

人文社科新论丛书

夏广兴 著

密教传持与 唐代社会



 上海人民出版社



人文社科
新论丛
书

上架建议：中国史

ISBN 978-7-208-07747-8



9 787208 077478 >

定价：30.00元

易文网：www.ewen.cc

人文社科新论丛书

夏广兴 著

密教传持与 唐代社会



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

密教传持与唐代社会/夏广兴著. —上海: 上海人民出版社, 2008

(人文社科新论丛书)

ISBN 978-7-208-07747-8

I. 密... II. 夏... III. 密宗—研究—中国—唐代
IV. B946.6

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第026228号

责任编辑 汤中仁

封面装帧 王小阳

· 人文社科新论丛书 ·

密教传持与唐代社会

夏广兴 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华业装璜印刷厂有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 13.5 插页 5 字数 327,000

2008年4月第1版 2008年4月第1次印刷

印数 1-3,250

ISBN 978-7-208-07747-8/B·640

定价 30.00元

出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。除学术专著以外，频繁举行的国内或国际学术会议，也形成了大量群体性的学术成果。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新论》丛书，意在给高质量的学术论文集的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化为高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的论文集中的文章，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

目 录

绪论	1
第一章 唐代密教之流播与发展	22
第一节 唐代密教概述	25
一、密宗形成前唐代佛教的状况	25
二、唐代密教的隆盛	33
三、唐代帝王、皇室与密宗	40
第二节 “开元三大士”与密宗传持	45
一、风仪爽俊 天人之师：善无畏三藏	47
(一) 善无畏的生平与事迹	47
(二) 善无畏的译经	51
二、灌顶行咒 香界导师：金刚智三藏	53
(一) 金刚智的生平与事迹	53
(二) 金刚智的译经	57
三、莲宫释种 三朝国师：不空三藏	58
(一) 不空的生平与事迹	58
(二) 不空与文殊信仰	69
(三) 不空的译经思想和态度	75
四、僧一行、惠果与唐代密宗	80
(一) 僧一行的生平与事迹	80
(二) 僧一行的著述	82
(三) 惠果与唐代密宗	85
第三节 密教经典的传译与弘通	87

第二章 密教与咒术	98
第一节 密咒信仰的形成与发展	98
第二节 佛教与咒术	102
第三节 密教咒术的流播与经典的传译	116
第三章 密教与儒道及唐代佛教诸宗派	127
第一节 密教与唐代儒教	127
第二节 密教与唐代道教	132
一、唐五代道教述略	134
二、密教对道教的容摄	142
第三节 密教与唐代佛教诸宗派	154
一、密教与唐代禅宗	155
二、密教与唐代净土宗	159
(一) 净土宗的形成及发展	160
(二) 净土宗与密教的交汇互融	164
第四章 密教与唐代政治文化生活	172
第一节 佛教东渐及与中国皇权政治的结合	173
第二节 密教弘传及与帝王权贵的互动	176
第五章 密教经典与唐代社会生活	182
第一节 《仁王经》与唐代社会生活	182
一、《仁王经》的传译与流布	183
二、《仁王经》的护国思想	190
三、帝王、皇室与《仁王经》	193
第二节 《佛顶尊胜陀罗尼经》与唐代社会生活	196

一、《佛顶尊胜陀罗尼经》的传译与流布	197
二、佛顶尊胜陀罗尼经幢与唐代社会生活	204
第六章 密教诸神菩萨与唐代民俗风情	214
第一节 唐代的大悲观音菩萨信仰	215
一、大悲观音菩萨信仰的形成与流布	215
二、大悲观音菩萨信仰与唐代小说、诗文创作	230
第二节 唐代的毗沙门天王信仰	238
一、毗沙门天王信仰的形成与发展	238
二、毗沙门天王信仰与唐五代小说、诗文创作	253
第七章 密教与唐五代文学创作	260
第一节 密教与唐五代小说创作	260
一、密教的成就剑法与唐五代剑侠小说	262
二、密教经咒与唐五代传说故事	269
三、密教与唐五代小说中的性力描写	280
四、密教与唐五代小说之“镜像”	295
五、密教与唐五代小说中之祈雨争胜	305
六、密教与唐五代应验类小说	311
(一) 应验类小说的形成与发展	312
(二) 唐五代应验类小说中的密教因子	318
第二节 密教与唐五代诗歌创作	322
一、密教文化艺术与唐五代诗歌创作	322
二、密教月轮观与唐五代诗歌创作	331
第八章 密教与唐代文化艺术	339
第一节 佛教的兴起与早期印度佛教艺术	340

密教传持与唐代社会

第二节	密教与唐代佛画	343
一、	密教与壁画	343
二、	密教与版画	359
第三节	密教与唐代佛教造像	361
第九章	唐五代文学创作对密教艺术的吸纳	368
第一节	拓展了文学的艺术表现力	369
第二节	丰富了文学人物形象	385
第三节	吸取了新颖独特的密教经典用语和密教典故	389
主要参考文献		398
主要参考论文		414
后记		418

绪 论

密教 (Esoteric Buddhism), 亦称秘密教、瑜伽密教、金刚乘、真言乘等,^①是印度大乘佛教发展到最后一个阶段出现的流派,它是在佛教演变逐渐趋向经院化、哲学化、学术化,越来越不能吸引广大信徒崇信的情况下,于公元7世纪至公元12世纪期间,由印度大乘佛教一部分派别吸收婆罗门教及其他民间宗教的一些内容组织其体系;以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为其特征,主要经典是《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》。又因该宗依理事观行,以真言陀罗尼之法门修习五相、三密瑜伽(相应)等妙行而获得悉地(成就),以期即身成佛,故名密教。密教以其神秘修持而著称。此宗派通称密教(显教之对称),系显示本宗所诠释之教理最为尊密,而鄙视其余诸大乘教派为浅显,认为法身佛大日如来所说之金刚界、胎藏界两部教法,方为佛自内证之境界,深妙奥秘,故以密自称;又不得对未灌顶人宣示其法,故称密。密教是佛法习修的一个门派,国际上一般通称怛特罗(Tantra)

① 因自称受到大日如来“真实言教”,以持颂真言为其特征之一,而称为“真言乘”(Mantra-yana),又因修行“金刚智慧”而称“金刚乘”(Vajra-yana),也称为持明乘(Vidya-dhara-yana)、密乘(Esoteric-yana)、果乘(Phala-yana)等。国外又称怛特罗(Tantra)佛教。

佛教，^①此门是用咒语（也称真言）作为修习，方便为特征的宗派。它是印度大乘佛教发展的后期阶段，也是最高阶段。

佛教博大精深，流派纷繁复杂，其思想和文化渊远流长。大乘佛教有显教和密教之分。密教认为佛祖的真言、密语不能见诸文字，广泛流传，只能对受过灌顶礼的弟子密传，由此与信奉佛教诸部经典的显宗相区别。要而言之，显教是释迦牟尼（应身佛）所说的种种经典，显教教义被说成是释迦牟尼（应身佛）公开宣说（即“显”）之教，故称；密教是毗卢遮那（大日）佛（法身佛）直接所传的奥秘大法，密教自称受大日如来（法身佛）深奥教旨秘密传授（即“密”），乃“真实”言教，而真言奥秘，不经灌顶，未经传授，不得任意传习及显示于人。显教以理论探索为主；密教注重事相，把所有佛教理论都用形象表达出来。显教中对某一理论问题的系统解释，密教便用有一定组织的形象来表达，这种形象名为“曼陀罗”，译为“坛城”。显教主张公开宣道弘法，教人修身近佛；密教重视承传、真言、密咒，以求即身成佛。显教要人悟道；密教要人修持。显教典籍，主要是经、律、戒、论；密教除此之外，更有颂、赞、法、咒、仪轨、瑜伽、契印等等。显教有行、住、坐、卧四种威仪；密教除此之外，尚需“观想”。综上所述，显密二宗最大的不同点，表现在修持上之传承与仪轨。显宗理论固然有师承传授，而修持法门不一定要严格之师承、仪轨，如瑜伽之五重唯识观，天台之大小止观，即使无师承亦可自习。反之，密教之仪礼繁复，世界诸宗教中无出其右者，自初皈灌

① 吕建福先生认为使用“怛特罗”来指密教，是不科学的，因为“密教”和“怛特罗”是两个不同的概念，怛特罗是流行于喜马拉雅山麓南北广大地区的、具有某种共同特征的原始宗教。西方学者大概因为密教中具有大量的类似内容而称其为“怛特罗”了。（吕建福《关于中国汉传密教研究中的几个问题》，文载《法音》1989年第1期）

顶至金刚上师有一定之程序，不可逾越，^①与显教之简易方便迥异其趣。就教义而言，显教为应身佛说法，密教则以法身佛说法。依显教修行者，认为须经三大阿僧祇劫，修六度万行始得证佛果；依密教者，则认为仅修三密之妙行，现生即可成佛。密教与显教相比，表现出它鲜明的特性。首先是它的神秘性，即神秘的体验。如三密加持，这是《大日经》所强调的。密教主张修“三密”，即手结契印（身密）、口诵真言咒语（语密）、心作观想（意密），三密相结合的修行方式，即可即身成佛，求得世间的果报。^②其次是它的咒术性。如果持诵密咒，可增益诸如治病、疗疾、避难、驱邪等现世利益，有许多功德。

印度密教起源于古吠陀典籍，产生于印度原始佛教时期。^③自古以来，印度的民众中有着强烈信仰的各种各样的咒法和仪礼。佛教在长期发展过程，逐渐渗入民间信仰，并受此等咒术密法之影响，加以摄取，作为守护教徒、消除灾障之用。此类咒术等密法在大乘佛教思想的背景下，作为佛教独自的实践法，在密教经典中再生。

① 明智旭《阅藏知津》言：“但密坛仪轨须有师承，设或辄自结印持明，便名盗法，招愆不小。今此道失传久矣，典籍仅存，何容潜议。”（《佛藏要籍选刊》第2册，947a，上海古籍出版社1994年影印）

② 肖永明《禅宗与密宗的比较研究》一文中说密宗“身、手都要结契印，单是密宗手印，就有两千种结法，每种手印，都有不同的深义密义。从小指到大拇指，依次代表‘地、水、火、风、空’等‘五大’。右手表慧，左手表定”。（文载《五台山研究》1993年第3期）

③ 或者说密教起源于大乘佛教，它是大乘佛教进一步神秘化、通俗化、世俗化的结果，是从大乘佛教的胚胎中孕育成长，并最终从此诞生出来的一个新的派别。（吕建福《中国密教史》第25页，中国社会科学出版社1995年版）

密教将吠陀以来之诸神，纳入佛教谱系，出现许多明王、菩萨、诸天、真言咒语。如密宗佛教之诸尊，有显然为外道诸天者，如吉祥天、辩才天、欢喜天、摩利支天、风天、火天等。其中之陀罗尼（真言）的演化最终导致密教的形成，故最早形成的密教则称之为陀罗尼密教。及至公元7世纪后半叶，印度佛教进入全盛期，已有教，有轨有仪，真正密教方始开展，以真言、陀罗尼为中心而增益大乘佛教哲学，以奠定其基础，此为纯正密教。纯密以《大日经》、《金刚顶经》为主，在公元7世纪后半叶时，成立于中印度之《大日经》，将杂密经典所说诸尊以大日如来为中心，集大成而成胎藏界曼荼罗。密教可划分为陀罗尼、持明、真言、瑜伽、无上瑜伽密教五大流派。如果从印度密教史的时代加以区分的话，其发展大致经历了四个阶段：

第一阶段：酝酿阶段（公元前4世纪中叶至公元1世纪），后人称为小乘佛教时期，为古密教，也称之为陀罗尼密教或咒教，为原始密教。

第二阶段：发展阶段（公元1世纪至公元7世纪），相当于大乘佛教时期。以上两阶段统称为杂部密教或杂密时期，也可称之为早期密教，或密教的初期阶段。大多数的杂密经轨，是初期密教时代的产物。这一阶段的密教以除灾招福为目的，拥有追求现世的利益的宗教礼仪和咒法，修法的目的是从现世的利益到成佛的变化。此时的经典主要是印度初期佛教经典，特别是巴利文律藏中所传的密咒、仪轨等等。教主由原来的释尊被大毗卢遮那佛所代替，同时，具有宗教体验的曼陀罗也产生了。

第三阶段：中期阶段（公元7世纪至公元8世纪），为纯粹瑜伽密教，也称正纯密教、持明密教时期。密教亦于此时传入中国。《大日经》、《金刚顶经》等纯密经典，即成于以7世纪为中心的中期密教

时代。

第四阶段：晚期阶段（公元 8 世纪至公元 12 世纪），也称之为无上瑜伽密教时期。此时的密教分化产生了金刚乘和时轮乘。^①8 世纪以降的后期密教时代，则是怛特罗的隆盛期，俗称为左道密教。

以上两阶段的密教相当于佛教的密教时期，此时密教占了佛教的统治地位。印度密教的传承既有神话传说成分，又有史实成分。相传密教初祖大日如来授法二祖金刚萨埵（又名金刚手、执金刚、持金刚、金刚持），两者是真理的人格化，不是实在的人物。释迦逝世 700 年（一说 800 年）时，龙猛菩萨（一说龙树菩萨）开南天铁塔，礼拜金刚萨埵，亲自受学胎藏界及金刚界二大部法门，是为二传；第三祖龙猛三传龙智，两者是实在的人物。故密教以龙猛为开山祖师，根本教典为《大日经》及《金刚顶经》，信奉之教主系大日如来（大毗卢遮那佛），与释尊之说法不同，故自称为金刚乘。第四祖龙智四传第五祖唐中叶来华的金刚智。^②

公元 7 世纪以来，印度佛教密教兴起，显教渐衰。最初流传于西南印度，盛行于今德干高原等地，后来再向南印度和东北印度传播，以超戒寺为中心，获得波罗王朝的支持而迅速发展。密教自身也在发生变化，“持明密教发展到 6、7 世纪的晚期，其内部出现了一种新的

① 所谓时轮，即主张被过去、现在、未来三世所限制之迷界。他们宣传现实存在像时间的车轮一样，倏忽即逝。“般若与方便二而不二”，只有信仰宇宙的绝对者本初佛才能从迷妄的世间中解脱出来。在时轮教出现以后不久，中印的佛教寺院受到入侵军队的彻底摧毁，佛教在印度也就消失了。

② 赵迁在其所撰的《不空传》中叙及密教承传的系谱：昔者婆伽梵毗卢遮那以金剛顶瑜伽秘密教王真言法印付属金剛手菩薩，垂近千載，传龙猛菩薩，数百年后，龙猛传龙智阿遮梨。后数百年，龙智传金剛智阿遮梨耶。金剛智今之大师，虽源一流，派分盖数十人而已，家嫡相继，我师承其六焉。（赵迁撰《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》，文载《大正藏》第 50 册，292b）

倾向，就是以‘真言’来标其教法、以成就神通为其密法的一股思潮。代表这一新倾向的密典，主要是《不空绢索神变真言经》、《佛顶轮王经》、《苏悉地经》、《苏婆呼经》、《瞿醯经》等”。^①此类大量密典的传持，使得大乘佛教进一步神秘化、通俗化、世俗化，密教的影响也不断扩大。印度密教何时形成不能断定，从佛经文献记载来看，它起源于大乘佛教，具有咒术的、感觉的性格，是从大乘佛教中的陀罗尼中孕育成长，陀罗尼的演化最终导致密教的形成。佛教最早形成的密教就是陀罗尼密教。神秘主义的、咒术的、礼仪的要素是初期佛教以来以各种形态在教团中潜在，随着大乘佛教的兴起渐次表面化。对于陀罗尼或者真言，以除灾信仰为基础的各种宗教礼仪也随时代渐次完备，越来越细致。密教宣称大日如来佛是“湿婆”的化身。“湿婆”是婆罗门教的主神之一，既是毁灭之神，崇拜“大黑神”，又叫“大黑天”，遍体青黑色，三面六臂，以骷髅为璎珞。密教认为这是大日如来佛降伏恶魔时所显现的愤怒之相，与传统佛教中的那个慈眉善目的佛陀全然不同。传统佛教中的慈悲的菩萨也被改造为各种威猛、勇武的“明王”。其中，最著名的是“大威德明王”，也叫“威德怖畏金刚”，以骷髅为璎珞，多头多臂多足，赤身裸体，怀拥明妃，脚踏伏牛，表护善伏恶之意。由上述可知，密教已完全失却了传统佛教本来面目，成为大乘佛教、婆罗门教和古印度的民间信仰的混合物。密教的出现，标志着印度佛教的没落。

二

密教受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授，为真实言教。其理论

^① 吕建福《中国密教史》第54页，中国社会科学出版社1995年版。

可能承自《华严经》之说法，主张在现实之事相上，直观宇宙真相。密教在教理上吸收了以大乘般若中观派、唯识学派和瑜伽行派的思想为其理论前提，又吸收印度教以及民间宗教的信仰成分，在实践上则以高度组织化的咒术、礼仪、本尊信仰崇拜等为其特征，重视繁杂的祭祀、仪轨、咒术和拥有浓厚的神秘主义色彩的教义为特色，倾向神秘和信仰神秘，正是大多数人的常见的基本心理。该宗认为世界万物、佛和众生皆由地、水、火、风、空、识“六大”所造。前“五大”为“色法”，属胎藏界（有“理”、“因”、“本觉”三个方面的意义）；“识”为“心法”，属金刚界（有“智”、“果”、“始觉”、“自证”四个方面的意义）。主张色心不二，金胎为一。两者赅宇宙万有，而又皆具众生心中。佛与众生体性相同。众生依法修习“三密加持”就能使身、口、意“三业”清净，与佛的身、口、意三密相应，即身成佛。此宗仪轨极为复杂，对设坛、供养、护摩、诵咒、灌顶（注水于头顶的仪式，用于授戒、传法）皆有严格规定，需经阿阇梨（导师）秘密传授，尤其是灌顶，仪轨更为繁杂。密教修法有四个阶段，即所谓的“密教四部”——事部、行部、瑜伽部和无上瑜伽部，反映了密教发展的四个阶段，每个阶段都有相应的仪轨，互为表里。另外，在其修法之际，密教尤其重视曼荼罗（意为“轮圆具足”），建筑坛场，配置诸佛菩萨，通过具体、形象的布局，表现一种密教所独有的文化意象。它是法身如来的清净，指的即是自证境界。因此，它亦意味着众生有的自性清净心。这个形而上的曼荼罗世界，为了要用普通的经验的知识来理解它，故用易于领会的象征图绘，把曼荼罗表示出来。

另外，密教为了彰显法身如来的自证境界，特别用图绘来象征，这就是胎藏界、金刚界的两部曼荼罗。曼荼罗，有胎藏界和金刚界之两部：善无畏与一行，主要是传了胎藏界；金刚智与不空，主要是传

了金刚界。两部本来不二，不过是表现出了唯一法的表里关系而已。胎藏部曼荼罗，是依据《大日经》所画的，表示大日如来的“理法身”，又称为“因曼荼罗”，中央是大日如来，在其东西南北四方有四佛，更在其外部，配置菩萨 410 尊；金刚界曼荼罗，是依据《金刚顶经》所设，表示大日如来的“智法身”，又称为“果曼荼罗”，划分为 9 部，每一部是一会，成为九会，各会配之以诸尊，计 1461 尊。由此而言，密教可说是多神的，从佛教的诸佛及诸尊，以迄教外的诸尊及诸天，均被置于其中；乃至修法用的道具法器，也被包摄其中。这恐怕是从开悟后的境界，观察眼前的一切事物，全体是绝对的显现。

密教是依真言陀罗尼的法门，修五相、三密等妙行，达到“即身成佛”目的的大乘宗派。^①密教有其最殊胜之象征方法，即用图画、咒语、声音、手印等，营造一个密教之事相世界，藉此而达到即事而真、色空不二之境界，这的确是密教思想之特质。密教除利用所谓五部尊法（息灾、增益、钩召、敬爱、降伏）等纯粹法术外，尚有四种（法、义、忍、咒）陀罗尼，以此“破惑证真”，其最终目的在于求解脱。密教主要以《大日经》、《金刚顶经》为经藏，以《苏婆呼经》为律藏，以《释摩诃衍论》为论藏，密教教理多出其中。密教的学问与修行，称为“密学”。密教修行的方法、轨则，称为“密法”。密教的宗师或修学密教的僧侣，称为“密家”。修行密教的信徒，称为“密众”。密教修学的道场，则称为“密场”。密教注重修行实践，其神秘性也是体现在密教修行的整个过程中，密教的教义也是在具体的修行

① 禅宗讲即心成佛，这与密教之即身成佛仍有差别。即心是佛理之本身，即身则是真理之实践。密教思想就是要将佛理具体化，修身修心同时并举，这是密教思想最大之特质。

实践中去感悟。

密教作为一个独立的、有组织的思想体系和派别，即所谓正纯密教，开始于《大日经》和《金刚顶经》成立以后，是以《大日经》和《金刚顶经》为主要理论基础。《大日经》一般认为产生于公元7世纪上半叶的西南印度，《金刚顶经》一般认为产生于公元7世纪末的东南印度。在《金刚顶经》出现以后，密教开始被称为金刚乘。通过这样的演变，密宗的正纯教派就真正地形成了。其密法理论自成一派，分为胎藏界和金刚界两大支派，简称“胎金”两部。《大日经》讲成佛之心人人皆有，关键是如何开悟本来已有的菩提心性，这犹如精子与卵子结合形成胚胎（即胎藏），故名“胎藏”。胎藏界是由印度高僧善无畏传入我国的。《大日经》主要讲述密教的基本教义、各种仪轨和行法、供养的方式方法。其理论主要吸收了大乘佛教的如来藏思想，以中观派的修持手段来组织体系，其中能够直接体现密宗思想的是《大日经·住心品》中的“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”三句，即所谓的“三句法门”。^①以大悲为根本，以随机的方便而度济众生，表现了大乘佛教的特色。明胡应麟言：“密宗乃宣一佛大悲，拔济之心也。”^②正道出了密教这一特点。《大日经》是以毗卢遮那佛为独尊的，毗卢遮那佛是法身佛，其他诸佛只是应化的加持身，所以毗卢遮那佛是密教的教主。其神祇系统分为佛部、莲花部、金刚部三大部，以东、南、西、北、中五佛为主体。这密教五方佛分别为东方阿閼佛（金刚部），南方宝生佛（宝部），西方阿弥陀佛（莲花部），北方不空成就佛（羯磨部），中央毗卢遮那佛（佛部）。密教

① 《大日经》卷1，经载《大正藏》第18册，1b。

② 明胡应麟《少室山房笔丛》卷46《癸部·双树幻钞上》第631页，中华书局1958年版。

的最高本尊梵名称之“摩诃毗卢遮那”。“摩诃”意为“大”，“毗卢遮那”意为“日”，故译为“大日”。因此，毗卢遮那佛为中央佛。《金刚顶经》则以大日如来为受用身，宣传“五佛显五智说”。所谓“五佛显五智”是中央大日如来佛的法界体性智，东方的阿閼如来的大圆镜智，南方的宝生如来的平等性智，西方的无量寿如来的妙观察智，北方的不空成就如来的成所作智。其中最重要的是法界体性智。除了法界体性智外，其余四智都是唯识所转，采纳了瑜伽行派的“转识成智”的思想。《金刚顶经》成立稍晚，流行于南印度，系传自佛教瑜伽派之说，以心识为中心而言五相成身（在心身中具备五相与本尊同一之观法）。相传《金刚顶经》原藏于南天竺铁塔之中，由龙树打开塔门，取得此经。正纯密宗在身、口、意三密中，非常注重意密的观想修习方法。

以此二经为代表之正纯密教，在印度不久即告消亡。公元8世纪时，正纯密教由善无畏、金刚智等传至我国，后再传至日本成为真言宗。公元9世纪后，密教发展进入了新的阶段，“金刚乘发展到九世纪，便进入了它的鼎盛时期。这时期的金刚乘中大乐思想很突出，讲贪、嗔、痴三平等，说五欲性解脱，瑜伽观想代替了实地修行，其经典称为‘怛特罗’，其教法称为大瑜伽，这就是大瑜伽密教。”^①这一阶段的密教是将男女性行为引入教义和修行方法中，提倡男女和合的“胜乐”，并且把大乐思想和印度教左道的女神性力崇拜思想结合，出现了和合相应成就、性力解脱的主张。认为两极对立的统一和结合是世界的终极存在，这是得到解脱、实现“涅槃”的一种途径，完全脱离了传统佛教的禁欲主张。认识到世界的一体本原、复归无二体，就是成就本真觉。而实现对立的统一和一体的复归，唯一的手段就是两

① 吕建福《中国密教史》第73页，中国社会科学出版社1995年版。

性的和合，以性力来达到解脱的目的，形成了“左道密教”，日趋堕落。

随着密教的广为传布，也留下了大量密教典籍，但梵本传世不多，中原地区和西藏保存的译本颇为可观。中国保存的密教译本不但数量巨大，质量亦甚高，是研究印度、中国密教的珍贵史料，目前已引起国内外的重视并掀起了研究的高潮。

三

早在佛教传入中土之际，印度“杂密”即已随之输入。公元7世纪中叶以后《大日经》、《金刚顶经》相继成立，其中心内容、教义和实践则称为“纯密”。初唐前传入中国的密教是杂密，杂密盛于高宗、武后、中宗时。唐中叶起传入中国的密教则为体系性的纯密。这个有体系性的纯密则是在开元年间由被称为“开元三大士”的三名印度高僧传入中国的，这三名高僧是善无畏、金刚智和不空。他们来华后直接翻译、弘传以《大日经》、《金刚顶经》为中心的系统、完备的纯密经典。他们为了迎合统治者政治复兴的需要，广宣密典正法护国思想，同时，充分发挥佛教的圆融性特点，融汇中国传统文化中的阴阳五行和道教的成仙、符咒、房中术及民俗信仰等，以适应当时的儒、释、道三教交融互汇的趋势，因而得到帝室的拥护而发展迅猛，密教信仰盛行于朝野上下。

信仰的神祇最流行的，多与中国传统的佛教信仰有关，如各种形象的观世音菩萨，与五台山信仰有关的文殊菩萨等。可以说，这个密教不是原样的形态从印度传向各地，只是印度密教的一部分流行。它们是以印度的密教作为母体，并添加了思想和教学，建立新的密教体系作为目标。《大日经》和《金刚顶经》是这方面的代表成果，这两

部大经传入华土，被译成汉文而迅速广布。自开元迄唐末是佛教密教流行的盛期，其源久远，杂咒之译始于东汉三国；其流绵长，不仅有北宋初中期的一度重振，且下及蒙元以来藏传密教的传播。密教传承，特重身授，经法之外，多凭图像。

密教传入中国及其流传演变的过程，大致可分为三个时期。^①第一期是印度古密教传入的初期。印度密教的思想与实践传入中国，始于公元2世纪的三国时代，从公元2世纪至8世纪，印度、西域来华的译师和高僧多精于咒术和密仪，以咒术盛兴佛事。如西晋永嘉四年（310）来洛阳的佛图澄，“善诵神咒，能役使鬼物”；大约于北凉玄始十年（421）至姑臧的昙无讖，“明解咒术，所向皆验，西域号为大神咒师”；北魏永平初来洛阳的菩提流支，“兼工咒术”，“莫测其神”。他如昙无兰、帛尸梨蜜多罗等，均善持密咒。另外，这些来华的印度、西域高僧大都传译有密咒。这一时期内，中国人士传译密咒的有圣坚、法众、昙曜、万天懿等。另外，有些大乘经典内渗有密咒，随着大乘佛教的流行，密咒在中国佛教界也逐渐传播。隋迄唐贞观间，东来的著名僧人如阇那崛多、达摩笈多、毗尼多流支、伽梵达摩等都

① 日本学者赖富本宏在其《中国密教史的敦煌文献》一书中将中国密教史分为三个时期：东晋至盛唐是初期中国密教（公元3世纪至7世纪），中唐至晚唐（公元8世纪至9世纪）是中期中国密教，五代、北宋（公元10世纪）以后是晚期中国密教。初期中国密教的传播以陀罗尼经、神咒经为中心，即印度古密教传入时期，处于密教的形成期，并未形成信仰；中期中国密教，由于《大日经》及《金刚顶经》的译介，形成以金胎两部为中心的密教信仰，系统、完整的密教最终形成，是密教的隆盛期；晚期中国密教由于受到晚唐“会昌法难”的打压，渐趋分化，进入密教的衰落期。另一种分法是将密教分为“杂部密教”、“纯粹密教”两种。从印度密教的流播中来看，从古老的密教到公元650年左右之间成立的经典内容来看，它们都可一并称为杂部密教。玄奘三藏去印度归来时，或者这之后的公元650—700年，《大日经》、《金刚顶经》译出。从这些经典的内容来看，可称为纯粹密教。

译有密典。有唐一代，弘传大乘兼及密咒传译的梵华僧人，尚有初唐阿地瞿多、波罗颇迦罗密多罗、智通、那提、伽梵达摩、地婆诃罗、佛陀波利、阿尔真那、菩提流志等人。中国高僧玄奘、义净等也都传译过密法。以上后世称为“杂密”。这一阶段约六百年间，已译出密教经典约有一百多部。可见，密教早在其形成之初，即随汉译佛典的传译流播中土。这些“杂密”经典多涉密咒内容，多与现世利益有关，且这种密咒与道教的符咒相通，易被中国人理解。这些经典过于粗疏和单纯，不成系统，尚不能算作纯粹的密教，不过，却为陀罗尼和密法传播于中国社会，并使密教的信仰，深深地渗透到人们的心中，亦即为纯粹密教（“纯密”）最终立足于中国，奠下了基础。在中国弘传纯粹密教并正式形成宗派的，始于金刚智、善无畏、不空等。

第二期是印度纯粹的瑜伽密教传入，也就是中国密宗正式建立时期，同时，也是中国密教史的黄金时期。这一阶段的密教是大乘佛教与印度教相结合的产物。以后的汉密（唐密）、东密、台密、藏密、滇密等各宗各派，均是在此基础上演化、分解出来的。此期开始于善无畏，他在唐开元四年（716）从中印度携梵本，经西域历尽千辛万苦来到长安弘化。善无畏在洛阳大福先寺与弟子一行译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》（即《大日经》）七卷，开坛授法，传胎藏界于一行禅师，尽得一经奥秘，此为中国密教正式传授之始。在善无畏来唐后四年，即开元八年，南印度密教高僧金刚智与他的弟子不空，经由南海、广州抵洛阳，译出《金刚顶经》，大弘金刚界密法，一行又从受金刚界，不久圆寂，善无畏法脉遂绝。以后又由不空大师往返中印，取得真经，使密教信仰一时非常盛行。他们带来了系统、完整的密教经典，从而把密教全盘输入中国。由于善无畏、金刚智的弘传，当时两京知名的缙素相从灌顶问学者甚众，更加以金刚智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中国佛教中以修持密

法为主的一个佛教大宗派——密宗。^①不空前后于长安、洛阳、武威等地译出《金刚顶瑜伽真实大教王经》等十一部一百四十三卷，盛传密教，对于中国密教的建立功勋卓著。这时修密教的高潮，发展于知识阶级，为大势之影响，大有压倒各宗之概。当朝帝王多受灌顶位，而执弟子之礼，长安城内外，朝野上下，公侯庶民皆趋之若鹜。不空的门弟子众多，以惠果承其法脉。可以说，完整系统的密教东传，始于开元初善无畏、金刚智、不空的相继东来。汉地密教教法后因会昌法难，经书销毁，只传两代而逐渐由盛转衰。此后，历经五代频发变乱，唐密风光不再。^②唐贞元二十一年（805），日僧空海、传灯有继，在长安（今西安）青龙寺从惠果受胎藏界、金刚界两部秘法带回日本，形成东密、台密系统，使密教盛流于日本。这一时期，随着密教的盛极一时，形成了享誉海内外的密教道场，成为远东修密的中心。考古研究表明，唐代都城长安地区是中国佛教重要宗派密宗的发源地，西安市的大兴善寺、青龙寺和扶风县的法门寺是唐密的核心。据史籍和佛教文献记载，唐玄宗开元年间，被誉为“开元三大士”的印度高僧善无畏、金刚智、不空先后来到长安，就是在大兴善寺（位于今西安市城区南部）将印度正纯密宗传入中国的，并在此译出密宗经典多部。位于西安市城区东南的青龙寺始建于隋，唐时高僧惠果主持此寺时，在先师不空传授的基础上，创立了与印度密教有别的、具有

① 密宗又称瑜伽密宗，是印度密教在中国流行的结果。密宗专指开元年间由善无畏、金刚智和不空等建立的密教宗派，用以同其他宗派天台宗、净土宗、贤首宗、禅宗等名称相对应。

② 严耀中先生认为：“会昌灭法之后，汉传密教不仅没有消亡，而且高潮迭起。五代两宋是一个高潮；元代极力尊崇藏密，也带动了汉传密教的发展；明清两朝，密教继续表现在与佛教其他诸宗的结合，与民间信仰民间风俗的结合，乃至对文学艺术的渗透等方面，显示了相当的活力。”（严耀中《汉传密教》第11页，学林出版社1999年版）

中国特点的唐密体系。他的弟子遍及海内外，其中日本弟子空海受教回国后，成为日本东密（真言宗）的创始人。位于西安市西一百二十公里的法门寺，于1987年4月在其真身宝塔下发现了地宫。经专家考证，法门寺地宫即唐密曼荼罗（坛场），这是唐代最具代表性的唐密道坛，内藏密教法物昭示了法门寺居于唐密最高法界的历史地位。

第三期为印度晚期密教输入时期，在汉地则属北宋初期。中印度沙门法天、天息灾（宋帝后赐名法贤）、北印度沙门施护，另外，还有法护、金总持等各赍梵筴先后入华弘道，传印度无上瑜伽密法，受太宗召见赐紫，并于太平兴国七年（982）设译经院，令各宣译，再译密部经轨。其中天息灾译出《大乘庄严宝王经》、《最上根本大乐金刚不空三昧大教王》等经。法天译有《最胜佛顶陀罗尼》、《大方广总持宝光明》等经。施护译有《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王》、《一切如来金刚三业最上秘密大教王》等经。此外，还有法护译《大悲空智金刚大教王仪轨经》、金总持译《文殊所说最胜名义经》等许多密教要籍，而尤以印度波罗王朝晚期所传的乐空不二的所谓无上瑜伽密法占其主要部分。由于左道密教吸收了印度教性力派的“大乐”思想和实践，推行灌顶、双修、轮座等等密法，这种双修密法有悖人伦，和中国传统的封建伦理思想颇相抵触，因而统治者不得不公开出面干预密教经典的翻译和传布，此类译典内容多被修改，有些密经被限制翻译、流行，使密教的实践活动只限于一部分封建上层社会之间。从公元8世纪到12世纪，印度的大乘佛教中密教拥有相当的势力，但印度后期的金刚乘密教终未为汉地佛教徒所接受，对中国几乎没有什么影响。随着佛教在印度的灭亡，印度僧人来华被隔绝，加之禅法大兴，理学昌盛，兴盛于唐世的汉地密宗因时势所趋，终未能光大传远。

汉地密教仅接受了印度密教的事、行二部，没有接受瑜伽部，特

别是与汉地高度发展的封建伦理道德观念相悖的无上瑜伽部。^①但在中国西藏地区，由于与印度次大陆接壤之故，于前弘期中即已从印度输入了一般的密教，至后弘期中则更输入金刚乘密教，并获得广泛流行。^②其后历经元、明、清，密宗在汉地可谓一蹶不振，译经寥寥，屈指可数，这与入元以后密教在西藏大兴并弘传形成鲜明对比。元、明、清三代虽有藏密传入内地，终因所传密法不合中国传统道德伦理，而未能于汉地弘通。元、明、清三朝为了政治目的，并崇蒙藏喇嘛，其法仅行宫闱以内，民间只不过结缘灌顶传持密咒而已。^③“佛教密教在传入中国后约三个半世纪，在最为盛行后约一百八十年，在中

-
- ① 佛教受左道性力派之影响，由于即身成佛之思想，肯定现世之幸福快乐，非但不主张克制人类之烦恼爱欲，反予以肯定尊重，遂形成所谓“左道密教”之怛特罗佛教。盛行于东印之波罗王朝时代。怛特罗原是印度教性力派所依准之理论与礼拜文献，据传有 64 种至 192 种之多，然多已散佚，现存者其成立年代约在公元 800 年左右。内容分为四部：（1）教义之理论；（2）瑜伽；（3）神殿建筑、神像制作法；（4）宗教仪式等，以第四部为主。崇奉性力派者，又分左道性力派与右道性力派两种。左道性力派系以公元 11 世纪左右所流行之怛特罗为中心，重视轮座礼拜（杂交），即供献人身而行男女杂交，欲于合欢之恍惚中与神合一，得观其解脱境，以此作为修业上之有力阶段与方法。无上瑜伽部是密教修法的最高阶段，其最大的特点是利用女性作“乐空双运”的男女双身修法，让男女在交媾中去入定，去体悟空性，所谓以染达净、以欲制欲的修法。此部仅流行于元朝的王室及藏密中。
- ② 密教在中印度颇为兴盛，融入性力派教说之后，成为左道密教，此派尤其强调散见于纯密《金刚顶经》中之“大乐”说。公元 8 世纪以来，传入西藏，遂成为喇嘛教之骨干。至 10、11 世纪时，其部分经典已在中国流传并翻译，但在思想上则未产生影响。公元 13 世纪初，佛教在印度混灭后，唯有西藏佛教保留了密宗四部修习的完整形态，形成了藏密系统。
- ③ 元代宫闱所流行的是所谓“演揲”，亦作“演蝶”，是元代宫廷的一种秘戏。《庚申外史》记“演揲儿法”云：哈麻既得幸于上，阴荐西僧行运气之术者，号“演揲儿法”。……是时资政院使阉下，亦进西番僧善此术者，号“秘密佛法”。谓上曰：“陛下虽贵为天子，富有四海，亦不过保有现世而已。人生能几何！当受我‘秘密大喜乐禅定’，又名‘多修法’，其乐无穷。”上喜。令哈麻传旨，封为司徒，以四女供养。西番僧为大元国师，以三女为供养。以上详参吴世昌《密宗塑像说略》，文载吴世昌《罗音室学术论著》第 1 卷，第 429 页，中国文艺联合出版公司 1984 年版。

国消亡了。约三个世纪之后，元代的喇嘛教才接受了密宗。”^①密宗在中唐形成后没有得到更大的发展，传至宋朝时期渐趋衰落。但到了元朝时期，由于藏密传入，使密教更盛行一时。

四

密教信仰的广泛流行，除了社会的、文化的和传统信仰等基本原因之外，更与密教本身的特殊功效有关。密教宣称，写经、持咒，可免除几世罪孽，即身修成佛果。根据一定仪轨，可获种种成就法，即获得种种超常的神通力。如唐输波迦罗译《苏悉地羯罗经》中把成就法分为上中下，“悉地成就，乘空而进，此为最上。藏形隐迹，为中成就。世间诸事，为下悉地。上中下成，有此三种，乘空、隐形、世间事等三种成就。”^②密教所述之种种成就，如祈雨、止雨、成就剑法等密法，对当时政治、经济、军事产生一定影响。其中“成就剑法”又直接催生了剑侠小说的创作。汉传密教在唐土传播仅一百多年即告式微，但影响甚巨。密教的流布又渗透到民风习俗中，如在民间仍很盛行的水陆法会，就是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈忏相结合而发展起来的，到了宋代杨锸又采取了密教仪轨而编写成《水陆仪》。再如“瑜伽焰口”这一佛事仪式，系据唐不空译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》（1卷）而设立。此法的传来，最初是唐武后时实叉难陀译《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》（1卷）及其《甘露陀罗尼咒》（1卷）。自此以后施饿鬼食便成为修密法者每日必行的仪式。宋代流行的施食法和斋忏法，其中亦多引入密教内容。^③密教作为一种独特的、

① 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第8页，上海远东出版社1996年版。

② 《大正藏》第18册，614a。

③ 吕建福《中国密教史》第459页，中国社会科学出版社1995年版。

复杂的社会现象和文化现象，无一例外地亦和文学结缘。其在文学上的表现，除了密教的神祇与经咒的名称在唐人小说、诗文中出现得愈来愈频繁外，关于密僧的事迹和密法威力的故事更加复杂和曲折，这在唐五代小说中大量地反映出来。中国古代文学受密教的影响，目前尚未能详言，至少其影响是不能低估的。由于密教的渠道所输入的古印度神话文学，刺激了中国中古文学的想象力和创造力，唐以来的中国文学别具风貌，和密教的传入不是没有关系的。两者的关系，早在清末民初率先由沈增植揭出，其所论述的密教成就剑法与唐代剑侠小说的关系，密教壁画与唐代诗歌的关系等，给学术界开辟了一个新的天地。其后，钱仲联、饶宗颐、台静农、陈允吉师踵事增华，进一步拓宽了这一学术领域。但从整个学术史上来看，这些成果还不能完全揭示这一文学现象，有待挖掘和梳理。

密教自公元7世纪在印度兴起之后，便勃勃蓬蓬，盛极一时，并迅速向中亚、西亚和中国等广大地区传播发展，又从中国内地向日本、朝鲜等地传播和发展，先后在这些地区形成了具有不同地方特点的密教流派。印度密教传入中国，形成汉地密教和藏地密教。近代以来，密教引起了各国学者的广泛兴趣，它不仅成为佛教研究者注意的对象，而且成为进行印度教、民间宗教、藏学以及其他有关学科研究者所涉略的领域。这方面的研究，欧美学者捷足先登，日本学者继踵而上。而对中国密教的研究，日本学者却遥遥领先。密教神秘于中唐，在汉地广为流传，对当时政治、军事、文化等都产生重大的影响，并播及近邻诸国，但始终不为多数学者所重。“究其原因有两：一是观念上的，一是方法上的。中国古代的士大夫向有谈玄论道的嗜好，今天进行研究工作的知识分子也没有摆脱这个传统习惯。研究佛教史的人欣赏‘空’‘有’之论，把中国佛教史更多地当作哲学史去看待、去研究，而忽视了首先作为宗教史的研究。在这种‘上座部’

观念的支配之下，密教自然要受到冷落了，因为它正好与传统佛教的严密、抽象的理性思维论证相反，注重的是有形的、通俗的祭祀仪式和瑜伽，在它那里找不出多少使人感兴趣的哲学论证。与这种观念相关联的方法论上的原因是：今天的学者仍然以单一的方法去研究，没有突破先辈佛教史家们历史学的和哲学的两种研究方法。如果我们吸取其他学科的研究方法，从多维的、多学科的角度去研究中国佛教史，那么密教未必没有使人感兴趣的内容。以上两种原因，使密教研究未能引起我国学界的重视，造成了这一领域的落后局面，从客观上导致了张冠李戴等现象的出现。”^①吕建福先生长期耕耘于密教园地，看到了问题的症结所在。

近年来由于佛教研究的复兴等原因，引起人们对密教的兴趣，介绍和论述密教的论著日益增多。中国学者对密教的研究，早年有前辈学者汤用彤先生的《隋唐佛教史稿》，其中辟专章介绍了唐代密教。新时期后，有黄心川先生的《印度哲学史》（商务印书馆1989年版），专章介绍了印度密教的形成、发展及各阶段的特征。有李冀诚、丁明夷的《佛教密宗百问》（中国建设出版社1989年版），介绍了印度、西藏、汉地密宗的形成发展、义理、修习、仪轨、神祇等基本知识。有李冀诚《佛教密宗仪礼窥密》（大连出版社1991年版），深入浅出地介绍了有关密宗各种仪轨的范式及特征。近10年则有吕建福先生的《中国密教史》（中国社会科学出版社1995年版），介绍了魏晋至近代密教的传入与发展，及各阶段的特征。周一良先生的《唐代密宗》（上海远东出版社1996年版），收集了作者的“善无畏传注”、“金刚智传注”、“不空传注”及其他关于密教的论文。严耀中先生的《汉传密教》（上海学林出版社1999年版），吸取了过去及当前大量已

^① 吕建福《关于中国汉传密教研究中的几个问题》，文载《法音》1989年第1期。

有的研究成果，并在此基础上推导，结论令人信服。专著着重介绍了密教与禅宗等各宗派的关系，并对密教的几个专题作了深入、细致的考辨，读来发人深思，启发良多。李小荣《敦煌密教文献论稿》（人民文学出版社 2003 年版），则利用作者厚实的文献功底，梳理了敦煌石室所藏的密教文献，使这部分文献线索更为清晰地呈现，这为我们进一步研究敦煌学乃至研究中国密教提供了可靠的资料保证。另外，作者又对密教对中国文化的影响专题作了个案研究。

同时，单篇论文亦不少，有关密教各专题多有探涉。如黄心川的《密教的中国化》（《世界宗教研究》1990 年第 2 期），论述了汉藏及云南大理地区密教的传入、形成及特色。本源的《试论密宗的理论基础》（《法音》1991 年第 4 期），归纳了密宗的理论基础要点。舒家骅、何永福的《云南大理的密教》（《佛学研究》1993 年第 2 期），论述了密教的传入，以及云南本土宗教渗透而形成的造像、寺塔、石雕、佛画的特点。李淞《龙门石窟唐代天王造像考察》（荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社 2003 年版），采取田野调查法，深入实地勘察，并利用大量出土文物，专题介绍唐代天王造像的经纬。中国台湾方面，有张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》中编有密教专著 4 部。近年则有萧登福《道教与密宗》（台湾新文丰出版公司 1993 年版）、《道教星斗符印与佛教密宗》（台湾新文丰出版公司 1993 年版）、《道教术仪与密教典籍》（台湾新文丰出版公司 1994 年版）等。

日本方面，由于战后经济的迅速发展，引起学术研究的繁荣，因而其密教研究大有发展。有大村西崖的《密教发达志》（日本国书刊行会 1972 年版），金冈秀友的《密教的历史》（春秋社 1977 年版），宫坂宥胜的《密教的文化》（春秋社 1977 年版），梅尾祥云的《密教史》（《密宗教史》，台北大乘文化出版社 1979 年版），松长有庆的

《密教经典成立史论》(京都法藏馆 1981 年第二次印刷),长部和雄的《唐宋密教史论考》(京都永田文昌堂 1982 年版)、《唐代密教史杂考》(日本神户商科大学经济所 1971 年版),高井秀隆的《密教の流传》(日本人文书院 1984 年版),赖富本宏的《中国密教の展开》(高井秀隆等编《密教の流传》日本人文书院 1984 年版)、《密教和曼陀罗》(日本放送出版协会 1991 年版)、《中国密教史における敦煌文献》(牧田谛亮编《讲座敦煌 7 敦煌与佛教》大东出版社 1984 年版),立川武藏的《密教的思想》(东京 吉川弘文馆 1998 年版)、《中国密教》(春秋社 1999 年版)等,成果富赡。从日本学术界密教研究成果上来看,多集中在密教本体的研究上,且多集中于日本本土密教及印度密教的研究上。有关中国密教的研究上,虽有梅尾祥云、松长有庆、长部和雄、金刚秀友、赖富本宏等的专门研究,但有关密教在中国社会的影响方面,如对中国政治、经济、文化方面影响的研究成果鲜见其例,有些甚至则付之阙如,如密教与中国古代文学的关系领域,则少有人问津。但日本有关密教的本体研究,为我们从事密教与其他方面交叉研究打下了坚实的基础。

密教是印度佛教发展史上一个重要的组成部分,密教的研究有助于我们更加清楚地认识印度佛教从形成、发展,直至衰亡落的历史现象。而自唐中叶(公元 8 世纪)之后,及至宋辽,密教仍是当时非常重要的文化现象,影响深远。故要研究中国佛教史,密教也是不可或缺的因素。另外,密教在传播过程中,对文化艺术,乃至自然科学都产生过重大影响,因而,密教研究不仅对佛教文化,而且对中国传统文化艺术等,都具有重要的指导意义。

第一章

唐代密教之流播与发展

密教是大乘佛教、婆罗门教和印度民间信仰的混合物，是佛教吸收印度民间婆罗门教和民间信仰诸种因素，并结合佛教高层次的教义和理论（如中观、瑜伽等）而形成的一种特殊的宗教形态。和显教相比，显教以理论探索为主，而密教则注重修持实践。密教在教理上以大乘中观派和瑜伽行派的思想为其理论前提，在实践上以高度组织化的咒术、礼仪、坛场（曼荼罗）、仪轨（供养、念诵佛像的仪式、准则等）和俗信、本尊等各种神格信仰崇拜为其主要特征。作为密教的诸种特征，其实早在公元前4世纪的原始佛教晚期开始，佛教中就已出现密教一些萌芽形态。到公元6世纪以后，大乘佛教已开始密教化，并渐次形成独立的思想体系而广泛流播于朝野上下。^①大约在公元7世纪初，印度社会宗教信仰形态发生了很大变化，印度佛教已完全步入密教发展时期，显教渐衰。通过唐代义净的《大唐西域求法高僧传》的记载，可明显地看到印度密教盛极一时的情形。许多密教经典、仪轨已完整形成，并开始向外传播，特别是密教的根本经典之一《大日经》（《大毗卢遮那成佛神变加持经》）的编撰完成，标志着密教已进入到一个新的发展阶段。

公元7世纪中叶以后，印度佛教密教开始以《大日经》和《金刚

^① 密教成为独立的思想体系和派别，一般认为在公元7世纪中叶《大日经》和《金刚顶经》成立以后。

顶经》为主要修持方法，厘正了过去杂部密教的某些不足，使密教发展进入了一个全新的阶段。这一阶段即是密教史上所称的“正纯密教”。^①“正纯密教”传入我国以后，通过唐代“开元三大士”等密教高僧一浪复一浪的推介，最初在唐开元四年（716），善无畏在大兴善寺译出了《大日经》，复于开元八年（720），金刚智同其弟子不空又把《金刚顶经》译出，使得正纯密教很快就圆融于中华传统文化，并最终立足中唐。这不但促进了佛教在中华大地的迅猛发展，而且还使中华传统文化在异域文化的熏习下，得以更进一步地充实。“正纯密教”传入之初，当时正处于大唐帝国第二次发展的高峰，以中兴君主唐玄宗为代表的一些人一方面出于复兴王室的政治需要，另一方面是迎合了当时“儒、释、道”三教正处在由纷争不断到相互融合的发展阶段，“正纯密教”恰逢其时传入，因此得到了迅速的发展，并在固有的佛教文化基础上，吸取了儒教、道教、原始宗教和民间信仰等中华传统文化的部分精华，在修行实践上极力攀附、融合中国传统的祭祀、阴阳五行学说，以及咒术、房中术等许多道教的法术，强化密教的神秘性、崇高性，形成了以修持密法为主的具有中国佛教民族化特征的新宗派——密宗，并使其成为中国佛教中修持密法的一个主要宗派，神秘于中唐。^②密宗能在创立后迅疾

① “正纯密教”全称“纯正完全密教”，或简称为“纯密”，又称“中期中正纯密教”、“持明密教”、“右道密教”，相当于密教四部中的行部、瑜伽部，是密教发展的第二阶段。日本学者将密教形成之前流行的陀罗尼经典及内容和行为称为杂密，形成体系的密教称为“纯密”。这一阶段以《大日经》为主，以该经《住心品》中的“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”三句为根本。见载《大正藏》第18册，1c。

② 有关密教的称谓，国际、国内学术界使用比较混乱，不太统一。这里取吕建福先生的界定。密教，是“秘密佛教”的略称，统指公元7世纪兴起于印度次大陆，继而传播和发展于西亚、中亚、中国和日本、朝鲜的佛教流派。密宗，特指具有宗派性质的流派，它具有道统、师徒付法传承等特点，主要与隋唐时期形成的宗派如天台宗、禅宗等相应。密教相对显教而言，密宗相对显教中各宗而言，故密宗是佛教各宗中的一宗。说中国密教，在更大的范围之内包括藏传密教和汉传密教，而习惯上指中国历史上的汉传密教，包括从汉末就传进来的所谓“杂密”、唐代传入的密教和宋代传入的密教。但说中国密宗，则特指唐代由善无畏、（转下页）

发展，主要是因为当时中、印密教高僧教团大力宣讲并突显密教经典中的护国思想（如《仁王经》中的正法护国思想），及一些现世利益，符合了当时统治者的政治利益和一般民众的现实追求，而且还多次通过国家行为的设坛作法，祈求国泰民安，风调雨顺，在当时朝野上下产生甚大影响，深得民意，为密宗的发展创造了良好的条件。同时，中、印密教高僧在修行的实践中又积极地去适应中国传统文化，并不断地吸收各种思想的精髓，使密教既神秘又具有亲和力。为了广布密教，唐代密教高僧在原有杂密经典的基础上又增译了三百多部密教经典。在新增加的这些密教经典中，绝大部分是配合《大日经》和《金刚顶经》的传布而翻译的相关教义、经轨、密咒的经典，使密宗更具系统性，使得汉传密教的理论和实践比正纯密教更完善，更具可操作性。大致玄宗、肃宗、代宗三朝，通过“开元三大士”及其僧俗弟子鼎力弘传，加之帝王、皇室的扶持，密宗弥漫朝野，不仅在首都长安形成了以大兴善寺、青龙寺为中心的修密道场，而且遍布大江南北。东亚各国僧侣也都慕名而来求法。同时，中印密宗僧人也有前往印度求取梵本真传，实际上唐都长安、洛阳已成为当时东亚密教的中心地。

公元9世纪中叶，由于佛教极度扩张，对国家政治、经济、军事等产生严重影响，加之道教的作用等综合因素，唐武宗于会昌年间发动了灭佛运动，史称“会昌法难”，时逢黄巢兵乱，当时密教也受到了严重的冲击，昔日风光不再。密教虽然在唐土不绝如缕，但又迅速东渡传入日本、朝鲜等国，传灯不绝，并发扬光大。

（接上页）金刚智传入并形成唐代一个佛教宗派的密教，它与同时期的其他宗派相对应。详参吕建福《关于中国汉传密教研究中的几个问题》，文载《法音》1989年第1期。

第一节 唐代密教概述

由于唐帝国统治者的大力提倡，皇室显贵及诸大臣的积极参与，密教信仰普遍流行于社会各个阶层。这从敦煌地区写经中亦可明显看出，其中有大量的密教经典写本，如《佛顶尊胜陀罗尼经》、《佛说千手千臂观世音菩萨陀罗尼经》、《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》、《千手千眼观世音菩萨陀罗尼神咒经》、《不空绢索神变真言经》等写经比比皆是。^①据佛经目录，至唐代为止，汉译密教经典，总数约在四百种以上，其中，在唐代译出的超过了三百种。特别是作为汇集密宗思想精髓的《大日经》和《金刚顶经》也在开元年间译出。可见，在唐代，密教经典翻译最多，这从一个侧面反映出当时当地密教信仰的炽盛程度。盛唐及其之后的中晚唐，密教从其活动的中心长安及洛阳，普及到了全国各地，具体表现在作为当时密教发达的表征——敦煌，密教造像和壁画很流行，还出现了独具特色的密教窟。可见，密教以各种艺术形式自上而下广泛流布。从敦煌密教文献分类来看，属于中国初期密教的经轨占压倒多数，中期密教的经典《大日经》、《金刚顶经》则很少，属初期的十一面观音、千手观音、如意轮观音等所谓的变化观音的经轨非常多。可见，在唐代民间所接受的是与人们现世利益有关的咒术密教。

一、密宗形成前唐代佛教的状况

印度佛教自两汉之际传入中土，中外佛教信徒怀着强烈的宗教热情，弘宣佛法。华梵交涉，相渗互融。佛教在中国的传播发展，大致可分为三个时期：魏晋以前为输入时期，东晋南北朝为传播时期，隋

^① 参见台湾黄永武《敦煌宝藏》，台湾新文丰出版公司1988年版。

唐为兴盛时期。东晋南北朝时期，佛教在门阀世族统治阶级的提倡下，获得了广泛的传播。皇帝、贵族和世族官僚大都信仰佛教，印度僧人佛图澄、鸠摩罗什先后被后赵石勒、石虎和前秦苻坚尊为国师，礼敬有加。南朝梁武帝更是一个崇教敬信很深的教徒，他尊佛教为国教，并曾三次舍身出家为僧，上行下效，齐梁一代，朝野上下，尽沐佛化。所以，这个时期佛教寺院大量兴建，僧尼空前增多。北魏时，佛寺多达三万余所，出家僧尼达二百余万人。南朝梁武帝时，仅建康一地，就有佛寺五百余所，僧尼十万人。而且这些佛教寺院都拥有独立经济，占有大量的土地和劳动力，形成了特殊的僧侣地主阶层。寺院经济的发展必定会在经济方面与封建国家发生冲突。北周武帝当政时，北周有僧侣一百万，寺院万余所，严重影响了政府兵源、财源。为了消灭北齐，他决定向寺院争夺兵源和土地。建德三年（574），下诏禁断佛、道二教，把僧侣地主的寺宇、土地、铜像资产全部没收，以充军国之用，近百万的僧尼和寺院所属的僧祇户、佛图户编入民籍。此后4年，北周灭北齐，北周毁佛的范围达到关内及长江上游，黄河南北的寺院也被毁灭。江南自侯景之乱后，佛教势力也受到影响，陈朝的佛教已不及梁朝之盛。

佛教自南北朝盛行之后，经隋至唐而极。^①其时交通发达，域外

① 佛教在隋初的复兴与隋文帝杨坚的提倡有着极大关系。隋文帝杨坚于开皇元年（581）发布诏令，可以自由出家，并按人口比例出家和建造佛像。隋代帝王支持佛教，还表现在对译经极力扶持，故佛经传译在隋代成果显赫，著名的开皇三大师——耶连提黎耶舍、闍那崛多、达摩笈多都相继为译主，开创了隋朝翻译佛经的先河。那时耶舍翻译的佛经约8部23卷，有《百佛名经》、《莲华百经》等；崛多主翻译的佛经31部，165卷。主要有《文殊师利经行》、《贤护菩萨经》等，笈多在大兴善寺主要翻译的佛经共7部，22卷。这三位从古印度远道而来的高僧对中国的经典翻译作出了很大的贡献。隋炀帝时，命僧人法果在洛阳书写佛经经目。所以在隋朝时，佛教已再度兴盛起来，唐朝时则更为发达了。

僧徒从海陆两路东来弘法。唐代译经的辉煌成就是唐代佛教兴盛的重要标志之一。唐代译经事业承隋朝译经之余，继续发展。佛教经汉魏六朝几百年的吸收与消纳，渐次与中土文化融为一体，特别是佛经翻译事业益加发达，在这时期已译出的佛典无可计数。这也是唐代佛教发展的一个显著特点，开创了佛经翻译的新纪元。唐代诸位帝王，在处理佛道先后问题上，出于政治考虑，曾发生了几次抑制佛教的活动，总的说来还是提倡的，尤其对佛经翻译的文化事业性质基本上没有改变，历来受到官方的重视。译主多由朝廷任命，译场地址的选择，也多着眼于京城条件最好、最有影响的官寺。唐太宗时，就特选新建慈恩寺设译经院。从唐初至德宗的一百八十多年里，译经不绝，其中还有几次朝廷组织的规模庞大的大型译场，且职司名目繁多。唐前，译主经常是外僧，或中外译主合译，从唐代起，译主多由中国僧人担任。据唐德宗时圆照所撰佛教经目《贞元新定释教目录》称，当时已有佛经2447部，7399卷。且据圆照所统计，从唐高祖武德元年（618）到唐德宗贞元十六年（800），共译佛经435部，2476卷，这还仅仅是唐前期新增的一批佛经数。大量佛经的译出，对唐代佛教的大发展起到了积极的促进作用。

伴随着六朝以来的佛教的隆盛，进入唐代，寺院势力不断增大，“非但京邑如此，天下州镇僧寺亦然，侵夺细民，广占田宅”。“寺观广占田宅及水碾沼，侵略百姓”。佛教的膨胀发展，使得“天下僧尼，滥伪相伴”，造成“苟避徭役，妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息，出入闾里”，“今度人既多，缁衣半道，不本行业”，由此带来一系列社会问题。佛教势力的异常发展，从姚崇上奏可窥一斑，^①特别是中宗朝以后，和政治势力结合在一起，史书载，中宗时，“造

^① 参见《全唐文》卷206《谏造寺度僧奏》，中华书局1982年影印。

寺不止，枉费财者数百亿；度人不休，免租庸者数十万”。“造寺极多，务取崇丽，大则用钱百十万，小则三十五万，无虑所费千万以上，人力劳弊，怨嗟盈路”。^①当时，全国各地的寺庙和僧侣已发展到相当可观的规模，各种寺庙不断建造，规模日益恢宏。“比者营造寺观，其数极多，皆务宏博，竟崇环丽，大则一二十万，小则尚用三五万，略计都用资财，动至千万以上”，^②以至唐武宗即位后惊叹曰：“穷吾天下，佛也！”^③佛教界的颓废已引起社会一系列问题，难怪唐武宗要大张旗鼓的“灭佛”了。

当时的寺院经济高度发达，膨胀发展。睿宗时左拾遗辛替否上疏谏阻并惊呼：“是十分天下之财而佛有七八。”^④寺院利用国家给予享有蠲免赋役的特权，度人无穷；同时兼并土地，“凡厥良沃，悉为僧有。倾竭府藏，充佛福田”。^⑤另外，从事寺院经济活动的奴婢、生产资料及田园等有皇室赐予。如唐高宗赐西明寺“田园百顷，净人（寺奴）百房（百家），车五十辆”。^⑥官僚贵族亦不断施舍，“唐初，沈法兴将陈杲仁临终，舍别业入景星寺，其别业‘红沼夏溢’、‘绿田秋肥’”。^⑦或是自带田产设置寺院，出现了“贵戚争营佛寺”^⑧的局面。许多寺院广有田业，“膏腴美业，倍取其多，水碾庄园，数亦非少”。^⑨寺院拥有大量的庄园和寺奴，享有免税免役的特权，寺园经

①④ 《旧唐书》卷101《辛替否传》，中华书局1975年版。

② 宋王溥撰《唐会要》卷48《议释教下·寺》，第998页，上海古籍出版社1991年版。

③ 唐杜牧《樊川文集》卷10《杭州新造南亭记》，四部备要本。

⑤ 道宣《广弘明集》卷7，文载《大正藏》第52册，131c。

⑥ 苏颋《唐长安西明寺塔碑》，文载《全唐文》卷257，中华书局1982年影印。

⑦ 德宣《隋司徒陈公舍宅造寺碑》，文载《全唐文》卷915，中华书局1982年影印。

⑧ 《资治通鉴》卷211《唐纪》二十七·玄宗开元二年，中华书局1956年版。

⑨ 《旧唐书》卷89《狄仁杰传》，中华书局1975年版。

济空前发达。寺院田园经济从会昌灭佛报告亦可见一斑，“收膏腴上田数千顷”，^①解放寺院奴婢以充两税户的十五万人。寺庙田园的发展，成了唐代佛教发展的强有力的经济基础。

另外，在唐代佛教兴盛时期，玄奘、义净等佛学家，不惮艰辛，跋山涉水，频繁地西行求法，亦成为当时佛法兴隆的显著表征之一。唐前期，统治者大力推崇佛教，派遣佛教徒出国留学，仅据唐义净撰《大唐西域求法高僧传》所载，从唐初至垂拱元年（685），赴天竺等地求法的僧徒就有五十六人之多。^②著名的有玄奘于太宗贞观二年（628），出游印度，历十七年。以后又有义净三藏遍游印度，历二十五年。他们取回了大批梵经、佛像和舍利，撰写了记载当地政治、经济、文化等方面的名著《大唐西域记》、《南海寄归内法传》等。同时，以严谨的态度翻译了大批佛经，在更高的层次上引来了国外佛教的文化。这对佛教的传播，有很大作用。以慧能为代表的高僧，将国外传来的佛教，和本民族的文化思想相结合，将佛教彻底地中国化，建立了真正的中国式的佛教。在唐代，中国亦成为亚洲佛教中心。唐代佛教推进了东亚地区佛教事业的发展，当时中日文化广泛交流，日本多次遣留学僧入唐，大大促使了佛教在日本的传播。唐代鉴真六次东渡，不畏艰辛，将中国的佛教东传，向海外弘扬了唐代的佛教和文化；同时，对律宗在日本的流传，起了关键性的作用。唐代佛教亦对古代朝鲜产生深远的影响，当时的新罗是朝鲜的第一个统一的王朝，有大量僧人在唐朝研习佛教，给新罗佛教文化的大发展带来至深的影响。唐代佛教的大量输出，为东亚佛教文化圈的形成，具有划时代的意义。

从唐代的佛教发展史上来看，历代帝王一般都扶持佛教。唐开国

① 《资治通鉴》卷 248《唐纪》六十四，中华书局 1956 年版。

② 参见《大正藏》第 51 册。

始，由于高祖以帝室李姓附会为道教始祖李聃，因此唐朝帝室特别尊崇道教。唐高祖在位时亦对佛教事业发展十分重视，他曾在京师聚集高僧，立十大德，对佛教非常崇尚。尽管高祖采取道先佛后的宗教政策，但奉行的仍是佛道并用，因此佛教仍迅速发展。为此，当朝太史令傅奕曾多次上书，列数佛教的弊端，请求废除佛教，大臣萧瑀请以“非圣”治奕罪。高祖曾下诏沙汰僧尼，并波及道士。由于高祖退位，太宗摄政，大赦天下，所以并没有实行。唐朝皇帝多信佛教，当然出于政治的需要，对道佛先后的态度有所倾斜，如高祖、太宗时，虽因宗教信仰与政策的冲突而表现得言行不一，但总体上说还是容忍了佛教。如太宗曾于贞观初年，下令凡有私度僧尼者处以极刑，并于贞观十一年，下诏置道教于佛教之上。^①“道先佛后”是唐宗室一贯的态度，但太宗朝出于政治考虑，对佛教亦不排斥，如在贞观十五年，将文成公主远嫁西藏，公主入藏的同时，亦带去大量佛像、佛经等，使汉地佛教深入藏地，这样更促进了佛教事业的开展。太宗晚年留心佛法，加之深爱玄奘之才，于贞观十九年，诏令玄奘等于弘福寺译佛经，使天竺僧主持，又度僧三千人。贞观二十二年，敕有司写玄奘新译佛经颁赐九道总管，亲为之作《大唐三藏圣教序》冠于经首，并书“方冀兹经流施，将日月而无穷；斯福遐敷，与乾坤而永大”。^②高宗、中宗、睿宗基本上亦是儒、道、释三教兼容。高宗上元元年（674）诏曰：“公私斋会，及参集之处，道士、女冠在东；僧、尼在西，不须更为先后”。^③但多倾向于佛教。中宗在流放房州的十余年间，潜心于佛典研读，以寻

① “自今以后，斋供行立、至于称谓，道士女冠可在僧尼之前。”（宋宋敏求编、洪丕谟等点校《唐大诏令集》卷113《道士女冠在僧尼之上诏》，第537页，学林出版社1992年版）

② 道宣《广弘明集》卷22《三藏圣教序》，文载《大正藏》第52册，258c。

③ 宋王钦若《册府元龟》卷60《帝王部·立制度》，中华书局1960年版。

求精神的慰藉；复位后，对荐福寺格外重视，大加修缮，重大的宗教活动、著名的大德高僧大都被安排在该寺。整个中宗朝，荐福寺实际上成为整个长安乃至唐帝国的佛教中心，特别是译经中心。中宗在大荐福寺设立译经院，安排高僧义净于此译经，并救命翻译《浴象功德经》、《毗奈耶杂事》、《三众戒经》等二十部经典。^①唐睿宗即位后，则执行佛、道并崇的政策，并于景云二年（711）颁布《令僧道并行制》曰：“朕闻释及玄宗，理均迹异；拯人救俗，教别功齐。岂于中间，妄生彼我……自今每缘法事集会，僧尼、道士、女冠等，宜令齐行并进。”^②武则天之时，则大力提倡佛教，到处造佛像，建明堂，修天枢。佛教寺院可与宫室相媲美，极尽奢华。佛教势力更加膨胀。她对译经事业十分关心和支持，曾令中外名僧与朝中重臣一道，将大乘佛教的著名经典《华严经》译成中文，共有八十卷藏于宫中。在实叉难陀八十卷本《华严经》译成后，她还特意写了一篇序文以表敬，给高僧以特殊的礼遇。如义净取海道西行求法，于咸亨二年（671）从广州出发，历时二十五年，途经三十余国，于证圣元年（695）回到洛阳，带回梵本佛经近四百部。当他返回洛阳时，武则天亲自出迎。又如，武则天将北方禅宗界的领袖神秀请入京师，时时请教佛法。她又直接支持佛教宗派的形成。在八十卷本《华严经》译成之后，武则天诏令法藏在佛授记寺大力宣传该经思想，给予充分的物质保证，推动华严宗的创立。华严宗则凭借当时政治势力的支持，曾风靡一时。武则天执政时期，在唐代佛教史上发生了巨大变化，崇佛抑道的倾向比较严重。当时已明文规定“释教开革命之阶，升于道教之上”，^③武则天在争夺政权中为了利用佛教制造奥

① 详参孙英刚《长安与荆州之间：唐中宗与佛教》，文载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》第125页，上海辞书出版社2003年版。

② 唐睿宗《令僧道并行制》，文载《全唐文》卷18，中华书局1982年影印。

③ 《资治通鉴》卷204《唐纪》二十，中华书局1956年版。

论，曾于天授二年（691）下制：“自今以后，释教宜在道法之上，缙服（僧人）处黄冠（道士）之前，庶得道有识以归依，极群生于回向”。^①她曾利用佛教徒伪造《大云经》，宣称自己是弥勒佛转世，为篡唐称帝制造舆论。目的达到后，为了巩固自己的地位，她不遗余力地推行扬佛抑道的政策，以此贬抑李氏的宗系。武则天热衷于建寺造像。著名的洛阳龙门奉先寺庐舍那佛像，就是在武则天的支持下雕凿的，据说她曾为此捐助了两万贯“脂粉钱”，并主持了工程落成的“开光”仪式。她又令僧人怀义“作夹纈大像，其小指中犹容数十人……日役万人”，“所费以万亿计，府藏为之耗竭”。^②从唐高宗到武后时期，不但对龙门石窟、敦煌莫高窟等原有的石窟继续营造，还雕造了奉先寺大佛，连胁侍、菩萨、罗汉、力士，共九尊。武则天晚年愈加痴迷佛教，将八十卷《华严经》变成石刻，以求佛祖永久护佑。石刻《华严经》又被人称之为《风峪华严石经》，也称《晋祠藏风峪华严石经》，现存一百三十余块，陈列在晋祠十方奉圣禅寺院内的南北碑廊中，它是则天女皇尊崇佛教的见证。在武则天统治期间，唐代佛教的发展达于鼎盛。唐初佛教，历太宗、高宗、武后朝，尤其是后者，终于取得了立足意识形态的地位。

玄奘东归，义净藉东南海道返唐，唐代的译经之风再起，在当时社会影响巨大。法相宗、律宗、净土宗、华严宗等佛教各宗派在唐代社会各个阶层广泛传播，改变了初期“秃丁之诮，闾里甚传；胡鬼之谣，昌言酒席”的局面，那种对佛教僧侣公开的贬贱和攻讦开始逐渐消失，士人学子、显宦贵胄游宿僧舍漫论三教已成为一种社会习尚。

① 宋宋敏求编、洪丕谟等点校《唐大诏令集》卷113《释教在道法之上制》，第538页，学林出版社1992年版。

② 《资治通鉴》卷205《唐纪》二十一，中华书局1956年版。

在不到二十年的时间内，佛教势力迅猛发展。唐玄宗是著名的道教君主，但并不一味纵容，而常常出于政治的考虑，对其多方限制。同时对佛教并非极端排斥和压制，曾亲自为《金刚经》作注，颁行天下。至唐玄宗开元年间，大力崇尚道教，并有相应举措，佛教的发展在一定程度上受到政策的限制，但经隋至唐，佛教信仰基础相当坚实，且佛教界此时传法活动也异常频繁，西行求法僧与东来传法僧往来不断，为振兴佛教不遗余力。特别是由于出现了“贞观之风，一朝复振”的太平盛世气象，统治者充满了自信，对各类意识形态不复狐疑，任佛教自由发展。密教的传播经宝思惟以后，“开元三大士”相继来华，将密教完整、全面地推向高潮。

二、唐代密教的隆盛

从印度密教的流播中来看，从古老的密教到公元650年左右之间成立的经典内容，它们都可一并称为杂部密教。^①传入中土则称之为初期中国密教，以陀罗尼经、神咒经为中心，为中国密教的形成期。其中包含杂密的咒术佛教，与中国民间宗教及道教相应，在中国魏晋时代以来广泛发展。密教在中国汉地的流传大致可以分为两个阶段，即杂密阶段和纯密或有组织的经典传译阶段。前者是公元前后自佛教传入起到唐中叶“开元三大士”来华译出《大日经》及《金刚顶经》等形成独立的中国密教一派——密宗为止，这一阶段密教经典随汉译佛典的不断传译渐次流播中土，唐初渐趋兴盛，但尚未形成一个宗派体系。^②后者即密宗形成

① “杂部密教”又称“初期杂密”，亦称“杂密”，相当于密教四部中的事部，是密教发展的第一个阶段。常集佛、菩萨、神、鬼于一堂，尚未有胎藏界等的严密组织。虽然也结坛场，重设供、诵咒、结契印，重于事相，但尚未及作观想。

② “然而，即使在这个时期之前，中国也已经存在着潜在的密宗成分，尽管直到8世纪，密宗才正式传入。”（周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第3页，上海远东出版社1996年版）

后自成体系的密教传播阶段。这一阶段的密宗主要分金刚界和胎藏界两界密法。善无畏、一行所传授的是以胎藏界为主的密法，主要依据《大日经》；金刚智、不空传授的是以金刚界为主的密法，主要依据是《金刚顶经》。

从密教在唐土传播的情况来看，初盛唐尚属密教史上的杂密阶段。当时的京城长安是初唐全国的密教中心，对长安密教产生很大影响的僧人是从中天竺来华的阿地瞿多（又译为无极高）。阿地瞿多来到长安，即建陀罗尼坛场，惊动了长安的众多僧俗。京城中的显贵如英公李绩、鄂公尉迟敬德等亦极力参与此事。此后阿地瞿多频频进入宫廷，其所译《陀罗尼集经》又“奏请流通天下普闻”，密教影响开始扩大，密教曼陀罗也开始流行。到了公元8世纪初的唐玄宗时代，印度佛教已入末运，密教代兴。唐玄宗开元初年，善无畏、金刚智和不空的先后来中国，在弟子中国僧人一行等的协助下，译经著述，设坛传法，灌顶度僧，法脉代代相传，逐渐形成密宗一派。一时朝野上下，勤加礼敬，中国密教在唐代迎来了它的最盛期。这种新的佛教密教是以公元7世纪成立的《大日经》、7世纪后半叶成立的《金刚顶经》为代表，在中国以传播《大日经》系密教的善无畏和传播《金刚顶经》系密教的金刚智两人为主。《大日经》的汉译是善无畏和得到他的弟子一行等的协助，在开元十二年（724）左右完成，一行在助译之际，先把善无畏的讲义编辑成《大日经疏》二十卷，其可称为密宗理论的解释书，中国、日本传统的《大日经》的研究几乎都是在《大日经疏》的基础上进行的。开元十一年（723），金刚智三藏受命在长安资圣寺举行在唐初次经典的翻译，译出《金刚顶经》。他们来华后，直接翻译、弘传以《大日经》、《金刚顶经》为中心的印度金刚乘体系的密教，为世人带来一种全新的佛教样式，标志着密宗一派在唐代的最终形成。从这些经典的内容来看，可称为正纯密教，亦可称

其为中期中国密教，以金刚界、胎藏界两部为中心。金刚智是得密宗的金刚界曼陀罗之传统，善无畏是得密宗的胎藏界曼陀罗之传统，这两人相继来我国弘传密宗，为中国密教的隆盛期。^①同时，密教内容已从咒术性的追求现世利益的类型，转向觉悟或者追求即身成佛的类型，至少后者的类型被广泛重视。

密宗形成后，以“开元三大士”为中心，极力弘布密教，表现在不遗余力传译大量密教经典。仅据《大正藏》所载，由三名密教高僧所译密教经典就达 205 部 265 卷。其中亦包含大量密教仪轨及各种成就法，为当时密宗造像及行密宗法事之所依。他们在宫廷内设置内道场，设坛为帝王及宦宦灌顶，被尊为国师，自上而下推动了唐代密宗的大发展。实际上，密宗高僧已成为唐代佛教的中心。同时，密宗在政治、经济、军事生活中亦扮演了重要的角色，如利用密教成就法所行的祈雨、止雨等宗教活动，利用密教毗沙门天王护国神性，对西域边陲的战事所行的转经（《仁王经》）等宗教活动，乃至遍布长安城内外的尊胜陀罗尼经幢及大江南北的密教造像等等。可以看出，上自帝王，下至百姓，无不沐密宗之化。从唐玄宗天宝年间到德宗贞元年间（742—805），由于不空及其弟子们的大力弘扬，以及诸代帝王的直接支持，朝野上下，敬信不疑，密宗迅速达到了鼎盛阶段。密宗不仅在首都长安形成了以大兴善寺、青龙寺为主的中心，而且遍布全国。^②

① 长部和雄《唐代的后期密教——唐代密教的中国性格》一文中认为善无畏、金刚智、不空、一行的密教，即经过玄宗的开元、天宝，肃宗的至德、乾元、上元、宝应，代宗的广德、永泰，到大历九年不空的圆寂，大约 50 余年，在公元 8 世纪中叶盛期的密教称为正纯的密教时代。从这以前高宗时代，菩提流志的时代为杂密传译时代，这是初期密教。不空圆寂后，代宗、德宗以后的时代名为后期唐代密教。文载《佛教史学》第 10 卷第 2 号。

② 大兴善寺位于陕西省西安市城南，是唐代密宗的发源地和根本道场。大兴善寺是西安最古老的寺院，它建于晋武帝秦始二年（226），原名遵善寺，隋文（转下页）

同时雪域西藏的密教在唐时亦极兴盛。藏族的前身称吐蕃，历史上曾以“吐蕃王朝”闻名于世。吐蕃王朝在公元前4世纪左右开始形成，至公元7世纪时已达鼎盛阶段。公元9世纪中叶始见衰落，终至公元13世纪。而吐蕃王朝最鼎盛的时期，正处于大唐最繁荣的贞观盛世，据《新唐书·吐蕃传》载：“太宗贞观八年，始遣使者来朝，帝遣行人冯德遐下书临抚。……十五年，妻以宗女文成公主……遣诸豪子弟入国学，习《诗》、《书》。又请儒者典书疏。”^①文成公主入藏，揭开了藏、汉民族间的文化交流和友好往来的序幕，而佛教也是在松赞干布时期（公元7世纪中叶）正式传入吐蕃。据史料记载，早

（接上页）帝杨坚在兴建大兴城（即西安）时，在大遵善寺原来的基础上又重新扩建，并封为国寺，改名为大兴善寺。因隋文帝在北周时原为大兴郡公，故取“大兴”二字命名。大兴善寺规模宏大，为京城之最。当时隋文帝十分崇拜佛教，所以，他从全国各地诏请高僧到国寺——大兴善寺。这里是隋代第一所国立翻译经文的场所——译经馆。唐玄宗开元初期（716—720），唐代密宗的传播者“开元三大士”善无畏、金刚智和不空大师在这里翻译出了密宗经典达500多部，大兴善寺成为当时长安翻译佛经的三大场所之一，也成为唐代密宗的圣地。公元755年以后，不空三藏在此传法、译经近20年，直至圆寂。此寺因此成为唐密的祖庭之一。青龙寺亦为唐代密宗主要道场，是传播唐密颇有影响的寺院之一。其寺位于陕西省西安市城东南乐游原上，依地形起伏而建，“风景之雅，为他寺所不及”。该寺建于隋文帝开皇二年（582），曾有“灵感寺”、“观音寺”之称。唐睿宗景云二年（711）改名“青龙寺”。青龙寺留下了众多唐代文人士大夫的足迹，同时亦留下诸多盛赞青龙寺的名篇佳句。如唐朝诗人朱庆馀《题青龙寺》诗曰：“寺好因岗势，登临值夕阳。青山当佛阁，红叶满僧廊。竹色连平地，虫声在上方。最怜东面静，为近楚城墙。”王维之诗序有“高原陆地，下映芙蓉之池；竹林果园，中秀菩提之树”，马戴有“青山当佛阁，红叶满佛廊”，王昌龄有“本来清净所，竹树引幽阴”，白居易有“日西寺门外，景气含清和。闲有僧能立，静无凡客过”。李商隐曾在这里写出了传诵千古的诗句：“向晚意不适，驱车登高原。夕阳无限好，只是近黄昏。”众多文人吟咏不绝，亦可想见当时之繁荣景象。青龙寺因惠果和尚于东塔院开坛灌顶，便成为当时密宗的中心，日本入唐求法僧中有著名的“入唐八家”，其中有六家（空海、圆行、圆仁、惠远、圆珍、宗睿）即在青龙寺受法，日本真言宗也在很长一段时间遵循其寺制，并以为之祖庭。

① 《新唐书》卷216上《吐蕃》上。

在松赞干布执政时期，雪域已有多部密典流传。松赞干布曾从印度请来译师，已译出显、密经典多种，最早进入西藏传教的是印度僧寂护。西藏作为最后一个输入密教的地区，吐蕃时期就不断从印度传入，在西藏与当地民间信仰相结合成为藏传密教，那时印度密教几乎移植于西藏。于是后来的藏传佛教具有浓厚的密教特色，显、密、苯融会于一教，其流行的密教以无上瑜伽系统的密教为主。藏传佛教密教（俗称喇嘛教）作为佛教的一支，其追求的终极目标与其他教派并没有什么不同。传统上，称藏传密教为“藏密”，是为了区别于汉地密教和日本的东密。密教在西藏学术界一般认为，当唐代青龙寺惠果大师将密教传给日僧空海后，中国汉地密教渐失其传。然而，密教在雪域西藏不但被保留下来，而且经过藏僧一代又一代的传承与修习，一直盛传不衰。

海外各国也都有人前来求法。在唐代，作为世界文化中心，密宗在其极盛期远播东亚等地，在日本的奈良时代已由来华高僧空海从汉地传入日本，称为真言宗，在日本佛教界影响深远。^①朝鲜从唐初开始输入佛教，由明朗建立神印宗。开元之后，不可思议（新罗僧）、玄超、义林等先后传入胎藏系密教，后来出现了总持宗，即密宗。由于诸多高僧往还中朝，热心传播，密教在朝鲜也颇为兴盛。密宗僧人也有前往印

① 唐代密宗形成之后，日本僧人入唐求法。公元804年7月，日本僧人空海和最澄先后入唐。空海在青龙寺跟随密宗名僧惠果（不空的弟子）学习金刚密法，密号遍照金刚，成为最早受习纯粹真言密教之日本人。平城天皇大同元年（806）八月，空海携带大量密宗典籍、曼荼罗画像和法器回到日本，创立了日本真言宗，空海则成为日本真言宗开祖。由于真言宗以京都东寺为根本道场，所以又被称为“东密”。空海于日本承和二年（835），于高野山入寂，世寿六十二，被尊为日本真言宗高祖，谥号“弘法大师”，时人则多称“高野大师”。而最澄在中国学习了天台宗并受胎藏密法，回国后到日本比睿山修行，成为日本天台宗的开山祖师。由于他主张台、密双修，后将密教的教义融会于天台宗，亦构成日本密教的一部分，所以日本天台宗又称“台密”。

度等地传法者，实际上唐都长安，已成为当时东亚密教的中心地。密宗不但在中土各地传播，而且又传播到朝鲜、日本，成为一派相当强盛的宗教势力，影响中国汉地、藏地，乃至日本、朝鲜文化千年之久。

密宗于开元盛世立足于中土，具备了时、地、人各项条件。^①密宗能于开元年间形成并流行朝野，有一定的社会文化心理基础。当时，社会动荡不安，厌胜流行。如据《新唐书》卷35所记：“开元二十七年十月，改作东都明堂，讹言官取小儿埋明堂下，以为厌胜。村野儿童藏于山谷，都城骚然，或言兵至。”^②此类事件，史书多有记载，当时世人都很敬信，多为所惑。僧人亦参与其中，“好为厌胜之术”。^③另外，在《新唐书·五行志》中亦记有大量妖事。作为官方正史，收录如此之多的妖妄之事，可见此事在当时社会上具有一定的影响力。密宗之咒法恰逢此时传入，得以与道术合而流行，并迅速向社会各个阶层渗透。密教能在短时间内广泛流行，除了社会的、文化的、心理的和传统信仰等基本因素之外，更与密教本身的特殊功效有关。如唐法成译《诸星母陀罗尼经》一卷：“诵此诸星母陀罗尼秘密言辞满足七遍，一切诸星而作守护，所有贫穷悉得解脱，命将欲尽而行长寿。”^④像这类现世利益，在战乱频仍，人心不古的年代，给人以慰藉，吸引了广大信众。

开元年间，善无畏、金刚智、不空三人，先后把纯密传入中土，在长安译出根本经典，建立灌顶道场，他们三人被尊称为“开元三大士”。我国的密宗也由此成熟，形成以修密为主的宗派。随着密宗的流播，在社会上亦产生很大影响。如唐宪宗朝迎佛骨事即与密宗有

① 参见张乘健《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》，文载《文史》第38辑。

② 《新唐书》卷35《五行》二，中华书局1975年版。

③ 张读撰、张永钦等点校《宣室志》卷9，第117页，中华书局1983年版。

④ 《大正藏》第21册，420b。

关,《唐会要》卷47唐宪宗元和十三年(818)条记录了当时迎请的盛况:“元和十三年,功德使奏,凤翔府法门寺有护国真身塔,塔内有释迦牟尼佛指骨一节,其本传以为当三十年一开,开则岁丰人安。至来年合发,诏许之,命中使领禁兵,与僧徒迎护至京。上开光顺门以纳之,留禁中三日,乃送京城佛寺。王公士庶,瞻礼施舍,如恐不及。百姓有废业竭产、烧项灼臂而云供养者。又有开肆恶子,不苦焚烙之痛,谗言供养而熏其肌肤。”^①宪宗迎佛骨事,《法苑珠林》卷38亦详记此事。“至于在密教里,焚烧自身则是作为对佛的一种特殊供养,它不是施舍,一般也不叫做施身。……随着密教供养法的普及,自残作为一种供养方式而盛行起来。”^②上述可见,密教信仰在当时民间已甚为流行,民众亦虔诚敬信。

到了晚唐,特别是经过唐武宗“会昌法难”及唐末五代十国时期连年战乱,密宗和其他佛教诸宗一样亦受到重挫,典籍经疏、仪轨法器等等都被销毁一空,渐趋式微。^③经过唐末五代兵火之乱,过分依赖典籍、法器和宗教仪式的密宗在我国北方中原逐渐销声匿迹了,密宗法脉几近断绝,唯南方四川等偏远之地得以流传。^④进入北宋,密宗

① 宋王溥撰《唐会要》卷47《义释教上》,上海古籍出版社1991年版。

② 严耀中《汉传密教》第148页,学林出版社1999年版。

③ 1987年4月,在法门寺真身宝塔下,发现了湮埋1100余年的唐代地宫,随之出土了大批珍贵文物。在这批器物中,有大量密宗法器。法门寺地宫文物,基本上是晚唐懿宗、僖宗在公元873年最后一次迎佛骨时所供奉。这说明在晚唐时,密宗在汉地还存在着很大势力,特别在统治阶级上层,还非常流行。参见任新来《法门寺地宫文物与唐代佛教密宗文化》,文载《文博》1992年第1期。另,中国佛教文化研究所所长吴立民先生,首先破译法门寺地宫即是唐代密宗原道场,文载《人民日报·海外版》1995年1月9日。

④ 晚唐、五代迄两宋,四川的石窟以密宗造像最盛,历400年而不衰,为国内现存密宗题材造像最丰富的地区。参见刘合心等《洛川县寺家河唐代密宗造像石窟》,文载《文博》1992年第5期。

经典时有翻译，先后有法贤、施护、法天等人传译密宗经轨，但已不如唐代兴盛，而且趋向通俗化，崇拜特定的本尊，以诵持真言陀罗尼为主。当时密教流播情形如黄心川先生所言：“法天、天息灾等人在北宋初年传播的密教主要是流行在印度孟加拉国、奥利萨地区波罗王朝时期兴起的无上瑜伽一系。……由于左道密教吸收了印度性力派的大乐思想和实践，推行灌顶、双修、轮坐等密法，这与中国传统封建伦理思想不合，因而统治阶级不得不公开出面干预密教经典的翻译和传布，使密教的活动只限于一部分封建上层之间，我国汉地的密教也就衰亡了。”^①“左道密教”是密教发展的最后阶段，^②但未能在汉地流传。元代时，以喇嘛教为主（喇嘛教是以密宗为骨干的西藏佛教），^③由于元代的帝王十分尊崇喇嘛教，许多名利之徒竞相出家学密，因此导致腐化，于是有宗喀巴的改革，形成以黄教为主流的系统。

三、唐代帝王、皇室与密宗

盛唐时期，由于“开元三大士”的相继入唐，推动了密教发展的高潮，成为当时佛教的主流。密教在当时发达的一个重要象征是皇帝和王公大臣们纷纷皈依，接受灌顶。如英公李世勋、鄂公尉迟敬德等12个权贵曾同请密僧无极高（阿地瞿多）在西京长安慧日寺浮图院

① 黄心川《密教的中国化》，文载《世界宗教研究》1990年第2期。

② “左道密教”是密教发展的最后阶段，相当于“密教四部”的第四部无上瑜伽部。这是最高的密法，此法修成，便是即身成“佛”，因此，密教行者视无上瑜伽为最难修持的密法。修行密法吸取印度教的一些仪式和群神，咒语的威力无限膨胀；色情的因素很浓厚；创造了大量的女神，同具体的“佛、菩萨”联系在一起，世界的两极对立在“乐空不二”的男女双身修法里得到解释，密教修行者依照这种解释，利用奉献的女性（称手印、佛母、智慧或空行母）去修法。

③ 佛教密宗在传入中国后约三个半世纪，在最为盛行后约180年，在中国消亡了。约三个世纪之后，元代的喇嘛教才接受了密宗。

“建陀罗尼普集会坛，所需供办。法成之日，屡现灵异，京中道俗咸叹希逢”。^①密教能在唐代迅速发展，与帝王的提倡，皇室贵族的热情参与是分不开的。唐玄宗即位后，一改武则天时代崇佛过甚的局面，将“佛先道后”的政策，重新复改为“道先佛后”，并采取了一些具体措施提高道教地位。如在开元十年，下令两京和诸州各设立玄宗皇帝庙一所。开元二十年，敕令士庶之家，家家必备老子《道德经》一本。开元二十三年，玄宗亲注《老子》。开元二十六年，各地广设开元观等。但当时总体佛教信仰形势仍十分繁盛，尤其是密宗信仰甚为流行，有大量佛顶尊胜陀罗尼经幢留存为证。史载玄宗“梦异僧来谒，命图其容于壁，及师入见与壁像不异。帝说，饰内道场居之，尊为教主”。所记之“异僧”即开元年间由印度来华的密教高僧善无畏。尽管玄宗帝为抬高道教，对佛教亦采取了一些沙汰举措，但其对密教高僧如不空、一行等却另例待之。作为好道的帝王，如此礼遇密教高僧，可见帝王对密教已产生了浓厚的兴趣。安史之乱后，特别是永泰、大历年，佛教炽盛。当时的宰相鱼朝恩为章敬太后祈祷冥福，在长安东门建立了豪华的章敬寺，“于是穷壮极丽，尽都市之财不足用”。不单单是崇佛造寺的鱼朝恩，元载、王缙、杜鸿渐等重臣也皆为了佛教“不食荤血”、“造寺无穷”，成了在家修行的佛教徒。同时，于宫廷内外，侈谈因果，^②于是，出现了“由是中外臣民承相话，皆费人事而奉佛”的状态。此时承担大历佛教的主要层已不是像以前所谓的贵族，而是新冒出的宦官、科举官僚、武人阶级。

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3《唐西京慧日寺无极高传》第30页，中华书局1987年版。

② 王世贞亦直陈其鄙：“盖载缙、鸿渐辈，方以因果之说耸人主，至引阿修罗帝释为证。每虏至，礼佛祈祷，退则修八关斋，饭僧宴谢，将师体解而世风靡矣。呜呼！唐之所以终不复振也有由哉。”（王世贞《弇州山人稿·八关斋功德记》）

密宗从它的第一代起就深刻影响着皇室信仰，肃、代两朝，皇帝、后宫以及主要权臣几乎都崇信密宗。肃宗即位后，宗仰密宗，不空等人仍然继续受到尊敬归信，相互往来频繁。如“乾元中，帝（肃宗）请大师，于内建立道场及护摩法，帝授转轮王七宝灌顶。乾元末，皇帝圣躬不康，请大师（不空）以大随求真言拂除七遍，圣躬万福，帝特加殊礼”。^①肃宗朝塞外战事不断，为了驱散外敌，诏沙门百人行宫，朝夕诵经，并特意让不空来祈福。代宗更是一个崇信佛教的皇帝，^②尤其对不空行法之作用，亦深为敬信。代宗在位的十多年内，内道场最为兴盛，密宗所取得的地位也最高。他说：“诸佛仪形，优昙希现。如来密藏，神咒难思。师（指不空）大启空宗，能持密印。以兹正法，弘护朕躬，信受奉行，深为利益也。”代宗曾对佛教信仰产生疑惑，“尝问以：‘佛言报应，果为有无？’载等奏以：‘国家运祚灵长，非宿植福业，何以至之！福业已定，虽时有小灾，终不能为害，所以安、史悖逆方炽而皆有子祸；仆固怀恩称兵内侮，出门病死；回纥、吐蕃大举深入，不战而退：此皆非人力所及，岂得言无报应也？’上由是深信之，常于禁中饭僧百余人；有寇至则令僧讲《仁王经》以禳之，寇去则厚加赏赐”。^③他尤其尊重密宗，如圆照曾于《签定四分律疏》序文中称：“至我皇帝，受佛付嘱，钦尚释门，信重大乘，遵承密宗。”^④特别是其在大历十一年（775），曾诏令全国僧尼必须在一月之内背诵精熟《尊胜陀罗尼经》，日诵二

① 赵迁《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》中详载这一段以密咒为唐肃宗治病因缘，旨在说明不空与帝王的特殊关系，文载《大正藏》第50册，293b。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3《唐京师大安国寺子邻传》中称“代宗即位，更崇释氏”，第49页，中华书局1987年版。

③ 《资治通鉴》卷224《唐纪》四十，中华书局1956年版。

④ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3《唐京师西明寺圆照传》第377页，中华书局1987年版。

十一遍，每年至正月一日具陈所诵遍数进上。“奉候语李元琮，天下僧尼令诵佛顶尊胜陀罗尼，限一月日诵令精熟，仍仰每日诵二十一遍，每年至正月一日，遣贺正使，具所诵遍数进来。大历十一年二月八日内谒者监李宪诚宣。”^①由此，佛顶尊胜陀罗尼便传遍大江南北，密宗信仰风行一时。其后，密宗的高僧大德占据了国师和在内道场中的地位。直到晚唐，法全依旧是长生殿的持念大德。据宋孔平仲《续世说》卷3记中宗举行宴会，命群臣各献技娱乐，群臣中有的念诵起婆罗门咒语。可见大臣也受了密教的影响，民间密咒更是风行。

唐代宫廷有过七次公开隆重地迎奉法门寺佛舍利的活动，其中四次与密宗相关。^②唐高宗显庆五年（660）首次迎佛骨于宫内供养，其后各帝均竭力仿效。每当迎请之际，“京邑内外，奔赴塔所，日有数万”；“或有烧头炼指，刺血洒地，殷重至诚，遂得见之”。^③其中宪宗朝及懿宗朝迎佛骨事件在当时社会影响巨大。元和十三年（818）冬，宪宗派遣太监，率领僧侣多人，前往法门寺再度奉迎佛骨。第二年正月，将佛骨迎至京城长安。宪宗敕令先在宫中供奉三天，然后送往京城各寺院让僧俗礼敬，从而又一次煽起全国性宗教狂热。当时，朝野

① 圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷5《敕天下僧尼诵尊胜真言制》，文载《大正藏》第52册，852c。

② 据佛教传说，古印度阿育王在释迦牟尼逝世若干年后，借助于鬼工神力，修造84 000座宝塔，重新安放佛陀舍利。位于今陕西扶风境内的法门寺塔便是其中之一，塔内藏有佛陀指骨一节。唐代宗时，曾命名该塔为“护国真身佛骨宝塔”，十分敬重。宝塔所在的法门寺大约建于东汉桓帝、灵帝时代，原属宫廷寺庙，历经魏晋南北朝数百年，已逐步向民间开放。因塔内珍藏佛骨，所以它为法门寺增添了无限光彩。按唐代通例，该塔每30年开启塔门一次，据说这样就可使国运昌盛，岁丰民安。

③ 唐道世《法苑珠林》卷38，《佛藏要籍选刊》第1册，第317页，上海古籍出版社1994年影印。

震动，王公士庶，奔走相告，有焚顶烧指燃臂为供养的，有倾家荡产以作施舍的。上下仿效，唯恐落后。唐宪宗迎佛骨盛况，从韩愈《论佛骨表》可见一斑：“焚顶烧指，百十为群，解衣散钱；自朝至暮，转相仿效，惟恐后时；老少奔波，弃其业次。若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂脔身以为供养者。”^①唐懿宗笃信佛教，在位期间，广修寺庙，崇奉僧侣。供施的具有密教风格和反映密教内容的供奉场，从一个侧面反映了密宗在晚唐活动的状况，其中的密教造像尤其反映了密宗在密法方面的一些重要内容，是了解唐密的第一手实物资料。^②咸通十四年（873）三月二十九日，懿宗派遣官使多人到法门寺迎佛骨，^③朝中群臣力谏懿宗，以劳民伤财及宪宗因迎佛骨而驾崩之由劝阻，未被懿宗采纳。懿宗声称能见到佛骨死而无憾，并下旨大造浮图、宝帐、香辇、幡花、幢盖，用金玉、锦绣、珠翠装饰。迎佛骨盛况空前，从法门寺到京城的三百里路上，人马车辆络绎不绝。四月八日，佛骨到达京城，受到隆重的接纳，由禁军兵仗仪卫队作先导，伴以官场及民间音乐，彩棚夹道数十里，念佛诵经声震天动地。当时的皇帝祭祀天地祖先，以至元和迎佛骨的仪式仪仗盛况都无法和它相比。懿宗亲自到安福门向佛骨顶礼膜拜，按佛教仪式举行浩大繁杂的祭奉活动，各州及少数民族地区，还有外国使节都有多人参加。在京城僧侣和曾亲眼见到元和迎佛骨盛况的老人都得到了很丰厚的封赏。仪式进行完后，懿宗下旨将佛骨迎入宫中，并于

① 《全唐文》卷548，中华书局1982年影印。

② 吕建福《中国密教史》第338页，中国社会科学出版社1995年版。

③ 杨维中《唐末五代汉地密教流布述略》：目前有充分的理由认定，发生于咸通十四年的迎奉法门寺佛骨盛典是密教色彩十分浓厚的佛事活动。众多密教人物参与迎奉。如青龙寺的僧澈、大兴善寺智慧轮等。出土于1987年的法门寺地宫文物便是懿宗、僖宗最后一次迎奉的产物。这批器物中，密教气氛十分浓厚。文载《人文杂志》1993年增刊。

三天之后将佛骨移出安置在安国崇化寺。懿宗下旨从银库中取出大量金帛赏赐大小官吏，并下旨赦免一大批中外囚犯。十二月八日，在举行了隆重的佛教仪式后，佛骨送回法门寺。懿宗迎佛骨事，耸动朝野上下，文献多有记载，如《清异录》卷下记懿代崇佛法，馆宇逾制。佛骨至，起不思议堂，将奉遗体；《剧谈录》卷下记咸通十四年（873），诏自凤翔迎真身至于辇下；《阙史》卷下记咸通癸巳，有诏迎佛骨于岐下；《唐语林》卷3《方正》记懿宗迎佛骨，自凤翔至内，礼仪盛于郊祀。上述文献记载，足以说明此事在当时的影响力。从佛教的传播史上来看，大凡佛教大行其道之时，都离不开帝王、皇族的积极参与。密宗能在中唐时期形成，并在短时间内流行于朝野上下，大江南北，这与帝王的大力提倡及权贵们的热情修持是分不开的。

密教在唐代虽盛极一时，但在会昌法难时期（845）曾受到打击。会昌之后，由于战乱频繁，社会动荡，不少寺院被毁，经典流失，各种法器及仪轨等，一概散失，密教一直处于十分萧条的状态之中，复兴不易。唐末迄宋，虽还陆续译出了一些密教经典，个别地方还有密教传持、修法活动，但影响甚微。迄北宋初期，印度沙门法天、天息灾、施护等相继来华，在宋太宗的支持下，重设译经院，翻译和弘传印度后期密教，才稍有复苏。

第二节 “开元三大士”与密宗传持

从汉传密教传播史上来看，进入唐代，尽管杂部密教经典不断译，并渐趋兴盛，但尚未形成一个宗派体系。完整、系统的密教东传，始于公元8世纪初的唐玄宗开元初年善无畏、金刚智、不空的相继东来，及本土密教僧一行、惠果和尚等的大力协助。他们不遗余力

弘传密教，译经著述，设坛传法，才形成密宗一派。^①在唐中叶的开元年间，被称为“开元三大士”的三个印度高僧相继来华，翻译了很多的密教经典，并通过灌顶等仪礼，尽力普及密教，将正纯密教传入中国。由于善无畏、金刚智的弘传，当时两京知名的缙素相从灌顶，问学者甚众，更加以金刚智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中国佛教中以修持密法为主的一个宗派——密宗，使中国密教进入了黄金发展时期，成为宏大壮丽的盛唐文化的有机组成部分。虽然密咒翻译自汉以来即有之，但至唐玄宗时代始有完全的密教传入。这时修持密教的高潮，发展于知识阶层，为大势所影响，大有压倒各宗之概。当时代宗皇帝亲受不空灌顶位，而执弟子礼。于是乎长安城里，上至公侯，下至庶民，皆沐密宗之化，最终铸就中国密教在唐代开元年间（713—741）发展的最高峰。这三个高僧来华后直接翻译、弘传以《大日经》、《金刚顶经》为中心的正纯密教，^②使密教的教理和实践在中国完整、系统地确立下来，并渐次向中国的全土广泛地渗透。密教一方面以其宣传正法护国思想适应了唐帝国中兴君主唐玄宗复兴王室的需要，另一方面以融汇中国传统的阴阳五行和道教的成仙、咒术、房中术等，迎合了当时的儒、释、道三教正在融合的趋势，因而得到急剧发展，并且形成了一个以修持密法为主的中国佛教宗派。陀罗尼

① 吕建福先生强调：“在一些著作和词典中，往往把唐代密宗的创立者和‘开元三大士’等同起来，说‘开元三大士’创立了密宗。而实际上并不如此，我们说唐代密宗的实际创立者是善无畏、金刚智和一行，而非善无畏、金刚智和不空。且严格来说，‘开元三大士’之称并不确切。”（吕建福《关于中国汉传密教研究中的几个问题》，文载《法音》1989年第1期）

② 《大日经》共7卷，第一卷住心品讲密宗的基本教义，第二卷以后讲密宗的各种修示仪轨、行法等，第七卷讲供养方式、方法等；系说胎藏界曼陀罗之本经。《金刚顶经》共3卷，详述密宗独特的修行仪轨，为说金刚界曼陀罗之本经。唐代“开元三大士”所传主要是金刚界曼陀罗、胎藏界曼陀罗两部密法。

在中国流行了几百年，但作为一个独立的宗派，即组织化、系统化和哲学化了的密宗，直到“开元三大士”才译传到中国来——这也反映了印度佛教密宗形成的过程。

一、风仪爽俊 天人之师：善无畏三藏

在唐代“开元三大士”中，善无畏三藏是入唐弘扬密教的第一人，年逾古稀，相貌非凡，深得帝王敬信，被尊为国师。善无畏三藏入唐伊始，即殚精竭虑，出入朝野，摩顶放踵，积极弘教，唐代密宗能在玄宗朝形成，善无畏的作用不容忽视。

（一）善无畏的生平与事迹

善无畏（637—735），梵名音译输婆迦罗僧诃，直译为净师子，意译为善无畏，又称无畏三藏。生于东印度乌荼国，为中印度国王四子中的末子，祖籍中印度摩伽陀国，属刹帝利种姓，相传为释尊季父甘露饭王之后裔。善无畏自幼德才兼备，十岁即领兵统戎，十三岁嗣位。“风仪爽俊，聪睿超群，解究五乘，行该三学。总持禅观，妙达其源。艺术异能，无不谙晓。”^①据其俗弟子李华写的《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》（《大正藏》第50册）及《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》（《全唐文》卷319）等记载，善无畏十八岁因内乱而让王位于兄，离家出走，后入那烂寺，剃度为僧，十九岁入那烂陀寺剃度，受具足戒。在那烂寺拜密教耆德达摩掬多为师，“得传承毗卢两部大法，为真言宗阿闍黎”，授总持瑜伽三密总持法门，尽得其传，受灌顶为天人师。后又不辞艰辛，遍礼圣迹。当时的印度，外道峥嵘，各专其见。善无畏破滞析疑，解邪指路，会通显密，大辟外道，使其即身观佛。神验传闻甚多，声誉远播

^① 唐智升《开元释教录》卷9，《佛藏要籍选刊》第2册，第638页，上海古籍出版社1994年影印。

中国。一日其师对他说：“汝与震旦有缘，应往而度之”，于是在其本师达摩掬多支持下遵师命来中国传法，历经艰辛，从那烂寺出发，“以开元四年（716）丙辰，大赍梵本来达长安。初于兴福寺南院安置，次后有敕令住西明。至五年丁巳于菩提院译《虚空藏求闻持法》一卷。……至十二年随驾入洛，于大福先寺安置，遂为沙门一行译《大毗卢遮那经》”，^①此后即致力译经。善无畏入华传译正纯密教，开始了唐代密宗的创建。善无畏为将密教传至中国之先河，与金刚智共同奠定了中国密教之基础。

善无畏的入唐，在当时流传着神奇的传说，据唐著名文学家、俗弟子李华《东都圣善寺无畏三藏碑》云：“开元绍兴，重光大华，圣皇梦与真僧见，其姿状非常，躬御丹青，图之殿壁。及和尚至止，与梦合符。天子光灵，而敬悦之，饰内道场，尊为教主，自宁薛二王以下，皆跪席捧器为师。宾大士于天宫，接梵筵于帝座；礼国师以广成之道，致人主于如来之乘。巍巍法门，于此为盛。”^②玄宗感梦，深为感佩，为设内道场，并尊为教主，以“国师”之礼厚遇之。善无畏初抵长安，时已年届八十高龄，受到玄宗的特别礼遇。之前，玄宗极重道教，敬重善无畏当是受到密宗密法的吸引。上行下效，皇族宁王、薛王等都从他灌顶受法，“时朝野翕然，咸从请益”。^③善无畏也充分利用居内道场之便，在皇室中积极弘传密法。首先在宫廷皇族中传法，后经再三请求，获准居外，先敕诸寺递相迎接，后居长安兴福寺南塔院、西明寺及洛阳福先寺、圣善寺等。开元五年起，先后于长

① 唐智升《开元释教录》卷9，《佛藏要籍选刊》第2册，第638页，上海古籍出版社1994年影印。

② 《全唐文》卷319，中华书局1982年影印。

③ 崔牧《大毗卢遮那成佛神变加持经序》，文载陈尚君辑校《全唐文补编》卷32，第74页，中华书局2005年版。

安、洛阳两处译介密教经典多部，并介绍灌顶之修行方法，如于菩提院译出《虚空藏求闻持法》一卷等。其中最重要的是在开元十二年，善无畏随玄宗入洛阳，于洛阳大福先寺从无行求取的密典中译《大日经》六卷，又于开元十三年译《供养法》一卷，合为七卷。当时即由善无畏口述，沙门宝月译语，由其弟子一行笔受，崔牧书《序》，后由一行最后协助记录译出的密教之根本圣典《大日经》七卷（《大毗卢遮那成佛神变加持经》），成为密宗的“宗经”。一行亲承讲传，后由其编纂，并加以注释，称《大日经疏》，凡二十卷，善释经文，阐明教相和事相，传授以胎藏界为主的密法，对于纯密理论体系尤多所发挥，是为中国密教正式传授之始，密教一宗于兹为盛。善无畏在唐二十年间，其活动场所主要集中在长安、洛阳两地，从事译经、禅观、请雨等成就法的指导，以及北宗禅的交流，并介绍灌顶之修行方法等。善无畏在中国布教时已八十高龄，如此高龄及神异之相，得到当时玄宗的敬重。善无畏晚年请求回国，玄宗优诏不许。开元二十三年十一月七日灭度于洛阳，享年九十九岁，僧寿八十岁，玄宗甚表哀悼，追封其为鸿胪卿的官位，为卒后第一个获得世俗官衔的僧人。开元二十八年葬于龙门西山广化寺。善无畏在唐弘教十九年，“道德名称为天竺之冠，所至讲法必有异相”，^①深得僧俗二界的敬重。唐肃宗乾元元年（758），于塔院侧建碑，李华为之撰文《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》和《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》，高度褒扬一代密教高僧的事迹。善无畏著名弟子除一行外，尚有温古、智俨、义林、宝思、妙思、玄超（新罗僧）、喜无畏、不可思议（新罗僧）、道慈（日僧）等。传承善无畏胎藏法的是大兴善寺沙门一行和保寿寺新罗国沙门玄超。玄超事迹不详，传说不

^① 清王昶撰《金石萃编》卷82，陕西人民美术出版社1990年版。

空法系的青龙寺沙门慧果（746—805）曾从他受《大日》和《苏悉地》密法。俗弟子有著名的文士李华，赵州赞皇（今属河北）人，是善无畏行状和碑铭的撰者。

善无畏擅长请雨、咒术，多有灵验，在唐有关此类神话、传奇广为流传。如《宋高僧传》卷2记帝遣中官高力士召善无畏祈雨事。^①此传说另见《柳氏史》：大旱，圣善寺竺乾国三藏僧无畏善召龙致雨术，上遣力士疾召请雨。……胡言数百咒之。（《太平广记》卷396《无畏三藏》）另据《宣室志》记天宝中，无畏师在洛阳，是时有巨蛇，无畏咒之亡。（《太平广记》卷457《无畏师》）展示了善无畏极强的咒术力。另有传说，“曾有龙王邀之人龙宫讲法，出宫，梵夹不湿一字”。^②以上种种传说意在表现善无畏擅长祈雨、咒术及其神异性，这也是密宗高僧所具有的神奇性。密教作为印度后期大乘佛教和婆罗门教相糅合的一个特殊教派，它的法术教仪有不少不仅为教外人，而且被佛教其他教派亦视为很怪诞的地方。密教僧人的作风和显教亦迥然不同。如据《宋高僧传》卷14“唐京兆西明寺道宣传”及同书卷2“唐洛京圣善寺善无畏传”中记载：无畏自天竺至，依止道宣西明寺。宣律师禁戒坚苦，焚修精洁，三藏饮酒食肉，言行粗易，往往乘醉喧竞，秽污细席。（《太平广记》卷92《无畏》引《开天传信记》亦记此事）这则传说显然是在称颂南山道宣律师，而贬毁善无畏的行仪不轨。可以看出，善无畏对于戒律也不苛守，“饮

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第21页，中华书局1987年版。

② 裴度《三藏无畏不空法师塔记》，文载《全唐文》卷538。《佛祖历代通载》卷13记载尤详：善无畏，甘露饭王之后。以让国出家，道德名称为天竺之冠，所至讲法必有异相。初在乌茶国演遮那经，须臾，众会咸见空中有“毗卢遮那”四金字各寻丈排列，久之而没。又尝过龙河，一托驼负经没水。畏惧失经，遽随之入水，于是龙王邀之人宫讲法，不许。彼请坚至，为留三宿而出，所载梵夹不湿一字。其神异多类此。文载《大正藏》第49册，593c。

酒食肉，言行粗易”，且经常酒醉呕吐。道宣自然难于忍受。但由于道宣中夜投虱于地，而善无畏于酒醉之中能为感知，道宣知其不是凡人，故后来对其恭敬有加。上面的故事情节固然精彩，但其中存疑。道宣与善无畏所处时代虽有重叠，但是道宣卒于唐高宗乾封二年（667），而善无畏到达长安是在开元四年（716），整整相差五十年，所以说道宣与善无畏根本不可能相遇，由此而引发的这一“抓虱”故事也就成了无稽之谈了。但亦可能此善无畏非密宗“开元三大士”中之“善无畏”。这一点《宋高僧传》的作者赞宁也有所察觉，他在《宋高僧传》卷14“唐京兆西明寺道宣传”中记述道：“又无畏非开元中者，贞观、显庆已来莫别有无畏否？”^①表明赞宁也存有疑惑。他在《宋高僧传》卷2“唐洛京圣善寺善无畏传”的记述中，更表现出对此事的怀疑：“若观此说，宣灭至开元中仅五十载矣，如畏出没无常，非人之所测也。”^②则将此传说演绎得更扑朔迷离了。以上仅为部分有文字记载的善无畏的传说，在民间流传的应当还有更多。^③

善无畏亦兼长工巧技艺，相传他自制模型，铸造金铜灵塔，备极庄严。他所画的曼荼罗，精妙绝伦。可以说，善无畏所传之密教艺术工艺的传布，对于汉地工巧艺术，也产生了深远的影响。

（二）善无畏的译经

在“开元三大士”中，善无畏译经不多，据《大正藏》收录经

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷14，第330页，中华书局1987年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第21页，中华书局1987年版。

③ 其相关事迹可参看《大日经供养次第法疏》卷上、《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》、《续古今译经图纪》、《开元释教录》卷12、《贞元新定释教目录》卷14、《佛祖统纪》卷29、卷40、宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2。

典、仪轨等仅十八部，且多数为仪轨及陀罗尼传持法等。他最初据自己所带梵本，于开元五年奉敕于西明寺菩提院译出的《虚空藏菩萨能满诸愿最胜心陀罗尼求闻持法》，由沙门悉达译语，无著笔受缀文，经题下注云：出《金刚顶经成就一切义品》，实系密轨一类，帝大为赞赏。善无畏作为印度僧最早进入中土，成就其不朽之名的是他于开元十三年、十四年间在奉先寺所译的《大毗卢遮那成佛神变加持经》（即称《大日经》）七卷，由一行笔受，^①为正纯密教的根本经典，密宗的理论基本上都包括在内。本经于所说诸曼荼罗中，特以大悲胎藏界曼荼罗为正式灌顶曼荼罗，所传密教胎藏部大法即从此出。其第七卷为供养念诵法，末后有阿闍梨所集之文，是无畏依经教而撰集的修习胎藏密法的仪轨。同时，讲述《大日经》要义，由弟子一行撰成《大日经疏》二十卷。《大日经》系密教经典的传译，推动了中国密教的进一步发展，使唐代密教进入胎藏系的正纯密教阶段。又《大日经》内之密咒，皆写出梵字，逐字以汉音对译，他所集《苏悉地羯罗供养法》中部分密咒，亦复如是。此系因密教重视文字，为求念诵、观想精确，故创此例。由此可知师当时传授密教，已同时教授梵文拼法，开始讲求“悉昙”之学，此为我国佛教史上值得重视之事。开元十四年，善无畏又译出《苏悉地羯罗经》三卷、《苏婆呼童子请求经》三卷等有关密教成就法经典。此两部经典多为咒术及作法基本方式，是秘密禁戒，在译经史上影响较大。另外，他还译有各种密教仪轨及陀罗尼法，如《金刚顶瑜伽护摩仪轨》一卷、《三种悉地破地狱转业障出三界秘密陀罗尼法》一卷、《苏悉地羯罗供养法》二卷、《虚空藏菩萨能满诸愿最胜心陀罗尼求闻持法》一卷等。此外，流传于日本

^① 一行亦是《大日经疏》、《大日经义释》的撰述者，唐代胎藏系的正纯密教的集大成者。

的，还有《金刚顶毗卢遮那一百八尊法身契印》一卷（共一行译）、《释迦牟尼佛金刚乘修行仪轨法品》一卷、《尊胜佛顶修瑜伽法仪轨》二卷。另外，据传尚有如秘密陀罗尼法、念诵法、略要法等十余种，《宋高僧传》、《开元释教录》、《贞元释教录》等皆未记载，内容颇多可疑，或出于后人伪托。

善无畏的撰述，除上述密教仪轨外，还传有《无畏三藏禅要》一卷，这是他和嵩岳会善寺敬贤对论佛法，而由西明寺僧慧警记录的。本书阐述了修禅法门及习禅密要等，可以见到当时的禅风和他对于修禅的见解。在唐代密僧中，善无畏三藏的译经并不多，但其所译《大日经》及几部有关密教成就法经典，对密教体系的建立及弘传影响深远。

二、灌顶行咒 香界导师：金刚智三藏

唐代开元年间，印度高僧善无畏、金刚智、不空的相继入唐，使佛教一宗密宗渐次形成，在当时又兴起新一轮宗教信仰热潮。其中构筑唐代密宗基础的则是南印度密教高僧金刚智三藏。开元八年（720），即善无畏来唐后的第四年，金刚智也与他的弟子不空，泛舶而来，经由南海、广州抵西京长安。受唐代帝王之命开始传教活动，设坛布法，灌顶授戒，翻译佛经，培养弟子，大弘密法。开元九年，金刚智又进入东京洛阳布教，之后往来于洛阳和长安两京之间，受到唐代帝王及王室的热情欢迎。

（一）金刚智的生平与事迹

金刚智（671—741），^①梵名为瓦基罗菩提，尊称金刚三藏。为印度密教付法第五祖，中国密教初祖。南印度摩赖耶国人，婆罗门

① 一说生于公元669年。参见石世梁《佛教密宗释论》（一），文载《西藏研究》1988年第3期。

种姓。父为婆罗门，善五明，为建支王师。金刚智聪颖过人，出生数岁，即能日诵万言。年十五云游西印度，开悟佛理，遂削染出家于中印度那烂陀寺，并随师于那烂寺学阿毗达磨等，后专密教，游狮子国（今斯里兰卡）。二十岁受具足戒，广习大小乘经律论三藏，兼通中观、瑜伽、唯识。“虽内外博达而偏善总持，于此法门罕有其匹。”^①二十八岁往迦毗罗卫城，学习唯识论、瑜伽论。三十一岁往南印度师事龙树（一说龙智）阿闍梨，修学金刚顶瑜伽诸部秘七年，学习《金刚顶瑜伽经》、《大日总持陀罗尼经》等密教经典，受五部灌顶，显密通达。金刚智三藏感大唐佛法之崇盛，要把新的在印度正盛极一时的密教传入朝野上下敬信佛法的大唐帝国。于是，在开元五年前后，携弟子不空从南印度摩赖耶国出发，历时3年，经种种艰险，“循南海至广州，来京师召见，敕居慈恩寺，智传龙树瑜伽密教，所至必结坛灌顶度人，祷雨禳灾，尤彰感验。”^②后于开元九年到达东都洛阳，“方届京邑，于是广弘秘教，建曼陀罗，依法作成，皆感灵瑞”。^③并从事密教经典之翻译，并传授灌顶之秘法，大弘密法，广度四众，比善无畏迟四年，受到唐王室的礼遇，也被唐玄宗礼为国师。^④

① 《开元释教录》卷9，《佛藏要籍选刊》第2册，第637页，上海古籍出版社1994年影印。

② 《佛祖统记》卷40，苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第2册，第245页，上海古籍出版社1994年影印。

③ 《开元释教录》卷9，苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第2册，第637页，上海古籍出版社1994年影印。

④ 在金刚智三藏传记资料中，最早的是智升《开元释教录》卷九中所述的简单的传记，及《续古今译经图记》的最后的最后的部分，两资料有很大的不同。另外，混伦翁《大唐东京大广福寺故金刚三藏塔铭并序》及与此大约同时的俗弟子吕向所记的《金刚智三藏行记》，《贞元释教目录》卷14亦收录。另外，还有日本弘法大师空海的《付法传》。从上述资料可了解金刚智三藏的大致情况。

金刚智入唐后，即从开元十一年起至十八年，先后在长安资圣寺、慈恩寺、大荐福寺等处，开始翻译从印度带来的密教经典，译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》、《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》等经轨四部，七卷，并在中国积极传播《金刚顶经》系的密教。“所译总持印契，凡至皆验，秘密流行为其最也，两京稟学济度殊多，在家出家传之相继。”^①“所住之刹，必建大曼拏罗灌顶道场，度于四众”，^②并依之实地修行，显现了卓越的灵验，因此受到了王臣上下的虔诚归依，“王公士庶，无不宗仰”。^③随玄宗行幸洛阳，几次往返于长安和洛阳之间，盛弘密部，建曼荼罗灌顶道场。所至“僧徒请法，王公问道”。^④当时王庶名流如杜鸿渐、吕向等，多为金刚智的灌顶弟子，大智禅师、大慧禅师、不空三藏皆行弟子之礼。同时，亲自主持金刚界大曼陀罗灌顶道场的建立，为四众灌顶。除此之外，每至所住持的大寺，都举行盛大的灌顶仪式，积极广布密教，为能使人们和密教紧密结合而努力，渐次使密教和民众的缘更加深入。金刚智擅长密宗真言咒术，在传教之间为帝之第二十五公主以咒术疗疾，曾多次奉诏祈雨、止雨，无所不验，成为当时的神异人物，故有关其神验事迹在民间不胫而走。如《佛祖历代通载》卷13记其祈雨事：“未几夏旱，诏智祈雨。智结坛，图七俱胝像，约开眸即雨。阅三日，像果开眸。有物自坛布云弥空，斯须而雨。”^⑤《太平广记》卷22

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1《唐洛阳广福寺金刚智传》，第4页，中华书局1987年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第4页，中华书局1987年版。

③ 混伦翁《大唐东京大广福寺故金刚三藏塔铭并序》，文载陈尚君辑校《全唐文补编》卷35，第427页，中华书局2005年版。

④ 吕向《金刚智三藏行记》，文载圆照《贞元新定释教目录》卷14，《大正藏》第55册，876b。

⑤ 《大正藏》第49册，593a。

《罗公远》条记道佛斗法，金刚智三藏用大佛顶真言咒术使叶法善入澡瓶。另外，为中国密教的传承培养了多名知名弟子，如正宗嫡传弟子不空，慈恩寺的义福，崇阳寺的一行，都投于他的门下；尤其是一行禅师，钦尚密教，多次咨询，都一一指授，毫无遗隐，后均成为中国密教史上著名的弟子，法脉代代相传，为唐代密宗稳固地发展打下了基础。

从密宗发展史上来看，通过善无畏三藏、金刚智三藏的倾力弘教，密教渐次为最高层人物玄宗及皇室贵族官僚所接受。但能把密教向更广泛的民众之间渗透的，不得不依靠他们优秀的俗弟子，这就是一行禅师及不空三藏二人。特别是前者，一个纯粹的中国人，不但助译密典，而且亲自疏解，自上而下，积极弘传密教。《旧唐书》载：“其年（737），武惠妃数见三庶人为祟，怖而成疾，巫者祈请弥月，不痊而殒。”这里的“巫者”，即包括密宗僧人。当时密宗僧人出入宫廷，接近皇家内眷，对宫廷事甚为了解。金刚智亦趁此机会向武惠妃传教，据《宋高僧传》载：“武贵妃宠异六宫，荐施宝玩，智劝贵妃急造金刚寿命菩萨像，又劝河东郡王于毗卢遮那塔中绘像；谓门人曰：‘此二人者，寿非久矣。’经数月，皆如其言，凡先觉多此类也。”^①此虽非信史，为僧家所附会，但载于正史，足见其影响之大。金刚智在洛阳时，得到玄宗的敕许，在广福寺建立了毗卢遮那塔院，旱灾时，受命在居住的寺内设坛祈雨，近二十年来为密教在中国的移植进行了积极的活动。在唐的第二十二年的开元二十九年（741）^②，奏请回国得允，但行至洛阳广福寺罹疾，于同年

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1《洛阳庆福寺金刚智传》，第5页，中华书局1987年版。

② 元觉岸编《释氏稽古略》载为“开元二十年八月十五日”圆寂于洛阳广福寺。

八月十五日示寂，俗寿七十一（一说七十，或谓年寿不详），僧寿五十一岁。^①玄宗敕于洛阳龙门安置，十一月七日葬于龙门南伊川之右，建塔旌表，于天宝二年（743）于龙门奉先寺西岗起塔。唐金刚智三藏，所至必行结坛灌顶，圆寂后传法弟子不空奏举，玄宗特谥予“灌顶国师”称号。永泰元年（765）应不空三藏之请，代宗则追赠“开府仪同三司”，并赐号“大弘教三藏”，以示追崇。灌顶俗弟子中书侍郎杜鸿渐为其撰写碑文。门弟子另有慧超、圆照等，皆为密坛一时之俊彦。

（二）金刚智的译经

在密教经典的传译史上，金刚智三藏译经不多，据《大正藏》记载，由金刚智所译的经典、仪轨合计仅十五部，其中以作法为主的密咒经典几乎占大部分。金刚智翻译从印度带来的梵本密教经典、仪轨，有关祈雨、治病的祈祷等，得到王室的信赖。史籍记载的译经活动如下：开元十一年（723），因一行之请，受命在长安资圣寺举行在唐初次经典的翻译，译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》四卷、《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》一卷，由东印度婆罗门大首领直中书伊舍罗译语，嵩岳沙门温古笔受。开元十八年，于长安大荐福寺译出《金刚顶经曼殊子利菩萨五字心陀罗尼品》一卷、《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》一卷，沙门智藏（不空）译语。又于旧《随求》中更续新咒。十九年之后，又译出《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》一卷、《千手千眼观世音菩萨大身咒本》一卷、《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼咒本》一卷、《不动使者陀罗尼秘密法》一

^① 金刚智三藏生年不详。于公元741年入灭，第二年后所撰的塔铭有记。宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》记没年为732年，比《塔铭》早9年，寿71岁。倒算的话，当为公元671年诞生，这是通说。

卷等，在中国佛教翻译史上，共译出二十余部密教经典。金刚智三藏从开元十一年先后在长安资圣寺、大荐福寺从事译经，所译的经典，除《瑜伽念诵经》以外，在密教史上被重视的亦不多。其从印度带来的经典数量有限，特异的经典、仪轨亦贫乏。

金刚智在中国密教史上的贡献，是使《金刚顶经》系密教最初在中国流传；同时，采用各种手段，如培养弟子，举行灌顶，建立毗卢遮那塔院等，积极地广布密教，中国密教能在唐代朝野敬信，可以说，金刚智三藏功不可没。

三、莲宫释种 三朝国师：不空三藏

唐代中叶，随着“开元三大士”的相继入唐，密宗渐次形成，标志着密教在中土的传播进入正纯密教阶段。由善无畏及金刚智所弘传的新密教，到其弟子不空三藏，即已形成规模。如果说把正纯密教传入中国汉地，并将其带入草创时代的是善无畏、金刚智的话，那么，使它在唐土发扬光大的则是不空三藏。不空一踏入唐土即积极弘道布教，西行求法，出入宫廷，足迹遍及大江南北。从唐玄宗天宝年间至德宗贞元年间（742—805），是唐代密宗的发展极盛期。由于不空三藏及其僧俗弟子们的大力弘传，以及历代帝王、皇室是直接扶持，密宗迅速达到了鼎盛发展阶段。唐僧圆照称其“冠绝古今，首出僧伦”，对其敬重有加。可以说密教信仰能在肃、代二宗时极盛发展，在当时非常活跃的密教经典的传译者不空发挥了极其重要的作用。

（一）不空的生平与事迹

不空三藏（705—774），全称为不空金刚，法名智藏，梵名阿目佉。唐代译经家、密教付法第六祖。他的生平有很多不明之处。一说北印度婆罗门种，或说斯里兰卡人。^①不空于神龙元年（705）在西域

^① 参见石世梁《佛教密宗释论》（一），文载《西藏研究》1988年第3期。

出生，是混血出身，少时失去双亲，由叔父照顾。开元二年（714）十岁时，被叔父带到甘肃河西一带的武威郡。开元七年（719）十五岁时，金刚智三藏来到长安，早有出家之志的不空，立刻成为其弟子，正式出家，蒙授教法，学悉县章，诵持梵经。（据赵迁《不空三藏行状》说，他是西域人，幼随舅父来中原，十岁周游武威、太原，十三岁遇金刚智。）开元十二年，不空二十岁时，在洛阳广福寺说一切有部石戒坛从金刚智受具足戒，学习梵语文典，善一切有部律，通晓多国文字。不空聪敏过人，深获三藏器重，尽得五部三密之法。在长安常随金刚智往返长安、洛阳两京，协助金刚智翻译密教经典。

开元二十九年，金刚智示寂，不空遵师遗命，将往印度和狮子国寻求密藏梵本，“重学秘密总持、三密护身、五部契印、曼陀罗法三十七尊、瑜伽护摩，备皆精练”。^①天宝元年（742），秉承遗命并赉唐国书，率弟子含光、慧辩、李元宗等僧俗三十七人从广州出发浮海西游，前往印度、狮子国等地求法，欲学习更加深入的密教，经广府、河陵而达锡兰。先至狮子国（今斯里兰卡），受狮子国王尸罗迷伽的优礼接待，并于狮子国（一说为南天竺）蒙龙智阿闍梨（一说普贤阿闍梨）亲授“十八会金刚顶瑜伽”法门，及“大毗卢遮那大悲胎藏”金胎两部灌顶之法各十万颂、五部灌顶、真言秘典、经论梵夹五百余部，并蒙指授诸尊密印、文义性相等，建立坛法。其后广参善知识，搜寻密藏及诸经论、显密法理，无不穷尽其源。次游五印度，历彼诸国，前后三年，受学密法。不久，学到了金刚顶系的密教。他并广事搜求密藏和各种经论，获得《金刚顶瑜伽经》等八十部，大小乘经论二十部，共计一千二百卷。

天宝五载（746）还京，携回长安大量密教经典、仪轨，进狮子国

^① 唐圆照撰《贞元新定释教录》卷15，《大正藏》第55册，881b。

王尸罗迷伽表及金宝瓔珞、般若梵夹、杂珠白好等，居住净影寺，并从事翻译和开坛灌顶，时年四十一岁。^①归唐后，不空将赍来的多数的经典、仪轨进行翻译，掌握了许多密教的修法、设坛、灌顶的仪式等，建立曼陀罗，并施护摩法，^②继续从事密教的广宣流布活动。时玄宗延请不空至宫中，设内道场，请受灌顶，又开坛广为四众授法，对中国密教在唐代的展开起了决定性的作用。不空归唐后的夏天，正逢干旱，受命按《大孔雀明王经》修请雨法、止雨法，表现灵验，玄宗大为赏识，给予褒奖，自持宝箱赐紫袈裟及绢二百匹，并赐“智藏”国师之名，移居净影寺。天宝六载，奉诏入内宫立坛为以玄宗皇帝为首的朝野显贵灌顶，备受宠遇，积极广布最新的密教，打开了密教中兴的局面。

天宝八载，归国仅三年后，不空打算再度入竺，因病在韶州停留，疗养中继续译经。^③天宝十二载，应北部河西节度使哥舒翰之招请，前往西北边陲武威，开译经场，大事弘密。后移往河西的开元

-
- ① 据《不空传》：“（不空）至天宝五载还京，进师子国王尸罗迷伽表及金宝瓔珞，般若梵夹，犬珠白毡等，奉诏权止鸿臚，续诏入内立坛，为帝灌顶。后移居净影寺。是岁终夏愆阳，诏令祈雨。”
- ② 护摩，即火祭祀法。又作护魔、户摩、呼么。意译为焚烧、火祭、火供、火法、火食。即于火中投入供物以作为供养之一种祭法。《慧琳音义》卷41曰：“护摩梵语。唐云火祭祀法。为餽祭贤圣之物火中焚燎，如祭四郊五岳等。”亦为密教一般修法中之重要行事，用以譬喻以智慧火焚烧迷心之意。中亚一带古来即盛行拜火教，雅利安人从中亚移居印度，印度护摩之风遂极兴盛。佛教本来是反对事火的，但在密宗中却广行护摩之法。密教取其法设火炉，烧乳木，以智慧之火，烤烦恼之薪，以真理之性火为尽魔害之标志。如《大日经·秘密曼陀罗品》说：“护摩有二种，所谓内及外。”外护谓择地为坛，以世火烧供物、乳木；内护摩谓以如来之智火烧烦恼之薪。这样护摩法也被赋予了哲理，并与瑜伽观想结合起来。密宗中的护摩法有息灾法、增益法、钩召法、降伏法等，细分有20种乃至110种火法，配合种种像、菩萨的形状、颜色。
- ③ 《贞元录》卷15：“至癸巳天宝十二载，河西节度使御使大夫西平郡王哥舒翰奏，不空三藏行次染患养疾韶州，令河西边陲请福疆场。上依所请敕下韶州。……息息踰月令赴河西，至武威城住开元寺。”《行状》：“十二载，敕令赴河陇节度御史大夫哥舒翰所请。十三载，到武威，住开元寺。”宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷一“唐京兆大兴善寺不空传”亦有记载。

寺，并在开元寺为以哥舒翰为首的数千人灌顶。哥舒翰在朝廷权势显赫，后成为不空弘宣密教的有力的支援者。为功德使李元琮等灌顶，士庶数千人咸登道场，此说在多部文献有详细记载。据不空的弟子赵迁的《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》，略称“行状”：“节度已下，至于一命，皆授灌顶，士庶之类，数千人众，咸登道场，与僧弟子含光，授五部法；次与今之功德使开府李元琮，授五部灌顶，并授金刚界大曼荼罗。是日也，道场地大动。大师感而谓曰：此即汝心之诚所致也。”《宋高僧传》卷1：“士庶数千人咸登道场，弟子含光等亦受五部法，别为功德使开府李元琮受法，并授金刚界曼荼罗。是日道场地震，空曰：群心之至也。”^①圆照《贞元新定释教目录》卷15：“演瑜伽教置荼罗，使幕官寮咸皆谕受。五部三密灵往实归。时西平王为国请译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》三卷，行军司马礼部郎中李希言笔受。又译《菩提场所说一字顶轮王经》五卷，及《一字顶轮王念诵仪轨》一卷，并节度判官监察侍御史田良丘笔受。又承余隙兼译小经。”^②从以上之记述来看，不空赴武威，应哥舒翰所请的两事同样是灌顶和译经。不空长期在西陲弘密，可以估计更直接刺激了敦煌密教的盛行。可见，代宗朝不空密教兴隆的事，和不空与节度使哥舒翰的相会有关。另外，在当时，不空和在宫廷内有权势的宦官如刘仙智、季辅国等结交亲密。晚年，又得到李宪诚，特别是鱼朝恩势力的支持。天宝十三载，又征安西法月的弟子利言（一称礼言）来参加译事。天宝十四载爆发安史之乱，次年，不空自河西传法后回长安，住长安的保寿寺，继续弘宣密教。后玄宗敕住长安

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1《唐京兆大兴善寺不空传》，第8页，中华书局1987年版。

② 《大正藏》第55册，881b。

大兴善寺，并长期住大兴善寺，未曾离开长安。同时，以大兴善寺为中心，弘法译经，举行护国修法、降灾招福的法事，广修功德，祈愿贼军退敌，成了一时代的巫术的中心人物。不空时为释门领袖，帝王之师。王公大臣如副宰相王缙、元载，兵部尚书李抱玉等均执弟子之礼。

唐肃宗李亨至德元载（756），征召不空入朝，住大兴善寺，开坛灌顶，向不空求秘密法。后来长安被安禄山的军队攻陷，不空仍然秘密派人和肃宗通消息。因此，至德二载，肃宗还都以后，不空备受皇帝的礼遇。肃宗在灵武、凤翔时，不空曾密派人奉表问安，并朝夕诵经，肃宗亦遣使求秘密法。乾元元年（758），当郭子仪、李光弼等将领收复京师长安以后，肃宗以不空有功，大加赞誉，准许不空入宫建内道场。经不空请求，唐肃宗准在大兴善寺设了中国历史上第一个灌顶道场护摩法，为肃宗授转轮王位，七宝灌顶，受菩萨戒。^①不空使

① 灌顶之法在古印度是国王登基时的一种仪式，取四大海水用于四宝瓶盛之，由国师灌于国王头顶，象征着掌握四海权力，国王的权力如同四海水无量无边，国家兴旺，表示祝贺之意。“灌顶”后被密宗密法当作传承的唯一形式，当然就有了更深、更广的含义和内容了。佛教密宗效法此举，当僧人即阿闍黎（密宗导师）位时设坛灌顶，称“受职灌顶”，后来发展灌顶的种类很多，如“结缘灌顶”、“消灾灌顶”、“降魔灌顶”、“除障灌顶”、“自修灌顶”、“经法灌顶”、“吉祥灌顶”、“随缘灌顶”、“师呈灌顶”、“成就灌顶”、“圆满灌顶”等。密宗视灌顶为最庄严、最神圣的仪式，未受灌顶者不能修习密法和阅读密宗经典。灌顶，密教有灌顶法，灌者大悲护念义，顶者佛果最上义，谓诸佛以大悲水灌顶，能使功德圆满之意，有种种不同的方法。密教所行之灌顶，总称为秘密灌顶（略称密灌）。即以水灌于头顶，受灌者即获晋升一定地位之仪式。密教之受戒，皆须行灌顶，故受真言三昧耶戒，称为授戒灌顶。灌顶之由来，据《贤愚经》卷13《顶生王品》记载文陀竭王即位之事，云：“诸附庸王共诣顶生，而咸启曰：‘大王已崩，愿嗣国位。’顶生答言：‘若吾有福应为王者，要令四天及尊帝释来相迎授。’尔乃登拜，立誓已竟，四天即下，各捉宝瓶，盛满香汤以灌其顶。时天帝释复持宝冠来为著之，然后称扬。”（《大正藏》第4册，439c）密宗特别重视灌顶，密宗以为，灌顶为师资传法之最重要仪式，且由灌顶作法可得速证大觉位。中国灌顶坛法肇始（转下页）

皇帝成了佛门的“菩萨戒弟子”，这使帝王和不空法师的关系的确不同一般，自此声誉益隆。特别在安禄山造反之际，受到对抗安禄山的将领哥舒翰的崇信，为不空三藏带来了领导中央佛教界的契机。又因他住进了自隋代以来即成为执行佛教政策之中心的长安大兴善寺，以此作为基地，于上元元年（760），在该寺设立灌顶道场，或出入于内道场。在肃宗还都以后十七年中，不空得到朝野的倾心崇奉，广译显密经教，灌顶传法，教化颇盛。

唐代宗李豫即位后，不空译《密严》、《仁王》二经，代宗作序，颁行之日，举朝来贺。上元末，不空上表请入山，李辅国宣敕令于终南山智炬寺修功德。代宗广德二年（764），不空上书于寺中设四十九个大德，帝准奏，并令于长安及全国范围内挑选了大德四十九人常住寺内，每年正月、五月、九月，在寺内开坛灌顶，教化文武百官普及四众。以后，不空为皇帝守护国家安全，多次在宫中内道场举行祈祷国家安稳修法，为数千僧俗之人灌顶。永泰元年（765），由于不空弘传密教的杰出贡献，朝廷授不空特进试鸿胪卿的官位，加号“大广智三藏”，他在中央的活动情形，可以想见。大历三年（768），诏不空于大兴善寺建坛，为近侍大臣及诸镇将帅悉授灌顶，僧俗弟子达五千余众，可称中国密教最盛之时。代宗赐绣褥十二领，绣罗幡三十二首，价值千万。大历五年，诏请不空住五台山修功德，不空曾亲自登上五台山，举行国家安泰的祈愿。秋季还京，代宗遣使出城迎入。大历六年（771），不空进所译之经，帝敕赐不空锦绢八百匹，并赐同译

（接上页）于不空。据《大宋僧史略》：“不空三藏，于京大兴善寺，广译总持教，多设曼荼罗，神术莫可知也，灌顶坛法始于不空。代宗永泰年中，敕灌顶道场处，选二七人，为国长诵佛顶咒，及免差科地税云。”（《大正藏》第54册，240c）从大兴善寺设立灌顶法坛，由不空大师给第一代弟子灌顶开始，中国佛教汉地密宗便形成了灌顶加持的仪式，就是不同的灌顶层次要用不同的法器、咒语、手印等一整套的密仪程序。

经者十大德各三十四，共一千一百匹。大历七年，又赐不空紫罗衣并杂百匹。不空又奏请建造文殊阁，代宗允奏，同时宫廷内贵妃、亲王、公主均赞助，耗费内库钱约三十万。大历九年六月十五日，不空于大兴善寺圆寂，行年七十岁，僧寿五十岁。^①七月六日，葬于凤翔之南少陵原。当其时，代宗哀悼，辍朝三日。弟子行孝子丧仪，内廷宦官刘仙鹤致祭文，中书侍郎同中书门下平章事元载、兵部尚书李抱玉等均作文祭奠。彭王傅（太子的老师）徐浩书写碑文。^②荼毗之后，于大兴善寺起塔安置舍利。追谥不空以“大辨正广智三藏”的称号，及加开府仪同三司。又封肃国公，食邑三千户。七月，赠司空。德宗建中二年（781），敕准不空弟子慧朗在大兴善寺为不空立碑。据翰林待诏赵迁《不空三藏行状》中说他居灌顶师位四十余年，受法门人约万计，由他授比丘戒的弟子也有二千人。入室弟子颇多，其著名的有五台山金阁寺的含光、新罗的惠超、长安崇福寺的慧朗、青龙寺的惠果、保寿寺的元皎及觉超，称为“六哲”，均得金刚界一部，而以青龙寺惠果承其法脉。

安史之乱后，不空因所持咒术的效验力积极地面向国家护持，得到了皇帝、王族、宦官、军阀为主的很多上层阶层人士的崇信，与玄

① 《资治通鉴》卷 225：大历九年六月“癸未，兴善寺胡僧不空卒，赠开府仪同三司、司空，赐爵肃国公，谥曰大辨正广智不空三藏和尚”。严郢《大唐兴善寺大广智不空三藏和尚碑铭》：“大历九年夏六月癸未灭度于京师大兴善寺。代宗为之废朝三日，赠司空，追谥大辨正广智三藏和尚。……享年七十。”（文载《全唐文》卷 372）据元觉岸编《释氏稽古略》载，不空圆寂，帝悲不能持，“辍朝三日，赐绢布杂物钱四十万，造塔钱二百余万”（《大正藏》第 49 册，826b）。

② 沙门飞锡亦制碑铭《大唐故大德开府仪同三司试鸿胪卿肃国公大兴善寺大广智三藏和上之碑》赞誉有加，其词曰：“文字解说即真言兮，天生我师贝叶翻兮。龙宫闾阖了本源兮，象驾透迤仙乐繁兮。所作已办吾将灭兮，空留梵夹与花鬘兮。冕旒增悼合会葬兮，人恻地振声何喧兮。金刚之杵梦西土兮，以表吾师赡养国兮。法王之子惊牛軋兮，永度生死破魔怨兮。”文载《大正藏》第 52 册，849c。

宗、肃宗、代宗三帝结合得更加紧密。由于其所据密教的咒力，与国家护持的期待相应，帝王和三藏之间产生了不可分的连带意识，而不空以一个僧侣的身份所受到的礼遇也是史无前例的。这种行为随着叛乱的平定，也得到了肃宗、代宗的信赖，使不空拥有了特有的感召力，为其密教的传布提供了便利。安禄山之乱是不空让密教势力在朝廷增大的一次绝好的机会。密宗在玄宗时代没有被重用，在宫廷内的势力微弱，但在安史之乱中，不空对肃宗、代宗来说完全是不可少的人物。代宗在《追赠不空和尚诏》中写道：“法教宏阐，与时偕行。特进试鸿胪卿大兴善寺三藏沙门大广智不空，我之宗师，人之舟楫。超诣三学，坐离于见闻；修持万行，常示于化灭。”^①这一机缘，使密教在朝廷中更加巩固，使密教在唐土深深地扎下了根，密教所拥有的除厄招福的机能，在民众之间有很强的信仰。“生荣死哀，西域传法僧至此，今古少类矣”，^②不空三藏，到代宗大历九年（774）七十岁时入寂为止，大约三十年间，领导着长安的佛教界，中唐诸帝如玄宗、肃宗、代宗、德宗（时为太子）都曾虔诚归依他受法灌顶或参加译事，其余王公大臣都对不空的译经传法尽力护持。可见不空之于唐朝，是一个多么重要的人物了。

不空有强烈的护国的意识，表现在为国家译经，为国家宣讲等方面。不空译经是从护国的角度选择的，如大历六年其在《三朝所翻经论请入目录流行表》中说：“所译诸大乘经典，皆是上资邦国，息灭灾厄，星辰不愆，风雨慎叙，仰恃佛力，辅成国家。谨缀集前后所翻译讫者，自开元至今大历六年，凡一百一卷，七十七部，并目录一卷，及笔受俗名名字缮写已讫。谨因降诞之辰，谨具进奉，庶得真言

① 《全唐文》卷47，中华书局1982年影印。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第12页，中华书局1987年版。

福佑，长护圣躬。大乘威力，永康国界。其未翻梵本经中，但有护持于国，福润生灵者，续译奏闻，不胜虔诚之至，谨奉表以闻。”^①可以说，积蓄全力，鲜明地高举国家护持的大旗的中心人物是不空。不空的密教不可少的活动，就是他的护国活动。其《表制集》中展示了其强烈的护国思想。不空密教修法实践的护国活动是新译的护国经典，及一般大乘经典的转读、论疏的做成、讲经等。如代宗永泰元年（765），请求再译《仁王经》，^②获诏许，帝亲为之制序。之后，开讲此经，时年六十一岁。《仁王经》是崇护国家的经典，前代已有翻译，但说理不够融通，不空对《仁王般若经》进行了重译，重译《仁王般若经》可以说是中国密教史上的一件大事。代宗为之作序称：“东夏西天言音讹谬，致使古今翻译，清浊不同，前后参详，轻重匪一，其犹大辂，终继事而增华。譬彼坚冰，始积水而非厉。先之所译，语质未融，披读之流，临文三覆。凡诸释氏，良用慨然先圣翘诚玉毫；澹虑真境，发挥满教搜缀缺文。诏大德三藏沙门不空，推校详译，未周部卷，三藏学究二谛，教传三密，义了宗极，伊成字圆，褰裳西指，泛杯南海，影与形对，勤将岁深，妙印度之声明，洞中华之韵曲，甘露沃朕，香风袭予。”^③序中强调了再译的意义，对不空《仁王经》再译的必要性及价值给予了很高的评价，认为不空是当时佛教的第一人。

不空活跃于玄宗、肃宗、代宗三朝，使密乘弥漫朝野，而中经安史之乱更加炽盛。不空为当时的密乘大师，其实亦即古之巫者，能为诡秘怪诞之事，如灌顶、祈雨、止雨、禳灾之类，无不该通，在唐代朝野上下影响很大。有关不空的神异事迹亦大量流播民间，文献多有

① 圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷3，文载《大正藏》第52，840b。

② 《仁王经》为护国三经之一。

③ 《大正藏》第8册，834b。

记载。如不空擅长祈雨、咒术，据《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》：“不空每祈雨，无他轨则，但设数筲座，手簸旋数寸木神，念咒掷之，自立于座上，伺木神吻牙出，目曠，则雨至。”^①《杜阳杂编》：“四月八日，召两街僧徒入内道场，礼万佛山。是时观者叹非人工。及见有光出于殿中，咸谓之佛光。即九光扇也。由是上命三藏僧不空，念天竺密语千口而退。”^②

不空的功绩，范围很广，诸如译经、讲论、造寺、造像，无不涉及；尤其在祈祷及咒术方面的卓越表现，超过了善无畏与金刚智，所以他也是一个史所罕见的密教大成就者。他在当时中国佛教界之所以能赢得隆高的荣誉，主要是由于他的咒法；他之所以得到在宫廷握有实权的官吏以及地方军阀之实力者的皈依，原因也在于此。不空在朝廷的咒术行动，不唯僧传、小说中记载，正史中亦有记录，可想不空在当时的影响力。另外，不空的西行求法也留下了美丽、神奇的传说——《大唐三藏取经诗话》。^③

在中国佛教史上不空被称为大译经家，是密教经典传译的第一人，也被称为正统密教的传承者、伟大的密教的咒术家。宋赞宁称之为“今古少类”之士。^④公元8世纪中期，译出大量密教经典，拥有

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第40页，中华书局1981年版。

② 《太平广记》卷404，中华书局1961年版。

③ 张乘健先生在其《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》一文中反复强调：《三藏法师取经记》中的一些强烈地表现密宗宗教意识的故事，非密宗中人不能道。《取经记》结尾的诗：“法师今日上天宫，足衬莲花步步通。满国福田大利益，免教东土堕圣笼。”纯粹是密宗崇拜者追念赞颂先祖的口气。并得出结论：《三藏法师取经记》故事的基础即出于不空本人及其弟子、再传弟子所述。《大唐三藏法师取经记》中的猴行者，问题并不复杂，比较单纯，可以肯定地说：“《大唐三藏法师取经记》中的猴行者即是哈努曼的中国变相，传入的媒介即是佛教的密宗，传入的渠道即是不空为首的求法者一行。”文载《文史》第38辑，1994年。

④ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第12页，中华书局1987年版。

众多的弟子，建造了许多密教的寺院。在玄宗、肃宗、代宗归依的基础上，使密教完全渗透到唐代朝野上下。密教修法的盛行到了不空的时代，和中国其他宗派相比，不空所弘宣的密教最强。更由于不空的努力，确立了唐代的国家、政治、社会和密教的关联，对密教在唐土的盛极一时起到了至关重要的作用。不空密教的特色之一就是密教和护国建成密不可离的关系，一句话，就是国家佛教，这是密教在中国流播过程中不可避免的手段。从内外政情不正的玄宗始，到代宗三代的帝王时代，在镇压叛贼的过程中，咒术的效果充分地发挥出来，使密教在唐代朝野取得了稳固的地位，并在不断中国化的过程中，和国家形成密不可分的关系。即便是在传教过程中，也始终不忘护国的责任。不空曾嘱托其高足惠果时说：“吾百年之后，汝应持此两部大法，护持佛法，拥护国家，利乐有情。”不空作为阿闍梨的非凡的素质，卓越的语言学能力及所拥有的天赋的政治力，在中国佛教史上，可以说留下了未曾有过的伟大的足迹。日本弘法大师空海在其《广付法传》中，对作为密教弘法的第六祖不空，用三分之二的篇幅介绍。卷1各自介绍了初祖大日、二祖金刚萨捶、三祖龙猛、四祖龙智、五祖金刚智。在第二卷中几乎全是不空，仅用很小篇幅介绍七祖惠果。可见不空在中国密教史上的地位。“唐代密教之来，功归于善无畏、金刚智二人，其盛也，则藉不空三藏之力。”^①从不空传译的经典、弘宣的教义方面及社会活动方面来看，中国密教首先由不空集大成，实非过言。不空师金刚智灭寂后，以翻译为中心，或者为国家、人民举行灌顶、祈雨及外敌的降伏等的护摩，修现世利益之法，在当时的政治、经济生活中产生积极的

^① 蒋维乔《密教史》，载《密宗教史》第16页，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，大乘文化出版社1979年版。

影响。“佛教东来向近二千载，传胜法，沐光荣，实未有与大师同年而语者也！”^①不空在玄宗、肃宗、代宗三代，为让密教在唐代朝野扎根，并广宣流布，奉献了一生，他在中国密教史上功绩卓著。

（二）不空与文殊信仰

文殊是梵文文殊师利的音译之略，也有译作“满殊尸利”、“曼殊室利”，或意译为“妙德”、“妙首”、“妙吉祥”、“妙乐”、“法王子”者。又称文殊师利童真、孺童文殊菩萨，是和观音、势至、普贤齐名的菩萨，为我国佛教四大菩萨之一。一般称文殊师利菩萨，与普贤菩萨同为释迦佛之胁侍，分别表示佛智、佛慧之别德。所乘之狮子，象征其威猛。有关文殊的经典与般若经典关系甚深。新译《华严经》卷45《入法界品》中以教导善财童子而著名，并成为文殊信仰的主要经典依据之一。但从文殊信仰形成和发展的过程来看，密教经典才是其直接的依据。据菩提流志译《文殊师利法宝藏陀罗尼经》：“尔时，世尊复告金刚密迹主菩萨言：‘我灭度后于此赡部洲东北方，有国名大振那，其国中有山号曰五顶，文殊师利童子游行居住，为诸众生于中说法。’”^②至此，五台山声名鹊起。其于密教胎藏曼荼罗中台八叶院中，呈金色童子形，头有五髻，左手捧青莲花，上立五股杵，右手持梵篋。密号吉祥金刚，三昧耶形为青莲花上金刚杵。胎藏界曼荼罗另设文殊院，以文殊菩萨为中尊，又称五髻文殊，密号吉祥金刚、般若金刚，三昧耶形为青莲上三股或梵篋。形象为童子形，身呈紫金色，顶有五髻，右手仰掌，指端向右，左手执青莲花，上立三股杵。由其真言字数之不同，有一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊等区别。

① 赵迁《大唐大兴善寺大辨正广智不空三藏行状》，文载《大正藏》第50册，294c。

② 《大正藏》第20册，791c。

中国佛教的文殊信仰，是从魏晋南北朝时开始发展起来的。自东晋以来，崇信文殊之风在中土发展迅速。到了南北朝时期，不仅佛教徒对文殊菩萨充满敬仰之心，名士清客中亦广泛流传着文殊信仰，而这种信仰的显著特征，是供养文殊像、崇信文殊的妙德，并将五台山作为文殊菩萨的道场。文殊师利亲赴五台山教化的传说，极大地增进了文殊与中土信众的亲合力。相传文殊曾问疾于维摩诘居士，并借机弘法，充满玄理，两者的法问答更使其名声大噪，所以魏晋名士对他极为推崇。另外，文殊以粗鄙形象化现于世的故事自南北朝起也颇为流行。如《法苑珠林》“宣律师”条所记：“文殊是诸佛之元帅，随缘利见，应变不同。大士大功，非人境界，不劳评泊，但知仰信，多在清凉山五台之中。”^①日僧圆仁入五台山时，“见极贱之人，亦不敢作轻蔑之心；若逢驴畜，亦起疑心，恐是文殊化现欤。举目所见，皆起文殊所化之想，圣灵之地，使人自然对境起崇重之心也。”^②另一则又记五台山中设斋，“不论僧俗、男女、大小，平等供养；不看其尊卑、大小，于彼皆生文殊之想。”凡俗乞丐尽来受供，时有一妊娠女丐得食后，更索胎儿之份，施主不与，女丐出门便化现文殊真身，“骑金毛师子，万菩萨围绕，腾空而去”。^③此类种种文殊变现传说实有所本。见后汉支娄迦讖译《杂譬喻经》：

昔有迦罗越，常愿见文殊师利，迦罗越便大布施并设高座
讫，便有一老翁甚大丑恶，眼中眇出，鼻中洩出，口中唾出。迦

① 《太平广记》卷 93，中华书局 1961 年版。

② 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷 2，第 108—109 页，上海古籍出版社 1986 年版。

③ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷 3，第 128—129 页，上海古籍出版社 1986 年版。

罗越见在高座上便起意。“我今日施高座，高尚沙门当在其上，汝是何等人。”便牵着地布施讫，迦罗起便燃灯烧香，……便自还归家。疲极卧，梦有人语言：“汝欲见文殊师利，见之不识，近前高座上，老翁正是文殊师利。”^①

自此，文殊以粗鄙形象化现导俗化众的传说就在中土广泛流播。进入唐代，随着密教信仰的流行，五台山圣者化现故事传播更为广泛，不过此时粗鄙的老人形象已变为老翁或梵僧点化。如《佛顶尊胜陀罗尼经序》记婆罗门僧佛陀波利，于仪凤元年（676），从西国来至此汉土，到五台山向山顶礼敬谒大士文殊师利，乞见文殊尊仪。“言已悲泣，雨泪向山顶礼。礼已举首，忽见一老人从山中出来，遂作婆罗门语谓僧曰：‘法师情存慕道，追访圣迹踪，不惮劬劳，远寻遗迹。然汉地众生多造罪业，出家之辈亦多犯戒律。唯有《佛顶尊胜陀罗尼经》，能灭众生一切恶业，未知法师颇将此经来不？’僧报曰：‘贫道直来礼谒，不将经来。’老人言：‘既不将经来，空来何益？纵见文殊亦何得识？师可却向西国取此经将来流传汉土，即是遍奉众圣广利群生，拯救幽冥报诸佛恩也。师取经来至此，弟子当示师文殊师利菩萨所在。’僧闻此语，不胜喜跃，遂裁悲泪，至心敬礼，举头之顷，忽不见老人。其僧惊愕，倍更虔心，系念倾城回还西国，取《佛顶尊胜陀罗尼经》。至永淳二年，回至西京，具以上事闻奏大帝。”^②

同时，此类故事亦频现于小说之中。如唐人武彻的灵验记《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》中所述的故事：开元中，五台山下有一

^① 《大正藏》第4册，500c。

^② 《大正藏》第19册，349b。

精修居士姓王，有事远出行。去后父亡，回来不见，至心诵《尊胜陀罗尼》数十万遍，愿知见先考所受生善恶业报，精诚恳愿，殊无觉知，遂欲出山。见一老人，谓居士曰：“仁者念持，寔为勤敏，然文句多脱略，我今授示全本文句。”居士拜而受之，乃云可诵千遍。殆然经数日，于夜中，忽闻环佩箫管之声，降自庭宇。此时居士惊起视之，见天人数十辈，共围绕一天仙，前谓之曰：“汝识吾否？”居士答曰：“不知。”天仙曰：“我是汝父，比年诵持《尊胜陀罗尼》，吾得尔之福力，然后数月已来，福倍于积岁，不知汝更得何本？以至于斯。吾今以汝之力故，获为天仙之王，则知汝所持念，功效不可量也。”言讫上升，居士欢跃拜送，自尔尤加精进。另有二则分别记东都洛阳王少府于梦中有梵僧授其全本的《尊胜陀罗尼》，及开元二十六年，东都洛阳有张绎长史，遇一老翁传授他足本的《尊胜陀罗尼》。^①再如开《广异记》“刘清真”条述清真等遇一老僧，导往五台，疑其为文殊师利菩萨。老僧与之仙药以此试其道心。^②此类题材当为文殊传说故事的化用。唐代前期，文殊信仰只限于五台山等地。进入中唐，由于密宗的推崇，特别是经不空三藏的大力弘传，文殊信仰随密教的兴盛而日益发展，并推广于天下寺院，以山西五台山为中心，传播遍及西藏、蒙古、关外等地，成为社会普遍的信仰。

不空三藏活跃的时期在玄宗、肃宗、代宗三朝，特别是从代宗开始的文殊菩萨信仰活动的展开和发展，与不空三藏的参与和推动息息相关。不空对于大力推广以五台山为中心的文殊信仰不遗余力：翻译相关的经典，提高文殊在佛教寺院中的地位，建设五台山的寺

^① 《大正藏》第19册，第386—387页。

^② 《太平广记》卷24，中华书局1961年版。

院等。推动文殊信仰的具体内容是在五台山——文殊的圣地建金阁寺，振兴文殊信仰。据不空《请舍衣钵助僧道环修金阁寺制》：“不空愿舍衣钵随助道环建立盛事，尝恐岁不我与，愆于宿心，屡亦奏闻，天恩矜允。夫以文殊圣迹圣者为主，结构金阁非陛下而谁？栋梁者，大厦是依；股肱者，元首所托。共成一体，和叶万邦，金阁斯崇，非夫宰辅赞成，军客匡助，百寮咸续，千官共崇，则何以表君臣之美，以光金阁之大也？”^①代宗永泰二年（766），不空奏请代宗舍自身衣钵捐助修建五台山金阁寺，并发动宰相及节度使等集资，于翌年建成。^②同时，开展以国家力量营造五台山的寺院。^③另外，据不空《请舍衣钵同修圣玉华寺制书一首》，其曾舍衣钵，捐助建造玉华寺。^④五台山金阁寺的建立，使五台山文殊信仰在唐代牢固地扎下了根。同时，还在全国的寺院建立文殊菩萨院，并在此安置文殊像，使文殊信仰成为全国规模的信仰。特别是金阁寺的建立，是不空晚年弘法的大事业，是其对唐代佛教的巨大贡献。此外，不空更翻译了十部有关文殊的经典，进一步宣扬文殊信仰。不空还于大历四年（769）和七年，两度奏请代宗下令提高文殊菩萨在天下所有寺院的地位，借助《佛顶尊胜陀罗尼经》与五台山信仰的关联，进一步弘扬文殊菩萨信仰。据圆照《贞元新定释教目录》卷16载，唐代宗大历四年，依大兴善寺三藏沙门不空等之奏请，敕令天下佛寺，食堂中除宾头卢尊者像外，另安置文殊菩萨像，以为上座。大历七年，更敕令天下僧尼寺内各选一胜处，设置大圣文殊师利菩萨院，安置

①③ 文载唐圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷2《大正藏》卷52, 834a)。

② 晚年命弟子含光等于五台山建金阁寺，依诸经轨构置殿堂及诸尊像，以为密宗专修道场，并令印度那烂陀寺僧纯陀督工。表请各置定额僧21人于金阁等五寺。

④ 文载唐圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷2《大正藏》卷52, 834b)。

文殊塑像。^①《宋高僧传》卷4亦载窥基曾于五台山造立文殊菩萨玉像。此类记载，不胜枚举。现今敦煌千佛洞中存有文殊维摩变、文殊普贤像、千臂千钵文殊师利等壁画及绢本画。

为何不空将信奉文殊与密教布教联系起来呢？正如日本学者吉田宏哲所言：第一，文殊的智慧即般若观是密教思想的核心。第二，从信奉文殊中发现华严思想和密教思想的结合。第三，五台山作为文殊圣地集信仰于一地，他希望通过宣传五台山以实现密教的民众化。^②从唐代密宗的流布来看，五台山的文殊信仰确实起到了一定的推动作用。不空是密教的传法者，是密教诸经论仪轨的翻译者，到了晚年，信奉文殊更加虔诚，最终于大历五年夏秋之间亲自登上五台山巡礼，住进了三年建成的金阁寺，并在五台及太原设斋修功德，备受代宗礼遇。七月五日，不空先至太原设万人斋，代宗敕：“取太原府诸邑官钱物，准数祇供，勿使缺少。”从此，以文殊菩萨为主佛的护摩法等密教的修法呈现了弘扬于全国的威势。密宗通过它的经典和神话，对五台山文殊信仰的形成起了积极的作用，又通过奏请置文殊为天下僧堂之上座，寺院设置文殊院，塑文殊像，诵文殊经，扩大了文殊信仰的内容，也扩大了文殊信仰的范围，把文殊信仰从五台山普及于天下寺院。^③另外，从《表制集》中亦可见不空的文殊信仰。据圆照《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集序》：“表谢答制，师弟相承，大凡而言一百四十四首，乃分成六卷。”《表制集》收有一百四十四篇，其中关于朝议、政治有十一篇，关于译经的有十四篇，关于修寺、造像、道场、法会、祈祷的有三十八篇，关于僧侣身份的有四十

① 《大正藏》第55册，887c。

② 《五台山研究》1995年第1期。

③ 《五台山研究》1989年第2期。

一篇。其中有关文殊的就有十七篇，从内容考察可见他的文殊信仰。

文殊信仰的依据，主要来自一些佛教典籍，从翻译经典中亦可见不空的文殊信仰。主要有：南朝僧伽婆罗译《文殊师利所说般若波罗密经》、南朝僧伽婆罗译《文殊师利问经》、隋阇那崛多译《文殊尸利行经》等。事实上，不空之前有关文殊之名的经典已大量翻译，据《大正藏》所收集就有十六部，始由后汉的安世高、支娄迦讖传译。同时，文殊菩萨信仰对中土文人亦产生相当大的影响，出现了大量有关文殊的文学作品，如东晋时的诗僧支遁所作的赞文《文殊师利赞》，晋代殷安所作的同名作品及《文殊像赞》等。有关文殊菩萨信仰的艺术作品亦大量出现，如文殊像在龙门、云冈也能看到。可见，文殊信仰在很久以前就流行了。文殊信仰在后世亦影响很大，流行于隋、唐及五代的佛曲，其中据《维摩诘所说经》改编的《文殊问疾佛曲》在唐时就甚为流行。宋元后，有关文殊题材的文学作品仍盛行不衰。

不空配合着他的世界观之金刚界曼荼罗思想的具体化而来，基以《金刚顶经》，推展智法界的文殊信仰，以五台山作为密教的根本道场，强化了和国家权力的结合关系。因此，于大历七年，使天下寺内建立文殊师利菩萨院，安置文殊圣像，达成了以五台山为中心的金刚界曼荼罗思想的实现。在重视道教的当时，促成了密教的全盛，不空的一系列实践活动，起到重要作用。

（三）不空的译经思想和态度

不空与鸠摩罗什、玄奘、义净等并称为中国“四大译经家”。在四大译经家中，玄奘共译经 1 335 卷，为卷数第一。传译密乘最多的则是师事金刚智并与之同来的不空。不空历玄宗、肃宗、代宗三朝，中经安禄山的变乱，前后在长安、洛阳、武威等地译出《金刚顶瑜伽真实大教王经》等 111 部，所译经部数则居四大译经家之首位，其中密教经典甚丰，对于中国密教的建立贡献巨大，在文化史上影响深

远。关于不空的译经数，各家说法不一。在《大正藏》中收有 172 部 214 卷。《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷 3 所收的不空于大历六年（771）十月十二日向代宗皇帝请愿入藏的上表中，献出自撰的《三朝所翻经论人目录流行表》，其中收录译出的经典、仪轨有 77 部 101 卷及目录 1 卷。^①据《宋高僧传》卷 1《唐京兆大兴善寺不空传》：“上皇诏入内立灌顶道场，所赍梵经尽许翻度。……起于天宝迄今大历六年，凡一百二十余卷，七十七部。”^②《贞元录》卷 15 收不空译经 110 部 143 卷。《表制集》卷 4 载飞锡的碑文记收不空译经 83 部 120 卷。赵迁的《不空三藏行状》记不空译经 120 余卷。《权载之文集》卷 28《不空影堂碣铭》：“大凡翻经七十七部，一百卷。……严京兆郢、沙门飞锡为之碑。”日本密教僧空海的《广付法传》记不空译经 150 卷。据近人吕澂统计，不空译密藏经典为 91 部，112 卷。^③吕建福在其《中国密教史》一书中统计，共 111 部，140 卷。^④在“开元三大士”中，金刚智译经 25 部，31 卷；善无畏译经 25 部 45 卷。和他们相比，不空的译经数相当可观。不空对密教精研浩博，在中国密教经典的翻译中，不空的翻译经论数占绝大多数。从质上看，所译的《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》3 卷（简称《金刚顶经》）最重要，是密教的基本教科书，亦为密宗所依的主要经典，它的传授以金刚界密法为主。不空系统的汉译密教经典，特别是不空译出的大量念诵仪轨，其中的尊形与坛场部分，对东土密教修持

① 据宋王钦若《册府元龟》卷 53：“大历七年，兴善寺僧特进试鸿胪三藏不空献所翻译佛经，特许编入《一切经目》。不空表曰：‘……谨缀集前后所翻译自开元至今，凡一百一卷、七七部以闻。’诏下有司，宣付中外。”

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 1，第 9 页，中华书局 1987 年版。

③ 据吕澂《新编汉文大藏经目录》密藏类统计，齐鲁书社 1980 年版。

④ 吕建福《中国密教史》第 265 页，中国社会科学出版社 1995 年版。

与传播起了重要作用。

不空早年随师金刚智译经，担任笔受。从印度返国后，在长安、河西等地也有译事，但并未组织大规模的译经活动，直至天宝十四载安史之乱之后，不空以大兴善寺翻经院为中心，才开始大规模地开展译事。天宝十五载起，不空专心在大兴善寺的译馆内翻译佛经，又翻译出了如显教类、杂密类、金刚界类、大乘类和杂撰类佛经，主要有《金刚顶瑜伽真实大教王经》、《金刚顶王秘密修行念诵仪轨》等密宗经典，兴起了佛经翻译历史上的最后一个高潮。不空所译经典以密教经典为主，作为准备工作，先从“搜捡天下梵夹”开始。^①所译大批密典的梵本有两个来源：一是前代遗存的梵夹，一是不空三藏从天竺、狮子国取回的梵夹。不空将经文集中到大兴善寺，进行整理和校勘工作，然后再组织进行翻译。天宝五载，不空从印度带回“陀罗尼教金刚顶瑜伽经等八十部，大小乘经论二十部，计一千二百卷”，这些经卷没有进行大规模地翻译。另外，为加强译经力量，不空于广德二年（764），从长安及全国各寺抽调了怀感、含光等四十九名大德到大兴善寺，这些高僧皆“道业清高，洞明经戒，众所钦尚，堪为师范”。如上种种，为译经事业创造了良好基础。

在不空三藏的译经中，最值得注意的是《金刚顶一切如来真实摄

① 乾元元年（758）三月十二日，不空三藏上书朝廷：“请搜捡天下梵夹修葺翻译”。“中京（长安）慈恩、荐福等寺，及东京圣善、长寿、福先等寺，并诸州县舍寺村坊，有旧大遍觉义净、善无畏、流支、宝胜等三藏所将梵夹……承前三藏多有未翻，年月已深，漏索多断，湮沉零落，实可哀伤。若不修补，恐违圣教。近奉恩命许令翻译，事资探讨，证会微言，望许所在检阅收访，其中有破坏缺漏漏事补葺，有堪弘阐助国扬化者，续译奏闻。”上文所提的寺院，为玄奘、义净、善无畏等诸高僧的译场，都还存有少量梵夹，其中有许多还未译出，所以三藏请求搜集修补。另外还请将全国各州县寺舍村坊遗存的梵夹一并“检阅收访”。这是唐代梵夹一次大规模的集中（在大兴善寺）。这次梵夹的征集，对唐代译经事业起到了积极作用。

大乘现证三昧耶大教王经》三卷，其他如《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》一卷、《金刚顶五秘密修行念诵仪轨》一卷、《菩提场所说一字顶轮王经》五卷、《一字顶轮王瑜伽经》一卷、《金刚顶瑜伽般若理趣经》一卷、《大孔雀明王经》三卷、《大云轮请雨经》二卷、《仁王般若经》二卷等，多数为金刚顶系的密教经典、仪轨。此外，有与当时天文学家杨景风共译的《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》二卷，为后世密宗所尊，其中亦见古印度当时的一般天文星历的知识。不空不仅从事译事，亦撰有大量文章。^①根据这些可以看出，不空时代中国密教从思想上、修法上，和原先善无畏、金刚智的传译、弘通时相比有了显著的发展。

不空译经严谨，《代宗朝赠司空大弁正广智三藏和上表制集》卷1言“探求精微，博穷深密”，同卷“搜捡天下梵夹”等，^②均反映了不空对各类经典的尊重，表现了他的译经态度。他从先师金刚智处接受了金刚顶瑜伽思想，之后，自己更加深入地研究，在明确了诸部大乘经典的位置关系，和诸大乘经论的相互关系的基础上，把密教思想置于中国的思想风土之中，努力把翻译作为中心。从“征言”、“玄言”、“深密”、“精微”等语汇可窥见，他把非常详细的翻译作为目标。同时，其对确立梵语与汉字间严密的音韵对照组织之功甚巨。不空在翻译过程中，指导思想明确，即始终把密教和护国活动结合在一起：“奉为国家，详译圣言……为国译经，助宣皇化。”^③作为护国活

① 关于不空的各种表制文、追悼文、碑文等收在圆照的《表制集》6卷中，所收的表制文从至德二年（757）至建中二年（781）25年间所写的144首。另外，草堂寺沙门飞锡撰《大唐故大德开府仪同三司试鸿胪卿肃国公大兴善寺大广智三藏和上之碑》、《唐赠司空大兴善寺大辨正广智不空三藏和上影赞》及严郢撰《唐大兴善寺故大德大辨正广智三藏和尚碑铭》等，均收列。

② 《大正藏》第52册，829a。

③ 《大正藏》第52册，828a。

动的译经，“其所译金刚顶瑜伽法门是成佛速疾之路。……所译诸大乘经典，皆是上资邦国，息灭灾厄。……大乘威力，永康国界。”^①可见，不空自译经典，直接地承担了护国的作用。不空所译经典超过一百卷，其所译显密经典，在很大程度上就是从护国目的出发的，其中最突出的是《仁王护国般若经》的再译和修持。他在五台山建金阁寺，振兴文殊信仰。重要的是把国家守护和密教结合起来，并在中国社会固定下来，这是不空对中国密教所起的伟大的作用。总之，不空的一切宗教活动，大都以护国为中心，不论建坛作法，还是译经传持，都要看是否有益于王化。咒术是不空兴教的绝妙手段之一。咒术有它的两面性存在，不空使咒术力的行使趋向国家和国民的平安之上，这又是他的一大贡献。唐僧圆照称其“冠绝古今，首出僧伦”，实不为过。不空三藏对中国历史文化的另一大贡献是经其编集“瑜伽焰口”（约公元750年左右），于是佛教又有了“放焰口”的法事，对后世民俗产生很大影响。钟惺《隐秀轩集》卷40载有《焰口施食颂》：“内秘菩萨现鬼身，宛转乞法而救苦。以权显实获利益，我观面然真菩萨。……”^②“放焰口”是为了超度孤魂野鬼。当然后来加上了密宗一些其他咒语和各种亡魂的忏文。其中有些凄艳美丽的文字，是后来经宋代大文学家苏东坡等的修改，推动了中国民间佛教的发展，并且在民间同时流行的道教也受此很大的影响。后来，到了唐朝末年（约公元860年左右），又产生一部新的法本——水忏。如此，这些焰口、水忏、梁皇忏等等的忏悔行法，形成了中国佛教别具风格的水陆道场等法会。法会期间，白天诵经拜忏，晚上蒙山施食、放焰口，热闹不凡。这一佛教民俗节日的形成与发展，不空三藏功不可没。

① 《大正藏》第52册，840b。

② 钟惺《隐秀轩集》，第592页，上海古籍出版社1992年版。

四、僧一行、惠果与唐代密宗

讲到“开元三大士”，不能不提到一行，一个禅密兼修的释子；讲到唐代密宗，亦不能不提到惠果，一个使唐密持续影响于唐代宫廷上下的三代国师。一行作为善无畏的弟子，作为当时具有一定影响力的天文学家，一方面笔受密典的翻译，另一方面，还亲自为密典注疏，对密宗最终在中唐的形成，起到至关重要的作用。惠果则作为不空的高足，秉承先师之志，将唐密远播海外，是使唐密在海外开花结果的一代高僧。

（一）僧一行的生平与事迹

僧一行（683—727），俗姓张，名遂，魏州昌乐（今河南南乐）人，一说巨鹿人，^①是初唐功臣张公瑾之曾孙，父檀，武功令。^②一行少聪敏，学行过人，博览经史，尤精于天文、历象、阴阳五行之学，见重于代。据《旧唐书》本传载，时年二十的一行，得京都著名道人尹崇所送一本西汉扬雄所著的《太玄经》，一行很快即通达其旨，写出《太衍玄图》、《义诀》各一卷，阐释晦涩难懂的《太玄经》，为尹崇所推崇，称“此后生颜子也”，从此名声大振。另据《宋高僧传》记载，一行曾长途跋涉三千里，至天台山国清寺向一个隐名大德研习数术，造诣更深，名声更震。一行为密教高僧，人称一行阿闍梨，为密宗传持八祖之一，被尊称为天师。^③一行品行高迈，刚正不阿，时

① 另据《开天传信记》：僧一行姓张氏，巨鹿人，本名遂。善记览。先是一行既从释氏，师事普寂于嵩山。

② 据吕建福先生考证：《旧唐书》本传载一行为襄州都督、郟国公公瑾之孙；宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》本传作公瑾之支孙；《真言付法传》及唐刘肃《大唐新语》等作公瑾之曾孙。按《旧唐书·张公瑾传》和本传“一行从祖东台舍人太素”等语，一行为公瑾之曾孙，《旧唐书》或误或脱字。文载吕建福《中国密教史》，第224页，中国社会科学出版社1995年版。

③ 据宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷5《唐中岳嵩阳寺一行传》：天师一行和尚至。后为注：僧号天师，始见于此，言天子师也。《佛祖统记》卷40：“景云三年，诏一行禅师入见，帝谕以安国抚民之道，及出世法要，称为天师。”

武则天之侄武三思炙手可热，慕其学行，欲与一行结交，一行秉性正直，隐而不见。二十一岁弃俗，随荆州的弘景禅师出家，后又隐于嵩山，跟随嵩山的北宗禅普寂禅师习禅，^①后步往荆州当阳山，依悟真习梵律，遍历天下，访求奇门异术。同时，修天台学。开元五年（717），玄宗强行征诏一行入京，受到玄宗的特别优待。开元七年，印度高僧金刚智入京，一行追随其后，并施弟子之礼，又受金刚经诀，协助译经。开元十三年（725），善无畏来长安弘教，一行受胎藏法，在洛阳的大福先寺助善无畏共同翻译《大日经》七卷等，并著《大日经疏》二十卷，成为解释密宗理论的重要著作。又汇编经、律、论要文为《摄调伏藏》十卷（已佚）。一行与玄宗过从甚密，谈经论道，出入宫廷，同登寺阁。在京城近十年中，一行一直在两京从事科学研究和宗教传播活动。

玄宗览奏开元十五年九月，禅师卧病不起，十月八日在长安华严寺圆寂，行年四十五岁，僧寿二十四，葬于铜人原。其过早谢世，玄宗痛悼，叹曰：“禅师舍朕！”追赐其谥号为“大慧禅师”，并亲自为禅师撰写碑文《御制大慧禅师一行碑铭》：“长无假日，日诵万文。深道极阴阳之妙，属辞尽春秋之美。”据《旧唐书·一行传》记玄宗“为一行制碑文，亲书于石，出内库钱五十万，为起塔于铜人之原。明年，幸温汤，过其塔前，又驻骑徘徊，令品官就塔以告其出豫之意，更赐绢五十匹，以蒔塔前松柏焉”。^②可见朝野上下对一行非常敬仰。一行无传法弟子，法脉遂绝。

在中国密教发展史上，唐代密宗的最终形成，一行是不可缺少的

① 《旧唐书·方技传》、《宋高僧传·义解篇》卷5《唐中岳嵩阳寺一行传》：遇普寂禅师，拜其为师，剃度出家。

② 《旧唐书》卷191《方伎》，中华书局1975年版。

人物。善无畏、金刚智两个密教大师之所以能够受到皇室的支持，王公显贵们的拥戴，其他诸教诸宗的默认，都是一行的缘故。一行擅长天文、历算、祈雨、咒术，深得民众的信赖，因此，有关他的神异传说很多。据《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》：“僧一行穷数有异术。开元中尝旱，玄宗令祈雨，一行言当得一器，上有龙状者，方可致雨。上令于内库中遍视之，皆言不类。数日后，指一古镜，鼻盘龙，喜曰：‘此有真龙矣。’乃持入道场，一夕而雨。”^①其能量超凡，博学多闻，记忆力超群，能兴风起雨。《酉阳杂俎·前集》卷5《怪术》记一事：玄宗既召见一行，谓曰：“师何能？”对曰：“惟善记览。”玄宗因诏掖庭取宫人藉以示之，周览既毕，覆其本，记念精熟，如素所习读，数幅之后，玄宗不觉降御榻为之作礼，呼为圣人。^②还有多部文献载其特异功能，如《明皇杂录》《补遗》篇、《大唐新语》卷13、《续博物志》卷1，及宋世文献《绳水燕谈录》卷9、《南部新书》辛、壬、《纪异录》（《类说》一二）等均有一行神异事迹的记载。从上引数条可知，一行在当时是一个神异非凡、无所不能之人，深得民众拥戴。虽说上述笔记材料多为道听途说，不可作为信史，但至少可以说明在当时的确有大量有关一行的神异传说流播于世。一行作为当时著名的科学家，知识渊博，见多识广，深得帝王的宠信及民众的敬仰，其与密教结缘，弘教者充分利用其知名度，将匪夷所思的神术异能集一行的言行中，以逞密教神异，其中就有许多现在看来荒诞不经的道术。

（二）僧一行的著述

一行初期的著述以道书为主，这与其经历有关。他少年时代曾拜

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》卷3《贝编》，第40页，中华书局1981年版。宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》亦载此事。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》卷5《怪术》，第58页，中华书局1981年版。宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷5《唐中岳嵩阳寺一行传》亦载此事。

访道士尹崇学习道术，借览扬雄的道书《太玄经》。从其所著之道教文献上亦可以考察一行禅师，如南宋初期的道士曾慥的《道枢》卷31的“九仙”篇称其为“六通国师”，著有《天真皇人九仙经》、《天一太乙经》一卷，《太乙局遁甲经》一卷。在《宋史·艺文志》中亦载僧一行著《天真皇人九仙经》一卷（《天真皇人九仙经》，郑樵《通志》卷67《艺文略》、焦竑《国史经籍志》卷4记为唐叶静能撰，罗公远、僧一行注）。其初期的著作多为道书是可以理解的。另外，《通志·艺文略》中载有《六定露眷诀》一卷等，借名伪托的可能性很大。

一行作为本土的学者，从金刚智和善无畏两位印度高僧修习，因此一行是传承胎藏、金刚两部密法的密教高僧，特别是辅助善无畏翻译了《大日经》，并撰述有《大日经疏》二十卷，及加校订的《大日经义释》十四卷。一行首先从理论上将印度密教本土化，确立了唐代密教的理论体系，使唐代密宗也具有同其他宗派一样的哲学理论，以后不论是受金刚密法的弟子，还是受胎藏密法的弟子，不论是日本东密的大师，还是日本台密的大师，释经论法都以《大日经疏》为依据。《大日经疏》对中国密教学的研究产生很大的影响，在中国密教史上起了很大的作用。可以说，把善无畏所译的《大日经》在唐土固定化而起决定作用的是中国的弟子——一行禅师，一行对中国密教的影响和成立做出了很大的贡献。一行的佛教著述除上述外，尚有《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》一卷、《大毗卢遮那佛眼修行仪轨》一卷、《曼殊室利焰曼德迦万爱秘术如意法》一卷。另外，作为佛教研究者又有各种研究心得，如著有《摄调伏藏》十卷，^①《释氏系谱》一卷等等。一行被称为“禅师”，其不仅在密教，禅宗、天台宗或道

① 一说60卷。

教也都有非常广泛的学识。其实他原本即是天台学者，后入密宗。

一行在精通数学、历学、天文学方面也具有卓越的才能，有很多著作留存。唐玄宗命一行考究前代诸历法，改撰新历。于是一行推周易大衍之数，立衍以应之，改撰《开元大衍历》53卷，编入《旧唐书·历志》和《新唐书·历志》中。大衍历在我国历史上的地位由此可见。据《大唐新语》：“以玄宗诏于光大殿改撰历经，乃撰《开元大衍历》一卷（《宋史·艺文志》中载僧一行著《开元大衍历议》十三卷），《历议》十卷，《历成》十二卷，《历书》二十四卷，《七政长历》三卷，凡五部五十卷，未及奏上而卒。”（《太平广记》卷215《一行》）《大衍历》是唐代新历的首创。另有他著《易论》十二卷、《心机算术》一卷、《宿曜仪轨》、《七曜星辰别行法》、《北斗七星护摩法》等；曾同梁令瓚创造黄道游仪，以考“七曜行度”，重新测定一百五十多颗恒星位置，发起在全国十二个地点同时进行天文观测，归算出相当于子午线纬度的长度。从科学史研究的一面来看，一行有许多的研究成果，称其为天文学家、地理学家亦不为过。著作亡逸，仅存书名者，据《旧唐书》的《方技传》能看到的有《大衍论》三卷。一行以其天文历法和数学上的成就在全国享有崇高的威望，深得唐玄宗的信任。由于一行的崇奉，善无畏、金刚智所传密教才得到皇室的支持。可以说，唐代密宗受数代皇帝的崇信和大力支持，不能忽略一行的作用。

一行是历史上实测子午线的第一人，同时，作为《开元太衍历》的著者，是天文历算的大家，在世界历学、天文学史上给予了极高的评价，为唐代科学技术的发展做出了伟大的贡献。在中国佛教发展史上，其在长安、洛阳的十年中，积极从事密教的弘传，传译密典，为唐代密宗的建立和发展奠定了理论基础。可以说，唐代密宗实际上是由“开元三大士”及他们共同的弟子一行创建的。一行是我国唐代杰

出的天文、历法学家。他的科学成就，成为科技史上的宝贵财富。

（三）惠果与唐代密宗

中国最初接受密教的僧人，则以惠果最为重要。惠果（746—805），世称青龙阿闍梨，为密教付法第七祖。俗姓马氏，号略修，京兆昭应（今陕西临潼）人，一说万年县（今陕西长安）归明乡人。^①生于唐玄宗天宝五年（746）。初从不空弟子昙贞研习诸经，十七岁时随师往见不空三藏，求授金刚顶大瑜伽大教王经法及诸尊瑜伽密印。于众中超迈特出，三藏见之，大为称叹：“是儿当为秘密大法，相承法器。”且告之曰：“汝必兴吾教者。”^②遂从不空受两部大法及传法阿闍梨位，入坛灌顶。惠果天资聪颖，在不空的教导下，学业大进。大历元年（766），二十岁时于青龙寺剃染，慈恩寺受具。受具足戒后，惠果又从善无畏弟子玄超受胎藏法、诸尊瑜伽，及苏悉地大瑜伽法。同时，从不空受金刚界密法，金刚界法门的五部（指莲华部、金刚部、佛部、宝部、羯磨部）奥义，他都有深刻的造诣，故惠果之学实兼金刚界和胎藏界两部之长。惠果融会二者，建立了“金胎不二”的思想，学业更加精进。于时代宗皇帝闻之，有敕迎入，命之曰：“朕有疑滞，请为决之。”大师则依法呼召，解纷如流。皇帝叹之曰：“龙子虽少，能解下雨，斯言不虚。左右书绅，入瓶小师，于今见矣。”^③自此而后，赏赐不断，四时俱足。惠果先后受唐代宗、德宗、顺宗三个皇帝的尊崇，三朝相继尊为“国师”。

大历十一年，惠果曾经被请入宫为代宗治病，之后又曾为其爱女华阳公主治病，效果极佳，深得皇帝赏识，并赐衣物等。贞元十五

① 《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》，文载《大正藏》第50册，294c。

②③ 空海《大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿闍梨惠果和尚之碑》，文载陈尚君辑校《全唐文补编》卷69，第857页，中华书局2005年版。

年，亦曾为皇太子治病，三日即愈。又曾作法祈雨，分别于贞元五年、贞元十四年，奉敕祈雨，在内道场，专精持念，祈雨日足。^①所以深获皇帝、皇后、妃嫔、公主的崇敬，赏赐无数。此后常应诏入内道场为代宗、公主等修法。后继不空为青龙寺东塔院灌顶国师，故又称青龙和尚。惠果通显密内外群经，四方从学之众常多达数千人，各国入唐求法者亦多从其受密宗教义。唐顺宗永贞元年，在青龙寺圆寂，时年六十。弘法大师日僧空海受唐宪宗之命为惠果阿闍梨撰写碑文，“我师之禅智，妙用在此乎？示荣贵，导荣贵；现有疾，待有疾，应病投药，悲迷指南。……呜呼哀哉，天返岁星，人失慧日。筏归彼岸，溺子一何悲哉；医王匿迹，狂儿凭谁解毒？嗟呼痛哉！”^②并作铭曰：“生也无边，行愿莫极。丽天临水，分影万亿。爰有挺生，人形佛识。昆尼密藏，吞并余力。修多与论，牢笼胸臆。四分乘法，三密加持。国师三代，万类依之。下雨止雨，不日即时。所化缘尽，泊焉归真。惠炬已灭，法雷何春。梁木摧矣，痛哉苦哉。松楸封闭，何劫更开。”^③痛陈惜别之情。

惠果一生传弘密法，教化甚广，著名的人门弟子中外皆有。本国学僧中，著名者有义满、义明、义照、义操、惠应、惠则、义愍、义澄、法润、义智、义政、义一、吴殷等。其中以义操一系传通较盛，其次为惠则、惠应等。宰相杜黄裳、韦执谊等也先后从他灌顶受法。惠果主持唐密期间，影响远播日本、朝鲜、印度尼西亚等国。外国学僧中著名者有于建中元年（780）泛海入唐受学胎藏的诃陵（今印度尼西亚爪哇岛）僧人辩弘；建中二年慕名人唐求授胎藏、金刚界、苏

① 《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》，文载《大正藏》第50册，295c。

②③ 空海《大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿闍梨惠果和尚之碑》，文载陈尚君辑校《全唐文补编》卷69，第857页，中华书局2005年版。

悉地等的新罗国僧惠日，及同年入唐求授胎藏毗卢遮那及诸尊持念教法等的新罗国僧悟真。惠果门下杰出弟子众多，能承其法脉而发扬光大的为日本之求法僧空海。贞元二十年，日本僧人空海贡国书入唐从惠果受两部大法及诸尊瑜伽等，后归日本，开始弘传瑜伽密教，成为日本真言宗初祖，惠果则成为日本密教的创始祖，因此惠果在中国密教史和日本密教史上都占有极重要的地位。之后的日僧圆仁、圆珍、圆载、遍明、宗睿等，相继来华，由是瑜伽密教盛流于日本。

经过惠果及其弟子、再传弟子们的努力，中国的密宗成为唐后期很兴盛的一种佛教宗派，后经唐武宗灭佛的打击及以后五代变乱之社会动荡，汉地密宗教法渐至绝响。

上述可知，“开元三大士”及一行、惠果是中国密教发展史上的重要人物，在密教传播的各个阶段起到了关键的作用。当然，任何宗教兴起的初期，都要神化宗教传播者，相关神异传说会在社会上广泛流传，密教亦不无例外。从中国密教史的各个阶段来看，各路密教高僧出神入化，祈雨、咒术等无所不能，其所拥有的神异功能成为其弘教的重要手段。当然，按当时的生产力水平，能随心所欲地祈雨、行咒，这仅仅是一种理想，不过是传教者出于弘教目的，自神其教罢了。

第三节 密教经典的传译与弘通

从中国佛经翻译史上看，自南北朝以来，佛经翻译渐渐为国家所重视，大凡重大的译事活动，都由国家敕命举行。至隋炀帝大业年间，专设两大国立译经馆（一为长安的大兴善寺，一为洛阳的上林园），由国家专门召集精通梵文、西域语和汉语的僧人、居士，广译经、律、论三藏，费用皆由国家提供，译场组织已日臻完善。逮及唐

代，译经制度更加完备。另外，唐僧不满当时译经所据原本的现状，不畏艰险，长途跋涉，西行求法。因此，唐代译经的原本也比前代完备。从隋唐时期的译经来看，所据原本多由梵僧或汉僧直接从印度取来，如“开元三大士”等所译密教经典，均从印度直接携带梵本来华，《佛顶尊胜陀罗尼经》传译的传奇故事就直接说明了这一问题。这种译经态势改变了以往佛教经典传译多由口授，或所据原本多由西域传来，导致译经失真，或不能令人信服的局面，十分可贵。唐时中印交通险碍，两国僧人或走丝绸之路的陆路路线，或渡南海走海路路线，途中天灾人祸不可计数，断粮断水更是常有之事，往往“去者数盈半百，留者仅有几人”。^①持经归后，译介广布又是异常费神之事。求法高僧义净曾无限感慨地赋诗道：“人万死，求一生。投针偶穴非同喻，束马悬车岂等程。不徇今身乐，无祈后代荣。誓舍危躯追胜义，咸希毕契传灯情。劳歌勿复陈，延眺且周巡。东睇女峦留二迹，西驰鹿苑去三轮。”^②道出了西行求法者的拳拳之心。以上诸多因素，都促进了翻译事业的进步。开元年间，中国佛教显教经典的传译，历经东汉至两晋的幼稚时代，东晋至隋的发达时代，及初唐的极盛时代，至此可称观止。此后所出经论，卷帙大都有限。

中国密教发展的高潮首先是表现在密教经典的翻译上，密教经典的传译是密教兴盛的一个重要标志。印度密教很早就传入中国，从公元2世纪中叶到8世纪，佛教僧侣不断从西域来到中国，密教经典的翻译活动便开始了。追溯中国佛教史，密教经典的传译从吴王黄武元年（222）支谦的译经，到西晋、东晋、南北朝、隋、唐中期，经五百年间，翻译者四十余人，一百二十余部密教经典被传译。其中很多

① 唐义净《大唐西域求法高僧传》卷上，文载《大正藏》第51册，1a。

② 唐义净《与无行禅师同游鹭岭瞻奉》，《全唐诗》卷808，中华书局1960年版。

是重视密咒、陀罗尼的功德，而且是作为信仰基础的密教经典。这和以大日如来的信仰为中心，重视以速疾即身成佛为目的三摩地的实践的《大日经》、《金刚顶经》不同。所以，把按密咒、陀罗尼信仰现世利益为中心的称为杂部密教，与阐述速疾成佛的称为纯部密教相区别。这些密教经典的传译者弘宣各自的密教咒法，传播陀罗尼信仰。从密教弘传史上来看，这一阶段密教弘宣的状态不明了，可见，唐前杂部密教的信仰相当不普及。

从中国佛教译经史来推论，早期的密教经典被介绍到中国，约在公元2世纪到4世纪，也就是中国密教初期前半期，有许多陀罗尼经典及咒经被翻译成汉文，多为禳灾祈福、除邪驱魅等达成现世利益之经典。实际上，杂部密教很久就传来了，即后汉灵帝光和二年（179），以支娄迦谶译出具有密教色彩的《般舟三昧经》开始。在三国时代（222—280），吴支谦、竺律炎共通译出《摩登伽经》。另外，又译出《佛说华积陀罗尼神咒经》、《无量门微密持经》、《佛说持句神咒经》、《七佛神咒经》、《摩诃般若波罗蜜咒经》、《八吉祥神咒经》4部密教经典，这些都是在中国最早出现的密经。这是密教经典的初传。接下来是西晋时代竺法护译出《二十八宿经》等数部经典，此后杂密更不断传译。^①东晋时代开始（317—420），佛教渐为国人所接受，并普及于民间。善于咒术的佛图澄，取得后赵的石勒信任，并使其归依，促使举国上下全部唱颂密咒，修习咒术；在这种形势下，帛尸利蜜多罗来华，其“善咒术，能梵呗，世号高座法师”，咒术灵验，先后译出《大灌顶神咒经》、《孔雀王神咒经》等陀罗尼密典，对佛教教团的发展功不可没。同时，利用自己擅长的咒术，教化民众，使中

① 详见那须政隆《中国密教における道教思想の受容》，文载《印度学佛教学研究》第6卷第1号。

士人共同承受佛教的影响，特别是显示了对密教咒术喜好的倾向。另外，帛尸利蜜多罗在建业的建初寺译出《佛说灌顶经》十二卷，用咒法引导人们，“其所向处，皆有灵验”。江南大地，咒术自此大行其道。首都建康盛行咒术，与其传教活动有直接关系。唐以前与密教关系最深者则首推东晋西域出身的昙无兰，南方昙无兰自孝武帝太元六年（381），十五年间译有《佛说咒时气病经》、《佛说咒齿经》、《佛说咒目经》、《龙咒水浴经》、《止雨咒经》、《请雨咒经》、《咒毒经》、《咒药经》、《佛说咒小儿经》、《玄师皎神咒经》、《陀邻钵咒经》、《摩尼罗亶神咒经》等一组咒术经典的译出，凡二十五部，皆属密教经典，大力弘宣诵咒、咒诅之法，通过这个把极具体的密教的咒法传入中土。在北方，作为中国四大译经家之一的鸠摩罗什也是“妙达吉凶，言若符契”，所译有《摩诃般若波罗蜜大明咒经》等，公元5世纪初，北凉昙无讖作为《涅槃经》的翻译者为人所熟知，其中显示了许多咒法和神异，以咒术名闻于西域边陲。据传其“明解咒术，所向皆验，西域号为大神咒师”。在玄始元年（412），译出《大集经》等经典，受到北凉蒙逊的欢迎。在公元5世纪的中叶，作为大同、云冈石佛的开创者而闻名的北魏的魏文成帝时代（452—465），昙曜译出《大吉义神咒经》四卷，其中阐述请雨法、求财宝法、隐身法、夜叉使役法等成就法。进入公元6世纪，密教经典的译出次第增加，梁代的僧伽婆罗译出《孔雀王咒经》二卷。另外，在这个年代，失译人《牟梨曼陀罗咒经》、《陀罗尼杂集》十卷等先后被译出。前者作为阐述现世利益的功德、印契、护摩法等引人注目。另外，其中十一面观音、千手观音、如意轮观音等变形观音大量出现，这和原来的观音像比较，形象迥异，多为怖畏形象，且脸和手的数量增加了。因是救济力增加了，所以从隋代起到唐代广泛流播。北周时代，阇那耶舍译出《大云请雨经》，耶舍崛多译出《十一面观音神咒经》等。

中国密教初期的后半期是唐朝的初期到中期，也就是从公元7世纪的后半叶到8世纪入唐的菩提流志、伽梵达摩、宝思维，多数经典被译出的时期。中国高僧玄奘、义净等也都传译过密法。唐时译密经最多者为义净三藏，有《观自在菩萨如意心陀罗尼经》、《曼殊室利菩萨咒藏中一字咒王经》、《称赞如来功德神咒经》等十余部。唐“开元三大士”（善无畏、金刚智、不空）传来正纯密教之前，中土业已广译密教经典。此外，显教经典中之咒文陀罗尼尤不胜数。以上密教经典，因它们不属于完整的密教，主要属于古印度小乘佛教，特别是犍子部和藏法部的密典，还有集中了少量婆罗门教及外道的法术、咒法、赞歌以及巫术之类，融为一体，这些咒语和仪轨等是用来祈愿、降伏、驱魔、除害等，所以后世称为“杂密”。古印度长时间形成的密教诸经典，和小乘、大乘平行发展，渐次向中国传来并译出。其中内容多是说占星法，祈愿眼病、齿痛的治愈，是最朴素形态的密教经典。这以后，主要在统治中国北部的游牧民族系的王朝中，期待神秘的效果，多信仰咒术要素很强的经典。

公元7世纪前期，即隋唐之际，反映了印度密教的兴盛，密教经典的传译更加繁盛。在隋代那连提耶舍译出《大云轮请雨经》二卷，不久，阇那崛多译出如《大法炬陀罗尼经》二十卷、《大威德陀罗尼经》二十卷等大部经典，及《如来方便善巧咒经》、《不空绢索咒经》、《金刚场陀罗尼经》、《十二佛名神咒较量功德除障灭罪经》、《十一面观世音咒经》等许多密教经典。其中《不空绢索咒经》是密教的一部重要经典，^①在密教弘传过程中起到很大作用。达摩笈多译出《药师

① 《不空绢索经》是不空绢索信仰所依的一部经典。在我国最早的一部汉译本《不空绢索咒经》(1卷)，由阇那崛多译于隋开皇七年(587)。唐显庆四年(659)，玄奘译出《不空绢索神咒经》(1卷)，唐长寿二年(693)，武则天共敕译了三部不空绢索观音的经典。此三部不空绢索观音的经典即是：慧智译《赞观世音菩萨颂》、(转下页)

如来本愿经》等密教经典，该密典为后世造药师变相的主要依据之一。上述汉译密典，绝大部分属于杂密、杂咒，但对于密教在中国的传播有着直接的促进作用。另外，中国早期密典的传译者，本身均为擅长咒术的西域或天竺僧人，他们弘传密典，以幻术取信于当时统治者，这为后来“开元三大士”等传译纯正密教经典、创建密宗准备了社会和信仰基础。降至唐的贞观年（627—649），密教经典数急增，当时著名佛经翻译家都参与译制，玄奘、义净等都译出大量密教经典。如在玄奘的庞大的翻译经典中，作为密教经典有《不空绢索咒心经》、《咒五首》、《持世陀罗尼经》、《诸佛心陀罗尼经》、《十一面神咒经》、《六门陀罗尼经》、《拔济苦难陀罗尼经》等。并且，到那个时代为止，许多翻译者译出了大量的密教经典，计六十三部左右。其中义净译出《佛说观自在菩萨如意心陀罗尼经》一卷、《佛说称赞如来功德神咒经》一卷、《大孔雀咒王经》三卷、《香王菩萨陀罗尼咒经》一卷、《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷、《拔除罪障咒王经》一卷，以及《一字咒王经》、《庄严王陀罗尼经》、《称赞如来功德神咒经》、《曼殊师利咒藏经》、《疗痔病经》等十多部，是唐代译出密教经典最多的一位。伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨治病合药经》一卷、《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》一卷等。密教经典的翻译，据日本《大正藏》卷18至21密教部共收录经轨五百七十二部，这些经轨据很多学者的研究，大部分是属于杂密的性质，而且在藏外还有

（接上页）宝思惟译《不空绢索陀罗尼自在王咒经》（3卷）及菩提流志译《不空绢索咒心经》（1卷）。唐圣历三年（700），李无谄译出《不空绢索陀罗尼经》（1卷），至不空译《不空绢索毗卢遮那佛大灌顶光真言》（1卷），前后共有7个译本。据佛经记载，持诵《不空绢索经》，是人现世得20种功德。佛经还记载了持诵《不空绢索神变真言经》所显示的种种神通。既然持诵该《不空绢索经》如此神奇和不可思议，故随着《不空绢索经》的汉译和传播，不空绢索观音的艺术形象也就陆续出现，直观反映了唐代不空绢索信仰的兴盛。

不少留存。据日本学者统计，发现藏外的密教经典有六十部。^①隋迄唐贞观间，东来的著名僧人如阇那崛多、达摩笈多、菩提流志、伽梵达摩等都译有密典。

在玄奘归国不久的永徽三年（652），中印度僧阿地瞿多来到长安，最初传授密教的灌顶，并译出《陀罗尼集经》十二卷，在这部经典中阐述了佛顶部、如来部、观音部、菩萨部、金刚部、天部等诸尊的坛法和印明。另外，又译出《观自在菩萨诘把多捺随心陀罗尼经》一卷、《十一面观世音神咒经》一卷、《何耶揭捺婆观世音菩萨受坛法》一卷等。在永徽四年，智通译出《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》二卷，经中在以前的禳灾招福的现世利益的祈愿以外，重视了观音信仰速疾成佛的祈愿，阐述了成等正觉印等。这不仅是密教咒术的一个方面，而且也显示了佛教本来的成佛思想的发展的倾向，成为将成佛思想作为中心的《大日经》、《金刚顶经》的即身成佛思想的前驱。之后，地婆诃罗译出《佛顶最胜陀罗尼经》一卷、《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》一卷等，提云般若等译出《诸佛集会陀罗尼经》一卷，般刺蜜帝译出《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》十卷等，实叉难陀译出《观世音菩萨秘密藏如意轮陀罗尼神咒经》一卷、《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》一卷、《百千印陀罗尼经》一卷等，宝思维译出《不空绢索陀罗尼自在王咒经》三卷、《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》一卷、《观世音菩萨如意摩尼轮陀罗尼念诵经》一卷、《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》一卷等，菩提流志译出《不空绢索神变真言经》三十卷、《一字顶轮王经》五卷、《五佛顶三昧陀罗尼经》四卷、《金刚光焰止风雨陀罗尼经》一卷、《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》一卷、《如意轮陀罗尼经》一

^① 日本长部和雄《唐宋密教史论考》第213页，永田文昌堂1982年版。

卷、《不空绢索咒心经》一卷等十四部，李无谄译《不空绢索陀罗尼经》一卷，空基述《青色大金刚药叉辟鬼魔法》一卷。以上的地婆诃罗、提云般若、般刺蜜帝、义净、实叉难陀、宝思维、菩提流志等从公元680年到710年，几乎同一时代活跃于翻译事业。由于这些人的努力，大量的密教经典被翻译出来。可见，初盛唐杂密传译，盛于高宗、武后、中宗时。上述可知，当善无畏、金刚智来华传播正纯密教之前，密教经典已有大量译出。其中如《孔雀王经》已译出八部，《佛顶尊胜陀罗尼经》已译出五部。此外，显教中附有陀罗尼咒之经典已译出无数。

盛唐时期，密教译经大兴。但密教东传具有划时代意义的是“开元三大士”善无畏、金刚智、不空先后自印度不远万里来中国弘扬正传密教，以《大日经》和《金刚顶经》为传法经典，法脉精纯，仪轨圆满，迥超以往之杂传密咒，而特名之正纯密教，后世亦称唐密。有唐一代，开元至贞元的八九十年间，有“开元三大士”出，广译正纯密教经典，从而掀起中国译经史上最后一个高潮，中国密教也进入了极盛时代。此后，唐密高僧辈出，不但将中国佛教发扬光大，而且对中国乃至世界文化都贡献卓著。

在唐代，国家扶持佛经翻译，译经条件较以往更优。不空的大兴善寺译场、玄奘的慈恩寺译场及义净的荐福寺译场并称“长安三大译场”，在佛教译经史上堪称一流。这一优厚的条件也成就了密教经典中唐代译出最富。“开元三大士”善无畏、金刚智、不空来唐后，先后译出了《大日经》和《金刚顶经》。《大日经》宣讲密教的基本教义、仪轨和修法、供养的方式方法。该经为东印度出身的善无畏译出。《金刚顶经》是述说金刚界曼荼罗的冥想法，宣传一切如来（毗卢遮那佛）为受用身，它注重瑜伽，三密并用而重意密观想。该经由金刚智译出，另译有《金刚药叉嗔怒王息灾大威神验念诵仪轨》。把

两人介绍给中国的是两人各自的弟子。一个是一行禅师，善无畏的杰出弟子，对天台和戒律很熟悉，作有《大日经疏》、《大日经义释》等，撰译《曼殊室利焰曼德迦万爱秘术如意法》、《药师琉璃光如来消灭除难念诵仪轨》、《宿曜仪轨》、《七曜星辰别行法》、《北斗七星护摩法》、《梵天火罗九曜》，助善无畏译《大毗卢遮那成佛神变加持经》。除去前两撰译，全是关于天文、历算、占星、符印、禳灾的内容，阐述所谓星宿法，禳灾法的杂密的仪轨。这些是唐代密教民俗的史料。另一个是不空，金刚智的卓越弟子，幼年时来到长安，金刚智灭度后，从海路去印度，带回密教经典，归朝后很活跃，译经、灌顶、建曼陀罗坛场等。不空译出大量金刚顶系的密教经典，密教经典翻译用力最勤，译出最多，译有《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》、《大云轮请雨经》、《大云经祈雨坛法》、《仁王护国般若波罗密多经陀罗尼念诵仪轨》、《仁王般若念诵法》、《仁王般若陀罗尼释》。这些经典多以即身成佛的思想和实践为中心，也就是纯粹密教的经典被译出，标志着新密教的到来。另外，密教实修的方法也被传入，这使得很多弟子得到传授。通过这些人的努力，中国密教作为中国佛教的一宗成立了。从这开始到纯部密教传入六十余年间，秘密经轨被大量译出。如此多的秘密经轨的译出及和中国的民间信仰的相依，使密法广泛传播。这个时代的译经达到了二百部。唐末译经继续，有三十七部经典被译出。^①从善无畏到不空，通过大量的翻译实践，系统地译出了密

① 今天存世的密教经典，梵本数量极少，而汉地保存的译本数量颇多。据统计，汉译密藏经轨有400部，681卷，经疏14部，81卷，共计414部，762卷；西藏甘珠尔中收密部经典728部，丹珠尔收各种经疏、仪轨、成就法等计3120部，全部约合100余万颂，约当汉译3000余卷。西藏各派关于密教的著述数量亦极庞大，目前尚无确切统计。这些密教汉文译本对于今人研究印度、中国密教历史，是极为珍贵的史料，受到国内外宗教界和学术界的重视。

教经典，特别是不空往返于中印，取得梵本，还译出大量念诵仪轨，为密教修行实践，提供了可信的轨则，如坛场部分，对中土密教修持与传播起了重要作用。

另外，从敦煌石室所藏的密教经典亦可见密教经典译出之盛况。敦煌密宗文献为宋初以前在敦煌一带流传的纯密及杂密经典，其中属于初期中国密教的经轨占绝大多数。在中、法、英等主要敦煌文献收藏单位的收藏中，数量较多的卷子有失译附后汉录《佛说安宅神咒经》、《佛顶尊胜陀罗尼经》，唐法成译《诸星母陀罗尼经》、《大乘无量寿宗要经》、《药师琉璃光如来本愿功德经》等。另一类数量较多的写经是与观世音信仰有关的千手千眼观音、如意轮观音、十一面观音、不空绢索观音的经咒，如有玄奘译《十一面神咒心经》，有被伯希和剥去的不少千臂观音绘像。这些造像和写经大量出现在敦煌石窟中，表明盛唐及中晚唐时期观世音信仰在敦煌一带的盛行。与述所列为数众多的陀罗尼经咒相比，属于中期密教的《大日经》、《金刚顶经》为数甚少，被称为密宗三经之一的《苏悉地经》在敦煌卷子中至今没有发现。由此可见，在敦煌流传最广、数量最多、最受欢迎的经典，不是讲述难懂的密教教义，而是涉及人们生活中切身利益，能满足广大百姓日常期待和愿望的陀罗尼经典。敦煌文献中有未见于不空经目录而属敦煌独有的《金刚顶四十九种坛法轨则》、《金刚顶瑜伽印请仪》、《大毗卢遮那金刚心地法门法界规则》等。这些经轨为我们研究不空在河西一带的传法译经活动及其所产生的影响提供了原始的宝贵的文献资料。

唐玄宗开元年间（713—741），善无畏、金刚智两个纯密大师先后于长安译出根本经典《大日经》、《金刚顶经》，建立灌顶道场，我国佛教密宗一脉于是真正成熟。另有不空、一行、惠果等，传持纯密，使其在短时间内迅速传遍大江南北，并惠及异邦。密教文化能大

兴于当时，离不开高僧大德的艰难开创：善无畏以八十高龄弘教，令唐室折服，金刚智飘洋过海，志诚传衣，不空三藏足迹踏遍唐土南北。会昌法难之后，加以唐末五代兵患不断，战乱频仍，密宗经疏、法器销毁殆尽，不复振兴。

第二章

密教与咒术

咒术性是密教的基本特征之一，密教经典中可以说无处不在。自密教形成之日起，无论是杂密阶段，还是纯密阶段，都鲜明地体现出它的咒术性，并贯穿密教发展的始终。吕建福先生指出：“陀罗尼密教夹杂着西域咒术传进来的时候，中国也开始流行咒术，中国人已经有了咒语咒术的观念，这就把从西土传进的陀罗尼很自然地看成神咒了，那些充当与胡僧合作译经的人便把‘陀罗尼经’写成了‘陀罗尼神咒经’，把‘陀罗尼’写作‘神咒’、‘咒’、‘祝’了。”^①密教咒术与中国传统原始咒术及道教咒术有着千丝万缕的联系，仍保持着那种与现世利益紧密结合，及神秘性和不可言说性的种种特征。

第一节 密咒信仰的形成与发展

中国咒法从相当久远的时代就很发达。《礼记正义》卷 26《郊特牲》中记载腊祭的咒语：“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽。”^②这是帝尧以前的巫师的咒语。在远古时代，人们所举行的各

① 吕建福《中国密教史》第 116 页，中国社会科学出版社 1995 年版。

② 《十三经注疏》下，第 1454 页，上海古籍出版社 1997 年版。

种宗教仪式中最主要、最关键的是咒语。“咒”本写作“呪”，原有祷告之意，原先与“祝”是一个字，大约到战国以后，“祝”与“呪”的分工才逐渐明确起来，正面的愿望叫“祝”，反面的叫“呪”。王力先生主张祝与咒同源。^①陈子展先生认为《诗经》中的颂的部分乃是“史巫尸祝之词”。^②中国早出的颂诗后被风诗、雅诗所代替，但那种表达祝咒功能的诗作方式并未消失，而是依然流行于民间宗教礼仪之中。

咒叫咒语，亦名咒术，也称神咒。古时有“咒诅”一词，咒诅古称为“咒”，或称为“诅”，也称为“祝”，是企图用语言的力量让鬼神降祸给仇家。咒诅不仅用于加害于个人，也可以用来祈神降殃于敌国。咒诅术在汉代十分盛行。“咒，是表示激烈的祈祷之语，起初也是有意义的，因为在很大程度上它是由祷告词演变而来的，而祷告词不论是祈求还是诅咒，都是实有所表的，后转为咒诅之意。”^③咒诅已成为一种不可言状的密咒符号。咒术最初源出古代巫覡的禳和厌胜。在古代社会中，据说有一种能够交通鬼神，能够代表鬼神说话，并能够医治疾病的巫术，古代叫翳。从事这种巫术的人，男的叫覡，女的叫巫。他们专门代人祈祷神明，以符咒求神明保佑，他们能够把人的祈愿转告给神，也能够把神的话转告给人。这种巫术，也就是神术。巫术起源于原始宗教，到了奴隶社会，整个社会都处于巫术支配之下。奴隶社会解体后，巫术并未因此而消亡，一直流传下来，为封建统治者服务。《楚辞·九歌》就是屈原根据楚国当时流行的巫师在祭祀对娱神降神的歌，加工改变而成。战国有神仙方士，“方”指不死

① 王力《同源字典》第309页，商务印书馆1982年版。

② 陈子展《诗经直解》第1065页，复旦大学出版社1983年版。

③ 吕建福《中国密教史》第107页，中国社会科学出版社1995年版。

的仙方，方士自称能通神仙，能够炼不死的丹药，能够飞升成仙，又称仙术。方士的职能如同巫师，咒术亦是其重要的法术之一。据《史记·封禅书》所载，“巫”是以鬼神为对象的古代咒术，祝乃是以灵魂为对象。巫术如乔治·汤姆森所说：“巫术依据这样的原则，即通过造成你控制现实的幻觉，你就真的能控制现实。在它的初级阶段，它是简单的摹拟术。”^①其思维方式不同于正常逻辑，比如根据征兆能预知后事的巫术，其思维方法是把两件毫无关联的事看做是有因果关系，而且倒果为因，“征兆几乎永远被认为是原因”。^②人类学家马林诺夫斯基归纳过咒术的三个特征：“第一，是声音底效力，是对于自然界声音的模仿，如风吼、雷鸣、海啸、各种动物底呼声之类。这些声音是某种现象底符号。第二，原始的咒术很彰显地是要用语言，要语言来发动、申述或命令所要的目的。第三，几乎每个咒都有一项仪式所没有的成分，那就是神话的征引，征引巫术所本的祖先与文化英雄。”^③根据巫术的思维特征可以把它分为多种，其中最常见的就是交感巫术。弗雷泽对此有过深入研究，其巫术理论中的基本法则：交感巫术有两种基本形式，即模仿巫术和染触巫术。“前者以‘同类相生’的信念即‘相似律’为基础，后者以染触律为基础……一旦人类意识到用巫术来驾驭自然的无效性，便转而信仰取代巫术力量的神灵，于是产生了以祈祷祭献为特征的宗教。”^④“年年有鱼”等同为法术思维的类比联想的产物。巫术传到民间，除了简单的仪式还保存外，大多只余下巫术行为的核心——咒语。道教、巫师的咒语用的是便于记忆

① 引自 [德] 恰托巴底亚耶《印度哲学》第 50 页，商务印书馆 1982 年版。

② 列维·布留尔《原始思维》第 104 页，《商务印书馆》1987 年版。

③ 马林诺夫斯基著、李安宅译《巫术科学宗教与神话》第 82 页，上海文艺出版社 1987 年影印本。

④ 叶舒宪《探索非理性的世界》第 24 页，四川人民出版社 1988 年版。

的骈文。到了后汉咒法相当发达，在文献方面，如《后汉书·方士传》上记载过不少关于咒的传奇性。这种种奇异故事，从汉到晋，曾盛传世间。

从现有文献记载看，“咒”术至东汉才出现，与《太平经》和道教的形成有直接的关系。初期道教的经典《太平经》卷50《神祝文诀第七十五》中载有很多咒言，并对咒语之来源作了具体的解释，说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神咒也。祝也，祝百中百，祝十中十。祝是天上神本文传经辞也。”^①可见，道教所谓的咒语，即是道教用来役使鬼神，用以治病祛邪的秘密语，此语出于天神传授。既然咒语是天给人传授的语言，所以可以役使鬼神，治病祈福。从上述阐述也说明咒术产生于谶纬盛行的东汉。在南北朝时代，随着道教天师道的国教化，越来越发达，并多样化，语言咒术也随之兴盛。咒语被认为是来自于天神的语言，人们亦深信不疑，“语词首先必须以神话的方式被设想为一种实体性的存在和力量，而后才能被理解作为一种理想的工具，一种心智的求知原则，一种精神实在的建构与发展中的基本功能”。^②语言的发展为宗教思维提供了一种新的手段，一种新的智力工具。宗教与民俗语言有机结合的典型产物，或说宗教利用民俗语言的重要方式——语言巫术，就是这样一种手段和工具。语言的咒的性质反映着使用它的人们的心意信仰。咒语，被认为是具有魔法力的，念咒语的人确信：咒语一定能在其生活和自然现象里感应。从宗教学立场上看，咒语是法术现象的一种表现；从文学立场上看，咒语也可划入语言艺术的范围之中，这种情形正反映了早期文学与宗教密切相关、尚未获得独立

① 王明编《太平经合校》第181页，中华书局1960年版。

② 恩斯特·卡西尔《语言与神话》中译本第83页，上海三联书店1988年版。

发展时的口头流传和应用上的特点。

咒的信仰，是对一种特定的事物的神秘活动的一种敬信。咒语对于坚信咒语法力的信仰者来说，确乎具有神秘功效。这一信仰无论哪个民族都有，当然，文化不发达的古代更加强烈和深刻。这个咒的信仰和人类的生活紧密结合，是人类想实现所追求的愿望的特殊行为。人类知道自身的能力的限界，所以就依赖超人间的行为。按这一追求，也就诞生了这种咒术。

第二节 佛教与咒术

佛家所谓的“咒”为佛、菩萨，以至护法所说的“密语”，这“密语”就是沟通凡圣的桥梁，而由这种沟通才能发生感应，它在传教的过程中占有很重要的地位。佛教只称咒语、咒文，且早期佛教不重咒。佛教梵语称咒为“陀罗尼”，有所谓四陀罗尼（法陀罗尼、义陀罗尼、咒陀罗尼、忍陀罗尼），其最简易，亦最为在民间流行的，实际就是咒陀罗尼。陀罗尼，为梵文音译，亦作陀邻尼、陀怜尼。《大智度论》卷5中云：“陀罗尼者，秦言能持，或言能遮。能持集种种善法，能持令不散不失，譬如完器盛水，水不漏散。能遮者，恶不善根心生，能遮令不生，若欲作恶罪，持令不作，是名陀罗尼。”^①除了“陀罗尼”和“咒”之外，还意译成“明”、“秘密语”、“密语”、“真言”、“神妙章句”等称谓，或名总持、能持、闻持、能遮等，就是藉着咒语来总持一切的意义。唐代中期密宗兴起，此风始炽，密教称咒为真言，故密宗又名“真言宗”。“真言”，是佛、菩萨、诸天的密语，由真如法身心中流出，能以简单的语音符号总括佛菩萨功德、

^① 《大正藏》第25册，95c。

誓愿及佛法精义，故又名“总持”。梁僧伽婆罗译《文殊师利问经》卷上《字母品第十四》记文殊师利问佛言：“世尊，一切诸字母云何说‘一切诸法入于此及陀罗尼字’？佛告文殊师利：‘一切诸法入于字母及陀罗尼文。’”^①可见，在佛教里，陀罗尼为一切法要。唐阿地瞿多译《陀罗尼集经·序》更是直言陀罗尼在佛教中的地位：“若夫陀罗尼印坛法门者，斯乃众经之心髓，引万行之导首，宗深秘密，非浅识之所知。义趣冲玄，匪思虑之能测。密中更密，无得称焉。”^②《法苑珠林》卷60“述意部”亦探及陀罗尼的作用：“夫神咒之为用也，拔朦昧之信心，启正真之明慧，裂重空之巨障，灭积劫之深痾。”^③辽释道殿在其《显密圆通成佛心要集》中更是集中诸陀罗尼经反复陈说持陀罗尼之功德：“《七佛神咒经》云：‘陀罗尼若日月失度，能使正行；谷米不登，能使丰登；大臣谋反，恶心自灭；疾疫刀兵，悉能攘之。’又云：‘其诸人王，欲得现世安乐，离众患难，其王应当勤心读诵陀罗尼，亦当劝于后妃嫔女诸王子等，勤心修习。’……《叶衣观自在菩萨经》云：‘陀罗尼能除一切有情灾祸，疾疫饥俭，劫贼刀兵，水旱不调，星宿失度，亦能增长福德，国界丰盛，人民安乐，国王男女，皆得长寿。’又《苏婆呼童子经》云：‘离真言外更无别法，能与众生乐者。’广如诸陀罗尼经中说之。”^④

佛教徒认为虔诚持诵，就可以获得佛菩萨和诸天的加持而显神力神技。但也有一定的要求：“若但口诵真言而不思维其义，只可成世间义利，岂得成金刚体性乎？”^⑤在印度以陀罗尼出现得最早，唐窥基

① 《大正藏》第14册，498a。

② 《大正藏》第18册，785a。

③ 苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第1册，第465页，上海古籍出版社1994年版。

④ 辽释道殿《显密圆通成佛心要集》卷下，经载《大正藏》第46册，999c。

⑤ 一行《大日经疏》卷7，经载《大正藏》第39册，657c。

《妙法莲华经玄赞》卷2云：“陀罗尼者此云总持。总持有二：一摄二散。摄者，持也，此即闻持，闻于文义，任持不忘，即所闻之能持名之为摄，闻即总持。”^①“陀罗尼”即精神集中之意：全神贯注，方能增进记忆力，以记忆经文中文句与内容。从语源上来看，其最早是一个关于记忆方法的名称，原意为忆持不忘，具有记住不再遗忘的能力。古印度这个民族，非常善于记诵，所有的宗教经典及世俗文献全部依靠祭司的记忆口耳相传，因此，修持陀罗尼极为盛行。陀罗尼后来为婆罗门教、密教所利用，被逐渐神秘化，原有的记忆功能逐渐淡忘，成了神秘莫测的，类似咒语一样的东西。被神秘化了的陀罗尼在表现上更接近于民间咒术，其语言表达形式和持念的形式，已与民间咒语没什么两样，故随着佛教在民间的广宣流布，并形成一种信仰的时候，陀罗尼就被赋予了一层新的含义，出现了一种新的修持方法，即所谓咒术陀罗尼。“陀罗尼密教最初比较单纯，无非持诵而已。但随着咒术的传入，并经过西域文化的熏染，各种法术都进入到密教中。其中包括星象占验、测命延寿、服气避谷、召神驱鬼、伏龙降雨，等等。”^②

在佛教的密咒中，多数以“唵”字开头，如著名的六字真言——“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”即是。唐地婆诃罗奉诏译《方广大庄严经》卷4中说：“唱唵字时，一切物皆出无我、我所之声。”^③这里所谓无我、我所，即指物我一如、自他平等、境智圆融，即真如实相，也即吾人心性本体。密宗金刚界陀罗尼冠以“唵”字，认为诵持“唵”字，可成就法、报、化三身。^④在密教所传授的咒语，最普遍的是六字真言，也就是明王咒，又称六字大明咒——“唵、嘛、呢、

① 《大正藏》第34册，672c。

② 吕建福《中国密教史》第120页，中国社会科学出版社1995年版。

③ 《大正藏》第3册，560a。

④ 参见石世梁《佛教密宗释论》（二），文载《西藏研究》1988年第4期。

叭、咪、吽”。密教强调咒语就是佛陀的真言，因此只要诵持，而不重视解释。^①修持一句“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”，可以消灾延寿，驱邪避难，所求皆能如意。根据宋天息灾译《佛说大乘庄严宝王经》卷3所记：“佛告善男子：此六字大明陀罗尼，是观自在菩萨摩诃萨微妙本心，若有知是微妙本心，即知解脱。……若有善男子、善女人，而能依法念此六字大明陀罗尼，是人而得无尽辩才，得清净智聚，得大慈悲。如是之人日日得具六波罗蜜多圆满功德，是人得天转轮灌顶，是人于其口中所出之气触他人身，所触之人发起慈心离诸瞋毒，当得不退转菩萨，速疾证得阿耨多罗三藐三菩提。若此戴持之人，以手触于余人之身，蒙所触者是人速得菩萨之位。若是戴持之人，见其男子、女人、童男、童女，乃至异类，诸有情身，如是得所见者，悉皆速得菩萨之位，如是之人，而永不受生老病死苦，爰别离苦，而得不可思议相应念诵由。”^②若诵六字大明真言，“真言行人能除种种身心病苦。言身病者，所谓一切热病、冷病、风病、疟病、眼病、耳病、鼻病、舌病、口病、齿病、唇病、喉病、面病、头病、颈病、胸病、胁病、腹病、手病、背病、腰痛、脐病、髀病、膝病、脚病、痔病、痢病、痰病、气病、痲病、疔病、肿病、斑病、疥病、疱病、癩病、癣病、痒病、疮病、狂病、癲病、鬼魅病。举要而言，或四大种种病，或五脏种种病，或鬼神所作种种病，或宿业所感种种病，如是等病，以神咒不思议力悉能除愈。故《持句神咒经》、《大悲心陀罗尼经》皆云：陀罗尼能令枯木还生华果。况有情病而不除也？”^③此可知密教之所以重视持念密咒的原因。密教的教义亦有一项特点，就是特别重视

① 为何不能解释呢？据辽释道殿《显密圆通成佛心要集》卷上曰：“咒是诸佛密法，佛佛相传，不通他解，但当诵持，不须强释。”经载《大正藏》第46册，997a。

② 《大正藏》第20册，59c。

③ 辽释道殿《显密圆通成佛心要集》卷下，《大正藏》第46册，1000b。

各种咒语念诵、坛场供养，乃至密印、皈依等种种仪轨的修行，来达到即身成佛的目的。以密教仪轨繁杂的程度来讲，可以说是世界各宗教所少见的。在咒语诵持方面，通常一般佛教的僧团里，住在寺院的出家僧众，修身持律，或作课诵时，也诵持经咒，可以说是显密双修，即使念佛的人也要持诵往生咒。不过显教的佛弟子持密咒只是附带的，并非是专修。另外，有很多佛教经典，也都是经与咒合并记载，如《药师经》、《地藏经》、《法华经》等，都是在经文之后，附有咒文，例如《般若心经》的最后一段，就是“揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛”的咒语。然而在密教，持咒不但是主要的修行方法之一，并且被赋予特别的意义和功用。很多密教经典的问世，也是为了咒语的广为诵持和流传。“咒力不可思议”，自古以来，咒语潜伏在所有民族的民间，发生过影响力，成为信仰象征。

中国古语的“咒”，本是祝祷之义，与佛家之“咒”则无论在内涵和实践上，都有本质的不同。另外，从中国佛教史上来看，包含杂密的咒术佛教，在中国魏晋时代以来就已广泛发展。而这种“神咒”自佛教传来后，又流入道教，成为道术中极重要的一项。^①事实上，佛道经过长期的交融互汇，两家咒术已难分彼此。在中国方面，汉民族之间，古来的神仙术、阴阳五行说、讖纬说等的超自然的信仰有很强的根基，道教是其中的代表之一。在这同质的基础上，佛教的新的咒术容易被接受。印度的咒术密法是佛教形成前漫长的历史上早已流行的民间信仰，在吠陀时期就已能见到。在中国的密教宗派里，已同来自于西域的咒术和本土民间流行的咒术完全混同，在印度本土的密教基础上结合中国传统文化进行了改造和补充。

按佛教的说法，咒语有五种来源，即如来（佛）说、菩萨说、二

^① 孙昌武《中国文学中的维摩与观音》第237页，高等教育出版社1996年版。

乘说、诸天说、鬼神说。但探求其实际使用之源，咒语最初起源于原始社会时期生产力处于极端低下时，先民面对自然界万事万物生生灭灭的不可测性，幻想以某种咒术来控制自然力。在公元前1000—800年间，古印度就已产生了《夜柔吠陀》及《阿达婆吠陀》，这是原始巫术和咒语的汇集。公元前800—600年之际，为对吠陀经典进行解释，又相继产生了《梵书》（旧译为“婆罗门书”，亦称神学书）、《森林书》（为婆罗门隐居森林修行时所用之典籍）、《奥义书》（奥义，意为“近坐”、“侍坐”，引申为师生对坐所传之秘密教义，具有秘语、秘义、秘书诸义）。这三部经典为婆罗门教奠定了“吠陀天启、祭祖万能、婆罗门至上”三大纲领。^①可见，咒术原本是一种古老的、流行于印度民间的原始信仰，古代印度素有唱念咒句（陀罗尼）、结印契（印相）的修法。梅尾祥云认为印度密教的渊源，可溯源于佛出世一千多年前已成立之梨俱吠陀的真言。“至少，可以说：吠陀文学对于秘密佛教，即真言密教的成立，是提供有不少的素材的。我想：由读诵真言，以祈禳灾招福，是初自梨俱、莎磨、夜柔三吠陀和阿抵婆吠陀中已有的。”^②释迦牟尼在创立佛教时，印度社会上已盛行咒术，这是因为咒术当时已成为古印度世俗教育的一个重要内容之一。印度教育要求从小学习“五明大论”，禁咒即为其中之一。据《大唐西域记》记载：“而开蒙诱进，先导十二章。七岁之后，渐授五明大论。一曰声明，释诂训字，诤目流别；二工巧明，伎术机关，阴阳历数；三医方明，禁咒闲邪，药石针艾；四谓因明，考定正邪，研覆真伪；五曰内明，究畅五乘，因果妙理”。^③

① 参见石世梁《佛教密宗释论》（二），文载《西藏研究》1988年第4期。

② 梅尾祥云《密教史》，载《密宗教史》第24页，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，大乘文化出版社1979年版。

③ 玄奘、辩机著，季羨林等校注《大唐西域记校注》第185页，中华书局1985年版。

咒术亦是婆罗门的修习内容之一，^①且当时的六师外道亦精通咒术。但释迦牟尼最初对这些咒术、密法持反对态度，禁绝不用，吠陀思想中的真言、密语等一切咒语乃至宗教仪轨等方技之术均被排斥。对于此种修法，释尊曾严禁其弟子修习，故佛教形成之初，自身并无咒术。如《长阿含经》卷13《梵动经》：“如余沙门婆罗门，食他信施，行遮道法，邪命自活。召唤鬼神，或复驱遣，或能令往，种种祈祷，无数方道，恐嚇于人，能聚能散，能苦能乐。又能为人安胎出衣，亦能咒人使作驴马，亦能使人盲聋瘖症。为人咒病，或诵恶术，或为善咒，或为医方、针灸、药石，疗治众病。入我法者，无如是事。或为人咒病，或诵恶咒，或诵善咒……或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵鸟咒，或支节咒，或安宅符咒，或水烧、鼠啮。能为解咒，或诵死别生书，或诵梦书，或相手面，或诵天文书，或诵一切音书。入我法者，无如是事。”^②《中阿含经》卷47《多界经》中亦说：“或有沙门梵志，或持一句咒，二句、三句、四句、百千句咒，令我脱苦；是求苦、习苦、趣苦；苦尽者，终无是处。若凡夫人，舍离此内，更从外求。”^③辽道殿《显密圆通成佛心要集》卷上：“咒是诸佛密法，佛佛相传，不通他解，但当诵持，不须强释。”^④在律部中亦可看出对咒术的排斥。如后秦佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷53记众比丘“诵外道安置舍宅吉凶符书咒、枝节咒、刹利咒、尸婆罗咒、知人生死吉凶咒、解诸音声咒”，后为佛所

① 从西晋竺法护译《舍头谏太子二十八宿经》中记载可见咒术乃为婆罗门的修习内容：“时弗袈裟，问摩登王：卿于四典力经、名闻诸经、平等章句、裸形诸经、如是等类，斯为四典。又仁者曾安先圣之文，安如神咒，所有形咒，自在之咒，鸟兽诸咒，能相相（一作安）不？……”（《大正藏》第21册，413c）

② 《大正藏》第1册，84c。

③ 《大正藏》第1册，724a。

④ 《大正藏》第46册，997a。

呵止。^①同经卷 27 又记众比丘尼诵种种杂咒术，亦为佛所禁止。^②又如后秦弗若多罗共罗什译《十诵律》卷 2：“断命者，若比丘以其二十九日，牛屎涂地，酒食着中，然火已，寻着水中，心念口说，读咒术言：‘如火水中灭，某甲人命亦如是灭。’若火灭时，彼命随灭。又如比丘二十九日，牛屎涂地，酒食着中，画作所欲杀人形象，作是像已，寻还拨灭，心念口说，读咒术言：‘如是像灭，彼命亦灭。’若像灭时，彼命随灭。有如比丘二十九日，牛屎涂地，酒食着中，以针刺衣角头，寻还拔出，心念口说，读咒术言：‘如是针出，彼命随出。’是针出时，彼命随出，是名断命。”^③东晋佛陀跋陀罗共法显译《摩诃僧祇律》卷 5 亦云：“诵咒行术，咒蛇咒龙，咒鬼咒病，咒水咒火，如是种种求食，是名口邪命。”^④则把这种咒术认作为歪门邪术。

从中可看出最初佛教是严格禁止神秘咒语和各种巫术密法，且规定对违禁者给以惩罚。故初期大乘经典，未载明咒，有些大乘经典载有咒语，如《般若心经》中的“即说咒曰”，实是后增。《法华经》原来亦无咒，后在《嘱累品》后附加数品，其中即有《陀罗尼品》。他如《仁王经》、《理趣经》等，原先皆无咒，到唐译本即有了咒语。但随着外道入佛教出家者增多，佛教渐渐收用了咒术。如在原始佛教时期，一些佛教经典如《五分律》、《长阿含经》、《杂阿含经》等中却已出现了佛陀利用咒术降伏诸天、役使鬼神、疗疾等记载。如刘宋佛陀什共竺道生等译《弥沙塞部和酰五分律》卷 26 记一比丘被蛇咬死，佛言“彼比丘不知八种蛇，名不慈心向，又不说咒，为蛇所害”，在

① 《大正藏》第 22 册，960c。

② 《大正藏》第 22 册，754c。

③ 《大正藏》第 23 册，9b。

④ 《大正藏》第 22 册，287a。

说明八种蛇后，即为说咒。^①另外，还把咒术害人之术认作破戒之罪罚。如后秦弗若多罗共罗什译《十诵律》卷2“明四波罗夷法之二”记咒尸起杀人，或造铁人咒之使杀人，或咒画像杀人，或以针刺衣角咒之杀人等事，^②表明佛教对以咒术杀人亦信为实有。到了部派佛教时期，佛教律部经典中出现佛陀允许持疗病的记载就更多了。部派佛教中，容受咒术的程度，虽浅深不等，而承认咒术的效力，却是一致的。原则地说，凡与自护——自己治病无关的，一切咒都不许学，不许教，但由说一切有部的晚期律《根本说一切有部律》的记录显示，咒术是相当严重地侵入了佛教。

另外，密教经典为自神其教，有关密教经典中记载了佛陀利用咒

① 《大正藏》第22册，171a。

② 后秦弗若多罗共罗什译《十诵律》卷2“明四波罗夷法之二”云：“毗陀罗者，有比丘以二十九日，求全身死人，召鬼咒尸令起，水洗着衣，着刀手中，若心念若口说：‘我为某故，作毗陀罗。’即读咒术，是名毗陀罗成。若所欲杀人，或入禅定，或入灭尽定，或入慈心定三昧，若有大力咒师护念救解，若有大力天神守护，则不能害，是作咒比丘先办一羊，若得芭蕉树，若不得杀前人者，当杀是羊，若杀是树，如是作者善。若不尔者，还杀是比丘，是名毗陀罗。半毗陀罗者，有比丘二十九日作铁车，作铁车已，作铁人，作铁人已，召鬼，咒铁人令起，水洗着衣，系刀铁人手中，若心念，若口说：‘我为某故，作是半毗陀罗。’读是咒术，是名半毗陀罗成。若所欲杀人，入禅定，入灭尽定，入慈心三昧，若有大力咒师护念救解，若有大力天神守护，则不能害。是作咒比丘，先办一羊，若得芭蕉树，若不得杀前人者，当杀是羊，若杀是树，如是作者善。若不尔者，还杀是比丘，是名半毗陀罗。断命者，若比丘以其二十九日，牛屎涂地，酒食着中，然火已，寻着水中，心念口说，读咒术言：‘如火水中灭，某甲人命亦如是灭。’若火灭时，彼命随灭。又如比丘二十九日，牛屎涂地，酒食着中，画作所欲杀人形象，作是像已，寻还拨灭，心念口说，读咒术言：‘如是像灭，彼命亦灭。’若像灭时，彼命随灭。有如比丘二十九日，牛屎涂地，酒食着中，以针刺衣角头，寻还拔出，心念口说，读咒术言：‘如是针出，彼命随出。’是针出时，彼命随出，是名断命。”（《大正藏》第23册，9b—c）所谓毗陀罗杀、半毗陀罗杀等内容又见刘宋求那跋摩译《佛说优塞五戒相经》（《大正藏》第24册，940b—c）。毗陀罗，系可杀害人之恶鬼。古印度有咒法，咒起死尸使去杀人，是名毗陀罗法。《梵网经》卷下曰：“咒杀谓毗陀罗等。”

术的故事，如失译附秦录的《佛说大金色孔雀王咒经》：“尔时园中有一年少比丘名曰吉祥，出家未久为僧洗浴破薪。时有异木下有一黑蛇来，螫比丘足指，闷绝蹙地，目翻吐沫。尔时长老阿难，见吉祥比丘所患极重，见已惶怖，往诣佛所，头面着地，为佛作礼，前白佛言：‘世尊，此舍卫国祇树给孤独园中，有一新学比丘名曰吉祥，为僧洗浴破薪，异木下有一黑蛇出，螫比丘右足指，闷绝蹙地，目翻吐沫，云何治之。’尔时佛告阿难：‘汝持如来《大孔雀王咒经》，拥护吉祥比丘，与结界结咒，使毒不能害。’”^①

密教的陀罗尼经咒显然是对古印度咒术文化的继承与发展。不过早期密教经典中的密咒，亦多为医病疗伤为主，少见后期密咒的驱使鬼神等功能。到了大乘佛教时代，咒术已逐渐混入经典之中。根据汉译经典看来，咒句始见于公元3世纪的经典，3世纪末至4世纪初期，述及身、口、意三密及咒句的经典已经出现。4世纪中期，如观音咒法等，在咒语上已附上了尊名。到4世纪末期，如《观佛三昧经》所示，观想法已颇为详细。可见，佛陀的弟子们没有按照佛的教旨行事，而是把杂密的咒术等相继搬到了显教经典中，于是显教经典中大量的咒语被载入了，甚至还出现了许多专门持诵咒语的经典。从佛教传播史上来看，咒术等进入显教经典或仪轨中，固然是对印度传统宗教的继承，但更重要的也是佛教民间化和世俗化的结果。

从佛教中咒语形成来看，大致来自三方面：（1）承袭古印度的婆罗门教而来；（2）吸取当时地方巫师习用的咒语；（3）自己的创造。其中一重要来源是婆罗门教。在古代社会由于生产力低下，人们幻想以某种咒术来控制自然界，这在原始宗教和各民族宗教中普遍采用。密咒吸取民间盛行的婆罗门咒术，虽然佛陀最初并未接受咒术，但随

^① 《大正藏》第19册，479b。

着外道及婆罗门教徒的大量皈依，加之咒术具有的医病疗伤、降伏外道等现世利益诸功能，使佛教也渐渐趋同咒术。到了大乘密教，咒语不仅数量极多，使用面很广，而且被赋予哲学义理，还和瑜伽结合起来用于修行实践。

密教认为身、口、意三密兼修，可以疾速成佛；以持诵陀罗尼（咒语）为特点，口密即是陀罗尼、咒和真言。这些密咒和仪轨一般用于祈愿、降福、驱魔、除害等。其教义、事相均甚庞杂，包括星象占验、测命延寿、服气辟谷、召神驱鬼、伏龙降雨等。“其力殊胜，悉能拥护一切众生，能灭邪道，断诸灾患”，^①其他所需，亦无不可。如据唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷2：“若欲求财货饮食等物者，作四肘水坛，中心安置阿弥陀佛像，设五盘食，坛中心一盘，四方各一盘，咒师面向东五日。一日三回作此法，其咒师衣服并皆黄色，不得馀色，所求如意。又若人热病，咒五色线二十一遍，作二十一结，系病者颈，病人念阿弥陀佛。咒师手把香炉，供养赞叹十方佛即差。若欲令八部鬼神天及佛菩萨金刚欢喜者，作四肘水坛，咒师必须洁净，男子女人不得相触。坛中心，安阿弥陀佛像。像面向西，饮食八盘，灯二十八盏，水罐一枚，中心于佛前，着火炉，咒苏曼那花，一遍一掷火中，如是满一百八遍。平等慈悲心，为一切众生作此法者，即得神验，皆生欢喜。”^②上述为求财疗疾所行的轨则。

公元2世纪时，陀罗尼在大乘佛教中已经普遍流行。后汉支娄迦谶译《佛说阿闍世王经》，把陀罗尼的地位看得很高，说“陀邻尼者，则道之元，不断佛元，持法之元，总持僧之元”。^③后期大乘典籍中充

① 支谦共竺律炎译《摩登伽经》卷上，《大正藏》第21册，400c。

② 《大正藏》第18册，802b。

③ 《大正藏》第15册，397b。

满了陀罗尼或咒语。唐代高僧玄奘认为第一次结集大会产生大众部，就编集有一部《陀罗尼藏》，《长阿含》也记载说有一群鬼神去佛陀处，为的是传授一种咒语使他的弟子们免受灾难。佛教最初不重神通，反对异端，重理智，事实修，旨在追求人生根源，解决生死大事。因此，佛陀在创立佛教时对于那些妨碍佛道修行的迷信的恶咒密法采取排斥的态度，原始佛教对于民间的禁咒和婆罗门教中的明咒也是严格禁止的。后来佛教诸大乘经典兼说咒语，如《妙法莲花经》全经二十八品就有一品《陀罗尼品》，大谈咒术。佛门提倡咒语，主要在于祛除灾难，摧毁外道恶咒，消灭恶鬼恼害，使人们获得生活上的安宁。佛教的真言有四类：长咒，可达数百上千字；短咒，仅一字至数句；咒心，为咒语的主题词、关键词，只几字或几千字；种子，只一个或几个梵音字母，但却能总摄以上三种咒的咒义，就如种子的一能生多一样。长咒如《楞严经》卷7末尾的《佛顶光聚悉怛多般怛罗咒》（又名“楞严咒”），共四百二十七句，近三千字。其咒心为：“唵，阿那隶”以下八句。短咒如《总持咒》，仅唵、阿、吽三个音节。密宗称此三字为一切真言之母，可总持一切真言，表诸佛菩萨一切功德，故名“总持咒。”^①从大乘佛教经典传译来看，陀罗尼初期在大乘佛教中已广泛流行，并从闻持一种扩大到多种，发展为大乘佛教修持的另一重要的方便法门，与固有戒、定、慧三学并列，成为大乘佛学修持的四大方便之一。同时，又顺应宗教发展的规律，最终导致有别于显教的陀罗尼密教的形成。

咒陀罗尼在原始密教中处于中心地位，且和佛教其他宗派相互表里。晋代净土法门兴盛，药师经法便以净土法门的形式出现，所以在经本上没有手印咒语。密教传入中国以后，迎合中国的传统宗教与民

^① 参见陈兵《新编佛教辞典》中有关条目，中国世界语出版社1994年版。

间宗教背景，陀罗尼经咒风行一时，南北朝时期流行的净土信仰、观音信仰、斋忏法及称名念诵法，都受到陀罗尼密教的深刻影响。如《观世音消伏毒害陀罗尼咒经》与观音信仰，《往生净土咒经》与净土信仰有密切的关系。梁、陈行斋忏法，亦多取陀罗尼密典为据。唐代密教兴盛时，药师经法便以密教形式出现，所以有了咒语手印、七佛世界。另外，建陀罗尼幢亦成为密宗传教活动的一种特色标志。有唐一代，帝王多偏爱佛教，则天武后即爱好咒术，中宗也是如此。看看他们对佛教的态度，《佛祖统记》卷41：“诏义净三藏，于内道场译《孔雀咒王经》，御制圣教序以冠其首。上昔居房部，祈念药师如来，遂蒙降祉。因命师译《药师七佛经》，上自笔受。”^①以武则天后为首的多数中国人切实地追求着密咒的神验。一些考古发现的实物也足以说明当时密教经咒之盛。如1967年在西安沣西一座唐墓随葬物中发现了放在一个小铜管内的梵文陀罗尼经咒印本；又如成都东门外晚唐墓中出土了题着“印卖咒本”的《陀罗尼经》；再如近年来在西安西郊一处隋唐墓葬里的“一铜盒内发现的纸质印本陀罗尼经咒。”“这不仅说明密教经咒早在开元之前已经广泛流传于民间，而且渗入在丧葬风俗中。”^②此时密教的自体在译经上呈现空前的盛况，陀罗尼的咒术，诸尊的造像也相当的流行。

当此之时，密教与其说是经典的译出，不如说是咒术的成功。咒经的译出，让诸尊构成一个雄伟的世界观，密教独特的魅力多少受到了认识。中唐后，密教进入了一个新的发展阶段，代替道士，比道士更强的密教的术士，开始登场。以“开元三大士”为中心，其中金刚智所持的密教，述说的是新的密教《金刚顶经》，显示的是世间对密

① 《大正藏》第49册，371b。

② 严耀中《汉传密教》第171页，学林出版社1999年版。

教所有的现世利益机能的关心。在金刚智的传记中，所记的是他从幼时所显示的各种灵验。如《付法传》、《宋高僧传》所记的请雨法，用咒法使帝所宠爱的第二十五公主病死复活，及《释氏稽古略》等所记之咒法故事，^①都意在说明陀罗尼的灵验，目的也是弘宣密教。咒术在文人士大夫中亦有信众。据敦煌写经《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严咒》题记云：《大佛顶陀罗尼经》有十卷，咒在第七卷内，弟子张球手自写咒，终身顶戴，乞愿加备，中和五年（885）五月十日写讫。张球为晚唐著名的文学家和史学家，连他也对密教咒语虔诚敬信，可见密教信仰影响世人之深了。实际上，中国的密教受印度的影响，至唐代时，陀罗尼和咒已混合为一，唐代的经幢上常称“佛顶尊胜陀罗尼”为“佛顶尊胜陀罗尼神咒”。^②正如赖富本宏先生所指出的，这个时期的汉传密宗之特征体现在多“强调神咒的威力”和对“治病、长寿等现世利益的重视”等，^③这也是很自然的。英人查尔斯·埃利奥特《印度教与佛教史纲》第一卷中言：“许多后期大乘典籍中充满了陀罗尼或咒语。陀罗尼并不是在本质上不同于曼陀罗，尤其是密宗的包含有魔术音节的曼陀罗。曼陀罗和崇拜神祇多少有些关系，而陀罗尼则是供个人使用的趋吉避凶的咒语。”^④正是受这种现世利益的驱使，才使得陀罗尼信仰在僧俗二界广为流传。

-
- ① 元觉岸编《释氏稽古略》所记之“大历九年，道士史华者以术得幸，因请立刃梯与沙门佛法，有旨两街选僧应之。沙门崇慧常诵首楞严咒，表请挫之。帝帅百僚临观。史华履刃而上，招崇慧登之。慧乃蹶之而升，往复无伤。慧乃命薪烈火聚于庭，慧人以呼华，华惭汗不敢正视。帝大悦而罢，赐崇慧号护国三藏。后不知其所终。”（《大正藏》第49册，829a）
- ② 清王昶《金石萃编》卷66，陕西人民美术出版社1990年版。
- ③ 参见赖富本宏《中国密教の展开》，文载高井秀隆等编《密教の流传》，日本文学书院1984年版。
- ④ [英]查尔斯·埃利奥特《印度教与佛教史纲》第438页，商务印书馆1982年版。

在佛教发展过程中，陀罗尼的性质也渐次转变，由最初集中精神，忆持佛法的原意，附加避难除灾的功能，到最后更和成佛结合起来。如公元6世纪以前所译的初期密教经典，都是祈求现世利益，而和成佛无关；至7世纪中叶，汉译的密教经典中，则诵陀罗尼和成佛已结合而不可分离，如印度中期密教《大日经》、《金刚顶经》，其修法的目的已由除灾招福的现世利益，演变为成佛了。

宗教是形而上的意识形态，任何宗教的传播都充分发挥了这一特点，密教表现得尤为明显。从密教的信仰实践上来看，咒术性是密教的重要特征之一，密教在传入中国的各个阶段，无论是在译经上，还是实践上都突出了这一特征。当然，从历史唯物主义的认识角度来看，这种咒术不足为外人道，但在当时的认知条件下，密教能在短时期内迅速流布，其神秘莫测的咒术力确实起到了重要作用。

第三节 密教咒术的流播与经典的传译

自古以来，咒语潜伏在所有民族的民间，发生过影响力，成为信仰的象征。在大乘佛教时期，佛教诸大乘经兼说咒语，经典中充斥陀罗尼咒语。《法苑珠林》卷60《咒术篇·忏悔部》：“夫咒是三世诸佛所说，若能至心受持，无不灵验。”^①密教的咒法极有利于佛教的传播，它是几乎与佛教同时传入中国的佛教内容之一。佛教史显示，佛法自汉明帝永平二年（59），佛教咒经即由摄摩腾、竺法兰两梵僧带进中国，咒语在弘化的道路上，一直扮演着颇重要的角色。汉末的社会政治大动乱，导致“东汉政权由此失去了对社会意识的控制能力，这不仅为佛教传入、道教形成提供了难得的机遇，而且使得平时被斥

^① 苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第1册，第466页，上海古籍出版社1994年版。

为淫祠杂神的各种民间崇拜如雨后春笋般地在各地出现”，“由于这些‘淫祠杂神’的巫术色彩特别浓厚，就为咒法密术的传入创造了良好的需求氛围”。^①咒陀罗尼在初期密教中占据主导地位。密教传入中国以后，正迎合中国的传统宗教与民间宗教背景，与原始宗教及神仙道教的神秘咒术不谋而合，因此，陀罗尼经咒风行一时，建陀罗尼幢则成为密教传教活动的一种特色标志。从密教发展史上来看，密教初期经典中，含有大量咒术经典内容。公元2世纪时，陀罗尼在大乘中已经普遍流行。另外，从中国佛典翻译史上来看，具有咒术倾向的大乘经典被翻译的也比较早，全部在3世纪的前半。

咒经之译，开始于后汉时代。自公元2世纪中至8世纪中的600年间，汉译佛经中约有一百多部陀罗尼经和咒经。我国最早译出的密咒是东汉失译的《佛说安宅神咒经》。据《历代三宝记》卷4《后汉录》所录，当时有失译诸经中尚有《般若波罗蜜神咒经》等十余种。据佛教史书记载，自三国时代始，咒术经典译出转盛。如三国吴黄龙二年（230），竺律炎译出《摩登伽经》（二卷）；月支出身的释子支谦译有《华积陀罗尼神咒》、《佛说无量门微密持》、《七佛神咒》、《八吉祥神咒》等含有密咒的经典（各一卷）。另据《历代三宝记》卷5《魏吴录》录支谦译《陀罗尼神咒经》等五种，又失译附吴录者有《大总持神咒经》。“当时佛教尚未支配人心，所以真言密咒也仅被介绍到中国来，似未达至实修阶段。”^②之后，西晋竺法护等也译出《密迹金刚力士》、《八阳神咒》等不少有关密教的经咒。另据《历代三宝记》卷6《西晋录》尚录有昙摩罗察译《诸神咒经》、白法祖译《檀

① 严耀中《汉传密教》第7页，学林出版社1999年版。

② 梅尾祥云《密教史》，载《密宗教史》第61页，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，大乘文化出版社1979年版。

特陀罗尼经》、《无量破魔陀罗尼经》。但当时佛教在中国流行不广，此项咒经中所传的咒法简单，也未为时人所注意。

密教经西域传入中原地区，其间传播陀罗尼密教最有成就的是佛图澄。佛图澄以咒术在北部弘兴佛法，为后赵石勒所崇信（事迹参见《高僧传》卷9）。之后，还有单道开、竺佛调、捷陀勒及佛图澄弟子僧朗等，都以精通神异道术而称名于世。又有天竺沙门耆域经扶南、交广来至中原，也以咒术扬名于世。至东晋时，在江南一带传播陀罗尼咒术最早的，也是最有名的是东晋初期的西域人帛尸梨蜜多罗。他长于咒术，所译出的《大灌顶神咒经》（十二卷）是我国最早编译的佛教密咒或陀罗尼的汇编，简称作《大灌顶经》。收在《大正藏》第21册。全经系由十二部小经所组成。此十二经即《三归五戒带佩护身咒经》、《七万二千神王护比丘咒经》、《十二万神王护比丘尼经》、《百结神王护身咒经》、《宫宅神王守镇左右经》、《冢墓因缘四方神咒经》、《伏魔封印大神咒经》、《摩尼罗亶大神咒经》、《召五方龙王摄疫毒神咒上品经》、《梵天神策经》、《随愿往生十方净土经》、《拔除过罪生死得度经》。由于此十二部经之文末，在述及经题时皆有“灌顶”二字，故称《灌顶经》。此经中掺有不少道教思想及流行于六朝时代之民间信仰成分，且其翻译事迹亦不明确，故被疑为系梁代以前之伪作。另据《出三藏记集》卷2尚录有：“《大孔雀王神咒经》一卷、《孔雀王杂神咒》一卷，右二部二卷，晋元皇帝时，西域高座沙门尸梨蜜所出。”后世有以他为密咒传于中土之始者。^①从西域来到东晋的昙无兰于太元六年（381）开始，在扬州用了十五年时间译出了《咒

① 元念常集《佛祖历代通载》卷13：“自大教东流，诸僧间以神异助化，是皆功行成熟，契彻心源，自觉本智现量发圣，绝非咒力幻术所致也。殆自东晋尸利密已降，宣译秘咒，要其大归，不过祀鬼神，驱邪妄，为人攘灾释患而已。”（《大正藏》第49册，593c）

时气病经》、《咒齿经》、《咒目经》、《请雨咒经》、《止雨咒经》、《采莲违王上佛授决号妙华经》等六十一部，多为神咒经。《高僧传》卷1、《出三藏记集》卷13亦有记载。此外，尚有天竺居士竺难提，也译有《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼》等经咒数种。

到姚秦时代，密咒经典亦传译不衰。据《历代三宝记》卷8《前后二秦苻姚世录》记，姚秦鸠摩罗什译《善信摩诃神咒经》二卷、《大金色孔雀王经》一卷。公元460—465年间北魏僧人昙曜住持云冈石窟的通乐寺，翻译了《大吉义神咒经》四卷，这部经中首次提出设立咒场的结界法和祈雨的成就法。至梁代译成的《牟梨曼陀罗咒经》，则首次流传印契和护摩法。^①这些译经中，有《请雨咒经》、《止雨咒经》等神咒经典。这些咒法主要是陀罗尼咒。中天竺出身的昙无讖(385—433)，擅长咒术，在西域被称为大咒师，亦有多部经典译出。此后来华的天竺和西域僧人，大都传译有密咒。这一时期内中国人士传译密咒的有圣坚、法众、昙曜、万天懿等。其后，诸神咒陀罗尼的汉译盛于南北。据不完整的统计，自公元2世纪上叶至8世纪中叶即纯密形成以前，印度次大陆和中亚地区来汉地的僧侣中熟谙密教法术的共计三十九人，约占来华的僧侣的一半。^②密教在印度的产生，大乘经内渗有密咒，随着大乘佛教的流行，密咒在中国佛教界也逐渐传播。有关陀罗尼咒经的大量译出及咒师们的合力推动，使陀罗尼在中原大地广为流传。甚至梁元帝在其孩提时代曾学习过几种陀罗尼，表明在当时陀罗尼已流行于上流阶层之间，^③可见密咒传衍情形的一斑。

① 参见石世梁《佛教密宗释论》(一)，文载《西藏研究》1988年第3期。

② 黄心川《道教与密教》，文载《中华佛学学报》1999年第2期。

③ 在公元6世纪间，梁元帝《金楼子·自序篇》说：“吾龄年之时诵咒，受道于法朗道人，诵得《净观世音咒》、《药上王咒》、《孔雀王咒》。”(《知不足斋丛书》本)

我国早期传入的密咒大部分属于小乘部派佛教特别是犍子部、法藏部以及大乘佛教初期、中期的经轨，也有少数属于婆罗门教的咒文、赞歌。这些密咒一般用以祈愿、降福、驱魔、除害等等，属于巫咒、魔术等内容。由于佛教是从印度路经中亚传入内地的，而中亚一带又是萨满教流行的地区，因此在传入的杂密中或多或少地混杂了一些萨满教的信仰和巫术。^①密教经咒有多种，如《十一面观音咒》、《火头金刚咒》，^②从唐前传持的密教咒术经典来看，中国的陀罗尼密教与同时从西域传入的咒术和民间流行的咒术完全混同起来了。陀罗尼密教最初比较单纯，无非持诵而已。但随着咒术的传入，并经过西域文化的熏染，各种法术都进入到密教中。其中包括星象占验、测命延寿、服气辟谷、召神驱鬼、伏龙降雨，等等。汤用彤先生认为：“自汉通西域，佛教入华以来，其始持精灵报应之说，行斋戒祠祀之方，依傍方术之势，以渐深入民间。”^③佛教的密咒、方术在汉初传入中土后首先依附于中国的阴阳五行、谶纬、鬼神信仰等等，并与儒、道等相交融。在此期间，汉地翻译密教经典盛行，印度、西域来华的译师和高僧也多精于咒术和密仪。据《高僧传》所载，汉末的安世高、东吴初的维祇难等都行过咒法。如最早来华的安世高谓其“七曜五行之学，风角云物之占，推步盈缩，悉窥其变，兼洞晓医术，妙善针脉”；竺法护“护公澄寂，道德渊美，微吟穹谷，枯泉漱水”；佛陀耶舍“世间法术，多所通习”，以咒水洗脚后能夜行数百里等。

西晋永嘉四年（310）来洛阳的佛图澄尤其精通陀罗尼，并且能够随心所欲地如使神灵，据转载其“善诵神咒，能役使鬼物，以麻油

① 黄心川《道教与密教》，文载《中华佛学学报》1999年第2期。

② 见宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷25，第630页，中华书局1987年版。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第188页，上海书店1991年重印本。

杂胭脂涂掌，千里外事，皆彻见掌中，如面对焉，亦能令洁斋者见。又听铃音以言事，无不效验”。^①慧皎叹曰：“澄公悯锋镝之方始，痛刑害之未央。遂彰神化于葛陂，骋悬记于襄、邕。藉秘咒而济将尽，拟香气而拔临危。瞻铃映掌，坐定吉凶。终令二石稽首，荒裔子来，泽润苍生，固无以校也。”^②涉公，西域人，能够呼龙行雨。“日能行五百里，言未然之事，验若指掌。以苻坚建元十二年至长安，能以秘咒咒下神龙。”^③东晋以降，精于咒术者首推帛尸梨蜜多罗，“本西域人，东晋之初至于建业，王导、周伯仁、庾亮皆钦重之。善持咒术，所向多验。时江东未有咒法，密出《孔雀王咒》，咒法之始也，现已不存”。^④《高僧传》亦记此事：“蜜善持咒术所向皆验，初江东未有咒法，蜜译出孔雀王经明诸神咒。又授弟子觅历，高声梵呗，传响于今。”^⑤刘宋时的求那跋陀罗“天文历算，医方咒术，靡不该博”。^⑥阿那摩低（宝云）精通密法，“常转数百贝子，立知凶吉，善能神咒，以香涂掌，亦见人往事”。^⑦宋齐间的求那毗地“兼学外典，明解阴阳，其候时逆占，多有征验，有闻西域”。^⑧求那跋摩，能以密法咒术医病驱虎。杯度能以咒疗疾，“去来山邑，多行神咒”，^⑨维祇难及求那跋陀罗传中，也一再写到“沙门咒术”事迹。约于北凉玄始十年

① 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷9《神异》上，第345页，中华书局1992年版。

② 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷10《神异》下，第398页，中华书局1992年版。

③ 《大正藏》第50册，389b。

④ 宋赞宁《大宋僧史略》卷上“传密藏”条，文载《大正藏》第54册，240c。

⑤ 《大正藏》第50册，328a。

⑥ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷3《译经》下，第131页，中华书局1992年版。

⑦ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷3《译经》下，第134页，中华书局1992年版。

⑧ 梁僧祐撰、苏晋仁等点校《出三藏记集》卷14《求那毗地传》，第552页，中华书局1995年版。

⑨ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷10《神异》下，第383页，中华书局1992年版。

(421) 至姑臧的昙无讖（或曰昙摩讖），“明解咒术，所向皆验”，咒能令石水出，咒能驱鬼役神等，西域号为大神咒师。^①北魏永平初来洛阳的菩提流支也“洞善方言，兼工咒术，则无抗衡矣”。^②佛门提倡咒语，主要在于祛除灾难，摧毁外道恶咒，消灭恶鬼恼害，使人们获得生活上的安宁。梁陈以来，经咒逐渐普及。^③可见，自魏晋时期以来，外来的胡僧会咒术者不少，佛家诵咒的方法也很流行。由于密教的咒法甚有利于宗教的传播，可以说是最早传入中国的佛教内容之一。密教的发展与流播亦是与持有咒术的密教僧的弘宣分不开的。

在唐代，弘传大乘兼及密咒传译的梵华僧人，尚有波罗频迦罗密多罗、智通、玄奘、那提、伽梵达摩、地婆诃罗、佛陀波利、义净、阿尔真那、菩提流志、善无畏、金刚智、不空、一行、代病等人。他们大多亦善于咒术。如地婆诃罗，华言日照，中印度人，高宗时入华。他“洞明八藏，博晓五明，戒行高奇，学业勤悴，而咒术尤工”，^④颇得武后赏识。宝思维“慧解超群，学兼真俗，乾文咒术，尤攻其妙”。^⑤菩提流志，中宗神龙二年（706）住长安崇福寺，“洞晓声明，尤闲数论。阴阳历数、天理天文、咒术医方，皆如指掌”。^⑥无极高“学穷满字，行洁圆珠，精练五明，妙通三藏”。^⑦“开元三大士”更是咒力非凡。僧传载善无畏能咒龙祈雨，“以天竺语咒数百声”，能咒蛇而死。^⑧金刚智“理无不通，事无不验，经论戒律密咒余书，随

① 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷2《译经》中，第76页，中华书局1992年版。

② 唐道宣撰《续高僧传》卷1，《大正藏》第50册，428c。

③ 《传统文化与现代化》1995年第3期。

④ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第32页，中华书局1987年版。

⑤ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3，第42页，中华书局1987年版。

⑥ 唐圆照撰《贞元新定释教目录》卷14，载《大正藏》第五十五册，872c。

⑦ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第30页，中华书局1987年版。

⑧ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第21页，中华书局1987年版。

问剖陈，如钟虚受”。^①代病“为诵密语，后经岁序，都亡是患”。^②隋唐时期，朝廷医官系统中亦专门设立了“咒禁博士”，可见佛教咒术对隋唐行政法中的医疾令部分的施行产生了一些影响。^③另外，从当时的一些诏令亦可见僧尼滥用咒术已成为一大社会问题。据《全唐文》卷966载太和四年（830）祠部《请申禁僧尼奏》，其中指责有些僧尼的不轨行为，就有“擅离本寺，于公衙论竞。及在俗家，夜结戒坛，书符禁咒，阴阳术数，占相吉凶，妄陈祸福，既亏释教，与俗无殊。自今以后，切加禁断”等语。^④再看唐武宗“会昌法难”中的敕令，“十月九日，敕下：‘天下所有僧尼解烧炼、咒术、禁气，背军、身上杖痕、乌文，杂工巧，曾犯淫养妻，不修戒行者，并勒还俗。’”^⑤由上述可见，佛家咒术的泛滥流行，已成为统治者禁佛、毁佛的一大理由之一。

玄奘、义净等西行求法，大量的梵本从印度直接带到唐代，这是所谓的新译时代，也就是以玄奘、义净为中心，则天朝译经的盛观出现了。并且，这些译经中，反映了当时印度佛教的情势，其中包含了很多密教经轨和咒本，多为实用的经咒。高僧玄奘、义净等也都传译过密法。如显庆元年（656）玄奘于慈恩寺重译《十一面神咒心经》，义净译出了《佛说疗痔病经》、《佛说咒时气病经》等，这极有利于注重现世利益人们的接受。宋赞宁称其“性传密咒，最尽其妙，二三合声，尔时方晓矣。”^⑥玄奘、义净最初并不是弘扬密教之人，尽管带回

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第5页，中华书局1987年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷26《唐晋州大梵寺代病师传》，第669页，中华书局1987年版。

③ 参见朱瑛石《“咒禁博士”源流考——兼论宗教对隋唐行政法的影响》，《唐研究》第5卷，第147页，北京大学出版社1999年版。

④ 《全唐文》卷966，中华书局1982年影印。

⑤ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷3，第158页，上海古籍出版社1986年版。

⑥ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第3页，中华书局1987年版。

经典，但并未从事这种咒术活动。而与义净同时的道琳曾用了相当长的时间专门学习明咒，且习有心得：“夫明咒者，梵云毗睇陀罗必得家。毗睇译为明咒，陀罗是持，必得家是藏，应云持明咒藏，然相承云此咒藏。梵本有十万颂，唐译可成三百卷，现今求觅多失少全。……时彼弟子厥号难陀，聪明博识，渍意斯典，在西印度经十二年，专心持咒，遂便感应。每至食时，食从空下。又诵咒求如意瓶，不久便获，乃于瓶中得经欢喜，不以咒结，其瓶遂去。于是难陀法师恐咒明散失，遂便《撮集》，可十二千颂，成一家之言。”^①

另外，与此相关的善于咒术的梵僧也频频入唐。此期译出密教经典的除玄奘、义净外，还有很多直接从印度入唐的梵僧从事并参与。僧传中留名的在当时有西域人译经家十余人，其中印度僧占八人。最多的是来自于中印度的四人，贞观入唐的波罗频迦罗密多罗为首，永徽三年（652），携梵夹入京长安，并屡屡示现灵异，为京中道俗所感叹。有同年译出《陀罗尼集经》十二卷的无极高，即阿地瞿多；^②有高宗世来朝，仪凤四年（679），请求译经，最善长咒术的日照，即地婆诃罗，武周初期于西太原寺译《大乘密经》；有神龙元年（705）译出《大佛顶如来密因首楞严经》十卷的般刺密帝，他们都从中印度来。其次是从北印度来的二人，仪凤三年（678）来五台山参拜文殊

① 唐义净《大唐西域求法高僧传》卷下，《大正藏》第51册，7a。

② 唐朝初期阿地瞿多译出了《陀罗尼集经》12卷，属于陀罗尼和真言的汇编性质。自此之后，长安地区密教经典的翻译更为风行。同时各种密咒汇编的总集也由印度传入中国，如东晋失译的《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》4卷，梁代失译的《陀罗尼杂集》10卷，均可想象密咒在印度流传渐盛，乃至形成杂密（不纯的密教），其根本典据为《持明咒藏》，即所谓《金刚大道场经》十万颂，后由中印度沙门阿地瞿多于唐永徽年中传至长安，并撮要抄译成《陀罗尼集经》12卷，其中包括有佛顶、如来、观音、菩萨、金刚、诸天、杂部等坛法咒术，为印度旧密咒法的集成之作。阿地瞿多并在长安建立陀罗尼普集会坛，传授灌顶。

圣容的佛陀波利，永淳二年（683），于西明寺重译《佛顶尊胜陀罗尼经》。另一个是长寿二年（693）来洛阳，极擅长咒术，神龙元年译出《不空绢索陀罗尼经》的阿尔真那。还有从南天竺来，永淳二年（683）入朝的菩提流志，译出《护诸童子陀罗尼经》一卷，《续高僧传》卷1有传，据称他对历数、阴阳、讖纬样样皆通。西印度人伽梵达摩，永徽之际译出《千手千眼大悲心陀罗尼经》，为千手千眼大悲的信仰给予了很大的助力。智通法师，陕州安邑人，善于语学，甚精禁咒，从天竺僧带来梵本，在永徽四年，于总持寺译出《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》二卷、《千转陀罗尼观世音菩萨咒》一卷、《观自在菩萨随心咒》一卷、《清静观世音菩萨陀罗尼》一卷等，共四部五卷，^①主要翻译与观世音有关的陀罗尼。当时从世界咒术的中心印度，大概最擅长咒术的多数僧人一时入唐该是最引人注目的了。他们和咒经的翻译相依，超过对诸神的关心和期待。

在中国弘化密教乃至蔚然建立宗派的，实始于“开元三大士”金刚智、善无畏、不空等于唐代中期传入的正统密教。三人亦皆精于咒术，并译有大量密咒经典。不空三藏于长安大兴善寺，广译总持教，多设曼陀罗，神术莫可知。且灌顶坛法，亦始于不空。“代宗永泰年中，敕灌顶道场处，选二七人，为国长诵佛顶咒，及免差科地税云。”另据《大宋僧史略》下“驾头床子”条记有关《仁王经》：“不空尝诵此经中咒，感天王子领神兵，解安西城羌胡之围。”此外，咒术的效验，在各种佛经中，也一再提及宣示；尚有专谈咒语的《千手千眼大悲心陀罗尼经》、《大金色孔雀王咒经》、《千转陀罗尼咒经》、《除一切疾病陀罗尼经》、《能净一切眼疾病陀罗尼经》等等。有关“开元三大夫”密典翻译，已前论及，此不赘述。

^① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3，第41页，中华书局1987年版。

善无畏、金刚智入唐时所处的有唐一代，社会矛盾激化，帝王，特别是宫廷，他们所期待的不是在印度展开的新的有组织的密教，仍旧是作为旧态的咒法的密教，是祈求今生和来世的利益，即所需的是能解决现世利益的密教，并不喜欢讨论深奥的教义。此时的密教比起六朝时期所传布的零星密法，已经逐步将倾向于世俗利益的祈祷咒愿净化，并加强佛法义理与瑜伽行法间的紧密联系，在高宗永徽年间由阿地瞿多所译的《陀罗尼集经》中就完备了诸尊坛法，为百年以后入华的“开元三大士”提供了传播纯正密宗的背景条件。^①该经集由许多与善无畏和金刚智所译经讲授的相似仪轨组成。于是，他们开始将印度中期有组织的密教经典向中国移植，异国的氛围多数被保存下来，咒术特别有效的密教在中国社会扎下了根。所译经典庞大，而且大部分是新的从印度带来的密教经典。他们充分地利用新来的密教的咒术的机能，开始迎合国家权力，公元8世纪所译的密教经典中渐渐地加入了国家护持的要素，这一特征可从不空译经开始。不空的密教，一句话，就是国家佛教。其咒术的效力，得到三朝帝王的信任，加之宦官、军人的强力支持，在这样的背景下，成功地将密教变成国家佛教。善无畏、金刚智作为优秀的学僧，在国家的援助下，不断翻译以成佛为目的的经典，朝野上下对他们深加信赖。

^① 郭佑孟《大悲观音信仰在中国》，文载《觉风季刊》2000年第30期。

第三章

密教与儒道及唐代佛教诸宗派

在唐代，统治者采取了宽松的文化政策，域外文化异彩纷呈，但统治者出于政治考虑，在各个历史阶段，传统文化中的儒家思想及本土宗教——道教仍占据重要地位，未曾偏废。密教于开元年间输入唐土，由于密教的护国神性、实践的特异性以及重视现世利益，深得统治者偏好，历代统治者多与当时密教僧保持密切关系，尤其是密教僧在传译密教经典时突显其中之护国思想。同时，运用密教实践直接参与政治、军事、经济生活，很好地协调了密教与儒教的矛盾。道教由于和密教的同质成分较多，相互融摄，可谓水到渠成。

第一节 密教与唐代儒教

佛教作为异质文化，和儒教共通的部分甚少。作为异国的宗教，为了能在根深蒂固的儒教思想体制下的国土生存、发展，传教者们可谓煞费苦心。他们非常了解中国传统文化，特别是中国传统伦理观，于是在译经中就刻意注入此种元素。如唐般若译《大乘本生心地观经》卷2：“我今为汝分别演说世出世间有恩之处。善男子，汝等所言未可正理，何以故？世出世恩有其四种：一父母恩，二众生恩，三国王恩，四三宝恩。如是四恩，一切众生平等荷负。善男子，父母恩者，父有慈恩，母有悲恩。母悲恩

者，若我住世于一劫中说不能尽。”^①经中所述的父母、众生、国王、三宝四种恩，其中“恩”的思想就是儒教史上一贯的思想意识。

密教的仪轨繁杂，咒术要素很强，与不语怪、力、乱、神，修身、齐家、治国、平天下，讲忠孝报国的儒家思想相去甚远。密教咒术的现世利益亦极力强调儒家的孝道，如《御制佛顶尊胜陀罗尼经咒序》：“佛顶尊胜总持经咒者，一切如来智印，广大慈悲，甚深稀有，普利昏迷。实巨海之津梁，幽暗之日月，饥渴之饮食也。世间善男子、善女人，一切众生，能发菩提心持诵佩服者，其福德种种无尽，永脱诸恶苦趣，从无始以来百千亿劫，所积罪业悉皆消除。若昼夜勤修不懈，当得诸佛灌顶，神天拥护，福寿无量，如是胜果，目睹其效，诚实不虚。朕君临天下，闵斯民之执迷，所作所为，堕于恶趣，而不知若斯谬戾，诚为可矜，遂以是经咒，用俾河沙刹土，一切有情，均沾利益，寿延福增，同臻佛道。又况佛有誓盟，广济众生，必先度忠孝。凡忠臣孝子，身生中国，又逢治世，受种种快乐，皆由其事君、事亲能尽其道。又能敬礼三宝，修积善因，举足之顷，即登觉路。”^②孝乃儒家思想之大道，《孝经·三才章第七》言：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”^③将孝道誉之为经天纬地之伦常根本。孔子“志在春秋，行在孝经”，使儒家孝道与封建宗法制度紧密相连。儒者服劳奉养以安其亲，为孝；立身行道，扬名于后世以显其亲，为大孝。推极而论，举凡五常百行，无非孝道发挥。孝悌之道，通于神明，光于四海。“孝”经儒家为代表的思想家们的整合，标举出子女对父母之爱，进而推及忠君事君，上接流传久远的对祖先崇拜心理，

① 《大正藏》第3册，297a。

② 《大正藏》第19册，349a。

③ 汪受宽《孝经译注》第30页，上海古籍出版社1998年版。

由此形成一整套“孝”的伦理。

孝亲观是中国传统的儒家伦理思想的基础和核心，在中国，“孝亲”问题一直是佛法与名教论争的焦点，佛门与儒家的每一次论争大多都集中在孝亲观上。因此，佛教在中国发展的过程中，面对中国社会根深蒂固的儒家孝亲观念，经常自觉地协调彼此之间的关系，大力宣扬孝道，以尽量调和与中国固有文化的矛盾。如北魏瞿昙般若流支译《正法念处经》卷18《畜生品》谓：“不顺法行，行不善法，不孝父母，不敬沙门及婆罗门，故常受热沙烧身之苦，又于阎浮提现大恶身，起恶云雨，令一切五谷皆悉秘。”^①唐般若译《大乘本生心地观经》卷2云：“善男子，于诸世间何者最富？何者最贫？悲母在堂，名之为富；悲母不在，名之为贫；悲母在时，名为日中；悲母死时，名为日没；悲母在时，名为月明；悲母亡时，名为暗夜。是故汝等勤加修习，孝养父母，若人供佛福等无异，应当如是报父母恩。”^②后秦鸠摩罗什译《梵网经》卷下记释迦牟尼佛成道后，“孝顺父母、师僧三宝。孝顺至道之法，孝名为戒，亦名制止”。^③

佛教初传，正是看到孝亲在儒家伦理思想中不可替代的作用，在佛经传译的初始，译经僧徒就尽量迎合儒家孝亲伦理，在译经时就杂糅孝亲观念的成分，并利用各种文学艺术手段，传播孝亲思想，影响远播海外。早期的汉译佛典如东汉安世高译《佛说父母恩难报经》，三国吴康僧会译《六度集经》，西晋竺法护译《佛说盂兰盆经》、《佛升忉利天为母说法经》，失译人《佛说报恩奉盆经》，失译人《佛说孝子经》，失译人《睽子经》等，皆是专门宣扬佛教孝道思想的经典，

① 《大正藏》第17册，106a。

② 《大正藏》第3册，297c。

③ 《大正藏》第24册，1004a。

都包含了对家庭伦理关系，特别是对事奉父母等人伦道德的论说，而且在翻译过程中，译者又以中国的孝亲伦常观念对经中内容作了取舍调整。其中尤以后秦鸠摩罗什奉诏译《佛说父母恩重难报经》为重。这部不朽的经典，详细记述了妇女从怀胎一月至十月所经历的辛苦，胎儿吸收母亲精华生长的情况，以母亲为例，说出父母对子女的十种深厚恩德。经言：“欲得报恩，为于父母书写此经，为于父母读诵此经，为于父母忏悔罪愆，为于父母供养三宝，为于父母受持斋戒，为于父母布施修福。若能如是，则得名为孝顺之子；不作此行，是地狱人。”一些汉译佛典，如《盂兰盆经》、《睽子经》、《父母恩重经》、《六方礼经》、《心地观经》、《佛升忉利天为母说法经》、《父母恩难报经》等，可称为佛教的孝亲经典。^①在汉译佛典中，大乘经典大都谈孝道思想，如魏晋时译出的《无量寿经》和《观无量寿经》，都是讲孝道的问题，在传入中国时，中国正处于魏晋南北朝战火连绵、文化混乱的动荡时期。当时社会上每个家庭的子弟都很遵守孝道，也正是中国门第观念最严重的时候。其余经典中亦皆有宣说，如：后秦鸠摩罗什奉诏译的《佛说父母恩重难报经》，唐实叉难陀译的《地藏菩萨本愿功德经》等。此外还有《大方便佛报恩经》等。在大乘经典中，此类宣说，不一而足。《永觉元贤禅师广录》卷13《释门真孝录序》：“甚矣，孝之为义大也。身非孝费修，人非孝费治，天地非孝费格，鬼神非孝费通；即无上至真等正觉，非孝亦无由致！是知世出世间之福田，实无有逾于孝者。……总而言之，则善事父母也。……”^②由上述可知，佛教经典在传译的过程中，译经僧在强大的儒家孝亲观的影响下，自然而然地将孝道思想汇融于佛典中，尽可能地避免两者在

^① 道端良秀《唐代佛教史研究》第300页，法藏馆1957年版。

^② 《续藏经》第1辑第2编。

思想上的冲突。

密教传教者深知儒家思想的根深蒂固，因此，在密典传译过程中，尽可能寻找两者作为异质文化的共同点，和谐共生。为了迎合儒学中的政治思想，便突出密教经典的护国思想。如昙无讖译《大方等大集经》卷21：“为坏一切诸魔力故，为三宝种不断绝故，为诸众生增善法故，为坏一切佛法怨故，为令众生远离苦故，为灭身口意诸恶业故，为令人天性调柔故，为诸国土受安乐故，为破世间诸恶相故，为令众生悉得具足六波罗蜜故，为发无上菩提心故，为教菩萨善方便故，为令菩萨次第住故，以如是等诸因缘故，过去诸佛为如是等五滓众生，说是大集金刚法心因缘自在陀罗尼也。”^①高扬护国思想，不空对《仁王护国般若经》的重译就表现得尤为明显。不空奉诏译《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下：“若王、大臣，比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷，听受读诵，如法修行，灾难即灭。大王诸国土中有无量鬼神，一一复有无量眷属。若闻是经，护汝国土。若国欲乱，鬼神先乱，鬼神乱故，即万人乱。当有贼起，百姓丧亡。国王太子、王子、百官，互相是非。天地变怪，日月众星失时失度，大火、大水及大风等，是诸难起，皆应受持，讲说此般若波罗蜜多。若于是经，受持读诵，一切所求，官位富饶，男女慧解，行来随意，人天果报，皆得满足；疾疫厄难，即得除愈，桎械枷锁，检系其身，皆得解脱。破四重戒作五逆罪。”^②代宗亦大力张扬，并亲为之序：“朕尝澡身定泉，宅心道秘，緬寻龙宫之藏，稽合鸞峰之旨，懿夫护国实在兹经。”^③《仁王经》作为密教护国经典，在有唐代甚为流行，成为

① 《大正藏》第13册，145a。

② 《大正藏》第8册，840a。

③ 唐代宗《大唐新翻护国仁王般若经序》，文载《大正藏》第8册，834a。

持讲读诵的一部重要经典，据传在多次重要的军事活动中屡显神验，深得诸帝崇信。

第二节 密教与唐代道教

道教是我国土生土长的宗教形态，它产生于东汉中叶。作为本土宗教，道教与道家一样，其渊源可追溯至上古殷商时代的原始宗教文化，即神灵崇拜和商周的巫术。早在殷商时代，我国就有了卜筮吉凶和祈福禳灾的巫师，他们被认为是能沟通人神的媒介：到了战国时期，齐燕沿海一带有宣扬神仙方术的方仙道，出现了采仙药、炼仙丹的方士，他们宣称凡人只要服了仙药、仙丹，即可登仙。起初方士之说并无系统理论，后吸取了齐人邹衍的阴阳学说，使神仙思想不断完善。两汉之间，谶纬之说大兴，封建帝王亦大力提倡谶纬，并利用谶纬来巩固自己的神授地位。西汉武帝以后，虽然由于“独尊儒术”，儒家学说垄断了思想领域，但是各种思潮和信仰仍然或多或少地流行，神仙方术迷信在当时就有很大的势力。东汉初期随着佛教在中国的流播渐广，神仙家吸收了部分佛教教义与术语，将神仙方术与老子哲学结合起来，使其理论渐趋系统化，这样便产生了“黄老道”，神仙家的方士也演变为道士。当时有托黄帝而言的神仙之术，亦有托老子而言修道养寿的黄老道。汉桓帝时，在宫中立黄老，与浮屠并祭，黄老道由此开始和佛教相提并论。东汉末叶，道教从民间蓬勃兴起。汉灵帝时，张角组织“太平道”，尊老子为教主。汉顺帝时，沛国人张陵，在四川创立“五斗米道”，世称“天师道”，短短几年就形成了太平道、五斗米道等民间道教团体，发展成具有相当规模的群众运动。太平道与五斗米道同一源流，教规、教义大都相同。张陵创教之初，没有许多的经典，也没有更多的宗教仪式，不过是趁时乱借鬼神

符咒以聚众；后来经典逐渐增多，最终出现了比较完备的经典《太平经》，为道教宗派的建立作了理论和组织的准备，并逐步演变发展为成熟的官方正统宗教的时期。五斗米道和太平道的出现，标志着中国道教的正式产生，这是道教发展的一个高潮。自此，道教开始有了其作为宗教的条件，先结合玄学，后与儒佛相互磨合，并融合诸方思想流派，发展流传开来。道教的产生有着深厚的文化和社会基础，是以东汉社会流行的黄老道为重要背景的，上述的传统文化及两汉社会统治思想的缜密神学化，现实社会对宗教的需求，佛教传入的刺激，是道教产生的社会原因。

从东晋十六国后期至南北朝时代，中国南北方出现了由门阀士族道教徒发起的道教改革活动。这些官僚士大夫们出于对生存的需求和对死亡的忧虑，开始对民间道教进行了全面改造，将民间道教引向了神仙道教，或者改造成为适合于贵族需要的道教，一个以巫术方术为基础，杂糅老庄道家思想、儒家礼制及佛教规戒，在教义、仪式、神谱、日课、戒规、经卷、道观建造规则及法器制造使用法度上均已定型的道教出现了。道教的发展随之进入高潮，从而出现了具有全国性规模的天师道等。这一时期道教的发展离不开一批著名道士的突出贡献，他们的撰述和活动，推动了民间道教向成熟道教的官方宗教演变的进程。此期著名道士，首推东晋时道教理论家葛洪，他的《抱朴子·内篇》是道教史上一部具有完整理论体系和包罗多种方术的著作。南朝刘宋的著名道士陆修静，也对道教的正规化和制度化作出了重要贡献，整理道教典籍，编制道教经目，首创了对后世道教影响深远的“三洞”分类法。除葛洪、陆修静之外，北魏的寇谦之和梁朝的陶弘景也是此期道教的重要人物。同时，道教的发展也离不开帝王的支持，如北朝以来的皇帝多信道教。

道教在魏晋南北朝完成了一系列成功的改造后，进入了隋唐的繁

荣时期。唐代帝王为了借神权以加强统治，自称老子是李姓始祖，奉道教为李姓宗教。在唐代的道教史上，道教一方面与佛教争胜，一方面与儒、释交融，儒、佛、道三位一体模式建构初具规模。有唐一代，由于佛道并行，二十二个君主，对佛道又有不同的态度，并有相应的对佛道的政策，因此，唐代的佛道会随着帝王的轩轻抑扬而有所起伏，儒释道三教鼎立，有时道教甚至居先。道教经历了宋、金、元的宗派分化以后，到明朝中叶以后，发展到了鼎盛阶段，至清逐渐式微，但在民间还有相当影响。

道教基本的信仰是道，以道为本体，认为道是宇宙、阴阳、万物生生化化的根本。道教修身、修行的方法很多，有服饵、导引、胎息、内丹、外丹、符箓、房中术、辟谷等。通过修炼，以期达到长生不老之目的，这是一个积极入世的宗教。道教深深根植于中国古代社会，在各个历史阶段，表现出了鲜明的特色。中国的道教思想范围较广，其中既包含有道家的哲学思想，同时又包含自古已有之的神仙思想、阴阳思想、讖纬思想等一切的民俗信仰。其思想基础源于先秦诸子尤其是老庄哲学和秦汉黄老道家学说。道教在漫长的发展过程中，在与儒家、佛教的相互影响中，逐渐形成了自己独特的宗教信仰和神学理论体系，表现出阶段性的演化特征。作为中国古代传统文化的组成部分，道教比较充分地反映了中华民族的传统文化心理和宗教意识，对民间信仰和民俗文化有着深刻的影响。

一、唐五代道教述略

隋唐五代是道教的发展时期，著名的道教学者相继出现，道书的编辑和研究亦日益增多。道士们通过种种努力与帝王及士大夫们建立了广泛的联系，并能适时调整教旨与理论，因而人才辈出，各种学说和见解异彩纷呈，道教处于一个异常活跃繁荣的时期。唐朝是道教的鼎盛时期，尽管在唐代只有宫观一千九百余处，道士一万五千余人，

其人数还不及佛教的二十分之一，^①但道教仍能在当时的思想界占据重要的地位，与儒、佛并立而成鼎足之势。这一现象的出现，主要还是道教自身发展的需要所致。道教内部各个学术派别，如南、北天师道、上清、灵宝、净明、茅山等派随着隋朝的统一，在学术上也逐渐合流。就道教的理论而言，由于经过魏晋南北朝儒、释、道之间的辩论和交流，唐代的道教学者进一步吸收儒学和佛学的思想资料，用以充实自己的体系，在宗教的形式下论述了若干具有哲学意义的问题。唐五代致力于理论研究并能自成体系的，有影响的道教学者有唐代的王玄览、司马承祯、李筌，五代十国的谭峭。此外，唐代道教学者所讨论的道器、道气、形神、形气、体用、阴阳五行等范畴，也引起当代和后世学者的广泛兴趣。由此可见，唐代的道教思想已经进入宗教哲学的发展阶段，并成为宋代理学的理论来源之一。

帝王对道教的推崇与利用也是一个十分重要的因素。由于道教的力量和影响日益增大，加之道教与唐朝创业之际有很深的关系，遂使隋唐五代的许多封建统治者愈来愈重视和利用道教，奉行崇道政策，并采取了相应的措施予以贯彻。“国朝以李氏出自老君，故崇道教。”^②唐王室为了提高自己的门第，显赫出身，利用与老子同姓编造政治神话，借助神权维护统治，提高皇家的地位，自称是老子后裔，尊老子为其始祖。唐高宗时，追尊老子为“太上玄元皇帝”，^③在佛儒之上。同时，把道教作为皇室宗教而存在，以道教为尊。唐高宗曾命道士隶属管理皇室的宗正寺，位在诸王之次，并以《道德经》为上

① 唐杜光庭《历代崇道记》：“从国初以来，所造宫观约一千九百余所，度道士计一万五千余人。其亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观，并不在其数。”文载《全唐文》卷 933，中华书局 1982 年影印。

② 封演《封氏见闻记》卷 1，辽宁教育出版社 1998 年版。

③ 唐高宗乾封二年（667），封老子为“太上玄元皇帝”。

经，令贡举人必须兼通。唐睿宗亦是对道教崇信有加。如景云二年（711），唐睿宗召见天台山道士司马承祯，《资治通鉴》对此事有详细记载：“（上）问以阴阳数学，对曰：‘道者，损之又损，以至于无为，安有劳心以学数学乎？’上曰：‘理身为则高矣，如理国何？’对曰：‘国犹身也，顺物自然而心无所私，则天下理矣’。上叹曰：‘广成之言，无以过也。’承祯固请还山，上许之。”^①睿宗曾作《老子赞》：“爰有上德，生而长年。白发遗像，紫气浮天。函关之右，经留五行。道非常道，玄之又玄。”^②

在唐代，历朝帝王中以信奉道教并加以保护而著称的是唐玄宗。玄宗时代道教更加风行。玄宗曾下诏：“自今以后，常令讲习《道德经》，以畅微旨。所置道学，须倍加敦劝，使有成益。是知真理深远，宏之在人，不有激扬，何由励俗。诸色人等有能明《道德经》及《庄》、《列》、《文子》者，委所由长官访择，具以名闻。朕当亲试，别加甄奖。”^③玄宗不仅在诸州设立道观，而且下诏令士民必须收藏一本《道德经》，这造成了道教广泛地渗透于中国社会的各个层面。开元二十五年（737），开始设置玄学博士，招收道徒，令习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》，每年依明经例考试，^④并将上述诸经增设为老、庄、文、列四子科。开元二十九年，在全国各地建立玄元皇帝庙（老子庙），^⑤画玄元皇帝

① 《资治通鉴》卷210《唐纪》二十六，中华书局1956年版。

② 《全唐文》卷19，中华书局1982年影印。

③ 唐玄宗《令写玄元皇帝真容分送诸道并推恩诏》，文载《全唐文》卷31，中华书局1982年影印。

④ 《资治通鉴》卷214《唐纪》三十，中华书局1956年版。

⑤ 庙中以唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五像陪祀。杜甫有《冬日洛城北谒玄元皇帝庙诗》：“画手看前辈，吴生远擅扬。森罗移地轴，妙绝动宫墙。五圣联龙袂，千官列雁行。冕旒俱秀发，旌旆尽飞扬。”生动地描述了当时玄元皇帝庙内的显赫气势。

像，铸老子像，^①并以国典祭祀老子。天宝元年（742），追封庄子为南华真人，文子为通玄真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞虚真人；规定将此四人所著书列为真经，^②如尊老子的《道德经》为《道德真经》，庄子的著作为《南华真经》，庚桑子的著作为《洞灵真经》，列子的著作为《冲虚真经》，并御注《老子》颁行天下，供人修习。将道士、女冠纳入皇家管理，即由管理皇室宗族事务的机构宗正寺管理，提高了道教的地位。许多皇室公主嫔妃都喜欢入道作女冠，朝臣中如贺知章等亦曾弃官入道，从而形成道教史上最为鼎盛时期。玄宗喜好祀神鬼，喜好妖妄之术、神仙之术，涉猎和道教亲近的事例很多。约成书于隋代的《本际经》是深入讨论道性的经典，唐玄宗非常重视，并强力推行，曾颁布《令天下诸观仍转〈本际经〉诏》、《令天下诸观仍转〈本际经〉敕》，使其在很短的时间内在社会上广泛流行。因此，在唐朝的玄宗时代，道教有很大的势力，宫廷内或贵族之间对佛教并不那么看重，“时帝留心玄牝，未重空门”。^③因此，宫廷内的官吏们也劝玄宗让像金刚智那样的外国僧人早日归国。玄宗对佛教的注目，他的关心只在它的咒法的效果比道教优。道教和外来的佛教不同，在中国自体的土壤中培育、生成，因此，在中国人心中已深深地扎下了根。密教、道教的经典和根本精神尽管不同，但实际上，在“现世利益”、“咒术宗教”这一点上是相同的。唐武宗一生醉心道教，实行排佛政策，最后因服食金丹中毒而死。^④道教也凭借皇室宗教的身份，大为发展，呈现鼎盛之势。房管

① 《资治通鉴》卷214《唐纪》三十，中华书局1956年版。

② 《旧唐书》卷9《玄宗本纪下》，中华书局1975年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》，第5页，中华书局1987年版。

④ 唐代帝王崇道，幻求长生，因此烧炼金丹的黄白之术颇盛。据说唐太宗、唐宪宗、唐穆宗、唐敬宗、唐宣宗皆服丹药中毒致死。

和道士邢和璞亲交，秘书监贺知章“为道士以宅为千秋观”，文人士大夫与道士的密切交往，其中也有不少人迷恋于道教的神仙之说，成为虔诚的道教信徒，如李白、贺知章等，说明道教在当时仍具有一定的影响。

在唐代亦佛亦道成为一时之风尚。如在宫廷作为“天师”取得稳固地位的一行禅师，与其说是佛僧，不如说是道士的色彩更浓。形成这一现象与佛、道在当时的发展现状有关，也取决于帝王对佛道先后的态度。在唐代，佛道先后为统治者所注目，统治者钦定以老子为唐代皇帝的祖先之后，使佛道的斗争更形成激烈的局面。据《续高僧传》卷30“释智颢”条：“隋末唐初，嘉猷渐著，每有殿会无不仰推，广诵多能罕有其类。尝于内殿佛道双严，两门导师同时各唱，道士张鼎雄辩难加。”^①武德四年（621）后，唐统治者出于抬高族姓，神化李唐统治，转为崇信道教。武德八年，唐高祖亲临国学，下诏论三教先后，“老教、孔教此土元基，释教后兴宜崇客体，今可老先次孔末后释宗”，^②钦定老先、次孔、末释的座次。判定三教先后始于周武帝建德三年（574），当时以儒先、道次、佛后为序。唐初统治者推行三教并用的政策，但又主张道先佛后。武德九年，傅奕连续七次上疏，再次请求废佛，而且，当时道士李仲卿、刘进喜等亦著文，共同反佛，僧徒明概、法琳等亦予以驳斥，从而展开佛道两大集团的正面交锋。当时朝臣亦佐释方，世世崇佛的宰相萧瑀与傅奕论辩，其“地狱所设，正为是人”之语，^③表现出当时佛道之争夺战的尖锐化。唐太宗执政时仍旧推行唐高祖道先佛后的政策，贞观十一年（637）二月，唐太

① 道宣《续高僧传》卷30，苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第730页，上海古籍出版社1994年影印。

② 见道宣《集古今佛道论衡》丙（《大正藏》第52册，381a）。

③ 《旧唐书》卷79《傅奕传》，中华书局1975年版。

宗在访求孝悌儒术之士的同时，扬道抑佛，并下诏论僧道先后，钦定“自今已后，斋供行法，至于称谓，道士、女冠，可在僧、尼之前”，^①另见道宣《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》（《广弘明集》卷25）。

佛道先后问题，是由上述唐太宗诏书所引起的。此诏一出，佛道之争顿趋尖锐，结果导致高僧法琳入狱病亡，道徒占了上风。唐高宗执政时多次组织佛道论辩，道徒则总以败北收场，最终唐高宗下诏钦定道东、释西，不分先后。在武则天执政期，因为佛教曾为她当女皇制造理论根据，出于政治需要，大力提高佛教地位，以佛教为尊，并下诏钦定佛先道后。当时又发生了著名道士杜义弃道归佛事，此事在社会上和宗教界震动很大，成为唐代佛道之争中一件大事。神龙元年（705），唐中宗复位，一方面恢复在武则天时期一度中止的对老子的尊崇，另一方面却下敕废除《化胡经》及绘有化胡内容的寺观壁画、变相。《宋高僧传·法明传》载中宗敕：“如闻天下诸道观皆尽《化胡成佛变相》，僧寺亦画玄元之形，两教尊容，二俱不可。制到后，限十日内并须除毁。若故留，仰当处官吏科违敕罪。其《化胡经》，累朝明敕禁断，近知在外仍颇流行，自今后，其诸部《化胡经》及诸记录有‘化胡’事，并宜除削。”^②中宗朝亦采取了具体措施，尽可能调和佛、道的矛盾和冲突。统治者之所以关心佛道先后问题，其主要原因是为了通过排定道先佛后的次序来抬高本家族的地位。此种现象如同李剑国先生所言：

① 宋敏求编、洪丕谟等点校《唐大诏令集》卷113《道士女冠在僧尼之上诏》，第537页，学林出版社1992年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷17《法明传》，第415页，中华书局1987年版。

初唐时主以与老子同姓，颇扬道教，高宗竟弃政服饵。释教亦欲自扬，遂生佛道之争。^①

佛道之争的结果是最终形成儒、释、道三教合一的局面。

佛教东传，至唐而极，道教依唐室而显，遂形成儒、道、释三股思潮而波及大江南北。儒家强调敬天法祖，经世致用，将王权与神学进一步结合，并兼采南北经学流派，形成具有唐代特点的经学。佛教建立起南北统一的各宗各派，师承有序，并涌现了大量阐述各宗观点的著作，使佛教中国化的特色趋于成熟。道教则以民族宗教的面貌积极发展。三者发展的历史就是由初期的反对、抵抗、接受，以至交渗互融，趋于一统的历史。进入隋唐，已出现主张三教合一者，如隋朝李士谦论三教说：“佛，日也；道，月也；儒，五星也。”^②即把三教纳于一体。王通《文中子·问易篇》中亦力倡三教一致。^③从盛唐人中唐的王颜（728—802），是三教一致的实践者，有如下记录：“道儒释者，代谓三教。公皆计论深趣，拟议损益，俱臻妙极，三而一之，心归释空，体服儒有，总而冥道。”^④唐李去泰所写的《资州刺史叱干公三教道场文》中亦明言：“有金人流化，开悟方便之门，宝篆内宗，冲融自然之理。法本无别，道亦强名，随化所生，同归妙用。故知二仪生一，万象起三，殊途而归，体本无异。”^⑤极力调和三教归一。张九龄亦撰《贺论三教状》赞颂三教归

① 李剑国《唐五代志怪小说叙录》，第211页，南开大学出版社1993年版。

② 《隋书》卷77《李士谦传》，中华书局1973年版。

③ 隋王通《文中子》，四部丛刊本。

④ 陈垣编《道家金石略·唐故虢州刺史王府君神道碑铭并序》，北京文物出版社1988年版。

⑤ 《全唐文》卷444，中华书局1982年影印。

一，^①玄宗以《答张九龄贺论三教批》答之。^②另外，唐玄宗还著有《孝经注》、《道德经注》和《金刚经注》等。在玄宗的《道德经注》中，更能看到他三教融合的态度。唐肃宗亦著有《三教圣像赞》。^③他如刘禹锡、司空图等都力主三教一致。五代时三教融合仍并行不悖。如僧延寿在其《万善同归集》卷下云：“儒道先宗，皆是菩萨，示劣扬化，同赞佛乘。”^④亦主张三教融合。

有唐一代，由于统治者的好恶，佛道两教排列次序和社会地位不断变化，三教之间，尤其是儒、道与佛之间的论辩不断，冲突屡起。因此，佛道势力的消长，跟随帝王对两教的态度而起伏。尽管如此，三教之间总的发展趋势是由争斗到渐趋会通归一。儒教在隋朝从被动地位强调三教合一，至唐末，韩愈和李翱则更自觉地纳佛道入儒。佛教也积极吸取道教，并在各个新宗派中容入道教教义和道术。而道教则一方面充分展示自己的个性、特质，另一方面更深入地融合佛儒。宗教界人士亦不遗余力，极力协调三教一致。如唐代僧人宗密（《大正藏》误作“宋”人——笔者注）在其《原人论·序》中说：“孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途。内外相资，共利群庶。”^⑤僧侣神清在其所著的《北山录》中亦有儒佛道三教一同的主张。晚唐道徒杜光庭在其《太上老君说常清静经注》中言：“若悟解之者，亦不以至道为尊，亦不以象教为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人，所说各异，其理一也。”^⑥亦明言三教一致。可见，儒、释、道三界均不

① 《全唐文》卷 289，中华书局 1982 年影印。

② 《全唐文》卷 37，中华书局 1982 年影印。

③ 《全唐文·续拾》卷 1，中华书局 1982 年影印。

④ 《大正藏》第 48 册，988a。

⑤ 《大正藏》第 45 册，708a。

⑥ 《道藏》第 17 册，第 187 页，文物出版社等 1988 年版。

同程度地调和三教之间的关系。

当时唐朝统治者为了加强对意识形态的控制，亦强调三教调和，因此，习儒释道并精通三教者，大有人在。据宋代钱易《南部新书》庚记载：“萧颖士，开元中，年十九，擢进士第。儒释道三教，无不该通。”^①皮日休《游栖霞寺》：“不见明居士，空山但寂寥。白莲吟次缺，青霭坐来销。泉冷无三伏，松枯有六朝。何时石上月，相对论《逍遥》。”^②此诗表现了唐末丧乱之际，文人亦儒亦佛亦道，藉以逃避现实痛苦的人生主张。士大夫的信仰也并不专一虔诚，崇佛者入道流者不乏其人，尊道者入释家者亦大有人在。在唐代，伴随佛道的消长，出入佛道，改变宗教信仰者极为普遍。如《续高僧传》卷24所记之释子弘智，即是“委掷黄冠入山修业”者，同上卷25所记释子智旷亦是先遇道士入道，后值高僧，乃受戒为佛弟子。这种独特的现象在隋唐五代小说中大致也可寻到一些踪迹。如《宣室志》卷1有则故事记一浮屠氏自小好佛，后入太白山，自是绝粒；有一道士，邀其游仙都，表现的是当时亦佛亦道的独特现象，凸现出佛道两教的融合态势。

五代十国的帝王，也因袭唐代的风气，尊重道徒，兴修宫观，收集散失的道书，命道士宣讲道教经典，这对于道教的继续发展具有相当大的影响。

二、密教对道教的容摄

在万物有灵的蛮荒时代，中国先民给日月星辰、山川草木，宇宙中的森罗万象赋予神性，所有的这些都作为神来祭祀。当然，祭祀者为巫祝，能咒术和仪礼，阴阳五行说及卜巫之说也随之诞生了。战国时代，在山东半岛的北部沿岸地方，被称为方士的人所唱颂的神仙

^① 宋钱易《南部新书》，第84页，中华书局1958年版。

^② 《全唐诗》卷612，中华书局1960年版。

说，也渐次在各地弘扬，和民间的信仰合体被崇信。进入秦汉时代，和此有别的黄老之学，也就是道家之说和谶纬之说等在新的形势下盛行其世，成为当时影响人们安身立命的一种重要的思想。以上诸种思想长期流传于社会，对外来的佛教思想亦产生影响。东汉顺帝之际（126—144），五斗米道及太平道这两个道教教团相继出现，作为本土宗教，自下而上广泛传播。佛教具有当时独立的、出色的宗教形态，经典和教理也很优越，这种外来的宗教为了便于在中国土地上生根立足，初传之时，并未走单边、独立发展的道路，而是从三国时代起到南北朝广泛吸取了老庄的思想，与当时流行的神仙方术思想结合起来，与道教共同发展，因此，把原来的佛教思想涂上一层神仙方术的色彩。同时神仙方士在创立道教的过程中，也借鉴、吸收了佛教教理，进而完善道教的教理，模仿佛教的某些科仪来制订道教的科仪，因而在初创时期，它们之间的关系是“相互吸引、相互结合”的。由于佛道两教自成宗派，各有信徒，在教义的阐扬上，便各自固守立场，因此道佛两教在各自的发展过程中激烈的论争也开始了。当然，不免有摩擦。最极端的事件则为北魏太武帝、北周武帝之反佛事件、南齐夷夏之辨，^①及唐武宗时的“会昌法难”。东汉末年牟融的《理惑论》，西晋道士王浮的《老子化胡经》，东晋孙绰的《喻道论》等，已略开先声。在长期的佛道之争中，留下了大量的有关佛道之争的言论。像北周道安的《二教论》、甄鸾的《笑道论》，宋梁间沈约的《均圣论》，隋释彦的《通极论》、《福田论》，唐释法琳的《破邪论》、《辨正论》，明概的《决对论》，居士李师政的《内德论》等，都是集中反映佛道之争的重要论著。

① 南朝宋、齐时，有道教思想家名顾欢，他写了震动当时儒、释、道三家，影响甚为深远的《夷夏论》，主旨是“抑佛而扬道”。

密教是以高度组织化了的咒术、仪礼等为其特征，宣传口诵真言咒语（语密），手结印契（身密），和心作观想（意密），三密结合，可以即身成佛。至于密教的起源，有不少学者认为它不是来自于古印度，中国本土的道教则是密教的主要来源。^①“说得更具体一些，道教是经中国西南诸省流入印度阿萨姆等地后才（在佛教中）促成密教的。”^②道教曾西传古印度，学术界有诸多成果，像四川省社会科学院的张毅先生曾在《印度宗教与中国佛教》一书中就指出了道教西传的路线，认为道教传播印度，主要是通过滇缅线，即今所谓南方丝绸之路进行的。而且道教所尊奉的圣像老子像及圣典《道德经》等，唐前已传入古印度。据文献记载：“五天竺所属之国数十，风俗物产略同。有迦没路国，其俗开东门以向日。王玄策至，其王发使贡以奇珍异物及地图，因请老子《道德经》。”^③“东天竺王尸鸠摩送牛马三万犍军，及弓、刀、宝缨络。迦没路国献异物，并上地图，请老子像。玄策执阿罗那顺献阙下。”^④上述两则资料说明，至少在唐前，古代印度已对中国的道家或道教有所了解，而且非常有兴趣。

中国传统文化所具有的圆融性特点，使得它对外来文化有很强的消化功能。密教自传入即密切贴近中国传统宗教和文化，印度、中国的密教僧侣们不但宣传《仁王经》的正法护国思想，而且在修行实践上力图攀附、融合中国传统的阴阳五行以及道教的成仙、咒术、房中术等。从现存的密教经典及仪轨中可以明显地看出密教的修持吸取了

① 参见吕建福《中国密教史》，第23页，中国社会科学出版社1995年版。

② 参见 Joseph Needham, *The Shorter Science and Civilisation in China*, Cambridge Univ. Press, 1978, p. 271、272。转引自严耀中《汉传密教》第4页，学林出版社1999年版。

③ 《旧唐书》卷198《西戎》，中华书局1975年版。

④ 《新唐书》卷221《西域》上，中华书局1975年版。

道教的一些咒术、符录和房中术等等。这样，吸取中国思想，特别是道教的要素等的阴阳五行、讖纬说及巫祝等的中国密教形成了。“印度密教和中国道教之间有着生来俱成的、历史的联系。在这种联系的建立中，佛教显然在扮演着重要的角色。”^①密教理论源于大乘佛教，其咒术仪轨中却夹杂着一些中国道教的东西。另外，密教的咒言法术、密教的身密修法之人体内部气、脉、轮的修法，与道教的符咒法术及气法之间有形似之处，容易混通。密教中如此多的道教因素绝非无源之水，大量资料表明，道教在两晋及南北朝时期大规模的传入印度，对密教的形成、发展曾经起过重要作用。^②

密教经典自公元3世纪就已传入中土。据赞宁《大宋僧史略》卷上“传密藏”所载，密教经东晋的帛尸梨蜜多罗初传之时，密教开始了其在中国的弘化之路。《高僧传》卷1“译经”中载有其传：帛尸梨蜜多罗，西域人，晋永嘉年间（307—313）来到中国，受到当时的丞相王导的庇护，以有咒术的能力闻名遐迩。其所译出的陈述咒术的《孔雀王经》，初次在江南传播咒法，密教和道教交涉的历史亦自此期开始。密教和道教从形式这一点上来看，共同点是很多的。密教的行者在修法时所作的“手结契印，口唱真言，心住三摩地”，道教的道士在修法之际也作“手结契印，口唱真言，心集中在一点”。道教的结契印称为“掐诀”，咒文称为法言。做坛修法，密教和道教亦是相同的。杂部密教以吸取印度的民间信仰的咒术为主，这和中国的神仙说和咒术信仰相通，并向中国民间渗透。唐代的中后期，依托于《大日经》、《金刚顶经》两部经典的中期密教确立，布教是自上而下展开的。一开始即顺沿历史上的佛道之争，

① 转引严耀中《汉传密教》，第4页，学林出版社1999年版。

② “我们认为不是密宗的框架形成之后，才接受道教思想那样的外来成分，而是道教输入印度之后，才促使密宗的形成，否则难以解释为什么迟至7世纪以后，密宗才蔚然成为一大宗派。”参见李冀诚《佛教密宗仪礼窥密》第11页，大连出版社1991年版。

围绕宫廷内的咒术的效验力，道教和新型的密教之间利害对立产生了。根据《不空传》及唐五代小说中有关不空神异事迹的记载，在天宝六载（747），不空与道士罗公远在御前比试咒术，当然，最后是以密咒胜出而告终。道教和密教，在教义上以即身成佛和即身成仙为毕生追求的终极目标，可以看出以现世利益为中心的实践修行等的类似点很多。

佛教史亦显示，佛法自汉明帝永平二年（59），由摄摩腾、竺法兰两梵僧带进中国，神仙道家思想在弘化的道路上，一直扮演着颇重要的角色，如所译《四十二章经》等，多少附会中国神仙之说。晋时《高僧传》写佛图澄、严佛调、涉公、杯度为“尸解仙”，“涉公曾修得绝谷服气的仙术”。《晋书·艺术传》谓“佛图澄懂得服气”。此类笔调，多少受到道家的影响。那是因为佛教未传入前，中国固有民族深受道家的渲染，具有浓厚的神仙色彩观念，方士的符咒，茅山的法术，早已深入人心，脍炙人口。在中国方面，汉民族之间，古来的神仙术、阴阳五行说、讖纬说等的超自然的信仰有很强大的根基，道教是其中的代表之一。在这同质的基础上，佛教的新的咒术容易被接受。为了使密教能在中国更大范围地被认同，密教经典中摄入了许多本土道教的内容。代表之一为密教经典《龙树五明论》，其中充斥大量道教内容。如：“今日出家入佛法中，亦有利益众生之法。一者符能招财宝，随土而得。二者慕治众生病，随治即差。三者正法能令风雨顺时，龙王欢喜。王闻是语，敕用其法皆利一切众生，当如七月七日取山云竹七枚长七尺者，置画符中。其符曰：天帝教我利益众生，一切龙鬼随我使令。又取章柳刻作人形，作一坛以章柳置上，以绕坛侧，然后咒曰：‘归依天帝释，风神来济众生，火神来起光明，雨神来百谷熟成，宝神来钱财集，地神来安稳众生，为某甲为某事令使，今年皆悉称。急急如律令。’诵之□遍，取章柳令埋着庭前，四方财物悉来集聚，其竹置宅四角，若其行时随身行，是利益民事。王得是

语，令教万姓大有利益。又于正月一日，诵乞愿咒一千八返，国中大小平吉，诸恶鬼神不来扰乱。”^①“急急如律令”、“画符”等道教元素无处不在，似曾相识。

敦煌遗书中亦反映了佛道互融的现象。其中密教文献中的咒文，如《四方金刚咒》、《大部禁方龙树菩萨九天玄女咒》等，且龙树菩萨中又加入了“九天玄女”——唐宋时代被信仰的道教女神。还有道教和佛教混融的咒言等等。像这样的密教咒法中加入道教的色彩的现象是敦煌所特有的。^②据日本长部和雄教授的统计，在《大正藏》卷18—21的密教部经轨593部中受到道教影响的有70部。^③据萧登福先生的研究统计，在现存的密经中，有182部的经中混淆着道教的东西，诸如星相占术、延寿丹药、宝剑印符、五行阴阳，及“青龙、白虎、飞尸、邪忤等中土名相”。^④另外，据其研究，在《大藏经》密部中，有大量受到道教影响的密教经典。如唐不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》，此经于唐肃宗乾元二年（759）译出。文中“和药求仙”、“学道求仙”等用语，都可看出此经受道教影响甚深。唐睿宗、玄宗甚尊崇之。

北斗七星是密宗极重视的星辰，如不空译《北斗七星护摩秘要仪轨》说：“北斗七星者，日月五星之精也，囊括七曜，照临八方，上曜于天神，下直于人间，以司善恶而分祸福。群星所朝宗，万灵所俯仰。若有人能礼拜供养，长寿福贵，不信敬者，运命不久。是以禄命书云，世有司命神，每至庚申日，上向天帝陈说众人之罪恶。重罪者则彻算，轻罪者则去纪。算书记告，即主命已者。是故如来，为末世薄福短命夭死众

① 《龙树五明论》卷上，《大正藏》第21册，956c。

② 赖富本宏《中国密教史における敦煌文献》，文载《讲座敦煌.7 敦煌与佛教》。

③ 长部和雄《唐代密教史论考》，第241页，日本永田文昌堂1982年版。

④ 萧登福《道教术仪与密宗典籍》，新文丰出版公司1994年版。

生故，说是一字顶轮王召北斗七星供养护摩之仪则。为供养者，令其属命星数削死籍，还付生籍。若诸国王，于自宫中作曼荼罗，如法护摩，礼拜供养，北斗欢喜，为拥护故，久居胜位，恒受安稳；后妃夫人，后宫彩女，王子群臣，三公百官，上下和穆，不行非法。人民炽盛，稼穡丰饶，国土安宁；无有灾难，不现怪异；疫病死亡不起，境内怨敌群贼自然退散。故以是法甚为秘要。”^①从唐代现存的传译密典中，可以看到大量有关北斗的持诵仪轨的留存，说明道教的北斗信仰深得中外密教高僧的重视，被移植和吸收到密教仪轨中。如一行撰《宿曜仪轨》，金刚智译《北斗七星念诵仪轨》，不空译《北斗七星护摩秘要仪轨》、《佛说北斗七星延命经》，金俱吒撰《七曜攘灾决》，一行撰《七曜星辰别行法》、《北斗七星护摩法》等。^②他如密宗金胎两界曼荼罗，仿自中土帝王郊天祭坛及道教九宫神坛；而《佛说安宅神咒经》、《佛说北斗七星延命经》等，系由中土宅葬之说及道教南北斗主掌人间生死寿命说而来；又《佛说七千佛神符益算经》则是抄袭道教《太上老君说益算妙经》，《佛说三厨经》抄自道教《老子说五厨经》等。^③

现传的密教经轨中吸取了大量的道教思想的是三种悉地破地狱仪轨。(1) 设立咒符。如阿地瞿多译《佛说常瞿利毒女陀罗尼经》。阿地瞿多，中印度人，唐高宗永徽三年（652），把许多梵本带到长安。集中12卷，称名《陀罗尼集经》，有许多符咒。符是中国的，加持其并吞下是道教的。唐僧一行译《曼殊室利焰曼德迦万爱秘术如意法》：“夫真言教源，自护摩法无上也，此之中秘密教爱法也，为求末世众生敬爱。”^④此敬爱

① 《大正藏》第21册，425a。

② 详参萧登福《〈大正藏〉所收佛经中看道教星斗崇拜对佛教之影响》，文载《台中商专学报》1991年第23期。

③ 萧登福《论佛教受中土道教的影响及佛经真伪》，文载《中华佛学学报》1996年第9期。

④ 《大正藏》第21册，97b。

法即是吸取道教得咒术法制作而成的。(2) 巫祝思想的影响。法贤译《佛说最上秘密那摩天经》卷上：“又法若欲令傍生说事者，当烧安悉香熏灰及白芥子，诵心明加持二十一遍已，然后复诵心明，以灰、芥子掷，傍生身彼即说事。”^①根据此文，可知该经吸取了道教的巫祝的思想。(3) 阴阳五行思想的影响。如东汉失译者《佛说安宅神咒经》：“某等安居立宅已来，建立南房北堂东西之厢，碓磨仓库井灶门墙，园林池沼六畜之栏，或复移房动土，穿凿非时，或犯触伏龙腾蛇，青龙白虎，朱雀玄武，六甲禁忌，十二时神，门庭户陌，井灶精露，堂上户中，溷边之神。我今持诸佛神力，菩萨威光，般若波罗蜜力，敕宅前宅后，宅左宅右，宅中守神，神子神母，伏龙腾蛇，六甲禁忌，十二时神，飞尸邪忤，魍魉鬼神，因托形声，寄名附着。自今以后，不得妄烧我弟子等。神子神母，宅中诸神，邪魔蛊道，魍魉弊魔，各安所在，不得妄相侵陵，为作衰恼，令某甲等惊动怖畏。当如我教，若不顺我语，令汝等头破作七分，如多罗树枝。”^②

他如帛尸梨蜜多罗译《佛说灌顶经》所描述的“青、白、赤、黄、黑五色神”，其中道教的五行思想很盛。善无畏译《阿咤薄俱元帅大将上佛陀罗尼修行仪轨》3卷，从其内容看，阴曹地府，太山府君，五道大神，阎罗大王，善恶童子，司命司禄，都是从道教的诸神出来的。再看密教经典唐义净译《佛说天地八阳神咒经》：“若善男子善女人等，兴有为法，先读此经三遍。筑墙动土，安立家宅，南堂北堂，东厢西厢。舍密屋，户井灶，碓库藏，畜栏圈。日游月杀，大将军太岁，黄幡豹尾，五土地神。青龙白虎，朱雀玄武，六甲禁讳，十

① 《大正藏》第21册，360b。

② 《大正藏》第21册，911c。

二诸神，土府伏龙，一切鬼魅，皆悉隐藏，远屏四方，影销影灭，不敢为害，甚大吉利，得德无量。”^①经中出现的青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲、禁讳、十二诸神（十二生肖），均为道教诸神或道教用语。英国的李约瑟也认为：“乍视之下，密宗是从印度输入中国的，但仔细探究其（形成）时间，倒使我们认为，至少可能是全部东西都是道教的。”^②佛教从道教中亦摄取祭祀星辰，如失译附东汉录《佛说安宅神咒经》1卷：“佛告日月五星，二十八宿，天神龙鬼，皆来受教明听。……青龙白虎朱雀玄武，岁月劫杀，六甲禁忌。”^③文中提到的日月五星、二十八宿是我国古代对星宿的分类，也是占星和占卜的对象，“六甲”即道教的“遁甲”，是东汉时流行在民间的方术。青龙白虎、朱雀玄武则是我国古代神话东西南北四方之神，后来被道教吸收为七宿的星君。唐法成译《诸星母陀罗尼经》1卷：“诵此诸星母陀罗尼秘密言辞满足七遍，一切诸星而作守护，所有贫穷悉得解脱，命将欲尽而行长寿。”^④善无畏译《阿咤薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》中云：“南斗注生，北斗注杀，阴曹地府、太山府君、五道大神、阎罗大王……山神王、海神王、风神王、树神王、水神王、金神王……汝等受我香华饮食供养。”^⑤不空译《供养十二大威德天报恩品》中说：“焰摩天与诸五道冥官、太山府君、司命行疫神、诸饿鬼等俱来入坛场，同时受供。”^⑥经文中多引中土道教神祇及民间俗神。

① 《大正藏》第85册，1423a。

② 转引卿希泰、唐大潮《道教史》第422页，中国社会科学出版社1994年版。

③ 《大正藏》第21册，912a。

④ 《大正藏》第21册，420b。

⑤ 《大正藏》第21册，195a。

⑥ 《大正藏》第21册，384b。

祭祀星辰在佛教中，特别在密教中是很盛行的活动。道教则从佛教中汲取施饿鬼，两者相互融摄，共同发展。可见，密、道在传播过程中摄取、融合了对方的教义内容、仪礼、符咒、印法等，采用了对方的名相、文句，为我所用，得以使密、道在中唐迅速发展，并行不悖。当然，道教、密教共同的咒法、符法、坛法，道教的存思法和密教的观想法等，均有异曲同工之妙，因相互影响，究竟哪方在前，两者之授受关系，有些还不能明快地断定。自汉代张骞通使西域以来，中外各阶层人士出于各种目的，往来不断，而且，这样的交流在历史上的各个阶段未曾间断过。如唐时“得方士那逻迺娑婆寐，自言寿二百岁，有不死术，帝改馆使治丹，命兵部尚书崔敦礼护视。使者驰天下，采怪药异石，又使者走婆罗门诸国。”^①在这样的氛围下，宗教的交流与互补也是势在必然。中国的方士、道流，与印度神教的瑜伽派、性力派，及与“无上瑜伽”的某些共同性，也就有了较为合理的解释。

玄宗时传入我国的密教，有不少理论和修炼方术与道教非常相似。道教与密教一样都认为修炼的目的是要获得现世的解脱。因此，对身体和精神的修炼十分重视。另外，也注意服饵养生、医疗卫生等等。在众多的修炼方法中，首先推重的是房中术。如道教有房中术，密教有“双修”。^②密教双修与道教房中术的修炼，在信仰上是一致的。如道教房中术的信仰基础是修炼成仙、羽化飞升；密教双修的信

① 《新唐书》卷221《西域》上，中华书局1975年版。

② “双修”之密教造像俗称为“欢喜佛”或“秘密佛”或“阴阳佛”。至于阴阳合体之密教经典，早在唐善无畏时已译出，如其所译之《大圣欢喜双身大自在天毗那夜迦王归依念诵供养法》。其造像据吴世昌先生考证，以南宋末年为最早。详参吴世昌《密宗塑像说略》，文载吴世昌著《罗音室学术论著》第1卷，第423页，中国文艺联合出版公司1984年版。

仰基础则是即身成佛、涅槃寂静。作为宗教行为，道教房中术与密教双修都伴随着神秘的宗教仪式仪轨。“密教无上瑜伽的一些思想和实践虽则不为中国一部分人所接受，但在密教的实践中明显摄取了道教的一些咒术、符录和房中术等。”^①古代印度生殖崇拜源远流长，各地还有大量性器崇拜实物及相关男女爱欲艺术品的孑遗，应该说对性文化并不陌生，对流传于社会的中国的道教房中术亦当有所了解，甚至有所借鉴。由于印度左道密教所奉的“双修”修行实践的产生晚在公元7世纪以后，而中国的房中术至少在汉时就已相当成熟，如汉代早就有了讲男女和合的《素女经》，而且据马王堆西汉墓竹简房中书推断，战国晚期至西汉初，就已产生了房中术。而且，“这些道术修炼与后来印度佛教和印度教房中秘术所实行的一种身心合一的修炼方法酷为相似”。^②因此佛教在两汉之际经丝绸之路进入中国时，中国的房中术也会借助于当时兴盛的道教西播印度。荷兰著名汉学家高罗佩也指出了这一点。他说：“由于基于止精法的房中秘术从纪元初便盛行于中国，而其时在印度却毫无迹象，所以很明显金刚乘的这一特点当是经阿萨姆邦从中国传入印度。”^③说密教的“双修”传自印度，源于中国道教房中术，似不为过。同时，密教亦影响道教。如道教经典《真龙虎九仙经》“多言开顶出神，及出神后投胎移舍、夺位分身之术，似出佛教密宗之法”。^④这种相互摄取的现象在唐时译经仍有很多。密教的神坛中有着众多的道教神仙、佛教神祇和民间崇拜的自然

① 吕建福《中国密教史》第15页，中国社会科学出版社1995年版。

② 高罗佩著、李零译《中国古代房内考·附录》第339页，上海人民出版社1990年版。

③ 高罗佩著、李零译《中国古代房内考·附录》第472页，上海人民出版社1990年版。

④ 见台静农《龙坡论学集》之《唐人传奇剑法出于密宗成就剑法》第164—166页，辽宁教育出版社2000年版。

精灵。^①这一现象正如罗纳德·约翰斯通所言：“不管宗教是（或者不是）其他什么东西，它都是一种社会现象，它同其他社会现象处于不断地互相作用，互相影响的关系中。”^②南北朝以来所出道经中受到佛教经典影响有很多。道教的发展和佛教相对，经典的成立几乎都从南北朝及隋唐初始，有许多是从佛典中摄取范式。

民众的道教特点是不老长生，无病息灾，是追求人间的现实的幸福。这也是道教和中国的民众的生活密切相关的原因。北魏时代的弥陀信仰，无量寿得到特别的信仰，这是道教的影响，希冀不老长寿。晁鸾为追求不老长生的仙药，拜访陶弘景，这是佛教利用道教的特质，注入佛教信仰中。其《往生论注》中有道教夺算益寿的思想，更重要的是阐述道教的禁咒等。可以说，《往生论注》中道教元素无处不在。继承这一点，作为净土教家的道绰的《安乐集》中，及其他的著书中亦有许多道教的文字。如《安乐集》：“故《须弥四域经》云：天地初开之时，未有日月星辰。纵有天人来下，但用项光照用。尔时人民多生苦恼，于是阿弥陀佛遣二菩萨，一名宝应声，二名宝吉祥，即伏羲女娲是。此二菩萨共相筹议，向第七梵天上取其七宝，来至此界造日月星辰、二十八宿，以照天下，定其四时：春夏秋冬夏。时二菩萨共相谓言，所以日月星辰、二十八宿西行者，一切诸天人民尽共稽首阿弥陀佛，是以日月星辰皆悉倾心向彼，故西流也。”^③道绰从道教中截取日月、星宿观念，借以说明日月星宿，皆由阿弥陀佛遣菩萨所造。中国早期的佛教的特点可以说是道教的佛教，首先一点即是格义佛教，这是佛教流传之际，按道家哲学的老庄思想去理解佛教的佛教

① 吕建福《中国密教史》第15页，中国社会科学出版社1995年版。

② 罗纳德·约翰斯通《社会中的宗教》第4页，四川人民出版社1991年版。

③ 道绰撰《安乐集》卷下，文载《大正藏》第47册，18b。

徒有意识的译作。老庄思想中的无的思想、无为的思想和佛教的空的
思想、涅槃等的思想是相似的。老庄的无、无为及自然的文字，并以
这个思想作为媒介去解释佛教思想。到后来，无、无为、自然，完全
成为佛教本来的熟语和思想，以至忘记了它的本来的出自。禅宗和净
土教中亦摄取了大量道家思想及很多老庄思想。

第三节 密教与唐代佛教诸宗派

唐代佛教进入鼎盛阶段，它的显着特征之一是中国化宗派的建立
和繁荣发展。如同孙昌武先生所言：

就佛教本身的发展状况说，到隋唐时，中国佛教又进入了一个
新的发展阶段：在六朝繁荣的佛教义学研究的基础上，形成了
中国汉地佛教的各宗派，从而把中国佛教推到了极盛的局面。^①

隋朝以前，中国佛教只有学派，唐时随着大批僧人西行求法，佛经的
大量译出，佛教经籍的广泛传播，义学研究的不断深入，尤其是寺院
经济的发展，产生了不同的佛教宗派，其中主要有天台宗、净土宗、
唯识宗、华严宗、密宗、禅宗和律宗等，分门别户，各树一帜，判教
立宗。由于这些适应中国国情的佛教宗派的形成和发展，唐代佛教才
有了坚实雄厚的理论基础，并最终完成了佛教中国化的进程。中国佛
学于隋唐学术界独放异彩，八宗竞秀，辉耀法界，汇为隋唐文化思潮
的主流，这是隋唐佛教发展的最突出的标志。

各宗派之间并不是截然分离的，而是相互依存，相互渗透的。特

① 孙昌武《中国文学中的维摩与观音》第159页，高等教育出版社1996年版。

别是密宗，与其他宗派如禅宗、天台宗、净土宗等有着千丝万缕的联系，从内容和形式上都有所借鉴和吸收。同时，僧俗二界禅净、禅密、净密双修者亦不乏其人。密教是外来宗教，是在印度特定历史、文化阶段形成、发展起来的宗教，有着鲜明的异族色彩。在传入中土后，为了能迅速征服民众，在文化认同上能取得一致，传教者可谓殚精竭虑，在密典传译过程中作了不少相应的改变，尽可能在固有的传统文化中寻找共同点。具体的译制中，于儒家、道家、神仙方术及民间信仰等方面多有摄取，使之相互融合，如佛教的密咒、密术在初传中土时就率先依附于中国固有的阴阳五行、黄老神仙、鬼神信仰等等。同时，本土佛教信仰在传播过程中也借鉴和利用了密教的咒术特征，在佛典传译及制定仪轨时多有吸纳。吕建福先生认为：“南北朝时期流行的净土信仰、观音信仰、斋忏法及称名念诵法，都受到陀罗尼密教的深刻影响。如《观世音消伏毒害陀罗尼咒经》与观音信仰，《往生净土咒经》与净土信仰有密切的关系。梁、陈行斋忏法，亦多取陀罗尼密典为据。”^①这种混杂的现象在早期译经中就已露端倪。如汉时传译的一些杂密经典中既有道教的诸神，也有儒家伦理宗说教及中国原始宗教的一些自然精灵等。这种现象一直延续到唐代密典的翻译。

一、密教与唐代禅宗

在唐代，佛教大昌，八宗竞秀，其中禅宗一族异常活跃。禅宗于隋唐时正式立宗，至唐末五代时达到极盛，宋元以后仍继续流传发展。唐武宗会昌之年发动“会昌法难”，毁灭佛法，无论显密，同归于灰烬。唯禅宗是直指人心，不立文字，排斥三藏十二部经典，所以它能够源远流长，宋、元、明、清以来的佛教精神，几乎全在禅宗。

^① 吕建福《中国密教史》第115页，中国社会科学出版社1995年版。

禅宗是中国化的佛教宗派，是印度佛教大、小乘禅学在中土衍化发展，并与中国传统思想文化交流融合的产物。禅宗自称“教外别传”，其传承上溯至灵山会上如来拈花，迦叶微笑，视传佛心印的摩诃迦叶为初祖，此后，传至第二十八祖菩提达摩。达摩来华传禅，又被奉为东土初祖，以下有慧可、僧璨、道信、弘忍等依次相传，此即所谓中国禅宗的“东土五祖”。至唐，五祖弘忍的门下不乏俊才，其中以慧能与神秀为两大高足，开衍出南顿、北渐二派，遂有南北禅之分。其中，慧能的南宗禅以顿悟为主旨，在中国南方盛行，最后成为中国禅宗的主流。慧能以下，形成五家七宗，门下弟子各为一方宗主，分散各地弘扬禅法。之后，法脉代代不绝，禅宗因此大盛。至于以神秀为主的北宗禅，以渐修为其主旨，虽曾兴盛一时，但在当时，整个中国禅宗已由南宗主导，北宗因而日渐衰退。禅宗始创是由梁代达摩所传的宗门禅。宗门禅离言说相，离心缘相，故非语言文字所能诠释。此宗最古的学说，乃依4卷《楞伽经》立宗，后来此宗繁兴，受时地因缘影响，至六祖慧能，始以《金刚般若》为宗。

禅宗从酝酿到形成，就思想渊源上说，与佛教的禅学的传播有密切的关联。“禅”起源于印度，是梵文“禅那”的简称，意译为“静虑”，静坐敛心、正思审虑，即宁静安详地深思，以达到定慧均等的状态。修习者趺坐静思，将注意力高度集中，在禅定中体验超出“欲界”的各种“喜乐”。从此以后，印度佛教的禅观思想渐次发达，并产生无数的禅经。随着佛典的传译，在东汉末年，禅法已传入中国，只是在初期时，大多是小乘的禅观思想。东晋鸠摩罗什以后，介绍各种禅法，而以念佛法门为主。直到南朝宋求那跋陀罗译出四卷《楞伽经》，经中所说的四种禅法，激发了当时的习禅者另辟途径，肇启了菩提达摩的“如来自性清净禅”。佛教普遍认为禅定可成就神通，故中国早期禅的流行多与某些僧侣追求神通有关。禅宗不但肯定神通的

实在性，而且肯定神通就在众生心中，人人具足圆满。康僧会认为禅定成就可达到无幽不睹、无遐不见、无声不闻的境地，以至“制天地、住寿命、猛神德、坏天兵、移诸刹”。道安亦认为，成就“十二门禅”，能“陵云轻举，净光烛照；移海飞岳，风出电入”。神通在禅宗中始终悄然流行，有些禅师还隐秘地修炼密教诸法。禅宗和其他各宗最大的不同，在于不立正依的经典，即使引用经典，也是一时的方便施設。然而，研习经典虽然不是禅僧的要务，在禅门中，仍以《楞伽经》、《维摩诘所说经》、《金刚般若经》、《首楞严经》等诸经为核心。

此外，古来的尊宿也遗有大量的语录，成为后世禅僧习禅悟道的重要典籍。从禅宗的修行实践来看，它主要采取语言诱导和形象观想的方式，对语言功能的肯定及其艺术地应用，也达到了极致，以“不立文字，教外别传；直指人心，见性成佛”立宗，竭力排斥语言文字，云：“教是语言，实不是道，道本无言，言说非道。”又云：“禅是佛心，教是佛语，教则惟传一心法，禅则惟传见性法。”禅宗自称传佛心印，这与密宗修持大相径庭。密教对密言咒语却极为重视，称为本尊（毗卢遮那佛）真言，认为时常持诵，具有不可思议之功用，认为诸佛密语，别有深意，若能随文解义，失佛意矣。禅宗与密教对待语言的态度迥然不同。禅宗认为“言语道断”、“口是祸门”，如此等等，都是说通过语言是不能悟道入佛的。从禅宗与密教的教义和修行实践来看，两者“都是颇具异端色彩的佛教宗派。禅宗别具中国文化特色，密宗尤具印度文化特色，两者具有极其不同的文化外衣”。^①密教以期即身成佛为宗旨，即以现今父母所生烦恼之身，即身成佛，无须三劫修行，只要具足“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”，

① 肖永明《禅宗与密宗的比较研究》，文载《五台山研究》1993年第3期。

这三种条件，无论何等有情，都可以即身成佛。《金刚顶经》云：“修此三昧者，现证佛菩提。”又云：“若能依此胜义修，现世得成无上觉。”说的都是即身成佛的道理。

唐代密教并非孤立发展，而是对其他各宗进行糅合渗透，其中禅密结合则是比较典型的现象，如禅规中掺入了密教的内容，禅寺内设有密教的神坛神像。同时，亦出现了大量兼修禅、密二宗的僧人。如密教大师善无畏，即曾“往游诸国，密修禅诵”，^①僧传上亦记载着众多擅长密法咒术，兼修禅法的僧人。如求那跋陀罗（功德贤、摩诃衍），译出《楞伽经》等禅经，又译出《阿弥陀佛根本秘密神咒经》、《八吉祥经》等密经，且“医方咒术，靡不该博”。竺昙猷，少习禅定，弟子习其禅者十余人；又攘妖星，驯虎蛇，咒制蛊家，感通山神。宝意（阿那摩低），“宋孝建中来止京师瓦官禅房，恒于寺中树下坐禅”；又“常转侧数百贝子，立知凶吉，善能神咒，以香涂掌，亦见人往事”。在这个阶段禅、密间的结合自成其特色，故兼修禅密的僧人在当时还是有着相当的数量。严耀中先生据《出三藏记集》、《高僧传》和《续高僧传》等各种僧史所载，钩稽出兼修禅密的僧人有数十人，如：康僧会，会法术咒言，“设像行道”。鸠摩罗什，曾“出三番神咒”，译《孔雀王咒经》、《摩诃般若波罗蜜大明咒经》等密经，又译《禅经》、《禅法要》、《禅要解》等禅经。昙无讫，曾从白头禅师习禅，又“明解咒术，所向皆验，西域号为大咒师”。佛图澄，被称为禅师，又“善诵神咒，能役使鬼物”，传说其所创奇迹甚多。耆域，行默禅，又通咒言法术。诃罗竭，能以咒语治病，以法力使石壁山水，又“止娄至山石室中坐禅”。求那跋摩，“深达律品，妙入禅要”，又能以咒治病及伏虎，“灵异无方”。慧通，“初从凉州禅师慧诏，谕

^① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第17页，中华书局1987年版。

受禅业”，又“蔬食持咒”。释道法，“专精禅业，亦时行神咒”。释保志（宝志），“修习禅业”，又善法术咒语，“言如讖记”，并被视为十二面观音化身。释昙超，“每一入禅，累日不起”，又能“为龙咒愿说法”，以“转《海龙王经》”使之降雨。释法进，“唯业坐禅”，又能以咒语治病，及擅长幻术、伏虎等。释法安，“慕禅为业”，又能以刀刺石引水，以咒水治疹患，及“见鬼物预睹未然”。^①有唐一代，禅密双修亦不乏其人。如天竺寺僧宝思维，“幼而舍家，禅诵为业”；^②提云般若，“学通大小，解兼真俗，咒术禅门，无不谙晓”；^③青龙寺僧光仪，“洞明经律，善其禅观”；^④善无畏“讲《毗卢》于突厥之庭，安禅定于可敦之树，法为金字，列在空中”；^⑤一行更是名噪一时的禅师。可见，兼修禅密是佛道弘化过程中相当普遍的现象。

二、密教与唐代净土宗

净土宗是以“往生西方极乐净土”为目的的宗派。因本宗以称念佛名为主要修行方法，希望藉着弥陀本愿的他力，往生于西方极乐净土，所以又称为念佛宗。我国净土宗从庐山慧远倡导净土思想，历经北魏昙鸾，唐朝道绰、慈愍等大师的大力推弘，随着时代的迁移，愈为后人所奉行，是影响中国佛教民间信仰最为深远的宗门。按照净土信仰所奉之主要经典《无量寿经》的说法，西方无量寿佛（即阿弥陀佛）极乐净土之地是由金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙这七种宝物铺成的，光彩闪耀，瑰丽无比。弥陀经典不仅虚构了一个美妙的西方极乐世界，而且还绘制了一个理想的现实社会的图景。

① 严耀中《汉传密教》第96页，学林出版社1999年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷3，第42页，中华书局1987年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第33页，中华书局1987年版。

④ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷26，第655页，中华书局1987年版。

⑤ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第19页，中华书局1987年版。

在这理想的社会中，没有“五恶”，是一个“不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒”的和平安定的社会。缺少文化、没有地位的下层民众深受影响，许多地方出现“家家弥陀”、“户户观世音”的景象，并在后世中国社会一直盛行不衰。

（一）净土宗的形成及发展

魏晋之际，随着佛教在中国的传播，净土信仰也开始在中土逐渐兴起。在北方，昙鸾将观想念佛和称名念佛结合运用，并经道绰、善导等人发展，终于形成群众基础最为广泛的净土宗，并分为弥勒净土信仰和阿弥陀净土信仰两种。当净土信仰开始在中土传播之初，首先兴起的是弥勒净土信仰。据唐道宣《释迦方志》卷下载：

自晋、宋、梁、陈、魏、燕、秦、赵，国分十六，时经四百，观音、地藏、弥勒、弥陀，称名念诵，获其救者，不可胜纪。^①

记述弥勒事迹的经典，最早当为东汉安世高译《大乘方等要慧经》，其他较流行的经典，如《道行般若经》卷5、《放光般若经》卷11等，都载有弥勒信仰的内容。进入西晋，弥勒信仰大行，于是竺法护专译了关于弥勒的经典：《弥勒菩萨所问本愿经》、《弥勒下生经》、《弥勒成佛经》等。此类经典的集中译出说明时人对弥勒信仰的渴求。当时，在中土文学作品中，亦出现了赞颂弥勒的作品，如支道林著有《弥勒赞》。在各类愿文中亦有大量弥勒信仰的记载，如《南岳思大禅师立誓愿文》“积累功德见弥勒”等等。另外，还有名僧释道安与弟子法遇等八人于弥勒像前“立愿誓生兜率”，^②极倡弥勒信仰。集体

① 《大正藏》第51册，966a。

② 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷5《义解》二，第183页，中华书局1992年版。

发愿，亦表明社会上崇信弥勒的普遍性。东晋时代，弥勒信仰更是风行一时，大江南北，雕造弥勒像盛极一时，文人亦为造像撰写赞文，表现出狂热的弥勒信仰情形。有唐一代，弥勒信仰仍大昌其时，文人士大夫对弥勒经典亦很熟知，如《旧唐书·姚璿传》：“臣又见《弥勒下生经》云：当弥勒成佛之时，七宝台须臾散坏，睹此无常之相，便成正觉之因。”^①玄奘亦信弥勒，“生常以来愿生弥勒，及游西域，又闻无著兄弟皆生彼天，又频祈请咸有显证，怀此专至益增翹励。后至玉华，但有隙次，无不发愿生睹史多天见弥勒佛”。^②在社会上以弥勒净土为题材的造像、画像仍然很多。像“耕者掘地，获金铜弥勒像一驱”，在《续高僧传》中有大量记载。信众所作的大量碑文、发愿文、礼赞文，充溢着对弥勒和弥勒净土的赞美。李华为天台八祖左溪玄朗所作的碑文《故左溪大师碑》，其中有“奉观音上圣，愿生兜率天”。^③此外《逸史》“白乐天”条、《广异记》“岐王范”条等，亦不同程度地反映出当时的弥勒净土信仰情况。

阿弥陀净土信仰（包括净土观音信仰）在佛教输入中土的早期即已传入，相关经典亦已译出，但其得到普及却是在六朝末期。确切地说，北魏后期净土信仰已开始流行。^④但直到公元6世纪初的昙鸾以前，弥陀净土信仰的弘传还很有限。隋末唐初，统治阶级内部矛盾日益尖锐，连绵不断的权力之争，自相残杀，使不少人感到人生无常，希望能在佛国天堂寻找安慰。正是这种社会环境，为净土信仰的传播

① 《旧唐书》卷89《姚璿》，中华书局1975年版。

② 《续高僧传》卷5，苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》，第12册，第484页，上海古籍出版社1994年影印。

③ 《全唐文》卷20《故左溪大师碑》，中华书局1982年影印。

④ 参见孙昌武《中国文学上的维摩诘与观音》第211页，高等教育出版社1996年版。

提供了肥沃的土壤。当时的道绰、善导等，极力张扬极乐净土。道绰（526—645）讲《观无量寿经》，著《安乐集》，立圣道净土二门，为净土宗的创立打下了基础。唐善导讲经注疏，弘传净土法门，是净土宗的实际创始人。施光明《从弥勒净土到阿弥陀净土的嬗变》中言：

贞观十五年（641），善导来到长安，大力弘扬阿弥陀净土信仰，在当时各大宗派中，除玄奘为代表的唯识宗人一心向往“兜率净土”之外，其他各个宗派，凡是愿生“净土”者，均向往阿弥陀西方净土。^①

可见，直到唐初的善导等，才更弘扬了弥陀净土信仰。另外，从僧传或小说的记载中亦可见当时阿弥陀净土信仰的狂热情形。据《续高僧传·会通传》卷27所记，（善导）遇道绰师，“惟行念佛弥陀净业。既入京师，广行此化，写《弥陀经》数万卷，士女奉者其数无量。时在光明寺说法，有人告导曰：‘今念佛名，定生净土不？’导曰：‘念佛定生。’其人礼拜讫，口诵‘南无阿弥陀佛’，声声相次，出光明寺门，上柳树表，合掌西望，倒投身下，至地遂死，事闻台省”，^②信仰弥陀净土几近迷狂。《宣室志》卷4一则故事记刘成等用巨船载鱼，途中刘成忽闻船中有连呼阿弥陀佛者，声甚厉，刘成惊而视之，见一大鱼自船中振须摇首，人声而呼阿弥陀佛，俄而船中万鱼，俱跳跃呼佛。刘成大恐，尽投群鱼于江中。^③《报应记》“于昶”条、《纪闻》“马子云”条等，亦不同程度地显示出当时弥陀信仰之畅行。

① 参见塚本善隆《支那佛教史研究·北魏篇》，东京弘文堂书房1942年版。

② 《大正藏》第50册，684a。

③ 张读撰、张永钦等点校《宣室志》第47页，中华书局1983年版。

日本学者塚本善隆在其所著《支那佛教史研究·北魏篇》曾对龙门造像进行了统计：

北魏时期，造像中释迦牟尼 46 尊，弥勒 44 尊，阿弥陀却只有 8 尊。唐代则发生了巨大变化，从 620 年到 710 年，造像中释迦牟尼加优填王一共 18 尊，弥勒 12 尊，而阿弥陀像却达 120 尊。可见，到唐代中期，阿弥陀净土信仰已完全取代了弥勒净土信仰。^①

另外，从敦煌石室中大量遗存“净土三经”写经本，^②以及大量有关净土赞文，如《净土乐赞》（斯 2945 号）、《西方净土赞》（斯 1807 号）《大乘净土赞》（斯 6109 号）等的事实来看，一心归敬阿弥陀佛者，成一时之风尚。朝野上下，诚修净土，由此，唐代净土观音信仰亦兴盛起来了。在敦煌石室中有大量《观音经》的写经本的遗存。高宗、武后朝所写的《观音经》题记里，把观音当做“三身佛”中的胁侍，祈望往生净土的内容在比重上也大为增加了。与本来的救苦观音不同的净土观音的形象被确立起来，并一时成为观音信仰的主流。上述救苦观音向净土观音的侧重点的转移，从现象上看是自“它力救济”的信仰向自身成佛的信仰的转化，实质则表明了中国佛教发展中的重大演变。^③另外，从写经跋中可一睹当时之净土信仰的狂热。斯 1515 号：“大唐上元二年四月廿八日，佛弟子清信女张氏，发心敬造《无量寿观经》一部，及《观音经》一部，愿以此功德，上资天皇天

① 《文史知识》1992 年第 10 期。

② 参见台湾黄永武编《敦煌宝藏》第 57 册，基本上为净土三经之写本。

③ 孙昌武《中国文学中的维摩与观音》第 215 页，高等教育出版社 1996 年版。

后，圣化无穷，下及七代父母，并及法界仓主，并超烦恼之门，俱登净妙国土地。”^①斯 3115 号：“盖骨笔传经，远求甘露之味，剪皮写偈，深重般若之因，沙门昙皎，普化有缘，敬写此经千部，冀使一闻一见，俱得上品往生；一念一称，同入弥陀之国，速沾有资此妙因。”^②从有关造像铭文看，对观音的祈愿，增加了“往生净土”、“上品往生”之类，统治者希望将现世的幸福无限延续至来世，足见净土观音信仰已大为流行。进入唐代中期，经历战乱后的人们渴望和平、宁静的生活，西方极乐净土所描绘的乌托邦世界，对饱经创痛的人们有一定的吸引力，不少文人亦对净土法门表现出更加诚挚的热情，他们通过诗文表达了自己内心深处的追寻。如白居易有诗《开龙门八节石滩诗》之一，言：“他时相逐西方去，莫虑尘沙路不开。”^③其《画西方帧记》也说：“有世界号极乐，以无八苦四恶道故也；其国号净土，以无三毒五浊业故也。”^④他如《画弥勒上生帧记》等等。此类诗文在唐文人中有大量流存。从当时文人大量诗文中表现的净土信仰这一现象来看，净土信仰已深入到他们的家庭生活之中。敦煌石窟中大量的《净土变》的艺术作品的遗存，则形象地反映了当时这种信仰的普及程度。

（二）净土宗与密教的交汇互融

无论是在对西方极乐世界的描摹方面，还是在简单易行的修行方面，净土宗都为后世的世俗佛教及秘密教门提供了一个很好的参照。密教作为异常活跃的佛教流派，与净土宗交汇互融，影响深远。密教系统中含有大量净土元素。表现在：

① 台湾黄永武编《敦煌宝藏》第 11 册，台湾新文丰出版公司 1988 年版。

② 台湾黄永武编《敦煌宝藏》第 26 册，台湾新文丰出版公司 1988 年版。

③ 《白氏长庆集》卷 37，第 426 页，上海古籍出版社 1994 版。

④ 《全唐文》卷 676，中华书局 1982 年版。

第一，密教经典中含有净土思想。密教思想在传入之初就与净土崇拜紧紧联系在一起。在中国密教初期传译的经典中，包含有大量净土思想内容，如东晋竺难提译《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》：“尔时世尊告长者言：‘去此不远正主西方，有佛世尊名无量寿，彼有菩萨名观世音及大势至，恒以大悲怜愍一切救济苦厄。汝今应当五体投地向彼作礼，烧香散华系念数息，令心不散经十念顷，为众生故当请彼佛及二菩萨。’”^①无量寿佛即佛教中西方净土之主尊阿弥陀佛，观世音及大势至为西方极乐世界中阿弥陀佛的二胁侍。阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷2：“念佛功德，非是较量。其诵真言功德力，状如日月之光。念佛功德，同夜灯之光，不得其比。若日日供养诵明兼念佛功德，如须弥之高，大海之深。若空念佛不兼诵明功德，如香山之小，如阿耨达池之细，不可较量。若日日供养诸佛诵明，灭罪如火烧草木，罪灭亦尔。若能日别三时供养，念佛诵明，比空念佛不可比较，口不能宣，功德利益不可思议。当知般若功德成就，赞莫能尽。”^②他如三国吴支谦所译之《佛说无量门微密持经》、《佛说持句神咒经》等密教经典中净土思想亦随处可见。这说明密教思想在传入之初就伴随着净土信仰的形成与发展过程中了。^③中国密教中期阶段，密教经典中更是充满净土观念。不空译《无量寿如来观行供养仪轨》：“依此教法正念修行，决定生于极乐世界上品上生。”^④不空译《大宝广博楼阁善住秘密陀罗

① 《大正藏》21册，34c。

② 《大正藏》第18册，812b。

③ 密教与净土宗的关系，严耀中先生于《现实与彼岸佛国的统一——述论密教与净土宗的关系》一文中所述尤详，请参阅严耀中《汉传密教》第117—130页，学林出版社1999年版。

④ 《大正藏》第19册，67c。

尼经》卷下：“才结此印诵真言，观念地狱一切众生，彼地狱众生皆得解脱，由此观行，皆得生极乐世界。”^①不空译《一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀罗尼经》：“若有恶人，死堕地狱，受苦无间，免脱无期。有其子孙，称亡者名，诵上神咒，才至七遍，洋铜热铁，忽然变为八功德池。莲生承足，宝盖驻顶，地狱门破，菩提道开，其莲如飞，至极乐界。”^②若有业重众生，已坠恶趣，在净土宗则无法令彼往生，若在密教则可用真言加持之力，立即令彼往生。上述之念佛功德、往生西方极乐世界等均为净土信仰所持。纵观汉译净土经典，可以看出密教与净土信仰联结非常紧密，很多净土经典及仪轨都是直接采用了密教行仪。如唐不空译《无量寿如来观行供养仪轨》一卷、《九品往生阿弥陀三摩地集陀罗尼经》一卷，唐善无畏译《慈氏菩萨略修瑜伽念诵法》一卷，宋法贤译《佛说慈氏菩萨陀罗尼》一卷、《佛说慈氏菩萨誓愿陀罗尼经》一卷，失译人《大乘无量寿经》一卷，宋法天译《佛说大乘圣无量寿决定光明王如来陀罗尼经》一卷、《阿弥陀佛说咒》一卷，失译人《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》一卷，南朝宋求那跋陀罗译《拔一切业障根本得生净土神咒》一卷。可见，密教经典与净土经典已难分彼此了。佛教初传中土，多依附神仙方术信仰，正因为此，佛教中的咒术礼仪的倾向增加了。

第二，密教部以外的经典中所含之密教、净土思想。如昙无讖译《大方等大集经》卷 21：“唯愿如来广分别说，为令众生受诸安乐，获得上色、上力、上乐、上触、上辩、上念、上意，为闻法已不忘失故，为坏国土恶瑞应故，受持戒故，修集道故，不失无上菩提心故，

^① 《大正藏》第 19 册，631a。

^② 《大正藏》第 19 册，714a。

唯愿如来为如是事，颁宣广说是陀罗尼。”^①《大集经》是密教思想成分非常浓厚的经典，译者昙无讖本身就是咒术的大家。在同时代，阐述陀罗尼往生的《大方等陀罗尼经》也被译出。

第三，净土三经及疑伪净土经典（即所谓的净土三部经和它们的异本后所收的《拔一切业障根本得生净土神咒》和《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》）中所含之密教思想。如果受持或读诵后两经，就可能往生西方。如南朝宋求那跋陀罗译《拔一切业障根本得生净土神咒》一卷：“若有善男子善女人，能诵此咒者，阿弥陀佛常住其顶日夜拥护，无令怨家而得其便，现世常得安隐，临命终时任运往生。”^②其后所附之《阿弥陀经不思议神力传》道珍的记述：“日夜专诵弥陀经及咒，计应满二万遍，未终四七日前，夜向三更有神人，从西方送一白银台来空中。”^③诵咒往生，了了分明，充斥现世功利思想，可见密教陀罗尼的影响十分明显，列为疑伪经不无道理。另外还有一部《五千五百佛名神咒除障灭罪经》。以上从题名上看都是密教经典。续藏中所收的《阿弥陀根本秘密神咒经》也被认为是疑伪经。像这样的阿弥陀佛，都是以《无量寿经》为基础的密教经典中存在。净土经典中包含密教思想的就更多了。

在往生传中有从事密教行法的往生者的记录。《佛祖统记》卷27《往生传》中有大量记载。如法持，居化度寺修弥陀忏三年，炆二指增受戒法，造西方三圣像，诵《观经》、《弥陀经》、如意轮咒，愿促阎浮之寿蚤生安乐之邦。一日小疾，哭恸恳告，愿垂接引，念佛之声闻于百步，忽见佛身丈六，立于池上，即自言曰：“我已得中品生。”端坐面西而化。^④宝相，居长安之时，礼忏者30年，夜诵《弥陀经》

① 《大正藏》第13册，144b。

② 《大正藏》第12册，351c。

③ 《大正藏》第12册，351c。

④ 《大正藏》第49册，279a。

七过，佛号六万声，后忽见佛大士众自西来迎，嘱诸徒曰：“念佛为业，西方相待。”^①守真，永兴人，讲起信论法界观，常于中夜轮结无量寿佛往生秘密印，至天将晓自觉身登净土，举目见佛，自俯伏像前，念曰：“四十八愿能度我者，乃持香华入殿供养。”就座而化。^②显超，博州人，亲授金总持三藏秘迹持咒之法，济病解冤，计所得施利五万缗，入永寿常住，后病中见佛、菩萨前迎，莲花遍满，伎乐杂奏，弟子皆告留法师住世救苦，净土变相渐渐隐没，乃复住 15 年行咒救人。一日，天乐异香佛及众圣如前迎接，即面西加趺而化。^③同上卷 28《往生尼传》中亦有往生修密的记载，如玕之妻王氏，修十念法持破地狱真言，尝梦地狱主者，谢以持偈咒之赐，后因寝疾念佛而亡，亲戚侍妾咸梦，王氏言得生净土。^④修净土宗，若依密教行，不只十方净土，随意化现，且上品上生，如《理趣经》就阐述了这一思想。^⑤唐代中期的净土教有互融的特点，诸行兼修的倾向明显。受到不空、金刚智的影响，当时的密法弟子飞锡、法照都采用了阿弥陀佛咒。同时，既持密法又修净业的密净双修的僧人亦不断出现。对此，严耀中先生有专文论之，此不赘述。^⑥

唐代传译的密教系统的经典中，所述的弥勒信仰已经注入了新的

① 《大正藏》第 49 册，276b。

② 《大正藏》第 49 册，277a。

③ 《大正藏》第 49 册，280c。

④ 《大正藏》第 49 册，283a。

⑤ 据《山西日报》讯：晋城青莲寺 11 月初出土了一件密宗文物石刻，经著名佛教考古学家罗昭教授考证，这件密宗文物石刻为世界上现存最早的密宗实物。他断定，这件密宗文物不仅比唐代法门寺的密宗实物早了 150 多年，而且早于古印度现存的密宗实物，是全世界现存最早的密宗实物。青莲寺分属净土宗、天台宗道场。《山西日报》2006 年 11 月 16 日）这一考古发现，也以实物说明了密宗与净土宗的关系。

⑥ 严耀中《汉传密教》第 116 页，学林出版社 1999 年版。

成分。汪娟女士根据玄奘所译的《八名普密陀罗尼经》一卷、唐道世《法苑珠林》《咒术篇》“弥勒部”中引的《七佛所说神咒经》及敦煌写卷中斯 5555 号写本中的“慈氏真言”，进一步说明，“这些密教系统的大乘陀罗尼经，很显然地包含有弥勒净土思想的成分在内，藉由听闻、书写、读诵密咒，得以往生兜率奉事弥勒，并随弥勒下生，乃至究竟成佛，可以说已经建立了新的往生弥勒净土的修行方法。而道世之所以在《咒术篇》中特别立了‘弥勒’一部，也必定有他的意义存在，和‘弥陀部’、‘观音部’一样，极可能都是属于当时流传较广的修行法门”。^①透过密教系经典所包含的弥勒净土思想可以看出，有唐一代，已为往生兜率净土开辟了一个新的途径、新的方法。

密教与华严宗有很深的关系。“密教经典虽自三国时已传入，以后也逐步得到发展，然其达到华严宗曾有过的那种强盛时，则要到‘开元三大士’来华之后的肃宗、代宗之世，前后相差了大半个世纪，这就决定着密教更多地受惠于华严宗。或者说，华严宗的模式给了密教许多启迪。”^②《华严经》作为华严宗之宗经，与密教关系密切。蒋维乔在其《密教史》一书中言：“不空解密教，往往取资于《华严》，观《指归》所引《华严》之文可以明矣。”^③《指归》即不空所译《金刚顶经瑜伽十八会指归》，曾引用《华严经》的文句，可见密教与《华严经》有密切的关系。不但如此，作为密教二部大法之一胎藏部的“胎藏”之名也出自《华严经》。另外，密教所特重的灌顶，在

① 汪娟《唐代弥勒信仰与佛教诸宗派的关系》(1)，文载《中华佛学学报》1992年第5期。

② 严耀中《本体上的一致——华严宗与密教》，详参严耀中《汉传密教》第82—94页，学林出版社1999年版。

③ 《密宗教史》第15页，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，大乘文化出版社1979年版。

《华严经》里也可以找到一些蛛丝马迹，东晋佛驮跋陀罗译《华严经》卷16：“大青宝珠王，胜藏宝珠以为庄严，明净犹日，清凉如月，众星庄严如海胜宝，海坚固幢，离垢明净，阎浮檀金妙色宝缯，以冠其首，一切阎浮提内大力灌顶王法，以灌其顶。”^①灌顶是密教修习过程中的一个重要仪式，是作为受学密法者必先进行的仪式。

《华严经》强调以大悲作为菩萨精神的根本，如唐实叉难陀译《华严经》卷60：“知诸菩萨心之所念，大悲为身，大悲为门，大悲为首，以大悲法，而为方便，充遍虚空。”^②菩萨所居之菩提心亦以大悲精神为起点，东晋佛驮跋陀罗译《华严经》卷23：“诸佛子，若众生厚集善根，修诸善行，善集助道法，供养诸佛，集诸清白法，为善知识所护，入深广心，信乐大法，心多向慈悲，好求佛智慧，如是众生，乃能发阿耨多罗三藐三菩提心。……是心以大悲为首，智慧增上，方便所护，直心深心淳至，量同佛力。……菩萨发如是心，实时过凡夫地，入菩萨位，生在佛家，种姓尊贵，无可讥嫌。”^③菩萨若起大悲，则必定发于菩提心。两者互为表里，不可或缺。密教的主张与《华严经》有共同之处，“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”，^④均强调菩提心及大悲喜舍精神。由此可见密教与《华严经》的内在联系。

另外，密教和天台宗的关系也甚为紧密，表现在天台僧侣们对密法咒术的学习运用；融摄密宗经咒仪轨而开创出天台的教仪法规。^⑤

① 《大正藏》第9册，505a。

② 《大正藏》第10册，320a。

③ 《大正藏》第9册，544c。

④ 《大日经》卷1，经载《大正藏》第18册，1c。

⑤ 严耀中《试论汉传密教与天台宗的结合》，详参《汉传密教》第65—81页，学林出版社1999年版。

其宗内有着修习密法，且密法咒术世代相传的传统。如开元年间著名文人李邕作《国清寺碑》：“净水宝珠，见者无染；高山甘露，受者有知。起念事功，顿超十劫之地；坐入位证，遥比千眼之天。”^①天台山国清寺本是天台宗的根本道场，在密教盛行之际，这里也供养大悲观音像，李邕为此特撰礼文赞之。天台宗僧侣能行陀罗尼及密法咒术者甚多，僧传等文献中有大量相关传说的记载，且教法仪规中糅合着大量密教的内容。此外，密教还与律宗都有不同程度的结合。“汉传密教与天台宗，乃至与其他诸宗能够在一定程度上结合的一个背景是中国文化的圆融性。”^②从密教与其他诸宗的联系来看，密教同其他宗教一样，也是在求同存异，借鉴吸收，不断完善自身的过程。

① 《全唐文》卷 262，中华书局 1982 年影印。

② 严耀中《汉传密教》第 76 页，学林出版社 1999 年版。

第四章

密教与唐代政治文化生活

佛教从其于印度产生初始就具有有利于王政的政治态度。传教者清醒地认识到，虽然佛教追求出世、解脱，视富贵权势如粪土，但如果没有统治者的支持，它就难以生存、繁衍和发展，这样就有了一个佛教肯定、颂扬政权、王权和统治者以寻求外护的问题。所以，《毗尼母经》（失译人附秦录）卷4就明确提出：“有两种法不可违：一、佛法不可违，二、转轮圣王法不可违。”^①《般泥洹经》（不载译人附东晋录）卷上：“经不可不学，道不可不行。天下多道，王道为大，佛道如是，最为其上。”^②佛陀对国家政治有透彻的了解，同时更明白指出，唯有依循佛陀的正法，政治才能达到理想的境地。换句话说，一个理想的政府，必须在国家、法律的秩序上，加上宗教、道德的规范，才能发挥仁王政治的理想。佛陀心目中的理想政治是转轮圣王的仁王之治。所谓转轮圣王的政治，就是行五戒十善的德化政治。当佛教传入中国时，它的避世、厌世和出世的态度，要求国王外护的依赖思想，以及护法（王法）、护国的思想一并传入我国，为中国僧人所接受。东晋高僧庐山慧远大师说：“释氏之化，无所不可适，道固自教源，济俗亦为要务。世主若能剪其讹伪，奖其验实，与皇之政并行

① 《大正藏》第24册，819c。

② 《大正藏》第1册，177a。

四海，幽显协力，共敦黎庶，何成康文景独可奇哉？使周汉之初复兼此化，颂作形清倍当速耳。窃谓此说有契理奥，何则？百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣；传此风训，以遍宇内，编户一千，则仁人百万矣。……夫能修一善，则去一恶；一恶既去，则息一刑；一刑息于家，则万刑息于国。四百之狱，何足难措；雅颂之兴，理宜位速，即陛下所谓坐致太平者也。”^①北魏世祖太武帝初即位，“每引高德沙门，与共谈论”。^②北魏高宗文成帝在其诏书中更是直接赞叹佛教：“功济大千，惠流尘境，等生死者叹其达观，览文义者，贵其妙明，助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演正觉。故前代已来，莫不崇尚，亦我国家常所尊事也。”^③因此，一度出现了“政教合一”的历史局面。如果受持佛教，实现德化，必能使邦国民风淳厚谦和，国土安稳。从历史上的记录来看，佛教对于历朝政体有着不容磨灭的建设成果。

第一节 佛教东渐及与中国皇权政治的结合

佛教被作为镇护国家的要法，与政治关系密切。佛教与政治的关系，唐史研究专家陈寅恪在研究武则天与佛教的关系后指出：“佛教地位之升降；与当时政治之变易，实有关系。”“僧徒即藉武曩家庭传统之信仰，以恢复其自李唐开国以来所丧失之权势，而武曩复转借佛教之经典之教义，以证明其政治上所享之特殊地位。”^④

① 《何令尚之答宋文皇帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷11。《大正藏》第52册，69c。

②③ 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

④ 陈寅恪《武曩与佛教》，文载《金明馆丛稿二编》。另，[美]史丹利·外因斯坦(Stanley Weinstein)，依法译《唐代佛教：王法与佛法》(*Buddhism under the Tang*)佛光文化事业有限公司，1999年。该书详细地探讨了唐代政治与佛教的关系。

从佛教传播史上来看，佛教与中国政治的关系非常密切。它包括以下内容：

一是佛教以它的宗教观念和哲学思想整体地、间接地作用于社会政治。佛教传入我国的初期并未在社会上产生强大的影响。自东晋开始佛教才盛行，受统治阶级重视，并形成一股强大的社会势力，日益成为统治者的政治工具。佛教教义和主张于统治者有利，对此，统治者非常清楚。南朝宋文帝明确地说：“六经典文，本在济俗为治耳；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南耶？……若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！”^①晋尚书令何充也一再强调：“五戒之禁，实助王化”，^②出家人“每见烧香咒愿，必先国家，欲福祐之隆”。^③柳宗元亦认为佛教可以“阴翊王度，俾人逍遥”。^④所以统治者重视佛教，利用佛教。

二是佛教著名人物参与政治，主张和世俗同化，或强调化俗的方便，都积极参与现实政治，与王朝密切合作往来，以宗教的特有方式服务于现实政治。其中或有辅弼朝政被尊为国师者（历代国师多是由国家敕封的），或有转而出仕朝廷贵为宰相者，而对于国家政治有影响的僧人更是不计其数。如东晋名僧多与当朝权贵相往还，史载慧远即与当时的权要交往甚为频繁。

三是历代帝王大多崇信佛教，如以梁武帝为代表的南朝诸帝对佛教的笃信史不绝书，像梁武帝甚至曾有过四次舍身入寺的经历。北魏太祖道武帝崇信佛法，于天兴元年（398）专此下诏：“夫佛法之兴，

① 《何令尚之答宋文帝赞扬佛教事》，文载梁僧祐撰《弘明集》卷11，《大正藏》第52册，69b。

② 《弘明集》卷12，文载《大正藏》第52册，80a。

③ 《弘明集》卷12，文载《大正藏》第52册，80b。

④ 柳宗元《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》（并序），文载《全唐文》卷587，中华书局1982年版。

其来远矣。济益之功，冥及存没，神踪遗轨，信可依凭。其敕有司，于京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒，有所居止。”^①虽有北周武帝等的毁佛事件，但总的看来历代帝王还是扶植佛教的。佛教的大发展，也使众多名僧也有了较多的参政机会。如后赵佛图澄协助军政机要，南朝宋孝武帝时的慧琳被称为“黑衣宰相”，参与政治。当然，名僧参与政治，也是统治者为了利用佛教的头面人物，发挥佛教的宗教信仰的作用，更有效地统治各族人民的结果。

佛教在中国社会，固然要受政治、经济、文化等重要因素的综合作用，但在君主专制体制王权至上的社会形态中，帝王的好恶对于佛教的发展则起着举足轻重的作用力。佛教渐趋深入影响中国传统文化之初，在教权与皇权发生冲突时，僧界领袖慧远著书《沙门不敬王者论》，力主教权至上，称出家者乃“方外之宾”，可以“遁世以求其志，变俗以达其道”。^②这与儒家思想产生了不可调和的矛盾。佛教要发展，就必须适应中国国情作相应的变革。僧界较早地认识到了这一点：“不依国主，则法事难立。”^③晋代佛教高僧道安对弟子们说过的这句话，里面包含了丰富的内容。北魏高僧法果，直称魏太祖道武帝“即是当今如来，沙门宜应尽礼”，并言：“能鸿道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳。”^④史家亦谓：

释老之教，行乎中国也，千数百年。而其盛衰，每系乎时君

① 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

② 慧远撰《沙门不敬王者论》，文载梁僧祐撰《弘明集》卷5，《大正藏》第52册，30b。

③ 梁慧皎撰 汤用彤校注《高僧传》卷5《义解》二，第178页，中华书局1992年版。

④ 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

之好恶。是故，佛于晋、宋、梁、陈，黄老于汉、魏、唐、宋，而其效可睹矣。^①

因此，佛教界积极参政，僧界领袖与统治者往来频繁，与君王共商国事，众多高僧受到帝王的敬重，尊为国师。从佛教史上看，历代对国家政治深具影响的僧众非常多，譬如：西域高僧佛图澄，度化残暴杀人的石虎、石勒，解救无数生灵。二石尊佛图澄为师，时常请教社稷大事。佛图澄的弟子道安大师，曾劝谏苻坚休战。昙无讖“晓术数、禁咒，历言他国安危，多所中验。蒙逊每以国事谘之”。^②唐朝玄奘大师，在主持译经大业的同时，还要随驾太宗左右接受咨询国事，受到朝野景仰。佛教与政权相互利用，各取所需，但在现实面前，教权最终臣服于皇权。佛教徒在世俗王权面前退避三舍，避免了与世俗权力的激烈冲突。

第二节 密教弘传及与帝王权贵的互动

德国著名宗教社会学家马克思·韦伯曾指出：“一切正当的政治权力（不管其结构为何）多少都混合有神权政治或政教合一的要素，因为任何的卡理斯玛终究都要求多少有一点巫术起源的痕迹，因而与宗教权力有其亲缘关系，结果政治权力中也因而总含着某种意味的‘神授性’。”^③有唐一代，统治者出于宣扬、强化国家统治力的目的，充分发挥宗教的作用。在具体的对宗教的政策上并不是一味地提倡佛

① 《元史》卷202《释老传》，中华书局1976年版。

② 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

③ [德]韦伯著，简惠美、康乐译《宗教社会学》第365页，台北远流事业出版公司，1993年。

教，而是儒、道、佛三教并举，藉由宗教的利用，以最大限度地达到其政治利益，因此，三教在唐代各个阶段时有起伏，有利时便会受到大力宣扬，而与政治、经济等利益发生冲突时，则会受到严厉的打压。但总体上佛教多能受到政治的保护而蓬勃发展，成为佛教发展的黄金时代。

初唐，密教高僧已与帝王、权贵保持着密切的关系。如永徽三年（652），沙门大乘琮等十六人，英公李世勣、鄂公尉迟德等十二人，同请印度密僧无极高“于慧日寺浮图院建陀罗尼普集会坛，所须供办。法成之日，屡现灵异，京中道俗咸叹希逢”。^①菩提流志亦活跃于高宗、武后、中宗、睿宗四朝，深得四帝器重。唐睿宗还为菩提流志所翻译之佛经《大宝积经》作序，并在序文中说“法师戒珠在握，慧炬明心；为法门之栋梁，启僧徒之耳目”，给予菩提流志以极高的评价。“开元三大士”的先后入唐弘密，掀起了朝野上下密教信仰的高潮。密教高僧吸取佛教弘传史上的教训，^②看到了统治者在佛教传播中的作用。因此，在密教传入之初，即与统治者保持着密切的联系。弘教仍采取至上而下的方式，如善无畏初入唐土即参见帝王玄宗，深得玄宗敬仰。金刚智、不空、一行等亦是频繁与帝王、皇室权贵往来，在宫廷内建内道场，出入无碍，多次举行规模巨大的法事活动，或祈雨，或止雨，或为国祈福，并为帝王及诸权贵灌顶。如玄宗朝“因岁旱，敕空祈雨”；^③上元末，肃宗有疾，不空以《大随求真言》

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第30页，中华书局1987年版。

② 指南北朝两次灭佛事件。中古史上著名的“三武一宗”四次大规模灭佛的前两次就发生在此时期的北朝。引起北朝二武灭佛（北魏太武帝拓跋焘、北周武帝宇文邕的毁佛事件）的主要原因是佛教势力过度膨胀，影响政府的经济、军事的发展。这次灭佛事件既说明王权对佛教兴衰的巨大作用，也表明佛教与封建统治者虽有适应的一面，但也有矛盾的一面。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第11页，中华书局1987年版。

禳除，帝愈加礼遇。一行禅师，“帝王宗重，时贤所归，定慧之余，阴阳之妙，有所未决，亦咨禀而后行”，^①“睿宗、玄宗并请入内集贤院，寻诏住兴唐寺”。^②玄宗常于大明宫“从容密问社稷吉凶并祚运终毕事”。^③一行示寂，帝闻悲怆曰：“禅师舍朕，深用哀慕！”所行丧事均由官供，诏葬于铜人原，并亲撰塔铭，天下释子以之为荣。密教高僧在佛道之争中亦扮演重要角色，屡屡胜出，深得帝王器重。据僧传：“玄宗召术士罗公远与空拊法，同在便殿。空时时反手搔背。罗曰：‘借尊师如意。’时殿上有花石，空挥如意击碎于其前，罗再三取如意不得，帝欲起取。空曰：‘三郎勿起，此影耳。’乃举手示罗，如意复完然在手。”^④“时有术士握鬼神之契，参变化之功，承诏御前，角其神异。畏恬然不动，而术者手足无所施矣。”^⑤密教高僧在镇护国家，安抚民众方面起到突出作用，深得帝王的欢心，与帝王建立了深厚的友谊，志同道合，共同修密。不空示寂，帝为之“辍视朝三日，赐绢布杂物，钱四十万，造塔钱二百余万。敕功德使李元琮知护丧事。”^⑥不空、惠果曾被帝王封尊，有“三代国师”之誉。

密教传译与唐代政治文化关系的突出表现，是密教高僧在经典的传译过程中，极力彰显、弘扬密教经典中的护国思想，使之保持与传统思想一致和亲和。如唐般若共牟尼室利译《守护国界主陀罗尼经》卷9：“诸佛如来亦复如是，哀愍一切，守护国王。若护国王获七胜益何等为七？所谓若能守护国王即是守护国之太子，若守护太子即守护大臣，若守护大臣即守护百姓，若守护百姓即守护库藏，若守护库

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第21页，中华书局1987年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷5，第92页，中华书局1987年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷5，第93页，中华书局1987年版。

④⑥ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第11页，中华书局1987年版。

⑤ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第20页，中华书局1987年版。

藏即守护四兵，若守护四兵即守护邻国。若能如是，一切皆安。善男子，是故国王与诸众生，为日为月、为灯为眼、为父为母，若诸有情无眼无灯、无日无月、无父无母，身命可存，若无国王，不可安立。又善男子，如大龙池，龙若住时，水常盈满，鼉鼉鱼鳖水族皆安；龙若去时，水便枯涸，水性之属皆灭无余。国王亦尔。若诸国王受持于此陀罗尼门，能令无量无数众生，现在安乐，长守尊贵，身坏命终，得生善道。是知国主善能关闭诸恶趣门，开示人天涅槃正路，故我偏说守护国王。”^①

在这一方面，《仁王护国般若经》的翻译就表现得非常明显。该经在性质上属于般若类，其中《护国》一品极力宣扬该经的护国神性，强调只要持诵、供养此经，若遇灾难，就有无量诸神前来护持，并能逢凶化吉。经中所讲的仁王是指敬奉三宝，以佛教理国的帝王，其按佛教理念所施仁政治国，为我们展示了一个充满仁爱，安乐祥和的理想国。不空深谙佛教政治的现世功用以及世俗政治的宗教需要。正是由于密教信仰的利益，加上现世政治的积极需要，使密教传人之初即与皇权建立了紧密的联系。不空认为《仁王护国般若经》的核心就是专门讲仁王和护国，他看到了《仁王护国般若经》在密教弘传中的巨大作用，因此大力提倡，并亲自操刀重译。重译后，亦得到唐代宗的认可，并亲自为之作《序》。“颁行之日，庆云俄现，举朝表贺”。^②前后两译《仁王经》，内容上并无太大出入，唯在后译明显强化了此经的护国性，使其与统治者更具亲和力。密教的护国性在后出密教论典中强调得更为具体、明了，如辽道殿《显密圆通成佛心要集》卷下载道：“初护持国王安乐人民门者，谓秘密藏诸陀罗尼经，

① 《大正藏》第19册，566a。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第9页，中华书局1987年版。

皆说陀罗尼能护持国王，安乐人民，故《宝星陀罗尼经》云：‘一切国土中所有陀罗尼流行之地，令其人王常得拥护，势力自在，亦能拥护王之政化，所有王子妃后，宰相辅臣，诸官将等，皆得拥护，令获安乐。国中所有内外怨敌，谋计奸诈，疾疫饥馑，亢旱水涝，恶兽毒龙，如是一切不祥之事，皆悉断灭。复令财谷丰饶，库藏盈溢，华果荣盛，人民安乐。’又《宝藏陀罗尼经》云：‘陀罗尼流行之处，能拥护国王王子，妃后公主，百寮辅相，令其灾难消灭，所愿圆成，善神加护，不令鬼魔来相烧恼，复于国内获十种果报：一國中无他兵怨贼侵烧，二國中无诸星宿变怪而起灾患，三國中无恶鬼神行诸疾疫，善神卫护万民安乐，四國中无诸风火霜雹等难，五國中人无怨家得便，六國中人不为诸魔所逼，七國中人无诸横死，八國中五谷成熟，甘果丰足，九國中善龙入境，依时降雨，无有旱涝不调之名，十國中人不为虎狼兕兽诸恶杂毒损害。’^①由于《仁王经》护国神性的突出作用，在唐代俗讲中成为其中一部帝王恩准的重要的讲授经典。永泰元年（765），西明寺僧怀感曾特上表谢云：“特奉恩命，令开百座讲《仁王护国般若经》，以今日经周设斋庆毕，凡是生灵不胜扑跃。伏惟陛下，再造天地，明齐日月。”^②之后宋元等传译的佛教经典，多注重经典的护国性，且多为奉诏而译，如宋法贤奉诏译《佛说护国经》（《大正藏》第1册），宋施护奉诏译《佛说护国尊者所问大乘经》（《大正藏》第12册）、《佛说守护大千国土经》（《大正藏》第19册）等，单从经题即可看出经典的护国性。因此，密教在唐后的流播，亦始终保持着与帝王的密切关系。

在密教盛行于世期间，统治者充分利用其护国神性，僧俗二界多

① 《大正藏》第46册，999b。

② 唐圆照集《大唐贞元续开元释教录》卷上，《大正藏》第55册，752b。

次举行为国祈福的宗教仪式，使密教的政治功用显露无遗。唐代玄宗皇帝虔诚信佛教，他在执政的开元年间，正是唐代经济繁荣、社会稳定的最好时期。玄宗朝时就 very 看重仁王的护国作用，“释氏汲引，本归正法，仁王护持，先去邪道”，^①为了能获得仁王的正法护持，则必须取缔非法，其中玄宗所禁断的是当时假托弥勒的邪道。密教与玄宗朝政治生活有着密切的关系，表现在玄宗处理西北边陲民族矛盾上。当时玄宗充分利用密教高僧，推行密教毗沙门天王信仰，利用神力，即利用宗教的力量平定了西北之乱。代宗朝大历五年（770），密宗大师不空至五台山修功德，^②且令金阁、玉华、清凉、法华四寺转《仁王护国经》等，为国行道，其目的是希望借密教善神幽灵的帮助以求国土的安宁。终唐一代，七次迎请法门寺佛骨活动，以祈愿国泰民安，五谷丰登，其中多次与密教有关。^③在民间风行一时的佛顶尊胜陀罗尼信仰亦是当时政治生活中的大事，经幢林立，反映了当时民众良好的愿望。代宗朝尤为兴盛，亲自下诏背诵《佛顶尊胜陀罗尼经》，使这一信仰成为国家行为，在佛教史上亦实属罕见。

① 宋敏求编、洪丕谟等点校《唐大诏令集》卷113，第539页，学林出版社1992年版。

② 五台山佛教的兴盛实始于唐代印度密教的传入及密教高僧不遗余力的弘扬。从五台山佛教的发展史来看，与皇权密不可分，帝王的崇建是五台山佛教兴盛的主要原因。魏孝文帝认为佛教有助于王政，在境内大兴佛教，于五台山始建了佛兴寺、清凉寺等寺庙；遂使五台山佛教兴起。隋唐时期，五台山佛教发展迅速。唐代，从太宗到德宗，“凡九帝莫不倾仰灵山，留神圣境，御札天衣，每光五顶，中使香药，不断岁时。至于百辟归崇，殊邦贡供，不可悉记矣”（《清凉山》）。代宗支持不空三藏于五台山修建金阁寺、玉华寺等。五台山佛教与政治的关系表现得尤为明显。

③ “唐代诸帝与法门寺发生关系最早的是太宗。太宗接受岐州刺史张德亮的奏谏，首次开启地宫，展示佛骨，当时轰动朝野，并敕建寺庙拉开了唐代这种盛大佛事活动的序幕。”之后唐高宗、武则天、肃宗、德宗、宪宗、懿宗，先后六次将佛骨迎入宫中供养。详参韩金科《法门寺与唐代文化研究》，文载《唐文化研究论文集》第225页，上海人民出版社1994年版。

第五章

密教经典与唐代社会生活

佛教东渐，华梵交融，使中国文化为之一变。进入唐代，佛教加快了它的中国化进程，表征之一就是具有中国特色的佛教宗派渐次形成。随着开元年间“开元三大士”的先后入唐，使佛教一宗——密宗应运而生，在朝野上下影响甚巨。佛教寺院生活终究是社会生活的一部分，脱离不了与社会的瓜葛。在佛教中国化的过程中，寺院生活亦渐趋世俗化，寺院顺应传统文化，承载着一定的社会责任，为民间社会做过诸多公益事业。同时，寺院又成为民间社会进行社会活动的公共场所。世俗人士可在寺院做法事，从事修行、娱乐、文艺、贸易、研习等活动。实际上，寺院是社会生活中不可或缺的成分之一，传统文化与佛教文化在此交融互汇，并最终将佛教文化完全融入社会生活之中。汉地密宗在唐玄宗开元四年（716），由善无畏带来《大日经》开始，至开元八年，金刚智及弟子不空传入《金刚顶经》之后，密宗在汉地自上而下广泛传播，并渐次融入社会生活，与传统信仰相结合，形成各种具有密宗色彩的民俗信仰，从而影响了时人的思想观念和思维方式。

第一节 《仁王经》与唐代社会生活

随着汉译密教典籍的传译，密宗在朝野上下广泛流播，其中具有护国色彩的密教经典《仁王护国般若波罗蜜经》（以下简称《仁王经》）在

宫廷内外甚为流行。有关《仁王经》名者，唐圆测法师撰《仁王经疏》卷上所述甚详：“一、佛说者，所请法王，自他觉满，开示妙法，故言佛说。二、仁王者，能请国王。仁者，忍也，善恶含忍；王者，往也，众所归往，故名仁王。三、护国者，请说所为。四、般若波罗蜜经者，辨能护法，般若名智，波罗蜜者，云到彼岸，谓由智力到涅槃岸。”^①其护国功能及祈雨、止雨等诸成就法为朝野上下所敬信，左右着当时的国家政策，直接影响着当时的政治、军事和经济生活。

一、《仁王经》的传译与流布

从佛经翻译史上来看，《仁王经》早在西晋时即已译出，但实际上在六朝末期才开始流行。据现存佛经目录记载，该经共有四译：（1）晋代，月支人竺法护首译，译于西晋武帝泰始三年（267），名《仁王般若经》，一卷。（2）后秦鸠摩罗什译，译于后秦弘始三年（401），名《仁王般若波罗蜜经》，二卷。（3）梁真谛译，译于南朝梁承圣三年（554），名《仁王般若经》，一卷。（4）唐不空译，译于唐代宗永泰元年（765），名《仁王护国般若波罗蜜多经》，二卷。其中现存两种译本，即后秦鸠摩罗什及唐不空所译。另外两译本，晋竺法护及梁真谛所译，现已不存。

作为经录，最初记载《仁王经》之名的是梁僧祐的《出三藏记集》：“《仁王护国般若波罗蜜经》一卷。”入失译杂经录处，译出者不详。^②在《出三藏记集》卷8亦能见到梁武帝作的《注解小品序》云：“讲《般若经》者多说五时，一往听受，似有条理，重更研求，多不相符。唯《仁王般若》，具书各部，世既以为疑经，今则置而不论。”^③可

① 《大正藏》第35册，359b。

② 梁僧祐《出三藏记集》卷4，第169页，中华书局1995年版。

③ 梁僧祐《出三藏记集》卷4，第296页，中华书局1995年版。

见，在梁代，《仁王般若经》经典是存在的，且首次认定为伪经。这种倾向在隋代仍沿其旧，如隋法经等撰的《众经目录》卷2即将《仁王经》置于疑惑部：《仁王经》二卷，下注云：“《别录》称此经是竺法护译，经首又题云是罗什撰集佛语。今按此经始末，义理文词，似非二贤所译，故入疑录。”自费长房《历代三宝记》以后，始以此译定为罗什译。之后，“罗什译”译本盛传宇内，唐译前所讲者，皆其本也。关于现存的“罗什译”本，亦被认为是公元6世纪初成立的本土撰述经典，即亦是疑伪经典，它的译出的真实性亦被怀疑。唐智升撰《开元释教录》卷11：“《仁王护国般若波罗蜜经》二卷，或云一卷，姚秦三藏鸠摩罗什译。”^①亦只录罗什译本。从内容来看，“罗什译”似不可信。《仁王经》全经共分八品。第一品为序分，即绪言。中间六品为正宗分，是全经主体部分，是正论，述说的皆是护国之道。最后一品为流通分，即结论。唐明佺等撰《大周刊定众经目录》卷1录有《仁王般若经》一卷。“梁武帝世大同三年优禅尼国沙门真谛于宝月寺译，出《长房录》，与晋世法护译者少异。”^②从注释书上来看，相传天台大师隋智顓作《仁王护国般若经疏》五卷，其中对《仁王经》的传译亦自有一说：“自有两本，一广说，如《散华品》云：‘尔时十六大国王，闻佛所说十万亿偈般若波罗蜜，散花供养。’二者略本，即今经文。译者不同，前后三本。一者晋时永嘉年，月支三藏县摩罗察，晋云法护，翻出二卷，名《仁王般若》。二是伪秦弘始三年，鸠摩罗什于长安逍遥园别馆翻出二卷，名《佛说仁王护国般若波罗蜜》。三者梁时真谛，大同年于豫章实因寺翻出一卷，名《仁王般若经》，疏有六卷。虽有三本，秦为周悉，依费长房入藏目

① 《佛藏要集选刊》第2册，第650页，上海古籍出版社1994年版。

② 《大正藏》第55册，382a。

录云耳。”^①可见，从不空译以前，即已存法护、罗什、真谛的三译。但是，三译当中，法护、真谛译的存在值得怀疑，除隋费长房撰《历代三宝记》收录，没有任何能证明两译实际存在的史料。^②另外，隋彦琮撰《众经目录》卷5“阙本”收录《仁王经》一卷，题为陈世真谛译。^③仅存目录，此经已不存。

在唐代，《仁王经》又进行了重译，即唐不空译本。唐不空译本始载唐圆照《贞元录》，乃不空于永泰元年（765）奉诏重译。前后两译《仁王经》，出入不大，唯后译明显强化了“护国”的特色和密教色彩。新译本以旧译本为基础，并导入新的密教的要素，把陀罗尼镇护国家的思想表面化。重译的原因，据《佛祖统纪》卷41：“（永泰元年）十月吐蕃寇逼京师，命内出《仁王经》二卷，送西明诸寺，诏不空三藏置百高座讲经。帝临御行香礼敬，已而寇平。诏曰：仁王宝经，义崇护国，前代所译，理未融通。乃敕不空三藏、沙门飞锡、良贲等，于大明宫南桃园重译，帝亲对读。谓：‘新旧二经，理虽符顺，所译新本，文义甚周。’乃御制序文，加不空特进鸿胪卿。”^④不空《表制集》卷1《请再译仁王经制书》亦表明重译原委：“《仁王经》望依梵匣再译，旧文右兴善寺三藏沙门不空奏。伏以：如来妙旨，惠矜生灵。仁王宝经，义崇护国。前代所译，理未融通，润色微言，事归明圣。伏惟宝应元圣文武皇帝陛下，睿文启运，浚哲乘时，弘阐真言，宣扬象教，皇风远振，佛日再明。每为黎元俾开讲诵其《仁王经》，望依梵匣再译旧文。”^⑤译成之后，西明寺

① 《大正藏》第33册，254b。

② “旧传本经除现存的两种译本外，还有晋竺法护及梁真谛的译本，系《历代三宝记》错误记载，不足信。”文载中国佛教协会编《中国佛教》第3辑，第132页，东方出版中心1996年版。

③ 《大正藏》第55册，175b。

④ 《佛藏要集选刊》第12册，第249页，上海古籍出版社1994年版。

⑤ 《大正藏》第52册，831b。

上座沙门怀感等亦于永泰元年九月十五日陈表奉贺新翻译《仁王护国经》者。^①不空认为前代所译都有不足之处，或理未融通，或方言阻隔，于是请求再译。但实际上，《仁王经》之前就被看成是具有护国功德的经典，但旧译此点不充分，不空重译作了补充，即突出其护国特征。此次译经从永泰元年四月朔日于大明宫南桃园开译，参与译经者共有十九名高僧。此外还有不少朝廷官员奉旨参加，如内史省内阁马奉献、判官儒林郎杨利、开国公路奉仙等，命翰林学士常充、柳枕等亲临译场，由当时权倾朝野的中官鱼朝恩监阅总校。《仁王经》译毕进上，代宗在承明殿灌顶道场，执旧经对读新译，赞曰：“惟新旧经，理甚符顺。所译新本，文义稍圆。斯则金言冥契于圣心，佛口再生于凤诏，翻传先后，其在兹欤。三藏言善两方，教传三密。龙宫演奥，邃旨闻天。佛日再冲，真风永扇。诸大德学该三藏，识达五明。性相圆通，内外精博。”^②又命义学大德良贲作《疏》，^③自己亲自作《序》。八月二十三日，敕命资圣寺、西明寺组织百座讲演，请一百名法师讲《仁王经》，一百名大德念诵《密严经》。九月一日先行迎经，据《贞元新定释教录》记载：“是日也，两街大德严洁幡花幢盖宝车，太常音乐梨园仗内，及两教坊诣银台门百戏繁奏。……天龙众八部鬼神护送新经出于大内。其经适出，彩云浮空，郁郁纷纷，照彰现瑞。洎乎己午，两寺开经。万姓欢心，祥云方隐。缙素瞻仰。获庆非常。”^④大兴善寺沙门慧灵在《仁王经陀罗尼念诵仪轨序》中亦记录了迎请新经的盛况：“去岁夏四月，于南桃园再译斯经。秋九月，诏资

① 见唐圆照撰《大唐贞元续开元释教录》卷上，文载《大正藏》第55册，751b。

② 唐圆照撰《贞元新定释教录》卷15，《大正藏》第55册，885a。

③ 永泰二年十一月八日，良贲奉诏内修撰疏上表，叙《仁王经》注疏经纬。详见唐圆照撰《大唐贞元续开元释教录》卷中，文载《大正藏》第55册，758c。

④ 唐圆照撰《贞元新定释教录》卷15，《大正藏》第55册，885c。

圣西明，百座敷阐。下紫微而五云抱出，经长衢而万姓作礼。阡郭充满，犹墙堵焉。稽缙衣，览青史，自摩腾入汉，僧会游矣。瑞法之来，莫与京者。”^①足见当时迎请新译经之繁盛场面。

此经译出后，帝王公卿，法喜充满。据永泰元年九月三日大臣刘仙智等上表言：“昨日迎新译《仁王护国般若波罗蜜多经》，伏有庆云应见瑞，呈五色彩散一天。抱慧日而逾鲜，顺祥风而表圣。伏惟陛下以大道赖物以至德临邦，精诚感神灵应斯降，臣等职忝侍卫，久沐淳风亲睹祯祥，无任庆幸。谨诣右银台门，奉表陈贺以闻。臣仙智等诚惶诚恐，顿首、顿首谨言。”大臣特此制表上奏帝王，以表迎请新译《仁王护国般若波罗蜜多经》之感怀。帝王亦特批奏曰：“不二之门，早传秘藏。重宣其义，庶广其言。将敷贝叶之文，用启莲宫之会。天浮瑞色，日丽庆云，见以神通，彰其瑞应。”^②迎请之日，万民空巷，“经长衢而万姓作礼，阡郭充满，犹墙堵焉”。《仁王护国般若波罗蜜经》新译一出，即得青睐，成为当时俗讲的主要内容之一，“从是初日至白月终，两上讲经二时行道，饮食茶药并出有司，六律五声昼夜不绝，至十六日西明散齐，鼓乐弦歌百戏弥日，西明讲终，陈表奉贺。”永泰元年九月十日西明寺上座沙门怀感等上表：“西明寺上座沙门怀感等言：‘特奉恩命令开百座讲《仁王护国般若波罗蜜经》。’”^③段成式《酉阳杂俎·续集》卷2亦记：“上都僧太琮者，能讲《仁王经》。开元初，讲于奉化县京遥村，遂止村寺。”^④僧尼忘却自身个人的得失，积极参加护国禳灾为中心的国家活动。

由于《仁王经》在当时政治生活中的作用，注释之书也应运而生。有关本经的注解，尚有隋吉藏的《仁王般若经疏》六卷、隋智顛

① 《大正藏》第19册，513c。

②③ 唐圆照撰《贞元新定释教目录》卷16《总集群经录》，《大正藏》第55册，886a。

④ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第213页，中华书局1981年版。

的《仁王护国般若经疏》五卷、唐圆测的《仁王经疏》六卷、唐良贲的《仁王护国般若波罗蜜多经疏》七卷等、宋善月《仁王经疏神宝记》四卷等。这些注释书，或者道宣的《大唐内典录》、圆照的《贞元录》等目录类也大都相从此说。密宗经典兼明修行的方法与轨则，所以有经有轨。与《仁王经》相应的还有《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》（一卷）、《仁王般若念诵法》（一卷）、《仁王般若陀罗尼释》（1卷）三本，虽说不上是不空的译作，但可看出其对《仁王经》的钟爱，也可说是不空密教教学的一部分。可见，仁王信仰的最终形成和发展，不空起到了直接的作用。

安史之乱中，僧惠干向唐肃宗进奉集注《仁王般若经》，王维代为拟表。他写道：“沙门惠干言：……伏惟乾元光天皇帝陛下，高登十地，降抚九天。宏济群生，濡莲花之足；示行世法，屈金粟之身。心净超禅，顶法悬解。广释门之六度，包儒行之五常。……伏以集解《仁王般若经》十卷，谨随表奉进，无任惭惶。”^①《仁王经》在民间甚为流行，读诵、书写成一时之盛，敦煌愿文中有大量记载。如《仁王般若经元荣题祝愿文》：“既居秽类，将何以自救？惟庶心天人，仰凭诸佛，敬造《仁王般若经》三百部，一百部仰为梵天王，一百部仰为帝释天王，一百部仰为毗沙门天王等。以此经力之故，速早成佛；救护弟子，延年寿命，上等菩萨，下齐彭祖。”^②隋朝开皇三年（583）题记《华严经宋绍演题祝愿文》记读《华严经》、《大集经》、《法华经》、《金光明经》、《仁王经》、《药师经》各一部四十九遍，“愿国主兴隆，八表归一，兵甲休息”。^③《大集经董孝缵题记》亦有此记。^④隋

① 唐王维著、清赵殿成笺注《王右丞集笺注》卷17，第309页，上海古籍出版社1998年版。

② 黄征等编校《敦煌愿文集》第814页，岳麓书社1995年版。

③ 黄征等编校《敦煌愿文集》第847页，岳麓书社1995年版。

④ 黄征等编校《敦煌愿文集》第855页，岳麓书社1995年版。

开皇二十年题记《佛说仁王护国般若波罗蜜经索显（愍）题祝愿文》：“佛弟子索显（愍）发愿，息洪造《仁王经》一部并及庄严讫。”^①

《仁王经》通过僧俗二界的传译及向朝野上下的助推，渐次流行，使仁王信仰渐成风俗，中土历代王朝常设仁王法会，以《仁王经》仪轨设仁王道场，并讲诵此经，希冀护持国家，禳灾祈福。元念常集《佛祖历代通载》卷13：“西蕃寇围凉州，帝命三藏不空祈阴兵救之。空诵《仁王》密语数番，有神介胄而至，帝亲见之。问曰：‘神谓谁？’空曰：‘北方毗沙门天王长子也。’空诵密语遣之。数日凉州捷报，有神兵至，威武雄盛，贼畏惧，卷甲而去。帝悦，诏天下，军垒皆立毗沙门天王祠。”^②足见《仁王经》的护国神力。《大宋僧史略》卷中“驾头床子”条亦记载了民间风俗对《仁王经》的偏爱：“盛经七宝案也。其制度以杂瑰珍间填成之，款其足，高其缘，所置之经即《仁王护国》也，所覆之巾即上深红罗也。使中宫谨愿者马上平持舒徐而启行，望乘輿可百步，以为前道也。此之仪制未知始端。如秦译经云：作七宝案，以经置上。若王行时，常于其前，足满百步，令千里内七难不起。若王住时，作七宝帐置经，供养如事父母，如事帝释。唐译本云：置经宝案，若王行时，常导其前，所在住处，作七宝帐，余文大同，今疑行此。……盖唐代宗永泰中，不空三藏重译后置也。不空尝诵此经中咒，感天王子领神兵解安西城羌胡之围。又祈晴雨多验，于时可以请依经置案以象其前驱，秘其事故，史氏莫知也。唐纪云：永泰中羌胡寇边，京城戒严，又因星变，内出《仁王经》两卷，与付资圣西湖二佛寺，开百座仁王道场，检此知，永泰为始也。又或百座法筵时，帝亲临御，坛仪中合用宝案置

① 黄征等编校《敦煌愿文集》第859页，岳麓书社1995年版。

② 《大正藏》第49册，597a。

经引驾，因而不废也。”^①据说这个风俗始于唐代宗时期。^②这正是代宗朝如日中天的密教发展催化了这一信仰，并渐次融入民间的日常生活，形成一道亮丽的宗教民俗风景线。

二、《仁王经》的护国思想

从中国佛教发展史上来看，护国思想是中国佛教重要的特色之一。特别是有唐一代，以不空为代表的密宗传人，在经典的传译过程中，指导思想明确，即始终把密教和护国活动结合在一起：“近奉恩命许令翻译，事资探讨，证会微言，望许所在检阅收访，其中有破坏缺漏随事补葺，有堪弘阐，助国扬化者。”^③作为护国活动的译经，“奉为国家，详译圣言……为国译经，助宣皇化”。“详译真言及大乘经典，冀效涓微，上资皇道。其所译金刚顶瑜伽法门是成佛速疾之路，其修行者必能顿超凡境达于彼岸。余部真言，诸佛方便，其徒不一。所译诸大乘经典，皆是上资邦国，息灭灾厄。星辰不愆风雨慎叙。仰恃佛力辅成国家。……大乘威力，永康国界。”^④可见，不空自译经典，直接地承担了护国的作用。不空所译经典超过一百卷，其所译显密经典，在很大程度上就是从护国目的出发的，其中最突出的是《仁王护国般若经》的再译和修持。另外，还在五台山建金阁寺，振兴文殊信仰。更重要的是把密教和国家守护结合起来，并在中国社会固定下来，这是不空对中国密教所起的伟大的作用。总之，不空的一切宗教活动，大都以护国为中心，不论建坛作法，还是译经传持，都要看是否有益于王化。可以说，佛教护国思想在唐代的发扬光大，与不空的努力是分不开的。

实际上，在中国佛教中，护国思想并不是本来固有的东西，在印

① 《大正藏》第54册，253c。

② 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第69页，上海远东出版社1996年版。

③ 《大正藏》第52册，828b。

④ 《大正藏》第52册，840b。

度早就有鲜明地表示守护国王的经典。如《金光明经》、《仁王经》及天台宗大师作为代表性的经典所珍重的《法华经》，合为护国三部经。阐述护国思想的经典中，最具有代表性的是《金光明经》，是大乘佛教的经典，是现在述说护国思想的最古的汉译佛典。此经典由北凉的昙无讖译出，后到唐代共有五译。它是广泛传播的具有代表性的经典。全篇含有大量的咒术内容，如果受持此经典的人，可被保护免受各种天灾人祸，保证他们种种现世利益，经中反复述说咒术的效用。在《四天王品》中展开了四天王正法护持：“是金光明微妙经典，众经之王，诸佛世尊之所护念，庄严菩萨，深妙功德。常为诸天之所恭敬，能令天王心生欢喜，亦为护世之所赞叹。此经能照诸天宫殿，是经能与众生快乐，是经能令地狱、饿鬼、畜生、诸河焦干枯竭，是经能除一切怖畏，是经能却他方怨贼，是经能除谷贵饥馑，是经能愈一切疫病，是经能灭恶星变异，是经能除一切忧恼。举要言之，是经能灭一切众生无量无边百千苦恼。”^①受持这个经典的有国王、人民，即使怨敌起兵，敌国入侵，四天王率领鬼神护卫，敌军退散，国土安稳，人民悦乐，无病息灾，受五欲乐，这是护国思想的出典处。

作为护国经典的双璧《仁王经》，其护国思想是以“护国品”为中心，在“嘱累品”、“受持品”、“序品”中亦有陈说，内容和《金光明经》很相似。如后秦鸠摩罗什译《佛说仁王护国般若波罗蜜多经·二谛品》：“此经名为《仁王问般若波罗蜜经》，汝等受持《般若波罗蜜经》，是复有无量功德，名为护国土功德，亦名一切国王法药服行无不大用，护舍宅功德，亦护一切众生身。即此般若波罗蜜，是护国土，如城堙墙壁，刀剑铍楯。汝应受持般若波罗蜜。”^②代宗皇帝制

① 《大正藏》第16册，340c。

② 《大正藏》第8册，829c。

《大唐新翻护国仁王般若经序》：“朕尝澡身定泉，宅心道秘，缅寻龙宫之藏，稽合鹫峰之旨，懿夫护国，实在兹经。”^①不空亦说：“以如来妙旨惠矜生灵，《仁王》宝经，义崇护国。”《仁王经·护国品》第五中亦明言：“尔时世尊告波斯匿王等诸大国王，谛听谛听，我为汝等说护国法。一切国土若欲乱时，有诸灾难贼来破坏，汝等诸王应当受持，读诵此般若波罗蜜多，严饰道场置百佛像，百菩萨像，百师子座，请百法师解说此经。”^②注释书中亦疏释此经之护国神性。如隋吉藏法师撰《仁王般若经疏》卷上：“仁王，仁者，施恩布德，故名为仁；统化自在，故名为王。护国者，仁王。是能护国土，是所护由仁王如法治道。万民适乐，国土安稳，若仁王望般若。般若是能护，由持般若故，仁王安稳，由人柄法。仁王是能护，般若是所护。今仁王般若，皆是能护国土，是所护。”^③宋善月述《佛说仁王护国般若经疏神宝记序》：“仁王谓古今有道帝王也。以今所释则施恩布德为仁，统化自在为王，此特见其德用尔。言护国者，有能护所护，凡三义：一以王为能护国为所护，则以王道而治国也。二以般若为能护王为所护，则由持般若故，是王与国皆得稳。三以王为能弘法为所弘，所谓人能弘道也。虽通三义而真正显般若以为能护，余则助释而已。”^④作为护国三部经之一，《仁王经》在有唐一代以最高频度和信赖感被广泛地利用，以后撰述、注疏频出。

把密教改为真正的护国的教法，功劳最大者是不空。不空之后，从中唐到晚唐的长安佛教界活跃的般若，在护国思想上也是引人注目的人物。其所译的《守护国界主陀罗尼经》作为护国经典占有不可动

① 《大正藏》第8册，834a。

② 《大正藏》第8册，840a。

③ 《大正藏》第33册，314b。

④ 《大正藏》第33册，286c。

摇的地位。其护国思想的最终章是《心地观经》，在父母、众生、三宝后加入了国王恩的“四恩”说是该经典所特有的。

三、帝王、皇室与《仁王经》

具有护国色彩的《仁王经》，在隋时朝野上下即已盛传一时。有唐一代，经不空重译，代宗亲为之作序，并按经轨，在资圣寺、西明寺等组织百座讲演，又令诸寺常时念诵，因此，在宫廷内外颇为流行。不空认为《仁王经》是专门讲仁王和护国的。仁王是指敬奉三宝，以大乘治国的帝王，宣称该经有护国的功用。受持读诵此经，并广为供养，则有无量鬼神前来护持，灾难即灭。

《仁王经》属般若类，在唐前即已流行，其中有“护国”一品宣扬该经的护国功用。《佛祖统记》卷38《法运通塞志》所记和《仁王经》最初相关联的记事，是陈武帝永定三年的记录：“三年，敕大内设仁王大斋，诏沙门宝琼于重云殿，讲《大品般若经》……”^①以祈消灾除难，国泰民安。这种仁王大斋就是以《仁王经》为基础的斋会，《续高僧传》“宝琼传”所记与此相同。作为国家活动的仁王会，以陈武帝永定三年（559）的仁王大斋为彙矢。陈后主至德三载（585），天台大师智顓于太极殿讲说《仁王经》百座。此事《佛祖统记》卷37亦有记载：“三年，诏颢禅师入京居灵曜寺。四月赴太极殿讲《大智度论》题、《般若经》题。久之，迁居光宅寺。帝幸寺听讲《仁王经》，恭礼三拜。”^②时讲盛况空前，续讲七昼夜，燃千灯。相同的记事，又见同书卷6：“四月，诏赴太极殿，开《大智度论》题及《仁王般若经》题，还寺就讲。时百座居左，五等居右。”^③“（陈后

① 《佛藏要集选刊》第12册，第224页，上海古籍出版社1994年版。

② 《佛藏要集选刊》第12册，第225页，上海古籍出版社1994年版。

③ 《佛藏要集选刊》第12册，第54页，上海古籍出版社1994年版。

主)至德四年,诏迎颙禅师,居光宅寺。帝幸寺听讲《仁王》,躬礼三拜。”^①进入唐代,仁王信仰有增无减,唐太宗于贞观三年(629)诏京城沙门,每月二十七日行道,转《仁王经》,为国祈福。^②代宗朝,密宗渐盛,出于弘教之需,极力强调密教的国家护持功能,作为护国三部经之一的《仁王经》御敌功效显著,备受帝王青睐。代宗认为“懿夫护国,实在兹经”,不仅许诺重译,而且令义学大德良贲作《疏》,自己亲自为序。唐代宗永泰元年,不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》盛行后,变为密教系统的仁王经法。

《仁王经》在唐的流布亦与当时西北战事不断有关联,史书中有大量记载。如《资治通鉴·唐纪》:“九月庚寅朔,置百高座于资圣、西明两寺,讲《仁王经》,内出经二宝舆,以人为菩萨、鬼神之状,导以音乐卤簿,百官迎于光顺门外,从至寺。”^③《旧唐书·代宗纪》亦载此事:“时以星变,羌虜入寇,内出《仁王》佛经两舆付资圣、西明二佛寺,置百尺高座讲之。及奴虜寇逼京畿,方罢讲”,“冬十月己未,复讲《仁王经》于资圣寺”。^④《新唐书·王缙传》:“或夷狄入寇,必合众僧沙门诵《护国仁王经》为禳厌,幸其去,则横加赐与,不知纪极。”^⑤《旧唐书·王缙传》亦有类似记载:“每西蕃入寇,必令群僧讲诵《仁王经》,以禳虜寇,苟幸其退,则横加锡赐。”^⑥唐永泰元年(765)九月二日,唐代宗“迎新译《仁王护国般若波罗蜜多经》”,“天浮瑞气,日丽庆云,见以神通,彰其瑞应,和平之兆,庆慰同怀”。^⑦

① 《大正藏》第49册,247c。

② 《大正藏》第49册,456a。

③ 《资治通鉴》卷223,中华书局1956年版。

④ 《旧唐书》卷11《代宗》,中华书局1975年版。

⑤ 《新唐书》卷145《王缙传》,中华书局1975年版。

⑥ 《旧唐书》卷118《王缙传》,中华书局1975年版。

⑦ 唐圆照撰《贞元新定释教目录》卷16,《大正藏》第55册,886a。

可能很少有佛经的翻译受到帝王如此的重视，在文治武功的大唐帝国，这部佛经远远超出佛教范围。据说郭子仪出师，赖这部仁王佛经的法力奏凯，“浹旬之间，王历大定，是知《仁王护国般若经》，圣心佛心，子育万姓，其义一也”。大唐皇帝“敕资圣寺百座道场，取闰十月二十三日，设无遮大斋以成庆散”。“是日也，寺南门外，陈布道场，尽正一坊；东西街内，奕幕云布，幡花丽天。尊容焕然，光照人里。饭僧即毕，六乐争陈，百戏充衢，歌吹尽日。……特降恩旨，赐资圣寺讲堂，名为永秦善法之堂，御突题榜，此即万古千秋法门故事也。”^①密教得以广泛流播，正是基于帝王的大力提倡。密教诸经典的护国色彩，满足了帝王政治和心理的双重之需。此后的皇帝更加敬信佛教，作为护国经典开始被承认的《仁王经》在唐代开始发展、流布。《佛祖统记》卷52《历代会要志》是编年体的通史，和《法运通塞志》不同，其中“祈祷灾异”集中述说《仁王经》：“唐太宗诏京城诸郡僧道，转经行道七日夜……诏京城沙门，每月二十七日行道，转《仁王经》，为国祈福。”“玄宗，康居入寇安西。诏不空诵仁王咒，感北天王子神兵现，五国奔溃。”“代宗，吐蕃逼京师，内出《仁王经》，诏不空置百高座讲经，寇平。”^②《宋高僧传》卷1、《大宋僧史略》卷下亦记此事。^③

① 唐圆照撰《贞元新定释教目录》卷16，《大正藏》第55册，886c。

② 《大正藏》第49册，456a。

③ 又天宝中，西蕃、大石、康三国帅兵围西凉府。诏空入，帝御于道场。空乘香炉，诵《仁王密语》二十七遍，帝见神兵可五百员在于殿庭，惊问空。空曰：“毗沙门天王子领兵救安西，请急设食发遣。”文载宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第12页，中华书局1987年版。宋赞宁《大宋僧史略》卷下所述尤详，事迹略有出入：“唐天宝元年壬子岁，西蕃、大石、康居五国来寇安西。其年二月十一日，奏请兵解援。玄宗诏发师，计万余里，累月方到。时近臣言：‘且可诏问不空三藏’。帝依奏诏入内，持念请天王，为救帝乘香炉，不空诵《仁王护国经陀罗尼》二七遍，帝忽见神人可五百员，带甲荷戈在殿前。”文载《大正藏》第54册，254a。

在帝王大力弘宣《仁王经》的护国功能的同时，其最初的强调现世利益的功能仍很流行。如在敦煌文书中，就有在北魏建明二年（531），由据称是元荣所写的《仁王经》写经，该经是被作为具有功德的经典而成为写经的对象的。这样看来，与其说是护国的意味，不如说是经具有个人的现世利益。《仁王经》祈愿不仅风行于宫廷，还流行于乡间寺院。小说中亦有记载，如《酉阳杂俎·续集》卷之二“支诺皋中”记一僧太琼，能讲《仁王经》。开元初，讲于奉化县京遥村，遂止村寺，经两夏。^①《独异志》卷上一则故事记大旱之时，僧公于天宫寺讲《仁王经》，以祈雨。有二老人于众中，讲僧邀过，问其所来，乃二水龙也。^②《大慈恩寺三藏法师传》中亦记载讲诵《仁王般若经》事。^③从以上诸条材料可以看出，讲《仁王经》已由最初的流行于宫廷而渐广播于民间，由纯粹的政治功用而转向日常生活。同时，禳灾祈雨等现世利益的追求，成为民间勤加敬信《仁王经》的主要动因之一。

综上所述，密教在唐代的大昌其时，直接促进了《仁王经》在唐代的流播。《仁王经》所弘扬的护国思想及所具有的现世利益的功能，使其与唐代社会生活息息相关，朝野上下，顶礼膜拜。特别是帝王的大力提倡，使仁王信仰成为当时独特的民俗风情之一。

第二节 《佛顶尊胜陀罗尼经》与唐代社会生活

唐开元、天宝以来，以长安为中心形成、发展起来的新型密教，

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》，第213页，中华书局1981年版。

② 李冗《独异志》，第11页，中华书局1983年版。

③ 唐慧立、彦惊《大慈恩寺三藏法师传》第20页，中华书局1983年版。

在广大的地域迅速传播。随着善无畏的《大日经》、金刚智的《金刚顶经》的翻译完成，及其弟子一行的《大日经》注疏的作成，标志着完整、系统的密教在中唐最终形成。同时，多数的密教经典、仪轨渐次译出，使中唐经历了一个繁盛的密教修法的时代，其中佛顶信仰兴盛一时。

一、《佛顶尊胜陀罗尼经》的传译与流布

佛顶信仰兴起于初唐的长安、洛阳两京，并渐次波及川北一带，至盛唐仍然很流行。在敦煌出土的写本中，各种佛顶经咒、忏文多达约二百三十余种，在显密经典中占相当一部分比例，而大部分属于唐代写本，可见佛顶信仰在敦煌一带亦甚流行。^①进入中唐后，社会动荡，民不聊生，以能满足人民现世利益需求的佛顶信仰，在帝王的大力提倡下，在朝野上下广泛传播。

在佛顶信仰中最为流行的是佛顶尊胜经咒的信仰。^②唐朝议大夫兼侍御史武洙《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》言：“佛顶尊胜陀罗尼者，一切如来秘密之藏，总持法门。大日如来智印，吉祥善净，破一切恶道，大神力陀罗尼也。”^③后记有持念尊胜陀罗尼经得见亡父母灵验事。“陀罗尼”既然有如此大的威力，信者纷纷虔诚礼敬。佛顶尊胜信仰是以《佛顶尊胜陀罗尼经》中所述为其理论依据的。经中说的

① 吕建福《中国密教史》第356页，中国社会科学出版社1995年版。

② 佛顶经咒，济世仁术。据《御制佛顶尊胜总持经咒序》：“佛顶尊胜总持经咒者，一切如来智印，广大慈悲，甚深希有，普利昏迷。实巨海之津梁，幽暗之日月，饥渴之饮食也。世间善男子善女人一切众生，能发菩提心持诵佩服者，其福德种种无尽，永脱诸恶苦趣，从无始以来百千亿劫，所积罪业悉皆消除。若昼夜勤修不懈，当得诸佛灌顶，神天拥护，福寿无量，如是胜果，目睹其效，诚实不虚。朕君临天下，闵斯民之执迷，所作所为，堕于恶趣，而不知若斯谬戾，诚为可矜，遂以是经咒，用俾河沙刹土，一切有情，均沾利益，寿延福增，同臻佛道。”（《大正藏》第19册，349a）

③ 《大正藏》第19册，386a。

主要是佛为善住天子解除七返恶道之苦而说陀罗尼的故事。该经最大特色之一是突出了《尊胜经》的作用在于拔济众生于恶道，尤其是强调了《尊胜陀罗尼》的破地狱功能。经中主要阐述诵持佛顶尊胜陀罗尼，可除却一切恶道之苦，不再转生六道畜生之身，入地狱者可得解脱升天。如经云：“天帝，若能须臾读诵此陀罗尼者，此人所有一切地狱、畜生、阎王界饿鬼之苦，破坏消灭无有遗余。诸佛刹土及诸天宫，一切菩萨所住之门，无有障碍，随意趣入。……天帝，若能须臾得闻此陀罗尼，千劫已来积造恶业重障应受种种流转生死，地狱、饿鬼、畜生、阎罗王阿修罗身、夜叉、罗刹鬼、神布单那、羯咤布单那、羯咤布单那、阿波娑摩冤，蚊、虻、龟、狗、蟒蛇，一切诸鸟，及诸猛兽，一切蠢动含灵，乃至蚊子之身，更不重受。”“此咒名净除一切恶道佛顶尊胜陀罗尼，能除一切罪业等障，能破一切秽恶道苦……又此陀罗尼于瞻部洲住持力故，能令地狱恶道众生，种种流转生死，薄福众生，不信善恶业失正道众生等，得解脱义。”^①这两段经文更是明白无误地表明了《尊胜经》的破地狱功能。

佛陀波利译本志静序、^②白居易、^③日本学者长部和雄亦强调了《尊胜陀罗尼》的破地狱思想。^④经中虽一再强调了它的祛病、长寿、免除一切恶道众生苦恼海的功能，但从信众的接受方面看，破地狱功能是最重要的。此经所强调的破地狱功能满足了有唐一代人们摆脱地狱的恐惧，因此，它一经译出就大受欢迎，这也是它很快便广为流布

① 《大正藏》第19册，第350—351页。

② 志静《佛顶尊胜陀罗尼经序》：“此经救拔幽显最不可思议。”（《大正藏》第19册，349c）

③ 白居易在其《苏州重玄寺法院石壁碑文》中，对八种佛经的主题思想作了概括，言：“坏罪集福，净一切恶道，莫急于《佛顶尊胜陀罗尼经》，凡三千二十言。”（《白居易集》卷69）

④ 参见长部和雄《唐代密教史杂考》，日本神户商科大学1971年版。

的重要原因之一。具体地说，即自唐高宗时期起，《佛顶尊胜陀罗尼经》就已传播流布。最具体的表现就是已经被选为石刻佛经的题材之一，出现了许多为亡者所建的置于墓侧的“经幢”。另外，此经传入之时，恰是佛教地狱信仰深入影响民间之时，当时社会上甚为流行地狱信仰，其中地藏信仰和六道轮回等观念深入中国社会的各个阶层，尤其是进入中唐后，又兴起了地狱十王信仰，这一现象通过唐代传奇小说、俗讲及地狱变相等艺术样式可窥一斑。^①故此经在这一特定的社会思潮下，顺应时代潮流，风靡一时。

从上述可知，《佛顶尊胜陀罗尼经》之所以能很快吸引信众，广受佛教徒的信奉，和此经的内容所具的兼济亡者与生灵，特别是破地狱的功能有很大的关系。另外，还有一个重要的原因是持诵此陀罗尼简便易行，这也是此经易于流播的要因之一。据《佛顶尊胜陀罗尼经》，受持此咒之法共分三种：第一种是为短命者所说者，洗浴着新衣，于月圆十五日，持斋诵此陀罗尼满千遍，则不但可以增寿，亦可永离病苦，消灭一切业障，不受地狱之苦。而若病重之人，乃至畜生鸟类闻人诵此陀罗尼，亦得好处，病者离一切病苦，消除其应受之恶道；而畜鸟闻此，则尽此身之后，便不复受畜生鸟类之身。第二种是若人已造恶业，而命终堕于地狱等恶道受罪，其亲人可取亡者之骨，以火一把，诵此陀罗尼 21 遍，以此土撒亡者骨上，亡者即可免受诸苦，即得升天。第三种是若人日日诵此陀罗尼二十一遍，可往生极乐世界；若人时常念诵，可增寿快乐，此生之后可往生诸佛刹土，常与诸佛俱会一处。其法是：于佛前取净土，作一四方坛，在坛上种花草，烧香，胡跪，作慕陀罗尼印，诵此陀罗尼一百零八遍。^②可见，

① 参见拙著《佛教与隋唐五代小说》第 6 章，陕西人民出版社 2004 年版。

② 《大正藏》第 19 册，第 351—352 页。

持诵既简便易行，实践又有章可循。

有关《佛顶尊胜陀罗尼经》的传译有种种异说。据《宋高僧传》卷2 佛陀波利传记其于仪凤元年（676）从西国来华，至五台礼文殊，遇老人曰：“师从彼国将《佛顶尊胜陀罗尼经》来否？此土众生多造诸罪，出家之辈亦多所犯。《佛顶神咒》除罪秘方，若不赍经，徒来何益？纵见文殊，亦何能识？师可还西国，取彼经来，流传此土，即是偏奉众圣，广利群生，拯接幽冥，报诸佛恩也。师取经来至，弟子当示文殊居处。”“忽不见，至是取经来上”。^①其被告知汉地众生多造罪业，出家之辈亦多犯戒律，唯有《佛顶尊胜陀罗尼经》能灭众生一切恶业，劝其取此经。在日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》的记载里，则明言波利于五台所遇老人就是文殊的化身：“（五月）廿三日……行一里许，到金刚窟，窟在谷边。西国僧佛陀波利空手来到山门，文殊现老者身，不许入山，更教往西国取《佛顶尊胜陀罗尼经》。其僧却到西天，取经来到此山。文殊接引，同入此窟。波利才入，窟门自合。于今不开。”^②“昔仪凤元年，西天梵僧佛陀波利来到此处，雨泪遥礼台山，感得大圣化为老人，约令却回天竺。取佛顶之处，今见建宝幢。幢上著《佛顶陀罗尼》及《序》，便题波利遇老人之事。”^③直言文殊或化现老者劝教。依日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷3所述，唐文宗开成五年（840），圆仁过思阳岭时，曾见尊胜陀罗尼经幢，幢上刻有《佛顶陀罗尼》及其《序》。由此可知，经幢之建造始

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第28页，中华书局1987年版。同事亦见《佛祖统记》卷39，载苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第12册，第240页，上海古籍出版社1994年版。

② 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷3，第124页，上海古籍出版社1986年版。

③ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷3，第132页，上海古籍出版社1986年版。

于佛陀波利传译《尊胜陀罗尼经》之后。至永淳二年（683）佛陀波利回至西京奏帝，帝请日照法师、杜行覬助译，又同汉僧顺贞共译出。^①当然，《佛顶尊胜陀罗尼经》初译者并非佛陀波利，此经最初经由北周时阇那耶舍译出，但没产生什么影响。

进入唐代此经备受青睐，有多种译本，所谓杜行覬、月照三藏、义净三藏、佛陀波利、善无畏三藏、金刚智三藏、不空三藏等所译本，及法崇注释本等。据《大正藏》所录，在唐代就有五种译本，分别为：仪凤四年（679）杜行覬译《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷；^②永淳元年地婆诃罗译《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷；永淳二年佛陀波利译《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷；^③地婆诃罗译《最胜佛顶陀罗尼净除业障咒经》一卷，译出年不详；景龙四年（710）义净译《佛说佛顶尊胜陀罗尼经》一卷。以上诸译本中，佛陀波利本最为流行，流布最广。正如《开元释教录》卷9所云：“比诸众译，此最弘布。”^④到了中唐之时，该经有十种以上的本子流传。另外，还有善无畏译《尊胜佛顶修瑜伽法仪轨》，不空译《佛顶尊胜陀罗尼念诵仪轨法》，若那译《佛顶尊胜陀罗尼别法》，唐法成译《诸星母陀罗尼经》等数部仪轨译本及若干陀罗尼单译本流行于世。在各译之中，佛陀波利译出最为神异，因此，在各种本子中佛陀波利所传之本也最为流行，也正是经由佛陀波利弘扬之后，《佛顶

① 《佛顶尊胜陀罗尼经序》亦详述此事。（《大正藏》第19册，349b）

② 唐高宗时，北印度箱宾沙门佛陀波利赍此经的梵本来到中国。此经梵本传来后，高宗首先令杜行覬和地婆诃罗共译出此经。

③ 高宗将此经梵本，连同杜行覬译出之本并藏于宫中，未予以流传。佛陀波利乃请求归还经本流行。高宗留下汉译本，而将梵本归还波利，波利于是寻得汉僧顺贞共译出此经。参见刘淑芬《〈佛顶尊胜陀罗尼经〉与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》，文载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第六十七本第一分（1996）。

④ 《大正藏》第55册，565b。

《尊胜陀罗尼经》才广为流布。“在敦煌遗存的写经中，佛顶尊胜陀罗尼经、咒、序、启请文共一百十六种，其中大都是唐代写本，波利本最多。”^①可见，即使在敦煌写经中，一般流布的《佛顶尊胜陀罗尼经》，亦多为佛陀波利所译。唐朝议大夫兼侍御史武彻《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》亦称：“昔仪凤年中，佛陀波利所传之本，遍天下幡刹，持诵有多矣。彻自弱岁，则常持念。”^②《佛顶尊胜陀罗尼经》自译出后，世人认为“禳罪集福，净一切恶道，莫急于《佛顶尊胜陀罗尼经》，凡三千一十言。”（元念常集《佛祖历代通载》卷16）^③由于其特殊的功效，朝野上下，勤加敬奉。安史之乱后，《尊胜陀罗尼经》大昌其时。

《尊胜经》流布各地的原因是多方面的，当然，译经师本人的努力是主要的，但还有一些必不可少的辅助因素，如帝王的提倡。当时的帝王武则天和唐代宗都竭力推崇，特别是大历十一年（776）初，代宗敕命不空俗弟子功德使李元琮，诏令天下僧尼限一月之内诵佛顶尊胜陀罗尼精熟。“天下僧尼诵佛顶尊胜陀罗尼，限一月日诵令精熟。仍仰每日诵二十一遍，每年至正月一日，遣贺正使具所诵遍数近来。”（唐法崇述《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》卷1）^④像这样皇帝下令举国讽诵陀罗尼的事情，在历史上还是少见的，这也集中反映了当时密教信仰的浓厚程度。^⑤由此尊胜陀罗尼便广泛传诵于寺刹而家喻户晓

① 吕建福《中国密教史》第357页，中国社会科学出版社1995年版。

② 《大正藏》第19册，386a。

③ 《大正藏》第49册，631c。

④ 《大正藏》第39册，1012a。

⑤ 诏书中所要求的“每日诵经二十一遍”亦有所依。据佛陀波利译《佛顶尊胜陀罗尼经》言：“佛言若能日日诵此陀罗尼二十一遍，应消一切世间广大供养，舍身往生极乐世界。（《大正藏》第19册，351c）善无畏译《尊胜佛顶修瑜伽法轨仪》卷上：“鬼畜生阿修罗道及灭诸罪者，每时至心诵此陀罗尼二十一遍，起大慈悲怜愍一切众生，即得四恶趣罪业消灭。”（《大正藏》第19册，373b）

了。武则天和代宗等帝王的竭力推崇，是尊胜陀罗尼广为流行、盛传不绝的一个重要原因。可见，尊胜陀罗尼流传全国，也是国家用行政手段推行的结果。还有贵族、官僚的积极参与，如朝散郎行鸿胪寺典客令杜行颢，朝议大夫兼侍郎御史武征，殿中侍御史蒋那、王少府，行通舍人张承福，长史张绎等，这些信奉者显赫的地位，有力地推动了这一信仰的流行。同时，宗教界僧尼的弘传及广大民众的热情追捧也是必不可少的。另外，还有五台山文殊信仰等更具社会影响力的宗教活动的推动，等等。特别是由于《佛顶尊胜陀罗尼经》的提倡，建尊胜陀罗尼幢习俗亦渐次形成，这对佛顶尊胜信仰的流播，无疑更具有积极的推动作用。总之，此经的传遍天下，乃是由于当时的宗教、政治、社会诸因素合力助推的结果。

此经之所以迅速流传，遍及唐代各地，除了此经内容所具有的吸引力，及上述佛陀波利赍取此经的传奇和五台山信仰的助力之外，还由于唐代宗大历十一年所发布的诏令之故，使此经得以深入朝野上下。此一诏令面向天下寺院，使得此经超越各大宗派的限制，在数以万计的佛教典籍中，成为佛教界最通行的经典之一。以此经为本，更是发展出一种新的佛教艺术形式——经幢。此诏令的颁行直接影响了中唐及以后至宋建立尊胜陀罗尼经幢的风气。当然，这也与密宗高僧的活动是分不开的。如密宗大师在推广其教时，就曾借助于此经；另外，密宗的弘传者金刚智、不空都曾翻译过此经。特别像不空，不仅翻译和注译此经，还利用他对帝王的影响力来提高此经的地位。据不空《代宗朝赠司空大辩正广智三藏和上表制集》卷5所记，大历五年，不空曾上疏请在太原大唐兴国大崇福寺净土院灌顶道场处，令僧人长诵“佛顶尊胜陀罗尼”，为国祈福。^①其实，此经内容所涉仅为个

① 《大正藏》第52册，第857—858页。

人现世利益的，如得免病痛、消除一切罪业等，几乎无关涉护国内容的。因此，若无不空等的大力提倡，实难得到帝王的重视。因此，此经的流布和密宗的发展也有密切的关系。

二、佛顶尊胜陀罗尼经幢与唐代社会生活

幢，汉语中一般指盖状的织物。幢之梵语，“音译为驮畜若。又作计都。为旗之一种，用以庄严佛、菩萨及道场”。^①清人叶昌炽《释幢》：“释氏之幢亦取植义，其初当与幢盖等类同为佛前供养，以帛为之。至六朝始有刻石为石幢。”幢的形状如圆桶，作用是“麾群生，制魔众”。^②《尊胜经》译出后，因经中要求书写佛顶尊胜陀罗尼并“安高幢上，或安高山，或安楼上，乃至安置剎堵波中”，故而把安有佛顶尊胜陀罗尼的幢叫经幢。^③另外，经幢所书不限于佛顶尊胜陀罗尼者，亦有书写其他密教陀罗尼或经抑或道教经文于幢上的，^④据菩提流支译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》：“如法书写此陀罗尼，系置幢头，令百由旬，无诸衰患，便成结界而拥护之。”^⑤但基本上以书写《佛顶尊胜陀罗尼经》者为多。

唐代的密教信仰中，陀罗尼信仰很盛行，在民间影响很大，从青龙寺遗址出土的大量陀罗尼经幢就是明证。现存的唐代陀罗尼经幢中最早的是建于仪凤元年（676）的有铭记的四种经幢，藏于陕西省博物馆。在唐代流布的“陀罗尼经”中，深受影响的是《佛顶尊胜陀罗

① 慈怡主编《佛光大词典》，第6册，第5980页，北京图书馆出版社影印台湾佛光山出版社1989年版。

② 丁福保编纂《佛学大辞典》第1307页，文物出版社1984年版。

③ 王惠民《敦煌佛顶尊胜陀罗尼经变考释》，文载《敦煌研究》1991年第1期。

④ 如易州邢台唐明皇注苏灵芝书的“道德经”幢，是道教效仿佛教而建造的。另外，也有附刻《金刚般若经》、《弥勒上生经》、《父母恩重经》、《大佛顶首楞严经》。参见阎文儒《石幢》，文载《文物》1959年第8期。

⑤ 《大正藏》第20册，98b。

尼经》，现在流传下来的唐代经幢几乎刻的都是本经。^①《尊胜经》是释迦牟尼为解救善住天子即将命终，受畜生身，入地狱等苦难所说的一部经。所述的基本内容是：“某日夜晚，三十三天会于善法堂。有一天子，名曰善住，与诸天游于园观，殊胜快乐。尔时善住天子闻有言其七日后当得命终。命终之后境遇极为悲惨，受畜生身，受地狱苦。其后虽然得以脱离地狱，生为人身，但却是生在贫贱之家，且出生后就是无眼的残疾之身。天子闻此，即大惊怖，疾往天帝释所。帝释无奈，便下天宫，向佛求救。佛告帝释，只要念诵‘佛顶尊胜陀罗尼’，即可解脱一切厄运。帝释回天宫向善住传授之，使善住得救。”^②从此经最流行的佛陀波利译本来看，经文共有二千六百五十字，“尊胜陀罗尼”咒也仅三百二十六字而已；不过，从流播和利用上来看，咒的神秘性和强大的功能性，使“尊胜陀罗尼”成为此经最重要的部分，被广为引用。据相关文献记载，早在武则天如意元年（692），史延福就在龙门摩崖刻《尊胜陀罗尼经》，是现知最早的《尊胜陀罗尼经》石刻。^③长安二年（702）本愿寺僧知逊领合县道俗等敬造的尊胜幢，是迄今发现的最早的尊胜经幢。^④可见，该经译出不久，即得到信众的喜爱。之后，广竖经幢，始成为一时之风尚。

《佛顶尊胜陀罗尼经》的内容有其特别吸引人处，不但可消灭一切恶

① 据《陕西所见的唐代经幢》一文，境内所存 142 座经幢能确定为唐幢的有 82 座，从永昌年间到咸通年间，幢身所刻多为《佛顶尊胜陀罗尼经》，文载《文物》1959 年第 8 期。

② 《大正藏》第 19 册，349c。

③ 叶昌炽《语石》卷 4。关于经幢的研究，清末叶昌炽首先致力于收集经幢拓本，其所收幢的拓本 600 多种，最早的是河北获鹿本愿寺的神龙幢，且题其书斋为“五百经幢馆”。《语石》为其金石学的著作，其中有八则论及佛教经幢。

④ “会昌法难”时，“诸道天下佛堂院等，不知其数，天下尊胜石幢、僧墓塔等，有敕皆令毁拆”。密宗法器、经幢等多被毁，留存至今，实为不易。参见日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷 4，第 178 页，上海古籍出版社 1986 年版。

业，免除一切恶业，也可得到长寿和富贵，使它广受信徒接受。周一良先生说：“虽然密宗对中国思想没有产生很大影响，但是，它不仅与宫廷也与普通百姓密切相关，普通百姓感兴趣的是祈求今生和来世的切身利益，并不喜欢讨论深奥的教义。”^①唐僧义林对陀罗尼经幢宗教功能总括为“震慑魔魅，惊骇神鬼，贼除障累，增益胜福”（义林《尊胜陀罗尼幢记》）。^②因此，朝野上下，信奉者众，民间广泛流行刻制石幢之民俗。刻制石幢是因佛顶尊胜信仰而出现的一种崇祀形式，且此经部分的经文直接促成经幢的建立。唐佛陀波利译《佛顶尊胜陀罗尼经》说：

书写此陀罗尼安置幢上，树于高山或高屋上，及余高处或浮图中。若比丘比丘尼、优婆塞优婆夷、善男子善女子等，见此陀罗尼幢，若近幢，若幢影沾身，若幢风吹身，或为幢风飘尘着身，罪业便消，不生地狱畜生阎摩卢迦饿鬼阿修罗中，不堕诸恶趣，一切如来诸佛当与授记，得不退转至登正觉，以种种华香，种种诸鬘，种种幢伞、幡盖、瓔珞诸庄严具，并诸涂饰修大供养，于四衢道造塔，安置此陀罗尼行道顶礼，当知此辈是摩诃萨。^③

又说：“此咒名净除一切恶道佛顶尊胜陀罗尼，能除一切罪业等障，能破一切秽恶道苦。”又说：“于四衢道造堵波，安置陀罗尼，合掌恭敬……归依礼拜……供养者，名摩诃萨埵”。从造幢题记也可看出当时人造幢的动机和目的也是受了此经内容的影响。如唐德宗贞元十二年（796），未提名者为其母尼□操造尊胜记云：“□持之中，佛顶为

① 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第8页，上海远东出版社1996年版。

② 《全唐文·唐文续拾》卷8，中华书局1982年影印。

③ 《大正藏》第19册，354b。

胜，标题柱石，则尘飞累遣，影转殃消。”又，唐宪宗元和十三年（818），龙花寺尼韦契义尊胜幢记云：“每幢影映身，尘流点物，能净恶道，俾证菩提。”^①题记中所言之“影转殃消”或“幢影映身”，即是依经中之“若近幢，若幢影沾身，若幢风吹身，或为幢风飘尘着身，罪业便消”，且施者敬信不疑。

陀罗尼石幢就是刻有陀罗尼经教义的经幢。一般上刻尊胜陀罗尼或全部经文及序，并刻幢序，指明竖幢的用意、缘起，及幢主、同建人、撰写书题人名。^②陀罗尼，梵语“总持”义，指对佛法和佛菩萨的秘密真言坚持不失。佛教教义，有法、义、咒、忍四种陀罗尼。“经幢是唐代才出现的一种多面体的佛教石刻，其上大都刻《佛顶尊胜陀罗尼经》，后来道教也模仿此一形式，所以也有刻道教经典者。这种石刻以棱形石柱居绝大多数；就中又以八角形棱柱为最多，也有少数是六面或四面体。另外，极少数则作十六面体，如在今河北邢台开元寺有唐代所建的十六面残幢；也有少数作圆形石柱体，今所知仅有陕西醴泉县赵村唐代的鼓形经幢，以及今洛阳龙门文物保管所的唐宣宗大中四年（850）东都圣善寺志行僧怀则尊胜幢。”^③自唐代以后，建石幢之风盛行。有为功德铸造的陀罗尼经幢，也有为纪念僧德的墓幢；有用汉文雕刻的，也有用梵文雕刻的。幢盖和幢座上往往有浮雕的人物，各时代有不同风格，都极精美。“石幢”，凿石为柱，上刻佛

① 陆增祥《八琼室金石补正》卷47，第321页，文物出版社1985年版。

② 另有附刻他经的尊胜经幢：在《尊胜经》之外，并刻有当时流行的经典，如刻有《般若波罗蜜多心经》、《佛说阿弥陀经》、《佛说六门陀罗尼经》、《妙法莲华经》、《佛说施灯功德经》等。亦有在尊胜经咒之外，并刻他咒者：如有刻《佛说大佛顶陀罗尼》、《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒》、《大轮金刚陀罗尼》等，其中最常见的是刻《大悲咒》，也有兼刻多种咒者。

③ 详见刘淑芬《经幢的形制、性质和来源——经幢研究之二》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第六十八本·第三分，1997年。

名或经咒，也叫“经幢”。亦有丝织幢，“敦煌壁画中大量绘制，454窟尊胜经变中就有五座，现今西藏地区处处可见丝或布质幢”。^①

石幢一般形式是一支八角形、六角形或四角形的石柱、石碑，还有少数为圆柱体。上有宝盖，下有莲花座；竖立在佛殿或三门前，有的置于信徒的家中、墓侧，有的甚至竖在墓中。如西安高楼村唐大中二年高克从墓中出土的石幢，就是他的夫人、儿子为他“领受功德”，为自己“罪减福生”而建造的。^②还有的是置于交通要冲或驿亭旁。“人们把经幢竖立在交通要冲的目的，除了如《尊胜陀罗尼经》所言，为的是消除竖幢者的恶业之外，同时也欲藉此经幢感化过往行人，并且使之同沾此福。”^③柱上各面刻的是佛经，最多的是《金刚经》或《佛顶尊胜陀罗尼经》。经文前有序言，后有施财立幢人题名及书手刻字人姓名。

建造尊胜幢的缘起有两类：一为国为法界众生祈福修功德，一般由僧俗、官民同心协力而成。如唐泾阳县经幢张炼所撰《尊胜陀罗尼宝幢并序》云：“列大乘经文，现彼宝相，备陀罗尼教口是虚无。暴慢者联之肃恭，往来者睹而愕眙，轩骑读过，历险无惊，樵夫诵行，履危不惧，犹是水中鳞甲，遇影而生天，郊外零雾，因风而荡尽，则知圣教慈力，广大莫量。”^④一为死亡者而立。为亡者建经幢，并将尊胜经咒与塔铭合刻，也是唐代一时风气。当时的人相信，为亡者诵持、刻造尊胜经咒，有助于超升度脱。如唐咸通二年（861）建于万年县浐川乡郑村的尊胜幢铭记：“佛弟子彭城郡夫人刘氏为亡夫建造

① 王惠民《敦煌佛顶尊胜陀罗尼经变考释》，文载《敦煌研究》1991年第1期。

② 阎文儒《石幢》，文载《文物》1959年第8期。

③ 刘淑芬《佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》，文载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第六十七本第一分。

④ 清王昶《金石萃编》卷67，陕西人民美术出版社1990年版。

尊胜幢一所，愿福资生界，因睹斯善。赞曰：彭郡夫人，母仪钦则。追绪亡灵，爰凭佛力。建妙宝幢，□空构日。其□及身，万罪消释。所愿良因，庄严亡识。百千万记，传之贞石。”^①僧俗二界，皆以建尊胜陀罗尼经幢为尊。据《白氏长庆集》卷 69《东部十律大德长圣善寺钵塔院主智如和尚茶毗幢记》云：“浮图教有茶毗。威严事具《涅槃经·陀罗尼门》，有佛顶咒；功德事具《尊胜经》，经文甚详。及临尽灭也，告弟子言：‘我死后，当依本院先师遣法，勿塔勿坟，唯造佛顶尊胜陀罗尼经一幢，置吾茶毗之所。’”元和六年，卫洵《佛顶尊胜陀罗尼经石幢赞并序》亦盛赞此经，云：“真如至言，大仙妙说，一句一偈，千袞万缁，殷勤破烦恼之门，晓了示慈悲之行。尊胜陀罗尼经者，光揭日月，功贯生灵，□□□□与京得彼岸于斯为盛。昔如来为诸天说善住，消七返之殃。帝释亲启德音。铭曰：大觉妙力，尊胜其强。增寿益龄，夷灾弥殃。六趣之惧，七返之□。闻我一言，热得清凉。火为莲池，狱作天堂。”^②徐寅《赠月君》：“出水莲花比性灵，三生尘梦一时醒。神传尊胜陀罗咒，佛授金刚般若经。懿德好书添女诫，素容堪画银屏。鸣梭轧轧纤纤手，窗户流光织女星。”^③崔涣有《尊胜真言幢赞》。^④

有些造幢记本身就是一篇优美的佛教文学作品。如大历六年（771）黎城县尉曹秀臻为其女所建《康玢书经幢》记：“其状也，玉柱楞层，耸涌青莲之上；金铃晃曜，璨垂化塔之傍。内雕宝像之容，外刻陀罗之咒。平坐镇势雄之地，峰珠辉大梵之天。嗟乎！逝川有舟夫何往而不敏。”其词曰：“妙哉佛顶，雄乎大圣。夜壑明灯，昏途宝

① 清王昶《金石萃编》卷 67，陕西人民美术出版社 1990 年版。

② 清王昶《金石萃编》卷 66，陕西人民美术出版社 1990 年版。

③ 《全唐诗》卷 709，中华书局 1960 年版。

④ 陈尚君辑校《全唐文补编》卷 77，第 949 页，中华书局 2005 年版。

镜。……”^①气势雄浑，用语精工，文采飞扬。由上述可知，有唐一代，建佛顶尊胜陀罗尼经幢极为普遍，已成为人们日常生活中甚为重要的内容。

《佛顶尊胜陀罗尼》是在公元7世纪下半叶传入的，它具有除灾和成佛这两种功能；不仅可祈求现实利益，永离病苦，延年益寿，并且可免除因业障恶因所招致的地狱、畜生、饿鬼恶道的果报。这一民俗从小说中亦可窥一斑。如《玄怪录·补遗》“崔绍”条记崔绍入地狱，天王言：“速开口与功德。”绍忙惧之中，都忘人间经佛名目，唯记得《佛顶尊胜经》，遂发愿各与写经一卷。^②可以想见《佛顶尊胜陀罗尼经》在当时非常流行。《广异记》“皇甫恂”条记皇某暴亡，后苏。云为僧所引，见判官。判官问其何故杀牛，恂不承认。判官令呼僧，俄而僧负枷至，言实已杀与君，君实不知。僧请为造陀罗尼幢。罪毕，当托生为猪。^③《通幽记》“皇甫恂”条亦有类似记载。“皇甫恂”故事分别于《广异记》、《通幽记》中记载，可见此则故事在当时流行之广。宋庄绰《鸡肋篇》卷中：“太守李裁者，信州人，每夕焚《尊胜陀罗尼》以施鬼神。”可见，造石幢刻经，目的是为亡者修福超度，为当时普遍奉行的一种宗教信仰。

“会昌法难”时，“天下尊胜石幢，僧墓塔等，皆令毁拆”，^④但仍大量遗存。叶昌炽收集的经幢拓本多达五六百件，北京图书馆现藏经幢拓本也有数百件，^⑤陕西省文管会1958年文物普查中登记的经幢实物达一百四十二座。^⑥洛阳关林古代艺术馆陈列的经幢也有十几座，

① 清王昶撰《金石萃编》卷66，陕西人民美术出版社1990年版。

② 牛僧孺撰、程毅中点校《玄怪录》第129页，中华书局1982年版。

③ 方诗铭点校《冥报记·广异记》第139页，中华书局1992年版。

④ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷4，第178页，上海古籍出版社1986年版。

⑤ 参见杜伟生《北图所藏经幢拓本》，文载《文献》1988年第3期。

⑥ 陕西省文管会《陕西所见的唐代经幢》，文载《文物》1959年第8期。

散布在全国各地的经幢甚多。尊胜经幢因《佛顶尊胜陀罗尼经》而流行、发展，反过来，它本身又对此经的流布起到一定的助推作用。关于《佛顶尊胜陀罗尼经》流行的状况，据日本学者三崎良周先生的研究统计：唐代，除了遍布各地的尊胜经幢，是此经流行的最显著的标志之外，敦煌遗书中《佛顶尊胜陀罗尼经》的写经部数，也甚为可观。共有经一百零五部，陀罗尼十部。另外，还有《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼》4部，以及各种《佛顶尊胜陀罗尼经》变相画。^①至于变相画，五代时，敦煌壁画中亦出现了“佛顶尊胜陀罗尼经变”。莫高窟第55窟、45窟都有尊胜经变。^②

建经幢如此，书写《佛顶尊胜陀罗尼经》更是一种风行一时的崇祀形式。此种写经类型与竖幢性质相同，为亡者祈福发愿。在今存敦煌遗书中，有一百二十余件《尊胜经》的抄卷，其中有大量有关《佛顶尊胜陀罗尼经》写经题记。如北大D.077《佛顶尊胜陀罗尼经》题记云：“清信弟子斛其敬喜身于沙州充别敕健儿，随减割净财，为阿娘写《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷，开元五年（717）四月八日了。”上图94《佛顶尊胜陀罗尼经》题记云：“开元五年岁在丁巳十一月六日，清信佛弟子感儿减削净财，为其亡妻公孙敬写。愿亡者神生净土，见佛闻法，合家去离三灾九厄，福命延长，及自既身，法界苍生，咸登仙果。”^③牛僧孺《玄怪录》中“崔绍”条谓绍入冥：“忙惧之中，都忘人间经佛名目，惟记得《佛顶尊胜经》，遂发愿各写经一卷。”从敦煌写经题记及小说中大量收录为亡者书写《佛顶尊胜经》事实来看，佛顶尊胜陀罗尼信仰在当时社会是相当流行的一种民俗信

① 三崎良周《佛顶尊胜陀罗尼经·诸星母陀罗尼经》，文载牧田谛亮、福井文雅编《敦煌講座7·敦煌与中国佛教》，第116页，东京大东出版社1984年版。

② 详参王惠民《敦煌佛顶尊胜陀罗尼经变考释》，文载《敦煌研究》1991年第1期。

③ 李小荣《敦煌密教文献论稿》，第28页，人民文学出版社2003年版。

仰，如词所赞：“妙哉佛顶，雄乎大圣。夜壑明灯，昏途宝镜，逝者乘兮灵光，所寿生兮清淨。入佛刹，归真境，黯玉质兮无形，悲宝幢兮有咏。”（昔真《佛顶尊胜陀罗尼幢铭》）^①

尊胜信仰对后世亦影响很大，如宋真宗景德二年（1005）郭重显等《尊胜大悲幢赞》云：“奉为考妣二灵，特就坟所，于东南隅，建尊胜大悲经幢一所，用表勤诚，荐拔生天之界。伏愿凭兹妙社，登佛刹之金城；托此良因，蹈仙宫之玉殿。尘沾罪灭，影拂福生。”^②《山右石刻丛编》卷9“王刘赵珍等造陀罗尼经幢”的赞文：“佛顶尊胜者，金果宣口以重译为五部真言，千佛之上，道善言捧受，免阿鼻之苦厄。”^③《东京梦华录》卷8“中元节”条：“七月十五日，中元节。先数日，市井卖冥器：靴鞋、幞头、帽子、金犀假带、五彩衣服，以纸糊架子盘游出卖。潘楼并州东西瓦子，亦如七夕。要闹处亦卖果食、种生、花果之类，及印卖《尊胜》、《目连》经。又以竹竿斫成三脚，高三五尺，上织灯窝之状，谓之‘盂兰盆’。”^④从上述可知《尊胜》经已成为中元节必备的物品之一。此经在宋代普遍流行。宋以后，此经仍流传不辍，广为人知。迄于明代，仍续有尊胜经幢的建立。清代此经依然非常流行。清代僧人续法还作有《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷。又，有的寺院也是以“尊胜”为名，^⑤亦可知此经之风行。可见，尊胜信仰已和当时人们的日常生活息息相关，水乳交融。

综上所述，《佛顶尊胜陀罗尼经》是中国密教发展初期所传入的

① 《全唐文》卷916，中华书局1982年影印。

② 陆增祥《八琼室金石补正》卷81，第576页，文物出版社1985年版。

③ 清胡聘之撰《山右石刻丛编》，载《石刻史料新编》第21册，台湾新文丰出版公司1982年版。

④ 宋孟元老撰、伊水文笺注《东京梦华录笺注》第795页，中华书局2006年版。

⑤ 卢茂村《曹寅尊胜院碑记》，文载《文物》1984年第7期。

杂密经典之一。然而，它却曾在中国密教发展的初期扮演一个重要的角色，此经在传入中国后，即迅速流传，在中国密教发展的中期——唐开元年间以后，又依据此经的破地狱功能，译出许多相关的仪轨。《佛顶尊胜陀罗尼经》系初期密教后半期传入的经典，此经的大量传译，为亡者书写《佛顶尊胜陀罗尼经》及竖陀罗尼幢的盛行一时，反映了佛顶尊胜陀罗尼信仰民俗已深入民间，成为民众日常精神生活中必不可少的、极为普遍的宗教活动。在浩如烟海的汉译佛典中，像《佛顶尊胜陀罗尼经》那样，在很短的时间内便迅速传播开来，并且超越佛教宗派，普遍地流行于盛唐之后的广大地域，实为罕见。^①这正是由于社会和政治上的机缘所致，使之在唐土大地广布。从历史文献、遗迹以及出土文物发现可以看出，佛顶尊胜陀罗尼信仰从河西大漠到四川成都，从京城长安到江浙一带都留下了尊胜信仰的历史痕迹。尊胜幢的建立遍及有唐一代的大江南北，便是它广为流布最显著的标志之一，同时，也表明密教发展到唐代已进入了它的极盛期。

① 如唐文宗大和六年（832），由僧叡川撰文、僧无可书《僧无可书幢》，即是建于一个俗姓耿氏的三阶教僧人茶毗之所。见《金石萃编》卷66，陕西人民美术出版社1990年版。

第六章

密教诸神菩萨与唐代民俗风情

宗教源于生活，神灵的产生及其形象的发展和生态与风俗所构成的环境有关，也和社会发展的需求有关。检视中国佛教传播史，佛教民俗化是一个复杂的过程，与当时政治、经济牵涉极多。佛教最初传入中国时与中国民间固有信仰紧密结合这一特点，并未随着佛教在中国发展逐渐成熟完备而消失，相反，它始终未脱离民间固有信仰，尤其是作为中国民间信仰核心思想如灵魂不灭，因果报应，与业报轮回的佛教教义糅为一体，从而成为佛教民俗化的一整套心理基础。事实上，统治者在佛教传入的初期，已注意到佛教的化俗作用。据《魏书·释老志》有诏云：“天兴元年（398）……如作五级佛图、耆阁崛山及须弥山殿，加以缋饰。别构讲堂，禅堂及沙门座，莫不严具焉。太宗践位，遵太祖之业，亦好黄老；又崇佛法，京邑四方，建立图像，仍令沙门敷导民俗。”^①“敷导民俗”是统治者对于佛教与民俗关系的最初理想。因此，使佛教在流播的过程中，不仅偏重佛教教义、制度、译经、人物、重大事件，而且注重佛教在民间的流布，使得佛教的各种信仰、禁咒、节日等活动都已颇具规模。安史之乱前后，密宗恰逢其时形成，简便易行的现世利益的成就，其所弘扬的密教理论和实践，正适合处于残酷的社会现实中的人们的利益，因此，很快自

^① 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

上而下传播蔓延，并在民间与传统民俗相结合，形成一道亮丽的民俗风景线。《礼记·曲礼》有言：“入境而问禁，入国而问俗，入门而问讳。”让我们叩问有唐一代的密教民俗信仰的由来。

第一节 唐代的大悲观音菩萨信仰

东晋末年，佛教已渐次普及到社会各个阶层。当时国家长期分裂，南北各方相继陷入长期的动乱和战争之中。不断经历民族之间的纷争、仇杀，使民族矛盾、阶级矛盾、统治阶级内部的利益冲突日益尖锐，社会各阶层人士都无法把握自己的命运，常有一种朝不保夕的恐惧感，于是都想寻求一种超自然的神力的庇护以摆脱现实苦难的纠缠。在这种情况下，随着佛教的普及，主张“随类化度”，不分贵贱贤愚，对一切人都救苦救难的观世音菩萨恰逢其时脱颖而出，观世音信仰在中国民间开始产生，并广宣流布，得到了社会广大信徒的欢迎，受到社会各阶层人士，尤其是对自己的人生命运更没有自主权的普通百姓的信仰。

进入唐代，随着密宗的形成，一种新颖的带有强烈护国色彩的变形观世音信仰——大悲观音信仰在社会上普遍流行开来，给当时社会生活带来很大影响；同时，随着大悲观音信仰的普及，又直接促进了中唐密宗的传布与发展。密宗对观音有特殊崇拜，相关典籍甚多，而且观音的造型也大大丰富起来，形象各异。密宗观音形象丰富的一个很重要的原因是吸收了印度教神明（包括毗湿奴及其化身）的形象，如千手千眼观音、马头观音、准提观音，等等。这样，这些变形观音被赋予了印度教神话色彩。传入中土后，造形及神话传说等渐次中国化、世俗化。其中千手千眼观音，即大悲观音菩萨影响最大。

一、大悲观音菩萨信仰的形成与流布

观音信仰随着佛教的大规模输入而传入，在中土的流播约始于后

秦时的鸠摩罗什，是从六朝时竺法护译出《正法华经·光世音菩萨普门品》，鸠摩罗什译出《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》后连绵持续的观音信仰。当时的观世音主要是以救难形象出现。由于特殊的社会环境和思想文化环境，加之大量中国人士托名佛经写成的观世音经典，如东魏初年的《高王观世音经》；此外还有佛教学者关于观音经典所作的论释，及有关宣传观音菩萨“灵验”、“感应”的“释氏辅教之书”等，对民间信仰影响很大，从而使观音信仰迅速地在大江南北得到普及。^①至于隋唐代的观音信仰，则是从六朝继承的《观音经》为中心的信仰，^②并且添加了咒术，完备了现世利益的密教的观音信仰，及伴随阿弥陀佛的净土往生的观音信仰。前者是作为密教的变形观音的信仰，后者是作为阿弥陀佛的胁侍的观音信仰，是唐代伴随密宗、净土宗形成而发展起来的重要的一种信仰形态。^③从观音信仰的形成到演变来看，与《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》、《观无量寿经》、《华严经·入法界品》、《请观音经》等经典密切相关，且所述说的观音皆各自不同。以《普门品》为主所列举的是观音救苦及应现的种种相。《观无量寿经》则专门展示了极乐净土，即是生死中介的观音。纯正密教经典传入之后，具有密教形象的变形观音也很快受到人们的崇奉，更推动了佛教民俗化进程。“它们的共同特点是把观世音

① 如南朝宋齐间王延秀《感应传》、南朝宋刘义庆《宣验记》、齐王琰《冥祥记》、梁王曼颖《续冥祥记》等。此外亦有传录观世音应验者，如《观世音应验记三种》（孙昌武点校，中华书局1994年版），由《光世音应验记》、《续观世音应验记》及《系观世音应验记》组成，共计86条。从中可以感觉到作者在收录这种故事本身就是由他们的信仰心情发动的一种宗教性行为。

② 此《观世音经》实即《法华经》中之一品，即《观世音菩萨普门品》。

③ 密宗的观音上承《法华经》三十三化身（《观世音菩萨普门品》）的传统，旁取印度教诸大神的形象，在原先观音三十三化身中四面八臂的基础上，衍生出十一面观音、千手千眼观音、不空绢索观音、如意轮观音、准提观音等，都是受印度教诸形象影响的产物。

菩萨与某一个秘密经咒联系在一起，并且一般都规定绘制或塑造特某一密咒的观世音菩萨化身的形象，及有关祭祀、祈祷的方法。”^①

佛教诞生前，南亚次大陆早期“吠陀”系统的神话里，有许多神就以多头、多目、多臂的形象出现。佛教兴起后，逐渐地将外教神祇纳入、改造，让他们以新面目或新身份、地位出现，多头多目多臂的形象也就慢慢出现在佛教系统之中，密教出现之后更加快了这种趋势。如东晋失译人所译的《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》，便如此记载了摩酰首罗的摧伏力量：“我过去从诸佛所得闻说此大神咒名，从是以来，神通自在，遍领三千大千世界，一切鬼王皆属我，我有神力悉能摧伏。”^②这里摩酰首罗（即观音）被赋予了所向披靡的摧伏力，这是以前观音所不具有的力量。^③密宗影响下的菩萨系统，特别是观音，化身繁多，显然带有各种外教的气息。在观世音信仰中最流行的是对千手千眼观音、如意轮观音、十一面观音、不空绢索等信仰。

关于涉及观世音菩萨的经典较多，最初传译于中土的是西晋竺法护译《正法华经》，共十卷二十七品，其第10卷的第23品即为“光世音普门品”：“若有众生，遭亿百千竞困厄、患难、苦毒无量，适闻光世音菩萨名者，辄得解脱，无有众恼。”^④“光世音”是“观世音”的异译。其次是由后秦鸠摩罗什译《法华经》，共七卷二十七品，第7卷的第25品是“观世音菩萨普门品”。东晋佛驮跋陀罗译的《华严

① 《世界宗教研究》1985年第3期。

② 东晋帛尸梨蜜多罗译《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》卷3，经载《大正藏》第21册，550a。

③ 摩酰首罗，是观世音的音译，亦称大自在天。本是次大陆男性生殖器崇拜者之神，以男根为其标识。佛教改造他为护法神，汉化后全失本真，常作密宗所传一头三目八臂状，还有三面十八臂的。

④ 《正法华经》卷10《光世音普门品》，经载《大正藏》第9册，128c。

经·入法界品》、东晋难提译的《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》(简称《请观世音经》)^①、北凉昙无讖译的《悲华经》、刘宋昙无竭译《观世音授记经》一卷,以及重要的弥陀经典、曹魏康僧铠译的《无量寿经》和刘宋畺良耶舍译的《观无量寿经》等。此外,一些经论、注本亦有发挥。如后秦僧肇《注维摩诘经》卷1等。根据《法华经》,观世音有三十三身,持诵或书写此经会随应化现。^②在密教经典中,关于观世音的经典有很多,它们的共同特点是把观世音菩萨与某一个秘密经咒(陀罗尼)联系在一起,并且一般都规定绘制或塑造持某一密咒的观世音菩萨化身的形象及有关祭祀、祈祷的方法。这类经典从东晋时期开始传入中国,如西域居士竺难提的《请观世音经》就属于这类经典,此经译出后曾相当流行。在南北朝时又译出一些,如北周耶舍崛多译《佛说十一面观世音神咒经》,齐法意译《观世音忏悔除罪咒经》一卷(佚)等。而隋唐时译出最多。自隋唐之际的阁那崛多、智通开始,到开元年间善无畏、不空来华弘布纯密,又有大量的观音咒类的经典传入中土。

唐代第一部重要的观音经是贞观(627—649)中智通所译出的《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》。这些经典介绍种种观世音菩萨的形象和相应的供养礼拜仪轨、密咒,其中主要的观世音形象有十一面观音、千手观音、不空绢索观音、马头观音、如意轮观音、准提观

① 晋宋之间的居士竺难提所译的《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》中初出了观音咒法,于是观音等法乃兴,对中国的观音崇拜展开有着很大的推动。

② 这三十三化身分别为:佛、辟支佛(缘觉)、声闻、梵王、帝释、自在天、大自在天、天大将军、毗沙门(即多闻天、四天王之一)、小王、长者、居士、宰官、婆罗门、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、长才妇女、居士妇女、宰官妇女、婆罗门妇女、童男、童女、天、龙、夜叉、乾闥婆(乐神)、阿修罗、迦楼罗(金翅鸟)、紧那罗(歌神)、摩睺罗伽(蟒神)、执金刚(金刚力士)。题为唐般若刺蜜译《楞严经》卷6所载观世音的三十二种应化身形,也取自这里。

音，从而使大批密教变形观音在中土流传开来。此即所谓的密宗的六观音，摄于莲华部中，是观音度六道众生出轮回的六种化身形象，位于现图胎藏界曼荼罗之遍知院，形象奇形怪状。十一面观音，全称十一面观音菩萨，是观世音菩萨的化身，其梵名音译为“噯迦娜舍目佉”，意译为十一最胜，有时又称为大光普照观音。由于形象具有十一头面，所以通称为十一面观音。^①在中国有关十一面观音的经典有四译，分别是：(1)《佛说十一面观世音神咒经》，北周耶舍崛多与闍那崛多共译。(2)《十一面观世音神咒经》，唐阿地瞿多译。(3)《十一面神咒心经》，唐玄奘译。(4)《十一面观自在菩萨心密言念诵仪轨经》，唐不空译。十一面观音的经典部分，除了以上的汉译4部以外，另外尚有注疏。至于注疏方面，有唐慧沼的《十一面神咒心经义疏》，这是玄奘译《神咒心经》之批注本。十一面观音谓持“十一面心咒”，其造像见北周耶舍崛多译《十一面观世音神咒经》。这类十一面变形观世音在印度较早即已出现，据宋非浊《三宝感应要略录》卷下所引《西国传》记载：“佛灭后八百年中，侨萨罗国疾疫流行，病死半分。经历三年，不得免难。王臣共议，立誓祈请十方世界天上天下有大悲者，必来救护。尔时梦见圣像具足十一面，黄金色，明照耀，舒手摩王顶言：‘我以十一面，守护王国。’梦觉告臣，王臣人民，一日中造十一面观音像，一时免难。以是以后一百年中，未遭此难矣。”^②按此说法，密教十一面观世音的信仰早在公元4、5世纪就已在印度流行了。南北朝后半期有《佛说十一面观世音神咒经》传入中国，并由北

① 这十一面分别为：一嗔面，化恶有情；二慈面，化善有情；三寂静面，化导出世净业。这三面教化三界便有九面。九面上有一爆笑面，是表示教化事业需要有大威严和极大意乐方能无懈而成就。最上有一佛面，是表示以上一切总为成佛的方便。

② 《大正藏》第51册，852c。

周耶舍崛多与阇那崛多共译为汉文，故可以确定公元5世纪时就有了十一面观世音的信仰。^①

供养十一面观音像，可得种种现世利益。据耶舍崛多译《佛说十一面观音神咒经》：“若有人患寒热病者，或一日一发，或二日一发，或三日一发，以此咒之悉得除愈。若被恶鬼打之，或被鬼子母所打，或被罗刹女打之，或被毗舍闍鬼打之，或被富单那鬼打之，或被颠鬼打之，或患丁肿或患漏，或体生疮疱，或被蛇螫，或蝎螫，一切毒虫所螫之者，以黄土作泥咒之七遍，涂其螫处，悉得除愈。若患风病咒酥七遍，涂其患处并服之，即得除愈。或患偏风，耳鼻不通，以青木香用胡麻油，桦皮上煮之并咒七遍，涂其患处，即得除愈。所有疾病，用此咒治，悉得除愈。此咒神力，说不可尽。”^②供养十一面观音所得的种种现世利益，使得当时各阶层人物纷纷以此作画供养。到了武周时代，十一面观音信仰已很盛行，这从高丽国崔致远撰《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》所记可知，文中提及：神龙元年（705）契丹拒命出师讨之，特诏藏依经教遏寇虐。乃奏曰：“若令摧伏怨敌，请约左道诸法。”诏从之。法师盥浴更衣，建立十一面道场，置光音像行道。始数日，羯虏睹王师无数神王之众，或瞞观音之像浮空而至，犬羊之群相次逗挠月捷以闻。^③法藏大师御敌所置观音像即是十一面观音，而且很灵验，说明当时此信仰已流行于宫廷内外。千手观音，也称千手千眼观音、千眼千臂观音，造像通常都是二十七目四十二臂。千手千眼的来历，据唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》谓观世音在过去“无量亿劫”从千光

① 释宝志为南北朝时神僧，日僧圆仁认为其“是十一面菩萨之化身”，日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷2，第99页，上海古籍出版社1986年版。

② 《大正藏》第20册，150c。

③ 《大正藏》第50册，283c。

王静住如来受“大悲心陀罗尼”，如来“以金色手摩我顶上作如是言：‘善男子，汝当持此心咒，普为未来恶世一切众生作大利乐。’我于是时始住初地，一闻此咒故超第八地，我时心欢喜，故即发誓言：‘若我当来堪能利益安乐一切众生者，令我实时身生千手千眼具足。’发是愿已，应时身上千手千眼，悉皆具足”。^①

据上述佛典所载，大悲咒系过去九十九亿恒河沙数诸佛所说，观世音菩萨受之于千光王静住如来。时观世音始住初地，一闻此咒，立超第八地，故心生欢喜，发誓弘布，以利乐众生；观世音菩萨乃即应愿，而身生千手千眼。其造像所依为唐菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》。据佛教密宗经典所载，千手千眼观音菩萨是佛在降魔时显现出来的独特形象。千手表示遍护一切众生，千眼表示观照世间，遍现人间一切事，都是大悲的表现，寓有大慈大悲、法力无边的意思。悲，意为救拔他人苦之心。诸佛、菩萨不忍十方众生受苦而欲拔济之。佛、菩萨之悲心广大故称大悲，乃佛、菩萨为救度众生痛苦之悲悯心。一般以之为四无量心之一。“大悲”一词，于诸经中之解释略有异同。北凉昙无讖译《大般涅槃经》卷11曰：“三世诸世尊，大悲为根本。如是大慈悲，今为何所在。若无大悲者，是则不名佛。”^②“‘大悲’本是观音的名号之一，中土习惯上也用来指称佛陀，而用在观音身上一般是指变形观音之一的千手千眼观音。”^③随着密教的广泛流播，大悲观音信仰亦风靡一时。

大悲观音的根本经典是《大悲心陀罗尼》，^④唐太宗贞观年间由智

① 唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，经载《大正藏》第20册，106b。

② 《大正藏》第12册，429c。

③ 孙昌武《中国文学中的维摩与观音》第234页，高等教育出版社1996年版。

④ 唐高宗永徽、显庆年间（650—660），由伽梵达摩译，全一卷，全称《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，略称《千手经》。后来流行于朝野的“大悲咒”即出于此经。现时流通之大悲咒，亦即此经所宣说之咒语。

通翻译的《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》二卷为最早的译本，与伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》一卷相比，虽有繁简之别，但用语基本一致。异译尚有唐菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》一卷，伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨治病合药经》一卷，金刚智译《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼咒本》一卷、《千手千眼观世音菩萨广大身咒本》一卷，不空译《千手千眼观世音菩萨广大悲心陀罗尼》一卷、《大慈大悲救苦观世音自在王菩萨广大圆满无碍自在青颈大悲心陀罗尼》一卷、《青颈观自在菩萨心陀罗尼经》1卷、《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》二卷，唐苏耙罗译《千光眼观自在菩萨秘密法经》一卷，等等。这几部密教经典的相继译出，为时人传入了另一种观音信仰，即变形千手千眼观音，是佛在降魔时显现出来的特殊形象，通称“大悲观音”。主要有千手千眼和四十手眼两种，其身有千手千眼，表示度一切众生，广大圆满而无碍之义，供养千手千眼观世音菩萨，可得到息灾、增益、敬爱、降伏等四种成就法。

但是我国民间流传的千手千眼观音却有其独特的、完全汉化的来历。据宋哲宗元符三年（1100）所刻的蒋士奇撰《香山大悲菩萨传》碑和元朝管道升书刊的《观世音菩萨传略》所载，千手千眼观音原是某国妙庄王的三女儿，名妙善。公元7世纪的后半到8世纪的前半，观世音的威力、功德扩大解释的经典增多。这一时期，具有同样内容的陀罗尼经典被重复译出。观世音菩萨信仰在大乘佛教中流行很广，密教中出现的观世音则与传统的形象不同，别具特点，表现为多面多臂及忿怒相。这是观世音信仰在不同发展阶段所表现出的鲜明的外部特征。不空缁索观音，谓持“不空缁索心王陀罗尼真言三昧耶”，度脱一切众生，其造像为“三面两臂，正面慈悲，左面大嗔，怒目张口，右面微嗔，频眉合口，首戴宝冠，冠有化佛，左手执缁（愿意为

辮兽索),右手扬掌。七宝瓔珞,鑲钁天衣”。^①马头观音,谓持“马头观世音菩萨法印咒(或“马头观音心陀罗尼”)”,其造像见唐不空译《何耶揭喇婆像法》,阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷6详载关于马头观音的信仰。如意轮观音,谓持“大莲华峰金刚秘密无障碍如意轮陀罗尼明三昧耶”,造像见唐菩提流志译《如意轮陀罗尼经》。常为六臂金身,右第一手支颐,是为“思维相”;左第一手按在“光明山”上;余四手分持如意宝珠、轮宝、念珠、莲花等。以持宝珠、轮宝能满足众生祈愿和转法轮,故名。准提观音亦是当时重要的变形观音。^②可见,密教大师们对观音信仰有着特殊的热情。

观世音菩萨信仰在大乘佛教中流行很广,杂部密教中出现的观世音与传统的慈眉善目的观世音形象有所不同,别具特点,表现为多面多臂及忿怒相。相关密教经典、仪轨宣称,人们只要按规定祭祀这些观世音,并诵持那些密咒,就有求必应,可以得到各种现实功德、利益;或治病,祛灾,灭罪,得福;或迅速觉悟,解脱成佛。以上六观

① 唐菩提流志译《不空绢索神变真言经》卷5,经载《大正藏》第20册,250b。

② 其中的准提观音,又作准提、准胝、准泥、准提佛母、佛母准提、七俱胝佛母等名。准提,意译为清静,赞叹心性清静之称。谓持“七俱胝佛母准提大明陀罗尼”,其造像见不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》。常为女性形象,呈一头三目十八臂之相,三只眼是救惑、业、苦的三慈眼,护持佛法,并为众生延寿护命之菩萨。与准提有关的经典主要有四译:(1)唐地婆诃罗于垂拱二年(686)译《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》。(2)唐善无畏奉诏译《七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼法》。(3)唐金刚智译《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》。(4)唐不空奉诏译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》。若一心静思持诵此咒,可获殊胜功德:或梦见自身,腾空自在,或渡大海,或浮江河,或上楼台高树,或登白山,或乘师子白马白象,或梦见好华果,或梦见着黄衣白衣,或梦吞日月等,即是无始罪灭之相。……或觉自身巍巍高大,或齿落重生,或发白返黑。准提由印度教天神湿婆演化而来。“三只眼,十只手的印度天神湿婆被佛教吸收,成为三只眼、十八只手的准提观音。”参见金鼎汉《〈封神演义〉中几个与印度有关的人物》,文载《南亚研究》1993年第3期。

音皆被看作是观音的化身，其正体或总体被称为“圣观音”或“正观音”，为佛教通常据说的观音。这样，多数的拥有十一面或千手等，强调极强的救济威力的观音相继登场，此类观音总称为变化观音，形象多表现为多目多面多臂及忿怒相，常见的观世音菩萨有十一面观音、千手千眼观音、马头观音、不空绢索观音、如意轮观音、千转观音等等，基本上都是变形观音，且与咒术相结合，其中十一面观音信仰出现得较早。

密教以其经咒和仪轨显示出奇异面貌和独特的威力，更富于宗教的神秘性。密教的变形观音既不同于“救苦观音”的注重拔苦济难，也不同于“净土观音”的笃志“往生”，而能以无边的法力去实现更普遍的现世利益。密教的观音经里宣扬的观音功德是无边无量，无所不能的，特别是表现出强烈的护国色彩，说忠说孝。如伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》中：“……又能七日七夜身心精进，诵持如是陀罗尼神妙章句，外国怨敌，即自降伏，各还政治，不相扰恼。国土通同，慈心相向。王子百官，皆行忠赤；妃后彩女，孝敬向王；诸天龙神，拥护其国，风雨顺时，果实丰饶，人民欢乐。又若家内遇大恶病，百怪竞起，鬼神邪魔耗乱其家，恶人横造口舌以相谋害，室家大小内外不和者，当向千眼大悲像前设其坛场，至心念观世音菩萨，诵此陀罗尼满其千遍，如上恶事，悉皆消灭，永得安隐。”^①其功用说得很具体，加上其独特的形象，深受一般民众的信仰，大悲造像、《大悲经》、大悲咒风靡一时。其中大悲咒流行得更多，在已经发现的盛唐的陀罗尼石幢中，其数量仅次于佛顶尊胜陀罗尼经幢。从现存兼刻他咒的尊胜陀罗尼经幢来看，以刻《大悲咒》即《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》为最

^① 《大正藏》第20册，109c。

多。此陀罗尼又名“灭恶趣陀罗尼”、“破恶业障陀罗尼”。有的是刻尊胜经并序之外，兼刻“大悲咒”者。如咸通十年（869），沈仕达等人在吴兴天宁寺所建的经幢。由于尊胜经幢上以并刻“大悲咒”者为多，因此出现“尊胜大悲陀罗尼幢”这样的名称。咸通九年，薛筹为其母追福所造的经幢，其上除了“尊胜陀罗尼”之外，又刻“大悲心陀罗尼”，而题云：“大唐咸通九年岁次戊子，孤子薛筹奉为先妣清河县君崔氏小祥追福，敬造佛顶尊胜大悲幢子。”又如后唐明宗天成三年（928），常庭训为其亡妻所造的经幢，并刻“尊胜陀罗尼”和“大悲心陀罗尼”。^①

唐代是观音信仰的黄金时代，内容复杂多歧，相互发挥各自的特征。日本学者小林太市郎先生根据观音信仰在不同发展阶段的特点，把观音信仰从六朝至宋代的发展，分为三大潮流。第一是六朝以来的正统的观音信仰的潮流，也就是形象简洁的观音，将其作为像中国的神仙那样供奉。第二就是与此相反的，是复杂怪异的密教的变化观音，强调印度的特征，在唐代最为盛行。第三是把中国固有的信仰与观音名号相结合，多少是借用观音的名号，实质是属于中国的诸神崇拜，水月、白衣、放光菩萨、马朗妇、鱼篮、志公、僧伽、万回等十生观音信仰，实质上是中国传统的诸神崇拜。^②第二阶段的代表是大悲菩萨也就是千手千眼观音，据仪轨供养千手千眼观世音菩萨，可得到息灾、增益、敬爱、降伏等四种成就法。特别重要的是敬爱的成就，《千手合药经》中强调了对不和的夫妻让他们相爱的效能，也就是敬爱法。另外，观音的大悲心咒还有多种效能，特别应注意的是，

① 详见刘淑芬《经幢的形制、性质和来源——经幢研究之二》，文载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第六十八本·第三分，1997年。

② 小林太市郎《小林太市郎著作集》第7卷《唐代的大悲观音》，第83页，淡交社1974年版。

若女人厌弃女身，想成就男身，诵持此大悲咒必能成就。不空译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》：

若诸女人厌贱女身，欲得成男子者，诵持大悲陀罗尼章句，若不转女身成男身者，我誓不成正觉。^①

诵大悲咒可息灾免难。唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》：

七日七夜，身心精进，诵持大悲心咒，令彼国土一切灾难悉皆除灭。五谷丰登，万姓安乐。……大臣谋反，疫病流行，水旱不调，日月失度。如是种种灾难起时，当造千眼大悲心像，面向西方。^②

持诵大悲心咒能获如此多现世利益，朝野上下，勤加敬信。

大悲观音信仰形成后，自长安向中土广袤的大地流播。从唐代大悲观音信仰形成、流布来看，自贞观末到则天朝，这个新的印度直传的变化观音信奉的潮流急剧增加，自开元以来，这个观音信仰表现得尤为突出。另外，像别的如如意轮的信奉也开始盛行。以后很多的水月观音等也向此靠移，十一面观音和不空绢索观音的信仰则是对大悲观音的显著的吸收。最终是大悲菩萨，也就是密教诸观音中最丰丽神怪，特别具有神咒的大威力的千手千眼观音菩萨的崇拜，成为这一潮流的代表。

① 《大正藏》第20册，116a。

② 《大正藏》第20册，109c。

关于千手千眼观音的经轨的初译，是唐太宗贞观年中智通和梵僧共同译出的《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》二卷，略称《千臂经》。当时是以咒法为主的变化观音的勃兴之际，他作为有力的推进者，起了一定的作用，他所译的《千臂经》后来被广泛读诵。但作为实际的造像所依，作为实地的陀罗尼，后来被专门读诵的却是由伽梵达摩所译的《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》一卷，及《千手千眼观世音菩萨治病合药经》一卷。赞宁推定译出的年代为永徽、显庆中，所译的《千手千眼陀罗尼经》略称《千手经》，最为普及，为造像法所依。另外还有由善无畏译出《千手观音造次第仪轨》、金刚智译《金刚顶瑜伽青颈大悲王观自在念诵仪轨》一卷，及不空的《大悲心陀罗尼修行念诵略仪》一卷、《摄无碍大悲心陀罗尼经计一法中出无量义南方满愿补陀落海会五部诸尊等弘誓力方位及威仪形色执三摩耶标识曼荼罗仪轨》。重要的还有金刚智所译的前述的陀罗尼咒本一卷，及不空译《金刚顶瑜伽千手千眼观自在念诵法》一卷，这两者为开元以后大悲信仰的兴隆给予了很大的推力。有唐一代，千手眼大悲咒经的译本有数十种，引人注目。这些咒本和经轨在印度成立和发展的同时，被有序地编出并原样传入唐土。大悲咒中拥有无上威力的千手千眼观音，伴随从古以来的观音崇拜的绝大的潜在势力，乘着新的密教兴隆的澎湃之势，自则天朝以降急剧在长安展开。

开元天宝以后，大悲的信奉在中国急速地发展，从江南到北方，特别是蜀地是开元以来最兴盛的一个中心。在江南为大悲信仰的弘布最尽力的是僧神智。由于特定的历史、地理情形，江南文化与黄河流域的北方文化有着明显的不同，尚鬼、好祀，信巫为其突出特征，因此，长期以来，这一地区的民众普遍具有一种浓郁的宗教心理氛围。这样使得具有浓郁巫术色彩的密宗，在密教僧侣的助推下大行其道。

据《宋高僧传》卷 25《唐越州诸暨保寿院神智传》：“释神智，持《大悲心咒》，应法登戒，峻励恪勤。……恒咒水杯，以救百疾，饮之多差。百姓相率，日给无算，号大悲和尚焉。……相国女郎鬼神所被，智持咒，七日平复。”^①大悲咒在我国甚具灵验，广为佛子所奉持。以大悲咒所加持之水，称为大悲水，为我国佛子所常服。密籍汉译既盛，与之相配合的密教形象也开始流行。千手千眼观世音（大悲观音）菩萨，是密宗造像的主要题材之一。据智通《千臂经·序》，唐高祖武德元年（618），中天竺僧瞿多提婆就已带来千手观音的图画、结坛手印的经本。开元以前大悲造像多出现在长安及蜀地，到天宝末年，广布至南方，扬州大明寺即有白栴檀千手像一躯。^②敦煌、龙门和四川的石窟中都保存有不少千手千眼观音菩萨造像；河北正定隆兴寺、承德普宁寺大乘阁、天津蓟县独乐寺、山西太原崇善寺等都雕有千手千眼观世音像作主像供奉。这些诸尊像，中国的画家从来没有画过，是完全非中国的、强烈新鲜的奇异的东西。观音极具丰丽神怪的形象，通过名画魅力的表现，对这个信仰有很大的助力。

开元、天宝之世，大悲信仰相当盛行，著名的画家也屡画此像，从画谱著录中可推测。如《宣和画谱》卷 1 记唐初画家尉迟乙僧“尝于慈惠寺塔前画千手眼降魔像，时号奇踪”。同上卷 2 记中唐时画家范琼“咸通中于圣兴寺大殿画东北方天王并大悲像”。僧道舟甚至“刺血画大悲千手眼立像”。^③开元时代的这些大悲像形像奇异，如“魔魅化出，飘然风起”，或者“笔力劲怒，变状阴怪”，“苍苍鬼怪层

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 25，第 639 页，中华书局 1987 年版。

② 小林太市郎《小林太市郎著作集》第 7 卷《唐代的大悲观音》，第 114 页，淡交社 1974 年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 23《晋朔方灵武永福寺道舟传》，中华书局 1987 年版。

壁宽，睹之忽忽毛发寒”。这些画评包含着中国的神怪的气氛，给道俗的心中以强烈的冲击。另外，当时及其后所编辑的史传及信仰灵验故事集，如《隋天台智者大师传》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》、《冥报记》、《大唐内典录》、《集神州三宝感通录》、《法苑珠林》、《止观辅行传弘决》、《往生西方净土瑞应传》、《冥报记辑书》、《弘赞法华传》、《净土往生传》、《法华传记》、《宋高僧传》、《法华经显应录》、《佛祖统记》、《三国遗事》、《佛祖历代通载》、《释氏稽古略》、《法华灵验传》、《往生集》、《神僧传》、《观音经持验记》、《观音慈林集》等所记载的观音传说，亦反映了当时观音信仰流布的实态。据日本学者的场庆雅《隋唐代观世音菩萨的信仰形态》一文的统计，观音信仰从地域上看，已遍布全国。主题集中表现观音救难，观音世现，向观音祈子、治病及免除诸难等。^①在唐代，僧俗朝野形成了对佛教偶像的多元崇拜，其中以崇拜观世音菩萨最为突出。唐代以前，民间信仰观音的风气主要是流行于北方广大地区，而唐代以后，此风便蔓延于全国各地。特别是开元年间“三大士”自印度来华，传入正纯密教，促使“大悲观音”信仰更加兴盛一时，^②并在文学艺术上造成了相当大的影响。

唐代大悲观音信仰能广泛流布有其特定的社会背景，一是大一统的大唐帝国海纳百川的心胸，求新思变的理想精神；二是民间浓郁的宗教氛围，但更重要的是大悲观音信仰表现出的这种强烈的护国色彩，因而受到唐代统治者的崇信。唐代帝王自第一代起就有意识地利用宗教来维护和巩固江山永驻。出于政治目的，他们大多提倡佛教，

① 《印度学佛教学研究》，第244页，第29卷第2期。

② 孙昌武《中国汉地观音信仰与文学中的观音》，文载《传统文化与现代化》1995年第3期。

其中观音菩萨与唐帝王有很深的因缘。相传唐太宗李世民在创业之初，就曾见观音示现救护。密教传入后，突出观音的护国神性，加之连年内忧外患，使得统治者倍感与日俱来的威胁无时不在，希望通过借助一种神秘的宗教力量的加持，使地位永固，因此历代帝王更是极力提倡，使这一信仰在朝廷内外广泛传播。密宗的教义、仪轨、修持方法十分诡秘、奇异，与本土传统的重理性、重现实的思维方式格格不入，唐贞元、元和以后，密宗渐趋衰落，但到晚唐五代，大悲信仰却出现了又一个高潮，有大量大悲经幢遗存，至宋仍很流行，千手千眼塑像即盛行于宋代。如宋苏辙《成都大悲阁记》云：“大悲者，观世音之变也。……故散而为千万亿身，聚而为八万四千母陀罗尼臂，八万四千清净宝目，其道一尔。……菩萨千手目，与一手目同……稽道大悲尊，愿度一切众。皆证无心法，皆具千手目。”^①苏轼有《盐官大悲阁记》^②。又据宋曾慥《高斋漫录》载，张天觉贬峡州，“中途至于僧寺，有千手千眼大悲观音塑像。公题长韵于壁，其略曰：灵山会上别世尊，各以愿力济群生。子勿谓我徒经营，千眼太少难与殖”。^③可见千手千眼观音信仰已深入人心。

二、大悲观音菩萨信仰与唐代小说、诗文创作

唐代密教自开元以来，在则天朝以纯异国的特征进入中国文化的氛围中，显示了新的变异。指导这种转换的是来自于印度的善无畏、金刚智、不空西域诸三藏及中国的一行阿闍梨，他们以广大无边的神通通常和道士拮抗，在宫廷中占有重要地位，构成壮丽恢宏的密教世

① 曾枣庄等编《全宋文》卷2096，第96册，第198页，上海辞书出版社2006年版。此记各书皆作苏轼文，据明焦竑《刻长公外集序》、苏籀《栞城遗言》此文实为苏辙作。

② 曾枣庄等编《全宋文》卷1969，上海辞书出版社2006年版。

③ 宋曾慥撰《高斋漫录》，第9页，载《丛书集成初编》中华书局1985年版。

界，使密教成功地、深深地渗透在中国社会之中。

随着大悲观音信仰的流行，大悲观音信仰在文学艺术上的表现也崭露头角。大历年间，大悲咒、大悲像的碑刻和僧传能看到很多，到了贞元、元和、大中、咸通次第达到这个信仰的高潮。唐末五代越发隆昌，边境的敦煌出土的名画杰作包含当时的大悲画像。另外，大悲信仰深入人心，亦有以“大悲”为寺院命名者，如唐镇州即有“大悲寺”。以“大悲”为题材的各种文学艺术样式则更多，如唐龙兴寺增忍即画有大悲功德三轴，并著有《大悲论》六卷。其中小说中表现大悲信仰的最为具体、深入。在中唐文人的小说里已开始大量出现大悲观音信仰，表征之一就是大悲咒的流行。大悲咒又称千手千眼观世音大悲心陀罗尼、千手千眼观世音菩萨大身咒、广大圆满无碍大悲心陀罗尼、大悲心陀罗尼，亦即说示千手千眼观世音菩萨内证功德之根本咒。^①

大悲咒出自唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》：“尔时观世音菩萨从座而起，整理衣服向佛合掌，白佛言：‘世尊，我有大悲心陀罗尼咒今当欲说，为诸众生得安乐故，除一切病故，得寿命故，得富饶故，灭除一切恶业重罪故，离障难故，增长一切白法诸功德故，成就一切诸善根故，远离一切诸怖畏故，速能满足一切诸希求故，惟愿世尊慈哀听许。’佛言：‘善男子，汝大慈悲安乐众生欲说神咒，今正是时宜，应速说。’如来随喜，诸佛亦然。观世音菩萨重白佛言：‘世尊，我念过去无量亿劫，有佛出

① 据唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》记阿难问佛陀此咒名称，佛陀答之曰：“是神咒有种种名，一名广大圆满，一名无碍大悲，一名救苦陀罗尼，一名延寿陀罗尼，一名灭恶趣陀罗尼，一名破恶业障陀罗尼，一名满愿陀罗尼，一名随心自在陀罗尼，一名速超上地陀罗尼。”经载《大正藏》第20册，110a。

世，名曰千光王静住如来，彼佛世尊怜念我故，及为一切诸众生故，说此广大圆满无碍大悲心陀罗尼’。”^①这是大悲咒的功德、由来。

大悲咒的具体内容，据唐代伽梵达摩所译之《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》所载，此咒全文计有八十四句，^②“若诸人天诵持大悲心咒者，得十五种善生，不受十五种恶死也。其恶死者，一者不令其饥饿困苦死，二者不为枷禁杖楚死，三者不为怨家讎对死，四者不为军阵相杀死，五者不为豺狼恶兽残害死，六者不为毒蛇蜈蚣所中死，七者不为水火焚漂死，八者不为毒药所中死，九者不为蛊毒害死，十者不为狂乱失念死，十一者不为山树崖岸坠落死，十二者不为恶人厌魅死，十三者不为邪神恶鬼得便死，十四者不为恶病缠身死，十五者不为非分自害死。诵持大悲神咒者，不被如是十五种恶死也。得十五种善生者，一者所生之处常逢善王，二者常生善国，三者常值好时，四者常逢善友，五者身根常得具足，六者道心纯熟，七者不犯禁戒，八者所有眷属恩义和顺，九者资具财食常得丰足，十者恒得他人恭敬扶接，十一者所有财宝无他劫夺，十二者意欲所求皆悉称遂，十三者龙天善神恒常拥卫，十四者所生之处见佛闻法，十五者所闻正法悟甚深义。若有诵持大悲心陀罗尼者，得如是等十五种善生也。”^③

① 《大正藏》第20册，106b。

② 大悲咒经文有多种翻译，其章句亦依各经而异，如智通译《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》、菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》所载为94句；金刚智译《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼咒本》为113句；不空译《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》为40句，不空译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》为82句。通行本为唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》所载84句。现代之显密各宗派所诵持者，即伽梵达摩所译。

③ 《大正藏》第20册，107b。

据认为持诵大悲咒可获种种现世利益，可得息灾、增益、降伏、敬爱钩召等四种成就。如诵持此神咒者，“世间八万四千种病，悉皆治之，无不差者”。^①这在小说中有大量记载，如诵“大悲咒”可以愈疾。晚唐的笔记小说中能看到的灵验故事都强调大悲咒的威力。如《报应录》“长沙人”所记的一则故事，记一长沙吴姓人，平生以捕猎渔钓为业。尝得白龟，羹而食之，乃遍身患疮，悉皆溃烂，痛苦号叫，斯须不可忍，眉鬓手足指皆堕落，未即死。遂乞于安南市中。有僧见而哀之，谓曰：“尔可回心，念大悲真言，吾当口授，若能精进，必获善报。”卒依其言受之，一心念诵，后疮痍渐复，手足指皆生，以至平愈。遂削发为僧，号智益。^②诵此“大悲咒”亦能“使令一切鬼神，降诸天魔，制诸外道，若在山野诵经坐禅，有诸山精杂魅，魍魉鬼神，横相恼乱，心不安定者，诵此咒一遍是，诸鬼神悉皆被缚也”。^③如戴君孚《广异记》“李昕”条记唐李昕者，善持千手千眼咒。有人患疟鬼，昕乃咒之。其鬼见形，谓人曰：“我本欲大困辱君，为惧李十四郎，不敢得往。”十四郎即昕也。昕家在东郡，客游河南，其妹染疾亡，数日苏醒，亦言因是李氏妹被放还。同上引“蔡四”条记“蔡氏以鬼，举家持千手千眼咒，家人清静，鬼即不来”。同上引又及“薛矜”条记薛氏被引入一堂，见一灯，将近又远，疑非人也，心中恒念观音咒，至内，见坐帐中，以罗巾蒙首。矜苦牵曳，久之方落。见妇人面长尺余，正青色，有声如狗，矜遂绝倒。^④

据认为诵大悲咒可令敬爱之人如愿以偿。如《广异记》“李元平”

① 《大正藏》第20册，108a。

② 李昉《太平广记》卷112《李昕》，中华书局1961年版。

③ 《大正藏》第20册，108b。

④ 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第122页，中华书局1992年版。

条记唐李元平，大历五年客居于东阳寺中，读书岁余。薄暮遇一女子，元平悦之。女常持千眼千手咒，焚香发愿，各生富贵之心，相慕愿为夫妇，誓为夫妻，后果为夫妇。^①《异物志》亦收录同样故事。密宗的成就法中有成就入女室法，唐天竺三藏宝思惟奉诏译《不空绢索陀罗尼自在王咒经》卷上《成就入彩女室分》第十：“尔时圣观自在菩萨，复说成就入彩女室法，若持咒人欲入此室，应将同伴腹心之者，先当具足作吉祥法，以咒自身，然后往至其室。”^②“若逢军阵贼围绕，或被恶人夺财宝，至诚称诵大悲咒，彼起慈心复道归。”^③如《广异记》“王乙”条记王乙自少恒持如意轮咒。开元初，徒侣三人，将适北河，遇强盗。乙默坐念咒，得免杀身之祸。此持如意轮咒之功也。如此种种所引均表现了大悲咒的所谓效能及灵验，强调大悲咒的威力。

《大悲咒》译出后，僧界广为传持，如《续高僧传》卷2“那连提黎耶舍”条记那连提黎耶舍同伴一僧错入鬼道，耶舍觉已，口诵观音神咒，百步追及，已被鬼害，自以咒力得免斯厄。^④《宋高僧传》卷6“唐彭州丹景山知玄”条记知玄“每恨乡音不堪讲贯，乃于象耳山诵《大悲咒》，梦神僧截舌换之。明日，俄变秦语矣”。^⑤同上卷24“唐上都青龙寺法朗传”记法朗“诵《观音明咒》，神效屡彰”。同上引卷25“唐越州诸暨保寿院神智传”条记“神智持《大悲心咒》，应法登戒，峻励恪勤……恒咒水杯以救百疾，饮之多差。

① 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第113页，中华书局1992年版。

② 《大正藏》第20册，425a。

③ 《大正藏》第20册，108c。

④ 苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第12册，第458页，上海古籍出版社1994年影印。

⑤ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷6，第129页，中华书局1987年版。

百姓相率，日给无算，号大悲和尚焉……相国女郎鬼神所被，智持咒，七日平复”。^①《宋高僧传》卷26《唐朔方灵武龙兴寺增忍传》云：“（大中）九年，因读《大悲经》，究寻四十二臂至无畏手，疑而结坛，浹旬祷请，自空中现其正印，双拳历历可观。”大悲咒在民间迅速流传开来，形成许多奇闻轶事。《酉阳杂俎·续集》卷6《寺塔记下》亦记开元初，有尼魏八师者，常念大悲咒驱难事。^②据认为持大悲咒可驱鬼治病，息灾免祸，具有无上威力，故持奉者较广。

在六朝，大悲之名已大量出现在诗文中，但一般多用于观音的别称。如沈约的《佛记序》：“兼济之方舟，大悲之广路。”梁武帝的《牙像铭》：“大悲救苦，良有以乎？”但当时并未形成一种信仰，仅是表现救苦观音的慈悲一面。在唐代诗文中之大悲，则强调救苦观音的救济一面，如唐代礼部侍郎卢征在龙门雕造救苦观世音一躯，并作铭文《右司郎中造观世音菩萨石像铭并序》：“铭曰：……仰诉大悲，有如昭报。嗟乎大悲，随方救护……”偈语情意切切，通过持念大悲来化解自身的坎坷不幸。^③从铭文中可看中唐大悲信仰的普及和造像的兴味之深。卢征的造像，是其受到权臣的妒忌，建中和贞元二度被贬瘴疠的远地，二度无事归京，皆大悲的庇护，为了报恩感谢而造像。但唐代诗文中之大悲多数还是指密教中的大悲观音，或大悲咒。白居易《和微之诗二十三首·和晨霞》：“君歌仙氏真，我歌慈氏真。慈氏发真念，念此阎浮人。左命大迦叶，右召桓提因。千万化菩萨，百亿

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷25《唐越州诸暨保寿院神智传》，中华书局1987年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第257页，中华书局1981年。同事亦见张若虚《图画见闻志》卷5“先天菩萨”条：“唐开元初有尼魏八师者，常念《大悲咒》。”

③ 《全唐文·唐文拾遗》卷4，中华书局1982年影印。

诸鬼神。上自非相顶；下及风水轮。胎卵湿化类，蠢蠢难具陈。弘愿在救拔，大悲忘辛勤。无论善不善，岂间冤与亲。抉开生盲眼，摆去烦恼尘。烛以智慧日，洒之甘露津。”^①白居易深谙佛藏，洞晓佛理，诗中表露出大悲观音的悲悯情怀。诗人刘长卿是开元二十一年（733）的进士，其《狱中见壁画佛》：“不谓衔冤狱，而能窥大悲。独栖丛棘下，还见雨花时。地狭青莲小，城高白日迟。幸亲方便力，犹畏毒龙欺。”^②“犹畏毒龙欺”句，语出“普门品”中“或遇恶罗刹，毒龙诸鬼等。念彼观音力，时悉不敢害”。刘长卿得到大悲的庇护雪冤复官。从狱中壁画的描写可见大悲的信仰已深入人心。刘长卿的不幸遭遇，与观壁画而产生的对大悲信仰的敬信，自然流露，表明大悲信仰已深深地渗透在社会各个阶层。

正如前述的卢征一样，狱中拜大悲像，雪了官途之冤罪，如实地显示了当时的大悲信仰的一面。杜昱作《有唐薛氏故夫人实信优婆夷未曾有功德塔铭》：“尝以诸佛秘密，式是总持，诵《千眼》、《尊胜》等咒，数逾巨亿。则声轮字合，如闻一音；而心闲口敏，更了多字……”^③可见当时贵族家庭中修持密咒的实态。王维有《绣如意轮像赞》：“寂等于空，非心量得；如则不动，离意识界。实无所住，常遍群生；不舍有为，悬超万行。法性如是，岂可说耶？如意轮者，观世音菩萨三昧门，现方便于幻眼。六臂色身，以究竟为佛，心体真相；随念即灭，乃无缘之慈，应度而来。斯不共之力，众生如意，菩萨何心……乃为偈曰：菩萨神力不思议，能以一身遍一切。常转法轮无所转，众生随念得解脱。色即是定非空有，是故以色像

① 《全唐诗》卷 445，中华书局 1960 年版。

② 刘长卿《刘随州诗集》卷 3，四部丛刊本。

③ 《全唐文·唐文拾遗》卷 19，中华书局 1982 年影印。

观音。愿以净斯六趣福，回向过去不可得。”^①开元年间著名文人李邕所作《国清寺碑》，文中礼赞寺中所供养之大悲观音。梁肃有《千手千眼观世音菩萨像赞》：“不形之形无形，神人之形也。当法王御世，有元圣曰观音，以感通之妙用，运溥博之宏应。”^②盛赞千手千眼观音的神妙。段成式《酉阳杂俎·续集》卷6《寺塔记》：“先天帧赞连句。观音化身，厥形孔怪。胞膈淫厉，众魔膜拜。”^③这类诗文作品从不同角度礼赞密教变形观音，进一步促进了大悲观音信仰在唐代的流行。

从以上各小说及诗文所引记录来看，大悲信仰在当时已产生相当大的影响力。大悲信仰的流行与密教的广泛传播有直接的关系，使原在六朝时香火极盛的救难观音信仰在形式与内容上都发生了质的飞跃，同时亦与当时的时代环境有关。进入唐代中期，社会陷入动荡不安的局面，藩镇各据一方，争权夺利，人们朝不虑夕，处于濒危之中，因此也就希冀有一种神秘力量相济。唐中期小说、诗文中出现大量大悲信仰的记录，不是偶然的，与当时的社会现实有一定关联。大悲信仰在朝野上下的广布，为小说、诗文创作提供了大量鲜活的题材，密教大胆的梦想，鲜明的性格，又拓展了文学的艺术表现力。可见，文学艺术不仅反映，而且推动了宗教意识的发展。反之，大悲观音信仰又为文学提供了重要的内容，并使得文学成为这种信仰的重要的表现形态。

① 王维撰、清赵殿成笺注《王右丞集笺注》卷20，第373页，上海古籍出版社1998年版。

② 《全唐文》卷519，中华书局1982年影印。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》，第258页，中华书局1981年版。

第二节 唐代的毗沙门天王信仰

在唐代，开放乐观，宗教信仰热情高涨。各路高僧前赴后继的西行求法，空前绝后的皇室“七迎佛骨”，在社会上产生极大影响。当时，佛教在同中国传统文化的纷争中继续发展，并凭借其强劲的渗透力，与民间信仰相结合。上自帝王公卿，下至平民百姓，都对佛教发生兴趣，乐听佛经，诵经写经，广植福田。那时的各大寺院中，常有宗教的大集会，据《续高僧传·杂科声德篇》卷30总论曰：

世有法事，号曰落花。通引皂素，开大施门，打刹唱举，拘撒泉具。别请设座，广说施缘，或建立塔寺，或缮造僧务。随物赞祝，其纷若花；士女观听，掷钱如雨。^①

频繁的法事活动，使宗教信仰更加深入人心。敦煌石室中的写经卷子及其他佛教文献，还有当时大量的碑铭文，都反映了当时狂热的宗教信仰，或写经造像，或祈福发愿，不一而足。特别值得注意的是，毗沙门天王强烈的护国色彩及多极神力，在帝王的扶持下，渐次形成，并流行于宫廷内外。

一、毗沙门天王信仰的形成与发展

毗沙门天王信仰源于古印度的天王信仰。佛教有四天，是欲界六天之一。他们分别护持着释迦佛世界的四个洲。佛教认为，世界以须弥山为中心，四面各有一洲。东方的叫东胜身洲，又称持国天，其统领叫提多罗；南方的叫南瞻部洲，又称增长天，其统领叫毗琉璃；西

^① 道宣《续高僧传》卷30，《大正藏》第50册，706c。

方的叫西牛货洲，又称广目天，其统领叫毗留博叉；北方的叫北俱罗洲，又称多闻天，其统领叫毗沙门。四大天王各率 28 部夜叉大将，镇守佛国一方。印度早期佛教雕刻中就有四天王形象。在中国的石窟中，四天王作为护法形象也经常出现。如在莫高窟平地上有天王堂寺，莫高窟崖顶和沙州州府城楼上均建有天王堂；^①敦煌第 285 窟西壁上画的四天王，头戴花鬘冠，上身穿着甲冑，下身穿战裙，赤脚。南边的二天王，一个是持两股戟的西方广目天王，一个是执矛的南方增长天王；北边的二天王，一个是托塔的北方多闻天王，一个是持剑的东方持国天王。在四大天王中，最为大家所熟悉的大概是北方天王了，就是手中托塔的毗沙门天王。现在为一般人所熟悉的托塔天王，是毗沙门天王和初唐名将李靖的混合体，已经成了中国形象的佛教护法神了。从唐代后开始，毗沙门天王的地位逐渐提高，成为了密宗供养的主像之一。供养毗沙门天王像可获种种利益。据唐般若听羯罗译《摩诃吠室啰末那野提婆喝啰闍陀罗尼仪轨·求一切利益品》记若求一切人家恭敬者，求伏怨家者，求人爱敬者，求雨者，求治各种疾病者，求伏鬼神外运者，按仪轨法次第所行，皆得满足。^②敦煌唐代壁画中的毗沙门天王，多是雄踞在侧壁，全身武士装，左手托一宝塔。有宋一代，毗沙门天王信仰仍很流行，如在敦煌莫高窟，十九个窟有着“毗沙门天王赴那吒会”的壁画，其中晚唐所绘的仅 3 个窟，其他都是五代与宋代绘的，这说明毗沙门天王的形象在五代两宋愈来愈艺术化和故事化。^③北宋时的毗沙门天王仍扮演着护国仁王的角色。宋代以后，毗沙门天王的形象就不多见了。现在寺庙中保存的四大天王像，

① 张先堂《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》，文载《二十一世纪敦煌文献回顾与展望研讨会论文集》第 94 页，台湾中华自然文化学会 1999 年。

② 《大正藏》第 21 册，222c。

③ 严耀中《汉传密教》第 204 页，学林出版社 1999 年版。

多数是明代以后的作品。这些形象比早期的天王像加入了更多的中国风俗，四天王手中所持的法器有所改变，被象征为风、调、雨、顺。南方增长天王手持剑，象征风；东方持国天王手持琵琶，象征调；北方多闻天王手持一伞，象征雨；西方广目天王手握一条蛇，象征顺。这种象征如意吉祥的天王，比印度象征“四大”（地、水、火、风）的天王，更容易被一般中国人所接受，所以关于天王的传说很多。

毗沙门（梵语 Vai Śravaṇa），音译又作俱毗罗、毗舍罗婆拏、鞞室罗憍囊、薜室啰末拏、吠室啰末拏、吠室啰末那、毗舍罗门或鞞沙门，意译多闻天、遍闻天、普闻天、种种闻天或不好身。此外，俱吠啰、鸠鞞罗、拘鞞罗、金毗罗则为其别名，或称为拘毗罗毗沙门。以上诸名之中，以“毗沙门天”与“多闻天”最为常见。毗沙门的出生极为神奇。据敦煌写本《毗沙门缘起》（斯4622号）：“其母从颌下裂（裂）生毗沙门。生已，母变命终，得生天宫。……毗沙门上天宫看母。帝释手擎舍利塔与之。”^①毗沙门天王为四天王中毗沙门天之王，乃四大天王或十二天之一，此天王为阎浮提北方的保护神，住于须弥山第四层之北面，率领夜叉、罗刹等二神众兼守其余三州。毗沙门同时又是夜叉和紧那罗之王，罗波那（《罗摩衍那》中的魔怪名）的同父异母兄弟。形象多呈神王形，脚踏二鬼，左手托宝塔，右手持宝棒。尊像除为四大天王像之一外，亦往往被单独尊崇。有多重性格，为鬼王、天王、财神、战神等。一般称之为毗沙门天王，其名与义，可从诸佛经中加以推求。

现存最早佛经《阿含经》中就曾多次提及四天王，以及其中之一的毗沙门天王，曾司职鬼王。失译人附东晋录《七佛八菩萨所说大陀

^① 黄永武博士编《敦煌宝藏》第37册，台湾新文丰出版公司1988年版。

罗尼神咒经》卷4：“毗沙门天王欲说一偈半：我于往昔修菩提，为众生故作鬼王。众生久处无明暗，我以金铍开其眼。慧眼既开度生死，生死既度升泥洹。”^①不空译《佛母大孔雀明王经》卷中：“复次阿难陀，北方有大天王，名曰多闻，是药叉主。以无量百千药叉，而为眷属，守护北方。彼有子孙兄弟军将大臣杂使，如是等众。彼亦以此佛母大孔雀明王陀罗尼，拥护于我某甲并诸眷属。为除忧恼，寿命百岁，愿见百秋。”^②宋法天译《佛说毗沙门天王经》：“如是我闻：一时佛在舍卫国，祇树给孤独园，尔时毗沙门天王，与百千无数药叉眷属，于初夜分，俱来佛所，放大光明，照祇陀园一切境界。”^③隋吉藏撰《金光明经疏》：“北方天王名毗沙门，此云多闻，领诸天众及夜叉罗刹二部鬼神。”^④有的甚至直称其毗沙门夜叉王者，如《华严经》卷1：“复有无量夜叉王，所谓毗沙门夜叉王，自在音夜叉王……”卷3：“复次，毗沙门夜叉王，得以无边方便，救护恶众生解脱门……”又为护命之神，古印度已有此习俗。失译人附晋录《佛说鬼子母经》：“……有王名毗沙门，主四天地，护人命。出入常从毗沙门求愿……”^⑤可知毗沙门天王由佛教吸为神，以为北方护法天王毗沙门，是一恒护如来道场而多闻佛法的良善天神；又因福德之名闻四方，故名多闻天，从而在佛教中成为护法之天神，兼施福之神性，故亦为七福神之一。事实上，毗沙门天王的渊源比佛教更古，原是古印度教的神祇，印度教的神祇亦被佛教所收容而构筑成佛教

① 《大正藏》第21册，556a。

② 《大正藏》第19册，422a。

③ 《大正藏》第21册，217a。

④ 《大正藏》第39册，166a；另见吉藏《法华义疏》卷12：“毗沙门是北方天王，此云多闻，恒护佛道场常闻说法，故云多闻也。”《大正藏》第34册，628c。

⑤ 《大正藏》第21册，291b。

的诸神殿堂。^①此多闻天王为印度及西域地方所信奉，然有时亦被视为战胜之神而受到尊崇。同时，此天王亦具有护持国界之性格。如敦煌写本《毗沙门缘起》（斯4622号）：

世尊即为毗沙门天王授记：“汝于来世当得作佛，号檀物罗庭毗沙门天王。”……既得授记，即于佛前发大誓愿：护此阎浮提世界一切众生及国王大臣后妃王子，令国人民若男若女，四部之众须信受《金光明经》为我读诵。^②

唐不空译《毗沙门天王经》：

毗沙门天王在于佛前合掌，白佛言：“世尊，我未来诸有情等利益安乐，丰饶财宝，护持国界故，说自真言。我此真言，如真多摩尼宝王，能满众愿。世尊许听我说！”——佛言：“善哉！善哉！天王，汝能悯念为诸有情，姿汝意说……”^③

唐不空译《毗沙门仪轨》：

天宝元载四月二十三日，内谒者监高慧明宜天王第二子独健，常领天兵护其国界。^④

① 密教在印度是一种并不纯正的佛教，在它的形成过程中就吸收了很多的所谓“外道”，像毗沙门天王、大梵天王等就是从婆罗门教、印度教中引进的。

② 黄永武博士编《敦煌宝藏》第37册，台湾新文丰出版公司1988年版。

③ 不空译《毗沙门天王经》，《大正藏》第21册，215a。

④ 不空译《毗沙门仪轨》，《大正藏》第21册，228c。

唐不空译《北方毗沙门天王随军护法仪轨》：

（那吒）白佛言：我护持佛法，欲摄缚恶人或起不善之心，我昼夜守护国王大臣及百官僚，相与杀害打陵，如是之辈者，我等那吒以金刚杵刺其眼及其心。^①

从上述征引诸条可以看出，毗沙门天王父子均具护国神性，也恰是这一点受到统治者的推崇，使得毗沙门天王信仰在唐代大昌其时。

毗沙门天王信仰在于阗国就很盛行，相关传说也很多。据《大唐西域记》卷12《瞿萨旦那国》所记该国的建国传说：“王甚骁武，敬重佛法，自云：‘毗沙门天之祚胤也。’昔者此国虚旷无人，毗沙门天于此栖止……未有胤嗣，恐绝宗绪。乃往毗沙门天神所，祈祷请嗣。神像额上，剖出婴孩，捧以回驾，国人称庆。既不饮乳，恐其不寿，寻诣神祠，重请育养。神前之地忽然隆起，其状如乳，神童饮吮，遂至成立。智勇光前，风教遐被，遂营神祠，宗先祖也。……故今神庙多诸珍宝，拜祠享祭，无替于时。”^②这一则传说记载了于阗国毗沙门天王信仰的民俗风情，可知于阗国对此天之信仰极盛。《大唐西域记》卷12和《大慈恩寺三藏法师传》卷5分别提及，都符合佛典记载。随着佛教在西域的弘传，毗沙门天王又渐渐成为西域诸国的守护神，声名远播。唐柳澈《保唐寺毗沙门天王灯幢赞》赞曰：“天王垂迹，肇兴于阗；威灵傍洽，仰之铃键。爰祚我唐，昭孚变现；廓土开疆，□腾电蜃。”^③以豪

① 不空译《北方毗沙门天王随军护法仪轨》，经载《大正藏》第21册，224c。

② 玄奘、辩机著，季羨林校注《大唐西域记校注》第1006—1008页，中华书局1985年版。

③ 柳澈《保唐寺毗沙门天王灯幢赞并序》，文载《全唐文》卷717，中华书局1982年影印。

迈的激情说明了毗沙门天王信仰肇兴和向东拓展的历程。“天王垂迹，肇兴于阆”，既可见于玄奘的《大唐西域记》，也大量反映在敦煌的壁画、造像与卷子中，“反映了于阆毗沙门天王信仰的东渐”。^①在于阆等地都有毗沙门天神庙。^②另据《僧史略》卷下“城闾天王”记载了城闾天王的故事。当时亦流行在城门上置天王像，以示庇佑。同时也注意到了于阆与毗沙门天的关联，如其所记：“所号毗沙门者，由此天王与于阆国最有因缘，偏多应现于阆国，是毗沙门部，故号毗沙门天王。”^③盛唐时代，敦煌已有大量毗沙门天王像等。可见，这一信仰在西域一带已有很大的发展。《宋高僧传》卷3《译经篇论》云：“又天王，梵云拘均罗，胡云毗沙门是。”^④从语言的选择上看，似乎也证明于阆等处的毗沙门天王崇拜对中土的影响比印度来得大。^⑤毗沙门天王与于阆、敦煌等地的因缘，日本学者北进一先生撰有《毗沙门天王の变迁》一文。文中讨论了毗沙门天王从印度传播至中亚再转至敦煌、四川的过程，^⑥足资参证。

与毗沙门天王相关的传说故事亦大量出现。如《大唐西域记》卷1《缚喝国》中即载有一则传说，记突厥叶护可汗子肆叶护可汗率军欲袭伽蓝，其夜梦见毗沙门天曰：“汝有何力，敢坏保蓝？”因以长

① 张广达、荣新江通过大量资料，对毗沙门天王崇拜在于阆的存在给予了有力的支持。详参《于阆史丛稿》，第288页，上海书店1993年版。

② 据唐慧琳《一切经音义》卷11“于阆”条注释：“于彼域中有毗沙门天神庙，七层木楼，神居楼上，甚有灵验。其国界有牛头山，天神时来，栖宅此山。”（《大正藏》第54册）

③ 《大正藏》第54册，254b。

④ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》第54页，中华书局1987年版。

⑤ 严耀中《汉传密教》第207页，学林出版社1999年版。

⑥ 北进一《毗沙门天王の变迁》，载田边胜美、前田耕作编《世界美术大全集·东洋编》第15册，东京小学馆2001年。

戟贯彻胸背。可汗惊悟，便苦心痛，遂告群属所梦咎征。驰请众僧，方伸忏悔，未及返命，已徒殒没。^①说明毗沙门天王信仰在当时的影响力。《大唐西域记》完成于唐太宗贞观二十年（646），它给予中唐时期毗沙门天王信仰的成立以重大的影响。事实上，早在南北朝时毗沙门天王信仰即已产生影响。据《宣和画谱》卷1，当时北宋御府所藏陆探微的画中有《托塔天王图》、《北门天王图》、《天王图》各一；所藏张僧繇《天王像》一，展子虔《授塔天王图》一。其所谓托塔天王、北门天王，即是毗沙门天王，一般的天王像往往也是表现毗沙门天王的。如是，则南北朝已有了毗沙门天王的崇拜。^②又据《宋高僧传》卷1所载，我国于唐玄宗天宝年间此种信仰已甚为流行。^③此外，毗沙门天王为婆罗门教、印度教的财神，别名施财天，乃世上一切财富的守护者，故其亦被一般佛教徒视为财神或福神。民间多以此神性而供奉，敦煌壁画就有许多关于毗沙门天王抛撒金银财宝的画像。

唐时所供奉的毗沙门天王，其传入中原主要经由西域，《西域记》即云于阗为毗沙门故乡。诚如吕建福先生所言：

毗沙门信仰在唐流传与唐在西北的用兵和皇室对密宗的崇信这一历史背景有关。安史之变，诸边将都先后东返，从军事上、宗教上参预了平乱和拥立肃宗复京的重大活动。这样于阗的毗沙门信仰也随之传入内地，直接促成了唐朝毗沙门信仰的形成和

① 玄奘、辩机著，季羨林校注《大唐西域记校注》第117页，中华书局1985年版。

② 严耀中《汉传密教》第207页，学林出版社1999年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》第12页，中华书局1987年版。

普及。^①

徐梵澄先生认为从其造像来看，不甚像印度本土之神，很可能原是西域某部首领死后被人尊为天王。如果本是印度之神，传到西域也已被大大土俗化了。^②毗沙门天王是出自印度本土，抑或出自西域，学术界尚有争议。毗沙门由于密宗的兴盛而显赫一时，但演变亦甚快，在中国佛教中演变为北方多闻天王，与四大金刚并称。台湾郑阿财先生亦持此论：“毗沙门天后来被视为武力高强的佛教神祇，其神格的变化主要与其在西域的流传有关，特别是于阗建国的传说。而唐代密教盛行，毗沙门信仰随之更加流行，而渐趋中国化，毗沙门天成为中国本土神明，尤其当与唐代名将李靖结合，变成‘托塔李天王’，以及三太子那吒的定型，致宋以后天王信仰发达，原本的毗沙门信仰才告衰落。”^③据佛经记载毗沙门天王住在须弥山北方，他拥有可畏、天敬、众归等三城。每城各纵横六十由旬，且有七重栏楯、罗网、行树等装饰，都由七宝所形成，庄严清净；众鸟和鸣，景色殊胜，几可比美佛国世界。毗沙门天王能满足人们种种愿望，密宗经籍中有记载，如不空译的《毗沙门天王经》：“尔时毗沙门天王，见持诵此真言及供养如来，悯念行者，则为现身作童子形或居士形，右手持如意宝，左手持金篋，颜貌寂静来至像前，礼佛像已，告行者言：‘汝今于我欲求何愿？为人修罗窟耶？为求伏藏耶？为求伏水火银耶？为求安怛那冤惹敬爱耶？雄黄成就耶？安膳那药成就耶？持明成就耶？飞腾虚空耶？受命一大劫耶？如是等愿悉能成就。’持诵者

① 吕建福《中国密教史》第366页，中国社会科学出版社1995年版。

② 徐梵澄《关于毗沙门天王等事》，文载《世界宗教研究》1983年第3期。

③ 郑阿财《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，文载《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》第255页，中华书局1997年版。

白毗沙门天王言：‘愿我一切处通达，获得金银无尽名称福德，寿命无量劫飞腾虚空，变化种种瑜伽自在。’毗沙门言：‘随汝所愿。’^①可见，毗沙门天王在密宗的形成过程中所起的作用更为特殊，实际上充任了密宗进入中国的前驱，据传说在盛唐、中唐间多次战争中曾屡次显灵。

毗沙门天王在佛教中具有举足轻重的作用，在佛经中频频出现，后秦鸠摩罗什译《法华经·观世音菩萨普门品》：“应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法。此一天王有五个太子，名称分别是最胜、独健、那吒、常见、禅只。”^②其中第二太子独健、第三太子那吒在唐时为人所熟知。马鸣菩萨造，北凉县无谿译《佛所行赞·生品》云：“毗沙门天王生那罗鸠婆（又译作那吒俱伐罗，简称那吒），一切诸天众皆悉大欢喜。”^③那吒与毗沙门天王的的关系，经中不甚统一，有称为毗沙门天王之第三子者，如《毗沙门仪轨》：“天王第三子那吒太子，捧塔常随天王，吉祥天女亦名功德天自有真言。”亦有言为毗沙门天王之孙者，如《北方毗沙门天王随军护法仪轨》：“尔时那吒太子，手捧戟，以恶眼见四方白佛言：我是北方天王吠室罗摩那罗阁第三王子其第二之孙，我祖父天王，及我那吒同共每日三度。”“尔时毗沙门孙那吒白佛言：世尊，我为未来诸不善众生，降伏摄缚皆悉灭散故，亦护持国界故，说自心暴恶真言，唯愿世尊听许我说。”^④但在唐时所流传的那吒则为毗沙门的太子。据日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷3：“三月廿五日，诣崇圣寺，礼释迦牟尼佛牙会。有人多云：‘终南山和尚随毗沙门天太子得此佛牙。那吒太子从天上将来与和尚，

① 《大正藏》第21册，216a。

② 鸠摩罗什译《法华经》卷7，《大正藏》第9册，57b。

③ 县无谿译《佛所行赞》卷1，《大正藏》第4册，3c。

④ 不空译《毗沙门仪轨》，《大正藏》第21册，第224—225页。

令置此寺供养。”^①此外还有二十八使者，为其天界所属。^②毗沙门天王曾经蒙佛付嘱，在未来世邪见王毁灭佛教时，必须出来护持佛法。而且，他与那吒太子都具有随军护法的愿力。其形象有多种，通常都作披甲胄、着冠相，右手持宝棒，左手仰擎宝塔，所以世俗称他为“托塔天王”。胎藏界曼荼罗之像，着甲胄，左掌有塔，右持宝棒，坐像，或传有为立像者。他和那吒太子的故事，是创作《封神榜》等一类古典小说与戏曲的素材。^③在印度、西域、中国与日本，此一天王都颇受崇拜。毗沙门天王信仰于佛法兴起之后附之远播，渊源或是神化了的某英雄崇拜，演变成了护国、护法的守护神，最后在密教形成时转而成为密乘神祇。

上所述，毗沙门天王据有多极神性，但在真正得到信仰的是其护国的神性。毗沙门天王在中国轰动一时，是在唐天宝年间，其故事和画样是从安西（今新疆库车县）传入，而大力宣传者则是不空和尚。不空译《毗沙门仪轨》尾题后有记事一段，大约出自不空门徒之手，记载了毗沙门天王于安西显灵助战之事。相传唐玄宗天宝元载（742），西蕃、康居等国来寇扰唐朝的边境。“大石康五国围安西城，其年二月十一日有表请兵救援。……安西去京一万二千里，兵程八个月然到其安西。”^④当时，唐玄宗请教一行禅师。一行言可请北方毗沙

① 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷3，第149页，上海古籍出版社1986年版。

② 金鼎汉《〈封神演义〉中几个与印度有关的人物》中论及那吒较详，文载《南亚研究》1993年第3期。

③ 《封神》之书，洋洋洒洒百回巨著，而以阐截两家斗争之故事衍出之，其于三教之中，又隐然以道家之虚静恬淡为超然尘外更高一境者。其参用佛教人物部分，皆援道入佛，佛、菩萨悉易为道人，又吸收密宗有关之生动故事，如毗沙门天王与那吒父子活动，他说部一鳞半爪间亦有之，而融化佛教与说部之材料，又渲染以道教之夸张法术，逞奇斗妍，蔚成大观，其趣味浓郁、生动、活泼、淋漓、传神之处，非高手不能致。载柳存仁《和风堂读书记》（上册）第245页，龙门书局1977年版。

④ 《大正藏》第21册，228b。

门天王神兵应援，胡僧大广智不空和尚可请得，玄宗许诺。不空三藏奉敕祈求毗沙门天护持。大广智曰：“陛下执香炉入道场，与陛下请北方天王神兵救。”急入道场请，真言未二七遍，玄宗忽见有神人两三百人，带甲于道场前立。是北方毗沙门天王第二子独健，领天兵救援安西故来辞。至其年四月日，安西表到云：去二月十一日巳后午前，去城东北三十里，有云雾斗暗，雾中有人。身長一丈，约三五百人尽着金甲，至酉后鼓角大鸣，声震三百里，地动山崩。停住三日，五国大惧，尽退军，抽兵诸营，坠中并是金鼠咬弓弩弦，及器械损断尽不堪用。同时，又见毗沙门天王见身于楼上。有天灵异奉敕宣付十道节度，所在军领令置形象，祈愿供养。不空三藏作法之后，果然感得天王神兵在西方边境的云雾间出现，鼓角喧鸣，终使番兵溃走。^①《佛祖统纪》卷29的“诸宗立教志”亦有类似记载：天宝元年西域大石康居五国，入寇安西，国师入内，上亲乘香炉，师诵仁王护国密语，方二十七遍，上忽见神兵可五百人，带甲荷戈立于殿庭，师曰：“此毗沙门天王第二子独健。副陛下意往救安西，请设食以遣之。”^②所记与《毗沙门仪轨》稍有出入。元念常集《佛祖历代通载》卷13：“西蕃寇围凉州，帝命三藏不空祈阴兵救之。空诵《仁王》密语数番，有神介胄而至，帝亲见之。问曰：‘神谓谁？’空曰：‘北方毗沙门天王长子也。’空诵密语遣之。数日凉州捷报，有神兵至，威武雄盛，贼畏惧，卷甲而去。帝悦，诏天下，军垒皆立毗沙门天王祠。”^③又及元觉岸编《释氏稽古录》所记有天宝十二载西域大石康居三国兵围凉州事，唯年代等略有出入，记为天宝十二载。入于殿庭之神为“北方

① 不空译《毗沙门仪轨》，《大正藏》第21册，228b。

② 宋志磐撰《佛祖统纪》卷29，苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第12册，第167页，上海古籍出版社1994年版。

③ 《大正藏》第49册，597a。

毗沙门天王长子”（按释典毗沙门天王长子名“最胜”），而非第二子独健。^①这是佛教史籍所载天王帮助唐朝击溃敌兵的故事，此传说唐时颇为流行。《宋高僧传》卷1、《佛祖统记》卷40的“法运通塞志”，同卷52的“历代会要志”等简略地记载了毗沙门退兵的传说。除此以外，不只是宋代，一直到清代，对此仍乐此不疲。^②可见，这个传说直到后世还有相当大的影响。

从上述传说可知，正是不空将毗沙门天王请入唐土，由于不空特殊的“国师”地位，帝王深信不疑，并公开扶持，使毗沙门天王信仰得以自上而下广泛传播。不空作为密宗传人之一，对密宗在中唐盛行于宫廷内外，起到至关重要的作用。另外，有关毗沙门天王的经典及仪轨均由不空译出，如《毗沙门天王经》、《北方毗沙门天王随军护法仪轨》、《北方毗沙门天王随军护法真言》、《北方毗沙门多闻宝藏天王神妙陀罗尼别行仪轨》，以及敦煌写本《北方毗沙门真言》、《毗沙门缘起》等。

毗沙门天王信仰具体形成时间，异说纷呈。吕建福在其《中国密教史》中所述甚明：

毗沙门天王在佛教中是财宝富贵之主，佛法的护持神。密教把他作为战神信仰，却是唐代的事。唐代的毗沙门天王信仰，直接源自于阗等地的毗沙门神信仰，而因西北用兵和密宗传持形成。毗沙门天王信仰在社会上广泛流传，是在盛唐及其后，主要还是在中晚唐。毗沙门天王信仰在开元只限于王室及军事中，到了元和及后，已广泛普及于军队和社会。^③

① 《大正藏》第49册，826b。

② 清赵翼的《陔余丛考》卷34《天王堂》，第740页，商务印书馆1957年版。

③ 吕建福《中国密教史》第363页，中国社会科学出版社1995年版。

自唐玄宗以来，密宗在当时社会广泛流传。开元十四载，玄宗曾派人去于阗临摹毗沙门天王像，毗沙门天王信仰亦随之大盛。^①北方毗沙门天王不仅成了天地间一切众生的保护神，还成了大唐帝国的护国军神。唐玄宗“诏天下城楼立毗沙门天王像（此世所谓托塔天王也），又诏不空与罗公远于宫中斗法，道士不胜，密教之盛，亦概可知矣”。^②之后，毗沙门天王被奉为军中保护神，各处城楼、兵营设有天王庙堂，出征时亦图其像于旗章。军中置毗沙门天王像，密典中亦有说明。《毗沙门天王仪轨》称：“有天灵异，奉敕宣付十道节度，所在军令置形象，祈愿供养。”^③毗沙门天王信仰在朝野上下广泛流传，是在盛唐及其之后，主要是佛教密宗盛极一时的中晚唐，这在史料中有充分的说明。卢弘正《兴唐寺毗沙门天王记》比较详细地记载了这一信仰在唐室流播的经纬：“在开元（713—741），则玄宗图像于旗章；在元和（806—820），则宪皇交神梦寐。佑人济难，皆有阴功。自时厥后，虽百夫之长，必资以指挥。十室之邑，亦严其庙宇。戢齐强暴，无烦狴牢。敏以为政者，必因而证树之。”^④可见，毗沙门信仰在开元时只限于皇室及其军事中，到了元和及其之后，已广泛普及于军队和社会。另外，毗沙门主要作为战神信仰，军队中尤其崇拜。按日本学者宫崎市定博士的研究，玄宗时代前后，毗沙门天从四天王中独立出来，并被广泛地信仰。宋郭若虚的《图画见闻志》卷5

① 此事载于僧传：“开元十四年，玄宗东封回，敕车政道往于阗国摹写天王样，就寺壁画焉。僧智俨募众画西库北壁，三乘入道位次，皆称奇艳。”（宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷26《慧云传》，第660页，中华书局1987年版）

② 汤用彤《隋唐佛教史稿》第一章第四节，第27页，中华书局1982年版。

③ 《大正藏》第21册，228c。

④ 据卢弘正作于公元838年的《兴唐寺毗沙门天王记》中即提到玄宗曾命人将毗沙门天王像画在旗帜上。文载《文苑英华》卷819，中华书局1966年版。

“相蓝十绝”条：“西库有明皇，先敕车道政，往于夙国，传北方毗沙门天王样来，至开元十三年封东岳时令道政于此依样画天王像，为一绝。”^①

毗沙门天王信仰在民间亦香火旺盛，写经造像广为流行，如《北方大圣毗沙门天王真言》（斯 2498）、《木刻大圣毗沙门天王像》（伯 4514）、《大晋开运四年大圣毗沙门天王像记》（伯 3879）等都有反映。如唐昭宗景福元年（892）广元三石匠造巴中南龛 65 窟毗沙门天王像，有题记：“朝敕郎守化城县令赵存凡为自身疾苦，发愿敬镌北方大圣毗沙门天王一躯。今已成就，乾符四年（877）四月八日修斋赞讫，永为供养。”^②从他写经的目的来看，就是在于祈求毗沙门天王庇护，消灾解厄，延年益寿。另外，还有许多写经与毗沙门天王关涉，如《贤愚经》的写经，其中就有弘扬毗沙门天王的内容。有祈毗沙门天王助力者，“九月五日夜，系念毗沙门，誓愿乞示知法人”。^③更有甚者，有人还将自己的名字亦命为毗沙门，如唐高祖隐太子建成，小字即为毗沙门。^④可见，唐时毗沙门天王信仰已深入人心。

另据台湾学者郑阿财先生研究，毗沙门天王信仰早在北魏时，就已在敦煌地区流行。特别是当时东阳王元荣任瓜州刺史时，曾积极修建洞窟，其中所抄经典大多与毗沙门信仰有关。根据题记，其抄经献经毗沙门天王，主要在祈求镇国护法、消灾解厄。如斯 4528《仁王护国般若波罗蜜经》题记：“大代建明二年（531）四月十五日，佛弟子元荣，既居末劫，生死是累，离乡已久，归慕常心。是以身及妻子、奴婢、六畜，悉用为比（毗）沙门天王布施三宝。”斯 4415《大般涅槃经》卷 31 题记：

① 宋郭若虚《图画见闻志》第 121 页，人民美术出版社 1963 年版。

② 吕建福《中国密教史》第 368 页，中国社会科学出版社 1995 年版。

③ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷 3，第 142 页，上海古籍出版社 1986 年版。

④ 《新唐书》卷 79《高祖诸子》，中华书局 1975 年版。

“大代大魏永熙二年（533）七月十三日，清信士使持节散骑常侍开府仪同三司都督岭西诸军事骠骑大将军瓜州刺史东阳王元荣，敬造《涅槃》、《法华》、《大云》、《贤愚》、《金光明》、《维摩》、《药师》各一部，合一百卷。仰为比（毗）沙门天王，愿弟子所患永除。”敦煌愿文伯 2341《行人愿文》：“盖闻道振百王，尚归真于双树；位临天主，由迁命于五衰。是知有识者莫不无常，稟气者会归磨灭。今为王事，欲涉长途。道路悬远，关山峻尾。欲祈告达，仰托三尊。敬舍珍财，愿保清适。惟愿伐折罗大将引道，所向皆通；毗沙门天王密扶，往来安泰。”^①敦煌壁画、绢布画幡、印本画常见毗沙门形象，尤其是绢画多绘天王由随从陪伴穿越大海的场景，即所谓“行道天王图”；甚至“赛天王”这种祈赛活动频繁举行以至成为岁时礼俗。毗沙门天王在民间信仰中的位置可见一斑。^②在敦煌地区，毗沙门天王不仅作为护国神祇，而且亦作为财神，成为唐、五代最为普遍的信仰之一。在经变图中，亦每每出现毗沙门天王的题材，在今所得见敦煌莫高窟壁画中，毗沙门天王主要出现在经变画中，计有晚唐、五代、北宋等 20 余铺。^③上引题记、经变画等艺术形式反映了毗沙门天王信仰的实态。

二、毗沙门天王信仰与唐五代小说、诗文创作

文学作为社会生活的反映，亦不可避免地将盛行于世的毗沙门天王信仰以各种文学样式展示出来。如流行于敦煌地区的写本《龙兴寺毗沙门天王灵验记》（斯 381 号）、《毗沙门缘起》（斯 4622 号）就是其中的例子。此类小说是在佛教东传并渐次兴盛的历史背景下，佛教

① 黄征等编校《敦煌愿文集》第 661 页，岳麓书社 1995 年版。

② 余欣《禁忌、仪式与法术——敦煌文献所见中古时代出行信仰之研究》，文载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》第 330 页，上海辞书出版社 2003 年版。

③ 参见郑阿财《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，文载《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》第 260 页，中华书局 1997 年版。

信徒为了自神其术，广布佛法，纷纷以志怪小说的形式演绎佛理，把佛教中最肤浅的因果报应思想及灵验事迹，用志怪故事的体裁发挥出来，故当时小说鲜有不被佛风浸染。这种由佛僧（或佛教信士）以叙事形式创作的小说，旨在作为弘教工具，传播佛教教义、招徕信徒入教，为小说家族又增添了新的一项题材。从思想内容看，它是采用了小说的艺术表现方法，以宗教宣传为终极目的，表现内容比较单一。随着佛教的广宣流布，当时文人多栖心佛典，礼敬僧人，他们写作志怪小说自然会记载那些经文佛缘的灵异。这些作品从一个侧面反映了当时强烈的宗教意识。此类小说在唐前八九十种志怪小说中占有二十种（第1部为晋末谢敷的《观世音应验记》），^①可见其盛。另外，敦煌文献中的《落番盆女忏悔感应记》（斯6036号）、《观音大圣灵验记》（斯4242号背面）、《冥报故事》（斯4037号背面）等亦是这种作品。

毗沙门天王信仰在唐以前就已在中原地区传播开来。盛唐以后，毗沙门天王祠遍布全国，各类灵验故事在民间流传甚广，敦煌也不例外。随着毗沙门天王信仰在社会上广泛流传，大量相关的灵验事迹亦随之产生，僧徒信众将散播于民间的故事收集起来，从而形成《龙兴寺毗沙门天王灵验记》等。在唐五代小说中有直接表现毗沙门天王神异故事的，如《野人闲话》“应天三绝”条记会稽处士随唐僖宗皇帝西幸止蜀，于应天寺门左壁上画天王一座，三十余年无有敌者。其后景焕一日至该寺，偶画右壁天王以对之。有草书僧梦龟至，书之于壁，号之为“应天三绝”。有歌附录：“毗沙大像何光辉，手擎巨塔凌云飞。”^②唐人有文身习俗，毗沙门天王像亦常成为文身的主要内容之一，文身者藉此以为可得神力和天王之庇佑。如《酉阳杂俎·前集》

^① 李剑国《论南北朝的“释氏辅教之书”》，文载《天津师大学报》1985年第3期。

^② 《太平广记》卷214，第1640页，中华书局1961年版。

卷8“黥”条：“李夷简，元和末在蜀。蜀市人赵高好斗，尝入狱。满背镂毗沙门天王，吏欲杖背，见之辄止，恃此转为坊市患害。”^①利用人们崇奉毗沙门天王的心理横行不法，为害市井，说明了人们在心理上对毗沙门是如何地敬奉信仰。亦有记其子那吒者。如唐郑棨《开天传信记》“无畏”条记道宣夜行，遇一少年，自称非常人，即毗沙门天王子那吒太子，以护法之故，拥护道宣，并奉献佛牙。^②《宋高僧传·道宣传》卷14记载：（道宣）贞观中，曾隐沁部云室山，人睹天童给侍左右。于西明寺夜行道，足跌前阶，有物扶持，履空无害。熟顾视之，乃少年也。宣遽问：“何人中夜在此？”少年曰：“某非常人，即毗沙门天子之子那吒也，护法之故，拥护和尚，时之久矣。”^③故事情节大同小异，均表现其护法的特性。

毗沙门天王父子对中国小说亦产生影响。^④《唐阙史》“新昌坊民”条记载“青龙寺西廊近北，有绘释氏部族曰毗沙门天王者，精彩如动，祈请辐辏。有居新昌里者，因时疫，百骸绵弱，不能胜衣，医巫莫能疗。一日，自言欲从释氏，因肩置绘壁之下，厚施主僧，服食于寺庖。逾旬，梦有人如天王之状，持筋类纆，以食病者，复促迫之，咀嚼坚韧，力食袤丈，遽觉绵骨木强，又明日能步，又明日能驰，逾月以力闻。先是禁军悬六钧弓于门，曰：‘能引其半者，倍粮以赐，至满者又倍之。’民应募，随引而满，于是服厚禄以终耳！”^⑤天王在民间成为力量的象征。随着天王信仰的流布，也会衍

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第76页，中华书局1981年版。

② 《太平广记》卷92，第610页，中华书局1961年版。

③ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷14，第329页，中华书局1987年版。

④ 参见柳存仁《毗沙门天王父子与中国小说之关系》，文载《新亚学报》第3卷第3期，1958年。

⑤ 唐高彦休《唐阙史》卷下，《丛书集成初编》本。

生出许多传说。如《宋高僧传》卷27《唐雅州开元寺智广传》云五代时，“蜀主王氏素知奇术，唯呼为圣师焉。先是咸通中南蛮王及坦绰来围成都。时天王现沙门形，高五丈许，眼射流光，蛮兵即退。故蜀人于城北宝历寺立五丈僧相。后为牛尚书预毁。次兵火相仍，唯惧毗沙明之颓圯耳。”《北梦琐言》“后唐太祖”条记后唐太祖事：“（后唐太祖）降诞之日，是时虹光烛室，白气充庭，井水暴溢。及能言，喜道军旅。年十二三，善骑射，曾一新城北，酒酹于毗沙门天王塑像，请与交谈。天王被甲持矛，隐隐出于壁间，所居帐内，时有火聚，或有龙形，人皆异之。尝随火征庞勋，临阵出没如神。号为龙虎子。”^①这一传说亦表现了毗沙门天王与军旅的关联。从以上征引可以看出，小说中的毗沙门天王是以他的高额大目、孔武有力，及护法、护国的事迹而受到人们的广泛敬信。小说中大量毗沙门天王信仰风俗的记载，说明这一民俗信仰已经普及民间，成为人们日常生活中的重要内容。

不仅如此，诗文中亦有毗沙门天王信仰的记载。如段成式等《中禅师影堂联句》：“坦率对万乘，偈答无所避。尔如毗沙门，外形如脱履。”^②唐僧皎然有《周长史防画毗沙门天王歌》：“长史画神独感神，高步区中无两人。雅而逸，高且真，形生虚无忽可亲。降魔大戟缩在手，倚天长剑横诸绅。慈威示物虽凛凛，在德无秋唯有春。吾知真象本非色，此中妙用君心得。苟能下笔合神造，误点一点亦为道。写出霜缣可舒卷，何人应识此情远。秋斋清寂无外物，盥手焚香聊自展。忆昔胡兵围未解，感得此神天上下。至今云旗图我形，为君一顾烟圣

① 《太平广记》卷136，第978页，中华书局1961年版。

② 《全唐诗》卷792，中华书局1960年版。

清。”^①《唐黄御史公集》卷5《灵山塑北方毗沙门天王碑》：“于是于开元寺之灵山塑北方毗沙门天王一铺。全部部已，镇于城焉。大矣哉！所谓阐六韬绍七德，建阳功配阴鹭。夫毗沙门，音，唐言多闻也。如自于阗刹利之英奇，膺世尊帝释之锡号，居须弥山北，住水晶宫殿，领药叉众为帝释外臣……毗沙门天王，自天宝中使于阗者得其真还，愈增宇内之敬。旋大夫芮国荆渚之塑也，凡百城池莫不一之。”^②记载了开元寺灵山塑毗沙门像及其于唐土流播之经由。曹元忠《印大圣毗沙门天王像记》：“北方大圣毗沙门天王，主领天下一切杂类鬼神。……请匠人雕此印板，惟愿国安人泰，社稷恒昌，道路和宁，普天安乐。”^③权德舆贞元十五年（799）迁庙奏议：“国朝旧章，诸儒损益，优请依开元礼祭官再拜，为定其诸神龙毗沙门神其在礼无主，今则咸秩遣使致祭推类相从。”则记载了礼拜毗沙门天王之仪轨。^④

随着有关毗沙门天王经典、仪轨及咒言等的相继译出，毗沙门天王画像法、坛法、咒法等灵验感应的事迹也就渐次流播民间，经过僧俗二界的加工，在民间形成传说故事。如敦煌写本斯381《龙兴寺毗沙门天王灵验记》记寺卿张闰子家人圆满，某日打龙兴寺天王像头上一鸽，误中神额，指甲许破。归家夜梦金蛇眼上过。至明，令妹牵手至神前忏悔，从僧智寂处受得《天王咒》。于是念佛诵咒，经六日六夜，有灵验现。圆满发愿一生施身与天王作奴供养。《法苑珠林》卷39《伽蓝篇·感应缘》载晋建元寺，寺大殿后，画迦毗罗王及毗沙门天王二像，若有僧侣失仪，童竖褻慢者，无不影响表异，使其恭肃。

① 《全唐诗》卷821，中华书局1960年版。

② 《唐黄御史公集》，四部丛刊本。

③ 陈尚君辑校《全唐文补编》卷108，第1365页，中华书局2005年版。

④ 《权载之文集》卷29，四部丛刊本。

若使虔诚忏礼，摽心恳切者，必空中有弹指声，或循绕翼卫其间；有请福祈愿者，莫不克谐。唐释僧祥《法华传记》卷6《金城释僧智十八》记有毗沙门天王事：释僧智，戒行清洁，然诵《法华》以为常业。智自本无齿，发愿讽诵，梦有胡僧以杨枝指齿肉，觉口中齿生。或登古塔上诵经，身疲眠卧，从塔而堕，未到地上，空中有人接取无损。智问谁人，答：“我是毗沙门也。若人受持《法华经》者，我必守护。”智后往西域，不知终处矣。^①又唐释怀信《释门自镜录》卷上《隋扬州白塔寺道契神打杀事》：道契姓陈氏，颍川人也。容貌最陋，言情鄙僻，虽造净居，志婴羈继。然薄闲医诊，不好明法，为浅识所知，由斯矜诞，轻凌宿少。……经数日，契居房昼寝，忽见四神，长百尺，各将部众，从直至其前。中有一神怒目言曰：“我毗沙门！故来取汝。汝能贼害善人，使如此邪？”命鬼卒扑之，倒提出。^②毗沙门天王信仰在唐时之盛，后代诗文亦屡有记载。如《茗斋集》中《现四天王赞》：“一毗沙门限四天下，大地山河妙明般若。”^③孙星衍诗文中亦有记录唐时毗沙门天王祭之军中事。^④从上述诸条可以看出毗沙门天王信仰在唐时的兴盛及在唐土的演变，另一方面，也拓展了文学创作的题材。

文学作品中出现大量有关毗沙门天王的记载，亦出现了《毗沙门天王缘起》、《龙兴寺毗沙门天王灵验记》等专门叙述毗沙门天王事迹的佛经文学作品。这些作品在敦煌民众中广为传诵，亦可见毗沙门天王信仰在民间极为盛行。从中可知，毗沙门天王到了唐代已由原佛

① 《大正藏》第51册，76b。

② 《大正藏》第51册，807a。

③ 《茗斋集》第2601册，四部丛刊本。

④ 《孙渊如诗文集》1850册，四部丛刊本。

教的护法神一跃而成为战神，一种力量的象征，这一角色的转换当然与当时的社会背景有一定的联系。西北边陲兵事不断带来的困扰，使人们幻想冥冥之中有神人相助。密宗恰逢其时，其发展和影响，为毗沙门天王信仰的形成带来契机，并不断向民间渗透，在民间产生很大的影响力。特别是佛教中手托宝塔的毗沙门天王及其三子那吒，在唐时名噪一时。在佛教不断中国化的过程中，毗沙门天王又与李靖渐渐融合起来，难分彼此，这也说明佛教对民间神灵信仰的渗透之深。

综上所述，大悲观音菩萨、毗沙门天王等作为密教大日毗卢遮那佛的胁侍与护法大神，在密教的传播过程中起到重要的作用，朝野上下有着广泛信众。^①从大悲观音菩萨信仰、随求菩萨信仰与毗沙门天王信仰等流播过程来看，国家利益和民众的现世利益是这一信仰需求的主要驱动力，并能使其尽快与民间俗信相结合，最终形成宗教文化的深层积淀。

① 另有密教随求菩萨信仰，为观世音菩萨的变身相，为女身，是密教菩萨之一。信奉此菩萨可谓功德无量，可随所愿、所求而除苦破恶。随求菩萨及其密咒最先引入中国的是武则天时期入唐的北印度僧宝思惟。随求信仰在唐五代亦流布广泛，影响甚大。马世长之《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》（文载《唐研究》第10卷，北京大学出版社2004年版）、严耀中《试论唐五代的密教与社会生活》（文载《佛学研究》2004年）、黄阳兴之《略论唐宋时代的“随求”信仰》（文载《普门学报》第34、35期，2006年）等有详尽论证，此不赘述。

第七章

密教与唐五代文学创作

佛教东浸，经过魏晋南北朝这一段时期的弘宣、传播，到了隋唐五代，便成为中国思想的一支主流。在唐代，佛教的弘扬更臻鼎盛，上自帝王公卿，下至黎民百姓，都莫不受着这种外来宗教宣传的影响，朝野上下对佛教的膜拜几近于迷狂。佛教徒采取各种艺术形式弘教（如俗讲、壁画、造像、写经等），使佛教向中国文化的各个领域渗透。佛教的义理，已渐渐深入人心。佛教亦不断民间化、世俗化。在这一佛教氛围浓郁的环境中，作家们汲取了丰富的养料，佛教思想观念亦潜移默化地渗入作家的思维意识中，大量的佛经故事题材又成为作家创作取之不尽的源泉。而那些大量的佛典，给予中国思想文化上的影响则更大。佛经文学的翻译和传播，成为隋唐文学创作的素材和来源之一。文人士大夫亦参与创作实践，凭借他们深厚的文学素养，将佛教文化巧妙地运用于文学创作中，印度民族深妙的哲学思想与富于想象的佛教文学，便普遍而深入地及于唐代社会的各阶层、角落。

第一节 密教与唐五代小说创作

进入唐代，民间讲唱盛行一时，除了俗讲外，还有“转变”、“说话”等。这种讲经活动使大量传说故事等渐次深入民间，而唐五代小

说作家们亦喜猎异记奇，^①“怪、力、乱、神，俗流喜道……玄虚广漠，好事编攻”。^②作为采撰民间故事为主的隋唐五代小说，其中亦当留存大量佛经故事，包括稍变其异的佛经故事，亦有适应本土文化改编稍大者，移用佛经故事情节者则更多。另外，唐代的小说作家多为文人，其中有许多作家与佛教有很深的因缘。像段成式、牛肃、李公佐、柳宗元、唐临等，有的甚至就是释子，如《般若经灵验》之作者萧瑀、《报应传》之作者释法海等。释人暂且不论，就是这些文人，在当时亦出入寺院，与释人唱和，已是常事。有些故事本身就来源于僧人的传播，如“有大德僧道惠，本冀州人，为临言之。此其邻邑也”（《冥报记·隋冀州小儿》）。^③寺院不但有佛教殿堂，而且是士人读书处。如“李元平者，睦州刺史伯成之子。以大历五年客于东阳精舍读书”（《广异记·李元平》）。^④他如《灵怪集·曹唐》、《卢氏小说·宋济》、《纂异记·齐君房》、《邺侯外传·李泌》等，都有文人于寺院中读书的记载。可见，文人于寺院温习应试，或落第亦避于佛寺，与佛寺关系密切。这一切都为寄居佛寺的文人提供了大量的题材及创作的氛围。因此，作为书面或口头流传民间的大量佛经故事，亦自然成为隋唐五代小说收录之列。

① 见李公佐《古岳读经》：“贞元丁丑岁，陇西李公佐泛潇湘苍梧。偶遇征南从事弘农杨衡，泊舟古岸，淹留佛寺，江空月浮，征异话奇。”（李时人等编校《全唐五代小说》卷23，第646页，陕西人民出版社1998年版）李公佐《庐江冯媪传》：“霄话征异，各尽见闻。械具道其事，公佐为之传。”（李时人等编校《全唐五代小说》卷23，第646页，陕西人民出版社1998年版）段成式《酉阳杂俎》前集卷17“广动植之二”：“成式见梵僧菩提胜说。”（方南生点校《酉阳杂俎》第163页，中华书局1981年版）沈既济《任氏传》：“浮颖涉淮，方舟没流，昼宴夜话，各征其异说。”（李时人等编校《全唐五代小说》卷19，第542页，陕西人民出版社1998年版）

② 胡应麟《少室山房笔丛》丙部《九流绪论下》第374页，中华书局1958年版。

③ 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第53页，中华书局1992年版。

④ 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第113页，中华书局1992年版。

中国帝王历来把儒家的伦理原则作为维持统治的根本，儒家伦理道德观念又已深入人心，印度密教传入中国汉地时便不能不有所保留。而且，密教思想高深莫测，密教所传之密法亦不足为外人道，所以，广大民众所受到的影响主要表现在对密教神灵的崇拜和密咒神力等的信仰实践，及与民众现世利益有关的各种成就法上，唐五代小说中所反映的也主要是在这些方面。

一、密教的成就剑法与唐五代剑侠小说

唐自中叶之后，藩镇跋扈，各据一方，弱肉强食，视朝廷如无物。各节度使蓄养刺客暗杀异己，保护自己。史书中有大量记载宦官、节度使等遣刺客行刺之事^①。在这样的社会背景中，唐五代小说中出现大量剑侠小说。唐代佛教思想，遍播士流，故传奇受其滋润，得益良多。许多佛教故事的细节，更已转化为传奇作品的血肉，融为一体，不可分割。如轻身飞升，隐形蜕化，均为佛家之神通；而六道轮回、善恶报应，则又属佛教之思想。佛教之盛行，使剑侠小说更为丰富多彩。剑侠小说中之侠客们，均具有超乎现实的特异功能。唐中叶以后，“开元三大士”（善无畏、金刚智、不空）相继入唐，密教经典广泛传译，并迅速流播，持诵密教经典所能成就的神异功能，特别是成就剑法，更助长了当时侠士的神秘性。“密宗的思想、仪式、语言影响到了文学，中唐文学的奇崛风格也就潜移默化的接受了密宗的表现形式。在这样的文化思想背景下，也促进了剑侠传奇的产生。”^②密教之成就剑法与中土固有之灵异之剑相结合，为小说的创作和表现又开辟了一个新的天地。

^① 如据正史记载，开成三年（928），宦官仇十良主使行刺宰相李石。元和十年（815），平卢节度使李师道遣刺客行刺宰相武元衡。

^② 李瑞明《唐代剑侠传奇与密宗成就剑法》，文载《文史杂志》1999年第4期。

唐五代剑侠小说兴盛于唐代中期，当时的社会处于动荡不安的局面，藩镇割据，战争频仍。《新唐书·五行志》中记有大量妖事，反映了当时的社会巫风，这也是唐志怪小说创作成因之一。密教恰逢其时传入唐土，其神秘的结教仪式，怪诞的造像、壁画，玄妙的经咒，立时吸引了无数善男信女。佛教密乘，多言修佛教密法，持咒加持药物等服食，可成“持明仙”或“悉地持明仙”。^①这种仙人或往还人间，或入仙山海岛、修罗宫等处，其形象为结发或披发、长须，与道教所描述的仙人形象相类。随着密教经典的渐次译出，其不可思议的法术亦广泛流传，通过密法修炼可成就出神入化的剑法、点药法、隐身法，亦可成就祈雨、止雨法等等。剑侠的通形飞升和鬼使神差的剑术描写，实乃源于密教成就剑法的润泽。有学者认为源于道教的服食轻身，亦不无可能，当时的文化环境是密教、道教大昌，同时，密教亦有大量袭用道教的成分。在汉译密宗经典中还出现了诸如“青龙”、“白虎”、“泰山府君”、“司命”等道教诸神。可以说，剑侠或剑术的出神入化的描写，是综合了佛道两教的密术而成。

晚唐五代小说中，出现了大量灵化宝剑及表现剑侠神异剑术的作品。《玉堂闲话》“戴思远”条记有部曲毛璋追捕盗贼，“宿于逆旅，毛枕剑而寝。夜分，其剑忽大吼，跃出鞘外，从卒闻者，愕然惊异，毛亦神之。乃持剑咒曰：‘某若异日有此山河，尔当更鸣跃，否则已。’毛复寝未熟，剑吼跃如初。”^②《芝田录》“陶贞白”条记贞白尝畜两刀，一名善胜，一名宝胜，往往飞去，人望之，如两条青蛇。^③

① 不空译《圣迦柅忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷中：“诵真言十万遍，海龙王即来现身，所求皆得。海龙王献行者摩尼宝珠，才受已便为持明仙，即飞腾虚空，一切持明仙中为最尊。”经载《大正藏》第21册，110b。

② 《太平广记》卷138《戴思远》，中华书局1961年版。

③ 《太平广记》卷231《陶贞白》，中华书局1961年版。

刀、剑可空中飞往，佛经中亦有类似说法。据《法苑珠林》卷56七宝部引“萨遮尼干子经”云：“佛言：大王，当知转轮圣王，复有七种名为软宝，所有功德，少前七宝。第一剑宝者，轮王所用，国内若有违王命者，彼宝剑即从空飞往，诸小王见即降伏。”可见，小说中所述刀、剑凌空飞往之灵异，当有所据。再看《酉阳杂俎·前集》卷9《盗侠》记黎氏遇一老人，疑其异人，与之友善。老人言有一技，乃拥剑长短七口，舞于中庭，迭跃挥霍，攉光电激，或横若掣帛，旋若规火。有短剑二尺余，时时及黎之衽，黎叩头股栗，食顷，掷剑于地，如北斗状。^①同上引一则故事记箍桶老人为了让韦生知道天外有天，山外有山，他飞身跃上树顶，双脚腾空，挥舞双剑，只见空中电光闪烁，被剑削掉的树叶、木片如雨而下。^②裴翎《传奇·聂隐娘》中女侠聂隐娘少时从尼读经诵咒，学习剑术，五年乃成。能飞到空中，用剑刺鹰隼，莫有不中；白日刺人于都市，人莫能见。隐娘所使之空空儿之神术，“人莫能窥其用，鬼莫得蹶其踪。能从空虚而入冥，善无形而灭影”。隐娘亦可化为螻蛄，潜人肠中听伺；疾走如飞，未逾一更，可行千里。聂隐娘匪夷所思的种种绝技，非密宗成就法所不能。《独异志》卷中记开元中，吴道子画壁，邀将军裴旻舞剑助兴。裴旻走马如飞，左旋右抽，掷剑入云，若电光下射，旻引手执鞘承之，剑透空而下。观者数千人，无不悚栗。^③另外，至宋时仍有此类描写，如《北梦琐言·逸文》卷2记杜光庭、诗僧齐己遇僧侠，“于头指甲下抽出两口剑，跳跃凌空而去”。^④这种出神入化的剑术令唐前剑侠亦望尘莫及。

早在春秋战国就已有大量剑侠故事产生，如《吴越春秋》、《越绝

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第89页，中华书局1981年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第88页，中华书局1981年版。

③ 李冗《独异志》卷中，第43页，中华书局1983年版。

④ 宋孙光宪《北梦琐言》第152页，上海古籍出版社1981年版。

书》、《搜神记》等书中都有记载。《史记》中亦专辟《刺客列传》、《游侠列传》收录豪侠故事。司马迁所描写的刺客，剑术较单一，而且就剑术来说，也没有达到炉火纯青的地步。荆轲刺秦王不成，陶渊明曾叹曰：“惜哉剑术疏，奇功遂不成。”但到了唐代，剑侠的本领达到了超凡入神的地步，武侠身上具备了超人的特征，不仅擅长轻功、硬气功、软气功、剑术、药术、飞行术等，还具有僧人道士的法术，如隐身术、变形术、符咒、预言等等。这种巨大的变化正是由于佛道文化浸染的结果所致，亦可见佛道文化影响之深。剑术是中国的传统武功。到了唐代，由于密教成就剑法的融入，武侠运剑如神，变幻莫测，可惊天地、泣鬼神。上引的唐代小说剑侠的神奇功夫，似出于密宗成就剑法，这已由清末民初的沈曾植先生率先抉出，见其《海日楼札丛》卷5：

《妙吉祥最胜根本大教王经》，有成就剑法。云：“持明者，用华铁作剑，长三十二指，巧妙利刃。持明者执此剑往山顶上，如依法前作大供养，及随力作护摩。以手执剑，持诵大明，至剑出光明。行人得持明天，剑有烟焰，得隐身法。剑若暖热，得降龙法，寿命一百岁。若法得成，能杀魔冤，能破军阵，能杀千人。于法生疑，定不成就。”又有圣剑成就法。又云：“若欲成就剑法，及入阿苏罗窟，当作众宝像，身高八指。”云云。按：唐小说所纪剑侠诸事，大抵在肃、代、德、宪之世。其时密宗方昌，颇疑是其支别。如此经剑法，及他诸神通。以撮彼小说奇迹，固无不尽也。^①

这给唐五代剑侠小说研究者以很大启发。郑振铎先生从佛教神通着眼来看其对唐五代剑侠小说的影响：

^① 沈曾植《海日楼札丛》第204页，辽宁教育出版社1998年版。

有一点，也足以促进剑侠思想的传播，那便是这时的佛教故事的大量的宣扬。在佛教故事里，超自然的故事是太多了，腾空而去，霎时而返，乃是他们的常谈；‘上穷碧落下黄泉’，更是他们的习用的故事结构。又，道士们也在此时大显神通，恣话着不可能的情境。这些都是足以助长剑侠故事的气焰。^①

钱仲联先生《佛教与中国古代文学的关系》一文中亦谈到：

古代小说，不仅个别的故事有的来源于佛教，还有的是共同性的故事背景与佛教有关。出现在唐人段成式《酉阳杂俎》、裴铏《传奇》、袁郊《甘泽谣》里的韦行规、昆仑奴、聂隐娘、红线女等剑侠故事，就和唐中叶以来密宗经典的大量输入和传播有一定关系。^②

密宗经典中的众多妙法神通如成就剑法多有记载，极为玄妙。台静农先生又据密教经典，进一步加以补充论证。如唐不空译《圣迦柅忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷上：

又法：对舍利塔前诵真言六十万遍，即先成就。然后以补沙铁作剑，长六指或八指或十六指或三十二指，或依余真言教中剑量，剑成之后，以五净洗之。右手把剑于道场中念诵，乃至剑现光焰，持诵者则得变身，为持明仙，飞腾空虚，名为持剑明仙。^③

① 郑振铎《插图本中国文学史》第387页，人民文学出版社1957年版。

② 钱仲联《梦苕庵清代文学论集》第192页，齐鲁书社1983年版。

③ 《大正藏》第21册，103c。

下所引之《金刚萨埵说频那夜迦天成就仪轨》卷4的材料似不妥，以后证前，此密宗经典乃为宋僧法贤所译。^①

另据唐金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷2：

即说密语……以为智剑而出已。同一密合，入于毗卢遮那佛心中，便为剑鞘，即成就已，住于毗卢遮那旨手中，于时从彼如来剑鞘身中，出现一切世界等如来身，一切如来智慧等，及一切如来神变游戏已。^②

据上所述，圣剑成就者，剑现光芒，持者可具大神通，变形易貌，飞腾空中，来往无碍，无处不可到。以上种种成就在唐五代小说中多有表现。

由上所述，若剑法成就，就具有大神通如隐身、神变等等，腾云驾雾，无处不到。密宗神秘于中唐，唐五代剑侠小说中之大量神异描写明显受到了密宗这种神通的影响，小说作者借助密宗神秘的构想，为小说创作又开辟了新的艺术天地。如《原化记》“义侠”条记此客持剑出门如飞，二更已至，呼曰：贼首至，命火观之，乃令头也。剑客辞诀，不知所之。^③他如《酉阳杂俎》“僧侠”条、^④《潇湘录》“牟颖”条、^⑤《独异志》“吴道玄”条等，^⑥均属此类。剑侠的神通、剑术的奇异，这些情节和描写与密宗成就剑法同构，有较明显的比附、借

① 台静农《佛教故实与中国小说》，文载张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第19册，台北大乘文化出版社1978年版。

② 《大正藏》第18册，231b。

③ 《太平广记》卷195《义侠》，中华书局1961年版。

④ 《太平广记》卷194《僧侠》，中华书局1961年版。

⑤ 《太平广记》卷352《牟颖》，中华书局1961年版。

⑥ 《太平广记》卷212《吴道玄》，中华书局1961年版。

用痕迹。

从上引之材料来看，那些剑侠出没神奇，具大神通，已远不同于秦汉剑客，手中所持之剑，亦灵异非凡。某些描写或情节的运用，明显表现出密宗成就剑法的影响。此等描写绝非偶然，中唐之后藩镇割据，豪侠大昌其时，时逢更富神秘色彩的密教的传入，其中所宣扬之“成就剑法”，为剑侠小说之描写提供了理论依据。因此，中唐之后出现大量剑侠小说，其中对剑侠出神入化的描写，并非无本之源，恰是对密教成就剑法之化用。可以说，唐以后僧传及小说中种种僧人的法术神通描写，都是受了密宗的影响。

密教的兴盛于中唐，不仅在唐五代产生了较大的社会影响，在文学艺术领域，如小说、诗、文、美术等诸多文艺样式中留下了印记，如隋唐五代小说中多次出现密教道具等。如《酉阳杂俎·续集》卷2记姚司马有两女，为妖魅所惑。上都僧瞻善于念咒治妖，为两女医好了病。僧瞻驱妖时曾使用伐折罗。“次女犹病，瞻因立于前，举伐折罗叱之，女恐怖粥额。”^①此伐折罗即金刚杵，是密宗僧人惯用的法器。^②同上一则故事记唐文宗太（大）和七年（833），上都青龙寺僧契宗，“其兄樊竟因病热，乃狂言虚笑，契宗精神总持，遂焚香敕勒”。^③青龙寺为当时密教三大道场之一，契宗当然就是密僧，所行“总持”，为密教术语，即陀罗尼，为密教方便之一。就是到了宋元明清的文学艺术作品里，也或多或少地流存有密教的文化因子。如《大唐三藏取经诗话》、《封神演义》、《西游记》等诸神魔小说，其中像那

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第212页，中华书局1981年版。

② 《大毗卢遮那成佛经疏》卷1：“梵云伐折罗陀罗。此伐折罗，即是金刚杵；陀罗是执持义，故旧译云执金刚，今谓持金刚。”经载《大正藏》第39册，580b。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第208页，中华书局1981年版。

吒、沙僧、毗沙门天王等人物故事原型，^①皆出于密教神祇。

二、密教经咒与唐五代传说故事

密教以真言和咒术为其一大特色，所以密教又被称作真言乘。密典中有许多陀罗尼，也称为“咒”。古代印度人普遍相信语言具有一种神力，认为咒语有一种神秘的力量，在禅定的状态下诵咒语就更富有神奇的力量。公元2、3世纪，密教咒术伴随佛教传入中原地区，与道教合流，在社会上广泛流传，在一定程度上促进了佛教在中土的流播。

咒术在古印度甚为流行，佛教传至中国之后，这种咒术性色彩也没有消失，而得到了保存和发展。在僧传中，最早记载的行咒术僧人是东汉来华的安世高。他于“外国典籍及七曜五行医方异术，乃至鸟兽之声，无不综达”。^②早在六朝时，密教僧俗二界为弘宣密教，亦演绎出大量与密教咒术有关的灵验故事，自神其教。这些故事文句繁富，情节曲折，叙事委婉，似真亦幻，具有浓郁的魔幻现实主义色彩。如刘义庆《幽明录》一则故事记安世高过会稽山庙，呼神共语，庙神蟒形，身長数丈，泪出，世高向之语，蟒便去，世高亦还船。有一少年上船，长跪前受咒愿，因遂不见。^③他如王琰《冥祥记》记沙

① 从中唐至宋代，唐土的深沙神信仰亦十分兴盛，一些禅宗语录有明文记载。如楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷下有《赞深沙神》七言诗一首，中云：“大悲济物福河沙，现质人间化白蛇。牙爪纤锋为利剑，精神狞恶作深沙。……脚踏洪波海浪翻，手拨天门开日月。现威灵，如愤怒，遥见便令人畏惧。瓔珞骷髅颈下缠，猛虎毒蛇身上布。”（《大正藏》第47册，623a）宋普济《五灯会元》卷18“潭州大洩海评禅师”：“上堂曰：‘灯笼上作舞，露柱里藏身。深沙神恶发，昆仑奴生嗔。’”（苏渊雷点校本，第1195页，中华书局1984年版）深沙神形象暴戾狰狞，令人生畏。“看来，深沙神本是从恶鬼转为护法神的，他的样子一直到宋代都没有改变。”详参康保成《沙和尚的骷髅项链——从头颅崇拜到密宗仪式》，文载《河南大学学报》2004年第1期。

② 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》第4页，中华书局1992年版。

③ 鲁迅《古小说钩沉》第274页，人民文学出版社1951年版。

门竺昙，居于蒋山，常行般舟，尤善神咒，多有灵验。^①晋无名氏《杂鬼神志怪》记沙门竺僧瑶，得神咒，尤能治邪。^②晋荀氏《灵鬼志》记有沙门昙游，戒行清苦。时剡县有一家事蛊，人唤其食饮，无不吐血而死。昙游曾诣之，主人不食，游便咒焉。见一只蜈蚣，长尺余，于盘中走，因绝食而归，竟无他。^③侯白《旌异记》记晋时有一客僧婆罗门名曰法藏，善能持咒，辟诸邪毒，并皆有验。别有小僧，就藏学咒经，于数年学业成就，亦能降伏诸邪毒恶。故诣亭湖神庙止宿，诵咒，伏神，其夜见神，遂致殒命。藏师闻弟子诵咒致死，怀忿自来；夜到神庙，嗔意诵咒，神来出见，自亦致死。^④小说中这类咒术故事还有很多，反映了佛教传播过程的实态。当时来自印度的婆罗门或来自西域的高僧，都擅长咒术，特别是来自西域的高僧如佛图澄等即以咒术配合传教。民间大量流传这些密咒灵验故事，说明初期咒术密教在当时已很流行。

在唐代，这类故事更是有增无减。如《太平广记》卷325“司马文宣”条记司马文宣颇信佛。弟亡数月后，见其弟在灵座上，不异平日，与文宣言修行佛道事。夜，文宣梦见其弟告之灵座之鬼，是魔魅，非其身。文宣翌日请僧转《首楞严经》，令人扑击之，鬼乃逃入床下，又走户外，形稍丑恶，举家骇惧。^⑤（出自《冥报记》）他如

① 鲁迅《古小说钩沉》第412页，人民文学出版社1951年版。

② 鲁迅《古小说钩沉》第354页，人民文学出版社1951年版。

③ 鲁迅《古小说钩沉》第173页，人民文学出版社1951年版。

④ 鲁迅《古小说钩沉》第450页，人民文学出版社1951年版。

⑤ 文中僧所转之《首楞严经》乃《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》之略称；亦略称《大佛顶首楞严经》、《楞严经》，经文十卷，为密教经典。首楞严者，三昧之名，万行之总称也，唐般刺蜜帝译，为密教著名经典。唐智升《开元释教录》卷9云：“《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》十卷，右一部十卷今现在。”《阅藏知津》曰：“阿难示堕摩登伽难，佛放顶光说咒。敕文殊将咒往护，提奖来归，启请大法。佛为先开圆解，次示圆行，次明圆位。（转下页）”

佛教传入初期，来华西域僧多能行咒术、幻术，传教过程中，所行奇幻事迹亦流播民间。尤其是武则天朝后，“符瑞图讖为上下所同好，自后秘密神异之说风行。万回一日行万里，一行之东水西流，均为当时所乐道。道宣之记感应，道世之申冥报，亦可见其时之风尚。而特以密宗之传人为一大事”。^①离奇变幻之事更是层出不穷。如《太平广记》卷30“张果”条记张果常乘一白驴，日行数万里。休则重叠之，其厚如纸，置于巾箱中。乘则以水炒之，还成驴矣。（出自《宣室志》）此类奇幻故事早在南北朝时就有记载。据杨衒之《洛阳伽蓝记》卷4所记：“（僧昙摩罗）秘咒神验，阎浮所无。咒枯树能生枝叶，咒人变为驴马，见之莫不忻怖。”^②此等神验，似有所本，据善无畏译《七俱胝佛母心大准提陀罗尼法》中说：“至心诵持，必当自证；能令枯树生华，何况世间果报。”^③其所译《七俱胝独部法》中亦言：“佛言，此陀罗尼有大势力，移须弥山及大海水，咒干枯木能生华果。若常诵持，水不能溺，火不能烧，毒药力兵怨病，皆不能害。”^④还有多部密宗经典提到使枯树复活的事。咒术能将人变形畜生，亦有所本，如北凉浮陀跋摩共道泰译《阿毗昙毗婆沙论》卷36：“犹如咒术力，咒人为驴，虽形是驴，其实是人。”^⑤汉译佛典中亦有大量相关的化驴

（接上页）乃至精研七趣，详辨阴魔。此宗教司南，性相总要。一代法门之精髓，成佛作祖之正印也。”诸家之注述，及关系本经之著作甚多。《首楞严经》在佛教思想史上具有重要地位，“即事而真”、“即身成佛”是其理论基础，对后来佛学、佛教各派有很大影响，其中咒语称“楞严咒”，宋元以后成为各寺宇、丛林早课之一。

- ① 汤用彤《隋唐佛教史稿》第27页，中华书局1982年版。
- ② 杨衒之撰、范祥雍点校《洛阳伽蓝记校注》第201页，上海古籍出版社1958年版。
- ③ 《大正藏》第20册，186c。
- ④ 《大正藏》第20册，187c。
- ⑤ 《大正藏》第28册，270a。

故事。如后秦竺佛念译《出曜经》卷15：昔此贵邦有一侨士适南天竺，同伴一人与彼奢婆罗咒术家女人交通。其人发意欲还归家，辄化为驴不能得归。^①

僧界亦记载了大量高僧行咒事迹，如梁慧皎《高僧传》卷1记天竺人维祇难原信拜火教，有一天一位佛僧行至其家，求宿而被拒之门外。佛僧至夜“密加咒术，令难家所事之火忽然变灭。于是举家共出，稽请沙门入室供养，还以咒术，变令火生”。^②同上书卷2记昙无讖“明解咒术，所向皆验”，曾咒石出水，号称“大咒师”；^③同上卷10记涉公“能以密咒，咒下神龙”，在炎旱期间降下大雨。^④“永嘉中，有天竺胡人，来渡江南，其人有数术，能断舌复续，吐火，所在人士聚观。”^⑤“闽中有徐登者，女子化为丈夫，与东阳赵炳，并善方术。”^⑥“鞠道龙善为幻术。”^⑦此类记载，史不绝书。他如诃罗竭、竺法慧、安慧则、释昙霍、安世高以及康僧会等，也都擅于此道。而南北朝期间，“飞空幻惑”与“异端奇术”之类在民间广为传播，显见幻术表演在民间颇能耸人听闻，颇有助于佛教的流传。在唐代，此类异闻亦竞走民间。如《宋高僧传》卷1不空传记中，记其诵经为唐肃宗祛病，“上元末，帝不豫，空以《大随求真言》祓除，至七过，翼日乃瘳，帝愈加殊礼焉”。^⑧同上卷24《唐上都青龙寺法朗传》：（释法朗）诵《观音明咒》，神效屡彰。京阙观光，人皆知重。龙朔二年

① 《大正藏》第4册，691a。

② 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷1，第21页，中华书局1992年版。

③ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷2，第76页，中华书局1992年版。

④ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷10，第373页，中华书局1992年版。

⑤ 千宝《搜神记》第23页，中华书局1979年版。

⑥ 千宝《搜神记》第21页，中华书局1979年版。

⑦ 千宝《搜神记》第22页，中华书局1979年版。

⑧ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷1，第9页，中华书局1987年版。

(662), 城阳公主有疾沉笃, 尚药供治, 无所不至。……既疾绵困, 有告言朗能持秘咒, 理病多瘳。及召朗至, 设坛持诵, 信宿而安, 赏赉丰渥。其钱帛珍宝, 朗回为对面施。公主奏请改寺额曰观音寺, 以居之。^①释法朗是用秘咒治疗的, 城阳公主为他奏改寺名使居之, 无疑扩大了法朗的社会影响力。同上书卷 30《元表传》附《全清传》, 记载全清能用《密藏》禁咒法劾鬼神。“时有市侩王家之妇患邪气, 言语狂倒, 或啼或笑, 如是数岁。召清治之, 乃缚草人长尺余, 衣以五彩, 置之坛, 咒禁之。”后使其妇病差。^②唐义净《大唐西域求法高僧传》卷上: “昙闰法师, 洛阳人也。善咒术, 学玄理。探律典, 玩医明。善容仪, 极详审。杖锡江表, 振物为怀。”^③僧人善行密咒已是当时相当普遍的现象。

诸咒中特别值得一提的是, “大悲咒”在唐时甚为流行, 参前所述“大悲信仰”一节, 此不赘述。另外, 《孔雀王咒》也是当时甚为流行的经咒之一, 相传持诵此咒能灭一切毒恐惧灾难烦恼。晋时的帛尸梨蜜多罗是江南一带传播陀罗尼咒术最著者, 善持密咒, 据《出三藏记集》卷 13《尸梨蜜传》云: “蜜善持咒术, 所向皆验。初江东未有咒法, 蜜传出《孔雀王》诸神咒, 又授弟子觅历高声梵呗, 传响于今。”^④梁元帝萧绎在其《金楼子》自序中提到他曾从法朗道人处受诵《孔雀王咒》等。^⑤后来的如释道贤“持讽《孔雀王经》以为日计, 末则受《瑜伽灌顶法》, 持明之功愈多征应”。^⑥又如洪准禅师临终前

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 24, 第 613 页, 中华书局 1987 年版。

② 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 1, 第 743 页, 中华书局 1987 年版。

③ 义净撰、王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》第 97 页, 中华书局 1988 年版。

④ 梁僧佑撰、苏晋仁点校《出三藏记集》第 522 页, 中华书局 1995 年版。

⑤ “吾此年之时诵咒, 受道于法朗道人, 诵得《净观世音咒》、《药上王咒》、《孔雀王咒》。”(梁元帝萧绎《金楼子·立言》, 知不足斋丛书本)

⑥ 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷 25《后唐凤翔府道贤传》第 642 页, 中华书局 1987 年版。

“携磬坐土地祠前，诵《孔雀经》一篇，告别即归，安坐瞑目而逝”。^①（出自《夷坚志·景志》卷2“孔雀逐疫鬼”、《乙志》卷8“陈二妻”条）据说《孔雀王经》的流传，与毗沙门天王崇拜有关。“《孔雀王咒》，四天王所说，所随喜”。^②密教以其经咒和仪轨显示出奇异面貌和独特的威力，更富于宗教的神秘性。孔雀王经咒信仰在古印度非常盛行。如南朝梁僧伽婆罗多译《孔雀王咒经》中记孔雀王与孔雀女欢游，为怨友所缚，以孔雀王咒得脱。^③《孔雀明王经》传入我国时间较早，今存六部汉译本：梁僧伽婆罗译《佛说孔雀王咒经》二卷；唐义净译《佛说大孔雀咒王经》三卷；唐不空译《佛母大孔雀明王经》三卷（以上三部为同本异译，其中不空译者最为通行）；后秦鸠摩罗什译《孔雀王咒经》一卷；失译人附秦录《大金色孔雀王咒经》一卷，《佛说大金色孔雀王咒经》一卷。另外，唐代不空亦译有《佛说大孔雀明王画像坛场仪轨》等，使得孔雀王经咒信仰渐次流行朝野。相传，不空三藏西行求法归京，适天干旱，帝教于内道场修《孔雀法》祈雨，三天果验，帝赐号“智藏”。

在古印度，孔雀被认为是特异的禽类，有诸多不可思议事。如好食毒虫、毒草，且诸毒不能加害，反增其羽毛丰润光泽，胜诸他鸟、他兽的解毒能力；闻雷振声可成胎；^④还有闻雄孔雀鸣叫，或与其影子相接触，亦可成孕。可想本经的咒术力量。孔雀明王就是光明之主的意思，拥有摧破烦恼业障的德性，通常是佛、菩萨在降妖除魔时愤怒的化身，大多面目狰狞可怕。孔雀明王全名为佛母大金曜孔雀明

① 玄极《续传灯录》卷16《福州延庆洪准禅师传》，《大正藏》卷51，573b。

② 僧伽婆罗所译《孔雀王咒经》卷下，《大正藏》第19册。

③ 《大正藏》第19册，447c—448a。

④ 后秦道朗译《涅槃经》卷35：“譬如孔雀闻雷震声而使得娠。”经载《大正藏》第12册，570a。

王，造像是一头四臂菩萨形象，骑一只金色孔雀，四只手臂从右至左分别持敷莲花、俱缘果、吉祥果和孔雀尾。再一就是西晋竺法护译《佛说八阳神咒经》，经中说：“是善男子善女人，以平旦净澡漱正衣服，昼夜各三时奉读是经，得功德无量。第一、四天王常拥护是善男子善女人，若在县官中当读是经，若在怨家中当读是经，若在盗贼中当读是经，若在水火中当读是经，若在海水中逢风浪恐怖当读是经，若在军兵对斗中当读是经，若为蛊毒所中当读是经，若闻恶鸟鸣若恶梦当读是经，若为龙神所中当读是经，若为诸魔所中恐怖毛起者当读是经，若有急恐病疫疾痛者，持是《八阳咒经》咒之，立得除愈。”^①由于其现世利益，亦是当时非常流行的经咒之一。如五代时令狐富昌等写《佛说八阳神咒经》一卷，祈愿先亡父母，神生净土；一行无灾无病，早回故土。^②反映此经咒深得民众敬信，故频频写之，以求功德。尚有“七俱胝咒”，据段成式《酉阳杂俎·续集》卷5《寺塔记》上记：“题约公院四言。印火荧荧，灯续焰青。七俱胝咒，四阿含经。各录佳语，聊事素屏。”^③题七俱胝密咒于壁，说明此经咒的现世利益亦为时人所重。

《新唐书·五行志》中记有大量妖事，反映了当时的社会巫风，这也是唐五代志怪小说创作仍盛行不衰的成因之一。密教在朝野上下如日中天的盛行，对当时的志怪小说创作亦当产生很大影响。可以说唐以后僧传及小说中所记录的僧人或异人的种种法术神通描写，和密教的影响是分不开的。密教的幻术性与咒术性在小说中有集中的表现。唐五代小说记载反映了密教信仰的实态。在唐代，小说中密教咒

① 《大正藏》第14册，73c。

② 黄征等编校《敦煌愿文集》第922、929、941页，岳麓书社1995年版。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第249页，中华书局1981年版。

术描写篇幅增长，踵事增华，且出现了专门的密咒，其表现更为神异。如《酉阳杂俎》续集卷3一则故事：世有村人供于僧者，祈其密言，僧给之曰：“驴。”其人遂日夕念之。经数岁，照水，见青毛驴附于背。凡有疾病魅鬼，其人至其所立愈。后知其诈，咒效亦歇。咒人咒术能将人变形，古印度先民相信其魔力，如北凉浮陀跋摩共道泰译《阿毗昙毗婆沙论》卷36：“犹如咒术力，咒人为驴，虽形是驴，其实是人。”^①《玄怪录》卷4“李沈”：沈道门留心，颇善咒术。《纪闻·牛腾》（《太平广记》卷112）：异人曰：公有刀子甚善，授公以神咒，见中丞时，但俯伏掐诀，而密诵咒七遍，当有所见，可以无患矣。咒曰：吉中吉，迦戍律，提中有律，陀阿婆迦呵。公子俯而诵之，既得，‘仰视异人亡矣。《国朝杂记》“胡僧”条记西域僧咒术能死人，能生人。……傅奕不信，言此乃邪法，并以身相试，无效。僧忽自倒，便不复苏^②。同事亦见李冗《独异志》卷上，记傅奕不信佛法，有胡僧能口吐火，奕乃曰：“不足信，若能烧臣，即为圣。”试之，乃跳跃禁咒，火出僧口，直触奕。奕亦念咒，火返焰，烧僧立死^③。《太平广记》卷288“胡僧宝严”条：“唐景云中，西京霖雨六十余日。有一胡僧，名宝严，自云有法术，能止雨，设坛场，读经咒。”^④（出自《朝野僉载》）《太平广记》卷289“大轮咒”条：“释教五部持念中，有大轮咒术。以之救病，亦不甚效。然其摄人精魂，率皆狂走。或登屋梁，或吃瓷碗，闾阎敬奉，殆以神圣，此辈由是广获金帛。陵州贵平县牛峭村民有周达者，贩鬻此术。一旦沸油煎其阴，以充供养，观者如堵，或惊或笑。中间僧昭浦说，朗州有僧号周大悲

① 《大正藏》第28册，270a。

② 《太平广记》卷285《胡僧》，中华书局1961年版。

③ 李冗《独异志》，第27页，中华书局1983年版。

④ 《太平广记》卷288《胡僧宝严》，中华书局1961年版。

者行此咒术，一旦炼阴而毙，与愚所见何氏恰同，而其事无殊也。盖小人用道欺天，残形自罚，以其事同，因而录之。”^①（出自《北梦琐言》）《酉阳杂俎·前集》卷5《怪术》收录两条：雍益坚云：“主夜神咒，持之有功德，夜行及寐，可已恐怖恶梦。”咒曰：“婆珊婆演底。”“宋居士说，掷骰子，咒云：‘伊谛弥揭罗谛。’念满万遍，彩随呼而成。”^②《太平广记》卷285“梵僧难陀”条：“有梵僧难陀得如幻三昧，入水火，贯金石，变化无穷。”^③（出自《酉阳杂俎》）《广异志》亦记梵僧难陀事。《隋唐嘉话》记贞观中，西域献胡僧，咒术能死生人。^④唐临《冥报记》卷上记：僧彻教一癩病人诵《法华经》，使之康复。唐临曾经患肿，僧彻遣人用禁咒治愈。^⑤这些传说故事亦反映了佛教咒术在民间医疗中的实际运用。

幻术，乃咒术的表现方式之一，实即今天所谓的魔术，汉魏以来即已流行。如《魏书·清河王传》载：“时有沙门惠怜者，自云咒水饮人，能差诸病。病人就之者，日有千数。灵太后诏给衣食，事力优重，使于城西之南，治疗百姓病。”^⑥佛教传入之初，西域高僧即仿道士以此法传教，以其奇幻不可测使民众产生敬畏之心。如《法苑珠林》卷76“感应缘”亦收录大量幻术故事。《太平广记》卷284“天竺胡人”：有天竺胡人来渡江南，有幻术，能断舌吐火。（出自《法苑珠林》）同上卷285“河南妖王”：河南府立德坊及南市西坊皆有胡天神庙。每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之后，募

① 《太平广记》卷289《大轮咒》，中华书局1961年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第57页，中华书局1981年版。

③ 《太平广记》卷285《梵僧难陀》，中华书局1961年版。

④ 《隋唐嘉话》第21页，中华书局1979年版。

⑤ 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第6页，中华书局1992年版。

⑥ 《魏书》卷22《清河王传》第591页，中华书局1974年版。

一胡为袄主，看者施钱并与之。其袄主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。（出自《朝野僉载》）同上“叶道士”：唐陵空观叶道士，咒刀。……斩一女子，应手两段，血流遍地，家人大哭。道士取续之，喷水而咒，须臾，平复如故。（出自《朝野僉载》）^①窈维鍤《广古今五行记》“宋子贤”条记隋炀帝大业九年（613），唐县人宋子贤善为幻术，每夜楼上有光明，能变作佛形，自称弥勒出世。……又悬镜于堂中，壁上尽为兽形。有人来礼谒者，转其镜，遣观来生像，或作蛇兽形。子贤辄告知罪业，当更礼念，乃转人形示之。远近惑信，聚数千百人，遂潜作乱。^②《朝野僉载》卷5载：景云中，有长发贺玄景自称五戒贤者，同为妖者十余人，于陆浑山中结草舍，幻惑愚人子女，倾家产事之。《太平广记》卷287“功德山”条引《王氏见闻》：唐黄巢寇将乱中原，汴中有妖僧功德山，远近桑门皆归之，至于士庶，无不降附者。能于纸上画神寇，放入人家，令作祸祟，幻惑居人，通宵继画，不能世寝；或致人疾苦。及命功德山赠金作法，则患立除之。又画纸作甲兵，夜夜于街坊嘶鸣，腾践城郭，天明即无所见；又多画其犬，焚祝之，夜则鸣吠，相咬啮于街衢，居人不得安眠。命而赠之，即悄无影响。人既异其术，奚贼者愈众。又滑州亦有一僧，颇善妖术，与功德山无异，公私颇患之。由上述可见，功德山及滑州之僧均善密教咒术。

修习陀罗尼密法神咒者，可得种种神通成就。如持诵善门陀罗尼

① 此类幻术血腥恐怖，导致统治者下诏禁断。据《禁幻戏诏》：“如闻在外有婆罗门等，每于戏处乃将剑刺肚，以刀割舌，幻惑百姓，极非道理，宜并发遣还蕃，勿令久住，仍约束边州。若更有此色，不并须遣入朝。”文载《全唐文》卷12，中华书局1982年影印。

② 《太平广记》卷285，中华书局1961年版。

者，“是善男子复得二十种功德：一者长寿，二者老寿，三者名称，四者远闻，五者大富，六者大力……”^①如《朝野金载》卷2所记“北齐稠禅师”故事，稠禅师少时“每休暇常角力腾棚为戏，而禅师以劣弱见凌。给侮毆击者相继，禅师羞之，乃入殿中，闭户抱金刚足而誓曰：‘我以羸弱为等类轻侮，为辱已甚，不如死也。汝以力闻，当佑我。我捧汝足七日，不与我力，必死于此，无还志。’约既毕，因至心祈之”。后金刚形现，以筋与食。稠禅师因出家人断肉不食，金刚以所持金刚杵逼之。食毕，乃成就功力，飞檐走壁，引重千钧。之后，名声大振，从者数千。后为齐文宣帝演示神力，谷口诸木要，“禅师咒之，诸木起立空中，自相搏击，声若雷霆，斗触摧折，缤纷如雨”。

上述稠禅师故事中所谓“金刚杵”，为密教神所持法器，所持咒亦为密教咒术，故严耀中先生认为“稠禅师实际上是以金刚为本尊，所行也是密法咒语，故其所带僧徒及所造寺院，当亦染有密教色彩”。^②《全唐五代小说》卷33《叶天师》，写胡僧为图水底宝藏，苦练咒术三十春，术成将逞，护宝龙化白叟泣求叶天师救护：仙师遂使青衣门人执墨符奔往海。一里余，见黑云惨空，毒风四起，有婆罗门仗剑，乘黑云，持咒，于海上连喝，海水减半矣。青衣使亦随声堕焉。又使黄衣门人执朱符，奔马以往。又喝，寻堕，海水十涸七八矣。有白龙跳跃浅波中，喘喘焉。又使朱衣使执黄符以往。僧又喝之，连喝不堕。及岸，海水则一二尺，白龙者奋鬣张口于沙中。朱衣使投符于海，随手水复。婆罗门抚剑而叹曰：“三十年精勤，一旦术尽，何道士之多能哉！”拗怒而去。（出自《玄怪录》）《太平广记》卷

① 失译人附东晋录《金刚秘密善门陀罗尼咒经》，经载《大正藏》第20册，582b。

② 严耀中《汉传密教》第20页，学林出版社1999年版。

24“刘清真”条记唐天宝中，有刘清真遇一老僧，疑其为文殊师利菩萨。僧为说法，大启方便，并发心出家。……僧乃含水喷之，口诵密法，皆变石。……礼毕，闭目冉冉上升，身在虚空。（出自《广异记》）另外，《太平御览》、《艺文类聚》亦载有大量幻术故事。可以说，僧道两家均充分利用咒术布教，从而使咒术在社会上影响巨大。上述材料说明，密咒在民间已有深入的影响。

三、密教与唐五代小说中的性力描写

原始性崇拜意识为世界多数民族所共有，古印度也不例外，有大量古代性崇拜文化子遗，这与印度强劲的生殖崇拜文化传统有着密切的关系。在印度史诗《罗摩衍那》中就记有湿婆与众山之王的女儿优摩结合，诸神惧二者所生为世界所不能承载，求告湿婆，湿婆遂将精液往大地上倾泻。^①在佛典经律中亦有大量有关性事的记载。如后秦弗若多罗共罗什译《十诵律》卷 59：

毗舍欺鹿子母，信众僧，两手接足，头面作礼，次到迦留陀夷，接足作礼，迦留陀夷即失精，堕其头上。优婆夷小却，两手拭精，欢喜唱言：“我得大利，我诸同学，有如是多淫欲人，亦能断欲，修梵行。”^②

类似经文又见后秦竺佛念译《鼻奈耶》卷 3 记长者妇将手触失精者难陀的精液“举手涂顶上”，唱言“我今得大利”^③。又如南朝宋佛陀什共竺道生等译《弥沙塞部和酏五分律》卷 28“第五分之七调伏法”

① [印] 蚁垤著、季羨林译《罗摩衍那·童年篇》第 196—198 页，人民出版社 1980 年版。

② 《大正藏》第 23 册，443a。

③ 《大正藏》第 24 册，861a。

记一阿罗汉比丘得风病躺卧，有女人于上行淫，事毕见比丘男根强直如故，以为雄士，以香涂华鬘结头作礼而去。^①可见古代印度性崇拜意识带有普遍性。

事实上，古代印度早已有了对性爱科学的探讨，其标志就是《爱经》的问世。《爱经》是一部有关古代印度性爱科学的著作。作为一部性学经典，《爱经》对古代印度的各种性爱观念及习俗进行了深入细致的研究。性与印度各宗教最初是相互排斥的，但随着密教的形成，渐次与印度教中的性力派相合为一，发展成为所谓“左道密教”。“密宗的出现是印度佛教发展史上一件非常重要且引起众多争议的大事，其争议之处主要表现为密宗将人之性爱引入了佛教的教义和宗教实践之中。早期佛教学说与性爱本来是水火不相容的，现在，密宗却不仅承认了性行为在人类生活中的重要性，而且进一步将人的性行为赋予了崇高而神圣的意义，性行为 and 性象征在密宗的修行仪式中占据了不可替代的重要地位，佛教的教法和修习实践因此经历了一场相当巨大的变化。公元8世纪时，密宗已成为印度佛教发展中的主流。”^②

印度密教认为，男性的原理是静的湿婆神，女性原理是动的萨克蒂（Wakti）即性力，湿婆与性力的结合或双人（yaganada）才可以获致人们的最后解脱。印密和佛密从这个二元的关系出发演绎出了遍于女性的原理，认为女性原理是宇宙的根本原理，性力是宇宙的自然能力或第一推动力。因此，无论中国或印度的密教都崇拜象征化了的性力女神及其化身，如中国密教盛行着对观音化身的多罗或救度母崇拜等等。在印度教密教中提到的很多大师都是女性，如旃陀罗、董

① 《大正藏》第22册，182b。又，后秦佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷55“调部之一”所记事略异（《大正藏》第22册，974c）。

② 石海军《道教与密宗——兼及印度文化和文学中的艳欲主义》，文载《外国文学研究》2003年第6期。

毗、罗阇基、乔罗义等，据印度很多学者研究，他们大都出身于下等种姓或贱民，从事陶工等等职业。由于密教中崇拜女神，他们公开宣传性解放和男女平等，甚至否定传统的婚姻规范，宣称：婚姻制度是一种荒唐的虚构。^①性力崇拜都以崇拜女神为中心，并曾于过去流行于很多宗教之中。吕建福先生认为：“女神的性力崇拜只是到了密教的晚期才出现的，在密教的早期阶段则见所未见，悲面神（怖畏形象）也是到了后来才突出出来。”^②印度教性力派崇拜的主神，有难近母、时母、吉祥天女、辩才天女等。在印度和西藏的密教中流行着对女神（明妃、女尊）的崇拜，而在汉地的密教中并不见得突出，这大概和中国封建伦理主张男尊女卑有关。^③大乐萨埵是大欢喜的人格化神祇，实现了智慧和慈悲的统一就得见此神。大喜乐也被比作由性交而起的快感。从理论和实践的过程来看，色情成分是印度密宗的特点之一，不空所译《般若理趣经》论述了这种教义。^④但是，印度密教传至中国，这种性力特征并没有发展起来，这主要是因其与汉地高度发展的、传统的儒家伦理道德观念相悖，使其在传输的初期即受到这一强势文化的抗拒。

进入文明社会以后，一些人根据男女和合而得的结果，作为推测宇宙万物生灭现象的原理，想象天地之生育万物，亦如父母之生育子女。我国《易经》以“—”象征乾，以“--”象征坤，实际上即是男女生殖器符号；以乾坤称天地，天地成阴阳，阴阳交而万物生。《易经》系辞上传中说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”这是说明男女生殖器的动

① 黄心川《道教与密教》，文载《中华佛学学报》1999年第2期。

② 吕建福《中国密教史》第25页，中国社会科学出版社1995年版。

③ 黄心川《密教的中国化》，文载《世界宗教研究》1990年第2期。

④ 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第68页，上海远东出版社1996年版。

静状态及其功能。系辞下传：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”这是说明阴阳和合的结果。《道德经》也有：“谷神不死，是为玄牝，玄牝之门，是谓天地根。”^①与佛教其他派别所主张的非存在“无”不同，密教肯定现实世界是存在的“有”。在肯定万物的基础上，密教认为阴阳两性的结合是宇宙万物产生的原因，也是宗教最后的解脱。“如本尊形，女是禅定，男是智慧”，^②密教以男根、女根为入陀罗尼法门。^③密教的左道认为，要修成极乐身和金剛萨埵除了这个根本的方法以外没有其他的方法。因此，女性在密宗金剛乘中是作为供养物而出現的，即所谓的“爱供养”，如不空译《金剛顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》中在叙述毗卢遮那佛入各种供养三昧时云：“其有一切如来适悦供养三昧、宝鬘灌顶三昧、歌咏供养三昧、舞供养三昧等等，各个三昧，均有大天女从自心出。”^④即说明了天女供养在诸供养中的作用。

密教宣传的性交修持法有一定的、严格的规定和仪式。有一种叫做“轮座”的仪式，规定在月圆之日和寂静的地方秘密举行，参加的性伙伴要有对等数目。这种密教举行的轮座方式在20世纪50年代初我国云南地区也发现过。此类修法即是利用女性作“乐空双运”的男女双身修法，通过“双修”，在男女性媾中去体悟自身及其他一切悉为“空性”，而最终达到“菩提”，即“即身成佛”的“解脱之境”，使世界的两极对立在“乐空不二”的男女双身修法里得到解释。此法

① 石世梁《佛教密宗释论》二，《西藏研究》1988年第3期。

② 一行《大毗卢遮那成佛经疏》卷3，经载《大正藏》第39册，612b。

③ 如隋三藏法师闍那崛多译《金剛场陀罗尼经》记佛言：“文殊师利，妇女法门一切诸法，是陀罗尼法门。”文殊师利言：“云何是陀罗尼法门。”佛言：“虚妄故，文殊师利，一切诸法女根男根无定故，所谓非实物故，名妇女相，入陀罗尼法门。”（《大正藏》第21册，856b）

④ 《大正藏》第18册，214c。

是以欲制欲，以染达净的一种密教修法。这种“双修”或“双人”的修法和“大乐”思想，源于印度教的性力派，该派认为宇宙万物均由女神性力而生，以性行为为侍奉、崇拜女神的仪式之一，它由对于湿婆神威力的崇拜而引出生殖力崇拜及女神崇拜。“密教和道教一样，有一种明显的偏于女性观点的倾向，将阴性法则置于阳性法则之上，只不过在道教中，这种阴性法则主要表现为玄之又玄的‘道’，而在密宗中，这种阴性法则却具体化为女神。密宗是从大乘佛教中发展而来，但在大乘佛教的早期经文中，却没有女神，女神的出现是密宗不同于早期佛教的一个重要标志。”^①后期密宗吸取了这些内容。如宋法天译《佛说金刚手菩萨降伏一切部多大教王经》卷下：“用牛肉及安悉香同烧，诵真言，至中夜，彼紧曩罗女，即来现身。持诵者不得怖畏。彼女告曰：‘呼我何作？’持诵者言：‘与我为妻。’女即听允。”在密教谱系里，菩萨天人都配有自己的双修性伴，如天人有天后、天女为伴，诸尊明王相应有明妃（佛母、空行母）为伴。明王与明妃双修交媾便成为“悲慧和合”而达涅槃彼岸的象征。

一般说来，传统佛教，即所谓显宗，是绝对排斥性的。尤其是早期佛教坚决主张贯彻禁欲。色戒是佛教最基本的戒律之一，任何佛教徒都不得违犯。佛教的这种禁欲主义传至唐土，曾与中国传统伦理发生激烈碰撞，在传播过程中曾遭受儒、道为代表的本土文化守护者的诘难。另外，佛教认为人的欲望是烦恼产生的根源，尤其是性欲和肉体是俗人无法超越，不得解脱的邪恶之源。因此，佛教在性问题上坚决回避的，是五戒之一，四众必须恒持。在大乘佛教的后期，随着佛教世俗化、神秘化的进一步发展，传统的佛教已不能适应人们的宗教需求，密教承载着时人的宗教渴求，以一种超越和提升的姿态适时

^① 龙延《唐剑侠传奇的宗教文化渊源考辨》，文载《中国典籍与文化》2004年第3期。

而生。首先，在理论上造势，密教圣典《大日经·住心品》一反传统佛教僵化教条的修行实践，提出学佛须以“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”。其中最后一句为密教修行大开“权变之门”，使其顺理成章地接受了印度教性力派的“乐空双运”的修行实践，形成自己的修持理论，即“大乐”思想。所谓“大乐”，即是密宗无上瑜伽密的教义及特别修行法。^①其理论直接源自于密宗《大日经》与《金刚顶经》。例如唐不空译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》卷上：“一切佛为身，萨埵常益觉。大根本大黑，大染欲大乐。大方便大胜，诸胜宫自在。”^②这种思想大概在公元6世纪时就传入中国，在提婆菩萨造，北魏菩提流支译的《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》中载：“外道尼犍子论师作如是说：‘初生一男共一女，彼二和合能生一切有命、无命等物。后时离散，还没彼处，名为涅槃。’是故尼犍子论师说，男女和合生一切物，名涅槃。”^③

在印度和西藏的密教中流行对女神（明妃、女尊）的崇拜，如崇拜各种“度母”——呈现女相的神。据说有二十一种颜色，其中以“白度母”和“绿度母”最为常见。女神崇拜在印度有极其悠久的历史，密教对于“度母”的崇拜，是与古印度女神崇拜的民俗信仰一脉相承。而在汉地的密教中并不见突出，这大概和中国封建伦理主张男尊女卑有关。对此，黄心川先生认为：“法天、天息灾等人在北宋初

① 吕建福先生认为：“到了十世纪，晚期密教发生了一个很大的变化，就是把金刚乘的大乐思想发展到了极端，并且把大乐思想和印度教左道的女神力思想结合，出现了和合相应成就、性力解脱的主张。认为两极对立的统一和结合是世界的终极存在。认识到世界的一体本原、复归无二体，就是成就本真觉。而实现对立的统一和一体的复归，唯一的手段就是两性的和合，以性力来达到解脱的目的。”（《中国密教史》第76页，中国社会科学出版社1995年版）

② 《大正藏》第18册，207c。

③ 《大正藏》第32册，157c。

年传播的密教主要是流行在印度孟加拉、奥利萨地区波罗王朝时期所兴起的无上瑜伽一系。……由于左道密教吸收了印度教性力派的大乐思想和实践，推行灌顶、双修、轮座等法，这与中国传统封建伦理思想不合，因而统治阶级不得不公开出面干预密教经典的翻译和传布，使密教的活动只限于一部分封建上层之间，随着佛教在印度的灭亡，印度僧人来华被隔绝，我国汉地的密教也就衰亡了。”^①无上瑜伽部属密教四部之一，为密教最高密法。^②“无上瑜伽部的最大特点是利用女性作‘乐空双运’的男女双身修法，在男女性交中去悟空性，是以欲制欲，以染而达净的修法。”^③明王那些凶恶的面目不仅是用来吓退外界的妖魔的，更主要的是可以用来对付自身，对付内孽障的。而与这些看似残暴的明王合为一体的妩媚多姿的明妃，是明王修行时必不可少的伙伴。她在修行中的作用以佛经上的话来说，叫做“先以欲勾牵，后令人佛智”，她以爱欲供奉那些残暴的神魔，使之受到感化，然后再把他们引到佛的境界中来。虽然印度后期密教最为重要的四部经典中的两部：宋施护译《佛说一切如来金刚三业最上秘密大教王经》（七卷），宋法护译《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》（五卷），已被译成了汉文，但仅停留在理论译介，并未在汉族地区实践。元明以后随着藏传佛教输入内地，密教的思想 and 实践又以新的形式在一部分汉族地区流传。

唐代密宗研究专家周一良先生率先开拓了这一研究课题，认为唐代已出现密宗性力对文学的影响：“唐代的一则流行故事暗示我们，密宗佛教的色情成分也许曾持续起过作用，尽管从未变得显著。”^④此

① 黄心川《密教的中国化》，文载《世界宗教研究》1990年第2期。

② 无上瑜伽唐代不传，日本东密亦无。而西藏密教则将无上瑜伽部经典、仪轨翻译并保存下来，且传承、修炼都远胜其余三部，成为藏密的一大特色。

③ 李冀诚《佛教密宗仪礼窥密》第25页，大连出版社1991年版。

④ 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第115页，上海远东出版社1996年版。

故事收在《太平广记》卷101“延州妇人”条，注出《续玄怪录》。故事如下：昔延州有妇女，白皙颇有姿貌。年可二十四五。孤行城市，年少之子，悉与之游。狎昵荐枕，一无所却。数年而歿，州人莫不悲惜，共醮丧具为之葬焉。以其无家，瘞于道左。大历中，忽有胡僧自西域来，见墓，遂趺坐具，敬礼焚香，围绕赞叹。数日，人见谓曰：“此一淫纵女子，人尽夫也，以其无属，故瘞于此，和尚何敬耶？”僧曰：“非檀越所知，斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉，引即锁骨菩萨，顺缘已尽，圣者云耳。不信即启以验之。”众人即开墓，视遍身之骨，钩结皆如锁状，果如僧言，州人异之，为设大斋，起塔焉。上述即为马郎妇观世音故事，释典《释氏稽古略》亦有详细记载。^①这个故事取材于佛经，钱钟书已言在先。^②用这类“以欲制欲”的故事来悟空性，进而表现佛教的色空观，类似手法在汉族地区佛教中较多，比如民间盛行的鱼篮观音故事。这则故事述观音化身

- ① 元和十二年，菩萨大慈悲力欲化陕西，示现为美女子，乃之其所。人见其姿貌风韵，欲求为配。女曰：“我亦欲有归，但一夕能诵《普门品》者事之。”黎明，彻诵者二十辈。女曰：“女子一身岂能配众？可诵《金刚经》。”至旦，诵者犹十数人。女复不然。其请更授以《法华经》7卷。约三日通至期，独马氏子能通经。女令具礼成姻。马氏迎之，女曰：“适体中不佳，俟少安相见。”客未散而女死，乃即坏烂葬之。数日，有老僧仗锡谒马氏，问女所由。马氏引之葬所。僧以锡拨之，尸已化唯黄金锁子之骨存焉。僧锡挑骨谓众曰：“此圣者，悯汝等障重，故垂方便化妆耳。宜善思，因免堕苦海。”语已，飞空而去。自此陕西奉佛者众。泉州蔡和尚赞曰：“丰姿窈窕鬓欹斜，赚杀郎君念《法华》。一把骨头挑去后，不知明月落谁家。”（《大正藏》第49册，833b）
- ② 《延州妇人》（出《续玄怪录》）一“淫纵女子”早死，埋于道左，忽有胡僧敬礼墓前曰：“斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉。此即锁骨菩萨。”按黄庭坚《豫章黄先生集》卷14《观世音赞》第一道：“设欲真见观世音，金沙滩头马郎妇”。宋叶廷珪《海录碎事》卷13：“释氏书。昔有贤女马郎妇于金沙滩上施一切人淫；凡与交者，永绝其淫。死葬后，一梵僧来云：‘求我侣。’掘开乃巡子骨，梵僧以杖挑起，升云而去。”后来释书益复增华润色，观宋濂《宋文宪公集》卷26《鱼篮观音像赞》引《观音感应传》可知。（《管锥编》卷101，第686页，中华书局1996年版）

为市井中的美貌女子，当心驰神往的男子要与之结婚时，看到的却只是具骷髅，以此警示尘世的虚幻不实。佛经故事中此类题材可谓司空见惯，但由于受到儒家伦理观念的制约，汉族地区佛教在表现这种题材时大多采用比较含蓄、委婉的手法。

上述故事周一良先生认为取自密宗，“这个故事的主题明显与中国的道德观念相抵触。普通人怎能够通过满足性欲得到最后解脱呢？再者，故事被设想成发生在大历年间，不空的密宗学说此时正处在巅峰状态。在我看来，这个传奇是在密宗佛教的环境中产生的”。^①佛教是主张戒淫欲的，三国吴支谦译《佛说赖咤和罗经》曰：“妇女譬如众水，水流入大海；愚人问女人，便流入泥犁中、禽兽中、薜荔中。意欲脱于生死忧苦者、欲得泥洹道者，当远离妇女。”^②齐竟陵王萧子良《净住子净行法门·在家从恶门十》载：“又观女人，所起患毒，倍于男子，经云：女人甚深恶，难与为因缘。恩爱一缚着，牵人人罪门。女人有何好，但是诸不净。何不审谛观，为此发狂乱？郁伽长者经云：在家修道，当观女人生厌离想、非常久想、不净洁想、臭秽想、罗刹恶鬼恒页人想、贪色难饱无止足想、恶知识妨净行想。三恶道增，忧苦不断。目面唇口，惑人之具；人为所惑，破家灭国，杀亲害子。众祸之本，皆由女色。”^③类似劝戒在经、律、论三藏中俯拾即是。

佛教有关禁断女色有诸种方式。以染而达净，即色悟空，即是佛教的修行方式之一。如《维摩诘所说经》云：“在欲而行禅，希有亦如是。或现作淫女，引诸好色者。先以欲钩牵，后令人佛道。”^④唐般

① 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第115页，上海远东出版社1996年版。

② 《大正藏》第1册，870c。

③ 道宣《广弘明集》卷32，《大正藏》第52册，311a。

④ 《维摩诘所说经》卷中，经载《大正藏》第14册，550b。

若奉诏译《大方广佛华严经》卷17：“我为此等盲瞶众生，生怜悯心，方便济拔，先现端正可爱女身，称悦其心，令其耽着，复现命终，其身坏烂……向染欲者，令起惊厌，心生惶怖，因斯发起求见我心。”^①宋延寿集《宗镜录》卷21述“圆人又有染爱法门”云：“如和须蜜多女，人见人女，天见天女，见者即得见佛三昧。执手者得到佛三昧，鸣者得极爱三昧，抱者得冥如三昧。亦如魔界行不污菩萨，变为无量身，共无量天女从事，皆令发菩提心。先以欲钩牵，后令人佛智，斯乃非欲之欲，以欲止欲，如以楔出楔，将声止声。”^②“密教中强调染的一面，并有以染为净，由染入净，尤其淫欲为道的说法，导致后来无上瑜伽派中的一些末流趋向纵欲，与印度教性力派不谋而合。”^③佛典中有些香艳描写，也是出于这一目的，如隋代阇那崛多译《佛本行集经》中对魔女姿态的描绘大胆、香艳。如其卷28《魔怖菩萨品中》以偈语摹写魔女媚态：“初春佳丽好时节，果木林树悉开花。如此美景可欢娱，仁色丰盈甚端正。现今幼年情逸荡，正是丈夫行乐时。欲求菩提道甚难，仁可回心受世乐。宜观我等天女辈，可喜形貌柔软身……头发光明紺青色，恒以杂种香泽熏。奇异摩尼为宝鬘，作花持以插其上。我等额广头圆满，眉目平正甚修扬。清净等彼青莲花，其鼻皆如鸚鵡鸟。口唇明曜赤朱色，或如频婆罗果形。亦似珊瑚及胭脂，齿如珂贝甚白净。舌薄犹如莲花叶，语言歌咏出妙音。犹如紧陀罗女声，两乳百媚皆精妙。又复犹如石榴果，腰软纤细如弓把。……”^④他如晋佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷8《观马王藏相品》则有世尊为化度淫女妙意，化出面貌姣好的三童子，随顺其色

① 《大正藏》第10册，736c。

② 《大正藏》第48册，529c。

③ - 吕建福《中国密教史》第92页，中国社会科学出版社1995年版。

④ 《大正藏》第3册，782a。

欲，使之经历色欲之苦，最终悔悟皈依。^①宋施护等译《佛说秘密相经》卷下：“作是观想时，即同一体性自身金刚杵，住于莲华上而作敬爱事。作是敬爱时，得成无上佛菩提果或成金刚手尊，或莲华部大菩萨，或余一切逾始多众。当作和合相应法时，此菩萨悉离一切罪垢染著。”^②以上所谓“金刚杵”、“莲华”即指男女性器。

另外，有些经藏，如《出曜经》、《法句譬喻经》、《法句经》等录有对人为爱欲所驱使受种种煎熬的细致描述。特别是律藏，如《五分律》、《善见律毗婆沙》等录有更为详尽的有关比丘尼破戒的种种淫行。佛教类书《经律异相》中亦收录有大量男女情色故事，性心理、性生理描写无不直露、大胆，更是把女性性心理袒露无遗。加之唐时俗讲盛极一时，一些男女“鄙褻之事”亦会不脛而走于市井。^③而且描写艳情本身就是印度古代文学的一个典型特征，“艳情诗主要反映印度古代上层社会的生活情调。一般来说，梵语宫廷艳情诗是非个性化的，语言极其精致雕琢，因袭于约定俗成的传统，致力于语言与技巧的游戏，梵语诗学从这些诗歌的创作中总结出一套系统的理论，并对各种技巧详加分类，反过来，诗人又严格遵守这些理论，逐渐形成高度风格化的、精美的文学样式。梵语文学的主要功能在于愉娱，它对于享乐尤其是性爱享乐方面的感情的描写较为细腻。”^④不仅如此，在诗坛上，释子创作香艳作品亦早有传统。据清毛先舒《诗辩坻》卷3：“六朝释子多赋艳词。”^⑤释子创作

① 《大正藏》第15册，684c。

② 《大正藏》第18册，467c。

③ 据唐赵璘《因话录》卷4云：“有文淑僧者，公为聚众谈说，假托经论……愚夫冶妇，乐闻其说，听者阇咽寺舍，瞻礼崇奉，呼为和尚教坊，效其声调，以为歌曲。”另宋人曾三异在其《同话录》中亦记此事：“元和中文淑沙门，聚众论说内典，托言鄙褻之事，不逞同辈，争效其音调为歌曲，呼所居为和尚教坊。”

④ 石海军《道教与密宗——兼及印度文化和文学中的艳欲主义》，载《外国文学研究》2003年第6期。

⑤ 郭绍虞编选、富寿荪校点《清诗话续编》第34页，上海古籍出版社1983年版。

艳诗，自六朝始。如南朝释惠林《白纻歌》三首中之第二首：“少年窈窕舞君前，容华艳艳将欲然。为君娇凝复迁延，流目送笑不敢言。长袖拂面心自煎，原君流光及盛年。”^①少女以她的一片赤诚，表达了对青年的倾慕，情感炽热、大胆。刘师培在其《中国中古文学史》认为梁之宫体诗，可追溯至惠休，“绮丽之诗，自惠休始”。^②再如郭茂倩《乐府诗集》所引之《古今乐录》记有数条关于沙门为乐府艳歌制曲之事，一是齐武帝时释宝月为《估客乐》制曲，二是梁武帝时法云改《懊侬歌》为《相思曲》及改《三洲歌》古辞。如收录于《乐府诗集》卷48释子宝月的《估客乐》四首中的第二首：“郎作十里行，依作九里送。拔依头上钗，与郎资路用。有信数寄书，无信心相忆。莫作瓶落井，一去无消息。”^③写出一个纯情少女的炽烈情愫。特别是以香艳著称的宫体诗的形成与发展，与佛教有着密切的关系。^④进入唐代，释子创作艳诗的亦大有人在，如诗僧灵一、皎然、清江等都有艳诗作品。如灵一的《送人得荡子归倡妇》：“垂涕凭回信，为语柳园人。情知独难守，又是一阳春。”^⑤以思妇的口吻，表达了对意中人的思念，情意绵绵。佛教自进入东晋后，渐趋中国化、世俗化，有些释子走出庄严、肃穆的佛教殿堂，融入世俗社会，更直接、深入地感受

① 陈徐陵编、清吴兆宜注、程琰删补《玉台新咏笺注》卷9，第450页，中华书局1985年版。

② 刘师培《中国中古文学史》第90页，人民文学出版社1959年版。

③ 宋郭茂倩《乐府诗集》卷48，第707页，中华书局1979年版。

④ 有关宫体之名，史籍多有记载。如《隋书·经籍志》说萧纲之诗，“清辞巧制，止乎衽席之间；雕琢蔓藻，思极闺闱之内。后生好事，递相放习；朝野纷纷，号为宫体。”将宫体诗的特色，寥寥数语，勾勒得明明白白。宫体诗的这种“淫靡”的特征，与佛教的传译关系密切。参见汪春弘的《论佛教与梁代宫体诗的产生》，文载《文学评论》1991年第5期；马积高《论宫体与佛教》，文载《求索》1990年第6期。

⑤ 《全唐诗》卷809，中华书局1960年版。

着世俗生活的方方面面，这不可避免地影响着他们的创作题材和风格。

如上所述，周一良的判断不无可能。齐梁文学前已出现大量男女相悦、相思的作品。从“发乎情，止乎礼”的《诗经》，到屈原的《湘君》、《湘夫人》，宋玉的《高唐赋》、《神女赋》，曹植的《洛神赋》等辞赋，作者大都不敢狎褻女性，表达男女之情都比较含蓄，把女子视为圣洁的神灵，不可侮狎，少有情欲的挑逗。但到了齐梁，作品中所表现的男女相悦便直露、大胆，集中表现在宫体诗中。有唐一代，传奇小说等流行于市井，其中带有色情成分的有很多，如张鷟《游仙窟》、白行简《天地阴阳男女交欢大乐赋》等。^①这是否与当时密宗的性力理论及实践有关，还有待作进一步的论证，但至少当时的文化氛围极有利于左道密教的流传。

在密教术语中女人也称为“能”、“手印”、“瑜伽女”等，与女人交合叫瑜伽，他们将其视作有效的解脱方法。照他们说来，般若波罗蜜多存在于世上每个女人身上。如不空译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》卷上所言：“奇哉自性净，随染欲自然，离欲清净故，以染而调伏。”^②这里所谓“调伏”的观念，是指借助双修而使原

① 原件现保存于法国巴黎的《天地阴阳交欢大乐赋》，出自敦煌莫高窟藏经洞，1908年由法国汉学家伯希和偷购出境，为遗书 P2539。原卷计 134 行，每行字数从 21 字到 28 字不等，字体以楷书为主，间夹行书。小序与正文字体不一，或非一人所抄。中间偶有双行小字注释。第一行为赋题及作者，赋末残缺。作者“白行简”，具体写作年代不详。《大乐赋》原稿系唐人的手抄稿，文中错字、漏字颇多。后由罗振玉整理，作为《敦煌石室遗书》的一部分在北京出版，次年，学者叶德辉加注校改，在《双梅景庵丛书》首次刊印校勘本，现多数学者据此稿流传此赋。赋中多引《素女经》、《洞玄子》之语。足证《洞玄子》为隋唐时期的作品，亦可见古代房中著作在社会流传甚广，且已流传于士大夫之口、文之中。而用文学形式来叙写房中术内容的，恐怕此赋是中国文学现存仅见之作。

② 《大正藏》第 18 册，209b。

已固有的菩提心达到“自性净”而成就佛果。所以《大日经》宣称：“大莲华王出现，如来法界性身，安住其中，随诸众生种种性欲，令得欢喜！”^①根据“调伏”的说法，密教双修这一修持实践水到渠成，成为密教发展最后阶段的主要“方便之门”。密教还认为通过观想杵莲（金刚杵和莲花）和合，达乐空不二境地，最终也可以成佛。然而必须以“贪欲为道”，“以欲离欲”为方便。佛教教义是“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”。密教则顺势而导，以达到“空”与“清净”的目的，是“以欲制欲”的修道法，而不是提倡纵欲。在隋唐五代小说中出现对“能”的崇拜从未在中国得到普及，这与儒学禁止男女之间有任何的授受之亲有关。

随着密教在民间的广泛流传，渐与中土传统民俗相融合，其中的五通神信仰即与密教有关。严耀中先生研究认为江南盛传之五通神，“与汉传密教甚有关联”。^②《北史》卷90《徐之才传》所记空中五色物；《太平广记》卷450“代州民”条引《广异记》记唐时代州有“菩萨馭五色云”来到村女家中，与女私通有娠等所载与民间五通神信仰有关。不仅佛教典籍中有五通神的记载，唐土文献亦有记载，如中唐诗人施肩吾有《寺宿为五通所挠作诗》云：“五通本是佛家奴，身着青衣一足无。”^③事实上，唐代之后有些佛寺中曾供奉过此路之神，如南宋时南康建昌县云居山的一处禅刹中供奉有五通神。这种左道思想的流行亦有一定的思想基础，当时已译出大量密教经典中就含有相当多这方面内容，其中一部分是关于如何占有妇女的。如金刚智所译《金刚药叉嗔怒王息灾大威神验念诵仪轨》：“欲好女自得，及令

① 《大正藏》第18册，36b。

② 严耀中《汉传密教》第270页，学林出版社1999年版。

③ 《全唐诗》卷494，中华书局1960年版。

他得，松皮书好女姓名，系像前，诵大慈三昧真言七遍，启白威怒王。如是每日三时系念，白启威怒王。慈悯故，自乘好女意，不令生他心。”^①智通译《观自在菩萨怛唵多唎随心陀罗尼经》：“于日未出时及日没后，以左手撮粳米，咒一遍一掷火中烧之，一一称其姓名。如是七夜满一千八遍，随心所念，男女皆悉欢喜。”^②智通译《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》卷上：“若欲得一切欢喜者，作前第九欢喜摩尼随意明珠印，诵身咒，咒乌麻二十一遍，火中烧之，即得如意，获得欢喜，如意称心。”^③唐天竺三藏宝思惟奉诏译《不空绢索陀罗尼自在王咒经》卷上“成就入彩女室分第十”：“尔时圣观自在菩萨，复说成就入彩女室法。若持咒人欲入此室，应将同伴腹心之者，先当具足作吉祥法，以咒自身，然后往至其室。其室可爱常有流泉浴池，及诸华果种种乐具，世间皆以此室是灵仙处。”^④金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷2：“尔时世尊毗卢遮那，复入一切如来作舞供养三摩耶，所生一切如来部大天女，从自心而出，即现说密语。”^⑤善无畏译《大毗卢遮那成佛神变加持经》亦言：“大莲华王出现，如来法界性身，安住其中，随诸众生种种性欲，令得欢喜。”^⑥唐不空译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》卷上：“奇哉无有比，诸佛中供养。由贪染供养，能转诸供养。”^⑦他如善无畏译《大圣欢喜双身大自在天毗那夜迦王归依念诵供养法》（1卷）等。这些经典翻译出来后，在不同程度上得到流传，其御女思想亦随之流播。这种思想

① 《大正藏》第21册，99b。

② 《大正藏》第20册，469c。

③ 《大正藏》第20册，93a。

④ 《大正藏》第20册，425c。

⑤ 《大正藏》第18册，235a。

⑥ 《大正藏》第18册，36b。

⑦ 《大正藏》第18册，214b。

的集中表现，如圣严法师所说：“左道密教的大乐思想，是出于《金刚顶经》。”^①但由于这一思想与固有伦理观念相悖，因此，大乐思想在当时表现并不那么普及，小说中的描写也很隐晦，且很有限。

四、密教与唐五代小说之“镜像”

所谓“镜像”，是指在镜上的线刻图像。依佛教法义之“镜像”，乃取“镜中影像”譬喻“见有而实无”。佛教弘法广用此譬，如天台宗以“镜像”为譬喻，显示空、假、中等三谛圆融无碍之义，《摩诃止观》卷1：“譬如明镜，明喻‘即空’，像喻‘即假’，镜喻‘即中’，不合不散，合散宛然，不一二三，二三无妨。此一念心，不纵不横，不可思议，非但己尔，佛及众生，亦复如是。”^②镜中之影像，亦为《般若经》之十喻之一，以诸法之见有而实无，譬喻镜中之影像。《大智度论》卷6：“诸法如镜中像，复次如镜中像，实空不生不灭，诳惑凡人眼。一切诸法，亦复如是。空无实不生不灭，诳惑凡人眼。……诸法从因缘生，无自性，如镜中像。”^③就目前所发掘之镜像来看，几乎尽属宗教性质图像，内容涉及佛教、道教及古代原始宗教题材。本文所探乃指“镜中之影像”。

早在南北朝时，就有对魔镜的咏叹，如梁简文帝对镜情有独钟，著有《镜铭》：“金精玉英，冰辉沼清。高堂悬影，仁寿摘声。云开月见，水净珠明。”^④同时，其《十空诗六首》的最后一首《镜像》，亦是记镜的。^⑤至隋唐五代文献中有关记载更加繁多，绝大部分都赋予

① 释圣严《世界佛教通史》第一篇第十二章，第226页，台湾中华书局1969年版。

② 《大正藏》第46册，9a。

③ 《大正藏》第25五册，104c。

④ 严可钧《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册《全梁文》卷13，中华书局1958年版。

⑤ 《镜像》：“精金宛成器，悬镜在高堂。后挂七龙网，前发四珠光。迴望疑垂月，傍瞻譬璧璋。仁寿含万类，淮南辨四乡。终归一亡有，何关至道场。”载逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》下，中华书局1983年版。

镜子以神秘色彩。其中以小说中的镜题材尤为幻诞离奇，如唐初王度的《古镜记》所述情节曲折，最为著名。

相传镜是由尹寿所做，《太平御览》卷77《历世真仙体道通鉴》中记有尹寿其人（出自《玄中记》）。在古时认为镜中宿有天的精魂，神异莫测。有关镜的神异，文献中有大量记载，且功能各异，兹录如下：

镜可照人五脏。如《酉阳杂俎·前集》卷10《物异》记秦镜，可照人五脏，^①《西京杂记》卷3、《殷云小说》、《说郛》卷25、《御览》卷77、《广记》卷232“浙右渔人”条、卷231“渔人”条等有类似记载。

镜可显鬼魅。如《酉阳杂俎·前集》卷10《物异》记一镜石可使魍魅行状，了然在镜中；^②他如王子年《拾遗记》卷10“方丈山”记金镜能显鬼魅的身影。《太平广记》卷229“汉宣帝”条记身毒国宝镜一枚，大如八铢钱，旧传此镜照见妖魅。此类功能早在汉魏时已盛传于世，“晋唐俗说，凡镜皆可照妖”。^③

镜可自现其影，不现他人影。如《酉阳杂俎·前集》卷10《物异》记一铁镜“数人同照，各自见其影，不见别人影”等等，^④则把镜的影现功能神秘化。

镜不但有影现功能，还有预示功能，可显示未来的事。如《太平广记》卷135“唐中宗”条记有人渡水，拾得古镜，进之。帝照面，其镜中影人语曰：“即作天子。”未浹旬，复居帝位。同书卷144“柳

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第93页，中华书局1981年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第95页，中华书局1981年版。

③ 钱钟书对此有详细考证，参见《管锥编》第2册，第728页，中华书局1979年版。

④ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第100页，中华书局1981年版。

公济”条记罗立信为京兆尹，尝因人朝，既冠带，引镜自视，不见其首。《晋书》卷99“殷仲文”记南蛮校尉颺之弟也，少有才藻，美容貌。……义熙三年（407），又以仲文与骆球等谋反，及其弟南蛮校尉叔父并伏诛，仲文时照镜不见其面，数日而遇祸。唐代小说中涉及镜的就更多了。如王度《古镜记》所记的古镜拥有灵力：（1）可显现妖魅的正体；（2）对日蚀有影响；（3）治病；（4）可镇大浪；等等。

镜可幻现人物。如《独异志·补佚》记“长兴于相惊与举人裴丘友善。丘有一古镜，所常宝者。惊布素时，曾一照，分明见有朱衣吏导从。他皆类此。其镜旋亦坠矣。”^①

镜还可祈雨。如《酉阳杂俎·前集》卷4所记一行，以及《异闻录》“李守泰”条记有用镜乞雨事。《博异志》的“敬元颖”、《原化记》的“渔人”、《国史补》的“扬州贡镜”、《松窗录》的“浙右渔人”、《三水小牋》的“元稹”、《玉堂闲话》“溲湖渔者”等记有大量镜的神异之事。

镜可显现善恶。此类镜之功能在隋唐前文献未曾见有记载，但在隋唐五代小说中，“镜显善恶”故事题材多次出现，如窈维鋈《广古今五行记》“宋子贤”条记宋子贤善为幻术，每夜楼上有光明，能化作佛形，自称弥勒出世……又悬镜于堂中，壁上尽为兽形。有人来礼谒者，转其镜，遣观来生像，或作蛇兽形。子贤辄告知罪业，当更礼念，乃转人形示之。^②还有如唐柳理《镜空传》记镜空遇一梵僧“取一镜，谓要知贵贱之分、修短之期、佛法兴替、吾道盛衰，宜一鉴焉。空取镜览照，尽知报应之事、荣枯之理。僧收镜去，旋失所在”。《纂异记》“齐君房”条齐君房遇一胡僧与之一镜，记载了镜的报应

① 李冗《独异志》第89页，中华书局1983年版。

② 宋李昉《太平广记》卷285，中华书局1961年版。

事，荣枯的道理，有不可思议的灵力，故事情节同《镜空传》大同小异。^①类似故事，段成式《酉阳杂俎·前集》卷2《玉格》中亦有记载，如“赵裴”条（《太平广记》作“赵业”），记赵裴失志成疾，不饮食四十余日，忽觉精神游散，奄如梦中，有朱衣人引之东行，入一城，至曹司中，见妹婿贾奕，与己争杀牛事。奕固执之，无以自明。忽有巨镜径丈，虚悬空中，仰视之，宛见贾奕鼓刀，业负明，有不忍之色，奕始伏罪。^②冥界空中悬有巨镜，可显示前世所为一切善恶业。《太平广记》卷289捉佛光事条（注出《北梦琐言》）所记亦是。镜对死后的世界中既然有如此重大的作用，镜亦往往作为灵器陪葬。如《太平广记》卷390“秦进崇”条记修城所发冢，中有铜镜。同书卷336“李莹”条、《西京杂记》卷6亦载有镜作为随葬品之事。

此故事情节之运用，似源于密教典籍的描写。在唐代所译出的密宗典籍中，如善无畏译《七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼法》、《七俱胝独部法》，金刚智译《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》，不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》，地婆诃罗译《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》，阿地瞿多译《陀罗尼集经》，这六部经里都提到了镜子。这几部经在密宗仪轨中似乎占有特殊地位。金刚智译《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》：“或于净洁镜面，以好花念诵一百八遍，散置镜上，使者即现镜中。复以前法更取好花，散镜面上，即有善恶相自现镜中。”^③不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》：“又法取一明镜置于坛中，先诵真言加持花一百八遍已。然后又诵真言，一遍一掷打镜面，于镜面上即有文字现。”^④地婆诃罗译《佛说七俱胝佛母心

① 宋李昉《太平广记》卷388，中华书局1961年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第21页，中华书局1981年版。

③ 《大正藏》第20册，173c。

④ 《大正藏》第20册，179b。

大准提陀罗尼经》：“散一镜面，又于镜前正观，诵咒亦千八遍，得见佛菩萨像。”^①如善无畏译《七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼法》中说：“……以一面净镜未曾用者，于佛像前，月十五日夜，随力供养，烧安悉香，及清净水。先当静心无所思惟，然后结印诵咒，咒镜一百八遍，以囊匣盛镜，常得将随身。后欲念诵，但以此镜置于面前，结印诵咒，依镜为坛，即得成就。……短命多病众生，月十五夜，烧安悉香，诵咒结印一百八遍，魔鬼失心野狐恶病，皆于镜中现其本身。”^②善无畏译《七俱胝独部法》亦言：“诵此真言一千遍，魔鬼失心狂走，狐擒恶鬼皆于镜中见形。”^③阿地瞿多译《佛说陀罗尼集经》：“作般若波罗蜜多法会。随力堪能惟好精妙。何等名为二十一种。一者严饰道场安置尊像……十八宝镜。……十九宝瓶。二十真珠网。二十一白拂。”^④可见，镜子是密宗的一种法器。对镜结印诵咒，此镜即具神力。

实际上，由于镜子独特的显像功能，因此，镜子在佛教中备受青睐。北魏般若流支译《正法念处经》卷 22：

（比丘）入镜林中，自照其身，树净无垢，犹如明镜，自观见其善恶相。若有善业，自见其身于善处；若有恶业，将受苦报。^⑤

同上引卷 31 “观天品”，记忉利天主帝释为了告诫天众不要纵欲作恶，“示诸天业镜之影，告诸天曰：‘汝等观是一切业报。’三菩提中

① 《大正藏》第 20 册，185b。

② 《大正藏》第 20 册，186b。

③ 《大正藏》第 20 册，187c。

④ 《大正藏》第 18 册，810c。

⑤ 《大正藏》第 17 册，128c。

随心成就，于镜壁中复现业果”。帝释在琉璃壁上显示了生死轮回的种种“业相”，包括地狱的苦相和人天的乐相等，并对诸天说：“汝等天子，慎勿放逸也。”“时诸天众，与天帝释，入于业镜。（诸天）见业报者，皆不游戏……尔时天主释迦提婆，复于业镜中，观业果报。时天帝释，示诸天众，诸天见之皆生愧耻。”^①唐人译经中亦见“业镜”说，如般刺蜜帝译《楞严经》卷8：“如于日中不能藏影，故有恶友，业镜火珠，披露宿业，对验诸事。是故十方一切如来，色目复藏，同名阴贼。菩萨观复，如戴高山，履于巨海。”^②段成式《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》专述释氏事，亦记：“鬘持天，镜林中，天人自见善恶因缘。……微细行天，宝树枝叶悉见，天人影像，上中下业，亦见其中。阎浮那婆罗天，娑罗树中见果报，其殿净如镜，悉见天人所作之业果报。”^③随着汉译佛经的传译，“业镜”说在中土亦广泛流传。僧俗二界，亦借此广宣因果报应之说。《续高僧传》卷29《释僧明》记佛像随僧来，京邑道俗各得观仰，其中变现斯量难准，或佛塔形象，或贤圣天人，或山林帐盖，或三途苦趣，或前后见同，或俄顷转异，斯并目瞩而叙之，信业镜而非谬矣。^④唐道宣《神州三宝感通录》卷中第38：“一睹之间或定或变，虽恶善交现而善相繁焉，故来祈者咸前发愿，往作何形，来生何处？依言为现，信为幽途之业镜者也。”宋元照《四分律行事钞资持记》卷下沿袭此说：“年三者，正、五、九月，冥界业镜轮照南洲，若有善恶，镜中悉现。”^⑤

① 《大正藏》第17册，178a。

② 《大正藏》第19册，144a。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎·前集》卷3，第36页，中华书局1981年版。

④ 苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第12册，第718页，上海古籍出版社1994年影印。

⑤ 参见李明权《佛学典故汇释》第138页，浙江古籍出版社1995年版。

“业镜”之说，在民间亦影响较大。如《敦煌曲子词·长篇定格联章》规劝杀生肉食者：

痛一般，命无别，争不教他抱冤结。业镜无情下待君，此时巧口难分雪。^①

从上引数条可以看出，“业镜”说受佛经描写的影响痕迹较明显。可见，小说中“业镜”情节，实即拟自佛经。

“业镜”说对隋唐五代后期小说亦有很大影响，如宋孙光宪《北梦琐言》“僧彦先”条记僧彦先亡入冥，见判官，判官送镜与之，“照之，见自身在镜中，从前愆过猥褻，一切历然”。^②宋庄绰《鸡肋编》卷上：

寅、午、戌月，世人多斋素，谓之“三长善月”。其事盖出于佛书。云大海之内，凡有四洲，中国与四夷特南瞻部一洲耳。天帝之宫有一镜，能尽见世间人之所作，随其善恶而祸福之。轮照四洲，每岁正、五、九月，正在南洲，故竞作善以要福。至唐高祖武德二年，遂诏天下，自今正月、五月、九月，有行死刑，禁屠杀。^③

宋洪迈《夷坚志》甲志卷19“毛烈阴狱”：

-
- ① 任半塘《敦煌歌辞总编》第1611页，上海古籍出版社1987年版。
② 宋李昉《太平广记》卷385，中华书局1961年版。
③ 宋庄绰《鸡肋编》第30页，中华书局1983年版。

狱吏指其心曰：所凭唯此耳，安用券。取业镜照之，睹烈夫妇并坐受祈钱状。^①

文中亦称为“业镜”。另外，同书丙志卷8“黄十翁”条亦是同类题材。宋释道原《景德传灯录》卷30法灯禅师泰钦的《古镜歌》之三：

古镜精明皎皎，皎皎偏照河沙。到处安名题字，除依更有谁家。过去现在未来，诸佛镜上织瑕。织瑕垢尽无物，此真火里莲华。莲华千朵万朵，朵朵端然释迦。谁云俱尸入灭，谁云穿膝芦牙。不信镜中看取，羊车、鹿车、牛车。时人不识古镜，尽道本来清净。^②

更是以镜为吟咏对象，并自然将其与佛法的阐释联系起来。《型世言》第8回写长沙一妖僧，有一妖镜，能照出驴马畜生等。上述小说，亦或是佛经故事等，正是利用镜的特殊功能和虚幻不实的特征来组织情节，演绎主题。可见，“业镜”这一奇特情节，深得僧俗二界的青睐，在文学创作上被广为引用，以此导俗化众。

在隋唐五代小说中“镜显善恶”的故事题材的运用，进一步扩大了镜的表现功能。还有，镜往往与佛教三宝佛、法、僧相关联。如唐柳理《镜空传》记镜空遇一梵僧“取一镜，谓要知贵贱之分、修短之期、佛法兴替、吾道盛衰，宜一鉴焉。空取镜览照，尽知报应之事、荣枯之理。僧收镜去，旋失所在”。同事另见《宋高僧传·唐洛阳香山寺鉴空传》。《唐故卧龙寺黄叶和尚墓志铭》记黄叶和尚“隋氏末

① 洪迈撰、何焯校《夷坚志》第168页，中华书局1981年版。

② 《大正藏》第51册，463a。

年，稍显灵迹，被发徒跣，负杖挟镜，或征索酒肴，或十余日不食，预言未兆，题识他心，一时之中，分形数处”。^①黄叶和尚神异非凡，身边所携带即一枚镜子。佛教论疏文献亦载魔镜事。如隋智顓《摩诃止观》卷8：“隐士头陀人多蓄方镜，挂之座后，媚不能变镜中色像，览镜识之，可以自遣。”^②《太平广记》卷81“梁四公”亦记天竺国商人卖镜事。因此，日本学者庄司格一在其《中国中世的说话——古小说的世界》一书中亦断定镜子和佛教也许有关联：

この鏡は仏教とかかわりをもつかもしれない。^③

另外，有些小说则是用镜作为贯穿情节始终的一条红线，如唐初王度的《古镜记》即是。在隋唐人小说中以镜作为故事情节发展线索的有多部，如侯白《启颜录》中就有一则不识“镜中像”的愚痴故事。见《敦煌宝藏》斯610号所记《启颜录》一则遗文：

一老人遣子将钱向市买奴。其子至市，于镜行中度行人到镜于市，顾见其影，少而且壮，谓言：“市人欲卖好奴而藏在镜中。”便付钱买镜怀之而去。至家老人迎门问曰：“买得奴何在？”曰：“在怀中。”父曰：“取看好否？”其父取镜照云：“正见须髯，皓白面目，黑皱。”乃大嗔，欲打其子。子惧而告母，母乃抱一小女走至语其夫曰：“我请自观之。”又大嗔曰：“痴老公，我儿子用十千钱买得子母两婢，仍自妩贵。”老公欣然释之。^④

① 周绍良等编《唐代墓志铭汇编》第1页，上海古籍出版社1992年版。

② 《大正藏》第46册，116a。

③ 庄司格一《中国中世的说话——古小说的世界》第118页，白帝社1992年版。

④ 台湾黄永武《敦煌宝藏》第5册，新文丰出版公司1988年版。

上一则“不识镜”故事，在汉魏之际，就已出现，如传为魏邯郸淳著《笑林》中已出现“不识镜”故事。实际上，在当时流行的汉译佛典中有大量类似的故事，如南齐求那毗地所译《百喻经》卷2“宝篋镜喻”即载一负债人不识镜的故事。^①钱钟书先生认为此类故事当是受佛经故事的影响，并对此有专论。^②另外，佛经中亦有大量为说明诸法的虚幻不实而所设的“镜中像”譬喻。如西晋无罗叉译《放光般若经》卷1：

所说如幻如梦，如响如光，如影如化，如水中泡，如镜中像，如热时炎，如水中月，常以此法用悟一切。^③

后秦鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》卷1、^④《大智度论》卷6等亦有同类比喻。^⑤以上所述之佛经故事及譬喻，当对小说作家有所启发。《笑林》、《启颜录》所录之“不识镜”故事，汉前文献未曾见有，而

① 《大正藏》第4页，548b。

② 窃疑滥觞于《杂譬喻经》卷下之29，有长者命妇取蒲桃酒来共饮，妇往开瓮，“自见身影在瓮中，谓更有女人”，大恚，夫自往视，“见己身影，逆士恚其妇，谓藏男子”，互净相殴。《维摩诘所说经·观众生品》卷7“菩萨云何观于众生”句下，鸠摩罗什附注：“如一痴人行路，遇见遗匣，匣中有大镜，开匣视镜，自见其影，谓是匣主，稽首归谢，舍之而走”；用意如此。……盖均认我为人也。释典另有喻认人为我者，相反相成。《大庄严论经》卷15之81略谓一长者妇为姑所嗔，走入林中，上树自隐，树下有池，妇影现水；时有婢使担瓮取水，睹水中影，以“为是己有”，作如是言：“我今面貌端正如此！何故为他持瓮取水？”即打瓮破。……释典另一镜喻见《楞严经》卷4：“室罗达城演若达多忽于晨朝以镜照面，爱镜中头，眉目可见，嗔责己头，不见面目，以为魑魅，无状狂走”；爱己之影乃至憎己之形，分两截而进一解，仍苦于不自知而已。（《管锥编》第2册，第751—752页，中华书局1979年版）

③ 《大正藏》第8册，1a。

④ 《大正藏》第8册，217a。

⑤ 《大正藏》第25册，104b。

上引之几部佛教经典，在当时则流传甚广，故此故事的“本事”似当源自于佛经的创意。可见通过口头流传，一些佛经故事也渗透到民间故事、传说、笑话中了。此则故事对以后影响很大。明代浮白主人选《笑林》“看镜”条记有一出外生理者，妻嘱归时须买牙梳，夫问其状，妻指新月以示之。夫货毕将归，忽忆妻语，因看月轮正满，遂买一镜回。妻照之，骂曰：“牙梳不买，如何反取一妾？”母闻之，往劝，忽见镜，照云：“我儿，有心费钱，如何取个婆子？”遂至讦讼。官差往拘之，见镜慌云：“如何就有捉违限的？”及审，置镜于案，官照见，大怒云：“夫妻不和事，何心央乡宦来讲？”^①同上引“穿大衣”条记有初入粟者，穿大衣服讦，于着衣镜中自照，得意甚，指谓妻曰：“你看镜中是甚人？”妻曰：“呸，你自字也不识。”^②创意有异曲同工之妙。

从以上笑话所述可见，隋唐五代小说中“镜像”题材实与佛教有着很深的因缘。不过，其中的镜已不作为实有品，而是赋予其特异功能——明鉴善恶，超越以往作为宝镜和明镜的灵异，在冥界也起到重要的作用。隋唐五代小说中套用佛经故事情节的描写还可举出许多，从这一现象也可说明佛教于当时文人的影响是巨大的，对佛经的研读，寺院中僧人深入浅出的俗讲，及流传于民间的传说故事，这些新鲜又神奇的故事及情节，使文人在创作中自然地袭用中土不曾有的，亦或说本不丰厚的素材。这一文学现象，值得深究。

五、密教与唐五代小说中之祈雨争胜

人类进入新石器时代，农业、畜牧业开始形成，攫取性的经济生产开始过渡到生产性的经济生产。产生于旧石器晚期的万物有灵

① 王利器辑录《历代笑话集》第217页，上海古籍出版社1981年版。

② 王利器辑录《历代笑话集》第205页，上海古籍出版社1981年版。

观念、精灵观念在这时得到了发展，自然精灵演化为自然神。为了祈求风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，人们开始祈祷祭祀自然神，形成了自然崇拜。早在甲骨文中就能见到祈雨、止雨。如《文选》卷29“诗己·杂诗上”所能见到的张景阳的“杂诗十首”：“黑肃跃重渊，商羊舞野庭。飞廉应南箕，丰隆迎号屏。云根临八极，雨足洒四溟。”（高诱曰：黑肃，黑蛇也，潜于神泉，能致云雨。）^①他如《太平御览》卷736“方术部”；《全上古三代文》卷14有“止雨咒”；《史记》卷56“儒林列传”；董仲舒《春秋繁露》卷16有两篇请雨祝和止雨祝等。可见，祈雨古已有之，每遇天旱，就要向神灵求雨。

中国古代有“云从龙，风从虎”之说，龙行而云起，龙与行雨没有直接关系，行云布雨则为雨师之所司。汉班固《东都赋》谓：“雨师泛洒，风伯清尘。”樊恭烜先生曾撰《祀龙祈雨考》一文，认为“帝命祭龙制仪始于唐”，并认为这种变化是因为“先由佛教传入之后，把佛经中的龙和中国古传的龙相融合起来，后再产生求雨之举的”。“中印糅合造成今日行雨之龙王”。^②可见，龙能行雨，中国神话并无此说。汉代祈雨常用土龙。中国民间知龙能行雨，实由佛教传入中国以后，因为此说是从印度来的关系。释家祈雨，早在六朝时已有僧人向龙乞雨灵验事迹的记载。据梁《高僧传》记载，涉公“以苻坚建元十二年（376）至长安，能以密咒咒下神龙，每旱坚常请之咒龙，俄而龙下钵中，天辄大雨，坚及群臣亲就钵中观之，咸叹其异。坚奉为国神，士庶皆投身接足。”^③“这是佛僧在中国祈雨的最早例子。”^④

① 梁萧统编、唐李善注《文选》卷29，第1383页，上海古籍出版社1986年版。

② 樊恭烜《祀龙祈雨考》，文载《新中华》6卷4期。

③ 《大正藏》第50册，389b。

④ 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第5页，上海远东出版社1996年版。

后有庐山慧远在早年“诣池侧读《海龙王经》，忽有巨蛇从池上空，须臾大雨”的记载。^①南朝宋时宋孝武帝大明六年（462），“天下亢旱，祈祷山川，累月无验”。帝请求那跋陀罗祈雨，“即往北湖钓台烧香祈请，不复饮食，默而诵经，密加秘咒。明日晡时，西北云起如盖，日在桑榆，风震云合，连日降雨。明旦，公卿入贺，敕见慰劳”。^②神僧宝志更是无所不能。天监五年（506）冬旱，宝志请祈雨，于华光殿讲《胜鬘》请雨，“讲竟，夜便大雪”，后加刀于水盆上，“俄而雨大降，高下皆足”。^③

具体地说，唐代的祈雨，密教的影响格外突出。当时已译出一批关于祈雨的密宗典籍，在汉译密教经典中就有祈雨经。如唐不空译《大云轮请雨经》卷下：

此陀罗尼名为大悲云生震吼奋迅勇猛幢，一切如来威神加持随喜宣说，利益安乐一切众生故，于未来世若亢旱时能令降雨。若滞雨时亦能令止。饥馑疾病亦能除灭，普告诸龙令使知闻。复令诸天欢喜踊跃，能摧诸魔安隐一切有情。^④

此请雨经早在隋时那连提耶舍就已译出《大云轮请雨经》二卷，不空是在此经本上的重译。同时，还译出了祈雨相关的轨则及坛法。如唐不空译《大云经祈雨坛法》：

-
- ① 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷6，第212页，中华书局1992年版。
 ② 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷3《译经》下，第133页，中华书局1992年版。
 ③ 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷10《神异》下，第396页，中华书局1992年版。
 ④ 《大正藏》第19册，488c。

若无亢旱时，欲祈请雨者，于露地作坛，除去瓦砾及诸秽物，张设表幕，悬青幡，香泥涂拭作一方坛，于坛中画七宝水池，池中画海龙王宫，于龙宫中有释迦牟尼如经说法相。^①

唐菩提流志译《不空绢索神变真言经》卷5：

若欲龙王降澍雨者，及止雨者，如法作坛供养像索，视天诵念真言旋索作法，须雨则雨，须止则止。若欲入龙宫殿者，于龙湫泐作坛，涌母陀罗尼真言秘密心真言，轮索一百八匝，向湫旋掷，龙王眷属一时出现。^②

龙王行雨之说，遍见于佛教诸经。如《分别功德经》：“雨有三种——天雨、龙雨、阿修罗雨。”《华严经》亦说龙王有降雨功能；“有无量诸大龙王，即如毗楼博义龙王、娑竭罗龙王等，莫不勤力兴云布雨，令诸众生热恼消灭。”同时，密教僧人也积极参加祈雨活动。善无畏、金刚智、不空、一行等祈雨多有灵验，深得帝王所重。唐代祈雨，是政治、经济生活中的一件大事，帝王非常重视，从现存的一些祈雨、止雨表，如不空有《贺雨表》，觉超有《贺祈雨表》，代宗有《批不空三藏贺雨表》，可见当时此类活动的兴盛。如唐睿宗景云年间，“再春时雨罕润，冬又不雪，人皆漉天”，时法藏建议请《随求即得大自在陀罗尼》，“结坛净写是总持语，投于龙湫，应时必获。诏可其请，遽往蓝田山悟真寺龙池所，作法未旬，大雪”。^③《酉阳杂俎》前集卷3

① 《大正藏》第19册，492c。

② 《大正藏》第20册，252a。

③ 新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，文载《大正藏》第50册，284b。

记罗公远与不空祈雨争胜。

密宗僧人多能行雨。如不空的弟子惠果也擅长求雨，据《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》记惠果曾于贞元中“数入禁祈雨”。^①在唐代的密宗僧人中，不空祈雨是最著名的，其故事不仅见于僧传，也见于唐人的笔记和小说中。如《宣室志·辑佚》“不空三藏祈雨”条，记京师大旱，炎郁之气，蒸为疾厉。时天竺僧不空三藏居于静住寺，三藏善以持念召龙兴云雨。兵部尚书萧昕至寺请不空请雨。不空乃命其徒，取华木皮仅尺余，缒小龙于其上，而以炉瓿香水置于前，三藏转咒，震舌呼祝。咒者食顷，“云物凝晦，暴雨骤降”。^②其他密教僧人如善无畏、金刚智、一行等的行雨在当时社会也有很大影响，史不绝书。如据元念常撰《佛祖历代通载》卷13记善无畏有祈雨事：其后秋旱，帝廉知无畏能致龙，遣内使传诏请雨。畏难之，奏以旱数当然，若苦召龙恐暴物。帝再遣谕旨，人苦秋暑，虽暴风疾雨适足快意，畏诺之。有司设坛仪，华彩光丽。畏笑曰：“是可以致雨耶。”命撤去之，独持满钵水，以小刀搅之，诵咒语百余番，即有微物如蚪龙，从钵矫首水面，顷之复沉。畏咒遣之，白气自钵腾涌，语诏使曰：“速归，雨即至矣。”诏使驰出，回顾有云如练，自讲堂盘旋而上。顷刻，风雷震电。诏使趋入奏御，衣巾已透湿。于是震风凌雨，飘荡庐舍，士民悚惧，弥日而息。又尝霖霖逾时，诏畏止之。畏于寺捏泥媪五躯，向之作梵语，若斥骂者，即刻而霁。其神验类如此，帝敬之若神。^③《宋高僧传》卷2亦记帝遣中官高力士疾召善无畏祈雨。……乃盛一钵水，以小刀搅之，梵言数百咒之。既而昏霾，大风

① “贞元五年，奉教于当寺大佛殿□令七僧祈雨。第七日，夜雨足，各赐绢一束。”（《大正藏》第50册，295c）

② 张读撰、张永钦等点校《宣室志》第188页，中华书局1983年版。

③ 《大正藏》第49册，590b。

震电，大进一步骤至。^①此传说另见《柳氏史》：时大旱，圣善寺竺千国三藏僧无畏善召龙致雨术，上遣力士疾召请雨。……胡言数百咒之。（《太平广记》396《无畏三藏》）

不空祈雨亦为当时一绝，民间有各种版本的祈雨传说。如《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》：梵僧不空，得总持门，能役百神，玄宗敬之。岁尝旱，上令祈雨，不空言，可过某日令祈之，必暴雨。上乃令金刚三藏设坛请雨，连日暴雨不止，坊市有漂溺者，遽召不空，令止之。不空遂于寺庭中，捏泥龙五六，当溜水，胡言骂之。良久，复置之，乃大笑，有顷，雨霁。^②一行亦是家喻户晓的祈雨大师。如《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》：“僧一行穷数有异术。开元中尝旱，玄宗令祈雨，一行言当得一器，上有龙状者，方可致雨。上令于内库中遍视之，皆言不类。数日后，指一古镜，鼻盘龙，喜曰：‘此有真龙矣。’乃持入道场，一夕而雨。”^③

唐宋以来，帝王封龙神为王，龙王信仰甚广。《全唐五代小说》卷47《龙宫仙方》与本篇情节相似，当是由同一题材演化而成。西域僧（即胡僧）欲取龙脑以合药，诡奏祈雨，遂诏于昆明池边结坛焚香，行法缩水。昆明池龙化为老人，至钟南山向道士孙思邈求救。孙曰：“尔第还，无虑胡僧。”于是池水复涨，“数日溢岸，胡僧羞恚而死”，孙思邈因此得到龙宫仙方，著成《千金翼方》三十卷。以此为题材写出最精彩的传奇，莫过于《续玄怪录》的“李卫公靖”。该故事述李靖于深山投宿，闯入龙宫，恰逢天符令龙行雨，龙母遂请李靖代劳。李靖将一滴水改为二十滴，结果地上降雨二十尺。李靖行雨，

① 宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》卷2，第21页，中华书局1987年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第39页，中华书局1981年版。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》，第40页，中华书局1981年版。宋赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》亦载此事。

雨水贮在瓶中，此瓶名为龙瓶，宣律师住持《感应传》云：“龙瓶内具足有八功德水，汝若饥渴，当饮此水，能消烦恼，增长菩提。勿轻此小瓶，假使四大海水，内此瓶风吹草动，犹不能满。中有龙王，此贤劫初三佛出世所有遗法，多中瓶内，与娑竭龙宫，一无有二。”^①足见李靖行雨的雨器，亦有依据，乃出于佛书，非中土所旧有也。类似故事还有《广异记》“颖阳里正”条、^②《纪闻录》“僧伽大师”条、^③《神仙感遇传》“释玄照”条、^④《酉阳杂俎·前集》卷9《盗侠》“兰陵老人”条、^⑤《玉泉子》“处士祈雨”条等均记祈雨事。从以上所引数条来看，在唐代祈雨已成为当时重要的风俗内容之一，因这与人民的生活息息相关，但这活动，实在与密教祈雨有直接的因缘。

六、密教与唐五代应验类小说

佛教应验类小说，又称灵验记、感应记、感通记、验传记、灵异记、冥报记、灵验功德记等。所谓“灵验记”，盖指向佛、菩萨祈祷、忏悔；或念佛、诵经、造经、造成像之后，出现感通、灵异等神异经验的记述。^⑥这是在佛教东传并渐次兴盛的历史背景下，由佛教徒（或佛教信徒）以小说的叙事形式创作，旨在以此作为弘教工具，传播佛教教义、招徕信徒入教，为小说家族又增添了新的一员。这些灵验记中，有的则是文句繁富，情节曲折，叙事委婉，极具文学色彩，

① 李复言撰、程毅中点校《续玄怪录》第188页，中华书局1982年版。《续玄怪录》，又称《搜古异录》、《纂异》，5卷，乃牛僧孺《玄怪录》之续书。所记为离奇怪异事，更多地表现了佛道思想。小说题材与佛经故事关涉者较多。

② 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第64页，中华书局1992年版。

③ 《太平广记》卷96《僧伽大师》，中华书局1961年版。

④ 《太平广记》卷420《释玄照》，中华书局1961年版。

⑤ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第89页，中华书局1981年版。

⑥ 郑阿财《敦煌疑伪经与灵验记关系之考察》，文载《姜亮夫 蒋礼鸿 郭在贻先生纪念文集》第285页，上海教育出版社2003年版。

颇类唐人志怪。抄写形式上，有些独立成篇，特意抄录；有些则附抄于佛经之前，宣扬抄诵该经的种种益处，连同此经本文一道流传。从思想内容看，它是采用了小说的艺术表现方法，以宗教宣传为终极目的，表现内容比较单一。随着佛教的广宣流布，当时文人多栖心佛典，礼敬僧人，他们写作、采摭志怪小说自然会记载那些经文佛缘的灵异。这些作品从一个侧面反映了当时强烈的宗教意识，是佛教中国化、通俗化历程的具体表现。

（一）应验类小说的形成与发展

佛教自两汉之际传入，至南北朝时大盛于世，朝野上下，侈谈因果。与魏晋相比，南北朝上至王公大臣，下至庶民百姓，最重皈依佛教。佛教在朝野世俗生活中的影响很大。佛教信徒以各种艺术形式弘扬佛法，诸如造像、唱导、绘画等不一而足，使得因果报应、六道轮回等佛教思想融入中国人的观念之中。佛教信徒为了自神其术，广布佛法，大力弘宣灵验思想。如“信乎志诚必感，有感必应”（段成式《酉阳杂俎》），^①“至诚发心，必有诚应”（牛肃《纪闻》），^②“所谓至感冥通，有祈斯应矣”。^③与此同时，纷纷以志怪小说的形式，演绎佛理，“记经像之显效，明应验之实有”^④。有时甚至直截了当地明言编书宗旨：“感见之来诚有由矣，辩欣斯瑞迹，合集前后见闻之事，为《感应传》一部十卷。”^⑤把佛教中最肤浅的因果报应思想及灵验的事迹，用志怪书的故事体裁发挥出来。诚如王晓平在其《佛典·志怪·物语》

① 《太平广记》卷106《段文昌》，中华书局1961年版。

② 《太平广记》卷115《襄阳老姥》，中华书局1961年版。

③ 《续高僧传》卷26《释智能》第702页，载苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》，上海古籍出版社1994年版。

④ 《鲁迅全集》第9册，第54页，人民文学出版社1993年版。

⑤ 《续高僧传》卷26《释净辩》第703页，载苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》，上海古籍出版社1994年版。

中所言：

中国的僧侣文士，曾将佛经消化，转化为本国的、身边的故事，造成一种报应‘近在眼前’的逼真感觉。^①

故当时小说鲜有不被佛风浸染。

此类灵验类小说作品，内容多以业报轮回思想为基础，借动人的灵异故事以弘宣佛教，以期劝诱世人信奉受持。由于灵应故事浅显易懂，较之义理深奥、思想抽象的经论，更易为一般庶民所接受，因此，一经问世即受众人追捧。灵应故事有人物，有地点，有情节，展示了广阔的社会画卷，具有小说的要素。同时，亦相当程度地反映宗教信仰的实态。因此，在佛教通俗化的传布过程中，往往发挥着相当重要的功能。汤用彤《隋唐佛教史稿》一书论及隋唐佛教中的撰述时，特立“感应因缘”一节，亦在强调灵应故事在佛教传播过程中导俗化众的特殊作用。此时期专明因果的志怪小说大量出现，成为佛教影响于中国小说的重要时期。此类小说鲁迅亦称之为“释氏辅教之书”，并于《中国小说史略》中专门论述之：

释氏辅教之书，《隋志》著录九家，在子部及史部，今唯颜之推《冤魂志》存，引经史以征报应，已开混合儒释之端矣。而余则俱佚。遗文之考见者，有宋刘义庆《宣验记》，齐王琰《冥祥记》，隋颜之推《集灵记》，侯白《旌异记》四种，大抵记经像之显效，明应验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心，顾后世则

^① 王晓平《佛典·志怪·物语》第181页，江西人民出版社1990年版。

或视为小说。^①

这在小说史的研究中是十分重要的见解。这类作品数量巨大，种类繁多，包括各种应验故事（如舍利应验故事、《金刚经》应验故事、《法华经》应验故事、观音应验故事、报应故事以及神异传说等），现见于著录的仍有近二十种。^②杜贵晨先生将其称为“佛教小说”，“入南北朝后，这类作品骤然增多。都是专为弘扬佛法而作，在佛教为典籍，在文学则可视之为小说，似可称为佛教小说。”^③据李剑国先生在其《论南北朝的“释氏辅教之书”》一文中考证：

今可考知的第一部释氏辅教志怪书，是晋末谢敷的《观世音应验记》。^④

据其统计，唐前“释氏辅教之书”在当时的八九十种志怪小说中竟占有二十种，可见此类小说之兴盛。“自晋末谢敷撰《观世音应验》以来，释氏信徒竞相造作，诸如《感应传》、《征应传》、《宣验记》、《冥验记》、《冥祥记》、《祥异记》、《旌异记》、《舍利感应记》等皆夸饰经像塔寺佛法之验，成式谓‘晋宋以来时人著传记彰明其事’，诚是也。”^⑤其中比较著名的是宋刘义庆《宣验记》，齐王琰《冥祥记》，梁王曼颖《续冥祥记》，隋颜之推《冤魂志》、侯白《旌异记》等等。

① 鲁迅《中国小说史略》，文载《鲁迅全集》第9卷，第54页，人民文学出版社1981年版。

② 孙昌武《中国文学中的维摩与观音》第133页，高等教育出版社1996年版。

③ 杜贵晨《中国古代小说散论》第82页，山东文艺出版社1993年版。

④ 《天津师大学报》1985年第3期。

⑤ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第508页，南开大学出版社1993年版。

进入唐代，此类小说创作锐势不减，更是层出不穷。汉地僧人重视佛教在汉地的感应事迹，大量编纂此类以感通为主要内容的书籍。唐以前不称“感通”。隋唐以后，僧人用感通事迹，帮助弘扬佛教，可能收到了某些效果，故在当时影响颇大。唐太宗曾对傅奕说过这样几句话：

佛教玄妙，圣迹可师。且报应显然，屡有征验。卿独不悟其理，何也？^①

唐太宗对佛教能有“报应显然，屡有征验”的印象，可能是受了和尚们宣传感应事迹的影响。唐代“释氏辅教之书”的发展情况，据李剑国先生《唐五代志怪传奇叙录》言：

前段志怪小说集仅八九种，其中以宗教迷信为基本内容的小说多达六种。释氏辅教书在南北朝志怪中是一大宗；入唐后佛教继续受到不同程度的提倡，有时却又被限制，佛教信徒强烈的弘教意识，使宣传因果报应的小说不断出现，其形式基本上是六朝之旧。萧瑀《般若经灵验》、唐临《冥报记》、郎余令《冥报拾遗》、佚名《地狱苦记》都是这种作品。……另外，《冥报记》中的《睦仁蓍》一篇也是情节曲折、描写精细的传奇体。本来冥府故事在《冥报记》中已表现出传奇的趋势，这同佛教叙事文学的影响大有关系。因而《睦仁蓍》的出现，又表明了佛教叙事文学对于唐传奇形成的一定作用。^②

① 《旧唐书》卷79《傅奕传》，中华书局1975年版。

② 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第34页，南开大学出版社1993年版。

另外，据台湾郑阿财氏考证，敦煌莫高窟藏经洞亦藏有佛教应验故事写本，总数有六七十件。其中保存的灵应故事，有中原地区流传至敦煌的，也有敦煌地区所产生的；有见于佛教史传感应记的，也有为现存感应记诸书所未载的。其中属于“灵应故事的集录”的有：（1）《集神州三宝感通录》，残存两个写卷，十五则故事；（2）《持诵金刚经灵验功德记》，存五个写卷，有二十则故事；（3）《佛顶心观世音菩萨救难神验记》，存两个写卷，有四则故事；（4）《金刚坛广大清净陀罗经感应记》（拟题），存一个写卷，有数则灵验故事；（5）《阿弥陀经感应记》（拟题），存一个写卷，有数则灵验故事；（6）《侵损常住僧物恶报感应记》（拟题），存一个写卷，有四则故事。属于“单则感应故事”有：（1）《黄仕强传》，存九个写卷；（2）《忏悔灭罪金光明经冥报传》，存二十七卷；（3）《龙兴寺毗沙门天王灵验记》，存一个写卷；（4）《刘萨诃和尚因缘记》，存有三个写卷；（5）《道明和尚入冥故事》（拟题），存一个写卷；（6）《唐京师大庄严寺僧释智兴鸣钟感应记》，存两个写卷；（7）《法华寺感应记》（拟题），存一个写卷；（8）《羯谛真言感应记》（拟题），存一个写卷；（9）《忏悔设斋感应记》（拟题），存一个写卷；（10）《普劝事佛文感应记》（拟题），存一个写卷。^①据笔者翻检，敦煌文献中尚见有《落番盆女忏悔感应记》（斯 6036 号）、《观音大圣灵验记》（斯 4242 号背面）、《冥报故事》（斯 4037 号背面）、《寺塔灵异录》、《白龙庙灵异记》等作品。今存的敦煌写本灵验记中，从内容上来看，多为希望获得续命、延寿、治病等现世利益，而其真正的目的则是弘宣某种信仰，如《龙兴寺毗沙门天王灵验记》旨在弘传毗沙门天王信仰，《观音大圣灵验记》则是在弘传观世音信仰。

^① 郑阿财《敦煌疑伪经与灵验记关系之考察》，文载《姜亮夫 蒋礼鸿 郭在贻先生纪念文集》第 285 页，上海教育出版社 2003 年版。

另一目的则是宣传抄造、持诵某种经典，而这些灵验记的问世与所弘宣的经典的流行息息相关，如《阿弥陀经感应记》即是与《阿弥陀经》的流行有关，而灵验记在其中确实发挥了一定的宣传作用。

唐前期，“释氏辅教之书”之创作承南北朝之势，仍然盛行不衰。最有代表性的是唐临的《冥报记》，记录大量因果报应及崇经像等之灵验事迹。另外，僧人道世编撰的《法苑珠林》一百篇，专讲佛经故事，其中附有不少隋唐间的故事，亦完全是记录崇佛的灵验故事的。此时亦出现了其他几种佛经应验记，如专载《金刚经》应验者，有唐初萧瑀《般若经灵验》、段成式《金刚经鸠异》、唐无名氏《金刚经灵验记》、唐卢求《金刚经报应记》。《金刚经》为《金刚般若波罗蜜经》之简称，亦简称《般若经》，一卷，由后秦鸠摩罗什译，其后又多次重译，以唐玄奘、义净重译最为著名。此经唐时流传较广，影响深远，盛传于僧侣、居士及文人士大夫之中，妇孺皆知。《太平广记》报应类中载有关佛经灵验十卷，《金刚经》独占7卷，足见其盛。李剑国先生于其《唐五代志怪传奇叙录》中言：

《金刚经》又称《般若经》，唐时广传于僧俗，崇法者多持之，禅宗南宗奉为经典，是故唐之释氏志怪书独举此经，而不及他经焉。^①

据笔者翻检《敦煌宝藏》，敦煌石室中尚见有《金光明经冥报验传记》（斯6035号）。^②另外，还有唐慧英、胡幽贞纂《大方广佛华严经感应传》、《阿弥陀经灵验记》、《金光明经灵验记》等，此乃敦煌写本。

① 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第508页，南开大学出版社1993年版。

② 台湾黄永武编《敦煌宝藏》第44册，新文丰出版公司1988年版。

此类灵验记一般是针对某种佛经而编写，用具体事例说明修持该经的善报，它们往往被附抄于该经前后，与该经共同流传，借此为该经招徕更多的抄写诵持者。据此，唐代释氏辅教之书亦涉及《金光明经》、《华严经》、《阿弥陀经》等经典。此间出现的应验小说，粗略统计也有三十几种此类小说问世，其中不包括小说集中的应验作品。此类小说的创作，不仅有僧徒之作，而且有大量文士之作，前者如慧英《华严经感应传》、慧祥《法华经感应传》、净辩《感应传》、道宣《集神州三宝感通录》、少康与文谕合撰《净土往生瑞应传》；后者如王毂《报应记》、唐临《冥报记》、郎余令《冥报拾遗》等等。

隋唐间出现的此类小说，为迎合帝王一时举措而撰集的只是少数，僧侣的根本利益仍在于佛教对广大民众的影响，在于以佛教的精神和义理征服人心。因此，注重义解和传经是隋唐佛教鼎盛的一个重要特征，大量的应验类小说就是应传经的需要出现的。

（二）唐五代应验类小说中的密教因子

开元年间，伴随密宗的最终形成，其独特的宗教仪式及强烈的现世利益的感召，使其在大江南北广为流传，成为当时宗教的主流。作为弘宣佛教应运而生的灵验记亦忠实地记录了密教在当时社会的影响，如《龙兴寺毗沙门天王灵验记》真实地反映了密教中毗沙门天王信仰的实态；《佛顶心观世音菩萨救难神验记》则可看出密教经典《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》在当时的影响；《白龙庙灵异记》、《羯谛真言感应记》则旨在证明持诵陀罗尼如《羯谛真言》的灵验等。

在唐五代灵验记中，与密教有关的灵验记不多，现所见仅存上述三种，且仅见于敦煌石室中，亦即在敦煌地区流行。其中《佛顶心观世音菩萨救难神验记》最初当为持诵密教经典《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》所产生的灵应故事，在抄录该经典时，将其附记于该经之后作为灵验的见证，用以宣扬《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒

经》之神验。《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》灵应记故事集，分上中下三卷，分别题作：《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》（卷上）；《佛顶心观世音菩萨疗病催产方》（卷中）；《佛顶心观世音菩萨救难神验》（卷下）。旨在劝人持诵、供养、书写此陀罗尼。其内容主要在宣传此陀罗尼经所具有的灭恶五逆、往生净国、转化男身等多种功用，其持诵利益与效用实与《大悲咒》极为近似。《佛顶心观世音菩萨救难神验》共收四则灵验故事，其中有二则是对密教经典佛经故事的改写。第一则灵验故事记述罽宾陀国中有瘟疫横行，感染者不过一二日即死，观世音乃化成一白衣居士，登门治病，教人书写此《陀罗尼经》三卷，竭诚供养，以救济命。其所记述的内容，见于唐代的密教经典中。如唐智通译的《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》卷上记：“昔有罽宾国疫疾流行，人得病者不过一二日并死。有婆罗门真帝将此法行，疫病应时即得消灭，行病鬼王出离国境，知有验矣。”^①而唐菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》亦载此事：“昔罽宾国乃疫病流行，人有得病，不过一二日即以命终。有婆罗门真帝，起以大慈施此法门，救疗一国疫病之者，应时消灭，其行病鬼应时出国，当知验耳。”^②第二则灵验故事记波罗奈国有一长者，家有万贯，仅有一子，十五岁时，忽生怪病，群医束手。观音化身邻居，见其痛苦，乃教其“请人于家中以素帛书此《佛顶心陀罗尼》三卷”，烧香转念，可使其子疾病退散，寿命延长。长者依言，其子果痊愈，阎王深受感动，乃派鬼使前来，告长者：“此人命限，只合十六岁，今已十五，唯有一年。今遇善知识故，劝令书写此陀罗尼经，得延至九十，故来相报。”长者夫妇，闻此喜讯，遂费资写经千卷，日夜供养

① 《大正藏》第20册，87a。

② 《大正藏》第20册，101a。

不阙。唐智通译《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》卷上也有相似的记载，云：“昔波罗奈国有一长者，唯有一子，寿年合得十六。至年十五，有一婆罗门巡门乞食。见其长者愁郁不乐，夫妻憔悴面无光泽。婆罗门问曰：‘长者何为不乐？’长者说向因缘。婆罗门答言：‘长者不须愁郁，但取贫道处分，子得寿年长远。’于时婆罗门作此法门一日一夜。得阎罗王报云：‘长者其子命根只合十六，今已十五，唯有一年。今遇善因缘，得年八十，故来相报。’尔时长者夫妻欢喜踊跃，罄舍家资，以施佛法众僧。当知此法不可思议，具大神验。”^①第三则、第四则灵验故事记述的是中土市人因持诵《佛顶心陀罗尼》所获得的现世利益。如第三则记某女子因每日念诵此经，其后活至九十七岁，死后托生到“秦国”，变成男子之身；第四则记某官员做恶后忏悔，请人抄写此三卷陀罗尼，因此功德后得以升任怀州刺史。

《龙兴寺毗沙门天王灵验记》为单篇灵应故事，所记以敦煌地区密教信仰为背景，记录了发生在敦煌地区的毗沙门天王信仰故事。该故事记龙兴寺中寺卿张闰子因“于寺中看设乐，遂见天王头上一鹤，把一小石打鸽不着，误打神额上，指甲许破”。夜归，见一金蛇受惊，“两眼急痛，黑暗如漆”，知是为神所害。至明，至神前诚心忏悔，并从僧智寂处受得《天王咒》，持诵六天六夜，“两目豁然明朗，一无障碍”。此记反映了敦煌地区毗沙门天王信仰的实态。有关《龙兴寺毗沙门天王灵验记》的写作年代，故事发生地龙兴寺等方面的考证，可参阅台湾郑阿财先生的《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，^②及李小荣先生《敦煌密教文献论稿》的相关论证。^③

① 《大正藏》第20册，87a。

② 《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》第253—364页，中华书局1997年版。

③ 李小荣《敦煌密教文献论稿》第163—167页，人民文学出版社2003年版。

《白龙庙灵异记》亦为单篇灵应故事，记录了中唐大历年间暮山白龙庙附近有一村姑名春娘，受白蛇困扰，后其受佛指点念诵《羯谛真言》，乃得除却白蛇之害的故事。这则故事旨在说明密教真言在消灾、除害中的作用。

上述密教灵验记所记各则故事与其他灵验记没什么两样，均具小说要素，既交代故事发生的时间、地点与人物，又有曲折的情节，让人深信实有其事，并非向壁虚构。此类灵验记写作的目的无非是证明持诵密教经典所获现世利益不虚，实具宗教见证功用，这与《观音大圣灵验记》、《道明和尚入冥故事》、《金光明经忏悔灭罪冥报记》等类作品性质相同。

魏晋以来的早期小说，实际上都以笔录传闻为内容，它们都还不是真正出于虚构的创作。而佛教灵验故事则完全出自悬想，不论辑录者用什么手段来强调所述事件的真实性，但它们绝对是幻想的产物。从这个意义上说，这些出自宗教悬想的灵验故事是真正符合小说创作的原则的。陈寅恪虽然认为感应传、冥报记等为“滥俗文学”而对之评价不高，但他又明确指出：“尝谓吾国小说，大抵为佛教化。”^①也明确点出了我国初期小说的这一形态。为了加强宣传，争取信徒，佛教徒利用创作小说故事为重要手段，从而催生了大量“释氏辅教之书”问世。这些应验类小说以独特的题材内容，为古代小说史增添了新的品种和色彩，其中有些作品既富于奇异的宗教幻想的色彩，又充满现实批判精神，成为出色的宗教文学作品。这些作品广泛流传于民间，对于将佛教善恶果报、地狱轮回的教义渗透到当时广大民众的意识中，对于吸引广大民众信仰佛教，造成佛教在民间的普及，起了相当巨大的潜移默化的作用。

① 陈寅恪《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》，文载《金明馆丛稿二编》第185页，上海古籍出版社1980年版。

感应类小说对后世小说创作亦有影响。如清陆圻《冥报录》、释戒显《现果随录》、杨式传《果报闻见录》等。可以说，没有佛教的传入和佛教本身以及受它影响的各种宗教对小说的使用，中国小说的发展史就可能大大地推迟。反过来说，在为宗教所用的过程中，中国小说不但大大地丰富了自己，又大大地改造和丰富了各种宗教。

第二节 密教与唐五代诗歌创作

唐代社会经过了近百年的和平安定与休养生息，经济得到了很大的发展，到开元、天宝年间，达到了全盛时期，诗歌也达到全面繁荣的地步。叶燮《原诗·内篇（上）》：“唐诗为八代以来一大变，韩愈为唐诗之一大变，其力大，其思雄，崛起特为鼻祖。宋之苏、梅、欧、苏、王、黄、皆愈为之发其端，可谓极盛；而俗儒且谓愈诗大变汉魏，大变盛唐，格格而不许，何异居蚯蚓之穴，习闻其长鸣，听洪钟之响而怪之，窃窃然议之也！且愈岂不能拥其鼻，肖其吻，而效俗儒为建安、开、宝之诗乎哉？开、宝之诗，一时非不盛，递至大历、贞元、元和之间，沿其影响字句者且百年，此百余年之诗，其传者已少殊尤出类之作，不传者更可知矣。必待有人焉起而拨正之，则不得不改弦而更张之。愈尝自谓‘陈言之务去’，想其时陈言之为祸，必有出于目不忍见，耳不堪闻者，使天下之心思智慧，日腐烂埋没于陈言中，排之者比于救焚拯溺，可不力乎？”^①中唐诗人在盛唐诗歌之后开辟出新的途径，创造出新的美学风貌。

一、密教文化艺术与唐五代诗歌创作

自佛教传入中国之后，利用造像和图绘的方式来宣传佛法、吸引

^① 叶燮《原诗》第9页，人民文学出版社1979年版。

众多的信徒，成为释子们弘扬佛教最简便、最直接、也是最重要的手段之一。这种以造像和图绘的方式，在当时就被称为“象教”或“象法”。“象教”，就是以佛的形象来教化信徒；“象法”，就是以佛的形象来宣扬佛法。总之，是通过形象来感化人们的心灵，使人们产生皈依之想。宗教文化为诗歌带来的直观与幻界的艺术形象，对于中唐诗歌的创作产生了影响。那些如寺院壁画、雕像、彩塑、绘画等诉诸人们视觉的形象，还有那些如佛经、俗讲、变文、神话传说等通过语言文字的描绘，使人们在想象与联想之中而得到的形象。诸般直观的与幻界的宗教形象纷至沓来，从而为他们的诗歌艺术形象的创造，提供了新的基础和来源；同时也为他们诗歌艺术的创新，注入了新的因素。进入中唐，佛教大昌其时，诸宗并行发展，中唐诗人在思想意识上所受影响更为深刻。盛唐诗歌已推动诗歌的发展达到高峰，诗歌要发展创新，只有另辟蹊径，中唐诗人开始在佛教之中寻找新的因素。中唐时代新兴的密教艺术，以其玄幻大胆想象力，对久沐儒风的中唐诗人来说，倍感新奇，耳目为之一新。密教思想与密教文化带着新的时代的特征，不仅直接影响着诗人们的世界观与人生观，而且给他们的诗歌创作注入了新的生命力，从而加速了诗变的进程，并使中唐诗歌呈现出一种全新的美学风范。可以说，有唐一代，由于各个阶段特定时代因素所致，诗人不仅在思想意识上深受佛教观念的影响，而且在诗歌艺术的创作实践中也同样受到佛教思想与佛教艺术的影响，将诗思、诗境同佛教观念相沟通的现象在当时相当普遍。

唐代佛教极为兴盛，大小佛寺林立。文人士大夫多投身佛门。人们在游宦、游学、游览乃至在日常生活中，涉足于佛刹的现象极为平常。据朱景玄《唐朝名画录》、段成式《酉阳杂俎》续集《寺塔记》及张彦远《历代名画记》的记载，唐代壁画极为盛行，佛刹庙宇中几

乎都有大幅壁画，瞻仰之士，络绎不绝。“唐朝佛教道教既极兴盛，故佛寺道观，亦风起云涌，而画壁亦随而发达，所画寺壁之多，为历代之冠。”^①因密教文化的影响，这些阴森可怖的形象在诗中常常出现，韩孟诗派在这方面的表现最为突出、异常。韩愈、孟郊、卢仝、贾岛、李贺等人，创作注重“心性”，因而他们的诗歌往往超越客观物象，凭主观意念，以想象出恢宏，则助长了其险怪之风。王世贞说：“长吉师心，故尔作怪。”^②宋代沈作喆《寓简》卷4云：“自昔文章之言水者，如《七发》、《上林》、《子虚》等，皆诙奇雄武，神变非常，其状甚伟主，独未有言火者。韩退之乃作《陆浑山》诗，极于诡怪，读之便如行火所焮，郁攸冲喷，其色绛天，阿房欲灰，而回禄扇之。然不见造化之理，未可与语性空，真火之妙也。”^③卢仝《寄赠含曦上人》之“搜索通鬼神”，“化物自一心”，^④表现出了与韩孟一致的追求。其《月蚀诗》：“……此时怪事发，有物吞食来。轮如壮士斧斫坏，桂似雪山风拉摧。百炼镜，照见胆，平地埋寒灰；火龙珠，飞出脑，却入蚌蛤胎。摧环破壁眼看尽，当天一搭如煤炱。磨踪灭迹须臾间，便似万古不可开。……”^⑤诗近一千七百余字，诗人从月蚀奇观引发一系列怪诞离奇的事件。作者就是参用地狱鬼神的形象来描写天上的魔鬼，以离奇的幻想无拘无束地驰骋自己的心灵意识，全诗具有离奇的色彩。其构拟物象之奇，前无古人。李贺诗中亦多写鬼魅。如《南山田中行》：“石脉水流泉滴沙，鬼灯如漆点松花。”^⑥《汉唐姬饮

① 俞剑华《中国绘画史》上，第95页，商务印书馆民国26年（1937）版。

② 王世贞《艺苑卮言》卷4，《历代诗话续编》本。

③ 沈作喆《寓简》第29页，载《丛书集成初编》，中华书局1985年版。

④ 《全唐诗》卷389，中华书局1960年版。

⑤ 《全唐诗》卷387，中华书局1960年版。

⑥ 王琦《李长吉歌诗》卷2，光绪四年（1878）宏达堂丛书本。

酒歌》：“云阳台上歌，鬼哭复何益。仗剑明秋水，凶威屡胁逼。强泉噬母心，奔厉索人魄。”^①如杜牧所说：“鲸脰鳌掷、牛鬼蛇神，不足为其虚荒诞幻也。”韩愈诗中表现的鬼神、地狱、阎罗王、魔怪的形象更多。如《射训狐》：“安然大唤谁畏忌，造作百怪非无须。聚鬼征妖自朋扇，摆掉拱楠颺暨途。”^②这些地狱、鬼神、怪魅等形象的大量出现，显然都是受到密教造像等艺术作品中直观与幻界形象的影响。

清人叶燮对中唐诗歌的价值和意义作了更高的提炼，他在《百家唐诗序》中言：“贞元、元和时，韩愈、柳宗元、刘长卿、钱起、白居易、元稹辈出，群才竞起而变八代之盛。自是而诗之调之格之情，凿险出奇，无不以是为前后之关键矣……后之称诗者，胸无成识，谓为中唐，又曰晚唐。不知此中也者，乃古今百代之中，而非有唐之所独得，而称中者也。后此千百年，无不从是以断。”^③李肇在《国史补》卷下《叙时文所尚》亦有言：“元和以后，为文笔，则学奇诡于韩愈，学苦涩于樊宗师。……大抵天宝之风尚党，大历之风尚浮，贞元之风尚荡，元和之风尚怪也。”^④亦谈到中唐诗歌“怪奇”的特征。元和“尚怪”之说，从产生于此间的诗歌、散文、小说等文学样式所表现的大量内容来看，也确实如此。其中小说表现得尤为明显。元和之际，佛教大昌，崇佛之风日盛，故志怪小说蜂起，反映于唐小说中，有大量借用佛经怪诞故事反趋“尚怪”之风。可见，大量怪异作品的出现，与唐代文人中的“征异”、“搜奇”、“语怪”的风尚有关。在画坛亦尚怪奇。《唐朝名画录》称尉迟乙僧于光宅寺画《降魔象》：

① 王琦《李长吉歌诗》外集，光绪四年（1878）宏达堂丛书本。

② 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷2，第205页，上海古籍出版社1994年版。

③ 叶燮《已畦集》卷8，《四库全书存目丛书·集部244》，齐鲁书社1997年版。

④ 李肇《国史补》第57页，古典文学出版社1957年版。

“千怪万状，实奇踪也。”在中唐，整个社会的艺术审美趣味在发生急剧的变化。这一风尚亦影响中唐诗人的创作，诗文创作亦出现了一股尚怪的潮流。如韩、孟诗派怪奇诗风的形成，就是与当时独特的、多元的文化背景有关，其中有明显的密教文化艺术的深刻烙印。

韩愈的诗，常常表现一个光怪陆离、奇幻夸张的世界，表现这个怪诞离奇的世界的恣肆变幻，极尽想象之能事。大自然的万事万物在他的笔下，全都涂抹上了一层奇光异彩，弥漫一层神秘莫测的氛围。“退之诗，大抵才气有余，故能擒能纵，颠倒崛奇，无施不可。放之则如长江大河，澜翻汹涌，滚滚不穷；收之则藏形匿影，乍出乍没，姿态横生，变怪百出，可喜可愕，可畏可服也。”^①柳宗元亦指出这一特点，“信韩子之怪于文也”^②。如其《调张籍》：“我愿生两翅，捕逐出八荒。精诚忽交通，百怪入我肠。刺手拔鲸牙，举瓢酌天浆。腾身跨汗漫，不著织女襄。”^③表现出其超乎异常的设幻意象。写得最奇幻诡秘的莫过于其《陆浑山火一首和皇甫湜用其韵》，先是写风卷火势的摧毁一切的火势：“山狂谷狠相吐吞，风怒不休何轩轩，摆磨出火以自燔。有声夜中惊莫原，天跳地踔颠乾坤。赫赫上照穷崖垠，截然高周烧四垣。神焦鬼烂无逃门，三光弛隳不复暎。”次写山林水族珍禽异兽的狂奔：“虎熊麋猪逮猴猿，水龙鼉龟鱼与鼃。鸦鸥鸱鹰雉鸂鶒，焯焯煨燹孰飞奔。”继写火光火声：“错陈齐玫辟华园，芙蓉披猖塞鲜繁。千钟万鼓咽耳喧，攒杂啾噍沸麓坳。”^④山火来势可谓惊心动魄

① 张戒《岁寒堂诗话》卷上，第8页，载《丛书集成初编》，中华书局1985年版。

② 柳宗元《读韩愈所著毛颖传后题》，文载《全唐文》卷586。

③ 韩愈著、钱钟联集释《韩昌黎诗系年集释》卷9，第988页，上海古籍出版社1994年版。

④ 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷6，第684页，上海古籍出版社1994年版。

魄，如此离奇幻诞的想象力，似人间未曾有。另一首《游青龙寺赠崔大补阙》：“友生招我佛寺行，正值万株红叶满。光华闪壁见神鬼，赫赫炎官张火伞。然云烧树大实骈，金乌下啄赭虬卵。魂翻眼倒忘处所，赤气冲融无间断。……”^①青龙寺为长安著名密宗道场，韩愈是必将所游所见述诸文字。《城南联句》中，愈句“摆幽尾交榜，蔓延角出缩”，写鸟交尾、蜗牛伸触角。他如“痒肌遭蚝刺”、“灵麻撮狗虱”等，^②想象奇幻，且形象可感。

有关这一点，清末民初的著名学者沈曾植先生曾指出韩愈诗中的密教因素，云：“吾尝论诗人兴象与画家景物感触相通。密宗神秘于中唐，吴、卢画皆依为蓝本，读昌黎、昌谷诗，皆当以此意会之。”^③认为韩愈、李贺的诗歌创作和神秘与中唐的密教有关联。在论及韩集中《陆浑山火》一诗时，又云：“作一帧西藏曼陀罗画观。”^④钱仲联先生、江辛眉先生在论及韩诗时都肯定了沈曾植先生的立论。^⑤在此基础上，业师陈允吉又从韩愈诗歌创作过程中的各种影响因素来作了进一步的深入剖析，认为“韩愈的诗，尤以雄桀险怪而著称，而这种险怪特点的形成，又是同寺庙壁画给他的影响密切相关的。因此，我们要追寻中唐文学尚怪之风的由来，寺庙壁画乃是其中的一大渊藪”。^⑥罗宗强先生在论及韩愈诗歌时，亦拈出此诗来说明韩诗的风

① 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷5，第563页，上海古籍出版社1994年版。

② 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷5，第481页，上海古籍出版社1994年版。

③ 沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛》卷7，第264页，辽宁教育出版社1998年版。

④ 沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛》卷7，第265页，辽宁教育出版社1998年版。

⑤ 钱仲联《佛学与中国古代文学的关系》，文载《江苏师院学报》1980年第1期；江辛眉《论韩愈诗的几个问题》，文载《中华文史论丛》1980年第1辑。

⑥ 陈允吉《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，文载《唐音佛教辨思录》第146页，上海古籍出版社1988年版。

格：“这种种荒诞怪异的幻想的描写，又都是写一场山火的情形，把一场山火写得如此光怪震荡、狰狞怒张，实在是韩愈的一个创造，是他追求光怪震荡之美的审美情趣的产物”。^①并认为：“韩愈写这个场面时，可能受到佛教壁画的某种启发，由佛教壁画的形象触动灵感而驰骋想象，把我国古代传统神话中的火神和水神具象化。”^②并就韩愈《陆浑山火》诗结合“曼陀罗画”作了具体、深入、细致的剖析，从而证明了沈曾植先生把此诗“作一帧西藏曼陀罗画观”的论断。^③李小荣亦有阐发，认为：“韩、孟诗歌意象的组合方式与密教观想的暗合，并非是说他们有过亲身的宗教实践，而可能是他们在欣赏佛教壁画或讲唱艺术时所受的潜在影响。这就是诗、画、禅的相通之处。”^④

密宗之观想，要求运用意念进行观想，即观想“字、事、法、人”四种曼陀罗。“字”，指代表本尊的梵文道字；“事”，指诸尊聚集法会；“法”，指佛菩萨所持法器；“人”，指本尊形象。韩、孟诗派的特点就在于险、怪、奇。创意怪诞，用词阴冷。晚近所著的一些诗论无不把尚怪奇作为韩诗的特点之一加以论述。如赵翼《瓠北诗话》卷3：“韩昌黎生平所心摹力追者，惟李、杜二公，顾李、杜之前，未有李、杜；故二公才气横恣，各开生面，遂独有千古。至昌黎时，李、杜已在，纵极力变化，终不能再辟一径。惟少陵奇险处，尚有可推扩，故一眼觑定，欲从此辟山开道，自成一家。此昌黎注意所在也。然奇险处亦自有得失。盖少陵才思所到，偶然得之，而昌黎则专为此求胜，故时见斧凿痕迹。有心与无心异也。”^⑤指出韩愈有意于奇险，

① 罗宗强《唐诗小史》第228页，陕西人民出版社1987年版。

② 罗宗强《隋唐五代文学思想史》第282页，中华书局1990年版。

③ 陈允吉《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，文载《唐音佛教辨思录》第144页，上海古籍出版社1988年版。

④ 李小荣《敦煌密教文献论稿》第341页，人民文学出版社2003年版。

⑤ 赵翼《瓠北诗话》第29页，人民文学出版社1963年版。

除了他生性好奇、易趋此途外，也是诗歌发展趋势使然。

孟郊诗亦尚怪奇，如其《归信吟》：“泪墨洒为书，将寄万里亲。书去魂亦去，兀然空一身”，^①形迹可触，归思可感；其《游终南山》：“南山塞天地，日月石上生”^②，惊人奇想，硬语盘空；其《秋杯》：“秋月颜色冰，老客志气单。冷露滴梦破，峭风梳骨寒”，^③梦比纸薄，冷露一滴即破，想象可谓怪奇。其《巫山曲》：“巴江上峡重复重，阳台碧峭十二峰。荆王猎时逢暮雨，夜卧高丘梦神女。轻红流烟湿艳姿，行云飞去明星稀。目极魂断望不见，猿啼三声泪滴衣。”^④诗歌意境清新，色彩明丽，情调哀怨，已接近李贺歌诗瑰奇、神秘的风格了。孟诗的这一特点，韩愈于其《贞曜先生墓志铭》亦有所评：“及其为诗，剝目怵心，刃迎缕解。钩章棘句，掐擢胃肾。神施鬼设，间见层出。”^⑤指出了孟郊最爱挖空心思作诗这一特征，并表露出对其诗的敬佩，如《醉留东野》：“吾愿身为云，东野变为龙。四方上下逐东野，虽有离别无由逢。”^⑥

贾岛亦好奇语，如其《哭柏严和尚》诗云：“苔覆石床新，师曾占几春。写留行道影，焚却坐禅身。”^⑦因好奇太过，为欧阳修所诟病。欧阳修在其《六一诗话》中说：“诗人贪求好句而理有不通，亦语病也。……如贾岛哭僧云：‘写留行道影，焚却坐禅身。’时谓烧杀和尚，此尤可笑也。若‘步随青山影，坐学白塔骨’，又‘独行潭底影，数息树边身’，皆岛诗。何精粗顿异也？”^⑧卢仝亦是作奇的高

①④ 《全唐诗》卷372，中华书局1960年版。

②③ 《全唐诗》卷375，中华书局1960年版。

⑤ 韩愈著、马其昶校注，马茂元整理《韩昌黎文集校注》卷6，第445页，上海古籍出版社1987年版。

⑥ 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷1，第59页，上海古籍出版社1994年版。

⑦ 《全唐诗》卷572，中华书局1960年版。

⑧ 欧阳修《六一诗话》第12页，人民文学出版社1962年版。

手。其《村醉》：“昨夜村饮归，健倒三四五。摩挲青莓苔，莫嗔惊著汝！”^①写醉态活灵活现，莓苔亦为之惊扰。宋代严羽《沧浪诗话》说：“玉川之怪，长吉之瑰诡，天地间自欠此体不得。”孟郊、卢仝、李贺，风格各自有别，而皆以奇险见长。可见，这确乎是一时风气。

韩、孟、贾、卢皆好奇，这种怪奇诗风的形成，既要看到如日中天的佛教影响的大环境，又要看到作者本人在这特定的社会环境中的价值取向。我们看到，在这特定的文化环境中，他们无法回避佛教的影响。如孟郊就在其诗《自惜》中直言：“始惊儒教误，渐与佛乘亲。”^②在《读经》中更是明确地说：“垂老抱佛脚，教妻读黄经。经黄名小品，一纸千明星。曾读《大般若》，细感胖蛮听。当时把斋中，方寸抱万灵。忽复入长安，蹴踏日月宁。老方却归来，收拾可丁丁。”^③可见，孟郊曾亲读佛典，故对佛教典籍相当熟稔。诗中有多处运用佛教典故。如其诗《寒地百姓吟》：“寒者愿为蛾，烧死彼华膏。”^④其中之“寒者愿为蛾”出于佛典，如康僧会译《六度集经》之八十一《常悲菩萨本生》：“时世秽浊，背正向邪，华伪趣利，犹蛾之乐火。”晋支昙谛《赴火蛾赋》引悉达太子言：“愚人贫身，如蛾投火。”^⑤这说明作者是主动地在佛教中汲取艺术灵感。也不难想象当时兴盛一时的密教一宗，其独特的思维，大胆的印象，以及其直观的艺术表现，诸如寺院各类变相壁画、俗讲中的各类变文等新兴的佛教艺术，当给他们的创作带来别样的创作灵感。在这个时期中，已不仅仅是佛教思想与佛教艺术对诗歌创作的客观影响；更确切地说，诗人们乃是以积极主动的态度对佛教思想与佛教艺术去感悟和

① 《全唐诗》卷 387，中华书局 1960 年版。

②④ 《全唐诗》卷 374，中华书局 1960 年版。

③ 《全唐诗》卷 380，中华书局 1960 年版。

⑤ 李小荣《敦煌密教文献论稿》第 340 页，人民文学出版社 2003 年版。

接受。征诸孟集，与他交往的僧人亦相当多，如清上人、道月上人、青阳上人、言上人等。

韩愈频与僧人交往，如惠师、灵师、僧约、澄观、大颠等。有诗为证，如《送僧澄观》：“僧伽后出淮泗上，势到众佛尤恢奇。”^①征诸作品，韩愈对佛典也是相当熟悉的。如《醉赠张秘书》：“虽得一饷乐，有如聚飞蚊。”^②把人比喻成飞蚊，朱翌指出这是出于“《楞严经》曰：‘一切众生，如一器中聚百蚊蚋，啾啾乱鸣，于方寸中鼓发狂闹。’退之虽避佛，然亦观其书”。^③他如卢仝、李贺诗文亦表现出这种趋向，“诗家评卢仝诗，造语险怪百出，几不可解”（朱承爵《存余堂诗话》）。李贺诗更是“险怪如夜壑风生，暝岩月堕，时时山精鬼火出焉；若涩如枯林朔吹，阴崖冻雪，见者靡不惨然”（谢榛《四溟诗话》卷4）。他们造语奇古的诗风似来自韩愈的影响。即使以写实为主的杜甫，也是奇笔迭出。日人松元肇等编《中唐文学的视角》即辟专章，大谈“关于杜甫诗歌所表现的‘奇’”，认为是天地世界坏灭的奇笔。如《三川观水涨二十韵》：“火云无时出，飞电常在目。自多穷岫雨，行潦相厖蹙。”^④其中用了很多奇字。从以上举证可以看出，“怪奇”是中唐诗歌中比较突出的一个特点。形成这一特点的文化因素，似当与如日中天的密教神秘文化影响有关。

二、密教月轮观与唐五代诗歌创作

在中国文学理论的发展史上，佛教曾产生过重要影响，诸如文

① 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷1，第127页，上海古籍出版社1994年版。

② 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》卷4，第391页，上海古籍出版社1994年版。

③ 韩愈著、钱仲联集释《韩昌黎诗系年集释》，第394页，上海古籍出版社1994年版。

④ 《全唐诗》卷216，中华书局1960年版。

论、诗论、小说观念无不渗透着佛教的烙印，如白居易于其《香山寺洛中集记》所阐发的狂言绮语文艺观，^①这一文艺观在当时倾心于佛教的文人中间急速流布。文学的虚构性、奇幻的想象、夸张的表现，或者浓丽的比喻表现等，都与佛教“不妄语”的戒律相抵触。但佛教之圆融性，使其在具体实践中，亦有权变。如北凉县无谿译《大般涅槃经》卷20言：“实语甚微妙，善巧于句义。甚深秘密藏，为众故显示。所有广博言，为众故略说。具足如是言，善能疗众生。若有诸众生，得闻是语者。若信及不信，定知是佛说。诸佛常软语，为众故说粗。粗言及软语，皆归第一义。”^②佛陀在传法过程中，会因时、因地、因对象不同，而采取不同的方便为众说法。

从中国诗学发展史上来看，前贤很早就注意到诗歌理论的探求，并积极从诗歌创作思维与佛教理论及实践的互通现象出发，在诗论中有所阐发，如诗论中之“意境”说。有关诗论“意境”的产生，来源有二说：一是来自道家，此为最早之渊源。《庄子·逍遥游》：“且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。”^③此处之“境”，已非仅指物境，而兼指某种精神境界而言。二是来自佛家。佛家把眼、耳、鼻、舌、身、意称为六根；六根执取对象是六境，即色、声、香、味、触、法；六根对于六境生起见、闻、嗅、味、触、思虑等作用，称六识，即：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。用“境”来表述诗歌意境，或即从境由心造的佛家学说受到启发，以其与诗歌意境创造中主观情思的强烈作用颇

① “夫以狂简斐然之文，而归依支提法宝藏者，于意云何？我有本愿，愿以今生世俗文字之业，狂言绮语之过，转为将来世世赞佛乘之因，转法轮之缘也，十方三世诸佛应知噫！”（文载《全唐文》卷676）

② 《大正藏》第12册，485a。

③ 陈鼓应注译《庄子今注今译》第14页，中华书局1983年版。

有相通之处的缘故。唐代诗僧皎然对此颇有见地，其在论证诗境时，即利用佛理予以阐明，并提出了诗境与禅境两者内在的关系：“诗情缘境发，法性寄筌空。”^①“诗情”之于“法性”，“境”之于“筌空”，即是利用诗歌与佛理两者思维的共性，以禅境喻诗境，或以诗境说禅境。因此说皎然的意境论，是建立在禅悟之境的基础之上的。在唐代的诗歌创作实践中，以诗境表现禅境的现象十分普遍，大量的禅喻诗、禅悦诗，即是谈禅证性之作，如戴叔伦《送道虔上人游方》曰：“律仪通外学，诗思入禅关。烟景随缘到，风姿与道闲。”^②白居易《闲咏》曰：“早年诗思苦，晚岁道情深。夜学禅多坐，秋牵兴暂吟。”^③元稹《悟禅三首寄胡果》其三曰：“近见新章句，因知见在心。……莫惊头欲白，禅观老弥深。”^④姚合《寄白石师》曰：“白石师何在，师禅白石中。无情云可比，不食鸟难同。履下苍苔雪，龕前瀑布风。相寻未有计，只是礼虚空。”^⑤等等，均属此类作品，甚至包括一些山水咏物诗。可以说，皎然诗歌意境理论的产生，缘于他参禅悟道的结果。北宋末年，吴可有《学诗》诗三首：“学诗浑似学参禅，竹榻蒲团不计年。直待自家都了得，等闲拈出便超然。”“学诗浑似学参禅，头上安头不足传。跳出少陵窠臼外，丈夫志气本冲天。”“学诗浑似学参禅，自古圆成有几篇？春草池塘一句子，惊天动地至今传。”第一首明白说出作诗要靠自己的“顿悟”，第二首反对作诗因袭重复，第三首主张诗出天然，都是说出作诗要出于自己的悟性。严羽根据佛

① 皎然《秋日遥和卢使君游何山寺宿敷上人房论涅槃经义》，《全唐诗》卷 815，中华书局 1960 年版。

② 《全唐诗》卷 273，中华书局 1960 年版。

③ 《全唐诗》卷 448，中华书局 1960 年版。

④ 《全唐诗》卷 409，中华书局 1960 年版。

⑤ 《全唐诗》卷 497，中华书局 1960 年版。

经《涅槃无名论》中“玄道亦在妙悟”的说法，提出“诗道亦在妙悟”的主张。他在《沧浪诗话·诗辩》中谈及妙悟之诗时说：“其妙透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之像，言有尽而意无穷。”^①皆是用佛理来论诗，亦即用禅宗理论来论诗，禅宗与诗在语言运用与观想方面有共通之处。

佛教密宗自中唐形成后迅速流播，其特异的教义和宗教实践为论诗者提供了一种新的诠释之道。密教最妙是曼陀罗，包罗万象，无美不备。曼陀罗，指有关佛陀本尊的图像文字。梵文字的含义是“坛”、“坛场”。印度密教在修“秘法”时，为了防止“魔众”侵入，在修法场地画一圆圈或修一土坛，有时在上面画上佛和菩萨像，这样的修法地或坛场称作曼陀罗。^②密宗的曼陀罗中有两个世界，一个是金刚界，一个是胎藏界。“胎藏界的代表是一个莲花，金刚界的代表是一个明月。……金刚是明月，明月是光明、是普照一切的。”这金刚界的“月”被沈曾植拈出来论诗，他提出了“三关说，他说，上通到第三关，‘自有解脱月在’。这句话从《华严经·行愿品》里面来的。解脱月，是以密宗金刚界的‘月’来喻一种诗学境界。……沈寐老深通密宗，也深通诗学，所以他用密宗的月来谈诗，谈诗的境界，非常恰到好处，用佛教讲诗论，融合得那么好，是不多的。”^③这一理论实践为我们提供了一个新的思路，开辟了一条诗歌评论的新路。

密教所重视的观法中有一种叫月轮观之修行。这是密教的基础观法，由印度善无畏传入，观自心如月轮之观法，因月轮即指人之菩提

① 郭绍虞《沧浪诗话校释》第26页，人民文学出版社1961年版。

② 在密宗经典中，曼陀罗指画在平台上的成组佛或菩萨画像或象征符号，每一个神在平台上都有指定的部分空间。参见周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第87页，上海远东出版社1996年版。

③ 饶宗颐《晚期诗论采用佛典举例》，文载《复旦大学学报》1993年第1期。

心，故又称净菩提心观，即阿字观。“月轮”即月，乃月之别名，指圆月而言，佛教以月圆如轮，故称月轮或圆轮。此时月亮圆满又光明，它与人之菩提心相类似，故佛教以此比喻人之自心或自性、佛心或佛性形如月轮。月轮观谓行者在心中观想自心之本质如满月轮，使得亲证本心之清净性。其相圆满、明净、清凉、皓洁，世间事物无可比拟，惟月轮较与之近，此观成就，名曰月轮三昧。修行者于内心中观日月轮，作此观能照见本心湛然清净，犹如满月之光遍于虚空，遍照虚空，而无所分别。初观行者若无法于心中作观，可绘直径一肘之月轮，中有八叶白莲华（或于莲华上绘月），其上书一金色之象（阿）字，行者面对图轴，结跏趺坐，双手结印，观想自心亦如月轮。此观法乃密教各种观法中之基础观法，观诸佛、观字轮等，皆须先观想月轮。依善无畏《无畏三藏禅要》所述，月轮观之观想方法为：“行者应当安心静住，莫缘一切诸境。假想一圆明犹如净月，去身四尺，当前对面，不高不下，量同一肘，圆满具足。其色明朗，内外光洁，世无方比。初虽不见，久久精研，寻当彻见已。即更观察，渐引令广，或四尺，如是倍增，乃至满三千大千世界，极令分明，将欲出观，如是渐略，还同本相。初观之时，如似于月，遍周之后，无复方圆。作是观已，即便证得解脱一切盖障三昧。……即此自性清净心，以三义故，犹如于月。一者自性清净义，离贪欲垢故；二者清凉义，离瞋热恼故；三者光明义，离愚痴闇故。又月是四大所成，究竟坏去。是以月世人共见，取以为喻，令其悟入。行者久久作此观，观习成就，不须延促，唯见明朗，更无一物，亦不见身之与心，万法不可得，犹如虚空。”^①据称常人此定，护持不失，便能见道明心，进入初地菩萨位，并称“依此修习，直至成佛，更无别理”。据唐般若译《诸佛境

^① 《大正藏》第18册，945b。

界摄真实经》卷中：“我已见心相，清静如月轮。离诸烦恼垢，能执所执等。诸佛咸告言，汝心本如是。为客尘所翳，不悟菩提心。汝观净月轮，念念而观照。能令智明显，得悟菩提心。”^①不空译《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》亦云：“诸佛大悲，以善巧智……令修行者，于内心中，观日月轮。由作此观，照见本心，湛然清静，犹如满月，光遍虚空，无所分别。”^②唐般若奉诏译《心地观经》卷8曰：“凡夫所观菩提心相，犹如清静圆满月轮，于胸臆上明朗而住。……冥目观察臆中明月，作是思维：是满月轮五十由旬无垢明净，内外澄澈，最极清凉。月即是心，心即是月。尘翳不染，妄想不生，能令众生，身心清静，大菩提心，坚固不退。”^③都反复强调月轮观之境界，心相如月，清静湛然，具足圆满。

诗、禅相得，往往在诗歌中形成了一些共同的意象、物境，如闲云、幽林、鸣蝉、啼鸟等等，而尤其以明月最为达意。在密教经典中，“白色的月亮是《毗卢遮那经》中教授的禅思所偏爱的主题”。^④张若虚、王维及诗僧寒山、皎然等在诗中有所语及。如张若虚《春江花月夜》：“江天一色无纤尘，皎皎空中孤月轮。江畔何人初见月？江月何年初照人？人生代代无穷已，江月年年只相似；不知江月待何人，但见长江送流水。”^⑤王维《山居秋暝》：“明月松间照，清泉石上流。”^⑥张说《江中诵经》：“实相归悬解，虚心暗在通。澄江明月内，应是色成空。”^⑦孟郊《遣兴联句》：“我心随月光，寤君庭中央。月光

① 《大正藏》第18册，274b。

② 《大正藏》第32册，573c。

③ 《大正藏》第3册，328c。

④ 周一良著、钱文忠译《唐代密宗》第20页，上海远东出版社1996年版。

⑤ 《全唐诗》卷117，中华书局1960年版。

⑥ 《全唐诗》卷126，中华书局1960年版。

⑦ 《全唐诗》卷89，中华书局1960年版。

有时晦，我心安所忘。”^①寒山有：“岩前独静坐，圆月当天耀。万象影现中，一轮本无照。廓然神自清，含虚洞玄妙。因指见其月，月是心枢要。”“寒山唯白云，寂寂绝埃尘。草座山家有，孤灯明月轮。”^②皎然尤其偏爱“月”，如：“迹高怜竹寺，夜静赏莲宫。古磬清霜下，寒山晓月中。诗情缘境发，法性寄筌空。”^③“月彩散瑶碧，示君禅中境。真思在杳冥，浮念寄形影。遥得四明心，何须蹈岑岭。诗情聊作用，空性惟寂静。”^④“夕霁山态好，空月生俄顷。”^⑤“后夜池心生素月，春天树色起悲风。”^⑥写得最为经典的是其《南池咏五首·水月》：“夜夜池上观，禅身坐月边。虚无色可取，皎洁意难传。若向空心了，长如影正圆。”^⑦月光如水，清润朗丽，澄澈空灵，观此，给人以更多的感悟、想象的空间，这与密教的观想的旨趣多相吻合。月轮之象的空灵、圆满成了诗人们表现禅味的重要途径。诗人意不在描写碧空皓月，而是由观月而起之寂静、皎洁、清凉、空灵、圆满，这是典型的密教“月轮观”的观想意境。密教认为金刚界以满月圆明之体与菩提心相类。如不空译《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》：“我见自心，形如月轮。何故以月轮为喻？谓满月圆明体，则与菩提心相类。凡月轮有一十六分，喻瑜伽中金刚萨埵至金刚拳有十六大菩萨者。”^⑧唐般若共牟尼室利译《守护国界主陀罗尼经》卷2：“金刚语者

① 《全唐诗》卷791，中华书局1960年版。

② 《全唐诗》卷806，中华书局1960年版。

③ 皎然《秋日遥和卢使君游何山寺宿敷上人房论涅槃经义》，《全唐诗》卷815，中华书局1960年版。

④ 皎然《答俞校书冬夜》，《全唐诗》卷815，中华书局1960年版。

⑤ 皎然《白云上人精舍寻杼山禅师兼示崔子向何山道人》，《全唐诗》卷816，中华书局1960年版。

⑥ 皎然《兵后经永安法空寺寄悟禅师》，《全唐诗》卷815，中华书局1960年版。

⑦ 《全唐诗》卷820，中华书局1960年版。

⑧ 《大正藏》第32册，573c。

谓无言声但心默念，以坚牢智谛观自心以为月轮，当于鼻端不令驰散，清静圆满，色如凝雪、牛乳、水精，而此月轮为菩提心。此菩提心本无色相，为未成就诸众生，故说如月轮。”^①佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷 25：“譬如月明，能令众生，身得清凉，四种风吹，不能遏绝。菩萨为月，令一切众生悉清凉故。”^②学佛以发菩提心为最，而借用洁月比喻修行者的菩提心，因为明月具有如下功德，如圆满、洁白、寂静、清凉、明照、暗中独尊、中道、速疾、巡转、普现等等。又“凡月其一分明相。若当合宿之际，但为日光，夺其明性，所以不现。后起月初，日日渐加，至十五日圆满无碍。所以观行者，初以阿字发起本心中分明，即渐令洁白分明，证无生智。夫阿字者，一切法本不生义。”^③寒山、皎然诗歌中的澄月与心相的比况互证，传达出的是作者观月证悟的佛学旨趣。

① 《大正藏》第 19 册，530a。

② 《大正藏》第 9 册，693b。

③ 《大正藏》第 32 册，574a。

第八章

密教与唐代文化艺术

在唐代，崇佛之风弥漫朝野，讲唱、绘画和造像等传教艺术形式在当时风行一时。佛教在隋唐五代的弘传，对当时的宗教艺术、风俗民情等，都曾产生过不同程度的影响，给社会生活带来全新的、前所未有的变化。活跃在这一文化环境中的文人雅士，亦自然卷入这一狂潮中，推波助澜，掀起一浪高过一浪的宗教激情。佛教是“借微言以津道，托形象以传真”，^①因其以说教和形象同时进行宣传，故又称为“象教”。^②释道高《答李交州书》言：“夫如来应物，凡有三焉。一者见身，放光动地；二者正法，如佛在世；三者象教，仿佛仪轨。仿佛仪轨，应今人情；人情感像，孰为见哉？”^③述及象教的应世作用。在佛典中亦有若干专门介绍造像与兴福等功德的经典，如失译人附东汉及东晋录《佛说作佛形象像经》，西晋法立、法炬共译《佛说诸德福田经》等。自开元迄唐末是密教弘传的盛期，其源可溯自东汉魏晋所译之杂咒时期；殆及北宋初中期复振，后波及蒙元以来藏传密教的勃兴。密教的理论属于哲学思辨的范畴，这对于一般民众来说，是不大容易接受的。为了扩大影响，密教不得不求助于一些感性的形象的材

① 梁慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷8，第343页，中华书局1992年版。

② 梁王简栖《头陀寺碑文》：“正法既没，象教陵夷。”（文载《文选》卷59，第2532页，上海古籍出版社1986年版）

③ 《大正藏》第52册，70b。

料以引起人们的注意，并进一步通过它引发人们的思索，从而对于现实世界，对于人生的价值作出判断，这就是密教艺术。密教传持，特重身授，传播主要依仗两件法宝，一个是它的说教，亦即密教典籍；另一个则是说明经典的以形象的方式出现的佛教艺术，即图像，乃密教的三密加持中“意密”所依之形象之一。密教隆兴的表征之一就是唐代的密教绘画、雕刻等艺术风行于大江南北。以敦煌地区为例，据彭金章先生统计：“敦煌石窟中遗存的主要密教经变的数量看，不空绢索观音经变有八十幅，如意轮观音经变有八十幅，千手千眼观音经变有七十一幅，十一面观音经变有四十一幅，千手千钵文殊经变有十六幅，密严经变有四幅，佛顶尊胜陀罗尼经变有两幅，以不空绢索观音经变和如意轮观音的数量为最多。”^①从上述有关密教艺术作品统计数字来看，唐代密宗信仰已发展到最高峰。

第一节 佛教的兴起与早期印度佛教艺术

佛教起源于古印度。据佛教经籍记载，佛祖被尊称为“释迦牟尼”，意即“释迦”族的“圣人”，亦称之为“世尊”。释迦牟尼诞生于公元前565年（相当于中国春秋时期周灵王七年），与中国的“圣人”孔子生年大致相当。印度目前有关释迦牟尼生平，只能从佛典文献中略知一二。据说，释迦牟尼生于古印度迦毗罗卫国（古印度西北部喜马拉雅山脚下，在今尼泊尔南部），父净饭王（约公元前610—前518年），属释迦种姓。释迦是刹帝利的中心之一，一般被理解为甘蔗王种的后裔。据佛典记载，其降诞有种种异征出现。先是其母摩

^① 彭金章《敦煌石窟不空绢索观音经变研究——敦煌密教经变研究之五》，文载《敦煌研究》1999年第1期。

耶夫人夜梦白象入胎，次年在一棵菩提树下自左肋诞子。诞生时，天降祥瑞，现种种奇异，如：生下即能说话，且能行走。他走了七步，步步生莲花，有九条龙盘旋佑护其上，喷水沐浴其身，这就是有名的“九龙灌顶”故事。他站在莲花上，一手指天，一手指地，作狮子吼曰：“天上地下，唯我独尊。”生后母亡，由姨母抚养成人。释迦牟尼出生于王室之家，有优越的生活和学习条件，净饭王的理想是把他培养成为治世的明王，对他的呵护无微不至，使他一直生活在锦衣玉食、美女环侍的环境中。但释迦牟尼并不沉湎于此，有感于人的生老病死和各种烦恼，早有出家之念。于是在其二十九岁时，为打破生死迷关，求得对苦乐牵缠的解脱，毅然抛舍王位、财富、妻子儿女，到苦行林中修行。他在菩提伽耶的一颗菩提树下静悟七载，终于战胜种种魔障，大彻大悟而成佛。当此之时，大地为之震动，普天诸神顶礼赞颂，曼陀罗花、金花、银花、七宝莲花汇成缤纷花雨……这些，也就成为佛教艺术作品中常见的背景和饰物。释迦牟尼成佛后，便云游于中印度各地，足迹遍及北、中印度的恒河流域，广收徒众，组织了相应的教团，传法弘道，受到刹帝利的支持，信徒日益增多，佛教由是昌盛。八十岁时，他预知自己将离开人世，当年果然在拘尸耶伽城郊外的一棵菩提树下入灭。从宗教的意义上讲，他是拥有众多信众的佛教始祖；抛开宗教的传说成分，以世俗的眼光看，他则是世界古代思想史上孜孜不倦地探讨人生真谛的智者、文化史上辉耀千古的哲人。而释迦牟尼诞生、修道、成佛、传法、入灭的佛传故事，便成为印度佛教艺术、也是中国佛教艺术最重要的题材。

大约自公元前5世纪起，至公元11世纪止，是印度佛教艺术史上最兴盛发达的时期。无论石窟造像还是壁画、绘画、都达到了很高的水平。公元11世纪前后，十字军屡次侵入印度，所到之处，寺庙夷为丘墟，佛像尽皆焚毁，印度的佛教艺术也自此衰落下来。而这

时，却正是中国佛教艺术百花齐放的全面鼎盛时期。据《后汉书》卷18载：汉明帝夜梦金人，见其头顶光芒四射，并有天神翔于空中护持。兰台令史傅毅圆梦说：“西方有神叫佛，高一丈六尺，浑身金色。”明帝遂于永平十年（67）遣郎中蔡愔、博士弟子秦良等赴印度犍陀罗地区礼佛。次年，蔡愔等携回《四十二章经》及释迦牟尼像。明帝敕命在洛阳雍关西侧建立了中国有据可查的，历史上的第一座佛寺——白马寺，供奉携来之物；并敕宫廷画师绘写西域佛画，创作了赫赫有名的《千乘万骑绕塔礼佛三匝图》壁画。^①这是中国佛教艺术的真正开端，对后世佛教艺术在中国的弘传，起到了极为重要的推动作用。

佛教自两汉之际传入后，由于它对宇宙、人生的深切认识，迎合了上自帝王卿相，下至一般庶民各个阶层的信仰需要，影响日渐深入，并且很快取代了中国的传统宗教——道教，最终成为中国最主要的宗教。以这片深厚的沃土为基础，佛教艺术也如雨后春笋般发展起来。综而论之，这一时期的佛教艺术，表现形式多样：有寺院内的绘画、塑像及铸像，亦有雕像等。三国、两晋、南北朝时，已呈现出百花齐放、异彩纷呈的繁荣局面，建寺造像遍及大江南北，唐代诗人杜牧有诗曰：“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”^②写出江南一代佛教发展的盛况。另据北魏杨衒之

① 参阅南齐王琰《冥祥记》：“初，使者蔡愔将西域沙门迦叶摩腾等，赍优填王画释迦倚像，帝重之，如梦所见也。乃遣画工图之数本，于南宫清凉台及高阳门显节寿陵上供养。又于白马寺壁画千乘万骑，绕塔三匝之像，如诸传备载。”（鲁迅《古小说钩沉》第375页，人民文学出版社1951年版；梁僧佑《弘明集》卷1《牟子理惑论》，文载《大正藏》第52册，4c；宋志磐《佛祖统记》卷35《法运通塞志》第十七之二）中国画家依据印度范本绘制佛画比较可靠的记录，可参北宋郭若虚《图画见闻志》卷1引蜀僧仁显《广画新集》：“昔竺干有康僧会者，初入关，设像行道，时曹不兴见西国佛画仪范写之，故天下盛传曹也。”曹不兴为三国时代吴国著名画家。

② 杜牧《江南春绝句》，诗载清冯集梧注《樊川诗集注》卷3，第201页，上海古籍出版社1998年版。

《洛阳伽蓝记》载：禅宗初祖达摩驻锡洛阳永宁寺时，见佛教尊者群像，为其高超的制作工艺和宏阔的场面，以及千姿百态、栩栩如生的艺术造型所折服，赞叹说“实是神功，极佛境界，亦未有此”，以至“口唱南无，合掌连日”，其规模之大，制作之精，由此可见一斑。随着佛教的弘传，释氏画也应运而生，成为三国、两晋、南北朝时期人物画中最重要门类之一。他们对释氏画的探讨与创作，影响及于佛教艺术的方方面面。另外，壁画、石窟造像也是重要的表现形式，盛极一时。

第二节 密教与唐代佛画

汉明帝永平十一年（67），印度僧人摄摩腾、竺法兰抵达中原洛阳白马寺，开始了我国内地早期的佛教传播活动。他们在寺壁上描绘千乘万骑三匝绕塔图，“明帝令画工图佛像，置清凉台及显节陵上，经緘于兰台石室”，^①成为汉地首次出现的佛画艺术。佛画有显密之分，密教绘画比显教绘画更加晦涩怪异、深奥难懂，其中有大量隐喻与象征性手法。

一、密教与壁画

在寺庙、石窟造像中，壁画是最主要的形式之一。壁画运用广阔的画面，再现佛传故事等题材，并出现了如佛传故事、“善财童子五十三参”等连环画式的大型佛教组画。这些作品想象力丰富，色彩明艳，图绘精严，是石窟艺术中的重要组成部分。从我国早期的佛教壁画看，大多数是模仿或由外国艺人直接绘制的，如敦煌莫高窟的壁画即是其例。汉魏时期，中土流行的主要是小乘佛教，小乘重视渐次修

^① 《魏书》卷114《释老志》，中华书局1974年版。

行，因而，这一时期的石窟寺院的佛画以宣扬释迦牟尼善行和苦修佛传故事与佛本生故事为主，其中以三国时期的吴人曹不兴最为著名。西晋以后，玄学思潮推动了佛教般若空宗学说的广泛流行，产生了一批享誉当时、垂芳后世的佛画丹青圣手，如西晋的张墨、卫协、戴逵，东晋的顾恺之等，都以擅长佛画艺术而在当时名声显赫。到南北朝时，佛教人物画盛行起来。南朝著名画家有宋陆探微、僧祐；梁张僧繇。北朝的佛画艺术也很发达，当时已出现了密教壁画。据《太平广记》卷210“黄花寺壁”条所记扰邨中军士女之“魅”，乃为“佛寺中壁画四天神部落中魅也”。据严耀中先生考证，“黄花寺也是一个充满密教内容的寺院”。^①许多大型的佛教艺术工程，如敦煌、麦积山、云冈、龙门诸石窟的开凿，在艺术实践中造就了许多优秀的佛画艺术家，如北魏的杨乞德、王由、曹仲达等，都是擅名当时的释氏画巨擘。密教的形成与发展是在盛唐阶段，但在初唐时已见密教信仰的实态。据阎文儒先生调查，初唐莫高窟开凿的第334窟东壁门上和第321窟东壁北侧，都画有十一面观音像，^②说明当时在社会上已存在十一面观音的信仰。自从“开元三大士”到长安译经弘密之后，密教经像逐渐在中土流传开来，在莫高窟中晚唐的经变画中，新出现了根据密教经典描绘的《密严经变》、《佛顶尊胜陀罗尼经变》、《千手千眼观音菩萨经变》、《如意轮菩萨经变》、《不空绢索经变》等。有些石窟开凿较早，但所藏密教壁画年代稍有滞后，如甘肃敦煌莫高窟的第285窟和302窟虽是西魏和隋代开凿，但第285窟壁画中的不空绢索观音、如意轮观音系中唐所画，第302窟的如意轮观音、不空绢索观音等系宋代所画；第205窟是初唐或盛唐开凿，但其中

① 严耀中《汉传密教》第23页，学林出版社1999年版。

② 阎文儒《中国石窟艺术总论》第202页，广西师范大学出版社2003年版。

的孔雀明王、千手千钵文殊、不空绢索观音、如意轮观音等皆是五代时所画。^①仅敦煌莫高窟一地，就有四十处绘有“千手千眼观音变”壁画。^②

唐代是中国壁画艺术大发展的历史时期，尤其是以佛教题材为内容的壁画创作，在唐代已发展到全盛。佛寺壁画是其极为发达的一个类型，无论寺院还是石窟内，随处都可见到十分精美的佛教壁画作品，且内容丰富多样。在唐代，佛教已渗透到了社会生活的各个领域，官吏士大夫们不可避免地受其影响。在士大夫中普遍地盛行崇佛的风气，他们结交僧人，研读佛典，探讨佛理，坐禅诵经，设斋布施，舍宅为寺，布道传法，可以说许多士大夫们都与佛教有不解之缘。佛寺不仅是僧人研习佛法，宣扬教义，进行佛事活动以及日常生活和普通民众拜佛求福的场所，而且还有多方面的社会功能和作用。当时的演艺活动、各种民俗活动多集中在寺院举行。寺院已成为民众消遣、娱乐的场所。

唐代壁画最集中的地方当属寺院、道观，这里是当时社会活动的中心，因而也是壁画的荟萃之处。寺院、道观往往以壁画作为宣扬宗教的艺术手段，特别是利用名家效应，以名家壁画来抬高本寺观在宗教界和社会上的地位。寺院中的宗教壁画因观者众多而对社会有巨大影响，如吴道子壁画巧夺天工，堪称一绝，有诗为证：“惨澹十堵内，吴生纵狂迹。风雪将画人，神鬼如脱壁。……”^③“我闻吴道子，初作会都变。都人惧罪业，两月罢屠宰。”^④此类记载不一而足，可见地狱变相对时人强烈的视觉冲击力，人们不仅在形式上敬信佛教，而且

① 李文生《龙门唐代密宗造像》，文载《文物》1991年第1期。

② 《敦煌莫高窟内容总录》索引二，文物出版社1982年版。

③ 段成式《吴画联句》，载《全唐诗》卷792，中华书局1960年版。

④ 苏轼《地狱变相偈》，《全宋文》卷1990，巴蜀书社1988年版。

在心理上亦受到很大影响。

从形式上看，唐代佛寺壁画可大分为两：其一为绘于具有中国民族传统建筑上的寺院壁画，一般说来，它的作品主要分布于寺院之殿、堂、廊、庑及山门等壁上；其二为绘于具有印度、西域地区特点的石窟寺壁上，由于建筑样式的差异，它的作品主要分布于窟之四壁及窟顶上。^①现存初唐壁画仅见莫高窟第 321、334 窟的十一面观音菩萨壁画。唐初佛教，历太宗、高宗、武后朝，尤其是后者，终于取得了立足意识形态的地位。玄奘东归，义净藉东南海道返唐，唐代的译经之风再起。法相宗、律宗、净土宗、华严宗等佛教宗派在唐代社会各个阶层广泛传播。在不到二十年的时间内，佛教势力的迅速发展，直接促动了这一阶段佛教寺院壁画的创作。

在初唐画苑中还有着一种散发着异域馨香的创作样式，这就是尉迟乙僧的凹凸法。关于尉迟的寺院壁画，朱景玄记曰：“今慈恩寺塔前功德，又凹凸花面中间千手眼大悲，精妙之状，不可名焉。又光宅寺七宝台后面画《降魔像》，千状万怪，实奇踪也。”^②段成式《寺塔记》中记光宅坊光宅寺《降魔变》曰：“普贤堂本天后梳洗堂，蒲萄垂实则幸此堂。今堂中尉迟画颇有奇处，四壁画像及脱皮白骨，匠意极峻。又变形三魔女，身若出壁。”^③此类画法逞一时之雄。

开元、天宝年间是盛唐高度发展时期，经济发展，文化艺术异常发达，唐代佛教寺院壁画在当时也于此步入了它的鼎盛发展阶段。吴道子是一位多产而优秀的佛教寺院壁画艺术家。史称其“凡画人物、佛像、神鬼、禽兽、山水、台殿、草木皆冠绝于世，

① 王光照《试论唐代佛教寺院壁画的历史分期》，文载《阜阳师范学院学报》1997年第3期。

② 唐朱景玄撰、温肇桐注《唐朝名画录》，第9页，四川美术出版社1985年版。

③ 《大正藏》第51册，1023c。

国朝第一”。^①佛像及诸经变画尤为其所擅长，所成佛画样式，世称“吴家样”。其长安菩提寺佛像“天衣飞扬，满壁风动”。资圣寺人物“出奇变态千万端”，使人“睹之忽忽毛骨寒”。“睿宗圣容院，门外鬼神数壁，自内移来，画迹甚异，鬼所执野鸡，似觉毛起。”^②吴道子画风中纵横健拔、高扬揭举的气势，昭示着盛唐画风的开始。周昉是中唐时代的大画家，他的创作活动主要是在中唐时期进行的，他是中国佛画史上“吴家样”的殿军人物，其佛教人物以观音像为代表，史称“水月观音”。^③周昉是一位勤于探索，努力于风格发展的创造型艺术家。据载德宗朝修章敬寺，召周昉画壁，“落笔之际，都人竞观，寺抵园门，贤愚毕至。或有言其妙者，或有指其瑕者。随意改定，经月有余，是非语绝，无不叹其精妙，为当时第一”。^④张彦远说：“圣唐至今，二百三十年，奇艺骈罗，耳目相接，开元天宝，其人最多。”^⑤宋人李之纯《大圣慈寺画记》介绍，成都大圣慈寺“总九十六院，楼阁殿塔厅堂廊庑，无虑八千五百二十四间，画诸佛如来一千二百十五，菩萨一万四百八十八，帝释梵天六十八，罗汉、祖僧一千七百八十五，天王、明王、大神将二百六十二，佛会经验变相一百五十八，诸夹神雕塑不与焉”。在佛教诸仪像中，见诸记载的帝释、梵天、天王仪像较多而详细。帝释、梵天和天王等佛教神是佛教幻化出的镇于六合、护及宇宙的“护法善神”。这类作品在唐代前期的寺院中也多

① 唐朱景玄撰、温肇桐注《唐朝名画录》，第3页，四川美术出版社1985年版。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎·续集》卷6《寺塔记》，第260页，中华书局1981年版。

③ 水月观音像最早创自中国唐代，张彦远《历代名画记》卷10记载“（周昉）妙创水月之体”。虽然唐武宗毁佛对佛教绘画雕塑造成重大毁坏，但从随后之五代敦煌壁画或藏经洞发现的绘画得知，水月观音的图像仍得以流传。

④ 唐朱景玄撰、温肇桐注《唐朝名画录》，第6页，四川美术出版社1985年版。

⑤ 唐张彦远《历代名画记》卷1，《丛书集成》本。

有创作，但从画史诸书的记载情况来看，唐后期的创作无论在数量上，还是在名目样式上都比前期为多。

密教典籍汉译兴盛，与之相应的密教形象也渐趋流行。长安年间则天后重建长安慈恩寺塔，据《历代名画记》卷3记：“塔下南门尉迟画西壁千钵文殊”。^①现存可以肯定的早期密教遗物，亦多武周时遗迹。这些诸尊像，中国的画家从来没有画过，是完全非中国的、强烈新鲜的奇异的东西。观音的极具丰丽神怪的形象，通过名画魅力的表现，对这个信仰有很大的助力。开元、天宝之世，大悲信仰相当盛行，著名的画家也屡画此像，从画谱著录中可推测。开元时代的这些大悲像形象奇异，如“魔魅化出，飘然风起”，或者“笔力劲怒，变状阴怪”，“苍苍鬼怪层壁宽，睹之忽忽毛发寒”。这些画评包含着中国的神怪的气氛，给道俗的心中以强烈的冲击。密宗壁画中的形象以狰狞丑陋者居多。其中密宗特有的护法神像如明王像，示现忿怒相。还有天王像，特别盛行的是北方毗沙门天王像，如莫高窟第285窟，是莫高窟壁画艺术早期毗沙门天王形象的代表。“在敦煌莫高窟，其第91、103、118、120、123、170号窟等盛唐时代的洞窟都绘有毗沙门天王的画像。”^②《宣和画谱》卷3记五代时军事家朱繇绘有“天王像二、北门天王像二、捧塔天王像一”。《酉阳杂俎·续集》卷5《寺塔记》上记大兴善寺有不空三藏塔，又有曼殊堂，堂上“工塑极精妙，外壁有泥金帧，不空自西域赍来者。”^③其天王阁中有天王像，经久不损。同上续集卷6《寺塔记》下讲保寿寺“有先天菩萨帧，本起成都妙积寺。开元初，有尼魏八师者，常念大悲咒，双流县百姓刘乙，名

① 唐张彦远《历代名画记》卷1，《丛书集成》本。

② 严耀中《汉传密教》，第202页，学林出版社1999年版。

③ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第245页，中华书局1981年版。

意儿，年十一，自欲事魏尼，尼遣之不去，常于奥室立禅。……有僧杨法成，自言能画，意儿常合掌仰祝，然后指授之，以近十稔，工方毕。后塑先天菩萨凡二百四十二首，首如塔势，分臂如蔓。”又说静域寺“门内之西，火目药叉及北方天王甚奇猛”。^①密教是以武力淫威与狰狞恐怖、甚至鲜血淋漓的解肢断头渲染其宗教威严，在佛像造型上显然受古代原始动物图腾崇拜的影响较大。

关于佛教画的起源，根据佛经和佛教传记的记载，当佛陀在世时，在佛寺中已经有了佛教绘画。据唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷17：“给孤独长者施园之后，作如是念：‘若不彩画，便不端严。佛若许者，我欲装饰。’即往白佛。佛言：‘随意当画。’闻佛听已，集诸彩色，并唤画工。报言：‘此是彩色，可画寺中。’答曰：‘从可处作，欲画何物？’报言：‘我亦未知，当往问佛。’佛言：‘长者，于门两颊应作执杖药叉；次傍一面作大神通变；又于一面画作五趣生死之轮，檐下画作本生事；佛殿门傍画持鬘药叉；于讲堂处画老宿苾刍宣扬法要；于食堂处画持饼药叉；于库门傍画执宝药叉；安水堂处画龙持水瓶着妙瓔珞；浴室火堂依天使经法式画之，并画少多地狱变；于瞻病堂画如来像躬自看病；大小行处画作死尸，形容可畏；若于房内应画白骨髑髅。’是时长者从佛闻已，礼足而去。”^②同上卷38述佛涅槃后迦摄波因未怨王信根初发，若闻佛入灭，呕血而死，宜预设方便事云：“仁今疾可诣一园中，于妙堂殿如法图画佛本因缘，菩萨昔在覩史天宫，将欲下生，观其五事，欲界天子三净母身，作象子形托生母腹，既诞之后，踰城出家，苦行六年，坐金刚座菩提树下成等正觉。次至婆罗痾斯国为五苾刍，三转十二行四谛法

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第258页，中华书局1981年版。

② 《大正藏》第24册，283b。

轮。次于室罗伐城为人天众现大神通，次往三十三天为母摩耶广宣法要，宝阶三道下瞻部洲，于僧羯奢城人天渴仰，于诸方国在处化生。利益既周，将趣圆寂，遂至拘尸那城娑罗双树，北首而卧，入大涅槃。如来一代所有化迹既图画已。”^①可见，佛在世时寺院中已有壁画，而且在佛涅槃后，这些佛画起了一定的作用。

佛教绘画作品，大致可分为两类：一是佛像画。主要侧重表现每个形象的仪容形貌。从内容上讲，主要有佛、菩萨、明王、罗汉、天龙八部和高僧六种。二是佛教故事画。为了广泛吸引群众，大力宣传佛经佛法，必须把抽象、深奥的佛教经典史迹用通俗的、简洁的、形象的形式灌输给群众，感召他们，使之笃信朝拜。于是，绘制了大量的故事画，让群众在看的过程中，受到潜移默化的教育。故事画以生动的故事情节，宣扬佛教思想，内容丰富，情节动人，生活气息浓郁，并以连环画的形式来表现其具体的内容，故事与历史社会有着密切的关联，具有诱人的魅力。从内容上来讲，大致有佛传图、本生图、因缘图、经变图、曼陀罗画、水陆画。其中所谓的曼陀罗画，是密宗修行时所供养的佛像画，即密宗根据一定的经轨，供奉佛、菩萨诸尊神形貌的画像，用来描绘其坛场，以画一佛或一菩萨为中心，周围层层环绕着菩萨、天神等。其形式或方或圆，在中央画一佛或一菩萨像以为本尊。在本尊的上下左右四方以及四隅各画一菩萨像，形成一俯视的莲花，其中央莲台上是本尊，周围八个莲瓣上各有一像，总成为中院。在此外周围又有一层或二层画诸菩萨或护法诸天像，成为外院。密教把所有佛教理论都用形象表达出来，这种形象名为“曼陀罗”，是梵语，意译为轮集，古译作“坛”或“轮坛”。密宗把绘制这种“曼陀罗画”，视为弘扬密教的重要手段之一，规定凡是传授密

^① 《大正藏》第24册，399b。

示的僧侣，都要掌握制作“曼陀罗画”的技巧，以密印诸尊的仪形色相及坛法、标志。这种曼陀罗画有的画在布上，有的直接图形寺壁，成为唐代佛教绘画重要的组成部分。释行琳《秘密藏陀罗尼集序》说，唐世密宗炽盛，“秘教大行于支那，坛像遍模于僧宇”，可见，这类画在当时是十分风行的。^①绘画曼陀罗画，必须遵照各个本尊的经轨中所规定的仪则，不得改变。曼陀罗画是按照各本尊经轨中所规定的仪规绘制的。如依据《大日经》绘成的胎藏界曼陀罗；根据《金刚顶经》绘成的金刚界曼陀罗；以药师佛、阿弥陀佛、观世音菩萨等为中心的，称为“一门曼陀罗”，绘有层层密布的佛、菩萨，名为“普门曼陀罗”。此外还有依据大乘经典如《法华经》、《仁王般若经》等绘成的法华、仁王曼陀罗等，统称“经法曼陀罗”。描绘密宗法器、手印的曼陀罗，称其为“三昧子曼陀罗”；居庸关券顶的元代石刻画，叫尊胜佛顶曼陀罗。

密宗最注重事相，所以密宗所供奉的曼陀罗画必须依照经轨所说的仪则如法绘制。唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷2述阿弥陀佛像法云：“其作像法，先以香水泥地作坛，唤一二三好巧画师，日日洒浴，与其画师受八戒斋。咒师身亦日日洒浴，作印护身，亦与画师作印护身。咒师画师两俱不得犯戒破斋，不吃五辛酒肉之物。作坛中央着帐，四方着饮食果子，种种音乐供养阿弥陀佛。其画师着白净衣服，用种种彩色，以熏陆、安悉等香汁和之，不得用皮胶。咒师坐于坛外面向西，画师面向东，咒师前着一香炉，烧种种香及散诸华。夜即燃灯。咒师作阿弥陀佛身印，诵陀罗尼咒曰：‘那谟阿浆耶，阿弥陀婆耶，怛他揭跢夜，阿啰诃底，三藐三菩提耶，跢侄他，唵，阿蜜哩

① 陈允吉《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，文载《唐音佛教辨思录》第141页，上海古籍出版社1988年版。

瓶，诃那诃那，萨婆波跛尼，陀诃陀诃，萨婆波跛尼，鸣龙，莎诃。’次画师画佛像法，用中央着阿弥陀佛，结加趺坐，手作阿弥陀佛说法印。左右大指、无名指头各相捻，以右大指、无名指头压左大指、无名指头，左右头指、中指、小指开竖。佛之右厢作十一面观世音菩萨像，左厢作大势至菩萨像。佛上作宝殿，皆以七宝所成。殿下作七宝帐，悉以七宝瓔珞所成。”^①不同的佛画有不同的仪则，繁简不一。如准提佛母画像，其轨则据唐不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》云：“取不截白纬去毛发者，帧于净壁。先应涂坛，以阇伽饮食随力供养。画师应受八戒斋，清净画像。其彩色中勿用皮胶，于新器中调色。应画准提佛母像，身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上。身佩圆光，着轻縠。”^②此类密教曼陀罗画在唐代各大寺院颇为流行，日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》中有大量记载：“二月十三日，受金刚界大法毕。供养金刚界曼荼罗及受传法灌顶，以五瓶水灌于顶上。……十三日，唤画工王惠，商量画胎藏帧功钱。……廿八日，始画胎藏帧。”^③现存曼陀罗作品中，就有唐代日本求法僧空海在长安请李真等人绘制的《藏胎界大曼陀罗尼》和《金刚界曼陀罗尼》画。这说明唐代时，曼陀罗画作为佛画的组成部分，已经盛行于社会，而且影响颇大。

密教艺术的另一种类是明王画像。明王画像是佛、菩萨的忿怒像。根据佛教密宗的理论，佛和菩萨各个都有两种身：一是正法轮身，即是佛、菩萨由所修的行愿所得真实报身；二是教令轮身，即是佛、菩萨由于大悲而示现威猛明王之相。明是光明之义，密宗以智慧

① 《大正藏》第18册，800b。

② 《大正藏》第20册，184c。

③ 日僧圆仁撰、顾承甫等点校《入唐求法巡礼行记》卷3，第148—149页，上海古籍出版社1986年版。

的光明摧破一切烦恼业障，所以称为明王。明王画像一般都是多面多臂，手持各种法物的忿怒相。如敦煌莫高窟的第165、169、205、208、431、456号等石窟甬道顶部都绘着孔雀明王的像。^①密乘仪轨，多言结坛画像事，所画像不外诸佛、菩萨、天王及药叉等。“唐朝佛教道教既极兴盛，故佛寺道观，亦风起云涌，而壁画亦随而发达，所画寺壁之多，为历代之冠。”^②当时著名的画家都挥毫染笔其中，留下许多动人的传说。在《全唐文》中亦记有大量造观音像、绣观音像修功德的记载。如崔绰妻李氏父亡，李氏“思求冥佑，徼福上圣，”就绣成观音像。民间不只是称念观音名号，大量造像，写《观世音经》者亦不乏其人，在敦煌石室中有《观世音经》写本之大量遗存，碑铭文献中亦有大量的记载，可考当时炽盛的观音信仰。在唐代，救难观音仍香火不断。一心持念观音或持诵《观音经》，或造像写经，观音菩萨可显灵、纾难，驱鬼除魅。在甘肃敦煌莫高窟的唐代壁画中，就有罪犯称念观音名号，而枷锁自落，临刑时刀杖段段折断的画面。此类小说亦时有出现，如《广异记》“僧道宪”条记刺史元某，欲画观世音七铺，委之道宪。事毕，往预宁造文殊堂，于途中坠水。宪便思念观世音，见水底有异光，所画七菩萨，立在左右。^③文学艺术作品中观世音信仰的大量出现，说明观世音信仰已深入人心。

唐朝是我国佛教发展的鼎盛时期，高僧大德辈出，佛学宗派林立，译经事业发达，僧团人数庞大。这些僧人们相应地进行佛事活动和传播佛教信仰的场所——佛教寺院，也日益增多，正所谓“今天下之寺，盖无其数”。^④唐帝王基本上都尊崇佛教，因之不惜财力，广建

① 《敦煌莫高窟内容总录》索引二，文物出版社1982年版。

② 俞剑华《中国绘画史》上，第95页，商务印书馆民国26年（1937）版。

③ 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第25页，中华书局1992年版。

④ 《旧唐书》卷101《辛替否传》，中华书局1975年版。

佛寺，殿堂巍峨，藻绘雕饰，禅房幽深，浮图矗立。初唐时的狄仁杰对此曾描述说：“今之伽蓝，制过宫阙，穷奢极壮，画馈尽工。”^①客观上反映了唐代寺院文化的繁盛。在唐代，佛寺不仅仅是僧人研习佛法，宣扬教义，进行佛事活动以及日常生活和普通民众拜佛求福的场所，而且还有多方面的社会功能和作用，往往成为科学、文学、艺术（包括音乐、戏曲、绘画等）学习和研究的中心，也是民众游览和文化娱乐场所，甚至是游人、学人等栖身之所。唐代文人对寺院情有独钟，不论是乡居、漫游、羁旅他乡、游宦天涯，总要涉足山寺禅院，并亦留下无数佳话。安史之乱之后，朝廷的官学亦败坏无余，自然读书人利用寺院的现象渐渐多起来。唐代一般士人在山林寺院读书之风，开元以后始盛。据宋钱易《南部新书》乙说：

长安举子，自六月以后，落第者不出京，谓之过夏。多借静坊庙院及闲宅居住，作新文章，谓之夏课。^②

落第文人成为寺院的常客。可见，唐代的科举制度，使文人与寺院的关系更加密切，使文人浸染佛教又多一途。另外，唐代的不少佛寺精舍，居于名山之中，景色优美，所以文人们对这些佛门胜地，心向往之。因此，来此游寺探访者，络绎不绝。如王勃喜游佛寺，其在《释迦赋》中宣称“我今回向善提，一心归命圆寂”。孟浩然常常“问法寻兰若”，写了一些游寺访僧的诗篇。韦应物曾多次寓居佛寺，与一些禅僧过从甚密，所以游精舍访名僧的诗篇很多。作为寺院文化的重要内容的壁画，在唐代极为发达，当时著名的画家几乎都出入寺院，

^① 狄仁杰《谏造大像疏》，文载《全唐文》卷169，中华书局1982年影印。

^② 宋钱易《南部新书》第11页，中华书局1958年版。

染笔寺壁。据《酉阳杂俎·续集》卷6《寺塔记》下所记：“（普贤堂）中尉迟画颇有奇处，四壁画像及脱皮白骨，匠意极险。又变形三魔女，身若出壁。又佛圆光，均彩相错乱目成。”^①当时著名画家如吴道子、张孝师还画了不少地狱变画，《历代名画记》卷9、《宣和画谱》卷1有详细记载。特别是吴道子，是有唐一代最优秀的画家，画地狱画显示了他的天分。吴道子画地狱变，画成之后，观者如堵，览后动容。对地狱的信仰，强烈地攫取了庶民的心。佛经变相画那震撼人心的内容及与众不同的艺术形式，吸引着众多游客流连忘返，同时也吸引了无数文人士大夫驻足。张说《溇湖山寺》：“楚老游山寺，提携观壁画。”^②刘禹锡《秋日过鸿举法师禅院》：“看画长廊遍，寻僧一径幽。”^③韩愈《山石》：“僧言古壁佛画好，以火来照所见稀。”^④韦蟾《岳麓道林寺》：“细看壁画驮经马，静听林飞念佛鸟。”^⑤表现出唐代文人对寺院壁画的浓厚兴趣。另外，亦有居寺院疗病者，如韦应物曾以养病为名，多次寓居佛寺，包括居洛阳同德寺，长安西郊沣上善福寺和苏州永定寺。

在唐代，经济繁荣，文化发达，是佛教思想最活跃的时期，亦是佛教信仰最普及的时期。观音信仰、净土信仰、密教信仰等广有信众。此时，为了扩大影响，深入民间，广泛吸引上自王公贵族，下至村民愚妇不同文化层次的佛教信徒，佛教艺术趋于多样化、世俗化、大众化。有佛、菩萨等的雕像、塑绘供奉，有大乘佛教经典的佛教故事等经变画，也有选择佛教史上有影响的人物、事件绘制的佛教史迹

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎·续集》卷6，第257页，中华书局1981年版。

② 《全唐诗》卷86，中华书局1960年版。

③ 《全唐诗》卷357，中华书局1960年版。

④ 《全唐诗》卷338，中华书局1960年版。

⑤ 《全唐诗》卷566，中华书局1960年版。

故事画，由于它们或真有其人，或真有其事，或真有其地，又能显示神异色彩、感通灵验，降福于人，因此，吸引了无数善男信女瞻观礼拜。佛寺变相画是佛教寺院中的一个重要组成部分，是随着佛教的普及和发展而兴起的，就是把佛经中的故事，绘成通俗的图像，或歌颂佛国的欢乐和美好，或描绘地狱的恐怖与黑暗，以扬善抑恶、因果报应为主题，借以宣传佛教的义理和哲学，使人们产生相信佛教，向往佛国净土的信念，这是佛教为了扩大影响，走向世俗化的一种手段。佛画内容较丰富，如有以释迦牟尼佛一生教化事迹为内容的佛传画。可以多幅连续表其一生。所据佛传经典主要有：《修行本起经》、《太子瑞应本起经》、《普曜经》、《佛本行集经》、《佛所行赞》、《过去现在因果经》等。有以释迦牟尼佛在过去生中为菩萨时种种教化众生事迹的本生画。此类本生画所据经典有：《六度集经》、《菩萨本缘经》、《生经》、《菩萨本行经》、《方便佛报恩经》、《菩萨本生鬘论》等等。还有种专门描绘某一经中一段或全部内容的经变画。^①如根据《阿弥陀经》所绘制的极乐世界，称为极乐净土变；根据《法华经普门品》绘制的观音普门示现三十二（一说三十三）应相，称观音应变，根据《弥勒上生经》所绘制的弥勒菩萨在兜率天说法情况，称为弥勒上生经变；根据《维摩诘所说经》绘制的称为维摩经变等等大量的经变画。此外，绘制地狱情状的，称为地狱变等等。像《华严经》、《药师本愿经》、《观无量寿经》、《法华经》、《金刚经》、《楞伽经》、《大悲心陀罗尼经》、《楞严经》等主要经典均有经变画。作为寺院文化的重要内容的变相画，在唐代极为发达。“寺观壁画之盛，以唐为极”，^②如

① 利用绘画、文学等艺术形式，通俗易懂地表现深奥的佛教经典称之为“经变”。用绘画的手法表现经典内容者叫“变相”，即经变画；用文字、讲唱手法表现者叫“变文”。

② 大村西崖著、陈彬龢译《中国美术史》第68页，商务印书馆1928年版。

长安光宅寺“东菩提院内北壁东西偏尉迟（乙僧）画降魔等变，殿内吴生（道子）、杨廷光画，又尹琳画西方变”，“楚金真吴画弥勒下生变”，“福先寺三阶院吴画地狱变有病龙最妙”，^①而且画法奇特。据段成式《酉阳杂俎·续集》卷5《寺塔记》上所记：

佛殿内槽后壁画，吴道玄画《消灭经》事，树石古险。元和中，上欲令移之，虑其摧坏。乃下诏择画手写进。佛殿内槽东壁维摩变，舍利弗角而转睐，元和末，俗讲僧文淑装之，笔迹尽矣。^②

这样的记录比比皆是。佛经变相画那种大胆夸张的神异的表现，在如日中天的佛教发展阶段，吸引着众多善男信女及游客朝拜，也令无数文人士大夫流连观赏。寺院是当时社会活动的中心，又是变相画的荟萃之处，变相画成为寺院中的一大景观，因此，观者如潮，在当时形成广泛的社会影响。据李焘《尚书故实》所记佛寺设大会，百戏在庭。有十岁童舞于竿，忽有一物掠之而去。后数日，父母见在高塔上，取之，则如痴，久云语：“见如壁画飞天夜叉者，将入塔中。”可见，这些变相画于寺院中相当普遍，且与时人日常生活关系密切，甚至十岁童子亦能随口道来。寺院以变相画来宣扬宗教，当时著名的画家几乎都染笔佛寺。如被后世尊奉为“画圣”的吴道子，其作品多数以佛教故事为题材，据唐朱景玄《唐朝名画录》所记，其作品于“寺观之中，图画墙壁，凡三百余堵。变相人物，奇踪异状，无有同者”。^③他所画的佛经变相往往有震人心魄的作用，寺院中的宗教壁画

① 张彦远《历代名画记》卷3，《丛书集成》本。

② 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎·续集》卷5，第252页，中华书局1981年版。

③ 《四库全书》第812册，第364页，上海古籍出版社1987年版。

因观者众多而对社会有巨大影响。段成式《酉阳杂俎》续集卷5《寺塔记》上亦记载了其画的地狱变：“吴道玄自画地狱变，笔力劲怒，变状阴怪，睹之不觉毛戴，吴画中得意处。”^①他所画的佛经变相往往有震人心魄的作用，寺院中的宗教变相画因观者众多而对社会有巨大影响。如其在长安赵景公寺所画的地狱变相，“都人咸观，惧罪修善，两市屠沽，经月不售”，^②为景云寺画的地狱变相画，“京师屠沽滥罟之辈，见之而惧罪改业者，往往有之，率皆修善”。^③这不仅说明了吴道子以精湛的画艺描绘了地狱中种种受苦受难的恐怖景象，也说明了佛教通过各种宣传方式深入人心的结果。陈寅恪先生于其《天师道与滨海地域之关系》一文中曾说：

艺术之发展多受宗教之影响。而宗教之传播，亦多倚艺术为资用。^④

地狱变相直观的，极度刺激感官的视觉效应，对地狱说的发展起到一定的催化作用。

壁画的内容丰富多彩，它和别的宗教艺术一样，是描写神的形象、神的活动、神与神的关系、神与人的关系以寄托人们善良的愿望，安抚人们心灵的艺术。因此，壁画的风格，具有与世俗绘画不同的特征。但是，任何艺术都源于现实生活，任何艺术都有它的民族传统；因而它们的形式多出于共同的艺术语言和表现技巧，具有共同的民族风格。在唐代，高度发展的寺庙壁画，其艺术成就和诡怪的造型

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第248页，中华书局1981年版。

② 黄休复《益州名画录》卷上，四川成都存古书局1915年版。

③ 唐朱景玄撰、温肇桐注《唐朝名画录》第4页，四川美术出版社1985年版。

④ 陈寅恪《金明馆丛稿初编》第34页，上海古籍出版社1980年版。

特点，曾广泛而纵深地影响着当时人们的精神生活，在唐代整个文艺领域引起一种新的变化。可见，在当时盛行的佛教，通过各地的寺院并运用了变相画等艺术形式宣扬灵魂不灭、因果轮回等迷信思想，比道教更神秘虚幻，也更具诱惑力。

二、密教与版画

雕版印刷术是中国古代的四大发明之一。隋唐之际，随着雕版出版物《金刚经》的问世，标志着雕版印刷这一新的工艺的诞生。所谓“雕版印刷术”，就是将文图反向镌刻在木板或其他材料的板上，制成书版或图版，然后在版上加墨覆纸刷印取得文图复本的方法。古人印制图文，使用多为木版，所以由雕印方法取得的绘画作品复本都是版画，也称“木刻画”。关于雕版印刷术的发生和发展，明代学者胡应麟有其精辟的概述：“雕本肇自隋时，行于唐世，扩于五代，精于宋人。”^①从文化发展史上看，雕版印刷术产生后，佛教版画也就应运而生。

在唐代，雕版印刷术在民间已经得到了较为广泛的应用。据唐人柳玘《家训序》、宋人王谠《唐语林》等文献记载，当时阴阳杂记、占梦、相宅、九宫五纬、字书、小学等类图书皆有印卖。而佛教经图的刊印，在唐代的雕版印刷业中，占有极为重要的地位。其中就有大量密教版画。现存最古老的佛教版画，就是密教题材的作品，如1944年在四川成都东门外望江楼附近唐墓中出土的《陀罗尼经咒》即是。国内现存的佛教版画，也当以此本为最早。同时，它也是国内现存最古老的雕版印刷实物。唐武宗灭佛之前所刊佛教版画，仅存此一幅。^②另

① 明胡应麟《少室山房笔丛》卷4《甲部·经籍会通四》第60页，中华书局1958年版。

② 参阅周心慧主编《中国古代佛教版画集》，学苑出版社1998年版。

据郑振铎先生辑录的《唐宋元明清版画选》所录的刻于晚唐的经咒图《无量寿陀罗尼轮》、《圣观自在菩萨千转陀罗尼轮》，它们与前述刻印的《陀罗尼经咒》，都是日常携带于身，以避邪祈福的护身符一类的东西，类似于后世的路引，当时刻印必极多，虽然传世仅此数纸，也可观其大概了。五代十国时，虽然密宗已渐式微，但所遗佛教版画，数量超过唐朝。比较重要的有《大圣毗沙门天王像》，为独幅雕版佛画，雕印于后晋开运四年（947），刀笔有力，风格遒劲，与唐代作品相比，更见成熟。《大慈大悲救苦观世音菩萨像》，版式与上图同，亦雕印于后晋开运四年，同为镇守敦煌的长官曹元忠刊施，是现存最早的一幅刊刻时间、地点、刊施人、刻工姓名一应俱全的古版画名作，也是现存最早的大型观音像版画。《千手千眼观世音菩萨》，独幅雕版佛画，为五代刻本。千手千眼大悲菩萨造型是自唐玄宗时，才由印度僧人不空和金刚智传入。此图则是中国佛教版画史上第一幅千手千眼的密宗菩萨版画造型，弥足珍贵。《大随求陀罗尼曼荼罗》，是北宋独幅雕版佛画中最著名的一幅。此图原出敦煌藏经洞，现藏于英国伦敦大英博物馆。

在西藏佛教版画中，属于密教的作品所占比例较大。西藏密教亦称藏密，公元8世纪时由古印度僧人莲花生大师传入西藏。密教以其玄奥神秘，为艺术创作提供了丰富的想象空间。藏密的艺术表现是融合了来自印度的密教艺术，本地风俗特点及汉地表现手法，使密教版画更具有鲜明的地方特色，也更加丰富多彩。藏密的护法神和佛、菩萨化身，其造型则多奇诡怪异。这一特点与汉地密教无异。其中较典型的有多头多臂的菩萨、狮面人身的佛母、马头金刚等。其中如“十一面观音像”、“明王像”、“喀觉佛母像”等，造型千姿百态，风格各异。每一幅作品，都是经过精雕细琢的成功之作。在藏密版画中，与汉地密教相比，有一显著特点，即大量存在双身像。此类图画，主体

为男女身相拥一像，如《密聚金刚及其眷属图》、《胜乐金刚及其眷属图》等。凡此类图画，男相多刚毅威猛，女相则秀美温柔，两体紧贴，实为男女双修之图。在密教的宗教教义中，双身像代表的是禅定和智慧的结合，是成佛的法门。所以男、女面部皆绘刻为入定状，神情极为专注，女身双足盘于男身腰际，正表示修功的深奥。

我国的佛教文化艺术有近两千年的灿烂历史，其中最富有表现力的形式之一，就是佛教绘画艺术。它通过艺术媒介从事佛教义理的阐释，并借助佛教经典进行审美意识的再创造，吸引了众多的崇拜者皈依佛门，甚至形成以佛教画来教化民众的宗教活动。由于历代高僧和许多帝王贵族、文人学士出于他们利用佛教的各种目的，大力推行佛画创作，使佛画艺术作品凝聚着古代人民辛勤创造的结晶，成为中华民族传统绘画的重要组成部分和人类社会共有的文化艺术的瑰宝。

第三节 密教与唐代佛教造像

石窟造像起源于印度，兴盛于中国。石窟不仅是僧侣们生活的地方，也是礼佛诵经的场所。凿窟造像原来是印度的习俗，婆罗门教、佛教、耆那教、印度教都有这种传统。古印度的石窟造像极负盛名，如公元1至3世纪开凿的阿旃陀等石窟，就是印度古代佛教艺术殿堂中不可多得的瑰宝。随着佛教流播的渐次深入，我国许多地方，尤其是北方各地也陆续出现了石窟艺术，而且基本上都处于佛教东传的沿线。公元208年前后，石窟艺术通过丝绸之路传入新疆。三国、两晋、南北朝时，开窟造像之风更盛，著名的山西大同云冈石窟、甘肃永靖炳灵寺石窟、天水麦积山石窟、敦煌石窟等，都是其中名声最著者。这些石窟最早的建于东汉后期，但大部分是南北朝至隋唐时期，比较著名的如新疆拜城的克孜尔（位于天山南麓的古龟兹国在这一时

期建立的)、敦煌千佛洞、云冈石窟、龙门石窟等,是极为伟大的艺术宝库。石窟造像生动雄奇、雕琢瑰丽,是佛教艺术中的一大奇观。

在原始佛教中,释迦牟尼不是以一个全知全能的圣者(或神)出现的,而是以一个导师、一个哲学家、一个真理追逐者的面貌出现。释迦去世后几百年间,人们也只是以法轮、足迹、莲花等象征物来纪念他,并没有佛陀人像的雕刻。大乘佛教兴起以后,教义上有了各种发挥,全能的菩萨出现了,偶像崇拜和鬼神崇拜兴起。佛经中有若干专事宣扬造像兴福功德之经典相继译出,如失译人附于东汉及东晋录的《佛说作佛形像经》、《佛说诸德福田经》等,强调造像可修得诸多功德。如失译人附于东晋录的《菩萨本行经》卷中:“作佛形像供养之者,计其功德过逾于彼百千亿倍,不可计倍,无以为喻。”^①强调造像功德不可计量。北魏译出《杂宝藏经》卷5有“长者夫妇造作浮图生天缘”,云造作者命终后,即生彼天宫,夫妇相将,共至佛边,佛为说法,得须陀洹果。佛借机云:“昔在人中,作浮图僧坊,供养佛僧,由是功德,今得升天。”^②则具体指出了造浮图者死后可升天。到了密教时期造像之风更趋其盛。大约在公元1世纪时,佛教出现了把菩萨像雕成多头、多手、多足的倾向,唐僧玄奘留印期间在不少地方都见到千手千眼观音像。到了密教时代,本尊、护法以夜叉神的形貌出现,形象凶恶可怖。密教佛像承袭了婆罗门教、印度教之风,充分体现了神秘主义、象征主义的特点。佛像的种种姿势和标志,均以佛教教义来说明。修持者一面念诵仪轨,一面观想佛像。

唐代开窟造像在唐高宗和武则天时期达到了鼎盛。虽然石窟造像属于佛教艺术,但它跟政治紧密相连。从龙门许多唐代石刻造像中,

① 《大正藏》第3册,119a。

② 《大正藏》第4册,473c。

还可以窥见武则天一步步走上女皇宝座的踪迹。龙门石窟在唐代的造像与北魏比较有了很大的变化。佛教艺术的出现和发展，与信仰及传教有着直接的关系。因为对佛教的信仰每个时期都会出现不同的倾向，所以也就产生了以不同的佛教内容为主的艺术作品。开元、天宝以后，随着密宗的形成，大悲的信奉在中国急速地发展，从江南到北方，特别是蜀地则是开元以来最兴盛的一个中心。密宗造像的最高本尊是大日如来，以它为中心形成五方佛。密宗主佛大日如来又称摩诃大毗卢遮那佛。据《大日经疏》卷1：“梵音毗卢遮那者，是日之别名，即除暗遍明之义。”^①大日如来之功德：“所谓毗卢遮那者，日也，如世间之日，能除一切暗冥，而生长一切万物，成一切众生事业。”^②道出了供养大日如来的宗教意义和情感。密宗菩萨像多为多面多臂，手持种种法器的形象，其中以观音菩萨的变化身形象为主，如千手千眼观世音（大悲观音）菩萨、十一面观音、如意轮观音、不空绢索观音、准提观音等，其中千手千眼观音是密宗造像的主要题材之一。据智通《千臂经·序》，唐高祖武德元年（618），中天竺僧瞿多提婆就已带来千手观音的图画、结坛手印的经本。据密宗经典所载，千手千眼观世音菩萨是佛在降魔时显现出来的特殊形象。唐初，千手千眼观音像就出现在龙门石窟，成为中国现存最早的密教造像之一。^③开元以前大悲造像多出现在长安及蜀地，到天宝末年，广布至南方，扬州大明寺即有白梅檀千手像一躯。^④敦煌、龙门和四川的石窟中都保存有不少千手千眼观音菩萨造像；河北正定隆兴寺、承德普宁寺大乘阁、天津蓟县独乐寺、

① 《大正藏》第39册，579a。

② 《大正藏》第39册，746c。

③ 宫大中《龙门石窟艺术初探》，文载《文物》1980年第1期。

④ 小林太市郎《小林太市郎著作集》第7卷《唐代的大悲观音》，第114页，淡交社1974年版。

山西太原崇善寺、承德普宁寺大乘阁、河南方城县佛沟摩岩造像、陕西黄陵县千佛石窟等都雕有千手千眼观世音像作主像供奉。长安宝庆寺原藏有长安三年（703）十一面观世音石造像。^①在唐代，四大天王（特别是北方毗沙门天王）是密宗造像另一重要题材。“从现存雕塑与绘画实物来看，天王图像最为流行的时期是唐代，这体现在数量、类型和地位等方面。在数量方面，如敦煌莫高窟彩塑，一个完整的唐代石窟中，主龕造像一般是必须要包括天王像的。据统计，莫高窟现存历代天王塑像数量为：北魏1、隋4、唐59、五代9、宋3、西夏4、元2尊，亦即唐代的天王塑像为59尊，其他朝代总数为23尊，只有唐代的39%。除去唐代开窟造像的总量十分庞大这一因素外，唐代天王像出现的概率也是大大高于其他时代的：莫高窟现存石窟总数为492个，其中唐代石窟总数为228个，天王个数比为0.259，其他时期石窟总数出现的概率大约是其时期的3倍。”^②在四川，天王造像亦甚为流行。四川夹江千佛崖石刻中“第八号、第一九号、第九七号、第一〇七号、第一三四号、第一三六号、第一五九号均为毗沙门天王龕。以毗沙门天王作主像供奉，是中晚唐密宗造像出现的新题材”。^③“四川巴中石窟第九三号龕，两龕并列，左为观音，右为毗沙门天王。为巴郡太守荥阳郑公夫妇于会昌六年（846）所供养。其配置之意，可能是像主乞求得到一文一武的保护。对毗沙门天王的单独崇拜，是在不空译出《毗沙门天王经》等经之后，尤其是天宝元年（742）毗沙门天王发神兵救助被围的安西城的灵验事迹出现之后。”^④“川中、川北的毗

① 此像现藏日本东京博物馆。

② 李淦《龙门石窟唐代天王造像考察》，文载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》第201页，上海辞书出版社2003年版。

③ 王熙祥、曾德仁《四川夹江千佛摩崖造像》，文载《文物》1992年第2期。

④ 李淦《龙门石窟唐代天王造像考察》，文载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》第231页，上海辞书出版社2003年版。

沙门天王像，主要盛行于盛唐、晚唐和五代，均作主像供养，单独凿出。”①“龙门的天王造像基本上集中在初唐至盛唐时期，即在高宗之初至玄宗开元年间，共约七十余年。”②从上述可以看出，至盛唐时在石窟中配置天王像已成为一种主流和模式。另一方面，自盛唐始，天王阵营骤见庞大，天王的地位之高（尤其是毗沙门天王）也是其他时期所未见的，唐代天王像的形式与类型也远较其他时代丰富。日本学者田边胜美著有《毗沙门天像の诞生》一书，该书着重讨论了毗沙门天王像作为犍陀罗艺术的特征，并从文化交流的角度讨论了天王图像与中亚文化、古希腊罗马文化的某些关联。③同时，密宗造像中亦多有药师形象。药师佛亦称“大医王佛”、“医王善逝”等。据隋达摩笈多译《药师如来本愿功德经》中说，东方净琉璃世界，有佛名药师琉璃光如来。在他作菩萨时，曾发十二大愿以解救众生。成佛后，凡敬奉药师者，可免除九横死厄运，“忆念名称则众苦咸脱，祈请供养则诸愿皆满。至于病士求救应死更生，王者禳灾转祸为福，信是消百怪之神符，除九横之妙术矣”。④另外，华严三圣、各种曼陀罗造像、欢喜天王等造像，也是唐代密宗造像的主要题材。

汉地密教造像的遗存，主要见于北方龙门石窟和敦煌莫高窟等处，⑤南方多流行于四川地区。从密宗造像的分布来看，“四川大足、安岳等县石窟的密宗造像，似是我国现存密宗造像中数量最大、最集中的几处，其开窟造像约始于晚唐景福元年（892），终于南宋末

① 丁明夷《四川石窟杂识》，文载《文物》1988年第8期。

② 李淞《龙门石窟唐代天王造像考察》，文载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，第244页，上海辞书出版社2003年版。

③ 田边胜美《毗沙门天像の诞生》，东京：吉川弘文馆1999年。

④ 隋达摩笈多《药师如来本愿功德经序》，文载《大正藏》第14册，401a。

⑤ 龙门东山擂鼓台北洞和万佛沟千手千眼观世音像龕等，皆为密宗经营的窟龕。详参宫大中《龙门石窟艺术试探》，文载《文物》1980年第1期。

年”。^①莫高窟有密宗造像的洞窟，以盛唐的第32窟、79窟的十一面观音、千手千眼观音为最早。^②现存初唐密宗造像不多，仅有龙门刘天洞旁的毗卢遮那佛，盛唐以后，密教造像渐多。据宿白先生考察，则天武后时期，密教造像较广。原藏西安宝庆寺一批石造像，其中有长安三年（703）铭十一面观音立像，河南洛阳龙门某寺原藏的两尊螺髻饰有宝冠的大日如来石像和龙门五处密像窟龕，也都具有武周时期的风格特征。莫高窟现存较明确的最早的密教形象，也出现在武周时期窟室的前壁。^③开元三大士入唐弘密，开创了唐密的极盛期，而唐密图像的完备当亦在此阶段，尤其是不空一代。此阶段正是敦煌与两京地区往还密切的时期。不空曾于天宝十二、三年因河西节度使哥舒翰之请前往西陲，住开元寺，灌顶度僧。不空长期在西陲弘密，可以估计更直接刺激了敦煌密教的繁盛。莫高窟自盛唐以后，密教形象无论在种类、数量乃至所在位置等方面，持续了较长时期的发展趋势，大约与此不无关系。^④中唐时期，在敦煌大约相当于吐蕃占领时期。与盛唐比较，吐蕃统治时期莫高窟密教形象的数量和所占壁面的位置都大大增多了。正如宿白先生所言：“就汉地唐密系统而言，现存最完整的遗迹，首推敦煌莫高窟，举凡玄宗以前的密教图像、密教与佛教其他派别图像长期并列的遗迹，以及较系统的密教窟室的情况，皆以莫高窟所保存最为丰富、完备；而且还有藏经洞所出大量与密教有关的汉藏文献和各种绢、纸本图像，可供参比研究。”^⑤唐武宗、后周世宗两次废佛事件以及安史之乱的沉重打击，寺院经像被毁，佛教则避难南方，石窟造像南移到以四川为代表的南方地区。

①② 李文生《龙门唐代密宗造像》，文载《文物》1991年第1期。

③⑤ 宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上），文载《文物》1989年第9期。

④ 莫高窟盛唐主要密像图画的情况，有较详尽的图表可参。详见宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上），文载《文物》1989年第9期。

由上述可见，在这众多佛教艺术品中，密教像以其丰丽诡异的特色纵横唐世，初唐始开其端，十一面观音像绘现石室，盛唐之世踵事增华，尤其是中晚唐时期，新兴的佛教造像题材，以密宗像为最，占据了重要的地位。

自汉代以来，佛教传入中国已经近两千年的历史，在如此漫长的岁月里，佛教对中国的思想、文化、艺术等各个方面的影响，都起着重要的作用，并在一定程度上推动着中国文化历史向前发展。在存世作品中，佛教造像不仅数量众多，更有着令世人瞩目的艺术价值。这些造像具有深厚的民俗特征，从造像者身份、造像思想动机、所造像之庞杂、造像之无组织、造像历史繁复演变各方面来看，无不表现出多样性、多重性、神秘性和功利性的民俗性格。如果没有敦煌、云冈、龙门、麦积山等众多石窟中数以千万计的佛教造像，没有巍峨梵宇中的诸佛菩萨，雕塑艺术宝库将减少一半以上的珍藏，中国雕塑史也决不会像我们今天所看到的那么丰厚、那么有分量。佛教滋润了中国的文化与艺术，使之得到更加蓬勃的发展，使我们古老的中国更进一步走向文明。

第九章

唐五代文学创作对密教艺术的吸纳

佛教文学作为域外文学样式，其特异的内容和形式，长期以来，对中国文学形式与体裁发生过显著影响。梁启超先生所著之《翻译文学与佛典》，是近代第一篇专门讨论外来文化，尤其是佛教经典的翻译对中国文学风格和情趣之影响。他指出佛经的翻译和流布，既丰富了汉语的词汇和表现力，并且促使形成了“醇化的新文体”。同时，“佛学既昌”之后，新词、新语、新观念也相继产生，“大胆的创作”必然随之涌现。梁启超从宏观角度对这一现象进行了扫描，未能作具体、深入的研究，但作为最早将比较研究引入文学领域的拓荒者之一，其有关佛经与中国文学的启示性论述，给后来者以甚强的启迪与引导。

佛教发展到了唐代已进入巅峰状态，文人士子无不浸淫于佛教。张中行先生在其《佛教与中国文学》中言：

中国人有不少是熟读佛典的，佛教教义的广博精微，行文的繁衍恣肆，自然会使他们的文笔受到熏染。^①

无论魏晋六朝，亦或是隋唐五代，有大量濡染刻烙佛教题材、观念的

^① 张中行《佛教与中国文学》第27页，安徽教育出版社1984年版。

作品，行文使用佛教语汇的更是比比皆是。其中密教的影响也不可小觑。如“三密”加持所涌现的不可思议的恢宏的意境，形体变异的密教神祇形象，密教经咒及密宗修持的诸种成就法等，对文学创作亦产生过不同程度的影响。

第一节 拓展了文学的艺术表现力

密教对中国文学创作的影响，首先是表现在其浪漫主义的想象力。“在自由抒写之间，佛教的幻术和经典给作家的幻想能力以极大的刺激。”^①密宗的诸种成就法所获得的各种神通，为人们展开了令人不可思议的时空境界。如大唐天竺三藏善无畏共沙门一行译《大毗卢遮那成佛神变加持经》卷1：“深修观察十缘生句，当于真言行通达作证。云何为十？谓如幻、阳焰、梦、影、乾闥婆城、响、水月、浮泡、虚空华、旋火轮。秘密主彼真言门修菩萨行诸菩萨，当如是观察。云何为幻？谓如咒术药力，能造所造种种色像，惑自眼故，见希有事，展转相生，往来十方。然彼非去非不去，何以故？本性净故，如是真言幻，持诵成就能生一切。”^②上述密教真言加持所带来的诸种神变，将人们带入一个新奇如幻的世界。

黑格尔曾说：“最杰出的艺术本领就是想象。”“真正的创造就是艺术想象活动。”^③从先秦两汉文学来看，中国有着丰富的神话传说、寓言故事，庄子那“汪洋恣肆”的文风，屈原驰骋想象，糅合神话传说、历史人物和自然现象编织的幻想境界，想象可谓丰富奇特，境界

① 杨义《中国古典小说史论》第215页，中国社会科学出版社1995年版。

② 《大正藏》第18册，3c。

③ 黑格尔著、朱光潜译《美学》第1卷，第357页，商务印书馆1979年版。

可谓扑朔迷离，场面可谓宏伟壮丽。汉赋秉承骚体，幻诞设奇，亦创造了众多飘渺境界。但从中国文学整体上来看，此类集丰富想象的作品毕竟有限，究其成因，大概与儒家思想的左右有一定关系。中国的正统思想是儒家学说，而儒家很重实际，它的着眼点是现实的社会人生，要解决的问题，也主要是现实的社会人生问题，因而儒家不太重视想象和幻想，希望把一切都变成现实的、可理解的，即使对神话也是这样。我国古代文论中的一条基本思想亦是“代圣贤立言”，与此相适应的审美原则是“不语怪、力、乱、神”，^①“至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言”，^②把奇幻、怪异视为旁门左道。不仅孔子等如此，就是我国古代最有影响的文艺理论家刘勰对古代神话中的奇幻亦极为反感：

至于托云龙，说迂怪，丰隆求宓妃，鸩鸟媒娥女：诡异之辞也。康回倾地，夷羿殛日，木夫九首，土伯三目：谲怪之谈也。^③

把中国古代那些充满瑰丽的想象、极富人文精神的神话，视为“谲怪之谈”，无形当中遏止了这一强烈的美学表现。在中国古代，哲学、历史和文学有机结合在一起，构成一种特殊的形态。先秦诸子散文及历史散文中常见以寓言助说理，汉及其后的史传散文；所记史实亦以记事为主。从现存文献来看，中国历史文献异常发达，叙事讲求科学性、可靠性与文学的形象性、艺术性的统一。文学只能通过记载历史

① 程树德撰、程俊英等点校《论语集释·述而下》第480页，中华书局1990年版。

② 《史记》卷123《大宛传》，中华书局1982年版。

③ 刘勰著、周振甫注《文心雕龙注释·辨骚》第36页，人民文学出版社1981年版。

这一途径表现和发挥。因此，它使中国古代文学叙事能力（主要是虚构、编织、表述故事的能力）发展缓慢，导致中国虚构叙事文学发展相对落后，发育成熟时间亦大大推迟。

从隋唐五代文学的创作实践来看，许多作家，尤其是中唐作者，不仅自觉地在自己的作品中渗入幻诞要素，而且在理论上也较为自觉地把幻诞作为文学创作的一个美学观念。据明胡应麟统计，唐小说以“异”名篇者竟约达六十种之多，小说作家不顾经、史学家的贬斥，公开突破“不语怪、力、乱、神”的儒家桎梏。李翱说：

且神仙鬼怪，未得谤言非有，亦用俾好生杀。为人一途，无害于教化。^①

认为写神仙鬼神“无害于教化”，已把写怪异、叙鬼神看作是小说创作中的超现实的艺术虚构，充分肯定了幻诞在艺术形象的审美描述中积极而又突出的艺术地位。李公佐更是直接地强调小说的审美对象是“稽神语怪，事涉非经”。^②突出的表现是当时的小说作家已自觉运用小说的虚构意识，试图透过虚构的叙事，表现当时的思想意识及观念，因此无论在主题及叙事结构上都远比汉魏六朝流行的志怪及志人小说要复杂深入。在艺术表现上，想象意识增强，已进入有意为小说阶段。

陈寅恪先生在其《金明馆丛稿二编》中亦说：

印度为人最富于玄想之民族，世界之神话故事多起源于天竺。^③

-
- ① 李翱《卓异记·自序》，文载丁锡根编著《中国历代小说序跋集》第284页，人民文学出版社1996年版。
- ② 李时人等编校、李公佐著《南柯太守传》第643页，陕西人民出版社1998年版。
- ③ 陈寅恪《金明馆丛稿二编》第192页，上海古籍出版社1980年版。

指出了古印度人富于玄想的特色。蒋述卓先生则从文学本体论角度分析了形成印度文学的玄想特色：

在印度文学中常常出现“化身”、“化城”、“梦幻”、“幻影”等故事，作品中的一切人物、动物都被看作是一种假定，他们做什么，怎么做都是作者心的创造。在印度人的观念里，文学就是虚构与幻影，这种文学本体论便产生了印度文学幻想的大胆和想象的丰富。^①

切中肯綮地道出了印度文学富于玄想的特点。作为起源于印度的佛教，理所当然地受惠于印度文学的滋养，佛经中那些开天辟地的神话，充满智慧的寓言故事和民间传说，为佛经增添了无穷的魅力，亦为佛教的弘传带来便捷。汉译佛典亦将富于玄想的印度文化带入唐土，并向文人展示了一个全新的思想境界。其中密教的表现尤其令人称叹。如密宗的各种成就法，大胆设幻，可谓不可思议。如唐不空译《圣迦柅忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷上：

又法：对舍利塔前，诵真言六十万遍，即先成就。然后以补沙铁作剑，长六指或八指或十六指或三十二指，或依余真言教中剑量，剑成之后，以五净洗之。右手把剑于道场中念诵，乃至剑现光焰，持诵者则得变身，为持明仙，飞腾空虚，名为持明剑仙。^②

① 蒋述卓《佛经译译与中古文学思潮》第53页，江西人民出版社1990年版。

② 《大正藏》第21册，103c。

不空译《胜军不动明王四十八使者秘密成就仪轨》：

第一金刚修罗王，是势至菩萨所变身；第二神王引摄大士王，是吉祥天女所变身；第三二十八宿诸大王，观音所变身。……第二十三大德王，普世天所变身；第二十四一切诸神王，火天所变身。^①

这些上天入地、千变万化的描绘，给中国文学开拓了许多崭新的意境。那种修炼所带来的出神入化的剑法，观之令人眼花缭乱，此种神通幻化的描写，直接影响了晚唐剑侠小说的创作，沈曾植先生已抉示于先。再如不空译《大药叉女欢喜母并爱子成就法》曰：“世尊若欲成就此陀罗尼法者，先于白毡上或绢素上，随其大小画我欢喜母，作天女形，极令姝丽，身白红色，天缯宝衣，头冠耳珰，白螺为钏，种种瓔珞，庄严其身。坐宝宣台，垂下右足，于宣台两边，傍膝各画二孩子，其母左手于怀中抱一孩子，名毕哩孕迦，极令端正。”^②所阐述的则是得子成就法，亦是极具现世利益的成就法。

文学创作中的“变异”构思，是我国唐人小说中经常采用的手法。这种创作手法是从六朝“志怪”延续下来的。但它与六朝“志怪”已很不相同。因为这些小说都是以人物为主展开情节的。隋唐五代小说作家能用虚拟的手法写小说，故事设幻，有心创奇，因素固多，但其中一重要因素，即密教文化的催化是主要因素之一。诚如闻一多先生所言：

① 《大正藏》第21册，37a。

② 《大正藏》第21册，286c。

对于讲故事、听故事，我们似乎一向就不大关心。不是教训的寓言，就是纪实的历史，我们从未养成单纯的为故事而讲故事、听故事的兴趣。我们至少可以说，是那充满故事兴味的佛典之翻译与宣讲，唤醒了本土的故事兴趣的萌芽，使它与那较进步的外来形式相结合，而产生了我们的小说与戏剧。^①

如在隋唐五代小说中出现了大量多头、多目情节。中土文献不乏此等异类的记载，早在《山海经》中就已出现，但非常有限，这与儒家“不语怪、力、乱、神”的主张有关，直接扼制了这种想象力的发挥。陈数例如下：

《广异记》“李氏”记某人掘得太岁，有数千眼。^②

《原化记》“房集”条记有小儿持一囊至，问囊中物，曰：眼睛。倾之，在地四散，或缘墙上屋。^③

《原化记》“韦滂”条记韦宿一人家。夜，忽见光，如大盘，自空飞下，引弓射之，堕地乃一团肉，四向有眼。^④

《通幽记》“王垂”条记有妇人四面有眼，咬王垂。^⑤

《宣室志·补遗》“长行子骰子怪”条记某物有二十一眼，内四眼，剌剌如火色，相驰逐。^⑥

冯贲《云仙杂记》“千眼仙人赴东林寺”条记庐山远法师终，皆

① 《闻一多全集》第1册，第203页，北京：生活·读书·新知三联书店1982年版。

② 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第117页，中华书局1992年版。

③ 《太平广记》卷362《房集》，中华书局1961年版。

④ 《太平广记》卷363《韦滂》，中华书局1961年版。

⑤ 《太平广记》卷338《王垂》，中华书局1961年版。

⑥ 张读撰、张永钦等点校《宣室志》第150页，中华书局1983年版。

见千眼仙人成队赴东林寺。

多目故事在南北朝小说中就已出现，如南朝梁陈间无名氏著《续异记》“刘兴道”条记刘兴道住斋中，忽见东壁边有一眼，斯须之间，便有四，渐渐见多，遂至满室，久乃消散，不知所在。此前中土文献鲜见此类似描写，似有别出。通览汉译佛典，多目形象，佛经描写中比比皆是。如后秦鸠摩罗什译《佛说千佛因缘经》：

大夜叉，身長四千里……面十二眼。大手持剑，右手持叉。^①

隋阇那崛多译《佛本行集经》卷 28：

魔波旬或全无眼，或唯一眼、二眼、三眼，乃至多眼。或复无耳，或复一耳、二耳、三耳，乃至多耳。^②

唐地婆诃罗译《方广大庄严经》卷 9：

夜叉一身能现多身，或畜头人身，或人头畜身，或复无头有身，或有半面，或有半身或有二头一身，或有一身三头，或复一身多头，或复无面有头，或复有面无头，或复无面而有三头，或复多头而无有面，或复多面而无有头。或复无眼，或唯一眼、二眼、三眼乃至多眼，或复无耳，或唯一耳、二耳、三耳乃至多耳。或复无手，或唯一手、二手、三手乃至多手。或复无足，或唯一足、二足、三足乃至多足。或有全身，唯现骸骨。……或于

① 《大正藏》第 14 册，67c。

② 《大正藏》第 3 册，786b。

身上现百千面，一一面状甚可怖畏。或从眼耳鼻口出诸毒蛇而噉食之。^①

梁宝唱等《经律异相》卷46：

金刚杵头出烟，帝释现身乃有千眼。^②（注出《长阿含经》第二十卷）

同上卷46：

卵生一女，火精入体有身，生一男九头，头有千眼，口中出火。^③（注出《观佛三昧经》第一卷）

上举数例足以说明，多头、多目描写，乃为佛典惯常的表现手法。

事实上，早在佛教诞生前，早期“吠陀”系统的神话里，就有许多神就以多头、多目、多臂的形象出现。例如：楼陀罗（梵文的音译，意为“暴恶”），他用霹雳杀人，也用草药给人治病，是亦善亦恶之神，他就有一千只眼睛，后来衍化成湿婆，有五头、四手、三眼。佛教兴起后，逐渐地将外教神祇纳入、改造，多头多臂的形象也就慢慢出现在佛教系统之中。密宗出现之后更加快了这种趋势。^④佛经的这种大胆的形象，启发了唐小说作家，稍加增益，以满足市民尚怪的

① 《大正藏》第3册，593c。

②③ 苏渊雷等选辑《佛藏要籍选刊》第2册，第239页，上海古籍出版社1994年影印。

④ 参见白化文《古代小说与宗教》，第44页，辽宁教育出版社1993年版。

心理。钱钟书先生亦看到这一奇特的现象，^①但未能明确揭示其与佛经故事的因缘。多头多臂神在印度神话里是很多的，几乎各路大神都能显现多头形象。佛教密宗里的神灵也常有多头多眼的法相，如密宗千手千眼观音、十一面观音及各种明王等。

与之相类的还有如多头多面情节，如牛肃《纪闻》“范季辅”条记有崔代晨起见一物亡于阶下身如狗，项有九头，皆如人面，面状不一，有怒者、喜者、妍者、丑者、老者、少者、蛮者、夷者。^②另像张鷟《朝野僉载》“寿安男子”条记一男子能半面笑半面啼。^③多头多面的异状描写，佛经中多见。见失译人在后汉录《大方便佛报恩经》卷5：

（舍利佛）现大神力，身升虚空，化作千头宝象，一一象身共相蟠结，千头外向，一一象皆有七牙，一一牙上有七浴池，一一浴池有七莲花。于花台上有七化佛，一一化佛皆有侍者舍利弗，一一舍利弗，放大光明。^④

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶》卷9：

渔人网得一摩竭大鱼，有一十八头，三十六眼，或有人头，

① 《房集》（出《原化记》）小儿持布囊，倾之，“中有数升眼睛，在地四散，或缘墙上屋”。按卷349《王超》（出《酉阳杂俎》）谓“有生之类，先死为‘毕’”，故冥间有“毕院”，庭中“有人眼数千，聚成山”，扇之或飞或走。两则当合观。鬼魂为眼者，眸子乃精神之所贯注，《阴符经》下篇所谓：“心生于物，死于物，机在目。”（《管锥编》第2册，第791页，中华书局1979年版）

② 《太平广记》卷361《范季辅》，中华书局1961年版。

③ 《太平广记》卷367《寿安男子》，中华书局1961年版。

④ 《大正藏》第3册，149a。

或有象头，或有马头、骆驼头、驴头、牛头、猕猴头、师子头、虎头、豹头、熊头、猫头、鹿头、水牛头、猪头、狗头、鱼头。^①

另外，《大唐西域记·弗栗恃国》“化度渔人处及诸遗迹”条记有五百渔人于河流得一大鱼，有十八头，头各两眼。^②此种异状形象，在古印度“吠陀”系统的神话里有很多。如大梵天，是创造之神，有五头。随着密教的输入，变形观音亦大量出现，如十一面观音、千手千眼千臂观音等。这些形象以各种形式传播，如当时盛行的变相画或寺院中各种塑像等。故此类如此夸张的描写似源于密教神祇影响。于此钱钟书先生亦已详加论证，此不赘述。^③

中唐文学，无论是诗文，抑或是小说，“尚怪”之风，充斥文坛，大量的小说亦是“征奇话异”的产物，处在这一创作氛围中，隋唐五代小说中出现了大量精怪、鬼神故事，张扬人性，幻化自如，充满人文精神。佛经、俗讲、变文等通过文字的描绘，使人们在想象与联想中而得到形象，从而为他们的小说艺术形象的创造，提供了新的基础和来源。从以上种种论述来看，佛教文学的确赋予了唐五代小说以丰富的想象力与思想性。

① 《大正藏》第23册，669a。

② 玄奘、辩机著，季羨林校注《大唐西域记校注》卷7，第609页，中华书局1985年版。

③ 《广记》卷367《寿安男子》（出《朝野僉载》）能“半面笑，半面啼”，则非颜色有殊，而是表情各别。释氏“十一面观音”一首而同具“慈悲”、“嗔怒”、“暴恶大笑”诸相，黄庭坚《题神移仁寿塔》所谓“十二观音无正面”；此仿其意而削其繁，乃成悲喜两面。卷361《范季辅》（出《纪闻》）有物如狗而九头，“皆如人面，面状不一，有喜者、怒者、妍者、丑者”云云，远不足比《大乘金刚髻珠菩萨修行分经》所言“或于一身生无量头面，或马面、象面、豕面、鼠狼面、氏鱼面”乃至“百足虫面”等等。（《管锥编》第2册，第772页，中华书局1979年版）

时空幻化亦是隋唐五代小说表现的重要内容之一。杨义先生曾说：

志怪小说的时空意识，是与幻想方式相辅相成的。它以时空的遥远和变幻，使幻想的真虚无从究诘，共同造成审美上的陌生感、神秘感和惊奇感。在空间形态上，它除了幽明杂陈这种真实空间和虚幻空间的交错之外，还别开生面地寻找非人们所能亲历的殊域空间和洞穴空间。^①

在唐五代小说中，大量涌现洞冥小说，尤其是晚唐、五代的仙道类小说。殊域空间的构设，如《玄怪录·古元之》之“和神国”，《玄怪录·张左》之“兜玄国”及《玄怪录·柳归舜》所述柳乘大舟被大风吹到的一个神奇所在；《稽神录·青州客》之“鬼国”之类即是。前者“和神国”、“兜玄国”等为幻想中之极乐净土，后者“鬼国”则是人间地狱。如《广异记·三卫》：

一妇人请三卫传书，告之海池上第二树，扣之，当有应者。……扣树毕，忽见朱门在树下，入一门，有朱衣人，长丈余，左右侍女数千百人。^②

此类题材的作品在唐小说中多处引用，如于《广异记》后出的作品《玄怪录》、《原化记》、《女仙传》等所载的故事中，有多条与此相类。如牛僧孺的《玄怪录》卷3“刘法师”条：

^① 《齐鲁学刊》1991年第5期。

^② 方诗铭辑校《冥报记·广异记》第50页，中华书局1992年版。

张公弼携刘法师至一石壁，公弼乃以指扣石壁，中有人出，为开一门，门中有天地日月。^①

《续玄怪录》卷3“苏州客”条：

刘贯词求丐于苏州，遇秀才蔡霞。霞遗钱十万，授书一箒。告知其家长鳞虫，宅渭桥下，合眼叩桥柱，当有应者，必邀入宅……贯词遂归，到渭桥下，一潭泓澄，何计自达？久之，以为龙神不当我欺，试合眼叩之，忽有一人应，因视之，则失桥及潭矣，有朱门甲第，楼阁参差，有紫衣拱立于前。^②

《原化记·裴氏子》：

一老者携裴氏子西去。行数里，至大白山西岩下，有一大石，左右有壁，老父以杖叩之。须臾开，乃一洞天，有黄冠及小童迎接。老父引裴生入洞，乃见城郭人物，内有官阙堂殿。^③

《原化记·冯俊》：

冯俊遇一道士引之至一大石处。道士以小石扣之数十下，大

① 牛僧孺撰、程毅中点校《玄怪录》第75页，中华书局1982年版。本篇《太平广记》卷18引作出《续玄怪录》。

② 李复言撰、程毅中点校《续玄怪录》第164页，中华书局1982年版。本篇《太平广记》卷421引，题作《刘贯词》。

③ 《太平广记》卷34《裴氏子》，中华书局1961年版。

石分为二，有一童出于石间。道士遂引俊入石穴，初甚峻，下十丈余，旁行渐宽平，入数十步，其中洞明。^①

《女仙传·太玄女》：

太玄女将弟子行山间，日暮，以杖叩石，即开门户。入其中，屋宇床褥帟帐，廩供酒食如常，虽行万里，所在常尔。^②

《玉堂闲话·法本》：

一僧访寺，以小杖叩寺前石柱数声，乃风雨四起，咫尺莫窥。俄然耳目豁开，楼台对峙，身在山门之下。^③

《酉阳杂俎·前集》卷14《诺皋记上》一则故事记敬伯闭目入水中，豁然宫殿宏丽。^④

从上引的数条材料来看，无论从结构，还是情节设置，极其相似。上引《广异记》、《原化记》、《续玄怪录》、《女仙传》等，对入仙境情节的处理又有了新的创意。鲁迅于《中国小说史略》中曾言：

小说亦如诗，至唐代而一变，虽尚不离于搜奇记逸，然叙述宛转，文辞华艳，与六朝之粗陈梗概者较，演进之迹甚明，而尤

① 《太平广记》卷23《冯俊》，中华书局1961年版。

② 《太平广记》卷59《太玄女》，中华书局1961年版。

③ 《太平广记》卷98《法本》，中华书局1961年版。

④ 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第131页，中华书局1981年版。

显者乃在是时则始有意为小说。^①

鲁迅所言是对此时期小说创作特点的精辟概括。然上引诸条标新立异的创意，是独创，还是有所借用？小说中的这类题材得惠于密教所描写的神秘的咒力，如《大唐西域记》卷10《驮那羯磔迦国》记清辩论师于观自在菩萨像前诵《随心陀罗尼》，菩萨乃现妙色身，让清辩至诚诵持《执金刚陀罗尼》，“论师受命，专精诵持，复历三岁，初无异想，咒芥子以击石岩壁，豁而洞开”。^②另外，笔者在《大正藏》中恰翻检到与此情节逼似的写法。见北魏般若流支译《正法念处经》卷30：

时释迦天王，告诸天曰：“汝见如是阎摩娑罗树，一切天中，唯除波利耶多俱鞞陀罗树，余一切树，无与等者。”诸天白言：“唯然已见。”帝释告言：“汝等诸天，未知如是阎摩娑罗树之功德，唯见其色，汝当观此二树势力。”时天帝释，从殿而下，手执金刚，击此大树，其门即开。于其树中，无量园林华池流水，莲华庄严，摩尼山峰，白银山峰，颇梨山峰，毗琉璃山峰，种种流水，河池庄严。……复见园林，黄金白银，毗琉璃宝，青宝王树，复有众鸟，七宝为翅，出无量种美妙音声。诸天闻之，得未曾有，欢喜受乐。时天帝释，与诸天众，前后围绕，入于阎摩娑罗树中行列之殿。见行列殿种种宝柱七宝庄严，谓青宝王、毗琉璃宝、白银众宝、颇梨车磔，庄严其柱。复有种种床褥，缯敷绕

① 《鲁迅全集》第9卷，第70页，人民文学出版社1993年。

② 玄奘、辩机著，季羨林校注《大唐西域记校注》卷10，第844页，中华书局1985年版。

缜，庄严其床，其床四足，众宝庄严，谓金刚宝、青宝、颇梨毗琉璃宝。复见树内，山峰之中，种种众鸟，无量音声。时天帝释，告诸天众：“汝等见此双树之内奇特事不？”诸天白言：“唯然已见。”^①

另有一处见同经卷 31，^②亦有类似记载。天帝释以金刚杵击树，其门即开，入内别有洞天，无限美妙，极尽铺陈之能事，这也是佛经的描写特色之一。上述情节当对隋唐小说作家有启示作用，会自觉与不自觉地援此情节，创造了一个奇异的仙境世界。渊源所自，一目了然。所不同的是，隋唐小说中的仙境描写较拘谨，没有像佛经那样张扬的描写，但结构、框架当是一致的，即叩树——门开——别有洞天。其中，有许多隋唐小说作家，据此情节，进行化用，由“叩树”改为“叩石”、“叩石壁”、“叩桥柱”等，但情节构思，如出一辙。改为“叩石”、“叩石壁”多为仙道小说，亦有可能是出于道士们修炼多于其中有一定关系。联想到《大唐西域记》在当时的影响，及唐五代文人倾心佛典的事实，加之此经在当时为信徒所偏重，^③故判断此情节源自于佛经故事。以上所引，可资佐证。

佛教的传入，在带来全新的思想观念的同时，也带来了异民族的玄想思维，对隋唐五代文人创作观产生一定的影响。小说作家在创作实践中，充分利用这一得天独厚的文学载体，极尽铺陈，大胆设幻，推陈出新，创作出无数风格各异的作品，向人们充分展示了隋唐五代的市井图画。佛教文化巨大的想象力亦给唐代文人以极大的刺激，改

① 《大正藏》第 17 册，177b。

② 《大正藏》第 17 册，179c。

③ 台湾黄永武编《敦煌宝藏》录有大量该经的写本，可知此经在当时影响较大。

变了固有的黜于想象的思维定势。在艺术表现上，唐人小说因受佛教文学和民间故事的影响，想象力更为丰富，天上人间，广阔无垠，千变万化，奇妙多姿。同时，唐代佛教文化的刺激，又打破了小说的封闭状态，使虚构真正进入了小说的创作之中。有了想象力与情节的曲折化，才使唐代志怪小说走向引人入胜的阶段。

佛、道的思维方法，为作者提供了幻想的形式和思路。佛经文学这一特点也影响了中国文人的想象思维，从而创制了一系列超乎寻常的幻化境界与奇异世界的作品——从初唐的《古镜记》、《补江总白猿传》、《游仙窟》，《纪闻》，到中唐的《枕中记》、《玄怪录》、《续玄怪录》、《南柯太守传》、《柳毅传》、《集异记》，直到晚唐的《酉阳杂俎》等等。从类型上看，高度发达的神仙方术幻想和灵怪幻想是唐代幻想小说的主体。《太平广记》辑神仙方术幻想小说约八十八卷，辑鬼魂精怪故事计一百三十五卷，共约二百二十三卷，将近占全书一半。其中绝大多数是唐代的作品，如神仙类五十六卷，唐代占四十二卷；鬼类四十卷，唐代占二十九卷。这些传奇小说中的幻诞都不绝如缕，且愈演愈真，愈演愈奇。这些似真实幻、似幻还真、迷离恍惚的意境创造，反映了一种力图把幻想变为现实，打通现实与幻想通道的浪漫主义追求。

佛经翻译文学的流传，有助于增强作家的虚构意识，推动他们写出了许多神幻性、夸诞性、奇异性的故事来，其言事“惊所未闻，异所未见”。但这种神幻、夸诞、奇异，始终又是有节制的。隋唐五代文学的创作仍摆脱不了经史叙事文学传统的束缚，纵然是子虚乌有之事，也要强指为实有，以避虚浮。但经佛经文学的刺激，叙事文学的面貌已大为改观。

由以上略述的例子中，我们可以明显看出，藉此佛教文学的传入，带进来了印度人丰富的幻想、华丽铺陈的故事架构，这些都刺激

了隋唐五代文人的想象力，大大影响了当时写作方式及方向，开拓了文学创作的领域。

第二节 丰富了文学人物形象

佛经文学极富想象力的特点，构筑了一套完整的佛、菩萨、罗汉、天王等神的谱系和西方极乐世界，阴曹地府系统。在中国的鬼神队伍里，便增加了佛教的鬼神，如伽蓝神、阎罗王、魔、夜叉、罗刹、饿鬼等等，佛教的鬼神与中国固有鬼神相杂糅，融为一体。这些神怪及其故事，常常作为形象和情节进入文学作品，极大地丰富了文学的内容，使文学产生了很大的魅力。

隋唐五代文学中表现最突出的密教艺术形象莫过于密教的六观音了，其超越人间的救度力，普度众生的慈悲心，得到无数信众的顶礼膜拜。如唐代礼部侍郎卢征在龙门雕造救苦观世音所作的铭文《右司郎中造观世音菩萨石像铭并序》：“铭曰：……仰诉大悲，有如昭报。嗟乎大悲，随方救护……”^①偈语情意切切，通过持念大悲来化解自身的坎坷不幸。从铭文中可看中唐大悲信仰的普及和造像的兴味之深。诗人刘长卿的《狱中见壁画佛》：“不谓衔冤狱，而能窥大悲。独栖丛棘下，还见雨花时。地狭青莲小，城高白日迟。幸亲方便力，犹畏毒龙欺。”^②表现了对大悲观音虔诚的礼敬，慈悲、救世的菩萨形象跃然纸上。《广异记》“王乙”条记王乙自少恒持如意轮咒。开元初，徒侣三人，将适北河，遇强盗。乙默坐念咒，得免杀身之祸。此持如意轮咒之功也，表现了大悲咒的效能及灵验，强调大悲咒的威力。虽

① 《全唐文·唐文拾遗》卷4，中华书局1982年影印。

② 刘长卿《刘随州诗集》卷3，四部丛刊本。

未直接描写大悲观音，但亦感受了大悲观音神异的一面。

从观音信仰的形成到演变来看，与《法华经》中的《观世音菩萨普门品》、《观无量寿经》、《华严经·入法界品》、《请观音经》等密切相关，且所述说的观音皆各自不同。以《普门品》为主所列举的是观音救苦及应现的种种相，为唐前观音信仰所依，在《观世音菩萨普门品》中已经有了详细叙述。《观无量寿经》则专门展示了极乐净土，即是生死中介的观音。在密教的典籍中，观音的形象进一步发展变化，出现了十一面观音、千手千眼观音、马头观音、如意轮观音、不空绢索观音、准提观音等。密教经典传入之后，这些介绍上述种种变形观世音菩萨的形象和相应的供养礼拜仪轨、密咒等经典，自南北朝时期开始被大量翻译过来，从而使大批密教变形观音在中土流传开来。^①隋唐具有密教形象的变形观音也很快受到人们的崇奉。可见，密教传教大师们对观音信仰有着特殊的热情。密教影响下的菩萨系统，特别是观音，化身繁多，显然带有各种外教的气息。在观世音信仰中最流行的是对千手千眼观音、如意轮观音、十一面观音、不空绢索观音等的信仰。唐代以后，中国民间又出现了各种名目的观音，如海岛观音、送子观音、鱼篮观音、杨枝观音等，都是在密教的影响下出现的。

密教中之鬼神，飞天夜叉形象，在隋唐五代小说中颇多见。据《尚书故实》所记某佛寺设大会，百戏在庭。有十岁童舞于竿，忽有一物掠之而去。后数日，父母见在高塔上，取之，则如痴，久云语：“见如壁画飞天夜叉者，将入塔中。”《宣室志》卷3“夜叉示兆”、

① 此即所谓的密宗的六观音。其中的准提观音由印度教天神湿婆演化而来。“三只眼、十只手的印度天神湿婆被佛教吸收，成为三只眼、十八只手的准提观音。”参见金鼎汉《〈封神演义〉中几个与印度有关的人物》，文载《南亚研究》1993年第3期。

“夜叉作妾”、“朱峴女”、“夜叉索皮”诸条所描绘的夜叉形象栩栩如生，多为“目若电光，齿若战刃，筋骨盘蹙，身尽青色”，^①面目可狰，恐怖至极。有一则记开元中，杨慎矜为御史中丞，一日将入朝，见门外一夜叉，长丈余，状极异，立于宇下，以左右手噤其门，火吻电眸，盼顾左右。从吏见之，俱惊栗四去。久而街中輿马人物稍多，其夜叉南向而去。^②另一则记颍州陈越石与妾张氏，遇一夜叉。“赤发蓬然，两目如电，四牙若锋刃之状，甚可怖。”^③再如《酉阳杂俎·前集》卷14述一妇人被夜叉抢去，见其腾空如飞，火发蓝肤，耳如驴，至地乃复人。同书卷9及《博异志》“马侍中”条、《博异志·补编》“薛淙”条等亦记有飞天夜叉事（《唐人说荟》本录有题唐段成式撰《夜叉传》）。

李剑国先生说：“佛经有夜叉，成式好佛书，于夜叉多有记述，汝州村人女遇野叉事即是，《情史》卷二一录入。”^④上引之“飞天夜叉”，佛经中常提到，是一种勇健非凡、飞行敏捷的食人鬼。如唐般刺蜜帝译《楞严经》卷8说：“即为飞仙大力鬼王，飞天夜叉，地行罗刹，游于四天，所行无碍。”^⑤夜叉，八部众之一，通常与“罗刹”并称，又作药叉、悦叉、闍叉、野叉、夜乞叉，^⑥意译轻捷、勇健、能啖、贵人、威德、祠祭鬼、捷疾鬼、秘密等，住于地上或空中，飞行无碍。《法华玄赞》卷2曰：“夜叉，此云勇健。飞腾空中，摄地行类诸罗刹也。”大分两类，即以威势恼害人之夜叉，或身为正法守护

① 张读撰、张永钦等点校《宣室志》卷3，第36页，中华书局1983年版。

② 张读撰、张永钦等点校《宣室志》卷3，第35页，中华书局1983年版。

③ 张读撰、张永钦等点校《宣室志》卷3，第39页，中华书局1983年版。

④ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》，第736页，南开大学出版社1993年版。

⑤ 《大正藏》第19册，143b。

⑥ 《玄应音义》卷3曰：“闍叉或云夜叉，皆讹也。正言药叉，此译云能啖鬼，谓食啖人也。又云伤者，谓能伤害人也。”

神之夜叉类。如据《孔雀王咒经》卷上载钩钩孙陀等一百九十七名夜叉住于诸国，降伏怨敌。此即正法守护神之夜叉。夜叉受毗沙门天王统领，守护忉利天等诸天，并具有威势。据《长阿含经》卷12《大会经》：“北方天王名毗沙门，领诸悦叉鬼。有大威德，有九十一子，亦字因陀罗，有大神力。”^①有关夜叉之种类，据《大智度论》卷12：“知多瞋恨戾嗜好酒肉之人，而行布施堕地夜叉鬼中，常得种种欢乐音乐饮食。又知有人刚愎强梁，而能布施车马代步，堕虚空夜叉中。而有大力所至如风，又知有人妬心好净，而能以好房舍、卧具、衣服、饮食布施故，生宫观飞行夜叉中，有种种娱乐便身之物。”^②所举之三种夜叉，即地行夜叉、虚空夜叉、宫殿飞行夜叉。另据《大日经疏》卷5载，胎藏界曼荼罗外金刚部中，于北门“当置毗沙门天王，于其左右置夜叉八大将。一名摩尼跋陀罗译曰宝贤，二名布噜那跋陀罗译曰满贤，三名半只迦旧曰散支，四名娑多祁哩，五名酰么缚多即是住雪山者，六名毗洒迦，七名阿咤缚迦，八名半遮罗”。^③飞天夜叉亦是壁画中常见的形象，这无疑为小说的创作提供了诸多感性材料。亚·泰纳谢在《文化与宗教》里说：“造形艺术和文学手段所创造的死亡和鬼魂形象，是想象力最强烈的印象的表露。”^④

密宗在中唐形成之后，随着印度佛教密宗僧人大举来唐和大规模译经活动的开展，密宗对唐代社会产生了显著影响。文人士大夫与密教高僧频繁往来，相互酬唱，留下许多佳话和作品。如张说的《卢舍那像赞序》：“武担山静乱寺，卢舍那丈六铁像者，沙门履彻为先妣用

① 《大正藏》第1册，80a。

② 《大正藏》第25册，152c。

③ 《大正藏》第39册，634c。

④ [罗马尼亚]亚·泰纳谢著，张伟达等译《文化与宗教》第31页，中国社会科学出版社1984年版。

无价黄金之装也，彻师俗姓刘氏，青城真人知古之弟，道门释种，守律护戒，了如来广大之心，达如来加持之力，见虚空界，划缦茶坛，知定慧手，结金刚印。”张说在密教造像序文中所赞之履彻是一个虔诚的密宗僧人，他遵守戒律很严，对如来广大教化之心与护佑众生的佛力都很了解通达。他已识透虚空，能画曼陀罗坛，修持禅定并修得智慧；还能结金刚印。在唐五代文学作品中亦出现了有关密宗的如毗沙门天王父子故事，及密教高僧的神异故事，这从小说所提供的材料亦可窥一斑。如《酉阳杂俎·前集》卷8“黥”条：“李夷简，元和末在蜀。蜀市人赵高好斗，尝入狱。满背镂毗沙门天王，吏欲杖背，见之辄止，恃此转为坊市患害。”^①从小说中所记载的毗沙门天王故事可看出密宗信仰在当时已深入人心。《宣室志·辑佚》记京师大旱。时天竺僧不空三藏居于静住寺，三藏善以持念召龙兴云雨。萧昕于是诣寺请不空结坛致。……三藏转咒，震舌呼祝。后果雨致。^②“开元三大士”的密宗高僧祈雨故事，则说明这种具有现世利益的密宗修持法在当时社会生活曾产生过深远的影响。

第三节 吸取了新颖独特的 密教经典用语和密教典故

佛教不仅为中国文学带来了新的文体和新的意境，也为中国文学输入了大量的文学语汇，其中包含有一定数量的密教语汇。因密教典籍的翻译和流传，密教典籍中不少优美的典故和具有艺术美的新词语，被引进我国六朝尤其是唐以后的文学作品，大大地丰富了我国文

① 段成式撰、方南生点校《酉阳杂俎》第76页，中华书局1981年版。

② 张读撰、张永钦等点校《宣室志》第188页，中华书局1983年版。

学语言的宝库。同时，不少密教词语甚至还成为文学理论术语。

在唐五代，由于密教经典大量翻译成汉语，因而丰富了汉语词汇。唐代的许多诗文家、小说家，在自己的创作中引用了大量密教词汇，如“真言”、“千手千眼”、“成就”、“曼陀罗”、“结坛”、“天王”、“大悲咒”、“陀罗尼幢”，等等。唐代文人大都熟悉《佛顶尊胜陀罗尼经》、《大日经》、《金刚顶经》、《大孔雀王神咒经》、《首楞严经》等密教经典，他们在研习密教经典时，很多密教词汇被大量地运用在自己的创作中。自汉末迄隋唐，是汉语言处于大变化、大转折的时期。在这段时期内，卷帙浩瀚的梵文系统的佛经被译成中文介绍进来。密教文化与汉民族文化水乳交融，其在语言上表现为大量密教词语进入汉语表达系统，从而增添了汉语的色彩，丰富了汉语的表达能力，促进了汉语的发展。

密教中具有代表特征的语汇之一的“千手千眼”，亦作“千眼千臂”、“千手眼”，全称“千手千眼观世音菩萨”，是密宗所说的六观音之一。仅唐代所译出有关“千手千眼”的佛经，就多达十余种。“千手千眼”即大悲观音，以破除地狱众生的罪障为主，“千眼”照见众生的烦恼，用“千手”拔除众生的苦难，可谓“法力无边”。不空译《千手千眼修行仪轨经》记载了设坛悬“千手千眼观自在菩萨像”持诵修持的方法。与之相应的是影响深远的“大悲咒”，又称千手千眼观世音大悲心陀罗尼、千手千眼观世音菩萨大身咒、广大圆满无碍大悲心陀罗尼、大悲心陀罗尼，乃千手陀罗尼的别名，为密教咒语之一，乃说示千手千眼观世音菩萨内证功德之根本咒，在唐代社会影响很大。《千手经》说：“若能称诵大悲咒，淫欲火灭邪心除。”据唐代伽梵达磨所译之《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》所载，此咒全文计有八十四句，诵此咒能得十五种善生，不受十五种恶死。此外，《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》卷上则谓：

“若诵此咒一百零八遍者，则一切烦恼罪障，乃至五逆等重罪，悉皆消弭，而得身口意之清净。”密宗、禅宗等显密宗派均极重视诵持此咒。唐代文学作品中有大量表现。如戴君孚《广异记》“李昕”条记唐李昕者，善持千手千眼咒。有人患疟鬼，昕乃咒之。其鬼见形，谓人曰：“我本欲大困辱君，为惧李十四郎，不敢得往。”十四郎即昕也。昕家在东郡，客游河南，其妹染疾亡，数日苏，亦言因是李氏妹被放还。“千手千眼咒”即上述之“大悲咒”。

“金刚杵”，密教法器之一，又称金刚智杵、坚慧杵、伐折罗，为帝释天、执金刚神、大力金刚、金刚手诸尊之执持物，亦为密教行者修法所用之法器。此物本为古代印度之武器，由于质地坚固，能击破各种物质，故冠以金刚之名。其材质可用金、银、铜、铁、石、水晶、佉陀罗木、白檀木、紫檀木等铸造，密教用以象征具有断烦恼、伏恶魔之菩提心。《仁王经念诵仪轨》卷上曰：“手持金刚杵者，表起正智犹如金刚。”唐代小说中充分表现了金刚杵的魔力。如《酉阳杂记》续集卷2记姚司马有二女，为妖所惑。上都僧瞻善于持念治魅，念咒治妖，为二女医病。“瞻因立于前，举伐折罗叱之”。“伐折罗”，《大日经疏》卷1说：“梵云伐折罗陀罗。伐折罗即是金刚杵，陀罗是执持义。故曰译云执金刚。”僧瞻驱妖时所用之“伐折罗”，即密教法器金刚杵，是密宗僧人惯用的法器。

“陀罗尼幢”，为刻有陀罗尼经文之多角形石柱，又作石幢。有二层、三层、四层、六层之分，幢身立于基坛之上，隔以莲华座、天盖等，下层柱身刻经文，上层柱身镌题额或愿文。基坛及天盖，各有天人、狮子、罗汉等雕刻。形式有四角、六角或八角形，一般多使用八角形之石柱。其上刻以《佛顶尊胜陀罗尼经》为最多，其次为《白伞盖陀罗尼》、《大悲心陀罗尼》、《大随求即得大自在陀罗尼》、《大吉祥大兴一切顺陀罗尼》，及《金刚经》、《般若心经》、《弥勒上生经》、

《父母恩重经》等。这是依据《佛顶尊胜陀罗尼经》之说而形成的经幢之信仰。中唐以后开始盛行此种信仰，遂有为三世众生之利益供养，而在佛寺大殿的前庭等处造立经幢，亦有置于墓侧。《广异记》“皇甫恂”条记皇某暴亡，后苏。云为僧所引，见判官。判官问其何故杀牛，恂不承认。判官令呼僧，俄而僧负枷至，言实已杀与君，君实不知。僧请为造陀罗尼幢。罪毕，当托生为猪。^①《通幽记》“皇甫恂”条亦有类似记载。

“真言”，又作陀罗尼、咒、明、神咒、密言、密语、密号，^②音译曼怛罗、曼荼罗，意为真实而无虚假的言语，又是神圣的言语的意思，特指对神、鬼等所发之神圣语句。真言是密宗“三密”之一的语密。密宗经典中充满了大量的秘密真言的特殊性。真言在形式上可分为大咒、中咒、小咒三种。为如来三密中之语密。广义言之，不但以文字、言语表示之密咒者称为真言，乃至法身佛之说法，亦均为真言。《大日经疏》卷1曰：“真言者，梵曰漫怛罗，即是真语如语不妄不异之音，龙树释论，谓之秘密号。旧译曰咒，非正翻也。”^③这个词汇并不是密教所特有的，而是承袭古代婆罗门教所用的词汇。唱诵曼怛罗之风，印度自古以来即很盛行，由吠陀经中可见一斑。真言咒语

① 方诗铭点校《冥报记·广异记》第139页，中华书局1992年版。

② 陀罗尼，又作陀罗那、陀邻尼。意译总持、能持、能遮，指能令善法不散失，令恶法不起的作用。《大智度论》卷5曰：“陀罗尼者，秦言能持，或言能遮。能持集种种善法，能持令不散不失。譬如完器盛水，水不漏散。能遮者，恶不善心生，能遮不令生。若欲作恶罪，持令不作，是名陀罗尼。”实际上陀罗尼是一种记忆术，即能总摄忆持无量佛法而不忘失之念慧力。据《瑜伽师地论》卷45记载陀罗尼可分之四：一法陀罗尼，又名闻陀罗尼；二义陀罗尼；三咒陀罗尼；四忍陀罗尼。陀罗尼在大乘文献中占极重要的地位，分布极广。在后世附加的《法华经》第二十一章与第二十六章，以及《入楞伽经》的最后两章皆可见之。陀罗尼应成立于印度佛教开始逐渐与印度教同化的时期。

③ 《大正藏》第39册，579b。

在世尊出世以前，已经在印度相当流行。到底释尊对这种世俗流行的真言咒语是采取什么样的态度呢？释尊以为，外道婆罗门之徒为了生活资粮而修持咒术，这是应该极力排斥的。但是如果为了降伏外道而不是为了生活，或为了保护自己而修习咒术，则释尊并不加以排斥，反而认为有所必要，甚而释尊也曾叙述这种咒术的功德。在经典中，这类事例不遑枚举。释尊对于世俗真言咒语的态度既如上述，因此在原始佛教的僧团中，真言咒语的流传是可以想见的。到部派佛教时代，法藏部与大众部等部派都有咒藏存在，这种情形应该可以作为上述事实的证据。如《报应录》“长沙人”所记的一则故事，记一长沙吴姓人，平生以捕猎渔钓为业。尝得白龟，羹而食之，乃遍身患疮，悉皆溃烂，痛苦号叫，斯须不可忍，眉鬓手足指皆堕落，未即死。遂乞于安南市中。有僧见而哀之，谓曰：尔可回心，念大悲真言，吾当口授，若能精进，必获善报。卒依其言受之，一心念诵，后疮痍渐复，手足指皆生，以至平愈。遂消发为僧，号智益。^①

“曼陀罗”又作曼陀罗、漫荼罗、蔓陀罗、曼拏罗、满荼逻、满拏啰，意译坛、坛场、轮转圆满具足、聚集。何谓曼陀罗？历史上各家有不同的义译，因此《慧琳音义》云“曼荼罗无正翻”，可见各译皆非完整的概念。一般而言，是指将佛菩萨等尊像，或种子字、三昧耶形等，依一定方式加以配列的图样。印度修密法时，为防止魔众侵入，而划圆形、方形之区域，或建立土坛，坛中安置佛像以祭供，后来把修法时所筑的坛及佛像，绘成图案，也叫做曼荼罗。有时亦于其上画佛、菩萨像，事毕像废；故一般以区划圆形或方形之地域，称为曼荼罗，认为区内充满诸佛与菩萨，故亦称为聚集、轮圆具足。曼荼罗有四种，称为四种曼荼罗，简称四曼。依《金刚顶经》之说，即：

^① 《太平广记》卷112《李昕》，中华书局1961年版。

一为大曼荼罗（尊形曼荼罗），二为三昧耶曼荼罗，三为法曼荼罗（种子曼荼罗），四为羯磨曼荼罗。随着时代迁移，以坛为中心的个别的曼荼罗，逐渐变成了集合体。公元7世纪中期，《大日经》成立，其后出现以《大日经》为基础而绘成的胎藏曼荼罗。又，从7世纪至8世纪初期，成立了《金刚顶经》，随后也出现根据它而描绘的金刚界曼荼罗。《太平广记》卷288《胡僧宝严》：唐景云中，西京霖雨六十余日。有一胡僧，名宝严，自云有法术，能止雨，设坛场，读经咒。（出自《朝野僉载》）

“成就”，密教用语，音译悉地，意译成就，或妙成就，或梵汉并称为悉地成就、妙成就悉地，或谓三密相应所成就的世出世间妙果。《大日经疏》卷12《成就悉地品》：“悉地是真言妙果，为此果故而修因行，故此中成就者是作业成就。”^①具足七宝、戒、定、慧等，或于此等自在，皆称为成就。如《中阿含》卷5《成就戒经》云：“若比丘成就戒、成就定、成就慧者，便于现法出入想知灭定，必有此处。”^②如景福元年（892）广元三石匠造巴中南龛第65窟毗沙门天王像，有题记：“朝散郎守化城县令赵存凡为自身疾苦，发愿敬镌北方大圣毗沙门天王一驱。今已成就，乾符四年（877）四月八日修斋赞讫，永为供养。”^③

密教还促进了中国音韵学的发展。密教传译大师善无畏较早注意了密教经咒传播中声韵的作用。《佛顶尊胜陀罗尼真言》首列“学念梵音法”，云：“夫诵陀罗尼，务存梵音，但取其声，不取其义。”^④另外，密教大师在音韵学上有所造诣者亦不乏其人。如唐僧慧琳，乃密

① 《大正藏》第39册，708a。

② 《大正藏》第1册，449c。

③ 吕建福《中国密教史》第368页，中国社会科学出版社1995年版。

④ 《大正藏》第19册，389b。

教高僧不空的弟子，著有《一切经音义》100卷，景审在其序中言其“内精密教，入于总持之门；外究墨流，研乎文字之粹”，^①说明其出于密教。可见，密教有研音韵之学的传统。有辽一代则是中国历史上少有的音韵字义研究兴盛时期，其中沙门希麟著《续一切经音义》，即是仿唐僧慧琳《一切经音义》而作。辽代佛教中密教发达，密教重视实际是真言的声音。这就不能不导致音韵之学的发达。释道殿既言：密教“遂使甚深观行，变作名言，秘密神宗，翻成音韵”。^②释性嘉指出，密教之人“或学声字，迷神咒之本宗；或滞名言，味佛经之正意”。^③都说明了密教导向音韵文字之学的事实。

有不少密教典故，六朝以后特别是唐以后大量引进了文学作品，丰富了我国文学语言的宝库。如徐寅《赠月君》：“出水莲花比性灵，三生尘梦一时醒。神传尊胜陀罗咒，佛授金刚般若经。”^④其中“尊胜陀罗咒”为著名的密教经典《佛顶尊胜陀罗尼经》中之三百六十二字的咒语。刘长卿《狱中见壁画佛》：“不谓衔冤狱，而能窥大悲。独栖丛棘下，还见雨花时。地狭青莲小，城高白日迟。幸亲方便力，犹畏毒龙欺。”^⑤其中“大悲”即指密教中的大悲观音，大悲观音的救愿力时人敬信不移。顾况诗曰：“岂知灌顶有醍醐，能使清凉头不热。”敦煌变文《庐山远公话》：“相公闻语，由于甘露入心；夫人闻之，也似醍醐灌顶。”^⑥“醍醐灌顶”为密宗常用语汇。醍醐，指由牛乳经过多

① 《大正藏》第54册，311c。

② 辽释道殿《显密圆通成佛心要集序》第446页，文载阎凤梧主编《全辽金文》，山西古籍出版社2002年版。

③ 释性嘉《显密圆通成佛心要集并供佛利生仪后序》第448页，文载阎凤梧主编《全辽金文》，山西古籍出版社2002年版。

④ 《全唐诗》卷709，中华书局1960年版。

⑤ 刘长卿《刘随州诗集》卷3，四部丛刊本。

⑥ 王重民等《敦煌变文集》卷2，人民文学出版社1957年版。

次炼制而成的酥酪。为五味之一，即乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味中之第五种味，故亦称醍醐味，为世间之无上味。在古代印度，被认为是味中极品、诸病妙药，因此常被用来比喻真实教之最胜法门，或拟喻具有常、乐、我、净四德的涅槃妙法。在《涅槃经》中，把它比喻佛性。唐般若译《大乘理趣六波罗蜜多经》卷1：“契经如乳，调伏如酪，对法教者如彼生酥，大乘般若犹如熟酥，总持门者譬如醍醐。醍醐之味，乳、酪、酥中微妙第一，能除诸病，令诸有情身心安乐。”^①灌顶，即以水灌于头顶，受灌者即获晋升一定地位之仪式。原为古代印度帝王即位及立太子之一种仪式，国师以四大海之水灌其头顶，表示祝意。密教效此世法，于其人加行成就，嗣阿闍梨位时，设坛而行灌顶之式。圆照《表制集》卷1曰：“灌谓灌持，明诸佛护念，顶谓头顶，表大行尊高。”^②密教所行之灌顶，总称为秘密灌顶（略称密灌）。佛教诸宗中，以密教特重灌顶，其作法系由上师以五瓶水（象征如来五智）灌弟子顶，显示继承佛位之意义。灌顶作法之种类繁多，主要为结缘灌顶、学法灌顶、传法灌顶三种。密教以为，灌顶为师资传法之最重要仪式，且由灌顶作法可得速证大觉位。密教以“醍醐灌顶”一语来比喻以智慧输入于人，则能消灭无明烦恼，令得清凉；故今又引申为使人茅塞顿开，或令人舒适之意。在隋唐有以“灌顶”为名者，如隋末有名灌顶者，字法云，浙江章安人，为天台宗之第五祖。

上述用典可以看出密宗信仰在当时已影响到了文人士大夫，密教典故已自由运用于文学作品中。用典的目的，一则是为了加强表达，一则不可否认的是为了显示博奥，是语言典雅的表征之一。唐五代文

① 《大正藏》第8册，868c。

② 《大正藏》第52册，830a。

学中大量采用佛教典故，巧妙生动。除此之外，密典中的一些巧妙的比喻，大胆的夸张、排比等修辞手法，对唐代文人也都有吸引力，有多处化用，对唐五代文学的艺术成就，起了一定的影响。

从以上数例可以看出，唐五代文学中的文学语言有许多异质成分，丰富了汉语言的表达能力，这得利于密教经典文献语言的浸润。可见，汉译佛典不仅为中国文学带来了新的文体和新的意境，增强了中土作家的文学想象力。同时，也为中国文学输入了大量的语汇，促进了语言表达、叙事描写的提高。因佛典的翻译和流传，佛教典籍中不少优美的典故和具有艺术美的新词语，被引入唐五代的文学作品中，大大丰富了我国文学语言的宝库，这为以后的叙事文学的发展，打下了坚实的基础。

印度密教传入我国时间最早，源流最长，历史悠久，与我国的传统文化相融合。密教在佛教体系是根深蒂固的主要流派，对我国佛教的发展起着重大的推动作用。密教在自然科学方面亦曾做出过杰出贡献，如密宗大师一行就是一位卓越的天文、历法学家，他所著的《开元大衍历经》在我国历法史上具有重要的地位。密教在佛教历史发展的每个阶段里都早已写下了它的神异篇章，它是古代人类提高层次和开发智慧的重要资源，对民族意识、民族文化、古老艺术、古老建筑及古老科学都起到了重大的作用。

主要参考文献

《大正新修大藏经》（《大正藏》）卷1至卷85，[日]高楠顺次郎等编，台湾新文丰出版公司影印本1972年1月修订版。

《新编汉文大藏经目录》，吕澂编，齐鲁书社1980年版。

《中国佛教》第1辑，中国佛教协会编，知识出版社1980年版。

《中国佛教》第2辑，中国佛教协会编，知识出版社1982年版。

《中国佛教》第3辑，中国佛教协会编，知识出版社1989年版。

《中国佛教》第4辑，中国佛教协会编，知识出版社1989年版。

《敦煌宝藏》，黄永武编，台湾新文丰出版公司1988年版。

《出三藏记集》，梁释僧佑撰、苏晋仁等点校，中华书局1995年版。

《高僧传》，梁释慧皎撰、汤用彤校注，中华书局1992年版。

《宋高僧传》，宋赞宁撰、范祥雍点校，中华书局1987年版。

《佛学大辞典》，丁福保编，上海书店出版社1991年版。

《佛光大辞典》，慈怡主编，书目文献出版社据台湾佛光山出版社1989年第5版影印。

《佛教大辞典》，吴汝钧编纂，商务印书馆国际有限公司1992年台湾第1版，北京1994年第1次印刷。

《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，北京大学出版社1997年版。

《汉文佛经中的印度哲学史料》，汤用彤选编，商务印书馆 1994 年版。

《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局 1979 年版。

《印度佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局 1979 年版。

《中国佛教史》第 1 卷，任继愈主编，中国社会科学出版社 1981 年版。

《中国佛教史》第 2 卷，任继愈主编，中国社会科学出版社 1985 年版。

《中国佛教史》第 3 卷，任继愈主编，中国社会科学出版社 1988 年版。

《中国佛教史》，蒋维乔著，《民国丛书》第一编，上海书店。

《中国佛教史》，黄忏华著，《民国丛书》第一编，上海书店。

《魏晋南北朝佛教论丛》，方立天著，中华书局 1982 年版。

《隋唐佛教史稿》，汤用彤著，中华书局 1982 年版。

《世界佛教通史》，释圣严著，台湾中华书局 1969 年版。

《中国佛教文化论稿》，魏承思著，上海人民出版社 1991 年版。

《中国佛教文化历程》，洪修平著，江苏教育出版社 1995 年版。

《佛学研究十八篇》，梁启超著，中华书局 1989 年版。

《饮冰室合集》第 5 册，梁启超著，中华书局 1989 年版。

《印度佛教史》，[英] 渥德尔著，王世安译，商务印书馆 1987 年版。

《周叔迦佛学论著集》，周叔迦著，中华书局 1991 年版。

《佛教哲学》（增订本），方立天著，中国人民大学出版社 1991 年第 2 版。

《佛教典籍百问》，方广锠著，今日中国出版社 1992 年版。

《佛经文献语言》，俞理明编著，巴蜀书社 1993 年版。

《佛陀和原始佛教思想》，郭良鋆著，中国社会科学出版社 1997 年版。

《中国佛教漫谈》，中国佛教协会编，江苏古籍出版社 1990 年版。

《佛学典故汇释》，李明权著，浙江古籍出版社 1995 年版。

《法华经今译》，张新民等注译，中国社会科学出版社 1994 年版。

《中国佛教与民间社会》，李四龙著，大象出版社 1997 年版。

《唐代密宗》，周一良著、钱文忠译，上海远东出版社 1996 年版。

《中国密教史》，吕建福著，中国社会科学出版社 1995 年版。

《汉传密教》，严耀中著，学林出版社 1999 年版。

《佛教密宗百问》，李冀诚、丁明夷著，中国建设出版社 1989 年版。

《佛教密宗仪礼窥密》，李冀诚著，大连出版社 1991 年版。

《敦煌密教文献论稿》，李小荣著，人民文学出版社 2003 年版。

《大唐西域记校注》，唐玄奘、辩机著、季羨林等校注，中华书局 1985 年版。

《入唐求法巡礼行记》，[日]圆仁撰、顾承甫等点校，上海古籍出版社 1986 年版。

《大唐三藏取经诗话校注》，李时人、蔡镜浩校注，中华书局 1997 年版。

《大慈恩寺三藏法师传》，唐慧立、彦惊著，中华书局 1983 年版。

《道藏》，文物出版社、上海书店，天津古籍出版社联合 1988 年版。

《道藏提要》，任继愈、钟肇鹏主编，中国社会科学出版社 1991 年版。

《中国道教史》，任继愈主编，上海人民出版社 1990 年版。

《中国哲学简史》，冯友兰著，北京大学出版社 2001 年版。

- 《道教史》，卿希泰、唐大潮著，中国社会科学出版社 1994 年版。
- 《中国道教史》第 1 卷，卿希泰主编，四川人民出版社 1988 年版。
- 《道教》第 1 卷，王元化主编，上海古籍出版社 1990 年版。
- 《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。
- 《汉魏两晋南北朝道教伦理史稿》，姜生著，四川大学出版社 1995 年版。
- 《中国思想通史》第 3 卷，侯外庐著，人民出版社 1957 年版。
- 《道教文学史》，詹石窗著，上海文艺出版社 1992 年版。
- 《印度古代文学史》，季羨林主编，北京大学出版社 1991 年版。
- 《佛典与中古汉语词汇研究》，朱庆之著，（台北）文津出版社 1992 年版。
- 《佛教与中国文学》，张中行著，安徽教育出版社 1984 年版。
- 《唐代文学与佛教》，孙昌武著，陕西人民出版社 1985 年版。
- 《唐代士大夫与佛教》，郭绍林著，河南大学出版社 1987 年版。
- 《中国佛教与传统文化》，方立天著，上海人民出版社 1988 年版。
- 《文化与宗教》，[罗马尼亚] 亚·泰纳谢著、张伟达等译，中国社会科学出版社 1984 年版。
- 《梵学集》，饶宗颐著，上海古籍出版社 1993 年版。
- 《澄心论萃》，饶宗颐著、胡晓明编，上海文艺出版社 1996 年版。
- 《比较文学与民间文学》，季羨林著，北京大学出版社 1991 年版。
- 《中印文学关系源流》，郁龙余主编，湖南文艺出版社 1987 年版。
- 《中印文化关系史论文集》，季羨林著，三联书店 1982 年版。
- 《佛教与中印文化交流》，季羨林著，江西人民出版社 1990 年版。
- 《朗润琐言》，季羨林著，蒋忠新、王邦维编，上海文艺出版社 1997 年版。

《古典文学佛教溯源十论》，陈允吉著，复旦大学出版社 2002 年版。

《佛教文学精编》，陈允吉编，上海文艺出版社 1997 年版。

《佛经传译与中古文学思潮》，蒋述卓著，江西人民出版社 1990 年版。

《佛教与中国文学》，孙昌武著，上海人民出版社 1988 年版。

《中国宗教与文学论集》，葛兆光著，清华大学出版社 1998 年版。

《中国文学中的维摩与观音》，孙昌武著，高等教育出版社 1996 年版。

《佛典·志怪·物语》，王晓平著，江西人民出版社 1990 年版。

《印度古代语言论集》，季羨林著，中国社会科学出版社 1982 年版。

《闻一多全集》，闻一多著，生活·读书·新知三联书店 1982 年版。

《隋书》，唐魏徵等撰，中华书局 1973 年版。

《旧唐书》，宋欧阳修撰，中华书局 1975 年版。

《新唐书》，宋欧阳修撰，中华书局 1975 年版。

《资治通鉴》，宋司马光编著，元胡三省音注，中华书局 1956 年版。

《唐会要》，宋王溥撰，中华书局 1955 年版。

《廿二史札记》，清赵翼著，中国书店 1987 年版。

《全唐文》，清董诰辑，中华书局 1983 年版。

《全唐文补遗》，吴钢主编，三秦出版社 1996 年版。

《全唐诗》，清彭定求等编，中华书局 1960 年点校本。

《全唐诗补编》，陈尚君辑校，中华书局 1992 年版。

《樊川文集》，唐杜牧撰，上海古籍出版社 1978 年版。

- 《刘随州诗集》，唐刘长卿撰，四部丛刊本。
- 《韩昌黎诗系年集释》，钱仲联集释，上海古籍出版社 1994 年版。
- 《王右丞集笺注》，唐王维著，清赵殿成笺注，上海古籍出版社 1998 年版。
- 《寒山诗注》，项楚著，中华书局 2000 年版。
- 《王梵志诗校注》，项楚著，上海古籍出版社 1991 年版。
- 《庄子今注今译》，陈鼓应注译，中华书局 1983 年版。
- 《论衡校释》，黄晖撰，中华书局 1990 年版。
- 《列子集释》，杨伯峻撰，中华书局 1979 年版。
- 《抱朴子内篇校释》，王明著，中华书局 1985 年版。
- 《抱朴子外篇校笺》上册，杨明照撰，中华书局 1991 年版。
- 《抱朴子外篇校笺》下册，杨明照撰，中华书局 1997 年版。
- 《水经注疏》无名氏撰，北魏酈道元注，清杨守敬、熊会贞疏，段熙仲等点校，江苏古籍出版社 1985 年版。
- 《敦煌变文集》，王重民等编，人民文学出版社 1957 年版。
- 《五灯会元》，宋普济著，苏渊雷点校，中华书局 1984 年版。
- 《沧浪诗话校释》，郭绍虞著，人民文学出版社 1961 年版。
- 《原诗》，清叶燮撰，人民文学出版社 1979 年版。
- 《己畦集》，清叶燮撰，《四库全书存目丛书》本，齐鲁书社 1997 年版。
- 《瓠北诗话》，清赵翼撰，人民文学出版社 1963 年版。
- 《少室山房笔丛》，明胡应麟著，中华书局 1958 年版。
- 《陔余丛考》，清赵翼著，河北人民出版社 1990 年版。
- 《日知录集释》，清顾炎武著，清黄汝成集释，上海古籍出版社 1985 年版。
- 《南部新书》，宋钱易著，中华书局 1958 年版。

《册府元龟》，宋王钦若等编，中华书局 1960 年版。

《荆楚岁时记译注》，梁宗懌撰，谭麟译注，湖北人民出版社 1999 年版。

《山海经校注》，袁珂校注，巴蜀书社 1993 年版。

《法显传校注》，东晋法显撰，章巽校注，上海古籍出版社 1985 年版。

《洛阳伽蓝记校注》，北魏杨衒之著，范祥雍校注，上海古籍出版社 1978 年版。

《博物志校证》，晋张华撰，范宁校证，中华书局 1980 年版。

《搜神记》，晋干宝撰，汪绍楹校注，中华书局 1979 年版。

《西京杂记》，晋葛洪撰，中华书局 1985 年版。

《神仙传》，晋葛洪撰，《广汉魏丛书》本。

《搜神后记》，晋陶潜撰，汪绍楹校注，中华书局 1986 年版。

《幽明录》，南朝宋刘义庆撰，郑晚晴辑注，文化艺术出版社 1988 年版。

《异苑》，南朝宋刘敬叔撰，范宁校点，中华书局 1996 年版。

《观世音应验记》（三种），宋傅亮、张演，齐陆杲撰，孙昌武点校，中华书局 1994 年版。

《拾遗记》，晋王嘉撰，梁萧绮录，齐治平校注，中华书局 1981 年版。

《述异记》，梁任昉撰，《广汉魏丛书》本。

《续齐谐记》，梁吴均撰，《顾氏文房小说》本。

《金楼子》，梁萧绎撰，台湾商务印书馆影印《文渊阁四库全书》第 848 册。

《冤魂志》，隋颜之推撰，《宝颜堂秘籍广集》本。

《旧唐书》，旧题侯白撰，曹林娣等辑注，上海古籍出版社 1990

年版。

《玄怪录》，唐牛僧孺撰，程毅中点校，中华书局 1982 年版。

《博异志》，唐谷神子撰，中华书局 1980 年版。

《宣室志》，唐张读撰，张永钦等点校，中华书局 1983 年版。

《酉阳杂俎》，唐段成式撰，方南生点校，中华书局 1981 年版。

《集异记》，唐薛用弱撰，中华书局 1980 年版。

《独异志》，唐李冗撰，中华书局 1983 年版。

《隋唐嘉话·朝野佥载》，程毅中、赵守俨校注，中华书局 1979

年版。

《裴铏传奇》，周楞伽辑校，上海古籍出版社 1980 年版。

《冥报记·广异记》，方诗铭辑校，中华书局 1992 年版。

《古小说钩沉》，鲁迅校录，人民文学出版社 1951 年版。

《唐人小说》，汪辟疆校录，上海古籍出版社 1978 年版。

《唐人传奇》，吴志达著，上海古籍出版社 1981 年版。

《唐人传奇》，李宗为著，中华书局 1985 年版。

《太平广记》，宋李昉等编，中华书局 1961 年版。

《夷坚志》，宋洪迈编，何焯校，中华书局 1981 年版。

《全唐五代小说》，李时人等编校，陕西人民出版社 1998 年版。

《全唐小说》，王汝涛编，山东文艺出版社 1993 年版。

《历代笑话集》，王利器辑录，上海古籍出版社 1981 年版。

《敦煌歌辞总编》，任半塘主编，上海古籍出版社 1987 年版。

《唐前志怪小说辑释》，李剑国辑释，上海古籍出版社 1986 年版。

《唐前志怪小说史》，李剑国著，南开大学出版社 1984 年版。

《唐五代志怪传奇叙录》，李剑国著，南开大学出版社 1993 年。

《说郭三种（一）》，元陶宗仪编撰，上海古籍出版社 1988 年版。

《中国文言小说总目提要》，宁稼雨撰，齐鲁书社 1996 年版。

《中国文言小说史稿》上册，侯忠义著，北京大学出版社 1990 年版。

《唐宋传奇集》，鲁迅著，齐鲁书社 1997 年版。

《唐代小说研究》，刘开荣著，商务印书馆 1947 年版。

《敦煌变文论文录》，周绍良、白化文著，上海古籍出版社 1982 年版。

《敦煌变文汇录》，周绍良著，上海出版公司 1954 年版。

《唐大诏令集》，宋宋敏求编，洪丕谟等点校，上海学林出版社 1992 年版。

《八琼室金石补正》，陆增祥编，文物出版社 1985 年版。

《山右石刻丛编》，胡聘之辑，载《石刻史料新编》，台湾新文丰出版公司 1982 年版。

《金石文萃》，中国书店 1985 年影印本。

《金石录校证》，宋赵明诚撰，金文明校证，上海书画出版社 1985 年版。

《道家金石略》，陈垣编，北京文物出版社 1988 年版。

《语石·语石异同评》，清叶昌炽撰，柯昌泗评，中华书局 1994 年版。

《上海碑刻资料选辑》，上海图书馆数据室编，上海人民出版社 1980 年版。

《石刻题跋索引》，杨殿檣编，商务印书馆 1990 年影印。

《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，中州古籍出版社 1989 年版。

《辽代石刻文编》，向南编，河北教育出版社 1995 年版。

《龙门石窟题记汇编》（上下卷），刘景龙、李玉昆主编，中国大百科全书出版社 1998 年版。

- 《龙门石窟艺术》，宫大中著，上海人民出版社 1981 年版。
- 《中国石窟艺术总论》，阎文儒著，广西师范大学出版社 2003 年版。
- 《云冈石窟研究》，阎文儒著，广西师范大学出版社 2003 年版。
- 《历代名画记》，唐张彦远著，《丛书集成》本。
- 《宣和画谱》，不著撰人，《丛书集成》本。
- 《唐朝名画录》，唐朱景玄著，四川美术出版社 1985 年版。
- 《益州名画录》，宋黄休馥著，四川成都存古书局民国 4 年（1915 年）印。
- 《图画见闻志》，宋郭若虚撰，人民美术出版社 1963 年版。
- 《中国绘画史》，俞剑华著，商务印书馆民国 26 年（1937 年）版。
- 《中国古代佛教版画集》，周心慧主编，学苑出版社 1998 年版。
- 《致堂读史管见》，宋胡寅撰，宛委别藏本。
- 《海日楼札丛》，沈曾植著，钱仲联辑，中华书局 1962 年版。
- 《宗教的起源与发展》，麦克斯·缪勒著，金泽译，上海人民出版社 1986 年版。
- 《唐代小说研究》，刘瑛著，（台北）联经出版事业公司 1994 年版。
- 《文心雕龙札记》，黄侃著，陈引驰校订，华东师范大学出版社 1996 年版。
- 《鲁迅全集》第 6 卷、第 9 卷，鲁迅著，人民文学出版社 1981 年版。
- 《汪辟疆文集》，上海古籍出版社 1988 年版。
- 《隐秀轩集》，明钟惺著，上海古籍出版社 1992 年版。
- 《梦苕庵清代文学论集》，钱仲联著，齐鲁书社 1983 年版。

- 《管锥编》，钱钟书著，中华书局 1979 年版。
- 《隋唐五代文学思想史》，罗宗强著，中华书局 1999 年版。
- 《寒柳堂集》，陈寅恪著，上海古籍出版社 1980 年版。
- 《金明馆丛稿二编》，陈寅恪著，上海古籍出版社 1980 年版。
- 《闻一多全集》，生活·读书·新知三联书店 1982 年版。
- 《和风堂文集》，柳存仁著，上海古籍出版社 1991 年。
- 《唐文化研究论文集》，郑学檬主编，上海人民出版社 1994 年版。
- 《中国文学研究》下册，郑振铎编，上海书店 1981 年版。
- 《唐代文学研究》第 3 辑，广西师范大学出版社 1992 年版。
- 《中国比较文学研究资料（一九一九——一九四九）》，北京大学比较文学研究所编，北京大学出版社 1989 年版。
- 《中国小说史》，民国范烟桥著，（台北）汉京文化事业有限公司 1983 年版。
- 《白话文学史》，胡适著，东方出版社 1996 年版。
- 《中国文学发展史》，刘大杰著，上海古籍出版社 1982 年版。
- 《插图本中国文学史》，郑振铎著，人民文学出版社 1957 年版。
- 《中国小说史长编》，胡从经著，上海文艺出版社 1998 年版。
- 《郑振铎古典文学论文集》，郑振铎著，上海古籍出版社 1984 年版。
- 《胡适学术文集·中国文学史》，姜义华编，中华书局 1998 年版。
- 《容斋随笔》，宋洪迈编，上海古籍出版社 1996 年版。
- 《困学纪闻》，宋王应麟撰，商务印书馆 1959 年版。
- 《东方比较文学论文集》，卢蔚秋编，湖南文艺出版社 1987 年版。
- 《姜亮夫 蒋礼鸿 郭在贻先生纪念文集》，上海教育出版社 2003 年版。
- 《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，中华书局 1997 年版。

- 《中国古代小说散论》，杜贵晨著，山东文艺出版社 1993 年版。
- 《古代小说与宗教》，白化文、孙欣著，辽宁教育出版社 1993 年版。
- 《译余偶拾》，杨宪益著，三联书店 1983 年版。
- 《中国翻译简史》，马祖毅著，中国对外翻译出版公司 1984 年版。
- 《比较故事学》，刘守华著，上海文艺出版社 1995 年版。
- 《中国鬼文化》，徐华龙著，上海文艺出版社 1991 年版。
- 《中国民间文学概要》，段宝林著，北京大学出版社 1985 年版。
- 《唐帝国的精神文明：民俗与文学》，程蔷、董乃斌著，中国社会科学出版社 1996 年版。
- 《变文讲唱与华梵宗教艺术》，李小荣著，上海三联书店 2002 年版。
- 《唐代的外来文明》，[美] 谢弗著，吴玉贵译，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《原始思维》，[法] 列维·布留尔著，丁由译，商务印书馆 1981 年版。
- 《语言与神话》，[德] 恩斯特·卡西尔著，中译本，上海三联书店 1988 年版。
- 《中国佛教美术源流》，（香港）范瑞华，国际文化出版公司 1996 年版。
- 《佛教与历史文化》，杨曾文、方广锜编，宗教文化出版社 2001 年版。
- 《敦煌遗书总目索引》，商务印书馆编，中华书局 1962 年版。
- 《佛教对中国小说之影响》，朱传誉主编，（台北）天一出版社 1982 年版。
- 《唐代小说产生的背景》，朱传誉主编，（台北）天一出版社 1982

年版。

《唐代小说概述》，朱传誉主编，（台北）天一出版社 1982 年版。

《中国传统小说论评》，朱传誉主编，（台北）天一出版社 1982 年版。

《本生经的起源及其展开》，释依淳著，（台北）佛光出版社 1989 年版。

《佛教譬喻文学研究》，丁敏著，（台北）东初出版社 1996 年版。

《佛教与中国文学》，张曼涛主编，（台北）大乘文化出版社 1978 年版。

《唐人小说研究》，王梦鸥著，（台北）艺文印书馆 1978 年版。

《唐代传奇研究》，刘瑛著，（台北）正中书局 1982 年版。

《密宗概论》，张曼涛主编，载《现代佛教学术丛刊》，（台北）大乘文化出版社 1979 年版。

《佛教各宗比较研究》，张曼涛主编，载《现代佛教学术丛刊》，（台北）大乘文化出版社 1979 年版。

《密宗教史》，张曼涛主编，载《现代佛教学术丛刊》，（台北）大乘文化出版社 1979 年版。

《道教与密宗》，萧登福著，新文丰出版公司 1993 年版。

《道教术仪与密教典籍》，萧登福著，新文丰出版公司 1994 年版。

《道教星斗符印与佛教密宗》，萧登福著，新文丰出版公司 1993 年版。

《唐代佛教——王法与佛法》（汉译本），[美] 史丹利·外因斯坦著，依法译，台北佛光文化事业有限公司 1999 年版。

《唐代社会文化史の研究》，[日] 那波利贞著，（东京）创文社 1974 年版。

《中国仏教史》第 6 卷，[日] 镰田茂雄著，东京大学出版会 1999

年版。

《中国仏教史研究》，〔日〕牧田谛亮著，（东京）大东出版社 1981 年版。

《唐代佛教史の研究》，〔日〕道端良秀著，（京都）法藏馆 1957 年版。

《道教と仏教》第 1 册、第 3 册，〔日〕吉冈义丰撰，（东京）国书刊行会 1983 年版。

《古代中国的思想》，〔日〕户川芳郎著，北京大学出版社 1999 年版。

《道藏内佛教思想资料集成》，〔日〕镰田茂雄编纂，东京大学东洋文化研究所 1986 年版。

《唐朝の宗教政策》，〔日〕滋野井恬著，载《唐代佛教史论》，京都平乐寺书店 1973 年版。

《支那佛教遗物》，〔日〕松元文三郎著，（东京）大镫阁 1919 年版。

《中国文化史迹》，〔日〕常盘大定、关野贞著，（京都）法藏馆 1975—1976 年版。

《北魏佛教史论考》，〔日〕佐藤智水著，日本冈山大学文学部 1998 年版。

《支那佛教史研究》，〔日〕冢本善隆著，（东京）弘文堂书房 1942 年版。

《佛教史杂考》，〔日〕松元文三郎著，（大阪）创元社 1944 年版。

《隋唐佛教史研究》，〔日〕山崎宏著，（京都）法藏馆 1967 年第二次印刷。

《大乘佛典——中国日本篇，8 中国密教》，赖富本宏著，（东京）中央公论社 1988 年版。

《アジア史研究》2，〔日〕官崎市定著，（京都）同朋舍 1963 年版。

《隋唐小说の研究》，〔日〕内山知也著，（东京）木耳社 1977 年版。

《唐代文学と佛教の研究》，〔日〕平野显照著，（京都）朋友书店 1978 年版。

《文学における彼岸表象の研究》，〔日〕上田義文等编，（东京）中央公论社 1959 年版。

《中唐文学の视角》，〔日〕松本肇著，（东京）创文社 1998 年版。

《中国の祭祀と文学》，〔日〕中钵雅量著，（东京）创文社 1989 年版。

《新稿仏教文学物語》，〔日〕深浦正文著，（京都）永田文昌堂 1952 年版。

《地狱变》，〔日〕泽田瑞穗著，（京都）法藏馆 1968 年版。

《中国仏教文学研究》，〔日〕加定哲夫著，（京都）同朋舍 1979 年版。

《仏教说话文学全集》，仏教说话文学全集刊行会编，（东京）隆文馆 1969 年版。

《佛教と中国文学》，〔日〕泽田瑞穗著，（东京）国书刊行会 1975 年版。

《中国中世の説話——古小説の世界》，〔日〕莊司格一著，（东京）白帝社 1992 年版。

《仏教说话研究》，〔日〕岩木裕著，（东京）开明书院 1978 年版。

《小林太市郎著作集》第七卷《唐代の大悲観音》，（东京）淡交社 1974 年版。

《中国美术史》，〔日〕大村西崖著，陈彬稣译，商务印书馆 1928

年版。

《密教发达志》，〔日〕大村西崖著，日本国书刊行会 1972 年版。

《密教经典成立史论》，〔日〕松长有庆著，（京都）法藏馆 1981 年第二次印刷。

《唐宋密教史论考》，〔日〕长部和雄著，（京都）永田文昌堂 1982 年版。

《中国密教の展开》，〔日〕赖富本宏著，载高井秀隆等编《密教の流传》，日本人文书院 1984 年版。

《密教史》，〔日〕梅尾祥云著，载《密宗教史》，（台北）大乘文化出版社 1979 年版。

《密教和曼陀罗》，〔日〕赖富本宏著，日本放送出版协会 1991 年版。

《中国密教史における敦煌文献》，〔日〕赖富本宏著，载牧田谛亮编《讲座敦煌 7 敦煌与佛教》，大东出版社 1984 年版。

《密教の文化》，〔日〕宫坂宥胜等编著，春秋社 1977 年版。

《唐代密教史杂考》，〔日〕长部和雄著，日本神户商科大学经济所 1971 年版。

《密教的历史》，〔日〕金冈秀友著，春秋社 1977 年版。

《中国密教》，〔日〕立川武藏著，春秋社 1999 年版。

《密教的思想》，〔日〕立川武藏著，东京吉川弘文馆 1998 年版。

《毗沙门天像の诞生》，〔日〕田边胜美著，东京吉川弘文馆 1999 年版。

《日本密教的形成和展开》，〔日〕加藤精一著，东京春秋社平成 6 年版。

主要参考论文

《人海灯》第4卷第1期“佛教文学上辑”，1937年出版。

《人海灯》第4卷第2期“佛教文学下辑”，1937年出版。

胡适，《〈西游记〉的沙和尚的来历》，载《胡适古典文学论集》，上海古籍出版社1986年版。

陈允吉，《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，载《唐音佛教辨思录》，上海古籍出版社1988年版。

石世梁，《佛教密宗释论》，载《西藏研究》1988年第3期。

蒋述卓，《〈经律异相〉对梁陈隋唐小说的影响》，载《中国比较文学》1996年第4期。

李瑞明，《唐代剑侠传奇与密宗成就剑法》，载《文史杂志》1999年第4期。

周峰，《辽金经幢之美》，载《佛教文化》2001年第6期。

徐梵澄，《关于毗沙门天王等事》，载《世界宗教研究》1983年第3期。

饶宗颐，《晚期诗论采用佛典举例》，载《复旦大学学报》1993年第1期。

朱建平，《孙思邈〈千金方〉中的佛教影响》，载《中华医史杂志》1999年第4期。

葛承雍，《唐长安之印度人研究》，载《唐研究》第6卷，北京大

学出版社 2001 年版。

何丙郁，《唐僧一行在科学上的贡献》，载梁乃崇著《佛学与科学论文集》，台湾佛光山宗务委员会印行 1998 年版。

王惠民，《敦煌佛顶尊胜陀罗尼经变考释》，载《敦煌研究》1991 年第 1 期。

雷闻，《祈雨与唐代社会研究》，载《国学研究》第 8 卷，北京大学出版社 2001 年版。

霍世休，《唐代传奇文与印度故事》，载《文学》第 2 卷第 6 号 1934 年。

陈祚龙，《李唐名相姚崇与佛教》，载《中华佛学学报》第 2 期 1988 年。

黄心川，《密教的中国化》，载《世界宗教研究》1990 年第 2 期。

黄心川，《道教与密教》，载《中华佛学学报》1999 年第 2 期。

严耀中，《唐代江南的淫祠与佛教》，载荣新江主编《唐研究》第 2 卷，北京大学出版社 1996 年版。

汤用彤，《唐太宗与佛教》，载《汤用彤佛教论文集》中华书局 1983 年版。

张乃翥，《从龙门造像史迹看武则天与唐代佛教之关系》，载《世界宗教研究》1989 年第 1 期。

刘曼春，《武则天与佛教》，载郑学檬主编《唐文化研究论文集》，上海人民出版社 1993 年版。

陈泽泓，《唐代佛教密宗入粤及文物述考》，载《学术研究》2002 年第 5 期。

宫大中，《龙门石窟艺术初探》，载《文物》1980 年第 1 期。

李文生，《龙门唐代密宗造像》，载《文物》1991 年第 1 期。

卢茂村，《曹寅尊胜院碑记》，载《文物》1984 年第 7 期。

杨维中，《唐末五代汉地密教流布述略》，载《人文杂志》1993年增刊。

任新来，《法门寺地宫文物与唐代佛教密宗文化》，载《文博》1992年第1期。

郑阿财，《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，载《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，中华书局1997年版。

张先堂，《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》，载《二十一世纪敦煌文献回顾与展望研讨会论文集》，（台湾）中华自然文化学会1999年。

滋野井恬，《唐朝的宗教政策》，载《唐代佛教史论》，京都平乐寺书店1973年版。

小南一郎，《六朝隋唐小说史の展开と佛教信仰》，载福光永司编《中国中世の宗教と文化》，京都大学人文科学研究所1982年版。

《佛教信仰に基きて组织せられたる中晚唐の社邑に就きて》，载《唐代社会文化史の研究》，东京创文社1974年版。

的场庆雅，《唐代における観世音菩萨信仰について——観世音と観自在をめぐる一考察》，载《印度学佛教学研究》1981年第1期。

道端良秀，《中国佛教の鬼神》，载《印度学佛教学研究》第10卷第2号。

那须政隆，《中国密教における道教思想の受容》，载《印度学佛教学研究》第6卷第1号。

壁瀨灌雄，《杂密典的形成》，载《龙谷史坛》第34号。

多贺浪砂，《佛典の因缘谭と六朝志怪小说》，载《纯真纪要》二十（纯真女子短期大学1982年）。

山本智教，《中国密教经典翻译史》，载《密教学会报》13。

赖富本宏，《护国经典——〈仁王经〉》，载《东洋学术研究》14—3。

长部和雄，《不空三藏渡天年次释疑》，载《密教研究》83。

干龙瀉祥，《佛顶尊胜陀罗尼诸传的研究》，载《密教研究》68。

长部和雄，《唐代的后期密教——唐代密教的中国性格》，载《佛教史学》第10卷第2号。

长部和雄，《不空三藏和他的时代》，载《佛教史学》第13卷第4号。

向井隆健，《不空三藏的文殊菩萨信仰》，载《大正大学研究纪要》70，1985年。

向井隆健，《不空对经典翻译的态度》，载《印度学佛教学研究》第24卷第2号。

岩崎日出男，《不空护国活动的展开》，载《印度学佛教学研究》第42卷第1号。

吉冈义丰，《中国社会流传的密教施饿鬼法仪轨》，载《智山学报》第7辑。

松元文三郎，《兜跋毗沙门考》，载《东方学报》（京都）第10册第1分1939年。

北进一，《毗沙门天王の变迁》，载田边胜美、前田耕作编《世界美术大全集·东洋编》第15册，东京小学馆2001年版。

后 记

拙著是上海市教育委员会重点学科资助项目之一。确立这一选题的因缘是始于在复旦大学攻读博士学位期间，即对密教产生浓厚兴趣。密教神秘于中唐，变形观音信仰、毗沙门天王信仰、刻印经咒等密教行仪蔚然成风，特别是天文、历算、医方等知识的传入和密教的兴盛有着千丝万缕的联系，现存汉译密教经典中就有大量相关内容。实际上，发明《大衍历》、测定子午线的一行就是唐代一位著名的密教高僧。可以说，密教直接影响着唐代政治、经济、军事、文化生活等的方方面面，和唐代社会日常生活诸形态密不可分。因此，研究密教流播对唐代社会生活的关系，有助于进一步认识唐代文化特征的形成，同时，对相关学科的研究也具有启发意义。

在写作过程中参考了前贤的诸多研究成果，在绪论中简要地介绍了目前学术界的研究状况，限于篇幅，不可能将所有研究者的成果逐一介绍，但尽可能将目力所及的成果列于参考文献及参考论文中。在此谨对在此研究领域辛勤耕耘的前贤及后启者致敬。

拙著付梓在即，兴奋之情溢于言表，这里面凝聚着业师、复旦大学中文系教授陈允吉先生的心血，是他引领我步入佛学殿堂，先生道德文章，堪称楷模，令我受益终身。

拙著中征引了大量文献，有些是至今未经整理的文献，由于使用的版本不同等因素，难免有错讹、疏漏，这一切都是我个人的责任，请方家不吝赐教。

作者识于成亿家园寓所

2008年2月21日

[General Information]

书名=12022564_人文社科新论丛书_密教传持与唐代社会_作者 :夏广兴著_上海人民出版社 , 2008.04

作者=

页数=419

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面
书名
版权
前言
目录
绪论

第一章 唐代密教之流播与发展

第一节 唐代密教概述

- 一、密宗形成前唐代佛教的状况
- 二、唐代密教的隆盛
- 三、唐代帝王、皇室与密宗

第二节 “开元三大士”与密宗传持

- 一、风仪爽俊 天人之师：善无畏三藏
 - (一) 善无畏的生平与事迹
 - (二) 善无畏的译经
- 二、灌顶行咒 香界导师：金刚智三藏
 - (一) 金刚智的生平与事迹
 - (二) 金刚智的译经
- 三、莲宫释种 三朝国师：不空三藏
 - (一) 不空的生平与事迹
 - (二) 不空与文殊信仰
 - (三) 不空的译经思想和态度
- 四、僧一行、惠果与唐代密宗
 - (一) 僧一行的生平与事迹
 - (二) 僧一行的著述
 - (三) 惠果与唐代密宗

第三节 密教经典的传译与弘通

第二章 密教与咒术

第一节 密咒信仰的形成与发展

第二节 佛教与咒术

第三节 密教咒术的流播与经典的传译

第三章 密教与儒道及唐代佛教诸宗派

第一节 密教与唐代儒教

第二节 密教与唐代道教

一、唐五代道教述略

二、密教对道教的容摄

第三节 密教与唐代佛教诸宗派

一、密教与唐代禅宗

二、密教与唐代净土宗

(一) 净土宗的形成及发展

(二) 净土宗与密教的交汇互融

第四章 密教与唐代政治文化生活

第一节 佛教东渐及与中国皇权政治的结合

第二节 密教弘传及与帝王权贵的互动

第五章 密教经典与唐代社会生活

第一节 《仁王经》与唐代社会生活

一、《仁王经》的传译与流布

二、《仁王经》的护国思想

三、帝王、皇室与《仁王经》

第二节 《佛顶尊胜陀罗尼经》与唐代社会生活

一、《佛顶尊胜陀罗尼经》的传译与流布

二、佛顶尊胜陀罗尼经幢与唐代社会生活

第六章 密教诸神菩萨与唐代民俗风情

第一节 唐代的大悲观音菩萨信仰

一、大悲观音菩萨信仰的形成与流布

二、大悲观音菩萨信仰与唐代小说、诗文创作

第二节 唐代的毗沙门天王信仰

一、毗沙门天王信仰的形成与发展

二、毗沙门天王信仰与唐五代小说、诗文创作

第七章 密教与唐五代文学创作

第一节 密教与唐五代小说创作

一、密教的成就剑法与唐五代剑侠小说

- 二、密教经咒与唐五代传说故事
- 三、密教与唐五代小说中的性力描写
- 四、密教与唐五代小说之“镜像”
- 五、密教与唐五代小说中之祈雨争胜
- 六、密教与唐五代应验类小说
 - (一) 应验类小说的形成与发展
 - (二) 唐五代应验类小说中的密教因子

第二节 密教与唐五代诗歌创作

- 一、密教文化艺术与唐五代诗歌创作
- 二、密教月轮观与唐五代诗歌创作

第八章 密教与唐代文化艺术

第一节 佛教的兴起与早期印度佛教艺术

第二节 密教与唐代佛画

- 一、密教与壁画
- 二、密教与版画

第三节 密教与唐代佛教造像

第九章 唐五代文学创作对密教艺术的吸纳

第一节 拓展了文学的艺术表现力

第二节 丰富了文学人物形象

第三节 吸取了新颖独特的密教经典用语和密教典故

主要参考文献

主要参考论文

后记