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

沈衛榮

一

臺灣故宮博物院藏有兩部被視為鎮院之寶的漢譯藏傳密教儀軌，它們是：一，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》，持咒沙門莎南屹囉二合集譯；二，《如來頂髻尊勝佛母現證儀》，元發思巴述，釋莎南屹囉譯。雖然二者均為明英宗正統四年(1439)泥金寫本，但長期以來被認定為元代作品。其作者乃元代首任帝師八思巴（'Phags pa bla ma Blo gros rgyal mtshan, 1235-1280），而譯者莎南屹囉(bSod nams grags)則被認為是其弟子。[1]事實上, 這樣的認定經不起推敲，在確定這兩部儀軌的藏文原本、傳譯過程和譯者身份之前，貿然下這樣的定論顯然失之過急。在《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩部儀軌中都出現了其傳承宗師的名錄，從其所列傳承上師生平年代推算，或即可知譯者莎南屹囉不可能是我們習以為的元朝（1271-1368），而更應當是明朝（1368-1644）人氏。

例如，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》於開示"伸供定"之內供儀軌時列十七位元宗承上師名單，其中晚於八思巴帝師者就有三位，分別是"不囉二合蒲瑣南巴辣、搠思咧哲瑣南緘粲和辣麻列思巴裸孤嚕二合思"。[2]其中的"不囉二合蒲瑣南巴辣"當即是 Brag phug pa bSod nams dpal 之音譯，即指嘉呾箚普巴•莎南班（1277-1350），全名 Ba bza' brag phug pa bSod nams dpal。他是薩思迦派著名學者，道果法傳承宗師，也是薩思迦班智達公哥監藏（Sa skya pandita Kun dga' rgyal mtshan，1182-1251）之後薩思迦派最著名的大師法尊鎖南監藏（Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan，1312-1375）的上師之一，《薩思迦世系史》中記載有鎖南監藏依止其學法的經歷。[3]而緊隨其後的"搠思咧哲瑣南緘粲"顯然是 Chos rje bSod nams rgyal

---

[1]（臺灣）國立故宮博物院，《佛經附圖：藏漢藝術小品》(*Convergence of Radiance: Tibeto-Chinese Buddhist Scripture Illustrations from the Collection of the National Palace Museum*)，臺北，2003 年；這兩部儀軌都曾經臺灣故宮博物院授權影印出版，即《如來頂髻尊勝佛母現證儀》，臺北：世樺國際，2008 年；《吉祥喜金剛集輪甘露泉》(釋莎南屹囉二合譯)，臺北：世樺國際，2005 年 10 月。參見沈衛榮、安海燕，《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》，第 3 期，北京，2010 年。

[2] 《吉祥喜金剛集輪甘露泉》上卷第四十七開。

[3] 辣麻膽巴鎖南監藏曾隨嘉呾箚普巴•莎南班聽受吉祥喜金剛二尊之甚深要門, 並受吉祥喜金剛二尊身中圍灌頂. 參見阿旺貢噶索南著，陳慶英、高禾福、周潤年譯注，《薩迦世系史》，西藏人民出版社，2002 年，第 182—183 頁。關於薩思迦派上師之世系傳承參見 David P. Jackson, "The Identification of Individual Teachers in Paintings of Sa-skya-pa lineages,"

mtshan 的音譯，指的就是“辣麻膽巴鎖南監藏”。而“辣麻列思巴裸孤嚕二合思”當可還原為 Bla ma Legs pa’i blo gros，其生平事蹟待考。作為辣麻膽巴鎖南監藏的傳人，他的生平年代顯然應該大部分已經是在明朝。將藏文人名 bSod nams rgyal mtshan 音譯成“瑣南緘粲”或也已反映出明代音譯特徵，元代文獻中多音譯作“鎖南監藏”。

再如，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》所傳“奉大黑兄妹二尊

施食”儀軌中也列出了一個傳承上師名錄，更於“辣麻發思巴”之後列出了五位上師，分別是“辣麻俄翫八呸、辣麻多兒租八、辣麻端孤嚕巴、辣麻舍辣藏蔔、牙二合拿囉釋彌”。[4]這份名錄同樣也見於《如來頂髻尊勝佛母現證儀》之中，這五位上師的名字分別寫作：“辣麻娥翫二合發斡、辣麻多兒二合麤巴、辣麻端孤嚕巴、辣麻舍剌藏蔔、雅納囉釋迷”。[5]雖然二者譯音用字稍有不同，但指的顯然是一個完全相同的傳承系譜。其中的“辣麻俄翫八呸”，或者“辣麻娥翫二合發斡”或可還原為 Bla ma ’Od zer ’bum，此人亦稱 gSal la ba ’Od zer ’bum，是八思巴帝師的弟子，其具體的生卒年代不詳。[6]而“辣麻多兒租八”，或者“辣麻多兒二合麤巴”當可還原為 Bla ma rDo rje dpal ba, 他有可能是那位生於 1284 年、卒於 1365 的同名上師，也稱 g.Yung ston rDo rje dpal ba，他是第三世葛哩麻巴上師大寶法主覽榮朵兒只（Rang byung rdo rje）的弟子，第四世葛哩麻巴上師汝班朵兒只(Rol pa’i rdo rje, 1340-1383)的上師，曾經到過中原漢地傳法。[7] rDo rje dpal 於元朝通常音譯作“朵兒只班”，此譯作“多兒租八”，或者“多兒二合麤巴”同樣亦表明其更可能是明朝慣用的音譯。“辣麻舍辣藏蔔”，或者“辣麻舍剌藏蔔”可還原為 Bla ma Shes rab bzang po，於十五世紀初有多位名“舍剌藏蔔”的薩思迦上師，其中有一位生於 1411 年，卒於 1475 年，是俄兒纏公哥藏卜（Ngor chen Kun dga’ bzang po，1382-1456）的弟子，其是否即為此處之“舍剌藏蔔”則未可知。

即便我們尚無法確切地弄清所有這五位傳承上師的身份和生平年代，但可以肯定經八思巴帝師之後五代、傳承至莎南屹囉翻譯的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩部密法不太可能還是元代，而更可能是明朝的作品。儘管它們被標明為八思巴帝師的作品，但這兩部譯作均非八思巴帝師同名原作的直接翻譯，而是以集譯的形式，綜合薩思迦派諸位祖師的相關著作重新編排而成的。[8]而莎南屹囉至早也只能是名列傳承上師名單

---

[4] 《吉祥喜金剛集輪甘露泉》下卷第三十一開。
[5] 《如來頂髻尊勝佛母現證儀》第三十五開。
[6] 參見 Ngag dbang kun dga’ bsod nams, *Sa skya’i gdung rabs ngo mtshar bang mdzod*(《薩思迦世系史》)，Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 1986, p. 174.
[7] 參見《雪域歷代名人字典》，蘭州：甘肅民族出版社，1992 年，第 1589 頁。
[8] 參見沈衛榮、安海燕上揭文。

末尾那位上師之同時代人，因此，他不可能是八思巴帝師的嫡傳弟子，其生活年代更應該是在明朝。《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩篇儀軌或為莎南屹囉直接奉正統皇帝之旨令而於當時集譯完成，然後馬上以金泥抄寫，令宮廷畫師作喜金剛壇城、尊勝佛母壇城、大黑天圖像分別作為扉畫和拖尾畫，並配以皇帝禦題之經牌贊，復經裝裱而成冊；或有可能莎南屹囉早於正統四年之前就已經將這兩部儀軌集譯完成，正統四年只是它們被奉旨用金泥重新抄寫的年代，但它們的翻譯年代一定與此相距不遠。

二

如果我們果真能夠確定莎南屹囉不是元朝，而是明朝的一位譯師的話，那麼我們幾乎需要重新改寫元、明兩代藏傳密教在漢地傳播的歷史。因為迄今所見被認為是元代作品的漢譯藏傳密教文獻中有很大一部分出自莎南屹囉之手。例如，在《大乘要道密集》這部迄今所見最重要的漢譯藏傳密教文獻集中，[9]明確標明為持咒沙門莎南屹囉翻譯者就有九篇，它們是：

一，《道果延暉集》，持呪沙門莎南屹囉集譯

二，《大金剛乘修師觀門》，大薩思嘉班帝怛著哩哲斡上師述，持呪沙門莎南屹囉譯

三，《觀師要門》，大元帝師發思巴集，持呪沙門莎南屹囉譯

四，《含藏因續記文》，大瑜伽士名稱幢師述，持呪沙門莎南屹囉譯

五，《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》，大薩思嘉知宗巴上師造，持呪沙門莎南屹囉譯

六，《阿彌陀佛臨終要門》，持呪沙門莎南屹囉譯

七，《菩提心戒儀》，公葛朋上師錄，持呪沙門莎南屹囉譯

八，《聖像內置總持略軌》，天竺勝諸冤敵節怛哩巴上師述，持呪沙門莎南屹囉譯

九，《略勝住法儀》，大元帝師發思巴述，持呪沙門莎南屹囉譯

這九部作品中大部分是薩思迦第三、四、五等三世祖師的作品，即薩思迦第三祖“大瑜伽士名稱幢師”，即知宗巴［尊者］葛剌思巴監藏（rJe btsun Grags pa rgyal mtshan，1147-1216）、薩思迦第四祖“大薩思嘉班帝怛著哩哲斡上師”，即薩思迦班智達公哥監藏和薩思迦第五祖“大元帝師發思巴羅古羅思監藏”（’Phags pa Blo gros rgyal mtshan）的作品。其中第一、五兩種屬於《大乘要道密集》中篇幅最長的幾部作品之列，故不管從數量，還是從內容來看，它們無疑是《大乘要道密集》之最重要的組成部分。

除此之外，晚近我們在北京國家圖書館中發現了八種與《大乘要道密集》屬同一系統、

[9] 沈衛榮，《〈大乘要道密集〉與西夏、元朝所傳藏傳密法——〈大乘要道密集〉系列研究導論》，臺灣：中華佛學學報，2007（20），第 251－303 頁。

同一性質的漢譯藏傳密教文書，其中前五種均為莎南屹囉譯，其篇幅已經超過前列《大乘要道密集》所錄莎南屹囉所譯的九種文獻。它們是：

一，《端必瓦成就同生要一卷》，元釋莎南屹囉譯，清初錢氏述古堂抄本

二，《因得囉菩提手印道要一卷》，元釋莎南屹囉譯，清初錢氏述古堂抄本

三，《大手印無字要一卷》，元釋莎南屹囉譯，清初錢氏述古堂抄本

四，《密哩斡巴上師道果出卷》[10]，元釋莎南屹囉譯，明抄本，一冊

五，《喜金剛中圍內自受灌頂儀一卷》，元釋發思巴集，釋莎南屹囉譯 ，明抄本，一冊

特別值得注意的是，此列第四種《密哩斡巴上師道果卷》中的內容於《大乘要道密集》《密哩斡巴上師道果卷》之上卷完全相同，其中國圖本《密哩斡巴上師道果卷》之《引上中下三機儀》篇於題下標明“持咒沙門莎南屹囉譯”，而《大乘要道密集》本並未標明其譯者，由此更可見其譯作在《大乘要道密集》中的份量之重。而且國圖所見《密哩斡巴上師道果卷》扉頁有大字題名“《道果》”，其下復以小字注曰“第十”，文中首尾各有“密哩斡巴上師道果卷第十”字樣，這表明當時或曾有一部漢譯《道果集》存世，它至少應該有十卷之巨，而其譯者也當就是這位莎南屹囉。

國圖所藏的這五種文獻都十分明確地將譯者釋莎南屹囉確定為元朝人物。而其中的《端必瓦成就同生要一卷》、《因得囉菩提手印道要一卷》和《大手印無字要一卷》三種原為清代江南藏書家遵王錢曾的述古堂所藏，來源於錢曾的叔父、明末遺老、大學士錢謙益的私藏。錢曾《讀書敏求記》中專門說明，這三部文書的內容即為元朝末帝庚申帝所傳的演媟兒法，而其用紙、形制則是典型的元代宮廷產品。[11]可見，將莎南屹囉確定為元朝譯師乃由來已久的事情。而推翻這個表面看來早已是不刊之論的說法，最終確定莎南屹囉為明朝譯師，我們至少因此可以有以下兩大事實之發現：

一，明代前期藏傳佛教之流行程度較之前朝有過之而無不及。此前我們甚至不知道有明代漢譯藏傳密教文獻傳世之故實，故對明代藏傳佛教於漢地傳承的歷史事實所知甚少，多半只能根據《明實錄》、《明史》和明人筆記中的隻言片語鉤玄索隱。或可略知上自皇室、下至庶民如何尊信喇嘛、推崇密教之皮毛，但礙難詳知西番僧於大明宮廷內外如何宣教演法之實況。[12]今從莎南屹囉一人就留下了如此眾多之漢譯藏傳密教文獻這一事實來看，明代漢譯藏

[10] 此為《北京圖書館古籍善本書目》所列，據原文此處所收為一卷，題為《道果第十》。

[11] 錢曾，《讀書敏求記》，北京：書目文獻出版社，1984 年，第 112 頁：“其紙是搗麻所成，光潤眩目。裝潢乃元朝內府名手匠，今無有能之者，亦一奇物也。”

[12] Weirong Shen, “Accommodating Barbarians from Afar: Political and Cultural Interactions between Ming China and Tibet,” *Ming Studies*, Number 56, Fall, 2007, pp. 37-93.

傳密教文獻之盛當超越其前朝，明代藏傳佛教於漢地傳播之廣泛當遠遠超出我們以往的想像。而莎南屹囉留下的這些文獻則為我們提供了進一步研究明代漢地所傳藏傳密法的最第一手的文獻資料。

二，我們習慣以為，隨著元明兩代之更迭，噶哩（哈立）麻巴，即噶瑪噶舉派的上師，已經取代曾經貴為元朝帝師的薩思迦派喇嘛，成為最受明代帝王寵信的藏傳佛教僧人，而新興的格魯派也隨著大慈法王釋迦也失(Byams chen chos rje Shakya ye shes, 1354-1435)等僧眾深受永樂、宣德諸帝之恩寵而於京畿和漢藏邊境之地位尊勢眾、舉足輕重。與此相反，薩思迦派的喇嘛雖然在明初也被封為大乘法王，但其影響力則顯然日趨式微。然而，莎南屹囉留下的這些漢譯藏傳密教文獻幾乎全是薩思迦派之根本大法——道果法(lam ’bras)的經典作品，這說明薩思迦派所傳之教法不但在元朝居獨尊之高位，而且在明朝也一如既往地廣受歡迎。道果法在明代前期的流行程度當絲毫不遜色於前朝，藏傳密教在漢地傳播的歷史，從西夏經蒙元，直至明朝有明顯的連續性。

還有，在大致確定莎南屹囉為明代譯師之後，有關《大乘要道密集》一書之成書年代的討論也可告一段落。它顯然不是如人們習慣相信的那樣是一部從元朝宮廷內傳出、於元代翻譯、成書的漢譯藏傳密教文獻集成，其中不但收錄了西夏時代就已經翻譯了的多部有關薩思迦道果法修習的重要儀軌，而且也收錄了明人莎南屹囉翻譯的一系列同一性質的作品。其結集、成書的年代當不會早于明朝正統年間（1435-1450）。而出現於《大乘要道密集》中的兩位元末藏傳佛教大師的作品，即沙魯派大師布思端（Bu ston Rin chen grub, 1290-1364）所造《大菩提塔樣尺寸法》和覺囊派大師攝囉監燦班藏布（Dol po pa Shes rab rgyal mtshan dpal bzang po, 1292-1362）所造《総釋教門禱祝》則也可能是明代的翻譯作品。[13]被《大乘要道密集》收錄的八十三種文本主要是屬於薩思迦派的文獻，後來被人視為沙魯派祖師的布思端和覺囊派創始人的攝囉監燦班藏布兩位大師，當時與薩思迦派聯繫十分緊密，幾可視為薩思迦派的上師。相信元、明兩代也曾有大量屬於藏傳佛教其他教派的儀軌，特別是噶舉派的法本

[13] 攝囉監燦班藏布的弟子 Nya dbon Kun dga’ dpal 曾造《総釋教門禱祝釋論——諸密意光明意之除暗》(Bstan pa spyi ’grel zhes bya ba’i gsol ’debs kyi rnam bshad dgongs pa rnam gsal yid kyi mun sel)一部，據其跋尾可知此書乃應大明皇帝之福田（bla’i mchod gnas）紮失朵兒只（Bkra shis rdo rje）的請求于“陰水雞年仲夏月十五日(Chu mo bya’i lo dbyar zla ’bring po’i tshes bco lnga)寫成的”。Cyrus Stearns, *The Buddha from Dolpo, A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002, p. 222. 這或間接說明《総釋教門禱祝》一書可能就是明初翻譯成漢文的，與 Nya dbon Kun dga’ dpal 受大明皇帝之上師請求為這其造釋論同時。Sterns 將此“陰水雞年”確定為 1322 年？恐不正確，它更應該指的是 1393 年，即大明洪武二十六年。Nya dbon Kun dga’ dpal 的生卒年代較可信的是 1345 至 1439，他是一世達賴喇嘛根敦珠(dGe ’dun grub, 1391-1474)的同時代人，前者曾隨後者學法。參見 Shen Weirong, *Leben und historische Bedeutung des ersten Dalai Lama dGe dun grub pa dpal bzang po (1391-1474). Ein Beitrag zur Geschichte der dGe lugs pa-Schule und der Institution der Dalai Lamas*, Monumenta Serica Monograph Series », XLIX, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, & Nettetal, Steyler Verlag, 2002,

[14]

被譯成漢文，惜能流傳至今者已不多見。只有在北京國家圖書館所發現的集錄于《修習法門》中的十餘種聖觀世音菩薩修習法門，當可確定為噶舉派上師所傳法本之漢譯，其中有三世噶哩麻巴上師覽榮朵兒只（Rang byung rdo rje, 1284-1339）和曾入藏弘法的印度大成就者米得蘭左吉(Mi tra dzo ki，Mitrajogi)所傳的法本。[14]

三

從莎南屹囉留下的這些漢譯藏傳密教文獻來看，他絕非一位只是來漢地短期弘法、且粗通漢語文的西番高僧，而更可能是一位可與唐蕃時代之法成法師媲美、對漢藏語文均有出色造詣的大譯師。然而，莎南屹囉乃藏文 bSod nams grags 的音譯，譯言“福稱”，是一個極為常見的藏人名字，迄今為止我們沒有發現有關其生平事蹟的任何資料。顯然，任何將他同定為差不多同時期出現的、不曾於漢地久居的某位西番同名高僧的努力也是沒有意義的，要確定這位名莎南屹囉的譯師的身份與年代實在不是一件容易的事情。[15]然而，要瞭解明代藏傳密教於漢地傳播之真相，我們又必須花力氣弄清莎南屹囉翻譯這些藏傳密教文獻的宗教和社會背景，故極有必要對他的身份和他所處的時代作一番探究。而在這方面唯一能夠給我們提供幫助的依然是莎南屹囉所翻譯的這些藏傳密教文獻本身，我們只能從這些文本中所提供的傳承宗師名錄入手嘗試揭開莎南屹囉身份之謎。

如前所述，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》之“奉大黑兄妹二尊施食”儀軌所列傳承上師名錄中，記錄了八思巴帝師之後五位上師的名字，而其中最後一位上師名“尼牙二合拿囉釋彌（或曰：雅納囉釋迷）”。無疑，莎南屹囉的生平年代當與這位“尼牙二合拿囉釋彌”上師最接近，他翻譯的這部法本也當與這位上師的傳承直接相關。然而，這位名稱“尼牙二合拿囉釋彌”的上師又乃何許人也？為何這個“奉大黑兄妹二尊施食”法門于八思巴帝師之後經由四位西番喇嘛又傳給了一位具有梵文法名、聽起來像是一位“西天僧”的上師了呢？弄清這位上師的真實身份對於確定莎南屹囉的身份和年代顯然十分重要。

所謂“尼牙二合拿囉釋彌”，或曰“雅納囉釋迷”者，當是梵文名字 Jñānaraśmi 的音譯，

14

15 呂澂和陳慶英兩位先生曾先後嘗試將這位譯師莎南屹囉與元末出現的某位同名西藏高僧比定，認為他即是曾為沙魯派大師布思端和薩思迦派大師喇嘛膽巴鎖南監藏之上師的莎南屹羅上師。這樣的比定顯然沒有實際的意義，因為這位僅僅短期訪問過元廷的西番高僧不可能如此熟練地精熟漢語文、並翻譯如此眾多的藏傳密教文獻的。而喇嘛膽巴鎖南監藏本人的名字就出現在《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩篇儀軌所列的傳承宗師名單的中間，這也證明他的上師莎南屹囉絕無可能就是它們的譯者。參見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，成都：華西協和大學，1942 年，Ⅴ－Ⅶ；陳慶英，《〈大乘要道密集〉與西夏王朝的藏傳佛教》，《賢者新宴》，第 3 期，石家莊：河北教育出版社，2003 年， 第 49-64 頁。

譯言“智光”。這自然讓人想起明代名僧西天佛子、大國師智光（1349-1435）上師，他的梵語法名即稱雅納囉釋迷。若這個藏傳密教法門的最後一位傳人果真就是這位明代著名的漢僧智光大師，那麼明代漢、藏傳佛教史勢將別開生面，增添許多此前不為人知的新內容。

筆者於晚近將北京法源寺所藏漢譯藏傳密教文獻結集出版的《中國藏密寶典》中讀到了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——《吉祥上樂中圍修證儀軌》。[16]這部儀軌從內容到風格與上述莎南屹囉所譯的這些藏傳密教文獻極為類似，其中不少段落與本文討論的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》中的相應段落吻合，尤其是其中的“奉吉祥大黑兄妹二尊施食”儀軌，與《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》中的相應部分基本一致。由此可以肯定，這篇《吉祥上樂中圍修證儀軌》當與台灣故宮博物院所藏的這兩部法本有特殊的淵源，有可能與它們一樣出自同一位譯者莎南屹囉之手，也可能都曾是明代禦制寫本，其後才從清末宮廷流出，以抄本傳世。[17]

值得慶幸的是，這部《吉祥上樂中圍修證儀軌》為我們提供了有關這三部法本傳譯者的一個新的重要資訊，據此我們或可確定前述《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》所列傳承上師之最後一位“尼牙二合拿囉釋彌（雅納囉釋迷）”指的一定就是那位明代的西天佛子、大國師智光上師。《吉祥上樂中圍修證儀軌》兩次稱念宗承上師之名而作供養[18]，列出了以“大持金剛”為首的十一位上師的名字，其中位列名單最後的兩位上師分別是“薩曷拶室哩二合發得囉二合巴達俱生吉祥上師[19]和雅納囉釋迷”。[20]顯而易見，所謂薩曷拶室哩二合發得囉二合巴達當是梵文 Sahajaśrī vajrapaṇḍita 的音譯，譯言“俱生吉祥金剛班智達”。無疑，他當即是明初著名的“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他最著名的弟子、明代大國師、西天佛子智光。無疑，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》所列傳承上師之最後一位“尼牙二合拿囉釋彌（雅納囉釋迷）”當與《吉祥上樂中圍修證儀軌》中提到的那位雅納囉釋迷

---

[16] 《中國藏密寶典》，第四冊，北京：民族出版社，2001 年 1 月，第 113—300 頁。

[17] 北京菩提學會版《吉祥上樂中圍修證儀軌》的開篇部分似不完整，起首第一句即曰：“複次，於一靜室懸掛幀像，排列二水、花、香、燈、塗、食、樂……，”其前部分當已脫漏。而且，按理其標題之下當亦應該有類似於《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》題下所標的譯者資訊，可能已在輾轉傳抄過程中脫漏。

[18] 《吉祥上樂中圍修證儀軌》第 178—179 頁，第 240—241 頁。

[19] “俱生吉祥上師”為小字注記。

[20] 在“奉大黑兄妹二尊施食儀軌”的宗承上師名單中，《吉祥上樂中圍修證儀軌》所列位於八思巴之後的上師有四位，其作“辣麻翫巴呸、辣麻都嚕鼇巴、辣麻端孤嚕鋪巴辣、辣麻攝囉藏蔔”，與《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》所列五位相比，此處獨闕“雅納囉釋迷/尼牙二合拿囉釋彌”一人。在八思巴之前的上師名錄中，《吉祥上樂中圍修證儀軌》將薩思迦第二祖“思囉吟播徹”連續重複抄寫兩遍，可見其在抄寫和流傳過程中已出現各種錯誤，但其所指無疑還是同一個傳承。

為同一人，指的都是智光上師。

薩訶咱釋哩，或譯薩哈咱失裏、薩訶拶釋理等，是明初最著名的“西天班的達禪師”。他於元至正年間（1340-1368）自西天迦濕彌羅來華弘法；明初深得洪武皇帝禮遇，賜封“善世禪師”名號，在明中國巡遊、傳法，後安居南京蔣山（鐘山）崇禧寺，“俾統制天下諸山”，直至明洪武十四年（1381）圓寂。[21]其門下聚集了一批分別來自西天、西番和漢地的出色的僧眾，其中最知名的就是後來被加封為“西天佛子”、“大通法王”的大國師智光。智光，字無隱，原姓王氏，山東武定州人，生於元至正八年（1349）。十五歲出家，入北京吉祥法雲寺，成為薩訶咱釋哩國師之入室弟子。明洪武初，偕師游方五台諸山；七年，奉太祖詔至南京。薩哈拶釋哩圓寂後，智光三次奉命出使西番及鄰近尼八剌（尼泊爾）、梵天竺等地，於明前期與西天、西番地方建立政治、宗教關係有卓越貢獻。智光曆事六朝，深得明太祖、惠帝、太宗、仁宗、宣宗以及英宗諸帝的褒重與眷待。太宗永樂時，智光先後為僧錄司右闡教和右善世，居南京西天寺；永樂十五年（1417），被召至北京，俾居崇國寺，賜國師冠。仁宗繼位後，賜封號為“圓融妙慧淨覺弘濟光範衍教灌頂廣善大國師”，令居北京大能仁寺。宣德三年，宣宗在北京陽臺山建大覺寺，延智光居之，以佚其老。英宗即位，加封智光為“西天佛子”。宣德十年，智光圓寂後，塔葬於大覺寺側。英宗遣官賜祭，“仍敕有司具葬儀增廣其塔，並創寺賜名西竺”。天順四年，追封為“大通法王”。[22]

毋庸置疑，薩訶咱釋哩和智光師徒二人是明初佛教史上舉足輕重的人物。智光雖為漢僧，但直接資受于薩哈拶釋哩，並取梵語法名為“雅納拶釋密”，與其漢語法名“智光”相應。明宮廷對智光及其門人也以“西天僧”、“西竺僧”或者“西域僧”相待。智光獲國師、大國師、西天佛子及法王等名號，即說明明皇室給予他與西番僧和西天僧以同等的禮遇。智光圓寂後，其塔葬處所建寺院賜名“西竺”，其弟子于其荼毗處所建寺院則賜名“西域”，這些都標明智光在法脈上的西天（西番）淵源。史載智光上師少時即獲薩訶咱釋哩國師“傳天竺聲明記論之旨”， 故精通梵語，洪武皇帝曾“命譯其師板的達《四眾弟子菩薩戒》，詞簡理明，眾所推服。”後複於“經藏之蘊，旁達深探，所譯顯密經義，及所傳《心經》、《八支了義》、《真實名經》、《仁王護國經》、《太白傘蓋經》並行於世。”[23]

以往人們常常忽視了這樣的一個現象，即明初不但西天僧於漢地的活動曾經相當的活

[21] 其生平見來複撰，《西天善世禪師班的達公[薩哈拶釋哩]塔銘》，北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，明，第五十一冊，鄭州：中州古籍出版社，1990 年，第 17 頁。

[22]鄧銳齡《明西天佛子大國師智光事跡考》，《中國藏學》1994 年第 3 期，北京：中國藏學出版社，第 34—43 頁。

[23] 杨荣撰，《西天佛子大国师[智光]塔铭》，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，明，第五十一冊，第 77 頁。

躍，而且還有梵文佛典源源不斷地流入漢地。明初著名的西天僧還有與薩訶咱釋哩國師一起來華弘法的弟子底哇答思和隨智光上師由西番入明的桑渴巴辣，後者曾任番經廠教授，“發揚秘乘，饒益弘多。”據傳智光有弟子數千人，其中許多人都有梵語法名，例如“上首則有僧錄司右講經月納耶實哩、禪師吾巴帖耶實哩、左講經帖納實哩、左講經吾答耶實哩、拶耶實哩、衣缽侍者左覺義納耶實哩、左覺義禪牒實哩、右覺義三曼答實哩及高僧褒然為領袖者數十人，及以番字授諸生擢為美官者亦十數人”等等。這些法師中的大部分當然不是來自西域的西天僧或者西番僧，而是漢僧，其中甚至還有來自安南和交趾的僧人，擁有梵語法名不過是標明其師承、彰顯其師從西天僧之身份的一個辦法。這些僧人宗承薩訶咱釋哩和智光國師，“學西天梵書字義”、“習西天梵典”，在明代京城佛教社會中形成了一個非常特殊、也非常有影響力的西域僧團。[24]

顯然，薩訶咱釋哩國師等西天僧來華時曾攜帶了不少“西天梵典“，智光國師於洪武十七年（1384）“奉使西域，過獨木繩橋至尼巴辣、梵天竺國，宣傳聖化。已而謁麻曷菩提上師，傳金剛鬘壇場四十二回。禮地湧寶塔，西國人敬之。”[25]智光於奉使西域之前，已通梵語，相信他一定於西使途中迎請了不少梵文真經。而應智光之邀而遣使來明廷入朝的“西天尼八剌國王”所獻貢品中也有“金塔、佛經之屬”。[26]前列諸種他所翻譯的《心經》、[27]《八支了義》、《真實名經》[28]、《仁王護國經》、《太白傘蓋經》等經的原本或當即是其西使途中所獲之真經。而比智光更早於洪武十一年（1378）奉使西域的宗泐，也稱其西使的目的是“往天竺國，取世尊遺書”，雖然如願取回了一些梵文佛典，但“愧如玄奘新歸洛，欲學翻經卒未能。”[29]

另據明人王統《觀貝葉經記》記載，智光曾經的駐錫地、且為西天僧之大本營的北京能仁寺內，珍藏有明初由胡僧自天竺及西域攜來之“番藏貝葉經”和樺皮經。[30]明初漢僧學梵

---

[24] 參見杜常順，《明代“西天僧”考略》，《世界宗教研究》2006 年第 1 期，北京：世界宗教研究雜誌社，第 23——33 頁。

[25] 《補續高僧傳》卷第一，《西天國師傳》

[26] 《明實錄》，洪武二十年（1387）十二月庚午條。

[27] 智光翻譯的這部《心經》今藏於北京大學圖書館，題為《大明新譯摩訶般若波羅蜜多心經》，署名“西天迦濕彌羅國板的達善世禪師薩訶咱釋哩集，東土沙彌智光譯語”。詳見林光明編著，《梵藏心經自學》（修訂版），臺北：嘉豐出版社，2004 年，第 288-298 頁。

[28] 漢文大藏經中收錄有三部不同版本的《聖吉祥文殊真實名經》，分別為宋代金總持、西夏釋智和元代沙羅巴所譯。智光國師所譯的這部《真實名經》和他所譯的《心經》等其他佛經一樣，都沒有被收入漢文大藏經中。然在臺灣故宮博物院珍藏有明永樂九至十年泥金抄寫的一部四卷本《大乘經咒》，其中的第三卷是《誦聖妙吉祥真實名經》，共二十六開，前有永樂《禦制真實名經序》、《聖者文殊師利發菩提心願文》，後有《文殊瓔珞咒》、《十二因緣咒》、《文殊師利一百八名讚》和《聖者文殊師利讚》等。可惜，全文中沒有任何有關譯者的線索，但極有可能就是智光上師的譯作。

[29] 參見鄧銳齡，《明朝初年出使西域僧人宗泐事蹟補考》，《歷史地理》，第十緝，上海：上海人民出版社，1992 年。

[30] [明]黃宗羲：《明文海》卷 376。文淵閣四庫全書本。

典之風頗盛，成祖遷都後，曾詔桑渴巴辣至北京崇恩寺，並奉敕於內廷番經廠“教授內臣千餘員，習學梵語《真實名經》諸品、梵音讚歎以及內外壇場”。[31]可以推想，這個以薩曷拶室哩為祖師、以智光為中心的西天（域）僧團當在明代印度和漢傳佛教文化交流中扮演了重要的角色，這個僧團在明代北京修習、翻譯“西天梵典”的活動當是明代佛教史上的重要篇章，值得我們作進一步的研究。

值得注意的是，與元朝一樣，明代來自天竺的西天僧與來自西藏的西番僧關係十分緊密，實在難以作截然的區分。不管是薩訶咱釋哩，還是智光，他們都與藏傳密教聯繫緊密。在漢族士人的筆下，享有“善世禪師”稱號的薩訶咱釋哩“篤實有行解，不矜名，不崇利，居無服玩，出不騎乘”，儼然是一位持戒的律師、顯教的大德。但實際上，他更應該是一位修行有成的密教高僧，其傳記中說他“初研大小乘藏，尋知語言非究竟法，棄而習定於雪山，十二年得奢摩他證”即是明證。[32]而智光上師與藏傳密教的密切關係則更是深不可測，他三次奉使西域，特別是主持了迎請大寶法王哈立麻上師入朝一事，與諸多西番名僧建立了密切聯繫；智光及其門人所居之能仁寺成了明代京師番僧常川居住最為集中的寺院之一。智光之弟子、西天僧桑渴巴辣更是一名知名的密教高僧，常常偕其師為皇家修設秘密齋筵，“或得掌壇，或輔弘宣”，累受賞賜。“而有參授秘密，則禮之為金剛上師者多有，內外大臣投其座下削髮為徒者，是亦不能盡舉”。據稱，桑渴巴辣極為孤傲自負，且“生性剛直，獨唯敬讓無隱上師道學兼明，而諸教中泛泛者一無遜讓之。蓋彼所得秘密高廣，而嘗所謂密中之密，則諸人亦不能與之議論。”[33]桑渴巴辣早年于智光宣化西番時就入其門下，從此終生“盡敬於師，自西抵東，始終無間”，足見智光一定也是一位道行深廣的密教大師，所以才深得桑渴巴辣如此的愛戴。[34]智光還有一位弟子名三曼答室哩，來自安南，永樂二十二年（1424），在智光座下薙染受具。後從“誥封五台靜戒禪師班丹紮思巴，授紅色文殊菩薩大修習，而又參迦隆、結先二大上師，傳授四大本續，莫不貫徹一乘之旨”。[35]可見智光弟子中多有隨西番僧修習藏傳密法者。智光圓寂後，其荼毗典禮也由宗喀巴的弟子大慈法王釋迦也失秉法炬主持，也說明他與藏傳密教淵源之深。

作為一名資深密教大師，除了翻譯其師薩訶咱釋哩的作品和上述其他梵文經典外，智光

---

[31] 道琛撰，《敕賜崇恩寺西天大辣麻桑渴巴辣實行碑》，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，明，第五十二冊，第 10 頁。

[32] 《補續高僧傳》卷第一，《俱生吉祥大師傳》

[33] 《敕賜崇恩寺西天大辣麻桑渴巴辣實行碑》，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，明，第五十二冊，第 10 頁。

[34] 《補續高僧傳》卷第一，《西天國師傳》

[35] 《圓修慈濟國師塔銘》，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，明，第五十二冊，第 142 頁。

還將若干藏傳密教儀軌由藏譯漢。周叔迦先生在《宋元明清譯經紀》一文中曾提到智光所譯觀音菩薩修習法門九種，它們是：

1、《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）

2、《大悲觀音密修現前解》一卷

3《大悲觀音俱生中圍》一卷

4、《聖觀自在略求修》一卷

5、《青頸大悲觀自在菩薩修習要法》一卷

6、《大悲觀音求修》一卷（發思巴集）

7、《獅子吼觀音求修》一卷

8、《觀音菩薩辨夢要門》一卷

9、《大悲觀自在常修不共要門》一卷[36]

周叔迦先生曾見上述九種文書存在，可惜我們無從得知這些法本現存何處。從第 1 種《聖觀自在菩薩求修》括號中的題注可知這篇儀軌或譯自梵文，然上述九種文書中當不乏譯自藏文者，其第 6 種《大悲觀音求修》即是證明。周叔迦先生在《大悲觀音求修》題後注明“發思巴集”，檢《八思巴法王全集》可知，與其題名對應的文本為第 140 號文書，藏文題為 *Thugs rje chen po'i sgrub thabs/*[37] ，顯然是其藏文原本。而第 7 種文書《獅子吼觀音求修》雖未注明為八思巴集，然於《八思巴法王全集》中亦有一部同名文獻，藏文題為 *Seng ge sgra'i sgrub thabs/*，此或即是前者所依的藏文原本。[38] 由此看來，智光國師不僅與哈立麻派淵源深厚，他和其上師俱生吉祥與薩思迦派於教法傳承上的關係之密切也非同一般。

智光曾將藏密法本由藏譯漢這一事實, 以及薩訶咱釋哩和智光師徒二人或單獨或同時出現於《吉祥喜金剛集輪甘露泉》、《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥上樂中圍修證儀軌》所傳密教法門之傳承上師名錄之中，均有力地證明瞭他們作為藏傳密教之宗承師的身份。也進一步證明，藏傳密教在漢地的傳播不但沒有因為元、明兩個朝代的更迭而中斷，而且顯然因為有西天僧、西番僧和漢僧的合作而得到了更進一步的發展。智光卒於明宣德十年（1435），此時距《吉祥喜金剛集輪甘露泉》、《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這兩部儀軌泥金寫成、並裝裱成冊的正統四年（1439）僅四年之隔。莎南屹囉很可能是遊學於智光門下的弟子之一，他既有可能是一位追隨智光的西番僧，也有可能只是一位隸屬於這個西天僧團、擁

[36] 周叔迦，《周叔迦佛學論著全集》，北京：中華書局，2006 年，第 1258 頁。

[37] *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of the Tibetan Buddhism*, Vol.7，71.4.2-72.2.5。

[38] 同上，72.2.5-4.3。

有藏文法名的漢僧。但毫無疑問，他一定是一位兼通漢、藏、梵三種語文的優秀譯師。《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》中出現了大量成段的梵文咒語（字），它們實際上並不見於其所據以翻譯的藏文原本之中，當即可能傳自諳熟梵文的智光或他的上師薩曷拶室哩。這兩部漢譯藏傳密教儀軌顯然可以被視為以薩訶咱釋哩為祖師，以智光為核心的明代西天（番）僧團的最典型、最經典的作品。它們不僅對於藏傳佛教於漢地傳播史的研究意義重大，而且也是中國佛典翻譯史和梵語文研究的重要素材。

四

與元代相比，明代入中原弘法的西番僧人不但數量更多，而且久居京城，與其漢人弟子之間的交往更深，其自身的漢文化程度也更高，因此藏傳密教在漢地的傳播也應該更加廣泛和深入。遺憾的是，迄今所見有關明代西番僧於漢地之宗教活動的記載少之又少。于漢族士人筆下，西番僧的宗教活動多半被賦予明顯的政治或經濟意義，其宗教內容不是被忽略，就是被誤解。即使在那些來中原弘法的著名番僧的藏文傳記中，我們也很難讀到任何有關其傳主於漢地所傳密法的詳細記錄。

例如，在明封三大法王，即噶哩麻巴的大寶法王、薩思迦派的大乘法王和格魯派的大慈法王的傳記中，我們都沒有見到任何關於他們在漢地所傳密法的具體內容。有關他們在漢地活動的記載依據的甚至還是當時漢人寫繪的“靈異圖卷”，其中對其與明帝室的交往，及其作法所示瑞相的記載不厭其煩，還實錄了不少明廷頒發給法王們的詔書，然對其所傳密法的敍述則多半語焉不詳。大寶法王於漢族士人筆下是一位創造了“南京奇跡”的神僧，然其藏文傳記除了記載其作法時曾設十二本尊壇城外，別無更詳細的內容。[39]而大乘法王也無非是給大明永樂皇帝授甚深吉祥喜金剛中圍灌頂，以及大黑天護法之加持，與當年其先輩八思巴帝師給元世祖忽必烈汗所授的灌頂幾乎一樣。[40]而深得永樂皇帝禮遇的大慈法王也只不過主持了一些普通的密集、喜金剛、勝樂等密續本尊的修供儀軌（sgrub mchod），他傳給永樂皇帝的給人印象最深刻的密法是印度成道者蒂羅巴所傳的勝樂長壽灌頂（grub chen te lo pa’i lugs kyi bde mchog ’chi ba mthar byed kyi dbang bskur），據傳他放置在皇帝頭頂上的寶瓶為甘露充滿，所得長壽丸光芒四射。[41]

---

[39] 詳見鄧銳齡，《〈賢者喜宴〉永樂時尚師哈立麻晉京紀事箋證》，《中國藏學》，1992 年第 3 期。

[40] 《薩迦世系史》，第 225 頁。只有當《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《如來頂髻尊勝佛母現證儀》這樣的法本被發現之後才知道包括大明永樂皇帝在內的修藏傳秘法的漢人修習喜金剛法和大黑天原本都是有法可依的。大乘法王的朝覲之旅並非只有政治目的，而是確實有實際的宗教意義的。薩思迦派所傳道果法於漢地流傳如此之廣恐也與他的中原之旅有關。

[41] Erdeni Mergen Pandita Qutuqtu Ngag dbang ’jam dbyangs nyi ma, *Dus gsum sangs rgyas thams cad kyi ngo bo*

實際上，在藏傳佛教於漢地傳播中起了更重要作用的不是只在明廷作短期停留、喧囂一時，然後很快榮歸故里的那些大法王們，而應當是那些常住京城之西竺、西域寺內的番僧和那些隸屬於西域僧團的西天僧、漢僧和來自其他地區的僧眾，如前述西天班智達薩訶咱釋哩和西天佛子、大國師智光及其弟子等。或還有不少來自漢藏邊境的番僧、兼通漢藏語文，或者是久居京城的番僧，其漢語文的程度已達到非常高的程度，或亦有漢僧修習藏傳佛教日久，已熟諳藏語文，他們都有足夠的能力譯解藏傳密教之儀軌。而莎南屹囉或許就是這樣的一位上師。他們對藏傳密教在漢人信眾中的傳播起了更為重要的作用。

晚近有一部題為《金剛乘起信莊嚴寶鬘——西天佛子源流錄》的明封西天佛子班丹紮釋的傳記被公之於世。這部傳記寫成於明正統十二年（1447），由灌頂淨覺祐善大國師釋迦室哩編集、清心戒行國師班卓而藏蔔校正、徵士郎中書舍人安寧譯、儒士四明徐暘書。它分七品記述明宣德皇帝所封“弘通妙戒普慧善應慈濟輔國闡教灌頂淨覺西天佛子大國師”班丹紮釋之生平事蹟。這部傳記寫成之日，班丹紮釋依然健在，其中所錄傳主生平事蹟之詳盡於同類文獻中實屬罕見。传中對傳主所學、所傳、所修之密法均作了詳細的記載，還全文保留了許多明代皇帝封賞給傳主的詔書、讚詞、制誥和賞物清單等等，實在是研究明代漢藏佛教關係史之不可多得的珍貴資料。[42]這部《西天佛子源流錄》的藏文原本至今未被發現，但其縮略本見於《安多政教史》（*mDo smad chos ’byung*）中。[43]該書作者專門作注曰：“予曾得見一部述此法主六十九歲以前之傳記，題為《起信莊嚴寶鬘》。現今此書不知流落何處。念此書流傳甚希，故於此略詳述之。”[44]

班丹紮釋班藏蔔（dPal ldan bkra shis, 1377-1452）原籍今甘南岷州，祖父乃元封吐蕃等路（朵思麻）宣慰使司都元帥府之都元帥，父親官封院判，家族中多有為元官、或元朝國師者。幼時出家，永樂初年即隨其師尊入朝，後五次奉命西使，曾作為譯史陪同大寶法王入朝，並護送他返回西番。永樂十四年（1416），班丹紮釋於其家鄉修建大崇教寺，以後陸續增修，使其成為朵思麻地區一所極為重要的藏傳佛教寺院。班丹紮釋曾久居烏斯藏，其間幾乎追隨

---

dpal ldan bla ma khams gsum chos kyi rgyal pot song kha pa chen po’i sras kyi thu bu byams chen chos kyi rje shakya ye shes de nyid tsong kha pa’i sku tshab tu rgya nag pho brang la ’phebs tshul gyi rnam thar pa ’dod pa’i re skong dpal ster nyi ma zhes bya ba, 民族宮圖書館藏抄本，

[42] 《西天佛子源流錄》，張潤平校點，中共岷縣縣委宣傳部，《人文岷州：紀念改革開放三十周年》，蘭州：甘肅人民出版社，2008 年，第 73-84 頁。公佈的這部《西天佛子源流錄》是清道光九年的抄本，明原本估計已經不存。因點校者對藏傳佛教不夠瞭解，對文中出現的許多專用名字，特別是涉及教法和法本的名稱以及藏人人名均不能正確理解，故對文本的標點有很多的錯誤，錄文也有諸多明顯的錯字，引用者當十分小心。

[43] Brag dgon pa dKon mchog bstan pa rab rgyas, *mDo smad chos ’byung* (*Deb ther rgya mtsho,*《安多政教史》)，Kan su’u mi rigs dpe skrun khang (甘肅民族出版社)，1982 年，第 679-684 頁。

[44] Rje ’di nyid dgung lo re dgu ba yan gyi rnam par thar pa dad pa’i rgyan rin po che’i ’phreng ba zhes bya ba’i dpar zhig kyang mthong ste dpar gar yod ma nges shing dpe rgyun shin tu dkon pas ’dir cung zad rgyas tsam bkod pa yin no. *mDo smad chos ’byung,* 第 684 頁。

過當時所有著名的高僧，其中包括宗喀巴大師及其諸著名弟子，以及噶哩麻巴大寶法王、薩思迦派之大乘法王和俄兒纏公哥藏卜等等，成為一名兼擅諸派教法的大師。宣德元年（1426）應詔返回京師，受賜“弘通妙戒普慧善應慈濟輔國闡教灌頂淨覺西天佛子大國師”封號，居大都崇國寺，後改稱大隆善寺。于此修習、傳法、度僧，弘傳藏傳密法。景泰三年（1452），班丹紮釋晉封“大智法王”。[45]毫無疑問，班丹紮釋曾是明代藏傳密教於漢地傳播史上的一位重要人物，也是繼智光大國師之後北京西域僧團中的靈魂人物。這部《西天佛子源流錄》對於明代藏傳密教及其在漢地傳播歷史研究之重要意義自不待言，而其中透露出的有關班丹紮釋漢譯藏傳密教儀軌的資訊尤其彌足珍貴，可為我們確定本文所述莎南屹囉所譯《吉祥喜金剛集輪甘露泉》為明代作品提供有力的佐證。

作為元代朵思麻宣慰使、都元帥之後，班丹紮釋當自小就通漢語文。後入烏斯藏，遍曆勝境，參禮名德，窮究佛法，且“善能通曉西天四國語言。”[46]永樂初年，其師尊班丹堅錯得智光大國師推薦而被永樂皇帝召至殿庭，班丹紮釋即隨尊師到南京。隨後奉命赴烏斯藏迎請大寶法王，奉法王至京，住靈穀寺，傾心奉侍。法王說法之時，侍立左右，為人譯法，人皆謂其深契法王慈意。可見，班丹紮釋很早就是一位兼通漢藏、深昧奧義的優秀譯師。待其功成名就，于宣德元年（1426）從烏斯藏回歸京師，即曾奉命翻譯藏傳密教儀軌。《西天佛子源流錄》中對此有記載說：

> “是月十五日，召至文華殿，命譯《喜金剛甘露海壇場修習觀儀》。自是凡出入金闕，小心慎密，日近天顏，敷宣法要，無不稱旨。又命譯《大輪金剛手壇場法義[儀]》、《金剛怖畏十三佛中圍壇場法義[儀]》、《普覺中圍壇場法義[儀]》、《喜金剛二釋本續注解》、《無量壽佛九佛中圍壇場法儀》、《多聞天王修習法儀》、《中有等諸要門》。”[47]

這裏提到的由班丹紮釋漢譯的儀軌，從標題來看與我們迄今所發現的現存明代漢譯藏傳密教儀軌有很多極為相似者。例如，此之所謂《喜金剛甘露海壇場修習觀儀》顯然與莎南屹囉翻譯的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》和《喜金剛中圍內自受灌頂儀》在內容上相關，後者今見於國家圖書館善本書目中。而這裏提到的《喜金剛二釋本續注解》也令我們想起國家圖書館所藏明抄本《吉祥喜金剛本續王后分注疏》。自元入明，薩思迦派主修的喜金剛法修法一直為元、明二朝修藏傳密法者所鍾愛，出現如此之多的漢譯喜金剛修法儀軌當不足為怪。此外，國圖所藏的《密修十三佛中圍現前解》和《金剛乘聖觀自在俱生密求修十三佛中圍現證儀》

---

[45] 參見陳楠，《大智法王考》，《中國藏學》，1996 年第 4 期，第 68-83 頁。
[46] 《西天佛子源流錄》，第 75 頁。
[47] 《西天佛子源流錄》，第 79 頁。

等與此處提到的《金剛怖畏十三佛中圍壇場法義［儀］》似亦相關，均是本尊十三佛壇城內的成就儀軌，其分別以觀世音和金剛怖畏為本尊。《西天佛子源流錄》中記載，班丹紮釋曾“參大慈法王釋迦也失上師，受金剛怖畏十三佛中圍灌戒。”[48]還有，他也曾經“參第六世葛裏麻巴上師，受勝海觀音敕戒、金剛上師修習敕戒；參莎巴葛日幹上師，受勝海觀音灌戒、大寶法王諸修儀敕。”[49]而在國家圖書館藏藏傳密教文獻中，我們在眾多觀音菩薩求修儀軌中又見到了《大悲聖海求修方便》和《聖大悲觀音求修要門》兩部儀軌，前者為“大寶葛哩麻巴上師覽榮朵兒只集，落行菩提依利帝漢譯”，後者是“大寶白頭葛哩麻上師傳，大護國仁王寺勒布上師具恩師處取受語敕。”我們似有理由推測今藏於北京國家圖書館的這些漢譯藏傳密教文獻當與班丹紮釋于明朝宣德年間奉命翻譯的那些藏密法儀有關。我們甚至可以懷疑，那些署名為莎南屹囉所譯的漢譯藏傳密教儀軌是否就是班丹紮釋奉宣德皇帝之命所翻譯的這些藏傳密教儀軌中的一部分。莎南屹囉或即是西天佛子班丹紮釋手下的一位譯師。

頗值得玩味的是，上引《西天佛子源流錄》中的那個段落也見於《安多政教史》中，但意義有很細微的差別，其原文作：

> “Zon te lo dang po me rta der tsing gyo tshe’u tse ta’i kao shri’i las ka/ gser srang nyis brgya’i tham ka gser gar blugs kyi prog zhu sogs phul/ khrun gva’i sde chen du bzhugs/ rgyal po’i bkas kyee rdo rje’i sgrub thabs bdud rtsi’i rgya mtsho/ ’khor chen/ ’jigs byed bcu gsum ma/ kun rig/ tshe dpag lha dgu rnams kyi dkyil ’khor gyi cho ga/ rnam sras sgrub thabs/ bar do’i ngo sprod sogs mdzad nas de rnams dang rgyud brtag gnyis ’grel ba dang bcas pa rgya yig tu bsgyur.[50]

譯言：

> “宣德元年，火馬年，封淨覺慈濟大國師稱號，賜象鈕金印重二百兩，令居大崇國寺。奉皇帝令，造《喜金剛甘露海》、大輪、金剛怖畏、普覺、無量壽九佛之壇場修習觀儀、《多聞天修習法儀》、《中陰辨識》等，並將它們和《喜金剛本續王后分注疏》一起譯成漢文。”

與前引《西天佛子源流錄》不同的是，此處明確說明只有《喜金剛本續王后分注疏》是純粹的翻譯，而此前數種儀軌實際上都是班丹紮釋自造，然後翻譯成漢文的。而我們對莎南屹囉翻譯的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》的研究恰好證明，這部喜金剛修習法儀並不是薩思迦祖師

---

[48] 《西天佛子源流錄》，第 77 頁。
[49] 《西天佛子源流錄》，第 77 頁。
[50] *mDo smad chos ’byung*, 第 681 頁。

所造任何一部同類法儀的直接翻譯，而是將薩思迦祖師們所造多部喜金剛修習法儀綜合起來，重新編排而成的一部全新的喜金剛修習法儀。我們或可據此推測，《吉祥喜金剛集輪甘露泉》的作者或許就是這位西天佛子班丹紮釋，他曾隨當時最知名的薩思迦派上師俄兒纏公哥藏卜學法，或許他就是從公哥藏卜那裏接受了喜金剛現證儀軌的傳承，採取“六支”，而不是此前薩思迦派通行的“四支”修法，並把“奉吉祥大黑兄妹二尊施食儀軌”也正式整合到了喜金剛現證法儀之中。

五

近年來，西夏和元代佛教史的研究，特別是藏傳佛教於中央歐亞和漢地傳播的歷史的研究有了很大的進步。以往，我們對這段歷史的瞭解和認識相當有限，以致常常誤將藏傳佛教等同于“秘密大喜樂禪定”，或者“雙修法”、“多修法”，對漢傳佛教與藏傳佛教之間的互動、交流很少予以重視。而近年來新的研究成果表明，藏傳佛教於中央歐亞和漢地的傳播自十一世紀開始，經回鶻、西夏入蒙元，愈演愈烈。[51]曾經於蒙古宮廷和漢地流傳的藏傳密法絕非以“男女雙修”為主要內容，而幾乎包括了藏傳各派所傳密法的所有內容。世代為人詬病的所謂“秘密大喜樂禪定”、“演揲兒法”或當與藏傳密教所傳的“喜金剛修法”和“拙火定”有關。[52]元人對藏傳密法的瞭解和吸收已經達到相當的程度，以致於儘管元末明初士人多將元朝驟亡歸咎於元末帝耽溺于修習藏傳密法，以致失德、失政於天下，然明代漢僧傳習藏傳密法之風遠勝於前朝。從此，研究漢傳佛教的歷史離不開它與藏傳佛教之間的互動、交流關係。

於筆者看來，要將西夏和元代佛教史的研究繼續深入地進行下去，並取得更大的成績，我們必須依賴以下三個重要因素：

一， 新資料的發現。對西夏、元朝藏傳佛教於漢地傳播之歷史的研究開始于對俄藏黑水城佛教文獻的重新發現，如果我們無法見到這批珍貴的資料，或者沒有能力將它們從其他漢傳佛教文獻中鑒別出來，那麼藏傳佛教曾經於十一至十四世紀之西域和中原地區廣泛傳播的歷史勢將繼續湮沒不聞。[53]而與俄藏黑水城漢文佛教文獻同類性質的文獻尚不斷有所發現，它們或者新近出土，或者依然藏諸名山，等待我們

[51] 沈衛榮，《重構十一至十四世紀西域佛教史——基於俄藏黑水城佛教文獻的探討》，《歷史研究》2006 年第 5 期。

[52] 沈衛榮，《〈大乘要道密集〉與西夏、元朝所傳藏傳密法——〈大乘要道密集〉系列研究導論》，《中華佛學學報》第 20 期，臺北，2007 年，第 251-303 頁；卓鴻澤，《“演揲兒”為回鶻語考辨——兼論番教、回教與大內秘術》，《西域歷史語言研究集刊》，第 1 輯，北京：科學出版社，2007 年，第 227-258 頁。

[53] 參見沈衛榮，《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》，《歐亞學刊》，第 7 輯，北京：中華書局，2007 年，第 159-179 頁。

去發現。這類新文獻的發現和利用，將繼續改變西夏、蒙元時代漢藏佛教史研究的面貌。

二， 對新發現的漢譯藏傳密教文獻用語文學的方法進行整理和解讀。傳統的非佛教歷史資料無法為後世的佛教史家提供現成的、“純粹的”佛教史資料，而正確解讀、理解、利用純粹的藏傳佛教文獻對於漢族史家來說，首先需要克服不通“胡言胡語”的“文字障”和對番僧、番教乖刺不入的“文化障”。對此具備多種語言文字之能力，掌握解讀、比較多語種佛教文獻的語文學方法至為關鍵。只要下功夫弄清這些看似天書的藏傳密教文獻的作者（包括傳譯者）的生平事蹟、其原本之著作背景、其譯傳、傳播之過程，以及它們所涉之法儀內容、所屬教派、於漢地流行和被接受的程度、與漢傳佛教之互動諸情形等等，一部藏傳佛教于中原傳播的歷史便躍然紙上了。

三， 只有從漢學、藏學、西夏學、蒙古學、回鶻研究和佛學等不同角度，對西夏、蒙元時代的漢譯藏傳佛教文獻作跨學科的比較研究，其作為漢藏佛教史資料的價值才能完全、充分地得到體現。若只從某一個單個學科出發，僅執著於研究某一種語文的文獻資料，而不關心它們是否曾以其他語文流傳，也不理會它們與其他學科和學術領域的關聯，那麼不但這些文獻的資料價值只能得到部分的認識，而且我們也永遠沒有辦法理清佛教於不同時期、不同地域、不同民族間傳播、發展的歷史脈絡，中國佛教史將永遠是一部斷裂和破碎的歷史。

發現上述明代漢譯藏傳密教文獻、注意到明代西域僧團的存在及其於漢地傳播藏傳密教的作用，為我們構建這一段尚不廣為人知的明代藏傳密教於漢地傳播的歷史提供了可能性。而要最終揭開這段歷史的完整面目，我們不但需要尋找、發現更多的明代漢譯藏傳密教文獻，而且還必須從跨學科的角度、用語文學的方法來處理、研究這些文獻。