

宋代善財童子五十三參圖成因探究

福建省三明學院藝術設計學院 教師
國立臺灣藝術大學書畫藝術學 博士
陳俊吉

摘 要

《華嚴經》的〈入法界品〉中的善財童子，唐代開始出現造像，依據經文參訪諸善知識內容產生了「入法界品圖」，但該類圖像主要依附於華嚴經變中。到了宋代「入法界品圖」轉換為成熟的「善財童子五十三參圖」，此時造像藝術除了華嚴體系思想延續外。但多數該類造像已經與禪法思想融合，有些甚至和《楞嚴經》、《圓覺經》、五百羅漢、文人畫……等思想會通，產生善財童子五三參造像多元組合樣式，頗具時代性特徵。

關鍵詞：華嚴禪、安岳石窟、六和塔、十二圓覺

一、前言

關於《華嚴經》中的〈入法界品〉乃該經重要構成一部分，該品男主角善財童子五十三參勵行菩薩道，參訪諸善知識的過程最後圓滿證入法界，其菩薩道歷程備受中國佛教推崇，常謂之「善財童子五十三參」。

依據目前所遺存敦煌石窟唐至宋時期的相關遺例來看，華嚴經變主要構成爲「七處九會圖」及「華嚴藏海圖」，有時會配上「入法界品圖」。所謂「七處九會圖」乃大本唐譯《八十華嚴》中闡述華嚴教主於七處闡演九場佛會，故而得名，其經變表現形式主要以九場佛會樣式展現。而「華嚴藏海圖」則是表現出華嚴藏海世界的思維，經變主要以一朵大蓮花中繪眾城表示。至於，「入法界品圖」則爲〈入法界品〉中善財童子參訪諸善知識的內容，關於此內容並非經變必要核心，則依附華嚴經變而存，時常省略之。例如敦煌莫高窟中唐第 159、231、237……窟；晚唐第 9、12、85……窟；宋代第 25、55、449 窟等的華嚴經變遺例皆配置「入法界品圖」。亦有華嚴經變中未配置「入法界品圖」遺例，例如盛唐第 44 窟；中唐第 471 窟；晚唐第 127、138、196 窟；五代第 45、98、108……窟；宋代第 76、431 窟。

值得一提唐至宋時期敦煌地區華嚴經變中的「入法界品圖」，並未成爲單獨經變形式，須依附華嚴經變而立，將「入法界品圖」成爲單獨經變形式，描繪出善財童子五十三參的內容，最早是元代第 464 窟。然則將「入法界品圖」蛻變發展成獨立體系的「善財童子五十三參圖」並非遲至元代才出現，在宋代四川大足石刻，北宋末《佛國禪師文殊指南圖讚》已經出現相關圖例，顯然敦煌該類圖形成的時間略晚。

而「入法界品圖」與「善財童子五十三參圖」二者的差異在於，「入法界品圖」主要依附於《華嚴經》及華嚴教法中，所產生的經變圖，供華嚴造像使用，且經變相關造像屬於發展早先雛形到逐漸完備階段，時間爲唐至五代。至於「善財童子五十三參圖」則不僅僅供華嚴教法圖像使用，其他宗門教法亦可使用，且該造像有成熟系譜，可以單獨使用，主要於宋代開始。至於，宋代是如何將依附華嚴經變的「入法界品圖」，轉換爲獨立發展的「善財童子五十三參圖」，且將發展出那些類型造像，及其造像傳達思想爲何？將是本文想釐清並闡釋的重點。

二、「入法界品圖」轉換為「善財童子五十三參圖」

關於「入法界品圖」在唐代何時產生？目前僅敦煌遺例外，缺乏相關實例，實在難以斷言，但在盛唐時〈入法界品〉中參訪善知識的善財童子圖像已經出現

是可確認，在第 44 窟華嚴經變第九會中出現善財童子於佛會中，文殊菩薩指引南參內容。相對當時日本東大寺製造華嚴宗樹櫃中的圖像，也描繪出單尊善財童子形象。若將二者案例聯繫起來，推論〈入法界品〉中善財童子參訪善知識造像濫觴於盛唐。

在中唐時莫高窟第 471 窟中的〈華嚴經變〉，並未配置「入法界品圖」，但此時第 159、231、237、472 窟，卻皆配置之，顯然「入法界品圖」並非華嚴經變必要構成要素，成為可增刪情況，有之更趨完善。而敦煌此種經變圖源自於中原京畿一帶，因當時長安、洛陽為華嚴教法的重鎮，故在中唐京畿一帶應該有「入法界品圖」之圖像。中唐時華嚴造像的「入法界品圖」已經漸趨完善，許多華嚴經變便加入「入法界品圖」的圖像，而釋澄觀（738—839 年）本身曾繪製華嚴經變，又對華嚴經變與華嚴教義進行解說，撰〈華嚴剎海變相讚〉、《華嚴七處九會頌釋章》、《入法界品十八問答》……等。至於釋澄觀所繪製或所指導製作的華嚴經變究竟為何？並無相關實務的作品傳世，但筆者推知此時的華嚴經變把「入法界品圖」納入其中，或許釋澄觀本身應該是位關鍵性的角色之一。首先，此時敦煌所見的華嚴經變幾乎皆配置「入法界品圖」為主，此種圖像無可諱言來自於唐代京畿一帶，故應該與華嚴宗推展此新圖像有密切關係，此時華嚴宗祖師除了釋澄觀以外，很難想到有第二位才華洋溢的學僧，可以製作出來。¹其二，釋澄觀強調〈入法界品〉中善財童子參訪的重要，乃普賢行的展現，並且融入禪宗思惟認為是「漸證法界」的展現，其所作〈華嚴剎海變相讚〉中，內容並無描述華嚴經變的特色，幾乎都是教理展現，並且融合許多禪宗當下即證，一切有相又皆無相的思惟。²而參訪善友本為禪宗所重視，調和禪法的釋澄觀，對於〈入法界品〉善財童子有所器重，並且參與《四十華嚴》翻譯，撰寫的論述闡釋善財童子參訪之意涵，「入法界品圖」為證入法界的修持歷程顯得格外有其特色，極可能將此併入於華嚴經變中。其三，釋澄觀的弟子釋嗣肇（生卒年不詳），曾在長安雲華寺大雄寶殿繪製華嚴經變，劉禹錫也曾書寫〈毘盧遮那佛華藏世界圖讚〉，其中「清淨不染華中蓮，捧持世界百億千」指的便是華嚴經變中的「華嚴藏海圖」；「大雄九會化諸天」指的便是華嚴經變中的「七處九會圖」；至於最末四句「從昏至覺不依緣，初初極極性自圓，寫之綃素色相全，是色非色言非言。」極可能便是描述「入法界品圖」，闡述善財童子參訪諸善知識，從自始至終都不憑靠外緣（攀緣），最後終證入法界，

¹ 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，《書畫藝術學刊》第 18 期（臺北：國立臺灣藝術大學，2015 年），頁 142-145。

² 〈華嚴剎海變相讚〉云：「執象或亡象，取空空外求，斯人鼓識浪，浩劫只冥搜，即象見無象，萬象歸毛頭，圓機覩一葉，法界知春秋。」〔唐〕釋澄觀撰，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》卷二，收錄《已新纂大日本續藏經》第 5 冊（東京：國書刊行會，1975—1989 年），頁 239 中。

乃自性圓滿而證入。³故推知中唐釋澄觀系統的華嚴經變圖，已經把「入法界品圖」納入其中，雖然如此敦煌所發現的「入法界品圖」還是一種概念性參訪的圖像表述，僅描繪出部分的參訪次數，並無完整的表現出善財童子參訪五十四位善知識的畫面，其造像藝術仍在發展中，但畫面也具備了一定的規模式樣。

「入法界品圖」的出現使得華嚴經變畫面更加完整與繁複，而此時有些「入法界品圖」是否成為獨立造像體系，不須依附於華嚴經變中，情況不明。中唐此時所發展的「入法界品圖」，是否有把善財童子參訪五十四位善知識都繪出的完整畫面？筆者認為已經有初步的雛形，但還尚未完整的成熟發展，因為中唐時敦煌莫高窟所遺存的〈華嚴經變〉，其善財童子參訪善知識的尊像畫面，大都約 20—30 位參訪之間，許多畫面參訪內容僅是概念性表達。到了晚唐所繪製善財童子參訪善知識或尋訪善知識的畫面，已經有一定規模，例如莫高窟第 9 窟一共繪製 73 小幅，遠超出〈入法界品〉中所記載參訪一共 54 尊善知識的數量；第 12 窟繪製 33 小幅善財童子參訪善知識或尋訪善知識的畫面；第 85 窟中壁畫局部崩壞現存 41 幅，以崩壞的面積推算，至少約 10 幅，所以整幅畫面接近〈入法界品〉記載參訪善知識的數量。

晚唐華嚴宗第五祖釋宗密（780—841 年），延續著釋澄觀的判教體系發展，釋宗密本身除了為華嚴宗的祖師外，也是禪宗的祖師，對於禪法相當重視，故產生禪化的華嚴學。此時的「入法界品圖」較中唐表現更加成熟，但敦煌此時所發現的華嚴經變，計有第 9、12、85、127、138、144、156、196、232 窟，但畫面中出現「入法界品圖」僅有第 9、12、85、156、232 窟，計共五窟，未繪製的共有四窟，顯然入法界品圖在華嚴經變有逐漸退化的趨勢。到了五代時更為顯明，敦煌地區所繪製的華嚴經變，幾乎都不配置「入法界品圖」，但北宋初時曹氏歸義軍所開鑿的大型洞窟，莫高窟第 55 窟於窟頂北披華嚴經變中卻配置有「入法界品圖」，且繪製相當完整，故可知雖然五代時有退化的情況，「入法界品圖」配置並未消失。

而現今所發現敦煌唐五代時期，華嚴經變配置「入法界品圖」有減少的趨勢，並非「入法界品圖」的重要性下降，從上述可以了解到華嚴宗、禪宗此時皆器重善財童子參訪善友的部分，不太可能忽略此部分的重要性。此外中唐時《四十華嚴》譯出，此經以善財童子參訪的母題貫穿，從舊有的《六十華嚴》與《八十華嚴》單獨顯立出來，善財童子的參訪此時已經成為獨立系統的母題。此種現象，反映出自晚唐五代時開始華嚴造像中逐漸發展成熟的「入法界品圖」，不須依附在華嚴經變中，也可以獨自成為繪畫的題材，到了五代時期獨立的「入法界品圖」

³ [唐]劉禹錫作，輯錄〔高麗〕義天集，《圓宗文類》卷二十二，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 555 中一下。

發展，應該已經具有一定的規模。甚為可惜中國現今並未發現或遺存晚唐、五代時獨立「入法界品圖」的作品與相關紀錄。但在當時日本（北宋初）卻保留些重要文獻可以視為參考，於日本永觀二年（西元 984 年）所撰《三寶繪詞》中便記載日本法華寺舉行華嚴法會，使用木質材料，製作出七至八寸的小人偶，穿著華麗錦緞製成的衣服，一共製作五十餘尊作為法會供養用。⁴以及日本洛陽誓願寺，於十世紀末至十一世紀初時，舉行佛事曾掛置五十餘幅的《善財童子歷參圖》，每日給予誦經讚揚，而善知識中的第一參功德雲比丘（德雲比丘），教導善財童子念佛三昧法門，藉由甚深念佛三昧神力加持，使得信仰者得以獲阿彌陀佛救脫，並往生西方極樂世界。⁵

日本當時佛教受中國影響甚深，此時所出現獨立「入法界品圖」即可能是受中國影響之產物，故可推知於晚唐時或許已經出現獨立「入法界品圖」的發展，圖像是否成熟完整表現情況不明，但最遲於五代時已經有較高的完整發展之可能性，但這些圖像主要還是在華嚴教法中使用，至於法華寺舉行華嚴法會便是如此。那何時「入法界品圖」轉換為「善財童子五十三參圖」，而不再僅僅依附於華嚴宗及華嚴教法之中，乃至華嚴與其他教法融會，在十一世紀初已經出現，在日本洛陽誓願寺目前看來是如此。而目前中國傳世的相關「善財童子五十三參圖」最早遺例，大都為十一世紀末期之作，故可確認北宋時已經將早先獨立發展「入法界品圖」，轉換成為「善財童子五十三參圖」。

三、宋代華嚴造像中的善財童子五十三參圖組合

華嚴講究圓滿一真法界之境，乃一即一切，一切即一，此包含所有聖穢世界，善財童子的參訪諸善知識菩薩行，自唐代判教思想以來，視為具菩薩行願的實踐歷程，即十住、十行、十迴向……等修行次第，達到證入法界，與文殊、普賢所證之境無異。華嚴造像體系中的善財童子五十三參圖，對於華嚴教法菩薩行的詮釋無疑是有力組合。

大本《華嚴經》的結構由華嚴教主放光說法，闡述華嚴微妙義法，一在七處舉行九場佛會，而在華嚴世界中三位聖者，即華嚴教主毘盧遮那如來、文殊菩薩、普賢菩薩。在唐代釋澄觀的《三聖圓融觀門》指出，華嚴教主具足一切諸佛圓滿福德果分，在華嚴會中以普賢、文殊二大菩薩為上首，二菩薩表示修行的因分，普賢菩薩代表所信法界，眾生皆具如來藏成佛本性，而文殊菩薩為諸佛之師，

⁴〔日〕源為憲編，《三寶繪詞》卷下，收錄佛書刊行會編撰，《大日本仏教全書》第 111 冊（東京：名著普及會，1986 年覆刻版二刷），頁 449。

⁵〔日〕釋昌好，《洛陽誓願寺緣起》，收錄佛書刊行會編撰，《大日本仏教全書》第 117 冊，頁 350。

引發眾生信心，入根本智，得如來藏，所以善財童子首參文殊菩薩，末參普賢菩薩便是此理。再者，普賢菩薩表示萬行，文殊菩薩以真智了解佛理，藉由通達事理的萬行，而獲得諸法門，善財童子參訪便是此理。最後，普賢菩薩象徵證入法界之性，故善財童子入法界，得見三世平等身，文殊菩薩表示能證悟的真智，世間一切萬理教化，皆由文殊智海所出，而善財童子見文殊真智後，普賢行才能證入法界。⁶早在北齊時依據《六十華嚴》所產生的造像藝術便見到華嚴三聖的組合，以此來象徵「七處八會」的意圖，為唐代華嚴經變立下基石。⁷而唐代華嚴經變各佛會中，幾乎皆可看到以華嚴教主為中心，兩側各配置華嚴二大菩薩，除了延續中國慣用的構圖配置方式外，也傳達出濃郁的華嚴思維，若畫面又配置〈入法界品〉的善財童子參訪諸善知識歷程，則表示華嚴三聖之德，藉由善財童子的菩薩行實踐來圓滿華嚴教法，故將善財童子參訪收攝於華嚴經變中。至於，在宋代時的華嚴相關經變配置善財童子五十三參的案例，將可歸納粗分四類。

首先，華嚴經變與善財童子五十三參組合。在宋代時華嚴教法歷經五代毀佛有所損傷，華嚴經變造像雖然不及唐代興盛但仍舊持續發展相關造像，在華嚴經變中仍可發現在七處九會畫面中，配置善財童子五十三參圖，此乃延續唐五代「入法界品圖」而來的圖像。在宋代敦煌第 25、55、449 窟皆發現相關案例，而該類圖像較敦煌唐五代時期更加的完善，相關榜題也較明確，該類圖像則屬於宋代華嚴經變中配置「善財童子五十三參圖」意涵圖像。而該類圖像的善財童子參訪圖像，主要用來闡釋華嚴菩薩行，善財童子參訪諸善知識畫面，通常僅是一種概念式表達，僅描繪數尊參訪圖像，乃至完善其參訪內容，皆不影響其普賢行的歷程。

其次，華嚴教主法界人中像內的善財童子五十三參圖。在山西高平開化寺大雄寶殿東壁遺存華嚴經變，其繪製年代為北宋元祐七年(1092年)至紹聖三年(1096年)。據谷東方的研究指出東壁北端至南端共四鋪華嚴經變，前三鋪為佛會說法圖，乃七處九會中其中三會，由北端依序可能為第五會、第一會、第九會，至於南端一鋪的法界佛像，則在一尊體量甚大佛像的袈裟內布滿了各樣圖樣，即盧舍那法界佛像，在佛的肩、腰、膝、腿等處，描繪出 16 組善財童子雙手合十，參訪諸善知識的場景，畫面內容簡略，加上並未書寫榜題，及年代久遠漫滅不明，實難斷定明確參訪對象。⁸該寺院布局空間有限，故巧妙的運用四鋪壁畫來體現華嚴經變，以三鋪說法圖象徵華嚴七處九會，至於盧舍那法界人中像，則表現出華嚴

⁶ [唐]釋澄觀撰，《三聖圓融觀門》，收錄《大正新脩大藏經》第 45 冊（東京：大藏經刊行會，1924—1935 年）冊，頁 671 上—下。

⁷ 陳俊吉，〈北齊華嚴造像的開展：以華嚴三聖與七處八會為例〉，《華梵人文學報》第 23 期（臺北：華梵大學文學院，2015 年 1 月），頁 16-19。

⁸ 谷東方，〈高平開化寺北宋上生經變和華嚴經變壁畫內容解讀〉，《焦作師範高等專科學校》第 31 卷（焦作：焦作師範高等專科學校，2015 年第三期），頁 26-34。

佛光三昧境界，身上的法界圖案，象徵華嚴圓融法界，一即一切，一切即一的思維，善財童子參訪畫面則象徵普賢菩薩行，最終證入法界體性之內。而畫面中的五十三參依附於華嚴法界人中像中，僅是人中像構成的部分之一並非全體，故使用少數參訪畫面來表示善財童子五十三參的菩薩行意圖。

再次，華嚴三聖像與善財童子五十三參圖組合。在杭州西湖旁中天竺寺，初建隋朝，吳越時期稱崇壽院，北宋賜名天寧萬壽永祚禪寺，南宋初孝宗淳熙十三年（1186年）建構華嚴寶閣完成，在《咸淳臨安志》記載：「中設千葉盧舍那佛，立文殊、普賢二菩薩於其旁，五十三善知識佈列左右。」⁹千葉盧舍那佛也是華嚴盧舍那佛的另一種概念造像，表示佛安住於蓮華藏世界之中，一一蓮瓣化現釋迦如來，每一葉表示一世界，故有無量三千大千世界，亦有無量釋迦如來化身教化，而教主則安住於華嚴藏海世界中，一切皆由華嚴教主法身所化，亦即所有世界皆入華嚴教主之法身，此乃結合《梵網經》及《華嚴經》思想。¹⁰善財童子五十三參，展現普賢行，漸修頓悟而後融入華嚴藏海世界中。在南宋杭州、寧波一帶寺院不乏出現，將華嚴三聖像與善財童子五十三參圖組合記載。例如南宋宏智禪師（1091—1157年）晚年駐錫寧波天童寺三十年，募化善財對該寺殿宇進行修葺，據《天童寺志》卷七載：「寺為一新。即三門為大閣，廣三十楹，安奉千佛。又建盧舍那閣，旁設五十三善知識。燈鑿相臨，光景互入，觀者如遊華藏界海。所以輝耀塵世，使生厭離，以發起善根。」¹¹爾後在浙江杭州西湖湖畔南屏山的淨慈寺，也同天童寺建構起相似布局，成為佳談，該寺毘盧閣建於顯德元年（954年），南宋末期時毘盧閣至山門左右長廊，由當時著名畫家鐘鼎（生卒年不詳，南宋末元初人）、丁清溪（生卒年不詳，南宋末元初人）繪製善財童子五十三參於長廊壁中，極為壯觀，頗具盛名。¹²皆說明藉由此種搭配組合，教化世人發出離心，生起善根，入華藏界海中。至於，中國西南的安岳石窟的唐代涅槃佛像下方，宋代人所雕刻華嚴三聖與善財童子五十三參圖組

⁹ [南宋]潛說友纂修《咸淳臨安志》卷八十，收錄中華書局編輯部，《宋元方志叢刊》第4冊（北京：中華書局，1990年），頁4092-4093。

¹⁰ 陳俊吉，〈淺析中國華嚴造像體系：兼論善財童子的造像系譜〉，《書畫藝術學刊》2013年（臺北：國立臺灣藝術大學書畫藝術學系，2013年12月），頁15-16。

¹¹ [清]嘉慶間重刊本，《天童寺志》卷七，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g012&fac=1B014P152.jpg&pageNumber=p.0477&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>

¹² 《淨慈寺志》：「《淨慈寺舊志》，長廊一百三十楹，即寺兩廡，自三門遶至毘盧閣，左右相通，顯德元年建。宋鐘鼎、於（丁）清溪繪善財童子五十三參於壁，元季燬。今從西翼門經應真、伽藍殿，至宗鏡堂，即其故址也。」收錄[清]嘉慶十年（1805），原刊本清光緒十四年（1888），《勅建淨慈寺志》卷三，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g016&fac=1B017P316.jpg&pageNumber=p.0249&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>

合實例，結構簡單，造像因年代久遠風化，加上人為破壞，使得畫面難以一一識別，甚為可惜。¹³

最後，華嚴祖師與善財童子五十三參圖組合。北宋章衡（1025—1099年）於元祐元年（1087年）所記杭州南山〈慧因院教藏記〉：「大宋杭州慧因院賢首教藏。……（中略）……春正月，請晉水淨源闍黎住持南山慧因道場，又施金立賢首、華梵七祖之像，設帳座而祠焉。轉運使許懋、孫昌齡同繪『善財童子參善知識』五十四軸，并供具三十事。通判軍州事朝散郎李孝先、姚舜諧共置經函六百餘枚。高麗國祐世僧統義天聆芳咀潤，禮足承教，印造經論疏鈔總七千三百餘帙，莊嚴壯麗，金碧相輝。」¹⁴釋淨源（1011—1088年）為北宋華嚴宗中興之祖，被後世奉為華嚴七祖或華嚴十祖，曾在慧因寺設立啟祖堂華嚴七祖堂：西天馬鳴、龍樹二位祖師，以及東土杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五位祖師，表示對於華嚴道統的歷代祖師尊重，亦表示宗門中興的延續，至於配上五十三參圖除了可進行供養宗教儀式外，或許也闡釋歷代華嚴祖師大演宗風，教化世人，也是一代大善知識。北宋末建中靖國元年（1101年）高麗遣使祝賀皇帝（趙佶）登基，附白銀千兩，於慧因寺建造華嚴經閣，內安奉華嚴三聖像。¹⁵使得華嚴造像體系，更趨於完善。

四、諸聖眾群與善財童子五十三參圖組合

在宋代時十二圓覺菩薩、二十五圓通大士、五百羅漢等新造像藝術興起，此時有些善財童子五十三參造像和這些產生聯繫，通常主要圍繞在華嚴統攝的內容下展開，具有時代性特徵與意義。

（一）十二圓覺菩薩與善財童子組合

十二圓覺菩薩出自《大方廣圓覺修多羅了義經》簡稱《圓覺經》，為佛教大乘經典之一，於唐代長壽二年（693年）佛陀多羅（梵語：Buddhatrāta，生卒年不詳）譯於洛陽白馬寺，內容為釋迦牟尼佛回答十二位菩薩修行法要，闡述圓覺之理與菩薩行方式。¹⁶此經在《開元釋教錄》中被列為修多羅藏，後收入華嚴部，

¹³ 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第13期（廣州：中山大學出版社，2011年），頁290。

¹⁴ [明]李翥，《慧因寺志》卷六，收錄[清]丁丙編輯，《武林掌故叢編》第一冊（臺北：京華書局，1967年），頁473-474。

¹⁵ 同上注，頁472-473。

¹⁶ 十二位菩薩分別為：文殊菩薩、普賢菩薩、普眼菩薩、金剛藏菩薩、彌勒菩薩、清靜慧菩薩、威德自在菩薩、辯音菩薩、淨諸業障菩薩、普覺菩薩、圓覺菩薩、賢善首菩薩。而此十二大士聽如來妙法，能入如來圓明境界，故稱十二圓覺菩薩。

最早提倡此經為晚唐華嚴宗五祖圭峰宗密，並為該經撰述七部注解，此後《圓覺經》大盛，也成為天臺宗與禪宗講習的經典之一。而賢首宗五祖釋宗密，長期在四川一帶弘法，本身兼具華嚴與禪宗法脈，故將華嚴與禪宗融合圓通，視《圓覺經》為頓悟漸修的法門，使得晚唐至宋代，華嚴、禪法，及《圓覺經》在該地頗具影響力。

四川安岳華嚴洞，建造於北宋末南宋初，窟內主壁設華嚴三聖坐像，左右兩側壁面各安奉五尊菩薩，故左右十菩薩與主壁文殊、普賢菩薩構成十二圓覺菩薩。兩側菩薩上方空間有限，僅刻出數量甚少的善財童子參訪諸善知識的畫面，以此來象徵善財童子五十三參。至於窟頂書寫大「唵」字，在密法與華嚴教義中，「唵」為重要根本音，具有秘密大藏，為一切諸法，一切真理本之源。故洞窟安排很明顯為華嚴教法攝受圓覺，善財童子漸修頓悟的普賢行，最後進入圓覺之理，入毘盧法身之境。

另一個案例為大足大佛灣圓覺洞，開窟於南宋時期，窟內主壁中央為雙手當胸手結毘盧印的毘盧遮那佛，右側為雙手於腹前結定印持鉢的藥師佛，左側為雙手結彌陀定印的阿彌陀佛，李靜杰指出反應四川一帶華嚴與淨土思想的結合。¹⁷左右兩側壁面各雕刻六尊菩薩，形成十二圓覺大士，佛壇前方跪坐一菩薩恭敬求法，表示十二圓覺菩薩之一向華嚴教主請法。在兩壁十二圓覺菩薩上方，亦雕刻少數善財童子參訪善知識的畫面，以此來象徵善財童子五十三參。該窟思想與結構安排與安岳華嚴洞十分相似，都是華嚴統攝，但大佛灣圓覺洞卻含有歸命淨土思維。

（二）二十五圓通大士與善財童子組合

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》簡稱《楞嚴經》，該經唐中葉時譯出，卷五所載著名的二十五圓通法門，故稱為二十五圓通大士。其內容為佛陀講述圓滿周遍，無礙之理的法門，各羅漢、菩薩各法門，各舉一法以答之，計二十五理，即六塵（色、聲、香、味、觸、法）、六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六識（眼、耳、鼻、舌、身）、七大（地、水、火、風、空、識、根）對治之法。¹⁸該經是一部對治五蘊魔境，修禪之成佛大定。唐末開始受到密法影響〈楞嚴咒〉開始引起注意，宋代時習禪及華嚴學僧甚多，浙江一帶華嚴禪法盛行，被

¹⁷ 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第13期，頁295。

¹⁸ 分別為：橋陳那等之聲塵圓通、優波尼沙陀比丘之色塵圓通、香嚴童子之香塵圓通、即藥王、藥上二法王子之味塵圓通、跋陀婆羅等之觸塵圓通、摩訶迦葉等之法塵圓通、阿那律陀之眼根圓通、周利槃特迦之鼻根圓通、憍梵鉢提之舌根圓通、畢陵伽婆蹉之身根圓通、須菩提之意根圓通、舍利弗之眼識圓通、普賢菩薩之耳識圓通、孫陀羅難陀之鼻識圓通、富樓那之舌識圓通、優波離之身識圓通、大目犍連之意識圓通、烏芻瑟摩之火大圓通、持地菩薩之地大圓通、月光童子之水大圓通、琉璃光法王子之風大圓通、虛空藏菩薩之空大圓通、彌勒菩薩之識大圓通、大勢至菩薩等之根大圓通、觀音菩薩之耳根圓通。

視為華嚴宗中興之地。長水子璿（965—1038年）於長水寺宣弘賢首教，並注解宣說《楞嚴經》，使得楞嚴禪法與華嚴相結合，使得該經盛行，其後弟子釋淨源被譽為宋代華嚴中興教主，駐席杭州慧因寺，也強調華嚴與禪法的融合。¹⁹

華嚴祖師釋淨源在《慧因寺志》記載：「『懺悔發願，佛事之始也。』故製《華嚴》、《首楞》、《圓覺》三懺摩法，以嚴修證。謂思親隆師，人倫之本也。故製《盂蘭盆》、《賢首諱日》二禮讚文，以嚴報事。《華嚴》善財所參大善知識，凡五十四。《首楞》文殊所列圓通大士，凡二十五。皆依經顯相，施於繪事。歲首陳供，法儀甚盛。闔境讚慕，常千餘人。化惡起善，教利尤博。諸祖之教，既已流行。」²⁰說明在《華嚴》、《首楞》、《圓覺》三懺摩法會時，懸掛二十五圓通大士圖，以及善財童子五十三參圖像，進行供養、懺摩，莊嚴道場，使觀者善心生起，依教奉行，該類圖像在北宋晚期於浙江一帶開始傳播盛行，如南宋淳熙八年（1188年）杭州的澄心院比丘募化建造大閣，彩繪「善財南詢百一十城與所詢知識於其上，繪二十五圓通於其下。」²¹

（三）五百羅漢與善財童子組合

羅漢住世的思想在唐代釋玄奘（602—664年）譯出《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》之後開始盛行於中土，盛唐時洛陽寺院已供奉五百羅漢塑像，該類造像並無明確經典依據，屬於東土獨有特色，反映出羅漢護法與傳法思想，宋代該思想與造像持續發展，北宋時期開封大相國寺，便出現華嚴三聖，與善財童子五十三參，及五百羅漢的組合。²²在南宋時杭州徑山興聖萬壽禪寺，也曾出現相似組合，在寺志云：「寶殿中峙，號普光明。長廊樓觀，外接三門。門臨雙徑，駕五鳳樓九間，奉安五百應真。翼以行道閣，善財參五十三善知識。」²³該大殿的「普光明」知名便是出自華嚴體系。

另外，南宋在杭州的淨慈禪寺，也出現該類組合，李靜杰指出：「五十三參與五百羅漢組合可以看作並列的兩種信仰形式，後者似乎被禪宗賦予尋求自然開悟的修行者內涵。以華嚴思想為骨幹，修菩薩行而成就法身，並融通禪宗參禪悟道

¹⁹ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（臺北：空庭出版社，2007年），頁185-188。

²⁰ [明]李翥，《慧因寺志》卷六，收錄[清]丁丙編輯，《武林掌故叢編》第一冊，頁490-491。

²¹ [南宋]居簡，《北澗文集》卷四，收錄《禪門逸書初編》第五冊（臺北：明文書局，1981年），頁42。

²² 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第13期，頁298-299。

²³ [明]天啟四年（1624）原刊本，《徑山志》卷七，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhisminformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g032&fac=1B032P108.jpg&pageNumber=p.0631&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>

之經驗，構成五十三參圖像與其他圖像組合的本質。」²⁴除此之外，善財童子造像在晚唐五代發展上，有些造像本身還具有護國、息災的意圖。依據《華嚴經》及文殊化現事蹟，在唐代山西五臺山成為文殊菩薩道場後，於「大聖竹林寺」、「菩薩化現貧女」的文殊菩薩化現事蹟中，善財童子成為文殊菩薩眷屬，一同化現教化世人。使得文殊騎獅子，配置善財童子、于闐王為眷屬的造型開始傳開，該類造像傳入敦煌後成為「新樣文殊」。²⁵五臺山也成為佛教聖地，往五臺山朝聖者眾多，在古代朝山交通不便，須道心堅固，不退發心始能達成，宛如善財童子的菩薩行無悔前進，故在敦煌遺書〈五臺山讚文〉中，P.3645V0 云：「五臺童子號彌（難）陀，善才同道周天魔。」另在 P.248 云：「五臺童子號難陀，善哉（財）同對滅天魔。」闡述善財童子護佑朝聖眾生，克服魔障，護佑眾生思維。²⁶而後五代吳越國建造雷峰塔，於地宮中供養玉雕獨尊善財童子造像，祈五代紛亂政局，吳越統治可長治久安，故供奉善財童子視護國思想投射，祈願國運長存，免於魔亂。²⁷而宋代五百羅漢與善財童子五十三參的組合，或許也延續佛法駐世、世間息災的可能。

五、宋代獨立完善的善財參訪造像

傳世實物關於獨立的善財五十三參造像，其作品可以分為兩類：雕像與紙本。目前雕像實例以大足北山多寶塔為代表，該塔建造於南宋紹興十七年至二十五年間（1147—1155 年），在塔心內迴廊，及外壁雕刻排列出善財童子參訪善知識的造像。李靜杰依據石刻榜題考察，得知其排列方式具有唐代李通玄（645—740 年）五位修行的理論，將菩薩階位與佛果結合，其第一層參普賢菩薩，第二層的第二參至第七參榜題書寫參訪對象加上十住名號，第三層有書十迴向名號，第四層屬於向十地修行……等。²⁸另外，在杭州的六和塔，南宋紹興二十六年（1156 年）至隆興元年（1163 年）竣工，記載塔內迴廊刻《金剛經》，及塑善財童子五十三參，目的在於鎮錢塘江潮水氾濫，期望此塔具有「制諸外道，降伏天魔」之本懷。²⁹故此塔具多種意涵組合，其一，善財童子延續五代的「降魔」、「息災」；善財童子五十參訪次序列，可能也反映出華嚴修持體系展現；其三，禪宗重視《金剛經》空性，與《華嚴經》圓教之法，及普賢行願的結合。

²⁴ 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第 13 期，頁 299。

²⁵ 關於此詳參，陳俊吉，〈五代敦煌新樣文殊中善財童子的繪畫探究〉，《史物論壇》第 16 期（臺北：國立歷史博物館，2013 年 6 月），頁 108-122。

²⁶ 同上注，頁 112-115。

²⁷ 陳俊吉，〈雷峰塔地宮玉雕童子像探究：五代善財童子異化的獨立造像〉，《玄奘佛學研究》第 22 期（新竹：玄奘大學，2014 年 9 月），頁 37-83。

²⁸ 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第 13 期，頁 299-302。

²⁹ 同上注，頁 303。

中國現存《華嚴入法界品善財參問變相經》孤本，該孤本至少繪於北宋哲宗紹聖三年（1096）以前，該拓本五十三參圖目前僅存前半，共二十八折，每折書寫序言，善財童子參訪對象與獲得法門，以及偈語，但在日本僧人於建長三年（1251年）的抄錄文字，得知原有蘇轍（1039—1112年）與佛印禪師（1032—1098年）於紹聖三年（1096年）的跋，張商英（1044—1112年）的跋，以及黃庭堅（1045—1105年）的詩，跋文中提及宋代李公麟（1049—1134年）也曾繪善財童子五十三參白描圖的記錄。宋代禪法盛行，儒家受其影響產生宋明理學，許多士大夫喜好禪，常與大禪師往來，此時禪畫開始盛行，善財童子五十三參的漸修頓悟，圓超之理，受到禪者，與某些士大夫歌頌，故產生該類圖像，甚至有文人親繪善財五十三參，使該類母題進入文人畫品味之中。另外，一件傳世作品為《佛國禪師文殊指南》刊本，原作刻於北宋元符之際（1098—1100年）現存最早的摹本為南宋覆刻本。該本原作為法雲寺住持佛國禪師（生卒年不詳）所製作，華嚴學人張商英作序，內容為一圖一參，配上偈語與贊偈，說明參法次第與成就。

唐代華嚴宗對於《華嚴經》的〈入法界品〉中關於善財童子參訪善知識的修持，提出有系統階次的修持，參訪每尊善知識代表著不同的階位，如第一參的德雲比丘，屬於「十住」的第一階段「發心住」；參訪大光王，屬於「十行」的第八階段「難得行」；參訪第二十九參大天神，屬於「十迴向」的第九階段「無著無縛解脫迴向」……等。雖然在教義觀念上，善財童子的參訪善知識有一套嚴謹有序的排列，但在唐五代此時敦煌所發現的「入法界品圖」，畫面中並無依序有效的排列，且畫面中的圖像，或是榜題也並未透露出十住、十行、十迴向……等修持階位。當時教義中善財童子參訪已受到重視，且有一定嚴密的菩薩階位觀念，可是在此時畫面中還無法跟上此思想，故從畫面中無法展現出修持次第法門的排序。但到宋代造像才完整的呈現，說明造像體系成熟，且與禪師、華嚴學者、士大夫……等參與，共構成出狀碩果實。

六、小結

以造像發展本身而言，可知善財童子五十三參圖在唐五代入法界品圖基石上逐漸建構完成，而該類圖像主要在北宋中葉後才開始大量興盛起來，造像的分布區域主要集中在敦煌、大足、安岳、杭州、開封、高平等地。北方地區的敦煌與高平善財童子五十三參主要依附於華嚴經變中闡釋華嚴教法，至於大足、安岳、杭州、開封等地的善財童子五十三參圖，除了獨立造像體系外，一般而言屬於華嚴為體，涵攝禪法等教義，形成善財童子五十三參與其他造像組合的畫面。

晚唐、五代時禪宗成為當時主流宗派，以華嚴思想為主與禪法的結合，或禪法為主與華嚴思想融合，或者禪法與華嚴思想並重會通，開創出「華嚴禪」的特色。將華嚴思想為主與禪法的結合，以華嚴四祖釋澄觀為代表。³⁰將善財童子的參訪視為漸證法界，顯然受到禪宗北禪「漸悟」、南禪「頓悟」之影響融合，顯示出參訪善友之重要性。以禪法為主利用華嚴思想來詮釋教法，禪法與華嚴思想並重會通，晚唐時釋宗密便是代表性人物。³¹晚唐、五代時禪門參訪對話中，善財童子有時也成為論述的對象。³²禪宗強調參訪善友（善知識）行道，而獲明心見性，當下頓悟，而參訪的歷程是漸修頓悟的行門，可見禪門雲遊尋參善友，乃受到〈入法界品〉之影響。到了宋代華嚴祖師提倡華嚴禪法風氣極盛，華嚴為體，禪法為用，並融入《楞嚴經》、《圓覺經》，故出現善財童子五十三參與五百羅漢、華嚴三聖、十二圓覺、二十五圓通大士等組合，也就不難理解，有些善財童子造像賦予護國息災、護法永駐的祈願。

至於，獨立造像系譜的善財童子五十三參，除了延續華嚴善財童子參訪次第修持具體化展現外，也透露出禪法概念的攝入。此與華嚴及禪法融合有關，加上禪師、華嚴學者、士大夫等參與，除了佛教造像外，也成為文人畫體系範疇，甚為難得。

參考資料

古籍資料

〔唐〕釋澄觀撰，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》卷二，收錄《卍新纂大日本續藏經》第5冊，東京：國書刊行會，1975-1989年。

〔唐〕釋澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷十五，收錄《大正新脩大藏經》第36冊東京：大藏經刊行會，1924-1935年。

〔唐〕釋澄觀撰，《三聖圓融觀門》，收錄《大正新脩大藏經》第45冊，東京：大藏經刊行會，1924-1935年。

³⁰ 在釋澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》云：「善財歷位漸證法界，漸頓該羅，本末融會，皆證法界，故受之以入法界品。」〔唐〕釋澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷十五，收錄《大正新脩大藏經》第36冊，頁112中。

³¹ 其著作《原人論》、《禪源諸詮集都序》更清楚將禪法與華嚴二者並列相比開濟，《大慧宗杲的思想特色》，頁41。

³² 例如後梁釋玄沙（835—908年）云：「土木石頭說法非常真實，只是少人能聽。若聞此說始可商量，且道無情說底法作麼生商量，試道看，不可道無言無說也，無視無聽也，不可道無問而自說，稱歎所行道。不見善財童子參五十三人知識，末後見彌勒，彈指之頃，得入門，纔入門後其門自閉，於樓閣中觀百千諸佛，過去捨身受身，所參一百二十人知識，化境於樓閣中，一時俱現，為其證明，善財疑心頓息。」〔南宋〕釋宗杲，《正法眼藏》卷一，收錄《卍新纂大日本續藏經》第67冊，頁578上。

- 〔日〕源為憲編，《三寶繪詞》卷下，收錄仏書刊行会編撰，《大日本仏教全書》第 111 冊，東京：名著普及会，1986 年覆刻版二刷。
- 〔日〕釋昌好，《洛陽誓願寺緣起》，收錄仏書刊行会編撰，《大日本仏教全書》第 117 冊，東京：名著普及会，1986 年覆刻版二刷。
- 〔南宋〕潛說友纂修《咸淳臨安志》卷八十，收錄中華書局編輯部，《宋元方志叢刊》第 4 冊，北京：中華書局，1990 年。
- 〔南宋〕居簡，《北澗文集》卷四，收錄《禪門逸書初編》第五冊，臺北：明文書局，1981 年。
- 〔南宋〕釋宗杲，《正法眼藏》卷一，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 67 冊，東京：國書刊行會，1975-1989 年。
- 〔明〕李翥，《慧因寺志》卷六，收錄〔清〕丁丙編輯，《武林掌故叢編》第一冊，臺北：京華書局，1967 年。
- 〔明〕天啟四年（1624）原刊本，《徑山志》卷七，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g032&fac=1B032P108.jpg&pageNumber=p.0631&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>
- 〔高麗〕義天集，《圓宗文類》卷二十二，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，東京：國書刊行會，1975-1989 年。
- 〔清〕嘉慶間重刊本，《天童寺志》卷七，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g012&fac=1B014P152.jpg&pageNumber=p.0477&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>
- 《淨慈寺志》，收錄〔清〕嘉慶十年（1805），原刊本清光緒十四年（1888），《勅建淨慈寺志》卷三，收錄《中國佛教寺志》，檢索網站：<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g016&fac=1B017P316.jpg&pageNumber=p.0249&keyword=%E4%BA%94%E5%8D%81%E4%B8%89%E5%96%84%E7%9F%A5%E8%AD%98&viewMode=search>

期刊與書籍資料

- 李靜杰，〈論宋代善財童子五十三參圖像〉，《藝術史研究》第 13 期，廣州：中山大學出版社，2011 年。
- 谷東方，〈高平開化寺北宋上生經變和華嚴經變壁畫內容解讀〉，《焦作師範高等專科學校》第 31 卷，焦作：焦作師範高等專科學校，2015 年第三期。
- 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，《書畫藝術學刊》第 18 期，臺北：國立臺灣藝術大學，2015 年。

- 陳俊吉，〈五代敦煌新樣文殊中善財童子的繪畫探究〉，《史物論壇》第 16 期，臺北：國立歷史博物館，2013 年 6 月。
- 陳俊吉，〈北齊華嚴造像的開展：以華嚴三聖與七處八會為例〉，《華梵人文學報》第 23 期，臺北：華梵大學文學院，2015 年 1 月。
- 陳俊吉，〈淺析中國華嚴造像體系：兼論善財童子的造像系譜〉，《書畫藝術學刊》2013 年，臺北：國立臺灣藝術大學書畫藝術學系，2013 年 12 月。
- 陳俊吉，〈雷峰塔地宮玉雕童子像探究：五代善財童子異化的獨立造像〉，《玄奘佛學研究》第 22 期，新竹：玄奘大學，2014 年 9 月。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（臺北：空庭出版社，2007 年），頁 185-188。

