

法華禪觀與法華圖像之關係—由慧思「法華三昧」禪觀看觀音菩薩「普現色身」形象的義涵

王晴薇

國立台灣師範大學華語文教學系副教授

摘要：

一般來說，由於石窟造像攝及複雜的各種因素，如藝術造型的時代演變及其他相關的各種社會歷史因素，學界有關佛教圖像之研究，由藝術史或考古及歷史研究之角度來解讀的研究成果，較由義理及思想的角度來解讀的研究成果為多。然而由於佛教圖像的形成過程多依照佛教經典，因此蘊藏於佛教圖像中，與其他類型造像不共的佛教思想與義涵，值得學人進行深入的解析，方能理解將佛教經論具像化的佛教造像之意義。

觀音菩薩普現色身之造像一向被視為其慈悲心行之具體性表現，然而經由慧思法華禪觀解讀之分析，其禪觀意涵可被清楚界定。慧思在《諸法無諍三昧法門》中主張修習《妙法蓮華經》中的「如來 / 菩薩定」禪觀，並依《妙法蓮華經》清楚揭示修習《妙法蓮華經》所得法華三昧之成果為「一切種智」與「普現色身三昧」。由此可見，在《妙法蓮華經》的思想中，禪觀與慈悲，不但是密不可分的整體，慈悲亦同時是法華禪觀之妙用。

關鍵詞：

觀世音菩薩、法華圖像、法華禪觀、普現色身三昧、慧思

收稿：2012.12.31 接受刊登：2013.04.19

壹、前言：問題之提出

一般來說，由於石窟造像攝及複雜的各種因素，如藝術造型的時代演變及其他相關的各種社會歷史因素，學界有關佛教圖像之研究，由藝術史或考古及歷史研究之角度來解讀的研究成果，較由義理及思想的角度來解讀的研究成果為多。然而如賀世哲先生於《敦煌石窟全集》第七輯《法華經畫卷》中所說：「佛教東傳以來，宣揚普渡眾生的大乘佛教逐漸在中土行為主流，佛教藝術也多取材於大乘經典。」¹ 佛教圖像既取材於大乘經典，則大乘經典之解讀，即成為其選材及圖像形成過程中，相當基礎的元素。佛像所據以造像背後的經典理解與思惟，可說是佛教圖像特殊的本質，若略去經典義理不談，以處理一般藝術圖像的方式來分析佛教圖像，則未能掌握佛教圖像的特殊本質與特性。

「文本解讀」與「圖像研究」間的關係，是一個極度複雜的問題，須考量到經典及論典的思想及文本在寺廟社群、文人雅士、商賈及廣大民間等社會不同層次的流傳狀況、圖像或石窟的形成過程及關涉人物、重大社會事件與圖像形成之關聯性、造像形成時期的文學及藝術風尚等諸多問題，因此本文所提出的研究方法，僅在於提供佛教圖像這個複雜領域一個可能的思考角度，而非主張此一研究角度之重要性可凌駕或取代其他研究角度之重要性。以下即以筆者研究的法華經禪觀思想之主題為出發點，開始思考由佛教文本解讀的角度，可為佛教圖像之研究提出哪些新的研究視角。

學界對法華經圖像的相關研究，已有相當的研究成果。以下按研究年代，列出部分重要研究為例說明。1993 年林保堯出版《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》一書²，此外並有郭祐孟碩士論文台南法華寺的佛教藝術及其源流考。1994 年有張寶璽先生的〈法華

¹ 筆者所用版本為上海人民出版社 2000 年版。

² 林保堯：《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》（台北：藝術家出版社，1993 年）。

經的翻譯與釋迦多寶佛造像》一文³，並有楊懿恭碩士論文《唐代敦煌法華經變研究》。⁴1996 年有顏尚文：〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動——以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉發表於《佛學研究中心學報》⁵，並有台灣大學藝術史研究所葉佳玫發表碩士論文：《敦煌莫高窟隋代 420 窟研究》。1997 年有賴鵬舉：〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉一文亦發表於《佛學研究中心學報》。⁶2001 年則有賴文英〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉。⁷同年吉村伶與小澤亨子發表〈南朝法華經普門品變相——論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉。⁸2004 年有郭祐孟：〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉⁹，同年賴文英亦發表〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山石窟為例〉。¹⁰賴文英並於 2005 年發表〈六世紀中國華北地區的法華「十六王子」信仰〉一文。¹¹2005 年的重要研究還有 Eugene Wang 的 *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. (塑造法華經：中古中國佛教的視覺文化) 一書。¹²2007 年則有于向東〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表

³ 張寶璽：〈法華經的翻譯與釋迦多寶佛造像〉，《佛學研究》第三期（1994 年），北京：中國佛教文化研究所，頁 142-143。

⁴ 楊懿恭：《唐代敦煌法華經變研究》（華梵大學，東方人文思想研究所碩士論文，1994 年）。

⁵ 顏尚文：〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動——以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉，《佛學研究中心學報》第一期（1996 年），頁 167-184。

⁶ 賴鵬舉：〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，《佛學研究中心學報》第二期（1997 年），頁 211-231。

⁷ 賴文英：〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，《圓光佛學學報》第六期（2001 年），頁 75-95。

⁸ 吉村伶，小澤亨子〈南朝法華經普門品變相——論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉，《東南文化》，第 3 期（2003 年）。

⁹ 郭祐孟：〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉，《圓光佛學學報》第九期（2004 年），頁 269-326。

¹⁰ 賴文英：〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山石窟為例〉，《圓光佛學學報》第九期（2004 年），頁 325-356。

¹¹ 楊懿恭：《唐代敦煌法華經變研究》（華梵大學，東方人文思想研究所碩士論文，1994 年）。

¹² Eugene Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. University of Washington Press, 2005.

現》。¹³

筆者由自身的研究出發，認為慧思與智顗的禪觀法門，可以為佛教圖像的解讀，帶來另一種角度。如筆者曾於〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文中，探討大乘經典三昧禪觀之解讀與法華圖像之關係為主軸的研究。本文將略述〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文之重點，並承接該文中提出的議題，以中國佛教中最廣受信眾依賴，景仰的觀音圖像為例，說明大乘經論之解讀及分析，如何可以為觀音圖像之解讀，提出新的解讀角度。¹⁴

中國在竺法護於西元 286 年翻譯《正法華經》之後不過十多年間，便開始傳出高僧之觀音感應相關記載，其影響並及於高族名士。如修習《正法華經》之僧人中，竺潛（竺法深）與高層士族關係即相當密切。竺潛為瑯琊人，俗姓王，為晉丞相王敦之弟。十八歲時出家，師中州劉元真為師。《高僧傳》卷第四〈進剎東仰山竺法潛傳〉中提到「至年二十四講《法華》、《大品》，既蘊深解，復能善說，故觀風味道者，常數盈五百。」¹⁵ 由於《高僧傳》中記竺法深講《法華經》在其永嘉初年（西元 307 至 312 年間）避亂過江之前，因此可見觀音感應在中國宏傳，距竺法護譯出《正法華經》時間相距僅數十年。

《高僧傳》中另外記有受竺法深影響而出家之竺法義（西元 380 年寂）亦講說《法華經》，並有觀音感應之記載：

…棲志法門從深受學，遊刀眾典，尤善《法華》。後辭深出京，復大開講席，王導、孔敷並承風敬友。…至咸安二年，忽感心氣疾病，

¹³ 于向東：〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表現〉，《圓光佛學學報》第十一期（2007 年），頁 1-23。

¹⁴ 筆者〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文收入《典藏觀音—賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》（圓光佛學研究所，2011 年），頁 272-284。

¹⁵ 《大正藏》冊 50，頁 347 下。

常存念觀音，乃夢見一人破腹洗腸，覺便病愈。傳亮每云：「吾先君與義公遊處，每聞說觀音神異，莫不大小肅然。」¹⁶

竺法義講說《法華經》對於當時士族階級之影響相當深遠，其對象及於王導及孔敷等人。最早的觀音感應錄《光世音應驗記》之編纂者傳亮曾於其序中提到，其所錄之七條觀世音感應乃回憶謝慶緒（謝敷）¹⁷贈傳亮父親的《光世音應驗》一卷共十餘事而得。由《高僧傳·竺法義傳》之記載來看，傳亮之父曾與竺法義交遊，且深受其觀音感應之影響。

以這些記載為始，觀音的慈悲精神，即由《法華經·普門品》及《高王觀世音經》等弘揚觀音信仰的「本土經典」而廣為人知。¹⁸此外，由於觀音造像在中國經歷了特有的「女性化」過程，並進而影響了東亞觀音造像，而成為學者探討之重要學術課題¹⁹。觀音的女性凸顯了觀音菩薩慈悲的特質，因此「觀音」之各種造像，常被視其慈悲精神之表徵。以稱念觀音之名而感得觀音救濟之「觀音感應」一向被視為一種以信仰及祈求救贖為主的佛教感應。

相對的，觀音菩薩雖亦由《摩訶般若波羅蜜多心經》（以下簡稱《心

¹⁶ 《大正藏》冊 50，頁 350 下。

¹⁷ 有關謝敷之家世、生平、交遊、信仰特色請參見紀志昌據《晉書》及《續晉陽秋》所作之考查。紀志昌〈東晉居士謝敷考〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期（2002 年），頁 55-83。

¹⁸ 首次將《高王觀世音經》之經名編入經錄者為道宣，見《大唐內典錄·歷代眾經感應興敬錄》，《大正大藏經》冊 55，頁 339 上。然而數十年後智昇在《開元釋教錄》中卻將其判為偽經。道有然而學界對於如《高王觀世音經》等可能非譯自梵文佛典，而習以「偽經」稱之的學術觀點，經牧田諦亮提出應重視這些「本土經典」對我們理解歷史上人們對於佛教理解之正面價值後，已逐漸轉向。參見牧田諦亮編《六朝古逸觀世音應驗記的研究》（京都：平樂寺書店，1970 年）；牧田諦亮《疑經の研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976 年）。有關牧田諦亮觀點對學界之影響，參見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》（法鼓文化出版社，2009 年），頁 119。

¹⁹ 有關觀音像由男性到女性的性別轉變，為中國特有的現象，以及在斯里蘭卡、西藏及東南亞等地，觀音菩薩與王權息息相關，因而時以「世自在王」形象出現之歷史圖像考察，請見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》（法鼓文化出版社，2009 年），頁 20。

經》)之流行而被視為禪修之典範，可是由於在《心經》中並無對觀音形象的具體描述，因此吾人較難指認出，觀音菩薩「行深般若波羅蜜」之禪觀境界，如何轉換為在具體造像中之概念依據。本文嘗試藉由大乘經典論及慧思禪師對《妙法蓮華經》及《首楞嚴三昧經》等大乘經典之禪觀分析及論述，來嘗試解析觀音造像之禪觀義涵。

貳、觀音信仰與觀音禪觀之關係

一 目前學術研究成果中提到的觀音禪觀

雖然學界對於有關觀音造像之禪觀義涵之專著並不多，但有關觀音造像與禪觀之關係之討論卻散見於與觀音信仰相關的專書及期刊論文中。本節將先爬梳相關研究中的一些重要研究成果，以與下節慧思所提出之「普現色身三昧」禪觀作對照。然而由於與觀音信仰及觀音圖像相關之研究甚多，本文限於篇幅無法作全面性爬梳，因此僅舉出下列筆者認為與慧思禪觀與觀音信仰關係較為密切之數例。

有關觀音菩薩信仰出現於印度之確切年代，學者分為二派，一派持二世紀說（如屈媯望 Chutiwangs）；另一派持觀音信仰出現於五世紀說（如馬滿 Mallman 及紹本 Schopen）。²⁰ 雖然紹本持觀音信仰出現於五世紀說已為中國僧人記載所證實為誤，²¹ 然其研究中所提到的印度秣菟羅 (Mathurā) 地區五世紀之觀音信仰卻說明了印度觀音信仰與禪觀有密切關係。紹本解讀出自五世紀秣菟羅 (Mathurā) 地區某佛教地區之出土碑銘，而指出印度早期觀音菩薩之信仰與出家團體，特別是一群自稱「釋迦比丘」的特殊僧侶團體有關，但在家布施者，特別是婦女布施者之數量，則明顯下降。²²

²⁰ 見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》（法鼓文化出版社，2009年），頁24-27。

²¹ 于君方引用三世紀時（西元400年）赴印度求法之法顯所留下之秣菟羅 (Mathurā) 地區大乘僧人供奉觀音像之記載來說明在印度，觀音信仰應出現於五世紀之前。

²² 參見 Gregory Schopen, “The Inscription of the Kusan Image of Amitabhā and the Character of the Early Mahāyāna in India.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10. 1987, pp.99-138.

此點與後來觀音成為大眾之普遍救難者形象相反。而且帶出了在印度早期觀音信仰是否與禪觀密切相關之問題。雖然目前對於「釋迦比丘」之特質與活動並無更進一步的相關研究，但若由 Paul Harrison 有關大乘經典可能由禪定經驗所引發之甚深體悟，並希望藉由禪修回歸佛陀本懷之大乘起源說²³，並考量此一團體成員自稱為「釋迦比丘」之事實來看，則此一印度早期觀音信仰團體之活動或許與禪修有密切關係。

另一篇由圖像研究之角度探討《觀音經》與「法華三昧」之重要研究為郭祐孟之〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉一文。²⁴ 郭祐孟考察唐中宗神龍年到唐玄宗天寶年間開鑿的敦煌莫高窟第 45 窟，並兼論莫高窟第 45 窟與同時期的第 217 窟，第 46 窟，與第 23 窟之關係，而勾勒出盛唐時期敦煌石窟圖像之脈絡之發展以第 217 窟開先河，第 45 窟濃縮精華並嘗試將其對應關係明確化，第 23 窟則進一步朝向以法華為主體而含攝多種經變之新道路之整體思想演進路向。另外由同時期的橫向連結來看，第 45 窟與第 46 窟為一組洞窟，在題材上反映了以法華為主幹，以涅槃為扶疏，以觀音法門或彌陀淨土為入門方便之圖像構圖思想。²⁵ 郭祐孟此文為有關觀音禪法中，難得地提出「觀音禪觀」與「觀音圖像」關係之研究成果，然由於該文以圖像之考察與比較為主，因此對觀音禪觀及其圖像展現之著墨相當有限，本文特別將其論點提出，以見其與慧思法華禪觀之關係。

郭祐孟在〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉一文中，討論莫高窟 45 窟南壁之觀音經變的時代背景時，不但提出了《觀音經》、《高王觀音經》、及各種觀音感應錄對觀音經變形成之影響，更提到了智顗在《觀音玄義》、《觀音文句》、《請觀音經疏》

²³ 參見 Paul Harrison, "Searching for the Origins of the Mahāyāna — What Are We Looking for?" The Eastern Buddhist 28, 1995, pp. 48-69.

²⁴ 收入《圓光佛學學報》第九期，頁 269-295。

²⁵ 見郭祐孟〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉，《圓光佛學學報》第九期，頁 291。

及《摩訶止觀》中對觀音法門之闡釋，對於觀音信仰內含的提昇所產生之影響。²⁶ 然而由筆者對慧思法華禪觀之研究成果看來，郭祐孟對於觀音禪觀最重要之貢獻，乃在於其提到了竺道生在《妙法蓮花經疏》中，將妙音與觀音的「普現色身三昧」視為從自利與利他的兩個角度對於法華平等大慧的實踐與印證。²⁷ 此點筆者將於下文中加以延伸討論。

于君方的《觀音—菩薩中國化的演變》一書堪稱近代以最全面性角度研究中國觀音信仰及觀音圖像之研究成果，其研究方法採歐大年 (Daniel Overmyer) 於 1998 年提出之「THF 研究法」，結合「文獻」(text)，「歷史」(history)，和「田野調查」(fieldwork)。雖然其貫穿全書之問題為「為何觀音造像在中國歷經女性化之過程」，但在其歷史考察中亦有數個章節討論到觀音造像與禪觀之關係。如該書第五章〈神異僧與觀音的本土化〉中，提到除了在唐代及唐代之前，當觀音出現於虔誠信眾的夢境中或示現於其前時，往往現僧人相，中國僧人中，亦有二位神異僧被視為觀音之化身。如五世紀前後的寶誌禪師 (425-514) 及七至八世紀的僧伽禪師 (卒於 701) 皆被視為十一面觀音的化身。有關此二位禪師之生平，皆有許多與禪觀及藉由禪觀所得之神異能力之相關記載，如收入《金陵梵剎志》之〈誌法師墓誌銘〉中，即有以下記載：

齊宋之交 (479)，稍顯靈跡，被髮徒跣，負杖挾鏡；或徵索酒餽，或數日不食；豫言未兆，懸視他心；一時之中，分身數處…²⁸

引文中之「豫言未兆」指經由禪修所得之「天眼通」；而「懸視他心」則指經由禪修而得「他心通」；「一時之中，分身數處」則指經由禪修而得的「神足通」。²⁹ 其他有關寶誌禪師及僧伽禪師之神異事跡，于君方已考

²⁶ 同上，頁 279。

²⁷ 同上，頁 279-280。

²⁸ 收入《中國佛寺史志彙刊》第一輯，第三冊 (台北：明文出版社，1980 年)，頁 368-369。

²⁹ 參見丁敏《佛教神通—漢譯佛典神通故事敘事研究》(法鼓文化, 2007 年)，頁 82-

證論述甚詳，在此不再贅述。經由于君方之仔細考證，觀音造像在宋代轉向女性之前，在中國曾一度以具有禪定能力的「神異僧」面貌出現之歷史扉頁，也在吾人面前重現。³⁰ 在現存具體的圖像中，于君方並指出目現收入《大正藏·圖像部》第六冊之〈十二面觀音二十四應現〉圖即與寶誌禪師有關。³¹

此外，于君方在分析最早出現於敦煌的「水月觀音」(繪於943年)時，亦以佛教經論中常見以「水中月」之喻，即現象轉瞬即逝之虛幻性及空性之概念，來詮解觀音與水月之關係。因而帶有般若空觀之禪觀意味，³² 然同時于君方亦同意山本陽子的觀點，認為水月觀音像中之許多元素，如竹林及瀑布源自中國山水畫，而觀音斜倚岩石或樹木之間散姿態，乃元于中國早期描繪隱士之世俗繪畫。³³

上述有關觀音與禪觀關係之例證，除融合印度般若空觀之水月觀音像出現於十世紀外，其他觀音信仰皆屬八世紀之前。圖像資料及史料皆相當有限。且由於上述研究成果所欲處理的主要問題並非「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間之關係，上列論述皆在處理其各自的主要問題時附帶提到，因此對於「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間關係之問題所提供的資料亦有限，因此筆者擬於下節中，採取一與圖像學及歷史考古學不同的解讀進路，即由中國禪師對大乘禪觀的論述中來釐清「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間之關係。

參、「普現色身三昧」禪觀與觀音造像之關係

筆者曾於拙作《慧思法華禪觀之研究—法華三昧與大乘四念處的互攝

99。

³⁰ 參見于君方《觀音—菩薩中國化的演變》第五章〈神異僧與觀音的本土化〉，頁223-251。

³¹ 同上，見頁230-231。〈十二面觀音二十四應現〉圖見同上，頁259。

³² 參見于君方《觀音—菩薩中國化的演變》，頁265--267。

³³ 同上，頁268。

與開展》中詳細分析慧思在《隨自意三昧》、《法華經安樂行義》及《諸法無諍三昧法門》三部著作中的「法華三昧」。由於有關慧思的法華禪觀，特別是其中最核心的「普現色身三昧」思想，在學界中尚未廣泛地被理解，因此筆者將不揣冗贅，詳細說明拙作中與此議題相關的部分。在現存的慧思禪觀著作中，學界對《隨自意三昧》及《法華經安樂行義》之研究成果較多，而《諸法無諍三昧法門》之研究成果則較為有限。其中一個原因可能是學者認為《諸法無諍三昧法門》對智顗的影響較不明顯。因為慧思的《法華經安樂行義》中的「有相行」與「無相行」觀念，為智顗詳細闡述於《法華三昧懺儀》中，而慧思之《隨自意三昧》則由智顗開展於《釋摩訶般若波羅蜜多覺意三昧》與《摩訶止觀》中之「非行非坐三昧」，因此有關《諸法無諍三昧法門》的研究，較《法華經安樂行義》及《隨自意三昧》為少。³⁴ 然而筆者卻以為《諸法無諍三昧法門》中，蘊含了解讀慧思法華禪觀體系最直接也最關鍵的論述，因為慧思在《諸法無諍三昧法門》中不但直接說明其法華禪觀之體系，更明確地指出「普現色身三昧」為法華禪觀之修行目標。為說明此點為何能為觀音菩薩之「三十三應化身」或「普現一切色身」之造像提供了解讀的新角度，筆者將分析慧思《諸法無諍三昧法門》中之「法華禪觀」，來解明《法華經》與「普現色身三昧」之關係。

如福島光哉指出，《諸法無諍三昧法門》之特色為其對菩薩為度眾而靈活運用之神通描述記載甚詳。³⁵ 然而筆者在詳細分析慧思《諸法無諍三昧法門》中之禪觀論述後，發現慧思在《諸法無諍三昧法門》中對神通之

³⁴ 持此種意見之學者如釋正持，見《慧思禪觀思想之研究》頁89。釋正持對於慧思《諸法無諍三昧法門》之觀法與內容分析請見頁89-128。釋正持於《慧思禪觀思想之研究》中，引用朱封鰲之觀點以為「一心萬行」的圓融思想，為智顗後來創立的「法華圓頓之旨」、「一念三千」與「十如是相」奠立了理論基礎外，並提出慧思在身體的觀法方面，仍是單純的十法界，尚未發展成智顗的十界互具之關係，因此慧思之一心觀法僅為智顗「一念三千」之雛形。見釋正持《慧思禪觀思想之研究》，頁120-121，並見朱封鰲《天台宗概說》（四川：巴蜀書社，2004年），頁24。

³⁵ 福島光哉認為慧思在《諸法無諍三昧法門》中對神通的敘述應由「假觀」之角度來加以理解。見福島光哉〈南嶽慧思的禪觀〉，《印度學佛教學學報》第14卷第1號（1965年），頁201-203。

詳細論述，若經由其對《妙法蓮華經》禪觀修行之角度來解讀，可更深入瞭解其整體理論架構及其義涵。以下筆者將略述論慧思如何於《諸法無諍三昧法門》詮釋《妙法蓮華經》中之如來 / 菩薩禪觀。

在《諸法無諍三昧法門》中，慧思以二種不同的方式，來分別三種等級之禪定：

定有無量，總說三種：下定名欲界定，中定名色界定，上定名無色界定。復次下定是聲聞定，總攬三界。中定是辟支佛定，上定是如來定，及諸菩薩定。³⁶

以下分析《諸法無諍三昧法門》中的禪定論述，由下列二點分析將可看出，上段引文中之「聲聞定」、「辟支佛定」、及「如來 / 菩薩定」，特別是「如來 / 菩薩定」之境界說明，大多出自《妙法蓮華經》，可見慧思《諸法無諍三昧法門》禪觀體系與《妙法蓮華經》禪觀間有密切關係。³⁷

雖然在《諸法無諍三昧法門》之開頭，慧思引用了《摩訶般若波羅蜜經·一念品》，然而接著立即以《妙法蓮華經》中的如來禪觀來說明為何行者需修習禪定：

三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治，得道因緣，以法眼觀察竟，以一切種智說法度眾生。一切種智者，名為佛眼，亦名現一切色身三昧，亦名普現色身三昧，上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢

³⁶ 《大正藏》冊 46，頁 627 下 - 頁 628 上。

³⁷ 有關《妙法蓮華經》中之禪觀思想，有簡秀娥博士論文《法華經禪思想之研究》一文，文中嘗試討論《妙法蓮華經》中之如來禪觀及個別菩薩禪觀，其對相關經文與歷代相關註釋皆有提及，但未討論聲聞禪觀。因其參考註釋涵蓋各家，因此該文對《妙法蓮華經》經文中禪觀思想之論述整體性及體系性較不完整，然仍不失為一頗具開創性之研究。文中雖未提及慧思《諸法無諍三昧法門》與《妙法蓮華經》之關係，但仍具參考價值。見簡秀娥《法華經禪思想之研究》（東海大學博士論文，2003 年）。

身、諸天王身、轉輪聖帝諸小王身、下作三塗六趣眾生之身。如是一切佛身，一切眾生身，一念心中一時行，無前無後，亦無中間。一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。³⁸

上段引文中最值得我們注意的是兩個慧思引用《妙法蓮華經》之處。在第一段中，慧思點出如來以「佛眼」或「一切種智」觀眾生根性說法之能力，乃《妙法蓮華經》全經一再出現的一個重要主題。如在〈序品第一〉佛入無量義三昧後，放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周遍，而此神變引而彌勒菩薩之好奇心，佛陀得知彌勒菩薩欲得知佛放光之因緣的此一心念，而後有全經之開展。³⁹在〈方便品第二〉中，亦有「觀眾生根性」說法之事例，如佛陀在無問自說諸佛第一方便甚深微妙難解之法（力、無畏、三昧、禪定、解脫等不可思議法）後，雖然舍利弗不解佛陀此舉而發問，然因佛陀因顧慮在場增上慢比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等五千人若聞法將可能有謗法之後果，因而在舍利弗三次請法，且五千增上慢人退座後，方說《妙法蓮華經》。⁴⁰《妙法蓮華經·藥草喻品第五》中更直接說明佛陀對眾生種性、相、體、性等之甚深理解：

其有眾生聞如來法，若持讀誦，如說修行，所得功德，不自覺知。所以者何？唯有如來知此眾生種、相、體、性，念何事、思何事、修何事，云何念、云何思、云何修，以何法念、以何法思、以何法修，以何法得何法。眾生住於種種之地，唯有如來如實見之，明了無礙。如彼卉木叢林諸藥草等，而不自知上中下性。⁴¹

正因為佛陀對於眾生之根性之深入理解，因而能在《妙法蓮華經》為

³⁸ 《大正藏》冊 46，頁 627 下。

³⁹ 《大正藏》冊 9，頁 2 中 - 下。

⁴⁰ 《大正藏》冊 9，頁 7 上。

⁴¹ 《大正藏》冊 9，頁 19 中 - 下。

多位在久遠劫來修行菩薩道，但卻忘失本願之聲聞弟子說一佛乘並為其受記（第六品至第七品），而聲聞弟子在佛陀講說此經後，亦「自識本願」。如〈授學無學人品第九〉中，阿難自識本願之經過即為一例：

爾時會中新發意菩薩八千人，咸作是念：「我等尚不聞諸大菩薩得如是記，有何因緣而諸聲聞得如是決？」爾時世尊知諸菩薩心之所念，而告之曰：「諸善男子！我與阿難等，於空王佛所，同時發阿耨多羅三藐三菩提心。阿難常樂多聞，我常勤精進，是故我已得成阿耨多羅三藐三菩提，而阿難護持我法，亦護將來諸佛法藏，教化成就諸菩薩眾，其本願如是，故獲斯記。」阿難面於佛前，自聞授記及國土莊嚴，所願具足，心大歡喜，得未曾有。即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙，如今所聞，亦識本願。⁴²

此段經文中佛陀不但為阿難說明其菩薩本願及預言未來之成佛之果，且也在現場立即以心念領會諸新發意菩薩內心的疑問，因而在新發意菩薩並未提問之情狀下，自行說明阿難得以授如是記之因緣。佛陀此種以「知聽眾心念」的方式說法之方式來開展《妙法蓮華經》之故事情節，即是佛陀的「佛眼」及「一切種智」之運用，此為《妙法蓮華經》中常見之說法方式。另外正因佛陀之「一切種智」，方有「今正是其時」而開演一佛乘法之判斷及說法因緣：

舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。
舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。⁴³

上引《諸法無諍三昧法門》卷上，慧思開宗明義地以三世諸佛之「一

⁴² 《大正藏》冊9，頁29下-頁30上。

⁴³ 《大正藏》冊9，頁7中。

切種智」來說明禪定修習之重要性，並說明其欲修習之「上定」為如來定與菩薩定，且具有「一切種智」之特性。可見慧思三種禪定等級之評定與《妙法蓮華經》中之重點，即「佛眼」（一切種智）有密切關係。

慧思並提出，上段引文中的「一切種智」之另一名稱即為「現一切色身三昧」或「普現色身三昧」為重要目標。「普現色身三昧」一詞共出現於《妙法蓮華經》之三品--〈藥王菩薩本事品第二十三〉、〈妙音菩薩本事品第二十四〉、及〈觀世音菩薩普門品第二十五〉。然而檢視一般學者主張的慧思及智顗主要禪觀思想來源之《大智度論》的卷 43 及卷 47 中所列舉的一百零八種三昧，並未提到「現一切色身三昧」。在《大智度論》中僅出現過一次的「現一切色身三昧」乃是引用《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》對「現一切色身三昧」之討論：

如《法華經》中藥王菩薩，從佛得「一切變現色身三昧」，作是思惟：我當云何供養佛及法華三昧？即時飛到天上，以三昧力，雨七寶華香幡蓋，供養於佛。出三昧已，意猶不足，於千二百歲，服食眾香，飲諸香油，然後以天白疊纏身而燒，自作誓言：「使我身光明照八十恒河沙等佛世界……」⁴⁴

然而在《妙法蓮華經》中，除了最為人所熟知的〈觀世音菩薩普門品第二十五〉之外，〈藥王菩薩本事品第二十三〉及〈妙音菩薩品第二十四〉中，皆有關於菩薩證得「現一切色身三昧」之詳細論述。其中特別點出修行《法華經》與「現一切色身三昧」間的直接關係的是〈藥王菩薩本事品第二十三〉。該品中藥王菩薩為一切眾生喜見菩薩之時，從日月淨明德佛聞《法華經》而得「現一切色身三昧」。由下段引文中，可清楚看出經中清楚陳述修行《法華經》與「現一切色身三昧」有直接的因果關係：

⁴⁴ 《大正藏》冊 25，頁 130 下。

是一切眾生喜意見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜，即作念言：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及法華經。」⁴⁵

由慧思《諸法無諍三昧法門》中對「一切種智」及「普現一切色身三昧」之重視，顯出慧思《諸法無諍三昧法門》中之禪定論述與《妙法蓮華經》禪觀論述的密切關係。

肆、其他大乘經論有關「普現一切色身三昧」之論述及其與《首楞嚴三昧經》禪修論述之關係

上節討論慧思以三乘之分來界定「上、中、下」三種定，而其欲修之「如來/菩薩上定」乃是修習如《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品〉至〈觀世音菩薩普門品〉中所宣說之「普現色身三昧」。由慧思之觀點回溯上文中為郭祐孟引用，說明竺道生由自利與利他二個角度來論述妙音與觀音的「普現色身三昧」的《妙法蓮花經疏》中，可看出竺道生之《妙法蓮花經疏》已有類似的詮釋角度。在竺道生《妙法蓮花經疏·妙音品第二十三》中，有如下論述：

時眾聞說藥王本事，再稱美法花功德，益加信敬，咸欲護持。

宣傳流布之方，必有所因，所因之行，大莫通現一切色身三昧。色身三昧者，即法花慧也。人能光揚法華，則現是三昧，便殊形改狀無方。

說妙音大士。親是其人。託跡往來。以宣此經。其之為益。豈不深乎。⁴⁶

⁴⁵ 《大正藏》冊9，頁53上。

⁴⁶ 《巳新纂續藏經》冊27，頁16下，行7-11。

引文中筆者加註粗體字及畫底線之處，即竺道生在《妙法蓮花經疏·妙音品第二十三》中所指出有關「普現色身三昧」之性質的說明。簡而言之，竺道生明言，經由光揚「法華」所得之「法華慧」，即可引發「普現色身三昧」。而上段引文中所指之「藥王本事」及「法花功德」，即指〈藥王菩薩本事品〉中，藥王菩薩為一切眾生喜見菩薩時，從日月淨明德佛聞《法華經》而得「現一切色身三昧」之事：

是一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜，即作念言：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及法華經。」⁴⁷

竺道生《妙法蓮花經疏·觀世音品第二十四》中，對於觀音菩薩之「普現色身三昧」亦有將之歸因於其由宣講《法華經》而得此三昧力之如下解說：

應以佛身得度者，妙音菩薩現種種身者，以得色身三昧也。
今觀音亦現種種形而說法者，皆由宣法花故。
人異道同。示修必得也。⁴⁸

上列引文中之最後一句，更將由藥王菩薩、妙音菩薩、乃至觀音菩薩皆由宣說《法華經》而得普現色身三昧之連續三例，詮解為宣說《法華經》，必得「普現色身三昧」之明證。可見修習宣說《法華經》本身可被視為一種可引發甚深三昧的禪觀，且可得到「普現色身三昧」之觀點，在南北朝時為一普遍說法。此種將「觀音禪觀」（即觀音菩薩所證之「普現色身三昧」）視為「法華禪觀」最高境界的詮解觀點，對於吾人解讀觀音「三十三

⁴⁷ 《大正藏》冊9，頁53上。

⁴⁸ 《已新纂續藏經》冊27，頁17上，行2-4。

應身」等造像，可提供一全新之角度。

除了以讀誦，受持，講說《妙法蓮華經》而得開發「普現色身三昧」外，在被慧思視為是《妙法蓮華經》前行之《首楞嚴三昧經》中，亦有類似《妙法蓮華經·普門品》中之「普現色身三昧」之論述，然而不同之處在於，《首楞嚴三昧經》將此種三昧境界界定為「神足通」（如意足）之一種展現，因而對於吾人對「觀音禪觀」之解析，提供了更具體的線索：

堅意菩薩白佛言：「世尊，頗有三昧，能令菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提，…盡未來際，得如意足，受無量命。樂聲聞者，示聲聞乘；樂辟支佛者，示辟支佛乘；樂大乘者，為示大乘；通達聲聞法，而不入聲聞道；通達辟支佛法，而不入辟支佛道；通達佛法，而不畢竟滅盡；示現聲聞形色威儀，而內不離佛菩提心；示現辟支佛形色威儀，而內不離佛大悲心。以如幻三昧力，示現如來形色威儀…⁴⁹

《首楞嚴三昧經》將此種三昧境界界定為「神足通」（如意足）之說法，提供我們將此種三昧與原始佛教禪修操作聯結之可能。在南傳禪修論典《清淨道論》第十二〈說神變品〉中，即有關於「神足通」之技術性操作描述。如：

欲求「以一身而成多身」等神變行動的初學瑜珈者，於（地水火風青黃赤）而至白遍的八遍中，各各生起八種等至之後，當以十四行相調伏其心：（一）以順遍，（二）以逆遍，（三）以順逆遍，（四）以順禪，（五）以逆禪，（六）以順逆禪，（七）以跳禪，（八）以跳遍，（九）以跳禪與遍，（十）以超支，（十一）以超所緣，（十二）以超支與所緣，（十三）以支的確定，（十四）以所緣的確定。怎麼為「順遍」？…（1）茲有比丘，先於地遍入禪，次於水遍

⁴⁹ 《大正藏》冊 15，頁 629 下 -630 上。

入禪，如是順次於八遍中百回千回的入禪，故名「順遍」…(2)從白遍開始，與前同樣逆次入定，故名「逆遍」…⁵⁰

引文中之「入禪」，乃指進入「四禪八定」，即由初禪而至非想非非想處定間之境界。等進入此種境界後，則可進行各種神變：

彼如是心得等持，清淨潔白無穢離諸隨煩惱柔軟適於作業安住不動時，引導其心傾向於神變，及證得種種神變。即以一（身）為多（身），多（身）為一（身），顯身，隱身，穿壁，穿牆，穿山無有障礙，如行空中，出沒地上如在水中，涉水不沉如履地上，趺坐空中而復經行如鳥附翼，日之與月有大神力有大威德手能捫之，雖梵天界身能到達。⁵¹

在《清淨道論》中，更詳細論述了十種神變，分別是：(1)決意神變，(2)變化神變，(3)意所成神變，(4)智遍滿神變，(5)定遍滿神變，(6)聖神變，(7)業報生神變，(8)具福神變，(9)咒術所成神變，(10)彼彼處正加行緣成神變。⁵²其中「決意神變」又可再細分為「一身成多身神變」、「多身成一身神變」、…「手觸日月神變」等種種神變，其中「手觸日月神變」一節中即有大目犍連變化為龍王與難陀優波難陀龍王鬥法，而以高超之神通力度化龍王之詳細記載。⁵³此一文本之連結，亦為常見於敦煌石窟中常伴隨法華經變及維摩詰經變之「勞度差鬥勝變」及其與經變間之關係，提供解讀之新角度及可能性。

比較《清淨道論》中之「神變」與《首楞嚴三昧經》中之「神足通」，相同之處甚多，主要的不同之處在於《首楞嚴三昧經》中之「神足通」加

⁵⁰ 覺音著，葉均譯《清淨道論》中冊，華宇出版社，頁230。

⁵¹ 同上，頁234。

⁵² 同上，頁236。

⁵³ 同上，頁262-265。

入了欲令「菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提」之動機，以及如何在變化為聲聞身及辟支佛身時，尚能保有大乘菩薩心之論述。

伍、「法華禪觀」與「觀音造像」解讀之關係 ——以「普現色身三昧」為觀音禪觀之展現

上文中之文本分析，可以讓我們對於觀音圖像之理解完全改觀。由上列文本分析來看，觀音菩薩之所以可隨眾生所需現身或提供適當的救度，乃基於其對「法華禪觀」之甚深體悟。由此角度來看，無論觀音應現《妙法蓮華經·普門品》中聞聲救苦的三十三應化身，或是中國歷史上之僧人相、十二面觀音相、千手千眼大悲觀音相、水月觀音相、白衣觀音相、甚或是觀音老母相，其中皆包含著「法華禪觀」之本質。亦即本文之初所提出之問題：「觀音菩薩」行深般若波羅蜜之禪觀如何轉化為具體之「觀音造像」？此一觀點轉換之關鍵，不在於造像表面之觀察與分析，而在疏通大乘經論中之關鍵文句及聯結點。由此可見文本解析對圖像解讀之重要性。

吾人必須了解在佛教圖像背後，與其他類型造像不共之蘊藏的佛教思想與義涵，並對這些思想進行深入解析，方能深入解讀將佛教經論具像化的佛教造像之意義。賀世哲在《敦煌圖像研究一十六國北朝卷》一書中，已經以河西走廊大量禪僧習禪的文獻記錄，對照現存北涼為始的禪窟遺例，來證明「鑿仙窟以居禪」，或「入定窟以澄神」及坐禪觀像之歷史必然性，然而本文以慧思對於《妙法蓮華經》的解讀，說明圖像或洞窟對修行禪觀的另一層可能義涵，也說明了觀音圖像的多層次含義。由本文中的討論看來，如觀音一般流行而普遍之佛教造像，若未能參照文本的深度解讀，可能也會有被「漏讀」或「誤讀」之重要義涵。綜合以上不同經論的分析，更說明了在慧思對《妙法蓮華經》的解讀中，禪觀與慈悲，不但是密不可分的整體，而且正如慧思「一切種智」即「普現色身三昧」之論述，觀音菩薩慈悲應化的形象展現，亦正是法華禪觀之妙用。

參考文獻

一、原文資料

《大正大藏經》

《卍新纂續藏經》

《中國佛寺史志彙刊》(1980)第一輯,第三冊,台北:明文出版社。

二、中文當代研究成果

丁敏(2007)。《佛教神通—漢譯佛典神通故事敘事研究》,法鼓文化。

于向東(2007)。〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表現〉,《圓光佛學學報》第十一期,頁 1-23。

于君方(2011)。《觀音—菩薩中國化的演變》法鼓文化出版社,2009 年。

王晴薇。〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉,《典藏觀音—賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》,圓光佛學研究所,頁 272-284。

朱封鰲(2004)。《天台宗概說》。四川:巴蜀書社。

林保堯(1993)。《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》。台北:藝術家出版社。

賀士哲(2006)。《敦煌圖像研究—十六國北朝卷》。甘肅教育出版社。

紀志昌(2002)。〈東晉居士謝敷考〉,《漢學研究》,20,1:55-83。

郭祐孟(2004)。〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想—以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉,《圓光佛學學報》第九期,頁 269-326。

顏尚文(1996)。〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動—以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉,《佛學研究中心學報》第一期,頁 167-184。

賴文英(2001)。〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉,《圓光佛學學報》第六期,頁 75-95。

賴文英(2004)。〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山

石窟為例》，《圓光佛學學報》第九期，頁 325-356。

賴文英(2005)。〈六世紀中國華北地區的法華「十六王子」信仰〉，《圓光佛學學報》第十期，頁 113-138。

賴鵬舉(1997)。〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，《佛學研究中心學報》第二期，頁 211-231。

簡秀娥(2003)《法華經禪思想之研究》，東海大學博士論文。

張寶璽(1994)〈法華經的翻譯與釋迦多寶佛造像〉，《佛學研究》第三期，北京：中國佛教文化研究所。

賀世哲(2000)。《法華經畫卷》，《敦煌石窟全集》第七輯，上海人民出版社。

楊懿恭(1994)。《唐代敦煌法華經變研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。

釋正持(2008)《慧思禪觀思想之研究》，南華大學宗教研究所碩士論文。

覺音著、葉均譯。《清淨道論》中冊，華宇出版社。

三．外文資料

Schopen, Gregory(1987). "The Inscription of the Kusan Image of Amitabhā and the Character of the Early Mahāyāna in India." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10. pp.99-138.

Wang, Eugene(2005). *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. University of Washington Press,

吉村伶，小澤亨子(2003年)。〈南朝法華經普門品變相一論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉，《東南文化》，第3期。

牧田諦亮編(1970)。《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，京都：平樂寺書店。

牧田諦亮(1976)。《疑經の研究》，京都：京都大學人文科學研究所。

福島光哉(1965)。〈南嶽慧思の禪觀〉，《印度學佛教學學報》第14卷第1號，頁 201-203。

On Lotus Samâdhi and Guanyin Iconography —An Alternative View of Guanyin’s Universal Manifestation Iconography Based on Huisi’s Lotus Samadhi

Ching-wei Wang

Abstract

Can Buddhist iconography be illustrative of various Buddhist meditative states? The possibilities of the using of Buddhist iconography for expression of Buddhist meditation as well as guidance for meditation practice have long been intriguing questions for scholars.

Guanyin Bodhisattva’s thirty-two manifestations according to sentient beings’ needs have long been recognized as a physical expression of the contents of chapter twenty-five of the Lotus Sûtra and have been seen as an utmost expression of Guanyin’s compassion. However, another side of these manifestations can be detected through Huisi’s reading of the Lotus Sûtra. Huisi sees the Lotus Sûtra as a way to achieve Buddhist Samâdhi. In his *Zhufa wuzheng sanmei famen* (The Dharma Gate of the Samâdhi Wherein All Dharmas are Without Dispute 諸法無諍三昧法門), Huisi clearly identifies passages from the Lotus Sûtra that the practice of the Lotus Sûtra Samâdhi will lead to the achievement of the “Samâdhi of Universal Manifestation.” Based on these passages from the Lotus Sûtra, Guanyin’s universal manifestations can also be seen as an expression of the meditative states expounded in the Lotus Sûtra.

Keywords: Guanyin Bodhisattva, Lotus Sûtra iconography, Lotus Sûtra meditation, the Samâdhi of Universal Manifestation, Huisi