

真言與台密諍論一側面： 以十二世紀初真言宗人惠什與天台宗人藥雋論辯為中心*

陳金華

加拿大英屬哥倫比亞大學

摘要：日本僧人最澄創立了與東密相對的台密傳統，其“陀羅尼一悉地”三重對應法原則為其修行之特點，而其法脈合法性之依據則為兩通“付法文”。前者之修法原則，其典據乃是歸到善無畏名下的三部經典。此文認為這三部經典及兩通“付法文”皆於日本造出，以支持台密傳統之修行法門並為此派製造法脈傳承上之合法性。至於這些文本製造之時代背景，乃是由於當時真言宗和天台宗為各自密法傳承之正統性而展開了激烈論諍。這些交鋒的主要資料即天台宗僧人藥雋的《破邪辨正記》。本文對其內容作了詳細分析，同時還考訂了其反擊的對象——惠什。藥雋在為最澄辯護的同時，更強調台宗另一位祖師圓仁成就超過空海。這次論諍還牽涉到了兩份關乎譜系傳承的文本，

* 本文的主體部分脫胎於以下拙著的導論部分（趙珊珊譯）：Jinhua Chen, *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, 2010. 謹以此文紀念富安敦（Antonino Forte）先生！

通過仔細考訂這兩份文本的歷史、教義和宗派議題，可以證明它們不僅與日本兩個主要密教傳統之間的論諍有關，還牽涉到了整個東亞佛教傳統。

關鍵詞：真言宗、台密、論諍、惠什、藥雋

日本僧人最澄(767–822)最為人稱道之處，在於他在將中國天台宗移植到日本的過程中所起的作用。此外，他還傳來一派密法，後來被融入天台宗，稱為“台密”。與“台密”對應的是由另一位日本佛教大師空海(774–835)從中國傳回來的“東密”(或稱“真言”)。最澄所授密法的正統性，仰賴於兩份“付法文”，據傳由其在中國的密法導師順曉(?–805+)寫就於公元805年的5月20和21日。現有兩份文書保存於天津延曆寺和大阪四天王寺，被認為是最澄付法文的原件。日本政府將其中一份(延曆寺本)定為“國寶”，另一(四天王寺本)則被指定為“重要文化財”。¹

在這兩份“付法文”中，較早的四天王寺文書凸顯了一種特殊形式的密法，據稱由順曉傳授於最澄。簡單而言是一套三重對應，將三品成就(或曰“悉地”；梵文：*siddhi*)與三組五字陀羅尼相匹配。另一份“付法文”(即延曆寺文書)則記錄了一份顯赫的密法譜系，可追溯

¹ 延曆寺的文書的翻印件，被錄入《傳教大師全集》4首頁。更清晰的圖片保存於2005年版京都國立博物館和東京國立博物館的《最澄と天台の國寶》，第59頁。天台宗·總本山比叡山延曆寺及高野山真言宗·總本山金剛峰寺比叡山·高野山名寶展《比叡山·世界文化遺產登錄記念；高野山·平成の大修理記念》(東京：產經新聞社，1997年，第127頁)則優雅地展現了四天王寺文本。

至印度密教祖師善無畏(637–735)。善無畏將密法傳給一位名叫義林(據傳生於702、卒於805年後)的新羅僧人，義林接著傳至最澄的師父順曉。如此，延曆寺文書中的密法傳承為：1. 善無畏 → 2. 義林 → 3. 順曉 → 4. 最澄。

除了三部傳為善無畏所譯的佛典，這套“陀羅尼 – 悉地”三重對應法沒有其他典據。這三部緊密聯繫的佛典現存于《大正藏》(編號905–07)。

學者們雖然對這兩份“付法文”的由來沒有疑議，但對這三部佛典為善無畏所譯的傳統說法基本持懷疑態度。這些文本的中土特色令學者們懷疑有梵文或中亞語言的原文存在。他們認定這三部佛典為中國編述。

但是，筆者在別處曾有論證，兩份“付法文”以及三部歸在善無畏名下的經典都是在日本偽造的，以支持歸於最澄名下的密法傳承。筆者更進一步論證，這些文本的誕生有其特定的背景，即真言宗和天台宗為各自密法傳承的正統性所進行的激烈競爭。²

真言宗和台密為各自傳承的優越性所展開的交鋒留下了很多痕跡。最重要的資料之一當數兩卷本的《天台宗遮那經業破邪辨正記》，

² 此論點首先闡述於筆者的博士論文中：Jinhua Chen, *The Formation of Esoteric Buddhism in Japan: A Study of Three Japanese Esoteric Apocrypha*, Ph. D. dissertation, McMaster University, 1997. 主要論點概述於陳金華《傳善無畏所譯三部密教儀軌出處及年代考》，《藏外佛教文獻》第四輯，1988年，第231–266頁；Jinhua Chen, “The Construction of Early Tendai Esoteric Buddhism: The Japanese Provenance of Saichō’s Transmission Documents and Three Esoteric Buddhist Apocrypha Attributed to Śubhākarasiṃha,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21.1 (1998): 21–76. 論文的擴展版本已以專著的形式出版：Jinhua Chen, *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol. 30, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 2009.

簡稱《破邪辨正記》。³ 據稱作者為一名叫藥雋(?-1110+)的天台宗僧人，約創作於1110年1月1日(天仁2年12月9日)或稍早。⁴ 這一文獻基本上尚未得到學者的認真考察。⁵

關於藥雋的資料甚少。僅知他在比叡山同時修學顯教的天台學和密教，且自1110年1月1日始，在唐院的真言藏擔任下司。真言藏可能是比叡山圖書和檔案館的附屬機構；該圖書檔案館即安置在根本中堂內的根本正法藏，而根本中堂是延曆寺和整個比叡山僧團的中心。藥雋或以“勝陽房”名，而“勝陽房”是一接近根本中堂的迴廊名。這意味著他的職務雖是比叡山圖書和檔案館的一個附院的低級監管，但正式隸屬於勝陽房。一份十四世紀的資料稱他為“真源法橋”，意味著在其職業生涯的某一階段，他獲得了“法橋”的頭銜，

³ 此方面，一份由真言僧人義寶(或名觀寶?；果實[1306-62年]的弟子)所撰的名為《摧勝述記》(或名《東寺山門對辯抄》)的文本，也值得一提。參見：《真言宗全書》第30冊，東京：真言宗全書刊行會，1935-37年，第321-52頁。這份一卷本的著作是對天台僧人嚴勝(卒於1109年後)的《對破愚人誹謗祖師記》的迴應。嚴勝的著作則是對惠什的論作的批評。據義寶所述，在兩場召開於天永2年(1111年)的法會上，嚴勝擔任講師。參見：《摧勝述記》，《真言宗全書》第30冊，第321頁中欄第8-14頁。如果考慮到惠什的論文與藥雋的反論都撰寫於1109年，可以認為嚴勝是他們的同代人，且他的論作撰寫於1109年或之後不久。因此，義寶寫下他的迴應文是在嚴勝發佈其著作的兩個世紀之後。這不僅僅遠晚於藥雋的論作，且在對真言與天台圍繞其密法傳承正統性為中心的衝突方面，嚴勝著作所能提供的信息量也遠不如藥雋的論作：義寶的論作主體是一些支持空海的密法傳統優于最澄的密法的文獻資料。

這一文章不應與真迢(1596-1659)在1637年撰寫的《破邪顯正記》相混淆。“破邪”和“辨正”似乎是佛教論文中的常見類型。例如，虔誠的唐代佛教守護者法琳(572-640)，就曾寫過兩份作品，分別名為《破邪論》(《大正藏》編號2109)和《辨正論》(《大正藏》編號2110)。

⁴ 《破邪辨正記》，天台宗典刊行會編《天台宗全書》第七冊，第1頁中欄第3-4行；東京：大藏出版，1935-37年，

⁵ 關於《破邪辨正記》，本人十年前已經出版過一部專著。見 *Crossfire* (前揭)。但據筆者所知，對此文獻的意義與重要性，學界鮮有措意。

即“法橋上人位”的簡稱，被認為同等於“僧綱律師”，是僅次於“法印”和“法眼”的高等僧位。⁶

《破邪辨正記》是藥雋的僅存作品。雖然本記逐點反擊了針對台密傳統的一長串抨擊，但藥雋對他的對手從不指名道姓。在一處，他巧妙地稱對手為“濟朝奢梨”，這是利用反切手法，⁷一種受佛教啓發而產生的文字標音方式。在另一處，藥雋影射對手為“什公”。⁸ 根據這條信息，並結合其他資料，可以破譯對手的名字為惠什（卒於 1110 年之後）。他曾叫濟朝，與天台宗的創始人——最澄——的名字諧音（都讀作“Saichō”）。例如，《溪嵐拾葉集》的作者光宗（1276–1350）就明言藥雋在《破邪辨正記》里的批評的對象是惠什。⁹

對後世而言，惠什要遠比藥雋有名。他出身高族，其父藤原伊綱（鼎盛年 1057）官至黃門尚書及信濃守。這一俗世背景為惠什贏得了“信濃阿奢梨”的釋門別號。惠什有時被稱為“勝定房”，指的可能是他所隸屬的一座寺廟。他也被稱為“釋王寺入寺”。¹⁰ 此外，他在醍醐寺的安養坊和衣笠山（現京都北部）生活過一段時間。惠什似

⁶ 《阿宥鈔》卷十，《真言宗全書》第 22 冊，第 80 頁中欄第 6 行。值得一提的是這份作品由上文提到的真言大師杲寶所撰。

⁷ 這是一種用另外兩個字來注一個漢字讀音的系統，首字給出聲母，第二字則注韻母。藥雋以濟 *sai* 和朝 *chō*，奢 *sha* 和梨 *ri* 來反切複詞“小子”的第一個字（小 *shō*）和第二個字（子 *shi*），指代他的對手。

⁸ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第七冊，第 17 頁中欄第 5 行。在為其論作所寫的序言中，藥雋也提到他的對手是來自京都東寺（即教王護國寺）的一位“軌範師”（即律師）。

⁹ 《溪嵐拾葉集》卷一一二，《大正藏》編號 2410，第 76 冊，第 880 頁下欄第 3–25 行。光宗提到，惠什原名西朝，與最澄同音。他留下一段話，來說明此一改名的緣由。

¹⁰ “入寺”常意為“成為一個寺院的寺主”。有時，尤其是在真言宗的語境中，也可指一僧職。

乎是一位相當好辯的論家，與其宗門內外的諸位學問僧皆有過過節。除了藥雋，還有兩位著名的真言僧人——覺鑊(1095–1144)和永嚴(1075–1151)——都與他激辯過。¹¹

關於惠什的著作，《諸宗章疏錄》列出以下幾部：

1. 《尊容集》(又稱“十卷抄”或“圖像抄”，十卷)¹²；
2. 《勝語集》(兩卷)；
3. 《捃拾悉曇思惟要決鈔》(三卷)；
4. 《立印軌鈔》。

其中祇有《勝語集》存世、而《尊容集》則部分留存。¹³《五秘密口決》也歸名于他。此外還有《印信謬譜》，此文欲糾正據傳由九世紀唐朝某僧所敘述的兩部密法傳承的錯誤。¹⁴我們尤其不能忘記他對天台宗的抨擊。直到有一份主要內容相同的文本最近被公佈出來以前，¹⁵人們對惠什批評台密的檄文的主體的了解，主要還是仰

¹¹ 據稱他撰寫《尊容集》以攻擊永嚴。他與覺鑊的辯論記錄，見《中院流事》，《大正藏》編號 2505，第 78 冊，第 910 頁下欄第 7–8 行。

¹² 此文參見：佐和隆研《醍醐寺聖教庫藏圖像抄錄》，《密教研究》第 75 卷，1940 年，第 100–112 頁；佐和隆研《圖像抄第十卷(新資料紹介 -38-)》，《古美術》第 27 卷，1969 年，第 75–78 頁；柳澤孝《新出殘卷 圖像抄第三卷(新資料紹介 -27-)》，《古美術》第 23 卷，1968 年，第 75–78 頁；田村隆照《圖像抄—成立と内容に關する問題》，《佛教藝術》第 70 卷，1969 年，第 42–66 頁。

¹³ 《諸宗章疏錄》卷三，《大日本佛教全書》第 95 冊，第 98 頁上欄。有賴於錄入《大正藏》(編號 2479，第 78 冊)，《勝語集》現在很容易獲取。根據《諸宗章疏錄》，《尊容集》和《立印軌鈔》分別錄入《顯證錄》和《秘要錄》。而《捃拾悉曇思惟要決鈔》歸在惠什名下存有爭議，因另一份資料《創學錄》將其歸於小野僧正，即成尊(1012–74 年)的名下。

¹⁴ 其傳記條目參見《傳燈廣錄》卷五，《續真言宗全書》第 33 冊，第 277 頁上至中欄。該資料也記載了他人生故事的更多面向。遺憾的是，與他的大多數作品一樣，《印信謬譜》未能留存。惠什批評的唐朝傳承和它的重要性在第二部分進行討論。

¹⁵ 參見前揭拙著 *Crossfire*，附錄 C。

賴於藥雋的《破邪辨正記》。¹⁶

藥雋的《記》以一篇序言開篇，為他的論作和他所反擊的抨擊文的歷史背景提供了一些重要線索：

初縱嘲而驚眾會之聽，後擒藻而錄一篇之章。公匪啻其名奪於大師之法諱，¹⁷兼又其性黷於大師之智行。誠為宗祖怨仇之者，祇是閻梨一人而已。因茲松門英賢，¹⁸往復難詰，梗概斯著。何更述乎？但彼致徵問，偏任風聞；所製偽章，未有牒破。是以台嶺龍象，云云雖多，理幽義繁，備巨載罄。余雖不敏，頗有所聞。粗簡肝心，次補首尾。討論之濫觴，雖不預己；門跡之誹謗，豈可堪忍哉？粉骨投身，方報師恩；見嗤聞笑，何思我恥？¹⁹

因此，似乎惠什的文章來源於他在某次法會上挑起的辯論。查閱藥雋的文章可知，天仁元年的第六個月（1108年7月3日-31日）惠什在高隆寺對天台宗展開攻難。在此基礎上，惠什撰寫了一篇“勘狀”。此文即藥雋所回擊的對象。在論述中，惠什稱天仁元年為“往年”，²⁰因此這篇論述應該是寫於天仁二年（1109），即藥雋撰寫其駁論的同一年。

¹⁶ 藥雋對惠什論作的引用，見前揭拙著 *Crossfire* 附錄 A。考慮到藥雋對惠什論作逐點批評，把這些被引用到的論點統合起來，就可以窺見惠什文的本來面目。

¹⁷ 此處指的是惠什的曾用名與最澄的名字同音。

¹⁸ 松門有可能指代天台山，並擴展至天台傳承。這一暗喻可能源自皮日休（834-883）寫給天台山國清寺的一首詩中的詩句“十里松門國清路”；見《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），卷六一五，第7099頁。感謝池麗梅博士提出這一參考意見（2007年10月4日私人信件）。

¹⁹ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第1頁上欄第9-17行。

²⁰ 來自藥雋對惠什文的引語。見《破邪辨正記》卷二，《天台宗全書》第7冊，第35頁中欄第14行。

在其論述的序言部分，藥雋總結了惠什的中心性與輔助性的論點。惠什指責最澄浪費國家資糧，未能傳承密法，空手歸國；他騙取政府的准許而在清瀧開設壇灌頂；無視兩部密法法門，他以某種方式欺騙“八大德”以授予其官樣證書。²¹

藥雋指出，惠什的責難基於下列錯誤：

1. 仍聞三種悉地之名，謬推蘇悉地灌頂；
2. 見兩部血脈之譜，猥疑理智界秉承；
3. 伺省略之[文?]，妄執義林順曉之傳受；
4. 挾偽妄之書，錚論弘法傳教之師資。²²

藥雋自己的論著目的在於揭露這些論點的荒謬之處。藥雋自云，為簡明起見，他將論述分為七門，其中四門進一步分設諸門，雖然這一組織方式並不能完全反映惠什文章的結構：

1. 彈破毀者迷執由來門第一
2. 彈破毀者偽章述意門第二
3. 對破謬執叡山大師不授兩部灌頂第三
 - 3.1. 一總破輕賤叡山大師灌頂門；
 - 3.2. 二別顯祖師在唐傳受兩部灌頂門；
 - 3.3. 三別敍祖師歸朝勤修兩部灌頂門；
 - 3.4. 四別破三種悉地屬蘇悉地謬執門；
 - 3.5. 五別破受蘇悉者不兼大法偽難門。
4. 對破謬執叡山大師不傳兩部大法門第四
 - 4.1. 一正破祖師不傳兩部儀軌偽難門；
 - 4.2. 二正顯祖師受學兩部誠證門；

²¹ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第2頁上欄第5-7行。

²² 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第2頁上欄第8-11行。

- 4.3. 三正破順曉付法中錄三十餘卷謬執門；
- 4.4. 四旁破祖師不傳護摩謬執門；
- 4.5. 五正破謬引秘²³錄評判門；
- 4.6. 六正破謬執叡山年分習業門。
5. 對破謬執義林順曉受門第五
 - 5.1. 一正破謬難順曉付法記門；
 - 5.2. 二旁決對受記中相承門；
 - 5.3. 三正破謬難祖師兩部血脈門。
6. 對破謬執傳教弘法師資門第六
 - 6.1. 一總詳謬執二聖師資門；
 - 6.2. 二別破謬引戒壇勘文為證門；
 - 6.3. 三別破謬引圓澄和尚啓狀為證門；
 - 6.4. 四別破謬引叡山大師書狀為證門；
 - 6.5. 五制敍問答決疑門；
 - 6.6. 六重責分明誠證門。
7. 對破輕賤叡山真言學行門第七

鑒於前兩門和最後一門相對簡短，筆者將在此提供一簡明的概述，其他四門暫且撇開，因其更為複雜，並牽涉各種問題，需另作詳論。

在“彈破毀者迷執由來門第一”中，藥雋首先引述惠什的指控，所謂最澄在中國未能真正學習密法，因為這一欠缺，他不得不尋求空海的指導。²⁴

在反駁惠什的攻擊中，藥雋首先指出最澄作為傳法者的盛名。他譴責惠什攻擊最澄的放肆，指出那一定是出於他們之間前世所結的惡

²³ 原文為將“秘”誤作“私”。

²⁴ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第2頁中欄第11-12行。

緣，與《法華經》²⁵中所描述的佛陀和他的詆毀者之間的惡緣無異。

他接著強調惠什和最澄之間的時代久遠，因此惠什無由一觀最澄的智慧和德行。因此，惠什貶損最澄的教法太過魯莽。²⁶

此外，藥雋辯稱，最澄與順曉的相遇並獲得五部灌頂和三密教法的事實詳載於諸多中日史書。因此，藥雋堅稱，沒有理由質疑從順曉到最澄的傳承。顯然，藥雋所依據的是中國和日本的天台資料，包括據稱順曉授予最澄的付法文，最澄自己正式呈交的請來目錄（如《越州錄》、《台州錄》），以及政府認證文書和各種由最澄及其信徒所編寫的傳記資料。²⁷

藥雋進一步搬出最澄的支持者桓武（約 781–806）。桓武天皇下令在延曆寺設立天台學課程，以基於《大日經》的密法和以止觀學說為中心。²⁸ 為削弱惠什的責難，藥雋提出一個問題，暗示質疑最澄密法的真實性無異於冒犯天皇的才智：“桓武和他的朝官們如此英明，怎可能授不合格的人以資格認證？”²⁹

藥雋總結稱，所有這些歷史文獻都佐證了最澄的智慧和美德；在其面前，那些肆意詆毀者看起來就像瘋子。在他看來，惠什之所以咬定最澄未在唐中國學習密法，是因為惠什對這一切史料的蒙昧無知。藥雋斷言，所謂最澄是空海的灌頂弟子的說法也是毫無根據的。他認為，在日本受君臣敬重、僧俗仰賴的所有高僧中，無人可與最澄比肩。

²⁵ 例參《妙法蓮華經》卷四，《大正藏》第 9 冊，第 31 頁中欄第 18–21 行。

²⁶ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第 7 冊，第 3 頁上欄第 1–4 行。

²⁷ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第 7 冊，第 3 頁上欄第 4–5 行。

²⁸ Paul Groner, *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School* (Berkeley: Berkeley Buddhist Series 7, 1984), 第 70 頁起；Chen, *Legend and Legitimation* (前揭), 第 41–43 頁。

²⁹ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第 7 冊，第 3 頁上欄第 6–11 行。

藥雋還將惠什對最澄的攻擊，比類於弱羽軟翼的學鳩卻要嘲笑翱翔天空的大鵬，他甚至用德一(780?-842?)³⁰的故事來恐嚇惠什。據傳由於攻擊最澄，德一的舌頭潰爛。這一門的最後，藥雋告誡：“從前的聖僧是何等謙卑，而服從于最澄的權威，爾等當世凡夫怎敢拒斥？”(曩時高僧尚爾，當世丈夫寧測乎?)³¹

在藥雋的論述的第二門，以“彈破毀者偽章述意”為目的，藥雋詳述了惠什在其文章中的意圖。惠什承認最澄像空海一樣，是一大聖，無論是沉默還是說法，最澄都為法、為人。但是西方(印度)僧人對清辯(約490-570)和護法(活躍於六世紀)的功過有所爭論，而東土淺陋學人對妙音和文殊卻生優劣之爭。³²惠什反問，像他那樣的一介凡夫，怎麼能夠以“牛羊之眼”窺測“大權龍象”之跡？惠什強調，他的論文無非是試圖返原基本的史實，並作文獻上的考證。³³

抓住惠什承認最澄的聖人身份這一點，藥雋指責惠什對這位祖師的詆毀。最澄和空海都屬於“四依聖人”。弟子無數，美德不勝枚舉。空海是“大聖”的化現及一位三地菩薩，³⁴而最澄則是智顛(538-597)的化身，曾參與釋迦牟尼佛的靈山法會。³⁵最澄的諸種功德都記錄在

³⁰ 這位著名法相僧人數名並行，包括德一、德益、和德逸等；此外還有一不太為人所知的名字——德溢。見田村晃祐(編)《最澄辭典》(東京：東京堂出版，1979年)，第185-88頁。

³¹ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第3頁上欄第11行至中欄第3行。

³² 清辯和護法分別是中觀和瑜伽行派的代表人物。

³³ 《破邪辨正記》卷一，《天台宗全書》第7冊，第3頁中欄第5-11行。

³⁴ 大聖或指文殊師利，也稱大聖曼殊室利。

³⁵ 關於智顛在其前世參與靈鷲山法會的傳說，見平了照《靈山同聽について》，《天台學報》第14卷，1971年，第1-11頁；Jinhua Chen, *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series no. 14, Tōkyō: The International Institute for Buddhist Studies in Tōkyō, 1999), 第16頁起。

他的傳記中。³⁶

藥雋引用了仁和寺寺主(別當)幽仙(836–900年)的話,後者于890年上表請求准予該寺每年度僧二人,一修習《大日經》,一修習《摩訶止觀》。因此,藥雋總結稱,最澄傳授“圓頓戒”,而寬平天皇(即宇多天皇,889–97在位)設立仁和寺的年度僧配額制度。³⁷ 攻擊最澄的罪過等同於違背天皇敕命、欺師滅祖。³⁸ 藥雋指責惠什,身為仁和寺的住僧而如此忘恩負義,竟誣蔑一位對寺制的創建間接有功之人。³⁹

在這兩個簡要的章節(“門”)之後,藥雋轉而應對惠什的兩個攻擊,一是針對最澄從順曉學到的密法(後文稱“順曉灌頂”),二是對這一傳承源自善無畏的真實性。惠什的攻擊有兩個中心點:順曉灌頂的本質(是蘇悉地一部大法,還是胎藏界和金剛界兩部大法),以及最澄的師父順曉以及師祖義林的身份。藥雋辯稱,首先,順曉灌頂為兩部灌頂;其次,無論是順曉與義林的關係還是義林與善無畏之間的師承,都沒有質疑的空間。至於真言宗所稱的最澄師事空海,藥雋斥為無稽之談。

在對以上主要攻訐作出回擊之後,藥雋接著試圖鞏固台密的地位。他聲稱雖然最澄傳來的密法不及於空海,但是另一位天台大師的傳法成就卻可與之匹敵。這就是繼最澄之後最重要的天台導師圓仁

³⁶ 《破邪辨正記》卷一,《天台宗全書》第7冊,第3頁中欄第12行至第4頁上欄第16行。

³⁷ 武內孝善(《仁和寺の創立と寛平法皇》,《印度學佛教學研究》,第37冊第二分冊,1988年,第661–666頁。研究了寬平在創立仁和寺中的角色。

³⁸ 《破邪辨正記》卷一,《天台宗全書》第7冊,第4頁中欄。

³⁹ 《破邪辨正記》卷一,《天台宗全書》第7冊,第4頁上欄第16行至中欄第17行。此段提到惠什在此時隸屬仁和寺。

(793/794–864)，他能為最澄所未能為，傳回一套完整的密法，對日本的密教傳統發展做出了極大的貢獻。藥雋暗示，圓仁在這方面的貢獻超邁空海。⁴⁰ 強調圓仁的成就和台密自圓仁歸來後的出色開展成了藥雋論述最後一門的中心點。

首先，藥雋援引兩份文獻來說明圓仁卓越的密法修學背景。第一是圓仁在貞觀年間(859–877)給天皇的上表，其次是圓仁自己的求法行記。其中都講述了圓仁在中國十年間隨學的多位密教阿闍黎，包括揚州的全雅(?–838年後卒；不空[705–74]的第二代弟子)、元政(?–841後卒)、南印度三藏法師寶月(?–845年後卒)；後者駐錫青龍寺，後者可說是最重要的密教中心。⁴¹ 圓仁在長安住了六年，其間他求得了559卷密法典籍和多鋪兩界曼荼羅。

藥雋進一步總結了台密在圓仁和其他天台大師強有力的領導下所創造的輝煌歷史。雖說最澄入唐所獲的密法典籍相對較少，在中國他祇獲得了“半珠”而非“全寶”。圓仁從中土所學的密法數不勝數：他進呈朝廷的經典比其他七位入唐僧多出一倍。⁴² 因此，歸國後，他為國修秘密儀軌，開壇灌頂一十八年。三代國君奉為國師，當時無人能及。由於圓仁對密教大力弘揚，其傳承得到政府的大力尊崇，促成天台宗的迅速發展。

接著，藥雋批評真言宗試圖將圓仁納為空海第三代法門侄孫。藥雋辯論稱，圓仁是善無畏和不空的第五代傳人，空海是他們的第三代法嗣。藥雋論說，自從佛陀涅槃之後，出現了無數的聖人，他們的共

⁴⁰ 《破邪辨正記》卷二，《天台宗全書》第7冊，第50頁中欄第6–17行。

⁴¹ 筆者這裡雖然以其梵名稱呼善無畏，但以中文名稱呼不空。這是基於以下事實：善無畏在其晚年抵達中國，而不空在中國成長和接受教育，因此從文化上而言基本上是漢人。關於全雅、元政和寶月，參見前揭拙著 *Crossfire*, 5.1, 5.6。

⁴² 有八位日本密法大師赴唐留學，即所謂的“入唐八家”。

同努力維護和發展了佛陀的教法，無需厚古薄今。入唐八學僧的密法同出一國，就密教傳承而言，沒有必要區別前後。雖然空海親炙惠果（746–806），但由於後者不幸圓寂，師徒相處僅有半年。所以很遺憾的是，空海的修學侷限於兩部大法（金剛界和胎藏界），未能兼受第三部蘇悉地法。許多密教經軌也未能傳至真言宗。

相比之下，圓仁留唐期間師從許多名師，完整研習了三大部的奧秘。不空身後又有大量經軌傳譯，為空海所未曾得，而圓仁將之帶回日本。總之，僅根據與善無畏或不空等祖師的時空遠近來討論這兩位大師的高下是輕率的。

藥雋強調了天台大師及其在中國的前輩們示現了許多神跡，展示了密教的根本。藥雋認為雖然入唐八家各有傳承，但系出一源，教學基本一致。說遠一點，他們都是善無畏和不空的法孫；說近一點，則都是惠果和法全的親傳弟子。道無偏袒，都是釋門子嗣。

藥雋最後宣稱，他廓然無私，並邀請論諍對手與他共入代表密教最高真義的“阿字門”。

通過精細研讀藥雋的文章，其中徵引的資料和對惠什的批評，可以重建在最澄和空海逝世後幾個世紀里，日本真言宗和天台密教傳統之間復雜關係中的一個重要片段。在這一文本和歷史重建的過程中，將致力於解決在這日本佛教史的關鍵時刻，主導真言和台密之間激烈爭執的主要的宗派關切和理論問題。

然而，學者們考察的視野不能祇侷限於藥雋和惠什或日本密教。通過三份重要的唐代譜系，可以追尋其中所呈現的唐代密法，其中兩份形成了惠什和藥雋交火的出發點。第一份是一個兩卷的傳法譜系，編寫於834年，編者署名海雲（活躍於822–874）。海雲身世不詳，祇知道他是不空的第三代弟子，善無畏的第四代弟子。第二份是一個

更短的文本，主要內容是兩部密法的傳法師資圖，其創作時間較海雲的文本約晚三十年，作者是僧人造玄（865年後卒），是不空的第四代弟子，善無畏的第五代弟子。通過仔細審查這兩份文件的文本歷史及教義和宗派議題，可以證明它們不僅對日本的兩個主要密教傳統之間所展開的辯論很重要，還與整個東亞佛教傳統中幾個極其重要的問題有關。

當代日本宗派學術研究曾傾向於以其自身壁壘森嚴的宗派差異去解讀中國的歷史。這就在日本國內外都建立了以分裂的“宗派”來解讀中國佛教的模式。最近，尤其是在過去二十年間，學者們轉而強調，在前現代中國，此類派系分明的宗派區隔基本不存在。⁴³ 尤其，在中國存在一個獨立而統一“密宗”已經受到質疑。夏復（Robert Sharf）是迄今對東亞有一個不間斷的密教傳統這一觀點最為尖銳的批評者。根據他的論證，最早表達中古中國密宗傳承意識的是贊寧（919–1001）。夏復一語驚人地指出，贊寧的觀念可能來自日本密宗傳承。⁴⁴ 理查德·麥克布萊德（Richard McBride）繼承和發展一些論點，他強調那些被理解為“密教”的漢語表述有其論辯性（polemical）和啟發性（heuristic）功能。⁴⁵ 另一方面，歐策理（Charles Orzech）嘗試

⁴³ 這一意見的兩位主要的主張者是湯用彤與溫斯坦（Stanley Weinstein）。見：湯用彤，《論中國佛教無十宗考》（1962年），收入黃夏年編《湯用彤集》（北京：中國社會科學出版社，1995年），第164–213頁；Stanley Weinstein, “Chinese Buddhism,” ed. Mircea Eliade, II: 482–487, *The Encyclopedia of Religion*, New York: McMillan Publishing Company, 1987。

⁴⁴ Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002。

⁴⁵ Richard D. McBride, “Is there Really ‘Esoteric’ Buddhism?,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27.2 (2004): 329–56. 同氏, “*Dhāraṇī* and Spells in Medieval Sinitic Buddhism,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 28.1 (2005): 85–114。

改進夏復和麥克布萊德的結論，指出不空的弟子在八世紀晚期努力構建與禪宗譜系並行的密教譜系。⁴⁶ 詹蜜羅 (Robert Gimello) 也做了類似努力。⁴⁷

細細研讀海雲的文本以及在規模上較之稍遜的造玄文本，歐策理的部分發現可以得到證實。海雲的文本流行於中古日本卻完全不見傳於中國，這令人懷疑它是否真的創作於唐中國。海雲的文本和另外兩個相關文本中潛在的宗派問題，以及密教傳承的幾個側面都淹沒於歷史變遷；但精讀三份傳承譜系可以將之清理出來。海雲和造玄的文本顯示，對一些密教修行者來說，確實存在兩種傳統，分別追溯到不空（或其師金剛智）和善無畏。雖然可以確定他們中的一些人祇是其中一部大法的受持者，但是他們普遍認為這兩個傳統不僅從根本上都源於大日如來，而且它們可以也必須被統一。儘管海雲、造玄與其同代人可能給人一種印象，即一部密法的受持者不及兩部兼受者，但是他們都沒有，至少沒有明確地將兩部大法作高下之分，也沒有將它們對立起來。

⁴⁶ Charles D. Orzech, “The ‘Great Teaching of Yoga,’ the Chinese Appropriation of the Tantras, and the Question of Esoteric Buddhism,” *Journal of Chinese Religions* 34 (2006): 29–78 (特別參見第 57 頁)。夏復、麥克布萊德和歐策理的觀點有簡要回顧，參見前揭拙著 *Legend and Legitimation*, 第 1–3 頁。

⁴⁷ Robert Gimello, “Manifest Mysteries: The Nature of the ‘Exoteric/Esoteric’ (Xian 顯 / Mi 密) Distinction in Later Chinese Buddhism,” Paper presented at the 2006 Conference of the American Academy of Religion, Washington, D.C., November 21, 2006。現在或許還可加上柏崗 (Paul Copp)。他延續魏利 (Arthur Waley) 和蕭本 (Gregory Schopen) 對他們所謂“陀羅尼佛教”在中古中國主流佛教修行中的重要性的斷言，論證一個更廣泛的陀羅尼修行“傳統”。參 Paul F. Copp, *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, New York: Columbia University Press, 2014。