

近代以来中国密教研究

侯慧明

提 要：20 世纪 20 年代，我国密教研究开始兴起，以佛教界学僧和居士研习者较多，观点大多古今思想相杂，按己意发挥较多，纯学术性科研较少。80 年代以后，我国的密教研究取得较大的进步，在密教历史研究方面取得重要突破，密教文献整理、文物考释研究取得较多成果，地方密教研究、密教的社会影响、密教与其他宗派关系等方面的研究都已有一定成果积累，但仍存在诸如对密教思想、密法的研究严重不足，对国外密教研究成果较为欠缺，密教研究力量相对薄弱等问题。

侯慧明，哲学博士，山西师范大学历史与旅游文化学院讲师。

主题词：中国密教 密法

密教是大乘佛教发展到 3 世纪以后在印度逐渐出现的新的佛教派别。在形成伊始即开始传入中国，经历了原始陀罗尼密教、早期持明密教和中期真言密教以及无上瑜伽密教等阶段，时跨三国、南北朝、隋唐几个时期。唐玄宗时善无畏、金刚智、不空将成熟的真言密教传至中国，形成具有中国特点的密宗。同一时期，莲花生自印度直接传法至西藏，形成藏传密教。唐德宗贞元年间，日僧空海游学中国，从惠果习密，传至日本，形成东密。最澄亦同时入唐习密，回国后创台密，基本继承了唐代胎藏和金刚界密法。但唐代密宗在武宗灭佛后，宗派衰绝，传承世系不明，唯有藏传密教及日本密教播延至今。

汉传密教在绝响千年之后，到近代出现了复兴之势。一方面是因为，近代中日之间的频繁交往，日本密教反哺回传的影响。1915 年，日本在“二十一条”中提出欲在中国获得“传教权”，密教更加引起国人关注；另一方面，近代中国佛教复兴思潮和复兴运动的兴起，直接推动了密教的复兴，也推动了中国密教研究的开展。

19 世纪 20 年代左右，中国开始译介日本学者的研究成果，如，王弘愿译权田雷斧《密宗纲要》（1918）、《曼荼罗通解》（《海潮音》1920 年第 9 期）、《大日经住心品疏续弦秘曲》（《海潮音》1922 年第 7 期）、《十八道传授私勘》（《密教讲习录》1926 年）。这些译著对中国了解密教

的历史，密教的教相、事相等教理和特点，具有引导启蒙作用。1930 年，留学日本的显荫著《真言宗义章》是将高野山的听课记录整理之作，详述日本真言宗教义。国人研习密教首先从僧侣和居士界开始，如，吟雪《密宗弘传史》（《海潮音》1920 年第 9 期）；忏华《学理上的密宗和大日如来》（《佛心丛刊》1922 年第 1 期）；王弘愿《密教之数息观》（《海潮音》1923 年第 1 期）；显荫《真言宗释疑》（《海潮音》1924 年第 10 期）；太虚《论即身成佛》、《中国现时密宗复兴之趋势》（《海潮音》1925 年第 8 期）；李翊灼《密教建立观》（《海潮音》1927 年第 3 期）等。此类文章内容均非常简要、概括，基本上是将日本理解的密教作翻版宣讲，尚未有自主之见。1928 年，持松著《贤密教衡》开始注入国人对密教的评判和辨识，是研究密教最早著作之一。《贤密教衡》在《海潮音》连载三期，较全面地比较了华严宗与密宗之异同，认为显密平等，批评空海扬密抑显，割裂二教之理论，反对空海《十住心》对《大日经》之妄解。首次对日本密教思想与唐代密教思想进行区分，首开中国密教研究之先河。但这一时期总体上，无论译介或自著均是佛教界信徒所作，以信仰性的著文为主。

30 年代以后译介了一些重要的学术性著作，如梅尾祥云《曼荼罗之研究》（1934 年始，《威音》55 期—78 期）阐释了曼荼罗的语意、由来、

种类、形体、作法、功用，以及金胎两界曼荼罗的组织及其教义。研究中使用藏译经典与汉译经典比较是其一大亮点，但议论浅显，在观点上并未超越大村西崖《密教发达志》的研究水平；清水谷恭顺《天台之密教》（1932年，《威音》37期）；渡边海旭《密宗之发展观》（《海潮音》1934年，第15卷，第6号）介绍了日本密教的发展情况；印度师觉月《佛教与中古印度的密宗》、《再论佛教与中古印度的密宗》（《世间解》1936年第5、6期）部分依据汉文资料探讨了中古印度的密宗。1928年，蒋维乔根据日本学者镜野哲《支那佛教史纲》修正补充为《中国佛教史》（商务印书馆，1935年），将密教称为祈祷宗，对密教的经典、教义、修仪仪轨及传承历史，进行了简要的概述。黄忏华《中国佛教史》（商务印书馆，1947年）多取旧传史料，阐述了善无畏、金刚智、不空对密教发展的贡献。1935年王慧兰翻译《真言宗小史》详述印度、中国、日本密教。中国密教的学术研究也开始出现端倪，如黄忏华《密宗教义一斑》开始对密教进行哲学、宗教学的阐释；张水淇《佛顶尊胜咒略考》将咒语真言意译为汉语，考订周详。此时期也有对密教经典的详细疏释，如《威音》于1931年设立密乘专栏连载正明之《大日经住心品讲》，1932年连载《金刚顶宗发菩提心论讲略》，疏释思想深受宗派思想的影响，宣教色彩浓厚。从19世纪20年代中期到30年代末，围绕密教阿闍梨资格等问题展开激烈论争，王弘愿等人发表诸多文章，但支持与反对大率皆着眼于佛教的生存与发展问题，并杂有佛教派系之争、僧俗之争，以及中日民族情感之交锋。纯粹学人和科学的研究著作和观点极少。

藏密在20年代以后亦风靡内地，主要的研究成果有吕澂《西藏佛学原论》（上海商务印书馆，1933年）直接依据藏地资料，挖掘藏密的独特之处，对藏密的思想渊源、特点、文献均深入阐释，是近代藏密研究的经典之作。妙舟《蒙藏佛教史》（上海佛学书局，1935年）首次对蒙古藏密作了叙述，保存了大量珍贵史料。法尊《西藏民族政教史》（重庆汉藏教理院刻本，1940年）主要是弘扬藏密，沟通汉藏文化。

总体而言，建国以前密教研究以佛教界高僧和居士研习者较多，文章大多古今思想相杂，己意他意未分，任作发挥，不列所据之经典，依日密或藏密理解，而冠以密教之名称，貌似中国唐

代密教，实则迥然不同。“因此，近代中国的密坛中，欲找寻有系统而深入的思想论述，实在极端困难，……（文章多为）一般的论述或介绍性的宣扬文字，鲜有深刻的理论表现”。（《密宗思想论集·编者志趣》，张曼涛编《现代佛教学术丛刊》）事实上，这一时期对密教科学的、客观的学术研究尚未真正展开。

建国后，巨赞法师署名鉴安发表《一行大师和他的大日经疏》（《现代佛学》1955年8月）提出完善建立密宗理论者是一行，以《大日经疏》经文思想为核心，分析唐代初期密教的核心思想特点，客观评价了一行的贡献，是一篇研究密教的标志性作品。但信仰型研究已经不是主导，直接推动密教研究的动力是密教文物的不断发现，诸如陀罗尼经咒、经幢、曼荼罗、密教坛场。如冯汉骥《记唐印本陀罗尼经咒的发现》（《文物参考资料》1957年第5期）；李范文《关于明代西夏文经幢的年代和石幢的名称问题》（《考古》1979年第1—6期）；宫大中《龙门东山的几处密宗造像》（《中原文物》1980年第1期）；张伯元《东千佛洞调查简记》（《敦煌研究》1983年）；张崇德《礼泉赵村镇唐代鼓形经幢》（《考古与文物》1984年第2期）；郭相颖《宝顶山摩崖造像是完备而有特色的佛教密宗道场》（《四川文物》1986年第1期）等等。这类文章很多，在解读密教文物时，涉及到密教在我国的传播，及密教的发展历史，尚未触及密法思想层面。台湾学者的相关研究多收录在张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》中，并专门有四册涉及到密宗的内容。但台湾学者基本沿袭民国时期密教研究风气，多从现实利益出发，关心密教与现实社会发展的关系，议论或左或右，公允者少，或支持密教，主张复兴中国绝学，或纠偏藏密而兴汉密，或融显密以振兴显教，或以密教所谓之弊端大斥其非而欲灭之。密教研究的现实性、功利性浓厚，客观的学术性研究欠缺，大大影响了其研究水平。

20世纪80年代末，社会上的宗教热，特别是1987年法门寺地宫密教文物的发现，极大地激发了学者从事密教研究的热情，兴起了密教研究的热潮，至今未衰。中国密教研究表现出以下几方面特点：

其一，中国密教史研究取得重要突破。

20世纪20年代末，汤用彤研究隋唐佛教涉及中国密教，其讲义有1929年中央大学的油印

本, 1982 年经汤一介整理出版《隋唐佛教史稿》, 其中有一小节的中国密教介绍。1944 年, 周一良发表了他在哈佛大学的博士论文《唐代密宗》, 研究了将密宗传入中国的三位印度僧人, 善无畏、金刚智、不空的传记, 并英译、注释, 对传记的资料来源详细考订, 广泛征引国外学者的研究成果, 论证广泛涉及密教诸多问题, 如密宗经典的考证、密法的考证, 富有启发性, 在西方学术界产生一定影响。1996 年译介中国, 始在国内产生影响。石世梁《佛教密宗释论》(《西藏研究》1988 年第 3 期) 概述密教在印度、中国、日本的传播, 对中国密教的发展进行了简要的历史线索梳理。黄心川《印度哲学史》(商务印书馆, 1989 年) 介绍了印度密教的形成、发展及各阶段的特征, 是中国学者研究印度密教的最早和最为重要的著作。《密教的中国化》(《世界宗教研究》1990 年第 2 期) 论述了汉藏及云南大理地区密教的传入、形成及特色。本原《试论密宗的理论基础》(《法音》1991 年第 4 期) 归纳了密宗的理论基础要点。郭朋《中国佛教简史》(福建人民出版社, 1993 年) 认为, 密教是佛教与婆罗门教混合的产物。1995 年, 吕建福《中国密教史》是一部具有重要学术价值的标志性成果。该书从原始经典入手, 系统梳理密教在中国传播、发展的轨迹及理论样貌, 建立关于密教史的基本学说, 尤其提出密教起源于大乘佛教陀罗尼及其早期发展演变的历史, 打破了日本学者对密教的历史分期观, 将中国密教作了更客观、更合理的划分, 不再使用日本学者提出之所谓“杂密”与“纯密”的含有价值判断、泛化的分期概念, 广受学界重视。该书对密教经典、人物、派系传承, 思想渊源均引据经典, 详加考辨, 为后续研究者提供了方便。1999 年, 严耀中著《汉传密教》以专题的形式, 探讨了汉地密教的社会影响、密教与佛教其它宗派的关系, 以及密教对民间信仰的影响, 提供了诸多新材料和证据, 拓展了汉传密教的研究。2000 年, 严耀中著《江南佛教史》设专章介绍密宗在江南的流入和演变, 深化拓展了地方密教的研究。

其二, 围绕密教文物展开的密教研究热持续至今。

法门寺地宫密教文物研究最具活力, 以法门寺密教文物释读和界定为焦点展开了激烈争论, 发表一系列文章。主要有关于 45 尊宝函造像的释读问题, 宿白指出, 45 尊宝函为金刚界五方

佛曼荼罗造像, 韩伟进一步研究认为其造像为金刚界大曼荼罗成身会(《法门寺唐代金刚界大曼荼罗成身会造像宝函考释》,《文物》1992 年第 8 期), 吕建福先生认为该造像为金刚界供养曼荼罗(《中国密教史》, 中国社会科学出版社, 1995 年); 关于捧真身菩萨的释读问题, 李克域认为, 捧真身菩萨是以吉祥天女为主尊的、胎藏界和金刚界结合的曼荼罗, 梁贵林进一步论证为佛眼曼荼罗, 在此基础上吴立民、韩金科论证捧真身菩萨为金胎合曼之体。(《法门寺地宫唐密曼荼罗之研究》, 中国佛教文化出版有限公司, 1998 年) 另有梁子《捧真身菩萨曼荼罗考释》(台湾《故宫文物月刊》1994 年第 5 期), 吕建福《法门寺捧真身菩萨莲座顶面梵字释证》(《密教论考》, 宗教文化出版社, 2008 年) 等; 关于法门寺地宫是否为曼荼罗问题, 梁子《法门寺唐代地宫北斗七星护摩坛场浅析》认为法门寺地宫为北斗七星护摩坛场(《文博》1993 年第 4 期), 韩金科《法门寺地宫唐密曼荼罗世界全面破译》认为地宫总体为佛指舍利供养大曼荼罗(《世界宗教研究》1995 年第 3 期), 罗焯《法门寺地宫不是曼荼罗》对法门寺地宫是唐密佛指舍利供养大曼荼罗的观点进行反驳(《中国文物报》1995 年 4 月 2 日), 丁明夷《法门寺唐密曼荼罗之我见》重申地宫为唐密曼荼罗的主要观点(《中国文物报》1995 年 7 月 2 日), 罗焯《再谈法门寺地宫不是曼荼罗——与丁明夷先生商榷》(《中国文物报》1995 年 8 月 27 日), 唐普式《法门寺塔地宫的唐密曼荼罗之我见——兼与罗焯先生商榷》维护地宫为唐密曼荼罗之说。2008 年 11 月召开法门寺博物馆建馆 20 周年学术研讨会, 吕建福发表《关于法门寺地宫密教文物及其内涵研究的若干问题》(《法门寺博物馆建馆 20 周年学术研讨会》, 三秦出版社, 2008 年) 对 20 年来法门寺出土密教文物的研究作了全面的总结回顾。纵观之, 法门寺密教文物的研究直接推动了中国密教研究的深入展开, 诸如胎藏曼荼罗与金刚界曼荼罗的表现形式, 图像组织构造, 寓意内涵以及相互关系均有较为深入的论议, 其中也涉及密法思想的问题, 但目前来看, 观点分歧较大, 问题尚未解决。

2007 年, 王崇仁从海外购回之佛舍利五重宝塔也具有浓厚密教风格, 已召开三次学术研讨会, 发表数篇研究论文, 但关于图像释读的分歧也很大。这些问题的解决有待中国密教思想的深

入研究。

敦煌、龙门等地石窟，大足、宝顶山等地石刻的密教造像、壁画的研究也有丰硕的研究成果，如宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（《文物》1989年第9、10期），彭金章《莫高窟第14窟十一面观音经变》（《敦煌研究》1994年第2期），后又发表敦煌密教经变的系列文章。唐毅烈《大足宝顶菩萨堡摩崖造像考述》（《四川文物》1996年第3期），郭相颖《再谈宝顶山摩崖造像是密宗道场及研究断想》（《佛学研究》1996年），常青《初唐金冠佛像的定名问题——与吕建福先生〈中国密教史〉商榷》（《佛学研究》1997年），刘弘《凉山佛教密宗石刻的初步研究》（《四川文物》1999年第4期），贺世哲《敦煌研究石室札记——重新解读莫高窟第285窟北壁八佛》（《敦煌研究》2003年第1期），陈明光《菩萨装施降魔印佛造像的流变——兼谈密教大日如来尊像的演变》（《敦煌研究》2004年第5期），姚崇新《对部分广元密教造像题材的再考察——兼析某些密教造型艺术的渊源》（《敦煌研究》2006年第2期），赖鹤举《中唐榆林窟密法“毗卢遮那”与佛顶尊胜系造像的形成》（《中国藏学》2007年第4期）等。各地的经幢也被大量发现，相关文章数量很多。这类研究采用密教实物与文献经典比较研究的方法，主要涉及密教的图像法、曼荼罗法以及神祇形象变化传承及历史传播等问题，积累和保存了大量的资料，其中也不乏不同观点的交锋，如关于龙门石窟宝冠佛是大日如来抑或佛顶佛的讨论等，直接推动了中国密教研究的发展。2008年11月国家社会科学基金项目成果《唐—辽—南诏大理—南宋密教考古研究》由中国社会科学院罗炤研究员主持完成。该成果从考察佛教遗存实物入手，结合对历史文献和佛教经典的分析，对唐宋时期包括南诏、大理和辽代的中国佛教密教进行了专题研究。鉴定专家认为，是“中国佛教史特别是密教史及密教考古研究领域中的一部力作”。

其三，地方密教研究开始起步，并取得一定成果。

敦煌密教研究，四川密教研究，云南密教研究，五台山密教研究以及江南密教研究和福建、广东密教研究等地方性密教研究，都已展开。可以预见，未来的地方密教研究仍旧是密教研究的热点。敦煌密教的研究成果除上文提到的论著外，主要有李小荣《敦煌密教文献论稿》（人民

文学出版社，2003年）收集了敦煌出土的汉文密教经典与《大正藏》密教经典比勘研究，指出敦煌密教经典的特点及价值，分析了敦煌流行的观音、毗沙门、药师等密教信仰，在敦煌密教文献资料的梳理考订方面具有积极的价值。赖富本宏认为，敦煌密教文献绝大多数属于初期中国密教的经轨。晚唐时期《大日经》系的教义虽极盛行，但它没有影响到敦煌。所以可以断定，惠果构筑的“金胎两部”思想体系在敦煌当然也不存在。由此看来，在敦煌，成体系的密教教义好象没有确立起来。而且，与曼荼罗直接有关的经轨非常少，表明以曼荼罗为一大支柱的有系统的密教没有充分地确立。敦煌的密教不是纯密的，是讲述陀罗尼的功德的，具有切合切身利益的特性。（孙学雷译《敦煌文献在中国密教史上的地位》，《北京图书馆馆刊》1997年第4期）

五台山在唐代为不空所重，曾派弟子含光大造密宗寺院，一度成为密宗的重要道场。这方面的研究有吕建福《五台山文殊信仰与密宗》（《五台山研究》1989年第2期）、《千钵文殊的产生及其影响》（《五台山研究》1994年第3期），李克域《从不空到章嘉——密宗在五台山的发展》（《五台山研究》1995年第3期），竺颖《室利沙是明代五台山著名的密宗高僧》（《五台山研究》1997年第1期），崔正森《唐代五台山乾元菩提寺高僧慧超》（《五台山研究》1998年第4期）等。五台山密教研究尚处于点式研究状态，尚未深入拓展定位。

四川密教研究，有吕建福《密教传入四川考》（《宗教学研究》1991年第1期），陈明光、胡良学《四川摩崖造像“唐瑜伽部主总持王”柳本尊化道“十炼图”调查报告及探疑》（《佛学研究》1995年），赵长松《三台东山摩崖遗存是唐代密宗道场》（《四川文物》1998年第3期），王家祐《柳本尊与密教》（《宗教学研究》2001年第2期），陈明光《大足宝顶山石窟对中国石窟艺术的创新——密教道场之研究》（《敦煌研究》2001年第1期），黄阳兴《中晚唐时期四川地区密教信仰》（《宗教学研究》2008年第1期）等。四川密教虽然有诸多的信仰表现形式，但唐代密宗严格的宗派传承是否到达四川，目前尚无直接证据，包括柳本尊、赵智凤的密教性质仍有许多分歧，未有定论。

云南密教有滇密之称，是较早被研究的地方密教，成果如蓝吉富主编的《云南大理密教论文

集》(1990)收录了有关云南大理密教的研究成果。李东红《大理地区性观音造像的演变——兼论佛教密宗的白族化过程》(《思想战线》1992年第6期),杨学政《密教阿吒力在云南的传播及影响》(《云南社会科学》1992年第6期),马旷源《滇密初论》(《楚雄师专学报》1994年第4期),侯冲《云南阿吒力教辨析》(《世界宗教研究》1995年第4期),王智汪《论佛教密宗从印度传入云南的时间不可考》(《南亚研究》2007年第4期)等。著作有张锡禄《大理白族佛教密宗》(云南民族出版社,1999年)将云南大理白族佛教密宗(阿吒力教)定名为“白密”,对其来源、形成、发展、衰落及其宗旨、称谓、部派、所奉神祇、经典、义理、仪规、历代阿吒力僧人、寺院、塔幢、石窟等作了考释。侯冲《云南与巴蜀佛教文化研究论稿》(宗教文化出版社,2006年)通过对云南阿吒力教经典的搜集整理研究,提出了完全不同的观点。认为,云南历史上从来就没有存在过所谓的“滇密”,所谓阿吒力教,既不属于印度密教系统,也不属于藏传佛教系统,更不是本土化的印度密教即所谓“滇密”或“白密”,而是明初佛教禅、讲、教分离政策下出现并传入到云南的“教”。方广锡称许其“发前人之所未发”,“使我们阿吒力教有了全新的认识,以前的疑滞一扫而空”。(《藏外佛教文献》第六辑《卷首语》,宗教文化出版社,1998年)。

叶明生《试论“瑜伽教”之演变及其世俗化事象》(《佛学研究》1999年)阐述了福建瑜伽教与密宗的关系。王荣国《隋唐时期佛教诸宗派在福建的传布初探》(《厦门大学学报》1995年第3期)钩沉了密教在福建的简要史实。陈泽泓《唐代佛教密宗入粤及文物考述》(《岭南文化研究》2002年),探讨了密宗入粤的途径及其时代,及基本的传播史实。季羨林《龟兹之密宗》(《延边大学学报》2007年第1期)考证龟兹古代的密宗信仰,指出其深受印度影响。刘黎明《〈夷坚志〉与江南密宗信仰》(《四川师范大学学报》2002年第3期)钩沉史料,探讨了江南密宗信仰。

可以看出,地方密教研究与当地发现的密教文物密切相关。密教文物的准确释读与密教研究相互促进,但是,密教教义理论研究相对滞后,严重影响了密教文物的研究。研究中同时也应注意,地方密教信仰因素以及受密教影响形成的民

间宗教应该和严格的密教宗派流传区分对待。既应重视地方密教的研究,但也应客观分析,避免扩大化倾向。

其四,密教的社会影响研究取得一定进展和成果,使得密教研究出现向纵广化发展趋势。

密教对中国文学的影响方面,主要对《西游记》中的文学形象和密教的关系进行研究。如,蔡铁鹰《猴行者与密教密典中的猴形神将》(《淮阴师专学报》1989年第4期),薛克翘《〈西游记〉中的密教影响》(《南亚研究》1994年第2期),李小荣《沙僧形象溯源》(《盐城师范学院学报》2002年第3期),康保成《沙和尚的骷髅项链——从头颅崇拜到密宗仪式》(《河南大学学报》2004年第1期)等。石海军《道教与密宗——兼及印度文化和文学中的艳欲主义》(《外国文学研究》2003年第6期)论及密宗性崇拜对中国文学中艳欲主义的影响。龙延《唐剑侠传奇的宗教文化渊源考辨》(《中国典籍与文化》2004年第3期),李瑞明《唐代剑侠传奇与密宗的成就剑法》(《文史杂志》1999年第4期)两文探讨了密教密法对唐代剑侠传奇小说的影响。夏广兴、方海燕《佛顶尊胜陀罗尼信仰与唐代民俗风情》(《上海师范大学学报》2005年第6期)等文认为,密教对唐代社会风尚、民俗风情、民间信仰均产生重要影响。2008年,夏广兴出版的《密教传持与唐代社会》是论议密教对唐代社会的影响非常全面的著作。该著对已有的研究成果分类汇集梳理,对其中的部分问题在材料上多有深入的补充论证,使其形成新的体系。该书对密教在文学方面的影响论述尤其详细,特别强调密教咒术对社会的重要影响。

其五,密教与佛教其它宗派及其它宗教的关系研究不断深入。

国外的学者如印度师觉月、P. C 雷易等人最先论及密教与道教的关系,中国台湾学者萧登福著《道教与密宗》(新文丰出版公司,1993年)、《道教术仪与密教典籍》(新文丰出版公司,1993年)、《道教星斗符印与佛教密宗》(新文丰出版公司,1993年),以类比研究的方法对两教的外在特征和个人修持操作、坛场、法器等方面作了全面对比研究,提出密教之术法多似道教,且袭自道教,胎藏界曼荼罗仿中土帝王郊天之重坛四门,金刚界之大曼荼罗仿道教之九宫坛,其它密法也受到中国道教的影响。黄心川《密教与道教》(《东方佛教论——黄心川佛教文集》,1999

年)主要依据印度文献和考古资料,结合国外学者研究,深入论证了道教对密教影响的可能性,探讨了汉地密教与道教的关系,富有重要的启发意义。李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》(四川人民出版社,2003年)认为道教雷法大量吸收了唐代密宗的修为方法。密教与道教的宗教表现形式和宗教修持方法有很多相似之处,关系密切,但正如黄心川先生所言,到目前关于密教与道教关系的系统性研究尚付阙如。

肖永明《禅宗与密宗的比较研究》(《五台山研究》1993年第3期)将禅宗与密宗的区别作了细致的比较。谢重光《闽台定光佛信仰宗教性质辨析》(《佛学研究》2006年)论证了闽台定光佛禅密结合的宗教性质。刘蕪发《漫说禅、密的师道尊严——禅宗和密宗的比较研究》(《福建论坛》1999年),从密教与禅宗对师道的态度探讨二者的共同点。于强《从华严钟看华严宗与密教的关系》(《文物春秋》2003年第4期)通过对华严钟梵文的研究,探讨了明朝初年华严宗与密教相互影响的关系。赖鹤举《中唐榆林25窟密法“毗卢遮那”与佛顶尊胜胜造像的形成》(《中国藏学》2007年第4期)提出25窟造像反映了密教密法与华严密法的交涉。1999年严耀中之《汉传密教》(学林出版社)分专题详细探讨了密教与天台宗、密教与华严宗、密教与净土宗、密教与戒律(律宗)的关系,材料丰富,考订详细。密教与诸教的关系研究虽已取得一定的成果,但尚未系统深入,仍有研究的广阔空间。

其六,藏传密教研究的蓬勃发展。

藏传密教因其成为藏族的全民信仰,播延至今,与唐代汉地密教形成鲜明对比。因此,藏传佛教的研究一直以来都是密教研究的重镇,成果极其丰富。如尕藏加著《藏传佛教神秘文化——密宗》(西藏人民出版社,1996年)对密教的历史渊源、各派代表人物和著作、教义和修持仪轨的特色进行了概要而通俗的叙述。索南才让著《西藏密教史》(中国社会科学出版社,1998年)是一部全面系统地论述藏传密教的学术专著。该著充分利用藏文资料和中外学术界的科研成果,包括《西藏大藏经》、藏外佛教经典及藏地历史、传记、民间传说、文学故事等,梳理了西藏密教的发展,详细考察了所涉及的重要人物,深刻分析了具有代表性的密典和流派的思想特点,介绍了各种仪轨、制度以及向外传播的原因,包括藏

密在藏地、汉地、国外的传播情况,特别是近年来藏密的复苏、世界主要的藏密研究机构、团体、主要人物都有详尽的介绍,对了解藏密在世纪转型、发展趋向及文化意义与作用都有相当的价值。它寻源究委,线索清楚,提出了不少新见解。在整体上突破了旧有的研究方法和思路,把藏密研究史研究提高到一个更高的层次,填补了这方面的研究空白。刘立千《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》(民族出版社,1997年)在概述宁玛、觉囊、萨迦、噶举、格鲁等教派史的同时,对它们的修持法做了通俗的阐释,对藏传佛教史及思想研究有很大的帮助。(藏传佛教的研究,详见尕藏加《新中国的藏传佛教研究藏传佛教研究》,《世界宗教研究》2000年第2期)。

综上所述,我国的密教研究在80年代以后取得了较大的进步,主要是在密教发展历史研究方面,取得重要突破,在密教文献的整理方面取得一定的进展,在密教文物考释研究方面,比如陀罗尼经幢、石窟造像、出土密教文物的研究方面取得一定成果,地方密教研究、密教的社会影响、与其他宗派关系的研究都已经有一定成果积累。但我国的密教研究也存在诸多问题。

我国密教研究中存在的主要问题是:(1)密教思想研究,特别是对密法的研究,严重不足。对密教胎藏和金刚界密法的思想表征尚未有清晰的、科学的、客观的、系统的研究,对密教各个发展时期的不同思想特征尚未准确把握;套用日本密教思想理论于中国密教时不注意时间性,甚至出现以日本晚出的密教理论解释中国先出文物的情况。中国密教思想研究的滞后与密教文物考古的蓬勃发展,形成鲜明对比,发现的文物不能准确释读,因此密教思想的研究亟待加强;(2)我国对日本密教的研究,除对空海有所研究外,其它成果极为稀少。而对韩国、印度等周边国家的密教研究成果也很欠缺。

未来的密教研究在不断培养学术研究力量的同时,在研究方向和研究重点上应有所调整。思想研究、密法研究是重点,地方密教研究在资料充分积累的基础上有望取得重要进展和突破。密教与社会关系的研究有深入发展的潜力。日本密教研究和印度密教研究亟待加强,需要培养双语型专业研究人才,藏传密教域外发展的研究也非常具有开展的现实必要性。

(责任编辑: 無邑)