

中華佛學學報第 12 期 (pp.205-218) : (民國 88 年),  
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 道教與密教

黃心川

中國社會科學院亞大研究所教授

### 提要

最近一個時期來，中外學術界對東方的兩大宗教——密教與道教表現出了強烈的興趣，進行了廣泛深入的研究和討論，參加討論的不僅有宗教學者、佛教或印度教研究家，而且還有不少的化學家、物理學家、歷史學家和社會學家等。密教和道教之所以引起人們的重視主要因為這兩個宗教都是傳統宗教，在南亞和東亞地區有著廣泛的影響，特別是他們的化學和醫藥學思想在歷史發展過程中曾經起過一定的作用，而且他們的某些哲學觀點對現代的量子力學和生理學還有借鑒意義。密教和道教雖然是印度和中國的民族宗教，但是這兩個宗教有著長期的交流的歷史，無論在教義和修持實踐方面有著很多的相似之處。不少學者認為，印度的密教淵源於中國的道教，也有人持相反的看法。本文擬根據中印各自保存的歷史資料，對密教和道教的關係作一粗略的試探。

**關鍵詞：**1.佛教 2.道教 3.密教 4.煉丹術 5.《道德經》

## 一、中國道教與印度密教的共同特徵與交流

密教由密教經典咒語坦多羅（Tantra）而得名。關於密教的起源有著種種的說法，一般認為溯源於印度遠古時代在民間流傳的瑜伽術，它和印度很多古代宗教、哲學特別是婆羅門教——印度教和佛教有著不可分割的聯繫，當這些秘密的修持與印度教濕婆派和性力派的神學玄想相結合的時候就產生了濕婆派和性力派的密教，當他們與佛教的形而上學相結合的時候就產生了佛教拼湊起來的密宗體系，由於他們都是在印度同一的社會歷史背景中興起和發展的，有時很難加以區分，因此有人說：「佛教的密宗實際上是佛教的印度教，穿著佛教外衣的印度教」。從印度佛教的歷史發展過程看，密宗是佛教的最後一個階段，它是由大乘中觀、瑜伽的哲學理論和密教的實踐相結合的產物，這正如《真言之寶頸飾》（Tattvratnavali）開宗名義所說：「真言的原理是由瑜伽行派與中觀派的立場所說明。」密教是以高度組織化了的咒術、儀禮、俗信為其特徵，宣傳口誦真言咒語（「語密」），手結印契（「身密」，即運用手勢和身體姿勢）和心作觀想（「意密」），三密相印，可以即身成佛。

道教是我國土生土長的宗教，溯源於古代的巫術和秦漢時期的神仙方術，漢末（125~144）張陵創五斗米道，奉老子為教主，組織了黃巾農民大起義。在南北朝時，不少道士把民間道教引向了神仙道教或者改造成為適合於貴族需要的道教，從而出現了具有全國性規模的天師道等。隋唐時期，儒釋道三教鼎立，有時道教居先。道教經歷了南宋、金、元的宗派分化以後，到明朝中葉以前，發展到了鼎盛的地位，至清逐漸衰微，但在民間還有相當影響。道教基本的信仰是道，認為道是宇宙、陰陽、萬物化生的原因。崇拜多種。修煉方法有服餌、導引、胎息、內丹、外丹、符籙、房中術、關穀等。

據印度師覺月、P.C.雷易、S.N.達斯古普塔、N.N.薄泰恰裏耶等等的研究和中印保存的大量的史料，可以得出這樣的結論：印度的密教和中國的道教不僅在古代和中世紀有過長期交往的歷史，而且在宇宙觀、生命觀和宗教修持方面有著驚人的相似之處，當然，這不是一種偶然的巧合，或者是宗教具有的共同的特徵，它有著深刻的社會歷史原因。

道教和密教與中印佛教的顯教和印度教的正統派在教理和實踐上都有明顯的不同，這兩個教派都以積極入世為其主要特徵，道教和密教在哲學上都主張二元論，道教把它們的最高實在稱之為道，道是陰陽相互交感作用所產生的，是宇宙生存的根本法則，自然現象、社會現象和人體自身的發展、運動、變化都受陰陽的規定和制約，因之，道不單是萬物秉賦的自然屬性，而且也是社會道德倫理的屬性，陰陽和合才能使人類生命得以持續和延長。

密教的宇宙創成論、生命觀和社會主張的基礎也是二元論。他們認為，世界有二極，即原男（自性、原初物質，Prakriti）和原女（Puruṣa，神我、靈魂），原男和原女的結合開展或形成了大千世界，這種二元論的思想在印度有著古老的淵源，可以追溯到吠陀、奧義書的時代。佛教密教認為，原女或女性原理的性空（Śūnyatā）、般若（prajñā）和原男或男性原理的慈悲（Karuṇā）、方便（upāya）的不二合一是最高的實在，也是修持最後解脫的境地。佛密的這種解釋，是要把佛教顯教的基本範疇——有相與無相、能執與所執、世俗與勝義、輪迴與涅槃合二為一，印度教密教認為，男性的原理是靜的濕婆神，女性原理是動的薩克蒂（Śakti）即性力，濕婆與性力的結合或雙入（yaganada）才可以獲致人們的最後解脫。印密和佛密從這個二元的關係出發演繹出了遍於女性的原理，認為女性原理是宇宙的根本原理，性力是宇宙的自然能力或第一推動力，甚至認為，佛性存在於女的陰門中，因此，無論中國或印度的密教都崇拜象徵化了的性力女神及其化身，如中國密教盛行著對觀音化身的多羅或救度母崇拜，[1] 等等。在印度教密教中提到的很多大師都是女性，如旃陀羅、董毗、羅闍基、喬羅義等，據印度很多學者研究，他們大都出身於下等種性或賤民，從事陶工等等職業。由於密教中崇拜女神，他們公開宣傳性解放和男女平等，甚至否定傳統的婚姻規範，宣稱：

婚姻制度是一種荒唐的虛構。

中國道教主張陰陽學說，以陰性作為世界、人自身的主體象徵，在不同程度上崇拜女性。這種崇拜大概從遠古就開始。《道德經》第六說：「谷神不死是謂玄?，玄?之門是謂天地根」。「知其雄，守其雌，為天下蹊」，在這裏「玄」為深奧幽遠的意思，?為母性，具有生殖意義，玄?為微妙的母性，不可思議的生殖力和大道無形的創造力量。

在印度教密教的宇宙論中另一個重要的原理是「即身說」（dehavada），也稱為「身成就法」（kayasidha）或「身真實說」（dehatattva）。密教認為，人和外在世界的一切都是由同一質料按照同一規律創造、運行的，外在世界的一切存在都可以通過人的身心體認或親證，宇宙是人身的大天地，人身是宇宙的小天地，如果人們能夠了解人體自身的奧秘，也就可以了解宇宙或自然的奧秘，人們能夠支配自身的各種力量，也就能影響、控制宇宙和自然的一切。在他們看來，宇宙的誕生並不比人類生孩子那樣神秘，據此，密教為了影響和控制外界的力量，建立了種種控制人體和精神的瑜伽修煉方法，

p. 208

這種「即身說」和道教的「人道合一」思想有著極為相似的地方。《道德經》說：「故道大、天大、地大、人亦大，域有四大而人居其一焉」。「人法天，地法天，天法道，道法自然」，莊子也提出：「無以人滅天」，這種「玄妙之門是天地根」的說法，雖然說明了人與自然密邇不可分的關係，人力可以定天，但在遠古生產力十分低下的情況下，這只是一種宗教的幻想。

道、密在修行的實踐方面有著更多相似性：(一)、房中術或性技術，(二)、煉丹與製藥技術，(三)、服餌養生法，(四)、吐納調息法，(五)、按摩或體操鍛鍊法。現分別闡述如下：

道教與密教一樣都認為修煉的目的是要延長生命，獲得現世的解脫，因此，對身體和精神的修煉十分重視，另外，也注意服餌養生、醫療等等。在眾多的修煉方法中，首先推重的是房中術或性技術。印度對房中術的研究在公元前六世紀至二世紀之間所作的傳承經書如《家庭經》、《法經》中已見端倪。在難陀王朝和孔雀王朝之間，即公元前三世紀左右，筏蹉衍那寫作了《愛經》，系統地闡述了性愛的目的和性交的技術等，使性愛成了一門專門的科學，印度教認為，性交不僅是一種傳種接代的情愛活動，也是一種莊嚴的宗教儀式。印密因襲了這種傳統，把性交規定為五種根本的修行方法或「五實性」（Pañcatattva，即酒、肉、魚、穀物、性交）之一。《摩訶涅槃經》VII-18說：「第五個要素（即性交——原注）的標誌是使一切生類獲得無上歡樂的原因，是無始無終世界一切創造的根源。」<sup>[2]</sup> 密教的左道認為，要修成極樂身和金剛薩埵除了這個根本的方法以外沒有其它的方法。密教宣傳的性交修持法有一定的、嚴格的規定和儀式。有一種叫做「輪座」的儀式，規定在月圓之日和寂靜的地方秘密舉行，參加的性伙伴要有對等數目，這種「雙修」或「雙入」的思想，大概在六世紀時就傳入中國，在後魏失譯的《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》中載：「外道……作如是說，初生一男共一女，彼和合生一切有命、無命等物，後時離散，還設彼處。」密教舉行的輪座方式在五十年代初我國雲南地區也發現過。

性技術在我國道教中也廣泛流行，被稱為「男女合氣之術」或「容成之術」。馬王堆漢墓帛書《合陰陽》將房中術尊為「天下至道」。值得注意的是道教用以「補救損傷、治病，或以採陰益陽，增年益壽」<sup>[3]</sup> 的「還精補腦術」，至今還在孟加拉地區毗濕奴教闍塔尼亞派中流行。

關於中印道、密性交技術的交流，在龐大的道藏中幾乎沒有一點蛛絲馬跡可尋

p. 209

但在印度梵文和泰米爾文獻中卻有不少記錄。印度最早提出印度密教「女人道」（Vamacara，性交術）的是 H·薩斯特利教授（H. Sastri）。1874 年印度 R.M.查特吉（Rasik Mohan Chatterji）在東孟加拉發現一批婆羅門教的文獻梵文文獻，這些文獻中提到了印度密教的「女人道」，並涉及了與中國道教的關係，其中重要的有 B. 吉裏等所撰的《度母秘義經》（Tarahasya）、《風神咒坦多羅》（Rudrayamala Tantra）和《摩訶支那道修法》（Mahacinacara Krama）等。1908 年室利·文卡斯特瓦爾又編輯出版了《彌羅山坦多羅》（Meru Tantra），這個坦多羅也涉及到了密教與中國的關係。1913 年印度瓦倫特刺研究會（Vaendra Research Society）又編輯出版了《風神咒坦多羅》和《梵天坦多羅》，在這些文獻中都記錄了印度「女人道」來自中國的事實。<sup>[4]</sup>

在上述文獻中都提到印度密教中與救度母崇拜或獨結母崇拜（Ekajaka）有關的「女人道」都來自中國，印度密教中奉行的「五真性」供養也與中國有關。另外，還提到一個叫筏濕斯塔（殊勝，Vesistha）的密教徒曾親自來中國向佛陀學習過「摩訶支那道」，據此，比利時的西爾維·萊維教授（Sylvia Levi）還進一步研究了「女人道」與中國秘密社會的關係。以上文獻中的記載，雖然不可能避免地帶有一些神話，但印度密教與中國道教交往的事實是確鑿無疑的。

道、密的煉丹與制藥技術是現代化學與醫藥學實驗的先驅，對人類化學和醫學的發展作出過一定的貢獻。道教的煉丹術也稱為「黃白之術」，它在兩漢發展起來，至唐代發展到了高峰，而後衰落下去。唐代煉丹家奉《周易參同契》為祖經，這是世界煉丹術最早的著作，煉丹的術士們由於對煉丹制藥的理解不同形成了鉛汞派、硫汞派及金砂派。煉丹術是古代自然科學的化學實驗和巫術活動的奇妙結合，它的實質是在煉丹爐中將時、空壓縮起來，模擬宇宙演化和反演化的規律，從而煉制出了一種稱作還丹凝固化了的道，因之，煉丹過程實際上是對道的模擬實驗。外丹家認為服了這樣煉出的固態的道，就可得道成仙，這當然是一種荒誕的想法。

印度密教對煉丹術作出過重要的貢獻。印度著名化學家雷易（P. C. Ray）在其《印度化學史》中稱：「印度的煉丹術、煉金術絕大部分帶有密教的色彩或味道。」 [5] 密教的崇拜「是一種奇怪的混合物，一方面屬於煉丹活動；另一方面又是稀奇古怪的放蕩淫猥，有時令人厭惡的儀軌。」 [6] 印度和中國一樣，存在著大量的煉丹術文獻，P.C. 薄泰恰裏雅教授已編著出長長的目錄，這個目錄使人眼花撩亂不已，其中重要的有《丹鼎寶身經》

p. 210

（Rasaratrakara）和《汞海》（Rasarnava）等等。印度教濕婆派密宗也和中國道教一樣，用水銀煉長生不老之藥，據說服後可與神冥合為一，達到解脫的境地。十一世紀在印度還出現過獨立的水銀派（Rasesvara-darsana）。

關於印度密宗與中國道教交流的問題，國內外很多學者都作了一定的研究，有的問題已比較明確，但系統的研究還付之闕如。中國道教在什麼時候傳入印度現在已不可考。根據中國史籍的記錄，我國的高僧宋雲在 516~520 年去印度巡禮，在西北印度的烏仗衍那（烏菴）國時，曾向該國的國王「具說周孔老莊之德，次序蓬萊山上銀闕金堂，神仙聖人並在其上」，這大概是最先提到道教有關的問題。公元 644 年，我國派出使節王玄策去印度迦摩縷波國（當今阿薩密地區）時，該國國王拘摩羅曾「請老子象及《道德經》。」 [7] 公元 646 年，唐西域使李義表出使迦摩縷波國時，國王拘摩羅及其太子再請翻譯《道德經》，李義表向朝廷報告後，唐太宗敕令「玄奘及道士蔡晃、成英等三十餘人，共集五通觀，同別參議，詳校《道德經》。奘乃句句披析，窮其旨理，方為譯之。」 [8] 這個梵文譯本經中外學者多年在印度和中國尋找，仍無結果。關於唐初幾位皇帝遣使去印度尋求長生不死之藥一事，在我國《新唐書》、《舊唐書》、《冊府元龜》和《西域求法高僧傳·玄照傳》中都有詳細的記載。例如《舊唐書·郝處俊傳》寫道：



有胡僧盧伽阿溢多受詔合長年藥，高宗將餌之，處俊曰：「修短有命，未聞萬乘之主，輕服蕃蕘之藥，昔貞觀末年，先帝令婆羅門僧那騾爾裳寐（Narayamavamin）依本國舊方合長生藥……先帝服之，竟無異效。」

又如義淨撰《西域求法高僧傳·玄昭》記有：

沙門玄照……行至北印度界，見唐使人引盧伽溢多於路相遇。盧迦逸多復令玄昭及使僕數人向西印度羅荼國取長生藥。

上述引文中提到的「盧迦溢多」、「盧迦阿溢」都是路伽耶陀（Lokayata）的異譯，意譯為順世外道。據印度德·恰托巴底亞耶和 S.N. 達斯古普等等的研究，順世論派也實行密教的三種修行法（酒、肉、性交），在組織上是屬於迦波裏迦派（Kapalikas），迦波裏迦派是密教的信徒。[9] 順世論（意為流行在人民中的派別）一直活動在民間，因此，唐朝初年朝廷請來煉長生不老之藥的婆羅門也屬於密教中人。

p. 211

眾所周知，唐太宗、高宗和太子李弘都是虔誠的道教徒，迷信服餌丹藥，據歷史記載，他們都是服了不老之藥而死的，因此，他們邀請印度的順世論者來中國煉藥一事，確有根據，也是中印密教交流史中的一頁。

感謝印度 P.C.雷易教授對印度泰米爾文獻的整理與研究，使我們對印度煉丹術與中國道教的關係有了比較確切的認識。雷易在他的《印度化學史》中說，印度泰米爾文獻中提到的十八位密教「成就者」或大師中有兩位是中國人，他們的泰米爾名字叫博伽爾（Bogar）和普利波尼（Pulipani）。博伽爾原是道教徒，在公元三世紀時去印度，最先住在巴特那、伽耶，嗣後遷居南印度，皈依了密教。他撰寫了不少煉金術和醫藥學的著作，並為印度培養了大批學生，後來帶著一批弟子回到中國，這些弟子在中國學成之後又回到南印度的納德，傳授「中國道」。[10] 另一個大師普利波尼與博伽爾一起到印度，定居於納德。他根據密教的觀點，用泰米爾文寫了不少有關巫術、醫藥、煉金術的著作。[11] 這些著作可能把中國道教煉丹的經驗溶合到了密教中去。博伽爾和普利波尼的材料雖然在中國史籍中沒有記錄，但他們的事迹是確鑿無疑的。在博伽爾、普利波尼活動的年代，中國道教的黃白術已向煉丹術發展，當時只有道教徒才從事煉丹的工作，因此，他們道教徒的身分是可以肯定的。總之，博伽爾和普利波尼為中印密教與科學的交流作出了貢獻。

印度佛教進入密教的金剛乘、俱行乘和時輪乘後與印度教的密教或性力派在實踐上很難加以區分。兩派都以瑜伽為無上的法門，因此密教也被人稱為瑜伽教。密教的行事一般分為所作坦多羅、行坦多羅、瑜伽坦多羅和無上坦多羅四部。所作坦多羅以念誦真言、結壇、供養等事為主，因之不屬於瑜伽範圍之內；行坦多羅以密咒和觀想並重，故可附屬於瑜伽；瑜伽坦多羅以五相成身觀

想法為主；無上瑜伽部以修中脈（詳後）、控制呼吸（氣息）和專注一處（明點），其中父部著重修氣息（Prana），故稱為「命瑜伽」；母部注重對意念的集中，因而稱為「精進瑜伽」或「努力瑜伽」；無二部著重修「雙身」（男女交合）。印密把印度古典瑜伽與密教的玄學思想結合以後，出現了很多派別，其中最重要的是由古羅俱商那特建立起來的訶陀瑜伽派（Hatha-Yoga），他們的主要經典是《訶陀瑜伽燈明》和《濕婆本集》。訶陀瑜伽和無上瑜伽的母部都注意修呼吸技術和專注一點（「明點」）。這和道教中的修呼吸技術的吐納法極為相似。吐納法在我國春秋時就已流行，《莊子》曾提到「吹呴呼吸，吐故納新」，馬王堆出土的《養生方·十問》中十分強調「息必深而久」，「深息以為壽」，這和印度教的密教訶陀瑜伽所要求的「呼吸要長而細微，注意間隔」等是相似的。

p. 212

道教很重視在吐納中的「存想」或「守一」（把意念存放在一起，例如放在丹田上），而印密也重視這點，印度秘密密教的無上瑜伽和印度教密教的訶陀瑜伽都主張：在人體中有「三脈五輪」或「三脈六輪」，「三脈」指左、右、中三脈，秘密佛教認為，中脈位於背脊骨中，上起頂門，下達會陰，是人性命的中樞，左右二脈貼於脊椎左右。而訶陀瑜伽所主張的「三脈」（Triveni）也位於大腦神經中樞。秘密佛教認為「五輪」（「五重脈輪」，相當於現代科學的神經節）其位置在頭頂、喉、心、臍和會陰處。訶陀瑜伽主張有「六脈輪」，這些脈輪位於骶骨、前列腺區、腹部、心臟、喉部和頭頂穴。每重脈輪都有著若干脈結，連貫大小諸脈。這種說法與我國道教所主張的任督兩脈學說極為相似。密教所主張左中右三脈相當於道教的督脈、任脈，頂、喉、心、臍、會陰等脈輪大致位於任、督兩脈分布的很多穴位上（泥丸宮、神庭、重樓、絳宮、氣海等）。密教認為，人們在修習瑜伽時，可用氣息（風）的力量，引發背脊骨中潛藏的力量或靈體（Kaudari）由下而直上達頂端，打開脈結，獲得無盡的智慧和成就。道教也認為，在修持中可以使元氣自行發動，衝開督脈，以通任脈，使督、任周流，達到養生的目的。

關於印度傳入我國著重煉身的瑜伽術有史可證的有南北朝時期傳入的《易筋經》、《洗髓經》，唐時傳入的「天竺按摩法」和宋時傳入的「婆羅門引導法」，這些著作相傳都是道教中人物編撰或假托的。《易筋經》為達摩所傳，但實不可信。試以《易筋經》中的十二勢，與十二至十五世紀間出現的印度教密教的《訶陀瑜伽燈明》相比，少數名稱如《倒拽九牛尾勢》與「牛頭功」、「韋馱獻杵勢」與勇士功或金剛功相似外，其餘都是不同的。《洗髓經》已被禪宗二祖慧可（487～593）遺失，關於《洗髓經》的內容，歷史上只提到名字，後人無法臆測。但根據印度教密教《濕婆本集》解釋：禪那是一種精神集中的作用，這種作用由人的腦髓所管理，腦髓在梵門（Brahmaranda）之中，是一種細微的物質，從幽門經下方會陰至六輪，每重脈輪都有若干脈結，連貫周身大小諸脈，起著十分重要的作用。這類似道教所主張任、督兩脈在軀體中的功能，因此，在瑜伽看來，修習禪定，也就是要使腦髓或靈體通過一定的路徑進行活動，打開脈絡，獲得智慧和成就。少林氣功也重視腦髓的「清洗」或活

動。從佚經的名稱，我們可以猜度這是一本受到密教影響的著作。唐時道教徒、著名醫學家孫思邈所著的《備急千金要方》中最早記有天竺按摩法。此時佛密的著作已傳入中國，但《備急千金要方》記載的很簡略，使人不得要領，因此雖然說是由天竺傳入的，但也不能證明道密的之間的關係。「婆羅門導引法」最早見於道家著作宋時張君房所編撰的《雲笈七籤》，又分別見於王仲久所編《攝生纂錄》、《內外功圖說輯要》。這時中印密教已很盛行，訶陀瑜伽可能已傳入中國內地，因此「十二導引」中有些名稱與密教的著作所列很相似。如「龍引」與「蛇功」、「電引」與「龜功」、

p. 213

「仙人排天功」與「成就功」或「仙人功」、「鶴舉」與「鶴功」等，但是在功法與身體姿勢方面有很多是迥異的方面，兩者對照不起來。 [12] 在時間上也有矛盾。《雲笈七籤》可能比《訶陀瑜伽燈明》為早。但我想這個導引法以印度婆羅門，有不少功法極為相似，可能受到過密教的一定影響。

## 二、中國密教與道教的關係

### (一)中國佛教與道教的關係

儒釋道是我國傳統文化的主要組成成分，它們之間的相互融合與鬥爭構成了中國近千年來文化發展的總畫面，而釋道之間的鬥爭則表現了這個總畫面的一個側面。釋道之間的融合與鬥爭，我想可以從三個方面來加以考察：一是釋道在中國歷史發展過程中的起伏跌宕；二是彼此教義、經典、文化藝術之間相互的融合、爭論與排斥；三是在民間的流傳與混淆。

眾所周知，佛教在東漢傳入中國時主要依附道教的神仙方術與黃老的信仰，所謂「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」，漢末張陵創五斗米道，張角組織太平道，形成了具有相當規模的群眾運動，出現了比較完備的經典《太平經》，為道教宗派的建立作了理論和組織的準備。自三國至晉代，《老子化胡經》開始出現，使佛道之間首先發生了齟齬。葛洪為了使道教思想系統化納入儒教為主流的社會，提出了以神仙養生為內，儒術應世為外的三教合一的主張。

南北朝時釋道互相融合表現在道教經典的建立過程中攝取了大量佛教的思想內容，採用了佛教的法相名目。例如道教重要經典《靈寶經》的創立，曾借鑒佛教的《法華經》和《涅槃經》，道教《太一真一本際經》主要攝取了大乘佛教空的思想，《海空智藏經》攝取了唯識論的思想， [13] 但是釋道的融合並不能掩飾彼此之間在教義上的爭論和組織上的傾軋，這種爭論和傾軋表現得十分激烈，甚至發生流血鬥爭。其犖犖大者有：南宋末齊初（465～493）道佛之間的夷夏問題之辯，在北朝時由於佛、道鬥爭的原因所引起的北魏太武帝（424～452）和北周武帝（561～589）二次廢佛法難事件，以及北齊文宣帝時（550～589）展開的佛道之間的傾軋，導致滅道的舉措。隋唐是我國的統一的封建帝國創建時期，佛道為了適應龐大的帝國政治文化的需要，都作了各自相應的調整，在統治階級的支持下獲得了繁榮發展，形成了「三教歸一」的局面，但釋



道之間的鬥爭也達到了一個新的高潮，其重要的表現是：隋開皇年間（581～600）

p. 214

的三教辯論大會，大業（605～618）時令沙門道士致敬王者而引起的鬥爭，唐武德年間（618～626）的儒道聯合反對佛教的鬥爭；貞觀年間（627～649）釋道先後之爭；高宗時的多次佛道大辯論；高宗、武後和中宗時的「老子化胡」之爭；唐中、後期多次舉行的佛道大辯論；武宗時的滅佛等。宋元以後，佛道之間的融洽日益見深，道教的很多派別都高舉「三教歸一」的思想，例如金丹派南宗的祖師張伯端以修煉性命說會通佛、道，他說：「先以神仙命脈誘其修煉，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本原。」<sup>[14]</sup> 元明以後，佛道衰落，理學勃興，理學攝取了釋道大量的哲學思想、思維形式和修持方法。

入清以後，釋道沒有重大的變化，影響及今。值得注意的一個現象是，宋明以後釋道的結合逐漸走向民間，在寺廟或道觀中塑有佛教的神像，也有道教的神祇，這些造像有分龕、同龕、融溶像、混雜像等等各種形式，目前可見最典型的是重慶大足石窟、山西的懸空寺、平順的寶崖寺、雲南昆明的圓通寺和甘肅慶陽平定川石窟等等。道釋混溶的思想對科舉、教育、科學、醫藥學、雕塑、繪畫、戲曲、小說和詩歌等都有重要的影響。各個時代都出現過專門畫道釋的專家，例如唐朝的曹仲玄，擅繪道釋壁畫，時人稱為「道釋人物第一」。明朝的戴進（1388～1462）「畫道釋用鐵線描，間亦用蘭葉描……絕技出南宋以後諸人之上，為有明畫第一。」<sup>[15]</sup>

## (二)中國漢地密教與道教的關係

密教在中國漢地的流傳大致可以分為兩個階段，即雜密階段和純密或有組織的經典傳播階段。

前者是公元前後自佛教傳入起到唐中葉開元三大士來華譯出《大日經》等等形成獨立的中國密教派別為止。日本《大正藏》卷 18～21 密教部共收密教經典、經軌等共 1420 個，另外未收入密藏的經典還有 60 部。<sup>[16]</sup> 這些經典據不少學者研究，絕大部分屬於雜密的經典。我國早期傳入的密咒大部分屬於小乘部派佛教特別是犢子部、法藏部以及大乘佛教初期、中期的經軌，也有少數屬於婆羅門教的咒文、讚歌。這些密咒一般用以祈願、降福、驅魔、除害等等，屬於巫咒、魔術等的內容。由於佛教是從印度路經中亞傳入內地的，而中亞一帶又是薩滿教流行的地區，因此在傳入的雜密中或多或少地混雜了一些薩滿教的信仰和巫術。我國最早譯出的密咒是後漢失譯的《佛說安宅神咒經》。東晉帛尸黎密陀羅翻譯的《大灌頂神咒經》（12 卷）是我國最早編譯的佛教密咒或陀羅尼的匯編。

p. 215

據不完整的統計，自公元二世紀上葉至八世紀中葉即純密形成以前，印度次大陸和中亞地區來漢地的僧侶中熟黯密教法術的共計 39 人，約占來華的僧侶的一半。這些僧侶雖則在教義上信仰大小乘佛教，但在修持上則是各行其是，真是五花八門，各顯神通。《高僧傳》對這些僧侶的活動都有記載，例如最早來華的安世高謂其「七曜五行之學，風角雲物之占，推步盈縮，悉窺其變，兼洞曉醫術，妙善針脈」；讚譽竺法護說：「護公澄寂，道德淵美，微吟穹谷，枯泉漱水」；稱佛圖澄是「善誦神咒，能役使鬼物」；求那跋陀羅是「天文書算醫方咒術靡不該博」；曇無讖是「明解咒術，所向皆驗，西域號為大禪師」。總之，在這些人身上集中表現了印度婆羅門教、中亞薩滿教，西藏的苯教和中國先秦兩漢道教的巫術、魔術、占星術、方術、讖緯、神咒等等之大成。

據日本長部和雄教授的統計，在《大正藏》卷 18~21 的密教部經軌 593 部中受到道教影響的有 70 部，在這些經典中，我們可以看出，密教和道教交融的情況，道密融合不但表現在教義內容，尤其表現在行事實踐方面，大致可以分為三種情況：（一）密教吸收了道教以前先行的思想和信仰，如陰陽五行說，五臟六腑說、讖緯、神仙方術、六甲、巫祝、鬼神等等；（二）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；（三）道、密全盤吸收了對方思想和內容，甚至名稱也很雷同。

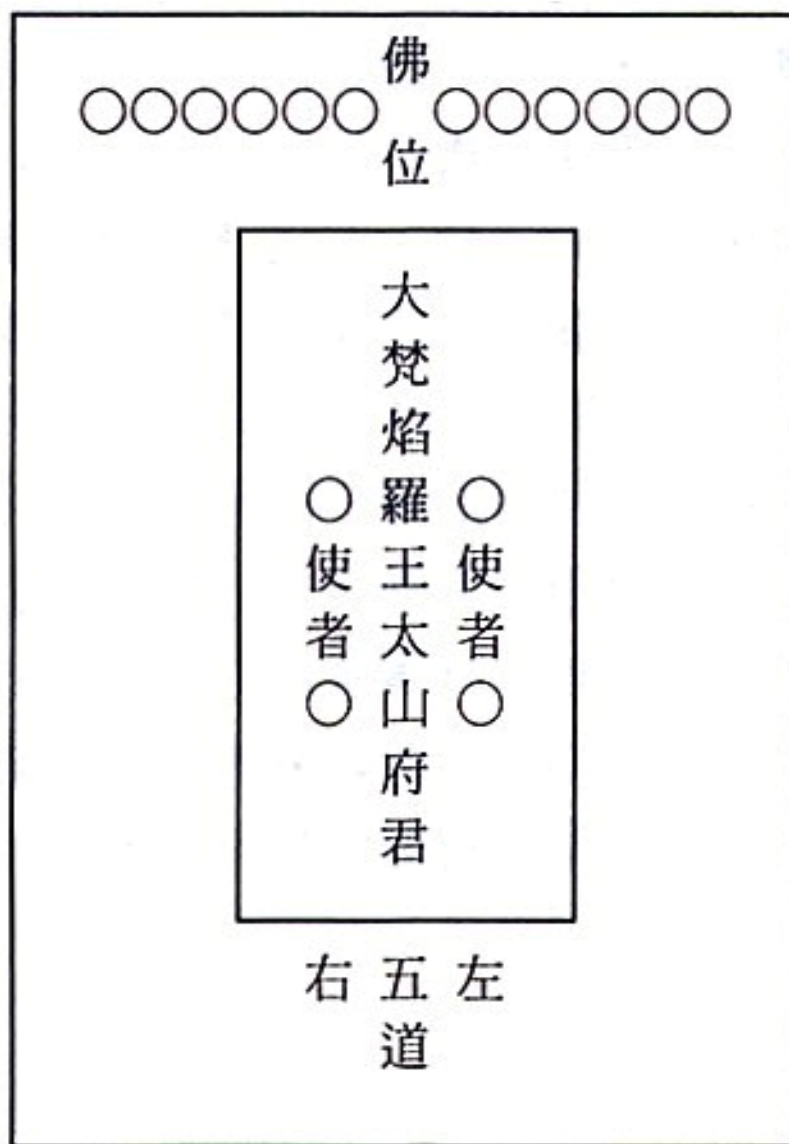
雜密吸收道教先行思想的經典一般是在佛教入華初期，其中比較典型的是後漢失譯的《安宅神咒經》和與此內容酷似的《太上洞淵神咒經》。《安宅神咒經》說：

佛告，日月五星，二十八宿，天神龍鬼皆來受教明聽。……青龍白虎  
朱雀玄武，歲月卻殺，六甲禁忌。

文中提到的日月五星、二十八宿是我國古代對星宿的分類，也是占星和占卜的對象，「六甲」即「遁甲」，是後漢時流行在民間的方術。青龍白虎朱雀玄武是我國古代神話東西南北四方之神，後來被道教吸收為七宿的星君。又如《佛說灌頂經》中說：青、白、赤、黃、黑五色神侵入人的左右手指、中指和左右腳趾可以使人得病，復可仰請五龍神王給予治愈。這本自早期道教的五行五氣可以消除五行邪氣的治病思想。《梵天火羅九曜》提到了「春巽夏坤秋乾冬艮」等八卦和十二支的名目。《北半七星護摩經》中提到了道教先行的五行五星思想。從以上的事例中可以看出，佛密進入中國後是十分注意我國古代的民間信仰和神話的。佛教之所以能在世界各地紮根，成為世界大宗教，正如婆羅門教徒批評的那樣，他們用「甘露軟綿綿地灌醉了當地的神明」。

第二類是道密相攝，互為影響的情況，這類經典和經軌無論在道教或密教中都占有絕大的比重。

道密相攝不僅表現在教義內容方面，也表現在符咒、禮儀、巫祝、印法、名相、咒聲等等方面。例如道教的重要經典《靈寶經》、《洞淵神咒經》追隨借鑒佛教的《法華經》。[\[17\]](#)又如不空所撰的《焰羅王供行法次第》中，他把佛教的諸佛諸天和道教的洞天神明按次序作了排列。現將祭祀圖抄錄如下：[\[18\]](#)



這是道密習合的典型說明，曲折地反映了封建社會君臣百官的等級制度。

又如在《大藥叉女歡喜母並愛子成就法》中所列舉的造像法、印契、壇法、咒詛法等等都可以看出道教巫祝的模式。

佛教傳入中國時一開始就採用了道教的很多的名詞術語，密教也承襲使用，後來，道教在其建立經典的過程中也大量採用了許多佛教法相，雖然有時對法相

有不盡相同的自己解釋，例如佛教的三界、三寶、三學、四生、四大、五濁、五陰、六塵、六度、六根、六情等等，在《道教義樞》中都被採納。

此外，道教與密教在咒語發聲方面也有互通的情況。例如道教的《太上三洞神咒》中記錄雷咒是：「唵阿暮伽毗羅左曩摩賀毋捺態摩利發囉摩仔伐羅密多耶吽利吽……」，這無疑是從密教中借用來的，而密教《阿吒薄俱元師大將上佛陀羅尼經》

p. 217

中所記的甘露咒「曩謨阿羅怛那多耶……阿——囉……吒……」中的咒音唵、吽、唎、阿、吒等發聲是與道教相通的。

在道、密中全盤照搬對方的思想和行事，甚至連名稱也雷同的經軌亦不少。例如道教《洞玄靈寶太真人問疾經》收錄的問疾、治耳戒神通、治眼戒神通……等等十二品的品名都是抄自《維摩經·問疾品》。梁失譯的《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》提到的九種治癒疾病的符咒以及敕語「急急如律令」都是仿效道教的。另外，與上述經文內容酷似的《龍樹五明論》經日本長部和雄教授細緻的考證和研究，認為與道教有著「很多道密混淆的經軌和同軌」，在此就不再贅論了。[\[19\]](#)

在唐朝中晚葉以後，純密和雜密的界線日益清晰，在純密金胎兩部習的尊勝陀羅尼信仰和在三種悉地破地獄儀軌中都雜有道家的思想和行事。例如在《金剛頂經》五部、五智觀法中有道教相應的五行、五臟觀法。由於本文作者對金胎兩部複雜的密儀沒有研究和親身的體認，只好留得將來再作研究了。

p. 218

# Taoism and Tantrism

Huang Xinchuan  
Professor, Institute for Research on Asia-Pacific,  
Chinese Academy of Social Sciences

## Summary

In recent years, scholars in China and abroad have expressed a strong interest in Taoism and Tantrism, engaging in extensive research and discussion of these two great religions. These discussions have not been limited to specialists in religious studies, Buddhism and Hinduism, but have included as well chemists, physicists, historians and sociologists. The main source of this interest is that both Taoism and Tantrism are traditional religions with great influence in South and Southeast Asia. In particular, the two religions played an important role in the historical development of chemistry and medicine in their respective cultures. In addition, some have seen in the doctrines of Taoism and Tantrism implications for quantum mechanics and physiology. Although Tantrism and Taoism are religions of, respectively, the Indian and Chinese people, the two religions have a long history of exchange, and share similarities in doctrine and practice. Many scholars maintain that the Tantrism of India originated in Chinese Taoism. Others hold the opposite view. In this article, I present a rough sketch of the relationship between Tantrism and Taoism based on extant materials from China and India.

**Keywords:** 1.Buddhism 2.Taoism 3.Tantric Buddhism 4.alchemy 5.Tao-teh ching



[1] 在印度佛教中觀音是一位男性菩薩，多羅是他的妻子，但觀音崇拜傳入中國後，中國佛教徒認為觀音是慈悲的象徵，是女性的化身。救度母是觀音化身救苦救難的本尊。

[2] 見 A·阿瓦隆英譯《摩訶涅槃經》頁 156，紐約丹佛出版社，1972 年與梵本稍有出入，梵本寫的很簡略，不易明瞭。

[3] 《抱樸子·內篇》釋滯。

[4] 參見 S.K. 查特吉：《印度與中國：古代的接觸》，載《亞洲學會學報》1959 年卷 1，第 1 期。

[5] 見 P.C. 雷易《印度化學史》頁 10 及緒論。修訂版，加爾各答，1956 年。

[6] 同上注。

[7] 《舊唐書·天竺傳》、《新唐書》卷 221 上。

[8] 《集古今佛道論衡》卷丙。

[9] P.C. 雷易：《古代中世紀印度化學史》頁 126~127。加爾各答，1956 年。轉引自德·恰托巴底亞耶《順世論》，頁 425~427。

[10] 同注 9。

[11] 同注 9。

[12] 參見《訶陀瑜伽燈明》I. 20，22~24，30，32，日文版，東京。

[13] 此經也有人認為是隋朝時期的作品。

[14] 《悟真篇》。

[15] 《中國畫家大辭典·戴進》中國書店版。

[16] 見長部和雄著《唐宋密教史論考》頁 213，日本永田文昌堂，1982 年。藏外的 60 個是長部教授苦心搜集到的。

[17] 參見鎌田茂雄：《中國佛教史》卷 1，頁 36，東京大學出版會，1982 年。

[18] 錄自宮 宥勝、金岡秀友等編：《密教的理論與實踐》頁 111，日本春秋出版社，1978 年。

[19] 參見長部和雄：《龍樹五明論小考》，見他所著《唐宋密教史論考》頁 241，日本永田文昌堂，1982 年。