

代序 從西竺到東土、從唐密到東密： 佛教中國化與國際化的另類故事

陳金華

英屬哥倫比亞大學（加拿大）

與顯教 (Exoteric Buddhism) 相對應的密教 (Esoteric Buddhism)，是一個讓學者們為其定義而絞盡腦汁的概念。¹ 時至今日，仍因對其定義的核心內容理解不同，而又被命名為怛特羅佛教 (Tantric Buddhism 或 Buddhist Tantrism)、金剛乘 (Vajrayāna)、曼怛羅乘 (Mantrayāna)、真言宗 (Shingon-shū，或日本密教 [Mikkyō])、時輪乘 (Kālacakrayāna)、瑜伽教等諸多名號。所有這些名號並非可以完全互換，而往往僅能用在特殊的定義範圍之內，其內涵與外延也各有不同。² 就地域而言，在歷史特定發展階段之中，此一教乘曾經在從印度次大陸、中亞腹地、東南亞直至東亞地區的廣闊土地之上傳

¹ 對於西方佛教學界對於“密教”及其相關概念演變的考察，可參沈衛榮編《何謂密教：關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》（北京：中國藏學出版社，2013年），尤其是沈衛榮為此書所撰之序《關於密教的定義、歷史建構和象徵意義的詮釋和爭論：對晚近西方密教研究中幾篇重要論文的評述》，第1-34頁。

² Charles D. Orzech, Richard K. Payne, Henrik H. Sørensen, “Introduction: Esoteric Buddhism And the Tantras In East Asia: Some Methodological Considerations,” In Charles Orzech, Richard Payne, and Henrik Sørensen (eds.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, pp. 1-18 (Leiden: Brill, 2011).

播流行。時至今日，則主要還是在日本、蒙古人民共和國、尼泊爾、不丹以及中國的局部地區（西藏、青海、內蒙、雲南等地）中以活躍的方式存世。因此，這種現狀也會導致整個國際學界，特別是在西方當今密教的主流研究領域很容易侷限在這些現實的範圍（蒙藏、印藏與日本密教）之內。

密教在印度次大陸的儀軌、教典與思想來源，由於對密教這個術語定義以及對其內涵概括的不同，也會各有差異。³ 雖然最新的學界研究表明，並沒有所謂界限清晰的“原始密教”可以供我們直接追溯，⁴ 但是密教的發展，還是可能與印度傳統文化之中廣泛存在的儀軌式神秘語言運用（陀羅尼 [dhāraṇī]、曼怛羅 [真言, mantra] 與密咒 [vidyā]）等有關。其中陀羅尼作為“總持”之意，在很多早期大乘文獻之中，是作為記憶的手段而大量出現，直至後來又出現了陀羅尼字門 (dhāraṇī-mukhani) 這種賦予單純字母以深刻含義的作法；在最為古老的阿含文獻之中，我們也可以找到大量曼陀羅真言護咒，用於僧人日常的驅蚊，防止林中野獸、療治疾病等。承認真言具有超驗的不可思議的魔力，則是密教一個重要的發展趨勢。⁵ 這些禁咒類文獻的積累在達到一定程度之時，就會出現獨立的禁咒藏，這在漢語佛教文獻之中也有相關的記載。⁶ 並且開始逐次結成了《金剛大道場經》與

³ 關於構成密教諸元素的定義，可參理查德·佩恩著，沈麗與孔麗偉譯《〈密教在東亞〉導論》，收於沈衛榮編《何謂密教：關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》（前揭），第84–86頁。其中包括成就法、大量神祇、手印、真言咒語、非佛教來源的儀軌、女性重要性的強調等。關於“漢傳密教”的定義的討論則可參後面正文的部分。

⁴ 理查德·佩恩著、沈麗與孔麗偉譯《〈密教在東亞〉導論》（前揭），第93頁。

⁵ 可參結城令聞編《講座仏教》第三卷《インドの仏教》，東京：大藏出版，1982年，第199–200頁；松長有慶《密教の歴史》，京都：平樂寺書店，1984年，第30頁。

《陀羅尼集經》等密咒類文獻的彙集。這些密教經典集成不僅在 6–8 世紀的印度非常流行，而且也是陀羅尼秘密教法的總彙，並且為金剛頂系密教教法提供了未來發展的基礎。⁷ 所以這些帶有中晚期密教元素的經典，則在很早階段就已經傳入了東土

漢傳密教，⁸ 以時代發展先後計，我們大體可將之粗分為三個時期，即東晉至盛唐（3–7 世紀）的初期密教；中晚唐（8–9 世紀）的中期密教與五代（10 世紀）以降的晚期中國密教。⁹ 這其中至於中唐時期

⁶ 《大唐西域記》卷九之中除了經、律與論這傳統的三藏之外，玄奘就已經提到了“雜集藏”與“禁呪藏”，故有了“五藏”的概念，這體現了在玄奘的時代（公元 7 世紀上半葉）印度的這類文獻積累已經相當豐富。見《大正藏》編號 2087，第 51 冊，第 923 頁上欄第 8 行。玄奘所引並非孤例，在隋代嘉祥吉藏《三論玄義》中也同樣提到部派佛教之中的法藏部存有這樣的五部分類，其中也同樣存有禁呪藏。見《大正藏》編號 1852，第 45 冊，第 9 頁下欄第 20–24 行。

⁷ 對此二經的集成以及對於後世密教的影響，可參周廣榮《印度佛教（公元 7 世紀至 20 世紀）》，北京：中國社會科學出版社，2015 年，第 66–76 頁。

⁸ 在學界，對於漢傳密教是否為獨立的宗派，則仍有諸多不同的意見，其中反對者可參 Robert H. Sharf, “On Esoteric Buddhism in China”, in Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism A Reading of the Treasure Store Treatise*, Appendix 1, pp. 263–278 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001). 夏復的具體意見，請詳正文後面的簡介；Richard M. McBride, “Is There Really ‘Esoteric’ Buddhism?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2004 (27): 329–56. 而認為漢傳密教為獨立宗派者除了大多數日本與中國學者外，還可參 Charles Orzech, “The Trouble with Tantra in China: Reflections on Method and History”, *Transformations and Transfer of Tantra: Tantrism in Asia and Beyond*. Ed. István Keul. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2012. pp. 303–328; Geoffrey C. Goble, *Chinese Esoteric Buddhism: Amoghavajra, the Ruling Elite, and the Emergence of a Tradition*, New York: Columbia University Press, 2019; 與 Henrik H. Sørensen, “On Esoteric Buddhism in China: A Working Definition,” in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (前揭), Leiden: Brill, 2011, pp. 153–175. 對於近期西方最新的漢傳佛教研究，則可參 Yael Bentor, Meir Shahar (eds.), *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism* (Leiden: Brill, 2017), 第一章與第二章，第 1–192 頁。

⁹ 賴富本宏《大乘仏典 中国・日本篇 8 中国密教》，東京：中央公論社，1988 年，第 307–309 頁。

的公元七世紀末到八世紀，密教就已經在印度與整個東亞獲得了前所未有的展開。早在七世紀上半葉玄奘所經歷的印度，正處在戒日王(Śīlāditya; 606–647 在位)治下，此時的佛教以那爛陀(Nālandā)為中心。雖然玄奘對於那爛陀寺的描述記載之中並無多少密教的內容，但他回國之後還是翻譯了一些密教的陀羅尼經典。玄奘還曾親自傳授禁咒，¹⁰ 從中我們可以看到印度的密教發展正在慢慢積蓄動能。並且，我們可以發現在玄奘之後不久的義淨(635–713)記載其旅印期間(671–695)，印度的密教已經極其興盛。義淨自己也曾屢次進入壇場，希望能夠修密，但迄未成功。¹¹ 在義淨之後，就進入了由開元三大士——善無畏(Śubhakarasiṃha; 637–735)、金剛智(Vajrabodhi; 669–741)與不空金剛(Amoghavajra; 705–774)¹²——所開闢的密教傳入中國的全新時期。

¹⁰ 可參《觀自在菩薩隨心咒經》：“此咒隨心用攝鬼，此一印通於師三藏玄奘法師邊親受。三藏知此印闕故授與智通師。……後因勅召入京，遂有大總持寺僧智通，聞解翻譯，與數十大德求及此印法，遂流傳翻譯。”《大正藏》編號 1103a，第 20 冊，第 463 頁上欄第 14–19 行。這位智通法師，曾譯出了三部共四卷陀羅尼咒經，這些陀羅尼經典是當時民間最為流行的儀軌。對於唐代社會的民間密教信仰特點，可參夏廣興《密教傳持與唐代社會》，上海：上海人民出版社，2008 年，第 25 頁。而智通以及此一時期的千手觀音法，則可以參考呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，第 164–169 頁。

¹¹ 可參其《大唐西域求法高僧傳》卷二中對於印度明咒藏修持以及自己求學未果的記載，見《大正藏》編號 2066，第 51 冊，第 6 頁下欄第 22 行–7 頁上欄第 13 行。

¹² 三人的傳記，可參《宋高僧傳》卷一《唐洛陽廣福寺金剛智傳》，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 711–712 頁；《宋高僧傳》卷一《唐京兆大興善寺不空傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 712–714 頁上；《宋高僧傳》卷二，《唐洛京聖善寺善無畏傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 714 頁–716 頁。而此三人傳記的研究可參 Yi-Liang Chou, “Tantrism in China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.3–4 (1945): 241–332. 此文漢譯見錢文忠《唐代密宗》，上海：上海遠東出版社，2012 年。關於不空，近年來重要的專著另有 Goble, *Chinese Esoteric Buddhism* (前揭)。

對於漢傳密教的研究，雖然有前揭周一良先生在上世紀四十年代所做出的開拓性的貢獻，但在西方卻並非是研究的主流，這種情況直到半世紀後纔有所改善。先是有司馬虛 (Michael Strickmann) 的重要著作，¹³ 到了本世紀，由於東亞地區經濟的崛起，此地區的佛教研究也受到了空間的重視，這也使得東亞地區也包括中國的密教研究獲得了更多的能見度。¹⁴ 然而對於區別於藏傳密教傳統的漢傳密教的定義到底是指什麼，則學界依然爭論頗多。除了索仁森 (Henrik Sørensen) 曾有過非常重要的定義之外，¹⁵ 另外應該注意美國著名佛教學者夏復 (Robert H. Sharf) 曾經得出過若干重要的結論。比如他認為所謂的漢傳密教乃是後世建構之後的產物，從目前存世的漢文佛教文獻之中則無法得出在歷史上曾經有過此一傳統作為獨立宗派的資料。夏復認為，如果依照過去對於密教這一佛教派別的基本特徵定義為：強調真言和陀羅尼咒語；有複雜的向神祇祈禱的儀軌；強調超自然的能力或解脫智慧；會迴應世俗的要求（求雨、治病、禦敵、保佑君王健康等）；或者承認王權的神聖性等。那麼早在這個宗派成立之前的很多佛教經典中就已經充斥了這些內容。故而夏復特別強調，目前這種主流認為唐朝有一個“自我意識的密教宗派”，並且此一時期乃是與此前較為低級的“雜密”相對應的“純密”階

¹³ Michael Strickmann, *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris: Gallimard, 1996.

¹⁴ 比較重要的總結性著作有 Orzech, Payne, Sørensen (eds.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (前揭)。這部巨著是到目前為止東亞（主要是中國、朝鮮半島、日本以及若干屬於支流的系統流派，比如南詔）密教最為重要的結集，其中前半內容為中國密教研究。

¹⁵ Henrik H. Sørensen, “On Esoteric Buddhism In China: A Working Definition,” in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (前揭), pp. 153–175.

段，這種說法其實是日本佛教在後世的重新建構。因為通過文獻分析可以發現，在漢語佛教語境之中，“密教”並非是指獨立的宗派或教義，而是泛指更高深的大乘佛教教義。而就制度而言，早期不少僧人也完全無礙地出入禪、密，而不會有宗派方面的禁忌與意識。¹⁶

無論如何，唐代作為中國佛教發展的鼎盛時代之一，自盛、中唐之後密教成為了其重要的信仰元素之一。尤其是等到法門寺地宮之中密教法器供養品的出土，¹⁷更讓我們得以一窺那個時代密教信仰在唐代宮廷佛教之中的重要地位。¹⁸這些法門寺地宮之中出土的大量密教聖物或者體現濃厚密教思想的佛教裝飾，就表明唐代密教無論是否具有獨特的宗派屬性，其對於特定時期之中的思想廣泛滲透也依然具有不能忽視的重要作用。唐代密教的這種廣泛滲透力，同樣超乎於繪畫、雕塑與工藝領域，¹⁹比如中唐以後的文學樣式與風格轉變之中，就可以找到密教的潛在影響。²⁰

¹⁶ Sharf, “On Esoteric Buddhism in China” (前揭). 此部份中譯本見羅伯特·沙夫(夏復)著、夏志前與夏少偉譯《走進中國佛教——〈寶藏論〉解讀》，附錄一：“關於中國密教”，第271–288頁，上海：上海古籍出版社，2009年。

¹⁷ 法門寺內明代所建佛塔於1981年坍塌，故此後直至1988年底，經過多次考古發掘與文物修復，完成了對此寺的主要文保工作，具體見陝西省考古研究院等編著《法門寺考古發掘報告》(兩冊)，北京：文物出版社，2007年，第4–5頁。

¹⁸ 法門寺出土之文物，地面者可參前揭陝西省考古研究院等編著《法門寺考古發掘報告》(前揭)，第43–111頁；地宮出土文物則可參第112–276頁。並於這些文物與密教的關係，可參吳立民、韓金科《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》，香港：中國佛教文化出版公司，1998年；以及Robert H. Sharf, “The Buddha’s Finger Bones at Famensi and the Art of Chinese Esoteric Buddhism,” *The Art Bulletin* 93.1 (2011): 38–59.

¹⁹ 唐代的密教對於雕塑的影響較為明顯的例證就是觀音塑像的的巨大變革，對此可參顏娟英《唐代十一面觀音圖像與信仰》，《佛學研究中心學報》2006年第11卷，第85–116頁。另可參趙曉星、寇甲《吐蕃統治敦煌時期的密教源流與藝術風格——吐蕃統治敦煌時期的密教研究之三》，《敦煌學輯刊》2007年第4期，第279–89頁。

²⁰ 其中關於韓愈(766–824)艱澀險怪詩風形成與佛教，尤其是密教壁畫的關係，可參饒宗頤《韓愈南山詩與曇無讖譯馬鳴佛所行讚》，《中國文學報》1963年總第

正是因為，無論是在歐美具有相當成熟體系構建的印藏密教與日本密教研究，還是方興未艾的漢傳密教研究之中，都存在著諸多值得國際佛教界在今後開拓深耕的領域。值是之故，2020年3月7-8日在英屬哥倫比亞大學舉行了《唐代密教與東亞社會》(International Conference on “Esoteric Buddhism and East Asian Society”) 國際研討會。此次會議是由陝西西安玄奘文化促進會主辦，英屬哥倫比亞大學“拔地入雲”計劃(www.frogbear.org)、陝西西安歸元寺、陝西鎮安興隆寺協辦。在此次會議之中，來自各國的24位學者就各類密教研究領域之中的課題展開了極其深入的探討。在會後，我們選擇其中的十五篇論文(包括譯文)分為四個部分收入此論文集之中，以此來展現密教學者最新的研究進展。

本書之中的第一章收錄了3篇同“義理與儀軌”相關的論文，其中第一篇為北京師範大學嚴耀中的《密教中的依他力》。以佛教趨向涅槃的動力來源計，可大體分為“自力”與“他力”二種；而就佛教的發展史歷程來看，則又有“他力”逐漸積蓄動能的發展趨勢。此文作者在考察了這一過程之後認為，密教在發展歷程中受到了本土漢傳佛教與道教的影響。他還認為陀羅尼諸法也是依他力的表現之一，而密宗之所以成宗，乃是其有完整的傳授體系。作者也得出結論，最後密教中的某些觀念又促使其作為總體而在中土最後消失。本章第二篇論文是臺灣政治大學謝世維的《圖像、儀式與密咒：斗母摩利支天密儀

19期，第98-101頁；陳允吉《論唐代寺院壁畫對韓愈詩歌的影響》，第130-146頁，收於陳允吉《唐音佛教辨思錄》，上海：上海古籍出版社，1988年。陳允吉《韓愈的南山詩與曼荼羅畫》，收於陳允吉《佛教與中國文學論稿》，上海：上海古籍出版社，2010年，第407-418頁。密教與整個唐代的小說與詩歌創作，還可參夏廣興《密教與唐五代文學創作》，上海：上海人民出版社，2008年，第260-338頁。

探究》。摩利支天信仰起源於約 5 世紀的印度，並在此後通過印度次大陸的北緣沿中亞向整個東亞傳播開來，故形成了一個跨文化的宗教信仰現象。此文之中首先討論了漢譯摩利支天經典從梁朝一直到宋元時代為止的三個階段，以此來勾勒此一信仰的演變與特色。此後作者還討論了中古時期的斗母摩利支天的文本、圖像、儀式與密咒。作者此文更大的學術企圖還是希望能夠打破“密教”與“道教”間的界限，而能夠從民間底層更為廣泛且普遍的法術實踐傳統來對二者的融攝關係加以理解。本本章第三篇為英國倫敦大學亞非學院李子捷的《空海與最澄的種姓理解》。中國佛教教義中，菩薩階位說極為重要，其中五十二階位說又與偽經《仁王般若經》和《菩薩瓔珞本業經》有關。菩薩階位論在中古時期，與種姓問題有著對應關係。此文所討論的就是日本佛教初期，尤其是空海和最澄的種姓理論。作者通過細緻的文獻梳理，認為是《地持經》和《瓔珞本業經》這兩部偽經，深深地影響了空海和最澄對種姓觀的理解。

與佛教的其他教派不同，密教注重儀軌修行的特點也決定了其對於各類形式的造像空前重視。在本論文集的第二部分之中，就收錄了 3 篇與密教圖像相關的文章。第一篇為日本名古屋大學阿部泰郎的《五形祭文與五藏曼荼羅——中世日本的五藏曼荼羅系譜》。日本民間宗教修行儀軌傳統之中，包含有請出各類佛、明王、龍王等以生成人體中五臟的觀念。此文之中就首先考訂了這種儀軌文獻的歷史淵源，作者認為它可以追溯至與一行（683–727）和善無畏（637–735）相關的文獻，並在此後通過一系列文獻、儀式與思想上的演進才發展到今天的形式。作者也強調從中可以看出《五藏曼荼羅》，已構成了中世宗教的一個重要組成部分，其發展既體現了唐代密教的淵源，也是其在日本在地化的歷史結果。本章第二篇為日本橫濱美

術大學濱田瑞美的《論千手千眼觀音變中出現的如意輪觀音和不空羼索觀音——以〈大悲心陀羅尼〉的念誦為綫索》。觀音是一個覆蓋了顯密二派的佛教神祇，而千手千眼觀音的形象出現則與密教興起存有重要的關聯。故對於千手千眼觀音變的研究，就是密教圖像學的一個重要主題。作者在此文之中重點研究的是唐宋時期繪畫造像中千手千眼觀音變的眷屬，尤其是其中的如意輪觀音和不空羼索觀音。作者認為此二種觀音的出現是與《大悲心陀羅尼》（大悲咒）的念誦儀軌與大悲法會的盛行有關，而此一陀羅尼又可以直接上溯到唐代開元年間的密教大師——不空。本章第三篇論文為四川大學李翎的《內學與外道：雪域保護神十一面觀音來源研究》。在西藏歷史書《西藏王統記》中記載藏王松贊干布曾在南印度請了一尊具有十一面造型特點的“聖觀自在菩薩如意寶像”，來作為西藏的保護神。此後這種十一面觀音像就成為了西藏地區流行的聖像造型，也成為了松贊干布自己的本尊。作者透過這種傳說，並通過文獻與歷史人類學途徑考訂此像其實具有印度濕婆教的背景，而在西藏流行的這種怛特羅則也包含了此一印度教派的理論。

除了密教儀軌之外，對於密教文獻本身的研究考訂也是本書之中一個重要的環節。在此論文集的第三章中就有4位學者對密教的“文獻與史實”作出了深入的研究。第一篇為日本大正大學伊久間洋光的《〈菩薩藏經〉與〈如來秘密經〉的對應關係——以與〈如來秘密經〉梵文寫本的比較為中心》。2016年文獻學界新發現了斷代於公元2世紀的犍陀羅語本《菩薩藏經》(*Bodhisattvapiṭakasūtra*)。作者發現此經與早期的另一部大乘經——《如來秘密經》(*Tathāgataguhyasūtra*)存有對應關係。《如來秘密經》曾有多次漢譯，並被收入大本的《大寶積經》之中。作者經過研究，發現此經對於東亞密教與佛教

本身都有過重大影響，它還是《勝天王般若經》(*Devarājapravara-Prajñāpāramitā*) 的編纂材料來源。本章第二篇為北京大學薩爾吉的《新見國家圖書館藏藏文密教儀軌殘葉初探》。此文是一篇純文獻學研究，也即對中國國家圖書館收藏的一葉藏文密教儀軌文獻進行錄文與釋讀。作者通過此一葉藏文寫本原典的研究，來考訂其中的文字拼寫與詞彙特點，也同時考察其內容所展現出來的與喪葬相關的密教儀軌。作者強調這葉來自印度的寫本，可能代表了某種口傳傳統，其中的儀軌還與勝樂系統有關。第三篇文章為敦煌研究院趙曉星、萬瑪項傑與江白西繞的《敦煌本〈金有陀羅尼經〉研究——中唐敦煌密教文獻研究之六》。《金有陀羅尼經》是敦煌陷蕃時期極為流行的密教典籍，敦煌文獻之中目前保存了 75 件漢文本和 7 件古藏文本。這些漢藏文本的經文內容，不但完全一致，而且漢文本上常有古藏文題記，故當為此地漢藏信眾的共同信仰。此一時期頗多戰事，故佛教徒會應用此陀羅尼在戰時免除災害，但與中唐時期多數與其他經典匯抄在一起的密教文獻不同，此陀羅尼多為單獨抄寫。這也表明它可能並非用於法事儀軌，而是出自信仰之目的。本章最後一篇論文為日本園田學園女子大學岩崎日出男的《惠果阿闍梨胎藏法付法弟子辨弘考——以考證辨弘的“辨”字為中心》。過去對於日本真言宗的研究，多集中在不空三藏到惠果阿闍梨傳法時期，而作者近年來主要致力於惠果阿闍梨之後的唐代密教，特別是晚唐時期的密教研究。此文即是這一系列研究中的繼續，其中主要通過對惠果阿闍梨的胎藏法付法弟子辨弘的“辨”的不同寫法，再輔以其他資料，考訂出過去被認為是同一“辨弘”的與圓仁存有關係的師僧“訶弘”乃是另外一人。並且由於這位“訶弘”是來唐印度僧人，他又曾在唐傳授密法，這就使得我們知悉了現存的付法傳法相關史料中沒有記

載過的新的付法傳法支系。

密教作為佛教的一個分枝，其傳播的方式與途徑自然也特別值得研究。在本書的最後一章中，就集中了5篇討論密教“傳播網絡”的論文。第一篇為北京大學湛如的《西明寺的密學傳統》。唐高宗治下是具有中國特色的漢傳密教傳統傳播並確立自己地位的重要時期，在此時落成的西明寺就在唐代密教早期傳播史上佔據了重要的地位。此文探討了曾經駐錫於西明寺的玄奘、義淨、佛陀波利、善無畏等人的密典翻譯，以此來凸顯此寺在中期密乘典籍翻譯之中的貢獻。與此同時，唐代密教以及整個東亞密教又與國家鎮護的信仰有密切聯繫，而西明寺與《佛頂尊勝陀羅尼》傳譯的關係，也正是反映了武則天統治前後佛教發展的一個重要特徵。本章第二篇為中國美術學院張書彬的《密教五髻文殊信仰與法脈東傳探微——以日本醍醐寺藏〈文殊渡海圖〉為中心》。“渡海文殊”在日本文殊菩薩造像體系中極具特點，此文作者以日本繪製於13世紀鎌倉時代的醍醐寺光台院所藏絹本著色《文殊渡海圖》為研究對象，通過這種五臺山文殊信仰在東亞的傳播與接受過程的探究，來考訂佛教跨語境交流過程之中日本佛教徒對於漢傳佛教傳統接受的態度。作者還分析了文殊渡海圖像背後所隱藏的深層宗教意圖，他認為，作為日本“渡海文殊”樣式的典型範例，醍醐寺藏《文殊渡海圖》是結合“新樣文殊”與密教五髻文殊信仰產生的新形式。其所表現的形象，乃是日本佛教界對於文殊信仰渡海東傳的現實想像。本章第三篇為上海師範大學侯沖的《敦煌不孤——以“一行禪師設地燈”等為例》。作者發現，敦煌寫卷《壇法儀則》、《一行大師十世界地輪燈法》等文獻中的設天輪燈、地輪燈等佛教儀軌，也同樣可以在雲南大理地區阿吒力科儀文獻之中找到。作者認為，所有這些證明了南詔大理佛教和阿吒

力教屬於漢傳佛教；與此同時也為雲南漢傳佛教可作為唐代以降漢傳佛教研究重要參考座標提供了新的例證。本章第四篇為中國人民大學沈衛榮的《論西夏佛教之漢藏與顯密圓融》。此文研究了四種西夏時期的漢文藏傳佛教文獻，以此來彰顯此時期的藏傳密教也同樣帶有漢傳佛教的影響。這包括《大乘要道密集》中的一組印藏佛教所傳“大手印法”文本，其中所包含的一種直指心性，以證悟自性本淨的禪定法門，就與漢傳禪宗佛教的修法有高度的契合。另兩種黑水城出土的《持誦聖佛母般若多心經要門》、《欲護神求修》，都整合了漢傳密教中所傳的修法。而通過對漢、夏雙語《四字空行母記文》的比較研究，也可發現其中對印藏密教詞彙使用了漢傳佛教的解釋。所有這些，都強烈反映出了西夏佛教具有與漢藏和顯密不同佛教傳統的鮮明特色。本章的最後收錄了中山大學鄧啟耀的《〈南詔中興畫傳〉與佛教密宗傳入南詔核心區域的一次文化突變事件》。此文主要是以南詔統治末官修圖像文獻《南詔中興畫傳》以及大理地區金銅“阿嵯耶”觀音像為研究素材，通過圖像學分析，來考訂出密教傳入雲南時，既曾適應當地文化，又曾對本土信仰作了改變。作者還從民間故事的考察中，揭示出唐代密宗在傳入大理時，曾與本土宗教和民間信仰有過衝突，故佛教傳教者就利用法術來馴服了地方神祇。作者即以這種人類學的研究角度，來探究佛教傳入“蠻地”時，是如何在文化衝突和融合中實現在地化的。

通過上面的介紹，我們可以大致得出本論文集的若干特點。首先，本論文集的研究覆蓋範圍較廣。就歷史跨度而言，除了以密教最為興盛的中世為主以外，還涉及到了從密教產生最初階段的動力機制直至當代最新的密教文獻整理；以研究地域跨度計，則包括印度次大陸與中亞腹地、中國內地、中國西藏地區、日本、韓國等。在目前

中國內地的版圖之中，則又兼及歷史上處於華夏文明邊緣地帶的西夏、南詔與吐蕃佔領下的敦煌地區。這就在地域上盡可能覆蓋了歷史上密教曾經傳播過的眾多區域。這些地區的密教遺存，如果全面加以考慮就可以對中國歷史上的密教史實作一定程度上的復原。從學科角度的領域看，本論文集也橫跨了密教歷史、思想史、哲學、寫本文獻學、語言文字學、圖像學、社會人類學等眾多學科，其中也不乏密教與其他宗教間的互動與聯繫研究，因此就總體而言就呈現出了“拔地入雲”佛教與東亞宗教研究項目一以貫之的跨學科研究特點。本論文集所收錄的論文也具有相當的深度，在義理、儀軌、圖像、文獻、歷史與密教傳播網絡等多個方面都對目前的研究既有成果有所突破，故有了一系列在特定領域之中令人矚目的重要收穫。

密教的傳統雖然就組織形態在漢傳佛教之中慢慢失去其位置，但在儀軌等諸多方面還是對宋代以後中國佛教產生了不易為人察覺的巨大影響。並且，在中國以外的地域，尤其是日本留下了自己深深的印跡。時至今日，除了對於印藏佛教的研究之外，對於東亞密教的進一步深耕細植將是今後學界面臨的重要課題。而本次研討會的成功召開與本論文集的編纂出版也可以說是一次有益的嘗試。

為了加強漢傳密教的研究，陝西鎮安興隆寺與我們合作舉辦了此次研討會。興隆古寺之前身為古白泉寺，舊為唐代藥王孫思邈與道宣律師往來交遊之地。至中宗時，海內各州敕建龍興官寺，長安弘智禪師奉敕南下鎮安，以白泉為基，增廣擴修，易名龍興。以地處要衝故，為唐代各國商旅行役往來之所，道業遂得廣布。此後以迄民初，雖久歷遷變，寺風不替。自清末始，國運飄搖，廟產侵奪之議屢起，幸賴太虛大師回狂瀾於既倒。受其感召，民三十三年，鎮安佛教會易龍興為“興隆”，取其靖除妖氛，祈盼國運興隆之意，以迄於今。甲

午歲，鎮安政府整體修繕以興隆寺為核心之唐址公園，使千年古寺得以重光，而慈光大和尚之升座更使此座唐密古道場煥發了全新的生機。

在此，我對於大力資助本次會議召開與論文集出版的陝西西安歸元寺、陝西鎮安興隆寺（尤其是慈光法師）、英屬哥倫比亞大學“拔地入雲”計劃（www.frogbear.org）表示深摯的謝意，感謝善信居士邱俊、唐壯青二位先生為此書的最後出版提供資金支持，也對參會學者踴躍參與表示感謝。希望這次會議的舉辦，能夠成為今後繼續推動此一領域研究的一個全新起點。

參考文獻

原始文獻

- 《三論玄義》一卷，吉藏（549–623）撰，《大正藏》編號 1852，第 45 冊。
- 《大唐西域求法高僧傳》二卷，義淨（635–713）著，《大正藏》編號 2066，第 51 冊。
- 《大唐西域記》十二卷，玄奘（602?–664）、辯機（?–649）著，《大正藏》編號 2087，第 51 冊。
- 《宋高僧傳》三十卷，贊寧（919–1001），《大正藏》編號 2061，第 50 冊。
- 《觀自在菩薩隨心呪經》一卷，智通（活躍於 7 世紀中葉）譯，《大正藏》編號 1103a，第 20 冊。

東亞語文獻

吳立民、韓金科《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》，香港：中國佛教文化出版公司，1998年。

呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

沈衛榮《關於密教的定義、歷史建構和象徵意義的詮釋和爭論：對晚近西方密教研究中幾篇重要論文的評述》，收於沈衛榮編《何謂密教：關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》，北京：中國藏學出版社，2013年，第1-34頁。

沈衛榮編《何謂密教：關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》，北京：中國藏學出版社，2013年。

周一良《唐代密宗》，錢文忠譯，上海：上海遠東出版社，2012年。

周廣榮《印度佛教（公元7世紀至20世紀）》，北京：中國社會科學出版社，2015年。

松長有慶《密教の歴史》，京都：平樂寺書店，1984年。

夏廣興《密教傳持與唐代社會》，上海：上海人民出版社，2008年。

陝西省考古研究院等編著《法門寺考古發掘報告》（兩冊），北京：文物出版社，2007年。

理查德·佩恩《〈密教在東亞〉導論》，沈麗、孔麗偉譯，收於沈衛榮編《何謂密教：關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》，北京：中國藏學出版社，2013年，第71-113頁。

陳允吉《唐音佛教辨思錄》，上海：上海古籍出版社，1988年。

_____《佛教與中國文學論稿》，上海：上海古籍出版社，2010年。

結城令聞編《講座仏教》第三卷《インドの仏教》，東京：大藏出版，1982年。

趙曉星、寇甲《吐蕃統治敦煌時期的密教源流與藝術風格——吐蕃

統治敦煌時期的密教研究之三》，《敦煌學輯刊》2007年第4期，第279–89頁。

賴富本宏《大乘仏典 中国・日本篇 8 中国密教》，東京：中央公論社，1988年。

顏娟英《唐代十一面觀音圖像與信仰》，《佛學研究中心學報》2006年第11卷，第85–116頁。

羅伯特·沙夫（夏復）《走進中國佛教——〈寶藏論〉解讀》，夏志前、夏少偉譯，上海：上海古籍出版社，2009年。

饒宗頤《韓愈南山詩與曇無讖譯馬鳴佛所行讚》，《中國文學報》1963年總第19期，第98–101頁。

西語文獻

Bentor, Yael, Meir Shahaar. *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*. Leiden: Brill, 2017.

Chou Yi-Liang. “Tantrism in China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.3–4 (1945): 241–332.

Goble, Geoffrey C. *Chinese Esoteric Buddhism: Amoghavajra, the Ruling Elite, and the Emergence of a Tradition*. New York: Columbia University Press, 2019.

McBride, Richard M. “Is There Really ‘Esoteric’ Buddhism?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (2004): 329–356.

Orzech, Charles D., Richard K. Payne, Henrik H. Sørensen. “Introduction: Esoteric Buddhism And the Tantras In East Asia: Some Methodological Considerations.” In *Esoteric Buddhism and the*

Tantras in East Asia, eds. Charles Orzech, Richard Payne, and Henrik Sørensen, 1–18. Leiden: Brill, 2011.

Orzech, Charles, D. “The Trouble with Tantra in China: Reflections on Method and History.” In *Transformations and Transfer of Tantra: Tantrism in Asia and Beyond*, ed. István Keul, 303–328. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2012.

Orzech, Charles, D. Richard Payne, Henrik Sørensen. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011.

Sharf, Robert H. “The Buddha’s Finger Bones at Famensi and the Art of Chinese Esoteric Buddhism.” *The Art Bulletin* 93.1 (2011): 38–59.

_____. “On Esoteric Buddhism in China”. In R. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Appendix 1, pp. 263–278. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2005.

Sørensen, Henrik H. “On Esoteric Buddhism in China: A Working Definition”. In *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, eds. Orzech, Charles D. Richard K. Payne, Henrik H. Sørensen, 153–175. Leiden: Brill, 2011.

Strickmann, Michael. *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996.