

《大乘要道密集》與西夏、元、明三代 藏傳密教史研究



國立故宮博物院典藏之明英宗正統四年（1439）泥金寫本，釋莎南屹囉譯，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》（臺北：世樺國際股份有限公司，2005）。

沈衛榮

中國人民大學國學院漢藏佛學研究中心

古今論衡 第 23 期 2011.12

一、《大乘要道密集》最初的發現和研究

藏傳佛教曾經於蒙元時代在蒙古宮廷和大元帝國疆土內得到過廣泛的傳播，這是早已爲人所知的事實。但是，由於長期以來治蒙元史或者佛教史的學者們對這一段歷史的瞭解，基本上只是局限於見於《庚申外史》和《元史》中的一段相當簡單和尚未得到正確解讀的文字，缺乏更多相關的第一手的文獻資料，故迄今爲止在這方面的研究多半流於皮毛而少有實質性的進展，對這一事實的探討時常停留在十分表面的歷史性的描述和鋪陳，而沒有深入的宗教性的揭露和分析。很多相關的歷史事實至今依然撲朔迷離，無法得到進一步的澄清；很多涉及語言的和宗教的問題橫互於前，成了阻礙我們進一步揭露和探討這段歷史之真相的攔路虎。僅僅是那幾個在《庚申外史》和《元史》中出現的以漢語音譯流傳下來的藏傳佛教專有名詞就曾令天下碩儒一籌莫展，至今沒有人對它們作出令人完全信服的解釋。一些元人霧裡觀花看不明白，卻以訛傳訛、添油加醋地記錄下來的蒙古宮廷所修藏傳密法的故事，本來或只可當作小說家言，卻給元以來歷代漢族士人誤解、甚至妖魔化藏傳佛教留下了充滿異域情調的作料和廣闊的想像空間。^❶可以說，對蒙元時代藏傳佛教於元代中國傳播歷史的研究尚未真正展開，要徹底弄清這段常遭人渲染、歪曲的歷史故實，我們首先必須致力於發掘第一手的歷史和宗教文獻。

在筆者多年前率先注意到見於《俄藏黑水城文獻》中的那些漢譯藏傳佛教文獻、並對這些文獻對於研究西夏和蒙元時期藏傳佛教於西域和漢地傳播之歷史的意義作出初步的評定之前，^❷我們唯一知道的一種元代所傳漢譯藏傳密法的文獻是誤傳爲元朝帝師八思巴（'Phags pa Blo gros rgyal mtshan, 1235-1280）編集的《大乘要道密集》。六十餘年前，中國近代佛學研究最優秀的學者之一呂澂先生（1896-1989）曾對《大乘要道密集》作過初步、但相當精湛的研究，他於一九四二年出版了一部題爲《漢藏佛教關係史料集》的小冊子，其中的前一部份《漢譯藏密三書》對《大乘要道密集》之結構及主要內容作了介紹，然後挑選集中所錄三部密典，即《解釋道果金剛句》、《大手印金瓔珞要門》和《成就八十五師禱祝》，作漢、藏譯對勘，並略加詮釋，以示其源流和勝劣。^❸

❶ 沈衛榮，〈神通、妖術與賊髡：論元代文人筆下的番僧形象〉，《漢學研究》21.2（2003）：219-247；沈衛榮、汪利平，〈背景書和書之背景：說漢文文獻中西藏和藏傳佛教形象〉，《九州學林》24（2009）：206-251。

❷ 沈衛榮，〈重構十一至十四世紀的西域佛教史——基於俄藏黑水城漢文佛教文書的探討〉，《歷史研究》2006.5：23-34；同氏著，〈序說有關西夏、元朝所傳藏傳密法之漢文文獻——以黑水城所見漢譯藏傳佛教儀軌文書爲中心〉，余太山主編，《歐亞學刊·第7輯》（北京：中華書局，2007），頁159-167。

❸ 呂澂編校，《漢藏佛教關係史料集》（《中國文化研究所專刊·乙種·第一冊》〔成都：華西協合大學，1942〕）。

呂澂先生曾在此書的導言中指出：「元代百餘年間，帝王篤信西藏之密教，其典籍學說之傳播機會極多，顧今日《大藏經》中所受元譯密典不過寥寥數種，且皆為尋常經軌，無一涉及當時西藏傳習之學說，是誠事之難解者。十年前，北方學密之風頗盛，北平某氏舊藏鈔本《大乘要道密集》因以方便影印，流布於信徒間。集中皆元代所譯西藏密典，不避猥褻，儘量宣揚，與唐宋剪裁之制迥異。此不僅可以窺見當時輸入藏密之真相，並可以瞭解譯而不傳之緣由；積歲疑情為之冰釋，至足快也。」可見，呂先生將《大乘要道密集》視作揭開元代「輸入藏密之真相」的寶貴資料，他對這部文獻對於研究元代藏傳密教傳播歷史的意義有非常準確的領會。

可是，呂澂先生或自覺多年疑情已經冰釋，毋需再多費筆墨，故此後再沒有繼續對收錄於《大乘要道密集》中的那些文本的內容，及其與元代所傳藏傳密法的關係作更多的討論，很難說他也已經為世人真正揭開了元代所傳藏傳密教之詳情和真相。而他率先宣導的這項研究幾十年來更從此再無人問津，迄今為止中外學者中能像呂澂先生一樣兼通漢藏佛學、有能力處理和研究像《大乘要道密集》這樣專業的藏傳密教文獻的學者寥寥可數。對於西方治藏傳佛教的學者來說，能讀懂漢文佛教文獻者本來就不多，更不要說能讀懂《大乘要道密集》這樣的漢文舊譯藏傳密教文獻了。早年對這段歷史有興趣的西方學者多為著名的漢學家，如高羅佩（Robert van Gulik, 1910-1967）先生，他曾在其名著《明秘戲圖考》和《中國古代房內考》中翻譯、介紹了《元史》中有關元代宮廷所傳藏傳密教史事的記載，但不管是翻譯，還是解釋，顯然都有錯誤之處。隨後，漢、藏、蒙古學大家石泰安（Rolf Stein, 1911-1999）和傅海博（Herbert Franke, 1914-2011）兩位先生也曾嘗試過解讀這段漢文文獻中出現的藏傳佛教專有辭彙，以揭開元朝宮廷所修藏傳密法的謎團。^④可惜當時他們對藏傳密教的瞭解十分有限，也沒有機會接觸到《大乘要道密集》這部最重要的漢文文獻，因此他們的相關研究只是停留在對幾個漢文音譯藏傳密教術語所作的 unsuccessful 的字面解讀上，具有很多臆測的成分，並沒有觸及事實的核心，也沒有提供任何新的線索。

二十世紀八〇年代初，美國傑出漢藏語言研究大家 Christopher Beckwith 先生曾在臺灣偶然得到了這部寶貴的文獻，並認識到了它對於研究元代藏傳佛教史的重要意

^④ Robert H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (《中國古代房內考》，Leiden: Brill, 2003), pp. 259-262. 高羅佩在其大作中討論了元、明兩代宮廷秘修藏傳密法之事實，並將《元史》之〈哈麻傳〉中那段有關元順帝於宮中修「秘密大喜樂禪定」的記載作了全文翻譯。由於其中出現了一些漢語音譯外來語詞，作為漢學家的高羅佩先生沒法給以正確的翻譯和解釋。於是，石泰安和傅海博兩位兼擅藏學和蒙古學的漢學大師就出手相助，試圖從藏學和蒙古學的角度來揭開這個文字障，對它們作更合理的解釋，結果同樣也不得要領。分別參見他們對《明秘戲圖考》一書的評論：Rolf Stein, *Journal Asiatique* 240 (1952): 532-536; Herbert Franke, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft* 105 (1955): 380-387. 參見沈衛榮，〈大師的謬誤與局限——略議《中國古代房內考》的問題〉，《東方早報·上海書評》，2011.6.5。

義，故專門撰文介紹《大乘要道密集》。其文羅列了集中各篇文獻的題目，同定了其中一些文本的作者和藏文原本，並對其內容作了一些簡單的解釋。^⑤根據他的介紹，我們方知這部藏傳密乘佛典主要由屬於薩思迦派所傳「道果法」與「大手印法」的長短不一的八十三篇儀軌文書組成。這些文書是元以來漢地藏傳佛教修行者們珍藏的秘本，也是港臺藏密行者至今日常修習時所依靠的法本。^⑥可惜，Beckwith 先生的這篇文章並沒有引起很多的注意，此後西方藏學界也從未有人提起過這部《大乘要道密集》。事實上，西方學者也是晚近十餘年來才高度重視藏傳密教研究的，對藏傳密教傳統於前、後弘期之間形成歷史的研究，更是最近幾年才取得了令人振奮的成就的。^⑦如果沒有對藏傳密教的深入探討和對藏文密教文獻的全面瞭解，那麼即使精通漢語實在也是不可能對《大乘要道密集》這樣純粹、精深的藏傳密教文獻進行任何有深度的研究的。

對於中國學者來說，儘管自上個世紀八〇年代開始，中國藏學研究發展之迅速令舉世矚目，但迄今為止從事西藏學研究的中國學者以研究西藏歷史者居多，專門從事藏傳佛教研究的學者鳳毛麟角，對藏傳密教的瞭解多半略知其皮相，而很少觸及其內核。至今在中國學者中間能夠像呂澂先生當年這樣對藏文佛教文獻，特別是藏傳密教儀軌文書用語文學的方法進行專業、深入研究的佛教學者和藏學家依然屈指可數，所以呂澂先生於六十餘年前開始的這項研究工作長期以來無人問津，藏傳密教研究在中國幾乎還是一片空白。當然，中國大陸學者長期以來根本就沒有機會接觸、利用《大乘要道密集》這部秘笈，更談不上對它進行仔細檢討和深入研究了。

直到九〇年代中期，中國藏學研究前輩王堯先生利用訪學港、臺的機會，終於有緣親見這部秘密法本，對它的內容有了比較直接和感性的瞭解，遂撰專文介紹其內容梗概，提醒讀者《大乘要道密集》中所錄的這些藏傳密教文書可能與元朝宮廷中西天僧和西番僧所傳「秘密大喜樂法」有很密切的關聯。^⑧此文雖於國內蒙元史學界引起較大反響，可在藏學界卻應者寥寥。直到本世紀初，中國新生代優秀藏學家陳慶英先

⑤ Christopher Beckwith, "A Hitherto Unnoticed Yüan-Period Collection Attributed to 'Phagspa," *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma De Korös*, ed. Louis Ligeti (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), vol. I, pp. 9-16.

⑥ 現在坊間最常見的《大乘要道密集》的印本有兩種，都是在臺灣出版的。一種是元·發思巴上師輯著，《大乘要道密集》（臺北：自由出版社，1962 影印本，2003 重印），上、下冊；另一種是經陳健民上師修訂過的《薩迦道果新編》（臺北：慧海書齋，1992 重排本）。

⑦ 研究藏傳密教傳統形成過程的最新成果可以美國印藏佛學家 Ronald Davidson 的優秀著作為代表，見氏著 *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture* (New York: Columbia University Press, 2005)。

⑧ 王堯，〈元廷所傳西藏秘法考敘〉，南京大學元史研究室編，《內陸亞洲歷史文化研究——韓儒林先生紀念文集》（南京：南京大學出版社，1996），頁 510-524。

生同樣利用在海外訪學的機會，開始對《大乘要道密集》從歷史學角度作了較為細緻的研究，有不少新的發現，終於引起了中國學者對這部珍貴的漢譯藏傳佛教文獻的高度重視。陳先生不但對全書的內容作了全面的介紹，對其中一些文獻的傳、譯者的身份作了考證，而且非常正確地指出了一個前人尚未曾注意到的事實，即《大乘要道密集》中所收錄的那些文本實際上不全是元代的譯本，其中數種長篇密教文獻當是西夏時代的作品，與西夏王朝所傳藏傳密法有很大的關聯。⁹這讓世人開始瞭解到藏傳佛教實際上早在元朝以前的西夏時代就已經在西藏以外地區傳播和流傳了。

二、與《大乘要道密集》相關文獻的重新發現

二十多年前，當筆者剛剛開始學習西藏語文，並從事元代西藏歷史研究的時候，就有幸拜讀了上述呂澂和 Beckwith 兩位先生的大作，對《大乘要道密集》一書可謂神往已久。一九九二年春，筆者首次有機會赴臺北參加西藏學學術會議，會後的一大收穫就是終於在一家佛教書店中找到了 Beckwith 先生介紹過的一九六二年自由出版社印行的《大乘要道密集》一書。欣喜之情，難以言表。可待粗粗翻閱一過，又深感失望和沮喪。那時筆者主要以研究西藏歷史為專業，對藏傳佛教所知甚少，對藏傳密教的修法、儀軌更是一竅不通。而在《大乘要道密集》中既很少見到一般意義上的歷史性資料，也很少有說普通佛家義理的內容，它純粹是一部藏傳密教修法、儀軌的結集，當時讀來無異天書。故雖知其重要，也一心想要對它進行研究，卻不知從何下手。無奈之下，惟有望書興歎，不得不將其束之高閣。

以後的十餘年間，筆者學術興趣幾經轉移，漸漸從一位純粹的西藏史家轉變成為一位西藏佛教史家。二〇〇二年秋，筆者無意間在上海古籍出版社影印出版的《俄藏黑水城文獻》中發現了一系列漢譯藏傳密教修法、儀軌文書，驚訝、喜悅之情可比當年呂澂先生對《大乘要道密集》的發現。隨後的幾年間，筆者對黑水城出土漢譯藏傳密教文獻作了初步的檢討和研究，揭示了藏傳密教早已在西夏時代就於西域（中央歐亞）地區廣泛流傳的事實，並對這些文獻中反映出來的藏傳密法的內容作了相對全面和深入的探討。¹⁰在用心研究黑水城出土藏傳密教文獻的同時，筆者自然又想起了這

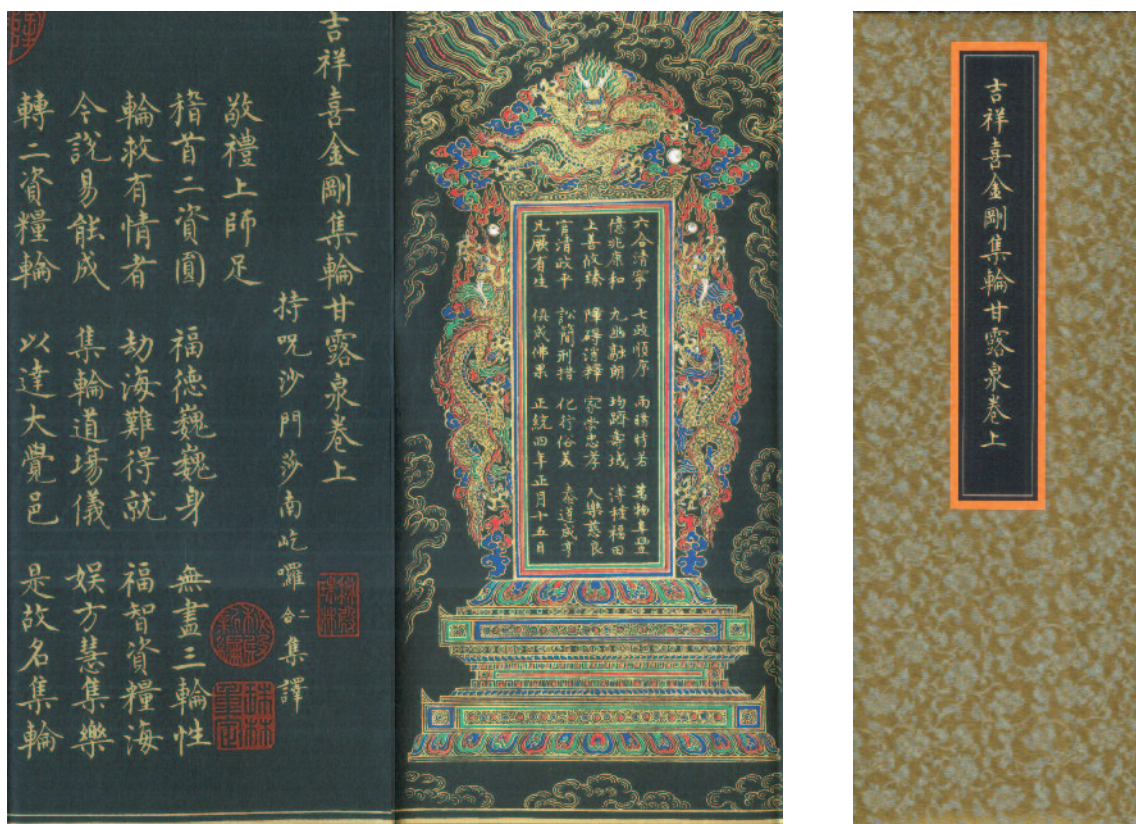
⁹ 陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，王堯主編，《賢者新宴》（《藏學研究叢刊·第3輯》〔石家莊：河北教育出版社，2003〕），頁49-64。

¹⁰ 參見沈衛榮前揭〈序說有關西夏、元朝所傳藏傳密法之漢文文獻——以黑水城所見漢譯藏傳佛教儀軌文書為中心〉和〈重構十一至十四世紀的西域佛教史——基於俄藏黑水城漢文佛教文書的探討〉二文。

部被束之高閣多年的《大乘要道密集》。於是，再度用心重讀《大乘要道密集》，並將它和黑水城文獻中出現的藏傳密教文獻進行仔細的對照、比較。可略自喜的是，十年光陰似未完全虛度，再讀《大乘要道密集》，雖然依舊費力勞神，一字一句的點校和領會都需要付出很多的時間和極大的耐心，但至少已不再覺得它是一部不可卒讀的天書了。佛教密法之精義甚深、廣大，憑筆者今日之學養依然不足以全面領會《大乘要道密集》中所包羅的各種密法、儀軌的具體修法和宗教意義，並給以普通、圓融的解釋，但自覺可以步呂澂先生之後塵，從語文（獻）學的角度對《大乘要道密集》作進一步的整理和研究了。

將《大乘要道密集》中所收錄的這些漢譯藏傳密教文獻與黑水城出土的漢文、西夏文譯藏傳密教文獻進行對比可得出的一個顯而易見的事實是，二者不但成書年代前後相繼，而且在內容上也有很多重合和相似之處，它們應當被視為一個整體，同為研究西夏和蒙元時代藏傳密教於西域和漢地傳播歷史的最為直接和重要的宗教文獻。研究黑水城出土藏傳密教文獻和研究《大乘要道密集》二者應該齊頭並進。歷史研究的進步通常需要依賴新資料的發現，對俄藏黑水城文獻中的漢譯藏傳佛教文獻和對《大乘要道密集》的重新發現，無疑為西夏、蒙元時代藏傳密教於西域和漢地傳播歷史研究的進步帶來了一個美好的前景。只有對它們進行深入的研究，我們才能真正弄清蒙元時代藏傳密教在蒙古宮廷傳播的真相，並解決那些前輩學者沒法解決的因文字障而引起的誤讀和誤解。

近年來，筆者一直用心於搜集和整理西夏和元代漢譯藏傳密教文獻。在此過程中，筆者常常感到十分吃驚的是，目前依然存世的漢譯藏傳密教文獻的數量之多遠遠超出了我們的預期，而前人顯然沒有下足夠的功夫去尋找這類文獻，使得很多珍貴的漢譯藏傳密教文獻長期未能重見天日，鮮為人知。筆者相繼於臺灣故宮博物院和北京國家圖書館中發現了一批與黑水城出土佛教文書和《大乘要道密集》所集文書同類型的漢譯藏傳密教文獻，其數量足以另編成一部新的《大乘要道密集》。首先，在臺灣故宮博物院內藏有明英宗正統四年（1439）泥金寫本《吉祥喜金剛集輪甘露泉》（圖一）和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》兩部漢譯藏傳密教文獻。這兩部藏密寶典都與薩思迦派所傳「道果法」相關，其譯者也都是「持呪沙門莎南屹囉」，而後者同樣是見於《大乘要道密集》中的多部長篇修法、儀軌文獻的譯者，可見，這兩部藏密寶典和見於《大乘要道密集》中的那些修法和儀軌完全是同一時代、同一類型的文獻。除此之外，臺灣故宮博物院所藏的「大乘經咒」中也出現了見於黑水城出土漢譯藏傳密教文獻中的經咒，例如其中的《大悲觀自在菩薩總持經咒》和《佛頂尊勝總持經咒》與見於黑水城文獻中的《聖觀自在大悲心怛持功能依經錄》和《勝相頂尊怛持功能依經錄》



圖一之 1：釋莎南屹囉譯，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》（臺北：世樺國際股份有限公司，2005）。
（國立故宮博物院典藏）



圖一之 2：《吉祥喜金剛集輪甘露泉》



圖一之 3：《吉祥喜金剛集輪甘露泉》

完全相同。這兩部經咒的藏文和西夏文譯本也同時見於黑水城出土文獻之中。^⑪這一發現證明西夏時代所翻譯的那些藏傳密教經續不但曾經流傳到了漢地，而且也還一直流傳到了明代。再有，臺灣故宮博物院還藏有一部明宣德三年（1428）抄寫的密教修行法本，題為《真禪內印頓證虛凝法界金剛智經》，內容凝合藏密噶舉派之大手印法和道家的秘密修法。雖然，它或當出於漢人之手筆，但對研究藏傳密教於漢地的傳播和漢藏兩種宗教傳統的涵化和整合具有十分獨特的意義。^⑫

隨後，筆者又在北京國家圖書館善本書目中發現了以下八種漢譯藏密寶典，它們是：一、《端必瓦成就同生要一卷》；二、《因得囉菩提手引道要一卷》；三、《大手印無字要一卷》；四、《密哩幹巴上師道果□卷》；五、《喜金剛中圍內自受灌頂儀一卷》；六、《新譯吉祥飲血壬〔王〕集輪無比修習母一切中最勝上樂集本續顯釋

^⑪ 沈衛榮，〈漢、藏文版《聖觀自在大悲心懺持功能依經錄》之比較研究——以俄藏黑水城漢文 TK164、165 號、藏文 X67 號文書為中心〉，釋聖嚴等著，《觀世音菩薩與現代社會——第五屆中華國際佛學會議中文論文集》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007），頁 307-347。

^⑫ 這些文獻的電子版均見於國立故宮博物院編（葛婉章主持），《佛經附圖：藏漢藝術小品》（臺北：國立故宮博物院出版多媒體數位光碟，2003）。

記卷》；七、《吉祥喜金剛本續王后分注疏不分卷》；八、《修習法門□卷》。¹⁵由於這八種文書中的前五種的譯者都是「持呪沙門莎南屹囉」，前七種文書的內容都與薩思迦派所傳「道果法」密切相關，顯而易見，它們與見於《大乘要道密集》中的那些漢譯藏傳密教儀軌當屬於同一種類型、出自同一個時期。然而，除了其中的《密哩幹巴上師道果□卷》與見於《大乘要道密集》中的同名儀軌部分相同以外，其他各種文書均不見於《大乘要道密集》之中。這也再次說明當時出現的漢譯藏傳密教儀軌當遠不止今見於《大乘要道密集》的這些文本。《大乘要道密集》中僅收錄了《密哩幹巴上師道果卷》中的一卷，而按照北京國圖藏品所示《密哩幹巴上師道果卷》原本至少有十卷之多。

北京國家圖書館所藏八種藏密文獻中的最後一種《修習法門》並不是一個單篇的修法儀軌，而是一部本尊禪定修法的彙集，它由十八種「觀世音菩薩禪定」組成。這些修法顯然也不是在同一個時期翻譯完成的，其中不乏西夏時代的譯本，如其中的《觀音菩薩六字大明王秘密神咒禪定》，署名為「中分眞師姪皆廝多 智慧譯、中國無比金剛三尖上師 大樂金剛傳、大寶成就上師傅」。還有其中的《白色聖觀自在修習要門》署名為「西番中國班尼怛大法王師莎宗傳、晉夏府祐國寶塔寺講經論沙門智明譯」。從這兩種文獻的傳譯者的身份來判斷，它們可能是西夏時代的作品。而其中的《觀音禪定》署名「葛哩馬上師傅、涅槃囉納囉譯」，《大悲勝海求修方便》署名「大寶葛哩麻巴上師覽榮朵兒只集、落行菩提依利帝漢譯」，則當是元末曾經進京入覲的第三世葛哩麻巴（Karma pa）喇嘛 Rang byung rdo rje（1284-1339）所傳，故當是元末或者明初的譯本。尤其值得指出的是，《修習法門》下注「卷五」，可見這部漢譯藏傳密教求修法門當初集成時至少應當有五卷之多，這說明這類文獻原本確實遠不止我們現在所能見到的這些。其他各卷或當應該包括修習其他諸如彌勒、大黑天、金剛亥母等菩薩、本尊的求修法門。

除了上述已經發現的這些文獻之外，筆者相信一定還有不少同時代、同類型的漢譯藏傳密教文獻尚存於世間，有待於我們去發現。例如，北京法源寺藏有大量漢譯藏傳密教文獻，其中一部分近年結集出版，題為《中國藏密寶典》，共有六卷之多。雖然集中的大部分文獻當是民國年間修習藏傳密教的漢人弟子們翻譯的修法和儀軌，但其中至少有一部根據北京菩提學會藏版影印的長篇漢譯藏密修行法本——《吉祥上樂

¹⁵ 《北京圖書館古籍善本書目》（北京：書目文獻出版社，1987），頁1604, 1620。蒙北京國家圖書館副館長張志清先生盛情幫助，筆者喜獲這八種漢譯藏密寶典的影本，有緣得窺這些文獻之全貌，並開始對他們進行全面的整理和研究。在此謹向張志清先生表示衷心的感謝。

中圖修證儀》當非民國時代的作品。¹⁴這部儀軌從內容到風格都與前述莎南屹囉所譯的這些藏傳密教文獻極為類似，其中不少段落與臺灣故宮博物院藏《吉祥喜金剛集輪甘露泉》中的相應段落一致，有可能同樣出自莎南屹囉之手。¹⁵還有，近年來中國西北省區內也陸續有新的漢譯藏傳密教文獻出土，例如寧夏自治區的考古學者們就分別在賀蘭山中的拜寺溝西夏方塔和山嘴溝西夏古寺院遺址中發現了不少西夏時代翻譯的藏傳密教續典及其修法、儀軌類文獻，特別是其中的漢譯本《吉祥勝樂虛空本續》和西夏文譯本《吉祥遍至口合本續》的發現，不但極大地豐富了中國佛教史，特別是佛經翻譯史的內容，而且也為我們瞭解藏傳佛教於西夏時代傳播的歷史提供了很多新資料。¹⁶筆者相信，在不遠的將來我們當還有望發掘、發現和獲得更多的漢譯藏傳密教文獻資料，幫助我們徹底揭露、弄清藏傳佛教自西夏、歷元朝、直至明、清時代於西域和漢地傳播的歷史真相。

三、文本解讀與歷史重構（History through Textual Criticism）

迄今為止我們手中掌握的漢譯藏傳密教文獻可以說已經相當豐富，對它們的整理和研究或已足以幫助我們成功地構畫出西夏和蒙元時代藏傳密教於西域和漢地傳播歷史的基本圖景。然而，如何來處理和研究這些文獻以揭示它們的歷史的和宗教的價值，則是我們首先需要認真思考和解決的一個問題。不管是見於《大乘要道密集》中的那些文本，還是上面提到的其他所有漢譯藏傳密教文獻，就其性質而言，它們基本上都屬於純粹的宗教文獻，並不提供很多一般意義上的歷史資料。除了文本的作者和譯者的名字之外，我們常常對這些文本的來龍去脈一無所知。其中的不少文本甚至連原作者和譯者的名字也都付之闕如，更沒有題記或者序跋類的東西可供歷史學家們鉤沉索隱。此外，包括收錄於《大乘要道密集》中的不少文本，和我們現在收集到的其他漢譯藏傳密教文獻，其中的很大一部分本身就不是一個完整的文本，而只是一部文獻中的某個章節或者部分，要確定其來歷委實不是一件非常容易的事情。大概正是由於這類純粹宗教性質的文獻不但其內容難以為非專業的人所理解，而且它們能夠提供的歷史資訊極其有限，所以過去的歷史學家們往往對處理這類文獻感到一籌莫展，以致長期以來對它們視而不見，很少有人注意到它們的存在，更沒有人用心對它們作過深入的研究。

¹⁴ 《中國藏密寶典》（北京：民族出版社，2001），第四冊，頁113-300。

¹⁵ 參見安海燕、沈衛榮，〈臺灣故宮博物院藏漢譯藏傳密教儀軌《吉祥喜金剛集輪甘露泉》源流考述〉，《文史》2010.3：175-218，特別是頁217。

¹⁶ 寧夏文物考古研究所編，《拜寺溝西夏方塔》（北京：文物出版社，2005）；同所編，《山嘴溝西夏石窟》（北京：文物出版社，2007），上、下冊。

然而，要弄清藏傳佛教於西域和漢地傳播之歷史故實，除了下功夫研究這些文獻，從中找出我們期待的歷史線索之外，我們更無其他文獻資料可以依靠。即使我們的著眼點不是研究藏傳密法本身，而是要還原藏傳密教於西域和漢地傳播的歷史真相，我們也只有通過對我們手頭所掌握的這些具體的宗教文獻進行深入和細緻的文本研究來最後達成這個目的。要從這些數量和內容都相當豐富的宗教文獻中抽絲剝繭，讓它們為我們提供我們所需要的歷史資料，唯一方法就是對它們作細緻的語文學的處理。換言之，只有通過對這些宗教文本的語文學式的文本分析和研究，我們才能最終建構出這段歷史的真實圖景（History through textual criticism）。

要說清楚我們手中掌握的這些漢譯藏傳密教文獻作為歷史和宗教文獻的價值，我們至少需要做以下兩個方面的工作。第一，我們需要對這些文本作語境化的處理（contextualization），即弄清它們生成、流傳的來龍去脈，同定其藏文原本和傳譯過程，盡可能地發掘和它們性質相類似的文獻，並對它們作仔細的比較和研究，從而還原出這些漢譯藏傳密教文獻生成和流傳的具體的歷史、語言、宗教和文獻背景（語境）。第二，我們需要對這些文本本身作細緻的語文學的處理，不但要釐定文本內容、確定文本的源流、成書年代和過程，而且還要仔細地比較漢藏兩種不同的文本，逐字逐句地解釋這些文本的內容及其含義，以理解它們所傳播的教法，並將它們置諸於藏傳密教於西域和中原傳播這一歷史和宗教的大背景中加以考察，進而對它們與藏傳密法在西域和中原傳播的歷史關聯作出合理的解釋。

具體而言，我們必須通過對每個文本之藏文原本的同定、其傳承脈絡的理清、著譯者身份的確定，以及對照和比勘漢、藏兩種文本、確定其譯語的特徵和前後變化等，大致確定這些文獻的形成年代、傳譯過程和流傳途徑、範圍等等，進而勾畫出藏傳密教在西域和漢地傳播歷史的大致輪廓。與此同時，我們也要對這些文本所傳的教法、儀軌從佛教學的角度加以研究和詮釋，正確理解這些修法和儀軌的具體內容，揭露其豐富的宗教內涵和本質。對每一個具體文本的研究是對藏傳佛教中的一個修法、儀軌和傳統的介紹、研究和詮釋，它必須突破歷史研究的範疇，而成為佛學研究的一個組成部分。如果我們不從佛教學角度對這些文本進行研究和詮釋，那麼我們所能勾畫的藏傳佛教於西域和漢地傳播的歷史就一定是不完整的，它只有筋骨而沒有血肉。只有對這些文本的宗教內容做出合乎其語言、歷史和宗教語境的詮釋，我們才可以徹底消除「文字障」，解決以往學者沒法解決的對漢文文獻中出現的藏傳密教專有名詞和術語的解釋問題，同時也將這些通常被認為是秘密而不可示人的密法的真實內容揭露出來，以破除歷代漢族士人因受制於文化偏見和民族情緒而對藏傳密教所持的種種誤解和歪曲。

四、《大乘要道密集》的主要內容

迄今為止，我們已經確定、並找出了見於《大乘要道密集》和藏於臺灣故宮博物院、北京國家圖書館中的那些漢譯藏傳密教修法和儀軌中的大部分的藏文原本，並對其中的一些文本作了對勘、整理和研究。從我們迄今已經完成的這部分研究來看，漢譯藏傳密教文獻中數量最多的無疑是屬於薩思迦派所傳「道果法」(lam 'bras)的文獻，其中有多部是對傳為印度大成道者密哩幹巴親傳「道果法」之最根本的文獻《道果金剛句偈》(Lam 'bras bu dang bcas pa'i rtsa ba rdo rje'i tshig rkang)或者《道果教誡和要門》(Lam 'bras bu dang bcas pa'i gdams ngag dang man ngag du bcas pa)的釋論，其餘則多為與「道果法」修習相關的各種修法和儀軌。其中很多是薩思迦派歷輩祖師，特別是三世葛刺思巴監藏(Grags pa rgyal mtshan, 1147-1216)、四世薩思迦班智達(Sa skya paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, 1181-1251)和五世八思巴帝師所造釋論、修法和儀軌的漢譯文。

粗略地說，《大乘要道密集》基本上就是一部「道果法」的修法和儀軌彙集。這與薩思迦派上師曾世襲為蒙古皇帝之帝師、很多薩思迦喇嘛曾在蒙古宮廷和京城內外活動的歷史事實相符。薩思迦喇嘛於元朝宮廷中的獨尊地位應當與其傳授密法而得到蒙古大汗寵信有關。八思巴貴為帝師，藏文史書中一再提到他曾三次為元世祖忽必烈汗和察必皇后授喜金剛灌頂。可是，在漢文《大藏經》中，我們只見到有三部歸於八思巴帝師名下的作品，即《彰所知論》、《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀範》和《根本說一切有部苾芻習學略法》，它們是分說佛教宇宙觀和佛門戒律的尋常經軌，與藏傳密法無關。故只有當《大乘要道密集》和分藏於臺灣故宮博物院和北京國家圖書館中的這些漢譯藏傳佛教文獻再度公之於世，藏傳密法於元朝朝廷內外傳播的歷史真相才真正得以揭露。這些漢譯藏傳佛教文獻無一例外全部都是密教文獻，這顯然更加符合元朝宮廷內外所傳藏傳佛教多為密教性質這一歷史事實。而僅從當時曾有《密哩幹巴上師道果卷》十卷傳世這一事實，即可窺見薩思迦派之「道果法」於漢地信眾中流行之盛況。

與《大乘要道密集》等在元、明、清三代帝都北京城內發現的漢譯藏傳密教文獻相比，黑水城出土的同類文獻不管是內容，還是種類都比前者豐富得多，但其中也包括了許多與薩思迦派所傳「道果法」修習相關的經續和儀軌。見於《大乘要道密集》中的兩部長篇「道果法」釋論，即《解釋道果語錄金剛句記》和《解釋道果逐難記》，顯然都是西夏時代的作品，前者為「西番中國法師禪巴集、中國大乘玄密帝師傳、北山大清涼寺沙門慧忠譯」，後者是「甘泉大覺圓寂寺沙門寶昌傳譯」，它們的西夏文譯本也見於黑水城出土西夏文文獻之中。這一發現即可證明《大乘要道密集》不是一部

純粹的元代的作品，其中包括了西夏時代的漢譯藏傳密教文獻，同時還說明薩思迦派的教法也早已經在西夏王朝內有過傳播了。此外，元朝十分流行的大黑天（摩訶葛剌）崇拜在《大乘要道密集》中我們並沒有找到直接的文獻依據，但這樣的依據卻出現在黑水城出土文書中。在俄藏黑水城文獻和以後陸續在黑水城發現的漢文文書中出現了大量有關大黑天崇拜的修法、慶讚和密咒，其中有的源出於西夏，有的則是元朝的作品。這證明大黑天崇拜也是在西夏時代就開始傳入並流行起來的，元代蒙古人如此迅速地接受藏傳佛教信仰，特別是如此普遍地流行大黑天崇拜顯然有其深厚的西夏背景。¹⁷

黑水城出土漢、西夏文譯藏傳密教文獻反映出來的另一個顯著特點是，藏傳佛教噶舉派曾於西夏所傳藏傳密教中占主導地位，這與可以確定曾擔任過西夏王室之帝師的西藏喇嘛多為噶舉派上師這一歷史事實相符合。¹⁸在黑水城出土漢文佛教文獻中，我們見到了一系列與噶舉派最核心的修法《捺羅六法》（*Na ro chos drug*）相關的儀軌，如修習「中陰」、「夢幻身」、「拙火」、「光明」和「遷識」的修法，它們顯然直接傳授自噶舉派的上師，像其中的《夢幻身要門》可以肯定就是達波噶舉派祖師崗波巴鎖南領真（sGam po pa bSod nams rin chen, 1079-1153）所造《捺羅六法》釋論中的一段——「夢幻身要門」的漢譯。¹⁹而在黑水城出土的西夏文譯藏傳密教文獻中，我們見到了一系列有關噶舉派之「大手印」修法的文獻。²⁰噶舉派的「大手印法」和「捺羅六法」都是西元十一世紀才由噶舉派祖師瑪爾巴譯師（Mar pa Chos kyi blo gros, 1012-1097）等自印度傳入吐蕃，並經崗波巴等大師於西藏傳播開來的。它們如此迅速地傳入西夏，足見西藏佛教與西夏佛教之間的交流和互動曾是何等的密切。

在《大乘要道密集》中，也有一系列短篇儀軌皆為修《捺羅六法》之要門，例如《十六種要儀》、《拙火定》、《九周拙火》、《光明定》、《夢幻定》、《幻身定》、《辨死相》、《轉相臨終要門》、《遷識配三根四中有》、《遷識所合法》、《贖命法》、《彌陀臨終要門》等等。然而，這些修法要門似均為薩思迦派上師所傳，與黑水城文獻中所見到的噶舉派所傳的六法要門分別代表兩種不同的傳承。同樣，在《大乘要道

¹⁷ 參見沈衛榮，〈初探蒙古接受藏傳佛教的西夏背景〉，《西域歷史語言研究集刊》1（2007）：273-286；同氏著，〈西夏、蒙元時代的大黑天神崇拜與黑水城文獻——以漢譯龍樹聖師造《吉祥大黑八足贊》為中心〉，王堯主編，《賢者新宴》（《藏學研究叢刊·第5輯》）〔上海：上海古籍出版社，2007〕，頁153-167。

¹⁸ 劉國威，〈巴絨噶舉以及他在青海的發展〉，《當代藏學學術研討會論文集》（臺北：蒙藏委員會，2004），頁620-654；聶鴻音，〈西夏帝師考辨〉，《文史》2005.4：205-217；Ruth Dunnell, "The Hsia Origins of the Yuan Institution of Imperial Preceptor," *Asia Major* 5.1 (1992): 85-111.

¹⁹ 沈衛榮，〈西夏黑水城所見藏傳佛教瑜伽修習儀軌文書研究[I]：《夢幻身要門》〉，《當代藏學學術研討會論文集》，頁383-473。

²⁰ K. J. Solonin, "Mahāmudrā texts in the Tangut Buddhism and the Doctrine of 'No-thought'," 《西域歷史語言研究集刊》2（2009）：277-306。

密集》中，也有一系列「大手印要門」，其中有些當與見於黑水城出土西夏文文書中的同類作品相同，或為噶舉派的傳軌，如其中的《新譯大手印不共義配教要門》，乃「大巴彌怛銘得哩幹集、果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳、果海密嚴寺沙門惠幢譯。」顯然就是西夏時代的作品。但其中的部分或許也是薩思迦派上師所傳，此尚待進一步研究。²¹

值得一提的是，在《大乘要道密集》中我們還發現了沙魯派始祖卜思端大師（Bu ston Rin chen grub, 1290-1364）的《大菩提塔樣尺寸法——造塔儀軌名為攝受最勝》和覺囊派始祖攝囉監燦班藏布大師（Dol po pa Shes rab rgyal mtshan dpal bzang po, 1292-1362）所造《總釋教門禱祝》兩篇儀軌。此外，我們也還在《大乘要道密集》和黑水城文獻中發現了與藏傳佛教希解派（Zhi byed pa）和斷派（gCod pa）的祖師、藏傳佛教史上的一位傳奇人物帕當巴桑傑（Pha dam pa Sangs rgyas, 卒於 1117）相關的四個文獻。²²這或說明不只是薩思迦派、噶舉派這樣的大教派，就連沙魯派（Zhva lu pa）、覺囊派（Jo nang pa），乃至希解派這樣的小教派亦曾對西夏、元、明時代中國的佛教有所影響。²³當然也有可能儘管卜思端和攝囉監燦班藏布兩位大師後來被分別認作沙魯派和覺囊派之教主，但當時他們與薩思迦派的關係十分密切，所以他們的教法或許是作為薩思迦派所傳教法的一個部分而傳入漢地的。據這兩位上師傳記的記載，他們都曾受到過元順帝（1320-1370）要求他們進京覲見的邀請，但他們為了吐蕃本土的教法事業都藉故拒絕了蒙古大汗的邀請。

²¹ 需要說明的是，迄今為止我們無法同定這些大手印修法中的任何一部的藏文原本，它們與我們迄今所能見到的早期印、藏佛教大師們所傳的大手印法的梵文或者藏文文本都無法一一對應。頗為令人費解的是，於元代或元以後傳譯的藏傳密教文獻，特別是薩思迦派上師所傳的藏傳密教文獻，我們基本都能找到與它們相對應的藏文原本，而那些於西夏時代傳譯的藏傳密教文獻，除了前述《夢幻身要門》一篇可與崗波巴所造《捺羅六法》釋論中的一段——「幻身要門」同定外，其餘文獻一概難以確定與其對應的藏文原本。其原因或可能是這些文獻是藏傳佛教上師直接於西夏著作和傳播的，其原本本來就沒有在西藏流傳，也可能是與這些譯本對應的藏文原本已在西藏失傳，它們僅僅依靠其漢譯本才得以流傳了下來。而由於它們屬於迄今發現的為數不多的有關早期大手印教法和修法、儀軌的文獻，它們的發現可以為我們研究早期印、藏大手印法提供很多早期的文獻資料，對它們的研究將我們瞭解藏傳佛教噶舉派所傳大手印法有巨大的幫助。有關早期印、藏所傳「大手印法」的文獻和研究，見 Klaus-Dieter Mathes, “Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and his Circle on the Formation of *Sūtra Mahāmudrā* in the Kagyu Schools,” in *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period 900-1400*, ed. Ronald M. Davidson and Christian K. Wedemeyer (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, Oxford 2003, vol. 10/4) (Leiden: Brill, 2006), pp. 201-227; “Can *Sūtra Mahāmudrā* be Justified on the Basis of Maitrīpa’s Apratiṣṭhānavāda?” in *Pramāṇakīrtiḥ: Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, ed. B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, vol. 70, no. 2) (Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2007), pp. 545-566; “The ‘Succession of the Four Seals’ (*Caturmudrānvaya*) Together with Selected Passages from Karopa’s Commentary,” in *Tantric Studies* (Centre for Tantric Studies, University of Hamburg) 1 (2009): 89-130.

²² 見孫鵬浩，〈西夏漢譯密教文獻中有關帕當巴桑傑的四篇材料〉，《首屆兩岸漢藏佛學研討會會議論文集》（中國人民大學國學院漢藏佛學研究中心主辦，無錫靈山書院承辦，2011.8.26-28 於無錫靈山舉行）。

²³ 沈衛榮，〈元代漢譯卜思端大師造《大菩提塔樣尺寸法》之對勘、研究〉，《漢藏佛教藝術研究——第二屆國際西藏藝術討論會論文集》（北京：中國藏學出版社，2006），頁 77-108。

五、《大乘要道密集》與明代漢譯藏傳密教文獻

我們用語文學方法對《大乘要道密集》和其他同類型文獻進行的文本研究依然還處於開始階段，要對每一個文本逐一進行細緻的語文學處理無疑需要投入大量的時間和精力。然而，每一個文本研究的完成總會使我們對藏傳密教於西域和漢地傳播的歷史有新的瞭解和認識，有時還會帶給我們意想不到的發現。迄今為止一個最令人吃驚的發現是：我們正在研究的這些文獻中的相當一大部分，應該並不如我們習以為常的那樣，是元代的作品，它們實際上應該是明代的翻譯作品。這一結論即來自我們對文本的精讀和研究，而主要依據是對其中許多部文獻的譯者「莎南屹囉」之生平年代的重新考慮和認定。

「莎南屹囉」翻譯的藏傳密教文書見於《大乘要道密集》中的有九部，份量差不多占全書的一半。而現藏於臺灣故宮博物院的《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥喜金剛集輪甘露泉》兩部藏密文獻的譯者亦是這位「持呪沙門莎南屹囉」。²⁴此外，中國國家圖書館藏八部善本藏傳密教法本中也有四部，即《端必瓦成就同生要》、《因得囉菩提手印道要》、《大手印無字要》和《喜金剛中圍內自受灌儀》等是莎南屹囉所譯。²⁵可見，莎南屹囉曾是漢譯藏傳密教文獻的一位多產的大譯師，他的譯文在迄今所能見到的同類文獻中所占的比例極大。

長期以來，莎南屹囉被認定為是元代的譯師，甚至被認為是八思巴帝師的弟子。以往學者多先把他的認定為元代西藏來漢地的一位高僧，然後花力氣確定他的具體身份。可是，這一習以為常的定論今天看來完全經不起推敲，它不過是前人想當然得出來的一個結論。對於其身份的確定，我們與其茫無頭緒地在藏文歷史和宗教文獻中尋找莎南屹囉的同名者，倒不如應該在他翻譯的這些密教文獻中發現可能的線索。幸運的是，我們在《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩部由莎南屹囉翻譯的薩思迦派上師所傳的儀軌中，分別見到了這兩部儀軌的傳承宗師名錄，其所列傳承上師於元朝帝師「辣麻發思巴」之後還列出了五位上師，其中最後一位是「尼牙二合拿囉釋彌」。²⁶先不論這些人物是誰，僅按年代來推算，在圓寂於一二八〇年的八思巴帝師之後歷五代，這最後一位宗師即已有可能不是元朝（1271-1368），而更

²⁴ 參見石守謙、葛婉章主編，《大汗的世紀：蒙元時代的多元文化與藝術》（臺北：國立故宮博物院，2001），頁112-114；亦見葛婉章，〈輻射與迴向：蒙元時代的藏傳佛教藝術〉，《大汗的世紀：蒙元時代的多元文化與藝術》，頁249。

²⁵ 《北京圖書館古籍善本書目》，頁1604。

²⁶ 《吉祥喜金剛集輪甘露泉》下卷，第三十一開。

應當是明朝（1368-1644）人氏了。而「尼牙二合拿囉釋彌」，當是梵文名字 Jñānaraśmi 的音譯，譯言「智光」。恰好明初名僧中即有西天佛子、大國師智光（1349-1435）上師，他也曾以梵文法名「雅納囉釋迷」著稱，這自然讓我們不禁要將這位傳承宗師尼牙二合拿囉釋彌和智光國師聯想到一起。如果他們指的果然就是同一個人的話，那麼，我們就可以認定莎南屹囉作為明代人的身份了。

要認定這位傳承宗師「尼牙二合拿囉釋彌」就是明代大國師智光，本來不見得是一件很容易的事情，十分幸運的是，我們在此前曾經提到過的《吉祥上樂中圍現證儀》中，找到了一個以「大持金剛」為首的十一位傳承上師的名錄，其中位列名單最後的兩位上師竟然分別是「薩曷拶室哩二合發得囉二合巴達俱生吉祥上師²⁷和雅納囉釋迷」。所謂「薩曷拶室哩二合發得囉二合巴達」當是梵文 Sahajaśrī Bhadrāpada 的音譯，譯言「俱生吉祥賢足」。無疑，這位「俱生吉祥上師」當即是明初著名的「善世禪師」、「西天迦濕彌羅國板的達薩訶咱釋哩國師」。而他的傳人「雅納囉釋迷」也一定就是俱生吉祥上師最著名的弟子、明代大國師智光法師。據此，我們自然可以確定《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》中所列傳承上師之最後一位「尼牙二合拿囉釋彌」指的一定就是明代大國師智光上師。而這兩部儀軌的譯者莎南屹囉至少也當應該是智光國師的同時代人，所以他決不可能是元朝帝師八思巴的弟子，而應該是明代的人。²⁸

這一聽起來相當簡單的發現對於藏傳佛教於漢地傳播歷史的研究卻具有顛覆性的意義。以前，儘管我們知道明代對西番採取多封眾建政策，分封了大量的西藏喇嘛為法王、教王和國師，藏傳佛教在明代中國應當與在其前朝一樣得到了較廣泛的傳播；可是，我們在明代漢文文獻中幾乎見不到任何有關藏傳密法之實際內容的記載，明代士人筆下的番僧和藏傳佛教形象依舊非常負面。²⁹此前由於沒人知道有明代漢譯藏傳密教文獻存世，所以至今沒有人可以對明代藏傳佛教傳播史做認真和深入的研究。當譯師莎南屹囉被確定為明朝人、西天大國師智光和其上師西天班智達俱生吉祥被確定為藏傳密法傳人，明代藏傳佛教史的研究一下子被打開了一個全新的視野，突然之間我們擁有了大量研究明代藏傳密教史的第一手資料。

²⁷ 「俱生吉祥上師」為小字注記。

²⁸ 詳見沈衛榮、安海燕，〈明代漢譯藏傳密教文獻和西域僧團〉，《清華大學學報（哲社版）》26.2（2011）：81-93。

²⁹ 沈衛榮，〈“懷柔遠夷”話語中的明代漢、藏政治與文化關係〉，任繼愈主編，《國際漢學·第13輯》（鄭州：大象出版社，2005），頁213-240。

確定莎南屹囉為明代譯師，也使得我們對《大乘要道密集》的研究不但從最初對元代藏傳佛教歷史的研究，擴展到對西夏時代藏傳佛教史的研究，而且一下子又跨越到了明代藏傳佛教史的研究。按照以前我們習知的史實，曾於明代宮廷中非常活躍的西藏喇嘛多為噶瑪（哈立麻）噶舉派和新興的格魯派的僧人，元代幾乎居於獨尊地位的薩思迦派僧人除了永樂時曾受封為大乘法王外，並沒有活躍在明代中國。然而，我們目前所見到的這些漢譯藏傳密教文獻，特別是莎南屹囉所翻譯的這些文獻，卻多為薩思迦派所傳儀軌，這說明明代延續了前朝的傳統，薩思迦派所傳的密法依然是明代宮廷中最為流行的修法，藏傳密教的漢人信徒中當以薩思迦派的信徒居多。

明初大國師智光曾多次奉命出使西番，明初最著名的西番法王、第五世哈立麻巴大寶法王就是由他迎請到明朝宮廷的，這很容易讓人以為智光上師或可能與噶舉派有較深的淵源。但是，智光國師和俱生吉祥禪師的名字都曾出現在薩思迦派所傳的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》、《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥上樂中圍現證儀》等法本的宗承上師名錄中，這說明智光國師當不僅與哈立麻派淵源深厚，他和其上師俱生吉祥更應當是薩思迦派的傳人。現存智光翻譯的藏傳密教儀軌有觀音菩薩修習法門九種，今藏於中國國家圖書館，目錄中記為《觀音密集玄文九種九卷》。^{③⑩} 它們是：（一）《聖觀自在菩薩求修》一卷（天竺迦濕彌羅國板的達善世禪師俱生吉祥傳）；（二）《大悲觀音密修現前解》一卷；（三）《大悲觀音俱生中圍》一卷；（四）《聖觀自在略求修》一卷；（五）《青頸大悲觀自在菩薩修習要法》一卷；（六）《大悲觀音求修》一卷（發思巴集）；（七）《獅子吼觀音求修》一卷；（八）《觀音菩薩辨夢要門》一卷；（九）《大悲觀自在常修不共要門》一卷。^{③⑪} 其中第（一）種《聖觀自在菩薩求修》或譯自梵文，但其他各種當譯自藏文。其中第（六）種《大悲觀音求修》題後注明「發思巴集」，檢《八思巴法王全集》可知，與其題名相對應的文本即是 *Thugs rje chen po'i sgrub thabs*，為集中第 140 號文書。^{③⑫} 而可與第（七）種文書《獅子吼觀音求修》對應的同名文獻，即藏文 *Seng ge sgra'i sgrub thabs*，也見於《八思巴法王全集》中，為集中第 141 號文書。^{③⑬} 這再次證明智光國師與薩思迦派在教法傳承上的關係之密切實在非同一般。

^{③⑩} 見《北京圖書館古籍善本書目》，頁 1572-1573。

^{③⑪} 周叔迦，《周叔迦佛學論著全集》（北京：中華書局，2006），頁 1258。

^{③⑫} *The complete works of the great masters of the Sa skya sect of the Tibetan Buddhism*, vol. 6, *The complete works of Chos rgyal 'phags pa*, Compiled by bSod nams rgya mtsho (Tokyo: The Toyo Bunko, 1968), 71.4.2-72.2.5.

^{③⑬} 同上書，72.2.5-72.4.3。

六、《大乘要道密集》與蒙文、畏兀兒文譯藏傳佛教文獻

當然，將莎南屹囉的身份確定為明代譯師也給我們帶來了一個相當令人困惑的問題，即我們接下來應當如何來看待藏傳佛教在蒙元時期傳播的歷史？如果將莎南屹囉所翻譯的這些藏傳佛教文獻從我們習以為常的元代漢譯藏傳佛教文獻中除去，同時也將可能屬於西夏時代翻譯的那些密教文獻除去，我們不無驚訝地發現，真正可以歸屬於元代漢譯藏傳密教文獻的部分實在已經所剩無幾了，這似和元朝藏傳佛教曾於蒙古宮廷內外廣泛流傳的史實不相符合。於是，我們必須對蒙元時代藏傳佛教傳播的歷史做重新的思考和認識。

首先需要指出的是，儘管見於《大乘要道密集》中，和今藏於臺灣故宮博物院和北京中國國家圖書館中的那些經莎南屹囉之手翻譯的藏傳密教文獻可以肯定都是明代的作品，但藏傳密教，特別是薩思迦派所傳的「道果法」曾經於蒙元時代得到過廣泛傳播當依然是一個不爭的事實。薩思迦派所傳「道果法」既流行於西夏，又盛行於明朝，它不可能獨獨不見於薩思迦派喇嘛居於獨尊地位的元朝。即使除去那些可以明確認定為西夏時代，或者是明代的翻譯作品，對《大乘要道密集》中剩下的那些無法明確其翻譯年代的文獻我們依然有理由把它們認作是元代的作品。此外，雖然見於黑水城出土漢文佛教文獻之中的漢譯藏傳密教文獻大部分出自西夏時代，但也有好幾種與大黑天崇拜相關的密教儀軌文書，如《慈烏大黑要門》、《大黑求修並作法》、《吉祥大黑修法》等，以及數量不少的其他本尊禪定儀軌和與《捺羅六法》相關的瑜伽求修法、要門等，可以被認定為是元代的作品。³⁴這說明，元代確實有漢譯藏傳密教文獻存在，它們曾經在元朝宮廷之外的黑水城地區流傳過。這些文獻證明大黑天崇拜確曾在元代中國廣泛流行過。

元代留下的漢譯藏傳密教文獻與西夏和明代相比反而不多，這一事實或提醒我們應當注意蒙元王朝作為外族入主中原的征服王朝，其文化的形態具有不同於西夏和明朝的特殊性，故我們應當對藏傳佛教於元代中國傳播的途徑和媒介作不同於西夏王國和明代中國的考量。元代藏傳密教的傳播最初主要還是在蒙古宮廷，或者主要是在蒙古人中間進行，儘管蒙古宮廷內外也一定有漢人接受、並修習藏傳密教，但其信眾的數量當遠不如西夏和明代多。漢譯藏傳密教文獻應當主要是為修習藏傳密教的漢人弟子們準備的，如果其信眾不多、流傳不廣，自然也就沒有必要和可能進行大量的文獻

³⁴ 沈衛榮，〈序說有關西夏、元朝所傳藏傳密法之漢文文獻〉，頁159-167。

翻譯了。而藏傳密教於蒙古宮廷和蒙古信眾中間的傳播，其語言媒介當主要不會是漢語文，而更應該是蒙古文、藏文，或者畏兀兒文。換言之，蒙古和色目信眾信仰和修習藏傳密教所依賴的宗教文本應當不是漢文譯本，而更可能是蒙古文、藏文本，或者畏兀兒文譯本。所以，如果我們要揭露元代藏傳密教於蒙古宮廷傳播的真相，我們不應該只專注於對元代漢譯藏傳密教文獻的發掘和研究之上，我們也必須對蒙元時代留下的蒙古文和畏兀兒文佛教文獻進行深入的研究。

迄今為止，我們所知的元代蒙古文佛教文獻並不多，與藏傳佛教相關的現存元譯蒙古文文獻最著名的只有《彰所知論》一種。此外，《聖妙吉祥真實名經》的蒙文譯本或也當完成於元代，它是藏傳佛教續部之首要經典，西夏和元代曾各有釋智和沙羅巴翻譯的兩個漢文譯本傳世，同時也有畏兀兒文和西夏文的譯本。在畏兀兒文和西夏文的譯本中也有根據釋智的漢文譯本翻譯或者音寫的本子。³⁵而《彰所知論》則是帝師八思巴專門為元世祖忽必烈的太子真金所造的一部簡述佛教宇宙觀的佛教論書，元時即有沙羅巴的漢文譯本，其蒙文譯本或出於相同的年代，可直到近年才被人重新發現，但它顯然不但對佛教於蒙古人中間的傳播產生過很大的影響，而且對蒙古佛教歷史書寫傳統的形成起過重大的作用。³⁶由於這兩種蒙古文翻譯的藏傳佛教文獻的性質屬於一般的理論性經典，並不涉及實際的修行，所以它們的發現並不能為我們揭露很多有關藏傳密教於蒙古宮廷傳播的真相。有關實際修行的蒙古文譯藏傳密教儀軌，迄今為我們所知的唯有在黑水城出土蒙古文佛教文獻中發現的與蒙元時代流行的大黑天崇拜有關的藏傳密教文獻殘本。顯然，僅僅依靠這幾種碩果僅存的元代蒙古文譯藏傳密教文獻，我們沒法對元代藏傳密教於蒙古宮廷的傳播作出深入一步的研究。

與迄今所見元代蒙古文佛教文獻極為稀少形成鮮明對比的是，元代翻譯的畏兀兒文藏傳密教文獻卻數量甚多，而且內容相當豐富，可為我們瞭解元代西番僧於蒙古宮廷所傳藏傳密教的真實情形提供極為難得的第一手資料。這些主要出自於蒙元時代的畏兀兒文藏傳佛教文獻，大部分見於上個世紀初德國探險家們在吐魯番地區發掘到的古代畏兀兒文文獻（*Turfan Uigurica*）中，這些文獻現在多收藏於柏林德意志聯邦共和國科學院內。根據 Peter Zieme 先生等回鶻文文獻研究專家們幾十年的研究成果，

³⁵ *Manjusrī-nāma-saṅgīti in Mongolian, Tibetan Sanskrit and Chinese, and Sekoddesa, in Tibetan and Mongolian*, ed. Raghu Vira (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1962); 林英津,《西夏語譯《真實名經》釋文研究》(《語言暨語言學》專刊·甲種·8[臺北:中央研究院語言學研究所,2006])。

³⁶ Vladimir Uspensky, "Explanation of the Knowable" by 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235-1280) / Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes by Vladimir Uspensky. With special Assistance from Inoue Osamu (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2006); 沈衛榮,〈再論《彰所知論》與《蒙古源流》〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.4(2006):697-727。

我們知道蒙元時代從藏文翻譯成畏兀兒文以及與藏傳密教有關的文獻至少有《佛說勝軍王問經》、《大乘無量壽經》、《吉祥勝樂輪本續》、《妙吉祥文殊菩薩修法》、《朵兒瑪（施食）儀軌》、《大白傘蓋總持陀羅尼經》、《佛頂尊勝陀羅尼經》、《聖救度佛母二十一禮贊經》、《聖妙吉祥真實名經》、《八大聖地制多贊》等，³⁷以及一部薩思迦班智達所造《大金剛乘修師觀門》³⁸和與《捺羅六法》之「中陰」、「拙火」修法有關的幾部短篇儀軌。³⁹除此之外，還有數量較大的修習喜金剛和勝樂中圍（壇城）的短篇儀軌，和觀修觀音、彌勒、金剛手、金剛亥母和上師等成就法和求修要門。⁴⁰

這些畏兀兒文佛教文獻的內容與黑水城出土的漢文、西夏文藏傳密教文獻，以及見於《大乘要道密集》和其他迄今所見漢譯藏傳密教文獻的內容或者相同，或者相類似，基本反映出了元代蒙古宮廷所傳藏傳密教的真相，也反映出了西夏、蒙元和明代藏傳密教傳播的連續性。蒙古人最初接受藏傳佛教有賴於畏兀兒人在語言上的幫助，回鶻人自八四〇年西遷以後即長期生活在吐蕃的影響之下，不但對吐蕃的語言有很好的掌握，而且也較早地開始接受和瞭解藏傳佛教。有元一代，很多畏兀兒人因「語言文字之用尤榮於他族，而其人亦多貴且賢」，⁴¹他們因充當蒙古大汗的通事而得到急劇的升遷。值得一提的是，元世祖忽必烈汗統治晚期的權臣桑哥（?-1291）根據漢文

³⁷ 參見 Peter Zieme, *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qoco, Kolophone und Stifter des alttürkische buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien* (Opladen: Westdeutscher, 1992).

³⁸ G. Kara and Peter Zieme, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas Tiefer Weg von Sa-skya Pandita und der Mañjusrīnāmasaṃgīti* (Berlin: Akademie Verlag, 1977).

³⁹ 參見 Peter Zieme and György Kara, *Ein Uigurisches Totenbuch: Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang Britisch Museum Or. 8212 (109)* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979). 收錄於這本書中的第一部文獻是《中有身要門》，第二部文獻題為《四次第道要門》，原作者是 Cog ro Chos kyi rgyal mtshan，是瑪爾巴譯師二世弟子，據《青史》記載，他傳有一部喜金剛法論和一部《上樂根本續》之釋論。見 Zieme and Kara, 1979, pp. 26-27. 於我們在北京國家圖書館新發現的漢譯藏傳密教文獻中，有一部題為《新譯吉祥飲血王集輪無比修習母一切中最勝上樂集本續顯釋記卷第三》，題款曰：釋迦比丘莊浪法幢集、講經律師寂真國師沙門惠照傳、皇建延壽寺沙門惠雲等奉敕譯、皇帝詳定。顯然，這是一部西夏時代漢譯的藏傳密典。而此之所謂「釋迦比丘莊浪法幢」顯然即是畏兀兒文譯《四次第道要門》之原作者 Cog ro Chos kyi rgyal mtshan，而這部於西夏時代翻譯成漢文的《新譯吉祥飲血王集輪無比修習母一切中最勝上樂集本續顯釋記卷第三》，也顯然就是《青史》中提到的那部《吉祥上樂根本續》的釋論。而 Zieme 和 Kara 本書中所錄的第三部文獻題為《拙火六禪定儀軌》，原作者是曾經於元末入觀蒙古宮廷的第三世哈立麻巴上師 Rang byung rdo rje。筆者近日於 Rang byung rdo rje 上師之全集中比對出這部畏兀兒文譯本的藏文原本，它實為 Rang yung rdo rje 上師造《甚深道捺羅六法作明總綱與導引》（*Zab lam nā ro chos drug gi gsal byed spyi chings khrid yig dang bcas pa bzhuḡs so*）中有關「拙火定」修法的那一部分，此書簡稱《六法修習導引》（*Chos drug gi sgom khrid*），而「拙火定」部分相應的標題作：「六法之拙火修習導引」（*Chos drug gi gtum mo'i khrid yig*），與 Zieme 和 Kara 先生根據畏兀兒文翻譯重新構擬的標題 *Gtum mo'i bsam gdan drug la 'khrid pa'i cho ga* 不完全一致。

⁴⁰ Georg Kara and Peter Zieme, *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung* (Berlin: Akademie Verlag, 1976).

⁴¹ 元·虞集，〈大宗正府也可扎魯火赤高昌王神道碑〉，《道園學古錄》（收入《四部叢刊·正編》）〔臺北：臺灣商務印書館，1979〕，卷一六。

文獻的記載他是畏兀兒人，而在藏文史學名著《漢藏史集》（*rGya bod yig tshang*）中則明確記載他是西藏人，他極有可能是一個畏兀兒化的藏人，或者是一位藏化的畏兀兒人。而他升為權震一時的宰相，最初的進階是曾任「吐蕃譯史」、「能通諸國語言」。⁴²他曾經是同時代僅次於八思巴帝師的西番高僧膽巴國師的譯史，因此而得到忽必烈青睞的機緣，後來富貴後則背棄了膽巴國師。⁴³元代有許多著名的畏兀兒譯師如安藏（?-1293）、迦魯納答思、必蘭納識里（?-1332）等，他們曾經翻譯了大量藏傳佛教文獻。毫無疑問，畏兀兒人和畏兀兒文藏傳密教文獻曾經對於藏傳密教於蒙古宮廷和蒙古人中間的傳播起過非常關鍵的作用。

畏兀兒文藏傳密教文獻和黑水城出土西夏文、漢文佛教文獻，以及和《大乘要道密集》和其他漢譯藏傳密教文獻在內容上有很多的相似之處，他們同屬於一個前後相繼的時代，同屬於一個紛繁複雜的宗教體系。例如，吐魯番畏兀兒文佛教文獻中出現的薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》，其漢文譯本也見於《大乘要道密集》之中，其譯者是莎南屹囉，所以是明代的作品。⁴⁴這說明作為薩思迦派所傳的「道果法」修法之重要內容的「甚深道上師瑜伽」早在蒙元時代就曾經通過其畏兀兒文譯本在蒙古和畏兀兒信徒中間流傳過，成為一種相當普遍的修法。到了明代，這部《大金剛乘修師觀門》又通過其漢文譯本開始在漢人信眾中間流傳開來。特別值得一提的是，畏兀兒文佛教文獻中那些與《捺羅六法》相關的修法儀軌，以及其他與修習喜金剛、勝樂本尊相關的儀軌，都可以肯定它們出自薩思迦派的傳承。這和《大乘要道密集》中那些相關的儀軌、要門的傳承完全一致，同時證明薩思迦派在元朝所傳藏傳密教中的主導地位。

總而言之，在西夏、元、明時代，藏傳密教的很多儀軌和修法通過西夏、蒙古、畏兀兒和漢文等不同的翻譯本，先後在西夏人、畏兀兒人、蒙古人和漢人中間傳播。我們研究西夏、蒙元和明朝三代藏傳密教於中原和西域傳播的歷史，極有必要對這三個時代出現的西夏文、畏兀兒文、漢文、蒙古文和藏文佛教文獻作仔細的比較研究。只有這樣，我們才能全面和準確地把握這段歷史的基本面目，徹底弄清藏傳佛教自十一世紀開始直至十五世紀在畏兀兒、西夏、蒙古和漢人信眾中間廣泛流傳的歷史真相，也弄清回鶻、西夏、蒙古和漢人信仰藏傳佛教之歷史的相互關係。

⁴² 《元史》卷二〇五，〈奸臣傳〉。

⁴³ 關於桑哥藏文傳記參見 Luciano Petech, "Sang-ko, a Tibetan Statesman in Yuan China," *Acta Orientalia Hungarica* 34 (1980): 193-208; 關於元代的譯史制度參見蕭啓慶，〈元代的通事和譯史：多元民族國家中的溝通人物〉，同氏著，《內北國而外中國：蒙元史研究》（北京：中華書局，2007），下冊，頁415-463。

⁴⁴ 參見侯浩然，〈元薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》藏漢對勘、研究〉，《賢者新宴——王堯先生八秩華誕藏學論文集》（北京：中國藏學出版社，2010），頁442-478。

從這個意義上說，對《大乘要道密集》及其他同時代的漢譯藏傳密教文獻的研究，必須與西夏文、畏兀兒文、蒙古文藏傳佛教文獻的研究結合起來進行。對同一個文本但不同文字的譯本做仔細的語文學的比較研究，或許可以為我們徹底解決漢文文獻中出現的「文字障」提供幫助。漢文文獻中出現的那些看起來像是藏文、梵文或者蒙文專用術語之音寫的辭彙，實際上可能並不是藏文、梵文和蒙古文辭彙的音寫，這些迄今令人難以解讀的漢字音寫辭彙或許是通過那些藏、梵文術語的畏兀兒文的轉譯（音）為蒙古人接受、為漢人音寫到漢文文獻中，因為藏傳密法很多是透過畏兀兒人和畏兀兒文這個中間媒介而得以在蒙古人中間傳播的。⁴⁵所以，我們對《大乘要道密集》這類漢文藏傳密教文獻的研究，一定要與對同類型的西夏文、畏兀兒文、藏文和蒙古文佛教文獻的研究結合起來。

⁴⁵ 參見卓鴻澤，〈“演揲兒”為回鶻語考辨：兼論番教、回教與元、明大內秘術〉，《西域歷史語言研究集刊》1（2007）：259-272。