

3.3 尊勝佛頂陀羅尼壇法^{*}

引言

在這篇論文中，我將要通過以一個具體實例——“尊勝佛頂”曼荼羅¹，來考察觀想曼荼羅的行為。觀想的引入，徹底地改變了密教的儀式行為。它讓物質形像變得多餘，但頗具諷刺意味的是，它同時又將那些曼荼羅（即原先被標示在地上的儀式空間）變成各種神祇的形像、觀想的對象，甚至曼荼羅自身就是神祇的形像或觀想的對象。我想先簡略地介紹一下上述變化的大致過程。

^{*} 請在這裡加一無號碼註釋：原文發表為：Kōichi Shinohara. “The Ritual of the Buddhōṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī Maṇḍala.” *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 1.2 (2018): 143-182. 劉學軍譯。中譯曾發表於《華林國際佛學學刊》第一卷第二期（2018），第166-198頁。再版前作了訂正。作者感謝葛然諾（Phyllis Granoff）、伊莉莎白·夏復（Elizabeth Horton Sharf）和達爾頓（Jacob Dalton）三位在這篇論文寫作過程中所提供的寶貴幫助。

¹ 最近有關尊勝佛頂崇奉的討論，請見：Michelle Wang, “Changing Conceptions of ‘Mandala’ in Tang China: Ritual and the Role of Images,” *Material Religion* 9, no. 2 (June 2013): 186-217.

在相當短暫的時間內，密教儀式由簡單的咒語念誦衍變成了一種複雜的觀想行為。漸漸地，一些愈加精巧的儀式臺本出現了。就本論而言，我區分了四種不同的儀式臺本：(1) 無需神祇形像的咒語念誦；(2) 在神祇形像前面念誦咒語；(3) 一種針對某類儀式導師的曼荼羅灌頂儀式；(4) 一種修行者在其中成為儀式的主要神祇的觀想行為²。

(1) 密教儀式的核心是咒語念誦(陀羅尼、真言)。咒語的念誦有著特定的利益，比如療疾、生育、財富和世俗權勢，或克敵制勝。久而久之，各種咒語開始與某些特定的神祇關聯在一起，這些神祇要麼口授此咒語，要麼顯身以回應咒語的念誦。這些儀式行為不一定有神祇形像。修行者可以一遍又一遍地念誦咒語，一位或者一群神祇可能顯身以確認儀式的成功。

514

(2) 隨著形像的引入，上述這種幻相就被代之以與實體形像相關的各種奇跡。在念誦的高潮時刻，各種神跡出現在形像周圍，通常是發出大音聲，來確認儀式的成功。大量的密教儀式開始產生。這些儀式與各種神祇關聯，神祇的身份則會用形像來加以呈現。

(3) 當一個精心構建的阿闍梨灌頂儀式被引入之時，密教就獲得了一個更加獨特的性質。在已知最早關於此儀式的描述中——《陀羅尼集經》(《大正藏》編號 901，公元 654) 中所詳細描述的“都會

515

² 當密教儀式不斷演化并變得愈加複雜的時候，之前相對比較簡易的儀式依然還在被實踐著。一些早期簡單的形式被整合進相對更為複雜的臺本中。其它的那些，則與晚出的相對精巧的儀式一道被同時加以實踐。新的解釋被賦予到那些儀式實踐的早期形態上。隨著時間的推移，密教的儀式變得相當繁複。鑒於它們之間的相互融合以及早期儀式的種種變化，現代學者往往很難予之以解釋。在此，我將嘗試初步重建這種密教儀式衍變的過程，希望藉此來幫助理解此儀式傳統那看似紛繁複雜的面貌。

道場”和“普集會壇”，所有密教神祇皆被邀請至祂們在曼荼羅上的座位。受眾在祂們面前接受灌頂。這種灌頂儀式授權阿闍梨開展各種各樣與每一位神祇相關的儀式。這些儀式祇有由那些業已接受過灌頂的阿闍梨來開展，纔能被證明有效。因此，一類特殊的密教儀式導師就出現了。伴隨著這種儀式，一種獨特的密教神祇譜系觀念也同樣被引入，即便此神祇譜系本身也可能隨著時間推移而有所進化、擴展。按照這種方式，兩類密教儀式並存，一類是為了尋求特定神祇幫助以獲得現世和來世的利益，另一類是為了給那些儀式導師施以灌頂，以便這些人隨後可以開展這些儀式。

普集會壇利用並擴展了先前的各種儀軌。在早期的曼荼羅儀式中，行道者圍繞著某一神祇的形像構建一個曼荼羅，通常環繞以各種禮器或其它各種隸屬神祇；行道者接下來會在與主要神祇關聯的儀式中接受灌頂。被灌頂過的行道者可能接下去在神祇的形像前念誦該神祇的咒語，以實現特定的此世或來世的目標。相反，在最新的普集會壇儀式中，整個密教聖眾被邀入一個大的曼荼羅中，行道者在諸尊面前接受灌頂成為阿闍梨，阿闍梨又在該曼荼羅諸尊之一的儀式中，與該神祇建立某種特別的聯繫³。

516 (4) 當精巧的觀想儀軌發展出現後，形像似乎變得有點多餘。神祇們是被觀想著的，而不是存在於那些繪畫或雕塑表現的動畫中。觀想儀軌（其中要求行道者形成儀式活動或聖眾的精神圖像），在更早期的密教儀式形態中，其角色微乎其微，不是用於別尊就是用作諸尊的灌頂儀式。但是此儀軌在這些儀式衍進的後來階段，

³ 這兩種曼荼羅有時被稱作“別尊曼荼羅”和“都會曼荼羅”，見佐和隆研《密教辭典》，京都：法藏館，1950（1997）年版，第618頁。

其重要性卻越來越大。在那些於繪畫或雕塑形像前開展的儀式中，重點已經由那些物質形式呈現的神祇轉向了對祂們的觀想，並且接下來又轉向了行道者觀想自身為特定的神祇——行道者變成儀式所指向的那位神祇。

原先，無論針對別尊還是用於諸尊的曼荼羅灌頂儀式，開始皆須構建一個物質意義上的曼荼羅。儀軌常常十分詳盡地描述此曼荼羅的構建程序。隨著此儀式被從根本上改造成一系列觀想儀軌，構建曼荼羅這一步同樣也變成了觀想的對象。行道者想像或觀想曼荼羅自身。

當兩者都成為觀想的對象時，形像和曼荼羅就開始彼此融合了。這裡，我將會通過檢查尊勝佛頂崇拜的儀式，來考察上述的發展過程。《佛頂最勝陀羅尼經》（《大正藏》編號 967-971、974A）包含了一份關於曼荼羅儀式的說明⁴。此曼荼羅構建於地面之上，行道者在上面念誦陀羅尼。此經的一個版本提到諸佛降臨並讚揚行道者⁵，但該經諸版本卻沒有關於有意識觀想的說明。在有關尊勝佛頂陀羅尼的兩份儀軌中，我們找到了有關觀想的詳盡說明。

不空(705-774AD)所譯的《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》（《大正藏》編號 972）包含了關於在地面上構建曼荼羅以作為儀式空間、以及觀想此曼荼羅的說明。在儀式的高潮時刻，行道者觀想自身成為本尊。在此儀式中，曼荼羅和本尊皆被觀想，但是它們之間又彼此不同。相比之下，善無畏(637-735AD)所譯的《尊勝佛頂

517

⁴ 有關此經現存諸版本之間差異的大致情況，請見塚本啓祥、松長有慶、磯田熙文《梵語仏典の研究 IV：密教經典篇》，京都：平樂寺書店，1989年，第100-105頁。

⁵ 《大正藏》編號 967，第19冊，第352頁上欄。

修瑜伽法軌儀》(《大正藏》編號 973) 則首先給出了觀想曼荼羅的簡要說明，並接著給出一份關於繪製本尊形像的單獨說明。觀想曼荼羅的圖像與本尊繪像的圖像幾乎一致。接下來的另一個更加複雜的關於構建曼荼羅的說明，更為詳盡地描述了曼荼羅的情況。同樣，這個更大曼荼羅中心部分的構造，也在很大程度上與儀軌中之前描述的繪像相同。曼荼羅與畫像之間的區別已經變得模糊。這兩個儀軌共同說明了地上構建的曼荼羅如何變成一個沒有物質形態的觀想呈現。最後，如我們將要看到的，儀軌變成了對於整個宇宙或者無相法界的觀想。請讓我們仔細檢查這些文本：

一、《佛頂最勝陀羅尼經》中的曼荼羅

518 這部經典講述了命終之後在地獄中返畜生身受苦，而轉世後又生來貧賤且無雙目的恐懼。此經的敘事部分，當帝釋(Indra)去見佛陀，代業已被預言死後來生會如此這般的善住天子，請求解脫之道的時候，如來頂上放種種光，其光繞佛三匝，從佛口入。據說佛說下名為“佛頂尊勝”的陀羅尼。此陀羅尼能淨一切惡道，能除一切苦惱。佛於是給出了此陀羅尼的使用方法，提到了各種陀羅尼儀軌。

關於曼荼羅的描述出現在以下各處：《大正藏》編號 967，第 19 冊，第 351 頁下欄第 27 行至第 352 頁上欄第 7 行；《大正藏》編號 968，第 19 冊，第 354 頁下欄第 8-17 行；《大正藏》編號 969，第 19 冊，第 357 頁上欄第 2-10 行；《大正藏》編號 970，第 19 冊，第 361 頁中欄第 1-18 行；《大正藏》編號 971，第 19 冊，第 363 頁下欄第 27 行至第 364 頁上欄第 5 行。此經有好幾種譯本，

但它們在有關曼荼羅的說明上，卻共享著某些特征。該曼荼羅為四角方壇，其上散以鮮花，燒眾名香。行道者右膝著地胡跪，作陀羅尼印，屈其頭指以大拇指，押合掌當其心上⁶。念想諸佛，誦陀羅尼一百零八遍。

佛陀波利(Buddhapālita)譯本(《大正藏》編號967)於此處提及一個幻相——壇中如雲王雨華，能遍供養八十八俱胝殊伽沙那庾多百千諸佛。彼佛世尊咸共讚言：善哉希有，真是佛子。行道者即得無障礙智三昧，得大菩提心莊嚴三昧⁷。

此儀式的臺本是陀羅尼念誦之後跟著一個幻相。其中並沒有提到任何觀想行為。

二、不空《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》 (《大正藏》編號972)

519

此儀軌在開始部分強調，行道者在念誦陀羅尼之前，須於三昧耶曼荼羅，見聖眾得灌頂知本尊。這裡看上去似乎提到了灌頂儀式。接著，根據這個文本，祇有那些已經被正確灌頂的人，纔能有效地開展密教儀式。

儀軌分兩個部分描述了這個儀式。第一部分，行道者於山間閑處或於淨室，畫本尊尊勝陀羅尼像⁸；接著，將之安於東壁面對之；

⁶ 《大正藏》編號967，第19冊，第352頁上欄第1-3行。

⁷ 《大正藏》編號967，第19冊，第352頁上欄第3-7行。

⁸ 關於尊勝佛頂形像的描述，出現在《陀羅尼集經》，《大正藏》編號901，第18冊，第785頁下欄第18行至第786頁中欄第3行；《大正藏》編號905，第18冊，第790頁上欄第22行至中欄第5行、第795頁上欄第20行至第796頁上欄第12行。

又於念誦處建立曼荼羅。這裡曼荼羅構建的一些特征，與前面提到的早期《陀羅尼集經》（《大正藏》編號 901）中關於曼荼羅建設的描述，有著驚人的相似——掘地深一肘半，地中若有瓦礫骨灰毛髮及諸穢物等，並皆除之；還取本土，填滿築令平正；以牛糞和水塗之；誦無能勝陀羅尼（H1881）加持牛糞；接著，取白粉和水，以繩分標出九個位置；用白檀香塗此九位；耳上安帳蓋、四面懸幡。

520 晨朝奉獻乳糜，齋時獻酪飯并甜膩食，及以諸漿兼諸果子。四門安四香爐。四隅安四淨瓶，盛香水插花或青葉樹枝。四角燃四盞酥燈。念誦者座前安置闍伽香水兩椀。各種關於使用不同種類器皿供養的規矩都有所交代。以無能勝陀羅尼加持水。

念誦陀羅尼者的座床被安置在曼荼羅前。念誦人應淨澡浴。這裡所給出的澡浴真言（H1808）表明此處的澡浴可能代表著一種更廣泛的淨化儀式，它宣稱一切法本性清淨，念誦人身體亦得清淨⁹。

此處不空譯本中所描述的曼荼羅，可以被理解為《佛頂最勝陀羅尼經》簡要描述之曼荼羅的擴展版本。如我們之前所討論到的，經中明確說方壇四角安置四水瓶，種種香華供養，並燃種種燈¹⁰。根據經中所述，當念誦無能勝陀羅尼時，念誦人結某種特殊手印，並跪於壇城西面。不空譯本也提到此無能勝陀羅尼念誦手印，但是

521

⁹ 在澡浴部分的說明中，該儀軌首次提到了《蘇悉地羯羅經》（《大正藏》編號 893，第 18 冊，第 606 頁上欄；《密教大辭典》，第 1394 頁中欄）。它接著又描述了澡浴的不同含義：或以法澡浴，觀法實相以為澡浴；或以在家出家護持本律儀戒無所毀犯，以為澡浴；或每日三時佛前禮佛發露懺悔隨喜勸請發願迴向，以為澡浴；或以清淨真言加持七遍，以為清淨。澡浴正誦之時觀一切法本性清淨我亦得清淨（《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 364 頁下欄第 20 行至第 365 頁上欄第 2 行）。

¹⁰ 《大正藏》編號 967，第 19 冊，第 351 頁下欄第 29 行至第 352 頁上欄第 2 行；《大正藏》編號 971，第 19 冊，第 361 頁中欄第 3-11 行。

描述得更為詳細¹¹。

《佛頂最勝陀羅尼經》與不空的《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》之間同樣還存在一些顯著的差異。比如，《佛頂最勝陀羅尼經》並沒有明確提到被召請如曼荼羅神聖的特定類別，也並沒有提到毗盧遮那佛。相反，《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》則列出了九位神聖並詳細地描述了祂們在曼荼羅上的座位安排：中央安毗盧遮那佛座位，圍繞著的是八位菩薩的座位。右邊安觀自在菩薩座位。觀自在菩薩後，安慈氏菩薩座位。毗盧遮那佛座位後，安虛空藏菩薩座位。虛空藏菩薩左邊，安普賢菩薩座位。毗盧遮那佛座位左邊，安金剛手菩薩座位。金剛手菩薩座位下，安文殊師利菩薩座位。毗盧遮那佛前，安除蓋障菩薩座位。除蓋障菩薩座位右邊，安地藏菩薩座位。

表 1 不空儀軌中曼荼羅九尊座位安排

正右邊	中央	正左邊
慈氏菩薩	虛空藏菩薩	普賢菩薩
觀自在菩薩	毗盧遮那佛	金剛手菩薩
地藏菩薩	除蓋障菩薩	文殊師利菩薩

《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》後文將這些神聖命名為“毗盧遮那佛及八大菩薩”¹²。這八大菩薩的名單實則來自於其它文獻。不空同樣翻譯過一部經典，題名作《八大菩薩曼荼羅經》（《大正藏》編號 1167）。這部經傳授如何觀想上述八大菩薩，並列出了祂們各自的

522

¹¹ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 365 頁上欄第 22-23 行。

¹² 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 365 頁上欄第 14 行。

咒語和肖像¹³。

如前所揭，毗盧遮那佛並沒有出現在《佛頂最勝陀羅尼經》中。即便不空在《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》此處提及毗盧遮那，但在該儀軌的其它地方，中央神祇卻清楚地被指定為尊勝陀羅尼¹⁴。不空所介紹的這個曼荼羅看上去似乎與《佛頂最勝陀羅尼經》的尊勝陀羅尼信仰沒有什麼關係。

如上所述，不空儀軌的第一部分描述了各種預備儀式，卻沒有提到觀想行為。“瑜伽”這個術語出現在第二部分的開始。在密教儀軌中，瑜伽指的是一系列標準的觀想和真言念誦行為。這一部分內容的開始即列出了真言念誦的時間：每日在固定的時間入道場念誦。或二次，即早朝黃昏；或三次，即加午時；或四次，即依瑜伽加中夜¹⁵。中夜瑜伽念誦是帶有觀想的。儀軌剩下的內容詳細地描述了這種瑜伽活動。

523 瑜伽儀式的一開始，行道者被要求觀想道場中須彌山，於山頂上想七寶樓閣。於樓閣中，毗盧遮那佛與八十俱胝十地滿足菩薩摩訶薩。相較於之前是被以物質實體形式構建的，此處的曼荼羅，則似乎是在意識中被構造出來。毗盧遮那佛在中央，被大量的菩薩眷

¹³ 關於八大菩薩信仰的研究，請見田中公明《インドにおけるマンダラの成立と展開》，東京：春秋社，2010年，第58-66頁；又可參見Phyllis Granoff, “A Portable Buddhist Shrine from Central Asia Author(s),” *Archives of Asian Art*, Vol. 22 (1968/1969): 80-95; Pratapaditya Pal, “A Note on the Mandala of the Eight Bodhisattvas,” *Archives of Asian Art*, Vol. 26 (1972/1973): 71-73.

¹⁴ 《大正藏》編號972，第19冊，第364頁中欄第12行、第365頁上欄第8行、第367頁上欄第22-24行。

¹⁵ 《大正藏》編號972，第19冊，第365頁上欄第7-8行。

屬所圍繞。四門四隅各四菩薩及八供養，以內外供養¹⁶。行道者觀想奉獻，了了分明¹⁷。

諸神聖被召請入曼荼羅，種種奉獻，伴之以一系列的真言、手印和隨附的觀想。比如奉獻塗香時，一段真言(H1519)被念誦，相應的手印亦須結出，並且“由此印真言威力故”，流出一切塗香雲海，供養一切如來及諸聖眾¹⁸。同樣的，花鬘、燒香、飲食、燈明等被用合適的真言和手印加以奉獻，它們全都如同流出雲海。行道者同樣被要求觀想幢蓋幡網瓔珞衣服繒綵等物，這些供養據說會如雲海充遍法界¹⁹。

可以回想一下，不空儀軌中構建物質實體曼荼羅的說明，似乎沿襲了《佛頂最勝陀羅尼經》中有關曼荼羅的內容，並且明確說明將四個精心準備的淨瓶安置在曼荼羅上，接下來還奉獻其它各種供品。同樣，《佛頂最勝陀羅尼經》中有關曼荼羅的內容還特別提及種種花、香、燈和食品供物²⁰。這兩者皆沿襲了曼荼羅儀式表演的公認傳統。

不空儀軌中，觀想曼荼羅的準備說明和供養那些被召請入該曼荼羅中眾神聖的內容，共同組成了一個獨特的單元，結尾是一首讚

524

¹⁶ 此處的“四菩薩”，可能指的是“四大菩薩”，即普賢菩薩、文殊師利菩薩、觀自在菩薩以及彌勒菩薩。參見《密教大辭典》，第1022頁下欄。

¹⁷ 《大正藏》編號972，第19冊，第365頁中欄第24-28行。

¹⁸ 《大正藏》編號972，第19冊，第366頁上欄第15-20行。這一序列儀式中，真言的文本和賦予它的儀式功能，並不總是相匹配，比如，奉獻座的真言(H4)與奉獻闍伽水的真言(H178)。真言編號依用八田幸雄《真言事典》，東京：平河出版社，1985年。

¹⁹ 《大正藏》編號972，第19冊，第366頁中欄第17行。

²⁰ 《大正藏》編號970，第19冊，第361頁中欄第7-11行。

語²¹。接下來的內容是觀想儀式的主要部分，其中行道者最終觀想己身成本尊，並且念誦尊勝陀羅尼²²。

此儀軌關於主尊身份的敘述似乎比較獨特。行道者首先觀想自身作金剛波羅蜜佛母菩薩²³。他結出金剛波羅蜜印，加持印於身體四處，即心、額、喉和頂。誦金剛波羅蜜真言。又用印安於額上，誦三遍真言，以為灌頂。行道者用合適的手印和真言，如繼甲冑。念誦拍掌真言(H1032)。

525 接著，行道者觀想己身成本尊。此處的本尊並沒有被明確命名，即便之前在儀軌的開始部分，主尊的形像被確定為尊勝陀羅尼²⁴。該神祇的手印被加以描述²⁵，並且尊勝陀羅尼的文本亦被給出²⁶。這裡所描述的手印看上去似乎與《佛頂最勝陀羅尼經》中念誦尊勝陀羅尼時所用的手印是一樣的（描述用詞略有差異）²⁷。

伴隨著真言念誦，行道者被要求一心緣觀毗盧遮那佛²⁸。這段內容並沒有說行道者與毗盧遮那佛合為一體。回想之前，行道者的身體已然變成主尊——尊勝陀羅尼。而《佛頂最勝陀羅尼經》並未提及的毗盧遮那佛，卻是不空儀軌所描述曼荼羅的中央神祇——

²¹ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 366 頁中欄第 20-21 行。

²² 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 367 頁上欄第 20 行至下欄第 1 行。

²³ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 366 頁下欄第 3 行。這尊神祇的肖像被如此描述：“左手持蓮花，共蓮花上有五股金剛杵。右手作仰掌，垂手為施願勢。具頭冠瓔珞，面貌慈愍拔濟一切眾生勢”（《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 367 頁上欄）。另參見《密教大辭典》，第 718 頁中欄、下欄。

²⁴ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 364 頁中欄第 13 行。

²⁵ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 367 頁上欄第 22-23 行。

²⁶ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 367 頁上欄第 25 行至中欄第 28 行。

²⁷ 《大正藏》編號 967，第 19 冊，第 352 頁上欄第 1-3 行。

²⁸ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 367 頁中欄第 29 行至下欄第 1 行。

開始被以物質實體形式構建，然後又被觀想。無論在《佛頂最勝陀羅尼經》中，還是在不空儀軌中，曼荼羅皆是念誦儀式的場所。尊勝陀羅尼與念誦該陀羅尼時觀想著的毗盧遮那佛之間的聯繫也許可以追溯到這裡。

之後，加持念珠的儀式被加以描述。當用念珠念誦活動結束的時候，雙手合掌安於頂上，發出願望，願一切眾生皆悉獲得。

這是儀式的高潮部分。這一內容之後，一系列的儀式被以相反的順序重複。行道者復結本尊印，誦七遍或三遍；復結金剛波羅蜜印，又復結五種供養印（塗香、花鬘、燒香、飲食和燈明），並誦五種真言²⁹而供養之。

之前，在觀想曼荼羅之前，行道者被要求念誦不動尊真言並結相應的手印³⁰。他右旋轉八方，結上下方隅界，除道場中諸魔作障者。現在，行道者又一次結不動尊印，誦不動尊真言，以印左轉即成解界。

526

儀式的結尾是奉送諸佛聖眾。這樣，不空儀軌中的觀想活動就聚焦於兩個相互獨立的話題，其一是觀想曼荼羅和供養諸尊，其二是觀想並與主尊合為一體。這樣兩個方面是不同的，並且被彼此分別對待，即便在主尊真言念誦的時刻有點出人意料地提到了毗盧遮那佛，而這又將兩種觀想笨拙地聯繫在一起。

²⁹ 上文提及過，《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 366 頁上欄第 4 行至中欄第 21 行。

³⁰ 《大正藏》編號 972，第 19 冊，第 365 頁中欄第 16-22 行。

三、善無畏《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》 (《大正藏》編號 973)

527 《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》將其教法描述為一種瑜伽行法³¹。如前所揭，在密教儀軌中，瑜伽指的是一系列標準的觀想和真言念誦行為。那些真言大部分並不與任何別尊有特別的聯繫，所以它們可以被納入各種針對不同神祇的儀式中。觀想和真言念誦的順序，通常取自《金剛頂經》，但《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中諸真言的核心序列，卻與《大毗盧遮那佛神變加持經》(《大正藏》編號 848) 聯繫更加緊密³²。同樣，此瑜伽行法儀式的臺本也不是明確地與佛頂崇拜聯繫在一起的。另一部善無畏所譯、名為《慈氏菩薩略修愈識念誦法》(《大正藏》編號 1141) 的儀軌，遵循的是同樣的臺本，其中羅列了一套完全一致的真言³³。我們這裡解讀的重點放在《尊勝

³¹ 參見《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁中欄第 12-13 行、第 17-18 行。

³² 觀自在如意輪菩薩的瑜伽儀軌存在於兩個版本，其一為不空譯《觀自在菩薩如意輪瑜伽》，《大正藏》編號 1086，其二為金剛智譯(Vajrabodhi, AD669-741)。它們皆將針對此神祇的儀式描述為金剛頂儀式，包括了一套取自於該經典的真言(《大正藏》編號 1086，第 19 冊，第 206 頁下欄第 18 行；《大正藏》編號 1087，第 19 冊，第 211 頁中欄第 21 行)。

³³ 《大正藏》編號，第 20 冊，第 950 頁上欄第 1 行至第 600 頁上欄第 24 行。《大正藏》中《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》(《大正藏》編號 973) 和《慈氏菩薩略修愈識念誦法》(《大正藏》編號 1141) 這兩部經典的文本來自於日本刊本(享保時期, 1716-1736)，注釋中註明了早期版本(十一到十二世紀)中存在異文現象。在漢地經錄中。這兩個經典名稱並沒有出現過。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》在圓行(AD 799-852)的請來目錄(839,《大正藏》編號 2164, 第 55 冊, 第 1072 頁下欄第 2 行)和惠運(AD 789-869)請來目錄(863,《大正藏》編號 2168, 第 55 冊, 第 1089 頁上欄第 1 行)中被提及。參見《大正藏》編號 973, 第 19 冊, 第 383 頁中欄第 23-29 行。《慈氏菩薩略修愈識念誦法》(《大正藏》編號 1141) 圓珍(814-891)題記中提到了這部經的抄寫時間為大中九年(AD 855)(《大正藏》編號 1114, 第 20 冊, 第 595 頁上欄第 9 行)。

佛頂脩瑜伽法軌儀》上，但是也會顧及到此經與《慈氏菩薩略修愈識念誦法》之間存在著的密切關係。

在不空《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》中，觀想的兩個敘述被彼此分開：行道者首先觀想曼荼羅，召請眾神聖，供養奉獻祂們；接著，在儀式的高潮時刻，他觀想己身為主尊。雖然提到了觀想大毗盧遮那如來（曼荼羅中的中央神祇），但與行道者身體融合為一的卻是主尊尊勝佛頂陀羅尼。

在善無畏的儀軌中，這兩個觀想敘述被更緊密地結合在一起³⁴。觀想曼荼羅即觀想尊勝佛頂——表現為大毗盧遮那如來和八大佛頂輪王。這九聖頭戴五智寶冠，在儀式的高潮時刻，行道者獲得五智。行道者成大毗盧遮那如來本尊，亦為法界。曼荼羅既代表了大毗盧遮那如來 / 尊勝佛頂，也表征著法界。

528

(1) 教義框架

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》和《慈氏菩薩略修愈識念誦法》的開頭皆有一段關於瑜伽的讚言。除了起首讚言向每個儀軌有關的神聖致敬外，那些為儀軌主體部分儀式順序確立教義框架的讚言，幾乎一致。這些讚言解析了瑜伽的意義，或者更確切地，從理論上說，解析了觀想的意義。這些讚言說：“樂修無相說瑜伽，為求有相兼說相，有無一體真大空”³⁵。

關於這些讚語的進一步解釋，出現在散文部分——求得世間利

³⁴ 《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中勾勒的儀式臺本，並沒有提及一開始道場中樹立一個物質形像，也沒有說要構建一個物質意義上的曼荼羅。此臺本同樣出現在善無畏所譯的《慈氏菩薩略修愈識念誦法》中。

³⁵ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁中欄第 11-12 行。

益的有相之法，可以分為除災、增益、降伏和攝召四種儀式；修煉瑜伽以求無上大菩提的無相之法，頓入普現色身³⁶。

529 這段討論對外儀式和內在瑜伽作出了清楚的區分，然而，它同樣也堅持認為兩種行法之間是統一的或完全一致的——在整個長篇儀式指導中，這兩種行法似乎緊密混合在一起。儀軌用同時安置外在儀式行動和瑜伽觀想的方式，具體闡釋了儀式每一步驟中有相與無相的抽象同一。已知不涉及觀想的密教儀式中，那些熟悉的因素，以這種方式，被新穎地闡釋成觀想行法。

《大毗盧遮那佛神變加持經》在第二十八和第二十九品中討論了本尊三昧和無相三昧，一行的《大毗盧遮那佛經疏》（《大正藏》編號 1796）以更長的篇幅討論了有相與無相³⁷。一行（672-727）與善無畏一道翻譯了這部經，並在注釋中經常徑直地稱引善無畏的說法（“論師云”）。我相信《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中關於有相、無相的說法，來自於《大毗盧遮那佛神變加持經》和一行《大毗盧遮那佛經疏》中的相關討論。

530 之後的導入式讚言，以高度抽象的形式規畫了這種儀軌的儀式程序。身、口、意被命名為“三密”和“三身”（即應身、化身和法身）。“五輪”（金剛[可能指的是金]、地、水、火、風）被命名作“五智輪”，“五智”又被命名成“五分（法）身”（佛的五種智慧身）³⁸。“五輪”同樣也被描述成“盡攝法界輪”。這些教義上的分類，隨後在

³⁶ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁下欄第 2-3 行。

³⁷ 《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 44 頁上欄第 9-19 行；《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 782 頁下欄至第 785 頁上欄。

³⁸ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁中欄第 14-15 行；第 371 頁下欄第 16 行。

解釋儀式開展過程中的關鍵階段時，還會再次出現。

(2) 五輪觀念

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》和《慈氏菩薩略修愈識念誦法》所建立的儀式臺本，始於清淨法界和曼荼羅地，繼而召請諸聖入壇供養之，並且行道者觀想自己的身體變成曼荼羅上的神祇。此時，根本咒與念誦儀式說明被一同給出。儀式的最後是遣送諸神祇³⁹。

這兩部儀軌的儀式說明，開頭部分均是一個獨特的宇宙五輪觀想。這同時也是一行《大毗盧遮那成佛經疏》所闡釋的一個主題⁴⁰。在一行疏中，觀想是曼荼羅灌頂儀式中一個非常重要的部分⁴¹。根據一行的說法，在建造曼荼羅的時候，儀式導師（阿闍梨）觀自身、壇地和弟子身作五輪⁴²。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中的內容基本上效仿一行的經疏，但卻額外地增加了每一步所用真言的文本。

行道者入淨法界三摩地，於其頂上念想或觀想嚙(ram)字。用三角形智火，燒四大五蘊，空寂法界(dharmadhātu)。次即入五輪三摩地，觀想臍下阿(a)字為金剛輪、臍中鏤(vam)字為水輪、心上嚙(ram)為火輪、眉上含(ham)字為天風輪、頂上欠(kham)字為大空輪。

531

³⁹ 前掲八田幸雄書，第244-245頁。

⁴⁰ 《大正藏》編號1796，第39冊，第661頁中欄第3行至下欄第2行、第727頁下欄第8-28行；《大正藏》編號848，第18冊，第31頁上欄第21-29行。

⁴¹ Kōichi Shinohara, *Spells, Images, and Mandalas: Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Ritual* (New York: Columbia University Press, 2014), pp. 160-161.

⁴² 《大正藏》編號1796，第39冊，第661頁中欄第3行、第25行，第727頁下欄第8-28行，第728頁上欄第14-15行。這個內容出現兩次，其一在“入漫荼羅具緣品”，其二在“秘密漫荼羅品”。

行道者接著以五輪加持曼荼羅地⁴³。此處曼陀羅地的五輪加持結構，與上面是一致的。行道者燒曼荼羅地中穢惡觸等，然後依次第安立五輪⁴⁴。

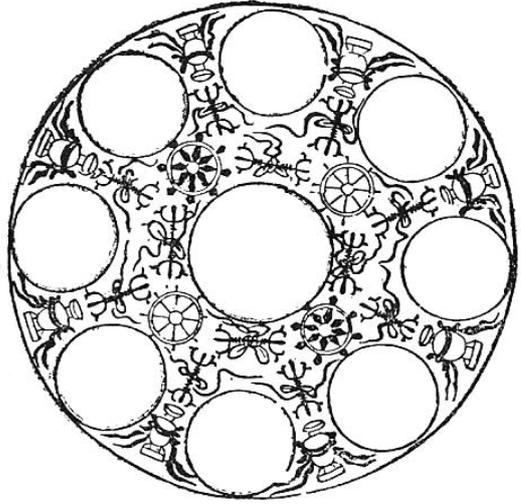


圖1 《大正藏》中的觀想曼荼羅

(3) 曼荼羅灌頂儀式

在善無畏的這兩部儀軌中，召請諸尊入壇的開始是“警覺”諸尊。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中的諸尊——“諸佛及八大佛頂輪王或本部尊等”，從三昧耶起觀瞻，愍念真言者故，降赴道場⁴⁵。接著，本尊和其它曼荼羅諸尊被召請。此時，觀想曼荼羅，或“本尊所在之處”⁴⁶。

在此觀想中，曼荼羅位於一朵寶蓮華上，此寶蓮華在一樓閣內；有一大圓明，內有九圓，此外還有八寶瓶、十二金剛杵和四寶輪。從八寶瓶口豎八金剛杵，承四金剛輪。從（中）輪四面橫拄四金剛。每瓶及金剛皆繼綵帶，鬘鬘垂布大圓明內。本尊為大毗盧遮那如來。

⁴³ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁下欄第 19 行至第 369 頁下欄第 16 行。

⁴⁴ 此儀式的開展乃是伴隨著金剛三昧耶 (H.1147) 和降三世 (H.1561) 真言及手印。

⁴⁵ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 370 頁上欄第 1-3 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 591 頁下欄第 4-6 行。

⁴⁶ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 370 頁上欄第 14 行至中欄第 7 行。

這段概括內容的結尾提到餘下諸尊具見“曼荼羅品”⁴⁷。觀想曼荼羅的圖示出現在《大正藏》的文本中⁴⁸。

諸尊被召請入壇，並奉獻供養，每一步均用真言和手印來標記。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》將儀式的高潮描述為兩個步驟：首先，行道者通過念誦真言發五智。四真言同樣對應著佛陀的“三身”，即菩提心真言(H622，大圓鏡智)對應著法身；平等性智真言(H319)和妙觀察智真言(H1809)對應著應身；方便究竟智真言(H1119?)對應著化身⁴⁹。配合這些真言的手印，據說被形塑成五股金剛的樣子。其次，當行道者結大日法界印加持己身五處，即成具足五分法身萬德之身。當他將手印住當心上，己身為毗盧遮那如來之身，頭上五智佛寶冠，即是五頂輪王，具五智義。接著，行道者便以一切佛頂輪王心印真言加持(己身)五處⁵⁰。

⁴⁷ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 370 頁中欄第 6-7 行。

⁴⁸ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 370 頁上欄。這段內容描述了一個三維立體的結構：八寶瓶口豎金剛杵，八金剛杵分四對，每一對承一金剛輪，四金剛輪彼此連接，橫拄四金剛。《陀羅尼集經》(《大正藏》編號 901；AD 654)收錄的早期曼荼羅灌頂儀式中詳細提到了一個構建於曼荼羅地之上的複雜結構(我相信這是後吠陀時代儀軌小屋或曼達波的一個版本)，上面覆以五色幡子。這種曼荼羅的理念構想似乎影響了《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》此處對所觀想的三維立體曼荼羅的描述。

⁴⁹ 成所作智真言(H810)所對應的佛身並沒有被提到。法界體性智真言(H122)、大圓鏡智真言(H622)、平等性智真言(H319)、方便究竟智真言(H1119)和成所作智真言(H810)即是金剛教法中的“五相成身”。

⁵⁰ 此處所討論到的由毗盧遮那寶冠和五頂輪王所戴寶冠所代表的五智以及一套真言，還有佛陀三身的熟悉教法，並沒有出現在《慈氏菩薩略修愈識念誦法》的對應部分。相反，行道者在儀式中以慈氏菩薩法界印加持本尊及己身五處便成慈氏菩薩真體的內容，正在慈氏菩薩根本真言之前(《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 593 頁中欄第 12 行至下欄第 2 行)。

在此儀軌中，無論曼荼羅的中央神祇，還是行道者己身所成的神祇，皆為毗盧遮那如來。五頂輪王與五智和佛之五智冠皆是相互等同的。隨後描述的畫尊勝佛頂畫像內容中，非常明白的是圍繞毗盧遮那如來的有八小圓，其上坐著八佛頂輪王。於是，五佛頂輪王就擴展成了八佛頂輪王。

在此，我們注意到，觀想毗盧遮那如來和八佛頂輪王被召請入的曼荼羅，和觀想己身與頭戴五智佛寶冠的毗盧遮那如來，被彼此緊密地結合在一起。行道者觀想己身為毗盧遮那如來，實際上就是觀想曼荼羅。

在呈現它們各自主尊真言的時候，《慈氏菩薩略修愈識念誦法》和《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》皆提到了似乎同樣複雜的念誦儀式。兩部儀軌又都提及真言字流出，並覆蓋行道者和本尊心月輪⁵¹。

(4) 形像繪製

除了特定神祇的身份，《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》和《慈氏菩薩略修愈識念誦法》在繪製神祇形像以及接下來壇城構建的內容上是基本一致的。在這兩部儀軌中，有關繪製物質形像和觀想的內容被

⁵¹ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 372 頁上欄第 21-25 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 594 頁上欄第 18 行至中欄第 7 行。《大日經》提到由字輪構建的曼荼羅，見：《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 22 頁中欄第 4 行至第 24 頁上欄第 20 行。字輪觀想，見《大正藏》編號 921，第 19 冊，第 19 頁下欄第 12-14 行；《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 708 頁上欄第 9 行至第 714 頁上欄第 19 行。

顯著分開並置於不同品中⁵²。

畫像品內容的開始明確了繪製畫像的吉善時日，以及畫師需要遵循的準備儀式。繪像所用的布帛種類亦被命名；畫像應如法繪之，一依所插入的圖示⁵³。遵照所繪製形像的特定圖像的設計要求（下面會討論到），一個顯著的觀想法被置於“修瑜伽”的標題下加以描述：行道者觀己身為毗盧遮那法身，周遍法界同一體相，更無異相⁵⁴。

536

我們可以回想到在之前有關觀想曼荼羅的描述中，明確提到了之後的“曼荼羅品”。事實上，我之前所概括的觀想曼荼羅內容的描述，與“畫像品”此處的描述，兩者是十分相似的。畫像描繪了一個八佛頂神聖圍繞毗盧遮那如來的佈局安排。儀軌在羅列所要

⁵² 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 375 頁下欄第 5 行至第 376 頁中欄第 9 行、中欄第 9-12 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 595 頁中欄第 26 行至第 596 頁上欄第 12 行、上欄第 11 行至下欄第 9 行。另一套簡易的關於繪製形像以及構建曼荼羅的內容似乎直接跟在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》有關繪製形像的內容後面（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁中欄第 13-25 行、中欄第 25 行至下欄第 10 行）。這套繪像法並沒有提到獨特九圓大概的樣子，而且繪像的中央神祇卻是釋迦牟尼。曼荼羅中心繪佛頂為青色，螺髻。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中這段簡短的內容，連同之前一長段關於三十四法的內容（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 373 頁中欄第 21 行至第 375 頁下欄第 4 行），與若那所譯《佛頂尊勝陀羅尼別法》（A，《大正藏》編號 974F）中的大部分內容一致（《大正藏》編號 974F，第 19 冊，第 396 頁中欄第 11 行至下欄第 10 行、下欄第 12 行至第 398 頁中欄第 10 行）；這些內容同樣亦可見之於《佛頂尊勝陀羅尼真言》（B，《大正藏》編號 974E，第 19 冊，第 389 頁下欄第 3-22 行、第 393 頁下欄第 1 行至第 395 頁中欄第 22 行）。有別於這兩段內容所呈現在《慈氏菩薩略修愈誡念誦法》中的樣子，這些內容可能在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》強調一大圓包九小圓構造的大致理念已然形成之後的某個時間，就已經被加入其中了。

⁵³ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 375 頁下欄第 15 行。《大正藏》本的《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》於此並沒有提供任何圖示。

⁵⁴ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁中欄第 9-11 行。

繪製的佛頂諸聖時，提到了“瑜伽圖”是其依據⁵⁵。觀想曼荼羅與畫像之間的區別已經被忽略了。

善無畏儀軌中有關繪製形像的指導，描述了總體設計並且將諸尊確定為坐落在九圓之中的某一圓⁵⁶。繪像被描述成一個光明的大圓，大圓之中是九個小圓。八個方向分別安置寶瓶，於瓶口中插名華；（每一個寶瓶）上置三股跋折囉。中心圓外四隅安四寶輪，皆用跋折囉相拄。寶瓶及跋折囉腰纏綵帶。中圓畫毗盧遮那如來，八位不同的佛頂輪王形像被畫在剩下的八個圓中⁵⁷。每位神祇的圖像被詳細加以描述。下左邊（大圓之外）畫降三世尊於半月輪中。右邊三角赤光中畫無動尊⁵⁸。兩明王中間，修瑜伽者坐香爐之前。像上畫寶蓋，兩邊畫六首陀會天，為童子形，乘雲氣。

537

⁵⁵ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 15 行。

⁵⁶ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 375 頁下欄第 16 行至第 376 頁上欄第 14 行。很多繪像被命名作“尊勝陀羅尼”或“尊勝曼荼羅”，包括那些收藏在奈良國立博物館和波士頓美術館的作品。

⁵⁷ 左圓中是白傘蓋佛頂輪王，右圓中是最勝佛頂輪王，中圓前面是尊勝佛頂輪王或除障佛頂輪王，大日如來（中圓）後圓是光聚佛頂輪王，尊勝佛頂輪王（中圓前面）左邊是最勝佛頂，尊勝佛頂輪王右邊是廣生佛頂王，光聚佛頂輪王（中圓後面）右邊是無邊聲佛頂王，光聚佛頂輪王左邊是發生佛頂王。

⁵⁸ 在第二品五輪觀想中，五真言字的每一個均以獨特的形狀出現。在淨法界中扮演重要角色的嚩（ram）字呈現為三角智火形，此繪像中的無動尊看上去即表現的是這個真言字（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 368 頁下欄第 19 行、第 369 頁上欄第 17 行）。半月形中包著含（ham）字（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 369 頁上欄第 18 行；《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 727 頁下欄第 13 行）。金剛三昧耶真言和降三世真言被使用以標示五輪觀想中的界限（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 369 頁中欄第 25 行至下欄第 16 行）。

表 2 善無畏儀軌中瑜伽圖

上方寶蓋和六首陀會天

正左	中央	正右
無邊聲佛頂王	光聚佛頂輪王	發生佛頂王
最勝佛頂輪王	大日如來	白傘蓋佛頂輪王
廣生佛頂王	尊勝佛頂輪王	最勝佛頂
下方		
無動尊	修瑜伽者	降三世尊

* 香爐在前方

如前所揭，在不空的儀軌中，行道者構建一個物質實體意義上的曼荼羅，其主尊毗盧遮那如來被八大菩薩圍繞，接著，他又觀想一曼荼羅，其主尊依然還是毗盧遮那如來。此神祇在觀想活動中扮演了一個核心的角色，但在不空的文本中，祂與尊勝佛頂崇拜主尊之間的關係仍然沒有得到解釋。在善無畏的儀軌中，不空曼荼羅中圍繞主尊毗盧遮那如來的八大菩薩被代之以八佛頂輪王。毗盧遮那依然是主尊，但八佛頂輪王環繞毗盧遮那的呈現形式，則在更大的尊勝佛頂崇拜中，清楚確定了毗盧遮那的中心位置。

我們在前文提到，在佛頂輪王儀式的開始時刻，諸佛及其它聖眾被“警覺”並被迎請入曼荼羅。在觀想本尊的時候，據說本尊坐曼荼羅九輪中⁵⁹。中輪裡的神祇被明確認定為毗盧遮那如來，祂頭戴五智寶冠。雖然在觀想曼荼羅的描述中沒有明確其它環繞八輪諸尊的身份，但祂們一定是八佛頂輪王——這在後面的畫像品中得到確定。

⁵⁹ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 370 頁上欄第 16 行。

“八佛頂”這個術語出現在一行的《大日經疏》中⁶⁰。《大日經》第二品，詳細地描述了曼荼羅上諸尊的安排情況，其中提到兩類佛頂神祇，首先是五佛頂神祇，接著在一段關於淨居眾的描述後，是三佛頂神祇⁶¹。一行在《大日經疏》裡，他首先分別討論了這兩類神祇，但是接著他將它們合在一起稱之為八佛頂。之前的內容中，無論是《大日經》還是一行的疏，也都同樣提到了無動尊和降三世尊的方位問題——這兩位明王皆被繪在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》畫像的底部⁶²。善無畏儀軌中有關繪製八佛頂畫像的內容，似乎沿襲了《大日經》和一行疏⁶³。

但是，善無畏儀軌中的八佛頂畫像法，與《大日經》和一行疏的關係卻有點複雜。善無畏《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》仔細地註明了諸尊在圖像上的區別特征。相反，無論在《大日經》第二品中的相關文段，還是一行在討論這段經文時所描述八佛頂，均沒有提及這些特征⁶⁴。《大日經》中有關諸佛頂一系列區別性肖像特征的內容，

⁶⁰ 《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 634 頁上欄第 20 行。

⁶¹ 《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 7 頁下欄第 10-13 行、第 18-24 行。

⁶² 《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 7 頁中欄第 17-26 行；《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 633 頁中欄第 3 行至下欄第 1 行。田中公明認為無動尊與降三世尊是明王的代表，參看田中公明《インドにおけるマンダラの成立と発展》，東京：春秋社，2010 年，第 69 頁。

⁶³ “五佛頂”的具體名單，與《大日經》第二品中的記述略有不同——《大日經》中“三佛頂”的“發生佛頂王”取代了《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中的“除障佛頂輪王”。

⁶⁴ 一行將五佛頂描述成為具有輪王或轉輪王的形狀。頂有肉髻，其上復有髮髻。其餘相貌皆似菩薩，周身有光，瓔珞嚴身。這段內容並沒有提及任何可以區別此八佛頂身份的肖像特徵，除了提到五佛頂和三佛頂各自所具有的的五色和三色。這八佛頂中的某一位並不具有某一特定顏色（《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 634 頁上欄第 2-5 行、第 16-20 行；《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 7 頁下欄第 21-22 行）。

出現在另一處討論秘密曼荼羅的地方⁶⁵。

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中有關繪製這些佛頂諸尊的內容如下——

白傘蓋佛頂輪王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 4-6 行）：

540

頭戴五智冠，左手執蓮華，於蓮華上安置白傘蓋，右手揚掌半跏趺坐；其身光及頭光如五色車輪形。

最勝佛頂輪王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 6-10 行）：

頭戴五智冠種種莊嚴，背圓光及以通身光，狀如車輪具種種色；右手持蓮華，於蓮華上安八輻寶輪，具種種色光焰圍繞，於蓮華上結跏趺坐，左手揚掌。

尊勝佛頂輪王或除障佛頂輪王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 10-14 行）：

於蓮華臺上結跏趺坐，白肉色（膚色？）；兩手臍下，如入禪定；掌中承蓮華，於蓮華上金剛鉤；種種光明五智冠等，如其它佛頂頂輪王。

光聚佛頂輪王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 15-18 行）：

左執蓮華，於華臺上畫佛頂印；於佛頂上放光；五智寶冠光明等，一如上說。

最勝佛頂（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 19-20 行）：

左手執劍，右手揚掌，五佛冠種種莊嚴，輪光明中亦如上說。

⁶⁵ 感謝達爾頓 (Jacob Dalton) 提醒我注意這段內容。

廣生佛頂王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 20-23 行）：

右手持嚩折囉，左手揚掌，五智冠、輪光焰瓔珞等，一依上諸尊等例。

無邊聲佛頂王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 24-26 行）：

右手持蓮華，於蓮華臺上畫商法，左手當嬀房上揚掌；五佛冠、輪光莊嚴等，隨意種種莊嚴。

發生佛頂王（《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 376 頁上欄第 27-28 行）：

左手執開蓮華，右手右膝上半跏趺坐；輪光瓔珞同如上說。

《大日經》第十一品關於秘密曼荼羅的內容中提到了白傘蓋佛頂輪王的傘、最勝佛頂的刀劍、最勝佛頂輪王的寶輪、光聚佛頂輪王的頂髻、除障佛頂輪王的鉤。這段文字提到了五種佛頂，沒有使用八佛頂的術語⁶⁶。然而，如 Giebel 所提示的那樣（286，注釋 98），這裡面還提到了三種更多佛頂尊的名字：持跋折囉的廣生佛頂、持蓮華的發生佛頂和持商法的發生佛頂王。

善無畏儀軌對這些神祇的描述，詳細註明祂們每一位都頭戴五智冠。《大日經》秘密曼荼羅品中的內容並沒有提到這些冠⁶⁷。這一

⁶⁶ 《大正藏》編號 848，第 18 冊，第 35 頁上欄第 4-14 行；Giebel, 162；《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 743 頁下欄第 10-28 行。對除障佛頂輪王的提及，暗示出這段內容與《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》有關畫像內容之間的緊密關聯。《大日經》第二品有關八佛頂的內容中，“發生佛頂王”代替了“除障佛頂輪王”，這一點之前已經揭出。

⁶⁷ 下文將要討論的《一字佛頂輪王經》，也沒有提及“五智冠”。

風格可能源自於一行的《大日經疏》——該經疏將五佛頂描述成“五智之頂”⁶⁸。

在《大日經》秘密曼荼羅品中，為了更高層次的行法而重建曼荼羅儀式⁶⁹。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》有關佛頂畫像的內容，部分立足於《大日經》曼荼羅品（第二品）有關八佛頂的描述。但是這份儀軌的編纂者，接著又將《大日經》秘密曼荼羅品中的內容加進對這些佛頂諸尊繪像的描述中。

《大日經》第十一品與《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中有關諸尊畫像的描述，似乎取自於其它地方的一個既有佛頂畫像傳統。比如，它與《一字佛頂輪王經》五佛頂畫像內容之間，就有著一些顯著的相似處⁷⁰——《一字佛頂輪王經》這部經是菩提流支（Bodhiruci, 572?-727）公元 709 年譯出的，這比善無畏公元 716 年抵達長安還早了若干年。《一字佛頂輪王經》列出的“五佛頂”較之前面提到的略有不同，它們分別是：一字頂輪王、白傘蓋頂輪王、高頂輪王、光聚頂輪王和勝頂輪王。在此經的描述中，像在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中一樣，白傘蓋頂輪王左手執蓮華、蓮華臺上有白傘蓋⁷¹；一字頂輪王，亦即最勝頂輪王，手執蓮華、蓮華臺上有金輪⁷²；勝頂

543

⁶⁸ 《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 634 頁上欄第 3 行。在一行對曼荼羅神祇的討論中，瑜伽觀想的角色非常突出，諸尊是在被觀想了祂們的特徵後纔被繪製出來的（《大正藏》編號 1796，第 39 冊，第 631 頁中欄第 24-27 行）。這裡，作為道場的曼荼羅，神祇的繪像，與觀想之間區別，似乎同樣是模糊的。

⁶⁹ 同註 15 書，第 157-165 頁。

⁷⁰ 《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 7-24 行。

⁷¹ 《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 11-12 行。

⁷² 《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 9-10 行。

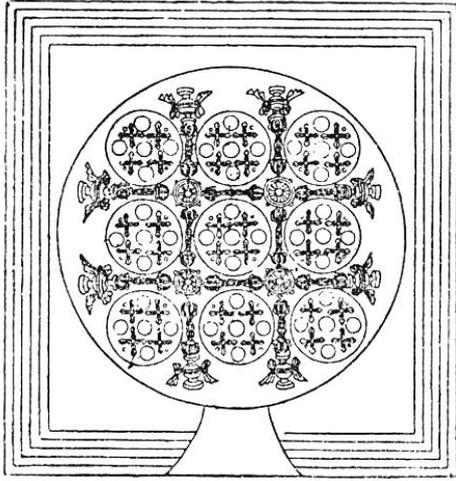


圖2 《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》所描述的觀想曼荼羅

輪王身旁畫有寶劍⁷³。這些相似特征的某些方面，比如蓮華臺上有白傘和金輪，在《大日經》第十一品的文段中就不曾被提及。

(5) 構建曼荼羅

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》和《慈氏菩薩略修愈識念誦法》皆留出一個獨立的部分用以描

述它們的中心(“大”或“大灌頂”)曼荼羅⁷⁴。這兩部分描述了同一種曼荼羅，即便其中諸尊的安排有別，此外某些細節也有一些細微的差異。

這兩部儀軌將曼荼羅——之前被描述為在地面上被物質構建的道場，描述成諸尊在其上被“畫”的地方。但《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》明確說曼荼羅的畫法一如之前所描述的五輪觀想。如前所揭，之前所概括的儀式臺本指導如何觀想曼荼羅以及仔細描述其大致輪廓。曼荼羅的狀態——不是一個物質層面上的構建，就是一

⁷³ 《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 20-21 行。光聚頂輪王執開蓮華，於花臺上畫佛心印(《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 16-17 行)，而不是像在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》一樣，畫的是佛頂印。據說，從外貌上講，五佛頂一如菩薩，頭冠瓔珞環釧衣服而莊嚴之，皆半跏趺坐坐白蓮華(《大正藏》編號 951，第 19 冊，第 230 頁中欄第 22-24 行)。前面提到的一行有關諸佛頂菩薩狀外貌的描述，可能取自於此。

⁷⁴ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 377 頁下欄第 11 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 596 頁下欄第 10 行。

種觀想，似乎在這部儀軌中，已然變得有點模稜兩可。

這些曼荼羅的大小可能不一，但它們的比例卻一致。比如，在一個八肘壇中，其中心圓圈的直徑就是四肘，並且此中心圓圈被進一步分為五個全圓（一個在中心，其它四個分在四方）和四個“半月”圓在四隅⁷⁵，或九全圓⁷⁶。每個全圓裡面包含了第二套九圓，並且這九圓中的每一個都繪有不同部類的神祇。大圓四面繪有八瓶十六跋折囉作為柱子，它們皆掛綵帛⁷⁷。

大圓外方地，四面二肘寬，分為兩院。第二院（中央的一套圓被認為是第一院）為四面一肘寬；圍繞第二院的第三院，同樣是四面一肘寬⁷⁸。

第二、三院分別被細分為三道，每一道皆圍繞著中心圓。從外數第一道皆安置諸尊座位，第二道皆佈列諸飲食和其它供物，第三道是辦事侍者行食來往之道⁷⁹。第二院外緣三道繪以白黃赤三色；第三院外緣五道繪以白黃赤青黑五色⁸⁰。

兩部儀軌詳細列出了被描繪在中心圓和第二、三院裡的大量聖

⁷⁵ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 18-20 行。

⁷⁶ 《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 596 頁下欄第 22 行。這種設計同樣可以見之於《慈氏菩薩略修愈誠念誦法》畫像品中（《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 595 頁下欄第 6-7 行）。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》和《慈氏菩薩略修愈誠念誦法》中的這種全圓和半圓的結合，可能後來流傳過程中對九全圓的一種替代。

⁷⁷ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 19-21 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 596 頁下欄第 29 行至第 597 頁上欄第 2 行。

⁷⁸ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 21-22 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 596 頁下欄第 20-21 行。

⁷⁹ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 25-29 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 597 頁上欄第 2-5 行。

⁸⁰ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 22-25 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 597 頁上欄第 5-8 行。

545 眾⁸¹。第二、三院中的聖眾是按照四方的順序羅列的。

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》“大灌頂曼荼羅品”中的曼荼羅將大量的羅列在一個比之前所概括的尊勝佛頂畫像更大的平臺上。然而，後者的設計與有關此曼荼羅核心部分的描述相仿。在尊勝佛頂畫像
546 中，大圓分為九圓，八方置寶瓶，於瓶中插以名華，上置三股跋折囉；中心圓外四隅安四寶輪，皆以跋折囉相拄（作為臺柱）；跋折囉和寶瓶腰部皆纏綵帶⁸²。相似的內容出現在“大灌頂曼荼羅品”中⁸³。

在列出九位需要被繪製的神祇時，儀軌首先確定了中央的毗盧遮那如來，接著是四佛頂尊勝輪王。同樣，這也與之前呈現的畫像構圖相似，儘管這裡的描述將四隅的神祇由四位其它尊勝佛頂輪王變成了四波羅蜜菩薩⁸⁴。

不空的儀軌中，在儀式開始的時候，一幅主尊的畫像要被繪製並被安置在牆上；接著，在此畫像前構建一個曼荼羅。《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》有關曼荼羅構建的內容中並沒有講到要在曼荼羅之外安置一畫像。看上去這裡的畫像和曼荼羅依然完全地整合在一起了。曼荼羅的核心便是它的畫像。畫像和曼荼羅彼此難以分割。

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》“大灌頂曼荼羅品”圖繪曼荼羅部分，首先引入了之前討論過的五輪觀想。五輪觀想之後，曼荼羅構建活動纔正式開始。在之前對整個儀式基本臺本的陳述中，此五輪觀想之後跟著的是觀想曼荼羅，該曼荼羅的基本設計是一大圓內包括八小圓。如前所揭，這個基本設計，在有關神祇繪像的描述中被仿效。

⁸¹ 上圖可見之於《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁上欄。

⁸² 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 375 頁下欄第 17 行至第 376 頁上欄第 1 行。

⁸³ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁中欄第 20-21 行；《大正藏》編號 1141，第 20 冊，第 596 頁下欄第 29 行至第 597 頁上欄第 2 行。

⁸⁴ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁下欄第 2-3 行。

此曼荼羅觀想的內容，之前在有關畫像的描述中被進一步詳細提及，如今在曼荼羅品中依然被更加詳盡地加以解釋。

在曼荼羅品中，行道者被要求去“繪”或“畫”出曼荼羅的輪廓和上面的諸尊。我們之前注意到，在圖繪聖像的部分中，曾提及“瑜伽圖”是依據。在那裡，聖像的繪製是基於瑜伽觀想。這裡，在曼荼羅品圖繪曼荼羅的部分中，同樣提到了瑜伽法則⁸⁵。瑜伽觀想、畫像以及曼荼羅構建之間的界限已然變得模糊。最初的曼荼羅觀想引用了畫像品中的文本；畫像品又引用了瑜伽觀想，從外表上看，什麼被觀想以及什麼被圖繪，這兩者幾乎是一致的。

《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》曼荼羅品之後，闡述的是在一個周詳的悉地體系中瑜伽成就的不同形式⁸⁶。有相悉地和無相悉地皆被分為下、中、上三種水平——上無相悉地被描述成同本尊之身⁸⁷，或得毗盧遮那之身⁸⁸，但此毗盧遮那之身再也不是一般意義上的畫像了。

此成就又被進一步用公式化的教義術語加以描述。它提到實現大毗盧遮那如來之智，亦即（佛之）三身，也就是三密、或三業（身、語和意）；證法界（*dharmadhātu*）普現色身；同一法界同一體性，一心之外更無一物而可得立；諸佛虛空相，虛空亦無相，心同虛空故；修瑜伽者亦同一體，一念之頃越三妄執度三僧祇行；初法心時，便成正覺。這裡觀想和對畫像的認同（現在是對曼荼羅的認同），已然便成了觀想和對法界的認同。

⁸⁵ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 378 頁下欄第 5 行。

⁸⁶ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 379 頁下欄第 12 行至第 380 頁中欄第 3 行。

⁸⁷ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 379 頁下欄第 17-18 行。

⁸⁸ 《大正藏》編號 973，第 19 冊，第 380 頁上欄第 26 行。

四、結論

《佛頂最勝陀羅尼經》在描述於曼荼羅道場中念誦陀羅尼的儀式時，沒有提到任何形相或任何觀想行為。在不空的《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》（《大正藏》編號 972）中，觀想曼荼羅和行道者在觀想中與主尊融合為一這兩者被區別對待。在善無畏《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》（《大正藏》編號 973）中，觀想曼荼羅和與主尊融合為一這兩個儀式臺本被更加緊密地整合為一，曼荼羅和中央形相繪像之間已經變得基本難以區分。

當密教儀式的重點轉移到觀想的時候，物質形相就變得冗餘了。儀式聚焦點同樣也由物質層面曼荼羅的構建轉移到了對曼荼羅的觀想。但是，在佛頂尊勝陀羅尼曼荼羅的繪像中，被觀想的曼荼羅同樣獲得了一個物質上的體現，而這與神祇形相繪像之間幾乎無法區分。

然而，有相形像的地位，在《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》中是模糊不清的。最後，主尊毗盧遮那與無相和超越任何特定神祇圖像的法界，聯繫為一。對主尊的觀想就淪為對法界的觀想。

在善無畏的儀軌中，曼荼羅儀式的基本儀式臺本被仔細改造並整合進五輪觀想行法中。行道者首先觀想並通過一個複雜的涉及宇宙五輪的觀想，將宇宙或法界內化於他自身。這種淨化儀式隨後緊跟著的是標記曼荼羅地以為道場的儀式，其中又一次涉及到五輪觀想。召請眾聖和奉獻諸尊的儀式在此曼荼羅道場中舉行。在儀式的高潮時刻，行道者變成毗盧遮那如來之身，而毗盧遮那同樣也被認為就是法界。在這裡，行道者變成物質繪像上主尊之身形相崇拜的

簡單範式，就與早期文獻中曼荼羅灌頂儀式的關鍵因素結合在一起。在這個曼荼羅灌頂儀式中，首先是阿闍梨，其次是受法者，分別變成宇宙五輪。

當儀式的側重點轉向觀想的時候，有效的儀式展演就被定義為觀想行道者與主尊的結合，並且最終行道者的身體與淨法界或宇宙五輪同一。在觀想行法中，曼荼羅、儀式舉行的地點以及諸尊被召請所至的祭臺，如今皆與整個五輪法界畫上了等號。對主尊的觀想已然形變成曼荼羅觀想⁸⁹。

⁸⁹ 立川武藏曾討論過尼泊爾地區盛行的法界曼荼羅，他列舉了幾種來自加德滿都河谷地區的三維曼荼羅實例，見：氏著《マンドラ觀想と密教思想》，東京：春秋社，2015年版，第216-234頁。這種曼荼羅的主尊——文殊師利，祂的身旁圍繞著八佛頂神祇（第211-212頁）。