

爲印順法師「梵化之機應慎」進一解

侯坤宏^{*}

摘要：

印順法師在 1942 年所寫的《印度之佛教》「自序」中，說了如下幾句話：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」這五句話，可以說是印順法師研究印度佛教的「心得結晶」，對理解「印順思想」極爲關鍵。「梵化之機應慎」這句話原是作爲「宏傳中期佛教之行解」的補充，當我們提到「宏闡中期佛教之行解」時，不能忽視「梵化之機應慎」的深層含意，但印順法師對此並無進一步解說。本文擬透過：印度佛典中的梵化蹤影、梵化是否爲印度佛教滅亡的原因、關於中國佛教「梵化」的情形等方面，論述中、印佛教史上「梵化」的一般情況，最後再就印順法師並非完全否定密教但對之謹懷戒心等方面進一步稍加論述，提出一些個人的看法。

關鍵詞：印順法師、印度之佛教、大乘佛法、密教、梵化

* 國史館修纂處處長

** 感謝兩位匿名審查人對本文所提多項修改建議。

An Annotation on Ven. Yin-shun's Caution against the "Brahmanized Buddhism"

Hou, Kun-hung^{*}

ABSTRACT:

In the preface of the 1942 *Buddhism in India*, Master Yin-shun argued that Buddhism would be able to revive and be fully elucidated only after we base our belief on the pure roots in the initial stage of the Buddhism development, interpret the practice and understanding in the middle stage (the cautiousness toward the brahmanization of Buddhism), and retrieve the appropriate and accurate portion of Buddhism in the latter stage. The above can be regarded as the quintessence of Master Yin-shun's study of the Buddhism in India, and is crucial to our understanding of his thoughts. When it comes to the brahmanization of Buddhism, to which Master Yin-shun gave no further explanation, we should not ignore its deeper implications. This article seeks to investigate into the brahmanization in the Indian Buddhist canons and find out whether brahmanization was the reason for causing the demise of Indian Buddhism. It will also discuss the brahmanization of Buddhism in China and its relations to the case in India. Finally, the article will deal with Master Yin-shun's attitudes toward the above religious sects, providing some new observations on these topics.

Keywords: Master Yin-shun, Buddhism in India, Mahayana, Tantrism, brahmanization

^{*} Director, Academia Historica

一、前言

印順法師在 1942 年所寫的《印度之佛教》，「自序」中有如下一段話：「能立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！¹這五句話，可以說是印順法師對研究印度佛教後的體會「結晶」，值得我們特別留意。在 1989 年 3 月，印順法師寫的《契理契機之人間佛教》小書中，對於上列五句話他自己作了如下解說，²他說：

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》『自序』，就說得很明白：『立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟』！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。³

印順法師在寫《印度之佛教》時，多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達

¹ 印順法師，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月，3 版），〈自序〉，頁 6。

² 印順法師，《平凡的一生》（增訂本）（臺北：正聞出版社，民國 83 年 7 月，初版），頁 168。

³ 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第 4 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 1-2。

磨」，但立場是堅持大乘佛教，只是很「不滿晚期之神秘欲樂」。4印順法師說，他「是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而瞭解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。」由於持此立場，而有如上對佛教義理的抉擇。⁵

就印度佛教發展史來看，印順法師這五句話包括：根本佛教、中期佛教與後期佛教三階段。對於印順法師這五句具有判教意涵的話，厚觀法師曾撰文解釋「宏闡中期佛教之行解」一句，題為——〈印順法師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣〉，其文重點為：「宏闡中期佛教之行解」的「中期佛教」，指的是「初期大乘佛教」；「初期大乘佛教」就龍樹四悉檀說，指「對治悉檀」；佛學的修行與義解，是相依而不是相離的，⁶厚觀法師對「梵化之機應慎」一詞並未多作解說。印順法師對什麼是「梵化之機應慎」曾提出如下說明：

梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。二、

⁴ 印順法師，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第5冊（臺北：正聞出版社，民國82年4月，初版），頁17。

⁵ 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第4冊，頁32-33。

⁶ 釋厚觀，〈印順法師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣〉，《深觀廣行的菩薩道》（臺北：慧日講堂，2006年6月，初版），頁304-309。

神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！⁷

依前引文，印順法師認為，「梵化」即「天化」，擴言之，即「鬼神化」；可知「梵化」與密教關係密切。李志夫教授認為，印順法師圓寂後，後人可以繼續努力的方向之一是：他「批判印度的大乘佛教部分已經落入梵化這方面的事，在著作中並沒有將此一問題說的很具體，別人也不懂，這點應該要有後輩學者適時舉證出來再作說明。」⁸筆者也以為「梵化之機應慎」，應該進一步加以解說。因「梵化」與密教關係密切，或許我們可以透過密教在中、印佛教史上的流佈情況來解說「梵化」的演變史。本文透過觀察中、印佛教史上的「梵化」情況，為印順法師「梵化之機應慎」一語進一步提供史實驗證與個人之看法，以下擬就：印度佛典中的梵化蹤影、梵化是否為印度佛教滅亡的原因、關於中國佛教「梵化」的情形等子題分別論述之。

二、印度佛典中的梵化蹤影

⁷ 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第4冊，頁41-42。

⁸ 厚觀法師、開仁法師採訪，〈印順導師與世界佛教〉，《印順導師永懷集》（新竹：福嚴精舍，2006年5月），頁19。

密教之源，可溯及吠陀時期或吠陀以前，在印度佛教思想史上，密教雖晚出，但卻是一有力的宗教型態。⁹從思想史背景考察印度密教之淵源，可上溯至釋迦佛出世前一千多年已經成立的《梨俱吠陀》中的真言密咒，因《吠陀》普及民間，佛教受其影響，構成真言密法，此為秘密佛教之起因。¹⁰

真言咒語在吠陀、奧義書時期，在印度已相當流行。我們想了解的是：到底釋尊對於這種世俗流行的真言咒語採取甚麼樣的態度？釋尊雖斥婆羅門三明，而猶略事含容，於咒法、幻術，則拒之惟恐不及。《雜阿含》記說：「幻術皆是誑法，令人墮地獄」。巴利藏之《小品》，《三明》、《釋塔尼波陀經》，並嚴禁之。其後，「阿含」、「毘奈耶」間有雜入，然見於現存經律者，以治病為主；¹¹律藏〈小事犍度〉有避免被毒蛇咬的護咒，《雜阿含經》也有避免蛇咬的頌文。¹²佛弟子如為降伏外道，保護自己而修持咒術，則並不加以排斥，在經典中有不少事例

⁹ 立川武藏著，郭瓊瑤譯，〈密教的出現〉，《普門學報》39期（2007年5月），頁41。

¹⁰ 梶尾祥雲著，聖嚴法師譯，《密教史》，法鼓全集第2輯第4冊（臺北：法鼓文化事業公司，1999年12月，初版1刷），頁10。

¹¹ 密咒發源於婆羅門教，佛陀最初禁絕，繼而由於外道來佛教中出家的人漸多，他們習用咒語治病。至部派佛教如法藏部，推尊目犍連，盛說鬼神，咒法漸行。到了大乘密教，更進而以密咒哲學化，完成了高深的理論基礎。印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三（臺北：正聞出版社，民國80年1月，13版），頁132；聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第2輯第1冊，頁283-284。

¹² 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002年10月，初版），頁453-454。

可證。¹³

原始佛教僧團，即流行有真言咒語，到部派佛教，法藏部與大眾部等部派，都有咒語存在。¹⁴到了大乘佛教興起後，此一反印度傳統吠陀思想中的真言、密語之立場慢慢鬆弛，逐漸引進世俗的咒法，還將它佛教化，且結合中觀、瑜伽等理論，成為有特殊地位的一宗。¹⁵

就「陀羅尼」一詞言，原始佛教並未之見，此語在大乘佛教才被頻繁使用，大乘經典中，有很多有〈陀羅尼品〉，將陀羅尼作為一包含在內的經典，如《法華經》、《大集經》。進入密教時代，印度出現許多與陀羅尼有關的經典，顯示密教也重視陀羅尼。¹⁶陀羅尼源自原始密教，最早的陀羅尼密典，是在早期《般若經》類的基礎上發展而來，它起源於大乘，在相當一段時間內依附於大乘，與大乘有密切關係。陀羅

¹³ 起初，佛對弟子們是嚴禁弟子們行使世俗咒術密法的，在巴利經典中，把世俗的密法視為「畜生之學」。隨著教團的擴大，用慣咒術密法的婆羅門教徒，有不少轉入佛教，為方便攝他們，就容忍像治毒、治齒、防身等咒。阿部宥精，〈真言、咒與陀羅尼〉，藍吉富主編，《密教資料彙編》（臺北：華宇出版社，民國75年6月，初版），《世界佛學名著譯叢》第10冊，頁4-5；梶尾祥雲著，聖嚴法師譯，《密教史》，《法鼓全集》第2輯第4冊，頁14。

¹⁴ 原始佛教中的覺悟之智是複雜的，雖然充滿光明的智慧，不過在《阿含經》中卻也說到護咒（為護身而使用的咒文），故有學者認為，在原始佛教裏，同時存有理性的上層結構與迷信的下層結構。阿部宥精，〈真言、咒與陀羅尼〉，藍吉富主編，《密教資料彙編》，《世界佛學名著譯叢》第10冊，頁5；平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁450。

¹⁵ 張曼濤，〈編輯旨趣〉，張曼濤主編，《密宗教史》（臺北：大乘文化出版社，民國68年3月，初版），《現代佛教學術叢刊》第72冊，頁1。

¹⁶ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁458-461。

尼的神咒萬能思想、鬼神法術及護法護國思想，都被後來的密教所繼承、發展。¹⁷

大乘有顯教密教之異，依釋迦佛陀之說大小淺深之教，依教起行，言說顯著，是為顯教。依大日如來所說，即身成佛之教，標示真言，意存隱括，後世更秘其傳授，不著典籍，是為密教。密教之理趣宗極，原與顯教不殊，特其行法廣取天神等為主，實受印度教影響使然，於本來佛法而言，是「濫而不純」，流弊所及，亦足以破壞純粹佛法。¹⁸

從印度佛教史發展歷程來看：西元 320 年，中印度笈多王朝興起，以婆羅門教為國教，在笈多王朝統治下的佛教，無法避免受婆羅門教影響。婆羅門教是極咒術性的宗教，佛教逐漸走向密教化。¹⁹4—5 世紀間，由於印度教的興起和佛教勢力的衰退，刺激了密教的勃興和密法體系的形成。在就某種意義上來看可以說，密教是佛教用來抵制印度教，爭取信眾，藉以挽救自身地位的一場運動。²⁰就印度佛教思想史演變過程觀察，密教中豐富地繼承了大乘佛教的教理，特別是採用許多中觀和唯識的義理。西元 7—8 世紀以後的印度佛教，很多中觀派的學僧，本身就是密教修法者；密教可以說是成立在大乘佛教基礎教理之上的上層結

¹⁷ 在漢譯經典中，陀羅尼密典越到後來，受般若思想的影響越淡，密教自身的特色卻越來越濃。呂建福，〈論密教的起源與形成〉，《密教論考》（北京：宗教文化出版社，2008 年 6 月，1 版 1 刷），頁 24-28。

¹⁸ 呂澂，〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 41 冊，《佛學研究方法》（臺北：大乘文化出版社，民國 67 年 6 月，初版），頁 297。

¹⁹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 458。

²⁰ 呂建福，〈論密教的起源與形成〉，《密教論考》，頁 31。

構。²¹西元 9 世紀起，金剛乘更取得了優勢地位，其教法和儀軌分別在那爛陀寺（Nālandā Vihāra）、奧丹塔普里寺（Odantapurivihara）、蘇摩普里寺（Somapurī）、超戒寺（Vikramasilavihara）等地形成，或最終被確立下來。²²佛教在印度滅亡前，其中心是在這些大學裏，而不在人民大眾當中，當這些大學被毀，佛教也就逐漸走入歷史了。²³

密教有如下性格：1、拒絕現世態度之緩和，2、禮儀中心主義之復活，3、象徵及其意義機能之重現，4、有關究極者或「聖」之教說，5、直證究極者之實踐。²⁴在以正覺為最終目標的佛教中，凡是明顯具有以怛特羅（tantra）教為基礎的秘教性、儀禮性、咒術性、象徵性性格的教派，都可稱之為密教。²⁵恪實言之，密教並非只是迷信，是一種能夠具體表現出「泛佛論」的高層次宗教型態。從外部來觀察密教，最引人注意的是象徵性的東西，如禮拜各式各樣的佛像唱誦不可解的咒語，舉行奇妙的儀式。其實，這是一切神秘思想的共通現象，從最高到最卑下的可能都包括在其中。²⁶

²¹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 471。

²² （法）羅伯爾·薩耶（Robert Saille）著，耿昇譯，《印度——西藏的佛教密宗》（北京：中國藏學出版社，2000 年 1 月，1 版 1 印），頁 42、50。

²³ （英）渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》（北京：商務印書館，2000 年 1 月，1 版 3 印），頁 478。

²⁴ 立川武藏著，郭瓊瑤譯，〈密教的出現〉，《普門學報》39 期，頁 48-49。

²⁵ 松長有慶，〈印度密教研究之現況及其研究方法〉，藍吉富主編，《密教研究法》，《世界佛學名著譯叢》第 72 冊（臺北：華宇出版社，民國 75 年 6 月，初版），頁 10。

²⁶ 渡邊照宏著，鐘文秀、釋慈一譯，《佛教經典常談》（臺北：東大圖書公司，2002 年 8 月，初版 1 刷），頁 218。

從印度密教史來看，大多數的雜密經軌，是初期密教時代的產物；而《大日經》、《金剛頂經》等純密經典，成立於以 7 世紀為中心的中期密教時代，8 世紀以降的後期密教時代，則是怛特羅的隆盛期，俗稱為左道密教。²⁷《大日經》與《金剛頂經》對了解密教的特質最關重要，《大日經》明祕密法，謂：「劣慧不能堪，且存有相說」。印順法師認為，此在古人「非不知之，特欲以此為方便，攝世俗以向佛耳。」²⁸《大日經》的根本思想，在「即事而真」、「當相即道」，此思想來自《華嚴經》系統，以《大日經》為中心而形成真言乘或「右道密教」，代表密教的理論方面。《金剛頂經》的思想系統，來自瑜伽行派，即由心識說組織其教理，且包含有大樂思想；此經系統後又叫「金剛乘」或「左道密教」。金剛乘與印度教結合而大發展，有與性力派結合，變成醜猥行法者，²⁹最為人所詬病。如《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷上有偈云：「奇哉自性淨，隨染欲自然；離欲清淨故，以染而調伏。」又說：「此

²⁷ 松長有慶，〈印度密教研究之現況及其研究方法〉，藍吉富主編，《密教研究法》，《世界佛學名著譯叢》第 72 冊，頁 11。

²⁸ 西元 7 世紀中葉，成立於西印度羅荼國的《大日經》，隨著商隊，逐漸流傳到南、中、北印各地。西元 8 世紀初，已流佈到北印勃魯羅國的山間。印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 141；梶尾祥雲著，聖嚴法師譯，《密教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 4 冊，頁 40。

²⁹ 《大日經》說悟自心本不生，實現極無自性心，與空的思想關係很深；《金剛頂經》是瑜伽續的「根本怛特羅」，重視瑜伽，教理上與瑜伽行派唯識的關係很深。李世傑，《印度大乘佛教哲學史》（臺北：新文豐出版公司，民國 80 年 12 月，1 版 2 刷），頁 209-210；平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 482。

是一切佛，能轉善哉相，作諸喜金剛，妙喜令增長。」金剛是天神之通名，均為侍衛本尊佛的眷屬，而以金剛薩埵為上首。在密教說，金剛即是佛的顯現，所以也即是本尊。在同經的卷中，敘述世尊毘盧遮那，入各種供養三昧，其有一切如來適悅供養三昧、寶鬘灌頂三昧、歌詠供養三昧、舞供養三昧等等，各各三昧，均有大天女從自心出。並說：「由貪染供養，能轉諸供養。」這是欲界天人生活的祕密化。既有天女作諸供養，淫樂的行為，已經躍然欲出了。³⁰

原本佛教僧侶不應有性行為，將人的身體視為令人厭惡的的整體，終究會解體。至於怛特羅，則非常重視身體，可以利用它來從事救度，而且又將性行為置於首要地位，根據一種具有多方面共鳴的象徵意義，性行為的特徵被認為是神聖的和具有典範性的。³¹這就難怪印順法師要感慨的說：

此末期之佛教，論理務瑣屑玄談，供少數者之玩索；實行則迷信淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族！³²

三、梵化是印度佛教滅亡的原因嗎？

印順法師所著《印度之佛教》一書的第十七章，其標題是：「密教

³⁰ 聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第2輯第1冊，頁295-296。

³¹ (法)羅伯爾·薩耶(Robert Saille)著，耿昇譯，《印度——西藏的佛教密宗》，頁57。

³² 印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁152。

之興與佛教之滅」，³³這很容易讓我們聯想到：印度佛教的衰亡是因為密教興起的關係嗎？印順法師的說法是否正確？是否有所不足需要加以修正？除了「密教之興」外，影響印度佛教走向衰亡的原因還有那些？

在我們分析印度佛教之衰亡原因究竟是甚麼之前，先看看印順法師自己的分析，他說：

在印度佛教史上，西元五世紀起，祕密佛教漸興；到九、十世紀，盛極一時，成為當時的佛教主流，以太虛大師稱之為「密主顯從時期」。祕密大乘佛教盛極一時，但受到印度教徒的責難，漸失去民眾的支持；加上回教的不斷侵入破壞，除少數被迎入西藏，或避匿到尼泊爾等地，極大多數的密乘上師，都紛紛的改宗印度教與回教。密教為主流的印度佛教，就這樣的迅即陷於衰亡。此為印度佛教史上的事實，所以我寫了這一章——「密教之興與佛教之滅」。³⁴

以上引文提到，祕密大乘佛教雖盛，但卻失去民眾支持；加上回教徒的入侵破壞，大多數密乘上師紛紛改信印度教與回教，印順法師繼續解釋說：

說到印度佛教的衰滅，原因是應該非常複雜的。如概要的說，一個宗教的衰亡，主因有三：一、自身腐化而失去民眾的好感；二、外來文化的征服，或固有文化復興所引起的打擊；三、政治或軍

³³ 此章又收入《妙雲集》下篇之三《以佛法研究佛法》中。印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 131-152。

³⁴ 印順法師，〈致陳永權居士〉，《華雨集》第 5 冊，頁 263-264。

事力量的破壞（一個國家民族的衰亡，除固有文化復興外，也不外此三要因）。以此而論：當印度教復興，回教軍侵入時，祕密佛教的興盛，也有四、五百年了。為什麼忽而失去民眾的支持？為什麼上師們改變了信仰？所以，說「密宗興盛會使佛教滅亡」，固然是一偏之論；說印度佛教的衰亡「與密宗無關」，也是不對的，祕密佛教應負起一部分的責任（當時勢力微弱的顯教，也應該有些責任）。³⁵

由上可知，印順法師對密教興盛與佛教滅亡的關係十分持平客觀，印度佛教的衰亡「當時勢力微弱的顯教，也應該有些責任」。印順法師還從生理學立場分析說：佛教最後雖因印度教與回教的「入侵」而滅亡，但佛教之發展與衰落，應有其「自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。」³⁶

印順法師在此提到佛教之沒落與印度教及回教有關。就回教言，印度佛教徒何以受攻於回教徒而亡國？有學者解釋說，是因為失去佛教之救世精神，而信賴神權；³⁷此強調佛教淑世功能之不足，無法滿足一般

³⁵ 聖嚴法師認為，佛教之在印度滅亡，有兩大因素：一是佛教自身為了迎合印度的外道，結果也變成了與外道合流而使自己融入於印度教中。二是回教軍隊的屢次入侵與徹底摧毀，而使佛教沒有了容身之地。印順法師，〈致陳永權居士〉，《華雨集》第5冊，頁264-265；聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第2輯第1冊，頁302。

³⁶ 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第4冊，頁18。

³⁷ 杜特，〈佛教在印度的興起和衰落〉，張曼濤主編，《印度佛教史論》，《現代佛教學術叢刊》第93冊（臺北：大乘文化出版社，民國67年12月，初版），頁259。

民眾之需要而改信其他宗教。更直接的說法是，佛教在回教征服印度後，失去政權當局的支持，在當地政權的「穆斯林化」之下，佛寺被摧毀，學術菁英向外逃散。³⁸

就印度教言，印度教的宗教特點，是在具有以毗濕奴、濕婆神為中心的一神教信仰同時，還具有泛神論的傾向。在印度教的影響下，自 7 世紀中葉以降，大乘佛教急遽地密教化。³⁹初期大乘佛教為回應信眾的宗教要求，咒術的成分很重。密教的表相儀禮，和印度教幾乎一樣，若忘其根本精神，只重視表相儀禮，密教會完全消解於印度教中。⁴⁰

其實，印度佛教滅亡，其根本原因還應當從佛教自身去找。⁴¹佛教在印度滅亡的真正原因，是由於佛教喪失了它的主體性，藉由密教而「印度教」化。⁴²就純宗教而言宗教，佛教的印度教（婆羅門）化，也許不是一件壞事，但從佛教的立場說，婆羅門的滲入佛教，卻是印度佛教的致命傷。⁴³

³⁸ 密教在東亞地區，常和世俗王朝的權力結合而興衰，所以密教教團隨著許多古代專制國家的崩潰而滅亡或衰退的事實，應該加以留意。（法）羅伯爾·薩耶（Robert Saille）著、耿昇譯，《印度——西藏的佛教密宗》，頁 114-115；宮坂宥勝，〈印度的密教〉，水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》（臺北：法爾出版社，民國 77 年 11 月，1 版 1 印），頁 189、210。

³⁹ 佐佐木教悟、高崎直道等著，楊曾文、姚長壽譯，《印度佛教史概說》（上海：復旦大學出版公司，1993 年 5 月，1 版 2 刷），頁 86。

⁴⁰ 呂澂也認為，後期大乘佛學逐漸向密教化方向發展，最後完全融合於密教之中。平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 26-27；呂澂，《印度佛教思想概論》（臺北：天華出版公司，民國 76 年 7 月，再版），頁 255。

⁴¹ 佐佐木教悟、高崎直道等著，楊曾文、姚長壽譯，《印度佛教史概說》，頁 93。

⁴² 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 277。

⁴³ 張曼濤，〈編輯旨趣〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第

讓我們比較佛教與印度教在面對回教侵略時之不同因應方式：佛教是一種和平的哲學和宗教，當其遇到一個強調「聖戰」的宗教——回教，認為信徒從強劫得來報酬不是犯罪，反而是美德時，中亞和西北印度的佛教徒顯然找不到充足的具有戰鬥精神的士兵來保衛自己。反觀印度教，比佛教有彈性，在印度許多地方，當土耳其侵略時，能逐漸加強有效的抵抗，直到印度從穆斯林統治下解放出來。為甚麼佛教始終屈服於伊斯蘭征服者而無任何抵抗？⁴⁴

另一個值得重視的事實是：婆羅門教（印度教）在印度具有永存不息的力量，在於宗教與社會不可分離這一事實中，因此只要社會存在一天，宗教也會跟著存在一天。可以說，印度教是與民眾成為一體的宗教，沒有像佛教擁有從民眾分離而獨立的出家團體，所以當回教徒入侵印度時，佛教被迫害而滅亡，印度教則能繼續存在。佛教在印度，因不干涉現行社會制度，在開始弘傳時或許是有些幫助，但後來這種「超然」的態度，卻成為使它衰亡的一個重要原因。⁴⁵

72 冊，頁 2。

⁴⁴ 過去，佛教曾在「野蠻」的貴霜人中傳播，但這批新野蠻人不同，他們對征服民族的思想不開門，因他們有自己的宗教，為其提供意識形態上的合理化和鼓勵。貴霜人明白佛教是促進人民團結鞏固帝國的好方法，土耳其人則只知道擴張，累積更多財富與奴隸。佛教認為他們整個的生活方式是罪惡，而伊斯蘭則鼓勵它，以上帝的命令讚揚它。這正是佛教的剋星。A. K. Warder 著，王世安譯，《印度佛教史（下）——大乘與密教》（臺北：華宇出版社，1988 年），《世界佛學名著譯叢》33 冊，頁 228-229。

⁴⁵ 金克木說：印度之所以外患頻仍，應留意其經濟及社會結構與政治的特殊「國情」，未能歸咎於思想文化的「兼容並蓄」缺乏抵抗力，否則就不好解說佛教在其本土滅亡而在異國興盛的情況。儀模，〈印度佛教的興起和衰亡〉，

而且佛教在那個時期是屬於學院式傳統——太哲學化了，其傳統中心在各大學裏，不在人民大眾當中，當這些大學被毀，傳統力量也就被破壞殆盡。⁴⁶就佛教本身說，由於異教的侵入，促使它更與印度教聯合起來，這也可能是密教愈益同化於印度教的原因。⁴⁷在印度，印度教有著極悠久的傳統，佛教未出現之前，印度教已存在多時，佛教衰亡之後，印度教還是依然存在，且深入大眾人心。依此觀點而論，佛教在印度之衰亡，只不過是「回歸」原有傳統而已。

進一步比較中、印兩國佛教史，我們可以發現：其歷程十分相似。在印度，佛教是反傳統的，但亦依附傳統而發展，經部派而歷大乘三期，逐漸返回傳統，至密宗而絕。在中國，佛教是異質文化，不同於傳統文化，先是格義佛學，後是自成宗派，歷經三論、天台，而華嚴、而禪宗又轉向中國傳統思想。兩國之佛教都是衰弱於實踐之教派：印度衰於密宗，中國衰於禪宗，最近也都回到了傳統。⁴⁸

張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》93冊，《印度佛教史論》，頁372，法舫記；平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁509；金克木，〈佛學談原〉，《梵筮廬集·丙·梵佛探》（南昌：江西教育出版社，1999年9月，1版1印），頁411。

⁴⁶ A. K. Warder 著，王世安譯，《印度佛教史（下）——大乘與密教》，《世界佛學名著譯叢》第33冊，頁230。

⁴⁷ 呂澂，《印度佛教思想概論》，頁288。

⁴⁸ 印順法師認為，撐持中國佛教千年的禪宗，雖曾經隆盛到極點，但因禪者專重向上，專重直觀，輕視嚴密的義學，遂使中國佛教從平淡而貧乏，由貧乏而衰落，禪宗也就失去開創時代的活力與創新精神，變成叢林祖制的保守者而已。李志夫，《中印佛學比較研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁774；印順法師，〈中國佛教前途與當前要務〉，《妙雲集》下編之八，《教制教典與教學》（臺北：正聞出版社，民國81年3月，修訂1

就密教之特質言：密教確有許多優點，真言密咒及瑜珈行法，也有相當的效驗，縱然是雙身法及房中術等，也多少有些生理學上的根據。近代中國密教學者，大多也對道教的方術深感興趣，原因即在於它們之間，確有相通之處。但以佛教的本質而言，唯有理解並實踐四諦法，才能達成真解脫的目的；唯有實踐戒定慧三無漏學及四攝六度，才是真正的成佛之道。若藉佛法之名而行外道之實，佛教豈能不亡！⁴⁹

四、關於中國佛教「梵化」的情形

密教在中國流傳已有 1300 年，其淵源具有多元性，發展過程中則有隱伏性。⁵⁰民國僧人顯蔭（1902—1925）⁵¹在〈真言密教與中華佛法之關係〉一文中說：

佛法流入中國，雖分性相顯密禪教淨律，而其實為一混合式佛教。密教雖未大昌，但潛在影響卻大。如宗門之禪門日誦，以楞嚴咒、大悲咒為主要功課，教門則凡登座說法，先須誦咒；律門

版)，頁 12。

⁴⁹ 聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 1 冊，頁 300。

⁵⁰ 溫玉成，〈新中國發現的密教遺存及其所反應的密教史問題〉，《中國佛教與考古》（北京：宗教文化出版社，2009 年 7 月，1 版 1 刷），頁 51。

⁵¹ 顯蔭，字大明，江蘇省崇明縣人，俗姓宋，依觀宗寺諦閑法師剃度，並於五磊山依諦老受戒。民國八年，入觀宗學社，正科受業，並與常惺仁山同學。民國 12 年赴日本高野山，就天德寺穆韶阿闍黎學密法，受灌頂法，佩法身佛心印。14 年 1 月回到上海，陰曆 5 月 21 日圓寂，年 24。網址：http://penglaige.blogspot.tw/2009/01/blog-post_9863.html，下載日期：2013 年 2 月 24 日。

則毘尼日用，事事皆列真言；淨土念佛，以往生淨土陀羅尼為輔助，其餘供佛齋僧，種種法事，需用真言甚多。中華佛教，隨在皆真言密教也。⁵²

顯蔭的分析，確能掌握中國佛教「梵化」的一般情況，但為明晰起見，我們還得從密教典籍傳入中國說起。佛法初傳中國在東漢明帝年間，經百餘年，至靈帝光和二年（西元 179 年）含有不少密教色彩的《般舟三昧經》，由支婁迦讖譯出，然其尚非真言密咒。到三國時代，竺律炎及支謙等始將宣說真言密咒的《摩登伽經》、《華積陀羅尼神咒經》等譯出，其中真言密咒僅止於被介紹出來而已，還未被當作實修的方法。⁵³

東晉時代（西元 317—420 年），佛圖澄因咒術使後趙石勒受化皈依。時有帛屍利蜜多羅善咒術，其感化所至，咒術大行於東晉首都建康，他曾譯出《大灌頂神咒經》。又有曇無蘭於太元六年（西元 381 年）至太元二十年間，先後譯出《時氣病經》、《咒齒經》、《咒目經》、《咒小兒經》、《龍咒水浴經》、《請雨咒經》、《止雨咒經》、《咒水經》、《藥咒經》、《咒毒經》等，並大弘誦咒密法。曇無讖以咒術名聞，頗得北涼蒙遜信任。元魏文成帝時（西元 452—471 年），曇曜在通樂寺譯出《大吉義神咒經》，此經有祈雨、求寶、隱形、役使夜叉等諸種功能。經過陳、隋，至唐貞觀年間，北天竺僧攜來《千眼千臂觀世音陀羅尼神咒經》梵本。太宗皇帝敕大總持寺的沙門智通，翻成漢文，其中介紹了以速即成佛為最高目

⁵² 顯蔭，〈真言密教與中華佛法之關係〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》71 冊，《密宗概論》（臺北：大乘文化出版社，民國 68 年 1 月，初版），頁 200-201。

⁵³ 梅尾祥雲著，聖嚴法師譯，《密教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 4 冊，頁 83。

標的思想。唐高宗永徽四年（西元 653 年），智通譯出《觀自在菩薩但縛多唎隨心陀羅尼經》中，介紹本尊觀、字輪觀、種字觀等。這已由物欲的祈禱或精神的祈禱，昇華為宗教解脫的領域。⁵⁴

初期之雜密，與北印之瑜伽師有關。《西域記》謂北印烏仗那人，「特閑咒術」；秣底補羅亦以深閑咒術著稱。初期來華傳譯密典與精閑咒術者，多北印及西域之龜茲人。⁵⁵早期所譯這種與道教的符咒相通的密教經典，為中國人所能理解的咒術，即所謂「雜密」，尚不能算作純粹的密教。到了唐玄宗時代，由於善無畏、金剛智、不空「開元三大士」來到中國，使得密教的教理、儀軌、曼荼羅等，完成了組織化及體系化。⁵⁶

唐代密教之來，歸功於善無畏、金剛智二人，其興盛，則因不空三藏之力，⁵⁷自是中國始有較完備之密教。密教為印度佛教之後期，本於

⁵⁴ 同上註，頁 84-86。

⁵⁵ 印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 137。

⁵⁶ 聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，《法鼓全集》第 2 輯第 2 冊（臺北：法鼓文化事業公司，1999 年 12 月，初版 1 刷），頁 137-138。

⁵⁷ 據大陸學者呂建福研究，唐代密宗的實際創建者是善無畏、金剛智和一行，嚴格來說，「開元三大士」之稱並不確切。呂建福以為：善無畏、金剛智的譯經、傳法，是由一行倡導促成；一行注疏《大日經》，首先從理論將印度密教中國化，確立唐代密宗體系；善無畏、金剛智慧受皇室支持，也因有一行的緣故。而不空在開元時還未成為大士，至多只不過是小士，其地位、資歷、年齡，均不足以和善無畏、金剛智並列，當然他在唐代密宗所起「大弘」的作用，也是不容忽視的。蔣維喬，〈密教史〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第 72 冊，頁 16；呂建福，〈關於中國密教研究中的幾個問

真常唯心之理論，融合婆羅門教「多神」「祭祀」「神秘」諸特質所演成者。然唐代之密教，屬密教前期，最後之無上瑜伽還未及傳譯。⁵⁸唐玄宗以後，密教成爲皇室的主要信仰，密宗僧人在某種程度上成爲皇室的御用僧人，此爲法門寺地宮出現很多密教文教的原因。⁵⁹

唐代密教之弘傳，首推不空。不空身歷玄宗、肅宗、代宗三代帝師，集宮廷百官之皈依於一身，他也將密教傳播於全國各地，南自廣州，北至（甘肅的）武威、太原、五台山等地。⁶⁰安史之亂後，由不空領導的密教化運動，不僅風行於宮廷道場和王宮貴戚們的信仰領域，也影響及廣大民衆的日常信仰，從此中國佛教向功利化、儀式化、御用化、世俗化方向發展，立壇護國、科儀齋懺、施食放生、誦咒念經、刻石立幢等佛事活動，成爲中國佛教的主要形式。就中國佛教史角度言，不空不僅開一代風氣之先，且由不空使得中國佛教乃至整個東亞佛教得知轉型，代表東亞佛教發展的一個新方向。⁶¹

題》，《密教論考》，頁 8-10。

⁵⁸ 唐開元來華之三大士，並自稱受學於龍智。密學之盛，與此老關係之深，可以見矣！妙欽、印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，《妙雲集》下編之九（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），頁 51；印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 138。

⁵⁹ 呂建福，〈法門寺出土文物中的有關密教內容考釋〉，《密教論考》，頁 149-150。

⁶⁰ 密宗通過其經典與神化，爲五台山文殊信仰的形成起了積極的作用，從歷史上看，密教與五台山佛教及五台山文殊信仰始終有不解之緣。梅尾祥雲著、聖嚴法師譯，《密教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 4 冊，頁 102；呂建福，〈五台山文殊信仰與密宗〉，《密教論考》，頁 34-45。

⁶¹ 安史之亂後中國佛教的新趨向，直接促成韓、日佛教的特點，高麗朝的祈禳佛教，平安朝的東台密教，成爲韓、日佛教主流，並延及後代。呂建福，〈論不空的密教思想〉，《密教論考》，頁 310-311。

就表面上來看，中國自五代後，因印度密教末落，宋初曾翻譯不少密教經典，但未流佈，仁宗以後，梵僧不復來，其法忽絕。⁶²故有說：密教在中國本部只曇花一現，傳統全失，信仰者亦少。⁶³但事實並非如此。五代時，密教有復興的跡象，稱為「大教」，當時的洛陽、隴坻、靈州，是傳布密教的重鎮。五代至兩宋，四川民間密教極為發達，大足寶頂山及安岳石窟有許多密教造像。另一方面，與宋同時並存的遼、西夏、大理、回鶻高昌，密教亦極盛。元代喇嘛教大盛，顯教僧人也廣涉密法。明代時，喇嘛教勢力也深入中原地區。⁶⁴在中國各地流傳的佛教，不離密教成份。

在密教流行過程中，經幢的盛行最值得留意。經幢是唐代發展出來的一種新的佛教石刻形式，通常是八角形石柱，也有少數是六角形，或四方形的石碑，在此石柱上刻上佛經，絕大多數佛教經幢所刻的都是《佛頂尊勝陀羅尼經》。⁶⁵《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐以前已曾傳入中國，雖

⁶² 大村西崖，《密教發達志》（臺北：武陵出版社，1993年11月，初版），頁898。

⁶³ 渡邊海旭，〈密宗之發展觀〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第72冊，頁173。

⁶⁴ 溫玉成，〈新中國發現的密教遺存及其所反應的密教史問題〉，《中國佛教與考古》，頁40-50。

⁶⁵ 陀羅尼信仰是密教信仰的一種，也是中國佛教信仰史上的一個重要內容。自魏晉以來，密教的各種陀羅尼以及神咒曾廣泛流行於中國社會，其中流行最廣、影響最大的，就是佛頂尊勝陀羅尼。表現尊勝陀羅尼信仰的方式有多種，如諷誦、書寫、印施、造幢，其中最具特色的是刻造石幢。劉淑芬，《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008年9月，1版1印），〈代序〉，頁1；呂建福，〈尊勝陀羅尼及其信仰〉，《密教論考》，頁77、102。

有翻譯，但並未引起太多注意，僅著錄於經錄之中。《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐玄宗以後流傳漸廣，寫經與陀羅尼的持誦，應是此一佛典最初的信仰方式，經幢的造立成爲此經信仰最重要的活動，則是在流傳至一定的程度後，因經中對於建幢的功能被過份強調，才開始大量出現。唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》譯傳與信仰的發展，反映中晚唐以降，政教關係、社會結構、型態與民眾的思想觀念等層面的轉變，均影響信眾對於信仰的需求。⁶⁶此經傳入中國後即迅速流傳，是唐、五代至宋初都敦煌密宗文獻中被傳抄較多的經典之一。⁶⁷甚至目前，在中國大陸的許多寺院，都可以看到陀羅尼經幢樹立在殿堂之前。

作爲中國佛教宗派之一的密宗，其存續時間並不長，但中國佛教中的早期印度密教因素（漢傳密教中的雜密），在中土存續時間卻相當悠長，這主要表現在民俗信仰中，如水陸法會、瑜伽焰口施食儀等。在敦煌所發現之密教寫卷，屬於純密的並不多，大多是雜密抄卷。這說明隋唐五代至宋初的密教信仰占主要地位的是雜密，不是開元三大士所弘揚的密宗。⁶⁸佛教密典中，常發現雜取中土習俗及道教思想名相以撰寫成經者，其中：有部分經文受影響者，如《一字奇特佛頂經》、《摩登伽經》；有依道教思想而編撰出者，如《佛說安宅神咒經》、《佛說北斗七星延命經》；有直接抄襲自道教經典者，如《佛說七千佛神符益算經》抄自《太

⁶⁶ 林韻柔，〈唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰〉，《法鼓佛學學報》3期（民國97年），頁145-146、181-183。

⁶⁷ 劉黎明，〈中國古代民間密宗信仰研究〉（成都：巴蜀書社，2010年1月，1版1印），頁144。

⁶⁸ 李小榮，〈敦煌密教文獻論稿〉（北京：人民文學出版社，2003年7月，1版1印），頁2。

上老君說益算神符妙經》，《佛說三廚經》抄襲自道教《老子說三廚經》。這些受道教影響的密典，有的可能是梵僧入唐後，揉合中土思想而加添的，由一經有多種不同譯本看來，可確定當時的印度，已受中土習俗及道教思想影響。⁶⁹關於密教與道教之關涉，值得吾人多加留意。

五、結論

佛教在印度流傳一千六、七百餘年，依印順法師分期，略可分為原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、後期大乘佛教、秘密大乘等不同階段，⁷⁰密教在此過程中，其角色逐漸加重；佛教的密教化，可說是佛教的印度教化，而且也是印度教的佛教化。⁷¹佛教傳入中國，在初期就傳入種種經咒、儀軌等之雜密；西元 8 世紀，才傳譯出《大日經》、《金剛頂經》等體系化的密教，稱之為純密；8 世紀後期由印度直接傳入西藏並與藏族民間信仰相結合的密教，稱為藏密；另外，在 7 世紀由印度傳入緬甸，再由緬甸傳入中央雲南大理一帶的密教，稱為滇密或阿闍梨教。⁷²在日

⁶⁹ 蕭登福所著《道教術儀與密教典籍》一書，將《大正新脩大藏經》(18-21 冊)、《卍字續藏經》及敦煌寫卷中「所見受道教術儀影響之佛經」，摘錄其中受道教術儀影響之經文，並論述其與道、密二者之關係。蕭登福，《道教術儀與密教典籍》(臺北：新文豐出版公司，民國 83 年 3 月，臺 1 版)，〈自序〉，頁 3-4，〈凡例〉，頁 5，〈跋〉，頁 2。

⁷⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》(臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，5 版)，目錄。

⁷¹ 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空——印度佛教的展開》(臺北：東大圖書公司，2003 年 5 月，初版 1 刷)，頁 216。

⁷² 索南才讓，《西藏密教》(北京：中國社會科學出版社，1998 年 11 月，1 版 1

本流傳有東密與台密，東密屬空海系統，台密是天台密教，均是由中國傳入，截至目前依然承襲不斷。密教在印度、中國、日本佛教史上，均占有一定之地位。

據印順法師研究，大乘佛教與神祕化雖無必然關係，然大乘佛教之興起，則確予祕密思想以活躍之機。「大乘佛教之演化為密教，雖千頭萬緒，而菩薩與外道、龍、鬼、夜叉之合化，為一特要之因素也。」⁷³龍鬼神祕之思想，雖逐大乘道而漸盛，然初期大乘經中，密咒之成分漸多，然多用以護持佛法，猶未太濫。⁷⁴至印度後期佛教，「秘密大乘佛法」蔚為主流，它的某些內容，與印度神教的融合有關。⁷⁵及至笈多王朝時，婆羅門學者以梵我論為本，予人格神以論理之根據，增強溼婆、毘紐、梵天之信仰；下至一切世俗迷信，無不兼納並蓄。⁷⁶另如《般若》、《華嚴》中之字門陀羅尼，與婆羅門聲常住論之影響有關。⁷⁷若依印順法師對大乘三系之判教來看，密教與「瑜伽者之關切特深，瑜伽師初出虛妄

印)，黃心川〈序〉，頁1。

⁷³ 印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁132-133。

⁷⁴ 同上註，頁134。

⁷⁵ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁385、393-398。

⁷⁶ 同註73，頁140-141。

⁷⁷ 密宗諸佛菩薩皆有種子，一切聲音，母音子音，皆有宗教深意，其端發於婆羅門教。密宗除口誦之真言陀羅尼、觀心之種子、三摩耶形、尊形外，尚有印契，以手指作種種之結，表種種之義，此亦從婆羅門教轉來。又，密宗所供之神，有許多是從婆羅門教而來。印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁133；蔣維喬，〈密教史〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第72冊，頁5-7。

唯識論，又伴真常唯心論而大出密法。南北瑜伽者合流，三密瑜伽之教乃盛」。⁷⁸也可以說：密教是大乘佛教進一步神秘化、通俗化、世俗化的結果，是大乘佛教向信仰主義、祭祀主義和神秘主義方向發展的產物，是從大乘佛教的胚胎中孕育、生長並最終脫胎出來的一個教派。⁷⁹由此可知密教與大乘佛教之關係。

密教依印順法師對大乘教理的判準，評價並不是特別高，但其教理亦頗具特色。印度密教承襲了古代印度文化的綜合特質，因印度文化具有複合性，所以在密教的經典或儀軌中，也包含有古代印度文化的內容。⁸⁰密教的世界觀不是觀念的，而是有生命的，不是理論、抽象的，而是有藝術的、象徵的，不是排他的，而是寬容的。由於密教具有很強的包容性，使其在東亞傳播的時候能大量吸收東方文化的要素，在東亞佛教文化中，幾乎都有密教的要素。⁸¹

以宗教所含的神秘性與他力性言，密宗的興起，是人類宗教史上發展的最高成就。它有充滿邏輯與辯證性中觀、瑜伽思想作教理基礎，又

⁷⁸ 同註 73，頁 134、136。

⁷⁹ 呂建福，〈論密教的起源與形成〉，《密教論考》，頁 17。

⁸⁰ 密教經典範圍極廣，包含古代印度人的日常生活習慣、風俗、婆羅門教與印度教的宗教禮儀、各式各樣的醫學、法律、數學、天文、地理、咒術、占星術等，網羅了人間聖俗的全部生活，可以視為是古代印度的宗教文化與民族文化的濃縮。松長有慶，〈印度密教研究之現況及其研究方法〉，藍吉富主編，《密教研究法》，《世界佛學名著譯叢》第 72 冊，頁 35、45。

⁸¹ 宮坂有勝，〈印度的密教〉，水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》，頁 211；韓昇，〈靜慈圓及其密教研究〉，靜慈圓著，劉建英、譯韓昇，《日本密教與中國文化》（上海：文匯出版社，2010 年 6 月，1 版 1 印），頁 5。

有豐富的神秘體系和符合潛在心理要求的儀軌與圖示，此種發展，對純佛教言，似有背道而馳的形跡，但就宗教心理言，正好彌補了中觀、瑜伽過分傾向純理論的一方面。⁸²密宗主要特色如下：一、統一大成的特色（統一緣起論與實相論），二、哲學上的特色（本體論、現象論、作用論），三、宗教上的特色（佛身論與成佛論），四、藝術上的特色（金胎兩部曼陀羅），由此四特色，更可突顯密宗的地位和價值。⁸³

但密教末流，則是值得吾人留意，蓋密宗金剛乘源自印度，其雙身修法和樂思想來自印度教的性力派，性力派認為破壞與溫和都是女神的屬性，宇宙萬物均由女神性力而生，後期密宗吸收了這些內容，再配以佛教義理，而形成無上瑜伽的「樂空雙運」的雙身修法。⁸⁴雙身修法套一句印順法師的話——也是「美麗而險惡的崎途」，可以視為「左道密教的陷阱」。

荷蘭漢學家高羅佩（Robert Hans van Gulik，1910—1967），在《中國古代房內考》一書，提到房中術與道家內丹術的關係，以及道家內丹術與印度密教的關係。高羅佩以為，中國房中術與印度的佛教金剛乘、印度教性力派、密教經咒有關係，而此問題還牽涉到西藏喇嘛教與日本

⁸² 密教是頓悟法，也是易行道，它兼有求生西方淨土及印度教之與梵天合一的雙重優點。在歷程上是速成法，在目的上是究竟法。張曼濤，〈編輯旨趣〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 71 冊，《密宗概論》，頁 12；聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 1 冊，頁 286。

⁸³ 李世傑，〈密宗哲學大綱〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 71 冊，《密宗概論》，頁 89-91。

⁸⁴ 李冀誠，《西藏佛教密宗》（高雄：佛光出版社，民國 82 年 9 月，初版），頁 227。

東密。隋唐時代的房中書與印度密教，有幾乎完全相同的「回精術」，和同樣使用的術語——「泥丸（垣）」，這種相似很容易使人以為中國房中術是外來的。特別是元代以來，人們常把房中術的傳授歸之於「蕃僧」，高羅佩利用大量史料論證，中國的房中術遠在漢代以前，就已形成完整體系，在年代上早於印度密教經咒。他認為，印度密教經咒可能是在中國房中術的影響下發展起來的，後又兩次回傳中國（唐代及元代），影響到隋唐以降的中國房中術。可以說：中國的房中術，不但不是仿自印度，反而正是密教房中修煉的源泉。⁸⁵高羅佩的說法，可以作為我們了解密教的參考。

印順法師並非完全否定密教，但對之謹懷戒心。印順法師的思想是一以貫之的，他對早期的根本佛法、中期的性空大乘佛法、後期的唯心大乘佛法，都有深入而獨到的見地。⁸⁶印順法師說：

菩薩道源於釋尊的本教，經三、五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。大乘教雖為了適應時機而多少梵化，然而他的根本原

⁸⁵ 以反成規、反權威的道家為背景，中國的房中秘術在印度刺激了反現存秩序的密教的產生。密教蔑視一切宗教和社會傳統，踐踏一切被奉為神明的禁忌，拒不承認種性制度，公開宣揚男女平等，正如道教在中國一樣，密教在印度也提高婦女的地位；與印度教相反，密教認為女人的地位，應與男人平等，甚至比男人更高。高羅佩著，李零、郭曉惠等譯，《中國古代房內考》（上海：上海人民出版社，1999年12月，1版2印），〈譯者前言〉，頁13-15，正文，頁346-348、465-467、475、479-480。

⁸⁶ 超定，〈略談法相唯識的空義〉，《正覺之音》76期（2003年5月），網址：http://www.mysf.org/enlightenment/2003/2003_05_01.htm，下載日期：2009年8月5日。

理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的！⁸⁷

前引文的重點是，大乘佛法為適應時機而出現梵化現象，但其根本原理確是光華燦爛，能徹見佛法真髓。只是對梵化之弊，則應力戒之、除之。⁸⁸印順法師繼續說：

佛教有諺云：「方便出下流」，吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！⁸⁹

密教多特色，承固有之傾向而流於極端者有之，融攝外道者有之。綜觀其發展之勢，即鬼神崇拜而達於究竟；⁹⁰密教不斷高揚，不失為方便適化之一。⁹¹其弊應謹慎面對，否則佛教危矣！

總之，弘揚印順思想者，對於「梵化之機應慎」這一句話，應當保持高度警覺，否則就難以掌握「印順思想」的精義，影響「人間佛教」之實踐！因佛教是理性的宗教，佛陀的覺悟與咒術沒有關係，佛陀所悟

⁸⁷ 印順法師著，《佛法概論》，《妙雲集》中篇之一（臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月，修訂 2 版），頁 245。

⁸⁸ 印順法師云：「秘密者以天化之佛菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋大貪大慢之總和。而世人有信之者，則以艱奧之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。察其思想所自來，動機之所出，價值之所在，痼疾其可愈乎！」印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 151。

⁸⁹ 印順法師，《印度之佛教》，頁 332。

⁹⁰ 印順法師，〈密教之興與佛教之滅〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下篇之三，頁 144、146。

⁹¹ 印順法師講，演培、續明記錄，《般若經講記》，《妙雲集》上篇之一（臺北：正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），頁 204。

的是智慧，對真理的洞察。⁹²所以：當我們在抉擇佛法、理解密教時，儒家所謂「敬鬼神而遠之」這一立場，還是很值得吾人參考的。

參考書目

一、專書

- 大村西崖，《密教發達志》，臺北：武陵出版社，1993年11月。
- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年10月。
- 印順法師，《平凡的一生》（增訂本），臺北：正聞出版社，民國83年7月。
- 印順法師，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，民國81年10月。
- 印順法師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順法師著，《佛法概論》，《妙雲集》中篇之一，臺北：正聞出版社，民國81年1月。
- 印順法師講，演培、續明記錄，《般若經講記》，《妙雲集》上篇之一，臺北：正聞出版社，民國81年3月。
- 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空——印度佛教的展開》，臺北：東大圖

⁹² 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁448。

- 書公司，2003年5月。
- 佐佐木教悟、高崎直道等著，楊曾文、姚長壽譯，《印度佛教史概說》，上海：復旦大學出版公司，1993年5月。
- 呂建福，《密教論考》，北京：宗教文化出版社，2008年6月。
- 呂澂，《印度佛教思想概論》，臺北：天華出版公司，民國76年7月。
- 李小榮，《敦煌密教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003年7月。
- 李世傑，《印度大乘佛教哲學史》，臺北：新文豐出版公司，民國80年12月。
- 李志夫，《中印佛學比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 李冀誠，《西藏佛教密宗》，高雄：佛光出版社，民國82年9月。
- 索南才讓，《西藏密教》，北京：中國社會科學出版社，1998年11月。
- 高羅佩著，李零、郭曉惠等譯，《中國古代房內考》，上海：上海人民出版社，1999年12月。
- 渡邊照宏著，鐘文秀、釋慈一譯，《佛教經典常談》，臺北：東大圖書公司，2002年8月。
- 渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》，北京：商務印書館，2000年1月。
- 聖嚴法師，《印度佛教史》，《法鼓全集》第2輯第1冊，臺北：法鼓文化事業公司，1999年12月。
- 聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，《法鼓全集》第2輯第2冊，臺北：法鼓文化事業公司，1999年12月。
- 劉淑芬，《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008年9月。
- 劉黎明，《中國古代民間密宗信仰研究》，成都：巴蜀書社，2010年1月。
- 蕭登福，《道教術儀與密教典籍》，臺北：新文豐出版公司，民國83年3月。

羅伯爾·薩耶(Robert Saille)著,耿昇譯,《印度——西藏的佛教密宗》,北京:中國藏學出版社,2000年1月。

杻尾祥雲著,聖嚴法師譯,《密教史》,法鼓全集第2輯第4冊,臺北:法鼓文化事業公司,1999年12月。

A. K. Warder 著,王世安譯,《印度佛教史(下)——大乘與密教》,《世界佛學名著譯叢》第33冊,臺北:華宇出版社,1988年。

二、論文(含網路論文)

立川武藏著,郭瓊瑤譯,〈密教的出現〉,《普門學報》39期,2007年5月。

印順法師,〈中國佛教前途與當前要務〉,《妙雲集》下編之八,《教制教典與教學》,臺北:正聞出版社,民國81年3月。

印順法師,〈契理契機之人間佛教〉,《華雨集》第4冊,臺北:正聞出版社,民國82年4月。

印順法師,〈致陳永權居士〉,《華雨集》第5冊,臺北:正聞出版社,民國82年4月,初版。

印順法師,〈密教之興與佛教之滅〉,《以佛法研究佛法》,《妙雲集》下篇之三,臺北:正聞出版社,民國80年1月。

印順法師,〈遊心法海六十年〉,《華雨集》第5冊,臺北:正聞出版社,民國82年4月,初版。

呂澂,〈佛教研究法〉,張曼濤主編,《現代佛教學術叢刊》第41冊,《佛學研究方法》,臺北:大乘文化出版社,民國67年6月。

妙欽、印順,〈中國佛教史略〉,《佛教史地考論》,《妙雲集》下編之九,臺北:正聞出版社,民國81年4月。

李世傑,〈密宗哲學大綱〉,張曼濤主編,《現代佛教學術叢刊》第71冊,

《密宗概論》。

杜特，〈佛教在印度的興起和衰落〉，張曼濤主編，《印度佛教史論》，《現代佛教學術叢刊》第 93 冊，臺北：大乘文化出版社，民國 67 年 12 月。

林韻柔，〈唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰〉，《法鼓佛學學報》3 期，民國 97 年。

松長有慶，〈印度密教研究之現況及其研究方法〉，藍吉富主編，《密教研究法》，《世界佛學名著譯叢》第 72 冊，臺北：華宇出版社，民國 75 年 6 月。

金克木，〈佛學談原〉，《梵竺廬集·丙·梵佛探》，南昌：江西教育出版社，1999 年 9 月。

阿部宥精，〈真言、咒與陀羅尼〉，藍吉富主編，《密教資料彙編》，《世界佛學名著譯叢》第 10 冊，臺北：華宇出版社，民國 75 年 6 月。

厚觀法師、開仁法師採訪，〈印順導師與世界佛教〉，《印順導師永懷集》，新竹：福嚴精舍，2006 年 5 月。

宮坂宥勝，〈印度的密教〉，水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》，臺北：法爾出版社，民國 77 年 11 月。

張曼濤，〈編輯旨趣〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第 72 冊，臺北：大乘文化出版社，民國 68 年 3 月，初版。

渡邊海旭，〈密宗之發展觀〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》第 72 冊，臺北：大乘文化出版社，民國 68 年 3 月，初版。

超定，〈略談法相唯識的空義〉，《正覺之音》76 期，2003 年 5 月，網址：http://www.mysf.org/enlightenment/2003/2003_05_01.htm，下載日期：2009 年 8 月 5 日。

黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》12 期，1999 年。

- 溫玉成，〈新中國發現的密教遺存及其所反應的密教史問題〉，《中國佛教與考古》，北京：宗教文化出版社，2009年7月。
- 儀模，〈印度佛教的興起和衰亡〉，張曼濤主編，《印度佛教史論》，《現代佛教學術叢刊》第93冊，臺北：大乘文化出版社，民國67年12月。
- 蔣維喬，〈密教史〉，張曼濤主編，《密宗教史》，《現代佛教學術叢刊》72冊，臺北：大乘文化出版社，民國68年3月，初版。
- 蕭登福，〈道教符籙咒印對佛教密宗之影響〉，《臺中商專學報》24期，1992年6月。
- 韓昇，〈靜慈圓及其密教研究〉，靜慈圓著，劉建英、譯韓昇，《日本密教與中國文化》，上海：文匯出版社，2010年6月。
- 釋厚觀，〈印順法師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣〉，《深觀廣行的菩薩道》，臺北：慧日講堂，2006年6月。
- 顯蔭，〈真言密教與中華佛法之關係〉，張曼濤主編，《密宗概論》，《現代佛教學術叢刊》第71冊，臺北：大乘文化出版社，民國68年1月。

