

# 不空三藏研究述評：以肅、代兩朝的活動為中心

楊 增

**內容提要：**自上世紀中葉以來，針對不空三藏出現了相當數量的研究成果。圍繞這位著名的“唐密祖師”，史料最為樂道其畢生對密教傳持和國家福祉的不二追求；而大多數現代學者截取他的某些活動、事件、生活片段以及傳記和相關典籍，採取或更為宗教的或更為世俗的基點，以申各自理性客觀之解讀。雖多有發明而各成一說，又不免擇格。更重要的是，學者往往難以跳出原始史料圈設，徑入史實性的探究，而對歷史敘事本身失察或考察不足。而歷史敘事作為一種實踐，在不空的情況中，當牽涉多方面的意義甚至利益。本文對先前研究作詳細述評，認為接下來應該以退為進，去揭示敘事本身的多重歷史意義。這就需要一份全面而精確的年表，一則幫助凸顯敘事問題點，二則排查先前研究中的時空舛誤并評估其議題的切要性。

**關鍵詞：**不空；密教與唐代；宗教學與歷史學的視角；史實與敘事；不空年表

作為師子國遣唐使返回唐國(745)後，不空努力躋身朝廷；可是，顯然他沒有能夠在玄宗朝立穩腳跟。他努力推銷在師子國所進修的密教傳統，為玄宗授法，又展示祈雨法力；但是他沒有得到機會來翻譯他齋來的經典，其中包括此前其師金剛智(671—741)遺失於驚濤駭浪中的金剛界密教的根本經典《金剛頂經》。不久，不空又被遣返；他行至嶺南便以染病為理由停留下來，才得以着手翻譯。四年後終於等到了趕赴河西疆場的機會。

關於這次經歷，學界只有些許評論。有學者說，這次事件意味着不空在宮廷中仍然不能與道士勢力抗衡；有的說此次遣返是不空主動請求，他最終的目的是去握有大權的節度使府；又有學者說，這次遣返與上次一樣，實際上是要充當玄宗的外交使臣。<sup>①</sup> 不管是被驅逐還是銜命出使，這都像是朝廷的一個借口，真實目的似乎是借此將不空調離君側；意會之中，不空才可能以病延留，即便一攔數載，也不見朝廷遣使催促。

在河西節度使府不過一年多，不空似乎利用傳授密教的機會結識了一些粟特人武將，實際上可以算作不空三藏的鄉黨。在代宗朝(762—779)不空所主導的佛教活動中，有些人便成為不空教團的支

---

① 分別參見竹島淳夫：《唐中期における密教興隆の社会的基盤》，收入《中国密教》，東京：春秋社1999年版，第47—50頁。Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*, Cambridge & London & New York: Cambridge university press, 1987, pp. 57. [日]藤善真澄：《金剛智不空渡天釈疑——中印交渉手懸りに》，載《佛教思想論集：奥田慈應先生喜寿記念》，京都：平樂寺書店1976年版，第832—834頁。

持者。<sup>①</sup>

肅宗(756—762)的即位為不空帶來了政治生涯的轉機,他參與了一些高層事務的決策。這一方面是由於他積極主動的輸誠新君,一方面也因為班底不足的肅宗對舊相識和各路人才的迫切需求。不空的積極的政治性舉動令人聯想到師子國的政教關係;他的師子國之行不僅令他提高了密法的修養,取得了經典,也令他耳濡目染了政教之間的特殊運作模式和僧團強大的政治影響力。換言之,不空帶來的不光是師子國以及印度的一套佛法,他似乎還努力複製國家和宗教互動的模式。從這一角度重新回顧他的西行,對理解他的政教思想和此後的政教活動,以及密教的社會性的特質,都有一定的發明意義。目前還沒有出現這一比較研究。此外,這也不禁讓人懷疑他在玄宗朝的被冷落有令史家難言的隱情。

在代宗朝(762—779),不空與帝王的關係更深一層,他或主導或參與了一些政教和政治軍事事務。這些事件的記載相對於他在肅宗朝的活動更豐富,在當時的大環境中牽涉了多方利益,對中唐出現的歷史趨勢具有一定的意義。結合世俗史料的記載,學者們將這些活動置於不同的詮釋框架中,發表了大相徑庭的見解。接下來我們將看到,這些針對事件本身的研究仍舊沿循着政治和宗教兩個路徑。

不過,正是因為這些事件的重要性,加之不空三藏在多重領域的重要作為和地位,使得記載作為一種舉動,本身就變得不那麼單純,會招致許多方面因素施加影響。這些敘述由一定的範式、旨趣來陳

---

① 參見[日]中田美繪:《不空の長安仏教界台頭とソグド人》,載《東洋學報》通號第89號,2007年,第293—325頁。

設基調，夾以風尚、觀念、意識形態等。因此筆者認為對歷史事件本身的探索固然必要，但是這些敘事本身的內在旨趣、機制和歷史背景應該成為首要的探討對象。缺乏了對後者的探討的輔助，前者的研究便不夠穩固。而不管是揭發和探討歷史敘述的手法，還是對歷史事件的考評，都首先需要一份可靠和全面的年表的排查和檢束。

## 一、肅宗朝(756—762)的活動

不空在肅宗即位前後的部分活動見《表制集》中的十一篇表文和諸傳記材料。根據這些記載，756年肅宗在靈武即位後，身在長安的不空秘密派弟子含光進呈秘密經典，他還預測了收復長安的時間，肅宗也派使者去不空那裏求密法。肅宗收復長安後，不空獲准建內道場，並為肅宗授灌頂，肅宗晚年，不空也為其做法祛病等等。可以說，不空與肅宗的關係比較親密。

岩崎日出男 1986年發表《不空三藏と肅宗皇帝》一文，他指出肅宗對待不空并不特別突出。除了不空之外，肅宗還與另外三位僧人交往密切：無漏、大光和慧忠。與這些人得到的寵信相比，不空受到的待遇并不特別。<sup>①</sup>此外，檢諸《表制集》，自乾元二年(759)至肅宗去世(762年)，只見李輔國所宣敕文一首；此外，其他史料中也只記載不空為肅宗祛病的事情。肅宗總共在位七年，而半數時間兩者竟無甚交流；《表制集》中其他十首書信均在肅宗朝的前半期。<sup>②</sup>

① [日]岩崎日出男：《不空三藏と肅宗皇帝》，載《密教學研究》通號第18號，1986年，第116—119頁。

② [日]岩崎日出男：《不空三藏と肅宗皇帝》，載《密教學研究》通號第18號，1986年，第120—121頁。

由此岩崎氏推測，肅宗由乾元二年開始疏遠不空，而原因在於道士的影響。除了佛教，肅宗也迷信道教。對比他對道士李含光(683—769)批答和同時期對不空批答可以發現，他與前者的關係要親密的多。更重要的是術士王璵(?—768)，極得肅宗信賴，乾元元年(758)竟官至宰相。翌年不空上呈的表文便驟減，岩崎氏認為，這是因為王璵的打壓。<sup>①</sup>

岩崎氏的這種對比研究值得提倡，通過與其他僧人和道士對比，可以更客觀地探知不空在肅宗朝的處境。但是需要注意的是，《表制集》所收的資料並不完備。除了向井隆健指出的莫名消失的十一首之外，根據《行狀》，從肅代兩朝所積累的墨制卷軸不計其數，只是未加妥善整理保存；<sup>②</sup>而玄宗朝表制，又或許因為安史之亂早已散佚。這類檔案當非圖照所能蒐集齊備。

另外，還需要注意當時複雜的人際和政治關係。肅宗是李輔國(683—753)和淑妃張良娣(?—762)擁立，兩者各營私黨，大攬朝政，特別是一段時期內李輔國獲得了批答奏事的權力；而且，兩人又都以信佛之姿態示人，肅宗的佛教事務與他們難以切割。<sup>③</sup>

中田美繪 2006 年論文《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻訳と法会》，就從複雜的政治環境中探討不空與李輔國與張良娣的關係。她認為，不空通過弟子含光參與了李輔國與張良娣擁立肅宗的事情，弟子元皎則被派往靈武開元寺建立護國法會。此外，在靈武的臨時政府

---

① [日]岩崎日出男：《不空三藏と肅宗皇帝》，載《密教學研究》通號第 18 號，1986 年，第 122—127 頁。

② 《大正藏》第 50 冊，第 294 頁中。

③ 參見呂思勉：《隋唐五代史》，上海古籍出版社 2009 年版，第 202 頁。

下還聚集了其他一些僧人。<sup>①</sup> 這很可能是出自張良娣與李輔國的安排。收復長安後，不空在內道場的一系列活動反映的也不是肅宗一人的意志。不空表賀張良娣被冊封為皇后，能說明兩者的關係。而李輔國更是專知制敕，不空的奏事也難以擺脫李輔國的干係。再加上此時任禁軍軍官（飛龍使）的宦官，同時也是不空的俗家弟子李（史）元琮的存在，可以說不空教團的背後有宦官勢力的支持。<sup>②</sup>

中田氏更將此推測放到唐代僧人與宦官、後宮勢力結合的潮流中來審視。皇后、公主和宦官等的活動範圍本來局限于內廷，他們利用佛教的觀念和禮儀來對抗儒家禮法，將勢力向外廷延伸；而佛教則借此向宮廷滲透。皇后借佛教參政有武后與韋后的先例，張良娣成為了唐代試圖通過佛教走向外廷的最後一名女性。<sup>③</sup>

## 二、代宗朝(762—779)的活動

傳記資料中提到，不空的真正崛起，或至少說他的佛教事業的頂峰，出現在代宗朝。這反映在《表制集》中這時期文書的壓倒性比重。而傳統資料中大書特書的幾個事件，也都發生在這一時期。而為學者所注意的，是《仁王經》的翻譯與長安城內盛大的護國講誦法會，和不空晚年經營五臺山和文殊信仰兩件事。

---

① [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法会》，載《史学雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 42 頁，及第 60 頁注 26。

② [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法会》，載《史学雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 43—44 頁。

③ [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法会》，載《史学雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 45—46 頁。

### 1. 《仁王經》再譯和《仁王經》法會

永泰元年四月(765)不空請求重新翻譯《仁王經》，而同時再翻的還有《密嚴經》，代宗親自為這兩部新翻經典撰寫序文；<sup>①</sup>八月，沙門乘如奏請置百大德講誦新譯《仁王經》，代宗批覆，百大德百法師在西明、資聖寺講誦這兩部新譯經典，消除戰亂；同年九、十月施行。<sup>②</sup>

雖說在翻譯、誦讀過程中《仁王經》和《密嚴經》這兩部經典是并重的，但是自圓照的兩部目錄開始，後來的史料記載多突出《仁王經》而忽視《密嚴經》，甚至將新譯《密嚴經》認定為“校定”。<sup>③</sup>這可能是因為《仁王經》中所贊頌的護國功用。

現存《仁王經》有五世紀舊譯(《大正藏》經號 245)和八世紀不空新譯(《大正藏》經號 246)兩個譯本；六世紀的資料中就記載了舊譯。僧祐(445—518)的《出三藏記集》列入失譯；梁武帝(464—549)也說，時論以之為偽出；法經等《衆經目錄》疑之為偽作。到六世紀末，費長房的《歷代三寶記》將舊譯歸給鳩摩羅什(350—413)，還增列了竺法護(約 230—316)和真諦(499—569)的兩個譯本。《佛祖統記》講述了

① 《大唐新翻護國仁王般若經序》，見《大正藏》第 8 冊，第 834 頁上中；《大唐新翻密嚴經序》，見《大正藏》第 16 冊，第 747 頁中下。

② 奏文見《續開元錄》和《貞元錄》，《大正藏》第 55 冊，第 751 頁中下至第 752 頁上，以及第 885 頁中下。

③ 參見[日]北尾隆心：《大乘密嚴經》について(二)——不空三藏における《密嚴經》，載《智山學報》通號第 35 號，1986 年，第 57—72 頁。他認為，在後來的一些記載裏，《密嚴經》的再譯被說成校定，這種曲解反映了後來時代的價值觀。這些記載可以分為兩類。第一類如實敘述，以《密嚴經》為再翻，包括《宋高僧傳》，《新修科分六學僧傳》，和《釋氏稽古略》。第二類不以《密嚴經》為再翻，包括《隆興佛教編年通論》，《佛祖統紀》，《歷代編年釋氏通鑿》，《佛祖歷代通載》(見北尾氏論文第 60—61 頁)。外典在提到講誦法會時也往往忽視《密嚴經》而強調《仁王經》，包括《舊唐書》《資治通鑿》和《冊府元龜》(見北尾氏論文第 63—65 頁)。

從六世紀中期到晚唐，帝王對此經的重視。<sup>①</sup>

大多學者都認為《仁王經》是中國撰述的經典，并不存在梵文的原本。<sup>②</sup> Charles Orzech 1998 年出版了研究兩部《仁王經》的專著，他認為，舊譯創作於 477 年稍後的北魏，<sup>③</sup>目的是回應北周胡人的華化傾向和儒道官僚的排佛情緒。446 年由此情緒引發了太武皇帝（424—452 在位）滅佛運動，以及在此前後國家壓制僧眾的政策。針對這樣不利於佛教生存的環境，《仁王經》表達的是儒佛統一、帝王仁

---

① 兩部《仁王經》在史料和經錄中的記載，參看 Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 74—79. 另外參見[日]賴富本宏：《護國經典と言われるもの—〈仁王經〉をめぐる》，載《東洋學術研究》通號第 14 號，1975 年，第 48—50 頁。

② Orzech 總結出十二條主要論據，茲略譯如下：1. 玄奘的般若部目錄不載《仁王經》；另據窺基所耳聞，玄奘周遊印度時也從未聽說有此經典。2. 沒有藏文譯本。3. 某些偈頌來自本生經；有些術語出於《易經》和道教。4. 舊譯“十二空”說更似《涅槃經》的“十一空”說，不似《大般若經》的“十八空”；不空再譯時刪掉此“十二空”的前八空，增補《大般若經》的前十四種空，共成“十八空”。5. 舊譯中的菩薩十地說同《華嚴經》。6. 具體行文有雷同他經處。7. 舊譯回應 446 年開始的法難。8. 與中國撰述的《菩薩瓔絡經》和《梵網經》密切聯繫。9. 與《涅槃經》行文和主題有雷同處。10. 不空所言梵本可能不是指《仁王經》梵本，而是指作為《仁王經》中某些內容來源的般若經本。11. 舊譯中出現一些六世紀流行的末世論元素，如七佛、月光童子等，這些元素被在新譯中被不空刪去。12. 該經是唯一一部把末法歸咎為帝王干預的一部經典，反映出六世紀北朝僧人的遭遇。見 Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 289—91, pp. 78.

③ Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 119—121.

(忍)治、護法,和教團獨立的立場。<sup>①</sup>

簡要來說,新譯《仁王經》是在舊譯的基礎上刪減、增補和將長行偈頌化。新譯還刪去了中國特色的用語和道教的術語,如六世紀流行的月光童子,並按照唐代標準學說來表述菩薩十地和推算末法時代的出現時間;新譯還弱化了僧團獨立與文化融合的訴求,刪去抨擊國家管制的部分,插入一些般若經典的元素。更重要的是,新譯改三諦為二諦;加入了密教元素,舊譯中的五大力吼菩薩換成《金剛頂經》十七尊中的五尊,並增加召請這五大菩薩保護國土的陀羅尼。<sup>②</sup>

Orzech 認為,新譯《仁王經》可以說是空的中國密教的、理想的政體的一份綱領。上述改動根據的是空密教的根本經典《金剛頂經》的精神,即出世間的究竟解脫和俗世的成就(護國護王)是不二的。阿闍梨既是出離世界的覺悟者,又是世界的救度神和征服者;既是菩薩又是明王;既是轉輪聖王的灌頂師又是儒家聖王的宰臣。新

① Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 5, pp. 107—119.

② 詳細的分析和羅列,參見同注釋①第 161—67 頁,第 275—88 頁。另閱參[日]山口史恭:《不空三藏訳〈仁王經〉について—良賁法師の関連を中心に》,載《豊山教学大会紀要》通號第 35 號,2007 年,第 170—72 頁。

關於新譯《仁王經》的護國思想特點,賴富本宏認為,從護國思想的發展脈絡上來說,新譯處於舊譯《金光明經》與《守護國界主陀羅尼經》《大乘本生心地觀經》中間。前兩者的漢譯先於不空,強調的是依正法治國;後兩部是不空之後才傳來,強調守護國主。新譯《仁王經》將守護限定於“仁王”,強調的是國主依正法教化責任。參見[日]賴富本宏:《護國經典と言われるもの—〈仁王經〉をめぐる》,載《東洋學術研究》通號第 14(3)號,1975 年,第 45—62 頁。

經過仔細對校新舊兩個版本的《仁王經》和《密嚴經》,水野莊平認為,所謂新譯《密嚴經》是不空等將舊譯的散文改寫成偈頌形式,所以實質上只是“寫定”“校定”。而新譯《仁王經》只不過是對舊譯的刪改和偈頌化。參見[日]水野莊平:《不空三藏の顯教經典翻訳について》,載《東海仏教》通號第 56 號,2011 年,第 31—44 頁。

譯《仁王經》和圍繞該經所創作的一套儀軌統一了人世與出世，展示了一個由阿闍梨和君王共同治理的佛教政體。<sup>①</sup> 不空奏表中佛教與儒家辭令交織表達的就是他與帝王在兩種角色中的交替。<sup>②</sup>

值得特別推介的是山口史恭的研究。山口氏 2007 年發表論文《不空三藏訳〈仁王經〉について—良賁法師の関連を中心に》，他發現新譯《仁王經》的《菩薩行品》和《奉持品》出現的“十地說”，與良賁大有關係。良賁(717—777)在 765 年不空主持下的再譯過程中充當筆受兼潤文。<sup>③</sup> 譯成後的第二年(766)，良賁作《仁王護國般若波羅蜜多經疏》(《大正藏》經號 1709)。另外他還以唯識宗菩薩乘的“五位”修行次第為理論基礎創作《凡聖界地章》<sup>④</sup>。作品中多處引用《仁王經》的原文，而根據的却是舊譯；但是在闡發“五位”說時，他却又無視舊譯的“十四忍”，而是採用了“十住”“十行”“十迴向”，和“十地”等學說，而這些學說與新譯對舊譯的改動處完全吻合。山口氏認為，新譯《仁王經》的這些內容來源就是良賁的《凡聖界地章》，其中有良賁自己的創見，有他對天台學、圓測(613—696)和華嚴思想的吸取。也就是說，《仁王經》的再譯並不是不空一個人完全主導的，良賁等其他

① 參見 Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 191.

② Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture of Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 194–198.

③ 見《貞元錄》卷十五，《大正藏》第 55 冊，第 884 頁下至第 885 頁上。譯場的人員分工還見於法隆寺寫本新譯《仁王經》尾記，參見[日]友永植：《不空訳〈仁王護國般若波羅蜜多經〉小考》，載《別府大學紀要》通號第 35 號，1994 年，第 17—28 頁。

④ 大正大學綜合佛教研究所凡聖界地章翻刻研究会編著《良賁撰凡聖界地章》，東京：ノンブル社 2006 年版。

參與者也對最終“翻譯”的面貌有所貢獻。<sup>①</sup>

此外，日本幾位學者還研究了《仁王經》的再譯和誦讀法會的歷史背景和政治意義。友永植 1994 年發表了論文《不空訳〈仁王護國般若波羅蜜多經〉小考》，注意到《仁王經》的再譯與宦官的關係。在永泰元年(765)之前，參與唐代佛教譯場的往往都是高級文官，而這次擔任翻譯總監(“使”和“副使”)的是宦官魚朝恩和駱奉先。<sup>②</sup>

那麼如何理解這種變化呢？廣德元年(763)，吐蕃攻入長安，代宗避難陝州。唯有魚朝恩一人率神策軍在陝州護駕，由此贏得赫赫助功，權勢熾盛。當時能與之抗衡者，唯有在安史之亂中立有汗馬功勞的僕固懷恩(約 716—765)。而此前，駱奉先狀告僕固懷恩謀反，而魚朝恩也借此想除掉這一勁敵。廣德二年正月(764)，懷恩叛。十月，懷恩率回鶻吐蕃聯軍迫奉天，直逼長安。此時，河西節度使楊志烈偷襲懷恩的根據地靈武，迫使他只好暫時退守，再伺機反撲。也就是在此期間，不空奏請再譯《仁王經》。友永植認為，不空此舉乃是借朝恩的權勢，故而魚朝恩和駱奉先為翻譯活動的監使。這或是代宗

① 見[日]山口史恭：《不空三藏訳〈仁王經〉について—良賁法師の関連を中心に》，載《豊山教学大会紀要》通號第 35 號，2007 年，第 169—183 頁。

《凡聖界地章》在中國不存，為空海齋至日本，見《御請來目錄》(《大正藏》第 55 冊，第 1064 頁上)。空海著《祕密漫荼羅十住心論》(《大正藏》經號 242)時廣加徵引。山口氏認為，《凡聖界地章》的創作時間在廣德元年末(763)到永泰元年四月(765)再譯《仁王經》之間。原因有如下幾點：1. 序文中曾提到廣德年末的事情，而沒有提到再譯《仁王經》的事情；2. 良賁在翻譯結束的第二年就為新譯作疏，倘若《凡聖界地章》創作於新譯之後，自然當引用新譯而不是舊譯。見山口史恭：《不空三藏訳〈仁王經〉について—良賁法師の関連を中心に》，載《豊山教学大会紀要》通號第 35 號，2007 年，第 183 頁。具體論證參見山口史恭：《良賁の生涯及び不空三藏との関係について》，載《智山學報》通號第 53 號，2004 年，第 394—399 頁。

② [日]友永植：《不空訳〈仁王護國般若波羅蜜多經〉小考》，載《別府大学紀要》通號第 35 號，1994 年，第 18—20 頁。

利用他們與懷恩的矛盾而任命，或者朝恩據權自任。<sup>①</sup>

中田美繪的 2006 年的論文《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法會》的研究對不空和宦官的關係的研究更深入。她將《仁王經》的再譯和講誦法會放到宦官勢力發展的脈絡中來探討。上面已經介紹了中田氏對肅宗朝佛教與以李輔國和張良娣為首的內廷勢力的淵源。她認為，對於代宗朝正在崛起的宦官勢力來說，不空的佛教可以為他們搭建一個正當的政治舞台，施展他們的權勢而主導朝政。不空的咒術和儀軌，不僅可以用來標榜他們平靖國難的努力，而且還可以懲治政敵。唐代後半期長安頻繁舉辦佛教活動就是在這樣一種宦官佛教關係中開展的，而《仁王經》的再譯和法會就是宦官與佛教合作的最初的顯著成果。<sup>②</sup>

一方面，對於不空來說，《仁王經》的翻譯是他長遠計劃的一部分。此前，不空從各地調集了許多高僧來到長安大興善寺，此時，不空又借翻譯，讓他們積累業績，進而團結和鞏固大興善寺一派的勢力，以便將來讓這些人員能更好地支持和輔助他的其他計劃。<sup>③</sup>

另一方面，《仁王經》翻譯的前一年，魚朝恩繼李輔國和程元振後成為宦官首領，並控制了北衙禁軍。他支持不空是為了正當化自己的霸權。另外魚朝恩與駱奉先參與了《仁王經》的翻譯，並且主導了《仁王經》法會；期間朝恩手下的武將則先後抵抗僕固懷恩和吐蕃入侵。可以說再譯《仁王經》的目標就是為了鏟除僕固懷恩，而舉辦法

① [日]友永植：《不空訳〈仁王護國般若波羅蜜多經〉小考》，載《別府大学紀要》通號第 35 號，1994 年，第 21—25 頁。

② [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法會》，載《史學雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 39 頁。

③ [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻譯と法會》，載《史學雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 47 頁，以及第 61 頁注 48。

會就是幫助對敵作戰。而結果僕固懷恩暴死，吐蕃敗退，這些都被視作法會的效驗，而魚朝恩的權威得以正當的樹立。此後，他對外廷事務的干預也越來越嚴重。<sup>①</sup>

友永植認為塚本善隆的研究沒有能提供魚朝恩與不空之間交好的充分證據<sup>②</sup>，然而友永氏和中田氏的研究也沒有提供這樣的證據證明不空與魚朝恩共謀鏟除僕固懷恩。首先，不空上奏重翻《仁王經》時，距反叛開始已近一年半，而且請求再譯的表文只談舊譯的缺陷，不提懷恩之亂；<sup>③</sup>而與此後周智光(?—767)反叛被殺，不空祝賀的表文，其言辭之厲，<sup>④</sup>形成鮮明的對比。這令人懷疑事情並不那麼簡單。

實際上，僕固懷恩乃是魚朝恩、駱奉仙、李抱玉和辛雲京四人聯合構陷，最終逼成其反。懷恩本來並無反心，百僚皆知，連代宗本人也直言懷恩不反。<sup>⑤</sup>在這種情況下，不空似乎不會既預其謀，又遲遲纔為之造勢。第二，奏請開設《仁王經》法會的并非不空，而是大安國寺沙門乘如，其表文也不明言反叛之事，只是說僧眾希望了解新譯經典。第三，代宗批准法會的建議，同時又要求法會轉讀新譯成的、主旨不在護國的《密嚴經》。這一點也不容忽視。<sup>⑥</sup>

① [日]中田美繪：《唐朝政治史上の〈仁王經〉翻訳と法会》，載《史學雜誌》通號第 115 號，2006 年，第 48 頁，第 51—55 頁。

② 他認為，塚本氏以魚朝恩監譯《仁王經》和率領禁軍護送新譯《仁王經》出內道場供法會講誦供養為論據，證明他與不空的關係。但沒能說明，此二事是兩者交往的開始還是結果。不管如何，以此來論證兩者的交好有些牽強。參見[日]友永植：《不空訳〈仁王護國般若波羅蜜多經〉小考》，載《別府大學紀要》通號第 35 號，1994 年，第 21 頁。

③ 《請再譯〈仁王經〉制書一首》，《表制集》卷一，見《大正藏》第 52 冊，第 831 頁中下。

④ 《賀平周智光表一首》，《表制集》卷二，見《大正藏》第 52 冊，第 834 頁下。

⑤ 參見呂思勉的分析，《隋唐五代史》，上海古籍出版社 2009 年版，第 209—212 頁。

⑥ 乘如表文和代宗批答見《續開元錄》和《貞元錄》，《大正藏》第 55 冊，第 751 頁中下至第 752 頁上，以及第 885 頁中下。

在對不空與魚朝恩關係上，山口史恭的研究很有貢獻。他的研究以良賁為突破口，認為，與魚朝恩有密切關係的不是不空，而是良賁。在不空奏請的十五名譯經人員中，良賁本來排在第八位；而翻譯開始後却以筆受兼潤文之職排列第三；接着，在代宗的《仁王經》序文和在不空同月月底翻譯的《大聖文殊師利菩薩贊佛法身禮》序文中，他與魚朝恩又儼然成為整個《仁王經》再譯的主持人。<sup>①</sup> 根據《凡聖界地章》的線索，山口氏認為良賁自魚朝恩率神策軍兵屯陝州時（762年十月至763年十二月）便與之交好，廣德元年十二月（763），良賁隨魚朝恩和代宗來到長安。《仁王經》再譯之前，良賁根據他與魚朝恩在陝州時三教異同的談論而寫成《凡聖界地章》，對朝恩歌功頌德。<sup>②</sup> 由於魚朝恩想借《仁王經》為剷除僕固懷恩造勢，故而喧賓奪主，控制了譯場；而良賁也以朝恩的權勢，提高了在譯場中的地位。山口氏認為，不空再譯《仁王經》的提請被捲入了一場政治鬥爭；鬥爭的一方是魚朝恩，另一方是以元載（？—777）為首支持不空的集團。關於這場鬥爭以及不空與元載的關係，山口氏還沒有給予論證。

山口氏還論證，不空本人並沒有參加同年舉辦的《仁王經》法會。一則，不空《行狀》中只載翻譯之事，不載法會情狀；一則法會開始的第二天，不空上表感謝禦制序文，也絕口不提法會一事；三則，法會結

① [日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三藏との關係について》，載《智山學報》通號第53號，2004年，第399—400頁。不空《請再譯〈仁王經〉制書一首》，見《表制集》卷一，《大正藏》第52冊，第831頁中下。譯場人員的排列，參見《貞元錄》，《大正藏》第55冊，第884頁下至第885頁上。代宗序文見《大正藏》第8冊，第834頁中。《大聖文殊師利菩薩贊佛法身禮》序文見《大正藏》第20冊，第936頁下。

② [日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三藏との關係について》，載《智山學報》通號第53號，2004年，第394—398頁。山口氏所據內容有二，一個是《凡聖界地章》的序文，另一個是附在著作後面的《辯因果界地圖記》，後者講述了《凡聖界地章》的創作淵源。

束后，皇帝賞賜不空純因譯經之功。<sup>①</sup> 主導法會的仍然是魚朝恩和良賁；朝恩護送經文出內到場，而良賁宛若百座法師的領袖。<sup>②</sup> 法會後，良賁對《仁王經》諸事的主導姿態仍在加強。譯完此經的第二年（776），良賁進呈給朝廷三部著作：《仁王經疏》《仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌》（以下略作《念誦儀軌》，《大正藏》經號 994）和《承明殿講〈密嚴經〉對御記》（不存）。《仁王經疏》是良賁本人所作，而《念誦儀軌》是與不空合作，經由良賁進奏，可知他越過譯主，以主導者自居。<sup>③</sup>

山口氏認為，《表制集》中沒有出現魚朝恩的名字，經序等資料中凡出現朝恩處，皆與良賁有關。由此可知，不空與魚朝恩并無深交。良賁并非不空弟子，觀上述姿態可知。另外，大曆年間，良賁的講經活動與不空也沒有關係，也是一證。大曆五年（770），魚朝恩被絞殺；第二年良賁就被貶到四川集州。這顯然是遭魚朝恩的牽連。<sup>④</sup>

- 
- ① [日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三蔵との關係について》，載《智山學報》通號第 53 號，2004 年，第 402—403 頁。山口氏還認為，不空缺席的原因可能是，傳統的講誦法會沒有陀羅尼和儀軌的密教內容。
- ② 例如，《貞元錄》中這樣記載：“其資聖寺百座法師良賁五十座。依前講說《仁王般若護國》《密嚴》等經普及蒼生。”（《大正藏》第 55 冊，第 886 頁中）山口氏認為，良賁此時有可能住資聖寺。由於良賁的關係，資聖寺新成的講堂被代宗賜名“永泰善法之堂”。而法會的另一道場西明寺，却没有這樣的待遇。同上山口論文第 402 頁。事見《貞元錄》（《大正藏》第 55 冊，第 886 頁下）和《續開元錄》（《大正藏》第 55 冊，第 752 頁下）。
- ③ [日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三蔵との關係について》，載《智山學報》通號第 53 號，2004 年，第 403—404 頁。
- ④ 參見[日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三蔵との關係について》，載《智山學報》通號第 53 號，2004 年，第 405 頁。良賁被貶的記載見《續開元錄》：“法師昔大曆六年徙居集州，教授傳經，不違寧止。至十二年三月十日，春秋六十一，僧夏二十九，微疾不興而卒於彼。”（《大正藏》第 55 冊，第 758 頁下）。《宋高僧傳》對此評論說“未塗淪蹟，同利涉之徙移，若神會之流外。吁哉！”（《大正藏》第 50 冊，第 735 頁下）

不空與良賁的關係并非完全敵對，他們在學問上有相互合作，新譯《仁王經》《念誦儀軌》和《仁王經疏》等都是兩者合作的結果。良賁被貶的同年十月，不空奏請頒行三朝所翻經典，將《念誦儀軌》和《仁王經疏》列於目錄，是不空的借機回擊，將這幾部著作列為自己的作品；<sup>①</sup>而三部置於經目的最後，可能是顧慮到良賁被貶的不良影響。<sup>②</sup>

山口氏論文最大的貢獻是發掘出魚朝恩與良賁的關係，並指出這兩個人，而非不空，是《仁王經》和法會政治層面的主導者，這對弄清不空的政治立場和與權貴的關係大有幫助。只是關於這後面一點，還有待具體考察。另外，雖說不空與魚朝恩關係不深，但是他與宦官的關係的確不容忽視。他的事務圈子的確與宦官有重疊，就像中田美繪 2007 年研究所揭示的。

中田美繪 2007 年的論文《不空の長安仏教界台頭とソグド人》從粟特人研究的角度補正了藤善真澄等人的研究。<sup>③</sup> 中田氏論證，不空在長安政治界與佛教界成功的背後有兩股勢力，一是宦官及其掌握的禁軍勢力，一是與宦官—禁軍勢力有密切聯繫的在華粟特人。

不空在河西通過傳播密教結交了哥舒翰手下的一些粟特人武將，後來不空返回長安後他們不但與不空保持著聯繫，還支持他的佛教活動。這些粟特武人包括李抱玉（704—777）、羅伏磨（生卒年不

---

① [日]山口史恭：《良賁の生涯及び不空三蔵との關係について》，載《智山學報》通號第 53 號，2004 年，第 406 頁，第 410 頁。

② 《三朝所翻經請入目錄流行表一首》，見《大正藏》第 52 冊，第 840 頁上。

③ [日]中田美繪：《不空の長安仏教界台頭とソグド人》，載《東洋學報》，通號第 89 號，2007 年，第 293—325 頁。

詳)、李(史)元琮(707—776)、辛雲京(713—768)。<sup>①</sup> 這些粟特人與以魚朝恩(722—770)為首的宦官勢力團結在一起。朝恩和駱奉先聯合李抱玉和辛雲京對抗僕固懷恩(約 716—765),又帶領包括李元琮在內的宦官和禁軍將士參加了為討擊僕固懷恩而舉辦的“仁王經法會”。<sup>②</sup>

對宦官來說,結交河西粟特人有現實需要。要加強手下禁軍的實力,則需要加強射生軍和飛龍廄,招買善於騎射的河西粟特兵士和河西粟特人畜養的良馬。中田氏認為,不空密教活動成為宦官集團結交河西粟特武人集團的媒介。<sup>③</sup>

不空本人還利用代宗降誕日前後將十五名人員奏度為僧,而根據姓氏推測,其中有九名是粟特人。中田氏猜測,這些粟特人如羅伏磨一樣,都是在討擊安史叛軍時從河西和安西調集過來的兵將,後來

---

① 按照中田氏的分析,這些人均是涼州出身。李抱玉,原姓安,世居涼州;歷任右羽林軍長官,澤潞一鳳翔節度使,檢校左僕射平章事等;後來參與不空修造金閣寺的工程;不空圓寂,李抱玉作有祭文一首(《大正藏》第 52 冊,第 847 頁下至 848 頁上)。羅伏磨,籍貫涼州,實應功臣,右羽林軍大將軍;大曆三年,被不空奏請剃度,住化度寺。李(史)元琮曾是龍武軍將軍,乾元三年(760)潤四月之後賜姓李;這可能出於與史思明同姓之耻。辛雲京,本貫蘭州金城,是河西武系豪族;先祖可能居住於從化鄉,所以襲用漢姓辛;安史之亂前在哥舒翰和王思禮手下;任河東節度使時,曾經與中使一起協助不空開展佛教活動。見中田美繪:《不空的長安仏教界台頭とソグド人》,載《東洋學報》通號第 89 號,2007 年,第 37—43 頁。

關於李元琮,近年新出土其墓誌銘,趙遷所撰,可補正史料和研究之處頗多。據之可知,元琮可能是突厥和粟特的混血貴族,他并非宦官而是以武舉入仕的禁軍武將。與肅宗關係頗為密切。誌文內容請見王連龍:《李元琮墓誌及相關問題考論》,載《吉林師範大學學報》(人文社會科學版),2014 年 11 月第 6 期,第 35—38 頁。

② [日]中田美繪:《不空的長安仏教界台頭とソグド人》,載《東洋學報》通號第 89 號,2007 年,第 47—48 頁。

③ [日]中田美繪:《不空的長安仏教界台頭とソグド人》,載《東洋學報》,通號第 89 號,2007 年,第 53 頁。

因為吐蕃切斷河西走廊而滯留在長安。剃度後，他們被安排在長安街西的幾大寺院中。而街西是西域、粟特等人聚居的地方，所以中田氏認為，不空的目的是在長安粟特人中擴大影響和尋求支持。另外，剃度後的粟特人進入了功德使李(史)元琮的監管範圍，而元琮同時也是禁軍將領。毋寧說，這是不空僧團與宦官—禁軍勢力之間的人員對流，也是他們之間聯繫的一個紐帶。<sup>①</sup>

在關於不空三藏的研究當中，藤善真澄和中田美繪可以說代表了純史學的研究範式。這種範式因缺乏直接的史料依據以及過度的推測，遭到了岩崎日出男的批評，見之於 2012 的論文《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義：哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》。<sup>②</sup>

岩崎氏認為，雖說不空與權貴以個人利益為基礎的交好對傳教的作用不可輕視，但是這種世俗關係的作用是有局限性的。弘教傳法畢竟與政治鬥爭不是一碼事，如果沒有信仰層面的因素，單靠人際關係，不空是不能成功的。因此採取這種研究角度時，不可不慎。<sup>③</sup>因此，岩崎氏認為需要重新審查不空在權力中心的宗教活動的性質。他認為，不空及其弟子的主要活動可以概括為以密教的理念為國“祈福”和“修功德”，而這種傳教模式形成於他在河西期間，貫徹於代宗

---

① [日]中田美繪：《不空の長安仏教界台頭とソグド人》，載《東洋學報》，通號第 89 號，2007 年，第 54—57 頁。

② [日]岩崎日出男：《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義：哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》，載《密教学研究》通號第 44 號，2012 年，第 23—48 頁。

③ [日]岩崎日出男：《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義：哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》，載《密教学研究》通號第 44 號，2012 年，第 47 頁。

朝。從師子國歸朝(天寶五載)到轉赴河西(天寶十二載)的七年間,不空探索着有效的傳法方式。中間經歷失敗而被再次遣返印度(天寶八載)。<sup>①</sup>

關於哥舒翰邀請不空前往河西的原因,已有藤善真澄、塚本俊孝、竹島淳夫和山崎宏等人的研究,可以說他們都是從世俗角度來作推斷的。岩崎氏將他們的觀點歸納為三:其一,哥舒翰借不空的密教強化自身的統帥權;其二,密教適應河西風俗;其三,河西胡人兵將崇尚密教的神秘和咒術。岩崎氏評論說,這些猜想缺乏文獻證據;另外如果強調哥舒翰的政治動機和胡人的宗教風俗的獨特性,何以說明不空此後在漢地的迅速成功?<sup>②</sup>

岩崎氏自己的觀點是,《貞元錄》卷十五具體而明確地交待了哥舒翰邀請不空的原因,“令河西邊陲請福疆場”。<sup>③</sup>而且哥舒翰的“請福”為不空解決了傳法模式的難題。他批評學者莫名其妙地忽略這條記載。他從不空在河西的具體活動中考察所謂“福”字的所指。檢諸內典資料,<sup>④</sup>發現不空在河西的活動是開壇灌頂和翻譯經典。而這些又是不空後來在長安的主要活動。於是再蒐括《表制集》等相關資料,得 29 處“福”字,其中多處與“修功德”相關。再檢索“修功德”的相關記載,結果正合乎塚本善隆的觀點,所謂功德就是因果報應所

① [日]岩崎日出男:《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義:哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》,載《密教学研究》通號第 44 號,2012 年,第 46 頁。

② [日]岩崎日出男:《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義:哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》,載《密教学研究》通號第 44 號,2012 年,第 25—26 頁。

③ 見《貞元錄》卷十五,《大正藏》第 55 冊,第 881 頁中。

④ 包括飛錫的《行碑》(《表制集》卷四,《大正藏》第 52 冊,第 848 頁下),趙遷的《行狀》(《大正藏》第 50 冊,第 293 頁中),和《貞元錄》(《大正藏》第 55 冊,第 881 頁中)。

說的善報，而修功德就是為獲得善報而實踐的各種宗教活動。<sup>①</sup>

關於不空弘揚密教的成功，岩崎氏得出兩點結論，這與早先塚本善隆(1975)的看法一致。<sup>②</sup> 一個是大眾性因果報應的信仰和求福報修功德的宗教氛圍，另一個則是密教學說積極肯定現世利益和密教實踐的突出效力。不空由此可以結托皇室國家，通過為國為主修功德來繁榮他的密教；而不空及其密教也成為當時修功德事業的指導機構。<sup>③</sup>

岩崎日出男所提倡的研究方式有一個明顯弱點，即完全局限於佛教史料中的明確說法，這樣後人只能了解到前人想讓後人知道的信息，不但忽略對史料背後的撰述旨趣和意圖，也將意識形態排除出檢討的範圍。除了“祈福”性的活動之外，《行碑》和《行狀》中的兩條記載提醒我們資料的局限性和不空的秘密不宣的活動。《行碑》說：“洎至德中，肅宗皇帝行在靈武，大師密進《不動尊八方神旗經》，并定收京之日，如符印焉。”<sup>④</sup>《行狀》說：“每在中禁，建立道場，頗積年歲。傳法授印，加持護摩，田珍除災異，增益吉祥，秘密之事，大師未曾勸有宣爾，今并不列於行狀。……諸佛權示，摧魔護國，非臣下堪聞者，緘在於天宮。”<sup>⑤</sup>

然而，Goble Geoffrey 2012 年的博士論文又在這一方面走到極

① [日]岩崎日出男：《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義：哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》，載《密教学研究》通號第 44 號，2012 年，第 30—42 頁。

② [日]塚本善隆：《中国中世仏教史論考》，東京：大東出版社 1975 年版，第 267—268 頁。

③ [日]岩崎日出男：《不空三藏の密教宣布における修功德の役割とその意義：哥舒翰の不空三藏招聘から長安における密教宣布の展開とその特質》，載《密教学研究》通號第 44 號，2012 年，第 37—38 頁，第 46 頁。

④ 《大正藏》第 52 冊，第 849 頁上。

⑤ 《大正藏》第 50 冊，第 294 頁中。

端。Goble 的觀點是既宗教而世俗的，他認為神秘性的因素使不空在特殊的歷史背景下獲得了體制性的支持。一方面，他認為不空的成功在於皇室和文武官僚的廣泛而大力的支持；另一方面，贏得支持的原因則在不空密教的獨特性——攻擊性的致命咒術，例如以不動明王為本尊的修法。這些從印度引入的先進的儀軌是中國的本土宗教中所不具備的，而又是面臨重重軍事危機的肅代兩朝所亟需。<sup>①</sup>由此，不空獲得了諸如功德使之類的體制性支持。<sup>②</sup>因為史料的缺乏，Goble 沒有能提供不空確實使用這些暴力儀軌的證據，或者時人對這類儀軌效力的反饋，故而其論點可謂美而難信。<sup>③</sup>

## 2. 五臺山與文殊信仰

最後，簡單介紹一下不空與五臺山及文殊信仰的問題。永泰二年(766)，六十二歲的不空上奏，請求在五臺山修葺金闍寺。由此，有關不空和代宗弘揚文殊信仰的記載開始多起來。

永泰二年十二月，代宗命不空撿擇念誦大德住化度寺，在文殊師利萬菩薩堂三長齋月為國誦念，大曆二年(767)不空將遴選的眾僧奏上。同年三月，奏請代宗批准五臺山五寺度人抽僧、轉經，求恩賜御書清涼寺大聖文殊閣的額名。大曆四年十二月(770)，奏請代宗下令天下諸寺食堂，以文殊為上座，並為文殊菩薩置院立像。大曆五年

① GOBLE, Geoffrey C. "Chinese Esoteric Buddhism; Amoghavajra and the Ruling Elites." Indiana University, Ph. D dissertation, 2012, pp. 44, pp. 151—159.

② GOBLE, Geoffrey C. "Chinese Esoteric Buddhism; Amoghavajra and the Ruling Elites." Indiana University, Ph. D dissertation, 2012, pp. 45—46.

③ Goble 提供了兩則毗沙門天的材料作為對這種暴力性神明和修法對後世的影響。一個是《太白陰經》對佛教天神毗沙門天的借用，另一個是一則軼聞，記載玄宗召請不空修毗沙門天法，抗擊吐蕃入侵。GOBLE, Geoffrey C. "Chinese Esoteric Buddhism; Amoghavajra and the Ruling Elites." Indiana University, Ph. D dissertation, 2012, pp. 161—170.

(770)奏請太原至德寺置文殊院，并抽僧二十七人。大曆七年十月(772)代宗令天下寺院置文殊院。因不空奏請，大曆八年(773)二月十五日，代宗敕令大興善寺翻經院起首修造“大聖文殊師利鎮國之閣”。不空奉旨翻譯某經，大曆八年端午進呈；六月，他請天下寺院抽僧於新建文殊院為國轉讀。大曆八年十月十三日，不空奉旨譯成《大聖文殊師利菩薩佛剎功德經》進呈代宗，請求流行，抽選僧人到新建的文殊院轉讀誦習。不空又奏請在大興善寺修造文殊鎮國之閣，代宗親自為閣主。<sup>①</sup> 此外不空翻譯了十餘部關於文殊菩薩的經典。

關於不空經營五臺山和推行文殊信仰的研究，多數都是要發掘其原因。<sup>②</sup> 岩崎日出男 1993 年發表論文《不空三藏の五台山文殊信仰の宣布について》，認為原因不在不空本人。理由一，不空本人并不修文殊法。其二，文殊信仰旨在護國，此前不空致力的各種護國活

① 諸事分別見《請捨衣鉢助僧道環修金闍寺制一首》(《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 834 頁上中)，《化度寺文殊師利護國萬菩薩堂三長齋月念誦僧二七人》(《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 834 頁下至 835 頁上)，《請臺山五寺度人抽僧 制一首》(《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 835 頁中下)，《天下寺食堂中置文殊上座 制一首》(《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 837 頁上中)，《請太原至德寺置文殊院 制書一首》(《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 837 頁下)，《敕置天下文殊師利菩薩院制一首》(《表制集》卷三，《大正藏》第 52 冊，第 841 頁下)，大曆八年六月缺題表一首(《表制集》卷三，《大正藏》第 52 冊，第 842 頁中)，《進文殊師利佛剎功德經狀一首》(《表制集》卷三，《大正藏》第 52 冊，第 842 頁下至第 850 頁上。進狀日期據石山寺藏《表制集》可知，參見武內孝善氏論文《石山寺藏「不空三藏表制集」の研究》(《高野山大学密教文化研究所紀要》，通號第 5 號)第 80 頁，第 112 頁，《三藏和上遺書一首》(《表制集》卷三，《大正藏》第 52 冊，第 844 頁下)。

② 根據岩崎日出男的總結，不空推行五臺山文殊信仰的原因，有以下諸說：1. 不空為主導全國佛教界；2. 使五臺山全國寺院密教化；3. 以文殊信仰代表密教，使之立足於中國文化；4. 使密教走出宮廷而民衆化；5. 重新詮釋以往以來的佛身觀。[日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰の宣布について》，載《密教文化》通號第 181 號，1993 年，第 40—41 頁。

動中并不見文殊信仰，直到他六十二歲時，才突然申請修成造金闍寺，推行文殊信仰。其三，不空對文殊菩薩的觀念，來源於當時流行的經典，并無特異之處，這與他後來弘揚文殊信仰的力度呈很大反差。<sup>①</sup>

岩崎氏認為原因在代宗。代宗從不空處學習普賢菩薩法，普賢是他的“結緣佛”。不空常向代宗灌輸行普賢願而正法理國的觀念。而普賢所行之大願，原本為文殊菩薩所發。因為本尊普賢菩薩的連繫，代宗與文殊菩薩有這層特殊關係。<sup>②</sup>

中田美絵於 2009 年發表論文《五臺山文殊信仰と王權》；針對不空如何看待代宗與文殊菩薩的關係，為何推行五臺山文殊信仰等問題，她表達了不同的看法。她認為，五臺山金闍寺是一項意識形態性的工程，目的是通過文殊信仰構建新王權理念。簡單來說，不空將代宗樹立為諸佛之尊的“一字頂輪王”<sup>③</sup>，而如同一切如來，一字頂輪王也是經由佛母文殊菩薩的指導而獲得成就。而文殊現駐五臺山，開發衆生智慧，消除一國罪障。可以說，文殊師利是鎮護國家的神明，是王權的淵源；而代宗作為在他指導下成佛并具有護國使命的一字頂輪王，自然也就具備最正當的王權。<sup>④</sup>

金闍寺的佛像設置就表達了這樣的意識形態。底層是具有密教

---

① [日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰の宣布について》，載《密教文化》通號第 181 號，1993 年，第 41—43 頁。

② [日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰の宣布について》，載《密教文化》通號第 181 號，1993 年，第 48 頁，以及第 50—52 頁。

③ [日]中田美絵：《五臺山文殊信仰と王權——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》，《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 43—44 頁。

④ [日]中田美絵：《五臺山文殊信仰と王權——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》，《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 48—49 頁。

色彩的文殊像，頭頂五髻；第二層是金剛頂瑜伽五佛（五方佛），中尊毗盧舍那佛頭戴五佛寶冠；第三層是頂輪王瑜伽會五佛（五頂佛），中尊是一字頂輪王。這象徵着文殊五髻頂生金剛頂瑜伽五方佛，而五方佛的主尊頂生五頂佛。<sup>①</sup>

不空之所以推行五臺山文殊信仰，是受到則天朝先例的啓發，<sup>②</sup>但更重要的是現實的需要，即經歷安史和僕固懷恩之亂的唐朝有恢復帝王的權威和君臣之法的現實需求。<sup>③</sup>通過這一工程，不空與積極協助他的發迹于河西的宦官武將勢力得以積極擁附皇權，在長安立穩腳跟。中田氏認為不空推行文殊信仰與代宗修普賢法沒有關係。另外，在哥舒翰的支持下，不空翻譯的基本上都是一字佛頂輪王系列的經典；所以中田認為，以一字佛頂輪王標榜帝王的理念在安史之亂前就萌發了。<sup>④</sup>

岩崎日出男 2011 年發表論文《不空三藏の五台山文殊信仰宣布に関する諸問題——特に中田美絵氏の拙論に対する批判への反論

- ① 中田美絵：《五臺山文殊信仰と王権——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》、《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 45—46 頁。金闍寺の佛像設置記載於圓仁《入唐求法巡禮行記》。中田認為，第一層的青獅子文殊像是金剛智和不空所傳的金剛頂系文殊經典中的五髻或五字文殊，與五字陀羅尼相對應，但是也融合了北朝以來大眾信仰中文殊的形象，加入獅子座。所謂“五頂輪王”又稱“如來五頂”“五頂佛”，據不空所譯《菩提場所說一字頂輪王經》包括一字佛頂輪王，白傘蓋佛頂王，勝佛頂王，高佛頂王，光聚佛頂王。關於這方面中田氏引用了許多學者研究，見中田 2009 論文，第 45—47 頁。
- ② [日]中田美絵：《五臺山文殊信仰と王権——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》、《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 10 頁。
- ③ [日]中田美絵：《五臺山文殊信仰と王権——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》、《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 49 頁。
- ④ [日]中田美絵：《五臺山文殊信仰と王権——唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて》、《東方学》通號第 117 號，2009 年，第 51 頁。

を中心として》，逐條駁斥中田美繪的論證。這裏僅舉其要害。

中田氏論證的第一點，認為不空將代宗看做轉輪聖王和一字佛頂輪王，證據是《進摩利支像并梵書〈大佛頂真言〉狀一首并答》的陳詞：“不空幸因聖運，早奉休明。遂逢降誕之辰，更遇金輪之日。伏惟，以陛下之壽延寶祚，像有威光之名。以陛下百王為首，真言有佛頂之號。謹按《大佛頂經》，一切如來成等正覺，皆受此真言，乃至金輪帝位莫不遵而行之。”<sup>①</sup>關鍵之處是“更遇金輪之日”和“以陛下百王為首，真言有佛頂之號”。岩崎認為這只是將代宗位極人王的偉大比作金輪聖王的偉大；不空的確稱過肅宗為“輪王”，<sup>②</sup>但那只是僧人稱美帝王的套話，不能據以為真。沙門懷感也有類似的說法，“金繩之界，彌勒下生；玉京之中，輪王出現”<sup>③</sup>。若據以為真，則彌勒與輪王也成為一體了。<sup>④</sup>

岩崎氏駁斥中田氏所引用的學理方面的研究不當。中田氏認為不空將代宗看做一字頂輪王是依據三崎良周、賴富本宏、和石濱裕美子等學者的說法。一字金輪佛頂尊同轉輪王一樣都具有七寶這點有經典依據，輔以現存曼荼羅的例證，再加上佛頂系諸佛是轉輪聖王的密教化的說法，就得出一字佛頂輪王和金輪聖王一體的結論。而岩崎氏認為，這一論證在邏輯上有漏洞，而且缺乏切實的經典和儀軌的

---

① 見《表制集》卷一，《大正藏》第 52 冊，第 829 頁下。

② 《表制集》卷一，《大正藏》第 52 冊，第 828 頁上。

③ 《貞元錄》卷十五，《大正藏》第 55 冊，第 886 頁中。

④ [日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰宣布に関する諸問題——特に中田美繪氏の拙論に対する批判への反論を中心として》，載《東アジア仏教研究》2001 年 5 月第 9 期，第 8—9 頁。

依據。<sup>①</sup>

岩崎氏又批評道，現在所知的金閣寺第一層人第二層的佛像設置，依據的是宋代史料《廣清涼傳》的記載來推測的，不能反映唐代時的真實樣貌。另外，中田氏將前人研究結論中的五髻“對應”五佛偷換成五髻“生出”五佛。毗盧舍那佛寶冠上的五佛對應於五頂佛的說法也沒有教理上的依據，所謂文殊菩薩流出五佛的說法也違背金剛頂系的學說。<sup>②</sup>

拋開學理不論，中田氏的論證仍有牽強之處。史料里並沒有提示代宗與文殊菩薩之間有中田氏所說的關係。代宗和一字佛頂輪王共同出現僅上述一處記載，不論如何解讀，也不論是否與其他表述相牴牾，這樣稀少而模糊的表述加上需要繁瑣解讀的造像何以有效宣傳一種意識形態而重建帝王權威呢？同時，岩崎氏的觀點難以回應一個疑問，即如果代宗與文殊的關係需要普賢來維繫，為何不空選擇弘揚的是文殊而非普賢？

古正美的研究看上去更玄深。她將代宗弘揚的文殊信仰分為三個階段，三種文殊。2006年她發表長篇論文《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，全盤重構了唐代宗一朝文殊信仰的歷史。她以文殊和佛王的教理為綱領和邏輯，來闡發、檢擇、連綴、貫通零零散散的記載和資料，力圖展現代宗朝利用佛教觀念治國的策略、活動和事件，闡述當時文殊信仰的開始、發展和轉變。這裏簡要地概括一下她的觀點

① [日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰宣布に関する諸問題——特に中田美絵氏の拙論に対する批判への反論を中心として》，載《東アジア仏教研究》2001年5月第9期，第9頁。

② [日]岩崎日出男：《不空三藏の五台山文殊信仰宣布に関する諸問題——特に中田美絵氏の拙論に対する批判への反論を中心として》，載《東アジア仏教研究》2001年5月第9期，第11—13頁。

和論證。

古正美將代宗推行文殊信仰的歷史分為三個階段。第一階段自大曆元年(766)至大曆六年九月(771),代宗因不空的原因以“觀音佛王”的形象來統治,由此推行相配套的“五字文殊”的信仰,護國護王。第二階段自大曆六年九月至大曆十年(775),代宗拋棄不空的建議,改以華嚴系統的“文殊佛王”的形象治國。第三階段自大曆十年至大曆十四年(779)代宗去世。不空去世後,代宗改回金剛頂系的文殊信仰,崇奉“六字文殊”。五字文殊和六字文殊均屬於金剛頂系的“字陀羅尼”信仰。<sup>①</sup>

首先來看一下她對幾則史料的解讀,這幾則史料就是上面岩崎日出男反對中田美繪的一個焦點。古氏認為代宗即位後,的確在自己的生日那天由不空授轉輪王灌頂,並開始依佛法治國,成為“轉輪聖王”。證據就是上面提到的不空奏文“遂逢降誕之辰,更遇金輪之日”。這裏的“金輪”指的就是轉輪聖王的灌頂儀式。依據經典,灌頂時金輪、七寶等即時顯現。因此,乾元中不空為肅宗“授轉輪王位七寶灌頂”和代宗接受的“金輪灌頂”,<sup>②</sup>是指同樣的轉輪王灌頂儀式。此外灌頂後的第二天,不空贈代宗摩利支天像和《梵書大佛頂真言》,又說“金輪帝位莫不遵而行之”。不空為肅宗灌頂後,也同樣贈送了佛像和梵書真言,只是內容有所不同。<sup>③</sup>

---

① 古正美:《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》,載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》,覺風佛教藝術文化基金會2006年版,第32—33頁。

② 見《宋高僧傳·不空傳》,《大正藏》第51冊,第713頁。

③ 古正美:《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》,載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》,覺風佛教藝術文化基金會2006年版,第51—52頁。

另外，古氏和岩崎氏的看法還有不同。她認為，代宗通過灌頂，不光成為“轉輪聖王”，還成為“彌勒佛”；一身兼“聖”與“神”兩種品格，這叫做“佛王”，也是學習武則天的先例。這就是懷感所以稱代宗“金繩之界，彌勒下生；玉京之中，輪王出現”，“吾君至聖，吾君至神”。另一個證據是大曆十一年(776)開鑿的莫高窟 148 號窟中的壁畫“彌勒上下生經合繪圖”。<sup>①</sup>

但是，永泰元年《仁王經》法會後，代宗又改以“觀音佛王”形象理國。證據之一是，此後代宗支持不空經營五臺山文殊信仰，而這一信仰與“彌勒佛王”無關，而與“觀音佛王”有關。其二，不空翻譯了十多部觀音經典。其三，靈應臺檢校、觀音道場念誦沙門道潤稱代宗“據法王之正教，行觀音之大悲”；不空稱代宗“蓮花演偈所以付屬天王”。<sup>②</sup> 其四，大曆十一年所開莫高窟 148 窟繪有三種密教觀音，表達的是金剛頂密教發展出來的“變化觀音”的觀念。開窟者乃皇族成員，理應知道代宗的治國理念。<sup>③</sup> 另外，金剛智與不空來自南天竺，此處長期以密教觀音王的理念治國。<sup>④</sup>

---

① 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 53—54 頁。

② 見《靈應臺道潤賀平河南表一首》，《表制集》卷六，《大正藏》第 52 冊，第 855 頁中；《請慧林法師於保壽寺講表一首》，《表制集》卷二，《大正藏》第 52 冊，第 838 頁上。

③ 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 60—65 頁，第 69 頁。

④ 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 57—59 頁。古正美承認，文獻中缺乏不空弘揚觀音法王的記載。她給出的解釋是，這屬於帝王以佛教意識形態治國的常見現象，是治國策略，國家機密，不需頒示天下。參見古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 60 頁。

文殊是觀音佛王最主要的守護者，相應的，代宗弘揚的就是五字文殊信仰。證據包括，其一，不空翻譯的五字文殊經典有八部之多；五字文殊與則天朝先後所發展的八字、一字文殊功能都是護國護王。<sup>①</sup>其二，新譯《仁王經》有文殊真身“金剛利菩薩”和文殊五字陀羅尼。<sup>②</sup>大曆元年修建金閣寺，是不空大力推廣五字文殊的開始。此後或置化度寺文殊師利護國萬菩薩堂，或置僧轉《仁王經》和《密嚴經》，或奉敕往五臺山修功德，都是弘揚五字文殊的表現。這期間不空弘揚金剛頂密教也達到鼎盛階段。

大曆六年，不空奉旨翻譯《文殊師利佛刹功德莊嚴經》。<sup>③</sup>古正美認為，此經非金剛頂系統，說明代宗欲改以“文殊佛王”為形象治天下。所以不空在十月，進上三朝所翻經典，再向代宗“宣傳”金剛頂法門。<sup>④</sup>大曆八年奏上。大曆七年，代宗要求全國寺院新立的文殊院造“素文殊像裝飾彩畫”并要求畫完奏聞，不空稱之為“文殊真容”。<sup>⑤</sup>古正美認為這些都說明文殊像描繪的是代宗本人的形象，這是代宗以文殊佛王治世的最佳證據。<sup>⑥</sup>在這期間，代宗也停止經營五臺山。面對代宗的改變，不空仍全力支持；但是也通過翻譯《大虛空藏菩薩所問經》等間接勸代宗改變形象而不果。八年，代宗令大興善寺置文

---

① 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 32—35 頁。

② 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 39 頁。

③ 見《貞元錄》卷十六，《大正藏》第 55 冊，第 889 頁中。

④ 參見古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 71 頁。

⑤ 《表制集》卷三，《大正藏》第 52 冊，第 841 頁下。

⑥ 參見古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 72—73 頁。

殊闍，作為全國文殊院系統的總部；代宗自為闍主<sup>①</sup>，更可確定文殊佛王的形象。<sup>②</sup>

大曆十年，代宗令“伽藍別院安置真容”。<sup>③</sup> 大曆十二年，文殊闍建成之後，代宗敕令繪製“文殊六子菩薩一鋪九身”。<sup>④</sup> 古正美說，這說明代宗又改回了金剛頂系統的字陀羅尼文殊信仰。<sup>⑤</sup>

古氏的研究提醒學者文殊信仰的多種類和多性質，不能簡單地認為代宗朝推行的是一種籠統的“文殊信仰”。她對不空授肅宗和代宗轉輪王灌頂的解讀，似乎是準確的。這也提醒我們，僧人呈獻給帝王的駢儷文辭並不見得盡是浮誇和虛美，要小心考察其特殊的內學含義。但是需要注意的是，以教理的邏輯先人為主，來闡發原文容易導致誤解，曲解，過度詮釋，並忽略一些重要細節；此外對歷史背景的實質性考察是不可以忽略的。

### 三、結論：史實與敘事——不空三藏研究的首要問題再確定

從以上諸氏的研究中可以歸納出解讀和會通史料所采用的兩種邏輯，兩類觀點體現出難以化解的張力。一方是史學的或者世俗的

---

① 參見《行狀》，《大正藏》第 50 冊，第 293 頁中。

② 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 75 頁。

③ 《謝賜額表一首》，《表制集》卷六，《大正藏》第 52 冊，第 851 頁中。

④ 《進興善寺文殊闍內外功德數表一首并答》，《表制集》卷六，《大正藏》第 52 冊，第 857 頁下。

⑤ 古正美：《唐代宗與不空金剛的文殊信仰》，載同氏主編《唐代佛教與佛教藝術》，覺風佛教藝術文化基金會 2006 年版，第 76—77 頁。

邏輯，代表研究者是中田美繪，藤善真澄。<sup>①</sup> 另一方是佛學的邏輯，代表研究者是古正美。前兩者是從世俗的政治、軍事史等角度，構架出某種歷史背景、結構或趨勢來烘托出記載背後的難逃干係的俗世的一面和意義，再以常俗的邏輯推演史料中闕如的人物活動；而後者却是以佛教，尤其是密教的玄秘精微的學理為綱領，以求貫通不空政教各種活動，強調不空在佛學上的歸屬和追求。

不空三藏的兩重突出的政教身位使得這兩種邏輯具有同等的效力。一方面，他是一位堅守在政治中心、積極為政權服務並能夠參與決策的人物，他的舉動不會與當時重大的歷史事件毫無瓜葛。另一方面，他還是一個富有特色的佛教傳統的祖師，身具秘密操行，主譯了大量的佛典，他的活動又被這一傳統的特殊的儀軌、觀念和精神所指導。

應該指出，這種偏於一端的研究應該避免某些弊端，精益求精。一方面，所建構出來的歷史語境和大勢必須扎實可靠。也許是對這類建構的主觀性有所不滿，使得岩崎日出男偏安於內典的敘述。另一方面，以內在教理來貫通史料不可附會穿鑿，也不當為了保全教理的邏輯來裁剪和拼接史料。例如，假如代宗以彌勒佛王、觀音佛王以及文殊佛王的形象治國，那如何來解說代宗修習普賢法記載呢？

這兩種視角展現出的效力不禁讓人覬覦一種更均衡的研究方式。Charles Orzech、Geoffrey Goble，以及中田美繪（2009）都有作

---

① 關於藤善真澄的研究，見藤善真澄：《金剛智不空渡天釈疑——中印交渉手懸りに》，載《佛教思想論集：奥田慈應先生喜寿記念》，京都：平樂寺書店 1976 年版，第 823—836 頁。藤善真澄：《不空教團の展開》，收入宮坂宥勝、賴富本宏主編《中國密教》（密教大系，第二冊），京都：法藏館年 1994 年版，第 169—192 頁。藤善真澄：《不空門下の念誦僧と翻譯僧について》，載《佛教思想文化史論叢：渡邊隆生教授還曆記念論集》，渡邊隆生教授還曆記念論集刊行會主編，京都：永田文昌堂 1997 年版，第 215—238 頁。

品力圖兼顧歷史和宗教兩重視角，試圖做到一種更均衡可信的中間路徑；但是，相較於以上所見的獨擅一面的、或歷史或宗教的挖掘，這些相對平衡的努力又難以達到同等的深度。

更重要的是，不論是偏取一方的研究還是兩方兼顧的研究，都不過是原始敘述先入為主的結果；不空三藏研究中的幾大議題都是原始敘述刻意遺留於後世的垂訓；囿於傳統範式所選取的片段和側面，不管採取哪種角度去深求一個真實的不空三藏，在邏輯上都有所疏漏。換言之，傳統敘述的本身才是首要課題，其撰述背景、內在機制和外在環境需要優先對待。換句話說，上述諸研究所集中研討的幾大焦點，並不直接反映不空生平的真相，它們反映的首先是在撰述中所被認可、希求、過濾和加工的訊息，呈現的是一種經過修飾的“藝術影像”而非客觀寫照。而這又是多方面歷史因素共同作用的結果，包括宏觀的意識形態、史傳的體裁、敘述格式和套路，也包括微觀的特定歷史時刻的政治、軍事和宗教等背景。毋寧說，這些焦點議題反映的首先是影響史傳敘述的大小環境和機制共同作用而造成的一種歷史真實，而不是不空三藏本人生平的真實。總之，傳統敘述中的撿擇、渲染、放大甚至誇飾等等手法便成為研究的關鍵。

對敘事本身的詮釋並不否定和遺棄先前對歷史事件的研究，要揭示史家手法也需要以基本史實予以對質。這就需要考訂出一份儘可能全面而嚴謹的年表。一方面，傳統敘事和年表相對照之下，前者所隱諱和增飾的元素就可能顯露出來。聯繫史料成立之時的政治和宗教等背景，則可以凸顯出敘事背後的所關切的問題、指導原則和旨趣，從而揭示傳統敘述中所呈現的不空三藏形象的歷史意義。另一方面，先前對事件的諸研究尚未得以用這樣一部年表來檢證。兩方面的探討還需由可靠而全面的年表予以匡範，以免滑出時空的闕限，

導致歷史倒錯或者對時空背景的忽視。

史料的記述有虛有實。研究需兩者兼顧，相得益彰。上述所勾勒的一種對史料系統和綜合性的利用，可以讓我們對不空三藏這位撲朔迷離的歷史人物理解得更多一些。

**楊增**，男，1983年生，籍貫山東淄川。現為加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲學系博士生，研究方向為中古東亞佛教。

**[俄]列·葉·楊古托夫(L. E. Yangutov)**，1950年生，俄羅斯科學院西伯利亞分院蒙古學藏學佛學院哲學、文化學、宗教學研究所所長，哲學博士，教授。

**[俄]成吉思·惹熱諾夫(Ch. Ts. Tsyrenov)**，1982年生，俄羅斯科學院西伯利亞分院蒙古學藏學佛學院哲學、文化學、宗教學研究所研究員，歷史學副博士。

**[日]吉村誠**，男，1969年生，日本早稻田大學文學博士，現為日本駒澤大學佛教學部教授。出版專著《中國唯識思想史研究》，發表演論文數十篇，主要從事中國佛教思想史，特別是以玄奘為中心的唯識思想史研究。

**黃國清**，臺灣南華大學宗教學研究所所長、副教授，臺灣宗教學會理事、臺灣印度學會理事。

**羅琤**，南京大學哲學系宗教學博士後，現任職於上海社會科學院宗教研究所，助理研究員。

**詹緒左**，男，安徽蕪湖人，漢語史博士，安徽師範大學文學院教授，主要從事漢語辭彙史研究。

**Keywords:** Pacify the Mind; Put at Rest; No Mind; Silent Illumination; Hongzhi Zhengjue

## **A Review of Previous Scholarship on Bukong(705- 774)**

**Yang Zeng**

**Abstract:** Quite a few essays and monographs on Bukong (aka. Amoghavajra, 705 - 774), the well-known patriarch of Esoteric Buddhism in Tang China, have emerged since the mid - 20th century, most of which concern his activities, events, life episodes, biography, as well as texts related to him. In respect of those primary sources, Bukong's persistent devotion to the indiscriminate pursuit of Esoteric Buddhism and of state welfare is the favourite theme, whereas most modern scholars assume either a more religious or a more historical approach to their issues. The interpretations, though illuminating, are discrete; they render the same subjects hardly compatible and arouse further puzzles. Moreover, intrigued by the facts that the primary narrative tends to highlight, scholars involve themselves in seeking historical objectivity, with inadequate appreciation of the primary narrative *per se*. Indeed, in the case of Bukong, weaving such narrative could be of great implications and interests within multiple contexts. This paper presents a detailed survey of the previous scholarship and calls for in future studies a step back to the examination of the historiographical prac-

tices, against the historical background in question. In so doing, an accurate and comprehensive chronology of Bukong's life is necessary for discovering hidden agendas, and in addition, it prevents any anachronism and helps to locate the more significant issues.

**Key Words:** Amoghavajra; Esoteric Buddhism and the Tang China; the Religious and the Historical Approach, Historical Facts and Narrative; Chronology of Amoghavajra

## **Buddhism in Russia**

**L. E. Yangutov; Ch. Ts. Tsyrenov**

**Abstract:** The article introduces the review of Buddhism in Russian Federation (three Buddhist republic of Russia: Buryatia, Kalmykia and Tuva). The research shows that Buddhism spread to the territory of Russia from Mongolia in Tibetan form (gelugpa school) which is also called Lamaism (Yellow teaching). The paper shows the process of Buddhist spread in Buryatia, Kalmykia and Tuva, analyzes the reasons of its success spread, the relationship between it and the Russian government. Further it presents of contemporary Buddhist situation in three republics of Russian Federation.

**Keywords:** Buddhism; Russian Tsarist Government; Buddhist Organizations; Lamaism