

略論一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》的成立： 以〈六大品〉為中心

野川博之

圓光佛學研究所兼任教師

摘要

多個世紀以來被視為禪宗淵源的《大梵天王問佛決疑經》，邁入20世紀之後，在日本被近代學術視為某個時代的偽造。尤其是關於兩卷傳本的《決疑經》，日本學者忽滑谷快天（1867-1934）不留空白地闡明本來是日本佛教人士的偽作。

而至於一卷傳本的《決疑經》，隔著幾乎一個世紀，一樣屬於曹洞宗的石井修道（1943-）也發表一篇頗有系統的論文，指出是日本佛教人士的偽作。

筆者之所以這一次屋上架屋地發表本稿，是因為雖然石井指出一卷傳本富有密宗色彩，不過，關於它的作者的思想背景，沒有進一步的指出。筆者也同意它是日本佛教人士的偽造，不過，以筆者來看，撰寫本經的日本佛教人士是屬於禪宗的、而且對於所謂「六大與五行之間的融合思想」有所研究的人士。

這個「六大五行融合思想」乃是中興日本真言宗的覺鑠（1095-1143）首倡的概念，他以空海（773-835）首倡的六大思想為基礎，

加入來自中國傳統思想的「五行說」，撰寫《五輪九字明秘密釋》，給以後的真言宗和另外日本佛教各宗許多影響，一卷傳本的《決疑經》的作者也不例外。



關鍵詞：《大梵天王問佛決疑經》、六大、覺鑠、《五輪九字明秘密釋》

A Brief Discussion on the *Formation of Dialogue of the Buddha and Mahābrāhmaṇa deva rāja*: Centering on the “Six Great Elements”

Hiroyuki Nogawa

Part-time teacher, Yuan kuang Buddhist Institute

Abstract

For centuries the *Dialogue of the Buddha and Mahābrāhmaṇa deva rāja* was considered a source of Zen, however in the twentieth century it was viewed as an ancient apocrypha in modern Japan academic circles. The Japanese scholar Nukariya Kaiten(1867-1934) especially clarified in detail that the two-volume version was an apocrypha made by some Japanese Buddhists.

Another one-volume version, which was one century late than the two-volume version, was also indicated as a Japanese Buddhist apocrypha by the systematic thesis of Ishil Shudou (1943-) who also belonged to Caodong School.

This paper may seem like an overstuffed redundancy, yet further it is to point out the thought and background of the apocrypha author that was not mentioned in Ishil's thesis which only explained the related

component of *mikkyō*. It is agreed that the *Dialogue of the Buddha and Mahābrāhmaṇa deva rāja* an apocrypha; nevertheless, this paper investigates the apocrypha author used Zen components and was informed in the “mixing with Six Great Elements and Five Phases”.

The thought of “mixing with Six Great Elements and Five Phases” was initiated by Kakuban (1095-1143) who restored the Shingon Buddhism in Japan. Based on the “Six Great Elements” initiated by Kukai (773-835), Kakuban adopted the “Five Phases” from traditional Chinese thought to write *The Secret Illumination on the Five Cakras and the Nine Syllables*. This mixture later affected the Shingon Buddhism and many other Japanese Buddhist schools, including the apocrypha author of the one-volume version.

Keywords: *The Dialogue of the Buddha and Mahābrāhmaṇa deva rāja*, Six Great Elements, Kakuban, *The Secret Illumination on the Five Cakras and the Nine Syllables*

一卷伝本『大梵天王問仏決疑經』の成立について —「六大品」を中心として—

野川博之

圓光仏学研究所兼任教師

主 旨

幾世紀にもわたり禅宗の起源と見られて来た『大梵天王問仏決疑經』は20世紀以後は、日本にあっては近代の学術により、ある時代の偽作と見なされるようになった。とりわけ、二巻伝本の『決疑經』については、忽滑谷快天(1867-1934)がいささかの余地もなくこれが元来日本の仏教者によって偽作されたものと明らかにされた。

そして一卷伝本については、ほぼ1世紀を隔てて、忽滑谷と同じく曹洞宗に属する石井修道(1943-)がすこぶる体系だった論文を発表し、これも日本の仏教者による偽作であることを明らかにした。

筆者が今般さながら屋下に屋を架するがごとく本稿を発表するのは、石井は一卷伝本に密教的な色彩が横溢していることまでは指摘しているものの、作者の思想的な背景については踏み込んだ指摘を行っていないからである。筆者は一卷伝本が日本の仏教者によるものとする石井の見解に賛同しつつ、本經を撰述した日本の仏教者が禅宗に属する、しかもいわゆる「六大と五行との融合思想」について造詣ある人物と見たい。

この思想たるや、真言宗を中興した覚鑿（1095-1143）が唱えたものであり、彼は空海（773-835）の唱えた六大思想を基盤としつつ、そのうえで中国伝統思想から来た「五行説」を融合せしめ、『五輪九字明秘密積』を著し真言宗と他宗とへ多くの影響をもたらした。この点、一卷伝本『決疑経』の作者もまた例外ではないのである。



キーワード：『大梵天王問仏決疑経』、六大、覚鑿、『五輪九字明秘密積』

一、前言

筆者一直認為：中國佛教史上出現的各種偽經中，知名度最高的一本應該是《大梵天王問佛決疑經》（以下簡稱：《決疑經》）。筆者這麼認定，理由是近代隨著學術發達，不再有專業佛教學者視它為來自印度的經書，但因信仰因素，依舊有不少僧尼和信眾，崇奉該經為闡明禪宗源流的歷史文獻，包括最近出版校對精緻一卷傳本《決疑經》，曾參與的台北居士們在內。

這部經書包括兩卷傳本和一卷傳本，目前已分別收載於CBETA電子佛典的《卍續藏經》（第一冊，26經及27經），因此，檢索可以非常方便。針對於兩卷傳本，屬於日本曹洞宗的學者忽滑谷快天¹（1867-1934）早於1905年已發表一篇專述論文〈大梵天王問佛決疑經に就て〉（筆者中譯：關於《大梵天王問佛決疑經》）²，徹底地闡明兩卷傳本《決疑經》是本偽經，而且，頗有可能偽經作者是日本的佛教人士。直到2000年石井修道（1943-）發表〈大梵天問佛決疑經をめぐって〉（中譯：圍繞《大梵天王問佛決疑經》）³一文以前，幾乎無學者再專門討論這兩部《決疑經》所屬的時代，和成立之地點及過程。

其實，富有系統的忽滑谷論文也有個遺憾，即是根本沒提到一卷傳本《決疑經》的內容，更何況更進一步的相關討論！所幸，上述石井論文在此點上確實用心，不但概觀一卷傳本的網格，也闡明該經具有不少密宗色彩。又石井約於發表本篇論文之同時，再發表另一篇論文〈拈華微笑の話の成立をめぐって〉（中譯：圍繞拈華微笑

¹ 除了部份佛菩薩和高僧之外，本稿一律省略敬稱，至多加以起碼的敬稱而已，請讀者諒解。

² 收載於忽滑谷氏著《禪學批判論》附錄，東京：鴻盟社，1905年11月。

³ 收載於《駒澤大學佛教學部論集》第31號，東京：駒澤大學佛教學部，2000年10月。

故事的成立)⁴，以專門證明「拈華微笑」與《決疑經》完全無關。本稿雖主要繼承石井論文的豐碩成果，而有意指出該論文未言之處，讓學術界以新的視角看待《決疑經》，這本在禪宗信仰上，依舊具有重要角色的經書。

關於一卷傳本《決疑經》，近期台北佛陀教育基金會新出版校訂本⁵，針對正文中多處可疑文字和某些脫文逐一指出及註明。可謂：先前所困擾許多閱讀上的不便，因此本細膩的校註本，而幾乎完全能夠解決。再者，本校訂本卷末附載《卍續藏經》本的影印原本，因此，可以兩本予以比對，以思考如何更完美地復原正文。至於卷頭揭載〈大梵天王問佛決疑經說明〉⁶之序言，筆者仍抱持「學術歸學術，信仰歸信仰」的態度，予以批判。因該篇序言作者，全面相信本經為釋尊真說，流傳至東晉時代的中國，由觀世音菩薩化現一位梵僧翻為中文。⁷筆者認為：此看法難以說服無佛教信仰之一般民眾，及接受科學性學術訓練之學者。

筆者閱讀一卷傳本《決疑經》，於〈六大品第五〉時發現：作者將日本真言宗「六大」（地、水、火、風、空、識），與中國道家思想「五行」（木、火、土、金、水），予以富有系統的配釋。雖然印度和東亞地區的佛教歷史上，《大日經》等不少佛經和古瑜伽行者等人士，除了「四大」和「五大」之外也提示「六大」和「七大」等概念。但依筆者來看，除了日本真言宗之外，幾乎無其他佛教團體重視、闡釋「六大」。及至日本真言宗開祖空海（773-835）於《即身成佛義》中，建構出來一個頗有系統性的「六大思想」，以發揮密宗

⁴ 石井修道，〈拈華微笑の話の成立をめぐる〉，收載於《平井俊榮博士古稀記念論文集：三論教學と佛教諸思想》，東京：山喜房佛書林，2000年10月。

⁵ 《大梵天王問佛決疑經》，台北：佛陀基金會，2014年11月。

⁶ 作者為簡豐文（該基金會董事），可見該基金會對《決疑經》的重視和崇拜。

⁷ 簡豐文，〈大梵天王問佛決疑經說明〉，《大梵天王問佛決疑經》，頁7。

的宇宙觀。爾後，該宗高僧覺鑠（興教大師，1095-1143）不僅繼承空海「六大思想」，並將它與中國傳統「五行思想」結合起來，也建構出富有特色的觀法法門，冀望修行者透過觀自身而透觀整個宇宙。此撰寫一卷傳本《決疑經》人士非覺鑠以前之人。而有具體思想背景：(1)對於覺鑠思想，尤其，晚年的覺鑠於《五輪九字明秘密釋》（以下簡稱：《五輪九字秘釋》）所示之思想很有研究。(2)此經典之作者，有意應用覺鑠融合密宗和淨土法門之思想，藉以豐富自己關於禪宗的信仰熱衷。

因為，除少數例外，日本佛教在清代後期以前，基本上無法影響中國佛教。而一卷傳本《決疑經》作者，應是日本本地禪宗人士，為了豐富禪宗思想內涵，而學習上述《五輪九字秘釋》，之後，刪除該書之梵文字母相關敘述。反之，增加禪觀相關敘述，而撰寫出這本《決疑經》。一卷傳本《決疑經》於內容上非常依賴《五輪九字秘釋》，此是石井論文未明說之處。因此，筆者將於本稿初步指出哪些方面《決疑經》繼承《五輪九字秘釋》之思想。

二、前人的看法與研究：以石井論文為中心

雖忽滑谷與石井的研究成果是互相輝煌之鉅作，在於網路和文獻數位化未普及之時期（大約2010年以前），欲閱讀忽滑谷100多年前的論文是不太便利的。主要原因，日本許多圖書館自昭和時代後期起，鑒於原本紙質越來越劣化，而拒絕讀者影印明治時代（1868-1911）之文獻，直到現今。凡是欲閱覽此等文獻者，都得通過申請手續，才能夠如願閱覽。所幸台灣學者李孝本早在1959年，已將忽滑谷之經典論文翻為流利可讀的中文⁸，登載於《台灣佛教》。時至1988年，《世界佛學名著譯叢》收錄於第27冊予以轉載。因此，台灣

⁸ 李氏的中文譯題為：〈論「大梵天王問佛決疑經」：面授相承不須經證〉。

佛學人士於國內主要佛學圖書館，即可容易閱讀它。

但因忽滑谷論文只論兩卷傳本《決疑經》之成立背景，至於一卷傳本完全未提。因此，現代學者石井修道，為彌補前輩經典著作之不足，特地撰寫出上述兩篇論文。總體看來，在第一篇論文〈大梵天王問佛決疑經をめぐって〉提示出來主要的論據；至於第二篇論文〈拈華微笑の話の成立をめぐって〉只是針對宋代禪宗語錄所見「拈華微笑」有所論述而已。在第一篇論文中，石井不但概觀兩卷傳本和一卷傳本這兩種《決疑經》的內容，也概觀忽滑谷的研究，然後有所補充。比如：對於忽滑谷所引古人的看法，逐一註明為現代人比較容易閱覽的版本，這可算是上述李孝本之中譯本做不出的學術貢獻。石井這篇著作的正文總共有六節，綱目如下：

- 一、緒言—問題的所在
- 二、兩卷傳本《大梵天王問佛決疑經》的構成與摘要
- 三、一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》的構成與摘要
- 四、關於《大梵天王問佛決疑經》的先行研究
 - 一以忽滑谷快天的研究為中心
- 五、關於面山、諦忍的日本撰述說
- 六、一卷傳本的特點

各節概要如下：第一節指出從1999年起，開始研討《決疑經》的來源，以闡明部份禪宗為何偽作該經。第二節，簡介兩卷傳本《決疑經》的概要之外，並概觀日本三所寺院傳持該版本的具體情況。第三節，指出包括忽滑谷在內的前輩學者，從來沒討論過的一卷傳本《決疑經》，簡介它的概要。指出這兩種版本之間，除「拈華微笑」這共同點之外，不同之處其實不少。再者，一卷傳本比兩卷傳本更有密宗色彩。第四節，首先敘述忽滑谷那篇經典之作的概要。第五節，石井繼承前節，針對於忽滑谷也引用的面山瑞方

(1683-1769, 曹洞宗)和諦忍妙龍(1705-1785, 屬於真言宗, 兼學淨土宗和律宗)這兩位江戶時代佛教學者的看法。因為忽滑谷未明顯地註明自己引用兩位學者的哪一篇, 所以, 石井逐一予以註明, 更添加細膩的解說。結果, 石井發現除忽滑谷本人之外, 兩位先學者也只論兩卷傳本, 而未討論一卷傳本的背景。第六節, 石井首先指出: 雖然這兩種傳本《決疑經》之間, 有不少形式上和內容上的不同。而以他的觀點, 最大不同在於一卷傳本與兩卷傳本相較, 密宗色彩特別多。尤其, 作為該經流通分的〈往生品第七〉用「如來真實禪」這個名義, 將禪觀法門與以「五智五佛」為主的密宗教理融合起來, 這是兩卷傳本完全看不到的特點。

雖筆者全然同意他的看法, 但以筆者的觀察, 一卷傳本《決疑經》密宗色彩顯露在〈六大品第五〉, 勝過於他所指的〈往生品第七〉。又石井所謂的密宗, 不該泛指所有學派的密宗, 而是以日本覺鑲(1095-1143)為祖的所謂「新義真言宗」。筆者如此判斷, 是以這段〈六大品〉明顯地將空海(日本真言宗開祖)所立「六大」這個概念, 與中國傳統思想所謂的「五大」融合在一起, 且在兩者之間予以配釋。而覺鑲晚年撰寫《五輪九字秘釋》之後, 才史無前例地表達出來融合道、佛的配釋方式。因此, 不管作者是誰, 對於這種思維一定會有所認識和仰慕。而且, 似有企圖讓禪宗的淵源多加光采, 因此, 撰寫〈六大品〉時, 從《五輪九字秘釋》原文刪除與梵文字母有關的敘述。然後, 將佛教所謂的「五大」(空海更加「識大」為上述的「六大」), 與中國人一直重視的「五行」之間有所配釋, 建立出來屬於自己的看法。

值得一提的是, 雖然覺鑲在《五輪九字秘釋》中, 引用善無畏和不空這兩位來華的印度密宗高僧, 關於五大和五行之間的相關看法, 但沒有明示他自己的看法, 卻表現出來胎藏界和金剛界這兩界

「五佛」和「五行」之間的關係。而且，他的重點明確在於金剛界「五佛」和「五行」之間的關係，筆者之如此判斷，是以覺鑠特地用一張圖片⁹，來說明這個教理。反之，關於胎藏界「五佛」和「五行」之間的關係，雖有自己的創見和一些相關說明圖片（以梵文字母為主），在許多方面，還是述而不作地，繼承提示上述兩位高僧的看法而已。此一卷傳本作者除了上述之外，善巧靈活地將《五輪九字秘釋》所說密宗和淨土宗之間的融合思想，改為禪宗和淨土宗之間的融合思想。如用數式列示，即是：

《五輪九字秘釋》－密宗因素＋禪宗色彩＝一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》

但直至今日（2015年春）為止，石井尚未發表出先前聲稱的最終報告。因此，不得而知所謂的密宗色彩，到底有何具體內涵。故筆者將指出一些根據，主張至少一卷傳本《決疑經》（兩卷傳本暫時不提）乃是由日本禪宗人士，利用已存的真言宗文獻（尤其是《五輪九字秘釋》）所偽作出來。偽作的目的，除了讓自己宗派的起源增加光采之外，主要用〈往生品〉可吸引輕易放棄禪宗等難行法門，而傾心淨土法門的不少民眾，讓他們覺得禪門也有可靠的往生法門。

再者，不管是石井論文或者忽滑谷論文，這兩篇經典之作的著者，均屬於日本曹洞宗的學者。因此，筆者認為，還是難免會落入「宗我之見」。即便未及科技之賜的忽滑谷暫時不提，生活在網路時代的石井，立即能通過網路查詢，得知日蓮（1222-1282）為東亞佛教歷史上，第一位判《決疑經》為偽經的人士¹⁰。但石井只對忽

⁹ 題為：〈五藏神形〉，《五輪九字明秘密釋》，《大正藏》冊79，頁16中-下；富田數純（1875-1955）編校：《興教大師全集》卷上（東京：世相軒，1935年12月），頁1150。圖中五位男女人物穿著中國古裝，算是古時日本細膩地描繪中國文物的成果。

¹⁰ 例如：創價學會在網路上設置的「日蓮大聖人御書全集 全文檢索」http://www.sokanet.jp/kaiin/gosho_search/（2015年3月6日）

滑谷所引面山和諦忍有所加註，忽視日蓮頗有說服力的見解，殊為可惜。日蓮於1255年所寫〈蓮盛鈔〉（另稱：〈禪宗問答鈔〉），與1265年所寫〈聖愚問答鈔〉均批判《決疑經》為偽經。¹¹ 其論據是：《貞元錄》和《開元錄》這兩本唐代著名的經錄中，未載錄該經名字。而假設禪宗人士的回答：「因為該經一直是本被秘藏的經書，所以，上古人士不敢提到它。」而日蓮的反駁是，「闡明一宗起源的最重要的經典怎麼可能一直秘藏不出？」經錄中不見，這乃是忽滑谷也所示的看法。¹² 可見日蓮的偽經說經得起近代學術的考驗，忽滑谷應知日蓮這位跟禪宗激烈論諍的一宗祖師，早已有這麼愷切的見解。雖然如此，但如上述受「宗我」障礙，而在自己的論文敘述中不提及。

三、一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》的概要

關於兩卷傳本《決疑經》的概要，雖目前未有石井論文中譯本，但早已有忽滑谷論文的中譯本。再者，《卍續藏經》所收兩卷傳本正文前有目次¹³，因此概觀它的細目並非難事。至於一卷傳本，

¹¹ 〈蓮盛鈔〉，《昭和定本日蓮聖人遺文》（立正大學日蓮教學研究所編纂，總本山身延山久遠寺發行，1952年初版）第1卷，頁17。〈聖愚問答鈔〉卷下，《昭和定本日蓮聖人遺文》第1卷，頁371-373。中譯本，請參閱《新編日蓮大聖人御書全集》（台北：台灣國際創價學會編譯，台北：正因出版社，2000年11月），頁155（〈蓮盛鈔〉）和頁509-512（〈聖愚問答鈔〉）。雖然日蓮宗（久遠寺）和日蓮正宗（為創價學會的舊母體）之間有些不相容的教義，甚至於同樣日蓮遺文的話，有完全不同的解釋。但關於日蓮對《決疑經》的批判，這兩宗之間從來沒有不同的解釋。因此，在日蓮宗未有中譯本的情況下，還可以參考創價學會中譯的這兩篇日蓮著作。

¹² 請參閱李孝本中譯本，〈論「大梵天王問佛決疑經」：面授相承不須經證〉，《世界佛學名著譯叢》第27冊，頁259。

¹³ 《大梵天王經問佛決疑經》卷上，《卍續藏經》冊1，頁418上-中。根據腳註，這段目錄乃是《卍續藏經》編者所加。

《卍續藏經》本亦有目錄如下：

- 序品第一
- 拈華品第二
- 月輪品第三
- 法界品第四
- 六大品第五
- 降魔品第六
- 往生品第七¹⁴

雖然日本《佛書解說大辭典》和《新版禪學大辭典》也有相關項目¹⁵，但說明太簡略。最好改用石井所寫的概要¹⁶為妥。於是，筆者對於石井所寫的概要有所增刪，用以概觀全文的概要。

（一）序品：釋尊告訴大眾自己入滅在即，因此，付屬摩訶迦葉這樣的法門：凡夫心中都有佛心能夠成佛，也得到大妙法。

（二）拈華品：內容是所謂「拈華微笑」。釋尊付法迦葉之後說，凡是成佛是由「一心性」而達成的，八萬藏經不過是登載一心的器物而已。迦葉親聽釋尊的開示，否定自己過去對成佛的理解，讚美所謂的「剎那成佛」。在這個會座，大梵天王出現，請教釋尊如何「入得」，如何進行該有的修行。釋尊所示是：迦葉所得的一心之理，跟一切之教完全一樣，佛乃是由「一心性」而成立，而此心性之道，不管在家或者出家，都是原來具足的。

¹⁴ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁441上。佛陀教育基金會本除卷頭揭載全文目錄外，卷末也附錄揭載《卍續藏經》本影印正文，可惜只載影印，不加頁碼。

¹⁵ 《佛書解說大辭典》冊7，頁495下-496上，執筆者为大久保堅瑞。《新版禪學大辭典》，頁816-4段。

¹⁶ 石井修道，〈大梵天王問佛決疑經をめぐる〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，頁197下-199下。

(三) 月輪品：雖然月亮外表上有所盈缺，它本身永遠是圓滿的，同樣雖然迦葉今天還沒成佛，但未來一定會成佛，這種道理叫作「見性佛」。釋尊本身也曾經通過所謂「十五道」（十波羅蜜和五智）而得道成佛，這種路程就叫作「心性」或者「佛性」。

(四) 法界品：本段法數較多，閱讀上較難。釋尊首先提到所謂「七法界」（1. 三法身法界，2. 五因緣法界，3. 四氣法界，4. 七大法界，5. 三世間法界，6. 四順逆法界，7. 十界法界）。至於這些「法界」每一種具體內涵說明如下：

1. 三法身法界：等流，智行，成佛。
2. 五因緣法界：法性，無明，逢著，執行，後會。
3. 四氣法界：空氣，陽氣，陰氣，生氣。
4. 七大法界：地大，水大，火大，風大，空大，識大，根大。
5. 三世間法界：器界，眾生，五蘊。
6. 四順逆法界：五德，十善，四諦，六度。
7. 十界法界：地獄，非情，鬼界，人間，仙天，二乘，空界，菩薩，佛界。

石井指出：雖然經文對於這些名目大概有所說明，但對於「四諦」和「六度」等部份名目缺少說明。他又指出：「6. 四順逆法界」所謂的「順五德」指「孝父、孝母、忠君、助聖和歸三寶」，而「逆五德」指「殺父、殺母、殺君、殺聖和破三寶」，以石井之見，這些思想都反映著中國傳統思想。筆者一方面贊同他的看法，但要更進一步地說「3. 四氣法界」所說的「四氣」，也濃厚地繼承道教關於「氣」的傳統看法。

(五) 六大品：通過釋尊和舍利弗之間的問答，敘述「過去七

佛」如何宣說所謂的「六大法」。這個六大法的具體內涵，尤其每一行與「五行」、「五臟」之間的關聯性，即是：

六大 五行 五臟

- (1) 地大 = 土行 = 脾臟
- (2) 水大 = 水行 = 腎臟
- (3) 火大 = 火行 = 心臟
- (4) 風大 = 木行 = 肝臟
- (5) 空大 = 金行 = 肺臟
- (6) 識大 = (無) = (魂魄)

以上為筆者參考石井論文之外，再根據下面兩段經文加以整理，將原文「空、風、火、水、地、識」六大的配列，改為日本真言宗常用的「地、水、火、風、空、識」。兩段經文如下：¹⁷

(一)所謂空、風、火、水、地、識，(5)是空者，是即氣興一也，是名金行，成肺主屬。(4)風者氣動，是名木行，成肝主屬。(1)地者土成，名土行，成脾主屬。(3)火者火行，成心主屬。(2)水者水行，成腎主屬。…(中略)…(舍利弗白佛言：)「何故不謂『五形¹⁸』而謂為『六大』也？」(佛)謂：「『五行』則成天地，唯當人間，不當未成。謂『六大』者，天地前後皆攝謂之。何以故。聖者轉輪大王，唯謂天地，不謂天外。轉輪聖王唯治人倫，不治外故；諸佛如來知十界人業

¹⁷ 關於本稿所引經文，筆者大多採用佛陀教育基金會本《大梵天王經問佛決疑經》所示標點。

¹⁸ 佛陀教育基金會本對此加個校註，改為「五行」，應是可用之看法。因中文與日文所用漢字音，「行」與「形」是同音，「五形」可能為抄寫流傳過程中發生的誤寫。

因報果，此業力成天地眾生，乃至成佛。」¹⁹

(二) (舍利弗) 白佛言：「世尊！云何說空？」佛言：「(5)空主肺臟，及主身分。六腑六臟、氣血通道、九穴毛孔皆是空大。」白佛言：「世尊！云何說風？」佛言：「(4)風主肝臟及主心身支大動作，皆是風大。」白佛言：「世尊！云何說火？」佛言：「(3)火主心臟及主身溫，皆是火大。」白佛言：「世尊！云何說水？」佛言：「(2)水主腎臟，主腎精心身支大。血脈津液，皆是水大。」白佛言：「世尊！云何說地？」佛言：「(1)地主脾臟及骨肉堅體，皆是地大。」白佛言：「世尊！六大法者，持何道有，又有修行哉？」佛言：「六大皆如來藏，合於本元。如來藏之，正善覺聖，是名修行。是修行者，皆成佛道；背是修行，恣妄亂行。如是眾生，皆隨生死，生生世世，流轉受苦，無有盡期，如車輪迴，識可悲愍。」白佛言：「世尊！云何說識？」(佛言：)²⁰ 「(6)識主魂魄，及主命門。一切精氣，皆是識大。」

爾時舍利弗白佛言：「世尊！有情氣盡，已命終時，地、水、火、風、空，皆散盡，有何身分？向其中有，亦向後生？」佛告舍利弗言：「如汝所問，眾生身分依果報限，以天命生，受父母氣，成身分故。果報盡時，天命限時，至死期而地、水、火、風、空大散滅。雖五大滅，識大不滅，何以故？識者不依果報有

¹⁹ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁446下-447上；佛陀教育基金會本，頁74-75。

²⁰ 為筆者所加。

故，不命生故，不氣受故，無始無終，如來藏故。識以性理，地、水、火、風、空大為身，空體以冥質存。俱依善惡業因成生，今生業。如其依業位，捨此地水火風空大，而亦受彼地水火風空大，亦生生時，以濕胎卵化生隨其界，而受相應生，隨其果報，生六道中。是名流轉三世。諸位悲此境界，出人間界，廣說是理，能令眾生歸於六大如來藏理，日日六大，時時六大，不捨不忘如來藏理，能合是理。是名六大法身修行。」²¹

由此可知，「五大」（地、水、火、風、空）每一個成分與中國道家思想「五臟」（覺鑿改用「五藏」）之間，有對應關係。包括整個「五大」的「識大」，也有個角色主管「魂魄」。每一個「大」除了主管各自所擔任的五臟和魂魄之外，還有附屬性的管理對象。比如，以上揭示的經文來看，「風大」除了主管肝臟之外，還有另一個功能主管經文（二）所說「心身支大動作」。同樣，「火大」相似除了主管心臟之外，還有另一個功能「身溫」。至於「識大」此包括「五大」的「大」，除了主管「魂魄」這個一向不在「五臟」之列的存在之外，還要主管「命門」。關於這些附屬性的管理對象（指「心身支大動作」、「身溫」、「命門」等），筆者將研究以道家為主的中國傳統醫學領域後，俟機緣另文繼續研討。

最後，石井針對於「五大」和「識大」之間的功能和地位上的不同，按照經文（上引經文中筆者加以底線的兩個部份）而說：「轉輪王之所以只說五行，是因為五行限於天地，而不及『天外』。這個『天外』的具體內涵，乃是諸佛菩薩所知的十界眾生的業因

²¹ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁447上-中；佛陀教育基金會本，頁77-80。

果報。」、「雖然五大滅亡，不過，屬於如來藏的六大能夠不滅。」²²

(六) 降魔品：釋尊首先列舉所謂的四種魔，然後教示出來對治每一種魔的具體方法。四種魔的具體內涵是：1. 天魔。2. 外魔。3. 他魔。4. 自魔。筆者認為：佛教經文常見的「四魔」乃是「煩惱魔、陰魔、死魔、他化自在天魔」，那麼，一卷傳本《決疑經》所謂的「四種魔」看來有它獨特的名目，值得更進一步的研究。但因為篇幅所限，於此不提「四種魔」和它的細目。本段強調《決疑經》的主旨，並非完全依靠文字章句而被視為以心傳心的。另外，本段也強調行者不該執著於專念單一的如來、經句或者菩薩。

(七) 往生品：以釋尊為主，阿難為從，開示往生法門。往生淨土的行者有兩種根機：1. 今生得利機：不必強求往生而永修普賢大道的大根菩薩。2. 後生得利劣機：專念無量壽佛，求命終之後得生淨土的下根愚癡菩薩。經典作者似乎認為：後者畢竟是個劣行，不該將它視為勝行而奉勸別人一起修行，因為這種勸化，其實背叛著阿彌陀佛的本願。而針對「往生」而言也有兩個階段：(1) 行者命終之後往生到蓮華中，在它的裡面經過多少劫，繼續懺悔前業，自然開悟之後，跟諸佛的大道能夠合流。(2) 如此實踐大道的話，蓮華即開，此刻才能夠往生到安樂世界，跟阿彌陀佛和諸大菩薩見面。

淨土往生法門除九品往生之外，還有一種「一生」，經文細膩地將它分類為後述「四輩」：①修行六度、開悟發智的菩薩道人。②漏盡的大阿羅漢。③受持《法華經》而開示悟入的行者。④受持無上神咒，手作「五智如來」五色光印，背誦〈光明真言〉，以成就法身

²² 石井修道，〈大梵天王問佛決疑經をめぐる〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，頁198下。

的行者。此中，第④種行者另稱為「真言行人」²³，只要「信心持咒，依三密力，自然忘惡，自然去罪，心身清淨」²⁴。其實，這種「真言行人」又分類為「上智行人」等總共有四種，但下面的現存經文缺少多達546個字，²⁵ 只留最前面的上述「上智行人」而已。因此無法了知「上智行人」之外，另外三種行人的具體名目，更無法明白每一種行者該修的法門為何。故尚未發現另種一卷傳本《決疑經》的現況下，確實難以復原或者推測這個缺失部份。以筆者的推測，因缺少的原文有太多的密宗色彩，爾後有禪宗人士故意刪除它，用以模糊經文的來源。

上述之缺文後，有一段文釋尊向阿難開示「極大乘法」，闡明「前方便禪」、「中得道禪」和「後真實禪」這三種「如來（真實）禪」。石井認為這一段文明顯地是根據《楞伽經》，釋尊向大慧菩薩教示「四種禪」的部份²⁶。以《楞伽經》所謂「四種禪」之第四為「如來禪」，而教導行者如何修行「自覺聖智」。《決疑經》也加入大慧菩薩為請教弟子，釋尊為他教導如何進入「自覺聖智境界」。²⁷ 再者，《決疑經》除此之外另有一個獨特法門名「五理性心」，在「中得道禪」的相關敘述中，予以詳細的說明²⁸。它分類為：1. 釋迦理性心。2. 阿施理性心。3. 尸迦理性心。4. 般若理性心。5. 曇末理性

²³ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452下；佛陀教育基金會本，頁131。

²⁴ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452中；佛陀教育基金會本，頁128。

²⁵ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452中；佛陀教育基金會本，頁128。

²⁶ 《楞伽經》卷2，《大正藏》冊16，頁492上。

²⁷ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452下；佛陀教育基金會本，頁131。

²⁸ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁453上-454上；佛陀教育基金會本，頁135-145。

心。但根據「CBETA電子佛典」查詢，即可知除一卷傳本《決疑經》之外，無其他經典提到這種法數。石井特地加以註釋，因不知為何如此，而說：「在中國禪籍和中國密宗文獻中沒查到這個名目，關於『理性』，看來，言密（真言密宗）比台密（天台密宗）似乎更加研討，²⁹不過，也看不到關於『五理性心』的相關敘述。因為筆者（石井）關於密宗的研究還不夠，因此，只好將它當作以後該研討的題目，也要請求博雅的指正。」³⁰第六節「一卷傳本的特點」，對於包括本段在內的「如來（真實）禪」相關敘述，加以史無前例的細膩註釋，可算提供後續研究人們的明燈。凡是《決疑經》跟禪宗方面的任何關聯性，只要閱讀這篇佳作，尤其第六節篇幅，不少問題一定得以迎刃而解。

四、日本密宗思想給〈六大品〉的影響

（一）探討經文中為何「七大」和「六大」相次出現

石井認為：含有密宗色彩的一卷傳本《決疑經》，其特點主要在於〈往生品第七〉。筆者雖同意此看法，但更要指出〈六大品第五〉看來比它更有密宗色彩。首先，品題「六大」乃是日本真言宗特別重視。該宗開祖空海（773-835）以「地、水、火、風、空」佛教常用的「五大」之外再加「識大」，將它視為包括整個「五大」的概

²⁹ 日本密宗有兩種，一者是「東密」，意思是以「東寺」為淵源的密宗，二者是「台密」，意思是（日本）天台宗所建的密宗。前者的另稱乃是「言密」，為「真言密宗」的簡稱。至於後者的建立，日本天台宗第二代高僧們，見真言宗受國家領導階級歡迎，而抗擋不了學密以興隆自宗的需求。於是，該宗決定遣派人才至中國留學，學習空海留學後之中國密宗，學成回國後另起一門，直到後代。「台密」的特點，除研究《大日經》和《金剛頂經》這兩部重要經典之外，也研究「東密」不太重視的《蘇悉地經》。

³⁰ 石井修道，〈大梵天王問佛決疑經をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，頁223上，該文註17。

念。雖然佛教一直通用「五大」，而中國佛教重視的《首楞嚴經》也有「七大」³¹之說（在「五大」的基礎上加「見大」和「識大」），但筆者以為，空海撰寫《即身成佛義》之後，「六大」不但被重視，成為一個宗派的基本教理，也有系統地加以細膩的解釋，直至當今。空海在《即身成佛義》文前提示自己所作偈頌說：「六大無礙常瑜伽，四種曼荼各不離；三密加持速疾顯，重重帝網名即身。」³²。然後，於正文中解釋眾生如何達成即身成佛。對於「六大無礙常瑜伽」的領解是：「經文皆以六大為能生，以四法身三世間為所生，此所生法，上達法身，下及六道，雖麤細有隔，大小有差，然猶不出六大，故佛說六大為法界體性。諸顯教中以四大等為非情，密教則說此為如來三摩耶身，心色雖異，其性即同。…（中略）…雖有能所二生，都絕能所，法爾道理，有何造作？能所等名，皆是密號。…（中略）…如是六大法界體性所成之身，無障無礙，互相涉入相應，常住不變，同住實際，故頌曰：『六大無礙常瑜伽。』」³³

根據近代學者梶尾祥雲（1881-1953）的解釋，空海之所以用「六大」來建立自己的教理，因宇宙是無限靈妙生命體的本質（體大），而用有限的事物當作象徵（密號），方便包括行者在內的眾生直觀覺知。眾生通過這種象徵，能夠與宇宙合一，帶著有限的肉身，能活在無限「即身成佛」的具體內涵。所以，被視為象徵的「六

³¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3，《大正藏》冊19，頁117中-119中。

³² 《即身成佛義》，《大正藏》冊77，頁381下。

³³ 《即身成佛義》，《大正藏》冊77，頁382下。梶尾祥雲有日語白話譯註，請參閱氏著：《現代語の十卷章と解説》（中譯：白話版「十卷章」與其解說）頁158-159，和歌山：高野山出版社，1985年8月訂正版第二版（1950年初版）。「十卷章」為總稱，針對空海九篇著作與龍猛菩薩撰寫之《菩提心論》，均受重視為日本真言宗的基礎教理文獻。

大」，具有很重要的功能，能夠創造一切，讓一切有所發展。「六大」的每一個「大」，展現六種不同的功能：(1)地大：為一切的基盤，恰如大地能為一切的所依。(2)水大：能消滅一切煩惱，恰如水的清涼可除去熱惱。(3)火大：能消滅掉一切罪過，恰如火燄能燒掉一切薪木。(4)風大：能拂去一切垢穢，恰如風能拂去一切塵埃。(5)空大：能遍滿於一切，恰如虛空能無礙於一切。(6)識大：能正確地識知一切而無錯誤，恰如「識」能了別一切。正因如此，整個「六大」是靈妙的生命體，能當為宇宙的本質，恰如太陽照亮一切，給一切具有生命，也培養一切，因具有這種作用，故空海用「大日法身」這個名稱，來表現它無限的力量。³⁴

一直以來用白話文宣揚密宗（包括藏密在內）的梶尾祥雲，用心素描「六大」的面貌。可見它跟《首楞嚴經》所謂的「七大」頗有類同之處。不同之處：《首楞嚴經》另立一個「見大」，將之放在「識大」前面。該經之於「識大」之外，還有這個新的「大」，理由是「見覺無知，因色空有，如朝明夕昏，一切色相因見分析。性見精明，遍周法界。」³⁵以筆者之見，在《首楞嚴經》作者的思維中，以覺知為主的這種功能，寧由「識大」這個以了別為主要的概念來負擔，不如另立一個新的概念。《首楞嚴經》說示「七大」的主旨，在於用它來闡明「如來藏」的具體作用。³⁶亦可以說，空海的

³⁴ 梶尾祥雲，《現代語の十卷章と解説》頁192-193。

³⁵ 此為明·一如等撰《三藏法數》所示敘述，主要根據《首楞嚴經》卷3卷末所作敘述。《三藏法數》卷23，《永樂北藏》冊182，頁357中。參閱《首楞嚴經》卷3，《大正藏》冊19，頁118下。此外，《中華佛教百科全書》主要依此兩本文獻而設立「七大」之項目，《中華百科全書》第2冊，頁52。

³⁶ 經文這段雖然一再使用「如來藏」的字眼，以筆者之見，釋尊要阿難等聽眾知悉的是：「了別見聞覺知圓滿湛然，性非從所，兼彼虛空地水火風均名七大性真圓融，皆如來藏本無生滅。」請參閱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3，《大正藏》冊19，頁119上。

「六大」和《首楞嚴經》的「七大」之間，雖然有些不同，但宗旨同在說明宇宙的本質有什麼樣的面貌。撰寫《決疑經》的日本禪宗人士，除在〈六大品〉全面接受以空海為祖真言宗的世界觀，更於前面的〈法界品〉又建立「七大法界」。此為除一卷傳本《決疑經》之外，漢文《大藏經》中完全看不到的名目。其說明人體和宇宙之間的關係如下：

(1) 云何地大堅質法界？眾生支大，骨肉質體，皆是地大，是名身分地大法界。(2) 云何水大濕質法界？眾生支體，血液溫體，皆是水大，是名身分水大法界。(3) 云何火大溫氣法界，眾生支體，君相溫氣皆是火大，是名身分火大法界。(4) 云何風大動搖法界？眾生支體，隨念動搖，皆是風大，是名身分風大法界。(5) 云何空大法界？一切眾生臟腑之間，氣血通經，皆是空大，是名身分空大法界。(6) 云何識大魂魄法界，眾生心身，眼耳鼻舌身意中有為其處主，知了靈識皆是識大，是名身心識大法界。(7) 云何根大明徹法界？眾生身心眼耳鼻舌身意根處皆根大，是名身心根大法界。³⁷

依上段引文即可知悉，《決疑經》用「根大」取代《首楞嚴經》的「見大」，而將「根大」放在「識大」後面。此「根大」不外乎《首楞嚴經》卷五「二十五圓通」中第二十四「淨念」³⁸。參見

³⁷ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁445下；佛陀教育基金會本頁64-65。

³⁸ 這個概念看來是為了解釋《首楞嚴經》卷5的這一段而成立的，經文就是說：「我（大勢至法王子）憶往昔恒河沙劫，有佛出世名無量光，十二如來相繼一劫，其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。…（中略）…若眾生心憶佛念佛，現前當來必定見佛去佛不遠，不假方便自得心開，如染香人身有香氣，此則名曰『香光莊嚴』。我本因地以念佛心入無生忍，今於此界攝念佛人歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼得三摩地斯為第一！」《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷5，《大正藏》冊19，頁128上。

《大明三藏法數》，「見大」在「二十五圓通」中的功能是：「大勢至菩薩等往昔劫中於超日月光佛所修念佛三昧，收攝六根，定心念佛，由是不假方便自得心開悟入圓通」³⁹。而「見大」和「根大」的內涵，幾乎一樣。⁴⁰ 只是《首楞嚴經》卷三比「識大」更早提到「見大」，而該經卷六的偈文⁴¹ 雖有改變，但也提到「見大」，只是比「識大」晚說而已。

據此可說《決疑經》關於「七大法界」的敘述，是依賴於《首楞嚴經》而撰寫。可見《決疑經》作者雖多處應用密宗教理，其偽作經典的目的，畢竟是為禪宗添加莊嚴和權威。因此，他撰寫經文時，一定兼顧包括《首楞嚴經》在內，禪宗經典中可用的經文或概念。於是短短一卷經文中，「六大」和「七大」此相當類同的概念，前後排列說「七大法界」後又說「六大」。

究竟空海根據何部經論建立六大說？此問題，藤井淳（1976-）於《空海の思想的展開の研究》（中譯：空海在思想方面的開展之研究，東京：トランスビュー，2008年2月）這部大著，第二編、第四章〈即身成佛思想〉中，設立專節〈六大說について〉（中譯：關於六大說）討論這問題。此討論在近代密宗研究文獻中，具首開的細膩性和總合性，集成整理主要前輩學者看法（雖未提註44所示那須論

³⁹ 《大明三藏法數》卷36，《永樂北藏》冊182，頁9上。

⁴⁰ 此為明·真鑑述，《大佛頂首楞嚴經正脉疏》卷3所示的看法，其說：「六、見大，即根大也。總攝六根，但舉眼根，以為例耳。然但取根中之性，非取浮塵，故惟言見等。而不言眼等。」（《卍續藏經》冊12，頁270上。）爾後，清·通理述，《楞嚴經指掌疏》卷3亦繼承此看法（《卍續藏經》冊16，頁104中）近代，丁福保於所編《丁福保佛學辭典》中設立〈二十五圓通〉項目，也繼承此看法（《丁福保佛學辭典》第1冊，台北：天華出版，1984年7月，頁54上。）

⁴¹ 經文為：「諸行は無常，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通？」《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，《大正藏》冊19，頁130下。此偈頌乃前面「二十五種圓通」的韻文體摘要。

文)，且提示不少前人未及的見解。根據他的研究，空海於《即身成佛義》中，以《大日經》為中心的密宗經論，建立自己的見解。此種處理方式難免牽強附會；實際空海依據的還是《仁王經》和此經疏的「六大法空」。以及日本·安澄著《中論疏經》等前輩所寫，討論「六大」和「身」（佛身和人身）之間關係的文獻。雖筆者感謝從藤井著作而得的學恩，但覺美中不足，其中未提《首楞嚴經》「七大」，尤其具有類同「六大」的功能。

雖藤井這段論述之宗旨，為闡明空海參閱諸多顯教文獻建立六大說，但未提《首楞嚴經》（《大正藏》分類為「密教部」）對空海的影響，殊為可惜！⁴²《首楞嚴經》在中國雖早有人提出偽經說，但空海對經典的看法一向不拘細節，比如也重視《釋摩訶衍論》此部與《首楞嚴經》同有真偽之爭的論書，指定為初學者必修要典。⁴³以筆者之見，空海應是參考《首楞嚴經》「七大」，並將「七大」構成的「如來藏」，改為密宗「如來三昧耶身」（參閱本節上引《即身成佛義》），以建立己身的「六大（體大）說」。⁴⁴

⁴² 藤井應知「七大」這個概念，筆者如此斷定，因他過目的良責述，《仁王護國般若波羅蜜經疏》卷2中，不空（良責之師父）譯《仁王經》經文中，除了「士夫六界」外，尚有異本作「七大六界」。即是《大正藏》本《經疏》所用3本中，日本·萬治2年（1659）刊本作「七大」。而日本「足利時代」（另稱：室町時代，為14世紀-15世紀）抄本（《大正藏》所謂的「甲本」）作「士夫」。關於此，《大正藏》本有明顯的校異（參閱《仁王護國般若波羅蜜經疏》卷2，《大正藏》冊33，頁456中，校異號碼為[13]）那麼，藤井撰寫自作的過程中應會看到這些校異，而從這個「七大」，來查詢到《首楞嚴經》的相關經文。而《大正藏》版不空譯《仁王護國般若經密多經》卷1正文，只有「士夫六界」沒有「七大六界」的異本（參閱《大正藏》冊8，頁835下）。上述良責經疏所示的異同，看來是後人抄寫該疏時所發生的誤寫。而且，犯此誤寫的佛教人士，想必對《首楞嚴經》這部首倡「七大」的經書，很有研究和好感。

⁴³ 請參閱〈釋摩訶衍論〉，收載於佐和隆研主編，《密教辭典》，京都：法藏館，1975年2月，頁332。

⁴⁴ 那須政隆於〈六大體大私考〉一文提到《首楞嚴經》「七大說」，且將「七大說」

(二)《五輪九字秘釋》的主要註釋

雖然「七大」和「六大」同樣說明如何觀察人身，而達成某種禪定。總體而言，一卷傳本《決疑經》作者，傾心於「六大」勝過於「七大」。筆者如此論定，因覺鑠（1095-1143）爾後於空海「六大說」的基礎上，撰寫《五輪九字秘釋》（正式書號：《五輪九字明秘密釋》），細膩地闡釋，吾人如何通過觀察「五大」、「五行」和「五臟」之間的關係，能即身成佛，也實現往生淨土。覺鑠之著作「五輪」，指「地、水、火、風、空」等「五大」。而「九字明」，指由九個梵文字母構成的阿彌陀佛真言。此書名另稱為《頓悟往生秘觀》，表覺鑠為融合真言宗傳統教理，和他活躍時期流行的淨土法門，而思考出來的禪觀法門。對他而言，阿彌陀佛不外乎大日如來，雖不少眾生傾心於阿彌陀佛，皈依阿彌陀佛，其實不外乎皈依大日如來。此看法明顯地表現於著作《五輪九字秘釋》，尤其序文中說：「毘盧、彌陀，同體異名；極樂、密嚴，名異一處。」⁴⁵ 此種理論，雖得到當時一邊庇護真言宗、一邊傾心淨土法門的皇室、貴族們歡迎。但高野山的保守派人士，無法認同這種乍看之下，屈服於淨土法門的理論。以致只好離開多年所住的高野山，另起本營一根來寺。

視為屬於「天台宗」的顯教思想，評論為進入密宗「六大說」的一扇門口而已。以筆者之見，其說的「天台宗」不是中國天台宗，而是日本的天台宗。如此判斷，因那須除「七大說」之外，亦將《大日經》「五大說」作為天台宗所採的看法。但此非中國天台宗所作，而是參學密宗的日本天台宗第二代以後學者所採方式。筆者無意判定兩「大」說之間的優劣，但也不能否定《首楞嚴經》用「七大」細膩地分析人體，而將之定位為如來藏所現的意圖，在佛教思想上是不容忽視的創見，也是與六大法身相較亦無遜色的宇宙觀。關於那須對「七大說」的批判，請參閱那須政隆，《五輪九字秘釋の研究》（東京：鹿野苑，1970年9月再版）頁344-345。這篇論文初載於《智山學報》第1卷第1號，後來經過修訂，收載於該書附錄。

⁴⁵ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁11上；《興教大師全集》卷上頁1121。

筆者於討論《五輪九字秘釋》對《決疑經》的濃厚影響時，較擔心《五輪九字秘釋》多用的梵文悉曇字母，常識不夠多。自真言宗於日本興起以來，以空海為祖的歷代高僧，用心解釋悉曇字母寫法和涵義等，甚至衍生出日文五十音表。此努力至慈雲飲光（1718-1804）有所結果，編撰出《梵學津梁》一千卷。但近代留英或留德學者，及有意學梵文之人士，不再重視悉曇文的文獻資料，和佛教美術作品，以致造成教理傳承上的一個阻礙。

近代以前較缺少註釋的《五輪九字秘釋》，從那須政隆（1894-1987）於1936年發表《五輪九字秘釋の研究》⁴⁶之後，代有學者發表相關論文，如有荷蘭籍學者Hendrik van der Veere（1954，日文：ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ）1998年以英文撰寫出目前最具內涵的註釋，至2003年日譯本出版問世名為《五輪九字明秘密釋の研究》⁴⁷，內容上Veere主要繼承那須的看法，但敘述都經過自己思考而表達出來。全文很少難讀之處，且難能可貴，針對覺鑠原文所示悉曇字母，逐一註明羅馬字和日文的注音。於普遍民眾不懂真言宗寺院悉曇文之情況下，此細膩用心的確提供難得的津梁。於此兩本大著之間，亦有可讀的註釋。值得注視的是宮坂宥勝（1921-2011）編註《興教大師撰述集》⁴⁸。該著對於原文的一些詞

⁴⁶ 那須政隆，《五輪九字秘釋の研究》，東京：鹿野苑，1936年5月初版，1970年9月再版，本稿根據的版本為後者。

⁴⁷ Hendrik van der Veere著、白石凌海（1948-）日譯，《五輪九字明秘密釋の研究》，東京：ノンブル，2003年3月。本書母體為著者1998年荷蘭·萊頓大學博士學位英文論文，著者擇其核心部份，經白石翻為日文，以日文書名出版問世。本博士學位論文題目為：*A study into the thought of Kōgyō Daishi Kakuban With a translation of his Gorin kuji myō himitsushaku* 該書2000年由荷蘭·Hotei Publishing出版。據筆者查詢，目前台灣地區，該書英文原本典藏於法鼓文理學院圖書資訊館，尚缺日譯本。此外，筆者對照原本和日譯本，而知英文原本中未使用梵文（悉曇）字母。可見日譯者白石先生用心之切，增補原文所缺、對日本讀者卻重要的部份。

⁴⁸ 宮坂宥勝編註，《興教大師撰述集》，東京：山喜房佛書林，1977年3月。

彙加以細膩的解釋，但與那須的註釋相同，悉曇字母無注音，初學者較難以進行閱讀。

覺鑲的原文有羅列法數的不少敘述，因此，雖有Veere的註釋本，有時也難以把握，覺鑲對每一個字母的解釋，在整個五字真言中具何角色。關於此點，栗山秀純著：〈『五輪九字明秘密釋』における五藏三摩地觀〉（中譯：論《五輪九字明秘密釋》所說的五藏三摩地觀）⁴⁹ 提供可靠的圖表。栗山針對原文每段予以整理，以表格闡明五字（悉曇字母）、五大、五佛、五臟，五行之間的關係。栗山又注意到後人模仿《五輪九字明秘密釋》寫出的《五輪曼荼羅和會釋》等文獻。對其看法予以整理，逐一描繪出來簡明可用的表格，功不可沒！此方面成果收於以下兩篇論文：(1) 〈『五輪曼荼羅和會釋』と五藏觀思想〉⁵⁰。(2) 〈興教大師の『五輪九字明秘密釋』と中世日本文化における五臟觀思想——『梁塵秘抄口傳集』と『喫茶養生記』を中心に——〉（中譯：興教大師著《五輪九字明秘密釋》與中世日本文化中的五臟觀思想——以《梁塵秘抄口傳集》與《喫茶養生記》為中心——）⁵¹。遺憾的是，栗山於文獻原文之悉曇字母未加以注音，故初學者使用這些研究成果時，可參見Veere的註釋。

又因「五藏觀」（本稿下面基本上採用覺鑲的用字，以「藏」代「臟」）與含道教在內的中國傳統思想間，一直存有一些關係。故某些日本道教專家，注意到《五輪九字明秘密釋》寫出佛教專家未能寫出的註釋和評論。以筆者之了解，最精采者兩篇：(1) 吉岡義豐（1916-1979）著：〈密教と道教〉（中譯：密教與道教）⁵²。(2) 田中文

⁴⁹ 收於《豐山學報》第13號，東京：豐山宗學研究所，1967年3月，頁57-68。

⁵⁰ 收載於《印度學佛教研究》第15卷第1號，1966年12月。

⁵¹ 收載於《榊田博士頌壽記念 高僧傳の研究》，東京：山喜房佛書林，1973年6月。

⁵² 收載於《密教の歴史》（講座密教第2卷），東京：春秋社，1977年3月，頁134-151。本篇初載於《大正大學研究紀要》第57號，1972年，頁251-261，初題為〈三

雄（1954-）著：〈覺鑠『五輪九字秘釋』の背景思想——道教・醫學の兩面について——〉（中譯：覺鑠著《五輪九字秘釋》的思想背景——討論道教、醫學這兩個側面——）⁵³。此兩篇論文，不僅指出覺鑠何方面接受五行、五藏觀等來自道教的影響，也概述宗祖空海對道教之造詣。尤其，田中為闡明〈五藏神形〉圖的起源⁵⁴，深入道藏，涉獵不少文獻，但未見類似〈五藏神形〉的任何圖片。於此，他提示三個推論：(1) 覺鑠在世時，所描繪的圖片一直被世人視為「五藏神」，予以流通。(2) 有可能後人假托覺鑠之名，私下添加這張圖片。(3) 嚴密而言，它非道教相關圖片，而是日本平安時代「陰陽家」（世代研究中國曆學之外，亦以卜占為家業的職能人士）所用的圖片。雖田中未獲所需的圖片，但「歲刑神」等詞彙的確是「陰陽家」所奉「八將神」的部份成員。

（三）《決疑經作者》對《五輪九字秘釋》的取捨（一） ——以「五佛」為中心

接著進入《五輪九字秘釋》正文，研討何種思想影響到《決疑經》的作者。以覺鑠來看，作為法身本質的六大，和一切眾生色心實相之間的關係是：

一切眾生色心實相，無始本際毘盧遮那平等智身，
「色」者色蘊，開為五輪，「心」者識大，合為四蘊
（受、相、行、識），是則六大法身、法界體性智，五輪

教指歸と五輪九字秘釋の道教思想）（中譯：《三教指歸》與《五輪九字秘釋》所見的道教思想）。

⁵³ 收載於《古代文化の展開と道教》（選集道教と日本第2卷），東京：雄山閣出版，1997年3月，頁164-177。

⁵⁴ 該圖為《五輪九字秘釋》所揭示一張頗具中國色彩的圖片，表示主管五臟的神明們，即是：(1)腎：歲刑神。(2)肺：大將軍。(3)脾：歲德神。(4)心：歲破神。(5)肝：大歲神。

各具眾德，故名為「輪」；體相廣大，稱為「大」名；五佛自覺覺他，故名為「佛」；五智簡擇決斷，故名為「智」。色不離心，五大即五智；心不離智，五智即五輪。色即是空，萬法即五智；空即是色，五智即萬法。色心不二故，五大即五藏（臟），五藏即五智。⁵⁵

覺鑠深鑒於包括僧尼在內的當時民眾，除佛教之外，也對道教等中國傳統思想的「五行」頗有信仰。因此，模仿善無畏（637-735）和不空（705-774）這兩位密宗高僧的思維，將「五行」納入自己的「五藏觀」中。而覺鑠亦有兩位高僧思維未及的新面向，將空海所立「六大體大說」與「五藏觀」結合，以建立自己的「六大法身說」。認為：大日如來不只是能造一切的佛身，也是六大（指宇宙本體）的當體，並非「四（種）曼（荼羅）」（指現象，參閱註115）的所造，因此，祂才有力量發生空海在《即身成佛義》所說「上達法身，下及六道」，亦即是包括「五藏」在內的一切色心。覺鑠又說：

五藏如蓮華向下也，內五藏、外五行，出成形體，此則名色，「色」即是五大、五根，「名」即想等四陰心也。色心即六大法身、五智如來、五大菩薩，五大明王，凡日月、五星、十二宮、二十八宿成人形體也。⁵⁶

如上述，《決疑經》與《五輪九字秘釋》間，有幾乎同軌的思維方式，將由空海確立的「六大體大思想」，和以道家為主中國傳統思

⁵⁵ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁13中；《興教大師全集》卷上頁1134。而「上達法身，下及六道」出於《即身成佛義》，《大正藏》冊77，382下。雖然當空海於此提到「法身」，完全立足於《大日經·悉地出現品》之偈文，至於「法身」為誰，難免有點模糊。於是，覺鑠提示這項（註55）所引內文，斷言：「色心即六大法身。」請參閱《密教辭典》頁726（六大法身）。

⁵⁶ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁15上；《興教大師全集》卷上頁1143。

想的「五行」，緊密地結合起來。並將「五臟（藏）」（脾、腎、心、肝、肺）與這兩種概念間，有所配釋。⁵⁷ 唯一不同者，依六大思想，「識大」包含前面五大，屬於上位概念，與臟器之間無任何關係。此點，《決疑經》作者似乎經深刻思慮，將「魂魄」配釋到「識大」。而於《五輪九字秘釋》，「魂」和「魄」屬「五神」（魂、魄、神、志、意）的構成成分均受分隔，「魂」配釋到「地大」，「魄」配釋到「水大」⁵⁸，未與「識大」有所配釋。

至於「五智如來、五大菩薩」，兩書之間亦有不同。如來們和菩薩們具體成員為誰，在密宗教理中看法有所不同，尤其，「五大菩薩」缺少明顯的典據。依該書正文，覺鑠於《五輪九字秘釋》所指「五智如來」為「大日、阿闍、寶生、阿彌陀、不空成就」。至於「五大菩薩」，應是「般若、金剛薩埵、金剛藏王、文殊（或者觀音）、金剛牙」（所謂的「正法輪身」）；或指「順智、能滿、施願、無垢、解脫」（所謂「五大虛空藏菩薩」）這兩種密宗通稱的菩薩們⁵⁹，而非《決疑經》所指「應聲、普賢、虛空藏、吉祥、地藏」。關於五智如來和五大菩薩之間的配釋，《決疑經》於〈往生品〉末段表示如下看法：

⁵⁷ 請參閱本稿第三節所引《決疑經》兩條經文。

⁵⁸ 請參閱栗山秀純，〈『五輪九字明秘密釋』における五藏三摩地觀〉，《豐山學報》第13號（東京：豐山宗學研究所，1967年3月），頁61所揭的圖表。

⁵⁹ 研究《五輪九字秘釋》的近人學者中，那須政隆和Veere根據「正法輪身」，而宮坂有勝根據「五大虛空藏菩薩」。以筆者之見，因為覺鑠相次提出「五智如來」和「五大菩薩」之後就提到「五大明王」，來表明密宗所謂的「三輪身」，那麼，我們應該支持那須等的看法。因為世界上有易化和難化的各種眾生，所以，佛菩薩分別「三輪身」來教導一切眾生。「三輪身」的每一種都由5位而構成：(1)「自性輪身」：即是「五智如來」。(2)「正法輪身」：即是「五大菩薩」。(3)「教令輪身」：即是「五大明王」。關於「三輪身」（包括「五大菩薩」（正法輪身）在內）和「五大虛空藏菩薩」，請參閱佐和隆研主編，《密教辭典》，京都：法藏館，1975年2月，頁217（五大菩薩）、279（三輪身）。

佛告阿難，云何後真實禪？(1) 菩薩欲觀如來全體成佛身者，即以應聲菩薩釋迦心，修智禪，離壽者相得樂德，盡心意識有為，至無量壽佛果，證妙觀察智，住無緣慈悲。(2) 以普賢菩薩阿施心，修聖禪，離眾生相，得常德，盡阿羅耶有為，至阿閼秘佛果，證大圓鏡智，住無作行願。(3) 以空藏菩薩般若心，修自禪，離我相，得我德，盡我我所有為，至華開敷佛果，證平等性智，住無得福德。(4) 以吉祥菩薩尸迦心，修覺禪，離相人（人相）⁶⁰，得淨德，盡五根大識有為，至天鼓音佛果，證成所作智，住無相知見。(5) 以地藏菩薩曇末（末）⁶¹心，修如來禪，離法非見，得波羅德，盡無明惑有為，至大牟尼佛果，證法界體智，住無漏覺果。⁶²

如將上段文意予以圖式化，即是：

五菩薩	五佛	五智
(1) 應聲	→ 無量壽	妙觀察智
(2) 普賢	→ 阿閼	大圓境智
(3) 虛空藏	→ 華開敷	平等性智
(4) 吉祥	→ 天鼓音	成所作智
(5) 地藏	→ 大牟尼	法界體性智

此處應注意，《決疑經》作者看似混同金剛界的五佛（大日、阿閼、寶生、阿彌陀、不空成就），和胎藏界的五佛（大日、寶幢、開敷

⁶⁰ 請參閱石井修道，〈大梵天王問佛決疑經をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，頁212上。

⁶¹ 此為佛陀教育基金會本所指出，請參閱該書頁146。

⁶² 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452中；佛陀教育基金會本，頁145-146。

華、無量壽、天鼓雷音)。⁶³ 若具正確密宗相關知識，定會選擇其中一組五佛。尤其，與《五輪九字秘釋》同樣的「金剛界五佛」，而不致混同兩者。比如：第三尊非是「華開敷」而是「寶生」。雖《密宗辭典》指出經論中無明顯典據⁶⁴，但關於「五菩薩」為誰？在密宗傳統上早已有不成文規定⁶⁵，不可隨便改動。決不可採用如「應聲菩薩」和「吉祥菩薩」等、甚至出處可疑的菩薩們。⁶⁶

如石井指出，《決疑經》所示五智如來除本段外，亦在〈往生品〉較前文段中出現，列舉為：毘盧遮那、阿閼、寶生、不空成就、阿彌陀。⁶⁷ 雖有些稱謂和列舉順序有異，但與覺鑠所示「五智如來」幾乎一致。最大差異是，《決疑經》將覺鑠所說「大日」改為「盧遮那」，以稍減原有密宗色彩。反之，《楞嚴經》卷七所示五佛⁶⁸，《決疑經》呈現出來完全一致，以「盧遮那」的稱謂。可見

⁶³ 請參閱佐和隆研主編，《密教辭典》，京都：法藏館，1975年2月，頁218（五大菩薩）。

⁶⁴ 請參閱前出《密教辭典》，京都：法藏館，1975年2月，頁220（五智）。

⁶⁵ 前出《密教辭典》提示著名例子，為京都「東寺」（教王護國寺）講堂供奉之菩薩像，被視為「羯磨曼荼羅」（空海《即身成佛義》偈頌所謂「四種曼荼（羅）」之第四）的典型。

⁶⁶ 「應聲菩薩」是來自印度的菩薩，出現於姚秦·竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》的序分（《大正藏》冊10，頁966上）。爾後，於《須彌四域經》與「吉祥菩薩」並稱。而「吉祥菩薩」只在《廣弘明集》、《辯正論》等，佛教反駁道教的文獻所引《須彌四域經》，此經書早已散逸，於隋·法經等撰：《眾經目錄》卷2視為偽經（《大正藏》冊55，頁127中）。至於兩菩薩跟阿彌陀佛的關係，和從天上來到中國之後的事蹟，《安樂集》卷下所引《須彌四域經》有段神話性的敘述：「天地初開之時，未有日、月、星辰，縱有天、人來下，但用項光照用。爾時人民多生苦惱，於是阿彌陀佛遣二菩薩——一名寶應聲，二名寶吉祥——即伏羲、女媧是。此二菩薩共相籌議，向第七梵天上，取其七寶，來至此界，造日、月、星辰、二十八宿，以照天下，定其四時，春、秋、冬、夏。」（《大正藏》冊47，頁18中）

⁶⁷ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁454上-454中；佛陀教育基金會本，頁126-127。

⁶⁸ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷7，《大正藏》冊19，頁133中。釋尊教示阿難行者要啟建何種道場，該供奉何尊佛菩薩們，亦包括此五佛。

《決疑經》作者，是個「雖然對密宗心懷有很大的興趣，不過，一直無法進入其堂奧」的人士。而其關於密宗的知識，似乎是受《首楞嚴經》激發出來的。

依《決疑經》的要求，當行者皈依「五佛」時，首先「意念圓月，中座（坐）五佛，⁶⁹毗盧如來，放黃色光；阿闍青光，寶生赤光；阿彌陀白光，不空紫光」，此刻，「右手能作五色光印，口誦神呪光明真言」。如能遵守這些教誡，則會「即成法身，即得直勝彌陀佛前。」⁷⁰。以筆者之見，這種觀佛法門對密宗弘揚的「月輪觀」有所影響。關於「月輪觀」，在中國主要由唐·般若譯：《大乘本生心地觀經》和相關文獻（例如：明·智旭集，清·儀潤、陳熙願增訂：《在家律要廣集》）予以流傳；在日本，由空海宣揚由中國帶來的不空譯：《菩提心論》，且歷代都有講述者。尤其，覺鑊特別重視它，特地撰寫〈月輪觀頌〉、〈心月輪秘釋〉等著作⁷¹，以奉勸僧俗兩眾弟子用心實踐「月輪觀」。此中《心地觀經》卷八〈菩提心品〉云：

佛言：「善男子（文殊）！凡夫所觀菩提心相，猶如清淨圓滿月輪，於胸臆上明朗而住。若欲速得不退轉者，在阿蘭若及空寂室，端身正念結前如來金剛縛

然後，釋尊具體地教示類似密宗「護摩」之火供法門。著名之〈楞嚴咒〉說示於下一段。筆者認為：儘管《首楞嚴經》具有爭議性，被視為成立於唐代中國的偽經，但依此段所示，至少忠實地描述當時從印度流傳之密宗，所宣揚的教理和實踐。

⁶⁹ 筆者認為：除了要將「座」字改用「坐」之外，也刪除讀點「，」為「意念圓月中坐五佛」而用白話解釋為：「月輪中讓五尊如來坐著」才妥。

⁷⁰ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁454上-454中；佛陀教育基金會本，頁126-127。與（註67）同。

⁷¹ 均收於《興教大師全集》卷下〈內觀編（上）〉，而後者也收入於《大正藏》第79冊，頁35中-42中（經2520）。覺鑊「月輪觀」的相關思想，請參閱《密教辭典》頁90-91（月輪觀）。

印，冥目觀察臆中明月，作是思惟：是滿月輪五十由旬無垢明淨，內外澄澈最極清涼，月即是心，心即是月。塵翳無染妄想不生，能令眾生身心清淨，大菩提心堅固不退。結此手印持念觀察。大菩提心微妙章句，一切菩薩最初發心清淨真言：「唵(一) 菩地(二) 室多(三) 牟致波(二合)(四) 陀邪(五) 弭(六)」…(中略)…爾時薄伽梵…(中略)…告文殊師利菩薩摩訶薩言：「瑜伽行者觀月輪已，應觀三種大祕密法。云何為三？一者，心祕密；二者，語祕密；三者，身祕密。…(後略)…⁷²

而《菩提心論》所示「月輪觀」云：

諸佛大悲。以善巧智。說此甚深祕密瑜伽。令修行者。於內心中。觀白月輪。由作此觀，照見本身，湛然清淨。猶如滿月光遍虛空，無所分別。…(中略)…三摩地猶如滿月，潔白分明。何者？為一切有情，悉含普賢之心，我見自心，形如月輪。何故以月輪為喻？謂滿月圓明體，則與菩提心相類。…(中略，說示「五佛五智」⁷³、「十六大菩薩」等名目。)…所以觀行者。初以阿字發起，本心中分明，即漸令潔白分明。證無生智。⁷⁴

《心地觀經》於〈菩提心品〉中提示「月輪觀」。另被視為「月

⁷² 《大乘本生心地觀經》卷8，《大正藏》冊3，頁328下-329中。文末「爾時薄伽梵」之後為〈成佛品〉正文，之前為〈菩提心品〉。

⁷³ 此處所示五佛為：(1)東方阿閼佛：成大圓鏡智。(2)南方寶生佛：平等性智。(3)西方阿彌陀佛：妙觀察智。(4)北方不空成就佛：成所作智。(5)中央毘盧遮那佛：法界智。

⁷⁴ 《菩提心論》，《大正藏》冊32，頁573下-574上。

輪觀」核心性經書者，即是《菩提心論》具稱為：《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》（簡稱：《發菩提心論》）。「月輪觀」法門本為教導瑜伽行者如何開發菩提心，具體指導方針乃是「三密」，用以淨化行者身、口、意三業——(1)身密：用某種手印。(2)口密意密：稱念某種真言，包括《心地觀經》所示〈發菩提心真言〉和《菩提心論》所示「阿字」。(3)意密：觀月輪。上說兩本文獻所示「月輪觀」均滿足此三個必要條件。亦可說：《決疑經》此段敘述是變相的「月輪觀」。筆者如此論定，因其具有身密（右手結「五色光印」手印）、口密（持誦〈光明真言〉）和意密（觀想月輪和五佛等觀想對象）等三個要件。

如上所述，「月輪觀」非觀月輪後，立即開始觀佛。換言之，此為所謂的「前方便」。《決疑經》主張行者須通過修「月輪觀」的前方便以淨化身口意，亦同於這兩本文獻的「三密行」。《決疑經》於此段經文末云：「(阿難)白佛言：『世尊！於三密行咒印，下凡夫下愚能堪修之？於心月（指月輪觀）者，更所不堪。應云何行？』佛言：『阿難！真言行人，有四種根，上智行人，三……』」⁷⁵ 但以下有一大段缺文，否則應詳說四種「真言行人」如何實踐與自己根機契應的修行法門。關於此點，筆者於本稿第三節篇末已說明，文末之所以有缺文，因原文有太多密宗色彩。而有人士（應是禪宗人士）可能故意刪除它，以模糊這段經文的來源。

再者，此兩種文獻間有明顯差異，例如：(1)覺鑿依〈五輪九字明〉，而《決疑經》依〈光明真言〉。(2)覺鑿所信之阿彌陀佛，與大日如來同體存在，非另一個單純的西方教主。而兩者之間相似之處亦不算少。當《決疑經》作者撰寫〈往生品〉前段文時，可能參考

⁷⁵ 《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁452下；佛陀教育基金會本，頁131。與（註23）同。

《五輪九字秘釋》。至〈往生品〉末段（即全經篇末），具體提示「後真實禪」這究極法門，因對密宗教理缺少概念，以至列舉出上引混同金剛界和胎藏界的「五智如來」、以及「五大菩薩」。因此透露出真實身份——企圖利用《五輪九字秘釋》部份教理，撰寫光耀自宗起源的日本禪宗人士。以致石井修道評論：〈往生品〉所示第二個（也是後面的）「五佛」，為「呈現出來相當崩壞的形態」⁷⁶。筆者認為：造成此現象，因與下述「五大」（屬「六大」大架構之下）和「五行」間的配釋一樣。《決疑經》作者為隱瞞所用材源，也為打造特點，未顧及密宗相關知識的欠缺，而思考出這些「教理」。

（四）《決疑經作者》對《五輪九字秘釋》的取捨（二） ——以「五大」與「五行」之間的配釋為中心

覺鑠於《五字九字秘釋》中強調，人身「五藏」直接與「五大」和「五行」有關，行者只要觀察、調御「五藏」，終於能夠成佛。除將「五大」，定位為「六大體大」（此為空海首倡）大架構下的「五大」外，均依賴善無畏（637-735）和不空（705-774）所翻譯之經論。此中，善無畏為第一位將「五大」與「五行」和「五臟」⁷⁷

⁷⁶ 石井修道，〈大梵天王問佛決疑經をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，頁216上。此評語日文原文為：「ずいぶんとくずれた形となっている」。其「くずれた」意味者英文‘broken English’中之‘broken’。

⁷⁷ 《大樓炭經》等印度經論的漢譯文中，也看得到「五臟（藏）」這個詞彙，將「五臟（肝、心、肺、腎、脾）」和胃腸等臟器列在一起，例如：上述《大樓炭經》卷2有說：「以燒鐵丸著人口中，脣舌咽皆焦，五臟腸胃盡焦，便下過去」（《大正藏》冊1，頁284下。）《佛說奈女耆婆經》卷1說：「耆婆望視，悉見此兒五臟腸胃縷悉分明」（《大正藏》冊14，頁903上）中文「五臟」是歷史悠久的詞彙，後漢·班固：《白虎通》早已有它。不少中國撰述的經疏，尤其《首楞嚴經》經疏，多次引用《白虎通》所提之相關說明：「《白虎通》云：『人含六律五行之氣而生。故內有五藏六府。五藏謂心肺腎脾也。六府謂大腸小腸胃膀胱三焦膽也。府為藏之宮府。胃者脾之府。膀胱者肺之府。三焦者腎之府也。膽者肝之府。大腸小腸心之府。』」（例如：宋·思坦：《楞嚴集註》卷1，《卍續藏經》冊11，頁206上）我

等中國傳統概念，結合起來的佛教人士。依筆者觀點，如此處理可能被視為「格義」的典型性例子⁷⁸，善無畏以前的印度譯經僧，和中國弟子們，卻用「五戒」與這兩者作結合，使中國信徒們留下深刻的印象。《提謂波利經》為北魏·曇靖所作的偽經，雖早已失傳，但經中一段話古來諸書多次引用。例如：隋·智顓（538-597）說、灌頂（561-632）記：《仁王護國般若經疏》卷二云：

提謂波利等問佛：「何不為我說四六戒？」佛答：「五者天下之大數，在天為五星，在地為五嶽，在人為五臟，在陰陽為五行，在王為五帝，在世為五德，在色為五色，在法為五戒。(1)以不殺配東方，東方是木，木主於仁，仁以養生為義。(2)不盜配北方，北方是水，水主於智，智者不盜為義。(3)不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者不邪淫。(4)不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防於失也。(5)以不妄語配中央，中央是土，土主於信，妄語之人乖角兩頭，不契中正，中正以不偏乖為義也。」⁷⁹

《提謂波利經》雖說「在人為五臟」，其與「五戒」（相當於覺鑿密宗文獻和《決疑經》所提的「五大」）、「五行」之間的具體關係，

人寧將「五臟（藏）」視為來自經論漢譯，不如視為中國早有的概念，經論漢譯人士只是利用此中國已存的詞彙而已。而且，當覺鑿撰寫《五輪九字秘釋》，集成中日兩國的「五臟觀」時，雖以五臟為主，但並不忽視「六腑」這中國醫學常與「五臟」並提的概念，而與「五臟」一樣當作禪觀法門的對境（請參閱《大正藏》冊79，頁16上；《興教大師全集》卷上，頁1149）因此我人應如此判斷：覺鑿和《決疑經》所謂的「五臟（藏）」，是與「五行」一樣具有中國思想色彩的詞彙。

⁷⁸ 請參閱《中華佛教百科全書》第6冊，頁3555（格義），該項舉《提謂波利經》為例，以說明「格義」的內涵如何。

⁷⁹ 《仁王護國般若經疏》卷2，《大正藏》冊33，頁260下。

卻隻字未提。唐代來華善無畏（637-735）所譯儀軌《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法（破地獄儀軌）》，雖經題聲稱「奉詔譯」⁸⁰，其中不少採用以「五行」和「五臟」為主的中國傳統概念。以筆者之觀察，如此運作的本旨，為使以皇帝為首的唐朝貴族們，對新傳入的密宗，懷有深厚的親切感。主其事者應是其高徒一行（683-727），以一行對天文曆書具有無比造詣，親自編撰《大行曆》，「將『五行』與包括密宗在內的佛教『五大』結合，使中國信徒們感受中印兩國的元素觀，很有類似之處」，是能勝任的重要任務。關於此說，那須政隆於〈三種悉地破地獄儀規の研究〉一文中，早已提示出與筆者相同的看法。將其視為善無畏弟子之作（不是翻譯），但未提出該弟子的具體名字。⁸¹

善無畏指出「a, vaṃ, raṃ, haṃ, khaṃ」這五個梵文字母，非僅代表「地、水、火、風、空」佛教所說的「五大」元素，亦能代表「木、金、火、水、土」等中國傳統思想視為元素的「五行」。善無畏除表達「五大」（由上述梵文字母來表達）和「五行」間的關係，對於與「五佛」（阿闍、阿彌陀、寶生、不空成就、大日）、「五智」、「五臟（藏）」等，由「以五個為一組」的概念，也提示詳細說明。⁸² 爾後覺鑱於《五字九字秘釋》有所整理，例如：原文「a, vaṃ, raṃ, haṃ, khaṃ」暫時簡化為「a, va, ra, ha, kha」，以便容易把握這些關係。⁸³ 筆者說為「暫時」，因其於後表達自己看法時，再使用善無畏原文「a, vaṃ, raṃ, haṃ, khaṃ」。特別的是，善無畏原文與覺

⁸⁰ 《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》，《大正藏》冊18，頁909中。

⁸¹ 請參閱Veere，《五輪九字明祕密釋の研究》，頁138。那須論文收於《印度學佛教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》（東京：三省堂，1954年7月），此看法登載於頁433-434。但本稿未能參閱原文，僅根據Veere於著作中所作之摘要。

⁸² 《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》，《大正藏》冊18，頁909下-910下。

⁸³ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁13中-下；《興教大師全集》卷上，頁1135-1136。

鑲加以整理的成果，都登載一張圖片，即日本各地寺院（淨土真宗除外）墓地常見之「五輪塔」（在臺灣，中壢圓光佛學院有座巨大的製品），可見善無畏（和一行師徒）在東亞弘揚密宗的用心，歷世流傳之久與大！

比善無畏晚26年至中國的不空，亦有自己的看法。據覺鑲指出，⁸⁴ 不空認為「a, vi, ra, hūm, kham」這五個梵文字母（一般被視為「胎藏界五字真言」），不但代表佛教的「地、水、火、風、空」，也能代表「土、水、火、金、木」，顯然與善無畏的看法不同。且關於「五大」和「五臟（藏）」間的關係，隻字未提。因覺鑲對於「善無畏三藏傳」和「不空三藏傳」並未明示具體典據。又此兩位高僧所譯經論浩如煙海，初學者只好依賴近人註釋，尤其那須政隆和荷蘭學者Veere的研究。兩位學者明文指出：不空的看法出現於其所譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經（宿曜經）》卷下。⁸⁵ 但依筆者核對，不僅上述卷下裡面，兩卷整部原文中，無此五個梵文字母，或者咒語之類，⁸⁶ 僅是列舉許多星宿和與之有關，類似占星術之敘述而已，行文與台灣民間常見「農民曆」相同。⁸⁷ 雖那須

⁸⁴ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁13下；《興教大師全集》卷上，頁1136-1137。

⁸⁵ 那須政隆，《五輪九字秘釋の研究》，頁111。Veere，《五輪九字明秘密釋の研究》，頁129（正文），135（註40）。此中，那須以《宿曜經》卷下兩段經文，作為覺鑲「不空三藏傳」的經證，出處分別為：《大正藏》冊21，頁391下；頁398中。

⁸⁶ 上述善無畏譯《三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法》說完「五大」與「五行」、「五臟（藏）」之關係後，將「a, ra, pa, ca, na」（下品）、「a, vi, ra, hūm, kham」（中品）、「a, vaṃ, raṃ, haṃ, kham」（上品）這三種五字真言列舉出來。說明行者從文殊菩薩真言（a, ra, pa, ca, na）開始持咒修行，經過作為胎藏界五字真言「a, vi, ra, hūm, kham」，最後由「a, vaṃ, raṃ, haṃ, kham」這兩部（指「胎藏界」與「金剛界」）傳承的真言，而得到上品成就。請參閱Veere，《五輪九字明秘密釋の研究》，頁139。

⁸⁷ 密宗有關的敘述語，筆者可指出：「凡軫星大陽直…（中略）…此等七日名為『甘露吉祥日』，宜學道求法，受密印及習真言。」（《大正藏》冊21，頁392下。）

政隆指出該經「將五行、五星配釋到五方，(不空)因這種方式得到啟發，而將密宗所謂的五大五字等一樣予以配釋」(參閱註85)，但筆者目前於經文中尚未看出如上敘述，將留待往後繼續研究。

覺鑠首先提示善無畏和不空的看法，而在「金胎不二傳」⁸⁸之名義下，表達出與善無畏相同的見解，但這兩種看法間，其實有所不同。即是覺鑠將「a, va, ra, ha, kha」每個字母，加以「五轉」，使行者通過此念誦法門，逐漸觀想胎藏界和金剛界兩種「五佛」(參閱註63和相關正文)，也觀想五方、五智。此「五轉」法門出自一行從善無畏筆受成書的《大毘盧遮那成佛經疏(大日經疏)》卷14，曰：「謂阿(a)是菩提心，阿(長)(ā)是行，暗(am)是成菩提，噉(ah)是大寂涅槃，噉(長)(amh)是方便。」⁸⁹而不空所譯：《菩提心論》完全繼承上述內容，僅對《大日經疏》原文補充若干字句而已⁹⁰。如：對於「a」和「va」加以「五轉」為「a, ā, am, ah, amh」和「va, vā, vam, vah, vamh」。⁹¹若以圖表列示，「a」字開展出以胎藏界為表面，理智不二的曼荼羅其大綱如下：

字母	a	ā	am	ah	amh
五智	大圓鏡智	平等性智	妙觀察智	成所作智	法界體性智
五智的具體內涵	自心發菩提	即心具萬行	見心正等覺	證心大涅槃	發起心方便

⁸⁸ 此為那須政隆閱讀覺鑠原文取來之名稱，覺鑠原文為：「(列舉a字的五轉)密嚴淨土理智不二五佛五智，即金剛界，是胎藏界五佛五智…(中略)…(va字的五轉)金剛界不二摩訶衍五佛心王，是即胎藏，即是金剛界不二五佛五智(後略)」。

⁸⁹ 《大毘盧遮那成佛經疏》卷14，《大正藏》冊39，頁723下。

⁹⁰ 該文為：「准《毘盧遮那經疏》釋阿字，具有五義：一者阿字(短聲)，是菩提心。二阿字(引聲)，是菩提行。三暗字(長聲)，是證菩提義。四噉字(短聲)，是般涅槃義。五噉字(引聲)，是具足方便智義。」《大正藏》冊32，頁574上。

⁹¹ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁13下-14上；《興教大師全集》卷上，頁1137-1138。

五佛 (胎藏界)	寶幢	華開	無量壽(原文作「阿彌陀佛」)	天鼓雷音	大毘盧遮那
五佛 (金剛界)	阿闍	寶生	阿彌陀佛	不空成就(釋迦)	大毘盧遮那
五方	東	南	西	北	中央

而「va」字開展出以金剛界為表面，兩部不二曼荼羅其大綱如下：

字母	va	vā	vaṃ	vaḥ	vaṃḥ
五智	大圓鏡智	平等性智	妙觀察智	成所作智	法界體性智
五智的具體內涵	發菩提心	行菩提行	成菩提果	入涅槃理	方便具足
五佛 (金剛界)	阿闍	寶生	阿彌陀佛	不空成就(釋迦)	大毘盧遮那
五佛 (胎藏界)	寶幢	華開	無量壽(原文作「阿彌陀佛」)	天鼓	大毘盧遮那
五方	東	南	西	北	中央

覺鑠對於後面三個字母 (ra, ha, kha) 也作出同樣處理，又根據善無畏(與高徒一行)所撰《破地獄儀軌》，將「a, va, ra, ha, kha」與「金剛界五部」和「五藏」配釋起來：「a」與「金剛部，肝」(部主：阿闍如來)；「va」與「蓮華部，肺」(部主：阿彌陀如來)；「ra」與「寶部，心」(部主：寶生)；「ha」與「羯磨部，腎」(部主：不空成就如來)；「kha」與「虛空部⁹²，脾」(部主：大日如來)。此中，關

⁹² 包括《密教辭典》和《中華佛教百科全書》的許多佛教辭典，幾乎無設定「虛空部」這個項目。而從《破地獄儀軌》(《大正藏》冊18，頁915上)和《五輪九字秘

於前面兩個字母（a, va）與「五部」間的關係，覺鑠至文末之正文中，才有所說明。而後面三個字母（ra, ha, kha）與「五部」間的關係，除在正文中說明，字母表中也有所提示。⁹³

最後，覺鑠對每一個「五轉」的字母，重新選出自說「五藏觀」最重要的字母為「a, vaṃ, raṃ, haṃ, khaṃ」，不外乎善無畏於《破地獄儀軌》所示五個字母。雖覺鑠全面認同善無畏的看法，更用「五轉」豐富善無畏所示「a, vaṃ, raṃ, haṃ, khaṃ」的內涵。於建構觀法法門之用意，在於行者依《破地獄儀軌》，觀想自己的五臟與「五大」、「五行」等大宇宙元素有所關聯之外，通過「五轉」增上開拓出「發心、修行、證菩提、入涅槃、方便具足」之路，由此可見作為導師的用意多麼細膩懇切！

上來，善無畏、不空和覺鑠，針對胎藏界討論五字所示五大深旨，於覺鑠說完胎藏界五字的「五藏觀」後，將「vaṃ, hūṃ, trāḥ, hrīḥ, aḥ」等金剛界五字，也說明出所示的「五藏觀」。那須政隆對此兩種「五藏觀」間的關係指出：「從金剛界的立場來說，五智包攝五大來予以觀察而從胎藏界的立場來說，在五大中讓五智內在而予以理解。不管如何，因為（真言宗）擁有『金胎不二』這個宗旨，所以，兩部完全是平等一如的，胎藏的理曼荼羅中具有金剛的智曼荼羅，而金剛的智曼荼羅上存在著胎藏的理曼荼羅，這是弘法大師（空海）立宗開宗的根本義。」⁹⁴ 而那須又指出：覺鑠所用的金剛界五智的種子（象徵性字母），出自金剛智（671-741）譯：《金剛頂瑜伽中略出念誦經（《略出經》）》卷1，原文為：「其山眾寶

釋》得知，這兩本文獻的「虛空部」，顯然指金剛部五部中的「佛部（如來部）」。

⁹³ 請參閱《大正藏》冊79，頁14上（圖表），頁14中、下（正文）；《興教大師全集》卷上，頁1138（圖表），1140-1142。

⁹⁴ 那須政隆：《五論九字秘釋の研究》，頁169。

所成而有八角，於山頂上又想鑠吽多囉（二合）奚哩（二合）惡（重呼之）等五字，以為大殿。」⁹⁵ 而覺鑠採圖文並用方式⁹⁶，說出金剛界的「五藏觀」。⁹⁷ 根據那須的整理，覺鑠的看法可如此圖示：⁹⁸

字母	vam	hūṃ	trāḥ	hrīḥ	aḥ
五智	法界體性智	大圓鏡智	平等性智	妙觀察智	成所作智
五佛 (金剛界)	大日	阿閼	寶生	阿彌陀佛	不空成就 (釋迦)
五行	土	木	水	金	火
五佛 (金剛界)	阿閼	寶生	阿彌陀佛	不空成就 (釋迦)	大毘盧遮那
五藏	脾	肝	心	肺	腎
五方	中央	東	南	西	北

那須指出：此圖示無「五大」的相關配釋，因胎藏界理體曼荼羅，與六大中前五大有所相應。而金剛界智體曼荼羅，專與後第六「識大」相應。⁹⁹ 依那須之見，空海為用「識大」總結前面五大，而將《大日經》（胎藏界）所說「五大」，和《金剛頂經》（金剛界）所說的「識大」結合，以表示「(金胎)兩部不二」的奧旨。¹⁰⁰ 如本稿（註44）所述，那須為闡明空海《即身成佛義》所說「六大體大

⁹⁵ 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》，《大正藏》冊18，頁227上。

⁹⁶ 圖片乃是上述中國色彩橫溢的繪畫，請參閱（註54）和它的相關正文。

⁹⁷ 請參閱參閱《大正藏》冊79，頁15下-16上（正文），16中-下（圖片）；《興教大師全集》卷上，頁1146-1149（正文），1150（圖片）。

⁹⁸ 那須政隆，《五論九字秘釋の研究》，頁170-171。

⁹⁹ 那須政隆，《五論九字秘釋の研究》，頁169，與（註95）同。

¹⁰⁰ 那須政隆，〈六大體大私考〉，請參閱氏著《五論九字秘釋の研究》，頁343。

說」如何成立，而參閱顯密雙方文獻。以那須所見，空海所引關於「六大」經證中，來自《大日經》五段經文，畢竟未能脫離「五字五大」。於是，空海又引《金剛頂經》之「諸法本不生，自性離言說，清淨無垢染，因業等虛空」¹⁰¹將之視為宣說第六「識大」的具體經證。空海說：「此亦同《大日經》。『諸法』謂諸心法，心王心數，其數無量，故曰『諸』，心、識名異，義通。」¹⁰²空海所說《大日經》經文乃是卷二〈具緣品〉：「我覺本不生，出過語言道，諸過得解脫，遠離於因緣，知空等虛空」。¹⁰³那須指出：空海似乎以「本不生（際）」為媒介，認為《大日經》代表的胎藏界和《金剛頂經》代表的金剛界，在各自的三昧中都具有「六大」之義，成為一個「二而不二」的世界。¹⁰⁴覺鑠在《五輪九字秘釋》中，忠實地繼承這種看法¹⁰⁵，也將「六大體大說」與「五藏觀」結合起來，企圖在「六大體大」這個大架構之下，使行者正確地實踐「五藏觀」，最後達成「即身成佛」真言宗行者的大理想。

而《決疑經》看似日本禪宗人士，為增添禪宗光采的起源，而特地撰寫的偽經。因此，其中〈六大品〉雖存「六大」，亦須刪除《即身成佛義》和《五輪九字秘釋》所示梵文字母和真言的敘述，以隱瞞自己撰寫偽經的材源。在此點上，其「五藏觀」也不例外。筆者認為：《決疑經·六大品》將「魂魄（及命門）」當作「識大」主管的『臟器』，¹⁰⁶只因該經偽作者，不僅想隱瞞真正的材源，更有打

¹⁰¹ 《金剛頂經經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》，《大正藏》冊18，頁331上。

¹⁰² 《即身成佛義》，《大正藏》冊77，頁382上。

¹⁰³ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷2，《大正藏》冊18，頁9中。

¹⁰⁴ 那須政隆，〈六大體大私考〉，請參閱氏著《五論九字秘釋の研究》，頁337。

¹⁰⁵ 覺鑠所撰《即身成佛義章》乃是對空海《即身成佛義》之註釋，收於《興教大師全集》與《大正藏》冊79（經2511）。

¹⁰⁶ 經文為：「識主魂魄，及主命門。一切精氣，皆是識。」《大梵天王經問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，頁447中；佛陀教育基金會本，頁79。請參閱本稿（註

造新機軸的強烈意願。總體地看，偽作者相當成功的將覺鑊「五藏觀」奪胎換骨為禪宗人士體解如來藏、成就佛道的觀法法門。不管密宗人士怎麼反駁，覺鑊「五藏觀」闡明的由六大構成的「六大體大」¹⁰⁷，與《決疑經》所志向「六大如來藏」之間¹⁰⁸，雖有顯密之別，但有一定程度上類似之處，可見《決疑經》作者努力以「六大」為中心的密宗教理，豐富自己撰寫的經文內涵。況且，《決疑經》作者使用「六大法身修行」（參閱註21）此覺鑊新造的詞彙，已巧妙透露自己閱讀了《五輪九字秘釋》！

（五）類比主要「五藏觀」所採的「五大」「五行」相關配釋

行文至此，筆者將概觀《決疑經·六大品》所說「五藏觀」，尤其對「五大」、「五行」的配釋，到底類似何個已存的「五藏觀」。如上述「五藏觀」由「五行」產生，原是道教養生術的具體實踐形式。而善無畏（637-735）為佛教史上第一位將「五藏觀」與佛教的「五大」結合的人士。但善無畏的「五藏觀」，尚不屬於「六大體大」此空海首倡的大架構之下。而至日本覺鑊（1095-1143）才將日本真言宗視為一大特色的「六大」，與已存的「五藏觀」結合起來。雖覺鑊除善無畏的「五藏觀」之外，也重視不空所說：關於「五大」和「五行」、「五星」等中國法數間的配釋。因不空未將其配釋

21) 和它的相關正文。

¹⁰⁷ 《五輪九字秘釋》，《大正藏》冊79，頁13中；《興教大師全集》卷上，頁1134。此外，覺鑊於該書序文中使用「自性法身」，以指示實踐「五藏觀」的具體目標（《大正藏》冊79，頁11中；《興教大師全集》卷上，頁1122）這兩個詞彙可被視為同義詞。

¹⁰⁸ 經文為：「諸位悲此境界，出人間界，廣說是理，能令眾生歸於六大如來藏理，日日六大，時時六大，不捨不忘如來藏理，能合是理。是名六大法身修行。」《大梵天王經問佛決疑經》，《已續藏經》冊1，頁447中；佛陀教育基金會本，頁81。此為〈六大品〉末段，也請參閱（註21）。

敷衍至「五藏」，因此，不空的看法不能算是「五藏觀」。除非後人再發現不空的著作或者譯經，在新出的文獻中看到「五藏觀」的相關敘述。

關於「五大」和「五行」、「五藏」間的關係，那須政隆指出：「雖然五藏以五行為體，不過，五行和五大原來是似而非的，那麼，將這兩者結合在一起本身難免有勉強之嫌。」¹⁰⁹ 因為「五大」和「五行」這兩者，原是完全不一樣的概念，除善無畏和覺鑠具代表性的見解外，另有不同的看法，如《決疑經》即是其中之一個。而在《五輪九字秘釋》成立後，日本歷史上有何文獻，提示出「五藏觀」，給《決疑經》作者一些啟發呢？

關於此點，栗山秀純著有兩篇論文¹¹⁰，專門概觀日本平安時代末期（大約12世紀後半），成立的文獻中所示「五藏觀」。文中細膩地研討著者和成立年代均不詳的《五輪曼荼羅和會釋》，其所示比《五輪九字秘釋》更充實的「五藏觀」之外，也研討《梁塵秘抄口傳集》和《喫茶養生記》這兩本名人著作所示的「五藏觀」。此中，《梁塵秘抄口傳集》是「後白河法皇」（1127-1297）所編「今樣」（從和歌派生出的韻文歌謠，不少作品與佛教教理有關）相關資料集成，其卷14收載與覺鑠不同的「五藏觀」。依栗山的觀點，那是根據《黃帝密法》這本道教文獻的看法，其中將「五藏」與「五音」結合之段落，頗為異彩。但那段敘述，未提示與「五大」有關的任何詞彙。而《喫茶養生記》的著者，是被視為日本臨濟宗初祖的明庵榮西（1141-1215）。榮西於文章開始（卷上）即提示出獨特的「五藏觀」，將「五音」跟五行、五藏結合起來予以配釋，可惜榮西對五大無明顯的相關說明。故

¹⁰⁹ 那須政隆，《五輪九字秘釋の研究》，頁9。

¹¹⁰ (A) 〈『五輪九字明秘密釋』における五藏三摩地觀〉，(B) 〈興教大師の『五輪九字明秘密釋』と中世日本文化における五藏觀思想——『梁塵秘抄口傳集』と『喫茶養生記』を中心に——〉。關於詳細書誌，請參閱（註49）和（註51）。

筆者暫不繼續討論此兩位名人所示的「五藏觀」¹¹¹，僅探究《五輪曼荼羅和會釋》所示的「五藏觀」。根據栗山的研究，該書將「vaṃ（中央，大日），ham（東，阿闍），trāḥ（南，寶生），hrīḥ（西，無量壽），aḥ（北，不空成就）」為「（金剛界）五佛種子（字）」，而將「a（中央），kha（東），ra（南），va（西），ha（北）」為「五大種子（字）」，並由五個成分構成「五字」、「五大」等概念間予以配釋，名目之多，約《五輪九字秘釋》的兩倍，多達約30個項目。

儘管這些見解間，存有梵文字母的有無（例如：《決疑經》沒有），或者五個梵文字母成份上的不同（例如：善無畏和不空之間）。筆者一律予以捨棄，只看「五大」與「五行」、「五臟」間的配釋，而得到以下整理結果：

五大	地	水	火	風	空
善無畏	木 / 肝	金 / 肺	火 / 心	水 / 腎	土 / 脾
不空	土 / 一	水 / 一	火 / 一	金 / 一	木 / 一
覺鑠	木 / 肝	金 / 肺	火 / 心	水 / 腎	土 / 脾
《五輪曼荼羅和會釋》 ¹¹²	土 / 脾	金 / 肺	火 / 心	水 / 腎	木 / 肝
《決疑經》	土 / 脾	水 / 腎	火 / 心	木 / 肝	金 / 肺

¹¹¹ 栗山論文(B)，《櫛田博士頌壽記念 高僧傳の研究》頁244-248。「後白河法皇」退位出家前是第77代天皇，進入佛門後主修日本天台宗所傳密宗法門，為自己家族成員曾經親自修法頗有靈驗，載於《平家物語》等歷史文獻。至於榮西，隨著歷史學的發達，近來高橋秀榮等不少學者評介他為「主修天台宗中的密教法門（所謂「葉上流」、旁修禪宗的過渡期人士」。請參閱高橋秀榮（1942-）著，〈禪僧榮西の二面性〉，收於《禪と地域社會》，東京：吉川弘文館，2009年3月，頁12-29。

¹¹² 根據栗山所編的圖表，請參閱栗山論文(A)，《豐山學報》第13號，頁64。這本文獻目前流傳三種抄本，最古的典藏於橫濱市的「金澤文庫」，總共三本，抄寫年代為1297年（日本永仁5年）。

眾所皆知，除覺鑊視為「不空三藏傳」的見解外（「五藏」本來缺少看法），關於「五藏」和「五行」間的配合，所有文獻間都有一致。¹¹³ 可見中國傳統醫學概念中，早已有難以搖動的公論，該被視為日本人的《決疑經》作者，也忠實地接受這個歷史悠久的配釋。而「五藏—五行」等組合與佛教所說「五大」之間，素來有不同的配釋方式，流通廣泛的《五輪九字秘釋》，也無法得到權威。至於《決疑經》的作者，雖然引用《五輪九字秘釋》，撰寫出來《決疑經》一些重要文段，但屬於禪宗的他儘量抹消使用《五輪九字秘釋》的痕跡，全面刪除梵文五個字母有關的任何敘述。反之，創作《五輪九字秘釋》和另外佛教系「五藏觀」相關文獻，缺乏企圖新奇嘗試——將「識大」跟「魂魄」結合。如上述，除《五輪九字秘釋》外，還有以「五藏觀」為旨的觀法法門文獻。故說偽造《決疑經》者參考的不一定是《五輪九字秘釋》，而有可能是另外文獻。雖從任何角度看，《五輪九字秘釋》所示「五藏觀」最有內涵和可行性，任何類似文獻無可比擬，乃至增補該書而成立的《五輪曼荼羅和會釋》也不例外。因此，應將《五輪九字秘釋》視為《決疑經》偽作者最有可能參閱的文獻。¹¹⁴

¹¹³ 上述「後白河法皇」和榮西著作所示「五藏-五行」相關配釋，也與這些文獻完全一樣。請參閱栗山論文(B)所揭兩張圖表，《櫛田博士頌壽記念 高僧傳の研究》頁245，247-248。

¹¹⁴ 覺鑊投入這本著作的精力的確很大，於此，真言宗豐山派曾經結合派下學者，而撰寫《興教大師傳》除教理之外，從他中年時代各種負面遭遇（例：遭高野山驅逐）予以細膩研討。根據該書頁323以下的敘述（屬於附章第一節〈五輪曼荼羅觀の世界〉），覺鑊建立這個法門的整個歷程，一直思考自己的身體和整個宇宙之間的關係，發現這兩者其實並非有異，只要修煉以五藏為主的內臟，一定與整個宇宙能夠合一。還未有具體經證的他閱讀包括善無畏、天台止觀在內的經書，發現這些文獻，含有他看法的不少敘述。終於在自己實踐的成果，與真言宗傳統的「六大思想」，和受日本知識份子接納來自中國的「五行說」融合起來，建立自己的觀法法門。東京：真言宗豐山派宗務所，1992年12月。根據該書序文和跋文，

五、結語

筆者於本稿第二節提示下列數式，以推測一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》作者的具體撰寫過程。尤其，對於〈法界品第四〉、〈六大品第五〉和〈往生品第七〉等後半部諸章的增刪即是：

《五輪九字秘釋》－密宗因素＋禪宗色彩＝一卷傳本《大梵天王問佛決疑經》

筆者上述所提「密宗因素」的內涵，主要是〈六大品第六〉所說「五藏觀」，和〈往生品第七〉中間部份所說以「五色光印」、〈光明真言〉和「月輪觀」為核心的三密修行法門。前者主要根據覺鑲《五輪九字秘釋》所說，以「六大法身說」為架構具密宗化的「五藏觀」，但對於原有的梵文字母有相當的刪除和改變。《決疑經》作者使用覺鑲首用的「六大法身」這個詞彙（參閱註21和相關正文），而不經意地透露自己曾閱讀過《五輪九字秘釋》。另外「禪宗色彩」主要出現於〈法界品第五〉的「七大法界」，和〈往生品第七〉最後一段所說「如來（真實）禪」。此中，前者明顯根據《首楞嚴經》，後者明顯根據《楞伽經》。這兩本經典受宋代以後的禪宗人士研究和信仰，真言宗等日本非禪宗的諸宗，卻不太重視這些經書。

《決疑經》作者之所以刪除梵文字母，除為迴避被識破以《五輪九字秘釋》為材源之外，亦要打消梵文字母令人聯想的密宗色彩。在日本，許多密宗寺院的墳場，木製墓牌最上端用墨筆所寫梵文字母之外，各種曼荼羅中，也有梵文字母取代佛像的「文字曼荼羅」，它是「四種曼荼羅」中第二「法曼荼羅」¹¹⁵，用梵文字母，取代佛

初稿著者為松崎惠水，通過該書編纂委員會而予以修訂。修訂時主要由北條賢三定稿之外，也請教包括栗山秀純在內的派內學者。

¹¹⁵ 空海在《即身成佛集》所示的自作偈頌有說：「四種曼荼各不離。」（請參閱註32）所謂「四種曼荼」是：(1)大曼荼羅：用畫像。(2)三昧耶曼荼羅：用佛菩薩所

菩薩的畫像。因為幾乎所有梵文字母都代表某位特定佛菩薩，¹¹⁶ 所以，歷代佛畫師描繪出這種曼荼羅。對於《決疑經》作者而言，若不將梵文字母刪除，撰寫經文的企圖和偽經性容易被識破，無法達成撰述的本來目的。

接著，筆者推測一卷傳本《決疑經》最早什麼年代才有人立志撰寫。首先，日本佛教人士第一次聽到《大梵天王問佛決疑經》這個名稱，是宋·晦巖智昭集：《人天眼目》這文獻。該書卷五〈宗門雜錄〉中有〈拈花〉這個項目：

王荊公（王安石，1021-1086）問佛慧泉禪師（佛慧法泉，生卒年未詳）云：「禪家所謂世尊拈花，出在何典？」泉云：「藏經亦不載。」公曰：「余頃在翰苑，偶見《大梵天王問佛決疑經》三卷。因閱之，經文所載甚詳。梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，舍身為床座，請佛為眾生說法。世尊登座拈花示眾，人天百萬，悉皆罔措。獨有金色頭陀，破顏微笑。世尊云：『吾有正法眼藏涅槃妙心實相無相，分付摩訶大迦葉。』此經多談帝王事佛請問，所以，祕藏世無聞者。」¹¹⁷

智昭集之《人天眼目》於南宋淳熙15年（1188）出版問世後，日本道元（1200-1253）來華有緣閱讀，懷有不小反感。回國後，於日本·寬元元年（1243）所寫《正法眼藏·佛道》中予以強烈批判。¹¹⁸ 道元之所以批判《人天眼目》，因該書過度強調「五家七宗」

持的物品，取代佛像。(3)法曼荼羅：用梵文字母（種子字），取代佛像。(4)羯磨曼荼羅：用木像，取代畫像。請參閱《密教辭典》頁651（曼荼羅）。

¹¹⁶ 請參閱《密教辭典》附錄頁17-23揭載〈悉曇字母·種子·切繼一覽〉，列舉每一個梵文字母所代表的涵義。尤其，所代表的佛菩薩名字。

¹¹⁷ 《人天眼目》卷5，《大正藏》冊48，頁325中。

¹¹⁸ 中村宗一譯註，《全譯 正法眼藏》卷二，東京：誠信書房，1972年3月，頁315。

為主禪宗門派之間的不同，用「禪宗」框架限制「佛祖正傳之法」原有的自在性，而並非直接地視《決疑經》為偽經。由此可見，《人天眼目》這部第一次提到《決疑經》的中國文獻，流傳到日本年代已經是悠遠的。

另外，雖然正文中未提到《決疑經》，但無門慧開（1183-1260）著：《無門關》也早已到日本。無本覺心（1207-1298）在日本建長六年（1254）將該書帶回日本，因為不像《人天眼目》那麼函帙浩大，在日本流通得很快。¹¹⁹而不少日本佛教人士將沒提到《決疑經》的《無門關》第六則，相信為《決疑經》的一部份。於此，日蓮（1222-1282）是最好的例子，因他於兩篇著作所引《決疑經》經文為：「吾有正法眼藏涅槃妙心，實相無相微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」¹²⁰日蓮著作中這段敘述，與《無門關》第六則¹²¹之間合致度非常高，遠勝於它與《人天眼目》，和兩種《決疑經》間的合致度。¹²²可說：日蓮即使對禪宗懷有很大的反感，將禪宗視為「天魔」，但為撰寫批判禪宗著作的關係，而至少閱讀過《無門關》。

觀之，日蓮活躍的13世紀中葉，不管哪一宗派人士，對於《決疑經》具有起碼概念。若非《五輪九字秘釋》早已流布於社會，一

¹¹⁹ 關於《人天眼目》和《無門關》的成立與流通，請參閱石井修道，〈拈華微笑の話の成立をめぐる〉，《平井俊榮博士古稀記念論文集：三論教學と佛教諸思想》，東京：春秋社，2000年10月，頁413、424-426。

¹²⁰ 請參閱本稿（註11）所提〈蓮盛鈔〉與〈聖愚問答鈔〉卷下，兩篇之間的小異，為前者於這一句話之後添加「而已」兩個字。

¹²¹ 《無門關》，《大正藏》冊48，頁493下。

¹²² 石井修道：〈拈華微笑の話の成立をめぐる〉（上述）頁411-413揭載《無門關》、《人天眼目》和兩種《決疑經》的相關原文。筆者於第二節指出過，石井可能有「宗我之見」而未提日蓮的這些著作。因此，應參閱寺尾英智（1957-），〈日蓮書寫の覺鑿『五輪九字明秘密釋』について〉（收載於《鎌倉佛教の思想と文化》，東京：吉川弘文館，2002年12月），來補充該有的知識才妥。

卷傳本《決疑經》絕對無法編撰起來。而《五輪九字秘釋》約何時起流傳至真言宗外的佛教人士呢？答案亦是13世紀中葉。因如Veer指出，《五輪九字秘釋》現存最古老的抄本，是由日蓮這位建立自己宗教後，痛罵真言宗為「亡國之因」的名人，其年輕時期所抄寫的！根據Veer的著作，此抄本為日蓮於1252年（日本·建長四年）所寫的古抄本，典藏於東京東郊的「中山法華經寺」，此寺是典藏許多日蓮著作原本的名寺¹²³。

如上所述，未建立自宗前的日蓮，在30歲出頭那些年，除抄寫《五輪九字秘釋》外，也閱讀《決疑經》（其實是《無門關》第6則），以之撰寫〈蓮盛鈔〉（1255年作）這本日本佛教史上初次將《決疑經》視為偽經的著作。一邊批判以禪宗和淨土宗為主的已存宗派，一邊為說服禪宗人士而用心閱讀他們的文獻。Veer又指出，除了日蓮的抄本外，還有抄寫人未詳的一些古抄本：(1) 橫濱「金澤文庫」本（成立於1254-1257年之間），(2) 京都「仁和寺」本（1308年成立，但是，抄寫時所用的底本為1263年的抄本），(3) 「東寺觀智院」本（1373年），(4) 「高野山寶龜院」本（1272年）。此外，(5) 成立年代未詳的京都梶野「高山寺」的古抄本。雖然天明3年（1783）以前一直無刊本，若佛教人士有心拜訪這些名山大剎，懇求進入秘庫的話，大約從13世紀後半起，閱讀《五輪九字秘釋》並不困難。而屬於禪宗的《決疑經》作者所閱覽抄寫的《五輪九字秘釋》也不會被典藏的寺院拒絕。

當今，除《卍續藏經》本之外，無可參閱一卷傳本《決疑經》之其他版本。此為禪宗人士的著作，關於臨濟宗方面，可洽詢京都「建仁寺」、「東福寺」等歷史悠久的臨濟宗寺院。欲向曹洞宗尋找一卷傳本《決疑經》相關資料者，從以總持寺（曾在北陸地方，20世

¹²³ Veer, 《五輪九字明秘密釋の研究》，頁31。

紀以後遷址到橫濱) 為首，與瑩山紹瑾緣份深厚之名寺開始為妥¹²⁴。



(收稿日期：民國104年3月17日；結審日期：民國104年5月22日)

¹²⁴ 請參閱佃和雄著，《能登總持寺》，金澤：北國出版社，1972年8月，頁48-60。

參考書目

一、原典文獻

1. 《大梵天王問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，經26。
2. 《大梵天王問佛決疑經》，《卍續藏經》冊1，經27。
3. 《大梵天王問佛決疑經》，台北：佛陀教育基金會，2014年11月。
4. 後漢·安世高譯，《佛說奈女耆婆經》，《大正藏》冊14，經554。
5. 西晉·法立共法炬譯，《大樓炭經》，《大正藏》冊1，經23。
6. 唐·般若譯，《大乘本生心地觀經》，《大正藏》冊3，經159。
7. 唐·金剛智譯，《金剛頂瑜伽中略出念誦經》，《大正藏》冊18，經866。
8. 唐·善無畏譯，《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》，《大正藏》冊18，經905。
9. 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊19，經945。
10. 唐·不空譯，《仁王護國般若經密多經》，《大正藏》冊19，經994。
11. 唐·不空譯，《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，《大正藏》冊21，經1299。
12. 唐·不空譯，《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，《大正藏》冊32，經1665。
13. 隋·智顛說、灌頂記，《仁王護國般若經疏》，《大正藏》冊33，經1705。
14. 唐·良賁述，《仁王護國般若波羅蜜經疏》，《大正藏》冊33，經1709。
15. 唐·一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》冊39，經1796。
16. 宋·無門慧開撰、彌衍宗紹編，《無門關》，《大正藏》冊48，經2005。

17. 宋·晦巖智昭集，《人天眼目》，《大正藏》冊48，經2006。
18. 宋·思坦集註，《楞嚴集註》卷1，《卍續藏經》冊11，經268。
19. 明·真鑑述，《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，《卍續藏經》冊12，經275。
20. 清·通理述，《大佛頂首楞嚴經指掌疏》，《卍續藏經》冊16，經308。
21. 明·一如等撰，《三藏法數》，《永樂北藏》冊182，經1615。
22. 日本·空海撰，《即身成佛義》，《大正藏》冊77，經2427。
23. 日本·覺鑊撰，《五輪九字明秘密釋》，《大正藏》冊79，經2514。
24. 日本·覺鑊原著、富田數純編校，《興教大師全集》，東京：世相軒（寶仙寺），1935年12月。
25. 日本·覺鑊原著、宮坂宥勝編註，《興教大師撰述集》，東京：山喜房佛書林，1977年3月。
26. 日本·道元原著、中村宗一譯註，《全譯 正法眼藏》卷2，東京：誠信書房，1972年3月。
27. 日本·日蓮原著，東京：立正大學日蓮教學研究所編纂，《昭和定本日蓮聖人遺文》，山梨：總本山久遠寺，1952年10月出版。
28. 日本·日蓮原著，台北：台灣國際創價學會編譯，《新編日蓮大聖人御書全集》，台北：正因出版社，2000年11月。

二、工具書

（中文）

1. 丁福保主編，《丁福保佛學辭典》，台北：天華出版，1984年7月。
2. 中華佛教百科文獻基金會，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1993年。

(日文)

1. 小野玄妙主編，《佛書解說大辭典》，東京：大東出版社，1991年改訂5刷（1933年初版）。
2. 佐和隆研主編，《密教辭典》，京都：法藏館，1975年2月。
3. 禪學大辭典編纂所編著，《新版禪學大辭典》，東京：大修館，1985年新版（1978年初版）。

三、近人著作

(中文)

1. 簡豐文，〈大梵天王問佛決疑經說明〉，《大梵天王問佛決疑經》，台北：佛陀教育基金會，2014年11月，頁3-17。

(日文)

1. 忽滑谷快天，〈大梵天王問佛決疑經に就て〉，《禪學批判論》，東京：鴻盟社，1905年11月，頁203-226。取材自日本國立國會圖書館數位文獻資料庫，<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/823219>（2015年3月5日）相關圖片號碼為107-119。
2. 忽滑谷快天著、李孝本中譯，〈論「大梵天王問佛決疑經」：面授相承不須經證〉，《世界佛學名著譯叢》第27冊，台北：華宇出版社，1988年2月，頁251-268。原載於《台灣佛教》第13卷第11-12期，1959年。
3. 那須政隆，〈三種悉地破地獄儀規の研究〉，《印度學佛教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》，東京：三省堂，1954年7月，頁431-444。
4. 那須政隆，《五輪九字秘釋の研究》，東京：鹿野苑，1970年9月再版（1936年5月初版）。
5. 梶尾祥雲，《現代語の十卷章と解説》，和歌山：高野山出版社，

1985年8月訂正2版（1950年初版）。

6. 栗山秀純，〈『五輪曼荼羅和會釋』と五藏觀思想〉，《印度學佛教研究》第15卷第1號，東京：印度學佛教學會，1966年12月，頁170-171。
7. 栗山秀純，〈『五輪九字明秘密釋』における五藏三摩地觀〉，《豐山學報》第13號，東京：豐山宗學研究所，1967年3月，頁57-68。
8. 栗山秀純，〈興教大師の『五輪九字明秘密釋』と中世日本文化における五藏觀思想——『梁塵秘抄口傳集』と『喫茶養生記』を中心に——〉，《櫛田博士頌壽記念 高僧傳の研究》，東京：山喜房佛書林，1973年6月，頁241-252
9. 佃和雄，〈能登總持寺〉，金澤：北國出版社，1972年8月。
10. 吉岡義豊，〈密教と道教〉，《密教の歴史》（講座密教第2卷），東京：春秋社，1977年3月，頁134-151。
11. 宮坂宥勝編註，《興教大師選述集》，東京：山喜房佛書林，1977年3月。
12. 真言宗豐山派，《興教大師傳》，東京：真言宗豐山派宗務所，1992年12月。
13. 田中文雄，〈覺鑿『五輪九字秘釋』の背景思想——道教・醫學の兩面について——〉，《古代文化の展開と道教》（選集道教と日本第2卷），東京：雄山閣出版，1997年3月，頁164-177。
14. 石井修道，〈大梵天問佛決疑經をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》第31號，東京：駒澤大學佛教學部，2000年10月，頁187-224。
15. 石井修道，〈拈華微笑の話の成立をめぐって〉，《平井俊榮博士古稀記念論文集：三論教學と佛教諸思想》，東京：春秋社，2000年10月，頁411-430。

16. 寺尾英智，〈日蓮書寫の覺鑠『五輪九字明秘密釋』について〉，《鎌倉佛教の思想と文化》，東京：吉川弘文館，2002年12月，頁289-311。
17. Hendrik van der Veere著、白石凌海日譯，《五輪九字明秘密釋の研究》，東京：ノンブル，2003年3月。
18. 藤井淳，《空海の思想的展開の研究》，東京：トランスビュー，2008年2月。
19. 高橋秀榮，〈禪僧榮西の二面性〉，《禪と地域社會》，東京：吉川弘文館，2009年3月，頁12-29。

四、網路資料

1. 《日蓮大聖人御書全集》，全文檢索 http://www.sokanet.jp/kaiin/gosho_search/（2015年3月6日）