

“胡僧”面具下的中土僧人： 智慧轮(?—876)与晚唐密教*

陈金华

(加拿大 英属哥伦比亚大学亚洲系)

公元9世纪,大唐帝国历经着一系列危机,并由此不可避免地一步步走向悲剧性覆亡的结局。此时的智慧轮(般若斫迦[Prajñācakra],?—876),不仅仅是密教的主要倡导者,而且在密教传入日本的过程中,更是扮演着举足轻重的角色。他是日本两个密教宗派——台密与真言宗——代表者圆珍(814—891)和宗叟(809—884)旅唐求法时的导师。可是,即便是如此重要的僧人,其实际生活的轮廓,由于文献的匮乏,依旧笼罩在种种不确定的迷雾中。现代学者研究仅有的资料来源只有两种:一是赞宁(919—1001)汇编的僧人传记合集《宋高僧传》;一是公元882年圆珍写给智慧轮的一封信札。

这种对于智慧轮生平材料极度匮乏的状况,直至二十多年前(1987年)陕西扶风法门寺唐代地宫碑铭什物的意外出土,才得以改观。这些唐代地宫的诸多供养物之一,即是曾经被认为(现在也还一定程度为人们所相信)是佛祖释迦牟尼的多枚指骨舍利。法门寺的物证(《唐兴善寺普照大师碑》)凸显了智慧轮在当时的显赫地位,特别是他在公元871—874年间由许多杰出僧人与政治精英共同主导的围绕着法门寺舍利的一系列活动中扮演了主要角色。

在可能揭开智慧轮复杂生活某些面相上学者们取得了一些进展。尽管如次，迄今为止尚无人将这些法门寺的地下考古发现，同赞宁、圆珍书写的传世文献之外的材料结合起来加以比较研究。本文做出这样一种初步的尝试。通过掘发掩盖已久的、但有助于探寻智慧轮生涯的深层面的相关证据材料，拙文要显示赞宁针对智慧轮所发的所有议论，都与这些材料相矛盾，须得纠正，甚至摒弃。

鉴于最新考古发掘所揭示的晚唐密教主要促成者（智慧轮）系华人

* 原文（除附录 2 外）发表作“A Chinese Monk under a ‘Barbarian’ Mask?: Zhihuilun 智慧轮 (?—876) and Late Tang Esoteric Buddhism,” *T'oung-p'ao: Revue internationale de sinology* 99.1—3 (2013): 88—139 (由刘学军、张德伟共译成中文)。本文作者在此感谢 Paul Kroll 及一位匿名审读人详细且高度有建设性的意见。加拿大 McMaster 大学的 James Benn (贝剑鸣) 教授、北京大学的陆扬教授、美国哈佛大学的汪悦进 (Eugene Wang) 教授、以及斯坦福大学的杨朝华博士读过本文不同阶段的草稿，并提供了修改建议。

本文最初于 2009 年 9 月在广州中山大学举行的“佛教与东亚思想传统”国际学术会议上宣读。文章的全文随后刊登于中山大学人文学院佛学研究中心的网站几达三年之久，直到 2012 年 5 月初应我要求而撤下。文章的内容已为部分学者所关注；如美国北卡罗来纳大学的教授、著名的东亚密教史专家欧策理 Charles Orzech 先生于 2011 年发表的文章中，采用了本文对智慧论考证的结果，其所根据者即是刊登于中山大学网站上之拙文初稿。见 *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, eds. Charles Orzech, Henrik H. Sørensen and Richard K. Payne (Leiden: Brill, 2011), 第 329 页，注 68。

之后，本人分别于 2010 年 10 月于复旦大学历史系、2011 年 11 月再于普林斯顿大学东亚研究系就本文的主要内容做过演讲。在此感谢中山大学龚隽教授、复旦大学葛兆光教授、孙英刚教授和余欣教授以及普林斯顿大学太史文 (Stephen Teiser) 教授；他们或盛情邀请本人参加其组织的会议，或为其所在系所作报告。本文作者由此得到来自他们本人和其他学界同仁的批评及建议，受益匪浅。

本文也在 2011 年 6 月 27—29 日于韩国大邱举行的研讨会上宣读过，并收入会议论文集，*Daejanggyeong: A Millennium Commemoration of Tripitaka Koreana in 2011* 大藏经：2011 年《高丽大藏经》雕刻千年纪念，第 830—873 页。

本文的一些主要观点，也已经反映在本人近期出版的两部专著之中：*Legend and Legitimation (Mélanges Chinois et Bouddhiques 30, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 2009)*，第 40—41 页；*Crossfire: Shingon-Tendai Strife as Seen in Two Twelfth-century Polemics, with Special References to Their Background in Tang China (Studia Philologica Buddhica Monograph Series no. 25. Tōkyō: The International Institute for Buddhist Studies in Tōkyō, 2011)*，第 177—178 页。

最后，2012 年 10 月 26 日，笔者将待刊《通报》之文章呈方师广辑批正；先生次日以电子邮件告知：同主题文章，吕建福先生新近发表有《大兴善寺遍觉大师智慧轮生平及其思想》，《人文杂志》2012(2)：第 7—17 页。

出身的这一点（迄今为止学界仍认为智慧轮出身于西域或天竺），我们对智慧轮的生平的重构，要求对中土密教的本质及功能进行一番必要的重估。很多学者认为，“安史之乱”（755—763）引发的动乱，直接导致晚唐佛教的急剧衰落，这种衰落于都城区域尤其显著。然而，此一重构得以对智慧轮生平之全豹略窥数斑，显示智慧轮作为密教领袖在公元九世纪大唐帝国的两个都城区域实际上享有崇高地位。不空（Amoghavajra, 705—774）是中国密宗最有效、也最有力的宣扬者。学者们通常认为，密教在不空歿后数十载就一落千丈。对此，学者们倾向于作两个解释：其一，“安史之乱”后，佛教在都城区域生存环境的进一步恶化，最终酿成“会昌灭佛”事件（841—846）；其二，密教本土化策略的失败。现在，考虑到智慧轮——这位继不空之后最重要的中国密教领袖——其中国人的背景，此一观点也颇值得进一步推敲。

除了尽可能地重建这位晚唐主要的密教倡导者的生活经历外，本文还意在揭示中古僧传著作（特别是赞宁的《宋高僧传》）的种种根本性缺陷，以及提示在面对着如此众多的僧人传记作品时应该采用何种富有成效的策略来解读那种繁复的、以《高僧传》而知名的宗教文学材料。无论是历史上的佛教辩护者，还是现代抱持宗派倾向的研究者，都坚定地视僧传作品为可信的佛教历史；而一些现代学者，他们抱着考证的态度，倾向于从僧传中辨析出“可信”的历史事实，而有意摒弃僧传中带有明显神异色彩的成分。此外，还有一些学者（以筱原亨一、柯嘉豪为代表^[1]）采用一种全然不同的路数。他们专注于这些所谓的传记叙述的圣传性（hagiographical）方面，悬置“叙述的历史性，把他们当做僧人形象的表现，或是僧人所树立的诸多榜样”。可是，照这样的解读方式，《高僧传》

[1] John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1997), 1. 又见 Shinohara, "Guanding's Biography of Zhiyi, the Fourth Chinese Patriarch of the Tiantai Tradition," in Phyllis Granoff and Kōichi Shinohara (eds.), *Speaking of Monks* (Oakville-New York-London: Mosaic Press, 1992), pp. 97—232; *idem*, "Evolution of Chan Biographies," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 85 (1998): 305—24.

文本便不再被单一地作为重构历史真相的主要来源；当研究者局限于佛教文献材料中无法自拔时，这种重构的努力被证明也不总是有成果的。相反地，通过从这类文献中剥离其写作者、崇拜者、宣扬者复杂的宗教理想、观念，这些学者着力将这类文献派上更令人兴奋的用场^[1]。对于前者（历史的 / 考证的解读策略），我们一方面要肯定其在《高僧传》文本中稽考历史事实方面所做出的努力；另一方面，也要认识到这样的方式其实丢弃了很多对宗教研究者来说饶有兴味的东西——那些使得传记生动活泼、有血有肉的神迹之叙述以及神异故事。对于另外一种方法，其将圣传性的叙事作为研究的聚焦点，这弥补了前者的缺失，予各种神异因素以平等的关注；但是，却不免忽视了僧传的历史性与传记性的功用与价值。在我近期关于法藏（643—712）的研究中，我提出一种取长补短的研究策略，既能综合上述两者的优点，又力图克服两者的种种不足^[2]。即在尝试从圣传性的与传记性的叙述中还原历史可征信的因素外，同时也不忽略那些看上去“荒诞不经”的内容——并且是要努力去揭示这些成分造作背后所潜藏着的隐秘动机。正是这些隐秘动机，对我们尝试还原宏观的宗教、政治情境的某些重要片段至关重要，而这些片段对中古特定佛教传统的消长起伏，起着关键的作用。至于那些神异的内容，我们不能武断地斥为毫无价值；相反，我建议将他们作为一些重要的史料来研究，以期了解不同时代的信仰者表现这些宗教人物的那些复杂的过程。最后，我们可以考察嵌入在圣徒传中的时空架构，这些架构对重构历史事实与人物会起到作用。

[1] 康儒博 (Robert Ford Campany) 和刘苑如在这方面也有值得注意的研究成果。前者的研究成果，请见氏著，*Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1995)；*To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002)。后者的研究成果，请见刘苑如：《身体·性别·阶级：六朝志怪的常异论述与小说美学》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2002年。

[2] Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643—712)* (*Series Sinica Leidensia* 75, Leiden: Brill Academic Publisher, 2007), 导言部分。

遗憾的是,当我按照上述策略去重构智慧轮的生平时,却发觉相关的传记性与圣传性的材料并不足以支持对他的生平作一详尽的重构——如我当初对重现法藏生平所作的努力。然而,我却希望借此一案例去展示:一方面,对智慧轮生活某方面的重构不仅必须、而且可行;另一方面,这种重构不能仅仅局限于内典,而那些可以提示智慧轮生活蛛丝马迹(无论多么分散、隐晦)的外典材料,也应被利用到。论文的最后,我想做一总结性说明,即正是因为材料种类的多样,以及材料间的龃龉甚至矛盾,导致了重构中古宗教人物生命历程的实践困难重重。

一、来自赞宁《宋高僧传》及其他文本的证据

赞宁在《宋高僧传》中为智慧轮所书写的简短传记信息,附在另一位密教传法者兼译经大师满月(主要活跃于9世纪30年代)的传记之后:

次有般若斫迦三藏者,华言智慧轮,亦西域人。大中中,行大曼拏罗法。已受^[1]灌顶,为阿闍梨。善达方言^[2],深通密语。著《佛法根本》,宗乎大毗卢遮那,为诸佛所依。法之根本者,陀罗尼是也^[3]。至于出生无边法门,学者修戒定慧,以总侍^[4]助成。速疾之要,无以超越。又述示教指归,共一十^[5]余言,皆大教之钤键也。出弟子绍

[1] 受,当作授。

[2] “方言”通常在大型辞书中被解释为中国的地方土话,如罗竹风主编的《汉语大辞典》(上海:上海辞书出版社,1987年),6:1558。照此解释,如同本文的匿名评审者指出的那样,本条记录说明,“赞宁(距离传主愈百年之久)仅仅只是表明传主出色的汉语能力”。然而,事实上可能并非如此,因为在传文的开头,赞宁即明言,智慧轮为“西域人”(南亚或中亚人)。再者,在佛教文本中,“方言”一词既可能指汉地方言,又可指外国方言。例如,协助瞿昙僧伽提婆(383—398)翻译《中阿含经》的道慈(卒于401年后),在题记中写到:“将来诸贤,令知同异,得更采访。脱遇高明外国善晋胡方言者,访其得失,刊之从正。”见《中阿含经》之《后出中阿含经记》,收入高楠顺次郎、渡边海旭编《大正新修大藏经》第1册, No. 26, 809c12—14; 此段文字亦见于《出三藏记集》,《大正藏》第55册, No. 2145, 64a26—28, 唯“晋胡方言”作“晋梵方言”。

[3] 这两句话似乎出自《明佛法根本碑》,原文作:“佛根本者,薄伽梵大毗卢遮那,为诸佛所依。法根本者,真言陀罗尼。”

[4] 宋、元本藏经,“侍”作“持”;参合上下,“持”意胜。

[5] 元本藏经,“十”作“千”;参合上下,“千”字胜。

明，咸通年中刻石记传焉^{〔1〕}。

本条传记的要点，可概括如下：第一，传主出生于西域——在古汉语中，“西域”一词往往指中亚或南亚；第二，他有一梵文名字“般若斫迦”，汉译为“智慧轮”，意为“智慧之轮”；第三，传主活跃于大中年间——时段从公元847年1月21日至公元860年12月15日，唐宣宗（847—860在位）治下；第四，传主因其出色的语言能力和对于密教教义和仪轨的精通，使他成为杰出且成功的密教传布者；第五，传主撰写了两部短篇——《佛法根本》和《示教指归》，总计千字有余；第六，传主的一位叫绍明的弟子在咸通年间（公元860年12月16日—公元874年12月12日），为其师树立了一块石碑来记叙他的生平——这暗示智慧轮大致卒于公元860年至公元874年间。

一则现存的题为《明佛法根本碑》的简短文本，被归在智慧轮的名下^{〔2〕}。将这则材料文本同《智慧轮传》的记叙加以对比，可以透露出几条值得注意的信息：第一，《明佛法根本碑》的一些字句为赞宁（在智慧轮的小传中）引用。这意味着赞宁所谓的《佛法根本》其实就是指《明佛法根本碑》；第二，因《明佛法根本》的字数已经略超过千字（1038字），那么，可能就不存在一个叫做《示教指归》的文本。这种假设可以为这样的事实所支持——智慧轮在《明佛法根本》中用一首十四行的偈颂来概括其传法的主旨（“指归曰”）：

一乘三藏，佛法根源。大觉开示，灌顶相传。

觉入悟入，三业清坚。受佛等戒，上如来禅。

〔1〕《宋高僧传》，《大正藏》第50册，No. 2061, 3.723a4—12。《宋高僧传》此段传文的简略本又可见于《新修科分六学僧传》，（《卍字续藏经》第77册，台北：新文丰出版公司，1968—1970年，No. 1522, 2.86c16—20），作：“有般若斫迦三藏者，华言智慧轮。大中间，行大曼拏罗灌顶法，为阿闍梨。著《佛法根本》。其说以为陀罗尼者，法之根本。盖大毗卢遮那，寔诸佛所依。至于出生无边法门，学者修戒定慧而以总持助成之。务令速疾，无不可者。又述《示教指归》。”

〔2〕《明佛法根本碑》，《大正藏》第46册，No. 1954, 988b27—27，作“大兴善寺大曼拏罗阿闍梨三藏智慧论述”（“智慧”之后之“论”显是“轮”之讹）。这样一种说法部分缘于《宋高僧传·智慧轮传》如下文字：“大中中，行大曼拏罗法。已受灌顶，为阿闍梨。”

“胡僧”面具下的中土僧人：智慧轮（？—876）与晚唐密教

真言慧解，知见无边。分明了了，月满珠圆。

普周无尽，利乐随缘。^{〔1〕}

受赞宁的误导，很多学者将《示教指归》视为一独立的文本^{〔2〕}。黄永武编《敦煌宝藏》，即将敦煌 S4416 号写卷认定为《示教指归》^{〔3〕}。仔细阅读这份卷子，却显示，S4416 号卷子不过是《明佛法根本碑》的一部分^{〔4〕}。

此外，还有两则文献被认为是智慧轮的作品：

1. 三藏法师般若惹羯罗所撰《圣欢喜天式法》(*nandikêśvara*)，一卷^{〔5〕}；
2. 唐上都(长安)大兴善寺三藏沙门智慧轮奉诏所译《般若波

〔1〕《明佛法根本碑》，《大正藏》第 46 册，No. 1954,989a11—16。

〔2〕如今井净圆：《智慧轮と法门寺》，《密教学研究》2002 年第 35 期，第 12 页；吕建福《中国密教史》，北京：中国社会科学出版社，1995 年，第 327 页；任继愈编：《佛教大辞典》，南京：江苏古籍出版社，2002 年，第 1182 页。

〔3〕《大曼拏罗阿闍梨三藏沙门智慧轮述示教指归》卷子，见黄永武编《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1982 年，第 36 册，第 58 页。更清晰的版本见林世田、申国美编《敦煌密宗文献集成续编》，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2000 年，第一册，页 198—199（见附图 1）。感谢杨朝华博士对该材料的提示。黄永武或其他学者将该卷子命名为《大曼拏罗阿闍梨三藏沙门智慧轮述示教指归》，似乎仿自《明佛法根本碑》的题目；而后者仿自《智慧轮传》的一些字句（已见前页，注 2）。

〔4〕写卷中《明佛法根本碑》的这部分内容，见《大正藏》第 46 册，No. 1954,989a11—16。关于 S4416 号卷子的“身份”问题，方师广辑在阅读了拙文的中文稿后，于 2013 年 10 月 21 日以电子邮件告知：“在超星版《敦煌宝藏》第 36 册 S4416 号图版下已有对该文献出处的《大正藏》铅笔标注。”

〔5〕《圣欢喜天式法》，《大正藏》第 21 册，No. 1275,324a3—5。Robert Duquenne 将此题名翻译为“Rules for the Diviner’s Board of the Holy Deity of Mirth”，见“Gaṇapati Rituals in Chinese,” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 77 (1988): 326。现在通行的《大正藏》本，其所据底本为日本京都东寺宝菩提院所藏无日期标示之钞本。它实际上包含两个文本：一为《圣欢喜天式法》本身，另一关于此仪轨程序之简短文本，题为《同天法式》(Duquenne 译为“Sequence of the Rite for the same Deity”，见上引文第 351 页)。现行《大正藏》版本中，《同天法式》是作为《圣欢喜天式法》的附录。上引 Duquenne 文中(第 347—354 页)同样提供了一个这则关于《仪轨》附录文本的英文翻译。真言宗与天台宗人均有提及此文本；如真言宗赖瑜(1226—1304)《薄草子口诀》，《大正藏》第 79 册，No. 2535, 291c29。更多例子见上引 Duquenne 文，第 326 页，注 14。

饶宗颐报告了一件带有欢喜自在天(*nandikêśvara*)特征的法门寺地宫出土文物。见饶宗颐：《法门寺有关史实的几件文物》，收入《饶宗颐二十世纪学术文集》，北京：中国人民大学出版社，2009 年，第 5 册，第 342 页。

罗蜜多心经》(Mahāprajñāpāramitāhṛdaya sūtra)，一卷^[1]。

除此之外，还有宗叡携至日本的一份由智慧轮编纂的题为《最上乘瑜伽秘密三摩地修本尊悉地建立曼荼罗仪轨》^[2]文本。此本今残，幸赖一部日本著作有所征引^[3]。智慧轮也留下一部关于悉昙的著作，此书因几部日本著作的征引而为我们所知^[4]。

最后，《大正藏》还收有一卷关于毗沙门天(Vaiśravaṇa)的小册子，即《摩诃吠室啰末那野提婆喝啰阁陀罗尼仪轨》^[5]，归于般若斫羯啰(“智慧轮”的另一汉语音译)名下^[6]。该文本的《大正藏》版本，系用空海(774—835)携来本与其后三种版本^[7]对勘而成。鉴于空海于公元806年离开中国，如果这个所谓的“般若斫羯啰”是该文本的翻译者，那么，“般若斫羯啰”就不太可能是智慧轮，因为直到空海归国十至二十年后，智慧轮才开始成为一位杰出的密教大师和翻译者。换句话说，假使这位翻译者确是智慧轮，且我们认为他卒于公元876年的话，那么，他必享寿愈百：

[1] 唐上都大兴善寺三藏沙门智慧轮奉诏译；见《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》第8册，No. 254, 850a6—9。此文本之敦煌写本见存；见方广锜《敦煌学佛教学论丛》(两卷；香港：中国佛教文化出版有限公司，1998年)，第一卷，第23—25页。

[2] 《新书写请来法门等目录》，《大正藏》第55册，No. 2174, 1109b10—11。宗叡注云：“智慧轮传文七纸，具说次第法则”(“智慧轮”即“智慧轮”；“慧”“惠”可通用)。

[3] 杲宝(1306—1362)，《大日经疏演奥钞》，《大正藏》第59册，No. 2216, 45a28—c3；65a14—66b17；66b18—67b15；68a7—70a13；90b9—90c20；91a9—91b29。

[4] 这部悉昙著作至少被三部日本著作所征引——《悉昙略记》(《大正藏》第84册，No. 2704, 467a18—b5)、《悉昙要诀》(《大正藏》第84册，No. 2706, 523b10—b26)、《三密钞》(《大正藏》第84册，No. 2710, 760a8—761b13, 774a2—6, 774b2—c1, 774c5—15)。该书被征引时往往有不同称名，如《智慧轮字母》、《智慧轮悉昙章》、《智慧轮悉昙》等。

[5] 《摩诃吠室啰末那野提婆喝啰阁陀罗尼仪轨》，《大正藏》第21册，No. 1246, 219b15—18。

[6] 饶宗颐：《法门寺有关史实的几件文物》，上揭本，第342页。

[7] (1)高山寺藏古写本；(2)宽喜三年(1231)写宝寿院藏本；(3)黄檗版1703年(元禄16年)净严等加笔本。见《大正藏》第21册，No. 1246, 第219页，校注2；第224页，校注34。《根本大和尚真迹策子等目录》(《大正藏》第55册，No. 2162, 1067a25—26)将译者录为“般若斫羯罗”。而《御请来目录》(《大正藏》第55册，No. 2162, 1063a27—29)中题目略有不同，作“摩诃吠室啰末那野提婆喝罗阁陀罗尼仪轨”，译者著录为“般若轮”(该名集音译与意译于一体：Prajñācakra=prajñā[“般若”，音译]+cakra[“轮”，意译])。参照《诸阿闍梨真言密教部类惣录》，《大正藏》第55册，No. 2176, 1127b13—14。

一方面，他歿于 876 年；另一方面，他在公元 806 年就应年逾三十——彼时空海恰带着由他（“般若斫羯罗”）翻译的文本离开中国。这种情况的可能性虽然不大，但我们依然会在结论部份讨论，因为要对此详考，须得对我们的研究对象掌握更多的信息。

其他关于智慧轮的文献，主要是关于他和两个人入唐学习密教的日本僧人的交游。其一就是我们之前提到的宗叡；据载，他于大兴善寺从学智慧轮：

寻至慈恩寺造玄^[1]，兴善寺智慧轮等阿闍梨，承受秘奥，询求幽蹟。^[2]

由此可知，宗叡咸通五年仲夏（即公元 864 年 6 月 8 日—7 月 7 日^[3]）到达长安时，智慧轮还在大兴善寺。

另一位向智慧轮学习密教法术的日本僧人，就是圆珍。他与智慧轮之间的交际情况记载颇详，主要得益于圆珍归国近二十五年后写给智慧轮的信札以及一《疑集》的见存。今日所见的这封信札冠名为《上智慧轮三藏书》，日期在公元 882 年 8 月 2 日（日本元庆六年七月十五日）^[4]。在这封书信中，圆珍称呼智慧轮为“上都兴善三藏大师”，信首请赐一行（673—727）的《大毗卢遮那经义释》正本——圆珍回忆他大中九年冬至日（当年的十一月六日，即公元 855 年 12 月 18 日）在大兴善寺面见智慧

[1] 该僧于 865 年编纂了一部关于密教师资血脉的文本，题为《胎金两界血脉》，现存；见《卍续藏》第 59 册，No. 1074。关于造玄及其《胎金两界血脉》，请见 Chen, *Crossfire*, 第 88—92 页。

[2] 《日本三代实录》，黑板胜美：《新订增补国史大系》，东京：吉川弘文馆，1929 年，第 555 页。

[3] 宗叡作为遍明（又名“高岳亲王”、“真如法亲王”，799—865）的随侍到达长安。遍明入唐（以及前往东南亚）的朝圣经历，被其侍从伊势兴房（卒于 865 年后）记录下来，收在《入唐五家传·头陀亲王入唐略记》中（《大日本佛教全书》第 68 册，东京：讲谈社，1970 年，162a—163a）。更多关于宗叡和遍明的资讯，参 Chen, *Crossfire*, 第 140—141 页，第 139—140 页。

[4] 《上智慧轮三藏书》，见《智证大师余芳编年杂集》，《大日本佛教全书》第 72 册，218a—219b。这封信札的日文翻译以及详尽研究，见小野胜年《圆珍の上智慧轮三藏书付译注》，《龙谷史坛》，1978 年，第 73—74 期，第 59—77 页。

轮时曾见此本。接下去，圆珍回忆起智慧轮在公元861年12月10日（咸通二年十一月五日）曾馈赠予他的八本经书；作为回礼，圆珍于公元863年12月20日（咸通四年八月四日）嘱中国商人詹景全（？—865）携书信致意智慧轮^{〔1〕}。但是，很不幸，詹景全带回的消息却是，由于中国北方交通的阻隔，使命难以达成。圆珍于是通知他的前导师（智慧轮）他将任务委于另一位中国商人李达（卒于882年后），请其携带一封含诸多疑问的书信，以及相当数量的黄金（其中一部分充作“抄写法文”之资）给智慧轮。该信这般结尾：

小师内道场传教大德僧圆珍启上，上都大兴善寺灌顶院国师轮大阿闍梨大师（几下）^{〔2〕}。

在一张写给智慧轮的单独便笺中，圆珍征引了法全（800—870年，当时最重要的密教大师）对于智慧轮密教传法以及梵文水平的称赞；同时，也进一步表达了自己对于智慧轮的景仰之情：

兴善三藏和上，非常会义。此经论之江海，梵文之山岳，我九州无有双者^{〔3〕}。

这里有个关键词——“梵文”，可能指梵语，或仅指婆罗门文（也就是所谓的“悉昙”）。当我们考虑到“中央帝国的某个人具备梵文或天竺语的知识其实就是指他能够记诵陀罗尼或咒语，且很可能是以汉语的形式”^{〔4〕}，那么，单独来看，“梵文之山岳”这个比喻，并不足以表明“被赞誉的对象熟悉梵文”，或者说，“有直接的证据能判断该对象对于梵文的学养程度”。但是，鉴于智慧轮的身份为“三藏”——这一名号通常只有具

〔1〕 据安然记载，不空三藏院的金刚、无畏、不空三师之三藏真影是圆珍通过詹景全向智慧轮请求复制的。《诸阿闍梨真言密教部类总录》（《大正藏》第55册，No.2176，1132a24—25）有记：“金刚、无畏、不空三师三藏真影一楨（珍和上寄詹景全（此处“金”显为“全”之讹），属智慧轮写得于不空三藏院本）。”如此看来，詹景全尝成功完成圆珍所托。“不空三藏院”显然指不空于大兴善寺之译经所。

〔2〕 “几下”小字。

〔3〕 上揭本，第47—48页。

〔4〕 此承拙作匿名评审人惠示。

备广博佛教三藏学养（自然包括梵文）的人才配享有，且有若干证据表明智慧轮翻译了两部佛教经典（其中就有著名的《心经》），我倾向于相信法全在此意图传达给我们的是一个时人的共识，认为智慧轮精于梵文，而非略通悉昙。法全本人的梵文水平也许不足以评判智慧轮在梵文上的成就，然而，他的同侪中却不乏语学专家，如义操（约卒于830年），从其外国名上看，应该来自天竺或中亚^[1]。

在这纸便笺中，圆珍向智慧轮询问了所谓“文师”的法系背景。这个问题也部分地关涉智慧轮的祖师问题：

又大师祖师，即先三藏也。文师是阿谁，必垂付脉图。小师味劣，福稀列末，莫抛弃。^[2]

在另外的一份名为“疑集”的文献中，相同的问题以更明确的形式被提出。该文献可以被视为问题单子的草稿，圆珍拟于公元882年并呈交智慧轮：

又彼文璨师从兴善惠则、惠应^[3]二阿闍梨受法（云云）。未知虚实，实垂示之。^[4]

这里，圆珍对于文璨的法系背景很关心。这位文璨法师据说公元839年将常晓（？—867）导引入密法。常晓声称文璨是惠应的付法人。^[5]

鉴于圆珍在写给智慧轮的信件的头称《大毗卢遮那经义释》为“先三藏大师传持”，吕建福认为被圆珍视作智慧轮法祖的“先三藏大师”其实就是善无畏（Śubhakarasiṃha; 637—735），也即《大毗卢遮那经义释》的作者^[6]。然而，圆珍询问文璨法系背景的行为却强烈地暗示智慧轮的“法祖”与文璨的老师惠则、惠应有着某种程度上的关联——此二人皆

[1] 关于义操的外国名及其出身域外之可能，见 Chen, *Crossfire*, 第124—126页。

[2] 《上智慧轮三藏书》，《大日本佛教全书》第72册，218c3—4。

[3] 更多关于惠则、惠应的资讯，见 Chen, *Crossfire*, 第118—119页。

[4] 《智证大师余芳编年杂集》，《大日本佛教全书》第72册，219a24—25。

[5] 《常晓和尚请来目录》，《大正藏》第55册，No. 2163, 1068c8ff。

[6] 吕建福：《中国密教史》，上揭本，第325页。

是不空、而非善无畏的弟子^[1]。这种考虑,可能使人倾向于认为智慧轮的“法祖”实为不空,而非善无畏。那么,究竟哪种观点更近事实呢?答案其实就潜伏在圆珍呈送日本官府牒状中,在这份文件中,圆珍叙述了其与智慧轮接触的经验:

复冬至日,至左街大兴善寺不空三藏院,礼拜三藏和尚骨塔,并见三藏第三代传法弟子三藏沙门智慧轮阿闍梨。参入道场,礼拜坛像。^[2]

由此,可见圆珍认为智慧轮的“法祖”其实就是不空。后来的材料都接受了这样的观点。这其中,就包括圆珍的两部重要传记^[3]。一位日本学者更进一步认为智慧轮可能就是惠应的弟子^[4]。

到目前为止,我已经罗列了圆珍所提供的、且我相信是关于智慧轮的所有证据。此刻,需要讨论另外一个来自圆珍的证据。很多学者认为它与智慧轮有关,可是事实上并非如此。在圆珍的《目录》中著录有《大遍觉法师画赞》一卷^[5];圆珍的另一《目录》再次著录这一内容,且进一步注释说这卷《画赞》由一位阙名的帝王“御制”^[6]。很显然,正是因为圆珍同智慧轮的联系,且后者又顶戴着这样一个荣衔^[7],使得吕建福相信这幅

[1] 惠则、惠应的同门惠果(746—806)为不空之传法弟子。海云(822—873)对此有载,见《两部大法相承师资付法记》,《大正藏》第51册, No. 2081, 784a27—28。所有这些证据,拙著亦有讨论,见 Chen, *Crossfire*, 第118—119页。

[2] 《请弘传真言止观两宗官牒款状》,《大日本佛教全书》第28册, 1311c。

[3] 例如,《延历寺座主圆珍传》(《大日本佛教全书》第28册, 1369a)几乎只字不差地沿袭了《请弘传真言止观两宗官牒款状》,而《元亨释书》之圆珍传记部分(《大日本佛教全书》第62册, 3.86a21),就十分明确地说:“轮者,不空之三世也。”此外,尽管泉宝错误地将智慧轮同慧琳(737—820,已确证为不空的弟子)一道,视为不空的弟子,但是他却正确地想到智慧轮是源出于不空。见《大日经疏演奥钞》,《大正藏》第59册, No. 2216, 68c25。

[4] 甲田宥咩《惠果和尚以后の密教僧たち》,《密教文化研究所纪要》,2002年,第15期,第46—49页。

[5] 《日本比丘圆珍入唐求法目录》,《大正藏》第55册, No. 2172, 1101b29—c4。

[6] 《智证大师请来目录》,《大正藏》第55册, No. 2173, 1107a17—20。

[7] 遍觉法师接受如此头衔的情况,首次被安放于法门寺塔下的什物单所证实(请见本文第三部份)。其他碑刻文献证据将在文章第二部分作讨论。