

五行觀念在東亞佛教疑偽經中的應用^{*}

[加拿大] 陳金華 著 陳源源 譯

內容摘要：本文研究中國的本土思維範式——五行——在佛教經典的漢譯與變造（所謂的“疑偽經”）過程中的作用。本文首先扼要概括一些五行理論的基本原則。之後，流覽數例，以檢看著名譯師和闡經權威如何在早期佛經中廣泛使用五行理論。再則，轉向天才的僧人科學家一行禪師（683—727）如何以五行方式重新組織秘密教法的各個面相，主要是他對一種根本秘觀的重新界定。本文最後一節將考察五行如何影響日本僧人吸收輸自中國的秘法。我將聚焦 T905，一部在日本被創造出來的佛教“疑偽經”；它代表獨一無二的秘觀，使用大量可溯至中國古代醫藥傳統的本土元素。最後，我將探討一種類似冥想兼醫療的技法——“五藏三摩地觀”——的主要構成部分。“五藏三摩地觀”由日本真言宗僧人覺鑊（1095—1143）詳細論述，體現了 T905 所倡導的觀想形式的影響；同時還討論到 T905 所發展出來的五重範疇比類系統如何對日本禪僧榮西產生影響。

本篇的研究揭示了中國本土的五行理論滲入東亞佛教思想的程度。其間，我們面對一個有趣的悖論：不同宗教，或一種特定宗教內的不同派別，儘管在突出獨特性和宣稱比其他宗教傳承優越時甚具門戶之見和排外意識，在相互借鑒上，卻能相當靈活，顯得很具有“普世”（ecumenical）精神。一方面，通過製造一系列譜系、教史和諍論，他們相當急切地將本宗本派與他宗他派區別開來；另一方面，為教史提供一般理論框架依據和借鑒其他宗

* 本文主要由拙著《傳奇與合法化：日本天台密教的形成》（《漢學與佛學叢刊》第 30 卷，布魯塞爾：比利時漢學研究所，2009 年）*Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan* (*Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol.30; Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 2009) 第五章改寫而成。

教或競爭派別的文獻和修習時，他們沒有表示出猶豫。這些教史和論譯表明日漸壯大的自我意識和自我認同的需求，這些需求促進了各種派別之間的界限的建構。研究這些派別的意識形態將為這些宗門的形成和轉型提供不少洞見。然而，我們應當警醒不要受這些意識形態誤導而昧於這些派別之間的共通點和相互影響——跨越時空的動態互動和異花受精。

關鍵詞：五行；疑偽經；一行；《提謂波利經》；智顥

作者單位：加拿大英屬哥倫比亞大學

《大正藏》收入以下三部密教儀軌，題目類似，並皆署為善無畏(Śubhakarasiṁha, 637—735)奉詔譯：

- 1.《三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法》(以下略作T905)；
- 2.《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界秘密三身佛果三種悉地真言儀軌》(以下略作T906)；

3.《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼》(以下略作T907)^[1]

如題所示，此三部儀軌——以下略作“三部悉地經”——相互關聯。T907 實際完整地再現於 T905 和 T906 (儘管位置不同)；此三部經在內容上也以不同的方式緊密聯繫在一起。

T907 是“三部悉地經”中出現最早者，開篇詳細描寫如果念誦得當“五字”(即五個梵語字母)會帶來各種現世利益(a-vam-ram-ham-kham)。“五字”於是與“五臟”、五種自然和社會現象、五方佛、與以五大(地、水、火、風、空)(與中國本土思想的所謂“五行”相類)定義的“五部”。然後，T907 將“秘密悉地”(成就法)區分作下、中、上三品，再將三組五字真言(阿羅波遮那[a-ra-pa-ca-na]、阿微羅合併[a-vi-ra-ha-kha]、阿饅覽(藍)哈欠[a-vam-ram-ham-kham])分別與三種悉地(“出悉地”“入悉地”“秘密悉地”)比類。最後，T907 以二十二行偈結尾。

T905 以大部分篇幅進一步將佛教與秘密教五重範疇(其中有五梵字)和大量歸為五行模式的中國本土五重範疇相比類。除與 T907 重合部分外，T906 將“破地獄”思想作為主題。

[1] CBETA (2011), T18, no.0905, pp.909b–912b; T18, no.0906, pp.912b–914c; T18, no.0907, pp.914c–915c。現存形式中，三部經認定同一譯者，“中天竺國三藏善無畏奉詔譯”，參閱 T18, no.0905, p.909b16; T18, no.0906, p.912b11; T18, no.0907, p.914c25。

此三部經雖然傳統上視爲善無畏譯自印度經典，卻顯得過於“中國化”，不太可能會有相應的梵文原本。尤其醒目的是糅入中國本土思想，如“五臟”。根據中國本土思想（尤其富有道教色彩的醫學），“五臟”是主要內臟器官，儲藏精氣以維繫生命。在“三部悉地經”中，五梵字阿、鏤、藍、唎、欠（a-vam-ram-ham-kham）爲“五臟”所主。尤其 T905，在幾種佛教（尤其是密教）五重範疇與無疑地源自中國的其他五重範疇構成一系列精緻的比類。這些中國本源的類別包括五行（金、木、水、火、土）、五味（甜、酸、苦、辣、咸）、五季（四季、季夏〔夏季最後一個月，即農曆六月〕）、五氣（魂、魄、智、神、意）。^[1]這些五重範疇在獨特的中國五行框架中彼此聯繫得如此緊密，以致於它們一旦出現在一部佛經中，就會立即削弱其對來源於印度的自我標榜。正是如此，學者幾乎一致認爲這三部經作於中國。然而，我在別處論證，其實它們僞造於日本，以支持歸源於最澄的密法傳承。^[2]

我們在估量五行思想對“三部悉地經”的影響時，需要考慮以下兩項事實。首先，通過大量本土名相（五行是其核心）的棱鏡，佛教被不斷闡釋和再闡釋。如下面將討論到的，中國佛教一部早期僞經《提謂波利經》說明，中國人在接觸佛教之初便開始用爲他們所熟悉的語彙來理解這一域外宗教。支撑“轉化”佛教這一漫長過程的基本概念框架正是五行。各種各樣的密教文獻在中土的翻譯和消化，五行在其中也起到關鍵作用。相當多的中國早期的密教譯典鬆散地沿襲印度或中亞原本，證實五行如何賦予中國人理解這些經文的奇特方式。此外，五行思想的作用似乎不限於早期密教文獻，而在盛唐時期漢譯密教文獻的宏大工程中繼續發揮作用。舉天才的僧人科學家一行禪師（683—727）爲例，當他試圖以國人更易接受的方式重塑習自善無畏的秘密教法時，在《大日經疏》中反復採用中國基本的智識模式——如“九宮”和五行^[3]。而“三部悉地經”證實，其日本作者們廣泛引用一行《疏》，尤其關涉五重比類的那些內容。因而，“三部悉地經”不僅深刻地滲透了五行思想，而且對一行以五行重新界定一系列

[1] 這些五重比類的“中國”特徵及其在傳統思想中如何相互比類，參閱 Needham, 1985。

[2] Chen, 2009.

[3] Chen In Preparation.

秘密教法的努力做了重要的補充。因此，將“三部悉地經”中的五行思想置入其相關的語境，對我們相當有裨益。一方面，我們在此需要將一行的努力與中土先行者的類似工作聯繫起來；另一方面，我們將一行的工作與日本密教作者們的類似努力作比較，以“三部悉地經”與真言宗新義派的主要先驅覺鑊（1095—1143）的一部著作為例。

根據對中國和日本佛教中五行作用的這一整體理解，本文的主線將展開如下。首先將扼要概括一些五行理論的基本原則（T905 作者在編織自身五重比類網路時嚴格遵循了這些原則）。之後，流覽數例檢看著名譯師和闡經權威如何在早期佛經中廣泛使用五行理論。再則，轉向一行以五行方式重新組織秘密教法的各個面相，主要是對一種根本秘觀的重新界定。本文最後一節將考察五行如何影響日本僧人吸收輸自中國的秘法。我將聚焦 T905，它代表獨一無二的秘觀，使用大量可溯至中國古代醫藥傳統的本土元素。最後，我將探討一種類似冥想兼醫療的技法——“五藏三摩地觀”——的主要構成部分。“五藏三摩地觀”由日本真言宗僧人覺鑊詳細論述，體現了 T905 所倡導的觀想形式的影響。

一、五行：基本原則及其在早期佛教文獻中的應用

五行，李約瑟（Joseph Needham）稱之為“原科學”（proto-scientific）世界觀。相關問題，不同語言，多有著述。因此我在這裡僅限於強調一下五行的總體原則，之後還對中國佛教應用五行思想概述一二。既然中國佛教對五行的使用廣泛而持久，本概述無法具詳，而必須聚焦若干特定案例。我揀選《提謂波利經》，這部漢文僞經是通過五行交織基本佛教思想和儒家思想最早而最富創新的範例，很可能由曇靖（活躍於 450—460 年代）基於一部漢譯而擴充。另一例子是同被中國和日本天台宗尊崇為最高權威的智顥的代表作。

（一）五行：基本原則

作為一種比類性宇宙學起源於中國之後，五行思想逐漸發展成一種強大的智性框架，囊括所有物質和精神的存在形式。這個框架由五個基本“元素”（或“行”）組成，即金、木、水、火、土，據說整個宇宙從中起源，整個世界依其運行。

支撑五行理論的至少是四項主要原則。第一，也是最重要的，當然是宇宙中所有過程和物質均可歸元於五行。第二，此五行如果以各種次序排列，形成兩個迴圈互動系列：一曰“相克”（金⇒木⇒土⇒水⇒火⇒金），一曰“相生”（木⇒火⇒土⇒金⇒水⇒木）。第三，隨人想像所及，任何可細分作五類的東西都可與此五行作表徵性的聯接；因此，第四，在任何可觀數量的五重比類中，五重比類中某一指定數的五個構成元素之一對應於任何其他五重比類中同一指定數的構成元素。例如，對於 N 組五重比類，

$$\begin{array}{ccccc} C_1(1), & C_1(2), & C_1(3), & C_1(4), & C_1(5) \\ C_2(1), & C_2(2), & C_2(3), & C_2(4), & C_2(5) \\ C_3(1), & C_3(2), & C_3(3), & C_3(4), & C_3(5) \\ \dots\dots \\ C_n(1), & C_n(2), & C_n(3), & C_n(4), & C_n(5) \end{array}$$

可應用這個公式：

$$C_1(m) = C_n(m) \quad (n=1, 2, 3, \dots; m=1, 2, 3, 4, 5)$$

這個公式表明的原則，可稱為“一一對應原則”。我們將看到，當一行試圖以五行比類模式重塑秘密教法，此項原則起到不可或缺的作用。

另外，從“相生”和“相克”迴圈推導出兩項次原則，稱為“相制”——“相互控制的原則”——和“相化”，即李約瑟所稱的“障蔽（masking）原則”^[1]。第一項原則乃“相克原則”之必然產物。根據第一項原則，一個既定的破壞過程受破壞破壞者的元素所“控制”。例如，木克土的過程受木的破壞者金控制。^[2]至於“障蔽原則”，李約瑟將其界定為“通過另外一種能產生更多基質的〔次〕過程，或者產生基質的速度比主過程消滅這些基質的速度要快的〔次〕過程，來障蔽某一變化的〔主〕過程”^[3]。木克土，但是火掩蓋這個過程。^[4]據李約瑟所言，當控制原則與“相生”和“相克”迴圈相關，此法適用，即一個元素被另一元素克

[1][2] Needham, 1985: p.257.

[3] Needham, 1985: p.258: “the masking of a process of change by some other process which produces more of the substrate, or produces it faster than it can be destroyed by the primary process.”

[4] Needham, 1985: pp.258 – 259.

制，控制這個過程的元素竟然由被克制的元素產生。例如，土為木克的過程受金控制，金恰恰是此過程中被克制的元素土的產物。^[1]

傳統上一般將五行思想溯至周代初期（約公元前 1122 年建立）。儘管五行理論正式建立很可能比傳統記載晚得多，五行相關思想似乎在鄒衍（公元前 350?—270?年）將其系統化為一個科學或原科學框架之前就已經流行（尤其在那些東部濱海地區，如齊魯）近一個世紀。^[2]

鄒衍之後和東漢（25—220）之前若干世紀，大量五重比類配置在一起。以下是相互聯繫最為頻繁的一些類別：

比類 1.1

1. 五行	木	火	土	金	水
2. 五季	春	夏	季夏	秋	冬
3. 五方	東	南	中	西	北
4. 五味	酸	苦	甘	辛	鹹
5. 五嗅	膻/臊	熑	香	腥	腐
6. 五星	歲星	熒惑	鎮星	太白	辰
7. 五色	綠	紅	黃	白	黑
8. 五音	角	徵	宮	商	羽 ^[3]
9. 五穀	麥	豆	稷	黍	稻
10. 五臟	肝	心	脾	肺	腎
11. 五官	目	舌	口	鼻	耳
12. 五帝 ^[4]	靈威仰	赤熛怒	含樞紐	白招拒	汁光紀
13. 五氣	魂	神	意	魄	精
14. 五德	仁	禮	信	義	智

[1] Needham, 1985: p.258.

[2] 傳統將《書經·洪範》作為五行的典據。因而五行被視作一種悠久的理論，歷史近三千年。然而，現代研究顯示對“洪範”每部分不加批判地據為信實頗為困難。對《洪範》史料的嶄新理解質疑將五行出現於周代初期的傳統說法。（Needham, 1985: p.242ff.）

[3] 傳統音樂理論中有五音。

[4] 受五行思想啟發，有些漢文史料以綠、紅、黃、白、黑色代表“五帝”（靈威仰、赤熛怒、含樞紐、白招拒、汁光紀）；“五帝”也因此被分別稱為“青帝”“赤帝”“黃帝”“白帝”“黑帝”。

此表中顯示的範疇僅構成歷史中五行框架內比類的一小部分^[1]。我們將看到一行，中國與日本其他佛教闡經者依賴此五行理論；但是他們偶爾直接訴諸上表中收入的幾套比類。

(二) 五行與《提謂波利經》

《提謂波利經》以提謂 (Trapuṣa) 和波利 (Bhallika) 命名，據說這兩位商人在釋迦牟尼菩提樹下證道後不久為其奉上大麥和蜂蜜。^[2]此經當記載佛陀覺悟後所宣教法。然而，其內容卻表明其主體創作或編纂於中土，沒有對應的梵文或中亞語言原本。

陳觀勝指出，《提謂波利經》代表將佛教五戒 (pañcasīla) 對應儒家“五常”的第一次嘗試。^[3]此經記載，當有人問佛陀云何有“五戒”，而非三或四戒，他大致回答，宇宙基本數字“五”是天地之根。具體化數字“五”的傾向很可能源於五行框架；這種框架習慣於將世間萬物作五重劃分，進而加以闡釋。

整體觀察之後，佛陀以“五”界定數種自然和人類社會現象：天空“五曜”、大地“五嶽”、人體“五臟”、陰陽“五行”、司天“五帝”、人類社會“五德”、宇宙“五色”。此外，這些五重範疇相互比類。

無疑，《提謂波利經》中最廣為人知、最有影響的五重範疇是佛教“五戒”和“五德”：

佛言：“十善業”合天地秘數。“不殺生”成仁。“不偷盜”成智。“不妄語”“不綺語”“不兩舌”成信。此五屬天。“五貪婪”“不惰怠”“不邪淫”“不淫語”成義。“不飲酒”成禮。此五屬地。三屬身、四屬口、三屬意。此為“五戒”“十善業”。“十善業”含“五戒”。^[4]

[1] 此表根據李約瑟《中國科學技術史》第二卷的三張表 (Needham 1985: pp.262 – 263) 繪製而成。這些五重範疇之間的所有比類據說至漢代（公元前 204—公元 7）已經完成。李約瑟圖表基於 Wolfram Eberhard 的記載；據 Eberhard，百餘套五重比類見於各種古代和中古史料，其中或有齟齬，在同一部經中以不同方式敘述 (Eberhard, 1933)。

[2] 提請學界關注此部重要偽經的第一位現代學者是塚本善隆；1942 年他竭力從大量漢文佛經中收集該經殘文。牧田諦亮在他關於漢文佛教偽經的專著中將一部敦煌卷子（大英博物館斯坦因藏品第 2051 號）甄別為《提謂波利經》第二卷。牧田諦亮還報告，伯希和經卷中也發現了此經第一卷的部分殘文。見 Makita, 1977。

[3] Chen, 1973: pp.56 – 58.

[4] Lai (1987: p.21) 基於 Makita, 1977: pp.184 – 185 所作的對原文的概述。此處略有改動。

“五戒”，包括“十善業”，與“五德”以如下方式比類：

- (I) 1. 不殺生——“仁”；
- (II) 2. 不偷盜——“智”；
- (III) 不妄語（包括如下三善業：3. 不惡口、4. 不兩舌、5. 不綺語）——“信”；
- (IV) 不邪淫（包括 6. 不貪樂、7. 不惰怠、8. 不淫樂、9. 不淫語）——“義”；
- (V) 10. 不飲酒——“禮”。

“五戒”進一步比類其他五重範疇，如“五行”“五方”，這是五行框架內建立五重比類巨廈的兩塊基石：

“不殺”對東、木，因木表仁，孕育生命；“不盜”對北、水，因水意為智，智者不偷；“不邪淫”對西、金，因金為正義，義者不淫亂；“不飲酒”對南、火，因火反映禮節，禮節防止失態；“不妄語”對中、土，因土為信。妄語者望兩端，不能守中；中不偏邪。^[1]

同部經中，“五戒”還與十二個月劃分的五組月份相比類：

- (I) 一月、二月——不殺；
- (II) 七月、八月——不邪淫；
- (III) 四月、五月——不飲酒；
- (IV) 十月、十一月——不偷盜；
- (V) 三月、六月、九月、十二月——不妄語。^[2]

五戒進一步與宇宙陰陽互動產生的五種狀態相比類：

- (I) 不殺——少陽（即陽略勝陰的狀態）；
- (II) 不邪淫——少陰（即陰略勝陽的狀態）；
- (III) 不飲酒——大陽（即陽主導陰的狀態）；
- (IV) 不偷盜——大陰（即陰主導陽的狀態）；

[1] Lai (1987: p.22) 基於 Makita, 1977: pp.184 – 185 所作的對原文的概述。此處略有改動。

[2] Makita, 1977: pp.184 – 185. 《提謂波利經》沒有為這樣劃分十二個月提供根據。

(V) 不妄語——陰陽（即陰陽的中間狀態，陰陽之間的張力平衡）。〔1〕

《提謂波利經》調用更多五重範疇，包括“五臟”“五色”“五星”“五山”“五帝”，構成一比類聯網，囊括至少十二種類別：

比類 1.2

1. 五行	木	水	金	火	土
2. 五臟	肝	腎〔2〕	肺	心	脾〔3〕
3. 五氣	魂	智 & 志	魄	神	意 & 思
4. 五戒	不殺生	不偷盜	不邪淫	不飲酒	不妄語
5. 五德	仁	智	義	禮	信
6. 五方	東	北	西	南	中
7. 五山	太山	長生山	華岳	霍山	和山
	岱岳	恒岳	華岳	霍嶽	崇山
8. 五星	始星	輔星	金星	明星	尊星
	歲星	辰星	太白	熒惑	鎮星
9. 五色	綠	黑	白	紅	黃
10. 五帝	大皞	振翕	浩明	炎帝	五帝
	青帝	顓頊	少帝	赤帝	黃帝
11. 五月	1&2月	7&8月	4&5月	10&11月	3、6、9&12月
12. 五陰陽	少陽	少陰	太陽	太陰	陰陽

此表顯示，《提謂波利經》中所收五重比類涵蓋各種來源的範疇——佛教、儒家、和道教。這表明一種融合的傾向或可助於佛經在不同人群中享有人氣。《提謂波利經》的流行有援引頻率為證，尤其關涉五重比類的段落。徵引《提謂波利經》這些段落者包括隋唐佛教名僧智顥（538—

〔1〕〔2〕 Makita, 1977: pp.184 – 185.

〔3〕 根據《提謂波利經》，“意”和“思”藏於脾。見 Makita, 1977: p.186。

597)、吉藏 (548—623)、法琳 (572—640)、道世 (596?—668 後)、窺基 (632—682)、和湛然 (711—782) ——祇是寥舉數例而已。^[1]這些佛教論師不止滿足於旁徵博引，還以五行原則重新闡釋各種教法，比《提謂波利經》作者走得更遠。天台智顥大師就是一則特出的範例。

(三) 五行與智顥

智顥在討論十二因緣(梵文：dvādaśa-aṣṭāṅga pratityasamutpāda) 時，納入若干五重比類，包括五大、五臟、五色、以及五種氣色：

又觀此病，病我色心。因於此病，而致老死。死由於生，生由昔有。有從取生，取從愛生，愛從受生，受從觸生，觸從六入生，六入從名色生。色即四大、五根，名即四心^[2]。^[3]

至此，智顥嚴格遵守十二因緣理論，以因果鏈追索痛苦的起源：1.老死 \Leftarrow 2.生 \Leftarrow 3.有 \Leftarrow 4.取 \Leftarrow 5.愛 \Leftarrow 6.受 \Leftarrow 7.觸 \Leftarrow 8.六入 \Leftarrow 9.名色 \Leftarrow 10.識 \Leftarrow 11.行 \Leftarrow 12.無明。然而，在解釋名、色之間的相互關係時，他開始汲取受五行啟發的某些思想。首先，五色被視為生於五行：

觀此根大，復從何生？青色從木生，黃色從地生，赤色從火生，白色從風生，黑色從水生。^[4]

中國的“五行”是金、木、水、火、土，而印度的“五大”是地、水、火、風、空；如果地和土指同一元素，那麼二者差別祇在兩對元素

[1] 對《提謂波利經》中關於五重比類的段落的徵引，見法琳《辯正論》，(CBETA (2011), T52, no.2110, p.494c)、道世(《法苑珠林》，T53, no.2122, p.932b27ff)、窺基(《大乘法苑義林章》，T45, no.1861, pp.247a – 249b)、智顥(《妙法蓮花經玄義》，T33, no.1716, p.804a, 806b, 812c; 《摩訶止觀》(T46, no.1911, p.77a)、《仁王護國般若經疏》(T33, no.1705, p.260c – 261a; 《金光明經文句》(T39, no.1785, p.50b25ff) 和湛然《止觀輔行傳弘決》(T46, no.1912, p.341c – 343c)。

[2] 四心是除色(rūpa)之外的五蘊(梵文 pañcaskandha): 1.受(vedanā)、2.想(samjñā)、3.行(samskāra)、4.識(vijñāna)。

[3] 《摩訶止觀》，CBETA (2014), T46, no.1911, p.110a28 – b3。

[4] 《摩訶止觀》，CBETA (2014), T46, no.1911, p.110b3 – 7；部分翻譯參閱 Sharf, 2001: 131。

(“五行”金對“五大”的木、“五行”的風對“五大”的空)。智顥對“五大”的界定似乎是中國“五行”理論和印度思想的結合——他用“五行”之二的木代替“五大”之五的空。智顥利用五行理論的又一證據是，他將“五大”與“五色”相比類的方式恰好符合傳統五行理論如何比類“五行”與“五色”(除了他以風代替金)^[1]。但我們轉而審視他對“五大”相生的闡釋時，會對智顥依賴五行理論留下更深的印象：

又觀木從水生，水從風生，風從地陽氣生，地從火生，火從木生，木還從水生。如是追逐，周而復始，無自生者。^[2]

“五大”相生恰好反映“五行”相生(“五大”的風代替了“五行”的金)。從外五行轉向內五藏(即“五臟”)，智顥通過比類“五臟”與五種氣色而不僅僅是“五色”作比類：

觀外五行既爾，內五藏色亦復如是。肝從青氣生，心從赤氣生，肺從白氣生，腎從黑氣生，脾從黃氣生。^[3]

因此，五臟分別由以下五種氣色產生：肝(綠)、心(紅)、肺(白)、腎(黑)和脾(黃)。這也恰好與傳統五行理論對五色和五臟的比類。^[4]至於五臟，智顥讓它們這樣相生：

此之肝藏爲自體生，爲從他生？即知肝藏從腎生，腎從肺生，肺從脾生，脾從心生，心從肝生，肝不自生，還從腎生。^[5]

這形成一個相生迴圈：腎→肝→心→脾→肺→腎。將五臟經五色轉化

[1] 比較智顥的比類方式(木—綠、火—紅、土—黃、金—白、水—黑)與傳統模式的方式(木—綠、土—黃、火—紅、風—白、水—黑[參閱比類1.1])。

[2] 《摩訶止觀》，CBETA(2014)，T46，no.1911，p.110b5–7。譯文見Sharf, 2001: 131。

[3] 《摩訶止觀》，CBETA(2014)，T46，no.1911，p.110b8–10。譯文見Sharf, 2001: 131(略有調整)。

[4] 參閱比類1.1。

[5] 《摩訶止觀》，CBETA(2014)，T46，no.1911，p.110b10–12。

爲五行，有了如下相生順序：腎（水） \Rightarrow 肝（木） \Rightarrow 心（火） \Rightarrow 脾（木） \Rightarrow 肺（金/風） \Rightarrow 腎（水），也恰好吻合上述的傳統五行相生說。^[1]

處理完色，智顥轉向名，將名等同四心（即受、想、行、識）。他首先界定四心和“四大”之間的關係：

如是內求“四大”“五臟”，既其無體，何故不壞？“四心”持之：
識心持地，想心持風，受心持火，行心持水，是故不壞。^[2]

總而言之：識、想、受和行分別支持地、風、火、和水。

智顥於是轉向“十二因緣”中餘下三緣的關係：識、行和無明。傳統理論僅作名色從識生、識從行生，行從無明生，而智顥給出更加複雜的因果鏈：^[3]

此之“四心”爲自生，爲不自生？即知行心從受生，受心從想生，想心從識生，識從過去行生，過去行從無明生，無明從妄想生，妄想還從妄想生。經云：“妄想生妄想，輪迴十二緣。”^[4]

智顥還以“五臟”互動、所藏“五氣”互動和所含“五味”互動來解釋“五臟”之病。先來討論“五臟”相克造成的“五病”，病因包括：一、肺克肝；二、腎克心；三、心克肺；四、脾克腎；五、肝克脾。相克鏈形成以下迴圈：肺 \Rightarrow 肝 \Rightarrow 脾 \Rightarrow 腎 \Rightarrow 心 \Rightarrow 肺。^[5]此鏈基於“五行”和“五臟”之對應，轉化爲這一相克迴圈：金 \Rightarrow 木 \Rightarrow 土 \Rightarrow 水 \Rightarrow 火 \Rightarrow 金，剛好代表“五行”理論界定的相克次序。因而有理由相信智顥在界定“五臟”相克所造成的五種疾病時，也基於傳統的“五行”說。

至於缺少控制五臟的氣造成五種疾病——肝失魂、心失神、肺失魄、

[1] 比類 1.1。

[2] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.110b13–15。

[3] 我未能找到此條引言的出處。

[4] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.110b15–19。

[5] 這些疾病的解釋，見《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.106b27–c1；106c1–6；106c6–12；106c13–17；106c17–19（分別探討肝傷肺、心傷腎、肺傷心、腎傷脾、肝傷脾）。

腎失志和脾失意^[1]——智顥簡單地吸收比類五種主控之氣與“五臟”的傳統方式，即魂藏於肝、神藏於心、魄藏於肺、志藏於腎、意藏於脾。^[2]然而，他對“五味”增入“五臟”造成五種疾病的解釋則展現更加複雜的理論：

1. 酸味增肝而損脾；^[3]
2. 苦味增心而損肺；^[4]
3. 辛味增肺而損肝；^[5]
4. 鹹味增腎而損心；^[6]
5. 甜味增脾而損腎。^[7]

這一系列診斷暗示一種五重比類和一種五重相克關係。前者比類“五味”和“五臟”（酸↔肝，苦↔心，辛↔肺，鹹↔腎，甜↔脾）。後者“五臟”相克方式如下：肝、心、肺、腎、脾，分別克脾、肺、肝、心、腎，導致相克迴圈：肝→脾→腎→心→肺→肝。這與“五臟”對應“五行”相一致（木—肝，土—脾，水—腎，火—心，金—肺），轉化為以下相克迴圈：木⇒土⇒水⇒火⇒金⇒木，剛好是“五行”理論界定的相克迴圈。

智顥詳解一味增入一藏造成某種特定疾病的治癒辦法時，亦可見同樣用意：

如皇帝祕法云：“天地二氣交合，各有五行：金、木、水、火、土，如循環故。金化而水生、水流而木榮、木動而火明、火炎而土貞——此則相生。火得水而滅光、水遇土而不行、土值木而腫瘡、木

[1] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.106c20–22。“又若多惛惛，是肝中無魂；多忘失前後，是心中無神；若多恐怖癲病，是肺中無魄；若多悲笑，是腎中無志；若多迴惑，是脾中無意。”此處與五種疾病相關，智顥還談及第六種疾病：“陰中無精。因此總計六種疾病。”參閱《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.106c22–23。“若多悵怏，是陰中無精。此名六神病相。”

[2] 比類 1.1。

[3][4] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.107a13。

[5][6] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.107a14。

[7] 《摩訶止觀》，CBETA（2014），T46，no.1911，p.107a15。

遭金而折傷——此則相剋也。”^[1]如金剋木，肺強而肝弱。當止心於肺，攝取白氣，肝病則差。餘四藏可解。^[2]

此處“皇帝祕法”，很可能指《黃帝內經》——“皇帝”顯是“黃帝”之訛。智顥借此告訴我們，依照“五行”理論所界定的相克理論，當一臟強於另一臟達到威脅健康的程度時，當集中於過強的臟，並吸入此臟所代表的氣色。其內涵是通過調節過強之臟所代表的氣，其力量可減至一個程度，過強一臟和過弱一臟將重新恢復平衡。例如，當肺過強、肝過弱，當集中意識於肺，吸入白氣（肺代表的氣色）以治療肝病。遵循同樣原則，各臟之間的不平衡造成另四臟發病。此處還暗示，五重相克關係（肺⇒肝等）和“五臟”與“五色”之間的五重比類（肺↔白色等）。智顥明示所有這些基於“五行”理論。

智顥上述多基於傳統“五行”思想。但他沒有就此打住，而是進而將一些純粹佛教止觀方法納入這個五行框架。智顥的努力造成一個高度結構化的醫療—冥想系統，他推薦給長年隱居孤山而罹疾的弟子。智顥在此更像一位內科大夫，而非止觀大師或闡經家。^[3]

二、一行與“五行”：一行《大日經疏》中對“五行”的應用

一行在《大日經疏》中描述一種止觀形式，修習者用“五字”莊嚴其身。此種止觀形式因其修習者觀想置於五個特定身體部位的“五字”，在密教胎藏界一系中被稱為“五字嚴身觀”，在金剛界一系中被稱為“五相成身觀”（以五種形狀修成金剛身的止觀）。天台和真言宗修習者都用其作為基本觀想。

一行努力將四重（甚或三重）範疇擴大為五重，絕不僅限於重塑“五字嚴身觀”。經疏卷帙浩繁，在在可見一行系統化其他密法和實踐的企圖。他修訂《大日經》對“阿”字及其三種變型之間關係的闡釋即是一例。此

[1] 此段援引亦見於安然，《悉曇藏》，T84, no.2702, 381b27–c2；安然未指明出處。

[2] 《摩訶止觀》，CBETA (2014), T46, no.1911, p.108b19–26。

[3] Kageyama 1998; Lin 2004; Fang 2004.

節以下將聚焦一行以“五行”模式重塑密教的兩個重要嘗試，以“五字嚴身觀”開始討論。

(一) 一行利用“五行”對“五字嚴身觀”的重新組織

學者們已將一行《疏》中的一段作為此種觀想的確定來源。鑑於此段注文的重要性，此處值得完整徵引：

凡阿闍梨欲建立大悲胎藏建立弟子時，當先住於瑜伽而觀自身。從臍以下當作金剛輪^[1]，其色黃而堅；次從臍以上至心，當作水輪，其色白；次從心以上至咽，當作火輪，其色赤；次從咽以上至頂，當作風輪，其色黑。復次，地輪正方，水輪圓，火輪三角，風輪半月形，最上虛空作一點，其種種色，在於頂十字縫上置也。● ▽ △ ○ □。此是輪形。正與身分相稱也。此五位者，即是前說五字。方中置阿字，圓中置於囉字，三角中置於囉字，半月中置於哈字，點中置缺字。（當更檢前卷中也。^[2]）……又此瑜伽之座，其黃金剛方輪，即是金剛之座也。方是“息災”，圓是“增益”，三角是“伏降”，半月是“攝召”，點是“成辦一切事”。^[3]

一行將“五字嚴身觀”界定為一阿闍梨在繪畫並建構胎藏界曼荼羅之前必須實施的一種觀想。他告訴我們，此種觀想必須按如下步驟進行。

第一，阿闍梨入瑜伽之後開始觀自身為五部，每部進而觀想為“五大”之一構成之一輪（“五金剛”；即：地、水、火、風、空^[4]）。這在身體五部和“五大”之間建立一種比類：1.足-臍 \Leftrightarrow 地，2.臍-心 \Leftrightarrow 水，3.心-咽 \Leftrightarrow 火，4.咽-頂 \Leftrightarrow 風，5.十字縫 \Leftrightarrow 虛空。此種五重比類的支撑原則可能是大宇宙（五大組成的宇宙）和小宇宙（人體此處被觀想為由五部構成）之間的統一。

[1] 《大日經》作者及其漢文注家一行都將金剛輪理解為“五大”組成的“五輪”之一。對此問題的探討參閱拙著 Chen, 2009: Appendix B (note 34)。

[2] 括弧中此句在疏中作為行間注出現。

[3] 《大日經疏》，CBETA (2014), T39, no.1796, pp.727c8 – 728a9。

[4] 漢字“空”義為空間、空白。

第二步，通過進一步觀想，五輪比類五色（黃、白、紅、黑、和“種種色”〔即綠色〕^{〔1〕}），五字（阿、嚙、囉、哈、和缺），和五形（方、圓、三角、半月、和點）。

最後一步，五形與五種密教儀式（“五密法”）相比類：1.方形代表“息災”(śāntika)；2.圓形代表“增益”(pausṭika)；3.三角形代表“伏降”(abhicāraka)；4.半月代表“攝召”(ākarṣanī)；5.點代表“成辦一切事”。

此三步組合構成六股五重比類，總共涉及六種五重範疇：人體五部、“五大—五輪”^{〔2〕}“五色”“五形”“五字”和“五密法”：

比類 2.1

1. 五部	足-臍	臍-心	心-咽	咽-頂	縫
2. 五輪	地	水	火	風	空
3. 五字	阿	嚙	囉	哈	缺 ^{〔3〕}
4. 五色	黃	白	紅	黑	綠
5. 五形	方	圓	三角	半圓	點
6. 五密法	息災	增益	伏降	攝召	成辦一切事

參考《大日經》，我們發現一行《疏》中此一由複雜的五重比類網路而構成的段落，意在評注一首十行小偈：

真言者圓壇，先置於自體。自足而至臍，成大金剛輪。從此而至心，當思惟水輪。水輪上火輪，火輪上風輪。次應念持地，而圖衆形像。^{〔4〕}

〔1〕 有時亦稱虛空色（“天空之色”），據說包括所有色彩。綠色作為“種種色”很可能基於虛空的觀念，虛空是綠色，寬廣足以包括所有顏色。參閱《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.33b15–20。

〔2〕 一行在《大日經疏》第一卷中還論及“五字”（阿、嚙、囉、哈、缺）和“五大”（地、水、火、風、空）之間的比類。

〔3〕 此指“缺”(kha)的變化形式“佢”(kham)，即在 kha 的頂端加一正字點。

〔4〕 《大日經》，CBETA（2014），T18，no.0848，p.31a25–29。

根據此偈，陀羅尼實踐者在正式建“圓壇”（即胎藏界曼茶羅）之前須首先在自體上觀想曼茶羅。與一行《疏》相對比，此偈值得注意者至少有三。其一，偈頌祇論及四輪——金剛/地、水、火、風——沒有提及一行討論的“空輪”。第二，在一行《疏》的這段話中，身體分作五個部位，但此偈僅包括兩個身體部位：自足而至臍、從臍而至心。最後，一行《疏》中的五個身體部位嚴格比類五輪，而偈頌沒有具體指出火輪和風輪置於哪個身體部位。對此偈與一行文本的初略比較就足以表明，此偈沒有觸及以下六要素（它們構成了《大日經疏》所列的六股五重比類）：（1）身體“五部”比類於（2）“五輪”〔由（3）“五大”組成〕，具有（4）“五形”，代表具有（5）“五字”之（6）“五種密教儀式”。毫無疑問，一行《疏》此段所代表的主題思想構成其“五字嚴身觀”的核心，主要不是基於《大日經》，而是另有來源。

其中一種來源是見於《大日經》第七卷的一組五首偈，是“五字嚴身觀”常被援引的章句。五首偈如下：

阿字遍金色，用作金剛輪。加持於下體^[1]，說名瑜伽座。

鑊字素月光，在於霧聚中。加持自臍上，是名大悲水。^[2]

嚙字初日暉，形赤在三角。加持本心位，是名智火光。

哈字劫災焰，黑色在風輪。加持白毫際，說名自在力。

佞性及空點，相成一切色。加持在頂上，故名爲大空。^[3]

此五首偈中，五字（阿、鑊、嚙、哈、佞性）比類身體五部（下體、臍上、本心、毫際、頂上）、“五色”（黃、白、紅、黑、種種色〔=綠〕）、“五大”（金剛/地、水、火、風、空），因此暗示以下五重比類（略稱“比類 2.2”）：

[1] “下體”意思是（1）人體肚臍以下的部位，（2）生殖器。此處提及另四個身體部位（臍、心、毫際和頂上）都很具體，表明人體器官或某個身體位置。我傾向於認為“下體”此處很可能指生殖器，而非身體的下部——從足至臍的相對寬泛的身體部位。金剛與生殖的聯繫也可能意味著此處“下體”指陰莖。

[2] 嚶格地講，“鑊”字偈沒有直接將字與白色相比類，而是比喻爲“素月光”。

[3] 《大日經》，CBETA (2014), T18, no.0848, p.752b19–28。

比類 2.2

1. 五字	阿	鏤	曠	哈	佞性
2. 五部	下體	臍上	本心	毫際	頂上
3. 五色	黃	白	紅	黑	綠
4. 五大	地	水	火	風	空

比類 2.2 代表典型的五重比類思維，例證亦見於比類 2.1。比類 2.1 和 2.2 讓人想起五行理論。這意味這些偈頌的印度作者熟悉此種模式嗎？五首偈之後的行間注表明不可能是這樣：

又此五偈傳度者，頗以經意足之，使文句周備也。^[1]

根據此行間注，因為譯者——很可能非一行莫屬——“頗以經意足之”，可能的是，將五首偈擴充完備，如比類 2.2，囊括四套五重比類。

將比類 2.1 和 2.2 對比，可以發現一些要點。第一，這兩組比類中的五字儘管不完全相同，但緊密相關。兩組比類都有“阿”字。至於餘下四字，後四個“鏤、曠、哈、佞性”(va-ra-ha-kha) 竟是前四個“囉、囉、哈、缺”的變型（即加了正字點：vam-ram-ham-kham）。第二，兩組比類不同之處在於將“身體五部”界定為五字加持處。比類 2.2 在此方面顯得相當具體，將五部之前四個指定為人體器官（下體、臍、心、毫際）、第五個為身體上一個特定位置（“頂上”）。然而，比類 2.1 以一種相對複雜的方式界定身體“五部”。一方面，比類 2.1 界定“五部”的前四個更為鬆散：不是比類 2.2 中注明的特定器官，而是身體兩個器官或兩個位置之間的區域。另一方面，比類 2.1 在選擇第五部時，比比類 2.2 更具體：“頂十字縫”。最後，比類 2.1 有五重比類（“五形”和五種密教儀式不見於比類 2.2），比 2.2 更加繁複。

因此，儘管一行使用此五首偈頌注評上述見於《大日經》的偈頌，但是比類 2.1 與比類 2.2 太過迥異，不能將此五首偈作為比類 2.1 的唯一來源。在建構比類 2.1 這樣一組非常複雜的比類時，一行很可能借助了其他

[1] 《大日經》，CBETA (2014)，T18，no.0848，p.52b29 – c1。

資料。當我們轉向《大日經》專論五字（阿、嚙、囉、哈、缺）及其對應正字形式（阿、鑊、噦、哈、佢）的另五首偈時，這個假設得以證實。

讓我們以“阿”字偈開始。^[1]在此組偈中，“阿”字首先與地（金剛大地）和人體器官下體相比類。然後提出，“阿”字與黃色相比類。^[2]另外，“阿”字與兩種密教儀式（“增益”和“攝召”）相比類。^[3]總而言之，“阿”字此處比類地大、下體、黃色、“增益”和“攝召”密法。

與第一組偈相比，第二組偈關於“嚙”字毫不含糊確指比類的身體部位、顏色、形狀、大（元素）、和密法。“嚙”字在觀想中加持於另一人體器官（即：臍）之上，觀想為白色。另外，此組偈令陀羅尼實踐者將“嚙”字觀想為江河萬流，將“嚙”字與水相比類。至於此字對應的形狀，“嚙”字想像為圓形九層輪。最後，“嚙”字與“伏降”和“攝召”密法相聯。可以得出結論，“嚙”字此處與臍、白色、水、圓形、“攝召”和“伏降”儀式相比類。^[4]

第三組偈儘管相對較短，但是在厘清“囉”字與其他因素的比類方面更加清晰。^[5]在此組偈中，“囉”字毫不含糊地與火、三角、紅色、和又一人體器官（“心”）相匹配。^[6]

第四組偈圍繞“哈”字，認為“哈”字源於風輪（即風大）。至於色相，據說此字深黑，如半月（即半圓），觀想加持於“毫際”。最後，偈中有兩行讓人想起一行疏“成一切事”儀式，另有一行與“伏降”儀式相關。^[7]

[1] 《大日經》，CBETA (2014), T18, no.0848, p.20b4 – 28。

[2] 《大日經》中，“阿”或暗字和黃色的比類在兩個場合有所暗示。第一，“暗”字與金剛色（即黃色）相聯。第二，要求修行者觀想佛陀金光明身敷坐金剛曼荼羅，也與“阿”或暗字相聯。

[3] 根據此組偈，因其與密教儀式“增益”的內在關係，“阿”或暗字能為修行者帶來寶藏，如金子、如意珠寶等。另一方面，與“阿”或暗字緊密相聯的另一密法“攝召”，其功德之一便是祛除修行者的不善業。

[4] 《大日經》，CBETA (2014), T18, no.0848, p.20b29 – c18。如下所示，五組偈在比類五字與身體部位、大、色、形狀和密法方面並不都完整。五組偈中，只有三組（“嚙”字偈、“囉”字偈、“哈”字偈）可算作完整。

[5] 此組偈提出“嚙”字在直接觀想為白色之前先觀想為讓人想起白色的圖像，如雪、牛奶、海螺等。

[6] 《大日經》，CBETA (2014), T18, no.0848, p.20c19 – 28 (Chen, 2009; Appendix E)。

[7] 《大日經》，CBETA (2014), T18, no.0848, p.20c29 – 21a18。與“息災”相關的一行偈見 21a15：“降伏魔軍衆”。“成就所應事”和“而成衆事業”見 21a8, 13。這兩行可能構成一行有關“成辦一切”儀式思想的一個來源。

第五組偈中，第五首最短（祇有八行），或許在比類“缺”字與其他因素時最模糊。^[1]此組偈含混地表示，“缺”字與空比類，其他因素均未提及。

基於前述討論，以下比類（餘記比類 2.3）儘管不完整，但是可從五組偈中匯出。

比類 2.3

1. 五字	阿	鏤	囉	哈	缺
2. 五大	地	水	火	風	空 (?)
3. 五部	下體	臍	心	毫際	—
4. 五色	黃	白	紅	黑	—
5. 五形	—	圓	三角	半圓	—
6. 五儀式	增益/攝召	攝召/伏降	—	伏降	成辦一切事

此五組偈似乎比上述《大日經》五首偈對一行“五字嚴觀”最終形式貢獻更多。第一，《大日經》五首偈如比類 2.2 所示收入類別不超過四種（即字、色、大、體部），而五組偈則暗示六種類別（比比類 2.2 中暗示的增加了形狀和儀式），儘管比類 2.3 中涉及的所有類別不是五重（其中之一——形狀——竟然是三重！）。換言之，五組偈已經涵蓋比類 2.1 所示一行“五字嚴觀”主體的所有六種類別。第二，如上所述，收入五首偈的《大日經》第七卷，先被譯作一個小品，獨立於《大日經》六卷原本。善無畏在決定將其附於《大日經》作為第七卷之後，似乎將第一卷的部分思想併入此小品。證據是，第七卷五偈似乎直接借自五組偈中數行。^[2]此外，如上所示，《大日經》的五偈在內容和形式上都被已被譯者“潤色”，保持與整部經的思想一致，以致於收入五偈中的“很多內容”，“頗以經意足之”。

結果，最可能的是，一行正是主要在五組偈基礎上努力將五字不僅與

[1] 《大日經》，CBETA (2014)，T18，no.0848，p.21a18–22。

[2] 五首偈以下數行（1.加持於下體，2.說名瑜伽座，3.鏤字素月光，4.在於霧聚中，5.佐字及空點）對應於五組偈中的以下數行：1.時加持下身，2.說名瑜伽座，3.秋夕素月光，4.住於霧霧中，5.佐字及空點。

五色、身體五部、五大、還與五形、和五種密法相比類。

然而，儘管比類 2.1 很大程度上依賴比類 2.3，這也不應阻礙我們看到二者的根本差異。比較而言，比類 2.1 是五重，而比類 2.3 多為四重：它很少談及某一字是否必須與顏色、體部、形狀或密教儀式相比類。此五組偈祇包括四種顏色、四個身體部位、四大和三個形狀。比類 2.3 中的很多類別不僅不足五個，而且在比類五字和其他類別時不甚規則。例如，第一組偈沒有表明“阿”字比類的形狀，祇暗示“阿”字比類黃（或金）色。然而，在五組偈中這些字母與密法相比類的方式則更加引人注目。“阿”字和“囉”字與兩對密教儀式相比類（“增益”／〔攝召〕和“攝召”／“伏降”），但是“囉”字卻沒有比類任何密教儀式。

如上所述，關於“五行”的四項主要原則，其中有兩項：第一，比類範疇每種須是五重；第二，這些五重範疇的某一指定數的構成部分祇比類於其他範疇的具有同一指定數的構成部分。我們發現一行段落中包含的比類 2.1 嚴格遵循這兩項原則。對比而言，五組偈的結構表明，這些偈的作者對“五行”說的這兩項原則渾然無知：比類 2.3 中的範疇並非都是五重，有些構成部分並沒有遵循“一一對應”的原則與其他構成部分相比類。

因此，儘管基於五組偈，但是為達到像比類 2.1 一樣整齊多樣的五重比類，一行不得不作一些調整。五組偈收入的六種主要範疇，祇有兩種是五重，三種是四重，一種甚至是三重。一行將這些四重或三重範疇擴充為五重。就顏色和體部而言，這種擴充工作相對容易：他祇需參考比類 2.2。但是轉到其他兩種範疇（形狀和密法），工作就變得相對複雜。我們已經看到，這兩類全不見於比類 2.2，在比類 2.3 中所有提及，但不是五重的：形狀祇有三重，密法是四重。一行向形狀這一範疇增加兩個構成部分（“方”與“點”）以使原初的三重變為五重。鑑於“點”並非完全不同於“圓”，我們的印象是增加“點”純粹為讓形狀這一範疇達到五重。

當我們轉向考察一行如何修訂原本四重的密法時，這個印象會得以強化。此五組偈中祇提及四種密法（即：“伏降”“增益”“息災”“攝召”）。一行增加第五種“成一切事”——顧名思義，這是一種成就所有秘事（當然包括四種密法所成）的儀式。在此意義上，第五種密法在功能上與其他四種不可分割。既然第五種密法包括並超越其他四種，則後四種與其在性

質上是不可比的。將此密法與另四種對相提並論，實屬不合理。鑑於點和圓不是完全可區分，“成一切事”在功能上與其他四種密法有重疊，點或“成一切事”都不能視為所屬範疇的“第五個”組成部分。

儘管將四重甚或三重範疇變成五重對於一行來講並非難事，但是當他要依照“一一對應”原則排布這些新擴充的範疇時卻面臨一項相對艱巨的任務。如上所述，五組偈中的第五組最後幾乎沒有將“缺”字與任何相比類。一行將此字比類“空”“種種色”（即“綠”），一個稱作“頂十字縫”的一個身體部位。另一方面，五組偈在比類密法和五字方面尤其混淆不清。通過一一比類五種密法和五形，一行又嚴格而徹底遵循“一一對應”原則而成功地比類五字和五種密法。

我們將一行《疏》中的那段話與《大日經》的五偈段和五組偈作細緻對比，已如上述。關於一行修訂原見於《大日經》的“五字嚴身觀”的艱難努力，我們的這個比對工作得出以下初步的結論。第一，雖然《大日經》的偈號稱“五字嚴身觀”的典據，一行的“五字嚴身觀”似乎主要不是本於此，而是更多地遵循五組偈。

第二，一行在重構“五字嚴身觀”時作出很多調整和發展，最顯著的是創造所謂的“點”和“成辦一切事”，分別作為形狀和密法這兩個範疇的第五個組成元素。在擴大原本三重或四重範疇的過程中，一行對形式（數字五）的關注遠超過對內容一致性的關注。

最後，一行不僅迷戀數字五，似乎還反復訴諸“一對一對應”原則將“比類 2.3”修訂成“比類 2.1”。所有這些都表明其在受五行啟發的思想方面的造詣。鑑於他的知性背景，這種造詣是自然而然的。^[1]以下我將考察一行進一步利用五行相關思想的更多證據。

（二）一行修訂四阿明真言與證道四階

《大日經》記載阿字（a）的三個變體——長阿（ā）、暗（am）、和長噦（ah）^[2]。關於這些字的意思，一行注評如下：

謂從阿字出三字，成四字。此四合爲一，而遍佈一切處也。……

[1] 在受佛教吸引之前，一行浸淫於中國本土思想。參閱拙文 Chen, 2000-01。

[2] 《大日經》第六品的一組陀羅尼清楚地表達了這點。CBETA (2014), T18, no.0848, p.18b19: 薩婆他（三）阿阿（引）闍噦。

從如來心出此平等妙音，分爲四處。……謂“四字”“四德”“四色”“四與願”也。……此四字是此一部經中正宗體也，一切祕藏皆從此生。^[1]

此處，一行接受的思想是，“阿”字及其三個衍生字構成四字，對應“四德”“四色”“四與願”等。

在其他語境中，他將四字與證道的四階段相比類：1.“心向證悟”（菩提心 [bodhicitta]）；2.“一萬修行法”（菩提行 [bodhicaryā]）；3.“經菩提行證悟”（成菩提 [saṃ] bodhi）；4.“修行者由菩提終入大涅槃”（大涅槃 [parinirvāṇa]）。^[2]在兩種情況中，一行自我滿足於由“阿”字及其三個變形組成的四重字組。

然而，一行在別處感到需要增加第五個字，上述字套第四個組成部分“噦”的長音。^[3]尋求證悟的原本四階段必須相應擴充爲五個階段，第五個是方便力。一行以如下方式比類五字與五階段：

比類 2.4

1. 五字	阿	阿（長）	暗	噦	噦（長）
2. 五階	菩提心	菩提行	成菩提	大涅槃	方便力

四階段原本就是一完整的過程（菩提心、菩提行、三菩提、大涅槃）：爲徹底證悟，人們應該首先發“菩提心”，再修習所有必要的菩提行（可多達萬種），以期培育充分之後成三菩提，終將修習者帶至最高的大涅槃。

[1] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.694b11–c15。

[2] 四字與四階的此種四重比類（即 1. 菩提心，2. 菩提行，3. 三菩提，4. 大涅槃）見一行《疏》第十二卷。參見《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.706a8–10；譯文見拙著 Chen, 2009: Appendix B (note 226)。

[3] 五字與尋求證悟過程之間的比類細節，參閱一行《疏》第十品。以下是主張此種比類的兩段：

如從阿字一字即來生四字。謂阿是菩提心，阿（長）是行，暗是成菩提，噦是大寂涅槃，噦（長）是方便。參見《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.723b3–5。

若見阿字，當知菩提心義；若見長阿字，當知修如來行；若見暗字，當知成三菩提；若見噦字，當知證大涅槃；若見長噦字，當知是方便力也。（《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.723b11–14）

將第五階段——方便力——引入這樣一個已經完備的過程，會導致一些理論上的混亂。

確實令一行爲難的是新增加的第五階段實際上不能作爲整個尋求證悟過程的第五（即最後）階段。原因很簡單：對於一位佛教修習者來講，大涅槃已經是最高境界，之外別無目標。爲了解脫這個理論困境，一行試圖將“方便力”闡釋爲滲透其他所有階段的一個“特殊”階段，而非接續大涅槃的又一階段。例如，他將“方便力”比喻爲“白半月”十五天和“黑半月”十五天之間的時間，這段時間上下移動（即穿行）在整個月中。^[1]另一個例子是他對噏（長）的處理，可見於對應於另四字的四個體部：

然布字之時，當分爲四分，即是四重漫茶羅也。頭爲初分，是阿字，菩提心位。……次從咽以下爲第二分。屬長阿字門。……此是菩提之行也。次從心以下爲第三分，屬暗字門。……次從臍以下屬噏字門，是大涅槃。……其第五噏字遍一切處，隨意所作皆得也。^[2]

觀想噏（長）置於身體任何部位，包括四肢、頭部、從咽至心，從心至臍，從臍以下。同樣，噏（長）所代表的方便力也貫穿證悟四階段的全過程。

從道理上講，此種闡釋不無道理，因爲“方便力”是一位修習者終其整個實踐過程都必須依賴的。然而，其他四個範疇亦可作如是觀。例如，與佛性（菩提）的普遍性相一致，人們同樣可以說，在尋求證悟的過程中，菩提貫穿其他四個階段而發揮作用。

除了精神追求的五個階段，一行還將五字與其他五重範疇相比類：“五佛”“五方”“五陀羅尼”，最後是“五修習階段”。五佛是：1.寶幢、2.娑羅樹王花開敷佛、3.無量壽、4.鼓音如來與5.大日如來。“五方”是四個基本方向（東、西、南、北）加上中心。“五陀羅尼”實即五字，日本密教稱之爲“五阿明”：1.“阿”字及其四個變化形式，即2.阿（長）、3.暗、4.噏與5.噏（長）。“修習五階段”指追求證悟（菩提）過

[1] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.618c21–22。

[2] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.724c1–14。

程中的五個階段，包括 1. 菩提心、2. 菩提行、3.（三）菩提、4. 大涅槃與 5. 方便力。^[1]

此段中，祇給出三個方向（東、西、中），比類五佛中的三佛（寶幢佛、無量壽佛、大日如來）。但是一行《疏》通篇遵循《大日經》第二品所界定的對佛與方位的同一種五重比類：^[2]

行者次於中，定意觀大日^[3]。處白蓮華座，髮髻以爲冠。放種種色光，通身悉周遍。復當於正受，次想四方佛。東方號寶幢^[4]，身色如日暉。南方大勤勇，遍覺華開敷^[5]。金色放光明，三昧離諸垢。北方不動佛^[6]，離惱清涼定。西方仁勝者，是名無量壽^[7]。

一行給予這些偈頌如下注評，重新肯定五佛和五方之間的比類：

然後觀作寶蓮花臺寶王宮殿，於中敷座，座上置白蓮花臺。以阿字門轉作大日如來身。如閻浮檀紫磨金色，如菩薩像，首戴髮髻，猶如冠形。通身放種種色光，被綃縠衣，此是首陀會天成最正覺之標幟也。……次於四方八葉之上，觀四方佛。東方觀寶幢如來，如朝日初現，赤白相輝之色。寶幢是發菩提心義也。……南方觀娑羅樹王花開敷佛。身相金色，普放光明。如住離垢三昧之標相。始自菩提心種子，長養大悲萬行，今成遍覺，萬德開敷，故以爲名。……次於北方觀不動佛，作離熱清涼住於寂定之相。此是如來涅槃智，是故義云“不動”。非其本名也。本名當云“鼓音如來”。……次於西方觀無量壽佛，此是如來方便智。以衆生界無盡故，諸佛大悲方便，亦無終盡。故名“無量壽”，梵音爾爾，名爲“仁者”。又以降四魔，故名爲“勝者”。故偈具翻其義，謂之“仁勝者”。^[8]

值得注意的是，一行不僅將五佛比類五方，還比類五證悟階段：

[1] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.788a25 – b14；援引和翻譯見拙著Chen, 2009: Appendix B.5.13 (note 265)。

[2] 《大日經》，CBETA（2014），T18，no.0848，p.5a13 – 21。

[3] 即毗盧遮那佛。

[4] 即寶幢佛。

[5] 即娑羅樹王佛。

[6] 即阿閦佛。

[7] 即無量壽佛。

[8] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.622b18 – c24。

比類 2.5

2. 五方	東	南	西	北	中
3. 五階	菩提心	菩提行	成菩提	大涅槃	方便力
4. 五如來	寶幢	娑羅樹王	無量壽	鼓音如來	大日如來

一行在別處比類四佛與四方：東↔寶幢佛，南↔娑羅樹王佛，西↔無量壽佛，北↔鼓音如來，儘管他略去大日如來和中央之間的比類。^[1]

基於對一行如何比類四/五佛與四/五方的整體瞭解，容易推知略去的兩個方向（南和北）及其對應佛（娑羅樹王佛和鼓音如來）。這使我們從此段推導出四組五重比類：

比類 2.6

1. 五字	阿	阿（長）	暗	噦	噦（長）
2. 五方	東	南	西	北	中
3. 五階	菩提心	菩提行	成菩提	大涅槃	方便力
4. 五佛	寶幢	娑羅樹王	無量壽	鼓音如來	大日如來

一行繼續納入更多的五重範疇，包括“修行五階”“五大”與“五色”：^[2]

比類 2.7

1. 五階	菩提心	菩提行	成菩提	大涅槃	方便力
2. 五大	地	水	火	風	空
3. 五色	黃	紅	白	黑	綠

結合比類 2.5 和 2.6，我們達成以下六重比類：

[1] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.751b16–20。

[2] 《大日經疏》，CBETA（2014），T39，no.1796，p.788b14–23；拙著 Chen, 2009: Appendix B.5.13 (note 265) 中有援引、翻譯。

比類 2.8

1. 五字	阿	阿（長）	暗	噦	噦（長）
2. 五方	東	南	西	北	中
3. 五階	菩提心	菩提行	成菩提	大涅槃	方便力
4. 五佛	寶幢	娑羅樹王	無量壽	鼓音如來	大日如來
5. 五大	地	水	火	風	空
6. 五色	黃	紅	白	黑	綠

一行以如下方式比類五方和五色：東↔黃，西↔白，南↔紅，北↔黑，中↔綠。這與五方比類五色的傳統方式相矛盾，傳統上東比類綠、中比類黃，而不是相反。^[1]這種矛盾在“三部悉地經”之一中得以延續。在建構它自己的比類體系時，此一儀軌多借重一行《疏》，以及其他受五行啟發的思想。

三、五行理論在日本的使用：聚焦“三部悉地經”

五行理論與漢文古籍一起傳入日本。720 年成書的《日本書紀》將正式引入漢文“五經”，歸於 513 年朝鮮學者向半神半人的傳奇皇帝繼體天皇（450?—531，507—31 在位）進獻《易經》等文獻。五行理論傳入日本之後，糅合陰陽思想，逐漸演變成一種神秘的“原科學”體系稱為“陰陽道”，在日本廣為修習。依照“五行”和宇宙陰陽之間的迴圈互動，“五行”和陰陽專家（所謂“陰陽師”）被期待就幾乎任何活動向個人和政府出謀劃策。“陰陽道”逐漸囊括的不僅有神道藝術，還有今日可歸入自然科學名下的幾乎每個領域——即：天文學或星相學、堪輿學、氣象學、曆法學和年代學。至七世紀，五行和陰陽理論相關的宗教和政治實踐在日本承擔的角色已經不可替代，以致於在中務省監理之下設立官方機構——“陰陽寮”——來負責國家相關儀式和事務。^[2]此機構一直持續到十八世紀日本開始擁抱西方科技為止。

[1] 參閱比類 1.1。

[2] 《日本書紀》天武天皇（673—686 在位）四年（676）最早提及此家機構（29：335）。

聖德太子（574—622）是陰陽五行理論對日本文化影響的優秀例證。依照傳統的說法，正是基於五行思想所啟發的象徵意義，聖德策劃官僚十二等級所用的頭冠顏色。署其名所作的“十七條憲法”也證實五行理論的影響。^[1]

有一綜合概要“五行”理論的書籍在日本家喻戶曉，成為日本人迷戀陰陽——五行思想的又一力證。此五卷概要題為《五行大義》，梁武帝（464—549；502—549在位）侄孫——隋朝官僚蕭吉（525？—606？）所撰。此部文獻何時傳入日本不可確考，但似乎由一位遣唐使攜回。早在757年，《五行大義》已成為陰陽道學生必修的主要文獻，這意味著它在日本出現，要早得多。在日本，無論俗世學者或義學僧都頻繁援引此文獻。^[2]

總而言之，已糅入陰陽道的五行理論對前現代的日本社會產生深廣的影響；這與中國沒有二致。“三部悉地經”中廣泛使用的陰陽——五行思想，要在此寬泛的智識背景中加以理解。

（一）圓珍與五重比類模式

正如拙著所論證的那樣，直接或間接地，“三部悉地經”都大大歸功於圓珍。有鑑於此，首先考證圓珍如何習得五重比類模式，應是妥當的。讓我們以其《根本兩部授決集》——T905的一個主要根源——來開啓這一節的討論。在此篇短文中，圓珍將五字（阿、囉、嚙、訶、佢）確定為五大—五輪的種子——金剛（即地）、水、火、風、空。這很可能基於一行對“五

[1] Murayama, 1981: pp.28–29.

[2] 至於世俗文獻，徵引出現在以下這些重要文獻中：《類聚三代格》（11世紀編）、《三代實錄》（藤原時平〔871—909〕）等、《管蠡抄》（菅原道真〔845—903〕）、《歷林問答集》（賀茂保憲〔917—977〕）、《弘決外典抄》（具平〔964—1009〕）、《政事要略》（惟宗允亮〔？—1009？〕）、《釋日本紀》（卜部兼方〔？—1286+〕編於1274—1301年間）、《玉葉》（九條兼實〔1149—1207〕）、《台記》（藤原賴長〔1120—1156〕）、《原中最秘抄》（藤原定家〔1162—1241〕）、《醫家千字文》（注）（惟宗時俊〔？—1293+〕1293年注）、《玄秘抄》（1640年刊行）。援引《五行大義》的佛教文獻包括《淨土三部經音義集》（信瑞〔？—1256+〕, T57, no.2207）、《選擇傳弘決疑抄》（良忠〔1199—1287〕, T83, no.2610）、《悉曇輪略圖抄》（了尊〔？—1287+〕1287年編）、《溪嵐拾葉集》（光宗〔1276—1350〕1311—1348年編）、《大日經疏演奧鈔》。參閱中村璋八的系列研究（Nakamura 1976, 1984; Nakamura, Tsukishi-ma, Ishizuka, 1989）。中村的研究在很多方面一直未被超越，儘管Marc Kalinowski的最新研究有新的進展（1991）。最新的中文研究是Liu 1999。關於五行在中世日本的應用，參閱Faure 2005及其徵引史料，尤其Frank 1958。