

導 論

歷史視闊下的“密教”

本研究將試圖重建一種佛教儀式傳統的形成及衍化過程，這種傳統發端於印度但又不侷限於此，它被冠以各種各樣的名稱，比如坦特羅佛教 (Tantric Buddhism) 或金剛乘佛教 (Vajrayāna)。在今日之東亞世界，它一般被稱作“密教” (Esoteric Teaching)。但無論是被視為一種特別的佛教類型，還是被描述為一種“密教”，它都成為了學術界關注的對象¹。

日本學者對密教的研究有著十分悠久的傳統，他們始終主張“純密”與“雜密”有別²。這種理解，過於重視由《大日經》

¹ 此類討論的梗概，可參見 :Charles Orzech, Henrik H. Sørensen and Richard Payne, eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (Leiden: Brill, 2011), 3-18.

² 三崎良周曾經檢討過“純密”與“雜密”在歷史上的異同，詳見氏著《台密の研究》，東京：創文社，1988年，第146-165頁。慧光(1666-1734)曾詳細討論過兩者之間的區別。“雜部”一詞第一次出現在空海《三學錄》或《真言宗所學經律論目錄》(《定本弘法大師全集》，和歌山県高野山：高野山密教文化研究所，1991-

(*Mahāvairocana Sūtra*, 全稱《大毗盧遮那成佛神變加持經》)和《金剛頂經》(*Vajrasekhara Sūtra*, 全稱《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》)所宣示的密教標準形態——這兩部經典是公元八世紀由善無畏(Śubhakarasiṁha, 637-735)、金剛智(Vajrabodhi, 669-741)和不空(Amoghavajra, 705-774)等人譯介入中土。最近，夏復(Robert Sharf)留意到“秘”和“密”這兩個字眼在中國早期的佛教文獻中，可以用來指稱各種儀式，但直到公元十世紀，中國的佛教史家纔開始明確地將特定的宗教行法、教義以及師資歸在密教的名下³。因此，似乎不宜把公元八世紀或之前傳譯經典中的儀式與密教儀式混為一談。

在本書中，我將切換視角，從對那些術語(比如“密教”)的考究，轉到對密教儀式實際內容的關注。保存在漢譯佛經裡面的儀式，它們大部分都可以有助於我們追蹤密教儀式的早期衍變過

1997年，第1卷、第55卷)，見松長有慶《密教經典成立史論》，京都：法藏館，1990年，第20-21頁。關於“純密”與“雜密”區別的更簡要的討論，請見Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002), 265-267; Ryūichi Abé, *The Weaving of Mantra* (New York: Columbia University Press, 1999), 152-154；賴富本宏《中國密教の研究：般若と贊寧の密教理解を中心として》，東京：大東出版社，1979年，第119-124頁；賴富本宏《密教仏の研究》，京都：法藏館，1990年，第4-6頁。最近，羅奈爾德·戴維森(Ronald Davidson)使用“成熟的密教系統(mature esoteric system)”說法來描述這種發展，見Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A social History of the Tantric Movement* (New York: Columbia University Press, 2002), 117。司馬虛(Michel Strickmann)則將之說成是“東亞護摩法”(Homa in East Asia)中的“成熟儀軌”(mature rite)，見Strickmann, *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, ed. Frits Staal, vol. II (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983), 434。戴維森提出大約在公元680年左右，一份《大日經》被作為傳譯者之一的無行帶至中土，這標誌著公元7世紀下半葉這種“成熟的密教系統”(mature esoteric system)的產生，見Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, 118.

³ Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, 269.

程。公元七世紀中葉，一種獨特的曼荼羅儀式被介紹入中土，它擁有一整套豐富的針對別尊的儀式（一般圍繞著聖像而組織），目的是創設一種儀式情境，這種情境能夠使修行者進入一種共同的儀式傳統（“秘密法藏”）。雖然針對別尊的儀式以及曼荼羅已經發生了深刻的變化，但這種曼荼羅儀式已然佔據中古密教儀式的中心。我試圖通過這本書來追蹤這種儀式傳統發生與發展的歷史過程。

本研究將要展現一個更長時段的歷史，既早於公元八世紀“純密”經典被譯出的時間，也會晚於這種獨特的密教傳統被辨識出來的時間。然而，為了使本書的表述便於理解，我仍按照學界內外約定俗成的叫法，將上述整個發展過程納為“密教”的範疇，但這顯然存在時代錯置的問題。

密教儀式的衍化

密教儀式在諸尊面前（通常呈現為各種形像）開展，豐富的形像文化是這個儀式傳統的特徵。但有時這些聖眾呈現得更為直接，即作為一種幻相，或出現在行道之人的觀想中——行道者創造出神祇的精神形像，然後想象自己與之融合為一。在那樣的時刻，物質層面的形像可能不一定需要被使用，或它們的角色可能是曖昧和不固定的。本研究的一個中心論題就是檢視形像與儀式變化之間的關係，以及密教儀式衍變的複雜路徑。為了更清楚地了解這些變化，我們需要重新追蹤這種儀式衍變的步驟。仔細檢視形像的變化，將有助於我們更清晰地分辨儀式衍變的過程。

密教儀式的核心在於對咒語的念誦。儀式在這些可視化形像

(無論是具體層面的，還是存在於想象中的)的驅動下，經歷了明顯的變化。對於形像的引入，以及接下來由物質形像往精神觀想的過渡，在密教儀式衍化過程中，佔據了十分重要的地位。接下去，我將要嘗試復原聖像崇拜與密教儀式之間變化著的關係。

雖然聖像崇拜是這些早期密教儀式中十分重要的一部分——它被當做諸尊的實體寄居之所，但這種重要性卻隨著密教灌頂儀式的出現而被削弱，這種儀式賦予行道之人可以更有效地開展密教儀式的能力，整個神祇系統都被表現在一個仔細標記出的被稱為普集曼荼羅的空間裡。曼荼羅的出現可以被視為密教傳統開始自覺的標誌。作為儀式的關鍵部分，它逐漸並最終廣泛地轉化為各種可視化的行法，而形像則變得不那麼重要。

這種發展緣於日漸增長的對儀式及其結果控制的需求。神異景象(其具體內容是有明確說明的)的如願出現，緩解了那種對於咒語效果的焦慮。一旦這些形像被引入儀式，由聖像所產生的奇異跡象就被認為是神聖的顯現，因此，儀式也便是有效力的——聖像據說會發出光亮或者說話，比如，在儀式結束的時候。儘管這種儀式是秘密進行的，但這種主張物質形像有神異現象的說法恐怕難以有長久的公信力。我認為觀想可能是一種更有效、同樣也更不易遭人質疑的確認儀式效力的手段。在觀想活動中，聖眾的顯現不是表現為聖眾形像發出的種種奇異現象(這是很難保證的)，而是表現為崇拜者小心謹慎地在精神上與神祇融合為一。密教儀式利用觀想，不是要從外部物質形像上獲得種種異相，而是要讓行道之人在內在精神體驗上與聖眾保持認同。從本質上說，外在種種表相是可以被人確認的，至少在理論層面，也會受到其他觀察者的挑戰，因為它們可以被任何人感知。可是在觀想儀式中，儀式的效力卻祇能被行

道之人感知——行道之人體驗那種期望中的幻相的能力，其前提保證，是之前合適的灌頂儀式，以及正確選擇一些咒語。

xiii

我在此勾勒出來的從物質形像引入到觀想行法代興這樣一個發展過程，一方面，從時間上說，是處於密教衍化的相當早期的階段，另一方面，就記錄此漸變過程的文獻材料上講，大部分祇保留在公元五至八世紀的漢譯佛經文獻中⁴。本書將要對這些早期漢譯佛經文獻的某些精選文本、重要文獻進行詳細解讀，因為它們記錄了密教儀式一些基本特徵逐漸生成的過程。

雖然以上祇是大致地梳理了包括複雜曼荼羅儀式在內的成熟密教儀式，但我們卻可以藉此將之溯源至更早的咒語經集——在這些材料中，那些曾經為學者們所關注的特定行法或付之闕如，或處於邊緣地位。這些行法中，最引人注目的是對各種靈媒的使用，以及聖像開眼儀式。我們有證據表明：這些行法祇在相當靠後的時候纔成為更大傳統的一部分，這種傳統既從外部吸取資源，又在自身儀式內部經歷了進一步的發展⁵。這種複雜的儀式系統，有時會被當作成一個完全一致的整體（“純密”）——由《大日經》《金剛頂經》或不空的相關注疏所示，然而，將之理解成為擁有階段性特徵的

⁴ 更早的梵文文獻已經大部分亡佚了，藏文的譯本也出現得相對較晚，無助於復原這些儀軌的早期歷史。這種狀況並不完全反常。早期佛教的十分重要的部分——無論是被稱為主流的佛教（特別是律藏和阿毗達磨）還是大乘佛教，據今所知，均僅保存在漢譯佛經中。

⁵ 司馬虛在討論靈媒譜系的時候，曾提到這些材料，包括《不空賈索陀羅尼自在王咒經》(707-709，《大正藏》第1097號)、《蘇婆呼童子請問經》(726，《大正藏》第895號)的部分內容，見 Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 204-205; 211-214.《大正藏》對這種開眼儀軌活動的描述，可見於《一切如來安像三昧儀軌經》（公元十世紀末、十一世紀初，《大正藏》第1418號）。

連續演化過程或許更好⁶。

密教儀式的基本臺本^{*}

在本研究中，我將密教儀式的發展界定為一個過程，在這個過程中，日漸複雜的儀式臺本被建構起來。這裡我想對這些臺本作出一個簡要的描述，首先是一些簡單的模式，然後是改進版本的更複雜模式。這些臺本都是概念性的模式，我的分析和討論將以它們為基礎。需要注意的是，密教儀式的實際發展歷史要比這裡看上去有點線性的陳述更複雜、更多面。另外，複雜的臺本也並沒有完全取代那些簡單臺本。在任何時候，擁有不同程度複雜性臺本的儀式，都是在不同的設置背景中加以演繹的。

臺本一，也是最簡單的方案。咒語通常被反復念誦，以便最大程度上獲得現世利益。這麼一個簡單的行為，本身也非常複雜。咒語時常被記錄下來。被施以咒語的咒索，被繫於身體的不同部位。咒語也與一些別尊神祇聯繫在一起，不是過去世傳下咒語的神，就是保證儀式功效的神。在早期階段，特定的咒語似乎歸屬於佛陀（時常表現為“七世諸佛”）。其效應時常被認為是行道之人會看到

⁶ 羅奈爾德·戴維森認為根據吉貝爾（R. Giebel）的觀點，“金剛頂”應該為理解為“Vajra-uṣṇīṣa”，見：Ronald Davidson, *Sources and Inspirations, in Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (Leiden: Brill, 2011), 24; Rolf Giebel, “The Chin-kang-ting ching yu-chieh shi-pa-hui chih-kuei: An Annotated Translation,” *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 18 (1995): 109. 吉貝爾的證據似乎有點混亂，比如在第110頁，他仍舊將“金剛頂”翻譯為“vajrasekhara”。

* 臺本，原指戲劇演出之腳本，本書遵循原著者篠原亨一先生的意見，將英文 scenario（複數：scenarios）遂譯為“臺本”，以此指稱密教儀軌的某些基本樣式和構建方案。

十方諸佛。鑒於這種聯繫，在某些情況下，念誦的結果會被用更加抽象和複雜的術語來描述，通常是佛教救贖一類的話語。這些咒語必須至少部分被念誦，以便在佛教救贖之路上有所進展。

臺本二，聖像崇拜被引入上面的簡單崇拜儀式中。聖像（無論是繪畫還是雕塑）經過一段時間之後，都會或多或少獲得一種固定的形像特徵。各種祭品被奉獻於這些聖像面前，伴著特殊的咒語，周密的祭祀儀式也被建立起來。很多時候，據說聖像會放出亮光和（或）發出大聲，這體現了儀式的效應——如簡單陀羅尼念誦活動所達成的聖眾幻相。幻相與聖像之間存在複雜的關聯。對幻相的描述可能為聖像的描繪或塑造提供了借鑑，但一旦被固定為有形的模樣，神祇的形像就反過來決定更多幻相的樣子。通過這種相互影響，越來越多的聖眾形像被發展出來。

隨著時間的推移，在聖像面前念誦咒語的儀式開始變得更加複雜、更加明顯地定型化。它的效應（或云成功）通常被稱作“成就”。這個詞經常被用來指稱更複雜的儀式程序。長咒的簡略形式被引入。聖像崇拜過程中的特定步驟，就與某些固定的咒語聯繫起來。因此，就有了用於奉獻鮮花的咒語、燒香的咒語等等。手印和手勢同樣被引入，并與咒語結合在一起。一般這種崇拜行為以及從特定神祇那裡求取利益的做法，都會進化為曼荼羅儀式——中央神祇的形像被諸種禮器包圍，其他神祇的形像則被置於祭壇或曼荼羅上。行道者被一位阿闍梨（ācārya）帶入某種特殊的儀式中，這種儀式祈求特定神祇的護佑。這些更為複雜儀式的一部分，被存錄於名為“陀羅尼經”的漢文佛教文獻中。

臺本三，是這些曼荼羅儀式的最新階段，其關注的焦點是單個神祇。在此方案中，構成整個密教神祇系統的諸尊被引入曼荼羅，

行道者在諸尊面前修持廣泛的密教儀軌。這套儀式秉持這樣一種鮮明的理念，即將密教儀式視為一個由成熟且豐富的神祇系統構成的連貫性整體。今天所知最早描述這種曼荼羅儀式的文獻是一份題為“普集會法”的漢地編纂經典。雖然早期印度文獻並無普集會法的記錄，但它的基本模式顯然出自漢譯早期印度密教經典的部分片段。我懷疑這種儀式的結構早在公元七世紀中葉當一位名叫阿地瞿多(Atikūṭa)在中土開展這套儀式的時候，就已經在印度被完全建立起來了⁷。

在普集曼荼羅法會中，指向特定神祇的形像儀式，共同構成一個更大的體系。歸於不同類別的神祇被安置在曼荼羅的不同方位（“院”）。修行者蒙上眼睛，每個人都朝曼荼羅投擲鮮花，這樣就可以與鮮花所降落方位的神祇建立特殊的紐帶關係。

這種新曼荼羅形式的引入產生了深遠的意義。正是在這一點上，密教纔首次被當成一種獨特的集合大量聖眾的儀式。雖然這種曼荼羅是圍繞著中央神祇而繪製，但中央神祇的角色和重要性卻變得很模糊——可能正是因為這樣，它的身份是開放的。區別於其他為特定神祇構建的曼荼羅及與其聯繫在一起的行法，普集曼荼羅及其儀式的意義在於將所有的聖眾全部集中在一起。曼荼羅同時展現著全部神祇系統。每位神祇被指定在特定的座位上，貢品也相應地奉獻到特定神祇的特定位置。行道者通過向曼荼羅扔（或投）

⁷ 司馬虛曾經十分仔細地討論過這種普集會壇法，但他沒有注意到它的整體結構，見Strickmann, *Mantras et Mandarins: Le Bouddhisme Tantrique en Chine* (Paris: Gallimard, 1996), 132-136/146-163. 而在更早的研究（“Homa in East Asia”）中，司馬虛宣稱這是一種“缺乏系統性”的“原始密教儀軌”(Proto-Tantric ritual)(第433頁)。

鮮花的方式，建立自己與特定神祇的關聯。以上可以解釋普集諸神的角色問題，而中央神祇的獨特角色卻不易被解釋和證明。這種曼荼羅的另一重要特徵是不見有形像。曼荼羅裡的聖眾用它們的特定位置來表徵。在鮮花投擲儀式中，鮮花被輕易地和準確地投擲在曼荼羅上特定的“座”而非塑像上。

法會中向曼荼羅投擲鮮花的儀式成為密教儀式最顯著的特徵，雖然這些儀式有時未必冠以“普集壇法”的名義。我們可以從陀羅尼經典中發現，這種曼荼羅儀式和之前被稱為“成就”的聖像儀式同時存在於密教傳統中。通過觀想的介入，兩種曼荼羅臺本逐漸從根本上發生重新配置，即對諸尊精神圖像和禮器的描述成為儀式的一部分⁸。觀想的引入在很多方面是很不穩定的，它削弱了之前儀式整體的一致性。在觀想儀式中，神祇主要被當作精神上的形像，行道之人甚至可以將其自身視為神祇。

從這個意義上說，之前的那種視曼荼羅為諸神普集與聚焦特定神祇之間的平衡，看上去已經被打破。中央神祇（表徵著整個曼荼羅）與曼荼羅其他諸神的關係，如今也可以作不同表述。作為精神層面的聖像，這些神祇連同它們各自獨特的形像，此刻可以被當作同一中央神祇的不同化身或顯像，而中央神祇自身也是行道

⁸ 夏復認為“觀想”可能不是密教儀軌的一個貼切的翻譯，見 Sharf, “Visualization and *Mandala* in Shingon Buddhism,” in *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 151-197, esp. 163；針對真言宗的儀軌，夏復認為：“如‘觀想’‘觀念’這兩個漢傳佛教技術性詞彙，實際指示的是一些程序，這些程序的構成，較之於它們外化的樣子或形像，往往更模糊、更具文學性以及更富於感染性”（第163頁）。然而，在我接下來所要檢討的早期陀羅尼文獻中，視覺化的、圖像性的維度看上去更加居於主導地位，因此，我得繼續保留使用“觀想”這個詞。可是，我們須意識到，在原始的文獻中，那些可視形像的精神意涵往往是用很多不同的術語來指稱的。

之人心靈的化身。關注特定神祇的“成就”儀式，其觀想行法，如此也便可以或多或少地被引入普集曼荼羅儀式的觀想活動中——如《大日經》和《金剛頂經》所敘述的那樣。同一套曼荼羅咒語可以為兩者所共用，主要原因就在於所有聖眾被認為在本質上是一致的。

在觀想過程中，特定的咒語被念誦，每一個咒語均關聯著儀式中的某個步驟。這些咒語最初被記錄在描述密教灌頂儀式中觀想行法的經典中，之後又被引入到各種儀式中。結果，祇有藉由咒語，現有的行法纔可能被認定為從屬於一個更大的儀式傳統，例如《金剛頂經》所描述的曼荼羅傳統。因此，儀式就集中體現在如何正確使用咒語的上面。灌頂儀式的首要功能，此刻也轉變為對這些咒語的妥善傳達。

本書的架構

關於陀羅尼表演的用途和方法以及密教儀式的說明，一定有著很悠久的口頭傳統。最初被文字記錄下來的，應該不過是一些獨立的咒語，附帶著關於其用途的簡要說明。很多這樣零散的咒語文本可能後來彙集在一起，形成了我們現今可見的那些陀羅尼集和密教經典。這種匯合的過程，在漢譯佛經文獻中，祇有一些片段被保留下來。儘管可能會忽略很多，但這些經歷了幾個世紀而幸存下來的片段，卻擁有著十分驚人的一致性——它們使用相似的術語，相同的儀式臺本也反復出現。歷史上，可能存在對這些儀式理解的共識，當然隨著時間的推移，這種共識亦發生了顯而易見的變化。本書的

目的便是要闡明上述共識，并勾勒其歷史衍變過程——此即前文剛剛概括過的三個獨特的儀式臺本。

我將自己對於密教儀式的討論建立在一系列對特定密教經典考證的基礎上。如前所述，現在大家討論密教，大多數都強調“純密”的意義以及《大日經》和《金剛頂經》這兩部經典的影響力。其他大量的漢譯密教經典則被有意無意地忽略。為了復原早期密教的發展線索，這些“雜密”經典需要與“純密”一樣被重視。本研究將從對這些通常被忽略經典的謹慎考察入手——它們都擁有屬於自己的複雜歷史，它們很多現在都已模糊不清。我對特定咒集和經典的討論，大部分都是為了盡可能地復原那些單個文本的歷史——這些皆是本研究的主要文獻來源。

本研究擬從三個部分加以展開。第一個部分，我會重建密教相對早期的三個基本臺本的發展過程，此時基本上是沒有觀想的。我將會檢視那些簡單的陀羅尼法（臺本一），以及它們如何被改造、重塑，當形像崇拜與咒語念誦結合在一起的時候（臺本二）。我們將會重點討論公元六世紀的一部陀羅尼經集（第一章）。第二章，我們要處理一組題為“十一面觀音神咒經”的儀式文本。透過這些公元五、六世紀到九世紀的文本，我們可以追蹤一個簡單的與十一面觀音聯繫的陀羅尼念誦，是如何進化成為包括形像崇拜的儀式，進而衍變為一種根本沒有觀想的曼荼羅儀式，最終成了一種複雜的觀想儀式。此章的重點在於形像崇拜的引入。

這項區分密教三種基本臺本工作的最後一部分，是追蹤第三種臺本曼荼羅灌頂儀式被建構的過程。在這一部分中，我將要深入解析《陀羅尼集經》這樣一部被歸在公元七世紀印度僧人阿地瞿

多名下的經典⁹（第三章和第四章）。這部經按照“普集法會”的思想加以組織。聖眾在普集曼荼羅中被呈現，那些原先在其他經典中被描述的指向別尊神祇的儀式，如今被彙集在一起。形像時常在這些指向別尊神祇的儀式中扮演重要角色，同時，這些儀式也包括一些簡單的曼荼羅。細繹這部《陀羅尼集經》，將有助於揭示簡單的形像崇拜和曼荼羅儀式如何進化成為一個綜合的、複雜的儀式。這種儀式內涵多樣，都被後來的曼荼羅教法所吸收。第三章考察了前十一卷中別尊神祇的儀式，第一個關注的重點是與金剛藏（Vajragarbha）相關的材料，其二個是簡單曼荼羅儀式的衍化。

第四章討論的是在《陀羅尼集經》語境中和更廣泛的印度後吠陀儀式背景下，普集曼荼羅的形成。普集曼荼羅與大約同時期（公元前一千年左右）印度流行的後吠陀息災儀式，在基本樣貌和某些核心要素上具有相似性。這種新的息災儀式文化為後來《往事書》時代印度教的出現奠定了基礎。密教儀式的衍化似乎同樣受此影響。

本書第二部分，第五、六兩章，我將會通過細讀那些為某一特定別尊神祇而呈現某種陀羅尼的經典，去追蹤觀想是如何被逐漸引入的。這裡的視角是歷史化的和進化式的一—關於陀羅尼的各種教法，究竟如何演變成一種密教經典的獨特種類，並且混合著後來密教儀式的某些相似成份？我在第二章裡已經考察過一種經典傳統中觀想的引入。在第二部分，我將要進一步引入其他要素，觀察觀想是如何變得越來越重要。為了使調查更加客觀，我們必須廣泛

⁹ 羅奈爾德·戴維森也注意到這部經典的重要性，請見 Davidson, “Sources and Inspirations: Esoteric Buddhism in South Asia,” in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles Orzech et al. (Leiden: Brill, 2011), 23, 268-269. 他呼籲大家注意這部經中的一字佛頂明王儀式。他對於此部經意義的認定與本書的視角非常不同。

考察密教經典的一些典型，而不能將自己的視野僅限於後來所謂的“純密”。

xix

我的調查將集中於一組陀羅尼經，這組陀羅尼最初被菩提流志(Bodhiruci；卒於727)於公元八世紀早期在都城洛陽譯出，僅僅比《大日經》和《金剛頂經》被譯出早了幾十年。第五章所考察的三部陀羅尼經的每一部都與一類不同的神祇(金剛、觀音、佛陀)相關聯。這些經，通常被視為“雜密”，也存在各種不同的譯本(最初的兩個譯本譯者不同)。這些譯本中的一些來自於更早的時代，呈現了密教經典衍化的早期形態；而另一些則體現了較晚時期的樣貌。

《大寶樓閣經》的更早形式出現在《牟梨曼荼羅兜經》中，後者經常被視為詳細說明密印的第一部經典。這部經與金剛類神祇有關，但又缺乏常見的那種對於陀羅尼產生背景的說明性敘述。菩提流志的《大寶樓閣經》將自己呈現為是一部充分發展了的陀羅尼經，一個詳細的說明被人為地插入，這確立了陀羅尼的新屬性。《觀世音如意摩尼輪陀羅尼經》在題目中就將觀世音作為自己的神祇。一個關於觀想的詳盡描述出現了，但這僅見於菩提流志譯本。觀想的逐漸引入，可以在比較菩提流志譯本與其他譯本相應段落時被觀察到。

這兩部經的不同譯本展示了曼荼羅儀式如何由簡單衍化為複雜。最後，曼荼羅儀式仿照普集會壇法，並最終混合。菩提流志翻譯了一部關於佛頂神祇的經。他的翻譯有兩個版本，題名亦有差別，皆流傳於世。其中一個版本對曼荼羅儀式有著長篇的描述，但另一個卻沒有。

第六章考察的是與不空羈索觀音相關的陀羅尼經。同樣，這部

陀羅尼經的不同版本都被保存在不同的譯本裡。第五章所分析的陀羅尼經的一些共有特徵，在此依然存在。菩提流志的三十一卷譯本對我們的研究特別有用，因為它有一個詳盡的敘述，這個敘述交待了關鍵密咒出現的背景。如前所揭，陀羅尼經一般以一段敘述開頭，這個開頭解釋了陀羅尼是被念誦給佛陀還是佛陀所傳授。這個三十一卷本陀羅尼經的敘述正是如此。這表明在巨大篇幅和複雜敘述的外表之下，其依然屬於陀羅尼傳統的性質。但在這部長經中，觀想種子字首次出現了。這提示它與《大日經》的緊密聯繫——在《大日經》中，種子字觀想具有十分重要的地位。

在本書的第三部分，第七、八章，我會轉而關注那些跟“純密”有關的著作。但是，在這一部分，我考察的對象並非《大日經》和《金剛頂經》自身，而是一部經疏和各種儀式文獻。這些著作證實了《大日經》和《金剛頂經》的特殊地位，但同時也表明這種“純密”儀式是從本書第二部分所勾勒的全面發展中脫穎而出的，並且可以被視為那個更大的連續性發展過程的一部分。第一部分所考察的密教儀式基本臺本，隨著觀想更加徹底地介入，得到了更進一步的發展轉型。

我在第三部分所考察的那些著作大部分都是在中國編纂且是印度原本的間接翻譯。一行(683-727)在善無畏口頭闡述《大日經》經義的基礎上，編纂了《大日經疏》。不空翻譯了大量的密教儀式，在唐代宮廷中的地位舉足輕重，但他自己卻是一個印度僧人。鑒於一行的疏和不空的儀式都是來源於印度，所以他們編纂的中國背景也就顯得不那麼重要了¹⁰。

¹⁰ 然而，一行的疏和不空的儀軌卻在東亞密教今後的發展過程中扮演了極其重要的作用。

首先，我將關注重點放在一行《大日經疏》中的那些曼荼羅儀式（第七章）上。在這些儀式中，由於瑜伽觀想的引入，原先普集曼荼羅的理念發生了較大變化。第八章處理的是不空的儀式，討論的焦點是兩部如意輪儀式。其中第二部如意輪儀式，明顯地按照《金剛頂經》加以改造。仔細地比較兩部儀式，不難看出，在這個更大的工程中，觀音儀式和金剛儀式之間存在一種平衡，而這種平衡是否可以追溯至普集曼荼羅，依然是值得商榷的，即便此時金剛已經成為主導¹¹。對如意輪儀式的考察表明，所謂的“純密”還祇是一種未完成的作品，並非一個完美的成品。

在研究的結論部分，我會站在一個更高的層面反思其意義。我回到形像與儀式關係這一點上，檢查一些後來日本的圖像集（“圖像抄”）文獻。這些文獻經常提到我在前文考察中曾詳細討論過的經典，然而，物質形像與精神觀想之間的區別卻被極大地忽略掉了。物質形像的構建，是以觀想儀式作為基礎。等到這些圖像集文獻被編纂的時候，形像製造（它強調的是精心設計的圖像）似乎開始在很大程度上獨立於儀式觀想，即便其基礎仍然在於觀想實踐中對形像的描述。至少對那些密教藝術的學習者來說，這種形像與儀式的融合，同時也遮蔽了藝術與其背後儀式傳統的複雜關係。

xxi

xxii

¹¹ 在早期的儀式中，觀世音經常被提及。這些儀式中形像變得重要。在阿地瞿多《陀羅尼集經》所描述的普集會壇法中，大量的神祇被提及，它們被分為若干類，比如“佛部”“菩薩部”“金剛部”“天部”。這些部類之間存在層次，比如“金剛部”就屬於較低層次。似乎這種情勢後來有所改變。在《諸佛境界攝真實經》（《金剛頂經》的第一部分）關於曼荼羅起源的敘述中，金剛界、金剛薩埵以及其他金剛地位顯著。