中華佛學學報第二十期　頁 251～303（民國九十六年），臺北：中華佛學研究所
Chung-Hwa Buddhist Journal, no. 20, pp. 251～303 (2007)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

《大乘要道密集》與西夏、元朝所傳西藏密法
——《大乘要道密集》系列研究導論

沈衛榮
中國人民大學國學院教授

提要

在本文作者三年前於《俄藏黑水城文獻》中發現一系列漢譯藏傳佛教文獻之前，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》是我們知道的唯一一種古代漢譯西藏密法儀軌文書集。這部藏傳密乘佛典主要由屬於「道果法」與「大手印法」的長短不一的八十三篇儀軌組成，它是元以來直至民國時期漢地藏傳佛教行者珍藏的唯一秘典。

本文首先從文獻學的角度，對《大乘要道密集》中的八十三篇儀軌的來歷和內容作了逐一的考證和介紹，同定了集中出現的大部分薩思迦派三代祖師，以及沙魯派祖師卜思端和覺囊派祖師攝囉監燦班藏布等所造法本的西藏文原本，然後對《大乘要道密集》的成書年代作了討論，並綜合性地概述了西夏和蒙元時代所傳西藏佛教的主要教法。本文作者認爲，《大乘要道密集》中所收錄的儀軌文書大部分爲西夏和元朝所譯，小部分有可能譯成于明初。它不可能是經元朝帝師八思巴之手編成，但其具體成書年代尚難以確定。西夏和元朝所傳的西藏密法前後相繼，雖然以薩思迦派的「道果法」和噶舉派的「捺囉六法」、「大手印法」爲主，但其他小教派，如沙魯派和覺囊派等亦已經開始於漢地傳播。

關鍵詞：1.《大乘要道密集》　2. 藏傳密法　3. 道果法　4. 大手印法　5. 西夏　6. 元朝

【目次】

一、引言
二、《大乘要道密集》內容解題
《大乘要道密集》
第一卷
（一）道果延暉集，持呪沙門莎南屹囉集譯（1-23）
（二）依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷，佑國寶塔弘覺國師沙門慧信錄（1-29）
第二卷
（三）密哩斡巴上師道果卷（上）
（四）密哩斡巴上師道果卷（下）
第三卷
（五）解釋道果語錄金剛句記，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（1-19）
（六）解釋道果逐難記，甘泉大覺圓寂寺沙門寶昌傳譯（1-24）
（七）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（1-31）
第四卷
（八）呪軌雜集（上）
（九）呪軌雜集（下）
（十）大手印要門（上）
（十一）大手印要門（下）
三、《大乘要道密集》的成書年代
四、《大乘要道密集》所傳藏傳密法內容略評

一、引言

在注意到見於《俄藏黑水城文獻》中的那些漢譯藏傳佛教文獻之前，我們唯一知道的一種元代所傳西藏密法的漢文文獻是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》。這部藏傳密乘佛典主要由屬於「道果法」與「大手印法」的長短不一的八十三篇儀軌文書組成，它不但是元以來漢地藏傳佛教行者珍藏的唯一秘典，而且至今仍是港臺藏密行者常用的法本。[1] 殊爲遺憾的是，儘管六十餘年前，中國近代佛學研究的優秀學者呂澂先生曾對《大乘要道密集》作過精湛的研究，對其於研究元代藏傳佛教史的意義作了明確地說明。可是迄今爲止，中外學術界對《大乘要道密集》的研究寥寥可數。呂澂先生於1942年出版了一部題爲《漢藏佛教關係史料集》（華西協合大學中國文化研究所專刊乙種第一冊，成都）的小冊子，其中的前一部分《漢譯藏密三書》對《大乘要道密集》之結構及其主要內容作了介紹，然後挑選集中所錄三部經典，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，以示其源流和優劣。呂澂先生於此書的導言中說：「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，且皆爲尋常經軌，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，流佈於信徒間。集中皆元代所譯西藏密典，不避猥褻，盡量宣揚，與唐宋剪裁之制迥異。此不僅可以窺見當時輸入藏密之眞相，並可以了解譯而不傳之緣由；積歲疑情爲之冰釋，至足快也。」[2] 可是呂澂先

---

1 現在最常見的印本有兩種，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》上、下（臺北：自由出版社，1962年）；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年）。

2 筆者今日於俄藏黑水城文獻中發現大量藏傳佛教文獻後所得之喜悅堪與呂澂先生當年發現《大乘要道密集》之心情相比擬。所以蹤跡前賢，將呂澂先生開始後六十年來很少有人問津的研究繼續下去乃吾人責無旁貸的使命。呂澂先生的這部小書產生於烽火連天的戰爭年代，印製、紙張都極爲簡陋。然其行文、註釋、索引無不中規中矩，符合國際學術規範。遺憾的是，這樣的漢文佛學、藏學著作，於中國大陸出版的學術著作中幾乎已成絕唱。呂澂先生這種用「原文對照校訂，或彙輯佚文，或釐正次序，一一印行」的著作，很難在今日大陸的絕大部分學術刊物上刊登。因爲它不只沒有提出什麼新的理論、範式，而且還涉及許多原始的文字資料，不便於編輯和印刷。普遍說來，呂澂先生這一代學者不管是否曾經留洋都努力嚴格遵守學術規範，就西藏學研究而言，于道泉先生於出國深造前所撰寫的論文和翻譯的情歌等就都非常符合當時流行的國際學術規範。是故，對於今日從事歷史語言學、文獻學的學者來說，如果我們能夠回歸、恢復當年王國維、陳垣、陳寅恪、傅斯年等先生所倡導和建立起來的學術傳統和規範，中國的學術就

生開創的事業幾十年來無人爲繼，究其原因，實不難理解。對於西方治西藏佛教的學者來說，能讀漢文的本來就不多，能處理像《大乘要道密集》這樣的漢文舊譯藏傳密教文獻的人更是鳳毛麟角。因此儘管美國學者 Christopher Beckwith 早在上個世紀八十年代初就注意到了這部寶貴的文獻，並對其內容作了簡單的介紹，但在此之後從未見到有人對此作進一步的研究；[3]　對於中國學者來說，儘管自八十年代開始，中國藏學研究的發展舉世矚目，但迄今爲止於從事西藏學研究的學者中間研究西藏歷史者居多，從事藏傳佛教研究的學者很少，而能像呂澂先生這樣有能力對藏文佛教文獻，特別是藏傳密教儀軌文書作深入研究的佛教學者更是屈指可數，所以呂澂先生於六十餘年前開始的研究工作長期以來無人繼續。九十年代中期，王堯先生曾撰文再次提醒讀者《大乘要道密集》中所錄密教文書當與元朝宮廷中番僧所傳西藏秘密法有關聯，可應者寥寥。[4]　直到最近，纔有中國新生代優秀藏學家陳慶英先生對《大乘要道密集》作了進一步的研究，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地介紹，對文獻傳、譯者的身份作了不少很有說服力的考據，而且非常正確地指出《大乘要道密集》不全是元代所譯，其中所錄諸種密教文獻當是西夏時代所譯，它們與西夏王朝所傳藏傳密法有很大的關聯。[5]

二十餘年前，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，就有幸拜讀了呂澂和 Beckwith 兩位先生的文章，對《大乘要道密集》一書可謂神往已久。1992年，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1963年自由出版社印行的《大乘要道密集》。欣喜之情，難以言表。可粗粗翻過之後，又深感失望和沮喪。那時筆者主要以西藏歷史爲專業，對藏傳佛教所知無幾。而《大乘要道密集》是一部純粹的密

一定不會像今天一樣難以和國際學術接軌，連篇累牘地製造出貽笑於大方之家而自己還沾沾自喜的學術垃圾。

3　Beckwith, Christopher, "A Hitherto Unnoticed Yüan-Period Collection Attributed to 'Phags pa," *Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Cörös*, edited by Louis Ligeti, I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984, pp. 9-16. Beckwith 先生撰寫此文時，未能參考呂澂先生的著作，他對《大乘要道密集》的介紹遠不及呂澂先生的文章全面和深入，僅列出了一個目錄，並在 János Szerb 先生的幫助下，同定了其中所包括的八思巴的兩部作品，即《觀師要門》和《彌勒菩薩求修》。

4　王堯，〈元廷所傳西藏秘法攷敘〉，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年），頁510-524。

5　陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，《賢者新筵》第3期（石家莊：河北教育出版社，2003年），頁49-64。

教儀軌文書，其中很少有一般意義上的歷史資料，故讀來無異天書。無奈之下，只能將其束之高閣。以後的十年間，筆者漸漸從一位純粹的西藏史家轉而成爲一位西藏佛教史家。於發現黑水城文書中的漢譯藏傳佛教儀軌文書之後，[6] 筆者自然而然地想起了這部《大乘要道密集》。於是，將它拿出來重新翻檢。可幸光陰未曾虛度，此番讀來雖然依然費力，但至少不再覺得它是一部天書了。密法精義甚深、廣大，憑筆者今日之學養依然不足以完全理解《大乘要道密集》中包羅的各種密法儀軌，並給以圓滿地解釋，但自覺可以步呂澂先生後塵，從文獻學的角度對《大乘要道密集》作進一步的整理和研究。[7]

二、《大乘要道密集》內容解題

《大乘要道密集》影印本共四卷，原無目錄。今人陳健民上師認爲原書編排順序極不合理，曾造《道果探討》一文，按理趣、實修深淺次第，對此書重新剪裁排列，編成《薩迦道果新編》一書重新出版。由於陳上師未對《大乘要道密集》一書中的任何一篇獨立的文書作過任何文獻學的研究，他對此書結構的重新排列多出於主觀臆斷。他將全書內容全部概括進薩思迦派的道果法亦不盡合理，因爲書中至少有三分之一的內容說的是大手印法。[8] 其雖說中亦當包括薩思迦派的傳軌，但大手印法畢竟更主要是噶舉派的傳家密法。此外，《大乘要道密集》中還另有一些諸如造像、塔儀軌等不直接屬於薩思迦派道果法、或者說非薩思迦派上師所造的文書，所以將它逕稱爲《薩迦道果新編》似不太妥當。爲了令讀者了解此書之原貌，茲依然循其原書內容次第，編目如下。各篇內容均於題下略作提要式的介紹，凡能同定藏文原本的亦在解題中予以說明。

6　參見沈衛榮，〈重構十一至十四世紀西域佛教史——基於俄藏黑水城文書的探討〉，《歷史研究》，2006年，第5期，頁23-34。

7　此前筆者已經同定了收錄於《大乘要道密集》中的屬於蒙元時代的薩思迦班智達公哥監藏（Sa skya *pandita* Kun dga' rgyal mtshan）、八思巴和卜思端（Bu ston Rin chen grub）三位大師的作品的藏文原本，並對它們作了初步研究。參見拙著〈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——第二屆西藏考古與藝術國際學術討論會論文集》，謝繼勝、沈衛榮、廖暘主編（北京：中國藏學出版社，2006年），頁77-108；Shen Weirong, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans: Sa skya pandita and 'Phags pa's works in Chinese during the Yuan Period," *Quaestiones Mongolorum Disputatae* 1 (Tokyo: Association for International Studies of Mongolian Culture, 2005), pp. 61-89.

8　參見陳健民，〈道果探討〉，《薩迦道果新編》，附編，頁437-497。

《大乘要道密集》[9]

第一卷

（一）《道果延暉集》，持呪沙門莎南屹囉集譯（1-23）

此為薩思迦派所傳道果法（lam 'bras）之根本所依《道果根本金剛句》（*Lam 'bras bu dang bcas pa'i rtsa ba rdo rje'i tshig rkang*）的一部釋論，惜首尾有闕。《道果根本金剛句》傳為印度成道者密哩幹巴（Virūpa）根據《喜金剛本續》（*Hevajra Tantra*）之後分和《三菩怛本續》（*Sampuṭā Tantra*），即所謂《吉祥遍至口合本續》等怛特囉續，經無我母（bDag med mo）之指授而作成。經印度譯師伽耶達囉（Ghayadhara）和吐蕃譯師卓彌釋迦也失（'Brog mi Śākya ye shes，譯言釋智）二人傳之入藏。薩思迦初祖公哥寧卜（Kun dga' snying po，譯言普喜藏，1092-1158）輾轉受之。其先但口耳傳承，不著文字。後來隨學者所請而作講疏，得十一種。[10]　這部《道果延暉集》與薩思迦初祖公哥寧卜所造十一部《道果根本金剛句疏》的關係有待考證。筆者尚無緣得見前引於印度 Dehra Dun 出版的 *Lam 'bras rnam 'grel bcu gcig*，故一時無法同定其原文。極有可能它就是這十一部釋論中某一部的一個組成部分。由於其內容很不完整，看似僅為一部長篇釋論中的開始部分，要同定其藏文原本恐非易事。《道果延暉集》起始部分解釋何謂「殊勝上師」，大概是對藏文 bla ma dam pa la phyag 'tshal lo，譯言「敬禮寂妙上師」一句的解釋。接著細分上師為「斷外增綺金剛師」、「明內自生智上師」、「明密同生智上師」和「明究竟如諸法最淨師」等四種。即下來的內容似為

9　爲表明此題解是筆者所加入的解釋，題解內文以仿宋體呈現。

10　參見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁VII；Cyrus Stearns, *Luminous Life, The Story of the Early Masters of the Lam 'bras in Tibet* (Boston: Wisdom Publication, 2002), p. 51.公哥寧卜所造十一種《道果根本金剛句疏》今有多種不同的版本流傳，最普遍的一種版本是 *Lam 'bras rnam 'grel bcu gcig (Dehra Dun, Sa skya Center*, 1985). 晚近，民族出版社和青海民族出版社聯合出版了《具吉祥薩思迦派經典》（*dPal ldan sa skya pa'i gsung rab*），其中的第20種上、下兩冊爲《道果卷》（Lam 'bras），收錄了公哥寧卜所造兩部《道果根本金剛句釋論》，第一部爲《金剛句釋論——瑜伽自在大吉祥薩思迦巴爲子知宗巴兄弟而造》（*gZhung rdo rje'i tshig rkang gi 'grel pa rnal 'byor dbang phyug dpal sa skya pa chen pos sras rje btsun sku mched kyi don du mdzad pa bzhugs so*），第二部是《道果釋論——應阿僧馬所請而造》（*Lam 'bras gzhung bshad a seng ma bzhugs so*）（北京：民族出版社，青海民族出版社，2004年。）

《道果根本金剛句》之科判，總分道、果，道復有廣、中、略道和深、中、淺道，而廣道之初輪復分為七，即三相道（snang ba gsum bstan pa'i lam）、三續道（rgyud gsum bstan pa'i lam）、四量道、六要道、四耳承道、五緣生道、滯方惠護法（thabs shes rab kyi phyogs so lhung ba'i rnal 'byor pa'i lam gyi bar chad srung ba）等；而中道復有第一世間道（'jig rten pa'i lam）、第二出世間道（'jig rten las 'das pa'i lam）、第三議輪道、第四轉輪道、第五暖相道、第六驗相道、第七智進退道、第八妄進退道、第九見時、第十宗趣。而「果者即是該徹一切諸道第十三地五種元成始覺身果」。即著《道果延暉集》又解釋清淨相、不清淨相和覺受相等三相，瓶灌、密灌、惠灌、辭灌等四種灌頂，含藏因續、身方便續、大手印果續等三續道，對依手印道實修，包括四種灌頂、中有、雙修等法都有很詳細的解釋。《道果延暉集》原本當是一部《道果根本金剛句》的長篇釋論，但是收錄於《大乘要道密集》中的實際上只是其中的一小部分，即對三相道和三續道的解釋部分，最後一段則僅對四量道作了簡單的解釋。

（二）依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷，佑國寶塔弘覺國師沙門慧信錄（1-29）

此篇乃《吉祥上樂輪修法》（*dPal bde mchog 'khor lo'i sgrub thabs*）之一種。儘管我們尚無法同定其藏文原本，但可以肯定它是薩思迦派的修法，與道果法直接相關。如前所說，道果法主要的根據即是《喜金剛續》和《勝樂本續》的結合，是故薩思迦派特別重視兼容這兩種本續的《三菩怛本續》。與此相應，勝樂（bde mchog），即此所謂上樂，亦是薩思迦派最主要的密教本尊之一。本卷實際上是一系列修法要門的結集，其中首篇《修欲樂定要門》中所述方便、智慧雙運，即男女雙修之法與前篇《道果延暉集》中所說基本一致。儘管《道果延暉集》為元代著名譯師莎南屹囉（bSod nams grags），而《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》當為西夏時代的作品。而其中有關修拙火、夢幻、中有等屬於《捺囉六法》（*Nā ro chos drug*）的要門似與噶舉派所傳不完全一致，故疑其為薩思迦派所傳修法。卷中提到「修不壞護持」時亦云「在道果第四內可知」，可見其確為薩思迦派的作品。[11] 本卷亦應當是修習上樂輪的一部長篇釋論中的一個部分，因為不但其卷首云：「夫修習人依憑行印修習而有五門，一先須清淨明母如前廣明……」，而且其直接以《幻身定玄義》結尾，顯然不是整卷內容的結尾。

11　見《大乘要道密集》卷1，頁4。

1. 欲樂定（1-9）

本篇為《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》中最重要的一篇要門，主要內容為「方便智慧雙運道」，亦即「男女雙修法」。它不但是一部指導密宗行人如何「依憑行印修習」的絕妙儀軌，而且亦是幫助普通讀者了解、理解密法修行之一般程序和甚深意義的一部通俗易懂的教科書。本篇所述修法與《道果延暉集》所云略同，但更加完整。其述「依憑行印**修習」之法分為五門，即一，清淨明母；二，身**語齊等；三，猛母互相攝受宮密；四，樂欲齊等；五，以要門要義任持。而第五任持復分令降明點、任持、返回、遍身和護持等五門。此關涉密修，茲不多予引述。而於交待如何修欲樂定之後，本篇對密法**修習之義理作了許多說明，值得一讀。首**先，作者明確**說明修欲樂定並不只是「唯托行手印而修」，即不是非要與女性印母**一起實修不可。手印有四種，除了「行手印」外，還有記句手印、法手印和大手印。後三種手印的修法與普通的以觀想為主的本尊禪定和以修脈道為主的瑜伽修行類似，儘管其最終的結果都是經生四喜，「入空樂不二定」。而且，「今依密教，在家人依行手印入欲樂定，若出家者依餘三印入欲樂定，契於空樂無二之理也。」此即是說，只有在家的俗人可以實修男女雙修這樣的密法，而出家的僧人必須以記句手印、法手印和大手印等三種手印來取代「行手印」修法，而同樣達到「契於空樂無二之理」。

《修欲樂定要門》中對「大手印」的修法作如此定義：

> 若依大手印入欲樂定者，然欲樂定中所生覺受要須歸於空樂不二之理，故今依大手印止息一切妄念，無有纖毫憂喜，不思不慮，凝然湛寂，本有空樂無二之理而得相應，即是大手印入欲樂定，歸空樂不二之理也。[12]

這段話很容易讓我們想起菩提達磨《二入四行論》中所說的「理入」論，即：

> 理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。[13]

薩思迦班智達曾經激烈地批判噶**舉派所傳之大手印法包涵漢地和尚摩訶衍所傳教法**之殘餘。從這篇要門中對大手印修法的定義來看，薩思迦派所傳教法同樣也受到了

12　《大乘要道密集》卷1，頁6。

13　梁・菩提達摩說，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》，《卍新纂大日本續藏經》（《卍續藏》），第63冊，第 1217經，頁1上欄。（東京：國書刊行會。）

被其批判的和尚之法的影響。[14]　《修欲樂定要門》中還對為何要修「智慧方便雙運道」作了義理上的說明，此可幫助我們理解密乘修法之合理性以及密續（怛特囉，Tantra）之定義。其云：

> 問婬聲敗德，智者所不行；欲想迷神，聖神之所遠離；近障生天，遠妨聖道，經論共演，不可具陳。今於密乘何以此法化人之捷徑，作入理之要真耶？答：如來設教，隨機不同，通則皆成妙藥，執則無非瘡疣。各隨所儀，不可執己非彼。又此密乘是轉位道，即以五害煩惱為正而成正覺。[15]

《欲樂定》要門隨後又援引《上樂根本續》、《出現上樂本續》、《大幻化本續》、《密集本續》、《金剛四座本續》、《喜金剛帳本續》、《三莫怛本續》、《喜金剛本續》等所說以證明以上道理。復言「倘若傍依此門，非理而作，罪大不少。」故《能照無明要門》云：

> 不依正理妄修行，如是之人壞正法，不曉加行湛融人，不用同席而共居。此乃是為凡俗境，無有功能成過患。由此諸修秘密者，失方便意成謬作。[16]

此處所引《能照無明要門》並非常見著作，《大乘要道密集》中亦僅提到這一次，要找出其來源本來幾乎是一項不可完成的使命。可事有湊巧，於筆者正在用心研究的俄藏黑水城漢文藏傳佛教文獻中正好有一篇題為《拙火能照無明——風息執著共行之法》，為西夏時代寫本，與《夢幻身要門》、《中有身要門》、《捨壽要門》、《甘露中流中有身要門》等屬同一系列，乃噶舉派所傳《捺囉六法》的修行儀軌。而上述這段引文則正好見於這篇《拙火能照無明》中，只是中間少引了好幾句，個別用字亦有不同。後者原作：

> 不依正理妄修作，如是之人壞正法（行），不曉加行湛融人，不用同蓆而共居。不與覺女共依止，決意與彼依止者，此乃是為凡俗境，無有功能成過患。能依加行方便者，一二之人所達境，非是眾人所到處。由是諸修秘密者，失方便成意謬作。[17]

14　參見沈衛榮，〈西藏文文獻中的和尚摩訶衍及其教法：一個創造出來的傳統〉，《新史學》16/1（臺北，2005），頁1-50。

15　《大乘要道密集》卷1，頁6。

16　《大乘要道密集》卷1，頁8。

17　俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社合編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻》（簡稱《俄藏黑水城文書》，上海：上海古籍出版社，1996-1998年）卷5，A18，頁255。

這段引文的認定可引出不少有意義的推論，首先它可證明這部由「佑國寶塔弘覺國師沙門慧信錄」的《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》當不是元朝，而是西夏時代的作品。其次，即使像《拙火能照無明》這樣僅有抄本傳世的藏密儀軌，於西夏時代亦已有相當廣泛的流傳，黑水城文書中所發現的這一篇抄本不可能只是一個孤本，因為至少慧信在錄《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》時參照了《拙火能照無明》的這個譯本。當然，很有可能當時有一個專門譯、傳藏密儀軌的團體，互相之間緊密合作，能援引各自所譯經、續之譯文。而當時流傳的各種要門當遠不止我們今天於俄藏黑水城文獻中所能見到的那些，慧信在援引《能照無明要門》之後還引用了《令明體性要門》、《伏忘要門》等，而這些要門均不見於今天所存的黑水城文獻中。最後，慧信所錄的這篇要門或許並不是某位西番上師所傳要門的直接譯文，而是慧信自己採集各家的說法，獨立撰寫的一部修法要門。這樣的例子恐怕並不只是慧信的這一部文書而已，這無疑將給我們同定這些文書的藏文原本造成巨大的困難。然而，對這些文書的研究無疑可以揭露西夏藏傳佛教學者所達到的水準。

2. 拙火定（9-19）

此為一長篇拙火定修習儀軌，為秘密道修習（瑜伽）本續之勝惠本續——《大喜樂金剛本續》之修法，「是捺囉瓦（即Nāropa）法師求修要門之所宗也」。「夫修習人以嗔恚為道者，須修拙火定也」。《大喜樂金剛本續》之修法有增長和究竟兩種次第，亦即通常所說的生起（bskyes rim）和圓滿次第（rdzogs rim），拙火定屬於究竟次第中的依脈修法。

3. 九周拙火劑門（19-20）

此為一短篇拙火定特殊修法儀軌。九周拙火亦名修整身儀拙火，又名以強發暖拙火，又名治風脈定拙火。乃專為調身、治寒水和其他風冷等種種疾病而設置的一種拙火定修法。

4. 治風劑門（20-22）

此為教導行者如何依止禪定自己治療各種疾病的一部短篇儀軌。所謂「劑門」當與「要門」同義，乃藏文 man ngag 的意譯，即實修指南，漢文通常譯作「訣竅」、「口訣」、「教授」等，或者按其梵文音譯作「優婆提舍」。

5. 對治禪定劑門（22-23）

此為指導行者如何對治禪定中出現的四種不生因定，以及顯現不相應相、顯現相應相等兩種現禪定相的儀軌。

6. 除定障礙劑門（23-25）

此為指導行者於禪定中如何通過修風、脈、明點等消除可能出現的各種障礙，且治諸病及消惑業圓滿福慧的儀軌。

7. 十六種要儀（26）

十六種要儀，或稱十六種要門，指身、脈、脈根、識等四藏；安樂、分明、遣厭離、不著等四緣；成脈功能相、成風功能相、成身功能相、成心功能相；以及脈得自在果、心得自在果、識得自在果、風得自在果等四果。實際上，這部短篇儀軌僅列十六種要儀之名相，並沒有實修要門。

8. 光明定玄義（26-27）

此篇《光明定玄義》與緊接的《夢幻定》和《幻身定玄義》組成一個系列，分別為《捺囉六法》中光明（'od gsal）、幻身（sgyu lus）和夢（rmi lam）瑜伽。這三種瑜伽修習緊密相關，特別是夢與幻身瑜伽之修習常常合二而一，成為夢幻身瑜伽。而這兒的光明定事實上說的是「睡眠定」，亦即夢瑜伽，乃「以愚痴返為道者」的修習法。其要旨為「睡眠是愚痴，以睡眠中斷除愚痴，令心歸真，生無分別智，於現身獲大手印成就。」捺囉巴上師說此睡眠定的依據是《大幻化網本續》。於這篇短篇儀軌中，我們讀到了一段對佛教顯、密二宗的區別所作的極為簡明的解釋，其云：「若棄捨煩惱而修道者，是顯教道；不捨煩惱而修道者，是密教道。今修密教之人，貪嗔痴等一切煩惱返為道者，是大善巧方便也。」前述修拙火定是返嗔恚為道，此云修睡眠（光明）定是返愚痴為道，後曰修幻身定要返無明而為道者，所以捺囉六法是密教最典型的轉煩惱為道用（lam 'khyer）的修法。

9. 夢幻定（27）

此為指導行者依增長儀觀，即生起次第，修夢幻定之短篇儀軌。

10. 幻身定玄義（27-29）

此為一篇比較完整的修習夢幻身瑜伽儀軌，雖與俄藏黑水城文獻中所見到的

一篇《夢幻身要門》有一些類似的地方，如亦說「以五種義成幻身定，一者求請夢境，二者識認夢境，三者增盛夢境，四者潔淨夢境，五者睡眠」，但其具體修法與為噶舉派所傳的夢幻身瑜伽修法有諸多不同，由此可以肯定其為薩思迦派的六法傳承。

第二卷

（三）密哩斡巴上師道果卷（上）[18]

1. 引上中下三機儀，大瑜伽士名稱幢師述（1-5）[19]

《引上中下三機儀》乃根據密哩斡巴大師所述意趣，說人種姓有方便、勝惠、融通三種行人，故隨機而作引導，說各種不同的修行方式。實際上，此亦是《道果語錄金剛句》之釋論的一部分，解釋的是「三十偏滯方便擁護道」中的「偏方便邊擁護儀」和「偏智惠邊擁護儀。」於《葛剌思巴監藏（名稱幢）全集》（Grags pa rgyal mtshan gyi bka' 'bum）《全集》中，我們尚無法找到這部儀軌的原本，然於薩思迦初祖公哥寧卜的著作目錄中卻列有一部與此同名的著作，題為 dBang po rab 'bring gsum gyis bkri ba。[20]

18　《密哩斡巴上師道果卷》顯然只是編者根據內容添加的一個總目，其內容由分別爲薩思迦三祖葛剌思巴監藏（Grgas pa rgyal mtshan，華言名稱幢）、四祖公哥監藏（Kun dga' rgyal mtshan，華言普喜幢）、五祖八思巴（'Phags pa Blo gros rgyal mtshan）等造短篇儀軌組成，其內容皆圍繞密哩斡巴（Virūpa）上師所傳道果法展開。北京國家圖書館館藏善本書目中有《密哩斡巴上師道果卷》，「元釋莎南屹囉譯」，爲明抄本，一冊。

19　「大瑜伽士名稱幢」當爲藏文 rNal 'byor chen po Grags pa rgyal mtshan 的漢文意譯，指的是薩思迦第三祖葛剌思巴監藏。Beckwith將「名稱幢」意譯作 "the Master named 幢 T'ung (=(Kun dgã) rgyal mtshan)"，這樣他便把這位「大瑜伽士名稱幢」復原爲薩思迦班智達普喜幢了。這顯然是一個錯誤，因爲此處之所謂「名稱」不是一個動詞，而是一個人名詞的一部分，與藏文 grags pa 對應。「名稱幢」的原意是人名 Grags pa rgyal mtshan，正好是薩思迦三祖，即薩思迦班智達之叔父的名字。《大乘要道密集》中署名爲「名稱幢」的著作有九部之多。

20　見 'Jam mgon A myes zhabs Ngag dbang kun dga' bsod nams, *'Dzam gling byang phyogs kyi thub pa'i rgyal tshab chen po dpal ldan sa skya pa'i gdung rabs rin po che ji ltar byon pa'i tshul gyi rnam par thar pa ngo mtshar rin po che'i bang mdzod dgos 'dod kun 'byung, A History of the 'Khon Lineage of Prince-abbots of Sa skya*（以下簡稱《薩思迦世系史》）, Reproduced from a rare print by Tashi Dorji (Dolanji:

2. 授修習敕軌，大瑜伽士普喜幢述（5-9）

此之「大瑜伽士普喜幢師」即著名的薩思迦班智達公哥監藏（Sa skya pandita Kun dga' rgyal mtshan），《授修習敕軌》的藏文原本為 sgrub pa lung sbyin，見於《薩思迦班智達公哥監藏全集》（Pandita Kun dga' rgyal mtshan gyi bka' 'bum），第44號。[21] 其跋尾中說：「為他將此甚深義，吉祥白地大法席，志誠頂受名稱幢，淨蓮足塵余敬書。由此金剛句甚幽，曾無有人述明文。應他勸緣普喜幢，敘訖願上垂忍受。」而與「吉祥白地大法席」一句相對應的藏文原句作 dpal ldan sa skya'i dben gnas dam pa ru，譯言：「具吉祥薩思迦聖妙阿蘭若。」因為元朝文獻中普遍將 Sa skya 音譯作「薩思迦」，而此處卻將其意譯為「白地」，疑為元以前之譯文。《授修習敕軌》「總集諸道授修習敕，大分為三：初集福資糧，令喜空行眾；而授修習敕，內外緣得扣；三啟誓，奉行大持金剛教。」整個修行儀軌乃圍繞「稽首五輪敬仰乞，焰動堅固差別理，命慰消滅亦復然，大樂法身如虛空」一頌的解釋而展開。[22]

3. 攝受承不絕授灌記文，大瑜伽士名稱幢師述（9-11）

亦名《攝受承不絕手作記文》，為資徒攝受甚深灌頂儀軌之記文。作者為薩思迦三祖名稱幢，即葛剌思巴監藏，其藏文原本見於《葛剌思巴監藏全集》，第18號。[23] 其藏文本原標題作 *Byin rlabs kyi brgyud pa ma nyams pa'i lag len gyi tho yig*，按今日習慣或可譯作《不違神力傳承實修記文》。似為對道果法四耳承道的解釋，其跋尾中云：

> 從耳傳耳甚深要門，不應立字。為不違資志誠勸請，今立文字。仰惟金剛上師惟願勇猛空行母眾不垂重責，哀愍攝受。承此善力，普願法界一切有情，皆證最上大印成就，諸修道者永無間斷者矣。[24]

4. 五緣生道，大薩思嘉班帝怛普喜幢師述（12-16）

Tibetan Bonpo Monastic Centre, 1975), pp. 47。

21 《薩思迦全集》（Sa skya pa'i bka' 'bum）（東京：東洋文庫，1968）卷5，頁345-347。

22 參見 Shen Weirong, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans: Sa skya pandita and 'Phags pa's works in Chinese during the Yuan Period."

23 《薩思迦全集》，卷3，頁226-4-1-228-2-4。

24 《大乘要道密集》卷2，頁11。

原標題作 *rTen 'brel lnga rdzogs*，譯言《圓滿五緣》，見於《薩思迦班智達公哥監藏全集》，第45號。乃對《道果金剛句》初道之五緣生道的釋論，對外、內、密、真如、究竟等五種緣於因、道、果三種不同緣會中的意義詳作解釋。[25]

5. 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（16-24）

此之所謂「大薩思嘉班帝怛著哩哲斡上師」即薩思迦班智達公哥監藏，「著哩哲斡」當為藏文 chos rje ba 的音譯，意為「法主」。這部《大金剛乘修師觀門》的原標題實為 *Lam zab mo bla ma'i rnal 'byor bzhugs so*，譯言《甚深道上師瑜伽》。見於《薩思迦班智達公哥監藏全集》，第41號。[26]　《大金剛乘修師觀門》亦是對《道果金剛根本句》之釋論的一部分，後者結尾處謂「甚深道者師」。「上師瑜伽」於藏傳密教修習中佔有突出地位，薩思迦之道果法尤重此道，所謂「夫依法得密教灌頂，師處虔誠讚祝，於現世中證持金剛。是故一切時中懃修師觀。」薩思迦諸位祖師均有上師瑜伽之釋論傳世，今接此篇的八思巴帝師所造《觀師要門》亦是同類著作。顯然，上師瑜伽亦曾流行於元朝，除了這部漢譯文以外，《大金剛乘修師觀門》亦有回鶻文譯本傳世。[27]

6. 觀師要門，大元帝師發思巴集，持呪沙門莎南屹囉譯（24-26）

此即八思巴帝師所造《上師瑜伽》（*Bla ma'i rnal 'byor*），原文見於《八思巴法王全集》（*Chos rgyal 'Phags pa'i bka' 'bum*）第一卷。[28]　其跋尾中說：「觀師要門發思巴謹按著哩哲斡上師幽旨而述」。此之「著哩哲斡上師」，亦即前述「大薩思嘉班帝怛著哩哲斡上師」，即八思巴帝師之叔父薩思迦班智達。所以，八思巴的《觀師要門》實際上是薩思迦班智達《大金剛乘修師觀門》的簡寫本。

（四）密哩斡巴上師道果卷（下）[29]

25　《薩思迦全集》卷5，頁347-1-3-3491-1-1。參見 Shen Weirong, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans."

26　《薩思迦全集》卷5，頁339-3-1-342-2。

27　參見 G. Kara, Peter Zieme, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrināmasamgīti* (BT VIII) (Berlin, 1977).

28　《薩思迦全集》卷6，頁30-1-1-31-1-1。

29　儘管此所謂《密哩斡巴上師道果卷》當乃記錄者添加的標題，而且其中多種文書署名爲「大瑜伽師名稱幢師」的作品，但將這些文書排列在一起成一系列顯然有其內在邏輯。於《薩思迦世系史》（*Sa skya gdung rabs*）所見薩思迦初祖公哥寧卜（Kun dga'

1. 含藏因續記文，大瑜伽士名稱幢師述，持呪沙門莎南屹囉譯（1-3）

「含藏」乃元代譯法，西夏時代譯作「總位」，與藏文 kun gzhi 對應，即所謂「阿賴耶識」。《含藏因續記文》按字面意義還原成藏文當作 *Kun gzhi rgyu rgyud kyi tho yig*，然於《葛剌思巴監藏全集》中我們找不到與此同名的著作。葛剌思巴監藏有一部題為《含藏因續宿緣有寂無別見根本》（*Kun gzhi rgyu rgyud las 'phros nas 'khor 'das dbyer med kyi lta ba'i rtsa ba*），見於《薩思迦道果文獻叢書》，[30] 惜尚無緣寓目，不知此文與此《含藏因續記文》是否為同一種文書。含藏因續為道果法初道之共同道中的三續道之一，《含藏因續記文》分七分解釋含藏，「初陳所依，而標指含藏，三依所依儀，四能所屬，五判成因續，六判成本續，七配動靜法。」

2. 座等略文，大瑜伽士名稱幢師述（3-5）

此文解釋於灌頂以及中圍中所見各種座及其象徵意義，分兩品：「初約瓶灌頂

---

snying po，譯言普喜藏）傳中，有其所造有關道果法之論疏目錄，其次序之排列幾乎與此卷所列完全一致。其云：「上師阿僧於斷道果源後請曰：你自己所有大寶語訣過去亦未曾說過，此回請說一次，且造一詳細文書。於彼入於密法，集其所請之法，上師念結善緣，遂向上師阿僧說一回法，且造《道果攝義》（*Lam 'bras don bsdud ma*）賜之。爾後，復次第於各求法者之前造 sGa theng ma、Zhu byas ma、Klo skya ma 等十一部釋論，其中於善友涅（dGe bshes sNyag）之前所造者，思以言簡意賅，迄今爲樣本（phyag dpe）。作爲彼等前後間輔助之書（de dag gi bar skabs kyi gsal byed yi ge），復造《含藏因續》（*Kun gzhi rgyu rgyud*）、座等身中圍（*gDan sogs lus dkyil*）、辨死相（*'Chi ltas brtag pa*）、《贖命觀》（*'Chi bslu*）、《轉相臨終要門》（*'Da' kha ma'i gdams ngag*）、《明點觀》（*Thig le'i rnal 'byor*）、《手印性相》（*Phyag rgya'i mtshan nyid*、《辨手印母相》）、《以文字遮門要門》（*Yi ges sgo dgag pa'i man ngag*）、《四中有》（*Bar do bzhi*，《四灌遷神旨》）、《道時受灌儀》（Lam dus kyi dbang）、《四量記文》（*Tshad ma bzhi*）、《六要記文》（*gDams ngag drug*）、《顯五緣生道》（*rTen 'brel lnga*）、《金剛空行燒施儀》（*rDo rje mkha' 'gro'i sbyin sreg*，《略燒施儀》）、《沐浴除影法》（*Grib ma khrus kyis sel ba*，《除影瓶法》）、《截截除影法》（*Tsha tshas sel ba*）、……等種種文書。」見《薩思迦世系史》，pp. 45-46。將這一目錄與此《密哩斡巴道果卷》下卷所列諸目對照，則不難發現二者幾乎一一對應。遺憾的是，於現存《公哥寧卜全集》中我們找不到這些文書。

30 *Sa skya lam 'bras literature series*（Dehra Dun, Sakya Center, 1983）卷II，頁 191-194。

具足三座中圍相，二修後三灌具足三座之中圍內得灌儀」。[31]

3. 身中圍事相觀（5-7）

乃修觀修身中圍（lus kyi dkyil 'khor），或身壇城之儀軌，即行者將自身觀想為其本尊之壇城而證佛身的一種修法。其藏文原本尚待同定，於《葛剌思巴監藏全集》和《法王八思巴全集》中都見有觀修身中圍之儀軌，其中以修上樂金剛鈴杵身壇城者居多，其內容都與此《身中圍事相觀》不同。

4-5. 辨死相（三章同題）（7-10）

與「辨死相」相應的藏文或當為 *'Chi ltas brtag pa*，米拉日巴的著名弟子 Ras chung pa rDo rje grags pa（1085-1161）有一與此同名的作品傳世，惜尚無緣寓目。 但此處所說「死相」與中陰救度法中所說臨終中有之說有關，但不盡相同。寧瑪派之「臨終中有導引」將「死相」分成外、內、密、遠、近及零星等六種。[32]《辨死相》由三個短篇組成，第一篇說「與遷神旨相屬死相」，即「棄捨禪定、厭身、語、意三行之一、徧憎處所、厭嫌知友和改隨常儀」等「定死之相」，並敘大自在二贖儀，即以風贖和飲空贖，為「求修無死勝要」；第二篇說以各種夢境來辨「不定死相」，或曰「外死相」；第三篇說以左右鼻風息來辨「廣死相」。

6. 贖命觀，大瑜伽士名稱幢師述（10-11）

贖命法為臨終中陰修法的一個組成部分，於辨死相之後當可求具證量傳承上師指導修贖命和遷識之法。此處將贖命法分成內外兩種，外贖命法為設放施食和印建截截求生命兩種；內贖命法則分共與不共兩種，亦即前述以風贖和飲空贖兩種修法。尚無法於《葛剌思巴監藏全集》中同定其藏文原本。

7. 轉相臨終要門（11-12）

臨終中有修法，分轉變相旨、光蘊遷旨、音聲遷旨三種，要旨在於臨終時刻四大消融，光明生起之時，體認佛性光明，故不現中有之相，證持明等覺。

31　其藏文原本尚無法於《葛剌思巴監藏全集》中找到。於薩思迦初祖《公哥寧卜全集》（*Kun dga' snying po'i bka' 'bum*），《薩思迦全集》卷1，頁387-4-4-388-3-3中，有《座之清淨》一篇，但與《座等略文》不同。

32　參見談錫永翻譯，《六中有自解脫導引》（香港：密乘佛學會，寧瑪派叢書，修部4，1999年），頁134-150。

8. 明點觀（12-13）

觀修心間日月合、臍間唯勇猛、密處樂明點、眉際白髮種等四種明點儀軌，以分別達到明點遍增盛、發寂、生樂和令身健等目的。

9. 辨母相（13）

此儀軌簡述「為（道果法）第四灌依及修道依」之瑜伽女，或曰修行母之種類，如獸形母、螺具母、象形母、紋道母、眾相母等。

10-11. 四灌遷神旨（二章同題）（13-17）

即「往生」（'pho ba，即遷識）和奪舍（grong 'jug，或譯射識）儀軌。有兩篇，首篇述當行者至決死時有四種往生、遷識之法，即合安樂處、合他身處（奪舍遷識之法）、合他淨土和合大手印等；其第二篇則述瓶灌、密灌、惠灌和辭灌等四種中有灌頂。二者從修道順序上前後相接，即當行者「修臨終旨既不能遷，遂成中有幻身之時，須中有旨。」薩思迦派以為「上根機士現身證宗，中根機人以臨終旨為緣而證，下根機人以中有旨為緣而證，最極下者乃是尊適三昧灌頂禁戒，行人經七勝等方證宗趣。」所以此四種灌頂中有實為下根機人所說。

12. 道時受灌儀，大瑜伽士名稱幢師述（17-19）

此儀軌之藏文原本尚無法於《葛剌思巴監藏全集》中找到，然於《法王八思巴全集》中我們見到了一部題為《廣修道時受灌儀》（*Lam dus kyi dbang rgyas pa blang pa'i lag len*）的短篇儀軌。[33] 二者顯然有類同之處，內容皆為憑道果金剛句說道時受灌儀，亦即道果法第四密灌儀軌，但二者所說修法不完全一致。八思巴帝師的這部儀軌乃應女施主潤潤真（dPon mo Go go tsan）勸請造於陽木狗年（1274）十月二十七日。

13. 四量記文，大瑜伽士名稱幢師述（19-21）

乃對《道果根本金剛句》中「以四正量論定果已」（tshad ma bzhis 'bras bu gtan la phab nas）一句之釋論。前述《道果延暉集》中對《金剛句》的解釋到四正量為止，而此篇《四量記文》則正好可與其相接。所謂四量者即聖教量、傳記量、師量、覺受量，此記文以「初煩惱六趣因，二因成六趣果」兩個方面來解釋四量之意義。

---

[33] 見於《薩思迦全集》卷6，頁130-2-1-130-4-4。

14. 六要記文（21-22）

即對道果法初道之六要道的解釋，其首云：「夫該於果一切要門皆六要，攝其總有二，初共通諸家六要，二唯大自在六要。且初六者一除毒、二受甘（露）、三決斷、四遣愛、五策悶、六收散；二唯大自在六要者，即見之三種及定之三，六種是也。」此記文即從見、定兩個方面來解釋六要。

15. 顯五緣生道（22-23）

以「明緣會體」、「明緣會際」、「正陳緣會」、「四種道中屬何道」、「四種量中屬何量」、「依此緣會修證之軌」和「明幾緣會圓滿道」等七門來解釋「五緣生道」，與前述薩思迦班智達所造《五緣生道》互為補充，形成對五緣生道的全面解釋。

16. 略施燒儀（23-24）

「燒施」，或曰「施燒」，即「護摩」，與其對應的藏文詞作 sbyin sreg。乃薩思迦派常修的一種令行者消除業障、不墮惡趣的儀軌。薩思迦歷代祖師文集中均收有各種燒施儀軌，內容大同小異。與此之《施燒略儀》對應的藏文原本見於《葛剌思巴監藏全集》卷2，標題為《除障（影）施燒略儀》（*Grib sel gyi spyin sreg bsdus pa'i yi ge*）。[34]

17. 除影瓶法，大瑜伽士名稱幢師述（25）

乃集供養、灌頂、觀想、念咒於一體的消除影障儀軌。

18. 截截除影法，大瑜伽士名稱幢師述（25）

乃建截截祈願以除犯三昧惡影障儀軌。其藏文標題當作 *Grib ma tsha tshas sel ba*，原文尚待考定。燒施儀、除影瓶法和截截除影法當流行於西夏時代，見於黑水城文書中的西夏新譯佛經《聖大乘三歸依經》之御製後序中說：「朕適逢本命之年，特發利生之願。懇命國師、法師、禪師暨副判、提點承旨、僧錄、座主、眾僧等，遂乃燒施、結壇、攝瓶、誦呪，作廣大供養，放千種施食，讀誦大藏等尊經，講演上乘等妙法。亦致打截截，作懺悔，放生命，喂（饘）囚徒，飠曾僧設貧，諸多法事。」[35]

34　《薩思迦全集》卷4，頁311-4-5-312-1-6。

35　見《俄藏黑水城文獻》卷3，TK121，122，頁56。於拜寺溝西夏方塔中出土了大量截截，其中塔形截截5000個，佛形截截1100個，打截截儀軌於西夏時代的流行於此亦可

由此可見，西夏佛教當已深受薩思迦派的影響。截截乃藏文 tsha tsha之音譯，今譯「察察」。

第三卷

（五）解釋道果語錄金剛句記，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（1-19）

此篇是《道果語錄金剛句》（*Lam 'bras gzhung rdo rje'i tshig rkang*，或曰 *Lam 'bras gsungs mdo bzhugs so*）的釋論，內容不完整。此釋論至少分「各不分別世出世間總明**通輪迴圓寂道」和「集輪緣世間道」兩大部分，各分七**段。然而此起首即從「五密義相續不絕處令獲成就及生諸功德故，以四耳傳教示道者」開始，前面當闕「總明**通輪迴圓寂道」中自一至四四段。而第二部分「集**輪緣世間道」七段之中亦僅說「三引導儀」和「二進道儀」，似亦不完整。《解釋道果語錄金剛句記》先從因、道、果三位解釋「四耳承道」，即「一主戒江河不絕，二攝受相續不絕、三師要繩墨了不誤謬、四以敬信力充足自心。」接著詮釋「六依殊勝緣起和合出生正覺受故，以五緣起教示道者」，即解釋「五緣生道」，其內容正好包括了前述薩思迦班智達所造《五緣生道》和《密哩斡巴道果卷》中《顯五緣生道》兩篇中的全部內容。接著解釋「七從初學人至十二地半凡於方便勝惠偏墮行人須**憑護衛故，以遮護留礙教示道者」，此為本篇釋論之最重**要的部分，詳解「墮方便邊護儀八、墮智惠邊護儀八、共同護儀十四」等「世間道護有三十種護儀」。接著解釋以界（風）引導、以界甘露引導和以脈字引導等三引導儀和依五位進道和依三十七菩提進道等二進道儀。儘管《解釋道果語錄金剛句記》應當是西夏時代的作品，其傳者「中國大乘玄密帝師」是西夏時代著名的帝師之一，然而從內容上看卻與元代翻譯的《道果延暉錄》前後相接。《道果延暉錄》對《道果金剛句》的解釋止於「四量道」，而《解釋道果語錄金剛句記》開始於「四耳承道」，二者合起來正好是對《道果語錄金剛句》的一部完整的釋論，中間唯闕對「六要道」的解釋，而對「六要道」的釋文已見於前述《密哩斡巴道果卷》中的《六要記文》。看來《大乘要道密集》的編集並非完全隨意，而是有一定的取捨的。

見一斑。見寧夏文物考古所，《拜寺溝西夏方塔》（北京：文物出版社，2005年），頁302。

（六）解釋道果逐難記，甘泉大覺圓寂寺沙門寶昌傳譯（1-24）

其起首記其緣起云：「依兩部番本，**寶昌譯成漢本，勘會一處。此記有兩**部，劉掌廝囉所說者略中難，吟迦法師不傳。此記者大禪巴師所集也。文廣易解，是此記也。」而大禪巴法師之「自師口康法師」乃「口康薩悉結瓦者乃極善真心師之易名也」，此即 'Khon Sa skya ba Kun dga' snying po 之譯名，指的是薩思迦初祖公哥寧卜，即普喜藏法師。'Khon，此譯「口康」，而元時譯作「款」，稱「薩思迦款氏」。[36] 由是觀之，大禪巴師當是薩思迦初祖公哥寧卜（普喜藏）的親傳弟子，所以薩思迦派的道果法亦當通過這位大禪巴法師等於西夏傳播。查《薩思迦世系史》所錄公哥寧卜傳記可知，其造釋論之親傳弟子（gzhung bshad mdzad pa'i dngos slob）中即有一位來自彌葯的智網（Mi nyag Prajñālāla）。[37] 可見，西夏佛教徒與薩思迦派的交往已於薩思迦初祖公哥寧卜時就已經開始了。此部釋論是甘泉大覺圓寂寺沙門**寶昌根據大禪巴法師所集根**據至少兩種「番本」，即藏文原本傳譯，文中常引述「吟迦法師」和「成法師」所說。與《道果延暉錄》和《解釋道果語錄金剛句記》一樣，這部《解釋道果逐難記》亦是對薩思迦派所傳道果法的詳細解釋。然與前兩部釋論不同的是，此篇不是按照原文次序從頭到尾對各金剛句逐一作解釋，而是對道果法中的重要義理和修法，亦即所謂「難點」加以解釋。此即與藏文註疏中的一種文體「釋難」（dka' 'grel）對應。

《解釋道果逐難記》引述了《聖吉祥真實名經》中的一個段落，云：「問曰：若如是則一切諸佛所**說法中唯釋迦牟尼佛之外，餘佛者為無也。答曰：餘佛**不說者，為人間不說也，天上決說。是故文殊真實名中過去正覺等已說，此等佛者亦說密教證果之儀也。」雖然這個段落亦見於薩思迦二祖索南孜摩（bSod nams rtse mo）所造《續部總釋》（*rGyud sde spyi'i rnam par gzhag pa*）中，[38] 但《解釋道果逐難記》並不是薩思迦二祖所造《續部總釋》的譯文。

（七）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（1-31）

這是《大乘要道密集》所錄所有文書中篇幅最長的一部，其作者所謂「大薩

36　見陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，頁62。

37　見《薩思迦世系史》，頁57。

38　*The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, edited by bSod nams rgya mtsho (Tokyo: The Toyo Bunko, 1968), Vol. 2, p. 27.3.2.

思嘉知宗巴上師」理應是指 Sa skya bla ma rJe btsun pa chen po，而這個稱呼恰恰常常是指薩思迦三祖葛剌思巴監藏。因其譯者是莎南屹囉，所以是元代的譯作。查葛剌思巴監藏上師全集，我們不難發現其全集之首篇即題為 *rGyud kyi mngon par rtogs pa'i rin po che'i ljon shing*，譯言《本續現證如意寶樹》，似正好與此所謂《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》相合。《本續現證如意寶樹》，亦稱 *Kye rdor rgyud kyi mngon par rtogs pa'i rin po che'i ljon shing*，譯言《喜金剛本續現證如意寶樹》，顧名思義，此乃《喜金剛本續》的一部釋論，但實際上是主要根據《喜金剛本續》（*Kye'i rdo rje zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po*）、《金剛帳本續》（*'Phags pa mkha' 'gro ma rdo rje gur zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po'i brtag pa*）和《三菩怛本續》（*dPal kun tu kha sbyor zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po*）等三部怛特囉而對薩思迦派之各種修法儀軌所作的詳細的詮釋。《本續現證如意寶樹》無疑是葛剌思巴監藏上師最重要的長篇著作之一，今見於《葛剌思巴監藏全集》卷一。[39] 然而，初步核對漢、藏兩個本子，發現藏文《本續現證如意寶樹》之篇幅遠遠超過漢文《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》，故後者似不可能是前者的譯本。再經耐心核對，則發現《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》確實是《本續現證如意寶樹》中的一個部分的翻譯。與其相應的藏文原文始自頁41-1-5，止於頁55-3-2。不知莎南屹囉僅僅翻譯了《本續現證如意寶樹》中直接與密乘實修有關的部分，還是《大乘要道密集》一書的編者從其全譯本中挑選了這一部分內容。值得一提的是，見於《大乘要道密集》中的《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》不但時常出現或增或減與其藏文原本不盡一致的地方，而且還竟然出現了頁碼顛倒的失誤，其中第15頁內容當與第17頁相接，而第16頁的內容當緊接第17頁之後。由此可見，根據藏文原本對《大乘要道密集》作整理和訂正確實是一件很有必要、亦很有意義的事情。

第四卷

（八）呪軌雜集（上）

1. 五方佛真言（1-2）

由毘盧遮那佛心咒根本咒、不動佛心咒根本咒、**寶生佛心咒根本咒、阿彌陀佛**

39　《薩思迦全集》卷三，頁1-70（1-139a）。

心咒根本咒、不空成就佛心咒根本咒組成。

2. 擁護壇場真言（3）

3. 敬禮正覺如來修習要門（4-5）

乃本尊禪定修習要門，憑藉壇城（曼吒辣）觀想釋迦牟尼和八大菩薩儀軌。

4. 阿彌陀佛臨終要門，持呪沙門莎南屹囉譯（1-2）

此為本尊阿彌陀佛禪定修法，然與夢瑜伽修法類似，即通過平生修夢瑜伽而於臨終中有時「面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎」。**此儀軌本身雖短，篇末卻**詳列其傳承系統，云：「此師傳者，文殊菩薩傳於勝一切冤接怛哩上師（dGra las rnam par rgyal ba Jetāri pa），此師傳於大金剛座師（rDo rje gdan pa chen po），此師傳與小金剛座師（rDo rje gdan chung ba Don yod rdo rje），**此師傳**與八哩囉拶斡師（Ba ri lotsāba Rin chen grags, 1040-1112），此師傳與大薩思加斡師（Sa skya chen po [Kun dga' snying po]），**此師傳與大哲尊巴師**（rJe btsun pa chen po [Grags pa rgyal mtshan]），**此師傳與薩思加班弟怛師**（Sa skya *paṇḍita* [Kun dga' rgyal mtshan]），此師傳與思納哩探斡師也。」按理這師傳之最後一位上師當是這篇儀軌的作者，可我們一時尚無法確定其身份。Beckwith 先生疑此所謂「思納哩探斡」即 sNar thang ba 的音譯。[40] 然陳慶英先生提出其當可與薩思迦班智達之弟子 Se na rig ldan pa。[41] 筆者傾向於贊成 Beckwith 先生的看法，因為「思納哩探斡」顯然更可能是 sNar thang ba 的音譯。《明實錄．太祖實錄》卷94，洪武七年十一月乙丑條下稱「烏思藏土酋思納兒黨瓦勘卜遣僧搠南巴爾加瓦等七人來朝」，此之所謂「思納兒黨瓦勘卜」亦顯然是 sNar thang ba mkhan po 的音譯。查薩思迦班智達之著名弟子中似無稱為 sNar thang ba 者，然其重要弟子 dMar ston Chos rje rgyal po（**1198-1259**）卻確實有一位名 sNar thang sGang ston Shes rab bla ma 或者 sGang ston Sher 'bum 的弟子。據傳 dMar ston 所傳「道果法」即是通過這位 sNar thang ba sGang ston 傳開的。[42] 雖然這篇儀軌的藏文原本既無法於薩思迦班智達的文集中找到，亦不知這位 sNar thang sGang

---

40　見 Beckwith, "A Hitherto Unnoticed Yüan-Period Collection Attributed to 'Phags pa," p. 14.

41　見陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，頁59。

42　參見 Stearns, Luminous Life, *The Story of the Early Masters of the Lam 'bras in Tibet*, pp. 71, 198。

ston是否有著作存世。不過於八思巴帝師的全集中，我們見到一部題為《以阿彌陀佛淨治罪過修法》（*'Od dpag med kyi sgo nas sdig pa sbyong ba'i thabs*）。雖然此儀軌與於此所見《阿彌陀佛臨終要》不完全相同，但二者之內容顯然一脈相承。

5. 修習自在密哩吼巴讚嘆，洛拶吼貢葛兒二合監藏班藏布於薩思嘉集（1-2）[43]

《修習自在密哩吼巴讚嘆》的藏文原本見於薩思迦班智達公哥監藏全集》第27號。[44] 標題作 *Birwa ba la bstod pa*，譯言《密哩吼巴讚》。然與《修習自在密哩吼巴讚嘆》之跋「修習自在密哩吼巴禱祝洛拶貢葛兒二合監藏班藏布於薩思加集」相應的藏文原文作 rNal 'byor gyi dbang phyug birwa pa la gsol 'debs pa/ pandita kun dga' rgyal mtshan dpal bzang pos/ dpal sa skya'i gtsug lag khang du kha ton du bgyis pa'o//，二者的差異之處僅在於後者稱作者為「班智達」，而非「洛拶瓦」。密哩吼巴是將「道果法」傳入吐蕃的印度成就八十五師之一，故深受薩思迦派的推崇。對密哩吼巴的讚嘆亦多見於薩思迦其他祖師的著作中，例如薩思迦始祖公哥寧卜全集的首篇就是《具吉祥密哩吼巴讚》（*dPal ldan Birwa pa la bstod pa*）。密哩吼巴亦是印度八十五成就師之一，《大乘要到密集》所錄《成就八十五師禱祝》中略記其事曰：「善能逆流大江河，飲酒能指紅日輪，其名號為密哩二合吼巴，上師尊處我敬禮！」

6. 彌勒菩薩求修，發思巴辣麻集（3-4）

此為八思巴帝師所傳眾多本尊禪定儀軌中的一個，原文見於《八思巴法王全集》，第142號。[45] 原標題作 *Byams pa'i sgrub thabs bzhugs*。其跋云：「聖彌勒菩薩求修作法，按巴哩洛拶瓦要門、尊德薩思加巴語訣」，與此相應的藏文原文作 'Phags pa byams pa'i chos skor yan lag dang bcas pa rdzogs so/ bla ma ba ri lo tsā ba'i gdams ngags sa skya pa'i zhal gdams yi ger bkod pa'o，此僅說「薩思加巴語訣」，而沒有提到「尊德」，即 rje btsun。

7. 上師二十五位滿吒辣（1-2）

傳譯者不明，題首註明：「此滿吒辣皆共通供養都用的」。乃修上師壇城儀

43　Beckwith 先生認爲這位「洛拶吒貢葛兒二合監藏班藏布」指的是元朝帝師貢葛兒監藏班藏布（1310-1358），其實不然，他應當就是薩思迦班智達公哥監藏。

44　《薩思迦全集》卷5，頁322-1-323-2。

45　《薩思迦全集》卷7，頁72-4-73-3。

軌，列二十五位上師名號，及禱祝念百字呪。於《八思巴法王全集》中至少有三篇儀軌在內容上與此《上師二十五位滿吒辣》甚為相似。它們是第26號 *Bla ma mandala 'bul zhing gsol ba 'debs*，譯言《向上師獻滿吒辣並禱祝》；[46] 第40號 *Yig brgya bzla ba'i man ngag*，譯言《頌百字要門》；[47] 第41號 *Bla ma la mandala dbul zhing gsol ba gdab pa'i man ngag*，譯言《向上師獻滿吒辣並禱祝要門》。[48] 借助八思巴帝師的這三篇儀軌，我們或即可以復原這篇失譯《上師二十五位滿吒辣》的藏文原本。

8. 修習自在擁護要門，發思巴集（1-2）

這是《大乘要道密集》中所錄署名為帝師八思巴的四部著作中唯一一部一時尚無法同定其藏文原本的作品，乃「修習必哩瓦巴觀想次第」並作擁護儀軌。其跋云：「修習自在密哩呴巴付與大薩思加巴七十二本續勑時，傳此甚深要也」。復云：「修習自在擁護要門最極明顯發思巴集竟」。

9. 修習自在攝受記（1-2）

上師付與、資徒授受、共同修習自在要門。傳譯者不詳。

10. 成就八十五師禱祝，金剛座師造（1-7）

譯自藏文 *Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i gsol 'debs*，譯言《成就八十四師禱祝》，原文見於各版《西藏文大藏經》中，作者為金剛座師（rDo rje gdan pa），藏譯者是毘囉遮那（Vairocana）和搠思吉葛剌思巴（Chos kyi grags pa，譯言法稱）。據呂澂先生考證，「金剛座 rdo rje gdan pa 嘗因舊說，選得道者八十四家，製頌讚揚，以備通習，兩宗（指薩思迦派和噶舉派——引者）皆遵用之。——北京柰塘兩版皆名實相符，本文止有八十四家；惟德格版本於薩辣巴 Sarapa 後增入薩辣素 Sarasu（漢譯本作巴辣素 Parasu），即成八十五師。今漢譯本並出兩薩辣，又以普喜幢易金剛杵，亦改名八十五師。」[49] 成就八十四師被認為是傳大手印法的上師，除了這部《成就八十四師禱祝》外，《西藏文大藏經》中尚有《成就八十四師史》（*Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus*）、《成就八十四

46　見《薩思迦全集》卷6，頁29-2-30-1。
47　見《薩思迦全集》卷6，頁96-3-97-1。
48　見《薩思迦全集》卷6，頁97-1-3。
49　見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁XIV。其藏、漢譯對照則見於同書，頁（祝）1-20。

師證藏金剛歌》（*Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i rtogs pa snying po rdo rje'i glu*）和《成就八十四師傳奇道歌釋》（*Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i rtogs rjod do ha 'grel bcas*）等，然其中所列八十四師的名字和次序常常不盡一致。有意思的是，《成就八十四師史》和《成就八十四師傳奇道歌釋》的譯者都是彌葯僧人 sMon grub shes rab，譯言如願慧者。《成就八十四師史》的英譯者 Keith Dowman 先生認為這位彌葯如願慧或與同樣來自彌葯的拶彌譯師相加思葛剌思巴（rTsa mi lotsāba Sangs rgyas grags pa，譯言覺稱）是同一人。《成就八十四師史》的敘述者是印度最後的班智達之一吉祥畏施（Abhayadattaśrī，或名Abhayākara。）[50] 有關拶彌譯師相加思葛剌思巴的藏文傳記資料中明確表明，他與 Abhayākara 和 Vāgīśvara 有師生關係。拶彌譯師相加思葛剌思巴與 Abhayākara 一起翻譯了多部摩訶葛剌修法等密乘儀軌。[51] 總之，將《成就八十四師史》和《成就八十四師傳奇道歌釋》譯成西藏文的是西夏僧人，所以《成就八十四師禱祝》或亦是於西夏時代譯成漢文的。

（九）呪軌雜集（下）

11. 無生上師出現感應功德頌，馬蹄山修行僧拶巴座主依梵本略集（1-3）

陳慶英先生認為這篇功德頌當即是西夏知名帝師大乘玄密帝師的偈頌體傳記。[52] 此頌跋云：「上來偈頌所**解文義依無先金剛上師行記內廣明知之」，此即**是說，這篇偈頌確實是根據無先（生）金剛上師之行記改寫而成的。然而，這位無先，或無生金剛上師是否就是大乘玄密帝師，尚待有進一步的資料來確證。從這份功德頌本身來看，似無法肯定無生上師即是玄密帝師，因為「玄密」不過是此頌作者加在無生上師名前的**眾多譽稱之一。其中可助於最終判定這位無生上師之身份的**

---

50 參見 Keith Dowman, Masters of Mahamudra, *Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas* (Albani: State University of New York Press, 1985), pp. 384-386.

51 參見 Elliot Sperling,"rTsa mi lo-ts-ba Sangs-rgyas grags-pa and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations," in *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992* (Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994), Vol. 2, pp. 801-824.

52 參見陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉。

綫束僅有兩條，一是他曾於印度「將出寒林又遇拶巴師，受得耳傳再修六年兮」，不知這位「拶巴師」是否就是本頌作者「馬蹄山修行僧拶巴座主」？二是於本頌中無生上師被稱作「大乘辣馬渴師」，所謂「渴」者，或當為無生上師之家族名。

12. 苦樂為道要門（1-2）

其相應的藏文標題或當作 *sKyid sdug lam 'khyer gyi man ngag*，然一時尚無法同定其藏文原本。其跋記「此師傳者，世上無比釋迦室哩二合班的達（Kha chen Śākyaśrībhadra）、枯嚕布洛拶瓦（Khro bo lotsāba [Byams pa'i dpal]）、看纏洛不囉二合巴（mKhan chen lHo brag pa [Byang chub dpal]）、看纏爹瓦班（mKhan chen bDe ba dpal, 1231-1297）、看纏屹囉二合思巴孺奴（mKhan chen Grags pa gzhon nu, 1257-1315）、看纏莎南屹囉（mKhan chen bSod nams grags pa, 1280-1358）、法尊莎南監藏（Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan, 1312-1375）。」呂澂先生已根據「五世達賴喇嘛聞法錄lNga pa'i gsan yig」勘定各家藏文原名。[53] 值得注意的是，這個師傳系統的最後一位上師「法尊莎南監藏」乃十四世紀下半葉著名的薩思迦派大師，著名史著《西藏王統記》（rGyal rabs gsal ba'i me long）的作者。如此說來，這部《苦樂為道要門》於漢地的流傳最早亦應該是元末明初的事了。

13. 北俱盧洲延壽儀（1-2）

與《北俱盧洲延壽儀》相對應的藏文標題或當作 *sGra mi snyan gyi tshe sgrub kyi cho ga*，藏文文獻中有許多部同名的儀軌，但皆較晚成書，無法與此漢譯文同定。此儀軌中詳列其師傳，其始傳者「號無死羅漢，其師傳與曷吳贊得囉，壽五百歲；其師傳與答耳麻屹囉，壽二百歲；時傳與俄哩思巴（mNga' ris pa）呪師，此師六十歲時傳得此要，壽至一百八十，身力不弱；次傳與也哩加，壽三百歲，皆稱成就，次傳與攝辣屹囉（Shes rab grags）；次傳牙捺悉帝；次傳與擦思結師，壽八十三歲；次傳與養節兒吟纏星吉（'Od zer rin chen seng ge），壽八十歲；次傳看纏布思端巴（mKhan chen Bu ston pa）；次傳與辣馬贍吟巴等己上師。」因無對應藏文原本為依據，一時無法勘定上列所有上師的藏文原名。然因其末傳為布思端大師之弟子，則可以肯定此儀軌之成書年代不應該早於元朝末年。

14. 護持菩提要門（1-2）

53　見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁VI。

以多有觀門、密引定觀門，以及旋輪、藥物等護持菩提要門，傳譯者不詳。

15. 菩提心戒儀，公葛朋上師錄，持呪沙門莎南屹囉譯（1-4）

與《菩提心戒儀》對應的西藏文標題當為 *Byang chub sems kyi sdom pa'i cho ga*，亦有可能作 *Byang chub sems dpa'i sdom pa'i cho ga*，譯言《菩薩戒儀》，或者 *Byang chub tu sems bskyed pa'i cho ga*，譯言《發菩提心儀軌》。此儀軌中說，此法乃「文殊親傳薩思加頂受」，然於《薩思迦全集》中找不到與標題完全相同的原本。公哥朋或即 Kun dga' 'bum 的音譯，他當是一位薩思迦派的上師。

16. 服石（甘露）要門（1-3）

以辨石、取石、攝受、服石、記句、除障、功德和出石處所等八要修服石甘露儀軌，以棄捨輪迴、修善法要門。傳譯者不詳。

17. 大菩提塔樣尺寸法（造塔儀軌名為攝受最勝），卜思端集（1-4）

此乃元代西藏沙魯派（Zha lu pa）佛教大師布思端輦真竺（Bu ston Rin chen sgrub, 1290-1364）所造 *Byang chub chen po'i mchod rten gyi tshad bzhugs so* 的漢譯，此儀軌又名 mchod rten sgrub pa'i cho ga byin rlabs dpal 'bar zhes bya ba，譯言《造塔儀軌名為攝受最勝》。[54] 根據布思端大師之傳記的記載，「他於六十三歲時的陽水龍年（1352）譯《具吉祥米聚塔尺寸》（dPal ldan 'bras spungs kyi chag tshad）、造《大菩提塔尺寸無垢釋》（*Byang chub chen po'i chag tshad dri med 'grel pa*）。」[55] 這部儀軌文書大致可以分成兩大部分，前一部分總說造塔之緣起及其各種佛塔之造型和特點；後一部分則為建造大菩提塔的儀軌，詳說大菩提塔之各組成部分的樣式、尺寸和顏色。而這兩個部分亦各有其不同的經典依據，前一部分的根據是整部佛經中最早提到造塔及各種佛塔之樣式的《律小事》（*'Dul ba phran tshegs kyi gzhi*）。而其第二大部分的來源則是《無垢頂髻疏文》，藏文

54　這部《大菩提塔樣尺寸法》之藏文原文見於 Lokesh Chandra 於1969年編輯出版的《布思端輦眞竺全集》（*Collected Works of Bu ston Rin chen grub*）第十四卷，頁551-557中。

55　見 dGe slong sGra tshad pa 造，《法主一切智布思端譯師傳———一掬花》（*Chos rje thams cad mkhyen pa bu ston lo tsā ba'i rnam par thar pa snyim pa'i me tog ces bya ba bzhugs so*），見於《布思端教法源流》（*Bu ston chos 'byung*）（北京：中國藏學出版社，1988年），附錄，頁355。

作 *gTsug tor dri med kyi 'grel pa*，全名《照普門入光明頂髻無垢觀一切如來心髓與三摩耶陀羅尼疏》（*Kun nas sgor 'jug pa'i 'od zer gtsug tor dri ma med par snang ba de bzhin gshes pa thams cad kyi snying po dang dam tshig la rnam par blta ba zhes bya ba'i gzungs kyi rnam par bshad pa*），作者為 Lhan cig skyes pa' i rol pa（Sahajavilāsa），譯言俱生莊嚴，譯者為 Jayadeva、Tshul khrims brtsegs，譯言戒積。此疏見於《丹珠爾》經的「續部」中，是迄今所見《西藏文大藏經》中最詳細地討論佛塔、特別是菩提塔之種類、樣式、尺寸，以及建塔之地點、用料和相應之儀軌的文書。布思端大師顯然是一位精通造塔儀軌的權威人士，除了這部《大菩提塔樣尺寸法》之外，我們還在他的全集中見到另一部題為《供養佛塔之功德》（*mChod rten la mchod pa byas pa'i phan yon bzhugs so*）的論書，細說建造、供養佛塔以及繞塔轉經之不可思議的功德。另外，Klong rdol 喇嘛所造的一部造塔儀軌亦是根據布思端之傳軌而造的，其標題作 *dPal ldan 'bras spungs kyi mchod rten gyi bkod pa bu lugs ltar bris pa*，譯言《具吉祥米聚塔莊嚴——依布思端傳軌而造》，據稱即抄錄自寫於一幅顯現沙魯派大師布思端之口示的卷軸畫之下方的（文字）（zhva lu bu ston gyi zhal bkod snang ba'i sku thang gi sham du bris pa las zhal zhus so）。再有，於卓尼版《西藏文大藏經》中還見有布思端翻譯的一部題為《說佛塔之性相》（*mChod rten gyi mtshan nyid ston pa*）的經書。可見，布思端對造塔儀軌著意甚深，所以後世所出之造塔儀軌類文獻通常都將他的傳軌作為權威來引用。而《大菩提塔樣尺寸法》出現於《大乘要道密集》這一事實說明，它當於其寫成後不久即被譯成漢文。隨著藏傳佛教於漢地的傳播，元代中原地區已出現了不少藏式佛塔，如元大都（即今北京）的妙應寺白塔等，翻譯布思端的這部《大菩提塔樣尺寸法》於當時當有其現實的需要和實用的價值。[56]

18. 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（1-4）

所謂「勝諸冤敵節怛哩巴」即是 dGra las rnam par rgyal ba Jetāri pa 的音譯，他是印度八十四（五）成道師之一。《成就八十五師禱祝》中記其事云：「講論得勝於他眾，班葛辣國得成就，其名號為節怛哩，上師尊處我敬禮。」[57]　《聖

56　參見沈衛榮，〈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——第二屆西藏考古與藝術國際學術討論會論文集》，謝繼勝、沈衛榮、廖暘主編（北京：中國藏學出版社，2006年），頁77-108。

57　《大乘要道密集》卷4，頁3。

像內置總持略軌》與前述布思端造《大菩提塔樣尺寸法》以及隨後將要提到的八思巴帝師造《略勝住法儀》似為一個專述造塔的獨立的系列。此篇略軌述「欲造大菩提塔或尊勝塔等八塔之時，其內所安**總持神呪應如是書」，對塔之每個部位應當書寫何種總持、神呪、如何書寫作了詳細地說明。遺憾的是，筆者無法找到這部略軌**的藏文原本。於迄今所見研究西藏塔藏的著作中亦未見有人引用過這部儀軌，或許這部由元代番僧莎南屹囉翻譯的印度上師所傳儀軌早已成了海內孤本。[58]

19. 略勝住法儀，大元帝師發思巴述，持呪沙門莎南屹囉譯（1-3）

此略儀之原本當為八思巴帝師造 *Rab tu gnas pa'i phyag len mdor bsdus*，今見於《法王八思巴全集》第2卷，第120號。[59] 所謂「勝住」，藏文作 rab tu gnas pa，即今譯之「開光」，乃指佛塔、像、經作成以後，作壇城為其灌頂、迎神安住的儀軌。有意思的是，rab tu gnas pa 此譯「勝住」，而於前述同樣是莎南屹囉所譯的《大乘密藏現證本續摩尼樹卷》中，它卻被譯成「慶讚」。[60] 仔細對照藏、漢兩種本子，發現莎南屹囉所翻譯的《略勝住法儀》比藏文原本要簡略的多。查藏文本跋可知，這部法儀當曾有兩個不同的本子傳世，最早八思巴帝師是應畏吾兒僧人 Sam gha mitra（**譯言僧伽友**）之請於陰木兔年（1255）撰寫的，其後復因枯嚕布上師（Bla ma Khro phu ba）之請，作了如應增補。此錄莎南屹囉之譯本根據的當是增補前的本子。[61]

20. 總釋教門禱祝，法尊最妙上師之僕攝囉監燦班藏布書（1-4）

根據漢文標題《總釋教門禱祝》筆者嘗試復原其藏文原名，不意導引出一個重大的發現。原來這篇祝禱文乃西藏覺囊派大師、「他空見」之鼻祖 Dol po pa Shes rab rgyal mtshan dpal bzang po（**1292-1361**），亦即此文書中所說的「法尊最妙上師之僕攝囉監燦班藏布」者所作。《總釋教門禱祝》之藏文原名為 *bsTan pa spyi 'grel zhes bya ba'i gsol 'debs*。[62] 以前人們普遍相信，流行於西夏和蒙元時期

---

58 關於塔、像內置總持、舍利的研究，參見 Yael Bentor, "On the Indian Origin of the Tibetan Practice of Depositing Relics and Dhāranīs in Stūpa and Images," *Journal of American Oriental Society*. 115.2, pp. 248-261.

59 《薩思迦全集》卷7，頁36-2-4-38-2-6。

60 見《大乘要道密集》卷3，頁28-29。

61 詳見 Shen Weirong, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans," pp. 79-81.

62 見於其名著《總釋教門——意之明燈》（*bsTan pa spyi 'grel yid kyi mun sel*/ Nya

中國的藏傳密法主要是薩思迦和噶舉派的教法，而這個發現說明實際上就是像覺囊派（Jo nang pa）這樣當時正在形成中的小教派的教法亦曾流傳於中國。當然，攝囉監燦的這部《總釋教門禱祝》出現於《大乘要道密集》中有可能是因為他本人與薩思迦派聯係密切的緣故。他於三十歲之前依止薩思迦派，三十歲以後才改宗覺囊派，倡「他空見」。[63]

（十）大手印要門

1. 新譯大手印不共義配教要門，大巴彌怛銘得哩斡集，果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳，果海密嚴寺沙門惠幢譯（1-12）

銘得哩斡當為 Maitri pa 的音譯，乃與阿底峽同時代的印度密教上師，大手印法的主要祖師之一。[64]　按照普通的說法，大手印法於印度的傳承次第如下：金剛持佛傳與薩囉曷 Saraha，薩囉曷傳與龍樹，龍樹傳與薩斡哩巴（Śrī Śavarīśvara），薩斡哩巴傳與銘得哩斡。[65]　於《西藏文大藏經》中存有兩種銘得哩斡上師所傳大手印法的文書，其中之一是隨後於本集中出現的《新譯大手印金瓔珞要門》，而另一種題為《大手印修法要門起道次第》（*Phyag rgya chen po'i sgrub mtha'i man ngag lam du bslong ba'i rim pa*），列北京版《西藏文大藏經》第5081號。但此《新譯大手印不共義配教要門》大概不是銘得哩斡自己的作品，因為文中出現「是以銘得哩斡師欲令行人了解淺深及優劣，故為上根人引於教證，令人修習甚深之道而得解脫也。」或曰：「銘得哩瓦師隨有情機，漸之與頓，俱許

---

bdon kun dga' dpal ('Bar khams: rNga ba khul par khang, 1996）, pp. 6-18。

63　關於其生平和教法參見阿旺洛追扎巴著，許得存譯，《覺囊派教法史》（拉薩：西藏人民出版社，1992年），頁32；Cyrus Stearns, "Dol-po-pa Shes rab rgyal-mtshan and the genesis of the Gzhan-stong Position in Tibet." *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 44/4 (1995), pp. 829-852; 同氏，*The Buddha from Dolpa* (Albany: State University of New York Press, 1999); Matthew T. Kapstein, "From Kun-mkhyen Dol-po-pa to 'Ba'-mda' Dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of the Prajñāpāramitā." Reason's Traces, *Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2001), pp. 301-316.

64　參見多羅那它著、張建木譯，《印度佛教史》（成都：四川民族出版社，1988年），頁231-232；呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁X-XII。

65　參見 Takpo Tashi Namgyal, *Mahāmudrā, The Quintessence of Mind and Meditation*. Translated and Annotated by Lobsang P. Lhalungpa, Forwarded by Chogyam Trungpa (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001), pp. 116-118.

修習」等語，或當為他人根據銘得哩幹上師所傳演繹成書者。本篇解說佛「以真心義為利上根堪解脫者演說不共大手印無比要門」源流，偏重大手印法義理的詮釋。「其正体分五，一即應揀辨所依之師，二所修善法識其優劣，三了解見宗安住禪定，四捨失定因住寂靜處，五定用無盡昇最上道。」

1. 十種真性（12）

本篇有目而無細文。

2. 水則配時要門（12-13）

本篇為打造銅器，以水漏計時，與時相配而修風息要門。

（十一）大手印要門（下）

1. 新譯大手印頓入要門，果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳，果海密嚴寺沙門惠幢譯（1-2）

此要門大分三段，初見解宗本，分三分，即初法及法性，次心及心性，後虛空自性；次依宗修行分二，初加行方便，後禪定正體；後所生覺受。

2. 大手印赤引定要門（2-8）

此要門起首云：「然此引定亦名大手印赤引導，亦名大手印無文字理，亦名傳理要門，亦名大手印一種主，亦名大手印金剛無比主，斯則心未安者，令得安息；已安息者，令得堅固；堅固者，令得增盛。故又身之坐儀、止息心儀、生覺受儀三種之法，唯斯是矣。」遺憾的是，筆者尚無法同定其藏文原本。本要門說大手印頓入止觀修法，而《西藏文大藏經》中有蓮花戒傳《真性大手印無字要門》（*De kho na nyid phyag rgya chen po yi ge med pa'i man ngag*），然非此要門之所依。文中有引「捺浪巴師云」，即 Nāro pa 師所說者，故當為十一世紀時的作品。北京國家圖書館館藏善本書目中有《大手印無字要一卷》，「元釋莎南屹囉譯，清初錢氏述古堂抄本，與端必瓦成就同生要因得囉菩提手引道要合一冊，十行十八字黑格白口左右雙邊。」[66]　在薩思迦道果法全集目錄中有薩思迦三祖葛剌思巴監藏造《大手印無字要門》。[67]　筆者尚無機緣將此所錄《大手印赤引定要門》與前述兩種

66　《北京圖書館古籍善本書目》（北京：書目文獻出版社，1997年），頁1604、1620。

67　*A Complete Catalogue of Sakya lam 'bras Literatures*, compiled by Lama Choedak T. Yuthok, Title No. 59. ff. 406-419.

漢、藏文本作比較。

3. 大手印伽陀支要門（8文缺）

4. 大手印漸入、頓入要門（9-10）

此要門起首列師承次第云：「然此要門師承次第者，真是究竟明滿傳與菩提勇識大寶意解脫師，此師傳與薩囉曷師，此師傳與薩囉巴師，此師傳與啞斡諾帝，此師傳與辣麻馬巴，此師傳與銘移辏囉悉巴，此師傳與辏麻辏征，此師傳與玄密帝師，此師傳與太寶上師，此師傳於玄照國師。」呂澂先生同定此傳承次第為：「金剛持 rDo rje 'chang，——寶意 Blo gros rin chen，——薩囉巴（小薩囉巴即薩斡哩巴），——啞斡諾帝（即銘得哩斡），——馬巴 Mar pa，——銘移辏囉悉巴 Mi la ras pa，——辏麻辏征 Bla ma blo chen，——玄密帝師，——大寶上師，——玄照，是則『大手印』之通傳。辏征嘗紹發思巴 'Phags pa 之學，三傳而及布思端。今玄照亦為辏征後三輩，則其年代與布思端並，不出元順帝時矣。」[68] 如前所述，由於呂澂先生根本不可能考慮到《大乘要道密集》中收錄有西夏時翻譯的文書，所以作此錯誤對勘。玄照乃西夏國師，故不可能是布思端的同時代人。傳曾為八思巴弟子的 Bla ma blo chen 不可能就是這兒提到的辏麻辏征。銘移辏囉悉巴之弟子中似無稱作 Blo chen 者，而他的傳人絕無可能同時亦為八思巴帝師之弟子。銘移辏囉悉巴最有名的弟子是 sGam po pa bSod nams rin chen 和 Ras chung rDo rje grags pa，而前者常被稱為 Dwags po lha rje，此之所謂辏征或可能就是 lha rje的音譯。而玄密帝師為 sGam po pa 之弟子，則可知西藏密法於西夏之傳播何以如此迅捷的原因了。此《大手印入儀》主要說漸入，分加行、正體、結歸三個階段而修，其中正體復分為離於忻厭、意不修整、無緣之界、無念之体、不亂而住等五個階段。而所謂頓入者，即「入者想念正體五種之理，而不修於加行、結皈，此名頓入也。」

5. 大手印靜慮八法（10-11）

大手印靜慮八法為：豬懷胎、積柳絮、燕歸巢、秤金衡、鳳凰飛、船放鳥、無雲空、寬博如海等。

6. 大手印九喻九法要門（11）

68　見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁XII。

將大手印分為因、道、果三種，然後因復有三、道則有四，果分為二，共九種不同的大手印，分別如貪女伏藏、身與面、稻苗、劫火、初月、日有虧、燈明、海與星、如意珠等。

7. 大手印除遣增益損減要門（12）

此要門簡說「大手印決斷增益、除遣損減，總有十一種義。」

8. 大手印十二種失道要門（12）

此要門簡說「大手印十二種失道」，細分為見解失道三、定之失道三、行之失道三、果之失道三等。

9. 大手印湛定鑒慧覺受要門（13）

此要門簡說大手印湛定、鑒慧、定慧、覺受。湛定、鑒慧各分內外，湛定、鑒慧無分別覺受為定慧，有六種。

10. 大手印八鏡要門（13）

此要門簡說大手印八鏡，分別為：見色眼之明鏡、聽聲耳之明鏡、聞香鼻之明鏡、了味舌之明鏡、澀滑觸之明鏡、有念意之明鏡、無念界之明鏡、無生法身明鏡等。

11. 大手印九種光明要門（14）

此要門簡說大手印九種光明，云：

> 如來真心遍於有情，一切有情本具光明而不了解，籍托九時，方了光明。一嬰孩時光明，二調習時光明，三風入啞斡諾帝時光明，四受主時光明，五喜樂剎那光明，六眠寢時光明，七臨終時光明，八大醉時光明，九悶絕時光明。斯等非是得道，正因依師要門，應須了知。[69]

12. 大手印十三種法喻（14-15）

大手印十三種法喻為：

> 一如虛空高顯，二如虛空寬博，三如日月光明，四如風不可屬當，五如塵極細，六如虹霓之眾色，七如大海底深，八如須彌山堅固，九如蓮花塵不

---

69 《大乘要道密集》卷4，頁14-15。

染，十如金無遷變，十一如利劍能斷，十二如玉清淨，十三如如意珠能遂所求。[70]

13. 大手印修習人九法（15-16）

大手印**修習人九法為：無遷變之信心、正鋈甲之精進、無倫比之妙師、無屬足之要門、無方分之悲心、離邊際之見解、修光明之禪定、行無增減之行、法爾所成之果。**

14. 大手印三種法喻（16）

大手印三種法喻為：因大手印如至金洲、道大手印如芥出油、果大手印如如意珠。

15. 大手印修習行人九種留難（16-17）

大手印**修習行人九種留難分別為：國土、宮室、知友、飲食、見解、禪定、覺受、行、果等。**

16. 大手印頓入真智一決要門（17）

此要門簡說頓入法身、大手印、大智和俱生真智禪定要門。

17. 大手印頓入要門（17-18）

此要門簡說「了自性之理」頓入要門。

18. 大手印四種收心（18）

大手印四種收心為於世事、輪迴、**小乘和於一切有體執著而收其心。**

19. 心印要門（18-19）

乃修大手印定（止觀）要門。此要門雖短，可有一個不短的跋，云：「昔有大師號風捲輪迴，**於天竺國諸勝住處成就師等聽受要門，皆依此宗修習。又大寒林及**金剛座南吉祥山成就佛等亦依此宗**修習。西番中國布當拶巴等處殊勝師等亦依此宗修習。又康斡隆迎所說師等亦依此宗修習。是故師資相承，以心印心正謂此也。」**惜其中所見人名、地名一時皆難勘定。若能卻知「布當拶巴」之地望，**那麼有關**「西番中國」之指謂可得確證。

70　《大乘要道密集》卷4，頁15。

20. 新譯大手印金瓔珞要門，路拶訛辣麻光薩譯（20-23）

於《西藏文大藏經》中有銘得哩斡巴大師的《大手印金瓔珞》（*Phyag rgya chen po gser phreng zhes bya ba*），為瑪爾巴譯師和搠思吉羅古羅思（Chos kyi blo gros，譯言法智）所譯。然其與此所錄《新譯大手印金瓔珞要門》並不一致。呂澂先生考證出此之《金瓔珞要門》實際上是同樣見於《西藏文大藏經》中的題為《金剛歌作法要門明點金瓔珞》（*rDo rje'i mgur bzhengs ba nyams kyi man ngag thig le gser gyi phreng ba zhes bya ba*）的要門的翻譯。此要門全名《吉祥烏氏衍那處修集會輪時四十成就瑜伽行者所唱金剛曲觀想要門明點金瓔珞》（*dPal Udiyanar tshogs 'khor byas pa'i dus su rnal 'byor pa grub pa thob pa bzhi bcus rdo rje bzhengs pa nyams kyi man ngag thig le gser gyi phreng ba*），署名作者為四十成道者（Grub pa thob pa bzhi bcu），見於各種版本的《西藏文大藏經》中。呂澂先生於其書中將此要門之西藏文原文和漢譯文同時列出，以資對照。[71] 對照結果發現，漢譯文實際上很不完整，其中許多段落被略去。而其文首所云其師承次第，則反而不見於藏文原著中。

21. 師承等處奉集輪儀（23-25）

此乃觀想向傳大手印法次第相承上師奉獻集輪作供養儀軌。其所列師承上師為大師薩斡哩巴、大使銘得哩斡、大師金剛手、巴波無生、末則囉二合孤嚕、大師辏麻瞻、大師智金剛等，這個師承系列似將見於《大手印漸入頓入要門》和《金瓔珞要門》中的兩個師承次第作了綜合，中間所闕者為玄密帝師，而其所謂辏麻瞻者或當即是指辏麻辏征。

22. 大手印纂集心之義類要門（25-26）

此要門大分五段，一了達見解宗本，二禪定覺受繫屬，三行行味均周備，四捨離決定過失，五要門相續傳受。

23. 那彌真心四句要門（26）

此要門文分四段，一心之本體，二心之自性，三心之記句，四心之迷惑。

71　見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁門1-7。

三、《大乘要道密集》的成書年代

《大乘要道密集》被指稱爲「元發思巴上師輯著」，其編印者蕭天石先生說，藏密「又在元朝有忽必烈大帝之聖師發思巴傳入中國，撮取大乘奧秘修法，廣爲宏化；其所選輯著錄、用爲傳法教本之大乘要道密集一書，歷明清兩代以迄於今，均被尊爲密宗聖典」。然「此希世聖典，則自元以來，仍被私家庋藏者，視同天書，守爲至寶，不肯輕易示人！不但學人尋求不得，即學密乘已有根柢者，亦百難一見。罔言予人參究也。」[72]　所以後人對《大乘要道密集》的來歷事實上並不清楚，說其是元朝帝師八思巴「輯錄」不過是臆測，或借其名頭而已。從前文對密集內容的介紹來看，眞正屬於八思巴帝師個人的作品只有四個短篇而已，於全集中所佔比重甚小。密集中所收文書的作者中有著名的沙魯派大學者布思端輩眞竺和《西藏王臣記》的作者、薩思迦班智達之後最著名的薩思迦派大學者法尊莎南監藏等上師，他們都是在八思巴圓寂以後才出生的。所以，八思巴帝師絕不可能是《大乘要道密集》的「輯錄者」。

呂澂先生當年尚不知有黑水城漢文藏傳佛教文書的存在，故不可能考慮到《大乘要道密集》中的那些法本有的可能是西夏時代的譯本。他提出「《大乘要道密集》中各種譯本皆無年代題記。今從譯文譯師攷之，大約出於元代大德至正之際，其證有三：一，密集卷三寶昌傳譯《解釋道果逐難記》引《文殊眞實名經》云。『過去正覺等已說』，又卷四惠幢譯《大手引配教要門》引《文殊眞實名經》云，『決定出於三乘者，住在於彼一乘果』，皆用元代釋智所譯《聖妙吉祥眞實名》之譯文。釋智譯本在大德十一年以前即已收入弘法寺大藏。其後，至大初，沙囉巴不愜釋智之譯，又重出《文殊最勝眞實名義經》，參酌梵籍，改正名句，頗雅訓可誦。寶昌惠幢引眞實名經譯文不用沙囉巴所翻者，當是時代在前未及見之也，故寶昌惠幢二家之譯，最遲亦應在大德年間。 二，密集中莎南屹囉所譯之籍獨多」，而他「卒於元順帝至正十七年（西曆公元1357年）。其資莎南監藏生於元仁宗皇慶元年，卒於明太祖洪武八年（公元1312-1375）。故沙南屹囉之翻譯傳授，當在至正年間。三，密集卷四有大菩提塔樣尺寸法一種，爲布思端 bu-ston 所著。」而此書之作「在布思端六十三歲壬辰年，即至正十二年（公元1352年），故兩書之譯最早亦應在至正十二年以後。」[73]　毫無疑問，呂澂先生上述分析很有道理，《大乘要道密集》的成書不可能早於元末，其中的一些諸如布思端和覺囊派大師攝囉監燦

---

[72]　語見蕭天石，「影刊大乘要道密集例言」，《大乘要道密集》，頁1。

[73]　參見呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁V-VII。

班藏布所造文書還極有可能是元以後翻譯的，否則它們當一經寫成就馬上於漢地傳譯了。但是，寶昌傳譯《解釋道果逐難記》和惠幢譯《大手引配教要門》不可能是元代大德、至正年間所譯，而應當是西夏時代的作品。兩譯引《眞實名經》用釋智譯文一條不足以證明它們是元代譯作。最近，卓鴻澤先生提出釋智（慧）所譯《文殊最勝眞實名義經》實際上是西夏時代的作品，而且其根據的原本不是梵文本，而是西藏文本。[74]　他的這個說法爲我們解決了一個晚近處理新發現西夏時代文獻時遇到的一個難題。於銀川郊外拜寺溝西夏方塔中所獲得漢文文獻中有一部殘破的佛教文書，編號爲 F036。因首尾不全，無明確標題，故錄者暫將其定名爲《初輪功德十二偈》。後有專家考證「此經未爲歷代經錄所記載，也不爲歷代大藏經所收，是研究西夏佛教和我國佛教的新資料」。[75]　事實上，這部所謂的《初輪功德十二偈》即是釋智所譯《聖妙吉祥眞實名經》的殘本。如果按通常所認爲的那樣，釋智爲元人，那麼經各科專家認眞認定的拜寺溝方塔爲西夏時代方塔就不見得是事實了。至少其內藏的文獻應該是元代東西。但若如卓博士所言，釋智是西夏時代人，那麼拜寺溝西夏方塔的眞實性反而可以因爲其中出現了他所譯的《聖妙吉祥眞實名經》而獲得肯定了。事實上，《大手印不共義配教要門》中不止一次引《眞實名經》，其另一處引文作「准眞實名云：了解見宗無迷惑，一切錯謬皆棄捨」，而這一句於釋智的譯本中作：「成就究竟無錯謬，一切謬解皆捨離」， 二者顯然不相一致。此外，《大乘要道密集》之《新譯大手印頓入要門》中亦引「文殊眞實名云：即以刹那大勝慧，覺了任持一切法，現前了解一切法，牟尼實際最上義，不動極善淨自体。又云：若能了解內心体性，一念得証究竟明滿」。[76]　與此相應的段落於釋智的譯本中作：「廣大智慧刹那中，解持諸法無遺餘，現解一切諸法者，勝持寂默眞實際，殊勝不動自性淨」， 以及「彼諸刹那現了解，亦解刹那諸有義」。這兩處引文不但與釋智所譯不同，而且亦與今見於漢文《大藏經》中的其他三種漢譯文不同，它們應當是譯者根據藏文原本自行翻譯的。可見，我們沒有理由因此而將《新譯大手印頓入要門》和《大手印不共義配教要門》的譯成年代確定在元大德、至正之際。還有，《大乘要道密集》之《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》中引「《文殊眞實名（經）》云：大供養者是大痴，以愚癡心如愚痴」，同一句子於釋智所譯《聖妙吉祥眞實名經》中作「大供養者是大痴，亦愚癡心除愚痴。」雖然

74　Hoong Teik Toh, “Tibetan Buddhism in Ming China.” Dissertation for Harvard University, 2004, pp. 23-33.

75　參見《拜寺溝西夏方塔》，頁180-193。

76　《大乘要道密集》卷4，《新譯大手印頓入要門》，頁3。

二者或爲同一來源，但其第二句中有「以」或「亦」兩個字的不同。有意思的是，於拜寺溝西夏方塔中發現的《聖妙吉祥眞實名經》殘本中此句作：「大供養者是大痴，亦……」，與見於漢文《大藏經》中釋智所譯《聖妙吉祥眞實名經》中的文字完全一致，儘管其中的「亦」字從文意來看似不如「以」字來得妥當。這大概可以用來證明見於西夏方塔中的《聖吉祥眞實名經》殘本確實就是釋智的譯本，而後者不是元代、而是西夏時代的作品。

不管《大乘要道密集》是否編集成書於元代，集中所錄文書至少有一半應當是西夏時代的譯文。其中有關「道果法」的幾個長篇如《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》、《解釋道果語錄金剛句記》都應當是西夏時代的作品，因爲其傳譯者都可確定爲西夏時代的人，玄密帝師是迄今所知有數幾位西夏帝師中的一位。而在黑水城出土西夏文文獻中亦有一部《道果語錄金剛句之解具記》，當即是《解釋道果語錄金剛句記》的西夏文譯本，漢譯和西夏文譯本當於同時代完成。[77]　集中另一個長篇《解釋道果逐難記》爲「甘泉大覺圓寂寺沙門寶昌傳譯」、大禪巴師所集。而大禪巴乃康法師，即康薩悉結瓦極喜眞心師，即款氏薩思迦瓦公哥寧卜（’Khon Sa skya ba Kun dga’ snying po，1092-1158）的弟子。從年代來看，作爲這位薩思迦初祖的弟子，大禪巴師只可能是西夏時代的人，而不可能是元代的人。薩思迦瓦公哥寧卜曾造有十一部解釋《道果語錄金剛句》的釋文，其弟子於西夏傳譯《解釋道果語錄金剛句記》和《解釋道果逐難記》當不難解釋。除此之外，《大乘要道密集》中的《無生上師出現感應功德頌》（馬蹄山修行僧拶巴座主依梵本略集）[78]　和一系列有關「大手印法」的短篇儀軌文書亦可以確定爲西夏時代的作品，例如《新譯大手印不共義配教要門》、《新譯大手印頓入要門》、《大手印引定》（大手印赤引導、大手印赤引定要門）、《大手印伽陁支要門》、《大手印靜慮八法》、《大手印九喻九法要門》、《大手印除遣增益損減要門》、《於大手印十二種失道要門》、《大手印湛定鑒慧覺受要門》、《大手印八鏡要門》、《大手印九种光明要門》、《大手印十三種法喻》、《大手印修習人九法》、《大手印三種法喻》、《大手印修習人九種留難》、《大手印頓入眞智一決要門》、《大手印頓入要門、心印要門》、《新譯大手印金瓔珞等四種要門》等。其中《大手印三種法喻》、《大手印定引導略文》之西夏文譯本亦見於黑水城出土西夏文文獻中，故

77　西田龍雄，《西夏文華嚴經》，（京都，京都大學文學部，1977年），No. 076，頁 24；*Tibetan Tripitaka*. No. 2284, *Lam ’bras bu dang bcas pa’i rtsa ba rdo rje’i tshig rkang*.

78　《聖妙吉祥眞實名經》的譯者釋智亦來自馬蹄山。

可爲說明其爲西夏時代譯本之佐證。[79]　《大手印伽陀支要門》中記其傳承系統如下：「此要門師承次第者，眞實究竟明滿傳與菩提勇識大寶意解脫師，此師傳與薩囉曷師，此師傳與薩囉巴師，此師傳與啞斡諾帝、此師傳與辣麻馬巴，此師傳與銘移辣囉悉巴，此師傳與辣麻辣征，此師傳與玄密帝師，此師傳與太寶上師，此師傳與玄照國師。」[80]　《新譯大手印金纓絡等四種要門》中亦記其傳承如下：「其師承者，薩斡哩巴師（Śāvāripa）傳與銘得哩斡師（Maitri pa），此師傳與巴彼（波！）無生（Bal pa skye med）師，此師傳與末則囉二合孤嚕師（Vajraguru，金剛上師），此師傳與玄密帝師，此師傳與智金剛（Ye shes rdo rje）師，此師傳與玄照國師。」玄密帝師、智金剛、玄照國師等都是西夏時代著名的僧人，故亦可以確定這些簡短的大手引修習要門都出於西夏時代。[81]

《大乘要道密集》中的另一半文獻當確實是元代的譯本，其中有持咒沙門莎南屹囉所譯九篇文書，均屬薩思迦派之道果法。我們對這位譯師的來歷不甚了了，按照元代音譯慣例，莎南屹囉可還原爲 bSod nams grags。《大乘要道密集》卷4《苦樂爲道要門》載此法之傳承如下：「此師傳者，世上無比釋迦室哩二合班的達，枯嚕布洛拶呃、看纏洛不囉二合巴、看纏爹呃班、看纏屹囉二合思巴孺奴、看纏莎南屹囉、法尊莎南監藏。」[82]　呂澂先生據此認爲：「按《苦樂爲道要門》屬於百八通軌，故五代達賴喇嘛《聞法錄》lnga pa'i gsan yig 亦嘗記其傳承，與《密集》所載大同，今據以勘定各家藏文原名如次：Kha che pan chen (Śakyasrībhadra)、Khro lo、lHo brog pa、Grags pa gzhon nu、bSod nams grags pa、Bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan。復檢嘉木樣《西藏佛教年表》*bstan rtsis re mig*，莎南屹囉（福稱）卒於元順帝至正十七年（西曆公元1357）。其資莎南監藏生於元仁宗皇慶元年，卒于明太祖洪武八年（公元1312-1375）。故莎南屹囉之翻譯傳授，當在至正年間。」[83]　而陳慶英先生認爲這個傳承系列當就是迦什彌羅班智達之教法傳承中的曲龍部，歷任法師爲 mKhan chen Byang chub dpal、bDe ba dpal（1235-1297）、Grgas pa gzhon nu（1257-1315）、bSod nams grags

---

79　西田龍雄，《西夏文華嚴經》，No. 55-56，頁 21。

80　《大乘要道密集》卷4，《大手印伽陀支要門》，頁9。

81　參見陳慶英，〈大乘玄密帝師攷〉，《佛學研究》，No. 9（北京，2000年），頁138-151。

82　《大乘要道密集》卷4，《苦樂爲道要門》，頁2。

83　呂澂，《漢藏佛教關係史料集》，頁VI。

pa。[84]　呂、陳二位先生所列的這兩個傳承系列互相之間並不完全一致，但顯然都與《苦樂爲道要門》中所載的那個傳承系列有關。然他們認定元代的那位著名譯師莎南屹囉就是這兒提到的這位同名上師，則尚缺乏證據。從這兩個傳承系列來看，其中的莎南屹囉曾是布思端輦眞竺和《西藏王臣記》的作者、薩思迦派大學者法尊莎南監藏二人的上師，[85]　除了和元代的這位譯師同名之外，我們沒有其他證據可以確定他們就是同一個人。如果眞能證明這麼重要的一位西藏佛學大師同時亦是一位精通漢文、曾於漢地傳播藏傳密法的大譯師的話，那實在是漢藏佛教文化交流史上值得大書特書的一件事了。莎南屹囉對於藏傳佛教於漢地傳播所作貢獻實在可以和吐蕃時代漢藏兼通的大譯師法成相媲美。值得注意的是，莎南屹囉翻譯的藏傳密教文書顯然還不止於收錄進《大乘要道密集》中的這些文獻。現藏於臺灣故宮博物院的明代正統四年泥金寫本長篇藏密儀軌《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥喜金剛集輪甘露泉》亦都是莎南屹囉的作品，前者署名「大元帝師發思巴述、持咒沙門莎南屹囉譯」，而後者則僅署「持咒沙門莎南屹囉二合集譯」。[86]　於北京國家圖書館的善本書目中，我們亦見到了他翻譯的《端必瓦成就同生要》、《因得囉菩提手印道要》、《大手印無字要》、《喜金剛中圍內自受灌儀》等多種藏傳密教儀軌文書。[87]　這說明莎南屹囉的譯作至少還曾於明初宮廷中流傳。北京圖書館中收藏的元代藏傳佛教文獻還有同樣亦見於《大乘要道密集》中的莎南屹囉譯《密哩斡巴上師道果卷》，以及釋雲等譯《新譯吉祥飲血壬集輪無比修習母一切中最勝上樂集本續顯釋記》、失譯《吉祥喜金剛本續王後分註疏》、《修習法門》等。這些密教文獻多半爲明抄本，有些還是清初錢氏述古堂抄本。[88]　這表明元代所傳藏傳密法並沒有因爲元朝被推翻而中止，而曾繼續於明、清兩代的宮廷中傳播。此外，臺灣故宮博物院現藏佛經中除了上述《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥喜金剛集輪甘露泉》爲元朝所譯藏傳佛教文書外，還有一部題名爲《大乘經咒》、共有四卷的

84　陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，頁59-60。

85　有關法尊莎南監藏的生平參見 Per K. Sørensen, *Tibetan Buddhist Historiography, The Mirror illuminating the Royal Genealogies, Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994), pp. 28-34.

86　參見《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年），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。

87　《北京圖書館善本書目》（北京，1987年），頁1604。

88　《北京圖書館善本書目》，頁1604，1620。

文書，匯錄了多種不常見的經咒。其中的《大悲觀自在菩薩護持經咒》和《佛頂尊勝護持經咒》不見於現存的漢文《大藏經》中，它們竟然就是現僅見於俄藏黑水城出土文獻 TK164、165 號中的西夏新譯佛經《聖觀自在大悲心護持功能依經錄》和《勝相頂尊總持功能依經錄》。見於《大乘經咒》中的這兩部經咒雖然標題與黑水城出土文書中的兩部西夏新譯佛經不同，但內容完全一致。正文前還分別附有永樂十年所製「御序」。[89] 這充分說明西夏、蒙元時代所譯的藏傳密教文獻曾多見於明初宮廷之中，並得到了明初皇帝的重視和推廣。於是觀之，《大乘要道密集》於明代成書的可能性實在不可排除。而見於《大乘要道密集》中的文書《苦樂爲道要門》所列傳承序列中出現了卒於明洪武八年的法尊莎南監藏的名字，這或表明《大乘要道密集》中的譯文不見得都是在元亡以前譯成的，有的甚至可能是在明代譯成的。同樣的情況亦出現於緊接著《苦樂爲道要門》的另一個短篇儀軌《北俱盧洲延壽儀》中，其中所列傳承一直到布思端大師之弟子辣麻瞻哈巴爲止。[90] 這表明它亦可能譯成於元以後。要完全確定《大乘要道密集》成於何時、出於何人之手恐怕是沒有可能了，但說其爲西夏、元代所傳藏傳密法之結集則大致不錯。

四、《大乘要道密集》所傳藏傳密法內容略評

南懷瑾先生於《影印大乘要道密集跋》中說：「夫《大乘要道密集者》，一一揀擇歷來修持要義，分付學者，彙其修證見聞，總爲斯集。其法以修習氣脈、明點、三昧眞火，爲證入禪定般若之基本要務，所謂即五方佛性之本然，爲身心不二之法門也。唯其中修法，雜有雙融之欲樂大定，偏重於藏傳原始密教之上樂金剛、喜金剛等爲主，終以解脫般若、直指見性，以證得大手印爲依歸。若以明代以後，宗喀巴大師所創之黃教知見視之，則形同冰炭。然衡之各種大圓滿、各種大手印，以及大圓勝慧、六種成就、中觀正見等法，則無一而不入此範圍。他如修加行道之四灌頂、四無量心、護摩、遷識（頗哇）往生。菩提心戒、念誦瑜伽等，亦無一不提玄鈎要，闡演無遺。但深究此集，即得密乘諸宗寶鑰，於以上種種修法，可以瞭然其本原矣。至於文辭簡潔，迻譯精明，雖非如鳩摩羅什、玄奘大師之作述，而較之近世譯筆，顚倒難通者，何啻雲泥之別。集中如道果延暉集、吉祥上樂輪方便智慧雙運道、密哩斡巴上師道果集等，皆爲修習喜樂金剛，成就氣脈明點身通等大法之護持。如修習自在擁護要門，修習自在擁護攝受記，則爲修六成就者之綱維。如

---

89 詳見臺灣故宮博物院網頁：www.npm.gov.tw/dm/buddhist/b/b.htm。

90 《大乘要道密集》卷4，《北俱盧洲延壽儀》，頁2。

大手印頓入要門等，實乃晚近所出大手印諸法本之淵源。其他所彙加行方便之道，亦是鉤提精要，殊勝難得。」先生雖非藏傳佛教史家，但他對《大乘要道密集》所作上述評價可謂妥當。《大乘要道密集》確實是一部不可多得的珍本藏傳密教文獻，它不但是修藏傳密法之行者難得的修法指南，而且亦可幫助研究藏傳佛教史的學者去除西夏、蒙元時代藏傳佛教於內地傳播之歷史的一頭霧水。

從前面所作各篇內容解題來看，《大乘要道密集》最集中、最重要的內容是薩思迦派的道果法，所以陳健民上師將其重新定名爲《薩迦道果新編》亦未嘗不可以。但集中四卷的排列事實上並非如陳上師所說得那樣雜亂無章，而有其內在的邏輯。集中之前三卷實際上全部是有關道果法的修法儀軌，儘管它們中有的直接是對《道果金剛根本句》的釋論，而有的是對《喜金剛本續》、《勝樂金剛本續》的釋論，而且它們出自不同的法師之手，翻譯的年代亦有先有後。集中的第四卷則由各種包括沙魯派、覺囊派法師所造雜法和噶舉派的大手印法儀軌組成。前三卷中這些關涉道果法的文書當皆爲薩思迦前五祖及其弟子之著作的傳譯文，儘管我們目前能確認的尚只有薩思迦第三、四、五三位祖師的作品。其中復以薩思迦第三祖「大瑜伽士名稱幢」，即葛剌思巴監藏的作品最多，共有十篇之多。它們是：1.《密哩斡巴上師道果卷：引上中下三機儀》；2.《攝受承不絕授灌記文》；3.《含藏因續記文》；4.《座等略文》；5.《贖命法》；6.《金剛句說道時受灌儀》；7.《四量記文》；8.《除影瓶法》；9.《截截除影法》；10.《大乘密藏現證本續牟尼樹卷》。其中除了第十种乃《喜金剛本續》的長篇釋文外，[91] 其餘全是短篇儀軌。我們有幸在《法尊葛剌思巴監藏（名稱幢）全集》中找到了與上列十種文書中分量最大的兩種文書，即《大乘密藏現證本續牟尼樹卷》和《攝受承不絕授灌記文》，對應的藏文原本。其他的幾種文書或當爲其全集中某長篇文書中的一個部分，或者見於其未被收入其全集的作品中，尚待同定。史金波先生提出名稱幢的這幾篇文書有可能是西夏時期的譯文，因爲「在俄藏黑水城文獻中發現有西夏文藏傳佛教經典《吉有惡趣令淨本續之干》中，其集、譯者題款爲『羌中國大默有者幢名稱師集，瑞雲山慧淨國師沙門法慧譯。』而這位幢名稱師即當是《大乘要道密集》中的名稱幢師。」[92] 毫無疑問，西夏文文獻中的幢名稱師確實應當就是《大乘要道密集》中的名稱幢師，即薩思迦第三祖葛剌思巴監藏。史先生提到的這部西夏文的《吉有惡趣令淨本續之干》當是藏文 *dPal ldan ngan song*

91　《大乘要道密集》卷3，《大乘密藏現證本續牟尼樹卷》，頁1-30。

92　見史金波，〈西夏的藏傳佛教〉，《中國藏學》，第1期（總第57期）（北京，2002年），頁48-49。

sbyong rgyud kyi spyi don 之翻譯，漢譯當作《淨治惡趣續總義》，現見於《法尊名稱幢全集》第94號。[93]　這不但證明薩思迦三祖的作品早已於西夏流傳，而且還說明於西夏流傳的名稱幢的作品大概有許多已經失傳，至少沒有被輯錄進《大乘要道密集》之中。當然我們亦不能據此就說見於《大乘要道密集》中的所有名稱幢師的著作都是西夏時代翻譯的，因爲其中有好幾篇標明爲持咒沙門莎南屹囉所譯，故應當是元代的作品。

《大乘要道密集》中收錄的八思巴帝師本人的作品共有四篇，它們是《觀師要門》、《彌勒菩薩求修》、《畧勝住法儀》、《修習自在擁護要門——（最極明顯）》，都是短篇的修習儀軌。除了最後一篇《修習自在擁護要門》外，其他三篇的藏文原本都已經在《八思巴法王全集》中找到。屬於八思巴帝師叔父薩思迦班智達的作品亦有四篇，它們是：《授修習敕軌》、《五緣生道》、《大金剛乘修師觀門》、《修習自在密哩呾巴讚嘆》。這四篇譯文的藏文原本亦都已經在《薩思迦班智達貢葛監藏全集》中找到。[94]　不難發現，這些被翻譯成漢文的八思巴和薩思迦班智達的著作顯然均不能算是這兩位大師的主要作品。《薩思迦班智達全集》共收錄114種著作，其中只有十七篇是達到或超過十頁的長篇，但其中沒有一篇被譯成漢文。作爲西藏歷史上最偉大的學者之一，薩思迦班智達的主要貢獻在於他對印度佛學思想、義理的系統詮釋和對因明等佛學工具的精深研究，他的五部最著名的作品都是有關哲學和因明的著作，[95]　其中沒有一部見於

93　《吉有惡趣令淨本續之干》之題款爲「羌中國大默有者幢名稱師集」，譯成標準的漢語當作：「西番中國大瑜伽士名稱幢師。」這或可爲解決西夏時代文獻中多次出現的「西番中國」或「中國」之指屬的爭論提供線索。史金波先生提出此之所謂「中國」指的是吐蕃，著、譯者名前冠有「中國」者皆吐蕃人；陳慶英先生則提出「中國」是西夏人的自稱；而孫昌盛先生認爲這兩種觀點都有不妥之處，「中國」二字不應指一個具體的地方，而是代表一個理想的王國或者說是佛教聖地。見史金波，〈西夏的藏傳佛教〉，頁40；陳慶英，〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，頁60-61；孫昌盛，〈西夏文佛經《吉祥遍至口和本續》題記譯攷〉，《西藏研究》，第2期（拉薩，2004年），頁67-68。從「西番中國大瑜伽士名稱幢師」這個例子來看，「西番中國」指的無疑就是西藏，或「西番」、「吐蕃」，這裡的「中國」有可能就是藏文 dbus yul，即「中國」的對譯。

94　對《大乘要道密集》中所錄八思巴、薩思迦班智達著作的勘同和解釋見 Shen Weirong, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans."

95　參見 David P. Jackson, *The Entrance Gate for the Wise (Section III): Sa-skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramana and Philosophical Debate* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1987), Vol. 1, pp. 57-58.

《大乘要道密集》之中。八思巴帝師的著作中已被譯成漢文而廣爲人知的是他爲眞金皇太子所造佛法便覽《彰所知論》（*Shes bya rab gsal*），它沒有被收入《大乘要道密集》之中。此外，今見於《大正藏》中署名爲「元帝師苾芻拔合思巴集」的作品還有《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》兩種，它們亦都不見於《大乘要道密集》中。見於集中的薩班和八思巴叔姪的這幾部文書都只是短篇儀軌，且都直接與薩思迦派的道果法的具體修習相關。他們二人的作品中當時被譯成漢文的很有可能不止這些，如前述臺灣故宮博物院藏明代正統四年泥金寫本《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥喜金剛集輪甘露泉》亦都是八思巴的作品。見於北京國家圖書館的善本書目中的《喜金剛中圍內自受灌儀》亦署名爲「元釋發思巴集，釋莎南屹囉譯」。《大乘要道密集》的收集者大概是僅將八思巴作品中與道果修習直接有關的儀軌收集了進來。不管是西夏人，還是蒙古人以及畏兀兒人，他們均偏愛藏傳密教，他們最樂於接受和修習的無疑都應當是見於《大乘要道密集》中的那些儀軌，而不會是薩班的那些有關佛學義理和因明的東西。於元代被譯成漢文的藏傳佛教儀軌文書中有的亦同時被譯成回鶻語，例如薩班的《大金剛乘修師觀門》一書的回鶻語譯本至今猶存。[96]

從以前所掌握的資料看，曾經於西夏傳法的西藏喇嘛主要是噶舉派（bKa' brgyud pa）的上師，我們迄今知道的幾位帝師如 gTsang po pa dKon mchog seng ge、**'Ba' rom pa Ras pa Sangs rgyas ras chen**、[97] 賢覺帝師、[98] 大乘玄密帝師等，[99] 似均爲噶舉派上師。從《大乘要道密集》透出的信息來看，薩思迦派上師顯然亦曾活躍於西夏王朝內。如《解釋道果語錄金剛句記》和《解釋道果逐難記》的「集者」大禪巴本人就是薩思迦初祖公哥寧卜的弟子。而薩思迦三祖葛剌思巴監藏

96　Kara and Zieme, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrināmasamgīti.*

97　參見 Sperling, "Lama to the King of Hsia." *The Journal of Tibet Society* 7 (1987), pp. 31-50；idem, "Further remarks apropos of the 'Ba'-rom-pa and the Tanguts." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 57 (1), (2004), pp. 1-26；劉國威，〈巴絨噶舉以及它在青海的發展〉，《當代西藏學學術研討會論文集》（臺北：蒙藏委員會，2004年），頁620-654。

98　Sperling, "Lama to the King of Hsia." *The Journal of Tibet Society* 7 (1987), pp. 31-50; Dunnell, Ruth. "The Hsia Origins of the Yuan Institution of Imperial Preceptor." *Asia Major* 5 (1992), pp. 85-111.

99　陳慶英，〈大乘玄密帝師攷〉。

的一位弟子名 gCung po ba Jo 'bum 亦曾當過西夏國王的上師（mi nyag rgyal rgod kyi bla mchod）。[100] 這位 gCung po ba 被人稱爲國師 Guk shi Jo 'bum ma，曾是薩班的上師，薩班還曾特別爲他造《上師瑜伽》。[101] 薩班本人亦與西夏王室有過交往，他受蒙古王子闊端之邀前來漢地後的主要活動地區涼州（今甘肅武威）於當時就屬西夏地區，在他的全集中我們見到了他寫給西夏名爲「具吉祥大樂天成」（dPal sde chen lHun gyis grub pa gtsug lag khang）之寺院的一封信。[102] 再有，西夏王室的一支於西夏王國滅亡後徙居鄰近薩思迦的後藏拉堆羌（La stod byang）地區，很快成爲受薩思迦帝師倚重的烏思藏十三萬戶之一。這些史實均說明，薩思迦派於蒙元時期最得蒙古皇帝寵信並非偶然，他們早已和西夏王室之間有過密切的關係，其上師於西夏傳播藏傳密法的歷史中曾扮演過重要的角色。

薩思迦派之教法於西夏時代已廣爲傳播之事實亦可從拜寺溝西夏方塔中出土的西夏、漢文佛教文獻中得到證明。於該塔中出土的最重要的西夏文佛教文獻是《吉祥遍至口和本續》及其多種釋文。而《吉祥遍至口和本續》即西藏文 *dPal kun tu kha sbyor zhe bya ba'i rgyud* 的譯文，元譯《三菩怛續》，乃薩思迦道果法所依賴的最重要的幾部怛特囉之一，所以《大乘要道密集》所集幾部有關道果修法的釋論中它常常被援引。薩思迦派歷輩祖師都極爲重視《三菩怛本續》，於他們的著作中都包括有對這部本續的釋論。顯而易見，《吉祥遍至口和本續》被翻譯成西夏文當與薩思迦派傳播的道果法有直接的關聯。而方塔中出土的兩部漢文寫本文書則均與喜金剛和上樂金剛之修習有關，它們同樣亦應當是屬於薩思迦派的文獻。其中編號爲 F041、擬名爲《修持儀軌》的抄本當是薩思迦所修喜金剛本續本尊形嚕割（Heruka）金剛修法，而編號爲 F042、擬名爲《吉祥上樂輪略文等虛空本續》者，實當不是其本續之原文，而是此本續的一部釋論。《吉祥上樂輪略文等虛空本續》見於《西藏文大藏經》，原標題作 *dPal bde mchog nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud kyi rgyal po zhes bya ba*，譯者是 Jñānavajra。[103] Jñānavajra 大概亦就是漢文譯本中所說的「國師知金剛」。[104] 從其文中所用譯語來看，它與《大

---

100 《薩思迦世系史》，41b。

101 *Bla ma'i rnal 'byor gug shi jo 'bum ma*，見於《薩思迦班智達全集》，No. 42，頁343-4-1–345-1-4；其跋作：bla ma'i rnal 'byor sa skya pandi tas gug shi jo 'bum gyi don du sbyar ba'o.

102 *Mi nyag gi rgyal khams su gnang ba'i yi ge*，見於《薩思迦班智達全集》，No. 42，頁337-2-1–338-1-2.

103 見於《西藏文大藏經》，德格版，第416號，十萬怛特囉部，Ga. 261b2-263a7。

104 《拜寺溝西夏方塔》，頁243。知金剛，藏文名字作Ye shes rdo rje，印度法師，生平

乘要道密集》中所錄諸道果法文書如《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》等完全一致，所以它當亦是薩思迦派所傳文書。

值得一提的是，儘管薩思迦派的大師如薩思迦班智達乃以擅長佛教義理和因明著稱的顯教大師，但薩思迦派所傳「道果法」是爲不同根器之行者設計的一套複雜的修行系統，其中亦包括男女雙修等秘密修法。薩思迦派說依「行手印」、「記句手印」（dam tshig phyag rgya）、「法手印」和「大手印」等四種手印修欲樂定，強調「在家人依行手印入欲樂定（指男女雙修），若出家者依餘三印入欲樂定」。《大乘要道密集》中的兩部有關「道果法」的長篇文書，即《解釋道果金剛句記》和《解釋道果逐難記》都是對被薩思迦派視爲根本大續、亦是「道果法」之根本所依的《喜金剛本（王）續》（*Kye'i rdo rje zhes bya ba rgyud kyi rgyal po*）的解釋。於這兩部解釋《道果金剛句》（*Lam 'bras bu dang bcas pa'i rtsa ba rdo rje'i tshig rkang*）的作品中，以及於另一部元譯同類作品《道果延暉集》中，都曾論及以男女雙修爲內容的欲樂定修法。由此推測，番僧於元代宮廷中所傳的「秘密大喜樂法」當與薩思迦派所傳「喜金剛續」，即 *Hevajra Tantra*，有直接的關係。《元史．釋老傳》中說：「歇白咱剌，華言大喜樂。」[105]　而「歇白咱剌」顯然就是Hevajra之元代漢語音譯。薩思迦派所傳道果法所依持的《喜金剛本續》、《吉祥勝樂本續》（*bDe mchog 'byung ba zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po chen po*）和《三菩怛本續》、《四座本續》等都傳男女雙修之欲樂定。《大乘要道密集》中的《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》詳細解釋上樂，即勝樂本續之方便、智慧雙運，即男女雙修法，文中對密乘之修法，特別是男女雙修法，從宗教意義、修法程式、功德、與其他修法之關係等各種角度作了詳細而明確的闡述，是一部不可多得的密宗修法簡明教科書。從這些文書有的傳譯自西夏時期這一事實可知，包括男女雙修在內的秘密修法不是從元末宮廷開始傳播的，而是早在西夏時代就已經開始流傳了。若要還被妖魔化了的元末宮廷番僧所傳「秘密大喜樂法」的本來面目，我們就有必要對《大乘要道密集》中所述道果法中有關修欲樂定的內容追根究底，查它個水落石出。

《大乘要道密集》中所錄文書除了「道果法」以外，另一大類即是「大手印法」。儘管其篇目繁多，但實際上分量不大。藏傳佛教各派各有其特殊的傳世要門（man ngag），例如薩思迦派的要門即是「道果法」，寧瑪派的要門是「大圓滿

時代較阿底峽稍後。參見《印度佛教史》，頁237。

105　《元史》卷221，《釋老傳》。

法」，而噶舉派的傳世要門就是「大手印法」。故說到「大手印法」，一般都把它歸入噶舉派所傳的教法。然而，由於薩思迦派的前期祖師同樣亦曾隨噶舉派祖師瑪爾巴譯師等學、修大手印法，故薩思迦派的修法中亦夾雜有許多大手印法的成分。例如見於《大乘要道密集》中的多篇有關修《捺擺六法》的短篇儀軌，就不像是噶舉派的傳軌，而更應當是薩思迦派所傳。《捺擺六法》乃以十一世紀印度密法大師捺擺巴（Nāropa, 1012-1100）命名，經瑪爾巴譯師（Mar pa Chos kyi blo gros，1002/1012-1097）、米拉日巴（Mi la ras pa, 1052-1135）等噶舉派祖師於西藏傳開的一個密法修行系統，是噶舉派所傳大手印法的基礎。通常以爲，「捺擺六法」指的是拙火（gtum mo）、夢（rmi lam）、幻身（rgyu lus）、光明（'od gsal）、往生（'pho ba，或譯遷識）和中有（bar do）等。亦有將夢、幻身修法合二而一，代之以奪舍（grong 'jug）者。《大乘要道密集》中一系列短篇儀軌皆爲修《捺擺六法》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。這些修法要門有許多見於《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》中，而有些則署名爲薩思迦三祖葛剌思巴監藏上師所傳，故當是薩思迦派上師所傳，已成薩思迦派道果法的不可分割的組成部分，其修法與噶舉派所傳不盡相同。例如，其於《夢幻定》和《幻身定》中提到的一些修夢幻瑜伽的方法就不見於噶舉派的傳統中。[106]　但是凡見於集中第四卷內的有關大手印法的文書其大部分似爲噶舉派所傳儀軌，其內容均爲大手印止觀修習，與前述薩思迦道果法中所述包括男女雙修之在內的行手印修法在內的各種手印修法不同。讀這些有關大手印止觀修習的文書，令筆者自然想起吐蕃僧諍中的頓、漸之爭，大手印止觀亦分頓、漸，其修法當既有蓮花戒所傳漸門的影響，又有和尚摩訶衍所倡導的頓門派的影子。大手印止觀修習之頓和漸和吐蕃時代頓、漸之爭的關係是一個值得進一步深究的課題。

《大乘要道密集》中所錄除了「道果法」和「大手印法」的文書外，還收錄了不少如作灌頂、燒施、延壽、開光、打截截（懺罪）、供養、服石等各種儀軌，以及觀想如來、菩薩、上師等種種本尊和觀想壇城、明點的修法等，體現了藏傳密教修法之各個重要方面。而像燒施、打截截等儀軌在西夏時代就已成爲日常佛事的一個組成部分。《大乘要道密集》第四卷中還收錄有一些無法歸於這兩種教法內的雜法，其中復以卜思端大師的《大菩提塔樣尺寸法——造塔儀軌名爲攝受最勝》、天

106　《元史》卷221，《釋老傳》。

竺勝諸冤敵節怛哩巴上師述《聖像內置護持略軌》和帝師八思巴述《略勝住法儀》三種文書最爲重要，它們組成了一個有關造塔、像儀軌的系列。[107]　它們同時於元代被譯成漢文，或對當時於北京等地修造藏式佛塔有實用價值。而於《大乘要道密集》中發現覺囊派大師攝囉監燦班藏布所造《總釋教門禱祝》一文，則更揭示了藏傳佛教曾經如何深入元代中國這樣一個事實。以前我們對薩思迦派、噶瑪噶舉派以及寧瑪派教法於元廷的傳播耳熟能詳，而事實上除了這些大的教派以外，就連沙魯派、覺囊派這樣的小教派亦曾對元朝中國的佛教有所影響。

107　參見沈衛榮，〈元代漢譯卜思端大師造《大菩提塔樣尺寸法》之對勘、研究〉。

【參考文獻】

佛教典籍

梁・菩提達摩說。《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》。《卍新纂大日本續藏經》（《卍續藏》）。第63冊。第 1217經。東京：國書刊行會。

中、日文著作

王堯（1996）。〈元廷所傳西藏秘法攷敘〉。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。

石守謙、葛婉章主編（2001）。《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。

史金波（2002）。〈西夏的藏傳佛教〉。《中國藏學》1（總第57期）。北京：中國藏學出版社。

北京圖書館編（1987）。《北京圖書館善本書目》。北京：北京圖書館。

西田龍雄（1977）。《西夏文華嚴經》。京都：京都大學文學部。

呂澂（1942）。《漢藏佛教關係史料集》。四川：華西協合大學。

沈衛榮（2005）。〈西藏文文獻中的和尚摩訶衍及其教法：一個創造出來的傳統〉。《新史學》16/1。臺北：新史學雜誌社。頁1-50。

沈衛榮（2006）。〈重構十一至十四世紀西域佛教史——基於俄藏黑水城文書的探討〉。《歷史研究》第5期。？頁23-34。

沈衛榮（2006）。〈元代漢譯卜思端大師造《大菩提塔樣尺寸法》之對勘、研究〉。謝繼勝、沈衛榮、廖暘主編，《漢藏佛教藝術研究——第二屆西藏考古與藝術國際學術討論會論文集》。北京：中國藏學出版社。

東洋文庫編（1968）。《薩思迦全集》（Sa skya pa'i bka' 'bum）。東京：東洋文庫。

俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社合編（1996-1998）。《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻》。上海：上海古籍出版社。

孫昌盛（2004）。〈西夏文佛經《吉祥遍至口和本續》題記譯攷〉。《西藏研究》2。頁66-72。

陳健民上師修訂（1992）。《薩迦道果新編》。臺北：慧海書齋。

陳慶英（2000）。〈大乘玄密帝師攷〉。《佛學研究》9。北京：中國佛教文化研究所。

陳慶英（2003）。〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉。《賢者新筵》第3期。石家莊：河北教育出版社。

元・發思巴上師輯著（1962）。《大乘要道密集》上、下。臺北：自由出版社。

寧夏文物考古研究所編著（2005）。《拜寺溝西夏方塔》。北京：文物出版社。

談錫永翻譯（1999）。《六中有自解脫導引》。寧瑪派叢書，修部4。香港：密乘佛學會。

劉國威（2004）。〈巴絨噶舉以及它在青海的發展〉。《當代西藏學學術研討會論文集》。臺北：蒙藏委員會。

臺灣故宮博物院網頁。 www.npm.gov.tw/dm/buddhist/b/b.htm。

藏文典籍

Tibetan Tripitaka. No. 2284. *Lam 'bras bu dang bcas pa'i rtsa ba rdo rje'i tshig rkang.*

dGe slong sGra tshad pa 造，*Chos rje thams cad mkhyen pa Bu ston lo tsā ba'i rnam par thar pa snyim pa'i me tog ces bya ba bzhugs so*（《法主一切智布思端譯師傳——一掬花》）。中國藏學出版社編（1988），*Bu ston chos 'byung*（《布思端教法源流》），附錄。北京：中國藏學出版社。

Bla ma'i rnal 'byor gug shi jo 'bum ma，見於《薩思迦班智達全集》，No. 42，頁 343-4-1–345-1-4；其跋作：Bla ma'i rnal 'byor sa skya pandi tas gug shi jo 'bum gyi don du sbyar ba'o.

'Jam mgon A myes zhabs Ngag dbang kun dga' bsod nams. 1975. *'Dzam gling byang phyogs kyi thub pa'i rgyal tshab chen po dpal ldan sa skya pa'i gdung rabs rin po che ji ltar byon pa'i tshul gyi rnam par thar pa ngo mtshar rin po che'i bang mdzod dgos 'dod kun 'byung. A History of the 'Khon Lineage of Prince-abbots of Sa skya*（《薩思迦世系史》）. Reproduced from a rare print by Tashi Dorji. Dolanji: Tibetan Bonpo Monastic Centre.

西文著作

Beckwith, Christopher. 1984. "A Hitherto Unnoticed Yüan-Period Collection Attributed to 'Phags pa. " *Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Cörös*. Edited by Louis Ligeti. I. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Dowman, Keith. 1985. Masters of Mahamudra. *Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albani: State University of New York Press.

Dunnell, Ruth. 1992. "The Hsia Origins of the Yuan Institution of Imperial Preceptor." *Asia Major* 5.

Hoong, Teik Toh. 2004. "Tibetan Buddhism in Ming China." Dissertation for Harvard University.

Jackson, David P. 1987. *The Entrance Gate for the Wise (Section III): Sa-skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramana and Philosophical Debate.* Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Vol.1.

Kara, G. and Peter Zieme. 1977. *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrināmasamgīti* (BT VIII). Berlin: AKADEMIE VERLAG.

Shen, Weirong. 2005. "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans: Sa skya pandita and 'Phags pa's works in Chinese during the Yuan Period." *Quaestiones Mongolorum Disputatae* 1. Tokyo: Association for

International Studies of Mongolian Culture.

Sørensen, Per K. 1994. *Tibetan Buddhist Historiography, The Mirror illuminating the Royal Genealogies, Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Sperling, Elliot. 2004. "Further remarks apropos of the 'Ba'-rom-pa and the Tanguts." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 57 (1).

Sperling, Elliot. 1994. "rTsa mi lo-ts-ba Sangs-rgyas grags-pa and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations." In *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992.* Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.

Stearns, Cyrus. 2001. *Luminous Life, The Story of the Early Masters of the Lam 'bras in Tibet.* Boston: Wisdom Publication.

中華佛學學報第二十期　頁 251～303（民國九十六年），臺北：中華佛學研究所
Chung-Hwa Buddhist Journal, no. 20, pp. 251～303 (2007)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

Research Series on the *Dasheng Yaodao Miji* : The *Dasheng Yaodao Miji* and Tibetan Esoteric Buddhism under the Xixia and Yuan

SHEN Weirong
Professor
Renmin University, China

Abstract

Before the author discovered a large number of Chinese translations of Tibetan tantric Buddhist ritual texts in the St. Petersburg collection of Khara Khoto manuscripts three years ago, the *Dacheng yaodao miji* 大乘要道密集, (Secret collection of works on the essential path of Mahāyāna; hereafter *Secret Collection*)—which is assumed to be compiled by the Yuan Imperial Preceptor 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (1235–1280)—was the only classical Chinese work of Tibetan tantric Buddhism known to the academic world. This work constitutes of 83 ritual texts, long and short, mainly related to the *lam 'bras* (Path and Fruit) teaching of Sa skya pa and the *Mahāmudrā* teaching of bKa' brgyud pa. It was the only existing collection of Tibentan tantric texts transmitted by Chinese followers from generation to generation during the period from the Mongol Yuan dynasty (1264–1368) to the Republic of China (est. 1912).

This paper provides a descriptive introduction into the origins and contents of each text included in the *Secret Collection*. For most of the works attributed to three Sa skya pa patriarchs, along with the works of Bu ston Rin chen grub of Zha lugs pa and that of Shes rab rgyal mtshan dpal bzang po of Jo nang pa, the Tibetan originals are successfully identified. It goes on to discuss the date of compilation of the collection and give a general overview of the main teachings and practices of Tibetan tantric Buddhism that were disseminated in the Tangut Xixia (1038–1227) kingdom and the Yuan dynasty. The author believes that most of the texts included in the *Secret Collection* were translated during the Xixia and Yuan periods, while a small part of it was possibly rendered into Chinese in the early Ming. It was by no means compiled by 'Phags pa bla ma, though the exact date of its compilation remains in question. Concerning the dissemination of Tibetan tantric Buddhism in China, a certain continuity is to be observed between the Xixia

kingdom and the Yuan dynasty. In both periods the lam 'bras teachings of the Sa skya pa tradition and the *Mahāmudrā*, especially *the Six Doctrines of Naropa* of the bKa' brgyud pa tradition were evidently popular. Other minor traditions such as Zha lugs pa and Jo nang pa also left their imprints especially in the later period of the Yuan dynasty.

Key words: 1. *The Secret Collection of Works on the Essential Path of Mahayana*;
2. Tibetan tantric Buddhism; 3. Sa skya pa *lam 'bras*;
4. bKa' brgyud pa Mahāmudrā; 5. Tangut Xixia kingdom;
6. Mongol Yuan dynasty