求佛地」開始，由文字內容來看，此即是無著《金剛般若論》中的十八佛地之觀念。在 P.2133〔金剛經講經文〕雖未見「時」、「處」這些重要的用字，但晚唐 85 窟、156 窟的榜題中的「時」可提供該經變可能有作爲敷演變文之用，是否依據 P.2133〔金剛經講經文〕或另有講經文搭配，亟待新材料的發現加以

¹¹⁵ 有關經變的功能經先輩學者研究，大致認爲有爲亡者祈福、觀想、醒世及敷演變文講唱等四種功用，另外，從題記上還可得知具有作爲迴向功德之作用。李小榮，〈變文變相關係論—以變相的創作和用途爲中心〉，《敦煌研究》，第 3 期（2000 年）。

¹¹⁶ 同上註，頁 62。

¹¹⁷ 參見附錄第四在八十五窟的部分。

釐清。

再以窟內空間的大小來檢視石窟的功能性。若欲對人講說經義，其空間至少必須能容納兩人以上，並書寫榜題作為提示，以便於講述者或聽講者作為參閱之用。但中唐 135 窟空間狹小，且榜題僅寬 1.5 公分、高 8 公分，這般大小難以書寫，且在壁上未見曾經書寫過的痕跡。此窟榜題，筆者認為僅是徒具形式，不具實質功能，象徵意味較濃。另外，晚唐 198 窟比 135 窟空間大一些，可強容二人，但無轉圜之地，倘若要做講解變文的空間，稍嫌勉強。因此，就功能而言 135 窟可能僅作為祈福之用，198 窟的空間尚可容人，除了祈福外，應該也可作為觀想之用。

晚唐 85、138 兩窟是十七窟中唯一的中心塔柱窟，兩窟的空間廣大，可供禮拜、繞塔供養之用，在空間上要觀看經變亦屬方便；且在 85 窟的經變榜題於句末有「時」字之「轉場字」。85 窟與 138 窟同為敦煌高僧、名族所建，不僅僅是作為亡者祈福¹¹⁸，尚有作為講經解說輔助的功能，功能更是多元化。

敦煌寫卷中保存有中有 P.2133〔金剛經講經文〕，據此以金剛經變有作為講經輔助功能的可能性。又以窟形來論功能，同為覆斗頂式，空間大小卻相差懸殊。如中唐 135 窟、晚唐 198 窟空間狹小，仍以覆斗頂式營建，經變雖有榜題，但疑似僅具象徵意義。可見並非同一種窟形就具備同樣的功能，有些可能只是具有形式上的意義，或僅是因應時代潮流所建，並非全關講經的功能。換句話說，上述兩窟的窟主不可能以該經變作為敷演變文講唱之功用，可能作為祈福之用，以目前所得資料無法得知為誰而營造，但祈福便有獲取功德之意，這是只要繪製經變便可獲得功德。但是為何選擇金剛經變，可能與《金剛經》的功能有關係。而繪製金剛經變具有的功德回饋，這與般若經的功德觀或靈驗記的現實利益有相同之意，此論點將在下一章做詳細的討論。

¹¹⁸ 85 窟題記中有「故……敦煌釋門僧沙門日俊」、「故和尚龍興寺」及 138 窟題記有「故女四娘子一心供養」、「故□墨釐軍」等都可說明這兩窟有為亡者祈福的功能，參見附錄第三。

二、敦煌金剛經變與窟內其他經變的相互關係

以中型與大型的覆斗頂式窟（殿堂窟）中的經變來論，除了輔助變文的講述是其功能之一外，於石窟中應該有個別的功能。如金剛經變與何種經變置於同一壁，或是其對壁又繪何經變，這些可能皆具有其不同的意義。以下將以石窟中經變與經變間的相互關係，及其所象徵的信仰概念作為探討命題，繼續討論關於經變所呈現的信仰觀。

在繪有金剛經變的十七鋪石窟中，以金剛經變為主軸來看窟內其他經變，筆者認為有兩個問題需要討論：（一）每窟都有淨土經變，繪有藥師經變或藥師佛者，更是十七窟皆有。這種現象，除了中唐以後，藥師信仰盛行而普及的因素之外，¹¹⁹還可能意味著代表東方淨土的藥師信仰，對於《金剛經》信仰的關係密切，又十七窟中存有彌勒經變的有十一窟，¹²⁰金剛經變正對壁為彌勒經變的有五窟之多，又何以解讀這樣的安排？（二）多達七窟的金剛經變對壁繪製有報恩經變，其中有五窟為正對壁。¹²¹此兩種經變同為盛唐新出現的題材，其兩者之間可能存有某種關係。（附錄一）

關於上述第一個問題，繪有金剛經變的十七鋪石窟中，亦皆繪有代表東方淨土之經變；以及繪有代表西方淨土之經變，兩淨土經變並存者亦有十三鋪。淨土信仰於唐代普遍流行，若從《金剛經》論其淨土信仰，可以經文中「莊嚴佛土」等句作為是與淨土觀的連結點。從唐代各家對《金剛經》的註疏中來看，其對於淨土的詮釋，多引自天親《能斷金剛般若波羅蜜經論》、《金剛仙論》等論述，¹²²這些論述對唐代有相當大的影響。因此，本文以天親《金剛般若波羅蜜經論》的淨土觀作為討論基

¹¹⁹ 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22。

¹²⁰ 繪有彌勒經變的有中唐154、240、359、361等四窟及晚唐18、85、138、147、150、156、198等七窟，其中的359、361、18、147、198等五窟金剛經變與彌勒經變為正對壁。

¹²¹ 繪有報恩經變的有盛唐31窟、中唐112、154、85等三窟及晚唐138、144、145、156等四窟，其中31、112、138、144、145等五窟報恩經變和金剛經變為正對壁。

¹²² 窺基《金剛經讚》：「論者，然今唐國有三本流行於世，一謂世親所制翻或兩卷或三卷成；二無著所造或一卷或兩卷成；三金剛仙所造，即謂南地吳人非真聖教也，此或十一卷或十三卷成也。」見《大正藏》，第三十三冊，頁125。

礎。天親論曰：「須菩提，如來所說莊嚴佛土者，則非莊嚴是名莊嚴佛土故。何故如是說？偈言：非形第一體，非嚴莊嚴意故。莊嚴有二種：一者形相、二者第一義相。是故說非嚴莊嚴，又非莊嚴佛土者，無有形相故非莊嚴。如是無莊嚴，即是第一莊嚴。何以故？以一切功德成就莊嚴故，若人分別佛國土，是有為形相。」¹²³天親所認為「淨土」可分為第一義淨土與有形相淨土兩類，第一義淨土是抽象性的，為不住、空有之意，無法以人可理解的形象來描述。一般所說的西方淨土或東方淨土之類，可以用形相描述，且是可分辨出不同之淨土，此即是接近天親所說的有為形相的淨土。又《金剛仙論》對兩類淨土有清楚地說明，其中對有形相淨土云：

此淨土似有形狀，既有形相，則三界所攝，便可取說。云何言淨土非形相莊嚴不可取說，若取形相莊嚴，則不實語，故云何以故也。故佛答言：『如來所說莊嚴佛土者，將欲誘進始學故，以近況遠。故說我所得淨土，如自在天宮等也。又隨世間說，世人以此形相七寶琳瑯者，為淨土故。佛隨俗說是淨土。』¹²⁴

上文中，已說明了有形相淨土的世俗性，世間人將此淨土以珍貴七寶莊嚴，佛便隨俗說這樣的淨土，就為世間的可形相淨土。然而世間一般人認為美好的淨土，僅能以其生命經驗中，所能體會的美好來想像、描繪。而此美好的淨土，若以人世間的標準來看，治理天下的帝王，應該是最富有也最有權力了。因此，如皇帝般的生活，著華服、住雕樑畫棟的宮闈樓閣等的景象，這應該就是所謂世間美好的淨土了。

上述天親的兩類淨土，其中的有形相淨土，於唐代有西方淨土、東方淨土及彌勒淨土為可相應說明的有形相淨土，此較符合唐代佛教世俗化的發展趨勢。《金剛經》若以第一義淨土宣達佛土之意，抽象化的淨土較不利於傳播，因此，說明《金剛經》「莊嚴佛土」時，以普遍所存的淨

¹²³ 《大正藏》，第二十五冊，頁 786。

¹²⁴ 同上註，頁 827。

土觀來理解，即是有形相淨土，是較為容易被接受與表達的。透過有相的形色來表達淨土，是以信眾所能理解的圖像來說明「莊嚴佛土」。筆者認為於石窟中，可能是以各種淨土經變，來描述「莊嚴佛土」中的有形相淨土，這些說明淨土的經變於繪有金剛經變石窟中極易見到，例如中唐 112 窟金剛經變與西方淨土變同置南壁、中唐 236 窟將金剛經變與藥師經變同置於西壁、晚唐 147 窟金剛經變與彌勒經變則置於正對壁。另外，全窟除了有金剛經變以外，其他經變皆為淨土經變者，如中唐的 236、359、361 及晚唐的 18、147、198 等六窟，從繪製在其南北壁的淨土經變，可推測窟主可能對在南北壁的佛國淨土存有許多期待。

另外，存有金剛經變的十七窟中皆有藥師經變，但位置不一定在對壁，有的繪置於對壁，有的是以藥師經變的十二大願、九橫死等畫面，出現在龕內的屏風畫裡。這種現象據《金剛經》中對淨土的理解，筆者認為除了受到中唐對藥師淨土信仰的風潮¹²⁵影響外，可能有東方藥師佛為現世所重之意，藥師佛的專長如同其名號「藥師」，經云只要能現世轉誦藥師佛名號或燃燈供養，即可獲釋病苦、除九橫死，¹²⁶亦即藥師經的功能可解現世之身體病苦。因此，在信仰的次序上，理當先求現世的身體安樂，次而祈求未來往生之淨土。因此，以世俗性的現世利益回饋來看，在醫藥不發達的時代，信徒期待在石窟中繪製藥師佛、藥師經變等，可作為消彌世人現世之疾苦。在學者對藥師經變的研究中，亦提出此觀點，¹²⁷故而每一窟中會出現藥師經變的原因，與《藥師經》的解疾苦、除橫死有極大的關係。

另外，金剛經變與彌勒經變共存的計有十二窟，兩者為正對壁的有五窟。¹²⁸以方位而言，正對壁的安排，在經變組合及信仰互動上，必然

¹²⁵ 李玉珉，〈敦煌藥師經變研究〉，《故宮學術季刊》，第 7 卷第 3 期（1990），頁 22。

¹²⁶ 《佛說藥師如來本願經》：「憶念稱名則眾苦咸脫，祈請供養則諸願皆滿。至於病士求救應死更生，王者攘災轉禍為福。信是消百怪之神符，除九橫之妙術矣」。見《大正藏》，第十四冊，頁 401。

¹²⁷ 同註 116，頁 23。

¹²⁸ 金剛經變與彌勒經變同出一窟的有中唐 112、154、240、359、361 等窟，及晚唐 18、85、138、147、150、156、198 等窟，為正對壁經變的有 359、361、18、147、198 等窟。

比其他壁面經變的關係來得重要。中晚唐石窟內經變數量，已增多到一壁不止一鋪，經變之間的互動，較為複雜。若以一壁一鋪的情況下來看，兩者的關係是較易顯現的。以初唐 220 窟為例，於南壁繪阿彌陀經變，北壁繪藥師經變，此窟南北壁的淨土經變，即反應出東方、西方淨土的密切關係。此關係的促成，有賴於窟主對信仰的寄望，而窟主的信仰觀，又來自於當時佛教傳布的脈絡。以下從此觀點，來看金剛經變與彌勒經變之關係。

一般彌勒信仰分為上生信仰與下生信仰，分別為所往生的彌勒淨土不同。上生信仰為往生彌勒兜率內院；下生信仰則為彌勒下生人間淨土，同生於龍華三會之時。學者在敦煌初唐彌勒經變的研究中，獲致下生信仰流行於初唐的觀點，¹²⁹因而，可知在金剛經變出現的時期，確實流行著彌勒信仰，且主要是下生信仰的盛行。¹³⁰

然而，欲理解金剛經變與彌勒經變繪於對壁之用意，可從敦煌遺書《金剛般若疏》、《梁朝傅大士頌金剛經》及各家註疏如窺基《金剛般若經贊述》、道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》等文獻，其中都有提及彌勒佛或彌勒菩薩的部分。於淨土信仰風行的唐代，彌勒淨土僅是淨土選項之一。但無論是西方彌陀淨土、東方藥師淨土還是彌勒淨土，在與金剛經變正對壁的淨土經變，被繪製於對壁之用意，若從金剛經變角度觀之，似乎仍與金剛經中所謂的「莊嚴佛土」有關。而金剛經變與彌勒經變繪於對壁，可能是窟主嚮往以彌勒淨土作為往生後歸向之淨土。

有學者對著有《金剛經般若論會釋》的窺基作了一些研究，¹³¹說明了窺基繼承了玄奘的彌勒信仰，因此在其《金剛經般若論會釋》必有受到彌勒信仰的影響。然而，天親、無著等人的論釋，在其文中便有說明是依據彌勒菩薩造頌而來。故而，《金剛經》與彌勒信仰的互動，疑似在

¹²⁹ 李玉珉，〈敦煌初唐的彌勒經變〉，《佛學研究中心學報》，第五期（2000），頁 203~230。

¹³⁰ 汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》，第五期（1992），頁 219。

¹³¹ 同上註，頁 201~202。

石窟中化爲金剛經變與彌勒經變的關係存。

第二個問題，金剛經變與報恩經變同爲盛唐時出現的新題材，亦同時出現在盛唐 31 窟，是巧合抑或是有其特殊的背景成因？有金剛經變的十七窟中，有七窟存有報恩經變，之中更有五窟爲正對壁位置，比例約佔七成，這現象頗值得一探究竟。將兩者安置在對壁的五個石窟分別爲盛唐 31 窟、中唐 112、144 窟、晚唐 138、145 窟。其中的晚唐 138 窟，因窟內有著兩鋪報恩經變，可知該窟可能著重於報恩的思想的。如此看來，將金剛經變與報恩經變放在對壁的根源，可回溯到盛唐 31 窟，此窟是兩經變同時出現的首例。

金剛經變與報恩經變的互動關係，可從出自隋代智顛的《金剛般若經疏》、唐道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、以及盛唐窺基（632～682）《金剛般若經贊述》等敦煌遺書中窺知一二。例如，《金剛般若經疏》即謂：

報恩經云：『佛入世，俗心令阿難知，四佛為略說故，亦出報恩經，佛粗舉其端而能盡解，五三昧力故。』¹³²

以及唐道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》寫道：

報恩經云：『佛入世，俗心令阿難知，四佛為略說故，亦出報恩經，佛粗舉其端，而能盡解，五三昧力故。』¹³³

從文字的記述，明顯看見道氤對隋代智顛所採用的報恩觀，是全文收入使用，表示著道氤對以《報恩經》的報恩觀，來詮釋金剛經的看法是贊同的。

另外，在《金剛般若經贊述》亦云：

¹³² 《大正藏》，第八十五冊，頁 150。

¹³³ 同上註，頁 22。

應無所住者，不著報恩，也不住色香等者，不著外、增上果、錢財、奴婢等行施也，故論云：『自身及報恩，果報斯不著，護存己不施防，求於異事。』此中初兩句配之文，次兩句釋前意，於中初一句釋不著自身，次一句釋不著報恩及果報。¹³⁴

根據這些文獻，早在隋代智顛於解讀《金剛經》時已加入了《報恩經》¹³⁵的觀念。窺基的《金剛般若經贊述》中以報恩觀來說明《金剛經》之不住，又道氤在《御注金剛般若波羅蜜經宣演》亦引智顛的觀念作為說明《金剛經》之用。敦煌便藉由智顛、道氤、窺基等人的經疏，接受了《金剛經》中之報恩觀。敦煌石窟在盛唐時，便將報恩經變與金剛經變同時展現在 31 窟中。看來智顛的《金剛般若經疏》與道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》可能扮演著促成《金剛經》與《報恩經》同於一窟的重要角色。

另外，《莫高窟內容總錄》所載 31 窟營建時間為盛唐的前期，本文於第一章第二節提及從文獻上的佐證，可以說明敦煌八世紀前後的《金剛經》信仰與長安的情況接近同步。在佛教傳播的歷史上，初唐到盛唐時，敦煌仰賴並接受長安的佛法輸入為主要來源，兩地的佛教發展相近。由此看來，敦煌與長安首次出現金剛經變的時間，應相去不遠。再以四川左全畫金剛經變來看其出現的時間，吳道子於興唐寺所繪的金剛經變，是目前文獻所載的長安第一鋪金剛經變。興唐寺是為太平公主為武太后而立，原名罔極寺，開元二十年，改為興唐寺。¹³⁶《歷代名畫記》所載：「興唐寺，三門樓下，吳畫神……。淨土院，董誥、尹琳、楊坦、楊喬畫，院內，次北廊向東塔，院內西壁吳畫金剛變，工人成色，損，次南廊，吳畫金剛經變及郝后等，并自題。」¹³⁷由上可知，長安首鋪的金剛經變，至少是開元二十年後才出現，也就是盛唐末期。而左全為中唐四川人士，於寶歷年間已完成了大聖慈寺的經變，那麼，四川與中原

¹³⁴ 《大正藏》，第三十三冊，頁 131。

¹³⁵ 所謂《報恩經》是《大方便佛報恩經》（以下略稱《報恩經》）。

¹³⁶ 小野勝年，《中國長安·寺院史料集成：史料篇》（京都：法藏館，1989 年），頁 129。

¹³⁷ 參見《歷代名畫記》，卷三，頁 115~116。

金剛經變的時差約為五十年左右。而中唐以後，敦煌與中原的交通阻絕，可能藉由四川的地理位置關係，為敦煌引進來自中原的影響。因此，敦煌首鋪金剛經變的時間，亦可能與四川大聖慈寺所畫的時間相去不遠。

又 31 窟金剛經變的對壁為報恩經變，若金剛經變的時間是盛唐末期，那麼首鋪報恩經變的時間又是在何時呢？道氤卒於開元二十八年（740）。盛唐末，《御注金剛般若波羅蜜經宣演》已傳入敦煌，道氤所講《金剛經》已加入報恩經的概念。再看台北中央圖書館藏編號 004722 敦煌寫卷〈報恩金剛經文〉，¹³⁸《報恩經》文十二段，再寫《金剛經》經文，與盛唐 31 窟將金剛經變與報恩經變並繪於一窟的情形，有著異曲同工之妙。因此，31 窟的報恩經變與金剛經變可能同時在盛唐末繪製完成。

三、由敦煌石窟的經變組合論《金剛經》信仰

在敦煌石窟中，從唐代開始持續出現的淨土經變，其數量佔敦煌石窟壁畫全數之冠，有此可知唐代「淨土」信仰的風行。「淨土」即為佛國淨土，以唐代所流行經典來說，佛國淨土則是由東方藥師淨土、西方阿彌陀淨土、娑婆世界的彌勒淨土等，構成當時對淨土的認識。在敦煌石窟中處處可見到對淨土的描繪，據《敦煌石窟內容總錄》所載現存唐代石窟計有 226 窟，其中由阿彌陀經變、觀無量壽經變組成的西方淨土變共有 109 鋪；藥師經變有 57 鋪，彌勒經變有 64 鋪。從盛唐至晚唐的石窟中到處可見對西方淨土、東方淨土及彌勒淨土等三淨土的勾畫，再次說明了淨土信仰在唐代的風行。敦煌石窟的壁畫大量地描繪淨土樣貌，反應出窟主對往生淨土的企望與需求。存有金剛經變石窟中也同時出現淨土經變，從西方淨土變、藥師經變到彌勒經變，在石窟中同時或單一地與金剛經變出現。於前一節所述，淨土變可視為解讀《金剛經》內容「莊嚴佛土」之佛土，以下就石窟內經變位置來做說明。

欲探金剛經變窟內的信仰，筆者認為各窟的淨土經變組成是重要的

¹³⁸ 參見潘重規，〈國立中央圖書館所藏敦煌卷子題記〉《敦煌學》第 2 輯（香港：敦煌學會編印，1975 年），頁 19。

線索。若以淨土經變的位置來看，淨土經變中的西方淨土與東方淨土在其各自的經典中，都明確地說明其方位的問題，西方淨土或阿彌陀淨土，以《阿彌陀經》、《佛說觀無量壽經》為經典，其內容皆說明了該淨土位於西方；¹³⁹東方藥師佛淨土則以《藥師經》為經典，經文亦說明了該淨土位於東方，又稱為東方藥師淨土或東方淨土。¹⁴⁰應首先與石窟的地理方位來作驗證，以瞭解這兩類淨土，於石窟中的方位是否依據經典所說而作安排。

由於敦煌莫高窟為一南北向的崖壁，開窟以東西向為軸，窟門向東。這樣的建造與中國建築以南北向為軸，大門向南的傳統相違。於《敦煌石窟內容總錄》所錄唐代西方淨土變共計 109 鋪，其中繪置在南壁的就是 61 鋪，在北壁的有 30 鋪，在西壁的則有 9 鋪，其中有五成五是畫在南壁，且多在中唐以後明顯集中於在南壁。若以傳統建築的方位看敦煌石窟，石窟的東壁門為南方的話，那麼石窟的南壁應為西方，北壁則為東方。（圖 71）以上的統計數據，說明了南壁與北壁較可能是西方淨土的方位。另外，《敦煌石窟內容總錄》所錄唐代東方藥師經變共 57 鋪，繪置在北壁的就是 36 鋪，在南壁有 24 鋪，在東壁則有 2 鋪，亦即有六成三的藥師經變繪於北壁，與西方淨土一樣，繪於北壁的時期集中於中唐時期，亦即北壁可能為東方。無論是西方淨土變或東方淨土變，都曾高達五成以上將淨土置於南或北壁，且發生於同一時期，但並非一直遵守此原則，直至晚唐便不見此規則。再以金剛經變分佈的位置及時間來看，同樣在中、晚唐時，金剛經變多集中在南壁。（表六）關於，石窟北壁相當於東方、南壁相當於西方的觀點，梅林亦曾提出。¹⁴¹而筆者則以為，此觀點僅可進一步說明，於盛唐中期到中唐這一時期，石窟的方位有可能是以此看法為論，但並非能說明整個唐代都如此。

¹³⁹《佛說阿彌陀經》：「爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛號阿彌陀。」《佛說觀無量壽佛經》：「迴向願求生於西方極樂世界，行者臨命終時，阿彌陀佛與諸比丘眷屬圍繞。放金色光至其所。」《大正藏》，第十二冊，頁 346、345。

¹⁴⁰《藥師琉璃光如來本願功德經》：「東方去此過十殑伽沙等佛土，有世界名淨琉璃，佛號藥師琉璃光如來應正等覺明行圓滿善逝世間解無上丈夫調御士天人師佛薄伽梵。」《大正藏》，第十二冊，頁 405。

¹⁴¹見梅林，〈律寺制度視野：9—10 世紀末高窟石窟寺經變畫佈局初探〉，《敦煌研究》（第 1 卷（1995 年），頁 111~127。

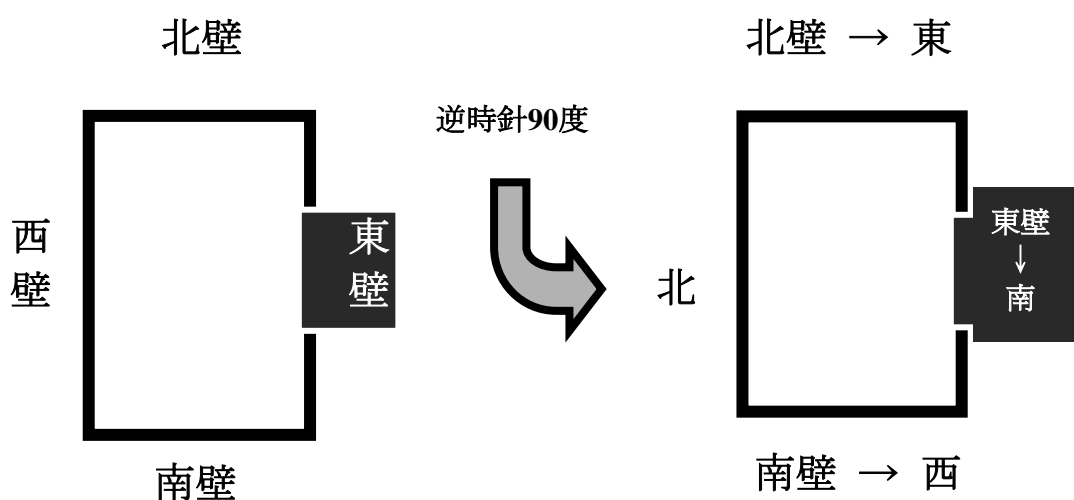


圖 71 敦煌石窟的地理方位圖

再從金剛經變在十七個石窟中，來看其方位的問題。有十一鋪金剛經變繪製在南壁，而與其相對的經變以報恩經變與彌勒經變為最多，兩經變各佔有五窟，¹⁴²次為天請問經變的三窟，¹⁴³此三種經變在其對應的經文中並未論及方位問題，但多置於北壁，有可能是隨著金剛經變的位置而定。那麼金剛經變的位置又如何被決定的呢？可從與金剛經變同一壁的經變來看，同置一壁的經變，以阿彌陀淨土變的八窟為最多，次為藥師淨土變的四窟。¹⁴⁴而佛國淨土所在的方位，在東方淨土或西方淨土於其經文中，皆有明確說明分別為東方藥師淨土與西方阿彌陀淨土。其中阿彌陀西方淨土變與金剛經變同在南壁（即西方）的有窟。依據金剛經變與其他經變的位置互動，可發現西方淨土變與東方淨土變，在位置安排上叫其他經變與其關係更為密切。因此，金剛經變與淨土經變的互動可能具有信仰上的互動。

由上所述，存有金剛經變的石窟中，可能以摻有淨土信仰的概念，即多數人所嚮往的淨土西方淨土、東方淨土，且是有形相的淨土，便以此來理解《金剛經》內容「莊嚴佛土」之佛土。

¹⁴² 對壁為報恩經變的有盛唐 31 窟、中唐 112 窟、晚唐 144、145、138 三窟，對壁為彌勒經變的有中唐 359、361 兩窟、晚唐 18、147、198 三窟。

¹⁴³ 對壁為天請問經變的有中唐 135、240 兩窟與晚唐 156 窟。

¹⁴⁴ 金剛經變與西方淨土變同一壁的有中唐 112、359、361 窟、晚唐 85、138、144、145、156 等窟、晚唐。金剛經變與藥師經變同一壁的有中唐 236 窟、晚唐 18、147 等窟。

表六 金剛經變所繪製壁面位置及其正對壁經變

		東壁	西壁	南壁	北壁	正對壁經變
盛唐	31			*		報恩經變
中唐	112			*		報恩經變
	135			*		天請問經變
	144			*		報恩經變
	154	*				金光明經變
	236				*	楞伽經變
	240				*	天請問經變
	359			*		彌勒經變
	361			*		彌勒經變
晚唐	18				*	彌勒經變
	85			*		密嚴經變
	138			*		報恩經變
	145			*		報恩經變
	147				*	彌勒經變
	150			*		密嚴經變
	156			*		天請問經變
	198				*	彌勒經變

第四章 從敦煌講經文、靈驗記等論唐代《金剛經》與禪、淨信仰之關係

敦煌《金剛經》信仰的傳播，除了以經文的流通外，通俗性的經變相和與佛教變文更維繫了大眾傳播的動脈。關於《金剛經》變相部分，從第三章有關的論述中可知敦煌十七鋪的金剛經變內容，從經變內容描繪的主題與所選擇經文，可窺得從視覺角度所理解的《金剛經》。在視覺性上，金剛經變跟其他經變或經典已有部分的連結，例如淨土經變的淨土畫面出現在其中，這是信仰觀念轉變後影響了視覺的結果。信仰觀念轉變是否亦反應在敦煌遺書裡呢？本章繼續從敦煌遺書著手來探究敦煌的《金剛經》信仰輪廓。敦煌《金剛經》寫本中有關文獻主要以講經變文、靈驗記、註疏論、寫經與印經等。透過信仰觀的轉變連結變文、變相與靈驗記，以構成了唐代《金剛經》信仰的脈絡，據此以探索該經與唐代兩大宗派的聯繫，亦即《金剛經》與禪、淨兩宗的發展關係。

第一節 從敦煌講經文論《金剛經》信仰及其淨土觀

第二章所述《金剛經》相關的註疏，皆非販夫走卒之輩所能理解的。因此，一般信眾必須經由僧侶之類的講經來理解深奧的義理。講經則會因應對象、場地的不同，而有不同的對應之道，佛經變文一類文體便應運而生，講經儀式中所用的「講經文」即是變文之一。部分講經文亦有記載了講經儀式、過程等，講經開始會有押座文，當進入講經正題後，則有講經者、唱經者穿插講唱演說經文。¹⁴⁵因此，在講經文中可見到唱經者的“唱云”及講經者的“經云”。此外，聽經者的對象為販夫走卒之輩。因而，講經所使用的語詞，相對於僧侶仕大夫之輩簡易許多。就《金剛經》而論，講經者要將深奧的釋論，透過講經傳達給一般信眾，必須有一定程度的簡化與使用融合世俗所能理解的語彙。

本節以《金剛經》的變文為探討對象，相關於《金剛經》的變文目前僅發現 P.2133〔金剛經講經文〕一號。變相與變文的不同在於視覺與聽覺的轉換，圖像的傳達可不需仰賴他人，而藉聲音傳達的文字意念，則需要第三者的輔助，作為輔助角色的講經者成為相當重要的角色，該

¹⁴⁵ 陳祚龍，〈唐代敦煌佛寺講經之真象〉，《海潮音》，第73卷第11期（1992年），頁5~20。

角色如何解讀經典即是關鍵點。本節中，筆者首先針對 P.2133〔金剛經講經文〕的內容進行考據與義理探析，接著與天親論的義理進行探索兩者之差異。

一、從敦煌講經文論《金剛經》信仰

《金剛經》為佛弟子阿難記錄釋迦牟尼佛與長老須菩提的問答，全文五千餘字。《金剛經》經名之意「金剛」乃指十分堅硬之金屬物，「波羅蜜」為「到彼岸」之意，指佛菩薩究竟超脫清淨安樂之地。換句話說，凡夫即此岸，欲到達彼岸，須以般若六度（即六波羅蜜）為航舟，而六般若為忍辱、布施、持戒、精進、禪定、般若¹⁴⁶。總括來說，「金剛般若波羅蜜」意為以金剛般的智慧，斷除煩惱，得解脫到彼岸。而《金剛經》的基本思想，可以用經中四句偈「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。作為其主要精神，而所傳達的是「凡所有相，皆是虛妄」。

《金剛經》的變文目前所得僅P.2133〔金剛經講經文〕，標題原缺，該標題為潘重規根據內容所演繹之經為《金剛經》所擬題，即根據鳩摩羅什《金剛經》譯本述成。此卷寫於編號P.2133背面，用紙共計十六張，無四界，卷首不完整，字跡潦草，¹⁴⁷於卷末並有「貞明六年正月□日食堂後面書抄□□故記之爾」等字，可知此卷寫於後梁末地貞明六年即西元 920 年。然而，不表示講經文內容至此才出現。（圖版七）

以功能來論P. 2133〔金剛經講經文〕，平野顯照認為講經文的出現是為了輔助經贊。以此觀點，來檢視敦煌的《金剛經》的講經文出現時間。目前所得為西元 920 年，而敦煌遺書中可得關於《金剛經》的註疏，可以八世紀的曇曠《金剛般若經旨贊》的出現來說明。曇曠進入敦煌後，便因戰亂而留滯敦煌。在其《大乘百法明門論開宗義決》說道：「始在朔方，撰金剛旨贊。……後於敦煌，撰入道次第開決……其時巨唐大歷

¹⁴⁷ 參閱潘重規《敦煌變文新書》（台北：文津出版社，1994年），頁122。

九年歲次。」¹⁴⁸唐代宗大歷九年爲西元 774 年，於此時以前已完成《金剛般若經旨贊》。何況在《金剛般若經旨贊》文末已有題記明白寫於代宗廣德二年（764）。因此，〔金剛經講經文〕是有可能完成於曇曠《金剛般若經旨贊》出現之後，講經文可能作爲輔助經贊的說法也不是沒有的。目前除了敦煌以外，未見到《金剛經》的講經文，因而無法檢視P.2133〔金剛經講經文〕是否爲一孤例。但以目前材料所得，此亟待帶新材料的發現來說明此問題。

重新檢視唐代及其前代對《金剛經》的相關文獻，可見到許多僧人爲其做註、疏、論，例如晉僧肇《金剛經註》、隋代智顛《金剛般若經疏》、吉藏《金剛般若疏》，以及唐代智儼《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》、窺基《金剛般若經贊述》、《金剛經論會釋》、慧能《金剛經口訣》、寶達《金剛經映》、道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、曇曠《金剛般若經旨贊》、宗密《金剛般若經疏纂要》等豐富的註經。

可從前引窺基所作註疏中得知，唐代最廣爲流行的三種論釋，包含無著、天親的釋論以及《金剛仙論》，而且以此三論爲贊述、會釋的解義根據。¹⁴⁹根據窺基《金剛般若經贊述》與道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》之敘述無著於彌勒菩薩得八十頌，經天親釋誦爲《金剛般若波羅密論》，後無著再著《金剛般若論》，金剛仙再作《金剛仙論》。欲了解唐代各家對《金剛經》的註疏義理根據，必須先釐清該經進入中國後，與之相繼譯入中土的相關釋論，因爲這些論釋的引導，使中國對該經的認知漸具雛形。在現存於《大正藏》、《卍續藏》所收錄的相關疏論中，見到《金剛經》天親、無著及金剛仙等相關著作對唐代的影響。

接下來，筆者擬以僅有的P.2133〔金剛經講經文〕探《金剛經》之義理。首先，該講經文起首：「上來總是第十八上求佛地住處門中」，由此可知其內容是源自天親論的「十八上求佛地」而成。從道氤、窺基的註

¹⁴⁸ 《大正藏》，85 冊，頁 1068。

¹⁴⁹ 《金剛般若經贊述》：「論者然今唐國有三本流行於世，一謂世親所制翻或兩卷或三卷成；二無著所造或一卷或兩卷成；三金剛仙所造，即謂南地吳人非真聖教也，此或十一卷或十三卷成也。」《大藏經》，第三十三冊，頁 125。

書文中得知唐代的《金剛經》相關註疏，以天親論為參考的居多。因此，〔金剛經講經文〕的根據極可能是當時流行於敦煌的《金剛經》註疏。而敦煌遺書中有道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、曇曠《金剛般若經旨贊》，於這些著作中，亦都明述著當時所流行之版本，即無著、天親與金剛仙等論。其內文亦受此三論的影響，如曇曠《金剛般若經旨贊》前引文中¹⁵⁰，除了讚揚天親等人外，還欲會融諸說、纂殊徒同一。另外，道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》：「又依無著菩薩八住處中，攝彼十二為離障礙。一一對除謂少聞等故，為除障而說斯經。二所修者，萬行雖殊不過六度。世親論云：檀度攝於資生無畏法。」¹⁵¹道氤在文中以引用無著菩薩的論來釋文，可見無著對其所影響之大。因此，P.2133〔金剛經講經文〕不管是在中原或敦煌成文，都有可能接受了這些僧人著作的影響。

又P.2133〔金剛經講經文〕另載：「過去□已滅，未來心未至，現在心无住，三世求心，乃不可得，此明三皆空也」。¹⁵²上述將《金剛經》經文「如來說諸心皆為非心是名為心，所以者何？須菩提，過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」。¹⁵³此為有空觀之意，而講經文明確地將空字說出，由此可以推知文中已蘊含般若經「空」觀思想。此外另如：「還魂記內分明說，廣異文中有吉祥。在世之中銷苦難，臨終決定往西方。」¹⁵⁴由該段可知此講經文已具有淨土的觀念，且以具有靈驗性質的還魂記作為案例來進行說明，其內容為述說有關因生前誦讀《金剛經》，而讓死後還生的靈驗故事。該類故事以誦經回饋功德的現世利益，來吸引信眾。有關靈驗記的討論，將在下一節中詳細探討之。

在〔金剛經講經文〕中所呈現的信仰觀，雖見文中引用了天親、無著的觀點詮釋經文，但又以還魂記、廣異文等靈驗經驗來說明求往西方淨土的願望。顯然不再是單純的般若經系的信仰觀，已摻有淨土信仰。

¹⁵⁰ 《大正藏》，第八十五冊，頁 66~67。

¹⁵¹ 同上住，頁 10。

¹⁵² 潘重規，《變文集新書》（台北：文津出版社，1994 年），頁 102。

¹⁵³ 《大正藏》，第八冊，頁 751。

¹⁵⁴ 潘重規，《變文集新書》（台北：文津出版社，1994 年），頁 106。

從講經文觀敦煌《金剛經》信仰，得知在十世紀的《金剛經》信仰具有對空觀的認知，但亦加入了現世利益的功德、淨土的觀念。換句話說，也就是從不住相的空觀進入了呈現成列的世俗性的功德觀。

二、敦煌本《金剛般若波羅密經講經文》中所呈現的淨土觀

在前一節中，關於《金剛經》講經文之義理，其中有部分並非《金剛經》所原有的，如西方淨土的概念，以下將從〔金剛經講經文〕來探討其淨土觀。P.2133〔金剛經講經文〕以較為經論易懂的語詞為，為一般社會各階層的信眾講述，因此是最能反映當時信仰的真實面貌。P.2133〔金剛經講經文〕使用具體而較為簡易的言語解說深奧的《金剛經》，例如講經文云「不揀山河大地，不揀日月星辰，不論三惡道中，不說十方世界。將來盡化作微塵，撒在空中處處勻，積聚微塵成世界，將來打碎作成塵。我佛身似三千界，煩惱由如世上塵。」¹⁵⁵又講經唱云「一心能起幾千心，九轉十翻（那）（畔）尋……」¹⁵⁶以如此簡單的語言形容艱深的經意，難怪乎稱為俗講。雖是以通俗之語講演，卻不只是停留在皮毛之說，以此通俗之說來傳達經文的主旨，其中便有其信仰觀。

由P.2133〔金剛經講經文〕內容可知，《金剛經》信仰已摻入了西方淨土思想，這種說法可以另在講唱文中「臨終決定往西方」、「无漏果圓生淨土」、「正信（自）然生淨土」、「爭須似蓮花朵上生」等，¹⁵⁷明顯地將往生西方淨土的終願融入在《金剛經》信仰裏。另外，達照《金剛經贊研究》中，由敦煌遺書P.2039所校〈金剛經贊〉，在說明《金剛經》中莊嚴淨土的贊文，出現了「第七願佛淨土住處，從“菩薩莊嚴佛土”至“而生其心”。掃除心意地，名為淨土因。無論福與智，先且離貪嗔。莊嚴絕能所，無執乃名真。斷常俱不得，自在脫囂塵」。¹⁵⁸就其內容可知《金剛經》是具有淨土觀的，且與《壇經》同樣主張心淨則佛土淨，但

¹⁵⁵ 潘重規，《變文集新書》（台北：文津出版社，1994年），頁115。

¹⁵⁶ 同上註，頁102。

¹⁵⁷ 同上註，頁106、108、109、118。

¹⁵⁸ 達照，《金剛經贊研究》，（北京：宗教文化出版社，2002年），頁236。

在經贊文中沒有特別強調，僅說自在脫囂塵，自在非空、非有，僅有空意而已。

在該講經文中，另出現了希冀往生淨土與代表西方淨土的蓮花，這些都表現出唐人往生淨土的願求。從講經文內容得知，該文是以天親、無著的十八佛地來輔助說明淨土的概念，藉由對第十八佛地的說明，可獲得講經文中已具淨土。而天親之第一義淨土觀，深奧難懂，是無法說明給一般大眾理解的。因此，有其變通之法，即以可見、可想像的淨土作為說明，較為令人容易接受。就講經而言，述說講經文的場合，一般都有經變作輔助說明。¹⁵⁹若以石窟來說，述說《金剛經》講經文時，理當在繪有金剛經變的石窟中。在目前所知的十七窟金剛經變裡，都繪有淨土經變，每窟所繪數量不等。窟中的淨土經變是否為述說《金剛經》講經文時，用來作為輔助教材已無法確知，但從前引文關於蓮花、西方淨土等詞語，確信已於〔金剛經講經文〕中出現了濃厚的淨土信仰。就此，筆者認為是講經者在透過講經文、經贊以接近世俗大眾的言語來說明《金剛經》，而且說明六般若波羅蜜，亦即是說明通往淨土的大道，P.2133〔金剛經講經文〕傳達出往生淨土為其大道之終點，而此淨土漸漸從第一義淨土，朝向與俗諦的有形相淨土。俗諦之淨土即為唐代所盛行之彌勒、西方及東方三淨土，此藉有形相的淨土昭示信眾，並訴說可得見之往生目標。

¹⁵⁹李小榮，〈變文變相關係論—以變相的創作和用途為中心〉，《敦煌研究》，第3期（2000年），頁57~65。

第二節 從唐代金剛經靈驗記看《金剛經》信仰及淨土觀

在傳播媒體不發達的時代，傳播佛法有著與現代不同的模式。上一節所討論之講經文，是為公開傳播佛教的儀式之產物。而在一般百姓之間，口爾相傳的傳播，則又是另一種管道。靈驗記中的靈驗故事，便是符合眾人間可口爾相傳的特質。因此，在本節中將討論《金剛經》靈驗記的故事內容與靈驗事蹟。藉此探索其與《金剛經》之義理關係。

在靈驗記一類文獻中記載了許多關於持誦《金剛經》所獲得的功德事蹟，例如有消災、解厄、延壽等事蹟。¹⁶⁰般若系經典本具功德觀，般若經系的《金剛經》中亦有此特質，加上相關的靈驗記類的文獻出現，更能說明了《金剛經》的世俗化的傾向，其世俗化是結合了功德迴向，而得到的消災、解厄、延壽等實質利益。收錄於《大正藏》中的此類文獻，孟獻忠《金剛般若經集驗記》，為最早的文獻。而《大正藏》收錄《金剛經》靈驗記相關文獻，唐代以後的這類文獻有增多的現象。¹⁶¹又靈驗記錄有持誦《金剛經》以延壽的訴求與西方淨土經典《無量壽經》中的無量壽，具有類似的觀念。此即對延長生命的祈願，兩者之間是否有信仰上的連結，是本節所要探討的部分。

一、從靈驗記論《金剛經》信仰

唐代的《金剛經》信仰宣揚，除了透過線條、色彩、圖像的經變之外，同時還經由化俗法師宣講變文以及信眾宗教經驗的靈驗記等大肆傳播、教喚。這類文獻在九至十世紀間皆先後於敦煌流行。今所得見的變文為 P.2133〔金剛經講經文〕，其卷末尾題有「貞明六年」(910)的題記，即十世紀初的手稿。而 S.2094〈持誦金剛經靈驗功德記〉則有天復八年(908)題記，在時代上極為相近。可以說，敦煌於十世紀時，《金剛經》

¹⁶⁰ 鄭阿財，〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉《敦煌學》(第二十輯)(1995年)，頁133。

¹⁶¹ 《大正藏》、《卍續藏》所收錄的《金剛經》靈驗記類，以唐代孟獻忠《金剛般若經集驗記》為最早，此後屬於唐代還收錄有段成式《金剛經鳩異》、翟奉達《持誦金剛經靈驗記》、《金剛般若波羅蜜經感應傳》，唐代以後靈驗記類確實有增加的現象。

信仰朝向世俗化發展。

「靈驗記」是紀錄因寫經或讀誦經典而獲得宗教靈驗經驗的記述，具有經典宣揚信仰的功能。靈驗故事所呈現的特色皆是以得到功德的回饋為結果，亦可說是充滿現世利益的。有關唐代流傳的《金剛經》靈驗記，據《大正藏》與《卍續藏》中載有〈持誦金剛經靈驗功德記〉、《金剛般若經集驗記》、《金剛經鳩異》、《金剛經受持感應錄》。

首先，敦煌文獻S.2094〈持誦金剛經靈驗功德記〉，首尾俱完，內容分為前後兩部分，第一部分為翟奉達抄錄十九則持誦《金剛經》的靈驗事蹟；第二部分為《金剛經》全文，前後為不同卷紙黏貼銜接而成，¹⁶²卷末有翟奉達題記「布衣弟子翟奉達，依西川印出本內抄得分數及真言，於此經內添之，兼遺漏分」之文字。〈持誦金剛經靈驗功德記〉所載十九則靈驗故事多是在說明持誦《金剛經》具有消災、解厄、延壽等功德。其中有關延壽的有六則。故事的時代背景從隋代到晚唐都有。鄭阿財考據這些靈驗故事的來源，其中有八則來自於孟獻忠《金剛般若經集驗記》，如「梁招提寺僧琰」、「梁開善寺僧藏師事」、「開皇十一年趙文昌事」、「貞觀年遂州人復活事」、「渭州陸彥通」、「瀧州寶室寺僧法藏事」、「王陀專持金剛經事」、「俊州判官崔善冲事」、「梓州鄆縣史唐晏事」等八則。

163

本文所討論的三種靈驗記以孟獻忠《金剛般若經集驗記》為成書時間最早，在該書文有載：「于時大唐開元六年，歲次戊午，奧四月乙丑，朔八日壬申撰畢。」可知成書時間為開元六年，即西元 718 年。文中另書有「郎餘令冥報拾遺曰」、「唐臨冥報記曰」、「蕭瑀金剛般若經靈驗記曰」¹⁶⁴等文，由上可知在玄宗開元六年（718）以前已有關於《金剛經》靈驗記數個版本。《金剛般若經集驗記》共三卷，分為救護、延壽、滅罪、神力、功德、誠應等六篇，故事的時代背景從隋代到唐開元年間。文中

¹⁶² 見鄭阿財，〈敦煌寫卷持誦金剛經靈驗功德記研究〉，收入中正大學中國文學系所編，《全國敦煌學會議論文集》，（嘉義縣：中正大學中國文學系所，1995年），頁121。

¹⁶³ 同上註，頁136~138。

¹⁶⁴ 《卍續藏》，第八十七冊，頁38。

特別有功德篇，是用來強調讀誦的功德顯現，此以具體回饋事實來說明功德。

《金剛經鳩異》作者為段成式（803~883），其序文中寫道：「金剛經靈驗記三卷，成式當奉先命受持講解。太和二年，於揚州僧栖簡處，聽平消御注一遍。六年，於荊州僧靖奢處，聽大雲疏一遍。開成元年，於上都懷楚法師處。聽青龍疏一遍，復日念書寫。猶希傳照罔極，盡形流通，摭拾遺逸，以備闕佛事，號金剛經鳩異。」¹⁶⁵由上文可知，段成式作《金剛經鳩異》前已有靈驗記三卷流傳於民間，極有可能就是《金剛般若經集驗記》。本書記錄了二十一人靈驗故事，皆是誦經或寫經而得到消災、解厄、延壽、起死回生等故事，其中延壽、起死回生的有故事九則。段氏將已存於民間靈驗記的版本深入瞭解，再以數年的時間增廣其他經疏的理解，最後始成書。本書與前兩本不同的地方，在於靈驗故事的重複性極少，且故事的時間背景都集中在中晚唐，段成式對於該書是別有用心的，將靈驗經驗集的故事所發生的時間，集中在中、晚唐這段時間，更具親切易令人信服。

〈持誦金剛經靈驗功德記〉在當時是強調具有消災、解厄、延壽的功能，其中有六則延壽故事。《金剛經》對生命延續的功用，在當時信眾中深獲認同，並予以實踐，因而有〈持誦金剛經靈驗功德記〉這類遺書的存在。同樣的訴求亦發生在其他經典信仰中，如《法華經》、《華嚴經》等，受到民眾經常諷誦而有靈驗的經典。¹⁶⁶唐代人對持誦經典的喜好，可能是對功德記中故事的主角以讀誦、書寫該經可獲得功德有關，因此信眾較易接受。

從〈持誦金剛經靈驗功德記〉、《靈驗記》得知，故事的結果充滿現世利益的功德觀，然而《金剛經》原典中是否具有這種功德觀，亦即般若經系或《金剛經》是否具有功德觀，則成為主要的探討課題。《金剛經》出現多次「持誦四句偈，此功德勝彼」等句，可明顯地見到對功德的看

¹⁶⁵ 《卍續藏》，第八十七冊，頁467。

¹⁶⁶ 同上註，頁134。

重，於經文中便直接出現「功德」一詞，且敘述如何製造功德的行爲，如經文：「若復有人聞此經典信心不逆其福勝彼，何況書寫受持讀誦為人解說。須菩提，以要言之，是經有不可思議不可稱量無邊功德。」¹⁶⁷由此論之，該經的功德觀已具樣貌。然而，《金剛經》的功德觀又如何出現及形成的呢？若就禪法的角度來看《金剛經》，以下將參照與禪法相關的經籍作討論。對禪宗有深刻影響的《維摩詰所說經》，在其經文中云：

彼有菩薩名維摩詰，住不可思議解脫，為諸菩薩說法，故遣化來稱揚我名，并讚此土，令彼菩薩增益功德。¹⁶⁸

另外，同屬般若經系的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》經文中亦說：

若知本性無體、無著者，即名無物。若無有物，是無處所，無依無住。無依無住，即無生無滅。無生無滅，即是有為無為功德。若如是知，則無心想，無心想者云何？當知有為無為功德無知，即不思議，不思議者，是佛所知，亦無取無不取。¹⁶⁹

在《維摩詰所說經》文中，說明了維摩詰為菩薩說法，並讚揚佛淨土，而使聽法菩薩因此增加了更多的功德。於此強調聽佛法、讚揚佛土等事蹟可得功德。另外《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的功德，擴及了空無的功德觀，言空無即是有得的功德，亦是無得之功德，此即般若經的「空」觀本質。

因此，功德在〈持誦金剛經靈驗功德記〉、《金剛般若經集驗記》出現以前，便已相當重要。因欲獲得功德的需求，促使信徒大量書寫，再以書寫經書的功德來迴向願求。以傳播者的角度來看，這是一個為鼓勵信仰而值得運用的方式。八世紀孟獻忠《金剛般若經集驗記》的成書，必是靈驗故事風行，後而集結成書。因此，可以說〈持誦金剛經靈驗功

¹⁶⁷ 《大正藏》，第八冊，頁 750。

¹⁶⁸ 《大正藏》，第四十七冊，頁 552。

¹⁶⁹ 同上註，頁 730。

德記〉、《金剛般若經集驗記》是《金剛經》世俗化最重要的開始，由此便於與社會大眾結合。

透過持誦、抄寫《金剛經》所得功德的實際效應為消災、解厄、延壽，而將抄經所得的功德予以迴向對象，從抄經題記中可知有父母、妻女、甚至自家老牛；或冤親債主等。¹⁷⁰在此，《金剛經》是具有功德的利益回饋。因而從靈驗記類來看《金剛經》的信仰，該經是重視功德的，這也是般若經中本具有的功德觀，但於靈驗記中功德與現世利益結合了。靈驗記以重現世利益，作為宣揚《金剛經》之利基，讓該經得以廣泛傳播，這種說法可以從《大正藏》與《卍續藏》中所載有關於《金剛經》的靈驗記著重現世利益的佐證，並得知其朝向世俗化的發展之結果。

二、《金剛經》靈驗記中所呈現的淨土觀

〔金剛經講經文〕內容論及淨土的概念，〈持誦金剛經靈驗功德記〉以功德利益作為宣揚等現象，明顯地說明敦煌晚唐十世紀的《金剛經》信仰，已經全面結合了其他思想，如消災、延壽等觀念的加入，以更世俗化的方式接近信眾，正說明了唐代佛教世俗化的性格。而在中唐時期，南、北禪宗儼然成形，南宗禪以《金剛經》為引用解義的經典，進而成為該宗之代表經典。除此之外，還摻入有唐代盛行的淨土思想，在唐代的淨土信仰，不僅在《金剛經》中見到，還普遍地融入在其他經典信仰中。

《金剛般若經集驗記》中有「為汝受持金剛般若經一萬遍，又勸化一切具脩功德。讀誦般若不絕，以此善根，遂得延年。九十壽終，必生淨土」、「勸化一切讀誦般若，具修一切功德，莫生懈怠。師得長壽，後命終之日，即生十方淨土」、「自言有化人來迎，當往西方淨境」¹⁷¹，由上文可知該書鼓勵讀誦《金剛經》，所得的功德回饋除了有六篇的感應外，還出現了鼓勵前往西方淨土的觀念。在〈持誦金剛經靈驗功德記〉

¹⁷⁰ 請參考附錄二，編號第 15、22、49、50、68 等。

¹⁷¹ 《大正藏》，第四十七冊，頁 84、90、101。

的故事中未出現西方的用詞，但在文末有「布衣翟奉達寫，此經讚驗功德記添之流布。後為信士兼往亡靈及見在父母合邑等福，同春草罪若秋苗，必定當來俱發佛會」¹⁷²。其中「必定當來俱發佛會」應該是指參加《彌勒經》中的三次佛會之意，¹⁷³即有往生彌勒淨土之意。〈持誦金剛經靈驗功德記〉中所輯錄的靈驗故事，故事內容雖未表明欲往生淨土，但可由願文得知欲往彌勒淨土的願望，亦反應出淨土信仰的融入

S.2605〈金剛般若經優婆夷劉圓淨題記〉後載有願文：「願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障消除，福慶臻集。」可知是以功德迴向為願。題記書寫的時間為隋大業十二年（616），從願文可知劉氏原為中原人士，因故被派往邊地，以抄寫《金剛經》發願早日回京。由此可推知於七世紀初，《金剛經》信仰已由中原傳至敦煌。而官方的《金剛經》寫經，從其題記可知最早的時間是唐咸亨三年（672）。¹⁷⁴

以遺書而論，在敦煌地區，《金剛經》信仰的流傳可能是持續性的，並非突然進入敦煌。敦煌《金剛經》遺書的題記，統計有明確記年的寫本，以高宗、玄宗時出現最多，其中高宗時期對於玄宗時期稍多。¹⁷⁵以敦煌遺書的數量來看，敦煌《金剛經》信仰，可以說分別於七世紀高宗、八世紀玄宗時，各達到一熱潮。金剛經變亦在八世紀頃，出現在長安的興唐寺、四川大聖慈寺與敦煌 31 窟，若以經變出現的時間來看，在盛唐時期，敦煌《金剛經》信仰與長安是接近同步的。

另一個影響《金剛經》信仰流行的因素，源自於寫經之風氣。誦經、寫經的需求，在經文中便有以誦經來獲得功德，經文有云：「若復有人聞

¹⁷² 《大正藏》，第四十七冊，頁 160。

¹⁷³ 《佛說彌勒下生成佛經》將彌勒佛下生之後，在樹下的說法稱為龍華三會，經云：「彌勒菩薩見此妙臺須臾無常知一切法皆亦磨滅，修無常想出家學道。坐於龍華菩提樹下，樹莖枝葉高五十里。即以出家日得阿耨多羅三藐三菩提。……爾時彌勒佛於華林園，其園縱廣一百由旬，大眾滿中。初會說法，九十六億人得阿羅漢。第二大會說法，九十四億人得阿羅漢。第三大會說法，九十二億人得阿羅漢。彌勒佛既轉法輪度天人已。」《大正藏》，第十四冊，頁 425。

¹⁷⁴ 如有願文寫道：「願造金剛般若經一百弱，令屆梁朝，僅卒本誓，以斯功果，普施人」、「為七代先亡及所父母一切法界眾生，敬寫金剛經一卷，願讀唸阿彌陀七遍，俱免蓋纏，咸同此福。」願文中皆說明了寫經獲取功德。見附錄第二編號 1、24。

¹⁷⁵ 敦煌《金剛經》遺書的題記年代，於高宗（650年~684年）時共計九件，玄宗（713年~756年）時計七件，在比例上是以高宗時居多。請參考附錄第二。

此經典信心不逆其福勝彼，何況書寫受持讀誦為人解說。須菩提，以要言之，是經有不可思議不可稱量無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦廣為人說，如來悉知是人悉見是人，皆得成就不可量不可稱無有邊不可思議功德。」¹⁷⁶。由上文可知，佛教信眾多以誦經、寫經獲取得功德，在此需求下，出現了為人抄寫經文或販售經書的行業，與後來出現的印經，都是源自於此需求。這些功德觀，都可從有題記的願文中得到佐證。¹⁷⁷又敦煌遺書中所載，書寫一部《法華經》（七卷）需資十吊錢，藥師經則一吊錢，而《金剛經》僅五千餘字，所需資費應該相對的為低，一般信眾較能負擔，相較之下較《金剛經》的抄經較易令一般百姓接受。¹⁷⁸敦煌出現大量的《金剛經》遺書，有一部份是因為信眾求取功德所做，欲以較少的花費或普遍能負擔的方式來獲取功德。因此，抄寫五千字經文相較於繪製金剛經變花費的人力、物力，所資費用較少。或是要具備識字能力的讀誦，相對較為之容易。因此，根據方廣鋁統計的二千餘號《金剛經》遺書數量，¹⁷⁹即可知在敦煌的盛行程度，其原因除了官方、僧侶們的大力推廣外，經文的簡短易於抄寫，亦成為另一個重要的因素。

¹⁷⁶ 《大正藏》，第八十五冊，頁 750。

¹⁷⁷ 敦煌《金剛經》遺書的願文內容請參考附錄第二。

¹⁷⁸ 林聰明，〈從敦煌文書看佛教徒的造經祈福〉《第二屆敦煌國際研討會論文集》（台北：和學研究中心，1991年），頁 522。

¹⁷⁹ 方廣鋁，〈敦煌遺書中的《金剛經》及其註書〉，收入《敦煌學佛教學論叢》（1998年），頁。

第三節 《金剛經》相關文獻與禪、淨之關係

由於唐代淨土信仰的盛行，淨土與其他經典信仰的融合是普遍存在的唐代，如淨土經變與金剛經變的同存於一窟或同繪於一壁，這可由第三章所討論的金剛經變，於各窟中都可發現淨土經變的存在。同理可證，這樣的信仰觀會同時存在文獻中。本節將在文獻部份，以淨土文獻與禪關係密切的《金剛經》，應用其相關文獻進行兩者關係之探討。

上述有關《金剛經》的文獻，探討範圍是以收錄在《大正藏》、《卍續藏》之相關文獻為主，並以敦煌遺書如 P.2094〈持誦金剛經靈驗功德記〉、P.2133《金剛經講經文》作為佐證。本節擬以《大正藏》所錄相關註疏論等文獻，來探索《金剛經》的本質，從唐代各家註疏中考察，說明禪、淨之異同，並從經典本身來觀看與唐代盛行的禪宗、淨土宗之關係。

一、《金剛經》的義理分析

根據道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》所言，《金剛經》之釋論在中國的翻譯次序，首先為元魏·菩提流支譯天親《金剛般若波羅蜜經論》與《金剛仙論》，次為唐·達摩笈多譯無著《金剛般若論》，三為唐·地婆訶羅譯功德施《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》，最後則為義淨譯天親《能斷金剛般若波羅蜜經論釋》。¹⁸⁰其中，義淨則與菩提流支譯則為天親的同本異譯。¹⁸¹另外，在窺基《金剛般若經讚述》提及唐代所流行的三個版本說道：

論者，然今唐國有三本流行於世。一謂世親所制翻或兩卷或三卷成；二無著所造或一卷或兩卷成；三金剛仙所造，即謂南地吳人非真聖教也，此或十一卷或十三卷成也。¹⁸²

¹⁸⁰ 《大正藏》，第八十五冊，頁 8。

¹⁸¹ 楊白衣，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，第 14 期（2001 年），頁 185~230。

¹⁸² 《大正藏》，第三十三冊，頁 125。

文中的「論者」，是指《金剛經》的釋論。由窺基文中可推斷，於唐代對《金剛經》的理解，是以無著、天親的論點為主要流行版本。再則，以上經論的關係從道氤的文中可得知，彌勒菩薩造頌為無著說，無著授天親，天親依此作偈頌，再釋偈頌為論，而功德施依天親所釋再論。¹⁸³唐代所據之論皆出自無著、天親之論。因此，欲探唐代對《金剛經》的解義，首先必須釐清無著與天親釋論的義理基礎為何之問題。

無著、天親等所釋論者，及以義句、十八住處及十二障礙為三大主旨來解釋《金剛經》，常見於上述唐人著作中，如窺基《金剛般若論會釋》：

名為有義句，義之句故，或義是所詮。文為能詮，以文隨義，皆有七故，名七義句若文若義，皆有七故。若依天親法門句義及次第法門句義者，為句之義，名為句義，或唯義故。¹⁸⁴

再如道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》所載：

演曰：自下第十八上求佛地住處八中究竟三地之中是如來地，上明地前及淨心地，今辨果德令欣求趣十八之中，據能行人名為上求。¹⁸⁵

此即以無著、天親的義句與上求佛地等概念為解經的基礎。「義句」名詞的提出，於元魏菩提流支譯本中即有記載，但僅書為「句義」，隋達摩笈多譯本則明確書為「七種義句」，而唐人著作多明確寫出七種義句該詞。由上可知，唐人的著作中所用名詞實源自於菩提流支譯本。七種義句分別為：（一）種性不斷、（二）發起行相、（三）行所住處、（四）對治、（五）不失、（六）地、（七）立名，此七種義句為解《金剛經》成立的因緣，以及經名的訂定，而上求佛地是為第二義句發起行相的十八種住處。十八住處分別為謂：（一）發心、（二）波羅蜜相應行、（三）欲得

¹⁸³ 《御注金剛般若波羅蜜經宣演》：「長行是彌勒菩薩為無障礙菩薩說。無障礙轉授世親。世親後尋經論意，更作偈頌，廣興問答。以釋此經者，不然眾論之作偈頌為主長行釋之。豈有先釋後偈，亦猶子先父後。」，該文收入《大正藏》，第八十五冊，頁 11。

¹⁸⁴ 《大正藏》，第四十冊，頁 719。

¹⁸⁵ 《大正藏》，第八十五冊，頁 36。

色身、(四)欲得法身、(五)於修道得勝中無慢、(六)不離佛出時、(七)願淨佛土、(八)成熟眾生、(九)遠離隨順外論散亂、(十)色及眾生身搏取中觀破相應行、(十一)供養給侍如來、(十二)遠離利養及疲乏熱惱故、不起精進及退失等、(十三)忍苦、(十四)離寂靜味、(十五)於證道時遠離喜動、(十六)求教授、(十七)證道、(十八)上求佛地。

十八住處的第十八住處即是上求佛地，此亦為唐代窺基等人文中所提及的部分，如窺基《金剛般若論會釋》所載：

求佛地中有三：初標，次曲列釋。後別指經，為十地菩薩所求佛地故說後經。故名上求，上求佛位故。¹⁸⁶

上求佛地，有求往佛國淨土之意，窺基將此喻為上求佛位。此外，天親還將佛地的六種具足一一說明出來，到了佛地顯示出的六種具足，是指(1)國土淨具足、(2)無上見智淨具足、(3)隨形好身具足、(4)相身具足、(5)語具足、(6)心具足等六種。十八住處前的十七種住處皆為前往佛地之準備，天親對《金剛經》在論中的解釋，其最終目的仍是求往佛地，此點亦透露出天親的淨土觀論中是不否認有淨土，但以第一義淨土為究竟淨土，其佛地的六種具足皆安立在第一義。¹⁸⁷第一義淨土在《金剛仙論》對此第一義淨土有明確的說明：

佛答言：淨土有二種，一是地前有為形相七寶莊嚴三界所攝；二是地上出世間淨土，第一義莊嚴非三界所攝。以初地以上聖人，報出三界土也，汝那得以世間淨土，難於出世間淨土。此真淨土，不同於世間淨土可取說也。」¹⁸⁸

論中佛言淨土有兩種，第一是有形相的，可取的，可名為有形相淨土。第二為沒有形相的，不可取的，可名為出世間淨土，或以第一義淨土稱。

¹⁸⁶ 《大正藏》，第四十冊，頁 722。

¹⁸⁷ 見小澤憲珠，〈莊嚴國土思想の一面——金剛般若經の註釈書を通して〉，《印度學佛教學研究》(九州：九州大學)，頁 923。

¹⁸⁸ 《大正藏》，第二十五冊，頁 826。

論中則以藉說明有爲法爲虛空來說第一義，如以星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲等九種作喻說明有爲法，¹⁸⁹但文中未明言「九喻」，在《金剛仙論》時始將此九種譬喻名爲「九喻」。¹⁹⁰天親論主要以第一義來對持戒、布施、忍辱、精進、禪定、般若等六波羅蜜逐一作說明，且皆攝持於第一義。第一義爲不著、不住、非空、非有是空有。天親主張安立第一義爲住處之究竟，此第一義爲無上覺。

唐代各家註疏中，幾乎都可見到使用天親論的七義句、上求佛地、九喻等理論解釋，如窺基、道氤、宗密等。此外，在敦煌遺書中亦可見到這類註論，例如收入《大正藏》中窺基所著《金剛般若經贊述》及《金剛般若論會釋》、道氤《御注金剛般若波羅密經宣演》、曇曠《金剛般若經旨贊》、《金剛經般若經疏》、《金剛經疏》等。由上述疏論內容推論，唐代的中原與敦煌對《金剛經》的解讀，多數仍循著無著、天親的釋論爲基礎。學界對唐代使用無著、天親的《金剛經》釋論已有部分成果，楊白衣更進一步區分出，迄至晚唐圭峰宗密之入寂年代左右，皆使用菩提流支譯天親之二卷本。¹⁹¹而從會昌五年（845）武宗滅佛後，於大中元年（847）宣宗復興佛寺、至宋太宗（976~997）、真宗（978~1022）之年代，始改用天親之三卷本。

要知悉唐代對《金剛經》的解義，可以從目前可得的唐人的註書來瞭解。以下就唐代各家舉例說明其內容根據，首先是盛唐窺基《金剛般若論會釋》：

天親論偈，彌勒菩薩為無著說，無著授與天親，令造釋故。天親偈云：法門句義及次，世間不解離明慧，大智通達教我等。即明彌勒親教無著，無著轉教天親也，歸敬福田理應周普。但說此三

¹⁸⁹ 《金剛般若論》「爲流轉不染故說偈言：如星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲，於諸有爲法，應當如是觀。此偈顯示四種有爲相，所謂自性相，著所住味相，隨順過失相，隨順出離相。」《大正藏》第二十五冊，頁 758。

¹⁹⁰ 《金剛仙論》：「一切有爲法如星、翳、燈、幻等，此一偈經，是如來所說，非論主所造。一切有爲法者，將欲引九種喻，喻九種有爲法故。」《大正藏》第二十五冊，頁 872。

¹⁹¹ 楊白衣，〈金剛經之研究〉（《華岡佛學學報》）第五期（1981年），頁 15。

者，是經所依及能起故，能說所說，教依義依，各敬勝首，攝餘一切。¹⁹²

再則晚唐宗密《金剛般若經疏論纂要》：

今所傳者即羅什，弘始四年於長安草堂寺所譯。天竺有無著菩薩，入日光定上昇兜率，親詣彌勒稟受八十行偈。又將此偈轉授天親，天親作長行解釋成三卷，論約斷疑執以釋。無著又造兩卷論，約顯行位以釋。今科經唯約天親釋義，即兼無著，亦傍求餘論，採集諸疏題云纂要。¹⁹³

還有晚唐曇曠《金剛般若經旨贊》：

故我補處慈氏，創釋頌以贊幽，作宣唱之指歸，為論者之規矩。乃使初聖無著，列諸住於行。一隣地天親，遣群疑於真際。金剛仙記，會一實於有空，功德施論□生二智於真俗，各申雅趣，共釋茲文。雖曰異端，咸階至妙。若不會融諸說，何以委贊幽宗耶。纂殊途□遵同□用通理，以闢玄關。¹⁹⁴

從上述引文中得知，窺基、宗密及曇曠三人所註都根據天親、無著之論而來。其中要注意的是，曇曠《金剛般若經旨贊》在文末有全文末有「廣德二年六月五日釋普遵於沙洲龍興寺寫□」的題記，¹⁹⁵唐代宗廣德二年是西元 764 年，曇曠此時已進入敦煌，在敦煌的影響力。欲瞭解唐代對《金剛經》的理解，應就天親的論深入探討。本文限於篇幅，僅就關心之課題「淨土」即佛國淨土的部分作討論。

《金剛般若經旨贊》是敦煌僧人曇曠所著，在歷代高僧傳中雖無其傳記，但可由其著作概知其成書的次序。曇曠的《大乘百法明門論開宗義決》：

¹⁹² 《大正藏》，第四十冊，頁 719。

¹⁹³ 《大正藏》，第三十三冊，頁 155。

¹⁹⁴ 《大正藏》，第八十五冊，頁 66~67。

¹⁹⁵ 同上註，頁 109。

初在本鄉切唯識俱舍，後遊京鎬，專起信金剛。…始在朔方，撰金剛旨贊。次於涼城，造起信銷文。後於敦煌，撰入道次第開決，撰百法論開宗義記。…其時巨唐大歷九年歲次……。¹⁹⁶

大歷九年時為西元 774 年。由上文可知，從學唯識具舍論的曇曠轉而學金剛般若，繼而作《金剛般若經旨贊》一書。因而，該書對《金剛經》理解可能帶有唯識觀的色彩，於其《金剛般若經旨贊》中，對淨土的詮釋，尚以天親的第十八佛住處，即第一義淨土為說明。但曇曠較晚成書的《大乘起信論略述》中有載：

如修多羅至終無有退□述曰，下引經證，於中有三，初顯得往生，後顯住正定，此初也。然生淨土有其願行，若人專念西方等者……。¹⁹⁷

上文中明確論及西方淨土，由此可知曇曠在其著作中已透露西方淨土的信仰，這影響可能隨著曇曠停留在敦煌而影響了當地。換言之，曇曠在相關註書中已加入淨土觀，因而可能影響了八世紀的敦煌。

另外，金剛仙論中對第一義的看法是「若是第一義者，可是不可取說，若是有為世諦者，則是可取可說也。」¹⁹⁸此為在《金剛仙論》中對第一義與世俗諦的說明。而第一義即為般若經之空義，般若經的「空」義，就是第一義，第一義之意為不著、不住、非空、非有是為空有，此為般若經的性格。在P.2133〔金剛經講經文〕出現的時代，《金剛經》已成為禪宗代表經典角色，於文中見其亦重「空」義，但已融入了功德、淨土觀結合，趨向了世俗性，與俗諦結合。兩階段的不同，差別於功德、淨土等俗諦的強調。

¹⁹⁶ 《大正藏》，第八十五冊，頁 1068。

¹⁹⁷ 同上註，頁 1114。

¹⁹⁸ 《大正藏》，第二十五冊，頁 826。

二、唐代《金剛經》與禪、淨兩宗之關係

討論《金剛經》與唐代各宗的關係，可以從兩個方向來探討，一是從各宗派文獻來看《金剛經》的影響，另一則是從《金剛經》文獻中尋求各宗的蹤跡。在宗派上，佛教進入中國以來，以禪宗與淨土宗為佛教中國化最成功的宗派，於唐代穩定成熟的發展，更影響了唐代以後的佛教。首先，從禪宗來論《金剛經》，該經受到禪宗的親睽，按其歷史，五祖弘忍首次取其經文為說禪法，但具有影響力的應該是六祖慧能。慧能與神秀同為弘忍的弟子，後來因兩人所持禪法的不同，南禪主頓悟，北禪主漸悟說，而演變出南北禪的問題，所持經典也不同。一般而言，南宗以《金剛經》、北宗則以《楞伽經》為所遵行之經典。關於兩人的南北禪之爭，有各種研究成果可知悉，但於本文中因不涉及南北禪之爭，故不多論。而今日所言的禪宗，便是指南宗，真正將南宗拓展開的，則是慧能的弟子神會（668~760）。在神會的努力下，南宗的勢力於盛唐勝過北宗，北宗亦在盛唐以後漸漸消失，僅存南宗。因此，南宗所依的《金剛經》成了禪宗代表經典。

於敦煌遺書中 S.5475《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經》，即是慧能講述《金剛經》時，由弟子法海聽後再次講述時的記錄稿，其中有許多關於慧能以禪的觀點來論說，此奠定了禪宗使用《金剛經》的基調。從文獻方面來解讀，《金剛經》在傳入中土初期，各家紛紛採用其般若空性的義理，作為探討空性智慧的依據之一，直至唐代慧能以後，始成為代表禪宗的經典，《金剛經》的般若空性加入了禪法在其中，時為八世紀。

淨土宗源自印度馬鳴、龍樹、天親等人的論述，其中的天親所造《止觀門論頌》，止觀即是禪修方法，此可證實天親的淨土觀已具禪觀。東晉慧遠（334-416）、北魏曇鸞（？~542）、唐代道綽（562~645）、善導（613~681）、慧日（680~748）、法照（747~821）等僧人，都極力推展淨土宗的念佛法門。其中慧遠、慧日、法照所持修的淨土法門，都是淨土中有禪的觀念，至宋代的永明延壽（904-975）提出並宣導禪淨雙修法門，此即是現代佛教對「禪淨雙修」名詞使用之來源。但在這脈絡下，是否當時

淨土信仰早已具有禪修呢？以下從經籍文獻、義理史等發展脈落來解讀這個問題。

一般淨土的追求可從隋代已明顯出現，且隨著時代不同而有不同的願求。在唐代最興盛的莫過於彌陀淨土，其與《金剛經》的結合已相當頻繁。《金剛經》在文獻中與淨土的融合，例如《佛祖統紀》卷十一：

海月辯法師、法嗣法師從雅，錢唐，賜號法寶，始從海月學通止觀，乃自謂曰，言清行濁賢聖所訶，遂入南山天王院誦法華至五藏(言藏者，且以五千四十八為數)，金剛般若四藏，彌陀經十藏，禮舍利塔十遍(言遍者，以八萬四千拜為數)禮釋迦三十萬，拜彌陀百萬，拜佛號五千萬聲，禮法華一字三拜者三過，心期淨土，一生坐不背西，憲使無為楊傑為製安樂國讚三十章以美之。¹⁹⁹

又《佛祖統紀》卷十三：

左伸，臨海人，從東掖神照授菩薩戒，及為說大乘法要。豁然開悟有如夙習，神照對眾摩頂與記，自是嚴奉戒律，遇事不易其節，刻西方三聖像，旦夜虔事，誦法華三千四百部，金剛般若二萬過。

200

唐代僧人、居士傳記中，頗多類似上述所言，僧人修習多種經典，而《金剛經》亦為其中之一，同時也常修習淨土經典。且上述文中有「一生坐不背西」、「刻西方三聖」等，皆是指西方淨土，且在求往生西方淨土時，都選擇了讀誦《金剛經》，於此《金剛經》與淨土已結合。

又《金剛經》經文中有「莊嚴佛土」一詞，²⁰¹佛土即佛國淨土，言明該經已出現淨土的觀念。既使僅從經名來看，亦可得此訊息，唐代各家註疏對《金剛般若波羅蜜經》解經名時，說明「波羅蜜」皆以渡至彼

¹⁹⁹ 《大藏經》，第四十九冊，頁 212。

²⁰⁰ 同上註，頁 218。

²⁰¹ 《金剛般若波羅蜜經》：「菩薩莊嚴佛土不，不也世尊，何以故，莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」《大正藏》，第八冊，頁 749。

岸來說明，例如唐智儼的《金剛般若波羅蜜經略疏》：「金剛等者從喻名也，智難壞故喻金剛也，般若等者西域語也，此云實智，般若即智，波羅即彼岸也，所言蜜者此云到也」，²⁰²其中的彼岸即是淨土之意。從唐代對其經名、經文的詮釋，《金剛經》本身即有淨土觀念，而並非將淨土觀置入《金剛經》中。由於，唐代盛行的淨土信仰，是以西方阿彌陀淨土、彌勒淨土為主要，因此各經典於當時連結淨土時，極有可能是盛行的西方淨土與彌勒淨土。

關於《金剛經》淨土的觀念，於唐代出現的兩份文獻值得注意，一份是敦煌遺書的道氤《御注金剛般若波羅蜜宣演》，另一份則是八世紀初孟獻忠的《金剛般若經集驗記》。《御注金剛般若波羅蜜經宣演》是僧人道氤宣講玄宗的註疏，文中便可探知玄宗與道氤對《金剛經》的解讀。據「十八上求佛地」等文可知，道氤所根據的有天親《金剛般若論》的十八住處等觀念。其中關於淨土的概念：

安立第一義俗諦可嚴，真中無嚴名第一義，是名莊嚴却結俗諦，此中通嚴四身淨土名具足故，前淨土文為因位不名具足故，前願淨佛土為地前故。²⁰³

這第一義，根據唐代地婆訶羅所譯《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》的解釋：

佛所說法咸歸二諦，一者俗諦，二者真諦。……。真諦者，謂即於此都無所得，如說第一義，非智之所行，何況文字，乃至無業無業果，是諸聖種性。²⁰⁴

第一義即不存不得，更無形相。因此需結俗諦以示淨土形相，唐代普世所接受淨土的形相，便是西方淨土、彌勒淨土與藥師淨土，名為三大淨

²⁰² 《大正藏》，第三十三冊，頁 239。

²⁰³ 《大正藏》，第八十五冊，頁 37。

²⁰⁴ 《大正藏》，第二十五冊，頁 887。

土。這結合俗諦的淨土，能化爲世俗所接受的形相，是爲世俗化發展的開端。

八世紀初的孟獻忠《金剛般若經集驗記》，該文以救護篇、延壽篇、滅罪篇、神力篇、功德篇、誠應篇等，來讚揚持誦《金剛經》所得功德，具有消災、延壽等靈驗回饋，此爲經文中的「無量福德」，是以持誦經典之功德可獲得救護、消災、延壽等利益，是以世俗性的觀點來推廣。又在《太平廣記》報應部載有《金剛經受持感應錄》、十世紀段成式《金剛經鳩異》都是同爲靈驗記，²⁰⁵各家靈驗記強力地爲該經宣揚其具有消災、延壽等功德，亦使得《金剛經》逐漸與消災、延壽等觀念結合。一般持誦經典或名號便有功德，多數是爲可作爲消災解厄的迴向。至於，爲何有延壽的概念產生，筆者以爲《金剛經》文有的「莊嚴淨土」有一定的關連，連結了淨土觀，加上當時盛行的西方淨土信仰，又西方淨土有無量壽的願行，便使得《金剛經》在淨土觀上與之結合。

從八世紀中葉以後出現的〈梁朝傅大士頌金剛經〉中亦可看出端倪，該文經首有：

云何梵，云何得長壽，金剛不壞身，復以何因緣，得大堅固力，
云何於此經，究竟到彼岸，願佛開微蜜，廣為眾生說。²⁰⁶

已明確同時出現長壽、彼岸等觀念。長壽觀念與西方阿彌陀淨土的無量壽，有著雷同的觀念，而彼岸即淨土之意。從上文可知，在八世紀中淨土、長壽或延壽與《金剛經》已明確地作結合，這樣的結合，從何而來呢？筆者將從皇室的信仰來探索這問題。

於歷史文獻中，都對唐代兩位帝王高宗、玄宗與《金剛經》互動有些著墨。高宗時期，賀蘭敏之所留下的碑文、玄宗御注《金剛經》等事件，是讓該經受到皇室重視的證明。另外，從北魏太武帝開始出現，以

²⁰⁵ 《卍續藏》，第八十七冊，頁75~89。

²⁰⁶ 《大正藏》，第八十五冊，頁1。

佛寺作為皇帝的祝壽道場，皇帝誕生日是為聖節，聖節時便有請僧講經、設齋等活動，唐玄宗時更明令為天長節。²⁰⁷據唐代懷海禪師（720~814）原作而重刊的《敕修百丈清規》：「聖節，必先啟建金剛無量壽道場」，直到唐代，這類舉行聖節活動的寺院，已被稱為「金剛無量壽」道場。金剛無量壽道場的無量壽，無疑地出自於《佛說觀無量壽經》，該經言明在西方淨土的壽命為無量壽。在聖節時採用「金剛無量壽道場」一詞，是有西方淨土之含意，況且，往生西方淨土，一直都是唐代佛教信仰的主流。帝王希冀長壽不死自古以來已存在，而唐代以後，將祝壽活動加入金剛名稱，只是單純的使用金剛有堅固不壞之意呢？亦或是有其他意涵？在聖節時所用的經單中亦出現了《金剛經》，²⁰⁸可知將金剛與無量壽兩個名詞連用在一起之意。

另外，《佛祖統紀》：

十八年，……武功縣丞蘇珪，常誦金剛經，合家五十口皆蔬食，妻崔氏以瘦悴竊食肉，變為骨骸，氣絕十日，復蘇言，見閻王責曰，汝夫是肉身菩薩，何為盜食肉，賴有誦經之功，延壽二十年，可歸以語諸人，時帝聞之，亦發心持經」²⁰⁹

時為開元十八年（703），文中的「時帝聞之」當時的皇帝即是玄宗，而其御注《金剛經》則為開元二十四年（709）。由以上可知，《金剛經》的靈驗令位居帝王之尊的玄宗，盼望長壽可掌握權勢，故而對《金剛經》有了寄望。然這並非最早的延壽觀，八世紀初的孟獻忠《金剛般若經集驗記》，為有關《金剛經》靈驗記的最早紀錄，該書的成立，表示盛唐初以前，消災、延壽等觀念與《金剛經》便早已與結合，甚至還

²⁰⁷《佛祖統紀》：「北魏太武，誕生之節，始詔天下佛寺建祝壽道場，唐玄宗，詔天下寺觀建天長節祝壽道場。」《大正藏》，第四十九冊，頁 456。

²⁰⁸《敕修百丈清規》：「天壽聖節本寺預於今月某日恭就，大佛寶殿啟建，金剛無量壽道場一月日逐日輪僧上殿披閱真詮，宣持密號所萃，洪因端為祝延今上皇帝聖壽萬歲萬歲萬萬歲。右恭 惟，佛日洞明，龍天昭格。某年某月 日都監寺臣僧某謹言。住持 臣僧某。經單式：今具經文品目于后、大方廣佛華嚴經、大佛頂萬行首楞嚴經、大乘妙法蓮華經、大乘金光明經、大方廣圓覺脩多羅了義經、大乘金剛般若波羅密經、大仁王護國經，右具如前，今月 日綱維臣僧 某 具」。《大正藏》，第四十八冊，頁 1113。

²⁰⁹《大正藏》，第四十八冊，頁 374。

早於玄宗時期。因此，唐代之後產生的金剛無量壽道場，不僅是《金剛經》與淨土觀融合的成果，還是以靈驗記向世俗性開展的另一實證。

第五章 從禪法、淨土到禪淨融合及其實踐

後漢安世高（約二世紀）開始將關於禪法的經典《佛說大安般守意經》譯入中國後，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》等相關經典進入中國，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，禪便進入了宗派的階段，因此菩提達摩被稱為禪宗初祖。²¹⁰禪宗在盛唐以後分為南北禪，當北宗禪漸漸沒落後，後世便以南宗為禪宗。因南宗禪引《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。

禪進入中國的時間相當早，可說是從安世高的譯經開始。於上述文中關於禪的經典，都是中國早期對禪的接受來源。在敦煌北涼石窟的禪窟研究中，從今日可見的禪窟以及相關文獻，可獲知東晉以前，對禪觀一直都投入強烈的關注。²¹¹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。

而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

²¹⁰ 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。

²¹¹ 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。

人繼其說。因此，淨土宗在唐代可分為慧遠、善導、慧日三系。²¹²

從第三章中，以金剛經變的內容及其同一石窟中的經變位置，作為探討《金剛經》信仰。筆者認為，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」此即已透露出該經之淨土觀。接著，第四章中從《金剛經》的相關文獻，探討其與淨土的結合。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亦得到了證明。

而本研究所指的「禪淨融合」，其中「禪」是指禪那之法門，一般稱之為禪法，禪法包含有禪觀、數息觀、五停心、止觀等禪法；「淨」是指淨土，意旨佛國淨土。於本章，筆者將從下列兩方面來探索「禪淨交融」的發展及其具體實踐：（一）以佛教文獻與敦煌遺書為兩大主要材料，由禪與淨土的文獻材料之中考察禪觀、淨土觀二者間的連結；（二）由現存敦煌石窟的經變、空間等材料，從中探究石窟的禪觀與淨土觀，期待藉由唐代敦煌地區禪淨融合的狀態。

第一節 有關唐代文獻所見禪淨融合之考察

就佛教文獻而言，其中所記錄的含括了佛教義理、經籍、宗教史、僧侶傳記……等等。文獻詳細的記載與說明是圖像無法達到的，故需藉由文獻考據來補強圖像研究的缺失，這也是佛教藝術重要的研究方法之一。本節擬從佛教與敦煌遺書兩大類文獻，來探究唐代西北地區的敦煌

²¹² 釋印海譯、望月信亨，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991年。

與中原的長安兩地佛教信仰中，禪觀與淨土信仰之關連，以作為金剛經變與淨土經變互動關係的補充，並藉此推敲此兩種經典信仰互動之緣由。其中，佛教文獻主要根據《大正藏》、《卍續藏》為主要參考文獻；敦煌遺書部分除了一般的佛教記述外，更擴及中原的禪詩、經贊等相關資料，將兩類文獻互相比對運用以究其中有關禪觀與淨土信仰的相互影響。

一、佛教文獻中的禪淨互動

大乘經典中，述及阿彌陀佛的西方極樂世界者為數甚多，當中描寫最詳盡、而又影響中國佛教發展最深遠者，要為《無量壽經》、《阿彌陀經》和《佛說觀無量壽經》，它們被合稱為「淨土三經」，為中國淨土宗最基本的教典。隋代淨影寺慧遠（523~592）雖然非淨土宗人，但他對以阿彌陀佛信仰為主題的經典表現出濃厚興趣，其所作的《無量壽經義疏》和《觀無量壽經義疏》便為明證，且皆為現存最早的《無量壽經》和《佛說觀無量壽經》注釋書，對日後這兩種經典的各家注解，有重大啓導性作用。²¹³

另在《續高僧傳》記載淨影寺慧遠學禪一事：

遂學數息止心於境，刻意尋繹經于半月，便覺漸差少得眠息，方知對治之良驗也。因一夏學定，甚得靜樂身心怡悅。即以己證用問僧稠，稠云：此心住利根之境界也，若善調攝堪為觀行。遠每於講際至於定宗，未嘗不讚美禪那。²¹⁴

根據上文，淨影寺慧遠因學習數息觀有所心得，因此向當時以修禪觀得名的北齊僧稠（480~560），請教禪定之法，並每在講法之際都會稱讚禪定的好處。而僧稠的禪法又為何？依據冉雲華的研究，僧稠傳與弟

²¹³ 廖明活，〈淨影寺慧遠的淨土思想〉，《中華佛學學報》第八期（1995年），頁355。

²¹⁴ 《大正藏》，第八冊，頁491。

子的禪法為「五停四念」。²¹⁵「五停」是「五停心」，主要內容為（一）不淨觀、（二）慈悲觀、（三）緣起觀、（四）界分別觀與（五）數息觀；「四念」當是「四念處」，根據《長阿含經》的解釋為（一）內身觀已，意即觀身不淨、（二）內觀受已，意即觀受是苦、（三）內觀意已，意即觀心無常、（四）內觀法已，意即觀法無我。²¹⁶由此可知淨影寺慧遠所學禪法為數息觀。

在《高僧傳》還記載宋釋道罔學禪一事：

罔又歸誠觀音，乃覺脚下如有一物自敲，復見赤光在前，乘光至岸。達都，止南澗寺，常以般舟為業。嘗中夜入禪，忽見四人御車至房，呼令上乘。²¹⁷

根據上文，釋道罔以「般舟」為修行之業，又修禪觀之法。其中的「般舟」，可以廬山慧遠（334~416）倡導的《般舟三昧經》為說明，其內容以倡導修行念佛三昧以求往生彌陀淨土，念佛往生彌勒淨土，此可說明般舟之業。《般舟三昧經》由東漢支讖於 179 年譯出，因其以阿彌陀佛為稱名，而被認為是與淨土宗有關的首部經典。《般舟三昧經》卷一云：

獨一處止，念西方阿彌陀佛，今現在隨所聞當念。……一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之。……。佛言，菩薩於此間國土，念阿彌陀佛，專念故得見之。²¹⁸

該經中以阿彌陀佛為專念之名號，並稱經七日七夜專念可得見佛，因此「般舟三昧」可說是修往西方淨土的另一代名詞。再看宋釋道罔，修般

²¹⁵ 冉雲華，〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉，《華岡佛學學報》第六期（1983年），頁 11。

²¹⁶ 《長阿含經》：「如來·至真善能分別說四念處。一者內身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。外身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。受意法觀，亦復如是，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。內身觀已，生他身智，內觀受已，生他受智。內觀意已，生他意智。內觀法已。生他法智」。《大藏經》，第一冊，頁 35。

²¹⁷ 《大藏經》，第五十冊，頁 407。

²¹⁸ 《大藏經》，第十三冊，頁 899。

舟之業同時與禪觀並行，可以說是將禪法與求往西方淨土的修習，明確地融合在一起的僧人。

有關禪觀的記載，除了僧稠的五停心之外，在淨土經之一的《佛說佛說觀無量壽經》亦有提及。經中對於禪觀，則以十六觀為說，如日想觀、水想觀、地想觀等，其中值得注意的經文：

念佛眾生攝取不捨，其光相好及與化佛，不可具說，但當憶想令心明見，……見此事者，即見十方一切諸佛，以見諸佛故名念佛三昧。作是觀者，名觀一切佛身，以觀佛身故，亦見佛心。諸佛心者，大慈悲是，以無緣慈攝諸眾生。作此觀者，捨身他世，生諸佛前，得無生忍。是故智者，應當繫心諦觀無量壽佛。²¹⁹

其中，「當憶想令心明見」有想像化佛之意。另以「當繫心諦觀無量壽佛」來說明所憶念的便是西方淨土的阿彌陀佛（即無量壽佛）。以上可視為十六觀之一的觀佛像之法，該經已將禪觀與淨土結合。《佛說觀無量壽經》旨在透過十六觀定心，將禪觀之法運用於專注求生彌陀淨土。由此可知，此經於淨土諸經中，是一部明確將禪觀與淨土作連結的經典。

又《觀佛三昧經》觀像品第九云：

如來大悲慈愍眾生，願為來世盲冥眾生，具足演說觀像相法，令諸眾生依佛所說，恒得值遇諸佛世尊，得念佛三昧。²²⁰

此念佛三昧，即般舟三昧之異稱，也是《文殊說般若經》中的「一行三昧」。然而觀相在禪法中亦為禪觀法之一，這在早期的禪經中亦有說明，如早期禪觀所根據的《禪坐要法》即曰：

²¹⁹ 《大藏經》，第十二冊，頁 343。

²²⁰ 《大藏經》，第十五冊，頁 691。

念佛三昧有三種人：或初習行，或已習行，或久習行。若初習行人，將至佛像所，或教令自往諦觀佛像相好，相相明了，一心取持還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像，不令他念。²²¹

文中的「心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像」指出要先學細觀佛相貌，然後當自己淨處時，還要能憶念起佛的容貌，此便清楚地指出禪觀之觀相法。此與《觀無量壽經》的「當憶想令心如見」有相同之含意。

從《觀佛三昧經》、《禪坐要法》的經文來看禪觀之法，皆有透過觀佛像來攝定心念，與《佛說觀無量壽經》中的觀佛像具有相同的功用。從以上諸經所述可知，將禪觀與淨土互為結合的作法，遠在五世紀已然出現。換言之，禪觀是修定的方法，即是藉由習禪而解決身、心不安等問題，繼而求禪定。其中的《佛說觀無量壽經》，便是透過十六觀獲得禪定，最後願求往生阿彌陀淨土。

而在中國所用的禪法，皆是依據大乘經典，如禪宗初祖菩提達摩依據大乘經典而「二入四行」²²²，其後受慧可、僧璨之延用。到了四祖道信、五祖弘忍時，其禪法則改依《文殊所說摩訶般若波羅密經》的「一行三昧」。所謂一行三昧，在該經中有詳細說明：

善男子、善女人欲入一行三昧，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。²²³

由上文可知，「一行三昧」就是心繫一佛並專稱其名號。另外，記載道信禪法的敦煌遺書「澄心論」²²⁴，文中認為念佛即念心，可見道信並不

²²¹ 《大藏經》，第十五冊，頁 276。

²²² 「二入四行」之二入就是把入道的途徑分為理入和行入兩種。所謂四行就是將行入分為報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行四種。鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》（上海：上海譯文出版社），頁 119。

²²³ 《大藏經》，第八冊，頁 731。

²²⁴ 澄心論分別見於以下敦煌遺書中：北字 04 號、S.2669、S.3558、S.4064、P.3434、P.3559、P.3777 等。

否認念佛一事，亦未言稱何尊佛名號。一般學者則將道信的禪法，稱為念佛禪，即是從此而來。此禪法雖結合了念佛，但並不強調淨土或佛的淨土。道信的念佛禪，以念佛攝心定念，此已將念佛與禪法結合。²²⁵禪法與求生淨土的結合，從五世紀到七世紀之際，由於出現了淨影寺慧遠、道信等具影響力僧人之推動，使得這股禪與淨土的融合趨勢持續發酵。

到了晚唐，圭峰大師宗密（781~841）認為求往淨土的同時，不可忽略禪法的使用，且主張「禪教合一」；其主張中的禪意為禪法；教為淨土教之意。在宗密最具代表的《禪源諸全集都序》一書中，對「禪教合一」的觀念有寫道：

至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪及念佛三昧、般舟三昧。²²⁶

在上文中，將念佛求淨土與禪觀結合在一起的觀念更為明確。因宗密習禪，後拜於澄觀（738~839）門下學華嚴等背景，又廣閱群經，此外更著疏立論，在他廣攬群經後反思下所提出的「禪教合一」觀念，影響了晚唐五代的佛教思想。

二、敦煌遺書中的禪淨融合

藏經洞所藏敦煌文獻的種類之中，與佛教相關者佔九成五之多，時間跨越長達七個世紀。這些文獻在說明敦煌佛教信仰的傳播、演進，甚至是相互融合的經過，具有舉足輕重之地位。敦煌遺書關於禪宗的著作，包含有早期禪宗經典、南北禪宗相關遺書與禪詩等等。依完成時間來看，以鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》為最早，後續譯出被認為與禪有關的經典還有《維摩詰經》、《文殊說般若經》、《楞伽經》等大乘經典。在敦煌遺書中，都能見到這些經典的綜跡。

²²⁵ 宇井伯壽，《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1982年），P.169~194。

²²⁶ 《大藏經》，第四十八冊，頁399。

菩提達摩的到來，他以禪法加入大乘理論，而創出一種新思想，而與小乘禪觀有所不同，禪在中國進入隋代後產生了變化，漸漸形成中國化的禪。在敦煌遺書中，涉及禪的註作相當多，日本學者在這方面的研究已有諸多成就。²²⁷敦煌遺書中有關於禪宗早期的文獻，如由菩提達摩弟子曇林所記錄達摩的禪法「二入四行」、道信的禪法「澄心論」。此外，記述達摩禪法的S.6958《南天竺國菩提達摩禪師觀門》記云：

大聲念佛得十種功德，一者不聞惡聲，二者念佛不散，……，九者三昧現前，十者往生淨土。

在上文中，提倡使用念佛的方式，且說明有何種功德。然而，第十種功德便是往生淨土。在此以禪觀的立場來說往生淨土，表示禪觀與淨土已結合。從上述遺書內容，可確信早期的禪宗思想已進入敦煌，而且在其禪法中存有念佛法門。

六祖慧能則為南宗禪的代表人物，依據敦煌遺書所校錄出，有關其講述《金剛經》記錄，即 S.5475《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》（以下略稱為《壇經》），是盛唐以後禪宗唯一依循的經典。《壇經》是由慧能弟子聽後再進行講述，再經法海集錄而成。該經於後世流傳時歷代皆有增修文字內容或有些更動。所幸的是敦煌遺書的發現，始能親睹慧能引《金剛經》所說的禪法，此書更可釐清後世對禪宗與《金剛經》關係的模糊認知。在《壇經》中又言：

一行三昧者，於一切時中，行住座臥，常行直心是。《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土。²²⁸

由上文中，慧能傳達出要在生活日常中，行一心念佛的「一行三昧」法，當念念相續，便有清淨心，此心即道場、即淨土。關於淨土，文中有云：

²²⁷ 日本學者對敦煌禪宗文獻的研究，成果豐碩，是研究禪宗不可或缺的一部份。如田忠良昭著有《禪學研究》、田忠良昭、篠原壽雄合著《講座敦煌 8：敦煌仏典と禪》及宇井伯壽著《禪宗史研究》等書，皆是現在研究禪宗必讀的。

²²⁸ 引文引自潘重規著，《敦煌壇經新書及附冊》（台北：佛陀教育基金會，2001年），頁149~150。

「隨其心淨，則佛土淨」²²⁹。由此觀之，《壇經》是不否認淨土的存在，此文是引自《維摩詰經》所說的「隨其心淨，則佛土淨」²³⁰，由其文言心的澄淨等於佛淨土，在此所指的佛土是無法言喻形相，即是為天親的第一義淨土。

另外，從敦煌遺書中的講經文中，還可覓得淨土與禪互動的蛛絲馬跡。根據潘重規在《敦煌變文集新書》²³¹中所集錄的講經文，可歸為禪宗的有P.2133〔金剛經講經文〕一篇；歸為淨土宗的〔佛說阿彌陀經講經文〕有P.2931、S.6551、P.2955與P.2122等四篇。S.6551〔佛說阿彌陀經講經文〕中出現禪的空觀思想，如唱經文：

聲香味觸本來空，空與不空總是空，法界無來本清淨，都不關他空不空。²³²

講經文以人的聽覺、嗅覺、觸覺等感官，來說明空觀，這是在淨土信仰中未有經文提及，明顯地是受到禪的影響。

另外，在 S.6551〔佛說阿彌陀經講經文〕中還透露其功德觀，經文云：

且如釋迦如來於三無數劫，修持萬行，六波羅密。第一僧祇劫中，供養七萬五千佛，最後如來名曰寶髻。第二僧祇劫中，七萬六千佛，最後如來名曰然燈。第三僧祇劫中，供養七萬七千佛，最後如來名曰勝觀。三無數劫外，於一百劫中修相好業。金剛經云：我於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他佛，悉皆供養無空過者。花嚴經云：剎塵心念數可知，大海中水可飲盡，虛空可量風可計，無能說佛功德。²³³

²²⁹ 潘重規著，《敦煌壇經新書及附冊》（台北：佛陀教育基金會，2001年），頁176。

²³⁰ 《大正藏》，第十四冊，頁538。

²³¹ 潘重規，《敦煌變文集新書》（台北：文津出版社，1994年），頁160。

²³² 同上註。

²³³ 同上註，頁161。

由講經文中引《金剛經》：「我於然燈佛前……」等經文，來證實前所說的三無數劫所做供養，說明了釋迦牟尼佛於過去世供養一切佛所獲的功德。由〔佛說阿彌陀經講經文〕的引文，確知淨土信仰已加入了與禪相關的思想，更使用《金剛經》。看來不僅只有重視禪的空觀，還進一步重視《金剛經》中的功德觀。

在 P.2133〔金剛經講經文〕中，另出現了一些與淨土信仰相關的文字，例如：

善法值得次第修，虛施功果沒因由，无漏果圓生淨土，有為功德行難籌。……凡夫由來沒定期，只是全由造業時，政信自然生淨土，邪心祇是自家欺，乘諦本來修政信，凡夫因地自生疑。……此是如來真淨法，勸人依此學修行，世間貪戀沈淪福，爭須似蓮花朵朵上生。²³⁴

其中蓮花即是淨土的象徵，講經文中有關淨土、蓮花等字詞的出現，顯示其摻雜了淨土的思想。以 P.2133〔金剛經講經文〕的題記時間，時為天復八年（908），此時禪、淨兩宗早已盛行，兩者在講經文中的融合，可視為是禪淨融合的世俗化結果。

再則，敦煌文獻中還有一類禪詩，如名為〈五更轉〉、〈十二時〉等禪詩，是禪僧以夜的一更至五更、一日的十二時，來比喻作禪觀時心念的變化，此為抒發或表達禪修心得的白話禪詩，亦具有宣揚禪法之功用。在這些禪僧抒發禪觀的白話詩中亦可見到禪、淨互動之軌跡，禪詩中，有時可看到其有關淨土的觀點，如 P.2943〈學道十二時〉：

觀心超有無，寂然俱空理。

雞鳴丑，實相雖空有，但作不住觀，熏成無量壽。

及 S.6077〈無相五更轉〉：

²³⁴潘重規，《敦煌變文集新書》（台北：文津出版社，1994年），頁106～118。

五更催，佛日凝然妙淨開，超透四禪空極處，相念一聲見如來。

在禪僧所留禪詩中，出現了西方淨土教主無量壽佛之名，以及在禪坐時使用念佛法門的記載，這些都在在說明了唐代禪觀與淨土融合的實際情況。雖當時尚無專有名詞出現，但可知「禪淨融合」思想早以融入於修行之中。另外，敦煌遺書中還有淨土贊之類的著作，如 S.370〈會同往〔生〕極樂讚〉：

前會說言直念佛，後會重釋坐禪門，寂滅無生是真法，心心明淨自然澄。

文中以前會、後會分別講說念佛與坐禪的重要性，表示了兩者的並重。還有 P.3188〈校量坐稻（道）念佛讚〉：

如來說法元無二，只是眾生心不平，修稻志願禪心淨，念佛唯求化佛迎。一箇駕車山上走，一箇乘船水裏行，山水高低（難）〔雖〕有異，戒功德理兩俱平。

在此讚中，將修習禪法與念佛是為不同的兩種法門，以「戒功德理兩俱平」來表示其地位是等同的。於上述敦煌遺書內容，可看出禪觀與念佛法門已相當自然地融合在一起，而且在佛教儀式中所使用的讚已可見到，讚文中表示出禪觀與淨土的同等重要，正也說明兩者普及的一般情況。

接著，從《金剛經》相關遺書中的願文記載，來看造經者的信仰觀。敦煌遺書中關於《金剛經》的記載相當多，有寫本、印本、拓本等形式，敦煌文獻與《金剛經》相關的題記，其編號共計二千號左右。²³⁵筆者根據池田溫《中國古代寫本識語集錄》將《金剛經》相關文獻有題記者加以統計，共計八十六號。其中有迴向願文者計有二十五號，其餘皆無願文（見附錄二）。若將願文的內容加以整理，得知其發願目的約可分為四

²³⁵ 釋永有，〈敦煌金剛經及其相關文獻之題記探討〉，《世界宗教學刊》（2003年第2期），頁113。

類：(一)以願消災除患者(計有五號)；(二)迴向父母、他人、法界眾生而無願者(計有十六號)；(三)以祈死為願(計有一號)；(四)以往生淨土為願者(計有三號)，之中有一號為求生彌勒淨土。²³⁶這些祈願文多出現在九世紀中葉以後。而八世紀靈驗記的出現，為《金剛經》信仰帶來了所謂消災、除患與延壽的觀念，靈驗記中具世俗性的現世利益觀，譬如願功德能消災、除患、延壽等，皆逐漸地反應在九世紀末以後的題記當中。

另外，上述諸題記中有部分係為迴向願文，願文代表了對該經信仰的祈願，從中便可分析出祈願者對於該經的信仰理念。譬如開元十一年(723)北翔字68題記附錄編號24：「為七代先亡及所(生)父母、一切法界眾生，敬寫《金剛經》一卷，願讀唸阿彌陀七遍，俱免蓋纏，咸同此福。」此願文雖未明書往生淨土，卻有西方淨土的阿彌陀佛觀念融於其中。

由此可以說明，敦煌地區於八世紀時，西方淨土的概念已經與《金剛經》產生結合。換句話說，唐代淨土信仰為當時主流，與其他經典相融合，亦即其他經典信仰中出現淨土觀，在當時極為常見。因此，我們似乎可以說《金剛經》經文中所謂「莊嚴佛土」一語的確含有淨土的概念。

²³⁶ 以下舉例說明四類願文，(一)以願消災除患者：如 S5248 願文「願患消散」，願疾患之苦可消散。(二)迴向父母、他人、法界眾生而無願者：如 S3686 願文「普為法界蒼生，同沾此福。」沒有為特別的對象所寫。(三)以祈死為願：如 P2876 願文「以死寫之，乞早過世，餘無所願。」此願文為八十三歲老翁所寫，可能因年事已高，生活不如意，希望早日結束不愉快的生命。(四)以往生淨土為願者：如甘肅博 018 願文「奉為父母、及願事官清吉、福祿日新、應災障總願消除。父母眷屬兄弟姊妹、合宅萬福。冤家債主并願棄。此功德往生西方、於上都寫、日常受持。」本願文雖為多人寫經，但最終是以寫經功德來為往生西方淨土。

第二節 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、天台宗……等，但對一般信眾的信仰而言，佛教的各種經典或各宗派的信仰常常，並無分野，唐代的淨土信仰、《金剛經》信仰也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、遺書等所見，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、敦煌石窟中的禪法

從敦煌所存的早期石窟，多為禪窟形式可視為修習禪觀之用，例如被認為營造於北涼時期的 268、271、272、275 等窟，這些石窟內有鑿出僅容一人大小的禪室，數量由一至數個不等。(圖 72) 根據佛教譯經史，禪的相關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關於禪的譯經，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。此正是說明了修習禪法中的觀像法，其所運用的觀想佛的方式，明確地將佛相貌與禪觀結合。

敦煌石窟繼北涼之後的北魏，其形制漸由北涼的禪室轉變為中央塔柱。發展到隋唐之間，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。於北朝文獻之中，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。²³⁷由此可知，當時敦煌一地仍持續營造禪窟。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 73)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。

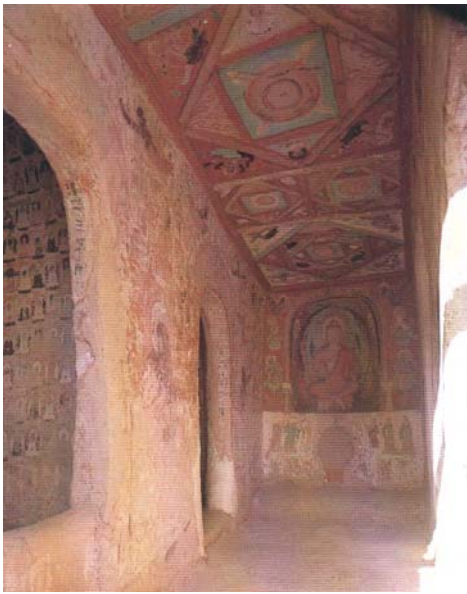


圖 72 北涼 268 窟

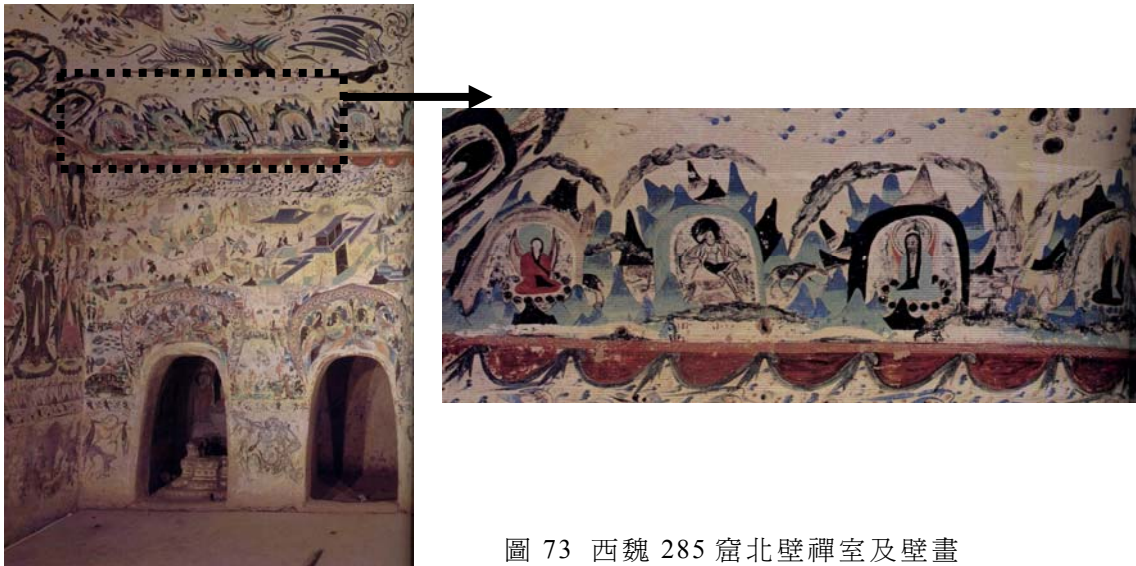


圖 73 西魏 285 窟北壁禪室及壁畫

²³⁷。馬德，《敦煌莫高窟史研究》（高雄縣：佛光山文教基金會，2001 年），頁 232~233。

另外，在北涼以後石窟的壁上，例如西魏 259、285 等窟出現了許多佛的形相，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 74）作為禪觀用的禪室減少，這種現象據賀世哲先生所研究，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。²³⁸就禪觀的發展來說，筆者推測，隋代以後禪室的消失，可能為禪法的使用轉變為觀像法，且以中心塔柱、牆壁上龕中的佛像做為觀的對象，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。在中央塔柱與南北壁上的佛，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。²³⁹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加以關注。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，從石窟所繪的經變來看，敦煌一地對淨土信仰的熱潮遠超過禪觀。

²³⁸ 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。

²³⁹ 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〉。賀氏著，《敦煌石窟論稿》（蘭州：甘肅出版社，2003年），頁 267~270。

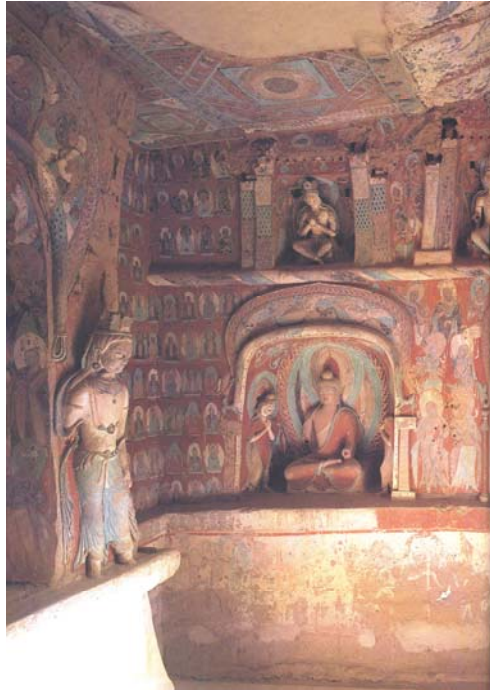


圖 74 北魏 259 窟北壁佛龕

禪觀思想在二世紀傳入中土後，直到六世紀菩提達摩將禪觀思想中加入大乘經典思想，主張「二入四行」，禪開始有了大的改變。達摩將《楞伽經》四卷傳於慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，至此為止所謂的禪宗，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》並分別為南北宗所尊，南北宗的分裂在盛唐時漸成定局。

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）。²⁴⁰然而敦煌遺書中，並出現南宗的《壇經》。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。²⁴¹ 接著，將以

²⁴⁰ 據《楞伽師資記》卷 1：「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。冥坐名山，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，有二十四人也。」《大正藏》，第八十五冊，頁 1290。

²⁴¹ 潘重規，《敦煌壇經新書及附冊》（台北：佛陀教育基金會，2001 年），頁 21。

在 740 年以前完成的《壇經》，一探禪宗對於《金剛經》的解讀。《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。²⁴²

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、不著成爲禪法追求的精神。經文尙有「一行三昧者，於一切時中，行住座臥，常行直心是。」²⁴³由此文可知坐禪不僅是指其形式，還有以「一行三昧」禪法行禪法之內容。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。²⁴⁴

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，意爲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。例如前引文《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」，²⁴⁵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，禪法除了使用一行三昧外，還使用了《金剛經》作爲詮釋之用，由此引入了空觀思想。

²⁴² 潘重規，《敦煌壇經新書及附冊》（台北：佛陀教育基金會，2001年），頁153。

²⁴³ 同上註，頁338。

²⁴⁴ 同上註，頁165~166。

²⁴⁵ 《大正藏》，第八冊，頁731。

由上述關於禪法的演變，禪宗使用《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。在第三章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。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。²⁴⁶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 75)

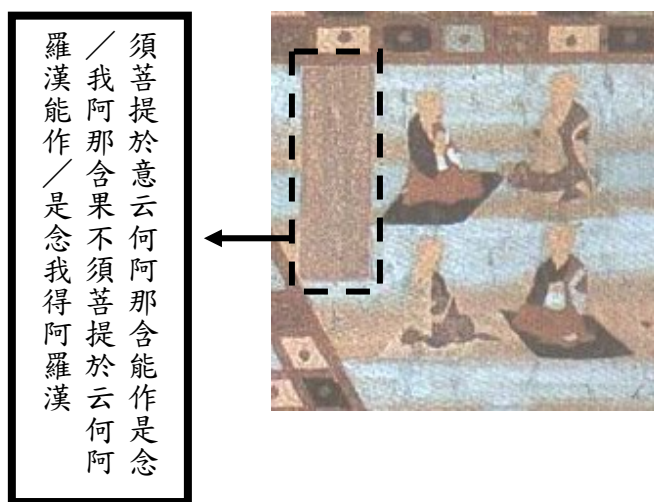


圖 75 晚唐 156 窟南壁金剛經變·僧人對坐及榜題

²⁴⁶ 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》(台北：佛光出版社，1988 年)，頁 814。

二、敦煌石窟中的淨土信仰

以淨土宗的主要經典來論，所謂淨土三經《阿彌陀經》、《無量壽經》、《佛說觀無量壽經》等三部經典，其目的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。此三部經典都在唐代以前進入中土。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。此法也運用在各種佛教的修持上，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，以往生西方淨土，便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」是相同意義。十六觀分別為（一）日想觀（二）水想觀（三）地想觀（四）樹想觀（五）八功德水想觀（六）總想觀（七）花座想觀（八）想像觀（九）遍觀一切色想觀（十）觀觀音菩薩真實色想觀（十一）觀大勢至色相觀（十二）普觀想觀（十三）雜想觀（十四）上輩生想觀（十五）中輩生想觀（十六）下輩生想觀。

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。²⁴⁷

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，無法繪製出淨土的具體形相。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。²⁴⁸

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 76）賀世哲先生亦曾提出，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。²⁴⁹

另外，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

²⁴⁷ 《大藏經》，第十四冊，頁 538。

²⁴⁸ 同上註。

²⁴⁹ 賀世哲，《敦煌石窟論稿》（蘭州：甘肅民族出版社，2003 年），頁 235。

的實況，²⁵⁰同時也意味著唐代淨土信仰是三大淨土同時存在的情形。



圖 76 隋代 420 窟西壁龕外北側 維摩詰經變

唐代時，淨土經變的畫面形式已影響了各種經變，這觀點已有許多學者提出。所發生的影響，可直接自經變構圖的表現找到驗證。²⁵¹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。

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，而非大部分金剛經變畫面中所繪的宮閣寶池。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

²⁵⁰ 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。

²⁵¹ 李玉珉，〈初唐彌勒經變研究〉，《佛學研究》，第5期（2000年），頁210。

面所描繪的理應是一般弟子。然而窟內實際畫面所描繪的，卻是一如淨土經變中的菩薩、天人等；甚至還有繪有西方淨土世界中的八功德水與化生童子，如中唐 144 窟所繪的畫面出現功德水池。

而在英藏咸通九年（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。筆者取《金剛經》印本中的木刻版畫作為比較，想試圖說明《金剛經》中，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，因此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 77、78）



圖 77 唐代 軼名
S.P2 金剛般若波羅密經

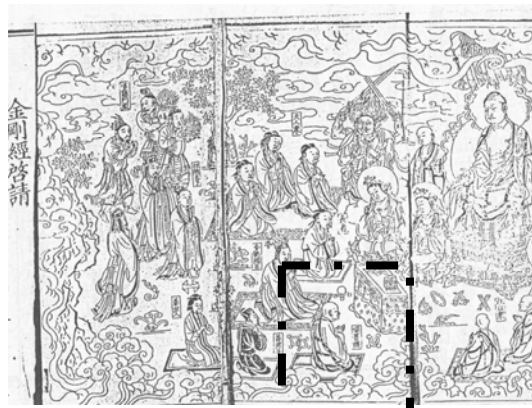


圖 78 五代 軼名
TK18 金剛般若波羅密經

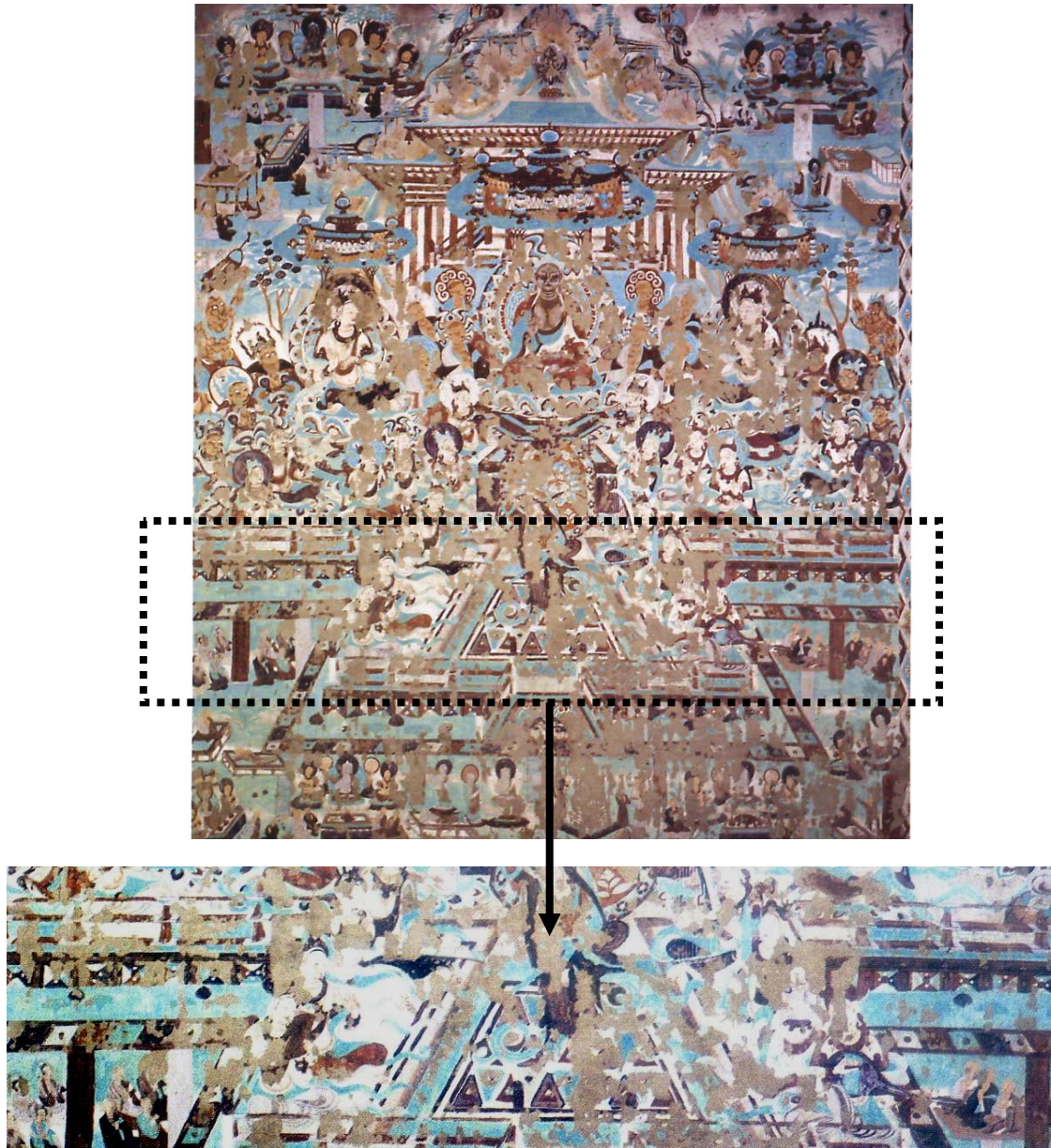


圖 79 中唐 144 窟南壁金剛經變

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 79）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 80、81）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 82）

在敦煌壁畫中，也有相似的發展，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，然而因為榜題內容已漫漶無法識別，因此是否以此代表《金剛經》所言的淨土值得再探討。

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，有可能是畫工爲了描繪《金剛經》經文中「莊嚴佛土」之佛淨土，爲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爲範本表現在金剛經變中。

再就經變的圖像而言，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，皆有繪製了一宅院，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爲典型。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 83）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 84）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 85）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。

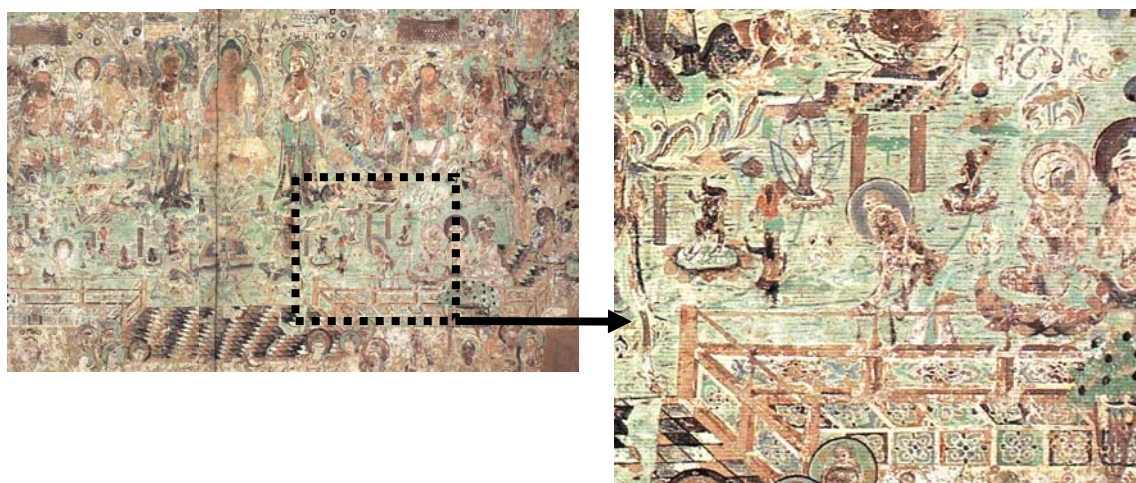


圖 80 初唐 220 窟南壁 阿彌陀經變

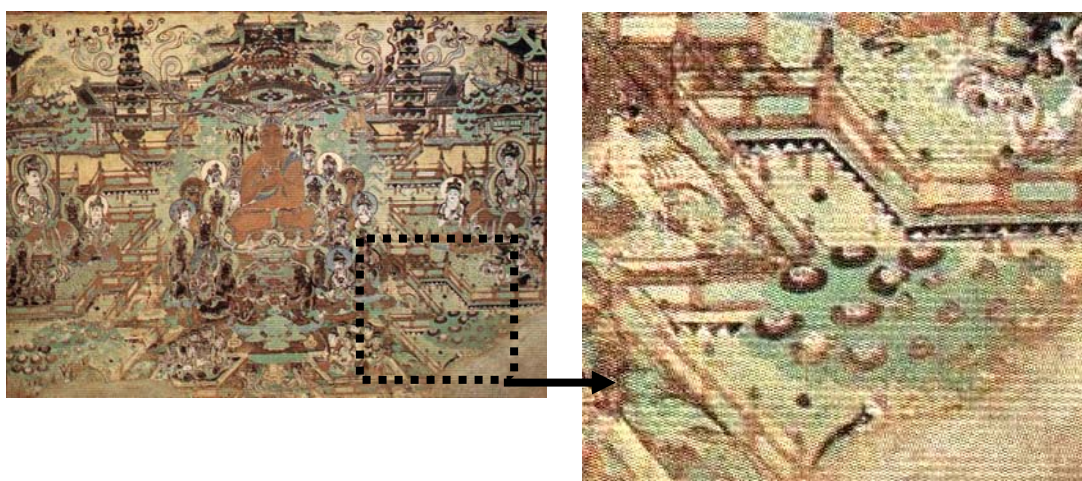


圖 81 盛唐 45 窟北壁 觀無量壽經變

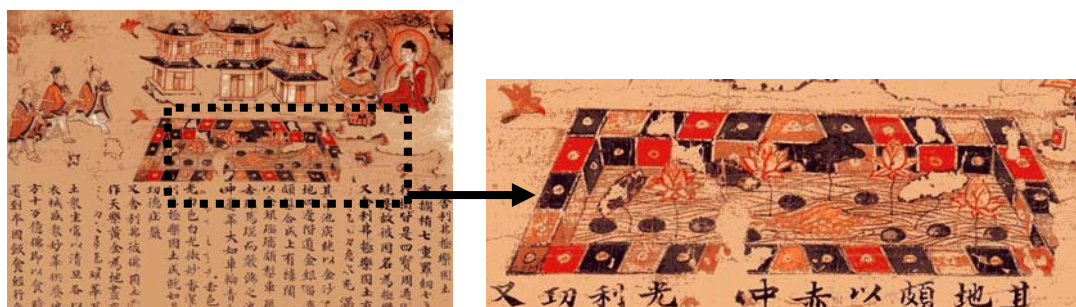


圖 82 九世紀 阿彌陀經斷簡 浙江麗水龍泉寺出土浙博藏



圖 83：初唐 329 窟北壁彌勒經變局部



圖 84：初唐 338 窟西壁龕頂彌勒上生經變局部



兜率院
天宮

圖 85：中唐 148 窟南壁上部彌勒經變局部

第三節 「禪淨融合」的展現及實踐

前一節中，所討論敦煌石窟中的禪、淨信仰之互動，本節將繼續在「禪淨融合」的歷史發展與實踐上進行詳細的討論。從初唐慧日（680~706）主張的「教禪合一」、晚唐圭峰宗密提倡的「禪教一致」，皆可視為禪淨融合的成果，這些主張最終引發了五代永明延壽所倡導之「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。²⁵²

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。²⁵³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。

²⁵² 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。

²⁵³ 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》（台北：慈光禪學研究所、中華民國禪教淨協會）（1999年），頁88。

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」。此觀念自被永明延壽明確提出後，從此成爲中國佛教的修行方式之一，至今興盛未衰。然在延壽未出現以前，早有初唐慧日、晚唐宗密皆提出類似的信仰觀。又如本章前二節所述，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。因此，在延壽提出該名詞以前，整個大環境早已如此埋下了此觀念。

初唐慧日在《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，如文中云：

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。²⁵⁴

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，是爲般舟三昧之念佛法門。

又對於修禪的看法，在《略諸經論念佛法門往生淨土集》有云：

²⁵⁴ 《大正藏》，第八十五冊，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。²⁵⁵

在上文中，首先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。」在《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。由上述文中，可以得知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。

晚唐圭峰宗密所著《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，如文：

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。²⁵⁶

²⁵⁵ 《大正藏》，第八十五冊，頁1237。

²⁵⁶ 《大藏經》，第四十八冊，頁399。

宗密於文中將六波羅密之一的禪，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、道信等人來論禪淨融合，「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；所謂「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、圭峰宗密或是永明延壽，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，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，無可說是其中的一種結果。本節將從敦煌石窟所反映之信仰觀，來觀考察禪淨融合在唐代的演變。

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，以目前所得文獻是

無法判斷的。從中唐以後的敦煌，戰亂頻繁，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，乃形成兩個不同的一體系。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就受到慧日「教禪一致」觀的影響。將信仰化爲具象的石窟中，是否可以看見「禪淨雙修」關的展現，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、禪觀結合稱名念佛爲其具體實踐的方式，並以求往生西方淨土爲修行目標。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。敦煌石窟爲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。以下就此金剛經變在石窟中與淨土經變的互動爲說明「禪淨交融」。

於第三章所述，敦煌石窟出現金剛經變的時間爲盛唐到晚唐，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。但不可否認的是，《金剛經》的空觀思想，在敦煌已經被運用在其他的經典的詮釋或禪法中。如第四章所述〔佛說阿彌陀經講經文〕中已有的空觀思想，或是《壇經》所詮釋的都是《金剛經》的空觀思想。此外，禪宗五祖弘忍亦取其空觀爲說禪法。

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法的內容，此是不需爭議的。

敦煌石窟所展現的禪淨交融，其對淨土的驥求，並不只安住在西方淨土，還出現了東方藥師淨土與彌勒淨土，展現出石窟信仰多面向的樣貌，亦說明了唐代淨土信仰的風行。石窟展現的淨土觀，對敦煌一般信眾而言，可說是無一歸宗，彌勒、彌陀與藥師等三大淨土並陳，並非涇渭分明。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。

筆者認為具有從金剛經變看具「禪淨融合」特質的石窟，有中唐 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西方淨土的觀無量經變或阿彌陀經變、象徵東方淨土的藥師經變及娑婆世界的彌勒經變。

從榜題或建窟碑文來看，以晚唐 147 窟為例作說明，147 窟據學者的研究成果²⁵⁷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。²⁵⁸

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」²⁵⁹等題名，可知是為「社人」。該窟確實為一邑會所營建，但目前未有任何資料可以得知是何種邑會團體。但在平野顯照文章中，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。

²⁵⁷ 馬德，《敦煌莫高窟史研究》收入《中國佛教學術論典·83》（高雄：佛光山文教基金會，2001年），頁121。

²⁵⁸ 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。

²⁵⁹ 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。

因此推測平蔄子等人，有可能是為《金剛經》邑會。²⁶⁰以下將就 147 窟所繪製的經變組合，一探該邑會的性質。

從 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 83) 石窟重要的南北壁繪製有四鋪經變，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，是可以幫助往生淨土。因此，筆者認為，平蔄子等人的邑會，可能是以淨土為主的淨土邑會，所繪製的金剛經變，可能具有修持禪法之意含，此已具有「禪淨融合」思想。

在敦煌繪製有金剛經變的十七窟中，如晚唐 147 窟僅繪製淨土經變與金剛經變的石窟，還有中唐 236、361 兩窟以及晚唐 18、198 兩窟。²⁶¹ 其中，中唐 236 窟還繪有楞伽經變，經變的所根據的《楞伽經》其內容便是禪法。因此，在唐代的敦煌，可見到被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。

於第三章的金剛經經變與其他經變在石窟中的組合，淨土經變的數量冠於其他，又西方淨土變往往置於對壁。敦煌石窟與文獻等文獻材料，其中不管從禪的發展，抑或淨土的發展，兩者皆漸漸靠攏，形成禪淨融合的情況。對習禪者而言，禪法是方法、過程，淨土則是最終結果。對淨土信仰者而言，修持禪法的同時在專一、定心，而淨土則是其祈求往生的目的地。從敦煌文獻、佛教文獻與一般文獻中，都見禪、淨兩種修持的互用證據。

²⁶⁰張桐生譯、平野顯照著，《唐代文學與佛教》（台北：華宇出版社，1985 年），頁 319。

²⁶¹ 236、361、18、198 等窟，其窟內經變組合請見附錄第一。

又在石窟中，從早期石窟的禪室存在，到繪製有關禪法的維摩詰經變，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。隨著敦煌石窟歷史的發展，唐代之際禪與淨兩者漸行漸近，終而融合為一。不管是封閉於邊陲的敦煌，還是位於政治中心的中晚唐的中原都有著類似的發展，禪淨融合成為禪、淨兩宗信仰的發展的指向，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。

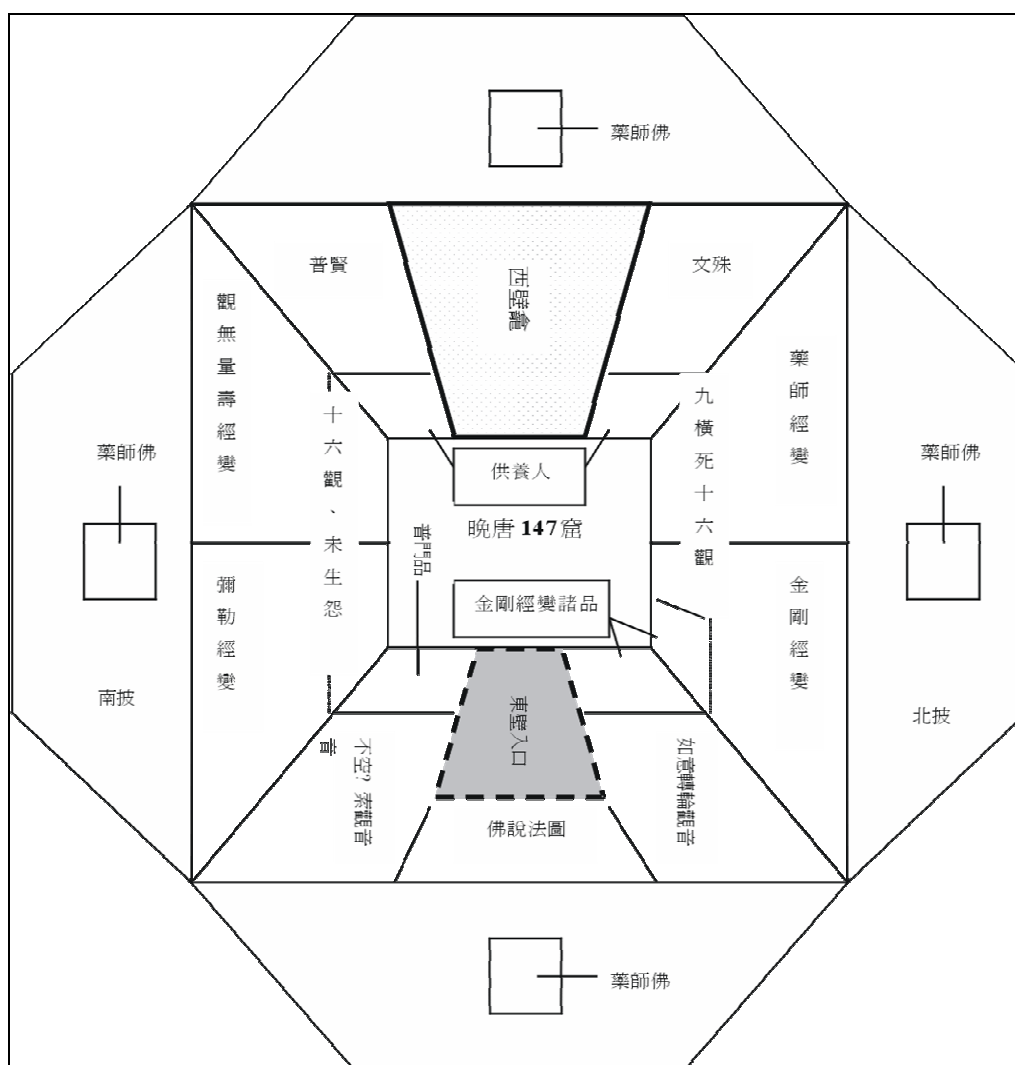


圖 83 晚唐 147 窟 窟空間結構示意圖

第六章 結論

屬於般若經系具有空觀思想的《金剛經》，從四世紀進入中土以來，受到高度的接受。在唐代除了存有六個翻譯本外，尚有許多相關的註疏論，同時還有靈驗記、講經文等文獻出現。在現存八世紀的文獻記載中，也還看到有金剛經變，敦煌石窟中也保存有九世紀到十世紀之間的金剛經變，多達一十七鋪。統觀整體，足以說明《金剛經》在中國的傳播、接受與影響的情形。再從禪宗史來考察，七世紀時，五祖弘忍、六祖慧能先後汲取《金剛經》經意以爲解說禪法之用，敦煌寫本《壇經》便是六祖講述該經的紀錄。八世紀中葉以後，《金剛經》更成爲禪宗代表經典。之後，晚唐圭峰禪師宗密提出「禪教合一」之概念，而五代的永明延壽，繼而提出「禪淨雙修」的觀點，二者所涉及思想內涵，都與禪法、淨土相互結合，息息相關，關係著禪淨融合的發展。本論文探究《金剛經》在禪宗歷史發展的脈絡下，禪淨融合思想的影響與發展。透過《金剛經》譯本、各家註疏的討論、金剛經變畫面內容的歸納分析、敦煌文獻及佛教文獻中的禪淨融合探究以及敦煌石窟中的禪淨表現，獲致以下幾點看法：

一、唐代《金剛經》普遍流行的是鳩摩羅什譯本，而各家註疏則多根據天親的釋論。從現存敦煌莫高窟金剛經變的榜題及其相關文獻，加以考察，整體而論，唐代所流行之《金剛經》譯本主要是鳩摩羅什所譯。此外，從窺基、曇曠等高僧大德的註疏中，可以獲知唐代有關《金剛經》的論疏，尚流行有天親的《金剛般若論》、無著的《金剛般若波羅密經論》與金剛仙的《金剛仙論》等三種。這三種經論是唐代《金剛經》各家註疏的主要依據，也是解讀該經義理時的主要參考。其中，尤其以天親《金剛般若論》最爲主要。

二、金剛經變畫面內容的繪製不見統一，畫面中隨處可見淨土經變影響的蹤跡。歸納現存敦煌莫高窟「金剛經變」的內容，共計有二十組畫面，各鋪所繪製內容皆有所增減，畫面不盡相同。經變內容的繪製，主要以盛唐莫高窟第 31 窟的畫面最早，且爲其他個窟畫面繪製之參考依據。從各鋪金剛經變的中央說法佛畫面觀察，確實可見受到西方淨土經

變的影響，以致於無法單以經變的圖像來判定是否為金剛經變。又按經變畫面內容位置的次序，我大致可將其歸納出兩大系統：一、以中唐 359、361 兩窟為藍本的系統，此系統畫面的安排次序以順時針安排，與 31 窟的內容安排幾乎一致，多增了兩則畫面，可說是在 31 窟的基礎上發展而來。二、與 154、198、236 等窟相近安排結構的系統，畫面次序與經文次序無絕對關連。本系統的較活潑，隨著經變空間變化，而改變內容組合，但基本上都以繞塔供養為中心。

三、在八世紀以後，《金剛經》信仰已出現具有現實利益的功德觀，其中並有往生西方淨土的祈願。初唐以後，出現的《金剛經》靈驗記，以具故事性的內容，鼓吹持誦《金剛經》可獲得消災、解厄、延長生命等功德，發揮了現實利益的傳播功能。從上述文獻來看，十世紀的《金剛經》信仰，其中已摻有不少淨土觀及具現實利益的功德回饋觀念。同時，在廣大信眾所喜聞樂道的講經文與靈驗記中，以往生西方淨土為嚮往的淨土思想，深入民眾信仰，顯示《金剛經》的淨土觀已趨向世俗化淨土發展。

四、敦煌莫高窟現存有金剛經變的石窟中，可見到疑似禪淨融合實踐的結構，如 147 窟的呈現。在金剛經變畫面中央的八功德水、化生童子、僧人對坐旁邊的榜題內容等，這都可視為受到淨土信仰影響所致。再從金剛經變來看敦煌石窟的經變組合，由 147、236、18、198 等四窟的經變，以西方阿彌陀淨土、彌勒淨土、藥師佛淨土與金剛經變為組合。形成了以淨土信仰為主的窟寺，而金剛經變與這淨土信仰所組成的窟寺中，可能已有禪淨融合的觀念的體現。

以上為筆者透過對金剛經變的歸納、分析，所獲致的幾點心得，同時也獲得《金剛經》空觀具象化的系統。此外，在討論靈驗記、講經文等相關文獻以及《金剛經》世俗化的發展跡象中，對唐代敦煌《金剛經》義理的認知及其信仰觀多所釐清。

至於，金剛經變在敦煌的出現與消失等問題，一直是學界尚待解決

的懸案。經筆者研究，以為金剛經變的出現主要與《金剛經》的世俗化有關。就文獻而論，盛唐以前，已見有關《金剛經》的翻譯、經論與註疏，這些經論註疏多以義淨所譯天親的《金剛般若論》為依據。天親對彼岸（淨土）的釋論是以第一義淨土來演繹，但第一義淨土是不住、不有亦不著相，非世俗經驗所能理解的淨土。八世紀以前《金剛經》是以般若系經典所說之空觀思想被理解，此時期《金剛經》所被理解的抽象意念，是無法以有形相的經變來呈現其義理。

就佛教的傳播而言，要推廣《金剛經》第一義淨土的抽象概念成為信仰，著實不易；因此乃有將般若經本具有的功德觀與世俗需求的結合，亦即透過消災解難除疾等功德回饋，取得廣大信眾的崇奉，《金剛經》靈驗記的產生與流行便是此一結果的呈現。這種靈驗功德記所彰顯現世利益的回饋吸力，讓《金剛經》的傳播如魚得水，更發順暢、普及。而天親所說的有形相淨土，朝向世俗經驗所能理解的淨土解釋，此淨土即是西方、東方與彌勒等三大淨土，因此《金剛經》必須與三大淨土結合，始能為大眾說明淨土之義。另外，盛唐的《金剛般若經集驗記》裡對持誦《金剛經》獲得消災、解厄、延壽等回饋，扮演著促成《金剛經》傾向世俗性的重要角色。在逐漸世俗化及傳播術日益健全、擴大的過程中，有形相的金剛經變便蘊育而生，從長安、成都、敦煌等地都陸續有金剛經變的記載可說明之。顯然地，金剛經變都在《金剛經》世俗化進程發展的脈絡下逐漸出現，故而金剛經變可說是該經世俗性發展下有形相世界的成果。

其次，敦煌金剛經變的消失，筆者以為：主要是南宗禪信仰的影響所造成的。在敦煌遺書中，有南宗六祖慧能口述所記錄而成的《禪經》存在，此可視為南宗禪傳播於敦煌的證據之一。至八世紀中葉神會在滑臺會上的宣告之後，南宗禪勢力漸漸發酵，到晚唐時南宗已取代北宗，成為唯一的禪宗。因此，在九世紀以後，可能以慧能的不立文字、不住等具禪法的空觀來看《金剛經》。既主張不住的觀念，便使得住於形相的經變不符合南宗禪教義，對於代表南宗禪的《金剛經》，將經文轉化為有

形相的畫面，可能與南宗禪的主張有所衝突。因此，此點可能成爲金剛經變消失的因素之一。

又盛唐以前，敦煌已有《金剛經》信仰，卻不見《金剛經》經變的出現，莫高窟中最早出現金剛經變的是盛唐 31 窟，且集中於中、晚唐時期，此可說是金剛經變的興盛期，不過卻也在晚唐末期突然銷聲匿跡。值得注意的金剛經變在晚唐末期不復出現，然有關《金剛經》的信仰在晚唐後，仍持續流行。敦煌的金剛經變雖然消失，然而其抄經、印經、刻經卻仍持續出現著，這可能與經文提倡爲人解說、受持讀誦與書寫經文等有殊勝功德的觀念，有著密切關係。此點也說明了《金剛經》朝向世俗化發展的依據。

另外，唐代敦煌石窟中，東方藥師淨土變、報恩經變、彌勒經變與金剛經變呈現對壁繪製的情形，其依據爲何？於經文中並未見所據，顯示七至十世紀之間敦煌地區《金剛經》與其他信仰互相混雜的狀況。最明顯的是消災、除厄、延壽等功德觀的加入，七世紀開始《金剛經》靈驗記紛紛的出現，便是一個很好的佐證。此外，在第三章中對於金剛經變中畫面所反映的信仰問題，筆者以爲：部分金剛經變畫面內容也出現受到窟內其他經變的影響，例如中唐 112 窟的不鼓自鳴，中唐 359 窟的八功德水池，此可能是受到同窟中的西方淨土經變的影響。有些更直接與對壁的經變相呼應，如中唐 361、晚唐 18 兩窟，在經變上方有宅院畫面，即可能是呼應對壁的彌勒經變而來。還有在部分金剛經變中描繪有其他經典的內容，如幻師喻，該畫面實乃《楞伽經》中所載有的幻師喻內容之展現，此現象可能反映出代表南北禪經典在敦煌雜揉信仰的情況。

禪宗於初唐便有南、北宗之分；北宗尊《楞伽經》，南宗尊《金剛經》。因此，金剛經變、楞伽經變在唐代敦煌石窟中，疑似扮演具有禪法的角色。南北禪在初唐，雖已分立，但以高宗邀請神秀入宮講經一事，便可知此時北宗比南宗活躍或處於優勢。直至盛唐，南宗的勢力漸漸勝過北宗，此時南宗的地位才確立，北宗卻漸行衰退。學者研究認爲南北宗在

敦煌的出現是互相摻雜，難以明確切割。²⁶²根據敦煌石窟所見，中唐之後，的確可見到南北宗經變繪製在同窟的情況，如中唐 236、晚唐 85、138、156 等窟都是。莫高窟楞伽經變的出現則是中唐 236 窟，該窟同時繪有金剛經變。晚唐以後，金剛經變就消失了，而楞伽經變卻持續出現。至於，楞伽經變是否相當於金剛經變，成爲石窟中禪法的角色，則有待日後條件成熟，再行探究。

晚唐僧人圭峰宗密提出「禪教合一」後，五代永明延壽也提出「禪淨雙修」。這些發展，與敦煌地區禪法、淨土融合的發展趨勢正相契合。據本文第五章的研究，得知永明延壽之前，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。

換言之，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爲丹青，以告信眾淨土之貌，也是以金剛經變所展現出的禪淨融合。

使用佛教經典傳播信仰的同時，縱然一般信眾不會明顯地區分出宗派，來作爲信仰的依據，但宗派堅持之義理，必將影響在信眾信仰之中。基於此觀念，本研究大膽的將金剛經變，置於以義理爲基礎的禪淨融合中進行研究，期許以另一種觀點來看金剛經變，但仍有許多問題筆者無法解決，如金剛經變來源之考據、盛唐 31 窟南壁金剛經變中廬舍那佛的問題、代表南北禪的楞伽經變與金剛經變的消長關係等，除了資料不足、

²⁶² 參見王志鵬，〈從敦煌歌詞看唐代敦煌地區禪宗的流傳與發展〉《敦煌研究》第 6 期（2005），頁 96~101。

複雜佛教義理難解外，還有筆者才智駑鈍及學養不足所致。期許自我積極充實，來日再面對挑戰。此外，期待更多的十方雅士投入研究，以補筆者拙劣之學。

參考書目

【古籍】

《冊府元龜》，北京：中華書局，1960年。（影印明本）

《卍續藏》，台北：新文豐出版社，1983年。

大藏經刊行會，《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版社，1994年。

宋 贊寧，《宋高僧傳》二冊，北京：中華書局，1987年。

明 朱棣，《金剛經集註》（據明永樂內府刻本影印），台北：文津出版社，1889

唐 道世，《法苑珠林》，台北：佛陀教育基金會，2003年。

唐 道宣，《續高僧傳》（大正新修大藏經爲底本），台北：文殊出版社，1988年。

唐 張彥遠，《歷代名畫記》（影印印文淵閣四庫全書版），台北：台灣商務印書館，1971年。

梁 釋慧皎、湯用彤校注、湯一玄整理，《高僧傳》，北京：中華書局，2004年。

宋 黃休復撰，《益州名畫錄》，收入《叢書集成新編·53》，台北：新文豐出版公司，1985年。

宋·王溥，《唐會要》（武英殿聚珍版），北京：中華書局，1990年。

明·周俊復編，《全蜀藝文志》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》（台北：台灣商務印書館，1986年）

【工具書】

小野玄妙，《佛書解說大辭典》，東京：大東出版社，1933~1963年。

石璋如，《莫高窟形》，台北：中研院史語所，1996年。

李玉珉，《中國佛教美術史》，台北：東大書局，2001年。

李玉珉主編、葉佳玫協編，《中國佛教美術論文索引：1930-1993》，覺風佛教藝術文化基金會，1997年。

姜亮夫，《莫高窟年表》，上海：上海古籍出版社，1985年。

敦煌研究院編，《敦煌石窟內容總錄》，北京：文物出版社，1996年。

———，《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986年。

- 黃永武編，《敦煌遺書最新目錄》，台北：新文豐出版社，1986年。
- 塚本善隆，《望月仏教大辭典》，東京：世界盛典刊行協會，1973年。
- 劉銘恕、王重民等編，《敦煌遺書總目索引》，收入黃永武主編，《敦煌叢刊初集》，第二輯，台北：新文豐出版社，1988年。
- 鄭阿財、朱鳳玉主編，《1908~1997 敦煌學研究論著目錄》，台北：漢學研究中心，2000年。
- 鄭阿財、朱鳳玉主編，《1998~2005 敦煌學研究論著目錄》，台北：樂學書局，2006年。
- 王素、李方著，《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，台北：新文豐出版社，1997年。

【圖錄】

- 敦煌研究所編，《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五四窟》，江蘇：江蘇美術出版社，1994年。
- ，〈敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟〉，江蘇：江蘇美術出版社，1995年。
- ，〈敦煌石窟藝術·莫高窟第八五窟、莫高窟第一九六窟〉，江蘇：江蘇美術出版社，1998年。
- ，〈敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟〉，江蘇：江蘇美術出版，1998年。
- ，〈中國石窟·敦煌莫高窟一〉，北京：文物出版社，1999年。
- ，〈中國石窟·敦煌莫高窟三〉，北京：文物出版社，1999年。
- ，〈中國石窟·敦煌莫高窟四〉，北京：文物出版社，1999年。
- 賀世哲，《楞伽經畫卷》，香港：商務印書館，2003年。
- 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社，《俄藏黑水城文獻1》，上海：上海古籍出版社，1996年。

【日文專書】

- 上山大峻，《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990年。
- 小野勝年，《中國長安·寺院史料集成：史料篇》，京都：法藏館，1989年。

- ，《中國長安·寺院史料集成：解說篇》，京都：法藏館，1989年。
- 田中良昭，《禪学研究入門》，東京：大東出版社，1994年。
- 田中良昭、篠原壽雄，《講座敦煌 8：敦煌仏典と禪》，東京：大東出版社，1990年。
- 宇井伯壽，《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1982年。
- 池田溫，《中國古代寫本識語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990年。
- 東京国立博物館、朝日新聞社編集，《中国国宝展》，東京：朝日新聞社，2004年。
- 松本榮一，《燉煌畫の研究》，京都：同朋舎，1985年。
- 牧田諦亮、福井文雅編，《講座敦煌 7：敦煌と中国仏教》，東京：大東出版社，1984年。
- 梶芳光運，《金剛般若經》，東京：大蔵出版株式会社，1972年。

【中文專書】

- 方廣錫，《敦煌學佛教學論叢》，香港：中國佛教文化，1998年。
- 王重民，《敦煌遺書論文集》，台北：明文書局，1985年。
- 王惠民，《敦煌淨土圖像研究》，收入《中國佛教學術論典 81》，高雄縣：佛光山文教基金會，2001年。
- 史葦湘，《敦煌歷史與莫高窟藝術研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年。
- 白化文，《敦煌文物目錄導論》，台北：新文豐出版社，1992年。
- 印順，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，1999年。
- 吳汝鈞譯、柳田聖山著，《中國禪思想史》，台北：商務印書館，1995年。
- 李永寧，〈報恩經和莫高窟壁畫報恩經變〉，收入《中國石窟 敦煌莫高窟・四》，北京：文物出版社，1987年。
- 李玉珉，《中國佛教美術史》，台北：東大圖書公司，2001年。
- 李利安，〈金剛經般若思想初探〉，收入《中國佛教學術論典 21》，高雄：佛光出版社，2001年。
- 李濤，《佛教與佛教藝術》，西安：西安交通大學出版社，1989年。
- 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。

- 邵紅，《敦煌石室講經》，台北：台灣大學文學院，1970年。
- 馬德，《莫高窟史研究》，收入《中國佛教學術論典 83》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 宿白，《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年。
- 張桐生譯、平野顯照著，《唐代文學與佛教》，台北：華宇出版社，1985年。
- 張國剛，《佛學與隋唐社會》，石家莊：河北人民出版社，2002年。
- 張樹棟、龐多益、鄭如斯等著，《中華印刷通史》，台北：印刷傳播基金會，2003年。
- 許主洋譯、梶山雄一著，《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年。
- 許明銀譯、服部正明、長尾雅人著，《印度思想史與佛教史》，台北：天華出版公司，1998年。
- 陳乃綺譯、布拉得利·卡·赫基斯著，《佛教世界》，台北：貓頭鷹出版社，1999年。
- 陳清香，《佛經變相美術創作之研究》，收入《國立歷史博物館歷史叢刊第二輯》，台北：歷史博物館，1997年。
- 湛如，《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003年。
- 賀世哲，《敦煌石窟論稿》，蘭州：甘肅民族出版社，2003年。
- 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。
- 項楚、張子開、譚偉、何劍平，《唐代白話詩派研究》，成都：巴蜀書社，2005年。
- 項楚、鄭阿財主編，《敦煌學論集》，成都：巴蜀書社，2003年。
- 楊惠南，《禪史與禪思》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學院出版，1999年。
- 葛兆光，《中國禪思想史—從 6 世紀到 9 世紀》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 達照，《「金剛經贊」研究》，北京：宗教文化出版社，2002年。
- 榮新江，《敦煌學十八講》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 榮新江，《敦煌學新論》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年。
- 榮新江，《敦煌歸義軍史》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 榮新江，《鳴沙集—敦煌學學術史和方法論的探討》，台北：新文豐出版有限公司，1999年。

- 劉進寶，《敦煌學通論》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年。
- 潘亮文，《中國地藏菩薩像初探》，台南市：國立臺南藝術學院，1999年。
- 潘重規，《敦煌文集新書》，台北：文津出版社，1994年。
- 潘重規，《敦煌壇經新書及附冊》，台北：佛陀教育基金會，2001年。
- 鄭炳林，《敦煌碑銘贊輯釋》，甘肅：教育出版社，1992年。
- 鄭炳林、沙武田《敦煌石窟藝術概論》，蘭州：甘肅文化出版社，2005年。
- 鄭彭年譯、鎌田茂雄著，《簡明中國佛教史》，上海：上海譯文出版社，1986年。
- 蕭默，《敦煌建築研究》，北京：文物出版社，1989年。
- 閻文儒，《中國石窟藝術總論》，桂林：廣西師範大學出版社，2003年。
- 鍾文秀、釋慈一譯、渡邊照宏著，《佛教經典常談》，台北：東大出版社，2002年。
- 韓昇、劉建英譯、礪波護著，《隋唐佛教文化》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 羅宗濤，《敦煌講經文研究》，台北：文史哲出版社，1972年。
- 釋印海譯、望月信亨，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991年。
- 釋聖嚴，《淨土思想之考察》，台北：中華學術院佛學研究所，1983年。
- 顧偉康，《禪淨合一流略》，台北：東大圖書公司，1997年。

【學位論文】

- 何佳玲，《明清《金剛經》靈驗記之研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2003年。
- 何慧利，《敦煌佛經靈驗記研究—以《普賢菩薩說證明經》、《金光明經》、《金剛經》為研究範圍》，台北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1995年6月。
- 陳素卿，《金剛般若經空義的研究》，台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1990年。
- 曾堯民，《六世紀中國北方彌陀淨土信仰初探》，台北：台灣大學歷史學研究所碩士論文，2003年。
- 楊懿恭，《唐代敦煌法華經變研究》，台北：華梵人文科技學院東方人文思想研究所，1996年。
- 簡佩琦，《敦煌報恩經變研究》，台南藝術大學藝術史與藝術評論研究所碩士論文，

2003 年。

【日文期刊、論文】

山田龍城，〈般若經典類の形成された時代の背景〉，《東北大學文學部研究年報》第 2 號（1951 年），頁 1~41。

小澤憲珠，〈莊嚴國土思想の一面——金剛般若經の註釈書を通して〉，《印度學佛教學研究》，第 22 卷第 2 期（1974 年），頁 390~393。

高橋佳典，〈玄宗朝における『金剛經』信仰と延命祈願〉，《東洋の思想と宗教》第十六號（1999 年），頁 38~56。

勝崎裕彥，〈『金剛般若經』靈驗記類について〉，《印度學佛教學研究》，第 40 卷第 1 期（1991 年），頁 85~89。

【中文期刊、論文】

白化文，〈中國佛教寺院殿堂典型配置〉，《佛教與中國文化》，北京：中華出版社，1998 年。

巫鴻，〈什麼是變相——兼談敦煌敘事畫與敦煌敘事文學之關係〉收入《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》，北京：世界圖書出版公司，1996 年。

林聰明，〈從敦煌文書看佛教徒的造經祈福〉收入《第二屆敦煌國際研討會論文集》，1991 年。

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

鄭阿財，〈敦煌寫卷持誦金剛經靈驗功德記研究〉，中正大學中國文學系所編，《全國敦煌學會議論文集》，嘉義縣：中正大學中國文學系所，1995 年。

王志鵬，〈從敦煌歌詞看唐代敦煌地區禪宗的流傳與發展〉，《敦煌研究》，第 6 期（2005 年），頁 96~101。

王惠民，〈敦煌石窟《楞伽經變》初探〉，《敦煌研究》，第 2 期（1990 年）頁 1~15。

史葦湘，〈論敦煌佛教藝術的世俗性——兼論《金剛經變》在莫高窟的出現與消失〉，《敦煌研究》，第 5 輯（1985 年），頁 19~27。

- 巫鴻，〈何謂變相？—兼論敦煌藝術與敦煌文學的關係〉，《藝術史研究》，第二輯（2000年），頁53~109。
- 李小榮，〈變文變相關係論—以變相的創作和用途為中心〉，《敦煌研究》，第3期（2000年），頁57~65。
- 李玉珉，〈隋唐之彌勒信仰與圖像〉，《藝術學》，第1期（1987年），頁91~117。
- ，〈敦煌初唐的彌勒經變〉，《佛學研究中心學報》，第五期（2000年），頁203~230。
- ，〈敦煌藥師經變研究〉，《故宮學術季刊》，第7卷第3期（1990年），頁1~39。
- 汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》，第五期（1992年），頁193~231。
- 姜伯勤，〈論禪宗在敦煌僧俗中的流傳〉，《九州學報》，第4卷第4期（1992年），頁5~17。
- 胡素馨，〈敦煌的粉本和壁畫之間的關係〉，《唐研究》，第3卷（1997年），頁437~444。
- 屠舜耕，〈佛教寺院與中國建築〉，《覺風季刊》，第21期（1997年），頁2~17。
- 梅林，〈律寺制度視野：9—10世紀末高窟石窟寺經變畫佈局初探〉，《敦煌研究》，第1卷（1995年），頁111~127。
- 梅應運，〈敦煌變文與佛寺壁畫之關係（變文與變相）〉，《新亞書院學術年刊》，11期（1974年），頁291~316。
- 陳祚龍，〈唐代敦煌佛寺講經之真象〉，《海潮音》，第73卷第11期（1992年），頁5~20。
- 楊白衣，〈金剛經之研究〉，《華岡佛學學報》第5期（1981年），頁57~111。
- ，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，第14期（2001年），頁185~230。
- 楊君，〈《金剛經》與唐朝民眾崇經活動及其觀念〉，《西華師範大學學報（哲社版）》第六期（2003年），頁29~33。
- 楊雄，〈金剛經、金剛經變及金剛經變文的比較〉，《敦煌研究》，第2輯（1986年），頁154~168。

鄭阿財，〈敦煌本《持誦金剛靈驗功德記》綜論〉，《敦煌學》，第 20 期（1995 年），頁 119~146。

———，〈唐代佛教文學與俗曲—以敦煌寫本〈五更轉〉、〈十二時〉為中心〉，《普門學報》，第 20 期（2004 年），頁 419~442。

———，〈觀音經變與敦煌莫高窟寺院講經之蠡測〉，《普門學報》，第 35 期（2006 年），頁 57~80。

劉淑芬，〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉，《簡牘學報：勞貞一先生九秩榮慶論文集》，第 16 期（1997 年），頁 119-151

顧偉康，〈永明延壽《禪淨四料簡》探源〉，《禪學研究》，第 4 期（1999 年），頁 153~162。

圖版

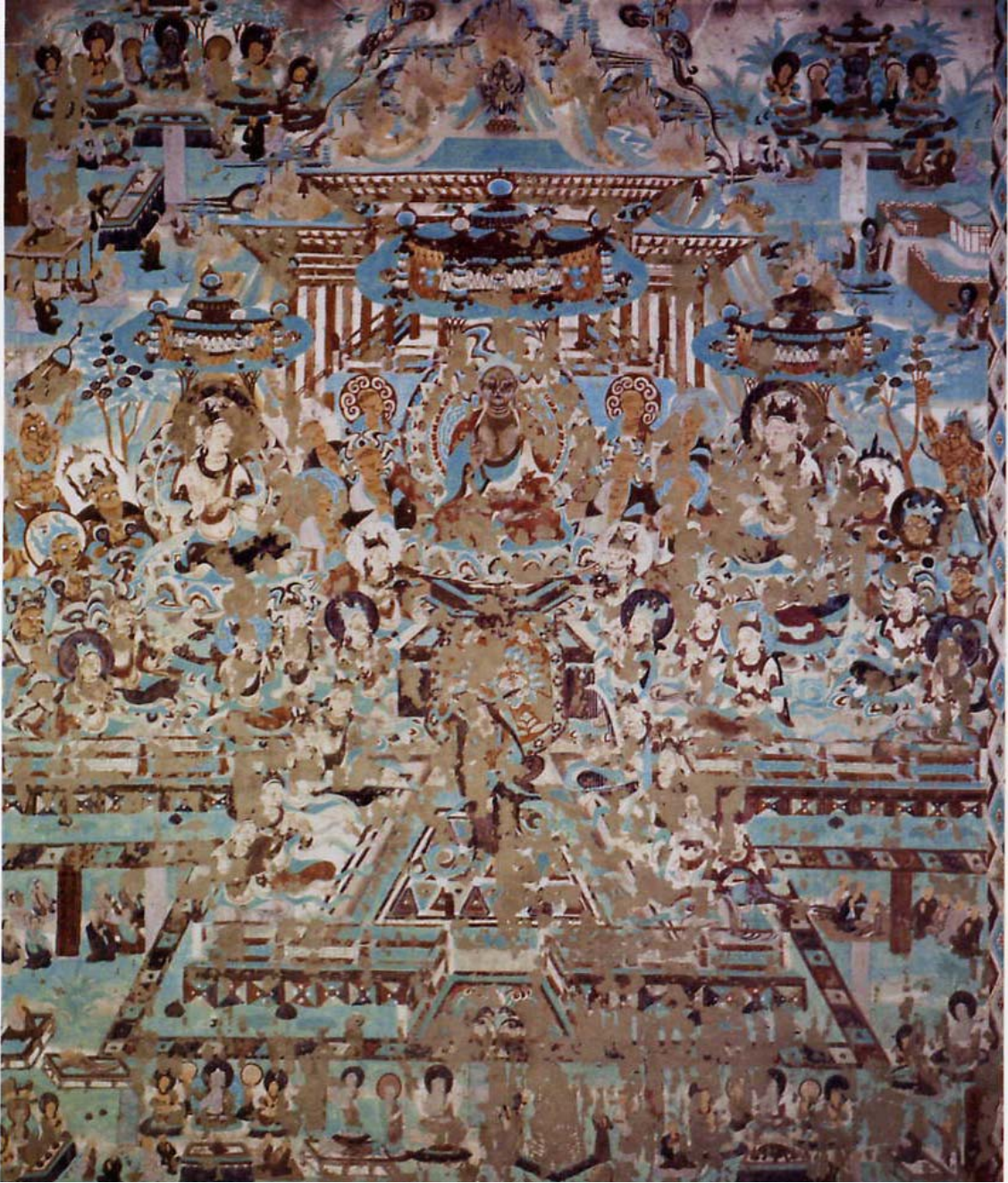


圖版一 盛唐31窟南壁金剛經變

圖版二 中唐 112 窟南壁金剛經變



圖版三 中唐 144 窟南壁金剛經變



圖版四 中唐 154 窟東壁門北金剛經變



圖版五 中唐 359 窟南壁金剛經變



圖版六 晚唐 156 窟南壁金剛經變



上來惣是弟八上來仙地住處了中次弟一解釋之中且有二暇
 結文於前所說境之經了并於大意如何但河中所有以至今
 所因五中所有衆生若干種心也 弟一明公能知衆生若干
 如來九品衆生若干種心也 弟二明公能知衆生若干種心也
 諸心皆為非心至未來心不可得也 三股不同且當弟一前所
 緣境者有五眼義了排遣了之若干心數又如何之指末河以觀
 經中便請唱了讚之經須并於意大何至若干種心此唱經文
 明用河以數諸法何緣用諸法河中以數諸法世界
 公同須并寧才為多不須并之甚多世尊之公同國中
 所有衆生若干種心者即是公同世界中各有衆生各有若
 干心也 〇將以數世之難窮之盡是諸公同中之世界衆生無量數

是教也三前經得果清是教也此三義故得歡喜奉侍也
 上來有二弟分二政宗三通清 物從如是我到至數坐而
 座為屬分二從長老并在大系中至應作數觀之來
 為政宗分也 此經卷較也
 三從公說長經又至行與奉行各通通分三股不就通通分有
 三節〇弟一標公化畢即公說長經又者是也
 弟二表系同即長老并同公所說是也
 弟三歡喜奉侍即皆歡喜行與是也三股不同
 惣是二卷經文解釋已竟從此外任竟送路而走
 七節每用者也
 貞觀年正月 日食堂後面書抄 改記之布

、圖版出處

圖 1：《楞伽經畫卷》，頁 131。

圖 2：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 130。

圖 3：《楞伽經畫卷》，頁 128。

圖 4：同上，頁 101。

圖 5：同上，頁 128。

圖 6：同上，頁 101。

圖 7：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 127。

圖 8：同上，頁 118。

圖 9：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 127。

圖 10：《楞伽經畫卷》，頁 118。

圖 11：同上，頁 145。

圖 12：同上，頁 116。

圖 13：同上，頁 101。

圖 14：同上，頁 132。

圖 15：同上，頁 135。

圖 16：同上，頁 133。

圖 17：同上，頁 101。

圖 18：同上，頁 118。

圖 19：同上，頁 138。

圖 20：同上，頁 101。

圖 21：同上，頁 139。

圖 22：同上，頁 140。

圖 23：同上，頁 141。

圖 24：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 129。

圖 25：同上，頁 142。

圖 26：同上，頁 142。

圖 27：同上，頁 143。

圖 28：同上，頁 101。

- 圖 29：同上，頁 118。
- 圖 30：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟》，頁 115。
- 圖 31：《楞伽經畫卷》，頁 147。
- 圖 32：同上，頁 118。
- 圖 33：同上，頁 149。
- 圖 34：同上，頁 148。
- 圖 35：同上，頁 116。
- 圖 36：同上，頁 152。
- 圖 37：同上，頁 116。
- 圖 38：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟》，頁 115。
- 圖 39：《楞伽經畫卷》，頁 151。
- 圖 40：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟》，頁 143。
- 圖 41：《楞伽經畫卷》，頁 101。
- 圖 42：同上，頁 118。
- 圖 43：同上，頁 150。
- 圖 44：同上，頁 48。
- 圖 45：同上，頁 101。
- 圖 46：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 96。
- 圖 47：《楞伽經畫卷》，頁 134。
- 圖 48：同上，頁 116。
- 圖 49：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟》，頁 143。
- 圖 50：《楞伽經畫卷》，頁 112。
- 圖 68：同上，頁 129。
- 圖 69：同上，頁 130。
- 圖 70：同上，頁 116。
- 圖 72：《中國石窟·敦煌莫高窟一》，圖 4。
- 圖 73：同上，圖 130。
- 圖 74：同上，圖 23。
- 圖 75：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五四窟》，頁 139。

- 圖 76：《中國石窟·敦煌莫高窟二》，圖 69。
- 圖 77：IDP (Internation Dunhuang Project)，<http://idp.nic.gov.cn>
- 圖 78：《俄藏黑水城文獻 1》，頁 349。
- 圖 79：《楞伽經畫卷》，頁 116。
- 圖 80：《中國石窟·敦煌莫高窟三》，圖 24。
- 圖 81：同上，圖 136。
- 圖 82：《中国国宝展》，頁 168。
- 圖 83：《中國石窟·敦煌莫高窟三》，圖 45。
- 圖 84：《中國石窟·敦煌莫高窟三》，圖 62。
- 圖 85：《中國石窟·敦煌莫高窟四》，圖 28。
-
- 圖版一：《楞伽經畫卷》，頁 101。
- 圖版二：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一一二窟》，頁 96。
- 圖版三：《楞伽經畫卷》，頁 116。
- 圖版四：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五四窟》，頁 139。
- 圖版五：《楞伽經畫卷》，頁 118。
- 圖版六：《敦煌石窟藝術·莫高窟第一五六窟》，頁 143。
- 圖版七：IDP(Internation Dunhuang Project)，<http://idp.nic.gov.cn>

附錄

一、現存金剛經變窟中經變組合一覽表

時期	窟號	南壁		北壁		西龕					東壁			窟頂四披					
		經變	屏風畫 或下方	經變	屏風畫 或下方	龕內				龕外		門南	門北	門上	東	西	南	北	
						主尊佛	南	北	西	南	北								
盛唐	31	金剛經變（盧舍那佛）		報恩經變		清代塑佛 龕頂： 倚坐佛 說法圖					立佛	立佛	帝釋天	帝釋天	佛說法圖	隨喜功德品、 藥草喻品	從地湧出品、 見寶塔品	普賢	文殊
中唐： 吐蕃時期	112	阿彌陀經變 金剛經變	糊糊	藥師經變 報恩經變	糊		彌勒經變： 九龍灌頂	彌勒經變： 龍華三會	彌勒上升經 諸品		普賢	文殊	持花立姿 觀音	持瓶立姿 觀音	降魔變	千佛與坐佛	同左	同左	同左
	135 坐南朝北，北壁開門	金剛經變		天請問經變		清代塑佛				菩薩	菩薩	毀	毗沙門天王		千佛與坐佛	同左	同左	同左	
		東壁		西壁		南壁					北壁								
	144	金剛經變 觀無量壽經變 法華經變	金剛經品 觀經諸品 法華諸品	報恩經變 藥師經變 華嚴經變	報恩經諸品 藥師經諸品 華嚴經諸品	坐佛： 釋迦佛 龕四披 畫有藥師佛					文殊	普賢	千手觀音	文殊		千佛與說法佛	同左	同左	千佛與禪定佛
	154	藥師經變、彌勒下生經變 金光明經變、法華經變		報恩經變、西夏圖 觀無量壽經變 西夏圖		倚坐佛（菩薩）沒髮髻			藥師經諸品				上：金光明經變 下：天請問經變	上：金剛經變 下：西夏圖			千佛與坐佛	同左	毀
236	楞伽經變 觀無量壽經變		金剛經變 藥師經變		清代塑觀音	惡友品	議論品	惡友品 孝養品		普賢	文殊	維摩詰	文殊		千佛與禪定佛	同左	千佛與說法佛	同左	

二、金剛經題記彙編

註：以《中國古代寫本識語集錄》為主

編號	藏地	名稱與題記	願文或目的	時代
1	書博（鄯善出土）	金剛般若波羅蜜經散騎常侍淳于□題記	願造金剛般若經一百弱，令屆梁朝，僅卒本誓，以斯功果，普施人	梁大同元年（535）
2	S2605	金剛般若經優婆夷劉圓淨題記	願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障消除，福慶臻集。	隋大業十二年（616）
3	北 0794	金剛般若經王華題記	無願	唐貞觀三年（629）
4	唐昭提寺古經選	金剛般若經釋慈忍等題記	障銷德滿，以承無得之功，自攝濟他，便清有相之福。	唐貞觀十五年（641）
5	北 1443	能斷金剛般若經譯記	無願	唐貞觀廿二年（648）
6	林熊光（藏）	金剛般若經右長從題記	普願六道四生，俱登正覺。	唐顯慶二年（657）
7	S36	金剛般若經使虞昶等校經列位	無願	唐咸亨三年（672）
8	北 0622	金剛般若經使虞昶等校經列位	無願	唐咸亨四年（673）
9	北 0653	金剛般若經使虞昶等校經列位	無願	唐咸亨五年（674）
10	書博(藏)	金剛般若經使閻玄道等校經列位	無願	唐上元二年（675）
11	S513	金剛般若經使閻玄道等校經列位	無願	唐上元三年（676）潤3月
12	P3278	金剛般若經使閻玄道等校經列位	無願	唐上元三年（675）9月
13	北 0690	金剛般若經使閻玄道等校經列位	無願	唐儀鳳元年（676）
14	劉幼雲（藏）	金剛般若經陰人協題記	無願	唐調露元年（679）
15	S87	金剛般若經大斗拔谷副使陰仁協題記	為金輪空繩皇帝及七世父母，合家大小	周聖歷三年（700）
16	大谷家二樂莊（庫車出土）	金剛般若經題記	願法界眾生七□見諸佛，聞大乘，生生之處，奉所寫諸佛□法聞已能持，轉佛法輪，教化眾生，永無退轉。	約七世紀
17	S2190	金剛般若經甘露寺尼真行題記	無願	約七世紀
18	上海圖 026	金剛般若經同谷縣令薛崇徽題記	未亡男英秀敬寫	唐景龍元年（707）
19	北律字二	金剛般若經金城鎮副陰嗣瑗題記	無願	唐景龍二年（708）

20	北地字二四	金剛般若題記	無願	唐景龍四年 (710)
21	P3031	金剛般若經楊思敬題記	未亡男元貞寫	唐太極元年 (712)
22	上海博 3323	金剛般若經索洪範題記	爲聖主.七代父母.及諸親.法界眾生	唐開元二年 (714)
23	P2165 背	金剛般若經釋尼妙相題記	無願	唐開元四年 (716)
	P2165 背	金剛般若經涉註跋極大雲寺尼妙相題記	無願	唐開元十二年 (724)
24	北翔字 68	金剛般若經題記	爲七代先亡及所父母一切法界眾生，敬寫金剛經一卷，願讀唵阿彌陀七遍，俱免蓋纏，咸同此福。	唐開元十一年 (723)
25	北 1203	金剛般若經張思寂題記	無願	唐開元廿年 (732)
26	天津博 27	金剛般若經優婆夷社題記	無願	唐天寶十二年 (753)
27	S3686	金剛般若經別將王豐題記	普爲法界蒼生，同沾此福	唐天寶十二年 (753)
28	四天王寺出口常順	金剛般若經題記	無願	唐乾元元年 (758)
29	S721	金剛般若經旨贊卷下釋普遵題記	無願	唐廣德二年 (764)
30	北 1554	金剛般若經旨贊卷下客僧法澄題記	無願	唐廣德二年 (764)
31	S4052	金剛般若經宣演題記	無願	唐大歷九年 (774)
32	P2132	金剛般若經宣演卷下僧義琳題記	無願	唐建中四年 (783)
33	S3485	金剛般若經王土渾題記	爲合家平善，國下擾亂敬寫。	吐蕃己巳年 (789)
34	S1746	金剛般若經令狐某題記	爲龍王，行病鬼王，怨家債主。	約八世紀
35	北羽字 46	金剛般若經經生令狐世康題記	無願	約八世紀
36	S2564	金剛般若經題記	爲王女摩訶仙及孫子諸厥，寫金剛般若波羅蜜經，早得離苦解脫。	約八世紀
37	書博	金剛般若經沙門普朗題記	無願	約八世紀
38	S6877	金剛般若經傳外傳卷下崇山陳懷古跋	無願	約八世紀
39	P2132	金剛般若經宣演卷下聽記	無願	唐貞元十九年 (803)
40	P2132	金剛般若宣演卷下義琳	無願	唐庚寅年(810)

		聽記		
41	P4503	金剛般若經柳公權刻石記拓本	無願	唐長慶四年(824)
42	北鹹字 58	金剛般若經題記	無願	甲子年(844?)
43	S3651	金剛般若經張廣真題記	無願	子年(九世紀前期)
44	北珍字 84	金剛般若經社人張庭休題記	無願	未年(九世紀前期)
45	北宿字 4	金剛般若經盧思道題記	無願	約九世紀前期
46	北羽字 27	金剛般若經上座金維那題記	無願	約九世紀前期
47	北列字 96	金剛般若經惠海勸記	無願	約九世紀前期
48	S3602	金剛般若經張加善題記	無願	約九世紀前期
49	甘肅博 018	金剛般若經朔方軍衙前虞候劉從章題記	奉為父母、及願事官清吉、福祿日新、應災障總願消除。父母眷屬兄弟姊妹、合宅萬福。冤家債主并願棄。此功德往生西方、於上都寫、日常受持。	唐咸通四年(863)
50	BLP2	金剛般若波羅蜜經王玠刊記	為二親敬造普施(木刻板印)	唐咸通九年(868)
51	北辰字 63 背	金剛般若經背平定女題記	無願	唐乾符六年(879)
52	北 1346	金剛般若經第二金光明寺玄教題記	無願	甲寅年(894)
53	北雲字 36	金剛般若經優婆夷李署名	無願	約九世紀
54	P4776-1 背	金剛般若經都指搗翟章定背記	無願	約九世紀
55	P2184	金剛般若經注、讚鞏縣王大器等題記	無願	約九世紀
56	S5534	金剛般若波羅蜜經八十二老人題記	無願(西川過家真印本)	唐天復五年(905)
57	S5444	金剛般若波羅蜜經八十二老人題記	無願(西川過家真印本)	唐天祐二年(905)
58	S5965	金剛般若波羅蜜經八十二老人題記	無願	唐天祐二年(905)
59	敦煌博 053	金剛般若波羅蜜經八十三(三老人)題記	無願	唐天祐三年(906)
60	S5451	金剛般若波羅蜜經八十三老人題記	西川過家真印本	唐天祐三年(906)
61	S5669	金剛般若波羅蜜經八十三老人題記	信心人一無所願,本性實空,無有願樂。(西川過家真印本)	唐天祐三年(906)
62	P2876	金剛般若波羅蜜經八十三老翁題記	以死寫之,乞早過世,餘無所願。	唐天祐三年(906)

			(西川過家真印本)	
63	S5450	金剛般若波羅蜜經題記	爲一切怨家債主，所有污泥伽藍，一切重罪，悉得消滅。 (西川過家真印本)	約十世紀初期
64	北有字 9	金剛般若波羅蜜經八十四老人題記	(西川過家真印本)	丁卯年 (907)
65	P2094-1	持誦金剛經靈驗功德記 布衣翟奉達題記	爲信士兼往亡靈，及見在父母合邑等，福同倉海春草，罪若秋苗。必定當來，俱發佛會。	唐天復八載 (908)
66	P2094-2	金剛般若經布衣翟奉達題記	(西川印本)	唐天復八載 (908)
67	中央研究院傅斯年圖書館藏 188078~79	金剛般若波羅蜜經	清信優婆□□氏奉爲記身敬寫，金剛般若願□□生淨土。	唐 618~904?
68	S5544-1	金剛般若經爲老耕牛題記	奉爲老耕牛，神生淨土。彌勒下生，同在初會，俱聞聖法。 (西川戈家真印本)	辛未年 (911)
69	P.2133 背	金剛般若經講經文題記	無願	後梁貞明六年 (920)
70	S6726	金剛般若波羅蜜經兵馬使汜安寧題記	(西川過家真印本)	丙戌年 (926?)
71	S3585 背	金剛般若波羅蜜經背董潤清題記	便是造與清奉	丙戌年 (926?)
72	P3398	金剛般若波羅蜜經學士郎陰彥清題記	(西川過家真印本)	後晉天福八年 (943)
73	P3493	金剛般若波羅蜜經題記	(西川過家真印本)	後晉天福八年 (943)
74	BLP11 P4514	金剛般若波羅蜜經歸義軍節度使曹元忠刊記	無願 雕板押衙 (雷延) 美	後漢天福十五年 (949)
75	佳田智見	金剛經讚三界寺學仕郎樊佛奴題記	無願	丁卯年 (967?)
76	S5646	金剛般若經、摩利支天陀羅尼經、佛說齋法清淨經當學禪錄何江通題記	無願	宋乾德七年 (969)
77	S2824	金剛般若經王超題記	上爲七代父母、下及妻女、並大地蠢動眾生、悉願離苦解脫、捨邪歸正。皆發菩提心、常聞佛法。	約十世紀
78	S5248	金剛般若經優婆夷覺圓題記	願患消散	約十世紀
79	北金字 2	金剛般若經咒	無願	約十世紀
80	北露字 61 背	金剛般若經背押衙康全子題記	無願	約十世紀
81	北 0776	金剛般若經押衙楊吳德題記	願患消散	約十世紀
82	清涼寺釋迦封像藏	金剛般若經高郵軍吳守真刊記	高郵弟子吳守真、捨淨財、開此版印施。上達四恩三友、下酬生身父母、然保自身。	宋雍熙二年 (985)
83	俄藏	金剛般若經抄知丹州梁夙刊記	無願	宋大鍾祥符九年 (1016)

三、敦煌莫高窟金剛經變供養人題記暨碑銘題記

時間	窟號	供養人題記/碑銘題記			
盛唐	31	無			
中唐	112	供養人題記：釋門開元寺蒼座沙門圓滿一心供養			
	135	無			
	144	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="width: 33%; vertical-align: top;"> 供養人題記： 四流…… 山根…… 因為黃…… 記耳問…… 水…… 亡兄僧首…… 龍興寺都…… 沙洲…… 亡父前沙州……索留南供養 索氏願修報恩之龕供養 亡母清河張氏供養 妹靈修寺主比丘善…… …… ……□(娘)□(一)□(心)供養 </td> <td style="width: 33%; vertical-align: top;"> 供養人題記： 新婦董氏一心□(供)□(養) 夫人蕃任瓜州都□(督)□倉□曹參軍金銀間告身 大?皮康公之女修行頓悟 優婆姨如祥□(弟)一心供養 孫子女圓…… ……姑靈修寺法律尼妙明一心供養 亡妹靈修寺……性一心供養 妹尼普光寺律師?相一心供養 亡母鄧氏一心供養 姑母閻氏一心供養 ……母…… ……子一心供養 </td> <td style="width: 33%; vertical-align: top;"> 供養人題記： □新婦□(薩)氏供養 管內釋門都判官任龍興寺上座龍藏修先代公德永為供養 …… 釋門龍興寺上座□□一心供養 ……一心供養 叔索留□(住)一心供養 亡兄節度衙前子弟虞侯海潤…… 亡兄海圓一心供養 亡兄索□□一心供養 姪取和一心供養 </td> </tr> </table>	供養人題記： 四流…… 山根…… 因為黃…… 記耳問…… 水…… 亡兄僧首…… 龍興寺都…… 沙洲…… 亡父前沙州……索留南供養 索氏願修報恩之龕供養 亡母清河張氏供養 妹靈修寺主比丘善…… …… ……□(娘)□(一)□(心)供養	供養人題記： 新婦董氏一心□(供)□(養) 夫人蕃任瓜州都□(督)□倉□曹參軍金銀間告身 大?皮康公之女修行頓悟 優婆姨如祥□(弟)一心供養 孫子女圓…… ……姑靈修寺法律尼妙明一心供養 亡妹靈修寺……性一心供養 妹尼普光寺律師?相一心供養 亡母鄧氏一心供養 姑母閻氏一心供養 ……母…… ……子一心供養	供養人題記： □新婦□(薩)氏供養 管內釋門都判官任龍興寺上座龍藏修先代公德永為供養 …… 釋門龍興寺上座□□一心供養 ……一心供養 叔索留□(住)一心供養 亡兄節度衙前子弟虞侯海潤…… 亡兄海圓一心供養 亡兄索□□一心供養 姪取和一心供養
	供養人題記： 四流…… 山根…… 因為黃…… 記耳問…… 水…… 亡兄僧首…… 龍興寺都…… 沙洲…… 亡父前沙州……索留南供養 索氏願修報恩之龕供養 亡母清河張氏供養 妹靈修寺主比丘善…… …… ……□(娘)□(一)□(心)供養	供養人題記： 新婦董氏一心□(供)□(養) 夫人蕃任瓜州都□(督)□倉□曹參軍金銀間告身 大?皮康公之女修行頓悟 優婆姨如祥□(弟)一心供養 孫子女圓…… ……姑靈修寺法律尼妙明一心供養 亡妹靈修寺……性一心供養 妹尼普光寺律師?相一心供養 亡母鄧氏一心供養 姑母閻氏一心供養 ……母…… ……子一心供養	供養人題記： □新婦□(薩)氏供養 管內釋門都判官任龍興寺上座龍藏修先代公德永為供養 …… 釋門龍興寺上座□□一心供養 ……一心供養 叔索留□(住)一心供養 亡兄節度衙前子弟虞侯海潤…… 亡兄海圓一心供養 亡兄索□□一心供養 姪取和一心供養		
	154	供養人題記：比丘法思			
	236	無			
	240	無			
	359	供養人題記：□(沙)州普光寺尼堅□供養			
	361	無			
		18	供養人題記：□□□□□一心供養、□□君張沖□(泊)一心供養、□□(心)女四□一心供養、□母□氏一心供養		

晚唐 歸義軍時期	85	供養人題記： …… ……金滿…校司空 郎□□□□長史守…… ……都統兼京城內…… ……大法律沙門□榮俗姓翟敬 造…… 弟將仕郎守敦煌縣尉 承慶□□ 姪南河西節度押衙兼監察御史 懷恩 故……敦煌釋門僧沙門日俊 故和尚龍興寺 □□夫人……河西節度使□□□□ □（勅）授右神武衛贈太子太保□ 弟十六姪女一心供養	供養人題記： 新婦小娘子即□（今）河西節度使 謙郡曹尚書長女一心供養 師故普…… □師普光寺尼堅進 師……普光寺尼智□ 姪尼普光寺尼……□（智） 大上仁慶五年大名三十人張□□來□ □月十一日□（己）時爲□司空 維歲次辛六月庚申 近日度□（窟）伏惟萬……
	138	供養人題記： 女尼安國寺法律至惠性供養 從女 故女四娘子一心供養 故女四娘子一心供養 新婦小娘子 ……□（國）□（寺）……尼…… 河西節度使張公夫人後勅授武威 郡君太夫人陰氏一心供養 子藍眼子一心供養 孫□（節）□（度）□（押）……	供養人題記： 應管內□都……銀青光祿大夫……上柱國陰…… 故歸義軍節度押衙知敦煌…… 大夫檢校國子祭酒 孫節度押□（衙）□（銀）□（青）…… 慈母……正……清岑氏 故□墨釐軍
	145	無	
	147	供養人題記： 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	碑銘題記： P.2991 號〔敦煌社人平訕子等宕泉建窟功德記〕
	150	無	

	<p>供養人題記： 曆三年戊申□四百四年又至今大唐庚五即四百九十六 □□□□□通六年正月十五記 ……張公一心供養 窟主□（河）西節度使金紫光祿大夫…… 尙書…… 姪男銀青光祿大夫檢校大子賓客上柱國……大將軍使持節諸軍…… 賜紫金魚袋淮深一心供養 勅宋國河內郡君太夫人廣平宋氏一心供養 156 姪女泰貞十一娘一心供養 妹師登壇大德兼尼法律了空 ……夫人索氏一心…… 夫人傅氏一心供養 夫人□□一心供養 亡母贈宋國太婦人陳氏一心供養 左馬步都押衙等 六…… 門旌…… 衙前兵馬使 銀刀官 散□道□</p>	<p>供養人題記： 河西節度使檢校司空兼 御史大夫張議潮統軍□ 除吐蕃收復河西一道行品 子弟軍…… ?□（牙） 知諫 六? 音樂 思空夫人宋氏行李車馬 小娘子檐? 坐車 宋國河內郡夫人宋氏 出行圖 ……子檐…… 坐…… 康熙五十九年二月二十日 前室北壁題〈莫高窟記〉</p>
198	無	

四、敦煌莫高窟金剛經變各窟榜題

盛唐莫高窟第 31 窟榜題：

1 如筏喻者法 / 尚應捨何況非法

中唐莫高窟第 112 窟榜題：

1 佛說我見人見眾生見壽者見須菩提

中唐莫高窟第 144 窟榜題：

在上方經變中的：

- 1 須菩提於意云何…… / 故作是……。
- 2 須菩提忍辱般若蜜不說 / 非……故須菩提……。
- 3 佛說我見人見眾生見壽 / 者見須菩提於意云何。
- 4 菩提如來有所說法耶。

屏風畫的榜題（由左至右書寫）：

- 1 爾時須菩提聞說 / ……。
- 2 須菩提譬如有人身 / 如虛彌山…… / □□意云何是身為大不。
- 3 須菩提如我昔為歌利王割□ / 身體我於爾時無 / 我相。

中唐莫高窟第 236 窟榜題：

1 須菩提修阿……

晚唐莫高窟第 18 窟榜題：

經變題記：金剛經變 如是我聞一時 佛在舍□國 祇樹□□□ 眾千
二□□□ 十人俱□□□

盛唐莫高窟第 85 窟榜題：

- 1 於其城中……
- 2 爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食時
- 3……時長……
- 4 還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷坐而坐時
- 5 還到本處飯訖收衣鉢時
- 6 佛言善哉善哉須菩提如汝所說如來善 / 護念諸菩薩善付囑諸菩薩汝念諦聽 / 當為汝說善男子善女人發阿耨多羅三 / 藐三菩提心應如是住如是降服其心
- 7 ?
- 8 復次須菩提於法應無所住行於布施 / 所謂色布施不住聲香味觸法布施時
- 9 須菩提白佛言世尊頗有眾生 / 得聞如是言說章句生實信不
- 10 須菩提菩薩無住相布施福德亦復如是不可思量須菩提但應而所教住
- 11 佛告須菩提莫作是說如來滅後後五 / 百歲有持戒修福者於此章句能生信 / 心以此為實
- 12 須菩提當知是人於一佛二佛三四五佛而種 / 善根以於無量千萬佛所而種善根
- 13……復我相人相眾 / …… . 無非法
- 14 須菩提是故不應取法不應取非法以是 / 義故如來常說汝等比丘知我說法如筏 / 淪者法尚應捨何況非法
- 15 須菩提於……多羅 / 三藐三菩……須 / 菩提言如我解佛……法
- 16 須菩提於意云何阿羅漢能作是 / 念我得阿羅漢不
- 17 須菩提於意云何須陀桓 / 能作是念我得須陀不
- 18 須菩提於意云何那貪能作 / 是念我得斯那貪
- 19 須菩提於意云何阿那含能作 / 是□我得阿那含果不
- 20 菩提於意云何如來昔在然燈 / 佛所於法有所無得不世尊如來在然燈 / 佛所於法實無所得
- 21 復次須菩提隨說是經乃至四句偈 / ……知此處一切世間天人阿修羅皆 / 應供養如佛塔廟何況有人盡能受持

- 22……菩薩……/……莊嚴……/…….莊嚴…….
- 23 金剛般若波羅蜜經……/如是我聞一時佛在……/祇樹給孤獨園
俱……/眾千二百五十人俱……
- 24 若復有人於此經中乃至受持四/句偈等爲他人說其福甚多
- 25……生□……
- 26 須菩提如來所得法此法無實無虛/須菩提若菩薩心不住於想而行布施
- 27 如人入暗……/於法而行……
- 28 如人有目日月明照見種種色
- 29 須菩……善男子善女人/……以僧……/……無……
- 30 爾時須菩提白佛言世尊善男子善女人……其心/藐阿耨多羅三藐三菩
心云何應住降伏……
- 31……七寶布……/……不須菩……
- 32 須菩提於意云何須陀桓能作/是念我得須陀桓果不須菩提言/不也世尊
- 33 須菩提於……俱□色身/見不……俱□色身/見何……
- 34……/諸相聚……
- 35 須菩提若人以三千大□□界所有諸虛/彌山王如是□七寶眾有人持用
布施
- 36……菩……爲/……是念
- 37 須菩提……法無……/佛……
- 38 須菩提若有人言如來若來若去若坐若/臥是人不解我所說義何以故如
來者/無所從來亦無所去故名如來
- 39 若有人以滿無量阿□□世界……/持用布施
- 40 一切有……夢幻泡影□露亦……
- 41……是經已/生……塞優/……
- 42……爲歌……割截身/……相無/……□即□解
- 43 須菩提有……□世作忍辱仙/人於爾所世無……相無/壽者相

晚唐莫高窟第 156 窟榜題（從右至左書寫）：

- 1 須菩提於意云何阿那含能作是念 / 我阿那含果不須菩提於云何阿羅漢能作 / 是念我得阿羅漢。
- 2 須菩提云意何須佗洹□□□□□能作是念得須佗洹。
- 3 □我昔爲歌利王割截身體 / 我於爾時無我相□□□無衆生相無壽者 / 相我於往昔節節支解時。

晚唐莫高窟第 150 窟榜題：

- 1 如如不動…云何爲人演說…菩薩…有人以滿無量阿僧祇世界七 / 寶持用布施若有善□子□女人發菩提 / 心□……持讀頌 / 爲人……人… / 不取於像如如不動
- 2 □□若有人□如來若來若去□ / …… / ……如來□