

評篠原亨一《咒語·聖像·曼荼羅 ——密教儀式演變研究》

劉學軍

江蘇第二師範學院

一、學術史概述

篠原亨一先生《咒語·聖像·曼荼羅——密教儀式演變研究》（*Spell, Images, and Mandalas Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*）一書2014年由美國哥倫比亞大學出版社（Columbia University Press）作為“聖嚴中國佛教研究系列”（*The Sheng Yen Series in Chinese Buddhist Studies*）叢書的一種出版。該書出版以來，引起學界相當的反響，英文學界已經有數篇書評分別從各個角度加以評介。2015年，作者憑藉此書，獲得“儒蓮獎”（Prix Stanislas Julien）。該書中文版，由筆者個人翻譯，擬於2020年初正式出版，面向中文學界推出。鑒於中文學界截至目前對此書尚無較為詳細的評介，筆者覺得有必要結合自己翻譯和閱讀的體會，對這本研究著作之內容、結構和研究取徑等方面加以介紹，希冀引起大家的關注。

密教（或云“坦特羅”佛教）至少在過去的二十年中，一直是國際學界佛教史研究的重點之一。一批值得關注的研究成果不斷產生，舉其中較為著名者，有：司馬虛（Michel Strickmann）於

1996年出版的著作《密咒與僚屬：中國的密乘佛教》（*Mantras et mandarins: Le Bouddhisme tantrique en Chine*）¹；阿部龍一（Ryūichi Abé）於1999年出版的著作《神咒的編織：空海與密教話語的建構》（*The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*）²；羅納德·戴維森（Ronald Davidson）於2002年出版的著作《印度密教：密教運動社會史》（*Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*）³；夏富（Robert Sharf）於2002年出版的著作《走進中國佛教——〈寶藏論〉解讀》（*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*）⁴；歐策理（Charles Orzech）、漢瑞克·索倫森（Henrik Sørensen）和理查德·佩恩（Richard Payne）三人共同編輯的論文集《東亞密教與坦特羅》（*Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*）⁵；克里斯蒂安·魏德邁（Christian Wedemeyer）於2012年出版的著作《為密乘佛教正名：印度傳統中的歷史、符號和越規》（*Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in Indian Traditions*）⁶。這些研究成果，皆從各個角度

¹ Michel Strickmann, *Mantras et mandarins: Le Bouddhisme tantrique en Chine*, Paris: éditions Gallimard, 1996.

² Ryūichi Abé, *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York: Columbia University Press, 1999.

³ Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York: Columbia University Press, 2002.

⁴ Robert Sharf, *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

⁵ *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, edited by Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen and Richard K. Payne, Handbuch der Orientalistik, Vierte Abteilung, China, Vol. 24, Leiden: Brill, 2010.

⁶ Christian K. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in Indian Traditions*, New York: Columbia University Press, 2012.

討論了“密教”的名稱、性質和歷史背景等問題。無論將之視為一種實然的存在，還是一種歷史的建構，它們都在“密教”的術語和外部形態上投注了極大的研究熱情。篠原亨一在《咒語·聖像·曼荼羅——密教儀式演變研究》這本書中，接續了眾人對此問題的關注，但顯然他的研究另闢了一條蹊徑。

篠原亨一這項研究的“起始點”，在於他認為以往人們在考察“密教”的名義時，過於強調“純密”與“雜密”的分別——這種理解過於重視由《大日經》和《金剛頂經》所宣示的密教標準形態（這兩部經典是公元8世紀由善無畏、金剛智和不空等人譯介入中土）。根據夏富的研究，“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10世紀，中國的佛教史家才開始明確將特定的宗教行法、教義以及師資歸在“密教”的名下。因此，似乎不宜把公元8世紀或之前傳譯經典中的儀式與密教儀式混為一談。

於是，篠原亨一想要切換視角，他試圖從以往眾人對那些術語的考究，轉移到對密教儀式實際內容的關注。在這樣一種研究取徑下，篠原亨一有意識將研究的時段拉長，他意圖“展現一個更長時段的歷史，既早於公元8實際‘純密’經典被譯出的時間，也會晚於這種不同的密教傳統被確定的時間”（“導論”部分）——他自言之所以繼續使用“密教”這個概念，乃是為了使自己的表述與學界目前的“約定俗成”相適應，即便這其中存在著一種時代錯置的問題（“密教”只是後來人為的認定）。

從研究的材料基礎上說，篠原亨一認為以往大家對於密教的討論，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，而與此同時，其它大量的漢譯密教經典就被

有意無意之間忽略掉了。實際上，這些“雜密”經典都擁有著屬於自己的複雜歷史，即便現在都已模糊不清，但其意義與卻與“純密”經典一樣重大，仔細考察它們，將有助於我們追蹤密教儀式的早期衍變過程。篠原亨一在全書中有針對性地選擇了十二部密教經典作為自己重建密教儀式傳統形成及衍化的基礎材料——《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》（第一章）、《十一面觀世音神咒經》（第二章）、《陀羅尼集經》（第三、四章）、《廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼經》《如意輪陀羅尼經》《一字佛頂輪王經》（第五章）、《不空羂索咒經》《不空羂索陀羅尼自在王咒經》《不空羂索神變真言經》（第六章）、一行《大日經疏》（第七章）、《觀自在菩薩如意輪念誦儀軌》《觀自在菩薩如意輪瑜伽》（第八章）。在對這十二部經典的分析中，篠原亨一展現了自己所擅長的對於文獻材料分析細膩入微的特色。

二、結構與內容

篠原亨一《咒語·聖像·曼荼羅——密教儀式演變研究》一書分為三個部分：第一部分“三種儀式台本”，第二部分“《陀羅尼經》的衍變和觀想的引入”，第三部分“走向新綜合：‘成熟’觀想儀式”。這樣三個部分，分別對應著密教儀式發展變化的各個階段，三者結合在一起，連成了一條密教儀式演變的線索。以下試分別予以介紹——

第一部分，作者創造性地構建起一個分析框架，他將密教早期的發展概括為三種基本台本，以此來描述密教儀式既富於連續性又具有階段性的特征——需要注意的是，作者在如此三種台本概括的

同時，也強調這樣一種劃分，只是為了分析和討論的方便，密教儀式的實際發展歷史要比這種看上去有點線性的陳述更複雜、更多面，時間靠後的複雜台本也並沒有完全取代那些早期簡單的台本。

該部分分為四章，第一章考察的是第一種台本，即念誦陀羅尼和幻相，以及第二種形像崇拜台本的引入；第二章試圖重構圍繞某一特定神祇台本二的衍化過程；第三、四章考察的是台本三曼荼羅儀式出現的方式。

台本一，是最簡單的儀式方案，即那些簡單的陀羅尼法。作者以《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》為分析文本，為讀者揭示，在這種儀式方案中，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，被繫於行道者身體的不同部位。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，就是保證儀式成功的神——早期特定的咒語似乎歸屬於佛陀（經常表現為“七世諸佛”）。這種儀式的效應通常被認為是行道之人看到十方諸佛。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加以描述，通常是佛教救贖一類的語言。這些咒語必須至少部分地被念誦，以便獲得救贖。

台本二，聖像崇拜被引入上面簡單的崇拜儀式中。作者以《十一面觀世音神咒經》為分析文本，為讀者揭示——聖像（繪畫或雕塑）經過一段時間之後，都會或多或少獲得一種固定的形像特征。各種祭品被奉獻於這些聖像前面，伴著特殊的咒語，周密的祭祀儀式也被建立起來。據說聖像會通過放出亮光和（或）發出大音聲，來確認儀式的成功。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

說成“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、燒香的咒語等等出現。手印和手勢同樣被引入、並與咒語結合在一起。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，其它神祇的形像則被置於祭壇或曼荼羅上。修行者被一位阿闍梨帶入某種特殊的儀式中，這種儀式祈求特定神祇的護佑。

台本三，是這些曼荼羅儀式的最新階段，其關注的焦點是單個神祇。作者以《陀羅尼集經》為分析的對象，揭示了在台本三這種方案中，構成整個密教神祇系統的諸尊被引入曼荼羅，修行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。作者認為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在中土開展這套儀式的時候，就已經在印度完全建立起來了。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，密教才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。區別於其它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。修行者通過向曼荼羅扔（或投）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征是不見有形像。曼荼羅裡的聖眾用它們的特定位置來作為表征。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征，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，兩種曼荼羅台本逐漸從根本上發生重新配置，即描繪諸尊精神圖像和禮器的行為成為儀式的一部分。觀想的引入在很多方面而言是很不穩定的，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。此外，普集會壇法的衍化，還應該放在印度後吠陀儀式出現的大背景下審視——普集曼荼羅與大約同時期（公元前一千年左右）印度流行的后吠陀息災儀式，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。

第二部分（第五、六章），作者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，去追蹤觀想是如何逐漸引入的。這裡的視角是歷史化的和進化式的——關於陀羅尼的各種教法，究竟如何演變成為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？作者在第一部分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，作者進一步引入其它要素，考察和留意觀想是如何變得越來越重要。

作者的調查集中於一組陀羅尼經。這組陀羅尼最初被菩提流支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——《廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼經》《如意輪陀羅尼經》《一字佛頂輪王經》，它們每一部都與一個不同的神祇（金剛、觀音、佛陀）關聯。這些經，通常被視作為“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形態。《大寶樓閣經》的更早形式出現在《牟梨曼荼羅咒經》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。菩提流支的《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，這樹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，但這是僅見於菩提流支譯本的。觀想的逐漸引入，可以在比較菩提流支譯本與其它譯本相應段落時觀察到。

第六章考察的是與不空羼索觀音相關的陀羅尼經——《不空羼索咒經》、《不空羼索陀羅尼自在王咒經》和《不空羼索神變真言經》。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征，在此依然存在。菩提流支的三十一卷譯本對研究特別有用，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。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，它表明在特別大規模和複雜性的外表下，其依然屬於陀羅尼的傳統。但在這部長經中，觀想種子字首次出現了。這提示了它與《大日經》的緊密聯繫。

第三部分（第七、八章），作者轉而關注那些跟“純密”有關的著作。但是，在這一部分，作者考察的對象並非《大日經》和《金剛頂經》自身，而是一部經疏和各種儀式。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勾勒的全面發展中脫穎而出，並且可以被視為那個更大的連續發展過程的一部分。第一部分考察密教儀式的基本台本，隨著觀想的更加徹底地介入，得到了更進一步的轉型。

第七章，作者將關注重點放在一行《大日經疏》中的那些曼荼羅儀式上，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的變化。作者認為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。一行在善無畏口頭闡述《大日經》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。

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——《觀自在菩薩如意輪念誦儀軌》和《觀自在菩薩如意輪瑜伽》。其中第二部如意輪儀式，明顯地按照《金剛頂經》而加以改造。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。對如意輪儀式的

考察表明，所謂的“純密”還只是一種未完成的作品，並非一個完美的成品。

全書的結論部分，作者在一個更大的層面反思其意義。作者回到形像與儀式之間關係這一點上，檢查了一些後來日本的圖像集（“圖像抄”）文獻。這些文獻經常提到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。

通貫全書，我們不難發現這項研究的核心命題，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。作者認為：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力量；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。

關於這種發展背後的驅動力量，作者認為乃是“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。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。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，儀式的效力卻只能被行道之人感知——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。

三、價值與意義

筆者在仔細閱讀和翻譯完《咒語·聖像·曼荼羅——密教儀式演變研究》這本書的各個章節之後，最直接的感受，就是作者雖然在全書行文的過程中給人的印象是嚴謹而又不厭其煩，但其勾勒密教儀式發展演變線索的決心和毅力，卻能夠讓讀者最終獲得一個清晰的歷史圖景。筆者以為這種論證手段與結論之間的張力，也許是該書吸引人的一個地方吧。

此外，這種對密教儀式演變線索的追求，實際上透露出作者有意區別於既往很多研究那種對密教歷史“斷裂性”強調（早期日本學者“純密”與“雜密”兩分的觀念，以及由其衍生出來的各種變種，如司馬虛和羅納德·戴維森等人的看法）。作者實際上是要透過密教儀式這個“端口”，通過分析密教發展前後期在儀式構成要素上

存在的沿襲、變形、借用、綜合等現象，來彰顯一種密教發展歷史的連續性。筆者以為這正是該書在研究範式上最具有開創意義的地方，也是未來人們研究密教發展史的時候無法繞過此書的原因之所在。與此相關，作者將以往大家對術語的考究轉移到對密教儀式實際內容的考察，這樣一種研究取徑的變更，實際上也反映出作者學術眼光之透徹。

還有，在第四章結尾，作者將普集會壇法的衍化放在印度後吠陀儀式出現的大背景下加以審視，揭示出普集會壇法中的護摩儀式乃是借用自同時期印度流行的后吠陀息災儀式，這樣一種研究視野，實際上，一方面，突破了既往認為密教儀式反映中古政治世界情勢並加以神聖化的觀點（如羅納德·戴維森等人的看法⁷），通過密教儀式的形式要素，揭示出一種傳統的沿承；另一方面，作者所賴以揭示上述這點的核心材料乃是漢譯經典，這就在一個側面證明了漢譯佛經在思想史研究上的價值與意義。

最後，由於作者全書的核心是處理形像與儀式變化之間關係的關係，所以，我們可以看到作者在分析形像的時候，實際上已經運用了許多藝術史研究的手法。我們相信，這其實可以為未來的密教儀式研究打開一扇窗戶，透過它，研究者可以捕捉到更加豐富的景觀。

當然，正如一些書評者所指出的那樣，該書由於太過於倚重文獻層面的分析，反而弱化了對所分析文本文化、社會和知識背景的解釋，讀者只能知其然，而不知其所以然，這就在一定程度上留下了減損了全書的解釋力。此外，作者認為將觀想引入密教儀式的目的乃是緣於日漸增長的對儀式及其結果控制的需要，實際上，這種側

⁷ Ronald Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York: Columbia University Press, 2002, pp. 113-68.

重於心理學層面的解釋，也許會引起人們的爭議，它仍然需要作者從更多的角度加以論證——而這對於全書的論證結構來講，又是至關重要的。

無論如何，該書一方面為當前國際學界密教儀式研究創造了一個新的範式，另一方面也為今後人們在更廣大層面上的研究奠定了堅實的基礎。

