

密教中的依他力

嚴耀中
北京師範大學

摘 要：密教把依他力作為修行的特點之一，是佛教本身理論不斷發展所導致的結果。這種屬於廣義的轉依也是其適應性的一種表現，包括密教來到中國之後的種種變化。

關鍵詞：轉依、密教、依他力

佛教從原始時期到最後進入密教階段，雖然走向涅槃的目標始終不變，但修佛的方法卻發生了很大的改變，其中之一便是由依自力轉向側重於依他力。這個過程吾人也可以理解為是一種“轉依”，一種對自我與非我之間關係的認識之增進所導致的路徑變化，也符合着轉所依而成佛之廣義。鑒於密教修行中展示出明顯的依他力思想，因此其與佛教原有的依自力觀念的關係，以及由此發生的各方面影響，值得作為剖析之典型。

一

宗教的差異，包括一教之內的教派分歧，很大程度上體現在觀念上，所謂依自力和依他力問題即是其中之一。因為宗教修行中依自力和依他力的比例是判別宗教性質和對社會文化適應性的一項重要標誌，因此並非是一個簡單問題，從而也是密教輸入華土後展示中國化程度的一個方面。

從修佛的最終目的反視，是一個為解決“生、老、病、死、怨憎會、愛離別、求不得、五盛陰”等八苦而達到“常、樂、我、淨”之過程，其實這也是一個從尋求自我解脫到泯滅一切差別的過程，其間解決辦法產生變化也是理所當然。這中間，解脫可以說是一種完全由自覺指導下的對抑制欲望的自我努力，而差別之泯滅則是需要主體和客體雙向互動才能達到目的，兩者之間還是有所差別的。

對於具體的人來說，如何超越生死與自我，依自力還是依他力是一個重要的分歧點。雖然在生活實踐中兩者不可能完全被分得清清楚楚，就像人的智商和情商不可能被絕對地分割開來一樣，所以只能就其傾向性而言。一般地說，智商所形成的理性會明白任何得救基

本上還得靠自身之努力，即有所謂依自力；情商容易產生和依賴信仰，深感絕對的精神力量既然可以創造萬物，就必定能解救自己，“在為信仰所充溢的虔誠中，個人忘卻自身，而專注於其物件”¹，於是在增厚宗教氛圍的同時形成了依他力的思想基礎。後者也是形成宗教意識的本源，雖然宗教修行也需要自己的努力，但在通常的情況下宗教信仰的濃度是和依他力或依神力觀念成正比例。

在世界宗教之林，佛教對這個問題特別注重，因為它走過一條從主張依自力解脫到側重依他力的過程。任何宗教在發展的過程中，既有可能對自身的特點或特點之一不斷地進行強化，也有可能此特點被弱化，後者亦被稱之為異化。因此，在佛教傳播過程裡發展出來的許多部派中，所含依自力和依他力成分之比重，大致上能夠判斷出某個教派或宗派還持有多少佛教的正統性，或者說被異化了多少。

與大多數的宗教相比，早期佛教的一大特色在於信徒要擺脫生死命運所帶來的諸多苦惱，並不是依仗神力，而是依靠自己修得正果，即“通過自身成為自為者”²。佛陀自己的身體力行，以及他對追隨者的宣說與指導，並非屬於宗教性質，而是對於人生與世界的一種理性探索，所以爭取覺悟得靠自己的不懈努力。他“通過對神祇權威的否定，消除了依賴教司種姓說情的需要，宣揚一個人人都能在今生或後世自救的體系”³。佛陀的學生和信徒也大體做到並形成傳統，即佛徒“在獻身于神聖目標時，一切他所傾心發揮的張力給予他一

¹ 黑格爾《宗教哲學》，魏慶征譯，北京：中國社會出版社，1999年，第165頁。

² 黑格爾《宗教哲學》（前揭），第85頁。

³ 肯尼斯·羅伊·諾曼《佛教文獻學十講》，陳世峰、紀贇譯，上海：中西書局，2019年，第135頁。

股神聖意志的精神力量”⁴。毫無疑問，這種力量形成的全過程都在“自我”的範圍內，包括在覺悟過程裡的自證。佛陀在其中，僅僅是作為指點迷津的導師，即所謂“天人師”。另一方面，當佛教從一個志同道合的修行團體被越來越多地摻入崇拜的因素時，佛陀的精神力量隨之被不斷擴大，他作為崇拜對象之“神”的符號超越了作為導師的身份，他的形象和力量就越來越趨向於無限。信仰的本質就在於外在之影響，所以對外在的依存度能夠作為其宗教色彩強弱的標識，無論是對個人還是團體。佛教從佛陀在世，到小乘、大乘、密教等各有特色的不同時代，其實也是宗教色彩不斷增強的過程。這是在宗教化過程裡不可避免的現象，但由此也在信眾裡發展出依他力之期望。

從修行之果位來回視，“在原始佛教及傳統的、保守的佛教當中，其最高目標是通過自己的修行，由自己來拯救自己，完成這一修行的人被稱作佛陀和受人尊敬的人（阿羅漢）”⁵。至少從小乘佛教時代開始，“定慧雙修”與守戒的結合成了信徒修行的最主要方式，也是體現佛教依自力的最典型之宗教實踐。其中，定和戒，都意味着對自身欲望和衝動之克制，這需要修行者具備堅定的意志，“正己而無希外助”⁶。但自控能力之養成，領會佛陀教導來獲得智慧是必不可少的前提。佛家的大智慧就是明白欲海即是苦海，而欲念所執著追求的任何物件，皆為因緣和合所成，無常無自性，是為空。懂得了這個

⁴ 馬克斯·韋伯《印度的宗教：印度教與佛教》第九章，康樂、簡惠美譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，第302頁。

⁵ 中村元《比較思想論》，吳震譯，杭州：浙江人民出版社，1987年，第224頁。

⁶ 郝超《奉法要》，《弘明集》卷十三，《大正藏》編號2102，第52冊，第88頁上欄第22-23行。

道理，就能自覺地堅持戒和定，憑藉自身之修為走向涅槃境界。在這整個過程裡，如果一定要尋找出依他力的成分，至多就是聽取佛陀的教誨了。然而“大乘佛教興起的結果，是把佛陀個人絕對神化”，即“在大乘佛教裡，佛陀成了猶如太陽神一樣的角色”⁷。這樣隨之也就產生了“法身佛”的概念，並使之成為人的本性和現象世界的本體。以此為例，“連帶神化了人性中利他之大慈大悲的意願，並藉此尋求解脫和救贖信者”⁸。但大乘佛教的追求解脫途徑，還是依靠六波羅蜜多，所以它的修行之道還是以依自力為主。

不過既然大乘佛教的涅槃義理是為了消除自身與法身之間的隔閡，從而完成佛性的回歸，這就不是一個單純的解脫問題了，因為一滴水融入大海也需要和大海相接，得到大海的擁抱。更因為真如本體具有大慈大悲之佛性，其自身由此對“一滴水”有着一種難以抗拒的吸引力，所以和大海與一滴水關係相比，具有應化功能之法身與一切有情之自身之間更體現出彼此互動的雙向性。

密教與大乘的區別在於後者對佛性的回歸僅僅意味着一種意識上的覺悟，而前者所要爭取的是人作為一個現象主體之最高歸宿應該是圓滿無漏。佛教發展到密教的階段，也是它在印度存在的最後的階段。在這個階段，佛教在印度社會文化的影響下，以及受到婆羅門教的擠壓，宗教形態由此被不斷異化。如“在瑜伽行派與（後期）中觀派思想的啟發下，瑜伽者憑自身的種種修驗，適應印度神教而漸漸形

⁷ Alex Wayman, *Buddhist Insight*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, p. 375. 作者可能指佛陀有了大日如來的名號，即具有法身佛的地位。

⁸ Vishwanath Prasad Varma, *Early Buddhism and Its Origins*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973, p. 25.

成”⁹。如此當然也意味着原有的特色之被逐漸弱化和異化，這中間也就包括教義中所含依自力和依他力主張的彼此消長。可以說，佛教從原始時期到密教階段，是一個修行側重于依自力轉化到依他力的過程，也是一個走向完全宗教化的過程。

二

在宗教傳播的過程中，隨着時間和地域的變化，它的形態甚至是教義主體都會進行一些調整以求適應。這也可以說是一種廣義的“轉依”，因此它修法中的依自力和依他力的關係之間必然會在東土發生一些有特點的變化。

大致在公元4世紀初的兩晉之間，佛教在中國社會中的傳播形成了席捲社會之規模，而密教在華土的發展高潮，即在教義、修法、儀軌等方面自成有特色的體系而作為一個有別於他者的“宗”，則在8世紀中葉。不過此和佛教在印度的情況有異，這不是一個線性的過程。由於比較遲來的密教在中國遭遇的環境與此前大不相同，因此在發展變化裡形成了新的特點，以下僅就其修法中的依他力和依自力的情況言之。

在漢傳密教裡所表現出來的依自力和依他力觀念之間的一些轉變，也是和密教在中國佛教與中國社會裡境遇相呼應的。在中國佛教諸宗裡，密宗和淨土宗都有着較為顯著的依他力思想，且因為前者與印度佛教的承襲更為直接，所以必需從其淵源說起。通過自我克制和自升境界的修行方式，稱之為依自力，那些依仗神的恩典而得救的信

⁹ 印順《印度佛教思想史》第十章，北京：中華書局，2010年，第345頁。

仰，一般稱作依他力或依神力，以示彼此的區別。佛教信仰裡這種依他力觀念的濫觴首先是和中國佛教的主流是大乘佛教分不開的，尤其是代表大乘有宗的“涅槃佛性學自晉宋興起之後，就漸漸入主佛學界，最後終於佔據了佛學界的統治地位”¹⁰。漢傳密教當然會受到它的影響，鑒於認識到“總福祐之會者，莫尚於法身；宣一切之知者，莫貴於如來”¹¹，由此歸宿與源泉是二是一，從而形成如何依他力的新途徑。

大乘佛教對以“普度眾生”為宗旨的菩薩精神之提倡附帶出了一個問題，即被普度的“眾生”必需要仰仗佛或菩薩之力來脫離苦海，即依神力或依他力。假如眾生都能依從佛陀教誨憑着自身努力離開苦海，所謂菩薩精神就成了一個偽命題，所以大乘佛教之教義中蘊涵着依他力思想的源頭。這也是佛教從大乘時代開始具備完全意義上的宗教的標識之一，因為只有宗教的信徒有了依神力或依他力的思想，才可以說該宗教已經有了足夠的神聖性和神秘性。密教興起後，作為大乘佛教的一種後續，在這方面更加強調：“一切諸如來，此教菩薩眾，皆已攝受汝，成辦於大事。汝等於明日，當得大乘生”¹²。密教如此宣說，是因為它在意識形態上比佛教的其它教派更強調信仰的力量。思想上的信仰和思考是相互對立的反比關係，所謂“個人思考和信仰之心具有內在的衝突性，若不放棄一方必不可相容”¹³，佛教之

¹⁰ 賴永海《中國佛性論》第九章，上海：上海人民出版社，1988年，第296頁。

¹¹ 李顥《大乘賦並序》，《廣弘明集》卷二十九，《大正藏》編號2013，第52冊，第339頁下欄第27-28行。

¹² 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷一《入漫荼羅具緣真言品第二之一》，《密宗十三經》，北京：國際文化出版公司，1993年，第8、9頁。

¹³ 周維東、郭鵬程《“大歡喜”的現代意義與魯迅意義——以“復仇”為中心》，《西南民族大學學報》2019年第1期，第164-169頁。

偉大卻使這兩者構成了一個有着對立之統一體。而依自力是需要以自我思考為基礎的，依他力亦需仰仗信仰，如淨土信仰以認定“十方所有諸佛菩薩，皆得大神通，無有障礙；能以種種善巧方便，救拔一切險厄眾生”¹⁴為首要前提也與此密切相關，密教則深信所有神通最後都歸諸於大日如來，但也保留了需要在修行上自身作出一定努力才能獲得佛力加持的先決條件。

大乘教義中普渡眾生的菩薩精神猶如陽光普照，但每個人得到陽光的部位、分量、時間等等又各不相同。這和大家一起讀佛典、聽講經，但所得之感悟卻是彼此都不一樣的情況雷同。如此，密教出於對得到佛陀所說法之途徑的不同理解，在很大程度上改變了自持力在修行中的作用。如認為佛陀所說法只有對症下藥才有效力，因為世人為情欲所累之狀無一相同，而此病之良藥可能於彼病是毒藥，所以佛陀救世之法僅能讓具體的個人知曉，他人聞知反而不利，於是只可以用特殊的語言秘密說法，故稱密教。“密藏者，陀羅尼法也”¹⁵，如此能使眾生分別悉知的特殊語言名為陀羅尼，“陀羅尼，秦言能持，或言能遮”¹⁶，俗稱咒語。所謂能持即是能集種種善法，能遮可使心不生惡，因此若得陀羅尼，可即身成佛，於是修行的重點轉向了如何獲得陀羅尼。鑒於陀羅尼體現着佛法無比，依仗陀羅尼即是依仗佛力，于此也成了依他力觀念在密教裡發展的一條主線。如“不空等人

¹⁴ 《起信論示勝異方便釋》，《藕益大師淨土集》卷上，上海：上海佛學書局，1995年，第75頁。

¹⁵ 《大宋僧史略》卷上“傳密藏”條，富世平校注本，北京：中華書局，2015年，第63頁。

¹⁶ 引自大村西崖《密教發達志》，東京：國書刊行會，1917年，第29頁。

借重已廣為流行的《佛頂尊勝陀羅尼經》，以推展其教”¹⁷。這樣子一來，密教的修行就成了主要通過陀羅尼來實施主體與客體的相向互動，並有可能在實體上，而非僅僅在理論上達成眾生與佛的同一。

如果說印度社會的文化習俗是促成密教在佛教裡頭興起的外因，陀羅尼觀念的發展則是推動佛教形態演變的內動力。佛陀的思想是依靠他的弟子們用“如是我聞”之名義來廣為宣傳，後來據此以各種文字寫成的經籍是佛法走向世界的主要載體之一，在這個過程裡，佛教對語言文字構成的符號系統所蘊含的巨大作用力有了深刻的認知。到了大乘佛教時代，法身和佛性等概念之普及，使佛法及其獲得方式的認知與需求超越了佛陀曾經說過的記錄所能提供的。也就是說，用通常語言所構成的符號系統已經擔負不了對佛法的闡釋和應用之需要。在如此形勢的觸動下，創意新的佛法載體成了當務之急，於是也有了多種陀羅尼之說。這包括對語音符號的各種特殊約定，以體姿和手勢構成的不同符號系統，以及由相應神祇進行排列組合拼合出來的圖案或模型等等，後者稱之為曼陀羅，意為壇城，實際上代表着意念中的各種佛法的表現形式。這一切構成了密教形態的主要外在框架，它們對佛教教義和宗旨而言又具有工具性。密教的信徒指望這些符號系統來得到法力的加持和成佛之通道，如“密教認為經咒、儀軌等法術的力量足夠隨意地改變自然”¹⁸，即不僅依佛力來修身，還當做為己所用之工具。

密教與此前的佛教相比，大乘佛教時代所萌生的圖像崇拜和密法

¹⁷ 劉淑芬《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》第一章，上海：上海古籍出版社，2008年，第38頁。

¹⁸ 陳明《印度佛教神話：書寫與流傳》第五章，北京：中國大百科全書出版社，2016年，第174頁。

在佛教裡的發展幾乎是同步的，其進步至密教時可以說達到了頂峰。廣義地說各種曼陀羅和手印等都屬於這個範圍，即使從狹義的角度，特色鮮明的密教造像大大地增強了信眾的崇拜意識，而偶像崇拜是依他力觀念存在與發展的一個重要特徵。密教圖像的發達主要沿着二個方向，其一是多首多臂神像之廣泛出現，最典型的就是華土民眾非常熟悉的千手千眼觀音像。多臂多首的造型能夠直觀地顯示神的力量，使見者由敬畏而崇拜，進而產生對佛和菩薩依賴之心。其二是着重顯示神的忿怒相（或稱“猙獰相”），作用在於“忿怒相為濟度難調眾生者”¹⁹，即忿怒相為眾生救苦救難的一種方式。密教的經籍中記載着各種畫像法，充分突出了圖像崇拜在密教裡的意義，當然也是和依他力思想的盛行密切相關。

作為佛教裡最具神秘性的教派，同時又缺乏教義創新所隨帶的神聖光環，在這種情況下，建立繁瑣複雜的各種儀軌是一重要手段，因為儀式本身兼具神秘和神聖之特性，也是維持信仰的一種行之有效的方式。儀式是將人們按照一定規範組織成一個臨時的群體，這個群體通過協調一致的行為形成合力和“場面”。這種場面愈大愈壯觀，此中人們的行為愈是整齊有序，就會合成一種“力場”或“氣場”，由此也形成了它的神秘和神聖。在宗教儀式裡，這樣子的力場或氣場即可視為神靈或神力之表現，其中每一個參與者都可體味到這種靈與力的感染和加持，這樣就產生了依神力的意義。鑒於遵守規範和達到儀式的要求也需要參與者自身的自律和努力，可以說宗教儀式混有依自力和依他力的含意，然而在宗教實踐中往哪個方向傾斜則取決於宗教與社會文化之間的關係。湯用彤先生指出：“密教則外重儀軌，內

¹⁹ 大村西崖《密教發達志》，東京：國書刊行會，1917年，第152、153頁。

附教理，自成一系統宗派”²⁰。密教集各種儀軌之大成，其中若結壇、護摩、灌頂等系密法不可或缺之內容。因此在上述密教重視儀軌傾向，並且在實際上是強調對儀式的遵守取代了戒律的約束。在儀式的過程中，通過諸如“禮拜者，屈己也；旋遶者，戀慕也”²¹，把依自力的信念轉移到崇拜的物件，無形之中轉移了對依自力的堅持。此外，場面的形成在很多情況下是通過壇城，即曼陀羅(Maṇḍala)的設置。輪波迦羅(637-735)所譯《蘇婆呼童子請問經·律分品》(《大正藏》編號 895)云：“以諸大聖眾及與諸天所居住處，是故名為大曼荼羅”。也就是說曼陀羅實際上是一個諸神雲集的世界，也是一個如何通過複雜的儀軌運行而取得神力加持的場合，於此密教的依他力就具象化而系統化了。

形成這種依自力觀念被轉換的思想背景，在於對欲望的性質之認知有了根本性的變化。呂建福先生通過對《大樂經》(《大正藏》編號 243)的解讀，概括為：“就是說不要把貪染與清淨對立起來看，不能孤立地視貪染為敵。相反，從本質上認識到貪染即是清淨，淫欲即是道，大欲即是大樂。對治貪染，要從貪染入手，以染伏染，這樣才能了達究竟法”²²。這種修法也可以說是“以果位為重點，是對果位的直接教授。在修持上……以此調整修行者的心性”²³。佛教戒律原本是為了防止貪染對修行人的影響，所謂依自力也是依靠自己的定力和智慧堅守佛戒，杜絕貪染之侵害。而按照《大樂經》等密教典籍的說法，既然治貪染可以從貪染入手，幾乎是對佛家戒律釜

²⁰ 湯用彤《隋唐佛教史稿》第四章，北京：中華書局，1982年，第195頁。

²¹ 前揭《大宋僧史略》卷上“禮儀沿革”條，第45頁。

²² 呂建福《中國密教史》第一章，北京：中國社會科學出版社，1995年，第96頁。

²³ 劉俊哲《宗喀巴“密宗道次第廣論”的哲學思想探析》，《民族學刊》2020年第2期，第58頁。

底抽薪，也使依自力的主張失去了主要的用武之地。

三

密教進入華土後，是內與華土佛教諸宗的密切交流，外和傳統社會文化進行適應性的互動，從而因地制宜顯出了它的特色。主要有以下幾點：

1、鑒於中國佛教的主流是繼承依自力的修行傳統，在彼此結合過程中必然會對密教有所影響，這也成了密教在一定程度上維持依自力之修行努力的外因。

密教有着很強的宗教形態融合力。鑒於密教的一些主要經籍是開元三大士在中國最後完成的，表現出“‘後期大乘’的如來藏我、自性清淨心、唯心的念佛觀，融攝了《般若》的平等不二，《華嚴》的涉入無礙，及中觀、瑜伽學，成為‘秘密大乘’的根本思想”²⁴。故爾能夠與中國佛教裡其他一些宗派進行了充分的溝通融匯，於敘述及用詞上也顧及漢譯文本的華土話語傳統，在此基礎上產生了緊密的聯繫，始終貫穿着“顯密雙修”而致使圓通的宗旨。這不僅使密教迅速地擴大了影響力，也豐富了中國佛教的內涵。如通過與天臺宗的結合，發展出帶有密教色彩的各種懺法，在社會中得到充分推廣，成為佛教在中國民間生活裡的一種重要存在。但懺法在發展的過程中發生了很大的變化，其目的與內容從自懺為主轉移到代他人作懺。懺法所包含的各種儀軌是密教漢化的一個重要側面，但儀軌之實施雖然對每個參與者來說也是意味著一種自持，但它畢竟是群體

²⁴ 印順《印度佛教思想史》第十章，北京：中華書局，2010年，第365頁。

性的行為，它進行的過程和最後之完成是需要全體參與者的互相依持，是自我與他人一起合力的結果。

除天臺禪學外，密教與華土各類禪學都有着廣泛的聯繫，幾乎所有與密教有些關係的僧人或是禪僧，或有禪功。如據《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》(*Cuhyasamāja*, 《大正藏》編號 980), 修法“只是靠禪定，在禪定中親眼見到如來，通過如來的力量才能達到瑜伽”²⁵。又“如對‘佛性’或‘法性’普在的共識；密宗三密(身密、口密、意密)和禪宗‘心心相印’共同表現着對語言的超越；……同樣認可即身成佛(不過層面上有所不同。禪宗放下屠刀，立地成佛是指意念上，密宗則以此肉身成就)”²⁶等。在這類共識基礎上則是漸悟和依自力，頓悟和依他力等有關對應。因為漸悟必須是自身努力之結果，須得“時時勤拂拭，莫使有塵埃”，而頓悟的契機則在於外來的啟迪，從世尊拈花引出迦葉微笑起。這個道理與密教修持中通過調伏身口意而獲得加持的路子是一致的。

2、與道教交流也對漢傳密教發展有重要影響。如“道、密在傳播過程中攝取、融合了對方的教義內容、儀禮、符咒、印法等，採用了對方的術語、文句、咒聲等”²⁷。如此結合對密教來說有利有弊。道教的東西出自本土，密教將它們吸收固然能夠在豐滿自身的同時有利於以民眾熟悉的形式來進行傳播，但這同樣也是使密教處於不利的地位，因為模仿的終究難敵土生土長的，這也是密教在中國社會的影響力比不過道教的原因之一。尤其重要的是，同樣是主張肉身可以修

²⁵ 沃德爾《印度佛教史》第十二章，王世安譯，北京：商務印書館，1987年，第453頁。

²⁶ 嚴耀中《論六朝的神通禪》，《中國哲學史》1999年第2期，第78-79頁。

²⁷ 黃心川《密教與道教》，收入氏著《東方佛教論》，北京：中國社會科學出版社，2002年，第71頁。

成正果，但道教的修仙完全靠自己，包括煉丹也得自己動手，密教的即身成佛最終還需大日如來的神力。道教的依自力勝過密教的依他力，根本的原因在於前者更符合中國文化的傳統思維模式。此外，唐宋以降密教和華土社會基層文化之結合頗有發展，尤其一些密教神祇如千手觀音、准提菩薩等受到民間廣泛的信仰。這在滿足中國一般民眾宗教功利主義心裡的同時，反過來也加重了漢傳密教依他力的色彩。

3、重視陀羅尼在傳教上的工具作用，積極宣揚咒語的作用，散佈神力創造奇跡的故事，所謂“開元三大士”的密教興盛時代之形成與此不無關係。此後陀羅尼經本與陀羅尼經幢始終作為密教存在之象徵到處可見。由於咒語具有高度的神秘性，能夠作為顯示宗教力量的重要方式，且和作為本尊真言的種子字 (bijākṣara) 聲形合一，成了高度濃縮的神秘性宗教符號來溝通自身與法身，證實兩者是二是一、即彼即此，從而能夠作為顯示法身神力的重要方式，所以被中國佛教的各種各派或多或少地採用，流傳至今。但鑒於使用咒語的對象主要是針對他者，所以至少是有違依自力之初心。雖然在華土依舊是把相當一部分的咒語應用放在自淨其身的努力上，作為日常修行功課的一部分。如在大部分寺院，更不用說密教色彩濃厚的寺院裡的僧人，都把念誦“十小咒”作為早課的必修內容之一。不過陀羅尼諸咒的應用似乎是個例外，以陀羅尼為工具之目的是為了取得修佛成就，包括陀羅尼在內的密教諸法，“皆釋尊，若觀音、文殊等菩薩說之。而其受法、持誦、功德，專在世間諸願成就”²⁸。也就是說，依靠陀羅尼諸法而取得諸願成就也是依他力的表現之一。

²⁸ 大村西崖《密教發達志》(前揭)，第373頁。

4、密教到了中國成了密宗（密宗實際上僅是漢傳密教裡一個比較突出的部分），一個重要原因就是它有了一個傳授體系。不僅如此，由於依他力觀念的影響，在修行過程裡對導師的依賴程度要遠遠超過中國佛教的其他諸宗。在中國佛教傳授體系裡，師傅對徒弟的修為主要起點撥作用，僅是後者的引路人。這與孔子“引而不發躍如也”和教學相長的教育思想是一致的。但“到了‘易行乘’，則不尊經，而是尊師，尊重他們的導師、上師，認為只要照導師的指導做就行了”²⁹。故爾在瑜伽密教裡，門徒們“完全信任和服從上師，把上師作為終極者和超越凡俗知識的力量的代表”³⁰。如此態度也是依他力思想的一種折射。但這種現象主要反映在藏傳密教裡，由於漢傳密宗的傳授系統到晚唐時已經趨於消失，所以這個特點並不顯彰，這也是密教的各種基因在華土始終存在而密宗的傳授系統則早早消失的原因之一。

5、與淨土信仰互相鼓動和促進，在二個層面上合成了中國佛教裡的依他力觀念體系。其中，密教在理論上完整了依他力和依自力之間彼此依存的關係，而淨土宗則將依他力的獲得簡易化而在教內外得到更多的認同與實踐，譬如“通過三密的實現能堅定往生淨土的信念”等³¹。如此，從唐代開始，使依他力觀念在中國佛教的修行觀念中成了主流。這是一個有別於密教和中國佛教其他諸宗的很值得注意的現象。與淨土宗一樣，由於可以依他力，用不着自己做更多

²⁹ 呂澂《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2002年，第297-298頁。

³⁰ 李維亞·孔《瑜伽與導引：歷史、世界觀與技術》，收入伊薩瑪·泰奧多主編《梵與道：印中哲學和宗教比較研究》，葉首德譯，北京：宗教文化出版社，2017年，第188頁。

³¹ 嚴耀中《漢傳密教》第八章，上海：學林出版社，1999年，第126頁。

的努力，修行變得簡單易行，所以也有“易行乘”之稱。如此當然也有利於它的廣泛傳播。不過從另一方面說，鑒於華土儒家有着克己復禮和君子自強不息等強烈思想傾向，對密教裡的依他力和依自力觀念的取捨產生一定的影響，致使現存漢傳密教裡對依他力的觀念背景有所壓制，即使在修行密法時也注意自己的努力。如唐代僧智生前“持金剛般若及尊勝咒等各二萬遍”³²。這當然也是自身努力的體現，所以漢傳密教與淨土宗相比，依他力和易行道的色彩淡薄了很多。

6、鑒於密教的主導觀念裡包含着“一面殺、盜、淫、妄，一面即可‘成佛’”³³，從而和華土的以儒家思想主導的文化傳統格格不入，導致了其作為一個宗派的整體在華土很快消失。但在宗教的社會實踐中，密僧們則尊重漢文化的道德觀念和行為準則，並以此作為對密教在華土應該呈現何種形態之取捨標準。如信奉密教的僧人和其他僧人一樣，在佛教內部一概以接受小乘具足戒作為出家人正式進入比丘與比丘尼之列的標誌，亦一體遵守朝廷法令和各級僧官之約束，也由此體現出漢傳密教與中國佛教的一體性。同時，密教原有的一些有關性力的內容被刪減到最低程度，以儘量避免和儒家思想發生衝突。由於儒家思想之本質是一種講究人與人關係的政治哲學，所以密教和儒家的靠攏，也必定會受此影響。因此，無論密宗的傳授體系是否中斷，密教的一些基因依然在華土連綿不斷地存在着，不僅如此，在密教內所形成的依自力和依他力的混合修行模式通過各種變化而成為中國佛教的一種主流形態。

密教在華土所顯示的上述特點其實也牽涉到修行中的依自力和依

³² 于兢《大周相州安陽靈泉寺故寺主大德智法師像塔銘並序》，載《全唐文》卷八四一，上海：上海古籍出版社，1990年，第3923頁。

³³ 郭朋《隋唐佛教》第四章，濟南：齊魯書社，1980年，第574頁。

他力問題，如依仗各種手段和途徑即具有依他力之屬性，而在各種約束下修佛則蘊含依自力的成分，關鍵在於兩者之間的比例。作為佛教的一個分支，密教不可能完全丟失依自力的修行傳統，二者是相合在一起的，至於所占比重多少，則隨信者本人而定。一般地說，對教義之認識越多，依自力的意向也越大，尤其表現在瑜伽禪的定力修持上。“浮圖之修，其奧為禪”³⁴，奧妙之處，各有側重。瑜伽禪之修煉目的是為了取得大日如來神力之加持，也就是說表現在瑜伽禪的依自力卻為着爭取依他力服務。這樣子一來，密教修行中的依他力和依自力就呈現出一種主次關係，即通過在依自力上面的用功來爭取依他力之實現，從而把大乘佛教裡的二者關係來了一個顛倒！不過這樣子一來，卻成了密教離開儒家士大夫群體越來越遠的原因之一，儒家的君子之道皆以自我修身為本。《大學》以此歸納出一條做人治國的總路線：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物”。《易傳·乾》：“《象》曰：天行健，君子以自強不息。”如此，不僅君子修身要依自力，齊家治國之本也在於自力更生。以大乘為代表的佛教之所以能和中國傳統文化合拍，堅持依自力為主也是一個重要因素³⁵。

另外一個值得注意的地方，就是漢傳密教在中國佛教和社會中的實際存在與一些密教經典中所包含的觀念嚴重脫節。一方面，即使在

³⁴ 柳宗元《龍安海禪師碑》，《柳河東集》卷六，上海：上海人民出版社，1974年，第99頁。

³⁵ 雖然密教和淨土宗都有依他力的主張，但密教儀軌繁瑣，不是易行道。淨土宗之修行則極簡單，易被廣大社會民眾所接受。兩者後來在社會上影響力就有了天壤之別。

唐宋之後，密教在中國佛教，甚至在社會很多的角落裡都可以覺察到它的存在；另一方面，密教的主要經籍，尤其是北宋初期翻譯的文本則基本上被封閉在各個版本的《大藏經》裡，很少有包括僧人在內的佛教徒能夠閱讀這些典籍。這當然是中國文化的選擇性和密教的適應性互動的結果，但由此也致使密教的依他力思想在中國佛教的影響被有意無意地忽視。

參考文獻

原始文獻

- 《大宋僧史略》三卷，贊寧（919–1001）編撰，富世平校注。北京：中華書局，2015年。
- 《大周相州安陽靈泉寺故寺主大德智法師像塔銘並序》一卷，于兢撰。董誥等編《全唐文》卷八四一，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 《奉法要》一卷，郗超（336–378）撰，僧祐（445–518）《弘明集》卷十三。《大正藏》編號2102，第52冊。
- 《大乘賦並序》一卷，（北魏）李暕撰，道宣（596–667）《廣弘明集》卷二十九。《大正藏》編號2103，第52冊。
- 《龍安海禪師碑》一卷，柳宗元（773–819）撰。《柳河東集》卷六，上海：上海人民出版社，1974年。
- 《大毘盧遮那成佛神變加持經》七卷，善無畏（637–735）、一行（683–727）譯。土登班瑪、趙曉梅編《密宗十三經》，北京：國際文化出版公司，1993年。
- 《起信論示勝異方便釋》，蕩益智旭（1599–1655）撰。釋會性編《藕

益大師淨土集》，卷上。

東亞語文獻

大村西崖《密教發達志》，東京：國書刊行會，1917年。

中村元《比較思想論》，吳震譯，杭州：浙江人民出版社，1987年。

印順《印度佛教思想史》，北京：中華書局，2010年。

李維亞·孔《瑜伽與導引：歷史、世界觀與技術》收入伊薩瑪·泰奧多主編《梵與道：印中哲學和宗教比較研究》，葉德譯。北京：宗教文化出版社，2017年，第193–221頁。

呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

呂澂《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2002年。

肯尼斯·羅伊·諾曼《佛教文獻學十講》，陳世峰、紀贇譯，上海：中西書局，2019年。

馬克斯·韋伯《印度的宗教：印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯，南寧：廣西師範大學出版社，2010年。

高楠順次郎、渡邊海旭等編纂《大正新脩大藏經》（《大正藏》）100冊。東京：大藏經刊行社，1924–1932年。中華電子佛典協會重刊入《電子佛典集成》，臺北：1998–2018年。

郭朋《隋唐佛教》，濟南：齊魯書社，1980年。

陳明《印度佛教神話：書寫與流傳》，北京：中國大百科全書出版社，2016年。

勞政武《佛學別裁》，上海：上海古籍出版社，2009年。

渥德爾《印度佛教史》，王世安譯，北京：商務印書館，1987年。

湯用彤《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年。

黃心川《東方佛教論》，北京：中國社會科學出版社，2002年。

黑格爾《宗教哲學》，魏慶征譯，北京：中國社會出版社，1999年。

劉俊哲《宗喀巴“密宗道次第廣”的哲學思想探析》，《民族學刊》

2020年第2期，第77-83，138頁

劉淑芬《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

賴永海《中國佛性論》，上海：上海人民出版社，1988年。

釋會性編《蕩益大師淨土集》，上海：上海佛學書局，1995年。

嚴耀中《論六朝的神通禪》，《中國哲學史》1999年第2期，第73-79頁。

西語文獻

Varma, Vishwanath Prasad. *Early Buddhism and Its Origins*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973.

Wayman, Alex. *Buddhist Insight*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.