文殊菩薩與兩界曼荼羅
—末法時代的文殊信仰與圖像①

巫佩蓉*

【摘要】現存出自日本鎌倉時代及其後的南北朝時代之文殊雕像及畫像中，有幾件同時有兩界曼荼羅的圖像；換言之，即文殊雕像的內部畫有兩界曼荼羅，或是文殊畫像上又畫著兩界曼荼羅。本文將分析這些作品之圖像特徵，並試論此類作品的產生與當時的佛教信仰有何特殊關聯。

鎌倉時代末法思想盛行，奈良地區名僧對於此時之修道方式有獨特的見解，即強調發「菩提心」的重要性。本文將以鎌倉時代文獻論證爲何文殊信仰與發心有密切關係，並指出西大寺僧顯密兼修的情況，以文殊爲顯密導師的角度，討論文殊與兩界曼荼羅並列的可能意涵。

關鍵詞：文殊、兩界曼荼羅、金剛界曼荼羅、胎藏界曼荼羅、叡尊、西大寺、鎌倉時代、末法、顯密佛教

引言

本文主要研究的對象是兩尊像內畫有「兩界曼荼羅」的木雕文殊像，及兩幅畫面上畫有曼荼羅的文殊畫像。畫於內部或畫面上的，是金剛界與胎藏界的中心部份，且是以梵字構成的「種子曼荼羅」。②這兩尊雕像及一件畫像屬於鎌倉時代（1185-1333），並且都與一位以復興西大寺而聞名的僧人—叡尊（1201-1290）—有關。其中一件雕像與畫像現存於西大寺（圖1、2、7），另一雕像原屬般若寺，但現已不存。時代稍晚的另一件畫像（圖8）出自南北朝時代（1334-1392）名僧文觀（1278-1357）之手。由於文觀早年曾在西大寺修行，因此他的畫作內涵亦極可能與西大寺派的佛教思想有密切關連。西大寺派佛教，

* 國立中央大學藝術學研究所助理教授

①本文研究期間受交流協會日台交流中心補助赴日研究，謹申謝忱；並感謝在日本期間神戶大學百橋明穗教授之協助。本文初稿曾於〈佛教藝術與思想—以密續與地域之發展為例〉（台北：國立政治大學，2004）研討會上宣讀；感謝評論人李玉珉教授之意見。並感謝本期刊兩位審稿人之指正。

②關於種子曼荼羅，請參見望月信亨主編，塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行協會，1974），頁2465中-下；密教辭典編纂会編，《密教大辭典》（京都：法藏館，1969-1970），1083下-1084上，頁1085下。

臺灣大學學術期刊資料庫

在鎌倉時代這段特定時間內有何重大發展，西大寺的文殊信仰又有何特點，將是我們瞭解這幾件與曼荼羅相關的文殊像之重要關鍵。

本文分為三個部份，第一部份「末法時代中的新舊佛教」，將討論學界對鎌倉時代佛教的傳統見解及近年來的新看法，以釐清西大寺派文殊像製作當時的宗教背景。在這一節中，筆者以相當多的篇幅討論鎌倉佛教發展全局，主要是因為筆者所採用的觀點，與大多數美術史書籍所介紹的鎌倉佛教概況有相當不同之處。早期學者對鎌倉時代佛教的研究，多半集中於淨土與禪宗等新興宗派；一般存有一種誤解，認為創立於奈良時代（710-794）或平安時代（794-1185）的舊佛教宗派到此時已經沒落。然而，近年來的研究大幅修正這樣的看法，使得我們對於鎌倉時代佛教美術品的宗教文化脈絡也必須重新評估。本文研究的主要對象—西大寺，原為奈良時代創立的寺院，但鎌倉時代經叡尊復興後，成為以律宗與密教為主的宗教團體。以鎌倉時代佛教發展的新史觀為基礎，重新檢視西大寺佛教的特色，對於如何判定西大寺派佛教及相關佛像佛畫的時代意義有重要影響。

第二部份「西大寺文殊信仰與發心的關係」，將指出文殊信仰的諸多面向中，西大寺派特別強調文殊菩薩為佛子之師的角色；並討論這個面向在末法觀盛行的鎌倉時代中有何關鍵性的意義。目前學界關於西大寺文殊信仰的研究，多出自於佛教史研究者之手，且重點在於西大寺文殊信仰與社會救濟的關係。這方面的研究，對於我們瞭解西大寺文殊雕像與畫像之宗教意義的幫助相當有限。另一方面，一般提及「文殊菩薩」，常令人聯想到「智慧的文殊」一語；文殊在《維摩詰經》中多智善辯的形象尤其為人所熟悉；但這個面向對詮釋本文討論之作品的幫助亦不大。筆者將指出，在西大寺派的文殊信仰中，文殊的智慧最被重視的面向，並非一般性的博學多聞，而是在於啟發信仰的慧根，也就是啟發佛子發「菩提心」。此節論述，除考察佛典的根據之外，筆者將援引鎌倉時代的文獻，以確切的證據說明西大寺僧人如何強調文殊與「發心」的關聯。

第三部份「文殊菩薩與兩界曼荼羅圖像詮釋」將詳細地介紹這幾件作品的資料，並試圖詮釋文殊與兩界曼荼羅並存於一作品中的意涵。據前人研究，以文殊為主像，而兩界曼荼羅畫於兩旁，或畫於雕像內部的作法，並無經典或圖

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

像書的根據。③兩界曼荼羅乃是密教最根本的圖像，若說有哪個神佛可與兩界曼荼羅並列，似乎應是宇宙間的根本佛，即大日如來；為何文殊會與兩界曼荼羅並列呢？筆者將考慮鎌倉時代文殊菩薩在信仰中的特殊地位；也就是以文殊作為佛子之師的觀點出發，嘗試解釋文殊啟發「發心」在密教範疇的意味，並推論在此信仰脈絡中，這些作品可能的意義。

I. 末法時代中的「新舊佛教」

早期佛教史學界與佛教美術史學界對於鎌倉時代的研究，一直存有一道鴻溝。前者的研究多集中於專修淨土或禪宗等新興於鎌倉時代的宗派；而後者研究的主要對象，則多為奈良地區舊寺院復興過程中新造的佛像佛畫。鎌倉時代的新興宗派，一般稱為「新佛教」，包括淨土宗 (或稱專修淨土宗)、淨土真宗、時宗、日蓮宗、臨濟禪和曹洞禪。④這些宗派，或為鎌倉時代新創，或自中國新引進，與前代之佛教宗派有相當不同的主張。特別要說明的是，淨土信仰雖在日本盛行已久，但鎌倉時代有「專修念佛」的新發展；這些信徒強調念佛是唯一的修道之法，摒棄其他修行，故學者又稱其為「專修淨土宗」。法然（1133-1212）被視為專修淨土宗之祖；之後，以親鸞（1173-1262）為首的淨土真宗主張更為極端，具有強烈的排他性。

有相當多的學者，包括影響力甚大的家永三郎、井上光貞等人認為，創立於奈良與平安時代的大寺院，以及這些寺院所代表的佛教教派（通稱為「舊佛教」）到鎌倉時代已經沒落。他們並進一步推論，促使新教派勃興而舊教派

③石田尚豐，〈**文殊菩薩騎獅像**〉，收於奈良六大寺大觀刊行會編，《奈良六大寺大觀 14　西大寺》（東京：岩波書店，1973），本文頁85-86。此書另有1999-2001年新版，本文部份與舊版同，新增內容加於書後；以下引用時，如無注明，則為新舊版共通之內容；若出自新版則特別標明。

④有關鎌倉佛教的研究史，可參照：末木文美士，《日本仏教史：思想史としてのアプローチ》（東京：新潮社，1996），頁195-203；日本仏教研究會編，《日本仏教の研究法—歷史と展望》（京都：法藏館，2000），頁28-40。

臺灣大學學術期刊資料庫

衰落的重要原因之一是末法觀的盛行。⑤依照這種說法，鎌倉時代人民普遍相信：傳統的佛教教派修行方式已不符末法時代的需要，唯有依照新教派的主張才能得到救贖。這樣的說法，目前在通論性的日本歷史或佛教史的書中，還經常可以見到。

然而，新佛教盛行的史觀，運用於詮釋鎌倉時代的佛教美術作品時卻有極大的矛盾。通常被列為鎌倉時代經典之作的佛像佛畫，大部份與奈良地區的寺院有關。平安時代末年源家與平家兩大武士集團的決戰，燒毀大半奈良地區前代之菁華；然而，接續而來的龐大重建事業卻也促成此地區在建築、佛像、佛畫方面的蓬勃發展。⑥其中，規模最大的東大寺與興福寺重建工程，更成為鎌倉美術的里程碑。⑦值得注意的是，無論是東大寺、興福寺，或本文的主題西大寺，皆屬於舊教派。⑧若說傳統佛教已無人信仰，那麼奈良地區佛寺復興的盛況，又該如何解釋？⑨

其他研究領域的學者，也發現「新佛教史觀」在解釋鎌倉歷史時有不足之處，並開始由新的切入角度進行研究。其中影響最大的，應屬自1970年代中期以來，黑田俊雄發表一系列與寺院經濟力有關的研究。⑩黑田由經濟史、社會史角度出發，提出舊教派在鎌倉時代仍佔有主要勢力。近來更有許多其他學者的研究進一步支持黑田的見解，證實舊教派的寺院仍然掌握了主要的經濟

⑤家永三郎，《中世佛教思想史研究》（京都：法藏館，1947；同出版社，1990改訂增補版）；井上光貞，《新訂日本淨土教成立史の研究》（東京：山川出版社，1975）。

⑥三山進，〈新しい時代への出發：鎌倉幕府の興亡と佛教文化の新風〉，收於《日本美術全集 12 運慶と快慶》（東京：學習研究社，1978），頁130-135。

⑦鎌倉時代佛教美術代表作，可參考《日本美術全集 10 運慶と快慶》（東京：講談社，1991）。並請參考水野敬三郎，〈鎌倉時代の雕刻〉，收於同書，頁146-155。

⑧關於東大寺、興福寺、西大寺初建及重建時期的美術作品，請參照奈良六大寺大觀刊行會編，《奈良六大寺大觀》(東京：岩波書店，1968-1973；新版：1999-2001)，第7、8、9、10、11、14卷。

⑨此問題由Donald McCallum 教授在加州大學洛杉磯分校（UCLA）授課時提出；多年來McCallum 教授一再與筆者就此議題進行討論，在此表達感謝。

⑩黑田俊雄，《日本中世の國家と宗教》（東京：岩波書店，1975）。此書亦收於《黑田俊雄著作集》（京都：法藏館，1994），卷2。

臺灣大學學術期刊資料庫

資源，並且具有廣泛的社會影響力。⑪這些研究成果使得現今學界對於「新佛教」為鎌倉時代主流的看法已經有大幅修正。然而，由於黑田及其影響下的研究方向，是以經濟史、社會史角度出發，對於宗教思想方面的探討相當有限。最近便有學者呼籲：當前對於鎌倉時代佛教信仰內涵的理解，仍然十分不足。⑫簡言之，依現有的佛教史研究，要理解西大寺文殊像的宗教意義頗有困難。早期以「新佛教史觀」為核心的研究以鑽研專修淨土宗、禪宗等等宗教內涵為主；而近來學界雖指出舊寺院的實力，但研究多與寺院的資產、土地、組織力、支配範圍等有關。與西大寺有關的研究尤偏重寺院主持之社會救濟的影響範圍，對其宗教內涵之豐富性的瞭解仍非常有限。

另外值得注意的是，學界研究某一教派時，比重往往放在創始期，對於後續的發展較為忽略。奈良地區的舊寺院雖創立於前代，但在鎌倉時代的信仰內容，面對新的時代發展，已有許多新的變化。奈良時代之西大寺與鎌倉時代之西大寺推展的信仰內容有非常大的差異，而叡尊本人的宗教背景，兼有顯教與密教的脈絡，也非常複雜。這些大問題非本文所能完全解決。此處將針對其中一個核心點，即末法觀盛行時舊教派僧人如何因應，及其與當時之文殊信仰有何關聯作討論。

早期學者分析鎌倉時代佛教發展時，指出末法觀的盛行是主導此時佛教信仰內容變化的重要原因之一。不過，這些學者推論出末法觀影響下淨土宗極盛的情況，卻與新近研究中舊寺院持續繁盛的狀況相互矛盾。筆者試圖要釐清的是：末法思想確實在鎌倉時代極為風行；然而，風行的結果並非造成專修淨土等新宗獨盛一時；而是一方面影響新宗派崛起，一方面促成某些舊教派產生因應時代的新重點。與本文最相關的，即是「發心」成為文殊信仰中頗受重視的面向。

末法觀的基本概念是：釋迦牟尼逝世之後，世間將會經歷「正法」、「像法」、「末法」的階段，佛法由盛轉衰，最後完全滅絕。若以嚴格的定義來解

⑪ 中世寺院史研究會編，《中世寺院史の研究》（京都：法藏館，1988），卷2；網野善彥等，〈特別討論：鎌倉佛教の再檢討〉，收於日本佛教研究會編，《日本の佛教 1 佛教史を見なおす》（京都：法藏館，1994），頁71-97。

⑫ 參見：末木文美士，《日本仏教思想史論考》（東京：大藏出版，1993），頁273-283；同作者，《鎌倉佛教形成論：思想史の立場から》（京都：法藏館，1998）。

臺灣大學學術期刊資料庫

讀，在末法時期中種種佛法皆趨於衰敗。然而，佛經對於末法時代的確實狀況，以及何年進入末法，並沒有一致的說法。⑬日本從平安時代以來最為盛行的說法，是永承七年 (即西元1052年) 進入末法。如此，則平安時代後期、鎌倉時代皆屬於末法時代。

鎌倉時代新興佛教教派祖師的著作中，往往強調末法時代中，傳統佛教的修行方式是無效的，其中尤以專修淨土宗的主張最為強烈。淨土信仰雖由來已久，但早期與其他教派並無明顯衝突；然而鎌倉時期的名僧法然與親鸞等人的「專修」主張，特別指出末法時代之人已無法以自力修行，唯有透過「念佛」而仰賴阿彌陀佛的慈悲才能解脫；至於傳統的修行，包括建寺、造佛、遵守戒律，乃至行善等等，皆無法使人得救。⑭

早期學者討論鎌倉時代之末法觀時，偏向採用這些新佛教祖師的說法，以較嚴格的定義來看末法，並由此推論鎌倉時代人民普遍對傳統佛教絕望。然而，若是傳統佛教已無人信仰，那麼現存大量鎌倉時代的佛像、佛畫，又是由誰製作、供養？特別是這些佛像、佛畫多與傳統佛教教派相關。鎌倉時代佛寺復興的盛況，多少證明了傳統佛教仍受到支持。早期學者的見解，顯然不能概括鎌倉時代佛教文化發展的全貌。然而，令人感到困惑的是：到了鎌倉時代，末法觀似乎仍然有相當的影響力，這與舊佛教持續盛行的狀況，是否有矛盾之處呢？

筆者認為，解決矛盾之關鍵在於，末法時代的定義並非只有單一的答案，而因應末法時代的修行方式亦非只有單一的見解。舊佛教的僧人，並非否定當時已進入末法；相反的，他們與新佛教的祖師一樣，都相當重視末法來臨的問題。不過，他們對於末法時佛法存滅的界定，及此時應採取何種修行方法，應看重哪些經典，應特別尊崇哪些佛或菩薩，與新佛教的祖師有著迥異的看法。⑮以下，將以奈良地區（亦稱南都）名僧的著作，特別是與叡尊有關的文獻，

⑬數江教一，《日本の末法思想》（東京：弘文堂，1961）；小澤富夫，《末法と末世の思想》（東京：雄山閣，1974）；Michele Marra, “The Development of *Mappo* thought in Japan I, II,” *Japanese Journal of Religious Studies* 15/ 1 (1988), pp. 25-54 and 15/4, pp. 287-305.

⑭見注5。

⑮請詳見筆者博士論文：Pei-jung Wu, *The Mañjuśrī Statues and Buddhist Practice of Saidaiji: A Study on Iconography, Interior Features of Statues, and Rituals Associated with Buddhist Icons,* Ph. D. Dissertation, University of California Los Angeles, 2002, pp. 225-232.

臺灣大學學術期刊資料庫

進一步說明。

奈良地區的佛教大師貞慶（1155-1213）、明惠（1173-1232）、叡尊等人，皆有與末法相關的論述。有關貞慶、明惠的見解已有其他研究可供參考。⑯本文將著重西大寺的復興者叡尊的著作。首先要釐清的是，奈良地區的僧人，並非否定「末法」的來臨；相反的，他們對於佛法衰微的現象是相當關注的。以叡尊的著作而言，文中常出現「末代」、「澆季」、「邊地惡世」等與末法有關之語。其中，於建長3年（西元1251年）夏安居所寫之文中，有「時轉衰變，法漸凌夷，出家五眾，有名無實」之句。⑰這種說法，與新佛教祖師提及末法時佛法衰微，僧尼無道的見解，表面看來似乎沒有具體的區別。

然而，對於處於末法時代之人應如何因應，舊佛教與新佛教的名師，卻有迥然不同的看法。在與前引文同一篇文獻中，叡尊提到「〔人〕或自誓得戒，或從他得戒，若發大心者，悉列菩薩數…末代勝事，佛法奇特，良可喜哉！」換言之，新佛教祖師認為無效的修行方式，如受戒及發菩提心（即「大心」）等，都是叡尊主張有效的。由他所用的文字中，我們可明確的指出，叡尊採用了較不嚴格的定義來看待末法，他認為末代之時雖然佛法衰微，卻非蕩然無存；正因佛法仍然存在，佛徒仍可修菩薩行而成道。

為何新舊教派僧人對於末法時代的現象認知差距不大，但對人所應採的修行途徑卻有涇渭分明的看法呢？深層的原因乃在於：新舊派僧侶對於人在末法時代是否仍具有「發菩提心」之可能性有完全相反的見解。「發菩提心」，又稱「發心」、「發大心」，是傳統佛教修行最最根本的一步。發心之後，一切的修行方才有意義。淨土佛教祖師認為處於末法時代之人，註定不具有發心的根機。既然「發心」完全不可能，那麼一切修行皆屬虛妄。人獲救贖唯一的希望，乃在於「信」而不在於「行」；也就是完全放棄自力的修行，而相信阿彌陀佛的慈悲。

---

⑯上原信矣，〈**明惠上人高辨の末法觀**〉，《印度學佛教學研究》11/1（1963），頁156-157；菊藤明道，〈**鎌倉舊佛教と末法思想**〉，《印度學佛教學研究》23/1（1974），頁235-238。

⑰見叡尊為1251年夏安居所寫之文；收於奈良國立文化財研究所編，《西大寺叡尊傳記集成》（京都：法藏館，1977），頁137。

臺灣大學藝術期刊資料庫

面對專修淨土宗日漸風行之聲勢，奈良地區僧侶對「發心」也愈發重視；明惠最著名之作品《摧邪輪》即為一例。⑱在此書中，明惠直指法然之論為邪說異端。而《摧邪輪》全書論述的核心，便是「撥去菩提心之過失」。末法時代中佛子有無「發菩提心」之根機，實反應了新舊教派對於末法定義的根本差異。

另一方面，叡尊的宗教主張中，較受現代學者注意的是他復興戒律之功。這方面其實也與末法息息相關。新佛教祖師嚴格看待末法，以致推論出傳統佛教修行已無法成道的看法。如此主張，並無鼓勵人們行惡、犯戒的企圖，然而這種理論，卻不免成為惡人犯戒的根據。相應與此，西大寺派在鎌倉時代的重要發展之一，是對於戒律的推行。近年有不少研究關心由西大寺派所復興之戒律的具體內容。⑲然而，除了實踐的細節之外，我們也應注意復興戒律的本質，乃在於相信「發心」的有效性，人仍可透過「行」而成佛道。

對於「發菩提心」的強調，實為奈良地區教派在鎌倉時期的一大特色。「發心」，是傳統佛教的基本觀念，並不是新的理論；然而，因為末法觀的盛行，尤其是專修淨土教僧人又有發心無效的主張，使發心這一入門的門檻在鎌倉時代變得格外要緊。不僅「發心」本身受到重視，諸神佛中對發心有特殊幫助者，也成為特別受到尊崇的對象。

II. 西大寺文殊信仰與發心的關係

許多學者注意到鎌倉時代奈良地區教派特別重視釋迦及文殊信仰的現象，然而對其原因則尚未完全解釋清楚。釋迦信仰非屬本文範圍，需另文討論；而文殊信仰在鎌倉時代盛行的狀況，筆者認為與「發心」有特別的關連，以下將詳述之。

---

⑱明惠，〈**摧邪論**〉，收於鎌田茂雄，田中久夫，《鎌倉舊佛教》（東京：岩波書店，1971），頁317-390。

⑲有關西大寺派戒律的研究，見：石田瑞麿，〈叡尊の戒律について〉，收於《日本仏教思想研究》(京都：法藏館，1986)，第2卷，頁286-293；原刊於《金澤文庫研究》18/3（1972）；蓑輪顯量，《中世初期南都戒律復興の研究》(京都：法藏館，1999)。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

首先說明一下關於鎌倉時代文殊信仰的研究現況。有關鎌倉時代文殊信仰的研究，多以西大寺為主題；原因很可能是因為研究鎌倉佛教的學者對佛教普及化之議題特別感興趣，而西大寺派信仰深入中下階層的情況十分明確。日本早期的重要學者辻善之助，早在1932年便把西大寺的文殊會編入《慈善救濟史料》一書。⑳之後，日本學者對西大寺文殊信仰之研究，幾乎完全在於探討文殊信仰與貧民救濟的關聯。特別在與文殊相關的宗教活動中，西大寺僧與日本中世一特殊階層人民「非人」的關係，更是學者關注的重點。㉑然而，由於這些研究多半以社會史、經濟史的角度切入；對於西大寺文殊信仰的具體內容，反而只是簡單帶過，並未深入討論。西大寺文殊信仰在末法時代中的特殊意義很少被注意。

另一方面，雖然西大寺的信仰包括密教的層面是眾所周知的；但有關西大寺密教的研究多集中在愛染明王、光明真言等密教色彩十分明顯的部份。㉒而西大寺文殊信仰混融了顯教密教等複雜層次，卻極少被提及。誠然，西大寺文殊信仰與貧民救濟的關係，在社會經濟史上是極為重要的；但貧民救濟是由文殊信仰衍生出的活動之一，並不足以充分說明此信仰思想面更深的根源。㉓本節將探討文殊與發心的關係，下節則將探討西大寺文殊信仰中某些與密教相關的內涵，使我們對西大寺文殊信仰有更豐富的瞭解。

筆者首先將以一批納入佛像中的願文，接著以叡尊主要之弟子忍性（1217-1303）之傳記，探討西大寺文殊信仰與發心的關聯。

本文研究對象之一—西大寺文殊雕像—除了內壁的梵字種子形兩界曼荼羅

---

⑳辻善之助編，《慈善救濟史料》（京都：平樂寺書店，1976重印；初版於1932）。

㉑細川涼一，〈叡尊忍性の慈善救濟－非人救濟を軸に〉，《中世の身份制と非人》（東京：日本エディタスクル出版部，1994），頁131-164；松尾剛次，〈中世非人に關する 一考察：西大寺流による非人支配〉，《史學雜誌》89/2（1980），頁66-91，亦收於《中世の都市非人》（京都：法藏館，1998），頁159-192；丹生谷哲一，〈非人施行と公武政權〉，收於《檢非違使》（東京：平凡社，1986），頁68-117。

㉒追塩千尋，〈叡尊における密教の意義〉，《日本歷史》343（1976），頁33-49。

㉓筆者要釐清的是：我並非認為與貧民救濟相關的活動在西大寺派文殊信仰中不重要；而是，以往的研究多半針對這些活動的歷史淵源或社會影響，而未能充分解釋宗教上的內涵。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

特徵之外，還有數量及品類皆極為驚人的納入品。這尊高達2.5公尺之文殊騎獅像，與四侍者像，現供奉於西大寺本堂。㉔（圖1及圖2）二十世紀初期日本學者在調查此像時，發現了像內題字及納入品。根據這些資料，可以確認這尊雕像是叡尊弟子為紀念恩師十三年忌辰所作（完成於1302年）。㉕此雕像本身及像內納入品都被日本政府指定為重要文化財。這尊文殊像的納入品數量極大且品目繁多，包括舍利、佛畫、真言、經卷等等，需另文論述。㉖（圖3）另外，像內部所畫的梵字種子形兩界曼荼羅則將於下一節討論。

在西大寺文殊像納入品中，有數百卷經卷；包括顯教與密教的經典。其中有329卷為《大般若波羅密多經》（以下簡稱《大般若經》）。㉗這些經卷，多數在卷末有抄寫者的署名及願文，可知是由鎌倉時代的僧尼及少數俗家信眾，一人一卷或數卷，同心協力完成。㉘在這些數量龐大的願文中，特別值得注意的是有一首偈語屢屢出現。此偈為：「文殊師利大聖尊，三世諸佛以為母，十方如來初發心，皆是文殊教化力。」

㉔圖見：《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，頁14-16。亦可見金子啟明，〈**文殊菩薩像**〉，《日本の美術》314 (1992)，第9圖。並請參見長谷川誠，〈**文殊菩薩騎獅像四侍者立像**〉，《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，本文頁46-50 。

㉕1934年，在修理這個佛像時，發現像內納入品和像內題記，因而確定這個佛像是叡尊弟子為了紀念其師十三年忌所造。1958年奈良國立文化財研究所整理西大寺納入品，1973年，這些納入品被指定為重要文化財。由於像內納入經卷、文書等數量有數百卷之多，初次整理時有未盡完善之處；近年又辨識出9件，於1985年追列為重要文化財，見：西川新次，〈**文殊菩薩騎獅像**〉，《奈良六大寺大觀 14 西大寺》（1999-2001年新版），補訂頁2。

㉖有關納入品之詳細品目，見：每日新聞社編，《重要文化財別卷》II（東京：每日新聞社，1978），及注25西川新次文。

㉗《大般若波羅密多經》，唐玄奘譯，《大正新集大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1922-32）（以下簡稱《大正藏》）：No.220。此經有600卷，現代學者在西大寺文殊像內發現329卷。是否在納入當時就不全，或後代修理雕像時取出損壞部份，情況不明。除《大般若經》外，尚有其他佛經，須另文討論。經典品目參考注26。

㉘目前已整理出的願文收於竹內理三編，《鎌倉遺文》（東京：東京堂，1971-1991）第21冊，頁101；第24冊，頁29-35，49-56，59-60，64-66，68，70-71，76，88-89，118-120，124-125，146，172，177-179，207，242；第25冊，頁203，242；第26冊，頁288，296-305，309-316，321，330，348-358，368，381；第27冊，頁31-32，148，215，310，313，335，337，380，392，396-400；第28冊，頁3-53。

臺灣博碩學術期刊資料庫

與文殊相關的經典相當多，為何此偈屢屢出現於僧尼願文中？無疑地，它代表當時文殊信仰中特別受到重視的一面。此偈原出《大乘本生心地觀經》（簡稱《心地觀經》）。[29]偈中最重要的，乃是指出十方如來（即所有的佛）之發心，是出自於文殊的教化。我們可以進一步解釋，文殊向來被視為智慧之菩薩，然而他所啟發的，並非僅是世間的智慧，而是更根本的智慧，也就是佛理中的覺悟。正因《心地觀經》指出三世（過去、現在、未來）諸佛皆受文殊之教化而發心，也就是因文殊而開始覺悟，故文殊便有如諸佛之母，因而有「三世覺母」之名。「三世覺母」或「覺母」，也在西大寺文殊像內納入願文，及其他鎌倉時代佛教文獻中屢屢出現，用來指稱文殊；再度證實了此時之文殊信仰中，文殊受尊崇的重要原因，乃在於他與信徒之發心、覺悟有特別密切的關聯。

《佛說放缽經》中有一段落，可以補充說明文殊為諸佛之師的角色。在此經中，釋迦說出在某一前世中，曾受文殊之恩，後來因此而成佛。佛說：「今我得佛…皆文殊師利之恩…前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子；當來者，亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者佛道中父母也。」[30]此處所說之「恩」，若更清楚地分析，指的是「師恩」；也就是佛子受文殊啟發，而有如文殊之弟子一般。

西大寺本堂文殊像納入經中，亦值得一提的是傳叡尊手抄的部份《華嚴經》經卷。[31]文殊菩薩在《華嚴經》「入法界品」中，啟發善財童子，遊歷四方，參訪五十餘位善知識，積極求道，同樣有作為佛子之師的特質。除了叡

---

[29]《大乘本生心地觀經》，8卷，唐般若譯，《大正藏》：No.159。此偈見：《大正藏》，卷3，頁305。叡尊自傳中曾提及講論《心地觀經》，可見他對此經典相當熟悉，見叡尊，〈金剛佛子叡尊感身學正記〉，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁19。

[30]《佛說放缽經》，譯者不明，《大正藏》：No.629。此引文見《佛說放缽經》，《大正藏》，卷15，頁451上。此引文乃筆者提出補充說明，尚無資料證實叡尊引用此經典。

[31]《華嚴經》，全名《大方廣佛華嚴經》，有60卷本（東晉佛馱跋陀羅譯，《大正藏》No.278）、80卷本（武周實叉難陀譯，《大正藏》No.279）、40卷本（唐般若譯，《大正藏》No.293）。西大寺文殊納入品《華嚴經》之部份圖版，見《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，本文頁42、43之間之插圖46。現有資料未指出納入經卷之版本。

臺灣大學學術期刊資料庫

尊，奈良地區另一位名僧明惠亦以華嚴信仰聞名。筆者要特別指出，鎌倉時代奈良地區僧侶與專修淨土宗信徒，一尊崇文殊，一信仰阿彌陀佛，並非只是選擇了不同的神佛。專修淨土宗強調人無法自力修行，只能仰賴阿彌陀佛的慈悲；而奈良地區僧侶則是主張啟發發心之後，持續修行；**兩者在信仰的本質上**有所不同。

除了西大寺文殊納入願文的資料之外，忍性的傳記也值得注意。鎌倉時代的西大寺派僧人中，受尊崇程度不下於叡尊的，是他最重要的弟子忍性。由一篇忍性弟子為其師所寫的傳記，亦可看出文殊與發心的密切關係。此傳記以七言詩體寫成，對忍性早年的修行，有如下的記錄：

> 「生年十一安貞元，就師學問信貴山，唱五字咒祈道心…生年十四同二季，摺文殊像並行戒…貞永元年十六歲，居額安寺經八旬，同年剃髮而出家，每月參詣安陪寺，首尾四季祈發心…嘉禎元年十九才，六年每月詣生駒。生年二十同二季，念五字明五十万。二十三歲延應元…參籠生駒二七日，祈菩提心念文殊。」㉜

文中提到的「額安寺」、「安陪寺」、「生駒」等地，都是當時著名的文殊信仰中心。㉝「五字咒」、「五字明」則是指五字文殊真言。由這段文字，我們看到忍性辛勤地參訪各處以文殊信仰聞名的寺院，並孜孜不息地苦修勤行。更重要的是，由「唱五字咒祈道心」、「首尾四季祈發心」、「祈菩提心念文殊」等句，我們很清楚地看到這些修行的主要目的是求「發心」。忍性十多年的修行，皆以發心為主要關注所在。由此可見：發心，對鎌倉時代舊佛教僧侶而言，顯然是極為緊要又萬分困難的關卡；尤其重要的是，在當時的觀念中，發心並非一念之間即可通過的一關，而是須經長期修行方能達成的境界。這段傳記也證實了文殊菩薩與發心的特別關聯。由於「發心」在修行中居於關鍵的位置，不難想像文殊在西大寺信仰中的特殊地位。

㉜此為忍性弟子澄名所作之〈**性公大德譜**〉，引自辻善之助編，《慈善救濟史料》，頁282。

㉝文中所提地點為文殊信仰中心，皆有其他資料可印證，唯信貴山與文殊信仰的關聯較不明確。關於忍性的文殊信仰，可參見：追塩千尋，〈**忍性の活動について**〉，《佛教史學研究》22卷2期（1980），頁57-87。

臺灣大學藝術期刊資料庫

III.「文殊菩薩與兩界曼荼羅」圖像詮釋

透過上一節的論述，我們對於盛行於鎌倉時代的文殊信仰與發心的密切關係，有了較具體的認識；但發心與密教的兩界曼荼羅又有何關聯呢？本節首先將介紹本文開頭提出的兩尊文殊雕像和兩幅文殊畫像的資料，並簡述其他相關的作品；接著以發心為核心觀念，嘗試申論這些文殊圖像可能的意涵。

1.與兩界曼荼羅有關的文殊雕像與畫像

在內部畫有兩界曼荼羅的雕像方面，其中之一即前面所提到的西大寺本堂文殊像（以下簡稱西大寺像）。[34]根據像內發現的文書及像內壁的題跋，可確證此像為叡尊弟子為其師之十三回忌辰所作。此像之內部以漆塗成黑色，並以朱色之顏料書寫梵字之種子及真言。這些梵字的組合頗為複雜，其中包括了數種密教文殊的真言。[35]更為重要的是，在前胸及後背之中心，由梵字種子分別組合成金剛界及胎藏界之種子曼荼羅的中心部分（圖4）。[36]

關於此像內部情況，筆者要補充說明的是佛像的製作法。從平安時代後期開始，日本的木雕佛像多以一種稱為「寄木造」的方式作成，也就是以數塊木頭分別雕刻，再組合成佛像。[37]而佛像需要修理時，也可拆開再重新組回。寄木造佛像內部有較大的空間，其內常發現納入品，也有些內壁有簡單的題字。然而，西大寺佛像中納入品數量之龐大，可說無與倫比；而內壁有兩界曼荼羅者，依目前資料所知，僅有本文討論的兩尊文殊，以及稍後會提及的西大寺叡尊像。

---

[34] 此像現供於西大寺本堂中，原來可能有專屬的文殊堂。鎌倉時代重建的西大寺寺域廣大，堂宇眾多，但經文龜二年（西元1502年）兵火損毀大部份建築後，未能恢復舊觀。現存一古地圖中有文殊堂，推測原來文殊像應供奉於其中。太田博太郎，〈西大寺の歷史〉，《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，頁9-20；田中稔，〈西大寺寺中曼荼羅圖〉，同上書，頁119-120。

[35] 包括五字文殊真言、六字文殊種子及八字文殊種子。

[36] 請參見《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，本文頁47、48間插入之圖版68，及長谷川誠所寫之圖版說明之注5，本文頁50。

[37] 水野敬三郎，〈平安時代後期の雕刻〉，收於《日本美術全集 6 平等院と定朝》（東京：講談社，1994），頁146-156；頁150對寄木造有清楚的說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

與西大寺文殊相仿，在雕像內畫有兩界曼荼羅的例子，是現已不存的般若寺文殊像（以下簡稱般若寺像）。雖然這個雕像已不存，對我們的研究卻極為重要，因為它是由叡尊本人發願而作。尤其讓研究者感到幸運的是，現存有三份古文書，叡尊在文中巨細彌遺地記錄了這尊文殊像的許多特點。這三份文書分別是：文永四年（西元1267年）為般若寺像開眼儀式所寫的願文，文永六年（西元1269年）般若寺舉行無遮大會的願文，及叡尊晚年編寫的自傳（編於弘安八年至九年，即西元1285-1286年）。其中，文永四年願文及叡尊自傳為年代稍後的抄本；文永六年願文則為叡尊手跡（圖5）。㊳依叡尊詳細的記載，可知般若寺文殊像內部特徵與西大寺像頗為相近。兩者都有數量龐大且內容相仿的納入品，而雕像內壁都有梵字真言及種子曼荼羅。尤值得注意的是，叡尊記載般若寺像內的兩界種子曼荼羅之梵字是由他本人，以一字三禮的儀式親筆所寫，由此更可知其重要性。㊴

另一值得在此附帶提出的例子，是中宮寺之文殊立像（圖6）。此像也是鎌倉時代作品（西元1269年作），且中宮寺在鎌倉時代的發展與叡尊亦有密切關連。㊵中宮寺像作五字文殊形（即頭上有五髮髻），像內發現有「金剛界及胎藏界略次第」經卷，亦即與兩界曼荼羅有關的儀式法。㊶此亦可作為文殊與兩界曼荼羅密切關係的另一例證。

㊳叡尊自傳《金剛佛子叡尊感身學正記》，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁1-63；有關般若寺文殊納入品的部份在頁31-32。1267年與1269年之願文現皆保存於般若寺；其中，叡尊親筆之1269年願文為重要文化財；而1267年願文則為1379年之抄本。兩願文之內容，見太田博太郎等編，《大和古寺大觀》，第3卷，《元興寺極樂坊，**元興寺，大安寺，般若寺，十輪院**》（東京：岩波書店，1977），頁135-136及108。1269年願文內容亦收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁155-158。

㊴見《金剛佛子叡尊感身學正記》，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁32。

㊵中宮寺文殊像為重要文化財，高52.5公分；為尼信如發願製作。**叡尊自傳中曾提及信**如，見《西大寺叡尊傳記集成》，頁18。中宮寺與西大寺在鎌倉時代的關連，見 Maria del Rosario Pradel, *The Fragments of the Tenjukoku Shūchō Mandara: Reconstruction of the Iconography and the Historical Contexts*，Ph. D. Dissertation, University of California Los Angeles, 1997, pp. 220-224.

㊶中宮寺文殊內有〈**金剛界略次第**〉**及**〈**胎藏界略次第**〉**二經卷，見：佐藤昭夫**，〈文殊菩薩立像〉，收於太田博太郎等編《大和古寺大觀》（東京：岩波書店，1976-1978），卷1，頁67-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

在畫像方面，現存文殊與兩界曼荼羅並列的例子中，最早的為西大寺之八字文殊像（圖7）。㊷此畫並無題跋，亦無相關的文獻記載，但根據畫面之風格特徵，學者普遍接受是十三世紀中期的作品。由於畫作時代甚早，且品質頗佳，被指定為重要文化財。此畫以一騎獅之八字文殊（有八髮髻）為中心，善財童子及八大童子列於兩旁。畫面之上方，則分別有金剛界曼荼羅中央部份於右側，及胎藏界曼荼羅中央部份於左側。兩界曼荼羅皆是以梵字組成的種子曼荼羅形式。㊸

與上述西大寺八字文殊畫像構圖如出一轍，且尺寸幾乎相同的另有一圖（圖8）。㊹此圖原屬東寺（即教王護國寺），後歸藪本氏收藏，亦被指定為重要文化財。它的來歷有較清楚的記錄。根據題跋，它是南北朝時代名僧文觀於建武元年（1334年）作，之後由他本人捐給東寺（以下簡稱東寺畫像）。㊺由於文觀早年曾在西大寺修行，而文觀所畫之圖又與現存西大寺之圖圖像完全一致，學者多同意此圖像與鎌倉時代極為興盛的西大寺文殊信仰有密切關係。㊻

除了上述兩幅與西大寺有關的畫像之外，與兩界種子曼荼羅有關的文殊畫像尚有數件，分述如下。第一件是鎌倉晚期的八字文殊像，現藏於美國大都會博物館。㊼在此畫上，分別有代表金剛界大日如來與胎藏界大日如來的梵字種子。另有兩件八字文殊，分別是藏於美國波士頓美術館及藏於MOA美術館的作

㊷圖見《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，頁121，136；及金子啟明，〈文殊菩薩像〉，《日本の美術》314 (1992)：第26圖。畫作尺寸：157.6 x 97.6 cm。

㊸石田尚豐，〈文殊菩薩騎獅像〉，《奈良六大寺大觀 14 西大寺》，本文頁85-86；佐和隆研，〈文殊菩薩圖〉，《佛教藝術》62（1966），頁127-130。

㊹圖見金子啟明，〈文殊菩薩像〉，《日本の美術》314 (1992)，頁76，第114圖。畫作尺寸：156.7 x 95.4 cm。

㊺關於此圖的基礎研究，見藤懸靜也，〈文觀僧正と八字文殊師利菩薩圖〉，《國華》352（1919），頁108-114。石田尚豐，前引文亦提及此圖。

㊻田村隆照，〈文觀房弘真と文殊信仰〉，《密教文化》76（1966），頁1-13；內田啟一，〈西大寺叡尊及び西大寺流の文殊信仰とその造像〉，《美術史研究》 26 (1988)，頁42-61。

㊼筆者未見此圖較佳圖版，此處引用高崎富士彥之說法；高崎富士彥，〈八字文殊像について〉，《Museum：東京國立博物館研究誌》239(1971)，頁11，圖19。此圖尺寸94 x 53 公分。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

品，皆屬鎌倉晚期。㊽MOA美術館畫作屬重要文化財（圖9）。㊾此二圖構圖十分相似，圖上皆可見十個梵字種子如光圈般環繞著八字文殊像。此外，在MOA美術館本畫面上端，另畫有金剛界及胎藏界的大日如來形象。對於這十個梵字種子，高崎認為波士頓本上十個種子分屬金剛界及胎藏界大日如來，及胎藏界中心部份「中台八葉院」的四佛及四菩薩。㊿石田尚豐則認為MOA美術館畫中十個種子屬於金剛界五佛及胎藏界五佛。(51)雖然這兩幅圖仍有待更詳細的研究，但大體上皆與金剛界與胎藏界曼荼羅有關。

以上這些與兩界曼荼羅有關的文殊畫像，都是博物館的藏品，原來的宗教脈絡已不清楚，是否與西大寺有關聯也有待研究。然而，可以確定的是，它們的年代都比西大寺文殊畫像要晚。以目前所能掌握的資料看來，製作與兩界曼荼羅相關的文殊像，應是由西大寺開風氣之先。

前面已提及，在以文字為主的經典中，或佛教圖像學的書中，學者尚未發現以上雕像及畫像作法的根據。而與這些作品本身有關的史料，也不足以充分說明它們的意涵。我們是否有其他可能的途徑去探索呢？

2.圖像可能的意涵

論及密教的文殊信仰時，研究者多半以特定的文殊行法為中心進行討論，如五字文殊行法、八字文殊行法等。(52)《密教大辭典》「文殊」一條也列出了文殊的種種功能，卻沒有提到文殊與兩界曼荼羅的關係。(53)文殊行法往往為具體的現世目標而舉行，比如八字文殊法可用於息災。然而，這些專為某特殊目的而舉行的行法，對於解釋本文討論的文殊與兩界曼荼羅並存的圖像似乎並無幫助。另一方面，我們應該注意，密教之所以廣為傳播，雖不能否認其提供現世利益的吸引力，但更為關鍵的原因乃是密教具有超越現世的精神性內涵。尤

㊽高崎富士彥，前引文，**頁12-14；內田啟一**，〈**八字文殊画像圖像學的考察**〉，《南都佛教》58(1987)，頁39-40。波士頓本見高崎附圖20；尺寸103.3 x 74.5 公分。

㊾MOA美術館作品原為井上家收藏，在高崎文中，稱此作為井上家作品，此作亦可見於《國華》591(1940)，頁45，及《日本の美術》314：第115圖。尺寸：108.2 x 86.7 公分。

㊿高崎富士彥，前引文，頁12-14。

(51)石田尚豐，前引文，頁86。

(52)高崎富士彥，前引文，頁4-16。

(53)《密教大辭典》，頁2167下-2169中。

臺灣大學學術期刊資料庫

其重要的是：密教「即身成佛」的原理，提供了修行者在此生此世成佛的理論根據。修習密教者雖也可能修習各種符合現世需求的行法，但修行者本身的精神修練卻是核心之所在。

目前日本學者對於叡尊的研究，多半集中在他復興戒律及慈善救濟方面，且有關戒律的討論多偏重在顯教部份。叡尊早年修習密教的經歷，大部份學者都曾注意；但是，密教在叡尊畢生宗教生涯中的重要性，卻尚未受到適當的評價。[54]由於叡尊在密教方面的修行較少被注意，更使得本文討論的文殊雕像與畫像脈絡不明。以下，筆者將以一則叡尊受文殊菩薩密教灌頂的事件，指出叡尊與文殊的師承關係，並進一步申論西大寺的文殊畫像與雕像，對於密教修行者精神修練上的內涵。

在一份文書中，叡尊記載他本人在四十五歲時，於寤寐之間，受了文殊菩薩的三昧耶戒灌頂。其文如下：

> 「寬元三年（西元1245年）八月二十五日寅時，如例後夜之行法，勤之五相成身觀之後，心神忽然湛寂，宛如入定，非夢非覺。於空中有大光明輪，大聖文殊師利菩薩，坐寶蓮花，乘金獅子王上，出現空中。予信心徹心肝，起立合掌，此時菩薩示曰：為末代密法修行，傳戒持律，資汝可授佛性戒灌頂印明，汝傳持勿失，即授與給事。」[55]

上面引文顯示，叡尊是在夜中(寅時，即三點至五點間) 修密教之行法時，忽見文殊菩薩顯靈，並授予他佛性戒灌頂，亦即密教的三昧耶戒 。我們可以由「五相成身觀」、「三昧耶戒」及「文殊與叡尊的師承關係」三點來切入論題。

叡尊得遇文殊顯靈之時，正修「五相成身觀」之密法。「五相成身觀」之要旨包括五個部份：通達菩提心、修菩提心、成金剛心、證金剛身、佛身圓滿。修道者進行五個階段的行法，每一段有特定的觀想及念誦真言的方式；藉此追求成佛的境界。[56]在本文前半，筆者論述了「發心」對鎌倉時代奈良地區

---

[54]雖有關於叡尊密教信仰的研究，但是討論的範疇相當有限。參見注22。

[55]〈**叡尊付囑信空詞**〉，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁125。

[56]《望月佛教大辭典》，頁1236上-下；《密教大辭典》，頁613。

臺灣大學學術期刊資料庫

僧侶而言有著極關鍵的意義；在此，要進一步指出，「發心」的重要性，不僅存於顯教中，也在於密教的脈絡裡。鎌倉時代奈良地區僧人多有顯密兼修的情況，由忍性與叡尊的修行即可見其一端。[57]如前引忍性傳記中，他早年求發心的修行中，誦文殊五字真言即有密教的成份。而叡尊在此文中記載的「五相成身觀」也與菩提心有關。可見，文殊信仰在鎌倉時的盛行與「發心」有密切的關係，不僅存於顯教的脈絡，在密教的範疇裡也是成立的。

文殊授與叡尊三昧耶戒，使得這層意義更為清楚。三昧耶戒，是密教修行的起點。[58]它的意涵有相當豐富的層次；在此，要特別指出三昧耶戒與發菩提心頗有關連，並且，從文獻上可確認叡尊對於這層意涵非常重視。在叡尊的自傳中，曾以相當長的篇幅引用空海（774-835）對三昧耶戒的論述，可以推定空海的見解對叡尊有重大的意義。此段引文出於叡尊自傳三十四歲的部份，其文如下：

> 「弘法大師（空海）遺誡曰：…佛道非戒寧到，須顯密二戒堅固受持…所謂顯戒者，三歸五戒及聲聞菩薩等戒…密者，所謂三昧耶戒，亦名發菩提心戒，亦名無為戒等。」[59]

佛教史研究者多認為三十四歲前後是叡尊宗教生涯重要的轉捩點。他在此時開始對日本戒律不彰的現象有所反省，並開始了復興戒律的活動，之後成為鎌倉時代最具影響力的宗教領袖之一。不過，目前的研究，多半偏重叡尊在顯戒方面的貢獻。[60]然而，由叡尊的自傳，我們可以發現他的省思來自空海遺誡的啟示，密教方面的脈絡不容忽視。與本文尤為相關的，就是空海指出三昧耶戒即為發菩提心戒。對密教的修行者而言，發心，同樣是重大的關鍵。

---

[57] 受到現代學術界分科觀念的影響，長久以來，學者往往把顯教與密教分開研究。日本佛教史界研究密教者，多著眼於平安時代的發展，而較少注意鎌倉時代的情況。近年來，學者已開始檢討過去研究方法造成的盲點。

[58] 若查《望月佛教大辭典》或《密教大辭典》，可發現三昧耶戒的定義非常複雜；見《望月佛教大辭典》，頁1680-1681；《密教大辭典》，頁835中。

[59] 《金剛佛子叡尊感身學正記》，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁7。

[60] 見注19。

臺灣大學學術期刊資料庫

密教修行，非常重視師徒之間的關係。其中重要的原因，乃因密教的特徵，即是透過身體的動作、咒語的念誦，以及特定步驟的意念觀想，傳達宗教的深意—這些都必須由密教師直接授與弟子。對密教修行者而言，發心並不只在於個人內心的思維，而必須經由密教師授予三昧耶戒的儀式才得以確立。本文前面曾以西大寺文殊像中的願文為例，說明「以文殊為師」是鎌倉時代文殊信仰的核心。對叡尊而言，以文殊為師，不僅是出自精神上的景仰而已；由於此靈驗事跡中三昧耶戒的授受，叡尊與文殊菩薩有了直接的師承關係。

根據自傳，叡尊十七歲時開始修密教，曾從密教師接受灌頂。[61]然而文殊授予三昧耶戒一事的重要性顯然超越了之前的密教修行。叡尊弟子鏡慧（?-?）曾作一文，記載其師一生的重要事蹟；其中提到叡尊自寬元三年十一月八日起授密教灌頂，至逝世前共授予七十二人。[62]換言之，叡尊從文殊顯靈的事件之後才開始授予灌頂，意味著叡尊認定自己傳承了文殊的法脈。

瞭解了叡尊與文殊菩薩在密教師承上的特殊淵源之後，不難推想，其上畫有兩界曼荼羅的西大寺文殊畫像，極可能是與叡尊本人及其他西大寺密教僧發心修行有關。若仔細觀察西大寺文殊畫像，可發現畫中之文殊像與兩界曼荼羅並非只是並列於畫面上，而是具有有機的連繫。在文殊像頭上有一寶珠，由寶珠又生出兩簇雲氣，向兩旁展開之後，分別連向位於畫面上端的金剛界與胎藏界曼荼羅。同樣的，東寺文殊畫像也有相同的構圖。筆者推論，此類圖像，可能引導著觀者，目光由寶珠流向曼荼羅，產生了由文殊啟發菩提心，而進入兩界曼荼羅神聖領域的想法。[63]

至於畫有曼荼羅於內壁的般若寺與西大寺雕像，又有何特殊意義呢？由於曼荼羅是畫於雕像內部相當於前胸及後背的重要位置，對於修行者觀看佛像時

---

[61] 叡尊自傳《金剛佛子叡尊感身學正記》記有年少時習密教之事，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁3-6。

[62] 鏡慧，〈思圓上人度人行法結夏記〉，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁212-214。

[63] 審稿人認為此處論述過於簡約，證據不足；筆者亦自知此一推論不夠縝密。現在學界關於密教圖像研究多以密教特色顯著的東密及台密為主，且多集中在平安時代的作品。有關鎌倉時代西大寺信仰的密教面研究非常不足；如本文處理之兼具顯密根源的文殊信仰研究更少。在相關資料闕如的情況下，筆者暫時仍持此大膽推論，留待以後之研究補充或修正。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

心念影響之鉅亦不難想像。在此必須一提的是，現存與西大寺有關的雕像中，另一於內壁畫有兩界曼荼羅的，是叡尊的壽像，即叡尊本人八十歲時（弘安3年，西元1280年）所作之像（圖10、11、12）。[64]由於叡尊像與文殊像具有同樣的特徵，令人不禁推想：這是否與前述叡尊得文殊授戒之事有關，標記了文殊與叡尊之間的師承。

有一點必須說明的是，或許我們會考慮，兩界曼荼羅是畫於雕像內部，當時的修行者是否得知？關於這一點，我們能掌握的是有關般若寺文殊像的情況。如前所述，叡尊至少在三件文件上提到般若寺文殊像像內的曼荼羅。其中，為開眼儀式所寫的願文，及在般若寺無遮大會的願文，很可能是公開宣讀的。我們也能合理推測，或許在其他宗教儀式或傳道的場合，像內曼荼羅也可能被提及。叡尊在般若寺像完成約二十年後編寫自傳時，又提及了像內特徵，更注明曼荼羅之梵字是由他本人所寫。[65]屢次的記載，不僅證明了像內曼荼羅的重要性，亦可讓我們推斷當時西大寺信徒對於這項特徵應是十分熟悉的。不難推想，當信徒面對佛像之時，不只看到了文殊像的外在形象，也認知內部的特徵。這對於啟發信徒以文殊為師，發菩提心，必然有相當的影響。至於，修習密教的西大寺僧人，是否在觀看這些內部畫有曼荼羅的佛像時，有特殊的觀想方法，由於資料闕如，目前尚無法討論。

結語

在解讀雕像或畫像的圖像意義時，一般最基礎的方法是從經典中尋求根源。這樣的方法固然最為穩當，但是圖像中卻往往有經典的文字中未能道盡，甚至於完全無法說明的意涵；面對這類的雕像或畫像，是否就沒有解釋的可能呢？筆者認為，宗教的活動，除了經典的依據之外，亦隨各時代的變化而產生

---

[64] 此像為重要文化財，圖見《奈良六大寺大觀 14 西大寺 》，頁12-13；並請見田邊三郎助所寫之說明，同書，本文頁41-46。叡尊像的內部特徵，Brinker 有一專文論述，但文中並無對像內曼荼羅的意義作深入分析。Helmut Brinker, “Facing the Unseen: On the Interior Adornment of Eizon’s Iconic Body,” *Archives of Asian Art*, 50 (1997-98), pp. 42-61.

[65] 見《金剛佛子叡尊感身學正記》，收於《西大寺叡尊傳記集成》，頁31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

豐富的內容。這些內涵，有時保留在史料之中，有時僅以圖像或口傳的形式流傳下來，而未必能找到相對應的文字資料。

本文探索的對象，是內部畫有兩界曼荼羅的文殊雕像，及畫面上畫有兩界曼荼羅的文殊畫像。兩界曼荼羅乃是密教最根本的宇宙圖像，其重要性自不待言。由於在經典中尋求不出圖像意義的根源，筆者乃從作品產生之時代著手，探求當時文殊信仰特別被強調的面向，嘗試連繫這種特殊的文殊圖像與當時信仰的具體關聯。雖然並無史料直接提及此類圖像的意涵，然而從鎌倉時代的願文、及僧人自傳或傳記中，卻可推知當時文殊信仰受重視的特殊原因。

文殊菩薩具有博學多智的特質，然而，筆者指出，在鎌倉時代的西大寺派文殊信仰中，強調的卻不是學問或機智方面的智慧，而是文殊特別善於啟發「菩提心」— 即宗教最根本的智慧。由於鎌倉時代末法觀的盛行，又有淨土教徒倡言人已失去發心的根機，因此，「發心」成為包括西大寺派在內的舊佛教派關注的焦點。值得注意的是，在當時的觀念裡，發心並非人一瞬之間的念頭，而是需要長期修行來確認。「發心」成為信仰生活中的核心，能啟發發心的文殊菩薩也有無比重要的地位。

另一方面，筆者指出叡尊、忍性兩位最著名的西大寺僧皆是顯密兼修。可以推想，對西大寺佛徒而言，文殊啟發的發心，不只是引佛子入顯教的修行之路，亦導引入密教曼荼羅神聖之域。這方面，可由叡尊記載他本人得文殊菩薩親授佛性戒灌頂的靈驗事蹟獲得輔證。與曼荼羅並列的文殊圖像，極可能是表達了文殊為密教修行導師的意涵。

(責任編輯：何嘉誼)

臺灣大學學術期刊資料庫

圖版目錄及來源

(感謝西大寺、般若寺、中宮寺、藪本公三先生及MOA美術館同意轉載圖版。)

圖1 西大寺文殊及四侍者像 《日本の美術 314 文殊菩薩像》 圖9

圖2 西大寺文殊像 《日本の美術 314 文殊菩薩像》 圖10

圖3 西大寺文殊像像內納入品《奈良六大寺大觀 14 西大寺》插入頁18 圖68

圖4 西大寺文殊像像內種子曼荼羅《奈良六大寺大觀 14 西大寺》本文頁47

圖5 叡尊文永六年願文　般若寺藏《鎌倉佛教：高僧とその美術》（奈良：奈良國立博物館，1993）圖27

圖6 中宮寺文殊像納入品說明圖 《日本の美術 314 文殊菩薩像》 圖110

圖7 西大寺文殊畫像 《日本の美術 314 文殊菩薩像》 圖26

圖8 原東寺文殊畫像　藪本公三藏《日本の美術 314 文殊菩薩像》 圖114

圖9 MOA美術館文殊畫像 MOA美術館提供照片

圖10 西大寺叡尊像 《鎌倉佛教：高僧とその美術》圖23頁39

圖11 西大寺叡尊像細部 《鎌倉佛教：高僧とその美術》頁38

圖12 西大寺叡尊像內種子曼荼羅《奈良六大寺大觀 14 西大寺》本文頁42

因圖版並未取得所有人同置於網頁，故本文之附圖不公開放置於網頁或電子出版品。