

從伺火到護摩：東亞秘密佛教中火祠之變*

黃柏棋

國立政治大學宗教研究所副教授

摘要

本文先對秘密佛教在東亞的歷史及純密與雜密之分做了回顧與檢視，接著再進入正題。密續中的護摩（*homa*，火供或燒供、燒施，藏文 *Sbyin-sreg*，同時見之於印度教及佛教教法）源於吠陀一事，明載於佛教密教部。就其源頭，吠陀時代事火之法（*agnihotra*）本跟火之祭祀本身無直接關係，而是跟天上之火——太陽之周行不墜之祕密不可分離。事火之法等於是護持日出日落，使太陽不至於掉落之符咒。然其意義在吠陀時代之後有所變化，成為流佈於民間持火、燒供、祈福之事。

佛陀對於婆羅門之祭祀持反對態度，而阿含經典火之象徵意義則正負兼之。一則感官世界如同熊熊烈火，易燃起貪瞋痴之原；然而也只有智慧之火可將無明之毒滅絕。不過佛教真言法門之火供，其世俗面向昭然若揭。如此一來，密續護摩不但要跟印度教思想作出區隔，也要超越火供的現世欲求諸如息災、增益和調伏等法。於是乃有出世護摩跟入世護摩之分，三昧真火等智慧之光之象徵成為佛教護摩的另層意義。

* 本文原以英語撰寫，部分中文為智行所譯，特此致謝。也感謝兩位審查委員所提之寶貴意見，讓我得以將文章內容修正的更為完備。



就東亞歷史而言，密續在中晚唐之宗教勢力榮景，可由法門寺地宮之出土文物見出。由地宮之舍利供養所表現之密續內容，可看到護摩之重要性及秘密佛教對宮庭信仰之影響力量，而護摩可能在唐代為祕續佛寺每日必做的儀軌。慧琳將護摩類比為祭四郊五岳等國之大祭，亦可見出其重大政治意涵。

關鍵詞：密續、火供、護摩、火、內護摩與外護摩



From Agnihotra to Homa: The Transformation of Fire Sacrifice in East Asian Esoteric Buddhism

Po-Chi Huang

Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

This paper explores the transformation of a ritual from ancient Vedic India to Buddhist China in the Tang Dynasty to see how the alteration of *agnihotra* as a ritual relates to the development of Buddhist thought and practice.

In India, *agnihotra* is related to the sun rather than sacrifice to fire in origin, as it is the maintenance of fire for the rising sun. Thus, it is appropriate to say that fire is inside the sun as heat and light is emitted from the sun. As a kind of sun-charm, *agnihotra* is meant to help maintain not only the routine rising of the sun, but also its daily course—from east to west during the day and from west to east during the night. The meaning of *agnihotra* was transformed to mean the sacrifice to



Agni as well as sacred fire itself in due course of time. In Epic literature, the term is often connected with the maintenance of the sacred fire and offering oblation to it. Ultimately, *agnihotra* was identified with the general fire sacrifice, and became a means to attain the different worldly goals in human life.

In Tantric Buddhism, *agnihotra* becomes *homa* and is further divided into worldly and otherworldly in the *Mahāvairocanasūtra*. As Buddhist Tantra is inseparable from Mahāyānist world of thought, the decipherment of the Tantra ultimately rests on Mahāyānist ideals of enlightenment. Thus, while worldly *homa* is concerned with worldly pursuit and empowerment, otherworldly *homa* becomes the light of wisdom of *bodhicitta* to consume *avidyā*.

Homa must have been an important daily ritual in the Tantric temples in the later Tang Dynasty, as we still can witness in Japanese esoteric Buddhism nowadays. Huei-lin compares *homa* with imperial sacrifice which probably shows the importance of *homa* in the Tang in terms of its political overtones.

Keywords: tantra, agnihotra, homa, fire, inner homa and outer homa



一、引言：論雜密與純密

本論文主要探討伺火 (*agnihotra*) 是如何從吠陀祭儀發展為密續護摩儀軌 (*homa*)，¹ 以及其在佛教傳承中，從小乘轉向大乘及金剛乘之思想轉折。最後討論唐代中土的流行情形及其可能意涵。文中參考了梵語經典，以及巴利與漢譯佛典，廣泛探討伺火從吠陀印度到唐朝中土的一些發展特色。就其思想意義而言，事火法在印度如何展開，以及如何藉著秘密佛教在東亞地區傳播開來，乃是值得深究之曲折過程。然在探源之前，容我先對東亞佛教密續的歷史發展概況做個簡短敘述與論評。

瀚海之漢譯佛教密續經藏，見證了其在中土的一頁光榮歷史。從第三世紀以來，陀羅尼 (*dhāraṇī*) 以及密續成就 (悉第, *siddhi*) 教法持續傳入至中土。其後於八世紀和九世紀中晚唐時，秘密佛教 (神秘力量之加持乃不可或缺) 吸引了上層士紳及平民百姓。² 不過在唐代之後，由印度所傳之金剛乘逐漸衰微。³ 元明之後所傳之密續主要來自於與藏傳佛教之互動。⁴ 然而唐密卻傳至日本。真言宗的創始人空海

¹ 事實上，護摩為印度密續 (包括印度教與佛教) 的公分母，是密續儀軌的基本要件。在濕婆派教法裡又被稱為獻供 (*āhuti*)。由此亦可見金剛乘與印度教密續之間的密切互動關係。又，本文所加處理的為佛教密續中火供儀軌之相關問題，故對於一般性，存在於不同宗教文明及民族的拜火及祀火問題並沒有觸及。

² 參閱 Chou 1945；Strickmann 1996；大村 1918，頁 353-532。

³ 參閱梶尾 1933，頁 122-128；Tajima 1936，頁 6。又，Davison 提及，雖然《聖妙吉祥真實名經》(*Mañjuśrījñānattvasya Paramārtha Nāmasaṃgīti*) 可能是印藏佛教當中最廣為流傳的金剛乘儀軌經典，然而並未對漢傳佛教發揮決定性的影響 (Davison 1981，頁 2，註 1)。事實上，這部密續佛典曾經多次漢譯，最早為施護 (*Dānapāla*) 於宋代所譯之《佛說最勝妙吉祥根本智最上祕密一切名義三摩地分》，大正藏，no. 1187)，然其譯本並沒有產生深遠影響。此時漢地佛教以禪宗為主，就密續在中土的發展而言，施護到漢地已晚了一步。

⁴ 參閱沈衛榮於 2010 年 11 月 21 日於政大宗教所舉辦之「閱讀印度史詩」研



(774-835)，以及日本天台宗的創始人最澄(767-822)，於九世紀之初到中國求法，陸續帶回唐密的法脈，至今延續其在日本的傳承。⁵

依據日本學者的觀點，吾人從漢譯佛典裡面來區分佛教密續的兩個主要階段。⁶第一階段被日本學者稱之為「雜密」，包括占星事典(如《摩登伽經》)，個別陀羅尼集經(*dhāraṇī-sūtra*)，以及範圍廣闊的印契(*mudrā*)和真言(*mantra*)之集成。⁷佐伯認為在這一階段，文本之敘述人物為歷史上成佛之釋迦牟尼。⁸松長有慶認為初期密教〔雜密期〕主要強調如何獲得俗世利益與現世幸福之法門，並以儀軌為中心。陀羅尼和手印與觀想之種種儀軌，乃彼此連結在一起。⁹

第二階段的中土的漢譯密續則被日本學者視為「純密」。在此階段，如來(*Tathāgata*)、大日如來(*Mahāvairocana*)與佛陀的法身(*Dharmakāya*)已取代釋迦牟尼的位置，而大乘思想及密續修法相互結合。儀軌上對佛(確切的來說，應為大日如來)的觀想時，已轉為「佛三密」，即如來的身(*kāya*)、語(*vāc*)、意(*manas*)。¹⁰此一階段，大乘佛教的術語，如瑜珈和中觀，皆已被納入密續儀軌之中，並以隱晦密教義旨來加構建。¹¹根據日本密教的觀點，無論是日本天台或是真言，皆是中國第八世紀純密系統的表徵。而在此一時期之著名高僧，如善無畏(*Śubhakarasiṃha*)、金剛智(*Vajrabodhi*)、一行、不空(*Amoghavajra*)皆是最重要的祕續傳承者。¹²善無畏和他的弟子

討會所發表之〈明代漢譯藏傳密教文獻和西域僧團——兼談漢藏佛教史研究的語文學方法〉一文。

⁵ 參閱梅尾 1933，頁 179-208。

⁶ 參閱佐伯 1929，頁 6-14。

⁷ 見 Strickmann 1983，頁 424。

⁸ 見佐伯 1929，頁 10-11。

⁹ 見松長 1969，頁 55。

¹⁰ 見松長，前揭書，頁 55；亦見 Wayman 1973，頁 36-42, 110-127。

¹¹ 見 Wayman 前揭書，頁 3-11；松長前揭書，頁 53。

¹² 參閱呂建福 1995，頁 201-288；亦見 Chou 1945；Payne 1991，頁 24-25。



一行翻譯了《大日經》(*Mahāvairocanasūtra*)以及金剛智和不空所譯出之《金剛頂經》(*Vajrasekharasūtra*)之相關祕典，被視為東亞純密歷史上最為重要的兩件事。前此(可回溯至公元三世紀)漢譯之密續則被認為是原初密續。¹³日本學者稱此一過程為從雜密到純密之「密教化之演進」。依據日本學者對佛教密續的看法，《大日經》的翻譯，乃是整個密續開展之的分水嶺，而空海在九世紀對密續的綜合整理乃是整個宗教運動發展之最高點。¹⁴有關雜密與純密之區別，松長有慶提出了如下之看法：

初期密教[雜密]採取以釋迦牟尼說法之形式，主要是以除厄招福為目的，儀軌成為主軸，而尚未正面注意到陀羅尼、印契、觀想間之有機關連性，曼荼羅還在形成過程當中。以此相對，由《大日經》、《金剛頂經》等為代表之中期密教[純密]，大日如來成為教主，成佛變為終極目標，試圖將大乘佛教思想與密教儀軌密切地加以融合，重視觀想上身口意三密之相結合，而按照一定之理念將諸佛編入曼荼羅之組合。¹⁵

以上松長有慶對於秘密佛教之排序分類可能跟日本佛教本身的宗派之爭有關，而把空海所代表之真言宗的地位推至最高位，未必符合中土佛教發展之史實。¹⁶日本學者整體之論述觀點顯然跟日本佛教的中心本位有關。¹⁷若從佛教思想發展的觀點看來，金剛乘的出現跟

¹³ 見佐伯前揭書，頁 106-110；Strickmann 1996，頁 127-133。

¹⁴ 見末木 1992，頁 110。

¹⁵ 松長有慶 1969，頁 55。

¹⁶ 見 Yü 2001，頁 48-49；于君方 2009，頁 70。

¹⁷ 此種以日本佛教為中心之思考，吾人在此可以田島所論《大日如來經》為例：「吾人可言，此一[祕密佛教]源於印度，年代久遠，經過幾個世紀後逐漸取得優勢，傳至中土茁壯開花，不過卻在日本結果」(Tajima 1936，頁 6)。事實上，有關東亞祕密佛教的發展歷史，除了中國與日本之外，亦不能將



居士與入世思想的出現不可分離。大乘佛教已對密續思想提供了重要論述基礎，密續實修則為大乘佛教在宗教實踐上更進一步之大膽發展。如此看來，純密與雜密在宗教思想發展上的二分法，顯然跟一般密續在思想上兼容並蓄而非自我設限的發展情形不符。吾人若以印度密續發展的觀點視之，則可把金鋼乘的發展在思想之自我定位上看成是密續佛教化的結果，也就是以佛教的義理來融會、轉化密續儀軌之現世欲求。

二、佛教護摩與印度教的關係

佛教護摩 (*homa*) 的複雜歷史問題需要先加以釐清。然而，吾人卻也不易精確地對此儀軌之來龍去脈做出全般了解。但是，透過中村元對於護摩所下的簡明定義，吾人可對此儀軌有基本的認識：

於爐中燃火，以燒供品來供養本尊，此為密教的修持，意味著以智慧之火來燃燒迷惑之薪。印度之婆羅門教供養火神阿耆尼，為除魔、求福而行火祭，傳此為佛教所採用。燃燒塗

韓國排除在外。參閱呂建福 1995，頁 377-384。

日本學者對於雜密與純密所作分類，于君方在其大作《觀音》裡引用了一段 Robert Sharf 之論述加以批判：「這樣歸類的作用在於宗派論爭，即有意確立空海和最澄所傳入日本的後期密教傳承具有優越地位，因此西方學者必須謹慎使用這種分類方式，事實上，按照傳統密教釋義學的學者在討論東亞密續時，交織成兩種區分：一是顯教與密教之分，二為純密與雜密之別，兩者皆從形式來做區分，把法身佛 (*dharmakāya Buddha*，即毘盧遮那，*Vairocana*) 跟由化身 (*nirmāṇakāya*) 或報身 (*sambhogakāya*) 佛 (釋迦牟尼) 所宣說之教法對立。空海運用第一種區分，也就是顯密二教的差異，作為其名顯地為判教論爭之部分。他的用心處為：(1) 證明密教勝於顯教。同時想要顯示 (2)：早期密教材料已經包含有密教教義，只是顯教僧人未能識見；(3)：祕密佛教統攝所有的顯教教法。想要堅持以上三種論點乃造成緊張情勢，而導致後來「純」與「雜」之區分」(Sharf 1991，頁 213-214，在此主要根據于君方 2009，頁 555-556 之翻譯，而作了少部分的修改)。



抹之木等，則一切惡業乃為此火所焚燒滅盡。根據儀軌，於不動明王或愛染明王等本尊之前設置護摩壇，燃燒所規定之護摩木，並於火中投擲穀物等供品供養本尊，祈求能除災（息災）、帶來幸福（增益）、調伏鬼魅（降伏）。¹⁸

事實上，吾人發現在佛教密續的歷史中，所傳承之儀軌常得帶有印度教民間信仰色彩，甚至原來為婆羅門的祭儀，之後才照其思想內涵另加詮釋的情形。佛教護摩作為密續儀軌的一部分，也有類似的轉變情形。相當有趣的是，佛教教內本身對火供之外道源起及其功用相當清楚：

外道謂火是天口，故就朝暝二時再供養火。問外道何故謂火為天口耶？答《俱舍論》云：「有天從火中出語言，諸天口中有光明謂言是火。」故云天口。《方便心論》云：「事火有四法，一辰朝禮敬，二殺生祭祀，三燃眾香木，四獻諸油燈。」問《智度論》云：「火本為天口，而今一切噉。」此言何謂？答：外道謂火是天口，正燒蘇等十八種物，令香氣上達諸天，天得食之，令人獲福。將欲燒時前遣人咒，然後燒。而今一切噉者，此是無常反異，令一切淨不淨悉皆燒之，故云一切噉。¹⁹

由《百論疏》中所述，則梵書（*Brhāhmaṇas*）中所見朝晚伺火之事已廣為佛教徒所熟知。然而，下文將會論到，此一儀軌之起源跟太陽有關係，而非對於火本身之供養。簡言之，火供原為要確保太陽得以再度升起所生之火。不過，太陽與火之間卻有著對應之關係，因為熱

¹⁸ 中村元 1981，頁 386。

¹⁹ 《百論疏》，見《大正藏》42，頁247b。由於本文的論述重點在於探討護摩在印度宗教史上之思想演變，以及其在東亞佛教史上之相關發展，所以漢譯佛典之引用主要在提供有關論題之佐證，而非用為歷史考證之資料。文中對於不同漢譯佛典出現之年代並沒有特別加以標出。



(*tapas*) 與光 (*jyotis*) 被視為太陽之本質，而火所散發之熱兼具光亮與火燄。因此，說太陽之所以散出光與熱乃是火位於其內所致並不為過。(容下細談)

一般而言，護摩儀軌由兩樣要素所組成。一為持誦真言，二為將祭品投入火中：「念誦法中燒火法勝，天神喜滿。譬人飽食，歡喜充適。是故佛說一切念誦品法中，此法為最。」²⁰以上引言中已道出兩者合而為一的情形。第一部分的持誦 (*japa*) 儀軌，嚴格說來，跟召請神祇有關。Padoux 針對此一部分之儀軌有如下的闡述：

當為一簡單儀軌讀誦而言，持誦 (*japa*) 基本上恰好發揮了言語所具有之動能，專心不二，意識到真言的深奧特質，是為召喚神祇的辦法之一。專注於此事，成就其最高本質。²¹

再者，第二部分為獻供，是為所有密續儀軌的核心。Snellgrove 認為：

密續瑜伽之終極目標乃是瑜伽行者跟一己所召請之神祇合成一體，並借用其神力……在儀軌裡，供物是獻給自己所召請之神祇，因而也代表神祇。²²

因為火供原本為婆羅門儀式，佛教得非常小心地將其與印度教的伺火區分開來。此外，火供因其俗世源起，在祕密佛教裡常被放在非佛教徒的情境當中，相當值得注意。²³《摩登伽經》(*Mātangīsūtra*) 是密教中廣為流傳的經典，從二世紀至五世紀期間，從安世高開始，至少被譯成漢語四次(《大正藏》no. 551, 552, 1300, 1301)。我們發現其中所提到之火供乃為旃陀羅家女 (*caṇḍālī*) 所施，因其女兒為阿難

²⁰ 《五佛頂三昧陀羅尼經》，《大正藏》19，頁 273a。

²¹ Padoux 1981，頁 142-143。

²² Snellgrove 1987，頁 165。

²³ 這點已為 Strickmann 所注意到，見 Strickmann 1983，頁 426。



的莊嚴相所迷。在此以竺律炎與支謙在公元 230 年左右之共譯本為依據，其文如下：

爾時女母。於自舍內。牛糞塗地布以白茅。於此場中。燃大猛火。百有八枚妙過迦花。誦咒一周。輒以一莖投之火中。其咒言曰……若天。若魔。若乾闥婆。火神。地神。聞我是咒。及吾祠祀。宜應急令阿難至此。²⁴

由上面引文可知伺火儀軌已被當成魔法般地廣泛使用。有趣的是，此處火供是為了贏得出家眾的歡心。由此得知，火供並非源於佛教之儀軌，因其乃針對佛弟子所加施用之事。而火供在當時廣被用來求取現世利益，甚至賤民婦女也用來遂其所願，可見其流行之程度。再者，火供加上持誦被當成魔咒一事常見於初期密續佛典裡。²⁵於此，吾人不妨再舉幾個例子：

若有惡鬼入人宅中，須薰陸香一百八顆在於像前。每顆咒一遍置著火中，盡此香已，所有惡鬼自然散走不敢停住。²⁶

若欲治毒藥者，於佛像前用泥塗地。取紫剛木枝長二寸，截一百八枚，內酥蜜中，一一稱彼人名字擲著火中，咒之即得如意。²⁷

若有家內遇疫病，或復諸鬼擾亂其家，當取一百八枚蓮華。一一蓮華各咒一遍，擲著火中，即得除愈。²⁸

²⁴ 《大正藏》21，頁 400a-b。

²⁵ 佐伯稱此為民間宗教之再生，見佐伯 1929，頁 16-26。周一良認為在持誦完畢，將鮮花投入火中一事極有可能是受到婆羅門思想之影響所致。他認為這是婆羅門儀軌與後期密續護摩儀軌之間的過渡形式（Chou 1945，頁 241；周 1998，頁 2）。

²⁶ 《十一面觀世音神咒經》，《大正藏》20，頁 151c。

²⁷ 《如來方便善巧咒經》，《大正藏》21，頁 566a。

²⁸ 《不空羂索咒經》，《大正藏》20，頁 401c。



一行在其對《大日經》所作之注疏中亦清楚地提到佛教護摩儀軌之起源：

外典淨行圍陀論中，有火祠之法。然大乘真言門亦有火法。所以爾者，為攝伏一類故，以言韋陀事而攝伏之。然其義趣，猶如天地不可相並。今欲分其邪正之相，令行者無復餘疑故……佛欲除彼未來世中諸淨行者我慢心故，自說本生作梵王時，演外韋陀之法，令彼邪宗心伏，然後說此真言門正行也。²⁹

在此，佛家弟子認為印度教伺火不如佛教護摩。但是印度教伺火顯然是佛教護摩的他我 (*alter ego*)。吾人發現，不管佛教徒如何想與印度教伺火儀軌做出切割，他們對於護摩儀軌源於印度教傳統之事深覺不安。Strickmann 則總結佛教採用印度教伺火儀軌之情形如下：

如同之前的吠陀儀軌，佛教密續滿是伺火，成為眾多神話與傳說之核心所在。由於火在文化及儀軌上一般具有中心地位，而其角色具有普遍意義，護摩成了密續之同化觸媒。特別對於佛教徒而言，護摩乃是典型外道儀軌，一旦變為佛教之火供，便特別可善加利用，用來召請及求乞外道神祇。而隨著佛教在亞洲成功的拓展，這些外道神祇被降伏與同化。就其隱喻而言，則護摩諸火可說是真正的熔爐。³⁰

三、吠陀時代伺火法 (*Agnihotra*) 的相關宗教思想與儀軌

吾人已見到佛教護摩最先源於吠陀，後來印度教民間遂願魔法繼之，最後成為具有佛教象徵意義的密續儀軌。由上面所引《百論疏》

²⁹ 《大毗盧遮那成佛經疏》，《大正藏》38，頁779a。

³⁰ Strickmann 1996，頁339。



得知，火由於具有發光的特性，成了太陽的表徵。而最早的火供是在早晚兩時，獻上乳祭品給火。Dumont 認為火供「最初為一太陽符咒」³¹。《百道梵書》（*Śatapatha Brāhmaṇa*）中提到：

火供，無庸置疑，就是太陽……當他〔祭司〕在日落之後於晚間獻祭時，提供有益於（太陽）處於胚胎狀態，他幫了胚胎的忙，因為提供了（太陽）處於胚胎狀態，因此胚胎無需攝取食物。同時，他在日出之前獻祭，會生出它〔太陽—孩子〕，而一旦變成一道光芒，太陽變升起。然而，若沒有獻祭的話，它一定不會升起，此乃他之所以獻上祭品所在。³²

火供作為太陽的符咒，不僅助其昇起，也為其白天的運行—從東昇到西落，以及日落之後從西落到東昇獻上一臂之力。³³就時間點而言，日出和日落乃是關鍵時刻，火供形同符咒維護宇宙運轉的進程，以免脫離其常軌。因此，在儀軌中持誦咒語並不是為了獻給神祇，而是表述一個真相：太陽（之光）是火，太陽位於火的中心。³⁴換言之，火—供（*agni-hotra*）並非每天對於火神之祭拜，或對聖火的照料，而是將太陽（熱奶）轉移成火。³⁵

毫無疑問，火在本質上近似於太陽，或是更確切的說，太陽就是

³¹ Dumont 1939, 頁 viii。

³² *sūryo ha vā agnihotrāṃ /...sa yāt sāyamāstamite juhóti/ gárbhamevaitatsántamabhijuóhti/ gárbhaṃ sántamabhíkaroti sa yádgárbhaṃ sántamabhíjuhóti tásmādime gárbhā ánaśnanto jīvanti/ átha yāt prātáranudite juhóti/ prájanayatyévainametátso 'yaṃ téjo bhūtva vibhrájamāna údeti/ sáśvaddha vái nódiyād yádasmínnetāmāhutim ná juhuyāt/tásmādvā etāmāhutim juhóti/ 2, 3, 1: 1-5. 此處參考了 Eggeling 之翻譯。*

³³ 見 Dumont 前揭處。

³⁴ 見 Bodewitz 1976, 頁 3。

³⁵ 同上註處。



火。此為吠陀時期之基本信仰。³⁶在《梨俱吠陀》中，可見到諸多將太陽視為火的現象之例：

阿耆尼啊！……力之子阿！願您與光輝同住，(如同)太陽
普照人間大地。³⁷

就讓我們，阿耆尼啊！神啊！點燃你光亮不朽的火焰，讓
你輝煌之薪閃耀於天空。³⁸

阿耆尼具白色亮光，閃耀的太陽高照，太陽高照於天空。³⁹

阿耆尼在夜晚成為世界之首，太陽繼此於夜明生出。⁴⁰

阿耆尼啊！你將太陽變成不朽的星宿，登於天，給予眾生
光明。⁴¹

Oldenberg 認為火與太陽之間劃上等號之事可見之後來的火供儀軌：

或許至少此一觀念〔火等與太陽〕的蛛絲馬跡可見於後期吠陀中，朝晚之伺火儀軌所用之真言—於夜晚時用「阿耆尼是光，光是阿耆尼」；於破曉時用「太陽是光，光是太陽。」兩者之本質皆是與光的相似關係，而被認為有著甚為接近

³⁶ Oldenberg 1923，頁 108。

³⁷ *agne...yác chocísā sahasas putra tīṣṭhā abhi kṣitīḥ prathāyan sūryo nṛṇ*// 3, 14: 4 cd.

³⁸ *ā te agna idhīmahi dyumántam devājāram/ yád dha syá te pánīyāsī samíd dīdāyati dyáyi...*// 5, 6: 4.

³⁹ *agnīḥ śukrēṇa śocísā brhát sūro arocata diví sūryo arocata*// 8, 56: 5cd.

⁴⁰ *mūrdā bhuvó bhavati náktam agnis tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán*/ 10, 88: 6 ab.

⁴¹ *agne náksatram ajāram ā sūryam rohayo diví/ dádhaḥ jyótir jānebhyah*// 10, 156: 4.



而具體之關聯。此種關係在相當程度上乃殘存於此。⁴²

此外，如同 Bodewitz 指出，關於儀軌本身之宇宙層次之面，則伺火有小宇宙或內在自我 (*adhyātman*) 之義涵。日出和日落好比是生命力 (*prāḥḥḍna*) 的吸氣和呼氣作用。每個新生的太陽皆為一種釋放 (*delivery*)，而太陽從黑暗上昇意味著從夜晚的罪和惡中解脫。所以，我們發現生命火供 (*prānāgnihotra*) 中把火與生命力視為一體。由於伺火具有此一象徵意義，所以在梵書裡面稱此一儀軌為所有獻祭之根本源頭。⁴³

吠陀時期之後，火供之意義慢慢轉變為對於火神及聖火本身之獻供。在史詩經典裡邊，此一用語跟對聖火之看顧及供養連在一起。吾人在《摩訶婆羅多》見到如下之敘述：

國王應該下令在晚上燒煮食物。除了祭火，白天不要在屋裡點火。⁴⁴

〔再生族〕在合適的時間與自己的合法妻子同房，精心供奉祭火，他們克服總總困難。⁴⁵

刹帝利依靠自己的臂力渡過災難，吠舍和首陀羅靠財物，而婆羅門靠經咒和祭火。少女、少婦、不懂經文的人，愚蠢的人和衣冠不正的人，不能參與火祭，這些人執掌火祭，他們與祭主一起墜入地獄。⁴⁶

⁴² 見 Oldenberg 1923，頁 110。

⁴³ 見 Bodewitz 前揭書，頁 4。

⁴⁴ *naktameva ca bhaktāni pācayeta narādhipaḥ/ na divāgnirjvaledgehe varjayitvāgnihotrikam//* (12.69.46，黃寶生譯)。

⁴⁵ *sveṣu dāreṣu vartante nyāyavṛtṣvṛtāvṛtau/ agnihotrāparāḥ santo durgāṇyatitaranti te//* (12.111.6，黃寶生譯)。

⁴⁶ *kṣatriyo bāhuvīryeṇa taratyāpadamātmanah/ dhanena vaiśyaḥ sūdraśca mantairhomaiśca vai dvijaḥ// na vai kanyā na yuvatirnāmanthro na ca bālīśah/ pariveṣṭāgnihotrasya bhavennāsaṃskṛtastathā/ narake nipatantyeti juhvānāḥ*



到了最後，火供成了一般的火伺，變為獲得人生不同現世利益之手段。Dumont 將這些現世利益做了如下總結，頁「獻祭者藉火供這個獻祭求取如下利事：幸福、平安、長壽、六畜興旺，而特別是後代男丁繁殖，也就是子嗣綿延」。⁴⁷

四、以佛教思想之轉換看護摩

(一) 出世、入世以及感官世界

談到佛教密續對於婆羅門——印度教火供所作的改變之前，吾人可以先來檢視初期佛教對於婆羅門儀軌的基本看法，以及對於火供所持之態度。Strickmann 對於佛教在面對護摩的困窘之處，做了相當好的說明：

就佛教傳統而言，護摩此一伺火儀軌似乎跟佛教理想少有關連，此乃密續為人所詬病之事。古代佛教大力反對吠陀供儀及其盛儀。火供所聯結的為印度之非佛教徒，婆羅門通常用其招來諸神恩惠，而賤民則援用此法於魔法，特別適用在愛戀妖術上。⁴⁸

誠然，從巴利及漢譯阿含中，吾人相當清楚地見到初期佛教反對吠陀獻祭的態度，這不單因為吠陀獻祭使用犧牲，而佛教強調不害（*ahimsā*），更因為獻祭更屬婆羅門特權之故。⁴⁹火供（巴利 *aggihotta*，*aggihutta* 或 *aggihuttka* 等）被視為婆羅門獻祭之首。⁵⁰因之，火供與

sa ca yasya tat // (12.159.19-20, 黃寶生譯, 以上譯文之畫線部分為我所加) 於此引文中, *homa* 與 *agnihotra* 交替使用。

⁴⁷ Dumont 前揭書, 頁 vii。

⁴⁸ Strickmann 1996, 頁 337。

⁴⁹ 可參見《長部·究羅檀頭經》，*Kūṭadanta Sutta of the Dīgha Nikāya*。

⁵⁰ 「火祭為獻祭之首」：「*Aggihuttamukhā yaññā*」《經集，*Sutta Nipāta*》第 568 頌。



婆羅門連在一起，成為家居生活之象徵。吾人在《律藏，*Vinaya Piṭakaṃ*》中讀到婆羅門結髮行眾（*Jaṭilas*）將火供法器扔到河中（*aggihuttamissaṃudake vuyhamāne*）加入僧團，而成為佛門弟子之事。⁵¹是故，要成為一位行乞者就得棄絕俗世連結，火供即為此一俗世連結之具體表徵。

然而，大乘佛教因為菩薩思想之出現，其對整個物質世界之態度，乃跟初期佛教阿羅漢思想有著極大的差異。菩薩雖然於此世不即不離，可是並不加以避開。事實上，菩薩即住在此一娑婆世界（*sahā-loka-dhātu*），細觀諦聽受苦眾生以實踐其慈悲與智慧。而在祕密佛教裡面，持明者（*vidyādhara*）甚至利用物質世界以獲得密續成就。此外，吾人在密續儀軌裡發現，不但香、花等感官刺激物之使用不可或缺，甚至在某些濕婆派教法裡，飲酒吃肉等一般修持禁忌亦屬儀軌部分。雖然其中強調不執著，但由官能得被滿足而非加以禁制之基本態度，可見出密續在宗教思想與實修上之重大變化。

（二）護摩之理念與宗教氛圍

吾人可從兩方面來檢視火供轉為佛教密續儀軌之變化。第一為火所代表象徵意義之改變：也就是從入世轉為出世。顯而易見的是，火供所代表之現世增榮意義並不適用棄世修行者身上。準此而言，最初婆羅門伺火之事已經變為燒盡世間煩惱之法門。再者，行火供所求之事亦跟著改變：原先所關心之世間利益轉為出世之淨行生活（容下詳述）。比方說在《大日經》裡面稱護摩之世間利益關懷為「（入）世護摩」（如是世護摩，說名為外事）。⁵²因為是外在俗世關懷，所以入世護摩較為低下，在地位上不如可盡除分別心及智慧障的「內護摩」（燒除妄分別，成淨菩提心）。⁵³內護摩被視為超越現世之火，地位在世護

⁵¹ *Vinaya Piṭakaṃ* 1, 15-2。

⁵² 《大正藏》18，頁 43c。

⁵³ 《大正藏》18，頁 44a。



摩之上。

若以漢譯佛典成書時間為準，則大約從公元三世紀以來，密續火供在印度已廣為流行。而密續以法術和密咒禮拜神祇求取現世利益之教法，代表對吠陀祭儀與教法一種有意識之反轉，因為在原則上，密續法門開放給所有社會成員，而不論其性別與種姓。不過，民間社會卻也吸收吠陀祭儀將其變為新的宗教信仰，密續火供可謂舊火新用。

事實上，密續在印度之出現亦對正統婆羅門祭儀產生極大的衝擊與影響。Louis Dumont 談到密續在印度宗教史上的地位時，提出如下看法：

吾人可以直言現在印度婆羅門廟宇所用儀軌基本上皆為密教式的。這不管是對於神像之祭禮，真言之使用，以及有關印契或書寫象徵之理論等皆然。雖說婆羅門思想的法術部分相當多，吠陀與密續兩者兼之……密續卻讓人直接把握超自然之事。然而這裡面尚有其他值得一提之事，並非僅為粗雜法術之復現而已。⁵⁴

五、護摩儀軌與利益欲求

將原為婆羅門並且具有法術層面之儀軌吸納進來，乃是佛教思想上新的一頁。不過就當為一宗教思想與實修運動而言，密續所影響的範圍乃是整個中世紀之亞洲。⁵⁵準此而言，佛教金剛乘在發展過程中跟印度教密續之互動，特別是濕婆派教法，值得注意。另一方面，如前所述，在祕密佛教火供之形成與婆羅門祭儀實有著密切的關係。

根據《一字佛頂輪王經》，火供或佛教護摩分成三個階段：一為火壇法（喚請阿耨尼），二為鑪法（喚請諸佛與諸神），三為燒時食法

⁵⁴ Dumont 1960，頁 56。

⁵⁵ 參閱 White 2000。



（燒供合時合宜之食）。⁵⁶

就其所求欲之事而言，護摩在基本上可分為三種類型，每一類型使用不同形狀與尺寸之鑪、專用法器以及供物，並有與之相配之方位及預定時間。這三種護摩分別為：安隱法或息災法，或音寫為扇底迦法（*sāntika*）；求大豐饒諸眾善法，增益法或音譯為布瑟置迦法（*pauṣṭika*）；調伏他法或音寫阿毘柘嚕迦法（*abhicāraka*）。第一類護摩求家庭及個人之平安；第二類護摩求現世財貨及利益之增添；第三類護摩則祈求降服惡神鬼怪甚或人間敵手。⁵⁷

以安隱法或息災法而言，火壇為圓形。燒火食時，行者面北定心，結跏趺坐。誦真言時以薩婆訶（*svāhā*）結尾。所供之物為烏油麻和白芥子（*śvetasarṣapa*）。以烏曇跋羅木（*uḍumbara*）、吉祥木（阿濕縛他樹木，*aśvattha*），及天門冬草當為薪燒火。

至於增益法或布瑟置迦法，火壇為方形。燒火食時，行者面東一心，跏趺端。誦真言時亦以薩婆訶結尾。所供之物為烏油麻和白粳米。以迦羅弭羅木（*karavīra*）、阿輸迦木（*aśoka*）、阿綫那木（*asana*）、菩提木及薩惹迦木（*sarjaka*）燒火。

至於調伏他法或阿毘柘嚕迦法，火壇為三角形。行者燒火食時，面南怒坐，左腳踏右腳側上蹲坐。誦真言時以吽（*hūṃ*）結尾。所供之物為毒藥和榔伽里根（*lāṅgalika*）。以以佉地羅木（*khadira*）、無患木（可能為 *ariṣṭaka*）、苦棟木、迦囉弭羅木等當薪材。⁵⁸

以上三類為最常見之護摩，後來又加入敬愛（支配他人，*vaśīkaraṇa*）與鉤召（借魔法召來某人，*ākaraṇa*）兩種護摩。不過，

⁵⁶ 《大正藏》19，頁 261c。

⁵⁷ 《一字佛頂輪王經》，《大正藏》19，頁 262c。

⁵⁸ 《一字佛頂輪王經》，《大正藏》19，頁 237a。這裡所列之梵語不同種類之木名是照 Strickmann 而稍作修正，見 Strickmann 1983，頁 435；亦請參閱龜井對於火供施物所作之詳細討論，見龜井 1967，頁 123-133。



敬愛與鉤召兩法跟調伏他法關係密切，只是把一般性目的加以分殊化而已。總括說來，漢譯密續文獻當中所見護摩種類繁多，而被列為入世護摩之屬。就祕密佛教而言，只有在宗教意涵上加以徹底檢討，轉變求取現世利益護摩之火，屬於真正祕密佛教之護摩才得以顯現。對此一要點，吾人稍後可從《大日經》中的〈世出世護摩品〉來加討論。

六、初期佛教火之不同形象

不過在探討《大日經》中兩種護摩之前，可先來一探火在佛典中之象徵意義。佛典裡之火有其互為依附之雙重意義，一方面是欲望之火，另一方面則為斷欲之火。在著名的《說火》（*Āditta Sutta*）裡面佛陀提到如下論點：

一切盡在燃燒中，眼在燃燒，色在燃燒，眼識在燃燒，眼觸在燃燒，源於眼觸經驗之樂苦或非樂亦非苦亦在燃燒中。具何燃燒？具貪、嗔、痴而燃燒。具生老、死、愁、悲、苦、憂、惱而燃燒……生如是見，多聞聖聲聞者乃厭離眼，厭離色……厭離而離欲、厭離而得解脫，因解脫而生如下解脫智：「我生已立，梵行以立，所作以辦，自知不受後有」。⁵⁹

⁵⁹ *Sabbam...ādittam...Cakkhum...ādittam/ rūpā ādittā/cakkhuvīññāṇam ādittaṃ/ cakkhusamphasso āditto/yam pidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā/tam pi ādittaṃ/Kena ādittaṃ / Rāgagginā dosagginā mohagginā ādittaṃ jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi ādittan.../...Evaṃ passam...sutavā ariyasāvako cakkhusmim pi nibbindati/ rūpesu pi nibbindati...nibbindaṃ virajjati /virāgā vimuccati/ vimuttasmim vimuttamhīti nānaṃ hoti /Khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karanīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānāti ti/ (*Samyutta Nikāya*, XXXV § 28 ; *Vinaya Piṭakaṃ* 1: 34; 亦參見 *Samyutta Nikāya*, XXII § 61)。值得一提的是，在《律藏》（*Vinaya Piṭakaṃ*）裡面，佛陀《火說》之說法對象的比丘為一*



已上所述之火乃為感官世界所點燃之火，為輪迴中人虛妄無明之火。也就是說：欲念之火在此為眾生脫離苦海之真正障礙。因此，滅絕感官所點燃之火乃是成就解脫之必要條件。

而在另一方面，火亦承擔淨化功能。難以斷根之世俗羈絆需用慧劍加以斬除。熊熊烈火在此正好可以派上用場，可將感官之欲求徹底加以滅絕。吾人在《相應部》(*Samyutta Nikāya*) 見到以下這段文字：

寧可眼根被火紅炙熱之鐵條所燒烤。如此，便不會執見於眼識所伴隨之色相。且讓眼根被火紅炙熱之鐵條所燒烤吧！我乃作如下思慮：「眼無常、色無常、眼識無常。源於眼觸經驗之樂苦或非樂亦非苦亦屬無常」。⁶⁰

烈火可燒毀貪欲及現世執著並滅絕渴愛。從以上引用文，吾人可以見到火乃為執著於無常所引起種種苦之解藥。火在兩段引文中的意義有著極大之反差。然而，火所具無情斷滅身分的意象可說相當醒目。因火具有潛在變化性之宗教象徵，祕密佛教中乃對此一特點加以充分發揮。吾人以下就《大日經》的例子來加以說明。

群原先行火供(*aggihutta*)的婆羅門的帶髮修行者(*Vinaya Piṭakam*, 1: 36)。這不但說明火供當為吠陀之祭祀象徵，跟外道婆羅門之間的關係密切，亦讓吾人見到放棄俗世生活所連結之獻祭燒供(*yiṭṭha* 及 *huta*) 乃是成為佛門弟子之必要前提。

⁶⁰ *Varam...tattāya ayosalākāya ādittāya sampajjalitāya sajotibhūtāya cakkhundriyaṃ sampalimaṭṭham/ na tveva cakkhuvīññeyesu rūpesu anuvyañjanaso nimittaggāho/...Tiṭṭhatu tāva tattāya ayosalākāya ādittāya sampajjalitāya sajotibhūtāya cakkhundriyaṃ sampalimaṭṭham / handāham idam eva manasi karomi/ Iti cakkhum aniccaṃ rūpā aniccā cakkhuvīññāṇam aniccaṃ/ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitam sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tam pi aniccaṃ/ (XXXV § 194)*



七、入世與出世護摩之比較

《大日經》第二十七章的《世出世護摩品》⁶¹一開始提到釋迦牟尼未成佛，尚為菩薩時的行誼，並對婆羅門思想脈絡下火之歷史做了詳細敘述。文中所強調之處乃為佛教與印度教在思想上的高下對比。一行在其《大毗盧遮那成佛經疏》中對此有如下評論：

謂我先世行菩薩道時，示作梵王。爾時有諸梵行學者，而
來問我火祠之法有幾種火，我具說之。今成正覺，乃證前
說為非，今說為正。是故行者，當從今正行之火法，不宜
用先虛妄不正之法也。⁶²

佛陀（確切的講，應為薄伽梵毘盧遮那佛，Bhagavad Vairocana）接著列舉印度教聖火的系譜，以及再生人在生命旅程不同階段以及生活上所使用的不同火種。在此略述裡面所提到的一些世間火，觀察護摩法事跟印度教俗世生活的密切關係：

所謂大梵天，名我慢自然。
次大梵天子，彼名簸嘑句。
世間之火初，其子名梵飯。
子名畢怛囉，吠濕婆捺羅……
如是諸火天。次第以相生。
復次置胎藏，用忙路多火。
欲後澡盥身，嘑訶忙囊火。
浴妻之所用，以薈藥盧火……

⁶¹ 《大正藏》18，頁 42c-44c。

⁶² 《大正藏》39，頁 779b。



彼於息災時，用那嚕拏火。
 作增益法時，訖栗旦多火。
 降伏怨對時，當以忿怒火。
 召攝諸資財，用迦摩奴火……
 為汝諸仁者，已略說諸火。
 修習韋陀者，梵行所傳讀。
 此四十四種，爾時我宣說。
 復次祕密主，我於往昔時。
 不知諸火性，作諸護摩事。
 彼非護摩行，非能成業果。⁶³

以上之火，為修習吠陀之梵行期再生人所傳習世間之火。這些火著眼於俗世生活之生命禮儀及利益欲求，文中一一加以列舉（共有四十四種）。不過，文中解釋那是佛尚未成道，身為菩薩之時，因不知火的真正特性所作之護摩法事，其結果無助於修行。而在成道之後，佛陀舉出十二種佛教之火，這十二種佛教之火代表著對於火更高層次之理解。佛陀首先提到智火（*bodhicitta*，覺心、菩提心），名為因陀羅。其相則莊嚴端正，展現出純淨之黃金外貌，能增進現世利益，並發揮威力。其火焰則如髮鬢相而三昧（*samādhi*）住於其中，是為智慧圓滿之狀。一行在其經疏裡作了以下注解：

即是菩提心之慧光也。形方色黃，即是表金剛座也。端嚴者是內莊嚴。言此智火，本尊之形具一切佛功德故也。增威是外事，謂十力等用也。此智火者其性如是。內外功德莊嚴圓滿能與力，故名增威也。由識此火故，燒無始以來

⁶³ 《大正藏》18，頁43b。



無明薪積，無復遺餘，如劫燒時火，灰燼皆盡，蕩然無垢，一切如來功德自然成就也。然此火神即名為智，其相端嚴作金剛色，以圓光焰鬘而自圍遶。處此光中寂然正受三昧，由住此三昧故，智性滿足。此智光者，即是毘盧遮那之別名也。⁶⁴

第二種火稱為行滿之火，其普照之光如同中秋月般之花好月圓。而這吉祥圓滿之火恰如一件帶有珍珠華鬘之清新白衣。第三種火為摩嚕（*Marut*，風之義），為黑色乾燥之風形狀。第四種火名為盧醯多（*Lohita*，丹紅之意），其色如朝日之光。第五種火名為沒唎拏（*Mrdu*，柔軟之義），呈現著多唇鬚般之淺黃色，同時有著具大威光之長頸，普遍哀愍一切眾生。第六種名為忿怒之火，偏盲（按照經疏則為兩眼關閉之義）而呈現雲霧濛濛煙灰之色，聳動毛髮而震聲吼叫，力大而現出四牙。⁶⁵

在這之後其他種種火事一一被述及。一行在其疏論中稱此為成正覺者之不同成就顯現。⁶⁶然而，這些火種尚屬於外護摩，行者若加以觀想，便能心想事成。⁶⁷不過，外護摩僅為更高層成就之開端而已。若想獲得真正悉第成就，行者得在內心認識到本尊、火及行者等儀軌三要素合而為一的內法本質，於觀想中將此了悟於心：

復次於內心，一性而具三。

三處合為一，瑜祇內護摩。

⁶⁴ 《大正藏》39，頁 780b-780c。

⁶⁵ 《大正藏》18，頁 43b；參閱 Yamamoto 1990，頁 168。漢譯之原文如下：「第二名行滿，普光秋月花，吉祥圓輪中，珠鬘鮮白衣。第三摩嚕多，黑色風燥形。第四盧醯多，色如朝日暉。第五沒唎拏，多髭淺黃色，脩頸大威光，遍一切哀愍。第六名忿怒，眇目霏煙色，聳髮而震吼，大力現四牙。」

⁶⁶ 《大正藏》39，頁 780c-781c。

⁶⁷ 《大正藏》18，頁 43c。



大慈大悲心，是謂息災法。
彼兼具於喜，是為增益法。
忿怒從胎藏，而造眾事業。
又彼祕密主，如其所說處。
隨相應事業，隨信解焚燒。⁶⁸

一行在其注疏裡一再強調內護摩三者合一的情形，謂火等同於神，而神等同於行者等。⁶⁹而所謂三者合一，亦可援用於身口意：身即印契，口即真言，而心即本尊（*svadeva*）。此外，清淨與本尊合體。行者若能觀想本尊，則自身轉為清淨。行者若能見知火、自身及本尊三者即一，則三者俱淨，平等合一。而在大慈和大悲和而為一時，則為息災本尊。行者即以慈悲及大喜行增益法。再者，此處所謂忿怒並非世間之忿怒，而是要來照明忿怒之真實本性。注疏裡說此為降伏惡法之方便法門。故護摩之真正意義，是要以智慧之火燒盡煩惱之薪，令其無所殘存。⁷⁰

護摩品最後以如下的偈頌做了總結：

復次內護摩，滅除於業生。
了知自末那，遠離色聲等。
眼耳鼻舌身，及與語意業。
皆悉從心起，依止於心王。
眼等分別生，及色等境界。

⁶⁸ 《大正藏》18，頁43c。

⁶⁹ 「三和合，謂火不異神，神不異自身……本尊即火，火即自身也。本尊即是毗盧遮那。此毗盧遮那不異於自然之慧火，此火不異於我身也，即以一自性三和合名，名內護摩也。」引自《大正藏》39，頁781c。

⁷⁰ 見《大正藏》39，頁781c-782a。



智慧未生障，風燥火能滅。

燒除妄分別，成淨菩提心。

此名內護摩，為諸菩薩說。⁷¹

於此，護摩跟滅除業障之佛教思想相互結合，變成破除虛妄分別心的智慧之火。如此一轉，則行者修習護摩法門，其目的跟現世成就無關，是要遠離色、聲、香、味、觸、法等六塵及眼、耳、鼻、舌、身、意等六根。若能遠離六塵、六根，自然消業除障。而一切業力障礙乃因依止於八識心王，才生出六根、六塵等虛妄分別境界。歸結到最後，則是因智慧（*prajñā*）還未生出，因而造業。對治之道，乃以智慧之火來消除虛妄分別。虛妄分別除盡，心乃成清淨菩提。此一對治之道稱為內護摩。火供從最初之印度教婆羅門儀軌變為佛教內護摩，轉成淨菩提心、智慧之火，為大乘佛教之思想部分。

八、結語

從婆羅門之伺火到密續之火供再到佛教之護摩，這中間之曲折發展在印度宗教思想史上之乃是一件值得大書特書的事。吾人從以上之論述清楚見出，原為婆羅門之祭儀變成印度教之盛行儀軌，最後成了佛教密續之部分。就相關思想轉折上而言，佛教本身也歷經初期、大乘到金剛乘之轉變。而整個有關儀軌思想世界亦跟著改變：密續繁複儀軌法事之奉行，完全取代了初期佛教反對婆羅門祭儀之堅決態度。再者，早期佛教沙門出世思想可以阿羅漢為代表，大乘佛教之理想人格則變為不捨離此世之菩薩，到了密續則成了完全融入此世之瑜伽行者（*yogin*）或金剛密主（*vajrapāṇi*），世間成就之求不被排斥，而成為修持之部分。

⁷¹ 《大正藏》18，頁 848a。



本文檢討有關火之象徵意義於婆羅門——印度教及佛教脈絡下之思想轉折。在梵書裡面所見早晚兩次之火供基本上為有關太陽順利運轉之咒術使用，而非對於火本身之獻祭供養。佛教密續裡，有關火供之吠陀經驗依然沒被忘記，然而儀軌本身之意涵已經更迭。在印度教民間社會為神聖使者及賜與現世利益之火至此已變為具有無比威力之金剛密乘神祇。而護摩因事關法力之加持，成了求取世俗利益的基本儀軌。然而，就本身融合在家與出家之法門而言，金剛乘跟大乘佛教在思想關聯上是不可分的。如何來解讀祕密佛教，最終還是涉及大乘成佛之道，特別是智慧與空等根本思想。

就東亞（不包括西藏⁷²）之祕密佛教史而言，唐代祕密佛教之興盛情形可由 1987 年出土之陝西扶風法門寺之出文物加以印證。法門寺為唐朝首都最要的佛寺之一，雖然經歷了唐武宗（840 年至 846 年）滅佛之會昌法難，但由寺內佛塔地宮所發現之佛舍利及其他各種法器，仍可見其所代表之唐懿宗（859 年至 873 年在位）時代，「密宗法嗣仍然枝繁葉茂，活動頻繁」。⁷³

法門寺所體現之密教內容，當然跟王室之崇信不可分離。密續儀軌於其中亦佔有一席之地。圓形地宮本身即是王室供養佛舍利的壇城。「從供養壇場看，前、中室呈長方形，而后室呈方形，與密宗供養法中的護摩壇場相同。舍利護摩法，一般用增益法，增益法即方形。」⁷⁴護摩在舍利供養法中的重要性，由此亦可見之。⁷⁵

⁷² 有關藏傳佛教之護摩，見 Skorupski 1983。

⁷³ 呂建福 1992，頁 161。

⁷⁴ 呂建福 1992，頁 159；劃線部分為我所加。

⁷⁵ 有關法門寺之文物之密教內容，包括供奉物及地宮中的密教造像，以及地宮文物放置順序所現之密續儀軌，可見呂建福（1992）在這方面之詳細論考。呂建福並做出如下之結論：「第一，凡與密教有關的文物，大多來自皇室的供奉，由文思院特意製造，表明晚唐皇室信奉密教，或者說在皇室的佛教信仰中密教佔有突出的地位。第二，地宮及其文物中的密教內容，大多依據密教經軌，與唐代密宗有直接關係……第三，整個地宮及其文物內



增益法乃求大豐饒諸眾善法，則按照密續儀軌對佛舍利之供養，不但王室可獲得無上成就及現世利益，信眾亦可積累功德。而據史書所載，供養佛骨乃為國之大事，往往萬人雲集，爭睹盛況。事實上，在善無畏、金剛智及不空先後抵達唐室之後，舍利供養結合密續儀軌。密續在中晚唐之宗教勢力之榮景，於此亦復可見。

從法門寺的例子看來，護摩法事已成佛舍利供養根本儀軌。而由其在當今日本廣為流布的情形看來，護摩在唐代可能為祕續佛寺每日必行之儀軌。⁷⁶值的一提的是，不空的弟子之一，從施勒到中土的慧琳（737-820）在其《一切經音義》第四十一卷提到：「護魔法，梵語，唐云火祭祀法，為饗祭賢聖之物，火中焚燎，如祭四郊五岳等。」⁷⁷慧琳在此對於護摩所作之類比，或可看出其為中晚唐時期的重大之祭典。⁷⁸他將護摩視為祭四郊五岳等國之大祭，其中之政治意涵亦不言而喻。⁷⁹

容體現兩個思想：一供施舍利，以求所願，二保護舍利，佛法永存。故地宮中最多的文物及其內容，一是供奉物，二是護法造像，密教造像和壇場設置也並不十分嚴格，就是說並非通常所見之諸種曼荼羅，所有內容均以供舍利，護舍利而取捨，地宮及其文物……屬於傳統的一般密教信仰內容。」（呂建福，1992，頁160）

⁷⁶ 參閱 Strickmann 1996，頁 337-368。

⁷⁷ 《大正藏》54，頁 579b。

⁷⁸ Strickmann 1996，頁 348。

⁷⁹ Slusser 即指出護摩在尼泊爾歷史上具有相當濃厚的政治意涵，跟王室關係相當緊密。她提到馬拉王朝時期（Malla period, 1200-1769）於帕坦（Patan）的悉地納羅僧伽王（Siddhinarasimha，在位 1619-1661）興建兩座供奉濕婆及黑天的神廟時，有如下之敘述：「世界自在天〔濕婆〕（Viśveśvara）神廟建成時，舉行了俱胝護摩（*kotyāhuti, kotihoma*）供牲祭典。於此祭典中，諸多貴重物品付之於火炬。而在黑天神廟建成之後所舉行之俱胝護摩則更為鋪張，在廟啟用之前，國王還得先擊潰『在獻廟式之吉日侵入帕坦佔領要塞』之敵人。俱胝護摩在廟前之祭壇（*yajñamaṇḍala*）一連舉行了二十四天。黃金、珠寶、食品、奴隸、馬匹、大象等施物分給婆羅門、比丘及貧困人家。宗教舞蹈亦上場，而廟宇修繕委員會亦成立之。」（Slusser 1982，頁 201）。



參考文獻

中日文

- 《一字佛頂輪王經》（*Uṣṇīṣacakravartitantra*）。《大正藏》19，頁224-263，no. 951。
- 《十一面觀世音神咒經》（*Avalokiteśvaraikadaśamukhadhāraṇī*）。《大正藏》20，頁149-152，no. 1070。
- 《大毗盧遮那成佛神便加持經》（*Mahāvairocanasūtra*）。《大正藏》18，頁1-55，no. 848。
- 《五佛頂三昧陀羅尼經》。《大正藏》19，頁263-285，no. 952。
- 《百論疏》。《大正藏》42，頁232-309，no. 1827。
- 《如來方便善巧咒經》（*Saptabuddhakasūtra*）。《大正藏》21，頁565-567，no. 1334。
- 《摩登伽經》（*Mātaṅgisūtra*）。《大正藏》21，頁399-410，no. 1300。
- 一行。《大毗盧遮那成佛經疏》。《大正藏》39，頁579-789，no. 1796。
- 大村西崖。1918。《密教發達志》，5冊。東京：佛書刊行會圖像部。
- 于君方。2009。《觀音——菩薩中國化的演變》，陳懷宇等譯。台北：法鼓文化。
- 中村元。1981。《佛教語大辭典》。東京：東京書籍。
- 末木文美士。1992。《日本仏教史——思想史としてのアプローチ》。東京：新潮社。
- 佐伯興人。1929。《秘密佛教護摩》。東京：增徳院。
- 呂建福。1992。〈法門寺出土文物中有關密教內容考釋〉。張豈之、韓金科主編：《首屆國際法門寺歷史文化學術研討會論文選集》，



- 頁151-163。西安：陝西人民教育出版社。
- 呂建福。1995。《中國密教史》。北京：中國社會科學出版社。
- 周一良。1998。〈唐代密宗〉。《周一良集》，第3卷，頁5-147。沈陽：遼寧教育出版社。
- 沈衛榮。2010。〈明代漢譯藏傳密教文獻和西域僧團——兼談漢藏佛教史研究的語文學方法〉，發表於政大宗教所舉辦之「閱讀印度印度史詩」研討會，2010年11月21日，台北。
- 松長有慶。1969。《密教の歴史》。京都：平樂寺書店。
- 梶尾祥雲。1933。《秘密佛教史》。高野山：高野山大學出版社。
- 張豈之、韓金科主編。1992《首屆國際法門寺歷史文化學術研討會論文選集》。西安：陝西人民教育出版社。
- 黃寶生譯。2005。《摩訶婆羅多》，第5冊。北京：中國社會科學出版社。
- 慧琳。《一切經音義》。《大正藏》54，頁310-933，no. 2128。
- 龜井宗忠。1967。《護摩の歴史的研究》。東京：山喜房佛書林。

梵文、巴利文與西文

- Anderson, D. and Smith, H., eds. 1913. *Sutta Nipāta*. Oxford: Pali Text Society.
- Bodewitz, H. W. 1976. *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*. Leiden: E. J. Brill.
- Chou, Yi-liang. 1945. "Tantrism in China." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8, pp. 241-332.
- Davison, R. M. 1981. "The Litany of Names of *Mañjuśrī*," pp. 1-69 in Strickmann M. ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A.*



- Stein*. Vol. 1. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises.
- Davison, R. M. 2002. *Indian Esoteric Buddhism. A Social History on the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Davids, T. W. Rhys and Carpenter, J. E., eds. 1890-1911. *Dīgha Nikāya*. Oxford: Pali Text Society.
- Dumont, L. 1960. “World Renunciations in Indian Religions.” *Contributions to Indian Sociology*, 4, pp. 33-62.
- Dumont, P. E. 1939. *L’agnihotra. Description de l’agnihotra dans le rituel védique d’après les Śrautasūtras*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Feer, M. L., ed. 1884-1898. *Samyutta Nikāya*. London: Pali Text Society.
- Oldenberg, H. 1923. *Die Religion des Veda*. 3 und 4. Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta. (Eng. Trans. by S. B. Shrotri. 1988. Delhi: Motilal Banarsidass.)
- Oldenberg, H., ed. 1881-1883. *Vinaya Piṭakam*, 5 vols. Repr. 1996. (Including 6th Index vol. by Ousaka, Yamazaki and Norman) Oxford: Pali Text Society.
- Padoux, A. 1981. “Un japa tantrique: Yoginīhṛdaya, III: 171-190,” pp. 141-154 in M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*. Vol. 1. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises.
- Payne, R. K. 1991. *The Tantric Ritual of Japan: Feeding the Gods, the Shingon Fire Ritual*. Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- Répretoire de canon bouddhique sinojaponais*. (Édition de Taishō) 《法寶義林別冊》1978. Paris and Tokyo.



- Sharf, R. 1991. *The Treasure Store Treatise (Pao-tsang Lun) and the Sinification of Buddhism in Eight-Century China*. Ph. D. dissertation. University of Michigan, Ann Arbor, Mich.
- Skorupski, T. 1983. "Tibetan Homa Rites" pp. 403-417 in Frits Staal, ed., *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press.
- Slusser, M. S. 1982. *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. Vol. 1: Text. Princeton: Princeton University Press.
- Snellgrove, D. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Vol. 1. Boston: Shambhala.
- Strickmann, M. 1983. "Homa in East Asia," pp. 418-455 in Frits Staal, ed., *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press.
- Strickmann, M. 1996. *Mantras et mandarins. La bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard.
- Sukthankar, V. S. and others, eds. 1933-1966. *The Mahābhārata*, 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Tajima, Ryūjin. 1936. *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra (Dainichikyō) : avec la traduction commentée du premier chapitre*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- Th. Aufrecht. Bonn. ed. 1877. *Die Hymnen des Rigveda*, 2 vols. German trans. by Karl Geldner, 4 vols. Reprinted 2003 in one volume. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wayman, A. 1973. *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*. New York: S. Weiser.
- Weber, A., ed. 1855. *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Mādhyansina-Śākhā*. Berlin/London: Dümmler. (Repr. Benares



- 1964, Trans. by Julius Eggeling, 5 vols. Reprinted 1963. Delhi: Motilal Banarsidass.)
- White, D. 2000. "Introduction," pp. 3-38 in D. White, ed., *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Yamamoto, Chikyo. 1990. *Mahāvairocana-sūtra*. (Translated into English from *Ta-p'i-lu-che-na ch'eng-fo shen-pien chia-ch'ih ching*, 大毘盧遮那成佛神變加持經, the Chinese version of *Śubhakarasiṃha and I-hsing*.) Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- Yü, Chün-fang. 2001. *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.

