

密教—最後的佛教¹

許明銀

輔仁大學宗教學系兼任助理教授

提要

本文從歷史流程的角度入手，眺望密教所展開的情形，藉此窺知密教對南亞、東南亞、東北亞、中國及西藏等地的文化造成的影響。

這裡分成五章：壹、序言；貳、密教思想發生的社會基礎；參、南印度地方的政治社會情況與密教的確立；肆、波羅王朝與金剛乘的出現；伍、末期的密教與伊斯蘭教徒的入侵。由於密教未能有正確地報導，以致造成扭曲或誤解，實為遺憾之事。今草就此文，視為密教簡史，可也。此中，十一世紀的蘇門答臘島為南海佛國密教最興隆之地，金洲法稱大師的著作由阿底峽（982-1054）在 1042 年帶入藏區阿里，譯成藏文收入在西藏大藏經內，此事蹟讓筆者驚嘆不已！印尼與西藏在十一世紀因佛緣而締結了手足之情誼。最後，西藏佛教最注重戒律，由總結印度佛教的《時輪金剛經》得到證明，且西藏的出家僧侶是持說一切有部的比丘戒（253 條戒），又有誰能說他不是出家人呢？

關鍵詞：密教、怛特羅教、金剛乘佛教、南海佛教、印度教

¹ 感謝輔大宗教學研究所碩士生祝念慈同學將拙作輸入電腦。本文已遵從二位審稿學者的寶貴意見，做了相當程度的修正，在此表示由衷的謝意。

壹、序言

密教是指佛教的秘教，乃秘密佛教的略稱。（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：45）印度、歐洲、美國等海外學者稱它為秘傳的佛教（Esoteric Buddhism）或佛教的秘教（Buddhist Esoterism）。最近一般廣泛地使用怛特羅佛教（Tantric / Tāntrika Buddhism）或佛教的怛特羅教（Buddhist / Buddhistic Tantrism），以及使用金剛乘（Vajrayāna）的稱呼。（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：45）金剛乘是意指在大乘佛教中，像金剛般不壞的教說，常見於《金剛頂經》系的密教梵文原典。

怛特羅佛教是起因於後期的密教聖典取代以往的經典（sūtra），被稱做怛特羅（tantra，Tib. rgyud 續、本續）的。上述外國人大多稱呼密教為 Esoteric Buddhism，這是顯教 Exoteric Buddhism 的對應語，它們是近代學者創作的語詞，對應密教與顯教的術語，在梵語不存在。倒是表現密教的梵語有：怛特羅佛教（Tāntric Buddhism）、真言乘（Mantrayāna）、金剛乘（Vajrayāna）、俱生乘（Sahajayāna，Sahajiyā 俱生派）、時輪乘（Kālacakrayāna）等等。（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：45）

印度的佛教，從開祖釋尊（前 463-383，依中村元博士說）的時代起，到十三世紀初受到伊斯蘭教的軍隊入侵而滅亡為止，一直持續一千七百年以上。然而密教從其原初形態（真言、曼荼羅、手印）的五、六世紀算起，到佛教在印度滅亡的十三世紀初，其實持續近八百年，也就是說實際上印度佛教的幾乎二分之一是密教的時代。作為歷史上的課題提起密教時，它不單是意指位於佛教最終期的時間上的意義。印度密教採取古代印度文化的綜合形態，在密教的經典與儀軌中包含有各種的古代印度文化，有雅利安（Ārya）系的文化，也有非雅利安（Non-Ārya）系的文化。它繼承先前的一切佛教教義之同時，也吸收

並行的佛教以外的思想、宗教，故呈現出很龐雜的文化體系，諸如複雜的教義與象徵的神秘主義等等。吾人是否贊成密教的立場是另一件事情，但是必須說密教在時間上是「最終期的佛教」，在價值上自認為是「最究竟的佛教」之佛教。（松長有慶，1981：42-43）、（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977）

表示密教的梵語，此外還有一些例子。例如：印度密教學研究的開拓者之一 B. Bhattacharyya（1897-1964）針對這一點的說明，今日可以說未必充分。也就是說，他認為後期佛教的三大區分，亦即金剛乘（Vajrayāna）、俱生乘（Sahajayāna, Sahajiyā）與時輪乘（Kālacakrayāna）的區分之事實。這些之外，還有怛特羅乘（Tantrayāna）、真言乘（Mantrayāna）、賢乘（Bhadrāyāna）等個性不清楚的其他細小乘。而且這些是從前述三乘中之主要乘金剛乘衍生出來的。（B. Bhattacharyya, 1980: 52-53）、（B. Bhattacharyya, 1988: 66）針對各個乘的特性，或就衍生出的歷史過程完全未做說明。再者，也未列舉各個乘的名稱之典據，故無法掌握線索回溯原典來檢討。

同樣是印度的密教學者 S. B. Dasgupta 的見解，則認為這大乘的真言理趣（Mantranaya）或真言乘（Mantrayāna）的學派，是以後金剛乘、時輪乘、俱生乘等的其他一切分派，由此衍生出的怛特羅佛教（Tāntric Buddhism）之準備階段。（Dasgupta，1974：60-61）、（Dasgupta, 1981: 64）換句話說，他認為真言理趣或真言乘位於怛特羅佛教的第一階段，此較諸 Bhattacharyya 的主張，衍生出的順序剛好相反。

另一方面義大利的大學者圖齊（G. Tucci, 1894-1984），針對小乘與大乘，主張產生與形成第三乘的系統，它們以不同的名稱被叫做金剛乘、真言乘、果乘（Phalayāna）、持明乘（Vidyādharayāna）、秘密真言乘（Guhyamantrayāna）。（G. Tucci, 1949：220）德國的 H. v. Glasenapp 關於此點，大抵抱持著相同

的觀點。認為金剛乘或真言乘，小乘或大乘比不上，是超越它們的特別乘。（H. v. Glasenapp, 1940）這些對密教造詣很深的印度或歐洲的佛教學者，都沒有嚴格區分使用意指真言乘或金剛乘等密教的各種梵文。再者，對於各個概念的掌握也很混亂。反映此般情況，胡亂地使用這些用語，或言《大日經》或《金剛頂經》等的密教是真言乘，所謂的左道密教的印度後期密教是金剛乘，諸如此類的說法，不見於原典，也未見於外國學者的學說內。在此必須預先指出，後期的印度密教，即是怛特羅佛教，屬於這階段的西藏佛教，則特別稱之為金剛乘佛教。金剛乘的稱呼，的確是「最終期、最究竟、最圓滿的佛教」之自覺表現。

密教在印度的實際狀況，可以說尚未被究明的地方還很多。因此，本文擬從歷史流程的角度入手，眺望密教所展開的情形，藉此窺知密教對南亞、東南亞、東北亞、中國及西藏等地的文化造成的影響。

貳、密教思想發生的社會基礎

一、密教的源流

印度的密教，一般可以舉出二個特色。其一是卑俗的呪術的儀禮之組織化，另一個是高度地發達的神秘主義。在七世紀後半期確立了純粹密教思想，不過在此之前長達數世紀的密教，呪術性是極為濃厚的。（結城令聞，1980：195）儘管密教仰仗其素材於吠陀（Veda）的宗教，但它決不是婆羅門教（Brahmanism）。作為佛教生長的養分攝取婆羅門教，於此乃產生了密教。象徵性地表現密教理念的密呪（真言 mantra、陀羅尼 dhāraṇī、明呪 vidyā），構成密教的重要要素。密教的真言，其祖型可求諸於印度最古老的宗教文獻《梨俱吠陀》（*Rg-Veda*）的真言（mantra）。進而也可以考慮，那是追溯到雅利安人入侵

印度以前與伊朗人同住的時代。對古代印度人而言，宗教儀禮與呪法本質上一樣，都是達成願望的手段。當然吠陀的祭祀也與呪法密切地結合在一起。在獻給《梨俱吠陀》的諸神之真言中，大約有三十篇呪法的讚歌。這些是關於治病、驅逐怨敵、除去危害，或是祈雨、戰勝等的呪文。（松長有慶著，1984：17）繼之，距今約三千年前成立的《阿達婆吠陀》（*Atharva-Veda*）內，其呪法分為九種：即治病法（*bhaiṣajya*）、息災・長壽法（*āyusya*）、調伏法（*abhicārika*）、婦女法（*strīkarman*）、和合法（*sāṃmanasya*）、國王法（*rājakarman*）、婆羅門法、增益法（*pauṣṭika*）、贖罪法（*prāyaścitta*）。（辻直四郎譯，1979：255-256）表現呪文呪句（spell）的真言（*mantra* 讚歌・呪文）一詞，原本意指「神聖語詞」「對諸神的讚歌」。在印度祭祀與呪法之間沒有本質上的區別。藉由真言的神祕力（*brahman*）與一定行作的效果，必然地能夠達成願望。原來承認呪法對該相關的一切事物有超人的呪力。因此，具有數千年悠久歷史的印度，構成以深遠的哲學思想與崇高的宗教信仰為頂點的金字塔底層，不外乎是令人眼花撩亂的呪術密法。（結城令聞，1980：198）

語詞不單是有表示意義的功能，認為它有某種神祕力的信仰見於世界上，在印度有此種觀點且關於語詞的思辨從最古老的時代就很盛行。在《梨俱吠陀》有語詞的女神 *Vāc*，給與諸神活力、扶持人們的各種營為、滲透到天地、被崇拜為擴展到萬物之上的神；再者，就語言的起源之考察，以及顯示著語言的四分之三秘藏於人類的見解等。在梵書（*Brāhmaṇa* 以約公元前800年為中心成立者）時代的祭祀儀式、呪法的思考上，語言的呪力觀念具有極為重要的意義。前述的真言（*mantra*）是指四大吠陀：梨俱吠陀、娑摩吠陀（*Sāma-Veda*）、夜柔吠陀（*Yajur-Veda*）、阿達婆吠陀的本集（*Samhitā*）。本集包含宗教上的讚歌、祭詞、

咒詞，也被稱做真言（mantra）。於是認為真言信仰的根本，將吾人擁有的特殊語言視為具有與實在界直接的結合關係，若在嘴裏念誦該特定語言，藉由語言可以左右實在。如此地，承認語言有靈妙不可思議的能力（言靈）的真言信仰，實際上大多結合呪術。在任何的人世上，那是將日常人生的吉凶禍福視為最大關心事，而構成生存下去的庶民大眾之宗教實體。因此，語常住論、語無常論與聲常住論、聲無常論²，包括佛教在內於印度思想史上爭論不休而為人所知。

釋尊以嚴肅的態度否認所有的迷信、呪術、呪文，以及婆羅門的宗教儀禮。可以看出這是原始佛教教團的基本性格之一。初期的佛教教團極力地與呪術斷絕關係，若從不依靠他者（所謂絕對自力信仰），從追求徹底的凝視自己的釋尊教說之基本立場而言，可以說是理所當然的事。然而原始佛教教團作為能夠除去呪術呪文的歷史的、社會的條件，可以指出當時最古代的氏族制國家衰亡，完成了新的國家體制；也就是說，在恒河中游流域地方農業生產增加，繼之商工業新階級的崛起、階級制度的混亂、都市國家的出現、共和制政治的實施等，於是消滅了成為呪術世界溫床基礎的古老社會政治機構所致。（松長有慶，1984：23）、（結城令聞，1980：199）

在摩揭陀（Magadha）不外乎是一地方宗教的佛教，在孔雀王朝（Maurya Dynasty，約從公元前 317 年至約公元前 180 年）第三代阿育王（Aśoka，在位期間公元前 268-232 年）實現古代印度統一國家為契機，以驚人的速度傳遍全印度。佛教傳道師

² 在印度，彌曼薩（Mīmāṃsā）學派等主張語常住，與勝論（Vaiśeṣik 學派等主張語無常相對立，伐桎呵利（Bhartr̥hari 五世紀後半期）支持語常住說。進而他繼承鉢顛闍利（Patañjali 約公元前一五零年）說，將語的本體視為要素（sphoṭa 明言），語與生滅變化的音聲（nāda）完全可以加以區別，主張 sphoṭa 為常住不滅。語不外乎是梵（brahman），所以 sphoṭa 與梵同樣看待，到了後代被稱作世界原因。

被派遣遠到希臘、敘利亞、埃及。可是阿育王的領土太過於廣大，氏族制在地方農村社會未完全崩潰。保守系佛教的犢子部（Vātsīputriya-vādin）、法藏部（Dharmaguptaka-vādin）都做了密呪的集大成。例如：防止毒蛇的密呪等歸於釋尊所說。然而在公元前 327 年入侵西北印度的亞歷山大大帝（Alexander the Great，公元前 356-323 年）的陣營，被認為印度醫師擔任治療被毒蛇咬的希臘士兵。釋尊滅後不到二世紀，佛教徒為何實行密呪信仰？蓋必須認為，離開恒河中游流域地區的都市國家而擴展的佛教，在留下氏族的、呪術的舊社會機構的地方扎下根是必然的趨勢。大約公元前 180 年孔雀王朝滅亡後到公元初期的西北印度地方，希臘人、塞種人（Śaka, Saka）、安息人（Parthian, Skt. Phahlva）等相繼入侵、統治。這歷史事實，對於密教思想發展上至少可以考慮為具有三個重要意義。其一，以中亞的大夏（Bactria）地方為中心，約公元前三世紀末建立了希臘人殖民地與那世界（Yavana, P. Yona），印度西北部在一世紀末興起希臘風・犍陀羅（Greco-Gandhāra）的佛教藝術。同時期在秣菟羅（Mathurā）地方，開始製作純印度風的佛像、菩薩像。佛像的安置當然是促進佛像禮拜儀式的成立，不久佛教徒必定開始攝取婆羅門教祭司的供養法與禮拜作法等。此時成立的後漢支婁迦讖（Lokakṣema）譯《般舟三昧經》宣說觀想佛的方法，菩薩以得到三昧為第一課題，提到佛像的製作。藉由莊嚴的希臘式佛像的製作，越發表現釋尊超人化、神格化的大時代思潮。佛菩薩像的造立，與該禮拜儀式處於不可分的關係。在二世紀左右，似乎盛行在佛像前供養香華燈燭，簡單地讀誦陀羅尼（dhāraṇī）的儀禮。第二，由於與安息人、塞種人、希臘人等異質思想與印度思想的接觸交流，大乘佛教興起，因此佛教出現了從無神論過渡到人格神與至上神格立場的事實。最後，接受塞種、安息等薩滿式的（Shamanic）北方游牧民族之社會的、思

想上的影響，促進了佛教的呪術化。（結城令聞，1980：199-200）、（松長有慶，1984：30）

二、密教的動向與遊牧民族

透過印度的古代中世最富有國際性的時代是貴霜（Kuşāṇa）時代。公元後不久，貴霜族自中亞、阿富汗統治西北印度進而也控制了北印度，成立包容攝取異種諸文化的貴霜帝國（一世紀中葉至三世紀前半期）。其全盛期是在迦膩色迦王（Kaniṣka，在位期間約 129-152 年）時。貴霜族是月氏族的一種。月氏原來是中亞的遊牧民，今日學界一般承認月氏族操伊朗語言。（中村元，1979：155-156）迦膩色迦王首先在印度貨幣鑄出佛像。判讀出 BODDO（Buddha 佛陀）的文字。正好此時西北印度地方在王的庇護之下，進行部派小乘的百科全書《阿毘達磨大毘婆沙論》（漢譯二百卷現存）之編纂，做了精緻而學究的佛教之學問研究。但是一方面實踐大乘佛教人士持續不斷的努力想要把釋尊的教說能夠民眾化。因此他們之中出身婆羅門者，腐心於想把自己使用的傳統呪文與供養祭祀佛教化。很不巧地，在貴霜末期發生了意外的歷史悲劇。一般認為那是 167 年世界性流行病的災禍，對印度民眾的生活投下深刻黑影之事實。或許不難想像，這在印度人之間呪術佛教成了伸展的大好機會。（結城令聞，1980：201）

貴霜王朝不僅與中亞、西亞諸民族交流，而且與羅馬帝國通商，透過絲路與後漢帝國頻繁交涉。最初從事佛典漢譯的安世高、支婁迦讖、支謙、康僧鎧、竺法護、帛尸梨蜜多羅等，都是安息、月氏、粟特（Sogdia）、龜茲、于闐等中亞出生者。這也如實地說明了最初大乘佛教盛行於中亞與伊朗地方。佛教滲透到地方民眾，特別是在具有薩滿教式的遊牧、半遊牧民族之間時，密教型態的教義與藝術在民眾之間很容易被接受亦不足為奇。如此地，在塔里木盆地四周的沙漠與草原的諸都市也

流行了密教。薩滿教式中亞遊牧民族的呪術傾向，對大乘佛典的翻譯也不會不給與影響的。這時已經帶有呪術傾向的大乘經典不少被翻譯成漢文。根據中國譯經史，吳的支謙乃祖先為大月氏之歸化人，從 223 年到 253 年在中國從事譯經。他翻譯的《華積陀羅尼神呪經》等數部，作為獨立的密教經典也許是屬於最初期的。

另一方面，在南印度公元前二世紀左右出現了安達羅王朝（Andhra Dynasty）。這王朝純粹地建設印度式的帝國，以婆羅門教為國教，保護婆羅門；不過王朝內也流行佛教、耆那教。大眾部系統的部派在南印度繁榮，不久它成了形成大乘佛教的基礎。產生初期大乘經典之一的《般若經》，以及出現被尊稱為中觀派之祖的龍樹（Nāgārjuna，約 150-250 年），都是在南印度。

大約從公元前二世紀到公元後二世紀左右，婆羅門的勢力再度佔上優勢，在社會、文化、宗教等方面加強其發言權。因此，雅利安文化一面包容部族信仰或民間信仰，一面將它們雅利安化。同時農村的封閉社會，或潛藏於都市住民底邊的土著思想逐漸地表面化。雅利安文化與非雅利安文化的混合新宗教——印度教（Hinduism）如此地形成了。婆羅門教的宗教儀禮、印度教的民間信仰，對大乘佛教給與不少的刺激，也對佛教經典開始濃厚地顯現儀禮的、呪術的、神秘主義的色彩。（松長有慶著，1984：30-31）

進入三世紀時，北印度的貴霜王朝已經衰微，接著南印度的安達羅王朝沒落了。以後百年間，全印度各地出現藩侯蜂起割據的時代。這亂世的密教思想呈現的顯著事實，是倣照婆羅門宮廷僧職掌的國王即位式，宣說登佛位的灌頂（abhiṣeka, abhiṣecana）儀式。例如：《大乘悲分陀利經》（西晉，失譯）等即是。在這時代敦煌的竺法護（Dharmarakṣa 敦煌菩薩），以及以中亞龜茲王子的帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）為首的密教經典漢

譯者，都自稱出生於「西域」「罽賓」「北天竺」，特別是西域地方。這與貴霜王朝的以前版圖是中亞與伊朗地方不無關係。中亞遊牧民族不需要高遠深邃的佛教哲理。由於缺乏生產性，故與農耕民族的物質交易很容易破壞均衡，結果是不斷地重複侵略戰爭，因此只有密教的現世利益要素迷著他們。例如：310 年來到洛陽的佛圖澄(232-348)之西域僧便是擅長呪術的薩滿。(結城令聞，1980：202)

三、笈多王朝時代的密教儀禮

古代印度的統一王朝，再度出現是笈多王朝（Gupta Dynasty，320-550 年左右）。從摩揭陀興起的旃陀羅笈多（Candragupta 月護）一世，於公元 320 年即位建立笈多王朝。下一代的三謨陀羅笈多（Samudragupta 海護，330 年左右即位），征服全印度，於是在孔雀王朝以後乃再度形成統一國家。這王朝以婆羅門教為國教，是印度文化的復興期。婆羅門使用的梵語視為公用語，基於保守的、傳統的階級差別之社會秩序，藉由婆羅門法典的編成依法理加以確定。再者，成立印度固有農村之村落共同體，氏族制解體了。

與婆羅門教學互相結合，由彌勒（Maitreya）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）等構成佛教的精緻理論與修道體系。與此同時佛教大幅吸收婆羅門儀禮，包容印度教諸神，開始顯示顯著地多神教的傾向。佛教大膽地採用外教的雜法，信奉世俗的雜術邪法，一般認為是要教化對學習佛法未表示意願的眾生之方便。

供養法、觀佛法、結界作壇法、請雨止雨法的形成、呪術性醫療經典的成立、成為後世曼荼羅基礎的四佛之出現等，不能漏看是笈多王朝時代的佛教特色。

前述古代帝王即位式所執行的灌頂儀式進入佛教，在繼承佛位的儀禮上加以運用是在貴霜王朝時代。但是它完善地作為

密教儀禮則要在笈多王朝時代。在佛前供養香華等的方法，於二世紀左右已盛行了。用圓壇三重地劃開圓形，以刀、幡、箭、燈、鏡、香構成之結界作壇法，以及用牛屎抹地，將芥子燒成火之護摩法，從三世紀到四世紀初已很完備了。這是《摩登伽經》所說的外道護摩被佛教採用之故。進而規定澡浴、淨衣、斷食法，諸尊各個開始成為祈願的對象。在四世紀，佛像供養之後，制定簡單地觀想佛的方法。對觀音、彌勒、普賢、虛空藏、藥王、藥上等諸菩薩、阿彌陀或藥師等諸佛的觀想法，到了五世紀也相繼地介紹到中國。

五世紀後半期由曇曜所漢譯的《大吉義神呪經》，作為顯示笈多王朝時代密教儀禮發展的痕跡之經典必須加以注意。它詳述結界法也敘述七重界壇的作法，加上以往以除災為主的祈禱，宣說對應各種願望的祈請方法，與順應所求的本尊之供養法。密教的儀軌漸漸開始備齊了形態。

再者，中印度人的曇無讖（Dharmakṣema, 385-433）漢譯《大方等大雲經》。這是祈雨呪術，乃起源佛教的經典。同樣他漢譯的《大方等無想經》，是有關請止雨呪術的最初期佛教經典之一。這在六世紀後半期，由闍那耶舍漢譯的《大方等大雲經請雨品》，明顯地有增廣。支撐恒河中游流域地方住民的經濟生活的是稻作農業。擺脫旱魃或大洪水等的災害，祈雨或止雨的呪術為佛教所採納。特別是在笈多王朝大規模的降雨止雨的農耕呪術流行，與在這時代成立印度固有的農村村落共同體分開的話是無法想像的。這種祈雨經典從北周（556-581）、隋（581-618），到唐代（618-907）很多加以漢譯了。這些經典被中國統治者階層利用作治國的工具，不過盛行止雨、祈雨的根本原因，印度人與農耕中國民族的場合，依靠自然條件從事生產活動是完全一致之故。再者，驅使龍或孔雀的非雅利安起源的農耕儀禮，這期間完全作為佛教的呪法，在農民之間固定下

來了。（松長有慶，1984：38-40）、（結城令聞，1980：204-205）

印度的醫學古代以《壽命吠陀》（*Āyurveda*）之名集大成，其中有很多學自原住民。連醫學發達的阿拉伯人也從梵語翻譯印度的醫學書籍。印度的醫學與呪術絕緣而發展乃不可能。四世紀從印度來到洛陽耆域，以奇跡般的能力而有名，在入洛陽以前已經以醫王之名流傳中國。四世紀末，西域的曇無蘭（Dharmarakṣa 法正）所譯的經典中，有《呪時氣病經》《呪齒經》《呪目經》《請雨呪經》《止雨呪經》等的神呪經典。這些治內障、蛀牙、治病等使用密呪，正好反映四世紀左右的印度人祈求日常人生的幸福，願望的達成。（松長有慶，1984：40-41）

四、變動期的印度社會與密教

笈多王朝在五世紀末衰微、崩潰了。從大約 480 年起匈奴（Hūṇa）系的白匈奴嚙唎人（Hephthalite / Ephthalitai）入侵西北印度。最近之研究，嚙唎人為伊朗系民族。白匈奴帝國的摩醯邏矩羅（Mihirakula / Mihiragula 在位期間約從 515 年到 550 年左右）凶慢暴虐，有名的《蓮華面經》有回顧描述：目睹無數壯麗的佛寺佛塔被破壞、被猛烈火燄包圍一個接一個地消失的情景，使佛教徒深深有「末法世界」之歎。³白匈奴嚙唎人在 533 年被耶輸達摩（Yaśodharman）王擊退，然而笈多王朝崩潰了，印度再度陷入四分五裂的狀態。

這時代全面的特徵是在 475 年西羅馬帝國滅亡以後，與西方的貿易消退，結果印度的貨幣與羅馬帝國者之等價關係（*dīnāra*=*denarius*）也消失，也破壞了印度的貨幣統一，貨幣經

³ 摩醯邏矩羅大約在公元 515 年繼其父多羅摩那（Toramāṇa）為印度白匈奴帝國之王。即宋雲在乾陀羅國所見到的那個「凶慢無禮，坐受詔書」的勅慙王。印度迦爾罕納（Kalhaṇa）的《王河》（*Rājataranginī* I, 306-307）也稱他為「貨真價實的破壞之神」。見（玄奘·辯機原，1990：359-363）。

濟全面地衰退了。在社會上它帶來商業資本的沒落與萎縮，相反地，對古來印度停滯的農村具有基礎的政治上的、文化上的勢力得到了伸張。這社會事實，在思想面出現商業資本所支持的佛教與耆那教（Jaina / Jainism）之衰退，與婆羅門教、印度教的全面伸張、保守思惟的持續。這時代的文化一般是停滯的，中觀・瑜伽行唯識等的大乘佛教理論，以及至此大體成立的六派哲學諸體系，只有使各個確定的教說繼續地發展，未見有新的進步。佛教與耆那教，時有被壓迫或被沒收寺領，勢必要適應、妥協這種時代之趨勢。因此佛教攝取、融合民間信仰的密教興盛起來，耆那教也受到印度教的影響。佛教也更加突顯出秘教的、儀禮上的色彩。（中村元，1978：185-186）

六世紀初，千里迢迢來到中國的菩提流支（Bodhiruci 道希，?-527）、佛陀扇多（Buddhaśānta 覺定）漢譯密教經典，都出生於北印度。他們帶來的密教經典之大部分，與以前西域僧漢譯者是同本，引人注目。恐怕是由於嚙嚙人的入侵捲起的戰亂，迫使他們避難而來的。

前述的耶輸達摩王驅逐嚙嚙人的勢力，建立了地方政權。王本身是濕婆（Śiva）神的崇拜者。六世紀後半期，耶舍崛多（Yaśagupta 犍陀羅僧）漢譯的《十一面觀世音神呪經》，增廣了《金光明經》所說的辯才天法，十一面觀音法開始出現，規定了該尊行、壇法。其後約一世紀期間，出現各種變化觀音，界定了該儀軌。這顯示著印度教的濕婆信仰與觀音信仰越發平行地盛行之事實。再者，此時完成了曼荼羅（maṇḍala）的壇法。所謂曼荼羅是在所構築的土壇表面描繪佛菩薩諸神，是象徵宗教的真實界之一種眾神（pantheon）。那裏所見到的諸佛菩薩的眷屬組織與部（kula），是以早在笈多王朝時代，所定型化的印度固有農村村落共同體的家族社會構成為規範的。印度的農村村落，在成為中心的一村落周圍伴隨著數群的小村落。而且各

個的村落構造，大抵以屬於同一部（kula）的家族為單位加以構成。家族的中心是家長，該家族為單婚。曼荼羅可以看作是氏族制崩潰後共同社會構成體之一的投影。曼荼羅的外廓不用說是模倣古代印度的都城的。附帶一提，這梵語的 kula，譯作「部」是指有血緣關係的一族。在印度創造出曼荼羅的密教家，不滿足於僅僅雜然配置各種的佛菩薩，而是將互相關係深的佛菩薩匯集於一處來描繪的。而且這一群倣照世間的部族觀念，被稱做「部」的。（結城令聞，1980：206-207）、（松長有慶，1984：44-45）、（田中公明，1987：58）

七世紀初，戒日王（Śīlāditya，Harṣa-varḍhana 喜增，統治期間 606-647 年）統一北印度，以曲女城（Kānyakubja，Kanauj 羯若鞠闍國）為首都致力於文化的復興。以那爛陀（陀）（Nālandā）大伽藍為中心，佛教教學很盛行。戒日王本身是文人，留下戲曲《龍喜記》（Nāgānanda）等幾編的作品；不過他治下的印度實際情形，藉由宮廷詩人波那（Bāṇa）的《戒日王傳》（Harṣacarita），與玄奘三藏（600-664）的旅行記《大唐西域記》可以得知。玄奘（629-645 在印）留學印度時，正好是戒日王的時代。玄奘的《大唐西域記》內，沒有關於密教的報告。吾人不能認為這如實地記錄了當時印度佛教的狀態。玄奘似乎對密教不那麼關心。他翻譯的密教經典淨是短篇的陀羅尼，若從玄奘譯全體佛經看來，那是不足道的數量。根據漢文資料可以窺知，中印度地方乃構成繁雜的密教信仰中心地。而且這期間相當多數量的密教經典被帶進漢地。

參、南印度地方的政治社會情況與密教的確立

一、密教的確立

進入七世紀時，在印度各地密教與婆羅門教、印度教並行，其教理逐漸地純化，進而構築完成思辨與實踐的巨大體系。七

世紀以後大乘佛教幾乎都完全密教化了，不過該社會基礎還未充分地弄清楚。從七世紀到八世紀在印度及其周邊地區，迎接密教的繁榮期。在這時期，將大乘佛教內逐漸培育出來的陀羅尼、呪術、瑜伽觀法、宗教儀式等，想綜合在一定的組織下之機運漸漸成熟了。與此同時，大乘佛教開始更濃厚地顯示神秘主義的色彩。否認由世俗的經驗所控制的現象世界，著眼於獲得超越日常經驗的般若叡智之中觀學派，以及從世俗的認識意圖往絕對智的質轉換之唯識學派，都要透過神秘的直觀才有可能達成該目的。由神秘的直觀所保證的密教之實踐體系，對大乘佛教而言是不可缺乏的側面，也是大乘哲學的必然歸着點。這時輩出的大乘論師，在思想上雖依據中觀、唯識或是依據中觀瑜伽行派，但在行法上則按照密教的修法。（松長有慶，1984：53）

密教成立的社會背景，可以說在學問上未充分地弄清楚。但是至少現在可以指出的明顯事實，有如下四點。（1）商業資本的衰退（2）專制國家的分立（3）農村的封鎖性經濟之成立（4）印度教、婆羅門教的繁榮。前述地，由於西羅馬帝國的滅亡西方貿易衰微，進而從八世紀到九世紀阿拉伯的海盜攻擊印度西海岸一帶的海港都市而使它全部消滅，故依靠海外貿易的商業資本全面地倒退了。因此確立了地區性農村社會的封閉經濟，且看得出立於其上的印度文化之復興。在政治上乃至到處出現專制國家，故各地方的文化加速其保守性、停滯性。在這種情況下，大乘佛教勢必不得不與婆羅門的傳統宗教、民間信仰採取妥協的態度。而且為了獲得社會的勢力有必要與專制國家權力結合。密教宣說護國思想，因此在諸國對立的現狀下，密教得到特定國家的支持而帶有宮廷宗教的性格。所以密教在南方獲得跋羅婆王朝（Pallava Dynasty）的庇護，不過被丘拉王

朝（Chola Dynasty）⁴所排斥；在北方受到波羅王朝（Pāla Dynasty，約 750-1155 年）諸王的保護，密教大為發展。不過波羅王朝以今日的比哈爾（Bihār）、孟加拉（Bengal）兩地方興起，且曾支配恒河上流地區，卻未能進入西北部武力國拉吉布特（Rājput，今日拉賈斯坦 Rajasthan）的領土，此一事實值得注意。

纏住這些密教的社會上的、政治上的背景之大乘佛教思想，當時是處在怎樣的發展階段？在七世紀中葉，重要的經典諸如中觀、唯識、華嚴、如來藏已出齊，且作為思想、信仰廣泛地流傳、滲透到印度的社會。與大乘並行交相論難的一部分小乘佛教的部派諸如有部與經量部等，其教理已達到完成的境地，不過佛教界全體是處於略微開始呈現出從完成往衰退的徵候之時期。代表大乘佛教二大流派的中觀派、瑜伽行唯識派，都從象徵的神秘主義立場處理其哲學與認識論，藉由獨自的實踐體系實現中觀、唯識的佛教哲學。（結城令聞，1980：208）、（宇野精一、中村元、玉城康四郎，1980：81-82）

不二金剛（Advaya-vajra / Avadhūtipā）在其著作《真實寶鬘》（*Tattvaratnāvalī*）的開頭處說：「真言理趣（Mantra-naya），依瑜伽行者派（唯識派）與中觀派的立場加以說明。」於此的確是這事實的一左證。相同的《不二金剛集》（*Advayavajrasaṃgraha*），大乘細分成二學派，即波羅蜜理趣（Pāramitā-naya）與真言理趣。題作《無垢光》（*Vimala-prabhā*）的《輕本續時輪續王釋疏》（*Laghu-kālacakra-tantra-rāja-ṭīkā*），其中提到針對波羅蜜理趣的教義全部以梵語書寫，真言理趣的

⁴ 丘拉王朝：Chola Dynasty. 《大唐西域記》卷第十珠利耶國，珠利耶，梵文 Colya 的音譯，又作 Coḍa, Coḷa, Cola, Choḷa, 泰米爾文名 Śōla。《諸蕃志》、《文獻通考》、《宋史》均作注輦（Cola- maṇḍala），《瀛涯勝覽》作鎖里，即現今的 Coromandel。參見：（玄奘，辯機原，1990：846-849）、（馮承鈞編，1969：26）。

教義以梵語、俗語（*Prākṛta*）、卑俗語（*Apabhraṃśa* 字言別、訛語），進而以夏婆羅語等非雅利安語言（*asaṃkrta-śavarādi-mleccha-bhāṣayā*）加以說明。（S. B. Dasgupta 著，宮坂有勝・桑村正純譯，1981：50、64）此一語言事實顯示，怛特羅佛教突破使用梵語的婆羅門文化圈，擴大到講俗語地方方言的廣泛庶民文化圈之情形。

二、《大日經》的成立

從大乘佛教往密教的思想展開痕跡，在現階段未必能夠說明確地追溯。但是密教的特色不是在大乘佛教的思想發展上能找到，吾人必須承認大乘佛教本來具有的神秘主義傾向，與極端強調儀禮的要素，在獨自的實踐體系內將高度發達的大乘佛教哲學具體化這些觀點上。

在這意義上，《大日經》與《金剛頂經》成立，對密教的歷史可以說是劃一時期。根據中國密教的傳統，日本的真言宗稱《大日經》《金剛頂經》為「兩部大經」，尊仰為根本聖典。這一點與西藏的布頓（Bu ston, 1290-1364）的密教教理觀相當不同。日本將《大日經》《金剛頂經》的密教稱作純密。這意味著純正的密教。針對純密，那以外的非組織的、斷片的密教稱之為雜密，即通常稱做雜部密教。一方面，在印度與西藏也有同樣的密教經典、儀軌的分類法。大致對應日本所說的雜密經典、儀軌的是事續（*kriyā-tantra*, *bya ba'i rgyud*），對應《大日經》的是行續（*caryā-tantra*, *spyod pa'i rgyud*），《金剛頂經》則配置在瑜伽續（*yoga-tantra*, *rnal 'byor rgyud*）。再者，以後發展的《金剛頂經》系統的密教聖典被稱為無上瑜伽續（*anuttarayoga-tantra*, *rnal 'byor bla na med pa'i rgyud*）。⁵

⁵ 這四種分法，作為西藏大藏經密教部的分類法很有名。首先布頓（Bu ston, 1290-1364）整理以往印度、西藏諸師之說，將所有密教聖典分類成事、行、瑜伽、大瑜伽續（*rnal 'byor chen po'i rgyud*, *mahāyoga*）

這些日本或印度、西藏的密教經典分類法，主要是以內容區分的，其中含有若干的價值判斷。若從經典成歷史的順序來考慮的話，稱呼《大日經》《金剛頂經》的密教為印度的中期密教，在此之前為初期密教，以後稱之為後期密教算是妥當的。從初期密教往中期密教的開展是漸進式的，而很難明確區別各個的立場。但是要是勉強舉兩者的特色有以下幾點。即初期密教採取釋迦的說法形式，主要以除厄招福為目的，儀禮成為中心。再者，未積極留意陀羅尼、印契、觀法的有機關連性，曼荼羅處於形成過程。針對此，《大日經》《金剛頂經》等所代表的中期密教大日如來（Vairocana）成為教主，成佛被視為究極的目標，謀求大乘佛教思想與密教儀禮的密切融合。進而在觀法上重視身口意三密的相即，諸尊依一定的理念被編入曼荼羅組織內。（松長有慶，1984：54-55）

《大日經》被推定為玄奘離開天竺後不久，在西南印度地方成立的。⁶西南印度曾經與羅馬有貿易往來，很多的港都繁榮，其後一時衰微了，不過玄奘的印度旅行記《大唐西域記》詳細地記載這地方商業活動的繁榮。特別是記載位於卡提阿瓦半島（Kathiawar Pen.）伐臘毗國（Valabhī）為「遠方奇貨，多聚其

的四種。可以說他的學說，乃以後在西藏盛行的「密教聖典四分法（rgyud sde bzhi）」之先驅。事實上，這種四分類法起源於印度，八世紀的佛密（Buddhaguhya）對《大日經》的《要義釋》（東北德格版 No.2662, 3b）與《廣釋》（同，No.2663, 261 a. b），可以見其端緒。另見：（L. De LA Vallée Poussin, 1901：900-901）、（M. Winternitz, 1933：389）、G. Tucci, 1949：220-225）、（D. Ferdinand, 1968：219）、（H. v. Guenther, 1966：64-66）、（多田等觀，1982：65-71）、（酒井真典，1944：22-45）、（羽田野伯猷，1986：6-7）、（田中公明，1993：85-92）、（松長有慶，1980：30-35）、（梶尾祥瑞，1976：11-13）。

⁶ 梶尾教授指出，《大日經》成立於七世紀中葉，現在成為定說。見（梶尾祥雲，1977：33）。

國。」以及描述蘇剌佉國（*Suratṭha / Surāṣṭra*）為「國當西海之路，人皆資海之利，興販為業。」（卷第十一）之繁榮景象。這地方的地理上的、經濟上的情景，證明了《大日經》比喻種種心的情形之「百六十心」中的「商人心」「鹽心」「海等心」。與西方貿易累積的巨大資本，在伐臘毗國條載為「積財百億者，乃有百餘室矣。」（同書，卷第十一），這商業資本使阿旃陀（*Ajantā*）、艾羅拉（*Ellora*）、納西克（*Nāsik*）等石窟寺院群維持發展。進而這地方以大乘小乘，特別是以接近印度教的正量部為首，盛行濕婆、毗濕奴（*Viṣṇu*）以及其他各種民間的神信仰；八世紀移住了被伊斯蘭教徒追逐的信奉波斯拜火教（*Zoroastrianism* 祆教）之波爾西族（*Pārsī / Parsis*）。伐臘毗，說來是伊朗系梅特拉迦（*Maitraka*）族建立的地方國家之故。

《大日經》全名為《大毘盧遮那成佛神變加持經》。其梵原文典尚未被發現，不過藉由其他經典或論疏的引文可以得知一部分。（松長有慶，1966：853-860）以《大日經》的出現，被視為密教的獨立。《大日經》不是釋迦說法，它被視為大毘盧遮那世尊（大日如來）的說法。教主與大乘佛教不同，進而對告眾不同。《大日經》內也列有普賢等的大菩薩，不過主要的是以秘密主為上首的一切持金剛（*Vajrapāṇi* 金剛手）。說處也是如來所加持的廣大金剛法界宮，不是在這人間。這毘盧遮那如來的法身說法，不是舍利弗、目連等聲聞能知的，故聲聞與凡夫未能列於說法會座。聲聞眾是不在會座的。此點也與大乘經典不同。如此，於經典的形式上，《大日經》與大乘經典劃上一道界限。（平川彰著，1981：347）

《大日經》由七卷構成，到第六卷第三十一品為止是經典的核心，第七卷的第五品是附屬於它的儀軌。第一的住心品，思想的敘述比較地多。第二的具緣品以下，有關曼荼羅、印契、真言等修道面的記述成為中心。《大日經》對執金剛秘密主的質

問，毘盧遮那佛以回答的形式，說明獲得一切智智（成佛）的方法，及其理論根據。所謂「佛言菩提心為因，（大）悲為根本，方便為究竟。」的三句，成為住心品的根幹。藉由這三句的實踐具修般若與方便，成佛是可能的。「秘密主云何菩提？謂如實知自心（*citta*）。」進而必須認識自己的心乃空性（*śūnyatā*）。總之，可以說這是原始佛教以來的「無我」之實踐。《大日經》說「方便為究竟」，重視現實，如來的一切智智以大悲，在無止境的救濟眾生之「方便」上，視為最高的價值有其特色。是方便為究極，乃大日經的世界認為現實的世界就那樣成為毘盧遮那佛的世界之故。這真理的世界儼然存在於現實之中。這種主張是可能，乃以心的次元看世界之故。映照在覺悟的純粹清淨「佛心」的世界，同樣是純粹清淨，真理的顯現，也就是毘盧遮那佛的世界。因此那個是與現實無別的。

三、密教的傳播

笈多王朝代密教也波及到南方諸國。這由五世紀末，渡來中國的扶南（柬埔寨）僧曼陀羅仙（*Mantrasena*）與僧伽婆羅（*Samghapāla*）可以得知。扶南是吉蔑族（*Khmer*）建立的國家，到了六世紀，原本是扶南屬國的真臘（同樣是吉蔑族）擡頭，由跋伐摩一世（*Bhavavarman I*，在位期間 550-600 年左右）併吞了扶南。結果扶南濕婆信仰極為興盛，佛教的社會勢力衰微了。這種情況下，某種程度反映了當時印度本土的宗教情形。再者，傳達笈多王朝末期密教信仰之一動向的，有在 462 年（北魏文成帝和平三年）曇曜譯的《大吉義神呪經》。這經典宣說依祈禱目的改變對象而作修法。例如：在龍王前修祈雨法，對摩醯首羅天王（濕婆神）祈請隱形，對毘浮沙羅剎王祈求止惡風暴雨。可以說是諸尊法的嚆矢。同時，在其背後有諸神不過是具有至上神格的佛之顯現的思想。正好北魏時代（386-534）的中國，在武周山從事濕婆、毗濕奴等印度諸神的石崖彫刻，而

另一方面在麥積山製作純中國風的佛像塑像、開始鑿窟，乃明顯地顯示對照。（結城令聞，1980：205）

西南印度的密教思潮，向東北方與南方流出。其一經由烏賈因（Ujjain，《大唐西域記》的鄔闍衍那 Ujjayanī / Ujjainī）朝遙遠東北方向行走商業路，到達恒河中游流域成為那爛陀大學的密教。吾人看義淨三藏（635-713）在南海的室利佛逝國（Śrīvijaya，現在的蘇門答臘島）著的《大唐西域求法高僧傳》記載，無行禪師於乾封二年（667）渡天竺，在那爛陀學習。他在中國學者中紀錄為學陳那（Dignāga / Diñnāga，480-540 年左右）法稱（Dharmakīrti 650 年左右）的因明之唯一人，又載他攜《大日經》的梵本歸朝途中，可惜客死於北印度（685）。這梵本後來傳持到中國，由善無畏（Śubhakarasiṃha 淨師子，637-735）漢譯，附上他本身在北印度得到的梵本漢譯，共七卷。西藏譯是在九世紀初赤祖德贊（Khri gtsug lde btsan/brtsan, Ral pa can 熱巴巾 806-841）時，由戒王菩提（Śīlendrabodhi）、噶瓦·吉祥積（sKa ba dPal brtsegs）共譯。與漢譯的前六卷相應的部分，在藏譯由七卷二十九品構成。此外，有關護摩等的儀軌七品被附加於藏譯。也有說法認為，漢譯的第七卷為善無畏之撰出，而藏譯把與漢譯的第七卷對應之處列入丹珠爾（bsTan-'gyur 論疏部），該編者舉出另一人的名字。漢譯或藏譯中，《大日經》相關的儀軌此外還有若干。⁷義淨的《南海寄歸內法傳》卷四載：：「那爛陀寺，人眾殷繁，僧徒數出三千，……寺有八院，房有三百。」他在滯留天竺、南海期間（671-695 年），中印度的那

⁷ 漢譯的第七卷為善無畏撰出說，見〈大日經譯釋〉八（己續藏一・三六・四・三八〇丁）。漢譯或藏譯中，《大日經》相關儀軌：大正藏 849 號至 864 號，其中含中國撰述。東北 495 號至 501 號，以及 2665 號等。《大日經》第七卷與〈持誦次第儀軌〉的關係，明顯地是同本異譯，不過《大日經》第七卷與〈要略念誦經〉的關係，很難認定是同本異譯。見（松長有慶，1984：55-56）。

爛陀寺是印度的第一大伽藍，早已成為密教的根本道場。

西南印度的密教，另一方面南下沿著克里希那（Kṛṣṇa，Krishna，又名 Kistna）河河畔，進入建至城（Kāñcī，Kāñcīpura 建至補羅）的大都市，擴展於南印度，進而越過海洋傳到錫蘭島。可是後來密教未在西北印度繁榮。該最大理由可以考慮為，起源於隨同嚱嚩人一道進入印度的中亞系種族，與土著諸種族之混血尚武種族的拉吉布特（Rājput），當時建立武力國家，出現了強大的勢力之故。因此，南方密教具有重大意義。南印度與中印度的那爛陀一道成為密教活動的重要舞台。

與《大日經》並列，成為體系化密教支柱之一的《金剛頂經》被視為成立於南印度的阿馬拉瓦底（Amarāvati）。（宇野精一、中村元、玉城康四郎，1980：86）《金剛頂經》不是單獨的經典，據傳是十八會十萬頌之龐大密教經典總稱。在印度有將佛典匯集成一叢書之習慣，諸如《大般若經》《華嚴經》《大寶積經》等皆是，乃依一定的原則將很多的經典編集的。《金剛頂經》也同此，將十八種經典匯集一個的。通常提到《金剛頂經》，是指其內的初會（第一部）的經。今日它作為密教經典很珍貴，有梵文原本、藏譯、漢譯（有三種）全部齊全。金剛智（Vajrabodhi 671-741）譯的《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷、不空（Amoghavajra 705-774）譯的《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》三卷、宋代施護譯《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷便是。被稱為《初會金剛頂經》的經典，一般正式地稱做《真實攝經》（*Tattvasaṃgraha*）。金剛智譯與不空譯都是《真實攝經》的部分譯，施護譯是其全譯。

《真實攝經》的中心部分，也就是相當於金剛智譯或不空譯的部分，在七世紀末以前成立於南印度，現在成為定論。見於施護的完全的《真實攝經》，傳統說法認為在不空時代完成了，不過實際上似乎是從八世紀到九世紀逐漸完成的。再者，《金

《金剛頂經》十八會經題如下：1 一切如來真實攝教王、2 一切如來秘密王瑜伽、3 一切教集瑜伽、4 降三世金剛瑜伽、5 世間出世間金剛瑜伽、6 大安樂不空三昧耶真實瑜伽、7 普賢瑜伽、8 勝初瑜伽、9 一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽、10 大乘現證瑜伽、11 三昧耶最勝瑜伽、12 大三昧耶真實瑜伽、13 大三昧耶瑜伽、14 如來三昧耶真實瑜伽、15 祕密集會瑜伽、16 無二平等瑜伽、17 如虛空瑜伽、18 金剛寶冠瑜伽。根據不空譯《金剛頂經瑜伽十八會指歸》，得知《金剛頂經》的十八會內容，不過十八會齊全的經典不存在。可是吾人看十八會的排列時，1~5 為《初會金剛頂經》系、6~9 為《理趣經》系、15~16 為《集密》系，故知以一定的規則加以排列的。再者，5 在寂護（Śāntarakṣita）著的《真實成就》（*Tattvasiddhi*），以《一切世間出世間續》（*Sarvalaukikalokottara Tantra*）的題名加以引用，故可知至少在印度是實際存在的。一方面西藏的寧瑪派（rNying ma pa）與日本的真言宗很相似，它傳有十八會的大瑜伽續（Mahāyoga Tantra）的傳承。日本與寧瑪派之所傳，6~8・9・15 為共同，其它不一致。這些本來個別成立、流傳的，以後才加以匯集的。（田中公明，1987：267-268）

這《金剛頂經》是繼承《大日經》成立的經典，不過該系統不是立足於中觀、般若經的，乃依據瑜伽行唯識派的哲學、認識論。本經依外界的認識，與藉由瑜伽（yoga 宗教的冥想）之該體認為中心課題，展開依「五相成身觀」觀法的龐大實踐哲學體系，而該先驅的思想出現於《大乘本生心地觀經》。先前的《大日經》表示胎藏曼荼羅的立場，針對此，《金剛頂經》立足於金剛界曼荼羅，且宣說大樂思想。《大日經》所說的胎藏曼荼羅由佛部、蓮花部、金剛部的三部構成，而《金剛頂經》所說的金剛界曼荼羅進而加上寶部、羯摩部，與《不空羂索經》相同，由五部構成。《不空羂索經》常引用《大日經》，故可以

看出經由《大日經》→《不空羂索經》→《金剛頂經》的過程依次成立的。此如實反映出在南印度特別鞏固的村落共同體之部族制。（宇野精一、中村元、玉城康四郎，1980：86-87）

南印度在跋羅婆王朝（Pallava Dynasty）的庇護下，密教持續繁榮下去。也就是出現在六世紀前半期的跋羅婆王喜鎧（Nandīvarman）一世皈依佛教，八世紀的那羅僧伽伐摩二世（II，695-722），乃皈依後來渡中國傳密教的金剛智（Vajrabodhi 671-741）的國王。那羅僧伽伐摩二世曾與中國建立友好關係，並受唐朝冊封。《舊唐書》卷一九八《西戎傳》：「（開元）八年（公元 720 年），南天竺國遣使獻五色能言鸚鵡。其年，南天竺國王尸利那羅僧伽（Śrīnarasiṃha，下文作尸利那羅僧伽寶多枝摩 Śrīnarasiṃhapotavarman，即那羅僧伽伐摩二世），請以戰象及兵馬討大食及吐蕃等，仍求有及〔以〕名其軍，玄宗甚嘉之，名軍為懷德軍。九月，南天竺王尸利那羅僧伽寶多枝摩為國造寺，上表乞寺額。敕以歸化為名賜之。十一月，遣使冊〔尸〕利那羅〔僧〕伽寶多〔枝摩〕為南天竺國王，遣使來朝。」玄奘巡禮達羅毘荼國（Draviḍa），這一地區是跋羅婆王朝的根據地，此時正值那羅僧伽伐摩一世（約 630-約 668）期間。七世紀時跋羅婆統治下的達羅毘荼正是稱雄於南印度的大國。⁸再者，這時期，南印度的密教傳入錫蘭島，此在唐高宗（649-683）時，由師子國（Siṃhala）國王獻上《大乘本生心地觀經》⁹之事實，

⁸ 見（玄奘·辯機原，1990：852-854）；據《新唐書·卷九九五·外臣部》言：「玄宗開元八年七月，南天竺國王尸利那羅僧伽摩請以戰象兵馬，討大食及吐蕃，仍求有以名其軍制。玄宗嘉之，名為懷德軍。」《同·卷九九九·外臣部》言：「開元八年，南天竺國王右武衛大將軍尸利那羅僧伽寶多跋摩為國造寺，上表乞寺額，敕以歸化為名。」參見（北京大學南亞研究所編，1994：644）

⁹ 《大乘本生心地觀經》，在卍藏第十五套第八冊之開頭處有唐憲宗（805-820）的經序。其中言及此梵本。大正藏未附上此經序。然

可以窺知。此經宣說四恩而有名，其一是國王恩。此點很能表現當時密教的國家性格（《心地觀經》言：「世出世恩有其四種，一父母恩、二眾生恩、三國王恩、四三寶恩。」（大正三、二九七上）。錫蘭本是傳統、保守的上座部分別說部之鞏固根據地，故其後此地的密教未發展。

《大日經》（650 年成立）、《金剛頂經》（680-690 年成立）等所代表的七世紀後期之印度南方密教，是被稱做真言乘學派（Mantra-yanism）的純粹密教，日本的空海（弘法大師，774-835）自唐歸朝開創的真言宗（東密），是此一系統的密教。再者，西藏格魯派（dGe lugs pa）視《集密根本續》（*Guhyasamājatantra*）為一切無上瑜伽續的根本，是所有密教聖典之王。前述不空的《十八會指歸》之「第十五會」文內，說這第十五會「名秘密集會瑜伽」（大正十八、二七八上），顯示著十八會的《金剛頂經》之第十五會就是《集密根本續》（略作《集密》）。不空說的《秘密集會瑜伽》，由學者加以論證與現今的《集密根本續》（*Guhyasamājatantra*）吻合。因此，《集密根本續》被認為在不空的時代，也就是說在八世紀前半期已經成立了。進而《初會金剛頂經》，也就是《真實攝經》（*Tattvasaṃgraha*）在七世紀後半期已經成立了。《集密》在印度、西藏非常流行，所以製作了很多註釋書，這些都被編入西藏大藏經。《集密》有漢譯，即宋代咸平五年（1002）由施護譯的《佛說一切如來金剛三業最上秘密大教王經》七卷（大正十八、No.885）。為了消化、實踐無上瑜伽續的經典，需要必要的「儀軌」與「供養法」，由於中、日並沒有傳入相關儀軌與供養法，故無上瑜伽續未在中國・日

《唐醴泉寺般若傳》言：「至元和五年（810）庚寅，詔工部侍郎歸登、孟簡、劉伯芻、蕭俛等就醴泉寺譯出八卷，號《本生心地觀》，此之梵夾乃高宗朝師子國所進者進上。帝覽有勅，朕願為序。」參見（北京大學南亞研究所編，1994：606）

本流傳，反之，西藏佛教獨有無上瑜伽續，且以此而自豪。

四、亞洲之光

中國、日本的密教，在歷史上是八世紀前半期、在地理上是採用那爛陀系統作為主流；針對此，西藏佛教在時間上是八世紀後半期以降、以超岩寺（Vikramaśīlā）與那爛陀寺兩個系統的密教為主流。在中國，善無畏（Śubhakarasiṃha 637-735）其祖先屬於摩揭陀（Magadha）國王的血統，於那爛陀寺就達磨掬多（Dharmagupta）學密教。他在開元四年（716）攜帶密教的梵文原典，經過中亞抵達長安，從開元十二年（724）起住於洛陽的大福先寺，在弟子一行的協助下漢譯《大日經》七卷。此時善無畏對一行，同時進行《大日經》的講授。一行編集此完成的便是《大日經疏》二十卷。接著，在開元十四年（726）譯出《蘇悉地經》三卷、《蘇婆呼童子經》三卷。唐玄宗（712-756）時，另一位密教泰斗金剛智（Vajrabodhi 671-741），說是中印度王子，又被認為出生於南印度摩賴邪國人（此云光明國，其國近觀音宮殿補陀落山）。在那爛陀寺學大乘教學，又在南印度修習《金剛頂經》系的密教，經由海路來華，於開元八年（720）抵達洛陽。在玄宗的支援之下，他在洛陽與長安，從開元十一年（723）起大約二十年之間，翻譯以《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷為首，主要是《金剛頂經》系統的經典、儀軌。在玄宗時代，《大日經》與《金剛頂經》的印度密教中期的有組織的密教經典相繼被翻譯、加以介紹，這對中國的密教（唐密）成了作好思想上的主幹之開端。

將《大日經》《金剛頂經》開始在中國翻譯、介紹的善無畏與金剛智的功勞很大。但是使它在唐代社會更進一步落實，完成密教的中國式的改觀的，是他們的弟子之一行與不空。一行（683 / 673-727），二十一歲喪父母，從荊州的景禪師出家，從北宗禪的嵩山之寂深（普寂）受禪法，自當陽山的悟真學律，

從荊州玉泉寺弘景學天台。又精通曆象、陰陽、五行之學。就善無畏學密教，撰有上述的《大日經疏》。又從金剛智學陀羅尼秘印。他不單是這些禪、律、天台、密的佛教相關學問，也就道士尹崇修學道教。在崇信道教信仰的玄宗及當時上流社會中，一行能夠達成驚人的活力，他精通道教亦其原因之一。他又在天台山國清寺學習數學、曆學。這素養後來與他在開元十五年（727）完成的《大衍曆》五十二卷有關。改訂以往的曆法，製作新曆，至今一行以天文學者的名聲而不朽。他被數為日本真言宗傳持的第六祖。開元十五年（727）十月，一行歿於長安的華嚴寺時，玄宗諡號大慧禪師，帝親撰碑銘。（鎌田茂雄，1980：261）、（松長有慶，1989：205-226）進而，不空金剛（Amoghavajra，705-774）是不空三藏的正確名字。不過不空的略稱廣為一般通用。不空三藏服侍玄宗（712-756）、肅宗（756-762）、代宗（762-779），為了使密教扎根於唐代的朝野，奉獻其一生。不空留在中國密教歷史的功勞很大。他對這三代皇帝各別傳授灌頂，從與密教結緣的角度看來，一般認為他是三代國師或是三朝灌頂國師。不空的父親是北印度的婆羅門，母親是中亞薩馬爾干（Samarkand）的康國人，他生於西良府（唐代的涼州，今日武威縣）。幼喪父，隨叔父在開元二年（714），十歲入華（甘肅省武威郡），十三歲（717）時抵達首都長安。會見入京的金剛智，成為他的弟子，開元十二年（724）、二十歲時自金剛智皈依源自義淨系統的有部律受具足戒。金剛智歿後，他與弟子含光等人前往印度、抵達錫蘭。數年之間重複《金剛頂經》系統的學習，攜回許多的梵文原典抵達長安是在天寶五年（746）。在中國密教經典的翻譯者當中，不空三藏翻譯經論的數量斷然凌駕別人。三藏在大曆六年（771）十月十二日呈上自己所翻譯經軌七十七部百一卷（現在實際為七十一部、九十九卷）的目錄，獲得勅許編入大藏經。（松長有慶，1989：

158-184)

上述三位外國僧的密教巨匠不期而遇，是在唐玄宗時代。吾人也要注意唐代以密教為中心，同時移入佛教的複合文化。這包括以密教為核心的印度起源之天文、曆法、音韻學、音樂（中亞的龜茲樂、東南亞的佛教音樂）、密教的美術工藝等。印度文化也融入伊朗（波斯）的要素，這些的確以密教為媒介形成唐文化的世界性。此外，中國最下層民眾的信仰、道教等與佛教之間的交流同化層面上，密教扮演的角色的確是很大的。（結城令聞，1980：213）

西藏密教之祖，蓮華生（Padmasaṃbhava / Padmasambhava，Padma 'byung gnas）是怛特羅行者（Tantrist）。據西藏的傳承，他出生於烏仗那（Udyāna / Uḍḍiyāna，U rgyan），770 年左右與寂護（Śāntarakṣita，Zhi ba 'tsho）第二次入藏大約同時入藏。這是由於寂護第一回入藏受到本教（Bon po）教徒等的反佛教勢力壓迫而失敗，為了請求蓮華生以呪術調伏本教的諸神與惡魔，依寂護的勸請而邀請的。他與寂護共同參與 775 年的桑耶寺（bSam yas）奠基儀式。據《布頓佛教史》言：其後他顯現使藏布江的河水逆流等種種奇蹟，以致招來大臣們的不快，而被放逐國外。他滯留藏地據說約有十八個月。蓮華生現在以「Guru Rinpoche」（上師寶）的尊稱，超越宗派為人們所親近。他是象徵密教在西藏初傳的神祕人物。寂護（約 725-783），後期中觀派思想家，乃那爛陀寺的大學者，以後被招聘入藏，對藏地引入印度佛教貢獻很大。寂護常被評價為印度哲學史上之最高哲學家。他有該聲譽，是源自於他一個一個地正確介紹印度哲學各派的主張，以《真理綱要》（*Tattvasamgraha*，攝真實論；與《初會金剛頂經＝真實攝經》，不同）為題的名著；在這本名著內，從印度哲學諸派的任一知見，導引出他信奉的中觀哲學之殊勝。此書最後設立論證全智者（如來、佛陀）存在的一章，銜

接與密教立場的關係，是屬於瑜伽行中觀派（Yogācāra-mādhyamika）的論書。針對此著有《細疏》（*Pañjika*）的他的弟子蓮華戒（Kamalaśīla），以後也入藏，傳播密教。

西藏（吐蕃）的赤松德贊（Khri strong lde brtsan, 742-797）王治世時，吐蕃王國的政治、軍事力量達到最高峰。¹⁰他即位的那一年，即 761 年以佛教為國教。794 年有名的「桑耶寺宗論」，中國摩訶衍和尚的頓悟佛教禪法敗北，贊普（國王）命令說：「從今以後，〈見〉依龍樹的宗規而行持；〈行〉以十法行及般若波羅蜜而修學，不許再作〈頓門〉（ton mun）之宗規。」¹¹此即以後西藏佛教各教派，顯教一律以龍樹的中觀唯依歸，中觀至上主義是西藏佛教顯教的一大特色；顯教熟悉後再進入密教。由顯入密、循序漸進，不躐等是西藏佛教各派的共同要求。

如此地，八世紀中葉的印度密教，很絢麗地幾乎傳遍整個東亞、中亞，該年輕充實有朝氣的宗教生命力，的確成了亞洲民眾之光。

肆、波羅王朝與金剛乘的出現

一、金剛乘與怛特羅佛教

戒日王（統治期間 606-647 年）死後，印度分裂成若干王朝。其中比較大的王朝據德干高原（Deccan Plat.）的拉施特拉庫吒（Rāṣṭrakūṭa）王朝；繼承拉吉布特（Rājput）系統的從西北印度地方到恒河上游流域，擁有勢力的頗羅提哈惹（Pratīhāra）王朝；以東印度地方為中心的波羅王朝（750 年左右~1155 年）

¹⁰ 赤松德贊王治世時，迫使孟加拉的波羅（Pāla）王朝諸王納貢；See（F. W. Thomas, 1935：272-273）、（L. Petech, 1939：274）。

¹¹ Bu ston Rin chen grub：bDe bar gshegs pa'i bstan pa gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod, 1322 年成書，sDe dge ed., 303fols.（略號 SRD）見（Bu ston, 1988：190）。

等。都是從八世紀中葉到後半期興起，一面對抗伊斯蘭教徒的入侵，一面在二世紀乃至三世紀之間持續各個王朝。其中以孟加拉與奧里薩（Orissa）地方為中心的波羅王朝諸王，都盡力在佛教的保護上，故以東印度為中心迎接密教的繁榮期。此外在容易受到外來文化刺激的西北印度的斯瓦特（Swat / Swāt）河流域地方，密教很興盛。

根據玄奘（629-645 年在印）的《大唐西域記》卷九載，鑠迦羅阿迭多（Śākrāditya 帝日=Mahendrāditya 摩醯因陀羅阿迭多），此人即笈多王朝第四代國王拘摩羅笈多一世（Kumāragupta I，在位期間 415-455 年）建那爛陀僧伽藍，這裡輩出很多的大乘佛教學僧。不過在七世紀後半期從事密教的研究者也很多。達摩掬多・善無畏・金剛智等也在此處學習。進而從八世紀中葉到九世紀初，瞿波羅（Gopāla，在位期間 750-770 年左右）王建摩揭陀的飛行寺（Odantapurī, Uddanḍapura, Odantapuri，或譯作高翔寺），接著達磨波羅（Dharmapāla，在位期間 770-810 年左右）王建超岩寺（Vikramaśilā），提婆波羅（Devapāla，在位期間 810-850 年左右）王建立月城寺（Somapurī）。直到第十四代王羅摩波羅（Rāmapāla，在位期間 1077-1120 年左右）的時代是波羅王朝最後的輝煌時代，同時也是印度佛教的最後隆盛期。此時，在伐連德拉（Varendra）有札嘉達拉（Jagaddala）僧院，乃次於超岩寺而成為教學中心。以後以這些寺院為中心，密教的發展有驚人之處。（松長有慶，1984：82-83）

八世紀前半期以前，印度的密教還維持全國性的規模。但是在 750 年左右，情勢有急速的改變。原來跋羅婆王朝受到南方的丘拉王朝攻擊而滅亡，南方密教轉瞬間衰微，密教徒往東北部奧里薩地方逃去。以後已經衰落的西北印度之密教徒也聚集到這地方，故後來孟加拉、奧里薩的密教代表印度的密教。奧里薩國王因陀羅部底（Indrabhūti 帝釋吉，八世紀），一般認

為他是怛特羅佛教的一派金剛乘（Vajrayāna）的開祖。王本身寫有關金剛乘的著作，現存以《智成就》（*Jñānasiddhi*）、《拘留拘麗成就法》（*Kurukullāsādhana*，D. No.3214）為首的二十三部作品。（結城令聞，1980：214-215）後期的印度密教即是怛特羅佛教，而金剛乘一語，是對一般怛特羅佛教的名稱。後期的密教認為金剛是空性（*śūnyatā*），是最高的真實。具體地採取五鉤金剛形狀，視它為如來的五智象徵。加上以往金剛的概念，密教獨特的象徵哲學於其中巧妙地加以活用。金剛（*vajra*）這語詞，是密教重要的用語。《大日經》方面，說法的對告眾主要是被稱做執金剛、執金剛秘密主、金剛薩埵等的菩薩。進而《金剛頂經》，在成佛的階段宣說「修金剛心」，將成佛智比喻作金剛堅固。至於金剛乘（Vajrayāna）一語，幾時出現不清楚。至少是不那麼古老的用語。而且這語詞，一般認為是被限定在《金剛頂經》系的密教所使用的用語。因此，金剛乘的本來意思，是印度中期密教的代表經典，它包含屬於瑜伽續密教的《金剛頂經》，與繼承該系統的後期密教，也可以說是包含無上瑜伽續密教的總稱。為了將這空性、最高真實導入一般民眾的精神生活內，勢必要結合庶民宗教。於是密教與當時孟加拉地方的下層民眾所信仰的怛特羅教（Tantrism）採取了混合型態。因此，密教聖典特別是《道把》（*Dohā* 歌謠）等也用孟加拉語書寫。

怛特羅教的聖典稱作怛特羅（*tantra*，Tib. *rgyud*），密教的作品也效法此叫做「怛特羅王」（*tantrarāja*），或只稱作「怛特羅」。在印度教思想史上，最難下定義的用語當中，「怛特羅」是其中一個。該困難的理由，首先雖稱作「怛特羅教」（Tantrism），但它不單是由被名為「怛特羅」的聖典所代表的思想體系，或者不意味著特定的學派之故。以具有稱呼「怛特羅」的作品，也有很多與怛特羅無關，還有在被視為怛特羅的文獻內，毗濕奴教（Viṣṇava）的五日夜派（*Pāñcarātra*）一般稱作「本集」

(*Samhitā*)，濕婆教(*Śaiva, Śivaism*)一般是用「聖傳」(*Āgama*)的稱呼。不過最初「怛特羅教」被發現是屬於性力派(*Śākta*)的怛特羅，故乃賦與「怛特羅教」(*Tantrism*)的名稱的。(長尾雅人、服部正明、高崎直道，1988：121)「怛特羅教」(*Tantrism*)的語詞來自梵語的 *tantra*，這怛特羅語詞的語源學上的解釋，見於古代的文本清楚地且決定性地指出，一開始怛特羅沒有特別的宗教上的或形而上學的含義。在吠陀的原典，怛特羅一字出現為織布機(*loom*)¹²、經線(*the warp*)之意，轉而指一般教義的普通名詞，故不是意指特定的思想體系。明顯地經線(*the warp*)與經典(*sūtra, the welf* 緯線)是相對之意。佛教方面，在《集密根本續》(*Guhyasamājatantra*)的第十八品(分)《無上本續》(*Uttaratantra* 《上怛特羅》)，說明怛特羅是相續(*prabandha*)。此外對這語詞的不同解釋，不勝枚舉。佛教在八世紀以後，怛特羅被使用在密教聖典的意思上。(B. Bhattacharyya, 1988：257-258)這些在密教的怛特羅作品，依西藏的大學者布頓(*Bu ston Rin chen grub*，布頓·寶成，1290-1364)的區分所整理的西藏大藏經，主要是被收入在甘珠爾(*bKa' 'gyur*，佛說部)內之十萬續部(*rGyud 'bum*)。西藏的大藏經將經(*sūtra, Tib. mdo*)與續(*tantra, Tib. rgyud*)分開。不過印度密教徒似乎未必嚴謹地意識到這區別。例如：怛特羅的文獻內也附上經的題名，保證其權威性，且與一般的大乘經典一樣寫上「如是我聞」。再者，五世紀左右成立的曇無讖《金光明經》，在漢譯大藏經被列入大乘經典部之一的經集部，在西藏大藏經則被分類在事續(*kriyātantra, bya ba'i rgyud*)。還有向

¹² *Rgveda*, X. 71. 9 ; *Atharvaveda*, X. 7. 42 ; *Taittiriya Brāhmaṇa*, II. 5. 5. 3. Pāṇini derived the word *tantraka* (V. 2. 70), meaning a cloth taken away from the loom, from *Tantra*. See (N. N. Bhattacharyya, 1987 : 34note 1)

菩薩的讚歌（*stotra*）、誓願文（*praṇidhāna*）也稱作怛特羅。那些與印度教怛特羅不同處，乃在於不採用神與女神的對話形態。

二、怛特羅教的思想潮流

一般認為，恐怕在古老吠陀的莊重祭祀儀式逐漸喪失權威、逐漸開始衰微時，仍然一面仰賴傳統的權威，一面繼承其原有者，不過同時擁抱恐怕在起源上是印度土著的其他異質要素，既不是否定以往的傳統權威，但是也不是視它為金科玉律，在新的打扮之下有使印度人的宗教情操，特別是有滿足其儀禮嗜好者，這就是形成怛特羅教的潮流。怛特羅的諸聖典使用吠陀聖典的聖句，雖然承受其權威，但是他方面是被貶稱為「站在吠陀圈外者」，或是「出賣吠陀之輩」者的緣故。那些既是婆羅門教的，且也是非婆羅門教的，它們的任何一個都不能給一方賦予性格。

「怛特羅」的定義，學者之間也不一樣，更何況它何時成立，也無法確定年代。一般的說法認為七到八世紀，不過把五日夜派最古老的「本集」成立年代，以及將包含很多「怛特羅的要素」之佛教密教經典的漢譯年代考慮進去的話，追溯該上限可以認為有可能在五世紀左右。但是在文獻內有系統宣說以前，必定有洗練、普及的時期，主要概念的出現，與實際上作為儀禮來實行顯示著追溯到比文獻成立更以前的可能性。

儘管該定義的難度，與歷史上追蹤它的困難性，學者至今努力想要弄清楚「怛特羅教」的特徵。那麼，給與這「怛特羅教」的特徵是什麼？以下嘗試這思想潮流的素描。

如前述者，所有的怛特羅文獻不是公然地排斥吠陀，不過「怛特羅的」（*tāntrika*）的形容詞總是與「吠陀的」（*vaidika*）的形容詞正相反。以該意思那些怛特羅文獻，與吠陀聖典無關，而被視為由印度教諸神直接所啟示者，事實上，宣說著與吠陀聖典所說之不同儀禮，以及與正統派所說之別種救濟、解脫道。

已經遠離往昔的黃金時代（*krta* 第一期），在漸漸有腐敗、墮落預兆的時期（*kali* 鬪爭，世界的第四期），時代所要求，他說明更安易的解脫道。如此地，那些標榜著排除階級（*caste*）與男女的差別，原則上對所有的人開放。這易行道的開放性在怛特羅文獻予以與吠陀（*veda*）和奧義書（*Upaniṣad*）的莊重典雅之封閉性不同的面貌，不過以底下諸點，可以說怛特羅教繼承了吠陀與奧義書的傳統。

首先，它與奧義書和見諸原始佛教的厭世、遁世的世界觀異質，這世的生存之現世肯定是怛特羅教的大前提，它繼承了古老的吠陀之明朗且大方的世界觀。但是怛特羅教同時也利用奧義書哲人追究的解脫知見之傳統。窮究於梵我一如的大宇宙與小宇宙之相關冥合構成怛特羅教世界觀的基礎，賦予其特徵的種種象徵主義以兩者的呼應融合為前提。但是怛特羅教的行者與奧義書的哲人不同，不以遁世為條件，所以對他們來說不僅是解脫（*mukti*, *mokṣa*），而且現世的享受（*bhukti*, *bhoga*）也成為其關心事，在調和這兩者時有怛特羅教的特徵。如此地，行者以生前解脫為目標，留在人間也努力想要控制它。他們不單是有解脫知見，且探究自在力其理由在此。他們一面與超越者同化，一面將它包入自己內，任意生住滅，不僅是自己且以成為宇宙全體之主為目標。該目標達成的手段藉由一系列的「成就法」（*sādhana*）語詞形成所表示的內容，以「悉地」（*siddhi* 成就）一語所顯示的神通力量是這種文獻受到歡迎的原因。在這裡治病、蘇生、進而占星、魔法等民間信仰的要素與怛特羅教結合在一起。

與這自在力、神通力量有關，對怛特羅教重要的有「力」（*śakti*）的概念。它不單是宇宙且是使個體有生命的原動力，被視為神的屬性且是一相貌的女性原理。正如在數論（*Sāṃkhya*）哲學，視為宇宙最高原理的神永遠不變之故，自己不事活動，

宇宙的生住滅是作為它的一相貌之「力」(śakti)，被比作神妃。宇宙的力動在女性是本來的，始於最高女神下至魔女、妖精，力動性悉歸於女性，人的繫縛、解脫都在其中。行者成了這解脫的障礙，再者，撫慰且控制成為支配宇宙的工具之這些力動的生命原理。如此地，這女性的力動的概念對怛特羅教成了添加性的象徵主義、淫亂狂躁的色彩。

一方面，前述的大宇宙與小宇宙的視為相同，使怛特羅教特有的神秘人體生理學發達。宇宙的生命力成為使個體有生命的呼吸(prāṇa 波羅那)，在個體內循環，在脈管(nāḍī)內流動，且彙集在脈輪(cakra)內。「脈管」中，「頸動脈」(suṣumnā 中脈)、piṅgalā(右側)、iḍā(左側)的三個特別重要。「脈輪」各個位在沿脊椎形成蓮華形狀，從基底部的會陰(mūlādhāra)到頭頂部的千輻蓮華(sahasrāra-padma)數為五個，共計七個。人體的基底在會陰(mūlādhāra)，形成四瓣的蓮華形狀位在會陰部，象徵須彌山(Sumeru)的人體軸即是支撐脊椎。脈管 suṣumnā(中脈)行走脊椎，形成千瓣蓮華倒立的形狀，到達位於頭頂部的千輻脈管，將會陰與它連結在一起。iḍā 與 piṅgalā 各個出自會陰的左與右，旋轉脊椎即須彌山，最後從左與右的鼻孔出去。前者具有月性，白色、有甘露蘇摩(soma)性，而後者有日性，赤色、帶有猛毒性。而且這三個脈管一般認為象徵印度的三大聖河：娑羅室伐底河(Sarasvatī)、恒河(Gaṅgā)、閼牟那河(Jumnā, Yamunā)。會陰是濕婆(Śiva)的力(śakti)之場所，採取雌蛇的面貌已三周半的盤成一團相狀臥著。稱此為軍荼利(Kuṇḍalinī / Kuṇḍalī)。

這神秘的人體生理學即小宇宙構想的根本意圖，在於藉由瑜伽喚醒這軍荼利女神。覺醒的她站起來沿著中脈上昇，貫穿途中的六個脈輪，與住於千輻蓮華的濕婆神合一。此兩者的結合最終在蘇摩的生產，一般認為由於流出的蘇摩行者感受法

悅。軍荼利在這神秘的結合之後，與上昇時逆順序下降，一般認為再度回到會陰在那裏休息。

與這行法（瑜伽）關聯，怛特羅教創造出種種的神秘道具、附屬物。曼荼羅（maṇḍala）、護符（yantra）、脈輪（cakra）、印契（mudrā）等便是，對這些賦予神秘的、象徵的意義。聖頌・真言（mantra）類，尤其也使用種子（bija）對怛特羅教具有特徵，關於這些的神秘象徵性導致秘義性，依照上師（Guru）的人信聖別式（dīkṣā）變成秘義的色彩極為濃厚。另一方面它對語言哲學的思索促成特異的發達。

古代吠陀的神學家對祭祀儀式看出宇宙的力動、運行的象徵，而怛特羅教方面正如這人體生理學所見地，在這裡人類參加了。宛如古代祭祀儀式的順序次第與宇宙的運行有關，在怛特羅教個體的生命力與宇宙的生命力相關乃至一樣看待。在該意義上，吾人可以把怛特羅教放置在吠陀以來印度思想史的流程當中。

要之，所謂怛特羅教，一面根據古代奧義書的梵我一如明白所代表的大宇宙與小宇宙（=個我）之相關符合神秘思想，一面究明絕對的最高原理，藉由與此融合、合一得到生前解脫，肯定現世，不外乎想自在地控制它之教義與實踐的體系。同時它很願意導入新的異質要素，藉著提出更柔軟的解釋，超越階級與性別，對思想史開啟了新生面。那裏作為女性所象徵的力（śakti）的氣勢橫溢，不僅解脫且肯定享受生，在印度思想史只有給與極為力動的躍動之中世的一個潮流，應該說是怛特羅教的面目。但是另一方面，自在力、神秘力的體驗促使行法的秘義與真言、契印、曼荼羅等的發達，該接受傳授導致入門式的秘密性。生的躍動理解成性的謳歌孕育頹廢的危險，神秘力帶來占星、魔術等的下級信仰與怛特羅教的結合。秘義超越常識讓人侵犯社會的禁忌，也成了肉食、飲酒、亂交的誘因，變成

狂躁、使人遊戲於忘我之境。最終在人身供品的黑暗、陰慘側面，也與怛特羅教不無關係。（早島鏡正、高崎直道、原實、前田專學，1983：168-173）

怛特羅教也稱做性力派（Śakta / Śaktism），崇拜濕婆的妃難近母（Durgā 突伽）或時母（Kālī 迦梨）。根據該教說認為，作為永遠最高實在的濕婆與梵（brahman）一樣看待，它是完全非活動者，反之，它的神妃是活動本身。這裡重視該活動力（śakti），宣說基於活動力的救濟。這活動力是萬有的根源，全世界不過是這活動力的展開。一般認為這神妃的女性神崇拜為非雅利安起源，這裡留下祈求生產的原初宗教的痕跡。怛特羅教作為宇宙原理的濕婆神之神妃（配偶神），諸如上述的難近母與時母已出現在敘事詩《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）作為本尊的。據《慈恩傳》卷三記載，玄奘在阿踰陀國（Ayudhā, Ayodhyā）巡禮後，與八十餘人同乘一船順恒河東下，途中險被信奉難近母（Durgā）的印度教徒殺害作為祭品，這有名的插曲說明殺人祭神，在當時印度還存在。（玄奘・辯機，1990：458）

三、金剛乘佛教的精神生理學理論

如前述者，波羅王朝諸王保護密教，首先瞿波羅王建立飛行寺，歷代諸王亦倣效此，以後達四個世紀半致力於密教的保護獎勵上。一般認為，孟加拉地方的比哈爾（Bihār）州，由於佛教寺院（Vihāra）很多，故如此命名的。接著，達磨波羅王創建波羅王朝的象徵超岩寺佛教大學。有一說法說超岩寺（Vikramaśilā）是此王的別名。這裡佛智（Buddhajñāna）成為第一任住持，不久成了金剛乘的根本道場。若無此寺院大學，或許那汗牛充棟非此尋常的西藏大藏經恐怕不存在。蓋越過終年積雪的喜馬拉雅山脈，賭命進入藏區傳譯佛典的許多高僧巨匠，大部分是來自這所寺院大學的。金剛乘佛教傳入西藏，主要是來自波羅王朝統治下的地區。再者，超岩寺佛教大學，從

西藏、尼泊爾、南海的室利佛逝國、中國等地有很多負笈而來留學的僧眾，作為有特色的國際大學一直持續繁榮到十三世紀初。這從世界教育史上看來也是少有的事例，故值得大書特書。

印度密教依經典流傳的時代區分為三：即在六世紀前半期以前者為初期，七世紀到八世紀中葉為中期，八世紀後半期以降者為後期。大體上可以說事續為初期，行續與瑜伽續為中期，無上瑜伽續屬於後期。如前述者，後期的印度密教即是怛特羅佛教，不過屬於這階段的西藏佛教，一般則特別稱之為金剛乘佛教（Vajrayāna Buddhism），而不言怛特羅佛教。

首先，無上瑜伽續是進一步發展瑜伽續，也就是說《金剛頂經》系統的經典繼續發展下來的。西藏在密教當中特別重視無上瑜伽續，視它為到達成佛之最短路徑，將該教說如珍寶般很珍惜地守護傳承下來。這傳承的理論與方法，並未流傳到中國和日本。針對瑜伽續強調本尊與行者的瑜伽雙入（無二無別），比起外面的所作更加重視內面的傾向。無上瑜伽續的特徵比瑜伽續更重視內面的瑜伽，幾乎不拘泥外面的所作這觀點。所謂內面的瑜伽，不外乎是本尊與行者的一體化，為了疾速成就此，設立生起、圓滿的二次第。宣說依次修行這二次第圓滿的話，在今生也能夠到達佛陀的境地。「生起次第」（utpannakrama / utpattikrama，bskyed rim），是冥想中心生起本尊，觀自己與本尊的一體之過程。自上師接受灌頂的行者，首先必須充分地修行生起次第。藉由此有必要獲得「自己就是本尊」的堅固自覺。宗喀巴（Tsong kha pa，1357-1419）強調這樣的生起次第意義，警告勿輕視此就進入圓滿次第。

「圓滿次第」（niṣpannakrama / saṃpannakrama，rdzogs rim），是控制存在於人體微細次元之脈輪（cakra，rtsa 'khor）、脈管（nāḍī，rtsa）、風（prāṇa，rlung）、明點（bindu，thig le）等，透過它們謀求心的向上，最後以到達佛陀的覺悟為目的。「脈

管」乃精神生理的能量（energy）在體內流動的路徑，成為根幹者與脊梁骨並行，有中央與左右計三條。以佛教怛特羅的用語時，中脈是阿嚩底（avadhūti, dbu ma），左脈是羅羅拏（lalanā, rkyang ma 「精脈」）、右脈是辣娑拏（rasanā, ro ma 「血脈」），以及中央的贊拏梨（caṇḍālī 「旃陀離」、「下賤女」）。最後的贊拏梨與阿嚩底不完全相同，它是在阿嚩底的最下部視為燃燒起來的火而指所設定的潛在勢力。「脈輪」是脈管的打結處，位於頭頂、喉、心窩、臍、會陰的五個地方。從頭頂的脈輪依次稱作大樂輪、受用輪、法輪、變化輪、守樂輪。再者，《時輪金剛經》（*Kālacakratāntra*）在眉間（額）也設定脈輪。「風」是在脈管內流動的精神生理的能量，它是生命活動的根源。依據《集密根本續》（*Guhyasamājatantra*）的理論認為，在通常時，風（氣息）在左右脈管流動著，在死的過程，或者由於實踐圓滿次第的瑜伽，風流入中脈。「明點」是具有罌粟種子般大小的物質，從風的能量與微細心兩者接受開始動作，它的作用是維持生命的基礎。明點有白與紅的兩種。稱做「白菩提」（byang sems dkar po 男精）者在頭頂，「紅菩提」（byang sems dmar po 女血）者位於性器。在心窩，紅白菩提（byang sems dkar dmar）混合存在，以此為基礎維持著生命。明點可以考慮為微細的物質要素，另一方面也與精神的要素（微細心）密切有關係。

透過無上瑜伽續的修行若達成明點的淨化時，它將變成菩提心（bodhicitta, byang sems）的精髓。此時，白菩提方便（慈悲）、紅菩提般若（智慧）被賦予關聯性。再者，方便（慈悲）被視為男性原理，般若（智慧）是女性原理，而且紅白二菩提於男性、女性都存在的。例如：《時輪》的圓滿次第宣說「六支瑜伽」¹³的六次第之實踐，它是透過明點的控制來成就本尊的佛

¹³ 六支瑜伽（adaṅga-yoga）：制感（pratyāhāra）、禪定（dhyāna 靜慮）、

身之構想。在冥想修行中，使風的能量流入中脈時，下半身發熱。該熱立刻發生火燄在脈管中上昇，溶化在頭頂的白菩提。溶化了的白菩提——菩提心的精髓，從頭頂滴落下去，從中脈的基底部開始累積。隨著它增加下去，瑜伽的境地增高，終於能圓滿本尊的純粹佛身。

如此地無上瑜伽續的特徵，為了謀求心的向上，最大限度地活用身體的生理。但是這裡所說的身體，不是「模倣本尊容貌」的粗糙外面的所作，它是以精神生理的能量為媒介，在與心本身密切關聯的、無限地近內面的微細身體。可是無上瑜伽續，依將教說的重點置於何處而可分成「父續」(pha rgyud) 與「母續」(ma rgyud)。父續是以安置得「幻身」(sgyu lus) 的修行法為中心之教說；母續則是以安置得「心的光明」(sems kyi 'od zer) 的修行法為中心之教說。為了正確理解此點，就無上瑜伽續主張的身體與心，在此再稍微詳細說明一下。無上瑜伽續的理論，將人的身體與心的狀態，從粗糙的狀態到最微細的狀態分成三層來考察。

所謂「粗分心」(sems rags pa)，正如我們平常經驗地，是受到五境（色、聲、香、味、觸）的影響左思右想的心。「粗色身」(gzugs rags pa，粗色)，乃我們通常認識著是自己的身體之對象，也就是由皮膚、筋肉、內臟、體液、骨骼、神經等諸器官所構成的肉體。這粗分心與粗色身，由於各自的業與煩惱處於顯著被制約的狀態，很不容易能夠自由自在的活動。例如：就究極真理的空性，用頭腦也許姑且能夠理解它，但是以完全的形態體驗它是極為困難的。因此嘴巴雖說「空」或「無自性」等，但是在現實生活中卻執著不足道的事情，進而產生憤怒等

調息 (prāṇāyāma)、凝念 (dhāraṇā 執持)、隨念 (anusmṛti 憶念)、三昧 (samādhi 三摩地)。此乃無上瑜伽・父續代表性聖典《集密》所說之六支瑜伽。參見（松長有慶，1978：123）。

的煩惱。我們平常既然光依存粗分心與粗色身，可以理解這種事毋寧是理所當然的，可以說這是粗分心與粗色身的界限。

針對此，「細分心」(sems phra ba)，乃正確實踐著冥想狀態的心。細分心，受到五境的影響而不動搖，能夠如實地理解對象。所謂「微細身」(gzugs phra mo)，是透過前面說明的脈輪、脈管、風、明點等精神生理的要素而掌握的身體。對於存在於人體微細水平的這種精神生理的要素，藉由無上瑜伽續的修行疾速到達成佛，它隱藏著發揮絕妙作用的潛在能力。正因為如此，我們必須珍惜這至寶的人身。佛教將生為人定位為具有暇的重要條件，不過該密教的深遠意義，其實是在於此點的。

粗分心與細分心，以及粗色身與微細身，這兩個不同水平的心與身，在我們之中同時共存著。那些的確存在，儘管作為使粗分心與身活動的基礎而作用著，但是沒有出現在表面。可是有時候它意想不到地也有出頭的情形。諸如作夢時、瀕死經驗、實際上迎接死亡時等等。不過這樣的場合，我們不能故意地控制細分心與身。它成為可能，只有一個就是要藉助冥想的實踐。我們在冥想中，從深層引出細分心，能夠使它自由自在地活動。而且不單是細分心，著眼於微細身的潛在能力，任意地嘗試想要控制脈輪、脈管、風、明點，是無上瑜伽續冥想的大特徵。累積生起、圓滿二次第的修行的話，將心與身化成微細的狀態，是會隨意地控制它們的。

那樣的冥想修行目標為何？這正是在三層水平的最細分階段之心與身。所謂「最細分心」不外乎是純粹的心的光明。「心的光明」(sems kyi 'od zer) 這表現非常容易引起誤解，故必須留意。那決非像實際的光線，再者，不可以理解作「心的本質上的實體」。所謂「心的光明」，乃心的活動是完美地不受拘束，它是指任何事情瞬息間都能夠正確理解的狀態。因此，也可能完全體會究極的真理——空性，若實現此能達成佛陀的覺悟

的。心的光明只要我們具有粗分心與身就絕對現不出來。但是任何人在迎接死亡時，可以遇見心的光明。在死的過程，粗色身逐漸崩潰，心逐漸往細分狀態變化下去。在真正的死亡瞬間，心的光明出現成最微細狀態的。若在此時，有意識地能控制心的光明的話，直接理解空性也是可能的。但是遺憾的是我們在自己死亡之際，無法隨意地控制心。在死的瞬間出現的心的光明，隨著業與煩惱的力量在不能控制之下就逐漸進入中有的世界的。

無上瑜伽續的修行，在冥想中以隨意地能夠控制的狀態，操作脈輪、脈管、風、明點，逐漸地將心與身微細化。這可以說是模倣「臨死體驗」（死的疑似體驗），在完全達成該過程之際，在活著而心的光明出現，因此定能立即體會空性。若成就無上瑜伽續的生起、圓滿二次第的話，被視為在今生也能獲得佛陀的覺悟。縱然無法達到那裏，但是在生前事先正確地累積那樣的冥想修行，實際上在迎接死亡時必定有幫助。那樣的修行者，在死的瞬間正確掌握住出現的心的光明，因此可以獲得覺悟（得菩提）。的確死是獲得覺悟的最好機會，死的恐怖早已完全克服了。

心的光明出現的話，作為該根據「最微細身」就有必要。這個根源的風，也就是說它是由純粹的生命能量本身所構成的。雖然說成「身」並不是眼睛看得到的有容貌，所以說是自在地通過固體物質之中，或瞬息間能夠在空中移動。我們在迎接死亡時，全身的風進入中脈，往在心窩的不壞明點——生命維持的基礎，逐漸收集。再者，在頭頂的白菩提與位於性器的紅菩提，也透過中脈逐漸地往不壞明點溶入。它完了時，迎接真正死的瞬間，心的光明乃出現的。一定期間保存該狀態之後，收集在不壞明點的風製造出極其微細身。它作為最細分心的根據，扮演乘坐物般的任務。從平常的死到再生的過程，這風本

身的極其微細身，隨著業與煩惱的力量逐漸進入中有的世界，像漂在波浪的小船繼續徘徊的。那時心早已「光明」消失，隨著挨近來世的再生，逐漸變化成粗糙的狀態。極其微細身，把心送到在來世新生命發生的場所，該任務乃告終。

無上瑜伽續的圓滿次第方面，在體驗心的光明之後，作為這最後的微細身生起「幻身」，疑似體驗中有的世界。進而即使是在圓滿次第中，最終階段也要達成幻身與光明的無差別（雙入）的境地。至此階段，已經藉由心的光明完全體驗了空性，與隨著業與煩惱往輪迴世界再生，情形不一樣。「幻身」從最微細狀態往具足三十二相八十種好的佛陀報身展開，進而現出應身的佛陀、密續的本尊等的面貌而奔走於一切眾生的救渡的。

以上，稍微詳細說明了無上瑜伽續的理論，這裡介紹的理論，主要是根據《密集根本續》的「聖者流」（'Phags lugs 聖父子流，十世紀左右）的傳統。在該圓滿次第的儀軌《五次第》（*Pañcakrama*）中，透過依冥想的死的過程之疑似體驗，象徵性地宣說成就四空、心的光明、幻身等的方法。這種行法的具體內容，必須接受繼承正確的、清淨傳承的上師灌頂，且務必要從上師處學習所傳授的教導與秘訣。

宗喀巴把難理解、動不動常被誤解的無上瑜伽續，徹底地從中觀應成派（*Prāsaṅgika*, *Thal 'gyur ba*）的立場重新解釋。而且構築以這無上瑜伽續為頂點的密教體系，無矛盾地將它放進佛教全體的框架內。這般豐功偉績的集大成不外乎是他的大著《密宗道次第廣論》（*sNgags rim chen mo*, 1405 年著），再加上另一部顯教巨作《菩提道次第廣論》（*Lam rim chen mo*, 1402 年著），我們可以說宗喀巴在整個佛教史（小乘、大乘、金剛乘）奠定了不朽的金字塔，這是值得大書特書的事。（*dKon mchog srid thar*、*bSod nams rgyal mtshan*、齋藤保高，2005：212-217）

四、密教的南海流傳

九世紀中葉，那爛陀（Nālandā）銅板碑文提到在孟加拉地方發揮勢力的波羅王朝之提婆波羅（Devapāla）王治世三十九年期間，其中記述著：金洲（Suvarṇadvīpa 黃金島）即蘇門答臘的王，乃爪哇訶陵國（Śailendra）王家子孫的 Mahārāja Śrī Bālaputradeva 要在那爛陀建僧院，向提婆波羅王請求，所以王捐贈五個村落之趣旨。根據此碑文，該名字未被記上，不過有「訶陵國（Śailendra）王家裝飾的爪哇王」，對此王記載「有威風凜凜、勇武兇猛且行為端正的兒子 Samagrāgravīra。與月種族的法橋（Dharmasetu）王的女兒多羅（Tārā）結婚，Bālaputradeva 是他的兒子」八五〇年左右的 Bālaputradeva 的祖父是訶陵國王家的爪哇王。從這記事表示在九世紀初，訶陵國王家統治爪哇。

其次，萊頓銅板文（Leyden Copper Plate）載：在南印度的丘拉王朝 Rājaraja 一世（985-1012 年）即位二十一年，王把一村落捐給 Śrī Cūḍāmaṇivarman 僧院的趣旨。又言：這僧院是生於訶陵國王家的三佛齊（Śrīvijaya）王 Śrī Māravijayottuṅgavarman 以父親的 Śrī Cūḍāmaṇivarman 的名義在 Nāgapattana 建立的。這兩位三佛齊王名，見於《宋史》卷四百八十九・三佛齊傳。該傳言：「咸平六年（1003 年）其王思離朱囉無尼佛麻調華，遣使李加排、副使無陀李南悲來貢。且言本國建佛寺以祝聖壽。願賜名及鐘。上嘉其意，詔「承天萬壽」為寺額，並鑄鐘以賜。」據此可知，咸平六年（1003 年）該王思離朱囉無尼佛麻調華（Śrī Cūḍāmaṇivarman），接著，大中祥符元年（1008 年）該王思離麻囉皮遣使之事。這位思離麻囉皮（Śrī Māravijayottuṅgavarman），乃在 1007 年左右對先前入侵三佛齊的爪哇進行有效的報仇之名王。因此，約從九世紀中葉至少到十一世紀初訶陵國是三佛齊的國王。（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：39-40）

在印度此時提婆波羅王，達成全印度的波羅王國偉業，金剛乘也在印度各地普及。這位提婆波羅王與南海的蘇門答臘的 *Bālaputradeva* 王有深厚交情，以此為契機，超岩寺的金剛乘延伸到爪哇，結果出現了婆羅浮屠佛塔（*Borobudur*）的巨大千佛壇城。婆羅浮屠佛塔位於爪哇（*Java*）中部的中心都市惹日（*Jogjakarta*）西北部、約 40 公里處。在東經一百十度十三、南緯七度三十七的地點，它是在安山岩所建造的大塔。全體的外形輪廓是九層的壇台金字塔，往下六層是方形，其上有三層的圓形壇，在最上壇的第九層中央，有基部直徑約十六公尺的鐘形塔。第一層（基壇）為正方形，一邊長度為一百一十一公尺五十，全高度達三十一・五公尺，重疊成九層，頂上中央有六角形的大塔，在上部三層的圓壇有錐形的小塔安置佛像，側壁現存一千八百以上的浮彫。該題材取自佛傳、本生、譬喻等，傳達笈多王朝時代圓熟的手法，建築、彫刻都是大乘佛教美術中的一大傑作。

有關婆羅浮屠佛塔的建立年代，無究明它的資料，不出推測的範圍。該推定的資料是現在殘存在被埋沒的舊基壇之古爪哇語（*Kawi*）文字，學者的研究結果大體上自八五〇年以前這一點是一致的。現階段認為從八世紀後半期到九世紀前半期之間所建立的，這說法大致被承認。至於婆羅浮屠佛塔（*Borobudur*）的語義，據有八四二年年次的馬節南（*Magelan*）碑文載：*Śrī Kahulunnan* 捐米田給 *Kamūlān i Bhūmisambhāra* 的祠堂之趣旨。*Śrī Kahulunnan* 是「皇后陛下」之意，從捐贈土地由皇后下命令這極其特殊事例看來，這皇后被認為出生於特別門第。從年代上看來，*Śrī Kahulunnan* 是訶陵國王家的 *Samaratuṅga* 王女 *Pramodavardhanī*，她嫁給 *Maṭarām* 的王家，一般認為身為承擔訶陵國王家的光榮之女性而受到尊敬。*Maṭarām* 王家最初擁有梵語的即位名 *Kayuwangi*，或許是她的兒子。

可是這位皇后捐贈米田的 *Kamūlān i Bhūmisambhāra* 祠堂，此名字的祠堂現在沒有在馬節南及其近郊。*Kamūlān i Bhūmisambhāra* 被譯作「地（*bhūmi*）的資糧（*sambhāra*）山」，「地」是「十地」的地，意指「修行的位階」，「資糧」乃指「修行時的福德資糧與智慧資糧」，從內涵看來可以說這祠堂的名稱，的確明白表示前述 *Borobudur* 佛塔的意義。而且這祠堂名試著還原成梵語，由此可以認為導引出 *Borobudur* 的名稱。也就是說，該梵語名為 *Bhūmisambhāra*，其轉訛形變成 *Borobudur*。再者，*Borobudur* 的前半部原來是 *bhara*，不過爪哇語一語母音結束時，A 要發音作「O」，所以 *Bara-budur* 讀作 *Borobudur*，書寫亦同此。如此地，八四二年的馬節南碑文見到 *Kamūlān i Bhūmisambhāra* 祠堂就是 *Borobudur*，在八四二年皇后捐贈米田給這祠堂，必須說顯示在這年以前建立了 *Borobudur*。而且這年次與從先前古爪哇語文字推定的年次也無不一致。*Borobudur* 的名稱意義，有很多說法，若依照 *De Casparis* 氏，如上述者，*Borobudur* 的名稱認定是梵語名 *Bhūmisambhārabhūdhara* 之轉訛。（中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：284-296）總之，這座全世界首屈一指的石造建築，呈現立體曼荼羅的造型，宛似在追求往昔的密教信仰這一未作完的夢想，如今聳立在南海的椰子林中，仍然無言地在向世人訴說著它的故事。

唐代的室利佛逝或尸利佛誓是 *Śrīvijaya* 的對音，音譯當時的阿拉伯商人稱它為 *Serboza* 或 *Sarboza* 者，乃出現在宋以後的史書之三佛齊，這已經是眾所皆知的事。其都城一般認為大體上是在今日蘇門答臘（*Sumatra*）的巴鄰旁（*Palembang* 巨港），不過在十一世紀末葉移到唐代被稱為末羅喻（*Malayu*）的詹卑（*Jambi*）。

671-695 年間，往來南海前後十餘年，滯留佛逝的義淨三藏報告指出，佛逝是銜接當時的中國與印度之主要停泊港，而且

在其都城內有千餘僧眾，努力在學問、修行上，「其方法、儀式等與中國同，若其唐僧欲赴印度學習佛法者，在此處停留一、二年，然後進中印度，亦是佳也。」（大正二四、《根本說一切有部百一羯磨》卷第五，四七七下）根據他撰寫的《大唐西域高僧求法傳》言：運期、大津、貞固、懷業等諸師多年滯留佛逝，習梵書且解崑崙語，如懷業者遂不欲歸國。（大正五一、一〇上至十一下）同樣地他的《南海寄歸內法傳》卷四言：當時南海佛逝國有釋迦雞栗底（Śākyakīrti 釋迦稱）的碩學，致力於教育子弟。該學者著《手杖論》一卷，由義淨漢譯。它是片斷的小品，據本有種子論破斥新生論，乃代表當時的印度瑜伽學派之一傾向。義淨三藏在蘇門答臘的巴鄰旁，費了三年期間學習梵語，此一事實顯示著當時南海諸國完全在印度文化圈內，蘇門答臘屬於當時的密教的印度大乘佛教國家，佛逝國在九世紀中葉，是其密教的全盛期。無行、法朗、慧日等的中國密教家很多人都一度訪問南海，傾注生命探究密教的真理。以後進入西藏（吐蕃）的大學者阿底峽（Atiśa 982-1054），也來到金洲（Suvarṇadvīpa, gSer gling pa，今蘇門答臘），在法稱（Dharmakīrti）尊前 12 年學習菩提心法（Bodhicitta, Byang chub kyi sems）。（靜谷正雄，1952：1-21）、（Alka Chattopadhyaya，2011：84-95）、（桑原隲藏，1970：12-17）法稱這位大學者正值三佛齊的思離朱囉無尼佛麻調華王治世期間，他宣揚佛教教學，從西藏資料可知。即《西藏大藏經》內，法稱的著作可以舉出六種：

- (1). 《般若波羅蜜多優婆提舍論現觀莊嚴註難語明註疏》（D. No.3794. Ja 140b¹-254a⁷）
- (2). 《入菩薩行攝三十六義》（D. No.3878. Śa 188a⁷-191b³）
- (3). 《入菩薩行攝義》（D. No.3879. Śa 191b³-192b⁶）
- (4). 《集菩薩學論現觀》（D. No.3942. Khi 195b²-196a⁵）

=No.4550

(5). 《聖不動成就法》(D. No.3059. Pu 113a⁶-116a⁴)

(6). 《忿怒歡喜天成就法》(P. No.4994. Hu 104b⁶-106a³)

以上六部著作中，(6) 收入《北京版西藏大藏經》，且未列出譯者；其餘五部俱見於《北京版》與日本東北大學《西藏大藏經總目錄》（此即《德格版》），且都署名譯者為阿底峽及其他譯師名字，當然我們無法推定法稱的著作全部是否有譯成藏文。這六部著作只有(1) 是針對獅子賢 (Haribhadra) 注釋彌勒的《現觀莊嚴論》，解明其難解與的大著，這是法稱的主要著作，其他的作品屬於小編著作。遙遠的金洲大師法稱，由於與阿底峽的這段師徒關係，其作品能譯存在雪域的藏經內，這也應該算是一大奇蹟。

伍、末期的密教與伊斯蘭教徒的入侵

一、密教的黃昏

八世紀初，西印度被信仰伊斯蘭教 (Islam) 的阿拉伯人所佔領。十一世紀初，哥疾寧王朝 (Ghaznī Dynasty, 962-1186 年) 的蘇丹·馬穆德 (Sultan Mahmūd) 滅西印度的阿拉伯人，征服拉吉布特 (Rājput) 諸族，在北印度擴大其版圖。雖從哥疾寧王朝換成高爾王朝 (Ghūr / Ghor Dynasty, 約 1000-1215 年)，但是伊斯蘭教徒的掠奪與破壞激烈化，繼續對印度人的奴隸化、伊斯蘭教化。因此，佛教、印度教的寺廟與彫像陸續地被破壞。終於他們在十三世紀初，擴大其勢力範圍到東印度的孟加拉地方，殺害在這地方殘存的佛教徒，徹底地破壞了寺院。在這稍早壓迫波羅王朝，進而取代它實質上統治孟加拉地方的斯那王朝 (Sena Dynasty, 11 世紀末至 13 世紀中葉) 也在此時崩潰了。

金剛乘方面，出現作為自己與世界的究極原因之本初佛 (Ādibuddha, Paramādibuddha, Tib. Sangs rgyas dang po)、金剛

身（*Vajra-kāya*）的信仰。本初佛也出現在無著的《大乘莊嚴經論》〈菩提品第十〉言：「無始者，若言唯有最初一佛（*ādibuddha*），是佛應無福智二聚，而得成佛，是義不然，故佛不一。」在金剛乘，本初佛是原始因、絕對。它想要統合、統一所有的佛、菩薩的一元論的、有神論的傾向很顯著。這在教理上呼應自性清淨心，不過其成立一般認為受到一神論的印度教之影響，再者，也有對抗伊斯蘭教的意識在。身為這金剛乘的一支派，在此時期出現俱生乘（*Sahajayāna*，*Sahajiyā* 俱生派），其佛身觀有俱生身（*Sahaja-kāya*）。*Sahaja* 可以直譯作俱生，在這裡指人類生來的「本性」、自然的本能。自然是最容易的，所以俱生乘從自然的第一意義，獲得容易、率直、平易的第二意義。對於真理的體驗，此派否定特殊的苦行，且認為邏輯與哲學都無價值。同樣地菩薩其性格也一變，不是向上求菩提的菩薩，是身為佛出生的不折不扣的佛子，成了佛的流出面貌。對於這些思想，可以看出有大乘佛教的如來藏思想、本性清淨說、華嚴的性起思想，乃至不變隨緣之影子。如此地，實在的、一神教的、有神論的轉變，必須說是佛教的一大躍進。這裡除了包圍佛教的危機重重促使它之外，不單是印度教而且有伊朗的乃至伊斯蘭教式的有神論、一神論的影響。

佛教一般說來有法、報、應三身的佛身論，對西藏佛教而言，這當然是一大課題。後世的佛教，哪怕顯教、密教發展了四身說以及其他說法。西藏佛教亦如此，但是未必就固執四身說，佛身論的架構似乎最終在三身說。西藏的金剛乘佛教，超越法身或立金剛身（*Vajra-kāya*），也被稱作本性身（*Sahaja-kāya*）。這四身說與四喜等的對應關係如下（Giuseppe Tucci，1984：201-211）：

歡喜 (ānanda)	變化身	身	臍輪
勝喜 (paramānanda)	法身	意	心臟
離喜 (viramānanda)	受用身	口	喉
俱生喜 (sahajānanda)	俱生身	智	頭輪

三身成為四身的數目多少不是問題，這法身、本性身（自性身）或金剛身，在這些密教被認為絕對的一者實在者，可以說有其特色。如此的實在者成為究極的第一原因。在《攝大乘論》及其他論書提到，法身或自性身是其他的受用・變化二身之所依 āśraya。但是這所依未必立即說是世界生成的第一原因。然而在密教式的情形下，面臨接受如來藏思想時，自性身（Svābhāvika-kāya）在內面上成為本性身（Sahaja-kāya），在存在論上成了自己存在 Svayambhū 的第一原因。（長尾雅人，1979：603）如前述者，俱生乘立本性身（俱生身 Sahaja-kāya），加上法、報、應的三身而採取四身說的立場。它有如此嚴謹的教義，不過在實際社會面變成墮落、享樂的宗教。正如大學者圖齊（Giuseppe Tucci，1894-1984）言：「人類的所有制度免不了頹廢。」（All human institutions are subject to corruption）這世上任何時代總是有冒牌貨（adulteration）出現，魚目混珠，自己有問題，還滔滔不絕地說三道四。再者，俱生乘與其說它是密教本身的墮落，毋寧可以視為當時紊亂、頹廢的社會狀態之顯現。

這裡必須再度指出，成為內省的、二元統一的（二而不二 advaita）的密教，稱之為金剛乘（Vajra-yāna）。這金剛乘有哲學上、原理上的追求二元統一的一派，與產生想要經驗上、實踐上地體驗之人士，前者叫作右道密教（Dakṣiṇācāra- vajrayāna），後者則叫作左道密教（Vāmācāra- vajrayāna）。或者可以說含非性力（śakti，能量、女性能量）的體系，稱之為「金剛乘」，與有性力體系的，稱之為「怛特羅佛教」或「怛特羅教」，這很明顯地必須劃上一道界限。這哪怕是在佛教怛特羅，或是在印度

教怛特羅都無例外。(宇野精一、中村元、玉城康四郎，1980：92)、(中村元、笠原一男、金岡秀友，1977：57)在這樣的時代，前述的孟加拉地方出生的阿底峽(Atīśa 982-1054)入藏區，改革與印度密教同樣極其淫亂的西藏之左道密教，大家必須記在心中的。這時候的佛教怛特羅作品有《成就法鬘》(Sādhanamālā)。本書是收錄諸尊成就法等 312 種的印度後期密教叢書，在了解後期密教實踐的實態上是極其珍貴的文獻。這是成就法(sādhana)的集大成。本文獻在 A. D. 1100 前後，於中印度由無畏生密(Abhayākara Gupta)所編纂。無畏生密是 11・12 世紀最偉大的顯密兼修學者，同時是律師，是兼任超岩寺、那爛陀寺、金剛座(Vajrāsana)的首座、戒師之著名人物。他著有儀軌的三部作。即：《金剛鬘》(Vajrāvalī)，乃以曼荼羅儀軌為中心的儀軌總論；《究竟瑜伽鬘》(Niṣpannayogāvalī)，乃曼荼羅觀想法的解說。據著者本身言，這是略說曼荼羅諸神的修習次第(ṣaṣṭhaṅga)的要點者。第三部是《光苞》(Jyotīrmañjarī)，是護摩(homa)儀禮的綱要書。(塚本啟祥、松長有慶、磯田熙文，1989：379-386)值得一提的是他的學生釋迦・祥賢(Śākyaśrībhaddra, 1127-1225)有說是那爛陀寺最後一任座主¹⁴，在 1204 年逃避回教之難從超岩寺偕同盛月(Vibhūticandra)、施戒(Dānaśīla)、僧祥(Saṃghasī)、善逝祥(Sugataśrī)等九人入藏。他在藏區駐錫十年當中，解說彌勒五法，教授因明學，傳授具足戒且講述道次第(Lam rim)與修心(bLo sbyong)，此外還傳授《時輪》、《勝樂金剛根本續》、《集密根本續》、《喜金剛根本續》等的無上瑜伽續的密法。無畏生密與釋迦・祥賢兩人，都是持戒的律師，不做左道實踐的密教行者，對後世的印度與西藏給與很大的影響。(許明銀，2010：

¹⁴ (張怡蓀，2009：2831)左，載為印度那爛陀寺末任座主。

111-114)

突厥系回教徒，早在八世紀曾入侵西北印度，到了十一世紀他們更深入中印度，特別是前述的蘇丹・馬穆德（Sultan Mahmūd）前後十六回的大遠征震撼全印度，把印度人推落到恐怖的深淵。極盡殘虐的蘇丹，在 1030 年 63 歲死在首都哥疾寧（Ghaznī）。在這惡夢般殘暴的記憶猶新之際，時輪教（*Kālacakra-tantra* 《時輪金剛經》）的新形態密教成立了。《時輪金剛經》（*Kālacakra-tantra*），是《最勝本初佛所現吉祥時輪本續王》（*Paramādibuddhoddhṛta-śrīkālacakra nāma tantrarāja D. No. 362, 1346; P. No.4*）的略稱。這裡的《最勝本初佛》，是指根本續 12000 頌，從這廣本抄出的輕（小）本續（*laghu-tantra*）3000 頌，是現存的時輪。《時輪》的成立，是以公元 1027 年為上限的 60 年間，因此成立於十一世紀。《時輪》是無上瑜伽續的密教經典，但是它出現在以《集密》為代表經典的方便・父續，以及以《喜金剛》等為代表的般若・母續之後，站在綜合兩者思想的立場，故針對前者，稱此為第三的「無二續」（Skt. *advaya*, *gnyis med rgyud* 不二、無二）或「二俱」（Skt. *yuganaddha*, *zung 'jug* 雙入）。*Kālacakra*（時輪）的 *Kāla* 意指大悲、方便，*cakra* 意指空性、般若。也就是說，時輪表示方便與般若、小宇宙與大宇宙的雙入不二。尤其《時輪》批判般若・母續諸經典重視性力（*śakti*）、強調大樂（*mahāsukha*），它重視戒律，回歸到本來佛教的立場有其特色。當時伊斯蘭教徒入侵印度，破壞佛教，故是擔心佛教滅亡的時代，回歸佛教本來立場的自覺很強烈。故《時輪金剛經》總結一千七百年以上的印度佛教史，也總結了怛特羅佛教展開之最末期，具有重要的意義。同時，時輪教在西藏佛教也扮演了重要的角色。特別是它重視戒律，故對西藏佛教給與很大的影響。布頓（Bu ston, 1290-1364）是西藏佛教首屈一指的大學者，他重視《時輪》。他

對《時輪》著注釋、編《時輪史》，對時輪開設一派。從該系統輩出宗喀巴、克主傑·善祥賢（mKhas grub rje dGe legs dpal bzang, 1385-1438）等優秀的學者，擴展時輪教法。從此點也可以看出，《時輪金剛經》在西藏扮演了重要的角色。

再者，今日安哥（Angkor）藝術的作者吉蔑人（Khmer），是現在柬埔寨人的祖先。十二世紀末的印度密教在柬埔寨有了成果。他們的傳說祖先名為甘亨（Kambu），故以甘亨智名國，意即甘亨之後。三國以降稱為扶南，隋唐以來稱為真臘、吉蔑，宋朝以來又稱甘亨智，明末以來，始稱柬埔寨。華僑則稱為高棉。扶南佛教的初期紀錄，可以在中國史料內找到。例如：據《南齊書》載：扶南王喬陳如，484 年遣那伽比丘於南齊武帝（在位期間 484-493 年）之下，令比丘興顯法，殷集眾僧。……俗事摩醯首羅天神（濕婆神）。又，六世紀相繼訪問中國的扶南僧曼陀羅仙及僧伽婆羅，各各從事《文殊般若經》與《阿育王經》之漢譯。

八世紀初，真臘王國分裂成陸真臘與水真臘之後，政治上的混亂持續到九世紀初。統一這分裂的是闍耶跋摩二世（Jayavarman II，在位期間 802-805 年）。他是濕婆神的信徒，移都到 Tonlé Sap 湖北岸，稱作 Hariharālaya（「訶利哈羅」（Harihara=Śiva）的住所）。第三代的因陀羅跋摩一世（Indravarman I，在位期間 877-889 年）將其領土擴大到現在的柬埔寨境外，及於 Korat 平原 Ubon 的西北。吉蔑諸王深加注意在安哥地方的水利灌溉發展，很有名；開拓這首都周邊的水利事業，始於此王的治世。因陀羅跋摩一世開始王都安哥通（Angkor Tom / Thom 大城之意）的建設，其子雅梭跋摩（Yaśovarman，在位期間 889-900 年），建設新都耶輸陀羅城（Yośodhara-pura）於安哥通。

安哥通這以後到十二世紀末有四回的整修，都是在方形地

區的中央作為「中心山」採取建置宗教寺院形式的都城。第一次的雅梭跋摩一世建立祭祀男根（linga）的濕婆寺，又第四次的闍耶跋摩七世（Jayavarman VII，1181-1218 年左右）以巴揚廟（Bayon）作為中心山。這形式與神王、佛王思想有密切關係。安哥瓦（Angkor Vat 廟城之意）是位於安哥通內的雄偉大寺院。這些寺院充分發揮了吉蔑人的建築、彫刻之藝術才能，具有印度神、大乘佛教的菩薩融合之特徵，反映著這時代的宗教狀況。

闍耶跋摩七世大約四十年的治世，在國內有引人注目的事業，首先再建首都，以祭祀神王的巴揚廟祠堂為中心，營造現在的安哥通。它的周圍是由一邊約達三公里的壕與石造的堅固城堡所包圍。進而王以首都為中心備齊通往各地要衝的交通網，設立一百二十一個宿驛，在國內各地建立一百二的醫院。闍耶跋摩七世是佛教徒，特別信仰觀世音菩薩。安哥時代的王一般說來，在印度教與佛教各部派之間無任何差別，平等地伸出保護的雙手。因此，佛教與印度教逐漸地混合，以致形成了認為濕婆神與佛陀只不過是同一神的不同化身之獨特混合宗教。有名的安哥古蹟在 1864 年，由亨利·毛阿（Henri Mouhot）和拉日列（Lagree）介紹到西方，始為西方人所知。（中華雜誌社，1970：1-22）、（馮承鈞，1969：23）、（奈良康明，1979：454-458）

二、密教的滅亡

1155 年波羅王朝滅亡¹⁵，1203 年伊斯蘭教徒的伊克提雅爾·烏丁（Ikhtiyār Ud-dīn）率領軍隊略奪破壞超岩寺時，其他的飛行寺、那爛陀寺、金剛寶座等也同樣受到破壞。一般認為以

¹⁵ 波羅王朝有作 1199 年滅亡，例如：（結城令聞，1980：220）；渥德爾（A. K. Warder）著，王安世譯，《印度佛教史》（北京：商務印書館，1995：475），則作 1162 年；（辛島昇、前田專學、山崎元一，1992：563 左），則作在 12 世紀中葉以前，統治比哈爾的小區域之王朝（波羅）後裔也滅亡了。

這超岩寺的破壞，乃印度佛教的滅亡。這座建立在摩揭陀的恒河邊的超岩寺，論其廣大與居住的僧尼數，在印度佛教史是規模最大的。不單是佛教寺院，佛教以外還教授形而上學、因明、文法學等一般印度古典文化，來自印度國外聚集了很多的外國僧。以這那爛陀寺、飛行寺、超岩寺的三大寺為中心，所進行的當時佛教教學完全是密教，特別是超岩寺是印度佛教最後的據點，這寺院的教學、組織、典籍等很多是以原本的形態傳入西藏，可以考慮為形成了西藏佛教。近代的學者甚至說，伊斯蘭教徒攻擊超岩寺的主要目的，是為了掠奪儲存在那裏取之不盡的財寶。寺院裡堆積如山的圖書文獻全部被焚毀，付諸一炬，僧尼遭受大屠殺。倖存者往尼泊爾、西藏，或一部分往南印度逃難。尤其是往當時積極保護佛教，深受超岩寺教學影響的西藏，與許多的僧眾一道也傳入龐大的典籍。構成今日吾人見得到的西藏大藏經之基本組織是超岩寺的藏書群，西藏密教教學是在這寺院教學傳統之上成立的。

1205 年伊斯蘭教徒統治北印度一帶，更加徹底地破壞佛教寺院。以孟加拉與比哈爾為中心的波羅王朝，庇護密教持續前後達四百年之久。此時波羅王朝早已滅亡，所以孟加拉密教已經無法再給與復興的機會。與國家權力結合為民眾所忘記的印度密教之滅亡，吾人必須學到這珍貴歷史教訓。據多羅那他（Tāranātha）的說法，超岩寺的最後座主釋迦・祥賢（Śākyaśrībhadrā，1127-1225）逃到東孟加拉的札嘉達拉（Jagaddala）寺，過了三年去西藏。寶護（Ratnarakṣita）去尼泊爾，進而有去印度西南方向者，有逃去南印度者，進而也有逃到緬甸與甘蒲閣（Kamboja 劍浮，迦濕彌羅北部）等地者。但是不因此在摩揭陀就完全沒有僧人。其後羅睺羅吉祥賢（Rāhulaśrībhadrā）住在那爛陀寺，聽法者約有七十人。斯那王朝在鉢羅底多斯那（Pratitasena）去世以後，後裔斷絕（滅亡），

以後一百年，在潘伽羅國（Bhangala）有一個業力強大的名叫旃伽羅羅闍（Cangalarāja）的國王出世，他統治了提利（Ṭili）以內的全部信度（Hendu）和突厥。他最初信仰婆羅門，以後因王妃信佛而心意轉變，他在金剛座獻大供養，並修復所有殘破的寺廟。修葺淨香殿（Gandhola），讓班智達舍利弗（Śāriputra）居住，他也在那爛陀寺對許多的佛殿作大供養。¹⁶（Tāranātha，1994：307-309）、（多羅那他，1988：243-245）、（Schieffner, A.，1896：255-257）

由如上多羅那他的記述，顯示在毀壞超岩寺以後，摩揭陀一帶仍然有佛教徒。從 1234 年兩年期間訪問摩揭陀地方的藏僧洽譯師法主吉祥（Chag lo tsā ba Chos rje dpal，Dharmasvāmin，1197-1264）的旅行記（George N. Roerich，1959：），描繪出被伊斯蘭教徒所破壞的佛蹟之悲慘狀況。在那爛陀寺只有二僧院還能使用，在長老羅睺羅吉祥賢（Rāhulaśrībhadrā）已到九十歲高齡之下，約有僧眾七十人跟他學法。洽譯師法主吉祥的事蹟，據《青史》的作者郭·童祥（'Gos gZhon nu dpal，1392-1481）的描述，總的說來，他依大班支達十二人，西藏譯師四人，善巧持戒師（mkhas btsun）二十一人等等聽聞教法。薩迦班禪（Kundga' rgyal mtshan，四祖薩班·慶喜幢，1182-1251）對他讚說：大譯師寶賢（Rin chen bzang po，958-1055）之後，您是最有學問的譯師（mkhas shes）。（'Gos gZhon nu dpa，1984：1228-1231）、（George N. Roerich，1949 / 1979：1057-1059）、（廓諾·迅魯伯，1985：690-691）其後，佛教在法格（Dharma-ṭhākura / -thāhur）崇拜當中改變面貌，現在從孟加拉地方到奧里薩地方，在印度的下層階級之間仍然被信奉著。這裡所崇拜的「法」顯然是般

¹⁶ St. Petersburg，其中，提利（Ṭili），德譯本 p.256 作 Ḍili；（平川彰，1981：25），將 Rāhulaśrībhadrā 誤寫作 Rāhulaśīlabhadrā；（寺本婉雅，1974：342-345）。

若波羅蜜。他們表面上未表明是佛教徒，不過該宗教的真相顯然是佛教。如此地印度的佛教，在伊斯蘭教入侵印度以後，相當長期間仍繼續存在著。（平川彰，1981：27-29）、（松長有慶，1984：105-106）

1203 年，孟加拉佛教的一大中心地之超岩寺被伊斯蘭教的軍隊焚毀，一般視為佛教滅亡年。究其原因可以有各種的看法，不過大抵可以舉出密教與土著要素的折中，與作為怛特羅教的印度教之共同性等，逐漸使佛教獨自的性格喪失，而且以出家為中心的教團組織之崩潰，信徒完全被印度教吸收了。印度方面把佛陀（Buddha）數成毗濕奴（Viṣṇu，Khyab 'jug 遍入天）神的第九個化身（avatāra）等，吸收的預先準備工作似乎順利地在進行著，對他們而言佛教徒原本也是印度的。

至於有人對怛特羅教、怛特羅佛教、密教、金剛乘佛教等諸多誤解，以訛傳訛，本文已提出客觀的陳述，或許有一些參考價值。密教作為整個佛教最後階段出現的佛教，就人類的精神遺產而言是值得吾人深入探討開拓的領域。

參考資料

一、中文書目

馮承鈞編譯（1972）。《西域南海史地考證譯叢 甲・乙集》，台北：台灣商務印書館。

馮承鈞校注（1970）。《瀛涯勝覽校注》，台北：台灣商務印書館。

馮承鈞校注（1970）。《諸蕃志校注》，台北：台灣商務印書館。

桑原鵬藏著，馮攸譯（1971）。《中國阿拉伯海上交通史》，台北：台灣商務印書館。

馮承鈞編（1969）。《西域地名》，台北：台灣中華書局。

〔唐〕玄奘・辯機原著、季羨林等校注（1990）。《大唐西域記校注》，北京：中華書局。

北京大學南亞研究所編（1994）。《中國載籍中南亞史料匯編（全二冊）》，上海：上海古籍出版社。

中華雜誌社編（1970）。《柬埔寨之歷史及其藝術》，台北：學術出版社。

渥德爾（A. K. Warder）著，王安世譯（1995）。《印度佛教史》，北京：商務印書館。

許明銀著（2010）。《西藏密教》，新北市：世樺國際有限公司。

呂建福著（1995）。《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社。

〔唐〕義淨原著，王邦維校注（2000）。《大唐西域求法高僧傳校注》，北京：中華書局。

索南才讓著（1998）。《西藏密教史》，北京：中國社會科學出版社。

多羅那他著，張建木譯（1988）。《印度佛教史》，成都：四川民族出版社。

廓諾・迅魯伯著，郭和卿譯（1985）。《青史》，拉薩：西藏人民出版社。

〔唐〕義淨原著，王邦維校注（1995）。《南海寄歸內法傳校注》，

北京：中華書局。

布頓大師著，郭和卿譯（1986）。《佛教史大寶藏論》，北京：民族出版社。

布頓著，蒲文成譯（2006）。《布頓佛教史》，新北市：大千出版社。

二、藏文書目

張怡蓀主編（2009）。《藏漢大辭典 上下》（*Bod rGya tshig mdzod chen mo*，stod smad），Pe cin：Mi rigs dpe skrun khang.

Tāranātha 著（1994）。*rGya gar chos 'byung*，Sichuan：Si khron Mi rigs dpe skrun khang.

'Gos gZhon nu dpal 著（1984）。*De ther sngon po*，1476-1478 年成書，Sichuan：Si khron Mi rigs dpe skrun khang.

Bu ston Rin chen grub 著（1988）。*bDe bar gshegs pa'i bstan pa gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod*，1322 年成書，sDe dge ed.，303fols.（略號 SRD）Bu ston 著（1988）。《布頓佛教史》（藏文版），北京：中國藏學出版社。

三、西文書目

A. Schiefner（1896）。*Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*，St. Petersburg.

George N. Roerich（1949，1979）。*The Blue Annals*，Delhi：Motilal Banarsidass.

G. Tucci（1949，1980）。*Tibetan Painted Scrolls 3 Vols.*，Rome：La Libreria Dello Stato；reprint Kyoto：Rinsen Book Co.，Ltd.

E. Obermiller（1931-32，1964）。*History of Buddhism*（Chos 'byung by Bu ston）2 Vols.，Heidelberg，reprint Tokyo：Suzuki Research Foundation，1964.

Alka Chattopadhyaya（2011）。*Atīśa and Tibet*，Delhi：Motilal

Banarsidass.

Benoytosh Bhattacharyya (1980). *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Delhi: Motilal Banarsidass.

N. N. Bhattacharyya (1987). *History of the Tantric Religion*. New Delhi: Manohar.

H. von. Glasenapp (1940). *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart.

S. B. Dasgupta (1974). *An Introduction to Tāntric Buddhism*, Calcutta: University of Calcutta.

Giuseppe Tucci (1961). *The Theory and Practice of the Maṇḍala*, London: Rider.

Matsunaga, Yukei (松長有慶) (1978). *The Guhyasamāja tantra*, 秘密集会タントラ校訂梵本、Toho Shuppan. Inc. (東方出版株式會社).

四、日文書目

東大寺教學部編 (1989)。《シルクロード (Silk-Road) 往来人物辞典》，京都：同朋社出版。

鎌田茂雄著 (1981)。《中国仏教史辞典》，東京：東京堂出版。

監修・編集 中村元／笠原一男／金岡秀友 (1977)。《アジア (亞洲) 仏教史・インド (印度) 編IV・密教》，東京：佼成出版社。

監修・編集 中村元／笠原一男／金岡秀友 (1977)。《アジア (亞洲) 仏教史・インド (印度) 編V・東南アジアの仏教》，東京：佼成出版社。

中村元著 (1979)。《インド (印度) 古代史 下》／中村元選集 第6巻，東京：春秋社。

結城令聞 編集 (1980)。《講座仏教第三巻・インドの仏教》，東京：大藏出版。

宇野精一・中村元・玉城康四郎 責任編輯 (1980)。《講座東洋

- 思想第 6 卷・仏教思想史Ⅱ》，東京：東京大學出版會。
- 辻直四郎譯（1979）。《アタルヴァ・ヴェーダ（Atharva-Veda）讃歌》，東京：岩波書店。
- 平川彰著（1981）。《インド（印度）仏教史 下巻》，東京：春秋社。
- 松長有慶著（1981）。《密教經典成立史論》，京都：法藏館。
- S. B. Dasgupta 著，宮坂宥勝・桑村正純譯（1981）。《タントラ（Tantra）仏教入門》，京都：人文書院。
- 松長有慶著（1984）。《密教の歴史》，京都：平樂寺書店。
- 松長有慶（1989）。《密教 インドから日本への伝承（從印度往日本的傳承）》，東京：中公文庫。
- 三枝充憲著（1990）。《仏教入門》，東京：岩波新書。
- Benoytosh Bhattacharyya 著，神代峻通譯（1988）。《インド（印度）密教学序説》，東京：東洋書院。
- 田中公明著（1987）。《曼荼羅イコノロジー（Iconology 聖像）》，東京：平河出版社。
- 田中公明著（1993）。《チベット（西藏）密教》，東京：春秋社。
- 羽田野伯猷著（1986）。《羽田野伯猷チベット・インド（西藏・印度）学集成 第 1 卷・チベット篇 I》，京都：法藏館。
- 多田等觀著（1982）。《チベット（西藏）》，東京：岩波書店。
- 編輯委員長尾雅人・服部正明・高崎直道等（1988）。《岩波講座東洋思想第 6 卷・インド思想 2》，東京：岩波書店。
- 早島鏡正・高崎直道・原實・前田專學著（1983）。《インド（印度）思想史》，東京：東京大學出版會。
- dKon mchog srid thar / bSod nams rgyal mtshan / 齋藤保高著（2005）。《実践チベット（西藏）仏教入門》，東京：春秋社。
- Giuseppe Tucci 著，Rolf W. Giebel 譯（1984）。《マンドラ（曼

- 荼羅)の理論と實踐》，東京:平河出版社。
- 長尾雅人著（1979）。《中觀と唯識》，東京：岩波書店。
- 塚本啟祥・松長有慶・磯田熙文編著（1989）。《梵語仏典の研究IV・密教經典篇》，京都：平樂寺書店。
- 奈良康明著（1979）。《仏教史 I インド・東南アジア（印度・東南亞）》，東京：山川出版社。
- 辛島昇・前田專學・山崎元一等監修（1992）。《南アジアを知る事典・Cyclopedia of South Asia》，東京：平凡社。
- 寺本婉雅譯（1974）。《ターラナータ（Tāranātha）印度仏教史》，東京：國書刊行會。
- 松長有慶著（2001）。《秘密集会タントラ（tantra）和訳》，京都：法藏館。
- 梶尾祥雲著（1977）。《秘密仏教史》，東京：隆文館。
- 酒井真典著（1956，1987）。《修訂増補チベット密教教理の研究（一）》，東京：國書刊行會。

初稿收件：102 年 09 月 04 日

初審通過：103 年 02 月 17 日

二稿收件：103 年 02 月 20 日

二審通過：103 年 02 月 25 日

作者簡介

作者：許明銀（Hsu, Ming-Yin）

最高學歷：政治大學邊政研究所碩士

職稱：輔大宗教系兼任教師

E-mail：009153@mail.fju.edu.tw

Esoteric Buddhism—the Last Buddhism

HSU Ming-Yin

Assistant Professor, Dept. of Religious Studies

Fu Jen Catholic University

Abstract

The origin and development of Tantric Buddhism in India has not yet been adequately reported and seldom attracts attention. Dr. B. Bhattacharyya has stated that Tantra was transmitted in the most secret manner possible through an unbroken chain of gurus and disciples, till it gained currency after about 300 years, that is to say, in the seventh, eighth and ninth centuries of the Christian Era, at a time when Vajrayāna had already made great headway and was almost casting into the shade the original and the purer form of the Buddhist religion. But with reference to Chinese versions, we can point out the archetype of Esoteric Buddhism from the fifth or the sixth century in accordance with the three elements of Mantra, Mandala and Mudrā. I conclude that the dawn of Tantric Buddhism is earlier than the era mentioned above.

In this paper, I try to describe the development of Tantric or Esoteric Buddhism in India up to the beginning of the thirteenth century. The paper is divided into five sections. Section 1 is the preface. Section 2 presents the arising of esoteric thought in the social substratum. Section 3 describes the socio-political situation in Southern India and the establishment of Tantric or Esoteric Buddhism. Section 4 focuses on the Pāla Dynasties and the appearance of Vajrayāna Buddhism. Section 5 depicts the final Tantric or Esoteric Buddhism of Southern Asia, Southeast Asia, and East Asia, above all in Sumatra and Tibet.

Keywords: Esoteric/Tantric Buddhism, Tantrism, Vajrayāna Buddhism, South China Seas Buddhism, Hinduism

