

# 中国密教史

吕建福 著



中国社会科学出版社

B946.6  
8

94500

# 中国密教史

吕建福 著



中国社会科学出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

中国密教史/吕建福著. —北京: 中国社会科学出版社, 1995. 8

ISBN 7-5004-1718-7

I. 中… II. 吕… III. 密宗-佛教史-中国 IV. B946.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 04984 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 8 月第 1 版 1995 年 8 月第 1 次印刷

开本: 787×1092 毫米 1/32 印张: 23.5 插页: 2

字数: 500 千字 印数: 1—10 000 册

定价: 22.00 元

## 附录：

1. 中国密教史大事记年表
2. 唐代密宗重要散见传记史料 16 种
  - (1) 李华《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》
  - (2) 李华《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》
  - (3) 吕向《金刚智行记》
  - (4) 混伦翁《大唐东京大广福寺故金刚三藏塔铭并序》
  - (5) 唐玄宗《大慧禅师一行碑铭并序》
  - (6) 《不空三藏和尚遗书》
  - (7) 赵迁《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》
  - (8) 飞锡《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》
  - (9) 严郢《唐大兴善寺故大德大辨正广智三藏和尚碑铭并序》
  - (10) 严郢《大唐大广智三藏和上影赞并序》
  - (11) 《大唐青龙寺三朝供奉大德惠果行状》
  - (12) 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》
  - (13) 吴殷《大唐神都青龙寺东塔院灌顶国师惠果阿闍梨行状》
  - (14) 海云《两部大法相承师资付法记》
  - (15) 《金胎两界师资相承图》
  - (16) 《胎金两界血脉图》

## 主要参考书目

## 后记

# 序

黄心川

## 一、密教释义

密教是佛教中秘密教的略称，它是相对于显教而言的。《大智度论》四说：“佛教有两种：一秘密，一现示。”

密教流行在不同地区，由于它的内涵和外延不同，有着各种不同的名称。我国和日本传统把印度初期佛教经典特别是巴利文律藏和经藏中所传的密咒、仪规等等称为杂密；把七世纪中叶以后相继成立的《大日经》、《金刚顶经》为中心内容的教义和实践称为纯密，但这两者也不能严格分开；另外、把八世纪以后印度佛教受到印度教性力派影响而兴起的派别称为坦多罗佛教或密教，其中包括金刚乘、易行乘和时轮乘，但也有人把纯密迳直称为金刚称，这种说法并不确切。

密教传入中国后，我国学术界一直把公元3世纪前半期就开始传入中国的各种经咒散说、仪规等称为杂密；在8世纪上叶《大日经》（724年译出）、《金刚顶经》（723）等传译后出现的体系化的密教或纯密；把7世纪后叶由印度直接传入西藏的密教称为藏密或西密，把9世纪日本空海归国后在东寺（教王护国寺）建立的真言宗称为东密；把同一世纪最澄、圆仁在日本所传天台宗的密教称为台密；把7世纪初由印度传入缅甸并进而传入云南大理一带的密教称为滇密。

## 二、密教承袭婆罗门教——印度教的种种行事

密教以高度组织化了的咒术、仪轨和世俗性信仰为其主要特征，其形成和发展过程中曾大量摄取吠陀教、婆罗门教——印度教的教义、神话、咒语、仪轨和法术等等，而这些咒术、密法在一定程度上又渊源于古代印度原始居民的生产实践和日常生活行事，例如种植、牧畜、医疗行为、占星术、巫术等等。

密教常常把他们的行事分为理论和实践两个方面：经释是理论的方面，仪规是实践的方面。例如作为理论的《法华经》有其相应的仪规《成就妙法莲花瑜伽观智仪轨经》，《般若经》有其相应的《仁王般若道场念诵仪轨》等，这完全是承袭吠陀教和婆罗门教的分类方法。印度最古老的宗教历史文献——“吠陀本集”都有其相应的‘梵书’或‘净行书’，例如《梨俱吠陀》有《他氏梵书》，梵书是用以解释祭礼的起源、目的、方法、赞歌意义等等的经藉。婆罗门教也有专门解释祭祀的礼仪、方法等等的智品弥曼差和祭事弥曼差，前者是讲理论的，后者是讲实践的。

密教的很多祭仪、行事如诵咒、祈神、结坛、护摩、降魔等也都采自婆罗门教——印度教或者非雅利安的民间信仰。例如密教祈求生产繁荣、家庭安宁、治病、长生、除灾、驱魔、降乱等等的咒诵在《梨俱吠陀》中都可以见到端倪。《阿闍婆吠陀》所提出的息灾、增益和调伏等法都为密教《大日经》、《苏悉地经》等等所摄取并演化成为三种具有代表性的密教修行法。《金刚顶经》所提出的息灾、增益、调伏、钩召（以爱欲牵人再加以济度，或者以暴制暴，以三毒攻三毒

的所谓方便)、敬爱五法也渊源于吠陀祭法。

密教祈祷、祭供所使用的神圣坛场(曼荼罗)原是笈多王朝以后婆罗门教所习用的土坛,后以沙坛或帛代替,密教则赋以更神秘的意义,认为图示曼荼罗是诸佛菩萨集会的场所,是对佛教教理的宣示,《大日经》还把它分为九会、嘉会、彩色、秘密等四种。护摩(Homa,火祭)原是雅利安人进入印度-伊朗以前习用的一种祭仪,后为婆罗门教所吸收,密教沿袭之,密教认为外护可以实现现世的利益,内护可以清静自己的心灵。左道密教中常常以血肉供奉明妃,用髑髅装饰胸襟,这是印度土著达罗毗荼人最早祭祀母神的一种仪式。

作为坦多罗佛教修行的主要方法——瑜伽行法起源于吠陀奥义书。《慈氏奥义》所祖述、后为《瑜伽经》所继承的瑜伽六支——制感、静虑、调息、执持、忆会(观慧)、三摩地都为密教无上瑜伽的经典《秘密集会续坦多罗》所阐述并付诸实践。

在密教万神殿中有一部分神祇、鬼灵都来自婆罗门教-印度教和印度民间信仰。密教把这些神灵纳入了他们的曼荼罗之中。例如密教中的大威德明王的形象是由印度教的死界之主阎摩和难近母(杜尔伽)所演化而成。毗罗遮那(大日如来)是由阿修罗(非天)所改装。金刚夜叉明王的形象类似吠陀中雷雨大神因陀罗。披叶衣观音、大元帅明王、毗沙门天在吠陀往世书中都可找出他们的足迹。印度教宣称很多神祇既有着慈悲、怜悯等等善的一面,也有着凶残忿怒等等恶的一面,密教也宣称有代表善的明妃(“大慧光明三昧”意)、佛母和代表恶的忿怒金刚、怖畏金刚等。在印度教经典中我们可以看到佛陀是毗湿努大神的第九个化身,而在密教经典或石窟绘画中则看到执金刚神与教主释迦牟尼相与为

伍，龙王（蛇王、那迦）与佛陀并称。那伽崇拜是古代印度森林居民原始信仰的一种形式，这种信仰后来被婆罗门教所吸收，也为密教所继承。

密教和印度教一样十分崇拜女神，认为性力是宇宙的根本原理，智慧和力量的集中表现，男女和合才能获得宗教的解脱和无上的福乐，这是印度原始居民的神话世界观。原始居民想象自然界的耕耘活动是和人类的生殖行为相类似的，女性是田亩，男性生殖器是锄头，精液是种子，为了获得更多的产品，他们建立了增殖的仪式。印度教性力派把“双身”（交合）看作是修行者的重要修行方法，从而建立了‘轮座’（男女杂交）等等密仪，这些思想和实践也为密教所摄取，并且还有很多创造。

### 三、密教在印度的诞生的发展

公元6—7世纪，印度在政治上处于分裂局面，出现了很多封建的小国。印度教在广大地区取得了统治的地位，佛教和印度教相互影响，在佛教中出现了密教的派别。密教是大乘佛教、印度教和印度民间信仰的混合物。它以高度组织化的咒术、仪礼、俗信为其特征，宣扬口诵真言咒语（语密）、手结契印（手式，“身密”）、心作观想（“意密”），三密同时相应可以“即身成佛”。

印度的咒术密法是源远流长的民间信仰，在吠陀时期就已能见到。佛陀在创立佛教时对于这些咒术密法采取排斥的态度，称之为“畜牲学”，甚至规定他的弟子实行咒术就算违了佛戒，但是他的这种态度并没有被他的后继者所遵守，在部派佛教及大乘初期、中期佛教中都可以看到咒术、密仪的

采用，但这些则是属于附带的东西。密教在7世纪中叶成为有组织的信仰后，经历了很多的变化，出现了不同的派别。我国传统把《大日经》和《金刚经》出现以前的密教思想和实践称为“杂密”，以后则称为“纯密”。密教作为一个有组织的思想系统开始出现于《大日经》，一般认为该经产生于7世纪上半叶的西南印度。《大日经》崇拜大日如来（大毗卢遮那，意为“伟大太阳的光辉”），大日如来是佛身种种的显现，是一切“智慧中之智慧”，另外，根据《大日经》等还建立了一套繁琐的、秘仪的实践体系。以《大日经》等为主的思想 and 实践常常被称为右道密教。在《大日经》之后又出现了《金刚顶经》。《金刚顶经》一般认为产生于7世纪末的东南印度，该经以大日如来为受用身，渲染人们心作观想时依次出现的“五相”可以成正觉，由修行所达到的坚实境界——金刚三昧生种种智慧。它是以瑜伽秘仪为中心的一大体系。在《金刚顶经》的实践中还吸收了印度教的性力崇拜和大乐思想，因此被称为左道密教。在《金刚顶经》出现以后，密教开始被称为金刚乘。在11、12世纪印度波罗王朝统治时期，从金刚乘中又分出一个支派称俱生乘或易生乘，这派提倡崇拜导师，用短歌（多诃）传教，宣传纵欲，其末流所趋淫秽不堪。在11世纪初，西亚突厥系的伊斯兰军侵入印度次大陆后，佛教徒、印度教徒为了应付共同的敌人建立了时轮教，制作了《时轮经》。“时轮”的意思是“时间终极的存在”，它们譬喻现实的存在象时间的车轮一样倏忽即逝，只有信仰宇宙的本初存在或本初佛才能从迷妄的世界中解脱出来。时轮教改变了佛教的性质，使之成为纯然一神论的宗教，随着伊斯兰军的节节胜利，佛教也就从印度的地平线上消失了。

## 四、密教在中国的传播及其派别

### 汉地密教

汉地密教传播的历史大致可分为三个时期：(甲)杂密经咒传播时期；(乙)纯密或有组织的经典传播时期；(丙)印度坦多罗密教或晚期密教输入时期。

日本《大正藏》卷第 18 至 21 密教部共收录经轨 1420 部，其中属于密部的经轨计 573 部，这些经轨据很多学者的研究，大部分是属于杂密的性质，而且在藏外还有不少留存<sup>①</sup>。我国早期传入的密咒大部分是属于印度小乘部派佛教，特别是犍子部和法藏部以及大乘佛教初期的经咒，也有少数是属于婆罗门教的咒文或赞歌。这些密咒和仪轨一般用以祈愿、隆福、驱魔、除害等，由于佛教最早是从陆路途经中亚传入我国的，而中亚一带又是萨满教诞生和流行的地区，因此在佛教中或多或少地混杂了一些萨满教的咒术和信仰。我国最早译出的密咒是后汉失译的《佛说安宅神咒经》。公元 230 年吴竺律炎在汉地译出了录有密咒的《魔登伽经》。与此同时支谦（公元 223 至 253 在中国）译出了《华积陀罗尼神咒经》、《七佛神咒》、《吉祥神咒》等经。《华积经》是最早所见的、密教的独立经典。东晋帛尸梨密陀罗翻译了《大灌顶神咒经》十二卷，这是我国最早译出的佛教密咒或陀罗尼的汇编集。

最早参与密教典籍的翻译并宣传、推行咒术的极大部分

---

<sup>①</sup> 日本长部和雄教授苦心搜求，发现藏外的密教经典有 60 部，详见所著《唐宋密教史论考》第 213 页。水田文昌堂，1982。

是来自印度或中亚康居、月支的僧人。据不完整的统计，自公元2世纪上叶至公元8世纪中叶，即我国翻译印度有组织的密教经典或形成独立的我国密教宗派以前，印度次大陆及中亚地区来华（汉地）的僧侣中熟黯密教法术的共计39人，约占来华僧侣总数的一半，可见数量之多。现将中国史籍中所见来华传播密教的僧人列举如下：

安世高 安息人，公元148年入洛阳，《出三藏记集》卷三谓其“七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉窥其变，兼洞晓医术，妙善针脉”。

昙柯迦罗（法时） 印度人，公元250年入魏。《高僧传》卷一说他“善学四围陀论，天文图讖，莫不该综。”

康僧会 康居系的印度人，通天文、占卜，精于咒术。

竺律炎 印度人。约224年前后入吴，于杨都译《摩登伽经》等4部6卷。见《高僧传》卷一维祇难传、《开元释教录》卷一。

昙摩伽罗（法时） 中印度人，约250年入魏，有异术，译《僧祇戒心》，见《高僧传》卷一。

竺法护 月支人。265年在长安，早期最大的译经者。《高僧传》赞称“护公澄寂，道德渊美，微吟穹谷，枯泉漱水”。

于法兰 与法护同时人，一说晋高阳人，另说西域人，《冥详记》喻其有伏虎的能力。“于氏超世，综体系旨，嘉遁山泽，仁威虎咒”。

无罗叉 291年西晋时入华，译《放光般若经》，其卷四有陀罗尼咒文。

佛图澄 一说印度人（《晋书》），另说西域人（《高僧传》），310年在洛阳，《佛图澄别传》记其“善诵神咒，能役

使鬼物”。

诃罗竭 不详

竺佛调 晋惠帝末年入洛阳。《高僧传》九称“拜佛因澄为师，后示现死去，又数年众见调在高岩上，一再发冢开棺，不复见尸，唯衣覆在。”

耆域 印度人。306年在洛阳，《高僧传》九谓其“显现神异事迹甚多”，开后世用柳枝净水治病先例。

犍陀勒 西域人。与耆域同入洛阳。

帛尸梨密多罗 东晋时于建康译出《大孔雀王神咒经》、《孔雀王杂咒经》等。

佛陀跋陀罗（觉贤） 古印度迦毗罗卫国人，约东晋时（408年）到长安，以禅律驰名，有异术数，译有《达摩多罗禅经》、《六十华严》等13部125卷。

昙无兰 印度人。东晋（约4世纪后半）时入华，译《陀罗尼钵经》、《摩尼罗奘经》

昙无忏（法丰） 中印度人。412—433年在华，《高僧传》卷二谓其“明解咒术，所向皆验，西域号为大神咒师”，但因其有道术，为北凉主所暗害。译经共19部131卷。

竺难提 印度人。419年来华，译出《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》等3部5卷，他将锡兰尼姑铁萨罗等11人带至中国。见《高僧传》卷三、《比丘尼传》卷二、《开元释教录》卷三。

求那跋陀罗（功德贤） 中印度人，435年至广州。《高僧传》卷三谓其“天文书算医方咒术靡不该博”。译《八吉祥》等经52部134卷。

求那毗地（安进） 中印度人，479—502年在华，《高僧传》卷三谓其“兼学外典，明解阴阳”。

僧伽婆罗（459—524） 扶南人，在华译出《孔雀王咒经》，其末尾最早附有密教结果、作坛法。

菩提流支（道希） 北印度人。508年来华，译经39部127卷，《续高僧传》卷一谓其“兼工咒术，无（以）抗衡”。

勒那漫提 印度人。500—515年在华，《续高僧传》卷二十五谓其“工道术，显种种灵异”。

真谛（亲依） 西印度人，546年入梁，历游南方各地，系统地介绍了大乘瑜伽行派的思想，亦论及密术，译有《金光明经》、《摄大乘论》等64部278卷。见《续高僧传》卷一、《大唐内典录》卷四、五。

耶舍崛多（称藏） 印度优婆国人，北周时（557—578）来华，译出《广寿大辩陀罗尼经》等三部8卷。见《开元释教录》卷七。

闍那崛多（志德） 北印度人。于559—560年初至长安，译有《东方最胜登王陀罗尼经》等37部176卷。见《续高僧传》卷二。

伽梵达摩 西印度人、译《千手千眼观世音经》等多种。见《宋僧传》卷二。

波罗颇迦罗密多罗（明友、光智） 中印度人，属刹帝利种姓，于唐时（627年）入长安，为皇太子师傅，懂密术，译有《大乘庄严经论》等3部。

那提（福生） 中印度人。于655—663年两次入唐。译有《唯识八曼荼罗》等3部经。

阿地瞿多（无极高） 中印度人。652年入长安，于慧日寺建陀罗尼普集会坛，译《陀罗尼集经》12卷，这是印度旧密咒法集成之作。

阿难律木叉 中印度人。于652年入唐，译出《功德天

法》一卷，编在《陀罗尼集经》。

迦叶 中印度人。于 652 年入唐，与阿难律木叉共译《功德天法》。见《宋高僧传·阿地瞿多传》。

地婆诃多(日照) 中印度人。674 年入唐，译出经论 11 部。《宋高僧传》卷三谓其“洞明八藏，博晓五明，而咒术尤工”。

佛陀波利(觉护) 北印度人。于 676 年杖锡五台山，后又返回印度，取回《佛顶尊胜陀罗尼经》梵本，与顺贞共同译汉。见《宋高僧传》卷二。

李无谄 北印度人。于 700 年在长安，为新罗僧明晓译《不空羼索陀罗尼经》。见《开元释教录》卷九。

阿弥珍那(宝思惟) 北印克什米尔人。《宋高僧传》卷三谓其“乾文(西北印度梵文)咒术尤攻其妙”。译有《不空羼索陀罗尼经》等 7 部。

般刺密帝(极量) 中印度人。705 年在广州设置密教道场，于灌顶中诵出一品，名《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》译成一部 10 卷。见《宋高僧传》卷二。

实叉难陀 和田人，应武则天之邀入洛阳，695 年与菩提流志等共译经，译出《八十华严》、《楞伽经》等 19 部 107 卷。据说兼工密咒。见《宋高僧传》卷二。

菩提流志 南印度人。于 683 年入长安，《宋高僧传》卷三谓其“历数咒术阴阳讖纬靡不该通”。译有《华严经》等 11 部。

在唐中叶，密教进入了黄金时期。开元三大士(善无畏、金刚智、不空)来华后，直接翻译、弘传以《大日经》和《金刚顶经》为中心的印度金刚乘体系的密教。这些密教称之为纯密，纯密一方面由于适应了唐帝国中兴君主玄宗等人复

兴王室权力的需要；另一方面迎合了当时儒释道三教正在融合的趋势，因而得到了急剧的发展。并且形成了一个以修持密法为主的中国佛教新宗派。印度-中国密教的僧侣们不但宣传《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。

据公元 800 年编出的《贞元录》与公元 730 年编出的《开元录》相比，前者在后者的基础上增补了 332 部密教经典。在增加的经典中有很大一部份是解释、补充《大日经》、《金刚顶经》的教义、经轨、密咒等等的。这一时期印度来华的主要僧侣和译出的经典有：

善无畏（637—735）原是中印度乌荼国的国王，于开元 4 年（716）赍梵筴至长安弘化，玄宗礼为国师，他在中国僧人一行等人的帮助下，译出了《大日经》（7 卷）、《苏悉地经》（3 卷）、《苏婆呼童子经》（3 经）善无畏传授的主要是胎藏界的密法。

金刚智（671—740）南印度人。少年时曾在那烂陀等寺求学，授《金刚顶经》密法，在善无畏来唐后 4 年，即开元 8 年（720）经南海抵达洛阳，与一行、不空等合译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》等 4 部 7 卷，在唐东西两京建立曼荼罗灌顶道场，弘传金刚界为主的密法。他的传记中说：“智理无不通，神验事迹甚多，经论戒律秘咒餘书，随闻剖陈，如镜虚受，广敷密藏，建曼荼罗，皆感灵瑞”其弟子有一行、不空、大智、大慧禅师等。

不空（705—774）父亲是北印人，母亲是康居人。幼时随叔父来中国，15 岁时（719）为金刚智的弟子，协助翻译经典。金刚智死后，不空奉命去锡兰、印度求梵本，于天宝五年（746）返长安。不空历玄宗、肃宗和代宗三朝，深得朝

廷信任，封为国师，在他死后，废朝三日。译有《金刚顶经》、《发菩提心论》等 110 部 143 卷。其弟子有含光、慧超（新罗人）、慧果、慧朗、元皎、玄超等，时称‘六哲’。

西藏著名的佛学家布顿·仁钦朱（1290—1364）把印度密教发展的历史和经典分为四个阶段：（1）所作坦多罗，相当于大小乘经典中所散述的陀罗尼、仪轨等等，即我国早期所传的杂密；（2）行坦多罗，相当于以《大日经》为中心的密教；（3）瑜伽坦多罗，相当于以《金刚顶经》为中心的密教；（4）无上瑜伽坦多罗，以《秘密集会》为中心的左道密教。我国开元时期汉地所传的密教大概是属于布顿所说的第二、第三阶段的密教，也就是印度密教史上初期和中期的密教，它所宣传的是以《大日经》和《金刚顶经》为中心的思想与实践。即“六大为体”“四曼为相”“三密为用”“金胎两部”、“五佛五智”及“因、根、究竟”（“三句法门”）等等。<sup>①</sup>

密宗在会昌法难时期曾受到严重的打击。在会昌以后，由于战乱频仍，社会动荡，不少寺院被毁，经典散佚，一直处于十分萧条的状态之中，迄北宋初期，印度沙门法天、天息灾、施护等等来华，在宋太宗的支持下，重设译经院（982年），翻译和弘传印度后期密教的活动才稍有复苏。现将北宋时来华的印度僧侣及翻译的经典概述如下：

法天 中印度人，于宋开宝 6 年（973）来华，宋太祖召见赐紫，于鄜州共译出《最胜佛陀罗尼》《大方等总持宝光明经》等 46 部 71 卷。（见《新续高僧传》四集卷一）。

天息灾 中印度人。于 980 年来华，宋太宗召见赐紫，设

---

<sup>①</sup> “三句法门”即“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟。”

译经院，以天息灾为明教大师，译出《最上根本大乐金刚不空三昧大教王》等经轨 18 部 57 卷。

施护 北印度人。与天息灾同时来中国，在汴京译出《一切如来真实摄大乘现证三昧大教正》《一切如来金刚三业最上秘密大教王》等经轨 115 部 244 卷。（见《新续高僧传》四集卷一）。

不动 印度人。初来西夏，栖止护国寺，翻译密部，弘扬般若金刚，后迁四川景山，取金刚智瑜伽施食仪轨重与译述，名曰焰口。（见上书）

法护 北印克什米尔人。于 1004 年抵达汴京，召入译经院，译出《大悲空智金刚大教王仪轨经》等 11 部 231 卷。（见上书）

吴吉祥 中印人。于 1027 年由西夏来中国，仁宗令入译馆，译出《佛说大乘智经》2 部 8 卷。（见上书）

日称 中印度人。于 1047 年至汴京，译出《佛说大乘智经》等 2 部 8 卷。（见上卷）

慈贤 中印度人。初入契丹为国师，后来宋，赐号三藏大法师，译有《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》等 5 部 9 卷。（见上书）

金总持 印度人。与吉祥同时来中国，深得徽宗器重，随侍在侧。译有《妙吉祥平等秘密最以上观门大教王经》等 10 部 14 卷。

法军等人 印度僧侣，于宋末来中国，活动不详，见《佛祖统记》卷四十五。

法天、安息灾、施护等人在北宋初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，也就是俗称的左道密教。印度后期密教最为重要

的四个经典中的两个（《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》、《大悲空智金刚王仪轨经》）被译成了汉文，其余两个（《如意轮总持经》、《时轮经》）也被译成了藏文。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，这与中国传统的封建伦理思想不合，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份封建上层之间。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。元明以后随着喇嘛教的输入内地，密教的思想与实践又以新的形式在一部分汉族地区流传。

密教是印度的宗教，是印度特定的社会、文化环境的产物。在传入我国后，为了适应我国的社会情况，迎合一部份封建上层的需要和民众的习尚，也作了不少相应的改变，摄取了儒家、道家和民间信仰的一些内容。佛教的密咒、方术在汉初传入中国后首先依附于中国阴阳五行、讖纬、神仙、鬼神信仰等等，以后又与儒、道等相互交融。这种印度与中国混杂的情况在最早杂密的经典中就见其端倪。例如后汉失译的《安宅神咒经》中写道：

“佛告：日月五星，二十八宿，天神龙鬼，皆来受听……青龙白虎，朱雀玄武，岁月却杀。六甲禁忌。……百子千孙，父慈子孝，男女志贞，兄弟良顺，崇义仁贤，所愿如意。”

在这则咒文中可以看出既有道教的鬼神，也有儒家道德的说教。咒中所说的日月五星、二十八宿是我国古代的天文知识，也是占星术占卜的对象。（见《春秋繁露》），青龙白虎，朱雀玄武是道教之神。六甲即遁甲，是后汉时期的一种流行方术（见《后汉书·方术传》）。

这种相互摄取的现象到我国僧侣对印度密教有了比较系

统的知识，即纯密的经典被介绍到中国、密教的经轨逐渐定型以后，还表现得很突出。例如：

不空译《供养十二大威德天报恩品》中说：

“焰魔天与诸五道冥官、太山府君、司命行疫神、诸饿鬼等俱来入坛场，同时受供”。

善无畏译《阿吒薄俱元师大将上佛陀罗尼经修行仪轨》中说：

“南斗注生，北斗注杀，天曹府君、太山府君、五道大神、阎罗大王……山神王、风神王、树神王……汝等受我香华供养”。

从上述经咒中可以看出，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精灵。太山府君原系东岳泰山的鬼神，掌管人们生死的命簿，是道教的主要崇拜对象。阎罗王原系婆罗门教的冥界大神，后被佛教吸收，密教又推崇他为南方的守护神，总之在密教的万神殿中既有着印度的神，也有着中国的神；既有着佛教的神祇，也有着道教、民间信仰的神灵等，也有着中国的神；既有着佛教的神祇，也有着道教、民间信仰的神灵等，在印度和西藏的密教中流行对女神（明妃、女尊）的崇拜，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。密教的主神有着交替的性质，常常因人因地而异。

密教在赵宋时期由于受到了当时三教合流的时代思潮影响，与儒、道结合得更为紧密，在当时翻译的一些密教经典中，儒释道三教的用语几乎难以区别。密教无上瑜伽的一些思想和实践虽则不为中国一部分所接受，但在密教的实践中明显地摄取了道教的一些咒术、符录和房中术等等。例如宋生息所译的《文殊仪轨经》不单公开鼓吹儒教的伦常思想。如

说：“小支那国、大支那国……须是国王重臣，信敬弘法，人民士庶，孝养父母，恭敬圣贤”，而且也大谈中国传统的占星术、图忤和道教的阴阳等等。如说：“妙吉祥有阴阳，宿曜法二十宿，十二宫分，各各分别”“阴阳风三种，合贪瞋疾三种法，不息灭故，令阴阳风而又增益。又合地四大，地与水合，火与风合，又有虚空而为第五……唯有特祥瑞之应”。密教在这里把道教的阴阳、佛教的三毒和婆罗门教四大、五大学说都吸收到了他们的体系中去。

### 藏地密教

密教在传入我国藏地后获得了巨大的发展。印度密教的几个主要教派（金刚乘、易行乘、时轮乘）几乎都在西藏得到了广泛的传布，它们的经典大部分都被译成藏文，其中有一部分还被转译成蒙古文等等。藏文密教经典极大部分汇集在《藏文大藏经》中，该经收集藏文密教经典共 3848 部，其中属于甘珠尔的 728 部，丹珠尔的 3120 部。布顿把密教经典分为四类别（详见上节），大致说明了密教经典的性质及其发展历史情况。

在西藏传播的印度密教不是一个统一的学派，也不奉同一的学说，但大致可以看出：印度密教与西藏密教发展的过程是平行的，在某一个时期还是同步的。在印度佛教被消灭之后，西藏的密教还在继续发展，成为印度佛教的延伸部分。

关于密教于何时传入藏地的问题，目前在学术界有着不同的看法，据西藏《青史》载，在赞普松赞干布执政时，拉萨已有印度和尼泊尔的僧人，印度和西藏的僧侣还一起译出了《阎曼德迦法》等多部密教经典，但这些密典并没有被保存下来，也没有看见对后世的影响，因此上述史料并不可靠。

印度坦多罗佛教传入西藏有确切史料可证明大概是在赞普墀松赞赞（742—797）时期，墀松德赞曾派他的重臣巴塞囊去尼泊尔礼请中观瑜伽行派的创立人寂护入藏传法，寂护入藏后遇到不少从西藏民间宗教——本教方面来的阻力，因此建议藏王延请密教大师莲花生入藏弘法。莲花生是印度金刚乘的始祖、奥利萨国王因陀罗菩底的儿子、寂护的妹夫。他应邀入藏后，以初建的桑耶寺为中心，翻译了不少显密的经典，传播因陀罗菩底一系的金刚乘密法。他利用密教法术与本教巫师进行斗争的同时，还摄取了不少合乎自己需要的本教成份。例如以莲花生为祖师的宁玛派寺庙里供奉的八尊神像，其中“世间三部”即“差遣非人”、“猛咒咒诅”和“世间供赞”都是从本教那里取来的，“非人”（玛摩）就是本教中的一尊凶神。<sup>①</sup>

墀松德赞为了发展佛教，培养佛学翻译人才曾先后派毗卢遮那等二批人去印度留学，毗卢遮那从印度大菩提寺学成回藏后，大事宣传金刚密法。此外，墀松德赞还从印度请来密教大师法称传授瑜伽部金刚界大曼荼罗灌顶等等。密教从此在藏地开始活跃起来，三传到墀祖德赞（815—838）执政时，佛教才有了重要的发展。墀祖德赞曾请胜友、天王菩提等译师把过去时期所译的经论重加整理、校正，为使译名统一，编纂了《翻译名义大集》，这个《大集》不包括瑜伽部和无上瑜伽部的经典，当时对译经规定以梵译藏为主，内容以显教经论为主，对翻译密典有种种限制，无上瑜伽部未经藏王批准不许随意翻译。因此可见密教在吐蕃时期并未得到广泛的传布，无上瑜伽密法未引起人们的重视。

---

<sup>①</sup> 王森：《西藏佛教发展史略》第50页，社科出版社。

841年藏王朗达玛灭法以后，西藏地区有100余年未见佛教踪迹，迄978年开始复苏，名家称这时期以后的佛教为“后弘期”或“后期”佛教。西藏后弘期正值印度波罗王朝无上瑜伽流行时期，因此无上瑜伽各部通过“上路”（阿里地区）蜂拥而入，蔚成主流，据布顿统计，在后弘期，印度入藏传法的班智达有192人。公元10世纪阿里地区的统治者濶惹后（法名智光）曾迎请印僧达摩波罗和慧护两位法师去藏地传戒，并派遣21名青年去克什米尔学习《集密》、《时轮经》等经轨。这21名青年中除宝贤、善慧两人外都不幸遇难，宝贤、善慧学成回藏后在阿里地区传播金刚乘密法，翻译密教经典，对发展密教起过重要作用。以后，又有东印度僧人法护和他的弟子在藏地译出许多密教典籍。11世纪著名的中印度僧人阿底峡（982—1054）应古格王朝绛曲沃尊之请入藏，他在藏17年，致力于调整显密两宗和修习次第的关系，把般若的学说和密宗的实践结合起来。阿底峡所推行的正是印度波罗和斯那王朝以那烂陀寺和超戒寺为中心所发起的瑜伽行中观学说。阿底峡的弟子仲敦巴（1004—1064）提倡尊奉（四尊）（释迦、观音、救度母、不动明王），分别（四密）次序，而以上乐、集密为最胜。仲敦巴受达木（今当雄）封建主的迎请，建热振寺，逐渐形成了西藏最早的宗派——迦当派。至14世纪，宗喀巴（1357—1419）根据阿底峡的学说建立了显密体系，这个体系的特点是以显教理论为基础，集合密教修行的体验，它是格鲁派的活动纲领。

在10至13世纪内，西藏出现了译师约160—170人。从克什米尔或东印度请来协助翻译的印度僧人也有70—80

人<sup>①</sup> 其中著名的有洛丹喜饶等。另外，从印度游学回来的藏族译师仁钦桑布（958—1055）、卓弥释迦耶歇（994—1078）、玛尔巴却吉罗追（1012—1097）、桂枯巴拉则等等。他们在翻译、传授密教理论，推行修行方法，建立宗派组织等方面都起过重大的作用。

西藏后期佛教与前期相比有着如下的特点：（1）前期佛教集中力量翻译、宣传印度大小乘的显教经论，传播印度各派的学说。佛教流行的范围只在王族贵胄之间。后期开始进入民间，密教逐渐流行并取得主导地位；（2）密教传入西藏后与土著的宗教——本教和民间信仰相结合，形成了众多的、具有民族特点的宗派及其分支，这些宗派与地方势力结成巩固的政治—宗教联盟，在社会文化生活中起着重要的作用，在14—17世纪黄教取得统治地位后，西藏形成了“政教合一”的制度；（3）13世纪佛教在印度灭亡后，西藏译经事业大体上告一段落，以后转入佛教经论的注释，写作各种佛教史、僧传、僧史、因明史等等，形成了一批藏外佛典。

### 云南大理地区的密教

印度密教传入中国的另一支是云南的阿闍梨教（阿叱力教），也有人称为滇密。阿闍梨是梵文 Acarya 的音译，意为教师、规范师等。阿闍梨教拥有自己的经藏，目前在云南省图书馆保存有大理“国师府”唐、宋、元、明四代的手抄或未刻的阿闍梨经藏约 3000 册。

关于阿闍梨教传入云南的渠道，在目前学者中有着两种说法：一说是由印度阿萨姆通过上缅甸，再由上缅甸进入云

---

<sup>①</sup> 王森：《西藏佛教发展史略》第 32 页。

南大理地区；另说是西藏地区直接传入云南大理的。我认为前一说比较可信，因为滇缅古道在古代就已开拓，唐初就有不少印度僧人路经此道进入云南大理地区和其它地区。据邓川大阿拶哩（阿闍梨）段公墓志载：“唐贞观己丑年（629）观音（人名一引者）自乾竺（西北印度一引者）来，率领段道超、杨法律等五十姓之僧伦，开化北方，流传密印……迨致南诏奇王之朝，大兴密教”，墓志中提到的杨法律，据《大密法师杨公墓志铭》碑录记述，是印度人。并为阿闍梨教的始祖。与此同时，《大阿拶哩段公墓志》及《古滇说》中还提到从印度去大理的密教僧人有杨珠觉、珠觉（与前者不是同一人）及菩提巴波<sup>①</sup>等。嗣后，南诏的密教得到了重要的发展。公元840年（南诏劝丰佑保和16年，唐文宗开成5年）<sup>②</sup>中印度（另说西域人）阿闍梨赞陀崛多（又作室利达多，可是梵文对不起来）自印度摩揭陀至南诏鹤庆元化寺，又腾越州住峰山、长洞山二处，传阿闍梨教。赞陀崛多受到南诏王细奴逻的崇敬，南诏王还把自己的妹妹越莫嫁给他。<sup>③</sup>赞陀崛多大理创建五密道场，弘传瑜伽。他的弟子张子辰、罗逻倚等也由西印度到达南诏，相继传播密教。此外还有梵僧李成眉和他的弟子禅和子于九世纪间由中印度至大理一带游化，<sup>④</sup>南诏王世隆于872年曾建立铁柱于弥陀，并在铁柱周围建庙，崇拜大黑天神。在北京故宫博物院中迄今还保存有《大理张

---

① 《古滇说》“有菩提巴波自天竺至，以秘咒丹书神位”。

② 另说唐穆宗时（821—824）。

③ 《云南史料丛刊》第1集，第167页。

④ 参见《万历云南通志》十三卷，《滇释记》；《南诏野史》。

另见高观如：《中印佛教关系》载《中国佛教》第一辑，第174—175页，但未见史料出处。

胜温画佛长卷》(1172年绘制),中绘有大圣大黑天、摩诃首罗(大自在天)和印度十六个国王肖像。

继南诏以后,阿闍梨教在大理地区继续发展。大理国王自思平起到兴智共22主,其中七主禅位为僧,一主被废为僧,这个国家的上下官员都是从阿闍梨教徒中遴选的,<sup>①</sup>可见阿闍梨教与国家权力关系之深。

元朝统一大理后,阿闍梨教在白族上层中间的势力虽然受到削弱,但其后几百年间一直在农村中发展,该教的平等教义和简单易行的祭祀仪式,吸引了广大农民参加,成为民间最有势力的教派。在元明二个王朝时,阿闍梨教徒曾多次起事,反对异族的统治。例如元初时舍利畏僧和释多罗分别在滇池、洱海地区集结,抵抗蒙古人的征掠。<sup>②</sup>明初洱源县佛光寨寺僧与普颜笃联合抵抗明军。<sup>③</sup>明太祖在扫平了大理段氏势力后曾命令不准传授密教,但由于该教深入民间,无法执行,后不得不改变初衷,设阿闍梨纲司严加管理。明成祖曾敕令北汤天阿闍梨董贤到北京为他驱邪降福,并赐“国师府”匾加以褒奖。至清初时,政府对阿闍梨教迭加禁止。嗣后由于西藏密教在大理地区的传播,佛教显密两宗的融合,禅宗的流传,阿闍梨教失去了自己的特点,从此一蹶不振,沦为显教的附庸。解放前阿闍梨教在白族农村和山城中仍然有活动。

阿闍梨教传入云南后,虽然保持了印度佛教密宗,甚至印度教的一些祭祀仪礼,但一开始就和白族、彝族、怒族、傣

---

① 张旭:《佛教密教在大理白族地区的兴起和衰落》,载《南诏集论丛》179页,南诏史研究会编,1986。

②、③ 上书第185页注储备。

傣族的民间宗教融合，并吸取了他们的一些神祇、礼仪、巫术等等。例如在阿闍梨教的神坛中，人们可以看到密教的神祇与巫教的本主（本地的鬼主）并列，甚至还和印度教的神灵大黑天、大自在天等相与为伍，至于密教的仪式和巫教更是难解难分。另外，阿闍梨教也和儒教的思想融汇，阿闍梨教徒不但设坛宣讲佛经，同时也讲授儒学，把密教的“空乐双运”和儒教的三纲五常思想结合起来。

《中国密教史》作者吕建福同志毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系，获硕士学位，在校时就对密教发生了兴趣，悉心于密教的研究工作，在北京广泛搜集了大量的研究材料并发表文章，对中国密教研究中的若干问题进行了探讨，毕业后被分配在青海社会科学院工作，得以继续从事密教的研究工作。他对我国密教的派别、理论及其实践都有着感性的认识。因之，他的研究能从实际出发，有的放矢，显出深厚的基础。《中国密教史》是他多年来对中国密教问题探索研究和参与社会实践印证的结果，这本书对于我国密教的历史、理论、派别、礼仪、生活行事以及与密教有关的种种文化现象都作了阐述，是目前我国所见最新论述密教的一本比较系统和深入的专著。近年来，由于密教在国内外传播，密教在整个佛教中的独特地位和作用，特别是作为人体科学一个分支的密教瑜伽受到人们的重视，因之对密教的研究愈来愈为国内外学术界所瞩目，1995年中国藏学出版社在中国藏学中心和国内藏学家的支持下开始出版了汇集密教经典论著和《西藏大藏经》新版本，这是推动我国密教研究的一个重要条件，我相信，《中国密教史》的出版不仅在宗教界，而且在学术界也会产生重要的影响。吕建福同志是一个学习十分勤奋，富于探索的年青学者，《中国密教史》是他的处女作。我十分高

兴看到此书的出版并希望他在今后能写出更多、更好的佛教研究著作，故乐为之序。

一九九四年十二月

# 目 录

序 .....	黄心川
第一章 导论 .....	( 1 )
第一节 密教界说 .....	( 1 )
一、密教的定义 .....	( 1 )
二、密教的名称 .....	( 4 )
三、密教与怛特罗 .....	( 12 )
四、密教与显教 .....	( 16 )
第二节 密教的历史 .....	( 22 )
一、密教的起源和形成 .....	( 22 )
1. 关于密教起源的几种说法 .....	( 22 )
2. 密教的起源与陀罗尼 .....	( 24 )
3. 陀罗尼在初期大乘中的流行及其地位 .....	( 29 )
4. 陀罗尼的独立发展和原始密教的形成 .....	( 33 )
二、密教的早期发展和持明密教 .....	( 39 )
1. 《持明咒藏》和持明密教的形成 .....	( 39 )
2. 持明密教的进一步发展及其密法体系的完善 .....	( 45 )
3. 持明密教的晚期发展和成就法的流行 .....	( 54 )
三、密教的中期发展和真言乘与金刚乘 .....	( 57 )
1. 《大日经》和真言乘 .....	( 57 )
2. 《金刚顶经》和金刚乘 .....	( 63 )

DI 29/32

四、密教的晚期发展和无上瑜伽密教·····	(72)
1. 金刚乘的进一步发展和大瑜伽密教·····	(72)
2. 瑜伽母怛特罗和无上瑜伽密教·····	(76)
3. 时轮乘及密教在印度的衰落·····	(82)
第三节 密教的教义·····	(85)
一、密教的哲学·····	(85)
1. 菩提心论·····	(85)
2. 大乐思想·····	(92)
二、密教的修行论·····	(94)
三、密教的方法论·····	(97)
<b>第二章 魏晋南北朝时期陀罗尼密教的传人和流行</b> ·····	(100)
第一节 陀罗尼密教的传入·····	(100)
一、陀罗尼密教的 earliest 传入·····	(100)
二、《微密持经》的传译及其思想·····	(103)
三、竺法护译籍对陀罗尼密教的介绍·····	(105)
第二节 陀罗尼密教的流行·····	(108)
一、东晋十六国时期的流行·····	(108)
二、南北朝时期的流行·····	(112)
三、中国陀罗尼密教的特点·····	(115)
第三节 陀罗尼密典统考·····	(121)
一、翻译密典·····	(121)
二、抄集经典·····	(137)
三、中土编造经典·····	(150)
<b>第三章 隋唐之际持明密教的传译及其影响</b> ·····	(154)
第一节 持明密教的传入·····	(154)
一、《牟梨曼陀罗咒经》的传译·····	(154)

二、闍那耶舍师徒的传译·····	(157)
第二节 持明密教的流传·····	(162)
一、智通及其所传观音法门·····	(162)
二、阿地瞿多及其《陀罗尼集经》·····	(169)
三、佛陀波利及其佛顶尊胜法·····	(174)
四、其他诸译师的传译·····	(179)
第三节 持明密教的造像·····	(188)
一、密教的像法及其造像特征·····	(188)
二、武周时期的石窟造像·····	(192)
三、佛顶像与大日如来像·····	(198)
第四章 唐代密宗的形成和发展·····	(201)
第一节 密宗的建立·····	(201)
一、善无畏及其所传的真言密教·····	(201)
1. 善无畏的生平·····	(201)
2. 善无畏的译著及其所传胎藏持明诸法·····	(205)
3. 善无畏的诸弟子·····	(212)
二、金刚智及其所传的瑜伽密教·····	(214)
1. 金刚智的生平·····	(214)
2. 金刚智的译著及其所传金刚界密法·····	(218)
3. 金刚智的诸弟子·····	(222)
三、一行和《大日经疏》及其思想·····	(224)
1. 一行的生平·····	(224)
2. 一行和《大日经疏》·····	(229)
3. 《大日经疏》的主要思想·····	(233)
第二节 密宗的发展·····	(246)
一、不空的弘法·····	(246)
1. 不空的祖籍和早年事迹·····	(246)
2. 初传岭表与求法师子国·····	(249)

3. 传法帝京与“养疾韶州” .....	(251)
4. 请福河西与效力肃宗 .....	(253)
5. 弘法兴善寺 .....	(258)
二、不空的译著 .....	(264)
1. 十八会《金刚顶经》 .....	(265)
2. 持明密典 .....	(268)
3. 以瑜伽法改编的密典 .....	(269)
4. 陀罗尼密典 .....	(270)
5. 真言密典 .....	(270)
6. 其它 .....	(270)
7. 大乘显教经典 .....	(270)
8. 疑伪托名译著 .....	(271)
三、不空译籍中的主要密法和思想 .....	(274)
1. 不空所传的主要密法 .....	(274)
2. 不空的密教观 .....	(280)
3. 不空的护国护法思想 .....	(284)
四、不空诸弟子的弘法 .....	(288)
1. 嗣位弟子慧朗的弘法 .....	(289)
2. 舍光的弘法 .....	(291)
3. 惠果的弘法 .....	(293)
4. 元皎和觉超的弘法 .....	(299)
5. 昙贞等主要弟子的弘法 .....	(301)
6. 不空的其他弟子 .....	(306)
第三节 密宗的延续 .....	(311)
一、密宗的传承 .....	(311)
二、续入唐之密僧及其传译 .....	(319)
三、密宗与法门寺佛舍利供养 .....	(328)
四、中晚唐无名氏译述 .....	(347)

<b>第四节 盛唐及其之后的密教信仰</b> ·····	(349)
一、观世音信仰及其特点·····	(350)
二、佛顶信仰和尊胜经幢·····	(356)
三、西北战事与毗沙门天王的信仰·····	(363)
四、真言的流行与密教化的信仰·····	(369)
<b>第五节 密宗的东传和在日本的发展</b> ·····	(376)
一、密教在朝鲜半岛的传播·····	(377)
1. 陀罗尼密教和神印宗·····	(377)
2. 持明密教和总持宗·····	(381)
3. 密宗在朝鲜半岛的活动·····	(383)
二、入唐八家和日本密教的建立·····	(384)
1. 东密五家和真言宗的建立·····	(385)
2. 台密三家和天台宗密教的建立·····	(399)
三、真言宗和天台宗的发展·····	(411)
1. 真言宗的分派和发展·····	(411)
2. 天台宗密教的传承和发展·····	(418)
<b>第六节 密教在唐周边地区的流传</b> ·····	(422)
一、吐蕃密教·····	(422)
二、南诏密教·····	(425)
三、西域密教·····	(430)
<b>第五章 宋辽时期无上瑜伽密教的流传</b> ·····	(432)
<b>第一节 五代和宋朝的密教</b> ·····	(432)
一、瑜伽密教的传持·····	(432)
二、无上瑜伽密典的翻译·····	(441)
1. 密典之东传·····	(441)
2. 密典之翻译·····	(445)
3. 密典的特色和主要内容·····	(448)

三、密教信仰与施食忏法·····	(455)
第二节 辽代及金夏二朝的密教·····	(463)
一、辽代的密教·····	(463)
1. 新译密教的流传·····	(463)
2. 密教义学的兴盛·····	(472)
二、密教信仰的流行·····	(489)
第三节 金夏大理三朝的密教·····	(494)
一、金朝的密教·····	(494)
二、西夏的密教·····	(495)
三、大理的密教·····	(499)
第四节 藏传新译密教·····	(502)
一、佛教的复兴和新译密教·····	(502)
二、新密的传译·····	(503)
三、新密的主要学派·····	(508)
<b>第六章 元明清以来的密教·····</b>	<b>(514)</b>
第一节 元明清时期的传统密教·····	(514)
一、密教的流行及其传承派别·····	(514)
1. 密教流行的特点·····	(514)
2. 志诚及其所传的密教·····	(519)
3. 智光及其传承的密教·····	(520)
二、密教经典的刊刻、对勘和翻译·····	(525)
1. 管主八和秘密经律论的刊刻·····	(525)
2. 汉藏密典的对勘·····	(534)
3. 密典的翻译·····	(538)
三、密教科仪忏法的流行·····	(546)
1. 准提行法·····	(547)
2. 焰口施食法·····	(554)

3. 大悲忏法 .....	(560)
4. 舍利忏法 .....	(561)
5. 其它忏法 .....	(563)
<b>第二节 元明清时期的藏传密教</b> .....	(564)
<b>一、藏传密教各宗派的兴起和发展</b> .....	(564)
1. 宁玛派 .....	(565)
2. 萨迦派 .....	(568)
3. 香巴噶举派 .....	(570)
4. 达波噶举派 .....	(571)
5. 觉囊派 .....	(574)
6. 霞鲁派 .....	(577)
7. 格鲁派 .....	(578)
<b>二、藏传密教在内地的传播</b> .....	(579)
1. 萨迦派在内地的弘传 .....	(579)
2. 噶举派在内地的弘传 .....	(600)
3. 格鲁派在内地的弘传 .....	(609)
<b>第三节 元明清时期的大理密教</b> .....	(616)
<b>第七章 近代密教</b> .....	(620)
<b>第一节 日本密教的回传</b> .....	(620)
一、大勇之弘传东密 .....	(621)
二、持松的弘密及其贤密思想 .....	(623)
三、显荫及其密教思想 .....	(629)
四、曼殊揭谛和谈玄的传密活动 .....	(634)
五、王弘愿师徒的传密活动 .....	(635)
<b>第二节 藏传密教的求取与内传</b> .....	(636)
一、大勇和他的留藏求法团 .....	(637)
二、法尊及其传译 .....	(639)
三、能海的弘密活动 .....	(643)

# 第一章

## 导 论

### 第一节 密教界说

#### 一、密教的定义

什么是密教？密教究竟指一种什么样的宗教形态？

回答这个问题并不是很容易的，这不仅因为国际学术界没有一个公认的定义，使用的名称和指称的范围也极不统一，而且还因为密教本身就十分复杂。从国际学术界使用“密教”这一概念的一般情况看，密教的指称有广狭两种，在广义上指称印度教和佛教共同具有的所谓左道教派，在狭义上指称晚期佛教教派，与小乘和大乘两大教派相对应。前者一般以怛特罗教（Tantrism）称呼，主要在西方学术界使用；后者一般以密教（Esoteric Buddhism）称呼，主要在东方学术界使用。对于广义上的密教，国际学术界颇有争议。自十九世纪以来一直存在着两种对立的看法，一种看法认为古代印度有一个代表土著文化的统一的密教，与代表雅利安文化的吠陀教及由此发展而来的婆罗门教和印度教等正统宗教相对

立。<sup>①</sup> 另一种看法则认为实际上古代印度并没有一个统一的密教，仅有的只是在印度教和佛教中所表现出来的带有一定共同特征的宗教实践及其教义，如果把这种具有共同特性的宗教形态称之为密教，那末，合乎这一标准的也只有作为教派的印度教密教和佛教密教。<sup>②</sup> 这两种对立的观点所以长期并存，各有其一定的合理性，就密教的文化背景来说，前一种观点有可取之处，就密教存在的现状和可考察的历史来说，后一种观点无疑更接近事实。从近十多年学术界使用“密教”这一概念的倾向性意见来看，更多的人以密教或怛特罗教来指称狭义的密教，如反映在新版的《大英百科全书》和《美国百科全书》以及《中国大百科全书》中，都把怛特罗教或密教列置于佛教的条目之下，用以特指佛教的一个教派——秘密佛教。其次，也有不少以怛特罗教或密教来指称广义密教从而代表后一种观点的，如反映在一九八三年版的《印度教百科全书》和一九八六年版的《宗教百科全书》中，把怛特罗教定义为印度教和佛教中左道派别的特定教义及其称谓，把密教分为印度教密教和佛教密教，并且把佛教的密教采纳了中日学术界传统的用法秘密佛教（Esetoric Buddhism）这样一个术语。把密教作为一个统一的、有体系的宗

---

① 这种观点在十九世纪及本世纪初比较流行，如表现在路易斯·雷诺（Louis Renou）和米瑟·伊利亚德（Mircea Eliade）的有关著作中。后者在其《瑜伽的方法》（Technique du Yoga，巴黎，1948）一文中更认为自五世纪以后怛特罗教成为一种泛印度的风尚，它以各种不同的形式表现在任何一个地方。

② 如蒂恩·蒂洛泽特（Tean Tilliozat）认为怛特罗教只是就毗湿奴教、湿婆教和佛教教徒在宗教仪式中所用的一种技术性内容而言，对它们的经典和宗教仪式的组织结构是以“怛特罗的”这样一个用语来表示（Journal Asiatique，1968）。赫伯特·冈瑟（Herbert Guenther）更认为怛特罗教只是西方人中形成的一种观念而已（《那饶巴的生平和教说》Life and Teaching of Narapa，纽约，1971）。

教形态来对待的情况越来越少，甚至不少人避免用“怛特罗教”的概念，尤其在印度学术界。<sup>①</sup>其中一个主要原因是认为历史上有怛特罗而无怛特罗教，“怛特罗教”是十九世纪西方学者所臆造。近年来我国学术界也有把怛特罗教与密教等同使用的，如反映在《中国大百科全书》中，说：“密教是采用秘密仪式教派的总称，它以高度组织化了的咒术、仪礼、俗仪为其特征，主要崇拜对象是女神”（宗教卷“印度教”条）。显然是以怛特罗教的涵义来定义密教的。

本书同意把密教限制在佛教的范畴之内，并且主张把怛特罗教同密教在概念上区分开来。密教的梵文原形是 *Guhya-yāna*，汉文的准确意译应是“密乘”。这里遵从传统的习惯用法，称为密教，它只是秘密佛教的略称，与小乘佛教、大乘佛教相对应，是佛教一个教派的名称，完全是个佛教学的概念。而所谓怛特罗教并不是一个统一的、有独立体系的宗教形态，它只是印度宗教发展到一定阶段后，在佛教和印度教以及耆那教、民间宗教中出现的一种具有共同特征的神秘主义宗教文化现象，严格地说，应称为“怛特罗现象”，而这种神秘主义现象是佛教、印度教和民间宗教相互影响、相互吸收的直接结果。它也是密教发展到一定阶段才出现的一种现象，是晚期密教的特征。严格来说，怛特罗在密教中很大程度上仅仅是一类经典的名称。

根据对密教的这样一个定义，本书从纵的方向将密教划分为陀罗尼密教、持明密教、真言密教、瑜伽密教、无上瑜

---

<sup>①</sup> 如帕特恰底耶 (N. N. Bhattachatyya) 1987 年重版的著作题为《怛特罗宗教的历史》(History of Tantric Religion)，同年出版的潘迪特 (M. P. Pandit) 的著作题为《神秘主义传统》(Tradition in Mysticism) 等等，这里以神秘主义来表示怛特罗现象是比较合理的。《简明大不列颠百科全书》等也用这种方法。

伽密教五大流派，其中后四派与后来的密教史上划分的事（*kriyā*）、行（*caryā*）、瑜伽（*yogā*）、无上瑜伽（*anuttarayoga*）四部相当。真言密教根据中国密教史所反映的特点，包括行及瑜伽二部，瑜伽、无上瑜伽二部有时也通称为瑜伽密教。又瑜伽与金刚相同，瑜伽密教也就是金刚密教或金刚乘。按密教历史发展的分期，陀罗尼密教称为原始密教，持明密教称为早期密教，真言密教和瑜伽密教称为中期密教（包括晚期持明密教），无上瑜伽密教称为晚期密教。从横的方向密教包括起源地和传播地域形成的地方性信仰和派别，主要如印度密教、中国密教、藏传密教、日本密教，以及西域密教、东南亚密教、斯里兰卡密教、朝鲜密教等。其中，中国密教从行政地理上应当包括汉传密教、藏传密教、大理密教三大传承系统，但本书从文化地理的角度遵从历史上的习惯用法，以中国密教来指中国内地的密教，也就是汉传密教，有的地方为了避免混乱，称其为传统密教。本书所阐明的中国密教，主要就是在中国内地流行的一般密教信仰和形成的密教宗派的历史发展过程。

另外，密教也往往称作密宗，但在本书中“密宗”是个特称，专指唐开元年间由善无畏、金刚智建立的密教宗派，用以同其它宗派天台宗、贤首宗、禅宗等名称相对应。

## 二、密教的名称

密教在历史上不同的历史时期有不同的称谓，同一个派别也有不同的名称，从不同的角度也有不同的叫法，而学术界也各取所好，称名各异，用法颇不一致，这也从一个侧面反映了密教历史发展过程的复杂性。

本书采用“密教”（*Guhya-yāna*）这一名称，一方面遵从

历史上的传统用法，另一方面认为它确实是这一教派唯一的通称，而且也最能体现这一教派的基本特征。从汉译密典看，作为教派而称呼的密教的各种名称中，“密教”及其相关的名称出现的最多、最广。从最早的陀罗尼经到最晚的怛特罗经，从印度、西域的著作到中国、日本、朝鲜的著述，从本派僧人到他宗别派的僧人，都广泛地使用了这一名称。在汉文中密教通常也作密宗、密乘，或秘教、秘乘，或秘密教、秘密宗、秘密乘、秘密门等。在使用其它的名称时，也往往加上“秘密”这样的限制词，如“陀罗尼秘密法藏”（《陀罗尼集经》卷二）、“秘密真言教”（《菩提场所说一字顶轮王经》卷四）、“真言密教”（《总释陀罗尼义赞》）、“秘密真言行门”（《瞿醯经》）、“瑜伽秘密之宗”（《不空表制集》卷五）、“无上金刚秘密乘”（《真实摄现证大教王经》）等。

密教的这一名称来自梵文 *guhya* 一词，该词有秘密、神秘、隐密、深奥、秘要等义，汉文音译作“瞿醯”。密教取此词为名，包含了这样几层意思：第一，以修行的基本方法——即所谓三密为秘密。佛教的教派，一般称之以“乘”（*yāna*），乘的原意为驱行之车，引申为道路、途径、方法。密乘（*guhya-yāna*）是以三密为到达彼岸、成就佛果的方法和途径，故取之以为名。在密教看来，三密才是它独特之处，一行《大日经疏》就说：“入真言门略有三事，一者身密门、二者语密门、三者心密门”。故有“如来三密门”（《大日经》）、“三秘密教”、“三秘密门”（《三十七尊出生义》）、“金刚三密三摩地教”、“金刚三密观门教法”（《千钵文殊经》）、“瑜伽三密陀罗尼门”（《宋高僧传》）、“三密瑜伽之教”（《瑜伽大教王经》）之称。第二，以教说为秘密，即该派认为它所遵循的是佛的秘密深奥之根本教义，而非浅湿、随机之权宜之说，故

有“如来秘藏”、“如来秘要”、“秘密法门”及“秘密教”、“显示教”之称。在汉文佛教中显密论列，最初是就佛的教说而言，后来才从教说的显密演变为教派的显密。第三，以宗教实践的操作方式为秘密，即该派所举行的仪轨、仪式活动均秘密地进行，不向一般人公开。密教的修行道场和胜迹大都设在隐秘的地方，诸如龙宫、尸陀林、大寒林、荒野莽林等地，这在密教的史传中有大量的记载。因密教徒的行法极其隐密，故有“密行菩萨道”（《成就法华仪轨》）、“真言密行”（《文殊根本经》）、“最胜秘密行门”（《文殊真实名经》）、“秘密行”、“无上秘密行”（《金刚三业经》、《大悲空智经》）之称。第四，以师徒传承为秘密，密教传法授徒，须有入室弟子才可秘授，传承衣钵，故有“秘传法门”、“秘密行阿阇梨”之称。第五，以经典为秘密，该派之经典秘授，公开的经轨之外，又有面授的口诀，故有“菩萨秘密经典”、“秘密大乘经”、“秘密神咒经典”之称。

密教最早是以“陀罗尼”（dhāraṇī）来命名的，称其经典为“陀罗尼藏”，称其教说为“陀罗尼法门”，而作为一个教派则称“陀罗尼宗”、“陀罗尼教”。梵文陀罗尼（dhāraṇī）的原意为“总摄”、“忆持不忘”，故汉语意译作“总持门”、“总持教”（dhāraṇī-sāsana, dhāraṇī-yāna）。从大乘经典看，陀罗尼法门最初只是作为大乘中的一种“方便法门”而出现的，后来发展到能够分宗立派的时候，才具有教派、宗派的意义。汉译经典史表明，五、六世纪之前的密教多通称陀罗尼宗、陀罗尼教（总持教），此之后作为通称也不断出现在密典中，但逐渐被别的名称所取代，实际上它主要是原始密教时期的名称。

因陀罗尼与民间禁咒相似，也曾相互影响和融合过，故有时称陀罗尼为禁咒、神咒，称陀罗尼藏为咒藏，称陀罗尼密教为咒教。

陀罗尼之后，密教在很长一段时期内称为持明乘 (vidyadhārāṇi-yāna)、持明教、明咒教 (vidyā-yāna)、持明宗等，称密典为持明藏、明咒藏，称密教师为持明师。持明源自陀罗尼同吠陀以来的明咒 (vidyā) 的结合，持明教主要是早期密教的称谓。

继持明密教之后出现的是以“真言” (mantra) 命名的名称，一般作“真言教”或“真言乘 (mantra-yāna)。这种名称最早出现在晚期持明密典中，如七、八世纪菩提流志汉译的《金刚光陷止风雨陀罗尼经》、《不空羼索真言经》等，和善无畏汉译的《苏婆呼童子经》等，称为“真言行”、“真言教理行门”、“真言教”、“真言密教”、“真言秘藏”等。但大量出现在《大日经》及其之后的密典中，《大日经》中以“真言”命名的教派名称有：真言教、真言教法、真言行、真言行道法、真言行门、真言门、真言乘、真言道、大乘真行道行法，等等。八世纪之后汉译的瑜伽密教经典中也经常出现真言教的名称，如《分别圣位经》有“真言陀罗尼宗”之称。可见，真言乘是对《大日经》系统的胎藏密教及其之前的晚期持明密教和及其之后的早期瑜伽密教的称谓，是中期密教的名称，而主要是指《大日经》系的行部 (Caryā) 密教而言。在唐代密宗中，真言乘实际上是持明、胎藏、金刚三部的通称，也常作为本宗的名称，后来日本空海创立的宗派也自称真言宗，现在学术界也往往将真言宗作为密教的泛称使用，当然是不准确的。

真言，原为梵文 mantra 一词的意译，词根 man 的原意为

“思维”、“思想”、“思念”，后缀 tra 的原意为“工具”、“器具”，二者合起来就有“用来思维之工具”，亦即语言词汇之意，故汉文经典中多意译作“言”、“语言”、“言语”、“言辞”等。但该词在宗教用语中被赋予不同的含义和不同的解释，在《吠陀》文献和《奥义书》中此词一般用来指赞歌、祷词、咒文，而密教则解释为真实而非虚妄的言词，如一行《大日经疏》卷一说：“真言，梵曰漫怛楞，即是真语如语，不妄不异之音也。龙树《释论》谓之秘密号，旧译云咒，非正翻也”。不空《总释陀罗尼义赞》说：“真者，真如相应；言者，真诠义”。就是说真言是对宇宙最高实在的正确诠释，或者说是用来正确诠释宇宙和人生之真理的言词。真言在实际运用中与陀罗尼、神咒、明咒、秘密、密言、密语等互译混用，尽管它们各自的来源和原意有何差别，这里以真言来命名密教，同以陀罗尼来命名一样，都是从它们的修行方法中使用类似咒语、陀罗尼、真言这一特征上立意的，这种命名方法实际上也反映了密教早期发展的一个重要特点。

金刚乘和瑜伽教名称的使用，几乎是平行的，其所指完全相同。其名如金刚乘、金刚一乘、金刚法门、金刚乘教法、瑜伽教、瑜伽宗、瑜伽法门、瑜伽上乘、瑜伽秘密之宗、瑜伽总持教等。它们大量见之于八世纪汉译的《金刚顶经》和有关唐代密宗的著述之中，主要指《金刚顶经》系统的教法及其传承流派。八、九世纪之后，金刚乘、瑜伽教几乎成了密教的通称，到了十一、十二世纪，出现了冠之以“大”、“无上”、“最上”等形容词的名称，如“无上金刚乘”、“金刚最上乘”、“金刚最上法”、“大瑜伽教”、“瑜伽大教”、“无上瑜伽法门”等。实际上这是新起的金刚乘的自称，冠以“无上”、“大”等词，以示与传统的金刚乘或瑜伽教相区别。现

在，学术界也往往以金刚乘来指称整个密教。当然，事实上金刚乘或瑜伽教只是密教发展到中期以后才出现的名称，而作为通称加以使用则是十世纪以后的事情。

金刚乘之名，是就修行的目的、结果而称呼的。金刚，梵文原文为 vajra，汉语音译作“嚩日罗”、“伐闍罗”、“伐折罗”、“跋折罗”、“和夷罗”等，原指金刚宝石和神话中因陀罗王所持之武器金刚杵，引申为坚固不坏。在此，则用来比喻修行所要达到的最高境界或所能证悟的最高智慧、认识到的最高真理，金刚表示真实。《大日经疏》卷一解释说“金刚喻实相智。过一切语言心行道，适无所依。不示诸法，无初中后，不尽不坏，离诸过罪，不可变易，不可破毁，故名金刚。如世间金刚宝有三事最胜，一者不可坏故，二者宝中之上故，三者战具中胜故，此与《释论》三种金刚三昧中喻意大同”。有时取金刚摧坏敌方之意，以金刚表示断除一切烦恼障碍。如《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》（卷上）说，遍照如来“以金刚自性光明遍照清净不染种种业用，方便加持，救度有情，演金刚乘，惟一金刚能断烦恼”。

瑜伽教之名，是就修行的方法称呼的。“瑜伽”，亦作“瑜谏”，为梵文 yoga 一词的音译，其原文为轭、系缚、装具，引申为连结、关联、结合、冥想、静虑、精神集中、心之统一、系念思维、修行等，汉语意译轭、系、合、聚、成就、勤修、方便、相应等。在此为相应之意，特指通过瑜伽观想使身与心、教与理、观与行、修行者与本尊、众生与佛、我与宇宙高度统一、感应融会的修行方法。《大日经疏》（卷二）解释说：“瑜伽译为相应，若以女声呼之，则曰瑜祇，所谓相应者，即是观行应理之人也”。在这个意义上，瑜伽教有时称为“三摩地教”。因为密教发展到金刚乘阶段，尤其重视瑜伽的

修行，故称其教法为瑜伽教，称其经典为“瑜伽经”。又因为佛教中的唯识派也被称为瑜伽行派，简称为瑜伽派，故密教的瑜伽派往往加上限定词，如瑜伽密教、瑜伽总持教、瑜伽金刚乘教法、金刚顶瑜伽教等。另外，印度正统派哲学中也有瑜伽派，故以瑜伽称呼密教的后来就比较少了，而学术界则取金刚乘之名，一般不使用瑜伽派的名称。

密教除以上常见的名称之外，还有一些专门的派别名称，如传承《金刚顶经》的派别又称之为“金刚顶宗”、“金刚顶瑜伽教”等，如传持《大日经》的教说及其流派被称作“大日教”、“大日宗”、“毗卢遮那宗”、“毗卢遮那教”、“遮那宗”等。在唐代密教及其经典中，又有金刚界 (vajradhātuḥ)、胎藏界 (garbhadhātuḥ)，或胎藏部、金刚部的称谓。这些叫法本来是就其密法而言的，但有时也含有部派的意思。

后期密教中有密教四部的名称，所谓事 (kriyā)、行 (Caryā)、瑜伽 (yogā)、无上瑜伽 (anuttarayogā)。晚期密教中的四部，原是对密教经典的分类，四部即四怛特罗，藏文译为“续” (rgyud)，有时也作修道次第的代名词。但后来也有了部派的含义，成了密教派别的名称。事部，梵文为 Kriyā，有制作、实行、事务、行动、行为、祭式、仪式等含义，汉语意译为作、能作、所作、所作事、造、造作、行、果、业、业用、事业、力用、作用等。密教中取“事相”之义，以指灌顶、持戒、念诵、供养、祭仪等进行外部事相的修行以及有关的经典。行部，梵文为 Caryā，有实行、实践、执行等义，汉语意译行、所行、所行道、所行之道、游行、业、事等，密教取“修行”之义，以指整体的或全部的修行，亦即除外部事相的修行之外，同时进行内心禅观、瑜伽的修行，故

亦称之为内外部，或平等修行。事部相当于注重事相的持明密教及其经典，行部相当于以《大日经》为代表的真言密教。但在早、中期的密典中并没有事、行等名称，说明这些名称是无上瑜伽派兴起之后才有的，或可说它只是反映了无上瑜伽派的判教思想，其立四部，似乎欲与显教四部（中观、瑜伽、经量、有部）相对应。

在晚期密教中，无上瑜伽又划分为大瑜伽（Mahāyoga）、无上瑜伽（Anuttarayogā）、极至瑜伽（Atiyogā）三部，或分作方便、智慧、无二，或称瑜伽（父）、瑜伽母、无二及空行（父）、空行母、无二部。此主要是就其经典和密法类别及其特点而言，有时具有部派的含义。

晚期密教中又有易生乘或俱生乘（Sahajayāna 或 Sahajīya）的名称，梵文 Sahaja 是个形容词，其义为同生的、共生的、生来具有的、先天具有的，汉语意译为共生、俱生、和合、同生、随生等，因这一流派主张自我与生俱有，故称之为俱生乘。其经典主要以孟加拉语写成的瑜伽母一类，活动范围以超戒寺为中心，它是无上瑜伽密教中一个支派的名称。密教最晚的时候，传承《时轮经》的一派称为时轮乘（Kālacakrayāna），梵文 Kālacakra 由两个词组成，Kāla，意为时间、季节、时代、机会等。Cakra，意为车轮、圆盘，引申作支配、领域、军队、群体等，合起来就有时间之轮的意思。在密教中以此表示时间之究极存在，无上瑜伽三部中的无二部就指此派而言。此外，还有杂密、纯密的称谓，所谓杂密，即杂部密教，一般指胎藏、金刚二部之外的持明密教和陀罗尼密教。所谓纯密，即纯正完全的密教，一般指胎、金二部及其之后的密教。实际上这种叫法来自于中日密教中，在真言宗中把《大日经》和《金刚顶经》系统的经典及其密法

称之为两部、两部大法或金胎两部，而把其余的经轨及其密法称之为杂部密经、杂部密法。近代以来，首先日本学术界认为密教至七世纪以《大日经》和《金刚顶经》的出现为标志才完全形成，故以金胎两部为正统的密教，由大日如来所说。而其它类经轨属于杂部密教，由释迦如来所说，意即不完整的和非正统的密教。这种观点在中日学术界广为流行。实际上从密教发展的全过程来看，这种说法显然过于偏狭，因为事实上金胎两部之前完整形态的密教早已形成，而且以杂纯等词眼划分派别和作为名称，既不准确，又失科学性。

近代学术界又有左道密教、右道密教的叫法，把晚期密教中的“怛特罗派”称为左道派别，而把传统的各派称为右道派别。实际上在梵文中左道 *Vāma* 是个贬义词，有邪恶、歪门邪道、异流之义。右道 *dakṣiṇa* 是个褒义词，有正直、正派之义。故学术界以左道、右道来判别密教，也失之于客观。

### 三、密教与怛特罗

自十九世纪西方学者创造“怛特罗教”(Tantrism)这一概念之后，东方学术界也受到很大影响，几至把密教和怛特罗教这两个属于不同范畴的概念等同起来，“怛特罗教”几乎成了密教的代名词。在梵文中并没有 Tantrism 这样一个概念，只有作为名词的 *tantra* 和作为形容词的 *tantrika*，以及由此构成的各种宗教的和非宗教的概念。*tantra* 一词由词根 *tan* 和后缀 *tra* 构成，*tan* 有延伸、增殖之义，原指编织成织物的经纬线不断延长、增加以及所织成的织物（后有时也用来指人的能力的延长）。*tra* 有器物、用具之义。二者合起来就有纺织的经纬线不断延伸和增殖而成织物的机器的含义，故该词的原始含义就是“织机”。实际上西方学者创造的“怛特罗

教” (tantrism) 一词也由 tantra 衍生而来。

从词源学上考察，怛特罗一词有很多意思，前后不同的涵义有其演变的过程，而它成为宗教和玄学范畴的一个概念，则是后来的事。据帕特恰底耶在其《怛特罗宗教的历史》一书中的研究，怛特罗一词在吠陀文献时期（约前 20—10 世纪），是用来指称织机和从织机上取下来的织物，出现在《吠陀本集》中最早形成的《梨俱吠陀》和最晚形成的《阿闍婆吠陀》，以及其后的《泰帝利耶梵书》(Taittiriya Brāhīmaṇa) 中的怛特罗一词，均用来指织机。前五世纪时著名梵文文法家帕尼尼 (pāṇini) 曾在其《文字义理》(Śabdānusaṣana) 中指出，怛特罗一词由“织机”一义派生出“织物”之义。在经书时期（约前 6—2 世纪），怛特罗一词从织机一义引申出“连续”、“继续”的含义，如在《天启经》(Śrautasūtras) 中用来指一个由许多部分组成的一个连续工作的过程。《阿跋斯坛婆法经》(Āpastamba) 和《僧佉耶那经》(Śāṅkhyāyana) 中也用来指一个动作接着一个动作而进行的连续过程。而怛特罗一词的这种含义在弥曼差派 (Mīmāṃsā) 传承的经典《山隐师注》(Sabara on Jaimini) 中，除了表示一个动作的连续过程之外，同时还表示进行一个动作的方法和途径。约前二世纪时的著名语法学家波颠阇梨 (Patanjali) 在注释帕尼尼的词典的《大疏》(Mahābhāṣya) 中，怛特罗一词又有了新的含义，用来指知识领域的一个分支和门类，亦即有“学科”之义，同时用 tantra-niryukti 这个词来指诸如政治和医学等学科的建立者，或者学科得以确立的根据，亦即表示准则、法则、规则、规范、原则、原理、解释、说明等义。怛特罗一词在后来的吠檀多派著作中进而表示教义、哲学、学说、宗

旨等义。商羯罗用 Kapilasya-tantra 这个术语表示由 Kapilasya (迦毗罗) 阐释的学说体系, 即数论哲学, 用 Vaināsika-tantra 这一术语表示关于 Vaināsika (寂灭) 的佛教哲学。商羯罗之后吠檀多派的学者们有时把怛特罗一词作为一个指称专门学科的词使用, 并特指弥曼差派系统, 如以 Jaimini-tantra (闍弥尼怛特罗) 作为弥曼差的通称, 以 Pūrva-tantra (前弥曼差) 称祭祀弥曼差或业弥曼差及其传承体系, 以 Ut-tara-tantra 称智弥曼差或知识弥曼差及其传承体系。在古代印度也把专门的著述, 包括学科的经典和著作以及学术论文、摘要书称之为怛特罗。

在中世纪印度, 怛特罗一词引入宗教领域, 首先是用来指一般性的传教经典, 尔后用来指专门的经典, 这类经典被认为包含有关于人生和宇宙本性的深奥教义和特别的修行方法, 因而后来把很多宗教体系中具有这种类型的专门教义和修行方法, 也称作怛特罗。又由于这类经典及其提倡的特定教义和实践, 往往以吠陀以来的所谓正统派宗教教义和哲学思想相悖, 因而在宗教领域“怛特罗的” (tantric 或 tantrika) 一词暗含有“非正统”的意思, 成了与“吠陀的” (vaidika 或 vedic) 一词相对立的用语。十九世纪以来, 怛特罗一词的含义又有了新的变化, 西方人在印度的阿萨姆和孟加拉等地遇到了残留的具有怛特罗特征的印度教教派, 随后又在西藏注意到同样具有相类似性质的密教, 进而又研究古代印度各宗教中曾流行的怛特罗, 于是就从梵文的 tantra 一词创造出了一个 Tantrism 的词, 主要用来表示具有怛特罗特征的印度教教派 (主要是毗湿奴-般遮罗塔拉派 Pāñcaratras, 和兴起于孟加拉的毗湿奴-俱生派或易行派 Vaiṣṇava-sahajiyās, 从湿婆派中分化出来的性力派 Śāktas) 和佛教的后

期密教，而在广义上泛指包括印度教、佛教、耆那教在内的所有古代印度宗教中的神秘主义现象。后来随着西方人对中国及日本佛教的研究加深，以及与东方学术界的交流，又把中日佛教中的“密教”、“密宗”、“真言宗”、“金刚乘”等概念也引入到 Tantrism 一词的含义中，所以现代出版的不少辞书和著作中把 Tantrism 的狭义确定为秘密佛教，中国和日本历史上的密教也成了怛特罗教。

以上考察表明，怛特罗一词最早仅为普通名词，仅指“织机”而已，后来由此引申出“连续”、“继续”的意义，再后来引申而指任何一个动作、分科以及作品的指导原则和原理、学说以及方法、途径，适用于任何一种体系。而引入宗教领域并赋予严格的宗教上的含义，则是更晚的事。在宗教领域，它主要是用来指具有某种神秘主义特征的一类经典，其次用作修行实践中仪式、仪轨方面的一个技术性概念；再次，也在一定程度上用来指与此类经轨相联系的特定教义。但把它作为一种新的宗教范畴和类型、形态，并以怛特罗教 (Tantrism) 来表示，则完全是十九世纪以来的事。

从汉译史料看，怛特罗作为一类特有的宗教文献的指称，最早是在七世纪，后世题称不空译的《蕤呬耶经》，或作《玉呬耶经》、《瞿醯经》、《瞿醯旦怛罗》、《瞿醯坛跢罗经》、《瞿醯坛怛罗经》，为梵文 *guhya-tantra* 的音译，这里把 *tantra* 或直接意译为“经”，或音译为“旦怛罗”，或双译作“坛跢罗经”、“坛怛罗经”。这部经典的翻译，在经录和不空的有关资料中不见著录，但在一行的《大日经疏》中屡屡引据，说明此经即使不空译出（不空曾奏准搜集义净、菩提流志、善无畏等遗留下来的梵夹进行过翻译），也早见于一行作《疏》的开元十五年（727）之前。就是说七世纪末、八世纪初该经已

传至中国。这是密教中以怛特罗指密典的最早例证。但与此同时或稍后译出的密典大多仍称为经(Sūtra),只有不空译的《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》有可能原称作“怛特罗王”的(与施护译对应的藏译经梵文题中无“怛特罗”一词),因为后来宋代译的密典经题中凡有“怛特罗王”(tantra-raja)的,都遵从不空的译法作“大教王经”。十世纪之后汉译的密典大都称为“怛特罗王”,译为“大教王经”、“教王经”、“大教王仪轨经”、“大教经”等。藏译把怛特罗译作“续”(rgyud),这说明怛特罗密典在印度完全形成是在八至十世纪,而这一时期也正是无上瑜伽密教兴起的时候,故密教中的怛特罗经只限于无上瑜伽密典。印度的其它怛特罗文献也都是在这一时期形成的。如果说怛特罗是印度各宗教中出现的一种共同现象,那末它只能是密教发展到无上瑜伽阶段才出现的,而且也只有瑜伽母怛特罗经与印度教的怛特罗经有较多的联系。

#### 四、密教与显教

“密教”,作为一般的词汇,经常出现在佛教经典中,尤其常见于大乘经典中,它的意思无非是说佛的教法深奥、秘密。但“密教”与“显教”同时出现在经论和著述之中相提并论的时候,“密教”便成了与“显教”相对应的一个专门术语。不过显密并论最初仍然是就佛的教说而言,是用来判释教相的一对概念,只是到了后来,当密教作为一个教派出现时,才逐渐具有了教派的含义,而这一演变过程是在中国佛教的发展中完成的。

显教和密教基本上是中国佛教范畴的一对概念。在梵文佛教中并没有显乘与密乘这样对应的概念。汉译经典中,常

把梵文的 *guhya* 译为“秘密”，把梵文的 *abhi-vyakti* 译为作、显、显现、显了、现前等，也把 *abhi-dyotana* 译作显了、显示。常把 *Sāsana* 译作教、教法、圣教、佛教、正法、法轮等。但梵文中一般较少把 *guhya* 和 *abhi-vyakti* 或 *abhi-dyotana* 作为一对相对应的概念看待，尤其不与 *yāna*（乘、教）联系在一起。在宋代翻译的个别经典中出现显密二教等词，也是出于转译。在藏文佛教中也没有显密相对的概念，只有经与续（怛特罗）的对应，经部与续部的分类。汉文一般把藏文的 *mdo*、*mdo-phyogs* 等译为显教，*Sñags*，*Sñags-phyogs* 译为密教、密宗，*mdo-sñags* 译为显密佛教，显密二教。但在藏文中 *mdo* 一词并无显现、显示、显露之意，它在佛教用语中仅有契经的意思，指经、律、论三藏中的经藏，有时也作为所有大小乘三藏的通称，表示显示、显现之义的另有 *mñon-pa* 一词。*Sñags* 一词在藏文中作为教派之义，是与汉文的密教相对应，但作为教说，*Sñags* 就没有“秘密”之义，表示秘密的是 *gsañ* 一词。这说明汉文从藏文翻译的显教和密教一对词，完全是根据内地佛教的传统的概念意译或转译出来的。

在中国佛学中把显教和密教作为一对相对应的概念来使用，源自鸠摩罗什译的《大智度论》，其卷四说：“佛法有二种，一秘密，二显示。显示中佛、辟支佛、阿罗汉皆是福田，以其烦恼尽无余故。秘密中说诸菩萨得无生法忍，烦恼已断，具六神通，利益众生”。卷六五中亦说：“诸佛事有二种，一者密，二者现。”这两处都不过是以显密来进一步解释《般若经》中佛说法时何以先声闻、后菩萨的道理，但由此却引出了中国佛学在判教说上的一大主题：显密二教论。佛有显说、密说，因而教亦有显有密。显密教说引入判教说中，主要是在隋代。智顓总结“南三北七”之说，提出五时八教，其中

化仪四教中的秘密教，就是根据《智度论》显密教说的基础上提出来的。后据灌顶总结：“同听异闻，互不相知，名秘密教。同听异闻，彼彼相知，名不定教。秘密不定，名下之法，只是藏通别圆、佛世运机，一音异解，从化仪大判，且受二名”（《天台八教大意》）。从此可知，秘密和不定只是形式上的不同，实际上是一回事，但为什么从不定中又分出个秘密来呢？这是因为有个深浅的问题，而深浅的启示正是受之于显密说。在《法华玄义》中针对《法华》、《般若》秘不秘的讨论，引据《智论》的显密说评判说：“密显通大小，《释论》第四云：显示教明罗汉断惑清净，菩萨不断惑不清净，故菩萨在后列。若秘密法，菩萨得六神通，断一切烦恼，超二乘上，当知显示浅、秘密深。今《般若》、《法华》皆明菩萨得无生忍，具六神通，并秘密，并深并大。就秘密更论秘不秘，《般若》不明二乘作佛，缺此一条，故言不秘耳。问：《般若》未开权，应是秘密，《法华》开权，应是显示。答：若取开权，如所问，今取浅易为显示耳”（卷七）。智颚的显密判释后来其弟子灌顶作了修正和补充，加以完善。

比智颚稍后的吉藏在他的二教三轮的判教中，更多地引用了显密说，在一定程度上可以说，显密说是他立论的一个重要依据。他在《法华义疏》中明确说：“简秘密、显示两教，显示教谓小乘教，明菩萨犹是凡夫，今叹菩萨得无生法忍，具六神通，烦恼清净，谓秘密大乘教也”（卷一）。在《法华游意》中也说“秘密不秘密有二门，一以大乘为秘密，小乘非秘密。大乘甚深，不妄传授，故称秘密。小乘浅近，可随意而说，故非秘密”。同样的道理，大乘中亦有显密浅深之别，按《智论》卷百所说，“《般若》未明二乘作佛，故为浅，是显示，是方便。《法华》明二乘作佛，故为深，是秘密”。由

此“就大乘中自有浅深，故分显密二教”（《法华玄论》卷三）。吉藏最后判释大乘为三，以《华严》类为显教菩萨、不密化声闻，以《般若》、《净名》类为显教菩萨、密化声闻，以《法华》类为显教菩萨、显教声闻。可见，这里完全以显密为判释教相的依据。

比智颢和吉藏稍早的慧远，也往往以显密来评判，但他的解释就不同了。他认为显示教是彰相隐实，而秘密教则是翻相显实（《维摩义记》卷一）。后来的智俨、法藏也以显密来判释，其中如法藏在《入楞伽心玄义》中开“显密自在门”，说“教有显密不同，理无隐现差别”。智颢和吉藏以及慧远等前承南北师说，后启隋唐诸宗，他们的显密判教思想影响很大。即使密宗完全建立之后，这种影响仍然存在，如日本天台宗判教，以密教包摄《大日》、《金刚顶》之外的《法华》、《涅槃》。

判教上的这种显密概念自隋唐及至宋代一直使用，与后来教派的显密论互相交叉，如《翻译名义集》卷五曾总结说：“《智论》云诸佛法轮有二种，一者显，二者密。显为显露，言显义露，号显露教。如在鹿苑显为五人说小，密为八万说大。密，谓秘密。先达释秘，乃分二种。一者隐秘，在昔四时，权谋隐覆曰秘，神用潜益曰密。二者真秘，在今《法华》昔所未说为秘，开已无外为密。今论秘密复有二种，一者至理秘密……二者言词秘密，如诸神咒虽立语言词句义密，人不能解，究此密说之法，意在遮恶持善，故陀罗尼翻为遮持。遮谓遮恶，持谓持善，此释龙树二种法轮”。

自八世纪初密宗形成开始，出现了新的显密观念，教说的显密逐渐演变成教派的显密。作为教派概念的“密教”及“显教”，始自一行的《大日经疏》，其中称本宗为密教、密宗、

密乘、秘密教、秘密宗，并说：“略说法有四种，谓三乘及秘密乘”（卷九）。这里把密教同三乘划分开来，而“秘密者，即是如来秘奥之藏，久默斯要，犹如优昙花，时乃说之，苟非其人则不虚授，不同显露常教也”（卷十五）。之后智升在《开元录》中也把“秘教”作为特称使用，如卷九说新罗国僧明晓来唐求真言，“使彼边维，同闻秘教”。说金刚智来唐“广弘秘教”，“秘教流传是斯人矣”。后来不空传密，上表屡言本派为密教，而皇帝的诏书中也出现了作为专称的“密教”。《总释陀罗尼义赞》说陀罗尼四义依“显教大乘教中所说”，“显教修多罗中称说”。这样密教逐渐成为密宗及其教法的专门称呼，而显教则成了其它宗派及其教法的代称，故海云在《两部大法相承师资付法记》中称《仁王经》为显教大乘，此中所说“约显教渐悟菩萨地前修行”，还说对胎藏教意“谨依显密二教界，略叙其由”。又法崇作《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》，在解释殊胜教时说：“三乘之外别显总持，显密不同故，曰殊胜也。”

从教派的意义上系统的判释显密二教的是惠果的弟子、入唐求法的空海。他依据唐密的理论，作《辨显密二教论》，说：“夫佛有三身，教有两种。应化开说名曰显教，言显略逗机。法佛谈话谓之密藏，言秘奥实说”。又说：“如来变化身为地前菩萨及二乘凡夫等说三乘教法，他受用身为地前菩萨说显一乘等，并是显教也。自性受用，佛自受法乐故，与自眷属各说三密门，谓之密教。此三密门者，所谓如来内证智境界也。”由此他把自汉明帝开始至武周之间传译的佛教统统归之于显教，玄宗、代宗之时金刚智、不空等传译的佛教归之于密教。故诸派中天台、华严、三论、慈恩、禅、净六宗属显教，真言一宗属密教。空海又作《十住心论》，立十义判

释显密之浅深优劣。空海之后，入唐的圆仁、圆珍也都以显密来判释，但他们对显密赋予新的教派意义之外，仍然继承传统的显密教说，以密教同摄《法华》、《涅槃》。不过理密之外又立事密之说，以真言密教为理事俱密，更立同密而事胜之说。

从宋代开始，以显密并论完全成了表明宗派的一对概念。赵孝严《大日经义释演密钞引文》说：“如来之教也，有显有密。所谓显者，五性三乘是也。所谓密者，总持秘藏是也”。觉苑《大日经义释演密钞》判释说：“《华严》等经虽彰秘密教，属显故，大乘四藏之中即属第一修多罗故。今时此经（《大日经》）称秘藏者，不属显故，八藏之中即是第八陀罗尼藏故。又此中称秘密者，不同余故，何所以耶？谓此经以三密为宗，故下疏云如来身语意密唯佛与佛乃能究了……然前所说虽为秘密，更有秘中之秘，密中之密……所以此经独称秘藏，盖由此也。”由此觉苑同判《大日》、《华严》为圆宗，但以为二者显密有别，《华严》为显圆，《大日》为密圆。陈觉《显密圆通成佛心要集序》也判释说：“显教密宗，该性含相。显之义，派分五教，总名素怛览。密之部，囊括三藏，独号陀罗尼。习显教者，且以空、有、禅、律而自违，不尽究竟之圆理。学密部者，但以坛印字声而为法，未知秘奥之神宗。遂使显教密教，矛盾而相攻，性宗相宗，凿枘而难入，互成非毁……”。道殷《显密圆通成佛心要集》解释说：“显谓诸乘经律论是也，密谓诸部陀罗尼是也”。“圆宗有二，一显圆（贤首），二密圆（大日）。”这里把开元之前的持明及陀罗尼密教也都纳入密教中。

## 第二节 密教的历史

### 一、密教的起源和形成

#### 1. 关于密教起源的几种说法

关于密教的起源，不论是在历史上还是在学术界，可谓众说纷纭，莫衷一是。有吠陀说、土著说、道教说、混合说、大乘说。吠陀说，全称可为吠陀—婆罗门—印度教起源说，或者称为雅利安文化起源说。这种观点认为密教直接源自古雅利安人的吠陀，四《吠陀本集》、尤其《阿闍婆吠陀》中的神祇、赞诵、祷词、明咒、祭祀仪式以及护摩火祭法等为主构成最初的密教。或者认为密教是把婆罗门教的祭祀主义作法改头换面而成的，如说婆罗门教的土坛改换为曼荼罗，承袭婆罗门教行事中分智品（理论）、祭事（实践）的方法来编造经轨等。或者认为印度教的神祇和性力崇拜组成密教的主要内容，如说密教中的金刚、明王、明妃都能在印度教中找到相应的形象。或者认为吠陀—婆罗门教为密教的主要来源，或者认为婆罗门—印度教为主要来源。总之，吠陀起源说中尽管有不同差异或侧重的观点，但都以雅利安文化作为主要的来源，而持这种观点的，不论在西方还是在东方学术界都比较普遍，在起源诸说中占优势。

与此相反，土著说也就是土著文化起源说，认为印度土著民族达罗毗荼人的文化是密教发生及至形成的主要源泉，在雅利安人进入之前的印度河文明中就有古密教流行，自雅利安人入侵并在印度占据优势地位之后，密教作为印度宗教文化中的一股潜流一直在民间和边远地区流传下来，并逐渐

公开传播，作为非正统宗教首先出现在佛教中为密教，有的还具体地说密教是由弗拉蒂亚人(Vrātya)从西北印带到东印一带并在那里建立起来的。这种观点普遍认为密教中具有鲜明特征的女神性力崇拜，金刚、明王等诸怖畏形象的神祇以及很发达的咒术、占星等内容，都属于印度土著文化。持这种看法的人也为数不少，尤以早期研究者为主。

道教与密教的关系问题，也有不少人提出，这主要是因为但特罗的成就法中发现了一些带有明显的道教特征的内容。在但特罗成就法中有一种叫中国法(cinā cāra)，还传说南印的著名炼丹师薄伽(Bogar)曾访问过中国，从彭祖学习过阴阳术。传说又有婆悉湿塔(vasistha)也到中国学习过房中术。在无上瑜伽密教的史传中，又有来自中国的密教大师吉祥师子(Srisamah)的不少记载，故不少人认为道教是密教的主要来源。近年来有人还具体地说道教在两晋南北朝时期通过滇缅线输入印度，并且在滇缅线的西部迦摩缕波国最终形成。<sup>①</sup>

混合说在早期的西方学术著作中比较常见，认为密教是由多种因素混合或融合而形成，其中包括民间信仰和原始土著信仰在内的所有印度宗教，曾流行于中亚一带的祆教和摩尼教以及来自北方草原游牧部落的萨满教、中国古代的谶纬迷信、星相占验和后来的道教，等等。

大乘说主要是历史上密教本身的说法，密教尤其在早期往往自称大乘，并把本宗的始祖统归之于龙树，在学术界也

---

<sup>①</sup> 见张毅《试论道教对印度的影响》(《南亚与东南亚资料》1982年第2辑)、《试论密宗成立的时代与地区》(《印度宗教与中国佛教》，中国社会科学出版社，1988年12月)。

有人同意此说<sup>①</sup>。密教中又有因陀罗菩提说，学术界也有人以为密教起源于西北印的乌仗那。

在密教形成的说法中，认为密教形成于七世纪的观点，似乎在学术界已为普遍接受。其具体的说法虽有一些不同，如有的说六、七世纪，有的说六至七世纪，有的说七世纪初或上半叶或中叶等，但都以七世纪为基点。最早持这种观点的主要是日本学者，自大村西崖的《密教发达志》开始，日本学术界对此进行了热烈的讨论。他们主要依据《大日经》以及《金刚顶经》形成的时间来确定的，他们认为在“纯密”形成之前有一段“杂密”流行的过程。日本学者的这一观点后来国际学术界似乎得到普遍认可，但近数十年来由于对印、藏密教的进一步研究，不少人倾向于认为密教始自龙树时的二、三或三、四世纪，而一直秘密地流传下来，至七世纪取得势力，公开流行。

## 2. 密教的起源与陀罗尼

对于密教的起源和形成之所以有诸多不同说法，在很大程度上源于人们对密教缺乏一个整体的认识，没有能把主流和支流加以区分，没有把整个密教同密教在某一阶段的历史及其分派的起源区分开来。比如因陀罗菩提的说法，以及香跋拉说等，很明显是在无上金刚乘兴起之后才出现的，只可视为后期金刚乘的起源。又比如说密教的七世纪形成说，七世纪可以作为《大日经》及其胎藏密教的形成时间，但很难把它作为整个密教的形成时间，因为汉译史料证明，在《大日经》之前已有完整形态的密教存在。其次，把某一特定时期

---

<sup>①</sup> 如王世安《读〈大智度论〉——评介般若空宗六波罗密兼及大乘运动空密关系》作了系统的讨论。《五台山研究》1989年1期。

期的现象作为全部密教的特征去看待。比如女神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。悲面神祇（怖畏形象）也是到了后来才突出出来，所以就谈不上密教起源于原始文明中的生殖崇拜和农业巫术，也没有必要更多地强调土著文化的因素。再次，没有把臆造的传说同客观事实加以分别，比如龙树说就如此。后来的密教把本宗的世系远溯到龙树，都是为了夸大本宗的影响，神化和提高本宗的地位。最后，把某些只起到一定影响的因素当作主要的来源，如道教说就如此。因为在密教中特有的真言，印契，以及女神、明王等在道教中是少有的。

本书认为密教有一个发生、发展和演变的历史过程，经历了原始、早期、中期、晚期四个大的历史阶段。密教起源于大乘佛教中的陀罗尼，陀罗尼的演化最终导致密教的形成。最早形成的密教就是陀罗尼密教。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。

陀罗尼，为梵文 *dhāraṇī* 的音译，亦作陀邻尼、陀怜尼，意译作总持、能持、闻持、能遮等。其原意为忆持不忘，具有记住不再遗忘的能力，由词根 *dhr* 的原意保持、受持、留住、护持等转化而来，这就从词源学上表明了陀罗尼最早是一个关于记忆方法的名称。公元前五世纪前的古代印度并没有文字，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，即使后来创造了文字，也在很长一段时期仍然使用传统的记忆方法。在纪元前的古代印度十分重视记忆能力，各种记忆术很兴盛，只有依靠博闻强识的记忆能力，才能将宗教

经典和世俗知识口耳相传下来。古代印度人创造了许多简便有效的记忆规律和方法，他们一方面往往把经典编成能押韵的偈颂体以及朗朗上口的较短的散文体。另一方面在词句的技术性运用上下功夫，如用数十个至十几个或几十个至上百个音素、音节、词、词组，将长长的经典文句贯通起来，只要记住这些音节或词，就可以依法诵出全篇经文来，所以被用来记忆的各种一组组的音节和词句受到重视而广泛应用。佛教亦不例外，很重视记忆能力的培养和掌握，佛陀的弟子阿难就以其多闻博达的超人记忆能力而被称赞为“总持第一”。在原始佛教中，陀罗尼最初的含义仅仅局限在对佛陀教法的语言文字的正确听闻和牢固记忆，强调的是表现佛陀言教的语言形式。从传说中第一次结集的有关记载中可以看出，第一次结集的主要内容则是确定佛教经律在语言文字上的组织形式，纠正和统一在语言文字方面所出现的差异和错漏，使之所有的僧徒有一个可遵循的统一的规范和准则。到了部派佛教时期，随着僧团的不断分裂，对佛陀言教的解释也出现了严重分歧，这样如何正确理解包涵在语言文字中的佛陀言教的深层含义，就显得十分重要了，不但要记住佛陀言教的语言文句及其一般意思，而且要掌握领会其中更深刻的含义，所谓法的含义，后来的经典中往往解释说“陀罗尼者，于佛法总持不忘”，就是指陀罗尼在佛教中发展形成的新含义。后来在大乘佛教经典中流行的二十四字门、十字门等，当初就是这样的一组组记忆程序，所谓旋陀罗尼、字门陀罗尼就是对这种记忆术的称谓。

在古代印度用陀罗尼进行记忆的时候，往往需要聚精会神，而伴之以禅观、瑜伽。这样陀罗尼有时又有禅观（三昧、三摩地）的含义，在后来大乘经典中不少地方所说的陀罗尼，

其实指禅观而言。

自从有了文字并普遍用来记录佛教文献以后，陀罗尼逐渐被神秘化了，从而又有了新的含义。而当它原有的记忆术的功能逐渐被淘汰了的时候，陀罗尼就成了类似咒术一样的东西。因为被神秘化了的陀罗尼在表现的语言形式（如音素、音节来构成）和念诵的形式，都类似于民间咒语和吠陀的明咒，故当佛教大量向民间渗透并成为一般信仰的时候，陀罗尼就同禁咒、明咒混同起来了，陀罗尼又有了一层新的含义，出现了咒术陀罗尼。而陀罗尼的这一演变又对密教的产生和形成具有十分重要的意义。另外，民间咒术和婆罗门明咒被大量引入佛教，也造成了陀罗尼同咒术的结合。

咒术与陀罗尼从起源上来说本来是两回事。在梵文中咒术或禁咒是用 *vidyā* 一词来表示的，它起源于原始宗教中的祷词和赞歌，与表示记忆力的 *dhāraṇī* 完全不同。在原始佛教中，对于民间的禁咒和婆罗门教中的明咒是严格禁止的。在巴利文最古老的《八颂经品》的第十四章《迅速经》中记载，世尊曾说比丘“不应该采用《阿闍婆吠陀》（主要涉及巫术和咒语）、梦兆、面相和星相”。<sup>①</sup> 从部派佛教时期的经典看，咒术在当时也是严格禁止的，在许多经典中把咒术斥之为邪命外道、婆罗门法术。《摩诃僧祇律》中咒术被斥为身口意三邪命之一，说“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”（卷五）。在部派时期曾为乞食之事僧团中发生争论，因而对以咒术求食的问题比较敏感，故戒律中作了规定。《增一阿含经·三宝物》说，有三事覆则妙，露则不妙，其三事即女人、婆罗门咒术、邪见之业。《四分

---

<sup>①</sup> 见郭良蕙译的《经集》，中国社会科学出版社，1990年1月。

律》第二分中明确规定：“若比丘尼教人诵习咒术者，波逸提。”还讲了六群比丘和比丘尼诵咒被佛呵斥的一则故事（卷二七、三十）。其它如《十诵律》载：“又比丘往语婆罗门子，比丘言：‘汝婆罗门种，用出家受戒为。汝应学《围吠经》，亦教他学。自作天祠，亦教他作。学饮食咒、蛇咒、疾行咒、劬罗咒、捷陀罗咒。如是种种婆罗门技术，汝应学。轻毁心故，一一语突吉罗’”（卷九）。但个别经典中出现咒语，如《增一阿含经》卷四七借提婆罗达鬼的话说：“沙门瞿昙有幻惑之咒，能使外道异学皆悉靡伏，何况畜生之类。”《杂阿含经》卷九第二五二经中，佛为舍利弗说咒术章句，以解尤波先那蛇毒。又《长阿含·大会经》中，佛为诸天神、天王说防护咒共五首（卷十二）。这种情况说明部派时期咒术被禁止，但已开始渗入佛教中。

玄奘在《大唐西域记》（卷九）中记载说，大众部结集三藏时，同时结有《杂藏》和《禁咒藏》。窥基在《大乘法苑义林章》中还说犍子部和法藏部也结集有《明咒藏》，但这在现存的部派经典中得不到证实，在情理上也不可能。因为达到结集《明藏》的程度，必须有相当发达的咒经的基础才行，而部派经典中连这种倾向都找不到，显然这些说法出自后来。玄奘访印时正值密教兴盛，他记载的说法当出自密教，窥基宣称他的说法根据《结集三藏传》、《付法藏传》、《大智度论》、《部异执论》、《四分律》等，但除《部异执论》之外，今检诸本均无此说。所以窥基的说法不一定可靠，不过部派时期、尤其大众部中陀罗尼咒当已流行。部派时期是佛教分裂的时期，佛教向神秘主义发展的诸种因素都肇源于这一时期，陀罗尼亦不例外。

### 3. 陀罗尼在初期大乘中的流行及其地位

陀罗尼在部派时期已流行，尤其与后来的大乘有关系的大众部中当已很通行。所以大乘佛教一开始就出现了大量的陀罗尼，首先反映在最初形成的大乘经典《般若经》中。在公元二世纪后半叶由月氏人支娄迦讖汉译的《道行般若经》，也就是最早形成的《般若经》，在该经中设有《持品》。在这里所谓持，即总持，它包括了听闻、受持、修习、讽诵、书写、流传诸义（玄奘译本还包括思维、演说二义），基本上是它原来闻持的含义，只是把书写流传也包括在闻持或总持的意思当中，原来的含义稍有扩大而已，这也说明该经为最早形成的《般若经》。而该经中最值得注意的是，首先把明咒引入到般若中，这导致了后来的陀罗尼同明咒的结合，出现了咒陀罗尼。该经在《功德品》中把般若称之为极大祝、极尊祝、无有辈祝、人中之猛祝。祝即咒（支谦《大明度经》在《持品》中，后来玄奘译为“大神咒、大明咒、无上咒、无等等咒、诸咒王）。从现存的梵文本中知道，此祝、咒、神咒、明咒用了 *vidyā*，而不是 *dhāraṇī* 一词，说明当时明咒还没有完全同陀罗尼相混，咒和陀罗尼被看作是两回事。而以“极大”、“极尊”、“无上”、“无等等”等词，以示与婆罗门咒术和民间禁咒有别（从玄奘本该品中可看出对婆罗门祈祷咒术采取贬斥的态度）。该经不但把般若当作大神咒，而且重要的是认为般若作为大神咒所具有的大功德。说学受之，则自致作佛，认为过去佛皆从此自致成佛，当来佛亦由此自致成佛，现今十方诸佛亦皆从此自致成佛。菩萨从中生十诫功德，照明于天下，而一般人持诵，则临终不为水火刀兵所害，平时不被官府所能侵袭。受持作为大神咒的般若而具有大功德的这一思想，对后来的影响很大，后来的《般若经》把受持般

若而有的功德，发展为神咒的功德，发展为受持（陀罗尼）本身的功德，皆肇源于此。《道行般若经》后来有支谦译、竺佛念译、鸠摩罗什译、玄奘译、施护译、法贤译，各本之间在文字及内容方面稍有差别，尤其如鸠摩罗什译本把说陀罗尼咒部分作《明咒品》，施护本把明咒作“明”，这都反映了初期大乘佛教在不同地点、时间对陀罗尼和咒术的不同态度。

三世纪后半叶竺法护译出《光赞般若经》，无罗叉和竺叔兰译出《放光般若经》，其中陀罗尼已发展成为大乘教法的一个主要内容，成为菩萨必须掌握的一门学科、知识、技能和方法。《光赞·无去来品》、《放光·叹衍品》在解释什么是大乘的时候，先从目的上解释说大乘是以救护众生为己任的，意思是与只为自己求解脱的小乘是相对的。然后从主张的教义上解释，其中例举了大乘最根本的教义，包括六度、诸陀罗尼门、诸三昧、七空、三十七品、十无畏、十八不共法。由此可见，二世纪时陀罗尼已成为大乘的主要教法内容之一。又在经的开首说：“诸菩萨摩诃萨得诸总持，逮成三昧，修于空行，尊于无想，不念众愿，以得等忍”。无罗叉本云：“诸菩萨摩诃萨已得陀罗尼，空行三昧，无想无愿藏，已得等忍，得无罣碍陀罗尼门”。这里陀罗尼同三昧一起成了菩萨证得等忍而必备的两大方便法门之一。在《放光·坚固品》中说到对菩萨的要求时，说菩萨为护法、为佛所说法“‘不惜身命，以是像貌相行具足，知是阿惟越致。复次，须菩提，阿惟越致闻说深法，亦不狐疑，亦不惊怪，诸佛所说皆能受持，终不遗忘，所以者何？用得陀罗尼故。’须菩提白佛言：‘世尊，菩萨得何等陀罗尼，能受持诸如来无所著等正觉法而不遗忘’？佛言：‘菩萨以得闻持等陀罗尼，便能受持诸佛经法而不遗忘’。‘世尊，如来所说非声闻所说，亦非天龙鬼神所说，

亦非阿须伦、真陀罗、摩休罗所说’。佛告须菩提：‘诸所有音声之名，是菩萨闻是初不惊怪，亦无狐疑，用得陀罗尼故，以是像貌相行具足，是为阿惟越至菩萨摩訶萨’”（卷十三）。这里把陀罗尼说得十分重要了。

在二世纪的大乘中，陀罗尼含有广泛的内容，故称之为诸陀罗尼，其中之一就是字门陀罗尼。《光赞·观品》、《放光·陀邻尼品》举二十四字门陀罗尼来说明空的含义，尤其渲染持诵和向人解说此二十四字门，可得二十四种功德：一者得强识念力，二者得惭愧羞耻力，三者得坚固行力，四者得觉知力，五者得辨才工谈语力，六者得陀邻尼不难力，七者所语不说不急之事，八者终不狐疑于经，九者闻善不喜、闻恶不忧，十者亦不自贡高、亦不自卑，十一者进止安详、不失威仪，十二者晓了五阴六衰，十三者善于四谛、十二缘起事，十四者善知识因缘事，十五者善于法慧，能满具诸根，十六者知他人所念吉凶报应，十七者善于天耳，彻听自识宿命，十八者善知众生所生，十九者能消诸漏，二十者善于往来，处处教授。

与《道行般若》同时被支谶汉译的另一部经典《阿闍世王问经》，把陀罗尼的地位提得很高，说“陀邻尼者，则道之元，不断佛元，持法之元，总持僧之元”。元者，原也，即本原、根本之意。道之元，就是说陀罗尼是佛教的本原，是构成佛教全部内容的佛、法、僧的根本，就像大地支持万物，而万物得以生存一样。而这个作为道之元的陀罗尼本身又是什么呢？该经的中心思想也同《般若》一样讲空，讲中道，因而也把陀罗尼提高到与空、与中道相等的地位，说陀罗尼就是空，就是中道。可见，陀罗尼在《般若经》类中的地位提高到何等的程度。该经还宣传陀罗尼的功德，说：“菩萨以逮

得陀罗尼者，悉能总持诸法，教化众生，为一切作本。阿僧祇劫诸所作功德，悉能合会发萨云若，乃至逮得佛身，饶益于一切；悉生诸功德，一切诸佛、菩萨、声闻、辟支佛所闻法，亦无厌足，为一切说法，亦无厌足；悉含果诸功德法种，亦不失时，辄如时具足诸法，乃坐佛树不离萨云若；勇猛为将，兵中之卒无所不伏，坐于佛树降伏众魔”。支讖译《般舟三昧经》说：“悉入诸陀罗尼门，于诸经中闻一知万，诸佛所说经悉能受持；待诸佛悉得诸佛力，悉得佛威神，勇猛无所难，行步如猛狮子无所畏；于诸国土不用言者、所闻者，未曾有忘时……”（卷上）。

二世纪时，陀罗尼在大乘中已经普遍流行，按《道行般若》的说法，般若从南印流行到西印，从西印又流行到北印。而至二世纪时产生于东印的《宝积经》类，更强调陀罗尼，并与咒术相结合，如竺法护译的《宝积经》类中《密迹金刚力士经》说二十个天神的防护咒，《净居天子会》中，说闻陀罗尼有进住十地之功德，还提到有出香陀罗尼、文字陀罗尼、书写陀罗尼等。竺法护译《无所希望经》中，金刚幢菩萨说神咒章句可以解除众生疾患。聂道真译的《无垢施菩萨应辩会》中说：“菩萨成就四法者得陀罗尼。何谓为四？能施净妙种种所须，庄严诸婣女须者便施与，常以种种法赞叹诸如来，亲近修习般若波罗蜜，是谓菩萨成就四法得陀罗尼。”这种四法说带有陀罗尼向密教供养法发展的色彩。竺法护译的《大哀经》有《八总持品》，其中说八种陀罗尼，《庄严法本品》说菩萨四种璎珞庄严，把陀罗尼与戒、定、慧，并称四种璎珞庄严，这就把陀罗尼提高到与三学并齐的地位。

《华严经》类，如竺法护译的《渐备一切智德经》，宣说种种陀罗尼及其功德，如说：“玄妙总持，摄救三界。法主总

持，取要言之，圣慧神通而用拔济。照明总持，照于十方。善意总持，摄一切意。如地总持，行犹虚空，威神难逮。帝主总持之要，无极法门。所向总持，所游无量。回转总持，周旋往来也。逮若干种方便总持，如是等类具足备悉。逮不可计百千总持，音声随宜，无所不达。所分别门不可限量，班宣经典，莫能称载。如是总持不可限量，载正法道门不可计。诸佛世尊现身演法，闻之不忘”（卷四）。

《法华经》类，如竺法护译的《正法华经》有《总持品》（卷十），也渲染陀罗尼的神效功德，所说三首陀罗尼被认为是诸佛所说，说持此总持句，当有天王鬼神前来拥护，有六万八千人逮得无所从生法忍。《普贤品》中亦说诸种总持，如回转总持、周旋总持、诸音总持等。

总之，陀罗尼在初期大乘佛教中已广泛流行，它随着《般若经》而传播，从《般若》到《宝积》、《华严》、《法华》，大部分早期经典都含有《陀罗尼品》及相关的內容。陀罗尼的内容，从闻持一种扩大到多种，尤其与咒术、鬼神思想相结合，具有种种类似神通的功用，它发展成为大乘佛教中一门重要的学科（所谓方便法门）。陀罗尼具有很高的地位，与戒、定、慧三学并齐，成为大乘佛学四大内容之一。

#### 4. 陀罗尼的独立发展和原始密教的形成

陀罗尼在初期大乘佛教中的演变和发展直接导致了原始密教——陀罗尼密教的形成。在大乘流行的一些地方，陀罗尼开始走向独立发展的道路，出现了独立的陀罗尼经典，逐渐形成了具有教派体系的基本特征。根据汉译经典史，最早出现的陀罗尼经典中是《无量门微密持经》，三世纪中叶由月氏人支谦会译为汉文（详见第二章第一节）。就是说独立的陀罗尼经典至迟也在三世纪初出现，以此为标志原始密教——

陀罗尼密教在此时已经形成。《无量门微密持经》作为原始密教确立的一个里程碑，它集中了二世纪以来陀罗尼逐渐发展为大乘佛教的一个异流而最终形成派别的几个主要标志：

其一，确立了陀罗尼的主导地位。就是说陀罗尼不再仅仅是趣入空理和中道的方便门径，相反，它是要趣入、证悟的境界和结果，是终极目的。故该经不是谈如何以陀罗尼等方便门来证悟空性、中道，而是谈如何通过其它途径来把握和证悟陀罗尼。为此该经讲了许多四法门，如经初说四清净、四净严，才能得入四持门。菩萨有诸四法行、四德，才能得到陀罗尼。与该经同时形成的《阿阍世王经》还把陀罗尼与空、中道等同。

其二，陀罗尼的基本含义已经确定，或者说陀罗尼密教的基本理论和学说已经建立，这就是四种陀罗尼说。大乘经中陀罗尼的种类有很多，而以闻持为基本内容。但该经按照陀罗尼的不同性质确定为四大类，一如文行入持门，二内深忍入持门，三解人根德入持门，四知行善报入持门。这四种陀罗尼除最后一种外，与后来的解释大抵相同。《瑜伽师地论》（卷四五）说陀罗尼略有四种，一法陀罗尼，二义陀罗尼，三咒陀罗尼，四忍陀罗尼。按其解释，法陀罗尼即如文行入持门，一般称闻持陀罗尼。义陀罗尼即解人根德入持门，《智度》作分别智陀罗尼。忍陀罗尼即内深忍入持门。咒陀罗尼没有列入四种陀罗尼中，可能当初的陀罗尼密教中忌讳“咒语”这样的字眼。这从该经的诸译本之间的差异可以看出，在后来的译本中作陀罗尼神咒章句的地方，支谦译本作持要句，这恐怕就是按当时原本的意思直译的。在《智论》中曾为陀罗尼下了个定义，说：“陀罗尼，秦言能持，或言能遮。能持者，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”。这个定义反映了陀罗尼密教形成之初时的一般看法，这与《微密持经》四持门的概括相符。如文行、内深忍就是能持之义，解人根德、知行善报就是能遮之义。入总持门，便知道人的根德、善恶之行，并能遮令不生。后来陀罗尼被认为有祛病消罪种种功德，实际上就是从持善遮恶这个基本内涵延伸、发展而来的。

其三，突出咒陀罗尼的地位，咒陀罗尼在原始密教中处于中心的地位。大乘中的陀罗尼与陀罗尼密教的一个根本区别就在于：前者以闻持为基本内容，而后者则以带有咒术性质的咒陀罗尼为中心，一部陀罗尼密典的格式往往是以讲一个或几个咒陀罗尼为主，兼讲它的功用。咒语与陀罗尼本来是两回事，起源不同，性质不同，但当陀罗尼逐渐丧失原有的功能而被神秘化了的时候，它首先在大乘信徒中与吠陀的明咒、民间的禁咒相混，以至融合在一起了。但从相混到最后融合经过了一段相当长的时间。陀罗尼出于背诵、记忆和观想经义的需要，以很简捷的一些音节和词语组成陀罗尼文句，这种文句在格式上与明咒和民间咒语极其相似，所以当陀罗尼随着大乘佛教广泛传播到民间，尤其流传到信仰原始宗教和仍带有浓厚的巫术色彩的宗教地区时，它很快被神化，看作与咒语类似的东西。最初陀罗尼经典的制造者们极力想区别这二者，龙树在《智论》中称咒语为小陀罗尼，就反映了当初密教对咒术的态度。到了后来却一发不可收拾，陀罗尼几乎与咒语无别了。这个变化过程从陀罗尼经典中看得非常明显，《无量门微密持经》支谦译本把后来作神咒章句的称“持要句”，而所谓的神咒章句就是内容提要或中心思想、关键词语式的文句，支谦也意译出来了。东晋时佛陀跋陀罗译

本也一样，称持句。而到了南北朝时的译本就完全变了，求那跋陀罗译本把后来的一段话分成四十八名（词语或概念），并称其为神咒四十八名章句。元魏佛陀扇多译本把神咒四十八名音译过来，附之以意译。而刘宋功德直译本完全将它音译，还增加到五十七句。陀罗尼句从意译发展到音译，是陀罗尼密教发展的一个重要转折，它表明有意义的陀罗尼文句已被神化，而且从形式、从内容上都与咒语融合到一起。梁译及隋唐译本还在音译的神咒章句格式化，末尾增加了“莎诃”这样的词，使与明咒的格式完全相同。三国西晋时陀罗尼句大多意译，东晋尤其南北朝及其之后则完全音译，即二至三世纪时陀罗尼密教处在初期发展阶段，三至四世纪时发展到高潮。

其四，陀罗尼与鬼神思想，护法护国思想结合起来，这也是陀罗尼密教的一个重要特点。在大乘经典中陀罗尼主要与般若思想结合在一起，为理解般若空义、证悟中道正观，宣传正法服务（同三昧等处于相等的地位），提供方便门径。陀罗尼密教的早期经典也带有浓厚的般若思想，《微密持经》就如此。可越到后来般若的影响越淡，鬼神迷信和护法护国思想越来越浓厚，而陀罗尼与鬼神护卫联系起来。《微密持经》说持念陀罗尼神咒，有雪山八大神来拥护，又有八菩萨在欲行天护念。在陀罗尼密教中天龙诸神的地位很高，尤其金刚夜叉神越到后来地位越高。陀罗尼密教的护法护国思想对其发展作用很大，它因此而得到统治者的信仰和支持，从而广布宫廷内外，如果说后来的密教与皇室信仰的关系极其密切，成为“贵族宗教”，那么其根源就是从陀罗尼密教的护国功能便开始的。

其五，形成陀罗尼万能思想。如前所论，陀罗尼最初只

有闻持记忆的功能，初期大乘中最主要的功能也是相关的闻持教法，是一种方便法。而到了陀罗尼密教形成时，它的功效几成万能了，不仅可忆念持法，而且还可召神呼鬼、祛病消罪、往生佛国，更重要的是可证道成佛。该经说：“是经义为妙，持无极常念，学闻斯慧者，可得成道行。菩萨得此持，常行精进者，十方彼诸佛，说法辄得闻。一切能受持，执义正不忘。意解如日月，自姿微妙行，至于无上道。”这里由得陀罗尼解意而达无上道，还是初期陀罗尼密教的特征，到后来就直接说持念陀罗尼神咒就能成佛。陀罗尼密教之所以迅速发展起来，广泛流传，得力于所宣传的陀罗尼万能思想。对一般信众来说，祛病消罪，求得平安，比成佛成仙更为现实。

其六，陀罗尼密教标立门户，以陀罗尼门（总持门）、陀罗尼法门、陀罗尼教法、陀罗尼部等自称。《微密持经》称：“弘大持之门，一切是得向。”大持之门，就是该经标立为部派的标号，“总持门”之前加一“大”字，其强调分派的用意很明显。隋阇那崛多译本中把陀罗尼门称之为如来方便密教，亦可见后来的密教把陀罗尼当作密教派别来看待。

其七，在陀罗尼密教形成的时期，大乘佛教内部出现了一批专门持诵、弘扬陀罗尼密教的僧人，称为法师。刘宋功德直译本称“如此诸行者，即是法王子。已得近最胜，无上菩萨道。若乐闻此经，当近是法师。”而此前三世纪后半叶由竺法护译的陀罗尼密典《佛说决定总持经》中，强调尊崇法师，说有违反佛法、毁谤经典、横枉法师者的十人，坠入地狱，受诸痛苦。可见，陀罗尼密教形成之初，陀罗尼法师曾受到人们的攻击，因为他们另立派别，“弘大持之门”，故引起了佛教内部中人的反对，以为所行所持与传统有违。密教僧徒为了维护已树立起来的陀罗尼派旗号，不能不作舆论宣

传，反映在他们的经典中，横枉法师与违反佛法，毁谤经典论处同罪。又大力提倡崇奉法师。说“诽谤法师者，则谤如来。欲得供养于如来者，当奉法师。欲敬如来者，当顺法师。欲礼如来，当礼法师”（《决定总持经》）。把尊奉法师提高到尊奉如来相等同的地步，后来的密教以礼上师与礼三宝等量齐观，亦即始于此原始密教阶段。

陀罗尼密教形成的时期，按其早期经典《微密持经》的汉译时间看，当在二世纪。《微密持经》与早期《般若》的密切程度，与最早的《法华》、《华严》类经同早期《般若》的密切程度相当。可以说，最早的陀罗尼密典和最早的《法华经》类、最早的《华严经》类等，都在早期《般若》经类的基础上发展而来，各向着不同的思想倾向发展。故陀罗尼密教形成的最早时间，与《法华》、《华严》经类相当。

形成的地方，也与早期《般若经》类流行的地方一致。《般若经》类及大乘思潮从印度南部到西部而西域（阿姆河至印度河流域广大地区）的流传，陀罗尼密教最早形成并流传的地方也与此相应，主要在西印及西域一带。《微密持经》形成的地方，很可能在西域一带，因为经中提到雪山（今阿富汗境内的兴都库什山脉）。早期来中国传译陀罗尼密教的，也都是些贵霜人。

陀罗尼密教在各地的发展并不平衡，当它在一些地方标新立异、独立发展的时候，另一些地方仍然依傍大乘。反映在汉译的经典中，陀罗尼密典越到后来，受般若思想的影响越淡，密教自身的特色也越来越浓。相应地，越是后出的大乘经典（主要是续出的大乘经论），陀罗尼的成分越少。在有一些部派佛教流行的地方，也流传陀罗尼密教。汉译的不少陀罗尼经中，反映的是部派佛教的思想，如《摩登伽经》等，

这也说明陀罗尼密教脱离大乘而独立发展的历史。又有一些婆罗门教和其它宗教流行的地方，陀罗尼密教也渗透进去，反映在一部分陀罗尼密典中，直接用咒语，表现出以佛教的咒术来对付婆罗门咒术和其它宗教咒术的思想，同样说明了陀罗尼密教的独立发展。

陀罗尼密教尽管独立发展，但它起源于大乘，在相当一段时间内依附于大乘，与大乘保持着密切的关系，有时也自称大乘。陀罗尼密教虽然还没有具备后来的密教那样的完备形态，但它已形成了独立于大乘的基本特征。而这些特征如陀罗尼神咒及其功用并陀罗尼万能思想等，鬼神法术及护国护法思想、注重实际利益、崇敬法师等，都被后来的密教所继承发展。所以在这层意义上，我们称陀罗尼密教为原始密教。

## 二、密教的早期发展和持明密教

### 1. 《持明咒藏》和持明密教的形成

陀罗尼发展到四、五世纪，密教史上发生了一次重大的变化，就是有人取手印（mudrā）与陀罗尼相配，把陀罗尼密典和大乘契经中的陀罗尼品改编成一种“每于一颂之内，离合咒印之文，虽复言同字同，实乃义别用别”的新形式的密教经典，这就是《持明咒藏》。后来又在此基础上增加供养法、像法、曼荼罗法等，逐渐形成一套完备的密法体系，这就是继原始密教之后形成的早期密教——持明密教。

持明密教的最早形成以《持明咒藏》的编纂为标志，而《持明咒藏》的编纂在义净的《大唐西域求法高僧传》中有一段明确的记载。其卷下《道琳传》中说：

“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，唐译可三百卷，现今求觅，多失少全。而大圣没后，阿离野那伽曷树那，即龙树菩萨特精斯要。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，难陀法师恐明咒散失，遂便撮集，可十二千颂，成一家之言。每于一颂之内，离合咒印之文，虽复言同字同，实乃义别用别，自非口相传授，而实无解悟之因。后陈那论师见其制作巧殊人智，思极情端，抚经叹曰：‘向使此贤致意因明者，我复何颜之有乎’”！

这一记载除去神话渲染和附会成分之外，明确说出了《持明咒藏》形成的时间、地点、编纂者及其内容和组织形式。这是一条有关持明密教形成的权威性记载，其真实性似无可疑。首先这条记载中的传闻来自密教本派，是由“情耽咒藏”、在南印“搜访玄谟”、在西印罗荼国“更立灵坛、重禀明咒”的道琳法师传给亦在那烂陀寺“屡入坛场，希心此要”的义净的；其次所说人物均为真实的历史人物，非同一般的神话杜撰；再次，有汉译史料可印证《持明咒藏》确曾存在过，所说经文的组织形式也符合密典发展的一般规律。

持明咒藏，梵文为 vidyādhara-pitakam。vidyā 译为明、明咒，dhara 译为总持，pitaka 译为藏，全句的意思即是总持明咒之藏。如前所说，陀罗尼密教在流行过程中与明咒 (vidyā) 相结合，形成以咒陀罗尼为中心内容的原始密典的基本形式。而这里将新出现的密典称之为《持明咒藏》，这就在名称上表明了它与陀罗尼密教的相承关系，同时也表明了它注重明咒的特点，因而后来它也就自称为持明教藏、持明教、

持明宗 (vidyādharani—yāna)。

《持明咒藏》在历史上确曾存在过，汉译的许多持明密典都明确说它们出自《持明咒藏》。阿地瞿多译的《陀罗尼集经》即源自《持明藏》，其《经序》说：“此经出《金刚大道场经》，《大明咒藏》分之少分也”。李无陷译的《不空羯索陀罗尼经》末尾有惠日补译的《咒印》一品，其注说：“其《咒印》一品，惠日续检梵本翻入，合成一十七品，然此《羯索咒》，更大有方法，翻广如《大咒藏》所说”。又说到诵咒的遍数时说：“但惠日谨案，西域《大咒藏》中说”云云。地婆诃罗译的《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》末称：“《大明咒藏》六万偈中出此《七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》一卷”。又法贤译《佛说持明藏瑜伽大教尊那菩萨大明成就仪轨经》称该经“龙树菩萨于《持明藏》略出”。《大咒藏》、《大明咒藏》、《持明藏》，以及其它经典中称的《明咒藏》、《明藏》、《咒藏》、《大明藏》等，都是《持明咒藏》的异称，可知以上所引诸经均出自或补自《持明咒藏》。而唐初及其之前的陈隋之际所译的密典，与以上密典属于同一类型，亦可知均直接或间接源自于《持明咒藏》。

《持明咒藏》具体是个什么样子，是否真有十二千颂之多？现已无从详知，义净说他在印时就已“多失少全”了。不过十二千颂之数恐怕是个概数，只能理解为是一部篇幅比较大的经典。而其格式就如记载的那样，“每于一颂之内，离合咒印之文，虽复言同字同，实乃义别用别”。只有咒法和印法两种，只是在陀罗尼密典中加入了印法一项，以及与它有关的一些内容。而这也符合陀罗尼密典向持明密典过渡的一般规律。汉译中流行的一些持明密典和后出的大乘契经中的《陀罗尼品》，也仅有咒法和印法两种，其中如宝思惟译的《如意

轮念诵法》等。从《金刚大道场经》中所出的《陀罗尼集经》，除咒印法之外，具足供养法、坛法、像法、曼荼罗法等，可知它是在《持明藏》之后发展完善起来的，而称《金刚大道场经》，也在名称上表明它是以道场法（坛法）为其新特点的，区别于只有印咒法的《持明咒藏》。

印，亦作手印，即梵文 *mudrā* 的意译。*mudrā* 有封印、印、契、记号、表征等意，汉译常作印、封印、印契、印玺、印母、印相、手印、手算等，音译母陀罗等。在密教中 *mudrā* 主要指手印以及契印（指法器、道具等），《集经》中主要指手印。手印在古代印度最早是一种用来记忆的方法和技术。用在宗教中，念诵《吠陀》圣典时起强调、提示、顺序等作用，也用来召唤某种神祇和神力。而后来更多地用于舞蹈仪式中，表示一定的象征意义，还用于绘画和雕塑中。也用于计算，如《根本说一切有部毗奈耶出家事》中记载说，婆罗门摩吒罗给其子长华“教其艺业，所谓算计手印、婆罗门行、洗净取灰取土、赞欢四《萨陀》书、祭祀读诵、施受六种，悉得成就”。在古代印度手印的使用非常广泛，它成为一种与数学、语言学等并列的世间技艺。如佛陀跋陀罗译《华严经·离世间品》记载说：“菩萨摩訶萨善巧方便，究竟彼岸，随顺世间，亲近世间……示现一切世间书疏文诵、谈论语言、算术印法、一切娱乐、现为女身，才术巧妙，能转人心，于世间法离世间法”（卷四十）。《入法界品》也记载说：“善男子，文殊师利教我相摩子法、算术法、印法，我因此三种法故，得一切巧术智慧法门”（卷四八）。印法有时与医药、咒术等并列，具有召神拥护的作用。佛教中很早就引入手印法，尤其在佛教造像中运用最广。传说中的释迦牟尼在世时优填王所造旃檀佛像，即右手施无畏印，左手施与愿印。近代以来在印度鹿

野苑等圣地发现的早期佛像都示手印相。这类手印常见的如说法印、无畏印、与愿印、降魔印、禅定印等。大乘经典中经常出现的印名如身印、心印、智印、菩萨十印等。此诸印本来并非完全指手印，而在《集经》等密典中一经改造，则完全变成了手印。密教的手印就是改造大乘佛教中的手印法，并直接吸取世间印法而形成的，《持明咒藏》的编纂者最先把手印引入到密教中。

《持明咒藏》形成的传说中以为“大圣没后，龙树菩萨特精斯要”，而其弟子难陀“浸意此典”，专心持诵，历十二年撮集《咒藏》。这里并没有说龙树本人编纂了《持明咒藏》，但后来的密教中人隐去难陀不提，反倒以龙树为宗祖，其借龙树之名来抬高本宗地位之用心不言而喻。不过说龙树精通密典，倒是事实。这从《智论》中可以看出，他对陀罗尼密教很有研究。龙树弟子难陀不见于其它记载，按这里的记载，他聪明博识，精通陀罗尼密教，在西印度专心持咒，获得成就。说他成就如意瓶，可能出于后来的附会，按汉译密典，瓶法成就出现的比较晚（当然也不排除当时民间流行此法而难陀取用的可能）。难陀在西印专心持咒十二年，从瓶中感得而撮集出《持明咒藏》。难陀的事迹虽不见于其它记载，但他为龙树的弟子是完全可能的。龙树组织大乘学说，闻名遐尔，当时追随他的人应该说是很多的，其中只有提婆发扬师说而被中观派推崇，闻名后世。而难陀专致密教，编纂咒藏，虽不及提婆闻名之广，但颇受密教之尊崇，亦留名后世。

难陀编纂《持明咒藏》的具体时间虽难确定，但从龙树可以推知其大概。按鸠摩罗什（344—413）译的《龙树菩萨传》，龙树生活在三、四世纪，现学术界一般认为龙树是三世纪的人。由此可知，龙树的弟子难陀亦生活在三至四世纪，而

其编纂《持明咒藏》的盛年当在四世纪之初。传说陈那见到难陀的咒藏，赞叹不已，由此亦可见陈那生活的五、六世纪，《持明咒藏》已广为流传，从西印传到南印、中印，从四世纪到五、六世纪也正好经历了一百余年的一个流传过程。又按汉译经典史，持明密典的个别经典在六世纪中叶已传入中国，其中如失译经《牟梨曼荼罗经》，即译于六世纪中叶的梁代（详见第三章第一节），《十一面观世音神咒经》最早译于同时期的北周。这些经典是继《持明咒藏》之后产生的，与《金刚大道场经》属同一类型。故由此上溯，《持明咒藏》形成的时间放在四世纪初，亦在情理之中。

《持明咒藏》按传说编纂于西印度，也为汉文史料所证实。义净《西域求法高僧传》记载的道琳法师，就是在西印度的罗荼国“住经年稔，更立灵坛、重禀明咒”的。所谓“重禀明咒”，即是说当地的密教曾一度衰落过，道琳自那烂陀到南印求密，而至罗荼国立坛，意欲重兴此地密教，以图恢复密教故地昔日的光彩。同时期受诏往取长年药的玄照第二次至印，经婆罗门卢迦溢多的介绍，也到西印度的罗荼国求长年药，“蒙王礼敬，安居四载”。罗荼国，还原为梵文 *Lāta*，一般认为在今印度古吉拉特（Gujarat）邦的马希河（Mahi R.）与基姆河（Kim R.）之间的地区，当时与信度国相邻。又“善禁咒、闲梵语”的师鞭亦从北印往西印度习密，至菴摩罗割波城受到国王的敬重，居之于王寺。而在此前后来华传译密教的伽梵达摩等亦为西印度人，其他大都为北印人和西域人，其次为中印和南印人。在义净之前一百二十余年的北周时期，首次来华传译持明密教的闍那耶舍师徒十人，均来自北印健陀罗国的大林寺。这都表明持明密教以难陀编纂《持明咒藏》为标志，首先在西印度的罗荼国等地形成，之后向

南印、中印和北印传播，再由北印向西域各地及中国传播，至六世纪中叶时已在北印的健陀罗国大林寺等地形成新的密教中心。

## 2. 持明密教的进一步发展及其密法体系的完善

持明密教于四世纪在西印形成之后，经过一段时间的发展，然后向南印、北印及中印传播，在这期间逐步形成了它的密法体系。大约到了五世纪中叶，出现了《金刚道场经》、《灌顶道场经》等具有比较完备的密法体系的经典。后一部经也见于汉译密典中，菩提流志译的《一字佛顶轮王经》卷四称：“准诸《大灌顶经》，坛法用同”。不空译《观自在菩萨如意轮念诵仪轨经》称“依《灌顶道场经》说修陀罗尼法门”。《大悲心陀罗尼修行念诵略仪》亦称“依《灌顶道场经》说修陀罗尼法门”。说明《灌顶道场经》也是一部有影响的持明密典，同《金刚道场经》一样成为中期持明密教依据的主要经典。从直接或间接来自于这两部经典的汉译密典看，这类经典与以前的陀罗尼密典和早期的《持明藏》不同，除咒印法之外，同时又有像法、坛法、供养法、曼荼罗法，基本上具备了后来密典的组织形态。它也与后来的密典不同，注重承事供养和繁琐的仪式，即重视事相的修行。这一类经典大都是由陀罗尼密典和大乘经中的陀罗尼品等相关的内容改造而成，如《集经》卷一直称《大神力陀罗尼经·释迦佛顶三昧陀罗尼品》，卷十中辑入的《功德天品》是改造《金光明经》同品而成，卷十一《祈雨坛法》是根据《大云经》、《大云轮经》、《孔雀王经》等改造而成。《集经》中经常提到《金光明经》、《药师经》、《孔雀咒经》、《大云经》等。这些经典大多是三世纪之后续出的大乘经，其中《金光明经》由昙无讫译于五世纪前半叶。《药师经》最早的译本收于《灌顶经》卷十

二，历来均认为此经由宋孝武帝时（454—464年在位）慧简抄集而成，甚至说由《法华》抄出，但对勘诸译本，《灌顶》本与诸本均属同本异译，尤与玄奘本接近，故此经绝非抄集而成，而大约在五世纪中译为汉文。由此推知，《经集》等所据的《金刚道场经》、《灌顶道场经》等在四世纪中叶之后才出现。

《金刚大道场经》等增加了道场诸法，故相对于总持明咒之密典，称之为《道场经》。

道场诸法是续出持明密典的特点，而它的形成主要是以四、五世纪的大乘佛教为背景。当时的大乘佛教中普遍流行佛像的供养和崇拜，尤其兴盛规模庞大的“行像”活动，这就促使密教中产生了像法和供养法，而供养法又促使坛法发展起来。曼荼罗坛法是《金刚道场经》和《灌顶道场经》中新出现的。曼荼罗为梵文 *mandala* 一词的音译，其基本意思为圆的、圆形的、环状的，尤指太阳、月亮等圆盘形的物体；亦为群体的、集群的，尤指军队集团；也指圆阵、地域、地方、领域、国土等。而汉文意译作坛、坛场、道场，也译作轮、圆，还译作众、会、军众，以及地、界等。汉译密典中一般用它的音译，表明它与一般意义上的坛场、道场、轮、地、界等有所差别，有其特定的内涵。曼荼罗最早指供奉神灵的祭坛，这从该词的词根即可看出。*mandala* 的词根 *manda* 的原义是“座位”、“场地”，这就是说曼荼罗最初可能仅仅指供奉神灵的神位，亦即为神降临享用祭品而设立的座位，后来也把放置牺牲和其它祭品的地方，以及举行祭祀仪式的场所都包括进去了，所以曼荼罗在密教之前的文献和实践中完全成了祭坛 (*Sulva*) 的代名词。曼荼罗可能还有另外一种起源，

就是原始信仰中的图腾崇拜，这主要从它的形状上看起来，圆形表示太阳，半圆表示月亮。著名的吠陀学者般塔衍（Bandhāyan）和阿跋斯塔帕（Āpasthamba）的《祭坛经》中说，举行阿耆尼火祭仪式用鹰的图形。义净译的《根本说一切有部尼陀那》中有这样一段记载，说诸比丘依佛所说洗钵处作圆形曼荼罗，时有“居士见已，咸作是言：‘诸释迦子供养于日’？世尊（向诸比丘）告曰：‘不应圆作’。时诸比丘作曼荼罗形如半月，居士复言比丘事月，佛言：‘坛有两种，一如稍刃，二如瓮形，或可随彼水流势作。若作日月形曼荼罗者，得恶作罪。若为三宝，随何形势，悉皆无犯’”（卷三）。从居士对比丘所作曼荼罗的态度中可以看出，圆形曼荼罗象征太阳，用来供祭日神的，半圆形曼荼罗象征月亮，用来供奉月神的。佛教的供养法中不允许用各种形状的曼荼罗。《摩诃僧祇律》卷二九中提到诸比丘在曼荼罗上作鸟兽形象，佛说不能作，《祭坛经》中的隼形曼荼罗，当是鸟兽形象曼荼罗中常见的一种。后来密教的火供法中，护摩坛的形状有圆、方、三角等，其中三角形可能表示火神的形象。而后来的曼荼罗大都是方形的，方形最初很可能是表示供祭和举行仪式的场地，后来与起源于图腾崇拜的其它形状相结合，也成为神灵的座位，再往后直接在座位上画出神祇的具体形象，并将奉请的所有诸神集会的场面，以及祭师活动的道场而统称之为曼荼罗。曼荼罗还被认为象征宇宙世界，但这是晚期密教的解释。曼荼罗在所有的印度宗教和民间信仰中都有，是泛印度的概念。另外，曼荼罗也是古代印度建筑学的术语，如《物相论》中把由64格、81格及或多或少的小格子组成的方形神殿和寺院建筑称之为曼荼罗（vāstumāṇḍala，方形曼荼罗），这种方形曼荼罗被认为是某位主神及其眷属和寺院保护神居住

的宇宙空间的象征。后来印度教中的曼荼罗大都是从方格曼荼罗的基础演变而来的。波罗王朝时建立的不少寺院也都是类似的方形曼荼罗。

佛教中引入曼荼罗并不始自密教，从现存早期汉译经典看，早在部派佛教时期就有所反映。大众部和有部的戒律中都规定乞食之钵必须放置于所作的曼荼罗中，否则违越法罪（《摩诃僧祇律》卷二九、《根本说一切有部毗奈耶》卷二二、三六）。有部律中还规定营造伐树，须于七、八日之前在树下作曼荼罗，布列香花、设诸祭食，咒愿诵经，祈请居树之天神（同上，卷二七）。还规定比丘尼欲取有主伏藏，“从床而起，整带衣服。作曼荼罗，于彼四方钉搆地罗木，以五色线而围系之。于火炉内燃诸杂木，口诵禁咒”（《根本有部比丘尼毗奈耶》卷三）云云。所谓火炉内燃杂木而诵禁咒，即是护摩火供法。比丘作衣亦规定“应以牛粪净拭其地，作曼荼罗。待干净已，于上作衣。佛言作曼荼罗者，燃牛粪难得，佛言应以水洒其地，净扫置衣”（《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷十三）。比丘习定诵经，亦净地作曼荼罗（同上，卷十四）。其它如嚼齿木及澡漱之处，亦作曼荼罗（同上，卷三五）。可见，小乘诸部中曼荼罗祭仪运用之广，及至每事必作曼荼罗而后行。

在大乘佛教中曼荼罗随着陀罗尼密教的发展、诸天神的引入、佛陀崇拜和像法、供养法的兴盛而流行起来，尤其在《宝积》经类中最为常见。如《日藏经》中称佛说奢摩裴多悉致曼荼罗，大授记陀罗尼。《金光明经》中曼荼罗法与陀罗尼有直接的关联，如《大辩天品》说诵陀罗尼咒时，“以牛粪涂地，纵广七肘以为道场。以花散著道场中，遍覆其地，悬缯幡盖。用金碗、银碗盛石蜜浆、葡萄浆、蜜浆、浮汁，置于

道场外。四角头各置一人，身带整年押，手持戎仗，隐身而立。复须四童女子各著净衣，奉持花瓶，亦于道场四角而立。烧胶香供养，不得断绝。复作五色神幡，四角立宝幢，五种音声伎乐，以新净器盛其香汤置道场中，于先结界，然后洗浴”（《合部金光明经》卷六）。《大吉祥天女增长财物品》亦载：“若有受持读诵咒者，应七日七夜受八支戒。于晨朝时先嚼齿木，净澡漱已，及于哺后，香花供养一切诸佛，自陈其罪，当为已身及诸含识回向发愿，令所希求速得成就。净治一室，或在空闲阿兰若处，瞿摩为坛，烧栴檀香而为供养。置一胜座，幡盖庄严，以诸名花布列坛内，应当至心诵持前咒，希望我至，我于尔时即便护念，观察是人。来入其室，就座而坐，受其供养”（义净译本卷八）。由此可见，大乘经中出现的曼荼罗法与陀罗尼密教有直接的关系，而原始密教中便已经有了曼荼罗法。

曼荼罗法还与像法和护摩法及诸供养法紧密相关。同经《四天王护国品》说多闻天王“告世尊：若持咒时，欲得见我自身现者，可于月八日或十五日于氎上画佛形象，当用木胶杂彩庄严，其画像人为受八戒，于佛左边作吉祥天女像，于佛右边作我多闻天王像，并画男女眷属之类，安置座处。咸令如法布列花彩，烧众名香，燃灯续明，昼夜无竭。上妙饮食、种种珍奇，发殷重心，随时供养。受持神咒，不得轻心”（卷六）。《坚牢地神品》亦说：“若持此咒时，应知其法。先画一铺僧慎尔耶药叉形象，高四、五尺，手执铍锁，于此像前作四方坛，安四满瓶蜜水，或沙糖水，涂香、末香、烧香及诸花鬘。又于坛前作地火炉，中安炭火，以苏摩芥子烧于炉中，口诵前咒一百八遍，一遍一烧，乃至我药叉大将自来现身”（卷八）。可知曼荼罗法是与供养法、像法以及护摩法

联系在一起，几乎是同时发展起来的。

另外，曼荼罗法还与禅观相关，东晋佛陀跋陀罗译《达摩多罗禅经》第六分说：“修行者谛听，于上曼荼罗，淳一切众相。流光参然下，清净如颇梨。其光交四体，令身极柔软。又复从身出，渐渐稍流下。随其善根力，远近无定相。彼成曼荼罗，势极还本处。根本种姓中，其相三阶起。功德住五相，功德进五相。不坏功德二，半坏功德二，尽坏功德一。复还系心处，住本种姓已，流散遍十方。功德十相上，各复一相现。又于流散边，生诸深妙相。又于深妙际，复生深妙相。上下轮诸相，亦复如是现。于彼三阶处，种种杂相生。自相各已灭，唯彼总相住。诸杂既已无，寂静行回转。此三曼荼罗，境分犹不移，顺本功德住”（卷上）。后来密教中的观想曼荼罗与大乘中流行的此诸曼荼罗禅观不无关联。

以上事实表明，持明密教组织的密法源自大乘佛教和陀罗尼密教，以及更早的佛教传统。佛教中流行的偶像崇拜、律仪作法、鬼神祭祀、诵咒禅修、种种神秘主义，是密教密法产生的基础。正因为佛教中已吸收了供养、坛场、曼荼罗、护摩诸法的祭仪主义传统，经过组织和系统化，持明密教才编纂出种种密法经典，并使其流行开来。佛教固然以其丰富的哲学思想和义理著称，但它首先是一种宗教，争取广大信众崇拜、信仰是它的主要存在形式，佛教中从来就有学说的和信仰的两方面的内容（所谓“教相”和“事相”）。部派佛教之后，这两大潮流便泾渭分明了，大乘中分流出一个以持诵陀罗尼为务的陀罗尼密教，进而发展为印咒兼持、种种承事供养的持明密教，是很自然的事，是佛教向神秘主义和民俗化发展的必然结果。

持明密教发展到《陀罗尼集经》辑成的时候，其神灵系

统也已逐渐完备了。持明密教的神灵系统主要包括佛部、菩萨部、金刚部、诸天部、药叉部、龙王部，其中大都继承此前陀罗尼密教和大乘佛教中的神灵，只有佛部中的佛顶类、菩萨部中的观世音类、金刚部中的金刚手（执金刚或密迹金刚），以及女性神为持明密教中新出现且十分突出的神祇。

佛顶为梵文 *Buddhoṣṇisāh* 的意译，原义指佛的顶髻，顶髻在佛之顶，故以此表示最尊、最高、最胜之义。《集经》解释说：“释迦如来顶上化佛，号佛顶佛”。《大日经疏》卷五解释说：“此是释迦如来五智之顶，于一切功德中犹如轮王具大势力。其状皆作转轮圣王形，谓顶有肉髻形，其上复发髻。即是重髻也，余相皆如菩萨”。佛顶佛也是一类佛的称呼，有三佛顶、五佛顶、八佛顶，有释迦佛顶、金轮佛顶，以及最流行的尊胜佛顶。关于佛顶佛的起源现在还不十分清楚，按其原义，当与佛顶髻、顶骨的崇拜有关，是佛顶髻、顶骨的神格化，也是佛身思想的产物，佛之三十二大人相中就有顶髻一相。印度大乘佛教中佛顶骨、顶髻的崇拜很兴盛，尤其在西北印度，法显以来的西行者多有记载。其中如迦毕试国旧王伽兰供有如来顶骨和发髻，每至六斋，王及大臣散花供养。而那揭罗曷国的醯罗城以供奉佛顶骨而闻名，称佛顶骨城。自法显、宋云至玄奘、慧超都游历过此地，法显、玄奘记载佛顶骨崇拜尤为详尽。说国王敬重顶骨，命八人持印共守，每日出，诣顶骨精舍，花香供养，诸国王亦遣使供养。说“欲知善恶相者，香末和泥，以印顶骨，随其福感，其文焕然”。“观礼之徒，相继不绝”，虽有国王税金科条，而观礼弥众。可见佛顶骨、顶髻崇拜之盛。佛顶骨、顶髻崇拜的结果，在佛身思想和偶像主义流行的条件下，产生了佛顶骨、顶髻的化身佛——佛顶佛。佛顶佛后来作轮王形，出现种种顶轮王佛

顶，这又受到别的影响，是后来的事。

观世音菩萨的信仰在大乘佛教中流行很广，但持明密教中出现的观世音与传统的形象不同，别具特点，表现为多面多臂及忿怒相。常见的观世音菩萨有十一面、千手千眼、马头、鬘索、如意轮、千转等观世音。这类观世音出现的比较早，据宋非浊集《三宝感应要略录》所引《西国传》记载：“佛天后八百年中，侨萨罗国疾疫流行，病死半分。王臣立议，请神救护，故而造十一面观音像，一时免难”，并一百年内平安无事。按此说法，十一面观世音的信仰早在四、五世纪就已流行了。六世纪后半叶有《十一面观世音神咒经》传入中国并译为汉文，故可以确定五世纪时就有了十一面观世音的信仰。每个观世音的起源都不一样，但都在同一个时期先后产生。千手观音的起源有几种不同的说法，波仑在《陀罗尼集经序》中说，观世音菩萨为了制服大力鬼神毗那夜迦而化现为千臂千眼。《大悲经》智通译本和菩提流志译本记载说，过去毗婆尸佛现为千手千眼、千劫千佛降魔身，千臂菩萨即由此而来。伽梵达摩译本说观世音菩萨以过去千光王静住如来摩顶而现出千手千眼。学术界有认为千手观音是改变印度教大自在天的形象而来的。还有一种看法，认为多头多臂、忿怒相的观世音等神祇的形象来自达罗毗荼人的土著文化。

关于金刚神的起源，学术界比较流行的说法认为其来自于达罗毗荼人的宗教信仰。但密教的金刚是来自于大乘佛教的。金刚很早就出现在佛教中，部派佛教时期就以佛的护卫者的身份出现。三国吴支谦译的《须摩提女经》中说，佛至乌持国，“复值恶龙王，见密迹力士而龙自归命”。又说如来及诸眷属以神力在虚空中，密迹金刚力士在如来后，手执金刚杵。竺法护译的《密迹金刚力士经》，通过密迹同寂意菩萨

及佛的对话，着重宣扬密迹金刚。该经中还说到密迹金刚的来历，说过去久远世时有佛名无量助宝锦净王如来，其庄严世界内有大国叫清净，其国转轮圣王勇郡王带领诸眷属常从无量助宝锦净王如来听受经法，而其千子得成将来时佛。其后二太子中的法意太子立誓：“吾自要誓：诸人成得佛时，当作金刚力士，常亲近佛在外威仪，省诸如来一切秘要，常委托依，普闻一切诸佛秘要密迹之事，信乐受喜，不怀疑法”。法念太子立誓：“诸仁成佛道，身当劝助使转法轮，适见相劝辄转法轮”。经中说勇郡王即是过去定光如来，其千子即是贤劫千佛，法意太子即是密迹金刚力士，法念太子即是梵天。经中又说密迹金刚以其神通力本愿所致，不但持金刚杵侍从诸佛，而且常为供养、侍卫诸菩萨众，于贤劫中当成佛时，亦常侍卫，三千大千世界一切众生将来成佛，亦当侍卫。经中又渲染密迹金刚拥有无比大力，说他所持之金刚杵，连号称执金刚拘翼的天帝释都不能举起来，号为神足第一的目犍连动都不能一动。故密迹金刚以其无比神通大力，降伏魔众，咸归三宝。而更重要的是掌握有佛的身口意三秘要。经中说如来所普现之一切威仪礼节即是身密，如来所颂宣之一切言辞文字、音声章句（陀罗尼）即是口密，如来清静之心念正思为意密。《密迹金刚力士经》对后来的密教产生了很大的影响，它所塑造或记载的金刚神的形象和故事成为密教金刚家族——金刚部的主要来源和依据，如来三秘说成为后来密教组织教义的重要依据。一行《大日经疏》对金刚手秘密主的解释，也根据此经的说法而来。另外，《大集经·虚空藏品》中出现五百密迹金刚，降伏魔众归依三宝，大乘佛教中常以此五百密迹金刚为金刚手的眷属。大乘经中还出现许多以“金刚”命名的菩萨，其中如金刚藏、金刚幢等，他们往往拥有

神力神咒，亦为密教金刚的来源。

女性神在佛部中有佛眼佛母，菩萨部中有多罗菩萨，诸天部中有功德、吉祥、摩利支天女，但在持明密教中女性神并不十分突出。

### 3. 持明密教的晚期发展和成就法的流行

持明密教发展到六、七世纪的晚期，其内部出现了一种新的倾向，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《不空罽索神变真言经》、《佛顶轮王经》、《苏悉地经》、《苏婆呼经》（《妙臂经》）、《瞿醯经》等。前二部经主要是由南印人菩提流志传译的，与南印有关。后三部主要是由善无畏传译，而传入中国的，也可能是善无畏来华之前在印求法的无行。善无畏、无行均学法中印，并行化于北印诸地，故此三经与中北印有关。义净曾在中印那烂陀寺屡入道场，禀受密法。此前玄奘西游，记载北印乌仗那等国盛兴咒术。传这类经典的李无陷、宝思惟也都是北印人。从后来的密教看，前一类经确与流行南印的金刚乘有关，后一类经确与流行中北印的真言乘有关。汉译的这些经典都在七世纪末、八世纪初传入中国的，故在印度流行的时间当在六至七世纪。

晚期持明密教以“真言”来标新立异，就是想与传统的密教区别开来。实际上密教采用真言（mantra）来取代陀罗尼（dhāraṇī）和明咒（vidyā），本身就具有了新意。mantra 在此之前已出现在密典中，但一般译作“章句”，这是按其原义译的。在《吠陀》中，mantra 的原义是神圣的言语（音声），特指诸神的“语言”。而在晚期持明密教中译作“真言”，就给它赋予了新的含义。如后来解释的那样，是真实而非虚妄的言语，是真语、如语，不妄不异之音。这样把传统

的陀罗尼和持明更进一步神化了。《不空羯罗经》题称“神变真言经”，称陀罗尼为“陀罗尼真言”，称密典为“陀罗尼真言经典”，称密法为“真言明法”。《苏婆呼童子经》称密典为“真言密典”，称密教为“秘密真言门”、“真言密教”、“大乘妙真言教”，《瞿醯经》称“秘密真言行门”。这类经典虽自称为真言教，但与后来的真言乘的性质不同，它仍然属于持明密教的体系，是持明密教的晚期发展阶段。不过它处在持明密教向真言密教过渡的一个发展阶段，它流行的时期也正是真言乘兴起的时候。

晚期持明密教中兴盛的成就法，通常称为持明成就（表明成就是持明教的一类密法），按音译称为悉地法，因此有人将它称为悉地乘。成就，即梵文 *siddhi* 的意译，其原意就是成就、成功、获得、实现、成果、成立等。密教将其原意神秘化，引申为神通、神通力，魔法、魔术力这样的意义，所以成就法就是指成就种种神通力的密法，这个神通力包括成就世间的和出世间的、物理的和形而上的种种事业。《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，为下成就”。而此每一成就中复有上中下区别，上成就包括“持明仙乘空，成就五通，及有多种，或得诸漏尽，或辟支佛，或证菩萨位地，或知解一切事，或辩才多闻，或成就吠多罗尸，或成就药叉尼，或得真陀罗尼，或得无尽伏藏，具如上等事为上中上成就。次说三部之内中成就法，隐形藏迹，身得大力。先未懈怠而得精勤，入修罗宫而得长寿药。成钵唎史迦天使，或能使鬼，或能成就娑罗垒尔迦树神。或成多闻，未经所闻，深知义理。或合成药，才涂足顶，从远所涉，无有疲乏。如上所说，名中上成就。次说下中成就法，以真言力所令众喜见，或

摄伏众人，或能惩罚恶人，降诸众怨，及余下事”等。《苏婆呼经》中说成就八法，即真言法、入修罗宫法、成长年法，为上悉地。成无价宝法、土成金法、成伏藏法，为中悉地。合成金法、成金水法，为下悉地。或以成就升空而去、入修罗宫、自在变形、作药叉女夫主、长年成幻化法、自变已身为密迹等为上品。以获得钱财，乃至自在富贵，举意从心等为中品。以令人相憎，及能摄来，从国令去，乃至令枯等为下品。能驱鬼消灾、疗病解毒为下中下品。《不空羼索经》中说成就法有成仙法、变身法、入诸天龙神八部宫殿法、取伏藏法、点药法、大力法、履水法、入水法、入火法、乞雨止雨法、宝瓶法、通神法、渡江海法、占象法、玄象法、历数算法、一切真言法、种种医法、长年药法、移诸物法、化诸邪见傲延人法、降伏法、丰饶法、安隐法等。其它经中还有求富贵、求钱财、伏敌、幻化、离间、相斗、变形、起尸、入妓室、女变男身等法。

成就法的盛行，大大地扩展了密教内容，也使密法体系变得更加复杂和庞大，凡诸世间的各种技艺知识、迷信方术均无所不包了。其中的占星、点药、成金等法包含了印度古代的天文、地理、物理、化学、医疗、数学、竞技等各种科学技术知识。其像法、坛法、供养法、曼荼罗法中涉及大量的雕刻、绘画、音乐等艺术，还包括各种建筑、植物、生理、心理、竞技、军事的内容。后来的密教也继承了这一传统，凡密教阿闍梨，都要求懂得和掌握各种世间的知识、技艺，由此密教更注重现实的利益和世间的利益。

成就法在当时的印度社会广为流行，其它宗教和民间宗教中都行悉地法，《苏婆呼经》卷中举例说：“余外宗说有十种法真言得成，所谓行人、真言、伴侣、所成就物、精勤处、

所净地、时节、本尊、财物，具此十种法，真言得成。又余宗说，具三种法真言得成，谓真言、行人、伴侣。又余宗说具四种法真言得成，谓处所、精勤、时节、依法。又余宗说，具五种法真言乃成，谓真言、所成物、处所、本尊、财物。如是诸宗，或说十法，或说八法，或说六，或四或三或二，各于本法宣说不同。然此释教具二种法真言成就，一者行人，一者真言”。由此可见，当时的印度行成就法的宗教及其派别很多，持明密教大量吸收了世俗的和宗教的各种流派的作法，建立了佛教的亦即本派的成就法。密教是佛教向民间世俗信仰靠拢的一派，因而它深受婆罗门—印度教和其它带有浓厚的中世纪宗教特点的民间信仰的影响。实际上，它植根于印度文化的土壤中，与其它同类型的教派和信仰有着千丝万缕的联系，尤其四、五世纪以来随印度教的复兴和佛教的衰落，它吸收、采用印度教的和民间的内容，争取信众、巩固佛教的阵地。印度教的大自在天有千手千面，而密教也树立起千手千眼的观世音菩萨，以抵消大自在天在信徒中的地位和其形象的作用，就是最好的说明。但是，密教并不是印度教的翻版和移植，它只是在某个阶段（如晚期持明密教时期）吸收印度教的一些内容。而它们之间的许多共同点在更大的程度上是因为同在一个文化背景下产生和发展而具有的亲缘性的反映，密教是按照佛教自身的内部规律形成和发展的。

### 三、密教的中期发展和真言乘与金刚乘

#### 1. 《大日经》和真言乘

如上所说，真言乘兴起于持明密教晚期，但它形成本派的体系，并得以发展成为密教新的主流，是在《大日经》及其之后。

《大日经》是真言乘的根本经典，也是中期密教的两部代表经典之一（通常以《金刚顶经》为另一部代表经典）。关于该经的来历，崔牧在《大日经序》中记载了一段传说：

“昔北天竺国界内有一小国，号为勃嚧罗。其国城北有大石山，壁立千仞，悬崖万丈。于其半腹有藏秘法之窟，每年七月即有众圣集中，复有数千猿猴持经出晒。既当晴朗，仿佛见之，将升无阶，似观云雁。属暴风勿至，乃吹一梵夹下来。时採樵人辄遂收得，观此奇特，便即奉献于王。王既受之，得未曾有。至其日暮，有大猿猴来索此经，斯须未还，乃欲损身自害。善巧方便，殷勤再三，云经夹即还，但欲求写。见王词恳，遂许通融，云且为向前受摄三日，即来却取。王乃分众缮写，及限却还。王唯太子相传其本，不流于外。近有中天大瑜伽阿闍梨远涉山河，寻求秘宝，时王睹闍梨有异，欣然传授此经。以其旨趣幽玄，卒难精核，乃与诸圣者简繁摘要，集为二千五百颂”。

崔牧的《经序》作于开元十六年（728），正是善无畏健在之时，崔牧又是善无畏的俗弟子，故这一记载很可能来自善无畏口传。善无畏的另一弟子一行也在《大日经疏》中明确记载说：“阿闍梨云，《毗卢遮那（经）》大本有十万偈，以浩广难持故，传法圣者採其宗要，凡三千余颂”。与《经序》的记载大致相同。剔除这一传说中之神话部分，编纂《大日经》的真实情况部分反映出来：勃嚧罗国猿猴晒经、国王传十万大本，是假、是伪托，而中天大瑜伽阿闍梨采摘宗要、集为略本，是真、是实情。勃嚧罗国实有其地，玄奘《西域记》及其它史传多有记载，或作大勃律，其地在今克什米尔西北部之巴勒提斯坦（Baltistan）。它是一个佛教国家，玄奘记载说其国伽蓝数百所，僧徒数千人。但十万偈的《大日

经》是否就在此地编纂？值得怀疑。实际上密教和经典动辄十万偈，是个“通例”，从来也没发现过十万偈的密典。所以十万偈大本的《大日经》也是虚构的说法。密教中往往把就在本地写成的经典，偏偏说成是很远很远的他方异地编的，东印一带形成的总说成在西印授记，这都是为了神化和提高本宗经典的地位的需要。

这一传说宣称：近有中天大瑜伽阿闍梨远涉山河，寻求秘宝，从国王得传经本，而因其旨趣幽玄，卒难精核，与诸圣者简繁摘要，集为二千五百颂云云。这是附会前面的神话而来，不过从中透露出《大日经》是由中印度的某个密教大阿闍梨（所谓大瑜伽阿闍梨）会同诸圣者编纂的。七世纪中叶善无畏在那烂陀寺学习胎藏密教，其后义净也在此屡入道场，而请梵本《大日经》到中国的无行也在那烂陀寺和其附近的羼罗茶寺学习过。由此推断，编纂《大日经》的地方或许就在那烂陀寺或附近。从该经的风格来看，颇具经院特点。编纂该经的大瑜伽阿闍梨也许就是给善无畏传授《大日经》的达磨鞠多，当时闻名中印度的密教大阿闍梨也只有他。史载他在那烂陀寺“掌定门之秘钥，佩如来之密印”（李华《善无畏碑铭》），可谓中天大瑜伽阿闍梨了。按善无畏所传，《大日经》的传承在他之前也不过是三代，而达磨鞠多之前的二代是毗卢遮那佛和金刚手菩萨，属神话人物，只有其师是真实的历史人物。又《经序》说：“近有”大阿闍梨，是谓此阿闍梨与善无畏当时相去不远，故从时间上说达磨鞠多编纂的可能性最大。如果退一步说，在达磨鞠多之前确有一位不知名的大阿闍梨编纂了《大日经》，或者金刚手就是真实的历史人物，那末，其编纂的时间也在六世纪末叶，故《大日经》形成的时间放在六世纪末七世纪初，比较接近事实。《大日经》

在流传过程中可能出现了一些因传抄而致的字数不同的本子，但原本应该说只有一种。后来关于略本多少的说法虽不统一，但译成汉文的和传入吐蕃译成藏文的在篇幅、品目上相当，说明《大日经》只有一本。

《大日经》不仅是真言乘的根本经典，也是整个密教的代表性经典，它在密教史上占有很重要的地位。它总结陀罗尼以来的密教，建立了一套密教本派学说和教义体系，它把密法组织得更加完备并赋予佛教理论上的内涵，对后来的密教产生了深刻的影响。如果说晚期持明密教表现出向印度教和民间宗教倾斜的倾向，那末《大日经》纠正了这种偏离佛教的倾向。如果说以前的密教只注重事相，那末它事理并重，定慧兼修。《大日经》在总结陀罗尼密教以来的密教思想的基础上，主要吸收了晚出大乘经的理论，尤其《胜鬘经》类的如来藏思想，又以中观派的学说来组织其教义体系，其密法与晚期持明密典《苏悉地》、《苏婆呼》、《瞿醯》诸经有相承的关系。《大日经》把它的全部教义概括为因、根、究竟三句，即菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟。因句是它的本体论，讲清净平等的菩提心为成佛之内在根据，佛心自心平等无二，如实知自心即是菩提。根句是它的实践论，讲大悲胎藏密法，以入此曼荼罗为成佛之基本条件。究竟句是它的方法论，讲三密为成佛之捷径、趣入究竟之方便，以手结印契为身密，口诵真言为语密，心作观想为意密。三密相应，即身成佛。

《大日经》确立了大毗卢遮那佛的独尊地位，以毗卢遮那佛为法身佛，其它诸佛为应化加持身，由此毗卢遮那佛成为密教的教主。关于毗卢遮那佛的起源有不同的说法，或说起源于袄教，或说起源于吠陀教的太阳神。但从佛教自身的情

况看，它是佛身思想的直接产物，它的神格是在大乘的佛陀崇拜中逐渐形成的。太阳神及光明神的崇拜在许多民族和地方都普遍存在，吠陀及婆罗门教中有太阳神苏利亚，印度教的湿婆神也有毗卢遮那的一个名字，波斯人的祆教崇拜光明神，曾活动于中亚西亚和古代印度的阿尔泰系民族贵霜人、哒人、突厥人也都崇拜太阳神。总之，在佛教流传的地方和民族中普遍流行太阳神的崇拜，因而也很难说起源于哪种宗教或哪个民族。

实际上，佛有毗卢遮那（太阳）的称呼，起源甚早。《经集》第一品《犀牛角经》、第三品《娑毗耶经》、第四品《迅速经》中，都称佛陀为“太阳的亲属”（Ādiccabandhu），因为释迦牟尼出身的释迦家族属于太阳部族。第三品中的《出家经》明确记载说，佛陀告诉频毗沙罗王：“国王啊！就在喜马拉雅山麓，有个乡村部族，繁荣富强，属于侨萨罗国。”“部族名为太阳，我出身的家族名释迦”。<sup>①</sup>佛陀出身于释迦家族，故有“释迦”之称。推而广之，其出身的家族属于太阳部族，而称“太阳的亲属”，或直接称“太阳”，也是符合称呼习惯的。故佛被称为毗卢遮那，当源自其部族之名。<sup>②</sup>

在有部的《杂阿含经》第五八三经中，毗卢遮那作为破坏暗冥的光明神出现，而且有趣的是毗卢遮那佛也使用降魔咒愿。四世纪时毗卢遮那佛已大量出现在佛教中。五世纪中由刘宋求那跋陀罗译的《央掘魔罗经》中说：“北方过二恒河沙有国，名不实电光鬘，佛名毗楼遮那如来应供等正觉，在世教化”。而在此稍前由佛陀跋陀罗译出的《华严经》中，毗

---

① 郭良蕪译《经集》，中国社会科学出版社，1990年1月。

② 见《经集》第三品十一章、第五品十二章等。

卢遮那佛作为至高无上的法身佛出现，是该经突出宣传的佛，是莲花藏世界海的教主。说“卢舍那佛遍十方，出一切化庄严身。彼亦不来亦不去，佛愿力故皆悉见”（卷四）。“卢舍那佛神力故，一切刹中转法轮。普贤菩萨愿音声，遍满一切世界海。法身充满一切刹，普雨一切诸法雨。法相不生亦不灭，悉照一切诸世间”。“法身坚固不可坏，充满一切诸法界。普能示现诸色身，随应化导诸群生”。《华严经》中毗卢遮那为光明之意，卷一译为胜眼，卷四十译胜光，亦云种种光（《翻梵语》）。一般认为《华严经》最后编纂于四世纪时的于闐，求那跋陀罗为中印度人，初涉大乘即得《大品华严》，他译的《央掘魔罗经》中加入了有关大毗卢遮那佛的内容，而此前诸本均无，说明五世纪时毗卢遮那佛的信仰随《华严》大品流传于中印一带。五至七世纪来自西域、北印及中印的入华僧人的译籍中，普遍反映出毗卢遮那佛的信仰，其中如东魏时北印乌仗那国人毗目智仙、北周时北印健陀罗人闍那耶舍师徒、唐时于闐人实叉难陀等人所译经典之首均书“归命大智海毗卢遮那”一句。七世纪后半叶游历印度的常愍记载他游历至中印鞞索迦国时，见其“王城南道左右有精舍高二十余丈，中有毗卢遮那像，灵验揭焉。凡有所求，皆得满足，若有障难者，祈请必除。闻像缘起于耆旧，曰昔此国神鬼骄乱，人民荒废。有一尼乾子善占察，国王占国荒芜，尼乾以筹印地云：荒神乱，起障难，须归大神，方得安稳。王聪明达归，宗神中之大不如佛陀，即造毗卢遮那像，安置左右精舍，左雕镂黄金，右用白银，高咸二十丈，日日礼拜供养。尔时表夜叉童子驱荒神恶鬼出国界，方无障难矣”<sup>①</sup>。《大日经》的形

---

①（《三宝感应要略录》引《常愍游天竺记》）。

成与毗卢遮那信仰的流传有直接的关系，它的大日佛直接来自当时流传的毗卢遮那佛的信仰，受了大本《华严》的影响。但为了与一般信仰的毗卢遮那相区别，加之以“摩诃”（大）一词，便成了密教的大毗卢遮那佛。

《大日经》的神祇系统，继承了晚期持明密典《苏悉地经》等，分佛部、莲花部、金刚部三部法，但组织了五方佛。在此之前的显密经典中都说四方佛，至《大日经》发展到五方佛，而以毗卢遮那佛为中方之佛，这也许就是《大日经》编纂于五印之中的原因罢。《大日经》的四方佛在卷一中为东方宝幢佛，南方华开敷佛、西方无量寿佛、北方不动佛。卷五及胎藏界以天鼓雷音为北方佛。此四种佛均出自佛典，其中无量寿佛和宝幢佛比较常见，不动佛亦即阿閼佛，《智论》卷四八释：阿閼佛译不动，亦为常见。天鼓雷音佛见之于《金光明最胜王经》，为北方佛。《智矩陀罗尼经》称：“雷音王如来”，《金光明经》、《观佛三昧经》、《陀罗尼集经》称“微妙声”，均为同名异译。花开敷王如来见之于《一字佛顶经》（卷四），亦为南方佛，称开敷莲花王。可知，《大日经》完全是以大乘显密经典为基础来组织其神祇系统的。

《大日经》及其代表的真言乘在七、八两个世纪中兴盛，以中印及北印为主要流行地，又传东印、南印一带。八世纪初传入中国，八世纪中传入吐蕃，八世纪末叶已名闻东南亚诸岛，有爪哇人来中国求取。七世纪中善无畏在健陀罗作《大日经供养次第法》，八世纪初其弟子一行在中国作《大日经疏》，之后佛密亦作注释，传入吐蕃。

## 2. 《金刚顶经》和金刚乘

真言乘在中印形成并向全印及向外广泛传播的时候，金刚乘随其之后也在南印一带兴起。金刚乘的形成是以《金刚

顶经》的编纂为标志的，而《金刚顶经》的编纂也有一个神话传说。据《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》记载说：

“此经有百千颂广本，非此土所闻……其大经本，阿闍梨云：经夹广长如床，厚四、五尺，有无量颂，在南天竺铁塔之中。佛灭度后数百年间无人能开此塔，以铁扉铁锁而封闭之。其中天竺国佛法渐衰，时有大德先诵持毗卢遮那真言，得毗卢遮那佛而现身及现多身，于虚空中说此法门及文字章句，次第令写论即灭，即今《毗卢遮那念诵法要》一卷。是时，此大德持诵成就，愿开此塔。于七日中绕塔念诵，以白芥子七粒打此塔门乃开。塔内诸神一时踊怒，不令得入。唯见塔内香灯光明一丈二丈，名花宝盖满中悬列，又闻赞声赞此经王。时此大德至心忏悔，发大誓愿，然后得入此塔中。入已，其塔寻闭，经于多日赞此经王广本一遍，为如食顷，得诸佛菩萨指授，所堪记持不忘，便令出塔，塔门还闭如故。尔时书写所记持法，有百千颂，此经名《金刚顶经》者。菩萨大藏塔内广本绝世所无，塔内灯光明等至今不灭。”

此段序文是金刚智弟子根据金刚智的口传而记载的，其中大致说明《金刚顶经》编纂于南印度，而其具体地点可能与铁塔有关。有人认为“铁塔”是以大理石所造，因酷似白铁（锡）而称为铁塔的。但这种说法显得勉强，实际称铁塔恐怕就塔之装饰而言，印度的许多塔及精舍多金银校饰，而此塔以白铁装饰，故有是称，或者根本就是一种夸大、神化的说法。一般认为此南天铁塔即是著名的驮那羯磔迦大塔（Dhānyakataka），亦称阿马拉互底大塔（Amarāvati），在今克里希那河南岸。《慈恩传》载为驮那羯磔迦国都城之东之弗婆势罗僧伽兰（Pūrvaśaila），即东寺。说“此国先王造立，穷大夏之规式，尽林泉之秀丽”。般若译的四十《华严》称驮那

羯磔迦都城为福生城 (Dhanyakaranagara)，说城东“庄严幢娑罗林中有诸佛往昔曾所止住、教化众生之大塔庙，亦是毗卢遮那往昔行菩萨行、能舍无量难舍之处，是故此林名称普闻无量佛刹”。所谓大塔庙就是驮那羯磔迦大塔。据《宋高僧传》的记载，唐德宗兴元元年 (784) 来华的中印人释莲花乞钟一口归南印，置于宝军国毗卢遮那塔，或有认为即驮那羯磔迦塔者。另外，传说的圣者以白芥子打开铁门，这可能受了清辨咒芥子打开阿素洛宫的故事的直接影响，而此故事据《西域记》的记载，正是发生在驮那羯磔迦国城南之大山岩，此亦证《金刚顶经》编纂之地的南天铁塔就在该国。

关于《金刚顶经》形成的时间，玄奘在《西域记》中透露了一个很重要的信息：在他游历该地之时，金刚乘正在酝酿之中。玄奘记载驮那羯磔迦国城南山岩为执金刚神之所，清辨受执金刚之秘方，至诚持诵《执金刚陀罗尼》，经三年才打开了山岩。这就是说七世纪三十年代当地流行金刚手的信仰，南山岩即是当地崇拜金刚手的密教中心，所谓金刚神之所。崇信金刚手，且有《执金刚陀罗尼》流行，则预示着金刚乘正在酝酿和兴起之中，金刚乘是由信仰金刚神为起源的，金刚乘将本宗及其经典、密法均名之以“金刚”。玄奘之后不久，金刚神的信仰可能在曾荒废一时的东寺形成新的中心，进而有大德在东寺集诸《执金刚陀罗尼》类的经典，总结一个时期来的密教，编纂出了最早的《金刚顶经》——《真实摄经》，这正好在七世纪中叶。从《金刚顶经》的传承来看，金刚智之前可作为历史人物的只有龙树和龙智，龙树作金刚乘始祖是伪托。龙智生活的年代在七世纪中至八世纪初，金刚智在三十一岁时 (701 年) 从他习金刚界密法，受得《金刚顶经》本，故龙智的盛年在七世纪后半期。如果他是个长寿者，

其盛年也超不过七世纪中叶。龙智在当时是个很有名的密教大阿阇梨，因而出现了有关他的种种神化的传闻，说他从龙树受法，说他活了七百岁，甚至到了八世纪末还传说他仍然健在，等等。不过这倒表明那个编纂《金刚顶经》的某大德可能就是龙智。如果在他之前还有一个不知名的大德，或者就是与他同时的龙树编纂，其时间也不会超过七世纪中叶，因为在玄奘游历之时尚未听说有《金刚顶经》之事。

传说某大德在铁塔边感得《毗卢遮那念诵法要》，但此《法要》与《大日经供养法》为同本，均有汉译。按不可思议《大日经供养法疏》的记载，此供养法是由善无畏在北印乾陀罗国的金粟王塔边感得的，意即善无畏所造。则知南天铁塔下感应说显系移善无畏《供养法》的传说而附会之。不过从金刚智译的几部金刚乘的经典看，《金刚顶经》的编纂者确实通达《大日经》的。《金刚顶经》受到《大日经》的影响，尤其其它的菩提心说继承了《大日经》的思想，《金刚顶念诵法》中还引用了不少《大日经》的话（当然也不排除系汉译者窜入的可能）。《金刚顶经》组织其金刚界密法，也在很大程度上受到了胎藏法的启发和影响，而将毗卢遮那佛作为法身佛和教主，更是由真言乘而来。

《金刚顶经》的密法系统主要继承了在南印流行的晚期持明密教的传统，如它讲的五部、五佛与《不空羯罗经》讲的相当。后者在卷二二说有白香象种族、金刚种族、摩尼种族、莲花种族、不空成就种族，卷二五说莲花种族、如来种族、金刚种族、摩尼种族、香象种族。除香象种族之外，《金刚顶经》的佛部、宝部（摩尼种族）、莲花部、金刚部、羯磨部（不空成就种族）与此一脉相承。其五方佛大日、阿阇、宝生、无量寿、不空成就，也与《不空羯罗经》相同。该经卷二二

中即以毗卢遮那佛为中方佛，阿闍为东方佛，宝生为南方佛，无量寿为西方佛，不空成就为北方佛。其中不空成就佛不见于其它经典，故金刚乘之不空成就佛显然来自此经。

《金刚顶经》在思想上还更多地受到了瑜伽行派的影响，它的五智之说、五相成身观，与《法界无差别论》等唯识派思想很一致。

当然，《金刚顶经》吸收以上因素建立了自己的思想体系，形成了本派的特点，就如其名，突出金刚神的地位，称诸菩萨为金刚（每一金刚均由大乘一菩萨演变而来，大乘菩萨受佛灌顶而名金刚），称密法为金刚界，称阿闍梨为金刚阿闍梨，称弟子为金刚弟子，称三昧为金刚三昧，称本宗为金刚乘。又它注重瑜伽，三密并用而重意密观想，故称其经典为瑜伽经，称其教法为瑜伽教，称本宗为瑜伽宗。

最初形成的《金刚顶经》，是以偈颂体写成的《真实摄经》，金刚智译本题《金刚顶瑜伽中略出念诵经》，内称“一切如来所摄真实最胜秘密心法”，不空译本题《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》，说明最初是叫《真实摄经》的。到了金刚智的时候，已有了该经的修仪轨和对它的解释，以及相关的经轨，故有了《金刚顶瑜伽经》的总称。这从金刚智的译本中可以看出，金刚智将经题译作《金刚顶瑜伽中略出念诵法》，表明所译仅为《金刚顶经》中的念诵法部分，而文中所引颂体为原本经文。该本与《义诀》相对照，其中不少处是修行者的话，非经本原文，尤其后二卷中还有对真言的解释文，标明“论曰”的字样。《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》是对梵本的解释，与汉译本对不上号，故可能是梵本注释的汉译，也可能是金刚智与弟子据梵本经加以解释的结果。又金刚智除了译《念诵经》之外，又译了有关金

刚乘的另外三部经典。这都表明至八世纪初，《金刚顶经》从最初的《真实摄经》发展到可以总称为《金刚顶经》的系列经轨和释文，金刚乘已初具规模。

八世纪初金刚智习密时，金刚乘已在南印诸国及邻近的师子国（今斯里兰卡）中开始流传。金刚智从龙智受学大约就在驮那羯磔迦国，但后来他应捺罗僧伽补多鞞摩国王的邀请，到了摩赖耶国传法，并得国王赏识，建寺居住，收徒传法。后来他又率领诸弟子渡海到了师子国，在楞伽城受到国王的欢迎和供养，在无畏王寺传法半年。之后又往东南嚧诃那国境内之楞伽山巡礼，传法半年。

到了八世纪中叶，金刚乘有了很大的发展，这时金刚乘的根本经典《金刚顶经》，从最初几千颂的《真实摄经》发展到了十八会。所谓十八会，并不是说《金刚顶经》扩编为十八品，而是说有关金刚乘的主要经典有了十八部。或者说形成了由十八部主要经典集成的一个庞大的《金刚顶经》丛书，已经有了佛、菩萨在十八个不同的集会场所所说的金刚顶法门。会，就是集会的意思，《十八会金刚顶经》，就是十八次集会中所说的《金刚顶经》。十八会之说，到了八世纪中叶唐朝的密宗僧人不空求法师子国时才出现，而在此前近半个世纪的金刚智时代，则未曾所闻，有关金刚智的传记、译著及传说中，也未提及，说明十八会《金刚顶经》，形成于金刚智来华之后的二、三十年间。

不空从师子国回来，写了一部介绍十八会梗概的《金刚顶瑜伽十八会指归》。其中重点介绍了第一会《一切如来真实摄教王》，另在《都都陀罗尼目》中也对第一会作了介绍，说明当时在金刚乘中最为通行的仍然是《真实摄经》。不过其内容更加完备和扩大了，金刚智翻译的是第一品《金刚界》，而

《指归》说该经有四大品，一名《金刚界》，二名《降三世》，三名《遍调伏》，四名《一切义成就》。这四品各说六曼荼罗，独立成篇。其中第二品主要说降三世金刚部法，第三品主要说观自在莲花部法，第四品主要说虚空藏宝部法。四品所说地、时各不同，后三品属后来扩编增补之内容，似无疑义。第二会名《一切如来秘密王瑜伽》，于色究竟天说，有四大品，广说微细实相理，及广说降摩醯首罗天，摩醯首罗天以偈与金刚菩萨酬答。第三会名《一切教集瑜伽》，于法界宫殿说，金刚萨埵回答一切如来一百八问。此经中说大曼荼罗五部，一一部中有五曼荼罗，各有三十七，都成一大曼荼罗。其中一一尊各说四印，即大印、三昧耶印、法印、羯磨印，各说成就法。此经中又说一百二十五种护摩法。第四会名《降三世金刚瑜伽》，于须弥卢顶说。金刚藏等八大菩萨各说四种曼荼罗，即大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗，并说引入弟子仪及成就法，诸尊三昧耶结印次第，及秘密禁戒和秘密修行。第五会名《世间出世间金刚瑜伽》，于波罗奈国空界说。此经说五佛曼荼罗、及诸菩萨、诸外金刚部曼荼罗，一一曼荼罗有四种，各说引入弟子仪及成就法。第六会名《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》，于化他自在天宫说。此经中说普贤菩萨曼荼罗，次说毗卢遮那曼荼罗，次后说金刚藏至金刚拳菩萨及外金刚部曼荼罗。此经又说般若理趣，一一尊都说四种曼荼罗，各说引入弟子仪，授理趣般若波罗蜜多法、及授四种印法、求世间出世间悉地法。第七会名《普贤瑜伽》，于普贤菩萨宫殿中说。此经中说普贤菩萨至金刚拳菩萨及外金刚部一一尊四种曼荼罗，并说引入弟子仪、受四种印、修世间出世间悉地。此经中说修行人无时无方不依世间禁戒，以菩提心为先，无为戒为本。第八会名《胜初瑜伽》，

于普贤宫殿说。此经说普贤菩萨等至外金刚部一一尊四种曼荼罗，说实相理及分别诸曼荼罗仪则。此经比第七会内容稍广，而大略同。第九会名《一切佛集会拏吉尼戒网瑜伽》，于真言宫殿说。此经中说立自身为本尊瑜伽，呵身外主形像瑜伽者，广说实相理，并说五部根源，瑜伽法具九味，所谓华丽、勇健、大悲、喜笑、瞋怒、恐怖、厌患、奇特、寂静。说普贤菩萨至金刚拳各各四种曼荼罗，及引入弟子仪、受四种印，并说五部中歌赞舞仪。第十会名《大三昧耶瑜伽》，于法界宫殿说。此经说普贤至金刚拳十六大菩萨四种曼荼罗，及引入弟子仪、受四种印法。第十一会名《大乘现证瑜伽》，于阿迦尼吒天说。诸尊出生义同《真实摄经》，一一尊具四种曼荼罗、四种印，广说实相理，心建曼荼罗仪则等。第十二会名《三昧耶最胜瑜伽》，于空界菩提场说。四曼四印同以上诸经，唯此经说于自身上建立曼荼罗，说自身本尊瑜伽，广说阿字门通达于染净、有无、无为、无碍。第十三会名《大三昧耶真实瑜伽》，于金刚界曼荼罗道场说。此经中金刚萨埵说三昧耶真实教法，说普贤菩萨十七字真言，说适悦不空曼荼罗，具十七，亦说四种曼荼罗，说一百八道契，说通求世间出世间悉地，诸菩萨外金刚部各各说本曼荼罗、本真言、本印契。又普贤菩萨说秘密中曼荼罗十七尊支分，说一字真言等。第十四会名《如来三昧耶真实瑜伽》，此经中普贤菩萨、十六大菩萨四摄成一身，说四种曼荼罗、四印，广说五部互圆融，如来部即金刚部，莲花部即宝部，互相涉入，法界即真如，般若即实际，于假设施有异，于本即一体。第十五会名《秘密集会瑜伽》，于秘密处说，号般若波罗蜜官。此经中说教法坛、印契、真言，住禁戒，以世间贪染相应语，说世间贪染即是出世间清净，以染净无相状故，方便引入佛道，成

大利益，从此广说实相三摩地。第十六会名《无二平等瑜伽》，于法界宫说。此经说生死与涅槃、世间与出世间、自与他，平等无二，动心举目、声香味触、杂染思虑，住乱心无二，同真如法界，皆成一切佛身。第十七会名《如虚空瑜伽》，住实际宫殿说。此经说虚空三摩地相应法，即修行者与一一尊相应，皆量同虚空，法身相应，离一切万物，法体光明，量同虚空，无去无来。第十八会名《金刚宝冠瑜伽》，于第四静虑天说。佛应金刚萨埵之请，为大梵天娑诃世界主说五部瑜伽曼荼罗诸仪轨，说月轮真言字义观法，与实相理相应。此经中详说不成就二十种相，及邻近悉地多种相。这十八部经中的第一、六、四、八诸会被节译、选译为汉文，也有个别的译为藏文。其中有的后来被不断改造、增补，成为新经典，流行一时。

从十八会《金刚顶经》的介绍中可以看出，八世纪中叶时金刚乘在印度和师子国的发展很兴盛。其实，所谓十八部只是最通行的和公认的经典，实际流行的可能还要多。不空到师子国时，当地密教盛行，佛牙寺及无畏王寺也都成为密教活动的中心，国王也信奉密教，不空师事的普贤阿闍梨“位邻圣地，德为时尊”，闻名一时。

自八世纪中叶到九世纪初，金刚乘从南印发展到东印及中印、北印一带，并开始向邻近的吐蕃等地传出。它在东印和中印很快得到新起的波罗王朝的信奉和支持，达磨波罗王在恒河南岸建造了规模宏大的超岩寺，它与那烂陀寺俱为金刚乘在中印新的中心，在那里出现了许多著名的密教论师，十八会中的一些经典如第十五会《秘密集会瑜伽》，也在此时改编成新的经典，《摄真实经》也被扩编。原来在中北印一带传持真言乘和持明乘的密教大师也都接受了金刚乘，如传真言

乘的佛密、佛寂兼传金刚界法，可能以传持明乘为主的乌仗那人莲花生也接受了金刚乘的一些作法。又有法称专持瑜伽部，他们都曾到过吐蕃，或将其密法传给前来求法的吐蕃僧。在南印和东印一带继承传统，以传持《真实摄经》为主，出现了许多有关这部经的注释，其中如侨萨罗国的释迦友作《摄真实性论侨萨罗庄严疏》，另有妙音称作《真实名经大疏》等。八世纪末入唐的般若三藏传说，时东印乌荼国（今奥里萨）兴盛密乘，有法称法师弘扬金刚乘。般若从其“受瑜伽教，入曼荼罗，三密护身，五部契印，如是奉承，住进一年，诵满三千五百余偈”（《贞元录》卷十七）。般若从那里带回一部金刚乘的经典译出，即《诸佛境界摄真实经》。他还带回并翻译了一部波罗蜜多派的经典《大乘理趣六波罗蜜多经》，其中说素咀览、毗奈耶、阿毗达磨、般若波罗蜜多、陀罗尼门五藏，而以陀罗尼密藏为最，说：“此五法藏譬如乳酪生酥，熟酥及妙醍醐，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，总持门者契经等中最为第一，能除重罪，令诸众生解脱生死，速证涅槃，安乐法身”（卷一）。可见，八世纪末的南印和东印一带金刚乘发展之盛，压倒了大乘佛教，那里的佛教已经完全密教化了。

#### 四、密教的晚期发展和无上瑜伽密教

##### 1. 金刚乘的进一步发展和大瑜伽密教

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，讲贪瞋痴三平等，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。后世按其经典的性质称为父怛特罗或方便怛特罗，纳入无上瑜伽密教的体系。但是，这一时期的密教与后来的密教不同，仍然属于金刚乘的体系，其密法仍然是金刚界，五部修法仍同以前，故可看作金刚乘的晚期或高级阶段。

大瑜伽密教的经典，大都在十世纪后期、十一世纪初译为汉文，主要有《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》、《无二平等最上瑜伽大教王经》、《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拏罗经》、《瑜伽大教王经》、《佛说幻化网大瑜伽教王经》、《秘密三昧大教王经》等。与中印毗邻的吐蕃就在九世纪传入并译出了其中的一些经典，尽管当时的经录中没有著录，但在敦煌发现的密教论书中有所反映，那些藏文论书中引用了《密集》、《幻化》、《胜初》等大瑜伽密典。后来宁玛派传承的被认为是藏传佛教前弘期所译的那些经典，也都是同类性质的大瑜伽经典。这类经典完全是在十八会《金刚顶瑜伽经》的基础上发展起来的，其中如《密集经》就是以第十五会《秘密集会瑜伽》为基础改编而成，《无二平等最上瑜伽大教王经》，按《十八会指归》的介绍，由第十六会《无二平等瑜伽》改造而成。而不少经典本来就属十八部中的某一原本。由于十八部经大部分没有汉译，无从知道原来的面目。但原来的十八部后来经历一番改造是肯定无疑的，因为同样是《真实摄经》，不空译本和施护译本明显地不同，除去篇幅上的差别外（不空译本当然可以看作节译），施护本显然加入了大瑜伽的思想。而《密集经》到了十世纪及其之后，也与原本大有不同。表明佛教的经典在不断地被改编，而一般是篇幅逐渐扩大并补充新思想。

大瑜伽密教在九世纪时形成了不同的传承派别，依据的

经典、师承和主张有别而分成众多的派系，九世纪时流行最广、影响最大的《密集》派。据多罗那他《金刚乘密法概论》说，在印度传承《密集》的派别有二十四家之多，其中传入西藏的也有六家。在《密集》诸派中影响最大的有两派，即圣系龙树派和佛智派，龙树派活动于南印一带，佛智派活动于中印一带，前弘期传入西藏的是佛智派。后世的史传中把传《密集》的龙树与作《智论》的龙树混为一谈，但此龙树大概与佛智是同一个时代的人，其盛年当在九世纪初。布顿的《大藏目录》中有不少题为龙树的《密集》著作，《青史》记载龙树上承《密集》至于因陀罗菩提王，一般也把《密集》的形成追溯到乌仗那国因陀罗菩提王，这显然是受了后来密教的影响。据载龙树下传多人，为首的弟子有释迦友、圣天、龙菩提、月称等四人，其中后二人各传法脉至于十一世纪中，再传入西藏。

佛智大概在当时最为著名，据说曾主持过超岩寺，教化那烂陀寺僧人，给达摩波罗王当过国师。他从很多显密论师学习教法，其中包括师子贤和妙吉祥友等。他自己写过大量的密教著作，其中不少译为藏文，流传至今。据《青史》等记载，佛智有最胜弟子十八人，其中燃灯贤、寂友、罗睺罗贤、金刚大乐为上首，其后一直传到十一世纪，藏传中的密集诸派都源于佛智一派。

后来宁玛派传承的大圆满法也认为源于佛智时代，传说该法为妙吉祥友从乌仗那的报喜金刚得到，他分类、注释后，传给了小妙吉祥友、佛智和净师子，其中净师子（Srisamha）被认为是中国人。据《雪域密教史》等的记载，他出生在中国的 So-Khyam（索恰姆镇，今地不明），在五台山学习过密教，后来到印度，从妙吉祥友受法，集大圆满法之大成。净

师子传法于无垢友 (Vimalamitra) 和智经 (Jñānasūtra)。据说他们二人同时出生，无垢友生在西印，智经生在东印。无垢友后来到达磨波罗王统治的波罗亚城 (Bhīrya)，得到国王的供养，最后经中印到了吐蕃，故吐蕃时期的大瑜伽密教大都由无垢友所传。宁玛派所传的密法被称为十八部，亦可知吐蕃时期传入的就是大瑜伽密教。

大瑜伽密教兴盛的时候，也正是信奉和支持密教的波罗王朝的全盛时期，波罗王朝所及的领域内，也是大瑜伽密教流行的地方。波罗王朝起源于孟加拉的高达国（亦即金耳国），第一代国王瞿波罗在八世纪中叶统一了高达和文加两个小国，建立起了包括东西孟加拉在内的波罗王朝。其子达摩波罗 (780—815 在位) 将波罗帝国的势力推进到恒河流域，并定都曲女城（今巴特那），波罗帝国一时成为北印大国。其子提婆波罗 (约死于 855 年)，更把波罗帝国的势力推向了顶峰。据载他迁都蒙吉尔，他的军队西阻波罗提诃罗人，南隔达罗毗荼人，北面及东面战胜了阿萨姆和奥里萨两个邻国，其领土北达甘蒲阁区域，南抵文迪亚山脉。880 年之后，波罗王朝逐渐失去恒河流域的版图，并退到孟加拉，在那里也经常与邻国争战，时兴时衰，一直维持到十二世纪中叶，被犀那政权所取代。

波罗王朝共十八代，大都信奉佛教，其中有七代王建寺兴佛尤为著名，称之为“波罗七代”，其中又以达磨波罗和提婆波罗二代宗教建树更多，据多罗那他《印度佛教史》的记载，达磨波罗在恒河北岸兴建的超岩寺 (Śrīvikramasīlavihāra)，其规模比那烂陀寺还要大，中心建有菩提大殿，周围建有一百零八座佛殿，其中内层五十四座为密教道场，外层五十四座为显教和外道伽兰，常有一百零八位著名学者止

住，有六大论师守护东、西、南、北四门和中央二门，称为六贤门，凡来论战者须经六贤门才得入内。晚期密教的著名学者大都出身于此，其中佛智曾住持此寺，亦为国师，其后燃灯贤、楞伽胜贤、吉祥持、现贤、善称、游戏金刚、难胜月、本誓金刚、如来护、觉贤、莲花护皆承佛智的传统，专弘大瑜伽密教，通称“调伏法怛特罗阿闍梨”。金刚乘的发展在九世纪及其之后，深得波罗王朝的扶持，以超岩寺和那烂陀寺为中心。

不过此时的金刚乘也在其它地方流传，《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拏罗经》曾提到十五个国家有金刚乘弟子可摄受，这十五个国是：舍卫国（印度北境拉普提河南岸之塞赫特与马赫特之间）、摩伽陀国（中印恒河南）、中国、三摩怛吒国（Samatata，东印恒河口一带）、佉你也国、罗荼罗（西南印古吉拉特邦境内）、你钵罗国（今尼泊尔一带）、袒尼耶国、阿那多国（Anandapura，西印艾哈迈达巴德 Ahmedabad 以北之瓦迪那加尔一带）、俱萨罗国（Kosala，今南印安德拉邦境内）、具尼迦国、摩罗耶国（Malava，今南印泰米尔纳德邦境）、捺啰尾拏国、师子国（今斯里兰卡）、吉啰多国。这十五国中不少是密教兴盛很早的地方。

## 2. 瑜伽母怛特罗和无上瑜伽密教

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性力思想相结合，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，一体平等无二即是真实理、菩提性、金刚体。认识到世界的一体本原、复归无二体，就是成就本然智、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。所谓大秘密，就是二性的和合，一切诸佛从是生，一切众生从是生，佛与众生的差别从此而来。众生求得与佛的平等，也就要回归秘密中。所以在修行实践中摒弃五部五相的金刚界修法，唯以观想莲花与金刚杵的相合，即金刚杵住于莲花上以为无上瑜伽。其本尊都是金刚与明妃相抱合一的相状。其供养法唯有四种：敬爱事、金刚宝鬘、金刚妙歌、金刚旋舞。

这时期的密教还表现出其它一系列的反传统思想和作法，如唯敬师长，以代敬事三宝；游居乡野，不守寺规；男女相混，僧俗不别；甚而修习外典，杂采异教，等等。

这时期的密教自称无上金刚乘、无上大瑜伽、无上瑜伽教，以与传统的金刚乘相别，与之前的大瑜伽争胜。由于此时期的密教深受印度教毗湿奴一俱生派或易行派（Vaiṣṇava-Sahajiyās）的影响，有时也称为俱生派、俱生乘或易行派、易行乘。这时的密教尽管深受印度教诸派的影响，但二者仍然是有区别的，它完全是在佛教金刚乘的基础上发展、演变而来的。所以，将此时期的无上金刚乘和印度教左道诸派不加区分地通称俱生乘、易行乘或怛特罗教，都是不合适的。

无上瑜伽的密典后来称为瑜伽母怛特罗、母怛特罗，或智慧怛特罗，这是从该类经突出女神的特征或从男女两性和合无二的思想出发而称呼的（如以大瑜伽为父怛特罗、无上瑜伽为母怛特罗、时轮为无二怛特罗）。这类密典大量出现和流传是在十世纪及其之后，但最早在九世纪就已出现。藏译、汉译都是在十世纪末十一世纪初，后弘期流行的藏传密教主要就是这一类密典及其传派。

瑜伽母怛特罗主要有《胜乐》、《喜金刚》、《佛顶》、《四座》、《大幻化》、《大印明点》诸类，以及对它们的注释、教

授仪轨、修法、论说的各种著作。汉译的这类经典有：《大悲空智金刚大教王仪轨经》（共五卷）、《一切秘密名义大教王经》、《秘密相经》等，其中前一部就是《喜金刚根本怛特罗》的略本。这些经典自十世纪以降广为流传，并以其中某种经典为主形成了各种派别。

据藏传佛教诸史传的记载，《佛顶》系在印度有萨罗河口诀传承和阿巴雅迦拉传承二派，《大幻化》系有施调伏传承和仁钦寤乃协巴传承二派，《四座》系有阿雅德哇（圣天）传承和巴哇巴扎传承二派，而《胜乐》和《喜金刚》的传承分派就更多了。

《胜乐》系的主要传派有鲁意巴传派、积布巴派、纳波巴派、那若巴派，以及朗迦嘉桑、宝金刚、无敌月、巴哇巴扎、东方拉哇巴、金刚手上师诸派，其中影响最大的是前四派。据多罗那他《金刚乘密法概论》等记载，鲁意巴曾给乌仗那国王担任缮写员，以夏哇巴日为上师，曾以食鱼腹修行过，故被称为鲁意巴（梵文鱼腹之义），有《胜乐修行法》等著，拉哇巴为其作注。积布巴称为金刚铃，原名智藏祥，以幻变闻名，著有《胜乐身曼荼罗修行法》、《灌顶仪轨圆满五次第》等，其弟子多有成就者。据诸史记载，纳波巴（黑行者）是传《胜乐》最有影响的人，他生于东印度欧提毗夏地方，在北印杂兰达拉地方学习密法，获得多种成就，成为那烂陀寺学富五明的大学者。据说他曾在十三个地方传播金刚乘无上瑜伽法，在二十四地方和八大寒林修行，调伏教化了不少外道成就师，也使信奉外道的东印王邦迦拉等人改信佛教。他有常随明轮弟子七百人，不明轮弟子七百人，有六位最胜弟子，有六部胜乐大论。那若巴是十世纪后半期的人，是当时最著名的密教大师，任超岩寺北门的守护者，十世纪末入印的仁

青桑波译师就是从他学习密教的。他的两位弟子辛底巴和弥勒巴也很有名，十一世纪入印求法的西藏诸译师大都从他们和他们的弟子求法的，入藏的阿底峡也是辛底巴的弟子，所以这一派对藏传后弘期密教影响最大。传承《喜金刚》的主要学派有莲花金刚派、无敌月派、纳波巴派，后来从此三派衍生出那若巴和弥扎两派。莲花金刚曾为《无我女修行法》作《周弥巴胜乐金刚修法甘露之光》，为《勇父九本尊修行法》作《修行法》，是解释《喜金刚》的最早著作。此外，金刚藏、难胜月等有不少这方面的著作，亦有很大影响。藏传佛教中萨迦派的道果法，主要就是根据无敌月一派的传法形成的。

瑜伽母密典大都以中世纪俗语和早期孟加拉语写成的，它流行的地区主要是北印、中印、东印和孟加拉。密教史传毫无例外地把它的起源追溯到北印的乌仗那国，认为都由因陀罗菩提王传出。这大概是真实情况，十世纪末来华的那烂陀寺僧法天传译的《最上大乘金刚大教宝王经》，说的就是因陀罗菩提王如何从佛授记及与金刚手谈论金刚大乘的故事。经中指明印捺啰部帝王的都城为曼谟罗补览大城，此即梵文 Manglaor—Pura 的音译，《西域记》作“瞢揭釐城”，《悟空行记》作“茫谟勃”，其地在今巴基斯坦白沙瓦之北斯瓦特河左岸。经中又说印捺啰部帝王有王城曰最上，Manglaor 的词根 man 有高、尊高一义，最上城大概是曼谟罗补览大城的意译。经中还提到五印许多国王和金刚阿闍梨的名字，其中乌仗那国有金刚阿闍梨觉龙、觉授、法龙、贤授、德授、海授、善龙、义龙、宝声、戒声、发光声等。东印度妙臂王治下有贤军、德军、寂静军、乌多罗军、无边藏、天藏、善力藏等。东印摩罗缚国法光王治下有贤天、如来天、善天等。西印百臂王治下有智密、贤密、慧密、慧贤、无垢贤等。西印月光王

治下有不空成就、普成就、如来成就等。北印度无能胜王治下有贤喜、莲喜等金刚阿阇梨。这些金刚阿阇梨也许真有其人。

这部经带有晚期持明密教和真言密教的特点，符合乌仗那国密教流行的情况，此经可能就在乌仗那产生的。该经说有四种法，即声闻乘、缘觉乘、方广大乘、最上金刚大乘，前二者但能自利、不能利他。金刚大乘以发大菩提心为金刚乘性，是菩提心能自利益，复利于他。特别是该经又自称最上金刚大乘，还说东印度摩罗嚩法光大王从最上金刚大乘法中，悟得最上根本相应法（亦即无上瑜伽法）。该经还宣扬承事金刚阿阇梨八法，一者不得呼师名字，二者常自称师足，三者与师执持鞋履，四者扫洒房地，五者为师敷置床坐，六者五体作礼，七者不侵害师，八者指授禀信。这些迹象表明该经是一部向无上金刚乘过渡时期的密典，它反映了它产生之地的无上金刚乘（瑜伽母类）正在酝酿、形成时的情况，也说明乌仗那就是许多瑜伽母怛特罗（经典）的编纂之地，是无上瑜伽密教的发源地之一。

无上瑜伽密典（瑜伽母密典）普遍带有晚期持明密教的特点，比如说成就法，曼荼罗法重承事供养，说法之佛如上面这部经由释迦牟尼佛说，五大观法、菩提心论等取真言乘说法，重诸菩萨的地位等，这与金刚乘严格遵守金刚界密法、唯大日如来说法、金刚地位独尊等传统，是明显不同的。这亦反证无上瑜伽密教源自于《最上大乘金刚大教宝王经》的编纂地乌仗那，它是南方的金刚乘传到流行晚期持明密教和真言密教的北方之后逐渐形成的。

无上瑜伽密教形成之后，首先在它周围的国家传播，包括北印、西印和西域诸地，也向中印和东印开始流传。《大悲

空智金刚大教王仪轨经》中反映了无上金刚乘形成之后一段时期的传播情况。这部经中提到有十二个地方可以修得成就，这十二个地方包括二十六个地名（原缺二个地方），其中地望不详的十三个外，有十一个地方分布在北印、西印和西域等地，包括惹兰驮览国（Jalamdhara，今印度北境贾朗达尔市一带）、泯陀城（Vimdhya，今印度北境文迪亚山一带）、酤罗山和酤罗城（Kulata 或 Kuluta，今印度北境西姆拉西北）、侨萨罗国（Kosala，北侨萨罗在今印度北境拉普提河南岸一带，南侨萨罗在中印，今安得拉邦一带）、兰婆国（Lampaka，今阿富汗东境拉格曼之喀布河北岸）、呬末河（Himatata，即呬摩咀罗国境，当今阿富汗东北境之科恰河）、诃梨国（Hari 或 hili，可能在印度河西岸之坎纳诺尔一带）、咸海、摩罗镬国（Molava 或 Malava，或 Mālasthānapura，即茂罗三部卢国的另一种写法，如是，在今印度河支流奇纳布河与萨特累季河之间的木尔坦）、信度河城（Sindhu，在印度河下游旁遮普南部一带）。其它有歌罗鲁国（Kāmarūpa，今印度阿萨姆西部一带）、迦陵俄国（Kalinga，今孟加拉湾沿岸）。地望不详的地名有蒙牟尼国、俱摩罗钵吒国（Kamārapātara）、天后城（Devikota）、阿哩母城、虞那里河、韶国、金色城、洲子国、弥佉罗国（Mikara）、矜羯那国（Kolaśa）、鼈罗嚙城（Pilava）、善行城（Caritra）、俱摩罗布哩城（Komārapura）。

从此十三个已知的地名看，无上瑜伽密教在前期主要流传于北印、西印和西域等地。后来逐渐向东，中心移到中印和孟加拉、阿萨姆以及东印一带，《青史》曾说：瑜伽母密典从乌仗那取出后盛行于中印，这大概指的是十世纪末十一世纪初的情况，但在北印的迦湿弥罗直到很晚仍有密教活动。

### 3. 时轮乘及密教在印度的衰落

无上瑜伽密教流行了一个多世纪之后，从中又分化出一个新的派别，后世称为无二瑜伽或阿底瑜伽，仍属无上瑜伽的系统，这就是时轮乘(kālacakra-yāna)。其中心思想如同它的名称所标立的，是由时间和车轮两个概念。按该派说法，时间是究极的存在，是世界的真实，是绝对的、永恒的、不变的。车轮是时间的表现或显现，是现存的现象世界，是虚幻的、相对的、暂时的、变化的。那若巴曾解释说：时间如同不变的法界，而车轮是时间的显现。由此时轮派主张信徒把握住永恒的时间，超越瞬息万变的现实世界。而怎样把握和超越呢？就是把绝对的时间和相对的车轮统一起来，就是把握和超越时轮，成就本初佛(Ādibuddha)。时轮派还认为究极的时间和森罗万象的现实世界的车轮都包含在人的身体里，与生俱有，所以在修行实践中，只要进行自身的瑜伽修行，就能实现时与轮、智慧与方便、众生与佛的统一和结合，就能自身成就本初佛。

时轮乘主要流行于十一世纪及其之后的一段时间，但它的形成可能在十世纪后期。时轮乘的根本经典《时轮经》最早是在十一世纪初译为藏文，而大量传入藏地则到了十二世纪初。《青史》认为，时轮乘是在时轮足师徒时期兴起来的。多罗那他《印度佛教史》说，《时轮怛特罗》约在摩醯波罗王的下半生由毗都阿阇梨请来的，他的弟子时轮足也生在该王时代。摩醯波罗王在位的时间约970—1026年之间，又时轮足师徒一般认为与那若巴同时代，则《时轮经》形成于十世纪后期，十世纪末十一世纪初开始流传。

《时轮经》编纂的地方，经论史传中大都记载说在西方的香拔拉，由释迦牟尼佛宣说给月贤国王而传出，也有的记载

说是在吉祥米聚洲宣说的，其中如《时轮后摄怛特罗》说：时轮是佛陀在吉祥米聚大塔用第十力讲述的。学术界一般认为香拔拉是个神话中的地方，实无其地，它的王统也是虚构的。而且当时的西方都被伊斯兰军队占领，不可能有一个能够编纂《时轮》的密教中心。吉祥米聚大塔之说似有可取之处，一般认为米聚大塔就是驮那羯磔迦大塔，米聚是梵文 Dhānyakataka 的意译。另外，还有一种说法认为大时轮足前往香拔拉时中途被观世音菩萨领至马来耶山，传授给时轮教法。这似乎也预示着时轮教法及《时轮经》编纂于南印度。

时轮乘兴起的时代，印度河流域已被伊斯兰军占领，加兹尼王国正窥伺着恒河流域的大片土地，印度内地面临着一场灾难。产生在这样一个时代背景下的时轮派，积极主张改革，提出佛教与印度教联合起来，以抵制伊斯兰军的侵略。所以在教义上和修法上大量吸收印度教的内容，表现出与印度教结合的思想倾向，它把无上瑜伽密教和合一体，平等无二的思想，同印度教吠檀多哲学关于“小我”与“大我”相统一的思想结合起来，在印度占星术和天文学的基础上提出了一套独特的时轮教义。但是，时轮派所受印度教的影响无论多深，其教义与佛教的传统之不同无论多大，它在整个体系上仍然是属于佛教的，其二元一体论与无上瑜伽的思想一脉相承，所谓本初佛也不过是佛教法身说的翻版。

据密教史传的记载，时轮乘首先是由大时轮足弘扬起来的，传说他从观世音菩萨得授时轮的灌顶、本经和注疏，大概他最早作了《时轮》的注疏。据载时轮足通达五明，把《时轮》请到中印度弘扬，其门下弟子中高足五人，另有小时轮足和那若巴二大弟子。在他之后由小时轮足把时轮教法推

广到那烂陀寺。据布顿的《珍宝钥匙》<sup>①</sup>记载说，小时轮足在那烂陀寺修建了时轮殿，调伏了寺内的五百名班智达。《青史》记载说，小时轮足在中印宣扬说：“不知时轮，则不知佛法，不知时轮，更不知密法”。因此引起了人们的极大不满，各地学者纷纷集中到超岩寺，指定该寺主座以为辩论胜负之奖惩，辩论的结果，小时轮足的同学一个个败下阵来，只有他作狮子吼，挫败所有挑战者，赢得登上主座之位，由此名闻天下。人皆求学时轮，而时轮教法也由之得以弘扬广大。这个传说说明时轮乘在当初得到承认经过了一番斗争，然后才在那烂陀寺和超岩寺立住了脚跟。

据载，时轮教法在小时轮足之后传到尼泊尔和克什米尔，传入尼泊尔的是摩诃室利巴扎班智达，他从尼泊尔到中印，从小时轮足的五弟子听法，尤其从曼殊格底学得全部教授带回尼泊尔。传入克什米尔的是足贤，他也从中印学到后回去，广传时轮。又有小时轮足的同学戒生智也将时轮的两本灌顶寄至克什米尔流传。到了十一世纪末十二世纪初，时轮密教在克什米尔兴盛一时，有月护（月怙主）大力弘扬。据载他曾三次到藏弘扬时轮密教，藏传佛教中的时轮密教基本上是由他建立起来的，他在藏著有《时轮无尽明灯教授释论》和《根本智论释》等著作。

时轮乘处在印度遭受穆斯林侵略的时代，没有流传多久就遭到了挫折。十一世纪初马茂德率领的加兹尼伊斯兰军攻占曲女城，中印度的佛教寺院遭到了空前浩劫，佛教元气大伤。此后著名的佛教中心那烂陀寺和超岩寺仍然维持了一段

---

<sup>①</sup> 转见达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》下篇13章，陈庆英汉译，西藏人民出版社，1986年12月。

时间的地位，但到了十二世纪末十三世纪初，伊斯兰军大批东进，彻底摧毁了那烂陀寺和超岩寺，佛教徒纷纷四散逃离。就此密教的最后一个派别时轮乘，连同大小乘所有的派别进一步衰落，只在克什米尔及尼泊尔和东南印度沿海的一些地区残留了一、二个世纪。

### 第三节 密教的教义

#### 一、密教的哲学

##### 1. 菩提心论

密教的教义很丰富，也很有特色，但人们对它的了解似乎还很模糊。其中原因主要有二：一是密教创造并采用了一套完整的象征系统和符号系统，表达其教义、思想，而对这一系统的解释和掌握则是专有的，不是密教中人，难得与闻。二是密教的经论流传不广，汉译密典仅仅是其中很有限的一部分，所以在我们对它基本上是陌生的。其实，密教有庞大的经典，其份量比之大乘经典，有过之而无不及。它包括根本大经、略经、修法仪轨经、戒律类、论典、经释、论释、赞诵、史传、杂著等，完全构成一个密教的三藏。但这些经典大部分毁于伊斯兰军的兵火，后来大都只见其名，不见其书。只有少部分陆续外传，译为汉文、藏文和其它文字，得以保留下来。其中藏传佛典中保存下来的最多，一部藏文大藏经，密典竟占三分之二。除了经轨中涉及密教的教义（一般设有专讲教义的章节）之外，密教的论典和注释类主要目的就在讲说教义。密教中义学很发达，分为很多学派。密教中精通密法的人称阿闍梨，精通教义的人称为论师。对这些情况我

们甚至还没有深入地研究，所涉及的原典及教义研究几为厥如，所以目前对密教的教义尚难作出全面论述，在这里仅就有限的汉文资料为主勾划一个大致的轮廓。

密教形成很早，但它在很长一个时期内都依附于大乘佛教，并没有独立地组织自己的教义体系。直到中期密教真言乘时，才由《大日经》总结以前的密教传统，以晚出大乘经的思想为基础，组织了密教的教义体系。这样才形成了本派的一套学说。其后，随着注释和论书增多，密教义学逐渐兴起。八世纪中叶之后，论师辈出、学派林立，极一时之盛，大乘两宗反倒沦为附庸，密教学者经常代表佛教与印度教各派论战。密教在印土历时千余年，各个时期，各个派别的学说不尽一致，有的相差很大，但它的基本理论还是一致的，有一个中心思想贯串其中，前后的发展演变也是有规律可循的。

密教的佛学思想完全是建立在大乘佛学的基础之上，因而它与大乘之间的唯心主义思想是一致的，只是强调的侧重点各有不同。大而言之，中观派强调真理之性空，瑜伽行派强调真理之识有，而密教则强调的是性空相有二而同一，终极真实同现实世界的统一性、无差别性。其立足点在于强调两极的对立存在根本上的同一性。认为自心即是佛心，烦恼即是菩提，贪染即是清静，世间即是出世间，生死即是涅槃，众生即是佛。认为把终极真实理同现实世界加以分别开来的认识，就是众生，就是世俗的认识，是虚幻的、错误的。反之，就是佛，就是纯粹的、最高的认识，是真实的、无妄的。两极对立的统一，是密教追求的最高境界，对立的圆融统一，密教称之为“平等”、“无二”。对立达到最高的统一时，“非众生境非佛境，是中非佛非众生。众生自心即佛心，觉了无佛无佛智”（《名义经》）。所以在这个意义上说自心即是佛心，

烦恼即是菩提。密教的这种思想特征尽管也是一种相对主义的存在论，但其归趣点在于强调对立二者的统一性和无差别性，这在一定程度上具有肯定现实世界的意义。当然这决不意味着它具有某种程度的唯物论立场。密教哲学主要是唯心主义的，而且主要是主观唯心主义，因为它所认为的最高存在是依赖人的主观观念的，是与人的认识相关联而存在的，归根结底对世界的改造只是主观的认识问题，像《大日经》一开始就提出了菩提就是“如实知自心”的命题。

密教认为对立两极的统一和无差别是真实，也就是世界的本原、本体、最高的实在。这一实在，相对于虚妄的世界，称之为“真实”；相对于世俗的认识和千差万别的世界，称之为“无二”或“平等”；相对于生灭变易，称之为“金刚”；相对于求证，称之为“菩提”、“一切智智”；相对于认识，称之为“心性”或“菩提心”，相对于“染心”，称之为“净心”。密教中比较常见、而更多使用的是“菩提心”。菩提心，在一般的用法中是发起菩提之信心的意思，但在密教中除亦有此用法外，主要将它当作认识论的范畴，当作从人的认识而流出的本体、心体。故《金刚顶经义诀》说：“菩提心者，万德之源，众行之本”。《大日经》说菩提就是“如实知自心”，觉悟真理就是不断净化或纯化自己的认识的一个过程，是审视、观照纯粹的认识——心体的一个过程，当认识达到纯极绝妙的时候，就是觉悟。《名义经》说：“自心如实证觉已，彼所觉心不可得。自心如真正了知，而诸魔心亦如是”。“自心觉了即是佛，能觉所觉心亦忘”。真理和谬误只是心性的两个方面，认识到心性就是真理。那么，心性究竟怎么把握呢？《大日经》采用了中观遮诠的方法，认为把握心性就是杜思绝虑，排除任何世俗的概念和思维，排除任何与现象世界相联系的

思维方式，达到一种完全、纯粹的认识境界。要认识到心性无主客之分，没有任何可以表现的相状，无有处所居止，超越感官活动，这叫做“乃至彼法无有少分可得”。也就是：“实相菩提非有无，亦无二边无中道。离相寂静如虚空，三世诸佛何所证”（《瑜伽大教王经》卷五）。《大日经》所说的心性，实际上与中道正观没有多少差别，但它把最高实在的心性与人的一般认识的众生自心联系在一起。强调二者的同一性和不可分割。

《密集》中提出菩提心六个方面的特性，就是无性、离一切性、离诸分别相、从法无我实际所生、亦无生法、自性光明。其中第六个特性是从观察的角度认为菩提心是个光明体，说：“菩提心者，即是自性光明法，非彼菩提有相可得，亦非现前三昧可证。如是了者，乃名坚固菩提心”。《诸佛境界摄真实经》的说法与此差不多，说：“心、心所法本来空寂，诸法中求心、心所，悉不可得”，而“心、心所法和合之时，自觉苦乐，各自悟心。唯自能证，他所不悟。依止此心，立菩提心”。

《瑜伽大教王经》从四个方面说，一、“菩提心本无生灭，性净无法无所受；无著无染如虚空，是即坚固菩提心”。二、“此性本来无有性，无相无为体凝寂；此法源从无我生，是即坚固菩提心”。三、“法界本来无所生，寂然无性亦无相，洞达空性无边际，此即菩提真实心”。四、“诸法自性皆清净，本来寂静无所有，亦无菩提亦无佛，及彼众生及寿者。有见如梦如幻化，未见之见亦复然，离有离无取舍之，是即坚固菩提心”。

密教哲学从整体上说，是彻底的唯心主义体系，它把对立的一切存在归之于概念上的分别，即认识上的原因。所谓：

“爱非爱本无分位，随众生心而动乱”。“众生有身故有苦，此苦所因心所生”。所以“若有于心善觉了，即能出离一切苦”。又“一切诸法从心生，所生诸法即菩提”。密教讲的菩提心实际上仍然是一种相对论，对立面之间有相互依存的关系，染与净是心性的两个方面，没有认识到心性就是染，认识到了就是净。这里用了二谛的方法，就胜义谛说是净，就世俗谛说是染。但二谛说的实质在于：净的存在是绝对的，染的存在是相对的，强调的是净的真实，染的虚妄，或者说重净轻染，视染为敌。而密教说染净，强调的则是二者的依存关系、统一关系，往往把染与净置于一种平行的地位，甚至反过来视染为净。

为什么染就是净呢？因为染的本性是净，所谓“众生性本清净，菩提由此而建立”。故染即能转化为净，识可以转化为智，众生可转身成佛。密教认为染净同一，染净平等无二，“佛智自智本同源，秘密法中无二相”。“应知法界中无分别，见贪可离斯为罪，是故染净性真常，此中知者无余事”。密教在实践中重视染净无别的观法，不以染为敌，不回避染法。“莲花处染而无染，贪性亦然无所著。此说若知外事无，设作诸罪亦无染”。“观察贪性本清净，譬如莲花正开敷”，“此莲花性即贪性，而彼种姓本无染，观想一切清净因，罪性亦然本无染”（均见《真实摄经》）。所以密教在观察、认识的过程中，强调贪染即是清净。

密教观法重视染法，更以染法为解脱的途径，说：“以染害离染，一切受安乐”。“若不舍离诸贪欲，即是三昧大妙理”。“染智清净无瑕秽，以彼染法害清净，是故常施诸安乐”。《三十七尊心要》亦说：“奇哉自性净，随染欲自然，离欲清净故，以染而调伏”。所谓以染害染，就是通过对染的观

察来达到对治染或染净分别的错误认识。由染入净、染中洗净，是从分别的认识达到无分别认识的过程。在密教教理中，达到染净的合二为一就是最终目的，这就叫平等、无二、大乐。如说，“若与贪染相合故，即彼贪染自清净，乃是诸佛大印门”。“若以无贪得菩提，菩提即与贪心异。菩提心体既无差，是故贪无贪不二”。“彼一切法离诸疑惑，真实出生。若贪若瞋及痴法，等此三平等，了此法性是即无上菩提性。如是了知己，得一切成就。假使世间旃陀罗犍及诸恶类常起害众生心，若能以净信修秘密者，亦得一切最上成就”。“当知秘密法中，若染若净，若怨若亲，皆悉平等。若了知者，乃能安住最上大乘秘密法要，是即成就诸佛自性”（《密集》）。

密教以染为净、由染入净、以染害染的思想，实际上仍是中观二谛义的思想模式，因为就世俗结谛有染净的对立，就胜义谛而言，任何事物和现象在本质上是没有什么分别的，染即是净，所以以染为净，是就胜义谛而言的。不过，密教在观察认识过程中更强调染的一面，多从淫欲的角度来说。

以染为净，由染入净，或以淫欲为道的说法，早在《般若经》中就有了：“复次，须菩提，淫净故色净，乃至一切种智净，何以故？淫净、色净、乃至一切种智净，不二不别。瞋痴净故色净，乃至一切种智净，不二不别”。《智度论》解释此段话说：“问曰：佛说三毒是垢秽不净，此中云何言淫欲等净故色等亦净？答曰：佛说三毒实性清净故，色等诸法亦清净，三毒净，色等净故，不二不别”（卷六三）。《智度论》在卷六中解释如何巧妙地到达性空彼岸时，举喜根菩萨同胜意法师对话的故事，说明染净无二无别的道理，其中喜根菩萨说偈云：“淫欲即是道，瞋痴亦如是。如此三事中，无量诸佛道。若有人分别，淫怒瞋及道，是人去佛远，譬如天与地。道

及淫怒痴，是一法平等。若人闻怖畏，去佛道甚远。淫法不生灭，不能令心恼。若人计吾我，淫将入恶道。见有无法异，是不离有无。若知有无等，超胜成佛道”。

《智度》所引的故事，称引自《文殊师利本缘经》。此经即汉译之《诸法无行经》，鸠摩罗什初译，后有阇那堀多译，题名《诸法本无经》。上偈在该经中作：“贪欲是涅槃，恚痴亦如是。如此三事中，有无量佛道。若人有分别，贪欲瞋恚痴，是人去佛远，譬如天与地。菩提与贪欲，是一而非二。皆入一法门，平等无有异”。“贪欲之实性，即是佛法性。佛法之实性，亦是贪欲性。是二法一相，所谓是无相”。该经还说：“若人无分别，贪欲瞋恚痴，入三毒性故，则为见菩萨，是人近佛道，疾得无生忍”。“若欲度众生，勿分别其性。一切诸众生，皆同于涅槃”。“若人欲成佛，莫坏贪欲性，贪欲性即是诸佛之功德”。“若求烦恼性，烦恼即是道”。这些说法与密教的说法如出一辙。该经还有宋绍德的译本，题名《佛说大乘随转宣说诸法经》，其中专门讨论三毒即为道的问题，说偈道：“若人欲成佛，勿坏于贪欲，诸法即贪欲，知是则成佛。贪欲及恚痴，无有能得者，是法皆如空，知是则成佛。见非见一相，著不著亦然，此无佛无法，知是名大智。如人于梦中，得道度众生，无道无众生，佛法性亦然。道场无所得，若得则不有，明无明一相，知是为世尊。众生即菩提，菩提即众生，菩提众生一，知是为世尊”。这种说法还见于菩提流志译的《大宝积经》中的《出现光明会》，说：“是人能了知，贪欲即佛道，自性无差别，于贪无所染。一切诸佛道，当于烦恼求。知性无差别，是入总持门。说贪是总持，总持即是贪，知性无差别，是学总持门。如是供养贪，即为供养佛”。“是人能了知，瞋痴即佛道，自性无差别，于瞋无所染”（卷三

四)。这里以贪欲为总持，以总持为贪欲，并以此为总持门的内容，可谓密教中以染为净，淫欲为佛道说法的最早例证。

因为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。

## 2. 大乐思想

大乐思想与菩提心思想实质上是一致的，只是说的角度和侧重点不同。密教中的大乐思想贯串于八世纪中叶的不空译籍及其以后的密典，而集中于法贤译的《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》。这部经共七卷二十五品，是从《理趣般若经》发展而来的，故大乐思想最早源于《理趣般若经》。该经在汉文中有五译，包括最早译的玄奘《大般若经》中之第十会《般若理趣分》、菩提流志译的《实相般若波罗蜜经》，题称金刚智译的《金刚顶瑜伽理趣般若经》、不空译的《大乐金刚不空真实三磨耶经》、施护译的《佛说遍照般若波罗蜜经》。诸译除了真言及一些文字有增减不同之外，内容完全相同。该经在后来的十八会《金刚顶经》中为第六会《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》，不空译的《大乐金刚不空真实三昧耶经般若波罗蜜多理趣释》两卷，及《般若波罗蜜多理趣经大安乐不空三昧真实金刚萨埵菩萨等一十七圣大曼荼罗义述》一卷，即解释此会。该经是讲深空般若的，讲一切法自性清净，一切世间贪瞋痴亦清净，染净平等。这种自性清净、平等无二的说法称之为“大安乐金刚法性实相般若波罗蜜法门”，或“大安乐金刚不空无碍决定入法性无初中后最胜第一实相般若波罗蜜法门”（玄奘本作“般若波罗蜜多得诸如来秘密法性、及一切法无戏论大乐金刚不空神咒金刚法性、无初中后住最胜第一甚深理趣无上法门”），而作为一种境界，称

之为“大乐金刚不空三昧耶究竟悉地”，这里大乐是所证得的最高境界。

该经有一首偈云：“有最胜智者，常住生死中，广度诸群生，而不入涅槃。般若波罗蜜，究竟方便智，能成清净业，普净于诸有。又以于贪等，调伏诸世间，乃至有顶天，清净无违暴。在于生死世，世法不能染，如莲花妙色，尘垢所不污。大欲清净人，大施安乐人。于三界自在，作坚固利益”（菩提流志本）。玄奘译为：“拔有情界，利益安乐一切有情，毕竟大乐，最胜成就。所以者何？乃至生死流转住处有胜慧者齐此，常能以无等法饶益有情，不入寂灭。又以般若波罗蜜多方便善巧，成立胜智，善办一切清净事业。能令诸有，皆得清净。又以贪等调伏世间，普遍恒时，乃至诸有，皆令清净，自然调伏。又如莲花形色光净，不为一切秽物所染。如是贪等饶益世间，住遍有过，常不能染。又大贪等能令得清净大乐大财，三界自在，能坚固饶益有情”。显然，这里大乐是清净的另一种说法，是从境界和得到的最高感受的角度讲的。而大欲、大贪在本质上与大乐无二无别，菩萨是以世间法来调伏世间的，以染来调伏染的，以处世间、处贪染为大安乐，故大欲、大贪即是大乐、大喜。

《大乐经》对大欲、大乐解释得非常清楚，说：“所言大欲者，谓离诸过失。了达究竟法，是名为大欲”。所谓“离诸过失”，就是说不要把贪染与清净对立起来看，不能孤立地视贪染为敌。相反，从本质上认识到贪染即是清净。淫欲即是道，大欲即是大乐。对治贪染，要从贪染入手，以染伏染，这样才能了达究竟法，这就是大欲。又解释大乐说：“所言大乐者，谓真实妙理，即金刚萨埵，出生所依故”。金刚萨埵即梵文 vajra-sattva，vajra 译金刚，表示坚固不坏、常恒不变。在

此即“真实”，也就是实在、真理。sattva 音译萨埵，意译喜、喜乐（另译有、有相、力、勇、勇健等），也有实在、本质、性质、存在之义。在此即“妙理”，故说真实妙理即金刚萨埵。因为它是万物之源、世界之本，故说出生所依故。大欲、大乐在很多时候是一个意思。《大乐经》解释欲解脱说：“所言欲解脱，谓大欲大乐。善获诸成就，诸成就乐句，是即大乐法，是名欲解脱”。这是说以贪染法来达到出离贪染法的目的，如莲花身处污泥才能出清流之上，大欲、大染才能大乐大安。以染为净，以欲为乐，这也是菩萨思想的进一步发展。苦、乐为一就是大乐。这也是一种般若、方便思想的运用，以方便才能达到般若彼岸。所谓大乐法，其思想就是以贪欲方便来成就菩提大乐，《大日经》所谓“方便为究竟”。大欲大乐的思想，后来在无上瑜伽派的末流中沦为实践上的放纵淫欲。

## 二、密教的修行论

密教的修行理论可称为因、根、究竟三句，或因行果三句，简称三句，即菩提心为因，大悲为根，方便为究竟。这三句话出自《大日经》，却是对整个密教修行全过程所作的理论概括。一行《大日经疏》认为这三句中包摄了佛法的所有内容（所谓“以此三句义中悉摄一切佛法”）。后来的莲花戒作《广释菩提心论》，也是以此三句来组织其修行论的。不空的《理趣般若释》中认为经首之八大菩萨等象征的也是此三种法，所谓菩提心、大悲、方便。莲花戒《广释菩提心论》引用此三句说，如《毗卢遮那成佛经》说“所谓一切智智，悲心为根本，从悲发生大菩提心，然后起诸方便。是故诸菩萨于一切时常行此二种，所有施等方便现身现土，眷属色相广大果报，二种摄故，悉得成就”。后来的许多密教经论中也引

用此三句话来讨论修行理论。

三句中，菩提心为因一句，讲修行的理论根据和起因。菩提心，在这里有深浅两重含义，深层的含义是指众生本来所具有的、与佛共同的本性，亦即觉悟成佛的因性、可能性或根据、本原。其表层的含义是指追求菩提真理的信心、信心力。《智度》所谓“佛法大海，信为能入”，就是指此而言。所以“因”字一指内因，也就是所以能修行成佛的内在根据。二指外因，也就是发起修行的信心，指明从何入手。

众生要修行成佛，首先要看是否有成佛的可能性，若成佛无望，修行就没有意义。密教认为一切众生都具备成佛的内在因素，都有可能成佛。而且就潜能言，认为众生本来就是佛，众生与佛在本质上无二无别。《密集经》中说，世间旃陀罗种姓（四种姓之外的低等种姓或贱民）及诸恶类和造无间业的众生类，广造诸恶极重罪的众生类，在修行成佛这一点上，与其它众生平等无二，都可以修行成佛。修行者首先要认识到这一点，认识到了就可以建立起信心，树立坚定的信念，发起求菩提之心，菩提之道就从此开始。

第二句大悲为根，是讲修行的基础和条件。一行《大日经疏》解释说，大悲兼有大慈大悲二义，“慈如广植嘉苗，悲如芸除草秽”。修行者既已确立信念，有了信心，就要付诸实践、创造条件。实践的内容包括两方面，一方面要讲慈爱，施善与乐，增长善的因素。另一方面要讲悲愍，拔除苦难，递减恶的因素。两方面不可偏废，善心增长至极、恶心递减到终，就是万行圆极之时。成佛的条件完全成熟，自然现证佛果。这如同培育禾苗一样，既要施肥、浇水、光照，又要除草、灭虫、修剪，才使禾苗茁壮成长，结出硕果。就观行来说，一方面直接观察和认识菩提心，积极进取，使正确的认

识不断增进。另一方面不断排除种种杂念和错误的认识，使邪妄见解不断减少。根，即根本，有执持之义，“如树根执持茎叶花果，使不倾拔”，在此指修行的基础和条件。其实，这也是修行的主要内容。密教中有瞋面之金刚，有慈面之菩萨，就是大悲大慈的象征。密教中曼荼罗修法、瑜伽观想、承事供养诸修法，都是大悲为根的内容。

第三句方便为究竟，是讲修行的方法和目的。方便，即技巧、技艺、权变施設，及方法、途径、手段等义。在这里指修行的方法和手段，具体是指身、语、意三密的修行方法。究竟，即结果、终极，此指觉悟成佛。这句话的意思就是以三密的修行方法来达到成佛的目的，有时也含有方便就是究竟的意思。一行《疏》说：“方便为究竟者，谓万行圆极，无可复增。应物之权，究尽能事，即醍醐妙果，三密之源也”。密教最注重修行的方法，认为方法是决定成佛迟速成败的因素。如龙树所说势同远行，乘羊者久久乃到，马则差速，若乘神通，于发意顷便至所诣。所使用的交通工具不同，就决定了到达目的地的快慢迟速。密教以陀罗尼、持明、真言为乘，以瑜伽为乘，就表明了对方便修法之重视程度。

这三句之间的关系，一行《大日经疏》卷一以炼金为喻，说：“净菩提心者犹如真金，本性明洁，离诸过患。大悲如习学工巧，以诸药物种种炼冶，乃至镜彻柔软，伸屈自在。方便如巧艺成就，有所造作，随意皆成。规制中权，出过众伎故，其得意之妙难以授人也”。又“犹如世间种子，藉四大众缘，故得生根如是次第，乃至果实成熟，名为究竟”。后来密教讲生起、圆满次第，也是对这三句话的延伸和发展。

### 三、密教的方法论

密教的修行方法概括为三密，梵文作 *trīṇi guhyām*，意为秘密三业。所谓三密，就是身密、语密、意密，语密也称口密，意密也称心密。按照密教后来的说法，三密有法佛三密和众生三密，或无相三密和有相三密。法佛三密，也叫平等三密。身等于语、语等于意，身、语、意平等无二，是佛之清净三业，法身佛自证之平等境界。众生三密或有相三密，就是密教具体修行的三种方法。身密，就是身结印契，也就是通常所说的结手印。语密，就是口诵真言。意密，就是心住瑜伽观想。《发菩提心论》解释说：“所言三密者，一身密者，如结契印，召请圣众是也。二语密者，如密诵真言，令文句了了分明，无一谬也。三意密者，如住瑜伽相应，白净月圆满，观菩提心也”。密教认为修行者通过以此有相三密，可净除自己的身、语、意三业。与佛之无相三密相应，成就清净三业。一行《大日经疏》说：“入真言门略有三事，一者身密门，二者语密门，三者心密门……行者以此三方便自净三业，即为如来三密之所加持，乃至能于此生满足地波罗蜜，不复经历劫数，备修诸对治行。故《大品》云，或有菩萨初发心时，即上菩萨位，得不退转。或有初发心时，即得无上菩提，便转法轮。龙树以为如远行，乘羊去者久久乃到，马则差速，若乘神通，人于发意顷便至所诣，不得云发意间云何得到？神通相尔，不应生疑，则此经深旨也”。

密教三密的方法论是逐渐形成的，因为最初只有口诵陀罗尼一法，尔后才有了结印之法，到了《大日经》才有观想，三密并用。在修行实践中有了结印、诵真言、观想，才出现关于它的理论。故三密说是在真言密教时代形成的。

“三密”一词，始见于《大日经供养法》中，并有“普通三密”、“如来三密”之说。后来的密教经论中虽然设有集中阐释三密说的，但从散见的文字中可以看出，其基本思想即如一行所述。密教的三密方法论虽然到了真言乘时形成，但“三密”的概念早就有了。首见于《大宝积经》中的《密迹金刚力士经》。此经汉文有两译，一译即西晋竺法护译本，另一译为宋惟净的《佛说如来不思议秘密大乘经》。该经中不但说如来三密，还说菩萨三密。说：“如来秘要有三事，何谓为三？一曰身密，二曰口密，三曰意密”。而所谓身密，就是“如来于斯无所思想，亦不惟念，普现一切威仪礼节。或有诸天人民自喜经行，见睹如来经行之时，诸天人民心自念言：世尊为上。斯等逮见如来身密，佛之所念亦不思望，一切众生睹见如来至真妙德威仪。若诸天人喜坐，见如来坐。若诸天人喜卧，见如来卧。若喜听经，见如来说经……威仪礼节，心所好乐，不可限量……随上中下深浅之法，开化度脱三界迷惑，是为如来身行秘要”。所谓语密，就是“如来亦随众生根性，以相应之言音文字颂宣所乐之法，各解如道”。所谓意密，即如来心无罣碍，永无转迁，清净一如。《密迹经》的说法，《智论》曾加引用：“如说《密迹金刚经》中佛有三密，身密、语密、意密，一切诸天人皆不解不知。有一会众生或见佛身黄金色、白银色、诸杂宝色。有人见佛身一丈六尺，或见一里、十里，百千万亿，无数无量遍虚空中……有一会中或闻佛布施，或有闻说持戒，或闻说忍辱、精进、禅定、智慧。如是乃至十二部经，八万法众，各各随心所闻，是名语密”（卷十）。

三密说还见于《宝云经》，梁曼陀罗仙译本第三卷说：“善男子，菩萨复有十法，名深信不疑，何等为十？信如来身

密，信如来口密，信如来意密……如何信如来身密？信如来法身、信如来寂灭、信如来无等无量身、信如来坚固身、信如来不坏身、信如来金刚身从如实生，信知不虚诳，亦不生疑惑，是名信如来身密”。“又复思惟闻如来口密，现前受记、密受记、未发心受记、初发心受记，信诸佛常以四依说法，信诸佛知无失，信诸佛口无失，信诸佛如上所说言不虚妄”。“菩萨又作是念，闻如来意密，心有所作，皆随智慧，声闻、缘觉，一切菩萨则不能了，唯除如来欲使知者”。这种说法，与《密迹经》的说法很接近。

密教的法佛三密是与大乘的这些说法一脉相承。但密教把身结印契、口诵真言、心作观想，也归结为三密，并把它作为净除自身三业的手段，作为同佛之三密相应沟通的手段，而达到成佛的目的，则是其独特之处。按照佛教的业力说，众生之轮回，是由众生之身口意所造之业力使然。故超脱轮回，须解决三业的问题。密教把结印契以净除身业，诵真言以净除口业，心作观想以净除意业，看作解决三业的捷径。故密教以三密为是，称本宗为“三密法门”、“三秘密教”。密教之所以为密教，即以持三密为根本方法而得名，密教还以为三密有神通之功用，可使众生之贪染三业，与如来之清净三业相应。

## 第二章

### 魏晋南北朝时期陀罗尼密教的传入和流行

#### 第一节 陀罗尼密教的传入

##### 一、陀罗尼密教的最早传入

陀罗尼密教是在二世纪后半叶的东汉末年最早传入中国的。在这之前，印度的佛教已进入中国皇室的信仰中，佛教经典开始译为汉文，佛教已作为一种方术流行于社会。从中国传统的宗教文化中脱胎出来的道教也在此时形成，并开始从五斗米道的发源地四川一带和太平道的发源地山东一带，广泛地向全国流传开来。而中国传统的祭祀宗教依然兴盛，敬天祭祖、征兆占卜、神仙方术、谶纬迷信泛滥于社会。从此之后，中国宗教的结构发生了根本性的变化，中国人的信仰变得复杂起来，中国形成了多种宗教长期并存，各种信仰融会交织的格局。因而这个时期也是中国宗教史上的一个重要分界线。

陀罗尼密教是随着大乘佛教而传入中国的，最早是由大月氏人支娄迦谶及印度人竺佛朔在他们的大乘译籍中介绍过来。据梁僧佑《出三藏记集》卷二、卷七、卷十三等记载，月

氏人支娄迦讖在汉桓帝末年游于洛阳，汉灵帝光和、中平之间（178—189）传译胡文，出《般若道行品经》、《首楞严经》、《般舟三昧经》等经，又译出《阿闍世王经》、《宝积经》等十余部。其中《道行经》，据道安《经序》说：“佛泥般后，外国高士抄九十章为《道行经》。桓、灵之世，佛朔翕诣京师，译为汉文”。《后记》载译于光和二年（179）十月八日。陀罗尼密教首先就是在这些大乘经中加以介绍的。支讖在其译籍中将陀罗尼意译“总持”，音译“陀怜尼”。他在《阿闍世王经》中作了比较系统的译介，说：陀怜尼者，“解一切诸法故，其意无所望故，所作无有异，所念应时足，所知如智慧。其法者悉知其本，所语如谛，自护不坠，用转上故，悉入诸法行”。又说：“陀怜尼者，则道之元，不断佛元，持法之元，总持僧之元。于诸法无有殆在人之所问，即能知报答，见众而不却……”。又说“陀怜尼者，悉总持诸法”。该经后来又有二译，竺法护译本题《文殊师利普超三昧经》，法天译本题《未曾有正法经》，三本之间对陀罗尼的译介有一定的差别，尤其支讖把陀罗尼解释为道之元、三宝之元，是后来二译所没有的。这里除了诸译所据的梵本本来存在差异之外，多少反映出了陀罗尼最初传入之时译者们对陀罗尼理解上的一定的偏差。

道，本来是道家和先秦哲学中的一个概念，佛教初传之时借用来指佛法。元，是根本、本原、本体的意思。按照道家的说法，道为万物之元，西汉严遵《老子指归》就说：“天之所由，物类所以，道为之元”。但在这里说陀罗尼是道之元、三宝之元，就把陀罗尼看得比三宝、比道更为根本的东西了，这就使陀罗尼的含义超出了持住（佛法）不令散失的原意了，而具有了本体论的含义。当然，这种理解也是从陀罗尼在大

乘中的原义演化而来的，因为陀罗尼有总持诸法之义，包括总持般若空性。当时把般若空及佛法当作“道”，而陀罗尼既能持住“道”，那末就是比“道”更为根本了。实际上该经中就把陀罗尼等同于空、中道，说陀罗尼悉总持诸法，如何总持呢？就是持诸法如空、如幻、无生、无想、无所持等，故陀罗尼与空等，为一切作本。该经还译介了陀罗尼的功德，说菩萨如逮得陀罗尼，悉生诸功德，饶益于一切，如大地生万物。

支谶译籍中把陀罗尼同一般的咒语(vidyā)区别开来。在《道行经》中把咒译为“祝”，《纯真陀罗尼所问如来三昧经》中将四天王所说的咒亦译作“祝”。咒、祝在古代同义，但支谶译籍中把咒看作是由不信佛法者所持的东西。故四天王“随其习俗”而说祝，“悉当令信向佛法，其有邪意者，皆令正心，其有闻又自用者，皆不自贡高，皆当令赞欢佛而拥护法”。在陀罗尼密教传入之时，西域的咒术也同时传进来，但最初还是被区别看待的。

后世认为印度、西域的咒术也在这个时候传入的。如《祐录》、《高僧传》记载，传说灵帝末年安世高振锡江南，郑亭湖神受其教化，得脱鳞体，说：“长跪高前，受其咒愿”。《长房录》及其后诸经录，还认为安世高译过几部咒经。三国时期类似的传说更多，《高僧传》卷一记载说，天竺人维祇难原信奉拜火教，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，令难家所事之火欬然变灭。于是举家共出，稽请沙门入室供养，还以咒术变令火生”。由此难家改信佛教，维祇难从佛僧出家，习佛典及其咒术，后东行游化至吴地。后世经录还记载三国时已有很多咒经译出，仅支谦一人译有五部。这些传说尽管出自后世的记载，所说咒经

也未必是当时译的，但这表明印度和西域的咒术很早就随着佛教的东传而入中国了。

实际上来中国传法的西僧除传佛教外，把其它宗教和方术也带到了中国，他们往往通达多方面的知识，兼传数种方术。史载安息人安世高“克意好学，外国典籍及七曜五行，医方异术，乃至鸟兽之声，无不综达”。天竺人昙柯迦罗“善学四《围陀》，风云星宿、图讖运变，莫不骇综”。康居人康僧会“明解三藏，博览六经，天文图讖，多所综涉”。月氏人支谦“博览经籍，莫不精究，世间伎艺，多所综习”（均见《祐录》及《高僧传》）。他们所通达的各种异术中，咒术就是其中之一。咒术在印度的原始密教中就已掺入，有咒陀罗尼、小陀罗尼之称，但当陀罗尼密教传入中国的时候，在它所经过的广大西域地区，咒术更多地融入其中，它并同西域咒术一起传到中国来，这对后来的中国密教产生了很大的影响。

## 二、《微密持经》的传译及其思想

《微密持经》是中国密教史上最早传译的一部密典，据梁僧佑《出三藏记集》（略作《祐录》）卷七收录的支恭明《合微密持经记》记载说：“《合微密持》、《陀邻尼》、《总持》，三本（上本是《陀邻尼》，下本是《总持》与《微密持》也）：《佛说无量门微密持经》、《佛说阿难陀目佉尼呵陀邻尼经》、《佛说总持经》，一名《成道降魔得一切智》（二本后皆有此名，并不列出耳）”。此段原文讹略难读，由汤用彤先生校勘考订成现在这个样子（见《汉魏两晋南北朝佛教史》第六章）。根据这个记述，该经在支谦之前已有了两种译本，即《佛说阿难陀目佉尼呵陀罗尼经》和《佛说总持经》，支谦又译了《佛说无量门微密持经》。大概译出后发现了两种旧译本，就

将三本会译为了一本，成了《合微密持经》。其本以《陀邻尼经》为正文，以《总持经》和《微密持经》为附注。后来合译本和旧译二种佚失了，只有支谦自译本流传下来，为大藏本。

据《祐录》记载，支谦，字恭明，一名越，大月氏后裔，生于中国。通晓诸国语言，从师支谶弟子支亮。汉献帝末年避乱至吴地，开始译经。译经时间在吴黄武初年至建兴年中（约222—253），《微密持经》的会译也在此间。而至迟在建兴二年（253）之前该经已有两种译本，最早年代在支谶始译大乘经的汉灵帝光和年（约179）及其之后。大约就在此后的半个多世纪中该经传译过数次。

《微密持经》从汉末至唐代中后期，不断传译，先后达十六次之多，这在中国译经史上是少见的。这部经之所以屡被传译，其中最主要的是宣扬了陀罗尼的巨大功效，为人们趣入菩提提供了一条捷径。经中说如何于诸法中道正观而趣入佛菩提呢？说最有效的方法就是持诵陀罗尼。掌握总持门，“以此陀罗尼力故，一切法藏诸行相好，种姓资粮善巧方便，速得成办，超过一切魔业境界”。“若菩提真实得入此无边陀罗尼门者，毕当得至不退转地，速到无上正真等觉”。但陀罗尼何以有如此神通力呢？说：“当知此中，即是决定一切诸佛、一切法诸功德藏故。复能出生一切众生分别之行”。就是说总持法中本来含藏着产生种种功能的决定因素，只要掌握它，就能将其种种功用发挥出来。为此该经又讲了陀罗尼法的种种具体功用，说“持此陀罗尼，菩萨得无罪，于诸十方佛，得闻殊胜法，能知胜妙法，诸义文相应，犹如日耀”。“由持陀罗尼，八十俱胝佛临命终时现，伸手接彼人”。“由持此陀罗尼，千俱胝劫中先作众罪业，一月皆清净。由持陀罗尼，菩

萨福德聚，俱胝劫积业，一月超于彼。由持陀罗尼，三界诸有情，假使尽为魔，不能为障碍”。该经还讲了持此陀罗尼而获得种种功效的故事，又说有十方诸佛所念，又有雪山八大夜又常来护念。《长房录》在僧伽婆罗译本题下特标“此咒大有神力，若能持此者，雪山八夜又常来拥护，所欲随心”数语。该经还讲了入陀罗尼门的一些必要条件，即三个四法，如不贪著、不生嫉怀、修习善法、入八字义等。这部陀罗尼密典极力宣扬陀罗尼密教的神通力，对中国人的信仰产生了很大的影响。

### 三、竺法护译籍对陀罗尼密教的介绍

陀罗尼密教被广泛的传译，并由此使中国人普遍认识的，是出生在敦煌的月氏后裔竺法护。据《祐录》等记载，竺法护，音译竺昙摩罗刹（Dharmarakṣa），姓支，其先为月氏人而世居敦煌郡。八岁出家，事外国沙门竺高座为师。晋武之世，有感于大乘经典还未广布中土，慨然发愤，志弘大道。于是随师至西域，游历诸国，遍学三十六国文字，后携大量大乘经籍还归。自敦煌至于长安各地，多处译经，终西晋之世。据《祐录》载，其译籍在道安《综理众经目录》中著录 150 部，僧祐又详查群录，找到 4 部，共译 154 部、309 卷，时存 95 部。由于竺法护翻译介绍了大量的大乘经典及陀罗尼密典，大大推进了佛教的传播，故史称“经法所以广流中华者，护之力也”。而陀罗尼密教也通过他的译籍流传开来。

竺法护译籍中首先对陀罗尼密教在佛学中的地位作了介绍。他在《大哀经》中译介说，菩萨要具备四种功德，称为四事庄严，“一曰戒庄严，未曾毁禁；二曰定意庄严，志未曾乱；三曰智慧庄严，心无蔽碍；四曰总持庄严，所闻不忘。是

为菩萨四事庄严”（卷二）。这就在传统的戒、定、慧三学之外，又增加了陀罗尼一学，佛学成为戒、定、慧、持四学了。陀罗尼是大乘菩萨必须要具备的一个内容，故他译的《光赞般若》等经中一开首便说，菩萨首先具备的是“得诸总持”，然后才是逮成三昧、修于空行等。这些经还处处强调陀罗尼是大乘的一个重要法门。对陀罗尼密教在大乘佛学中为四学之一的介绍，大大提高了陀罗尼在中国人心目中的地位，扩大了它的影响，后来东晋十六国时期陀罗尼广泛流传，诸家纷纷译介陀罗尼，与竺法护译籍对陀罗尼地位的宣传不无关系。

竺法护译籍中对陀罗尼作了进一步解释，扩大了陀罗尼密教的范围，丰富了陀罗尼密教的内容。《阿差末菩萨经》说：“菩萨总持辩不可尽。何谓总持？积累德本，思惟大业，八万四千诸品法藏执持念诵，思之怀之，不舍精进，是谓总持。又总持者，皆能启受诸法所说，声闻缘觉诸菩萨众，一切群黎，文辞言说，所讲义理，悉能识念，是谓总持。假使劫烧，天地遇灾，其身寿终，又彼菩萨虽遭此难，续识总持，怀在心中，未曾忽忘，亦不迷荒，以圣慧眼普见诸法，如自察掌，是为总持亦不可尽”（卷七）。总持有很多种，其内容更多，《大哀经》卷二说总持有十事，有五十五个方面的内容。卷七《八总持品》说八种总持。《往古品》说宝曜总持，《海龙王经》说无尽藏总持，而《渐备经》说每种陀罗尼各有不同功用，“玄妙总持，摄教三界。法主总持，取要言之，圣慧神通而用拔挤。照明总持，照于十方。海意总持，持摄一切意。如地总持，行犹虚空，威神难逮。帝主总持，之要无极法门。所向总持，所游无量。回转总持，周旋往来也。逮若干种方便总持，如是等类具足悉备”（卷七）。

竺法护译籍对陀罗尼文句一般采用意译的办法。如译《决定总持经》中的章句为：

“修清澄 鲜洁句 清且凉 无所受 亦无造 无所得  
导速疾 取新生 奉精进 礼行步 勤修行 智晓了 主  
观察 无所趣 去患难 游慕便 举轻便 普清净 无不  
净”。

译《无希望经》中的十八神咒章句为：

“无捶 离为 以律舍 善度 不有实 无有处 离迷惑  
尊虚空 荒如幻 无所生 不可得 慈善慈 愍众生 一  
切下 求径路 义精进 斯无梵 此神咒”。

可见，陀罗尼文句本来是有一定的意义的，并非同一般的咒语那样不可识。当然，咒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。

竺法护译籍中突出宣传咒陀罗尼及其功用，竺法护把咒陀罗尼一般译为神咒章句，有时也译为总持章句，并把持诵章句译作“咒之”。但这样一来，无形中模糊了陀罗尼与咒语的界限，加之无限渲染陀罗尼及咒术的现实功用，致使传入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，在中国人眼里把陀罗尼更多地看作类似咒术一样的东西。在竺法护译籍中陀罗尼神咒几乎无所不能了。《决定总持经》说：“勤讽诵此总持章句可成道耳”。还说有十族姓子“设能如是奉遵道教，十方世界各有千佛示现其前，令自见之。克心自责，归命圣尊，罪殃可除，速成道慧。诸族姓子时闻佛教等顺法律，即舍家业，出为沙门。讽诵此总持章句，如圣所诲，昼夜七日精进奉行，竟七日已，辄见十方各有千佛分别为说消罪之业，应时皆得修普智行总持门，

超三十六劫生死之难，逮不退转，当成无上正真之道。”

《海龙王经》中说，若讽诵经中神咒章句，可得三十二无所畏，诸天龙神皆来拥护，一切魔众自然降伏。而《无希望经》中所说功能则完全与咒术一样，说“是神咒章句将护众生，若得恼病，至于困病，众患之苦，痛不可言。若于诸疾悉得除愈，诸天龙神及与非人所见烧者，并余毒虫、蟒蛇、虎狼、蚊虻、蚊蜂，慈念此经无能触者。病疮疽癩，若得水疾，悉得除愈”。

竺法护译籍中又宣传咒术，《密迹经》中佛说神咒名苦习尽道，为佛之口秘，又有二十一天各说护咒。竺法护还译了一部《鹿耳经》（一名《舍头谏太子二十八宿经》），其中通过佛以神咒制伏凶咒的故事，宣扬佛所持神咒的功用。说沙门瞿昙咒力最大，“道德之力不可称限。假使三界一切世间，所有神咒、奇力异术，发意之顷，悉令不见”。这里佛成了最大的咒师，佛的咒力最大，这就使咒术在密教及整个佛教中成了合理合法的东西，有理由在中国流传开来。这部经中说咒术的同时，又说星占灾异、天文图讖、祸福命运等。其它译籍中也杂诸占卜测占、鬼神迷信等内容，它们同咒术和陀罗尼一起构成了初传时期中国陀罗尼密教的基本内容。

## 第二节 陀罗尼密教的流行

### 一、东晋十六国时期的流行

东晋十六国及南北朝时期，中国历史正处在一个人口大迁徙、民族大融合、文化相交汇的时代，各种矛盾错综复杂，社会动荡不安，这为陀罗尼的流行提供了一个适宜的环境。

继竺法护等之后，又有更多的天竺和西域僧人来中国传法，其中不少人就是以传播陀罗尼密教而闻名的。在中原地区传播陀罗尼密教最有成就的是佛图澄。据《高僧传》卷九本传记载，佛图澄（231—348），西域人，本姓帛，当为龟兹国人，西晋怀帝永嘉四年（310）至洛阳。据载他“善诵神咒，能役使鬼物。以麻油杂胭脂涂掌，千里外事，皆彻见掌中，如对面焉。亦能令洁斋者见。又听铃音以验事，无不效验”。还说他腹旁有一孔，常以絮物塞之，夜欲读书辄拔絮，则一室洞明。又斋日辄至水旁，引肠洗之，还复内中。《晋书》本传（卷九五）也有同样的记载，并说他“少学道，妙通玄术”，“常服气自食，能积日不食”。这都说明佛图澄是个借助各种法术来宣传佛教的人，也是积极传播陀罗尼密教的佛僧，在他的大部分神奇传闻中都带有使用陀罗尼咒术的内容。

《高僧传》记载说，最初石勒召见佛图澄，问他佛道有何灵验，“澄知勒不达深理，正可以道术为征。因而言曰：‘至道虽远，亦可以近事为征’。即取应器盛水，烧香咒之。须臾，生青莲花，光色耀目。勒由此信服”。又说佛图澄使用咒术，能使死尸起立、枯泉流水、难中脱险。佛图澄使用各种法术取得了石勒父子的崇信，被尊称为“大和尚”。史载石勒“有事必咨而后行”，石虎亦“倾心事澄，有重于勒”。每逢朝会，常侍以下皆助推辇，太子诸公搀扶而上，主者唱“大和尚至”，众坐皆起。可见，法术神咒与佛图澄赢得石氏父子的尊崇有不可分割的关系。

在佛图澄的影响下，后赵的佛教得到空前发展。据说佛图澄身边的弟子常有数百，一般门徒达万人之多。在各地建寺 893 所，史称“弘法之盛，莫与先矣”。而佛图澄宣传的陀罗尼咒术也因此广为流传。《高僧传》明确记载佛图澄教弟子

诵咒施术的故事，说有一次郭黑略被羌人围困，“时澄在堂上坐，弟子法常在侧。澄惨然改容，曰：‘郭公今危’。唱云众僧咒愿，澄又自咒愿。须臾，更曰：‘或东南出者活，余则自困。’复更咒愿。有顷，曰脱矣。后月余日，黑略还，果如其言。推检日时，正是澄咒愿时也”。

在中原地区除佛图澄之外，又有耆域者亦传密教。《高僧传》卷九记载，耆域在西晋惠帝末年（305前后），自印度经越南，沿海滨至广州，后渐达洛阳。传说他曾以咒术治愈衡阳太守滕永文的脚病，救活垂危的患疾病人，还使一株枯死数年的思惟树“扶疎荣茂”。一时传为神奇，有竺法行等人追随其后。

稍后又有西域人涉公者，于前秦苻建建元十二年（376）至长安。他“能以秘咒咒下神龙。每旱，坚常请之咒龙。俄而，龙下钵中，天辄大雨”（《高僧传》卷十）。

在江南一带传播陀罗尼咒术最有名的是帛尸梨蜜多罗。据《出三藏记集》及《高僧传》记载，帛尸梨蜜多罗，西域人，帛姓，当为龟兹人。来华之前已很有名，时人称为“高座”。西晋永嘉年入华，止建初寺，得到丞相王导的敬重，与王公士大夫，“披衿至契”。据载他“善持咒术，所向皆验”。尚书王敦死后，他登门慰问遗孤，“对坐作胡呗三契，梵响凌云。诵咒数千言，声高韵唱，容颜不变。既而挥涕收泪，神气自若”。《祐录》说：“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”。按同书记载，帛尸梨蜜多罗译有《大孔雀王神咒》、《孔雀王杂神咒》各一卷。其弟子觅历的情况缺载。

在孝武帝时（373—396），又有西域人昙无兰至江南广译咒经，后世将许多流传的咒经都认为是昙无兰所译。《长房

录》记载县无兰在扬都谢镇西寺(今南京市)前后译经 118 部、112 卷,其中就有咒经 30 部(《开元录》作 28 部)。

江南一带的僧人也多有通行陀罗尼咒术的。据《高僧传》卷五记载,下邳(今江苏睢宁西北)人竺法旷,“少习慈悲,兼善神咒”。孝武帝及安帝时,“游行村里,拯救危机”。而“遇旱,旷乃咒令水至”。据《祐录》卷十二记载,又有郗嘉宾撰有《通神咒》一部。按《晋书·郗鉴传》附传,郗嘉宾即郗超字,东晋成帝时官至司空,位进太尉,孝武帝时迁中书侍郎。据称“功善谈论,交游士林”。《法旷传》中说“郗超、谢庆绪并结交尘外”,说明郗超确与善神咒的法旷有交往,或从他习神咒。这也说明陀罗尼密教在官宦士大夫中间有一定影响。

在河陇一带,传陀罗尼咒术最有名的是县无谿。据《祐录》及《高僧传》本传的记载,县无谿,或作县摩谿,中印度人,六岁遭父亡,随母以织毳毼为生。“十岁与同学数人读咒,聪敏出群,诵经日得万余言”。长大后就以道术见长。史载他“明解咒术,所向皆验,西域号为大咒师”。据说他有一次随王入山,王渴乏须水,不能得,谿乃密咒石出水,“王悦其道术,深加优宠”。后来他欲以咒术戏弄国王被发现,携《涅槃经》前分十二卷及《菩萨戒本》等出逃,辗转龟兹,渐至北凉首都姑藏(今武威),受到国王沮渠蒙逊的欢迎。县无谿在蒙逊的支持下译出《涅槃》等二十余部经,其中包括大力宣扬陀罗尼密教的《大集经》和《金光明经》等。据说当时“慧嵩、道朗独步河西,值其宣出法藏,深相推重”。河西佛学也由此兴盛起来。

据说,开始沮渠蒙逊虽支持其佛学,却不相信他的咒术。县无谿常告诉蒙逊,有鬼入其聚落,必多灾疾。蒙逊不相信,

想亲自验证。讖即以咒术加持蒙逊，逊见而骇怖。讖说应洁斋戒，神咒驱之。于是诵咒三日，说鬼已北去。结果北境之外疾疫流行，死者万数。由此蒙逊益加敬待，礼遇弥崇。县无讖行咒使术，名扬中原。北魏拓跋焘听说他的声名，便遣使迎请。在给蒙逊的邀请书中称县无讖“博通多识，罗什之流，秘咒神验，澄公之匹”。但蒙逊怕县无讖入魏对自己不利，便加害县无讖，致亡。

在北凉境内还有法众等人亦译《方等陀罗尼经》等密典。西秦境内有圣坚等人传译密典。

另外，东晋十六国时期除了传译的密典外，还出现了大量的中土伪造的咒经。不少人还从大乘经中抄录出陀罗尼咒语，集为咒经。如东晋末年出现了抄集的《七佛八菩萨神咒经》。各种密典咒经互相传抄，广为流传。

## 二、南北朝时期的流行

进入南北朝之后，陀罗尼密教仍在南北各地广为流行，当时来华译经的西僧大都兼通咒术，兼译密典。其中在南朝如宋元嘉初年（426 前后）入宋的昙摩蜜多译出《虚空藏菩萨神咒经》一卷，《长房录》卷十著录，并引李廓《魏世录》载：“元嘉年初来到建邺，届止中寺，晚憩祇洹，即译禅经及以神咒，兼复传画迦毗罗神王象形，迄至于今”。元嘉十二年（435）入宋的求那跋陀罗是当时很有名的密教高僧。据《祐录》（卷十四）本传记载，他幼年即学五明诸论，对天文、历算、医方、咒术，靡不博贯，后随舶泛海来中国，因途中无风，无淡水解渴，举舶忧惶。据说他密咒咒经，息到礼忏。不久，密云降雨，一舶蒙济。他到南朝后，行咒术亦多灵验。据载孝武帝在秣陵界凤凰楼西建寺，至夜总有鬼神推门而唤，视

不见人。跋陀罗即烧香咒愿，行道礼忏，果有道俗十余人皆梦见千数鬼神荷担移去，寺众得以安宁。又传说大明七年（463）天下大旱，祈祷山川，累月无验。孝武帝请跋陀罗祈雨，跋陀罗至北湖钓台，默而诵经，密加秘咒。明日即云现雨降，连绵数日。跋陀罗于元嘉二十九年（452）在荆州为司空譙王译出《八吉祥经》等密典。大明元年（457）秣陵鹿野寺比丘慧简译出（一作抄撰，误）《药师琉璃光经》一卷。其后于大明六年（462）又有西域沙门功德直至荆州，为沙门释玄畅译出《无量门破魔陀罗尼经》一卷，后至成都，止大石寺，于阿育王塔自作金刚密迹等十六神像，传至后世。

齐永明八年（490）西域沙门达摩提（法意）于扬都瓦官寺为法献译出《观世音忏悔除罪咒经》一卷。《祐录》记载齐武帝时（483—493）“先师献正游西域，于于阗国得《观世音忏悔咒》胡本还京都，请瓦官禅房三藏法师法意共译出”。表明当时有不少汉地僧人往西域求密典的。

梁代有扶南国僧僧伽婆罗入境，在扬都译经，从天监五年至普通元年（506—520）译出十部，其中就有陀罗尼密典《八吉祥经》、《孔雀王陀罗尼经》、《舍利弗陀罗尼经》三部。

在北朝，元魏初有昙曜、吉迦夜等译出《大吉义神咒经》等。宣武帝时（500—515）有北印僧人菩提流支传译密典，闻名一时。据《续高僧传》本传记载，菩提流支“遍明三藏，妙入总持”，“其慧解与勒那（摩提）相亚。而神悟聪敏，洞善方言，兼工咒术，则无抗衡矣”。据说他坐在井旁，取柳枝聊伪井口，诵神咒数遍，使井水冒出取用。人们视之神奇，称其为大圣人。而流支说此种法术外国流行，此方不习而以为圣，实惧惑世人而已。流支译经很多，其中有陀罗尼密典《护诸童子陀罗尼经》等。

其后又有佛陀扇多入魏，译出《金刚上味陀罗尼经》、《阿难目佉尼河离陀罗尼经》等密典。

北齐时有北印沙门那连提黎耶舍，通晓咒术。传说他来中国途中，同伴在前误入鬼道丧生，而他“自以咒力得免”。又遇贼盗，也以咒力免灾。在齐译经时，据说“每以宣译之暇，陈神咒，冥救显助，立功多矣”。

北周时又有耶舍崛多率弟子多人自北印来华，译出陀罗尼密典数部。

南北朝时期，中国僧人通晓陀罗尼密教的人很多。有杯度者，常以木杯渡水，游化南北各地，多行咒法。临淄人释普明者，在宋时“以忏诵为业，又善神咒，所救皆愈”（《高僧传》卷十二）。清河人释昙超者，在齐境“遥为龙咒愿说法”，召其降雨（同上卷十一）。豫州人释慧芬，“善神咒，所治必验”（同上卷十三）。梁武陵王时有释尚圆，以咒术救物。王宫鬼乱，他持咒驱之（《续高僧传》卷二五）。北齐居士万天懿，少出家，事婆罗门为师。聪慧有志力，善梵书梵语，兼工咒术。译出《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》一卷。

另外，各种陀罗尼咒经在此时颇为流行，出现了不少抄集的陀罗尼密典，其中如著名的《杂咒集经》，即集于此时。在敦煌也发现了不少陀罗尼密典的传抄本。如S. 6727为北魏延昌三年（514）写的《大方等陀罗尼经》，S. 4494为西魏大统十一年（545）传写的《杂咒经》，日本中村不折藏的《诸尊陀罗尼经》写于西魏恭帝三年（556）。

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。其中如陈文帝亲作《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》等（见《广弘明集》卷二八）。

### 三、中国陀罗尼密教的特点

陀罗尼密教传入中国之后，经过三、四个世纪的流传，逐渐形成了许多新的特点，成为中国的陀罗尼密教。这些新的特点主要有三：第一，陀罗尼密教与咒术完全合为一体。如前所述，陀罗尼与咒术在起源上完全不同，在印度的大乘佛教中陀罗尼和咒术是有区别的，但在陀罗尼密教形成的过程中，明咒开始进入陀罗尼密教，成为陀罗尼的一种，所谓咒陀罗尼、或小陀罗尼。不过仍然是被区别开来的，陀罗尼密教及大乘佛教中尤其对外道咒术还是排斥的。而当陀罗尼密教经过西域传到中国的时候，陀罗尼连同西域的咒术一起传进来了，汉地是通通接受的。魏晋南北朝及其之前向中国传播大乘佛教的主要是西域人，而不是印度人，他们大都来自于中亚和西亚（主要是现在的阿富汗、伊朗及巴基斯坦一带）各国，而这些地区向来是南北民族、东西文化相来往冲突交会的地方，各种宗教、各种信仰汇集融合于此。这一地区也是大乘佛教兴起的主要基地之一，巫术咒语本来就寄居在大乘佛教的种种民众信仰当中。从这里向东传播的大乘佛教自然就带有浓厚的鬼神咒术色彩。而陀罗尼密教经过这里时在很大程度上就已经丧失了和咒术的区别，至于在当地产生的咒经就更不用说了。从那里来中国传密的人，与其说传译陀罗尼密教，倒不如说传播西域的咒术，充其量他们传播的是一种变相的陀罗尼密教。这样，在中国人眼里，陀罗尼就是咒语，密教就是巫术的一类，把陀罗尼称为神咒，把陀

罗尼密典称为咒经，把陀罗尼密教称为咒术。当然，对中国人来说，也更喜欢咒术化了的陀罗尼，因为它来得更简便、更实用。

在西域和印度的咒术传入之前，中国原有的咒术并不发达，而且“咒”字出现的比较晚。从现有记载看，“咒”字至东汉才出现，原有祷告之意，与“祝”字同义。《后汉书·凉辅传》说：“时夏大旱……辅乃自暴庭中慷慨咒日”（卷七一）。《王饨传》说：“饨咒曰：有何枉状？可前求理乎”。咒语也用于驱鬼治病等巫术活动中，同书《皇甫嵩传》说：“初巨鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓倍向之”。说明张角的咒语中除了有祷告祈求之意外，已有强行驱使力的含义了。《太平经》对咒语作了具体的解释，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，谓之神咒也”。就是说咒是天神的要语，故亦称神咒。《太平经》对“祝”的解释是：“祝是天上神本文传经辞也，其祝有可使神，为除疾。皆聚十十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上神讖语也”。“此者，天上神语也，本以招呼神也”（卷五十）。《太平经》的解释表明：一，“咒”字来源于“祝”字，而祝，《说文》的解释是：“祭主赞词者”，即祭祀时念诵祷词的人。而咒字，以“口”代“示”，则指念诵的祷词。这是祝、咒的原始意义。二，到了《太平经》的时候，祝、咒同义，均指天神的言辞或语言，并具有了能役使鬼神、招呼鬼神和除疾祛病的神力。三，咒产生于东汉，与《太平经》和道教的形成有直接的关系。说咒是天神的讖语，也说明咒术产生于讖纬盛行的东汉。这就是说，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。

陀罗尼密教传到中国后，被看作咒术或是别的什么，本身并不十分要紧，关键的问题是：咒术究竟是不是佛教的东西？按佛教的传统，咒术被看作外道邪术，是被严格禁止的。而密教大谈咒术，甚至还说佛是大咒师、佛咒威力最大，这岂不违背了佛教的传统？对此当时社会上就会有不同的看法，大概一大部分义学僧人采取了回避的态度，他们对咒术一类东西心底里很反感，可大乘佛典中处处有佛说的陀罗尼，不好明确表示反对，只好不吭气，所以在这一时期的佛学著作中很少涉及这个问题。但是，反对的人显然是有的，在中土出现的《灌顶经》的编纂者，就是从维护密教合法性的立场来解释陀罗尼咒的。《灌顶经》卷一中说：末世四辈弟子中有转相毁谤、不肯信受此《灌顶章句经》者。阿难亦迷惑不解，问佛说：佛说毁谤此经者过恶坠罪无穷，皆言实不虚，“然末世中多有诽谤，佛先说诸经法有咒术者，或云应学诵持修行，或云不应修习禁咒，诸经法中更互不同，反覆前后，故使末世诸比丘辈有信行者，有诽谤者。是故重问于世尊耳，惟愿更演化于未闻”。这段话就反映了当时讨论咒术问题的情况。该经的编纂者借佛言解释了对咒术的疑难，说：“佛言：我经中说诸禁咒所不应行者，谓诸异道邪见法术，惑乱于万姓，但为利养，以活身命，我所不许。今吾所演《灌顶章句》十二部真实咒术，《阿含》所出诸经杂咒，尽欲化导诸众生故，不如异道为利养也。但为度脱众生厄难、遭苦患者，不于其中希望利养，令诸众生得苏息耳。以是因缘，吾今听许”。这就是说佛教的陀罗尼章句与外道的禁咒都是咒术，二者的根本

区别在于它们的目的不同。外道行咒术是为了得到实际利益，求得生计。而佛教持诵咒术是为了化导众生，度脱众生，解除众生的苦难。所以佛教的咒术是真实咒术，外道的咒术是邪见法术。佛说禁止的是外道禁咒，佛说持诵修习的是真实咒术，两种说法并不矛盾。这里首先承认咒术的合理合法，然后根据它们的目的不同，把咒术分成可行不可行的两种，这种解释也算比较巧妙了。为了论证咒术在佛教中的合法性，这里又举出《阿含》所出诸经杂咒以为佐证，证明佛教已有说咒行咒的先例。

但佛教为什么采用咒术来化导和度脱众生呢？下面该经又举出了充分的理由，说：“佛告阿难：我说是经，利益一切无量众生。我若不说此经咒术，当来末世一切众生，虽见我法微妙真实，心意贪乐。由其业行，习恶来久，信根浅薄，未解深法至真之化”。这就是说佛理尽管被说得神乎其神，至真微妙，但由谁来相信呢？即使明白你说的确实很对，但有何见证？从何趣入呢？只可望而不可及。所以行咒术是非常有必要的，有了咒术，佛理才有了具体内容，咒术的神通才能使人相信你。这也是个因类施教的问题。实际上佛图澄对石勒的教化，就运用了这种思想，对不达深理的石勒一类，只有用咒语法术的神奇，才能使他们信服，因为他们只承认眼前的灵验。这里所说的理由恐怕并不仅仅是替自己找借口，而当时确实存在这样的问题，当时大部分信众不具有接受高深理论和空洞说教的思想基础，尤其仍然信奉萨满教和保留原始信仰的下层群众，更易接受具有神奇效力的咒术之类。该经中还说从反面说明佛教行持咒术的必要性和重要意义。说：“佛告阿难：四辈弟子入我法中，受持禁戒，多所缺犯，心不专一。急难之时遭疾苦患，既不专一，向诸异道邪见法中，以

求福佑，欲脱众难”。这就是说如果佛教不以咒术行化，信众就会投向外道，所以行不行咒术，也是个争取信众的问题。在一般情况下，信众可以信佛，但遇到具体的灾患病苦，你那里没有具体的办法，就只好去求有具体办法的人了，这时候信众就不一定信你了。当时的中国传统的祭祀宗教和原始信仰很浓厚，道教正处在兴盛状态，萨满教和西域的其它宗教也在活动，每种宗教、每种信仰都在争取信徒，所以这里提出的是个现实问题。密教的流行，咒术和种种方术结合到密教中，都是有其深刻的社会和文化背景的。实际上大乘佛教的兴起和流行也是这种情况。

第二，陀罗尼密教深受中国传统宗教文化的影响。东晋南北朝时期伪造了大量的咒经，从佛典中辑出不少陀罗尼咒进行加工。这些经中表现出浓厚的传统宗教文化的色彩。不少经典中直接用了传统的神祇，如《安宅神咒经》中出现了青龙、白虎、朱雀、玄武这样的神。其它一些经中经常出现天官、地祇、太山君府、太白仙人、三尊等神祇。《灌顶经》还用五行学说编造了五方、五神、五色的神灵系统。卷七中说四辈弟子若被鬼神烧害，当存念佛身三十二相八十种好，次存念诸菩萨僧，又复存念五方大神。这五方神是：“一者曹遮阿迦，其身长大一丈二尺，著青色之衣，吐于青气，住在东方。二者名曰摩诃祇斗，其身长大一丈二尺，著赤色之衣，吐于赤气，住在南方。三者名曰移兜涅罗，其身长大一丈二尺，著白色之衣，吐于白气，住在西方。四者名曰摩诃伽尼，其身长大一丈二尺，著黑色之衣，吐于黑气，住在北方。五者名曰乌呬罗姪，其身长大一丈二尺，著黄色之衣，吐于黄气，住于中央。此五方之神各有眷属，一神王有七万鬼神相随逐”云云。卷九中把龙王也分为五方，并配之于五色，说东

方青龙神王，南方赤龙神王，西方白龙神王，北方黑龙神王，中央黄龙神王。卷三中还出现五帝之说。五方神是中国传统宗教中固有的神祇系统，春秋战国时期已出现五帝崇拜，太皞、炎帝、少皞、颛顼上升为五帝，并配之于五方、五色、五德、五兽、五音、五时（见《吕氏春秋》、《淮南子·天文训》等）。到了汉武帝时，在五帝之上又出现了一个太一神。汉代纬书说东方为苍帝，名灵威仰；南方赤帝，名赤熛怒；中央黄帝，名含枢组；西方白帝，名招拒；北方黑帝，名三十光纪（明孙穀《古微书》九）。中国密教的五方神、五方龙神王就是根据传统宗教的神系加以改编的。

当时在中国道教兴盛，很多咒经学了道教的说法，甚至在咒经中出现了“急急如律令”这样的词句。被经录家发现，斥之为外道，没有著录。在中国陀罗尼密教中出现比较简单的密法，如供养、结界、印符等，这方面也受了不少中国传统宗教的影响，因为这些东西在中国的传统宗教中比较发达，包括祭祀的坛法、火供等，三《礼》和《史记》、两《汉书》等诸史《郊祭志》中多有记载。

第三，陀罗尼密教的内容越来越庞杂。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。《灌顶经》卷末原来就附有续命法，流传一时的不少伪经也专门讲各种法术。这样密教的内容变得越来越芜杂，密教也因此广为流传，深入民间。陀罗尼密教的思想更为复杂，咒术万能思想、鬼神迷信思想、神仙方术思想、万物有灵思想等，原始宗教和民间宗教的内容都包罗无遗。

### 第三节 陀罗尼密典统考

#### 一、翻译密典

东晋十六国及南北朝时期，翻译了大量的陀罗尼密典和大乘经典中有关陀罗尼章节，也抄集、伪撰了大量的陀罗尼咒经。这些经典有的先后译过好几次，广为传抄。有的只在某个地区流传。很大部分咒经早就佚失，而后世经录中著录的也比较混乱，译撰的时间、地点都不大清楚，故在此作一系统的考证。

#### 《微密持经》

该经是最早翻译的一部陀罗尼经，也是翻译次数最多的一部经。如前所述，该经在支谦之前就有二译，支谦自己翻译了一本，又合三本会译了一本。实际上应是三译四本，因为支谦自译本虽然附在会译本，但仍然单独流行。据《祐录》收录的《剡西台昙斐记》（卷七）的记载，梁代昙斐见到四种译本，一本题《无量门微密之持》，又名《成道降魔得一切智》。一本题《阿难陀目佉尼呵离陀罗尼》，又名《疾使人民得一切智》。一本题《无端底门总持之行》，又名《菩萨降却诸魔坚固于一切智》。一本题《出生无量门持》，又名《一生补处道行》、《成道降魔得一切智》。昙斐经过比较，认为四种本子“文句参差，或胡或汉音殊，或随意制语，各有左右。依义顺文，皆可符同”。不同的是只有最后一部具备法利及动地伎乐事。这四种译本中，前三种就是支谦译本，即《合记》中的《陀邻尼经》和《总持经》。后一部经，《祐录》作

佛陀跋陀罗译，经名相同，今存。

僧佑《出三藏记集》共著录了六种译本：支谦译本。佛陀跋陀罗译本二种，其中一部题《新微密持经》（缺本）。功德直译本，题《破魔陀罗尼经》，或云《无量门破魔陀罗尼经》，大明六年（462）译。失译本二种：《无端底持经》，《旧录》名《无端底总持经》，《阿难陀目佉尼呵离陀经》。这六种译本除支谦本、佛陀跋陀罗译本《出生无量门持经》、失译本《无端底总持经》三种外，缺本《新微密持经》，唐智升《开元释教录》（以下略作《开元录》）认为此经即是《出生无量门持经》，《祐录》、《长房录》作别本，是误会。这个意见应该说正确，因为僧佑并未见到题这样名字的本子，而佛陀跋陀罗译出的经与支谦本相同，所以当时就称其为《新微密持经》了。按《长房录》引竺道祖《晋世杂录》（以下略作《道祖录》），佛陀跋陀罗译于东晋安帝隆安二年（398）。功德直译本，后世经录著录相同，今存。《阿难陀目佉尼呵离陀经》，隋费长房《历代三宝记》（以下略作《长房录》）、《开元录》均作宋求那跋陀罗译，前者说见于别录，后者说为第六译，其本子今存。此经题名与《合记》所说相同，仅少“佛说”、“邻尼”四字。“佛说”二字一般可以省略，而“邻尼”二字似乎是脱漏所致。经内亦题名《阿难陀目佉尼呵离陀邻尼》、《疾使人民得一切智》，与昙斐《记》所说经名相同，似乎应是同一个本子。但今本的文字属后来的风格，并没有动地伎乐诸事的说法，与佛陀跋陀罗本接近，似乎为另译。按后者所说的为正确，也就是该经有求那跋陀罗译本，译于宋元嘉年（424—453）。

《长房录》新录五种译本。安法钦译本，题《阿难目佉经》，引见竺道祖《晋世杂录》。《开元录》著录的与此相同，

西晋惠帝、怀帝之际（四世纪初）译。白法祖译本，题《无量破魔陀罗尼经》，《开元录》作第四出。此本与功德直译本只差“门”字，二录并没有引据前代的经录，似乎有可疑之外。佛陀扇多译本，题《阿难陀目佉尼河离陀邻尼经》，《开元录》作第八出。北魏孝明帝正光六年至东魏孝静帝元象二年之间（525—539）译，其本今存。僧伽婆罗译本，题《舍利弗陀罗尼经》，《开元录》作第九译，梁天监五年至普通元年之间（506—520）译，其本今存。闍那崛多译本，题《一向出生菩萨经》，《开元录》作第十译，隋开皇五年（585）译，其本今存。《开元录》新录一本，即智俨译本，题《出生无边门陀罗尼经》，开元九年（721）译，其本今存。唐圆照《贞元新定释教目录》（以下略作《贞元录》）新录一本，即不空译本，题《出生无边门经》，内题《出生无边门陀罗尼经》，今存本与此相同，并见《不空表制集》（卷三），译于唐肃宗乾元元年至代宗大历六年之间（758—771）。今《大正藏》收有不空译的《佛说出生无边门陀罗尼仪轨》，按照经中说八字观法看，出于《大日经》，并非此经译本。

综上所述，该经有失译《陀邻尼经》本、失译《总持经》本、支谦译本、支谦会译本、安法钦译本、白法祖译本、佛陀跋陀罗译本、功德直译本、求那跋陀罗译本、佛陀扇多译本、僧伽婆罗译本、闍那崛多译本、智俨译本、不空译本，共14种译本，其中失译2本，今存9本，佚失5本。另《祐录》有失译《陀邻尼目佉经》，《开元录》疑即此经。

### 《大孔雀王神咒经》

该经先有东晋帛尸梨蜜多罗译，有两种本子，《祐录》作了著录，一本题《大孔雀王神咒》、一本题《孔雀王杂神咒》。

《长房录》著录的二本题末有“经”字，并引见《道祖录》，又说后一本翻译未尽。隋法经《众经目录》（以下略作《法经录》）的著录与此相同，东晋咸康年（335—342）译。《开元录》分别作第一出、第二出。吕澂《新编汉文大藏经目录》（以下略作《新编录》），二个译本作一个本子，并以大藏中题鸠摩罗什译的《孔雀王咒经》为帛尸梨蜜多罗译本。今勘大藏经中所谓罗什译本，原注说前三纸七行是中土附加的，最末一段结坛法也是中土附加的。《开元录》中同题经的附注说“亦名《大金色孔雀王经》，（罗什）在逍遥园出，并结界场法悉备具，房云见别录”。但现本中《长房录》并没有“见别录”这样的话。从此可知罗什本在隋代已如现本的样子。现存大藏经中题名《大金色孔雀王咒经》的有二个本子，失译的本子作附秦录。一本或题《佛说大孔雀王杂神咒经》（元明本），末附八段其它咒文：《解说经下结咒语》、《佛说咒贼经》、《法华神咒经》、《勇施所说咒》、《毗沙门天王所说咒》、《持国天王所说咒》、《罗刹女所说咒》、《〈大涅槃经〉咒》。

这大概就是《祐录》著录的《孔雀王杂神咒》，因为经中附有其它杂咒，所以就有“杂神咒”的名称。另一本或题《大孔雀神咒经》（元本），与前一本相比较，缺前面的两段文字，末尾附有《摩尼罗剎经》并几句话，正文部分与前本相同，仅部分文字有出入，则这两本原为一译。

此二本与罗什本相比较，除去罗什本前后附加文，与失译的二个本子的正文相同，只有个别字句有出入，则知所谓罗什本与所谓失译二本原来是一个译本。由此可以得出结论：帛尸梨蜜多罗只有一个译本，即《大孔雀王神咒经》，现在大藏经中的失译《大孔雀神咒经》，可能就是原译的传抄本，因为除缺文外衍文最少。原译流传至梁代，出现了原本中附加

其它咒文的《孔雀王杂神咒经》，现在大藏中的另一失译本《佛说大孔雀王杂神咒经》，应当是此本的传抄本。因为此本正文与原本内容相同，所以僧佑误以为帛尸梨蜜多罗有二种译本，后世也承袭了他的说法。

到了隋代，出现了所谓的罗什译本，在原本前面不仅加上了与本经内容无关的经文（似乎抄取《安宅咒经》、《灌顶经》的神名等内容杂揉合成），后面还加上了坛法等内容的文字。坛法出现于周隋之际开始传译的持明密法中，所以这个传本形成于周隋时期，而且可能是北朝流传的本子。一是因为持明密教开始传译于北朝，二是因为《长房录》等都以为是罗什译本，罗什译经的地方姚秦，即在后来的北朝范围。另外，《长房录》另外著录有《孔雀王经》，作昙无兰译，并说与帛尸梨蜜多罗译出的不同。《开元录》作第三出。二个经录均未引据以前的经录，可能是另一种传抄本。

梁代僧伽婆罗译有《孔雀王陀罗尼经》上、下二卷，《长房录》引据《宝唱录》著录，作第二出，与帛尸梨蜜多罗译同本小异。《开元录》另题《孔雀王咒经》，作第七译。现大藏本题《孔雀王咒经》，经过堪同，发现与帛尸梨蜜多罗译本并非同本异译的关系，而是各有所本。

后来有义净译本，题《大孔雀咒王经》，三卷，《开元录》著录，作第八出，指出与僧伽婆罗等出者同本，神龙六年（705）于东都内道场译。经对勘，此本与僧伽婆罗译本属同本异译，但此详彼略。僧伽婆罗本后面附的坛法比较简略，义净本附有《坛场画像法式》，修法比较完备。

此后又有不空译本，《贞元录》题《大孔雀明王经》（《不空表制集》同），经内题《佛母大孔雀明王经》，经初有启请法。现在勘同不空本，与前二译同本，但把经前的启请

法和经后的坛法另外译出来了，启请法题《读诵佛母大孔雀明王经前启请法》，坛法题《佛说大孔雀明王画像坛场仪轨》，成独立经轨，密法中增加印法。这个本子的真言有梵本存世，《大正藏》收入。僧伽婆罗、义净、不空三译原本是在帛尸梨蜜多罗译原本的基础上改编而成的，其改编的程度也比较大，除了主要咒颂之外，大部分内容属新增。后三译与前一译都是《孔雀王咒经》，但并不是同一个梵本的异译。后三译之间也有一定程度的详略差异，越是后来的本子，越增加了新的一些内容，尤其启请法和坛法。不空译本前另附有《佛母大金曜孔雀明王经序》和《此经须知大例》，属当时人所加。

### 《陀邻尼钵经》

《祐录》作《陀邻钵经》，入失译经。《长房录》题《陀邻钵咒经》，作昙无兰译。《开元录》著录的与现名相同，亦作昙无兰译，第二出，并说与《持句神咒经》同本。

《杂集》卷九也有同名经与今大藏本相同。对勘现在的两个本子，该经属于东晋时期的失译本，经文中有三处对音译名称作注，称“晋言”。《长房录》、《开元录》作昙无兰译，未引据前代经录，似乎不足信。《持句神咒经》，《祐录》入失译经，题末无“经”字。《长房录》作昙无兰译。《开元录》作支谦译，亦云《陀罗尼句》。现在对勘大藏中《佛说持句神咒经》，与《陀邻尼钵经》内容相同，属同本异译。

又《开元录》以为隋阇那崛多译的《东方最胜灯王如来经》，亦题《东方最胜灯王如来遣二菩萨送咒奉释迦如来助护持世间经》，作第四出、与《持句神咒经》等同本。

今《大正藏》在《东方最胜灯王陀罗尼经》末加注说：“此经丹藏即云《东方最胜灯王如来经》，文句大多陪宋本而

有余。按《开元录》云，前后四译，三存、一失，即东晋失译，名为《陀罗尼章句经》，或无‘章’字者是第三译，而一缺本也。今此崛多译，宋、丹两本文义大别，名亦小异，未知孰是。意者宋本古质，似非崛多之译。又于文中数云陀罗尼句，即恐此经是失译本《陀罗尼句经》，宋藏失崛多译而得东晋失本陀罗尼经，见经中有最胜灯王之言，遂为崛多所译《灯王经》耳。不然何一人之译，而有名题始末之殊、广略质文之异耶？今双存之，则四译还具矣”。

此注将《东方最胜灯王陀罗尼经》与崛多译本区分开来是对的，纠正了《开元录》的错误，但说宋藏将东晋失本《陀罗尼经》自题经名等，则是误断。今考《陀罗尼杂集经》卷四有《佛说最胜灯王如来所遣陀罗尼句》，并说此经有两本，前后翻译不同。

又《大正藏》所收丽藏本北齐万天懿译《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》，末尾附有抄录的三段咒经残篇，前两段抄于《持句神咒经》和《陀邻尼钵经》，而后一段经勘，与《东方最胜灯王陀罗尼经》和《杂集》本均属同本异译，则该经有今本、《杂集》本、《尊胜所问》本三种译本。其中《杂集》本和今本在《杂集》形成的最迟年代东魏武定三年（545）之前即已译出。《尊胜所问》本按其译文风格亦立在隋代之前。另外今本末附《乞梦即知吉凶陀罗尼》一篇。

此三译与前两译相较，均属同一经，但非同本异译，后三译比前两译内容明显增多，是后三译所据原本是在前两译所据原本的基础上扩编而成。

《陀罗尼句经》，《佑录》入失译，《房录》题《陀罗尼句咒经》，亦云《持句咒经》，作支谦译。《开元录》题《陀罗尼章句经》，入东晋失译缺本，并说与《持句神咒经》（或云

《陀罗尼句》)属于同一个本子,是第三出。按经题的意思,似乎与《持句经》属于同一个本子,但并非今本《最胜灯王陀罗尼经》(《杂集》中经题即如此)。

隋阇那崛多译《东方最胜灯王如来经》,《法经录》和《大唐内典录》等著录。宋代又有施护译《佛说圣最上灯明如来陀罗尼经》,与《东方最胜灯王陀罗尼经》等三本属同本异译,而崛多译本咒文、经文又比此四译多出不少,故所据又是另外一本。

按《长房录》(卷十二)等记载,崛多原本是由北齐僧宝暹等十一人取来。《开元录》说宝暹等以武平六年(582)“相结同行,採经西域”(卷七)。《续高僧传·僧县传》记载,僧县与宝暹等以高齐之季结友西行,前达葱山。会诸梗涩,路既不同,乃旋京輦(卷十)。则知采经之地在葱山以东之中亚诸国,崛多原本即在中亚诸国某地扩编而成。此本未向印度流传,故施护所据的印度原本仍与崛多之前的译本相同。

### 《华积陀罗尼经》

《祐录》入失译经,《法经录》相同,《长房录》引据《宝唱录》,作支谦译,《内典录》、《开元录》与此相同。现对勘大藏本,按其译文风格,并非支谦翻译。

《法经录》又有《花聚陀罗尼》、《师子奋迅菩萨所问经》,作失译经,《开元录》同入东晋失译经,并作同本异出。现对勘大藏中的二个本子,属于同本异译,与前一本亦属同本异译。三本译文风格大同,可能出自同一个时代,也许就是东晋失译。

宋施护译有《花积楼阁陀罗尼经》,与前诸本亦属同本异译。

### 《六字神咒王经》

《法经录》题《六字神咒经》，入失译经。《开元录》入梁失译经，并作第二出，与《六字咒王经》同本，《六字咒王经》入东晋失译录。

今考《陀罗尼杂集》卷八有《佛说咒六字神王经》，内题《六字神咒王经》。现大藏中有《佛说六字神咒王经》（《大正藏》收丽本、明本两种，实为一本，因传抄不同而有一些文字上的差异），与《杂集》本属于同本异译。但文字及咒文稍微多一些，多出部分属于中土加上去的。如说：“若淮、济边作，淮、济边灭之”，“若五岳边作之，五岳边灭之”。咒文也有反复出现的情况。

《六字咒王经》，现对勘大藏本，与《六字神咒王经》属于同本异译，大藏本《六字神咒王经》据此本而增改的。实际上只有《杂集》本《佛说六字神咒经》，和今大藏本《六字咒王经》两种异译本。今大藏本《六字神咒王经》属《六字咒王经》译本的中土衍生本。

《法经录》、《开元录》又有《六字大陀罗尼经》，后者入梁代失译经。《杂集》卷八收有此经，与大藏本相同，则此经只有一译。该经只说一段咒文，与《六字神咒王经》不同本，但同样说六字咒，说咒的缘由也相同，所以是同一个经。

今考《六字神咒王经》与《六字大陀罗尼经》均源于《摩登伽经》。《摩登伽经·度性女品》中说，佛因为旃陀罗女迷惑阿难的事情而说了六字神咒，而此两部经即增减此品内容编成。后来宋代施护译《佛说圣六字大明王陀罗尼经》、《圣六字增寿大明陀罗尼经》，法天译《佛说大护明大陀罗尼经》，也源自于此品内容，只是变动比较大，不像上两经那样

接近。

又东晋竺难提译《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，也源于此品。《新编录》以为此经与《六字神咒王经》同本，实际上它们均源于《摩登伽经》，都说六字神咒，但各自分别成经，《请观音咒经》说法背景、对话内容远比它经多，故事也与原经相去较远，以观世音菩萨信仰为中心。

#### 《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》

《祐录》作失译经，《长房录》引据《法上录》，作东晋天竺居士竺难提译，第二出，《开元录》说亦云《请观世音经》。但所说第一出，诸经录中都不见著录。

#### 《大方等陀罗尼经》

或题《方等檀持陀罗尼经》，四卷，八品，北凉法众译。《祐录》及其之后诸经录均著录。《长房录》引据《道祖录》说，晋安帝时由高昌郡沙门释法众于张掖为河西王沮渠氏译，《开元录》作永安（401—411）中译，并引《宝唱录》说译于高昌郡。

今考《魏书·沮渠蒙逊传》，永安中沮渠居张掖，至永兴（409—413）中攻占姑臧并迁居，至泰常（416—423）中攻灭李歆，随后占领敦煌，故永安或晋安帝在位期间（397—418），沮渠 逊的疆域始终没有达到高昌。法众为沮渠氏译经，应当在张掖。

#### 《无崖际持法门经》

《祐录》入失译经，《长房录》引据《始兴录》作西秦圣坚译，一名《无际经》，一名《上金光首女所问经》。《开元

录》并引据《法上录》，作初出。《长房录》另外著录求那跋陀罗译有同名经，引见别录，《开元录》此作第二出。《开元录》以北齐万天懿所译《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》为第三译，略称《尊胜菩萨所问经》，或《入无量门陀罗尼经》。

今大藏中的圣坚译本，与万天懿译本属同本异译。圣坚译本将陀罗尼意译，万天懿译本作音译。后者今本末尾附有《持句神咒经》三种译本的抄集，最后又附有《〈遵胜菩萨所问经〉译师传》。

### 《虚空藏菩萨神咒经》

《祐录》题《虚空藏经》，或作《虚空藏菩萨经》，姚秦佛陀耶舍译，说“三藏后还外国，于罽宾得此经，附商人送到凉州”。《长房录》引据道慧的《宋齐录》作了著录。《开元录》作第一出。《长房录》著录的经题与今名相同，宋昙摩蜜多译，引据李廓《魏世录》。《开元录》作第二出。

今藏中又有失译同名经，与佛陀耶舍译和昙摩蜜多译同本异译。《祐录》有异本《虚空藏经》，《长房录》及《开元录》又有求那跋陀罗译《虚空藏经》，或许就是这个本子，究竟如何，不得而知。

此经后来又有隋阇那崛多译，题《虚空孕菩萨经》，开皇七年（587）译，《长房录》等著录，《开元录》作第三译。

《虚空藏菩萨神咒经》，《祐录》和《开元录》均以为与《大集经·虚空藏分》同经，《祐录》还以为与《虚空藏经》也是同本。但现在对勘都不是同本同经，后者属于中土杂抄本。

### 《善法方便陀罗尼经》

《法经录》入失译经，与《金刚秘密善门陀罗尼经》同本异译，《开元录》入东晋失译录。后一部今大藏中有同名经两本（一有“咒”字），属同本异译。《陀罗尼杂集》卷四收有此本，与无“咒”字本同，此二译与上经亦属同本异译。

该经后来有法贤译本，题《佛说延寿妙门陀罗尼经》，为同本异译。又有菩提流志译本《护命法门神咒经》，属同经，但非同本，文字咒文都比诸译本多，显然是在诸译原本的基础上扩编而成的。

#### 《虚空藏菩萨问七佛陀罗尼咒经》

《祐录》入失译经，《开元录》入梁失译经，题《虚空藏菩萨问佛经》。隋阇那崛多译《如来方便善巧咒经》，与此同本异译。后来宋时法天译《圣虚空藏菩萨陀罗尼经》，亦为同本异译。

#### 《大吉义神咒经》

四卷，《法经录》入失译经，二卷，《大周录》引据《达摩郁多罗录》，作后魏太和十年（486）昙曜译。《开元录》引据《法上录》作昙曜译。今大藏本相同。

#### 《阿吒婆拘鬼神大将上佛陀罗尼经》

《开元录》入梁失译录，或名《阿吒婆拘咒经》。《陀罗尼杂集》卷九收有此经，与今大藏本相同。

此经至唐代又有新译本流传，其中有称善无畏译的《阿吒薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》三卷，是将原本扩编为持明密典形式的经，其中又掺入了不少中土伪造附会的内容，原失译本后亦附加中土伪造部分。

据入唐诸家目录及安然《八家密录》，日本入唐诸家请去此经的七种本子，包括《金刚部元帅大将阿吒婆俱经》三卷（空海）、《佛说阿吒婆句大元帅将无边神力随心陀罗尼经》一卷（圆仁）、《阿吒婆拘鬼神大将上佛陀罗尼经》一卷、《鬼神大将元帅阿吒薄拘上佛陀罗尼经》二本（失译本）、《大元帅全身金刚三昧耶法》三卷（顺晓）、《太元阿吒薄拘无边甘露降伏一切鬼神真言》一卷、《梵字遏吒薄俱真言》一本。

### 《金刚上味陀罗尼经》

《长房录》等著录，元魏佛陀扇多于孝明帝正光六年（525）译，后阇那崛多译《金刚场陀罗尼经》，为其异译本。

### 《护诸童子陀罗尼经》

《长房录》等作菩提流支译，《开元录》题《护诸童子请求男女陀罗尼经》，今大藏本作菩提流支译。《杂集》卷四收有此经，与今本相同。

### 《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》

《法经录》作失译经，《开元录》入梁失译录。《杂集》卷四收有此经，与今大藏本属同本异译。

### 《八吉祥神咒经》

《祐录》分别著录《八吉祥神咒》、《八阳经》、《八部佛名经》、《八吉祥经》，前三本入失译，后一本作求那跋陀罗译，元嘉二十九年（452）出。《长房录》引据《古录》，《八吉祥经》作支谦译，初出，以求那跋陀罗译为第二出（引据《宝唱录》）。又有《八阳经》作竺法护译，《八部佛名经》作失译

经。又著录梁僧伽婆罗译《八吉祥经》。《开元录》以此作第四译，以竺法护《八阳经》为第二译。《长房录》又著录《八佛经》，作元魏瞿昙般若流支译，兴和四年（542）出，《开元录》作《八佛名经》。《长房录》又录阇那崛多译《八佛名号经》，译于开皇六年（586）。今大藏中作支谦译，题《八吉祥神咒经》，作竺法护译者，题《八阳神咒经》。经对勘，均属于同本异译，但各本稍有差异。

### 《观世音忏悔除罪咒经》

《祐录》记载齐武帝时献征西游，于于阗国得此经胡本，回来后请瓦官禅房的三藏法师法意共同译出，时当齐永明八年（490）。法意即达摩摩提。《长房录》并引据《宝唱录》，亦题《观世音说行法经》。

### 《观药王药上二菩萨经》

《祐录》作失译经，《长房录》、《法经录》作宋量良耶舍译，《开元录》作第二出，并引见《宋齐录》。

### 《日藏经》

北凉县无谿译《大集经》第十三品，题《日密分》。《祐录》题《方等大集经》，或《大集经》，作二十九卷或三十卷或二十四卷，县无谿译，今大藏中为30卷。隋那连提黎耶舍译本，题《大乘大方等日藏经》，作15卷。《长房录》记载，译于开皇四至五年（584—585），文义出《大集》。《杂集》卷十收有《日藏经中除罪见佛陀罗尼》、《日藏中护眼陀罗尼》二首。

县无谿译本共三卷五品，那连提黎耶舍译本共十卷十三

品。二者相比较，后译前四品和第十二品与前译五品相当，但前简后繁。今大藏中后译第三品中加入第一品部分内容及前译第四品的一些文字。后译其它八品，前译中没有。后译《护塔品》说，佛预言不久往于阗国牛角峰山，结跏七日，受解脱乐。迦叶佛在于阗牛头山，结跏受解脱。波达多龙王及六十亿菩萨听受《日藏大授记经》云云。又多次提到于阗国及其中二山，则知后译出自于阗，在前译原本的基础上充实并增加了另外的八品，扩编为十卷十三品。而后译原本是由宝暹等从遮拘罗国（叶城）及于阗等地采来的，亦可为佐证。

《杂集》中的二首《日藏经》陀罗尼，另据梵本译出。也与此二译中的有关陀罗尼相当（如与后译《念佛三昧品》、《三归济龙品》中的陀罗尼略同）。

### 《月藏经》

据《长房录》，由那连提黎耶舍在北齐天统二年（566）译出，共十卷二十二品，其中第一、六、八、十五、十六、十七、十八诸品说陀罗尼，又第一、十五、十六三品主要讲陀罗尼。《月藏经》的形成与《日藏经》的形成有关，文中数次提到供养、礼拜及听闻《大集经》的事。应当在原《大集经》之后形成，作为与《日藏经》相对应的扩编《大集经》的一部分，其思想亦与《日藏经》接近。

### 《须弥藏经》

原题《大集须弥藏经》，据《长房录》，那连提耶黎舍于北齐天保九年（559）译。共二卷四品，其中三、四品以陀罗尼为中心说法。

### 《大集海慧菩萨品》

县无谿译本，《大集经》第五品。该品最后一部分说陀罗尼。

### 《大集虚空藏菩萨品》

县无谿译《大集经》第八品，共五卷。唐不空译《大集大虚空藏菩萨所问经》八卷，与前译同本异译。

### 《大集宝幢分》

县无谿译《大集经》第九分，共二十一卷十三品。唐波罗颇密多罗译《宝星陀罗尼经》属此同本异译。据《开元录》等，波罗颇密多罗译于唐贞观三至四年（620—621），与县无谿译本内容及品目相同，只在文字上前简后繁。

### 《大集虚空目分》

县无谿译《大集经》第十分，共三卷十品，其中《声闻品》说陀罗尼。

### 《大集陀罗尼自在王品》

县无谿译《大集经》第二品，说四瓔珞、八总持。竺法护译的《大哀经》，与此译相当。

### 《方等大云经》

《佑录》或题《方等无相大云经》，后亦题《大方等无相经》，四卷或为六卷，今大藏本有六卷三十七品。按品题，即《大云经》初分。《长房录》等著录姚秦竺佛念译《大方等无相经》五卷，或四卷，亦云《大云经》。《开元录》说与县无

讖译同本。《新编录》说今大藏中《大云无想经》九卷，勘同，是符秦竺佛念译。

亦属于《大云经》的，后来又有北周阇那耶舍译的《大云轮经请雨品》，《长房录》在经题后作第一百，一卷，天和五年（570）译，《开元录》在经题后作第六十四，一卷，初出。今大藏本相同。隋代又有此品的两种异本，那连提黎耶舍译《大云轮请雨经》，二卷，开皇五年（585）译，《长房录》著录。阇那崛多译《大方等大云请雨经》，一卷，《内典录》等著录。《开元录》指出此两译与阇那耶舍译本为同本异译。唐代有不空译《大云轮请雨经》，二卷，《贞元录》等著录，与前三译同本异译。

## 二、抄集经典

### 《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》

这是一部最早出现的陀罗尼抄集经。经内亦题《七佛所说神咒经》，四卷。《开元录》作东晋失译经。《陀罗尼杂集》卷一至卷三收入此经，但无卷四自“金刚藏菩萨所说众生有五种不信”之后部分（其中三归五戒神名及其之后，他处收集）。此经文内多处有“晋言”这样的话，当是抄集于东晋时代。抄集的陀罗尼有：

#### 第一卷

《七佛十一菩萨说大陀罗尼神咒经》 《开元录》说初卷题此名。此与今大藏本内容相符，除八菩萨陀罗尼之外，又增加了普贤、观世音、虚空藏三菩萨的陀罗尼。

《释摩男菩萨所说神咒》

《阿难比丘所说神咒》

《普贤菩萨所说大陀罗尼神咒经》

《大悲观世音菩萨摩诃萨说大陀罗尼神咒》

《观世音菩萨愿果》

## 第二卷

《佛说旷野鬼神阿吒婆拘咒经》 与今本、《杂集》本  
《阿吒婆拘上佛陀罗尼经》同本异译。

《集法悦舍苦陀罗尼经》 《法经录》入失译经，与《杂  
集》本同。

《文殊师利菩萨所说经》（或在卷首）

《定自在王菩萨所说神咒》

《妙眼菩萨所说神咒》

《善名称菩萨所说神咒》

《宝月光明菩萨所说神咒》

《北辰菩萨所说神咒》

《太白仙人所说神咒》

《荧惑仙人所说神咒》

《大自在天王所说神咒》

《化乐天王所说陀罗尼》

《兜率陀天王所说大陀罗尼》

《焰摩天王所说大神咒》

## 第三卷

《摩醯首罗天王所说神咒》

《八臂那罗延所说神咒》

《功德天女所说神咒》

《八龙王所说神咒经》

## 第四卷

《八菩萨十天王九龙王所说偈》

《金刚藏菩萨所说三昧经》

《三归五戒护伽兰神王名》

《四天王所说大神咒经》

### 《陀罗尼杂集》

这是一部抄集两晋十六国及南北朝初期流行的陀罗尼密典的总集。最早见录于《长房录》，卷十三“大乘修多罗失译录”中著录，题《杂咒集》，作十卷。《法经录》卷二“别生经”中著录，并说：《杂咒集》十卷等六十二经，“并是诸经所出，即未见本，且附斯录”。又说“并是后人随意意好，于大本中抄出别行，或持偈句，便为卷部”。这是首次指出《杂集》是抄集经。其后仁寿年（601—604）彦棕等《众经目录》著录于“贤圣集撰”部分，并加注说一名《陀罗尼集》，或九卷，“贤圣所撰，翻译有原”（卷二）。唐静泰《众经目录》著录相同（卷二，作一八七纸）。《内典录》入“入藏录”，题《陀罗尼集》，十卷，一帙（卷八），卷七入“贤圣集撰录”，另见录于卷九、十三。明佺《大周刊定录》卷一著录于“大乘单本”部分，题《陀罗尼集》，一名《杂咒经》，作十卷、一八七纸。《开元录》卷六题《陀罗尼杂集》，入梁代失译经。卷十三入“此方撰述集传”部分，说“未详撰者，今附梁录”。又说：“此《咒集》，《大周录》中为大乘单本，复云失译者不然，寻检其文，乃是此方抄集，而非梵本别翻。所以知者，如《七佛神咒经》及《陀罗尼钵经》等，并是入朝所翻；《护诸童子陀罗尼经》，元魏菩提留支所译；又《陀罗尼钵经》共《最胜灯王经》二是同本。如此等经并皆集入，故非梵本所传，必是此方撰集，未知的是何人所撰，故此述也”。

这一段话显然不是智升的口气，是引用了前人的话，《贞元录》卷二三也摘录了这段话。按智升“《大周录》中为大乘单本，复云……”的语气，似乎从《大周录》中转引，但今本《大周录》并无此段话。当然，如智升看到的《大周录》中有此段话，也不是明佺等人所说。也许这段话此前就附在《杂集》经题之下。《开元录》卷十七中又注说：“未详撰者，《旧录》亦载”。卷二十亦著录。《贞元录》卷九、二七、三十著录。

《陀罗尼杂集》形成的时代，《开元录》以来均作梁代。现据敦煌写经 S. 4494《杂咒集》卷末题记“大统十一年乙丑岁五月二十日写迄”，可以把《杂集》形成的最晚年代确定在西魏文帝大统十一年（545）。《开元录》说“《旧录》亦载”，但并不见《祐录》著录，且与本录其它数处“未详撰者”归入梁代失源的说法相矛盾，不知此话从何而来。

另外，《大周录》将《杂集》和另外三部经列于宋智俨名下，但只说“右宋代沙门释智俨译”，没有说“右四经”或“右并”的限定词，按其一般写法，亦无归之于智俨的意思。现在唯一能确定其具体时代的只有《开元录》引的那段话。此段话是作者看到《杂集》之后所作的分析，其中说的“《七佛神咒经》及《陀罗尼钵经》等并是入朝所翻。《护诸童子陀罗尼经》，元魏菩提留支所译”二句为确定那段话的时代至关重要。菩提流支译经始于元魏宣武帝永平元年（508），最晚到东魏孝静帝天平二年（535），此说《护诸童子陀罗尼经》元魏菩提留支所译，一则说明流支译此经在元魏时期，二则说明说话的人是南朝人，亦即梁代武帝时期的人，具体时间在天监七年至大同元年（508—535）。由此可知，所谓《七佛神咒经》、《陀罗尼钵经》等并是入朝所翻，即是说此二经是在

梁武帝天监初年所译。但是，此二经似乎并非“入朝所翻”，《祐录》入“新集续撰失译杂经录”中，如天监初年翻译，僧佑可不能不知道，故此二经的翻译是在梁代之前。又《杂集》中的这两部经文中，都有“晋言”的注释，故属东晋失译无疑。

分析者的时代既已确定，那么，编纂《杂集》当在其前，而又在流支始译之后。《陀罗尼杂集》很可能在北魏孝明帝时期（516—528）形成于北方，故僧佑始终未看到，北魏末年传到南朝，被说那段话的人看见，因以前未见在南朝流传，便作了一番分析。再过了十来年，又流传到敦煌，被人传抄。

《陀罗尼杂集》抄集的陀罗尼经典有：

第一至三卷：

《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》 此为另一部抄集经，与今本同。

第四卷：

《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》 与今本同。

《发菩提心陀罗尼》

《日藏菩萨陀罗尼》

《护诸童子陀罗尼咒经》 与今本同。

《金刚秘密善门陀罗尼》七首 与今本同。

《最胜灯王如来所遣陀罗尼》 与今本同本异译。以下四首出此经中。

《阿逸多王菩萨说饶益善利色力名誉陀罗尼》 出《灯王经》。

《文殊师利菩萨说饶益善利色力名誉陀罗尼》 出《灯王经》。

《释迦牟尼佛说大饶益陀罗尼》 同上。

《四天王说护持前咒者陀罗尼》 同上。

《救阿难伏魔陀罗尼》末或有“句”字，出《涅槃经》  
(原注)

《正语梵天说应现满愿陀罗尼》

《摩尼跋陀天王说称愿陀罗尼》

《婆湿罗仙人说救一切病种种方法陀罗尼》，内题《婆湿  
罗仙人大神咒》

第五卷：

《佛说除一切恐畏毒害伏恶魔陀罗尼》

《佛说止女人患血至困陀罗尼》

《佛说除产难陀罗尼》

《佛说除灾患诸恼毒陀罗尼（或神咒）》

《佛说多闻陀罗尼》

《佛说治疟病陀罗尼》

《观世音菩萨说消除热病诸邪不忤陀罗尼（或“所不能忤  
大神咒”）》

《四天王说咒以昌蒲舍之令他人欢喜陀罗尼》

《观世音菩萨心陀罗尼》

《请观世音自护护他陀罗尼》

《佛说乞雨陀罗尼》

《那罗延天王除灭疟病神咒》

《佛说灭除十恶神咒》

《观世音说治五舌塞喉陀罗尼》

《佛说小儿中人恶眼者咒经》 《祐录》有失译经《咒小  
儿》，与今本同。

《佛说灭罪得入初地陀罗尼》

《佛说若欲读诵一切经典先诵此陀罗尼》

《结带禁兵贼陀罗尼》

《咒齿痛陀罗尼》 《祐录》有失译经《咒牙痛》，与今本同。

《降雨陀罗尼》 有注说出自《大云经》。

《系龙陀罗尼》 有注说出自《大云经》。

《观世音菩萨所说诸根具足陀罗尼》

《佛说咒土经》 有注说“是伪经，集咒者不知，妄集在此”。按内容确属中土伪造。

《尼乾天所说产生难陀罗尼咒》

《咒谷子种之令无灾蠪陀罗尼》

《咒蝎中毒陀罗尼》

《咒卒得重病闷绝者陀罗尼》

#### 第六卷：

《除肿患陀罗尼》

《治热病陀罗尼》

《治百病诸毒陀罗尼》

《佛说咒作三衣并受持咒》二首

《佛说咒应器锡杖坐具》三首

《五戒三归护伽兰神王名》 《祐录》失译录有《三归五戒神王名》一卷，有注说：“安法师所载兰法护经目有《神咒》三卷，既无名题，莫测同异，今新集所得并列名条卷。虽未详译人，而所护咒必在其矣”。今此中有五戒神王名有二十五，三归神王名有九，护僧伽兰神王名有十八。

《观世音说烧花应现得愿陀罗尼》

《观世音说散花供养应没陀罗尼》

《观世音说灭罪得愿陀罗尼》

《观世音说除一切眼痛陀罗尼》

《观世音说能令诸根不具足者具足陀罗尼》 与前卷同名咒同。

《观世音说治热病陀罗尼》

《观世音说除一切颠狂魍魉鬼神陀罗尼》

《观世音说除种种怖畏陀罗尼》

《观世音说除一切肿陀罗尼》

《观世音说除身体诸痛陀罗尼》

《观世音说除卒腹痛陀罗尼》

《观世音说除中毒乃至已死陀罗尼》

《观世音说除卒病闷绝不自觉者陀罗尼》 与上卷最后一首相同。

《观世音说除五舌若喉塞若舌缩陀罗尼》 与上卷同名陀罗尼相同。

《观世音说除种种癩病乃至伤破咒土陀罗尼》

《观世音说咒涧底土吹之令毒气不行陀罗尼》

《观世音说咒药服得一闻持陀罗尼》

《观世音说咒五种色菖蒲服得闻持不忘陀罗尼》

《观世音说除病肌生陀罗尼》

《观世音说咒土治赤白下痢陀罗尼》

《观世音说咒草试一切痛处即除愈陀罗尼》

《观世音说随心所愿陀罗尼》

#### 第七卷：

《观世音说灭一切罪得一切所愿陀罗尼》

《除障灭病至获道果陀罗尼》

《获诸禅三昧一切佛法门陀罗尼》

《见一切诸佛从心所愿陀罗尼》

《修念佛三昧陀罗尼》

- 《无尽意菩萨说幢盖愿陀罗尼》  
 《胜敌安退并治毒啖及肿陀罗尼》  
 《吉祥神咒》  
 《佛说旋塔陀罗尼》  
 《辟贼陀罗尼》  
 《闻持陀罗尼》  
 《佛说七大宝陀罗尼》  
 《佛说大普贤陀罗尼》  
 《四天王所说大神咒》合六十六首，与《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》卷四末附之文相同。

第八卷：

- 《佛说六字大陀罗尼经》 与今本相同。  
 《佛说檀特（持）罗麻油述神咒经》 《佑录》有失译同名经（无“经”字）和《麻油述神咒》各一卷，与今本相同。  
 《阿夷驹咒病经》  
 《佛说六字神王经》 《法经录》等著录，与今本《六字神咒王经》同本异译。  
 《尼乾陀天所说生难咒》 与卷五同名经相同。  
 《大自在天王所说咒名摩醯首罗天》  
 《大自在天及其眷属所说咒》  
 《大神仙所说咒》  
 《阿修罗天神断注不得还著病人咒》  
 《大神仙赤眼咒牙齿螭经》  
 《梵天咒句文》  
 《一大梵天女尚衢梨所说咒》  
 《甘露天说一切毒咒》

《大梵天说甘露咒能使毒气入地》

《甘露梵天女阿婆耆说一切毒咒》

《观世音菩萨说陀罗尼咒》

《咒疫病文》

《咒痈肿文》

《佛说摩尼罗檀咒经》 《祐录》有失译经《摩尼罗寔神咒》，与今本相同。

《佛说神水咒经》 《祐录》有失译经《咒水经》一卷，可能是此经（中亦称神水咒）。

《梵天王释提桓因神咒》

《四天王神咒》

《净陀罗尼神咒》

#### 第九卷：

《阿吒婆拘上佛陀罗尼》 一品三首，《开元录》等入失译录，与今本相同。

《佛说陀邻尼钵经》 一品三首，《祐录》入失译经，与今本相同，与《持句》等同本异译。

《佛说集法悦舍苦陀罗尼》 与《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》卷二所集同名经相同。《法经录》有别生同名经。

《观世音说随愿陀罗尼》

《乞梦即知吉凶陀罗尼》 与《东方最胜灯王经》所附同名经相同。

《除一切颠狂病陀罗尼》

《除怖畏陀罗尼》

《结药界陀罗尼》

《求梦陀罗尼》

《佛说咒时气病陀罗尼》 《佑录》有失译经《咒时气》，可能是此经，与今本相同。

《行住随方面归依称十方佛名号》

《佛说偈令人诵得长寿》

《佛说大小乘观别出观佛三昧经》 出佛陀跋陀罗译《观佛三昧经·观四威仪品》。

#### 第十卷：

《定志慧见陀罗尼》

《八兄弟陀罗尼》

《观世音说应现与愿陀罗尼》

《日藏经中除罪见佛陀罗尼》 出《日藏经》，与今本异译。

《获果利神憎善陀罗尼》

《善获除病陀罗尼》

《进果获证修业陀罗尼》

《结缕除睡蒙护陀罗尼》

《咒苏除睡不饥益乳陀罗尼》

《见佛随愿陀罗尼》

《观世音现身施种种愿除一切病陀罗尼》

《散华观世音足下陀罗尼》

《念观世音求愿陀罗尼》

《诵咒手摩眼除一切痛陀罗尼》

《咒盐水饮腹痛者陀罗尼》

《除卒中毒病欲死者陀罗尼》

《除瞋恚陀罗尼》 有注说出自《日藏经》。

《观世音除业障陀罗尼》

《佛说咒泥涂身涂幢涂药涂毒涂肿陀罗尼》

《乐虚空藏菩萨陀罗尼》

《观世音陀罗尼》

《忏悔掷花陀罗尼》

《咒肿陀罗尼》

《咒痛疮中恶陀罗尼》

《日藏中护眼陀罗尼》 出自《日藏经》。

《四天王咒经》 共五首。

### 《种种杂咒经》

《长房录》记载，周武帝时阇那崛多于益州龙渊寺为总管上柱国谯王宇文俭译，沙门圆明笔受。今本内有《法华经》咒六首：药王菩萨说、勇施菩萨说、毗沙门天王说、持国天王说、罗刹女共说、普贤菩萨说。又有旋塔灭罪陀罗尼，礼拜灭罪命终诸佛来迎咒，出自《宝幢生经》。供养三宝咒、观世音忏悔咒、金刚咒蛇咒、坐禅安隐咒、咒肿咒、金刚咒治恶鬼病、千转陀罗尼、观世音随心咒四首、七俱胝佛神咒、随一切如来意咒、六字陀罗尼咒、皈依三宝咒，共十五种二十三首。

### 《法苑集》中所集神咒缘文

僧祐集，据《祐录》卷十二“法缘杂录原始集目录”。

《咒用扬枝净水缘记》 出自《请观世音经》。

《读咒受行五事缘记》 出自《大涅槃经》。

《结咒坛缘记》 出自《百结神王护灌顶经》。

《常行道赞欢咒愿》 出自《福田经》。

《受食咒愿缘记》 出自《普耀经》。

《受食粥咒愿缘记》 出自《僧祇律》。

《布施咒愿缘》 出自《辨意经》。

《为亡人设福咒愿文》 出自《僧祇律》。

《生子设福咒愿文》 同上。

《作新舍咒愿文》 同上。

《远行设福咒愿文》 同上。

《取妇设福咒愿文》 同上。

《无常咒愿》 出自《中本起》。

### 《拔一切业障根本得生净土神咒》

原注说出自《小无量寿经》，附有《阿弥陀经不思议神力传》，内说“此咒宋元嘉末年求那跋陀罗重奉制译”。

诸经录中失译，作别生而今多佚失的咒经有：《阿难为虫道所咒经》（《祐录》）、《最胜长者受咒愿经》（《祐录》入失译，《房录》作安世高译，题《咒愿经》，《大周录》作宋孝武帝时释慧简译，今勘出自《出曜经》卷八）、《摩诃般若波罗蜜神咒》（或题《摩诃神咒》、《摩诃大明咒》等，《法经录》说出自《小品经》）、《七佛所结麻油述咒》（《法经录》入别生经）、《大神母结誓咒》、（《祐录》失译，《法经录》入别生经）、《大神将军咒》（出自《大灌顶经》）、《六神名神咒》、《幻师阿夷邹经》、《幻师陂陀神咒》、《幻师 陀神咒》、《伊洹法愿神咒》、《医王惟楼延神咒》、《解日厄神咒》、《摩尼罗亶神咒》（即《灌顶经》卷八）、《檀特罗麻油述神咒》（《杂集》卷八）、《咒水经》、《龙王咒水洁经》、《十八神王神咒经》、《咒请雨》、《咒止雨》、《取血气神咒》、《噉水经》、《药咒》、《咒毒》、《咒时气》（《杂集》卷九）、《咒小儿经》、《咒螭齿》、《咒牙痛》、《咒眼痛》、《咒贼》、《卒逢贼结带咒》、《九十五种道杂类神咒经》、《大总持神咒经》、《思益咒经》、《十

方佛神咒经》、《降魔神咒经》、《诸天所说陀罗尼经》、《四天王神咒经》、《金刚十二使咒经》、《请金刚咒经》、《金刚入愿一切胜咒经》、《金刚随意所乐一切皆得咒经》、《金刚结界咒经》、《金刚小心除天诸恶怨咒经》、《金刚请梦咒经》、《护诸比丘咒经》、《十二因缘结缕神咒经》、《移山神咒经》、《和摩结神咒经》、《陀罗尼法门六种动经》、《宝幢咒经》（出自《大集经》）。《法经录》又有《真言要集》十卷。

### 三、中土编造经典

#### 《佛说大灌顶神咒经》

略作《大灌顶经》，《祐录》失译录中分别著录十一经，并在《普广经》后加注说：“本名《普广菩萨经》，或名《灌顶随愿往生十方净土经》。凡十一经，从《七万二千神王咒》至《召五方龙王咒》，凡九经是旧集《灌顶》，总名《大灌顶经》。从《梵天神策》及《普广经》、《拔除罪过经》，凡三卷，是后人所集足。《大灌顶》为十二卷，其后《拔除过罪经》一卷，摘入疑经录中，故不两载”。《祐录》在“新集疑经伪撰杂录”中著录《灌顶经》一卷，加注说：“一名《药师琉璃咒经》，或名《灌顶拔除过罪生死得度经》”，并说此经宋孝武帝大明元年（457）秣陵鹿野寺比丘慧简依经抄撰，此经后有《续命法》，所以遍行于世。僧佑的这个意见可以概括为三点：一前九卷为旧集《灌顶经》，二加上后人集足的后三卷，总名《大灌顶经》，三最后一卷为疑经，由慧简抄撰而成。《长房录》引据《杂录》，以为九卷本《灌顶经》是由帛尸梨蜜多罗译，但又分别录入失译经（包括后二卷）。《长房录》对《祐录》慧简抄撰最后一经的看法，提出不同意见，说“勘婆罗门本，今有梵本，神言小异耳”。并正题《药师琉璃咒经》。今

与该经达磨笈多本、玄奘本、义净本对勘，表明与诸译为同本异译，尤与达磨笈多本相近。《长房录》在这一点上说的正确，但将九卷本当作帛尸梨蜜多罗译却是误会。僧祐将该经分为九卷本的旧集《灌顶经》和十二卷本的后集《大灌顶经》是正确的，但把前十一经列为失译经，后一经列入疑经伪撰，则正好弄颠倒了。现在作全面考察，不论九卷本还是十二卷本，都是中土编造而成的。按《长房录》引据《晋世杂录》，九卷本形成于东晋。从最后一卷由慧简翻译看，十二卷本形成于宋大明元年之后，梁代僧祐之前。

从现存本看，十二部之说只是出现在后来编造上去的部分，第一卷后一部分本来是作为全经的经序，讲十二部经的缘起，但没放在经首，却置于第一卷末。前面佛向比丘说法，后面却突然出现了佛与阿难的对话，此部分属后来所加是很明显的。第八卷末尾亦出现十二部之说，也是后来加上去的。第一卷经序中说佛所说十二部妙典，佛灭后三百年隐没不现，而至末法九百岁时，“魔道兴盛，诸外道辈采佛妙经以为己有，训道万姓，令其受持，而复盟誓，变秘经法。当受之日皆用珍宝，种种杂糅以为重信，然后授与。当尔岁时，国相伐，民多荒乱，饮食勇贵，多诸盗贼，横死者丰。又诸恶王断灭三宝，使法言不通，破塔灭僧，三宝渐末。中国之王虽有信心，不能究竟，多所禁制，心不专一，迷惑于外道”。又说有比丘普济于石室之中发现此经，千岁时灾异仍然等。说的大概都是当时编造时的情况。按齐永明七年（489）翻译的《善见律》众圣点纪的说法，佛灭于前485年，九百岁之后正值东晋末年，一千年时正值齐梁之际，这也正是《灌顶经》从九卷本发展到十二卷本的时期。《灌顶经》不仅不像一般的陀罗尼经典，而且还带有浓厚的中国传统宗教文化的色彩，在

用词和名称上很不规范。“世尊”有时作“天尊”、“帝释”、“天帝释”或作“天帝”，“众生”作“万姓”。神名模仿音译，意译称为“字”。每个神有名，也有字。鬼神有夷国魅鬼、蛮国魅鬼、羌国魅鬼、越国魅鬼、中国魅鬼、百国魅鬼。鬼神分为五方，配之五色。有五方五帝，各穿五色衣、各吐五色气，说震旦国中有三圣（道教三尊）化导。又说震旦边国诸小王不识真正，言语难了，无有音章。又不了葬法，或棺置石窟。疾病之日开看骸骨，洗浴求福。或置尸骸于高阁上，疾急之日，下尸咒愿，以求福佑。说的都是西南少数民族地区所行的悬棺葬洞葬等法。该经在中国编造的痕迹十分明显，当然也有的是改编了的译经，如《药师琉璃王咒经》等。

《大灌顶经》第一卷为《灌顶七万二千神王护比丘咒经》，卷二《灌顶十二万神王护比丘尼经》，卷三《灌顶三归五戒带佩护身咒经》，卷四《灌顶百结神王护身咒经》，卷五《灌顶咒宫宅神王守镇左右经》，卷六《灌顶冢墓因缘四方神咒经》，卷七《灌顶伏魔封印大神咒经》，卷八《灌顶摩尼罗亶大神咒经》（属改编经），卷九《灌顶召五方龙王摄疫毒神咒经》，卷十《灌顶梵天神策经》，卷十一《灌顶随愿往生十方净土经》（《普广菩萨经》），卷十二《灌顶药师琉璃光佛本愿功德经》（或《灌顶拔除过罪生死得度经》或《灌顶章句十二神王结愿神咒经》）。

### 《安宅神咒经》

《祐录》作失译经，题《安宅咒》，另有《七佛安宅神咒》。《长房录》等作后汉失译。对勘今存本，纯属中土编造。所说神有青龙、白虎、朱雀、玄武，六甲禁忌，十二时神，日游月杀，七府将军，五星二十八宿等。所说舍宅亦属中土建

筑风格，有南庑、北堂、东厢、西厢及中庭等，还讲父慈子孝、男女忠贞、兄良弟顺、崇父仁贤等思想。

《法经录》等列入伪妄疑惑的咒经还有：《善信神咒经》、《安墓神咒经》、《佛说咒愿经》、《北方礼佛咒愿经》、《咒媚经》等。还有许多经录中列入别生经或抄集经而后来佚失的经中，当有不少是中土编造。以上提到的《续命法》、《乞梦即知吉凶咒经》等也都属于中土编造。

## 第三章

### 隋唐之际持明密教的传译及其影响

#### 第一节 持明密教的传入

##### 一、《牟梨曼陀罗咒经》的传译

持明密教传入中国是以《牟梨曼陀罗咒经》的传译为最早。

《牟梨曼陀罗咒经》，亦作《牟梨曼陀罗咒》，首见于《开元录》，按梁代失译经著录。其卷六称：《牟梨曼荼罗咒经》等一十四部二十五卷，“《经》、《房》等失译录中缺而不载，寻其文句，非是远代，故编梁末以为梁代失源云”。《开元录》的这个推测，尽管主要依据译文的语言特征，但我们现在有更直接的根据来证实它的推测是正确的，该经确属梁代所译。这个根据就是北宋道诚在撰集《释氏要览》时曾引用了该经的与《开元录》所见不同的一个本子。其卷中在解释数珠时说：“《牟梨曼陀罗咒经》云，梵语钵塞莫，梁云数珠，此乃是引接下根牵课修业之具也”。此“梁云”一语，完全证明了该经译于梁代。今大藏本有二处提到数珠，一处意译数珠，注说“未详”，一处音译钵塞莫，注说“数珠”，均无“梵语”、“梁

云”等字，说明今藏本与道诚所引本属同译别抄，而入藏本也就是智升所见的“钦定本”。所以智升不敢确定译经年代，只好以文句特征推测，附于梁代失译录中。在传抄或雕板过程中出现脱字、漏字或衍生字句是常见的现象，而该经译于梁都建康，传至长安的必定是传抄本，故脱漏了“梁云”诸字。

该经既然译于梁代，但为何不见于《开元录》之前的经录呢？隋代的《长房录》和《法经录》著录前代译经，主要是依据隋以前诸录，梁代的译经则依据《祐录》和《宝唱录》。而此二录中未著录，又未见到该经本子。故《经》、《房》自然缺而不录了。而《祐录》和《宝唱录》中又为何不见呢？这正是与该经译出的时间有关。《祐录》著录的下限在梁武帝天监三年（504），《宝唱录》形成于天监十五年（516），其下限最晚也是在是年，故该经译出的时间当在天监十五年之后（516—557）。今勘梁代僧伽婆罗、曼陀罗仙等人译文，其风格与该经迥然不同。又梁武帝一代兴佛至盛，凡诸译经著述均得流通，传之后世。故该经很可能译于梁代末年，既未被著录，又未流通于北方，至盛唐从建康辗转传抄，达于京师，才被智升著录。在传抄中或失译人名，又脱漏字句，造成了失译人名，同译别抄的情况。道诚著《释氏要览》，卷首称：“道城自委讲京寺，东归维桑，始寓龙华禅府，后住月轮兰若，中间十年寂绝外事，唯读藏经，日为常课，酬昔志也。然则临文昧义，犹渴夫饮河，但能满腹，不知其深广焉。或见出家人须知之事，随便抄录之，洎天禧三年（1019）秋”。又自称“建康天禧讲下聚公讲主助缘、钱塘山居讲经论赐紫沙门”。则道诚是在该经译出之地看见此经，虽不能说所见到的就是原本，但也是没有出现传抄错误的本子，没有脱

漏“梁云”诸字的本子。

《牟梨曼陀罗咒经》后来有菩提流志译本，题《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》，上中下三卷，共十品，有不空译本，题《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》，三卷、译作九品，实际具足十品内容。另外该经还有藏文译本，有生光知 (Vidyākara-prabha) 和吉祥山 (Dpal-gyi lhun-po) 译的《圣广大摩尼无量殿善住秘密胜义秘密仪轨微细王陀罗尼经》(Hphags-pa nor-bu chen-po rgyas-paḥi gshal-med-khan'sin-tu rab-tu-gnas-pa gsañ-ba dam-paḥi gsañ-baḥi cho-ga shib-moḥ i rgyala po shes-bya-baḥ i gzuñs)，梵文题 Ārya-mahāman ivipula vimānasupratiṣ ṭhitita guhya paramara-hasya kalparaja nāma dhāraṇī。《牟梨曼陀罗咒经》与诸本相比，译文用字不太规范，缺少序品，也非照本翻译，而是将实际修法的有关文字选译出来。可知当时译出此经，只是为了实际传持。由于缺乏记载，对当时的传持情况不得而知，但从选译的内容推断，梁代确有外国僧人传此经法于中土僧人，此本就是为了传持需要而翻译出来的。

《牟梨曼陀罗咒经》不分卷、无品目，按内容分四大部分，通说牟梨、于梨、乌波罗三种曼荼罗法。第一部分说三种曼荼罗之心咒、随心咒和持咒法及其功德，并说诸仪轨中杂咒三十首。第二部分通说十六种结印法及其功德、三种曼荼罗根本印法及其功德、祭食供养法及其功德。第三部分说画像法及坛仪轨，以释迦牟尼佛为主尊（说像法），右金刚手，四面，一慈三瞋，十二臂各持器仗。左摩尼金刚，四面十六臂。周围有诸天女、天王及其眷属。七宝莲花下有池水，池岸多白衣仙人。第四部分说护摩法。该经内容完全具备了持

明密教的基本特点，有了比较完整的密法体系。

## 二、阇那耶舍师徒的传译

在南朝传译《牟梨曼陀罗咒经》的同时或稍后，北朝也开始有了持明密教的传译，这就是经录史传中有明确记载的北周阇那耶舍师徒的传译。

据《长房录》及《续高僧传》、《开元录》等记载，在北周传译密教的阇那耶舍师徒四人，均自北印健陀罗国大林寺辗转来华。阇那耶舍（意译胜名），原籍中印度伽陀国，来华前为健陀罗国大林寺禅僧，史称其“专修宴坐，妙穷定业”。其大弟子耶舍崛多（意译称藏），原籍优婆国。小弟子阇那崛多（意译德志），北健陀罗国富留沙富罗城人，刹帝利种，姓金步（意译项、孔雀项），大林寺僧。三人之外又有阇那崛多授戒师攘那跋陀罗（或作闍若那跋达罗，意译智贤），波头摩国人，史称其“遍通三藏，偏明律藏”。阇那耶舍一行原共十人，自健陀罗国大林寺出发，取道迦臂施国。受国王敦请，奉为法主，止留岁余。后翻越大雪山，至厌怛国。又经竭槃陀国、于闐国，入吐谷浑国。辗转三年，历经艰险，至西魏后元年（554，一作大统元年，当误）到达鄯州（今西宁市）。至此同行十人，仅存阇那耶舍师徒及攘那跋陀罗四人。又东行数年，至周明帝武成元年（559），到达长安。初居草堂寺，受明帝殊礼，充供于禁中，后来明帝下诏专为四人建造四天王寺居住，译经弘法。

阇那耶舍四人自周明帝武成二年（560）至周武帝灭佛年（577），先后共译经十二部。其中攘那跋陀罗共阇那耶舍在长安旧城婆伽寺译《五明论》一部一卷，由耶舍崛多和阇那崛多传语，沙门智迁笔受，此论后佚。

闍那耶舍共二弟子译六部一百七卷，其中密典二部。保定四年（564）译《佛顶咒经并功能》一卷，由学士鲍永笔受。天和五年（570）译《大云轮经请雨品》一百一卷，沙门圆明笔受。均为大冢宰晋阳公宇文护于长安旧城四天王寺译，由上柱国平高公侯伏寿为总监检校。

耶舍崛多共闍那崛多为大冢宰宇文护译三部，其中密典二部。在北胡坊归圣寺译《金光明经更广寿量大辨陀罗尼品》五卷，沙门智迁笔受。在四天王寺译《十一面观世音咒经并功能》一卷，由上仪同城阳公萧吉笔受。

闍那崛多译四部，其中《种种杂咒经》等三部是在益州龙渊寺为益州总管上柱国谯王宇文俭译的，沙门圆明笔受。据《续高僧传·闍那崛多传》载，闍那崛多“会谯王宇文俭镇蜀，复请同行，于彼三年，恒任益州僧正，住龙渊寺”。按《周书·宇文俭传》记载，宇文俭于北周天和（566—571）中出任益州总管，故闍那崛多随宇文俭入蜀当在天和三年（568）或四年。建德年（572—577）周武帝灭佛，敕令僧众俗服儒礼，闍那崛多亦从益州敕追入京，重加爵禄，逼从儒礼。因师徒不从，放归原籍。闍那耶舍一行四人西出甘州，北由突厥。值中面他钵可汗殷重请留，便止住突厥十余年。期间攘那跋陀罗西归灭度，闍那耶舍后在突厥迁化，耶舍崛多不详，只有闍那崛多仍留居突厥。时有北齐僧宝暹、道遂、智周等十人采经东归，闻知周灭齐并毁法，便依崛多留居突厥，译其所采经目。后来隋朝建立，重开译经事业，开皇四年（584）诏请闍那崛多复东来译经。五年，敕崛多在兴善寺开译场，共婆罗门沙门若那竭多、开府高恭、都督高天奴、高和仁及婆罗门毗舍达等道俗六人，于内史内省翻梵古书及乾文等，并助那连提黎耶舍兼译佛经。至开皇十二年（592）翻出二百余

卷。那连提黎耶舍终亡之后，崛多移居大兴善寺，主持译经。更有婆罗门沙门达磨笈多、高天奴、高和仁兄弟等同传梵语，又增置十大德监掌翻事，铨定宗旨。沙门明穆、彦琮重对梵本，再审覆勘，整理文义。阇那崛多在隋译经弘法，《续传》称其“道性纯厚，神志刚正。爱德无厌，求法不懈。博闻三藏，远究真宗。遍学五明，兼闲世论。经行得道场之趣，总持通神咒之理。三衣一食，终固其诚。仁济弘诱，非关劝请。勤诵佛经，老而弥笃。强识先古，久而逾诣。士庶钦重，道俗崇敬”。据说滕王杨纶“遵仰戒范，奉以为师”。崛多后来“因事尘染，流摈东越”。此事《隋书·滕穆王瓚传》记载：“纶以穆王之故，当高祖之世，每不自安。炀帝即位，尤被猜忌，纶尤惧不知所为，呼术者王琛而问之，琛答曰：‘王相禄不凡’。乃因曰：‘滕即腾也，此字足为善应’。有沙门惠恩、崛多等颇解占候，纶每与交通，常令此三人为度星法”。大概由此得罪，下敕除名为民，徙始安（今广西桂林一带），诸弟子散徙边郡。大业七年（611）之后又徙朱崖（今海南省琼山东南），不久又徙儋耳（今海南省西部一带）。《内典录》载：“仁寿之末，崛多以缘他事，流摈东越”。崛多被流放是在炀帝即位后之仁寿末、大业初，《续传》说他“又在瓠闽道声载洽。身心两救，为益极多”，则又在瓠闽诸地流徙数年。《续传》说他卒于开皇二十年，可能有误。

阇那崛多在隋译经三十余部，《长房录》作三十一部一百六十五卷，《续传》作三十七部一百七十六卷，《开元录》作三十九部一百九十二卷。其中所译密典包括《虚空孕菩萨经》二卷，开皇七年（587）初译，沙门僧昙笔受，彦琮制序。《如来方便善巧咒经》一卷，开皇七年一至二月译，《不空罽索观世音心咒》一卷，同年四月译。《十二佛名神咒除障灭罪

经》一卷，同年五月译，僧琨等笔受。《金刚场陀罗尼经》一卷，同年六至八月译。《大法炬陀罗尼经》二十卷，开皇十二年四月至十四年六月（592—594）译，道邃等笔受。《大威德陀罗尼经》二十卷，开皇十五年七月至十六年二月（595—596）译，僧琨等笔受。《一向出生菩萨经》一卷，开皇十五年十一至十二月译，僧昙等笔受，彦琮制序。《东方最胜灯王经》一卷。

阇那耶舍师徒在周隋之际译经弘法，侧重于密教的传译。除了传译陀罗尼密教之外，传译了三部持明密教的经典，即阇那耶舍主译的《佛顶咒并功能》一卷，耶舍崛多译的《十一面观世音神咒经》一卷，阇那崛多译的《不空羼索咒经并功能》一卷。另外，阇那崛多在益州龙渊寺译出的《种种杂咒经》中，《千转陀罗尼》一首，《观世音随心咒》四首，亦属持明密典中内容。这些经后来在唐初、中期全部译出，有的译了数次，影响很大。其中，《十一面观世音神咒经》后来有玄奘译，题《十一面神咒心经》，经勘与耶舍崛多译同本异译。阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷四有《十一面观世音神咒经》，与此二译勘比，经序、功能及部分咒法和护摩略同，而坛印诸法新出，则阿地瞿多本显系依据前本改造而成，加入了印坛诸法。

该经是以十一面观世音菩萨为本尊的。据该经序称，此十一面咒是十一亿诸佛所说，观音菩萨在过去恒河沙数劫外百莲花眼顶无障碍功德光明王如来处得到。这种说法是把十一面同十一亿佛联系起来。十一面观世音的形象为：前三面作菩萨面（慈面），左三面作瞋面，右三面似菩萨面而狗牙上出，后一面作大笑面，顶上一面作佛面，各面均戴花冠，冠中有阿弥陀佛。左手把澡瓶，瓶中出莲花。展右手以串瓔珞，

施无畏手。全身妙衣，瓔珞庄严。

《不空罽索咒经》，后有玄奘译本《不空罽索神咒心经》，善提流志译本《不空罽索咒心经》，宋代施护译本《佛说圣观自在菩萨不空王秘密心陀罗尼经》，均同本异译。该经与《十一面经》同属一类，包括经序、功能、咒法、像法、坛法诸内容，亦无印法。

在隋代传译密教的除阇那崛多之外，达摩笈多亦兼传密教。据《续高僧传》及《内典录》、《开元录》等记载，笈多为南印罗唎国人（或作乌场国人），多年在北印及西域诸国弘法，专诵观世音咒以度危难，开皇十年（590）冬渐至京师。初居兴善寺译经，后于洛京翻经馆参与崛多译经，史称“于时崛多控权，令望居最，传度梵隋，时惟称美。至于深义，莫不反启斯人”。崛多流放之后，笈多主持翻经馆。前后翻译九部四十六卷，其中大业十一年译《药师如来本愿经》，沙门行矩制序。又译持明密典《千转陀罗尼神咒经》，流传华夷。据道世《法苑珠林》记载：“《千转陀罗尼神咒》出自西梵，由来盛传。至隋大业初东都洛阳翻经馆笈多三藏译出此咒，以惠遗学士释彦琮法师，即传译之领袖也。初获此本，通布华夷。时有长安延兴寺玄琬律师、弘法寺静琳法师等并是道光日下，德振通贤，创获流布，洗荡瑕累。即于别院仍建道场，每至肇春为受戒沙弥及余道俗相继不绝，灵相重叠，至今五十余年。时渐伪潜，恐后人不知本末，故委具述之”（卷六十）。此事《续高僧传·玄琬传》记载说：玄琬“乃莹饰道场，寻诸忏法，每春于受戒之首，依二十五佛及千转神咒，洁斋行道，使彼毁禁之流澄源返净，登坛纳法，明白无疑。并传嗣于今，住持不绝”。这两处记载表明，隋代不仅传译持明密教，通布华夷，而且《千转神咒》由玄琬、静琳这样一些著

名的高僧引入到受戒坛场，以使毁禁之流澄源返净，洗荡瑕累。出现了密坛戒场上道俗相继不绝，灵相重叠，传嗣五十余年的盛况，这是中国佛教史上密教与律学相结合、密律二宗发生直接联系的最早事例。

有隋一代，持明密教除两京之外，也流传于京外各地，如敦煌隋开 305 窟原后室正中设有方坛，309 窟主室东壁门南北各画六臂菩萨一身及供养人<sup>①</sup>。显然都是持明密教的遗迹，六臂菩萨可能就是千转观世音菩萨，亦称六臂白衣观音菩萨。

## 第二节 持明密教的流传

### 一、智通及其所传观音法门

持明密教自六世纪后半叶的梁末周隋时期传入，至七世纪时的唐代初中期，传译弘扬已趋兴隆。不仅有外僧入唐传译，而且还有许多中土僧人设坛弘扬，在东西两京形成密教中心，并开始由此向外地及国外传播。

入唐之后最早传译密典、建坛弘密的是智通。据《开元录》及《宋高僧传》等记载，智通，俗姓赵，陕州安邑（今山西省云城东北）人，隋大业（605—618）中出家受具，住大禅定道场。炀帝在洛京设立翻经馆，智通往学梵文，“早通精奥”，“晓然明解”，史称他“律行精明，经论该博”，而“于总持门特所留意”。智通所住寺院在隋称大禅定道场，按《续高僧传·灵干传》（卷十二），建立于大业三年（607），其

---

<sup>①</sup> 《敦煌莫高窟内容总录》，《中国石窟·敦煌莫高窟》（二）图版 2，文物出版社，1984. 1。

规制与邺京大庄严寺相同（《宋高僧传·慧灵传》）卷十六）。入唐之后改称大总持寺，成书于贞观末年的《续高僧传·慧观传》（卷十八）记载，大业八年（588）“道岳被召住大禅定道场，今所谓大总持寺是也”。智通译本亦题“总持寺沙门”。大禅定道场何以改称大总持寺？这很可能与智通在此传译弘扬总持密教有直接的关系，实际上在唐初总持寺就是密教在西京的一个中心。

智通传译表明密教，最早传译的是千手观音法。据波仑《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经序》记载，千手观音法早在唐高祖武德年间（618—626）就已传入，有“中天竺婆罗门僧瞿多提婆于细毡上图画形质及结坛手印经本，至京进上，太武见而不珍，其僧悒而旋辔”。“太武见而不珍”，当在情理之中，因为千手千眼的形象在此之前见所未见，又异于传统佛像。唐太宗贞观年中（638 前后）又有北天竺婆罗门僧持此经梵本奉进，太宗即敕令智通共梵僧共同译出。智通等译毕，奉进入内。因此译入内未能流通，智通又另译一本传持流通。《序》载：“又有西来梵僧持一经夹以示智通，通还翻出，诸余不殊旧本，唯缺身咒一科”。此事今本第十八成就印下加注说：“此印法拔吒那罗延长年师才翻，便即归国，并将所翻之本智通毕竟寻逐不得。遇于一僧边得梵本译出，在外无本”。拔吒那罗延即是向太宗奉进梵本、并与智通译出之人。又第二十四菩萨神变自在印下加注说：“昔有罽宾国僧闍提于北天竺得此梵本，未曾翻译，自得受持，威力广大，不敢流传。智通于此僧弟婆伽边得本，依法受持，功效不少。唯不流行于世，此本绝无。后同学得者，愿同功德”。则知智通后译之本，即闍提、婆伽兄弟所传之本。后来智通又将后译与别本会勘、补充过。第二十二菩萨解脱印下加注说：“此智通本上先无，

智通于源州逢一婆罗门僧有此梵本，通会勘之。更有此印，自得受持，大有功效，不可思议”。据《经序》，智通后译本原缺身咒一科，后来有常州正勤寺主慧琳在洛阳依别本将身咒“渗入其中，事若一家，婉而备足”。今大藏中有二本，两本有夹注，均题智通译。经对勘，均属同本异流，有身咒者，为慧琳补充本无疑。

至高宗永徽四年（653），智通又在总持寺译出《千转陀罗尼观世音菩萨咒经》、《清净观世音普贤陀罗尼经》、《观自在菩萨随心咒经》等三部三卷。按今大藏本随注，《千转经》咒法及功能是智通在总持寺依梵本翻出，而其中印法取阿地瞿多本补足之（原作“崛多”，误）。今本功能法及坛法亦与瞿多本相同。《观自在菩萨随心咒经》末记说：“此一印通于师三藏玄奘法师边亲受，三藏知此印缺故，授于智通师。中天竺国长年跋吒那罗延与罽宾国沙门喝菴那僧伽，同三曼荼罗会受持此法。后因敕召入京，遂有大总持寺僧智通闻解翻译。与数十大德求及此印法，遂流通翻译”。玄奘译《咒五首》，其中包括随心咒，故说智通从玄奘受此印法，当有其事。

智通在唐初传译密典，受持密法，很有名气。以他为主在总持寺弘扬密教，形成一个中心。他从跋吒那罗延和阇提、婆伽兄弟受持千手观音法，又传之于弟子玄暮等人。玄暮是弘福寺大德，智通传译此法，与玄暮一本，玄暮见此文，嗟称不已，便受学此法（经内注文及《经序》）。智通又从玄奘受学随心印法，“并依法作坛，经七七日如法受持，愿皆满足。威力既异于常，亦不敢流传于世”。而“亦有数百诵咒师僧，于通边求及此法，毕竟不行。纵得者，印法不过三。通作法，观世音菩萨亲自现身”（《随心经》末记）。从数百诵咒师僧求法于智通看，当时密教很兴盛，智通和他居住的大总

持寺处于密教中心的地位。

以智通及其师徒传持为主的千手观音法，在唐初流传很广。也有其他不少人传持此法。据波仑《经序》记载，常州正勤寺主慧琳“功德为务，定慧是崇。深入总持，周穷艺术。历游京邑，栖迟实际伽兰，思广异闻，希诚脱简”。慧琳也是当时一位很有名的密教僧人，他在长安从北天竺婆罗门僧苏伽施受持千手法。据载：“爰有北天竺婆罗门僧名苏伽施，常持此法，结坛手印，朝夕虔祈。琳罄折谘询，每致叹阻。后同下洛京，渐示津途。即请一清信士李太一，其人博学梵书，玄儒亦究，纤令笔削，润色成章，备书梵音，身咒具至”。到了神历年中（699），有人从西京将智通本带到洛京，慧琳见其缺身咒部分，便将与李太一所译之身咒参入其中，使智通译本“事若一家，婉而备足”。苏施伽、慧琳师徒及居士李太一等是在洛京传持千手法的另一派。

在武则天时期，洛京又有乌仗那国婆罗门僧达摩战陀，在佛授记寺传持千手法，波仑《序》载达摩战陀“善明悉陀罗尼咒句，每常奉制翻译，于妙毡上画一千臂菩萨像，并本经咒进上。神皇令宫女绣成，或使匠人画出，流布天下，不坠灵姿”。

武则天时期还将千臂观音浮雕于龙门石窟寺，今存者如东山万佛沟高平王窟东侧下方小窟东壁浮雕的千手观音立像，万佛沟北崖后壁亦浮雕千手观音立像。

另外，又有西印度人伽梵达摩（意译尊法）译有《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》一卷。《开元录》认为此经虽无翻译年代，而“推其本末似是皇朝所译”，“升亲问梵僧，云有梵本”，又说“准《千臂经序》，亦云智通共出”。但今本《经序》无此语，与智通共出者为贞观时梵僧，

又其译文用语亦非智通风格，故与智通共出者未必是伽梵达摩。菩提流志亦译有《千手千眼观世音姥陀罗尼身经》，译于神龙三年（707），由其弟子般若丘多助宣梵本，经勘与智通译同本异译。智通译本共上下两卷，上卷包括不完整的经序、大身咒九十四句、及受持法和功能、十二种印咒、十肘曼荼罗坛法、四肘水曼荼罗法及其成就法、画像法。下卷包括十三至二十五种印咒法，末附大身咒之梵本原文。全文共有八处智通案语及音译注释和咒文断句。伽梵达摩译本与智通本相比，完全依据不同的梵文原本，除了最后一部分之外，与智通本卷上印咒法以上部分内容一致。而文字则此详彼略，或者说伽梵达摩本无二十五种印咒法及曼荼罗坛像法，而智通本无诵咒成就法。伽梵达摩本最后一部分中也使用手印，但整个内容的性质更类似于陀罗尼经典。《大正藏》所收《千手千眼观世音菩萨治病合药经》，亦题西天竺国三藏伽梵达摩奉诏译，原本为享保年间（1716—1735）刊丰山大学藏本，校本为天承元年（1131）写高山寺本。按其内容，并非伽梵达摩另译本，而是其译本最后一部分中的诵咒成就法部分，系从该本中另外抄出流传，该经亦不见经录著录。

后来千手经法又有数译，金刚智译本二种，《贞元录》著录（卷十四），一本名《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼咒本》，共一百一十三句咒文，附梵本原文。此咒文与智通所据梵本不同，而与伽梵达摩本有此繁彼简之别。另一本名《千手千眼观世音菩萨大身咒本》，有注说“出《大悲经》中卷”。不断句，与以上诸本均不同。不空译本，《贞元录》著录（卷十五），题《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨》，上下二卷。该经虽也说千手观音法，但属于金刚乘密法系统，经初明言“我依《瑜伽金刚顶经》，说莲花部千手

千眼观自在菩萨身口意金刚秘密修行法”。故其内容大都与智通等译本不同，而其中根本陀罗尼内容则与诸本一致。《大正藏》不空译本末附宽治六年（1092）写仁和寺藏本《世尊圣者千眼千首千足千舌千臂观自在菩提萨埵恒嚩广大圆满无碍大悲心陀罗尼》梵本原文，和永久四年（1116）东寺三密藏本之汉语音译六十四句，与不空译文属同本。《大正藏》又收此本的《策子第二十九帖》梵文。明代又有失译本《番大悲咒》汉语音译，按内容则与金刚智前一译同本。另外，《大正藏》还集有几种本子，一名《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》，作“大唐三藏不空译”，原享和元年（1801）长谷寺藏本。经勘与伽梵达摩译同本，且译文参考了伽梵达摩本（凡已译出者均采用）。又有《千光眼观自在菩萨秘密法经》，题圣行沙门三昧苏嚩罗译，略说四十手法，并说此坛场本尊契、千身眼即出《千臂经》中。但无根本咒，似与以上诸本无涉。

千手观音法是诸观音法门中比较主要的一种，其信仰在历史上广为流行。关于千手观音的形成有几种说法，波仑在《千手经序》中说，他曾从婆罗门僧真谛律师听说千臂菩萨的由来，说“有大力鬼神毗那翼迦能障一切善法不使成就，一切恶业必令增长。虽有妙力通心，无能制伏。观音菩萨现作千臂千眼之形，以伏彼神”。智通在所译经中记载了另一种说法，“案梵本，菩萨过去毗婆尸佛，亦现作降伏魔身。千眼中各出一佛，以为千劫千佛也。千臂各化出一转轮圣王，此菩萨降魔神中最为第一”。菩提流志译本中对此传说说得比较清楚，说“（观世音）我亦曾见过去毗婆尸佛现斯千手千眼大降魔身。世尊，我今复现是千手千眼大降魔身，于千臂中各现化出一转轮王，与同贤劫千代转轮圣王，千手千眼中各

现化出一佛，亦同贤劫千佛等出现故。世尊，菩萨降魔身中此身最为上”。这就是说观世音菩萨复现过去毗婆尸佛所现之降魔身而有千手千眼。伽梵达摩译本又有一种说法，（观世音）说：“过去无量亿劫有佛出世，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，以金色手摩我顶上，作如是言：‘善男子，汝当持心咒，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，发誓言：若我当来堪能利益安乐一切众生者，令我即时身上千手千眼具足。发是愿已，应时身上千手千眼悉皆具足”。这是说观世音诵大悲咒、发大誓言而自生出千手千眼。学术界也有一种看法，认为千手千眼观世音是由婆罗门教的大自在天形象演变而来。施护译《真实摄经》卷九说金刚手足踩大自在天，诵明咒时，大自在天由逼迫故，举自千手打其千面。则大自在天有千面千手，但是否直接由此演变而来，未有更多的根据。从唐初传入的情况看，当时不叫千手千眼观音，也不叫大自在天，只是笼统地称为千臂菩萨。智通在其译经中说：“其千眼千臂观世音菩萨像法，武德年中中天竺婆罗门瞿多提婆将此像本来进，入内不出。通案梵本，只言千眼千臂，更无释名”。当时传入此像法的大都是婆罗门教僧人，初进奉入内，唐太宗不以为然，并未把此像看作观世音。可能当时印度流行千臂神信仰，后来密教据以改变为佛教的神祇观世音，婆罗门僧据以为大自在天。这个改造过程可能当时还没有最后完成，有可能在中土才改造成观世音的，所以解释成“千手千眼菩萨者，即观世音之变现，伏魔怨之神迹也”。只是认为千手千眼菩萨是观世音之变现，而没有说千手千眼菩萨本身就是观世音。千手观音的形象有的也只有两手，有时作四十手，一般

正面大手有十八臂，各执器杖或结印。或作二十五身，每身四十手，或作十一面，或二十七面，一般正面顶上有阿弥陀佛。

千转观音法的形成与千手观音的形成方式有相似之处。千转咒，阇那崛多译和达摩笈多译只称“千转陀罗尼”或“千转神咒”，玄奘称“能灭众罪千转陀罗尼咒”，施护译本也称“千转大明陀罗尼”，而且由帝释天主所说。帝释天向佛说：“我有陀罗尼名千转大明，是陀罗尼于诸世间为大饶益，所有一切天龙、夜叉、饿鬼、鸠槃荼等，乃至非人等，闻此陀罗尼者，悉皆降伏。于诸众生所有不饶益事，悉皆除殄。惟愿世尊大慈大悲，许我演说”云云。只有阿地瞿多和智通译本中，千转咒才与观世音菩萨相联系，说诵十万遍千转咒，可面见观世音菩萨，千转坛中置观世音白色像。阿地瞿多译中还由此出现了千转观世音菩萨。所谓千转，是指千代善恶流转，弃千劫恶、得千劫善。智通译引先翻法云：“千劫聚集业障，一时诵念，悉皆灭尽。得千佛聚集善根，得背千劫流转生老病死边际。舍此身已即见千转轮圣王，恒持十善”。这同千手观音的千手中化现千转轮王，千眼中化现千劫千佛的说法有一定关系。

清净观世音法，是观音法与普贤陀罗尼的结合，由观世音说普贤菩萨陀罗尼，故曼荼罗坛中观音与普贤同时出现在释迦牟尼佛的两边。持此法既见观世音，又见普贤菩萨。清净观世音一般作白衣六臂，各执器物。

## 二、阿地瞿多及其《陀罗尼集经》

唐高宗时大力弘扬持明密教的是阿地瞿多，他传译的《陀罗尼集经》是一部持明密法的总集。据其弟子玄楷的《陀

罗尼集经翻译序》和《开元录》等记载，阿地瞿多（意译无极高），中印度人，唐高宗永徽三年（652，《序》作二年）正月自西印度辗转来华，渐至长安，高宗敕住慈恩寺。《序》称其人“聪慧超群，德迈过人。弱冠慕道，历五竺而寻友，低心跃步而谥法要。故能精炼五明，妙通诸部”。《开元录》称其“学穷满字，行洁圆珠。精炼五明，妙通三藏”。并说他“加以大士利生，无吝乡国，志弘像教，罔惧艰险。遂西逾雪岭，东越沙河，载历艰难，来仪帝阙”。阿地瞿多在印即“精炼五明，妙通诸部”，专以弘扬密教为务。不远来华也是为了传播密乘诸部。如《序》所说：“意欲运西域之法水，润东夏之渴仰。判身许于险难，务存弘道之心。跋山岩而不疲，涉流沙而无倦。顶戴尊经，向斯汉地”。

大概初来之时，所持密教不为人所知，后经一番宣传，引起了僧俗官宦的注意，所谓“雅辩既宣，方知有宝”。有佛门大乘琮等一十六人，显贵英公李世勣、鄂公尉迟敬德等一十二人，拜师问法。以“经律论业传者非一，唯斯法门未兴斯土”，再三请求开坛传法。三月上旬，阿地瞿多即赴慧日寺，在浮图院内启建密教坛场。由大乘琮等僧人和李世勣、尉迟敬德等显贵供办所需，建成普集会坛。据载“法成之日，屡降灵异，京中道俗，咸叹希逢”。这次会坛也带有一定的官方祈愿性质，《序》说“同愿皇基永固，常临万国，庶类同沾，皆成大益”。自此慧日寺也就成了密教的中心，阿地瞿多常居此寺传法。翌年，应弟子玄楷等请求翻译《陀罗尼集经》，自永徽四年（653）三月十四日至五年四月十五日在慧日寺翻译，由玄楷等笔受。《序》说：“所悻翻广本”，“宣译梵本，且翻要抄”。《开元录》说“从《金刚大道场经》中撮要钞译，集成一十二卷”。按此说法，似乎阿地瞿多带来的是《金刚大道

场经》大本，在慧日寺从其中选译一部分，集为十二卷的（其中卷十之《功德天法》，是由中印大菩提寺僧阿难律木叉和迦叶二人于经行寺所译）。从其结构看，也似乎是“撮要抄译”而成的。但《宋高僧传》记载，唐末又有西域人释满月也依梵本译出过《陀罗尼集》四卷。《释满月传》记载说：西域人释满月“爰来震旦，务在翻传瑜伽法门，一皆贯练，既多神效，众所推欬。开成中，进梵夹，遇伪甘露事，去未旋踵。朝廷无复纪纲，不暇翻译。时悟达国师知玄好学声明，礼月为师……因请翻诸禁咒，乃与菩提摩日罗、金刚悉地等重译出《陀罗尼集》四卷。又《佛为毗戍陀天子说尊胜经》一卷，详核三复，曲尽佛意。此土先已有《陀罗尼集》十二卷，新翻四卷，未闻入藏，月等俱不测其终”（卷三）。这里的意思是说《陀罗尼集》有先后两译，释满月等所译四卷本是阿地瞿多译十二卷本的重译。这样《陀罗尼集经》就有一个梵文的本子了，不应说它是在中土从《金刚大道场经》撮要抄译的。究竟四卷本是不是十二卷本的重译？《宋高僧传》的话也有值得怀疑之处。四卷本既然未入藏，赞宁也未必看到过。既未看到，而说重译，主要可能是从经名的相同推测出来的，以为“此土先已有《陀罗尼集》十二卷”，就说是“重译出”。又四卷和十二卷，在篇幅上也相去甚远，不太可能一种梵本，一译十二卷，一译四卷。四卷《陀罗尼集》未见经录著录（《贞元录》和《续贞元录》），亦未入藏，这大概与其译于唐武宗灭法之时有关，可能译出不久就佚失了。阿地瞿多在唐很受高宗的崇信，频频敕追入内，作诸法事，后来事迹不详。

阿地瞿多在中土传持持明密教，其弟子可知者有大乘琮等僧徒十六人，李世勣及尉迟敬德等俗弟子十二人，玄楷亦是主要弟子。大乘琮等十六人事迹不详，玄楷是慧日寺的寺。

主，《宋高僧传》记载他“聪爽温瞻，声蔼鸿都”（卷二《道因传》）。他曾首建法筵请道，因开讲诸经奥义。阿地瞿多在慧日寺开建坛场，与作为寺主的他有直接的关系。翻译《集经》也是由他之请，他在《经序》中说：“余庆逢此法，不胜欣跃。躬诣翻经，所悻翻广本，屡值事闹，不及陈请。恐幻质迁谢，失于大利，便请法师于慧日寺宣译梵本，且翻要抄一十二卷。坚兴国之洪基，存隆民之秘宝欤”。玄楷自任笔受，译出之后因“频频敕追法师入内，邂逅之间，无暇复校”。“今此略抄拟勘详定，奏请流通天下普闻焉”。大概也没有再校勘，现在所见的就是玄楷最初整理成的本子了。他写了一篇经序，与经同时流行至于后世。玄楷从阿地瞿多受持明教法，崇尚密教，以为秘密法门乃众经的根本。他说：“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，非思虑之能测。密中更密，得无称焉”。玄楷、大乘琮等后来有无法嗣相传，史无明载。但到了唐代后期德宗、宪宗之时（八世纪末九世纪初），在越州（今浙江绍兴一带）等地有江秘、惟象、灵光等人传持阿地瞿多的持明密法，元和元年（806）日本入唐僧最澄曾从他们受法。

《陀罗尼集经》由十二篇独立的经文组成，第一至二卷由二篇经文及其密法组成，一、《大神力陀罗尼经·释迦佛顶三昧陀罗尼品》，说佛顶印咒像坛诸法。二、《阿弥陀佛大思惟经》，说阿弥陀印咒像坛诸法。第三卷为《般若波罗蜜多心经》，说大般若菩萨诸法。第四卷为《十一面观世音神咒经》，说十一面观音诸法。第五卷为《千转观世音菩萨心印咒》，说六臂白衣观音诸法及其它诸观音法。第六卷为《何耶揭唎婆·观世音菩萨法印咒品》，说马头观音诸法。第七卷为《佛说金

刚藏大威神力三昧法品》，说金刚藏诸法。第八卷为《金刚阿蜜哩多军荼利菩萨自在神力咒印品》，说金刚军荼利诸法。第九卷为《金刚乌枢沙摩法印咒品》，说金刚不净诸法。第十卷为《佛说摩利支天经》，附阿难律木叉和迦叶共瞿多所译《功德天法》一卷，说摩利支天和功德天诸法。第十一卷为《诸天等献佛助成三昧法印咒品》，说诸天法。第十二卷为《佛说诸佛大陀罗尼都会道场品》，说诸部都会曼荼罗法。

《集经》分诸部为四：佛部、菩萨部、金刚部、诸天部。佛部中有释迦、佛顶、阿弥陀、药师、佛眼佛母等，其中主要以佛顶为中心。佛顶佛主要有释迦佛顶、金轮佛顶、一字佛顶、一切佛顶等。菩萨部中主要有般若、观音、文殊、普贤、大势至、弥勒、地藏等，其中以观世音菩萨为中心，故菩萨部亦称观世音部。观世音菩萨又包括圣观音、一切观音、十一面观音、马头观音、千转观音、随心观音、毗俱知观音、十二臂观音、八臂观音、不空羯索观音等。金刚部中主要有金刚藏、金刚军荼利、金刚乌枢沙摩等。诸天部包括摩利支天、梵天、天帝释、大自在天、四大天王、日天、月天、星天、地天、火天等，以及天龙八部、夜叉鬼神等。该经中还出现女性神，佛部有佛眼佛母，观音部有观音母，金刚部有金刚母摩么鸡菩萨，诸天部有功德天、摩利支天等。《集经》的供养曼荼罗分别尊、部会、都会三种，别尊仅供佛、菩萨为本尊，部会以一部或一类佛、菩萨为供养对象，都会由诸部组成，以释迦佛或释迦佛顶佛为主尊。供养坛有四肘坛、八肘坛、十二肘坛、十六肘坛，有一院或双重、三重、七重不等。部主、会主称为座主，都会以佛顶为座主，共九十四尊，中心为释迦佛顶。为帝王作坛可一百二十肘，受法坛分十六肘、十二肘等，忏悔坛及治病坛皆作水坛，四肘以下、一肘

以上悉得通用。药师坛作七重院，院院作格子位，与印度教坛法相似。

### 三、佛陀波利及其佛顶尊胜法

在武则天时期大弘密教的是佛陀波利，他传译的佛顶尊胜法影响最大。佛陀波利在后来的记载中是个神话式的人物，他的真实事迹反倒不太清楚。据《开元录》等记载，佛陀波利（意译觉护）是罽宾人，于仪凤元年（676）辗转西域来达长安，将带来的《佛顶尊胜陀罗尼经》梵本奉进入内，永淳二年（683）与西明寺顺贞共同译出《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷。一般说，佛陀波利两度入华，初来时没有带《尊胜经》，后又回去取梵本，梵本译出之后，带梵本入五台山，“于今不出”。《宋高僧传》本传说：“今永兴龙首冈有波利藏舍利之所焉”，大概佛陀波利在五台山住于龙首冈之金刚窟寺。佛陀波利最后到了颖川（今河南许昌境内），就在那里圆寂了。据《佛祖统纪》记载：宋哲宗“元祐七年（1092）颖川守臣苏轼言：佛陀波利塔院祈祷屡验，乞降敕额，诏赐光梵之院。波利在唐仪凤初复回西竺，取《尊胜咒经》，再来译传，后至颖而亡，里人漆其身造塔，以严事之”。据此佛陀波利后来似从五台山到了颖川，灭寂后，当地人漆身造塔，并事供养。

关于佛陀波利的传说，各种史料记载不少。据永昌年（689）所作之《佛顶尊胜陀罗尼经序》及《开元录》等，佛陀波利在印度“忘身徇道、遍观灵迹”时，即已听说文殊师利菩萨在中国的清凉山。传说他于仪凤元年五体投地，顶礼五台山，并说“如来灭后众圣潜灵，唯有大士文殊师利于此山中，汲引苍生，教诸菩萨，波利所恨生逢八难，不睹圣容，远涉流沙，故来敬谒，乞伏大慈大悲，普复令见尊仪”。说罢

悲泣如雨，虔诚礼拜。而举头之顷，忽见一老翁从山中出来，以婆罗门语问道：“师精诚恳恻，何所求耶？”波利回答说：“闻文殊大士隐迹此山，从印度来欲求瞻礼”。老翁说：“师从彼国将《佛顶尊胜陀罗尼经》来不？此土众生多造诸罪，出家之辈亦多所犯。佛顶神咒除罪秘方，若不将经，徒来何益？纵见文殊，何必能识？师可还西国取彼经来，流传此土，即是遍奉众圣，广利群众，拯济幽冥，报诸佛恩也。师取经来至此，弟子当示师文殊师利菩萨所在”。佛陀波利听毕，不胜喜跃，载仰悲泪，向山更礼。又举头之顷不见老翁，知是文殊显灵，便倍增虔诚，返回本国取来《尊胜经》，传译流通，后来带梵本进入五台山。《经序》及智升时代的传说，说到佛陀波利“持梵本入于五台，于今不出，莫知所之”，也就罢了。可到了后来，又出现了关于他在五台山的续编的故事，赞宁的《宋高僧传·法照传》及《佛陀波利传》（卷二、二一）中就记载了后续的故事，说佛陀波利到五台山后，隐入金刚窟，唐代宗大历年间（766—779）有南岳云峰寺沙门法照入五台山礼金刚窟，至夜，忽然看见一位身長七尺许的梵僧自称是佛陀波利，问他“阿师如此自苦，得无劳乎？有何愿乐”？法照回答说想见文殊菩萨，波利便说：“若志力坚强，真实无妄，汝可脱履于板上，咫尺圣颜，令子得见”，法照依他所说脱履闭目，顷刻间得入窟中。看见有一院额，题“金刚般若寺”。字体首健，光色闪烁。“其院皆是异宝庄严，名目不暇。楼观复沓，殿宇连延，罽毘密致，铃铎交鸣，可二百所。间有秘藏，中藏《金刚般若》并一切经法。人物魁伟，殆非常所睹也。文殊大圣处位尊严，拥从旁舞，宣言慰劳。分茶赋食讫，波利引之出去。照苦乞在寺，波利不许。临别勉之，努力修进，再来可住。照还至板上，蹶履回眸之际，波利失焉”。有

关佛陀波利的这些传说，除了宣传尊胜法的意义，主要是与五台山文殊信仰的兴起有直接关系。在武则天时期，实叉难陀译《华严》，菩提流志译《文殊师利法宝藏陀罗尼经》，武则天自称“神游五顶”，都附会五台山与文殊信仰。佛陀波利的传说说明，五台山文殊信仰的形成与密教有很大的关系。

佛陀波利传持的《佛顶尊胜陀罗尼经》先后有四译，初译是在仪凤四年（679）正月五日。据彦琮《经序》记载，由朝散郎行鸿胪寺典客令杜行颢与宁远将军度婆等奉诏翻译。彦琮指出此译“有庙讳、国讳皆隐而避之，即世尊为圣尊、世界为生界、大势为大趣、救治为救除之类是也”。武则天看罢后对杜行颢说，既然是佛说，就不必避讳了。于是又敕令中印度法师地婆诃罗再译。据彦琮《序》，译于永淳元年（682）五月二十三日，参予翻译者有彦琮、道成等十人，彦琮制序，经题《佛顶最胜陀罗尼经》。据永昌年《序》及《开元录》，前两译均奉进入内，佛陀波利为了使经本流通世间，请求赐还梵本。得到允许之后，访问到精通梵语的西明寺僧顺贞，又与他共同译出，与其译事者还有圆测等诸大德（见法崇《尊胜经义记》）。《大周录》著录一卷八纸，作佛陀波利译于永淳二年（683），此为第三译。据永昌年《序》载，定觉寺主僧志静于垂拱三年（687）逗留魏国东寺时亲见日照三藏，遂谂受神咒，“法师口宣梵音，经二七日句句委授，具足梵音，一无差失。便取旧翻梵本勘校，所有脱错皆有改定。其咒初注云别翻者是也，其咒稍异于杜令所翻者。其新咒改定不错并注其音，论后学者幸详此焉。至永昌元年（689）八月，于大敬爱寺见西明寺上座澄法师，问其逗留，亦如前说”。按此则又有改定本，《开元录》题《最胜佛顶陀罗尼净除业障经》，《大周录》题《佛顶尊胜陀罗尼经》，并载地婆诃罗译于大唐

永隆元年（680）东都太原寺，至天册万岁元年（695）十月二十四日奉敕入录施行。《开元录》不记译年，而注云：“日照后欲归国，于东都共沙门慧智再译”，这里所说的大概是指地婆诃罗初译本（如是则彦琮《序》所说的永淳元年或许有误）。

《尊胜经》后来又有义净译本，译于景龙四年（710）大荐福寺翻经院，又有改造后的不空译本，题名善无畏译的本子，法天咒本。据慧琳《佛顶尊胜陀罗尼经翻译年代先后记》称，该经先后有八译，第一译为阇那耶舍译《尊胜佛顶陀罗尼并念诵功能法》一卷五纸。第二译为佛陀波利取来，日照在内译、杜行颢笔受本（仪凤四年译），七纸。此本梵夹留内，日照别抄一本，赐波利绢三十匹不受，还付梵夹。波利同年又在西明寺访得通梵语僧顺贞，共译一本，八纸，为第三译。永淳元年日照再译此本，彦琮笔受。此本纠正第二译避讳诸字，八纸，为第四译。又至垂拱元年（685）日照随驾东都，又译，名《净除业障经》，十四纸，为第五译。开元十年（722）善无畏译《佛顶尊胜瑜伽念诵法》两卷，为第七译。代宗广德二年（764）不空译《佛顶尊胜念诵供养法》一卷，二十纸，飞锡笔受，为第八译。慧琳以为：“前后约二百余年，已经八度出本，经则五翻，念诵法即三种差别。唯有善无畏所译是《加句尊胜陀罗尼》，中加十一句六十六字，仪轨法则乃是瑜伽，与前后所译不同，多于诸本。余七译陀罗尼字数，多少相似。慧琳音至此经，遂检勘译经年岁先后，故书记之，晓彼疑繁之士”。慧琳此记作于贞元十八年（802）。慧琳看到的本子都是当时流行的，其说法自然有一定的依据，如证明阇那耶舍译本即《尊胜经》。但加句译本说的是以瑜伽法修尊胜，与善无畏所传持之法不符，反倒与不空时代瑜伽法相关，

《开元录》又不录，不知慧琳的依据是什么。其后元和十四年（819，原作己丑，则为四年）武彻所述《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》，则称此本始受之于金刚智。其中又说慧琳作大藏目录，收此叙记序于卷末云云。但慧琳此前早已绝笔，此说亦不可靠。按内容，加句本出现于善无畏、金刚智之后。另外，后世又有若那本流传。

自佛陀波利传扬尊胜佛顶法之后，经本数译，咒法广传，武则天时代其咒即已出现于龙门石窟。《语石》卷四著录的龙门摩崖史延福刻《尊胜陀罗尼经》石刻，是在如意元年（692），这是《尊胜经》最早的石刻。中州宁陵县令贾思玄所造《尊胜经》幢，是在景龙三年（709），是现知最早的尊胜幢遗迹<sup>①</sup>。《尊胜经》后来到大历十一年（776），代宗下诏天下僧尼背诵精熟，一月内背熟，每日诵二十一遍，每年至正月一日具陈所诵遍数进上。由此尊胜陀罗尼便传遍寺刹，家喻户晓了。元和十四年（819）朝议大夫兼御史武彻在《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》中说该经“遍天下幡刹”，一点也不夸张。尊胜咒的神验传说流行颇广，武彻在上举《记》中就叙述了王开士、王少府、张长史等如何持诵得见父母成仙上天等神话故事。唐代之后，尊胜经咒仍流行不断，陀罗尼经幢之刻造蔚然成风，历代幢迹均有发现。

尊胜陀罗尼最早由阇那耶舍传译，但只是到了佛陀波利传持弘扬之后，才广为流传，这是其特定的历史背景造成的。尊胜佛顶是佛顶部中的一种佛，其经法更类于陀罗尼密典，坛印法并不多，也不甚流行，而突出宣扬尊胜陀罗尼咒及其功

---

<sup>①</sup> 北京大学图书馆藏拓本，见宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上）及注⑥，《文物》1989年第9期。

用。不空译本按真言密教的方式加以改造后，三密并行。其流行的原因是它与当时武则天极力推崇的文殊信仰发生了联系，人们认为它的功用得到了文殊菩萨的肯定，说唯有此经能灭众生一切恶业，尤其以为可净除中土众生所造罪业、僧尼所犯戒律之罪业。武则天和后来代宗的竭力推崇，是尊胜陀罗尼广为流行、盛传不绝的重要原因。

#### 四、其他诸译师的传译

自武德至开元年近一个世纪，除智通、阿地瞿多、佛陀波利等专门弘扬密教之外，其他许多高僧也都兼传密教，如贞观初年有波罗颇迦罗蜜多罗（意译明知识，或略作波颇，意译光智）被请至长安，贞观四年（630）在兴善寺译出陀罗尼密典《宝星陀罗尼经》十卷。史载他于那烂陀寺听法，博通内外，精研大小，传灯教授，同侣所推。他之译传密典，表明亦兼通密教。

玄奘西游回来，广译佛典七十六部，其中就有十部密典，包括《药师琉璃光如来本愿功德经》、《不空羼索神咒心经》、《十一面神咒心经》、《咒五首经》、《胜幢臂印陀罗尼经》、《诸佛心陀罗尼经》、《拔济苦难陀罗尼经》、《八名普密陀罗尼经》、《持世陀罗尼经》、《六门陀罗尼经》等。其中《胜幢臂印陀罗尼经》，后有实叉难陀译本，题《妙臂印幢陀罗尼经》。《不空羼索神咒经》和《十一面神咒心经》属持明密典，《咒五首》亦译自持明密典类。

高宗时有那提（全名布如乌伐那，意译福生），中印度人，传说为中观派高僧。永徽六年（655）到达长安，显庆元年（656）受命往南海采药，龙朔三年（663）返回，在慈恩寺译出三部经。其中包括一部密典《师子庄严王菩萨请问经》，亦

名《八曼荼罗经》。此经已佚，后来有不空译本《八大菩萨曼荼罗经》，宋法贤译本为《佛说大乘八大曼荼罗经》，当与那提译同本异译。此经属持明密典，但所说八大菩萨曼荼罗非常简略，中心说八大菩萨陀罗尼。

高宗仪凤初年（约 677）中印度人地婆诃罗（意译日照）来唐，史称他“洞明八藏，博览《四含》，戒行清高，学业优赡，尤工咒术，兼通五明”（《开元录》卷九），说明其以洞达密教见长。地婆诃罗在两京东西太原寺译经，两译《尊胜陀罗尼经》，垂拱元年（684）于西太原寺译《七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》（丽本经末作垂拱二年译于西魏国寺）。此经后来有金刚智译《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》。此两译均由上下两篇组成，上篇与地婆诃罗译同本，后篇金刚智译题《七俱胝佛母准提陀罗尼念诵法》，不空译题《七俱胝准提陀罗尼念诵仪轨》，系依前篇改造而成。《大正藏》另收有《七俱胝佛母心大准提陀罗尼法》及《七俱胝独部法》，均题善无畏译，与以上诸本不同。宋代又有法贤译、天息灾译，明清时亦流行准提法。准提法自地婆诃罗传译始流行，但准提咒在此之前已译出，阇那崛多在北周译的《种种杂咒经》中就有《七俱胝佛神咒》，后来玄奘译的《咒五首》中亦有此咒。

武则天永昌元年（689）有于阗人提云般若入长安，史称其“学通大小，智兼真俗。咒术禅门，悉皆谙晓”，也是个兼持密教的僧人。他在洛京从永昌年至天授二年（689—691）共译出六部佛典，其中于天授二年在东大周寺译《智矩陀罗尼》、《诸佛集会陀罗尼经》。后一部有坛法、供养法。其坛法比较特别，择清净之地以栴檀末涂地，成一七肘方坛。又以郁金香于大坛上作二十一小坛，其中之一名如来坛，其它二

十坛名金刚王坛，又于坛外作四小坛，名四天王坛。

稍后另一位于阗人实叉难陀（喜学）入唐，他亦“善大小乘，兼异学论”。自证圣元年至久视元年（695—700）在东西两京译经十九部，其中密典四部：《观世音菩萨秘密藏神咒经》、《妙臂印幢陀罗尼经》、《百千印陀罗尼经》、《救面燃饿鬼陀罗尼经》。前三部属陀罗尼密典，后一部在中国佛教史上影响较大。前一部又有义净译本《佛说观自在菩萨如意心陀罗尼咒经》、菩提流志译本《如意轮陀罗尼经》、宝思惟译本《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》。均同经，但繁简不一。义净译与宝思惟译同本，实叉难陀译与菩提流志译同本。而前者六品，后者十品，增加坛法、印法内容。如意轮属观世音部密法之一，其本尊，菩提流志本称如意轮圣观自在菩萨，是中土比较流行的观音法之一。

武则天圣历三年（700）北印度岚波国婆罗门首领李无陷亦传译密典，译出《不空羼索陀罗尼经》一卷。据波仑《经序》记载说，他于大周圣历三年得到此经，与西京宝德寺僧惠月、常州正勤寺大德惠琳，以及智藏等数人共请李无陷同翻是经一十六品，合为一卷。后就迦湿弥罗国婆罗门大德僧迦弥多罗同勘梵本，至久视元年八月（同年）勘会粗毕。但《开元录》则记载说：“于天后代圣历三年庚子三月，有新罗国僧明晓远观唐化，将欲旋途，于总持门先所留意，遂殷勤固请，译此真言，使彼边维同闻秘教。遂于佛授记寺翻经院为译《不空羼索陀罗尼经》一部，沙门波仑笔受。至久视元年八月将所译经更于罽宾重勘梵本，方写流布”。这两种记载实际上并不矛盾，只是记叙的角度不同而已。波仑所说的他与惠月、智藏等数人共请同翻，“数人”中当包括未提名的明晓等人。《开元录》所说的将所与经更于罽宾重勘梵本，很可

能在鬪宾二字后脱漏了“大德僧迦弥多罗”或“僧”等诸字。李无陷是位居士，史籍称他为婆罗门首领，可能他是出使中国的岚波国贵族，受唐王室赐姓，《开元录》称他“识量聪敏，内外该通。唐梵二言，洞晓无滞”。他经常为宝思惟、菩提流志译经充任度语，亦洞晓密教，明晓从他受持不空羼索观音法。李无陷译本所说的亦是观音部密法之一，中心坛供奉的仍是观世音，因持不空羼索，故称不空羼索观世音，也称不空羼索陀罗尼自在王，或不空羼索明主咒王。该经属晚期持明密典，主要讲成就法，如成就紧羯罗法、成就贤瓶法、成就入窟法及伏藏、药物、隐形法等。因作种种密法成就，其本尊又称不空成就王，后来金刚界五佛中出现不空成就佛，与此类经典有很大关系。

武则天时又有鬪宾人宝思惟（梵名阿你真那 621—721）在唐传持密教，据载他是刹帝利种姓，王室后裔。长寿二年（693）至洛京，敕住天宫寺。自此至中宗神龙二年（706），先后在本寺及授记寺、福先寺译经七部。之后，不事翻译，专以念修为业，并在龙门山别建印式寺院修行，开元九年（721）终于天竺寺。《开元录》称他“慧解超群，学兼真俗，乾文咒术，尤工其妙”。可见他是以持修密教见长。史载后来入唐的密教大师善无畏很尊重他，说“法侣高标，唯尊奉长老宝思惟，其余皆接以门人之礼”。宝思惟译的大都是密典，其中《不空羼索陀罗尼自在王咒经》三卷，长寿二年（693）七月于佛授记寺译，沙门德感笔受，与李无陷译同本。《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》，与实叉难陀译等同本。《文殊师利一字陀罗尼经》，长安二年（702）于天宫寺译，沙门慧智证梵文，李无陷译语，直中书李无碍笔受。《大陀罗尼末法中一字陀罗尼经》，神龙元年（705）于大福先寺译，李无陷译

语。《随求即得自在陀罗尼神咒经》，长寿二年于天宫寺译，鬲宾沙门尸利难陀设等证梵文，李无陷译语，李无碍笔受。《浴像功德经》，神龙元年正月二十三日于大福先寺译，李无陷译语，与义净译同本。《较量数珠功德经》，同上。以上诸译中，《文殊师利根本一字陀罗尼经》，亦作《大方广菩萨经中文殊师利根本一字陀罗尼经》，与义净译本《曼殊室利菩萨咒藏中一字咒王经》同本，与宋天息灾译《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》第九品《第二成就最上法品》相当，《大陀罗尼末法中一字心咒经》，与第十九品《略说大轮一字品》相当。前一经属文殊法密典，后一经属佛顶法密典，亦是晚期持明密教悉地乘密典，主要讲成就法，如伞盖法、金瓶法、金刚杵法、雄黄法等。《随求即得大自在陀罗尼神咒经》，与不空译《普遍光明清静炽盛如意宝印心无能胜大明王大随求陀罗尼经》同本，今存梵本咒文残篇。此经大力宣扬大随求即得神咒的功能，在中国密教史上影响很大，历代流传不断。

开元之前著名的翻译家义净也兼传密教，他曾在那烂陀寺受学密教，在其《大唐西域求法高僧传》中自称：“净于那烂陀亦屡入坛场，希心此要，而为功不并就，遂泯此怀”。他回国之后共译撰六十一部，其中就有密典十二部。包括《药师琉璃光七佛本愿功德经》，神龙三年（709）于大内佛光殿译，中宗亲自笔受，与《大灌顶经》本及玄奘译等同本。《大孔雀咒王经》，神龙元年于东都内道场译，与僧伽婆罗译等同本。《拔除罪障咒王经》，景龙四年（710）于大荐福寺译。《称赞如来功德神咒经》，景龙二年（708）闰六月二十三日于大荐福寺翻经院译，沙门玄伞、智积等笔受，与闍那崛多译《佛说十二佛名神咒较量功德除障无罪经》同本。《庄严王陀罗尼咒经》，大足元年（701）九月二十三日于东都大福先寺

译。《一切功德庄严王经》，神龙元年七月十五日于大福先寺译，婆罗门大德槃度读梵文，荆州龙兴寺大德弘景、大总持寺上座大宜证文，大荐福寺大德胜庄、淄州大云寺大德慧沼、大唐龙兴寺大德智积证义，相州禅河寺大德玄伞笔受，中大夫检校兵部侍郎崔湜润文。《观自在菩萨如意心陀罗尼咒经》，景龙四年于大荐福寺译，与实叉难陀译等同本。曼殊室利咒藏中一字咒王经》，长安三年（703）十月于西明寺译，与宝思惟译同本。《佛顶尊胜陀罗尼经》，景龙四年于大荐福寺译，与地婆诃罗等译同本。《善夜经》，大足元年（701）九月二十三日于东都大福先寺译。《疗痔病经》，景龙四年于大荐福寺译。《香王菩萨陀罗尼咒经》，神龙元年于东都大福先寺译。以上经中，除《善夜经》和《疗痔病经》之外，后五经属持明密典。《香王菩萨陀罗尼经》无经序、咒功能及对话等，仅有咒坛等行法，其曼荼罗中本尊为香王菩萨，主坛外另作十二指小方坛，初三坛供养佛法僧，第四坛供阿弥陀佛，其后坛依次供观世音、大势至、香王、诸善神。《一切功德庄严王经》类似陀罗尼经典，但中间有坛像法，坛中无庄严王菩萨。

武则天天授年中（691）有吐货罗人弥陀山（意译寂友），曾与实叉难陀共译《入楞伽经》，后与沙门法藏在天后末年译《无垢净光大陀罗尼经》，译毕归国。该经属持明密典，末附梵本咒文，与实叉难陀译《离垢净光陀罗尼经》同本。

中宗景龙年，于阗质子、左领军卫大将军上柱国、金满郡公尉迟乐，舍宅为寺，弃官入道，景龙元年剃染，取名智俨。不久奉敕译经证文，重译《出生无边门陀罗尼经》。

开元之前又有翻译家菩提流志，亦传持密教，有不小的影响。菩提流志本名达摩流支（意译法希），武则天改今名。南印度人，婆罗门种姓，十二岁起师禀波罗奢罗，学习声明，

尤其数论，以及阴阳、历数、地理、天文、咒术、医方等，后因与佛教大乘上座部三藏耶舍瞿沙辩论失败，便皈依佛教。五年之后精通三藏，声誉闻于中国。高宗派使迎请，至长寿二年到达京师。同年开始译经，至睿宗先天二年（713）迄，先后在两京译经二十四部，包括二十六会的《宝积经》。先天二年之后不再译经，唯“禅观怡神，金丹养志。寿虽过百，道业无亏。持诵经行，晨昏靡替”（《开元录》卷九）。开元十二年（725）随驾入洛，十五年（727）灭寂于长寿寺，年一百五十六岁，玄宗赐谥号“开元一切遍知三藏”。

菩提流志所译经中共有十二部密典，包罗了持明密教的四大系统：观音部、佛顶部、文殊部、金刚部。观音部密典有长达三十卷的《不空罽索真言神变经》，神龙元年至景龙三年（705—709）译于西崇福寺，其弟子般若丘多助宣梵本。《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》，景龙三年于西崇福寺译，与智通等译同本。同时译《如意轮陀罗尼经》，与实叉难陀等译同本。《不空罽索咒心经》，长寿二年（693）于佛授记寺译。佛顶部密典包括《一字佛顶轮王经》五卷，景龙三年译出。文殊部有《六字神咒经》，长寿二年于佛授记寺译。《文殊师利宝藏陀罗尼经》，景龙四年于西崇福寺译。金刚部密典有：《大乘金刚髻珠菩萨修行分》，长寿二年于大周东寺译。其它密典有：《护命法门神咒经》，长寿二年于佛授记寺译。《广大楼阁善住秘密陀罗尼经》，神龙二年（706）九月十五日于西崇福寺译，东天竺伊舍罗等译语，沙云云观笔受。《金刚光陷止风雨陀罗尼经》，景龙四年于西崇福寺译。《大随求陀罗尼经》，长寿二年于佛授记寺译。此经今佚，但见于经录，包括《八家密录》。今《大正藏》刊《佛心经品亦通大随求陀罗尼》上下两卷，作三藏菩提流志奉诏译，但不见于

《大周录》及《开元录》、《贞元录》，而空海《御请来目录》有二卷《佛心经》，不题译者。

菩提流志译的这十二部密典，都是持明密典，不少属晚期持明密典。其中《不空羼索神言神变经》，共三十卷七十八品。其部卷之浩繁，内容之丰富，为汉译密典中少见。它与后来的金刚乘起源有一定关系，其性质介于持明密教与真言密教之间，是一部过渡性经典，兼有两者的特点。该经把传统的密教神祇系统化，除三部外，又增加摩尼部（宝部）、明王部、不空成就部等。曼荼罗中出现五方佛，与金刚界五方佛相同。不少地方突出毗卢遮那佛的地位，如第二十四品中，内院中央置毗卢遮那如来，左阿弥陀佛，右释迦牟尼佛。第六十九品称毗卢遮那佛曼荼罗为“毗卢遮那如来法身大悲出生藏曼荼罗印三昧耶”，而《执金刚秘密主问疑品》，则用佛三身说法，似以毗卢遮那佛为法身如来。该经同时也突出执金刚秘密主的地位。在修法上大量运用瑜伽观想的方法，出现月轮观法。手印之外，又有契印的运用，尤其运用契印组成曼荼罗。陀罗尼或持明称之以真言，而且把真言与大乘教义相联系。该经中集持明密教之大成，传统的密法十分发达。菩提流志译的《文殊师利法宝藏陀罗尼经》中还附会文殊信仰思潮，经首明确说：佛“灭度后，于此胆部州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，及有无量诸天龙神、夜叉、罗刹、紧那罗、摩睺罗伽、人、非人等，围绕供养恭敬”。这对于五台山文殊信仰的形成起到了直接的促进作用。

开元之前中土传密出名的僧人还有波仑其人。波仑的生平籍贯均不详，仅知其为福寿寺大德，武则天时人。他在两京传习密教，曾参与过实叉难陀、李无陷、义净等人的译经

活动，充任笔受，整理校勘智通译的《千手经》和李无陷译的《不空罽索陀罗尼经》，并都撰有《经序》。他在后一部《经序》中说：“余虽愚暗，少慕法门。巡礼两京，寻参善友。每念总持，如饥似渴”。他同慧琳、惠月、智藏、李太一等，都是当时很活跃的密教僧人。他在《不空罽索陀罗尼经序》中极力推崇该经，说：“若夫此经，乃该二谛而无遗，括因果而斯尽。可谓引万行之导首，进菩提之神足，超生死之灵翼，升涅槃之圣翮。信知法门幽密，教旨冲玄，非世智之能议，非聪辩之所测。有大菩萨号观自在，大悲周于十方，愍法界之群迷，故说斯经。示其正路，斯乃久成正觉，是能仁之本师。故能十方法界莫不现身，普应群机，随缘化益。若其闻名灭罪，如日销于薄冰。礼念蒙恩，似月敷于莲蕊。巍巍荡荡，圣德高玄。事超言说之端，理绝思量之表”。据《八家密录》记载，波仑曾与行感共撰有梵释《佛顶尊胜陀罗尼经珠林》一卷。

另外，在广州制旨道场有中印度人般刺蜜帝（意译极量）传持密教。神龙元年（705）五月译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《开元录》记载由乌菟国沙门弥迦释迦译语，弟子前正议大夫同中书门下平章事清河房融笔受，循州罗浮山南楼寺沙门怀迪证译。据称“其僧传经事毕，汎舶西归，有因南使，流通于此”。《宋高僧传》说“会本国王怒其擅出经本，遣人追摄，汎舶西归”。这部经典在学术界有争议，《新编目录》以为中土伪撰。不少人将此经看作密教经典，副题亦称“从中印度那烂陀《大道场经》灌顶部中诵出一品”。但从其内容看，其中只有大佛顶如来放光悉怛多钵怛罗陀罗尼三百四十九句，与题为不空译的大佛顶咒的篇幅相当，余则与密教无关。此经虽可疑，但从传译的记载

看，般刺蜜帝在广州制止道场传密，恐非空穴来风。

### 第三节 持明密教的造像

#### 一、密教的像法及其造像特征

在某种程度上说，密教是大乘佛教偶像崇拜进一步发展的必然结果，因而造像以及对佛像的供养崇拜在密教中十分炽盛，像法和坛法、供养法尤其成为持明密教的最主要的密法内容。持明密教的像法专门讲造像，其中对造像的规格、配料、颜色、质料、程序以及造像者，都有严格的规定。造像的方式一般采用绘画、雕刻、铸造等，在早期多用木雕和缝制的方法造作偶像，便于咒师行法和传教时使用，最早传入中国的偶像大都是这一类。

密教的造像是在佛教传统的造像基础上发展起来的，但在形像方面具有鲜明的特征。首先其佛像着菩萨装，尤其戴宝冠，璎珞庄严。在中国佛像着菩萨装，或者与信仰释迦菩萨（释迦牟尼佛修菩萨行时的装束）有关，或者受印度教神像的影响。七世纪初玄奘西游时，在于阗见到一尊传说是从迦湿弥罗运来的坐像。《西域记》卷十二“瞿萨旦那国·勃伽夷城”条记载说：“王城西行三百余里，至勃伽夷城，中有佛坐像，高七尺余，相好允备，威肃巍然。首戴宝冠，光明时照。闻诸土俗曰：本在迦湿弥罗国，请移至此”。“像至此地，不可转移，环建伽兰，式招僧侣。舍宝冠，置像顶。今所冠者，即先王所施也”。这里记载的戴冠佛像，显然是密教造像，佛像所出之地正是密教兴盛的北印一带。佛像因与传统的形象相违，故初至于阗，舍取宝冠，还以顶髻。等后来密教流

传，即认同原来的形象，复置宝冠。玄奘游历至中印时，也见到具有密教风格的佛像。如在曲女城附近的说法窣堵波南，临恒河之三伽兰，见佛像严丽，众宝庄饰。劫比罗伐窣堵国（今印度北境与尼泊尔南境一带，一般作迦毗罗卫）城中精舍，释迦菩萨降神母胎处，见其中菩萨降神之像。此类释迦菩萨像想必是宝冠妙衣严饰。玄奘在中北印各地多见释迦行菩萨行时的遗迹和传闻故事，这与释迦菩萨信仰的流行有关，密教时代的佛像风格，很可能与这类菩萨行思想和菩萨信仰有一定联系。

其次，菩萨像具足多首多臂形象，这类形象也大多是新出现的菩萨具有，如观世音菩萨和金刚菩萨类。多首或多面的表情，也颇具特色，除传统的慈面之外，新出现了似菩萨面或利牙相、笑面或欢喜相、瞋面或威怒相，以及吃咒面、思惟面、寂静面等，菩萨多首上亦出现佛面。菩萨所戴宝冠中多有化佛，称佛冠，后来的密教中佛像亦戴佛冠，常见的如五佛冠。菩萨多臂，一般有四臂、八臂、十八臂、四十臂，多则达千臂。千臂千眼观世音菩萨有千臂，千臂掌中有千眼。

再次，造像多执持器械、珠宝、花卉，多结手印。佛像大多结手印，手印的种类多而复杂，不同的佛结不同的手印，不同的情况结不同的手印。菩萨和金刚多执契印，即手持器械等物，间以手印，亦多变化。

第四，密教造像大多是曼荼罗组合，除了独尊之外，其它组合形式都是特定的曼荼罗，其座次、地位的列置有严格的规定，这与一般造像中取佛经故事及一佛二弟子或二胁侍菩萨的固定程式的组合方式不同。

第五，密教造像的背景也有一定的定式，如佛像的背景一般是菩提树或双树，树间枝叶交错，众宝严饰，左右方上

诸天散花，好鸟盘旋。散花天一般为净居天或首陀会天、矩律婆天。好鸟一般为迦陵频伽、鹦鹉、舍利及共命、白鹤、孔雀诸鸟类。菩萨像一般背倚七宝绣枕，有簸箕背光。

第六，密教造像的纹饰图案，最显著的是金刚杵纹饰和图案，多用独股、三股、五股杵和羯磨杵组成图案以为纹饰。后来的密教又有新的造像特点。

持明密教崇奉的主尊仍然是释迦牟尼佛，其形象与传统的造像没有多少区别，只是带有一定的密教风格，如有时身作菩萨形，背倚菩提树等。新出现的佛是佛顶，也就是释迦牟尼顶上化佛，这也是持明密教中最为流行的佛。佛顶一般指释迦佛顶佛，作为一类佛的名称，泛指所有的佛顶佛，包括一切佛顶、金轮佛顶等。作为一个部类或族类的名称，也包括佛顶轮王，有三佛顶、五佛顶、八佛顶、十佛顶等。释迦佛顶的造像特点是：如来形头顶上戴七宝天冠，右手伸臂覆掌当右腿膝上，指头垂下至于花上，左手屈臂仰掌，向脐下横著，两臂及颈中均着七宝璎珞。身作真金色，被服赤袈裟。结跏趺坐于七宝莲花座上，座下由二师子顶戴，二师子坐莲花上。有时佛顶也同释迦牟尼形象。

金轮佛顶与释迦佛顶像基本相同，手印或有不同，花座下竖著金轮。

一切佛顶像，通身黄色而有赤光，著赤单裙，披黄袈裟，莲花座由师子顶戴，右手头指、大指相捻作孔，散竖三指，手掌向前。左手头指附在右手大指孔边，大指相并，状似相捻，中指、无名指屈在掌中，小指亦竖著右掌中。

佛顶轮王中，一字顶轮王身金色，左手执开莲花，花台上侧竖一金轮，右手仰掌，身背圆光。

白伞盖顶轮王，左手当胸执开莲花，花台上有白伞盖，右

手执半开莲花。

高顶轮王，左手执俱缘果，右手执青优钵罗花。

光聚顶轮王，左手执开莲花，花台上有佛心印，光焰围绕，右手当胸执如意珠或结印。

胜顶轮王，左手莲花上直竖剑，右手执如意宝珠。

摧碎顶轮王，左手胸侧执开莲花，花台上置金刚幢幡，右手屈上向内扬掌。顶轮王均菩萨形，半跏趺坐于莲花上。作顶轮王像还有变像法，手印等有一定的变化。

持明密教的菩萨造像，除传统的普贤、文殊等八大菩萨之外，最有特点且流行最广的是观世音菩萨造像。观世音部中，十一面观世音的形象，具十一面，前三面作慈面，左三面作瞋面，右三面作似菩萨面，狗牙上出（利牙面），后一面作笑面，顶上一面作佛面。各戴宝冠，冠中有阿弥陀佛。左手持澡瓶，瓶口出红莲花，右手串瓔珞施无畏。或有四手者，左第一手持莲花，第二手持澡瓶，右第一手把念珠，第二手施无畏。

千手观音，三眼，千手，手掌具千眼，各持器械，或结手印。正手有十八臂，先以二手当心合掌，二手当脐右押左仰掌，其他手执持金刚杵、三叉戟、梵夹、宝印、锡杖、宝珠、宝轮、开敷莲花、缯索、扬枝、数珠、澡罐，施甘露、施宝雨。其余九百八十二手各执器械，或结手印。千手或减作四十手，分身二十五，每身十一面。

马头观音，总有四面，中面慈相，赤白。左面利牙相，黑色。右面欢喜相，赤白。顶上一面作马头。左手把莲花，屈肘向上。右手垂下，五指施无畏。

不空缯索观音，四臂，左上手执莲花瓶，下手施无畏，右上手把数珠，下手施无畏。或三眼，一手持莲花，一手把三

叉戟，一手把羸索，一手施无畏。

如意轮观音，六臂，分别为思惟、如意宝、念珠、按山、持莲、契轮诸手。或有二臂、四臂、六臂、十二臂等。

金刚部和天王、明王等造像，大都现忿怒相，或多臂，执持金刚利器等，特点比较明显。

## 二、武周时期的石窟造像

持明密教在两京及各地的流传，也很快反映到石窟寺中的造像上。密教造像大都集中在武周时期，主要分布在与洛京毗邻的龙门石窟、唐王室兴起的太原的西南天龙山石窟、武则天故地的川北石窟、以及位于东西交通要道的敦煌石窟。这些造像的题材反映唐初流传的持明密教的内容，只是受石窟造像本身的局限和受中国传统造像的影响，并不是很严格的，这样也就形成了中国密教石窟造像所具有的特点。

对各地石窟造像，文物考古学界进行了整理和研究，对其中的密教造像也进行了不少专门的考察和探讨，取得了重大的成绩<sup>①</sup>。从现有的考察结果看，密教造像中佛顶部和观世音部的造像居多，这也是唐初新传入和最流行的两类有特点的佛教形象。据有关的考察报告和图片书籍的介绍，龙门石窟中，东山擂鼓台北洞大窟（曾误以“大日如来”命名的石窟），是一座密教石窟。窟北上方有大足元年（701）三月八

---

<sup>①</sup> 这里值得一书的是宿白先生在这一领域里做出的重大贡献，他先后发表的《敦煌莫高窟密教遗迹札记》，以及关于杭州飞来峰、西藏诸寺院藏传密教遗迹的考察研究论文，使我们对从唐至元代的各地石窟中的密教造像有了一个全面的了解。丁明夷和四川文物工作者，及温玉成等对川北、龙门石窟的密教造像和其它密教遗迹作了较多的考察、研究，澄清了许多问题。邢军、李文生发表对广元千佛崖、龙门石窟密教造像的专门论文，也对这两处密教造像作了集中考察研究。

日、长安元年（同年）四月八日两处纪年铭刻，窟眉北端有开元六年（718）刘合山造救苦观世音菩萨像龕，表明此窟开凿于开元六年之前。窟呈平面马蹄形，窟门向西，三壁高4、宽4.9米，穹隆顶，饰莲花藻井，周围有四身飞天。主像高2.45米，结跏趺坐于须弥座上，螺髻顶戴饰有化佛的宝冠。颈部刻横纹四道，戴尖项饰。身佩璎珞，着右袒袈裟。右手伸臂覆掌，搭于右膝，施降魔印，左手屈臂仰掌，横置脐前足上。舟形背光，头光中有七佛。主像两侧壁浮雕二菩萨。南壁前设莲座，座存像毁，舟形背光存轮廓，头光中层有七佛。北壁大佛高2.2米，螺髻，着通肩袈裟，舟形背光，头光中层有七佛。窟内正壁及左右壁雕莲花菩萨，现存16身，皆莲花座，戴宝冠，长发垂肩，上身袒露，项饰，肩搭披巾，下着裙。前壁南侧雕八臂观音，跏趺立于圆台上，身高1.83米。头部经后世补塑，有圆耳饰垂肩，颈戴桃形项饰。上体袒露，身佩璎珞，肩搭披巾，着长裙。八臂左侧，自上而下第一手持物举胸前，第二手伸五指举至齐肩，第三手拇、中指捏一物上举，第四手伸五指下垂身侧。右侧，仅残存一臂上部。前臂北侧，雕四臂观音一尊，赤足立于圆台座上，身高1.9米，头残，左侧上手拇、中指捏一物举至齐肩，下手握物下垂，右侧上手残毁，下手捻珠下垂，其余服饰，与八臂同。此窟主像显然是释迦佛顶佛，南、北壁大佛当为释迦牟尼佛，窟中内容是某种供养佛顶曼荼罗。

东山擂鼓台北洞外北侧小窟（所谓“大日如来小窟”），也是一座密教造像石窟。窟外右上角有天授三年（692）所造阿弥陀龕，表明此窟与此龕开凿年代相近。小窟略作方形，后、左、右三壁前设坛，后壁坛上设莲座，其上贴壁雕释迦佛顶。像高2.15米，结跏趺坐于须弥座上，座高0.86米。像螺髻

顶戴花冠，上饰莲花及忍冬流云。颈部四道横纹，饰璎珞、尖项饰。身着右袒袈裟，胸前衣褶四道从左肩斜下。右手伸臂覆掌抚膝，臂戴葫芦形臂钏。左手屈臂仰掌，平置脐右足上。小窟左右壁面，各雕十身坐佛，均菩萨形，戴宝冠，披云肩，佩饰璎珞、臂钏。

擂鼓台北洞窟楣南端上方八臂观音龕<sup>①</sup>，也是密教龕。八臂观音跣足立于圆台座上，身高0.46米，头残，肩搭披巾，身佩璎珞，下着长裙。八臂左侧第一手持物上举，第二手握圆物举至齐肩，第三手微曲平举，第四手持瓶下垂。右侧第一手持物举至齐肩，第二手微曲上举，第三手下垂捏物，第四手下垂握物。

东山万佛沟千手观音窟，位于高平郡王窟东侧下方。窟高1.33、宽1.58、深1.4米，平面方形，窟门向南。高平郡王窟开凿于天授元年至神龙元年之间（690—705），此窟年代当与此相近。东壁原浮雕千手观音立像，现已脱落，仅存千手部分，千手两侧各凿有一龕，内雕自在观音像，前壁东西两侧各造一自在观音像（当为供养菩萨）。

东山万佛沟里北壁千手观音龕<sup>②</sup>，南向，龕高2.4、宽1.71、深0.35米。龕内造一观音立像，风化严重，身高2.3米，三眼，十二臂，高髻，戴化佛冠，十二臂皆丰腴圆润，戴臂钏，身前六臂，上二臂及中二臂举至胸前，下二臂伸置腹前。身侧六臂，左侧上手托一板状物举至头侧，中手平伸，下手斜伸向下。右侧上手举，中手平伸，下手斜伸向下。观音身驱周围遍刻小臂，呈放射状，手掌皆刻眼。

① 李文生《龙门唐代密宗造像》，《文物》1991年1期。

② 同上。

西山惠简洞上方小窟，平面略作方形，南壁前立观音像，残缺，十一面，多臂。

另外，今龙门擂鼓台文物廊内有两尊佛顶像（原误称“大日如来像”）<sup>①</sup>，一尊原出龙门某寺院，像高1.92米，结跏趺坐于须弥座。像宝冠残毁，显露螺髻，有白毫相，戴项饰，着右袒袈裟，右手向下抚膝，左手屈臂仰掌腹前。另一尊出自偃师县刘井村，螺髻，服饰与姿势与前一尊基本相同。此二像可能与以上造像属同一时期，因为佛顶像在开元之前最为流行。

川北广元地区的石窟造像，近年来得到了系统地考察和研究<sup>②</sup>。其中密教造像有广元千佛崖莲花洞（13窟），位于千佛崖窟群的最下层，大佛窟北侧。窟平面横长方形，东、南、北壁三面设高环坛，三面坛上各开浅圆拱龕，龕内均造一佛二菩萨三尊像。正龕弥勒二胁侍菩萨。南壁大龕坐佛已崩毁，二胁侍菩萨中左面残失。北壁大龕坐佛高1.92、肩宽0.71米。结跏趺坐于方座上。着袒右肩大衣，下摆披至座中部，下端齐平。螺髻，髻前雕出摩尼珠顶严。长圆头光，面相方圆，颈刻三道纹，颈饰繁丽七宝项圈，着手镯，双手作降魔印。二胁侍菩萨立于低圆莲座上（右侧残失）。身高1.74、肩宽0.38米，饰桃形头光，戴宝冠、发辫及冠带披肩，袒上身，斜披络腋，着项圈、臂钏和手镯，帔帛垂于膝间二道。右手牵巾下放，左手执拂尘于胸前，身饰×形交叉璎珞。三大龕之外，

---

① 李文生《龙门唐代密宗造像》，文物1991年1期。

② 广元市文物管理所、中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室《广元千佛崖石窟调查记》、《广元皇泽寺石窟调查记》、邢军《广元千佛崖初唐密教造像试析》、罗世平《千佛崖利州毕公及造像年代考》、丁明夷《川北石窟札记——从广元到巴中》，《文物》1990年6期。

窟内三壁及坛前后三面皆为后代补凿或重妆龕像。其中纪年像最早为武周通天年间（696—679）王行淹造二龕像，则三大龕造像凿于唐初万岁通天年以前。

菩提瑞像窟（33号窟），位于千佛崖北段柏堂寺南上方中层，距地面高10.2米。窟敞口形，平顶，高3.25、宽3.55、后宽4.1、深3.3米。窟中央凿一宽2.94、厚1.38米的佛坛，上设一佛二弟子二菩萨二力士尊像，坛正面雕二供养菩萨，正壁及南北壁基部凿窄高坛，上设弟子列像十二身，和伎乐一部五身。主佛高1.34、肩宽0.73、头高0.54米。结跏趺坐于束腰方座上，束腰部分雕二地神单臂托持。长圆头光及身光，戴高宝冠，面相半圆，颈雕三道纹，饰七串缀珠项圈，着袒右肩大衣，佩臂钏及手镯，双手施降魔印。身后大背屏作靠背倚式，圆身光周雕11身禅定小坐佛。靠背两端自上而下浮雕2雁、2摩羯头鱼，再下左侧为一裸身斜披络腋童子，骑在狮状兽上。佛侧二弟子身高1.9、肩宽0.3米，立于低圆座上。圆形头光，着双领下垂袈裟和内衣。左弟子双手合十，右弟子双手相叠于胸。二菩萨高1.34、肩宽0.33米，立于低圆座上。圆形头光，面相半圆，戴束发高宝冠，发披肩，袒上身，斜披络腋，帔帛横过膝间二道，身饰七宝项圈、臂钏和手镯，璎珞繁丽华细，身肢丰满，鼓腹，腰稍扭曲。左菩萨左手执扬枝于肩，右手下放牵巾。右菩萨左手提净瓶，右手高举扬枝于首。二力士立于方坛前两端，裸上身，双臂绕帔帛，腰束扎帛、短裙，立于山岩座上。一手上举，一手握拳于腹部体侧，攢拳立目，肌肉怒张。方坛基座正面雕二身跪姿供养菩萨，作合十，扬手供养状。坛上后部两端浮雕二通菩提树，树间镂空透雕一组天界形象。佛头光上一圆中为雷神捶击六连鼓，两侧各一捧物供养天人。其侧为净居天等诸

天，一神倒驾云头，手持弓、斧，似为电神。方坛左树外侧雕凿二龕，上龕为观音，下龕为一组 5 身供养人像。窟内三壁窄坛上共雕 12 身弟子像，北 4、后 5、南 3 身。南壁东侧坛上浮雕 5 身立姿伎乐。

窟北壁东侧近口处嵌一方唐碑，题额作《大唐利州刺史毕公柏堂寺菩提瑞像颂并序》。据考证，<sup>①</sup> 此碑为唐利州刺史毕重华于唐睿宗景运至延和年间（710—712）所造，北壁唐碑中部，后世磨平后重刻文字，有：“府主相国公宅越国夫人四十二娘奉为大王国夫人重修装毗卢遮那佛壹龕并诸菩萨及部从音乐等全，并已装严成就，伏愿行住吉祥，诸佛卫护，设斋表赞论，永为供养，乾德六年（924）十月十五日白”。

天龙山石窟也多有这一时期的密教造像，根据有关报道<sup>②</sup>，东峰第 4 窟主室，北壁尖拱浅龕内，坛基上一佛一菩萨，佛头及右手臂残，头后有背光，肩宽腰细，胸肌鼓起，身着右袒袈裟，衣褶较密，呈突起泥条状，薄而贴身，裙摆覆座，呈倒“山”字形。左手平置腹前，右手抚膝，施降魔印，结跏趺坐于须弥座上，显然为释迦佛顶佛。第 6 窟主室正壁（北），一佛二弟子佛像残部，亦同第 4 窟主像。第七窟主室正壁坛上佛像之残部、第 13 窟残部像、第 18 窟正壁一佛一菩萨像，佛残部（似有颈饰）均同第 4 窟佛像。东、西壁残像亦相似。第 9 窟下层正面为十一面观音，左文殊，右普贤。这些造像的特征与风格，与龙门等石窟密教造像基本一致，亦属武周时期密教造像。

敦煌莫高窟也有不少属于这一时期的密教造像，第 321、

① 罗世平《千佛崖州毕公及造像年代考》《文物》1990年第6期。

② 李裕群《天龙山石窟调查报告》，《文物》1991年1期。

331号两窟东壁门北侧，和第334、340号两窟窟门上方造像，均为十一面观音菩萨，第341号窟门上方坐佛两侧的为八臂观音<sup>①</sup>。

这些石窟造像遗迹，为了解和研究唐初期持明密教在各地的传播和发展，以及其像法供养等情况，留下了珍贵的实物资料。

### 三、佛顶像与大日如来像

从持明密教的像法和造像特征可以看出，开元年之前的唐代密教石窟造像中的主尊佛像是释迦佛顶佛。戴宝冠、着右袒袈裟、戴项饰、臂钏，右手伸臂覆掌抚膝，施降魔印，左手屈臂仰掌，平置脐下腹前，施定印。但是，这样典型的佛顶像，文物考古学界几乎毫无例外地认定为大日如来像，造像窟被命名为“大日如来窟”、“大日如来小窟”等。这种错误的认定和命名，在很大程度上出于想当然，以为既然是密教石窟的主尊佛像，那末就应该是密教（密宗）崇奉的最高佛大日如来了。当然，归根结底还是因对密教缺乏研究造成的。

大日如来（毗卢遮那佛）在大乘佛教中很流行，很早就出现在中国石窟造像中，早期的人中尊，后来的毗卢佛、卢舍那佛，以及武则天时造的龙门奉先寺毗卢遮那佛，都是毗卢遮那佛，只不过是显教造像中出现的。密教的大日如来实际上就是从大乘的毗卢遮那如来演变而来的，为了表示区别，在其名前加了个“大”字，毗卢遮那佛就成了摩诃（大）毗卢遮那佛，也就是大日如来。密教的大日如来出现在

---

<sup>①</sup> 《中国石窟·敦煌莫高窟》（三）图版 55.82，文物出版社，1987年。

持明密教的晚期，六世纪末已完成了他的演变过程，在真言密教中确立了他的独尊地位，后来也成为金刚乘密教的教主。密教的大日如来传入中国，最早是在唐中宗时期，首次出现在神龙元年至景龙三年（705—709）菩提流志译的《不空羼索真言神变经》中，但该经属观世音部密典，主尊是不空羼索观世音，大日如来的地位很不起眼。实际上，在中国传译的（开元之前）持明密教中，大日如来几乎没有什么影响。开元初年善无畏和金刚智来华传译真言密教和瑜伽密教，密教的大日如来才在中国发生影响。大日如来的形象，完全着菩萨装束，宝冠上有五方佛。胎藏界大日结法界定印，两手五指舒平，右压左相叠，两拇指头相柱，置于脐前。金刚界大日结智拳印，右拳握左手头指上节，左手余指握拳，双臂屈前当心。这是两界大日根本印相，作为定式，没有其它变化。而这与上述佛顶造像完全不同。开元后大日如来像流行于密宗中，但并不多见于石窟造像中。这主要是因为善、金所传的新密教只限于本宗内部传持，曼荼罗修持严格限制在密宗寺院、坛场和宫廷内道场；又密宗注重三密修行，尤重瑜伽观想，这样就与持明密教的公开传扬方式和注重承事供养的修法有很大的不同。所以也就很少出现于一般的寺院和公开让广大信众顶礼膜拜的石窟中。

佛顶在持明密教中处于比较受尊崇的地位，因为它是释迦牟尼佛顶上的化佛，本身就具有最高、最尊的含义。又佛顶家族的顶轮王（由佛顶佛的头光中流出），作转轮王形，象征着世间的国王，极受崇奉佛教的、自认为是转轮圣王的帝王们的推崇，故在持明密教中极为流行。佛顶法早在周隋之际已传入，经唐太宗至高宗时，因阿地瞿多的传扬，在中国流行开来。武则天时尊胜佛顶咒曾风靡一时，以后更是妇孺

皆知了。佛顶造像为此时新出现。以往的中国石窟造像中，并没有佛像顶戴宝冠。佛着菩萨装饰的非密教造像，只出现在唐高宗显庆、总章年间（656—670）。这也是受到新传入的密教的影响。佛着右袒袈裟或大衣的装式，据研究在传统的中国石窟造像中也不多见，龙门石窟中只有善跏趺坐式的优填王像，着右肩薄纱衣。另小佛善跏趺坐像中，永徽至咸亨间（650—674）出现袒右肩薄纱装型，出现时间短，只见于龙门滨阳洞和敬善寺两处。这也可能与新传入的密教造像风格有关。关于唐初佛顶像法文献资料并不多，因而已知的这些石窟造像实物资料更显得弥足珍贵。造像中右袒袈裟、右肩大衣，头光、背光中作七佛、手印或结双手施降魔印，以及背屏、座底等新内容，丰富和增加了我们对于佛顶佛像法的了解。

## 第四章

# 唐代密宗的形成和发展

## 第一节 密宗的建立

### 一、善无畏及其所传的真言密教

#### 1. 善无畏的生平

唐初以来尽管持明密教不断传译，渐趋兴盛，但尚未形成一个宗派体系。只有到了八世纪初的唐玄宗开元初年，代表新派密教的两位大师善无畏和金刚智先后来中国，在弟子一行的支持和参予下，译经著述，开坛传法，标立门庭，后来又有弟子代相传承、延续法脉，才形成密宗一派。

善无畏（637—735），梵名Subhakarasiṃha，汉文音译戍婆揭罗僧诃，或作输波迦罗，直译可为净师子。据其俗弟子李华《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天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》等记载，善无畏祖籍中印度摩揭陀国，刹帝利种姓，相传为释迦牟尼季父甘露饭王的后裔。海云《传大日经大教付法记》具体地说为斛饭王五十二代孙，《慈氏菩萨略修愈诃念诵法》卷末所付偈中为甘露饭王五十五代孙。其先原称王于中印，后来分封到

东印，为乌荼国（今奥里萨一带）的统治者，至六世纪末、七世纪初传到其父佛手王。据载，善无畏兄弟四人，他属最小，因他“生有圣姿，早兼德艺”，深受父王和王后的宠爱，十岁即让他统帅军队，三年之后佛手王故去，传王位于他。也因此引起诸兄的不满，乃至举兵构乱。后来叛乱虽被镇压，但由此萌生出家入道的念头。到了十八岁，便舍王位于兄，离家出走。初至海滨，在一殊胜招提修行禅观，聚沙建塔。不久乘商船前往中印度，几经艰险，翌年终于到达。据载，中印度的王后是善无畏的姨母（此据不可思议的《大日经供养法疏》。《碑铭》则作姊）。按当时的历史，七世纪上半叶中印的戒日王曾吞并东印诸国，乌荼国亦为其藩属，二者之间可能有联姻关系。善无畏在中印得其姨母的帮助，以高德法师为师，入那烂陀寺，剃度为僧。《慈氏修法》卷末偈说：“十八舍位让于兄，度那烂陀脱尘劳”。按善无畏生辰腊令，开元二十三年（735）灭寂时，享令九十九，僧腊八十，出家受具正是在十九岁时（655年）。

善无畏初入那烂陀寺，舍自己的传国宝珠，镶嵌大像之额端，“昼如月魄，夜则光耀”。因为是国王出身，虽“服同凡品，而徒侣以君礼奉之”。善无畏自小聪颖，入寺之后长进很快，史载他“发三乘之藏，究诸部之宗，品偈章句，诵无遗者”。又说他“禀性明慧，一闻便领妙宗，二闻比知千百，虽学不多年，所学者尽达”。那烂陀寺一直是大乘佛教的中心，中观瑜伽名师辈出。当此之时密教亦已活跃寺中，与空有三分其学。《碑铭》载“那烂陀寺，像法之泉源，众圣之都会也”，是谓该寺亦是密教的兴起之地和中心所在。是时有喻为僧宝之密教大师达磨鞠多（法护），“掌定门之秘钥，佩如来之密印”，传说颜如四十，而年已八百。朝受白马寺之供，午

至那烂陀之会。善无畏即拜他为本师，求学密乘。达磨鞠多亦以为可教之材，便“授以总持尊教，龙神围绕，森在目前。无量印契，一时顿受。即日灌顶，为天人师，称曰三藏”。上引偈中说：“多闻博学七百数，诵持一百五十藏，大乘经论皆十万，弃舍多闻修妙藏，秘密三藏及总持，并解了义一万偈，明闲七种诸圣教，五明轮悉无不通”。善无畏在那烂陀学兼定慧，会通显密，其师以为自己“所解尽矣，更无所以演说”，便命他游学诸国，遍访贤圣。据载，当时的印度学界，外道如林，九十六宗各专其见，善无畏每至一地，“随其所执，垂喻破疑，解邪缚于空门，返迷津于觉路。法云大小而均泽，定水方圆而满器。仆异学之旗鼓，建心王之胜幢。使其心念制狂，即身观佛”。由于善无畏游学访贤，遍礼圣迹。更破斥外道，振奋空门，弘扬密部。因而“名震五天，尊为称首”。以至远闻中国，为唐中宗邀请前来传法（据崔牧《大日经序》）。

八世纪初，善无畏遵先师遗命，应中宗之邀，前来中国。从中印那烂陀寺出发，经北印迦湿弥罗国和乌仗那国，入健陀罗国。《供养法疏》载：其国王仰凭和尚受法念诵，因其经文广义深，不能寻遂供养次第，而请求供养方法，善无畏应其之请，于金粟王所造塔边求神加被，供养法忽现空中，金字炳然，云云。此说《大日经供养法》为善无畏来华途中，应健陀罗王之请而作。当时健陀罗一带为西突厥所制，比善无畏晚数年经历此地的慧超记载说：“至建驮罗，此王及兵马总是突厥，土人是胡，兼有婆罗门”。“此王虽是突厥，甚敬信三宝，王、王妃、王子、首领等，各各造寺，供养三宝。此王每年两回设无遮大斋，但是缘身所受用之物，妻及象马并皆舍施，唯妻及象令僧断价，王还自赎。自余驼马、金银、衣物、家具，听僧货卖，自分利养。此王不同余已北突厥也。儿

女亦然，各各造寺，设斋舍施”（《往五大竺传》）。故《碑铭》记载：“讲《毗卢》（原作“毗尼”，误）于突厥之庭。而可敦请法，乃安禅树下。法为金字，列在空中”。善无畏自突厥又经迦毕湿国，越大雪山（兴都库什山），东北经吐蕃控制的大勃律、小勃律，渐达西洲（高昌）。善无畏自中印至北印度境内时，其消息已传至中国，睿宗特派遣龟兹僧若那、将军史宪为首的一行人西出玉门关迎接，大约在西洲与善无畏会合，于开元四年（716）到达长安。

据说，善无畏到来之前，玄宗曾梦中与他相见，因其姿态状貌不凡，亲将梦像图之于宫壁。后相见，果如所梦。善无畏到达长安之后，自然受到特别的优待和尊崇。史载玄宗“宾大士于天宫，接梵筵于帝座。礼之于国师，比之于广成”（以为他礼善无畏为师，犹如黄帝师事广成子）。“饰内道场，尊为教主”。而自宁王、薛王以下，“皆跪席捧器焉”。善无畏居内道场大约一年，首先在宫庭皇族中传密法，后经再三请求，获准居外。先敕诸寺递相迎接，后暂住兴福寺南塔院，再敕移西明寺。

五年，在该寺菩提院奉敕译《虚空藏菩萨能满诸愿最胜心陀罗尼求闻持法》一卷，由沙门悉达译语，无著笔受缀文。所译经缮写进内，玄宗深加赞赏，令所带梵夹均进奉内宫，因而善无畏自己带来的梵本密典未得广译，但后来与弟子一行在华严寺收藏的无行求取的经中，找到有关的真言密典，以为传持翻译之用。善无畏在西京传密数年，多住西明寺菩提院。至开元十二年（724）随玄宗入洛京，先住大福先寺，译出《大日经》六卷，十三年又译《供养法》一卷，合为七卷，沙门宝月译语，一行笔受，崔牧书《序》。十四年译出《苏婆呼童子经》三卷，《苏悉地经》三卷。

开元十四年之后移居圣善寺，由宝思、明思二弟子侍从。传法之外，多静居禅修。《碑铭》记载，善无畏“自出内之后，道俗瞻礼，奔起华夷，和上临之，贵贱如一。奉仪形者，莲花开于眼界。稟言说者，甘露降于心源”。除宝思惟之外，其余僧俗执以弟子之礼。其中主要受法弟子有一行、玄超、义林、不可思议、温古、智俨、道慈、宝思、明思等及俗弟子李华等。若天久旱，均由善无畏祈禳请雨，释难消灾。后世多有此类神话奇迹传闻。善无畏精通五明，善世间技艺，曾于本院铸造金铜灵塔，史称手为模范，妙极人天。科学家一行凡遇疑难，均求教于善无畏。晚年请求回国，但“优诏不许”。开元二十三年（735）十一月七日圆寂，春秋九十九，僧夏八十。玄宗哀悼之际，赠鸿胪卿位，派遣鸿胪丞李峴、威仪僧定宾律师监护丧事，葬于龙门西山，二十八年（740）十月三日于西山广化寺庭院起塔，乾元元年（758）经郭子仪奏请，以塔院为广化寺，刻造大兴、一行二禅师偈颂，贞元十一年（795）四月十七日树碑，由俗弟子李华撰文。

## 2. 善无畏的译著及其所传胎藏持明诸法

善无畏之学，以大乘中观为基础，以真言密教为中心，兼持持明诸法，禅修为余。善无畏代表真言密教一派，所传持的教法是《大日经》及其胎藏密法，但同时也传持《苏悉地》等晚期持明诸法，甚至以持明密法来补充和完善真言胎藏密法。其弟子一行更在他的胎藏法中增添了持明法的成份。这样，善无畏在中国传持的密教实际上包括真言乘和悉地乘（晚期持明教）二派，或者说他传的真言密教由胎藏法和持明诸法组成，所传胎藏法中含有持明法的补充内容。另外，善无畏在开元五年译的《虚空藏求闻持法》，内题“出《金刚顶经·成就一切义品》”。《贞元录》亦注“出梵本《金刚顶经·

成就一切义品》，略译少分”。按内容亦当属《金刚顶经》系统。又《大日经供养法》中也提到《金刚顶经》。可知，善无畏也略通金刚乘法的，但未见对他传持的密法有什么影响，表明《金刚顶经》法不在他所传持范围之内。

善无畏是真言密教的代表人物，传持《大日经》是其所长。崔牧《经序》说他“洞达七藏，全明总持。德洽西域，化流殊方。研服此经，深穷奥旨”。温古《义释序》亦称他“业该八藏，名冠五天。传授此经，实为宗匠”。善无畏在中国传持真言密教，译出了真言密教的根本经典《大日经》，同时译出《大日经供养次第法》。后世将《供养法》合入《大日经》，为第七卷，但当时是分别译出流行的。《经序》明确记载，《大日经》译出后，又别译《供养次第法》一卷。后来藏译的《大日经》，也与汉译六卷相当。

《供养法》是善无畏本人所作，经末有笔受者一行的附记，说：“右阿闍梨所集，《大毗卢遮那成佛神变加持经》中，供养仪式具足竟，传度者颇存会意。又欲省文故，删其重复真言，旋转用之，修行者当综括上下文义耳”。不可思议《供养法疏》指明“右阿闍梨”以下为翻译家语，则知此段话为原文，非后世所加。但不可思议认为此阿闍梨是指文殊师利，这与他《疏》前记述《供养法》由来的故事相一致。说善无畏在乾陀罗国金粟王塔边为国王祈请供养方法，“此《供养法》忽现空中，金字炳然。和上一遍略读，分明记著。仰空曰：‘谁所造也’？云‘我所造也’，云‘谁我也’，云‘我是文殊师利也’。即唤书人遂便写取，即与其王一本，自写一本，随行将行，流通四方也”。这里的文殊师利是指文殊师利菩萨，显属神话。不过，这一传说反倒证明《供养法》是善无畏在健陀罗国所作。按此段传闻，《供养法》是善无畏在游历五印

时所作，故随行将行，流通四方。按《碑铭》的说法，是在来中国的途中所作。又今本《大日经义释》卷八中说“阿闍梨于乌仗那国撰出《毗卢遮那供养次第法》”，又是一说。

今藏中（原《缩刷藏》，《大正藏》亦收）有《大毗卢遮那佛说要略念诵经》一卷，题菩提金刚三藏译。《金刚顶经义诀》前述传说中，说有大德先诵持毗卢遮那真言，得毗卢遮那佛而现其身及现多身，于虚空中说此法门及文字章句，次第令写讫即灭，即今《毗卢遮那念诵法要》一卷，后来此大德又以白芥子七粒打开南天铁塔，取出《金刚顶经》云云。一般以为此《念诵法要》即《大毗卢遮那佛说要略念诵经》，由金刚智译出。但今勘此经，与《供养法》同本异译，《供养法》详，《念诵经》略；前有品目，后不分品；前多偈体，后多长行；前者译文流畅，用词规范，后者多处诘屈，用词不当。后者也与金刚智一贯的译文风格相悖。后译不见《开元录》、《贞元录》及《续贞元录》著录，但《惠运录》著录，题《大毗卢遮那佛说要略念诵经》，作菩提金刚译，很有可能属开成至大中年间（836—859）之菩提金刚所译。据《宋高僧传·释满月传》记载，开成中（838）西域人释满月来唐翻传瑜伽法门，因事不暇翻译，时（当在宣宗大中年中）悟达国师师事之，并请翻诸密典，因与菩提曠日罗、金刚悉地等译出《陀罗尼集》、《佛为毗戍陀天子说尊胜经》等。其中菩提曠日罗（曠日罗意译金刚）当即《念诵经》的译者，因在《贞元录》之后，此诸经既缺著录，又未入藏。后流传日本，后世大藏收入。因译者名同，以为金刚智所译。

唐代密宗中传持的胎藏仪轨，都是源自善无畏之《供养法》，今本法全《玄法寺仪轨》开首一段偈颂，取自菩提金刚译本，显系后人所为，非法全原本所有。因此后诸颂文均与

《供养法》一致。

《供养法》是《大日经》的简略修持法，共五品：真言行学处品、增益守护清净行品、供养仪式品、持诵法则品、真言事业品。不可思议为《供养法》作疏，其中说：“小僧不可思议多幸，面谘和上，所闻法要，随分抄记”。其《疏》依善无畏所释及《大日经疏》疏释而成。

一行作《大日经疏》，也是依据了善无畏的讲释，重要之处，均标明“阿闍梨言”。《经序》载一行“重请三藏和上敷畅厥义，随录撰为《记释》十四卷”。《义释序》亦载：“禅师又请三藏解释其义，随而录之……次文删补，目为《义释》，勒成十四卷”。《疏》中密法部分基本上依据善无畏的讲解。

所以，善无畏在唐传真言胎藏法，除了口传身教，其文字性的内容包括《大日经》、《供养法》及《供养法疏》中的有关部分、《大日经疏》中的基本内容，尤其密法部分。另据《经序》，善无畏绘有《起圣众极图》一卷，《地契及手印图》一卷，《都集曼荼罗图》一铺。后来不空译出《大日经五支念诵法》、《大日经七支念诵法》，也都是从善无畏遗留的梵夹中译出的。总之，善无畏在唐所传真言密教，自成体系，比较完整。

善无畏所传的真言密教，与以前传入的密教不同，事理兼备，三密并用，有一套完整的教义体系和密法体系，唐代密宗因此跻身于诸宗各派之列。善无畏所传的《大日经》胎藏密法，后世称胎藏界，或胎藏曼荼罗、大悲胎藏曼荼罗，全称大悲胎藏生大曼荼罗王。界，有方法、部类之义。大悲，即大悲万行，兼慈悲二义。胎藏，有包含、含藏、摄持之义，《大日经疏》中喻之以胞胎、莲花。说：“且约胎藏为喻，行者初发一切智心，如父母和合因缘，识种子初托胎中。尔时

渐次增长，为行业巧风之所匠成，乃至始诞育时，诸根百体皆悉备足。始于父母种姓中生，犹如依真言门，学大悲万行，净心显现。又此婴童渐具人法，习诸伎艺。伎艺已通，施行业。如于净心中发起方便，修治自地，随缘利物，济度众生，故名大悲胎藏生也。复次，初入净菩提心门，见法明道，如识种子歌罗罗时，前七地以来，为大悲万行之所含养，如在胎藏。无功用以去，渐学如来方便，如婴童已生，习诸伎艺。至如来一切智地，如伎艺已成，施于从政，故名大悲胎藏生”。又解释说：“今以莲花喻此曼荼罗义，如莲种在坚壳之中，枝条花叶之性已宛然具足，犹若世间种子心。从此渐次增长，乃至初生花苞时，莲台果实隐于叶藏之内，如出世间心尚在蕴中。又由此叶藏所包，不为风寒众缘之所伤坏。净心鬢蕊，日夜滋荣，犹如大悲胎藏。既成就已，于日光中显照开敷，如方便满足”。这里的意思，一是说众生本来含藏着菩提净心，成佛的基因包含在众生里面，犹如胚胎精卵体、莲花种子，早已具备生长发育成人体、莲花的各种因素。二是说胎藏曼荼罗法是众生开发自己的菩提净心、渐趣佛果的必要条件和基础，众生由此能够如实知自心，证知菩提，得一切智智。这如同母胎使胚胎种子发育成婴儿，如同坚壳使莲籽得到保护，逐渐发芽、生长茎叶花果。所谓胎藏法，就是开发众生菩提心的方法，是如实知自心，自心自证，自心自觉的途径、条件和前提。用莲花曼荼罗来象征，“毗卢遮那本地常心，即是花台具体。四佛四菩萨，醍醐果德，如众实俱成。十世界微尘数金刚密慧，差别智印，犹如鬢蕊。十世界微尘数大悲，万行波罗蜜门，犹如花藏。三乘六道、无量应身，犹如根茎枝叶，发晖相间。以如是众德轮圆周备故，名曼荼罗也。然以如来加持故，从佛菩提自证之德，现八叶中

胎藏身。从金刚密印现第一重金刚手等诸内眷属，从大悲万行现第二重摩诃萨埵诸大眷属，从普门方便现第三重一切众生喜见随类之身。若以轮王灌顶方之一则第三重如万国君长，第二重如朝廷百揆，第一重如宗枝内弼，中胎如垂拱之君，故花台常智，为大曼荼罗王也”。这种组织结构也象征三句义，花台八叶为菩提心，第一、二重为大悲，第三重为方便。或莲花台是实相自然智慧，莲花叶是大悲方便，其余三重自此自证功德流出。中台毗卢遮那佛象征本地常心（法身智慧），正方四叶中四佛，象征如来四智。四隅四叶中四菩萨，象征如来四行。叶间八金刚慧印，象征八种善知识。三重诸尊诸印亦各有象征意义。中台、八叶、三重，是胎藏曼荼罗的基本组织形式，而其中诸尊诸院之增减，《大日经》和善无畏所传稍有差异。

善无畏在唐传译的持明密典有四部，《苏悉地羯罗经》三卷，亦作《苏悉地经》，意译妙成就法，开元十四年译。《苏悉地羯罗供养法》二卷，亦作《苏悉地供养法》，《开元录》、《贞元录》均不载，但日本入唐求法录中之《惠运录》、《圆行录》、《圆载录》等著录，尤其长期住在西明寺的圆载，在求法录中指明为善无畏三藏译，也许是善无畏在西明寺时所作。今大藏丽本三卷，《大正藏》所收写本二卷，其译文风格与善无畏其它译文一致，按性质亦属善无畏所作。《苏婆呼童子经》三卷，亦作《妙臂童子经》，或称《苏婆呼律》。《开元录》说此经与《苏悉地经》并是密教的戒律（称咒毗奈耶），并指出此二经“不曾入大曼荼罗，不合辄读同，未受人盗听戒律，便成盗法”。可见，当时的一般人对持明密典和真言密典是有明确区分的。把这两部经称为密教律，是因为其中的有关戒律的内容。《苏婆呼经》有《律分品》，《苏悉地经》

有《持戒品》。故密宗把这两部经也看作密教律。《大日经疏》中提到持明藏二部戒本，大概指此二经。《苏婆呼经》宋代有法天译本，题《妙臂菩萨所问经》，四卷。《瞿醯经》三卷，或作《瞿醯坛跢罗经》，亦题《蕤咽经》、《蕤咽耶经》、《玉咽怛跢罗经》、《玉咽坛那经》。这部经《开元》、《贞元》二录不载，但入唐求法诸录中均有，《空海录》中作不空译。检不空有关译经录，均不见此经，而《大日经疏》屡屡引用，则知该经亦属善无畏译，且在《疏》形成的开元十五年之前已译出。

《苏悉地》、《苏婆呼》、《瞿醯》三部持明法，在密宗中并行。前二部还合为一个本子流行，通称苏悉地部。三部中，《苏悉地》部因有善无畏的《供养法》，流传更广。这三部同《大日经》一样，讲佛、莲花、金刚三部，印相真言多取以补充胎藏法，亦有列入胎藏部者。因都是善无畏所传，持明三部在密宗中多与胎藏部共承并传。

日本求法僧圆仁、常晓、惠运、圆载诸录中均有《最上乘受善提心戒及心地秘诀》一卷，作三藏善无畏依密教出，弟子一行记。勘《无畏三藏禅要》前一部分说善提心戒等，或许与此内容有关。

《无畏三藏禅要》，西明寺惠警禅师集，空海、圆仁、宗睿诸录见录，尾题《无畏三藏受戒忏悔文及禅门要法》一卷，末附记：“良以梵汉殊隔，非译难通。聊蒙指陈，随忆抄录，以传未悟。京西明寺惠警禅师先有撰集，今再详补，颇谓备焉”。知今本经后人补充，或有人认为是一行补充。其前有惠警序，说：“中天竺摩伽陀国王舍城那烂陀竹林寺三藏沙门诃输波迦罗，唐言善无畏，刹利种豪贵族。共嵩岳会善寺大德禅师敬贤和上对论佛法，略叙大乘旨要。顿开众生心地，令

，及受菩萨戒羯磨仪轨，序之如左”。《禅要》分两部分，前部分为受戒忏悔文，共十一门分别，后部分为陀罗尼禅观法要。

### 3. 善无畏的诸弟子

善无畏在皇宫内外、东西两京传法二十年，弟子得灌顶授法者无数。《经序》载开元初善无畏“杖锡来仪，时朝野翕然，咸从请益”。《碑铭》记载，玄宗礼为国师，比之广成子，尊为内道场教主，宁王、薛王以下皆跪席捧器。而“出内之后，道俗瞻礼，奔起华夷。和上临之，贵贱如一”。“法侶高标，唯尊奉长老宝思惟，其余皆接以门人之礼”。但得到法脉传承的弟子并不是很多，除最优秀的弟子一行之外，尚有玄超等。

玄超，新罗人，保寿寺僧。据吴殷《大唐青龙寺三朝供奉大德（惠果）行状》记载，唐代宗大历二年（767）时，玄超将胎藏法、苏悉地法、及其它诸尊法，一一教授给惠果，后来惠果广传法嗣。善无畏所传胎藏及苏悉地诸法由此传承下去，玄超也因此成为善无畏弟子中唯一在唐传延法脉的人。

义林，新罗国保寿寺僧。从善无畏受法后回国，在新罗国弘扬密教，称为大阿闍梨，亦是国师。据《顺晓传法文》，德宗贞元二十一年（805）时，尚在新罗国保寿寺弘法。高龄一百三岁，说善无畏“传法弟子僧义林亦是国师、大阿闍梨，一百三岁。今在新罗国传法，转大法轮”（《内证佛法相承血脉谱》、《阿婆缚抄·明匠略传》上）。灵岩寺僧顺晓从他受胎藏法，传之于日本天台僧最澄。这样善无畏的法脉从新罗还嗣唐朝，又从唐传之日本。善无畏弟子中可考知传嗣法脉的唯有玄超、义林二人，一在唐、一在新罗。

不可思议，新罗零妙寺僧。开元十四年至二十三年之间

(726—735)，在圣善寺从善无畏受法。开元十五年之后，据善无畏讲释和《大日经疏》，著《大日经供养次第法疏》上下两卷。他在卷首说：“小僧不可思议多幸，面谘和上，所闻法要，随分抄记”。卷下有云“凡坐法，圣善之寺三藏和上边面受”。可知，他受法的时间是在善无畏居住圣善寺期间。其《供养法疏》中引用《大日经疏》，知其著述是在一行作《疏》之后，亦即开元十五年之后。不可思议《疏》中记述了善无畏出家学法及作《大日经供养法》的一段历史传说，为后世保留了一份珍贵的史料。他依据善无畏的解说和《大日经疏》，对《供养法》作了简练明了的解释，以本不生理为《供养法》之根本思想。

智俨，即译《出生无边门陀罗尼经》者。据温古《义释序》记载：“都释门威仪智俨法师与禅师（一行）同受业于无畏，又闲梵语。禅师且死之日，嘱仗法师求诸梵本，再请三藏详之。法师阅其文墨，访本未获之顷，而三藏弃世，谘询无所，痛哉”！知智俨从学善无畏，一行临终时，将其《大日经疏》交给智俨，《疏》最后由智俨整理而成。

温古，嵩岳沙门。参予整理《义释》，并作《义释序》。序末云：“温古尝接诸贤末肆，予闻此经。至于绝待妙行，非敢窥测。不揆愚昧，注心归仰。辄目疏拙之思，叙其本末焉”。知他从善无畏听受《大日经》。他在《序》中判《大日经》为秘藏圆宗，认为该经“深入实相，为众教之源尔”。“此中具明三乘学处，及最上乘持明行法。欲令学者知世间相性自无生故，因寄有为，广示无相。一一推核，目尽法界缘起耳。当知无量事迹，所有文言，结会指归，无非秘密之藏者也”。温古的判教思想后来影响很大，宋辽时觉苑、道殿的判教观，即受其影响。

宝思、明思二人，大约是善无畏在洛京圣善寺时的弟子。宝思，为户部尚书荜阳郑公善果之曾孙。明思，琅琊人，俗姓王。《碑铭》以为善无畏之入室弟子，唯此二人而已。可能这两人长期侍从善无畏。《碑铭》说他们“并高族上才，超然自觉自心，言为乐说之辩，妙用即禅那之宗”。这两人虽为入室弟子，但有关传徒授法之事未见记载，可能从善无畏得受陀罗尼禅法，以禅观为宗。肃宗乾元年（758—760），躬行不遗之孝，二人作偈颂刻之金石，树于塔院广化寺。同刻的当寺弟子还有：专检校并上座僧善义、寺主僧光秀，都维那僧志满，上座惠照、昙真，寺主如璋、坚固，典座道岌，以及扶风马瞻、河东屈贲。

道慈，日本三论宗僧，开元五年在西明寺从善无畏受学《虚空藏菩萨求闻持法》。六年，回国，传至后世，空海入唐前曾受三论宗所传之此法。

敬贤，嵩岳会善寺禅僧，从善无畏受菩萨戒羯摩仪轨。惠警，西明寺僧，受学禅法，集《受戒忏悔文及禅门要法》。均为善无畏弟子。

李华，赵郡（今河北赵县）人，作善无畏之《行状》和《碑铭并序》。崔牧，清河（今河北清河）人，内率府胄承事，作《大日经序》（开元十六年）。二人均自称弟子，为可考知之俗弟子。

## 二、金刚智及其所传的瑜伽密教

### 1. 金刚智的生平

金刚智（671—741），梵名 Vajrabodhiḥ，音译跋日罗菩提，尊称金刚三藏。据吕向《金刚智行记》、混伦翁《大唐东京大广福寺故金刚三藏塔铭并序》等记载，金刚智原籍中印度，刹

帝利国王伊舍那鞞摩第三子，后因南印度人、节度使将军米准那推荐入唐，遂称南印度人。《开元录》作摩赖耶国人，婆罗门种姓。《宋高僧传》本传说，其父婆罗门，善《五明论》，为建支王师。据记载，金刚智十岁就在那烂陀寺出家，依寂静智学习《声明论》（语言文字之学），及《九十四书》。十五岁，往西印度学习《法称论》（因明七论之一）。四年之后，返回那烂陀寺，二十岁受具足戒。此后化了六年时间，学习大小乘戒律，又学南宗《般若灯论》、《百论》、《十二门论》。二十八岁到迦毗罗卫城（今尼泊尔南境），化了三年时间，从胜贤论师学习北宗《瑜伽师地论》、《唯识论》、《辩中边论》。三十一岁往南印度，约在金刚乘兴起的驮那羯磔迦国一带依龙智学习金刚乘，先后承事供养达七年之久。受五部灌顶，习学《金刚顶经》等瑜伽密典，及其它密教经轨，大乘经论、五明诸论，并皆通达。之后，辞师返回中印，不久巡礼八相灵塔。其后三年南印亢旱，摩赖耶国（今印度半岛南端泰米尔纳德邦科佛里河及韦盖河流域）国王捺罗僧伽补多鞞摩遣使迎请，金刚智应邀前往祈雨，在王宫建立灌顶道场作法。据说“其时甘泽流澍，王臣欣庆”。因之受到国王的赏识，特意建造寺院安置。金刚智也就开始收徒传法，历经三年，法力益高。据传说该国南境临海有观自在菩萨寺，门侧有尼拘陀树先已枯悴，金刚智七日断食行道，使枯树复活，枝叶滋茂。传说为此观世音菩萨应现，说金刚智所学已成就，可往师子国瞻礼佛牙，可往中国礼谒文殊师利菩萨。这一传说大概暗示着当时的金刚乘已在南印有了很大的发展，并开始有了向外传播的要求，而邻近的师子国首先受到了影响。

大约公元714年，金刚智率领僧俗弟子八人渡海，登上了楞伽岛，受到了国王和僧俗臣民的热烈欢迎。金刚智先在

王宫附近的无畏王寺瞻礼佛牙，并在那里居住下来。按玄奘的记载，无畏王寺在此之前已有大乘活动，并影响到印度沿岸国家的佛教。此大乘大约由小乘上座部演变而来，故称为大乘上座部。无畏王寺原大小兼有，到金刚智时大乘已占优势，金刚智在那里传播金刚乘。半年之后，金刚智率弟子往东南楞伽山传法，途中巡礼佛眼塔，经七宝山城，达嚧呵那国宝山。嚧呵那国不见其它史料记载，按吕向《行记》中的描述，似乎就在斯里兰卡岛上，可能是个岛上的独立小国。金刚智在嚧呵那国同样受到国王欢迎，国王信奉小乘，但还是出城远迎，在王宫广陈供养。据载，金刚智为国王宣说大乘理性，使国王欣然接受大乘，信奉密教。因而广施杂宝，并赐乘舆，遣人护送。金刚智在楞伽山遍礼圣迹，并在当地人中授戒受供，弘传密法。据载此楞伽山外西北连师子国。金刚智在嚧呵那国和楞伽山又经半年多，后返南印。在摩赖耶国王宫中受供养一月，遂发愿往中国礼文殊师利并传法。国王遂派遣将军米准那护送，奉《大般若经》梵夹、七宝绳床、七宝金钏、宝钿耳珰、杂物、衣甲、采缙、沈水、龙脑、香药诸物入唐。

金刚智率徒众一行告别王臣，登船泛海，经一日一夜渡海，至师子国勃支利津口。师子国国王室哩室啰听说金刚智再来，又迎入宫中，供养一月。之后同波斯商船一起出发，经一月时间，到达佛逝国。佛逝国王亦迎奉供养，敬献金伞盖、金床等物。因风向不顺，在佛逝国停留五个月。期间金刚智当在苏门答腊岛上传播金刚乘。这是金刚乘最早传入东南半岛。之后又航海十万余里，历经种种艰难，终于到达中国境域。广州府节度使派二、三千人乘小船数百艘远迎海口，开元八年（720）渐至东都洛阳。

时玄宗在东都，接见金刚智，并敕令安置，供养四事。自此金刚智大都居住在东都，最先住大荐福寺，后移居资圣寺，间或随驾西京。凡住寺均开曼荼罗坛，广弘瑜伽密教。史载“僧徒请法，王公问道”。《塔铭》记载，时“因届唐国建毗卢遮那塔，规模意表，思锐毫端，代为希有。其工异也如是，帝甚嘉之。额出天书，缣仍恩赐，以今方古未之有也。尝登前佛坛，受法王宝，号金刚智三藏。王公士庶无不宗仰”。此塔当即河南府境内广福寺塔。传说金刚智依法请雨，复活玄宗二十五公主，皆有效验，传为神奇。当时已从善无畏受胎藏法的一行，又从金刚智受金刚界密法，《开元录》记载：“沙门一行钦斯密法，数就谘询，智一一指陈，复为立坛灌顶”。

开元十一年（723）因一行之请，金刚智开始在资圣寺译经，译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》四卷、《七俱胝佛母准泥大明陀罗尼经》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（730）在大荐福寺译出《金刚顶经曼殊室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、《不动使者陀罗尼秘法》一卷等。

开元二十四年（736），随驾西京，二十九年（741）敕准返归本国，行至东京广福寺生病，遂礼毗卢遮那塔，嘱咐弟子不空等。八月十五日灭寂，春秋七十一，腊夏五十一。九月五日敕令东都龙门安葬，天宝二年（743）二月二十七日于奉先寺西岗起塔。逸人混伦翁撰塔铭并序，灌顶弟子中书侍郎杜鸿渐作碑文，中书舍人吕向撰行记。代宗永泰元年

(765)十一月一日弟子不空奏请赠开府仪同三司，赐大弘教三藏谥号。大历三年(768)六月十二日塔所置僧徒洒扫，十三日御题塔额。

## 2. 金刚智的译著及其所传金刚界密法

金刚智学兼空有，而以瑜伽唯识见长。所传持弘扬的是瑜伽密教。他传译的密典中，绝大部分是瑜伽密典，只有很少一部分属持明或陀罗尼密典。以上所说的《七俱胝佛母准尼大明陀罗尼经》、《千手观音咒本》二种、《不动使者陀罗尼秘密法》及《随求咒》属持明密典，其余四经均属金刚乘密典。其中《金刚顶瑜伽中略出念法（或作“经”）》四卷，又有六卷本，是金刚智传译的代表经典，经初说：“我今于百千颂，《金刚顶大瑜伽教王》中，为修瑜伽者，成就瑜伽法故，略说一切如来所摄真实最胜秘密之法”。其内容讲金刚界根本曼荼罗修法，与后来不空译《真实摄经》相当，属同本异译。文内亦受《大日经》的一些影响，择地等法兼采《苏悉地经》法。《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》，卷首说：“我今顺瑜伽，金刚顶经说，摩尼莲花部，如意念诵法”。则知此经是从宝部和莲花部中选译出的有关如意轮念诵法。《金刚顶经曼殊师利菩萨五字心陀罗尼品》，属《金刚顶经》中文殊法的选译，后不空亦译有文殊五字法。《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》，《贞元录》著录，出《金刚顶经》。《理趣般若经》，见慧琳《音义》。

另外，还有一些经后世认为亦由金刚智所译，其中有《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》十卷，恒安《续贞元录》以为金刚智译，《贞元录》中遗漏不载。恒安的说法来自该经《经序》。《序》中说金刚智于开元二十八年(740)五月五日至十二月十五日在荐福寺御道场内译出此经。

但此《经序》属后人伪托，所说与事实多有出入，如说金刚智于天宝一年二月二十九日将此经分付不空等。而此经亦属中土伪造，既不合一般密典形式，且内容芜杂，东拼西凑，不成体系，伪造痕迹很明显。《佛说无量寿佛化身大忿迅俱摩罗金刚念诵瑜伽仪轨法》一卷，略作《金刚童子念诵法》，《圆仁录》和《宗睿录》均作金刚智译。《莲花部多唎心菩萨念诵》一卷，《惠运录》作南天竺国三藏跋折罗菩提集撰《枢要念诵门》。《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》一卷，《惠运录》作金刚智译。《金刚顶瑜伽青颈大悲王观自在念诵仪轨》一卷，《惠运录》作金刚智译。今本属后人抄集，前半部分抄自《金刚顶瑜伽观自在王如来修行法》，后半部分抄自《金刚顶经瑜伽毗卢遮那三摩地法》。但前后颠倒，随意增减，中间还加入二篇异译《大悲咒》。《宗睿录》中还将以下经作金刚智译：《佛顶尊胜心陀罗尼》一卷，《文殊瑜伽五字念诵经》一卷，《金刚顶曼殊师利无字心陀罗尼品》一卷，《瑜伽供养次第法》一卷，注云“此金刚界略通诸部次第，如《大日经》七卷”。《圣不动尊安镇国家等法》一卷，注云“无人名，金刚智三藏秘传云。”今本末云，金刚智三藏传付王光，不许授与出家人等，显系中土伪造。《金刚法护普通诸部》一卷，注金刚智三藏说，内有净戒篇五纸。此诸经大多托名抄集、伪撰，《宗睿录外录》又有《文殊师利耶曼德迦咒法》一卷，作金刚智译《瑜祇经》一品。《大金刚焰口降伏一切魔怨品》，亦作金刚智译《瑜祇经》一品。另有题金刚智译的《五大虚空藏菩萨速疾大神验秘密式经》一卷，《马鸣菩萨大神力无比验经念诵仪轨》一卷，均中土伪撰。《大胜金刚佛顶念诵仪轨》、《药师如来观行仪轨法》，均托名抄集。

金刚智传译的主要经典《金刚顶经瑜伽中略出念诵法》，

序品分归敬、述意二段。正文分十段：第一段说明选择金刚弟子的条件和要求，第二段说明修行者入道场前的各种预备活动及念诵结印法，第三段说明入道场和之后的礼拜及作法时的四种作法、四种眼、降伏真言等，第四段说三摩地法，第五段说金刚界曼荼罗法，第六段说五相成身观，第七段说曼荼罗坛法，第八段说供养法，第九段说灌顶法，第十段说护摩法。按照后来《金刚顶瑜伽十八会指归》的介绍，金刚智所译为《真实摄经》四大品中第一品《金刚界品》，也许金刚智在印时，《真实摄经》就是这个样子。此中已有最基本的密法要旨，后来才发展起其它曼荼罗法及其思想。该经中主要讲金刚界大曼荼罗和五相成身观，该经的密法称之为金刚界。所谓金刚界，表面意思是：瑜伽境界中集会之圣众受如来加持灌顶而均得金刚之名号，或者说由诸金刚圣众集会之境界。深层的含义是：证得实相智体的瑜伽密法。金刚，一般作坚固不坏，常住不变之义，在此表实相智。不空在《理趣释》中解释说：“金刚者，证得佛地一切法自在，得证身口意三密金刚，于藏识中修道烦恼习气，坚若金刚难摧，用以大空金刚智三摩地，证得法身光明遍照毗卢遮那如来也”。这是说证得平等三密（如来清净三业）智慧，就是金刚，在瑜伽中以金刚智成就如来法身，就是金刚界。金刚界圣众分五部：佛部、金刚部、宝部、莲花部、羯磨部。佛部以中方毗卢遮那佛为部主，金刚部以东方阿閼佛为部主，宝部以南方宝生佛为部主，莲花部以西方阿弥陀佛（观自在王如来）为部主，羯磨部以北方不空成就如来为部主。金刚界根本曼荼罗由五轮满月为中心组成，正中月轮为大日如来，四方四波罗密菩萨，四方月轮中分别为四方如来及其四眷属菩萨，共十六大菩萨。四方月轮间为四内供养菩萨，大圆轮外为四外供养菩萨，四方

四门为四摄菩萨，共成三十七尊。此外，有时增加贤劫千佛，再外为外金刚部二十天。金刚界法主要就是观想此中三十七尊出生义，自心与佛心相应，证悟五智三十七菩提分。五佛表示五智，观阿閼佛证大圆镜智，观宝生佛证平等性智，观阿弥陀佛证妙观察智，观不空成就佛证成所作智，观毗卢遮那佛证法界体性智。三十七尊表三十七菩提分法，但此三十七菩提分为佛智之三摩地智支分，法佛之德。观三十七尊，证三十七三摩地智。由得五智三十七三摩地智分，即于无上菩提皆不退转，离诸一切烦恼罪障，念念消融，证佛四种身：自性身、受用身（自受用、他受用）、变化身、等流身。

金刚界法中五相成身观，也就是菩提心月轮观，五相即通达心、菩提心、金刚心、金刚身、证无上菩提金刚坚固身（或佛身圆满）。首先于瑜伽中观察自心如月轮，清净圆明，但为云雾所覆。由此得悟众生自心本性清净、自心本具菩提净心，但为烦恼客尘所薰。只要除去烦恼云雾，净心自然显现。其次，发心进修菩提心，观佛性月轮澄静皎洁，无诸云雾尘垢，由此证悟一切妄想烦恼本体自空，了诸法本自不生，空有无碍。再次，观自心月轮中五股金刚杵形，纯真金色，放大光焰，周遍法界，复聚自心，由此证悟自心即是菩提心，染心即是净心。第四，观自身为金刚所成。随自意境界，自金刚身遍满虚空。而一切虚空界、一切如来身口意金刚界，由佛神力加持故，入于自身金刚中，由此得成金刚身。第五，观自身如佛庄严相好，受诸佛灌顶加持，证无上菩提，自身成等正觉，成金刚萨埵坚固身，于五智五身圆满。金刚界曼荼罗于瑜伽中转识成智，观身成佛，故称现证菩提。

金刚智所传的金刚界密法，除大曼荼罗之外，还有法曼荼罗、三昧耶曼荼罗、羯磨曼荼罗。简而言之，大曼荼罗是

由诸尊本来形象组成,法曼荼罗是由诸尊真言心种子组成,三昧耶曼荼罗由标志诸尊之印契标帜组成,羯磨曼荼罗由绘画、雕刻、铸造、制作之表现各种动作威仪的形象组成。四种曼荼罗分别表示如来四智。金刚界密法亦说四种护摩法:敬爱、鉤召、降伏、息灾,称四种眼。

### 3. 金刚智的诸弟子

金刚智“名扬中国,业善南天”。在唐弘密,广有法嗣。智升说“智执总持契,所至皆验,秘教流传,实斯人矣”(《开元录》)。赞宁亦说:“两京稟学,济度殊多,在家出家,传之相继”(《宋高僧传》本传)。金刚智的弟子中著名的有一行、义福、不空、慧超诸人,而后来继承师业,广大门庭的是不空。

《宋高僧传》金刚智本传记载,金刚智所住之刹,必建大曼荼罗灌顶道场,度于四众。大智、大慧二禅师、不空三藏皆行弟子之礼焉。此中大慧禅师指一行。大智禅师就是禅宗神秀弟子义福。按《宋高僧传》本传,义福于开元十一年(723)随驾东都,二十年(732)卒,当在此间师事金刚智。

慧超,新罗国人。开元初往游西域、印度诸地,开元十五年(727)十一月上旬回至安西大都护府。翌年,东达长安,后来撰《往五天竺国传》。据《千钵曼殊经序》的说法,开元二十一年(733)正月一日于荐福寺道场内从金刚智受《千钵文殊经》法,此后奉事金刚智,达八年之久。开元二十八年(740)四月十五日奏明玄宗,于荐福寺道场译经,五月五日敕准始译《千钵文殊经》。金刚智译,慧超笔受,十二月十五日译讫。大历九年(774)十月投不空门下,重谥此法。至建中元年(780)四月十五日,到五台山乾元菩提寺,至五月五日起首再录旧译经本。这里所说的具体事实和时间,显然不

准确，如说大历九年十月从不空重谥受法，实际上不空在此之前四个月灭寂，又说从金刚智受千钵文殊法及译经等，属编造伪托，因此经根本就是中土杜撰的。但经序反映了一个基本事实，就是慧超自游历回来之后，曾师事金刚智，后来又转而从同门不空受法。也许他最后到了五台山，止住于乾元菩提寺。据《不空表制集》的记载，慧超后来确实从不空受法，不空在大历九年（774）五月七日的遗书中说，受其五部灌顶的唯有六人，其中之一就是慧超，后世称他为不空门下“六哲”之一。慧超在大历中为内道场沙门。大历九年正月奉敕往盩厔（今陕西周至）县玉女潭祈雨，因效验，上表称贺，玄宗制答。说“师久劳虔洁，勤清道场，有年可期，顾增欢庆”。同年六月六日不空奏请选为大兴善寺译经院灌顶道场持诵僧，其名仅次于惠朗。不空表中称慧超等人“久探秘藏，深达真乘，戒行圆明，法门标准”。

金刚智还有几名弟子见载。据《请度扫洒先师龙门塔所僧》（《表制集》卷二）记载，大历三年（768）六月十三日不空奏请敕准，度诸无名僧、行者以及童子惠恒、惠翻、惠濬、惠正四人入籍。不空说他们“先尝奉事大和上，服勤香火，积有岁年，志性柔和，坚固无懈，请与正名，便送塔额，住彼扫洒，冀终闾极，获展师资”。又说他们“久习真言，兼诵经典，不离本院，业已成就”。

其中惠恒，俗姓张，名景芒（一作芝），郑州荥阳县檀山乡安信里人。念诵为业，诵《菩萨戒》、《声闻戒》、《法华经》等，住河南广福寺毗卢遮那塔院，并来往于龙门金刚智塔所扫洒。

惠翻，俗姓赵，名元及，京兆府云阳县（今陕西泾阳西北）龙云乡修德里人。诵《法华》、《维摩》、《菩萨戒》、《金

刚经》、《药师经》、《弥陀经》、《金光明》、《无常经》、《盂兰盆》等经，住保寿寺。

惠濬，俗姓田，名荣国，京兆府万年县积福乡积德里人。诵《大随求真言》、《尊胜陀罗尼》、《阿弥陀陀罗尼》、《法华经》等，住总持寺。

惠正，俗姓李，名宝达，京兆府昭应县（今陕西临潼附近）故垒乡修文里人。诵《法华》、《大随求》、《理趣般若》等经，住大兴善寺。

吕向、杜鸿渐亦自称俗弟子。

### 三、一行和《大日经疏》及其思想

#### 1. 一行的生平

一行（683—727），亦称僧一行、释一行，俗姓张，名遂。据《旧唐书》本传，唐魏州昌乐（今河北、河南、山东三省交会的南乐一带）人。按《旧唐书·地理志》：“隋废昌乐县入繁水，武德五年（662）复置，隶魏州”。又《新唐书·地理志》：“昌乐，武德五年置，贞观十八年省繁水入”。故《旧唐书·张公瑾传》载一行曾祖张公瑾为繁水人。唐郑处海《明皇杂录补遗》、空海《真言付法传》、最澄《内证佛法血脉谱》、宋赞宁《宋高僧传》等作巨鹿人。一行出生在一个官宦书香之家，日本空海《真言付法传》称其家世为“家代忠孝，公卿相袭”<sup>①</sup>。《旧唐书》本传载一行为襄州都督、郟国公公瑾之孙，《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

<sup>①</sup> 《大日本佛教全书》106册。

曾孙，《旧唐书》本传或误或脱字。

一行祖辈三人：太象、太素、太安，父辈可考者四人，其父懔，即太象之子。一行很小就酷爱读书，刻苦用功，表现出与众不同的天资聪明。唐玄宗在《御撰大慧禅师一行碑铭》中说一行“幼而希言，言必有中。长无暇日，日诵万文”<sup>①</sup>。日本最澄在《内证佛法相承血脉谱》载其“十五志学，敏而好古。拔习经史，日诵万言。备学九流，皆尽幽旨”<sup>②</sup>。所以一行在青少年时期就已博览经史，通达诸学，“深道极阴阳之奥，属辞尽春秋之美”<sup>③</sup>。一行尤以精通阴阳五行之学，声名渐闻。据《旧唐书》本传记载：“时道士尹崇博学先达，素多愤籍，一行诣崇，借扬雄《太玄经》将读之。数日，复诣崇还其书，崇曰：‘此书意旨稍深，吾寻之积年，尚不能晓，吾子试更研求，何遂见还也’？一行曰：‘究其义矣’。因出所撰《大衍玄图》及《义诀》一卷以示崇，崇大惊，因与一行谈其奥蹟，其嗟伏之，谓人曰：‘此后生，颜子也’。一行由是大知名”。《大衍玄图》和《义诀》是一行对《太玄经》研究的成果，也是他的出名之作，《新唐书·艺文志》著录，各一卷。由于一行早年对《太玄经》及阴阳五行之学有较深的研究，使他后来在易学方面取得了重要成就，并成为一家之言。一行后来著有《大衍论》三卷，为此柳宗元与刘禹锡有《周易》九六之辩<sup>④</sup>。又著有《周易论》（《一行易传》）一部。据刘禹锡《辩易九六论》载，一行之易学有毕中和师、毕中和、董生师徒相传。

据最澄《内证佛法相承血脉谱》载，一行二十一岁时，父母相继去世，故而“豁然厌世，抱方外之心”，随荆州景禅师

①③ 见空海《真言付法传》。

② 《日本大藏经》经藏部第一。

④ 凡一行著述之考证，均见拙文《一行著述叙略》，《文献》1991年2期。刘禹锡《辩易九六论》，《刘宾客文集》卷7，柳宗元《与刘禹锡论周易九六说书》，《柳河东文集》卷引。

出家为僧。此事日本成尊《真言付法纂要抄》亦载：“二十一遇荆州景禅师出家。”<sup>①</sup>一行二十一岁，当武则天长安三年（703）。荆州景禅师，指荆州当阳山玉泉寺名僧恒景。《旧唐书》本传载：“武三思慕其学行，就请与结交，一行逃匿以避之，寻出家为僧”。这也可能成为一行出家的一个原因。一行先从恒景受戒出家，不久到嵩山拜普寂为师，修习禅门。嵩阳寺普寂属禅宗北宗，传弘忍、神秀一系的禅法。道源《景德传灯录》载神秀法嗣普寂传法四十六人，其中第二十二人为嵩阳寺一行禅师。又成尊《真言付法纂要抄》载一行“从嵩山大照禅师谘受禅法，契悟无生一行三昧，因以名焉”。大照禅师即普寂谥号，《宋高僧传》作普寂为大慧禅师，有误，《旧唐书》及李邕《大照禅师塔铭》均作大照禅师。<sup>②</sup>一行在嵩山修禅期间，以其博闻强记名震于僧众，唐郑处海《明皇杂录补遗》载其传闻：“先是，一行即从释氏，师事普寂于嵩山，师尝设食于寺，大会群僧及沙门，居数百里者皆如期而至，且聚千余人。时有卢鸿者，道高学富，隐于嵩山，因请鸿为文，赞叹其会。至日，鸿持其文至寺，其师授之，致于几案上。钟梵既作，鸿请普寂曰：‘某为文数千言，况其字僻而怪，盖于群僧中选其聪悟者，鸿当亲为传授’。乃令召一行。既至，伸纸微笑，止于一览，复致于几上，鸿轻其疏脱而窃怪之。俄而群僧会于堂，一行攘袂而进，抗音兴裁，一无遗忘。鸿惊愕久之，谓寂曰：‘非君所能教导也，当纵其游学’。”

一行在嵩山习禅大约有八、九年时间，至唐睿宗即位后才离开。《旧唐书》本传载：“睿宗即位，敕东都留守韦安石

① 《续大正藏》卷七七，《大日本佛教全书》一〇六册。

② 《全唐文》卷二六二。

以礼征，一行固辞以疾，不应命。后步往荆州当阳山，依沙门悟真以习梵律”。睿宗即位是在景云元年（710）。按《唐书》中本传，韦安石曾两度任东都留守，一在武则天长安三年，一在睿宗景云二年，故奉敕征召一行在景云二年冬天，一行往荆州当在其冬或第二年，即太极元年（712）。一行在当阳住玉泉寺，从师悟真修习律宗经论，并纂集注疏。据《真言付法纂要抄》说一行“律部经论，所有要文，撰为《调伏藏》十卷，兼自注解”。《调伏藏》，《旧唐书》本传亦作十卷，题名《摄调伏藏》。日本安然《诸阿闍梨真言密教部类总录》著录十卷，《宋高僧传》作六十卷，其“六”字当为衍文。此书以后未见著录，当佚失。一行在当阳山习律，自唐睿宗太极元年至唐玄宗征召入京的开元五年（712—717），共六年。《旧唐书》本传载：“开元五年，玄宗令其族叔礼部郎中洽贵敕书就荆州强起之”。一行约于此年离当阳到达长安。

一行应召至京，受到唐玄宗的特别优待，《内证佛法相承血脉谱》说：“圣上欣然，待以师礼，累岁居内，日益钦敬，时一外出，参讯师友，衣服资给，御亲持伪”。从开元五年至开元十五年（717—727），一行除偶有外出，一直在两京从事天文历法和佛教活动。十年之中，一行在科学事业上取得大成就，为唐代科学技术的发展做出了伟大贡献；在宗教事业上，译注密典，“扣枢真言”，为唐代密宗的建立和发展奠定了理论基础。

一行在长安和洛阳的十年中，所从事的佛教活动主要集中在唐代密宗的建立和发展上，但也广召天下学兼内外者，大建论场。据《宋高僧传·道氤传》记载：“一行禅师国之师匠，过虑将来佛法谁堪扞御？谁可阐扬？奏召天下英髦、学兼内外者集于洛京福先寺，大建论场，氤为众推许，乃首登座，于

《瑜伽》、《唯识》、《因明》、《百法》等论，竖立大义六科，敌论诸师茫然屈伏。一行惊异曰：‘大法梁栋，伊人应焉。余心有凭，死亦足矣’。

唐代密宗实际上是由善无畏和金刚智与他们共同的弟子一行一起建立起来的，一行不仅同时接受善无畏和金刚智所传的两系密法，开创了唐密中胎、金、苏三种密法并行合流的传统，而且请善无畏和金刚智译出密典，开坛传法。尤其注疏密典，阐述经义，建立了密宗的理论体系。开元四年善无畏来华，翌年，一行即拜他为师，接受胎藏、持明密法。李华《善无畏三藏碑铭并序》载：“禅师一行者，定慧之余，术穷天地，有所未达，谘而后行”。开元八年金刚智来华，一行又从他受金刚界密法。《真言付法纂要抄》载他“开元八年，金刚智东渐之后，始开道场，亲受灌顶”。《御制大慧禅师一行碑铭》亦载他“又于金刚智三藏学陀罗尼秘印，登前佛坛，受法王宝”。开元十一年请金刚智译出《金刚顶经》，开元十二年请善无畏译出《大日经》等，并亲笔受，兼副缀词理。史称“文质相半，妙谐深趣”。《经序》记载说：“禅师一行智洛群籍，神凝大方，掘灵珠以动事，秉庐镜而藻物。属开元神武皇帝致问道之礼，屈宴黄阁，圣敬日深。禅师以三藏（善无畏）怀宝远来，受诏谘禀，因请演译。沙门宝月雅妙梵言，精诸至理。三藏临文诚惧，每章三复。然先代名贤传译者众多，或文华而意近，或词拙而义微。意近则滞于常习，义微则玄旨难晓。禅师存实去华，令质文有体，译为六卷，又别译《供养次第法》一卷”。《大日经》译出之后，一行又请善无畏解释其义，在此基础上撰集成《大日经义释》十四卷（或题《义记》、《记释》、《疏》，有十卷、十四卷、二十卷诸本）。《经序》载其“重请三藏和上敷畅厥义，随录撰为《记

释》十四卷”。《义释序》载：“禅师又请三藏解释其义，随而录之。无言不穷，无法不尽，举浅秘两释，会众经微言。支分有疑，重请搜决，事法图位，具列其后。次文删补，目为《义释》，勒成十四卷”。开元十五年（727）书成之后，交与智俨，再请善无畏详之。后来就由智俨和温古整理出来，书序流通。

开元中，一行还撰写了一部《释氏系录》，圆照《续开元录》载：“《释氏系录》一卷，谥大慧禅师沙门一行开元中奉敕修撰，已编入史”，“然未编入一切经藏，今请编入目录”。其内容“总有四条：一、纲维塔寺；二、说法旨归；三、坐禅修证；四、三法服衣。于中斋法附见”。此书今佚。

开元十五年（727）九月，一行积劳成疾，卧病华严寺，玄宗特集都域名德，设立大道场祈福，但终无效果。至十月八日于随行所在新丰（今陕西临潼东北），这位伟大的科学家和密宗高僧竟以四十五岁之龄英年早逝！唐玄宗在《御制大慧禅师一行碑铭》中记载说：“十五年九月于华严寺疾亟，将举病入辞，少间而止……先集都域名德，为禅师设大道场，佛心澄明，危疾果愈。十月八日随行所在新丰，身无诸患，口无一语，忽然洁香水，换洁衣，趺坐正念，恬如寂灭”。一行圆寂后，在罔极寺停灵七日悼念。之后，玄宗“勒令东宫以下京官，九品以上，并送之铜人原，蓝田设斋”，举行盛大的葬礼，并树塔于铜人原，玄宗亲自撰写碑铭，赐大慧禅师之谥号。

## 2. 一行和《大日经疏》

《大日经疏》为一行在开元十五年九、十月间最终完成，但还没有来得及及修改整理。一行在弥留之际，“叹此经幽宗未及宣行，有所遗恨”。临终之日，嘱咐智俨法师“求诸梵本，再请三藏详之”。而智俨还没来得及找到梵本补充审定，善无畏也辞世了。开元二十三年之后，原来智俨“阅其文墨”的

一行草本也就公开传抄流行了。大概一行原本未及分卷，题目亦未完全确定，致使后来出现了不同卷、不同题的各种本子，也因此出现了所谓草本、再治本争执。实际上一行故去之后，原本即行传抄。崔牧在开元十六年（728）作的《大日经序》中称其为《记释》，十四卷，这是记载最早的本子（原本），其书名和分卷也为最早出。其后日本遣唐僧玄昉在开元二十二年（734）回国时曾抄录带回，题为《义记》，十卷。慧琳《音义》亦作《义记》。二十三年之后，温古作序的本子，题《义释》，十四卷。温古在《义释序》中自称“不揆愚昧，注心归仰。辄目疏拙之思，叙其本末焉”。既然作序流通，必定也有整理修定。一般认为后来在台密中流传的圆珍十四卷《义释》，就是智俨和温古整理修定的再治本。大历年中（772）日僧德清入唐，后又抄录一本带回，题《义记》，七卷（上下十四卷）。贞元末（805）空海入唐，翌年带回二本，均题《疏》，一本十四卷，一本二十卷。一般认为后来在东密流传的就是二十卷本《疏》，并以为此《疏》是一行草本。唐文宗大和八年（834）十月海云作《略叙传〈大日经〉大教相承付法次第记》，其中记《义释》七卷（或分为十四卷）。其后圆仁、圆珍、遍明、宗睿等入唐，均抄录携回日本。中和二年（日本元庆六年，882）圆珍《上智慧轮三藏决疑表》中称，自大历年以来流行日本的《义释》有六本。二年之后作的《义释目录缘起》中说，他亲眼见到四本：德清十一卷本、空海二十卷本、圆仁十四卷本、圆珍十卷本。都虑对勘，大同小异，不免巧拙。即空海二十卷本《疏》和圆仁十四卷本《义释》未加修定之草本，圆珍十四卷《义释》为智俨、温古再治本。以上情况说明，一行之后，《义释》随传抄之别而有了不同题、不同卷的各种本子，各本之间存在着一些文字差

异，而没有内容上的差别，现存的二十卷《疏》和十四卷《义释》（再治本）也是这样。《义释》只在个别地方（如密法方面）增加了一些内容、所以两本基本一致。现在我们习惯称《疏》，并非因为《疏》是一行草本，《义释》是智俨、温古再治本；而是认为称之为《疏》，更符合该著的性质，因为它是在善无畏解说的基础上再行疏释而形成的，是注释的注释。最晚贞元末年便有人一反《记释》、《义记》、《义释》的传统称名，而称其为《疏》。空海二十卷本并作一行禅师撰，圆仁十四卷本《疏》并作一行阿闍梨述（或集），也就有这层考虑。

《大日经疏》完全是在中国形成的一部密宗著作。《经序》和《义释序》明确记载，一行请善无畏译出《大日经》之后，又请善无畏解释其义，随而录之。所以《大日经》最初是由善无畏解释的，形成记录稿，这一点无须置疑。因为密法部分（姑不论教义）一行是无法解释的，只有通达和传持它的善无畏才能解释。后来形成的《大日经疏》，是一行在善无畏解释的记录稿或讲稿的基础上，再加疏释撰写而成。崔牧在开元十六年写的《经序》中用了“随录撰为《记释》十四卷”这样的措词。《义释序》说一行“支分有疑，重经搜决，事法图位，具列其后，次文删补，目为《义释》”。其实，一行何止仅对支分之重经搜决和事法图位的具列其后、文言词句的删补润色，就是“举浅秘两释，会众经微言”，也是一行所为。因为凡所引据的经论密典，都是汉译的经典。一行之《疏》也不仅仅是对原记录的补充、扩大，他对善无畏所讲解的《大日经》要义，重新作了组织和疏释。从行文可以看出，凡觉得有必要强调，或觉得费解、无把握或想保留自己看法，他都一一标明“阿闍梨言”，注明是善无畏的解释和意思。也

可以推想，善无畏解说《大日经》，密教的专门术语和内容，以及本经特定的范畴，必定详说，一般的概念词句，当简略省去了。而一行采用逐句逐字解释的方式，如果不是自己“举浅秘两释，会众经微言”，就很难做到“无言不穷，无法不尽”而成洋洋大著了。所以，说《大日经疏》是一行撰、一行疏，一点也不过份。

密教产生于大乘。但是，它崇尚神咒和承事供养，后来反倒一步步同祭祀事天的印度教接近起来了，至少在形式上是这样。兴起和发展于大乘佛教中心那烂陀寺的真言密教，首先纠正了此前密教尤其晚期持明密教向印度教的倾斜。它不仅创立了秘密佛教的教义体系，而且把持明密教的事相作了佛教化的解释，密教的咒印坛仪都获得了佛教的内涵和意义。善无畏正是带着这样一个真言密教来到中国的，他传持的密教，在中国经一行充当《大日经》的笔受，尤其通过“举浅密两释”的注释方法，进一步佛教化了。一行在《疏》中引据了大量的佛教经论，把本经中的事相密法进行了佛教化的解释，更使《大日》密典充满了佛教传统的精神。一行的《大日经疏》，也使善无畏传持的印度密教中国化。一行在《疏》中引用了大量的汉译经典，也结合中国佛学的思想传统，来阐明和发挥本经的教理思想，由此建立了一套中国密宗的教义体系。在密法上，一行不仅以善无畏所传的持明诸部来补充和解释胎藏密法，而且还以金刚界和传统的汉译密法来补充、比较。除引用《金刚顶经》和金刚智的一些解释之外，引据了《大集陀罗尼经》、《大方等陀罗尼经》、《宝炬陀罗尼经》、《陀罗尼集经》等，使持明密教、瑜伽密教和此前中国的传统的陀罗尼密教不同程度地融入到真言密教中，使善无畏所传的胎藏教法具有了一定程度的兼容并摄的中国特点。

《大日经疏》奠定了密宗的理论基础，也成为解释《大日经》乃至其它密典的权威性著作，它对中国、日本、朝鲜三国的密教产生了深刻的影响。

### 3. 《大日经疏》的主要思想

#### 1) 心实相论

《大日经》是在晚出大乘经的基础上，以中观学说来组织其教义的。传持《大日经》的善无畏也是中观派学者，他在印度就以“解邪缚于空门”而出名。一行作《大日经疏》，继承了这个传统，也是以龙树中观学说来阐释《大日经》思想的。他在《疏》中引据了近八十种经论，将近有二百次，其中引用最多的就是龙树的《大智度论》，竟达四十次之多，他也多次引据《中论》及《十二门论》。但是，一行的中观论禀承鸠摩罗什以来的传统思想，从中国佛学的立场来看待《大日经》思想的，他提出的心实相论或自心实相论，就带有这样的特点。

《大日经》也讲心性论，它专门讲教义的第一品就名之为《入真言门住心品》。住心，就是讲如何把握、体证和认识心性。《疏》抓住了该经的这个中心议题，并作了高度概括：“此品统论经之大意，所谓众生自心，即是一切智智。如实了知，名为一切智智。是故此教诸菩萨，真语为门，自心发菩提，即心具万行，见心正等觉，证心大涅槃，发起心方便，严净心佛国。从因至果，皆以无所住而住其心”。但《大日经》讲心、讲自心、菩提心，结合它的密法思想看，包含有晚出大乘经如来藏的思想，多少带有点瑜伽唯识的色彩。

一行在很大程度上，从传统的实相论的角度，来讨论《大日经》的心性论，他认为本经所说的就是“顿觉成佛入心实相门”，一般所说的诸法实相，即是此经心之实相。《大日

经》说菩提就是如实知自心。一行认为如实知自心，就是如实证知自心之实相，众生自心之实相，即是菩提。说“心实相者，即是无相菩提，亦名一切智智”。“心实相者，即是菩提，更无别理也”。众生因为不能如实证知自心之实相，故处于无明。又无明颠倒取相，故产生贪爱等种种烦恼。因烦恼，而起种种业。由业入六道轮回。心，或自心有两重含义，一指世界，包括物质世界和精神世界，或现象世界，亦即通常所说的法界。一指心识，也就是人的认识和意识活动。心实相，就是世界之本质、本原、心识之性质、纯粹的认识。而心和心之实相并不是对立的，而是一体不二；心、实相（虚空相）、菩提又是三种而一，心即是心实相、心实相即是菩提，相本同一，而有三名，一行称之为“一法界心”。心与心之实相的这种关系，《大日经》因为其自心、菩提心的概念已经包含着本体论的意义，所以直接说如实知自心、自心寻求菩提及一切智。也就是《疏》解释的心自证心，心自觉心，自心自证，自心自觉。

《大日经》认为心即是道，心即一切，心无分别，心无能所。求证菩提，当如实证知自心。但如何证知呢？《经》中用般若遮诠的方法推导诸心（法）之不可得，正观心相之如幻不实，从而达到无所住而住其心的结果，得到纯粹的认识。《疏》认为如实证知自心的过程，也就是从不同的角度认识心实相，经中所说的种种心、种种心相，就是开无量门入诸法实相。那末，怎样认识心实相？心实相应怎样把握呢？《疏》认为就一切法而言，心实相本自无生无灭，毕竟常净。观五蕴十二处，心不可得，无生无相无有处所。就“真我”（所谓有神之存在、有真实之存在的种种观点）而言，心实相无有变易，永恒常住。一切性相（特定的实在）悉从缘生，从缘

生法，即是变化不定，有生有灭，自然无有自性。就三昧观相而言，心实相离一切相，无有分别。凡所观心相，都是有相，亦从缘起，而心实相出过众相，离诸因缘。《疏》认为经过即阴求心，离阴求心，皆不可得。相在亦不可得，乃至种种分析推求，亦不可得。这样一个观察、认识过程，就可以悬悟自心本不生际，而本不生际，就是即空即假即中，是究竟不思议中道义。本不生际是观察认识得出的结论，也就是一行《疏》心实相的具体内容，是一行心实相论的特点。《疏》说：“今真言行者，于初发心时，直观自心实相，了知本不生故，即时入法戏论净若虚空，成自然觉，不由他悟，当知此观复名法明道顿悟法门也”。法明道，经中说：“此菩萨净菩提心门，名初法明道。菩萨住此修学，不久勤苦，便得除一切盖障三昧”。而《疏》解释说：“法明者，以觉心本不生际，其心净住大慧光明，普照无量法性，见诸佛所行之道，故云法明道”。一以得净菩提心为法明道，一以觉本不生际为法明道，二者的不同点显而易见。《疏》还把经中真言阿字义，与自心本不生际的实相论巧妙地联系起来，说：“本不生际者，即是自性清净心。自性清净心，即是阿字门。以心入阿字门故，当知一切法悉入阿字门也”。

阿，即梵文元音字母 a〔ə〕，在梵文中除作为元音构词外，还加在词首作否定词，具有无、不、非等否定意义。在佛教经典中，阿字作为陀罗尼字门出现，其含义有不同的解释。如《守护国界主陀罗尼经》卷九《陀罗尼功德仪轨品》，举出七义：菩提心、诸法门、无二、诸结果、性、自在、法身。卷二《陀罗尼品》举出无来、无去、无行、无本性、无根本、无终、无尽、无住、不思议、寂静等一百义。《文殊问经》、《大庄严经》、《海慧菩萨经》等，释为无常声。北本《大涅槃

经》卷八《如来性品》，释为不破坏。而又有许多经典释为本不生义，如《大品般若经》卷五《广乘品》、《华严四十二字母品》（不空译）、《瑜伽金刚顶经释字母品》、《不空罽索经》卷十四《陀罗尼真言辨解脱品》等。《大日经》也说阿字本不生义，并以阿字为大日如来之根本真言。卷二《具缘品》中以阿字等诸字门为真言教法，而且还主张真言常住论，说：“此真言相非一切诸佛所作，不令他所，亦不随喜。何以故？以是诸法法如是故。若诸如来出现，若诸如来不出，诸法法尔如是住。谓诸真言，真言法尔故”。这与弥曼差派的声常住论几无二致。但是，《大日经》之本不生，是就真言阿字义而言，并没有把它和菩提心（净菩提心）相提并论。善无畏解释阿字本不生义，也不出真言字门的范围。《疏》引据说：“阿闍梨言：若（真言）佛菩萨所说，则于一字之中具无量义。且略言之，阿字自有三义，谓不生义、空义、有义。如梵本阿字有本初声，若有本初，则是因缘之法，故名为有。又阿者是无生义，若法揽因缘成，则自无有性，是故为空。又不生者即是一实境界，即是中道。故龙树云：因缘生法，亦空亦假亦中”（卷七）。一行摄取了他老师给阿字以不生、空、有三义的解释，确定了他实相论本不生的中道含义。他发挥说：“经云谓阿字门一切诸法本不生故者，阿字是一切法教之本。凡最初开口之音皆有阿声，若离阿声，则无一切言说，故为众声之母。凡三界语言皆依于名，而名依于字，故悉罢阿字亦为众字之母。当知阿字门真实义，亦复如是，遍于一切法义之中也。所以者何？以一切法无不从众缘生，从缘生者，悉皆有始有本。今观此能生之缘，亦复从众缘生。辗转从缘，谁为其本？如是观察时，则知本不生际是万法之本，犹如闻一切语言时，即闻阿声。如是见一切法生时，即是见本不生际。

若见本不生际者，即是如实知自心。如实知自心，即是一切智智，故毗卢遮那唯以此一字为真言也”。这里一行很巧妙地从真言阿字义，推导出万法之本的本不生际，再由本不生际符合本经如实知自心的命题和毗卢遮那之阿字真言。

上面说一行把心和心之实相分开来谈，并不是说他把心和心实相割裂开来。实则所谓如实自知，自心即是净心，心相即是实相。不如实自知，则心与心之实相、自心与菩提心有分别，是对立的。《疏》说：“夫法界者，即是心界，以心界本不生故，当知法界亦本不生”。“故法界者，唯是自证常心，无别法也”。又，心实相犹如虚空，其性常住，离诸因缘。自无始以来本自不生，无有染污动摇。常住不变，永寂无相。但要观察认识它，就不能没有因缘，由因缘而生起次第心相。把握菩提心渐次生起之心相，观察十缘生句，对治心相垢尘。这也是以辩证的关系、二谛的方法来看自心实相的。一行《疏》的心实相论，对后来的中日密教哲学思想有直接的影响。

## 2) 一道四乘判教论

密宗的判教思想并不一致，对《大日经疏》及其本经的判教论后世也多有歧义。这除了判释的角度和立场不同外，也与《疏》和本经自身有关。温古在《义释序》中指出：“夫经中文有隐伏，前后相明，事理互陈，是佛方便。若不师授，未寻《义释》，而能游入其门者，未之有矣”。其实，《义释》随文而释，又何尝不是这样呢！况且经中按其教义体系说明菩提心生起次第，无意于判释教相，而《疏》虽有明显的判教倾向，但亦随经文之隐伏，前后阐明不同，并没有专论判教，如若不反复推寻，互相参照，也很难清楚地看出它的判教体系来。后世歧义也多源于此。

一行《疏》之判教论，可概括为一道四乘判教，或顿渐

四心判释、显密二教判释。一道，就是佛道，成佛之道。《疏》认为不论何教何乘，都归趣菩提大道，“唯以一道成佛，更无余道也，以佛佛同道故”。“佛佛道同，更无异路”。根据本经大日法身说观点，认为法身佛大毗卢遮那以神力加持三昧，“普为一切众生示种种趣所喜见身，说种种性欲所宜闻法，随种种心开观照门”。又说大毗卢遮那“为无量众生广演分布，随种种趣、种种性欲、种种方便道，宣说一切智智。所谓安立无量乘，示现无量身，各各同彼言音，住此威仪。而此一切智智道，犹如一味，所谓如来解脱味”。所以，“十方三世一切如来，种种随宜演说，无非为此三句法门（菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟），究竟同归，本无异辙”。这就是说，不论哪一佛说哪一经，释迦牟尼佛之说《般若经》，或是毗卢遮那佛之说《大日经》；不论佛在什么时候说什么教，鹿苑时还是方等时，声闻教还是菩萨教，顿教还是渐教，都是大日法身佛之加持身所说，所言无非解脱之道、成佛之道，其实质都是相同的。不同佛、不同时、不同教，只是随众生不同而设立的方便道。方便虽不同，而究竟同归。如同万流归趣大海，“种种色味入大海之中，皆同一色一味，无有差别，不可变。如来大海亦如是，一切万法万行入此中，皆同一不思議解脱三昧，无有差别也。”（卷十二）这个思想本出自《大日经》，经中的大日法身和加持身之说，具有泛神论的特点，法身不仅现为诸佛，也现为天人鬼神之身；所说之法，也不仅是佛教，还包括外道、世间种种教法，这就具有“泛教论”的色彩。但是，不论经还是《疏》，这个泛神泛教论是结合它的胎藏曼荼罗法而说的，诸身诸教在很大程度上是指曼荼罗中所现之诸尊诸部及其诸教法，故切不可看作一般意义上的泛神泛教论，后来密宗中就有人犯了类似的错误。一行

《疏》把泛神泛教思想作了一定的限定，并引入到判释教相中。加持诸教法主要是就佛教而言，而且根据曼荼罗观法，说《大日经》横统一切佛教，横竖统摄十二部经；说唯蕴无我，即摄小乘三藏；说法无我性，即摄大乘中八识三无性义诸经；说极无自性，即摄《华严》、《般若》诸经；说如实知自心，即摄如来秘密藏。故《疏》中称此经法为佛性一乘，或秘密一乘，或一切乘自心成佛之教。《疏》之判教概括为一道四乘，其一道，即基于此一乘、一教的说法，而取自于“一道成佛”、“佛佛同道”、“本无异辙”的说法。道，既指道路、菩提、佛，亦含有教说、教法、乘之意。一道，即是一教、一乘。因为经中含有一教一乘的意思，《疏》明确提出一道、一乘、一教（一切乘之教），故密宗中出现了圆教的判释思想。最早温古在其《义释序》中判释《大日经》为秘藏圆宗，后来晚唐时元政等判释为一大圆教，日本入唐僧圆仁、圆珍承其教判，均主一大圆满之教。辽代觉苑、道殿也判《大日经》为圆教。

四乘，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、秘密乘，前二者统称二乘、小乘。菩萨乘，即大乘，与前二乘统称三乘。秘密乘，也属于大乘，称大乘秘教、秘密大乘。《疏》说：“略说法有四种，谓三乘及秘密乘”。一道四乘，就是如同在一条道路上朝着一个目标前进的四辆车，同一个目标、同一条道路，每辆车的快慢速度却不一样。《疏》中引用龙树的话，以为四乘之差如远行，小乘如乘羊而去，久久才到；大乘如乘马而行，速度较快；而密乘如乘神通，于发意顷便至所诣。又“譬如有人舟车跋涉，经险难恶道，得达五百由旬。更有一人直乘神通，飞空而度。其所经过及至到之处，虽则无异，而所乘法有殊”。

当然，一行这样判释并不是简单类比了事，而是以顿渐四心论为其理论根据，从对心性的不同层次的认识来立论的。《疏》认为三乘各别，诸教有差，是因为对心实相的认识有深浅程度不同，因而有顿渐区别。密乘直以真言为乘，超入净菩提心门，因而是顿觉成佛入心实相门，是顿教。其它一切经中，说种种不同教法，渐次开实相门，是渐教。所谓“不同余教以心性之旨未明故，五乘殊辄，不相融会也”。《疏》以三兽渡河之喻来说明渐教之次第深浅不同，说：“譬如清潭万仞，澄恬镜彻。临视之者，不测浅深。故说云三兽渡河，各随足迹之所至处，独有象王能渐次深进，入到其源底耳。此中有三乘之人，同以无言说道，得诸法实相。然声闻入法性最浅，故厌怖生死，自谓已得涅槃，生灭度想。辟支佛所入差深，故于生死不甚念遽，然不能以方便力发起大悲。菩萨悟如是法时，即知是心垢渐除，所以净心渐现，尔时便得菩提心务力，能以不住道学种种度门。故同共一法中，而升沈有异也”（卷二）。对心实相认识之深浅程度，大分有四心不同：出世间心、无缘乘心、极无自性心、如实知自心。出世间心，解了唯蕴无我，但心没蕴中，认识最浅，小乘三藏中即说此心。也就是说《阿含》及十二部经等小乘三藏中，只说世界万物是由色、受、想、行、识等五种基本因素（五蕴）积聚而成的，世界上只有五蕴的因缘和合，一切都是变化无常的，而没有永恒不变的所谓神、实在。因而二乘虽认识到唯蕴无我的道理，但却把五蕴执著为真实，不能认识到五蕴也是一种不真实的假象，认识最浅。无缘乘心（或无缘心、他缘乘心），解了法无我性，但心没法中，认识较深。《楞伽经》、《解深密经》、《胜鬘经》等，以及《大乘庄严经论》、《佛性论》、《宝性论》等中说此心。此诸大乘经论中说

八识、三性三无性，即是无缘乘心。大乘唯识派能观察蕴阿赖耶，知自性如幻、阳炎、影、响、旋火轮、乾闥婆城，有象而无实，观察阿陀那深细之识，认识到三界唯心，心外更无一法，但仍执著阿陀那识之有，认识次深。极无自性心，解了自性无性，但心没心实际中，认识更深。大乘《般若》、《华严》诸经即说此心。此诸经中所说种种不思议境界，即此极无自性心。此诸经说观察一切事物和现象，无论其为真实的和不真实的，哪怕是最微小不可分的东西，包括阿陀那微细之识，无不依一定的因缘条件而产生。既然因别的因素而生成，那末它自身就没有不变的规定性，自身没有规定性，就谈不上有什么是生成的、有什么不是生成的，决定的因素也就是被决定的因素，有就是无，无就是有。甚至连有就是无、无就是有的东西也不能看作是心实相，这种认识就是极无性心。《释论》（《智度论》）、《中论》等大乘中观派诸论所说空则毕竟不生，有则尽其性相，中则举体皆常的三法无定相之不思议境界，就是极无自性心。但仍然辗转推求，欲离有为无为界，不能直观心实相，认识未达到极深之处。如实知自心，依三密加持，一念心中直观十缘生义（诸法如幻、阳炎、梦、影、乾闥婆城、响、水月、浮泡、虚空花、旋火轮），上穷无尽法界，下极无尽众生界，其中一切心相，皆能了了觉知，以皆从缘起，即空即假即中，法尔如是，本不生际。故《大日经》说如实知自心，即是菩提，亦名一切智智。秘密乘初发心时，直观自心实相，证知自心即是心实相，即心是道，认识极深至深。

四心细分可为七心，小乘出世间心一分为三，见道一心，修道二心。见道十善归依心，离我倒所生三毒根本。修道如实知我心，观身知人无我，三果学人根境界淹留修行。修道

唯蕴无我心，观诸蕴无我，无学圣人拔业烦恼无明种子，知十二因缘法。大乘又有诸蕴即空心，观诸蕴性空，证知寂然界，方广道人修证之恶趣空。

显密二教判释，判渐教为显教，判顿教为密教。显教亦称常教、余教（密教之外其它教）。《疏》说：“秘密者，即是如来秘奥之藏。久默斯要如优昙花，时乃说之，苟非其人，则不虚授，不同显露常教也”（卷十五）。这是最早以显露常教指三乘的说法。《疏》中密教、密乘、秘密教、秘密乘，都是通称，真言乘有时也作为通称，但多指开元时传入的密教，亦即密宗本派。《大日经》法称之为《大日经》宗、大日宗、胎藏教。《金刚顶经》法称之为金刚顶宗、瑜伽宗。持明密教称持明宗、持明教，或分别称苏悉地教等。

### 3) 三密论

三密，梵文作 tri-guhyāni，意为秘密之三业，一般指手结印契为身密，口诵真言为语密，或口密，心作观想为意密，或心密。三密作为密教最基本的修行方法，是逐渐形成的。原始密教时期，只有语密口诵陀罗尼一法。持明密教时期，增加了身密即手结印契一法。到了真言密教时期，结印诵咒的同时，心作瑜伽观想，三密才完全具备，《大日经》中的修法便是三密并举。“三密”一词并不见于《大日经》，而出现在善无畏的《大日经供养法》中，其中有“普通三密门”、“如来三密门”之说。普通三密是指通用之印咒观法。《大日经疏》对此三密说进行了论证，分其为方便三密、如来三密、三密相应成佛三说，《疏》开首就说：“入真言门略有三事：一者身密门，二者语密门，三者心密门”。《疏》把三密看作密教特有的方法，密教之所以具备神通，顿觉成佛，优于其它诸教诸派，正是因为有了三密这个特别的修持方法。方便三

密，或瑜伽三密，就是指修持的三密而言，后来或叫做有相三密、众生三密。《疏》说“从师处受瑜伽法，略有三事，谓心观本尊，口有真言，身有法印”。其中“身密者，即是诸印，如四重大曼荼罗一一本尊，各有密印。若观此身印，即知此尊所表秘密之德，随类上中下差别，有无量种也。语密者，即是诸尊所有真言，闻此真言，即知此尊内证之德也。意密者，即是本尊瑜伽之观，亦随四重方位各各不同，与此相应，即入如来意秘密之藏也”（卷十四）。

如来三密，也称法佛三密、平等三密，“言如来种种三业，皆至第一实际妙极之境，身等于语，语等于心，犹如大海遍一切处，同一咸味”（卷一），故称身语意三平等句法门。《疏》认为法界曼荼罗中所现之一切举止、音声、本尊，都是法佛平等三密之显现。说：“从一平等身，普现一切威仪。如是威仪，无非密印。从一平等语，普现一切音声。如是音声，无非真言。从一平等心，普现一切本尊。如是本尊，无非三昧。然此一一三业差别之相，皆无边际，不可度量”。这也就是说，世界上表现如来的一切威仪举止，都是法佛毗卢遮那的身密，一切音声言语都是毗卢遮那佛的语密，一切三昧中所现之尊相（指诸佛菩萨等），都是毗卢遮那佛的意密。“法佛随上中下类，普门示现种种本尊之身、种种真言、种种印法，等同虚空，无有其分限，普周法界而度群生，究竟皆令同得超入如是三平等地也”。法佛“若应以身度人，即普现种种色身。若应以语度人，即普门示现种种语言，随宜导示，令得入于佛之知见。若应以意度人，亦如是种种感通，不可穷尽”（卷十四）。

《疏》认为众生修持三密，就能与如来三密相应，感通交道，可自净三业，成就佛果。说：“行者以此三方便自净三业，

即为如来三密之所加持。乃至能于此生满足地波罗蜜，不复经历劫数，备修诸对治行”。“即以平等身口意秘密加持为所入门，谓以身平等之密印、语平等之真言、心平等之妙观为方便故，速见加持受用身。如是加持受用身，即是毗卢遮那遍一切身。遍一切身者，即是行者平等智身”（卷一）。修行者修持三密，即被法佛之所加持，令一切众生见身密之色，闻语密之声，悟意密之法，即与无相法身无二无别。按照佛教的业力说，众生轮回六道，是由众生之身口意所造之三业使然，故超脱轮回，须解决三业的问题。《疏》以三密加持相应之说，以为修持三密可与如来三密相应，感通交道，可净除三业。

#### 4) 一生成佛论

一生成佛，也是《大日经疏》中强调的一个说法。显教中一般认为众生罪业深重，须经三阿僧祇劫才能渐除业垢，修至佛道。但《疏》认为修行成佛不在于时间的长短，而在于修行的方法如何，如果在生身尚存的时间内，以最有效的方法，促使各种条件成熟，万行具足，就能净除三业，超越三劫，便在此生之内成就佛果。《疏》说：“若依常途解释，度三阿僧祇劫得成正觉。若秘密释，超一劫瑜腓行，即度百六十心等重粗妄执，名一阿僧祇劫；超二劫瑜祇行，又度百六十心等一重细妄执，名二阿僧祇劫；真言门行者复超一劫，更度百六十心等一重极细妄执，得至佛慧初心，故云三阿僧祇劫成佛也。若一生度此三妄执，则一生成佛，何论时分耶？”（卷二）《疏》认为众生自心即是心实相，众生本来就具足净菩提心，如同矿石一样，菩提真金就含藏在众生矿石之中，如果具足条件，使用正确的冶炼方法，就能除去矿垢，使真金显现。这个过程也同种子生根发芽、开花结果一样，只要以

曼荼罗修法为条件，具三密方便，就能开发自心菩提。这也就是由浅入深地认识心相及至心实相的过程。《疏》认为密教修行者超越一劫瑜祇行，就要“了达诸蕴性空，于一切法中，都无所取，亦无所舍，双离违顺八心、我蕴两倒二种业烦恼网”。违顺八心，就是违理八心和顺理八心。所谓理，就是指因果律。违理之愚童凡夫不知因果关系，盲目相信鬼神的存在，以为支配生死流转世界的是外在的神或实在。顺理之心，认识到因果关系，因而节食持斋，修行善法，及至信受佛法，生世间上心，菩提种子始发。但还不能认识佛理，须对治一百六十心等种种认识错误，达到唯蕴无我的认识，这种认识就是二乘之出世间心。在此基础上，又要认识到诸蕴亦从缘起，都无自性，认识到诸蕴性空，证寂然界，于此即度一重粗妄执。真言行者越二劫瑜祇行，观蕴阿赖耶，了达三界唯心，心外无法，而此心亦无自性，本来不生，即度一重细妄执。真言行者越三劫瑜祇行，观一切染净之法亦无自性，了达极无自性心，而此心亦从十缘生，无自性，本不生，若证知自心即是心实相，即度一重极细妄执，超三劫而成佛。

《疏》还将成佛与三心、十心、十地联系起来，以明净菩提心生起、圆满之次第。三心，即因、根、究竟三心，净心生起及至圆满，以三心为次第，又每一地亦分三心。十心，即初地种子心、二地为芽、三地苞、四地叶、五地花、六地果、七地受用种子、八地无畏依（果中之果）、九地最胜心（进求佛地慧生）、十地决定心，或有十一地菩提心，成就最正觉。按五种成就悉地（一者信、二者入地、三者五通、四者二乘、五者成佛），从初心至第四心，得度五通境界；从第五心至第八心，得度声闻、缘觉境界；从第九心一向行菩萨修道，至第十心名为成佛。佛即是觉义，是说觉自心性净，常寂灭相。

此十心中，从第一至第八为见道，从第九至第十为观道，“见观为见于谛理，此进修观，谓一向观于如来不思议界秘密功德，如是秘密之境，非所见法，出过心量，故别名观道也”（卷十五）。第十至第十一为觉，觉知菩提实相，即为成佛。

《疏》认为显教中勤修十地、越度三劫，或能成佛、或不一定能成佛，而密教以三密方便，一生满足十地，超越三劫，一生成佛。说“行者以此三方便自净三业，即为如来三密之所加持，乃至能于此生满足地波罗蜜，不复经历劫数，备修诸对治行”。又说：“今此真言门菩萨，若能不亏法则，方便修行，乃至于此生中，遂见无尽庄严加持境界，非但现前而已，若欲超升佛地，即同大日如来，亦可致也”（卷一）。

## 第二节 密宗的发展

从唐玄宗天宝年间到德宗贞元年间（742—805），是密宗的发展昌盛时期。在这半个世纪之内，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，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。吴越南岭、巴蜀河西、燕晋五台、洛京汴州，都有密宗僧人活动。海外各国近者如朝鲜、日本，远者如爪哇、印度也都有人前来求法。密宗僧人也有前往印度等地传法者，实际上唐都长安，也是当时东亚密教的中心地。

### 一、不空的弘法

#### 1. 不空的祖籍和早年事迹

不空（705—774），法名智藏，密号（登坛灌顶名号）不

空金刚，梵文音译阿目佉跋折罗（Amogha-vajrah）。肃宗为了表示尊崇，不指其名，但称其号，故至德三年（758）正月之后行用不空之号。关于不空的祖籍和早年事迹，在唐代的记载中就有分歧。圆照《贞元录》说不空为南天竺执师子国人，又说“不闻氏族，故不书之”。严郢《大唐大兴善寺大辨正广智三藏国师之塔铭并序》<sup>①</sup>则笼统地说“西域人，氏族不闻于中夏，故不书之”。而赵迁《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》和飞锡《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》，说的一致，且比较明确。《碑文》说北天竺之婆罗门子，“早丧所天，十岁随舅氏至武威郡。”《宋高僧传》作随叔父观光东国。《行状》说本西凉（凉）府北天竺之婆罗门族，并说其母康氏，“先门早逝，育于舅氏，便随母姓”。按康氏即昭武九姓之一，原西域大国（在今巴尔喀什湖和咸海之间），唐永徽时（650—655）内附，在其故地（今乌兹别克之撒马尔罕城）设康居都督府，后来大都东迁，居祁连山北之昭武城（今甘肃省高台县境），隶属凉州府，故《塔铭》说西域人，《行状》说西凉府人。赵迁和飞锡都是不空的弟子，尤其赵迁长期随侍不空，二文又为当时所作，他们的说法更具权威性。而圆照之文后出，传闻附会之处在所难免。据此可知，不空祖籍北印度，属婆罗门种姓，幼年父母双亡，即随舅氏至康居生活，十岁时又随舅氏东迁河西一带，故《新唐书·王缙传》称他为胡人。

据《碑铭》记载，不空十三岁游太原府，不久入长安，师事金刚智，十五岁落发。《行状》记载，初随外氏观光大国，

---

<sup>①</sup> 载《秘密曼荼罗教付法传》卷二，《大日本佛教全书》一〇六册。此文属抄录大要而成。

生年十岁，周游巡礼武威、太原，十三事大弘教（金刚智），十五初落发，二十进具戒。按不空生于705年，十岁值开元二年，十三值开元五年（717）。但金刚智至开元八年（720）才到达东都洛阳，不空师事金刚智最早也得十六岁，且当在洛阳相见。不过不空自己也以为十三岁时就已承事金刚智，他在大历六年（771）十一月十二日表中称：“不空爰自幼年承事先师大弘教三藏和上，二十有四载，禀受瑜伽法门”。大历九年临终陈请表中亦称“不空幼事先师，已过二纪”。按金刚智灭寂于开元二十九年（741），由此上推二纪、二十四年，也正是十三岁时的开元五年，这种矛盾很可能出于年龄和时间上的错误推算。圆照在《贞元录》中对此却记载说：不空“天假聪明，幼而慕道。远离父母，落发坏衣。至开元六年，岁在戊午，年甫十四，于阗婆国见弘教三藏金刚智而师事之。随侍南溟，乘航驾险，惊波鼓浪，如影随形。开元八年方至东洛，十二年甲子年，方弱冠于广福寺，依一切有部石戒坛所而受近圆”（卷十五）。按这种说法，十三事金刚智说得通，但按圆照自己的说法，师子国人何以在阗婆国（今爪哇或苏门答腊岛）见事金刚智呢？又其它史料也都说金刚智东来，不空师事之，圆照之说随臆性很大，很可能不空求法师子国闻名，因之讹传臆测所致。不空师事金刚智的记载，多有矛盾，后来赞宁作《宋高僧传》本传时就已发现，因而才把不空事师金刚智的年龄定在十五岁，也就是开元七年。这样不空在金刚智从广州到洛阳的途中见事之，就有可能了。

综合以上的各种记载可知：不空在十三岁时从武威郡随其舅氏游历到太原一带，其后又南下观光，十五岁时在广州至洛阳的途中见到金刚智，即拜为师，或在十六岁时于洛阳见事之。

不空最初几年作为使童奉侍金刚智，他后来数次说到早年情况时，用了“早侍”、“幼事”、“承事”等措词，也表明了这一点。这期间，从金刚智学习悉曇梵语文，讽诵梵经（所谓婆罗门语论），“一闻无坠”，“辄背文而讽诵，克日而洞悟”。因不空天性聪明，很快就掌握了梵语文，不久便落发剃度，取名智藏。进而授菩提心戒，引入金刚界曼荼罗，灌顶掷花，得号不空金刚。开元十二年（724）二十岁时，受一切有部具足戒。开元十八年，金刚智在大荐福寺译《文殊五字经》、《观自在瑜伽法要》等经，不空充当笔受。《行状》说他“善一切有部律，晓诸国语，识异国书。先翻经，常使译语。对唐梵之轻重，酌文义之精华。讨习声论，十二年功六月而毕。诵文殊愿，一载之限，再夕而终”。据说后来不空求授瑜伽五部密法，三年未得应允，于是想亲自到印度求取。行抵新丰，是夜，金刚智梦见京城诸寺佛菩萨像，皆悉东行，忽然惊悟，急忙命人追回。次日晨教授五部之法，护摩灌顶、诸部仪轨，一一传持，皆尽其妙。开元二十九年金刚智敕准归国，不空随侍前往。自长安而洛阳，至河南广福寺，金刚智灭寂，不空为之料理后事，时年三十有七。

## 2. 初传岭表与求法师子国

天宝元年（742）不空前往师子国求法。其动机，《行状》说奉先师遗言而往师子国，《碑铭》说有诏令赉国信使师子国，而不空自己在遗书中说：“先师寿终，栖托无依，凭何进业？是以远游天竺”。说明不空是为了更求瑜伽密教而前往师子国的。是年初，不空率弟子含光、惠辩及俗弟子李元琮等初至南海郡（今广东一带），因船舶未至，应南海郡采访使刘巨鳞的再三请求，在法性寺建立道场，灌顶传法。据载他灌顶度人亿千，《宋高僧传》本传说，相次度人千万众，可能

受其灌顶传度的人相当多。还记载说：不空在法性寺作法，入曼荼罗，对本尊像，金刚三密加持，念诵经行未踰旬日，感文殊师利菩萨现身（《行状》）。这是不空首次传法度人，也是密宗初次传播于岭南。

不空在广州传法数月，至十二月登昆仑商船启程。据《宋高僧传》载，临行前，俗弟子刘巨鳞召减番禺界蕃客大首领伊习宾等，说：“今三藏往南天竺师子国，宜约束船主，好将三藏并弟子含光、慧辩等三七人、国信等达彼，无令疏失”。可知，不空出发之日随侍前往者有含光、慧辩、李元琮等僧俗弟子二十余人。《行状》记载出发之日，不空率门人，杖锡登舟，“采访已下，举州士庶大会。陈设香花，遍于海浦。蠢梵括于天涯，奉送大师凡数百里”，蔚为壮观。

不空一行离广州，经河陵国界，于次年未到达师子国海口城，受到国王尸罗迷伽的热烈欢迎。据载国王遣使迎接，入城之时，步骑羽卫骈罗衢路，及至入宫会见，国王大悦，留住宫中，供养七日。据说国王常以真金浴斛满贮香水，亲为不空澡浴。次及太子、后妃、辅相，一如国王礼之。这种说法可能有所夸大。不空初至，亦无先誉，对一个前来求法的僧人，不至于恭敬到国王“躬自澡浴”。后不空敕住佛牙寺，该寺为三十年前金刚智居住并传播金刚乘的地方。是时金刚乘在当地已有很大的发展，有普贤阿闍梨者，“位邻圣地，德为时尊”。不空就拜他为师，供献金宝锦绣等物，从受金刚智之后新发展起来的十八部金刚顶瑜伽密法，及诸教法。含光、惠辩等同受五部灌顶。严郢《大唐大广智三藏和上影赞并序》说，授不空十八部金刚乘法的是龙智阿闍梨，但龙智是金刚智之师，半个世纪前金刚智从其受法时龙智已是高龄，故此说当系误传。另外，还说不空受大悲胎藏法，也可能是附

会，因为后来不空从未传授此法。其所译之此类经典，是捡善无畏所遗留者。不空从普贤受法之后，又遍访师资，研习经论。《行状》说“自尔觉无常师，遍更讨寻诸真言教，并诸经论五百余部。本三昧诸尊密印，仪形色像，坛法标帜，文义性相，无不尽源”。传说师子国王作调象之戏，以试不空功力。不空密诵佛眼真言，并结佛眼大印。住于慈定，当街而立。据说狂象十余，数步之内，顿倒忙走。举国惊奇，王甚敬异。《碑铭》评论说：“与夫指降醉象，有何殊哉！则知七叶之花本无香气，五阴之舍岂有我人？三摩地中示其能慧”！就是说制伏狂象并非有什么神通，而是瑜伽功力所致。

不空自师子国是否渡海到印度游历，没有具体记载。《碑铭》没有提及。《行状》只说“又游五天，巡礼诸国，事迹数繁，缺而不记”。似乎游历过印度。他自己也说：“越度南海，周游五天”。“杖锡挈瓶，行迈天竺，寻历川谷，跋涉邦方”。“孤游万里，遍学五天”。但是从缺而不记和来去时间上看，似乎并没有遍游五天，最多到过南印诸地。不空在师子国等地求法二年多，于天宝五年（746），携带尸罗迷伽王奉进的国书及金瓔珞、《般若》梵夹、诸宝白氍等，以及所求经论五百余部，又从海路返国。至年底或翌年初回到长安。

### 3. 传法帝京与“养疾韶州”

不空从师子国留学归来，受到了玄宗重视。先是有司敕住鸿胪寺，不数日便敕请入内。在宫内建立曼荼罗坛场，玄宗受五部灌顶，王子后宫亦当灌顶得度。之后移住净影寺。是岁夏季大旱，玄宗请不空入内祈雨。不空作孔雀经王法，据说未尽三日，膏泽弥洽，皇帝大悦，亲持宝箱赐紫袈裟，亲自披撰，并赐绢二百匹。据载，后来又有大风突起，不空依敕止风，加持银瓶作法，大风遂止，因而“帝倍加敬，恩名

号为智藏”，也就是赐给了大广智不空三藏的名号。

不空在内道场和净影寺便开始了他的译经事业，从师子国带来的梵夹有不少是此时译出。大历六年（771）十月不空在其所上《三朝所翻经论请入目录流行表》中称：“天宝五载却至上都，奉玄宗皇帝恩命，于内建立道场，所赍梵经，尽许翻译”。但从后来的情况看，这期间并未将所携梵经“尽许翻译”，有一些经论显然后出。

不空在回来后的二三年之内，开坛灌顶、译经传法、祈雨止风，打开了中兴密宗的局面。但到了天宝八年（749），发生了急变，玄宗突然敕其“许归本国”。《行状》记载说：“八载，恩旨许归本国，垂驿骑之五匹到南海郡，后敕令且住”。《贞元录》亦载：“九载己丑（己丑年为八载，此误），复有恩旨，放令却归”（卷十五）。不空从师子国回来仅二三年，为何又突然要“许归本国”呢？其中原因《行状》和《贞元录》均没有说明，而其它传记则只字未提。所谓“许归本国”、“放令却归”，实际上是对外籍人下的“逐客令”，是限期离境或遣送回国的代名词。虽然不空的威望和地位以后才达极盛，但毕竟此时还是皇帝的灌顶大师，何以顿失恩宠呢？其僧俗弟子们在传记中似乎有意作了回避，统统略而不言，而《行状》虽然提到，也只是一句带过，不空自己则于此保持缄默。那末，究竟发生了什么事呢？检《旧唐书·玄宗本纪》，见到一条线索，就在开元八年条中记载，五月戊子“南海太守刘巨鳞坐赃决死之”。此刘巨鳞正是不空的灌顶弟子、南海郡采访使，他迎送不空，发动郡人隆重欢送不空往师子国，又为不空在法性寺设道场，助其传法灌顶，二人关系之密切可以想见。不空回来后，为了中兴密宗，多有活动，其中也势必借助刘巨鳞在财力、物力上的支持，故在刘巨鳞贪赃案中，

不空有可能涉嫌其中，终至刘巨鳞处以死刑，不空被勒令出境。

不空被勒令归国，走到韶州（今广东韶关一带），便停留下来。《贞元录》记载：“发自京都，路次染疾，不能前进，寄止韶州”。《行状》并没有说染疾的事，只说“垂驿骑五匹，到南海郡，后敕令且住”。事实上染疾是假，而借此滞留不去是真。说“敕令且住”，也不过是掩饰之词，而之所以能滞留不去，也是有王公权贵支持的，否则不敢违抗圣命的。当然，不空在南海郡传法灌顶，韶州之地亦有其一定基础的。不空在韶州一带前后住了四年之久，《贞元录》记载此间“日夜精勤，卷不释手，扶疾翻译，为国为家”。但后来的译著目录中并没有在韶州或南海郡时的译作。或许有译事，且在一定范围内灌顶传法，只是不便公开。这四年之中具体有何活动，史籍缺载。

#### 4. 请福河西与效力肃宗

天宝十二年（753）河西节度使哥舒翰上奏玄宗，说不空“行次染患，养疾韶州，令河西边陲，请福疆场”。时哥舒翰拒吐蕃有功，正得意之际，倍受玄宗器重，他提出的请求自然得到恩准。于是不空结束了长达四年的岭南流放生活，北赴河西。途经长安，歇息保寿寺。《贞元录》说玄宗“制使问劳，锡赉重重，四事祈供，悉皆天赐”。不空在长安停留月余之后，即赴河西。他在武威城受到哥舒翰等人的迎候，得到一切供给。

不空在武威的一段历史，《贞元录》卷十五中记得比较清楚。这段历史对他后来弘法有重要的影响，这期间他与哥舒翰、封常清、田良丘等一批有势力的军政人物结下了深厚的关系，也与皇太子李亨有联系，这为他以后显居高位起了很

大作用。不空在武威住开元寺，设灌顶坛，开翻译场，大事弘密。《贞元录》载不空“译佛经，兼开灌顶。演瑜伽教，置曼荼罗。使幕官僚，咸皆谘受。五部三密，灵往实归”。《行状》载：“节度已下，至于一命，皆授灌顶。士庶之类，数千人众，咸登道场”。弟子含光、俗弟子李元琮也从其受五部灌顶，得金刚界曼荼罗法。

不空在武威翻译了不少密典，应哥舒翰之请，翻译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》三卷，由司马行军、礼部郎中李希言笔受。又译《菩提场所说一字顶轮王经》五卷、《一字顶轮王瑜伽经》一卷、及《一字顶轮王念诵仪轨》一卷，均由节度判官、监察御史田良丘笔受。至天宝十四年（755）初，四镇伊西庭节度使、安西副大都护、摄御史大夫知节度使上柱国封常清在赴长安途中，停留于武威，住龙兴寺及报德寺。他亦请不空在此二寺译经，《贞元录》载封常清等“同案译经”。按《旧唐书·封常清传》记载，封常清于天宝十三年自安西入朝，摄御史大夫。不久权知北庭都护持节，充伊西节度。十四年又入朝，十一月在华清宫入见玄宗，是先后两度进京。《贞元录》载十三年十月发牒，十一月二十二日发自安西，十四年二月十日到达武威城，则《旧唐书》所记或指出发日期。

不空在河西“请福疆场”，传法译经，当时影响之大，毋庸置疑。但对后来产生过什么影响，尤其是否有弟子留下来继续传法呢？现在未见直接的史料记载。不过从敦煌写经和石窟造像中可以看出，确有不空的弟子及密宗僧人在河西一带活动，且有一定的势力。在敦煌发现的唐代写经中，有不少密宗经典著述（不包括一般密教经论），包括不空的译著，其中《金刚顶四十九种坛法轨则》（全称《金刚峻经金刚顶一

切如来深妙秘密金刚界大三昧耶修行四十九种坛法作用威仪法则》一卷，北冬 74，散 1278，P. 3913；《金刚顶瑜伽迎请仪》（全称《金刚顶经一切如来真实摄大乘现证大教王经深妙秘密金刚界大三昧耶修习瑜伽迎请仪》）一卷，北余 19，散 1280、1281，S. 2144、4510，P. 3920；《大毗卢遮那金刚心地法门法界规则》一卷，北冬 74，散 1279；另 P. 3913 与《四十九（原作二）种坛法仪》同卷，共三十四品。这三部经轨均作大兴善寺不空译，但不见于不空译经目录表中，《贞元录》亦不著录，亦不见日本入唐求法诸录，表明是在河西时所译并遗留，“大兴善寺沙门”，属后来传抄者所加。由此可证，不空在河西有弟子传持其法，此诸经轨未流内地。一般来说，此诸金刚界法，若不是受法弟子传持，普通僧人无法自修或伪造。敦煌写经中还有《大毗卢遮那付法藏品》（S. 2272）、《秘密义抄》（北淡 4，散 1284）等，亦未见在内地流传，应属当地密宗僧人所传持。密宗的其它重要经轨如《大日经》、《如意轮摩尼别行法印》（《圆行录》作不空译）、《念诵结护普通诸部》以及大轮金刚、金刚童子、八大金刚等真言，也在敦煌流行，不空译的其它经轨也有不少。盛唐及中晚唐时期，敦煌的密教造像和壁画很流行，还出现密教窟。除大多属持明密教内容之外，有一些属于密宗传持的两部大法，如 P. 4518 佛画之七，色绘佛像五尊，中尊高，两傍四尊等高，但较中低，显然属金刚界五佛。又如 P. 3937 佛画，绘佛若干尊围绕毗卢遮那佛组成曼荼罗，可能是胎藏界或金刚界。种种迹象表明，密宗僧人一直在河西一带活动，直到唐末还有。如 P. 3913 卷末第三十四品中尚提到唐昭宗光化二年之事。敦煌盛行密教，开凿密教石窟寺，其地又偏近不空活动的武威，亦表明密宗有一定的势力，从东头传法至西头，

活跃于整个河西一带。敦煌盛传便于操作行持的持明诸法，也符合远离密宗中心的地方特点。

天宝十四年（755）七月发生安禄山叛乱事件，哥舒翰、田良丘等入朝平叛。翌年正月，皇太子监国，五月皇太子下敕河西，急诏不空入朝，不空立即起程，赶赴长安。自此不空结束了长期流放充边的生活，开始了他一生中的辉煌时期。

不空到长安敕住大兴善寺。不久，长安失守，玄宗逃往四川，皇太子拥兵北上，并在灵武建号称帝。不空也就在此紧急关头，暗中为肃宗出谋策划，取得了政治资本。《行状》记载说：“至德中，銮驾在灵武、凤翔。大师常密使人问道，奉表起居。又频论克复之策。肃宗皇帝亦频密谍使者到大师处，求秘密法。并定收京之日，果如所料”。《碑铭》亦载：“至德中肃宗皇帝行在灵武，大师密进《不动尊八方神旗经》，并定收京之日，如符印焉”。这些记载为档案史料所证实，后来不空在至德三年（758）正月二十三日的上表中说到：“及陛下北巡，不空虽不获陪侍。弟子僧舍光等归从西出，又得亲遇銮舆。崎岖戎旅之间，予闻定册之议。不空虽身陷胡境，常心奉阙庭。频承密诏，进奉威达”。充分证明在长安沦陷期间，不空确与肃宗有过密切往来，为肃宗提前登上皇位、并克复长安进行过出谋策划。他的弟子舍光等后来从武威东来时，正遇肃宗北上，便随侍左右，效力驾前。不空与肃宗李亨很早就有密切的关系，肃宗尚在皇太子位时，不空为其灌顶。不空曾自称他以前“每布字观心，投身请护，愿乘弘誓之力，得值轮王出兴，洁诚十年，累会明圣”。而肃宗亦说：“师现身西方，开法中国，在昔弘誓，朕心悉知，经行恒沙致大福力，自顷跋涉，常念因缘”。不空在河西边陲之时，亦得皇太子的慰问，说：“前载函关未启，陛下养德春宫。早奉德

音，曲垂省问，兼贻香药，密遣加持”。肃宗定册收京之日，不空致心效力，“进奉咸达”。两京克复，不空上表称贺，并为肃守极力鼓吹，说：“窃闻惟天为大，非元圣无以顺天行诛。惟王法天，非兴王无以代天育物……自京辇肃清楼台，望幸陛下俯从人欲，克叶天心，山川不移，园苑如旧。今奎舆既降，圣政惟新，方将昭报昊穹，济斯仁寿”。为肃宗登基之顺天理、合人心作论证。不空在《贺上皇还京表》中还极力赞美肃宗，说“陛下膺天缙尧，从人复禹，不易物而二仪贞观，未浹辰而两都底宁。功格昊穹，德超列辟”。“陛下乘时至德，冠兴王之首。足以晖范史册，亮视唐虞”<sup>①</sup>。

平定安史之乱后，不空深得肃宗的崇信，凡建坛兴法均得大力支持。肃宗及诸中宫臣僚亦对不空及其所弘之密教深信不疑。肃宗在回答不空进宝生像的批语中就说：“诸佛仪形，优昙希现。如来密藏，神咒难思。师大启空宗，能持秘印。以兹正法弘护朕躬，倍受奉行，深为利益也”。宫苑都巡使史元琮上表说：“臣窃观度灾御难之法，不过秘密大乘。大乘之门，灌顶为最”。“其道场有息灾、增益之教，有降服、欢喜之能。奉此功力，以灭群凶，上滋圣寿无疆，承此兆久清泰”。肃宗信其教，崇其人。至德二年为示尊崇，不斥智藏之名，但称不空之号。至德三年正月三日，不空在本院设斋，肃宗遣中使吴游岩宣旨存问，特赐名香。乾元中（759）诏不空入内建立道场，及行护摩法，肃宗受轮王宝生灌顶。上元末（761）肃宗生病，特请不空入内修大随求法，祈福消灾。肃宗特加殊礼。不空亦积极向肃宗宣教，并发展密宗。乾元元年（758）九月一日，不空向肃宗进献虎魄宝生如来一躯，并梵

<sup>①</sup> 均见《不空表制集》卷一

书《大随求陀罗尼》一本。表中称：“像能光明洞彻，如陛下光宅四维。明能威似魔怨，如陛下威降万国”。还说：“按《金刚顶经》，一切如来成等正觉，皆受宝生灌顶。乃至陛下玄功格天，正法理国，事与时并，若合符契。伏愿少修进念，緘而带之。则必持明照回，广王化于东户。本尊敷佑，延圣寿于南山”。乾元三年（760）闰四月，应史元琮奏请敕准，不空在大兴善寺为国开灌顶道场。八月，奉敕率弟子三人到终南山智矩寺修功德。不空除为肃宗祈福修功德等活动外，也在肃宗的支持下译经传法。乾元元年三月，上表请求搜补译出诸寺遗存之梵夹。即得敕准，广搜中京慈恩、荐福等寺，东京圣善、长寿、广福诸寺，及州县舍寺村坊所藏的义净、流志、善无畏、宝胜等带来的遗存梵夹，未译的译出，破损的加以修补。六月十一日，祠部又下告牒，令不空在兴善寺开译场传译密典及大小乘经论，由此不空之传译事业大进一步。

#### 5. 弘法兴善寺

不空在代宗时期，以大兴善寺为中心，译经传法，建寺造院，度僧授戒，广修功德，大大地发展了密宗的势力，提高了密宗在佛教诸宗中的地位。而他自己作为释门领袖影响和左右着代宗的宗教政策，实际上他扮演了代宗高级顾问的角色。他的地位，如圆照所说“冠绝今古，首出僧伦”。不空的一切宗教活动，除了发展本宗之外，紧紧围绕着护王护国这一主题，直接为皇室政权服务，因而才得到皇权的全力支持。

不空在代宗时期广开灌顶道场，光大门庭，扩大了密宗的势力和影响。广德元年（763）十一月十四日奏请敕准，每年夏中及三长斋月建立灌顶道场，表称：“毗卢遮那包括万界，密印真言吞纳众经。准其教，宜有顿有渐，渐谓声闻小乘，登

坛学处。顿谓菩萨大士，灌顶法门，是诣极之夷途，为入佛之正位。顶谓头顶，表大行之尊高；灌谓灌持，明诸佛之护念。超生出离，何莫由斯”。故建立灌顶道场，“严净花以开觉，使有识而归真。庶边境肃净，圣躬万寿”。此灌顶道场初设内禁，后置大兴善寺。大历三年（768）开坛灌顶，“近侍大臣、诸禁军使，敕令入灌顶道场，道俗之流，别有五千余众”（《行状》）。可见其弘法之盛。不空经常举行规模宏大的祈雨息灾及修功德等法事活动，其中大历五年七月，往五台山修功德，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”。其规模空前。大历七年（772）春大旱，不空祈雨成功，代宗设千僧斋，厚赐不空。

不空度僧授戒，继兴一切有部戒律，史称他“一切有部，独为宗师”。中国佛教历来奉行《十诵律》、《僧祇律》和《四分律》。一切有部律，至义净时才传译提倡，但并未通行。至开元年间，金刚智舍衣钵于东都荐福寺，兴建一切有部石戒坛院，但后来衰败。而不空修葺此戒坛院，大力倡导有部律，并得政府支持推行。大历六年三月不空先在兴善寺设立施戒方等道场，代宗特赐粳糯粟米、油柴诸物供施。四月，保寿寺临坛大德慧彻等人奏请不空开坛授戒。其奏文称：“伏以三藏国师释门墙塾，四海瞻仰，两京宗承。清净戒坛，事资宿德。伏请登坛乘法，为众授戒”。祠部下牒敕准。翌年六月，不空奏请修葺荐福寺戒坛院，代宗敕赐院额，抽诸寺名行大德律师七人，四季为僧敷唱戒律，六时奉敕为国修行三密法门，每年为僧置立戒坛。《行状》记载，不空之登坛受戒弟子有二千。据《表制集》，广德二年（764）降诞日，不空奏请度僧七人，请住大兴善寺及静法寺。大历二年（767）三月，奏请度五台山住僧十四人。同年降诞日，奏请度僧五人，均

密宗念诵僧，住庄严寺、广福寺、西明寺等。三年六月，奏请度僧四人，充龙门金刚智塔所。同年十月降诞日，度僧三人，住西明寺、化度寺、千福寺等。

不空大兴念诵讲经活动，为李氏王朝祈福。大历二年二月不空奏请在化度寺文殊师利护国万菩萨堂，置念诵僧十四人，于每年三长斋月建道场为国念诵。所选大德“或业茂真言，学通戒律。或敷宣妙旨，转读真乘”。三月二十六日奏请在五台山金阁、玉华、清凉、华严、吴摩子五寺，各置道行僧二十一人，常转《仁王护国般若经》和《大乘密严经》。大历五年（770）奏请在太原大唐兴国太崇福寺净土院，置灌顶道场，简择十四僧为国常诵《佛顶尊胜陀罗尼》。号令堂于三长斋月、每年十斋日，合寺僧奉为高祖至肃宗七圣转《仁王经》。

不空倡导讲经演法，亦成一时风气。六年二月，奏请章敬寺大德惠林在保寿寺开讲诸经。七年八月，奏请超悟法师在化度寺开讲《大涅槃经》。八年奏请京城两街各置一寺，讲新译《大虚空藏经》。其中章敬寺大德元盈法师在保寿寺开讲，资圣寺大德道液法师在西明寺开讲。不空译出《文殊功德经》之后，奏请天下新置的文殊院中长时宣讲，大寺七僧，小寺三僧，宣讲念诵。此外，大历二年三月不空奏请原五台山吴摩子寺改名大历法华之寺，常为国转《法华经》。

从这里可以看出，当时凡国家举行较大的佛教法事活动，大都由不空奏请进行。而这些活动也完全超出了密宗的内容范围，当然密宗的势力和影响也由此得到发展和扩大。

不空在代宗时期大力建造寺院，永泰二年（766）不空上表呈请，愿舍衣钵于五台山建造金阁寺。得到敕准，由其弟子含光主持兴建。同年“蒙敕置金阁寺，宣十节度助缘”

(《宋高僧传》本传)。《旧唐书·王缙传》载：“缙为宰相，给中书符牒，令台山僧数十人分行郡县，聚徒讲说，以求货利”，供给金阁。从大历元年开始建造，由含光检校，由那烂陀寺纯陀及西域僧道仙、法达设计，由俟璨、谷礼、钊遗钦、擅命晖、王茂林、阳喜子、雍日新等充任工匠，经五年建成。《旧唐书·王缙传》载：“五台山有寺金阁，铸铜为瓦，涂金于上，照耀山谷，计钱巨亿万”。后来日本入唐僧圆仁巡礼至五台山，亲见金阁规模，在其《入唐求法巡礼行记》中描述说：“阁九间、三层，高百尺余。壁竝椽柱，无处不画。内外庄严，尽世珍异。颯然独出杉林之表，白云自在下而璦璦，碧层超然而高显。次上第二层，礼金刚顶瑜伽五佛像。斯乃不空三藏为国所造，依天竺那烂陀寺样作，每佛各有二胁士，并于板坛上列置。次登第三层，礼顶轮王瑜伽会五佛金像。每佛各一胁士菩萨。二菩萨作合掌像，在佛前面向南立。佛菩萨手印容貌与第二层像各异。粉壁内面，画诸尊曼荼罗，填色未了，是亦不空三藏为国所造”。金阁寺有坚固菩萨院、七佛教诫院、普通道场、经藏阁、持念曼荼罗道场、普贤堂等院堂道场。可见，不惜巨亿而建造的金阁寺，规模宏伟，尊像雕饰富丽堂皇，独出五台诸寺。在建造金阁寺的同时，不空又奏请在五台山另建玉华寺。大历三年(768)十一月敕准，由兴善寺上座行满准金阁例检校营造。另外，又奏请修造五台山六处普通供养舍。

大历七年不空奏请天下寺院置文殊院。翌年冬，奏请在大兴善寺建造文殊阁。《行状》载，凡出库财约三千万数，代宗自为阁主。上梁之日，特赐千僧斋饭，并上梁赤钱食物。不空谢表中称：上梁之日“天泽曲临，特赐千僧斋饭，上梁赤钱二百贯、蒸饼二千颗、胡饼二千枚、茶二百串、香列汤十

瓮、苏蜜食十合粳、甘橘子十五个、甘蔗四十茎。中使相继于道路，饭食盈溢于街衢。御膳珍羞悉饱大会，天厨汤茗普治士庶”。时人议论：“自佛法东来，向欲千载，古之王者岂不修福。弘益广大，实未有如今之皇上！”代宗崇佛之极，此话不为过。

不空在肃、代二朝，以大兴善寺翻经院为中心，翻译了大量的经典。大历六年十二月，上表陈请译出目录，共七十七部一百零一卷。此后三年，又陆续译出数部。不空被后世称为中国历史上四大翻译家之一，并不虚。他从唐玄宗天宝五年至代宗大历九年（746—774），共译出一百余部经论。《碑铭》载前后奉诏所译诸经总八十三部、一百二十卷，《行状》亦作一百二十卷，《贞元录》作一百一十部、一百四十三卷，《续贞元录》作一百零九部、一百四十二卷。不空组织译经，参加助译者大都是当时在两京乃至全国有名的僧人，有的是其弟子。其中有怀感、飞锡、子翻、建宗、归性、义嵩、道液、良贲、潜真、慧灵、法崇、超悟、慧静、圆寂、道林等人。不空兼通梵汉，有不少经属自己单独翻译。不空译经直接得到皇室的支持，所需经费或由国家支付，或由诸王大臣捐助，其中还有地方官吏，如郾坊等州都防御史杜冕曾有一次捐助二千五百余贯。

不空在肃、代二朝，通过其宗教活动及相关的政治活动，形成了一定的政治势力和经济势力。《旧唐书》说他“通籍禁中，势移公卿”，并不过份。不空所享有的崇高地位和对皇帝产生的影响，是一般公卿所望尘莫及的，他以一个僧侣的身份所受到的特殊礼遇和拥有的权势，也是史无前例的。永泰元年（765），代宗制授特进试鸿胪卿，仍赐号大广智不空三藏，此为正二品文散官。大历九年（774）六月，加开府仪同

三司，此为从一品文散官。又封肃国公，食邑三千户，此为从一品爵位。七月，赠司空，此为正一品职事官位。前后十年之间，不空的政治地位不断上升，他与皇室的密切程度和所能产生的影响，再无第二人可与之匹敌。不空在经济上颇具势力。《旧唐书》说他“争权擅威，日相凌夺。凡京畿之丰田美利，多归于寺观”。除了享受正二品的厚禄外，他得到皇帝的大量赏赐。据《行状》记载，大历三年不空在兴善寺立道场，代宗赐瑞锦褥十二领、绣罗幡三十二口，价值千万。大历五年，不空从五台山修功德回来，赐束帛甚厚。六年春，敕赐道场绣罗幡二十四口、绣幔天一、绣额一。同年十月圣诞日，奉进所译经论并目，赐绢五百一十四匹。七年春，赐绢一百匹。修文殊阁，凡出正库财约三千万数。八年春，赐绢二百匹。五月，译《萨路茶王经》，赐绢二百二十匹。九年正月，赐綵六十匹，四月赐绢三百匹。大历六年，赐乳牛五头并犊。按不空《遗书》中所说，不空临终时积金八十七两，银二百二十两半，嘱施入金阁、玉华二寺。不空属下还有田庄。广福寺金刚智塔院亦有庄园，翻经院所属田庄有鄆县汝南庄并新买地，御宿川贴得稻地、御南菜园，还有祥谷柴庄（似为封户）。

大历九年（774）春，不空生病，代宗存问再三，史称中使名医，相望道路。五月七日，不空作遗书，托付弟子慧朗等及大兴善寺直岁慧达、典座明彦、都维那法高、寺主道遇、上座潜真等。六月十五日上《临终陈情辞表》，并奉进五钴金刚铃杵及银盘子、菩提子、水精念珠并合子等。同日入寂，行年七十，法腊五十。代宗特地辍朝三日，降中使宣慰徒众，并赐绢三百匹、布二百端。十八日敕令诸弟子特着孝服，行孝子丧仪。又手诏所需米面油柴诸物供给，并手诏择地建塔及

葬日诸事。斋七供养，仍别支給。敕功德使李元琮知丧事。二十八日，又赐造灵塔绢七百五十二匹。七月五日，敕赠司空。六日，敕高品李宪诚句当，功德使开府仪同三司李元琮监护，葬于凤翔之南少陵原。时日溢大辩正广智不空三藏和上，遣内给事刘仙鹤宣册致祭。中书侍郎同中书门下平章事元载、兵部尚书李抱玉等均致祭文。毗荼之后，于住院起塔。

不空灭寂而受赠司空，皇帝辍朝三日，弟子行孝子丧仪，亚相作文，王傅书字，令史家感叹。圆照无不感慨地说：“自古高僧硕德，竟遇殊恩，生时则荣，歿则已矣。今大辩正三藏和上则不如是，生承恩渥，历事三朝，授以列卿，品加特进。及卧疾也，劳问相仍，中使名医，晨夕相继。特加开府，封肃国公。泊乎薨焉，上弥震悼，辍朝三日，赐赠增优，授以司空，溢大辩正，仍号和上，先古未闻”。赵迁在《行状》中也感叹说：“如是大师，其存也，三朝帝师。其歿也，万人哀痛。教法悬于日月，生死沾于雨露。三七僧人常入天宫之会，三千门士犹承圣上之恩。且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”！赞宁叹曰：“生荣死哀，西域传法僧至此，今古少类矣”！

## 二、不空的译著

不空的译著，据不空《三朝所翻经论入目录流行表》文，至大历六年（771）共译七十七部、一百零一卷，并目录一卷。而表中所列仅七十一部，其中包括良贲等所作《仁王经疏》一部三卷，实有七十部、九十五卷。《续开元录》亦作七十部、九十五卷，自《仁王经》入录之后所译经三十八部、四十卷，实际加上《文殊根本经》为三十九部、四十三卷。《贞元录》作一百一十部、一百四十二卷，其中包括原进奉目录数中所

欠一部一卷，加上《文殊根本经》一部三卷、《萨路荼王经》一部一卷。实际上不空在大历七年前译七十一部、九十六卷，之后译四十部、四十四卷，前后共译一百一十一部、一百四十卷。其中显教经典十三部、二十卷，密教经轨八十八部、一百二十卷。密典中属于金刚顶系统的有二十九部、三十三卷，持明系的有二十三部、三十一卷，以瑜伽法改编为经法系的有十四部、十四卷，陀罗尼系的有十二部、十五卷，胎藏系的有三部三卷，其它的有二部、二卷。另外，其中有八部八卷属不空著作。现据《入录表》、《贞元录》等将不空译著考订如下。

### 1. 十八会《金刚顶经》

按《十八会指归》，不空节译、选译了十八会《金刚顶经》中的一部分。《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》，三卷六品，属第一会。按施护译本，为第一会第一品，与金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》同本异译，亦与施护译《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》第一分《金刚界大曼荼罗广大仪轨分》（一一六卷）相当。

《金刚顶瑜伽降三世成就极深密门》，一卷。内称“是甚深秘密，降三世瑜伽，首依《真实王》”，并其内容。按《十八会指归》，属第一会第二品（降三世品）的选译。

《金刚寿命陀罗尼念诵法》，一卷，按《指归》第一会第二品的介绍，属第二品的选译。

《金刚顶降三世大仪轨》，经内亦题《金刚顶降三世大仪轨法王教中说观自在菩萨心真言一切如来莲花大曼荼罗品》，一卷。按《指归》，当属第四会《降三世金刚瑜伽》中观世音菩萨法的节译。

《金刚顶瑜伽般若理趣经》，经内题《大乐金刚不空真实

三摩耶经》，一卷。按《指归》，属第六会《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》的略译。此经原由《大般若经》中的第十会（或收入《大般若经》为第十会）逐渐改编而成。玄奘初译，菩提流志第二译，题《实相般若波罗蜜经》，作金刚智译的题《金刚顶瑜伽理趣般若经》。宋代施护译本题《佛说遍照般若波罗蜜经》。法贤译本题《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》。玄奘本末附神咒三段，菩提流志本把神咒加入每个段落之后，最后增加一段二十句的偈颂，突出大乐思想。金刚智本与施护本相同，另增二十多句神咒，并将原文中“一切如来普光明相”作“毗卢遮那如来之相”。不空译本完全以毗卢遮那如来作为说法之佛，还增加了曼荼罗、印相等密法内容。按不空释文，梵文原本共十三品。法贤译本则将原经彻头彻尾改造成密教仪轨，内容扩大为二十五品、七卷，当在不空所译原梵文本的基础上扩编而成。

《金刚顶瑜伽化他自在天理趣会普贤修行念诵仪轨》，一卷。按经题，当亦属第六会之选译。

《大乐金刚不空真实三昧耶经般若波罗蜜多理趣释》，略作《般若理趣释》，原作一卷，今本上、下两卷。按行文风格，属不空所作。

《般若波罗蜜多理趣经大乐不空三昧真实金刚萨埵菩萨等一十七圣大曼荼罗义述》，略作《大曼荼罗一十七尊释》，一卷。丽本末云“出《金刚顶经》第十三会《大三昧耶真实瑜伽》略抄大意”。但文中所释为理趣十七清净句所表之十七尊义，应为第六会的释文部分。亦属不空所作，经题不空“并依释略序”。

《金刚顶胜初瑜伽经中略出大乐金刚萨埵念诵仪》一卷。《金刚顶胜初瑜伽普贤菩萨念诵法》一卷。《大乐金刚萨埵修

行成就仪轨》一卷。均出第八会《胜初瑜伽》，后一部题注出《吉祥胜初瑜伽经》。

《金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》，一卷，并《经序》。按经首说法处及内容，当属第十一会《大乘现证瑜伽》的选译。

十八会中具体出处不明，但仍属于《金刚顶经》系统的译著有：

《金刚顶经瑜伽十八会指归》，一卷，不空作。

《金刚顶瑜伽三十七尊礼》，一卷，不空作。

《瑜伽金刚顶经释字母品》，一卷，不空作。

《金刚顶瑜伽护摩仪轨》，一卷。

《金刚顶经观自在王如来修行法》，一卷。

《金刚顶经一字顶轮王瑜伽一切时处念诵成佛仪轨》，一卷。内称：“我依金刚顶，瑜伽大教王，为修瑜伽者，纂集此微妙，成佛理趣门”。末称：“我于诸瑜伽，大秘密经中，搜括至纲要，略集金轮王，速成理趣门”。有可能属不空纂集。

《一字顶轮王瑜伽经》，一卷，或以瑜伽法改编。

《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》上、下两卷。

《金刚顶莲花部心念诵法》，一卷。

《观自在菩萨如意轮瑜伽》，一卷。经首称：“我今顺瑜伽，金刚顶经说，摩尼莲花部，如意念诵法”。

《金刚顶经多罗菩萨念诵法》，一卷。

《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》，一卷。

《金刚王菩萨秘密念诵仪轨》，一卷，内称“于金刚顶百千颂中略说”。

《大虚空藏菩萨念诵法》，一卷，经首称：“我今依《瑜伽金刚顶经》，说宝部虚空藏菩萨真言教法”。

《修习般若波罗蜜菩萨观行念诵仪轨》，一卷，经首称：“我今依瑜伽，演说观行法”。

《金刚顶瑜伽文殊师利菩萨经》（“经”或作“法”），一卷，经内又题《金刚顶经瑜伽文殊师利菩萨仪轨供养法》一品。

《金刚顶超胜三界经说文殊五字真言胜相》，一卷。

《五字陀罗尼颂》，一卷，经首题“百千瑜伽中，金刚大师说”。

《瑜伽念珠经》，一卷，经内题《金刚顶瑜伽念珠经》。

《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》，一卷，《至元录》勘与蕃本（藏译）同。

## 2. 持明密典

《菩提场所说一字顶轮王经》，五卷、十二品。

《一字顶轮王念诵仪轨》，一卷。

《一字奇特佛顶经》，三卷。

《金轮王佛顶略念诵法》，一卷。

《不空罽索毗卢遮那佛大灌顶光真言》，一卷，出自《不空罽索经》卷二十八。

《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》，三卷。

《观自在菩萨说普贤陀罗尼经》，一卷。

《十一面观自在菩萨心密言念诵仪轨经》，上、中、下三卷。

《阿利多罗陀罗尼阿噜力经》，一卷。

《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》，一卷。

《观自在菩萨如意轮念诵仪轨》，一卷。

《叶衣观自在菩萨经》，一卷。

《观自在菩萨授记经》一卷、三品。今藏中题《佛说大方

广曼殊室利经》。

《菩提场庄严王陀罗尼经》，一卷。

《佛说一髻尊陀罗尼经》，一卷。

《八菩萨曼荼罗经》一卷。

《圣迦拏忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》，三卷。

《毗沙门天王经》，一卷。

《末利支提婆华鬘经》，一卷。

《佛说末利支天菩萨陀罗尼经》，一卷。

《佛说穰囊梨童女经》，一卷。

《大圣天欢喜双身毗那夜迦法》，一卷。

《诃哩底母经》，一卷，亦名《大药叉女欢喜母并爱子成就法》。

《文殊师利菩萨根本大教王经金翅鸟王品》，一卷。

《速疾立验摩醯首罗天说阿尾奢法》，一卷。

《大孔雀明王画像坛场仪轨》，一卷。

《诃利帝母真言经》，一卷。

### 3. 以瑜伽法改编的经法系密典

《阿闍如来念诵供养法》，一卷。

《无量寿如来观行供养仪轨》，一卷。

《仁王般若经陀罗尼念诵仪轨》，一卷。

《仁王般若陀罗尼释》，一卷。

《仁王般若念诵法》，一卷。

《观自在大悲成就瑜伽莲花部念诵法门》，一卷。

《瑜伽莲花部念诵法》，一卷。

《曼殊室利童子菩萨五字瑜伽法》，一卷。

《成就妙法莲花经王瑜伽观智仪轨》，一卷。

《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》，一卷。

《圣阎曼德迦威怒王立成大神验念诵法》，一卷。

《大威怒乌刍涩么仪轨经》，一卷。

#### 4. 陀罗尼密典

《佛母大孔雀明王经》，三卷。

《大云轮请雨经》，二卷。

《出生无边门陀罗尼经》，一卷。

《大吉祥天女经》，一卷。

《一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀罗尼经》，一卷。

《金刚寿命陀罗尼经》，一卷。

《佛说雨宝陀罗尼经》，一卷。

《佛说大吉祥天女十二名号经》，一卷。

《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》，二卷。

《除一切疾病陀罗尼经》，一卷。

《能净一切眼疾病陀罗尼经》，一卷。

《木槵经》，一卷。

《施焰口陀罗尼经》，一卷。

#### 5. 真言密典

《大日经略摄念诵随行法》，一卷，亦名《五支略念诵要行法》。

《大毗卢遮那成佛神变加持经略示七支念诵随行法》，一卷。

《圣观自在菩萨心真言瑜伽观行仪轨》，一卷，题注“出《大毗卢遮那成道经》”。按其观行法及教理，属胎藏法类。

#### 6. 其它

《都部陀罗尼目》，一卷，介绍五部密典，不空作。

《受菩提心戒仪》，一卷。属密宗律，不空作。

#### 7. 大乘显教经典

《大方广如来藏经》一卷，《大乘密严经》三卷，《慈氏菩萨所说大乘缘生稻杆喻经》一卷，《文殊问经字母品》一卷，《大集虚空藏菩萨所问经》一卷，《大方广佛华严经入法界品四十二字观门》一卷，《三十五佛名礼忏文》一卷，《百千颂大集经地藏菩萨问法身赞》一卷，《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》三卷，《仁王般若经》二卷，《普贤菩萨行愿赞》一卷，《佛说优填王说王法政论经》一卷，《大乘缘生论》一卷，《文殊赞法身礼》一卷，《萨路荼王经》一卷。

#### 8. 疑伪托名译著

以上译著均见录于《入目录表》、《贞元录》和《续贞元录》，并为敕准入藏。但还有许多译著后世题作不空译，《大正藏》多收入。有的可能就是经录遗漏的不空译作，而更多地是托名之作，甚至有的根本就是伪经，现略作考证。

《毗卢遮那五字真言修习仪轨》，一卷，题三藏不空金刚诏译。见于《圆仁录》，作不空译，并见《宗睿录外》、《八家密录》。

《金刚顶瑜伽略述三十七尊心要》，一卷，作大广智三藏和上于含晖院承明殿道场说。《圆仁录》、《圆行录》作大广智三藏说，经内称：“国师大三藏和上于含晖院承明殿大道场，顷因余暇，披读梵经。忻然熙颜，法乐虚实。开大慈之户，诱诸童蒙，大启良缘，令使知见。我之秘教，浩汗无涯，法体幽微，实难穷际。今且依瑜伽教迹，略为指南”。又说：“弟子等既蒙法施，喜跃增深，虔蒙一心，伫立而听。依口抄写，而私记焉”。末云“已上六段亲于阿闍梨所决择也”。按此则为不空弟子依不空所说而集。又文中依据《真实摄经》不空译本，主要对金刚界三十七尊观修作义理上的解释，为密宗重要著作。

《金刚顶瑜伽三十七尊出生义》，一卷，作特进试鸿胪卿大兴善寺三藏沙门大广智不空奉诏译。见于《惠运录》、《八家密录》，但不题作者名。文内有金刚界法传付之记，并说“金刚智传付不空金刚，然后其枝条付嘱，颇有其人”。则显系不空之后所作。文中对三十七尊之义作简略的阐述，为晚唐密宗重要著述。

《玉呬耶经》，三卷，见本章第一节一。

《总释陀罗尼义赞》，一卷，《八家密录》“赞”作“经”，作三藏沙门大广智不空奉诏解释。见于《圆行录》、《惠运录》，均作不空释或译。按内容属释文，或即不空所释。

《大佛顶如来放光悉怛多钵怛罗陀罗尼》，一卷，并音译，作大兴善寺三藏沙门不空奉诏译，末题“大唐青龙寺内供奉沙门县贞修建真言碑本”。《表制集》卷一有不空《进摩利支像并梵书大佛顶真言状》一首，按此则此文当属宝应元年（762）十月十三日奉进梵本之后译出，见于《八家密录》。

《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》，一卷，经首有元代越溪沙门性澄所作序，内称“爰自不空传译，历代宝之”云云，《至元录》作不空译。

《观自在菩萨心真言一印念诵》，一卷，《八家密录》引《圆仁录》，作不空译。

《药师如来念诵仪轨》一卷、《九品往生阿弥陀三摩地集陀罗尼经》一卷、《一字顶轮王瑜伽观行仪轨》一卷、《金刚顶经一字顶轮王仪轨音义》一卷、《如意宝珠转轮秘密现身成佛金轮咒王经》九品一卷、《宝悉地成佛陀罗尼经》一卷、《大云经祈雨坛法》一卷，均不见于经录。

《佛顶尊胜陀罗尼注义》，一卷，其中音译为不空本。

《法华曼荼罗威仪形色法经》，一卷，题中京大兴善寺大

广智不空奉诏译。

《出生无边门陀罗尼仪轨》，一卷。

《大方广佛华严经入法界品顿登毗卢遮那法身字轮瑜伽仪轨》，一卷，非译文，出自《四十二字观门》。

《观自在菩萨大悲智印周遍法界利益众生薰真如法》，一卷，非译文。

《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》，一卷，内有陀罗尼释文、印契图。

《摄无碍大悲心大陀罗尼经说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持三摩耶标帜曼荼罗仪轨》，一卷。

《圣贺野纻哩缚大威怒王立成大神验供养念诵仪轨法品》，二卷。

《七星如意轮秘密要经》，一卷。

《青颈观自在菩萨心陀罗尼经》，一卷，作大兴善寺三藏沙门大广智不空奉诏注释义。

《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。

《佛说一切诸如来心光明加持普贤菩萨延命金刚最胜陀罗尼经》，一卷。

《转法轮菩萨摧魔怨敌法》，一卷，非译文。

《金刚顶瑜伽最胜秘密成佛随求即得神变加持成就陀罗尼仪轨》，一卷，有释文，与不空译随求咒不同。

《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》、《毗沙门仪轨》、《北方毗沙门多闻宝藏天王神妙陀罗尼别行仪轨》四种，各一卷，见于最澄、宗叡、圆仁诸录并《八家密录》。其中第二种见于《圆行录》，作不空三藏

别行翻译。第三种文内有有关不空行法退敌的一段故事。按内容均非不空译作。

《摩利支菩萨念诵法》，一卷，《八家密录》引《惠运录》，作不空译。

《冰揭罗天童子经》，一卷，《八家密录》引《空海录》作不空译。

《摩诃毗卢遮那如来定惠均等入三昧耶身双身大圣欢喜天菩萨修行秘密法仪轨》，《大正藏》收，原建久四年（1194）写东寺三密藏本。

《金毗罗童子威德经》，一卷，《八家密录》引《常晓录》作不空译，“经”作“要法”。

《深沙大将仪轨》，一卷，《常晓录》有《深沙神记并念诵法》一卷，不题译者名。

《供养十二大威德天报恩品》，一卷，《八家密录》引《圆仁录》有《供养十二天法》一卷。

《施诸饿鬼饮食及水法并手印》一卷，末题《施焦面饿鬼一切鬼神陀罗尼经要诀》，《八家密录》作不空三藏口诀。

《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》，一卷。

《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》，一卷。

### 三、不空译籍中的主要密法和思想

#### 1. 不空所传的主要密法

不空翻译经典及其传法活动虽以密教为主，同时也兼及大乘和小乘教法。他翻译并极力传扬《仁王般若经》、《密严经》、《文殊功德经》、《虚空藏经》等，又把《仁王经》和《法华经》的有关内容吸收入密教仪轨。他很重视与金刚乘思想有关的大乘唯识经论。于小乘教法，他极力倡导推行一切

有部律。

不空传持的密教，以金刚乘瑜伽密教为主，辅之以持明诸部和经法部，以及陀罗尼、胎藏部密教。其瑜伽密教，最基本的密法和思想与金刚智所传的一致，但范围及内容扩大了。金刚智传译的基本上是《真实摄经》及其金刚界大曼荼罗法和五相成身观，不空传持的也以此为基础之外，他对新传入的十八部《金刚顶经》的有关内容作了全面介绍，为此专门写了《十八会指归》。其中传译了一、四、六、八、十一诸会的主要内容和其它诸会的部分内容，重点在第一会和第六会上。第一会《真实摄经》，金刚智只传译了第一品《金刚界品》，而不空介绍了包括其它三品在内的所有内容。他在《都部陀罗尼目》中作了简要介绍，而在《十八会指归》中作了详细介绍。他全部译出了第一品，而节译的有关降三世、观世音、虚空藏类的经，大都出自其它三品。三、四品同第一品一样说六曼荼罗，第二品说十曼荼罗，比其它三品增加了四种教敕曼荼罗：教敕大曼荼罗、教敕三昧耶曼荼罗、教敕法曼荼罗、教敕羯磨曼荼罗。

第六会《大乐不空三昧耶真实瑜伽》，不空全部译出本经，也译出部分仪轨，如《金刚顶瑜伽化他自在天理趣会普贤修行念诵仪轨》等。《般若理趣释》和《十七尊释》是对此经的解释之作。其中主要说毗卢遮那佛和八大菩萨及外金刚部诸曼荼罗仪轨，及十七尊曼荼罗义。《理趣经》及其《释》中主要说大乐法。大乐法，全称大安乐不空金刚法，一般称为金刚萨埵法或普贤金刚萨埵法，也称金刚手法。大乐不空金刚，亦金刚萨埵的异名；金刚萨埵，瑜伽密教中亦为金刚手，与普贤菩萨同名；菩萨现寂静相即是普贤，菩萨现忿怒相即是金刚萨埵。《理趣释》说：“金刚手菩萨摩訶萨者，此菩

萨本是普贤，从毗卢遮那佛二手掌亲受五智金刚杵，即与灌顶，名之为金刚手”。《真实摄经》说：婆伽梵毗卢遮那如来“授与彼普贤摩诃菩提萨埵一切如来转轮王灌顶，以一切佛身宝冠缯彩灌顶已，授与双手，则一切如来以金刚名，号金刚手”。《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》说：“金刚萨埵者，是普贤菩萨，即一切如来长子，是一切如来菩提心，是一切如来祖师”。不空传持的瑜伽密法中特别注重大乐法，他不仅传译《大乐经》及其仪轨，而且从其它诸会中选译出有关的金刚萨埵法。如从第八会《胜初瑜伽经》中选译出《大乐金刚萨埵修行成就仪轨》、《金刚顶胜初瑜伽经中略出大乐金刚萨埵念诵仪》、《金刚顶胜初瑜伽普贤菩萨念诵法》。从其它会中选译出《普贤金刚萨埵略瑜伽念诵仪轨》、《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》等。

普贤金刚萨埵法或大乐法，是不空所传瑜伽密法的一大特点。大乐金刚法，以金刚萨埵曼荼罗为中心，金刚萨埵曼荼罗由金刚萨埵主尊和十六大眷属菩萨组成，其中金刚萨埵月轮四方之欲金刚、触金刚（吉利吉罗）、爱金刚、金刚慢四秘密菩萨，与主尊合称五秘密菩萨，其余由见、适悦、贪爱、自在四内供养金刚，春、云、秋、雪四外供养金刚，色、声、香、味四门金刚三部组成。大乐法就是观想此十七尊曼荼罗、证悟《理趣经》所说甚深般若理趣十七清净句。这十七清净句的根本精神就是大欲大乐。就结果、境界、目的来讲，贪染即是清净，三毒即是醍醐，世间即是出世间，众生即是佛。二者在本质上无二无别，是同一的和统一的。就修行、趣入和方法来讲，以染伏染，以毒攻毒，对执著于贪欲的人，就要通过观察和认识贪欲的方法来对治其错误，对贪恋世间法的人，就要以他所能接受的世间法来引导，使其最终认识到

世间之虚幻本质，这种方法就叫“欲解脱”。《大乐经》解释说：“所言大欲者，谓离诸过失，了达究竟法，是名为大欲”。“所言大乐者，谓真实妙理，即金刚萨埵，出生所依故”。在瑜伽观想中，诸尊皆从金刚萨埵流出，故说“出生所依故”，意谓大乐即是万物之源、世界之本、证悟之最高境界，所以也就是真实妙理。“所言欲解脱，谓大欲大乐，善获诸成就。诸成就乐句，是即大乐法，是名欲解脱”。修大乐法就是让修行者领会大乐的精神，如观想金刚萨埵，即知此尊表诸佛普贤之身，周遍器世间及有情世间，以其无边自在、理常体寂、不妄不坏故，名之为大乐不空金刚。观想手持箭的欲金刚，即知以大悲欲箭害二乘心。观想住抱持相的触金刚，即知不舍众生而得解脱，触性即是菩提。此大乐思想在《大乐经》中以一首偈作了总结，说：“菩萨胜慧者，乃至尽生死，恒作众生利，而不趣涅槃。般若及方便，智度悉加持；诸法及诸有，一切皆清净。欲等调世间，令得清净故；有顶及恶趣，调伏尽诸有。如莲体本染，不为垢所染；诸欲性亦然，不染利群生。大欲得清净，大安乐富饶；三界得自在，能作坚固利”。从此可以看出，大乐思想是大乘菩萨思想和世间思想的继续和发展。

与金刚萨埵法相联系，不空传持的密法中，忿怒明王法也很突出。不空不仅传译《金刚顶经》中的有关忿怒明王法，而且传译、改编持明密典中的有关忿怒菩萨法。其中比较重要的是降三世明王法、阎曼德迦明王法、甘露军荼利明王法、不动明王法，以及圣迦拏金刚童子法、乌刍湿摩明王法等。忿怒明王法主要用来调伏恶敌、恶魔及贪欲障碍等难调伏者，被认为具有强大的威慑震撼力。其主尊大都由瑜伽密教中的主要菩萨化现，如降三世明王由普贤菩萨化现，阎曼德迦明王

由文殊菩萨化现，迦拏童子由金刚手化现。忿怒明王形象均现畏怖、大力、多面多臂、执著器械等，曼荼罗坛多作三角形。

与忿怒明王相类的天王法，在不空密法中也占有一定的地位，其中毗沙门天王法及摩利支天法最突出。不空注重忿怒明王和天王诸法，与他护国护法的思想有密切的关系，唐代就有不空以毗沙门天王法在西部边地退敌、以不动明王法助肃宗平伏安史之乱的故事流传，档案史料亦记载战乱之际，不空往往入内建辟魔法会。

文殊法、观音法及虚空藏法，在不空密法中比较重要，其中文殊法尤为不空所重。他不仅传译了《金刚顶瑜伽》中的文殊五字法，还译出大乘显教的《文殊师利佛刹功德庄严经》。而且奏请天下寺院设置文殊阁，塑文殊像，诵文殊经，亲上五台山文殊道场修功德，建金阁、玉华二寺于其上。又奏请天下僧尼普诵据称文殊推重的《佛顶尊胜陀罗尼》，五台山文殊信仰广泛流行，不空起了重要的推动作用。

顶轮法也是不空密教的一个重要内容。顶轮法即佛顶轮王法，是从佛顶法中发展出来的一类密法，盛行于南印流行的晚期持明密教中，菩提流志首先传入中国。按《十八会指归》，《摄真实瑜伽》第二会一印曼荼罗中，亦说大佛顶及光聚佛顶真言及印契，不空以为亦通一字顶轮法。据可靠的经录著录，不空至少翻译、编纂了七部有关顶轮法的经轨及真言，其中《金刚顶经一字顶轮王瑜伽一切时处念诵成佛仪轨》、《一字顶轮王瑜伽经》及《大佛顶真言》，选译自十八会《金刚顶经》，或以瑜伽法改编，《菩提场一字顶轮王经》五卷、《一字顶轮王念诵仪轨》、《金轮王佛顶要略念诵法》、《一字奇特佛顶经》等译自菩提流志所遗持明密典梵夹。不空传持的

顶轮王法，以一字顶轮王法为主，一字顶轮王为金轮王，一切佛顶轮王中最胜。金轮王佛顶根本曼荼罗由法轮中主尊金轮王及其轮、珠、女、象、马、兵、主藏七宝和诸眷属组成。不空除传持独部顶轮法之外，亦将此法引入金刚界密法中，《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》中，观修三十七尊内证分智，顿证毗卢遮那佛身，又从不见顶相流出无量佛顶法身，云集空中，以成法会。由其弟子所作之《三十七尊出生义》中，观三十七尊之后，亦续有顶生三昧法，说：“如此又住顶生三昧，而现顶生之身耳。今塔之上方所以有五轮王会者，盖以诸顶生身皆摄入此五顶智焉。至如方不得而究者，佛之顶相也。是至胜之法亦然，不可得其际也，故称顶焉。其五顶王又一切真言尊宰割之主也，故称王焉。就五项轮，而金轮为之最，不然孰知胜绝唯一法哉！故自观自在菩萨已下，摄布归命矣”。不空传持顶轮王法，除有其功用方面的原因和其本身的意义之外，主要以此来象征世间之转轮圣王。不空将肃宗、代宗比之为转大乘法轮、以正法理国的金轮帝王。行持顶轮法，则有助于宣扬帝王盛德，“广王化于东户”，又借帝王之助，传扬佛法于中土。

修持大乘经法也是不空密教的一个重要方面。所谓大乘经法，就是以密教的三密法来修持大乘经典及其有关内容。不空修持的大乘经典主要是《仁王般若经》和《法华经》，他重译了《仁王经》，代宗亲自为其制序。为了修持此经，不空编纂了《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》、《仁王般若念诵法》、《仁王般若陀罗尼释》各一卷。其中《仁王念诵仪轨》分五部分，第一明五菩萨现威德，解释《仁王经》所说护国五菩萨。其中说菩萨依二种轮现身，一依法轮现胜妙身，或称真实身，一依教令轮现威怒身。前者由修行愿所得

报身，后者由起大悲所现之威猛。按此本经中普贤菩萨依法轮现东方金刚手菩萨，依教令轮现降三世金刚。虚空藏菩萨一现南方金刚宝菩萨，一现甘露军荼利金刚。文殊菩萨一现西方金刚利菩萨，一现六足金刚。摧一切魔怨菩萨一现北方金刚药叉菩萨，一现净身金刚。转法轮菩萨一现中方金刚波罗蜜多菩萨，一现不动金刚。第二建立曼荼罗仪轨，说中心为十二幅轮的三昧耶曼荼罗。第三入道场仪轨，第四释陀罗尼文字观行法，第五陀罗尼观想布字轮。《仁王念诵法》由《仪轨》第三部分和本经陀罗尼两部分组成。《仁王陀罗尼释》以《仪轨》第四部分为主组成。不空为修持《法华经》，编撰《成就妙法莲花经王瑜伽观智仪轨》，由归敬、曼荼罗、持诵观想三大部分组成。其曼荼罗，由中台八叶上释迦牟尼佛和八大菩萨为中心组成。《仁王经》和《法华经》的持念仪轨，都具有共同特点，就是以胎藏和持明法来建立曼荼罗坛法，以瑜伽法为主建立观想法。《法华经仪轨》明确说，修持本经先须入大悲胎藏曼荼罗，择地建坛一如胎藏法及持明法，法华曼荼罗亦如胎藏法，由中台八叶三重院组成。仁王曼荼罗虽以十二幅轮（金刚界特点）为中心，但择地建坛，曼荼罗三重布列亦如胎藏、持明诸部。二者主尊均作释迦牟尼佛。

## 2. 不空的密教观

把显密作为一组对应的概念，来明确指称现代意义上的大乘佛教和秘密佛教，始于不空时代。在此之前密教虽亦称秘密佛教，但并未见以显教来指大乘。只有一行《大日经疏》依据传统的判教概念，以显露常教来指密教之外的其它教说和派别（不排除小乘）。不空在他的译著中明确指明显教作为大乘，与秘密乘相对。在《总释陀罗尼义赞》中说，陀罗尼四种义是显教大乘教中所说，是显教修多罗中称说，而

这与真言陀罗尼三密门之密教、或真言密教，是有所区别的。《五秘密修行仪轨》中说声闻、缘觉二乘之人，虽证道果而不能利益有情，显教修行者虽达无上菩提，而历经三大劫，十进九退，密教以三密瑜伽修行，现生证得无上菩提。《理趣释》说诸菩萨三句法门（菩提心、大悲、方便三句），包括一切佛法真言门及一切显大乘。《译经目录表》中称，详译真言及大乘经典，真言即指《金刚顶经》等密典，大乘即指《仁王》、《密严》等经。有时不空说的显教包括小乘在内。不空以密教与显教（指大乘）相对，秘密乘与大乘相对，有时显密均称大乘，但称显教为方广大乘，密教为秘密大乘，或称显大乘与密大乘、大乘显教与大乘密教。不空又以真言（教）作为密教的通称，有时仅指《大日经》教法，或包括持明事法。金刚乘、瑜伽教均用来指《金刚顶经》教法。有时将《般若经》类教法，称波罗蜜多教，《理趣经》中大乐教法，称理趣教，《苏悉地经》等持明诸部，称苏悉地教，或事法法门。不空有时也把持明、陀罗尼作为密教的通称。

不空既判显密二教，就包含有此优彼劣之差别意义。不空以为大小乘有顿渐之别，声闻小乘为渐教，菩萨大乘为顿教，而密教灌顶法门为至极之途，经摄大小，教出诸宗。不空在广德元年（763）十一月四日所上《请置灌顶道场表》中说：“毗卢遮那包括万界，密印真言吞纳众经。唯其教宜有顿有渐，渐谓声闻小乘、登坛学处。顿谓菩萨大士、灌顶法门，是指极之夷途，为入佛之正位。顶谓头顶，表大行之尊高，灌谓灌持，明诸佛之护念，超生出离，何莫由斯”。而大乘显密有迟速之别，显教历经三劫成佛，密教则现生成佛。《总释陀罗尼义赞》中说：“于大乘修菩萨道，二种修行，证无上菩提道。所谓依诸波罗蜜修行成佛，依真言陀罗尼三密门修行成

佛”，真言门三密相应，“不暇多劫难行苦行，能转定业，速疾易成安乐，成佛速疾之道”。而“显教修行者，久久经历三大无数劫，然后证成无上菩提。于其中间十进九退，或至七地。以所集福德智慧，回向声闻、缘觉道果，仍不能证无上菩提”（《五秘密仪轨》）。不空以为显密之有顿渐迟速差别，在于三密加持之不同。显教不持三密，故渐修迟成。密教以三密加持修行，于现生顿证速成。《理趣释》说，三密修行之（佛）法，是纯一圆满之法，唯佛究竟内证不共佛法，不与三乘（二乘及大乘）同共教。三密之教能断三界九地、见道修道一切烦恼及习气，一念净心相应，便证真如实际，不舍大悲，于净秽土，受用身、变化身成佛。

现生成佛，不空亦称即身成佛，在《发菩提心论》中说：“唯真言法中，即身成佛故”。“二乘之人有法执故，久久证理，沈空滞寂，限以劫数。然发大心，又乘散善门中经无数劫，是故足可厌离，不可依止。今真言行人，既破人法二执，虽能正见真实之智，或为无始间隔，未能证于如来一切智智。欲求妙道，修持次第，入凡入佛位者，即此三摩地门（瑜伽三密之菩提心观修）。能达诸佛自性，悟诸佛法身，证法界体性智，成毗卢遮那佛自性身、受用身、变化身、等流身”。论中最后作了一首即身成佛偈，说：“若人求佛慧，通达菩提心，父母所生身，速证大觉位”。密教中生身之内成佛的思想早就有了，但以“即身成佛”来表达，首见于此论。实际上即身成佛是一生成佛、现生成佛、生身成佛的另一种说法，含义相同。

显密之不同，三密还只是方法、途径上的差别，最根本的不同在于对菩提心的看法上。显教渐识菩提心，或滞于空有中道，而密教直观菩提心，深入实相，于法无二无别，更

由此束智成佛。不空之菩提心思想，是在《大日经》及其《疏》阿字本不生思想的基础上，结合十八会《金刚顶经》染净无二无别的思想而形成的。不空作《发菩提心论》，就是将真言乘的阿字观和金刚乘的五相成身观结合起来的，整体上以五相成身来建立观法体系的。而菩提心的认识过程，则与《大日经》所说观察心相一致，当然结果是证四智、成四身。密教的菩提心思想由续出大乘经论思想为基础，如来藏思想贯穿密教思想，不空亦曾译有《大方广如来藏经》。他在《法华经观智仪轨》中说：“如方广大乘经说，一切众生身中皆有佛性，具如来藏，一切众生无非无上菩提法器”。《发菩提心论》中更说：“一切有情皆含如来藏性，皆堪安住无上菩提”。如十六分满月，“一切有情于心质中有一分净心，众行皆备。其体极微妙，皎然明白，乃至轮回六趣，亦不变易”。众生虽有普贤大菩提心，但为贪瞋痴烦恼之所缚，如满月被日光所遮。如能发心渐修，除去烦恼尘垢，即如月相，由一分渐至十六分，圆满无碍。对菩提心相逐渐观察认识，是要证悟一切法无自性、本不生，由发心至顿悟，是就俗谛修行而言。在胜义谛上染净无别，大欲即是大乐，众生与佛同一。尤其在密教菩萨实践中，于涅槃生死不染不著，于无边五趣生死，广作利乐，于世间成就出世间法。不空译出《密严经》，也基于这种思想，以五趣生死世间为密严国土，如瑜伽观法中的不起于座而现证菩提。

不空虽然二度受五部灌顶，传持金刚界密法，但他仍有整体的宗派观念，仍然把善无畏所传真言胎藏一系视为与自己同宗同派。他不但从善无畏遗留的梵夹中译出《大日经》五支、七支念诵法及《观自在真言心念诵观行仪轨》等，而且以胎藏法建立《法华经观行仪轨》。他的瑜伽观行中还融入阿

字观，对阿字的解释也引据一行的《大日经疏》，对菩提心的解释引据善无畏的《大日经供养次第法》。不空在其译著中多处引《大日经》的三句法门为密教乃至一切大乘教法的基本内容，以《大日经》的三世无碍智戒，为密教通用戒。不空又从《苏悉地经》中选译出《圣迦拏金刚童子经》，凡择地建坛及护摩等法，参诸苏悉地法。不空作《都部陀罗尼目》，介绍密宗经典内容，先介绍《金刚顶经》，次即介绍《大日经》，再介绍《苏悉地经》及《蕤呬耶经》、《苏婆呼经》等。可见不空视善、金二人所传二系密教均为一宗。不空传扬一切有部律，而在密宗内部另授大乘菩萨戒和菩提心戒及三世无碍智戒、三昧耶戒，亦参诸苏婆呼律。

### 3. 不空的护国护法思想

不空一生礼遇三期、位列三公，史称“冠绝今古，首出僧伦”。不空十来岁就到了中国，在汉文化的熏陶下长大成人，除后来去过一次斯里兰卡，他一直住在中国，因而深通中国的传统文化。代宗就说他“傍达义趣，博通玄儒”，“妙印度之声明，洞中华之韵曲”。义学大德良贲也说他“言善两方，教传三密”。不空所具有的文化素养，是一般来华宣教的外僧所不能比拟的。由于他通晓中国文化，懂得中国人的思想和心理，进言献媚，歌功颂德，深得皇帝的欢心，他的话往往起到意想不到的效果。从他上奏的表本中可以看出他如何迎合帝王的。他以天为大，以孝为德，范例贤圣，道崇阴阳。他顺着中国人的思想，以皇帝为上天之子，皇帝所为自然是替天行道，效法天意。他在给肃宗上的《贺收西京表》中就说：“窃闻惟天为大，非元圣无以顺天行诛。惟王法天，非兴王无以代天育物”。不空按照天人感应的说法，把旱中降雨等自然现象往往归之于帝德感动上天。在大历九年二月所上《贺雨

表》中说：“顷以去年终冬罢雪，今春正尽，犹自愆阳，比屋熬然，皇情忧轸。为人引咎，精思祈天，果得应时。春泽普洽，川原滂霈，草木滋华。是知圣德动天，神应如响，一人有感，万类照苏”。不空以天之意志为道，以德之根本为孝，说“道惟帝先，帝道洽则神功不宰。孝惟德本，至德茂而克受元符”（《贺上皇还京表》）。又说：“伏闻有天有地，是生万物，一阴一阳为之道，所以神化庶品，母育群黎”（《贺册皇后张氏表》）。不空奉承皇帝也往往使用典故，比之贤圣，称肃宗“功超立极，道冠混元。缵尧宝图，复禹丕绩”。“陛下膺天缵尧，从人复禹”。“功格昊穹，德超列辟”。“陛下乘时至德，冠兴王之首。足以晖华史册，亮视唐虞”。这些话虽属迎奉阿谀之词，但却表现了不空所具有的中国传统文化的深厚影响。

不空的护国思想，一言以蔽之，就是宗教直接为现实政治服务。所谓护国，实际上就是维护和扶持皇权和皇帝的直接利益，直接为李氏王朝着想。其代价也就是皇帝必须敬奉三宝、大乘理国，保护佛教的发展，这样皇权、皇帝才能得到佛、菩萨的保佑和护持。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。至德三年（758）正月二十三日表中称：“三时浴像，半月护摩。庶三十七尊，保明王之国土。一十六护，增圣帝之威神，寿如南山，永永无极”。广德元年（763）状称建立道场“严净花于开觉，使有识而归真。庶边境肃清，圣躬万寿”。不空在天宝末年修法河西，都以为护念国土、退却敌寇，并起到了有效的作用。对不空行法之作用，代宗亦深为敬信，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，能持秘印。以兹正法，弘护朕躬，信受奉

行，深为利益也”。皇帝左右的人亦对不空所行之法深信不疑，官苑都巡使、御侮校尉、右内率府率员、外置同正员、赐紫金鱼袋、内飞龙驱使史元琮进表说：“臣窃观度灾御难之法，不过秘密大乘，大乘之门，灌顶为最……其道场有息灾、增益之教，有降伏欢喜之能。奉此功力以灭群凶，上滋圣寿无疆，承此兆久清泰”。不空翻译经典也是从护国的角度选择的，大历六年《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，辅成国家”。“庶得真言福佑，长护圣躬，大乘威力，永康国界”。“但有护持于国，福润生灵者，续译奏闻”。不空所译显密经典，在很大程度上就是从护国目的出发的，即所谓“有助皇化”者，其中最突出的是《仁王护国般若经》的再译和持修。不空以为此经是专门讲仁王和护国的。仁王是指敬奉三宝、大乘理国的帝王。他说“以如来妙旨惠矜生灵，《仁王》宝经义崇护国”。尽管已有前代（一般作鸠摩罗什译，实属后出）译本流行，但认为理未通融，仍需再译。而代宗也认为“懿夫护国，实在兹经”，“先之所译，语质未融”。不仅制授译出，且令义学大德良贲作《疏》，自己亲为作《序》。《仁王经》译出后，按经的说法，在资圣寺、西明寺组织百座讲演，又令诸寺常时念诵，不空更作修持仪轨，令密宗诸寺弟子依法修持。前后两译《仁王经》，出入不是很大，只是后译明显强化了“护国”的特色和密教色彩。该经在性质上属于般若类，其中只有《护国》一品，宣扬该经有护国的功用。说世尊曾向十六大国王宣说护国法，若国土欲乱，贼兵刀起，受持读诵此经，置百佛像、百菩萨像，请百法师宣讲，并广大供养。则有无量鬼神前来护持，灾难即灭。还讲了一个国王如何受持此经而化解杀身之祸的故事。不空译本《奉持

品》中更具体地说，只要读诵此经陀罗尼，金刚手等五方菩萨一念顷便至所诣，守护正法，令其国界无诸灾难。不空译本还增加了一段陀罗尼，说金刚手“有陀罗尼能加持拥护，是一本佛、本所修行速疾之门。若人得闻，一经于耳，所有罪障悉皆消灭，况复诵习而令通利。以法威力，当令国界永无众难”。据慧灵《仁王经陀罗尼念诵仪轨序》记载，译出此经之后，“诏资圣、西明百座敷闾，下紫微而五云抱出，经长衢而万姓作礼。阡郭充满，犹墉堵焉。”并评论说“稽缁衣，览青史。自摩腾入汉，僧会游矣。瑞法之来，莫与京者”。可见时人对此经崇拜之盛况。

不空认为帝王必以大乘理国、保护正法，才能受到佛菩萨之护持，而代宗就是一位正法理国的法王典范。他在大历七年十月二十七日奏表中称：“昔释迦如来先有悬记，一乘典语兴在中华，当有至圣帝王，必以大乘理国。八百余载，历代帝王圣贤多矣，实未有如陛下者也”。后来又说：“设教者如来，弘传者君王。施行佛事，非圣王而谁？”“自佛法东流，向欲千载，古之王者岂不修福？弘益广大，实未有如今之皇上”。还常说代宗正法理国，与灵合契，“睿文启运，浚哲乘时。弘阐真言，宣扬像教。皇风远振，佛日再明”。不空对肃宗也说“伏愿少修敬念，緘而带之。则必持明照回，广王化于东土。本尊敷佑，延圣寿于南山”。不空在《佛为优填王说王法政论经》中说，如果国王不信因果，不信当来善恶果报，随意造作三业罪行，不能持斋修福，受陀罗尼业灌顶法门，则叫不顾善法。不顾善法，不受保护。反之，建立曼荼罗，受灌顶法，而设护摩，供养圣众等，叫顾恋善法，受佛护持。说“若诸国王任持正法，与诸内宫王子大臣，共修惠施，行好善事，持斋受戒，慈三摩地门上妙梵行，频作护摩，息灾增益，

建曼荼罗，具受灌顶，是为功德圆满。若能如是行者，是名净慧具足”。又说：“大王每日晨朝，若读若诵此秘密王教，依之修行，即名圣王，即名法王。诸佛菩萨、天龙八部日夜加持，恒常护念。能感世间风雨顺时，兵甲休息，诸国朝贡，福祚无边，国土安宁，寿命长远，是故当获一切利益，现世安乐”。可见不空所谓的仁王、法王、圣王和正法理国，实际上则是信奉密教，供养圣众。

不空译的《王法政论经》是一部议论王政的经典，其中说王政之十大过失和十大功德、五种衰损门和五种可爱法。十大过失是：一种姓不高（出生门第），二不得自在，三立性暴恶，四猛利愤发，五恩惠賒薄，六受邪妄言，七所作不顺古先王制，八不顾善法，九不鉴是非、胜之与劣，十一向纵荡，专行放逸。反之，则为十大功德，初一为种姓功德，后九为自性功德。五种衰损门为：一不善观察而摄群臣，二虽善观察而无恩惠，纵有恩惠不得及时，三专行放逸，不思国务，四专行放逸，不守府库，五专行放逸，不修善法。五种可爱法是：一人所敬爱，二自在增上，三能摧冤敌，四善摄养身，五能修善事。又有五种能发起可爱法之法：一恩养世间，二英勇具足，三善权方便，四正受境界（善理财政），五勤修善法。此经作不空译，但无经序，按内容有可能属不空之作，既是译作，其中有关密教内容，当是不空增加。该经中充分表现了不空宗教为政治服务的护国思想。

#### 四、不空诸弟子的弘法

不空一生灌顶传法，授戒度僧。上至皇室权贵，下及缙素士民，以他为师的人相当多。赵迁《行状》记载说：“大师据灌顶师位四十余年，入坛弟子，授法门人，三朝宰臣、五

京大德、缙素士流、放牧岳主、农商庶类，盖以万计”。代宗时不空开有部戒坛，凡受戒者均师从不空。《行状》载“其登戒坛，二千弟子，一切有部独为宗师”。受戒弟子均为僧人，其数尚可有限，而从其受灌顶者，僧俗贵贱，其数无定。按《行状》的记载，不空在广州法性寺开灌顶道场，“度人亿千”（一千？）。在武威开元寺，“自节度已下，至于—命，皆授灌顶，士庶之类，数千人众，咸登道场”。边疆之地尚且如此，何况在人口集中的首都长安屡开道场，其数之众，可想而知。飞锡《碑铭》亦载不空圆寂之后，为其哀悼的门人大济等四部弟子，凡数万人。然而从其受法的弟子毕竟有限，大历九年七月七日慧朗《谢恩制追赠先师并谥号表》中称“凡百弟子数千人众，悲感圣恩”，大概总的受法弟子也就有个百余人。这些弟子大都集中在长安的大兴善寺、化度寺、保寿寺、青龙寺、崇福寺、千福寺、安国寺及内道场等，东都洛阳的荐福寺、广福寺等，五台山的金阁寺、玉华寺等。这百余人弟子中大都受法念诵僧，真正得到亲传密法的人不过十儿人，《行状》说“余知法者，盖数十人而已”。不空在《遗书》中提到的主要弟子有十一人，而其中得到五部密法的只有六人：含光、慧超、慧果、慧朗、元皎、觉超，史称“六哲”。其余僧俗弟子为慧胜、昙贞、李元琮、李宪诚、赵迁等。不空之后以这数十人弟子为主，继承和发展了不空的密宗事业，他们和他们的弟子们仍然保持了密宗的繁荣昌盛。

### 1. 嗣位弟子慧朗的弘传

不空灭寂之后，由弟子慧朗继承传法灌顶之位。因不空传法弟子多，代宗为防止诸弟子间对继承人问题发生争执，特于不空灭寂次日，下敕诸弟子等：“和上为三代国师，门徒稍众，宜各相和顺。住瑜伽观行，依本教修行。如有违诤者，即

录名奏来”。过了六天，不空入葬之后次日，代宗敕令：“僧慧朗专知检校院事，兼及教授后学，一尊一契有次第者闻奏”。这样就确定了慧朗的法定继承人的地位。《行状》也载“僧弟子慧朗次承灌顶之位”。关于继承人的事，不空生前在《遗书》中并没有提及，只是为防后有疑，对主要弟子所受密法的情况作了说明。按理继承人的事应有安排，也许代宗宣布慧朗为继承人，出自不空的意思。《碑铭》记载说：“后学升堂诵说，有法者非一。而沙门惠朗受次补之记，得传灯之旨，继明佛日，绍六为七”。则慧朗继位似早有安排。为何选慧朗为继承人，具体原因不得而知，不过有资料表明，不空生前慧朗已享有较高的地位。不空《遗书》便似是对慧朗为首的众弟子的叮嘱。据大历九年六月六日牒，不空奏准制定兴善寺翻经院灌顶道场和文殊阁道场持诵僧二十一人，以慧朗为诸弟子之首，奏文说：“其惠朗等二十一人，并久探秘藏，深达真乘，戒行圆明，法门标准”。

慧朗的籍贯及原来事迹不详，仅知其原为崇福寺僧，经常在内道场修法，他曾在一封上表中自称：“叨承圣泽，滥沐殊私，出入金门，薰修别殿”。慧朗继位之后，即在大兴善寺翻经院主持密宗教务，亦受代宗器重。十一月即赐紫绶袈裟，代宗称他：“师夙勤梵行，先践法流，福惠所资，生灵蒙赖，爰赐命服”。大历十三年（778）四月十四日代宗敕补慧朗为大兴善寺上座，并总领寺务。大兴善寺都维那法高等上表称谢，代宗批复说：“惠朗恭勤，允副公选。总领寺务，斯谓得人也”。慧朗在主持译经院及大兴善寺期间，依不空嘱托，监造完成了文殊阁的建造工程，与造阁僧秀严、同检校造阁僧惠胜等进造阁状，代宗为文殊阁亲题八分金书扁额：“大圣文殊镇国之阁”。翌年不空忌日，主持周年入塔小祥斋，代宗赐

千人供，兼赐茶二百串，准度弟子二人。十二年不空三周年忌日，慧朗又主持千人斋会，代宗赐茶二百串，并遣使慰问。十一年四月五日，慧朗上表请求在本院不空影塔处敕制立碑，后于建中二年（781）十一月十五日树碑，由银青光禄大夫、御史大夫、上柱国、冯翊县开国公严郢撰文，银青光禄大夫、彭王傅上柱国、会稽郡开国公徐浩书。十一年十二月，功德使李元琮歿，慧朗上表请求续置功德使。十三年十月六日依敕度韩王长女为尼，并上表称贺。十一年二月代宗敕天下僧尼持诵《佛顶尊胜陀罗尼》，限一月精熟，每日诵二十一遍，每年至正月一日进具所诵遍数，慧朗上表称谢。大历末慧朗常率宗人持念修福，十三年正月慧朗率本宗僧人五十三人持念祈雪，入春降雪，上表称贺，其中说他们五十三僧“每在道场，为国持念，自正初已来，互相策励，或有七日不食，或有经旬忘寝”。可见其效力至诚。代宗批文慰喻说：“师祈禱精诚，膏泽普沾，至诚所感，当用慰焉”。该年十一月慧朗奉敕往五台山修功德，此后事迹不详。

慧朗得不空金刚界五部密法传授，在崇福寺和兴善寺有弟子多人，其中传延法脉、最为著名的是天竺，时称天竺阿闍梨，住崇福寺弘密。

## 2. 含光的弘法

含光是空最早的弟子，《宋高僧传》特意为他在《兴福篇》中立了传（卷二十七）。飞锡《碑铭》称其为梵僧，则知含光为印度人，按其事迹可能属印度侨民后裔。本传说他“幼觉翳尘，驰求简静。开元中见不空三藏颇高时望，乃依附焉”。但按不空事迹，当在开元后期投不空门下，开元二十九年（741）便以门人的身份随不空前往师子国求法。

到师子国之后，含光随其师从普贤同受五部灌顶。天宝

五年回来之后，又随不空辗转长安、韶州、河西，助不空译经传法。在武威开元寺不空开灌顶道场，含光又咨受五部灌顶、金刚界曼荼罗密法。天宝末年发生安禄山事变，不空先被皇太子李亨诏回长安，含光稍后东归，途遇皇太子北上，便随其左右，并为其师与肃宗间的联系传递消息，也为肃宗定册复京祈福修法。后来不空于至德三年（758）正月二十三日的《谢恩赐香陈请表》中特意提及。肃宗返长安之后，含光大概居住于保寿寺，并为该寺大德，故后来不空奏折中称他为保寿寺大德。广德二年（764）正月不空奏请置大兴善寺大德四十九员，含光位列第二。不空称含光等“道业清高，洞明经戒，众所钦尚，堪为师范”。说明此时含光已有名望在众。永泰二年（765）不空在五台山建造金阁寺及诸普通供养处，奏请含光为奉使巡台，恭修功德。并得代宗敕准，捡校督造。含光先后化了五年时间，营造建成了著名的金阁寺，以及六处供养处，完成了一项浩大的工程。自此含光主持金阁寺，在五台山兴隆密宗。据大历二年三月的奏表，当时含光在五台山是以朝廷功德僧的身份，享有很高的威望和权限。代宗应不空奏请，敕令五台山金阁、玉华、清凉、华严、法华五寺抽僧转《仁王》、《密严》二经，委托含光同云京将军宗凤朝、中使魏明秀简择选调。含光在金阁寺修法，后来开成年间（836—840）日本求法僧圆仁巡礼五台山，记述了含光在金阁寺修法的遗迹，说：“次开持念曼荼罗道场，礼拜尊像，此则不空三藏弟子含光为令李家昌运长远，奉敕持念修法之道场。坛面三肘，以白檀汁和泥涂作，每风吹时香气远闻。金铜道具甚多，总在坛上”。

含光在五台山与天台宗湛然有交往，《宋高僧传》记载了他们的一段佳话。含光本传记载：“时天台宗学湛然解了禅观，

深得智者膏腴，尝与江淮僧四十余人入清凉境界。湛然与光相见，问西域传法之事。光云：有一国僧体解空宗，问及智者教法。梵僧云：曾闻此教定邪正，晓偏圆，明止观，功推第一。再三嘱光，或因缘重至，为翻唐为梵附来，某愿受持，屡屡握手叮嘱。详其南印土多行龙树宗见，故有此愿流布也”（卷二七）。从智者天台宗远闻南印，赞宁深为中华佛学反而影响佛教发源地而感叹不已。

大历九年不空灭寂之后，含光仍在五台山弘法，更受代宗器重，本传说“代宗重光，如见不空”。含光晚年事迹不详，可能终于五台山。后来日本密宗中所传《大圣欢喜双身毗那夜迦天形像品仪轨》，作憬瑟撰集，并云“我于含光口传，制此秘密仪轨”。但此仪轨并憬瑟不见于经录史籍。

### 3. 惠果的弘法

惠果（746—805），在不空六大弟子中最为突出，一是他综二系传承，持金刚界、胎藏界及苏悉地等三部大法，二是培养传授了很多出色的弟子，因而他对后世的影响颇大。相应地，他的事迹也被弟子们记载下来了，其中有佚名弟子的《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》事迹最详，俗弟子吴殷的《大唐神都青龙寺东塔院灌顶国师惠果阿闍梨行状》、日本弟子空海的《大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿闍梨惠果和尚之碑》等，也有专门记载。

据无名氏《行状》等，惠果，俗姓马氏，京兆府万年县归明乡人（治今西安市东），吴殷《行状》及空海《碑铭》均作昭应人。按《旧唐书·地理志》，天宝二年（743）分新丰、万年二县，别置会昌县。七年省新丰县，改会昌县为昭应，治温泉宫之西北。则惠果出生之归明乡，当在从万年县分出之昭应县境内。惠果生于天宝五年（746），九岁时即到青龙寺

圣佛院，奉事不空弟子昙贞和尚，立志习经。至十七岁，因昙贞入内道场持念不出，不得从学。便投不空门下，求授大佛顶及大随求真言。十九岁，又从不空边教授灌顶散花，得转法轮菩萨，于是传说不空预言：“我于南天竺国散花得此尊，如今无异，今（当为汝）于吾后弘传总持大教，如我无异”。《碑铭》则载，“昔髻髻之日，随师见三藏。三藏一目，惊叹不已，窃告之曰：‘我之法教，汝其兴也’。既而视之如父，抚之如母。指其妙蹟，教其密藏。大佛顶、大随求，经耳持心。普贤行、文殊赞，闻声上口”。这种说法与无名氏《行状》至十七岁从不空求法的记载相矛盾。惠果亦曾自称：“聚沙之岁则事先师，二十余年执持巾锡。瑜伽秘密之宗、普贤深妙之要，特蒙教诲”<sup>①</sup>。但惠果髻髻之日或聚沙之岁，不空尚在韶州、河西等地，二十余年执持巾锡似无可能，则此种话有有意玄耀之嫌。惠果二十岁受具足戒，无名氏《行状》误作大历八年，实在永泰元年（765）。是年三月上旬，昙贞依敕出内，于慈恩寺置方等道场之际，奏请为惠果等二童子剃度授戒，代宗敕准并赐剃刀及袈裟衣钵，昙贞便于青龙寺大佛殿前为惠果授戒，并造籍隶名青龙寺。惠果在二十二岁时，从善无畏弟子保寿寺玄超边求授大悲胎藏法和苏悉地法等善无畏所传一系密教。其后，惠果为求金刚界法，将其师昙贞在内道场念诵所赐得诸物、及自节食所省诸钱物，尽送不空，以充授法之供养。即得受不空金刚界教法的全部传授。这样，惠果便一身兼持三部大法。他也把密宗两派的法脉合到一起，由此密宗法脉两系也开始合流并交互传承了。

二十五岁时，被诏入内禁，于长生殿持念。《行状》传说，

---

① 《恩赐锦綵谢表》《不空制集》卷五。

时代宗问他持法有何功效，他回答说没有，代宗以为诚实，又唤童子八人，考召加持。恩命所问，尽皆成就。转瓶合竹，并得成就。于是，皇帝大喜。此故事《碑铭》移至进具之前，说：“年登救蚁，灵验处多。于是，代宗皇帝闻之，有敕迎入。命之曰：‘朕有凝滞，请为决之’。大师则依法呼召，解纷如流。皇帝叹曰：‘龙子虽小，能解下雨，斯言不虚。左右书绅，入瓶小师，如今见矣’！从而已还，骥驥迎送，四事不缺”。

不空歿后，惠果更受到代宗的宠遇。大历十年特敕在本寺另置一院居住，此院即东塔院。敕准建毗卢遮那灌顶道场，准七僧持念。这标志着惠果地位的提高和肯定，由此青龙寺因为有了昙贞的圣佛院和惠果的东塔院，完全成为密宗的另一个中心，闻名于海内外。惠果在大历后期经常效力持念，倍受代宗器重。十一年代宗生病，惠果为之加持痊愈，敕赐紫衣一对，惠果辞谢不受。以为先皇玄宗已为其师不空赐紫，作弟子的不合与师齐等。代宗以为惠果很有孝心，改赐褐衣一对，并以为他“堪为国师”。时花阳公主生病，惠果又加持三日便愈。不久又犯病，又加持好转。代宗很高兴，赐绢一百匹，衣一对。大历十年代宗为了表彰惠果在弘法传嗣、发展密宗势力及为国持念诸方面做出的突出贡献，特赐绵彩二十匹。代宗说：“和上遗教，闍梨克遵。秘密之宗，流传弟子，览师精恳。表以勤劳，薄赐缣緡，以崇香火也”。据《行状》记载，惠果在大历年间持念修功德，屡受恩赐，共得钱物一千余贯。大历十三年，代宗以自己从不空所受法门多所废忘，特请惠果为他重授，并让惠果登长生殿内道场帝师位。

惠果因受代宗器重，其活动往往超出本院及至本宗的范围。大约在大历十年，敕惠果同时检校大兴善寺两道场，兼知翻经院事。十一年十二月奉敕巡视京城诸寺塔像，并负责

洒扫。代宗在惠果上表呈洒扫完成事的批文中说：“闍梨妙行坚持，颇闻修洁。所以命遍巡法界，用广胜因。金刹载清，玉毫呈照，虔诚所致，甚可嘉也”。十三年，依昙贞奏请敕准，两度巡视南台。据说在观音台持念，夜久之间，大圣观音于大月轮中现大身相，光明犹如白日，祥云皎洁。同时，数百千人遥共瞻礼。

唐德宗初年，惠果在本院向来自河陵、新罗等国的僧人和本院弟子传授密法。贞元五年（789）天旱，原不怎么信奉佛教的德宗也不得已敕惠果在本院道场共七僧祈雨。据载第七日夜降雨，惠果等各得赐绢一束、茶十串。翌年初，德宗又启迎法门寺真身舍利，敕惠果于右卫龙迎真身舍利入内供养。《行状》载此事于五年，《旧唐书》等作六年二月，今从后说。四月惠果受敕入内，于长生殿道场持念七十余日，德宗赐惠果及持念诸僧绢三十匹、茶二十串。后来又数次入内持念，受赐四时衣物、三节料。是年，相国杜黄裳、韦执宜等亲从惠果受灌顶，学持念。他们又奏请惠果巡礼南台，并充观音寺大德。贞元十四年（798）五月大旱，惠果入内道场持念作法，七日雨足，受赐绢一束、茶十串。十五年八月下旬，皇太子患病，惠果依法加持，三日得除。赐绢二十四匹、吴绫五十匹、茶二十串。十六年十一月十六日，应神威军、焦护军之请，惠果前往军宅受供修法。军中绘惠果像，装饰送其本院。十八年患疾回本寺，八月中旬舍衣钵，付嘱弟子义明等七人受用。十九年，日本僧空海前来求法，奉献摩纳衣和国信物及钱五百余贯文。惠果以此钱物修饰道场，授空海两部大法及诸瑜伽法。永贞元年（805）十二月十五日灭寂，住世六十，僧夏四十。元和元年（806）正月十七日，众弟子道俗千余人送葬至孟村龙原塔侧。后至敬宗宝历二年（826）

八月二十一日，弟子义一、深达、义丹等移葬于浚川之侧表藺村建塔。

后来日本真言宗中有几部仪轨修法，作惠果造。但均不见于经录及求法诸录，只有《金刚界金刚密号》，见于《惠延录》，作惠果集。空海《碑铭》中记载了一段惠果的话，说惠果常告门人：“人之贵者不过国王，法之最者不如密藏。策牛羊而趋道，久而始到。驾神通以跋涉，不劳而至。诸乘与密藏，岂得同日而论乎？佛法心髓，要妙斯在乎？无畏三藏，脱履王位。金刚亲教，浮杯来传，岂徒然哉？从金刚萨埵稽首叩寂，师师相传，于今七叶矣！非冒地之难得，遇此法之不易也。是故建胎藏之大坛，开灌顶之甘露。所期若天若鬼，睹尊仪而洗垢。或男或女，尝法味而蕴珠。一尊一契，证道之径路。一字一句，入佛之父母也，汝等勉之，勉之！”表现了惠果以密教为优越的思想。

惠果一生，谦恭无私，广授教法，威信很高。吴殷《行状》说：“大师唯一心于佛事，不留意于持生。所受赐施，不贮一钱，即建立曼荼罗，愿之弘法利人。灌顶堂内，浮屠塔下，内外壁上，悉图绘金刚界及大悲胎藏两部大曼荼罗，及一一尊曼荼罗。众圣俨然，似华藏之新开；万德晖耀，连密严之旧容。一睹一礼，消罪积福。常谓门人曰：金刚界、大悲胎藏两部大教者，诸佛秘藏，即身成佛之路也。普愿流传法界，度脱有情”。空海《碑铭》亦说他“有受无贮，不屑资生。或建大曼荼罗，或修僧伽兰处。济贫以财，导愚以法。以不积财为心，以不吝法为性。故得若尊若卑，虚往实归。自近自远，寻光集会矣”。

惠果弘法授徒，弟子甚多，密宗教法更由此远播海外。其弟子在五、六十人之上，据《行状》记载，贞元九年至十三

年就有五十人受法。他的弟子遍布各地、各阶层，上自皇室权臣，下及庶民寒士，近如两京汴州、剑南河北，远如朝鲜、日本，及至南海河陵。其中不少人创宗立派，广延法流。《碣铭》称他“或作一人师，或为四众依，法灯满界，流派遍域。斯盖大师之法施也”。

惠果的主要弟子有河陵辨弘，建中年初（780）来唐求法。据传，他在本国修如意轮瑜伽法，稍得法力之后，即向南印求学胎藏法，途中听说胎藏法已被不空（应为善无畏）传到大唐国，有弟子惠果阿闍梨在青龙寺传授。便转向唐国来求。这个传说表明：当时唐密之著称，远闻于南洋印度诸国。辨弘来唐后，向圣佛院县贞献本国铜钹一具，向东塔院惠果伊奉七宝灌顶瓶一口，海螺两具，从惠果受得胎藏大法。辨弘后来长住汴州弘法。

新罗僧惠日，于建中二年入唐，将本国信物向惠果供养。受胎藏、金刚界及苏悉地等法，得三十本，后来回国，广弘教法。

又有新罗僧悟真，与惠日同时入唐，从惠果受胎藏及诸尊持念教法。贞元五年往中印度求取《大日经》梵夹等诸经，取道吐蕃身亡。

日本空海，元和元年（806）回国，建立日本真言宗，广大密宗教法。

剑南惟尚、河北义圆，均受金刚界法，后来可能回本地传法。

在京弟子主要有当院僧义明，内供奉，继承惠果法位，得两部大法。当院弟子又有义满、义澄，受胎藏、苏悉地大法。又有义恒、义一、义政、义操、义云、智兴、义敏、行坚、圆通、义伦、义播、义润、义璨、义玫、义舟、深达、义照、法

润等，同学惠应、惠则等，俗弟子吴殷、开丕、杜黄裳、韦执宜等。其中惠应、惠则、惟尚、辨弘、惠日、空海、义满、义明、义操、义照、义敏、义政、义一、吴殷十四人得金刚界阿闍梨位，惟尚、辨弘、惠日、悟真、空海、义满、义明、义证、义照、义操、义敏、法润十二人得胎藏界及苏悉地法阿闍梨位。在唐诸弟子中，后来义操和法润广演法嗣，壮大门庭。

#### 4. 元皎和觉超的弘法

元皎，《宋高僧传》在《读诵篇》中立有传记，题《唐凤翔府开元寺元皎传》（卷二十四）。本传称，元皎为灵武人，但元皎于大历十三年十月九日所上《沙门元皎请度僧表》中自称“元皎生居福州”，则元皎为福州人，本传有误。元皎为不空六大弟子之一，《遗书》中明确无疑，但后来的有关法脉图中缺列。其中包括海云的《血脉图》，而造玄的法脉图中系之于含光之下。可能元皎最初奉师于含光，从元皎的早期事迹看有这种可能性。据本传记载，至德二年（757）肃宗从灵武还京时，“择清尚僧首途，若祓除然。北土西河所推，皎应其选，召入受教旨，随驾仗内赴京”。元皎后来称“长年多幸，侍从銮舆”，即指此事。很有可能含光在武威或东归之时，即投含光门下，或在灵武时拜含光为师。从他后来在赴京途中行法的情况看，早谙密法，前一种可能性较大。因为元皎是从灵武来的，故《宋高僧传》误以为是灵武人。

据本传说，元皎“有志操，与众不同，以持明为己务”。而他是在肃宗还京时以持诵应验而闻名的。据载，肃宗自灵武赴凤翔时，敕令元皎等先出发。至凤翔，元皎在开元寺检校御置药师道场。择三七僧六时行道，燃灯歌呗，赞念持经。法会中忽然生出一丛李树，有四十九茎。具事奏闻，肃宗宣

内使验实，肃宗非常惊喜，以为大吉兆。元皎上表称贺，肃宗答敕说：“瑞李繁滋，国之兴兆。生在伽兰之内，足知觉树之荣。感此殊祥，与师同庆”。命元皎为内供奉。后来回长安后，元皎多在长生殿内道场持念，他的奏表中自署前长生殿道场念诵僧。广德二年（757）不空奏请置大兴善寺大德四十九员，元皎在聘。大约此后从不空受学金刚界五部密法。大历中患病、出内道场，回本寺，仍为保寿寺寺主。大历十三年十月九日，上表请于降诞日度其侄孝常为僧，以侍养病体。后来事迹不详。

觉超，原为灵感寺僧。其大历十二年（777）五月二十一日所上《请辞内道场陈请表》自称：“随侍先师，出入中禁……因循岁月，十五余年”。则觉超在代宗即位之前就已师事不空，从受金刚界五部大法。代宗即位，随师入内，为长生殿念诵僧。“食分御膳，服减天衣，厩马公车，往来乘驾”，受到皇帝的殊礼。广德二年不空奏请为大兴善寺大德，其后出内之际，居住保寿寺。大历七年（772）六月十五日，与惠照奉敕到南山水潭祈雨，七日雨足，上表称贺。代宗回批说：“师等经行宴坐，久晤无生。念深家邦，诚请膏泽。圣真垂祐，零雨应期”。十二年五月二十二日，与惠海提出辞表，请求出内回本寺，说十五年来“锡贲殊私，丘山已积。论功报国，纤芥曾无。抚已修涯，岂堪愧恧。且出家之人受佛教令，精修功德，令处伽兰。久在天宫，实贻物议。夙夜思忖，何情自安。特乞圣慈，降垂矜放，各归本寺。为国修行，福田所资，宁限中外？”代宗对此作了一个巧妙的批答，说：“师等妙行精修，坚持正觉。留在禁中，用广胜因。无去无来，何至辞让也。”

此后觉超即回保寿寺，但仍保留长生殿道场沙门的身份，

不时地依敕修功德。八月二十七日奉敕止雨有验，上表称贺。代宗批复说：“师缙门领袖，久在道场，勤结梵缘，福资黔庶。真圣所祐，宿阴渐开，宜益虔诚，庆流家国也”。可见觉超地位之高，皇帝视作佛门领袖。二十八日又上表贺破吐蕃。

后来事迹不详。觉超有弟子契如、惠德，事迹无考。

#### 5. 昙贞等主要弟子的弘法

不空六大弟子之外，尚有昙贞、惠胜、惠晓、惠辩和俗弟子李元琮、李宪诚等，并闻名当时。

昙贞，赐居青龙寺圣佛院，并长期在内道场持念，历玄、肃、代、德四朝，屡受宠遇。《惠果行状》称他为“故三朝国师、内道场持念、赐紫沙门讳昙贞和尚”。昙贞早在玄宗时已有名闻，天宝十三年（754）惠果即投其门下，并长期追随，从受具戒。大约在肃宗时从不空受法，《遗书》中说：“青龙昙贞 次法真言吾先授与，至于契印渠未得之，汝等为吾转为授却”。广德年中，昙贞出内道，奉敕在慈恩寺设方等道场，同时上奏请求回寺授戒剃度他的二个童子，代宗敕准，并派使送去剃刀和赐袈裟两副，又命官度籍住寺，可见代宗对他的重视。大历九年正月昙贞与惠超等到南山祈雨。六月不空歿，到大兴善寺执办丧事，表称大兴善寺草土沙门。二十八日为造不空灵塔，敕赐绢七百五十二匹，昙贞代表诸门人上表称谢。十二年七月，昙贞到南山祈雨，敕赐绵彩七十匹。代宗说：“师久勤梵行，夙著精诚，度洁道场，至祈膏泽，薄申奖贲”。德宗建中年中，昙贞仍健在圣佛院，河陵辨弘前来求法，向他进奉铜钹一件。按《惠果碑铭》，歿后赐谥号大照禅师。海云《付法记》称昙贞“不传弟子，每有学者，云东塔院有惠果阿闍梨，善通教相，可于彼学”。大概除早年弟子惠果等二人外，别无其他弟子了。

惠胜，不空当院弟子，在他悼不空的祭文中称“侍其几杖二十余年”，则天宝末年即已师事不空。在《遗书》中也说“当院弟子慧胜等，少小事吾，恭谨无怠，勤劳岁久，实可矜怜”。慧胜从不空受学普贤念诵法。《遗书》说他“虽五部未沾，并一尊精熟，修持成佛，是可有余”。所谓“一尊精熟”，即指普贤法而言。后来惠胜奏请到不空塔边守护时，代宗曾向他说：“和上在日，阿师子偏得意旨，今闻于塔所焚香火守护。先于和上边受得普贤念诵法，与朕同尊。努力精修，三年满后，即来对朕与商量本尊法”。大历十三年（778）惠胜上表中亦称：“然普贤之法，本是先师所传之典，复为陛下所付之道”。大历九年六月六日不空奏请他为大兴善寺文殊阁下道场持诵僧。不空歿，作祭文一首，其中说：“窃惟父母之孝，师资亦然，况乎亲事深感前缘。侍其几杖二十余年，自惭愚滞，沐眷殊偏。恩载我兮如地，德覆我兮如天，慧照我兮如日，法润我兮如泉”。大兴善寺建造文殊阁，惠胜具体负责工程。大历十年四月修造完工，以检校造阁僧的身份与秀严、惠朗上表奏闻。不空之后，他协助慧朗检校兴善寺两道场、知院事，具体负责本院事务和两道场事务。十二年十月八日上奏文殊阁道场转念活动，其中说到在文殊阁内素画文殊六字菩萨一铺九身，阁内外壁上画文殊大会圣族菩萨一百四身，已经完成。代宗批复说：“师夙勤梵行，戒律精严。久在道场，宗建功德，劳彰岁月，福聚家邦。无量胜因，欢慰斯在也”。大历十三年代宗敕赐惠胜绵彩缣帛四十四匹，以表彰他持念普贤法有功，代宗说：“诸佛秘藏，先师受持，传布人天，诚为法要，薄申奘贲，以助修行也”。惠胜后来的事迹及有无弟子，史籍无载。

惠晓，西明寺僧，亦长期随侍不空左右，从受五部真言。

按其大历十二年三月十九日表所称：“承顺大广智三藏和尚颜色三十余年”，则开元末天宝初即以奉事不空。天宝末年变乱中，随不空在大兴善寺持念有功，受肃宗表彰，至德三年（758）正月十八日肃宗在给他的敕语中曾说：“不空三藏弟子惠晓等比在贼中，为朕克念精诚，潜修功德。今克复天下，皆佛力之应也”。至德二年惠晓取得僧籍，十二月应诏入内，与同门惠盱、瞿那、惠月等依敕取飞龙马与不空，以建饰道场念诵。翌年正月代宗特命他为国念诵，说“自今以后，须倍加精勤，为朕念诵，莫以度取即不精勤”。代宗朝，惠晓随不空入内，常在含晖、延英、长生诸殿持念修功德，并常奉敕负责修功德活动。大历六年八月二十五日依敕在西明寺修功德，二时粥饭及出入往来畜乘，一切由宫中供给。大历十二年三月委派为五台山修功德使，十日面奉帝命，欲往五台山检校金阁寺尊像颜色契印等。不久又依敕暂停，赴内为代宗降诞日修功德。结束之后，受赐帛三十匹。十九日，按原敕命往五台山。临行前上表称谢，代宗批复说：“师依止释门，弘敷圣教，言寻有相，将赴灵山”。自后与慧朗等在五台山同修功德，十一月十七日上表奏闻在五台山巡视情况及所闻所见灵瑞。代宗批复：“师服勤梵行，久在清凉，业广戒圆，志精功备，偕申斋洁，崇福家邦也”。十三年（778）正月奉献在南台发现的甄叔迦宝，代宗复信说：“师访道灵山，精修正觉。异石来献，用表勤诚”。惠晓在五台山住金阁寺，四月依敕在金阁寺修护摩功德，后来上表称：“修上件功德，陈文殊宿缘，启先师冥力。依希有凭，响像来应。遂得火色鲜润，烟气不起，异于他日。实表清晴，是华夏晏谧之征，兵尘止息之验。此皆陛下至道潜运，上天合德。使百灵效福，万姓欢心，妖灾永除”。这番话深得代宗欢心，回批说：“文殊大圣

保护灵山，师虔诚之心，神呪昭感，至诚必应，深可嘉之”。自后代宗很关心他的温暖，八月十三日特赐手诏，遣使送至金阁寺。说：“敕惠晓闍梨，令遣中使扬善德往彼句当功德。师服勤禅诵，资庆家邦也。秋凉，师比平安，好。遣书指不多及”。大历十三年十二月惠晓仍在五台山修功德，十八日附中使魏明秀上《进五台山修护摩功德表》。此后事迹不明。

惠辩，不空最早的弟子之一，开元后期即侍从不空，二十九年与师兄含光随不空前往师子国求法。因年龄尚小，途遇风浪而惊恐动声。《不空行状》载：“初至河陵国界，遇大黑风，众商惶怖。作本天法，哀之无效，稽首膜拜，哀求大师。惠辩小师亦随恸叫，大师……诵大随求，才经一遍，惠辩亦怪之，风停海澄。师之力也”。在师子国普贤阿闍梨开十八会灌顶，惠辩亦同受五部灌顶。后来事迹不详，《遗书》中说受五部灌顶的“沦亡相次，唯有八人”，可能惠辩早已故去。

李元琮，虽俗处且兼使职，却长期随侍，蒙受五部大法，其地位与六哲齐等。不空把他看得很重，在《遗书》中嘱咐说：“俗弟子功德使李开府，依吾受法三十余年，勤劳精诚，孝心厚深。河西、南海，问道往来。净影、鸿胪，躬亲供养。瑜伽五部先以授之，十七尊（“尊”原作“五”，或有作“吾”者，不通，今改）身更增秘密。吾银道具、五股金刚杵、三股、独股铃，并留与开府，作念受持，速证悉地。院中师僧，开府往来检校，如吾在日，务须安存，上下和睦”。按“依吾受法三十余年”的说法，李元琮早在开元末就奉侍不空，二十九年并随不空前往师子国求法。空海《真言付法传》中提到求法团中就有俗弟子李元琮。回来后一直跟随在不空身边，所谓“净影、鸿胪躬亲供养”，就是指不空自师子国回来后敕住鸿胪寺、净影寺期间的事。其后不空寄止韶州和弘法

河西时，李元琮专事联系并奏闻信息。并在河西从不空受五部灌顶及金刚界大曼荼罗法。后来在肃宗登极复京的过程中，往来于不空与肃宗间，当有一定的功劳，受到器重，受封官职，到代宗宝应元年（762）时已有了（新）龙武军将军的职衔。赵迁《故功德使凉国公李将军挽歌词》中说他“业盛唐尧际，功成文子军。累承三帝宠，六比五臣勋”。宝应元年五月鄜州刺史杜冕施二千五百余贯钱修功德，与不空译经，奏请李元琮与不空及潜真联系，负责其事。杜冕奏文及永泰元年六月十八日牒中，仍称李元琮为（新）龙武军将军，所奏请敕准负责的事，虽属修功德的活动，但未标明李元琮有功德使之职衔，很有可能至大历时才设置功德使职，授与李元琮。大历年间李元琮以监修功德事，倍受代宗宠遇。授有开府仪同三司之高位，并兼右龙武军将军，后又封为知军事上柱国、凉国公。除以句当京城诸寺观修功德使之职、掌管京城功德活动外，并总领天下修功德事。大历十一年（776）二月八日代宗敕令天下僧尼诵《佛顶尊胜陀罗尼》，即由李元琮奉敕执行。李元琮既为功德使，又为不空弟子，不空后事，代宗特令他处理。六月中监护不空丧事，七月十五日依敕停止不空塔的修造，另择好地建造。八月二十八日，李元琮依敕在兴善寺翻经院起舍利塔。又七月七日依敕奏闻不空在兴善、化度、保寿等寺弟子中有功业的人。翌年四月，依敕命法高仍为兴善寺都维那。李元琮因为崇信佛教，在他任功德使期间为佛教事业，尤其为密宗的发展起到了重要的作用。

大历十一年十二月他辞世之后，赵迁特作挽歌词二首，以表哀悼，慧朗奏请续置功德使，表中充分肯定了功德使的作用和意义。他说：“自国家特置功德使已来，众福日滋，群凶时灭。皇室起崇高之祐，缙门绝挫辱之虞。惟天所知，人罕

悟矣。一昨元琮薨没，帝京僧侣相视黯然，举目增悲，中言下泪。又惧恶魔获适心之便，外道得攘臂之秋。正教陵迟，邪林茂盛。伏乞圣慈，择一贤臣职司功德，永国家惟新之福，解僧人怀旧之悲”。可见，佛教界及密宗中人对李元琮及其所任功德使职看得很重。

李宪诚，亦是不空重要的俗弟子之一。不空在《遗书》中说：“监使李大夫自监吾以来，无少违意，往来进奏，皆契圣心。不但辅佐国家，亦为护法菩萨。普贤秘密寻以受持，踵袭大乘，必当克证。吾银羯磨金刚杵四个，并轮留与受持，为念取证菩提。佛法护持，如吾在日”。可知其为不空所重。所受法为普贤法，与代宗同尊。按《表制集》，李宪诚自大历三年（768）开始奉诏监护不空，凡宣旨奉进，大都由他担任。他往来于代宗与不空之间，为维系不空与代宗间的直接关系，起着重要的作用，被不空称为“护法菩萨”。大历十二年初代宗也说：“汝以近臣，护持释教，精勤久著，诚效颇章”。不空迁化后，他依敕勾当丧事，仍宣旨奉进于代宗与密宗中人之间。李宪诚初为中使、监使，或称高品，大历九年时补为内谒者监，十二年正月时已有从朝散大夫、行内侍者、内谒者、监同正员上柱国、赐鱼袋的职衔，十三年正月时又有内给事赐绯鱼袋上柱国的头衔。四月时任内功德使之职。

#### 6. 不空的其他弟子

不空受法弟子除前述者，又有慧璨、慧海、慧见、慧觉、慧晖等，有慧干、慧严、慧云、慧信、慧珍、慧深、慧应、慧行、慧积、慧俊、慧贤、慧英等，于大历九年六月六日制定为大兴善寺翻经院灌顶道场和文殊阁道场持诵僧。不空说他们“并久探秘藏，深达真乘，戒行圆明，法门标准”。

其中慧海曾长期在长生殿内道场念诵，大历十二年五月

二十二日与觉超同上辞陈表，说他们随侍不空，出入中禁十五余年。

慧应（惠应）后转从同学惠果受胎藏法，有弟子文臻在淮南栖霞寺传法，日本求法僧常晓即从此受法。

又有弟子惠盱，原西明寺僧。至德二年（757）十二月奉诏与不空另二弟子慧月、瞿那入内念诵，广德二年（764）正月不空奏请为大兴善寺大德。

从不空受持真言并奏请得度的弟子有：千福寺慧通，兴善寺慧琳、惠正，静法寺法雄、法满、慧璘，庄严寺惠达、惠日，广福寺惠观、惠恒，保寿寺惠翔，总持寺惠濬、西明寺惠光等。

其中慧琳，俗姓何，名光王，虢州阌乡县（今河南灵宝附近）方祥乡人，开元二十三年（735）生。著有《建立曼荼罗及择地法》一卷，署上都大兴善寺沙门慧琳依诸大乘经集。《惠运录》有《建立曼荼罗法》一卷，作惠林依教略述，当属同一著作。大藏中另有《新集浴像仪轨》一卷，作慧琳述。《惠运录》中不题作者，当即同一作者。

另有同名慧琳（737—820），西明寺僧，亦为不空弟子，以著《一切经音义》闻名。据开成五年（840）顾齐之所作《新收一切藏经音义序》及景审《一切经音义序》、《宋高僧传》本传（卷五）等记载，慧琳俗姓裴，疏勒国人。自小归依佛教，始事不空，学习梵语文，并钻研汉语音韵。亦学习密教，儒术墨流，成为大器。顾齐之《序》载他“夙蕴儒术，弱冠归于释氏，师不空三藏。至于经论，尤精字学”。景审《序》称他“内精密教，入于总持之门。外究墨流，研乎文字之粹、印度声明之妙、支那音韵之精。既瓶受于先师，亦泉泻于后学”。据载，慧琳从德宗建中末年到宪宗元和二年

(783—807)，花了二十几年时间，“傍求典籍，备讨经论，孜孜不倦，修缉为务”。编纂出一百卷的《一切经音义》。其中收入了玄应、慧苑两家的《音义》，所释众经总有一千三百部、五千七百余卷。书中也发挥作者谙熟密教的特长，对密教经轨、尤其自不空以来的密宗译著作了标音和解释。书成之后，玄畅等“焚之以旃檀，饰之于绮绣”，藏诸西明寺大藏之中。“京邑之间，一皆宗仰”。开成五年西明寺上座明秀、寺主契元、都维那玄测请处士顾齐之为之作序，后又有景审书序，大中五年（851）奏请入藏流行。慧琳完成《音义》时，已高龄七十一，之后仍笔耕不辍，至元和十二年（817）二月三十日，终绝笔于西明寺。元和十五年（820）灭寂，春秋八十四。慧琳撰有《记佛顶尊胜陀罗尼经翻译年代先后》，译有《护国不退心大陀罗尼》、《地藏菩萨陀罗尼经》等。

慧灵，大兴善寺翻经僧。广德二年正月不空奏请为大兴善寺大德。永泰元年（765）不空在南桃园内道场翻译《仁王般若经》，被邀参加助译。翌年作《新译仁王般若经陀罗尼念诵仪轨序》，其中说：“此陀罗尼，字母之根底，众瑜伽之藪泽，如彼水木归其本源。故菩萨演之，王者建之，黎人念之，诸佛赞之。俾尔昌而炽，俾尔福而利”。“践菩提之路，登仁寿之域者，何莫由斯之道哉”！大历二年二月不空奏请为化度寺文殊堂三长斋月念诵僧。

法崇，千福寺大德。广德二年不空奏请为大兴善寺大德，永泰元年（765）译《仁王般若经》，奏请为翻经证义沙门，大历二年二月不空奏请为化度寺文殊堂三长斋月念诵僧。常入内持诵讲论，为内供奉、讲论大德。大历十年，作《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》，上、下二卷。下卷题《佛顶尊胜陀罗尼经疏并释真言义》。其中说：“惟巨唐大历十载，宝应元圣

文武皇帝宣慈育物，气穆时和。讽诵真言，须流国界。故使昏昏迷类，皆蒙金偈之因。蠢蠢凡愚，即获总持之句（指代宗敕令天下僧尼诵《佛顶尊胜陀罗尼》事）。崇才寡识浅，以管窥天，辄翻梵偈之文，以著唐言之释。其间微言密意，功用不测，自古不翻，则非愚之所能述，敢不报尔”。知法崇之作，自翻自释，应代宗制尊胜陀罗尼流行天下而作。从法崇著作可以看出，他对密教尤其是对瑜伽密教很熟悉。实际上也是以瑜伽密教来解释《佛顶尊胜陀罗尼经》的，文中还引用了不空的解释。则法崇从不空学过瑜伽密教，亦站在密宗的立场而论显密。

飞锡，不空灌顶弟子。据《宋高僧传》卷三及《表制集》等载，初学律仪，再学天台。天宝初游至京师，多止终南山紫阁峰草堂寺。广德二年不空奏请为大兴善寺大德，永泰元年被邀参加《仁王》、《密严》二经的翻译，充证义。不空歿后，作《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》，署敕检校千福安国两塔院法华道场沙门，此知在千福寺和安国寺负责法华道场，当从不空受学《法华念诵仪轨》。又作《唐赠司空大兴善寺大辨正广智不空三藏和上影赞》，署灌顶弟子紫阁山草堂寺比丘，中又称“苍苍何忍，夺我宗师”，《碑铭》中亦称“我大师”、“天生我师，贝叶翻兮”、“以表吾师安养国兮”。

潜真（718—788），不空传法弟子。据《续开元录》等记载，俗姓王，字义璋，太原华族，后徙为夏州朔方县（今内蒙古乌审旗南）崇道乡人。小时业尚典坟，兼好佛经。开元二十年（732）度为僧，隶名本州灵觉寺。初习戒律，后以讲论闻名。代宗朝游至长安，广德二年不空奏请为兴善寺大德。之后参予不空译经，并为《虚空藏经》作《疏》四卷，为

《文殊功德经》作《疏》三卷。另作《述菩提心义》、《发菩提心戒》、《三聚净戒》及《十善法戒》各一卷。圆照称：“翻译大德潜真，亲奉三藏和上，示以秘教，入曼荼罗，登灌顶坛，受成佛印”。李端《书序》称他：“学则该通，才称辩博，善说法要，尤精空门。翻译之初也，亲奉诏言，阐扬之次也，特承付嘱”。潜真显密兼通，关内、河东弟子很多。贞元四年（788）寂于兴善寺本院传法之堂，春秋七十一，僧夏四十九。《宋高僧传》列有传记。

大济，大兴善寺僧。飞锡《不空碑铭》载，不空法葬之日，其“门人敕修功德使检校殿中监大兴善寺沙门大济等四部弟子，凡数万人。痛大夜之还昏，悲慧灯之永灭”。则大济亦为不空弟子。据《册府元龟》揖录的史料（卷五十二），大济原是代宗封赐的师号，称大济禅师，法名叫廓清，原兴唐寺僧。大历四年（769）之前就任修功德使之职，是年正月，敕命为简较（检校）殿中监。因监修功德有功，特赐袈裟及厩马，出入禁中无时。其位势之高，史称“京师诸僧咸惮之”。

玄宗、肃宗、代宗亦为不空弟子，代宗李豫曾从受普贤法。

又有宝金刚者，亦从不空受念诵法。《遗书》中说他：“事吾日深，小心孝顺，至于念诵，倍更精勤，留在院中，同住供养”。

赵迁，长期随侍不空，参诸翻译，执笔抄写。不空歿，依生前所述，作《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》，末云：“小子迁执巾捧锡，九载于此。握笔持砚，八年而已。叨居翻译之次，窃承秘奥之躅”。《遗书》中说：“贤者赵迁，吾为翻译，有时执笔。诸余抄写，亦有其功。若爰出

家，为与闻奏。乐之俗处，汝亦安存”。并嘱所译《文殊经》、《宝楼阁念诵法》、《如来藏经》等写出进奉。赵迁有前试左领军卫、兵曹参军、翰林待诏的头衔。

其它如严郢（作不空《塔铭》、《影赞》）、王缙、杜鸿渐、元载、李抱玉、邓国夫人等，均执弟子之礼。不空歿后，或作祭文、赞记。

另外，圆照将内道场念诵僧惠坚及其弟子常清、安国寺登刀梯沙门崇惠、灵应台检校观音道场沙门道润、兴善寺都维那法高的有关奏表，亦集入《不空表制集》中，当此诸人亦属不空弟子。其中崇惠原为禅师，《宋高僧传》本传称他“虽勤禅观，多以三密教为恒务”（卷十七）

### 第三节 密宗的延续

唐代密宗自不空及其弟子之后的一百年间，虽中经会昌法难，但继嗣不绝，代代相承。更出两京，远渡东瀛。又有西僧续入，影响皇室。所以，仍然保持了密宗的繁荣和继续。

#### 一、密宗的传承

密宗的传承自慧朗一代之后，传灯绍嗣、支撑门庭的，主要是惠果一支，其次是慧朗一支，再次是惠则、惠应、觉超诸支系。慧朗一支传承三代，直到唐末。慧朗的弟子天竺，住崇福寺，得阿闍梨位，传付弟子德美、惠谨、居士赵政（或作赵梅）三人。其中德美又传付弟子雅宵，赵政传付弟子制本、善贞、志清、义灌四人。他们的具体事迹史料缺载，无从详考。

惠则一支，据圆仁《入唐求法巡礼行记》的记载，惠则

有弟子三人：缘会、元政、文悟，其中元政住大兴善寺翻经院，传金刚界法。据载他“深解金刚界，事理相解”，持念文书备足。会昌元年（841）四月一日至二十三日，大兴善寺翻经院为国开灌顶道场，当由元政主持进行。开成末、会昌初，圆仁先后供养金二十五两，受金刚界大法。元政又传付弟子造玄。造玄，又作操玄，慈恩寺僧，得阿闍梨位，咸通六年（865）八月作《胎金两界付属师资血脉图》。文悟，亦住大兴善寺，传金刚界法，据载他“解金刚界，城中好手”，但犹不及元政，亦得阿闍梨位，开成、会昌间传法于大兴善寺。

另外，开成、会昌间又有元简，住安国寺，亦为“解金刚界好手”。兼解悉昙、绘画曼荼罗、书写梵字。按其名以“元”字起头，或为元政同门。圆仁从他受学悉昙法。

惠应一支，据日本求法僧常晓及圆仁的记载，惠应有弟子文臻，初事不空，后转从惠应受法，得灌顶阿闍梨位。大和、开成间（827—840），在淮南扬州栖灵寺传法，闻名一时。常晓记载他“妙钩经律，深通密藏。法之栋梁，国之所归”。大和九年（835）常晓从文臻受金刚界大法及大元帅法，并得密教经轨尊像及诸道具。开成三年（838）圆仁至栖灵寺，亦从文臻拟画两部曼荼罗。

据载，当时淮南扬州又有华林寺三教讲论大德元照座主，“显密两法，颇以兼习”，无量义（寺）僧道悟解真言法，又有供奉李全可绘制两界曼荼罗，可知扬州的密宗具有一定规模。

惠应又有弟子，曾有欲往新罗传法之举。据《三宝感应要略录》记载，传闻大兴善寺传法灌顶阿闍梨惠应有一弟子，七岁师事和上，至十七岁附船渡新罗途遇风暴，乘舶覆没。同船五十余人漂落，惠应弟子一心念胎藏圣众，沦难者均获救

济。并说其中有二十余人亲见胎藏圣众。

觉超一支，仅知觉超有弟子契如、惠德，其事迹、传付情况无考。

惠果一支，后来枝繁叶茂，派系丛生。惠果生前传付弟子就达五、六十人以上，史称“法灯满界，流派遍域”。惠果诸弟子中发扬其遗法、广大其门庭的首先是义操所传一系。

义操，居青龙寺东塔院，是当时密宗中最为著名的僧人。他经历数朝，充任国师、内供奉。据《阿缚娑抄·明匠略传》所引《三国高僧碑》说：“和尚性禀冲和，志深弘阐。学究三密，智达五明。可谓佛家之栋梁，法海之舟楫者也。是故，一人尊之以为国师，四众依之以受灌顶”。可见，义操名望地位之高，不仅为密宗中的支柱，而且也是佛教界的领袖，可惜有关他的具体事迹所知甚少。义操从惠果受三部大法，又从他师学得悉昙法，有梵名称阿啰地捺哩荼。元和中（812前后），集有《胎藏金刚名号》二卷。长庆元年（821）译有《西方陀罗尼藏中金刚族阿蜜哩多军吒利法》一卷，其弟子海云笔受勘写，末题“以大唐长庆元年十二月三十日于青龙寺东塔院比丘海云写记，奉阿闍梨教以记，他时并勘毕”。该经后由圆仁传入日本，流传于天台宗。近代有大林西崖发见，考其源流，为之序，并校勘入藏。义操另有梵书《千臂军荼利陀罗尼》一首，末书“大唐青龙寺东塔院内供奉传法灌顶故大阿闍梨义操梵书记”（《大正藏》二十一册）。

义操在贞元末、元和初，与日本求法僧空海交谊颇深。空海回国时，赠诗一首，云：“同法同门喜遇深，游空白雾勿归岑。一生一别难再见，非梦思中数数寻”。

据海云《付法记》的记载，义操传付金刚界法、并得阿闍梨位的弟子有十四人，当院同学僧法润、义贞、义舟、义

圆，景公寺僧深达，净住寺僧海云，崇福寺僧大遇、醴泉寺僧从贺、文苑，会昌寺新罗僧均亮（或作谅），当院僧常坚，玄法寺僧智深、法全、弟子僧文秘。义操传付胎藏法，并得阿闍梨位的有五人：当院同学僧义真，景公寺僧深达，净住寺海云，崇福寺大遇，醴泉寺文苑。其中，同学僧法润、义真、法全后来传付弟子，继之后代。

海云，文宗大和八年（834）八月二十日，在净住寺作《略述金刚界大教王师资相承传法次第记》。十月八日，在五台山大华严寺作《略述传大毗卢遮那成佛神变加持经大教相承传法次第记》，中云：“海云虑恐大教传持师资断续，大法沦坠，年多废忘。谨依无畏三藏和尚从西国中印度从毗卢遮那如来金口所传，辗转付嘱大毗卢遮那教师资相承传法”。又说“海云恭承佛荫，得过（当为“适”字之误）至教，亲承法眼，传于《大毗卢遮那》、《苏悉地》。从上相承，至今八叶。祖述宗旨，随所见闻，略记次第”。海云的《两界付法记》并图，不仅记载了密宗的传承法脉，而且介绍了两部大法的内容，它是唯一的一部密宗传记著作，为后世留下了一份珍贵的密宗传承史料。

法润，原为惠果弟子，后转从同学义操受法，亦是密宗中的出色人物。《阿缚娑抄·明匠略传》引《三国高僧碑》称：“和尚智莹鸾镜，随缘分晖，器蕴鸿镜，待叩成响。同津者云集，怀集者务合。若尊若卑，虚往实归；自远自近，寻光来集。实乃秘密英贤，释门法将”。据圆仁《入唐求法巡礼记》记载，圆仁听资圣寺净土院僧怀庆说：“青龙寺润和尚但解胎藏，深得一业，城中皆许好手”。后来圆仁派弟子惟正共怀庆同去青龙寺，知“法润和尚解金刚界，年七十三，风疾老耄”。此知开成五年（840）时法润已七十三高龄。

据海云《付法记》，法润传胎藏法于净法寺僧道升，玄法寺僧法全、惟谨。

其中惟谨后移慧日寺和净影寺，亦在内道场作持念僧。著有《胎藏仪轨》三卷，末记付传师资，并记“大和八年甲寅岁（834）三月七日付嘱慧日寺五部持念僧惟谨”。《大毗卢遮那经阿闍梨真实智品中阿闍梨住阿字观门》一卷，并题“净影寺比栴院五部持念僧惟谨述”，末署“巨唐开[成]元年三月中旬五部持念僧惟谨集”。《惠运录》中有《大日如来成佛经释中略出世间六月持明禁戒念诵仪轨》一卷，作“净影寺北经院内道场五部持念沙门惟谨述”。此知惟谨在净影寺北经院内设道场传法。《圆仁录》中又有《大随求八印法》一卷，作惟谨集，是惟谨共有四部著作见录。

法全，从法润受胎藏法，从义操受金刚界法，他把法润、义操二系的法脉合到一起了。法全是密宗第五代中的支柱人物，先后移住玄法寺、青龙寺，历德宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗和宣宗、懿宗数朝，广弘密教。其弟子遍布海内外，颇高时望。《阿缚娑抄·明匠略传》所引《三国高僧碑》赞颂他：“惟慧惟定，人称德行。胎藏金刚，心台镜映。秋日比洁，清云圆性。请益如云，华夷归命”。据说日本所传八祖像中，于惠果影侧所立的童子即为法全（或有以为义舟者）。惠果灭度后剃度，从义操受金刚界法，从法润受胎藏并苏悉地法。初住玄法寺，开成年时已为该寺座主。圆仁《入唐巡礼记》记载说：“玄法寺法全和尚深解三部大法”，“玄法寺法全座主解三部大法”。会昌元年圆仁从法全受法，受施《胎藏大仪轨》三卷，兼《别尊法》三卷及胎藏手契等。此《大仪轨》当即《大毗卢遮那成佛神变加持经莲花胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨》二卷，简称《玄法寺仪轨》。大中年间（847

—860)法全移居青龙寺，大中九年(855)日本入唐求法僧圆珍、圆载从他受法。咸通六年(865)日本真如亲王、东密僧宗睿从法全受法。青龙寺期间，纂集《大毗卢遮那成佛神变加持经莲花胎藏菩提幢标帜普通真言藏广大成就瑜伽》三卷，一般简称《青龙寺仪轨》。此外，法全又集《建立曼荼罗护摩仪轨》一卷，《供养护世八天法》一卷，描《金刚界三昧耶曼荼罗》图一卷。法全在会昌法难以及开成年之前，曾为长生殿持念大德。

法全的付法弟子很多。据海云《付法图》付两部大法于安国寺敬友、文逸，永寿寺文懿，永保寺智满，兴唐寺自恁，新罗国僧弘印，青龙寺弘悦，俗居士郭茂炫，日本僧圆仁、圆珍、圆载、真如、宗睿。授金刚界法于荐福寺惠恁，授胎藏法于慈恩寺造玄。按造玄《血脉图》，法全授金刚界法者六人：宗睿、遍明、圆载、圆珍、自恁、弘约。授胎藏法者八人：造玄、自恁、智满、圆仁、圆珍、圆载、遍明、宗睿。

法全的这些弟子中，安国寺的敬友和文逸后来当有传法活动，一九五九年在安国寺遗址出土了不动明王等十件帖金敷彩的密宗白石雕像，高度在52—88厘米之间<sup>①</sup>。

自恁所在的兴唐寺，于会昌元年二月十五日至四月八日为国开灌顶道场，当亦有不少密宗僧人。

俗弟子郭茂炫传付弟子丁建武，是为迄今所见史料中唐代密宗的最后一代(第七代)法嗣。

日本诸弟子中，真言宗真如亲王遍明，于咸通六年(865)自广州出发往印度，取道云南，至罗越国身亡。

天台宗圆载，自开成二年(837)入唐，广学天台、密宗

---

<sup>①</sup> 《唐帖金画彩石刻造像》，《文物》1961年3期。

二派教法。长住西明寺，先后达四十年之久。唐僖宗乾符四年（877）回国，途中不幸覆船沦亡。

真言宗宗睿，天台宗圆仁、圆珍，回国后均有建树。

义真，原为惠果受法弟子，后又从同学僧义操受两部大法，为青龙寺灌顶教主、内供奉。圆行称他：“明闲三藏，妙通五部。法之栋梁，国之所归”。开成四年（839）空海弟子圆行入唐至青龙寺受法，他记载说：正月十三日依奏奉敕住青龙寺，幸遇彼寺灌顶教主义真和尚以为师主，“决疑两部之大法，开悟诸尊之密法。闰正月二日，蒙授阿闍梨位灌顶也。左街功德使、并僧录和尚、供奉大德、金刚门徒悉集道场，共致随喜”。其中有密宗僧保寿寺内供奉临坛大德常辨参加。在此前后空海的另一弟子惠运亦入唐至青龙寺，从义真受两部大法及阿闍梨灌顶位。会昌六年日本天台僧圆仁从义真受胎藏及苏悉地法，供养绢三匹，钱十贯，义真回赐绢四十六尺。

辨弘一系，在汴州开辟道场传法，故辨弘亦称汴州辨弘。辨弘在开设汴州道场之前，一度入内充内供奉，故《圆仁录》中称他为“大唐内供奉辨弘阿闍梨”。咸通三年（862）日本宗睿入唐至汴州，时有玄庆阿闍梨传金刚界法，宗睿即从他受法灌顶。此玄庆当为辨弘的付法弟子，主持汴州坛场。

辨弘的另一弟子全雅，在扬州开元寺嵩山院弘密。开成四年（839）闰正月，圆仁至开元寺从他受法。《圆仁录》记载“又逢大唐内供奉辨弘阿闍梨付法弟子全雅阿闍梨，谘禀秘法。和尚感乎远诚，付以秘要。遂乃嘱授念诵法门，并胎藏、金刚两部曼荼罗诸坛样等”。圆仁在《入唐行记》中也记载：“就嵩山院持念和尚全雅，借写金刚界诸尊仪轨等数十卷。此全雅和尚现有胎藏、金刚两部曼荼罗，兼解作坛法”，“二月五日，和尚全雅来房里，作如意坛”。此表明辨弘在唐亦传

付他在河陵时所习的如意轮瑜伽密法。

惟尚一系，后来当在四川成都一带建坛弘传。惟尚的事迹缺载，《惠果碑铭》中只说他“钦风振锡，渴法负笈”，来京学法。惟尚为惠果门下杰出弟子之一，但后来不见记载，属海云所说“或有在京传法，或有外方弘教”之后者。据四川安岳、大足石窟及地方志史料记载，唐宣宗大中年间（847—860）及其前后，在成都及川西一带有密宗僧人活动，其中著名的就是柳本尊居直。据其本传及安岳窟有关题记记载<sup>①</sup>，一说大中九年（855）柳居直成道于广汉弥蒙，之后行化于广汉、成都、嘉州一带，说他“专持五部大轮”。前蜀王建称他“唐瑜伽部主总持王”。宋代承其遗法的赵智凤又祖述金刚智、不空等，均说明柳居直之法来自于密宗之金刚界法，其时代与惟尚相去不远，唯有承袭惟尚之法才有可能。海云称惟尚为成都府惟尚，亦证惟尚即在成都一带弘密。据《宋高僧传·守真传》（卷二十五）记载，守真曾于前蜀王建末年（约918年前后），在成都圣寿寺“礼演秘闍梨，授瑜伽教。并得心要，咸尽指归”。显然，此演秘闍梨所传的仍然是金刚界密法，很可能也是从惟尚那时相传下来的。

义圆一系，亦缺载。义圆，河北人，吴殷《惠果行状》及空海《付法传》均载，河北义圆受金刚界法，入六大弟子中。但海云《付法记》不载，另载有青龙寺义圆，从义操受法，二者当为同一人，先从惠果受法，再转从义操受法。后来当回河北弘密。

惠果弟子中年龄较小、且未受大法传付的，后来大都从义操等受法，其中有义云、义一、义舟、深达等，至宝历年

---

<sup>①</sup> 宋祖觉《唐柳本尊传》，陈明光校补本，《世界宗教研究》1985年2期。

间（825—827）仍见有他们活动的记载。

## 二、续人唐之密僧及其传译

自唐德宗及其后，又有不少印度密教僧人陆续来华，或翻译经典，或传习密教，具有一定的影响和地位。德宗时期有般若、牟尼室利等入唐传法。其中般若传持密教，继兴译场，影响及于一代。据《贞元录》卷十七等记载，般若，或作般刺若，姓乔达摩，罽宾人。七岁归依三宝，依大德调伏军，讽诵四《阿含》及《阿毗达摩》。十四岁随师北印诸地，二十进具戒，并习学小乘《萨婆多》、《俱舍》、《大毗婆沙》等论，达七年之久。二十三岁到中印那烂陀寺，依智护、进友、智友三大论师，广学大乘经论、尤其是唯识诸论，以及五明诸论。并从游双林八塔，瞻礼圣迹，先后达十八年。之后听说南印一带崇尚密教，便南下至乌荼国，依止法称阿闍梨。禀受五部灌顶，瑜伽教法。经住一年，讽诵三千五百余偈。后泛海来中国，历经曲折，至建中二年（781）始达广州。翌年，入长安。

般若有一表兄罗好心，侨居中国，并任奉天定难功臣、驃骑大将军、行右神策军大将军等高职。贞元二年（786）般若才访问到表兄，得受供养，并应请开始译经。般若最初与景教徒景净依胡本合译《般若六波罗蜜多经》，因景净不识梵文，般若不懂胡文，且所信教法不同，译稿被德宗否决。贞元四年（788），敕王希迁组织义学僧助般若重译，在西明寺开设译场，由般若宣释梵本，利言译语，西明寺圆照笔受，道液、良秀、庄严寺圆照润文，应真、超悟、道岸、辨空证义。自六月八日起，至十一月十五日终，共译出十卷、十一品。译毕奏闻，得到德宗的赏识，赐给般若绢一百匹，冬衣一副。十

二月二日，般若受敕住醴泉寺思惟院，凡所需均赐置。其后般若又依敕译《六波罗蜜经》中的真言契印法门，五年二月译毕进奉。此后又译《佛说大华严长者问佛那罗力经》等诸经。贞元六年（790）七月二十五日，敕赐三藏名号及紫袈裟，并受命出使迦湿弥罗国。首出太原、振武，取道回鹘。至八年，返回长安。十年三月，巡礼五台山，十一年四月还。十二年六月，又依敕宣译乌荼国王进奉的《华严》梵夹，至十四年二月，译出四十卷。至贞元末（805）空海入唐时，据载般若尚在醴泉寺，后来到了洛阳，并在那里灭寂，葬于龙门西岗。

据《贞元录》等，般若先后翻译了九部经典，其中除四十卷《华严经》和一卷《那罗延力经》为依敕所译之大乘经典之外，其余均为密教经典或密教化了的的大乘经。包括：《六波罗蜜经》十卷，《六波罗蜜经音义》一卷，《般若心经》一卷，由智柔证义润文，并缮写奉进流行。《大乘本生心地观经》八卷，《造塔延命功德经》一卷，《守护国界主陀罗尼经》十卷，与牟尼室利同译。《诸佛境界摄真实经》三卷，见于圆行、圆仁、惠运诸录，均作般若三藏译，当后出。由此可见，般若是以传持密教为己务的。

在般若传译的这些经典中，《诸佛境界摄真实经》共九品，属瑜伽密教经典，也是讲金刚界大曼荼罗法。与金刚智、不空所译《摄真实经》极为相近，只有个别地方不同。也有一些新的译名，反映了金刚乘在南印一带新发展的特点。

《大乘理趣六波罗蜜多经》，主要讲菩萨的六度修行，同时重点阐明三宝的内容，宣染佛刹世界的极乐和六趣生死的剧苦。也强调陀罗尼护国的功用，突出密教的地位。该经因为主要讲菩萨如何修行及其相关的信仰问题，文句浅显易懂，

因而深受时人的欢迎，德宗特为之作序。该经将佛法全部内容分为五分：一素咀览，二毗奈耶，三阿毗达磨，四般若波罗蜜多，五陀罗尼门。认为“此五法藏譬如乳、酪、生酥、熟酥及妙醍醐。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。总持门者，契经等中最为第一，能除重罪，令诸众生解脱生死，速证涅槃，安乐法身”。又说：“或复有情造诸恶业，四重、八重无间罪，谤方等经，一阐提等种种重罪，使得销灭，速疾解脱，顿悟涅槃，而为彼说陀罗尼藏”。这种宣传很吸引人，德宗特令般若将其中的第二品《陀罗尼护持国界品》，另外译出，并与其曼荼罗法一并奉进入内。德宗为此经作序，超悟、良秀各作《疏》十卷。这也看出般若传译之影响和德宗对密教之崇信。

《大乘本生心地观经》，讲菩萨本生，而其中第十、十一、十二三品属密教内容，说观心及其印明，观菩提心月轮及其印明，和三密观法及其印明。

《守护国界主陀罗尼经》共九卷九品，完全采用大乘契经的说教形式，以陀罗尼经典的组织形式为主，融入了真言密教有关内容，尤其直接以《大日经》的思想来组织其体系的。该经第二品之一，移植《大日经》第一品内容，说菩提心性相、三句义。之二说菩提心观法，即五大观和月轮观及诸三昧。其月轮观，也与《诸佛境界摄真实经》相似。次说八种陀罗尼与之三，移自《大集经·陀罗尼自在王菩萨品》，与昙无讖汉译之第二之四相当。第三《大悲胎藏品》和第四、五、六、七、八诸品，亦采自《大集·自在王品》有关部分。第九品说金刚界曼荼罗仪轨及陀罗尼功德，第十为《阿闍世王受记品》。这部经的伪造痕迹很明显，但似非出自中土。《宋

高僧传·寂默传》记载或有说牟尼室利据玄奘本译出者，也许此经由牟尼室利自中印或西域之地带来，编造于原采经的那些地方。

般若在南印从法称受瑜伽教，入曼荼罗，三密护身，五部契印。在唐传译密典，屡受皇帝赐赉尊崇。德宗称赞他说：“师夙诣澄源，早观秘藏。周游西土，历访大乘。得心地之遗言，是如来之妙行”。“载扬罗什之风，重继摩腾之迹”。般若初住西明寺，后长住醴泉寺思惟院，开曼荼罗灌顶坛，弘传密教。据《曼荼罗付法传》记载：“和尚（惠果）贞元二十年（804）于醴泉寺，为弟子僧义智建立金刚界大曼荼罗，及拈布尊位。于时，般若三藏及诸大德等集会法筵。和尚拈布尊位迄，则手把香炉，口说要誓”。而空海曾到醴泉寺拜访般若，般若将新译三经及梵夹付嘱空海，空海在其《御请来目录》中记载：“般若三藏告曰：吾生缘蜀宾国也，少年入道。经历五天，常誓传灯，来游此间。今欲乘桴东海无缘，志愿不遂。我所译新《华严》、《六波罗蜜经》、及斯梵夹，将去供养，伏愿结缘彼国，拔济元元”。

据《续开元录》记载，般若有弟子二人。般若出使迦湿弥罗国之前，德宗并赐其弟子二人各绢三十匹，冬衣四副。

般若所在醴泉寺有超悟大德，极力推崇《六波罗蜜经》，不仅作《疏》十卷，而且奏请本院为六波罗蜜经院，令僧七人讲诵，德宗敕准并亲赐院额。章敬寺僧智通更请求每一寺置一院为大乘理趣经院，他与道岸共著《疏》十卷、《疏义例诀》、《疏义目》各一卷，《随疏》二十卷。西明寺良秀亦作《疏》十卷，般若制序。

与般若同时的牟尼室利，也是密教僧人。据《宋高僧传》本传记载（卷三），牟尼室利，意译寂默，北印度人，那

烂陀寺僧。贞元九年（793）自那烂陀寺出发，至十六年（800）到达长安。初住兴善寺，后徙居崇福、醴泉诸寺。与般若所译《守护国界主陀罗尼经》，当属他带来，他常参予般若译经。贞元末（805），空海曾在醴泉寺拜访过他。元和元年（806），卒于慈恩寺。

宪宗至武宗期间（806—846），又有不少印度密教僧人在唐活动，其中有释满月、菩提金刚、金刚悉地、菩提仙等传译密典。据《宋高僧传》释满月本传（卷三）记载，满月，西域人。“爰来震旦，务在翻传瑜伽法门。一皆贯练，既多神效，众所推钦”。开成年中（838）进梵夹，因遇伪甘露事旋回。不久又来，但均未能传译。后来得到悟达国师知玄的支持和请求，与菩提金刚、金刚悉地等重译出《陀罗尼集》四卷，《佛为毗戔陀天子说尊胜经》一卷，“详穷三复，曲尽佛意”。据载，知玄“好学声明，礼满月为师。指受梵字并音字之缘界、悉昙八转，深得幽趣”。

菩提金刚曾译《大毗卢遮那佛说要略念诵经》，因其名与金刚智的梵名相同，作 Bodhi-vajra 或 Vajra-bodhi，后来将此译归之于金刚智名下。《惠运录》中又有《莲花部多利心菩萨念诵法》一卷，题南天竺国三藏拔折罗菩提集撰枢要念诵门，或亦属此菩提金刚译撰。

菩提仙，音译菩提唎使，密号净智金刚。宪宗、穆宗时在唐传译，译有《大圣妙吉祥菩萨秘密八字陀罗尼修行曼荼罗次第仪轨法》一卷，《惠运录》作中天竺三藏沙门菩提标使净智金刚译，《圆仁录》作净智金刚译。今藏本题“中天竺国那烂陀寺戒行沙门菩提唎使净智金刚译，亲承笔授僧义云传流”，并附注“三藏名，此汉地名菩提仙”，末云：“长庆四年（824）八月三十日东塔院青龙寺持念沙门义云法金刚，与中

天三藏菩提同译笔受，结偈润文，僧义云写勤终记之耳”。其中法金刚为义云灌顶号。义云为惠果弟子，贞元九至十三年（793—797）从惠果受法。此知菩提仙为那烂陀寺僧，长庆四年义云为其笔受助译。该经题注“出《文殊菩萨普集会经·除灾救难品》”，其性质属持明密典，但后半部说三部印明观法，类胎藏法，且首云“我今依真言次第法门说”，显非原有经文。

开成、会昌间，兴善寺有难陀三藏，青龙寺有宝月三藏及其弟子，传持密教。据圆仁《入唐巡礼记》记载，难陀，北印度人，多不解唐语。青龙寺宝月，南印度人，有弟子四人兼住青龙寺。他们“于中天成业，并解持念大法。律行精细，博解经论”。会昌法难中当归回本国了。

宣宗大中年间（847—859），在福州开元寺有般若怛罗传法。据《圆珍录》等，般若怛罗为中印那烂陀寺僧，有三藏之称。大中七年（853）八、九月间，圆珍入唐至福州，在开元寺从其受悉昙法。般若怛罗送给圆珍大悲心陀罗尼梵夹一件、那烂陀寺佛殿前贝多树皮真言梵夹一件、熟铜五股小金刚杵一枚，以相传本国，永充供养。圆珍在开元寺又受到参寥送给的《观世音如意轮菩萨像》一卷，履权施舍的《尊胜陀罗尼》一卷，以及得到《大乘金刚髻珠菩萨修行分》，《不空罽索陀罗尼经》一卷，说明在开元寺以般若怛罗为主，亦有人修持密教。

宣宗、懿宗、僖宗三代有智慧轮在大兴善寺传法，闻名一时。智慧轮，梵名般若斫迦（Prajñā-cakra），亦作般若惹羯罗、般若斫羯罗，或作般若轮。《宋高僧传》列有附传（卷三释满月传附），笼统说他是西域人。与智慧轮同时的造玄作密宗的血脉图，并未将他列入图中，亦知他来自并成业于印

度及西域一带。圆珍曾上《决疑表》，提及智慧轮的师承关系，说“又大师祖师即先三藏也，文师是阿难，必垂付脉因。小师昧劣，福稀列末，莫抛弃”。一般以为此中所说先三藏指不空，故以智慧轮为不空之三世法孙。但造玄《血脉图》中不见列入，很是可疑。又圆珍在文首称：“小师圆珍蒙恩，圆珍谨请先三藏大师传持《大毗卢遮那义释》一本”。此《义释》亦非不空所传，而是由善无畏所传，且中土传持《义释》而称为三藏的，也只有善无畏一人。故称为先三藏的祖师当指善无畏，有可能智慧轮就是善无畏在印度及西域一带付法之后辈弟子，究竟如何，尚待证实。

智慧轮在大兴善寺传法，大中年中既已闻名，有大遍觉法师或遍觉大师的尊号。大中十一年（857）圆珍《求法录》中有《大遍觉法师画赞》一卷，当属智慧轮之画赞，由其弟子所作并流传。一九八七年法门寺地宫出土的咸通十五年（874）兴善寺僧觉支所书《衣物帐》末，记载智慧轮向真身舍利供施诸物，末署“以上遍觉大师智慧轮施”，则证《圆珍录》中之大遍觉法师就是智慧轮。智慧轮在密宗及至当时的佛教界颇负声望，同时的密宗大师法全亦推崇备至。说：“兴善三藏和上（智慧轮）非常会义，此经论之江海，梵文之山岳，我九州无有双者”（圆珍《决疑表》）。《宋高僧传》本传载他：“大中中，行大曼荼罗法，已受灌顶为阿闍梨，善达方言，深通密语”。大中九年（855），日僧圆珍入唐，从智慧轮受法。后来圆珍回忆说：“大中九年冬至日，面承院底。有彼（指《大日经义释》）正本，铭心不忘，于今恒记”（《决疑表》）。咸通二年（861）智慧轮给圆珍捎去新经法并《决义》等八本，圆珍说：“蒙和上咸通二年十一月五日恩酬，戴领新经法并《决义》等都八本。于今存肝胆，顶戴受持”。后来僖

宗中和二年（882），圆珍隔海远上《决疑表》，向智慧轮请问有关密教问题，并求写回寄经论仪轨。咸通六年（865）日本真言宗僧宗睿入唐，亦向智慧轮求授密法，其《求法录》中有《最上乘瑜伽秘密三摩地修本尊悉地建立曼荼罗仪轨》一卷，作智慧轮传，当是受法之日所传。

据法门寺出土文物，咸通末年（874）唐懿宗启迎法门寺真身舍利，智慧轮敬造供施金银宝函、阙伽瓶、银香炉、水碗等物。咸通十二年（871）闰八月特造金函、银函各一枚。素面盃顶金宝函上篆刻铭文：“敬造金函，藏佛真身。上资皇帝圣祚无疆，国安人泰，雨顺风调，法界有情同利乐。咸通十二年闰八月十日传大教三藏僧智慧轮”。壶门座盃顶银函上篆刻铭文：“上都大兴善寺传最上乘祖佛大教灌顶阿闍梨三藏比丘智慧轮敬造银函一重伍拾两献上，盛佛真身舍利，永为供养，殊标功德，福资皇帝千秋万岁。咸通十二年闰八月十五日造，句当僧教原匠刘再荣、邓行集”。据咸通十五年兴善寺僧觉支所书《衣物帐》末载，智慧轮供施的金函重二十八两，银函重五十两，银阙伽瓶四只，水碗一对，共重十一两，银香炉重二十四两，另一件（供养灯台？）三只，共重六两。此可见智慧轮财力之厚，亦表明他地位之尊高。

智慧轮在僖宗时当已封为国师，圆珍《决疑表》中称他为“上都大兴善寺灌顶国师轮大阿闍梨大师”。智慧轮的终年，《宋高僧传》说咸通年中刻石记传，似乎咸通年中已灭度。但法门寺文物证明至迟咸通十二年闰八月时尚健在，十五年时亦当健在，否则觉支在《衣物帐》末应书“故遍觉大师”等字样，才合乎情理。从圆珍在中和二年（882）向智慧轮写《决疑表》的情况看，至少在僖宗乾符年间（874—879）还在兴善寺。当时中日交通畅通，常有来往，尤其密宗内部互有

交流，如智慧轮早逝，不至圆珍几年不知。

智慧轮的弟子，有绍明、圆珍、宗睿三人见载，绍明曾为其师刻石记传，事迹不详。

智慧轮译有《般若心经》一卷，今存。《最上乘瑜伽秘密三摩地修本尊悉地建立曼荼罗仪轨》一卷，今不见流行。另有《摩诃吠室啰末那野提婆喝罗阇陀罗尼仪轨》一卷，作智慧轮译。《空海录》中题《北方毗沙门天仪轨经》，作般若轮三藏译，但空海入唐时与智慧轮盛年相去甚远，当时不可能有智慧轮译作，而且此经内容显系中土伪造。伪造之粗略全如十六国时期的陀罗尼伪经，故《空海录》中译者系后人所加，《八家密录》即不题译者名。又有《圣欢喜天式法》一卷，亦作智慧轮译，但亦不见经录，其内容亦属伪造。智慧轮撰有《明佛法根本碑》、《示教指归》各一卷，今本二篇合为一卷。《宋高僧传》本传说智慧轮“著《佛法根本》，宗乎大毗卢遮那，为诸佛所依。法之根本者，陀罗尼是也。至于出生无边法门，学者修戒定慧，以总持助成，速疾之要，无以超越。又述《示教指归》，共一千余言，皆大教之铃键也”。

《明佛法根本碑》是一篇具有判教性质的短文，其论点有二，一佛之根本者为大毗卢遮那，二法之根本者为真言陀罗尼。实则一个中心，即宣传和突出密教的思想及地位。所谓佛之根本，是就佛身观而言，十方诸佛总依法身大日佛，一切如来亦是大日法身所现之自他受用及变化身。所谓法之根本，是就三藏教法而言，凡诸佛贤圣所说所诠教理，总归真言陀罗尼门。由此一门，随众生根性流演为三藏教法。文中对四种陀罗尼作了解释，并且说陀罗尼可遍持三身大功德：法佛之法性，法住法界，总持诸法。该文最后说趣入陀罗尼之道，如受戒发心，入曼荼罗灌顶，绍阿阇梨位等。该文解释

三密修行，说修佛身密之戒律，持佛语密之真言，依佛心密之正智。行有情三密之度门，成无上三身之果位。《示教指归》，从另一个角度说三乘教法终归密乘佛果，说佛开演法门无数，以普应群心，而总摄在三藏。未入正法者，入正法，故说契经；入正法者，令受持学处，故说律藏；已受持学处者，令通达诸法真实性相，故说论藏。而有情根性不同，故大小（乘）有别，各依戒定慧学，修行成果，如小乘四果三觉，大乘地前十地，皆是佛说，咸指佛心。而又有最上乘三藏，名佛乘，圆开灌顶，超升等妙之尊，三密四印相应，顿证三身佛果，并说入此佛乘之道。总之，两篇论文均判释密教优胜根本，显教三乘浅略应机。

### 三、密宗与法门寺佛舍利供养

1987年，法门寺唐代地宫出土了大量的以唐懿宗、僖宗时为主供奉佛舍利的珍贵文物，其中包括不少具有密教内容的法器与供物，这从一个侧面反映了晚唐密宗活动的历史情况，反映了密宗在当时的皇室信仰和佛教界具有的地位和影响。

密宗从它的第一代起就深刻影响着皇室信仰，肃、代二朝，皇帝、后宫以及主要权臣几乎都崇信密宗。其后，密宗的高僧大德占据了国师和在内地道场中的地位。直到晚唐，法全依旧是长生殿的持念大德，智慧轮仍有国师之尊和遍觉大师的殊荣。因此，深得皇室信仰的法门寺真身舍利就反映出与密宗的一定关系。唐代一共有七次公开隆重地迎奉法门寺佛舍利的活动<sup>①</sup>，其中四次与密宗相关。上元元年（760）五

---

<sup>①</sup> 陈景富《法门寺史略》，对七次迎奉舍利及其历史背景有详细的论叙。陕西人民出版社，1990年7月。

月，肃宗敕令僧法澄和中使宋合礼、府尹崔光远启发法门寺舍利，迎入内道场供养，至七月诏献供奉物送还。期间，密宗的活动情况没有直接的记载，但当时在内道场奉事舍利活动中应该说有密宗僧人。在平息安史之乱和肃宗即位复京的过程中，密宗发挥了特别的作用。肃宗回到长安，就以密宗僧人为主建立起他的内道场。集数百人，晨夜念诵，史称“声闻禁外”。自肃宗开始禁中设内道场，诏请两类僧人入内，一类是给皇帝和内宫讲论佛法的僧人，称为内供奉讲论大德。一类是在内道场为皇室持念行法的僧人，称为内供奉持念大德，或内道场念诵僧、某内道场（如长生殿内道场等）沙门等。这后一类人大都是密宗僧人，往往受到比前一类僧人更多的重视。据《不空行状》记载，不空在乾元中（759）应请入内建立道场，修护摩法，并为肃宗授转轮王七宝灌顶。而其它史料也记载，不空的几个主要弟子含光、觉超、惠海、昙贞等人，也都在内道场。应该说肃宗迎奉法门寺舍利并于内道场供养，实际是由不空及其弟子们策划和行法奉事的，而祭祀供养之类的法事，也正是密宗僧人的特长。又崇信密宗神通的肃宗，对这样大的法事活动，也不可能不请帝师不空来主持。法门寺舍利的迎送活动，大约至七月份就结束了，所以到了八月底，不空便率弟子三人依敕到终南山智炬寺修功德（因肃宗患疾而不空上表入山，见《表制集》卷一）。

代宗时期虽未迎奉法门寺舍利，但代宗在内道场供迎过一次他处发现的佛舍利及佛发。据《册府元龟》辑录的史料记载，大历三年（768）二月，“兴善寺不空三藏上言：寺院佛塔先因地震陷折，今将增修。下见古奁，得一小棺，其长尺余。发而视之，几积十余重棺，皆金宝装饰。中有舍利骨，及佛发一条，色青而拳，其长数尺。每棺一锁，规制妙绝，有

殷仲文题赞处。甲辰，内出宝舆，具威仪迎入内道场，奉之”（卷五十二）。这里没有说明佛骨、佛发出土的具体地方，但按其行文语气，似指大兴善寺塔下。在此之前四年，不空曾上奏代宗，说大兴善寺年久凋残，台殿荒凉，寺宇贫破。请求置僧修复，以修香火。兴善寺规模宏大，其修复一时不可能完成。故到了大历三年初才动工修建佛塔，发现舍利重棺。因为属本寺发现，就没提寺名。当然，此舍利棺的真实性有可疑之处，王昶《金石粹编》中已指出：“其说近怪，仲文为桓元侍中领左卫将军，安帝反正，出为东阳太守，未至关中，不可以欺里巷之儒”（卷一百二）。就是说殷仲文是东晋安帝时的人，一直在江南，从未到过关中，何来他的题赞呢？殷仲文事迹详见《晋书》卷九十九。但是，问题不在于殷仲文题赞之真假及其舍利的真实性。那怕假戏真做，迎入大内供奉，却是实实在在的。正因为这样，不空上表报告，代宗隆重相迎。而这种做法，与肃宗迎奉法门寺舍利又有一定的联系。按惯例，法门寺舍利三十年一迎，代宗却不愿等到这一天，他认为圆满的功德活动中没有这一项，始终是遗憾的。善于揣摸心理的不空深知这一点，便将兴善寺佛塔下发现的金棺舍利报告上去。

德宗迎奉法门寺舍利，由密宗僧人主持活动，有明确的史料记载。无名氏《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》记载：贞元五年，惠果“奉敕于右卫龙迎真身入内”。在贞元五年（789）条内，此前另有一条记载，此之后记载贞元六年四月之事，按编排次序，此事当发生在五年底。《旧唐书》（卷十三）只记载送还的时间：六年二月乙亥。没有说明迎奉的时间，只笼统地说“先是取来”。《资治通鉴》（卷二百三十三）记载，六年春诏出迎置，送还时间与上相同。《册府元龟》

(卷五十二)的记载与《旧唐书》相同，没有指出奉迎的具体时间，也只是说“初歧阳有佛骨……或奏请出之以示众”。《惠果行状》是由其弟子在元和初(806)根据敕牒编写的，且刻字的人之一还是扶风人马瞻，又与此事发生的时间相去仅十七年，应该说《行状》的记载比《通鉴》更准确。这次迎奉舍利，由惠果依敕迎入禁中，自然在宫中供养的法事就由他和他的弟子们主持了。德宗在执政初年对佛教一度排斥，一即位便取消了主要由密宗主持的内道场。反映在《惠果行状》中，直到贞元五年，密宗没有任何与皇室有来往的记载。但是，几年之后，由于藩镇割据，政局出现混乱，加之自然灾害频繁发生，使得德宗的态度有所转变。当贞元三年(787)冬至翌年春夏，长安一带连续发生地震时，他自责地对臣下说：“盖朕寡德，屡致后土震惊。但当修政，以答天谴耳”。从此之后他也信奉起佛教来。贞元五年德宗敕惠果在青龙寺大佛殿率七僧行法祈雨，第七日夜雨足，赐给每人绢一束，茶十串，惠果上表称谢。又诏天下寺观内不得宿客居住，屋宇破坏者，随事修葺。说释道二教，可福利群生(《册府》卷五二)。接着就是迎奉法门寺真身舍利。到了四月，恢复内道场，诏惠果率弟子入内，于长生殿为国持念。《行状》记载说，惠果等在内七十余天才放归，他和他的弟子们各得到赐绢三十匹，茶二十串。之后又命密宗僧轮番到内道场持念行法，赐给四时衣物及三节料，一切照旧。自然德宗本人也登坛受灌顶，奉惠果为国师，而他的臣僚杜黄裳、韦执宜也亲自受灌顶，学持念。此时的德宗已惶惶然，奉之急迫唯恐不及。从德宗迎奉法门寺舍利及其前后的态度变化，可以看出密宗与皇室信仰的密切关系，和密宗在迎奉舍利活动中的重要作用。

唐宪宗迎奉法门寺舍利是在元和十四年（978）正月，其过程《旧唐书》等都有记载。这次迎奉舍利，没有密宗活动的直接记载，但供奉于禁中、又送诸寺供养，当与密宗僧人相关，是可想而知的。此时期由义操主持密宗，他也是国师、内供奉，重大的功德活动必当首先参予。

宪宗之后，直到会昌初年，仍有不少记载表明密宗与皇室保持着紧密的联系。法全、惟谨均为长生殿内道场持念大德及持念僧。他如穆宗为通化门、章敬寺作毗沙门天王赐钱物、扁额，文宗在开成二年（837）二月出蓬莱殿毗沙门像配置诸寺，三月命京师诸寺开《仁王经》道场等（《册府》五二卷），都与密宗有关。开成末，长安诸寺盛行佛牙供养会。六年二月十五日至四月八日，兴唐寺奉敕为国开灌顶道场。四月一日至三十日，大兴善寺奉敕为国开灌顶道场等，五月三日青龙寺设供养，敕置本命灌顶道场（圆仁《入唐巡礼记》卷三）。会昌法难中，密宗亦首当其冲，内道场被取消。圆仁《入唐巡礼记》卷四记载说：“长生殿道场，自古以来安置佛像经教。抽两街诸寺，解持念僧三七人，番次差入。每日持念，日夜不绝。今上便令焚烧经教，毁拆佛像，起出僧众，各归本寺。于道场安置天尊老君之像，令道士转道经，修练道术”。宣宗即位之后，很快恢复了佛教，密宗又重新进入了内道场，在皇室内外继续行功德诸活动，法门寺地宫文物就表明当时的密宗仍然很活跃。

咸通十四年（873）懿宗迎奉法门寺舍利。这是一次规模甚大、历时较长的皇室宗教活动。懿宗、僖宗及后宫供施了大量的供奉物。出土的《大唐咸通启送岐阳真身志文》和《应从重真寺随真身供养道具及恩赐金银器物宝函等并新恩赐到金银宝器衣物帐》，及诸史籍，都有详细的记载。从供奉

物和《志文》、《衣物帐》上可以看出，密宗僧人是这次活动的划划与主演。迎舍利是在咸通十四年初，但密宗阿闍梨智慧轮早在十二年闰八月就造好了盛放真身舍利的宝函。诸头之一智英供施的宝函也造于同年十月六日。准备活动在两年前就已开始了。而进行积极准备的正是密宗大师智慧轮和密宗僧人智英。智慧轮和智英是按个人名义制作的，而另一件为懿宗奉真身制造的捧真身菩萨，也是在十二年十一月完成的，其束腰和底座部位篆刻四大天王、八大明王及梵文种子，同样表明属于密宗。上面的篆刻没有标明制作的名字，但很可能出自密宗僧人手下，刘再荣、邓行只是请来协助铸造的工匠（银函的制造者）。我们知道密宗有制作法物的传统，善无畏就曾在本院铸造过金铜灵塔，含光、纯陀也督造设计过具有印度风格的金阁寺，大兴善寺的文殊阁及五台山的玉华寺等，也都是密宗本派僧人设计建筑的。因为密宗使用的道具繁复，造像独特，故多半得僧人自己动手，而密教的阿闍梨也被要求熟练掌握制造、绘画等各种世间技艺。与此相关，迎真身同时，由文思院依敕特造的两件供奉物：迎真身银金花双轮十二环锡杖和纯金钵盂，都带有金刚杵、伽陵频伽鸟等密教风格的纹饰，也表明是由密宗中人设计的。那些来自皇室、未标明时间却特意为这次迎真身制造的供奉物，大都带有密教风格，如诸盛放真身舍利的宝函等。这就不能不考虑此次皇室迎奉舍利是否是由密宗僧人为主所进行的。联系到《衣物帐》上记载供施的一层人五位诸头，他们每人都有供施物，并特意分别记载在皇室供施事之下，表明其地位不同寻常。按《志文》，这些人并没有参予启迎和送归的负责工作，那末为何事要特别标明其地位及其供施物呢？他们被称作“诸头”，即几个头目人物，显然他们是这次迎奉的活动中

(包括准备活动)的具体负责人。这五个头目由缙俗两方组成的，其中，俗家扬复恭是供奉官，缙衣中有僧、也有尼，他们的工作主要是接受、管理和制作供奉品。供奉官在内宫行事，女尼擅长于缝制，密宗僧人（智英供施饰有金刚界大曼荼罗图案的银函，表明他是密宗僧人）善于工艺制造和供养法事。这五个诸头中，至少有一个是明确的密宗僧人，咸通十四年前后为迎奉而供献的物品多有密教风格，及至迎奉同时文思院制造的供奉物仍然如此，这就证明了除迎送活动之外的所有从准备、制作供奉物到供养过程，在很大程度上都是由密宗僧人来主持的，其中又以内道场的僧人为骨干。实际上智慧轮和智英以个人名义供施的宝函上篆刻奉为皇帝敬造、资福皇帝等字样，表明了他们是受命为皇室特意制造的。对于这个结论，还有两件事可以提供佐证。

一是全部迎奉活动主要由三项内容构成：制造供品、供养法事、启迎和归藏，而前两项与密教紧密相关。按《志文》，第三项活动由皇帝派了内宫供奉官和内殿首座以及僧官和地方官负责，总之以内宫僧俗为首。内宫僧人中主要由显教讲论僧和密教持念僧两部分组成，《志文》中的几位内殿首座和大师，当属于前一类人。其余三分之一则是密宗僧人。

其二，启迎真身舍利的起因与密宗有直接关系。《志文》载，先是有九陇山禅师师益上表懿宗，请求在法门寺真身舍利塔下结坛，结果“果获金骨，潜符圣心”，于是决定启迎舍利。其中所谓“塔下结坛”，是属于密宗行法范围内的事。一般结坛有三种情况，一是度僧受戒而设坛场，一是供祭膜拜而设坛场，一是灌顶行法而设坛场。其中戒坛与此无干；祭坛，因为还未启得舍利，也不相涉；唯有密宗的曼荼罗坛，才与“塔下结坛”以期得舍利发生联系。密宗结坛，行供养法、

舍利法、增益法、息灾法等，这与启迎舍利的目的是完全一致的。故师益所乞并敕准在塔下结坛的，一定是指密宗坛法而言。

地宫中出土的另一件文物，也证实曾在法门寺塔下举行过密宗的坛法活动。标号为FD3:002—2的鍍金铜浮屠，或称单檐铜精舍，实际上是一件密宗修法用的道具，叫作宝楼阁，此件当全称五峰金刚宝（摩尼）楼阁（论证详见下文）。此宝楼阁没有记入《衣物帐》中，且留有会昌灭法时被砸损的痕迹<sup>①</sup>。说明它不是此次所供之物，是启舍利之前密宗所用的法器。有此道具，就可证密宗在法门寺塔下进行过结坛活动。此道具或者懿宗接到报告后派内道场的密僧带去的，或者原来就在法门寺。法门寺原有密宗僧人活动，师益知道这一点，故有乞密僧结坛塔下之请。如果它属于模仿密宗曼荼罗道具而造的供奉物，可能就一直放在法门寺的真身院以供奉影骨的。密宗阿闍梨有制造一般舍利的技术，中晚唐来求密法的日本僧，往往得到数百数千的舍利赠送付嘱。这也成为皇帝敕密宗僧人进行与其舍利法相关的结坛活动的可能性。又智慧轮造出供奉宝函的时间，与旧隧道西北角舍利之所得时间相去仅十九天，时间相隔之如此之近，使人不能不怀疑在塔下结坛并获金骨，策划并力促懿宗启迎真身舍利的，莫非就是智慧轮其人？

参予此次迎奉舍利活动的密宗高僧智慧轮，有史籍记载，而智英却不见记载。智英属密宗僧人，这一点是可以肯定的，因为不是密宗中人，是无法、也是没有资格（密宗经轨规定

---

<sup>①</sup> 见韩伟《法门寺地宫唐代随身衣物帐考》，《首届国际法门寺研讨会论文集》，陕西教育出版社，1992年6月。

如无师承或已得付法并有阿闍梨位者，则不得传法宣扬）作出金刚界曼荼罗造像图案的。密宗传承传记中，没有记载的本宗僧人很多，大抵为庶出者、仅得印法者、俗弟子、在京外传法者、新补充进来的印僧及其弟子，智慧轮及其弟子绍明也因之缺载。当时除了嫡出的法全及其弟子一派之外，主要的就是智慧轮一派。智慧轮居住兴善寺曾广传弟子，但史籍中只有绍明一人见载，估计智英也是他的弟子。因智慧轮一开始积极主张迎奉舍利，或启迎供养诸事的总负责，有可能命其高徒主某项具体事宜，而成为诸头之一。书《衣物帐》的觉支是兴善寺僧，而兴善寺是密宗僧徒集中的寺院。他在《衣物帐》中特意将智慧轮供施情况附记于后，并标明智慧轮的身份和地位，就有尊崇之意。觉支为密宗僧人是完全有可能的。

在懿宗、僖宗迎奉舍利的具体迎送活动中，《志文》中虽没有密宗僧人的直接记载，但有趣的是其它史料中记载了两位外地来的密宗僧人参加迎送，且是一迎一送。参加启迎活动的是来自灵州的密宗僧人无迹。《宋高僧传》明确记载，懿宗从法门寺迎真身时，由右宣副使张思广奏请，无迹充任赞导，而且以他唱导有功，“悦怿上心，宣贲稠厚”。据本传（卷三十）记载，无迹，俗姓史，朔方人。大中九年（855）十三岁时投白草院出家，礼法空大师为弟子。咸通三年（862）到长安，得戒度于西明寺。之后，一直在京传炽盛光等密法。光启末（888），回本地传法。景福中（893）太尉韩洙创修广福寺，奏请无迹任主持。后梁贞明二年（916）由韩洙奏请师号为鸿远，后唐同光三年（925）灭寂。

无迹学密教，当在白草院。其师法空（名无辙）及师祖

增忍都是一方高僧，均有行密事迹<sup>①</sup>。增忍画毗卢遮那阁，结大悲坛。初游贺兰山，得净地者白草谷内，发菩提心，顿挂儒冠，直归释氏。所谓得净地于白草谷，实则明白草谷原有佛门净地密教道场。按天宝末、至德初，不空弟子含光、元皎等都在此地传过密教，在白草谷传密者很可能是他们的遗法弟子。后来无迹在京传的佛顶炽盛光法及宿曜法，正是不空所传密法。无迹又“凡于百艺，悉愿游焉”，也表现了密宗的传统。白草谷一直是密宗在朔北的一个重要传法中心，直到后来的宋辽夏时期，仍有密宗活动的踪迹。

参加法门寺舍利送归活动的外地密宗僧人，又有来自于南方吴郡（今苏州市）的元慧。据《宋高僧传》本传的记载，元慧在“咸通中，随送佛中指骨舍利，往凤翔重真寺。炼左拇指，口诵《法华经》，其指不逾月复生如故”（卷二二）。按传，元慧俗姓陆，开成二年（838）入法空王寺，依清进为弟子。会昌元年（841），往恒阳受具戒，不久入五台。大概就在五台山入密宗门下，受学密法。因为记载会昌二年回嘉禾居建兴寺，说要立志持三白法，讽诵五部曼荼罗。五年灭法，例遭澄汰。大中初，还入法门，至七年，重建法空王寺。乾宁三年（896）灭寂于本寺尊胜院，报令七十八，僧腊五十八。据载，他“礼拜诵持，不胜其计”，以持三白法（就事，食白饭、白水、白盐；就理，身不偏触、口诵真经、意不妄缘，以黑业（恶业）相对，称三白业），而有三白和尚之称。又常行燃臂等头陀行闻名。有弟子端肃等。此亦知吴郡嘉兴法空王寺有密宗僧人活动。元慧在法门寺燃指供养，亦属密宗举动，

---

<sup>①</sup> 见《宋高僧传·增忍传》（卷二六），增忍之《三教毁谤论》内容及缘起，见于敦煌写经 S. 02763，S. 0528.，P. 3570。

晚唐及其之后密教中盛行此风。

另外，真身舍利放置地宫时，由密宗僧人主持进行过某种供养仪式，最能说明问题的是放置第三枚指骨的后室四角各置有上鬘羯磨杵的阙伽瓶。又秘龕内放置舍利的鍍金盃顶银函，其造像属金刚界曼荼罗。后室呈方形，供物多金黄色，符合密教供养法中增益护摩坛的仪轨。这都说明在归藏、安置舍利时，在地宫内举行过密教的增益护摩等供养法。

懿宗、僖宗时供施的具有密教风格和反映密教内容的供奉物，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，是了解和研究唐密的第一手实物资料，其价值很高。在这些供奉物中，八重宝函的第二、四、五重（从外向里）宝函有密教造像，其中第二重属密教四大天王造像，第五重正面属思惟相六臂如意轮观世音菩萨及其眷属造像，背面属大日金轮及其眷属造像，左面属释迦如来及其眷属造像，右面属药师如来及其眷属造像<sup>①</sup>。鍍金四十五尊造像盃顶银宝函，是由密宗僧人智英铸造供施的，宝函正面鑿有“奉为皇帝敬造释迦牟尼佛真身宝函”一行字样，底部亦鑿有“大唐咸通十二年十月六日，遣法弟子比丘智英敬造真身舍利宝函，永为供养”等字样。该函原置于织金锦包裹的盃顶铁函内，其内又依次置有银宝角檀香木宝函、嵌宝水晶椀子、白玉棺，棺内盛放第三枚指骨，套置的宝函放置在地宫后室的秘龕中。智英奉施的这枚宝函，顶面和四周侧面都有造像。顶面共六重：中台主尊、四方诸尊、四隅诸尊、金刚杵界道、界外四边诸尊、最

---

<sup>①</sup> 有关考释并见拙文《法门寺出土文物中的有关密教内容考释》，《首届法门寺历史文化学术研讨会论文集》，陕西教育出版社，1992年6月。

外四边花瓶和如意宝及花草，顶面共二十五尊。四侧面各三重：中台主尊、左右两边诸尊、金刚杵界道，每面各五尊。造像的内容，显然是密宗的金刚界曼荼罗图样，每面的主尊是金刚界五佛，四侧面眷属尊像是十六大菩萨，顶面四方尊像是四波罗蜜菩萨，四隅尊像是四内供养菩萨，四边中间尊像是外四供养和四摄菩萨，每边外侧诸尊是明王造像，除去八尊明王尊像，正好是金刚界曼荼罗主尊三十七尊。据不空《十八会指归》和《都部陀罗尼目》，金刚界有六曼荼罗，除一印曼荼罗具十七尊或十三尊，其它主尊均具三十七，则宝函造像非一印曼荼罗。又陀罗尼曼荼罗诸尊住波罗蜜形（即女形），或称法曼荼罗，由真言种子构成。微细曼荼罗，诸尊住于金刚杵中，或称三昧耶曼荼罗，由诸尊契印标帜构成，均在宝函造像形式之外。四印曼荼罗，综合大、陀罗尼、微细、羯磨四曼荼罗构成，亦非宝函造像范围。唯有大曼荼罗和供养羯磨曼荼罗，与宝函造像相涉。

究竟宝函造像属于哪一种曼荼罗呢？或有以为是成身会的<sup>①</sup>。所谓成身会，是就九会曼荼罗而言，是九会之一，实际上就是大曼荼罗的图样，大曼荼罗中观五相成身，故取以为名。九会曼荼罗是综合不空所传金刚界、降三世（二种）、理趣（一种）三曼荼罗而形成的。空海、圆仁、圆珍入唐取回日本的，正是此密法，这也说明它流行于中晚唐。但后世所传的九会曼荼罗不尽一致，形像印契各有差异。成身会与供养会尊形印契很相似，甚至一样。为了加以区别，有的将供养会中诸尊所持物均置持莲上（如仁和寺版即如此），这就反

---

<sup>①</sup> 韩伟《法门寺唐代金刚界大曼荼罗成身会造像宝考释》主此说，有关宝函造像及描述亦见该文，《文物》1992年8期。

映了这两种曼荼罗是不易区分的。《秘藏记》中说绘画的叫大曼荼罗，铸、塑、雕的叫供养曼荼罗。不空《理趣释》中也说“若画一一菩萨本形，即成大曼荼罗”。“各铸本形，安于本位，即成羯磨曼荼罗”。但是，画的和铸的、雕的、塑的一模一样，又有什么根本的不同呢？如果说不同，也仅仅在于表现的形质有差别。如果两种曼荼罗的区别仅仅在于表现形质的不同，那未能说明什么问题呢？大曼荼罗的“大”和羯磨曼荼罗的“羯磨”并不意味着形式上的差别。《十八会指归》中说：“所谓金刚界大曼荼罗，并说毗卢遮那佛受用身以五相现成等正觉，成佛后，以金刚三摩地，现发生三十七智”。“一切如来广大供养羯磨曼荼罗，亦具三十七。彼中圣众各持本标帜，供养而住”。实际上这里说得很清楚，但因为后世所传的许多曼荼罗把两者画得一模一样，这段文字倒难以理解了。

凡密法传承授受，其权威依据是本派的根本经典。瑜伽密教所传金刚界法的根本经典是《金刚顶经》中的《真实摄经》，其中讲金刚界曼荼罗的为四大品中的《金刚界品》，金刚智、不空翻译的所谓《金刚顶经》正是这一品。金刚智所传的金刚界法，包括在其所译的本经和由其弟子所作的《金刚顶义诀》中。不空所传的，包括在其译典和由其弟子记述或撰成的《分别圣位法门》、《三十七尊心要》、《三十七尊出生义》等中。二人所传的金刚界法基本一致。从他们译述的密典可以看出，首先大曼荼罗中，五佛所住的座位是生灵座，毗卢遮那佛坐狮子座，阿閼佛象座，宝生佛马座，阿弥陀佛孔雀座，不空成就佛迦楼罗座。

其次，四佛四方月轮中所住的十六大菩萨等，都是未受灌顶标帜之前的原菩萨，如阿閼佛四方月轮中所住的东方为

普贤菩萨，南方不空王菩萨，西方摩罗菩萨，北方欢喜王菩萨。诸菩萨以双手受如来所授印契之后，方称金刚手（金刚萨埵）、金刚钩、金刚弓、金刚喜（或善哉）等名。这就明白了所谓菩萨本形的含义，本形就是指金刚菩萨未受加持及印契之前的菩萨，由此也就明白了为什么说普贤与金刚手是一体二位，金刚手未受加持灌顶及金刚杵契印之前是普贤菩萨，普贤菩萨受加持得金刚杵之后是金刚手，普贤是金刚手的原形，金刚手是普贤的现显。这就是说大曼荼罗月轮中所住的是诸尊的原形。住于定相的金刚菩萨也可以称“菩萨本形”。

再次，毗卢遮那佛四方月轮中所住的是由四方佛现显的四波罗蜜菩萨的三昧耶形（所持物），而不是其尊形。第四，大曼荼罗是在瑜伽观想中现显的，从大菩提心流出三十七智，由毗卢遮那佛心现显诸尊印契，都是在观想瑜伽中发生和进行的。所谓大曼荼罗，是就瑜伽观想而言，“大”就大在它是瑜伽中的曼荼罗。瑜伽密教以瑜伽为其根本特点，故称瑜伽观想的曼荼罗为大曼荼罗。但是观想的曼荼罗，初学者不易掌握和领会，也不便传授付嘱及作供养行法，所以使用有形色的办法，画在纸帛上。这是变通的办法，《瑜伽经》中是允许的。

有了大曼荼罗的四个特点，羯磨曼荼罗也就不难区分了，首先诸尊座位就不是生灵座，《瑜伽经》中说供养法多作莲花座。其次，诸尊月轮中诸尊就不一定是菩萨本形，《指归》中说彼中圣众各持本标帜供养而住，就是说供养曼荼罗中诸尊，是受灌顶和契印标帜物之后的形象。再次，四波罗蜜显菩萨之形，供养曼荼罗之所以又叫羯磨曼荼罗，就是因为诸尊表现出动作威仪，四波罗蜜不住三昧耶形，而现尊形并持三昧耶形（标帜物），就有了事业威仪。第四，供养曼荼罗主要用

于供养，供养崇拜诸尊，须要有形有色的图像才行，羯磨本身的含义就是办事、行法，进行种种供养、增益、息灾等行法本身，也就是羯磨法。这就不同于以受五智灌顶、观相成佛为目的的行法了，受如来灌顶并五相成佛，只能在瑜伽观想中进行。所以，大曼荼罗是无形的瑜伽中的曼荼罗，而供养曼荼罗一般（心供养例外）是有形的现实中的曼荼罗。

弄清了大曼荼罗和供养曼荼罗的区别之后，再来看不空的说法就不难理解了。《指归》中介绍大曼荼罗，只说五相成佛，没说具体形像如何。而介绍供养曼荼罗，特意指明手中持有的标帜物。《理趣释》中虽然就理趣曼荼罗而言，但说菩萨本形，指出的也是金刚界（乃至所有瑜伽密法）四种曼荼罗中的大曼荼罗的特征。在此文前，不空明确解释说金刚手本是普贤，普贤亲从毗卢遮那二手受五智金刚杵，并灌顶，得名金刚手。不空说画菩萨本形，是就变通法而言。解释羯磨曼荼罗说铸本形，安于本位。其中本形是指尊像，因为此前解释了三昧耶和法二种曼荼罗，随后说本形，意在表明是诸尊的形象，而不是诸尊的标帜物契印（三昧耶形）或种子字。本，即是本身。本形，即是身形。所谓安于本位，是说诸尊所住的位置与大曼荼罗等一样。另外，在具体修证过程中，观想的大曼荼罗中，诸尊在月轮中由定相的本形现显为具威仪的金刚身，有的就直接观想月轮中住金刚菩萨形，如《分别圣位修证法门》就如此，这样，画成的曼荼罗就很容易与羯磨曼荼罗相混了。有的大曼荼罗图中诸尊住寂定相、结手印，尚可鉴别。而有的也图画成诸尊所持标帜物，就很难区分了，实际上也就不免以讹传讹。密教中传法在师弟间单独进行，为不误人子弟，所以特别强调传法者必须是入室弟子，并获得阿阇梨位的资格。

作了以上的辨别之后，法门寺出土的这枚宝函的造像就不难看出了，它并不是金刚界大曼荼罗，或九会曼荼罗中的成身会，而是金刚界供养羯磨曼荼罗。诸尊均莲花座，菩萨皆金刚身，持标帜物住月轮中。而宝函也以供奉真身舍利为目的铸造形像的。这后一点是不能忽视的。密教往往因行法的目的不同，而取用不同的曼荼罗。如果要开灌顶道场，或依法修行，就要行大曼荼罗法（就金刚乘而言）。如果是降伏魔敌，消灾祛难，有可能行降三世或金刚萨埵曼荼罗法，而供养佛就得用供养曼荼罗法。智英造这枚宝函，上面作曼荼罗造像，从一开始，其目的就非常明确，是以供养真身舍利为直接目的的，所以造像为供养曼荼罗。

上面说了金刚界曼荼罗除一印之外，都具三十七尊，这是就其主要的而言。次要的尊位多少并不一定，如大曼荼罗除三十七尊外，还有的增贤劫十六尊菩萨，代表贤劫一切菩萨，又有二十天或四十天，均称外金刚部。在实际传承中就更复杂了，如不空所传的，上有五顶轮王，下有十六执金刚神。宝函造像除三十七尊外，采用了八尊明王，其用意显而易见，是为了护卫真身舍利。宝函造像的尊位等，与根本经典和金刚智、不空所传有一些差异，这主要来自宝函形质本身的局限，而且这是特意铸造的供奉物，起象征作用，并不是修法用的曼荼罗图，故有一些变通之处，也是合情合理的。

变通的地方，其一，诸尊无月轮，而以传统的背光、头光代替，这也表现了中国传统的造像风格。其二，中方毗卢遮那佛坐东朝西，也就是宝函以西方莲花部为正面的，与一般的以东方金刚部为正面（前面）的不同。毗卢遮那佛本来有四面，各朝一方，但密宗中受传统造像和平面造像的影响，一般均作一面、东向。宝函取西向，以西方为正面，供养者

大约考虑真身出在西方（古代中国以印度为西方）。不过，宝函造像也发挥了它的立体面的效果，四方如来各朝一方，中方界内八尊朝中台，界外四边十六尊各向所方，这比后世流行的都朝一个方向的曼荼罗图，更符合经典要求。因为既以西为正面，实际行法中（不排除地宫中入藏时以此为象征而行法），就以西、南、东、北为顺序了。其三，诸尊的位置受函体局限，有一定的移动，其中十六大菩萨，前方的移到右下方，右方的移到右上方，后方的移到左上方，左方的下移到左下方，这样形成了左右两方的上下布局，将四方正位的尊位作了变通。又中方界外四隅的外供养四菩萨和四门的四摄菩萨移到各边的中间，相距对齐。又把属于更外一重的八尊明王移到与四外供、四摄所处的一重上，置于两边。宝函造像除以上几个主要变通之处外，与瑜伽密教的根本经轨一致，也与密宗中金刚界一系传承的图样相符，这就使得这幅唯一遗留下来的金刚界供养曼荼罗造像弥足珍贵，也为订正和研究后世流传的曼荼罗图样提供了模范和可靠的实物依据。

僖宗时下藏的铜浮图，或称作铜四门方塔、单檐铜精舍，实际上很可能是密宗的一件道具或其仿制品，与瑜伽密教用来作观想的曼荼罗道场——宝峰楼阁十分酷似。宝峰楼阁，全称须弥山顶金刚摩尼宝峰楼阁，或简称金刚峰楼阁、宝楼阁。金刚智译的《金刚顶瑜伽中略出念诵经》描述其形状说：（观想）三世虚空中有黑色境，持地风轮界。其中有围轮山，有甘露大海。海中有金色龟形，龟背上三层八叶、赤色赤光莲花。花台上有八角须弥山，山顶上有大殿。“其殿四角正等，具足四门，其门左右有吉祥幢，轩楯周环，四重阶道。于其殿上有五峰楼阁，悬杂缯、珠网、花鬘而为庄饰。于彼殿外

四角之上及诸门角，以金刚宝之所严饰”。殿内有八金刚柱，想金刚界大曼荼罗。

这里描写的大殿上还有一层五峰楼阁，但其它大部分经典以大殿为楼阁，楼阁四方四门。如《理趣释》说大妙金刚五宝所成金刚峰宝楼阁，其曼荼罗四方八柱，列八位四门。这里描述的宝峰楼阁与铜浮图几无二致，须弥塔基象征须弥山，塔身楼阁式，四门正等，有四阶梯，护栏周环，门前两边有吉祥幢，四门二边共八柱，或即象征殿内八柱，阁顶攒尖形四角和塔刹象征五峰。铜浮图作为塔并不典型，倒是更像典型的楼阁。一般方塔并无有栏杆的底院，也少见二道拱形阶梯，至于塔门前的宝幢，更是没有的，而且也不会以须弥座作为塔基。中国传统的楼阁造型，倒与此相仿，尤其早期的楼阁是用来候神人的。《汉书》说，武帝时方士言黄帝为五城十二楼，以候神人。《史记》说仙人好楼居，设具而候神人<sup>①</sup>。这与密教中毗卢遮那佛在须弥山顶楼阁聚众神以为曼荼罗，性质很相近。唐代密宗中金刚界密法以此宝峰楼阁为大曼荼罗道场，宋代新译的密典中也以此为观想道场，称为三昧曼荼罗（天息灾译《最上微妙大曼荼罗经》卷一）。在藏传密教中至今仍然用此种楼阁曼荼罗，亦称作坛城。藏传佛教寺院的密教大殿中建造的坛城，其形状与此铜浮图的造型很相似，其底部亦有须弥山、有甘露乳海，其拱形阶梯，与铜浮图的形状几乎一样。但坛城顶部大多作平顶。

密宗的宝峰楼阁与塔和舍利都有关系，唐代也有把宝楼阁称作塔的。如《三十七尊出生义》中就说五方佛在塔之中方及四方，五顶轮王在塔之上方，十六执金刚神在塔之下方

---

<sup>①</sup> 均见唐徐坚《初学记》卷二四。

等等。所谓塔，也就是具有密教风格的宝峰楼阁塔了。密教的宝楼阁早在陀罗尼密教时期就已出现，它与供养舍利有关。两晋十六国时期多次翻译的《华积陀罗尼神咒经》，宋代施护译作《华积楼阁陀罗尼经》，经中说，若佛灭后取佛舍利如芥子许，供养礼拜，生大功德。或供养如来舍利宝塔，或在佛像前供养礼拜，诵华积楼阁陀罗尼，生种种大功德。后来持明密教时期，以此陀罗尼经为基础，在南印形成三大卷的《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》。其中大力宣传佛舍利供养，不仅有宝楼阁陀罗尼，且有供舍利的宝楼阁舍利塔。其中描述说，金刚手依佛命用金刚杵扣击大地，其地陷裂，涌出七宝楼阁，“其楼四角、四门、四柱，严丽殊特，相好圆满，光明赫奕。有四阶道，高三由旬。纵广正等，满五由旬。于其幢中，有瞻部金微妙宝塔。无量宝珠而为严饰，七宝罗网而覆其上，无量宝绛悬于四角，妙花缿彩而为间错。彼妙塔中有三如来全身舍利，尔时十方诸佛如来，皆共供养塔中舍利，诸菩萨等亦同供养尊重赞叹”。后来金刚乘当取此宝楼阁以为观想曼荼罗道场。《宝楼阁陀罗尼经》在唐代先有菩提流志译出，后来不空又再译，题《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》。不空又译《宝楼阁念诵法》一卷，临终交与赵迁整理进奏，但后来未见入经录流行。当时密宗中既有金刚界法中以宝楼阁为观想道场，又有持明密法中的宝楼阁舍利供养法流行，藏真身舍利的地宫中出现宝峰楼阁，是顺理成章的事。宝峰楼阁不见《衣物帐》记载，又有被砸损的痕迹，则或与以前几次的迎奉舍利有关，或者供施给法门寺真身院以作放置影骨的。另外，八重宝函中的纯金四门塔，虽不典型，但亦四方四门，尤其四门至塔座作象征形的飞梯，内中置佛骨，也有模仿宝楼阁的可能性。汉白玉浮雕阿育王塔，也与宝楼阁

造型相似，塔基雕有多头明王，密教风格浓厚。

#### 四、中晚唐无名氏译述

中晚唐时期密宗中出现了不少佚名作者的译文、赞述、注释、论著，其中只有很少部分入藏而流传下来，大部分散佚，幸日本入唐诸僧在唐求取经轨后写出目录，其名得以保留下来。在此据入唐诸家求法目录和慧琳《音义》等，将以上未提到的无名氏译述辑录如下。

##### 1. 翻译经轨

《苏悉地集经》，二十卷。

《梵唐两字一切如来灌顶心真言》，一卷。

《金刚界大曼荼罗秘密修行法门》，一卷。

《瑜伽供养次第法》，一卷。

《菩提心经》，一卷。

《瑜伽法镜经》，二卷。

《那吒俱钵啰求成就法》，一卷。

《那吒太子求成就陀罗尼经》，一卷。

《大轮金刚陀罗尼经》，一卷。

《佛说大轮金刚总持陀罗尼印法》，一卷。

《大轮金刚修行供养法》，一卷。

《梵汉两字金刚轮真言》，一卷。

《金刚部诸尊图样仪轨》，一卷。

《金刚业菩萨法》，一卷。

《跋折罗顿拿法》，一卷。

《佛说大金刚香胜陀罗尼》，一卷。

《伽驮金刚真言》，一卷。

《金刚童子持念经》，一卷。

《大自在天法则仪轨》，一卷。

《摩醯首罗天王法》，一卷。

《大自在天女经》，一卷。

## 2. 赞颂

《金刚手阿利沙偈赞》，一卷。

《大吉庆赞》，二卷。

《三身赞》，一卷。

《佛部曼荼罗赞叹》，一卷。

《金刚部赞》，一卷。

《宝部金刚赞》，一卷。

《莲花部赞》，一卷。

《十六大菩萨一百八名赞》，一卷。

《三如来画像赞》，一卷。

《观自在法身赞叹》，一卷。

《大毗卢遮那如来菩提赞》，一卷。

《毗卢遮那心略赞》，一卷。

《释迦如来足下千幅轮相真言并赞》，一卷。

《梵唐两字大佛顶根本赞》，一卷。

《佛顶尊胜真言根本赞》，一卷。

《如意轮赞》，一卷。

《梵唐两字普贤菩萨赞》，一卷。

《梵唐两字文殊师利菩萨赞》，一卷。

《梵唐两字大随求大结护赞》，一卷。

《梵唐两字弥勒菩萨赞》，一卷。

《梵唐两字虚空藏菩萨赞》，一卷。

《梵唐两字地藏菩萨赞》，一卷。

《梵唐两字除盖障菩萨赞》，一卷。

- 《梵唐两字金刚藏菩萨赞》，一卷。  
《降三世金刚一百八名赞》，一卷。  
《梵唐两字天龙八部赞》，一卷。  
《本尊赞》，一卷。  
《梵唐两字送本尊归本土赞》，一卷。  
《梵唐两字除坛上粉念此缘生偈赞》，一卷。

### 3. 纂集

- 《真言要集》，四卷。  
《胎藏授阿闍梨位极密印契》，一卷。  
《金刚顶毗卢遮那一百八尊法身契印》，一卷。  
《摄真实经成就三身密言要略》，一卷。  
《都摄一切真言王》，一卷。  
《三十七品真言》，一卷，出《大法矩经》。  
《苏悉地羯罗供养真言集》，一卷。  
《新翻最胜王经陀罗尼》，二卷。

### 4. 注释

- 《大毗卢遮那经略义》，二卷。  
《略释毗卢遮那经中义》，一卷。  
《大毗卢遮那胎藏经略解真言要义》，一卷。  
《略集印契标帜释义》，一卷。  
《理趣般若决》，一卷。  
《如意轮观门义注秘诀》，一卷。  
《如意轮菩萨真言注义》，一卷。

## 第四节 盛唐及其之后的密教信仰

盛唐及其之后的中晚唐，密教信仰普遍流行于社会各个

阶层，从密宗活动的中心长安及洛阳，普及到了全国。信仰的神祇最流行的，与中国传统的佛教信仰有关，如各种形象的观世音，与五台山有关的文殊菩萨等。其次则与当时的历史背景有关，如与唐在西北用兵有关的毗沙门天王等。其所信仰的神咒往往经多次传译、又与镇护国家的目的相关，如佛顶尊胜经咒、大悲咒、随求咒等，在当时可谓家喻户晓。其信仰的方式颇为丰富，除了设坛供养、诵持经咒之外，大量的是在石窟寺中造像、书写经咒和绘画佛像及曼荼罗。当时还出现了一种新的信奉形式——树立陀罗尼经幢以及石灯、石鼓，其中尊胜石幢流行最广，成一时之风尚，形成了中国佛教文化特有的一种现象。在密宗活动的地方，设坛灌顶，信众竞相授受，唯恐不及，每次开坛，总以千万计数，达到了狂热的程度。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性有关。密教宣称，一篇短短的经文、一句数字的神咒，可以消除多生几世的深重罪孽。依一定的仪轨行法，可以免去三劫长途的修行，即身便成佛果。与以往的佛教修行相比较，密教修行的方式方法，也简便易行。上至皇室内宫，可以珍奇异宝骄饰道场，下及民间村社，可因一咒一念持之有余。

### 一、观世音信仰及其特点

观世音菩萨是佛教中大慈大悲、救苦救难的形象，因而深受人民、尤其下层人民群众的信仰。早在魏晋南北朝时期，观世音信仰就已在民间广泛流行。持明密教传入之后，具有密教形象的观世音也很快受到人们的崇奉。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、不空罽索观音等的信仰。千手观音的经典早有智通及伽梵达摩

传译，后又有金刚智等的译本。经中说诵千手观音大悲陀罗尼，可除灭身中百千万亿劫生死重罪。命终时，十方诸佛来迎接，往生佛国净土。得十五种善生，不受十五种恶死。其功用说得很具体，加上其独特的形象，深受一般信众的信仰，大悲造像、《大悲经》、大悲咒风靡一时。在敦煌出土的佛教写经中，《大悲经》就不少。据研究，智通译本的《大悲经》就有十四部，伽梵达摩的译本多达二十三部<sup>①</sup>，还有一些义净译本和金刚智译本及不少大悲咒，其中大都当为唐代写本。大悲咒流行的更多，在已经发现的盛唐及其之后的陀罗尼石幢中，其数量仅次于佛顶尊胜经幢。有的单独刻制，如在广州光孝寺存的铁塔寺大悲陀罗尼石幢，刻造于敬宗宝历二年（826），由经略副使何宥则为其亡兄节度随军宥卿造，由法性寺僧钦造书。有的多与尊胜经咒同刻于经幢上。如文宗大和三年（829）徐智瑞所刻幢、陇西皇甫宾经幢等。有的与多种经咒同刻，如咸宁县（今西安市内）卧龙寺经幢，与无量寿如来根本陀罗尼、阿弥陀心真言同刻，由王元谔为其师洪惟刻造于咸通十二年（871）。僖宗乾符六年（879）西京左街永报寺僧词浩述赞的牛头寺经幢，与尊胜咒、阿闍如来根本灭恶趣陀罗尼、净口业陀罗尼、普贤菩萨灭罪真言、解多生冤结真言、文殊五髻真言、吉祥真言、及诸陀罗尼赞同刻。<sup>②</sup>

千手观音的信仰也更多地反映在石窟造像中，四川石窟造像中集中在中晚唐，主要有资中重龙山摩崖 11 窟、40 窟、113 窟造像，安岳石窟有卧佛院 45 窟造像，大足北山石窟 9

---

<sup>①</sup> 此据平井宥庆文，《敦煌讲座 7：敦煌与中国佛教》，大东出版社，昭和 59 年 12 月。但据《敦煌遗书总目索引》，凡大悲经咒及行法共三十三种。

<sup>②</sup> 《金石萃编》卷六六、六七。

窟造像（景福年间 892—893）。其中重龙山 113 窟造像，头戴化冠，冠中有化佛阿弥陀。身上化出两道毫光，光端萦绕二飞天。身具四十二手，肩上两手合托一坐佛在冠顶，胸前两手残，腰间两手置腹下施禅定印，稍下两手各执念珠一串搁膝上，其余各手分持铃、瓶、轮、镜、弓、杵、盾等法器。坐善跏趺，赤足踏仰莲，须弥方座。背光椭圆形，外雕火陷纹，内刻手掌一、二圈，掌心各一眼，以示千手千眼。观音座下左侧跪一饿鬼，手提口袋作向一老者乞食状。右侧跪一像向一菩萨作忏悔状。龕上方左右角各镌五佛立云端。左右壁对称，由下至上浮雕六层小像，为观世音部众天龙八部诸神。接近龕顶的第六层，浮雕雷公击鼓、风伯鼓风、电婆悬镜、云母泻雨等<sup>①</sup>。此龕造像与大足北山 9 窟类似。属中唐作品。第 40 窟大悲观音像，善跏趺坐须弥座上，左右各镌有二金刚，均托祥云，其中右壁一金刚握瓶，一金刚托钵，龕楣浮雕垂幔，左右壁镌供养人，龕左题：“弟子宣节校尉、行东川荣州□□□将赵□愿合宅平安，造大悲龕□□功毕，时以乾符二年（875）四月一日，设斋庆过了”。安岳卧佛院 45 窟，千手观音立像三头六臂，其余数百只手呈扇形阴刻于后壁上，掌心均有眼。脚下左右各一乞讨者，观音一手施钱，一手施米。<sup>②</sup>另外，《益州名画记》记载成都大圣慈寺有大中年间（849—859）画的千手变相，中和年间张南本画的大悲变相及圣兴寺咸通年间（860—873）画的大悲相。

敦煌石窟中的千手观音造像很多，属于盛唐的有：214 窟

<sup>①</sup> 王熙祥、曾德仁《四川资中重龙山摩崖造像》，《文物》1988 年 8 期，以下涉及有关此山造像，同此。

<sup>②</sup> 彭家胜《四川安岳卧佛院调查》，《文物》1988 年 8 期，以下涉及有关安岳卧佛院造像，同此。

前室北门上、79窟前室南壁西段、148窟主室东壁门上、113窟主室东壁门南，其中148窟同造其他观音像，属密教观音窟。属于中唐的有：176窟东壁门上、386窟主室东壁门上、258窟东壁门南、144窟主室东壁门南、231甬道顶、238甬道南壁等。属于晚唐的有：82窟北壁、232窟主室东壁门上、470窟主室南壁、54窟主室南壁、30窟主室东壁门北、161窟窟顶藻井井心等。这些造像大多与其它观音、文殊等造像对称或一组刻造。<sup>①</sup>伯希和剥去的绘像中有不少千臂观音像，如P. 4030、P. 4067、P. 4518—4、9、13（两尊）、19、20、26等，其中P. 4518前四像作十臂，第9号背面有“赐光明寺僧惠清为僧政”的牒文。第19号有题词：“清信弟子大云寺沙弥海□律持念《金光经》”、“清信弟子三界寺僧沙弥友信持念《大悲经》并咒一驱，奉为天龙八部，永充供养”。这些造像中主要的当属中晚唐。另外，贞元六年（790）安国寺大德尼杨氏灭寂，翌年其弟穆员画大悲像供养<sup>②</sup>。

如意轮观音的造像也多出现于石窟中，其中敦煌石窟比较常见。属于盛唐的有148窟主室南壁龕原塑像，属于中唐的有117窟主室东壁门南、129窟主室东壁门北、386窟前室南壁、200窟主室东壁门北、234窟主室东壁门南、358窟主室东门北、158窟主室东门上、384窟主室北龕外东侧、449窟主室帐顶等。属于晚唐的比较多：有178窟主室西、336窟主室西壁、198窟主室东门南、232窟主室东门南、20窟主室东门南、145窟主室东门北、192窟主室东门南、107窟主室

<sup>①</sup> 《敦煌莫高窟内容总录》、宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上），《文物》1989年9期，以下凡涉及有关敦煌石窟造像，同此，并见《中国石窟·敦煌莫高窟》等。

<sup>②</sup> 《文苑英华》卷八一八。

东门北、14窟主室北壁、9窟前室披顶、156窟主室西、北披等，多与羼索观音等对称造立。

四川石窟中，广元千佛崖韦抗窟外西壁南上方一龕中，雕思惟相如意轮，一手托腮作思惟状，另一手捧圆轮。有题记：“新授支度山西院表诚」壬辰岁十一月三日赴职发心」造如意轮菩萨壹身，今」蒙成就，遂记年月”。按风格当属天宝十一年（752）造立<sup>①</sup>。巴中南龕16窟正中凿如意轮观音，束发顶中有化佛，游戏坐于仰莲圆座上。凡六臂，左上臂举轮，中臂捻指如持花状，下臂按座。右上臂托腮作思惟状，中臂外举数珠，下臂执如意宝于胸。两侧侍立二天王，左天王托搭（北方天）、右天王杖剑（似为南方天）。外壁有题记：“……护咸通」……左右天王」……修装如意轮……”。此像较规则，按题记当属中唐所造。大足北山石窟中，第50窟为乾宁四年（897）所造如意轮<sup>②</sup>。成都圣慈寺普贤阁有辛澄在大中年间画的如意轮观音像（《益州名画记》卷上）。另外，敦煌出土写本中亦有不少如意轮咒本。

十一面观音也多见于这两处石窟中。敦煌莫高窟32窟东壁门北、33窟前室西壁门上十一面，属盛唐作品。370窟主室东壁门南、门北各一尊，属中唐造。198窟主室东壁门上、163窟主室南壁（六臂），均属晚唐画。另外P. 3958为墨绘十一面观音，S. 3185为玄奘译《十一面神咒心经》。在川北石窟中，广元千佛崖大云洞梯口下层一圆拱龕中，雕二臂十一面，左手上举，右手下放执串珠。龕北侧题记作：“……府右郎将

---

① 广元市文物管理所、中国社会科学院宗教所佛教室《广元千佛崖石窟调查记》，《文物》1990年6期，以下涉及广元千佛崖造像，同此。

② 以上两例见丁明夷《川北石窟札记》、《四川石窟杂识》，《文物》1990年6期、1988年8期，本节有关内容亦多参考以上两文。

赵撝」……朝议郎试[炬]王友雀看」……左金吾大将军鸿胪卿李国」……恩命进讨淮西，贞元十六年（800）正月二十五日发成都，十七年酉正月二十」……进，在此题记”。按此游记，造像当属盛唐作品。另外，1976年河南荥阳县大海寺遗址出土不少石刻造像，其中就有元和末长庆初（820—821）刻的十一面观音像<sup>①</sup>。

不空绢索观音造像集中在敦煌莫高窟，属于盛唐的为148窟主室北壁、74窟主室西龕、172窟主室东壁门北等造像。属于中唐的有：117窟主室东门北、129窟主室东壁门南、285窟甬道南壁、200窟主室门北及前室南壁、234窟主室东壁门南、358窟主室东壁门南、384窟主室南龕外、361窟主室东壁门南等。属于晚唐的有：82窟主室南壁、178窟主室北壁、336窟主室北壁、139窟主室东壁门上、198窟主室东壁门北、232窟主室东壁门北、163窟主室北壁、20和192窟主室东壁门北、107和145及147窟主室东壁门南、194窟甬道北壁、14窟主室南壁等。

其他观音造像也见于莫高窟和川北石窟，如莫高窟238窟甬道顶有中唐四臂观音造像，449窟主室西南侧帐顶有中唐金刚杵观音，14窟南壁、北壁、196窟主室东壁门上为晚唐金刚杵观音，449窟主室东壁门上有中唐杨柳枝观音，161窟主室东壁门上有珞珈山观音。113窟主室东壁门上、门北，45窟主室南壁，126窟主室东壁门南，444窟主室东壁门南、北，均为盛唐观音经变。472窟主室东壁门南、北，14窟主室北壁，分别为中、晚唐观音经变。四川安岳净慧院15窟为

---

<sup>①</sup> 河南郑州市博物馆《河南荥阳大海寺出土石刻造像》，《文物》1980年3期。

乾元年间（758—760）的数珠手观音。成都大圣慈寺有辛澄在大中年间画的水月观音。敦煌写经中又有青颈观世音的经咒。广元千佛崖有救苦观世音造像三躯（当在天宝至乾元742—758间）。河南方城佛沟摩崖造像中有开元元年（713）之后造的十二臂观音像。

## 二、佛顶信仰和尊胜经幢

佛顶信仰兴起于初唐的两京和川北一带，盛唐及其之后仍然流行。密宗中人传译行持佛顶法，大佛顶陀罗尼、金轮佛顶、诸佛顶轮王、炽盛光佛顶等经咒在两京流行。四川石窟仍有释迦佛顶造像，比较典型的是集中在巴中石窟群。南龕 37 窟、103 窟，北龕 12 窟，西龕 40 窟、46 窟，均造佛顶像。皆戴高宝冠，偏袒右肩，身饰项圈、臂钏和手镯，施降魔印。其中南龕 37 窟，北龕 12 窟，佛座靠背饰六拿具。西龕 40 窟佛像，螺髻正中饰摩尼宝珠，与广元千佛崖莲花洞佛顶像相同<sup>①</sup>。巴中水宁寺 10 号、11 号两龕孤石上，均凿一佛二弟子二菩萨二力士像，主尊着圆领袈裟，左手施禅定印，右手施降魔印，结跏趺坐于仰莲座上，为典型的佛顶造像，此二龕当与 9 号龕的造像时间相近，9 号窟有咸通年间的题记<sup>②</sup>。敦煌莫高窟第 79 窟前室北壁、74 窟主室四龕外的原作毗卢佛的，当亦属佛顶造像。而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，而大部分属唐代写本，可见佛顶信仰在敦煌一

<sup>①</sup> 丁明夷《川北石窟札记》作毗卢佛造像，《文物》1990年6期。

<sup>②</sup> 四川省文管会、巴中县文管所《四川巴中水宁寺唐代摩崖造像》，《文物》1988年8期。

带很流行。

在佛顶信仰中最为流行的是尊胜佛顶经咒的信仰。《佛顶尊胜陀罗尼经》中说的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。说诵持佛顶尊胜陀罗尼，可净除一切恶道之苦，净除过去一切罪业，不再转生六道畜生之身，沦落地狱畜生界的众生可得到解脱，得生佛土诸天。但佛顶尊胜经咒信仰流行的原因未必出于上说，而多半与佛陀波利的故事有直接的关系，也与当时的文殊信仰相关，就是说尊胜陀罗尼的有效性，得到了文殊菩萨的承认，它很适合于中土众生持诵。《佛顶尊胜陀罗尼经》早在周隋之际已译出，而只有到了佛陀波利译本之后才广为流传。到了中唐之时，该经有十种以上的本子流传，慧琳作《音义》时见到八种译本，其后武彻作《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》，中称有所谓从金刚智传受之本，有所谓景福寺灵验本等。密宗僧人以瑜伽法改编尊胜法及结合诸佛顶法的本子也流行过。中晚唐日本求法僧携去的经咒中，又有《尊胜佛顶修瑜伽内别行成就三十四法》一卷本，龟兹僧若那（着那）译的《佛顶尊胜陀罗尼别行法》一卷本，又有数种咒本（仅陀罗尼），或汉译本、或梵本、或梵汉对照本。还有不空罗尼注本，三家译注本，波仑、行感所撰《珠林》，法崇译注《教述义记》本等。在各种陀本本子中最流行的是佛陀波利所传之本，武彻《灵验记》称：“昔仪凤年中佛陀波利所传之本，遍天下幡刹，持诵者多矣”。在敦煌遗存的写经中，佛顶尊胜陀罗尼经、咒、序、启请文共116种，其中大都是唐代写本，波利本最多<sup>①</sup>。从遗存的石刻

---

<sup>①</sup> 据《敦煌遗书总目索引》，118种中，经98本（其中不空本1本、彦琮笔受本2本）、咒12本、序6本（包括附在经首的2种）、启请文2本。三崎良周《佛顶尊胜陀罗尼经与诸星母陀罗尼经》作经105部、陀罗尼10部。《敦煌讲座7：敦煌与中国》

经幢也可看出，波利本最流行。尊胜陀罗尼流传全国，也是国家用行政手段推行的结果。大历十一年（776）初，代宗敕命不空俗弟子功德使李元琮，令天下僧尼限一月之内诵佛顶尊胜陀罗尼精熟。每日诵满二十一遍，每年正月一日遣贺使具进所诵遍数。代宗将它看作一件重大的功德活动。兴善寺密宗领袖慧朗、安国寺上座乘如等上表称谢。慧朗说：“佛顶尊胜真言者，诸佛之心目，苍生之津梁……在兹一言，播无疆之休，以靖万国，山川鬼神亦莫不宁，鸟兽龟鳖允将护佑。僧有将进之路，俗成同善之风。此则陛下超天下之恩。”乘如说：“闻大云普覆，三草皆滋，皇泽一施，万物咸润。伏惟陛下润清净之秘印，叶甘露之妙门，开佛顶用如来之慈，息人灾行天帝之事。举国讽诵，响合风雪，触类所闻，咸除氛雾。”代宗回批说：“佛顶真言，神力普救，守持严洁，灵应无方，广观诵习，拯济群品。”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。

因为佛顶尊胜信仰，出现了一种特别的崇祀形式，就是刻制经幢，唐代尊胜石幢，见于著录的就有七、八十件之多。《尊胜陀罗尼经》中说：“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、善男子善女人等，见此陀罗尼幢，若近幢，若幢影沾身，若幢风吹身，或为幢风飘尘著身，罪业便消。不生地狱、畜生、阎摩卢迦、饿鬼、阿修罗中，不坠诸恶趣，一切如来诸佛当与授记，得不退转至登正觉。以种种花香，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，当知此辘是摩诃萨，佛之法子，法之梁柱，舍利之塔。”刻立尊胜石幢，与本经的这种

说法直接有关。

大历六年（771）林野僧昔真为潞州黎城（山西今县）县尉曹秀臻亡女尼惠寂写的幢铭说：“粤惟尊胜者，佛也。陀罗尼者，法也。敬知佛法高妙，最胜最尊。四生不测其源，三天罔[罔]观其相。胜妙无极，将喻佛顶也。如来为善住天主所说灭七返之深殃，朽骨蒙沾，息三途之苦寿。自我法王韬逝，灭迹金河，后有天竺梵僧佛陀波利是应真菩萨，传教东来。至永淳二年（683）重届唐国，闻奏大帝，天下流传，标幢相于长衢，操银钩于金偈。拂尘影者灭罪恒沙，况乎受持镌题书写！大矣哉！众法之王；妙矣哉！人天敬仰。”

当时造立的经幢大都是石幢，个别有铁幢。石幢一般高五、六、七尺不等，作八面，每面宽六、七、八寸不等。据王昶《金石粹编》著录的石幢<sup>①</sup>，最高的石幢属开元九年（721）山东灵岩山系阳村僧俗所立的石幢，高九尺六寸，每面宽八寸五分或至一尺。最小的石幢属乾符元年（874）琅琊王氏墓铭经幢，仅高二尺二寸三分，每面宽三寸。个别的石幢呈方形，如咸通七年（866）李君佐建造的经幢，高、宽均二尺二寸。元和八年（813）那罗延建造的尊胜幢，横宽二尺五寸，高一尺三寸五分。石幢一般有幢座、幢顶，白居易《如信大师功德幢记》称：“六隅七层，上覆下承”。尊胜幢一般上刻尊胜陀罗尼或全部经文及序，并刻幢序，指明树幢的用意、缘起，及幢主、同建人、撰写书题人名。有的并书墓志，或书尊胜经咒赞颂。所刻《尊胜经》及陀罗尼，多数为佛陀波利传持诸译本及其本人所译本，间或有不空译本，如那罗延所刻尊胜陀罗尼，即属不空译本。有的经幢上还刻有

<sup>①</sup> 《金石粹编》卷六六、六七著录唐代石幢。

佛像，如天宝五年（746）兴圣寺（在京兆府长安县）尼决定、普义所建尊胜陀罗尼幢，上半部刻有佛像。此佛像或即尊胜佛顶。

尊胜佛顶像很少见，《尊胜佛顶修瑜伽法仪轨》中说：“尊胜佛顶，亦名除障佛顶轮王，于莲花台上结跏趺坐，白肉色，两手脐下如入禅定，掌中承莲花，于莲花上安置金刚钩，如上顶轮王等，种种光明、五智冠等”。又说除障佛顶轮王：“状若轮王之像，白色，首戴五佛宝冠，手执金刚钩，项背圆光，通身如车轮状，晖曜赫奕”。并说“一切佛顶中，尊胜佛顶能除一切烦恼业障故，号为尊胜佛顶心，亦名除障佛顶”。昔真所述幢铭称“标幢相于长衢，操银钩于金偶”。则知轮王形尊胜佛顶手中持有金刚钩。张少悌所书天宝七年西京崇仁寺尊胜幢，额刻八佛像，可能是八佛顶。有的经幢与其它陀罗尼及其经文同刻，如嵩山隐士高岑书灵运禅师碑幢，上刻尊胜咒、观世音菩萨说普贤行愿、《金刚场三昧陀罗尼经》、般若眼咒法等。元和四年（809）惟新等所刻幢，与《心经》合刻，开元十六年（728）陇州汧源县丞杨淡所立幢，与《六门陀罗尼经》合刻。

另外，还有刻制的石灯、石鼓上亦书尊胜经咒，乾元二年（759）所立的石灯台上刻《佛说施灯功德经》和尊胜咒，灯幢高二尺六寸，八面，面宽五寸五分。醴泉县广济寺后所立石鼓，周刻尊胜经咒。残鼓高一丈八寸五分，宽二尺八寸。鼓下作石山，山上作天王鬼神戴之，王昶以为此石鼓当属初唐建寺时物。

建造尊胜幢的缘起可以有多种，但主要的有两类，一为国为法界众生乞福修功德，一为死亡者而立。建立经幢的人，各个阶层的都有，前一类情况大都以一方之地、寺院、村社

为单位，后一类大多以个人名义或一家一户、一寺一院为单位。属于前一类而建幢的，有的是国家的部门。如天宝元年（742）九月，由秘书省正字左光历撰序、醴泉县丞尹匡祚撰颂的经幢，属吏部天官曹同僚所建。贞元十八年（802）五月元惟清所树幢，属率内府官员等为国建造。元和六年（811）二月卫洵所撰赞序的经幢，属内侍省众僚为国建立。大中五年（851）六月淳化县梨园店特为宣宗及文武百官建造。建造这类经幢参加的人很多，开成二年（837）至大中九年（855）杭州龙兴寺分两次建立的经幢，前后参加者多达162人，包括僧俗官僚、士人平民，上书“奉为国王太子、辅相大臣、州县官僚、及多生父母、十方施主、法界有情，重建此幢，永充供养”。天宝七年（748）二月建造的开元寺经幢，至十一年（752）倾斜，参加修复的人有百人。大历十三年（778）凤州刺史□震建造并撰序赞的经幢，参加的地方大小官吏达81人（包括3名僧人）。天宝七年五月张少悌所书崇仁寺灯台尊胜幢，参加建幢者有60人。

于此可见，唐代建造尊胜幢之成一时风气，规模不小。当然，也有以个人名义，或以寺院、家庭名义为国建造尊胜幢的，且为数不少。为亡者建造经幢，并将尊胜经咒与塔铭合刻，也是唐代一时风气。其形制与前一类幢相当，只是有的在幢内雕亡者遗像。如黎城修慈寺尼惠寂塔幢，“内雕宝像之容，外刻陀罗之咒”。有的塔幢内装有舍利。如杭州龙兴寺经幢，后梁乾化五年（914）重修时，发现内有舍利54颗，盛于琉璃瓶内。会昌二年（842）僧文鉴等所建幢内有舍利二十七粒，并书如来法身偈，题“奉为四恩三有及法界生灵敬造此幢，咸愿同登觉路”。不过，此幢非为某亡人而建，而据称是佛舍利幢，故尊胜经之外，并刻如来法身偈。

建立塔幢的大多是一家一户，或寺僧弟子。其建幢的用意，当然是为了亡者不致坠入六道，而得超生佛界。咸通二年（861）双赞经幢，其一赞云：“善哉如来，旷劫修行，□等并觉，无灭无生。愍念罪苦，说尊胜经。舟航□溺，度脱有情。犹如慧日，普照幽冥。今此崇建，用报先灵。”其二云：“尊胜功德不思议，诸佛如来起大悲。风飘尘点丘荒骨，幽魂必定证无为。”末题说“奉为亡考建立，愿承此功德，永离三途，诸佛会中受胜快乐”。当时的人相信为亡者诵持、刻造尊胜经咒，有助于超升度脱。武彻《加句灵验记》中振振有词地说，五台山人王少府暴亡，往冥司途中诵尊胜咒，致二押使升天，亦使五道冥司及诸随使罪鬼均得升天。说又有东都张绎长史诵尊胜咒，其亡父母从地狱生入天界等等。塔幢，唐代亦称功德幢、灵幢，后世多效仿建造，历代相沿。

尊胜幢之外，唐代亦建大佛顶陀罗尼幢。如大和六年（832）终南山真空寺石幢，上刻一切如来白伞盖大佛顶陀罗尼，由该寺寺主法峻及诸老宿弟子为国及法界众生建造，由兵曹参军张模述书，中说：“石幢可延师之禄，滋师之福”。又说：“维大仙宣妙有，鼓慈风。辟历理于于虚空，拔众生于黑海。总持之力，妙不可论，故人天趋其域，敬其诚，贞其风。固乃本像者、法者、刹者、幢者，继而修之，严而饰之。百千同归，群魔销迹。祥洽乎有无之际，庆流乎恍忽之中。宏之在人，扣无不应。”反映了当时人们信仰密教陀罗尼的一般思想。在敦煌写经中，有关大佛顶的经咒有125种，其中首楞严经、咒占109种（《敦煌遗书总目索引》）。其中大都为唐代写本亦可见大佛顶信仰在敦煌一带之盛行。

### 三、西北战事与毗沙门天王的信仰

毗沙门，由梵文鞞舍啰婆拿 Vaisramanna 一词转化而来，是鞞室罗满囊 Vaisravana 一词的音译，意译作“多闻”、“遍闻”等。毗沙门天王在佛教中为四大天王之一，住须弥山之北，以为守护阎浮提之北方，是为北方天王，亦是财宝富贵之主，佛法的护持神。作为四大天王之一的毗沙门天王，很早就出现在中国佛教中，也为密教所重视。但把他作为战神信仰，却是唐代的事。唐代的毗沙门战神信仰，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。《大唐西域记》记载，瞿萨旦那国（即于阗）自称毗沙门天之祚胤，传说从前国王无嗣，从毗沙门天神像额剖出婴孩，吮地乳长大，继位传世，因而国号地乳，崇祀毗沙门神。玄奘记载说，时其“神庙多诸珍宝，拜祠享祭，无替于时”（卷十二）。慧琳《音义》记载：“于彼城中有毗沙门天神庙，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”（卷十一）。

贞观中唐统辖其地，为安西四镇之一，于是其地毗沙门神信仰始东传唐国。据《册府元龟》记载，唐文宗开成二年（838）二月乙巳，“以太宗皇帝先置毗沙门神及功德在蓬莱殿，是日移出，配诸寺安置”（卷五二）。可知，于阗之毗沙门信仰在唐初即已进入宫廷。但是，毗沙门信仰在社会上广泛流传，是在盛唐及其之后，主要还是在中晚唐。卢弘正《兴唐寺毗沙门天王记》中总结说：毗沙门天王“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”。这就是说，一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。二毗沙门主要作为战神信仰，军队中尤其崇拜。玄宗在开元中曾派人去于阗摹写毗沙门像，《宋高僧传·慧云传》记载：“开元十四年（726），玄宗东封回，敕车政道往于阗国摹写天王样，就（相国）寺壁画焉。僧智俨募众画西庑北壁，三乘入道位次，皆称奇艳。”（卷二六）智俨即于阗人。此说玄宗图像于旗章，是用于军事中。百夫之长资以指挥，是用于进攻。十室之邑严其庙宇，意在防备守护。

中晚唐时的人相信毗沙门天王可领兵攻击敌人，守护国界，而且以为其信仰的起因与密宗有关。中晚唐时形成的《毗沙门仪轨》离奇却又生动地反映了当时毗沙门神力的故事：天宝元年（742），大石、康五国围攻安西城，二月十一日表请救援。玄宗问一行怎么办，一行建议命胡僧不空请北方毗沙门天王神兵应援。不空即与玄宗入道场祈请。诵真言不到二七遍，玄宗便见二、三百神人带甲立于道场。是毗沙门天王第二子独健领兵救援而前来辞别，玄宗即设食发遣。至四月，有表自安西来奏，说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，尽著金甲。至酉后，鼓角大鸣，声震三百里，地动山崩。停住三日，五国大惧，退军抽兵。诸营队中并是金鼠，咬弓弩弦，及器械损断，尽不可用。有老弱去不得者，臣所管兵欲损之。空中云，放去不须杀。寻声反顾城北门，楼上有大光明，毗沙门天王见身于楼上”。又说其天王神样随表进上，玄宗宣付十道节度，所在军镇，令置形像，祈愿供养。不空说，每月一日，天王与诸天鬼神集会日；十一日，第二子独健辞父王巡界日；十五日，与四天王集会日；二十一日那吒太子

与父王交塔日，其日须乳粥供养。

这段故事的穿凿附会是显而易见的。天宝元年时，一行已故去三十年，不空已踏上了南去师子国的航程，而大石用兵之事，发生在天宝九年（750）。据《新唐书》之《玄宗纪》和《高仙芝传》记载，天宝九年石国复叛，高仙芝出兵，俘获其王而斩。翌年，其王子引大食兵来攻，唐军于怛逻斯城（今哈萨克东南部江布尔城）大败大食军。而此前开元末、天宝初，西域诸国（帕米尔地区诸国）附属吐蕃，天宝六年高仙芝率军征讨，攻灭小勃律，捣毁连云堡，史称七十二国皆附。《宋高僧传》删去了以上传说中明显虚构的部分，但又把与大石争战的事移到天宝中的西凉府（应为安西府）。实则天宝中不空尚在韶州，而五至八年，也就是高仙芝用兵小勃律时，不空尚在长安。天宝末期，不空在武威。又金鼠咬弓弩的说法，原是于阗的传说。玄奘在《西域记》中记述说：“王城西百五六十里大沙磧正路中有堆阜，为金鼠壤坟。其鼠硕大如猬，毛色如金。有鼠首出游，群鼠尾随。从前匈奴率大军寇边，屯军鼠坟侧。于阗国王恐不敌，祈请金鼠相助。结果交兵之日，金鼠咬断匈奴马鞍、人服、弓弦、系带。匈奴大败。于是，于阗国王建祠设祭，崇敬珍异。玄奘记载说：“上自君王，下至黎庶，咸修祀祭，以求福佑。行次其穴，下乘而趋，拜以致敬，祭以祈福，或衣服弓矢，或香花肴膳，亦既输诚，多蒙福利。若无享祭，则逢灾变。”（卷十二）可知，金鼠助唐军之说，取此附会而成。亦可知，于阗的毗沙门信仰和金鼠信仰及其传说，都传入唐朝，并且结合起来。

毗沙门信仰之为唐人接受，有这模样一个历史背景：唐在西北的用兵和皇室对密宗的崇信。天宝以来，西北边陲战事屡起，唐数次用兵安西和吐蕃。在安西一带的将士们长期

争战中，接受了当地的文化影响。密宗大师不空及其弟子，在天宝十二年（753）亦在“西北边陲，请福疆场”，西北诸将哥舒翰、高仙芝、封常清等均与不空相来往。不空亦在此地开译场、行密法，其《毗沙门天王经》或即译于此时。毗沙门信仰、西北战事、密宗行法，都在这里融汇起来。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普及。

有一首毗沙门天王赞就反映了毗沙门信仰兴起和向东发展的历史。元和七年（812）柳澈写《保唐寺毗沙门天王灯幢赞》，其一云：“天王垂迹，肇兴于阗；威灵傍洽，仰之铃键。爰祚我唐，昭乎变现；廓土开疆，□腾电蜺。”（《金石粹编》卷一〇六）时人以为毗沙门天王在为唐朝（西北）的廓土开疆中起到了重要作用，虽肇兴于阗，却威灵傍洽，故“僧兰是托，国步爰旌”（其二）。现在看来，毗沙门信仰对西北战场上的唐军起到了鼓舞士气的心理作用，亦对后来刀兵时起的几代人产生了重要的影响。

毗沙门成为了唐国的保护神。毗沙门信仰在与于阗相去不远的敦煌一带首先流传开来，反映在盛唐时代的敦煌造像和壁画中，170、91、118、120、123几个窟的主室东壁门北和103窟甬道北壁，均为毗沙门天王像，其中170窟和103窟的毗沙门像是独立出现的，表明并非作为一般的北方天王而造的，而是作为特别的毗沙门信仰造立的。在中晚唐的莫高窟壁画和造像中，有18例天王组像，其中有一半属毗沙门天王单独出现，可见这一新起的信仰在河西一带已有很大的发展。

在内地，自不空之后出现了许多有关毗沙门的经轨修法。

根据中晚唐日本求法僧求取的目录可知，当时在中土流行的有关毗沙门的经轨，除不空译的本经之外，尚有九本，包括《北方毗沙门天王念诵要经》二卷、《毗沙门天王仪轨》、《摩诃吠室罗末那野提婆喝罗阇陀罗尼仪轨》、《北方毗沙门天王真言法》、《北方毗沙门随军护法真言》、《毗沙门天王别行法》、《那吒句钵罗陀罗尼经》、《佛说北方毗舍门天王甘露太子那吒俱伐罗秘密藏王如意救摄根本陀罗尼》、《青面北方天陀罗尼法》各一卷。这些经轨大多作不空译，《摩诃吠室罗末那野提婆仪轨》作智慧轮译。其实从现存的几本看，大多是在中土抄集编造而成。只有一部分内容属密宗修法仪轨，其它则按陀罗尼密典或持明密典的格式编成的。其中突出毗沙门天王作为战神，护持国界、助军退敌作用的，如《随军护法真言》说：“若欲降伏诸国兵贼众者，当画一像，身挂紫磨真金甲，于净室中烧众名香、乳头薰陆香，诸色香花饮食供养，真心念诵天王真言十万遍。天王领天兵来助，他国兵敌自退散。若能昼夜诵念不绝，天王使太子独健，领天兵千人卫护，不离其侧。”《随军护法仪轨》说毗沙门之孙那吒太子“白佛言：我护持佛法，欲摄缚恶人，或起不善心。我昼夜守护国王、大臣及百官僚。相与杀害、打陵，如是之辈者，我等那吒以金刚杖刺其眼及其心”。如有敌人犯界“领天兵四万人，必来自国兵敌，及他国兵，一时殄灭”。

中晚唐时毗沙门信仰在内地盛行一时。《册府元龟》记载，元和十年（815）三月，西明寺僧迁寺中之毗沙门神像于开业寺。宪宗命借骑军“前后翼卫，其徒以幢盖引侍，几数里不绝，观者倾都”。长庆三年（823）十一月，通化门作毗沙门神像，穆宗赐绢五百匹。十二月章敬寺作毗沙门神像，穆宗赐钱一千贯，又赐“毗沙门神”额。其日“毗沙天王导以幡

幢，帝御望仙门观之。遂举乐杂戏角抵，极欢而罢”。可见，崇拜毗沙门之隆重。当时在城门楼立毗沙门像，在寺院则图像立碑，在石窟寺刻石造像。大历十一年（776）有僧觉胜在保唐寺手素天王像，据说未闻报令，皇帝即梦感天王。元和七年（812）保唐寺诸僧修造毗沙门灯幢，通事舍人、飞骑尉柳澈撰幢序及赞。开成三年（838）兴唐寺道契及范阳卢刺史、河南浑刺史、京兆常公等人造立毗沙门神像，卢弘正作《记》，说“毗沙门天王者，佛之臂指也，右托吴钩，左持宝塔。其旨将以摧群魔、护佛事，善善恶恶，保绥斯人”。

毗沙门信仰在四川一带也很流行。反映在石窟造像中，盛唐就已出现（巴中南龕 16 窟），而集中在中晚唐。据说资中重龙山一地，就有天王造像二十多处。出现这样多的天王像，也与该地常处争战有关系。资中西岩摩崖 34 龕毗沙门造像后唐天成四年（929）题记中就说：“咸通中南蛮救乱，围逼成都……焚庐掠地，穷恶恣凶……此际，天王茂昭圣力，遽显神威，楼上耀光明之彩。蛮荼膳之而胆，首豪视之而心□，即时遁跃。”川中毗沙门造像多高大，通江赵桥岩像高 4.7 米，景福元年（892）广元三石匠造巴中南龕 65、92、93、94 窟，均与观音同雕一窟。毗沙门像头光上悬宝盖，头戴五佛冠。身着铠甲，胸、腹雕人面与兽头。足下踏三夜叉。其中 92 窟有会昌六年（846）《巴郡太守荥阳郑公新建天王记》，记述太守立毗沙门像，夫人立救苦观世音菩萨之事。65 窟毗沙门天王像，头戴五佛冠，着铠甲。左手托仰莲，上有四门塔，各面开龕造像。右手掌剑，双足各踏一兽面。足间涌出一高髻奴人头。有题记：“朝散郎守化城县令赵荐凡为自身疾苦，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。”资中重龙山诸多天

王造像中，49窟毗沙门天王像，上着环形甲，下服长条锁子甲，右膝和臀下分别压一小鬼，肩后有牛角形背光。左壁有武士似挂锡杖，右壁女侍捧钵，皆立仰莲台。右壁外有题记：“敬造北方天王一躯，弟子当州都虞侯冯元庆愿合家大小平安，咸通六年（865）四月十八日□毕。”当时流行的毗沙门天王像头戴五佛冠，宝塔置在持莲上，完全属于密教风格。于此，密教与唐代毗沙门天王信仰的关系，可略见一斑。

#### 四、真言的流行与密教化的信仰

有唐一代，密教信仰最突出的表现还是真言咒语的流行，其风靡之一时，比东晋南北朝时期陀罗尼神咒的广传，有过之而无不及。当时不论显教还是密教，不论僧人还是俗人，念诵陀罗尼几乎成为一种时尚。在唐代流行的主要是新传入的真言，而以往的陀罗尼咒也同时流传，诸如《安宅神咒经》、《八阳神咒经》、《灌顶经》等。在敦煌写经中真言经类占相当的比例，其中有相当一部分属唐代写本。在唐代流传比较多的真言及陀罗尼，除尊胜陀罗尼及其它佛顶类真言和观世音类、天王类真言之外，主要有随求真言、无垢净光真言、佛母准提真言、不动真言、大轮真言、金刚童子真言、随心真言等。在敦煌一带还流行诸星母陀罗尼、无量寿陀罗尼、金有陀罗尼等。

其中随求真言，前有宝思惟译本《随求即得大自在陀罗尼神咒经》，后有不空译本《普遍光明大随求陀罗尼经》二卷。密宗中人多行持诵习，县贞修建随求真言碑，惟谨述《随求八印法》，日本入唐诸家亦采得多种传本。随求真言，如其名称所标，随诵随求，随得满愿。如有偈云：“此大陀罗尼，能摧诸难者。诸极恶重罪，若得才闻此随求陀罗尼，一切罪消

天。安乐诸有情，解脱一切病。大悲众生故，是故世尊说。”故随求真言广为流传，风行一时。一九八三年十一月在西安市郊一座中唐时期古墓中出土的一件随求绢画<sup>①</sup>，很能说明问题。这幅绢画是装在墓主人焦铁头臂钏附铜盒内，是一幅随求曼荼罗小型绢画。曼荼罗中心绘主尊大随求菩萨，一面八臂，右四手持五钻杵、镑铎、宝剑、钺斧钩，左四手持莲上金轮、梵夹、宝幢、戟。四周莲花上有瓶、剑、杵、戟、螺、珠等。外四周书梵字大随求陀罗尼，间书汉字“焦铁头”、“一切佛心咒”、“灌汤”、“吉界”等字样。侧题“弟子焦铁头一心供养”，并绘焦铁头供养像。说明这幅随求曼荼罗是墓主人生前携带的供养物，死后随其一同葬入墓中。据不空译本说：“依法带此大随求，得往安乐刹，莲花而化生，决定无疑惑”，“关闭地狱门，能开诸天趣”。

在敦煌卷子中也发现此类随求曼荼罗，如 P. 3982，周书陀罗尼成方形。在敦煌写经中也有不少《随求经咒》，如有宝思惟译本北鳞 58，潜 27、89，姜 65，淡 60，乃 28，S. 403，散 783，其中后者为初唐写本。

无垢净光陀罗尼，本经由天后朝吐火罗人弥陀山译出（法藏笔受）。经中主要说造塔功德，并说：“若有闻此陀罗尼者，灭无逆罪，闭地狱门，除灭慳贪嫉妒罪垢，命短促者皆得延寿，诸吉祥事无不成办。”

此真言亦流行很广，元和六年（811）有人刻石书此陀罗尼，石横宽约二尺，高三寸二分，凿有四阙，阙中刻像，阙间刻咒<sup>②</sup>。中晚唐并流行般若译《造塔功德经》、无垢净光真

<sup>①</sup> 李域铮、关双喜《西安西郊出土唐代手写绢画》，《文物》1984年7期。

<sup>②</sup> 《金石粹编》卷一〇六。

言本、梵字无垢真言及梵字相轮真言本。敦煌写经中亦有不少经本，有北荒 74，阳 35，制 99、100，致 82，月 59，夜 38，S. 1634，P. 3916 等。

佛母准提经咒及行法、不动真言及造像、大轮金刚及八大金刚真言、随心真言、心中心真言，鬼子母造像、功德天经咒、六门陀罗尼等，在敦煌唐代写经中也有不少。《诸星母陀罗尼经》、《无量寿宗要经》和《金有陀罗尼经》都在六、七十种以上。

在唐代从各种经轨中抄出或与日常生活行为有关的真言也风行一时。有所谓吉祥真言、解多生冤结真言、净口业真言、除睡咒、消长住食真言、净饭食真言、解恶梦咒、避鬼神咒、移灵咒、驱恶鬼咒、观世音头痛咒、报父母恩真言、长命真言，各种启请真言，等等。

当时还流行不少真言汇集本，有石刻、有手写、有印本。乾符六年（879）二月由西京左街永报寺沙门词浩述并书写的牛头寺经幢，集刻有尊胜咒、大悲心真言、阿闍如来灭罪真言、净口业真言、地藏破地狱真言、普贤灭罪真言、解多生冤结真言、文殊五髻真言、吉祥真言等九种。敦煌写经中有不少真言抄集本，如 P. 4679 集有六种真言：释迦牟尼佛心真言、请佛真言、消长住食真言、十方佛真言、报父母恩真言、长命真言。S. 2498 除观音符印一卷外，集有 19 种真言：大悲心咒、日光菩萨咒、月光菩萨咒、千手随心咒、如意轮咒、佛顶尊胜咒、释迦牟尼化阿吒薄大鬼神咒、观音无碍心轮陀罗尼、金轮帝殊施罗根本心咒、五天献剑真言、铁身金刚童子真言、金刚童子心真言、大轮真言、毗沙门真言、金刚童子随心咒法、金刚童子随心煞鬼咒、金刚童子心咒、六臂童子咒、大悲坛法别行本。P. 3916 册叶子共 131 页，包括十种真

言经咒：《佛说七俱胝佛母准泥大明陀罗尼念诵法门》、《大陀罗尼末法中一字心咒经》、《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》、《不空羯索神咒心经》、《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》三卷、《诸星母陀罗尼经》、《无垢净光陀罗尼经》、《大佛顶如来顶髻白盖陀罗尼神咒经》、念佛手印及真言等，《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》。P. 3920 册叶子所存 4—221 叶，包括 7 种密典：《千臂千眼陀罗尼神咒经》、《如意轮陀罗尼经》二卷（出《大莲花金刚三昧耶加持秘密无障碍经》）、《佛说大轮金刚总持陀罗尼神咒经》（金刚部中略出）、《金刚顶瑜伽迎请仪》二本、《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》、《高王观世音经》。这些汇集的经咒，都是盛唐及其以前所译，其传抄时间当在中晚唐。

晚唐时还出现真言印本及刻本，S. 5444、5451 等很多《金刚般若经》有明确题记和说明，是西川过家真印本，印施于唐末天祐二、三年（905、906）。此经前印有奉请八金刚文及金刚像，后附大身真言、随心真言、心中心真言及净口真言、金刚真言等。宝鸡市博物馆藏有一件唐大和八年（813）的千佛印<sup>①</sup>，铜质鎏金，呈长方形，共造像 9 层 108 尊。印背面中有一弓形钮，长宽 1.3cm、厚 0.7cm，印纽上下各有金刚真言、发愿文一段。其金刚真言为“金刚抵命真言：唵，缚日啰，娑婆诃，庚𑖀”。发愿文为：“大和八年四月十八日，为任家铸造佛印，永为供养”。

在密教盛行的唐代，以往许多显教的或传统的信仰，也深刻地受到了密教的影响，有的甚至密教化了。密教本来是

---

<sup>①</sup> 高次若《宝鸡市博物馆收藏铜石造像介绍》，《考古与文物》，1986 年 5 期。

从大乘佛教中产生、发展起来的，密教的许多经典是从大乘经典改编而成的。这一改编经典的工作从来没有停止过。密教在印度时这样，在中国也如此，从东晋南北朝时期到唐代，大量的持明密教和真言密教信仰形式传入，使传统佛教密教化的倾向更为明显。一方面是密教信仰形式取代传统，如观音信仰便是这样。另一方面是传统信仰被密教化。最著名的是不空将《仁王般若经》密教化，不仅借重译加重了原经密教色彩，而且补充了《念诵仪轨》。又借皇帝之命，令京城诸寺转念诵持。不空也作《法华经》的道场仪轨，令诸法华道场行持。五台山五殊信仰在唐代的形成，密宗起了重要的作用。不空奏请天下寺院置文殊阁，转念《文殊根本经》。密宗又传持千钵文殊法，其造像在敦煌石窟有中晚唐的八例。又五字文殊真言流行，后来的石窟造像中文殊戴五佛冠，亦表明文殊信仰密教化了。

南北朝以来，阿弥陀佛的信仰很流行，但到了盛唐以后，传统的阿弥陀信仰带上了密教的色彩。尤其在河西一带，法成译的《大乘无量寿宗要经》中，有十五句陀罗尼，宣扬要想寿命延长、死后往生西方净土，须得念诵、书写、供养此十五句陀罗尼。一时，此《大乘无量寿宗要经》便风靡河西，流传吐蕃、西域诸地。据统计，敦煌出土的《无量寿宗要经》汉文写本共有八百八十九部，藏文写本共有六百五十七部<sup>①</sup>。有的写本题《无量寿宗要陀罗尼经》。由此可见，中晚唐时期以河西一带为中心的阿弥陀信仰中，《无量寿宗要经》代替了《观无量寿经》，念诵阿弥陀的陀罗尼几乎代替了传统

---

<sup>①</sup> 西岗祖秀《沙州的写经事业》，《敦煌讲座6：敦煌胡语文献》，大东出版社，昭和60年8月。

的称名念诵。同时在内地还流行密教的《无量寿如来念诵仪轨》、《观自在王如来修行法》。还流行《阿弥陀佛真言》、《无量寿如来十甘露真言》等。咸通十二年（871）咸宁县卧龙寺（在今西安）僧洪惟及弟子王元谔立经幢，上刻无量寿如来根本陀罗尼、阿弥陀随心真言及大悲咒。说明内地的阿弥陀信仰也带上了一定的密教色彩。

地藏信仰在历史上颇为盛行，其本经宣传地藏菩萨救众生出地狱、免遭六道轮回。亦深受民间信仰，隋唐间有三阶教崇奉。盛唐及其之后，地藏造像在敦煌、四川等地石窟流行，唐以后地藏十王信仰盛行。地藏信仰在唐代除了三阶教崇奉外，已成一种民间信仰，其本身虽与密教无必然关系，但也颇受密教之风影响。

文物学界或有把地藏信仰归之于密教范围之内者<sup>①</sup>，其根据主要有二，一以为《地藏菩萨陀罗尼经》所说与造像形象相符，二以为地藏菩萨盛唐以后入两部密教，且为密教所重视。其实这是一种误会。《佛说地藏菩萨陀罗尼经》并不是另外一部陀罗尼密典，它完全是从北凉失译经《大方广十轮经》（八卷）中抄出来的，也就是抄出了第一卷和第二卷第一段，最后根据经末一段的意思，改编为二段（有关十善和天王拥护的内容）。抄出本除最后二段外，其余文字与原本相较，分段少，咒文抄错的多。这个抄本不见于任何经录，也不见于敦煌写经和日本入唐求法诸录。《大正藏》采自东寺三密藏古写本，则抄本当出自日本。《大正藏》另收有《地藏菩萨仪轨》、《大道驱策轨》二种，亦不见经录和求法诸录，当亦伪

---

<sup>①</sup> 以丁明夷《四川石窟杂识》、《川北石窟札记》，宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上）为代表，前二文并将药师佛及宝誌等列入密教信仰范围。

造于日本。有关地藏菩萨的经，有北凉失译本的异译本，即玄奘所译《大乘大集地藏十轮经》十卷，实叉难陀译有《地藏菩萨本愿经》二卷，不空译《大集地藏菩萨请问法身赞》一卷。敦煌写经中有《佛说地藏菩萨经》一卷，共十六本，《地藏菩萨陀罗尼》一本（S. 4543），实叉难陀译本三本，《地藏菩萨经十斋日》三本，《地藏菩萨图》一种。《十轮经》是大乘显教经典，其中明确说地藏菩萨像作沙门形、声闻像。故沙门形地藏是显教形象，也是中国传统的地藏形象。密教中的形象不一致，但多作菩萨形，手中或持锡仗、宝珠，或宝珠、宝幢，或钵、或持莲花结手印，各系统不相统一。

地藏菩萨虽入两部密像，但由此并不能说明地藏属密教菩萨。显教无而密教独有，则当然属密教神祇，如佛顶类。如显密均有，则看具体情况，如地藏造像符合某一种密典的形象，或具有密教造像的基本特征，则属密教信仰范围。否则，沙门形、或戴披巾，仍然属以往的传统范围。另外，地藏菩萨在密教中的地位并不是很突出，胎藏法中他尚有一定地位，金刚界中并无多大影响。在敦煌和四川石窟中，地藏菩萨造像较多，除了传统信仰的原因之外，与《地藏菩萨经》的宣传有一定的关系。其中说，若有人造地藏菩萨像，写《地藏菩萨经》，诵地藏菩萨名号，此人定得生西方极乐世界。故地藏造像的流行和地藏写经的流行相一致。传统的地藏信仰，在唐代也受到密教地藏的影响，也表现出密教化倾向，如敦煌写经中有《地藏菩萨陀罗尼》，长安一带流行地藏破地狱真言，不空译的《地藏法身赞》中加入密教行法的内容，尤其藏川述《佛说十王经》，称地藏为悲愿金刚，则采自金刚界中地藏菩萨之密号。

药师佛的信仰自南北朝以来便很流行，也属于一种传统

佛教的民间信仰形式。药师信仰与密教的关系比较密切。早在南北朝初，《药师本愿经》就被集入《灌顶经》。至唐天宝、至德间，不空弟子元皎在凤翔开元寺设御置药师道场行法，闻名一时，是密宗中有药师法行持，法门寺出土的八重宝函中即有密教的药师造像。后来最澄集《药师法》，圆仁、圆珍并依阿闍法（因为同是东方佛）行药师法，当承自唐密。日本后世并流行药师法仪轨等。又后来藏传密教中有药师佛法行经轨。唐代流行的药师信仰受密教影响，亦在理中。

宝誌和尚的信仰也受到密教信仰的一定影响。据圆仁《入唐求法巡礼行记》记载，山东淄州长山县醴泉寺有誌和尚影，当地传说誌和尚为十一面观世音菩萨的化身。可见，一些地方的宝誌信仰中渗透了密教信仰的内容。

又显教的普贤菩萨信仰也受到密教的影响，敦煌写经中出现《普贤菩萨说咒经》（北署 60，来 64，散 1221），乾符六年牛头寺（在长安）经幢上刻《普贤菩萨灭罪真言》一种。

又《金刚般若经》是历来流行的显教经典，但到了中晚唐也受密教影响。在敦煌写本及刻本、印本上，前绘八大金刚，书八大金刚启请文，附大身真言等。是把《金刚般若》与密教金刚菩萨联系起来。又另有金刚般若真言写本，亦明《金刚般若经》的流行受到密教的影响。

## 第五节 密宗的东传和在日本的发展

有唐一代，陀罗尼密教、持明密教及其之后的密宗都相继东传朝鲜半岛和日本，但在两地产生的影响和发展的结果却不一样。朝鲜半岛因与中国毗邻，且文化交流在唐之前就很频繁，所以最先传入密教，陀罗尼密教及持明密教在那里

都有很大影响，形成了神印和总持两个宗派，也一直传到后代。开元之后，新罗僧人不断入唐习密，且多滞留弘传，成为唐代密宗的一个重要组成部分。虽也有新罗僧回国传法，以至，密宗兴隆于半岛，可惜史料缺载，所知极少。

唐密东传日本较晚，直到中晚唐才有八大家入唐求取。但一经传入，便迅速发展，产生了重大影响。几乎同时形成了真言、天台两大宗派，并在后来发展壮大，代代相传。辉煌一时的密宗，在本土与唐并终，消声匿迹了，而在东瀛日本反倒发扬光大，遗留宗脉。

## 一、密教在朝鲜半岛的传播

### 1. 陀罗尼密教和神印宗

佛教早在东晋十六国时期开始传入朝鲜半岛，经南北朝至隋代，三国（高句丽、百济、新罗）时期，佛教已呈殷盛，入隋习法者多有义学高僧。隋唐之前，陀罗尼密教亦传入半岛。据《三国遗事》（卷五）的记载，明朗、惠通之前，有密本其人，役使鬼神，闻名朝野。传说善德女王患疾，兴轮寺僧法惕行治无效，密本应诏入宫。他诵读《药师经》之际，以所持六环飞击狐鬼，王疾除祛。传说“时本顶上发五色神光，睹者皆惊”。又传说，丞相金良图小时患不语症，诸僧转经，反受鬼害。密本应请行法。忽有四方大力神捉群鬼而缚去，次有无数天神环拱而侍，金良图遂语通身解，遂笃信释氏，塑成兴轮寺吴堂主弥陀尊像及左右菩萨。密本原金谷寺僧，时“以德行闻于国”。按其行法事迹，当属行持陀罗尼密教。《药师经》及附《续命法》，盛传于南北朝。

唐代最早东传密教的是明朗。据《三国遗事》本传记载，明朗，字国育，新罗沙干子良之子，母曰南涧夫人。一说苏

判茂林之子金氏，其母为慈藏之妹，有三子，长曰国教大德，次曰义安大德，明朗属小。据载，明朗于善德王元年（贞观六年，632）入唐，贞观九年回国。返途入海龙宫，传秘法。随后舍宅为寺，施千两黄金严饰塔像，金光灿烂，因名寺为金光寺（一说建佛国寺），此为神印宗建立之标志。本传记载，“总章元年戊辰（668），唐将李绩统大兵，合新罗、灭高丽。后余军留百济，将袭灭新罗。（新）罗人觉之，发兵拒之。高宗闻之，赫怒，命薛邦兴师将讨之。文武王闻之，惧。请师（明朗）开秘法禳之”。其事《义湘传教》条记载说：咸享元年（670）义湘回国告之高宗欲伐新罗事，其王“今神印大德明朗，假设密坛法禳之，国乃免”。《文虎王法敏》条则记载说，上元元年（674）以刘仁轨为鸡林道总管，以伐新罗。新罗王召群臣问防御之策。有角干金天尊奏称：“近有明朗法师入龙宫，传秘法而来，请诏问之。”明朗上奏说：“狼山之南有神游林，创四天王寺于其地，开设道场则可矣。”后唐兵至境，王问法于明朗，回奏说：“以彩帛假构宜矣。”于是“以彩帛营寺，草构五方神像，以瑜伽明僧十二员，明朗为上首，作文豆姿秘密之法。时唐兵未交接，风涛怒起，唐舡皆没于水”。后调露元年（679）改创四天王寺，一然称“至今不坠坛席”。又载“后年辛未，唐更遣赵宪为帅，亦以五万兵来征。又作其法，舡没如前”。高宗侵伐新罗之事，两《唐书》均有记载，发生在咸享五年二月。《两唐书·高宗纪》均记载，是年二月，以刘仁轨为鸡林道大总管，以伐新罗，仍令李弼领大将军，李谨行副之。《刘仁轨传》记载：“仁轨率兵绝瓠芦河，攻大镇七重城，破之。”《新唐书·高宗纪》载上元二年（675）“刘仁轨与新罗战于七重城，败之”。其后并无攻占之事。此次交兵，唐军仅战七重城而已，新罗并未受到多少打

击。在此次交战中，明朗行法穰灾，取信于朝，故所创宗派得以发展。

明朗之时，以金光寺、四天王寺为神印宗寺院，后来以二寺为中心，分别形成二个传承系统，并一直传到后世。据《三国遗事》记载，高丽王朝太祖（918—943在位）之时有广学、大缘二大德闻名，二人为神印宗安惠、朗然之裔，又说安惠、朗然与金庾信等创远源寺。按金庾信与明朗同时，则安惠、朗然为明朗的二大弟子，或当分别主持金光寺和四天王寺，或与金庾信等又别创远源寺。据载，广学、大缘为兄弟，庆州人，均投神印宗，后均升大德，大缘并任三重（僧官）。太祖创业之时，二人奉命作法穰镇，以御海寇之扰。长兴二年（931）二人又随太祖到松岳（开城），随驾焚修。据载，太祖曾为二人创建现圣寺，“为一宗之根坻焉”，则建现圣寺于高丽首都开城，是寺为神印宗在开城之根据地。后来文宗之时（1047—1082在位），第四王子义天受戒之日，开设神印道场。元宗（1260—1274）之后，又设天兵护国道场、天兵神众道场等，当亦属神印宗行法之处。李朝之时分教禅二宗，神印宗属教宗，又合并诸宗为五教，限制寺院，神印宗与中道宗合为一教，称为中神宗，限寺三十。

明朗在唐三年，其学法情况及师承关系均不清楚，史料上仅说入海龙宫传秘法。但从他后来所传的密法和行化的事迹来看，他在唐朝学习的密法，属于中国传统的陀罗尼密教，也就是以文头娄法为主的密法，源自东晋时期形成的九卷本《灌顶经》法。该经卷七为《佛说灌顶伏魔封印大神咒经》，其中就讲文头娄法。所谓文头娄，意译则为神印。经中有注云：“胡言文头娄者，晋言神印也”。“梵言文头娄者，晋言神印也”。故文头娄法即是神印法，明朗以所传密法取以为宗派之

名，称神印宗。该经解释说：“危厄之日，取上五方神王名字及其眷属（名字），写著圆木之上（行法），名为文头娄法。”

《灌顶经》编造于中土，但其中不少内容兼采印度、西域之法，文头娄法或出自西域诸国，或即为中国传统之法。东晋南北朝时期，此诸密法流行于世，隋唐之际行持传承者，未见记载。明朗得其法，而回国后以此为主形成宗派，实属稀有，亦是中国陀罗尼密教形成宗派而传诸后世的唯一例证。按咸亨末明朗行法的事迹，设置道场，草构五方神像，偕十二明瑜伽僧，行文头娄法，其情形与本经所说完全符合。

所谓五方大神，东方大神名亶遮阿迦，其身长大一丈二尺，著青色之衣，吐于青气，住在东方。南方神名摩诃祇斗，身亦一丈二尺，著赤色衣，吐赤气。西方神名移兜涅罗，一丈二尺，白衣，白气。北方神名摩诃迦尼，一丈二尺，黑衣，黑气。中央之神名乌坦罗妳，一丈二尺，黄衣、黄气。各有七万鬼神相随。五方神之说，当与中国传统之五行学说有关，五方配之于五色，汉魏及其后很流行。《灌顶经》说，若有疾病、危难、恐怖、鬼神来扰害者，存念五方神及其眷属，并作文头娄，“所向之处，无不致福，却诸恶”。又说“此文头娄印山，令山崩倒。印一切树木，树木为之摧折。印于海河，源池泉水为之枯竭。印向火，火为之消灭。若四方卒风吹扬尘土，举印向之，即住不行。举印向地，地为之陷。若诸方盗贼乱起之时，举印向之，即便消散。无复恶意，即生慈心。两作和解，不相掠夺，各还正治。此大神王之印章，有所向处，无不为益。印身中，四百四病无不除愈”。明朗行法，并立四天王寺，此亦为该经所说。经中说佛说罢文头娄法，“天帝释长跪白佛言：我今欲承佛威神，敕四天王并其神名字，为文头娄法勤佐，世尊唯愿许可”。经中并说，东方天王主诸灾

横、水火、变怪，西方天王主诸逆贼、怨家、偷盗，南方天王主诸五瘟、疲劳、疾气、恶毒、斗诤、口舌，北方天王主诸鬼魅魍魉、往来鬼神作灾异者。经中又有七佛说文头娄陀罗尼神咒。四天王信仰在南北朝时期密教中盛行，后耶舍崛多师徒至北朝，亦建四天王寺居住。神印宗所传当以神印法为主，同时可能并传其它诸陀罗尼法。

## 2. 持明密教和总持宗

高宗时有惠通入唐习密，麟德二年（665）回国传扬密教。《三国遗事》“惠通降龙”条说，惠通往唐谒无畏三藏请业，始不得授法，服勤三年，顶戴火盆，才予授法，得其真传。有宗室女染疾，请求三藏，无畏荐举惠通作法除祟，云云。此说显系附会，如高宗年间入唐，则时尚无善无畏来华。如见到善无畏，则不能于麟德年入唐或回国。从其事迹来看，可能就在高宗时入唐，学习持明密教。有一种说法，惠通俗称尊胜角干，角干为官职名，称尊胜，则知其传尊胜法。又其行化事迹，以降龙断瓶颈闻名，而伏龙法在持明密教中亦流行。断瓶法亦属持明密教贤瓶法内容。又其所立宗派名总持宗。种种迹象表明其密法属持明密教，而无胎藏法的任何特征。

惠通的姓氏籍贯，均不详，以其头顶有王字形疵瑕，因号王和尚。弘密事迹亦很模糊，其传所记均属降龙断瓶等传闻。惠通初居王望寺，神文王时期（681—692）因治好神文王背疽，为之创修信忠奉圣寺。大约惠通立宗，初以王望寺、奉圣寺为根本道场（一说创石佛寺）。孝昭王时（692—701）拜惠通为国师，表明其地位很高。《三国遗事》称：惠通“遍历尘寰，救人化物，兼以宿命之明，创寺雪怨，密教之风，于是乎大振”。大概当时总持宗影响比较大。高丽时期，总持宗

也在开城建寺发展，天磨之总持岩，母岳之咒锡院等，都是总持宗道场。其时高丽王经常举办佛顶道场、大佛顶五星道场等，或许即由总持宗主持。李朝时期，限总持宗与曹溪宗合寺，总数为七十寺。从此可以看出，总持宗在当时是比较大的一个宗派。其时又将总持宗与南山（律）宗合为总南宗一教，与曹溪、天台三教并称禅宗，与华严、慈恩、中神、始兴组成的教宗相对。

新罗朝除惠通之外，还有不少僧人入唐求密，其中如《开元录》记载，天后圣历年（698—700）有新罗僧明晓“远观唐化。将欲旋途，于总持门先所留意。遂殷勤固请，译此（《不空羼索经》）真言，使彼边维同闻秘教。遂于佛授记寺翻经院，（李无陷）为译《不空羼索陀罗尼经》一部，沙门波岩笔受（并序）。至久视元年（700）八月，将所译经更于罽宾重勘梵本，方写流布”（卷九）。明晓在唐“于总持门先所留意”，此时正值持明密教兴隆之际，故其回国时必带去许多经轨，传持弘扬，当有不小的影响。但他在回国后的传法情况，史料缺载。

《三国遗事》引新罗古转载，唐帝有姬美艳无双，帝命画工圆扉写真，因落笔污赤于像脐下而得罪，遂画十一面观音得赦。其人后与博士芬节相约，来新罗同修佛事，“因成此寺（众生寺）大悲像，国人瞻仰。襁褓获福，不可胜记”（卷三）。又柏栗寺条记载，鸡林之北岳、金刚岭之阳，有柏栗寺，寺有大悲之像一躯，或传说，此为中国之神匠塑众生寺像时，同时塑造，其像灵异颇著，云云。知当时亦有唐人到新罗传扬大悲观音诸持明法。

大悲观音的信仰在新罗流行颇广，如记载景德王时（八世纪中）庆州芬皇寺左殿北壁画有千手观音像，有盲童祷之

见明的传说。台山又举行诵千手咒，作观音礼忏的记载。台山又有宝川者诵随求陀罗尼，日夕为课，则随求咒亦流传新罗。

### 3. 密宗在朝鲜半岛的活动

密宗形成之后，多有新罗僧入唐传习，并闻名一时。开元年间有玄超、义林、不可思议均从善无畏受法，玄超后来在唐传法。义林回国后住保寿寺，位居国师，直到宣德王时期（唐德宗贞元末）仍以一百三岁的高令传法。唐灵岩寺顺晓从他受法，回唐后又传给日本入唐僧最澄（参见本章第一节一）。

不可思议，新罗零妙寺僧，以著《大日经供养法疏》闻名。回国后的情况不太清楚。《三国遗事》引据《关东枫岳钵渊藪石记》记载说，上元元年（760）真表律师入保安县边山不思议房求戒法，后大历元年（766）又到不思议房。怀疑此所谓不思议房可能原指善无畏弟子不可思议行法之地，为什么呢？真表是遵金山藪顺济法师之命前去求戒法的，而顺济在向真表传戒的同时，又给他传授了《供养次第秘法》一卷。而后来真表也向俗离山大德永兴、融宗、佛陀传教灌顶，授袈裟及钵，同时授《供养次第秘法》一卷。此《供养次第秘法》是什么呢？按一般道理，它与戒律僧无关，怀疑此即是不可思议之《大日经供养次第法疏》。顺济向真表传戒，真表向融宗、佛陀传戒，都称传教、传教灌顶，而戒坛上并无这种叫法，怀疑所谓传戒法，实则指密宗之传教灌顶，后人不解，以讹传讹，造成戒不戒、密非密的似是而非的误记。这就是说，不可思议回新罗后，可能避居保安县边山传法灌顶，或同时兼传戒律，有弟子顺济、真表等，另在金山藪开辟道场，永兴在俗离山别创吉祥寺。

新罗僧入唐，多滞留中土传法，回国者见载较少。后来惠果时有新罗僧惠日来求法，《惠果行状》记载，“建中二年（781），新罗国惠日将本国信物奉上和尚（惠果），求授胎藏、金刚界、苏悉地等，并诸尊瑜伽三十本。已来授论精通，后时却归本国，广弘大教。精诚绝粒持念，悉地现前”。此知惠日后回新罗，大弘密宗教法。并闻名于世，传至唐国。

新罗及其之后的高丽朝，虽无密宗僧人的直接记载，但有迹象表明密宗活动频繁，如《三国遗事》（卷三）记载，台中台黄地真如院后壁所画为毗卢遮那为首的三十六化形。此所谓三十六化形并毗卢遮那，即为金刚界三十七尊。高丽时代流行毗卢遮那忏悔法等，常设大日王道场、灌顶道场、仁王道场、摩利支天道场等，均属密宗行持的密法。但是后来并无独立的密宗派别的记载，有可能密宗已合于总持宗，或者至李朝时已断嗣裔，或也属史料缺载。

## 二、入唐八家和日本密教的建立

唐代密宗东传日本，主要是在中晚唐，也就是日本的奈良末、平安初期。在此之前只有三论僧道慈于开元初入唐，问道于善无畏。后来取回《求闻持法》及《大日经义释》等，但并没有发生多少影响。从九世纪初开始，不少日本僧相继入唐求取密教，密宗教法于是东传日本。在入唐求密的日本僧人中，有八人后来回国，创宗立派，弘扬密宗教法，最有建树，史称“入唐八家”。这八人中，最早入唐的空海和最澄，分别建立了真言宗和天台宗，常晓和圆行是空海的弟子，惠运和宗睿是其再传弟子，他们使真言宗教法臻于完善。圆仁为最澄的弟子，圆珍为再传弟子，他们二人使天台宗的密教真正得于建立和体系化。这两个宗派，都与唐代密宗一脉相

承，所传教法亦均属密宗。但真言宗是完全的密教派别，天台宗则并传天台宗和密宗两种教法，显密各半，故言及日本密教，称天台宗之密教为台密，而真言宗以东寺为根本道场弘传，称其为东密。

### 1. 东密五家和真言宗的建立

#### 1) 空海和真言宗的创立

空海（774—835），幼名真鱼，日本赞歧国多度郡人。少小习儒，誉称神童。十五岁入大学明经科，广览经史子集，早蕴才华。后遇石渊寺勤操律师，得闻道慈所传之善无畏求闻持法，便倾心佛道，矢志密乘。二十岁依勤操在和泉槇尾山寺剃度出家，取名空海。并著《三教指归》三卷，辨儒释道优劣，宣归命三宝之志。二年后于东大寺受具足戒，立志入唐求密，意欲建宗立派。唐德宗贞元二十年（日本延历二十三年，804）经其师勤操奏请敕准，随遣唐使入唐。其年八月一行四船于福建长溪县赤岸镇靠岸，至十二月二十三日到达长安。初住西明寺，继访名师，于青龙寺东塔院拜师惠果，奉献贡物等求授密法。翌年六月入灌顶坛，受胎藏法，七月更受金刚界法，八月得传法阿阇梨位，并得两部曼荼罗及道具、法物嘱付。空海在唐，又拜谒醴泉寺般若三藏和牟尼室利三藏，受其新译经法。其间还交谊同门师友、文人墨客。元和元年（806）三月辞别归国，带去大量的经籍文书及道具，其中经论章疏达二百一十六部、四百六十一卷之多，大都为密宗典籍，其中新译经等一百四十二部、二百四十七卷，梵字真言赞等四十二部、四十四卷，论典章疏等三十二部、一百七十卷，曼荼罗图及祖师影等十铺，道具九种、惠果等付嘱物十三种，还带去许多经传、诗文、杂书等。

空海回到日本之后，先进行创宗立派的准备工作，入筑

紫观世音寺，制请来目录表进上，在安艺、博多等地修法。元和二年（平城天皇大同二年，709）游化京畿，入和泉槇尾山本寺山居修行。四年七月入京都，开始树立教派旗帜。嵯峨天皇诏诸宗论义，空海立《即身成佛义》，辩论精敏，据说挫败诸宗，声名大振。弘仁元年（元和五年，810）表请敕准，在高雄山寺为国讲修《仁王护国经》法，并开真言院，建灌顶堂，传法度人，树立本宗旗号。其后又在京畿发展势力，兼任南都东大寺别当、山城乙训寺别当，又积极发展同天皇的关系。弘仁七年（817）开始在京都附近的高野山发展势力，敕准在高野山建立修行道场，至十年建成，号金刚峰寺。又加深同天皇的关系，天皇患疾，下山讲《般若心经》，作穰灾祈福法事。十三年（长庆二年，822）建立南都东大寺灌顶道场，专为国家修息灾增益法，又为平城太上皇授三昧耶戒灌顶。而天皇亦重用他，十一年赐传灯大法师位，内供奉十禅师位。十四年初天皇敕赐京都的皇家寺院东寺永为真言宗秘密道场，其堂舍结构、佛像造立、年中行事、僧众威仪，一依唐青龙寺。十月置僧额五十人，禁止他宗僧人止住。至此，空海的真言宗便以此寺为中心建立起来了。同年空海于冷泉院为嵯峨天皇及皇后授金刚界灌顶。翌年依教于神泉苑修请雨经法有灵验，受淳和天皇嘉奖，赐授少僧都之职，并补东寺别当。天长二年（宝历元年，825）在东寺讲《仁王经》，创建东寺讲堂，赐额教王护国寺。三年初在高野山慈尊院开创仁王会，四年五月升任大僧都之职，七年，天皇诏南北两京各宗大德进本宗教义，空海撰《十住心论》十卷，阐明显劣密优的判教理论。八年患疾，嘱东寺于实慧、神护寺真言院于真济，东大寺真言院于真雅，出城归高野山。承和元年（大和八年，834）敕准在宫中设真言院，行后七日御修法。又

遗嘱诸弟子，于承和二年三月二十一日圆寂，世寿六十一，僧腊四十一。天安元年（大中十一年，857）十月追赠大僧正，贞观六年（咸通五年，864）赐法印大和尚位，延喜二十一年（后梁龙德二年，922）赐谥号弘法大师。

空海的主要著作有：《真言付法传》二卷，《御请来目录》一卷，《即身成佛义》一卷，《秘藏宝钥》三卷，《秘密曼荼罗十住心论》十卷，《辨显密二教论》二卷，《三教指归》三卷，《声字实相义》、《吽字义》，以及《大日经》、《金刚顶经》、《仁王经》、《心经》等的开题讲义。

空海的弟子很多，其中实慧、真雅、真济、道雄、圆明、真如、杲邻、泰范、智泉、忠延，被称为十大弟子。实慧主持东寺，真然主持金刚峰寺，真雅主持东大寺真言院及弘福寺，真济主持神护寺。

空海在建寺立坛、传法授徒，发展宗派势力的同时，创立了他的密教学说，建立了一套本宗的理论体系。他的思想集中反映在他最重要的两部著作：《即身成佛义》和《十住心论》，他如《辨显密二教论》等。前一部在弘仁元年（元和五年，810）就已成书，是为嵯峨天皇召集的诸宗辩论会而作，也是他树立真言宗的理论旗帜。这部著作与他入唐求法的时间相去仅六年，为他在大同年间隐居和泉槇尾山寺时所作。他游化京畿之后并没有去奈良，而是回到母寺槇尾山隐居。《十住心论》为天长七年应天皇敕命宗述本派纲要而写的，也是他晚年的成熟之作。空海在这部著作中阐明的思想，尽管也以唐密思想为渊源，但作为一个体系却属他自己的独创。这两部著作一前一后，集中代表了空海的思想，是他建立真言宗教义体系的标志。

空海的密教理论，除判教论之外，都集中在《即身成佛

义》一文中。而此文可以两首偈颂来高度概括：“六大无碍常瑜伽，四种曼荼各不离，三密加持速疾显，重重帝网名即身。法然具足萨般若，心数心王过刹尘，各具五智五际智，圆镜力故实觉智。”空海认为这二颂八句是说即身成佛四字，前一颂说“即身”二字，后一颂说“成佛”二字。初颂四句依次表体、相、用、无碍，后颂四句依次表法佛成佛、无数、轮圆、所由。《即身成佛义》通篇解释和发挥这两首偈颂，而重点在于前一颂，后世将真言宗教义概括成六大体大、四曼相大、三密用大，所据即前一颂。此偈也在空海的另一篇讲文《大日经开题》（所谓法界净心本）中出现。关于此偈的来源，后世有不同的说法，一说真言八祖相承而来，一说惠果所造，一说空海自作颂文。三种说法中当以最后一种说法为是，因为在惠果及其前后所出的所有密宗经轨著述中，并未发现此颂文，而且其内容尤其六大一说，与历来的密教教义也不一致，故此颂属空海自作自释，自圆其说。

空海在总体上将此二偈作为即身成佛义来诠释，但在具体的解释中主要发挥前一首的前三句，尤其重点发挥第一句六大之说（竟占八分之三的篇幅），此亦可见其所创六大之用心。六大即地、水、火、风、空五大，加一识大。六大说是空海的本体论，是他哲学思想的核心。在一般的佛教经典中多出现四大、五大之说，与识并称六大的比较少，《般若经》、《璎珞经》、《稻干经》中说六大，也限制在现象界的范畴中。不空译的《慈氏菩萨所说大乘缘生稻杆喻经》中，解释和合缘生时说六界：地、水、火、风、空、时，和地、水、火、风、空、识，认为六界是构成现象世界的内在条件和因素，所谓内缘生。此经中从胜义谛角度说，若见缘生即见法，若见法即见佛，不能排除这部经对空海的启发和影响。空海把六大

提高到本体论的地位来讲，认为六大是法界之体性，世界的本质，是能造、能生者，说“六大能造一切佛及一切众生器界等四种法身、三种世间”，“六大为能生，以四法身、三世间为所生。此所生法上达法身、下及六道，虽粗细有隔、大小有差，然犹不出六大，故佛说六大为法界体性”。六大既是法界之体性，又是法界之本身，四大或五大与心大、能造与所造之间，就是一种自在无碍的关系。认为“地大等不离心大，心色虽异，其性相同。色即心，心即色，无障无碍”。又“智即境，境即智，智即理，理即智，无碍自在”。故“虽有能所二生，都绝能所。法尔道理，有何造作？能所等名皆是密号”。“如是六大法界体性所成之身，无障无碍，互相涉入相应，常住不变，同住实际”。所谓“六大无碍常瑜伽”，无碍者，涉入自在义，常者，不动不坏义，瑜伽者，相应义。六大与法界，佛与众生，修行者与本尊，涉入相应，就是即身成佛。空海在这里所说的无碍相应义，来自金刚界五相成身观的思想。空海在其《大日经开题》中，也对六大体性说作了论述，说：“阿等六字（表六大之种子字）者，法界之体性。四种法身、十界依正，皆是所造之相。六字则能造之体，能造阿等遍法界而相应。所造依正，比帝网而无碍。虽此不往，彼不来，然犹法尔瑜伽故，无能所而能所”。

空海的这个六大体性说，尽管不见于以前，发前人之所未发，但却是根据《大日经》和《金刚顶经》等密典中而来。空海曾经举出《大日经》中的五首偈和《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》中的一首偈，作为其立论的依据。《大日经》卷二《具缘品》中说：“我觉本不生，出过语言道。诸过得解脱，远离于因缘。知空等虚空，如实相智生。已离一切暗，第一实无垢。诸趣唯想名，佛想已复然。”一行《疏》认

为这段文字分为二首偈和二句结语，初二句偈表明菩提实义，之后诸句皆转释阿字门，末二句为前八句之总结。空海取了这十句中的前五句，并据《疏》在此处明菩提实义及解释阿字门，运用字门法，把第一句作“本不生”和“我觉”两部分，加上后面四句，共分六部分，以为分别代表地、水、火、风、空、识六大之义。按其种子真言，说：“阿字诸法本不生义者，即是地大；缚字离言说者，谓之水大；清净无垢尘者，是则庵字火大；因缘不可得者，阿字门风大；等虚空者，见字字相，即空大也；我觉者，识大。”其中，“我觉”为什么是识大呢？他认为因位谓识，果位谓智，而智就是觉。觉、智之义互相涉入，故此觉即是表识。

为了证明此六大为密教公认之原理，他举出了《金刚顶经》和《大日经》中的另二首颂文。《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》中的五字旋陀罗尼偈说：“诸法本不生，自性离言说。清净无垢染，因业等虚空。”空海认为此四句与《大日经》的五句完全相同，末一句分为“因业”与“等虚空”两部分，首句分为“诸法”与“本不生”两部分，共成六大义。其中，认为“诸法”就是诸心法，而心即是识，名异而义通，如世亲以三界唯心而立唯识义。

《大日经》卷五《阿闍梨真实智品》中说：“我即同心位，一切处自在，普遍于种种，有情及非情。阿字第一命。唵字名为水，庵字名为火，吽字名为风，佉字同虚空。”空海认为其中第一句是说识大，后五句说地、水、火、风、空五大，中间三句是表示六大自在无碍。又《大日经》同卷《秘密曼荼罗品》，有一首说五轮曼荼罗观法的颂文，说：“真言者圆坛，先置于自体，自足而至脐，成大金刚轮。从此而至心，当思惟水轮，水轮上火轮，火轮上风轮。”空海又以为这首颂也是

说六大，初句真言者是心大，圆坛者是空大，第四句金刚轮者是阿字地大。

六大作为能生、能造的法界体性，具无碍自在的性质，空海进一步举出《大日经》中的另外一首偈和一段长文加以论证。卷五《秘密曼荼罗品》有偈云：“能生随类形，诸法与法相，诸佛与声闻，救世因缘觉，勤勇菩萨众，及仁尊亦然。众生器世界，次第而成立。生诸等诸法，常恒如是生。”空海认为此段颂文表示六大能生、四种法身曼荼罗、及三种世间。初句能生表示六大，随类形表示所生法，以下各句表示所生诸法，包括佛、菩萨、二乘之正觉世界、众生之有情世界。《大日经》卷三《悉地出现品》有一段话，说：“尔时毗卢遮那世尊复现一切大会，告执金刚秘密主言：‘金刚手，有诸如来意生，作业戏行舞，广演品类，摄持四界，安住心王，等同虚空，成就广大见、非见果，出生一切声闻及辟支佛、诸菩萨位。’”空海以为此段长行同样表示六大能生一切之义。此中心王者，是识大；摄持四界者，是地、水、火、风四大；等虚空是空大。认为此六大能生欲色界（见）和无色界（非见）、及诸二乘菩萨位。又认为此六大既是能造，而所造之法，上达法身，下及六道，亦不出六大。故能造与所造无障碍，互相涉入相应，常住不变，不动不坏，为法界之体性，万物之本体。

空海在《即身成佛义》中，说四曼、三密，继承了金刚界密教的一般说法，但他以体、相、用的理论来说明它们与六大之间的关系，由此构建本宗的教义体系，是他的特点。即身成佛，是空海强调的重要理论，他认为这是真言密教所以区别于显教诸派的重要标志和独特、优胜之处。即身成佛的思想和概念，在《大日经》及《疏》等密教经论中已有了，

《发菩提心论》明确提出这个概念，空海具体指出了密教经论中关于即身成佛义的九段文字。《金刚顶经》说：“修此三昧者，现证佛菩提”，“若有众生遇此教，昼夜四时精进修，现世证得欢喜地，后十六生成正觉”。“若能依次胜义修，现世得成无上觉”。“应当知自身即为金刚界，自身为金刚，坚实无倾坏，我为金刚身”。《大日经》中说：“不舍于此身，速得神境通。游步大空位，而成身秘密。”又说：“欲于此生入悉地，随其所应思念之。亲于尊所受明法，观察相应作成就。”《发菩提心论》说：“真言法中即身成佛故，是说三摩地法，于诸教中缺而不书”。又说：“若人求佛慧，通达菩提心。父母所生身，速证大觉位。”空海立即身成佛义，也是结合瑜伽观法而论证，他说：“重重帝网名即身，是则举譬喻以明诸尊刹尘三密圆融无碍。帝网者，因陀罗珠网也，谓身者，我身、佛身、众生身，是名身。又有四种身，言自性、受用、变化、等流，是名曰身。又有三种字印形是也。如是等身纵横重重，如镜中影像、灯光涉入。彼身即是此身，此身即是彼身，佛身即是众生身，众生身即是佛身，不同而同，不异而异，故三等无碍。”空海在其判教论和其它著述中，也对即身成佛义作了论述或涉及。

空海的判教论，后世称之为横判、竖判两种，以显密横判，以十住心竖判。显密横判的代表作是《辨显密二教论》两卷，其中空海依据显密各种经论，从七个方面判别显密之不同。第一说法者不同，亦即教主不同，认为佛有三身，教有两种，由应、化二身所说为显教，应身佛为地前菩萨及二乘凡夫等说三乘教法，化身佛（报身佛或他受用身）为地上菩萨说一乘教。由法身佛所说者为密教，自性受用佛自受法乐故，与自眷属各说三密门。对此在另一部著作《秘藏宝钥》中

也作了论述，说：“显教中有二，言一乘三乘之别故。一乘者，如来他受用身从十地至初地所现报身所说一乘法是也。三乘者，应化释迦为二乘及地前菩萨等所说经是也。密教者，自性法身大毗卢遮那如来与自眷属自受法乐故所说法是也，所谓真言乘者是也。”第二，可说不可说之不同（因因果分之不同），一般的说法是应化身说法，法身无色无缘、言语道断、心行处灭，无说无示。空海反举出《释摩诃衍论》及《华严经》之二摩诃衍圆圆性海不可说，《十地论》及《华严五教章》缘起因分可说、性海果分不可说的说法，认为因分可说者显教分齐，果分不可说者，正是密藏本分。由此，第三，所说之法不同，显教法中只说他受用言断性灭之境，密教法中则说自受用内证智境界。第四，说法的对象和用意不同（权实不同），佛所说法因病投药，随根机而说，故显教是针对根机浅略的人随机而说的，是权宜之说，而密教是对根器深厚者秘奥实说。或者说，显教是随他意而说，即根据对方的具体情况而说，密教则是随自意而说，即根据对方有条件能以三密自证自心佛果的情况而说。第五，成佛迟速之不同，显教经历三劫成佛，且于其中间十进九退，或只证十地道果，不能尽无上菩提。而密教则即身成佛，由加持力故，以父母所生身速证佛位，超二乘十地，自证佛果。通过以上对比，空海得出的结论是：显教浅略，密教优胜。

十住心竖判的代表作是《秘密曼荼罗十住心论》十卷，和略本提要《秘藏宝钥》三卷。著作中主要依据《大日经》等判释。十住心，本来是《大日经·住心品》中所说的心相，亦即由浅而深、从世间到出世间的十种认识境界或认识阶段，经中举十住心只是为了说明菩提心自发心至自证的一般过程，而无意于判释教相。《大日经疏》对此也按照经意加以解释，

亦未作教相上的判释。但空海把十住心纳入判教的范畴，而且以此对各宗各派进行教相上的判释，不能不说是他的理论上的一大创举。空海根据《大日经》归纳的十住心是：一异生羝羊心、二愚童持斋心、三瓔童无畏心、四唯蕴无我心、五拔业因种心、六他缘大乘心、七觉心不生心、八一道无为心、九极无自性心、十秘密庄严心。空海把前三心称为世间心，后七心称为出世间心。以此十心判诸教诸派，则第一心为一向行恶乘，第二心为人乘，第三心为天乘，第四心为声闻乘，第五心为缘觉乘，此五住心总为小乘。第六心为法相宗，第七心为三论宗，第八心为天台宗，第九心为华严宗，此四住心总为大乘。第十心为真言宗，属佛乘。出世间之大乘、小乘，世间之天、人、恶行乘，共为显教，真言佛乘为密教。空海的十住心判教论，虽然与《大日经》住心说的原意有距离，如把恶乘、人、天纳入判释的范围。但他依次判释的深浅高低，却是符合《大日经》及其《疏》的基本精神的。如以《大日经》的立场把法相宗置于三论、天台、华严之下，三论宗不如天台、华严的理论精致，故在此二宗之下，又华严多以密教理论会通，故又在天台之上。世间三乘列入判教范围，也非全无根据。如《大日经》及《疏》从泛神论的角度，说世间外道诸说，亦是佛随类应机之说，如对信大自在天的众生，佛显现大自在天身而说其所乐之法等，故空海亦将世间之法纳入判释范畴。

空海一生，建寺刹广弘密乘，在日本影响称最。如不空在唐，可以说，其事业是辉煌的。而他的理论建树，也属独标义林。以唐密理论为渊源，但更多地却是他自己的独创。当然他的理论也不无粗疏独断之处，致遭教内外的批评。

## 2) 圆行和常晓及其所传密法

圆行和常晓都是空海的弟子，出家于同一寺，同时入唐求法。圆行（799—852），山城国左京一条人，十一岁依大和元兴寺荣律师受业，十六岁剃发得度，十七岁受具。二十五岁时就空海受学两部大法，不久从杲邻入灌顶坛，传声彩悠扬，付法称首。天长元年（长庆四年，824）九月，入高雄山寺定额僧二十人之中。承和四年正月，由桧尾僧都真言宗领袖实慧派遣入唐求法，不果。翌年六月与常晓等再度入唐，年底，因圆行有真言宗使者身份携带书信等物，便随使入长安。开成三年（838）正月十三日，文宗敕上座圆镜等慰劳，并由座主义真率二十余僧迎入青龙寺，住东塔院。

据说圆行带来实慧等八大德的书信，并向青龙寺报空海入定的消息，故入青龙寺先向惠果墓礼谒供养，表遗法弟子之礼，他在唐亦破例受到重视。圆行在唐拜义真座主为师主，决疑两部大法及诸真言密法。闰正月二日，受阿闍梨位灌顶，左街功德使、僧录和尚、供奉大德、金刚门徒等悉集道场，共致随喜。此间又依敕答辩诸大德问难，由左街僧录三教讲论大德体虚奉敕主持，参加者有保寿寺临坛大德光辨、章敬寺内供奉禅宗大德弘辨、招福寺内供奉讲论大德齐亮、兴唐寺内供奉讲论大德光颢、云花寺内供奉讲论大德海岸、青龙寺内供奉讲论大德圆镜六人，据称论义问难，对答如流，深受诸大德赞赏，奏请敕任内供奉讲论大德，并赐法服、绿绶、供具等。圆行是入唐八家中唯一在唐受封内供奉讲论大德的人，此中多少包含着作为真言宗代表而给予的厚待。圆行亦从兴善寺的中天竺难陀阿闍梨问道。十二月圆行辞别回国，据说临行时青龙寺及密宗诸大德特赠送惠果遗物。

据圆行目录表，圆行带去日本的经论共六十九部、一百

二十三卷，其中新译密典二十六部、三十三卷，梵字三部、四卷，佛像及曼荼罗图样十二种，舍利三千余粒，付嘱物三件，道具十六件。另带去的显教诸章疏类，亦属珍贵。圆行携回经论之前，经过了仔细的选择，专门挑选了空海未曾携归的经论和新译、新著。

圆行回国之后，敕准创建山城国北山灵岩寺，并永为居住，故后称灵岩寺开祖。又创建播磨大山寺，唱导密教。后来又补任天王寺别当。仁寿二年（大中六年，852）三月六日圆寂，寿五十四，腊三十八。有付法上足教日等。

主要著作有《金刚界记》、《五大虚空藏法》、《圣无动决秘要义》、《三昧耶戒并灌顶法》、《护摩次第》、《灵岩口诀》、《请来目录》等。

常晓（？—866），大和国筱篠人。据说出生后被弃之道傍，由邻人捡回哺育长大。少时师事元兴寺丰安，修学三论宗。弘仁六年（元和十年，815）于东大寺受具足戒，此后随空海学密教，并灌顶受法。天长六年（大和三年，829）为御斋会导师。

承和三年（开成元年，836）闰五月奉敕入唐，被风雨所阻。五年六月再度入唐。到达扬州后，住淮南城广陵馆。因不得随使节入京，游学州郡，访择名师。十二月住栖灵寺大悲持念院，遂于灌顶阿闍梨文臻和尚受金刚界大法和大元师秘法，得传灯阿闍梨位。又从华林寺三教讲论大德元照座主，问道三论宗义。他在其《求法目录表》中记载：“十二月住栖灵寺大悲持念院，随同寺灌顶阿闍梨文臻和尚，并华林寺三教讲论大德元照座主，显密两法颇以兼习。六年正月四日设二百僧斋，普供四众。于此日诸寺大德、纲维并临斋会，应供随喜。常晓夜就师边受学瑜伽，昼周诸寺，觅问法门，则唤

供奉李全等图绘大元帅大部曼荼罗等诸尊像，并写文书，渐有次第。二月十九日受传法阿闍梨位灌顶，于此日设大斋，普供大众，留后判官藤原、朝臣贞敏，别请凡墀真人、高主知乘、安埴宿祢、良栋等，同临道场，抛花定本尊，受五智灌顶。”承和六年（开成三年，838）八月回国。

据其目录表，常晓传去经论三十三部，其中密典十三部、十四卷，佛像、曼荼罗图像等二十九种，道具付嘱物等十种。

常晓所传去的经论图像虽少，但自有其特点，尤其大元帅法因其所传而流传东密。仁明天皇亦颇重其大元帅法，翌年六月敕准在山城国小栗栖法琳寺建修法院，设置大元帅明王像。十二月，开始在常宁殿修大元帅法。仁寿元年（大中五年，851）受诏例宫中真言院御修法，每年正月八日至十七日之间专修此法，定为常规。并敕赐法琳寺修法院永为居住，其后并任法琳寺别当。又常入内及太政厅修法，齐衡三年（大中十年，856）三月大旱，于神泉苑修大元帅法祈雨，据传坛上现白龙幡等奇瑞，因之法琳寺山亦为福德龙王山。贞观六年（咸通五年，864），任法桥上人位权律师。八年十一月三十日圆寂。

常晓有嗣法弟子宠寿等，有关著作有《尊胜佛顶次第》、《入唐根本大师记》、《入唐请来目录》、《阿吒婆俱次第》等各一卷。

### 3) 惠运和宗睿及其所传密法

惠运和宗睿同门，俱受学于实慧，惠运年长。惠运（798—869），俗姓安昙氏，山城国人。十岁出家，随东大寺泰基及药师寺中继习大乘经及法相宗教义。十八岁受具足戒，随后投实慧门下。天长二年（宝历元年，825）在东寺受两部法，其后奉命赴坂东继写大藏。十年任镇西府观世音寺讲师，兼

筑前国讲师，并任九国、三岛僧统。承和九年（会昌元年，841）入唐求法，于温州乐城县着陆。不久入长安，就青龙寺座主义真受学，入灌顶坛，禀受两部大法。此后巡礼五台、天台诸胜地。承和十四年（会昌六年，846）六月归国。据其上奏目录，惠运携去经论共一百零二十二部、一百八十卷，其中除二十五部之外，均属密宗经轨，大部分为新传入。

惠运回国后，将携去的五大虚空藏五体尊供置于东寺观智院。嘉祥元年（大中二年，848）八月奉条后藤原顺子皇太后之命，开建安祥寺，并主持，置僧七人，齐衡二年（大中九年，855）列入定额寺，翌年周围之山施入寺，贞观元年（大中末，859）赐年分度三人。三年以惠运为东大寺大佛修理落庆开眼供养导师，六年二月任少僧都。贞观十一年（咸通十年，869）九月十三日（一说十三年）示寂，寿七十二，腊五十二。

付法弟子有三修、贞基等。著作有《金刚界秘要记》二卷、《菩提心戒仪》、《护摩抄》、《请来目录》各一卷。

宗睿（809—884），俗姓池上氏，山城左京人。十四岁出家于比叡山载镇，天长八年（大和五年，831）受具足戒，后就广冈寺义演学法相。数年后归比叡山，就义真座主受学天台教法，禀受菩萨戒，又师事圆珍，受两部大法。后来到东寺投实慧门下，受学金刚界密法，从真绍得阿闍梨位灌顶。于此宗睿并承东、台两派密教，后来更将台密引入东密，传之后世。贞观四年（咸通三年，862）随真如亲王入唐。至汴州，从玄庆阿闍梨受金刚界灌顶。不久巡礼五台山、天台山，在大华严寺举行千僧斋供。后至长安，就青龙寺法全和尚受胎藏界灌顶，又从慈恩寺造玄、兴善寺智慧轮受学密法。之后又赴洛阳，于圣善寺善无畏旧院，从其门人受善无畏所传宝

杵及梵夹经轨。咸通六年（865）六月在长安西明寺写密教经轨，十一月自明州归国。宗睿传去的密宗经论仪轨共一百三十四部、一百四十三卷，图像道具共五十余件，归藏东寺。

宗睿屡受天皇宠遇，回国后敕准于东寺开灌顶道场，贞观十一年（咸通十年，869）正月任权律师，十六年升权少僧都，兼东大寺别当。是年又为天皇授金刚界瑜伽法及观自在菩萨真言法。在宫中营造镇护国家修法院持念堂，安置两部大曼荼罗。其后又为新天皇讲《华严》、《涅槃》。元庆二年（乾符五年，878）奏请法相宗义澄、义叡，律宗忠诚，华严宗心惠等兼学真言教法。三年任东寺长老，兼理法务，并补僧正。又修后七日御修法。翌年三月为清和天皇在圆觉寺剃度，授三昧耶戒，并两部大法。其后随上皇巡礼名山灵刹，受赐衣服卧具及珍宝车乘，更赐施东寺、东大寺、延历寺三寺，并任僧正，位尊一时。后世称其为禅林寺僧正，或圆觉寺僧正、后入唐僧正，以与空海之僧正相别。元庆八年（中和四年，884）宗叡圆寂于禅林寺，年七十六，腊五十七。

付法弟子主要有源仁、胜宋、峰敦、如愿、命携、禅念、三修、禅安、观照等。主要著作有《胎藏次第》二卷、《火布惹耶私记》、《书写请来目录》、《进官目录》等。

## 2. 台密三家和天台宗密教的建立

### 1) 最澄和天台宗的创立

最澄（767—822），俗姓三津首，幼名广野，近江国滋贺郡人。十二岁投大安寺行表门下，宝龟十一年（建中元年，780）剃度，取名最澄。延历四年（贞元元年，785）入日枝山、结草庵，习《法华》、《金光明》、《般若》等经。五年于东大寺受具，之后又返山习天台等著述。延历七年（贞元四年，788）在山创设根本中堂，刻置等身药师如来像，改草庵

为寺，号比叡寺，天台宗初立。之后又扩建八部院、药师、文殊两堂，称一乘止观院。十三年（贞元十年，794）修初度大供养会，桓武天皇及诸大臣、大德参加，名声远闻。十五年敕建罗城门两侧东西两寺，并与一乘院为国家镇护道场。十六年最澄被命为内供奉，近江正税充山上供养。此年又发起书写大藏供养。之后数年请南都义学大德在山开十讲法会，影响颇著，天皇认为天台教迹独超诸宗。

二十三年（贞元二十年，804）入唐求法，在明州（宁波一带）靠岸。不久往天台国清寺求法，从禅林寺座主道邃、佛陇寺行满前受天台教法，于禅林寺从儵然习牛头一派禅法。《宋高僧传·道邃传》载，最澄从道邃“尽缮写一行教法东归”，“亲承秘密，理绝名言”（卷二九）。台州刺史陆淳特造文为凭云云。知最澄在天台亦习密教教法。翌年，还明州，更往越州（绍兴一带），在龙兴寺谒泰岳灵岩寺顺晓阿闍梨，受胎苏两部大法及诸契印道具，又从太素、江秘、惟象、灵光等受持明诸法。五月中旬回国，最澄从台州、越州等地携回经论章疏共二百三十部、四百六十卷，其中从台州所求一百二十八部、三百四十五卷，从越州求得一百二部、一百一十五卷，前者大都为天台著述，后者多密教经轨。密典共五十七部，曼荼罗图像三幅，道具六件。

最澄回国后，奉进新传目录，天皇敕令流布天下，山城诸寺大德学新传法文。九月最澄至高雄山寺，从空海受秘密灌顶。之后入官，于内道场为天皇授大毗卢遮那法。二十五年（元和元年，806）正月奏请敕准南都六宗中加入天台一宗，年分度僧二人，一学《大日经》，一学《摩诃止观》。弘仁三年（元和六年，812）从空海受两部大法，并乞密典钻研。四年为嵯峨天皇护持僧。十三年（长庆元年，821）二月敕授传

灯大法师位，六月圆寂于本山中道院，寿五十六。贞观八年（咸通七年，866）七月敕赠法印大和尚位，赐谥号传教大师。

最澄之学，以天台为主，兼禅、密、戒（菩萨戒），而其教则台密并举，敕准立遮那、天台二业。最澄的主要弟子有义真、圆澄、光定、圆仁、仁忠等，其中义真随最澄入唐，有《结缘灌顶次第记》之作。最澄著作多述天台宗义。

## 2) 圆仁及其密教思想

圆仁（794—864），俗姓壬生氏，下野国都贺郡人。九岁师事大慈寺广智，十五岁登比叡山，入最澄门下。弘仁五年（元和九年，814）剃度，受传法灌顶。七年于东大寺受具足戒。翌年在叡山根本中堂行大乘羯磨，被选为教授师。

承和五年（开成三年，838）敕准入唐求法，至扬州海陵县（今江苏泰州一带）靠岸，住开元寺，从嵩山院全雅和尚受金刚界法及如意轮法。明年回归不就，漂至登州（今山东蓬莱一带）。自此辗转青州赴五台山，就志远法师学止观等天台教义，并巡礼五台胜迹。至金阁寺，礼拜密宗尊像。开成五年（840）八月至长安，居资圣寺。遂访大兴善寺，就翻经院元政受金刚界大法，入灌顶坛，并写经轨等，供施金二十五两。会昌元年（841）四月拜见青龙寺义真和尚，受胎藏及苏悉地大法，并入灌顶坛。翌年二月又在玄法寺从法全受胎藏法，从安国寺元简重决悉县法。五月从青龙寺宝月受悉县法。圆仁在唐先后八年，广学诸部密法，值遇会昌法难，五年（845）回国。

他在唐时曾二次托人带回经疏，开成三年从扬州托人带回经疏共一百三十七部、二百零一卷，其中密教经轨六十四部、六十六卷，曼荼罗图样等八种。开成五年又托人送回经疏一百二十七部、一百四十二卷，其中密典四十二部、三十

一卷，曼荼罗坛样等十二种。回国时携去经轨三百二十部，三次共传去五百八十四部、八百零二卷，其中密典四百零二部，曼荼罗图样、真影等三十种，道具六种。知圆仁不仅在唐广拜师尊，遍学诸部，而且传去经轨图样也很多，使天台密教得以完善。

圆仁回国后，弘密活动得到天皇的重视。承和十五年（大中二年，848）六月即授大法师位。嘉祥二年（大中三年，849）五月依敕在延历寺开灌顶大法，千余人入坛受灌顶。并奏请敕准仿青龙寺内道场制，在叡山建法华总持院，修炽盛光佛顶法。仁寿元年（大中五年，851）或二年著《金刚顶经疏》七卷，四年任天台座主，授两部大法并阿闍梨灌顶于慧亮、安慧等。齐衡三年（大中十年，856）著《苏悉地经疏》七卷，在冷泉苑南殿为文德帝及皇太子授两部灌顶。贞观元年（大中末，859）为清和帝、淳和太后授菩萨戒，给诸官僚授三昧耶戒，入坛灌顶者达四百二十余人。翌年又为太皇太后顺子灌顶。贞观六年（咸通五年，864）灭寂，年七十一，八年敕赐慈觉大师的谥号。

圆仁的密教著述很多，除《金刚顶大教王经疏》七卷和《苏悉地羯罗经略疏》七卷外，还有《胎藏界虚心记》、《金刚界净地记》、《苏悉地妙心大》，《妙成就记》、《真言所立三身问答》各一卷、又有《灌顶式》、《护摩私记》、《炽盛光私记》、《真言所立三身问答》等。圆仁另著《入唐求法巡礼行记》四卷，记载了晚唐时期的中国佛教情况及地理风土，其中尤其记述了当时密宗活动的情况，给后人留下了珍贵的资料。

圆仁的主要付法弟子有长意、安慧、遍昭、慧亮、慈睿、承云、性海、南忠、常济、元誉、安然、相应、海惟等。

天台宗的密教开创于最澄，完成于圆仁。圆仁不仅判密教为事理具备，而且建立了以胎藏、金刚顶、苏悉地三部大法并习的天台宗密教体系。他也转变了最澄以来虽并立《大日》、《法华》，而实以《法华》为主的风气，他台、密并立，且有重密轻台的倾向。圆仁作了七卷篇幅的《金刚顶经疏》和《苏悉地经疏》，《大日经》虽未作疏，但他同样重视此经。这就表示了他三部并承的意思，也有填补金刚顶、苏悉地无疏解的空白的意思。圆仁之学，宽泛而精深。他继承了唐密的思想，尤其以《大日经》及《疏》为指导，建立了他的密教思想，所著两疏均以此来统领。圆仁对密教理论的各个方面都有自己的看法，建立了自己的密教理论体系。

就本体论，圆仁立阿字本不生论。他在《金刚顶经疏》中以为此经总体即是本有阿字，本有阿字是一部之指归，众义之都会。他依据《大日经》及其《疏》义，认为阿字本不生为诸法之体性，是本极之理，是法然道，是佛内证智境界。认为阿字本不生，即是境心相融，相法全如，如体全相之谓。阿字本不生之说，广见于显密经论，如《大品般若》之《广乘品》（卷五）、《智度论》卷四十八、《华严经》二十四字门、《金刚顶释字母品》、《大日经》、《不空羼索·陀罗尼真言辩解脱品》、《守护经·陀罗尼品》等，大都作为字门观法，以阿字来体会、证悟诸法本不生之理，以阿字为不生之相。《大日经》说阿字门即是真言教法，为一切真言之心，最为无上，是一切真言所住，于此真言而得决定。

一行《疏》对此作了进一步解释，把阿字本不生义与如实知心联系起来，也就是把阿字提高到具有某种本体论意义的地位来讲，如说阿字是一切教法之本，本不生际是万法之本。如能以阿字观察认识本不生际，即是如实知心等。但

此处产生两个疑问，一是按三性来说，阿等声字是依他起，依他起，是生灭法，为何阿字即是本不生之理呢？圆仁依浅略、深秘两个角度来解释，说依他生灭是浅略释，今按深秘释，阿字非是佛及天人之所作，是法然道，本来如此，故云本不生。《大日经》亦说此真言相，“非一切诸佛所作，不令他作，亦不随喜，乃至云诸法法尔如是住，谓诸真言，真言法尔故”。

他说梵王制梵书，亦是随法然道而制，非自所制作，只是以方便破出此本来如此的法然道而已，故字、句、声俱为本际不生之法。但这样就产生了第二个问题，既然阿字法尔如是，那就是说阿字是无漏法、无为法，是常，这岂不与佛理相违，而符同外道声常住论者吗？圆仁以随他意、随自意二者来解释，说小乘有部所说声是有漏，是随世间安立浅说，是随他法。今依如来随自意法安立极理，故云不生。大乘所说声名句等是有为，是随浅略大乘之义。今按如来自意，故云不生，为无为法，四相之所为起灭，似起似灭，而实非起灭。外道立声是常，是遍计所执妄分别法以为常等，今依法性法界缘起，安立如来自证境界，故与外道不同。

圆仁还就显密二教于经体之不同加以解释，以为显教以声句等为经体，亦以唯心及真如理同为经体，是所立声字经体非法然道，更以摄境从心、唯识为体，摄相归性、真如为体，使境心不融，相体个别，是依他法。而密教则立声为法然道，色体全心，心体全色，相全为如体，相法全如，如体全相。圆仁的这种说法也受了《金刚顶经》的思想。圆仁进一步认为毗卢遮那遍一切处故，一切有情皆有佛性，有佛性，就是具有秘密根机，具毗卢遮那法性。故众生必以三密方便开启本具佛性，方能自证觉知，为此佛以加持之力说真言道，演金刚乘。而此如来自证法体，法尔常住。

圆仁对佛身、即身成佛等也都作了论述，但这些理论也都建立在他的判教论之上，亦即他所谓的随他立、随自立二分法来判释。随他立，如诸经论所说，时有三时，教有多种。因众生宿植种种不同，遇佛说教，前后各别，或一时得入，种种不同，皆随机而说。随自立者，如《大日经》所说，毗卢遮那一切身业、一切语业、一切意业，一切处，一切时，于有情界宣说真言道句法。则一切时处说法，善利有情。说时如此，而所说教亦如此。随他立，则有半满、显密、顿渐、大小、一三，种种不同。而随自立，则为一大圆教。

圆仁的这种判教思想，继承了他的师尊兴善寺元政的观点。他在《金刚顶经疏》中屡次引用元政的话说：“大兴善寺传法阿闍梨云：‘诸家所立，皆是随机。若准实义，辨毗卢遮那如来说法时者，应云一切时也’”。“大兴善寺阿闍梨云：‘若就真言而立教者，应云一大圆教，如来所言无非真言秘密道教’”。就真言教而言，亦如此，随他立，则有五种三昧耶教：佛、菩萨、缘觉、声闻、世间，皆是毗卢遮那加持而说。随自立，则如来但说真言顿证无上法门，曾无他事。他随诸经论所说，按《涅槃经》之半满，真言密教圆满自证，为满教，余则随机方便，为半教。以《智论》秘密显示，密教为秘密，余则显示。依顿渐，密教三密加持，即身成佛，为顿教，余则三劫成佛，为渐教。就各宗派而言，圆仁在《苏悉地经略疏》中以理密、事密俱不俱来判释。理密就是说世俗、胜义圆融不二，事密则如来身语意密。以此判释，诸三乘教（声闻、缘觉、人天）未说事密、理密，故为显教。大乘、真言乘说理密、事密，同为密教。但是华严、般若、维摩、法华等诸大乘只说理密，不说事密，未尽如来秘密之旨，故与真言教有别。假使虽说少密言等，未为究竟如来秘密之意。而

《大日》、《金刚顶》等真言经，咸皆究竟如来事理俱密之意，是故为别也。这里圆仁虽未明说二者之胜劣，但以事理是否俱密来区分大乘与真言乘，则已含有彼此胜劣之意了。

### 3) 圆珍及其密教思想

圆珍（814—891），字远尘，幼名广雄，赐姓和气氏，讚岐国那珂郡人，空海的外甥。十五岁登比睿山，师事义真座主，习显密经论，十九落发，取法名圆珍。天长十年（大和七年，833）试业《大日经》，取得甲科，仁明天皇降旨慰问。承和十三年（大中元年，847）推荐为延历寺真言学头，十四年参加太极殿吉祥斋会，与南都奈良明诠律师论义破难，便闻名朝野。嘉祥二年（大中三年，849）充内供奉持念禅师，敕定心院十禅师之一。

仁寿三年（大中七年，853）敕准入唐，八月至福州。先住开元寺，就存师听讲《法华》、《华严》、《俱舍》等，就中印度般若怛罗受梵字悉昙及诸密法、道具、梵夹。十月入温州开元寺，受《四分》新疏。十二月至台州国清寺，就物外听受《止观》，手写章疏三百卷，后入禅林寺。翌年九月至越州开元寺，就良諝问天台教义。大中九年经苏州，六月至长安，遂访青龙寺法全和尚，受两部大法，入灌顶坛，得传法阿闍梨位。圆珍在其《青龙寺求法目录》中附法全作证之记：“大中九年七月十五日，入大悲胎藏五瓶灌顶，得般若波罗蜜菩萨，便授学胎藏大教毕。又至十月三日，入金刚界五部灌顶，得金刚波罗蜜菩萨，便授学金刚界、苏悉地、并诸尊瑜伽，近一百余本毕。又至十一月五日，入传五部大教大阿闍梨位灌顶道场，得曼荼罗菩萨。右件大德圆珍已授学总持最上乘教，悉并精通，所问所答，义辩难穷，堪可传持，广利有缘。此为相别，净土愿见。千万珍重，千万珍重。大中九

年十月二十一日，青龙传教沙门、前长生殿持念大德法全，状付圆珍，千万，千万。”按其内容，则是临别时法全所书，但最后签署日期当在十一月，此作十月，或有误。圆珍在唐亦曾拜访过大兴善寺智慧轮三藏，从受新译经轨。圆珍在十一月底离别长安，经洛阳，至广化寺礼拜善无畏舍利塔，又至广福寺礼拜金刚智塔。十年五月回到开元寺，六月又登天台山，在国清寺创建止观堂。十二年（858）五月回国。

据圆珍于大中十二年五月十五日《请来目录》，圆珍传去经论杂著共四百四十一部、一千卷，其中密典一百二十二部、一百四十六卷，包括曼荼罗图样七幅，道具十二件。按大中九年十一月十五日目录表，从青龙寺传去密典八十五部、一百一十五卷，曼荼罗四铺，道具八件，《求法目录》一卷。又大中十一年十月所作目录表，传去密典及图像道具共一百一十七本、一百五十八卷，其中包括梵字真言二十二本。

圆珍回国后，奏准弘扬真言、天台二教。贞观元年敕住叡山山王院，因称他为山王院大师。是年又敕创建园城寺唐院，藏请来经论章疏。六年（咸通五年，864）七月在仁寿殿设灌顶坛，天皇及藤相国等三十余人入坛受灌顶，又讲《大日经》。八年春于冷泉苑建持念坛，五月敕赐弘传真言、止观公验，十一月赐姓和气氏。十年六月敕任延历寺座主，又赐园城寺为传法灌顶道场，这就是山门中的寺门一派的起始。元庆元年（乾符四年，877）为百座《仁王》讲御前讲师、仁寿殿讲主。宽平二年（大顺元年，890）十二月任少僧都。翌年十月二十九日示寂，寿七十八，腊五十九。延长五年（后唐天成二年，927）敕赠法印大和尚位，敕赐智证大师谥号。

圆珍的著作很多，主要的密教著作有有关《大日经》的《大毗卢遮那经指归》、《大毗卢遮那成道经心目》等九部，还

有《诸家教相异同集》、《菩提场经略义释》等。

主要付法弟子有宗睿、遍昭、猷宪、行善、康济、行圆、增命、宗意等。

圆珍之学，颇重《大日》和《义释》，又重《守护经》。他于教继承了圆仁的传统，并更进而一步，重《大日》，轻《法华》。故有云其师徒之教为密教之天台，而非天台之密教。此言不虚。圆珍及其师圆仁确使最澄之天台教法完全被颠倒过来了，重新树立了以密教为主的天台教风，后来的大家安然就继承了这个传统。圆珍的密教思想专精深厚，各个方面都有论及，其中他的判教论更有特色。

圆珍的判教思想集中反映在他的《大日经指归》等著作中。圆珍之判释教相，主要依据《大日经》和一行《疏》。《疏》中说：“又此经宗，横统一切佛教，如说唯蕴无我、出世间心住于蕴中，即摄诸部中小乘三藏。如说观蕴阿赖耶，觉自心本不生，即摄诸经八识三无性义。如说极无自性心、十缘生句，即摄《华严》、《般若》，种种不思议境界，皆入其中。如说如实知自心，名一切种智，则佛性一乘、如来秘藏，皆入其中。于种种圣言，无不统其精要”。圆珍认为按《疏》意，判教不论说时之先后，只取义理之浅深，以类集之，但次第而出。据此，圆珍认为四《阿含》等一切小乘，皆摄唯蕴无我句中，说人空理。如《楞伽》、《宝积》、《大集》、《维摩》、《央掘》、《金光明》、《方等》等大乘，皆悉摄入阿赖耶句中，说法空理。《华严》、《般若》诸部，皆摄入自性缘生句中，说第一义空。《法华》、《涅槃》、《大日》等，摄入如实句中。但前二者同明佛性一乘，显实相之莲花。后者明真言三摩地，显芬陀利之体，为如来秘藏。如《发菩提心论》所说：“惟真言教中即身成佛故，说三摩地门，于诸教中缺而不书，”故《法

华》、《涅槃》在前，《大日》在后。《法华》与《涅槃》，《法华》在前，《涅槃》为后。圆珍以为按《疏》意，如来渐次开实相门，即是《法华》一乘，因此中说诸法实相故，在诸修多罗之后，如实句中之前。又按《疏》意，《涅槃》说佛性如来定，所谓“能观心性，名为上定”。而《疏》说：“一切有心者悉有佛性，此佛性即名首楞严定，亦名金刚三昧，亦名般若波罗蜜，佛佛道同，更无异路。若行人初发心时能如言正观心佛性者，即名如来定，岂烦渐超四处至究竟乎？”《涅槃》虽说如来定，但并未细加分说，而《大日》通说三平等句如来上定。故就三部而说，《法华》在前，《涅槃》在中，《大日》在后。圆珍依次判释，实际上也是按顿渐显密来衡量的，修多罗藏契合时宜，渐次开实相门，至《法华》、《涅槃》，开显真实，而《大日》密藏，顿证内智，即身成佛。又如说“此三摩地门，唯在秘密教，自余一切修多罗中缺而不书。故云大乘中王，秘中最秘。《法华》尚不及，岂自余教乎！”

圆珍批判了他所谓的对于《疏》中的如实一句的解释，以为佛性一乘如来秘藏为三句解，佛性指《涅槃》、一乘指《法华》，如来秘藏指持明藏真言教（《大日》）。圆珍认为此解次第有乱，因《法华》、《涅槃》同明佛性一乘故，总念为一句，如来秘藏即是指真言教。圆珍又针对天台山佛陇寺广修和国清寺维觫二人判释《大日》为第三时方等，依《大日》及《疏》文加以批判。他认为《大日》为一大圆满之教。他以为如来逗机设三种说，谓随他意说、随自他意说、随自意说，一法具乎三说，随缘变改，而会理唯一。然而华严缙徒偏贬余经习小乘辈，专赞己典。唯识之家，只贵《深密》。空论之宗，好褒《般若》。赞真言者，直讥显教（指东密真言宗）。讲《法华》徒，独是一经，皆乖本师。他认为台州判释

据随他意之说。就诸教而论，唯蕴无我、阿赖耶句、自性缘生句，为随他意说。如实句中，《法华》、《涅槃》为随自他意说。而《大日》为随自意说。《大日经》为佛随自意而说，即是一大圆满之教，他举出了二十七条本经和疏中的根据。为什么是一大圆满之教呢？因为此经横统一切佛教，即说种种差别道，又说一道平等法门，而总归诸趣万流于圆满大海。又十方三世一切修多罗藏同归于三句，本自无异辙。圆珍关于一大圆满教的看法，上承了唐密及其师的传统。由此，圆珍批判了《大日》为三时说，及执《法华》而抑秘密的观点。

关于佛身说，圆珍认为应身佛释迦牟尼显说小、大乘，法身佛大日如来密说圆满之密乘。他说如小乘佛出舌相覆面上，显大乘（以密教亦为大乘故）佛覆三千世界，今秘密乘中，出舌相覆十方世界无其间隙，横竖皆遍说平等法。又所谓“八万法藏总在劝进修证之意，诸修多罗或说字门，或说明印，往往非一也。而至于诸尊图像供养行门，一切皆悉朝宗此经（《大日》）。此显密之判，更可见圆珍完全站在密教的立场上。

圆珍又批判空海十住心的判教论，认为空海所立第十住心秘密庄严法界楼观，即如实知自心之相，岂过此外更有法耶！又认为立十住心判一代教，未合此《疏》，不足为论耳。圆珍作《诸家教相同异集》，列中日印三国十家判教说，中国九家：吉藏、元晓、法藏、惠苑、遍学、七宝、刘虬、智者、一行，日二家：上宫太子、圆仁，印一家：智光。其中亦未列十住心之为一说。

圆珍之判教，多依天台五时教为标准，其特点在重最后一时，即重《大日》而轻《法华》，分《法华》、《涅槃》、《大日》为前中后。圆珍判教针对台州判而论，他根据《大日经》尤其是该经的《疏》来判释，站在密教的立场上，他以

显密判释，天台绝无。当然，圆珍之判教，也并不是与天台等判释一点关系也没有，他的判教也可以归纳出三时五教或四时三教等，但首先他是根据《大日经疏》的判释而为出发点的。

### 三、真言宗和天台宗的发展

日本特征的两大密教派别真言宗和天台宗，经过入唐八家三代人、八九十年的时间，才算完全建立起来。两派的教义和密法体系，至此基本完备。此后两派得到了空前的发展，在整个平安时代一直保持了兴盛的局面，独出各宗各派之上，其影响之大，以至史家声称平安朝是密教的时期。但是，密教在繁荣发展的同时，内部门户之见也越来越严重，各派系之间的矛盾日益突出，以后演为剧烈的公开的斗争。

#### 1. 真言宗的分派和发展

##### 1) 事相上的分派

空海创立真言宗之后，诸弟子中继其遗业，兴盛法脉的是实慧和真雅二人。他们二人都是空海的同乡，真雅还是其族弟。二人中实慧（786—847）年长，按空海遗言，继任东寺的第二世长者，世称第二大阿闍梨。他主持真言宗期间，完成了东寺灌顶院的设置，奏请每年春秋二季举行传法结缘灌顶。实慧的付法弟子有惠运、真绍、宗睿、源仁等，其中真绍（797—873）得传法阿闍梨位，为真言宗第三大阿闍梨，任东寺二长者、一长者，贞观五年在京都东山建立禅林寺。真绍的付法弟子有清和上皇和宗睿，由宗睿继承法统，为真言宗第四大阿闍梨。

真雅（801—879）在空海之后按遗嘱管理大和弘福寺、东大寺真言院、东寺大藏经。他以声明见长，时与慈觉派齐名。

受天皇尊宠，出任少僧都、大僧都、僧正之职，贞观二年任东寺一长者，后补法印大和尚位，曾建贞观寺。其付法弟子有真然、源仁、真皎、载宝、慧宿等，其中真然（804—891）原是空海外甥，受遗言继承金刚峰寺，后继宗睿任东寺一长者，又任少僧都、权大僧都、僧正之职。不久隐退高野山，仁和四年（唐光启四年，888）奏请置金刚峰寺座主位，并举弟子寿长为首任座主。其弟子还有无空、惟首、峰禅、圣宝、增利、源仁等。其中源仁（817—887）得实慧、真雅二系的传承而绍隆法业最为著名。他曾补任少僧都、东寺二长者，尤其开演宗义，学人如归，称为一代学匠。他的门下出了圣宝、益信二杰。另外，空海门下还有真济（800—860）很出名，他继承空海在高雄山寺的法业，兼监内宫真言院，任内供奉十禅师、神护寺别当，承和十年（会昌三年，843）始任东寺二长者，后任东寺第三世一长者、僧正等职。付法弟子有嵯峨皇太子、神势、春教、澄教、开悟等，但后来均无成就，宗门不振。

从源仁的二大弟子圣宝和益信开始，真言宗分派，圣宝继承空海的直传法统，由他传承的后辈弟子形成小野派。益信并承空海和受台密影响的宗睿两系的传统，由他传承的后辈弟子后来形成广泽流。圣宝（832—909）从真然受法、又从源仁得阿闍梨位，历任贞观寺座主、东寺二长者、一长者，与益信并列僧正位。他在贞观十六年（咸通五年874）营建醍醐山草菴，这就是后来的醍醐寺。他又仰慕役小角的苦修遗风，引进修验道修法，后被称为真言宗修验道鼻祖。他又在东大寺建造东南院为三论宗基地，由此形成三论宗一流派。圣宝后赐号理源大师。圣宝的弟子很多，其中观贤（853—925）继任东寺第九代长者，补醍醐寺首任座主，兼任金刚峰

寺第四代座主，此为东寺长者兼任高野山座主之始。观贤的弟子中由淳祐（890—953）承其法统，淳祐经常住在石山寺，著书立说，南北归仰。其付法弟子真赖、宽忠继石山寺遗业，后衍为石山流。元杲（914—995）承其法统，任僧正、长者，尤常住醍醐延命院，专讲义学，穷达野泽两流。元杲弟子中，有裔然曾入宋求法。仁海（951—1046）承其法业，大振宗门。他于正历二年（宋太宗淳化二年，991）在醍醐寺附近的小野建立曼荼罗寺，后来以此为中心形成小野流。仁海还吸收小栗栖常晓一系的大元帅法，他多次祈雨灵验，历任东寺22代长者、僧正。他著述颇丰，事教两通，与当时广泽流的朝宽并峙称善。其门下由成尊（1012—1074）主持曼荼罗寺，亦以请雨著名。其弟子中范俊（1038—1112）、义范（1023—1088）兰菊竞美，分主曼荼罗寺和醍醐寺，小野派亦由此分派。范俊传严觉，严觉门下宽信（1084—1158），创劝修寺流，宗意（1074—1148）创安祥寺流，增俊（1074—1165）创随心院流，是为小野三流。义范传胜觉，胜觉门下定海（1074—1149）继三宝院流（胜觉创），圣贤（1083—1147）创全刚王院流，贤觉（1080—1156）创理性院流，是为醍醐三流，与小野三流（曼荼罗寺）总称小野六流。另外，明算（1021—1106）亦从成尊受法，在高野山创中院流，实小野派有七流。

益信（827—906）从宗睿受法，从源仁得阿闍梨位，历任东寺二长者、一长者、僧正等职，因祈修尚侍藤原淑子之病灵验，而为建园城寺以居之。益信付法弟子有宇多法皇、神日等十七人，其中宇多法皇（863—931）法名空理，继承法位，于是益信一系中出现了皇室成员。宇多法皇从益信及同门神日，比叡山增命广学教法，传付真寂亲王、宽空、会理等多人，其中宽空继承法位。宽空（884—972）历任东寺长

者法务，金刚峰寺第九代座主、仁和寺别当、并升至僧正，其弟子中宽朝继位。宽朝（916—998）为宽平法皇的皇孙，通达声明，由东寺三长者升至长者、仁和寺别当、东大寺别当、西寺别当，又任僧正，宽和二年（宋太宗雍熙三年，986）升补大僧正、是为真言宗任此高位之始。永祚二年（端拱元年，988）在嵯峨广泽池畔创建遍照寺，是为广泽流之始。其弟子有济信、深觉、雅庆、圆融法皇等，其中济信承其法流。济信（954—1030）历任东寺长者法务、权僧正、正僧正直至大僧正。付法弟子中性信（1005—1085）为三条天皇第四子，在高野山建灌顶院，在法胜寺创大乘法会，行法多有灵验，上下归仰，以为弘法大师再生。其弟子中多一时学匠，其中宽助（1057—1125）历任遍照寺、仁和寺、圆教寺、法胜寺别当，东寺长者、大僧正，受赐仁和寺成就院，颇受王公士庶归敬，广泽流至此达到鼎盛。他传法三十多人，多名僧硕匠，其中白河天皇第四子觉法（1091—1153）创仁和寺御流，永严（1075—1151）创保寿院派，同时在高野山创建平等院（御愿寺），皇室出身的信证（1086—1142）开西院流，此三派称为仁和寺三流。觉法亲王的皇弟圣惠（1094—1137）开华藏院流。宽遍（1100—1166）中兴和州忍辱山园城寺，为忍辱山流，并在仁和寺立尊寿院。觉鏊（1095—1143）在高野山创传法院流，这三派称为广泽三流，与仁和寺三流总称广泽六流。另外，真誉（1069—1137）在高野山创建持明院流，性信的另一弟子宽意创观音院流传之于后，实广泽流共八派。后世以真言宗广泽六流、小野六流，总称根本十二流，由十二流分出及其它派系，总称三十六流七十余方。

## 2) 教相上的分派

真言宗发展到平安末、镰仓初，寺刹之多，教派之众，势

力之大，达到了它的鼎盛阶段。但相应地各派各系之间的矛盾逐渐激化，教义分歧愈益突出，终于导致了公开的斗争和教相上的分派，从此真言宗也就开始走向分裂和衰退。真言宗内部的矛盾首先是教派之间的矛盾，其次是由教派而来的教义上的矛盾，而这两种矛盾始于野泽两派斗争最激烈的高野山。野泽两派的矛盾早在益信、圣宝时就已酝酿，益信一派继承宗睿从天台圆珍所受法统，以事教之全而自居，后来更与皇室发生密切关系以为倚仗。圣宝一系继承空海的法统，以正统自居。但两派在京都东西分处，在皇室的统一管理下，长期以来保持了一种基本平衡的状态，而在远离政治中心的高野山就失去了这种平衡和谐调。高野山在空海之后原由真然一系经营，但时断时续，几度衰落，直到十一世纪后半叶才有小野流的明算树立中院流，山寺始中兴。十二世纪二十年代广泽流开始涉足高野山，宽助弟子真誉在南谷建持明院，因真誉出身此山，原从中院流良禅受法，他的建寺并未引起注意。到三十年代，与小野流没有直接关系的宽助另一弟子觉鏊上山，建立传法院，开传法大会，并任金刚峰寺座主，大有取代小野之势，这样一下触动了长期经营山寺的小野流的利益。于是保延六年（南宋绍兴十年，1140）金刚峰寺的徒众在东寺醍醐流的附和之下，将觉鏊及其徒众七百余入赶下山，觉鏊自此避居根来山。事后天皇虽平息了事端，但自此两派结下深怨，屡屡纷争，到了正应元年（元至元二十五年，1288），赖瑜将传法院和密严院完全移到根来山，举起新义派的旗帜，这样就形成了高野、根来二山的对峙，古义、新义的分派。

派系之间的斗争又反映为嫡出庶出，此优彼劣的争论。觉鏊的《秘密庄严传法灌顶一异义》中有一段话概括地反映了

这种情况。其中说：“近有阿闍梨于两部灌顶，或授各别印明以为源底，有传一印明而名最上，有用一印二明而目究竟，或授同明异印以称妙极。师师全是我流，弟弟随非人传。各有赞扬自门，一无信知他家。于一家中尤生自他异论，在同流内既兴彼此之别执，如此心行不可胜计。”觉鑊本人也针对这种情况，遍学诸宗诸派，融会异说，贯通歧义，提出了轮圆不二的学说，意在调和，因此他也成为这一时期最著名的学者，后来新义派尊之为开祖。在经过了一段派系纷争之后，一部分学僧开始坐下来研究教义，讨论显密、中日、东台派系之间出现的分歧，于是伴随着教派斗争，义学也就兴起来了，而这也是从高野山开始的。

十三世纪初，华王院的觉海在高野山开传讲席，大兴义学，门下聚集了一大批学僧，其中以法性、道范、尚祚、真辨最为突出，称为门下四哲。之后又出现了信日、信坚等学匠。同时大传法院也有信慧继兴义学，其后又有兼海、俊晴、会庆等人大开讲席。他们讨论的问题很广，据道范的《贞应抄》，涉及基本要义者有十一个问题：真言教主三身分别事、警觉佛三身分别事、一道极无地前地上事、四种法身横竖分别事、三种即身成佛事、即事而真事（附三性事）、五藏显密分别事（附显陀罗尼五藏分别事）、一门普门分别事、自证极位说法有无事、识大显形有无事。其中就教主三身事说：“汉土本朝、自门他家异解区分，纷纷难披。唐土觉苑、他门安然等，皆以他受用身为教主，是即虽入密宗，未出显网之故也。自门古德，其义又非一准，本地加持之解，傍正通别之谈，或始别终同，或初同后异，如此异端不能具述。”对此道苑据静遍的意思，以三转法（九、八、七三识转为理、智、事，此三又转自性、自受、他受三身）来解释。由此即可窥见当

时义学兴起时讨论的一般轮廓。

十三世纪末根来山的赖瑜（1226—1304）公开标出新义真言宗的旗帜，以教主自性加持身说法之说为中心，与高野山为首的本地法身说法的传统观点分庭抗礼。其后圣宪步其后尘，大成加持说，倾一时之学风。

到了南北朝，东寺也兴起义学，赖宝及其弟子杲宝，再传弟子贤宝承道苑之说，著书讲论，斐声京都。

后来高野山出了长觉、宥快二位硕匠，并振南山学风，前者主不二说，后者主而二说，史称应永（1394—1427）义学。这样真言宗形成了本有（道范、杲宝等）、修生（根岭及宥快）两大学派，高野、东寺、根岭三大学风。

到了德川时期，新义派的智积院、长谷寺继兴义学，学僧硕匠辈出，性相之学冠绝一时。而高野山和东寺及各地，亦出不少义学大德，密教义学持续到明治维新。

### 3) 宗政上的分派

到了明治维新时期，真言宗内部的情况有了新的变化，在原来新义、古义分派的基础上产生了宗政上的分派。原来的新义真言宗分成智山派和丰山派，其起始于丰臣秀吉时期。起初高野山和根来山设有“堂众”来管理封禄、贡赋、出纳等杂事，这部分人后来有了权势，称为“行人”，常与来山寺骚扰的军卒发生冲突，时间一长便形成了一个数以千计人的武装势力，这就引起了当政者的顾虑，织田信长率军捕杀高野山千余僧众。但此后高野山内部，学侣和行人互相倾轧，他们又与念佛僧组成的圣方和客僧组成的结众相对立，诉讼不断，纷争不息。天正十三年（明万历十三年，1585）丰臣秀吉率军袭击根来山，并将本山烧为灰烬，智积院的客僧学头玄宥率徒辗转避难至京都，后来在德川家康的支持下，重建

了智积院，这就是新义智山派。妙音院的常住僧学头真誉率徒辗转避难到大和国丰山，在本地太守的支持下，在长谷寺的废墟上建立起了新义丰山派。

古义真言宗以此寺为本山形成派别，包括高野派、东寺派、仁和寺派、大觉寺派、劝修寺派、善通寺派、醍醐派。另外，与真言宗有关系的律宗派别泉涌寺派和西大寺派，也归古义真言宗管理。后来古义、新义之间，古义各派之间，东西之间，时分时合，各自地位亦多次变动。

## 2. 天台宗密教的传承和发展

天台宗的密教以最澄、圆仁、圆珍所传密法体系不同，而后来形成三派。其中最澄所传一派称根本大师流，传承最澄密教的有圆澄、广智、广圆、圆仁、德圆五人，其中圆仁后入唐另创一派，广圆早逝。圆澄在义真之后主持延历寺，广智在下野大慈山传法，但他们二人注重止观，于密教无甚作为。只有德圆继承了最澄的密教遗业，他初从广圆入灌顶坛，广圆入灭后，师事最澄，大同五年（元和五年，810）从最澄受秘密灌顶，后从广智受灌顶，得传灯法师位。承和九年（841）五月在比睿山西塔院传三部三昧耶印信于圆珍，翌年授大法师位。而圆珍入唐回来后又自创一派，故根本大师流至此无嗣。

圆仁所创一派称慈觉大师流。圆仁弟子中广流法脉的是金轮院的安慧（795—868），他初随广智出家，后与师投最澄门下，最澄灭寂后转从圆仁受法。他在圆澄之后任延历寺座主，祈雨赐僧正，太政官选为止观真言兼学者座主。安慧付法于同门长意和遍昭，及玄昭、安高。其中长意任延历寺第九代座主，他之下依次传玄昭、玄鉴，直至良祐、相实，相实后来传到义海，任延历寺座主，自此慈觉门下掌握延历寺

座主，经延昌、镇朝、喜庆，直到良源。长意弟子玄昭另传尊意，尊意传智渊、平灯，智渊传明清，再传静真，并承平灯，传于皇庆。

安慧一系至皇庆分为诸派。皇庆（977—1049）曾从景云受东密教法，他传法三十余人，其中安庆、长宴、赖昭、院尊、永意五人最有名，其师徒住在东塔、南谷、井坊等地，称为谷流、谷流密教。其中安庆依次下传长宴、良祐和范胤，良祐住在东塔北谷桂林房，由他所传一系称三昧流，范胤所传一系称三昧流住侣方。良祐之下行玄传到后来镇法亲王，法嗣断绝。良祐之下忠寻一系代代相传，称青莲院法流。良祐之下相实创法曼流相传。皇庆弟子赖昭传佛顶房的行严，行严广传门徒，称为佛顶流。赖昭又传智泉房的觉苑，为智泉流。又圣昭从严行受佛顶流从院昭、行玄一系受智泉流，另创穴太流。穴太流四传至澄豪又分派，行遍、永庆、豪镇分别相传，总称西山派，光宗、惠镇并承惠寻、惠颢、兴圆一系，为黑谷流。基好传至荣西，并承显意的横川流，法脉繁衍，称为叶上流。契忠传至忠快，法脉昌盛，为小川流。

皇庆的另一弟子长意，从同门长宴受法，后来繁衍法脉，称为莲花流。圆仁的弟子遍昭建元庆寺，传法惟首、安然、最圆三人。其中安然（841—915?）先师事圆仁，后从遍昭得阿闍梨位。他遍研经论，广修显密，著书立说，大兴天台密教义学，名与圆仁、圆珍并齐，史称天台三哲。安然完全把密教置于最高的地位，其判释几与东密接近，至此天台宗风已成定式，后来虽然有澄真、觉千等试图恢复圆密一致的传统论，但已无力转变。安然著述据称有九十余部，其中《八家密录》为传世佳作。安然付法大惠、玄静，大惠传静藏。圆仁另一弟子最圆四传至良源，法脉兴盛。良源（913—985）广

究显密，讲演论议，声名广著，任法性寺座主和延历寺座主，并由大僧都升至僧正，山门一派自此兴盛。他传法于庆有、觉超，觉超创川流，延至后世。

圆仁的弟子常济、承云传二、三代即断，海惟一系传至皇庆。长意传相应、安契、增全、惟尚、令祐、玄昭、延昌，至实性、智渊，融入皇庆系。

圆珍一派称智证大师流，圆珍弟子中猷宪传宗意、宗意传敬一、伦善，敬一下传至后世。圆珍弟子行圆传赖豪，再传行胜，行胜传胜莲、良修，二人各传至后世。康济传增命、静观，增命传湛誉。宗意、良勇、宽平法皇，其中宗意三传至行誉，行誉传余庆，余庆传智观至后世。这一派一直以三井寺为中心传承，没有分派，或称三井寺流，至近代与慈觉流之穴太、智泉、佛顶、西山、叶上，合称台密山寺的六派。

最澄之后，圆仁、圆珍共同完成了天台宗的教法事业，但他们后来的门徒却相互间展开了长期的争权夺利的斗争，致使天台宗元气大伤，一蹶不振。比睿山是由最澄开辟，由圆仁一代经营十年建立起来的。圆珍又在京都另辟园城寺为别院，后来一直由其门徒经营。圆珍在任延历寺第五任座主之后，该寺均由其门下一直掌管，惟首、猷宪、康济、增命、良勇、玄鉴、尊意担任了六至十三代的座主，其中只有第九代座主出自慈觉一派，因而长期以来慈觉一派与智证一派不和。自从第十四代座主起由慈觉门下担任，至十八代良源恢复山寺的衰败，巩固了慈觉流在比睿山的地位。其后寻禅接任座主。天元四年（宋太平兴国六年，981）智证派的余庆受任慈觉派的法性寺座主，遭到反对，但由天皇支持，慈觉门下被停止封职。两派矛盾由是愈深，在延历寺公开火併，终于导致慈觉流烧毁智证流的千手院及房舍，将智证门徒赶下山，至

此山门、寺门完全对立起来。此后寺门在睿山任座主往往不能长久。永保元年（宋元丰四年，1081）山门烧毁园城寺，寺门元气大伤。山门后又与南都法相宗发生争斗，内部学僧与堂众又发生冲突，堂众又与朝廷军队作战。十二世纪之后，天台宗便一蹶不振。

## 第六节 密教在唐周边地区的流传

### 一、吐蕃密教

密教在唐朝高度发展的时候，也在周边的一些国家和地区不同程度地流行。

七世纪中叶，密教也开始传入吐蕃，据后来的记载，尼泊尔的尺尊公主将不动佛像带到吐蕃，有的说带去的是不动金刚，或救度母。又有记载说松赞干布派人到锡兰请来十一面观世音像。总之，松赞干布统一青藏高原，打开了与南亚、帕米尔诸国的通道，流传印度及西域一带的密教随之传入则是必然的，而且吐蕃的佛教一开始，便当为密教和显教并行。密教在吐蕃开始流传并发生影响是在八世纪后半叶的赤松德赞时期，当时寂护和莲花生到吐蕃弘传佛教，依照印度寺院的式样建造了桑耶寺。而乌仗那的莲花生以弘传密教为主，据说他还与当地的苯教徒展开了多次斗争，并制服了苯教，后世便以莲花生入藏弘密作为密教传入的开始。据《汉藏史集》<sup>①</sup>引《法库疏要》说，莲花生之后有辛底噶巴来藏传事部经典，这是密法的第二次传入。此后有译师藏·特南达、占迦·穆底、坚贝郭洽等三人在冈底斯山从上师桑杰桑瓦那里请来《大日经》，弘传讲论，此为密法的第三次传入。此后直到朗达玛灭法，又有四次传入。

莲花生所传密法，后来都说成无上瑜伽密教，但不足为信。莲花生时期在北印乌仗那一带流传的主要是持明密教和

---

<sup>①</sup> 转见《汉藏史集》下篇第八章，陈庆英汉译本。

陀罗尼密教，他在吐蕃传播的主要也应是持明密教。《法库疏要》说莲花生之后的辛底噶巴讲说事部续，是符合当时情况的。据法尊对九世纪初形成的《登迦目录》的统计，前弘期二百年中译事、行两部密典十八种（包括四部注疏），各种陀罗尼一百八种。又据敦煌出土的藏文写经，密教经典中大多为陀罗尼经典和事、行、瑜伽三部的经典，其中所谓陀罗尼经典，有不少当属持明密典（即事部）。由此可见，吐蕃时期传译流行的密教主要是陀罗尼、持明（事部）、真言（行）及瑜伽诸部密教，其中陀罗尼和持明密教流行更广，这与当时世界的密教发展情况相一致。三译师到冈底斯山传来《大日经》和佛密的著作，也与当时的情况相符，中印及北印一带流行的也正是新起的真言密教以及持明密教。佛密传持的真言密教在吐蕃时期影响很大，《青史》中总结说：“事、行诸密续在西藏佛教前弘期中，是以阿闍梨佛密的释论为主要。其他班智达也根据佛密的释论来对于《妙臂》（即《苏婆呼童子经》）、《秘密总续》、《禅定后续》等，及行续部中的《大日经》等作讲解。诸译师也都是掌握佛密的《摄义》、《释论》（两部关于《大日经》的提要和注释）和其说法来作著述，而且翻译出一部《金刚手灌顶释续》。以此为缘，复建立有讲说和听受的常规。”<sup>①</sup> 此可见佛密的学说在当时的影响比较大，吐蕃的密教义学也由此兴起。

赤松德赞赞普时期，南喀宁波和毗卢遮那等人到印度求法习密，学成回来之后，大概传译了金刚乘为主的密教，其中包括金刚乘中的一些有极端倾向的大乐法，因而不被时人所接受，苯教徒和反对派也因故排挤，南喀宁波和毗若扎那

---

<sup>①</sup> 据郭和卿汉译本，以下章节同。

遭到流放，据说后来无垢友进藏说服赞普才被解除。总之他们所传的密教没有公开流传，但确实传译过这类密典。敦煌藏文文献中，有些论书提到不少大瑜伽密典，如 V. 508、454 (Louis de la Vallée Poussin) 中引用《吉祥最胜本初怛特罗》(Dpal mchog dan po'i tantra)、《一切诸佛平等瑜伽怛特罗》(Sang rgyas thams cad dang mnyam bar sbyor bo'i tantra) 等，P. 849 中提到《三十六怛特罗》(rgyud chen po sum cu rtsa drug)、《幻化网》等。又敦煌出土不少大瑜伽部论书，有两类，一类是以大瑜伽为主而吸收禅法的论书，一类是以禅法为主而吸收大瑜伽法的论书。其中前一类属大瑜伽密教的有：1：V. 436、V. 437、V. 579，V. 436 最初写大瑜伽之见解，是有关大瑜伽教义与实践的纲要书，前半部分残，后半部分完整。残存部分有六个项目，说三种瑜伽：随瑜伽、长深瑜伽、一切瑜伽，说三种三昧：真如三昧、显现三昧、因三昧。V. 437 说明三种三昧，V. 579 与 V. 437 相近。此三文献说三种三昧，即讲密教生起次第。2：V. 454，V. 508，V. 508 为《内方便大瑜伽怛特罗一切总集》论书，残存部分讲四种瑜伽中的自性瑜伽、成就瑜伽，及四种三昧，引用《吉祥最胜本初怛特罗》，V. 454 相近。3：V. 470、P. 819、P. 837，为同一论书的写本，即《金刚萨埵问答书》，开首有“最胜大瑜伽之方法”之语。4：P. 841，说阿耨瑜伽和大瑜伽之观想法，为密教与禅宗融合之论书，P. 849，说九乘宗义（不同于宁玛派九乘）与三十六大怛特罗及大瑜伽根本教义<sup>①</sup>。

敦煌的藏文密典说明：一、吐蕃时期已有大瑜伽密教传

---

<sup>①</sup> 此据松平敏雄之研究，见《（敦煌出土藏文）密教经典》（三），《敦煌讲座 6：敦煌胡语文献》。

入，并流传或影响到敦煌的密教，唐代的瑜伽密教也往往自称大瑜伽，最上乘，但并不普遍。即使九世纪初从金刚乘的中心乌荼国来唐的般若的密教中，也并不突出。相对言，印度新出现的密教，很快就能传到西藏，可见两地的密教关系非常密切。二、密教和禅宗在吐蕃相互影响，尤其密教的瑜伽与禅宗的禅观互相吸收。

吐蕃密教在其腹地和敦煌的情况基本一致，在敦煌写卷中最多的有《六门陀罗尼经》、《佛顶白伞盖陀罗尼经》、《大乘无量寿宗要经》、《佛说出生一切如来法遍照大力明王经》等。法成传译的诸星母、大悲、十一面、如意轮等陀罗尼，也在汉藏密教中广为流传。朗达玛灭法之后，佛教遭到了毁灭性的打击，但宁玛派的历史传说表明，密教仍然在民间流传。

## 二、南诏密教

七世纪之后，印度密教通过滇缅古道也传入云南地区的南诏，并以大理一带为中心形成一个密教传承系统，后世称为阿闍梨（阿叱力）教。

按后来的记载，早在唐贞观年间密教就开始传入云南。据明《故考大阿拶哩（大阿闍梨）段公墓志铭》记载说：“唐贞观己丑年（三年，629）观音自乾竺来，率领段道超、杨法律等五十姓之僧伦，开化此方，流传密印，译咒翻经。”其中观音当为最早来云南传密的印度人，也成为阿闍梨教的创始者，后世尊称观音老祖，亦称观音爸，建寺奉祀。有的史料说观音为西印度人，这很有可能。按七世纪前后，西印仍然是密教的中心。又从其名称看，观音不一定是其真实姓名，而是与其主要弘传持明密教中的观世音法有关，因为与此同时传入唐朝的主要也正是观世音法。由此也可以推定，最早传入

云南的很可能是持明密教。

段道超和杨法律也有被看作是印度人的，但从后来的情况看，段、杨都是白族大姓，也是密教世家，故段道超、杨法律应是观音在当地授法的第一批著名弟子。他们二人因助其师最早传扬密教，并光大门庭，也被后世尊为阿闍梨教的始祖（而很多时候仅指杨氏、段氏阿闍梨僧的始祖），与观音并称阿闍梨教三圣。据《万历云南通志》的记载，旧为南诏（王室）家庙的三圣寺内，供奉有观音等三圣像。段道超、杨法律都被认为能役使鬼神、召致风雨、降龙治水、救灾攘疫的神异人物，《白古通纪浅述》中还说杨法律被盛罗皮封为国师，但杨法律如是贞观时人，就不可能活到开元时期。

密教在云南一带大量流行，当在盛罗皮时代。盛罗皮在唐朝的支持下统一六诏，并将首府从魏山迁到大理太和，就为密教的广泛流行，并以大理为中心发展，提供了条件，而统一的政权也需要这样一个统一的宗教。据元李京《云南志略》的记载，开元二年（714）盛罗皮派遣大相张建成入唐，得到玄宗的礼遇，赐佛像经书，云南自此始有佛经。明《景泰云南图经志》记载，张建成在成都大慈寺“学佛书，归授乡人”。传说张建成仿成都大慈寺在大理喜州也建造了一座大慈寺，其后裔一直住在大慈寺附近的上洪坪村，张氏宗祠亦设在寺内<sup>①</sup>。后来大慈寺也成为大理一带弘传密教的主要寺院，据《大阿拶哩杨嵩碑》载，孝惠王之己丑岁（唐宪宗元和四年，809），有杨名寿者在大慈寺结坛，修秘密教。这都说明南诏的佛教受到唐朝佛教的影响，其中也包括密教，后

---

<sup>①</sup> 张锡录《古代白族大姓佛教之阿叱力》，《云南大理佛教论文集》，佛光出版社，民国80年7月。

来在千寻塔内发现的南诏写经中就有题名“三藏沙门弥陀山共法藏等奉教译”的唐译本。

据记载，南诏时期著名的密教师摩伽陀是在盛罗皮时代来滇弘密的。《龙关赵氏族谱叙文》中说：“蒙盛罗时，天竺人摩伽陀闍瑜伽教，传大理阿左梨鞞，而赵氏与焉。”《万历云南通志》记载：“摩伽陀，天竺人，蒙氏时卓锡于腾冲长洞山，闍瑜伽教，演秘密法，祈祷必应，至今云南土僧名阿叱力者，皆服其教。”（卷十三）据说腾冲城西之宝峰寺，即是摩伽陀修定之所，宜良之法明寺是由摩伽陀建造。《万历赵州志》载，迤所北之相国寺，世传因摩伽陀登此山以相大理而得名。《剑川州志》亦载，城西北中科山之砖塔，为摩伽陀镇水亲手所垒，这都说明摩伽陀在当时弘传密教影响很大。

盛罗皮时又有菩提巴坡等在滇传密，《记古滇说》载：“又有菩提巴坡者，自天竺至，以秘咒丹书神位为种子。”所谓丹书神位为种子，指种子曼荼罗而言。又载，威成王盛罗“威服诸邦，崇信佛教……始塑大灵土主天神圣像，曰摩诃迦罗”。塑像落成后，由菩提巴坡题写神位种子。摩诃迦罗即大黑天神，唐朝密教中也在此时传入。

盛罗皮之后，密教已取得王室贵族的信奉，及至王室成员也有出家为僧者。据元《故正直温良恭谦和尚墓碑铭》记载：“南诏归义王皮罗阁之嫡男蒙阁皮厌俗而薤，于时公卿子弟洎士民之俊秀从游者，以千数，咸曰王子仁人也，不可失也，同日□□五百余人，举国追慕不已”。皮罗阁的长子阁罗凤曾命其子建拓东城，内置大灵庙，供祀大黑天神。《南诏德化碑》载，天宝十四年（755），阁罗凤“命长男凤伽异于毗川置拓东城，居二诏佐镇抚”。《康熙云南通志》载城皇庙东有大灵庙，供有土主神摩诃迦罗（卷十八）。

据载，皮罗阁崇信密教，优待密僧，在家传密者命其世禄，封以师僧，时有李畔富者为师僧之上首。时又有杨都师居洱河东罗荃寺，以降龙鞭浪闻名。《滇释记》说，天宝间西域人禅陀子随李成眉游化至大理，又说李成眉建崇圣寺，命其诣西天，画祇园精舍图。但崇圣寺似属后来所建。据明《杨嵩碑》载，在孝桓王异牟寻时，有杨宗受封“宣峰统领诸僧”之号。据《宝瓶长老墓志铭》，杨法律之后大容、仲容、小容俱精妙术，大容被孝桓王尊为灌顶国师，赐金襴法衣。按《杨嵩碑》，杨嵩在孝惠王寻阁勤时，就大慈寺结坛修秘密教。

至南诏后期，密教更加兴盛。其时弘密最有名的是中印人赞陀崛多。《万历云南通志》卷十三记载，赞陀崛多于蒙氏保和十六年（唐开成五年，840）从西域摩伽陀国来滇，颇受丰祐崇信。据载，勤丰祐还将妹妹嫁与赞陀崛多。明《滇志》载赞陀崛多曾在鹤庆府治东峰顶上结茅修法。后世又有题名赞陀崛多译的密典写本，可能赞陀崛多当时还有译经之事。

勤丰祐时建造了不少寺院，其中最大的寺院是崇圣寺，据《南诏野史》载，开成元年（836）清平官嵯颠建造大理崇圣寺，基方七里。而圣僧李贤者定立三塔，高三十丈，自保和十年至天启元年（833—840）功始毕。据说建造的工匠是从成都请来的。至世隆更广建寺宇，据称世隆建大寺八百，小寺三千，遍于云南境内，而四川西昌之白塔寺（原名景净寺）亦由其母子所建<sup>①</sup>。世隆又于建极十二年（871）铸造崇圣寺大钟，据《金石粹编》（卷一六〇）载上饰二层图案，上

---

① 张旭《佛教密宗在大理白族地区的兴起和衰落》，《南诏史论丛》，1986年。

层有金刚、智宝、大轮、妙法、胜业、慧响六波罗蜜菩萨。下层有增长、大梵、广目、多闻、天主、持国六天王像，并题铸钟时间。其后隆舜以黄金八百两铸文殊、普贤二菩萨，供奉于崇圣寺，又用金铸观音像一百零八尊，敬诸里巷，俾民供祀。

《白古通纪浅述》载，隆舜以杨良佐为国老，以赵波罗为国师。南诏末舜化贞在位时，有赐紫沙门玄鉴为内供奉、密宗教主、崇圣寺主，作《护国司南钞》若干卷，残留后世。

南诏时期的密教流行情况并不十分清楚，缺少记载，所知者大都属后世补记。从零星的史料记载看，当时流传的密教与唐朝相仿，有持明密教、真言密教和瑜伽密教。持明密教中，观世音法和大黑天神信仰比较流行，尤其大黑天神作为镇国天神来崇拜。据说世隆曾于八七二年立铁柱于弥陀，建大黑天神庙。崇圣寺三塔和剑川石窟及大理归源寺遗址、禄劝三台山等地均发现大黑天神造像<sup>①</sup>。

真言密教流行的遗迹也有发现，据称千寻塔出土胎藏界曼荼罗图像，幅宽 125、长 122 厘米<sup>②</sup>。

瑜伽密教流行更广，史载赞陀崛多等立五密道场，阐瑜伽法，崇圣寺三塔中出土的有金刚界五佛及八大菩萨像等<sup>③</sup>。

南诏密教主要通过滇缅路由印度僧人不断传进来的，但后来主要由当地人弘扬光大，世传蒙氏所封七师，大都是当地望族，他们世代相传，形成密教世家。其中，杨氏如杨法律、杨珠觉、杨道清、杨都氏、杨名寿、杨常满、杨陀苏、杨

① 田鸿《大理地区信仰大黑天神源流考说》，《云南大理佛教论文集》。

② ③ 邱宣充《南诏大理塔藏文物新探》，《云南大理佛教论文集》，《大理三塔佛教造像调查》，《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年。

良佐等著名，段氏如段道超、曲靖府段阿闍梨等闻名，李氏如李畔富、李无言等闻名，赵氏如赵波罗、赵铎紫，董氏如董奖匹、董善明，他如王闍梨、苏国师等，均为南诏名僧，地方史志多有记载。南诏王室崇信密教，建寺修塔、译经行法，直接由王室提倡和支持。密教是其国教，密僧地位崇高，在寺为灌顶国师，在家为师僧。密教通过在寺在俗两种渠道传承，在寺师徒相承，在俗父子相袭。

南诏密教中也融入了本地的原始信仰，大黑天神信仰的流行，与当地本主信仰有直接关系。南诏密教在一定程度上也受到唐密的影响，唐译密典在南诏境内流行。

### 三、西域密教

西域诸国流传密教较早，凡传入中国的密教，首先经过这里。初唐时来中国传译密教的人中，有一些就是西域诸国的人，如实叉难陀、提云般若等是于阗人，弥陀山是吐火罗人。有一些流传内地的密教经典还是在西域译为汉文的，如敦煌写经中的 P. 3437 号《千手千眼大悲陀罗尼经》为西天竺伽梵达摩在于阗译出。

敦煌写经中的另一部密教经典也在西域翻为汉文的，这就是 P. 3918 号《佛说金刚坛广大清净陀罗尼经》，题沙门县倩于安西译，卷末有跋文，作“贞元九年（794）十月十五日，西州设落官、甘州寺户、唐伊西庭节度留后、使判官、朝散大夫、试太仆卿赵彦宾写”。此经至少在贞元九年之前已在西域译为汉文，并已流传到敦煌一带。此经未见在内地流传。

在敦煌写经中还有不少西域文字的密典，其中于阗文的有《秘密经典集》，中有六篇：《佛顶尊胜陀罗尼》、《白伞盖陀罗尼经》、《贤劫经》、礼忏文（前）、《善法方便陀罗尼经》、

礼忏文(后)<sup>①</sup>。其中《贤劫经》，即汉译的《千佛名经》，《善法方便陀罗尼经》，即汉译的《护命法门神咒经》(菩提流志译)。还有不少《无量寿宗要经》，及《理趣经》、《出生无边门陀罗尼》、《智矩陀罗尼》、《善门陀罗尼经》等<sup>②</sup>。在敦煌出土的粟特文佛教文献中，也有不少密教经典，其中有《观世音菩萨秘密藏如意轮陀罗尼神咒经》(P. 14. 15. 30, Or. 8212/191, 8212/158)、《大悲千手陀罗尼》及《青颈观自在陀罗尼》(8212/175)，以及很多不明的陀罗尼密典残卷<sup>③</sup>。

在西域各地的石窟中，也出现不少密教造像和壁画，其中如现藏于柏林印度艺术博物馆的一铺千手观音绢画，原是由1949年格林韦德尔的德国吐鲁番探险队在柏孜柯里克石窟第6窟与第七窟之间发现的<sup>④</sup>。

从西域流行的这些密典和绘像来看，当时在西域一带流行的密教主要是陀罗尼密教和持明密教，与敦煌一带流行的密教相一致，说明流传的时间都在同一个时期，也就是在唐代，而且西域各地的密教和敦煌一带流行的密教相互影响。虽然没有系统的史料知道这一地区密教的具体情况，但就一般推测，真言密教和金刚乘也应有活动。

---

① 田久保周誉《敦煌出土于阗语秘密经典研究》，春秋社，昭和50年。岩松浅夫《敦煌于阗语佛教文献》，《敦煌讲座6：敦煌胡语文献》，大东出版社，昭和60年。

② 熊本裕《于阗语文献概说》，同上。

③ 吉田丰《粟特语文献》，《敦煌讲座6：敦煌胡语文献》。

④ [德]艾伯特《柏孜柯里克的千手观音绢画》，《敦煌研究》1988年2期。

## 第五章

### 宋辽时期无上瑜伽密教的流传

#### 第一节 五代和宋朝的密教

##### 一、瑜伽密教的传持

唐末五代的很长一段时期，地方势力分裂割据、战乱频仍，佛教的流传和发展受到了很大限制。但密教仍然不绝如缕，各地都有流传，仍有不少印度僧人入中国弘密，开坛灌顶，传法授徒，大都代有传嗣。其中最有影响的是凤翔阿闍梨道贤。《宋高僧传》本传记载，道贤弘传密教，“陇坻道俗，皆禀承密藏，号阿闍梨也”（卷二五）。本传还记载说，道贤经常梦游五天，胜解诸国梵音，凡西域僧到歧下伪称五印人者，道贤依其语言能一一指出其国籍，“北戎南梵，无敢给之”。其实，道贤并非梦游而能解梵音，他本来就是西域人，《册府元龟》称他为胡僧阿闍梨，记载：后唐“末帝清泰元年（934）七月，遣供奉官郑廷遂往凤翔，诏胡僧阿闍梨。初帝在藩，屡与僧言：‘阿闍梨行高知前事。帝深重之’。”“及镇河中（今山西省永济县蒲州镇）、凤翔，僧知数者数言，帝有金轮之位，歧僧阿闍梨言事多从”（卷五二）。可知此胡僧阿闍

梨与末帝关系密切，为末帝预言能当皇帝，并为之出谋划策，深得末帝尊崇，故即位之后便派专使诏慰，请他到洛阳来。《道贤传》记载：“迨长兴末（934），明宗晏驾，立从原为帝。凤翔清泰不恭其命。遣王思同帅师伐之，清泰乃婴城自守。清泰问贤曰：‘危甚矣，如何？’对曰：‘召窰八郎，可逆知胜负也。’清泰出城抚众，其窰八郎介甲持戈来马前，作迎斗之状。跳跃已，解甲投戈而走。贤曰：‘此外敌必降之象也。’果如斯说。清泰乃拥兵而东，召贤俱行，入洛，即帝位欤。改元清泰。贤奏曰：‘年号不佳，何耶？水清石见。’至二年（935）敕移并州晋高祖（石敬瑭）为天平军。乃阻兵自固，潜连契丹，长驱入洛。清泰自焚，果‘石见’之应矣”。显然，两处记载说的都是同一件事，此道贤即是歧僧阿闍梨。本传又载：“晋兵未至，贤先终于洛”。《佛祖统记》亦载：“清泰初随末帝入洛而终，塔于龙门”（卷四二）。而《册府元龟》记载，清泰二年十月，“凤翔言，僧阿闍梨卒。帝嗟惜之，命翰林学士为誌石”。三种记载，一在洛阳，一在凤翔，但灭寂的时间一致。《册府元龟》载帝命翰林学士作碑铭，则其说必有根据，道贤并未同时入洛，至七月遣使征诏，或应诏至洛阳，不久返回，或没有应诏，终于凤翔。《宋高僧传》大概根据传闻作了记载，故把道贤当成了中国人，以为最初“持讽《孔雀王经》以为日计，末则受瑜珈灌顶法”，并由此引出梦游五天的神话。说道贤“尝夜梦佛携贤行，步步踏履浓云，若乘刚焉。每行不知几百里，而指之曰：‘此摩竭陀国，此占波国，南印度、西印度、迦湿弥罗等国’。且行且记，喜跃不胜。及寤觉，冥解五天梵音，悉罢语言”。《佛祖统记》的记载当来源于《宋高僧传》。《册府元龟》的记载表明，道贤是胡僧，所谓胡僧就是指西域诸国的僧人。历史上中国人往往把分布于

中亚以及阿富汗一带的各民族称之为胡人，与印度本土的梵僧或婆罗门僧区别开来。其实，分布于这一带的许多民族包括最近的于阗，与印度雅利安民族同源，操北雅利安语的方言，故他们对印度的梵语很容易掌握。道贤当是属于操北方雅利安语的胡人，加之他可能遍访印度各地，受学密教，因而熟悉印度、西域各地的语言，能识破伪称印度人的西域胡僧。

道贤在凤翔弘密，影响很大，陇坻道俗，都从他禀受密教。又得到当地节度使及后来的皇帝的宠信和支持。末帝时有功德使奏请每年佛诞节置佛道诸科，其中就有持念科，当由密教僧人组成。道贤何时入中国，并在凤翔一带开坛弘密，缺少史料记载，但可推想梁唐之时即已有弘传活动。

道贤所传的密法，《宋传》称瑜伽灌顶法，宋代及其后，瑜伽密教与无上瑜伽密教不再分别，实际上无上瑜伽也可以由瑜伽密教包括在内。按道贤所处时代，此时的瑜伽密教当已发展到大瑜伽及无上瑜伽密教时代，其所传当与唐代流行的又有所不同了。《佛祖统纪》说道贤传粉坛法于世，人称凤翔阿闍梨法。粉坛法之名不见于唐代密宗，但从字面上理解是就建坛的用料而言，总之还是有其新特点的。

道贤传付授徒，影响很大，他的弟子代代相承，一直传到宋代，赞宁所记载的可能就是从道贤的后世弟子那里听说的。他记载说：“今两京传大教者，皆（道贤）法孙之曾玄矣。”这说明道贤之后已传了几代人，道贤至赞宁相间半个世纪，传承四、五代是合乎情理的。又其后世弟子同时在汴京和洛阳弘传，赞宁称其为“大教”，则当时弘传的规模和影响不小，可惜没有更多史料，考知其详细活动情况。

不过，在宋朝的汴京确有弘传密教的人，真宗至神宗时

有庆阿闍梨和弟子智林，很有可能是道贤的后辈弟子。据明河《补续高僧传》卷二三记载，开宝寺宝生院智林从庆阿闍梨受秘密教，但庆阿闍梨事迹不详，按其弟子生活的时代，当属太宗至仁宗时人，与赞宁同一时代。智林，俗姓抗，先世为番禺人。智林受具足戒之后，即拜庆阿闍梨为师，禀受秘密教。本传说他“正勤四十年，不虚一日”。按其灭寂于熙宁四年（1071），则入坛受法之时在仁宗天圣末年。仁宗乐于佛事，亦崇信密教，曾选择开宝寺西北隅，增葺精舍为道场，并亲题殿额曰宝生院，据载，此道场之设像庄严，均出内宫。可见仁宗对密教道场之重视。唐代不空曾给肃宗进奉虎魄宝生如来像，并说按《金刚顶经》，一切如来成等正觉，皆受宝生灌顶。仁宗题道场院额为宝生院，则当有此意，他本人也可能于此受宝生灌顶。仁宗葺修此院，特敕命智林主持，并赐号宣教大师。智林后来便以此院为根本道场，大弘密教。记载智林“于陀罗尼门受持精密，国有祈祷，罔不获应。内繇宫省，以至宗室贵戚，莫不厚为之礼。道俗倾向，缙绅景重”。说明他在当时地位很高，其弘传密教，自宫省宗室，至缙绅道俗，莫不入坛请益，礼之以师。说明当时的密教影响很大，赞宁称道贤遗法为“大教”，则从其影响和地位而说的，也有正统的意味，因为当时持一咒一经而为密教的很多，故赞宁以国家重用，有正规教法、有影响和地位的密教称之为大教了。智林的地位很高，史称“天下僧籍为之统首”，有宋一代，密教僧人地位如此尊高，尚属少见。

智林有弟子张文定，据载张文定潜心内典，曾从智林问梵字，智林“为启发隐奥，科指条畅，张于言下了然，益深敬事”。张又问“躡索诸部，坛场仪轨，种种庄严，不离世谛，无上正等。诸佛心印，其用如何”？智林回答说：“坛有多名，

空智为上。一念净圆，同法界性，住无所住，如空无依。彼诚之至者，犹可以动天地而感鬼神。妙湛总持，一相三昧，具足神力，岂思议所及！佛以大事因缘故，出现于世，无有二法，唯一乘道。至于随缘立教，应物利生，百千法门，等为妙用。空智用者，第一义谛也”。智林此番话中表达的意思，与一行《大日经疏》的思想颇为契合，可见宋代的密教，基本继承了唐代密教的思想。据载智林的思想深为张文定感慨，说：“醍醐甘露，闻所未闻。吾因知师深得般若究竟法。空相，非但严净毗尼，专精观行而已。”后来智林灭寂（四月十二日）之后，徒众葬之于开封县东原，张文定为撰碑铭。

与道贤同时，有囍日罗三藏在洛阳弘传瑜伽密教，并意欲传译密典，无奈变乱多事，不得成就。他有弟子志通，禀承其法，闻名当时。据《宋高僧传》本传（卷二三）记载，志通俗姓张，出身扶风大姓，法门寺僧。据载他“早知遗世，克务净门，选礼名师，登于上品。诸方讲肆，遍略留心”。后唐之际，巡游洛下，值囍日罗三藏在洛弘密，便投其门下，禀受瑜伽教法。后来他想游行天台、罗浮等胜迹，囍日罗三藏便请他带去梵夹，有机会翻译出来，说：“吾比求翻译，属中原多事。子议南征，奈何路梗何？”志通回答：“泛天堑其如我何？”三藏便说：“苟去吴会间，可付之梵夹，或缘会传译。”志通答应“已闻命矣”。后晋天福四年（939），志通附海舶达浙中，时文穆王钱氏崇信佛教，迎志通入府廷供养，并于真身塔寺安置，施赐丰厚。志通在吴越是否完成了他师傅的遗愿，已不得而知，估计没有什么结果。按记载，他后来看了《西方净土灵瑞传》，便变行回心，倾意净土，更欲投崖往生，默修净业而已。

在四川成都又有演秘阇梨，弘传瑜伽密教，有弟子守真

闻名汴京。据《宋高僧传》卷二五记载，释守真，俗姓姬，永兴万年（今西安市）人，唐末举家亡蜀。守真弱冠之岁，师事圣寿寺修进律师，后来谒从郎师，学《起信论》，次依性光师，受《法界观》。再后礼演秘阁梨，“受瑜伽教，并得心要，咸尽指归”。后来守真辗转京师，大约至宋赐号“昭信”，住开宝寺。他在讲《起信论》，传《法界观》的同时，开灌顶道场五遍，约度僧尼士庶三千余人。又开水陆道场二十遍。可见其弘传密教，极一时之盛。据载：“常五更轮，结文殊五髻教法。至夜二更轮，西方无量寿教法，称阿弥陀尊号，修念佛三昧，期生净域”。本传记载，守真“自明达诸佛，宣畅妙典，四十年间略无怠矣”。他传《起信论》、《法界观》共七十余遍，皆以灯传灯，用器投器，嗣乎法者有二十余人。但其密教付法弟子情况，不得而知，本传记载有弟子缘遇，知其后事。守真灭寂于开宝四年（971）八月九日，俗寿七十八，僧腊五十三，焚葬于北永泰门外智度院侧。

四川之地又有柳本尊在唐末、五代之际弘传瑜伽密教，并传之后世，影响很大。其所传大轮五部（金刚界大曼荼罗）祖述金刚智、不空，当属唐密遗传弟子。据南宋绍兴十年（1140）王直清所刻沙门祖觉《唐柳本尊传》碑铭及张岷《跋》<sup>①</sup>、以及安岳、大足石窟柳本尊行化造像题记等记载，柳本尊，本名居直，因传说生于柳瘿，又“数致神异，人不敢称其名，号柳本尊”。俗居士，四川嘉州龙游县玉津镇天池霸（今乐山一带）人，生于唐宣宗大中九年（855）六月十五日（后世或又以此年为成道之时）。柳本尊受法情况不明，本传

---

<sup>①</sup> 据陈明光《宋刻〈唐柳本尊传〉碑校补》，《世界宗教研究》1985年第2期。

中含含糊地说：“一日遇女子于途，遂与之归，未几，□役蔬食纸衣，律身清苦，专持大轮五部咒”。按当时四川的情况，柳本尊行持之金刚界法，或受之于惟尚及其弟子，或受之于唐末战乱中避蜀的密宗僧人。光启二年（886）发愿盟誓，在本院道场炼左手第二指一节供养诸佛，誓以持咒救度众生。

是年底十一月外游，行次武阳象耳山，得弟子袁承贵，同游峨眉山，并在山中苦修多年。之后率弟子众至成都，天复元年（901）持法驱妖，得信于众，时有数十人投其门下而为弟子。后晋天福二年（937）炼左脚踝供养诸佛，是年又往广汉一带弘密，有杨直京舍宅供养，投为弟子。所谓舍宅供养，当在广汉建立了寺院道场。天福三年七月三日广汉太守赵公遣使请目，柳本尊抉目付之，太守叹服，投身忏悔。翌年太守舍宅供养，为四众庙院，柳本尊以弟子主持其院，是柳本尊在广汉建立了二处密宗道场。之后柳本尊还弥濛，太守赵公又在弥濛为其营建寺院，柳本尊命弟子主持。天福四年初柳本尊从濛往金堂、金水等地行化，至成都，有玉津坊女子卢氏舍宅建道场供养。据传时有嘉州四郎子神作孽，柳本尊割左耳立誓除之，感深沙神现身。五年（940）七月又传说炼心，感大轮明王现其顶上。又炼顶感文殊现身。八月五日在玉津坊结坛，四十八刀断左臂，以应阿弥陀四十八愿。据载蜀主听说之，叹其异行，遣使慰劳。之后又持咒烧炼，多有传闻，影响日盛，蜀主请到宫中供养，严飭道场，赐金帛名香。后来柳本尊还归弥濛，蜀主赐其院额为“大轮院”，永为皈依之地（一说后唐明宗所赐）。据载六年正月又炼两膝供养，自此四方道俗云集座下，受其法者益众。七年（942）七月十四日夜，嘱弟子杨直京主持其教，然后灭寂，享年八十四（按大中九年生，则为八十八岁，按八十四岁，则生于大中十

三年，859），建塔于院中。柳本尊生前受蜀主王建“唐瑜伽部主总持王”之号，又拜银青光禄大夫检校太子太傅内殿侍。

按后来的记载，柳本尊行持金刚界密法，但其烧炼身驱等事迹，属于头陀行为，与密宗本身无关。当然唐末以来密教中也盛行此风。其弘传瑜伽密教的真实情况如何，并不十分清楚。

柳本尊弟子很多，早年就有数十人，广汉、弥濛时又有“道俗云集座下”之说，其中知名者仅二人。一为杨直京，柳本尊之后主持大轮院，前后四、五十年，广政二十四年（961）以行法有功，曾受赐院中供奉事，又“紫绶金鱼牌领主持事”。一为袁承贵，柳本尊临终时交代“所有咒法授袁承贵”。袁承贵似在王建或王衍之时与其师同时受封，孟知祥主蜀时又因“持念有感应，赐名位如故”。后来游化南方，而“莫测所终”。

杨直京一代之后，成都玉津坊的道场和广汉的两处道场情况无载，但大轮院一直有弟子传嗣，至宋神宗熙宁元年（1068）敕赐院额为圣寿院，由“成都持瑜伽教贾文确件其事”。又至南宋绍兴十年（1140）冯翊人承奉郎前主管台州崇道观赐绯鱼袋王直清和眉山安养居士张岷拜访柳本尊墓时，有院主尼仁辨主持圣寿院，又有小师了通，师孙法兴、法□、师息（张岷女）希照，仁辨出资助王直清、张岷刻石祖觉所撰柳本尊传记，此时由尼众主持，大约大轮院已无密宗传嗣了。

到了南宋孝宗淳熙元年（1174），大足米粮里僧赵智凤（法名智宗）云游大轮院，遂以柳本尊事迹为模范，试图回乡复兴密宗教法，在大足建造了举世闻名的大足石窟造像群。据明刘旼人《重修宝顶山圣寿寺碑》等记载，赵智凤生于绍兴

二十九年（1159），年甫五岁，即在古佛岩落发为僧。年十六，西往弥牟云游，历三年而还，命工首建圣寿本尊殿，因名其山曰宝顶。

记载他“发弘誓愿，普施法水，息灾捍患，远近莫不皈依。山之前岩后洞，琢诸佛像，建无量功德”。赵智凤在小佛湾建造了柳本尊行化十炼图：炼指、立雪、炼踝、剜眼、割耳、炼心、炼顶、舍臂、炼阴、炼膝。十炼图下刻八大明王，上刻五佛四菩萨，表金刚界大曼荼罗图，顶刻“唐瑜伽部主总持王”八字。小佛湾又立《唐柳本尊传》碑。毗卢菴石室内，正中壁上刻毗卢遮那佛像，像顶刻化身柳本尊像，左刻“本者根本，尊者最尊”。佛两傍上角刻文殊、普贤二菩萨像，其傍上书对联“各发无上菩提心，愿入毗卢法性海”，又书“六代祖师传密印，十方诸佛露家风。大愿弘持如铁石，虚名委弃若埃尘”。左右内壁四方刻四方佛，下方刻观音、弥勒、金刚手、虚空藏等菩萨像，亦表金刚界大曼荼罗。赵智凤之造像表明，他自称“六代祖师传密印”，以继承柳本尊遗教，试图弘扬唐代所传金刚界教法。但从其密教造像和大足造像的整个布局及其内容来看，赵智凤并没有得到密宗遗法的传授，其金刚界曼荼罗及其诸尊造像极不规范这一点即可说明问题，其它密教造像也没有多少能体现出密宗教法的内容，其中还将密宗主佛大毗卢遮那佛与华严宗等信仰的显教毗卢佛混为一谈，又法身塔经目中也没有不空所译诸经和密宗主要经典（只有金刚智译《念诵经》和善无畏所译《苏悉地》、《苏婆呼经》）。很明显，赵智凤只是出于一种承续密法的心愿和志向。在赵智凤之前，柳本尊的教法事迹也出现在安岳石窟，毗卢洞造像中亦有十炼图。在安岳不排除有柳本尊遗法弟子弘传密教的可能性，但更可能也是出于对密法的向往与

追忆而已。

## 二、无上瑜伽密典的翻译

### 1. 密典之东传

从五代至宋代中期，中国佛教史上出现了一股东来进经和西去求法的热潮，西僧东来之频繁，华僧西去之众多，似乎超过以往任何一个历史时期。仁宗《景祐天竺字源序》就宋朝的情况作了个统计，自太祖建隆年至仁宗景祐二年（1035）的七十余年间，五印贡献梵经僧自法军至法称共八十人，而此土取经僧得还者，自辞瀚至栖秘共一百三十八人，集梵本一千四百二十八部，译成五百六十四卷。此中还不包括建隆之前和景祐之后一段时间的来往人数，而且这仅是宋朝的情况。而还有不少僧人经海路往返于吴越南海与印度间，自滇缅路往返于大理、蜀国与印度间，自草原路往返于辽朝和西域、印度间，总起来看其数目当是惊人的。《佛祖统纪》就西僧来宋朝评论说：“西土梵僧绳绳而来者多矣，至于五竺沙门竞集阙下，则无若兹时之为盛，岂法运之兴隆，亦帝德之感通也”。

西僧东来，大都带来梵夹、舍利及方物，并进奉朝廷，而朝廷一般都回赐袈裟，安置优待，有名望和学问的并赐师号。后晋天福二年（937）初，晋高祖赐封中印摩揭陀舍卫国大菩提寺三藏阿（原作“陀”，当误）闍梨，赐紫沙门室利缚罗为弘梵大师。十一月赐封于阗国僧曼哥罗赞尝罗为昭梵大师（均见《册府元龟》卷五二）。宋代太宗赐中印那烂陀寺僧法天为传教大师，赐施护为显教大师，赐天息灾为明教大师，灭寂后，真宗赐谥号慧辨法师。至和元年（1054）赐法护为普明慈觉传梵大师的六字师号。这些人也都是传法译经有贡献

者。入宋的僧人大都为五印度人，其中西印度人比较多，如开宝五年（972）与取经沙门建盛同来的曼殊室利，据说还是位王子。其人持律精严，馆于相国寺，都人施财盈屋，并无所用，太平兴国三年（978）求归本国。其后入宋的西印僧有可智、法贝、真理三人，均赐紫方袍；苏葛陀来、贡舍利、文殊华，赐紫服金币；弥罗等十四人入宋，并赐紫服。太平兴国二年（977）有吉祥进贝叶梵经。八年（983）有法遇来进佛顶舍利、贝叶梵经，他在宋化众造龙宝盖金襴袈裟，往中印金刚座所供养，太宗应奏给经由诸国国信，以为方便。至道三年（997）有罗护罗来进贝叶经，赐紫服。景德元年（1004）有法护来进舍利梵夹，赐紫衣束帛，馆于译经院。二年七月达磨波进梵夹，赐紫。大中祥符三年（1010）有众德入宋进舍利、梵经、菩提印。六年有知贤来进舍利、梵夹、均赐紫。皇祐五年（1053）有智吉祥等来进梵夹，均赐紫。另外，前蜀光天元年（918）西印三藏钵怛罗自摩揭陀至益州。从中印度和北印度来的人也不少，中印度来的如开宝六年（973）有法天，太平兴国三年（978）有钵纳摩献佛舍利塔及牦牛拂，五年有施护、护罗入宋进梵夹。淳化二年（991）那烂陀寺补陀吃多进舍利梵夹，赐紫。至道元年（995）有迦罗扇帝进舍利梵夹，咸平元年（998）有你尾捩来进舍利、梵经、菩提树叶、菩提子数珠，赐紫。大中祥符三年有觉戒进舍利、梵夹、金刚座真容菩提树叶，太宗召见于便殿，慰劳甚厚，馆于译经院，所进赞圣颂，诏惟净译出。此人给学士杨亿说：“此国见屠杀猪羊，市肆悬肉，痛不忍观。西竺食肉五辛者驱出城，故无货者”。因礼道宣塔和五台即还国，诏赐金襴袈裟奉安金刚座，并赐装钱、茶、果等。九年有萨缚罗国童寿进梵夹，赐紫。北印度来的僧人，如景德元年（1004）有戒贤

来进梵夹，赐紫。二年有迦湿弥罗国目罗失稽进梵经、菩提树叶。大中祥符六年，波罗奈斯满贤进梵夹、无忧树叶。九年乌仗那天觉等进舍利、梵经，赐紫衣金币。从东印、南印来的人比较少，亦于九天有东印缚邻捺国（《西域地名》认为即波罗奈斯）普积进梵夹，赐紫。同年有南印迦蹉国（今印度卞奇地区，原作西印度，《西域记》作南印境）沙门来进舍利、梵夹。五印之外，南海、西域诸国僧亦有来进梵夹传法者，如建隆三年（962）有于阗沙门善名等七人入宋，淳化五年（994）有于阗沙门吉祥进大乘咒藏。大中祥符八年（1015）有注鞞国（《西域地名》作今印度科罗曼德尔沿岸）遣使贡梵夹，九年有师子国沙门妙德等进舍利梵夹。淳化二年（991）占城国（今越南中南部一带）沙门净戒献如意金铜铃杵、龙香脑。

从中土到印度各地求法取经的人更多，有的自愿前去，有的派遣而去，回来时大都带来梵夹。后梁开平元年（907）有泉州沙门智宣求经回来，进辟支佛舍利及梵经。宋代建隆三年（962）沧州沙门道圆游五印十八年而回，进舍利梵夹，太祖在便殿召见，问及西土风俗。翌年诏僧人派遣取经，时有沙门行勤等 157 人应诏前往，赐所经各国国信，各装钱三万，并派人作向导，可见其规模之庞大，前所未见。此后中土僧西去取经蔚然成风，咸平六年（1003）开封知府陈恕上奏说：“僧徒往西天取经者，臣尝召问，皆罕习经业，而质状庸陋，或往诸蕃，必招轻慢。自今宜试经业，察人材，择其可者令往”。之后凡取经西去的都要考试经业，并经选择敕准才放行。太平兴国三年（978）开宝寺沙门继从求经还，进梵夹、舍利、菩提树叶、孔雀尾拂，赐紫方袍。淳化二年（991）太原沙门重达自西印还，往返十年，进舍利、梵夹、赐紫，住西京广

爱寺，大中祥符九年（1016）又有沙门继全自西印还，得佛舍利，建塔于扬州。

从以上西僧东来进经和宋僧西去求法的情况可以看出，当时传入宋朝的佛经，大都来源于西印和中印及北印、西域诸地，他们行持、奉进的多为密典，这反映出这些国家和地区的佛教，大都已经密教化，只是密教化的程度和流行情况不一样。所奉进经典除部分属无上瑜伽密教之外，陀罗尼密教和持明密教的经典占很大的比重，而这类密教自唐代以来流行的地方正是西印、北印及西域一带，宋代的情况与唐代基本一致，只不过到了宋代这些地区的密教也受到来自南印、东印及中印一带的金刚乘的影响，出现了不少由持明密典改造而成的瑜伽或无上瑜伽密典。此期传入西藏的密教，主要是从波罗王朝，也就是从金刚乘的中心东印及中印一带输入的，故无上瑜伽密教后来在藏传密教中占主要地位。因而汉藏两个系统的密教，虽同时传入而所传内容则有很大不同。

宋朝对奉进的梵夹都要检验真伪。如淳化五年（994）于闐沙门吉祥奉进的密典，经法贤检验，为于闐书体，非梵文，有六十五处前后文义不正。太宗即敕命，“使邪伪得行，非所以崇佛教也，宜焚弃此本，以绝后惑”。又天禧元年（1017）下诏：“金仙垂教，实则含生，贝叶贻文，当自传译，苟师承之或异，必邪正以相参。既失精详，浸成讹谬，而况荤血之祀，甚渎于真乘，厌诅之辞，尤乖于妙理。其新译《频那夜迦经》四卷，不许入藏，自今后似此经文，不得翻译”。所谓有荤血之祀、厌诅之辞的经典，实际上大都出自受印度教影响的持明密典，有的本身就是印度教经典。无上瑜伽密典中，血祀、厌诅之类的内容比较少。当时禁止翻译或焚毁的经典，未必都是无上瑜伽密典。

## 2. 密典之翻译

自五代，尤其宋初以来，宫中积累了大量的梵夹，入宋的西僧中也有不少有学问的人，其中又有法天在河巾府（山西省永济县蒲州镇）已应法进之请，在开宝六年（973）译出《圣无量寿经》、《七佛赞》等。所以到了太平兴国六年（981）太宗觉得翻译佛经的条件已经成熟，便开始兴办译场。他命中使郑守均于太平兴国寺西建译经院，敕新来的迦湿弥罗国三藏天息灾、乌仗那国三藏施护同法天一起审阅梵筭。七年六月译经院建成，总为三堂，中为译经，东序为润文，西序为证义。诏法天、天息灾、施护等入居，各赐师号，命他们先各译一经，诏梵学僧法进、常谨、清沼等笔受缀文，光禄卿杨说、兵部员外郎张洎润文，殿直刘素监护。译经的开场仪式采用了密教的仪轨，由天息灾述译经仪式，据《佛祖通纪》记载（卷四三），于东堂面西粉布圣坛，开四门，各由一梵僧主之，持秘咒七日夜，又设木坛大曼荼罗，正圆形，列布圣众名位，香花灯明供养，绕坛礼拜祈请，冥佑驱障。第一译主正坐面外，宣传梵文。第二证义坐其左，与译主评量梵文。第三证文坐其右，听译主高读梵文，以验差误。第四书字梵学僧，审听梵文，书成汉字，即写出音译汉字。第五笔受，将音译直译成意译。第六缀文，就是调整句子成份的顺序，以符合汉文的语法规则。第七参译，参照两方文字看有无差错。第八刊定，根据句义删去不必要的文字，增加补充一些字，使句字内容完整。第九润文官，于僧众，南面而座，参详润色。参加翻译有严格的规定，必须每日沐浴，三衣坐具，威仪整肃。翻译所需都由政府供给。用字遇到庙讳，经请示，亦准不用回避。七月天息灾译出《圣佛母经》，法天译出《吉祥持世经》，施护译出《如来庄严经》，各一卷奉进，

诏两街义学僧百人详定经义，左街僧录神曜等认为，译场久废，传译至艰，所翻经典，证之以汉文，符合经意，表示钦佩。太宗认为开译佛经成功，敕入藏开板流行，并亲临译经院，召僧众赐坐慰谕，赐卧具缁帛什物等，又准许取官中所藏梵夹翻译。度译经院童子十人为僧。十二月选梵学沙门为笔受，义学沙门为证义。自此每年佛诞节进新译经典。八年六月诏改译经院为传法院，于西偏并建印经院。传法院为了培养新的中土翻译人才，天息灾上奏要求“两街童子中选择学习梵文，说历朝翻译并籍梵僧，若遐阻不来，则译经废绝，欲令两街选童子五十人，习学梵字”。太宗命高品王文寿选惟净等十人，引见便殿，后送译经院受学，其中惟净后来学成大器，一年多之后就度为僧，升梵学笔受，赐紫衣及师号光梵大师。

译经院的翻译活动历经太宗、真宗、仁宗、英宗、神宗五代，约一个世纪，主要集中在太宗、真宗、及仁宗天圣中（1027），此间每年都有新经译出，共译五百六十四卷。后因缺梵本，译事时断时续，惟净、法护之后（至和三年，1056）则几至断绝。宋代翻译的经典中，密教经典的比重很大，据统计，在总数二百五十二部、四百八十一卷中，密教经典就有一百二十六部、二百四十卷<sup>①</sup>。天禧元年（1017）禁止翻译入藏《频那夜迦成就仪轨》类的经典后，密典的翻译受到很大的限制，不过当时已无多少梵夹可译，故后来密教译事不继。宋代先后主持译经的五人：天息灾、法天、施护、法护、惟净，而翻译密典的主要是前三人。

天息灾，迦湿弥罗国人，中印度惹烂驮罗国密林寺僧，太

---

<sup>①</sup> 此据吕澂《天息灾、法天、施护》，《中国佛教》（二），中国佛协编。

平兴国五年（980）与同母兄弟施护一起入宋，正值太宗有意于兴译场，他们受命审查梵夹，以便翻译。译经院建成后，天息灾受赐号明教大师。译场开始后，主持进行密教的大法曼荼罗仪式。后来由他建议培养中土人材，选惟净等十人受学梵文。后来又建议搜集陕西诸路道俗所藏梵夹，以选择翻译。雍熙元年，新经刻版流行，太宗亲制《新译三藏圣教序》赐天息灾等，置经首流通。其中说：“西域法师天息灾等，常持四忍，早悟三空，翻贝叶之真詮，续人天之圣教”。备加赞扬。二年以翻译有功，赐封天息灾为朝散大夫、试光禄卿。诏改名法贤。天息灾和法天、施护三人中，天息灾的地位较高。咸平三年（1000）天息灾灭寂，赐谥号慧辩法师，有司具礼送终。天息灾共译经十八部五十七卷，其中密典七部三十九卷，密典中陀罗尼密典三十七部、持明密典十部。新译瑜伽密典包括《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拏罗经》五卷、《佛说瑜伽大教王经》五卷、《佛说幻化网大瑜伽教十忿怒明王大明观想仪轨经》一卷、《佛说大乘观想曼拏罗净诸恶趣经》二卷、《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》七卷。

法天，刹帝利种姓，那烂陀寺僧人，开宝六年与兄法护入宋，先至鄜州译经，即由鄜州知府王龟从上奏召入汴京，之后游历五台、江浙、岭表、巴蜀诸地。译经院成立后，赐传教大师号。雍熙二年拜为朝散大夫、试鸿胪少卿，不久升试鸿胪卿。咸平四年示寂，赐玄觉法师谥号，有司具礼送终。按《祥符录》，法天先后共译经一百二十二部一百八十五卷，其中密典六十七部九十九卷，新译瑜伽密典一部：《最上大乘金刚大教宝王经》二卷。施护，乌仗那国帝释宫寺僧人。译经院成立，赐显教大师。雍熙二年拜朝散大夫、试鸿胪少卿，不久升试鸿胪卿。天息灾、法天示寂后，由他主持译经院工作，

并由他建议编成《大中祥符法宝录》二二卷。天禧元年（1017）示寂。

施护译经，按《至元录》引《祥符录》为一百零四部二百卷，其中密典三十九部六十七卷。新译瑜伽密典十部，即《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》三十卷、《佛说三昧大教王经》四卷、《佛说秘密相经》三卷、《佛说一切如来金刚三业最上秘密大教王经》七卷、《佛说金刚场庄严般若波罗蜜多教中一分》一卷、《佛说无二平等最上瑜伽大教王经》六卷、《一切秘密最上名义大教王仪轨》二卷、《佛说最胜妙吉祥根本智最上秘密一切名义三摩地分》二卷、《佛说佛母般若波罗蜜多大明观想仪轨》一卷。

此外，法天之兄法护译密典一部，属持明密典（《佛说出生一切如来法眼遍照大力明王经》二卷）。

景德元年（1004）入宋的西印法护译密典一部，属新译瑜伽密典，即《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》五卷。此法护在至和元年（1054），受封银青光禄大夫、试光禄卿，又以其戒德高胜，赐六字师号普明慈觉传梵大师。嘉祐三年（1058）卒，春秋九十六，赐谥号演教大师。

又有印度人日称译密典一部，属新译瑜伽密教戒律类，即《事师法五十颂》一卷。

金总持在宋译密典一部，属新译瑜伽密教，即《文殊所说最胜名义经》二卷。

### 3. 密典的特色和主要内容

宋代翻译的密教经典主要包括陀罗尼密典、持明密典和瑜伽密典、无上瑜伽密典四类，其中最有特色的是持明密典和瑜伽、无上瑜伽密典。陀罗尼密典，大部分与传统的陀罗尼经典相同，属于以前译本的异译，只有一部分明显带有时

代的特征，即取持明密法和瑜伽密法（包括无上瑜伽）中的真言编成新的陀罗尼经典。其形式同于传统，以说一首陀罗尼为主，兼讲其功用等，但说陀罗尼的佛菩萨却是后来出现的。有的陀罗尼经典系改造般若经类而成，前部分说波罗蜜多法门的般若空义，后部分说般若波罗蜜多陀罗尼，与以前的《般若心经》相类。有的在陀罗尼之外加上了观想陀罗尼字的内容，还把般若人格化，观想般若菩萨，如新译的几部《佛母般若经》就如此。宋代译的陀罗尼经中也有长篇说教式的，如施护译的《守护大千国土经》三卷、天息灾译的《大乘庄严宝王经》四卷，其中后者宣传六字大明陀罗尼，也就是藏传佛教中流行的观世音六字真言。据研究，说观世音六字陀罗尼的《大乘庄严宝王经》出现很早，七世纪时就有吉尔吉特写本，九世纪时出现藏文译本，《登迦目录》著录<sup>①</sup>。观世音六字真言在藏传佛教中之盛行已尽人皆知，而对汉地佛教言，传入较晚，也无甚影响。不过，中国密教史上曾流行过另一种六字陀罗尼，东晋及其之后曾有《六字神咒王经》流行，《请观世音消伏毒害陀罗尼经》中也说六字神咒，这是所见观世音与六字神咒发生关系的最早经本。后来唐译的文殊菩萨的有关经典中也出现文殊六字神咒，宋译中也有另外三种六字陀罗尼经，即法天译《佛说大护明大陀罗尼经》、施护译《佛说圣六字大明王陀罗尼经》、《圣六字增寿大明陀罗尼经》。这些六字陀罗尼经典，都源自《摩登伽经》中佛为阿难所说六字神咒。观世音六字真言也肇源于此，至少受此影响而产生的。

---

<sup>①</sup>（法）今枝由郎《敦煌藏文写本中六字真言简析》，《国外藏学研究选译》王尧主编，甘肃民族出版社，1983年3月。

宋代新译的持明密典很有特色，它与传统的持明密教相比，显然受到金刚乘的影响而有变化。宋译持明密典属晚期持明密教的进一步发展。它们都讲成就法，以往所译持明密典，以佛菩萨为中心，如观世音类、佛顶类比较突出，主尊形象虽多臂多面，也以慈相为主，承事供养及其密法的方式方法，基本与显教仪式相符顺。而宋译持明密典，以明王类、诸天类为中心，突出主尊的忿怒相，瞋怒忿恨、威猛烈焰，多面多臂，而以虎皮骷髅以为严饰，身作舞势等。而承事供养，修成就法，更带有浓厚的印度教特征，尤其与北印一带流行的骷髅派较密切，多作修尸林、役使鬼神、血祭荤祀，咒人诅物等，与黑巫术极其相似。这类经典几乎与佛教的基本精神背道而驰，实际上有的译典如《毗那夜迦成就经》等本身就是印度教的经典，或者稍加改编而已，通篇找不出一佛的东西，无怪乎宋真宗明令禁止翻译并入藏流行。

宋译的持明密典还受到瑜伽密教的影响，其中引入了瑜伽观想法，有的直接标上瑜伽大教的经名，有的几至纯以观想法来求成就。相应地，一些金刚乘经典也受到此类持明密教的影响。宋代译的明王类经典主要有讲妙吉祥焰鬘得迦明王法的《佛说妙吉祥最胜根本大教经》三卷（法天译），说大力明王法的《佛说出世一切如来法眼遍照大力明王经》二卷（法护译），说金刚陪啰嚩明王法的《佛说妙吉祥瑜伽大教金刚陪啰嚩轮观想成就仪轨经》一卷（法天译），说宝藏神明王法的《佛说宝藏神大明曼拏罗仪轨经》二种各二卷（法天译）。其中妙吉祥明王类经典在宋译中比较突出，有关文殊及其忿怒化身焰鬘得迦明王的陀罗尼、持明仪轨、瑜伽观想法的经典流行的很多，它如同隋唐以来的观音法类，形成一大教类，如其经名所称妙吉祥瑜伽大教或妙吉祥大教。天息灾

还译出了二十卷之多的《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》。诸天类持明密典主要有法天译的《毗那夜迦仪轨经》四卷，法天译的《佛说毗沙门天王经》一卷，《佛说最上秘密那拏天经》三卷。天息灾译的《佛说大摩利支菩萨经》七卷等。这类经典受印度教影响最深。

宋代翻译的密典中，最具代表性的是金刚乘的经轨。金刚乘的经轨及其密法，笼统地称为瑜伽，粗可分为瑜伽和无上瑜伽，细分则无上瑜伽又别为大瑜伽和无上瑜伽、智慧瑜伽和方便瑜伽、瑜伽父和瑜伽母，到了时轮乘流行的时候，又称其为无二瑜伽。这是从“后来者居上”的立场而作的称呼的。如大乘自居“大”，而贬以往部派或上座部佛教为“小乘”。金刚乘也同样，自称最上大乘，或金刚大乘，贬大乘为方广大乘。金刚乘内部，则后来发展起来的又自称“大瑜伽”、“无上瑜伽”、“最上金刚乘”等，自诩为最高级的教法。

宋代翻译的金刚乘经轨，包括瑜伽和无上瑜伽两部分，但并非同时完备，尤其是无上瑜伽密典，节译、选译的比较多，大概因为缺少梵本，也许还因某些内容不对路而不许翻译或入藏。宋译的瑜伽密典中最主要的是把十八会中的一些经完整地译了出来，其中施护译的三十卷本的《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》，就是第一会的全译。此经不空曾译了第一会的第一品及第二品的某些部分。但他在《十八会指归》中曾说此经共有四大品。施护译的共二十六分，一至五分即《金刚界品》，六至十四分即《降三世品》，十五至十八分即《遍调伏品》，十九至二十二分即《一切义成就品》，宋译二十三至二十六分为《教理品》。经末附记说，此经梵本四千颂，各段内容分别称大乘现证三昧、金刚三昧、法三昧、羯磨三昧、诸部秘密教理。法贤译的《佛说最上根本大乐金

刚不空三昧大教王经》七卷，并不完全是十八会中的第六会，它是在此会基础上的进一步改造扩编。按《指归》所说，十八会本即是不空译本和所释本，译本属经文，释本属此经仪轨。所释本共十二品，译本十五段中，宋译的一至十五分分别与不空译的一至十五段相应，也就是将十五段改造成十五品，而宋译的十五品之后到二十五品共十品完全是扩编的新内容。此经最初源于《大般若经》中的《理趣分》，十八会经中加上仪轨等改编为第六会，宋译则更进一步改造扩编为《大乐经》，而对此经中供认不讳，明确说三十二分是释迦牟尼佛所说的般若波罗蜜多教（即十种般若义）。最后一品中又总结说，佛本来所说般若无相法，何以成为有印咒仪轨的有相法了呢？这是因为“是无仪轨法，为饶益诸众生，而观诸仪轨，由如是仪轨，清净诸法故”。经题目也加上了“最上根本”等字样，末又加“大教王”。所以宋译的《大乐经》已不能看作十八会中的第六会，它是金刚乘进一步发展到大瑜伽时期形成的一部大乐派的代表经典。

施护译的《佛说一切如来金刚三业最上秘密大教王经》，七卷十八品，按《指归》，则为第十五《秘密集会瑜伽》。按此经梵本有两种，一种与此汉译相同（日本东北大学藏 195 号），另一种的前半部分与汉译相当（同 475 号），藏译有本续、后续之分，汉译即本续部分，亦即十八会中第十五会的全译，另外，梵本和藏译的后续则是后来发展而成的，藏传密教中后来也多侧重于后续的修法。此经汉译十八品，前十七品说仪轨，其中第二品说菩提心，最末一品以五十项问答总结全经大意。此经在十八会经中属于大乐思想比较突出的一部，《指归》中就介绍说，此经是在秘密处般若波罗蜜宫所说，其中佛说教法、坛、印契、真言、住禁戒，以如世间贪

染相应语，除障盖菩萨不解，以为此是粗言杂染相应语，佛解释说：“汝等清净相应语有何相状？我之此语，加持文字，应化缘方便引入佛道，亦无相状，成大利益，汝等不应生疑。”《指归》特意作这样的介绍，说明当时的金刚乘中把此经看作有极端思想倾向的经。如上所说，此经中心讲性相之无二，三毒自性之平等，金刚三业之相应，以三毒五欲为方便解脱法。此经最初大概并不怎么流行，到后来却风行一时，形成一大流派。

施护译的《佛说无二平等最上瑜伽大教王经》，按《指归》，与十八会中的第十六会《无二平等瑜伽》的经名相当，而说法的地点不一样，十八会中系在法界官说，而此经是在化他自在天宫说。但中心思想还是一致的，《指归》介绍说：“此中说生死涅槃、世间出世间、自他，平等无二，动心举目、声香味触、杂染思虑、住乱心，无二同真如法界，皆成一切佛身”。此经仪轨中也体现这一思想，瑜伽中观自身与佛身无二无别，如虚空光明遍照大千世间，“光光混融，平等照耀”。说佛相与自相，同一相应相，“定心观自身，离取相分别，谛想自影像，等诸佛无异”。又说：“世间苦乐贪瞋痴，离我相故悉平等。了知贪瞋痴性空，不离贪等自清净”。这些都说明此经与十八会中的第十六会有渊源关系，是在十五会经的基础上发展形成的。此经属大瑜伽时期密典，自称“大金刚教”、“最上金刚教”。此经共六卷二十一分，与藏译本同。此经的一些提法与传统的有些差别，如观想法分智、摄、法、迦摩四部，曼荼罗有日曼荼罗、月曼荼罗等。

与十八会瑜伽经有关的这几部经典之外，施护译的《佛说普贤曼拏罗经》一卷、《一切秘密最上名义大教王仪轨》二卷，均属瑜伽密典。其中后一部名为仪轨，实际则是一部论

释金刚乘思想和金刚界密法名相的经典，可以看作诠释金刚乘思想和金刚界重要概念、术语意义的一部小型辞书。施护译的《佛说秘密三昧大教王经》四卷，属大乐派经典，按经中的一些说法，此经是某一部大乐派经典的简化本或略本，也与《大乐经》有一定关系。此经由二十二种仪轨和最后总结性的一段问答构成，其中心思想就是宣传大乐思想，与《大乐经》的思想一致，其中说：“诸佛常住妙乐法，即金刚手大乐门。一切从是大乐生，应当尊敬如父想”。“随乐妙乐即真实，一切自在法成就”。“我得具足妙乐性，一切众生从是生，众生由彼所生故，一切欲贪皆远离”。

法贤译的《佛说瑜伽大教王经》，五卷十品，梵文本及藏译本均题《幻化网大教王经》（大教王即大怛特罗王之汉译习惯）。此经是金刚乘中幻化派的代表经典，中心思想就是讲一切如幻如化，不真实，所谓“观一切法如幻如化，本自性空，无有坚实”。其第七品《观想菩提心大智品》中说四首菩提心偈，与般若及《理趣经》和无二瑜伽思想一致，只是强调对于有见的幻化说，如说：“佛身无边无生灭，无住无法无文字，寂灭离相如虚空，有相是佛方便说，所说教相福舍生，引导令证菩提位”。因为主张幻化说，故在修法上以幻变观想法为特征，即曼荼罗诸尊幻化为多头多臂的明王形像，包括五智如来。其观想又以三密观或三字观为特点，即以唵、阿、吽三字幻化为身、语、意三金刚。此一派与同时期流行的持明密教有很大的关系，其本尊法、像法及成就法受了持明密教的一定影响。宋译中这一派的经轨还有法贤译的《佛说幻化网大瑜伽教十忿怒明王大明观想仪轨经》一卷、施护译的《佛说最胜妙吉祥根本智最上秘密一切名义三摩地分》二卷，天息灾译的《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拏罗

经》五卷七品，也与此派相近。法护译的《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》，五卷二十品，题注“大幻化普通仪轨三十一分中略出二无我法”。但梵文和藏译都有相同的本子，题《喜金刚教王经》（东京帝国大学所藏梵文本 335 号，Hevajra-tantra），均二十二品，而篇幅与汉文本相同，汉译将十一、十八品分别作二品。此经属无上瑜伽密教中的瑜伽母一派的代表经典之一，其中心思想是讲大悲空智，略作空智。什么叫空智呢？经中说：“是法非三世，非轮回涅槃，无自亦无他，斯最上大乐”。“依空实际中，是即名空智”。空智，梵文就作喜金刚，即以喜为金刚境界，完全不作分别，二相之合一，即是喜乐。喜有四欢喜：喜、胜喜、离喜、俱生喜。此类经的密法多观想金刚杵与莲花之合一相。

施护译的《佛说秘密相经》三卷，也是属于瑜伽母一类的经典，与《喜金刚》同为一流派的密典。法天译的《最上大乘金刚大教宝王经》二卷，虽然也属于金刚乘的经典，但并不是讲修法仪轨的，而主要讲金刚乘某一派兴起的历史。此经采用契经的形式，其说法的主尊也是释迦牟尼佛，听法者首先是声闻弟子，与佛对话的是阿难，概念术语亦用大乘的，修得的果位是无生法忍，可知此经是产生在远离金刚乘中心的大、小乘盛行的地方。此经突出阿闍梨的地位，讲八种承事供养金刚阿闍梨的轨则。日称译的《事师法五十颂》，作马鸣菩萨集，此中也讲很多事师法，是一部金刚弟子必须遵守的仪则。

### 三、密教信仰与施食忏法

唐代以后，新传入的密法、尤其入宋后翻译的密典，没有发生多大的影响，几位主持翻译的人也没有传法授徒的活

动记载，译经院尽管改称了传法院，但所传之法看来也仅是梵文而已。不过五代和入宋后的密教信仰依然盛行，它已超出宗派而普及到了民间和广大信众中，还出现了不少新的信仰内容。

五代及宋朝流行善无畏的信仰，凡有旱灾则祈拜善无畏塔，如大旱，则皇帝亲到广化寺开善无畏塔祈雨。善无畏祈雨之灵验，在唐代就已传为神奇，相关的许多神话见之于野史笔记，唐之后便形成了一种信仰，以为祈善无畏塔可以致雨止雨。后唐同光二年（924）十二月冬旱，庄宗亲到广化寺向善无畏塔祈雪，到了翌年五月，庄宗又到广化寺开塔请雨（《册府元龟》卷五二）。宋开宝八年（975）三月宋太祖亲到洛阳门龙山，开广化寺善无畏塔，瞻敬真体以祈雨，结果沛雨不止，又遣使祷善无畏塔以止雨，据说及期而霁。大中祥符四年（1011）三月，真宗亲到洛阳龙门山广化寺，瞻善无畏三藏塔，并制赞刻石，置之塔所《佛祖统纪》卷四三、四四）。各代皇帝多临驾广化寺，祈祷善无畏塔。

咸平六年（1003）七月大旱，宋真宗诏印度梵僧，于金明池水心立坛咒龙，据说有云雾自池中出，须臾雨至。此后每年岁旱，必作咒法，史称多有灵验。据记载，宋代金总持有一些弟子持咒行法，驱病消灾，立坛祈雨，亦为人们所信。《佛祖统纪》载，博州僧显超曾从金总持学得秘迹持咒之法，济病解冤，计所得施利有五万缗，入永寿寺常住，后病中见佛菩萨前来迎往净土，经弟子们的请求，又住世十五年，行咒救人。汴京左街宝积院宝觉大师永道，政和初（1111）因徽宗信道改佛寺为道观时抗旨，被流放道州。他亦从金总持学得密法（《补续高僧传》卷一八），故在道州咒水摩顶，颇得当地军民的信奉。据传患病者饮其咒水，受其摩顶，无不

痊愈，太守请他到军营中行法。后来高宗诏回，入内祈雨，据传结坛行法，以四金瓶各盛鲫鱼水投江，使人未回而雨已洽，皇帝大悦，赐之金钵。而一般僧人诵咒经，行持咒法的也很普遍。

五代和宋朝仍流行供奉密教神像，观世音及明王、天王的石窟造像仍然继续，其中四川石窟中的造像由川北发展到川中安岳、大足一带。除了传统的题材之外，还有大威德炽盛光佛造像（大足北山 39 窟）、广大宝楼阁造像（大足宝顶山大佛湾等），以及诃利帝母（大足北山 122、石门山 9 窟）、摩利支天女（大足北山 130、安岳华严洞）等。敦煌石窟中同样流行传统的题材，之外新出现佛顶尊胜经变（55、454 窟主室北壁），曹氏新开的窟室中出现不动佛（146、61 窟主室顶四坡、456 窟前室西壁门北）、天鼓音佛（146、61 窟主室顶四坡）等四佛像。天王堂窟顶绘有瑜伽密教的曼荼罗，圆盖中心一菩萨，外绕一匝金刚杵，其外流云、化佛各一匝，再外立四幢，幢间东绘金刚杵，南绘羯磨杵，西绘莲花，北绘摩尼，圆盖下方环列八菩萨，皆三面多臂。曹氏统治时期的安西榆林窟中也流行瑜伽密教造像，其中 35 窟主室东壁门北绘有金刚界五佛，前室西壁门北绘炽盛光佛，36 窟及 35 窟还多绘千手观音、不空羼索观音、十一面观音、摩利支天、毗沙门天等。五代及宋朝的寺院中亦多绘密教佛菩萨像，如八大菩萨，诸观音等，《五代名画记》、《图画见闻记》等多有记载。南宋初隆祐太后孟氏崇奉摩利支天女，立像于西湖中天竺寺，并刻石纪其神焉，说奉摩利支天母，诵其真言，可免兵戈之厄，可销死籍。史载自是不缀诵持，转相授人，流传一时。随求菩萨及其咒及大悲经咒等，依然流行。一九八五年夏在洛阳东郊史家湾村发掘的一座后唐墓中发现了雕印的

随求曼荼罗，属明宗时期，长 38、宽 29.5 厘米，右侧为经咒主体部分经文及尊像，正中为随求菩萨，花冠，身披璎珞，头光，八臂，左四手轮、梵夹、戟、宝幢，右四手五股杵、索、越斧、剑，坐莲花座。梵文为两组，内组呈圆形回旋式，共八层，外组呈方形回旋式七层。内外组之间饰四飞天。最外部饰双栏，栏框四边正中均饰一坐佛，佛像两侧为粗体梵文咒，间饰以金刚杵。四角四天王。经咒左侧为汉译《随求陀罗尼经》中功能部分略文。有题记，知由报国寺僧知益发愿印施，布衣石[弘]展雕字，后唐明宗天成二年(927)雕印。经后有墨书题记：“天成二年正月八日徐殷弟子依佛记”。此雕印的随求经咒，与西安郊区发现的随求绢画格式基本相同。

尊胜经幢此期也很流行，后世发现的比较多，如河南温县慈胜寺大雄宝殿前树立有后晋时的尊胜幢，上刻经咒并序，记有住持僧宝林与邑主吴宝以及建造匠人的名字，文后刻“天福二年(937)八月二十八日添修毕”。大足北山佛湾 260、257、269 窟均立有尊胜幢，其 260 窟有题记，立于后蜀广政十八年(955)。安岳卧佛院 51 窟尊胜幢于立广政二十四年(961)。一九八六年四月在广东省东莞县发掘南汉大宝五年(952)象塔，塔底石幢刻有尊胜陀罗尼，有题记“以大宝……月乙卯朔六日庚申……面招讨使特进行内侍监主柱国邵廷□……地一段……及诸寺院僧尼镌造”等字样<sup>①</sup>。一九六〇、一九七九年分别在河北邯郸鼓山常乐寺遗址发掘清理，大殿东西两侧立有尊胜幢，西侧立于宋建隆三年(962)，东侧立于乾德三年(965)<sup>②</sup>。《金石粹编》(卷一二二)，载有尊胜幢三

① 杨豪《东莞北宋“象塔”发掘记》，《文物》，1982 年第六期。

② 《河北邯郸鼓山常乐寺遗址清理简报》，《文物》1982 年第十期。

种，一宋乾德元年（963）三月十八日所立开元寺幢，一开宝七年（974）所建京兆府开元寺慈恩院所建幢，一淳化四年（994）开元寺释迦院所立幢。另外，宋代还出现唵字幢，据同书（卷一三七）著录，《唵字赞》幢由京兆府住持十方福应禅院讲经论戒沙门惟果立于熙宁十年（1077）八月。石幢高2.67尺、宽1.4尺，上刻梵书唵字，下刻赞文七行，正书，由咸宁县卧龙寺僧显俊书，中说“义静三藏于西天取得此梵书唵字，所在之处，一切鬼神见闻者，无不惊怖”。有太宗赞曰：“鹤立蛇行势未休，五天文字鬼神愁。儒门弟子无人识，穿耳胡僧笑点头。”后周时吴越王钱俶仿阿育王故事，造八万四千小塔，内装《宝匣印陀罗尼经》，颁布境内，也属一种密教信仰的形式。

宋代流行施食法和斋忏法，其中多引入密教内容，是这一时期密教信仰的一个重要方面。施食法在唐代及其之前就已有了。传统施食法有儒者施食、佛教施食二种。“儒礼食必祭其先，君子有事不忘本也。释氏之出生，具云出众生食，盖祭旷野鬼神及鬼子母，沙门用心悯异类也。不忘本，仁也；悯异类，慈也。两者同处而异名”。这是智圆的解释，见之于其《出生图纪并序》。祭食旷野鬼神及鬼子母，是传统的施食法内容。智圆《出生图纪》说：“西方诸寺每于门屋处，或在食厨边，塑画母形，抱一儿子，于膝下或五或三，以表其像。每食，于像前盛陈供食。母乃四天王部众也……神州先有鬼子母焉。今详此方佛寺，皆于门壁[图]二神，神后一女，盖其遗像。既俱受祭故，并画之。或有立居士像者，盖手长也。西壁即旷野之身，东壁即佛所化者。今明受供，唯图旷野之像焉。”智圆之《出生图纪》和陈舜俞之《施食放生文》、崔度之《施食感验》等，说的都是传统的施食法。

唐以来密教之焰口施食法同时流行。仁岳《施食须知》中说当时的流行情况：“今时僧伽兰、俗舍斋，次出生食令，傍人取敛安净器，散陆地上，或川泽间，唯饲鳞介飞走之族。复有画阿难施饿鬼食，并婆罗门仙众传写，救焰口咒，七如来名。于困之下，以食供养而已。相承既久，往往出家之流，都忘佛制”。仁岳感于此，作《施食须知》，一辨施食缘起，举《涅槃·梵行品》之说，《寄归传》之说，《焰口经》之说。二辨佛制施食与民俗祭鬼神之别。

天台遵式作有多种施食法文，有《佛说救拔焰口陀罗尼经序》，《施食正名》、《施食法》、《施食文》、《施食法式》、《施食观想》等。其经序中认为“事有简而易从者，物有微而大济者，功有倍而召速者，三者斯经备焉”。不空译《焰口陀罗尼经》与实叉难陀译相比，遵式认为前者加四如来及其真言，为异用者，存略任意。官坊俗务不暇广行，直诵变食一咒，于理已足。实叉难陀译本，但一咒而已。认为不空本完整，故其施食法均以不空本为准。其《施食法》分三科，先和合经文，较不空译、实叉难陀译及《毗婆三昧经》，次诵咒观想，三勤修及其功用。《施食法式》，也依不空译本之程序而设。《施食观想》为答崔育材所问而作，根据天台宗观法及南岳禅师食观偈，结合施食法而述，先述大意，次明观想。

宗晓于南宋宁宗嘉泰四年（1204）编纂《施食通览》，是一部有关施食法的总集，包括经文、仪式、偈赞、疏文、记事等。其序说：“余窃见遐方近处，若缙若俗，遵行此法者虽众，然昧厥由者亦复不少。遂于披阅教典之次，倘有关于施食者悉眷录之，汇聚麋积，不觉其多，暇日铨次成帙，因目之曰《施食通览》。而今之后，或有睹于斯文者，愿兴悲智之心，益广无相之施云尔”。《施食通览》于嘉泰五年即由开封

止菴林师文付资刊刻，之后转刻流通，至嘉定四年（1211）由湖东安养律寺戒山得京师本，并採数本校勘，付梓刊刻。现本末附他文，为后来刻本（元之后）。

《通览》集有经五：实叉难陀译《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》，附《佛说甘露水陀罗尼》和《佛说施乳海陀罗尼》、无为子杨杰述《甘露王如来赞》一首。《甘露水陀罗尼》后注云：“准《施食须知》及蜀本瑜伽密教，皆云有甘露水咒，出实叉难陀译《救面然经》后，及检藏本皆不载之，往往后来写刻脱去矣。今谨依密教录附经后，庶补其缺也。彼仍有浮海咒、一字水轮咒，并偈句等，并以传流，或有所用，则不为无考矣”。不空译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》，出自《涅槃经》（卷一六）之《佛化旷野鬼神缘》，出自《毗奈耶杂事律》（卷三〇）之《佛化鬼子母缘》，出自《宝云经》之《比丘乞食分施鬼畜》。经序一，即遵式之不空译本序。偈赞三。南岳慧思《受食咒愿偈二章》，遵式《现祭修斋决疑颂并序》，杨述《甘露王如来赞》。施食法二种：遵式《施食法》、《施食法式》、《施食观想》，仁岳《施食须知》。施食文五种：遵式《施食文》，苏轼《施饿鬼食文》，陈舜俞《施食放生文》，史浩《士大夫施食文》，另《斛前召请启白文》。纪事二种：智圆《出生图纪并序》，《夷坚志》中所出《崔伯易施食感验》。另集有水陆忏仪文十二篇。

宋晓的《施食通览》在当时评价很高，开禧元年（1205）林师文在《跋》中说：“四明晓公广被经教，审知施食一法，利济尤多。窃恐人多不知所自，虽昭着典籍，非会成一家，则将泛然难考。于是，各录以为《施食通览》，远从佛口亲宣，近自诸师辅赞，以至加持响验，靡所不载。一日携以见示，师文沐手斋心，读之得未尝见。因念向之所信者，

今愈加信矣。而人或未信者，岂为无以开其深信耶！遂舍家资，普为有情，命工刊行，俾今见行者，知所因依，转加精进……”。后来湖东安养律寺沙门戒山在其《梓施食通览序》中说：“《施食通览》者，石芝法师晓公之所编也。盖公以尝知其施食之法，简而易行，约而成功，乃取典籍之有涉于此者，汇为此书，使人人了然；知其所自，则公之仁慈之及物，不其博哉！予幸得此书于京师一寓，目不胜叹赏，遂采数本而订其亥豕，兼为和训而梓之，是欲施食之法益洋溢于不穷也。此书之编，其意良出于此，善读者信之、笃行之，诚则三施可成，五果可臻，二严可备，而亦无负于晓公之所望矣”。

宋代修斋忏法，亦引入密教内容，慈云忏主所行忏法中有《请观音菩萨消灭毒害陀罗尼三昧仪》、《炽盛光道场念诵仪》等，将密教的归敬、诵咒、道场安像法等用以忏法，助成止观。炽盛光忏仪中，选道场、安像、持咒功用等，均依不空译本。

知礼忏法中，亦有《大悲忏》，中云：“此陀罗尼，忝自髫年便能口诵，且罔闕持法，后习天台教观，寻其经文”云云。

又有法智有《大悲心咒行法》，神照有《仁王忏》、净觉有《楞严忏仪》、《如意轮咒课法并序》，法智又有《功德天忏仪》。

华严净源有《首楞严道场修证仪》，其中除真言之外，还依经设坛场、供养等密教仪轨，说“《大首楞严经》乃九界交归之要门，一乘冥会之妙道也，征诵咒则六时圆坛，辨证果则百日宴坐”。

当时水陆忏仪中都引入密教，宗贇《水陆缘起》中引杨

鐸的话说：“梁武帝斋仪相应者，则有《华严》、《宝积》、《涅槃》、《大明神咒经》、《大圆觉经》、《十轮经》、《佛顶经》、《面然经》、《苏悉地经》。”则《面然经》之外，《苏悉地经》、《佛顶经》及《大明神咒经》等亦为斋忏法内容。

## 第二节 辽代及金夏二朝的密教

### 一、辽代的密教

#### 1. 新译密教的流传

有辽一代，密教极为盛行，不仅有新译瑜伽密教流传，而且密教义学兴隆，民间传统的密教信仰更普及。关于新传入的无上瑜伽密教，缺少史料记载，但有零星的记载表明，金刚乘在辽代还是很活跃的，仍然左右着皇室的信仰。

据《辽史》记载，景宗非常重用密教僧人，保宁六年（974）底，有沙门昭敏被景宗任命为三京诸道僧尼都总管，加兼侍中（卷九）。脱脱评论说，景宗“用沙门昭敏以左道乱德，宠以待中，不亦惑乎”？此所谓以左道乱德，表明昭敏是一位传持新瑜伽密教的僧人，他在保宁中升至管理全国佛教事务的三京诸道僧尼总管，并受封为侍中这样的俗官高职，说明他和他所代表的新传密教一派在当时的地位，以及在宫廷信仰中的支配作用。

圣宗时有圆空国师，开泰二年（1013）圣宗诏拜国师，按其文内容，此圆空国师很可能就是昭敏。圣宗诏书说：“朕闻上从轩皇，下逮周发，皆资师保。用福家邦，斯所以累德象贤，亦不敢倚一慢二者也。今睹大禅师识超券内，心出环中；洒甘露于敬田，融葆光于实际；总持至理，开悟众迷，朕何

不师之乎？”<sup>①</sup>前面几句话显然是指景宗时之事，后面“总持至理，开悟群迷”，显然是指行持密教之事。昭敏因受景宗之崇信，位临侍中，“左道乱德”，遭人嫉恨。故圣宗继位之后，当一度冷落，直到开泰二年才重被起用，封以圆空国师。圣宗诏文中就隐含有谦意，所谓“斯所以累德象贤，亦不敢倚一慢二者也”，即表示了对一度怠慢的谦意。

昭敏之时，有史料证明确有密教僧人活动。保宁年间（969—979）郭奇所撰《耶律琮神道碑》，书碑人署“南京右街资圣寺传大教阿师□□教大师赐紫敬耿□书”。其中“大教”一般指密教（密教僧往往自称传大教者），“阿师□”，当为阿闍梨之异写。“□教大师”即为师号。“敬耿□”，是其名字。是则书写碑文的□教大师赐紫敬耿□，是一位传大教（瑜伽密教）的阿闍梨。这样，昭敏行持左道，达总持至理，而为侍中、国师，看来并不是孤立的（除外慈贤亦有可能为圆空国师）。

圣宗及其之后，新传密典开始传译，有慈贤在辽传译新瑜伽密教。慈贤的事迹无史料记载，仅知他是中印度摩揭陀国三藏，在辽有国师之位。在他翻译的经典中署“宋（属后加）契丹国师中天竺摩揭陀国三藏法师慈贤译”，或“大契丹国师中天竺摩揭陀国三藏法师慈贤译”。此称契丹国，按《东都事略》等记载，辽圣宗统和二年（984）改国号为大契丹国，道宗咸雍二年（1066）又恢复大辽的国号，则知慈贤译经是在圣宗至道宗咸雍二年之间。据房山石经目录，慈贤译经共九部十三卷，《至元录》同。这九部都是密教经典，其中陀罗尼经五部：《金刚摧碎陀罗尼》、《大随求陀罗尼》、《大悲心陀

<sup>①</sup> 《全辽文》卷一，出《圆空国师胜妙塔碑》。

罗尼》、《尊胜佛顶陀罗尼》、《一切如来白伞盖大佛顶陀罗尼》，新译瑜伽密典四部八卷：《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》五卷，《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》、《妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪轨》、《佛说如意轮莲花心如来修行观门仪》各一卷。另有《梵本般若波罗蜜多心经》一卷，亦隶慈贤名下，当属慈贤所传。

慈贤所译陀罗尼经，除《金刚摧碎陀罗尼》为初译之外，其它四部与以前诸译同本。瑜伽密典中，最后一部说如意轮莲花王如来观修法，按唐代密教中如意轮法属观世音部（莲花部），而此经如意轮法则属佛部，如意轮观世音变成如意轮莲花王如来，这大概是无上瑜伽时期如意轮法的新特点。前三部经中，《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》为根本经典，其它两部是从根本经中略出的观修仪轨和护摩仪轨，或者说是根本经的修持法。这表明慈贤所传的无上瑜伽密法实际上就是妙吉祥平等瑜伽一种，不过此中所说的妙吉祥瑜伽，与文殊法及妙吉祥明王法无关。此中所说大曼荼罗分三院布列圣众，第一院五佛四波罗蜜菩萨，大日在中，四佛在四方，四菩萨在四隅。第二院布列八大菩萨。第三院十二供养菩萨和十大明王，四供养在内四门，又四供养在第二院外四隅，再四供养在第三院内四隅，八明王在第三院外四门、外四隅，上下二明王在西、东方明王之前。诸尊的名称也与唐密金刚界有不少差别。第四卷说供养粉坛法，内院中心安佛舍利塔，东释迦牟尼如来，南毗卢遮那佛，西无量寿佛，北阿閼佛，内院四门外粉布八大菩萨，第二院四隅粉布四天女，各持宝物。

大约与慈贤同时或稍后，又有西印度僧摩尼在辽弘传无上瑜伽密教，赵孝严《大日经义释演密抄引文》载：“我大辽国有三藏摩尼者，从西竺至，躬慕圣化，志弘咒典，然广传

授，未遑论撰，历岁既久，逮今方兴……”。又载总秘大师觉苑“禀摩尼之善诱，穷瑜伽之奥旨”。按觉苑的盛年在兴宗、道宗时期，则摩尼入辽当在圣宗末、兴宗初。摩尼在辽志弘密教，广泛传授，其影响可想而知，惜无史料记载，无从详考。其弟子觉苑后来专注密教学，未见有开坛传法的记载。其他弟子概无史考。

圣宗之时，又有弘演师徒在南京道武清、香河等县弘传密教。据太平五年（1025）宋璋《广济寺佛殿记》记载，广济寺僧弘演，南京道武清县井邑人，小时到文殊阁院落发为僧，长大之后习学密教。其师承不详，或至燕京投师，《记》不载。后来就以行持密教闻名。《记》载：“竭总持之力，振拔沈沦。弘方便之机，赞禪调御”。

后来应信众再三迎请，到新仓弘传密教。载“属以新仓重镇，旧邑多人，悉谓响风，咸云渴德。再勤三请，深契四弘，此则振锡爰来”。按《辽史·地理志》（卷四〇），新仓原属武清，因辽在此置榷盐院，居民聚集，遂分武清置香河县（今属河北省）。此地“面交易之通衢，云屯四境之行商，雾集百城之常货”，堪为一方富庶之地。弘演在当地信众的直接赞助施舍之下，开创了广济寺，并很快建造起来了。

记载开基建造时，当地人“奉财施之如林，宾僚率已，连辘继轨，膏俸给之若市”。寺中初设法堂、讲座及精舍、香厨，其道场中严饰铸容图像。弘演在寺弘阐度人，密教兴隆一时，《记》载其“以励乃至精，坚乎密行，而隆其业者也”。弘演年迈之后，退隐静修，“好修课诵之因”。将寺院交与弟子道广主持，嘱付他请人扩建寺院，修建中央秘殿道场等，并嘱道广勤修密法，传灯弘法。说：“吾以拔土匡时，踏荒成办。然稍增于締构，奈罔备于规模。营西位之浴堂，已凭他化。创

中央之秘殿，未遇当仁。今汝空祠众中，玄识高上，虽勤修慧炬，谅甚称举。而播植福田，得未周圆。度人宜休于三轮，证果俾升于二梵，诘劳谦于后进，当善继于前修”。

道广遵其师训，为了使自己专心弘法，特请头陀僧义弘来寺主持建造之事。据称义弘雅好游方，巡礼周备于四国，洞谳化道。致斋频会于万僧，见善则迁，与物无竞。道广率维那、琅琊王文袭等数十人同请，义弘应邀而来。在他的主持之下，历经三年，中央秘殿及附属建筑建成。宋璋描述说“粉布坊幔，霞舒丹雘。奇标造立，三门之满月眸容。妙尽铺题，四壁之芳莲瑞相”。“坛座簇长春之色，内奥含英”。正闾通门，屹然左右，对护法之金神。宋璋描述的显然是中央秘殿内的曼荼罗坛场设置，虽然说得不太清楚，但可以看出系粉布坛场、中心花台、三院圣众、四方规制，显然是新传瑜伽密教的布坛法，与慈贤所传相类，由此可知弘演师徒也是弘传无上瑜伽密教，他们建造的广济寺是密教徒自行设计、自行建造的一座密教寺院，如同五台之金阁寺。宋璋说寺院“爰处一方乾位，以为千古日宫；不惟资闾里之安康，抑亦占郊畿之宏壮，确乎不拔。上俾化出于摩尼，粲然可观。下拟葺成于那烂，能事云毕”。说明也同金阁寺一样模仿了那烂陀寺的一些式样。中央秘殿等设施的建成，其师徒“素愿酬终，可以开示众迷，可以灭除多罪，莫不惟道是仗。求福不回，有奉香花。有贽缯盖，具八关而敬礼。渐悟超凡，崇六事予以恭参，潜期入圣”。这里说的也都是密教特有的供养修持方式及其功德特点，密教举护摩，以消灾灭罪为行道目的，灌顶度人，以开示众生迷昧。礼敬圣众，以香花缯盖诸物供养奉祠。所谓六事，指修持仪轨及其内容，如建坛、布列圣众、三密行持、供养、护摩、承事阿闍梨等，诸经诸教，或说十法、

八法不等。潜期入圣，指瑜伽中现证成佛。

广济寺及其秘殿建成后，当地密教以此为中心，兴隆一时。记载：“或农商侣至，睹之者，生善而归。或渔猎人来，瞻之者，断恶而去。既而香界初就，道场永开。”宋璋特为落成秘殿，记叙前后建造之事，作于太平五年三月三日丁时。但后来道广等弘密情况如何，不得而知。弘演弟子当有很多，道广是其中皎皎者，故主持教务，传法度人。弘演说“今汝空祠众中，玄识高上”。所谓空祠众，也是指类如祭祀、供养承事之密教众徒而言。道广弘法，亦当有不少弟子。

圣宗之时，又有密教僧人可元闻名，太平七年（1027）涿州知牧韩绍芳报告隋代净琬刻造石经的情况，并建议补续石经。圣宗即命可元主其事。据辽清宁四年（1058）赵遵仁《涿州白带山云居寺东峰续镌四大部经记》载：“我圣宗皇帝锐志武功，留心释典，暨闻来奏（指涿州牧韩绍芳奏报石经数之事），深快宸衷。乃委故瑜伽大师法讳可元提点镌修，勘讹刊谬，补缺续新”（《金石粹编》卷一五三）。可元称瑜伽大师，则为弘传瑜伽密教者无疑，被委任镌修石经之责，则知其通三藏，地位高，为皇帝所重用。此载亦为密教与房山石经之刻造发生联系之例证。

圣宗时东京辽阳府延昌寺还是个密教的中心，1984年和1988年分别在朝阳北塔地宫和天宫发现了大量的辽代瑜伽密教的遗物<sup>①</sup>，表明北塔所在的延昌寺是一座传持无上瑜伽密教的寺院。北塔建于唐代，辽圣宗重熙十二年（1043）重修，据天宫石函门板外面所刻《塔下勾当邑人僧人》题记，当

---

<sup>①</sup> 朝阳北塔考古勘察队《辽宁朝阳北塔天宫清理简报》，《文物》1992年7期。

时参加修理北塔的邑社众人、句当、施金者有四十六人，石匣物帐中记参与修塔的地方官吏及工匠等三十九人，而延昌寺同句当僧人共二十九人，此二十九人可能大都是密教僧人。天宫舍利塔金片上和地宫石函上均刻有“都提点前上京管内僧录宣演大师赐紫沙门蕴矧记”的题记，此蕴矧亦有可能属密教僧人。

北塔遗物中多有瑜伽密教五方佛、八大菩萨及三身佛等曼荼罗造像。鍍金银塔第一节六面线刻金刚界五方佛和释迦佛像，生灵座和莲花座，第二节塔身刻写诸佛种子。北塔四面浮雕五方佛，各坐生灵座，佛两侧有助侍菩萨，有飞天、宝盖，有八大灵塔等。天宫北壁石板线刻八大菩萨曼荼罗，共九尊，大日在中，八菩萨在四方四隅，八菩萨为观世音、弥勒、虚空藏、普贤、金刚手、除障盖、文殊、地藏。经塔第三重金片上亦刻八大菩萨曼荼罗，中大日，作智拳印；上虚空藏，持宝；下除障盖，持伞盖；右上慈氏，持军持；右中观音，持莲；右下地藏，持钵；左上普贤，持剑；左中金刚手，持杵；左下文殊，持青莲。地宫石经幢底座亦刻八菩萨，均有题名，自左第一排弥勒、虚空藏、止盖障、文殊，第二排地藏、观音、普贤、金刚手，两侧莲花上立羯磨杵。

又有八大灵塔曼荼罗，经塔第一重金片外面刻八大灵塔曼荼罗，中尊跏趺坐莲花座，结智拳印，戴宝冠，上宝盖，项饰，被服袈裟。一左上外净饭王宫生处塔，二左上内菩提双树下成佛塔，三右上内鹿野园中法轮塔，四右上外给孤独园名称塔，五左下外曲女城宝阶塔，六左下内耆闍崛山般若塔，七右下内菴罗卫林维摩塔，八右下外婆罗林中圆寂塔。石经幢第三节座亦刻八大灵塔。八大灵塔曼荼罗他处未见发现，宋法贤译有《八大灵塔梵赞》和《佛说八大灵塔名号经》。

三身佛刻像亦属首次发现，天宫石函东壁线刻三佛，题名法、报、化三身佛。木胎银棺亦刻三身佛，左法身佛，结智拳印，戴宝冠。中报身佛，螺髻，左手屈臂向上，掌心向外，右手屈前臂向上，掌心向下，施愿印。右化身佛，螺髻，左手平置脐前，右手食指压拇指，余三指向上，屈小臂向外。另外也有密教菩萨刻像及铸像。

塔中还出土许多金刚杵，以金、银、玉石、水晶、玛瑙等制成，形体很小，一般长3厘米左右，多数穿孔，或与法轮相连。出土的法轮亦分金、铜、玉石、水晶等，形体很小，且多与金刚杵或其它饰件相连，原均应缀在宝盖等物上。其中一件金质法轮，重12.9克，由法轮、金刚杵、筒形柄组成，连以金丝。法轮之毂中部突起，镶嵌珍珠，莲瓣形边，六辐，均作杵形，辋二道篆刻莲花、刺点和杵形纹饰，金刚杵作四股形，柄刻连珠纹，筒形柄一端亦作杵形。实则法轮毂由六股（三股六头）羯磨杵组成，圆轮二重，亦由两组六枚金刚杵组成，柄由四股杵横置，腰间上下连接筒形柄底，上端亦为四股杵，筒面似有浮饰杵纹。此法轮亦属首见。

另外塔中还有不少刻写的大佛顶、大随求、大摧碎、佛顶尊胜、大轮、心经、百字等陀罗尼。

朝阳北塔出土的密教文物为研究辽代密教及至唐以后的新传入的无上瑜伽密教提供了珍贵的实物，具有十分重要的意义，它与法门寺地宫出土的密教文物，并为密教文物的两大发现。

辽代境内其它地方也有不少瑜伽密教活动的踪迹，如建于道宗清宁二年（1056）的应县佛宫寺内木塔第五层，内设八大菩萨曼荼罗坛，坛中央为智拳印大日如来，周围布列八大菩萨。木塔内发现的契丹藏《大法矩陀罗尼经》卷十三扉

页亦为八大菩萨曼荼罗画，中尊大日如来，左右侧八大菩萨，并二供养菩萨，背后两侧八大明王，座侧二供养菩萨，座前四供养菩萨，座下正中一菩萨，有可能此曼荼罗与慈贤所传妙吉祥平等瑜伽曼荼罗相同。又在内蒙古宁城白塔亦雕饰八大菩萨曼荼罗和七佛。这都表明新译瑜伽密教在辽代境内相当流行，从东到西都有密教僧人活动的踪迹。

兴宗、道宗时，有志秘师徒在蓟州一带弘密闻名。据咸雍八年（1072）范阳王鼎所撰《大辽蓟州神山云泉寺记》载，志秘师徒原在本州盘山一带弘密，以甘泉寺为道场。志秘，俗姓李，本家在神山，髫年辞亲，冠岁进具。载其“了身心而如幻，悟世界即以空。护童子之根，盖从先世。落天魔之胆，其在此生。始终不逾，远近皆信”。但其师承习密情况不明，大概与甘泉寺有关。

重熙九年（1040）本郡邑人张从轸等百余人列状，请志秘到家乡传法弘密，志秘便率弟子定远来到神山，住持云泉寺。此寺原来荒落，志秘修葺增修，设置道场，正殿之内，设八大菩萨曼荼罗坛场，载“正殿之内，实以本尊八大菩萨颇加严饰，以备归依”。志秘师徒在神山住持其寺，广弘密教，载“既而法乳响濡，成香熏灼，所行甚密。若无迹而可寻，其化弥多，遂不言而自喻，亲施以之充牣，徒众因伙繁”。说明志秘上人弟子很多。至咸雍八年（1072）春，其弟子定开等以寺之宏丽法盛，乞奏旌褒，受到朝廷好评，赐寺额云泉寺。因之王鼎撰述前后为记，沙门志延书，扶风人马全材刻石，时在其年十一月二十六日。

道宗之时，又有很多密教僧人见载。书写广善所撰《妙行大师碑铭并序》的义藏，署“涿州学密教比丘义藏”。涿州广因寺有传大教提点沙门奉振，有持念沙门守恩，以及智觉，

房山云居寺有可成为寺主，季令为上座，西京道儒州缙阳寺有奉润，涿州石经寺有善慈、法□、志莹、法□（均见《全辽文》）等。其中守恩持诸杂真言：大悲心、小佛顶、胜六字观音、满愿金刚、延寿、文殊一字咒、大方等、大忏悔、普贤灭罪、释迦寿命百存名咒、文殊十吉祥等陀罗尼，及《般若心经》，约持四十余年，大安六年（1090）二月二十五日为自身建塔。奉润扩建本寺，设置坛场，兴法一时，寿昌元年（1095）由郑□撰《添修缙阳寺功德碑记》，叙其业绩。可成、季令在大安年间与诸人营造石经《宝星陀罗尼经》、《持世经》等。

## 2. 密教义学的兴盛

### 1) 辽代密教学的特点

辽代自圣宗以来，佛教义学颇为发达，讲论著述，研讨性相，蔚然成风。其中密教义学与华严义学交相辉映，尤为兴隆。辽代的密教学，遥承唐密，近取新传，融会华严之学，倡导显密圆通。辽代密教学的代表人物觉苑，禀摩尼之瑜伽教，矢志振兴唐密义学。他在《大日经义释演密抄序》文中说：《大日经》“自无畏三藏翻译之后，禅师一行义释已还，绵历岁时，声光沦坠，非 昌期，孰能极此？”而道宗诏开讲会，道俗求他抄解，以为“密教司南时至矣”。倡导显密圆通的代表人物道殿在他的《显密圆通成佛心要集序》文中也说：“无畏来唐，五密盛兴于华夏，九流共仰，七众同遵，法无是非之言，人析修证之路。暨经年远，误见弥多”，显密互攻，相成是非，故他亦以恢复九流共仰、七众同遵，法无是非的唐密为己任，文中多发挥一行的学说，主张如来显密同说，龙树显密双弘，倡导显密圆通。道宗之时，讲论《大日经》及其《义释》的风气很流行，有一批专门讲论此经释为特长的

义学僧，有名者授之以讲主的名衔，如辩慧大德赐紫沙门蕴潜就被称为“讲《神变》□[经或主]”。此见于《悯忠寺石函题记》，作“讲《神变》□辩慧大德赐紫沙门蕴潜”<sup>①</sup>。此所谓《神变》是指《大日经》，此种省略的叫法另见于觉苑和道殿的著述中。这是当时的习惯。以讲某经论出名者，名字前冠于某经讲主、讲某经某论等。如同题记有“华严讲主”蕴□。当时有讲《百法论》法明，讲《上生经》可寿，讲《唯识论》法式，讲《华严经》奉美等（见《全辽文》卷九）。

兴宗、道宗之时，讲论《大日经》及其《义释》最为有名的，就是觉苑，皇帝敕命他开讲《大日经》及《义释》的法会，赵孝严《大日经义释演密抄引文》记载他“诏开讲会，最上乘之至理由此发扬。因集《科文》五卷，通行于世”。道宗咸雍初年（1065），提举中京大夫庆寺再兴讲会，副留守守卫尉卿牛铉、司空悟玄通圆大师道弼等有地位、有名望的中京僧首师德百有余人共同致书觉苑，说：“伏闻《毗卢》大教旨趣宏深，疏证（指《义释》）妙蹟，早已著其菁华，抄解至玄，尚未辟于闾域，僬纳勤诚，愿闻可尔。”名僧大德一百余人请求觉苑抄解《义释》，一可见觉苑之影响和名望，二可见时人对密教学的兴趣和关注。觉苑由此抄科《义释》，著成《大日经义释演密抄》十卷，大康三年（1077）道宗命他进奉《演密抄》，并敕雕印流通，亦可见道宗也对密教学感兴趣，重视觉苑之说。觉苑另有《大日经义释大科》一卷。

当时佛学界除了“业专密部”的觉苑及道殿等弘扬密教学之外，有趣的是治华严学的名僧也都兼治密教学，几乎著名的华严学者都有密教著作。兴宗时的海山大师郎思孝著有三

---

① 《金石粹编》卷一五三。

部：《八大曼荼罗经疏》二卷、《八大曼荼罗经科》一卷、《般若理趣分经科》一卷，高丽僧义天《新编诸宗教藏总录》（《义天录》）著录。其中《八大曼荼罗经疏》，后来道殿作《显密圆通心要集》时加以引用，中说陀罗尼通被胜劣诸根。

道宗时的圆通悟理大师鲜演著有《仁王护国融通疏》、《菩提心戒》，卷帙颇多<sup>①</sup>。鲜演被赐予圆通悟理大师之号，也说明显密兼通。

同时的志实著有《八大曼荼罗经崇圣抄》三卷，《义天录》著录。

道宗时悟玄通圆大师道弼亦通密教学，他带头同一百余人致书觉苑抄解《义释》，师号中带有“通圆”的字眼。

治华严学的道宗也关心密教学，敕觉苑开讲《大日》，命进奉《演密抄》并刊刻入藏。

另外，还有二部密教学著作，道殿加以引用，均无名。其一为《曼荼罗疏抄》，按题目抄解海山的《八大曼荼罗疏》，其观点判释密教为密圆，与觉苑的观点相同。其二为《仁王经抄》、《心要集》引用说，如来一切教，不越显密两宗。这二部著作很可能是密教僧人所作。

道宗时任参知政事、汉人行宫都部署、朝议大夫、行起居郎、充乾文阁待制、史馆撰修等职的赵孝严，为觉苑《演密抄》作《引文》，也涉及密教学。他说：“大哉！如来之教也有显有密。所谓显者，五乘三性是也，所谓密者，总持密藏是也。若夫圆修万行，具证十身，了一法界心，直超三无

---

<sup>①</sup> 见《鲜演墓志铭》，巴林左旗文物馆《辽上京发现辽代鲜演墓碑》，《辽海文物学刊》1987年1期，转见朱子方、王承礼《辽代佛教的主要宗派和学僧》注文，《世界宗教研究》1990年1期。

数劫，此乃神变加持之力，不可思议也。故毗卢遮那佛亲为口说，金刚秘密主次传心印，玄之又玄，秘之甚秘。”显然他是同意觉苑的观点。

同时任翰林学士及宣政殿学士、中散大夫及金紫荣禄大夫、行中书舍人及行给事中、签诸行宫都部署、司事轻车都尉、武定军节度使、事上护军等职的陈觉，为道殿的《心要集》作序，他也发表自己的看法。说：“昔如来居出世之尊，垂化人之道，阐扬大教，诱掖群迷，开种种之门。方便虽陈于万法，入圆圆之海，旨趣皆归于一乘。然而显教密宗，该性含相。显之义派分五教，总名素怛览。密之部囊括三藏，独号陀罗尼。”他同意道殿的观点，认为显密圆通“和乳酪之味，都作醍醐；采云霞之滋，并为甘露。诚诸佛之会要，为后人之指南”。

道殿的门人性嘉作《后序》，对其师之著备加赞扬。他说：“恭闻大日雄尊始王华严之界，圆音妙法遍周帝网之区。称其性，演重重无尽之门，就其根，开种种有限之义。爰自结集之后，洎于翻译已还，五藏八藏以殊分，一乘三乘而异设。若乃举其大柄，振其宏纲，则唯密及显，斯可得而称焉。谓密言玄妙，通五部之真诠；显字渊冲，贯十宗之微旨。应根派异，泾渭双流，会旨源同，清浊共湿。”他以为《心要集》“穷显密之根源，尽修行之歧路”。“五法界之妙观，灿烂于行间；三秘密之神宗，昭彰于字下。包括鹫峰之妙典，弥纶龙藏之遗文。会万法以无违，皆归圆教，融诸咒而不滞，尽是总持”。道殿师徒算是当时与觉苑。不同的另一派，当然也与华严学派不尽相同。

又燕京崇仁寺沙门希麟广披密典，及诸三藏，著成《续一切经音义》，其中重点音释般若、不空所译密典。

以上情况表明，辽代的佛学界对密教学普遍重视，从华严学派到密教学派，从极端派到调和派，从义学僧到儒士俗流，都参加了密教学的讨论。其中各层各派，普遍以显密兼通双修为时尚，道宗敕赐师号也多取圆通、通圆、圆融等字眼，道殿力主显密圆通，也反映了这种思想背景。当时的佛学界有一种复兴唐密的思想倾向，觉苑以发扬一行学说不提，很多学者疏解《八大菩萨曼荼罗经》，一方面新译密教中流行八大菩萨法（慈贤传译的密法亦以此法为特色），另一方面唐密中亦有不空译本，故疏解此经可古今兼顾了。《理趣经》、《仁王经》也为唐密所重，希麟音释亦重不空译典。反映在刻造石经中，多刻唐译密典，一些比较流行的陀罗尼，如《大悲咒》等，多刻不空译，且不厌其烦地罗列不空的名衔。天祚帝乾统三年（1103）崇圣院华严法师刺血办义经，其碑亦称“唐梵兼语，显密圆宗，四句一偈”。

## 2) 觉苑和他的密教思想

觉苑的生平事迹，所知甚少。赵孝严的《大日经义释演密抄引文》略约记载他的治学经历说：“幼攻蚁术，长号鹏者。学瞻群经，业专密部。熏摩尼之善诱，穷瑜伽之奥论，名冠宗师。”觉苑的盛年是在兴宗、道宗时代，主要居住在燕京圆福寺，以行持弘扬密教而著称于世，皇帝因因赐总秘大师的师号，又有燕京右街检校太保大卿、崇禄大夫、行崇禄卿的封职。兴宗雕造大藏之时，曾奉旨参加校场的勘校工作。也就在此次校勘中搜集到了一行的十四卷本《义释》，经校勘，于道宗清宁五年（1059）敕准刻板入藏。《义释》长久以来湮没无闻，因一行早逝，《义释》未入目流行，即使在密宗内部也没有产生多大影响。传到日本，也是到了圆珍及其之后才受到重视。觉苑发现并校勘入藏，使这部湮没了三百年的密

宗佳作才得以昭著于世。《义释》的发现，在当时的佛学界引起了轰动，出现了专门的讲会讲主，京师大臣和僧首大德百有余人请求抄解，道宗降旨刊刻入藏并命进奉抄解入藏，朝廷大臣赵孝严亲自为之作序等，都表现了人们对重见世面的《义释》的极大热情，觉苑也因为此而名冠宗师。觉苑先是开讲本经和释，因作讲解的提纲一卷本的科文，进而作五卷本的科文。咸雍初开始抄解《义释》，他在序文中说：自众人致书请求抄解之后，“尝其虽从削简，未暇操觚。越大康三年（1077）忽降纶旨，令进《神变经疏抄》、《科》，则密教司南时至矣。于是敬酬圣泽，兼副輿情，强摭群论，谬成斯解，目之曰《演密抄》”。书成之后，觉苑亲赴阙庭，面呈道宗，不久即雕印流通。觉苑在咸雍四年（1068）还曾主持修葺过旃台山清水院，并置办藏经。原藏北京大觉寺的《旃山清水院创造藏经记》，就是由觉苑命人撰写刻造的，碑文由燕京天王寺文英大德赐紫沙门志延撰，由乡贡进士李克忠书写，由通天门外供御石匠曹辩镌。按碑文内容，旃台山为蓟壤之名峰，山原有清水古院，遇信士南阳邓从贵舍钱增修，咸雍四年三月舍钱三十万，葺诸僧舍，又施五十万，募同志印大藏经五百七十九帙。碑文落款即书燕京右街检校太保大卿沙门觉苑，但不知属于一般例行公务，还是觉苑与清水院有什么特别的关系。

觉苑的两种《科》文已佚。他的《演密抄》，共十卷，卷首并自《序》一篇，其前又有赵孝严的《演密抄引文》一篇。觉苑的著作除序文之外，全书分两大部分：文前聊简和依文正释，文前聊简又分六小部分：一起教因缘，二藏教收摄，三说经会处，四辨教浅深，五明经宗趣，六翻译传通。这是作者的分法和说法，实际上文前聊简就是概说，统论全书大意。

依文正释也可以分为两部分，前一部分解释温古的《义释序》，后一部分解释《义释》本文，前者逐句阐释，后者逐段抄解，是全书的主要部分。第一大部分和第二大部分的前半部是全书的中心，集中反映了觉苑的思想特点。

觉苑的思想，总的来说，一是继承和发挥一行的学说，包括温古的见解，二是融会华严学说，尤其深受澄观以来的辽代华严思想的影响。觉苑的思想特点主要表现在他的判教观和法界缘起论上，而二者又是互相关联的。觉苑的判教理论可以概括为显密五教判，以显密判释，就藏摄而言，如来所说一大时教分成三藏，一修多罗，即契经，二毗奈耶，即戒律，三阿毗达磨，即对法。其中修多罗中分出陀罗尼门，别为一藏，各摄显密。分为八藏，第八总持藏即收密教，它收显教。在觉苑看来，持明藏是如来秘密藏的总称，他说：“持明藏者，秘藏之都称也，谓此经大本有十万颂，正詮一切总持明咒，别为一藏，故曰持明藏也。”他认为此持明大藏因其太广博，传法圣者撮其宗要，多支分传，如阿闍梨支分、曼荼罗支分、灌顶及护摩支分，此诸支分又辗转蔓延，略出别行，支派无尽。其中分流之经自汉明帝以来，历代翻传不绝，如北凉法众译的《大方等陀罗尼经》、元魏佛陀扇多译的《金刚上味陀罗尼经》等、北周闍那耶舍译的《佛顶咒》等经、东晋帛尸蜜多罗译的《孔雀王》等陀罗尼经、刘宋昙摩密多译的《虚空藏》等经、唐玄奘译的《不空羼索》等经、菩提流志译的《不空神变》等经，乃至金刚智、不空等大力弘传的经典和善无畏弘传的经典。

觉苑的说法尽管有明显误会之处，尤其如把《大日经》与《金刚顶经》说成同出一藏等（当然在唐代密宗的初期也把《大日经》、《苏悉地》等同归于持明藏，包括温古等，但不空

时代已经渭分明)，不过这种密藏同源分流说，却反映了觉苑作为十一世纪中国密教的代表人物的立场和思想，即整体密教的观念。觉苑把汉代以来的陀罗尼及持明、真言、瑜伽等经典统收于持明藏，但收摄显教的修多罗藏中也有陀罗尼，此类经属显还是属密呢？对此唐密中就有分歧，觉苑以为契经中说四种总持中，咒陀罗尼总摄其它三种陀罗尼。觉苑以为陀罗尼本身是密藏所摄，但修多罗中的陀罗尼，是显是密要看具体情况才能判定。他说：“密宗一一文言无非字门，秘密加持而为体性，虽有显言，从宗体俱属秘藏，如《法华·陀罗尼品》。若随显教宗尚，俱属显教，若随密宗所尚，俱属密摄。或说真言，若称神咒，或号陀罗尼，但名义有殊，皆属密藏。”

觉苑的这一论断可以说解决了显密教藏互相涉及的问题，他的观点从密教思想史的角度来说，是很有意义的。就教摄而言，“显谓五性一乘，赅诸经论。密谓字轮、观行、陀罗尼门”。密教又以三密为特征，三密又为如来秘密，唯佛与佛乃能知之，故就显教中所说的秘密而言，密教则是秘中之秘，密中之密。教既有显密之别，其中就存在深浅、顿渐、权实等问题，而有这些问题，作显密区分，就含有彼此胜劣高低的意思，自然，觉苑站在密教的立场上，以密教为高胜了，这与主张显密圆通的另一派密教代表人物道殿就有所区别了。

觉苑判教的重点在于五教判释上，他的五教判以华严澄观的教说为依据，即判一小乘教，二始教，亦名分教，三终教，亦名实教，此二教总名渐教。四顿教，五圆教。觉苑判释的中心是二分圆教，分圆教为显圆、密圆，而对前四教没有作更多地发挥。不过他就成佛论依《起信抄》发表了一些

看法。他说，成佛之说，随教不同，且依显教总有六种，一一坐成佛，藏教所说，“谓小乘说菩萨三劫炼修，仍是凡夫，菩提树下三十四心，方成正觉”。二三祇成佛，《唯识论》所说云“具大乘二种性者，备历三朕，具经五位，方始成佛”，此即始教。三相尽成佛，终教所说，以为染相尽时，即能成佛。四初住成佛，亦终教所说，如《起信论》说初发心位，则得少分见于法身，随其愿力能现八相，广利众生。此就悲智无二，事理双修观行而说成佛。又如《华严经》所说，如观行相应，于诸法中不生二解，一切佛法疾得现前，初发心时即得无上菩提，知一切法即心自性成就，慧身不由他悟。五一念成佛，顿教之义，说无始忘忍众生，一念悟时，全体是佛。觉苑批评说：“此门大意，无佛可成，无妄可遣，入其门者岂不佛乎”？六本来成佛，圆教之义。《华严经》说，自心念念常有佛成正觉如自心，一切众生心亦尔。又说如来成正觉时，普见一切众生入涅槃，皆同一性，所谓无性等。据澄观的《华严疏》，圆教即是明一位即一切位，一切位即一位。十信满心，即摄五位成正觉等。依普贤法界，帝网重重，主伴具足，故名圆教。觉苑以为《大日经》与此大同，但显密有别，故此经五教中圆教所摄。

觉苑首先认为《大日经》与《华严经》同属圆教，其理由有五：一是温古的《义释序》中明明白白地说，“此经乃密藏圆宗，深入实相，为众教之源尔”，其中密藏圆宗，首先提出了密圆的概念。二是一行的《义释》说此经横统一切佛教，如说唯蕴无我等，摄小乘三藏，如说阿赖耶等，摄《胜鬘》、《法华》及《瑜伽》、《唯识》，如说极无自性心等，即摄《华严》、《般若》等，如说如实知自心等，佛性一乘，秘密藏皆入其中。觉苑认为此经包摄所有教法，就是圆满之宗了。他

在《序》文中说：“若夫理包性相，义贯浅深，为八藏之泉源，作一乘之枢键，独标圆密，回出余宗者，则《大毗卢遮那成佛神变加持经》”。三觉苑以为一行疏文上下判释此经为圆顿不思议神通之乘，或称为秘密圆顿不思议成佛神通乘。实际上，一行曾判释过秘密、顿觉、不思议、神通乘，唯独没有判其为圆满之教。故觉苑只好笼统地说：“疏文上下判为”圆顿等教，其它几个说法也没有具体引用。当然，他以为一行也说圆教，是从上一个理由中推导出来的。四觉苑认为《大日经》深胜直归一乘，他说：“此经也，语其广，包具无量乘。论其深胜，直归一乘，同《华严》故。”他的根据就是经中所说的如来得一切智智，为无量众生广演分布，随种种趣、种种性欲、种种方便道，随其所喜言音威仪等，宣说一切智智。如《疏》所说的，虽种种乘不同，而都是一味，所谓如来解脱味。五就观行来说，《大日经》的字轮旋陀罗尼，以一字摄一切字，一切字全是一字，初后相摄，举一全收，横竖赅罗。一切法门，不离一字，全同《华严经》四十二字。《金刚顶经》的瑜伽观行，五部随一一部具三十七尊，乃至一尊成三十七尊，互相摄入，如帝释珠网，光明交映，展转无限。这与华严之圆融具德完全相同，这一点也是最重要的一个依据，表现了觉苑的思想特点。他的秘密不思议法界缘起论，实际上讲的就是这个思想。依据以上几条，觉苑判《大日经》为圆教，以为《大日经》与《华严》大同。至于《大日》与《华严》教宗不同的理由是：第一，《大日》等八藏中陀罗尼藏所摄，属密教，《华严》等八藏中修多罗藏所摄，属显教。虽同属圆教，而显密藏收有别。其二，虽二者同称秘藏，但《大日》圆密则以三密为宗，而此三密为如来身语意密，唯佛与佛乃能究了，如身密即是诸印，四曼荼罗一一本尊各有身

印，若观此者才能知此尊所表秘密之德。语密即是诸尊所有真言，若闻此者，即知此尊内证之德。意密者，即是本尊瑜伽观，乃至与此相应，即入如来意密之藏。而此三密，则显圆中不说。故二者虽同称秘密，但《大日》等，秘中之秘、密中之密。觉苑在其《序》中说《大日经》，“其大矣哉，斯经乃总持之润府，法界之灵宫。金刚手方可探其蹟，莲花眼始能窥其奥。顿超位地，譬之以神通，速离缠痂，喻之以咒术。加以入金刚界，启菩提心，升金刚座，绍菩提种。护摩设祭，大自在天事火，异其宗。浇顶施仪，色究竟受职，方其躅。不入曼荼罗，不依阿闍梨，则不得入其手”。由此，觉苑公开主张密圆超过显圆，说独标圆密之《大日经》，高出余宗。觉苑的圆教显密二分判，是他的思想的特色。温古虽然提出了密藏圆宗的判释概念，但并没有论证，后来的密宗中也颇有人主张一大圆教，同样未见系统论述。觉苑兼承温古之说，但从华严的五教判释的角度确立圆教，而以《义释》等思想来二分圆教的。觉苑之说与日本台密的圆仁、圆珍的判教，在判释的方式上相类，但觉苑就华严，以显密分圆，圆仁、圆珍就法华，以事理分圆。

觉苑的缘起论，与其以字轮观行判释圆教的思想相关，称作秘密不思议法界缘起，他认为《大日经》即以秘密不思议法界缘起观行为宗，若以秘密不思议法界缘起为宗，即以观行为趣。或以观行为宗，即以秘密不思议法界缘起为趣。他说：“是宗之趣，或宗即趣，可以意得，由是《疏》文上下或归于不思议法界缘起，若归于甚深秘密观行。其文非一，不烦具出”。觉苑以为一行也是讲不思议法界缘起，按其《疏》中却也涉及到法界缘起，如说一法界心，真言行人各随本缘勤修，能令三业同于本尊，从此一门得入法界，即是普入一

切法界门，等等。但一行并不以法界缘起为《大日经》之宗趣，他以自心实相为经宗，着重从心性说来阐释本经思想的，这与本经的立场和角度是一致的。温古也说到法界缘起，说“欲令学者知世间相性自无生故，因寄有为，广示无相，一一推核，目尽法界缘起耳”。

但觉苑之推导法界缘起，实际上是另一条思路，这就是华严宗十玄六相观行门的法界缘起。觉苑以它推演出密宗字门瑜伽观行门的法界缘起。如上判释圆教中，觉苑以为密教的字轮旋陀罗尼观和瑜伽本尊观，与华严的十玄帝网观如出一辙，圆融具德。这里觉苑更进一步，以华严宗四法界观来融会《大日经》的阿字本不生观，他自己称作法界字门观。他认为阿字本不生义观，即属理法界观，因为阿字遍一切处，与理相应。如疏文所说，此中一切众缘皆成法界标帜，所为事业尽带瑜伽义，阿字遍一切字，凡开口动舌皆带阿音。也就是说阿字本不生义是本体、本性、本原，所以是理法界。而其它各别字门，及至三重、四重各异的曼荼罗、五部色相等观行，是各别的现象和事物，属事法界别观。以十喻观一切法皆顺空理，以十缘生句观一切法从众缘生，无有生灭断常，去来一异，缘生无性，举体即空，即事即理。又凡一切字皆揽阿字之所成故，若无开口之音，何有随宜之说？譬千里之程，由初步而即，登九仞之山，亏一簣而不立，即是理成事。事即理，理成事，就是事理无碍法界观。这也就是说观察和认识到事和理二者之间的关系，事是理的显现，理是事的体性，这样理事就融通无碍，统一起来了。又观自身即是本尊身，观本尊身即是自身，如是不二而二，二而不二。或观本尊心佛为自身时，即见自身在本尊心圆明中，于自心上亦有微细圆明种子，能令渐次增广，卷舒自在。若观自心中佛为本尊时，

即见如来在行者心圆明中，于佛心上亦有微细圆明种子，渐能增广，卷舒自在，皆无障碍，互不相妨，乃至本所尊自身像显现，即因果交彻，生佛互收，此即属事事无碍法界观。又引疏文说，从小至大，摄大归小，使观者心目自在，卷舒无碍，渐能以一微尘包含无量世界，此无量世界内一微尘中，此即事事无碍。

觉苑的这个密教四法界观，虽然以华严宗四法界来统摄，但也因为他精研《义释》，“穷瑜伽之奥论”，才能融会贯通，创立自己的说法。觉苑对温古的那一段话也以四法界作了阐发，以为相即是事，有为也；性即理，无为也。自无生者，即表理体本不生。因寄有为，广示无相者，即事不碍理。一一推核以尽法界缘起者，即无障碍法界大缘起。觉苑还以四法界观来配阿、阿（长）、暗、恶四字，或加恶（长）字，以五字统收一切佛法，五字各成一切如来智（五方佛），各各统收一切佛法。如释文观行时随学一心，即见一切如来心，即是《华严》如来成正觉时，普见一切众生皆成正觉，如是一心见一切心，旋转无碍。又释《字轮品》三十四字，更互助成，即为轮体，若随缺一字，即不成故。即是法界缘起，随缺一法，缘不成故。如世间事轮，籍毂辐辘等众缘得成，缺一不可。“然此缘起具总具别，有同有异，亦成亦坏，即世亲六相圆融之义具矣，故云以尽法界之缘起尔”。

觉苑抄解《义释》，也反映出澄观一派兼重《起信》和禅宗的一定影响，他以《起信》的体相用的体系来统领经题等，他还以为一行造此《义释》，弘阐秘藏，主张阿字本不生观，意在和会南北禅宗，同入法界字门，舍染、无染之异，离拂、不拂之殊。觉苑受摩尼所传瑜伽密教的深刻影响，非常注重字门观行，以瑜伽观行为全经之宗趣，故对一行阿字本不生

论多有发挥，他将密教的字门瑜伽观行与华严、天台、禅宗的禅观法会通贯摄起来。

觉苑的思想在中日密教中都产生了一定的影响，道殿著《显密心要集》，直接受其影响，十三世纪初日本真言宗讨论教主三身问题时，道范等就对觉苑和安然的他受用身之说提出疑义。后来赖瑜及其之后的宥快、昙寂等诠释《大日经》，也都引用了觉苑的著作。

### 3) 道殿及其显密圆通思想

道殿，字法幢，俗姓杜氏，云中（今山西大同一带）人，五台山金河寺僧。其盛年在道宗、天祚帝时代。据元如意长老撰《圣旨特建释迦舍利灵通之塔碑文》载：“初旧都通玄关北有永安寺，殿堂废尽，惟塔存焉。观其名额释迦舍利之塔，考其石刻，大辽寿昌二年（1096）三月十五日显密圆通法师道殿之所造也”<sup>①</sup>。此塔中装有舍利二十粒，香泥小塔二千，《无垢净光陀罗尼经》五部。此知道殿于道宗寿昌二年在永安寺建造释迦舍利塔。又《显密圆通心要集序》作者陈觉，亦道宗时人，据《辽史·道宗纪》，咸雍三年（1067）宋英宗驾崩，辽遣陈觉吊祭。五年撰《秦晋国妃墓志铭》<sup>②</sup>。道殿著《显密圆通心要集》，屡引觉苑《演密抄》。道殿盛年，或有作穆宗时代，或作北辽，或作元代，均误。据陈觉《序》及性嘉《后序》，道殿出生在一个信佛之家，家传十善，世禀五常，自小得读儒释之典，投礼名师，十五历于学肆，参禅访道，博达多闻，称：“内精五教之宗，外善百家之奥”。又“利名不染，爱恶非交，既而厌处都城，肆志岩壑”。此表明道殿先是

① 见《至元辨伪录》卷五。

② 《全辽文》，卷八。

在都城闻名，尔后避居到金河寺。

金河寺在五台山，受皇帝重视，统和十年（992）圣宗驾临金河寺饭僧（《辽史》卷十三）。金河寺也出过名僧。道殿及之前有行均著《龙龕手镜》四卷闻名。道殿在金河寺“积累载之勤悴，穷大藏之渊源。撮枢要而成诵在心，剖义理而若指诸掌”。他的《显密圆通成佛心要集》就是在金河寺撰成，《序》说：“以谓所闻大小之教，不出显密之两途，皆证圣之要津，入真之妙道……因是错综灵编，纂集《心要》，文成一卷。”《后序》载：“每念生灵懵于修证，由是寻原讨本，采异搜奇，研精甫仅于十旬，析理遂成于一卷，号之曰《显密圆通成佛心要》并《供佛利生仪》。”其书形成的时间大约在大安年间（1085—1094），书中屡引大康年间写成并刊刻流行的觉苑著作，书成之后由陈觉作序，署其职封。寿昌三年（1097）所刻之《贾师训墓志铭》中称：“故宣政殿学士陈公（觉）素与执政不能相，平放被微讎，执政缘法将夺陈公翰林之官”云云。如削其官，则作序在此前。道殿集出《心要集》后，以其主张，道宗赐封“显密圆通法师”的师号。

又据前引碑文，道殿寿昌年初在燕京，此后当住永安寺。道殿有弟子性嘉，其《后序》自称：“性嘉叨承宿幸，忝会此生，自得伏膺，亲蒙诲道”。序署门人比丘，称道殿为“我亲教和尚”。今本序末附有一段管主八将书雕板入藏的附记。序作者陈觉亦自称殿“曾因暇日，得造吾师，每亲挥尘之谈，颇广窥斑之见”。亦属俗弟子。

道殿的著作《显密圆通成佛心要集》，原作一卷，今上、下二卷。《供佛利生仪》一卷附，陈觉《序》未提，而性嘉《后序》提到，当属后来所集。道殿的书到元代由管主八补续刻刊入藏。《心要集》分四部分，上卷为显教心要和密教心要，下

卷为显密双辩和庆遇述怀。所谓显教心要，主要是讲华严宗的五教判和五法界观，而以五法界观为心要。所谓密教心要，主要是讲密教诸经印咒观法及其功能，而以准提经咒为心要。显密双辩，讲显密双修和密咒十大功德。庆遇述怀，判释二教及述一首抒怀颂。《供佛利生仪》集诸印咒为供养三宝仪式。

道殿的思想如其书名，主张显密圆通，平等双修。他判教继承了觉苑的说法，以华严为显圆，以诸部陀罗尼为密圆，他称显教圆宗和密教圆宗。但他的立场与觉苑不同，显圆、密圆无高下之别，平等无异，主张显密圆通、显密双修。他说：“如来一代圣教，不出显密两门，于显教中虽五教不同，而《华严》一经最尊最妙，是诸佛之髓、菩萨之心，具包三藏，总含五教。于密部中虽五部有异，而准提一咒最灵最胜，是诸佛之母，菩萨之命，具包三密，总含五部。”道殿反对显密之间有优胜浅略的说法，他纂集《心要》的出发点，就是想平息二者互相是非的争论，建立平等圆通的显密教说。说善无畏之后“暨经年远，误见弥多，或习显教，轻诬密部之宗。或专密言，昧黜显教之趣。或攻名相，鲜知入道之门。或学字声，罕识持明之轨，遂使甚深观行变作名言，秘密神宗翻成音韵。今乃不揆琐才，双依显密二宗，略宗成佛心要，庶望将来悉得圆通”。这也表明辽代佛教中，密教与显教诸派论争激烈，密教势力很大，敢与显教诸派抗争。陈觉《序》中也反映了双方矛盾的情况，他说：“习显教者，且以空有禅律而自违，不尽究竟之圆理。学密部者，但以坛印字声而为法，未知秘奥之神宗。遂使显教密教，矛盾而相攻，性宗相宗，凿柄而难入，互成非毁。谤议之心生焉，竟执边隅，圆通之心懵矣。”性嘉也说：“去圣时邈，群生见差，或密显偏修，或有空别立，或学声字，迷神咒之本宗；或滞名言，昧佛经之

正意。虽有观心照性，然多背正趋邪，各计断常，竟封入法。弘性弘相，商参互起于多端；宗立宗禅，水火交腾于异义。遂使滔滔性海罕挹波澜，灿灿义天观窥光彩。”所以有人出来调和显密矛盾，倡导平等圆通，也是客观形势的需要，所谓“向非至智，孰融异端，事必有成，人能弘道”。道殿虽然讲显密圆通，显密平等，而显密内部的诸宗诸教，他并不认为平等，显教他以华严为心要，密教他取准提为心要。以华严、准提为最尊最妙、最灵最胜。实际上他讲的显密圆通，是讲华严和密教之间的圆通，所谓双弘显密、双修显密，是弘扬、观修华严宗义和密教宗义，而这也却是当时的实际情况，辽代佛教中唯有此二派势力较大，需要调和、圆通的，主要也就是这两派。

道殿的这个特点陈觉总结出来了，说“会四教，总归于圆宗，收五密，咸入于独部”。道殿虽以华严五教判摄诸教，但他认为圆教中包罗了前四教。他讲法界观说五种：一诸法如梦幻观，相当于事法界观。二真如绝相观，即理法界观。三事理无碍观，四帝网无尽观，即事事无碍法界观。五无障碍法界观，这是他在四法界观之外提出的一个观法，作为总法界观。一、二观中加入不少《起信》、禅宗的观法。

他在密教心要中，会集了以持明密典为主的很多密典的印咒、观想法，而以准提法为主，他多处引用观世音六字大明、文殊印咒、大轮一字咒等。道殿以准提印咒坛法及护摩法来统摄密教诸部，出于几种原因，一是他自修密部，并无师承，这就决定了他不可能摄取密不外泄的瑜伽密教诸法，相应地，持明诸法容易修持，其中准提法经本多，且印咒法详备，故他以为印法最清楚的善无畏译本最好。“是诸坛之领袖，七众之药饵，可传可尚，东夏高德无不依之持诵也”。二是作

善无畏译的本子开首标明独部别行，总摄二十五部大曼荼罗等。道殿以为此之二十五部总含所有神咒，密教分五部，每部复名有五，即成二十五部。故准提真言总摄二十五部真言，准提镜坛，亦总摄二十五部坛法。又引《金刚顶大教王经》说：“七俱胝如来三身，赞说准提菩萨真言，能度一切贤圣。若人持诵，一切所求悉得成就，不久证得大准提果。是知准提真言，密藏之中最为第一，是真言之母，神咒之王。”三是法贤译本中标明，此经由龙树菩萨于持明藏略出。道殿以为“自如来灭度以后，时人不闻不知（不闻显圆、不知密圆）。至龙树菩萨七百年中出世，双弘显密圆宗，方乃流行人世”。道殿认为此经是龙树菩萨亲传，最有权威。

## 二、密教信仰的流行

辽代密教流行很广，从皇室贵戚至士庶平民，自僧首大德到一般缙众，无不信奉。张纶《再建佛顶尊胜陀罗尼经幢记文》载：“陀罗尼神咒，有以示密法之流通，众俗之所归仰也”<sup>①</sup>。《蓟州沽渔山寺碑铭》称“陀罗密言，咸归敬仰”。时人相信“诸佛所演大总持教，皆有难思殊妙胜力”（《白怀祐造幢记》）。“销苦恼之醍醐，沃烦恼之甘露者，则莫善于总持之藏焉。真言者，殊圣首，出群经之力”（《田氏建幢记》残文）。《师哲为父造幢记》亦称：“夫佛国万法之□，唯陀罗尼最尊最胜。若书写其文，凡尘沾影覆，皆得生天。”

辽代的密教信仰表现在很多方面，或讽诵行持，或建造石幢，或刻置石经，或造立尊像。信仰的内容主要是传统的信仰，兼有新传入的密教，如八大菩萨、八大灵塔等。辽代

<sup>①</sup> 见《全辽文》卷九，下同。

除了专门持诵密教经咒的密教僧人之外，一般僧人也都兼持一经一咒，显教僧人兼持密咒为当时的风气。其中如清宁七年（1061）沙门可训所立塔载，其师季支住山十五年，诵《大般若经》等之外，常诵《六门陀罗尼经》、《明王经》等。大安五年（1089）王鼎《六聘山天开寺忏悔上人坟塔记》载，忏悔上人守常讲论诸经之余，日诵《大悲心咒》以为恒课。又有可兴者，讲诵《法华》、《菩萨戒》之外，并诵诸陀罗尼经（大康二年，1076塔记）。崇圣院华严法师日讲《华严》、《菩萨戒》之外，并讲《准提》密课。灵应院藏主上人诵《法华》、《般若》等，同诵《明王经》、《大悲心》。宝胜寺玄照诵《华严》、《般若》外，又诵准提、灭罪、佛顶心，一字顶轮王等陀罗尼，系时不坠。著名的律宗大德妙行大师自定胜愿检洁二十一条，第十四条即是课诵大悲心陀罗尼，第八条为夜咒食水，济生无缺。宝胜寺监寺大德玄枢，召集徒众，诵大悲心、般若心经等，历数十年，以日系时。

辽代建造塔幢成风，凡建塔立碑，都要书刻陀罗尼。历朝历代建造石幢者，以辽朝为最，后世出土并著录的石幢，多达八十种以上（《全辽文》著录最多，其后又陆续发现不少）。一次参加建造的人，少则一人一户、一寺一院，多则达百人以上，如大康三年（1077）所立京西戒坛寺陀罗尼幢，参加建造并记名者就多达一百六十二人<sup>①</sup>。建造的陀罗尼幢，或属祈福消灾的功德幢，或属供养佛舍利的供养幢，或属度脱亡人的塔幢，而以后者为多。凡师僧寂灭，都要起塔树碑，凡塔碑纪铭，都要碑幢合一，同刻陀罗尼，故陀罗尼幢亦称陀罗尼塔。法幢上多刻一经一咒，或同刻数种陀罗尼，如行满

---

<sup>①</sup> 《金石粹编》卷一五三。

寺尼惠照建造的石幢上同刻尊胜、如意轮、法念相、大吉祥大兴一切顺诸陀罗尼。有的法幢上并刻佛像，如《福惠陀罗尼幢》上，上层刻莲花，中层各面刻佛像，下层刻尊胜陀罗尼和智炬如来心破地狱真言。咸雍七年（1071）所建《为先祖建佛法碑》二通上，“刻总持教及诸佛像”，并刻回向文：“回向真如实际，回向无上菩提，回施和尚、闍梨”。石幢的形状与唐代基本相同。陀罗尼幢中，最多的还是尊胜幢，其次为不动幢、大悲幢、无垢净光幢，他如智矩、不空绢索、灌顶光明、灭罪、破地狱、六门、宝匣印、如意轮、心经等陀罗尼。其中尊胜陀罗尼的信仰，如《文永造幢记》所说：“夫尊胜陀罗尼者，是诸佛之秘要，众生之本源。遇之则七逆重罪咸得消亡，持之则三途恶业尽皆除灭。开生天之路，示菩提相，功之最大，不可稍也。”《义则所立幢记》亦说：“除七返之轮回，入解脱门，破四魔之颠倒，津梁五浊，利济之途，救火宅之焚烧，导苦海之沉溺者，莫尚乎佛顶尊胜陀罗尼咒也。”故尊胜幢流行很广，凡为亡人立幢，多刻尊胜咒。不动如来陀罗尼幢的建造也比较多，沙门即空造《陀罗尼经幢记》称：“佛言有十三大罪无忏悔者，有无动如来陀罗尼，一切极重大罪，并能消灭。若有人发大菩提心，依梵字本书于石塔幢子上，忽有睹此陀罗尼，坐□[生]信敬心，所有十恶等罪，悉皆消灭。何况一日诵一遍，其人增无量福德，速成无上菩提也。”《水井村邑人造香幢记》上亦如此说。大悲幢有不少刻不空译本陀罗尼，并注明为不空本，其它不少陀罗尼亦如此，如行满所刻诸咒，京西戒坛寺陀罗尼幢上所刻大悲咒、宝匣印真言，慈悲菴大德幢所刻尊胜、大悲心陀罗

尼等<sup>①</sup>，都不厌其烦地署明不空的封号，说明当时有人以不空为密教之正统，也与当时宋辽等地信奉密宗高僧善无畏、一行、金刚智、不空等有直接的关系。

辽代刻造石经，多取密教经典，这也是辽代刻经的一个特点。在乾统七年至天庆八年间（1107—1118），由陈国夫人为施主刻造的石经中有密典：《大方等陀罗尼经》、《一字佛顶轮王经》、《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》、《苏婆呼童子经》、《七佛所说神咒经》等。天庆八年通理大师所办石经中有《大佛顶首楞严经》、《大乘理趣六波罗蜜经》。道宗所办石经中有《大法炬陀罗尼经》三十片、《大威德陀罗尼经》碑二十八片、《不空羼索神变真言经》七片。保大元年（1121）安次县及因安县、水清县、范阳县、良乡县等地信众为其亡父母施办石经，多密教经典，其中《求闻持法》、《文殊法宝藏陀罗尼经》、《智炬》、《随求》、《白伞盖》、《文殊五字心》等陀罗尼经比较多，有五至二部不等。其它陀罗尼经有《拔除罪障咒王经》、《香王》、《百千印》、《庄严王》、《诸佛集会》、《清净观世音》、《玄师神咒经》、《救面然》、《护诸童子》、《八名普密》、《阿吒婆拘》、《金刚光焰》、《瑜伽集要》等经。这种情况说明刻造密典石经大都选择最为信仰的经咒，这与有目的刻造大藏石经有所不同。

辽代的密教信仰也反映在佛教造像上，寺院中多造密教尊像，其中著名的如独乐寺十一面观世音菩萨像。此观音像据刘成《重修独乐寺观音阁碑》载，由故尚父秦王请谈真大师入独乐寺，以统和二年（984）十月建观音阁时重塑。关于此尚父秦王，《盘山志》、《日下旧闻考》及《全辽文》均以为

---

<sup>①</sup> 《金石粹编》卷一五三。

耶律奴瓜，但考《辽史》诸纪传，尚父秦王为韩匡嗣，奴瓜有尚父之封，但无秦王之位。据《辽史》卷十四附传，韩匡嗣于景宗时拜上京留守，不久封燕王，改南京留守。《景宗纪》载，乾亨元年（979）与宋交兵败绩，降封秦王（卷九）。《圣宗纪》载，同四年（982）十二月西南面招讨使（三年封）秦王韩匡嗣薨，统和三年七月赠尚父秦王韩匡嗣尚书令。知此年之前已有尚父之号。故刘成碑文称“故尚父秦王”，其重塑十一面观音是在乾亨四年之前。按《耶律奴瓜传》，奴瓜至开泰初（1012）才加尚父之号，秦王之封未见记载。而按《盘山志》，刘成碑立于此前二十余年的统和十年（992）。除十一面观音像之外，道宗在开泰寺铸银佛像二尊，按《燕京访古录》，其中一尊“恶像狰狞，须发鬃烈，双耳环佩下垂，如金刚像一半衫半甲，花云战靴，双手捧钵，左髻盘、右髻立，毗目裂齿，威武绝世”<sup>①</sup>。为密教尊像无疑。后世出土的许多辽代寺塔遗迹中，亦多八大菩萨、八大灵塔造像。其中一些当属一般信众所立，如重熙十三年（1044）张轮翼《罗汉院八大灵塔记》记载，罗汉院八大灵塔是由首座诵《法华经绍凝、塔主法清等与银青崇禄大夫、检校太子宾客兼殿中侍御史、骁骑尉商鞠铁，和烟火都监齐为戴等人发起建造的，内装舍利七宝石函。时人以为“礼此塔者，无冤不解，有恨皆销。牵者善听而归，瞽者善视而去。具贪爱者，顿生厌离。被无明者，速得解脱。尘沾出地狱之门，影覆入菩提之室”。咸雍间由兰陵郡萧夫人所建的著名的静安寺，原址小殿绘有三圣八像、阿罗汉等，此三圣即当时流行的法、报、化三身，八像当即八大菩萨像（耶律兴公《创建静安寺碑铭》）。

<sup>①</sup> 《全辽文》卷二。

据乾统三年（1103）韩温教《金山演教院千人邑记》载，涿水县西北金山演教院，有僧弘升、志霞与院众、近邻施主等人在院开建正堂五间，正面画本尊八菩萨像，专请燕京悯忠寺论主义景在中开演。画八菩萨像，又开演经论，则亦属一般信仰而绘。

### 第三节 金夏大理三朝的密教

#### 一、金朝的密教

金朝虽据辽朝之地，但密教远不如辽流行。据《佛祖历代通载》等记载，皇统年间（1141—1149）北印度末光闍国人呬哈啰悉利与其从父弟三摩耶悉利等七人入金，据说呬哈啰悉利原住鸡足山，诵诸佛真言有大神力，能祛疾病、降伏猛虎、呼风唤雨。他们一行先到五台山巡礼，然后往游灵岩，礼敬观音像，绕观音像千匝，一匝一拜，旋绕必千匝而后已，匝必作礼，礼必尽敬无间。据说他日日受稻饭一杯，座有宾客，分与必遍，自食其余。自灵岩至济南，建古文殊真容寺一座，留从弟三摩耶悉利住持。呬哈啰悉利后来到了棣州（今信阳、惠民一带），又建三学寺居住，至大定五年（1165）四月二十三日灭寂，年六十三（卷二〇）。另有传持《华严经》的那烂陀寺僧苏陀室利也在金朝传法，他亦善闲咒术，能通利，神异颇多，据说曾与道士萧真人角力取胜。闵宗朝（1119—1150）因连阴不晴，特受诏登坛，据说咒龙落地。后妃曾为其亲制紫衣，施内库钱建寺度僧。

金朝有五台山密教僧法冲闻名。据《补续高僧传》记载，大定中（1175前后）曾与道士萧守真角力，从五台应召至京，

止昊天寺。据说在殿庭相试，先是萧守真以饮斗酒挑战，而法冲因饮酒属犯戒，以毒酒交量，说“师手持毒酒，口诵咒，饮之如吸水。饮毕倒器，相示无遗然涓滴，即满盛一器与萧，萧殷觥不敢受。师曰：汝出吾下矣。萧犹大言矜高，师于地画金刚圈咒之。萧不觉投入圈中，汗如雨下，丑态狼藉，尽力求出而不能。上劝师舍之，师曰：“‘若非帝前，吾以金刚并碎尔首’”。于是，闵宗大加赞赏，赐仪仗送还五台山，并敕建万岁寺居之（卷一九）。《补续高僧传》卷二四载，有大汉僧录，姓聂，“且能诵咒驱邪，又名破魔和尚”。据载金朝又有知玲，曾从嵩山少林寺英公受总持法，后于皇统中（1145前后）住河北盘山感化寺弘传密教<sup>①</sup>。

金代仍流行密教信仰，天会九年（1131）所立的慈悲菴石幢，上刻观音菩萨甘露陀罗尼、智矩如来心破地狱陀罗尼、净法界陀罗尼等（《金石粹编》卷一五四）。此幢四面，各镌佛像，咒文梵书，标以汉字。明昌七年（1196）所立太平院石幢，上刻准提、炽盛光、延寿、破地狱、僧伽吒、满愿等真言（同上卷一五七）。近年来发现的《谦公法师灵塔铭》，刻有准提、生天真言<sup>②</sup>。河南密县超化寺禅僧智公塔铭上，亦刻有梵文经咒<sup>③</sup>。五台山秘魔岩有金大定年间所修的代州都僧正、《唯识论》讲主圆明墓塔上，也刻有陀罗尼<sup>④</sup>。

## 二、西夏的密教

西夏佛教受到宋朝和回鹘佛教的影响，后期又受到藏传

---

① 此见游侠《金代佛教》，原出处不明。《中国佛教》（一）。

② 《文物》1979年1期。

③ 杨焕成《密县超化寺清理一座金代塔基》，《中原文物》1987年4期。

④ 李容如《秘魔岩》，《五台山研究》1987年5期。

佛教的影响。西夏王朝内密教流行较广，西夏法律明确规定，凡任官职者必须诵读十四种经咒，《天盛旧改新定律令》第十一章规定的经咒中，就包括《尊胜》、《无垢净光》等密典。后世发现了不少西夏时期流行的密典，如从黑城出土的西夏时期佛典中，就有仁宗乾祐十五年（1184）袁宗鉴等十七人印施的《佛说金轮佛顶大威德德炽盛光佛陀罗尼经》，翌年僧人智通印施《六字大明王陀罗尼经》。天庆七年（1200）袁子、仇彦忠等为荐资父母亡灵发愿印《圣六字增寿大明陀罗尼经》。皇建元年（1210）由圣众普化寺的张盖利、李智宝印施《佛说大乘无量寿决定光明王如来陀罗尼经》等。桓宗时中书相贺宗夙集录经咒，并命诸僧校订翻译，梵汉两书，雕印流通，这就是《密咒圆因往生集》。其《序》说：“宗夙累所钟，久缠疾疔，汤砭之暇，觉雄是依。爰用祈叩真慈，忭摩既往，虔资万善，整涤襟灵。谨录诸经神验秘咒，以为一集，遂命题曰《密咒圆因往生》焉。然欲事广传通利兼幽显，故命西域之高僧、东夏之真侣，校详三复，华梵两书，雕印流通，永规不朽云尔。”他请校订编辑的是甘泉师子峰诱生寺承旨沙门智广、北五台山大清凉寺提点沙门慧真，翻译的是兰山崇法禅师金刚幢。集入的经咒大都为汉译通行的，如文殊一字咒、准提、随心、尊胜等二十余种。每段包括咒、诵法、功德三部分。《序》中说：“窃惟总持无文，越重玄于化表；秘詮有象，敷大用于域中。是以佛证离言，廓圆镜无私之照，教传密语，呈神功必效之灵。一字包罗，统千门之妙理；多言冲邃，总五部之旨归。众德所依，群生攸仰。持之则通心于当念，诵之则灭累于此生。妙矣哉，脱流幻之三有，拔险趣之七重。跻莲社之净方，扫云蒙之沙界。促三昧于顷刻，五智克彰；圆六度于刹那，十身顿满。其功大，其德圆，巍巍乎

不可得而思议也。以兹秘典，方其余教，则妙高之落群峰，灵耀之掩群照矣。”这都集中反映了时人对密教的特别崇信之心理。

西夏境内也崇尚显密兼通，仁宗时所译汉藏合璧《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》，题款人名标有显密法师等字样，如题显密法师功德司副使曩卧英沙门天竺大钵弥怛、五明显密国师讲经律论功德司正曩乃将沙门也阿难捺等。天梯山石窟发现的残经中亦有此二人的题款，其中28号窟写经题“显密法师功德副使曩夷隔力沙门周慧海奉教译”。他们还翻译过《圣观自在大悲力总持依经录》、《胜相顶总持功能依经录》等<sup>①</sup>。在宋译经的金总持是西夏人，在夏亦当译过经。1976年在灵武横山乡石坝村窑藏发现西夏遗物，其中有一件银盒带有梵文密教种子字<sup>②</sup>，1984—1986年在灵武磁窑堡瓷窑遗址发现西夏瓷制素烧如意轮降魔杵等<sup>③</sup>，这都反映了西夏境内流行密教的情况。

西夏时期敦煌及河西地区仍然流行密教，除出现传统题材的观音类等之外，新出现有五方佛的新传瑜伽密教曼荼罗，如敦煌464号窟主室顶、432窟前室西壁门上为五方佛绘像。安西榆林石窟29号窟，窟室正中设方形坛基，上砌五层圆坛，最上层置坐佛，一、二、三层像佚，第四层侍立菩萨，最下层立护法像。窟顶正中绘莲座，外为八瓣莲花，上各书一字梵文真言种子。前壁门南行列供养人，有西夏文题名，第一身作真义国师普比智海，第二身作大瓜州监军司……。这二

① 史金波《西夏佛教新证四种》、《世界宗教研究》1989年1期。

② 董居安《宁夏石坝发现墨书西夏文银器》，《文物》1978年12期。

③ 马文宽、黄振华《宁夏出土带梵字密宗器物考》，《文物》1990年3期。

铺造像和绘画曼荼罗当属新传瑜伽密教曼荼罗，其中窟顶所绘显然是八菩萨种子曼荼罗。安西东千佛洞2号窟、5号窟当亦属新传曼荼罗画。敦煌87、206、291、326、328窟主室顶绘有羯磨杵。安西榆林3窟室中立四层八角坛、窟顶正中绘五佛曼荼罗<sup>①</sup>。西夏境内的酒泉文殊山、肃北五个庙、永靖炳灵寺、玉门昌马下窟、裕固马蹄寺、宁夏固原须弥山、武威天梯山石窟中，亦有密教遗迹分布。

西夏晚期还有藏传密教流行，最早形成的藏传密教派别噶举派和萨迦派都曾在西夏弘传密教。据藏文史籍《贤者喜宴》的记载，西夏仁宗曾遣使迎请噶玛噶举派法王都松钦巴前去传法，都松钦巴便派弟子格西藏索哇前去，仁宗即奉藏索哇为上师。后来噶玛派在藏建粗朴寺宝塔时，据说仁宗奉施赤金塔和华盖。稍后蔡巴噶举派的贡塘喇嘛尚的弟子扎巴僧格也奉师命前往西夏，担任西夏上师。又有藏巴东沽哇师徒七人先到蒙古，然后辗转到西夏，担任翻译，讲授密法，后来成吉思汗攻打西夏时，据说藏巴东沽哇劝说成吉思汗修复寺院，免除僧人赋税。据《萨迦世系史》记载，萨迦派第三祖扎巴坚赞的弟子觉本，亦曾到西夏传法，被西夏王（桓宗）供奉为上师。据说觉本后来从西夏送来大量财物，供施萨迦寺。其中有一西夏王供奉的锦缎伞盖，忽必烈派人查验，据说由此忽必烈父子俱生敬仰。

西夏文文献记载中，也证实有藏传佛教在境内活动。在西夏通行大量的西夏文和汉文经典的同时，也通行藏文经典。如乾祐二十年（1189）西夏王仁孝的施经发愿文中就说：“谨于乾祐己酉二十九年九月十五日恭请宗律国师、净戒国师、大

---

① 详见宿白《敦煌密教遗迹札记》。

乘玄密国师、禅法师僧众等，就大度民寺作求生兜率内宫弥勒广大法会，烧结坛，作广大供养，奉广大施食，并念佛诵咒，读西番、番、汉藏经。”其中西番藏经即指藏文藏经。西夏文《天盛改定新律》中规定念诵的经咒中，藏文经咒几占半数，其中有《心经》、《尊胜经》、《文殊名经》、《无垢甘露要义陀罗尼经》等。在黑水城发现的西夏文书中，也有一些藏文文书和木简。西夏文中的一些密典，如《佛母孔雀明王经》、《摩利支天总持经》、《守护大千国土经》、《无量寿宗要经》、《圣大明王随求皆得经》等译自藏文。藏传密教的造像也出现在西夏瓜州监军司治所的安西石窟中，如5窟东壁窟门北侧壁画，中部南侧佛塔、伞盖、相轮等。榆林窟3、29窟也具藏传佛教风格。近年在银川西北拜寺口发现的粗泥相轮，塔顶下装藏中出有上乐金刚唐卡，塔身浮雕的护法金刚像，及出土的上师像等，都是藏传佛教遗迹。在黑水城亦发现藏传瑜伽密教及印度、尼泊尔式造像。

### 三、大理的密教

十世纪初，南诏政权被郑买嗣篡夺，建大长和国。郑买嗣为其屠绝南诏王室忏悔，据说铸佛万尊，广兴奉祀。不久，其政权先后由大天兴、大义宁国辗转更替。后晋天福二年（937）段思平取代大义宁王，建立段氏大理政权。大理国继承南诏以来的传统，仍然奉行密教。据《南诏野史》记载，大理王室崇奉密教之笃，几至国王常禅位为僧。大理国凡三百一十六年，二十二主，其中就有十主避位为僧。据载文经皇帝段思英在位一年，被废为僧，法名宏修大师。秉义皇帝段素隆在位四年，禅位为僧。圣德皇帝段素贞在位十五年，禅位为僧。孝德皇帝段思廉在位三十一年，禅位为僧。上明皇

帝段寿辉在位一年即禅位，保定皇帝段正明在位十五年禅位，中宗段正淳在位十二年禅位，宪宗段正严在位三十九年禅位，景宗段正兴在位二十五年禅位，神宗段智祥在位三十三年禅位。其余国王也都笃信佛教，第一代王段思平以为佛教保佑其夺得政权，而年年建造寺院，铸造佛像达万尊之多。大理王室信佛之笃，国王多禅位为僧，史所罕见。据说，大理政权中凡宰相大臣及担任要职者，多从密僧中选拔任命。郭松年《大理行记》载：“师僧有妻子，然往往谨儒书，段氏而上有国家者，设科选士，皆出此辈”。

大理时期，传密著名者大都仍是南诏时期诸大姓，其中董氏家族最为显赫。据《董氏族谱》等，董氏始祖因助段思平夺得政权，而被敕封国师。其后历世大都敕封国师、圣师、大阿闍梨，及俗职王、王子、指挥等，拥有很大权势。杨氏家族有杨义隆子孙，法藏寺出土的大理写本中有《诸佛菩萨金刚启请仪轨》一卷，属杨义隆于大理国十七代王天保八年（南宋绍兴六年，1136）所写，有题云“爰有佛弟子持明沙门释照明，俗讳杨义隆，为幼男杨隆俊，为己为人，敬写《诸佛菩萨金刚等启请》叶一百张、壹卷”<sup>①</sup>。另题《光显启请散食浴像口嘱白金刚小稽请》一卷，作“释杨义隆造”，与前同。杨义隆之孙杨俊升，有赐紫师号，大理玉华楼出土之《杨俊升墓碑》，有题衔称“衡鉴君国谏议大夫杨俊升”，《高姬墓碑》署“谏议大夫赐紫大师杨俊升撰”。杨俊升碑题名下又有“谥曰释龟儒镜圆悟桑[国]师释照明”的题款，故有以为杨俊升即杨义隆。但按父子连名制，义隆连隆俊，隆俊连名俊

---

<sup>①</sup> 周咏先《凤仪县北汤天南诏大理国以来古本经卷整理记》，杨廷福《法藏寺古经卷清理杂记》，《南诏史论丛》（二），1986年。

升，又一人有二俗名，亦不合一般常规，故只能视为墓碑题写有误。杨氏又有杨才照，段智兴时人，元亨二年（南宋淳熙十三年，1186）撰《兴宝寺德化铭并序》，题名“皇都崇圣寺粉团侍郎赏米黄绣手拔释儒才照僧录闾梨杨才照奉命撰”<sup>①</sup>。同年又撰《褒州阳派县嵇肃灵峰明帝记》<sup>②</sup>。段氏又有段进全，现存昆明古幢公园之大理国经幢造幢记：“皇都大佛顶寺都知天下四部众洞明儒释兹济大师段进全”。佛顶寺在大理太和村侧山麓，文诏九年（宋政和八年，1118）时有寺主尹运富监造书写经卷。王氏有国师王德彰，大理国写经残卷有《通用启仪轨》，末书“国师阿左梨王德彰”，另一写本《息灾触净散食次难咒棺启请》，卷首题“国师灌顶大阿左梨王德彰”。又有大阿闾梨周梵彰，大理残卷《海会八明王四种化现赞》，末题“大阿左黎周梵彰述”。1223年所写《大般若经》末题“大理国灌顶大阿左梨赵泰升敬造”，背面又有“灌顶阿左梨释智生为法界有情敬造”的殊印。

大理时期也流行写经、刻咒等功德活动，写经除以上提到的外，还有保安八年（宋庆历四年，1104）释道常《荐举七代先亡写疏》残卷等。善阐城所立密教石幢，上刻佛像及尊胜咒，下刻《心经》、《大日尊发愿》、《发四弘誓愿》等文，首行题“大理国佛弟子议事布夔袁豆光敬造佛顶尊胜珙幢记”。昆明地藏寺所立尊胜幢，刻于段智兴元亨十一年（南宋庆元元年，1195），题大理弘圭山赵兴明为亡父母造<sup>③</sup>。

大理国流行的仍然是传统的密教，从《张胜温画卷》看，

---

① ③均见《金石萃编》卷一六〇。

② 上二幢题文均见方国瑜《云南史料目录概说》，（中华书局，1984年）《金石萃编》有缺文。

观音法类最盛行，瑜伽密教及真言密教仍在流行。内地密教中的药师法也在流行，画卷中有药师佛图，法藏寺古写本中有《佛说灌顶药师经疏》残卷。此时大瑜伽及无上瑜伽密教正值兴盛，有可能传入云南，古写本中有《大威德经》。龚鼎臣《东原录》记载，绍兴六年（1136）大理国遣使进献金书《大威德经》，此经似属大瑜伽部密典。大理时期的密教进一步与当地本土信仰融合，也与道教和儒教相联系，阿闍梨兼习儒典，已成风气。

## 第四节 藏传新译密教

### 一、佛教的复兴和新译密教

吐蕃佛教自朗达玛灭法之后，便一蹶不振。其后经历了一百余年的所谓黑暗时期（表示没有佛法），到十世纪七十年代末，佛教重又在藏地复兴起来。后来的佛教史家就把第二次复兴起来的佛教，称为后弘期佛教，而把吐蕃时期的佛教，称之为前弘期佛教。当复兴之初，卫地的卢梅等、藏地的罗敦金刚等受藏王派遣，到安多地区从前弘期遗留下来而发展成僧团的贡巴饶色及其弟子受戒学法。后来他们回藏建立寺院，传戒度僧，发展僧团，称为下路弘传或东路律学。此后不久，阿里的藏王也从尼泊尔和克什米尔迎请达磨波罗和慧护等人，到阿里地区传戒度僧，建寺弘法，称为上路弘传或西路律学。

佛教在藏地初步复兴起来后，翻译经典、建立完备的教法，便提上了议事日程，尤其建立正统的密教更迫在眉睫。出家为僧的藏王意希沃到阿里弘法之后，深感前弘期遗留下来

的密教支离破碎，邪法混入其中，违背佛教的根本教理。于是他派遣了一个二十一个人的求法僧团，到印度等地求取教法。这批人后来大都中途病歿，只有仁钦桑波和勒贝协饶学成归国，并开始译经传法。其后，又有不少印度等地的论师应请入藏。而藏地僧众纷纷远出求法，回来之后，广译经论仪轨，弘扬新传教法，后弘期藏传佛教逐步建立起来。

藏传佛教史上称前弘期流行的密教为旧译密教，把后弘期新传译的密教，称为新译密教。藏传中显教并无新旧之分，印度密教也无新旧之别。新密、旧密的概念，是后弘期才形成的。旧密具体指以传承前弘期密法的宁玛派教法，新密则指后弘期传译的各派密教。关于新旧密教的划分，藏传佛教史上也有分歧，如有的以传经地点来划分，认为在金刚座（菩提伽耶城）传出的为新密法，在乌仗那传出的为旧密法。有的以传出的菩萨来划分，认为以空行母传出的为新密，以持明传出的为旧密。或以金刚手传出的为新密，以普贤传出的为旧密。有的以行位来划分，以果位所行的为新密，以因位所行的为旧密。但大多以密典翻译的时间先后来划分，而具体到先后的时间界限，又有一些分歧。有的以弥底为限，有的以仁青桑波为限，有的以意希沃为限，有的以罗敦金刚为限。虽稍有差异，而共同以后弘期始译为新密的开始。则以前弘期传译并在后弘期继续流传的密教为旧密，以后弘期传译弘扬的密教为新密，比较合理。

## 二、新密的传译

自十世纪末到十三世纪，藏地僧人到印度求法，印度各地（包括尼泊尔和克什米尔）僧人来藏弘法，持续了近三百年的时间。其中十世纪末至十一世纪末，集中传译、介绍印

度佛教，以传译为主。十一世纪末至十三世纪，传译与建立宗派并行。至十三世纪末传译已告结束，藏传佛教各宗派亦先后形成，并具有一定规模。这一时期传译经典的藏地译师约有一百四十余人，由印来藏弘密的班智达（五明学者）约七十余人。其中传译经论最为著名的约三十余人，他们中又有四人最为卓著，史称四大译师。这就是：仁钦桑波、卓弥、玛尔巴和郭库巴。当时印度佛教处在密教阶段，因而他们传译的经论教法以密教为主，或带有浓厚的密教色彩。

仁钦桑波（意译宝贤，958—1055），十三岁时从堪布意希桑波剃度为僧，十七岁即被派往印度求法并迎请论师。据《青史》等记载，仁钦桑波在印度各地先后学习达七年之久，主要从中印度般若缚黎论师学习二部摄续（《密集》和《摄真实经》）和庆喜藏的《摄真实经摄论》，从摩尼洲达摩波罗学《断除业障续》及其注释，并学胜天的《曼荼罗三百四十尊》、佛智派及龙树派的《密集》，从宝金刚论师学《时轮》及《四座释论》。据说仁钦桑波前后依止的班智达共七十五位，他也邀请来许多论师到西藏。

仁钦桑波学成归来，之后又有二次往学，第二次到克什米尔及摩揭陀国，第三次到克什米尔。仁钦桑波在阿里建立译经事业及讲说的传规，驻锡托林寺，弘扬显密教法。《布顿教法史》记载说：“仁钦桑波成为一名善巧精通一切显密教法的人物，同时他还迎请了班智达达夏达嘎惹哇玛、及白玛嘎惹古巴达、菩提西辛达、布达巴那、嘎玛那古巴达等人，共同翻译了显教经典及密乘四续部经，特别译出了密乘的瑜伽部及《密集》等许多经典，从而确立了清净的密教”。《青史》评论说：“这位大译师少年时到克什米尔钻研许多显密教典，具极大的智慧，由此翻译出许多显密教法，并广大讲说

般若波罗蜜多及密续两方面的教义，开示许多灌顶和修法等  
的作法，西藏后弘期密教较前弘期更为兴盛，这也大半是大  
译师的恩德”。

意希沃的儿子拉德王寿仁钦桑波为顶上福田和金刚阿闍  
梨，并在布让地方封赐庄园。仁钦桑波建立了许多寺院，也  
培养了大量的弘法人才，其弟子中有四得意弟子，诺穹·勒  
贝协饶（即一起回藏的小译师）、古辛·准珠降称、扎巴·迅  
鲁协饶、吉洛·连纳，又与小译师共同的弟子有四人。仁钦  
桑波翻译校订的显教经典共十七部，论典三十三部。按《布  
顿目录》，传译的密典共八十七部，其中经典十部、释论七十  
五部、著作二部（自著《开光摄颂》、《辟邪密广论》，此可见  
当时意希沃和仁钦桑波等新密一派极力反对密教中以淫乐为  
解脱的作法，斥之为邪密，故后来布顿说仁钦桑波建立了清  
净的密教）。仁钦桑波传译的密教以瑜伽部和无上瑜伽的方便  
续为主，瑜伽部以《摄真实经》及其释论为主，无上瑜伽以  
《密集》及其释论为主，另外也译出智慧续（母续）的《胜  
乐》本续及释论。

卓弥·释迦意希（994—1078），后藏芒喀人，他是由罗  
敦金刚在后藏拉堆（今昂仁）的弟子释迦迅鲁和意希准珠派  
往印度去求法的，同去的还有达诺·迅鲁准珠。他们携带重  
金先在尼泊尔就静先论师学习声明一年，然后到印度超岩寺，  
从六贤门学法。而卓弥主要依止东门论师寂静，先后八年。迅  
鲁准珠则朝礼圣迹，学法很少。后来卓弥又到东印，从毗汝  
巴的第三代弟子慧王明论师广受灌顶和解经修行的教授，并  
得到所传的道果教授。十三年之后卓弥回藏，开始译经弘法，  
终成就卓著。

他译出瑜伽母续的代表经典之一《喜金刚续》的第二品

等三种密续，又译出寂静论师的《具足清净论》等二万般若释。五十一岁时伽耶达惹论师来藏，又从学五年，完全得到他的密教传授。卓弥以传译弘扬密教为主，所传密法主要就是瑜伽母续的喜金刚说修教法，以及瑜伽部广释。卓弥译师在六十三岁之前讲说修学，广授徒弟。他在后藏的拉堆建立了牛古垄寺，以此为中心广弘密教，后来的郭译师和玛尔巴译师都是他的弟子，后来的萨迦派始祖贡迦却迦波，宁玛派的实际创立者三素尔，也都曾从他学法。据《青史》载，他全部经教著作传授给拉准噶里、仲·垛巴敦穹和色敦衮日三人，部分传授给杰贡色窝等三僧和堆谟多杰措等四尼。获得经论圆满教授的还有江乌嘎哇等五人。六十三岁之后，闭关静修，八十五岁圆寂。据布顿《大藏目录》，卓弥共译密典六十五部，其中五十八种均为母续喜金刚和胜乐惹里萨续部。

玛尔巴（1012—1097），俗名塔玛旺秋，法名却吉洛追（法慧），山南人，十二岁出家学佛。据其本传（查同杰布普）记载，他天资聪明，而禀性执拗，极好争辩。十五岁从卓弥译师学声明，三年之后决意亲往印度求法。先至尼泊尔，依止基特巴与本达巴二人学四座法、往生夺舍法、及声明、翻译诸学。三年之后，即由二师推荐到印度，依止那若巴学法。他从那若巴受喜金刚灌顶，传习《二品续》及金刚帐续、桑布扎续。一年之后往西印度，从智藏论师学习《密集》金刚的教授，以及事、行、瑜伽三部的仪轨及实修。其后又经那若巴介绍，往南印毒海洲，从寂贤论师学习母续摩诃摩耶法等五种要道和二十种根本圆满次第。之后又往东印，依止麦哲哇，传习大手印法及其十二要法。后又往南印学四座法，到其它一些地方参访许多瑜伽师。这样寻师求法，历经十二年之后回到西藏，但据说途中遭同行陷害，所携经论掉落河中，

故回到洛扎之后未能广事翻译，但教授了不少弟子。不久立誓再往印度求取经典，在弟子们的支持下，携带重金再往印度，又从那若巴及各地上师重又听受教法，将经典在当地就译成藏文。这次回来之后，按本传的说法，“玛尔巴上师的福德、声誉、教化、事业，均异常兴盛，他的教法大为弘扬”。到他晚年，第三次往印度求法，时那若巴等师尊早已示寂，便参访各地师友而回。玛尔巴三往印度，初次虽长达十二年之久，但无重金供献，而未得到全部教授，故有再往之举。这次因得弟子们支持供施重金，而得到全部教授，并带回了大量的经论。最后一次当是出于一种心愿而往，故地重游而已。

玛尔巴主要弘传无上瑜伽母续的喜金刚和胜乐法，尤其传承弥勒巴的大手印法和那若巴的喜金刚法，另译有密集诸法。玛尔巴的弟子很多，其中有所谓四大柱心传弟子，堆地的促敦旺额、雄地的俄顿却多尔、藏地的梅敦村波、贡塘的米拉日巴，又有四具缘弟子。其七个儿子，亦各得法。

廓库巴，名拉哲（圣天），最初依卓弥学法，因无黄金供献而未得密法教授，便立志往印度求法。于是三往印度，前后依止七十二位班智达，其中主要上师有烘协金等十二人，而从静贤论师学密集龙树派传授。他回藏后传译弘扬的，也是密集龙树派教法。同时也传译胜乐、四座、摩诃摩耶、欢喜金刚等经续及其释论。《布顿目录》共著录他译的经论三十一一种，其中主要为辛底巴、波纳巴、古古日巴、圣天等人的著作。

四大译师之外，小译师诺穹·勒比协绕翻译了《胜乐》、《金刚亥母》等。阿底峡到藏也传译十九种密典，其中主要传密集龙树派传规。去迎请阿底峡的纳措译师，也广事翻译，《布顿目录》上著录三十余种。藏王意希沃也译有《胜乐》等。

自印来藏而后来通晓藏语的弥底，译出《四座》、《文殊明智法门》及论著多部，自著自释《佛智传派加行六支释》等十种。其他如藏王沃德迎请来的苏那耶喜大师，光军之子哲德迎请来的克什米尔遮那喜，由穹波·却准珠作译师，翻译了《金刚顶经》及行部续法类。季厥·达哇沃色翻译了《时轮》、《佛顶》、《金刚甘露》、《胜乐》等教典。后来翻译几部法及几部经典的藏印各地译师还很多。《布顿目录》著录的密教经续四百种，论典共一千七百四十七种，其中绝大多数是后弘期翻译的。

### 三、新密的主要学派

十世纪末叶之后，藏印高僧把大量的密教经典翻译成藏文的同时，印度各地的密教学说及其流派也被介绍到西藏。于是，讲论著述之风一时蔚然，相应也出现了众多学派。藏传新密的学派基本上与印度密教的学派相一致，即因一部根本经典的不同讲释及其不同传承而分宗立派。但因传译介绍的译师和论师的不同，出现了一派数传的情况。一门之中观点不同，又会出现一传数派的情况。后弘期新密中，各有传承系统的学派很多，其中影响比较大的是密集、胜乐、时轮、大威德，以及喜金刚等无上瑜伽各派，瑜伽派也有一定的影响。密集派在印有佛智和龙树两大学派，佛智派在前弘期就已传入西藏，后弘期在藏形成四个主要传承系统：仁钦桑波传系、弥底传系、凌译师传系、柳郡波传系。其中仁钦桑波从侠达嘎惹、白玛嘎惹二人受佛智派传授，分传江波却洛，八传而至布顿，分传桑杰仁钦，九传传到《青史》的作者廓诺·迅鲁伯。

弥底主要在康区广讲佛智学说，后来在康区形成派别。

凌译师与班智达苏纳雅西在卫藏弘传佛智教法，至其弟子朗喀乌哇广为弘场，盛极一时。

柳那波曾往印度就学于与那若巴同时的坝里阿扎惹雅，回藏后传其子多杰喇嘛，其后父子三传至多杰思季，他著有《根本续释疏》，此后师徒相传，直到迅鲁伯。

在藏传佛教中禀承龙树派（圣系）的共有五系：廓库巴传系、阿底峡传系、巴操传系、却杰伯传系、达哇贡波传系。其中后三派流传不广，影响较小。巴操一派的建立者巴操译师先从廓库巴传系的达玛多杰学习，后来依据底那嘎嘎那侠的释义，重新译出本续及释续，并著述出《密集续释略论》，也以此传法授徒，形成另一派，可以看作以廓派分出的流派，但不久失传。

却杰伯一派是由恰·却杰伯建立的，他最初也是从廓派传系的觉准师徒学密集教法，后来又从尼泊尔的班智达尼玛旺波峨热（日王光）听受，并以此传承为主，改译了《密集续释》和《总摄五次第》，又自著《密集续释明灯论摄义注疏》，但后来并没有流传开来。

达哇贡波（月怙主）一派是由克什米尔的达哇贡波第二次入藏时建立的，他把《密集续释明灯论》讲授给贡巴·袞却松，后来在时轮派中传承数代便消失。

阿底峡派由阿底峡入藏建立，他讲授给纳措译师，纳措译师译出圣天的《净治心障法》、龙菩提的《五次第释摩尼鬘论》、誓句金刚的《五次第难义释》等，传授于绒巴·洽索巴，后四传至峨杰贡噶。他著述《密集略释》等许多释著，传之于梁译师和格波等，广大门庭。另外此派同时传佛智派中的灌顶一种。

廓派最为著名，廓库巴的六大弟子芒格·生格绛称、峨

乌巴·生格、乌弥·绛秋绛称、妥巴·多杰领波、梁巴嘎·却吉多杰、乌巴霍松，他们将廓库巴所传的教法弘扬光大。他们共同传法于绒巴嘉勒和雪敦·多杰绛称，此二人讲授于学格译师达玛多杰，达玛多杰还从乌弥座前求得灌顶的传授，并传于巴操译师和垛巴嘎敦·旺秋珠，旺秋珠续传于后世。另外，六大弟子中除多杰领波和绛秋绛之外，其他四人共传楚敦旺峨，由此传至后世。生格绛称另传峨·耶协，再传至峨·尼玛生格，集诸派密集之大成。他著《密集本续释疏》等论典，大弘圣传学说。他的弟子也是著名的学者，著有《密集续大疏》，并传之后世。至却姑峨热，大讲《密集释》，誉为达哇贡波再生，其弟子很多，以喇嘛帕峨最为有名。后来传到布顿，著《密集续释明灯论大疏》等，闻名于世。他的弟子穹波·拉巴、迅鲁索朗将此派学说传之于宗喀巴，后来成为格鲁派的主要教法之一，这是廓派中影响最大的支派。生格绛称的同门乌弥另传法于甲·朗喀，再传至哲窝贡波，大弘密集教说，据说他讲说《密集》，他的寺院中精通《密集》者有五百人之多，其中上首弟子贡钦·却那嘎等人著有大量的《密集》讲释的论文。这样廓派后来衍生出至少四个支派。

胜乐派在印有数派，而传入西藏的主要是那若巴一派。后弘期在藏传译胜乐教法及其学说的很多，但后来形成传承系统的主要有四派：麦觉派、玛尔巴派、绒派、嘉派。麦觉初从来藏的帕汤巴的弟子智积听受胜乐灌顶和修法，后来到尼泊尔从帕汤巴的昆仲达玛玛底和那若巴的另一弟子菩提贤等学习，回藏后建立胜乐讲说，传于萨迦初祖衮嘎领波。贡嘎领波著《后续讲释》的注疏，传其子索朗哲谟兄弟。索朗哲谟一传萨班·衮嘎绛称，后来传之于萨迦派中。另传玛·却吉嘉布，将胜乐释续广为讲说，教授弟子多人，并传于后。

玛尔巴派的建立者玛尔巴·却季旺秋（1042—1136）先在藏学法，后至印度，从那若巴的诸弟子学习胜乐灌顶、本经、教授等，回藏途中又从帕汤巴及其弟子语自在等数人学那若巴教法，并译出多种胜乐法类。回藏后广弘胜乐教说，对本续及修法著出《摄义》和《广疏》，教授弟子多人。其中后藏的色哇·洛丹传于雅巴·绛秋欧珠，雅巴著有本续和修法的《广疏》，以及对积布巴《五次第释》的《广疏》。色哇·洛丹另传其子邓却多吉，延至后世，至布顿集七种不同传规，著有本续、修法等许多著作。玛尔巴的另一弟子觉若·却吉绛称（1108—1176）先著《量决定论释》闻名，后来广学诸法，从玛尔巴学胜乐教法，著《胜乐本续释疏》讲说，他建麦格拉措寺，内分讲说、静修两院，培养出许多弟子，其中古西仲巴和绒巴格仁主持讲院，传至后世。玛尔巴的其他弟子也各传一方，但传承时间不长。

绒派是由绒区的松巴·达玛云敦建立的，他先到尼泊尔学胜乐法，回藏后译出莲花的《胜乐空行海续释》、及乍雅生纳的著作等七宝藏论，同时改译《胜乐本续》和《释续》。他的弟子后来传至布顿。

嘉派由嘉·衮嘎多杰创立，据说其先世传宁玛派教法，其叔索朗绛称曾到尼泊尔依止帕汤巴，听受那若巴的喜金刚法类，后著出《喜金刚大疏》。他本人精研旧密诸法，后到尼泊尔学习《胜乐亥母法》类及其教授，回藏后广传弟子，衍生出五个支系。

时轮派在印度同源，传入西藏之后形成两大派别：卓派和惹派。卓系传派的建立者是克什米尔的月怙主和译师卓·协饶扎。月怙主亲从时轮足得到灌顶、教授、注释的传授，他由卓·协饶扎迎请到西藏弘传时轮教法，卓译师首先得其教

授，并将《本续》、《后续》的灌顶法和修法及《略释》等译为藏文，后来此派就依此传承讲授，故称卓派，而实际则由月怙主传授。月怙主在藏另传杰巴父子，又衍为一派，但后来没有得到广泛流行。月怙主第二次入藏，在阿里亲译《时轮广释》，及白莲王的《念修要法》、金刚藏的《喜金刚修法真实光明论》，自著藏文《时轮无尽明灯教授释论》和《根本智论释》等。他教授弟子很多，其中贡巴·袞却松得到《时轮经释》的讲解，卓敦·朗哲那得到《明灯论》的讲授。而对于《本续》的教授，袞却松遵从卓译师的传授，朗哲那又依袞却松为师，求得其《续释》的教授和卓译师《本续》的讲授，这样卓派至卓敦，分传合一，本续、释续、释论三大教授完备无遗。

后来卓派又衍生出许多支派，袞却松师徒共传哲窝贡波和色·却吉安达，此二人又分传后世。郎哲那另传裕谟和其子克巴，裕谟后到邬裕精修，弟子很多，其中达玛菩提广弘时轮教说，传之后代，自为一支。克巴·达麦侠惹下传至色谟喀哇·朗喀绛称，传之于播东之仁清哲谟，建造了著名的播东寺和时轮佛母大像，讲论之风大兴，形成播东支派，后世出有许多译师和著名学者。其中雪敦·多杰绛称亲往尼泊尔学习，再译《释论》，融入卓派传统讲释。这一派后来传至袞邦·吐杰准珠（1243—1313），以善辩著称，他在雅鲁藏布江南的拉孜东北建造觉囊寺，遂形成觉囊一派。

惹派的建立者是尼泊尔的班智达萨扞达希和惹·却饶译师。萨扞达希与月怙主为同门，他应惹译师之请来西藏传法。惹译师依他译出《时轮续》和《时轮续释无垢光论》及许多支分。他护送其师回国后，分别在前藏和康区弘法授徒，形成时轮惹派传承。其弟子惹·协饶生格得到全部教授，再传

至嘎诺译师，在其所属温玛寺讲说时轮，由此惹派即以温玛寺为中心弘传。嘎惹译师的次子协饶生格（1251—1315）著称于世，在许多寺院开讲时轮，四十一岁时将温玛寺托付其侄多杰绛称，自己到姆汝地方建造香拔拉寺，在此著书立说，光大时轮教法。多杰绛称兼通卓派教法，在温玛寺设时轮讲说院，以广学显密教法闻名于世，据说曾被元帝迎请至上都，其叔之后又接管香拔拉寺，广弘时轮教法。他传法于布顿，布顿依师命译出《时轮灌顶略释难义释》等。之后应霞鲁万户长之请，主持霞鲁寺，并在此建立时轮法会，作《释续注解》等，对卓派播东支派的雪敦译本作了改译，他在此弘传时轮诸法等，后来形成霞鲁派。

大威德派（亦即能怖金刚派），在藏主要有三派，阿底峡派、惹·却饶派和惹·多杰扎派。阿底峡讲授于纳措译师，纳措译师译出《能怖金刚续》和《续释俱生光明论》，并从誓句金刚听受此法，传于绒巴洽素哇至后世。惹·却饶亦讲说此法，传于耶协生格等至于后世。惹译师多杰扎到尼泊尔，从大悲受此法的那若巴一派，回藏后广事弘扬，有九大弟子闻名，亦传于后。

传承并讲说喜金刚派的主要是卓弥译师和玛尔巴译师。卓弥译师传译《喜金刚》及道果法，讲授于昆·衮却嘉波，由此形成萨迦一派。玛尔巴译师传译《喜金刚》及大印法，讲授于米拉日巴，由此形成噶举一派。

此外，以讲释庆喜藏的《摄真实续释自性光明论》为主的瑜伽派，也曾活跃一时。其中主要有仁钦桑波所传一派，桑噶译师所传（佛顶为主）一派。后来布顿集诸传教法，著《瑜伽续部摄义》及《大种广疏》等。

## 第六章

### 元明清以来的密教

#### 第一节 元明清时期的传统密教

##### 一、密教的流行及其传承派别

###### 1. 密教流行的特点

念常的《佛祖通载》中有一段总结密教流传中国的话,说:“佛法流于中国久矣,三乘之教风靡九州,其道至焉。唐宋间始闻有秘密之法,典籍虽存,犹未显行于世。国初,其道始盛于西鄙。统元中,天子以大萨思迦法师有圣人之道,尊为帝师。于是,秘密之法日丽乎中天,波渐于四海。精其法者,皆致重于朝廷,敬慕于殊俗,故佛氏之旧一变于齐鲁。”念常的话自然并不全面,但却说出了中国密教史乃至整个中国佛教史上的一个基本事实,这就是密教到了元代,它在中国佛教中的地位发生了重大的变化,它由原来一教一宗的地位上升到与其它各教各宗抗衡并立的地位,它已半分佛教了。如果说隋唐以来的佛教是诸教诸宗的佛教,那末,到了元代就是显教密教的佛教。所谓“佛氏之旧一变于齐鲁”,就是说中国佛教的格局发生了重大变化,密教的地位显得很突出。中

国佛教二分显教和密教，早在唐代密宗中就有了，是当时密宗判教的一个重要理论。唐之后，显密概念的使用范围扩大了，尤其在辽朝以及西夏，以显密二分佛教已成为整个佛教界公认的判教概念。元代继承了辽夏的传统，把显密二分佛教的观念在全国佛教界完全确定下来了。影响到大藏编目，以显密来分类。通达显密二教，才被认为掌握了佛学的全部知识。

密教在元代得到元王朝的直接支持和尊崇，其发展盛极一时，故念常说“秘密之法日丽乎中天，波渐于四海”。元代的密教除了传统密教之外，印度的密教继续东传，而新传入两个系统的密教，就是藏传密教以及西域（中亚）密教，大理密教也不时地向北方传播。元代及其之后的传统密教，主要继承了辽夏密教的传统，元代有志诚师徒弘传，有管主八搜集刊刻密教经论。印度密教尤其克什米尔、尼泊尔等地的密教仍然流传，明代有智光师徒传译弘扬，形成派别。藏传密教和西域密教传入内地，始于西夏，到了元代大量传入，尤其藏传密教盛传内地，影响很大。大理密教也在北方流传，如元朝宫廷就传大理天神咒法。这样元代内地实际上流传五个系统的密教。元朝进行汉藏大藏的对勘，编订《至元法宝勘同目录》，就是集中了汉、印、藏、西域四大系统密教为主的各方面的力量，其中传统密教的代表有大都弘法寺通显密二教演秘大师澁吉祥等，印度密教的代表有西天班抵答通五明师尾麻罗室利等。藏传密教的代表有西蕃通显密二教讲经律论赐紫衣释速端然、西蕃传显密二教讲经律论赐紫衣湛阳宜思、西蕃传显密二教讲经律论毗罗思八藏布、以及八思巴上足弟子班智达叶犍国师、八思巴完布达哩麻八罗阿罗吃答帝师等。西域密教的代表有北庭都护府通二国言音解显密教迦鲁

拏答思、北庭都护府通显密教讲经律论斋牙答思等。校勘的大藏文字包括汉、梵、藏、维吾尔四种语言。汉藏大藏的对勘是四系密教并举合流的集中表现。

明代承元之余绪，密教仍流传很广，且深入到民间。明代分佛教为禅、讲、教三类，其中所谓教指密教。洪武二十四年（1391）颁布的《申明佛教榜册》中确定：“教者，演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人。”又规定：“若瑜伽者，亦于见佛刹处，率众熟演显密之教，应供是方，是孝子顺孙报祖父母劬劳之恩。以世俗之说，斯教可以训世天下之说，其佛之教阴翊王度也。”这里所谓演显密之教，与通常所说的显密二教不同，规定“其所演唱者，除内外真言难以字释，仍依西域之语。其中最密者，惟是所以曰密。其余番语经及道场内接续词情，恳切文章，天人鬼神可感知者，此其所以曰显”。可知这里把梵文真言咒语称之为密，把回向祷告之词称之为显。

元代以来密教深入民间俗流，出现了俗处的瑜伽行者。《榜册》称：“曩者民间世俗，多有仿瑜伽者，呼为善友”。其实，这也是受到了印度密教的影响，印度就有大批的俗处瑜伽行者，唐末以来密教中也多传法于俗人，藏传佛教中也有这种情况。元代以来密教在社会上流行，甚至到了泛滥的程度。明初设立僧伽管理制度之后，首先对密教的法事仪轨作出统一的规定。洪武十六年（1383）五月二十日，明太祖即令僧录司制定出统一的密教法事仪式，凡诸真言咒语都作出统一的要求和持诵标准，形成定制之后，颁行天下诸山寺院，永远遵守。又下令天下僧官赴京领取法事仪式，令诸密教僧人学习三年。然后赴京考试，通过者即为僧，发给僧录司的文凭。而对成规仪式不能通解者、念诵生熟者，允许延长一

年。如果有善于记诵而无度牒的人，就在当地僧官机构给与度牒，如考试不及格，编为民。有了度牒和文凭，就可以受人之请，到乡间州里作祈禳、超荐、求雨、驱鬼消灾等法事。

到了洪武二十四年（1391），制定《申明佛教榜册》，对佛教进行全面管理。其中共有十项，与密教有关。第一条允许密教僧众在寺刹道场演习显密之教，以满足当地群众的各种需求，并以此教训导世俗。第十条规定严禁俗人仿效瑜伽僧，否则罪以游食。认为“瑜伽之教、显密之法，非清净持守一字无讹谬。呼召之际，幽冥鬼趣，咸使闻知，即时而至。非垢秽之躯，世俗所持者”。俗人持密之善友，“为佛法不清，显密不灵，为污垢之所污”，故“今后止许僧为之”。第三条规定，显密之教轨范科仪，务遵洪武十六年颁布的格式。凡内外部真言，及金刚曲、赞诵等，在汉语中没有相应的音而难以翻译的，均按西域之梵语之音念诵。认为已经编出的科仪之礼，明则可以达人，幽则可以达鬼。而俗僧愚士，妄为百端，讹舛规矩，则会貽笑智人，鬼神不达，故必须严格遵循已有的格式。“毋增减，为词讹舛紊乱，敢有为者，罪及首僧及习者”。第五、六、七条明确规定密教僧人行法所得收入的限额。瑜伽者既入佛刹，已集成众，要是赴应世俗，应请到民间作法。所酬之资，要验日验僧，每日每僧钱五百文。要是进行主磬、写疏、召请三执事，则每僧各一千文。而陈设佛像，香灯供给，闍梨劳役钱为一千文。又对道场经咒布施等，也作了详细的规定。从《榜册》的规定可知，佛教在世俗化、深入民间文化习俗的过程中，密教扮演了重要的角色。

这一时期密教与显教诸派相互影响、相互渗透、相互融合，持咒与参禅、教观并行合流。清法藏《持准提咒说示吴

暗之》说：“诸所祈求，皆从秘密。一句禅语流出，五家宗旨、无量法门、百千妙语，靡所不具。此持咒即禅、即观、即密、即显之旨也”（《三峰汉月藏禅师语录》卷十五）。又说：“此东土所授，称为禅者也。西方大圣人，则名之曰咒，名之曰真言”（卷五）。三峰法藏的说法未必符合事实，但却代表了当时人们即显即密，即禅即观（天台）即密的诸宗诸教融会思想。道盛《大准提菩萨焚修悉地忏悔玄文序》说：“持咒与念佛全同，惟参禅则稍异。咒以信为主，禅以疑为端。信极则无疑而直入，疑极则必信而顿通。在持咒与念佛，决不许疑。稍疑，则如轮刀上阵。而志不勇猛，必自取败也。而参禅虽曰疑情，而先必深信有教外别传之旨。但不知古人言句之异，而猛欲发明之为疑也，非谓疑此或有或无，不可必也。”这里又把净土念佛与密教等同起来，又阐明与参禅的关系。道盛还把持咒与儒学相联系，说“如能一心，则全收法界，体露真常矣。以故圣学以颜曾之愚鲁，独得心传。而游夏之文华，难于入室。况持咒独以收摄身、口、意于无相应处，退藏于密而默识贯通。于参赞位育也，谁谓佛教不与圣学相表里哉！然则儒宗自有克己慎独足矣，何必更持佛咒乎？曰从来诸儒专以世教为事，而未肯于身心性命求透露。至遇生死危难，水火刀兵中，得大神通解脱之机用者几人哉？正以彼志不在生死性命。是故借此咒力以引导之，如有别传。大药能疗万病，亦必有药引，始能到达于五脏六腑、十二经络而通乎。风寒暑湿，表里虚实。使无此行，则闭塞而不能自达也”。道盛的话也代表了当时一部分儒士的思想，元明清三代有不少儒士颇习佛教，习佛则以持咒、参禅、教观而为时尚。

## 2. 志诚及其所传的密教

据《补续高僧传》的记载，元代至元、大德年间（13世纪末14世纪初），有志诚其人，礼七代宗师，学显密要义，持诸部密咒，“受徒匡众，道望益隆”。此表明志诚弘扬传统密教，影响很大。据志诚本传记载，志诚自号寂庵，俗姓杨，缙山人。其父杨林，曾从征元太祖，以其勇材，授为都元帅之职。母房氏，生二子，志诚属长子。据载，志诚早有出家之志，年十六岁，父母欲强为其娶妻，志诚不从命，剪发而逃。据说后来到了燕京，礼七代宗师，出家受戒。据说，志诚跪礼宗师请名，宗师问他有何志向，他回答说：“诚而已”，便取以志诚的法名。

志诚所投的七代宗师，究属何宗何派密教人物，已无从考知。但可以肯定他是辽金时期密教某一派的传人。燕京曾是辽代及至金代的密教中心，而由七代上推，可至辽代晚期，又他所传的密教也具有辽代密教的特点，亦即传习唐密的特点。据《元史·世祖纪》记载，中统三年（1262）十一月，敕命圣安寺作佛顶金轮会。此佛顶金轮会是唐代密宗传持的法会，此载虽未说圣安寺何人举行佛顶金轮会，但或许就与志诚之师有关。又志诚传习之《发菩提心论》为唐密著作，其受之于师，应无可疑。所以，志诚之宗师，可能是辽代密教某一派的传人。

据载，志诚“志业精勤，风神爽朗。显密要义，游刃若虚。谨持犯之科，弘慈摄之行”。大约到了至元中，志诚已有了名望，得到元廷的器重，至元十四年（1277）被授予大都路禅（僧？）录的职位。二十四年（1287）他主持清安寺。翌年，又在灵椿里别建广化兰若居住，自此传法授徒，广弘密教，道望日高。成宗即位后，即特降玺书，赐号静炤妙行大禅

师，又授诸路头陀教门都提点的职位。可见，志诚颇受朝廷的尊崇，这也是元代以来传统密教的僧人得到的最高荣誉和地位，志诚圆寂于大德九年（1305），春秋六十五，僧腊五十，塔于清安寺傍。

本传中评论说：志诚自“入道至涅槃，垂五十年，弊衣粗食。持诸部密咒，兀兀朝夕，未尝以寒暑暂废。精专之功，自能至灵，足与澄氏之流亚欤”。这里把志诚比于佛图澄，足可见他在当时的影响之大。

志诚行持密教，有种种神异传闻。载“师平生多异迹，通灵感化。惊耳悸目之事，人莫测是凡是圣”。据说他在静居修法时，有异气屡结，作善财合掌形，在其顶上。入夜，有人看见白光通贯其头，经时不散。有时又看见群雀聚其首，如立相株。又传说他在瑜伽定中能预见来事。有一次，因派到江南去办事的人李纯等逾期未归，他便入定，见李纯等正在归途中，问其缘由。不多久，李纯等人果然回来，禀报之事与定中所说完全相符。又有一次，定中见许善友从保定回来，说寂烟师没化，后果有此事发生。据载，志诚还多有行法祛病的故事，其中传说京都邹氏之女，被魑魅所缠，久无医治。而志诚以念珠拂之，立刻解除病魔。

本传记载志诚“授徒匡众”，但其弟子多不见记载，仅知有法云、李纯等人。其中法云受其嘱托，住持宗门之事。据本传记载，志诚临终之时，将手书《金刚顶经发菩提心论》，并金字戒本（当为菩提心戒本），传付法云，嘱他住持本宗。法云的事迹，史籍无考。

### 3. 智光及其传译的密教

有明一代，弘传密教最为著名的是智光及其弟子，智光也是中国佛教史上最后一位西行求法而有成就的人。据《补

续高僧传》本传及曹义《西域寺碑略》<sup>①</sup>等记载，智光（1348—1435），字无隐，梵名雅尔甫罗密克，俗姓王，山东武定州庆云人，父王全，母董氏。智光小时很聪明，凡阅读总不忘。十五岁辞父母，至燕京吉祥法云寺出家，礼该寺桑噶实哩国师为师。桑噶实哩，一作萨诃咱释哩（意译俱生吉祥），迦湿弥罗国班智达。当在元惠宗至元年间（1335—1340）从北印游行到上都，栖止于法云寺，弘传密乘，后来封善世禅师。智光既礼为宗师，从其学习梵语文，并诸经论，亦受其灌顶传法。不多年“志业敏慧，苦心向学。内外典籍，罔不研玩”。而就师“得亲仪范，昕夕听益，聆声通意”<sup>②</sup>。

洪武二年（1369）智光随侍其师，参访五台山，“得睹文殊妙相”。本传称“以道广无涯，未易津测。繇是锐志参访，游五台，感文殊现相”。大概此时已名声渐闻，明太祖诏至金陵，或说“师弟连翩，望京朝请”，大概师徒相携而至南京了。太祖嘉其勤劳，召问便殿。答问之际，见智光语通梵汉，命译其师带来的经典。并筑庵钟山，给具供张，颇示伏崇。智光在钟山译出的是《四众弟子菩萨戒》，以其“词简理明，众所推服”。洪武九年（1376）奉命参访补陀洛伽山，并遍礼江南名山胜迹。十七年（1384）春，与其徒惠辨等奉使西域。

史载其“过独木绳桥，至尼巴辣梵天竺国”。大概取道吐蕃路而达尼泊尔，当时西藏各政教首领已数遣使朝贡，西藏道已通。又从智光后来的事迹看，他非常熟悉西藏的情况，故往返当均取西藏道。

---

① 曹义《西域寺碑略》，见《钦定日下旧闻考》卷九六“西域寺”条。

② 见周叔迦《元明清译经图纪》，《周叔迦佛学论著集》下册，中华书局，1991年1月。

智光在尼泊尔参礼麻曷菩提上师，得传《金刚鬘坛场》四十二会。又礼地涌宝塔等胜迹。因智光本已从桑葛实哩习学密教，又从尼泊尔师麻曷上师，得传金刚鬘。其学之富，颇使西国人等敬仰。有中印僧桑渴巴辣者，投其门下，礼为宗师。并倾心服事，不离左右。后来智光携经论与其徒众，自吐蕃路而还。智光返回的时间没有记载，但他往尼泊尔是带有朝廷使命的，所谓“宣传圣化”去的，大概负有向邻国通报汉地改朝移主，并建立外交关系的使命。故至二十年就有尼泊尔国王马达纳啰摩遣使来朝，上表贡物并进佛塔之事。至二十四年又来朝贡，赐赍多种。至三十年又来朝贡，此后未见记载。智光至迟也在三十年（1397）时回来。

惠帝建文四年（1402）智光又奉使吐蕃及尼泊尔国。《洪武实录》三十五年条记载：“遣僧智光赍诏谕馆觉、灵藏、乌斯藏必力工瓦、思八达藏、朵思、尼八刺等处，并以白金、缙币颁赐灌顶国师等。凡白银二千二百两，缙币百一十表里”。智光此次奉使藏、卫、尼泊尔诸地，先后四年。至永乐三年（1405），当回到南京。《碑》称“比还再往，复率其众来朝”。按永乐三年正月赐西番、乌斯藏头目阿奴等宴会于会同馆，大约智光与此诸人同来。

智光因为两次远使西国，太宗念其往返劳勤。复与论三藏之说，领会深奥，倍加器重。永乐四年成祖赐给他图书、金织袈裟、禅衣，俗供诸物等，并诏居西天寺，封为僧录司右善世。永乐十五年（1417）诏至北京，又因“议论称旨”，诏居崇国寺，赐国师冠。二十二年九月，封赐为圆融妙慧净觉弘济光范衍教灌顶广善大国师，并赐金印（《仁宗实录》）。仁宗即位，又赐孔雀销金伞盖幡幢，及银镀金携炉、盆罐供器、法乐几案、坐床、舆马等，扩建能仁寺居之。宣宗即位，出

内帑在北京阳台山建大觉寺居之，以俟其老。并敕有司度僧百余人为其徒，又加封西天佛子之号（此前已有大通法王之号），赐玉印宝冠、金织袈裟、禅衣、时服、鞍马仪仗、诸法器等等。

宣德十年（1435）六月十三日智光灭寂，享年八十八，僧腊七十三。据载，临终之际，诸弟子求其遗言，即说偈一首：

空空大觉中，永断来去踪。

实体全无相，含虚寂照同。

并戒示弟子，精进修法。诸弟子讷闻朝廷，皇帝遣官赐祭，仍敕有司具葬仪送终。毗荼之日，大慈法王乘法炬，甫置薪龕顶，造塔葬于阳台山。宣宗又命增广其塔，创建寺宇，命名为西竺寺。其诸弟子又分舍利，建塔寺于各处。其中大国师乌巴迪呢雅实哩等建造灰塔于毗荼之所。造成之日，赐名西域寺。令其徒布达实哩为住持，以使灯续相传，久而益坚。

据本传记载，智光性行纯朴，凡所修建大斋，均惟诚惟恪。与皇帝对话，也总以利济万有为出发点。据说仁宗所赐的仪仗，也弃而不用。仁宗听说后派人询问原因，回答说：“平生只以持守经戒、弘法利生为务，并无汗马功劳。皇上宠赐之物，谨以收藏就可足够了。要是真的去使用，岂不太过分了吗？皇上听到中使禀报，颇为感慨，制词极其褒重。示寂之后，其弟子桑葛巴辣进其遗像，英宗又亲制赞书，说：“托生东齐，习法西竺。立志坚刚，秉戒传笃。行熟毗尼，悟彻般若。证明自然，恬澹潇洒。事我祖宗，越历四朝。使车万里，有绩有劳。懿沥精虔，敷陈秘妙。玉音褒扬，日星垂曜。寿康圆寂，智炳几先。灵消旷海，月皎中天。”

智光少事桑噶实哩班智达，习学密乘。后两度奉使西行，求法释迦故里，承密麻曷菩提，故其学法，称首明代。他还

先后翻译不少经典，据现存及所见经目，共译经轨十四部：《四众弟子菩萨戒》（若干卷）、《圣观自在菩萨求修》、《大悲观音密修现前解》、《大悲观音俱生身中围》（捺塔室哩集）、《圣观自在略求修》、《青颈大悲观自在菩萨修习要法》、《大悲观音求修》（发思巴集）、《狮子吼观音求修》、《观音菩萨辨梦要门》、《大悲观音常修不共要门》、《心经》、《八支了义真实名经》（若干卷）、《仁王护国经》、《大白伞盖经》各一卷，后四部现不存。

智光最初只有弟子惠辨、桑葛巴辣，后来仁宗赐度僧百余人而为弟子。至晚年更勤于培养弟子，本传载：“寿令既高，智益精敏。有求而问之者，即恳恳开说，不厌不怠。非养之有素，讵能然耶？”本传记载弟子有数千人，其中受法弟子百余人。本传说对数千数百弟子各随其器，而引掖之，其中道望名世者有数十人。现知其弟子有随侍西行的惠辨，由自西东来的桑葛巴辣，住持西域寺的布达实哩，为正统十门僧的嗣法弟子乌巴迪呢雅实哩。

其中惠辨第一次奉使归来后，不知所终。

桑葛巴辣后来由其师推荐，太宗命为番经厂教授。凡遇朝廷法事，智光必偕巴辣参加。或得主持坛场，或辅弘宣，发扬秘乘，饶益弥多。据载他生性刚直，少巽让，独敬于师，自西抵东始终无间。后来居住定州上生寺弘密，正统十一年（1446）终于本寺，寿七十。

布达实哩在正统时住持西域寺，传灯相续，后不知所终。

乌巴迪呢雅实哩，据弘治十七年（1504）太仆寺卿李伦所撰《重修西竺寺碑略》载，俗姓翟，山西蔚州人，八岁即礼智光为衣钵侍者，后受密法心印。据说凡听受之法，历历暗练无遗。正统年间任命为正统十门僧，正统十年（1445）为

其师立碑铭于西竺寺。弘治十四年（1501）十月二十六日灭寂，追封为静修悟妙灌顶大国师、西天佛子大智法王，建塔于旻台山西竺寺师祖兆茔。十七年十月，其门人复以茶毗所建塔。

智光师徒自元代至明代弘治年间，见于记载的共传四代。

## 二、密教经典的刊刻、对勘和翻译

### 1. 管主八和秘密经律论的刊刻

元代管主八搜集刊刻历代未入藏的密教经典，是中国密教史乃至大藏刊刻史上的一件大事。

管主八的生平事迹，史籍缺载。按其名字及通达汉文大藏和西夏文大藏的情况看，他当属西夏人。据《普宁藏》及《磻砂藏》的有关题记，管主八有师号称广福大师，曾任松江府僧录。在任职期间搜集刊刻秘密经律论，以为补续大藏。并雕印刊刻大量的单行经本和河西字（西夏文）大藏，及装印藏文散经不少。管主八还对原缺秘密经律论，续作《大元续集法宝标目》，以为王古《大藏圣教法宝标目》的补充。释克己为其作《序》，说王古《法宝标目》“流传既久，贝叶未收。眼目所存，诚为缺事。即有前松江府僧录广福大师管主八续集秘密经文，刊圆藏典。谓此标目该括详明，谨录藏中，随衒披阅”。对所标目之经，指出其同异、字函、内容。管主八另集有《密迹力士大权神王经偈颂》一卷，智昌《序》称：“今广福大师僧录管主八归命三藏，独心内典，集成偈颂，补缺流通。亦曰《密迹力士大权王经》，广行遍布”。据《序》文，管主八所集偈颂，与唐代无能胜（阿质达散）译《秽迹金刚说神通大满陀罗尼法术灵要门经》的内容相当，则属管主八译。管主八还有一些续刻大藏时所作的题记。

他有儿子管辇真吃刺，号永兴大师，于至正二十三年（1363）将管主八续刊经板舍入平江路磧砂寺大藏经坊，以为永久印造流通。

管主八刊刻补续大藏的情况，见于日本善福寺和美国普林斯顿大学所藏之《大宗地玄文本记》卷三题记、《磧砂藏》武字函之卷十二《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》题记、法门寺塔出土的《普宁藏》宁字函《大乐金刚不空真实三昧耶般若波罗蜜多理趣经》卷末题记等<sup>①</sup>。管主八在任松江府僧录期间，主持雕造印施了二种文本的大藏经和大量的汉文单行经及不少藏文单行经本。以他卑微的官职，印施数量之巨、种类之多，在中国刻经史上罕见，其贡献很大。管主八于大德年间（1297—1307）先后在松江府、杭州路等地印施汉文大藏经约九十余藏，四大部经三十余部，《华严》大经约一千二百余部，金银字书写《大华严经》百卷，《华严道场忏仪》约二百余部、经律论疏抄五百余部、《焰口施食仪轨》四千余部，又续雕《磧砂藏》经板一千余卷。《梁皇宝忏》、《藏经目录》、诸杂经典等，不计其数，散施全国各地及高丽等处。他在江南浙西道杭州路大万寿寺雕刊河西字大藏经板三千六百二十余卷，并及《华严》诸忏板、《装严佛像金彩供仪》、《佛像图本》等。至大德六年（1302）完成，散施宁夏、永昌等路。又装印西蕃字（藏文）《乾陀般若经》、《白伞盖陀罗尼经》三十余件，其它经咒各千余部，散施吐蕃等处。

管主八刊刻印施的藏经中，最为重要的就是续刻大藏秘

---

<sup>①</sup> 见张新鹰《法门寺塔元刊经本题记所见管主八续补佛藏事略》、汤一介《简介美国普林斯顿大学所藏〈磧砂藏〉》、柏明《法门寺佛经的收藏、发现及价值》等，均刊《首届国际法门寺历史文化学术研讨会论文集选集》，陕西人民教育出版社，1992年6月。

密经律论。题记中明确记载：“又见江南闽浙教藏经板比直北教藏，缺少秘密经律论数百卷，管主八发心敬于大都弘法寺取到经本，就于杭州路立局命工刊雕圆备，装印补足直北腹里、关西、四川（五台、江南、云南、高丽等处）大藏教典，悉令圆满。”刊刻密典的时间，从残存诸经题记可知，在大德十年（1306）至十一年十二月间完成的<sup>①</sup>，如《磻砂藏》“气”四、“支”三卷尾题记时间在大德十年十月。刊刻的经费由诸人舍施，平江路僧录司舍施中统钞十锭，该司僧训李元焘、知事不伦纳、提控案牒吴广祀等均舍财，荣禄大夫行宣政院使管卓星吉以“都劝缘功德主”名义施中统钞十锭，还有松江府、杭州路的僧人及信士多人，管主八一次施资中统钞三百锭。刊刻密典设置了专门的检校僧，按前题记有检校秘密经律论秦州讲经持律沙门海云、检校秘密经律论巩昌府讲经持律沙门义琚、检校秘密经律论前吉州路报恩寺开演沙门克己等。续刻的《磻砂藏》共九十七种、三百一十五卷。其中从大都弘法寺直北教藏取到的秘密经共八十六种、二百八十卷。据普宁寺僧如莹于大德三年（1299）编成的《杭州路余杭县白云宗南山普宁藏经目录》称：“武”至“遵”字计二十八号秘密经另有目录，则此秘密经共装成二十八函。按续刻大藏密典是在大德十年和十一年，而如莹《普宁藏目录》编于大德三年，据此有学者认为秘密经目录早在大德三年之前就有设想，但也并不排除原目录中本来并没有“武”至“遵”字二十八函和“约”字函，及其前的“桓”至“合”四函和“济”至“感”十函的可能性。因为该目录后来经过了奉口峨眉山崇圣寺天台僧师正的校勘，南本《涅槃经》是师

<sup>①</sup> 有关刊刻时间及施资等均见张新鹰文考证。

正校订，早于十九年刊行单本，刻《普宁藏》时补入，并补充列入目录。故后来四十三函可能是刻完《普宁藏》之后据以补入如莹目录之中的。“约”字函前三种，根据《文殊名义经》卷末沈明仁题记，于至大二年（1309）补刻入《普宁藏》的。则如莹目录中原不可能有，为后人补入甚明，故秘密经目录不可认为早在至大三年前就已提出。

管主八刊刻的这二十八函秘密经律论，究竟包括哪些经典，因没有发现《普宁藏》所说的另有之目录，一般不得而知。但可以通过元顺帝至正九年（1349）所刻《磻砂藏》目录，同至元二十七年（1290）刻成的《普宁藏》目录，宋理宗时刻的《磻砂藏》、及《至元法宝勘同目录》、大定十三年（1172）刻成的《金藏》、《大藏圣教法宝标目》中的管主八增补目录等，对勘比较，可以看出其具体经名、部数和卷数。现据蔡辰运《二十五种藏经目录对照考释》为据，凡宋《磻砂藏》、《普宁藏》无，而元《磻砂藏》等有的二十八函经目勘录如下：

1. “武”字函五种十二卷：《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》二卷，唐金刚智译。《大乐金刚萨埵修行成就仪轨》一卷，唐不空译。《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》五卷，辽慈贤译。《圣迦拏忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》三卷，唐不空译。《曼殊师利菩萨吉祥伽陀》一卷，宋法贤译。

2. “丁”。

3. “俊”一种二十卷：《佛说如来不思议秘密大乘经》二十卷，宋法护译。

4. “叉”一种十卷：《大乘瑜伽金刚乘性海曼殊室利千臂千钵大教王经》十卷，作唐不空译（伪经）。

5. “密”十二种十二卷：《瑜伽金刚顶经释字母品》一卷，

唐不空译。《佛说大孔雀明王画像坛场仪轨》一卷，唐不空译。《成就妙法莲花经王瑜伽观智仪轨》一卷，唐不空译。《金刚顶瑜伽化他自在天理趣普贤修行念诵仪轨》一卷，唐不空译。《五字陀罗尼颂》一卷，唐不空译。《金刚顶瑜伽降三世成就极深密门》一卷，唐不空译。《圣阎曼德迦威怒王立成大神验念诵法》一卷，唐不空译。《大药叉女欢喜母并爱子成就法》一卷，唐不空译。《大圣天欢喜双身毗那夜迦法》一卷，唐不空译。《文殊师利菩萨根本大教王经金翅鸟王品》一卷，唐不空译。《金刚顶瑜伽金刚萨埵仪轨》一卷，唐不空译。《一切如来安像三昧仪轨经》一卷，宋施护译，重复同函，宋《磧砂藏》在“八”字函。

6. “勿”一种十卷：《守护国界主陀罗尼经》十卷，唐般若共牟尼室利译。

7. “多”一种十卷：《大乘理趣六波罗蜜多经》十卷，唐般若译。

8. “士”三种六卷：《佛说巨力长者所问大乘经》三卷，宋智吉祥译。《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》一卷，宋法贤译。《普遍光明清净炽盛如意宝印心无能胜大明王随求陀罗尼经》二卷，唐不空译。

9. “实”二十一种二十一卷：《佛为优填王说王法政论经》一卷，唐不空译。《佛说五大施经》一卷，宋施护译。《佛说四品法门经》一卷，宋法贤译。《大毗卢遮那神变加持经略示七支念诵随行法》一卷，唐不空译。《大日经略摄念诵随行法》一卷，唐不空译。《金轮王佛顶要略念诵法》一卷，唐不空译。《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》一卷，唐不空译。《佛说大威德金轮佛顶炽盛光如来消除一切灾难陀罗尼经》一卷，失译。《仁王般若陀罗尼释》一卷，唐不空译。

《观世音菩萨如意轮瑜伽》一卷，唐不空译。《佛说如意轮莲花心如来修行观门仪》一卷，辽慈贤译。《曼殊室利童子菩萨五字瑜伽法》一卷，唐不空译。《大威怒乌刍吐么仪轨经》一卷，唐不空译。《佛说摩利支天经》一卷，唐不空译。《速疾立验摩醯首罗天说阿尾奢法》一卷，唐不空译。《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》一卷，唐不空译。《佛说无畏陀罗尼经》一卷，宋法贤译。《无能胜大明陀罗尼经》一卷，宋法天译。《无能胜大明心陀罗尼经》一卷，宋法天译。《佛说八大菩萨经》一卷，宋法贤译，重复而不同函，宋《磧》在“冠”字函。《佛说妙吉祥菩萨所问大乘法螺经》一卷，宋法贤译，重复而不同函，宋《磧》在“冠”字函。

10. “宁”十三种十三卷：《金刚顶瑜伽理趣般若经》一卷，作唐金刚智译。《十不善业道经》一卷，宋日称译。《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》一卷，唐不空译。《金刚顶瑜伽观自在王如来修行法》一卷，唐金刚智译。《不空羯索毗卢遮那佛大灌顶光真言》一卷，唐不空译。《佛说一髻尊陀罗尼经》一卷，唐不空译。《金刚顶瑜伽文殊室利菩萨供养仪轨》一卷，唐不空译。《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》一卷，辽慈贤译。《金刚手光明灌顶经最胜立印圣无动尊大威怒王念诵仪轨法品》一卷，唐不空译。《金刚摧碎陀罗尼》一卷，辽慈贤译。《事师法五十颂》一卷，宋日称译。《大乐金刚不空真实三摩耶般若波罗蜜多理趣释》一卷，唐不空译。《一字顶轮王念诵仪轨》一卷，唐不空译，重复而不同函，宋《磧》“曲”字函。

11. “晋”三种十卷：《佛说顶生王因缘经》六卷，宋施护译。《佛说大乘随转宣说诸法经》三卷，宋绍德译。《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》一卷，唐不空译。

12. “楚”二种十卷：《佛说大乘智印经》五卷，宋智吉祥译。《佛说大乘入诸佛境界智光明庄严经》五卷，宋法护译。

13. “更”五种九卷：《佛说法乘义决定经》三卷，宋金总持译。《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》二卷，唐不空译。《文殊所说最胜名义经》二卷，宋金总持译。《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》一卷，唐不空译。《末利支提婆华鬘经》一卷，唐不空译。

14. “霸”、15. “赵”、16. “魏”、17. “困”一种四十卷：《佛说大乘菩萨藏正法经》四十卷，宋法护译。

18. “横”八种十卷：《大悲心陀罗尼修习念诵略仪》一卷，唐不空译。《金刚顶超生三界经说文殊五字真言胜相》一卷，唐不空译。《妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪》一卷，辽慈贤译。《大乘法界无差别论》一卷，唐提云般若译。《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》一卷，唐不空译。《根本说一切有部授近圆羯磨仪范》一卷，元八思巴集。《根本说一切有部比丘习学略法》一卷，元八思巴集。《苏悉地羯罗供养法》三卷，唐善无畏译。

19. “假”、20. “涂”一种二十卷：《根本说一切有部毗奈耶破僧事》二卷，唐义净译。

21. “灭”、22. “號”一种十六卷：《菩萨本生鬘论》十六卷，宋慧徇译，《普宁藏》无。

23. “践”二部二十七卷：《施設论》七卷，宋法护译。《大宗地玄文本论》二十卷，陈真谛译。

24. “土”、25. “会”一部二十五卷：《大乘集菩萨学论》二十五卷，宋施护译。

26. “盟”一部十卷：《大元至元法宝勘同总录》十卷，元庆吉祥等集。

27. “何”六部十卷：《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》一卷，元真智译。《大白伞盖佛母总赞欢祷祝偈》附卷。《圣妙吉祥真实名经》一卷，元释智译。《彰所知论》二卷，元沙罗巴译。《至元辨伪录》五卷，元祥迈撰，《圣者文殊师利发菩提心愿文》一卷，元智慧译。

28. “遵”三部二十卷：《根本说一切有部尼陀那》五卷，唐义净译。《根本说一切有部目得迦》五卷，唐义净译。《大藏圣教法宝标目》十卷，元王古、管主八撰。

宋《磧砂藏》与元《磧砂藏》对勘，以上二十八个字号，共二十一个函，九十二部、三百二十一卷。此外，“遵”字号之后又续刻五个函号、五部四十五卷，均中土著述。“武”字号之前又续刻入 33 个函号、二十六部九十卷，其中密典七部八卷，包括“养”字函中的《拔一切业障根本得生净土神咒》一卷，刘宋求那跋陀译。“尹”字函《一字顶轮王念诵仪轨》一卷（宋《磧》、普宁在“曲”字函，元《磧》又有“宁”字函，不空译本），同名别本。“策”字函《金刚寿命陀罗尼念诵法》一卷，唐不空译。《瑜伽莲花部念诵法》一卷，唐不空译。均重复而不同函，宋《磧》“曲”字函。“羊”字函《佛说甘露经陀罗尼咒》一卷，“良”字函《咒三首经》一卷，北周阇那崛多译，“功”字函《显密圆通成佛心要集》二卷，辽道殿集。此函《心要集》性嘉《后序》末附有一段管主八的题记，说：“切以藏海汪洋，深广莫窥其涯矣。圣途坦荡，指归直造于根源。刳圆通显密之要门，极性相有空之至理，惟持明者斯问津焉。管主八缘幸释流，庆逢圣世。声教炽焰，佛法莫盛于当今；车书混同，华竺咸归于至化。眷此霾尘之宝，奚其韞椟之緘。敬镌刻于斯文，俾流通而入藏。恭愿法轮大转，亿万年睿算，永祝帝龄。佛日高悬，一大事因缘俱明本

智。文英武烈，子孝臣忠，干戈息于八方，风雨调于六合。功能最胜，笔舌奚殫，恩有普资，自他俱利者。”这个题记表明，管主八续刻大藏时，除了补续既定的二十八个函号之外，确在其前的原有函号中临时加入了续刻的经典。管主八对道殿的显密圆通的思想极为赞同。实际上元《磧》比宋《磧》多出（新增）一百二十三部、五百六十卷，分属六十六个函号。其中经重复而函号相同的四部，重复不同函的六部，自相重复的二部。管主八续刻入《磧砂藏》的秘密经律论除既定的二十八个函号的九十二部、三百二十一卷之外，其它的七部八卷是补刻时临时补入已有的七个函号中。对照如莹的《普宁藏目录》，除重复的以外，所缺的也正是这些经典。不过在刻印时另外补入了五部六卷密典：《佛说文殊菩萨最胜真实名义经》一卷、《佛顶白伞盖陀罗尼经》一卷、《佛说坏相金刚陀罗尼经》一卷、《药师琉璃光七佛本愿功德经念诵仪轨》二卷、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》一卷，均沙罗巴译）。

法门寺出土的《普宁藏》中已补入了管主八续刻的二十八个字号的秘密经律论，共出土十七个字号的十种经的残卷。其中“实”字号除《大宋新译三藏圣教序》之外，均与元《磧砂藏》补续密典相同，其字号也基本相符，只是前后字号间有相移的情况。其它诸藏《开宝》、《崇宁》、《毗卢》、《圆觉》、《资福》等的情况，也与如莹的《普宁藏》基本相同。又与后来的明南、北藏，及龙藏等对照，尽管与其字号不同，但均收入了管主八续刻的密典。而与《弘法藏》有关的《金藏》，也包括甚至超出了续刻密藏的数量。管主八续作的《标目》中新增入的也是这部分。管主八续集部分题《大元续集法宝标目》，包括卷十和卷九的部分，宋以前标目共一百三十

九部，宋代的标目共一百八十七部，总共三百二十六部，其中七十部为显教经论撰述，二百五十六部为密教经律论撰述。

管主八续补的秘密经律论以三十五个函号的九十九部、三百二十九卷为主，绝大多数是密教经典，有一部分虽属显教，但都与密教有直接的关系，有的属密教时期传译流行的经论，有的属密教修持的戒律（有部律）。续刻的秘密经律论中，一是包括元以前未入目录和未入藏的唐代及其之前的密典。一是未刊入大藏的宋译密典，尤其是南方诸藏中未入，而流传于辽金夏等北方地区的密典。三是元代新译的密典和与元代密教有关系的经典。管主八续刻密藏，使唐以来秘藏于宫廷而未予流通和未入录、入藏的密典，以及零星译出的密典，得以广为流传和保留下来。

## 2. 汉藏密典的对勘

元代进行的汉藏大藏的对勘，是中国佛教史上的一次重大事件，它在密教史上也具有重要的意义。据《佛祖历代通载》引《弘教集》记载，汉藏大藏的对勘是由元世祖提出来的，说“帝见西僧经教与汉僧经教音韵不同，疑其有异，命两土名德对辨”。庆吉祥《至元法宝勘同总录叙》亦载元世祖“出镇膺期，乘乾握纪。万邦一统，洪济为心。敷德化于四海之中，扇仁风于千祀之下。搜遗访缺，有教必申。念藏典流通之久，蕃汉传译之殊。特降纶言，溥令对辨”。

对勘的时间自至元二十二年春至二十四年夏（1285—1287），进行的地方是在大都的兴教寺。参加对勘的人包括汉、藏、西域（维吾尔）、印度四方面的大德及政府官员，共二十七人（汉十五人、藏六人、维吾尔四人、印度二人），其中设总集一人，由顺德府开元寺佛日光教大师讲论沙门庆吉祥担任。编修一人，由平滦路水岩寺传法辅教大师讲论沙门恩吉

祥担任。译西蕃语（藏语）二人，由北庭都护府通二国言音解显密教迦鲁拏答思、和翰林学士承旨中奉大夫弹压孙担任。译畏兀儿语一人，由翰林学士嘉议大夫脱印都统充任。译梵语一人，由北庭都护府通显密教讲经律论沙门斋牙答思担任。又设执笔三人：海吉祥、温吉祥、牙识汉养阿。校勘五人：湍吉祥、习吉祥、澂吉祥、应吉祥、温吉祥（另一人）。校证二人：演吉祥、庆吉祥（另一人）。证义六人：理吉祥、行吉祥、拣吉祥、昭吉祥、远丹巴、唵罗思八藏布。译语证义二人：安藏、合台萨里。校勘证义二人：释速端然、湛阳宜思。证明三人：尾麻罗室利、叶鞞国师、达哩麻八罗阿罗吃答帝师。对勘主要是在汉藏两种文字经典之间，但也以梵文和维吾尔文来校勘佐证。对勘的藏经，汉文主要依据《弘法藏》和《金藏》，以及《开元》、《贞元》、《祥符》、《景祐》、《拾遗》诸录。藏文当主要依据萨迦所藏之那塘版大藏及三大目录。据净伏《至元录序》，对勘的方法，“以西蕃大教目录，对勘出中土经藏部帙之有无、卷轴之多寡”。主要就是以藏文经勘出汉文经之有无。即汉有藏无，藏本没有的或指明原因。都有的勘出同异差别，包括卷帙、品数之多少，及全译、摘译之广略不同，分类之不同，经名之异同，并以藏译本标出汉译本的梵文经名，等等。另外，在汉藏对勘的同时，又勘出汉文经典的异译本之间的异同。对已勘出的经典，又进行分类编排，所谓“初总标年代，括人法之宏纲。二别约岁时，分记录之殊异。三略明乘藏，显古录之梯航。四广列名题，彰今日之伦序”。这样编集而成的就是十大卷的《至元法宝勘同总录》。按净伏《序》，汉藏两大藏经的对勘结果是“文词少异，而义理攸同”。故元世祖以为“积年疑滞，今日决开”。

汉藏大藏的对勘，自然包括了对密教经典的对勘。《至元

勘同录》中自“堂”字号至“止”字号为密典，包括在第五卷和四、六两卷中。共勘密典三百四十六部、六百五十八卷（按本录中每部分的计数合起来为三百五十二部、六百六十五卷），其中秘密陀罗尼经二百六十三部、五百五十卷，仪轨等经八十九部、一百一十五卷。勘出藏文大藏中缺的秘密陀罗尼经有九十八部，仪轨念诵法有六十八部。蕃本比勘出汉本有此少彼多的经二部（《持明藏瑜伽大教尊那菩萨仪轨》缺诵咒仪轨，《大悲空智经》少合字一品），本属本续的一部（《大威力乌枢瑟摩明王经》）。勘出蕃疑析辨入藏的经二部，也就是怀疑为伪经的，即《安宅神咒经》、《大佛顶首楞严经》，蕃有少疑析辨入藏的一部，即《陀罗尼集经》。从藏文及梵文角度认定《安宅神咒经》和《大佛顶首楞严经》为伪经，也为许多经录和现代学者们的研究所证实。《陀罗尼集经》虽为密典，但不同部类的密典及由显教改编的经混合在一起（这也是早期密教的特征，藏文中自少此类密典），故提出疑义也是可以理解的。由此可以看出汉藏大藏对勘的重要意义和价值，尤其在汉文中不易确定的伪经如《首楞严经》，以藏、梵、维吾尔语的对勘，为判定其真伪提供了直接的根据。又《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》，不少人怀疑为不空著作，非译本，而经汉藏对勘，指出此论有蕃本，且相同，这就证实了该论确属不空翻译。文首之“大广智阿闍梨云”等语当属后人所加。汉藏对勘中还标出六十一部密典的梵文经名。对汉译密典，同时指出不同译本间的异同关系，包括同契经中的某经某品之间的异同源出关系，还指出译者、时代、卷数、帙函字号及出处等等。其中还收入已佚的《祥符》、《景祐》、《天圣》、《拾遗》诸录，以及辽夏译的新编目录，在今天以上诸录佚失的情况下，《至元录》显得更

为珍贵。

《至元录》参考藏文大藏的编排方法，并结合当时人们对经教的二分法的观念，对大藏中的大乘契经重新作了分类编次。在以往的三藏二乘分编的基础上，将菩萨契经藏分为显密两大类，作显教大乘经和密教大乘经二科，也就是把密教经典从原来的显教经典中分离出来，单独列为一科，使大乘经藏成为显密两科。而在密教大乘经内又分为秘密陀罗尼和仪轨两大类。这种新的分类提高了密教经典在大藏中的地位，也使大藏更为符合佛教历史发展情况。密典在汉文藏经中，长期以来一直处于附属的地位，一直与大乘契经五大部类混杂。自唐以降，密教一直很发达，地位日益重要，宋辽之时显密的概念已很明确，但始终未反映于大藏的分类。原因之一恐怕是历代的密典翻译者向来把密典的名称译为同契经一样，尤其是不空，把密典的名称 tantra，也译为同 sūtra 一样的“经”，如“怛特罗王” (tantra-raja) 或“大怛特罗王” (mahatantra-raja) 译为“大教王经”。宋辽译密典也遵循了这个传统的译法，“怛特罗王”统统称为“教王经”、“大教王经”。而在“仪轨”之后也加个“经”字，甚至“念诵法”后也加一“经”字。这样首先在经名上便将显密混同起来，而且仪轨、念诵法与本经失去了区别，大藏中的分类就反映了这一实际情况。当然，并不是所有的密教经典都称为“怛特罗”，有相当一部分在梵文中仍然称作“经”，尤其唐代及其之前大都称为“经”。在藏文中凡为“怛特罗”均译为“续”，这便与一般的契经分别开来。而“续”中又分别本续、释续、修法（仪轨）等，这样藏文经典首先在经名上就将显密区别开来了。当然这也与密教发展到后期，并传入西藏有关。《至元录》中采纳了藏文大藏中显密分列的方法，也根据汉文的传统习惯，

只在经藏显密分开，律论中不分显密，在密典内部也粗分陀罗尼和仪轨二类。

《至元录》的分类影响了后代，明代寂晓的《释教汇目义门》、智旭的《阅藏知津》，以及清代的藏经和分目，便继承了《至元录》显密分列的方法。到了近代，《大正藏》也采用了显密分列的方法。当代吕澂的《新编汉文大藏经目录》，也显密分开，但把密典置于三藏之外，另称“密藏”。密藏内按部分排，分金刚顶部、胎藏部、苏悉地部和咒部，密典中的律、论分归部类中。这虽与管主八将密典另外列出有相通之处，但并未象管主八那样密典亦分经律论。

### 3. 密典的翻译

元明清三代虽无大规模地汉译活动，但也陆续翻译了一些经典，而主要还是从藏文译为汉文的，这也是这一时期密典翻译的一个特点。这一时期翻译的不少密典入内并无流通，更未入藏，故许多经典的翻译情况不明。

元代最早翻译的是《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》一卷，《根本说一切有部比丘习学略法》一卷，均作元帝师比丘拔合思巴集。《至元勘同录》卷八中后一部题《根本说一切有部比丘戒本》，均作元帝师西蕃三藏八思巴译。但据至元七年（1270）《序》文，《近圆羯磨仪范》原由印度人圣光总集，后传入西藏，由萨迦班智达贡噶坚赞行持，八思巴承其叔父，将此戒本传布中原，并依此设坛戒度。据《汉藏史集》记载，依此受戒度者有四千余人。这是有部律自义净、尤其不空之后，再一次推行全国。至元七年冬，八思巴命诸弟子译出广行，由通解三藏比丘住思观（当即法救）演说正本（当宣梵本），由出生在北庭都护府的含伊罗国人弹压孙传汉文（传语），由诸路释门总统合台萨里、翰林学士安藏以诸国

语言詮证（证义），奉诏译成仪式（兼笔受），序本由帝师亲制，并“绘为华迹以编陈”，但今本序文由他人所作。《比丘习学略法》是《近圆羯磨仪范》的略本，据末后附记，由三藏比丘法救集成略本，庶广流通。由弹压孙译成畏兀儿文，合台萨里译为汉文，时在至元八年（1271）正月。

弹压孙、安藏另译有《圣救度佛母二十一种礼赞》一卷。

天竺沙门唧嚙铭得哩连得啰磨宁及真智等译《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》一卷，刻入元《磧砂藏》管主八补续秘密经律论，作元真智译，另附有《大白伞盖佛母总赞叹祷祝偈》，并见《阅藏知津》卷十二。

释智慧译有《圣妙吉祥真实名经》一卷，今本卷后附有翻译念诵颂文二首及文殊瓔珞咒、十二因缘咒各一首。又附有《圣者文殊师利一百八名赞》一卷，《圣者文殊师利赞》一卷、末附《文殊菩萨五字心咒》一段。本经作释智译，附经作智慧译。另译有《圣者文殊师利发菩提心愿文》一卷，作巴看落目瓦传、智慧译。这两部（实四部）刻入元《磧砂藏》及明藏。按经题署名，智慧为元甘泉马蹄山中川守分真智之侄，《真实名经》署元讲经律论习密教土番译主聂崖沙门释智译，末云“《真实》失义文倒处，智者真实复正之”，似由真智校正。又按末记，由元讲经律论出家功德司判使铭箇沙门道圆缀文。

沙门莎南屹罗译《如来顶髻尊胜佛母现证仪》一卷（发思巴述）、《吉祥喜金刚集论甘露泉》一卷，明正统四年（1439）写本，故宫图书馆藏<sup>①</sup>。

帝师贤觉译《净除业障供养文》一卷<sup>②</sup>。

---

① ②见周叔迦《宋元明清译经图纪》。

管主八译《密迹力士大权神王经偈颂》一卷，原作撰，今按《序》文，为译文。

元代译经比较多且闻名的是沙罗巴，他先后翻译并入藏流通的经典有：《佛说文殊菩萨最胜真实名义经》一卷，《佛说白伞盖陀罗尼经》一卷，《佛说坏相金刚陀罗尼经》一卷。据《文殊名义经》卷末沈明仁题记，此三经于至大二年（1039）十二月初九日，由皇太子（即后来的仁宗）派延庆司官海音都至江南白云宗交付宗摄沈明仁刊刻入藏流通，至翌年三月，刻板完毕，沈明仁作题记附卷末。其中《文殊名义经》，与金总持译、真智译均属同本异译，为无上瑜伽密典。《白伞盖陀罗尼经》，与真智译同本；《坏相金刚陀罗尼经》，有经序及功能部分，其中陀罗尼部分与慈贤译《金刚摧碎陀罗尼》同本。均后出陀罗尼经。

沙罗巴又译有善护尊者所造《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》上、下二卷，《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》一卷，均刊入藏流通。又译八思巴的《彰所知论》二卷，由正奉大夫同知行宣政院事廉复应沙罗巴之请作《序》。据释克己《后序》，廉复将译稿交与管主八，管主八如获至宝，镌梓随函，并请释克己作《后序》，时在大德十年（1306）十月。沙罗巴另译《药师坛法仪轨》若干卷<sup>①</sup>，不传。又译有《五护尊经》若干卷。程文海《送司徒锡喇卜法师归秦州》诗云：“五护尊经郁嘉嗣，受诏翻译无留瑕”<sup>②</sup>。据其《行状》，记载，沙罗巴常将八思巴讲授的密法翻译给元世祖，并受诏将诸密要译为文字。

<sup>①</sup> 见于周叔迦《宋元明清译经图纪》，但不知所出。

<sup>②</sup> 《雪楼集》卷二九。

沙罗巴（1259—1314）是元代一位汉藏兼通、取信于儒士的著名学僧，《佛祖历代通载》卷二十二载其《行状》中又云寿安山之麓洪公有《碑铭》之作，惜未见传世。沙罗巴，亦作沙喇卜、锡喇卜，意译吉祥慧，汉名佛智，字雪岩，俗姓积宁，秦州（今甘肃天水、庄浪一带）西夏遗民。关于其祖籍，《通载》作河西人，王恽《送总统佛智师南还》等作西番人，程文海《送司徒锡喇卜法师归秦州》作泰州人，则知沙罗巴当属散居秦州一带的西夏遗民。据王恽的记载，沙罗尼祖名相嘉屹罗，父名沙罗观，“以象胥王译诸经，至师八世矣”。按《行状》，沙罗巴兄弟四人，他属最小。少时从上师著栗赫学习藏语文和佛法，“总角之岁，依帝师发思巴雍染为僧，学诸部灌顶之法”。按八思巴于至元元年（1264）回藏时，值沙罗巴六岁，年尚幼。至元五年（1268）八思巴从西藏返回大都时，沙罗巴已十岁，当在八思巴途经秦州时剃染为僧。并随侍至大都，从习密教诸部。后又受师命，从刺温卜习学阎曼德迦法要。据载刺温卜以此法见称于世，沙罗巴往学，温卜以其器伟识高，非流辈比，悉以秘要授之。于是王公大人凡有志兹道者，皆于沙罗巴师而受焉。

因沙罗巴兼通藏、蒙、汉诸种语言，由八思巴（或作迦罗思巴干即哩）推荐给世祖充当翻译，以其“词致明辨，允愜圣衷”，诏赐大辩广智法师。后来又有法性三藏宏教佛智大师之号。至元末年，因僧官机构设置太多，僧寺多有田亩资产，形成一定的经济势力，又往往倚仗朝廷对佛教的支持，不受地方管辖，与地方官吏发生矛盾。佛教内部一般僧人亦受僧官之害，负担繁重的劳役苛税，矛盾亦很激烈，江南一带尤其严重。帝师便推荐沙罗巴诏任江浙等处释教总统。于元贞元年（1295）沙罗巴赴任。据载，沙罗巴至江浙，“削去烦

荷，务从宽大，其人安之”。沙罗巴一方面整饬僧纪，一方面加强同儒士和地方官吏之间的联系，于是双方之间的矛盾得到了缓和。不久，改授福建等处释教总统，他到福建等地，也进行了整饬。据载“以其气之正，数与同列乖迕而不合。公谓天下何事，况教门乎，盖吾人之庸自扰之耳。夫设官愈多，则事愈烦。今诸僧之苦，盖事烦而官多也。十羊九牧，其为苛扰可胜言哉”。沙罗巴将精简僧司僧官的建议上奏之后，得到朝廷的采纳，诏罢诸路总统所。甚为时人所誉，史称“议者称其高”。但他自己却由此遁迹垆坻，筑室种树。至大中，（约1310前后），才由皇太子诏他至京师，诏授光禄大夫、司徒。仁宗即位后，给廩禄，馆于庆寿寺。至延祐元年（1314）十月十五日示寂，年五十有六。患病弥留之际，敕赐中统纱万缗，以求医药，太尉沈王前去看望。歿后又赐币万缗，以办理葬事，并遣使驿送其丧归故里，门弟子建塔树碑，寿安山之麓洪公作铭文。

沙罗巴不仅“精详内典”，而且“喜读儒书”，程文海称他“读书诵经踰五车，洞视孔释为一家”。史载其“为人好贤能，尤能取诸人以为善。谈论之际，发其端已，得过半之思，故其所有，皆以好问而致。是以名胜之流皆从之，游以师友相处”。他访名流，拜贤士，深得儒士之心。大德间与诸儒同游三吴，以清香会王秋涧、传初庵，雪若斋、贾颐轩、阎靖轩等。沙罗巴（即佛智）以熏香为戒，心香为最戒，以心香、香定、香慧、香解脱、香解脱知见为五分香。而以香云遍满满空界，作为无量佛事。四老因之赋诗清香，王秋涧作序。佛智南还之际，王恽赋诗云：

白足毗耶不易逢，鬢丝禅榻偶相同。

经来震旦三千界，人在天龙八部中。

满送酒船浮北海，细薰香雾供南丰。

江东父老催飞锡，要沸潮音与海通。

佛智谢归故里之际，又与诸儒相会告别。刘敏中赋绝句云：

吴越名山已遍寻，秦凉孤塔动归心。

乾坤万里如来海，却向诗人觅赏音。

飞锡临将远入秦，回头一笑更情定。

知许我归来日也，始作清香会里人。

程文海诗云：

大官宠锡真浮苴，舍我竟去不可遮。

青天荡荡日月除，何时能来煮春茶？

瓮里青黄碧绿，卷中幼妇受辛。

欲为冰壶作缚，酒醒雪夜何人。

明代译经者主要是智光。此外，周叔迦《宋元明清译经图纪》载有失译经《白衣大悲五印大陀罗尼》一卷，《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》一卷，（疑前代译，同名经见于敦煌写经），《佛说金轮佛顶大威德炽盛光如来陀罗尼》一卷（疑前代译），《佛说消灾吉祥陀罗尼》一卷，《佛说天地神咒镇宅八阳经》一卷（疑即前代异本），《真禅内印顿证虚凝法界金刚智经》三卷，明宣德三年（1428）沈度写本，《吉祥上乐中围修证仪》一卷。又明太祖曾为《圣妙吉祥真实名经》、《救度佛母赞》、《大悲总持经咒》、《佛顶尊胜总持经咒》、《喜金刚本续》等作序。其中《喜金刚本续》当属明代所译。

清代开办了浩大的翻译工程。乾隆年间，由三世章嘉国师主持，将藏文大藏中的《丹珠尔》译为蒙古文。自乾隆六年（1741）十月十五日始，至翌年十一月十五日终。经乾隆

皇帝裁定，付梓刊行，流通蒙古各地。乾隆三十七年（1772）章嘉国师又主持，将汉文大藏经译为满文，历时十八年方告竣工。译毕付梓刊行，印施热河、北京诸大寺院。此满文《大藏》将密典集中在一起，作为大乘契经，先显后密排列，共三百二十二部、十六函。乾隆十八年（1753）章嘉国师又编纂《御制满汉蒙古西番合璧大藏全咒》，共九函八十五册，一九二八年由上海商务印书馆影印流行。

清代又将藏文大藏《甘珠尔》的蒙古文译本目录译为汉文，此即《如来大藏经目录》。共分十大类，其中密典置首，共六百四十五部，二十四函（原作二十四卷，系误），这是所见最早的汉译藏文大藏《甘珠尔》目录。

清代译为汉文的密典，主要有工布查布由藏文译的《药师七佛供养仪轨如意王经》一卷，由洮州崇梵静觉国师琢珞瓚校对，传贤首宗讲经律论沙门京都静默寺住持僧海宽润色。后由内庭经咒馆行走梵香寺大喇嘛巴尔藏嘉磋补译，显亲王（府）润色校刻。《佛说弥勒菩萨发愿三偈》一卷，译于乾隆八年（1743）正月广仁寺弥勒院。经末有后人注云：“按此经于汉藏未见，而番本亦无出，然西国诸贤颇有注解。且普同作为恒常功课，与《华严行愿品》、《三十五佛行愿品》，称为三种大忏悔。愚略拟之，盖初自梵文译时，节取切要者也（多分晋竺法护所译《弥勒菩萨下生经》相近）”。《佛说造像度量经》一卷，乾隆六年（1741）译，自作《引》文，比丘定光、界珠作问答《序》，七年章嘉国师校阅厘订，并作《序》文，沙门明鼎，本诚各作《序》一篇，十三年（1748）和硕庄亲王作《序》文。按自《引》云：“予平素留意于斯（此造像度量），然非用佛说经义，莫能证鉴，故每为之迟迟。迨陕西洮州敕赐禅定寺崇梵静觉国师喇嘛（琢漾珞瓚）来朝，

晤于公署。偶谈及此，训余曰：《舍利弗问造像度量经》者，最先详且该，子盍译而行之。予闻之喜，敬诺焉。于是月余，而国师赠经之模本，并图像五篇。俱择日而程其功。其中复有当资旁搜者，亦各遍览采取，纳于经间空处述之，或别录类附于后”。其中所说别录类附于后者，即《造像度量经续补》一卷，此为工布查布之述作，非译经。

工布查布，喀尔喀蒙古乌珠穆秦部落人，在清为内阁掌译番蒙诸文西番学总管仪宾，历康、雍、乾三朝。明鼎《造像度量经序》记载他“生缘乌朱穆秦部落，自幼承圣祖仁皇帝（康熙帝）鞠育之恩，以为仪宾。因其通西土之语，世宗宪皇帝（雍正帝）特留帝都，以为西番学总理，兼管翻译之事焉”。乾隆元年（1736）敕修大藏，就敕封弘教三藏广智法王受《密集》曼荼罗营造尺寸。工布查布“为人朴素鲠直，聪明恭敬，出乎稠人之表”。“无他所好，惟耽心梵册，酷嗜华言。窥颠末，察微芒，尽其平生力”。“远朝市，栖幽壑，穷究岁月，一心不间”（明鼎序文）。工布查以通达汉、藏、蒙、满诸语及其翻译而闻名，而亦以研究造像度量见长。和硕庄亲王称他“深通五明，精习三倚”。三倚即身、语、心三倚，工巧明术语，谓以五明中尤精工巧明。

乾隆前期有临洮禅定寺大喇嘛崇梵静觉国师琢漾珞瓓（？—1760）在京居慈度寺，译有：《威德金刚怖畏佛成就法汇易知观诵仪轨文殊慧严大宝聚经》一卷、《吉祥轮戒明王上乐五位尊俱成就仪轨经》、《金刚怖畏明王三尊成就仪轨宝篋经》、《威德金刚怖畏本尊独勇成就仪轨胜魔幢经》、《金刚三业秘密大教王经》、《无量寿坛城仪轨经》、《毗卢坛城仪轨

经》，共七部，卷数不明，缺本<sup>①</sup>。

北京净住寺住持、持授盛京实胜寺掌印喇嘛阿旺札什译有《白救度佛母赞》一卷，末题：“此赞系西藏格隆罗卜藏萨木丹祈请二辈达赖喇嘛佛说于别蚌寺内落萨岭堂中”。末咒依《大藏全咒》校正书之。道光四年（1824）刻。《救度佛母二十一种礼赞经》一卷，与元安藏译同本，但加救度母二十一相。不题译者名。但按《重刻药师七佛供养仪轨经序》，此经亦属阿旺札什译，文体用字亦相符。《修药师仪轨布坛法》一卷，前置重刻自序，知为工布查布译本补译坛法并绘像，道光四年得资助刊刻。

另有清字馆行走、福祐寺达喇嘛嘎卜楚萨木丹达尔吉译集《极乐愿文》一卷，清字馆行走、唐古特学教习阐福寺副达喇嘛穆丹达尔吉译集《释迦佛赞》一卷<sup>②</sup>。

### 三、密教科仪忏法的流行

所谓密教科仪忏法，是指以密教内容为主而进行的各种法事活动和一般修持方法，它是密教通俗化、社会化的一种表现形式，主要用来满足社会上民间信众的需求。密教的科忏法是密法与传统的忏仪法相结合的产物，它源于唐代，形成于宋辽，而广泛流行于元明清。它与一般行持的陀罗尼咒、密教的石窟造像、树立陀罗尼经幢，组成密教一般信仰的四种主要形式，是密教更进一步社会化、通俗化、民间化的标志，也是密教中国化的主要内容。

密教科忏法最初大概限于寺院和僧人中，后来普及到民

---

① 见《宋元明清译经图纪》。

② 均见《宋元明清译经图纪》。

间和一般信众中，到了元末明初风行以至泛滥，结果政府出面干预，为其制定统一的格式，革除伪滥者。明洪武时期作出的《申明佛教榜册》，在很大程度上就是针对密教科忏法的。这一时期密教科忏法之流行与中国佛教的社会化、民间化趋向相一致，其具体原因一是有了唐代、尤其宋辽时期形成的大悲、施食等密教科忏法的基础，道殿纂集《显密圆通成佛心要集》、金刚幢纂集《密咒圆因往生集》等，成为密教科忏法内容的直接渊源和范例。二是深受时代的影响，三朝帝王都提倡和扶植、崇信密教，传统密教之外，藏传密教等因风大炽，修持密教几成时尚，不论僧俗，都以显密双修为圆满，持咒行法为捷径。三是与传统的斋忏法相互影响、相扶而行。

元明清时期流行的主要科忏法有：

#### 1. 准提行法

准提行法，是根据七俱胝准提佛母法加以改造而成的一种密教科忏仪法。密教中讲准提法的有好几种译本，有地婆诃罗译、善无畏译、金刚智译、不空译、法贤译。而仅讲准提根本咒的有闍那崛多译（《种种杂咒经》）、玄奘译（《咒五首》）、天息灾译（《大乘庄严宝王经》）、法贤译（《佛说瑜伽大教王经·真言变化品》）、金刚幢译（《密咒圆因往生集》）。由此可见，准提法在元之前的密教中流行很广，自隋至夏，不断译出、流传。其中讲准提法最为完整的属法贤译的《佛说持明藏瑜伽大教尊那菩萨大明成就仪轨经》四卷，题称龙树菩萨于《持明藏》中略出。但元明清时期流行的准提法，大都源自道殿的《显密圆通成佛心要集》。

《显密心要》在元明清时期颇为流行，明万历年有净居洁大师据此辑《显密要言》一卷。因《显密心要》中集历代准提法为密教心要，故时人从中离析出准提法，并参诸大藏中

诸准提经咒，按礼忏科仪法的格式，编出准提行法，行持遵行。明末清初谭贞默《重梓佛母准提焚修悉地忏悔玄文序》记载，他当时作序的八种刻本，“大抵诸刻皆原本于《显密圆通》，而加以损益之”。天启三年（1623）谢于教编《准提净业》，序中亦称：“余读《显密心要》，未尝不叹其渊深浩博，尽善尽美，而此割裂附会（指其自著），非敢掩前人之长，聊以见取精之意云尔”。

准提法自元代以来流行很广，据谭贞默《重梓准提玄文序》记载，元末明初时“准提刻本行世者不可胜记，士大夫受持征验者，亦不可胜记”。仅他作序跋的就有八种刻本，包括吴门圣恩寺沙门弘壁《准提忏愿仪梵本》刻本、瑞安林太史任增志《准提集说》刻本、蜀锦刘信净宇烈《准提像》（《净因集》），茗上闵学宪弘复度所梓本），会稽张太史受庵星分辑《准提掌果》，宣城梅中翰生生士所梓本，素华旭大师《准提持法》刻本，四明周邦台所辑《准提简易持诵法》，若庵问禅师所定、冯总镇子渊源淮所梓本，中原周中丞元亮与其弟元节《准提经三译兼行法》刻本，及项谦《准提仪轨》刻本、夏道人《大准提菩萨焚修悉地忏悔玄文》刻本。据谭贞默顺治十四年（1657）所作序和其前九年（1652）弘慈之序，《大准提菩萨焚修悉地忏悔玄文》，传自明初夏道人，夏道人曾遇一老僧传准提咒忏，并得天神授悬镜、图像。后来夏道人坐脱，肉身供养福州，咒忏镜像传之于广济寺，明末弘慈入闽从广济寺隐空和尚摹写付梓云云，说明此准提忏法元末明初即已流传。明清间流传的准提法，还有明末的天溪比丘受澄（景淳）法师的《准提三昧行法》一卷，施尧挺的《准提心要》一卷，丁元公净伊禅师的《正入不思议法门品》。净伊禅师为居士时，依不空译本，曾为谭贞默写准提像。他久

居药山园，集准提法门，种种颠末手书成帙，积且寸许，题《正入不思議法门品》。清初弘赞作准提科仪、会释，集其大成。准提忏法也是准提信仰的主要内容，准提图像随之广为流传信奉，谭贞默记载明代于药山园供有准提旃檀像，至清初尚供于研山知津阁。又福州南台后洲有供奉准提像的准提堂。另外，元代以来还有藏译准提经本流传，称番准提咒。

传持准提科忏法的人，僧道儒士、王公庶民均有。佛僧中除密教僧人之外，禅宗、天台、华严、净土中人亦盛传，一些著名的高僧大德都行持此法。谭贞默《序》中说，他在万历年间曾从云栖大师株宏受记散持准提梵咒，从贝林法师受二合弹舌梵音，勒石于三塔三乘堂，受持六戒。他在二十七岁时，即万历四十四年（1616）冬，憨山国师德清东游至径山，茶毗紫柏真可之际，“闻其持明得力，万死一生，僧设大供于武林净慈宗镜堂，请憨山说受持准提法。憨师上堂，痛切授记。复入室，示以根本身契，与刻传手印，坚固迥别，更示以九圣梵字观门”。据载此次从憨山受持准提法的士庶有四十余人。

崇祯元年（1628）有埽道人受职都门，与兰斋项谦往还甚密，相与杨确所梓《准提仪轨》，复得与嗣君牧公矜式玄文。于此年仲春六日就项氏本支雍染，为同尘异土者，启建忏坛于贤谿之太平巷，更为创举殊胜道场。一时多缙白词家各作《准提三目十八臂颂》。

径山千指庵雪峤禅师曾开堂东塔，有准提像之园，据载有过观者叹云好一片梵咒法界，遂成二律，和者累百。儒士俗流行持准提法者，成一时风气。法行纯范骧《天溪准提三昧行法序》载：“今俗流带妻挾子，饮酒啖肉，缙素不分，混滥坛席”。

谢于教称，他授准提法于贺少龙公，而他则受之于塘南先生，塘南又受之于近溪先生。塘南即王时槐之号，字子植，安福人，嘉靖进士。历太仆少卿，隆庆末出为陕西参政，万历年授官不赴，而以讲学著述为务，有《广仁类编》、《友斋堂合稿》等著作。近溪先生即罗汝芳之号，字罗德，嘉靖进士，除太湖知县，初从学永新颜钧，后召诸生论学。据说他公事多决于讲座，官至布政使参政，著有《近溪子明道录》、《明通宝义》、《广通宝义》等。

项谦《序》说，在他之前有襄毅公自幼受持，兰斋公虔持一生。按襄毅公即朱燮元，万历进士，在川、滇、黔等地任布政使诸职，并升至兵部尚书。兰斋公即项俊卿，曾官至大金吾，可见，准提行法对士大夫阶层的影响。

谢于教的《准提净业》，共三卷，首有《重刻准提净业序》及《准提净业引》二篇，作于天启三年（1623）。卷一共五项，一地婆河罗译《准提经》，二陀罗尼布字法，取金刚智译本中的布字观想法注义部分。三持诵便览，集诸准提赞咒，包括净法界、护身、六字、根本四真言，回向颂十四句。四持诵仪轨，自注依《显密心要》次第。五净业续课，依本经真言回向竟，随意经行，转读《华严》、《般若》等大乘经的说法，列《心经》、《华严·普贤行愿品》、《观无量寿佛经·上品上生章》、《拔一切业障根本往生净土神咒》、西方回向愿文、十念法门等。其中回向文等，注云俱依莲池大师节定《在家要略》。卷二观行仪轨，自注“依《显密心要》、《准提大明经》，特标观行，即显密双修观法也”。又说“前专持诵而略观行，便于流通，此专观行而兼持诵。切于修证，或公务忙迫，不能全依观行次第，于中随人节取用之亦可”。这话反映了佛教通俗化的修持特点，即根据时间闲忙和实际需要

而取舍。卷三显密双修观行说，依《显密心要》。又净业圆修说，包括总论、净业正愿、发菩提愿，六度万行齐修、决生净土、普贤愿得生极乐六项。后附《供佛利生仪》。

施尧挺所序文之《准提心要》，由准提印法、持诵仪轨、准提咒说（功能）、观法几部分组成。各部分均由《显密心要》简略而成，其中圆满补缺真言，注明采他咒编附。前有施光挺《序》和《宝像记》。

景淳《准提三昧行法》，前有康熙八年（1669）八月行纯范骧之《天溪准提三昧行法序》，康熙四年（1665）宝轮沙门明源之《准提三昧行法序》二篇。全文六部分，其中附录一部分。第一述勤修，二明受戒发心，三定行人及日期时数，四出正修法，此分十科：严治道场、清净三业、三业供养、请三宝诸天、赞叹申诫、作礼、持咒、修行五悔、行道旋绕、入三摩地。五分持明验相。附金刚智译、不空译、崛多译、玄奘译、天息灾译、法贤译、金刚幢译诸根本真言。而正文主要依地婆诃罗译，参诸金刚智、不空译而编次。

《准提三昧行法》的特点在于，以天台会密教，与谢于教之准提法以净土会密教相对应。明源《序》指出此点，说“天溪景淳法师以台衡世传三昧，作《准提三昧持诵仪轨》”。

景淳（1607—1675），名受澄，别号初依，俗姓郁，嘉禾秀水人。据灵耀《天溪和尚传》（《随缘集》卷二）载，出家于硖石广惠寺，受沙弥戒于天童密云和尚，受比丘戒于曲水古德和尚，而得法于龙树桐溪和尚，传持天台教观。三十四岁始住仁和天溪之大觉庵，即专心教观，戮力讲忏，寒暑不辍，岁以为常。据载学子归投，如川赴壑。临终前彻夜讲示显密教部、隐深宗旨，勉励后人。著有《药师行法》、《准提行法》、《大悲忏科》、《瑜伽诂次并注》，会刻《法华文句》等

书。

景淳以天台教观，会密教科仪，闻名当时。《准提行法》的《序》作者，与他交往颇深，他在《序》中记载说：“往予奉教天溪，归述《旧闻》十八章，面求指摘老人。往返酬答，动辄数千言。转综密部，深思观旨，参之以《般若》、《理趣》，准之以《瑜伽教王》。两人见处或有牴牾，罔不平心较量，可起改者起改之，可仍袭者仍袭之”云云。范骧对景淳及其行法评价极高，说“天溪老人戒行精严，深入观智。穷理而无理障，证空而不坠空。一义差别，则遍考群经；一字差别，则研穷经岁。十章明法，三密加持，观其顿超地位，速离缠碍，则一行禅师之所研通《神变》也。显教密宗，该性含相，则法幢殿公之《圆通心要》也。一字说千门之妙，多言总五部之归，则金刚幢之《密咒圆因》也。无相三昧，形如满月，佛性之义，廓然虚明，则龙树尊者之显密圆宗也。以此行法，方彼诸家，则妙高之落群峰，灵耀之掩群照，岂虚言哉”！

夏道人所集《大准提菩萨焚修悉地忏悔玄文》，包括护身入坛，敬礼归命。忏悔发愿三部分，而以归命为主要部分，赞叹准提菩萨及八大眷属菩萨和诸护法菩萨。从其赞叹诸菩萨之名看，此本确与诸译本及《显密心要》有所不同，其中提到归依《苏悉地》，又屡言同入金刚界。卷首有项谦《序》、谭贞默《序》、及道盛《序》三篇。

广州宝林寺沙门弘赞辑《持诵准提真言法要》，包括前言（编辑缘由）、礼敬、忏悔、结印持咒及其功用三部分。又附有供斋仪，文外附音义一段。

弘赞，字在牺，号罗峰，俗姓韩，粤人。早年从余集生习儒典，博雅能文，弱冠即补县学生员，明亡，出家为僧，习禅法，从鼎湖道邱得印记。初住广州宝象寺，后继席肇庆鼎

湖，康熙中灭寂。弘赞虽精习禅法，但以丛林风气浮誇，据说绝口不谈禅道，而倡导戒行，并持密。除有《持诵准提真言法要》之外，著有《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经会释》、《心经论》、《四分戒本如释》、《归戒要集》、《八关斋法》、《比丘受戒录》等数十种。其中《准提经会释》卷下附有《准提五悔仪》、《准提持诵法要》二篇。前篇所谓五悔，是即礼佛、忏悔、随喜、劝请、发愿兼回向。后篇以持诵根本真言及观想布字法兼注释为主，另有修悲敬二田及真言八首和数珠功德法诸内容。

《会释》共上、中、下三卷，释不空译本，会诸金刚智等译本，题清粤东鼎湖山菩提心沙门弘赞会释，则知此著属他晚年住鼎湖时所作。此所谓会释，就是对不空译本的主要文句术语，与金刚智译、法贤译、地婆诃罗译加以对照勘比，指出其异同并予解释。而对一般术语仪轨，则据《苏悉地经》解释。一些重要义理概念，引据《大日经疏》、《曼荼罗疏》等解释，其整个思想仍受道殿的影响。弘赞以不空译本为正本，其出发点以为不空得密教正传，其译委细详备。他说“真言秘密之旨，尚非因位菩萨所知，况容凡夫小智能测？此会众译并诸疏抄，略为互相发明，以便初学持诵有所措心，非敢曰释。如《神变疏》云金刚手方可探其蹟，莲花眼始能窥其奥。《首楞严》云诸佛秘密法，唯佛与佛自相解了，非是余圣所能通达。但持诵之，能灭大过，速证圣位。天竺《止观》云上圣方能显密两说，凡人但能宣传密教，故非下凡所议，师心可知。今按此准提真言前后数译，而不空三藏深得密教之传……故其所译本，真言仪轨委悉详备，今恐初学未闻梵音印契，由是于诸译中多取金刚智所译本而会明之，以其师资相承授受无替故也”。

准提忏法之所以盛行一时，按道殿的说法，其一准提法总摄五部，独部别行，龙树集成，意义重大且易修持。其二时人以为准提行法更适合于在家俗居士行持。其三，此法依据准提佛母有慈母救赤子之意，所以归依准提佛母，可得慈母之救度。埽道人《序》说：“准提为大总持咒法，独部别行，能含摄佛部诸咒、莲花部诸菩萨咒、金刚部诸神咒、宝部诸天咒、羯磨部诸鬼神咒。五部中各为五，二十五部，一切诸咒无不摄者。诸咒不摄准提，如大海能摄百川，百川不摄大海。即其中六字妙明真言，是观世音微妙本心。与准提次第相验，有七十七俱胝佛一时现前，同声宣说。依经梵本有十万偈，龙树菩萨勘成《持明仪轨》，为震旦所宗。自余诸咒先须持戒，方得诵习。此咒不论染净，惟当专持。俾中下根器易于获益，是名咒王，诚不思议导迷方便也。”道盛《序》说：“准提称为佛母，如母能救子，子能求母，则两得之矣。”尧挺《序》说：“准提王独以佛母名者，曰母者养育之义也，慈爱之称也。盖父师之督责不能施于有生之初，母氏之劬劳偏能适其赤子之性。故佛之戒律甚严，父师教诲之道。准提之接引甚宽，母氏慈祥之德也。”他认为“人性畏父师之严，乐母氏之宽。故世尊之法，人畏其难。准提之说，人乐其宽，此佛母之名所由来也”。道盛的解释不一定正确，但却集中反映了时人信仰准提佛母的心理。

## 2. 焰口施食法

元明清以来的施食法，以传统的焰口施食法为基础，引入了藏译的施食经法，流行颇广。株宏曾在其《竹窗随笔》中总结说：“焰口施食启教于阿难，盖瑜伽部摄也。瑜伽大兴于唐之金刚智、大广智不空。二师能役使鬼神，移易山海，威神之功不可思议。数传之后，无能嗣之，所存但施食一法而

已。”说明当时的人认为他们行持的施食法是源自唐代密宗的，虽然不是密传心授，却也是有所继承的。株宏的话有一定的道理，施食法自唐至宋，经元而明清，一直在中土相沿流行。不过有两点，一是此时期的施食法并不是不空施食法的不折不扣的沿袭，而只是参诸其他所译本法，结合忏仪法自行修持。二是自元代开始，引入了藏传的施食法，此过程中或者汉藏二法相互杂糅，或者并行不悖。

元明之际，有关施食法的译本、注本、科仪本出现的很多，其中最为流行的是《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》。此经由管主八首次刊入大藏，为秘密经之一种（元《磧砂藏》“更”字号），明代南北藏亦均刊入（南“止”、北“斯”）。此经题唐三藏不空奉诏译，但不见于元代之前的有关经录和刊行的大藏中，是否属不空之译，尚难肯定。不过此经与不空译《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》相比较，确属该经的行法仪轨，与不空时代密宗经轨之关系基本相符（有经就有相应的行法仪轨）。《瑜伽集要》的前面部分，与不空译《焰口经》译文一致。具体来说，自开首至世尊为阿难说陀罗尼，完全是《焰口经》的译文，只增加了个别文字，如《经》中诵咒施食的对象仅仅为饿鬼及婆罗门仙，而《仪轨》则增加了阎罗所司业道冥官、及诸鬼神侍从、眷属先亡久远等。此后《经》中所说的陀罗尼，《仪轨》中移至后面的行法中。《经》中所说的陀罗尼功德及简易行法，《仪轨》增多了一些内容，而之后的《仪轨》内容，属新增加部分，也就是施食行法，包括发菩提心、受三昧耶戒、灌顶、坛法、启请法、印契、真言等，完全用了瑜伽密教的方法。内中还提到设无遮广大法会之事，也说到若修行此法，须依瑜伽甚深三昧阿闍梨，从学而发无上菩提心、受三昧耶戒、入曼荼罗灌

顶、受五智灌顶、绍阿闍梨位，方可传教。则此《仪轨》为密宗中人所传之法无疑，而译文风格也与不空的基本相同，故此《仪轨》或即不空所传译。明藏另有《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》，按智旭《阅藏知津》卷十六说，此与《瑜伽集要焰口施食仪轨》二种同卷，总不出撰集及译人名，恐是此土所集，非西土本。今勘《缘由》，即是《仪轨》的上半部分，即启请法之前部分，并非另译或另撰。

又有《瑜伽集要焰口施食仪》，明藏刊入（南“渊”、北“漆”）。北藏注明一卷，末附十类孤魂文、三归依赞，属此土撰述。南宋宗晓的《施食通览》中附有《施食仪》的一段话，同时引有《行事抄》、《佛祖通纪》、《净名经》及议论天台施食法的几段文字。末按：“右数节文考阅之，次录附于此。更有《施食念诵仪轨》，若欲修者，须从师受。凡诸真言神咒未经师受而诵，则越诸佛三昧耶，可慎也夫。”按《施食通览》刊刻于南宋开禧年间（1205—1207），而《佛祖通纪》等属后出，则今藏本所附诸段显然为后来所为。按入明藏的情况看，此《仪》在元代已经有了。从其内容看，似为中土编译。一般认为此《仪》译自藏文，但同时期藏译经典多通行乾竺体，而此文所用梵文为悉昙体。据《至元录》勘定，藏文大藏经中有与不空和实叉难陀译相同的译本。今勘藏文大藏中还有一本《焰口鬼女通息供养仪轨》（Yi-dwags-mo kha nbar-ma dbugs dbyun-bah i gtor-mah i cho-ga. 北京版 Ba132b<sup>2</sup>—134a<sup>5</sup>），正文后译有尊胜咒，有六趣偈、发愿回向偈、吉祥偈、金刚萨埵百字咒。《仪》文并非译自藏文本甚明。但其补注者，却精通汉藏文经典，注中引据了藏文大藏中的《灭恶趣王本续》、《焰炽饿鬼母本续》、《不动本续》、《月密明点本续》等。

而在汉文方面引据了《大日经义释》、《苏悉地经》、《金刚顶念诵法》、《大乐金刚三昧经》等。《仪》后所附《十类孤魂文》及《三归依赞》，属中土撰集。

今《大正藏》收有《施诸饿鬼饮食及水法并手印》一卷，题不空译。按内容，据《施恶鬼甘露味大陀罗尼经》有关咒印等编次而成。《佛说施饿鬼甘露味大陀罗尼经》，《大正藏》据镰仓时代（1192—1333）写本刊入，题大德跋驮木阿译出，内注“唐云施饿鬼甘露味大道场会陀罗尼”等，则当为唐代所译。经末附《施饿鬼甘露味陀罗尼神咒经》。

明代有关施食法的经轨科忏很多，株宏在《瑜伽集要施食仪轨》中说：“瑜伽施食法，藏有多本。其最初唯示阿难陀罗尼一章而已，而教令诵之二十一遍，即今变食真言是也。而是则渐增，增而至坊间所称《瑜伽集要》而详矣、尽矣，不可以复增矣。乃时师更附益以外集，繁衍丛沓，浸失古意，举其甚。如梵五供养、夫布思必度必等，已皆梵语，何得梵而又梵？如三十五印。夫印必有所受，五十三佛，一佛一印，未委出自何经。遂使强半光阴，闲杂哦咏，而切要处，反速过如流，岂不徒劳而无功哉！况板以岁久模糊，先佛字种漫不可别识。而舍刻就抄者，又于昔贤笺注，删削殆尽。”可见当时有关施食法的经本既多且杂。千华二愚山人福聚《瑜伽坛仪补注叙》中亦说：“瑜伽施食虽流通多种，其或芟增不一、多相纠纷”。法藏《施食旨概》说：“施食之法，本如来大悲作用，奈世传失旨，竟类排倡，挽杂歌曲，鄙里不经。”

明代有天机根据《瑜伽集要施食科仪》，编成《修习瑜伽集要施食坛仪》。后株宏重订校注，为《修证瑜伽集要施食坛仪》，其中注引《印咒可知》。此《印咒可知》当属藏文著作，内用藏文大藏经的梵文字体，又引藏文大藏中的经典。今存

者即万历三十四年（1606）重订本。株宏还将此本加以注释，即今之《修设瑜伽集要施食坛仪补注》。清初宝华山德基根据株宏校正本，又加以修删，名《瑜伽焰口施食要集》，世称《华山焰口》。康熙二十三年（1684）万峰（宝书阁）所作天机本《坛仪跋》中说：“时师观门如法与否，未易请问，而真言手印昭然，耳目殊有异同，颇为后学所疑。鞠其源委，盖因禀受师承不出一家，遂并流通经本大相径庭，颇此莫知适从，可叹也已。兹有存心焰口者，以重梓为清。因与同事二三访求善本，与藏册对校数过，如授剞劂。虽不敢自谓远胜他刻，然重法微诚，从不草草。高明展卷，自能鉴之也。”福聚所指刻本，即株宏校订之本，其《叙》明言：“惟本山所行《要集》，乃惟株宏大师之校正，即《坛仪补注》。”

三峰法藏作《于密渗施食旨概》，明天启六年（1626）刊刻，附记说：“笔成数叶久矣。时士王文字昌谔为荐先翁季和先生，见而欣然求为如法修设。因以所施忖分镂板，以广告夫真正发菩提心学施食法者。”法藏自称他：“弱冠受此法于众人中，年二十九深心学戒，愿以百堂布施结菩萨像。偶于座千灯火现，观者惊散。因思烦冤之火，非观力不可沃灭，以故愿中止。及参禅十有几年之后，幽灵群起，而请于梦者不一，方忆旧愿未酬。乃考诸石机因本，辨诸云栖校正，细究观理，参合五宗，然后劝数禅者熟观而力行之，遂有《施食旨概》”。法藏（1573—1635）为禅宗临济派代表人物，他把参禅与密教观想结合起来，所说观心中○（圆）相，实即密教月轮观。他认为“此之宗旨，全是临济云门之手段，方能广利无利之道。然此宗旨，出于西域，诸祖相传，东流至于忠国师，三传而为仰山宗旨，具有九十七○（圆）相。故知施食一法，略见相应之用，参禅之旨，宁非一大事因缘者哉！”

“良以此法迷失之久，兹因五家宗而及之，嗟嗟直截为宗者，闻此相应之旨，宁不动于中乎”？法藏认为：“不参禅无以悟入，不悟入无以深入法门。入法不尽，何以忘法？忘法不了，何以作用？非作用大无以相应。不相应极，何以利生？利生多门，凡一门皆具以上七事。予尝以焰口施食一法见之，其法名曰瑜伽。梵语瑜伽，此云相应，以身口意三业，与所悟之法相应，故能大用现前，兴广利道，盖名称其实也”。可见法藏发挥临济云门之宗旨，是将参禅与瑜伽相应融合到一起了，所谓○（圆）相，即是满月相。参禅悟道，须要借助瑜伽相应之动力和作用。而此相应本身即是彻悟。他说：“大凡参禅在于彻悟，悟道须彻宗旨。宗旨一透，则无量差别法门，皆同其旨趣。”

宝暹《瑜伽焰口注集纂要仪轨》，上下二卷，康熙十四年（1675）刊。题茗水法师子若净观改正，偈山法师内衡智诠校阅、秀水后学臣彻寂暹纂书。前有《瑜伽焰口仪轨》六则，题茗水子若观、内衡铨同考正。此中六则谓瑜伽密教、坛仪、阿闍梨、观菩提心、种字、手印。由寂暹书于同年。宝暹自跋云：“余髫年时侧聆先师，祖垂训曰：‘既得出俗为僧，当发大弘誓愿。凡利生接物之阴功，惟《焰口》一事为最大因’。二六铭心，随取瑜伽密部，澄神而习绎之。不辍昼夜者，今将二十矣。盖阅诸家登坛演习，繁简不同，为有七家焰口八家忏之讹传，致令好新奇杜撰之端，因兹始矣，所以参差百等，诸方不能一揆也。故今繁简得中，悉遵天机大师行款，并纂内法师所集本部注文，合成一帙，名《注集纂要》”。此注除引用《印咒可知》之外，凡诸印咒广引汉译密典。无隐千峰《纂要序》称：“阅大藏陀罗尼法，须得五智灌顶，绍阿闍梨位，方可传授。若不尔者，自招殃咎。此世尊授阿难之密

嘱耳，相传既久，法原成弊。后莲大师去华就实，稽古考定。时流奇好，痛口诃责。今观巨漈上座之《纂要》，深得先哲之训，以正季世之讹，可谓洞开古谿。枝蔓剪除，功补缙门，饶益有情者也”。

《瑜伽集要焰口施食仪轨》有四种注，一注即大藏本（明本）注，引据汉藏文密典而为之。二注即天机本，全用《印咒可知》，三注即宝暹本，若观注，以汉译密典为主，兼转引以上两种注本。四注即株补宏补注本，主要引用汉译显密经典及各宗著述，间转引他注。前三种主要注释印咒及其观法，后一种主要阐发本经义理。

### 3. 大悲忏法

大悲忏法自宋代知礼创设之后，流行于元明清三代。明清之际宝华山隆昌寺读体将知礼忏仪进行删补重纂，名之为《千手千眼大悲心咒行法》，康熙十四年（1675）宝暹补像校正付梓。末记：“此大悲心咒出像，暹自髫年所得，敬诵久之。至康熙乙卯，始合刻忏法。今于乙卯冬，参阅数本，最可法者纂入重辑”。其中辑入了不少元明时人的愿文及其题跋，如自如题记：“右此偈比丘自如日常诵咒，私自发愿文。净明道者，大启悲誓，持此章句，课诵忘岁月。至大庚戌（1310）春得此经卷，适符本愿，此大士付嘱流通之意也。”所辑诸文除建安自如发愿文之外，有净慈东屿德海偈文、径山住持比丘帝陵偈赞文、甬东乾符比丘普容题文及延祐六年（1319）秋净因寺元明上人赞文、天竺九品观堂圆照赞文、元明道人记文、晋潜《敬书画像大悲心陀罗尼后》等。其中晋潜记云：“晋二十岁诵持大悲心陀罗尼，闻谷大师云，尘劳罪业，智愚未免，豪贱共有。子能一宿诵满五遍，众善竞会，万恶争消。不可说，不可说。迄今五十岁，惟日喃喃，一念不动耳矣。届

母难日苍雪法师携此笑见示，胡跪展玩，缮写白描，楮墨如新……俾中峰国师以下过去七人，又各各缀偈赞于尾”。“晋受持梵夹又十年矣，缙素相索，随喜者如云。因憬然曰：建安自如赞叹净明道者课诵忘岁月，适符大士付嘱流通之意。因即刊布八遐，仰谢苍雪老人持赠之谊”。此见大悲咒及其忏法，至元明清仍然风行于世。

#### 4. 舍利忏法

密教有舍利供养法，唐密中即已流行。而密教之舍利忏法，创设于明清之际，由天台僧继僧依据不空译《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》，按忏法规式创设的。据其自述和其同学元度之《舍利忏缘起序》、李照于康熙五十七年（1718）所作之《舍利灵应序》的记载，继僧号声碧和尚，少时即出家为僧，于虎丘山拜师求道，广习教典。后受具，参访游学，声名渐闻，受敬于人。元度载“师于畴昔所履之行，沉潜旷达，已为一众之所奇”。到了康熙四十四年（1705）春，便隐居天台，静修密教。自谓“匿影台山，挂笠华顶”。元度载他“既隐天台，禅蜕人世，乃修一切秘密法门”。继僧在天台怎样修习密法，以及修习哪些密典，不得而知。但从他依密典而创设《舍利忏法》看，他对密教作了一番认真的研究。

在《宝楼阁陀罗尼经》中，对佛舍利的供养忏悔法说的并不是很清楚的。梁译的《牟尼曼陀罗经》中，根本看不出该经与舍利有什么关系。不空译本中只是说大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼等同如来身、等同如来舍利、等同舍利法性。菩提流志译相对来说比较明确一些，如说七宝楼阁顶塔中有三如来全身舍利，诸佛菩萨供养、赞叹塔中舍利，并译此塔为舍利塔。继僧从唐代二译在文字上的一些差别中，看出了该经与舍利供养法的微妙关系。但他舍流志译而取不空译，这

大概考虑到了不空在密教中的地位。继僧之所以另创密教舍利忏法，即起于对《宝楼阁陀罗尼经》的研究。虽传说他在天台山因刺血书《华严》诸经而笔尖感得舍利，但他自己在法本中说：“此舍利忏法，盖此舍利感降，谨依《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》而造”。实则修习《楼阁经》掌握了造舍利的技术，并受启发而创舍利忏法。后来继僧游访胜迹，遍历名川。至康熙五十七年（1718）驻足于邗江福国精舍，于此得同学济生禅师（元度）之助，始行舍利忏法。他自述云：“有同参之谊，率众相留龕台，悟宿世之缘，竭诚供养。于是，四十九日结坛行道。五月望旦，舍利垂降，万众稽首，千部回心。铸双塔以奉金骨，构一阁以礼琅函，左右同仰。真仪小院，深栖重开法社。”元度记载说：“至戊戌春，始访予以邗江福国，因出所得舍利观之，予即愿留常住。复营铜塔供之，师乃慨然叹曰：‘余意欲归受业供养，即今缘在于此，不可移世，则予当舍身复求之。’于是掩关于予之北方丈，日夜翘勤礼佛、燃臂。复诵大宝广博随心陀罗尼，刻日求之，至期果应。四众观者如水之归海，凡有咨询于师者，莫不啧啧称奇。即维扬之，当事绅衿皆归敬之。噫嘻！如师之所为，可谓道振一时矣。”可见继僧造舍利、行舍利忏法，影响于一时。继僧之创舍利忏法，元度说就在邗江福国精舍，说：“师犹复运慈心，以为舍利所在之处，如佛无异。既获非常之缘，又岂可不修佛事，以广之乎？乃稽古考今，立为忏法。以舍利为主，神咒为功。以使一切众等勤而行之，灭一切罪，满一切愿”。实际此忏法当创设于天台，而付梓作序在邗江福国精舍。

继僧的《舍利忏法》付梓时，由定山比丘严章校定。本法共分十科：一严洁道场，二予行方便，三正明修意，四烧香散华，五端申礼请，六至心赞叹，七投诚礼佛，八具通忏

悔，九恭敬持咒，十发愿回向。另外，弘赞作《礼舍利塔仪式》，其中也设有持咒一科，诵大悲咒。

#### 5. 其它忏仪

元明清三代还流行药师忏法，受澄编有《药师三昧行法》，共四章：定名、勤修、方法（分十科）、释疑。康熙三年（1664）《序》载：“今春仁庵义禅师自邗沟还显宁，急以药师忏法启余刊定，且相期共席修之。余甚协至愿，授笔立成，作书寄往。秋初才获报章，而仁老竟示寂于邗上矣。余既悯同志告徂，更会有志于药师者，未闻此法。龙丘懋圣叶居士见之，慨然授梓，将以遍闻同志。”此忏法主要依据汉译药师诸经，内亦立持咒一科。另有《消灾延寿药师忏法》三卷，不题编者。首云“熏修药师忏仪”。所用真言音译当取元代藏译之《药师经》及其仪轨，由藏译改编为忏法。药师法自元代起，多流行藏译经轨。

有《孔雀尊经科仪》，不题编者。末记：“浙江嘉兴府桐乡县僧会司下青镇宝阁禅寺禀佛报恩沙门慧日，捐资请续抄写《孔雀尊经》六部。功德工荐考姜公、姚王氏仗此经功，早生工品者。时嘉靖三十年（1557）。”此科仪似据不空译三卷本改编，坛法结金刚界。

法界水陆斋法创设于宋，四明沙门志磐作《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》六卷，流行于宋元。至明，株宏重加校订付梓，流传颇广。又有洪源制仪演习。清有咫观集诸水陆法，成《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》八卷，又有郑应房补注一卷。咫观之著以华严为宗，兼禅密，新加金光明偈、瑜伽施食仪。

## 第二节 元明清时期的藏传密教

### 一、藏传密教各宗派的兴起和发展

大约从十一世纪中叶开始，藏传佛教中原来分散传承的许多学派逐渐形成了几个大的宗派体系。这些宗派往往以一个寺院、一个地区、甚至以一个家族为中心，同时具有宗教、经济和政治的势力，有的宗派在一定时期还成为某个地区几至全藏的政教合一的集团。后弘期形成的这些宗派，有的属显教，有的属密教，密教宗派又有属于旧译密教和新译密教的区别。藏传佛教后弘期中，以讲论、传承大乘经论为主的是显教宗派，以修持、传承密乘教法为主的是密教宗派。最早形成的噶当派和最晚形成的格鲁派，以及十一世纪末、十二世纪初先后形成的希结派、觉域派等，都是显教派别。兴盛于十五世纪之前的几个大派别宁玛派、萨迦派，香巴噶举派、塔波噶举派，以及觉囊派、霞鲁派等，都是密教派别。但这并不是说显教不修密法，密教不讲经论。藏传佛教各宗派大都形成于密教时代，因而显教各派深受密教影响，一定程度上也传承和修持密教教法。而密教是在大乘佛教的基础上发展起来的，即使到了密教占主导地位的时期，仍然与波罗蜜多派为代表的显教有着千丝万缕的联系，因而密教各派也同样学习显教经论，有的密典中还明确规定密教阿阇梨必须诵读哪些大乘契经。密教中新译、旧译之间也有相互借鉴，新译各派或多或少传习旧译密法，而旧译宁玛派也取新译完善本派教法。

## 1. 宁玛派

宁玛派是以传承旧译密教为主而形成的一个宗派，藏文“宁玛”，就有“古”、“旧”之意。前弘期传译的密教自从朗达玛灭法之后，便转入到民间，以父子师徒相传的形式秘密地流传下来。到了后弘期，随着佛教的复兴，旧密各传系由地下转而公开弘扬了。但在很长一段时间内仍然处在一种松散的状态，各传承系统之间互不关联和统一。直到十一世纪中叶，才由大素尔并承各系，重新整理经典，完善教法仪轨，建立寺院，将松散单传的各传系集中到一起，形成了一个统一的宗派。

大素尔·释迦郡勒(1002—1062)，出生于后藏素尔家庭，兄弟四人，他为长兄。长大后出家为僧，专习旧译密教。大素尔打破旧密各系之间单传，互不传授的界限，同时学习不同传系的密法，他从却隆寺的意希郡勒学习无垢友和毗卢遮那下传的《幻化》、《心识》二法。据《青史》记载，传此二法的绒宗(绒，农业区之意)是旧密各传系中最为闻名的一支，一直传承于雅陇一带。初祖连纳姑玛惹从无垢友受学《幻化》，又从毗卢遮那及其弟子求得《心识》，因而他成了汇聚四大法流者(灌顶、释论、耳传、修法)。大素尔又从妥噶·朗喀德学到了由达玛菩提和坝苏达惹下传觉窝鲁桑杰一系的《集经》和秘诀，还从格贡寺的杰·释迦却习《甘露法》，从裕色寺的业纳旺扎求受秘密灌顶，这样将几个主要支系汇流到一起。大素尔又打破旧密与新密之间的隔阂，从卓弥学习了道果教授等新译密教，还从梁堆寺的哲·措穹哇学习波罗蜜多派的教义及《菩提道灯论》等。大素尔在广泛学习研究的基础上，将旧译密典重加整理和系统化，借鉴新密的体系，把根本续和注释续分开，把本论和释论配合在一起。并

且将经义贯通于修法之中，又把修法和仪轨综合起来。这样使旧密的经典和教法形成一个体系，宁玛派的教法由此得以确立。大素尔在后藏江北（今南木林县一带）修建了巴隆寺，传法授徒，再兴旧密。后来宁玛派就以此寺为中心，在年楚河流域形成宗派势力。大素尔的弟子很多，传法弟子有数百人之说，其中有所谓“四顶”、“极顶”的五位上首弟子，又有“八顶”弟子、一百零八大修士的弟子等，而其后继承法统、主持鄂巴隆寺的是其养子协饶札巴（1014—1074），人称小素尔，又因在嘉窝岩修行，称嘉窝巴。

据《青史》等记载，小素尔获得了大圆满的修行成就，曾从廓库巴学习《喜金刚》等新密，专讲《集经密意论》闻名，善于辩论，曾驳倒四位前来辩难的法相师，收为门徒，称为“四柱”弟子。他还有被称为“八梁”、“十六椽”、“三十二盖顶短木”、二大修士的弟子。继其之后住持鄂巴隆寺的是其最小的儿子释迦僧格（1074—1134），他另在卓普地区建立卓普寺，将宁玛派教法广弘于藏北广大地区，他也被称为卓普巴。卓普巴的弟子们更将宁玛教法光大于卫藏及朵康地区。其中当波桑结·贡拉瓦在朵康一带弘扬，若氏在邓坝及芒喀（拉孜县境内）一带弘扬，迦当巴·德协在博岗（今甘肃孜德格及滇西一带）建噶陀寺弘扬，而本寺杰敦嘉纳下传一支最为兴盛。

当时除了以素尔家族为中心形成的宁玛派之外，尚有其它几个小的传承派别，仍在流传。其中有传大圆满法（心部为主）的康宗、博宗、绒宗、阁宗，传幻化部、密集部、心部的素宗、绒宗，传幻化部的觉宗，传金刚概法的素宗、吉宗等。其中康宗传《金刚桥》的支系一直传到十五世纪。其它大多或流入宁玛派，有的虽继嗣相承而失去特色。卓普寺

的杰敦嘉纳又一次将各传系旧密融汇到宁玛派中，后来他的弟子们也不断地将其它支系教法纳入本派中，有的还将新译密法不断纳入旧密之中，这样新形成的宁玛派不再是单一的传承旧密的宗派了，而是以旧密为主、兼收新密的一个教派。

自从十二世纪开始，宁玛派陆续发掘“伏藏”，即发现和启用前弘期及其以后一段时间内埋藏起来的密典。其实伏藏不一定是前人埋起来的，有的是秘密传下来的，也有的是编造的。持明密教及其之后的密教成就法中就有伏藏一说，不少经典中规定阿阇梨达到什么样的水平，便可以成就伏藏法。在很多情况下，成就伏藏法是编纂经典的另一说法，著名的伏藏成就者或掘藏师往往是经典编纂者。十二世纪中叶之后，伏藏被大量地发掘出来，其中最著名的是梁·尼玛沃色（1124—？），他发掘的称为“上部伏藏”。其后古汝·却吉旺秋（1212—1273）发掘的称为“下部伏藏”。发掘出来的这些伏藏中最主要的是有关大圆满法的心部教授，所谓无垢友传下来的甚深宁提和莲花生传下来的空行宁提。所以从十二世纪中叶之后，宁玛派的教法中传承的教法和伏藏教法合流并行，而更偏重于伏藏的传承，尤其看重大圆满教法。

十四世纪传宁提教授的饶绛巴（1308—1364），遍学新旧密教，及显教慈氏五论、法称因明七论，依宁提教授解释《秘密藏续》，著《宁提法》三十五种，又著《胜乘藏》、《实相藏》、《安门藏》、《宗派藏》、《如意藏》、《句义藏》、《法界藏》等七大藏论，大弘大圆满宁提教授。他还将宁玛派弘传到不丹一带，并由此传到尼泊尔。

十五、十六世纪有热特那林巴将上下伏藏及其它一些伏藏汇刻在一起，称为“南藏”，后来分布于江南的宁玛派（后以敏珠林寺为中心），就以传承南藏为主，康区的噶陀寺也传

南藏。

十六世纪早期另一名掘藏师仁钦郭吉登曲坚又将自己发掘和收集的伏藏汇刻，成为“北藏”，由分布于江北的宁玛派（后以多吉扎寺为中心）传习。

十八世纪初准噶尔军队侵入西藏，宁玛派的寺院均被焚毁，从此西藏的宁玛派衰微，只有康区的宁玛派仍然流传。十八世纪之后康区成为宁玛派的中心，除了历史上的吉喀寺和噶陀寺之外，又有左钦寺、西钦寺等。十九世纪之后，以康区为基地向内地及港台传布，也远传到印度、欧美等地。

## 2. 萨迦派

萨迦派是以后藏萨迦的昆氏家族为中心建立和发展起来的新译密教派别，其开创者是出生于昆氏家族的官却杰波（1034—1102）。据《汉藏史集》等记载，昆氏家族历来信奉旧译密教，至十一世纪中叶的官却杰波改学新密，他从卓弥译师学习并得到了《喜金刚》道果经释的讲授，于1073年在萨迦地方建立寺院，因建寺的波日山坡土呈白色，故称萨迦寺，后来将以此寺为中心形成的宗派便称为萨迦派。

萨迦寺的建立标志着萨迦派的开创。官却杰波住持本寺三十年后示寂。因其子年幼，昆氏家族请巴日译师住持萨迦寺，先后达八年之久。官却杰波次妻所生之子贡噶宁波（1092—1158）先从巴日译师学法，后来遍礼卫藏诸师，广学对法、中观、因明及新密诸法，十七岁继承萨迦寺法统。之后他从卓弥的再传弟子贡巴哇等受《喜金刚》道果法的灌顶、教授和修法，至此萨迦派的道果法才算完整，而贡噶宁波也因此显密兼通，闻名全藏，后世称为萨迦五祖之首。在他之后，先由长妻所生长子索南孜摩住持萨迦寺，后由次子札巴坚赞继位，至1216年由最小的儿子贝钦沃波之子萨迦班智达

贡噶坚赞贝桑布继承法统。

贡噶坚赞(1182—1251)，即是在萨迦派历史乃至整个西藏历史上产生过重大影响的一位重要人物。他原名贝丹敦珠，十五岁之前，从伯父札巴坚赞学习萨迦教法，出家后取法名贡噶坚赞。后来依诸师学习《俱舍》、《因明论》、《宗派论》和慈氏五论，及宁玛、甘丹派教法。二十五岁从克什米尔释迦室利论师受比丘戒，学通五明，得到班智达的称号，由此声名远播。他生平著有十九种著作，其中《正理藏论》、《三律仪论》、《萨迦格言》三部流传后世，影响很大。他还另外修建了细脱拉章。1244年受封西夏故地的蒙古汗王阔端派使者邀请萨班贡噶坚赞到凉州会面，萨班携二侄子八思巴和恰那多吉前往，于1246年到达凉州。翌年与阔端会面，商议并接受了西藏以和平方式归顺蒙古的条件，由此西藏纳入蒙古帝国的版图，萨迦派也取得了在西藏的政治上和宗教上的统治地位，以萨迦派为代表的藏传佛教也由此大量传播内地。

萨班之后，八思巴被封为大元帝师，受命掌管西藏政教大权。其后由他的异母兄弟相继到大都续帝师之职。而在萨迦由恰那多杰及其子达磨波罗掌管。达磨波罗无嗣，由八思巴异母弟意希迥乃之子达尼钦波桑波贝及其子孙们掌管萨迦和充任帝师。波桑波贝有九个儿子，其中以贡噶洛追坚赞最为有名，据《萨迦世系史》记载，他任帝师期间回到萨迦，把兄弟们分为四个拉章，各传子继嗣，至十五世纪只剩都却拉章，后来此拉章又分上下二院，至清初下院绝嗣。萨班之后，萨迦寺的法统由其弟子们住持，夏尔巴·意希迥乃住持东院，伍由巴·索南僧格住持西院，觉敦智美住持上院，松巴·札巴坚赞住持康萨钦波，除上院师徒相承外，其余均叔侄或在家族内相承，其中以东院相传最久。萨迦派的道果法，自八

思巴侄孙索南坚赞之后分二支传承，其中贝丹祖赤一系四传至衮噶桑波（1382—1456），建敖尔寺传承，称俄派（传东院法为主）。另一支称擦尔派，分前后二系，前系由擦尔持祥下传子孙院密法为主，称前擦尔巴。后系贡噶扎西下传，至贡噶南杰创多吉丹寺，称后擦尔巴。至十六世纪，擦尔钦罗赛嘉措（1494—1566）并承俄擦尔两派密法和他们不传的昆氏后裔所传的密法，成为萨迦密法的集大成者。他常住芒喀的图丹根培寺传法，后称为擦尔钦派。十七世纪之后，萨迦派逐渐衰落，道果教授只在萨迦寺和敖尔寺传承。

### 3. 香巴噶举派

香巴噶举派是由琼波南交于十二世纪前半叶建立的。琼波南交（990—1140），出生于后藏涅莫热孟地方的琼波家族，因为是瑜伽行者（修瑜伽密教僧人的称呼），故称琼波南交，但有法名称楚臣官波（《汉藏史集》）。据载他活了一百五十岁，而小的时候聪明过人，十岁时就能读写藏文。长大后先学苯教，再学宁玛派的大圆满法，仍未满足，便亲往印度求学。以后又两次去尼泊尔、印度诸地，先后依止弥勒巴等根本上师四人，殊胜上师五十人，一般上师一百五十人，主要学习《胜乐》及大印法等。他回藏后先在前藏的益域地方弘法，后来主要在后藏的香地方（今南木林县一带）弘法，据载他在香地建立了雄雄寺等一百零八座寺院，弘法三十年，教授弟子很多，在香地形成较大的宗派势力，因而被称作香巴噶举派（噶举，教授传承之意）。

琼波南交的上首弟子有墨顿巴、尤波嘉莫且、欧敦仁旺、尚官曲僧、拉堆巴·官却喀、摩觉巴·仁钦尊追等六大弟子，其中由摩觉巴继承法位。摩觉巴，族姓协氏，十七岁便求法于琼波南交，但据说没有授予密法。后来他到外寻师问法，求

授灌顶及诸显密经论，最后又回到雄雄寺求法，依止六年，才得到大印的教授。据说他后来摩觉地方修行，获得大神通，学人如归，摩觉之地不能容纳、而建造了贡陇寺。摩觉巴弟子很多，有乌斯地方的人意希多吉、由干波寺来的十三大弟子、拉堆巴·拉久沃本贝楚、洛沃哇·格西嘉哇、达那巴·官嘉等，而单传密法弟子为杰冈巴·温敦。据说杰冈巴以修行成就闻名，得到其师的夸奖，他还善于以梦幻法学习教法。但他最后回到他伯父主持的冈杰寺担任法座。温敦的弟子中以约普日贡巴·年敦白贝南交得到单传密法的传授，他也以修梦幻法闻名，建造过日果寺，曾从止贡巴问过学。他的单传弟子喀热司玛哇·桑结敦巴打破历来单传的传统和禁令，广传单传的密法，以此获得成就的人据说有一百零八人，其中以香敦、循努珠最闻名。

香敦（1234—1309）在嘉地方（后藏南木林北）建造寺院弘法，循努珠在仰梅地方（后藏羊卓雍湖畔）建桑定寺弘法，由此香巴噶举形成嘉、桑二派。香敦传坚赞邦，却传其侄降巴白（1310—1391），据载宗喀巴曾从降巴白听受香巴教法，克珠杰也从嘉派法嗣末钦·南喀朗觉巴学六臂大黑天法。循努珠一派亦下传，据说后来在桑定寺由女活佛多吉帕姆住持。

#### 4. 达波噶举派

达波噶举派是由达波拉杰于十二世纪初建立的，达波拉杰（1079—1153），原名索南仁钦，因在当地达波一带行医，人称达波拉杰，又住干波寺弘法，或称干波巴。他先在当地依玛域罗丹学胜乐法，后到盆域从甲域哇学甘丹教法。三十二岁到后藏从弥拉日巴受胜乐灌顶及玛尔巴所传大印法，获拙火定的修行成就。后回前藏弘法，于一一二一年在雅鲁藏

布江北岸的达波地方建造了干波寺，后来便以此寺为道场传法授徒，并打破弥拉日巴将方便道与大印法同时传授的传统，根据弟子的根器或同时传授，或分别传授，又吸收甘丹派教法到大印法中，形成达波噶举派教法体系。

达波拉杰弟子很多，其中其侄达波官巴（1116—1169）继承干波寺法座，据载他曾修缮过大昭寺，调解了甲玛与止贡的战乱，出有伍色、尚仁波且切噶哇、觉尊若波等弟子，后来代相传嗣，延续达波祖寺，但并没有更大的发展。

达波拉杰的另外四位弟子都松钦巴、向蔡巴、达玛旺秋、帕木竹巴分别在卫藏康诸地建寺弘法，形成噶玛、蔡巴、拔绒四大支派。其中噶玛噶举派的创始人都是松钦巴（1110—1193），本名却吉扎巴，后世以为他能知三时而称为都松钦巴。他属昌都人，十六岁出家，十九到卫藏一带求学，广学慈氏五论和中观六论及甘丹派教法，以及时轮六加行等。三十岁从达波拉杰叔侄学大印法及方便道，此后又学萨迦道果法及宁玛大圆满法。三十八岁回到昌都，在类乌齐附近的噶玛地方建立噶玛丹萨寺，遂聚徒传法，弘扬噶举派教法。1187年他又在前藏堆隆地方立了粗朴寺，它与丹萨寺成为噶玛噶举派的上下两大住持。都松钦巴之后，由其大弟子桑杰仁钦主持教派，其后由弟子绷扎巴继承法统，他的弟子噶玛拔希（1204—1283）扩建粗朴寺，1253年在西康受到南征云南的忽必烈的召见，并北上得蒙哥汗赐以金边黑帽。后回藏首先采用活佛转世制度，追认都松钦巴为第一世，他自己为第二世，自此下传至现代，共传十六世，称为黑帽系噶玛噶举。噶玛拔希的再传弟子攘必多吉的另一弟子扎巴僧格（1283—1349）曾被元朝封为国师，赐以红帽，1333年另建乃囊寺弘法，称为红帽系噶玛噶举。传至清代共十世，因参预廓尔喀

军队入侵西藏，被清朝查封停嗣。

蔡巴噶举的创建者向蔡巴（1123—1194），法名尊追扎，拉萨附近蔡竹地方人。先后从都松钦巴叔侄学法，得到俱生和合法的传授。一一七五年得到噶尔家族的支持，在拉萨附近的蔡谿卡建蔡巴寺，一一八七年又在弟子们的支持下建贡塘寺，自此便以此二寺为中心传法授徒，其弟子们又分别建寺传徒，总称蔡巴噶举。这一派后来不断扩大政治势力，一二六八年元世祖封第三世桑结额珠为蔡巴万户长，第四世仁钦坚赞袭职并封地赐印，遂为前藏三大地方势力之一。十四世纪末被帕竹势力兼并，格鲁派兴起后，改其主寺，传承遂绝。

拔戎噶举派的创始人达玛旺秋，前藏盆地人，出生于答噶哇家族，在后藏拉堆隆（今昂仁）建立拔戎寺传法授徒，形成一派。其后法座一直在家族内部传承，数数易人，并无大发展，后来衰微。

帕竹噶举派的创始人帕木竹巴·多吉杰波（1110—1170），或称康巴·多吉坚赞，康区哲垅乃学地方人。初学习显密诸法，后从达波拉杰学甘丹教法和大印法。回到西康后传法授徒，一一五八年到前藏帕木竹建造丹萨替寺，弘法授徒，形成宗派。后来他的弟子在康藏各地分别建寺传法，在主派之外形成八个分支。其中止贡、达垄、主巴三支一直传承下来，其它五支雅桑、绰普、修赛、叶巴、玛仑各派先后绝嗣。止贡支派由止贡巴·仁钦贝（1143—1217）建立，一一七九年到止贡增建其兄建立的止贡替寺，并住持传徒盛极一时。后为此派经济势力大增，元初分封为止贡万户，成为西藏一个强大的地方势力，经常与萨迦派发生冲突。后被蒙古军焚毁主寺，势力受挫。十四世纪又联合雅桑、蔡巴万户

与主派帕竹争战，战败，势力大减。之后又与格鲁派斗争，势力再削，十七世纪后衰微。

达垄分派由达垄塘巴扎希贝（1142—1210）创建，他在一一八〇年与徒众在达陇寺传法。后世代相承，至一二七三年达垄寺堪布到昌都另建类乌齐寺，成为与达垄寺并立的两大主寺。两寺后来也采用活佛转世制。

主巴分派创自林热白玛多吉（1128—1188），他晚年在那浦寺传法授徒。其弟子藏巴嘉热意希多杰（1161—1211），后来在拉萨河以西建主寺，由此下传的一系称主巴噶举。后来这一派中又有人以热陇寺为中心传承，称中主巴。而嘉热的另一弟子洛热巴·旺秋尊追（1187—1250）于一二四一年建噶波却陇寺，由此下传一系称下主巴。嘉热的又有一个弟子郭仓巴·衮波多杰（1189—1258）在后藏建郭仓寺，后来又建登卓、绷扎、绛林、德钦登、巴尔卓多吉等寺，形成一个支系，称上主巴。

主巴噶举在卫藏各地建寺传法，影响很大，后来又在丹建寺传法，并掌握政教大权一时。雅桑噶举由格丹意希僧格建立，他建立了索热寺，其弟子却门朗建雅陇寺传法，元初封为万户，十四世纪中叶被主派并入。绰普噶举由杰擦、衮丹兄弟创建，在日喀则西建绰普寺传法，数代后衰微。修赛、叶巴、仓玛三派也传数代后衰微。主派在多吉杰波之后，一度由蔡巴任座主，后来由止贡及达垄住持一段时间，十三世纪初之后一直到十七世纪由朗氏家族控制。

##### 5. 觉囊派

觉囊派是在十三世纪后半期原卓系时轮学派的基础上建立起来的，其创建人更邦钦波·突结尊追于一二七八年在后藏拉孜县东北建造觉囊寺，传法授徒，形成宗派。

据《青史》及《觉囊派教法史》等记载，更邦钦波·突结尊追（1243—1313），别名更邦钦波·贡德桑波，一般略称更邦巴，那堆人。早年就已研习经论，游学卫藏诸地，曾任坚萨·喜饶欧色的江都尔寺的教法师，以善辩闻名。也曾学习过热译师所传的时轮教法，更从卓派却古俄色闻习卓译师所传时轮灌顶传承、注释续及六支瑜伽教授。后来专心静修，获得成就，并开始著《时轮本续释心要》。一二七八年在后藏雅鲁藏布江南修建了觉囊寺，名吉普德丹寺，弘传时轮教法。他在寺住持二十一年，讲授《时轮广释》，及其著作《时轮本续释心要》、《六支瑜伽广本讲义》，他还汇编了《道果法文书》。他有四大弟子绛赛钦波嘉哇意希、那堆巴·旺嘉、扎巴僧格等，其中嘉哇意希继承法座。

嘉哇意希（1257—1320）初从噶玛拔希习法，后追随更邦巴，得到其全部传授。他创建了德庆寺，后受命住持觉囊寺，在两座寺院弘传更邦巴的教法。八年之后将觉囊法座交给其弟兼弟子克尊云丹嘉措。七年之后云丹嘉措传弟子笃补巴·喜饶坚赞，笃补巴（1292—1361），生于阿里地区笃补班仓地方的迦尤日城，家族世代信奉旧密，小时学习宁玛派教法，长大后从萨迦派学者杰顿·嘉央扎巴广学显密经论多年，并学得时轮灌顶及口诀，后游学卫藏诸寺，雄辩著称，被誉为遍知者。三十岁到觉囊寺办事，对觉囊派教法发生兴趣，并从云丹嘉措听闻并修证。出任觉囊寺法座后，更研习时轮教法及一切显密经论，主张大中观他空见学说，引起藏传佛学史上的一场轩然大波。据载他为了答复四方辩难者，撰写了《山法了义海》为代表的十六部著作，自此他空见成为觉囊派特有的学说。笃补巴还撰有解释《时轮》、《般若》等著作九十部，后来集成《笃补巴全集》行世。笃补巴住持觉囊寺期

间，修建了著名的十万大佛塔，朝神供佛者，各派显密学者云集寺内，讲论说法，极一时之盛，觉囊派由此闻名全藏。笃补巴还在昂仁地方建造了昂仁寺，后来成为觉囊派的主要寺院。笃补巴主持觉囊寺十七年后，将法座交给了弟子乔勒南杰。

笃补巴门下出有许多名僧大德，声名卓著者有十四人（包括一些再传弟子），他们大都先师从其它派别而已有成就的学者，因仰慕笃补巴的学问、辩才而转投其门下，也有的因在辩论中失败而依其为师。由于他们本来显密兼通，谙熟各派教义，一旦接受笃补巴的他空见，便成为笃补巴学说的强有力的捍卫者。他们大都有著作，并各有专长，或建寺传法，或讲论雄辩，笃补巴的学说，经其后两代努力，得以确立。

其十四位弟子中，更邦曲扎贝曾代表笃补巴应诏赴内地传法，创建却桑寺（拉萨附近德庆县境）讲经院，著有《佛法基道果论》、《续部分别论》等，更邦曲扎贝以后被人所害。洛追贝译师后任觉囊寺主持，著作甚丰。出身于霞鲁寺的萨桑玛底班饮亦从上二位问学，建立了觉囊吉祥标准塔，著有佛经注释、声明、历算方面的著作多部。出身于止贡派的译师嘛呢迦室曾与二十五位博学者辩论获胜，引据佛语来论证他空见著名。尚顿嘉沃·索南扎在白地寺修建佛殿佛塔，著有《时轮释难》。有辩论王之号的塘波且·贡噶本在达纳寺、雅隆寺开讲觉囊教法，著有《金刚鬘精要》。另一位辩论王曼曲卡哇·洛追坚赞初以学量论闻名，后从笃补巴师徒学法，在扎西曼曲禅院讲论觉囊教法，著有《喜金刚二品释》。由杰仁青楚臣从笃补巴师徒习法，在南杰寺、贡塘寺弘扬觉囊教法。著有《二资粮道广释》及《略释》。噶绒哇·拉耶坚赞亦以善

辩著称，先后主持噶绒寺及乃钦南喀佐寺。曲杰平措贝曾在桑浦寺及色拉寺、哲蚌寺立宗辩论，折服众人。乔勒南杰亦以胜辩闻名，先后主持觉囊寺及秀浦寺、昂仁寺，著有《般若诠释》等。塘顿穷哇·洛追贝被认为时轮派大师弥觉多吉的化身，主持南杰寺。娘温贡噶贝创建孜庆寺，弟子众多，宗喀巴亦从他学问。再传弟子巴枯拉在拉岗寺讲经弘法，晚年著有《现观庄严论释》、《时轮根本广释》等。

笃补巴再传弟子之中，也有不少学者，其中至第六代二十八任住持贡噶宁布扎西坚赞贝桑布（即多罗那他）中兴觉囊派。贡噶宁布（1575—1635）出身于前后藏交界的喀热琼尊，八岁出家，由更噶坚赞取名宁噶宁布扎西坚赞，又印度学者杂拉那塔赐名多罗那他（救度怙主）。他依止藏印许多大师，广学显密各派经论，二十一岁住持觉囊寺。之后在藏巴汗父子的支持下，讲经说法，著书立说，建造寺宇，极大的发展了觉囊派的势力，觉囊一度出现中兴的局面。他在觉囊寺附近新建了达丹丹曲林寺，一时成为觉囊派新的中心。一说多罗那他后来被迎请到蒙古的多伦传法。多罗那他著述甚丰，最有影响的就是《印度佛教史》，其次还写了不少传记史著，而显密经释则更多，后集为《全集》行世。多罗那他之后不久，五世达赖凭借武力将觉囊派寺院改宗格鲁派，卫藏地区的觉囊派法嗣遂绝。而十四世纪初由乔勒南杰师徒的弟子仲仁特那室利在康区建立的以确吉寺为中心发展起来的支派，直到今天仍然传下来，在康区的阿坝州和青海果洛州交界一带仍有三十余座寺院。

## 6. 霞鲁派

霞鲁派是在十四世纪初原惹系时轮学派的基础上建立起来的密教宗派，它虽然最晚形成、且存在时间不长，但集各

派密教之大成，辉煌一时。其建立者布顿·仁钦珠（1290—1364），自小广学显密经论、各派教义，而宗承惹译师所传时轮学派，在香拔拉寺从多杰绛称求得时轮教法，并依师命译出《时轮灌顶略释难义释》一三二〇年应霞鲁万户长的邀请，到后藏霞鲁寺任主持，并以此为中心弘扬时轮教法，授徒多人，形成霞鲁一派。布顿在霞鲁寺多次举行时轮法会，也传习卓系时轮学派传规，对卓系珀东分支的雄敦译本作了改译，著《时轮续释注释》等本派著作。布顿对其它各派密教也多有注释、整理，尤其对历来的密典作了整理和分类，辑入他的《大藏目录》中。他还有一部通史性的佛教史著作《善逝教法史》。据说他的著述之多，集成全集有二十六函，其中大多为密教著作。布顿之后由其弟子仁钦朗嘉译师任寺主，他的其他弟子伯敦喇嘛汤巴著有《时轮显现曼荼罗》、《时轮大疏》等多种，影响很大。另一位弟子贡松邓清巴·却吉贝哇传法香巴·贡钦巴以及宗喀巴。后来霞鲁派融入格鲁派之中。

### 7. 格鲁派

格鲁派虽然继承甘丹派的传统，以显教为主，但宗喀巴建立的教法则是兼习密教，先显后密。宗喀巴兼学密教各派教法，尤其继承霞鲁派宗风，重视《密集》、《时轮》、《胜乐》、《喜金刚》四部修法，著有《密宗道次第论》及《密集四种疏》等著作和注释多种。其弟子协饶僧格著《密集明灯疏决定释》，并在后藏建立本派的密教讲修传规，都增巴承其传规在色埔隆的兜率宫建立密教院，由此形成色系传承，历代相承，称为上密院。协饶僧格还在前藏色拉寺建立密教院，由弟子敬巴伯承其传规，为麦系传承，称为下密院。其后又有衮噶顿珠另建时轮扎仓，这样格鲁派寺院一般设有讲《密集》为主的密宗院和时轮院。

## 二、藏传佛教在内地的传播

### 1. 萨迦派在内地的弘传

#### 1) 在蒙古的早期传播

如前所述，藏传佛教传入内地最早在十二世纪末的西夏时期，而首先传入的就是藏传佛教中的两大密教派别噶举派和萨迦派，但在后来的一、二个世纪内真正发生影响的是萨迦派。

萨迦派到内地传法最早的是十二世纪末到西夏的萨迦第三祖扎巴坚赞的弟子觉本，而在北方蒙古中最早传法的是出生于安多的萨迦派僧人斯纳格西。据智观巴·贡却乎丹巴绕吉的《安多政教史》后来记载<sup>①</sup>，居住于湟水南岸的斯纳部落历史上著名的英雄斯纳·多杰坚赞的两个儿子斯纳兰巴和斯纳格西曾到西藏求学，弟弟斯纳格西到了萨迦，学习显密经论和萨迦教法，后来成为著名的格西。据说他后来受到度母“前往北方蒙古地方弘扬佛法”的授记，从后藏觉摩隆及拉萨和贡塘三地各带一名最有学识的侍从前往北方，据说在“相多”（上都？）地方见到了成吉思大汗。大汗问他们有何本领，他们回答说懂得佛法，并表演了降雨止雨的本领。于是被大汗视为稀有，重予嘉奖，并把斯纳留在了身边。这个记载说明萨迦派早在成吉思汗时代就与蒙古发生了联系，而斯纳家族后来确也与蒙古王室保持着一定的联系，在萨迦派与蒙古的联系中发挥了重要作用。该书又记载说，斯纳部落的斯纳·泽觉自幼被拖雷诺颜抚育为义子，后来被授予岱青桑的职务。后来八思巴来往于蒙藏两地时，又有斯纳部落的斯纳

<sup>①</sup> 吴均等汉译本第6章，甘肃民族出版社1989年4月。

堪布·喜饶意希巴藏卜护送，把政教两方面的事务处理得比较称心，因而受到蒙古汗王许多地方的赏赐，并封为宣政院使。据记载，斯纳家族源于西藏四大姓氏之一的董氏，与萨迦有同源关系。斯纳部落自宋代以来一直活动于河湟一带，他们首先有可能与南下的蒙古人取得联系，而萨迦派也有可能派遣出身于斯纳部落的僧人前往打探消息或联系，由此斯纳部落的人也就成了萨迦派与蒙古王室取得联系的桥梁。

真正使蒙古皇室信奉萨迦教法，并由此向内地传播而发生实际影响的是萨迦班智达·贡噶坚赞。12世纪初蒙古军已占领广大北方地区，窝阔台第三子阔端进驻甘凉，以窥西藏。1240年阔端派多达率军深入西藏，了解到萨迦派的势力仅次于噶举派，贡噶坚赞是全藏最有学问和威望的学者，又根据以前与萨迦派的联系，于是阔端邀请贡噶坚赞前去凉州会晤。阔端诏请萨加五祖的目的固然是出于政治上的考虑，即借佛教领袖来统领和稳定藏区，同时也为自己树立一个“取舍指示道路”的宗教导师。当时阔端对佛教已有相当的了解，他在诏书中巧妙地说：“若是你以年迈为借口不来，那么以前释迦牟尼为利益众生做出的施舍牺牲又有多少？你岂不违反了你的学法时的誓愿？你难道不怕我依边地的法规派大军前来追究，会给无数众生带来损害吗？”萨班为了本派及藏区的利益，迫于形势，携二侄子前往凉州会晤，1246年到达，翌年正月与阔端举行了具有重大历史意义的会见<sup>①</sup>。会见不仅确立了西藏归属蒙古的关系，也确立了萨迦派在西藏代行统治的地

---

<sup>①</sup> 萨班与阔端会见的前后经过及阔端的诏书和萨班致全藏僧俗的信，均见王尧《萨迦班智达贡噶坚赞致蕃人书》、陈庆英《关于萨班与阔端会见的几个问题》等文，分别见《元史及北方民族史研究集刊》1978年3期，《甘肃民族研究》1985年3—4期。

位，藏传佛教由此得向内地传播。

萨班在凉州的时间并不长，1251年11月灭寂，前后不过四年，但在此期间他的传法活动影响不小。他在给西藏僧俗的信中说到：“汗王对我关切胜于他人，所以汉地、蕃、畏兀儿、西夏的善知识大德以及官员均视为奇事，前来听经，十分虔敬。”当时的蒙古族主要信奉萨满教，萨满的地位很高，同时也里可温教（即古代基督教聂斯托利派和新来自欧洲的一些天主教派的蒙古语称谓，唐代称景教）也在蒙古宫廷中流行。据说在阔端的宫廷里萨满和也里可温的起初地位颇高，举行祈愿仪式时位居上首。萨班以其富有的佛学知识，通过畏兀儿佛僧向阔端宣传，终使其信服归仰。自此阔端下令在举行宗教仪式时让佛僧领先，请萨班坐在上首，并委任他为“祭天长老”。阔端还特意给萨班伯侄修建了幻化寺，并供给一切所需。1252年2月八思巴在写给涅塘巴·扎巴僧格的信中提到，他们伯侄及众人在教法及享用方面不须发愁，“定会十分丰足”。萨班在凉州还与蒙古王室的其他成员也有联系，据《萨迦世系史》记载，萨班在临终前取出忽必烈之母唆鲁禾帖尼送给他的大斿，转赠给早在西夏蒙古一带活动的藏僧毕吉，说明他与拖雷一家也有联系。《汉藏史集》还记载说，萨班在幻化寺时还受到忽必烈的邀请，因年老未成行，派八思巴前去，相见于六盘山。另据《萨迦世系史》记载，萨班在凉州期间，曾到五台山谒礼文殊菩萨，还与一个叫坚波的证道者讲论佛法，并由其弟子毕吉将他们的讨论整理成文。如果这事确曾发生过，那么，这是萨迦派与内地佛教直接进行交流的最早例证。

## 2) 八思巴的弘法活动

1251年萨班与阔端相继谢世，刚刚就任萨迦座主位的八

思巴正面临着严峻的形势，当时贵由汗去世后蒙古王室展开了一场争夺汗位的斗争，经过一番争夺，汗位最终由窝阔台一系转到拖雷一系，蒙哥即大汗位，而西夏故地和西藏诸地均由忽必烈统辖。蒙哥汗虽也承认萨迦派在西藏的最高地位，也命八思巴派人清查户口，但同时又在西藏分封诸王，委任其它教派分管，尤其抬高噶举诸派的地位和权势，于是萨迦派的地位显得很是不稳固。八思巴目睹这种形势，加紧了与噶举诸派竞相争取忽必烈信任的斗争。1253年忽必烈奉命南下至六盘山时，八思巴应诏前去相见，在王妃察必的帮助下初步得到了忽必烈的敬信，他给察必和忽必烈授给喜金刚的灌顶<sup>①</sup>，这样八思巴与忽必烈及其王妃便有了师徒关系。八思巴回到凉州后，即动身返回西藏，而至途中得知西藏形势的变化（止贡噶举和帕竹噶举抬头），他又转而追随从云南回军的忽必烈。自此八思巴一直追随忽必烈左右，前后达八年之久。他在察必王妃的帮助下，终于排除异己（主要是来自噶玛噶举派教主噶玛拔希的竞争），最终取得了忽必烈的尊崇。

到了1259年形势又发生了急剧的变化，蒙哥汗在南征途中病亡，皇室内又出现了激烈的汗位争夺战。翌年三月忽必烈在开平府宣布即汗位，五月阿里不哥在阿勒台也宣布即汗位，于是双方展开了军事对抗，终于忽必烈取得了胜利。十二月便命八思巴为国师，授玉印，令其统辖西藏及全国释教，由此八思巴成了全国佛教领袖，为萨迦派向内地进一步传播开辟了广阔前景，1264年阿里不哥归降，汉人军阀李璿被镇压，忽必烈的汗位完全巩固。这样忽必烈命八思巴领总制院

---

<sup>①</sup> 有关八思巴生平事迹详见陈庆英《元朝帝师八思巴》一节，藏学出版社，1993年。

事，并赐与珍珠诏书，前往西藏建立行政体制。八思巴在西藏设置行政体制、扩大萨迦势力。经四、五年时间，至元六年（1269）又回到大都，向忽必烈奉献了他创制的蒙古新字（即八思巴字），忽必烈即下令推行全国。翌年，八思巴被赐封诰玉印，晋号大元帝师，全称“皇天之下、大地之上、西天佛子、化身佛陀、创制文字、辅治国政、五明班智达八思巴帝师”<sup>①</sup>。自此元朝在朝廷专设帝师一职，相沿不变。据载终元历任帝师者十四人，其中七人均出身萨迦昆氏，四人出身于萨迦门徒，三名代理帝师身份不明。帝师不仅是皇帝的宗教导师和皇室的精神支柱，也是全国佛教的领袖和西藏政教合一地方政权的首领，其地位是极其崇高的。这对于萨迦派教法推行于内地是极为有利的，实际上萨迦派在内地的弘传主要也是在八思巴任帝师之后。至元八年（1271）夏初，八思巴移居临洮，十一年由真金太子护送回藏，十七年（1280）在萨迦灭寂，年七十六。朝廷在京建舍利塔，谥号大宝法王。十九年达玛巴拉任帝师后，在灵塔处建大佛殿。仁宗元祐六年（1319）由八思巴弟子沙罗巴建议，按孔子庙制，诏各省建帝师殿，岁时致享。泰定元年（1324）八月，绘帝师像十一幅颁行各省，塑像祭祀。

八思巴伯侄到内地，并不像印度僧人来华只是单纯地为了传法，首先他们所进行的是政治活动，也正由于这一点，才享有比历史上任何一位国师都要特殊的权利和地位，因而藏传密教在内地才得到强有力的传播。包括传统佛教在内的各系统佛教，也在有元一代受到了国家的保护和发展。

八思巴投靠忽必烈之后，“以教辅国”极其尽力。当1257

---

<sup>①</sup> 见陈庆英书引《萨迦世系史》。

年蒙哥汗从漠北南下，意欲剪除诸王势力，忽必烈正忧惧焚心。八思巴便在营帐中作《不动佛护摩仪轨》和《五天女赞颂》，举行护摩法事，为忽必烈消灾祈福。之后又到离其所居地抚州不远的五台山祈愿。他在《赞颂文殊菩萨——花朵之鬘》的题记中称：“依必烈大王福德之力，讲经僧八思巴前来五台山向文殊菩萨祈愿时，释迦牟尼显示多种神变，因而增益赞颂之心愿，为使解脱之法幢矗立并护佑众生之故，阴火蛇年7月8日于五台山写成此《赞颂文殊菩萨——花朵之鬘》”<sup>①</sup>。八思巴在此文书把五台山完全看作金刚界曼荼罗，以五台为五方佛之生灵座，说：“如须弥山王的五台山，基座像黄金大地牢固，五峰突兀精心巧安排：中台如雄狮发怒逞威，山崖像白莲一般洁白；东台如同像王的顶髻，草木像苍穹一样深邃；南台如同骏马卧原野，金色花朵放射出异彩；西台如孔雀翩翩起舞，向大地闪耀月莲之光；北台如大鹏展开双翼，满布绿玉一般的大树”。八思巴以为五方佛在五台化现神通，他赞颂道：“为救护愚痴所苦之众生，大圆镜智之主大日如来，在中台示现佛部主身，向你救护色蕴之尊顶礼！为救护瞋怒所苦之众生，法界体性智之主阿耨佛，在东台示现金刚部主身，向你救护识蕴之尊顶礼！为救护慳吝所缚之众生，平等性智之主尊宝生佛，在南京示现宝生部主身，向你救护受蕴之尊顶礼！为救护贪欲所苦之众生，妙观察智之主阿弥陀佛，在西台示现莲花部主身，向你救护想蕴之尊顶礼！为救护嫉妒所苦之众生，成所作智之主不空成就，在北台示现羯磨部主身，向你救护行蕴之尊顶礼！”把五台山的五台与金刚乘的五部联系起来，大概唐代就有了，虽然没有见到具

---

<sup>①</sup> 见前陈庆英书，下同。

体材料，但从密宗极其重视五台山即可推想，不过像八思巴这样直接以之作为五部来赞颂还是首次，它给五台山信仰赋予了新的密教内容，因而成为藏传密教徒极为向往和朝礼的圣迹。

忽必烈后来定都北京，凡遇军国大事、自然灾害、诞辰、祛病，八思巴都要亲自举行佛教仪式。忽必烈大举进攻南宋之时，八思巴命弟子阿尼哥塑摩诃葛剌像，命弟子胆巴修大黑天神法，以为助元军破敌，由此大黑天神信仰在江南一带流行开来。《佛祖历代通载》记载：“帝御北征，护神现身阵前，怨敌自退”（卷二二），此护神亦当指大黑天神。据《元史·释老传》记载，至元三十年间举行的佛事活动（主要指宫廷和京城举行的佛事）有一百零二项，而至大德七年（1303）再立功德司，遂增至五百余项，可见宫廷佛事活动之频繁。从《释老传》列举的名目可知，佛事活动的主要内容是密教，流传的密法主要是萨迦派的喜金刚修法，以及大轮金刚法、坏相金刚法、白伞盖佛顶法等。其中所谓歇白咱刺，华言大喜乐，即指喜金刚法。所谓睹思哥儿，华言白伞盖咒也，指白伞盖佛顶修法。《元史·祭祀志》也记载：“至元七年（1270），以帝师八思巴之言，于大明殿御座上置白伞盖一顶，用素缎，泥金书梵字于其上，谓镇伏邪魔护安国刹。自后每岁二月十五日，于大明殿启建白伞盖佛事，用诸色仪仗初置，迎引伞盖，周游皇城内外，云与众生拔除不祥，导迎福祉”（卷七七）。

八思巴还以白伞盖法创设了游皇城的大型佛事活动，其盛况《祭祀志》作了生动的记载：“每岁正月十五日，宣政院同中书省奏请，先期中书奉旨移文枢密院，八卫拨伞鼓手一百二十人，殿后军甲马五百人，抬辇监坛汉关羽神轿军及杂

用五百人。宣政院所辖宫寺三百六十所，掌供应佛像、坛面、幢幡、宝盖、车鼓。头旗三百六十坛，每坛敬执抬舁二十六人，钺鼓僧十二人。大都路掌供各色金门，大社一百二十队。教坛司、云和署掌大乐鼓、板林鼓、篳篥、龙笛、琵琶、箏琴七色，凡四百人。兴和署掌妓女杂扮队戏一百五十人。祥和署掌杂把戏男女一百五十人。仪凤司掌汉人、回回、河西三色细乐，每色各三队，凡三百二十四人。凡执役者皆官给铠甲、袍服、器仗，俱以鲜丽整齐为尚，珠玉、金绣装束奇巧。首尾排列三十余里，都城士女闾阖聚观。礼部观点诸色队仗，刑部官巡绰喧闹，枢密院官分守城门。而中书省官一员总督视之，先二日于西镇国寺迎太子游四门，舁高塑像，具仪仗入城。十四日帝师率梵僧五百人于大明殿内建佛事，至十五日恭请伞盖于御座，奉置宝御。诸仪卫队仗列于殿前，诸色社直暨诸坛面列于崇天门外，迎引出宫至庆寿寺。具素食，食罢起行，从西宫门外垣、海子南岸、入厚载红门，由东华门过延春门而西。帝及后妃、公主于五德殿门外，搭金脊五殿彩楼而观览焉。及诸队仗社直送金伞还宫，复恭置御榻上，帝师僧众作佛事，至十六日罢散。岁以为常，谓之游皇城。或有因事而辍，寻复举行。夏六月中，上京亦如之”（卷七七）。游皇城活动，把密教的白伞盖佛顶法同传统的城隍俗信结合起来，除了奉抬佛像、伞盖、坛面等之外，还奉抬城隍神关公像。八思巴等把密教修法同俗信相结合，还表现在祭祖太庙礼仪上，以佛教的诵经超荐亡灵来代替传统的萨满祭祖。《元史·祭祀志》记载，至元六年（1269）十二月“命国师僧荐佛事于太庙七昼夜。始造木质金表牌位十有六，设大榻金椅奉安 室前，为太庙荐佛事之始”（卷七四）。据《佛祖历代通载》记载（卷三五）。八思巴任国师之后，经常为皇家举

行法会，如中统三年（1262）十二月作佛事于昊天寺七昼夜，赐银万五千两。至元元年（1264）四月东平、太原、平阳诸地发生旱灾，分遣西僧求雨。后来八思巴从萨迦回到大都之后，又积极为皇帝传授灌顶。至元七年（1270）八思巴建议救命建造仁王护国寺于高粱河畔。

《通载》卷二二引《弘教集》记载了八思巴与忽必烈有关佛法的一段对话，其中反映了不少八思巴的弘法活动和思想。就施食法，皇帝问帝师：“施食至少，何能普济无量幽冥？”帝师回答说：“佛法真言力，犹如饮马珠。”就修寺建塔之功德，皇帝发问，帝师回答说：“福荫大千”，由是建仁王护国寺，以为镇国。皇帝命东宫围场举行斋法，帝师作忏法，帝师说：“众生度脱尽，仁王悲愿深。”这里八思巴运用仁王护国思想，与唐代的密教国师不空极为相似。八思巴也同不空一样，在全国推行一切有部律，他向皇帝建议：“去佛遥远，僧戒全亏，可选诸路高僧，赐红黄大衣，传授萨婆多部大戒”。帝云：“菩萨戒本，但解法师语者，皆得传授。”于是印造一干部有部律（当为由藏译汉的作八思巴集的有部律本）流通散施，“普令大地众生皆奉如来宝戒”。

八思巴在元任帝师期间，统管全国佛教。元初佛道两教均有所发展，道教更因丘处机之功，取宠于帝后汗王。有李志常为首者印行《老子八十一化图》散发，并企图改佛寺为道观。而佛教以少林寺福裕长老为首诣阙申奏，于是蒙哥汗命忽必烈主持释道两教辩论化胡真伪。宪宗八年（1258）忽必烈在开平府召集释道两教辩论，八思巴亦参加辩论会。《至元辩伪录》记载八思巴辩驳道士的一段话，有道士以《史记》诸书为其化胡说作根据时，八思巴问“此谓何书”？云：“前代帝王之书”，上曰：“今持论教法，何用攀援前代帝王？”

帝师曰：“我天竺亦有史记，汝闻之乎？”对曰：“未也。”帝师曰：“我为汝说天竺《频婆娑罗王赞佛功德》，有曰：‘天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者。’当其说时，老子安在？”道不能对。帝师又问：“汝《史记》有化胡之说否？”曰：“无。”“然则老子所传何经？”曰：“《道德经》。”“此外更有何经？”曰：“无。”帝师曰：“《史记》中既无，《道德经》中又不载，其伪妄明矣。”道者辞屈，尚书姚枢宣布道教失败，上命如约行罚，遣使臣脱欢将道者樊志英等十有七人，送到龙光寺削发为僧，焚伪经 45 部，凡天下佛寺被道教所占据的 237 区，均归还佛教。这是藏传密教僧人参加内地佛道之争而占上风的例子，因为此次辩论，改变了元初以来道教的优势地位。

### 3) 胆巴的弘法活动

八思巴之后，在内地鼎力弘传萨迦派教法的是胆巴金刚上师。关于胆巴的生平事迹，元赵子昂《大元敕赐龙兴寺大觉普慈广照无上帝师之碑》（简称《胆巴碑》）、念常《佛祖历代通载》卷二二“大德七年”条，及《元史·释老传》，都有专门的记载。一些藏文史籍中也提到，如《汉藏史集》等。胆巴（1230—1303），意译“微妙”。一作功嘉葛刺思，意译可为普喜名闻。《汉藏史籍》中作噶·昂年胆巴（lga-ang-snyen-dam-na），或按全名称呼作噶·阿年胆巴·贡噶扎巴（lga-any-snyen-dam-pa-kun-dgav-grags-pa），汉文史料中的功嘉噶刺思，当即贡噶扎巴的音译，略去“巴”字。汉文中一般尊称胆巴金刚上师，或直称金刚上师。汉文记载胆巴为西番突甘思丹麻人，突甘思亦作甘思，指多康（mdo-khams）藏区，包括今天的西藏昌都专区、四川甘孜州和青海的玉树州等。丹麻，亦作丹玛，藏文中一般指长江上游通天河一带。据

有学者调查和研究<sup>①</sup>，胆巴出生地在今青海省玉树藏族自治州称多县，该地至今还流传着有关胆巴的历史故事。

据《通载》等记载，胆巴幼年即成孤儿，依靠季父抚育长大。因幼时“闻经止啼，知其非凡”，而至十二岁送到萨迦寺作童子，侍候萨班。大概入藏前已有一些背诵密咒的基础，当萨班试之以梵咒时，便能随诵如流。萨班说他“此宿积聪慧，异日当与众生作大饶益”。因得到萨班的欢喜，收留下来，并削发授戒，取法名噶·阿年胆巴·贡噶扎巴。胆巴自十二岁依止萨班起，便悉心学习，遍览三藏，深入密乘，通过了一次次考试，至二十四岁时便能讲演《大喜乐本续》等经论，受到僧众的赞赏。也就在此年，胆巴受八思巴之命，前往印度求法。

据《胆巴碑》记载，他“继游五天竺国，遍参高僧，受经、律、论，由是深入法海，博采道要，显密两融，空实兼照，独立三界，示众标的”。《通载》记载他在西印度主要依止古达麻师利习梵典，“尽得其传”。后来胆巴回藏，先回到故里弘法。《汉藏史集》记载：“在上部丹玛噶巴域地方出了一个名叫噶·昂年胆巴·贡噶扎巴的人，他富有而虔信佛法，在噶（巴域）、丹（玛）、哉务地方修建了一百零八座饰有大鹏头飞檐屋顶的佛殿，每座佛殿中供有珍奇佛像及全套大藏经，以及明妃、侍从、弟子像和五部供养等，仪轨齐全，功业巨大。”虽然此中所说的一百零八座寺院并不一定真有其事，但可以肯定胆巴从印度回来后，在故里建寺弘法，有了一定的规模。当时八思巴已在忽必烈身边站稳了脚跟，萨

---

<sup>①</sup> 陈庆英、周生文《元代藏族名僧胆巴国师考》，《中国藏学》，1990年1期。

迦派在西藏的地位也得到了巩固，萨迦派凭借其势力在丹玛地区发展，不是不可能的。据说当1264年八思巴首次返回萨迦，途经该地时，胆巴组织了万人法会，并拜八思巴为师，受戒得名（当属受秘密戒，得灌顶名）。据载，八思巴后来返回大都经该地时，赐给朵藏寺一幅释迦牟尼十二岁等身像的唐卡，在蓝纸上用金银汁书写的《大藏经》一套，一尺五寸高的镀金佛塔一座，九股金刚铃杵一枚，还给朵藏寺颁赐了一道蒙、汉、藏三种文字的法旨，要求当地居民向该寺院纳租，而给胆巴授予管理当地政教大权的象牙章和白檀香木印章各一枚。

据《胆巴碑》记载，胆巴于至元七年（1270）随八思巴到了内地，并由八思巴推荐给了忽必烈。胆巴初到大都，先受龙兴寺讲主僧宣微大师普整、雄辩大师永安等的礼请，为龙兴寺首席主持。不久，受诏到五台山做功德法事，《通载》说：“巴入中国，诏居五台寿宁。”《胆巴碑》说：“始于五台山建立道场，行秘密咒法，作诸佛事，祠祭摩诃伽刺。持戒甚严，昼夜不舍，屡彰神异，赫然流闻，自是德业隆盛，人天归敬。”由于胆巴学法萨班，西游印度，故学识渊博，更深通密法，很快闻名于内地，按照密教的习惯，尊称他为金刚上师。至元八年八思巴离京赴临洮，翌年西归萨迦，帝师之职由其弟亦邻真担任，而宗教事务嘱胆巴掌管。《碑》载：“帝师告归，以教门之事嘱之于师”。故至元九年胆巴被诏回大都。在京胆巴主要负责皇室的法事活动。据《元史·释老传》记载，“时怀孟（今河南沁阳、焦作一带）大旱，世祖命禱之，立雨”。传说“又尝咒食投龙湫，顷之，奇花异果上尊涌出波面，取以上进，世祖大悦”。胆巴还为元军攻宋行法助阵。至元十一年（1274）元军进取襄阳时，胆巴即修大黑天

神法。《通载》载：“初天兵南下，襄城居民祷真武，降笔云：有大黑神领兵西北方来，吾亦当避。于是列城望风款服，兵不血刃。”不久伯颜进一步南下攻宋，胆巴又修法助军。《通载》卷二二引刘秉忠书记载：“帝命伯颜丞相攻取江南，不克。遂问胆巴师父云：‘护神云何不出气力？’奏云：‘人不使不去，佛不请不说。’帝遂求请，不日宋降。”《通载》记载当时的情况说：“至于破常州，多见黑神出入其家，民罔知故，实乃摩诃葛剌神也，此云大黑。盖师祖父七世事神甚勤，随祷而应，此助国之验也。”至元十二年胆巴将此修大黑天神助军克胜之事上奏之后，世祖便下旨于涿州建立大黑天神庙，载其“结构横丽，神象威严，凡水旱蝗疫，民祷响应”。可见大黑天神信仰在内地的流行。

至元年间还极力保护佛教，时有阿哈麻丞相上奏，天下僧尼颇多伪滥，精通佛法者可为僧，无知无闻宜令例俗。胆巴上奏反对，说：“多人祝寿好？多人生怒好？”皇帝回答说：“多人祝寿好”。于是不再淘汰僧尼了。至元十八年（1281）“师得道藏《化胡经》并《八十一化图》，幻惑妄诞，师乃叹曰，以邪惑正如此者。遂奏闻，诏教禅大德及翰林承制等，诣长春宫辩正。诏下诸路，除《道德经》外，其余伪文尽令焚毁”（《通载》）。关于至元十八年长春宫释道辩论及焚毁道教书之事，《至元辩伪录》收有至元十七年圣旨和二十一年三月《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》，以及十八年十月二十日下火文，均有详细记载。其起因并非胆巴发现上奏而起，但于此次长春宫辩论和焚道藏事件中，胆巴可能起了重要作用。胆巴在京时还施功德支持雕造普宁寺大藏经板，现存山西图书馆所藏《解脱道论》扉画残卷有题记云：“千缘雕大藏经板白云宗主慧照大师、南山大普宁寺住持沙门道安、功德主檐巴

师父金刚上师，慈愿弘深、普皈摄化”<sup>①</sup>。则知白云宗主慧照和普宁寺主持道安雕造经板，是由胆巴作了功德主。

至元十九年（1282）胆巴请求西归，世祖劝他留下，终无结果。《通载》说他西归的原因是受到桑哥的排挤，说：“初相哥受师戒，继为帝师，门人屡有言其豪横自肆者，师责而不悛，由是御之。遽登相位，惧师说直，必言于上，乃先入巧言赞师，故有是请。首于云中，次至西夏，以及临洮，求法益众。未几权臣复潜，令归本国。”《元史·桑哥传》也说，桑哥为胆巴弟子，“及后贵幸，乃谗言师事胆巴而背之”。但至元十九年胆巴乞归之时，桑哥还没有当上宰相，而且在此二三年之前桑哥就已率军进藏，至十七年冬回到大都之后，因进兵有功才逐渐受到元世祖的重视。至元二十四年（1287）二月置尚书省，命桑哥为平章政事，至十月任命为同平章右丞，兼总制院使，领功德司事，进阶金紫光禄大夫。故胆巴西归是否出于桑哥排挤的原因，尚不能肯定。当时胆巴的地位尊于桑哥，二人即使有间隙，世祖相劝当该调和，不至于背上之劝而西出。也有可能此次西归有朝廷之使命，胆巴前往故里时有蒙古军队护送，在四川德格更萨寺所藏的《霍尔扎历代法王传集》记载，萨迦法王八思巴应元朝皇帝之召，赴京任大元帝师，并授权管理卫藏和朵康十三万户以后，曾派一名元朝的蒙古军皇子作为施主，率军护送一位名叫噶·阿年胆巴的人到“者写”地方，修了一座神殿，而蒙古皇子及其随从后来居住在神殿附近的林子，繁衍下来，发展

---

<sup>①</sup> 转见童玮《扶风法门寺塔所藏〈普宁藏〉残本的版本价值》，《首届法门寺研讨会选集》。

成霍尔五大土司云云<sup>①</sup>。由此可以推知，胆巴西归时当有使命在身，《元史》也记载当时多次用兵朵甘思地方，其出于军事上的原因是显而易见的。不过到了后来，桑哥逐渐控制了宣政院的权力之后，对胆巴的排挤也是很明显的。他将巩昌总帅府升为宣慰司，以弟弟答麻刺答里为宣慰使，以控制甘青川藏区。为了消除胆巴在当地的影 响，至元二十六年（1289）便召他回京。

按《通载》的说法，胆巴在故里滞留了六年时间，谓“师至故里阅六寒暑”。胆巴回京之后，“于圣安寺安置，四月赴省听旨，令往潮州。师忻然，引侍僧昔监藏孛身乘驿，即日南向，及出都门，雷雨冥晦”。所谓令往潮州，实际就是流放湿热瘴疠之地。据载，胆巴“由汴涉江，泊于闽广，所至州城，俱沾戒法”。八月抵达潮州，住于开元寺。胆巴在潮州建寺行化，多有所成，而萨迦派也由此传播于闽广一带。潮州正是当年韩愈排佛被贬之处，而今一代佛僧也同贬此地，无不具有讽刺意味。胆巴亦深深感到这一点，故曾向其门人说：“潮乃大颠韩子论道之处，宜建刹利生。”胆巴在城南净乐寺故址建立了寺院，弘传萨迦教法。胆巴在潮州传法医病，威望很高。

《通载》记载，“胆巴初达潮州，有枢密使月的迷失奉旨南行。初不知佛，其妻得奇疾，医禱无验。闻师之道，礼请至再。师临其家，尽取其巫覡绘像焚之，以所持数珠加患者身，惊泣乃苏，且曰梦中见一黑恶形人释我而去。使军中得报，喜甚，遂能胜敌，由是倾心佛化”。胆巴在当地以其神医

---

<sup>①</sup> 转见格勒《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，中山大学出版社，1988年9月。

教化，得到了当地权贵的支持，而能建立起寺院。有关神话也不时传出，说“将求材，未知其计。寺前有河，断流几久，庚寅（至元27年，1290）五月，大雨倾注，河流瀑溢，适有良材泛集充斥，见者惊诧，咸谓鬼输神运焉”。实际情况则是枢使董工兴创。殿宇既成，胆巴亲手塑像，集万僧庆赞，该寺后来胆巴回京奏请置田二十顷，赐额为宝积寺，可能由其弟子昔监藏留下来住持。

胆巴在潮州住了二年余，至元二十八年七月桑哥伏罪被诛之后不久，胆巴当被诏回京师。当时世祖已年高患病，请胆巴于内殿建观音狮子吼道场，据说七日而愈，施白金五十锭。成宗继位之后，更加尊崇胆巴，史称“大德间朝廷事之，与帝师并驾”（元扬璠《山居新话》卷一），“大德间僧胆巴者，一时朝贵咸敬之”（《辍耕录》卷五）。元贞元年（1295）四月，胆巴奉诏移居大护国仁王寺，移居时仁宗敕太府具驾前仪仗，百官护送。自此胆巴长住仁王寺修法，据载，是年海都军马犯西番界，成宗遣使问胆巴能否修佛事退敌，胆巴回答说，只要祷词摩诃葛刺神，自然会有灵验。于是在高粱河西北瓮山之僻静处，建曼荼罗坛，修大黑天神法，仁宗命府供给严护。据说不久果然传来捷报，仁宗大悦。大德六年（1302）二月成宗巡行至柳林患病，遣使迎胆巴前去修法医治。胆巴应诏于行殿修观法七昼夜，据说圣体乃瘳。于是，敕天下僧寺普阅藏经，仍降香币等施，即而大赦天下。成宗又亲自解下颈上的七宝牌施胆巴、皇后解下宝珠璎珞施之，并施尚乘车犍骡马，白玉鞍辔，以及金曼答刺，黄白金各一锭，官币八十匹。三月十四日成宗北巡，命胆巴同行，御前校尉为胆巴前导，胆巴象舆行驾前。据说途经云州龙门，“师谓徒众曰：“此地龙物所都，或兴风雨，恐惊乘舆，汝等密持神咒以

待之。至暮雷电果作，四野震怖，独行殿一境无虞。至上都，近臣感谢曰：“龙门之恐，赖师以安。”（《通载》）《山居新话》记载，大德间“适德寿太子病瘵而薨，博多罕皇后遣使致言于帝师曰：‘我夫妇以师事汝至矣，止有一事，何不能保护耶？’师答曰：‘佛法譬若灯笼，风雨至，则可蔽尔，若烛尽，则灯笼亦无如之何也。’可谓善于应戏”（卷一，同见《辍耕录》卷五）。

成宗即位之初，胆巴还曾建议免去僧人赋税，他说：“昔成吉思汗皇帝有国之日，疆土未广，尚不征僧道税粮，今日四海混同，万邦入贡，岂因微利而弃成规？倘踰其赋，则身安志专，庶可勤修报国。”成宗先是请他与丞相完泽商议，胆巴又认为“出谋出于中书省官，自非圣裁，他议何益”。成宗无奈，只好宣旨免去僧人税粮。拉施特《史集》记载说，胆巴和另一个吐蕃喇嘛兰巴受铁穆耳合罕的信任，他们常常发号施令，并派自己的懂得医术的那可儿们去监视皇帝的饮食，使皇帝小心起来，他们的话对皇帝很有份量。还记载说胆巴点失在铁穆耳合罕时仍极有威势，有一次商人买通异密和丞相们，以国库钱重购商人的珍宝，被投入狱中。成宗之母出来说情都无济于事，最后还是胆巴以慧星出现为由劝说有效，被释放，同时赦天下罪犯百人（余大钧、周建琦译本卷二）。

大德七年（1303）五月十八日胆巴在上都示疾，成宗遣御医视听，胆巴笑着说：“色身有限，药岂能留？”至午即于弥陀院面西而寂。世寿74，僧腊62，成宗赐沈檀众香，就上都庆安寺结塔荼毗。二十九日巡回舍利归葬仁王寺之庆安塔。仁宗皇庆二年（1313），按胆巴曾住持过的镇定路龙兴寺僧人奏请，赐谥号“大觉普慈广照无上胆巴帝师”。

#### 4) 杨连真伽在江南的弘法

杨连真伽，或作杨连真佳、怜真加加瓦、琏真监藏、嘉木喇勤智等，意译“大宝”。盛年在至元、大德间。田汝成《西湖游览志》称为胡僧，《乐郊私语》作西夏人，有永福大师之号。据《佛祖通纪》记载，至元十四年（1277）二月“诏以僧元吉祥、怜真加加瓦并为江南总摄，掌释教，除僧租税、禁扰寺宇者”。此年正是元朝攻灭南宋之后不久，故派元吉祥和杨连真伽为释教总统，减免僧税，意欲得到当地佛教的支持，稳定刚刚统一的江南社会。

杨连真伽在江南任释教都僧统期间，恢复和发展江南佛教势力最为得力，张泊淳《大元至元辩伪录随函序》记载说：“当是时也，江南释教都僧统永福杨大师琏真佳大弘圣化，自至元二十二年春至二十四年春（1285—1287），凡三载，恢复佛寺三十余所，如四圣观者，昔孤山寺也。道士胡提点等舍邪归正，罢道为僧者，奚啻七、八百人，挂冠于上永福帝师殿之梁栋间，典故如南山之券，为事伪者戒试”。关于杨连真伽复建佛寺的情况，《元史·世祖纪》至元二十一年（1284）九月丙申条记载：“以江南总摄杨琏真加发宋陵冢所，将金银宝器，修天衣寺”。二十二年正月条记载：“毁宋效天台，桑哥言：‘杨琏真加云，会稽有泰宁寺，宋毁之以建宁宗等攒宫，钱塘有龙华寺，宋毁之以为南郊，皆胜地也，宜复为寺，以为皇上、东宫祈寿。时宁宗等攒宫已毁建寺，敕毁郊天台，亦建寺焉’（卷十）。二十三年春正月条载：“以江南废寺土田为人占据者，悉付总统杨琏真加修寺”。这就说明杨连真伽在江南复寺是直接受皇帝的指示和大臣桑哥的支持。复建的寺大多是原被南宋占用的佛寺。复寺的经济来源是掘宋陵收取金银宝器，同时其中含有镇压宋朝反抗的意味。对于杨连真伽在江南掘宋陵取钱财之事，《元史·释志传》记载说：“有杨

连真伽者，世祖用为江南释教总统，发掘故宋赵氏诸陵之在钱塘、绍兴者，及其大臣坟墓凡一百一所，戕杀平民四人，受人献美女宝物无算，且攘夺盗取财物计金一千七百两，银六千八百两，玉带九，玉器大小百一十有一，杂宝贝百五十有二，大珠五十两，钞一十一万六千二百锭，田二万三千亩，私庇平民不输公赋者二万三千户，他所藏匿未露者不论也”。杨连真伽因为私藏陵物而被治罪，胡粹中《元史续编》记载说“至元二十八年（1291）夏四月，治西僧嘉木杨喇勒智罪，坐盗用官物及私收宋陵宝玉，并盗诈为赃，不可胜计。省台乞正典刑，勒贷其罪，没入妻子、资产”。后来又给杨连真伽分了一定的田亩。

杨连真伽在江南任释教总统期间，大力复兴江南佛教，也推动了藏传密教在江南一带的传播，至今还在杭州等地保留有许多藏密遗迹<sup>①</sup>。据田汝成《西湖游览志》卷七及《嘉靖仁和县志》、郭畀《客杭日记》等记载，杨连真伽在宋故内建立了五座寺院，即改垂拱殿为报国寺，至正末毁于兵火，惟存佛殿，洪武二十四年（1391）立为丛林。改芙蓉殿为兴元寺，延祐三年（1316）江浙行省左丞相脱脱施金、西天班智达高达摩实理兴建，亦名西天寺，至正六年（1319）工竣，至正十二年（1352）毁，十八年（1358）重建，公哥古鲁为提点，智明普照大师依仁屹刺识己为住持<sup>②</sup>。改和宁门建般若寺，亦毁于兵火，张士诚筑城为之城基。改宋后殿延和殿为仙林寺，住持荣佐岩请杨连真伽建塔，方半而至，俗称半樾塔，不久

---

① 详见宿白《元代杭州的藏传密教及其有关遗迹》，《文物》1990年10期。关于杭州飞来峰藏密造像，详见洪惠镇《杭州飞来峰“梵式”造像初探》，《文物》1986年1期。

② 详见宿白文。

寺亦毁。以宋寝宫福宁殿为尊胜寺，正殿佛像均为藏式形象，至正十二年（1352）废。杨连真伽在宋陵之上建藏式塔，因塔形如壳，俗称一瓶塔，高二百丈，藏佛经数十万卷，佛菩萨万驱，巫饰如雪，故亦称白塔，至顺二年（1331）雷震，至正末为张士诚所毁。

杭州飞来峰现存元代造像六十七龕，大小合计一百一十六尊，其中藏式 46 尊，汉式六十二尊，受藏式影响的汉式造像八尊，大多造于元初期至元十七年至二十九年（1280—1292），由杨连真伽首倡营建<sup>①</sup>。有明确题记属杨连真伽营建的，如傍溪栈道中第 60 龕无量寿佛坐像，造于至元二十六年（1289）。呼猿洞第 70 龕释迦三尊大龕，造于至元二十九年（1292），有题记：“端为祝延皇帝圣寿万岁……祈保自身世寿延长，福基永固，子孙昌盛，如意吉祥者”。临溪崖 44 窟汉式造像三尊，中为杨连真伽像。其他人的造像，如一线天洞口第 25 窟金刚手像，由脱脱夫人施造于至元二十九年。造像的内容多属藏密诸尊像，有大日如来、金刚手、宝生佛、无量寿佛、佛顶、佛母、护法财神等<sup>②</sup>。西湖东岸吴山宝成寺石壁凿有大黑天神像，由驃骑卫上将军左卫亲军都指挥使伯家奴施造于至治二年（1322）<sup>③</sup>。杭州圣安寺亦由藏僧住持，有寺主公哥藏卜“心空而行超善，以其学教诸子弟……”<sup>④</sup>。

#### 5) 亦怜真等人的弘法

八思巴之后，萨迦派僧人一直在元朝任帝师一职至终，先后有十四任。《元史·释老传》及诸帝本纪、《释氏稽古略》等，

① 详见洪惠镇文，此不赘述。

② 详见洪惠镇文，此不赘述。

③ 详见宿白文。

④ 元贡师泰《笑堂偈并序》，《玩斋集》卷八。

藏文《红史》、《萨迦世系史》等，都有简略的记载。他们大都缺少具体的弘密事迹的有关记载，其中只有第二任帝师亦怜真设计建造大都大圣寿万安寺白塔闻名。据《至元辨伪录》卷五记载，益怜真“聪明神解，器局渊深。显教密教，无不通融。大乘小乘，悉皆朗悟。胜缘符会，德简帝心”。据《萨迦世系史》记载，亦怜真为八思巴异母弟，至元七年（1270）八思巴返回大都时，由他担任萨迦寺的住持。后来他也到了大都，充任元世祖供养的上师。按《元史·释老传》记载，至元十一年（1274）八思巴请告西归，留之不可，便以其弟亦邻真嗣帝师位。亦怜真任帝师凡六年，至元十九年（1282）卒。按《至元辨伪录》的记载，亦怜真设计建造的圣寿万安寺白塔是根据密教仪轨，按身语意三密分三层设置，以身密所依，塔底铺设石函，上刻五方佛，旁安八大鬼王。其下须弥石座上，镂护法诸神主、财宝神、八大天神、八大梵王、四王九曜及十方天龙之像。后于瓶身安置，图印诸圣图像，包括十方诸佛、三世调御，般若佛母、大白伞盖佛、尊胜、无垢净光、摩利支天、金刚摧碎、不空罽索、不动明王、金刚手、文殊、观音等，诸尊布列，构成曼荼罗。以语密所依，塔中盛装密典，即诸《佛顶》、《无垢》、《秘密宝》、《善提场庄严》、《迦啰沙拔尼》、《幢顶严军》、《广博楼阁》、《三记句咒》、《般若心经》、《诸法因缘生偈》等百余经、百千余部。以意密所依，瓶身之外琢五方佛及四方契印，东方单杵、南方宝珠、西方莲花、北方交杵，四维间侧置四大天母所持契印。塔内又装名山圣迹之土合之于诸香药宝物所造之小香塔十万余。

萨迦派至元末势力减衰，其在西藏的势力逐渐被噶举诸派分割。但到明代仍有一些僧人到内地活动。据《明太宗实

录》及《明史》的记载，明太宗曾派人迎请萨迦派高僧昆泽思巴至京师，永乐十一年（1413）至京，太宗赐物很多，并封为“万行圆融、妙法最胜、真如慧智、弘慈广济、护国宣教、正觉大乘法王、西天上善金刚、普应大光明佛、领天下释教”，一般略作大乘法王，其地位仅次于大宝法王。他在京活动情况不明，至十二年正月辞归。此后曾数次遣人朝贡。此后洪熙、宣德间，及至成化、弘治年（1425—1505），仍有萨迦派遣使入贡的记载。弘治时大乘法王绝嗣，萨迦不受朝命，至正德十年（1515）有僧完卜锁南坚参巴尔藏卜入贡，求袭大乘法王号，而“礼官失于稽考，竟许之”。正德年间（1506—1521）另有萨迦僧绰吉我些儿入贡，受封大德法王之号。

## 2. 噶举派在内地的弘传

### 1) 噶玛噶举派等在元明的传法

如前所述，噶举派早在十二世纪初就开始传法于西夏。当十三世纪初成吉思汗统一蒙古草原并南下西征之际，仍然活动于西夏故地的一些噶举派僧人大概就与蒙古人有了联系。后来西藏成为阔端的封地、并派多达那波率军进藏之时，止贡噶举派的座主京俄扎巴迥勒（1175—1255）受到了阔端的邀请。据《朗氏家族史》等记载说，多达那波为了请到扎巴迥勒，逮捕了止贡首领贡巴释仁，后来扎巴迥勒出来接受了多达那波的顶礼之后，才予以释放。但扎巴迥勒并没有接受前去蒙古传法的邀请，而是推荐了萨迦派的座主贡噶坚赞，大概噶举派的人尚在观望形势的进一步发展。

由于噶举诸派坐失良机，萨迦派成了蒙古王室支持并受封的西藏最高的宗教领袖，势力一时大增，直到蒙哥汗即位形势才有了变化。按照《西藏王臣记》等的说法，当蒙哥汗重新划分西藏的势力范围之后，噶举诸派分别与诸封王结成

了施主与福田的关系，这时大局已定，噶举派便积极与蒙古皇室发展关系，加紧到内地传法。据《红史》、《贤者喜宴》等史籍的记载，十三世纪中叶，扎巴迥勒派贝多吉三往内地，受到皇帝的喜爱，被封为世代管理帕主噶举的万户长。1258年噶玛噶举派的座主噶玛拔希受到从云南班师的忽必烈的邀请，据说噶玛拔希神通广大，他在忽必烈营帐所处的绒域色都地方（今四川甲绒地区）显示种种神异，得到忽必烈及其后妃大臣们的尊崇，但他没有接受忽必烈的挽留，而前往蒙哥汗的皇宫。对此萨迦派的史书记载说，噶玛拔希因与八思巴比法没有比过而离开忽必烈的，但实际情况恐怕是噶玛拔希并不在乎留在忽必烈身边，他是有意往蒙哥汗的地方，因为当时的大汗是蒙哥，忽必烈只是分封诸王之一，他要争取的是最高统治者的支持。据载当时蒙哥汗派了使者来邀请他，他毅然北上蒙古，于1257年5月到达诸王会聚的赛热乌斡耳朵。在那里他显示种种神通，受到诸王臣百姓的敬奉，蒙哥汗受戒归依，下令每逢四吉辰，任何人不得欺凌他人，不准宰牲食肉；要求不危害僧人，各自护持教法。蒙哥汗还赐给噶玛拔希一顶金边黑色僧帽和一颗金印，因之该派后来便称为黑帽派。

据载，噶玛拔希先后在蒙古和西夏故地活动了八年时间，曾在西夏之地修建了吹囊朱必拉康寺，在灵州和甘州种过树，在上都和林修建过一座很大的寺院，在西夏及全国境内修复了三千个寺庙和被毁的佛塔，也建造了许多寺院和修行地。这些记载当是真是有其事，在蒙哥汗即位的时代，蒙古王室兼信多种宗教，道教尤其见重，佛寺一度被烧毁或改为道观。噶玛拔希凭借蒙哥汗的支持和在西夏居民中的信仰基础，修复和建造一些寺院，推动佛教的复兴和传播是完全有可能的。由

于在蒙古王室争夺汗位的斗争中忽必烈取得了胜利，噶玛拔希的传法受到了阻止，他只好返回西藏。此后萨迦派独占了在元朝传教的宝座，不过噶举派在原西夏故地仍有一定的影响，元代开凿的敦煌莫高窟 465 窟（秘密寺）窟壁多绘有上乐金刚及金刚亥母、喜金刚、时轮金刚等等属于噶举派的壁画。

噶玛噶举派与元王室的联系和到内地传法一度中断，直到十四世纪三十年代初，元文宗向噶玛噶举派三世活佛饶迥多吉（1284—1339）发出邀请诏书。据《红史》和《贤者喜宴》等的记载，饶迥多吉在五岁时被认定为噶玛拔希的转世活佛，藏传佛教的活佛转世制度自此开始。至顺二年（1331）饶迥多吉得到文宗的邀请和赐予的噶玛拔希金印，即起程往内地。但当他于翌年到达大都时，文宗已经驾崩，宁宗即位。他仍被迎请到宫中，为宁宗及诸后妃大臣作了灌顶。不久宁宗又死，惠宗即位，封饶迥多吉为国师，赐号晓悟一切空性噶玛巴，并赐敕书和国师印。不久，饶迥多吉回藏，途经五台山和西夏故地传法，在西夏故地还修复了以前的佛殿和寺院，并委任了住持，说明该地一直存在着该派的不少寺院。据载，两年之后饶迥多吉又受到惠宗的邀请，至元二年（1336）再到大都，向皇帝和大臣们传授了噶举教法。据说当时朝廷的一些大臣们建议除西藏之外的僧人一律还俗，由于他出面干预，遂寝不行。他在大都还建造了噶尔寺，中间殿堂塑造了胜乐佛像及其眷属，左右厢房中塑造了噶举派的喇嘛像和胜乐五佛的护法立体坛城。他在大都传法三年，五十六岁时前往上都传法，不久即在上都示寂。

过了十几年之后，当第四世噶玛巴活佛乳必多吉十八岁之时，惠宗又向他发出邀请，至正十八年（1358）乳必多吉

前往大都，至二十年到达，受到皇帝和皇子的大量赏赐，并得到持律兴教大元国师的封号。他在大都住了一年多，向皇帝及太子、后妃传授了灌顶，据说他向皇帝奏请，收回了被占据的蔡巴噶举的胡州寺。后来他借口水土不服返藏，途经凉州、米雅噶和临洮之地，在凉州一百零八塔地方为热达那王子授灌顶，还访问过噶玛拔希在北方创建的噶尔寺等；大概噶举派在漠北蒙古中一直保持着它的尊崇地位。

入明之后，噶玛噶举派更受到皇帝的尊崇，永乐年间噶玛噶举第五世活佛得银协巴（哈立麻）就致重于朝廷。据《明成祖实录》等记载，成祖即位之初，即邀请哈立麻来朝传法，并派附马都尉沐昕前去迎请。永乐四年（1406）十二月哈立麻至南京，成祖接见于奉天殿，并宴请于华盖殿，赐金百两，银千两，钞二万贯，纁币四十五，及表里、法器、茵褥、鞍马、香、茶等物，亦赐其徒弟诸物。五年正月又赐哈立麻仪仗牙仗二，瓜二、骨朵二、幡幢二十四对、香合二等及手炉、帐房等。二月哈立麻奉命率众僧于灵谷寺建普度大斋，资福大祖高皇帝、孝慈高皇后等。事毕，赐哈立麻金百两、银千两、钞二千，及纁币、马匹等，三月封哈立麻为万行具足、十方最胜、圆觉妙智、慧善普应、佑国演教如来、大宝法王、西天大善自在佛、领天下释教，这是有明一代最高的封号，并赐印诰及金、银、钞、纁币、织金珠袈裟、金银器皿、鞍马等。又封其徒孛隆逋瓦桑儿加领真为灌顶圆修净慧大国师，高日瓦领禅伯为灌顶通悟弘济大国师，果栾罗葛罗监藏巴里藏卜为灌顶弘智净戒大国师，皆赐印、诰、银钞、纁币等，宴于华盖殿。七月哈立麻奉命在山西五台建大斋，资荐大行皇后，赐白金一千两，锦缎、绫罗、绢、布凡二百六十匹，并赐大国师来罗葛罗监藏巴里藏卜等白金、文绮、钞有差。十一月又

赐哈立麻及其徒众綵币、法器、香果等物。六年（1408）四月哈立麻辞归，赐白金、綵币、佛像等，仍遣中使护送。此后至十年，哈立麻每年遣徒朝贡不绝。

## 2) 噶举诸派在明朝的活动

除了噶玛噶举之外，塔波噶举的其它诸派也到内地活动，其中如帕竹噶举首领大司徒绛曲坚赞的侄子章阳加沙在元末就封为灌顶国师，入明之后，正值噶举派处于鼎盛阶段，明廷非常重视与该派发展关系，屡屡遣使迎请各派首领来内地传法，并封赐官职师长，世代相袭。

在明代受封的噶举派僧人很多，其中洪武初帕竹噶举的章阳加沙继续受封为灌顶国师，死后续封其弟子锁南扎思噶监藏卜及其弟吉喇思巴监藏卜为灌顶国师，永乐四年（1406）又加封吉喇思巴监藏卜为灌顶国师阐化王，后来相承不绝。

永乐初期止贡派的僧人也多受封。领真巴儿吉监藏受封为灌顶慈慧净戒大国师阐教王，世代相袭。灵藏（今属四川甘孜州一带）僧著思八儿监藏受封为灌顶国师赞善王。馆觉（今西藏昌都一带）僧宗巴斡即南哥巴藏卜受封灌顶国师护教王，他们二人都受哈立麻推荐，很有可能也是噶举派僧人。

灌顶国师以下受封的噶举派僧人很多。受封的最高宗教领袖大都是明廷主动遣使赐封的，他们一般坐镇当地，派手下的僧人和使者到内地朝贡传法，明廷往往赐赍丰厚的钱物，和加封师号，来内地的这些僧人大都留居北京。

由于明朝对来内地的藏僧廉价地奉送师号和赏赐数倍于朝贡物的东西，并优待留居京师诸寺者，藏区的僧人一时间纷纷到北京朝贡领赏，进贡之次数之多，人数之众，几乎使驿道应接不暇，而皇帝赏赐之丰厚，留京者耗资之巨，几乎

成为朝廷一大财政问题，引起大臣们的不满，几至出现限制来京人数、降低留居者待遇或送其返回的事情，而内地人尤其邻边杂居汉人冒充藏僧领赏的事也时有发生。据《明实录》记载，嘉靖二年（1523）闰四月四川董卜韩胡宣慰司起送番僧舍利卜等一千七百余入贡，礼部上奏说，弘治年以前入贡番僧多不过千人，今数增至倍，日甚一日。十一月礼部奏，四川大思蛮长官司一地差来进贡庆贺登极的员多至四百余名。十七年（1538）七月礼部奏请西蜀番僧来贡人数太多，今后入贡人数最多不超过六百名。明代入贡的僧人各派各教都有，而大部分当是噶举诸派。

洪武、永乐、宣德三朝来贡居京的藏僧很多，据《明实录》的记载，在明英宗即位时，在京番僧多达千人以上，后来更增，京中几个大的寺院均被番僧居住。其中大都集中在大慈恩寺、大隆善寺、大能仁寺、宝庆寺等。大慈恩寺有著名的僧人灌顶国师锁南释刺，灌顶大国师端竹也失，崇化大应法王扎实巴（成化十年，1474卒，建塔寺内），乳奴班丹于成化十五年（1479）从国师升为灌顶国师，十八年升为西天佛子，二十年升为法王。觉义绰吉坚赞亦升国师、灌顶大国师。札实坚剌升西天佛子，二十年升至法王，札实藏卜从西天佛子升为法王，坚剌星吉由灌顶国师升为大国师。南渴领占、星吉藏卜、刺麻舍列星吉等为佛子，班丹远丹、也舍窝等为灌顶大国师，乳必领占由西天佛子升法王，四川光相寺寄住僧领占班因遣回又来，自法王、佛子降为国师。成化六年（1470）赐班著尔藏卜为妙力惠济灌顶国师。

大隆善寺有灌顶国师西天佛子沙加，灌顶大国师佛子班卓儿藏，灌顶大国师著乱领占、班麻扎实，西天佛子梁朵而只巴，佛子绰吉罗竹，国师札石竹。

大能仁寺有右讲经扎巴宗奈在成化年间升为国师，此间佶斡领占升灌顶大国师，又升西天佛子、法王，锁南坚参由西天佛子升法王。又有法王扎巴坚赞、扎巴藏播、领占竹、那卜坚赞等，有大国师索南加。大护国保安寺正德十年（1515）时有法王绰吉我些儿，右觉义班丹伦竹为其祖师大善法王星吉班丹乞祭葬，礼部不准，武宗特命给葬价二千两，准许祭葬。

大崇教寺有绰藏领占，成化二十二年（1486）由主持禅师升为灌顶大国师。永安寺有住持僧宗锋同时升为左觉义。

真觉寺有讲经答儿马悉提国师、都纲，香盘寺有提纲绰吉领占提觉义、喇嘛领占札失提都纲。

灵济寺、西域寺、西竺寺亦兼住藏僧。又兴教寺建于成化二十一年，以居大兴法王嘉勒斡凌戩、其提督、讲经、都纲、住持均藏僧，赐赎宛平县民黄某地一顷五十八亩五分为寺业。

《明史·西域传》记载：“初太祖招来番僧，本籍以化愚俗，弭边患，授国师、大国师者不过四、五人。至成祖兼崇其教，自阐化王等五王及二法王外，授西天佛子者二，灌顶大国师者九，灌顶国师者十有八，其他禅师、僧官，不可悉数”（卷三一一）。宣德十年（1435）二月礼部尚书胡茨等奏云，在京各寺法王、国师、喇嘛六百九十余名。英宗继位，减去四寺四百五十人还归本地，只有大慈法王、西天佛子等二人不动，凡不愿回去者，一律按定数给与。但至正统六年时大慈恩寺等仍有国师、禅师、喇嘛三百四十四人，占用馆夫二百一十三人。北京会同馆大使姬坚奏称：番僧占用馆夫至多，“及至外国四夷使臣到馆，乏人供应，不得已而雇觅市人代之”。建议取回馆夫论定多寡之数。正统十四年（1449）十

二月工科掌科事给事中陈宜奏，在京大兴隆寺等处国师、喇嘛、番僧，逐日光禄寺酒肉供给，所费颇繁，建议今后只给食米、柴薪，暂止酒肉供应。礼部下文除有职国师、喇嘛之外，一般僧人均停止供应酒肉。

英宗时虽限制藏僧，但到了宪宗时又优待藏僧，至成化末年，在京藏僧复增，据礼部疏文，时大慈恩寺等凡有职称的法王、佛子、国师共四百三十七人，而喇嘛人等共有七百八十九人。光禄寺供应支付之侍从、馆夫、军校动辄以千计，还说多诱中国军民子弟，收以为徒，建议革职遣回本土。按弘治六年（1493）礼部尚书倪岳等奏呈，此次遣还四川、陕西诸处国师、番僧不下二百余人。成化二十一年（1485）礼部尚书周洪谟等奏，大慈恩、大能仁、大隆善护国三寺番僧有千余人，法王七人，国师、禅师多至数十，廩饩、膳夫供应不足。

成化年间奏度番汉僧数亦众多，二十一年十二月喇嘛国师札思巴宗奈奏乞度番僧，礼部以成化二年例准度番僧三千四百人。当时对汉人度僧传习藏密者亦加限制，二十三年十月礼部下文，集汉人习学番教者，不拘有无官职度牒，俱发回原处有司当差。同时，河南道监察御史谢秉中等上疏说：“近年俸门大开……番僧入中国者多至千余人，百姓逃避差役，多令子弟从学番教，僧道官自善世、真人以下不下数百”。《明史》记载说：“成化初，宪宗复将番僧至者日众，札巴坚赞、札实巴、领占竹等以秘密教得幸，并封法王，其次西天佛子，他授大国师、国师、禅师者，不可胜记。四方奸民投为弟子，辄得食大官，每岁耗费巨万，廷臣屡以为言，悉拒不听”（卷三一—）。孝宗即位之后实行清汰番僧，法王、佛子以下皆递降封职，驱还本土，夺其印诰。但到了弘治六年

(1493)，孝宗又诏回复职，领占竹等至京，十三年（1500）命为故西天佛子著札领占建塔，工部尚书徐贯等力劝不从。不久又命那卜坚参等三人为灌顶国师。孝宗驾崩，礼官以请黜异教，三人并降禅师。

武宗即位后，大力倡导藏传佛教，又将领占竹请至北京，命为灌顶国师，以先降那卜坚赞三人恢复国师之号，后来又封那卜坚赞及扎巴藏卜为法王，那卜领占及绰即罗竹为西天佛子，封领占有班丹为大庆法王，给番僧度牒三千，听其自度。侍臣绰吉我些儿封大德法王。

武宗自己学习藏语，诵经习法，穿藏僧服，演法内厂，自封“大庆法王西天觉道圆明大自在佛”，铸成金印，用之于诏书，俨然一位法皇。他请那卜坚赞及班丹罗竹等各率其徒，数入乾清宫行法，亦让大德法王入内行法。武宗常与藏僧、宦官一起诵经咒，为宫女断发讲经。皇城之内建立佛寺，请藏僧住持。武宗还多次派中官进藏请僧。《武宗实录》记载，武宗于藏文、梵文无不通晓，于佛经论典颇有研究，尤其对藏传各派教法均能通达。由于武宗信奉传习藏密，经常引起儒臣们的不满和反对，不时谏奏，请求革除藏僧，正治其罪。有明一代，藏传僧人聚居京师，络绎于道，带来了一定的财政及社会问题。一方面是皇帝对佛教深笃信奉，另一方面是儒臣们冒死进谏，经常使永乐帝哭笑不得。

明世宗实行崇道灭佛政策，驱除藏僧于京外，毁像刮金无所不作。嘉靖十五年（1536）从禁苑的佛殿中拆掉一百六十九座金银佛像，据载从内搜出上万斤舍利焚之于街。二十二年（1543）拆毁大慈恩寺，毁弃全部佛像。从此北京及诸内地的藏传密教便一蹶不振，隆庆、万历年间尽管恢复佛教，但藏密在内地亦很微弱了。

明代之后，噶举诸派在藏失势，来内地传法者已不多见。据土观《章嘉国师若比多吉传》记载，雍正之时果毅亲王胤礼曾召请噶玛派红帽系的两个喇嘛进京传法，被格鲁派所阻，没有结果。近代以来，噶举派的贡噶活佛到内地传法，很有影响。

### 3. 格鲁派在内地的弘传

格鲁派虽然形成最晚，但一经确立，便很快与内地发生了联系。永乐六年（1408）宗喀巴受到明廷的邀请，十二年（1414）再次派使者迎请时，便派弟子释迦也失前往。据《明实录》记载，十二月释迦也失到达北京，受到太宗的礼遇，接待规格仅次于大乘法王。十三年四月封为“妙觉圆通慧慈普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师”，赐之诰命。十四年正月辞归，永乐帝亲制赞词相送，又赐佛像、佛经、法器、衣服、文绮、金银器皿等。据说释迦也失回藏后，以赏赐的钱财为资本建造了色拉寺。此后释迦也失常派人入贡，朝廷回赐诸物，并派中官敕赐。宣德九年（1434）释迦也失再次入朝，宣宗命成国公朱勇、礼部尚书胡濙册封为“万行妙明真如上胜清净般若弘照普应辅国公显教至善大慈法王西天正觉如来自在大圆通佛”。

英宗即位，减遣在京番僧，英宗特命大慈法王释迦也失与西天佛子智光不动。据《河州志》记载，释迦也失至正统四年（1439）在京圆寂。按《宪宗实录》，释迦也失灭度后在京荼毗起塔。按《英宗实录》及《河州志》，部分骨灰由其弟子护送，至黑城厂房地（今属青海省民和县转导乡境内）起塔建寺，赐名弘化寺。

释迦也失之后，虽未见有格鲁派名僧在京活动的记载，但与明廷一直保持着联系，河州、西宁一带的格鲁派寺院如弘

化寺、静宁寺（今在民和县甘沟乡境内）经常派人入贡。隆庆、万历间俺答汗常乞佛经佛像及讲经僧，明廷所派僧人多属格鲁派，由此格鲁派与土默特蒙古建立了密切的关系，有了三世达赖与俺答汗的仰华寺会见，即而格鲁派广传于蒙古。

明代末年格鲁派通过蒙古传到东北满族地区，由此格鲁派与后来的后金和清朝建立了密切的关系，有清一代，在内地传法的基本上是格鲁一派。据《满文老档》的记载，天命六年（明天启元年，1621）五月科尔沁的囊苏喇嘛携法弟白喇嘛到了赫图阿拉城，努尔哈赤亲自接见并设宴招待，又礼为师尊，后来囊苏喇嘛就死在辽东。天聪四年（1630）白喇嘛及僧俗军民近二百人勒石为铭，其中说：“法师幹禄打儿罕囊苏，乌斯藏人也。诞生佛境，道演真传。既已融通乎大法，复意普渡乎群生，于是，不惮跋涉，东历蒙古诸邦，阐扬圣教，广敷佛惠，凡蠢动含灵之类，咸沾佛性。及到我国，蒙太祖皇帝敬礼师尊，倍常供给。至天命辛酉（1621）八月二十一日，法师示寂归西，太祖有敕，修建宝塔，敛葬舍利”<sup>①</sup>。据载后来康熙初年塔旁又建莲花寺。据载，天命七年囊苏喇嘛在科尔沁的弟子和六十三户信民都来到赫图阿拉，之后又有不少科尔沁及察哈尔信众来到辽东。上述碑文中题名的喇嘛门徒有34人，从其名字看，有来自藏区的和蒙古地区的，也有满汉弟子，说明后金的藏传佛教已有了一定的规模。

皇太极立都盛京之后，更加尊崇藏传佛教，据载，皇太极曾致书达赖喇嘛，延请高僧来后金传法。崇德七年

---

<sup>①</sup> 《大金喇嘛法师宝记》，张羽新《清政府与喇嘛教》附《清代喇嘛教碑刻录》，西藏人民出版社，1988年9月。《满文老档》资料亦转见该书。

(1642) 达赖派使臣伊拉古克三胡图克图、歹青绰尔济等到盛京，受到皇太极的热烈欢迎。翌年使臣返藏时，皇太极致书达赖、班禅和顾实汗，表示尊崇佛法。据刚林《敕建护国寺塔记》及《盛京通志》、《沈阳县志》等的记载，崇德五年（1640）皇太极敕建盛京四门塔寺，由喇嘛锡伯扎绰尔吉弼勒图朗苏选地划定及设计督造，四面各建一寺，每寺立大佛一尊、左右胁侍二尊、菩萨八尊、天王四尊、宝塔一座。东面取意慧灯朗照，名永华寺，西取虔祝圣寿，名延寿寺，北取流通正法，名法轮寺，南取普安众庶，名广慈寺。据《实胜寺碑记》载，此前皇太极攻破林丹汗，将奉祀于察哈尔的元代八思巴所造大黑天神像移至盛京，崇德三年（1638）在西郊建成莲花净土实胜寺供奉。后金政权信奉格鲁派，在很大程度上为了争取蒙古各部，但自此藏传佛教也在满族贵族和平民中产生了影响。

清入关定都北京之后，对藏传佛教采取了一系列的保护和发展政策，而藏传佛教格鲁派也对清政府统一和稳定蒙藏地区起到了重大的作用。有清一代，格鲁派得到了迅速的发展，不仅在西藏独享政教合一的大权，而且在蒙古和内地得到了广泛传播，清朝的历代皇帝毫无例外地尊重它，几使它成为国教。格鲁派的四大领袖与清王朝保持着密切的联系，达赖、班禅都曾到过北京，而章嘉国师则长住北京。

顺治九年（1652）五世达赖迎请至北京，顺治皇帝特意建造西黄寺居住，多次设宴、接见，帝后皇室及王公大臣无不顶礼膜拜。翌年返藏时，册封达赖为“西天大善自在佛所领天下释迦普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，并赐黄金 550 两、白银 11000 两，大缎 1000 匹及珠宝、玉器诸物。

乾隆四十三年（1778）六世班禅进京，乾隆皇帝特意为

他在热河修建行宫——须弥福寿之庙，在北京香山建造了夏宫静宜园。乾隆对班禅“遇之于师礼”，大量赏赐。四十五年班禅示寂于京，特在黄寺起塔。

章嘉国师是清代唯一被封为国师的藏传佛教领袖，自第二世起历辈章嘉管理内蒙古和北京等地的藏传佛教，是驻京八大胡图克图之首。章嘉原系青海土族寺院佑宁寺的活佛系统，因第一世出生于互助土族村落张家村，称为张家活佛，后来康熙帝以“张家”二字不雅，改称“章嘉”。二世章嘉阿旺洛桑却丹（1642—1714）因在康熙二十五年（1686）参与调解喀尔喀部与卫拉特部蒙古的纠纷而成功，翌年进京颇受康熙尊崇。三十二年（1693）又诏赴京，赐住法渊寺，受封呼图克图，自此在北京等地广传密集、上乐、大威德诸法。四十年（1701）康熙帝命为多伦诺尔总管喇嘛事务的扎萨克喇嘛，住江宗寺主持内蒙古佛教，自此章嘉活佛成为内蒙和北京诸地的格鲁派领袖。四十五年（1706）受封“灌顶普善广慈大国师”，赐纯金八十八两八钱八分的大国师印。四十九年（1710）受诺门汗资助，购置法渊寺及周围基地建寺，康熙赐名嵩祝寺，此后嵩祝寺成为历辈章嘉在京的驻锡地。三世章嘉若必多吉（1717—1786）于雍正二年（1724）进京，自后依二世土观活佛和七世达赖及其师阿旺曲丹及六世班禅广学显密经论及本派教法，在京还学习除藏语之外的汉、蒙、满语，成长为有清一代学识最为渊博的佛教学者。

三世章嘉在内地弘传格鲁派教法及藏传密教最有成就，他在乾隆九年（1744）主持改建雍正王府为在京最大的藏传佛教寺院雍和宫，设立显、密、因明、医明四大学院，召集蒙、藏、土、汉各族僧人五百名为定额僧，请西藏三大寺及上下密院派喇嘛主持各扎仓。十一年章嘉奉命在新寺创立祈

愿法会，乾隆皇帝亲临会场听讲。据章嘉本传（三世土观著）记载，章嘉还曾主持建造了专习满文经藏的寺院（当为妙应寺）。还在颐和园内建造了一座三层佛堂，亲塑千首千臂白伞盖佛母像。又造内设四续部立体坛城的金顶佛殿于内城右方，内置四续部佛像及密集像、大日如来现证像，以及三昧耶坛场等。章嘉国师特别重视弘传密教，他给乾隆授胜乐灌顶，讲授胜乐二次第及瑜伽母、空行、六臂怙主诸法。据载，随皇帝同时学法的还有几位皇子和宗室诸王，以及不少大臣官僚、豪绅太监等。应信众要求，章嘉还给满汉众人授金刚怖畏十三尊灌顶法。章嘉分别用汉、藏、蒙、满诸语言讲经说法，深受各族信众敬仰。章嘉弘传密教，在传统佛教寺院中产生了很大影响，在京汉僧纷纷从他受密教灌顶和教诫，并修习密法，念诵经咒，据载，密集、胜乐、大威德、时轮及无量寿、大日如来、药师诸法的经论仪轨流行各寺。章嘉生辰之日大开坛场，广传四续部密法。章嘉还在多伦诺尔、五台山、热河等地广传教法，受法弟子无数。

三世章嘉在翻译经典方面的成就也是很大的，他因为有母语土族语的基础，很快掌握了蒙古语和满语，他自小又处在民族杂居地区，对汉语文亦相当熟悉，加上主学的藏文及梵文，造就了他广博的语言天才。乾隆初期他主持将藏文的《丹珠尔》译为蒙文，编定《蒙藏合璧字典》。三十七年（1772）他组织人力又将汉文大藏译为满文大藏，历时十八年完成。还将汉文的《首楞严经》译为藏文，又编辑《御制满汉蒙古西番合璧大藏全咒》。之外，章嘉参与西北、西藏及内外蒙古方面的军政大事，都有重要成绩，尤其在发生珠尔默特那木札勒戕害驻藏大臣事件后，使西藏政教大权统归达赖

掌管方面，起到了十分重要的作用<sup>①</sup>。

三世章嘉之后，四、五、六世章嘉亦在内蒙、北京等地常驻传法，但均无如三世之卓著事迹。

章嘉之外，还有许多著名的格鲁派大喇嘛，其中如土观、敏珠尔、噶勒丹、济隆、洞科尔、果莽、那木喀、鄂萨尔、阿嘉、喇果、贡唐等藏、蒙、土族活佛。

有清一代，格鲁派在北京等地盛极一时，据《理藩院则例》，仅清代前期在京入册的藏传佛教寺院就有三十余座，包括弘仁寺、嵩祝寺、福佑寺、妙应寺、梵香寺、大隆善护国寺、嘛哈噶喇寺、长泰寺、慈度寺、大清古刹、资福院、西黄寺、汇宗寺、东黄寺、普度寺、普胜寺、慧照寺、化成寺、隆福寺、净住寺、三宝寺、三佛寺、圣化寺、慈佑寺、永慕寺、大正觉寺、阐福寺、崇福寺、雍和宫、宝谛寺、正觉寺、功德寺等。而在承德有十一座寺院，包括溥仁寺、溥善寺、普宁寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘之庙、须弥福寿之庙、殊象寺、广安寺、罗汉堂、广缘寺等。在五台山以菩萨顶文殊寺（真容院）为中心，有二十五座寺居住藏传佛教僧人，其中八座为藏传佛寺，包括玉花池、寿宁寺、金刚窟、涌泉寺、七佛寺、三泉寺、善财洞、普安寺等，各设达喇嘛一名，由文殊寺扎萨克喇嘛管理。另外在沈阳也有一些藏传寺院。

北京、五台山、热河三地是清代藏传佛教（格鲁派）在内地的三个中心。这些地方居住的藏传僧人很多，据《理藩院则例》所规定的住寺法定人数共有二千一百五十六名，其中雍和宫一寺住僧为五百零四名，大清古刹（察罕喇嘛庙）二

---

<sup>①</sup> 关于三世章嘉的生平事迹，详见土观·洛桑却吉尼玛《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社，1988年4月。

百七十六名，宝谛寺二百零五名，而慈度寺、东黄寺等也在百十人以上，承德法定住僧为九百零三名，其中普陀宗乘之庙、普宁寺都在三百人以上。据《大清会典事例》（卷九）记载，乾隆三年（1736）给喇嘛的度牒规定，在京各寺庙原有度牒之喇嘛、格隆、班弟共九百五十九名，后增福佑等寺食钱粮之格隆、班弟共三百四十名，皆未得度牒，而既无食粮、又无度牒的竟有六百七十五人。可见法定僧数之外的住僧和游方僧之数，也是相当可观的。驻内地的藏传僧人清政府设立的理藩院专门管理，驻京大喇嘛都有不同等级的职衔，最高者为胡图克图，其下为诺们汗、班第达、堪布、绰尔济，还有国师、禅师等名号。一般喇嘛大都称掌印扎萨克达喇嘛、副掌印扎萨克达喇嘛，其次为扎萨克喇嘛、达喇嘛、副达喇嘛、苏拉喇嘛、德木齐、格斯贵，以及徒弟格隆、班第等。

清代前期诸帝保护、支持藏传佛教，自己也信仰藏传佛教，在内宫亦设寺庙常年焚修。顺治帝“万几余暇，留心内典”，自以为僧人转世，屡派大臣、喇嘛往五台山修祝国佑民道场、百日道场等。康熙帝亦多次派喇嘛到五台山修佛事。雍正帝自小喜读内典，拜章嘉为国师，常谈论佛法。乾隆更尊崇佛教，学会了藏语，与喇嘛对话，修妙应寺白塔，亲书《心经》和梵文《尊胜咒》，寝陵中浮雕五方佛，刻梵藏文经咒。皇室后妃诸王也都虔信藏传佛教。

清末民初，格鲁派在内地虽然渐趋消沉，但仍然有其影响力，而且自北方广传于南方各地，一些领袖人物如九世班禅、七世章嘉等长期在内地传法，尤其九世班禅开坛授法，广弘密乘，影响极于一时。

### 第三节 元明清时期的大理密教

1253年大理国被元军消灭，支持段氏政权抵抗元军的密教势力随之受到削弱。但因有深厚的信众基础和文化传统，密教并没有就此消沉下去，历代传密的大姓仍然活跃，一般的密教信仰仍在流行。

据大理玉华楼出土的《故神功梵德大阿左梨赵道宗墓碑》记载，赵道宗之祖赵泰，元初任大理僧官，至元二十六年（1290）云南诸路都元帅也先八哈失封其为玄通秘法大阿左梨。其父赵隆被云南释教总统所补为“德行高洁传印大阿左梨”，称他道行严明，精通瑜伽，缙俗怀信。并造佛宇于家园，经像交辉，香灯显焕。其从弟赵祥职受“泰宽直善大阿左梨”。赵道宗本人则勤道好学，深通瑜伽，宣政分院擢补为神功梵德大阿左梨。据《处士赵公寿藏同妻杜氏墓志铭》，有赵成者，密教学家，精通秘典法术，应于影响，号大阿左梨。有赵实者，“截指刺血，白书秘典”。《万历云南通志》载，昆明人赵迦罗世精阿叱力教，尤通梵经，大德间奉大黑天神驱蛟。又《张长老墓碑》载，张明长老释道真在皇庆间应云南王之请，祈晴祈雨，莫不立应，累赐赏赉。又有大理总管段兴智被封为摩诃罗嵯。又有阿左梨杨庆于元统二年（1334）立昆明《妙湛寺碑》。

元代藏传密教开始传入云南，明初传抄的《吉祥喜金刚自受戒律》残册，末题“大<sub>1</sub>与国弘福律院下月泉房内抄写，帝师堂下住持辣麻贡葛巴受主万代恩耳，通圆流传矣”。另一册《吉祥喜乐金刚自受主戒仪》，经目下墨书“大成就师发思巴辣麻传”，均表明萨迦派在云南密教中传播教法。

元代大理密教在民间之信仰面貌，郭松年在其《大理行记》中记载说：“此邦之人西去天竺为近，其俗多尚浮屠法，家无贫富，皆有佛堂。人不以老壮，手不释数珠。一岁之间，斋戒几半，绝不茹荤饮酒，至斋毕乃已。沿山寺宇极多，不可殚纪。”“凡诸寺宇，得道者居之”。“阿叱力教僧人居山寺者，必须严守戒律，名曰净戒，或得道者”。“居家者可以娶妻、出任，名曰师僧，或阿叱力”。元代大理亦流行陀罗尼墓幢，《普坪村赵氏墓幢》，刻梵文尊胜咒，皇庆二年（1313）立。《太华山李升生墓幢》，刻佛像及《尊胜宝塔记》，述陀罗尼法，书咒于泰定元年（1324）。《太华山杜昌海墓幢》，阿左梨张禾书咒，立于泰定二年。《清净寺明护墓幢》，刻梵咒及墓志铭，书于至正二十一年（1362）。《文殊奴墓幢》，刻尊胜咒等，立于北元宣光七年（1377）<sup>①</sup>。

入明之后，因密教徒组织力量抵抗过明军而受到限制，但后来放宽政策并重用密僧，设阿叱力僧纲司管理。明庭崇信密教，屡诏大理密僧入京演法。鄂尔泰《云南通志》记载，太和人赵护，家世习降龙法，传至父赐，洪武间召入京，赏赉甚厚（卷二五）。其后明成祖诏法藏寺董贤入京传密，赐“伏魔卫正神通五密大我国师”之号，并赐“国师府”匾额，建造“金銮宝殿”式的刹院。永乐十九年（1421）《赵州南山大法寺碑》题名“大理府赵州法藏寺住持僧钦取赐红阿拶哩不动辣麻董贤”，则知董贤又有“不动辣麻”之称。又有《八十华严》写本题“习密人董贤”。据《董氏族谱》，董贤之后诸辈，多受封国师、法师之号。二十五世董金刚寿、二十七世董炳莹智有灌顶国师之号，二十六世董文殊称旌表禳神验

<sup>①</sup> 详见方国瑜《云南史料目录概说》著录。

法师，二十八世董普法照称世袭赵州秘密法官，二十九世董海称秘密师。宣德、天顺间有感通宝庆山僧赵寿两度被诏进京，《万历云南通志》记载，赵寿“受持密教，戒行严精，驱邪降龙，祈祷立应”。诏至北京，赐赍甚厚，及卒，蒙谕祭（卷一二）。嘉靖间有杨澄颖被诏入京，《姚安县志》载：“阿叱力教昔为异术之最，有杨澄颖者，嘉靖间被召入京，祛大崇，赐圣坊”。明代在云南传密者除董氏著名外，还有杨氏，杨法律之后杨珪有“五密坛主”之号，宝瓶长老杨德“游董氏之门，究竟禅定，得其要领，号曰宝瓶。才通显密、阴阳、地理之蕴，艺兼绘塑雕铸图像之妙，非一才一艺可比也。宣德辛亥（1431）夏初蒙选阿叱力”（《故宝瓶长老墓志铭》）。杨珠、杨珠觉之后有杨嵩，其父为段氏所重，娶圣元寺观音坛主段氏之女，生嵩，为一方坛主，嵩继祖业，为大拶哩（《大阿拶哩杨嵩墓志铭》）。他如杨宗、杨胜等亦传习密教祖业。李氏中有李成精通显密，贯彻阴阳，行四业法”（《故大密李公墓铭》）。明代也有传习藏密噶举派的，如《万历通志》等所载何清，往见大宝法王，受戒得法书，后回澜沧江弘传，正统六年（1441）奉敕从征麓川，结坛行法有功，天顺六年（1462）敕取入京。卒后，上遣礼部主事曾卓谕祭。

至清代康熙年间平息吴三桂之后，清廷以为“阿叱力非释非道，其术足以动众，其法足以惑人，以固盛世之乱民，王法所必禁者也”（《新纂云南通志·佛教》）。即撤消阿叱力僧纲司，代由僧正司和道纪司分别管理，自此云南密教逐渐衰微。《新纂云南通志》称：“今可考大理、宾川、邓川、鹤庆之明代墓碑至多，称阿叱力僧，即有家室佛弟子，至今亦有所谓庵闾梨者，为人祈祷，自称曰如来弟子，此自明以来之遗风也”（卷一〇三）。据说，至五、六十年代剑川境内尚有

四家阿叱力，一在城西门，一在朱卷场，都是从明代传下来的。其余二家在甸尾街，是清代由城内传出的。其人皆住家，娶妻生子，世代相传云云<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 李家瑞《南诏以来云南的天竺僧人》，《学术研究》1962年1期。

## 第七章

### 近代密教

到了近代，在东西、中外思想文化大交汇的潮流中，佛教界掀起了一场广泛的佛教复兴与改革运动，各宗竞起，诸派纷纭，其中密教的复兴，尤其引人注目。自清末以来，藏传佛教格鲁派走出皇宫和北京，深入内地传法，噶举派和宁玛派也从康区来到内地弘密，而日本东、台两密亦波渐中土。更为重要的是，一大批内地僧人纷纷东渡日本、西上康藏，立坛于大江南北，树宗于佛苑学界，欲兴千年之绝学，更建完全之中密。“于是，密教、密教之声，竟遍中国矣（太虚语）！”但是，密教的复兴时间并不长，犹如昙花一现，很快销声匿迹了。然而，不久它却出现在西方的舞台上，传播于欧美各地，五、六十年代之后，更风靡一时。

#### 第一节 日本密教的回传

清末之后，日本密教通过学术界及其它渠道逐渐传闻于中国，值佛教复兴运动的兴起，佛教界以为密宗在中国已绝迹千余年，而在日本繁荣发达，有必要派人传习，重续法脉，复兴中土密宗。于是，出现了一股东渡习密、复兴密教的热潮。太虚曾记载说：“全国缙素既知密宗有复兴之必要，日加注意。于是日僧若演华、若觉随之传密者，先后来华，而誓

志东渡留学者亦日多，先则粤之纸密、蜀之大勇，继则有持松，后则有显荫。又应诸师接踵东渡，人才济济，绝学有重光之望矣”。<sup>①</sup> 大约自1921至1935年间，先后东渡学密而有名者有大勇、持松、显荫、纯密、谈玄、能海、超一、又应、纸密等。其中前三人尤为著名，太虚认为：“考其数人中，于教理素有研究者，只大勇、持松、显荫诸师耳，故真能荷负吾国密宗复兴之责任者，亦唯其三人耳”。这些人回国后，大都开坛弘密。与此同时，演华、觉随、曼殊揭谛、权田雷斧等也相继入华传密。于是，一场密教复兴运动风靡全国。太虚记载说：“近数年来，中华大乘八宗，渐次流行而耀光彩。密宗亦应时崛起，先则京也，粤也，鄂也，湘也，蜀也，密风密雨，栉沐已久。今则江浙，亦莫不披靡风化焉”。

### 一、大勇之弘传东密

大勇，讳传象，原名锦章，俗姓李，四川巴县人。清末毕业于法政，民国初年充任军政司法之职。不久，与佛源在重庆建香光学社，始与佛教结缘。1919年前往上海，佛诞日从太虚剃度，赐法名大勇。翌年，在金山江天寺受具足戒，并参究禅宗。不久赴五台山，顶礼文殊菩萨。1921年秋自五台至北京，初在广济寺听习太虚讲授《法华经》。时在北京弘密的觉随也来听讲，并邀请太虚东渡日本，承传唐代东传之密法。但太虚无意于此，而大勇则想往之。他以为：“末法众生去圣时远，知见狭劣，垢障丛深。欲令入佛，非得三明六通，难以起大众之信、回流俗之狂，而佛法终无由昌大，劫乱终无由拯救”。而密宗则正可挽此狂澜，为末法众生之良药。于

---

<sup>①</sup> 《中国现时密宗复兴之趋势》，《海潮音文库》第二编《真言宗》。

是，他于翌年冬随觉随与持松、纯密联袂东渡。

初抵东京，与在东京留学的陈济博同往高野山，辗转访得金山穆昭阿闍梨，并得其许可，传与密法。不久因学费不足，回国筹措。1923年再次东渡，在高野山密宗大学就学，依金山穆昭传习古义真言宗中院一派的教法。经一年余，得四十六世传法灌顶大阿闍梨位（此从空海算起，按大日如来算起，则为五十三世，一说六十三世或五十一世）。后来金山穆昭回忆大勇等学密的情况时说：“先年支那有密林（持松）、大勇、纯密三法师，殆同时来山修学，是时余当指导之任。对于密林等授之以教相与事相之二门。盖教相者，理论门也，事相者，实践门也。此二门之不可相离，犹如车之两轮、鸟之双翼，故必宜双修也。本宗学徒以先学教相，后入事相为顺序。然密等皆因留学之时间甚短，故希望自事相先授，而教相以大体之修学方针，当自研钻云云。故即入事相，主以悉昙、真言陀罗尼、四度加行、曼荼罗诸尊之三密门灌顶等授之。”<sup>①</sup>

大勇学成回国，初抵上海，即被沪杭佛徒江味浓、吴壁画等邀请，先在沪开坛，授灌顶多人。次至杭州开坛，传十八道法。据说得一尊供养者十人，从受咒印大方便者多达百人，其中包括潘国纲、王吉樗等政界人物。1924年初，大勇应武汉僧俗之请，南下传法，在武昌佛学院受到师生们的盛大欢迎。在此，大勇先后开坛十次，授法灌顶者达二百三十七人，主要是该校学员，还有不少居士，其中如李隐尘、赵南山、孙自平、杨选承、杜汉三、黄子理等名流，及女居士十三人。当时，赤松也在武汉宝通寺开坛传法，与大勇之传

---

<sup>①</sup> 金山穆昭《弘法大师之佛教观》，《海潮音文库》第十册。

法相呼应，重返之教法，极一时之盛，在武汉佛教界引起极大反响。

据说，当时武昌佛学院的学员大都倾向于密教，及至其中多数优秀学僧及职员如大刚、超一、法尊、观空、严定、法舫等相继追随大勇北上，使太虚以第一期优秀毕业生来充实武院的计划无法实现，尤其捐资支持武院的院董李隐尘、陈元白、赵南山等自受持松之传法后，更倾向于密教，无意再支持武院，这样曾轰动全国的武昌佛学院，终因密教之勃兴而遭受挫折，自此一蹶不振，实出太虚之意料之外<sup>①</sup>。大勇于是年北上，在北京投白普仁学藏密，欲以贯通日、藏两系密教，建立完全的中土密教，但他弘传东密的活动也就此结束。

## 二、持松的弘密及其贤密思想

持松（1894—1972），法名密林，灌顶名入入金刚，自号师柴沙门，俗姓张，湖北荆门人。少时习经史小学，十八岁投荆门铁牛寺出家，二十岁于汉阳归元寺受比丘戒。1914年入上海哈同花园华严大学，依月霞研习华严宗义。三年毕业，复往当阳玉泉寺，谒祖印和尚，习天台教义。1917年2月，嗣月霞法师位，住持虞山兴福寺，继应慈后，主讲法界学院，专弘五教，先后历五年。1921年，与安庆迎江寺商办华严预备学校，共请常惺主持，遂至安庆任教。1922年冬，因受杭州诸居士之影响，对密教发生兴趣，遂有东渡习密之举。后来，他回忆说：“当民国四年（1915），余在杭州华严大学肄业时，日本有二十一条要求，并有来华传布佛教之说。闻之不胜怀疑，我国千余年来，佛教虽迭有兴废，而大乘教理，绵延未

<sup>①</sup> 释东初《中国佛教近代史》（上册）第17章第2节。

绝。日本佛法，为中华之末流，有何特殊之点转欲传布于我国？然其自明治维新后，或亦不无可采之点。尔时即欲东往，一探究竟，奈时机未熟，殊失所期。迨十一年（1922）冬，杭地诸居士劝学密宗，余以此乃中国绝学，假此并可参观日本佛法之设施，遂慨然允诺。”<sup>①</sup>是年底，持松与大勇、纯密东渡，初至横滨，次达高野山，礼天德院金山穆昭阿阇梨，研习密教，受古义真言宗中院流传授灌顶，得四十六世（一说六十三世或五十三世）传法灌顶阿阇梨位。

1923年冬，持松学成回国。初在上海传法，次至杭州，在菩提寺开坛。至翌年秋，应武汉信众之请，赴武昌住持洪山宝通寺。在寺他设法界宫，建瑜伽堂，购置法器，绘诸曼荼罗，并讲经说法，开坛灌顶，建立真言宗根本道场。而湖北僧俗纷纷前来求授灌顶，传习印明，洪山寺一时成为近代密宗复兴的一个中心。时西湖巡阅使、兼湖北督军省长萧耀南首先施愿倡议启建法会，持松便在宝通寺开建仁王护国般若大法会七日，祈求国泰民安，并举行结缘灌顶。据称，在七日法会中，每天来山灌顶求法者，不下数百人，盛况空前。其中，社会名流陈元白、赵南山、杜汉三、邓梦光、孙自平等相继入坛灌顶，倾心密教。法会中，持松作结缘灌顶疏说：“夫结缘灌顶者，乃密教中五种灌顶之一也，谓一入此境，则可结毗卢遮那成佛之因缘。顶谓头顶，表大行之尊高。灌谓灌持，明诸佛之护念。在唐开元间，西域三藏善无畏及不空法师，赍持密藏，传行我国。于是九重万乘，恒观五智之心，闾庭百僚，尽持三密之印。自后禀持之人，法系中暂，流传日本，盛行于今。壬戌冬，密林亲涉彼都，输回绝学，尽心

---

<sup>①</sup> 《海潮音》五、七期。

传持，希迎法住。今日在会诸人，宿植胜因，遭逢斯会，宜深庆幸，如法修行，莫自踟躇，致丧大利”<sup>①</sup>。

1925年秋，在东京召开东亚佛教大会，持松参加中国佛教代表团出席，任教义研究部理事。会议期间，广交日本僧俗佛教学者，与渡边海旭、木村泰贤、高楠顺次郎、河口慧海等人广泛交流。会后滞留东京，往新泻县从权田雷斧僧正受新义真言宗各流灌顶。翌年四月，至京都比睿山延历寺，学习天台宗密教仪轨及其教法。毕业后，重赴高野山，依金山穆昭阿闍梨，受三宝院安祥寺各流传授及口诀，兼习梵文悉昙法。1927年春回国，临行前，金山穆昭传付其珍藏的金刚界、胎藏界两幅大曼荼罗<sup>②</sup>。此次持松再礼金山穆昭，当时参加东亚会的太虚大师亦同往参拜。金山穆昭即席演讲《弘法大师之佛教观》，其中提到持松等先前受法情况，及大勇在《海潮音》发表有关密教论文，而于弘法大师佛教观不完全，于此加以纠正等事。最后说：“然此次不图而得诸高僧居士自支那、朝鲜、台湾来山，且大勇法师之师匠太虚和上，及大勇法师之同学密林法师，同临一席。乘此机会，将述弘法大师之佛教观而登此坛者也。”此次回来时，洪山宝通寺道场毁于兵火，持松便留居上海，在功德林、净业社、清凉寺等处讲经传法，历时一年有余。此后至1935年的十年间，应各地信众之请，赴辽宁、北京、南京、杭州、武昌、汉口等地，开坛灌顶，盛极一时，据称，从其受灌顶者数以万计。其时朱子桥及西安信众施愿修葺恢复密宗祖庭大兴善寺、青龙寺。朱

---

① 释东初《中国佛教近代史》。

② 均见游有维《持松法师生平事略》，《名僧录》，中国文史出版社，1988年。

子桥函电持松，前来主持。不巧适逢汉口发水，交通堵塞，未能成行。

1936年春，持松第三次东渡日本，周游各地，采办坛场法器。四月归国，自此长住上海圣仙寺静修。抗战期间，日伪屡次派人请他出来，均被拒绝。1947年3月，上海静安寺恢复十方丛林选贤制，持松应邀担任主持，兼任静安寺佛学院院长。1948年初，该院创办《学僧天地》月刊，任名誉社长。1952年10月，政府拨款修理静安寺。翌年，持松在寺设真言宗灌顶道场，重又开坛传法。1950年6月，持松当选为中国佛教协会常务理事。一九五四年，当选为上海市人民代表。1956年，任上海市佛教协会会长。1957年，率中国佛教协会代表团赴柬埔寨参加佛陀涅槃二千五百周年纪念大会。1967年7月，随中国宗教代表团出席在日本东京召开的第二届世界宗教徒和平会议。1965年3月，随中国佛教代表团访问印度尼西亚。1972年11月16日，圆寂于上海，享年七十八岁。

持松并承东、台两系法脉，通解金、胎两部大法，又兼修华严宗义，著述丰富。据说共有二十八种著述，其中密教著述有：《密教通关》、《大日经住心品纂注》、《金刚顶大教王经疏》、《苏悉地羯罗经略疏》、《金刚界行法记》、《胎藏界行法记》、《随行一尊供养私记注》、《护摩行法记》、《三陀罗释》、《施诸饿鬼食法注》、《真言宗朝暮行法》、《密教图印集》、《贤密教衡》、《贤密教衡释惑》、《般若理趣经集解》、《仁王护国经阐秘》、《若提心论纂注》及《心经阐秘》、《梵文心经异译本》、《悉昙入门》、《梵语千字文》、《梵语杂名》、《释尊一代记》等。显教著述主要有：《华严宗教义始末记》、《摄大乘论义记》、《观所缘缘论讲要》、《因明入正理论易解》

及《师英文钞》等<sup>①</sup>。

持松出身华严宗，兼叩天台宗义。后来转习密教，既入东密真言宗，又投台密天台宗。持松的著作中集中表现他密教思想的，主要是《显密教衡》及《显密教衡释惑》，和《密教通关》。其中后一部中对藏密作了批判，有雷音作《评密教通关》反驳。按文中介绍，该著共十章：一显密教义，二经轨本据，三立教差别，四安心观道，五悉地种类，六行位断惑，七佛果道场，八灌顶次第，九法流渊源，十法义略论。《显密教衡》作于初次东渡回来之后，数年后，因王弘愿之辩难，又作《释惑》。两文相隔数年，而基本观点和立场大体一致。

持松对东密的理论采取了全面批判的态度，一认为东密理论纯属空海私见，与密教经论原意不符，也并非唐密所有，故他要摒弃东密之成见，恢复唐密之原貌。他在《释惑》中说：“吾习真言，吾欲合乎真言原始之义，故有《贤密教衡》之作”。又说：“吾之所以开坛灌顶，推行所学者，正吾之所以尊吾师也，尊吾祖也，尊吾自心成佛之教也。吾之所以有《贤密教衡》者，亦吾之所以尊吾师吾祖之所宗者，令去其十住心教之小疵，而还成其真言密教之良规。”显然，持松是站在中国密教的立场上，“纯出于维持金刚乘教”，想维护和树立纯正的唐密。二认为空海的学说不符中国佛教的一般理论（指中国佛教各宗思想模式），尤其以十住心为标准判别显密胜劣，抑显扬密，更说华严不如密教，毫无道理。故他要舍弃东密之说，仿效台密，贤首、真言并重齐弘。他说台密“既舍十住心教，以天台真言并重而宏密教，则吾何独不能舍

---

<sup>①</sup> 见前游维文。

十住心教，以贤首真言并重，而宏密教欤？”又说：“今去其十住心教之小疵，而还成其真言密教之良规。更藉华严之广，以充其略。用五教之圆，以扶其偏。使之糅成一味，令偏习华严者兼习真言，使偏习真言者兼学华严，更无所谓君臣佐使，但求其法门之适于成佛而已。”表明持松是想站在贤首和真言两宗的双重立场上，建立一个像台密式的，贤首、真言并重齐弘的派别。但实际上持松更倾向于华严宗。持松对东密学说的批判中，引经据典，指出空海之所有，唐密之所无；经疏之原义，东密之衍生。他在《贤密教衡》中立十章全面评判。第一章叙兴辨之由。第二章衡显密分齐，以中国佛教传统的显密概念和华严十玄门中托事显法及即事而真之说，批判空海的显密观及其浅深优劣诸说，亦不同意安然之主张和觉苑之显圆密圆之说，认为显密之名，止可立于华严之外，而不能判定华严为显为密。华严以外诸经，可以分显密，但不可以都说成显为权说，密为了义，显密是如来摄生之化仪，各有浅深顿渐，如来有以显说，有以密化。第三章衡五味配五藏，就显密二教论，以华严十种陀罗尼、十藏说，反对五味五藏说，认为如果总持是醍醐，则华严亦有十种陀罗尼，亦是醍醐，并在此上。第四章衡成佛时节，就《即身义》，以含念成佛及《大日经》三劫成佛，反对显教三劫成佛、密教即身成佛论。第五章衡说法教主，以一多无碍、法界无尽之说，反对法身说密、应化开显之说。第六章衡因佛果佛，以一即一切及圆圆海之说，反对《十住心》之华严对前显教极果、望后密宗初心之说，以果分不可说，我觉本不生，反对显教分齐果性，因分可说，密教本分不可说的观点。第八章衡缘起差别，以缘起平等、一多普应，反对六大缘起说，并认为近世真言宗学者因袭华严事事无碍之义，建六大无碍说，以补

其宗之缺。第九章衡所依圣教，分五门判别《金刚顶经》、《大日经》与《华严经》之不同，以显前者之应机，后者之至理。第十章衡所立教门，反对空海十住心判教，认为此说将《大日经》中心相相续之文牵强穿凿，但逢浅言，皆推他教，凡有深义，即是己宗，及至邪正参杂。他认为一切教法，至圆而极，诸祖判教，至贤首而极。贤首五祖笼络各门，结成教网，会三归一，开合自在，卷舒无碍，故华严五祖而后，无复判教之人。主张华严为根本一乘，摄末归本之教，从本起末，说小、始、终、顿诸乘法门，渐引权令归实。而真言与法华同为开权显实之教，法华摄显机，真言摄密机，同归于华严根本法界。

### 三、显荫及其密教思想

显荫，字大明，俗姓宋，江苏崇明县人。初依宁波观宗寺谛闲法师剃度，后依五磊山谛老受具戒。1919年，入观宗学社，正科受业。1920年，丁福保编成《佛学大辞典》，显荫应请为之撰序。时年不足二十，而与诸名流并齐书序，颇得时人称誉，释东初称“其才智足与肇、生二公相媲美”。翌年，上海世界佛教居士林发行林刊，显荫应邀担任编辑。1912年，显荫与包承志等东渡日本，慰问关东大地震中的受灾者。是年底，至高野山，礼天德院金山穆韶阿闍梨习法。1922年元旦，显荫在高野山赋诗书怀，说到习密情况，诗曰：

清净灵明彻古今，刹那长劫理何深。

瀛洲岁首题新句，沙界唯一寄朗吟。

成佛玄诠求宝印，利生宏愿畅圆音。

经行顶礼金刚界，众生花飞功德林。

显荫在高野山习密一年余，得到传法灌顶阿阇梨位。因他天资绝高，慧解过人，颇得其师赏识与厚望。金山穆昭后来对太虚等说：“适值显荫法师来山，故以其真义传之。盖他日返国后，欲使其宣扬耳，因力解说其趣旨，而显荫法师亦甚了悟理趣而返国。”显荫在高野山还从真言宗大学教授问法，曾和韵曰：

夙植菩提种，今熏般若缘。  
扶桑瞻道范，伊豆附慈船。  
走笔抄灵偈，拈花悟妙禅。  
何时馨声歎，问难绛帷前。

师资非远近，际会有因缘。  
亲受真言印，欣登大愿船。  
一心修众福，三密贯诸禅。  
虔学光斯道，倾诚貌座前。

显荫在日期间，也曾拜访过台密延历寺等胜迹。更与日本佛教界广泛交流，以其少年英才，享誉学界。高楠顺次郎编成《大正新修大藏经》，特请显荫撰序，刊于样本卷首，后出版时因故未刊，但重印大藏目录时译为日文<sup>①</sup>。显荫亦以空海诗韵作诗，赠与高楠顺次郎。是年，太虚在中国召集世界佛教联合会，显荫以其影响，敦促日本佛教界前往参加，东京帝国大学教授木村泰贤及真言宗法隆寺丰山派两管长佐伯胤定等诸多重要人物，因之来华出席。显荫亦致函太虚，就世界大会提出许多建议。

1913年初，显荫学成归国，初住上海弘密，但至阴历5

---

① 有关显荫事迹，均见释东初《中国佛教近代史》。

月21日圆寂，年仅二十四岁。显荫才华出众，未及施展，而英年早逝，无不为之痛惜。太虚说：“目下如显师之逝，既为中兴密宗人才之一大损失”。其师金山穆昭说：“然何不幸乎，法师返回未几而示寂，余之嘱望，悉归于水泡。虽至今日，追思显荫法师，犹不能不悲叹流泪也”。高野山僧俗为显荫建塔超荐。

显荫的密教著述有：《真言宗释疑》、《真言密教与中华佛法之关系》、《再论真言密教与中华佛教之关系》，译有浦上隆应大僧正之《真言宗纲要》、《真言宗义章》。其它著述有：《佛学大辞典序》、《大正新修大藏经序》、《佛教救世之根本要义》、《佛乘修学次第论》、《梵文宝钥》、《扶桑探胜记自序》、《留东随笔》等。

显荫积极倡导和鼓吹真言宗，肯定空海的基本学说，但有一定的取舍。强调密教的基本教义，对东密极端的判教说采取了比较缓和的态度。显荫在肯定东密理论体系的前提下，认为即身成佛是密教教义的中心，他在《真言宗释疑》中指出：“真言密教之唯一宗旨，唯在即身成佛四字。除即身成佛外，余皆剩（剩）义。”他说密宗之即身成佛有例可证，空海初归国后，大倡即身成佛之旨，诸宗大德议论纷纷，未能尽服，于是弘法于皇宫清凉殿现毗卢遮那身，毫光四射，帝王卿相，各派宗匠，莫不顶礼叹服，由此即身成佛之密教乃大昌于东瀛。

他在《真言密教与中华佛法之关系》中称即身成佛为至圆至善之大法。他认为佛教的根本问题在于成佛，世尊设教说法，“其的旨唯何？曰教人成佛而已”。成佛之道有远近，释迦说诸法，是曲垂方便，为成佛之远因。而法身如来宣说真言密教，为成佛之近因，即身成佛。又诸宗诸教依仗自力修

行，越三劫成佛当难可知。而密教以三密相应，大日加持，依仗他力，驱三力以齐行，故即身便可成佛，此是显密之最大不同。他说：“成佛之道亦多途矣，参禅也，学教也，推穷法性也，精研法相也，严持戒律也，孜孜晨夕，仆仆岁月者，虽皆为成佛，然仗自力以修行，三昧百劫，佛道之成不成，尚在不可知之数。唯有净土之九品往生，仗弥陀接引，真言之三密相应，赖遮那加持，则一生取办，万无一失也。故诸余法门，皆是自力修行，其道则旷远而难达。唯有净土、真言两宗，为兼仗他力，其道则稳便而必成”。这里将净土包括在内，也是就仗他力而言，其它方面则与密教不同。对空海创立的十住心判教及显密优劣论，显荫著《真言密教与中华佛法之关系》和《再论真言密教与中华佛法之关系》两篇论文，他采取了既坚持密教的基本立场，又回避和缓和东密极端说法的态度，意在调和显密关系，使密教能够立足于中土各宗之间。他认为虽然显密不同，密教比显教成佛来得更直接、更方便，但中国佛教中向来包含密教，中国佛教其实为一混合式佛教。他说：“佛法之流入中华也，虽分性相、显密、禅教、律净之多途，而其实为一混合式之佛教也。真言密教虽未大昌于中华，而中华佛教之流传至今日者，皆真言密教摄持之力，关系重大，我人当知所奋矣。考中华佛教之现状，宗门之禅门，日诵必楞严咒、大悲咒等为主要之功课。教门则凡登座说法，先须诵咒（如讲《法华经》，则先诵《陀罗尼品》，讲《楞严》，则先诵楞严咒等）。律门则毗尼日用，事事皆列真言。净土念佛，则以往生净土陀罗尼为助。其余供佛斋僧，种种法事，需用真言者甚多。即祈福荐亡，佛事之最流行者，莫如经忏、水陆、焰口。四明尊者之大悲忏法，流行于东南。水陆仪轨，其结界、请圣、献供等，皆以真言为作用。瑜伽

焰口，则密教之一小支流耳。由是观之，真言密教虽失传于中华，而中华之佛教，随在皆真言密教也，其关系之重且大为何如也”。这样的说法，无疑将密教与中国各显教派别的关系联系紧了。

显荫进一步认为“佛法圆融，中边皆甜，耳齿足尾，皆是象体”。中华佛教除唯识之外，禅宗、天台、贤首、三论，同密教一样，皆祖述龙树之学说，而龙树之学说探本穷源，该博圆满。但中华“各宗之学者，或囿于门户知见，入主出奴者有之，是自非他者有之，殊不知佛法圆融，中边皆甜，耳齿足尾，皆是象体，切不可执一而废诸也。余每鉴于诸宗学者之分道扬镳而愈趋愈远也，恒思融会各家之义旨，以达于统一圆满之地位，庶几诤论永息，而正智远显”。这样把密教与中国显教各宗的关系联系得更紧了，找出了密教与各派之间的共同点。

显荫又认为密教中也包含了显教各宗，“一一法门，皆是法身如来一门普门之三味道也。”唯识法相，即密教中大慈弥勒之三味道也，三论法性，即大智文殊之三味道，法华即大悲观音之三味道，华严即大行普贤之三味道，故玄奘、窥基亲证弥勒三昧，智者亲证法华三昧。即使空海主张的六大无碍、即身成佛，其中也包容和摄取了诸家学说，是诸家学说的升华。说“盖弘法大师六大无碍、即身成佛之妙旨，实由天台之一念三千、华严之事事无碍，演而达最妙之程度。三千妙谛、事事无碍之义愈明，则六大缘起、即身成佛之旨亦愈显。即身成佛之旨愈明，则事事无碍之理亦愈彰。相因相成，其妙趣有难以尽宣者。故四家大乘（唯识、天台、华严、三论）以真言密教而愈彰胜妙，真言密教以四家大乘而弥显高深。”这里显荫认为东密与大乘四派的学说是相因相成，相

得益彰的关系。

由此，显荫主张中华佛教各宗应性相兼通，显密双美，修习之次，当先显后密。他说：“欲入真言门，须先研究诸家大乘，而后入密，庶不致误”。“若其显教未能博达，遽窥密藏，诚恐迷文失旨”。“欲知密教之精义，不可不先通显教各宗”。而“四家大乘，以真言陀罗尼之殊胜教力而融会之，乃能尽四家大乘之能事”。“现时之中国佛教各宗唯取真言之长，补己之短，勤修三密，才可中兴”。

另外，显荫还主张建立包括藏传密教在内的中华五大民族之佛法。他说：“仰又进者，中华本部各省，密教虽久失传，而藏蒙各部，犹相承未失也。蒙藏皆中华之领土，故藏蒙之佛法，皆中华之佛法也。我汉族佛教徒能极其长而补其短，以使中华民国五大民族之佛法，统一圆满，是诚中华佛教之光也。”

#### 四、曼殊揭谛和谈玄的传密活动

曼殊揭谛，父为中国人，母则日本人。1924年时尚在日本多闻院修习古义真言宗教法，其前从丰山大学权田雷斧修习新义真言宗教法。后来到中国，在广州一带传密。自述云：“来粤以后，深山退处，闭关精修，不问世事者已五六年。无如藏之愈深，则人之恳求者愈众，迫不得已，始择其有根器者，略授一印一明”云云。曼殊揭谛曾在广东白云山纯仁寺设坛，传法灌顶，有弟子姚陶馥、周圆性等。1932年12月被捕下狱，迫令离境。

曼殊揭谛在广州传法期间，对王弘愿及权田雷斧在中国的传法提出严厉的批评，认为王弘愿等曲解宗义，破坏僧制，有辱宗门，便著《与王弘愿论密教书》，予以斥责。曼殊揭谛

反对王弘愿等强调显密优劣、激化密教与各显教派别的矛盾的做法。他说：“性、相、密三宗，同为一佛说。显教者，密教之初基，密教者，显教之极致也。显教为资粮，密教为行果，显教如博之以文，密教如约之以礼”。他认为密教之所以称陀罗尼总持，就是也摄持显教大乘诸经中的甚深妙义。所以，密教虽然高出显教，但不能排斥和贬低显教，“万不能推翻显教而另唱高调，亦不能违显教佛判而另创异行”。曼殊揭谛又认为密教以大日为教主，亦不排斥显教，显密二教都推崇大日，如显教中的《梵网经》授菩萨宝戒，全依毗卢圣训。

谈玄，于1933年东渡日本，在东京天王寺从福田尧颖大僧正受学天台密教，经一年余，得台密传法灌顶阿闍梨位。据说，谈玄亦受学东密教法，得阿闍梨位。1934年回国，携来二千余种密教经籍、图像、供品等，在上海公开展览，后藏入武昌佛学院图书馆。1935年6月，谈玄译出福田尧颖的《台密纲要》。他在书末称：“玄承接二密之法印，对于台、东二密，作平等之发扬，无丝毫之偏见。”其传密事迹不详。

## 五、王弘愿师徒的传密活动

王弘愿，原名王师愈，号大心居士、圆五居士，广东潮安人。1918年翻译权田雷斧的《密宗纲要》，并刻印，不久太虚将其编入觉社丛书中，广为流传。1920年，王弘愿又译权田雷斧的《曼荼罗通解》，刻印流行，太虚特为此在《海潮音》杂志上介绍。此外，王弘愿还译介净严的《密教的数息观》，又撰《日本密教高祖弘法大师传》等。他在太虚的支持和倡导下，首先比较系统地介绍了日本密教（真言宗），为近代密教的复兴起了重要作用，太虚曾肯定说：“以近年闻密教之风兴起者，多得力于居士所译雷斧诸书。”

由于王弘愿积极倡导译介真言宗，故1923年权田雷斧到中国传法，特意到潮州为他传法灌顶，并授传法灌顶阿闍梨位。王弘愿自此便在潮州开坛传法，为僧俗信众授灌顶。1926年又在广州六榕寺设坛灌顶，1932年在潮州为比丘灌顶。其弟子冯达菴（赵士覲）在广州六榕寺建立解行精舍，亦设坛传法。僧尼信众纷纷从其受灌顶，另一弟子伍某也开坛灌顶。于是王弘愿及其弟子在广东及湖南一带形成了一定的宗派势力，拥有为数不少的僧俗信众，也得到不少权贵的支持。他们还办有《解行佛化》季刊，刻印译介大量的密教经典和著作，在东南一隅红火一时。王弘愿师徒因以俗居士身份传法灌顶，遭到来自各宗各派及本宗内部的猛烈抨击，由此他们的传法活动为时不长，抗战爆发后，随即消沉。

## 第二节 藏传密教的求取与内传

藏传密教自元明清以来不断传入内地，先是萨迦派，尔后是噶举诸派，再后是格鲁派，但始终未能在内地扎下根，也没有真正深入到内地。到了近代，格鲁派、噶举派、宁玛派同时在内地传播，在传统佛教的复兴与改革运动中，开始对内地佛教产生影响。不少人提出求取藏传佛教来振兴和发展传统佛教的主张，尤其立志于复兴密教的僧众试图融会藏密、日密来建立圆满的内地中华密教。于是出现了西上康藏求密的热潮，其中大勇组织入藏求法团进藏求法，创造了中国近代佛教史上的一大壮举。西上求密内传的事业尽管历经艰难，然而却造就了像法尊、能海这样一批佛子精英，在内地建立了汉藏教理院、近慈寺等闻名一时的弘法中心。

## 一、大勇和他的留藏求法团

大勇在武昌佛学院弘传东密一段时间之后，于1924年北上求学藏密，欲兼通日、藏两系密教。他在北京依白普仁喇嘛、多杰尊者习学藏密，经一段时间的修习，感到学通藏密非进藏不可，于是开始计划组织一个入藏求法团进藏求法。为了克服语言上的困难，先召集一班学僧学习藏文，等藏文稍有基础再进藏求法。这样大勇在白普仁、多杰尊者的指导和胡子笏、汤铸新、但恕刚、刘亚休、陶初白等人的赞助下，终于于同年9月13日在北京慈因寺正式成立了藏文学院。主要学员有法尊、大刚、密严、善哲、朗禅、恒演、超一、观空、法舫，以及几位居士等。藏文学院主要学习藏语文，同时请多杰为导师传授藏密，开示瑜伽次第及藏地佛教之传承仪轨、习定法、修持浅深、成就过程等。藏文学院经过了一年余，改组为留藏学法团，制定了详细的行程规划及办事简章。学法团由大勇任团长（院长）率领，设三个股：总务股、专务股、法务股，大刚任总务股主任，股员为严定（记录）、观空、杜居士（管帐）。超一任专务股主任，下分三个组，采办伙食组三人：天然、密严、孙居士、（管帐），行李组四人：圆住、会中、密叶、霍居士（登记），医药组二人：恒照、圆住（兼）。朗禅任法务股主任，下设三个组，悦众组三人：法尊、粟菴、智三，侍者组：法舫（管理图记）、恒演（管钱），香灯组恒明<sup>①</sup>。留藏学法团原成员及后来加入者，共有三十余人。大勇组织留藏学法团进藏求法，是近代密教复兴运动中的一个重大事件，也是整个密教史乃至中国佛教史上的一大

<sup>①</sup> 有关组织及章程等详见释东初《中国佛教近代史》。

壮举，像这样有组织有计划的求法活动，在中国佛教史上还是少见的，它表现了中国近代佛教复兴与改革运动的勇气和精神。

大勇率领的留藏学法团一行，于1925年6月4日从北京出发，先南下武汉，再上重庆，转而嘉定、峨眉，至秋末到达雅安，继越大相岭，冬末至康定。在此求法团留居安却寺，进修藏语文，大勇、法尊、朗禅等上跑马山，亲近慈愿大师学习，先学藏文文法，次学宗喀巴的佛教著作。经一年的进修，求法团成员的藏文水平提高之后，继续西进。1927年春自康定出发，途经艰险，终抵康藏边境甘孜。在此求法团受到西藏方面的阻止，不得不滞留下来。后来法尊回忆到这一段经历及受阻的原因时说：“勇法师是支官差用官兵护送着进藏，一路上轰轰烈烈，大有不可一世之慨，尤其那沿途的县长、官员等，皆是争先恐后的受皈依、学密咒、郊迎郊送，川边的蛮子们哪里见过这样尊重优礼的盛举呢！也就因为勇法师的气派太大，藏人误为国家特派的大员，西藏政府来了一纸公文挡驾，并有两张通知甘孜的商人，不准带汉人进藏”<sup>①</sup>。

由于求法团中途受阻，只好在当地寻师求法了，而这件事变后来直接影响到了求法团的命运。大勇等住札迦寺，依止札迦诸古及其上首弟子，广学显密教法，尤其钻研密教，大勇得传法阿闍梨位。但至1929年8月10日，大勇壮志未酬而示寂，年仅37岁，僧腊十年。法尊、恒照、密严、密慧等将其遗体在格陀诸古指导下荼毗，翌年春由大刚、密严等迎灵骨回康定起塔。至此，轰轰烈烈的留藏求法团因大勇的示寂而停止了集体活动，其成员或仍留康习法，或先后回内地，

---

<sup>①</sup> 《入藏求法之经过》，《法尊法师论文选集》，中国佛教文化研究所。

或示寂于当地，只有很少一部分人继续进藏求法。其中密慧、广润、观严、密吽、大刚、观空、严定、密悟、密学等先后留康十年，又密慧、大刚长住西康，严定、观空、密吽于1933、1934年间返回内地，严定任汉藏教理院藏文系主任，观空亦在教理院任教，密吽应北京法源寺之请北上弘法。

1931年，法尊、朗禅、常光、慧深四人自甘孜进藏，至昌都，朗禅、常光继续进藏，首抵拉萨。法尊与慧深留居昌都，亲近安多格西，受四十余部灌顶及显教经论。8月随安多格西进藏，途经拏墟达朴大师处，受绿度母身曼荼罗之不共修法，10月抵达拉萨。1935年，密悟、恒演自康进藏，终至拉萨。这样，三十余人的留藏学法团历经十来年，备受艰难危亡，终有六人到达目的地，而后来仅有法尊一人回到内地，传译弘法，实现夙愿。法尊曾在进藏途中深深地感慨义净诗中所道求法之艰难：“去人成百归无十，后者安知前者难。”“后贤如未谕斯旨，往往将经容易看”。

## 二、法尊及其传译

法尊（1902—1980），法名妙贵，俗姓温，曾用笔名避器室主、敬之、瑜伽行者、道在，河北深县人。1920年春末至五台山出家，投玉皇庙瑞普（法名觉祥）师座前落发，取法名妙贵。是年秋大勇等来到五台山，从其听经。翌年夏秋又从大勇及远参听受经论，入冬随大勇到北京，在法源寺从道阶法师受具足戒，并礼谒在京讲学的太虚法师，听说太虚要创办武昌佛学院，遂要求入学，得到允许。之后随道阶法师到南京宝华山隆昌律寺学习传戒法及天台教义，1922年冬至武昌佛学院学习。法尊在武院系统学习佛教各方面的经论教义，也听受了《密宗纲要》，开始接触密教。

1923年大勇从日本学密回来，在武院传授十八道，法尊亦预会，并修学文殊法。后来法尊对他在武院学习密教之事及对学密的看法回忆说：“在那里第二年冬天，大勇法师回到武昌传十八道，各处的佛教徒无论在家出家，都有唯密是尚的风气。我也给勇法师当过八天的侍者，我也学过十八道和一尊供养。虽也受过从日本带回的两部大灌顶，但觉着密宗的味道，也只有那么浓厚。在已经学过教理的人去研究它，才能了解它那里头的真实道理。若是那一般全无的人去研究它，只能够得到一些假象观，上焉者得到一点三摩地影像，和本尊的加被，那就要认为是即身成佛的上上成就，谁也不敢否认它。下焉者得到一点昏忱和掉举，夹杂着一点魔业和鬼狐神通，那也要算是即身成佛了。我的根基很弱，既没有得到三摩地影像和本尊加被，却也没有得到魔弄鬼的大神通，所以我对密法是很淡薄的。学是要学到究竟，行是行的稳当，我既不想讨巧偷乖，又不想超次跃等，更不想说大妄语，自欺欺他和自害害他。我是学归学、行归学，讲说归讲说，宏扬归宏扬，样样皆以老实心自居，老实话告人。我既不想骗人，我又不想他人的利养恭敬。所以，我对一般朋友总是毫不客气地老实话老实说，犯不着护惜他，也不怕得罪他，爱听就听，不爱听就散。有几个朋友说我对于密宗害了冷血病，我也就报他冷笑一声罢了”。由此可见，法尊对学密传密采取了慎重的态度，既不盲从附和，又不眩耀得意，主张深入密教，以博通显教经论为前提。

1924年夏，法尊从武昌佛学院毕业，不久北上参加藏文学院，学习藏语文及藏传教法，并听太虚在京讲《仁王经》、《摄大乘论》等。翌年夏初，随留藏学法团进藏。在嘉定乌尤寺手抄《四体合璧》及日本《四体合璧翻译名义集》中的汉

藏文词汇等。在康定安却寺，随邱先生学习藏语口语，并上跑马山亲近慈愿上人，学习藏文语法及宗喀巴的著作《比丘学处》、《菩萨戒品释》、《菩提道次第略论》等。1927年春与朗禅搭商人拉噶骡帮至甘孜，因受阻滞住札迦寺学法，依札迦为上师，依俄让巴听受《菩提道次第广论》的释论，依格陀诸古学习《因明初机入门》及《现观庄严论》和密教教法，在此试译宗喀巴的《缘起赞》并略加解释，摘译《宗喀巴大师传》和《阿底峡尊者传》，法尊的传译事业自此开始，而“对于密宗深义，也由他老人家（格陀诸古）的慈悲，摸着了一点门路”。1928年，安多格西自青海果洛来甘孜，法尊又依安多学法。1929年札迦和大勇相继示寂，送大勇灵骨回康定，重依慈愿学习一月。后又到甘孜，从格陀诸古听受札迦上师全部著述的传授。1930年同朗禅等进藏，随安多格西在昌都参加金刚鬘论法会，受四十余部大灌顶。8月继往拉萨，途经拏墟达朴大师处，受绿度母身曼荼罗之不共修法，10月抵达。

在拉萨，法尊入哲蚌寺名册，但学法仍依安多格西，翌年，学习《因明总义论》及《菩提道次第广论》。1932年学习《现观庄严论金鬘论》和《密宗道次第广论》、《五次第广论》，受三百余尊结缘灌顶，大威德二种次第及《护摩大疏》、空行母修法教授等。又依止甘丹墀巴听《俱舍》，依绛则法王听戒律，依颇章喀大师受胜乐金刚之大灌顶等。后来法尊总结他留学康藏的经历时说：“在康藏留学的这几年中间，要算我这一生中最饶有兴趣、最为满意的一幅图画了”。“我在这八九年的光阴中间，对于西藏的显密教理，皆能略略的得到一点头绪，大概就是对于衣食住三项淡薄的原故吧”！

1932年10月法尊应太虚之请，回重庆办理汉藏教理院。他从拉萨取道印度、尼泊尔、缅甸、巡礼佛教胜迹，于1933

年5月回到上海。因太虚在奉化，便往奉化拜谒，汇报数年来的康藏之行，其后重游宝华山，并为安钦法师在南京传吉祥天女法充任译语，次随安钦至北京，为安钦在密藏院传法任译语。之后南下至川，总理汉藏教理院院务及教学。自此法尊主持汉藏教理院，其留藏同学严定、观空等并为骨干，而汉藏教理院成为中国近代佛教史上第一座汉藏并设、显密兼习的新型佛学院，它是近代佛教复兴与改革运动的产物，也是近代密教复兴运动带来的结果。法尊在教理院讲授显密教法，并翻译校改《菩提道次第广论》、《密宗道次第略论》、《菩萨戒释品》等，并教授给学员。两学期后，法尊想迎请安东格西来内地弘法，并能指导翻译，计划第二次进藏。

1925年夏，应阿旺堪布及成都佛教界的邀请，至成都译讲颇章喀之《发愿文》，宗喀巴之《缘起赞》，凑足经费。8月底回教理院，将院务交由苇舫法师代理，9月起程进藏，取道上海、新加坡、印度，于1936年初到达拉萨。但此时安东格西已圆寂，进藏目的落空，便依绛则法王学法，听讲宗喀巴《菩提道次第略论》、德光论师之《比丘戒广释》及《俱舍论》等，又翻译《辩了义不了义论》及其《释》。至秋，携藏文大藏经及宗喀巴师徒的著作，取道印度回川。

此后，法尊一直在汉藏教理院任教并翻译经论，先后翻译出《密宗道次第广论》、《入中论善显密意疏》等等，还受东本格西之请，将二百卷的汉文《大毗婆娑论》译为藏文，又编写了《西藏民族政教史》，以及《藏文文法》、《藏文读本》、《藏文课本》等。法尊先后翻译著述的藏传佛教经论，大都出版印行，流通于佛教界以及学术界，为推动藏传佛教在内地流传和汉藏佛教的交流起到了重要的作用。他编著的《西藏民族政教史》，完全利用藏文佛教史著作的资料，全面、准确

地向佛教界介绍了藏传佛教的历史发展和各教派的情况，在学术界亦有很大的影响。

1949年冬，法尊回家省亲。翌年，至北京，于菩提学会参加翻译，替民委翻译文件，并到民族出版社工作。汉藏教理院交由政府管理，至此，法尊及其同学们的弘传藏密，随着汉藏教理院的结束而基本上停止了。此后，法尊在北京间断地译出《五次第论》和《七宝藏论》，并为佛教百科全书撰稿。1956年中国佛学院成立，任副院长，兼讲授佛学课程，译出《四百论颂》、《入中论略解》、《俱舍论略解》等。“文革”期间，被打成黑帮，参加体力劳动，停止译业达十年之久。1978年重新工作，至1980年翻译出阿底峡的《菩提灯论》、法称的《释量论》，编译《释量论略解》、《集量论略解》等。1980年中国佛学院恢复，出任院长，12月14日示寂，建塔于五台山。

### 三、能海的弘密活动

能海，名学光，字缉熙，俗姓龚，四川绵竹人。1906年考入四川陆军弁目队，不久转入四川陆军速成学堂，毕业后被派到云南讲武堂任教练员。讲武堂结束后返川，为四川陆军第四镇管带，不久任团长，兼北清乡司令，驻防成都。

期间听佛源法师讲经，初次接触佛教，并对佛教开始发生兴趣，拜佛源为师。1914年调至袁世凯将军府，不久将军府废止，转为川军刘湘部驻京代表，在张家口等地从事实业调查。期间常从北大教授张克诚听讲唯识学，又到雍和宫参拜，对藏文大藏之富深为感叹。1915年东渡日本考察实业，对日本佛教之兴隆，颇有感触，始萌发学佛的念头。回国后，辞去一切俗务，在成都少城公园创办“佛经流通处”。1924年在

成都文殊院剃度出家，以佛源为师，取法名能海，悉以家产捐助少城佛学社。不久，赴新都宝光寺，从贯一和尚受具足戒。

时藏传佛教流传内地，佛教界亦尚密教，能海深知藏文经典汉藏多无，于是下决心赴藏求法。1925年10月，与永光等进藏，首途雅安，因战乱一时受阻。次年3月，进至理塘，从朵哇格西学习藏语文，复往康定跑马山，依绛巴格西学菩萨、比丘、密乘诸戒及灌顶，初学《菩提道次第论》、《俱舍论》等。1926年于理塘南摩寺依绛样清丕格西学法。在康定，能海与大勇留藏团会合，共图进藏，但因经费不足，返蓉筹措。1928年5月，与永光等再次进藏，途中备历艰险，9月底终至拉萨。在藏他投哲蚌寺郭莽扎仓康萨喇嘛为师，学习显密教法，包括《现观庄严论》、《大般若》、《入中论》、《俱舍论》及戒学、因明、各宗注疏宗要，和大威德生圆次第，先后共五年，得康萨衣钵传授。

1933年，能海辞别上师，取道印度回内地，自此开始了他的弘法活动。1935年，先在上海班禅办事处讲经，次至五台山讲经。1936年在五台山接任广济寺茅蓬方丈，依律结夏安居，并为僧众讲《四分戒本》、《菩提道次第科颂》、《定道资粮》等。在广济寺又选四十人组成金刚院，入冬奉大威德双身像，平行开光，灌顶典礼。1937年率弟子二十余人返川，应文殊院法光和尚之请，住成都南郊近慈寺。其后，能海率诸弟子不断营造扩建，先后建成威德殿、大师殿、藏经楼、沙弥堂、译经院、金刚院、方丈寮等，蔚为一大伽蓝，近慈寺成为近代佛教史上一座汉藏兼习、显密并弘的新型寺院。据能海弟子隆莲的记载，能海住持近慈寺，上殿念诵用汉译藏传经轨，间亦加诵汉文《大般若经》、《华严经》等大乘经典。

每年开期传戒，结夏安居，半月诵戒，建立律宗四大羯磨法。以沙弥堂培养青年学僧，既学佛学，又学文化知识和藏语文，并迎五台山扎萨喇嘛教授辩论法，年满二十岁方许受具足戒。新戒先入学戒堂，学满五年，方给戒牒。次入加行堂，方得学密法。住加行堂五年以上，择学行优秀者入金刚院。又于绵竹云雾寺建茅篷，为金刚院上座坐静之处。近慈寺僧众不允许赴忤化缘，行止言语，都要严格遵守戒规，隆莲称“近慈寺与其称为密宗，毋宁称为律宗”<sup>①</sup>。寺内还设有学事堂，入寺必须先学习世间技艺。由于近慈寺戒律严明，显密并弘，汉藏通行，颇受僧俗敬重，闻名一时。据说，来寺出家学法的，多有知识分子。藏僧至内地，必拜近慈寺，对道场风规，赞叹不已。喜饶嘉措曾到寺感叹：“至此犹如置身西藏寺院之中”。据载，能海弘传显密教法，享誉海内外，美国总统罗斯福曾致函相邀。1949年美国学者罗加思来寺听讲，皈依受法，又有比利时天主教徒二人、美国哥伦比亚一研究生，亦同来听讲。

1938年前后，能海除住持近慈寺之外，先后赴佛学社、文殊院、昭觉寺等处讲经传戒。1939年任峨眉山毗卢殿住持，不久去重庆举办护国息灾法会，讲《生起次第》。1940年康萨格西愿来内地弘法，能海便再次入藏迎师，但至拉萨，康萨因病不能成行，而尽授衣钵法器于能海，嘱回内地弘传其法。能海回川后，迎请五台山扎萨喇嘛来寺住持译经院，迎请蒙古喇嘛兴善来寺教授《毗卢仪轨》及工巧绘画等，于译经院木雕大威德坛城模型，更造数米高的空心泥塑佛像，又修复彭

---

<sup>①</sup> 详见其《能海法师事迹简介》，能海事迹另见张继寅《从军官到佛门弟子》等，《名僧录》。

县龙兴塔，仿印度菩提道场塔形。1949年夏，能海率弟子到峨眉山慈圣庵安居，为普贤铜像装藏，又于慈圣庵造大日如来像，拟建专修大日仪轨之道场。

1950年至北京，在西黄寺举办麻呢法会，次年应陈铭枢之请，赴武昌讲《菩提道次第论》，10月作为特邀代表参加中国人民政治协商会议。1952年至上海金刚道场，讲《普贤行愿品》。10月出席中国佛教协会筹备会议，12月赴维也纳，出席世界人民和平会议。1953年率弟子上五台山开荒造林，定居于中台下五里之清凉桥，仿近慈寺，建吉祥律苑。此后曾任一、二届人大会议代表，任全国佛协副会长及五台山佛教协会会长，多次出席山西、四川两省政协会议，1955年，赴新德里，出席亚洲和平会议。1962年曾回近慈寺，传法席于永光。1964年“文革”开始，能海被扭斗，参加体力劳动，移住广济茅篷，12月31日示寂，世寿八十一岁，僧腊四十三岁，葬骨于清凉桥。至此，能海和他轰轰烈烈的弘法事业便告结束。

能海一生兼通汉藏，并弘显密，而其学则宗承格鲁派，自许“大般若宗”，由显入密，从密而部派毗昙，别重律学。对于显密关系，主张显密相表里、相辅翼，学必有修，修必依学。又认为密法即如来次第禅之流衍，小乘禅法之于汉地失传者，唯可于密法中求之，故深入密乘之后，转而致力于根本乘，于小乘特重《法蕴足论》及《舍利弗毗昙》，以其为释迦涅槃前两大弟子所作，从中必能得佛密意，晚年深研《增一阿含》。于律除遵从格鲁派律法之外，钻研中土《四分律》。其弟子隆莲总结其学说：“师于佛学，乃由显教大乘而入密，由密而上溯根本乘原始佛教，诚为独辟蹊径”。能海学广而著述丰富，传译经轨，近代称首。

他集撰有《宗喀巴大师显密修行次第科颂》(1928)、《律海十门》、《菩提宗道菩萨戒集颂》、《定道资粮颂》(1936)、《止观略法》、《舍利弗阿毗昙论禅定品学记》(1960)、《增一阿含学记》、《大小持戒羯度学记》、《四分律藏摄颂》及《讲记》等。能海翻译的显密经轨很多,仅密教仪轨等就多达近百部(包括其弟子整理而成的)。密教经轨中译出最多的是他弘传的大威德法及文殊法类,其它如供养护摩灌顶法类。大威德法译有《文殊大威德勇猛怖畏金刚本尊修行成就法》(宗喀巴)、《文殊大威德怖畏金刚安善成就修行方便观诵仪轨》(通称《大威德十三尊仪轨》1936年译)、《文殊大威德迎请圣住仪轨》、《文殊大威德一尊息灾增益二种火供观行仪轨》、《文殊大威德息灾护摩略法》、《大威德自身成就略法》(达马巴扎著,1949年译)、《大威德往生仪轨》、《本尊大威德怖畏金刚奇特殊胜之五法》、《大威德生圆二次第修法》、《大威德生起次第入门律要》(洛让大师造,1937—1938年译,共4卷)、《大威德生起次第略行》(上书之略本)、《大威德次第颂略引》、《朗忍笔记》、《大威德怖畏金刚甚深道第二圆成次第》、《大威德生圆次第秘密伽陀》、《大威德圆成次第太平寺安居法会讲录》、《大威德圆成次第笔记》等。护法及供养法类仪轨有:《文殊护持正法王满足供养激赞仪轨》(即《却甲仪轨》,1940年译)、《文殊护持正法王供养仪轨》(上之略法)、《吉祥大天满足供养法》(1941年译)、《吉祥天女供养赞略法》、《六臂依怙满足供养法》(马哈法)、《马哈嘎那供赞略法》、《韵音天女供赞仪轨》、《毗沙门天满足供养法》(1941年译于拉萨)、《文殊五字根本真言念诵法》、《上师无上供养观行法》、《百字明仪轨》、《雅马达嘎持诵略法》、《三尊胜赞供养饮食善意饮仪则》(达麻巴扎著,1933年译)、《水陆供施

法》(宗喀巴著,1943年译)、《清净法身天香供养法》(1943年译)、《烧香供养法》等。灌顶仪轨有:《宝瓶仪轨》、《塔缘供藏加持法仪》、《灌顶法仪》、《灌顶坛仪》、《灌顶先知》、《灌顶法器图》、《灌顶后总开示加行》等。其它仪轨有《毗卢如来成就大法仪》(1947年译)、《大悲仪轨》、《无量寿如来大愿持诵法》、《迎请十六大阿罗汉仪轨》、《时轮金刚仪轨》(康萨造),等等。

能海培养了许多弟子,其中永光嗣其法位,住持近慈寺,后任成都市佛协会会长。普超,首任峨眉山报国寺方丈,后任四川省政协委员。妙轮,曾任新都宝光寺方丈,后任山西省政协委员。仁修,北京师范大学毕业,在四川大学任教。隆莲,女尼,川大毕业,住持成都爱道堂,任四川省佛协会会长,通英、藏语,擅长速记,能海所讲大都由她记录。请佛,任五台山佛教协会会长,成佛,任五台山显通寺住持,其他有常浩、定净、先学、通一、照通、普亮、贞意等。

## 1. 中国密教史大事年表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
前 1— 2 世纪	两汉		大乘中流行陀罗尼
2 世纪后 半期	东汉桓、灵 帝时期	支娄迦谶入中国，始传译介绍大乘陀罗尼	陀罗尼与戒、定、慧并为大乘菩萨四事庄严
2 世纪末 3 世纪初		大乘陀罗尼及西域咒术不断传入中国	原始密教——陀罗尼密教形成
3 世纪前 半叶	三国吴黄 武至建兴	《微密持经》传入中国，并由支谦在吴地会译，为中国（陀罗尼）密教之始	大乘传播之印度、西域等地流行陀罗尼密教
266— 313	西晋武 帝时期	竺法护广译陀罗尼密典及有关章节	
约 305	惠帝末年	耆域入中国传咒术及陀罗尼密教，竺法行等追随其后	《持明咒藏》在西印编成，标志着持明密教的形成
309	永嘉 4 年	佛图澄入中国，至后赵广传密教及咒术弟子很多	
307— 313	永嘉年间	帛尸梨蜜多罗入中国，后至东晋传译《大孔雀神咒经》等经。	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
376	前秦建元 12 年	西域涉公至长安, 传密教及咒术	持明密教自西印向诸印及西域各地广泛传播
373—396	东晋孝武帝时期	昙无兰在东晋广译密典, 法旷等传习密教, 郗嘉宾撰《通神咒》, 《陀罗尼钵经》初译	
385—400	西秦时期	圣坚在西秦境内传译密典	
4 世纪末—5 世纪初	东晋末年	抄集《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》编纂九卷本《灌顶神咒经》	
401—439	北凉时期	“大咒师”昙无讖在北凉广弘密教, 又法众传译密典, 吉迦夜等在北魏译密典	
约 426	宋元嘉初年	昙摩蜜多入宋传译密典	编纂《金刚大道场经》及《灌顶道场经》等
435	元嘉 12 年	求那跋陀罗入宋广传密教	
462	宋大明 6 年	功德直入宋传译密典	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
490	齐永明 8 年	达摩摩提入齐传译密典	晚期持明密教成就法在北中印流行, 并传至南印
457— 518	宋大明元年—梁天监 18 年	扩编十二卷本《大灌顶经》, 僧伽婆罗在梁传译密典, 菩提流支及佛陀扇多在北魏传译密典	
516— 528	北魏孝明帝时期	抄集十卷《陀罗尼杂集》	
519— 557	梁代后期	《牟梨曼陀罗经》译出, 为中国持明密教之始	
559	北周武成元年	闍那耶舍师徒入北周, 传译持明密教	
584	隋开皇 4 年	闍那崛多复至隋, 于大兴善寺传译持明密典	《大日经》形成, 真言密教在中印兴起
590	开皇 10 年	达磨笈多入隋, 后至洛阳传译密典。敦煌石窟出现隋代持明密教造像	629 年观音传密法于南诏, 后成阿闍梨教
约 638 年	唐贞观年中	智通始译《千手观音经》, 在大总持寺弘持明密教, 形成中心。	632 年朝鲜明朗入唐习陀罗尼密教文头娄法, 后回国建神印宗

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
645	贞观 19 年	玄奘回国后兼译密典	《金刚顶经》形成，金刚乘在南印兴起
652	永徽 3 年	阿地瞿多至长安，译出《陀罗尼集经》，并在慧日寺大弘持明密教，形成中心。	665 年朝鲜惠通在唐习明密教，回国创总持宗
676	仪凤元年	佛陀波利来唐入五台山，广传《佛顶尊胜陀罗尼经》	真言乘在中北印发展并传至南印。道琳在西印传密；义净、无行在那烂陀寺习密
约 677	仪凤年初	地婆诃罗(旧照)入唐后在两京传译密典	
689	永昌元年	提云般若入长安传译密典	金刚乘在南印诸国及师子国发展
693	长寿 2 年	宝思惟、菩提流志至长安，传译密典	
695	证圣元年	义净回国后传译密典，实叉难陀自此传译密典	
约 696	万岁通天元年	此前后持明密教造像出现于川北、龙门、天梯山、敦煌诸石窟中	
700	圣历三年	波仑、惠琳等请李无陷译密典，沧仑并作《千手经》、《不空霸索经》序文，《尊胜经珠林》等	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
705	神龙元年	般刺蜜帝在广州制止道场传密	南诏建大慈寺；摩伽陀，菩提巴波入滇弘密。
716	开元 4 年	善无畏至长安，自后弘传真言乘胎藏及持明法，为唐代密宗及真言教法之始	
717	开元 5 年	一行自荆州回长安，事师善无畏	
720	8 年	金刚智至洛阳，自后弘传金刚乘，为瑜伽教法之始，一行、不空(16岁)事师之	
723	11 年	金刚智译《金刚顶略出念诵经》	形成十八会《金刚顶经》，金刚乘向中印、东印发展
724	12 年	善无畏译《大日经》	
727	15 年	一行作《大日经疏》，10月8日一行卒	
735	23 年	善无畏卒	
741	29 年	金刚智卒	
742	天宝元年	不空往师子国求法	
746	5 年	不空回国，传密京师	
749	8 年	不空被逐，滞留韶州	
752	12 年	不空在河西译经传法	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
756	15 年	不空被诏回京，自此住大兴善寺译经传法，大弘密教	持明乘、真言乘及陀罗尼密教传入吐蕃，寂护、莲花生入藏
766	永泰 2 年	含光在五台山建造金阁寺	
768	大历 3 年	行满在五台山建造玉华寺 惠果从善无畏弟子玄超受胎藏苏悉地法	
770	5 年	不空往五台山修功德	
772 年	7 年	不空奏请天下寺院建文殊阁，翌年兴善寺建文殊阁	
774	9 年	6 月 15 日不空卒，诏慧朗主持密宗	
775	10 年	敕慧果住青龙寺东塔院，自此青龙寺并为密宗中心	
776	11 年	敕天下僧尼诵佛顶尊胜陀罗尼	
780	建中元年	诃陵国辨弘入唐求法，后在汴州弘密般若入唐，后传译瑜伽密教	达磨波罗王建超岩寺
781	2 年	新罗国惠日、悟真入唐求法，后惠日回国弘密	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
790	贞元 6 年	敕惠果迎法门寺舍利入内供养	义林在新罗保寿寺弘密
803	19 年	日本空海最澄入唐求密	大瑜伽密教兴起
805 807	21 年 元和 2 年	惠果卒 不空弟子慧琳完成《一切经音义》100 卷	806 年最澄创天台宗敕准
821	长庆元年	义操译《军荼利法》，九世纪前半叶广传教法	810 年空海在高雄山传法度人，创真言宗
834	大和 8 年	海云作《两部大法相承记》	815 年金刚乘在吐蕃流传
835	9 年	扬州栖灵寺文臻传法于日本常晓，空海卒	
839	开成 4 年	扬州开元寺全雅传法于日本 圆仁青龙寺义真传法于日本圆行	朗达玛在吐蕃灭法 赞陀堀多入滇弘密
841	会昌元年	兴善寺元政、文悟，安国寺元简，青龙寺法润，玄法寺法全均授法于日本圆仁	
845	5 年	会昌法难，令兴善寺北印难陀、青龙寺南印宝月及弟子、日本圆仁等密僧回国	台密慈觉大师流(山门)始

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
855	大中 9 年	法全在青龙寺传法日本 圆珍、圆载、智慧轮在兴 善寺传法于圆珍	台密智证大师流 (寺门) 始
862	咸通 3 年	玄庆在汴州传法给日本 宗睿	真言宗分派
865	6 年	法全、智慧轮传法于日本 真如亲王、宗叡。造玄续 《两部大法血脉图》	
871	12 年	智慧轮、智英为迎法门寺 舍利施造宝函	
873	14 年	智英参与迎奉舍利事，为 诸头之一	
886	光启 2 年	柳居直(柳本尊)在四川 嘉州始炼指行化并传金 刚界大轮五部法	无上瑜伽 密教兴起
约 918	后梁贞 明 4 年	演秘阇梨在四川传瑜伽 密教于守真	
935	后唐清 泰 2 年	风翔阿阇梨道贤卒	
937	后晋天 福 2 年	柳居直在广汉建立大轮 院。	
939	4 年	志通自洛辞师傅日罗三 藏至吴越，受钱氏供养	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事	
940	5 年	柳居直在成都玉津坊建道场		
942	7 年	柳居直卒，由弟子杨直京、袁承贵主持其教		
971	宋开宝 4 年	守真卒，此前在汴京开宝寺弘传密教	965 年，仁青桑波自印留学回藏传译密典，为新密之始	
973	6 年	法天入宋，至浦州译经		
974	辽保宁 6 年	辽景宗命昭敏为三京诸道僧尼都总管兼侍中		
980	宋太平兴国 5 年	天息灾、施护入宋		
982	7 年	建成太平兴国寺译经院，敕天息灾、法天、施护始译显密经典		
984	辽统和 2 年	慈贤在契丹译密典		988 年东密广泽流始； 991 年东小野流始时轮乘兴起
1000	咸平 3 年	天息灾卒		
1001	4 年	法天卒		
1004	景德元年	法护入宋译经		
1013	辽开泰 2 年	辽圆空国师受封		
1017	宋天禧元年	施护卒		
1025	辽太平 5 年	辽弘演及其弟子道广在南京武清建成广济寺及中央密殿		

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
约 1031	11 年	在此前后摩尼入辽弘传无上瑜伽密教，此后台山大师郎思孝著《八大曼荼罗经疏》等	
1032	宋天圣 10 年	开宝寺宝生院智林从庆阿闍梨受法	
1040	辽重熙 9 年	辽蓟州盘山甘泉寺志秘应请率徒至神山弘密	
1043	12 年	重修延昌寺塔（朝阳北塔），装饰密教造像	
1056	清宁 2 年	建应县佛官寺木塔，第五层设八大菩萨曼荼罗	萨迦派形成 宁玛派形成
1058	宋嘉祐 3 年	法护卒	
1059	辽清宁 5 年	觉苑参加大藏校勘，自后传讲《大日经义释》	
1065	咸雍元年	中京官吏僧首百余人致书觉苑抄解《义释》	
1071	宋熙宁 4 年	智林卒	
1072	辽咸雍 8 年	敕志秘弟子定开主持之神山道场为云泉寺	
1077	大康 3 年	觉苑完成《大日经义释演密抄》十卷	1081 年日本台密山寺二门公开争斗

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
1085	大安元年	道殿在金河寺编《显密圆通成佛心要集》2卷	
1096	寿昌二年	道殿在燕京永安寺建造释迦舍利塔	
1119	金天辅 9 年	苏陀室利入金, 兼持密法	藏传塔波噶举派、香巴噶举派形成
1140	西夏大庆元年	藏传密教传入西夏	
1141	皇天统元年	叶哈喇悉利及三摩耶悉利入金, 游济南建文殊真容寺, 至棣州建三学寺	
1145	5 年	知玲在河北盘山感化寺弘密	
1149	西夏天盛元年	《天盛新定律令》规定凡任官职者须诵读十四种经咒	
1174	南宋淳熙元年	四川大足赵智凤至大轮院, 立志复兴柳本尊教法	
1175	金大定 15 年	此前后五台山法冲至京与道士角力取胜	
1176	3 年	赵智凤于大足宝顶山开凿石窟道场	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
1194	夏天庆元年	金刚幢贺、宗凤集录《密咒圆因往生集》	1203年伊斯兰军摧毁超岩寺，密教在印度衰落
1204	宋嘉泰4年	宋晓编成《施食通览》	
1246	蒙古定宗元年	萨班携侄八思巴至凉州与阔端会见，自后萨迦派广传内地。	藏传觉囊派形成
1253	宪宗3年	八思巴至六盘山见忽必烈	
1256	6年	噶玛拔希至蒙古、西夏放地传法	
1260	世祖中统元年	八思巴受封国师，统领西藏及全国佛教	
1270	至元7年	八思巴受封帝师。胆巴入五台山修大黑天神法，后贬潮州建宝积寺	
1277	元至元14年	杨连真伽任江南释教总统，在抗复建佛寺，开凿飞来峰藏密造像	
1287	24年	志诚主持清安寺并建广化兰若，广弘密教对勘汉藏大藏完成，《至元录》分列显密经典	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
1295	元贞元年	沙罗巴(佛智)赴任江浙、福建等处释教总统,整饬僧纪,亦传译密典	
1306	大德十年	管主八刊刻续补秘密教经律论	藏传霞鲁派形成
1331	至顺二年	噶玛噶举饶回多吉入大都,后建噶尔寺弘法	
1383	明洪武 16年	对密教法事仪轨做出统一规定	
1384	17年	智光往尼泊尔求密,得传《金刚鬘坛场》等法,传译密典多部	
1391	24年	颁布《申明佛教榜册》,对密教全面管理	
1402	建文4年	智光第二次奉使吐蕃、尼泊尔、受封灌顶大国师、西天佛子(后加)	
1406	永乐4年	哈立麻至南京,封大宝法王,领天下释教	藏传格鲁派形成
1416	12年	释迦也失至京,封大慈法王	
1435	宣德10年	智光卒。在京藏僧达千人以上,始遣回本地	
1487	成化23年	藏僧复增,又清汰番僧	

续表

公元年	朝代年号	记 事	世界密教史大事
1506	正德元年	之后武宗习藏文，传密教，自封大庆法王	
1522	嘉靖元年	之后世宗崇道灭佛，驱逐藏僧，之后藏密在内地一蹶不振	
1621	后金天命 6 年	囊苏喇嘛至赫图阿拉传法，为格鲁派传法满洲之始	
1640	崇德 5 年	建盛京四门塔寺	
1652	清顺治 9 年	五世达赖至北京受封，建造西黄寺居住	
1693	康熙 32 年	二世章嘉至京，住法渊寺，封呼图克图，自后弘传格鲁派密法，后奉敕主管内蒙佛教	
1706	45 年	章嘉受封大国师之号	
1724	雍正 2 年	三世章嘉入京	
1744	乾隆 9 年	章嘉改建雍和宫，后创祈愿法会，由此广传密教，并在五台山、内蒙、热河等地发展密教，将藏文《丹珠尔》译为蒙文	
1772	37 年	主持翻译汉文大藏为满文大藏，历时 18 年，又编《御制满汉蒙古西番合璧大藏全咒》	

## 2. 唐代密宗重要散见传记史料 16 种

### (1) 玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状

弟子李华撰

三藏沙门输婆迦罗者，具足梵音，应云戍婆谏罗僧贺，唐音正翻，云净师子，以义译之，名善无畏。中印度摩伽陀国人，住王舍城那烂陀寺。本刹利种姓，刹帝利舍俗荣贵，依佛出家。神气清虚，道业恢著，精通禅慧，妙达总持三藏门，一心游入五天诸国，久播芳名。大悲利生，有缘东渐，途至北印度境，响震摩贺支那。我皇搜集贤良，发使迎接。以开元四年景〔丙〕辰，大赉梵夹，来达长安。初于兴福寺南塔院安置，次后五年丁巳岁，于菩提寺译《虚空藏菩萨经能满诸愿最胜心陀罗尼求闻持法》一卷，沙门悉达译语，沙门无著缀文笔受。其和上所将梵夹，有敕并令进入内，缘比〔此〕未得广译诸经。曩时，无行和上行游天竺，学毕言归，回至北天，不幸而卒。所将梵夹，有敕迎还，比在西京华严寺收掌。无畏和上与沙门一行，于彼简得数本梵夹经，并是总持之教。沙门一行先未曾译者，至十二年随驾入洛，于大福先寺安置，沙门一行，请三藏和上，译《大毗卢遮那成佛神变加持经》一部七卷。其经具足梵文，有十万颂，今所出者，撮其要耳。沙门宝月译语，一行笔受承旨，兼删缀词理。文质相半，妙谐深趣。又译出《苏婆呼童子经》三卷，《苏悉地羯罗经》三卷。三藏性爱恬简，静虑怙神。时开禅观，奖劝初学，慈悲作念，接诱无亏。人民或问疑，剖折无滞。诸有水旱祈止，艺能大庇缙林，广如别记。后有表求归国，有诏止之。洎开元二十三年十一月七日，右胁累足，寂于禅室。春

秋九十九，僧夏八十。法界凄凉，天心震悼，赠鸿胪卿。葬于龙门西山，鸿胪丞李峴与释门威仪定宾律师监护丧事。以8月8日，葬于龙门西山。涕慕倾都，山川变色。<sup>①</sup>

(2) 大唐东都大圣善寺故中天竺国  
善无畏三藏和尚碑铭并序

弟子前左补阙赵郡李华撰  
恒府长庆寺沙门戒成书  
当寺沙门恒秀篆额

惟和尚轮王梵嫡，号善无畏，盖释迦如来季父甘露饭王之后。其先自中天竺分王乌荼，父曰佛手王。以和上生有圣姿，早兼德艺，故历试焉。十岁统戎。十三嗣位，诸兄举兵构乱，不得已而征之，接刃中体，捍轮伤顶，军以顺胜，兄以爱全。乃白母后，告群臣曰：“向者新征，义断恩也。今已国让，行其志也。”因置位于兄，固求入道。太后哀许，赐以传国宝珠。南至海滨，得殊胜招提。入法华三昧，聚沙建塔，誓一万区，黑蛇伤指而不退。息身寄商舶，往中印度。密修禅诵，口放白光，无风三日，而舟行万里。与商人同遇群贼，阡于弃命，乃慰怙徒侣。默诵真言，七俱胝尊全现身相。贼果为他寇所歼，寇乃露罪归诚。指踪夷险，越穷荒，逾毒水，至中天境上，乃遇其王。王之夫人，和上姊也。和上服同凡品，而徒侣以君礼奉之。王问获其由，嗟称不足。菩提眷属，是日同归，慈云布阴，一境诚变。于是发三乘之藏，究诸部之宗，品偈章句，诵无遗者。说龙宫之义理，得师子之频申，名震五天，尊为称首。那烂陀寺，像法之泉源，众圣之都会也。

<sup>①</sup> 据《大正藏》，为原应安三年（1370）写观智院藏本。

乃拾宝珠，莹大像额端，昼如月魄，夜则光耀。僧宝有达磨鞞多，唐云法护，掌定门之秘钥。佩如来之密印，颜如四十，已八百年也。乃头礼两足，奉为本师。和上见本师钵中，非其国食，示一禅僧。禅僧华人也，见油钵尚温，粟饭余暖，愕而叹曰：“中国去此十万八千里，是彼朝熟而午时至，此何神速也！”会中尽骇，唯和上默然。本师密谓和上曰：“中国白马寺，重阁新成，吾适受供而返。汝能不言，真可学也。”乃授以总持尊教，龙神围绕，森在目前。无量印契，一时顿受。即日灌顶，为天人师，称曰三藏。三藏有六义，内为定戒慧，外为经律论，以陀罗尼而总摄之。惟陀罗尼者，速疾之轮，解脱吉祥之海，三世诸佛，生于此门。夫慧照所传，一灯而已，根殊性异，灯亦无边。由是有百亿释迦，微尘三昧。菩萨以金刚总摄于诸定，白月玄同于法身，顿升阶位，邻于大觉，此其相也。

和上遍礼圣迹，修环大荒。不悔艰难，每所三至。为迦叶剃发，受观音摩顶。尝结夏于灵鹫山，有猛兽前路，深入穴，穴明如昼。见牟尼立像，左右侍者，色相如生。中印土大旱，求和上请雨。观音大圣在月轮中，手执军持，注水于地中。感咽于双树之下，问往昔于佛世之人为者，不言，十闻其一。锻金如贝叶，写《大般若》。熔银起窣堵波，等佛身相。母后谓和上已没，泪竭丧明，及寄疏问安，朗然如故。大雄灭后，外道如林，九十六宗，各专其见。和上随其所执，垂谕破疑。解邪缚于空门，返迷津于觉路。法云大小而均泽，定水方圆而满器。仆异学之旗鼓，建心王之胜幢。使其以念制狂，即身观佛。本师喜曰：“善男子，中国有缘，可以行矣。”遂顶辞东下，历迦湿弥罗国，中夜次过河，河无舟梁，浮空以济。受谓于长者，有罗汉降曰：“我小乘之圣，大德是登地

菩萨。”乃让席推尊，和上赠以名衣，遂升空而去。至乌场国，有白鼠旋绕，日献金钱。讲《毗卢》于突厥之庭，而可敦请法，乃安禅树下，法为金字，列在空中。突厥宫人，有以手按其乳，乳为三道，飞注和上口中。乃合掌端容曰：“此我前生母也。”或误举刃三斫，支体无伤，斫者唯闻铜声而已。至雪山下大池，而和上不愈。本师自空而至曰：“菩萨身同世间，不舍生死。汝久离诸相，宁有病耶！”言毕冲天，则洗然而愈矣。路出吐蕃，与商旅同次，夷人贪货，率众合围。乃密为心印，而蕃豪请罪。到中国西境，夜有神见曰：“此东非弟子界也，文殊师利，保护中州。”礼足而灭。以驼负经，至西洲渡河，龙陷驼足，没于泉下。乃和上入泉三日，止龙宫而化之，牵驼出岸，经无露湿。

睿宗道尊德盛，玄契无方，诏僧若那、及将军史宪，出玉门塞表，以候来仪。开元继兴，重光大化。圣皇梦与高僧相见，姿状非常，躬御丹青，图之殿壁。洎和上至止。与梦合符。天子光灵，而敬悦之，饰内道场，尊为教主。自宁、薛以降，皆跪席捧器焉。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！有术者握鬼神之契，参变化之功，承诏御前，效其神异。和上恬然不动，而术者手足无施矣。其余秘密，代莫闻也。累请居外，敕诸寺递迎。随驾至洛京，诏于圣善寺安置。自出内之后，道俗瞻礼，奔起华夷。和上临之，贵贱如一。奉仪形者，莲华开于眼界。禀言说者，甘露降于心源。超然自悟曰：“有其人矣！”法侣高标，唯尊奉长老宝思惟，其余皆接以门人之礼。禅师一行者，定慧之余，术穷天地，有所未达，咨而后行。和上质粹神迈，气和言简。不舍律仪，而身心自在。下离宴坐，而愿力俱圆。有来则应，触境无碍。故众妙愁解，

艺能兼于百工。大悲普熏，草木同于一子，不知其极也。于本院铸金铜灵塔，云以此功德，应缘护世。手为模范，妙极人天。寺众销冶至广，庭际深隘，虑恐风至火盛，灾延宝坊。笑而言曰：“无可为忧，自当有验”。及鼓铸之日，大雪蔽空。灵塔既成，瑞花飘席。前后奉诏，穰旱致雨，灭火反风，昭昭然，遍诸耳目矣，从容止请，大庇缁林，正法之兴，系于龙象。信也！表求还国，优诏不许。开元二十三年十一月七日，右肋累足，涅槃于禅室。享龄九十九，僧夏八十。法界凄凉，天心震悼，赠鸿胪卿。遣鸿胪丞李岷、威仪僧定宾律师监护，葬于龙门西山。涕慕倾都，山川变色，弟子僧宝思，户部尚书荜阳郑公，善果曾孙也。弟子僧明思，琅琊王氏。并高族上才，超然自觉，自心言为乐说之辨，妙用即禅那之宗。入和上之室，惟兹二人而已。乾元岁，再造天维，大君心证无缘之慈，躬行不遗之孝。于是梵释扈跸，天龙济师，凶秽扫除，人祇清净。位光付嘱，教大兴、一行二禅师，爰以偈颂，刻之金石。法离文字，道不可名，以慰门人感慕之心，有同颜子，喟然之叹。其文曰：

释宫尊种，龙扶出池。舍位成道，为人天师。  
度微尘众，行甘露慈。风清热恼，月破昏疑。  
法本不生，我今无得。随方演教，聿来中国。  
帝后承迎，天花满袂。欢喜园中，唯闻瞻卜。  
百千万亿，调伏其心。灌顶自昔，声闻现今。  
山王高妙，海月圆深。示灭非灭，空悲鹤林。  
伊水西出，冥冥石室。金棺已闭，式瞻元日。  
双宝绍明，教尊言密。归我法者，因权悟实。

贞元十一年，岁次乙亥，四月戊戌朔十七日甲寅建。乾元元年，郭令公奏，塔院为广化寺，专检校，当寺弟子上座

僧善义、寺主僧光秀、都维那僧志满、弟子前上座惠照、县真，寺主如璋、坚固、典座道岌，扶风马瞻、河东屈贯刻字。<sup>①</sup>

### (3) 金刚智行记

灌顶弟子正义大夫行中书  
舍人侍皇太子诸王文  
章集贤院学士吕向记

和上本中天竺国刹利王伊舍那摩第三子也，后因南天国王将军米准那荐闻，遂称南天竺人也。年始十岁，于那烂陀寺出家，依寂静智师，学声明论。年十五，往西天竺国，经四年，学法称论，却回于那烂陀寺。年二十，受具戒。六年，学大小乘律，又学南宗《般若灯论》、《百论》、《十二门论》。年二十八，于迦毗罗卫城，就胜贤论师学《瑜珈论》、《唯识论》、《辩中旁论》，经三年。至三十一，往南天竺。于龙树菩萨弟子龙智（年七百岁今犹见在），经七年承事供养，受学《金刚顶瑜伽经》及毗卢遮那总持陀罗尼法门、诸大乘经典并《五明论》，受五部灌顶，诸佛秘密之藏，无不通达。遂辞师龙智，却还中天，寻礼如来八相灵塔。其后，南天三年亢旱，其王捺罗僧伽补多鞞摩遣使迎请和上，于自宫中建灌顶道场请雨。其时甘泽流澍，王臣欣庆，遂为和上造寺安置，经余三载。国南近海有观自在菩萨寺，门侧有尼枸陀树，先已枯悴。和上七日断食行道，树再滋茂。菩萨应现而作是言：“汝之所学，今已成就，可往师子国，瞻礼佛牙，登楞伽山，礼拜佛迹。回来可往中国，礼谒文殊师利菩萨，彼国于汝有缘，

<sup>①</sup> 据《大正藏》为原应安三年（1370）写观智院藏本。

宜往传教，济度群生”。闻是语已，不胜忻慰。僧徒咸闻其语，寺众乃曰：“若菩萨降临，尼拘陀树枝叶滋荣，去即枯悴，以此为候。”经三七日，却回辞其国王，将领弟子道俗八人，往师子国。至楞伽城，王臣四众以诸香花迎礼和上。至其宫侧，复往无畏王寺，顶礼佛牙，持诸香花，精诚供养，遂感佛牙放光空中，成盖普现，大众咸覩斯瑞。便住其寺，半年供养。遂诣东南，往楞伽山。径中路，礼佛眼塔，其时行道一日一夜，无愿不果。次至七宝山城，次行至噜呵那国管宝山，其山土地足多罗树。国王先信小乘，闻和上至，出城远迎。就王宫殿，广陈供养，经一月余日。和上为说大乘理性，便能悟入，信受欣喜。即广施杂宝，和上不受，云：“本来意者，顶礼佛迹，非为珍宝，远来至此，愿示其路。”王即遣人持舆，令和上乘，上送至山下。其山多诸猛兽，师子、毒龙、野人、罗刹，黑风、苦雾，常守护此山上珍宝，非是礼圣迹之人，不可升上得入此山。和上于山下焚香顶礼，发弘誓愿，愿见昔佛在世说法之时山神。发愿已毕，天开雾散，猛兽潜藏。遂与弟子于山北面近东渡水而上，却转向西北。又西南，寻谷攀藤接葛，异种孤危，至山中腰。近次北面有一泉水流出，其中总是红颊梨、瑟瑟、金银诸宝，又多宝性草及曼陀罗花、优钵罗花。时逢龕崛，皆是光灵修道之处。山中香花草木，不可称计。不停不滞，七日攀缘，方至山顶。寻求灵迹，见一圆石，可高四五丈许，方广可有二丈，佛之右足隐在石上。见有缺损，心即生疑，谓之非是佛迹，仰天号泣，忆昔如来。遂感五色云现，及有圆光佛迹相轮，分明显现。闻有声言：“此真佛迹，但为往代众生将来业重，留此迹耳。”闻已欢喜，香花供养，入定一日。从定出已，七日旋绕，把石寻缘行道。其佛迹外石上有数石盏，亦中然灯。时有野人将甘蔗子、椰子、

蕉子、署、药等，来施和上。时弟子见之，四散奔走。和上言曰：“此来供养，非损汝辈”。便取所施，与授三归戒。其野人将小石施佛迹上，打碎取吃。何谓如是损其上，云治心痛，从此验知佛迹渐损。其上多风，不可久住。顶上四望去，其山下五六十里外，周有山围绕，状如城壁，山上总是白云，国人号名楞伽城山。山外西北连师子国界，余是大海。常观望之时，和上不觉失脚砌下，临崖便住，不损毫毛，当知是佛不思议力，弟子等惊喜不已。遂复道而还，所有灵迹，重礼辞回，来去经一年。却至南天竺国，具述上事，闻于国王。王又请留宫中供养，经一月日。和上白王：“贫道先发诚愿，往支那国，礼文殊师利并传佛法。”即日辞王，王曰：“唐国途径绝远，大海难渡，不得可到，住此教化，足获利益。”再三请住，和上宿志不移。王曰：“必若去时，差使相送，兼进方物。”遂遣将军米准那，奉《大般若波罗蜜多》梵夹七宝绳床、七宝金钏、宝钿、耳珰、杂物、衣甲、彩绁、沈水、龙脑、诸物香药等，奉进唐国，愿和上检校加持，得达彼国。发来之日，王臣四众，香花音乐，送至海滨。和上东向遥礼文殊，西礼观音菩萨，便与徒众告别，登舶入海。得好风，便一日一夜渡海，却到师子国勃支利津口。逢波斯舶三十五只，其国市易珍宝。诸商主见和上，同心陪从。师子国王室哩室啰闻和上再至，又迎宫中一月供养。苦留不住，重礼佛牙，便即进路。王使道俗，香花音乐，饯送海岸。和上至发行日，是诸商主并相随渡海。经一月，至佛逝国。佛逝国王将金伞盖、金床来迎和上。缘阻恶风，停留5月。风定之后，方得进发。经过诸国，小小异物及以海难洪波杂沸，不可具述。计去唐界二10日内，中间卒逢恶风忽发，云气斗暗，毒龙、鲸鲵之属，交头出没。是诸商舶三十余只，随波流泛，不知所在。唯

和上一舶以持随求，得免斯难。又计海程十万余里，逐波泛浪，约以三年，缘历异国种种艰辛，方始得至大唐圣境。行至广府，重遭暴雨。时节度使使二、三千人，乘小船数百只，并以香花、音乐海口远迎。至开元八年中，初到东都，亲得对见，所有事意，一一奏闻。奉敕处分，使令安置，四事供养。僧徒请法，王公问道。从是随驾，往复两都。至十一年，方事翻译，于资圣寺，荐福道场，所翻译成四部七卷。时庚午岁开元十八年，已入《开元释教录也》。至十九年后又译出：

《金刚顶经瑜珈修习毗卢遮那三么地法》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》一卷

至二十四年，随驾西京。二十九年，有敕放归本国，行至东都，现疾告终。天宝二年癸未之岁二月辛未朔二十七日丁酉，龙门起塔。<sup>①</sup>

#### (4) 大唐东京大广福寺故金刚三藏塔铭并序

逸人混伦翁撰文书题

至道幽深，玄宗湛邃。百灵间出，大圣时游。化满三千，位超十地。真言遂阐，像设斯行。

金刚三藏者，中天竺国刹利王伊舍那摩第三子，以开元七年南天竺国因节度使将军米准那表荐入朝，遂称南天竺人焉。诞育灵奇，幼有神异，恳请于父，求之入道。年甫十岁，于那烂陀寺依寂静智出家。学声明论，兼九十四书，尤工秘

<sup>①</sup> 辑自圆照《贞元新定释教目录》卷十四，大正藏本。

术，妙娴粉绘。大师号菩提跋析罗，当其开济，遂方为务。往诣南天，于龙智处契陀罗尼藏，便会宿心，请建道场，散花五部，经于七载。每至时，饮食从空而下，金刚萨埵常现于前。又陟楞伽山顶，观如来足迹，烧以酥灯，其灯明彻，其迹微茫，当起少疑，便现深相，灵契也若是。时南天竺有尼拘陀树久枯悴，大师绕树行道七日，斯须花叶如故，其真应也如是。大师从南天持大菩萨教本二十万言，兼瑜伽梵夹而至矣，其灵感也若斯。因届唐国建毗卢遮那塔，规模意表，思锐毫端，代为希有，其工异也如是。帝甚嘉之，额出天书，缣仍恩赐，以今方古未之有也。尝登前佛坛，受法王宝，号金刚智三藏，王公士庶无不宗仰。二十四年随驾入长安。至二十九年七月二十六日，天恩放还本国，至东京广福寺，乃现疾，嗟有身之患，坐而迁化。弟子僧智藏等请留遗教，顷间复还囑付，毕曰：“西国涅槃，尽无坐法，随师返寂，右肋而眠，即《师子王经》所载也，悟身非有蝉蜕遐举。”其年八月十五日证果矣。春生现灭，哀伤于此，帝坐悲惜，感于士心。其年九月五日，敕令东京龙门安置。至天宝二年二月二十七日，于奉先寺西岗起塔。其塔来也，是漏尽阿罗汉建立，一名卒堵波，二名偷婆。凭峦据川，皆能面伊审高。卑以合制，筹广狭以中规。瓮散排牙，泄馀雨之澹漏。牧危撮顶，积流云之奔影。掩乎石扇，闭以金锁。林松箫瑟，峰碑岌峨。千龄之前，川谷推移。百代之后，人神莫知。乃为铭曰：

峨峨法岫，滔滔智田。为道之始，则人之先。名扬中国，业善南天。示晓示喻，三千大千。浮图亚迹，摩腾比肩。真寂有境，生死无边。释迦示现，迦叶求缘。无来无去，何后何前？猗欤叡哲，运谢时贤。风摧道树，浪没慈船。层塔虚设，宝铎空悬。柏吟宵吹，松生暮烟。人世移易，陵谷推还。唯

余石谏，千年万年。<sup>①</sup>

(5) 大慧禅师一行碑铭并序

唐玄宗御制

禅师幼而希言，言必有中。长无暇日，日诵万文。深道极阴阳之奥，属辞尽春秋之美。射策甲科，翔飞高蹈。依嵩岳僧寂，深究禅门。就当阳僧真，纂成律藏。予闻玄德，远请来仪，展宿缘之冥爱，全幽人之繁履。禅师以朕钦若灵天，故撰开元之历。以胜敦崇圣道，故述大衍之赞。又于金刚三藏学陀罗尼秘印，登前佛坛，受法王宝，又于无畏三藏译《卢遮那佛经》，开后佛国，满大慈愿。本孰为而来哉，将辨是而去矣。善乎！为亲出家，毁形无我，以拔济幽难，是孝中亦有孝也。为君思道，吐血忘倦，以润色鸿业，是忠外别有忠也。昔尝顺风咨度，乘日游闲。发挥精至，讨论典礼，方期永喜，以亲有德。天孤善愿，夺我师宾。十五年前9月，于华严寺疾亟，将举病入辞，少间而止。朕于此夜梦瞰禅居，见绳状施辘，纸隔开扉。晓而验问，一如所睹，意识往来，若斯感会。先集都域名德，为禅师设大道场，佛心证明，危疾果愈。10月8日，随行所在新丰，身无诸患，口无一语。忽然浴香水，换洁衣，趺坐正念，恬如寂灭。四众瞻悼，久方觉知，适尔为者，有往生之意也。乃命停神于罔极之寺，安塔于铜人之原，谥曰大慧禅师，崇称首也。自终及葬，凡经三七，爪甲不变，须发更长。形共力持，色与心涸，十方亿众，赞仰希有。唯当莲叶下生，观多宝于涌塔。龙华后会，礼迦叶于开山。予怀郁陶，寄词糟粕。偈曰：

<sup>①</sup> 辑自《贞元录》卷十四，据《大正藏》本。

自天聪明，经佛授记，彼上人者，兼善艺事。  
文揭日月，术穷天地，舍有作心，发无上志。  
万品道谛，千门法华，总摄一灯，拨去三车。  
我梦金人，来镇国家，祚增劫石，善集恒沙。  
定住实相，慧行真宰，导予一人，化清四海。  
正眼何促，供心莫待，交臂忽亡，结跏如在。  
舍利坚固，法螺祭绝，见生灭者，寂岂生灭！  
闻言说者，空何言说！道离见闻，铭示来哲。<sup>①</sup>

#### (6) 不空三藏和尚遗书

吾普告四众弟子等：大教总持，浩汗深广。瑜伽秘密，谁测其源？吾自髫龄出家，依师学业，讨寻梵夹二十余年，昼夜精勤，伏膺咨禀，方授瑜伽四千颂法。奈何积畔深重，先师寿终，栖托无依，凭何进业？是以远游天竺，涉海乘危，遍学瑜伽，亲礼圣迹，得十万颂法藏，印可相传。来归帝乡，福地行化。然一朝供奉，为三代帝师。人主尽授瑜伽，密传法契。爰自今圣弘教，最深十八会瑜伽，尽皆建立。三十七圣众，一一修行。每入道场，依时念诵。九重万乘，恒观五智之心。阙庭百寮，尽持三密之印。吾当代灌顶三十余年，入坛授法弟子颇多。五部琢磨，成立八个，沦亡相次，唯有六人。其谁得之？则有金阁含光、新罗慧超、青龙慧果、崇福慧朗、保寿元皎、觉超，后学有疑，汝等开示，法灯不绝，以报吾恩。况吾年登七十，气力渐衰，汝等幼稚者多，故先遗囑。当院僧弟子慧胜等，少小事吾，恭谨无怠，勤劳岁久，实

---

<sup>①</sup> 辑自《真言付法传》，据《大日本全书》第106册，题目及题撰人名，据文意新加。

可矜怜。虽五部未沾，并一尊精熟，修持成佛，是可有馀。各自策励，如吾在日，必须和睦，同共住持。若有害群，吾不祐汝。吾受持金刚铃、杵，并银盘子、菩提子念珠、水精念珠并合子，并进供奉圣人，请入内。及保寿、化度、兴善诸寺弟子等，吾在之日，汝等依吾，吾护念汝。吾百年后，汝等依国，于国须忠，努力虔诚，为国持念。国安人泰，吾愿满焉。青龙昙贞，大法真言，吾先授与，至于契印，渠未得之，汝等为吾转为授却。俗弟子功德使李开府，依吾受法三十余年，勤劳精诚，孝心厚深。河西南海，问道往来，净影鸿胪，躬亲供养。瑜伽五部先以授之，十七五〔尊〕身更增秘密。吾银道具五股金刚杵，三股、独股铃，并留与开府，作念受持，速证悉地。院中师僧，开府往来捡校，如吾在日，务须安存，上下和睦。监使李大夫，自监吾已来，无少违意，往来进奏，皆契圣心，不但辅佐国家，亦为护法菩萨。普贤秘密，寻以受持，踵袭大乘，必当剋证。吾银羯磨金刚杵四个，并轮留与，受持为念，取证菩提。佛法护持，如吾在日。贤者赵迁，吾为翻经，有时执笔，诸余抄写，亦有其功。若爱出家，为与闻奏，乐之处俗，汝亦安存。吾后翻得《文殊经》一卷，《宝楼阁念诵法》一卷，《如来藏经》一卷，翻译虽终，未及进奉，勾当写出，为吾进都。宝金刚事吾日深，小心孝顺。至于念诵，倍更精勤，留在院中，同住供养。院内行者、童子，上从贤德，下至汝奴、汝仕，大夫为奏与度。其苏但那野奢，并放为良，任从所适，乐在院中，亦任本意。其庭秀为老亲见在南海，欲得侍奉，亦语开府，放去养亲。令乔为是家人，久以亓承，随吾入内，圣人亦识，每偏驱使，辛勤最多，使李大夫与奏出家。庄上有牛两头，可准钱物十余贯，将陪常住，用充价值收赎。令乔院内，应缘道场所有幡

华、帔像、诸功德等毡席、毯褥、铜器、瓷器、盏杯，一切并舍入文殊阁下道场，永为供养，不得转辄、零落出外借人。吾缘身衣，并已舍尽。有金八十七两，银二百二十两半，并将施入五台山金阁、玉华两寺，装修功德。所有家具什物、漆器、铁器、瓦器、床席、毡褥、床子、褥子，及诸杂一切物等，吾并舍与当院受用，子弟往来，须有投寄。梵夹，阁上藏中安置，其藏及经，为是敕赐镇院安置。汝常为国转读，持念焚香，供养守护，并不得零落、损失。吾奏圣人造阁，下置文殊菩萨，上安汉梵之经，为国福田，永代供养。阁则大改已成，作家欠钱，装饰未了。轩廊、门屋、僧房，亦未成立。所有搏零落残方扶木，汝共大夫计会，善为闻奏，修崇了却。阁成已后，奉为国家置三七僧，转经念诵，永资圣寿，满吾本愿。东京和上塔所、师僧院舍、庄园，汝亦为吾勾当成立。其车牛、鄆县洹南庄、并新买地、及御宿川贴得稻地、街南菜园，吾并舍留当院文殊阁下道场，转念师僧，永充粮用、香油、炭火等供养，并不得出院破用，外人一切不得遮拦及有侵夺。其祥谷柴庄，将倍常住，其庄文契，并付寺家。吾重告诸弟子：汝等须知，人代无常，谁免此也？师资之道，以法义情亲，不同骨肉，与俗全别。汝等若依吾语，是吾法子，若违吾命，则非法缘。吾寿终后，并不得著服及有哭泣攀慕，忆吾即勤加念诵，是报吾恩。亦不得枉破钱财，威仪葬送。亦莫置其莹域，虚弃人功，唯持一床，尽须念诵，送至郊外，依法荼毗，取灰加持，便即散却。亦不得立其灵机，图写吾形。儒生七十二子尚有心丧。吾教灌顶相传，都不然也。汝等诸子是从佛口生，从法化生，得佛法分。即同普贤身，行普贤行，住普贤心，圆明廓周，五智齐现。修行如此，是契吾心，何劳驱驱营营，非法不益之事。吾所告焉，汝等

须依吾此处分。恐后无凭，仍请三纲、直岁、徒众等，著名为记，邬波驮耶告。

大历九年岁次甲寅 5月己亥朔七日乙巳  
直岁慧达 典座明彦 都维那法高  
寺主道遇 上座潜真<sup>①</sup>

(7) 大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状

前试左领军卫兵曹参  
军翰林待诏臣赵迁

皇帝灌顶大师，法号不空，以普贤行愿，传大善提心金刚智印，奉佛教令，拔济群品。持大法宝，为时而来，翼赞三朝，近三十载。大师本西凉府北天竺之婆罗门族也。先门早逝，育于舅氏，便随母姓。初母康氏之未娠也，有善相者言曰：“尔后毕生善提萨埵。”言讫不见，大奇之。遂沐浴换衣，断语持念，未经三日，坐而假寐。梦佛微笑，双目光流，入母人顶。忽而惊寤，遍体流汗，因觉有身。香灯已后，夜室如昼。12月而生，生而能言，风神出凡，精气殊众。六波罗密、四无量心、宛若生知。非关师授，唯佛与佛，乃能究焉。昔者婆伽梵毗卢遮那，以《金刚顶瑜伽秘密教王》真言法印，付属金刚手菩萨。垂近千载，传龙猛菩萨。数百年后，龙猛传龙智阿遮梨耶。后数百年，龙智传金刚智阿遮利耶，金刚智传今之大师。虽源一流派分盖数十人而已。家嫡相继，我师承其六焉。初大师随外氏观风大国。生年十岁，周游巡历武威、太原。十三事大弘教，祖师道《悉谈章》、《波罗门语

<sup>①</sup> 辑自圆照《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷三，据《大正藏》原《大日本续藏经》本。

论》，辄背文而讽诵，克日而洞悟。祖师大奇，他日与授菩提心戒，引入金刚界大曼荼罗，验之掷花，知有后矣。十五初落发，二十进具戒。善一切有部律，晓诸国语，识异国书。先翻经，常使译语，对唐梵之轻重，酌文义之精华。讨习《声论》十二年功，六月而毕。诵文殊愿，一载之限，再夕而终。后于祖师处，哀祈瑜伽五部、三密，求之三载，未遂夙心。为法之故，欲归天竺。是日宿于新丰逆旅，祖师此夜偶然而梦，京城诸寺佛菩萨像，悉皆东行。忽而惊悟，令疾命还。及闻回至，祖师大喜，“我之法藏，尽将付汝”。次于他晨，为与传授五部之法，灌顶护摩阿闍梨教《大日经》、悉地仪轨、诸佛顶部、众真言行，一一传持，皆尽其妙。后数年，祖师奉诏归国，大师随侍，至河南府，祖师示疾而终。是时开元二十九年仲秋矣。影塔既成，以先奉先师遗言，令往师子国。至天宝初，到南海郡，信舶未至，探访刘巨鳞三请大师，哀求灌顶。我师许之，权于法性寺建立道场。因刘公也，四众咸赖，度人亿千。大师之未往也，入曼荼罗，封本尊像，金刚三密以加持，念诵经行，未逾旬日，文殊师利现身。因识大愿不孤，夙心已遂，便率门人含光、惠辨，僧俗三七，杖锡登舟。采访已下，举州士庶，大会陈设，香花遍于海浦，蠡梵栝于天涯，奉送大师，凡数百里。初至河陵国界，遇大黑风，众商惶怖，作本天法，禳之无效，稽首膜拜，哀求大师。惠辨小师，亦随恸叫。大师告曰：“今吾有法，尔等勿忧”。遂右执五智菩提心杵，左持般若佛母经，申作法加持，诵大随求。才经一遍，惠辨亦怪之，风优海澄，师之力也。后又遇疾风，大鲸出海，喷浪若山。有甚前患，商人之辈甘心输命，大师哀愍，如旧念持，亦令惠辨诵《娑竭罗龙王经》。未移时克，众难俱弭。次达海口城，师子国王遣使迎之。大师见王，

王大悦，便请大师住宫，七日供养。每日常以真金浴斛，满贮香水，王为大师躬自澡浴。次及太子、后妃、辅相，如王礼大师。他日寻普贤阿闍梨等，奉献金宝、锦绣之属，请开十八会金刚顶瑜伽法门、毗卢遮那大悲胎藏，建立坛法，并许门人舍光、惠辨，同授五部灌顶。大师自尔觉无常师，遍更讨寻诸真言教，并诸经论五百余部，本三昧诸尊密印，仪形色像，坛法标帜，文义性相，无不尽源。他日王作调象戏，以示国人，登高望之，无敢近目。大师密诵佛眼真言，并结大印，住于慈定，当衢而立。狂象十余，数步之内，顿倒忙走，举国奇之。又游五天，巡历诸国，事迹数繁，阙而不记。天宝五载，还归上京，进师子国王尸罗迷伽表，及金瓔珞、般若梵甲、诸宝白氍等，奉敕令权住鸿胪寺。他日有诏，请大师入内，建立曼荼罗，为玄宗皇帝，五部灌顶。是年移住净影寺，是岁也，终夏愆阳，帝请大师入内祈雨，制曰：“时不得除，雨不得暴”。大师奏《大孔雀明王经》坛法，未尽三日，膏泽弥洽。皇帝大悦，自持宝箱，赐大师紫袿娑，帝为披撰，并赐绢二百匹。后有大风卒起，敕令大师止风。大师请一银瓶，作加持法，须臾风止，帝殊器重。后有池鹅，误触瓶倒，风击如前。敕令再止，随止随效，帝倍加敬，恩命号为智藏。八载，恩旨许归本国，垂驿骑之五匹，到南海郡，后敕令且住。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。节度使已下，至于一命，皆授灌顶。士庶之类，数千人众，咸登道场。与僧弟子舍光，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。”十五载夏，奉诏还京，住大兴善寺。至德中，銮驾在灵武、凤翔，大师常密使人问道，奉表起居，又频论克复之

策。肃宗皇帝亦频密谋使者到大师处，求秘密法，并定收京之日，果如所料。乾元中，帝请大师于内建立道场及护摩法，帝受转轮王七宝灌顶。上元末，皇帝圣躬不康，请大师以大随求真言拂除七遍，圣躬万福，帝特加殊礼。大师表请入山，李辅国敕令终南山智矩寺修功德。念诵之夕，大乐萨埵，舒毫发光，以相验之，位邻悉地。大师又曰：“众生未度，吾安自度之？”遂已先圣登遐。今皇御宇，渥恩日甚，锡赉便繁，今略述而已。《仁王》《密严》二经，皇帝特制经序。敕命颁行之日，庆云大现，举朝表贺，编之国史。永泰元年十一月一日，制授大师特进试鸿胪卿，号大广智三藏。大历三年，大师于兴善寺立道场，赐瑞锦褥十二领，绣罗幡三十二口，价值千万，又赐二七日入道场大众斋粮。近侍、大臣、诸禁军使，敕令入灌顶道场，道俗之流，别有五千余众。四年冬，大师奏天下寺食堂中，特置文殊师利为上座。恩制许之，须宣宇内。五年夏五月，诏请大师，往太原台山修功德。是岁也，有彗出焉，法事告终，妖星自伏。季秋，居于京师，皇上以所乘师子听并御鞍辔，遣中使出城迎大师。大师固辞，恩命不许，乃乘之入对，皇上大悦。并僧俗弟子，咸赐内殿斋饭，锡赉束帛甚厚。六年春二月，敕赐大师道场绣罗幡二十四口、绣幔天一、并绣额一。十月圣诞日，大师进前后所译经。有敕宣示中外，编入《一切经目录》，并僧俗弟子等，都赐物五百一十匹。七年春，敕赐绢一百匹。是岁春夏旱，有诏请大师祈雨。中使李宪诚奉宣恩旨：“若三日内雨足，是和上功，非过三日，关和尚事。”大师受制，建立道场，一日已终，及依法祈请，亦不过限，大雨丰足。皇帝大悦，设千僧斋，并僧弟子衣七副，以报功也。冬，大师奏造文殊阁，圣上自为阁主，贵妃、韩王、华阳公主赞之，凡出正为库财约三千万

数，特为修崇。八年春，赐大师绢二百二十匹，充乳药。五月，奉敕译《萨路荼王经》一卷，赐绢二百二十匹。冬十二月十四日，上文殊阁梁，一切费用，皆是恩旨。别有锡赉相望道路。九年春正月，赐彩六十匹。夏四月，赐绢三百匹，充衣钵。六月十一日，有诏就加开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户，余如故。累让不许，诸弟子相次驰贺，大师不悦，曰：“圣众俨如，舒手相慰，白月圆满，吾之去时，奈何临终，更窃名位？”附令恳让。大师自去冬腊中夜，命弟子赵迁，持笔砚，“吾欲略一《涅槃荼毗仪轨》，使尔后代，准此送终。”迁稽首三请，伏乞慈悲，且久住世，大师笑而不许。自春及夏，停飧辍寝，宣扬妙法，诫勸门人。每语乃《普贤行愿》《出生无边门经》，劝令诵持。再三叹息：“其先受法者，偏使属意，观菩提心本尊大印，真诠阿字，了法不生，证大觉身，若指诸掌。慰海勤勤，悲喜交集。汝等于法，宜逾身命，是所闻者，斯不易焉。吾思往日，涉险冒危，为法委身。穷历拜国，周游往返，十余万里。尔等当思此意，速此修行。无殉利以辱身，勿为名而丧道。奉我临终之诚，成尔书绅之勸。”以大历九年六月十五日午时，浴香水，换新服，端居正容；命草辞表，北而瞻望，东首倚卧，住大印身，定中便去。神虽往而容貌如旧，气将尽而色泽逾鲜，斯法力之加，岂死相而能坏！行年七十，僧腊五十。僧弟子惠朗，次承灌顶之位，余知法者，盖数十人而已。圣上哀悼，辍朝三日。念师资之启沃，观遗迹而恻怆。绢三百匹、布二百端、米面四百石、油七石、柴十五车、炭三车，赐钱四十万，又赐造塔钱二百余万。斋七供养，仍别支給。日日中使予慰存问，敕功德使李元琮知丧事。初大师之将终，众相先现，诸僧梦千仞宝幢，无故摧倒。文殊新阁，忽然崩坏，大振院宇，比至惊悟，声犹

在耳。金剛智杵飞空上，大兴善寺后池水尽枯涸，林竹生实，庭花变色。诸事异相，近数十条，今略序之，余皆不录。昔者如来灭度，双林改日，文宣歿世，泗水逆流。虽古今之有殊，验徵应之不异也。七月六日，就塔所具茶毗之礼，随喜者亿千万数。是日有诏，使高品仙鹤就致祭，并赠司空，谥曰：大辨正广智不空三藏和尚，尊其德也。茶毗火灭，于余烬中，凡得舍利数百粒，八十粒进入内。又于顶骨中有一粒，半隐半现。后有敕，令于大兴善寺旧住院中，起舍利塔，特赐造塔钱万余贯。承后诸弟子在院者，圣恩爱及如大师在日。皇上据四海之图籍，十有三年矣。所赐大师手诏数十首，皆圣人密旨，并却进奉。远自先朝，至今圣代，所有墨制，卷轴盈篋。锡赆束帛，不知其数，累年系月，积若岳。未尝言贮蓄，辄不谋于生计，今并不书。每在中禁建立道场，颇积年岁，传授法印，加持护摩，殄除灾异，增益吉祥，秘密之事，大师未曾辄有宣尔，今并不列于行状。诸类事迹，其徒寔繁，盖存于别传。付法弟子，输诚国家，则在于《遗书》进奉。陈博情，盖题于《辞表》。大师自开元至今大历，翻译经法，凡一百二十余卷。诸佛示权，摧魔护国，非臣下堪闻者，臧在于天宫。普贤行门，菩提般若，是瑜伽修行者，须宣于人代。大师据灌顶师位，四十余年，入坛弟子、授法门人，三朝宰臣，五京大德，缙素士流，方牧岳主，农商庶类，盖亿万计。其登戒坛，二千弟子，一切有部，独为宗师。呜呼！大师训人之道，其徒不一，混合二谛，适于众因。先观性以示方，非妄投而虚力。以大海之法宝，随所受而适心。以雪山之妙药，故应病而令服。是以有《苏悉地》、《毗卢遮那》、《金剛顶经》诸真言部。若戒、定、慧，顿渐半满，大师之教也。如是大师，其存也，三朝帝师。其歿也，万人哀痛。教

法悬于日月，生死沾于雨露。二七僧人，常入天官之会。三千门士，犹承圣上之恩。且佛教东来，向近二千载，传胜法，沐光荣，实未有与大师同年而语者也！诸弟子等所痛，夜室光沈，释门丧宝，天柱中折，济舟忽覆。泛泛苦海，将何所依？泪尽继血，心摧魄丧。小子迁执巾棒锡，九载于兹，握笔持硯，八年而已。叨居翻译之次，窃承秘奥之躅。大师所有行化之由，会亲禀受，平生之日，命令序述，在于侍奉，未暇修纂。况乃奉临终遗言，固辞不获。临之气尽，悲泪难裁，乱诸故事，十无在一，谨状。<sup>①</sup>

(8) 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

法华道场沙门飞锡教检校  
撰于千福安国两塔院

一月飞空，万流不闕。五天垂象，三藏降生。曷其谓焉？我大师矣。大师法讳不空，北天竺婆罗门子也。初母氏遇相者曰：“尔汝必当生菩提萨埵也。”已便失。数日之后，果梦佛微笑，眼光灌顶，既寐犹觉，室明如昼，因而孕焉。早丧所天，十岁，随舅氏至武威郡。十三，游太原府。寻入长安，以求出要。见大弘教金刚三藏，以为真吾师。初试教《悉昙章》，令诵梵经，梵言賒切，一闻无坠。便许入坛，授发菩提心戒。年甫十五，与出家焉。弱冠，从有部进具，成大苾刍，律相洞闲，知而不住。将欲学《声明论》，穷瑜伽宗，以白先师。师未之许，夜梦佛菩萨像悉皆来行，乃曰：“我之所梦，法藏有付矣。”遂授以三密，谈于五智。十二年功，六月而就。

<sup>①</sup> 据《大正藏》原应安三年写观智院藏本。

至开元二十九年秋，先师厌代。入塔之后，有诏令斋国信，使师子国。白波连山，巨鳞横海，洪涛洶涌，猛风振激。凡诸难起，奋金刚杵，讽随求章，辟灾静然，船达彼国矣，弟子僧含光、慧辨皆目击焉。师子国王郊迎宫中，七日供养。以真金器沐浴大师，肘步问安，以存梵礼。王诸眷属，宰辅大臣，备尽虔敬。其国有普贤阿遮梨圣者，位邻圣地，德为时尊，从而问津，无展乃诚。奉献金贝宝，曰：“吾所宝者，心也，非此宝也。”寻即授以《十八会金刚顶瑜伽》，并毗卢遮那大悲胎藏、五部灌顶真言，秘典经论梵夹五百余部，金以为得其所传也。他日王作调象戏，以试大师。大师结佛眼印，住慈心定，诵真言门以却之。其象颠仆，不能前进，王甚敬异。与夫指降醉象，有何殊哉。则知七叶之花，本无香气。五阴之舍，岂有我人？三摩地中，示其能慧。至天宝六载，自师子国还。玄宗延入建坛，亲授灌顶，住净影寺。于时愆亢纳虑于隍，大师结坛应期，油云四起，霈然洪澍。遂内出宝箱，赐紫袈裟一副、绢二百匹，以旌神用。或大风拔树之灾，袄星失度之沴，举心默念，如影响焉。至十三载，有敕令往武威，趣节度使哥舒翰请，立大道场，与梵僧含光，并俗弟子开府李元琮等，授五部灌顶、金刚界大曼荼罗法。时道场地为之大动，有业障者，散花不下，上著子盖，犹如群蜂味之香蕊，不能却之，事讫方坠。何神之若此耶！十桂紫眼月，敕还京，住大兴善寺。洎至德中，肃宗皇帝行在灵武，大师密进《不动尊八方神旗经》，并定收京之日，如符印焉。乾元中，延入内殿，建护摩，亲授灌顶。渥恩荐至，有殊恒礼。寻令于智炬寺念诵，感本尊玉毫划然，大明照彻岩谷。及我宝应临朝，金轮馭历，圣滕弥积，师事道尊，授特进试鸿胪卿，加大广智之号。躬禀秘妙，吉祥至止。或普贤泻神光于紫殿，六

宫作礼。或文殊呈瑞相于金阁，万乘修崇。或翻《密严》、《护国》之梵文，云飞五色。或译《虚空库藏》之贝偈，雾拥千僧。大师衔命而涉彼清凉，承恩而旋归帝邑。凡诸应验，差难备陈。方悟夫虚空之花，体无生灭。真如之用，岂有去来？前后奉诏所译诸经，总八十三部，计一百二十卷，并已颁行入藏目录。兼奏天下诸寺以文殊为上座，仍置院立像，保厘国界，申殷敬焉。至大历八年，有进止，于兴善本院又造文殊金阁，禁财内出，工人子来。宝伞自九霄而悬，御香亦一人所锡。微尘之众，如从地涌。钧天之乐，若在空临。至九年六月十一日，制加大师开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户，余如故。荣问优洽，宠光便繁。降北极之尊，为师宗之礼，幡像之惠，玉帛之施。敕书盈篋，中使相望，前古已来，未有如我皇之清信也，吾师之丹诚也。大师爰自二十岁，迄于从心五十余年，每日四时，道场念诵，上升御殿，下至凡榻，刹那之顷，曾无间焉。万岭寒松，历严霜而黛色者，有以见之于真操矣。矧夫入朱门如华户，五载三若鹤衣。虽驰于骐骎，常在九禅之清静。独立不及，同夫大通。众色摩尼，本无定彩，彩止自彼，于我何为？实谓真言之玄匠，法王之大宝者也。于戏！菩萨应见，成不住心。如来竖林，度有情辈。示以微疾，自知去辰。以其月十五日，爰命弟子进表上辞，嘱以后事。削发汤沐，右肋累足，泊焉薨逝。春秋七十，法腊五十。时骤雨滂注，小方天开，哀悼九重，辍朝三日。赠绢三百匹，布二百端、钱三十万、米面共四百石，香油、薪炭及诸斋七，外支給。又赐钱二百二十五万，建以灵塔，宇内式瞻。又敕高品李宪诚勾当，及功德使开府仪同三司李元琮监护，即以七月六日法葬于凤之南少陵原。其日，中书门下敕牒赠司空，谥大辨正广智不空三藏和尚。又遣内给事刘

仙鹤，宣册致祭。内出香木，焚之灵棺，具荼毗之礼也。寺池涸而华萎者，告终之象。梦幢倾而阁倒者，惊诫之期。则双林变白之徵，洞水逆流之感，岂昔时也！幸臣百辟曾受法印者，罔不哀恸。门人敕常修功德使、检校殿中监、大兴善寺沙门大济等四部弟子，凡数万人，痛大夜之还昏，悲慧灯之永灭。不以才拙，令纪芳猷。飞锡谬接罗什之筵，叨承秦帝之会，想高柴之泣哭，尽同奢花之血见。式扬无说之说，以颂龙中之龙。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，象驾逶迤仙乐繁兮。  
所作已办吾将灭兮，空留梵夹与花鬘兮。  
冕旒增悼合会葬兮，人恸地振声何喧兮。  
金刚之杵梦西土兮，以表吾师安养国兮。  
法王之子惊牛轩兮，永度生死破魔怨兮。

大历九年岁甲寅七月六日丁酉建<sup>①</sup>

(9) 唐大兴善寺故大德大辨正广智三藏和尚碑铭并序

银青光禄大夫御史大夫上柱国  
冯翊县开国公严郢撰  
银青光禄大夫彭王传上柱国  
会稽郡开国公徐浩书

和尚讳不空，西域人也。氏族不闻于中夏，故不书。玄宗烛知至道，特见高仰。讫肃宗，代宗三朝，皆为灌顶国师，以玄言德祥，开佑至尊。代宗初，以特进大鸿胪褒表之，及示疾不起，又就卧内加开府仪同三司、肃国公，皆牢让不允，

<sup>①</sup> 辑自《不空表制集》卷四，《大正藏》原《大日本续藏经》本。

特赐法号曰大广智三藏。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。荼毗之时，诏遣中谒者，斋祝父祖祭，申如在之敬。睿词深切，嘉荐令芳。礼冠群伦，誉无与伦。伊年九月，诏以舍利起塔于旧居寺院。和尚性聪明，博贯前佛万法要指。缁门独立，邈荡荡其无双。稽夫真言字义之宪度，灌顶升坛之轨迹，则时成佛之速，应声储祉之妙，天丽且弥，地普而深，固非末学所能详也，敢以概见序其大归。昔金刚萨埵亲于毗卢遮那佛前，受瑜伽最上乘义。后数百岁，传于龙猛菩萨，龙猛又数百岁，传于龙智阿闍梨，龙智传金刚智阿闍梨，金刚智东来，传于和尚。和尚又西游天竺、师子等国，诣龙智阿闍梨，扬播十八会法。法化相承，自毗卢遮那如来迨于和尚，凡六叶矣。每斋戒留中，道仰善气，登礼皆答。福应较然，温树不言，莫可记已。西域隘巷，狂象奔突，以慈眼视之，不旋踵而象伏不起。南海半渡，天吴鼓骇，以定力对之，未移晷而海静无浪。其生也，母氏有毫光照烛之瑞。其歿也，精舍有池水渴涸之异。凡之僧夏五十，享年七十。自成童至于晚暮，常饰供具，坐道场，浴兰焚香，入佛知见，五十余年晨夜寒暑，未曾须臾有倾摇懈倦之色。过人绝远，乃如是者。后学升堂诵说，有法者非一，而沙门惠朗受次补之记，得传灯之旨，继明佛日，绍六为七。至矣哉！于戏法子，永坏梁木。将记本行，托余勒崇。昔承微言，今见几杖。光容眇漠，坛宇清怳。纂书照铭，小子何让。铭曰：

呜呼大士，有我三宗。道为帝师，秩为仪同。

昔在广成，轩后顺风。岁逾三千，复有肃公。

瑜伽上乘，真语密契。六叶授受，传灯相继。

述者牒之，烂然有弟。陆伏狂象，水息天吴。

慈心制暴，慧力降愚。寂然感通，其可测乎？  
两楹梦奠，双树变色。司空宠终，辨正旌德。  
天使祖祭，宸衷凄恻，诏起宝塔，旧庭之隅。  
下藏舍利，上饰浮屠。迹殊生灭，法离有无。  
刻石为偈，传之大都。

建中二年岁次辛酉十一月乙卯朔十五日己巳建<sup>①</sup>

(10) 大唐大智三藏和上影赞并序

弟子朝散大夫捡校左庶子严郢文

和上讳不空，圣上尊之曰大广智三藏，故南天竺阿闍梨金刚智之法化也。昔毗卢遮那佛以瑜伽无上秘密最大乘教，传于金刚萨埵。金刚萨埵数百岁，方得龙猛菩萨而传授焉。龙猛又数百岁，乃传龙智阿闍梨。龙智又数百岁，传金刚智阿闍梨。金刚智振锡东来，传于和上。自法身如来至于和上传此道者，六人而已矣。和上童孺出家，聪明卓异，服勤精苦，昼夜不息。经耳阅目，咸诵无遗，闻一知十，若有神告。先师叹曰：“吾道东矣。”先师即歿，和上遂泛海游天竺、师子等国。诣龙智阿闍梨，更得瑜伽十八会法，五部秘藏，三乘遗典，莫不究其精奥焉。貌与人同，而心与佛齐矣。天宝初，归至上都，玄宗深敬遇之。遂为三代国师，出入禁闥。圣上每延至内殿，顺风请益，玄言启沃，宗仰日深。大历九年，示疾而卧，诏使结轍，侍医尝药，无虚日焉。恩旨就卧，加开府仪同三司，依前试鸿胪卿，封肃国公，食邑三千户，累让不允。至六月十五日，忽沐浴兰汤，换洁衣服，抗表辞主，奄然而化。春秋七十矣，夏腊五十矣。圣上追恻，废朝三日。和

<sup>①</sup> 辑自《不空表制集》卷六。

上所居寺有荷池，周回数十亩，傍无灌注，中涌甘泉，醴甘镜清，冬夏常满。及和上迁化之日，池水先夕而涸。与夫双林变白，事异而感同矣。夫法体坚固，无来无去。应俗缘则现于人世，证道品则归于涅槃，岂常情之所能测乎！缙事如生，梁木其坏。缀序本行，记诸善言。重宣此义，而作赞曰：

瑜伽上乘秘密之门，度诸禅定顿入佛身。  
法化正嫡迄今六人，恭惟和上为时而出，  
演教救世如揭月日，三圣宗师优昙再发。  
甘露方注涅槃不待，凡我后学心没忧海，  
画图惟肖瞻仰如在。<sup>①</sup>

(11) 《大唐青龙寺三朝供奉大德惠果行状》

先师讳惠果和尚，俗姓马氏，京兆府万年县归明乡人也。幼年九岁，便随圣佛院故三朝国师内道场持念赐紫沙门讳昙贞和尚，立志习经。至年十七，为缘和上常在內道场，持念不出，乃于兴善寺三藏和上，求授大佛顶、随求等真言。年十九，三藏边教授灌顶散华，得转法轮菩萨。和上云：“我于南天竺国散花得此尊，如今无异。异于吾后，弘传总持大教，如我无异。”又大历八年三月上旬，敕于慈恩寺置方等道场。圣佛院和上奉[奏]：“慈恩寺敕置方等道场，微僧有二童子，年满二十，堪授具足，未敢专擅，与出家剃头。伏乞圣慈，许臣归寺，与二童子，并授戒衣钵。”敕赐刀一口，于青龙大佛殿前，授敕与和上二童子剃头，赐袈裟、衣钵各两副，度官告住寺。天使和上送至慈恩寺讫，却入内谢敕，“臣一界微僧，

① 辑自《不空表制集》卷四。

谢圣慈赐与二童子出家授戒衣钵、剃刀，官告及天使送至慈恩寺道场，授戒处讫，微僧不胜顶贺。”授戒讫，年二十二，又于无畏三藏和上弟子玄超和上边，求授大悲胎藏毗卢那大瑜伽大教，及苏悉地大瑜伽法，及诸尊瑜伽等法，一一亲垂旨授。又于大兴善寺三藏尚上边，求授《金刚顶大瑜伽大教王经》法，诸尊瑜伽密印，亲承指示。先师在内所得，恩赐等，尽将奉上三藏和上，充授法之恩。每于阁下节食邀期时念凡经数遍。年二十五，特奉恩旨，诏命入内。于长生殿，当时有敕唤，对问：“师有何功效。”夹天云：“微僧未有功效。”奉敕便诚当时。唤童子八人，考召加持，恩命所问，尽皆成就，转瓶合竹，并得成就，帝乃大喜。至大历十年，于当寺别敕赐东塔院一所，置毗卢遮那灌顶道场，七僧持念。至大历十一年，加持代宗皇帝，应时便差。敕赐紫衣一对，口奏不敢受，应时却进。敕云：“朕已赐师紫衣，何得不受？”奏云：“一界微僧，赐紫不胜顶荷，即合便受，伏缘和上先皇赐紫，弟子不合与师齐。”帝云：“师大孝，是朕之错。”敕云：“他宗异姓，上有尊奉孝敬之心，于此以后，堪为国师。”遂赐褐衣一封，奉敕加持花阳公主，三日得差。后于申未之间，公主忽然不语，皇帝与宫人等一向前。和上奏云：“时热，望陛下与宫人等，暂向微僧加持，即令得差。”其公主便差。言词分明，皇帝大悦，赐绢一百匹，衣一对，谢敕：“臣一界微僧，谢圣慈赐绢及衣，不胜顶贺。”大历年中，所有恩赐钱物一千余贯，尽修塔下功德。大历十三年，奏请前后，两度巡南台，依师所奏，和上于观音台持念，夜久之间，大圣观音于大月轮中，现大身相，光明由如白日，祥云增皎洁，同时数百千人，遥共瞻礼。大历十三年，敕长生殿内道场三朝传法灌顶歿故三藏和上，敕语惠果：“三藏和上歿后，将为佛法

无去时，闻师学得大法。总在缘国事□，和上所边授得念诵法门，多有废忘。他日降举问道，即是师位。”大历十三年十月十五日，高品李宪诚宣。建中年初，有诃陵国僧辨弘，从本国将铜铍一具，奉上圣佛院。螺两具，铜□ [宝] 瓶四□ [口]，奉上和上，充供养，求授胎藏毗卢遮那大法。建中二年，新罗国僧惠日，将本国信物奉上和上，求授胎藏、金刚界、苏悉地等，并诸尊瑜伽三十本，已来授讫精通。后时却归本国，广弘大教。精诚绝粒持念，悉地现前，遂白日冲天竺 [竺（当为衍文）] 国王宫中瞻礼，求乞其法，空中□ [有] 言：“西大唐国有秘密法，法有 [在] 青龙寺。”同年，新罗国僧悟真 [求] 授胎藏毗卢遮那及诸尊持念教法等，至贞元五年，往于中天竺国，大毗卢遮那经梵夹余经，[至] 吐蕃国身歿。当院弟子僧义明、义满、义澄，同时于和上求授《毗遮那胎藏》、《苏悉地》等经三十本。贞元五年，奉敕于当寺大佛殿□ [内] 令七僧祈雨，第七日夜雨足，各赐绢一束、茶十串，表谢。奉敕于右卫龙，迎真身入内，贞元六年四月□日，奉敕惠果入内，于长生殿为国持念，在内七十余日。放归，每人赐绢三十匹，茶二十串，后乃分番上下。□ [遂] 赐四时衣物、三节料。当年，杜相公黄裳、韦相公亲诣受灌顶，学持念。再奏请巡台，奉敕宜依，充观音寺大德。贞元九年后，至十三年，义恒、义一、义政、义□、义操、义云、智兴、义愍、行坚、圆通、义伦、义播、义润，俗弟子吴殷、开丕等，约五十人学法。贞元十四年五月大旱，五月上旬奉敕祈雨七日，在内道场专精持念，祈雨日足，恩赐绢一束，茶十串，谢：“臣僧等素无功行，天降甘雨，皇帝感化，僧等谢绢及茶，不胜顶贺。”贞元五年八月下旬，加持皇太子，三日得差，各赐绢二十匹、吴绫五十匹、茶二十串。

“臣等一界微僧，谢圣慈赐绫、绢及茶，不胜顶贺。”十六年十冬十一月十六日，神威军焦护军，请和上军宅供养，并和上写真装饰送院。十八年，和上得疾渐重，进状请退，恩命放归，且令寺将息。“朕意欲存终始，赞即不得。”其年八月中旬，舍知衣钵，付属义明等七人授用。贞元十九年，日本国僧空海，奉敕将摩衲及国信物、五百余贯文奉上和上，尽将修饰道场供养，求授大悲胎藏、金刚界、并诸尊瑜伽教法经五十本。登时见境界梵阿字日月轮，现入口中。贞元二十一年八月五日，改为永贞元年，十二月十五日，北首掩终。至元和元年正月十七日，弟子道俗约千余人，送葬至孟村龙原大师塔侧。厥后至宝历二年八月二十一日，义一、深达、义丹，产川之侧，表兰村，建塔移葬。<sup>①</sup>

(12) 大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿闍梨惠果和尚之碑  
日本国学法弟子苾刍  
空海撰文并书

俗之所贵者也，五常，道之所重者也，三明。惟忠惟孝，雕声金版。其德如天，盍藏石室乎？尝试论之，不灭者也法，不坠者也人。其法谁觉？其人何在？爰有神都青龙寺东塔院大阿闍梨法讳惠果和尚者也。大师拍掌法城之行崩，涎迹昭应之马氏。天纵精粹，地冶神灵。种惟凤卵，苗而龙驹。高翔择术，器尘之网不能罗之。师步占据，禅林之葩实是卜食。遂乃就故讳大照禅师，师之事之。其大德也，则大兴善寺大广智不空三藏之入室也。昔髻髻之日，随师见三藏，三藏一目，惊叹不已。窃告之曰：“我之法教，汝其兴之也。”既而

<sup>①</sup> 据《大正藏》原观应元年（1350）写观智院藏本。

视之如父，抚之如母。指其妙蹟，教其密藏。大佛顶、大随求，经耳持心，普贤行、文殊赞，闻声上口。年登救蚁，灵验处多。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。皇帝叹曰：“龙子虽小，能解下雨，斯言不虚。左右书绅，入瓶小师，如今见矣。”从尔已还，骥驥迎送，四事不缺。年满进具，孜孜照雪。三藏教诲，波涛唇吻。五部观镜，照耀灵台。洪钟之响，随机卷舒。空谷之应，逐器行藏。始则四分乘法，后则三密灌顶。弥天辩锋，不忍交刃。炙輶智象，谁敢极底？是故三朝尊之以为国师，四众礼之以受顶灌。若乃旱魃焦叶，召那伽以滂沱。商羊决堤，驱伽罗以杲杲矣。其感不移晷，其验同在掌。皇帝皇后，崇其增益，琼枝玉叶，伏其降魔，斯乃大师慈力之所致也。纵使财帛接轸，田园比顷，有受无贮，不屑资生。或建大曼荼罗，或修僧伽蓝处。济贫以财，导愚以法。以不积财为心，以不吝法为性。故得若尊若卑，虚往实归，自近自远，寻光集会矣。河陵辨弘，经五天而接足。新罗惠日，涉三韩而顶戴。剑南则惟上，河北则义圆，钦风振锡，渴法负笈。若复印可绍接者，义明供奉其人也。不幸求车，满公当之也。沐一子之顾，蒙三密之教，则智、璨、玫、一之徒，操、敏、坚、通之辈，并皆入三昧耶。学瑜伽，持三秘密，达毗钵，或作一人师，或为四众依，法灯满界，流派遍域，斯盖大师之法施也。从辞亲就师，落饰入道，浮囊不借他，油钵常自持。松竹坚其心，冰霜莹其志，四仪不肃而成，三业不护而善。大师之尸罗，于此尽美矣。经寒经暑，不告其苦。遇饥遇疾，不退其业。四上持念，四魔请降。十方结护，十军面缚。能忍能勤，我师之所不让也。游法界宫，观胎藏之海会。入金刚界，礼遍智之麻集。百千陀罗尼，贯

之一心。万亿曼荼罗，布之一身。若行若坐，道场即变。在眠在觉，观智不离。是以与朝日而惊长眠，将春雷以拔久蛰。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。常告门徒曰：“人之贵者不过国王，法之最者不如密藏。策牛羊而趋道，久而始到。驾神通以跋涉，不劳而至。诸乘与密藏，岂得同日而论乎？佛法心髓，要妙斯在乎？无畏三藏，脱履王位，金刚亲教，浮杯来传，岂徒然哉？从金刚萨埵稽首叩寂，师师相传，于今七叶矣！非冒地之难得，遇此法之不易也。是故建胎藏之大坛，开灌顶之甘露。所期若天若鬼，睹尊仪而洗垢。或男或女，尝法味而蕴珠。一尊一契，证道之径路。一字一句，入佛之父母也。汝等勉之勉之！”我师之劝诱，妙趣在兹也。夫一明一暗，天之常也。乍现乍没，圣之权也。常理寡尤，权道多益。遂乃以永贞元年岁在乙酉，极寒月满，住世六十，僧夏四十。结法印而摄念，示人间以薪尽矣。呜呼哀哉！天返岁星，人失惠日。筏归彼岸，溺子一何悲哉！医王匿迹，狂儿凭谁解毒？呜呼痛哉！简日于建寅之十七，卜茭城邨之九泉。断肠埋玉，烂肝烧芝。泉扉永闭，朔天不及。荼蓼呜咽，吞火不灭。天云惨惨现悲色，松风瑟瑟含悲声。庭除绿竹叶如故，陇头松榭根新移。鸟光激回恨情切，蟾影斡传攀擗新。嗟呼！痛哉奈苦何！弟子空海，顾桑梓，则东海之东，想行李，则难中之难。波涛万万，云山几千也。来非我力，归非我志。招我以钩，引我以索。泛舶之朝，数示异相。归帆之夕，缕说宿缘。和尚掩色之夜，于境界中告弟子曰：“汝未知吾与汝宿契之深乎？多生之中，相共誓愿，弘演密藏，彼此代为师资，非只一两度也。是故劝汝远涉，授我深法。受法云毕，吾愿足矣。汝西土接我足，吾也东生入汝之室。莫久迟留，吾在前去也。”

窃顾此言，进退非我愿，去留随我师，孔宣虽泥怪异之说，而妙幢说金鼓之梦。所以举一隅，示同门者也。词彻骨髓，海切心肝。一喜一悲，胸裂肠断。欲罢不能，岂敢韞默。虽凭我师之德广，还恐斯言之坠地。叹彼山海之易变，悬之日月之不朽。乃作铭曰：“生也无边，行愿莫及。雨天临水，分影万亿。爰有挺生，人形佛识。毗尼密藏，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。惠矩已灭，法雷何春。梁木摧矣，痛哉苦哉！松楸封闭，何劫更开！”<sup>①</sup>

(13) 大唐神都青龙寺东塔院灌顶国师惠果阿闍梨行状

弟子吴殷纂

大师法讳惠果，俗姓马氏，京兆昭应人也，故大兴善寺大广智不空三藏之法化也。地含秀气，诞此英灵，天降奇才，辅我王室。膺贤劫之一运，开愚迷之群心。大师童稚事师，幼而勤学。晨参暮诣，不倦于心。年未髻髻，持大佛顶，表其灵验。种种神变，凡所睹者，咸皆乞然。年及弱冠，具波罗提目叉。其护戒也，鹅珠草击，其安禅也，鸟栖树生。初乘四分律，后三密灌顶。登金刚顶，超须弥卢，入法界宫，开大悲藏。得一乘之妙旨，声振五天。蕴万德于心源，行超十地，三藏圣教，悉皆洞晓。五部秘法，诣极决择。百千真言，日夕讽持。万亿密印，四时修念。阳将允也即祈，时霖滂也即止。夔嚙拏天众呼吸从风，跋难陀龙王所求速应。益伏爱息，得深悉地。意生法事，无不瑜伽。是故三朝师尊，四众依学。出入金殿，奉对紫极。敷演秘法，宣布妙理，四十余

<sup>①</sup> 辑自《高野山师御广传》上。

载矣。大师唯一心于佛事，不留意于持生。所受赐施，不贮一钱，即建立曼荼罗，愿之弘法利人。灌顶堂内，浮屠塔下，内外壁上，悉图绘金刚界及大悲胎藏两部大曼荼罗。及一一尊曼荼罗，众圣俨然，似华藏之新开。万德辉耀，连密严之旧容。一睹一礼，消罪积福。常谓门人曰：“金刚界、大悲胎藏两部大教者，诸佛秘藏，即身成佛之路也。普愿流传法界，度脱有情。河陵辩弘，新罗惠日，并授胎藏师位剑南惟上。河北义圆，授金刚界大法。义明供奉，亦授两部大法。今有日本沙门空海，来求圣教，以两部秘奥，坛仪印契，汉梵无差，悉受于心，犹如泻瓶。此是六人，堪传吾法灯。吾愿足矣。日出月没，油尽灯灭，物之常也。菩萨不住，如来也灭。吾亦庶几，不如归真。”即以永贞元年十二月十五日五更去世，春秋六十，法夏四十。呜呼！法眼即灭，婴学何悲！大漫荼罗，告其教主。满空圣众，容为惨然。仰思教旨，无由奉海。空增悲恨，痛不自胜。哀号哽咽，不获具题。诱接多门，万未述一。粗陈一二，悬之不朽。

元和元年正月三日<sup>①</sup>

(14) 海云《两部大法相承师资付法记》(卷上)

略叙《金刚界大教王经》师资相承，付法次第记

三藏金刚智云：“我从南天竺国，亲于龙智阿闍梨边，传得此金刚界百千颂经。”阿闍梨白云：“从毗卢遮那如来（即释迦如来，是此约法性身为名）在世，以此金刚界最上乘法，付嘱普贤金刚萨埵，普贤金刚萨埵付妙吉祥菩萨，妙吉祥菩萨复经十二代，以法付嘱龙猛菩萨（龙猛菩萨即龙树菩萨也，菩萨生时于龙树下，

<sup>①</sup> 辑自《秘密漫荼罗教付法传》卷二，据《大日本佛教全书》第一〇六册。

故名龙树也)，龙猛菩萨又经数百年，以法付嘱龙智阿闍梨。龙智阿闍梨又经百余年（此二圣者，道果成就，皆寿数百岁）以法付金刚智三藏（梵云，嚩唎（二合）吉梨（二合），此云金刚智）。金刚智三藏和尚蕴大小乘，宗一切有部，住戒霜洁，律为提塘。南天竺国王第三子。为弘法故，杖锡五天，来游震旦。时有中天竺国三藏，性释迦氏，斛饭王五十二代孙。因父王使命征战，遂见杀戮，残害者众，遂不乐王位，厌世出家，誓愿传法东国。与金刚智三藏，于玄宗朝同为国师。知三藏金藏智解金刚界法，遂于金刚智三藏请传金刚界五部法。时三藏金刚智知中天竺国无畏三藏解大毗卢遮那教，叹言：“此法甚深，难逢难遇，昔于南天竺国闻有大毗卢遮那教名，遂游五天访求，都无解者。今至大唐，喜遇此教。”遂请无畏三藏求授大毗卢遮那大教，亘为师资，传授二本大教。三藏金刚智阿闍梨又将此金刚界大教王，付大兴善寺三藏不空智阿闍梨，三藏不空智和尚又以此法，付嘱含光阿闍梨等弟子五人：一含光阿闍梨（代宗皇帝有敕令修北五台山金闍寺，不暇传法），二大兴善寺惠朗阿闍梨〔传于崇福寺天竺阿闍梨，天竺阿闍梨传付德美、惠谨、俗居士赵玖（梅）〕，三青龙寺云贞阿闍梨（不传弟子，每有学法者，云东塔院有惠果阿闍梨普通，教相可于彼学），四保寿寺觉超阿闍梨（传付契如、惠德阿闍梨），五青龙寺东塔院惠果阿闍梨。阿闍梨讳惠果，善通声论，唐梵双明。每栖心于实相之门，妙悟解于如如之理。常讽《维摩经》，又于余暇常披读《涅槃》、《华严》、《般若》、《楞伽》、《思益》。复遇大兴善三藏和尚，授金刚界。乃曰：“此教最上最妙，然昔日所悟大乘心地，亦为至极至妙。今遇金刚界法门，更为最上，所以云极无有上者。且显教心地，唯明理观，今此瑜伽教，通理事二门。住金刚界，一念相应，便登正觉，故云极无有上也。所传金刚界法者，则有大兴善寺传灌顶教同学

惠应阿闍梨、惠则阿闍梨、成都府惟尚。汴州辨弘、新罗国僧惠日、日本国僧空海、青龙寺义满、义明、义操、义照、义愍、义政、义一、俗居士灵殷（已上十四人皆传授大教，次阿闍梨位）。次青龙寺东塔院义操阿闍梨所传。金刚界大法，则有当院同学僧法润、义贞、义舟、义圆，景公寺僧深达，净住寺僧海云，崇福寺僧大遇、醴泉寺从贺、文苑，会昌寺新罗国僧均亮、当院常坚，玄法寺僧智深、法全，弟子僧文秘（已上一十四人授金刚界大法，皆次阿闍梨位故）。得金刚界大教，海内流行，枝叶不绝。优昙钵教，满字已圆。其有得传金刚界法者，顿见菩提，入曼荼罗，得授阿闍梨灌顶，如授法轮王位。此大教王名金刚界者。金刚者，坚固义也。以表一切如来法身坚固不坏，无生无灭，无始无终，坚固常存不坏也。界者，性也。明一切如来金刚性，遍一切有情身中，本来具足圆满，普贤毗卢遮那大用自性身海性功德。故修瑜伽者，又以大乐普贤金刚欲箭三摩地，破彼无明住地二障种现，及二乘种，摧碎无余，于一念顷，证大日毗卢遮那位。此经又名金刚顶者，如人之身，顶最为胜。此教于一切大乘法中，最为尊上，故名金刚顶梵云缚日罗（二合），瑟拏（二合）沙，此云金刚顶。又是金刚界光明遍照如来，现等觉身，示现三密五智，令一切有情证大圆镜智，成大菩提也。

此经梵本十万偈，略本四千偈，广本则有无量百千俱胝那庾多微尘数偈。如《金刚顶义决》中说：“南天竺国有大铁塔，中有金刚界曼荼罗，圣者形像，铁铸所成。其塔中有梵夹，广如床，广八、九尺，高下五、六尺，尽是《金刚界大教王广梵本经》。则知此经广本有无量百千俱胝那庾多微尘数偈，不可以凡心测量。如《法华化城喻品》云说，是《法华经》如洹河沙偈”，又《药王本事品》说，甄迦罗、频婆罗、

阿閼婆等偈，随根演教，广略不同。即如《花严经》三本，上本有十三大千世界微尘数偈，四天下微尘数品，中本有四天下微尘数偈，第三本十万偈（即《花严》八十卷经等是也）即如《金刚顶经》梵夹略本四千偈，中本十万偈，广本则有无量百千俱胝那庾多微偈。又如《华严经》说普贤修婆多罗。佛刹微尘数修多罗而为眷属。昔姚秦时，罗什三藏将此《梵网经》云是大本《菩萨戒经》，略译成两卷，云是此经中浅略行相。又至大唐开元年中，三藏金刚智，从南天竺国将得金刚界十万偈梵夹经。时大海中过大恶风，三船中所有宝物、舍利、功德尽投于海中。时十万偈梵夹经误置，亦投于海中。三藏尔时作息灾法，遂得风止。故知十万偈经与此土缘薄，故此经王沈没大海。次至大唐天宝元载，三藏不空阿闍梨自往五天，遍求胜法。行至南天竺国，得遇长年普贤阿闍梨，遂再咨求重学金刚界法。将得十万偈经（故金刚界前后所学者有少不同）。所以大兴善寺三藏和尚，代宗皇帝灌顶之师，每与皇帝讲金刚界甚深义味，常在内道场翻译圣教，门下学徒，授持明灌顶者，数盈千万，升堂预翻译者三十余人，入室传阿闍梨灌顶者，数唯五人（如前文已叙）。金刚界毗卢遮那梵本经百千偈（即十八万偈也。）说经处有十八会（名目、列数、次第，如《十八会指归》说也），四大品：一金刚界，二降三世，三遍调伏，四一切义成就（此四种，皆金刚界所摄），一切法要以四智印摄，所谓大印、三摩耶印，法智印、羯磨智印，又一一曼荼罗皆具六曼荼罗，一所谓大曼荼罗，二三昧耶曼荼罗，三法曼荼罗，四羯磨曼荼罗，五四印曼荼罗，六一印曼荼罗。唯降三世曼荼罗，具十曼荼罗，余皆具六。其经说五部：一佛部（毗卢遮那佛以为部主，四波罗蜜菩萨以为眷属），二金刚部（阿閼佛以为部主，四大菩萨以为眷属），三宝部（宝生佛以为部主，四大菩萨为眷属），四莲华部（阿

弥陀佛以为部主，四大菩萨以为眷属），五羯磨部（不空成就佛以为部主，四大菩萨以为眷属），内外供养，及四摄，成三十七。又说四种法身：一自性身，二受用身，三变化身，四等流身。四种地位：一胜解行地，二普贤行愿地，三大普贤地，四普遍照耀地。地前三贤为胜解行地，从初地至十地为普贤行愿地，等觉菩萨为大普贤地，佛名普遍照耀地。四种念诵：一声念诵，二语念诵，（亦名金刚念诵谓，舌端微动，唇齿合），三三摩地念诵（谓住定与观智相应），四胜义念诵，（思第一义谛如久之理）。四种求愿法（谓息灾、增益、降伏、敬爱并摄召成五），又《瑜伽经》中明四种眼（如经说）、四种座法（如经说）五种大愿（如经说）。又《一切如来教集瑜伽》中说一百二十种护摩炉，炉中执印标帜各异，所求迅速成辨世出世间果报。诸会浩汗，内曼拏罗尊位三十七，并贤劫十六大菩萨，表贤劫中一千佛，或贤劫千佛皆在曼荼罗四方，围绕大曼荼罗，成五十三，并外二十天，成七十三，内院地、水、火、风天，成七十七。四角有四忿怒明王（或置标帜形），成八十一圣者身，已上总名金刚界大曼荼罗王（内五十三圣者属灌顶尊，余天等皆名外金刚部，不入灌顶位），金刚界曼荼罗并外金刚部尊身，共八十一，皆是金刚界光明遍照如来之眷属，以表十方三世尽虚空遍法界微尘刹海一切如来身以为其体，亦是十方三世诸佛。般若波罗蜜母，悉能出生一切诸佛菩萨、金刚萨埵性所成就诸菩萨等，亦能出生甚深秘密百千万亿修多罗藏，皆是毗卢遮那如来性海功德，亦能出生世花藏壮严世界海有情世间及器世间，皆是毗卢遮那如来体性周遍故，一身充满一切刹，故云此教门难逢难遇，故从上传法者经数百年外，方传一人。我大兴善寺三藏和尚亲礼五天，重咨胜法，教流天下，大法盛传。所以新罗诸国经逾数万，航海忘躯，来趋我唐，至求胜法。故得金刚界累代相承。每年有敕，于大

兴善寺及青龙寺、保寿寺、兴唐、崇福、醴泉等寺，大开灌顶，传法度人，是皆我大兴善寺三藏和尚传法之孙资也。弘教枝叶，递相传持，永久无尽。苾刍海云顷因余暇，时属仲秋之月，谨依本教略集《金刚界大教王师资相承传法次第》，从普贤金刚萨埵至今所传，继于八叶。

敬礼金刚界自在，普贤萨埵持明王！

回斯赞言施群生，普愿同生花藏界。

巨唐大和八年岁在甲寅仲秋月二 10 日，净住寺梵字传教沙门海云集。

### 海云《两部大法相承师资付法记》（卷下）

略叙传《大毗卢遮那成佛神变加持经》大教相承付法次第记

（经题名《大毗卢遮那成佛神变加持梵云摩诃，此翻云大。毗卢遮那，此云光明遍照，或云大日遍照）正梵语应云吠（无每反）卢左曩（毗卢遮那者，古译也。依《金刚顶义诀》中解，此毗卢遮那义翻为无边广眼聚如来，眼者智也，言此法身如来智慧十眼无边际故。福德智慧，万德已圆，如虚空界量无边际，过数量故也），或云毗卢遮那成道经。梵云吠卢左曩三母弟婆洒多素怛啰（二合）此云《大日遍照尊经》此经梵夹有三本，广本十万偈，若依梵本具译，可有三百余卷，已来广本在西国藏，不到此土。梵经略本四千偈经，更有略本，二千五百偈，中天竺国大阿闍梨集。今时所传者四千偈，释迦沙门三藏善无畏开元七年奉诏译，沙门一行笔受，即《大毗卢遮那成佛神变加持经》是也。言此经是毗卢遮那如来神通变化之所加持也。依梵本，译成六卷。又总集一部教持念次第，共成一卷，成七卷，共成一部，编入大藏经。时毗卢遮那如来在金刚法界宫，与普贤等诸大菩萨、十佛刹微尘数金刚手秘密主等，十佛刹

微尘数诸执金刚护世主天等，其数无量，不可称说，皆是毗卢遮那如来自受用身海广大法界之所加持也。经明修真言行菩萨修无上菩提心，超越一百六十种忘念心，住大菩提心，一念相应，度三僧祇劫，初发心时即得阿耨多罗三藐三菩提心。此经依二种修行，菩提心为因，大悲为根，方便为究竟。次明十缘生句，谓明修真言行菩萨了诸法如幻，从缘所生故。又依胜义、世俗二谛，若依胜义，修行建立法身曼荼罗，是故此经中说先拼虚空中曼荼罗。是故本尊法身远离形色，犹如虚空，住如是三摩地。若依世俗修行，依四轮以为曼荼罗，本尊圣者若黄色，住地轮曼荼罗（其形方，名金轮），圣者若白色，住水轮曼荼罗（其形圆，名水轮），圣者若赤色，住火轮曼荼罗（其形三角），圣者若青色、若黑色，住风轮曼荼罗（其形如半月）。大曼荼罗，安于八叶莲华台，五佛、四菩萨，安于台叶中，曼荼罗外，又三种曼荼罗，一一切如来曼荼罗，二释迦牟尼曼荼罗，三文珠师利曼荼罗，总名为大悲胎藏曼荼罗。弟子受灌顶法小曼荼罗，极微细委，细余部所不代。此中修行供养，兼存二种，事与理是也。此经中说一百二十五种护摩炉，护摩火天有四十四种，就中一十二种火为最胜。其中极妙有五种智火，为初炉形，及木有乳果苦楝，所用不同。东西南北，所愿各殊。内外护摩，亦依五轮。求四种事，速疾成就，息灾、增益、降伏、敬爱。所谓火天各各不同，寂静、熙怡、忿怒、喜怒，次第应智，若依广教，行相极多，今且略叙《大毗卢遮那大教王经》少分意趣。

其次明从上相承师资传法次第。但海云虑恐大教传持，师资断续，大法沦坠，年多废忘。三藏善无畏云：此法从毗卢遮那佛。付嘱金刚手菩萨，金刚手菩萨经数百年，传付中印度那烂陀寺达磨掬多阿闍梨，达磨掬多阿闍梨，次付中印度

国三藏释迦种善无畏（梵云轮婆迦罗僧诃，唐云善无畏），三藏学究五明，教闲三藏，五天艺业，无不备能。斛饭王五十二代之孙也，舍袭王位，出家入道。开元七年，从西国将大毗卢遮那梵夹经等来至此国，玄宗皇帝礼为国师。随驾两京，翻译《大毗卢遮那》等经，为大毗卢遮那曼荼罗灌顶大阿闍梨。无畏三藏和尚复将此大毗卢遮那大教王，付南天竺国三藏金刚智，三藏金刚智复将金刚界大教王授三藏善无畏，互为阿闍梨，递相传授。金刚智梵云嚩日啰（二合）吉娘（二合）曩此云金刚智三藏善解大小乘，解声明论，于一切有部出家，南天竺国国王之子，亦舍王位出家，来游震旦，誓弘圣教，玄宗皇帝礼为国师。随驾两京，翻译《金刚顶大教王》等经，为金刚界曼荼罗灌顶阿闍梨。三藏金刚智复将大毗卢遮那大教王，付大兴善寺三藏不空智阿闍梨梵云阿目佉吉娘（二合），那梵云不空智三藏和尚蕴五部五秘要，入普贤之性海之心。住瑜伽，则顿入佛乘，演真言，则天魔摧碎。三朝国师，天子稽首，自玄宗肃宗至于代宗，珍仰之心，敬之如佛，代宗皇帝请为灌顶大阿闍梨。所传大教四十余年，所翻经论凡百余部。大兴善寺三藏和尚从大和尚金刚智三藏，传授金刚界法，已复恐大教未圆，自往南天竺国，亲礼长年普贤阿闍梨，重更咨受金刚界五部百千颂法，将得十万偈经故。此二本《大教王》，秘密甚深，堪传者稀，经数百年方才传一人。自佛法流传东夏神州，近一千余年，所有持念秘密心地教门流行，不过此二本《大教王》（即《大毗卢遮那大教王》及《金刚界大教王》是也），统摄一切持念教门。次有苏悉地（此云妙成就）教，广明三部，亦摄论持念法。此中但明事成就，与金刚界及大毗卢遮那义味相涉，亦是至极要妙法。三藏善无畏所译兼前二部大教及苏悉地，共成三部大教，大兴善寺三藏和尚再译流传。时善无畏三藏复将此《大毗卢遮那

大教王》传付大兴善寺沙门一行及保寿寺新罗国沙门玄超。沙门一行既传教已，造《大毗卢遮那义释》七卷（分为十四卷）《略释》二卷，《大毗卢遮那形像图样坛仪》一卷，《标帜坛仪法》一卷，《契印法》一卷，造《金刚顶经义决》三卷（上卷有本。余两卷阙本）。大兴唐寺一行和尚博瞻天文，学通内外，唐梵经史，无不洞明。每与玄宗皇帝行座相随，论理国及预翻经，不暇传法。次沙门玄超阿闍梨，复将大毗卢遮那大教王及苏悉地教，传付青龙寺东塔院惠果阿闍梨。阿闍梨又传付成都府僧惟尚（又云惟明），汴州辨弘、新罗国僧惠日、悟真，日本国空海，当院僧义满、义明、义证、义照、义操、义愍、法润（付法传阿闍梨灌顶位者数十人），或有在京传持，或有外方弘教，皆多沦没。次东塔院义操阿闍梨，传付同学僧义真、景公寺深达，净住寺弟子海云、崇福寺僧大遇、醴泉寺文苑（已上五人皆传教），传付次阿闍梨位。次东塔院法润阿闍梨，传付净法寺僧道升、玄法寺法全、惟谨，此《大毗卢遮那大教王》，又名大悲胎藏毗卢遮那者，从如来大悲根本，发生大菩提心，从菩提心成菩提行。次证大菩提及涅槃，皆从方便具足成就五智之身，即是长恶字门，故经云方便为究竟。能成诸佛事，如转轮圣王将欲受生，托在圣后母腹，当知圣王不久生也。修瑜伽者，发菩提心。住阿字观，观法不生，即是住毗卢遮那胎藏。如显教大乘《仁王般若》云：“伏忍圣胎三十人，十住、十行、十回向，此名地前三十心，名住圣胎也。”此约显教渐悟菩萨地前修行，经一大阿僧祇劫，始名住圣胎菩萨，由名外凡夫，修真言行菩萨则不如是，于一念顷具足五智身，住大毗卢遮那佛位。廓周法界为曼荼罗，体才住心，名入圣胎。观至究竟，名成佛位，是名超越三僧祇劫而证菩提。上来具明胎藏教意，谨依显密二教界略叙其由，教意深广，难穷其

底。但海云忝承佛荫，得遇圣教，亲承法眼，传于《大毗卢遮那》、《苏悉地》，从上相承，至今八叶。粗述宗旨，随所见闻，略记次第，诸有智者，幸请指示，稽首三际一切智，普贤秘密持金刚，回兹赞演福群生，悉愿同生安乐国。

巨唐大和八年岁次甲寅 10 月上旬有八日，净住寺传教苾刍海云集（或题：清凉山大华严寺传法比丘海云集记）。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 据《大正藏》原康安元年（1361）本等，参《乐续藏经》本。

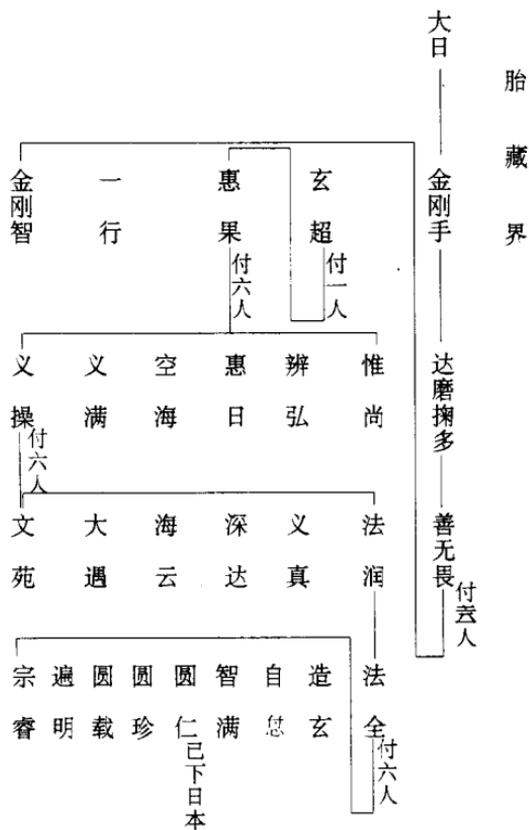




(16) 《胎金两界血脉图》

大唐咸通六年八月十七长安城左街

慈恩寺造玄阿闍梨付嘱师资血脉



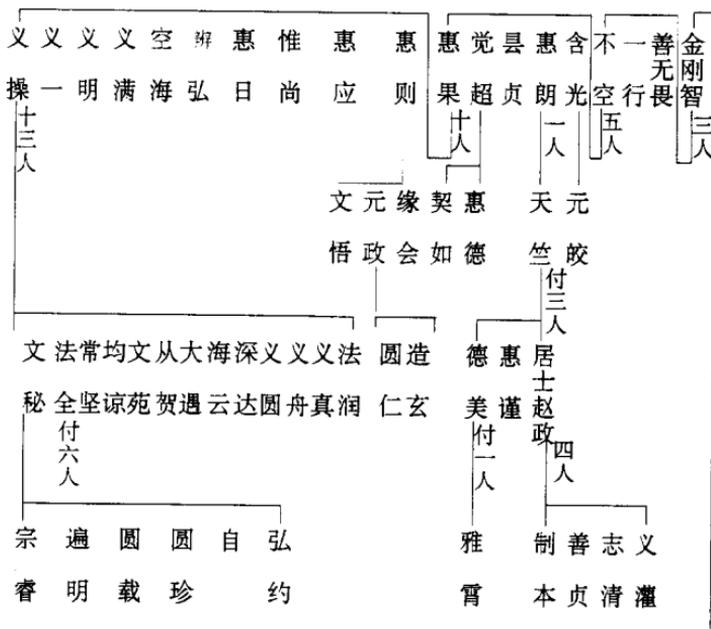
大日金剛界

普贤

曼祖室利

龙猛

龙智



## 主要参考书目

- 《大正新修大藏经》(包括正、续编及图像部、法宝总录)，  
新文丰出版公司影印大正原版，中华民国 72 年 1 月修订  
版。
- 《续藏经》，新文丰出版公司影印藏经书院版。
- 《中华大藏经》(汉文部分前 32 册)，中华书局。
- 《经集》，郭良鍇译，中国社会科学出版社，1990 年 1 月。
- 《〈大唐西域记〉校注》，季羨林等校注，中华书局，  
1985 年 2 月。
- 《〈大唐西域求法高僧传〉校注》，王邦维校注，中华书局，  
1988 年 9 月。
- 《宋高僧传》，范祥雍点校，中华书局，1987 年 8 月。
- 《入唐求法巡礼行记》，圆仁撰，顾承甫、何泉达点校，  
上海古籍出版社，1986 年 8 月。
- 《佛教史大宝藏论》，布顿著，郭和卿译，民族出版社，  
1986 年 3 月。
- 《青史》，廓诺·迅鲁伯著。郭和卿译，西藏人民出版社，  
1985 年 3 月。
- 《汉藏史集》，达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译，西藏人  
民出版社，1986 年 12 月。
- 《印度佛教史》，多罗那他著，张建木译，中国佛教协会印  
行，1983 年 7 月。
- TĀRANĀTHA'S HISTORY OF BUDDHISM IN INDIA  
Translated from the Tibetan by Lamacimpa Alaka  
Chattopadhyana, K. P. Bagchi & Company

- Calcutta, 1980.
- 《土观宗派源流》，土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译，西藏人民出版社，1984年11月。
- 《秘密佛教的历史》，樺尾祥云著，密教文化研究所，昭和8年。
- HISTORY OF THE TANTRIC RELIKION by N. N. Bhaf Tacharyya, Calcutta. 1987.
- 《イニド密教学说序》，巴达恰利耶 (B. Bhattacharyya) 著，神代峻通日译，密教文化研究所，昭和37年。
- TRADITION IN MYSTICISM by M. P. Pandit New Delhi, 1987.
- 《イニドの密教》，宫坂宥胜著，大藏出版社，昭和34年。
- 《密教の历史》，松长有庆著，平乐寺书店，1969年。
- 《密教经典の成立史论》，松长有庆著，法藏馆，昭和55年。
- 《现代密教讲座》共8卷，大东出版社，昭和51年6月。
- 《真言宗全书》，真言宗全书刊行会，1934年。
- 《千ベツト密教教理の研究》，酒井真典著，高野山出版，昭和31年12月。
- 《秘密佛教の研究》，森田龙仙著，临川书店，昭和48年10月。
- RISE OF ESOTERIC BUDDHISM IN TIBET by Eva M. Dargyay, Delhi. 1979.
- 《印度佛学源流略讲》，吕澂著，上海人民出版社1979年10月。
- 《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局，1979年8月。
- 《魏晋南北朝佛教史》(上、下) 汤用彤著，中华书局，1983年3月。
- 《隋唐佛教史稿》汤用彤著，中华书局，1982年8月。
- 《中国佛教史》(1—3卷) 任继愈主编，中国社会科学出

- 版社，1981年9月、1985年11月，1988年4月。
- 《印度哲学史》，黄心川著，商务印书馆，1989年7月。
- 《佛教史》，杜继文主编，中国社会科学出版社，1991年12月。
- 《印度佛教史》，[英]渥德尔著，王世安译，商务印书馆，1987年4月。
- 《明清佛教》，郭朋著，福建人民出版社，1982年12月。
- 《中国佛教近代史》（上、下），释东初著，东初出版社。
- 《西藏民族政教史》，法尊著，重庆北培木刻本，1940年。
- 《西藏佛教发展史略》，王森著，中国社会科学出版社，1987年6月。
- 《日本佛教史纲》，村上专精著，杨曾文译，商务印书馆，1981年11月。
- 《当代佛教》，杨曾文主编，东方出版社，1993年7月。
- 《名僧录》，全国政协文史资料委员会宗教组编，中国文史出版社，1988年11月。
- 《元朝帝师八思巴》，陈庆英著，中国藏学出版社，1992年6月。
- 《法门寺史略》，陈景富著，陕西人民出版社，1990年7月。
- 《周叔迦佛学论著集》（上、下），周叔迦著，中华书局，1991年1月。
- 《现代佛教学术丛刊》，张曼涛主编，大乘文化出版社，1979年
- 《现代佛学大系》，蓝吉富主编，弥勒出版社，1982年、83年。
- 《海潮音文库》，新文丰出版公司再版，1985年。
- 《中国佛教》（一、二），中国佛教协会编，知识出版社，

- 1980年，1982年。
- 《敦煌讲座》(之六《敦煌胡语文献》，之七《敦煌与中国佛教》，大东出版社，昭和60年8月，昭和59年12月。
- 《云南大理佛教论文集》，蓝吉富等编，佛光出版社，民国80年7月。
- 《密教大辞典》，密教辞典编纂会，新文丰出版公司影印增订新版，1979年10月。
- 《望月佛教大辞典》，望月信亨主编，增订版，昭和48年7月。
- 《中国大百科全书·宗教》，罗竹风主编，中国大百科全书出版社，1988年2月。
- The Encyclopedia of Religion Mircea Eliade editor in chief, New York, 1987.
- An Encyclopedic Survey of Hinduism: Hindu World by Benjamin Walker New Delhi. 1983.
- 《二十五种藏经目录对照考释》，蔡运辰编著，新文丰出版公司，1983年12月。
- 《西藏大藏经总目录》，东北帝国大学法文学部编，昭和9年10月。
- 《汉译对照梵和大辞典》，荻原云来编，新文丰出版公司影印，1979年，10月。
- SĀNSKRIT ENGLISH DICTIONARY by Arthur A. Macdonell, New Delhi. 1979.
- 《金史萃编》，[清]王昶辑，中国书店，1985年3月。
- 《全辽文》，陈述辑，中华书局，1982年3月。
- 《辽史》，[元]脱脱等修，上海古籍出版社，上海书店《二十五史》本，1986年12月。

- 《元史》，[明]宋濂等修，上海古籍出版社，上海书店  
《二十五史》本，1986年12月。
- 《元史续编》，[明]胡粹中编《四库全书》本。
- 《雪楼集》，[元]程文海著，《四库全书》本。
- 《秋涧集》，[元]王恽著，《四库全书》本。
- 《道园学古录》，[元]虞集，《四库全书》本。
- 《明实录藏族史料》，《西藏研究》编辑部，西藏人民出版社，1982年12月。
- 《日下旧闻考》，[清]于敏中等纂，北京古籍出版社，  
1983年5月。
- 《敦煌遗书总目索引》，商务印书馆，1962年。
- 《敦煌莫高窟内容总录》，敦煌文物研究所编，文物出版社，1982年。
- 《中国石窟·敦煌莫高窟》（三、五），敦煌文物研究所编，文物出版社，1987年。
- 《敦煌彩塑》，敦煌文物研究所编著，文物出版社，1978年。
- 《陇东石窟》，甘肃省文物工作队、庆阳北石窟文物保管所编，文物出版社，1987年11月
- 《敦煌吐鲁番文献研究论集》（3），北京大学中国中古史研究中心编，北京大学出版社，1986年2月。
- 《中国古籍印刷史》，魏隐儒编著，印刷工业出版社，  
1988年5月。
- 《高级印度史》（上、下），[印度]R. C. 马宗达、H. C. 赖乔杜里、卡利金卡尔·达塔合著，张澍霖、夏炎德、刘继兴、范铁城、朱万麟合译，商务印书馆，1986年8月。
- 《印度古代史纲要》，[印度]D. N. 恰著，范铁城译，中国社会科学院、北京大学南亚研究所，1984年5月。

《印度社会政治简史》，葛维钧著，中国社会科学院南亚  
与东南亚研究所，1988年。

《云南史料目录概说》，方国瑜著，中华书局，1984年1月。

《南诏史论丛》(2)，云南大理南诏史研究学会编印，  
1986年。



## 后 记

本书是一部旨在反映秘密佛教在中国发展演变的历史为主、兼及世界其它地区和传承系统的密教整体历史的学术专著。所有章节的安排设计和内容的繁简取舍，都围绕中国密教这个中心议题。这里所谓的“中国”，是个文化概念，称“中国密教”，主要讲汉传佛教而兼及藏传佛教。由于目前尚无一部专门论述中国密教的通史性著作，故本书采用详史事、多考证，略议论、少重复的方法，注意系统性和完整性，并将宗派传承的历史和一般信仰的历史相结合，力求反映和揭示出中国宗教发展演变的基本史实和历史规律。古代各部分，凡涉及与其它佛教史著作相重复的，均从略。近代部分，因资料所限，亦从略。印度密教，着重探讨历史密教的起源、形成和早中期历史，晚期历史因藏译中有比较系统的记载，故有待于来者。藏传密教及大理密教，广义上也在中国密教的范围之内，但自成体系，传承有别，故作全面论述，而重点仍在（藏传）传入内地的历史。日本密教及朝鲜密教，根据已有的研究（日本）加以介绍，但突出与中国密教直接相关的入唐八家。本书是从历史学角度探讨中国密教乃至整个密教的一部尝试性著作。尽管想在前人研究的基础上有一些突破和进展，但因知识结构、专业水平和图书资料所限，不少之处未能尽如人意。尤其在相关的教义思想及其它横面的研究上力不从心，显得薄弱，不无遗憾。

本书是从1992、1993及1994年上半年集中撰写而成的，

但相关的研究早在1987年就已开始。当时著者正在中国社会科学院研究生院攻读硕士学位，在确定论文选题时，由任继愈、杜继文、杨曾文三位先生提议，并结合个人专业研究志向，确定以中国密教为研究方向，从此便与密教研究结了缘。后来的几年中一直专注于中国密教史，也先后发表数篇论文。至1991年始拟大纲，集中写作。此间得到杨曾文、杜继文和黄心川三位先生的指导、支持。本书的完成，首先要感谢他们。其中黄心川先生在百忙之中特为本书写序，给予鼓励，是尤其要感谢的。在本书的写作过程中，得到中国社会科学院世界宗教研究所图书馆和张新鹰先生以及青海省社会科学院图书情报所在图书资料方面的大力支持。在此亦申谢意。黄夏年同学亦提供部分资料帮助，许得存同学帮助查对部分藏文条目，一并表示感谢。

本书的出版，得到中国社会科学出版社的直接支持，哲学编辑室的同志反复校阅全稿，提出了宝贵的修改意见，若无他们的努力，本书是难以问世的。

著者

一九九五年八月