CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW04n0044

傳善無畏所譯三部密教儀軌出處及年代考

陳金華

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 序言
  - 第一節　論三儀軌以T907為最古
  - 第二節　關於T907的出處、成書年代及作者
    - 前文
    - 一、安惠與T907
    - 二、圓珍與T907
    - 三、安然與T907
  - 第三節　T905與T906的出處及成書年代
    - 前文
    - 一、關於T905的出處
    - 二、關於T906的出處
  - 結語
- 卷目次
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

傳善無畏所譯三部密教儀軌出處及年代考

陳金華

序言

《日本大正新脩大藏經》卷18收有如下3部密教儀軌：

（1）第905號，《三種悉地破地獄轉業障出三界毗密陀羅尼法》（以下簡稱「T905」）；
（2）第906號，《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》（以下簡稱「T906」）；
（3）第907號，《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼》（以下簡稱「T907」）。

這三部密教儀軌（以下通稱「三儀軌」）均傳善無畏（637-735）譯，題目相仿，內容相近。事實上，三儀軌中篇幅最短者（T907）通篇見於其他二儀軌。

T907以盛讚五梵文字母（阿鑁覽唅欠）之特異功德開篇。該五字隨即被編排與五臟，五種自然與人文現象，五方佛，五部，五大等等作一一對應。隨後，T907將秘密教範疇「悉地」劃分為上中下三品，然後將此三品悉地與三組分別由五梵文字母構成的陀羅尼作一一對應：阿鑁覽唅欠——上品悉地；阿微羅唎佉——中品悉地；阿羅波遮那——下品悉地。最後，T907以一首22行偈頌結束全文。

其他二儀軌（T905與T906）除與T907相重部分外，分別以如下內容為重點：（1）破地獄思想（T906）；（2）將包括阿鑁覽唅欠五字在內的佛教（特別是密教）的五重性範疇與以五行為中心的中國傳統的五重性範疇相比照，使之一一對應（T905）。

此三儀軌在日本天台宗中極為重要，因被認為同天台宗主最澄（767-822）的「密教付法文」相關密切。此一密教付法文據傳由最澄得自其中國密教傳法師順曉（?-?）。付法文將三組五字陀羅尼（即阿鑁覽唅欠，阿微羅唎佉，阿羅波遮那）一一對應於上中下三品悉地。如此密教教法極為獨特，僅見於以上三儀軌。因此，這三部儀軌被認作最澄密教傳法文中獨特密教教法的唯一曲據。

與其在天台宗中的重要地位相應，此三儀軌廣受天台研究者重視。關於它們的著述頗多。僅筆者所寓目者即包括：大村西涯，那須政隆，神林隆靜，吉岡義豐，長部和雄，松永有見，松長有慶，三崎良周，木內央以及水上文義。日本天台學者的研究涉及三儀軌

的出處，三儀軌彼此間的關係，它們與最澄密教付法文以及中國傳統思想（尤其是五行觀念，道教全身延命之術）之間的關係，等等。

關於三儀軌的出處，日本天台學者一致斷定並非善無畏所譯，而是中土撰述。主要原因有三。其一，三儀軌不見於《開元錄》與《貞元錄》。善無畏716年入唐後，即受到唐玄宗的高度重視與賞識。他在中國的譯經活動是在官方的扶持，贊助（可能也是控制）下進行的。因此，善無畏所主譯的佛經理應載於該時期的譯經錄。

其二，三儀軌太富中國色彩，很難想像存在與之相對應的梵文原本。作為中國固有思想因素之一的五臟觀念竟赫然出現於三儀軌中；更為觸目驚心的是T905竟然網羅了不下十數個中國固有的，以五行為中心的五重性範疇，諸如五味，五季，五氣，五方，等等。

其三，三儀軌中的某些思想，如明顯的金胎互輳傾向，顯然出現於善無畏之後。

總之，因為三儀軌顯非譯自梵典，兼之中國色彩濃厚，日本天台學者認定其出自中土。或以為制於中唐，或推之於晚唐，或確指於惠果（746-805）之時。

日本學者對三儀軌的研究綿亙數十載而不斷，其所涉及可謂既深且甚。但遺憾的是他們自囿於兩個未見完全妥當的先入之見，致使其相關研究似有失於偏頗。首先，在其論證三儀軌出自中土的過程中，日本學者似乎默認：所有漢文獻，若非譯自他國，必是撰寫於中國。這個前提是有問題的。歷史上相當長時期內，漢文作為一種國際性語言通行於東亞諸國。因此，不是任何漢文文本都寫於中國。

此外，研究三儀軌的日本學者們還認為，如果某一漢文文稿滲透了某種源於中國的獨特思想因素，則該文稿必出自漢土。該見解同樣不無可議。眾所周知，一些東方思想，如陰陽五行的觀念，雖淵源於中國，卻遠播東亞諸國，並在這些國家生根發芽，廣為運用。所以，某一漢文文獻具有五行的思想並不必然地意味著它出自中土，它也有可能寫就於東亞某一深受中國傳統思想浸染的國家，如日本或朝鮮。

准此，僅憑三儀軌並非漢譯且內含陰陽五行思想就斷定其出自唐土，而將其出於日本的可能性完全置之度外，這顯然有失周全。在我看來，三儀軌成書於日本不僅是可能的，而且是受大量確鑿證據支持的。

第一節　論三儀軌以T907為最古

在正式考究三儀軌的日本出處之前，讓我們首先表明一點：三儀軌中以T907為最古，其它二儀軌均以之為底本改寫而成。這一論點是通過比較三儀軌中的偈頌而得出來的。

T907祇有一首偈頌，而T905與T906則各有兩首。如上所述，T907的唯一偈頌（以下簡稱G907）位於T907之末。T905的兩個偈頌分別簡稱G905/1與G905/2，而T906的兩個偈頌則分別簡稱G906/1與G906/2。先將G907同G905/1與G905/2作一比較。G907全頌如下：

「稽首毗盧遮那佛！　開敷淨眼如蓮華，
三界調御天人師。　大菩提心救心者，
深妙真言加持法，　流入無生阿字門，
圓滿恒照如日月。　阿閦寶生救世者，
彌陀成就不空王。　咸於悉地吉祥輪，
傳斯妙法化諸有。　慈心自在降三世，
金剛薩埵不動尊。　無違誓愿應時期，
瑜珈事畢還金剛。　我依毗盧遮那佛，
開心智印建標儀。　無量功德普莊嚴，
同入總持諸善逝。　願共有緣修學者，
安位無上清淨海。」

G907看起來像是一首標準而完整的，用來作結整個經文的偈頌：偈頌的第一部分（行1-12）贊頌五佛的功德（其中，行1-8禮讚作為五佛之首的毗盧遮那佛，餘者4行則關於其他四佛）；第二部分（行13-16）禮頌降三世與不動兩明王；在偈頌的最後部分，作者發願誓生淨土。

反觀G905/1，我們發現它由三部分組成：一，行1-8（禮讚毗盧遮那佛）完全等同於G907的行1-8；二，行9-12（「身口意業成三密，三密即成應化法。五輪五智是五分，五分盡攝法界輪。」）採自一部傳由善無畏所譯的密教儀軌（《慈氏菩薩略修瑜珈念誦法》；）；三，行13-20（禮頌五佛中的四佛及降三世與不動兩明王）完全等同於G907的行9-16。G907的第一，三部分在語義上緊密相連，環環相扣，因二者分別禮頌五佛之首的毗盧遮那佛，其餘四佛及降三世和不動兩明王。相反，第一，三部分與第二部分在語義上則殆無關聯。換言之，在G905/1中，兩個語義相扣的部分為一個在語義上與二者都了無牽涉的部分所間隔。難以想像，同一作者在寫了兩段語義上絲絲入扣的偈語（一如G905/1的第二部分之與第一，三部分）後，會在二者之間嵌入另一與該兩段偈語均無關聯的偈語（一如G905/1的第二部分之與第一，三部分）。恐怕比較合理的解釋應該是：G905/1的第一，三部分與第二部分原本隸屬兩個獨立的，互不關聯的偈頌。T905的作者從其中一個偈頌取出16行

（G905/1的第一，三部分）後，因昧於第一，三部分之間的密切關係，將取自另一偈頌的4行偈語（即G905/1的第二部分）嵌入二者之間，從而形成了G905/1。因為G905/1的第一，三部分完全等同於G907的頭16行，而且如上所述，G907本身是一標準而完整的偈頌，G907想必就是G905/1的第一，三部分之所從來者。由此可以推知，G907先於G905/1而為後者之根據。以此類推，T905中凡是等同於T907的段落亦必擷取T907的相關段落而成。總之，T907先於T905而為後者所本。

同樣地，通過比較G907與G906/1，2，我們也可以弄清T907與T906的關係。分別構成G906/1，2的6行與16行偈語完全等同於G907的前6行與後16行偈語。正如以上所說，G907的前8行乃一不可分割的單元，用於讚頌作為五佛之魁首的毗盧遮那佛。在G906中，同樣的8行偈語被分割到兩個獨立的偈頌中。這表明這兩個偈頌的作者並不瞭解該8行偈語的內在關係。他並不是這8行（或這22行）偈語的真正作者。換言之，T906中的兩首偈頌乃割裂T907中的唯一偈頌（G907）而成。由此，我們可以推知，T906中凡與T907的段落，偈句等同者，勻來源於T907。故而，與T905一樣，T906亦本於T907。

第二節　關於T907的出處、成書年代及作者

既然在三儀軌中T907最古，且為其他二儀軌所本，如能究明其來歷，其他二儀軌的真面目也就隨之明了了。

論及T907的來歷，我們不能不關心T907之有史籍可徵究竟始於何時。我們知道，三儀軌既不見載於中國佛教經錄，也不見錄於以最澄與空海為首的日本入唐求法諸家的將來錄。以三儀軌所記教法之新穎獨特，加之傳由善無畏所譯，最澄與空海們不可能對其知而不錄。這說明最澄與空海們在中國時並未接觸到該三儀軌。那麼，三儀軌到底何時面世呢？

一、安惠與T907

在此，我們要提到台門一代宗師安惠（794-868）。列名圓仁（794-864）十大弟子的安惠863年與惠亮同登尊崇之極的三部大阿闍梨之位。次年，繼圓仁任天台座主。據《毗相承集》記載，安惠於863年撰一「目錄」——「堅封目錄」。這寥寥數十字的簡短目錄赫然載著一部所謂「尊勝破地獄儀軌」的經典：

「理界：《大日經》一卷，《攝大灌頂儀軌》，《相承傳法次第記》一卷；

「智界：《金剛峰樓閣瑜珈祇經》，《一切時處成佛儀軌》，《五秘密修行儀》一卷，《相承》一卷；

「圓滿界：《妙成就儀軌》（善無畏），《清淨毗盧遮那別行經》，《尊勝破地獄儀軌》，《相承妙見法》一卷；

「釋家：《抄記》一卷，《理趣釋》一卷。」

第一，從其形式與內容兩方面來判斷，「堅封目錄」旨在將重要的經典提綱挈領地分屬於四種門類之下。列入經典絕大部分乃天台要典。但出乎意料的是《理趣釋》也得列其間。我們知道，最澄、空海的反目與最澄向空海尋借《理趣釋》未果有至大的關係。最澄嘗向空海執弟子禮，請益密教教法達六、七年之久。其間，最澄向空海借閱了大量的空海從中國訪求而得的密教經典。但當最澄要求借閱《理趣釋》時，卻遭峻拒。表面的理由是《理趣釋》充滿有關性與暴力的譬喻，空海認為若非由修為高超的阿闍梨側近指導，而任由初心者獨自瀏覽修習此經疏，初心者極易誤入歧途，害法誤己。不過，箇中的更深刻原因可能是空海對最澄非傳統式的學密方式（最澄偏重於研讀密典，而非訴諸面受師法）日感不耐。在其拒絕書中，空海力陳最澄學密之道的失當。其措詞峻烈，幾至刻簿，表明空海對最澄的不滿與憤恨乃經年所積，強烈而綿長。這兩位日本歷史上罕見的佛門龍象，就此決裂。最澄賃書不果，反遭苛責。對天台宗人來講，此非唯宗祖之奇恥，並是台門之大不幸。由此因緣，最澄之後的天台宗徒對《理趣釋》幾乎有一種本能的反感與忌諱（如果不是恐懼）。傳說安惠編撰「堅封目錄」的863年，上距最澄謝世的822年並不遠。肇因於《理趣釋》的奇恥大辱對一般的天台宗徒（遑論如安惠這樣的天台泰斗）想必仍記憶猶新，如芒在背。因此，當時領袖台宗的安惠居然在863年將《理趣釋》列為台門要典之一，這簡直匪夷所思。

第二，如果安惠果真早在863年即已注意並重視這一《尊勝破地獄儀軌》（T907或T906），那麼，安惠似不太可能不對該儀軌宣揚流通。以安惠當時在宗內的地位與名望，他若決意弘通該儀軌，後者想必短時間內即可普及於宗內。若然，另一天台大師圓珍也斷不至於遲至882年仍對T907茫然無知（詳後）；同樣地，該儀軌也斷不至於湮沒無聞到有待博學多聞的安然「發現」於10世紀之初（902年頃，詳後）。

第三，安惠編有如此這般的「堅封目錄」不見載於更早，更可靠的文獻，而僅見於《祕相承集》這較為晚期的文獻。《祕相承集》成書於1217年之後，上距安惠已有3世紀之遙。其可靠性並不高。

綜上所述，見於《祕相承集》的「堅封目錄」甚難被認作安惠所作。即便安惠確曾於863年編有這麼一個「堅封目錄」（此可能性微之又微），其中的《尊勝破地獄儀軌》也斷難等同於三儀軌之一。因此，《祕相承集》的「堅封目錄」不能被當作T907在863年前已流傳日本的證據。究竟T907何時出現於日本，這還有待於對其他相關材料的考察。我們先來看看另一台門宗師圓珍與T907的關係。

二、圓珍與T907

圓珍（814-891）世稱「智證大師」，台宗六祖。雖為空海遠侄，早年即親炙最澄繼業門人義真（781-833）。853-859年間遊學中國，先遍訪天台山諸名師，後負笈唐都長安，潛心密法。繼圓仁之後，圓珍力唱「圓（天台祖法）密（密教教法）一致」，可並重並行。他為台密的創建，篳路藍縷，居功闕偉。

圓珍寫有一短文，名《決示三種悉地法》。顧名思義，這是一篇關於三種悉地法的論文。而三種悉地法也正是T907的主題之一。此外，《決示三種悉地法》還能在T907中找到不少相近乃至於相同的斷落，句子與思想。

文中圓珍提及，他在唐密教傳法師青龍寺法全曾向他面授雜真言（據下文交代，此雜真言是「阿鑁鋐唅缺」這五字真言），謂「多寶梵志於三十萬字《毗盧遮那〔經〕》，《金剛頂經》採集要抄，最上勝殊福田，唯五字真言。若人持者，功德無比不可校量不可說也」。T907中也有類似的評語：

> 「此本五部梵本，四十萬言，出《毗盧遮那經》，《金剛頂經》。採集要妙，最上福田，唯此五字真言。誦者所獲功德，不可比量，不可思議，不可說也」。法全接著說：「誦此五字真言一遍，相當於誦藏經百萬遍對之一遍，當念一百萬遍藏經。」相同的話也見於T907。

然後，法全將五字對應於五方，五佛與五種人文或自然現象：

> 「（五字）即為東西南北中方佛種子也。天地山海，江河萬流，日月星辰，金銀寶玉，火珠光明，五果五穀，眾花開敷，端正富貴，智慧福德，殊勝清淨，皆是阿鑁嚂唅缺五字所管也。」這也不能不讓人想起T907。關於五字同五方佛的對應關係，T907是這樣規定的：
>
> 「阿字是東方阿閦如來，鑁字西方阿彌陀如來，覽字是南方寶生如來：唅字北方不空成就如來，欠字是上方毘遮那大日如

來。」關於五字同五種人文，自然現象的對應關係，T907有較詳盡的鋪張敷衍。然其大旨未出圓珍文中所說：

「山海大地，從阿字出；江河萬流，從鑁字出；金玉珍寶，日月星辰，火珠光明，從覽字成；五果五穀，眾花開敷，因唅字結；秀香美人，天長養顏色滋味，端正相貌，福德富貴，從欠字莊嚴」。

最後，法全對這五字真言下一斷語，「此法身真言也。」同樣地，T907也不乏這種以阿鑁唅缺為法身真言的提法。

除了在文字與思想方面表現出與T907諸多相同點外，《決示三種悉地法》還提到兩部書。乍看之下，這兩部書很像三儀軌之一。首先，它提到最澄高足仁忠（?-824）有一隨身祕籍，上言，「五部卷帙，貝多梵筴，三十萬言，出《毗盧遮那》，《金剛頂經》。採集要妙，最上福田，唯此五字真言。誦者所獲功德不可比量，不可說也。」如上所述，類似的話也見於T907。關於這部書，圓珍還講，「出、入、成就悉地，及化身、報身、法身真言等名義，具釋在彼。」這似乎又是在指T907了，因為後者論及出、入、成就悉地，且對化身、報身、法身成就（雖非三身真言）有所交代。

圓珍在文中提到了另一部書，「或有《三種悉地法》一卷，未見譯人。其趣異今。」這似乎是指三儀軌之一，因為它們（尤其是T905）也以「三種悉地法」而知名。

以上種種，是否表明圓珍在寫《決示三種悉地法》前已讀過T907並在該文中引用了它呢？通過深入的分析，我得出了否定性的結論。

事實上，弔詭的是：存在《決示三種悉地法》這樣一篇文章意味著象T907這樣一部經軌當時並不存在於日本；圓珍當時也無從知道這樣一部經軌。試想，如果這麼一部儀軌當時便已存在於日本並為圓珍所知，時人斷不會懷疑三種悉地法典據之有無；即使有人懷疑，圓珍也祇要舉出T907，便可冰釋時人疑惑，無須再勞神撰文澄清了。

深入檢視《決示三種悉地法》本文，我們也可確認至少在撰寫《決示三種悉地法》之前，圓珍並不知道如T907這樣一部密教儀軌。

首先來看圓珍複述法全教誨的一段文字。這短短的關於法身真言（阿鑁嚂唅缺）的文字內，暗合於T907處甚多，引人懷疑法全的誨諭似乎依據於T907，或一部與T907極為相近的經軌。不過，稍加考究便能發現該印象並不可靠。法全的這幾點教誨似乎是他本人的意見，而非另有所本。不然，他會道出典據，一如當他涉及報化二佛時那樣（在講到法身佛之外的其他二身佛時，法全告訴圓珍，

「其二佛者，全身在兩部諸經中，故此不出，可自知也」。可見在法全看來，以上關於法身真言的議論不見於諸經而純由他本人苦心孤詣，獨出機杼，故有向圓珍特別面授叮嚀的必要）。況且，記載這些教諭的圓珍本人認為這些教法來自法全而非另有所本。此所以圓珍於報告其師教諭之初特別指明，「青龍寺全阿闍梨分付圓珍雜真言」；而於報告之末再鄭重交代，「上來圓珍所見聞矣」。

其次，圓珍文中所講的仁忠「隨身祕書」也不能等同於任何三儀軌之一。首先，這部密籍講到的三身真言很可能是那種將三身與三組陀羅尼作一一對應的密教教法，如同圓珍在文首所報告的那樣：

「大唐東都水南天宮寺門樓柱上，題云：法身真言阿鋑嚂唅缺；報身真言阿尼羅唅缺；化身真言阿羅波灑娜」。

然而，遍檢T907都找不到這種將三身與三陀羅尼相對應的教法。此其一。再者，在圓珍對仁忠祕籍簡略介紹中，有三悉地和三身真言，而三種悉地法（即將三悉地與三陀羅尼相對應的教法）卻告闕如。對《決示三種地法》的作者圓珍來講，T907最重要處無非此三種悉地法（這正是他這篇文章的主題）。如果這部秘籍果真是T907，圓珍是不會在文中對它的這一精要教法略而不提的。其三，如果T907已是仁忠的隨身祕籍，那很難想像直到他歿後近60年的882年，當時已為台門翹楚的圓珍仍對它渾然無知，而需向遠在大唐國的智慧輪隔洋卜問三種悉地法之典據（詳後）。

最後，圓珍文中所提到的《三種悉地法》並不能等同於三儀軌中的任何一部儀軌。首先，據圓珍所述，此《三種悉地法》，譯者失名。但三儀軌並稱善無畏所譯。其次，圓珍本人認為《三種悉地法》的內容與他在《決示三種悉地法》中所闡述的思想並不吻合。通過比較三儀軌與圓珍的《決示三種悉地法》，我們卻發現，它們彼此間有頗多共通之處。

圓珍此處提到的《三種悉地法》不會是三儀軌之一，卻極有可能是另一部密教經軌《清淨法身毘盧遮那心地法門成就一切陀羅尼三種悉地》（T899）。從保存於《大正藏》的版本看，該經一卷，譯者失名。這與圓珍對《三種悉地法》的敘述相契合。更為重要的是，該經軌亦以「三種悉地法」知名。而且，比較該經軌與圓珍的《決示三種悉地法》就能發現，除了三品悉地這一共同提法外，二者並無任何共通之處。最後，該儀軌已見於入唐八家之一的常曉（?-866）的將來錄（T2163）。承和6年（839），常曉獻其將來錄於朝。可見，該經軌的傳入日本不晚於839年。另一方面，圓珍《決示三種悉地法》的撰寫不早於871年，因文中提及一貞觀13年

（871）的官牒。因此，圓珍在寫「決示三種悉地法」前完全有可能讀到該經軌。

誠然，《決示三種悉地法》中不乏在文字或語意上契合於T907的地方，容易讓人聯想到圓珍可能熟悉並在《決示三種悉地法》中引用了該經軌。然經細究，所有這些暗合於T907處都不足以成為圓珍知曉T907的證據。相反，《決示三種悉地法》本身卻有證據表明，圓珍在撰寫該文前對T907茫然無知。試論如下。

《決示三種悉地法》開篇伊始就著力闡明三陀羅尼（阿鋐嚂唅缺，阿尼羅唅缺，阿羅波灑娜）的典據。為此，圓珍引《大日經》的兩品，作為頭兩個陀羅尼的出典。至於第三組陀羅尼的典據，圓珍舉出《金剛頂經文殊師利五字心陀羅尼品》。關於三陀羅尼的出典，圓珍隻字未提T907。這說明了什麼呢？

三陀羅尼並見於T907，而《大日經》及《金剛頂經文殊師利五字心陀羅尼品》祇包含三陀羅尼之二或之一。以此言之，相較於此二密典，T907應被視作更完整，更完美的典據。況且，T907傳由善無畏所譯，其權威性或有不逮《大日經》，但也決不遜於《金剛頂經文殊師利五字心陀羅尼品》。如果圓珍知道T907，他斷不會棄之不用，反而引用雖較T907權威但在典據的完整性上卻遠不及T907的《大日經》以及不僅在典據完整性上遠遜T907，且在權威性上也並不優於T907的《金剛頂經文殊師利五字心陀羅尼品》。由此可見，圓珍在撰寫《決示三種悉地法》時並不知曉T907。

不但圓珍的《決示三種悉地法》本身有力地表明圓珍當時對該經茫然無知，而且放眼《決示三種悉地法》之外，我們還會得到強力支持這一結論的證據：一方面，《決示三種悉地法》寫於873年左右；另一方面，遲至882年，圓珍依未接觸到T907。

先來看《決示三種悉地法》的繫年問題。該文的寫作時間未經註明，確考不易。但說它寫於873年左右，則大致不差。原因如下。據《餘芳編年雜集》，圓珍於貞觀15年（873）上奏朝廷，要求賜阿闍梨之位於遍昭（817-90）。其奏請旋即詔准。另據《智證大師年譜》，遍昭接受阿闍梨位的儀式於貞觀15年9月9日舉行，由圓珍主持。除授阿闍梨位外，圓珍還傳三種悉地法於遍昭。但據安然記述，從圓珍處接受了三種悉地法後，遍昭一直懷疑該密法是否有典據可尋（詳後）。因為以上原因，一些日本天台學者主張《決示三種悉地法》是圓珍對遍昭有關疑惑的直接回應。如該推測大致無誤，《決示三種悉地法》應寫於873年左右。

我們接著來看另一個問題：至少截至882年為止，圓珍仍對T905茫然無知。《智證大師全集》保存一對圓珍致智慧輪的信，「上智慧輪三藏書」。該信寫於日本延喜6年（882）7月。隨信還

附有兩卷問題集（圓珍信中稱「疑集」，後人輯錄為「些些疑文」，收《智證大師全集》），匯列了一些長期困撓圓珍而讓他在日本求教無門的問題。問題之一就是關於三種悉地法的典據：

「『阿鍐藍含缺，上品；阿尾羅哞缺，中；阿羅波左那，為下悉地。』此出何文？曾見洛陽諸寺多題門牓，其大趣何？」

這個問題表明，圓珍當時（882）尚未接觸到T907，因為T907明載三陀羅尼及三品悉地，並將二者作一一對應；該經軌無疑可以被視作三種悉地法的典據。圓珍在882年前如有緣讀到該經軌，就無須懷疑三種悉地法的典據。

既然圓珍的《決示三種悉地法》極有可能寫於873年左右，而時至882年圓珍仍未讀到T907，我們可以斷定，圓珍在寫《決示三種悉地法》前不可能讀到T907。既如此，T907與《決示三種悉地法》之間相近乃至相同的句子，斷落，思想，又當作何解釋呢？可能的解釋有兩種：要麼（1）T907從《決示三種悉地法》擷取了這些句子，斷落，思想；要麼（2）這些句子，斷落，思想來源於第三者文獻。

第二種解釋顯然不太可能，因為如前所述，《決示三種悉地法》相類或相同於T907之處大部見於法全的教諭，而這些教諭顯由法全本人獨立作出，而非另有所本。這樣，《決示三種悉地法》與T907之間的相近（同）點祇能源於T907的作者對《決示三種悉地法》的利用。又因為沒有任何證據表明《決示三種悉地法》曾流傳至中國或其它屬漢文化圈的國家，T907祇能是由某個日本人在日本擷取《決示三種悉地法》的某些思想寫就的。

在此，我可以舉出另一證據，證明T907寫於日本。T907有下面一段話：

「右五部真言（即阿鍐覽唅欠——引者註）是一切如來無生甘露之珍漿，醍醐佛性之妙藥。一字入於五藏，萬病不生。況修日觀，月觀？即時修得佛身空寂。」這段話與空海《念持真言理觀啟白文》中的數行偈語極為相似，今人不能不懷疑二者之間的關係：

「一切如來，　甘露智水；
三世諸佛，　醍醐妙藥。
一字入藏，　萬病不生。
即時修得，　佛身空寂。」

如前所述，同最澄一樣，空海不太可能知曉T907。他當然也沒有機會引用到T907。那麼，T907中這段與《念持真言理觀啟白文》如此相像的文字極有可能本於空海的這一短篇偈語體著作。由此也可證明T907成書於日本。

既然T907是在圓珍《決示三種悉地法的》基礎上寫於日本。那麼它的作者要麼就是圓珍本人，要麼就是一個熟悉圓珍這篇短文的人。T907為圓珍本人所寫的可能性甚微。試證以反證法。若T907確為圓珍所作，則它或成於《決示三種悉地法》之前，或成於它之後。T907顯然不可能成於《決示三種悉地法》之前，因為那樣的話，圓珍便沒有必要再撰文澄清三種悉地法的典據了。假設T907寫於《決示三種悉地法》之後也同樣困難，因為一個人一般不太可能會在自己偽造的經書中摻入如此眾多的可以在自己的另一著作中找得到的句子，段落，思想。這樣未免太不利於偽撰品的可信度了。因此，我們認為T907並非圓珍所作，而是由某個熟悉他著作的人在圓珍身後（圓珍卒於891年）所作。這個人會是誰呢？有證據表明他可能就是在日本佛教史上赫赫有名的安然。

三、安然與T907

安然是繼圓仁與圓珍之後將日本天台宗進一步密教化的最關鍵人物，公認的日本天台宗祖師。他不僅兼學天台各家，堂廡甚廣；還傍乃真言宗學，取精用弘。一生筆耕不輟，著述弘富，有百餘部著作傳世。其中雖有後人偽託，但其多產，卻是不爭的事實。安然的重要性不僅表現在其著述的驚人數目上，更因為他寫下了一些結構嚴謹，見解深邃的宏篇巨製，對規範此後的天台宗發展作用重大。安然的影響不限於台密，甚至日本佛教，他的著作還觸及音韻學及梵文文法等，對這些領域的影響既深且遠。

安然著有《諸阿闍梨真言密教部類總錄》（T2176），又稱「八家秘錄」，將日本入唐八家將來的密教典籍分門別類地記載下來。《八家祕錄》載有一密教儀軌，稱「尊勝破地獄陀羅尼儀軌」，一卷，屬「蘇悉地部」。據夾注，該經又名「三種悉地法」最後值得注意的是，《八家秘錄》將該經與一「三種悉地付法」的文件相提並列。凡此種種均表明《八家祕錄》所載的這部儀軌極有可能是我們的三儀軌之一。

稍加分析後可確定，該經軌可能是T906或T907，但不太可能是T905。理由有二。第一，三儀軌中祇有T905在題目中沒有含有「尊勝」一詞，而「尊勝」卻恰恰是見於《八家祕錄》的這部密教儀軌其題目的關鍵詞之一。第二，「尊勝破地獄陀羅尼儀軌」與「佛頂尊勝心破地獄法」頗為相近而與T905的別稱「三種悉地毗密真言法」相去甚遠。那麼，《八家祕錄》的這部密教儀軌到底是T906還是T907呢？安然的另一部著作為我們提供了線索。

在其所著《胎藏界大法對受記》中，安然提及並引用了一部叫作「尊勝破地獄法」的儀軌：

「又比叡山根本大師入唐之日，順曉阿闍梨授三種悉地法，印信載《顯戒論緣起》中。云：暗鑁覽唅欠（上品悉地），阿尾羅唅欠（中品悉地），阿囉波娑那（下品悉地）。而無入修印信等。云云。珍和上說：『大師傳廣智，廣智傳德圓，德圓傳圓珍。』圓珍傳權僧正大和上。大和上常疑此法有無。安然近得《尊勝破地獄法》，中有此等三種悉地真言，稍同順曉阿闍梨傳。又云，阿囉波遮那（名出悉地），阿微羅唶呿（名入悉地），阿鑁覽唶欠（名毗密悉地，亦名成就悉地，亦名蘇悉地）。此阿鑁覽唅欠，亦為五部，五佛，五輪；亦為地，蓮，日，月，空觀；亦名法身真言。」

這部被稱作「尊勝破地獄法」的儀軌顯然就是《八家毗錄》所提到的「尊勝破地獄儀軌」。除了二者題目的相近外，《八家祕錄》與《始藏界大法對受記》提及這兩部儀軌的「上下文」（context）也印證我們這一看法：如上所述，《八家祕錄》中，《尊勝破地獄儀軌》與最澄的付法文相提並論；而在這裏，《尊勝破地獄法》也是被當作最澄付法文的典據而被引用的。據此，我們可以斷定安然在此引用的經軌就是《尊勝破地獄儀軌》，即T906或T907。再通過對以上引文的分析，我們可以近一步確證《尊勝破地獄法》或《尊勝破地獄儀軌》即是T907。

據安然所作的引文，《尊勝破地獄法》將五梵文字母（阿鑁覽唅欠）一一對應於五部，五佛，五輪及五觀（分別以地，蓮華，日，月及空為觀照對象）。同經隨後又將五字稱作「法身真言」。這兩點與T906有出入，卻與T907若合符節。在T907中，五字先是與五佛，然後與五部/五輪及五觀作一一對應；而在T906中，五字不僅與五部，五佛，五輪及五觀作一一對應，它們還與五形（四角，滿月，三角，半月，滿月——原文如此）及五色（黃，白，赤，墨，種種色）作一一比照。至於「五字是法身真言」的說法，T907也與《尊勝破地獄法》一致。因為二者都是在將五字與五部，五輪，五觀作一一對應後才提到這一說法；而T906卻與此相反，「五字是法身真言」的說法是在五字與五部，五佛，五輪及五觀作一一對應之前就被提出來了。

綜上所述，關於安然與T907的關係，我們可以得出這樣一個結論：安然知道T907的存在，並分別在《八家祕錄》與《胎藏界大法對受記》中記載或引用了該經軌。隨此結論而來的問題是，安然是在何時接觸到T907的？解決該問題的根據無疑是安然這兩部著作的係年。

《八家祕錄》完稿於元慶9年（885），修訂於延喜2年（902）5月11日。因為T907是在圓珍《決示三種悉地法》的基礎上寫就於891年之後（如上述），它當不見於《八家祕錄》885年的初稿。安然是在902年改訂《八家祕錄》時才將T907的書名補充進去。這意味著安然至少不會晚於902年就已知道T907。另一方面，我們還要注意到，《胎藏界大法對受記》引用了T907。這說明安然在完成該著作前即已讀到T907。那麼，《胎藏界大法對受記》的成書是在《八家祕錄》之前，還是之後呢？對此問題，雖缺乏足夠的證據來支持一個明確無誤的答案，我傾向於認為《胎藏界大法對受記》成書於《八家祕錄》之後。這麼認為的理由是：安然在《八家祕錄》中記載了相當一部分（雖非全部）他本人的重要著作。《胎藏界大法對受記》卻不見載於其中。無論從哪種標準來看，《胎藏界大法對受記》都應被認作安然的最重要著作之一。因此，它不被列入《八家祕錄》可能是因為它成書於《八家秘錄》之後。所以，儘管不能斷然排除《胎藏界大法對受記》寫於《八家秘錄》之前的可能性（如果那樣，安然知曉T907的時間下限還要上推到902年之前），《胎藏界大法對受記》不見於《八家祕錄》這一事實強烈地暗示著它成書於《八家祕錄》之後。所以，我們可以肯定，T907是在891-902年間出現在日本的。

在這近10年的時間內，誰是寫作象T907這樣一部密教儀軌的最可能人選呢？我們的目光禁不住要轉向T907的「發現者」——安然。有理由懷疑，安然不僅僅是T907的「發現者」，他可能正是它的創作者。

從我們目前所掌握的文獻資料來看，安然是將T907公諸於世的第一人。況且，他是圓珍與遍昭之後天台宗的中流砥柱。與圓珍一樣，他可能也遭受到了來自天台宗內外的要求出示三種悉地法典據的壓力。從動機上來看，他有可能創作象T907這樣一部能夠給三種悉地法提供典據的密教儀軌，以杜質疑三種悉地法典據的悠悠之口。最後，他完全有可能閱讀到圓珍的《決示三種悉地法》。以此為本，再敷衍成T907，這對像安然這樣的密法大師，文章裏手來講，顯非難事。

至此，我們可以對T907的出處，作者與成書時間，作一簡短的結論。傳為善無畏所譯的密教儀軌T907既非傳自印度，也不是成書於中國。它乃是一部寫於日本的密教偽經，大約完成於891年至902年間，目的在於向最澄密教付法文中特異的密教教法（所謂的「三種悉地法」）提供典據。它的作者很可能就是大名鼎鼎的天台大師安然。

第三節　T905與T906的出處及成書年代

上節我們論證了T907的日本出處。另一方面，正如我們在序言中所指出的那樣，T905與T906都是在T907的基礎上擴展而成的。據此兩點，T905與T906的日本出處本已無庸贅述。這裏，我們要指出的是，即使不訴諸T907寫於日本這一結論，我們仍可通過對T905本身的考察，得出關於T905出處的同樣結論。讓我們先來看T905的出處。

一、關於T905的出處

T905中有相當數量節句子與段落可以在圓珍的3篇著作（《教示兩部祕要義》，《〈大毗盧遮那成道經〉心目》及《雜私記》）中找到相同者或相似者。在T905開篇後不久，我們就發現五個短句，分別將五梵文字母等同於五大的種子：

「阿字……金剛地輪種子」；「唅字……大日如來智海水大輪種子」；「藍字是大日如來心地種火大種子」；「唅字……即是大日如來常住壽量風大種子」；「欠字……則大日如來無見頂相，五佛所證大空智處」。

幾乎與之相同的五個句子也可見於圓珍的「教示兩部祕要義」：

「A則大日法身金剛輪之種子；Bam則大日如來智海水大輪圓滿種子；Ram則大日如來心地火大種子；Hum則大日如來常住壽量風大種子；Kham則大日如來無見頂相，五佛所證大空智處。」

此外，T905還有兩個句子也可以在《教示兩部祕要義》中找到幾乎完全一致的對應者。這兩個句子是：（1）「馱盧麼陀都，法身如來真實體也」（《教示兩部祕要義》中的對應句見於《大日本佛教全書》第28卷第1087頁上。文中「馱盧麼陀都」以梵文dhar-madhatu表示）；（2）「法身遮那具足之體，五部三部真實之源」（T905.18.911a25-26；《教示兩部祕要義》中的對應句見於《大日本佛教全書》第28卷第1087頁下）。

更值得注意的是，T905中可見於圓珍3部著作的大段文字，計有5處之多：

其一，

「此三五字即十五字，即十五種金剛三昧。一字即十五字，十五字即一字。一字即五字，五字即一字。逆順旋轉，初後不二。今八門中該攝萬法。」

與該段文字相應的段落見於「教示兩部祕要義」：

「此八門中該攝萬法。今云，此等三五字即十五種金剛三昧。一字即十五字，十五字即一字。一字即五字，五字即一字。逆順旋轉，初後不二。」

比較這兩段文字，可以發現，個別字容有出入，個別句子在各自段落中的位置或有不同，但它們總體上是一樣的。

T905中另一段可以在《教示兩部祕要義》中找到相應段落的文字是：

「大日如來為令知見此道，示二種法身。智法身佛住實相理，為自受用，現三十七尊，令一切入不二之道。理法身佛住如如寂照，法然常住。不動而動，現於八葉，為自他受用，示三重曼荼羅，令十界證大空。雖是理智之殊，廣略之異，本來一法，曾無殊異。萬法歸一阿字，五部同一遮那。」

「教示兩部祕要義」中與此相應的段落是：

「大日如來為令一切知見此道，示二種身，謂理法身，智法身。智法身佛住實相，為自他受用，現三十七尊，終令一切入不二道。理法身佛即是住如如寂照，法然常住不動。不動而動，〔現〕於八葉，為自受用，示三種曼荼羅，遂令十界證大空理。開門似別，理智不二。本來一法，曾無殊異……是理智之殊，亦廣略之異。應知元來無一異相。」

二者間的相類相同，不待辯而自明。

其三，T905中還有如下一段話：

「是故，中尊大日是法身，祕密主金剛惠印是般若，觀自在持蓮華印是解脫。則身密法身德，口密是般若德，意密是解脫德也。因般若故得解脫，解脫因般若。此二依法身之體，不即不離，闕一不得，猶如伊字三點。菩提心此金剛部，大悲蓮華部，方便此應化身。」

它與圓珍《雜私記》所收的一段圓珍的議論極為相似：

「胎藏中尊是法身，金剛薩埵是般若，觀音是解脫。因般若故得解脫，解脫因般若。是兩依法身之體，不即不離，闕一不得。又菩提心此金剛部，大悲此蓮華部，方便法此應化身。」

在密教的大悲胎藏界曼荼羅中，胎藏中尊就是中尊大日，即大毘盧遮那佛。祕密主金剛是指隨伴在大日如來一側的金剛薩埵，因手持金剛杵而名。陪伴在大日如來另一側的則是手持蓮華的觀世音菩薩。因此，「中尊大日是法身，祕密主金剛惠印是般若，觀自在持蓮華印是解脫」與「胎藏中尊是法身，金剛薩埵是般若，觀音是

解脫」這兩句話形異而實同。T905這段話的其他句子則大都能在《雜私記》的相關段落中找到幾乎完全一致的對應句。

其四，其五。最後，T905有一段落其三個構成句子全可以在圓珍的第三部著作《〈大毗盧遮那成道經〉心目》中找到，而另一般落的部分句子則可在圓珍的同一部著作中找到與它們相類似的句子。前一個段落見於《大正藏》第18卷第912頁上：

「是故，阿字是胎內，指位在等覺以前。娑字胎外，指位妙覺。[阿-可+盾]字是用，一切法轉，咸依此門。跡恣二化，濟度十界也。」（T905）

《〈大毗盧遮那成道經〉心目》中與此相對應的三個句子分別見於《大日本佛教全書》第26卷第652頁下第8行，第653頁上第4行，第653頁上第8行。T905的第二個段落見於《大正藏》第18卷第912頁上：

「然毗盧身土，依正相融，性相同一。真如遍滿法界。大我身口意平等，如太虛空。以虛空為道場，以法界為床。」

《〈大毗盧遮那成道經〉心目》中有兩句頗近似於T905這一段落中的「依正相融，性相同一」與「身口意平等，如太虛空。」

這樣，在T905中一共有5個段落，7個句子可以在圓珍如下3部著作中找到相同（似）者：（1）《教示兩部祕要義》（2段落，7句子），（2）《〈大毗盧遮那成道經〉心目》（2段落）與（3）《雜私記》（1段落）。T905與圓珍著作之間存在著如此眾多相似乃至相同的句子與段落，這到底意味著什麼呢？這無非意味著（1）要麼圓珍與T905的作者不約而同地從第三者文獻中襲取了這些句子與段落；（2）要麼圓珍從T905引用了這些句子與段落；（3）要麼T905的作者從圓珍的著作中借用了這些句子與段落。哪種假設更符合實際呢？

首先，第一種假設似乎可以較輕易地加以排除。圓珍與T907的作者都沒有講這些句子與段落中的任何一個是引用而來的。此外，讀讀圓珍的著作就可以發現這些句子與段落在圓珍的著作中極為自然，與上下文渾然天成，不像引自其它文獻。最重要的是：T905與《教示兩部祕要義》有2段落，7句子是一樣的。考盧到二者的短小篇幅（T905僅4400言，而《教示兩部祕要義》不滿800言），它們不約而同地從其它文獻引用了這麼多幾乎一模一樣的段落與句子這種可能性實在是微乎其微了。

第一種假設既已排除，那麼，我們可以認為，要麼圓珍從T905，要麼T905的作者從圓珍的著作中，借用了這些段落與句子。圓珍是否可能從T905借用了這些段落與句子呢？問題的關鍵無疑在於圓珍在寫作這三篇著作前是否讀過T905，既然圓珍至少在882年

前沒能讀到包括T905在內的任何一部三儀軌，如果圓珍的這三部著作（甚至其中之一）是在882年以前寫的，我們就能排除圓珍在這三篇部著作中引用了T905的可能性。

《雜私記》中那段可以在T905中找到相類者的段落，據圓珍自己所記，寫於貞觀14年12月24日。換言之，圓珍寫這段文字的時間要比882年足足早出10年。至於《〈大毗盧遮那成道經〉心目》的寫作時間，據該書的跋註（「日本國上都比叡山延曆寺真言唱業內供奉沙門圓珍遊天台次，屆於鎮西府城山寺天王院，案本經贊述之」），當在圓珍還唐後不久，即858年左右，比882年早24年。這說明圓珍在寫《雜私記》中的這段話與《〈大毗盧遮那成道經〉心目》全文時，並不知道、當然也就無從利用到T905。所以，邏輯的結論祇能是：T905中相類（同）於《雜私記》與《〈大毗盧遮那成道經〉心目》的段落與句子乃是引用自圓珍的這兩部著作。

《教示兩部祕要義》準確的寫作時間雖不可考，卻有證據顯示，在圓珍的某些弟子看來，至少有一段並見於《教示兩部祕要義》與T905之間的文字的「著作權」屬於圓珍。可見於T905的《教示兩部祕要義》兩段落，其中之一收在圓珍的另一部著作《雜記》內，並明記為「山王」之言。由其體例、內容觀之，《雜記》想必是圓珍弟子在其師歿後輯錄先師要語旨言而成。這段話被輯錄於圓珍的《雜記》中，這說明圓珍的弟子在編輯該《雜記》時（這自然是在圓珍身後），仍對T905茫然無知。否則圓珍弟子不可能會把一段可見於一部善無畏所譯之儀軌的話堂而皇之地載入其先師的《雜記》中（即使記入了，至少也會註明該段文字也見於善無畏經軌云云）。

由圓珍弟子在圓珍歿後仍昧於T905的事實可以推知，圓珍本人終其一生都不知道T905。不然，以該經軌對台門的重要，圓珍斷無對它祕而不宣之理，其弟子也斷不至於直到圓珍死後仍茫然於該經軌（能給圓珍編撰《雜記》者想必是與圓珍關係密切的入室弟子）。據此也可斷定圓珍在寫《教示兩部祕要義》時不可能利用到T905。相反，T905與圓珍著作間所有文字上的相同（類）點乃是T905的作者利用了圓珍著作的結果。與T907一樣，T905也是在圓珍著作的基礎上寫成於日本。

接著，讓我們來探究T905的寫作年代。首先應注意的是，三儀軌中祇有T907見錄於安然《八家祕錄》902年的修訂本，而T905，T906卻未列名其中。由此觀之，安然在修定該目錄時，並不知道T905的存在。不然，以該經對台門非比尋常的重要性，安然不會對它略而不錄。又以安然曠世的博學洽聞，該經當時若已出現？流傳於日本，安然似乎不太可能無所知曉。所以，T905很有可能在902

年以前未出現於日本。902年也因此可以作為T905寫作年代的上限。

另一方面，據台僧長宴（1016-81）的《四十帖訣》記載，長宴的受法師皇慶（977-1049）在其講義中提到《尊勝破地獄法》的另外一個版本，「《尊勝破地獄法》另本云，『智法身亦名報身』。云云。此文尤葉，謂智法身。正有境智冥合之意也。」

下文我將證明長宴在其講義中提到的《尊勝破地獄法》乃是T906。這樣，所謂的別本就有可能是T905或T907。再者，長宴這裏從該「別本」所引的句子「智法身亦名報身」僅見於T905，而不見於T907。顯然，這裏的「別本」即是T905。又據長宴所記，皇慶是在永承2年（1047）年7月23日的講義中作此評說的。可見，長宴在1047年前即已讀過T905。1047年於是可以作為T905寫作年代的下限。

總之，關於T905的出處與寫作年間，我們可以作如下的總結：T905於902-1047年間寫於日本，其作者利用了圓珍的3部著作。

二、關於T906的出處

關於T906，最惹人注目的是其中一段文字居然可以在安然的《金剛界大法對受記》中找到原原本本的對應段落：

> 「此鑁字變成率都婆。方，圓，三角，半月，團形。地水火風空五大所成故。此率都婆變成摩訶毘盧遮那如來。身色如月，首戴五佛冠，以妙紗穀天衣瓔珞莊嚴其身，光明普照十方法界。皆倚於月輪。四佛四波羅蜜十六八供四攝，賢劫千佛二十天，無量無邊菩薩以眷屬。」。

安然《金剛界大法對受記》中相應的段落見於《大正藏》第75卷第139頁下第29行至第140頁上第8行，二者幾乎完全一致。T906中還有一段落（《大正藏》第18卷第913頁上第2至12行）可以在《金剛大法對受記》（《大正藏》第75卷第139頁下第24至29行）與一傳為不空所譯的密教儀軌《金剛頂瑜珈千首千眼觀自在菩薩修行儀軌經》（《大正藏》第20卷第75頁上第19至22行）中找到極相近的段落。但稍經比較就能發現，該T906段落更近於《金剛大法對受記》中的相關段落。所以，它更有可能本於《金剛界大法對受》。

如何解釋二者間文字上的重複呢？我認為上面的這段T906文字引用自安然的《金剛界大法對受記》。如在序言裏所指出的那樣，T906的兩首偈頌是分拆T907中唯一的偈頌而成。這說明T906與T907的作者不是同一人。既然T907的作者頗有可能是安然，而T906又是

在T907的基礎上寫成的，並見於T906與《金剛界大法對受記》的這段話就極有可能也是T906的作者襲取自安然的這部著作了。如此看來，T906不僅是在可能出自安然之手的T907的基礎上寫成的，它還同時利用了安然的一部重要著作——《金剛界大法對受記》。除T907，《金剛界大法對受記》與《金剛頂瑜珈千首千眼觀自在菩薩修行儀軌經》外，T906的作者還利用了（ｉ）一行《疏》（《大正藏》第39卷第586頁中第11至13行，第727頁下第8至22行；T906的相關段落見《大正藏》第18卷第912頁下第17至24行），（ｉｉ）另一傳為不空所譯的密典《〈金剛頂經〉金剛界大道場毘盧遮那如來智受用身內證智眷屬佛身異名佛最上乘秘密三摩地禮讚文》（《大正藏》第18卷第336頁上第3行至下第12行；T906內的引文見《大正藏》第18卷第913頁上第18行至中第3行）與（ｉｉｉ）智顗《維摩經玄疏》（《大正藏》第38卷第553頁上第20至21行，在T906中的引文見《大正藏》第18卷第913頁下第27至29行）。

至於T906的成書年代。首先有一點是明確的：與T905一樣，T906也是成書於902年之後。這從三儀軌中祇有T907見於《八家祕錄》902年的改訂本這一點上可以推知。其理由可比照上文得知，即不贅述。

另據《四十帖訣》，皇慶嘗於長久4年（1042）4月提及一部經軌，稱「尊勝破地獄法」：「師曰，『五輪者，即五智五佛也』。具如《尊勝破地獄法》中。云云。」該經軌可能是T906或T907。這不僅因為此二經軌以「尊勝破地獄法」的別名知於世（詳前），還因為第三部儀軌——T905的經名中不含「尊勝」二字。事實上，皇慶這裏所談到的《尊勝破地獄法》祇能是T906，因為三儀軌中祇有T906將五輪對應於五智。我們因此就可確定，T906在1042年前即已出現於日本。也就是說，T906是在902-1042年間寫成於日本的。

結語

本文旨在探究三部密教儀軌的出處，成書年代以及可能的作者。雖三儀軌傳由善無畏奉詔所譯，然其濃郁的中國思想色彩促使日本學者斷之為中土撰述。本文收集並考察了一些文獻方面的證據後指出，三儀軌固非漢譯佛典，但也非中土撰述，而是東瀛所產。三儀軌的創作年代大致如下，

（1）T907:891-902;
（2）T905:902-1047;
（3）T906:902-1042。

此外，從我們目前所掌握的資料來看，三儀軌之最古者T907（它為其它二儀軌所本）很可能出自天台宗有名的義學僧安然之手。

本文還力圖揭示三儀軌各種文獻方面的來源。T907的一個重要來源乃是圓珍的《決示三種悉地法》（圓珍寫作該文的目的在於顯示最澄密教付法文中特異的教法——三種悉地法乃有典可循，有本可據）。在寫作T907過程中，T907的作者利用了《佛頂尊勝陀羅尼經》（T907），《大日經》（T848）及一行的《大日經疏》（T1796）。最後，多少有點出人意表的是T907中的有段話竟是根據空海《念持真言理觀啟白文》中的若干偈句改寫而成。T907的文獻來源可圖示如下：

《決示三種悉地法》（圓珍）＋《佛頂尊勝陀羅尼經》＋《大日經》＋《大日經疏》（一行）＋《念持真言理觀啟白文》（空海）＝＞T907

相較於T907，T905與T906的文獻構成則要複雜得多。除了T907（它被全篇揉進T905）外，圓珍的三篇著作，數部密典（其中有久負盛名的《蘇悉地經》）以及中國歷史上一部早期的佛教偽經——《提謂波利經》都構成了創作T905的資料來源。T905的主要文獻資料來源可以下表表示：

T907＋圓珍三篇（《教示兩部秘要義》＋《大毗盧遮那成道經心目》＋《雜私記》）＋一行《大日經疏》＋《慈氏菩薩略修瑜珈念誦法》（T1141）＋《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相》（T1172）＋《金剛頂經文殊師利菩薩五字心陀羅尼品》（T1173）＋《蘇悉地羯羅經》（T893）＋《提謂波利經》＝＞T905

同T905具有鮮明的胎藏界色彩迥異，T906因參酌多部金剛部秘典而寫就，故而甚富金剛界的色彩。首先，最為意味深長的當然是T906與T907的可能作者安然間的關係。T906的作者取用了《金剛界大法對受記》中的兩段話。該巨著堪稱安然在金剛部秘法方面最重要的著作。此外，T906的作者還利用了幾部在中日密教史上流傳甚廣的金剛界經軌（如T878，T1056）。最後，應特別注意的是，中國天台宗實際的創立者智顗其《維摩經玄疏》內的數句話也被揉進了T906。T906的文獻來源可簡單表示如下，

T907＋安然《金剛界大法對受記》＋《〈金剛頂經〉金剛界大道場毗盧遮那如來智受用身內證智眷屬佛身異名佛最上乘秘密三摩地禮讚文》（T878）＋《金剛頂瑜珈千首千眼觀自在菩薩修行儀軌經》（T1056）＋《維摩經玄疏》（T1777）＝＞T906

最後必需強調的是，天台宗人託名善無畏而偽撰的三儀軌，其目的在於為所謂的最澄密教傳法文提供經典方面的根據。而傳為有唐密法宗師順曉所授的最澄密教傳法文竟然也是偽造於日本。其因緣是日本天台宗人將最澄門人所創的天台密教傳統（即所謂的「台密」）歸源於最澄；並通過將最澄背景曖昧的密教師順曉改頭換面為善無畏的嫡傳徒孫，從而為台密憑空安立一個包括印度（善無畏），新羅（義林（?-?）），中國（順曉）諸密教大師在內的顯赫譜系。即事體大，牽涉也廣，篇幅所限，此處不能展開討論。

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02) 2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6