

桑耶论诤中的「大乘和尚见」——「顿入」说的考察

香港科技大学人文学部助理教授 黄敏浩
香港科技大学人文学部博士候选人 刘宇光

佛学研究中心学报
第六期
页 151-180

*送审日期：民国八十九年十二月二十六日；接受刊登日期：民国九十年二月六日。

ś	ā	ṇ	ḍ	ṭ	ṁ	ṁ	ṛ	ī	ū	ḥ	ṇ	ñ	ḷ	ṣ
`s	aa	.n	.d	.t	^m	.m	.r	ii	uu	.h	^n	~n	.l	.s

提要

自公元八世纪的桑耶论诤以来，大部分藏传佛教学者都批评摩诃衍的教法。本文的目的有二：(1)据藏传史册追溯藏传佛教学者对摩诃衍的论述，并考察其间不同阶段的变化。(2)据《顿悟大乘正理诀》及摩诃衍教法的断简残章分析摩诃衍的思想，说明藏传佛教学者对摩诃衍的理解未必公允。本文并试图指出，摩诃衍实已对桑耶论诤所呈现的顿渐两难提供一个解答。

关键词：佛教哲学、桑耶论诤、摩诃衍、顿教

一、引言

在藏传佛教史上，约于公元 792 年，拉萨发生了一个后来被称为「拉萨论诤」或「桑耶寺论诤」的重大事件¹。涉事的一方是禅宗汉僧摩诃衍及其追随者，另一方是来自印度的瑜伽行自立量中观师(Yogaacaara-Svaatantrika-Maadhyamika)

¹有另一个考证认为此事发生于公元 781 年的桑耶寺。见巴宙着，《大乘佛教廿二问研究》(台北：慧炬出版社，1992 年)，第八章，页 160—161。

莲花戒(Kamala'siila)和追随他的一众印度及西藏僧人。当莲花戒及这些印度僧人应邀入藏时，摩诃衍是西藏皇室的禅师。双方对佛教的解与行各持己见，相争不下，最后在藏王御前举行法义抉择，以判定何者方为正法。

这事件记载于藏文史籍，如布顿(Buston, 1290-1364)的《布顿佛教史》(成书于公元 1323 年)²，并吸引了十九世纪末西方学者们的注意。但直到二十世纪初在敦煌文献中发现了题为《顿悟大乘正理诀》(以下简称《正理诀》)的汉文文本后，才取得直接证据确认事件的真实性³。但上述两个文献对辩论结果却有不同的记述。布顿的《教法史》说摩诃衍输了，但在《正理诀》，却说摩诃衍取得最后的胜利。尽管还有一系列藏文文献抱持与布顿类似的观点，表示布顿的说法可能较准确，但目前似乎仍不足以决定性的结论⁴。本文的主要着眼点倒不在辩论最后谁胜谁负，因为即使胜得辩论，并不表示就必定是更有道理。而且本文也不处理这事件对藏传佛教发展的影响。我们关心的是摩诃衍的观点在整个藏传佛教史中被不同宗派学者们批判这一事实。我们将于下一节不惮烦地依历史顺序一一提出这些批判，并于第三节据《正理诀》及摩诃衍教法的断简残章去考虑这些批判是否有理，且在第四节论证在这辩论背后的真正课题是顿/渐之争。本文并指出：摩诃衍在这辩论中已为顿悟与渐悟的两难提供了一个解答⁵。

二、藏传佛教学者对摩诃衍的批评

首先要指出的是：在藏传佛教史当中，并非所有学者都批评摩诃衍。例如宁玛派的大学者隆钦然绛巴(Klong chen rab'byams pa, 1308—1364)在其《三部要义释·本性宝藏释》(sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lngs rin po che'i mdzod ces bya ba'i grel pa)内称摩诃衍在辩论中所说的话是如实的⁶。但无可否认，一如赫伯特·冈瑟(Herbert V. Guenther)观察所得：整体而言，「在西藏，所有佛教宗派皆

²布顿着，郭和卿译，《布顿佛教史》(即《善逝教法史》，收于《世界佛学名著译丛》69号，台北：华宇出版社，1988年)，上册，页257。

³ Pelliot, No. P.4646。此书有戴密微(Paul Demieville)的极详尽研究，见其《吐蕃僧诤记》(Le Concile de Lhasa, Paris: Imprimerie Nationale de France, 1952)。

⁴对有关事件的早期藏文文献的详细评论，可见 David S. Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in Indian and Tibet (New Dehli: Heritage Publishers, 1922), p.63-92.

⁵本文藏文人名及术语的转写大体是一致的，但偶尔会在引文中出现稍不同的转写。

⁶见 Herbert V. Guenther, Tibetan Buddhism in Western Perspective (California: Dharma Publishing, 1977), p.140。据冈瑟 (H.V.Guenther)，晋美林巴 (Jigs med gling pa, 1729-1798)在其论书 (Kun mkhyen zhal lung bdud rtsi' i thigs pa) 内也为摩诃衍辩护称：「和尚」教法涉嫌的缺点事实上是般若(prajñā-pāramitā)经所讲的寂止。但据土敦活佛(Tulku Thondup)，晋美林巴在摩诃衍与大圆满(Dzog pa chen po)的教法之间作出区分，并对前者作出负面评述。不过，晋美林巴也质疑一般对摩诃衍见解的看法是否公平。见 Long Chen Rabjampa, The Practice of Dzogchen (New York: Snow Lion, 1996), p.117.

众口同声地抗拒汉地和尚（即摩诃衍）的教法」⁷。我们从下述一系列文献，起码可以确定摩诃衍在整个西藏佛教的发展中都持续地受到批评。

莲花戒(Kamala`siila)是直接参加辩论的人，他对摩诃衍的批评我们稍后才讨论。现在先看八世纪下旬藏王墀松德赞七贤臣之一的巴·赛囊(sBa gsal snan)在其执笔的史册《巴协》（又称《桑耶寺广志》，sBa bzde)内，从西藏一方的观点扼要地描述摩诃衍的教法：

我（按：摩诃衍自称）之佛法理论是……修无分别后，则可凭借证悟而成佛，此犹如大鹏有虚空落于树端一般，因为此系由上而下落，故为「唯一白法」……修行身语等善品，不能成佛。要想成佛，应无所思忆，心无所虑。如此修行，始能成佛。⁸

巴·赛囊是寂护(`Saanta-rak.sita)的弟子。他的描述所反映的显然是寂护对摩诃衍教法的解读，这当然绝不会是好评，因为寂护是莲花戒的师父，二人观点相近。

在公元十二世纪萨迦派大学者萨迦·班智达(Sa skya Pandita, 1182—1251)在其《三律仪分别》(sDom gsum rab dbye)批评密勒日巴的「大手印」(Mahaamudraa)时，指它不外是摩诃衍的教法⁹。而内巴·班智达(Neu pa pandita ta grags pa smon lam blo gros)在其成书于 1283 年或 1343 年的论书(sNon gyi gtam me tog phren ba)内也论证摩诃衍的教法与「大手印」是相同的¹⁰。在十四世纪，萨迦派另一位学者，雅龚·释迦仁钦(Yar lung sa skya rin chen)在其成书于 1376 年的《雅龚教法史》(Yar lung chos `byung)内只用半句话讲摩诃衍¹¹。约在同一时期，蔡巴迦举派(Tshal pa bka brgyud Order)的史家蔡迦·贡噶多杰(Thal pa kun dga rdo rje, 1309—1364)在其成书于 1346 年的《红史》(Deb gter /ther dmar po)内只提过汉僧摩诃衍入藏。《红史》及《雅龚教法史》的两位作者都没有详述拉萨论诤或批评过摩诃衍的任何观点¹²。在 1323 年成书的布顿《布顿佛教史》内才首次详细地描述「拉萨论诤」：

汉地和尚摩诃衍的门徒们说：「以身语作善法行，是不能成佛的。当住于一无所作中而成佛。」他们固执此一断见，而不修善行……和尚……并宣说不修正法睡可成佛论，著有《禅定睡眠论》，还有发挥此论的《离诤论禅定复书》……当和尚们见到《解深密经》的教义与自宗见行相违时，用鞋底擦毁经文……和尚说：「作善不善业，不外往善趣和恶趣两途，以此仍未解脱生死轮回，且是成佛的障

⁷ Herbert V.Guenther, Tibetan Buddhism in Western Perspective, p. 140.

⁸ 巴·赛囊着，佟锦华、黄布凡译，《拔协》（成都：四川民族出版社，1990 年），页 32。

⁹ 班班多杰着，《藏传佛教思想史纲》（上海：三联书店，1992 年），页 127。

¹⁰ David S.Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism, p.72.

¹¹ 释迦仁钦着，汤池安译，《雅隆尊者教法史》（拉萨：西藏人民出版社，1989 年），页 40。

¹² 蔡巴·贡噶多杰着，陈庆英译，《红史》（拉萨：西藏人民出版社，1988 年），页 33。

碍。譬如黑白两云，任一皆障蔽天空。须任何亦不作意，由任何亦不思想而获得完全解脱生死轮回。任何亦不作意、不加分别、不去观察，即是无缘，这与一时顿入十地无异……。」¹³

若以此与巴·赛囊的讲法相比，布顿似乎批评得更严厉，这特别见之于他批评摩诃衍及其徒皆持断见，并以「鞋底毁经文」。我们注意到尽管布顿的版本更见详细，但就其对摩诃衍教法的理解而言，却与《巴协》全无不同。二者皆认为摩诃衍主张：(一)身、口、意行善业不堪任成佛；及(二)唯无思无念才成佛。我们得紧记，据布顿，这就是断见。

我们的撮述显示出，早期藏人在处理上的轻描淡写与简单评述，反映出当时并没有把他当作是一个要认真严肃对待的课题，故不表赞同之余，其实对他的观点实质上应如何理解，亦没有太多深入研究，即使名著如廓诺·迅鲁伯的《青史》(Deb gter/ther sngon po)也不例外。¹⁴

但进入十五世纪，西藏人对摩诃衍的讨论似乎出现变化。十五世纪上旬，公元1409年，格鲁派创立者宗喀巴·罗桑札巴成功取得各大僧俗势力的支持，在拉萨举行数万人与会的大法会，标志着格鲁派的成立。往后十年拉萨格鲁派甘丹(1409)、哲蚌(1416)及色拉(1419)三大学问寺成立，三寺正式编列的僧员名额合共二万人，为全藏之冠。格鲁派的急促崛起，很大程度是透过取得现有僧团与寺院的服从，在既有组织及学养上「投诚」改宗而完成，这包括宗喀巴及其所有大弟子在内都本属萨迦派。改革成功的环境条件是元代佛教因特权而大幅腐化，僧团内外对操守问题存在改革的要求，同时在教义上，对中观空义的不严肃讨论为僧纪败坏提供借口，这使得宗喀巴对中观空义的诠释在差一些但毕竟没有堕入二边见的大前提下，尽量朝肯定伦理操守及智性正面作用的方向来进行诠释。就是在宗喀巴对中观的诠释上，摩诃衍首次在西藏史上被高姿态地提出来，再三反复地对他进行严峻的批评。在宗喀巴五部中观著作中，成书于1402年的《菩提道次第广论》「毗钵舍那」品内先后十余次点名批评摩诃衍：

支那堪布云：凡是分别，况恶分别，即善分别亦能系缚生死，其所得果不出生死。金索、绳索皆是系缚，黑白二云俱障虚空，黑白狗咬皆生痛苦，是故唯有无分别住是成佛道。其施戒等，是为未能修如是了义愚夫而说，若已获得如是了义，更修彼行，如王为农得象求迹。¹⁵

宗喀巴显然不同意摩诃衍，接着他还说摩诃衍教法：

¹³布顿·仁钦着，郭和卿译，《布顿佛教史》(上册) (收于《世界佛学名著译丛》69号，台北：华宇出版社，1988)，页257-258。

¹⁴廓诺·迅鲁伯着，郭和卿译，《青史》(一) (收于《世界佛教名著译丛》38号，台北：华宇出版社，1988)，页37。

¹⁵宗喀巴着，法尊法师译，《菩提道次第广论》(洛杉矶：美国大觉莲社，1989)，页247。

皆非真实成佛之道，毁谤世俗破佛教之心脏，破观察慧思择无我真实义故，亦远离胜义道理。¹⁶

他进一步指此说是：

倒见中最下品者，莲花戒大菩萨以淨教理已善破除。¹⁷

很明显宗喀巴是支持莲花戒。他视此摩诃衍说为佛法的堕落：

弃舍观慧，全不思维，意许和尚修法为善。此等之道，全未接近修空方所……。

¹⁸

《广论》内的其他篇章，宗喀巴亦一再点名批评摩诃衍教法：

《解深密经》宣说毗钵舍那为：于胜三摩地……中能正思择、最极思择、周遍寻思……伺察……若见……若观，是观察慧最极明显无可抵赖。支那堪布见已谤云：此是经否不得而知，用足毁踏。因彼计一切分别皆执实相要弃观慧全不作意乃为修习甚深法义。¹⁹

摩诃衍对《解深密经》的讨厌也述之于布顿的《教法史》，故有可能宗喀巴此点是取之于布顿，而且也同样见到他对摩诃衍「无念无想」说的批评。宗喀巴非常关注这种「邪见」为佛教所带来的危险，因为「这种思想有很多追随者」，让人担心。宗喀巴把当时所面对的宗教界处境都目为传自摩诃衍。总而言之，整部《广论》都一贯地批评摩诃衍：

凡无分别，皆说是修甚深空义毗钵舍那，纯粹支那堪布修法。²⁰

善恶分别悉破除者，显然欲树支那堪布所遗教规。²¹

由邪分别诽谤正法，现见多如支那堪布。²²

若谓任随分别何事，一切分别皆系生死，故无分别住是解脱道。若如是者，则于和尚派，亦无少过可设。²³

若许一切分别皆系生死，和尚尤善。²⁴

¹⁶同上，页 247。

¹⁷同上。

¹⁸同上。

¹⁹同上，页 338。

²⁰同上，页 389。

²¹同上，页 451-452。

²²同上，页 491。

²³同上，页 535-536。

²⁴同上，页 544。

如和尚许，唯摄散心弃舍作意……若如和尚说，一切分别皆系生死，则念当请无分别教授及当修行无分别等，许一切皆是系缚。²⁵

宗喀巴终其一生都不满摩诃衍，不只在成书于 1415 年的《菩提道次第略论》(Lam rim bring)，也在成书于 1418 年（即他去世前一年）的《入中论善显密意疏》(dBu mala dgongs pa rab gsal)内再次谴责摩诃衍：

于持戒等一切业果建立，见如兔角之花纹，谓彼等行是对未了义者说，已知了义即不须破。此乃妄执，一切皆是分别所作，一切分别皆是着实相执故，便同支那堪布。²⁶

要注意的是宗喀巴有时也会提到他批评的真正对象，其实是与他同一时代的「号称中观师」，而不必直接是摩诃衍本人。宗喀巴其中一位大弟子一世班禅·克主杰(1385—1438)是同门当中最擅自由而系统的理论阐义，他首次以理论建设的方式把一切以断见诠释中观空义的观点纳入一分类系统内，并把不同类型的恶趣空追源于摩诃衍。他在其《显示甚深空真实义论之善缘开眼》提出源自摩诃衍的三类断见：

(1)存有论上的「全无」(yod min med min kyi lta ba)，认为存在实相「非有非非有」是指「一无所有」。

(2)智识论上的断见，即从原则上否定因明、量论的基础，语言、概念及智性理解所取得的，没有任何真实意义可说。

(3)解脱实践上的断见，主要体现在两个方面，第一是戒行操守上无是非善恶之分，第二是禅修的止观实践上主张无思无想(ci yang yid la mi byed pa'i lta ba)。²⁷

故克主杰(mKhas grub dGe legs dpal bzang)在《善缘开眼》(sTong thun chen mo)下结论称：

修禅以在内心中创造一无所有，故所有这些见解都源自汉地「和尚」见……修就是免作任何或善或恶的一切思与行……也就是简化为心中应一片空白，乃致没什么应被理解……这种大断见是高唱「和尚见」所坚持：「心中应一片空白」之提法。²⁸

²⁵同上，页 546。1

²⁶宗喀巴着，法尊法师译，《入中论善显密义疏》（台北：法尔出版社，1991），页 131。

²⁷ J. Cabezon, A Dose of Emptiness-An Annotated Translation of the sTong thun Chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang (New York: State University of New York Press, 1992), p.7.

²⁸同上，页 113，页 266。

上述全源自所谓「和尚见」。宗喀巴最年轻的重要弟子是一世达赖·根敦珠巴，他在 1474 年去世，进入十六世纪格鲁派经过长年斗争后逐渐在军政势力上取得优势。在这系列斗争中，除关乎实际物质利益的冲突外，确实存在宗教观念上的冲突，而在这些观念冲突中，摩诃衍再一次被格鲁派推上另一个高峰。

后来的格鲁派学者们经常重提摩诃衍，并一贯地依据宗喀巴的观点批评之。十六世纪格鲁派著名史家及学者班钦·索南扎巴(Pan chen bsod noms grags pa, 1478—1554)在其成书于 1538 年的史册《新红史》(Deb ther dmar po gsar ma)转述摩诃衍的观念为：

无需修习身、语之法，有了不应做之本性，因此即可成佛……。²⁹

在格鲁派与其他教派武力-宗教观念的复合冲突中，「摩诃衍」一词成为格鲁派指认敌人，扩张地盘时的标签，萨迦、迦举、宁玛、觉囊各派都曾被指为「摩诃衍遗教」。但在这系列冲突中，把摩诃衍定型化的过程其实不完全只有格鲁派在推动。由于格鲁派在军政实力上最后足以压过其他教派，其他教派为求生存亦只能顺着格鲁派所设定的观念框架去作回应。本来，在此以前，宁玛、迦举等派几乎未对摩诃衍有过什么判断，这固然是他们与专擅教理的噶当、萨迦及格鲁三派有不同的重点，即使能议论教理，亦不视此为值得推崇，但更根本的，也许是很多人已指出过的是：宁玛、迦举派的教法，如大手印、大圆满等其实与摩诃衍的教法有共通的成份，特别对禅修的理解。

大卫·鲁格(David Ruegg)的《佛性、心灵及渐入门》(Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism)提到萨迦派的学者果让巴·索南僧格(Go rams pa bsod noms sen ge, 1429—1489)曾在其对《三律仪分别》(sDom gsum rab dbye)的详注，即《三律仪分别·阐明佛密意》(sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i rnam bsad)内提到摩诃衍与莲花戒之间的辩论。大卫·鲁格指出：「果让巴对「和尚见」的评价基本上与《巴协》所说的是一致的，即耽于「空无」边见所带来的乐受。」³⁰

萨迦派的另一位大学者释迦乔丹(Sakya mchog Idan, 1428—1507)则认为：「在真正的大手印(Mahaamudraa)中，超越概念思惟及「无心念」等皆完全不同于和尚的禅修，所以也不是沉空滞寂。」³¹这二人都守持萨迦·班智达的理论立场，并把摩诃衍教法视为唯是「耽于空乐」或溺于「沉空滞寂」而已。更甚的是，入十六世纪后，宁玛及迦举派为着回避格鲁派的政教压力，纷纷主动表态谴责摩诃衍，以划清界线求自保。例如噶玛迦举派(Karma bka brgyud Order)的著名史家巴

²⁹班钦·索南扎巴着，黄颢译，《新红史》（拉萨：西藏人民出版社，1987 年），页 27。

³⁰ D. S. Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism, p.105.

³¹同上，页 108。

俄·祖拉陈瓦(dPa'bo gtsug lag phren ba,1504—1566)在其成书于 1564 年的史册《智者喜宴之教法史》(mKhas pa'i dga' ston)说:

汉地堪布道:所谓大乘见自在世间有为一切无为,初始清净则平等……心性既已洗濯无需水,既已布施无需财,如以正心修得真理,由于真得故,遂可见如来……善者转为善趣,恶者转为恶趣,迨破除身语一切善恶意念之后,则顿时可入无念境界……无需修习身语之法,不会因身语之善业而使人成佛,修持无念无贪即可成佛……文字中无精义,名言佛法不成佛。如若思维,则系唯一白法,是故当以此论为妥……不须修法以扫除文字障,但凭静坐睡卧,徐徐入定,方寸不乱便可直指人性,体验佛性……摩诃衍那说无需身、语之法行,以身、语之善行不能成佛……诸法皆由心生分别而生,是故,因善业及非善业受善趣恶趣之果报,轮回生死。凡是无所思,无所造作而获得完全解脱……。³²

这一评估及判断皆据《巴协》去论断摩诃衍。同样,主巴迦举派(Brug pa bka' brgyud pa)的白玛卡波(Padma dkar po,1527—1592)在其论书(Chos 'byun bstan pa'i padma rgyas pa'i min byed)内亦采取接近《巴协》的立论³³。再者,同一个年代另一位「大手印」行者噶玛迦举派学者达廓扎西·朗杰(Takpo Tashi Namgyal,1512—1587)在其《胜义大手印止观次第善解之月光》(Ngedon chakgya chenpoi gomrim seyvarjepai lekshey dawaiozer)内为着反驳对手教派(格鲁派)引用莲花戒指责迦举派「大手印」是摩诃衍的翻版,曾对「大手印」与摩诃衍的差异作出区分,当中谈及他所理解的摩诃衍观点:

「和尚见」认为,有德行善与净化内心污染只是为无知的人而设立,因为他们对实相没有理解……另外就是否透过差别分歧的缘起性而看到一己的内心和谐,乃致是否知道如何创造出成就无上体证的原因等较细致的问题上,「和尚见」对禅修的看法是:主张完全否定思想或心理活动……,对于「定」,「和尚见」坚持概念的寂止,分别思维概非有益亦非有害……「和尚见」不在禅修中运用任何寻伺或思择的方法……「和尚见」主张一种无概念的定境……「和尚见」满足于完全否定思想。就对教义的看法来说,「和尚」不同意智慧是从思择观察中生起……「和尚见」不同于透过理解去掌握空性的如如相之提法……「和尚见」认为解脱是来自对无意识状态流的简单把握。」³⁴

他亟于坚持大手印与摩诃衍之间的区别,认为摩诃衍的教法只是一种宗教上的退步。另外,有人不单区别上述二者的不同,且更抗拒把摩诃衍与「大圆满」(Dzogpa

³² 巴俄·祖拉陈瓦着,黄颢译,〈智者喜宴之教法史〉(收于《西藏民族学院学报》1983年第2期),页79。

³³ D. S. Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism*, p.74.

³⁴ Takpo Tashi Namgyal, *Mahaamudraa: The Quintessence of Mind and Meditation*, trans. Lobsang P. Lhalungpa (Boston and London: Shambhala Publishing Co., 1986), p.107.

chenpo)相提并论³⁵。十七世纪宁玛派的朗楚饶陀(Na tshog ran gtrol, 1608—?)便清楚说明这一点:

「和尚」的禅修法主张唯无念空白才是真禅法,这就与大手印及大圆满二者合清晰、意念及空性为一作为「道」之立论大异其趣。³⁶

为着说明大手印 / 大圆满与摩诃衍禅法之间的差别,朗楚饶陀还诉诸一个可能与摩诃衍有关的故事:

大圆满(Dzogpa Chenpo)的历史与下述事件有关:登增桑布(Tingdzin Zangpo, 九世纪)是一个僧人,他来自那恩(Nyang)家族,且也是藏王墀松德赞(Thrisong Deutsen)的前任侍从,随一个「和尚」习禅。他精进于禅修,并堪任于日以继夜不饮不食持续地住于止中,且证得天眼通。他亦引擅于修禅为荣。后来他遇上大学者无垢友(Vimalamitra)于是他向无垢友阐释他的禅法,并请示其评语。无垢友说:汝等禅法可生龙(Naaga)界,你会静止其中千劫不起,所以不会是觉因。这一言惊醒那僧人,遂随大学者无垢友习大圆满,后得虹化身。³⁷

众所周知,无垢友(Vimalamitra)是来自印度的佛教学者当中最伟大的其中一位。在此提到的「一个和尚」也许与摩诃衍有关亦不一定³⁸。然而无论如何应予承认的是此间所述的「和尚」那类禅法与一般所讲的摩诃衍禅法相融,即在禅修时住于无思无念的空白中。而这当然就与正确的觉悟理论,如「大圆满」法有所不同。

上述诸例可见各派皆循格鲁派对摩诃衍的诠释去划清界线。连一些本来最可反驳格鲁派诠释,并透过提供另一种诠释,去为本宗及摩诃衍作辩的人都顺着格鲁派的设想,否认与摩诃衍的共通处,间接承认了格鲁派对摩诃衍形象的诠释。

这种举动在后果上只会更为强化十五世纪初格鲁派所描述的摩诃衍。比之于较早阶段,以简朴扼要的方式对摩诃衍稍作讽刺,这一阶段对摩诃衍观点似乎有更确切而具体的理论说明,且亦更受异口同声的谴责,但正因为如此,早期论述摩诃衍时,一些可提供其他诠释可能的线索都被抹掉。换言之,在格鲁派及其对手实际行动上的合作之下,摩诃衍被公认为如格鲁派所诠释一般,由格鲁派的「它者」升格为全体藏佛共同的「它者」。

十七世纪的格鲁派已成为西藏独大的教派,并在政治上建立确定的权力,十六世纪尚可在政治上稍作抵抗的其他教派此时已全部失去政治力量。政治力量的

³⁵同上,页 105。

³⁶ Longchen Rabjampa, *The Practice of Dzogchen*, p.116.

³⁷同上,页 118。

³⁸同上,页 117-118。

单一化在一个政教合一制的世界同时会连带把教义也单一化，于是十七、十八世纪格鲁派举凡在论及中观空义时，总会把摩诃衍批评一番。

当然，不断重复一种观点实际上就是不断在强化对他的坚持，同时亦排除另类角度的可能性，所以自明末到民初，数百年间摩诃衍被点名批评的密度大幅提高，同时对他观点的描述亦在篇幅及细致度上有增加，更具体的描述所要制造的效果就是使它变得「更真实」、「更确定可靠」，同时也就是更显自宗见地的无误。十八世纪格鲁派另一位著名学者三世松巴·益西班觉(gSum paIII ye-shes dpal byors, 1704—1788)成书于1748年的《佛教如意宝树史》内这样谈摩诃衍：

宣扬以名言之法、身语之善不能证觉，寻思心识，只需全不作意的所谓「唯一白法」，即立地成佛之法，即可证觉成佛之类的断见……并整理出《静虑睡轮论》……等主张不需身、语之善，睡后全无即可……以奉行善业与不善业之能所二作，可入善恶二趣之道，但不能解脱于轮回，故是为成佛之障蔽，如同黑白二云，无论何者，皆可障蔽日月和虚空。若对一切、全不思虑，则可完全出离轮回，故对一切全不思维、不分别、无举止，不寻思心识，无缘而修，此乃如同顿入第十地道。渐门之法理，好似束猴自树根上攀树梢，次第而为；而我之法理如大鹏自空落于树颠，称之为从上流注和立地成佛……。后来藏地出现许多与和尚之见相同的法门。³⁹

但另一方面，入清以后少数格鲁派学僧长年在内地生活，与汉传佛教多有接触，起过不同程度及不同方式的质疑。典型例子是章嘉、土观师徒。三世章嘉·若白多杰(Jang gyaIII rol-bay-dor-jay, 1717—1786)是清皇朝四大活佛中仅次于赖、班禅的藏、蒙地区政教领袖。与乾隆是同窗，也是雍正、乾隆两朝国师，长期在北京及五台山等汉藏佛教杂处地区生活，对汉传佛教有相当认识。例如据土观所录，章嘉认为摩诃衍的观点反映的是禅宗的态度，也是达摩本人的主张，但禅宗的观点却又被等同于从事苦行隐修的西藏希解派，而又不同于中观，亦非汉地主要的佛教宗派。土观三世在其《章嘉·若白多杰传》（成书于十八世纪晚期）内提及三世章嘉如何回答土观本人询问有关摩诃衍的看法：⁴⁰

从前跟随龙树师徒的几名班智达从印度来到汉地，而汉地的几个和尚也去过印度，礼足中观派的学者大德，正是他们使中观见地在汉地略有弘传，但继承和发扬者不多，有一个汉语称为达摩祖师的阿闍黎来到汉地，讲说见地之安立，广为弘传，有人说此人即帕丹巴桑杰（按：西藏希解派祖师，「希解」zhi-byed为藏语，意即「能寂止」），总之这种观点的本质同西藏希解派的观点是一脉相承……

³⁹松巴堪钦·益西班觉着，蒲文成、才让译，《如意宝树史》（甘肃民族出版社，1994年），页294-295。

⁴⁰洛桑却吉尼玛（按：即三世土观）着，陈庆英、马连龙合译，《章嘉·若白多杰传》（原由北京民族出版社在1988年出版，今用台北出的繁体字版，中国瑜伽出版社，1991），页99。

曾经在西藏出现过的和尚摩诃衍的信奉者，今在汉地连一个也没有。西藏人不明真相，将所有内地和尚见与摩诃衍混为一谈，一见就憎恨起来。

土观三世·罗桑却吉尼玛(Thu bkan blo bzang chos kyi nyima, 1737—1802)是章嘉弟子。他对汉传佛教有更细致及准确的理解后，不同意把汉禅宗等同藏传希解派，且更认为摩诃衍不等于禅宗，他的观点与禅宗间存在差别。土观三世成书于 1801 年的《讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史》(Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long)内的第三章第四节阐明汉传佛教在西藏的弘法：

来到藏地的「大乘和尚」，虽是宗门（指禅宗），但他的言论和宗门共同所主张的见地略有不同，宗门说凡出离心与菩提心所未摄持的善恶业，虽各别能施苦乐之果，但不能成为一切种智之因，所以他们是无有差别的，比如白云黑云，色之异不碍其皆障虚空一点乃无有差别。大乘和尚于此语不加简别，倡说一切善分别及恶分别皆是能作系缚。又宗门修见法的口诀，虽有全无所作，全无所思之语。这是就已现证实相的补特伽罗而说，大乘和尚是说从初业行人起若能全不作意，便可解脱。因此不可只就一和尚所言有误，便认为一切和尚之见皆是邪计。⁴¹

土观对汉地禅宗显然并无恶感，但他却指摩诃衍教法是对禅宗的「错误诠释」，从而区别开二者并指「大乘和尚见」为邪见：

摩诃衍从汉地来藏，倡言非但应舍不善分别，即诸善分别亦是能缠缚生死，无论铁锁金锁，同属缠缚，只应全不作意，才能求得解脱。⁴²

不过他不同意其师章嘉把内地的汉传禅宗等同希解派之说：

皆是附会之辞，不见于有根据的史传，颇难置信。⁴³

可惜的是章嘉、土观师徒的观察没有被进一步深化及作系统阐述。无从在格鲁派内引起重新的省思，所以十九世纪的大部份格鲁派学者仍然维持旧观。十九世纪色拉寺格鲁派学僧周嘉巷曲杰(Cho rgyag chos rgyal)成书于 1843—1845 年间的最详尽的宗喀巴传，即《宗喀巴大师传之佛法严饰》(rNam thar chen mo)仍然在弹老调：

由于不善知晓空性之要，以此大肆毁谤依缘而有的诸法，且遮止一切作意思维，这样就是汉地的堪布和尚见。⁴⁴

住于任何亦不想思的畜生修法，此即和尚之宗规。⁴⁵

⁴¹土观·罗桑却吉尼玛着，刘立干译，《土观宗派源流》（拉萨：西藏人民出版社，1984），页 222。

⁴²同上，页 28。

⁴³同上，页 28-29。

除格鲁派外，一些宁玛派(Nyingma Order)学者也企图在摩诃衍与他们自己的大圆满法间划清界线。米旁·绛央南杰嘉措(Mipham, 1846—1912)是近代著名的宁玛派学者，为着开脱批评者对大圆满的误解，他也嘲讽「和尚见」⁴⁶。在描述摩诃衍的「无念」见时，他说：

让心住于空白，无寻无伺，亦无观慧。如深海中的一块石一样，平平无奇。⁴⁷

米旁的弟子廓素强朵(Khro shul jam rdor)在注解这一颂时解释：

误解的第二情况是：住于无了别的昏暗无念中而不作任何理解。这就是汉地和尚见。不思择任何「空」或「不空」，且让心就停住在那，会生起一点定、福乐、明晰、无分别等。但若欠修所成慧，则不论修无取状态多久，都不能舍离任何分别或情绪苦惑。就如海底的石一样，人仍只是个凡夫。差之毫厘而谬之千里，故禅修有误时，就应先作有意义的理解再作禅修。⁴⁸

故米旁视摩诃衍禅法是错的，唯堪让人停在凡夫水平作修持。米旁认为，在这种禅修中就如海底石，即「住于无了别的昏暗无念中而不作任何理解」。另一位学者晋美扎培尼玛(Jigmed tanpai nyima, 1865—1926)对摩诃衍有相同的看法。他把摩诃衍禅法撮为一句「他（即「和尚」）主张：心中唯不作任何想就是（觉悟的）甚深道」⁴⁹。我们可以看到入清以后，西藏佛教主要教派的大多数代表人物，事实上皆对摩诃衍有相同的看法与评价。

直到二十世纪中期，格鲁派仍然坚持对摩诃衍的批评。一九四五年郭和卿先生（藏名：绛巴妥默）留学藏区，随格鲁派学僧听其讲授宗喀巴《菩提道次第略论》时，仍可见证这一点，此可见于郭氏整理昂旺朗杰堪布(Ngag dbang nam rgyal mkhan po)的《略论(Lam rim bring)释》：

唯会其心于境不散，内心摄持即能生起，无须了达空性，凡是定者，内心亦不起分别，或有于此即认为证空性者，如支那堪布所谓，心于任何境不起分别，即为修习空性，是以修定为修空性矣。不以心为所缘，亦不以非心为缘，一切不作意，顿遮分别疑虑之念，内心自能得住，空境自生，不为外境所夺，如水之澄，亦不

⁴⁴法王周嘉巷曲杰着，郭和卿译，《至尊宗喀巴大师传》（原由西宁青海人民出版社在1988年出版，今用香港佛教慈悲服务中心1993年繁体字版），页233。

⁴⁵同上，页362。

⁴⁶ John W. Pettit, Mipham's Beacon of Certainty-Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection (Boston: Wisdom Publications, 1999), p.83.

⁴⁷同上，页204。

⁴⁸同上，页292。

⁴⁹ Longchen Rabjampa, The Practice of Dzogchen, p.116.

住于空境，如是修者，支那堪布亦自认为修定。支那堪布以不思善恶为宗，以分别为缠缚，极不分别，即契真如。⁵⁰

故在主流藏传佛教典籍内所看到的摩诃衍，实际上是否反映历史上「客观真实」的摩诃衍已不是最重要的课题，更重要的是反映了格鲁派及近代西藏佛教建构这它者时如何同时定义自己。故可说不是先有了摩诃衍的教训才有格鲁派对中观诠释的修正，反之却是先有了格鲁派的立场，才派生出或创造出近世藏传佛教争相回避，并被目为禁忌一样的摩诃衍。

总结这个部份而言，从上述的讨论我们不无基础去说：尽管有少数藏族学者对摩诃衍的教法抱持异见，较少批评，甚或站在摩诃衍一方，但西藏佛教史上大部份学者都对摩诃衍采取批评或划清界线的态度。于是我们得出土敦活佛(Tulku Thondup)也注意到的一点看法，即传统藏族学者们大多认定摩诃衍否定德行，且以无思无念为禅法⁵¹。从公元八世纪一直到一九四五年这超过一千年间，西藏佛教宁玛、迦举、萨迦及格鲁四大派的学者们许多都抱持对摩诃衍的这种观感。他被定型化并成为西藏佛教史上断边见或寂灭见的典型例子，格鲁派尤其反对他，从而加强了摩诃衍这种形象。

三、摩诃衍的教法

我们已看过不同的藏传佛教学者如何议论摩诃衍的教法。前文对有关文献的叙述让我们看清楚各种对摩诃衍的描述与批评。尽管他们表达得颇复杂，但实际上不外以两点来定性其教法。而这两点又都源自前文已述的八世纪的《巴协》。要重述这两点，我们大可引述莲花戒的《修习次第》第三篇(Third Bhaavanaa krama)：

起如是思，立如是论，诸分别心，起善不善业增上故，令诸有情受善趣等果流转生死。若全不思惟，全不造作，则解脱生死。以是因缘，当全不思惟，全不应修施等善行。修施等者，唯为愚夫增上而说。⁵²

对莲花戒来说，「如是思」的人很可能是指摩诃衍，因为此间所述的观点十分近似《巴协》以及上文提到的那些以后出现的文献内的记述，它们全都被视为摩诃衍的观点⁵³。故我们有理由认为这种对摩诃衍的理解甚至可上溯到莲花戒。他参

⁵⁰ 昂旺朗吉堪布口授，郭和卿译，《菩提道次第略论释》（下）（台北：方广文化事业公司出版，1994），页 150。

⁵¹ Longchen Rabjampa, *The Practice of Dzogchen*, p.115.

⁵² 译文转引自法尊版《菩提道次第广论》中文本，页 535。

⁵³ 戈梅斯(Luis O. Gómez)称：不能把莲花戒对“论诤”的处理视为对特定诤敌的特定询问的直接回应。除禅师的教法外，在莲花戒心中，一定还有梵文及藏文文献是他认定是错的。见 Luis O. Gómez, “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment,” in Whalen Lai and Lewis R. Lancaster ed., *Early Chan in India and Tibet* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983), pp. 406-407. 即

加拉萨论诤并且是摩诃衍所直接面对的对手。他的《修习次第》第三篇遂成为整个西藏佛教定位摩诃衍的总根源。

《修习次第》第三篇提出两种对摩诃衍的主要立论：(一)全不思及全不修持者可从流转中得解脱；及(二)不应作善行，因那只会使人陷身轮回流转中。这二点相互联系。第一点似乎是基本的，第二点则由第一点派生出来。莲花戒显然都不接受这些立论。描述过这些观点后他立即说：

彼乃毁谤一切大乘，大乘既是一切乘本，由谤彼故谤一切乘。言不思惟，谤观察慧，审观察慧是正智本，谤彼即谤出世间慧，断其根本。⁵⁴

莲花戒不同意的理由是：如果一个人完全在无思的状态时，他就不会作正分别，而正分别是基础，藉此得以成就掌握一切法实相的出世智。对他来说，正分别是一切佛教行者们所必须的。就「不作善行」一点来说，莲花戒也很有微言：「言不应修施等善行，毕竟谤毁施等方便。」⁵⁵

莲花戒认为如布施之善行乃是菩萨的方便，也是六波罗蜜的主要部份，且应为所有佛教行者所追随。否定行善也就是否定佛经所云。他相信扼言之「慧与方便是大乘」⁵⁶。但摩诃衍教法否认慧与方便，所产生的严重后果是乖离于大乘：

故谤大乘作大业障，由是因缘，毁谤大乘是诸寡闻执者我见，未能承事聪睿丈夫，未能了解如来语言，自害害他违越教理，彼毒语言，凡诸聪睿自爱乐者，犹如毒食而当远弃。⁵⁷

同情莲花戒对摩诃衍教法的批评似乎是很自然的。无论如何再包装，「黑云白云，具障虚空」之喻所表达的观念仍是在漠视善行，而且还是在全盘否定佛教戒行。不作思择，并住于「无思」的境界则很易使人想到死人或石头。毫无疑问，我们不用惊讶这种理论会被批评为断边见。执着于「无思」永不能得慧，否定善行就在否定方便，而方便正是菩萨慈悲的必然功效。因为「慧」及「方便」是大乘佛教的根本元素，缺了它们将毁掉成佛之道。这就是何以莲花戒称摩诃衍教法为毒药而斥之，也使得后来的西藏学者们多不予摩诃衍好评。

故此摩诃衍因提倡「否定善行及否定思想」之教法，而在整个西藏佛教史内备受评击就似乎是自然不过，也是可理解的事了。然而，现在是时候去问一个也许会动摇我们刚刚所形成之观点的问题：这些藏族学者们所认定的摩诃衍教法真能代

使戈梅斯的看法是正确无误，我们仍可以说莲花戒写《修道次第·第三篇》时，他心中所指的确是，或至少包括摩诃衍，因为此论正是拉萨桑耶论诤的直接产物。

⁵⁴译文转引自法尊师《菩提道次第广论》中译本，页 535-536。

⁵⁵同上。

⁵⁶同上。

⁵⁷同上。

表摩诃衍的原意吗？到目前为止，我们看到的就只是西藏佛教传统中所述的摩诃衍教法，这些观点的渊源可上溯至莲花戒的《修习次第》第三篇。我们还未看到摩诃衍对其教法的自述。幸好《正理抉》及摩诃衍教法残章在敦煌被发现⁵⁸，使得我们能够把摩诃衍的著作与别人对其教法之描述作一比较，以判定后者的论断得当与否。在看过摩诃衍的论著后，我们得承认，初步来说似乎他真如其对手所批评般，抱持对方所指控的观点。他说：

一切众生，缘无始已来，妄想分别；取着妄想善恶法，或长善，或长恶。以是因缘，流浪生死，出离不得，所以经文，凡所有想皆是虚妄，若见诸想非想，则见如来。⁵⁹

摩诃衍论证说，不但妄想分别是虚妄，且凡有所想皆属虚妄。有妄想则受生死流转系缚。下文对此说得更清楚：

问：思想分别如何是虚妄？

答：思想分别障众生智。且不只此，更是投生之恶道及不尽轮回之因。《金刚经》(Vajracchedikaa)亦云「舍离分别思维」。⁶⁰

落入生死流转当然与无分别智之失落有关，而这也是分别思维的结果。摩诃衍在其著述中一再强调他的论证皆于佛经有所据。依摩诃衍，「舍离分别住于无心实是入大乘的唯一道」⁶¹。但如何达致舍离分别以住于无心？他这样回答类似的问题：

凡思维生起，皆不见其生起与否、其存在与否、其善恶与否，乃至染净与否。他不见任何法。⁶²

故无思无见确是摩诃衍的中心教法。他明白声称：臣禅门本宗，离一切言说相，离自心分别相，即是真谛。⁶³

对于不作善行，摩诃衍论证如下：

⁵⁸见注 3。本文所用的《正理抉》引文是据饶宗颐校，〈王锡《顿悟大乘正理抉》序说并校记〉，收于张曼涛编，《现代佛教学术丛刊》89 号（台北：大乘出版社，1979）内的版本，页 307—367。应注意的是：尽管此文是由王锡执笔，但却可靠地反映出摩诃衍在桑耶论争中对批评的回应观点。摩诃衍教法的藏文残章可见戈梅斯 (L. O. Gómez) 编与英译，“The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen,” in Gimello and Gregory, ed., *Studies in Chan and Hua-yen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp.69—167. 虽然戈梅斯称他的残章译本只具有有限价值，且很多章节仍然待考，但笔者们发现残章内所反映的教法基本上都与《正理抉》一致无违。

⁵⁹同上版本《正理抉》，页 340。

⁶⁰ L. O. Gómez, “The Direct and the Gradual Approaches,” pp.125—126.

⁶¹同上，页 110。

⁶²同上，页 108。

⁶³ 《正理抉》，页 356。

若菩萨不行生法，不行灭法，不行不善法，不行世间法，不行出世间法，不行有罪法，不行无罪法，不行有漏法，不行无漏法，不行有为法，不行无为法，不行涅槃法，不行见法，不行闻法，不行觉法，不行知法，不行施法，不行舍法，不行戒法……不行忍，不行善，不行法，不行精进，不行禅，不行三昧，不行慧，不行行，不行知，不行得，若菩萨如是行者，诸佛则授记。⁶⁴

扼言之，「不行一切法是名正行」⁶⁵，且这种「行」肯定排除一切德行。一如已指出过的是：这是在心中舍离一切思想之想法的自然结果。

所以莲花戒对摩诃衍的陈述与批判也不是没有道理的。但我们应记得摩诃衍曾声称他的教法是有佛教经证及典据的。例如刚引述的篇章是抽引自《思益梵天所问经》(Viṣeṣasacintabrahma-paripṛcchā sūtra)。更重要的是，摩诃衍对经文的理解也许与莲花戒所描述的摩诃衍教法并不相同。让我们看看另一个段落，在其中摩诃衍批判外道说：

……他们依其大师们而主张无因果，而他们的理念却使他们陷入悲伤与恐惧。他们在虚无中溺于乐受，所以他们以「一无所有」修习禅观。并藉此得出「无色」见。故即使历经无量劫般修习此种禅观后，仍然无甚进升，他们遂生不得涅槃想，因而与一般凡夫无异堕入地狱受大苦。⁶⁶

这正是莲花戒及其他人批评摩诃衍时所作的指控，但我们发现摩诃衍自己的著作中也提出同样的指控。而且摩诃衍不单批评外道，更不满部份佛教同修的观点：

同一位(大师，指摩诃衍)称：不应陷溺于声闻(sraavakas)及独觉(pratyakabuddhas)由修无思及修「光照」观而证得的寂灭。何况他(即摩诃衍)认为这样的智是费解的，故他不落「全不思惟」之边见，也不落无想引申的寂灭边……。⁶⁷

在此摩诃衍贬斥无思、无分别乃至无取、无观等，称此唯是声闻及独觉的寂灭境，而非大乘佛教理想。他还引佛经称：声闻如昏醉之人，贪着寂灭乐、三昧乐所醉，所以不得入大乘⁶⁸。故可知摩诃衍本人是深知寂灭及断灭边的毛病的。

刚考察的材料似乎有违我们对摩诃衍的本来印象，因为似乎他在提倡无想的同时又批判在他教法内的这种观点。然而本文倾向于不把摩诃衍的教法看成是自相矛盾，也不认为那只是断简残章，不足以让我们对他的理论建立一幅完整的画面。我们相信的是：摩诃衍与莲花戒及其他人一样，都不接受「唯无想」是真正

⁶⁴同上，页 352。

⁶⁵同上。

⁶⁶同注 60，页 110。

⁶⁷同上，页 120。

⁶⁸《正理抉》，页 338。

的佛教教理。事实上，他的无想及无观说另有深义，而应与唯没有思想的状态有所区分。看看他如何说：

但离心想妄想，即三十七道品，自然具足，一切功德，亦皆圆备。⁶⁹若一切众生离三毒，自心妄想、烦恼、习气、分别、通达如如之理，则具足一切法及诸功德。

70

如果摩诃衍的「无想」观念只不过指内心中没有思维或内心一片空白，则他说「一旦成就无想状态，一切福慧也将取得」便毫无道理。在「全无」的极端状态，理应是一法也不见。此外，在这种「全无」的状态，理应没有什么内心分别，然而我们发现摩诃衍在论证：

诸佛如来无量劫已来，离三毒、妄想、烦恼分别，是故悟得无二无分别智。以此无二无分别智，善能分别诸法相，非是愚痴妄想分别。据此道理，智慧方便不分离，若言取舍，于无二法中，有何取舍。⁷¹

据这篇章，佛心乃离一切分别。吊诡的是：借着离一切分别，诸佛能真正地分别一切法。故最终目标不是离分别（或思想或了别），反而是无分别相的分别，也许因为这样，从而方便地称为「无分别相的分别」或干脆是「无分别」。由于这种分别是分别诸法相，藉此使众生得到饶益，此乃诸佛的方便(upaaya)。另一方面，这种分别是无自性及清净的，从而有别于凡夫的烦恼分别。故那是佛智。这便是为何摩诃衍说，慧与方便是不分的。在此我们发现慧与方便皆见之于摩诃衍的教法内，而与莲花戒的批评有所不同。在这无分别的状态，取与舍的相对性被超越，所以才有「有何取舍」一问。这最后一句清楚地显示出摩诃衍的「无想」观念并非真指在心中不作一切思想分别。用他自己的讲法，「无想」行是：

故不应压抑分别。凡生起分别，若能不执任何新生思维，唯让其过，则过后即使留下来也能安住而不受其纠缠系缚。⁷²

摩诃衍在此所提出的是：不应执意于透过生起「离思维」之思维去离思维分别。一切应作的唯是察知思维，让其过而自化，故不是压抑思想。摩诃衍对「无想」还有更清楚的解释：

问：若要离分别习气，可以如何做？

答：若虚妄分别生起，察知其生与灭，而不住、不离、不执其生灭。念念思想皆自由。《金刚经》有云：若能一法不执，则是悟。⁷³

⁶⁹同上，页 336。

⁷⁰同上，页 352。

⁷¹同上，页 350。

⁷²同[注 60]，页 113。

对摩诃衍来说，真正的「无想」行是不离思想同时又不执着思想。这一来尽管思想在，但心常不受其系缚。这是经云「不取一法」、「不观一法」⁷⁴或「离分别思想」⁷⁵的意思。我们也许可以用摩诃衍自己的讲法总述其「无想」教法如下：能见诸想是无想，是为见如来。⁷⁶

既然摩诃衍的无想并非指「不思不想」，则很自然地他「不作善行」之说也不真是指反对行善。他所指的是离不净与苦患，并已成就方便与慧的行者：

他积聚福慧两种资粮，以圆满成就饶益自己及其他众生。这是报身。在第二个层次，他成就法身，此后入于无余涅槃，并直至流转结束止仍热心于饶益众生。⁷⁷

由于摩诃衍说热心于饶益众生，所以他没有忽视善行。在此要点是这个阶段的善行是不同于凡夫所行者，因为后者仍受流转轮回的系缚。摩诃衍说：

胜义波罗蜜无思无观。离观的心同时顿成六波罗蜜。⁷⁸

六波罗蜜得被成就之事实表示「不想不观」并非真指完全没有思想及观察。那是离想相、离观相的想与观。藉此无相的想与观，真正地成就六波罗蜜。摩诃衍更论列这观点的经证：

据《般若经》、《楞伽》、《思益经》：修六波罗蜜时，于一切法、无思无观，三业清净，由如阳炎，于一切不取不住。⁷⁹

现在即使再说「于一切不取不住」也不会误导我们把摩诃衍诠释为落入断灭见了。那只是一比喻，用来表达观照诸法空性以成就一切法。我们再也不会奇怪他说：

若不观智，云何利益众生？答：不思不观利益众生者，入如来功德经中广说：由如日月，光照一切，如意宝珠，具出一切，大地能生一切。⁸⁰

在离思离观的状态中，能见念念思想的空性。亦在这觉悟的状态中，心如日月遍照诸法；又如如意宝珠出一切，大地生一切。作为诸德之源，它包括及成就一切。

四、顿，渐及其会通

⁷³同上，页 126。

⁷⁴见注 61。

⁷⁵见注 59。

⁷⁶见注 58。

⁷⁷同注 60，页 118。

⁷⁸同上。

⁷⁹同上，页 127-128。亦见《正理抉》，页 342。

⁸⁰同上，页 130。

我们已经证实莲花戒及源于他的整个批评传统并没有公平地评价摩诃衍的教法。更有趣的是，我们发现莲花戒事实上提倡一种类似于摩诃衍的观点。如摩诃衍一样，莲花戒主张进入一种忘言无虑的状态，说这才是行菩萨道的目的。他解释说，这种忘念是超越的精神境界，与简单地消除忆念及思想是截然不同的⁸¹。而卢斯·戈梅斯(Luis O. Gómez)也注意到这一点，并作出更详尽的解释：

（莲花戒说）此间所说的不用心不是指单纯地没有精神作用（或活动）。因为（单纯）没有（某物事）不大能胜任担当任何东西的真正原因之角色。换言之，没有精神作用本身不能是这种活动本身的原因。否则便陷入循环，而这在逻辑上及实践上都是不可能的。「没有作用」的性质是由渐入派设想出来的，故可改写为：当我们谈到思想程序自发地向其所缘境移过去时，我们是指心唯有在最高的心住一境性中，才能免于其所缘境那强大而顽固的系缚。而这种成果只能透过发展起非常特殊的精神状态才能取得。这状态可称之为「心的不用」，但那是专指一种在对治「在蕴聚所成物上，心虚妄地增益及执持的自性见」时的心理状态。其次，心住一境性本身也许可被视为「心的不用」状态，但那也不是指心中一片空白，反之却是指心自顽固地受缚于符号的惯习摆脱出来，也指心自对真实的妄虚表述的执着中摆脱出来。⁸²

扼言之，「以（心的）无用(non-application)一词指正观察（的圆满状态）」⁸³，而不是没有精神活动。故若比较一下摩诃衍及莲花戒的教法时，我们得承认，至少从「无想」观念的这个侧面来说，他们的理论是非常接近的。然而这样的结论会把我们引向一个严重问题：如果双方的观点差不多是一样的话，则莲花戒为什么要批评摩诃衍？莲花戒充分察觉到无想无观的观念可循「无实体想」及「胜观」的角度来被解释。但莲花戒没有把这点用于他对摩诃衍教理的诠释。一如卢斯·戈梅斯所建议，很可能在辩论其间双方的沟通并不是很理想。双方都不明白对方的语言，而他们的论证也许没有翻译得很准确⁸⁴。但姑勿论不济的沟通，我们相信还应另有一些理论层面的理由导致莲花戒以这样的格局来判断摩诃衍。对于这个问题，我们认为最妥当的解答乃在：莲花戒与摩诃衍之间的真正差别不在他们双方对「无想」观念的不同诠释，因实际上二者分别不大，但却在他们对达致「无想」状态的不同进路或法门。莲花戒的方法是渐门，摩诃衍的进路是顿门。藏文史册曾以「顿门巴」及「渐门巴」来称谓涉及论诤的双方⁸⁵，而我们也相信这种定位的确掌握住拉萨论诤中二者突出的性质。作为渐门派的莲花戒说：

⁸¹戴密微着，耿升译，《吐蕃僧诤记》（台北：商鼎文化出版社，1994年），页420。

⁸² Luis O. Gómez, "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment," in *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Series. No. 5, p.413.

⁸³同上，页414。

⁸⁴同上，页396。

⁸⁵例如布顿用直接从汉文音译的一对藏文「顿门巴」(Ton mun pa)及「渐门巴」(Tsen min pa)去称谓双方。见其《佛教史》，页192。

若要生起能离一切分别的胜义智，必定先修正观慧见。唯有此途才堪离一切名言。

86

这是说，为着成就无想的殊胜境界，应先践履正观行，否则不可能离苦患。唯有透过这样一个历程，正观才达致其圆满以成就真正的解脱。当莲花戒强调正观历程的必要性时，摩诃衍却提出当下直入觉悟境之说：

尽管在大乘中有许多禅籍，一切所授的教法中唯以直入中道者方为最高者。直入是别无方便进路。直接地观照诸法的真性。在这脉络，法指心，而心不是缘起的。凡非缘起者是空的，如空间。这空性称为直悟，因为它不是六根的所缘境。以行直悟本身。所以不应以研习及省思所得的智慧为住处，却是直接地观一切法的相同性。⁸⁷

他也说：

一切众生无量劫束缚于三毒自心妄想分别，不觉不知，流转生死。今一时觉悟，于念念妄想起时，不顺妄想作业，则念念解脱。⁸⁸

据上述引文，我们可以说「当下顿入」的觉悟在此包涵了体验上的顿入性及直接性。与莲花戒不同的是：摩诃衍不强调理应走过的正观过程；对他来说，理论上，觉悟的殊胜状态一念即至。

莲花戒显然对摩诃衍的观点很不满。他无法接受顿悟的观念，这导致他认定摩诃衍教法缺乏正观。若欠缺正观过程，则又如何能成就无想的圆满状态，即觉悟？于是对莲花戒而言，得出摩诃衍无想无观的观念只不过是指全盘否定思想及精神活动之结论，实乃自然不过，就更不要说由此所生的善行了。那只是如石头一样完全停止意识活动，永不能自生死流转中得解脱。

现在我们的讨论焦点恐怕已移向以顿悟的进路达至无思或觉悟之可能性。若从顿门的进路得觉悟是不可能的话，莲花戒对摩诃衍的批判便可成立。莲花戒的渐门说坚持正观的道次第是成就觉悟所需走的路。他的见地略近于如瑜伽行派一类的佛教传统，且似乎较易为我们接受，因为直接或顿悟似乎表示没有修行的必要。但我们应该也知道「顿悟」是多个世纪以来禅宗的教义，而且这是一个活的传统⁸⁹。再者，顿悟理论还可上溯到龙树，甚至是印度的一些大乘经⁹⁰。故顿悟说在佛教传统中是有其位置的。在佛教内有一个说法，谓利根可直入觉悟境界，唯

⁸⁶ Luis O. Gómez, "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment," p.415.

⁸⁷ Luis O. Gómez, "The Direct and Gradual Approaches," pp.123-124.

⁸⁸ 《正理抉》([注 58]内所述的版本)，页 354。

⁸⁹ Luis O. Gómez, "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment," p.423.

⁹⁰ 印顺着，《中国禅宗史》(台北：正闻出版社，1983)，页 312-313。

钝根才需借助次第修行方可完整地得到觉悟的果实。尽管这种观点多少能帮助照察上述谈到顿渐之间的两难问题，如果我们以为这可以用钝根与利根之分来解决，则未免把这问题的复杂性看得太简单了。莲花戒会论证说：那些「利」根及当下即达觉悟者事实上已走过很长的自我观察及精进的过程，他们已是接近成熟。换言之，顿悟之果事实上是来自长期渐修的累积。而对摩诃衍这禅宗传人来说，他会说一切众生必需有一个自我修持的渐进历程，但这是在世间及世俗层次上讲；在胜义谛，没有渐进过程可言⁹¹。

是故，八世纪拉萨论诤所显示的顿渐两难，是佛教内两道冲突的传统相遇后的结果。我们也许可以进一步说这两个传统在印度佛教中都各有其渊源，但一般来说，从比较的角度看，渐门是印度较主要的型态，而顿门派则在中国有较多发展，也较被侧重，特别在禅宗的主流中⁹²。然而，我们相信把这两个传统间的冲突协调起来是可能的，这可以透过充分地阐明禅宗的顿门来完成。在转向这一点前，我们先看看近期学者们已谈过协调二说的方略。卢斯·戈梅斯建议：

《坛经》第十六及三十九节云：究竟言之，法无顿渐。我的计划的灵感多少与此说有关。从这观点出发，不但超越渐门（时间、多样性、目的与过程），也超越顿门（永恒、内在佛性、单一性）。但起码对圈外的释义者来说，会困惑于二者如何可同样为真：绝对中留有二元对立，名言异于默然、诸真实常是个别的，分钟与小时常依序，故顿渐同在法内。⁹³

据卢斯·戈梅斯，顿渐之间的二元对立可被超越，但这超越不是指第三种真实。反之，那是顿渐之间的辩证综合，但同时又保存其二元对立；它就是二元中的绝对。杜维明提出了一个更简洁的解释：

我们会问：如果人性是已被赋予足够的灵性，则何以需要自我转化？答案也许是：人不只是一肉体的，且也是心灵、灵魂及精神性的变化历程，却不是静态的结构。人变化幅度所及乃是活动所及，必涉及自我转化之道。人唯是转化的。对自我的任何固定观念，即不变的我性，皆无法与对人性的定义，即成长的动态历程相融。

94

⁹¹ 《正理抉》，页 356-357。

⁹² 应注意的是在中国禅宗内也有顿渐之争，可参考 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)。不过无论如何，仍有足够理由去说顿悟是中国禅宗的主流。

⁹³ Luis O. Gómez, "Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice," in Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1991), p.135.

⁹⁴ Tu, Wei-ming, "Thinking of 'Enlightenment' Religiously," in Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, p.448-449.

杜维明视人性为变化历程而不是静态结构，故必涉及自我转化的渐进历程。就这一点来说他肯定渐门说。但对杜维明来说，人性的统一性永不被自我的创造性转化所推动的持续动态变化所减损。他说：

我们的本性，作为一人类宇宙(anthropocosmic)真实，并不仅只是我们存在的基础，且也是一创造转化的活动，让我们成为动态的活泼泼的及会成长的人……我变故我在。在变化的历程中，我们会顿然地及同时地与我们的真本性当下照面相见。⁹⁵

在此，作为一个动态及成长的人，是会直接地及同时的察觉一己的真本性。那是在渐变过程中对存在的顿悟。「我变故我在」是对顿渐二端辩证统一的最好说明。我们可以看到戈梅斯与杜维明之间不存在根本的差别，除了杜维明在文内提过统一顿渐之洞见早见于包括顿悟禅⁹⁶的中国哲学之内。杜维明之提法不无理据。除了戈梅斯提过的《坛经》外，我们也注意到摩诃衍亦有类似讯息：

所言渐顿，皆为众生心想，妄想见。是故**经云：大慧是故应离因缘所作和合想中，渐顿生见。若离一切想妄想，渐顿不可得。**⁹⁷

既然摩诃衍的无想教法不是指「唯不思想」，则我们对这些篇章的读法容许我们以与戈梅斯及杜维明二人相符的观点来作理解。摩诃衍的系统是超越顿渐的。他强调对真实的直接顿悟，因为诸法本来皆空，但他没有排斥渐门及自我转化的无尽历程，对他来说一己的顿悟已包括了渐修的历程。在这角度下，即使我们把他的教法定性为「顿」，其实也不应被视作一固定的标签，它就如渐一样，应同被超越。

总结言之，我们也许仍可沿用传统及禅宗主流所爱用的描述方式，称摩诃衍教法为「顿」，但我们同时也应察觉这概念之意义的丰富与复杂是随不同角度与脉络而有不同的表现。而对于莲花戒，我们颇能接受他的渐门观点，**但他似乎没有进一步去对摩诃衍的顿悟教法作同情的理解。也许那是源于辩论期间的沟通不良，使他无法对摩诃衍教法的完整性有一充分理解。**他似乎拒绝顿悟的可能性，从而倾向把摩诃衍的无想说诠释为对思维与德行的全盘否定。**他对摩诃衍的此一批评产生出巨大效应，并在整个西藏佛教史中形成一个传统，去把摩诃衍定型为断灭边见的代表。**本文已经显示出对摩诃衍的批评是源于莲花戒的误解。但本文的工作还远谈不上「解决」了拉萨论争，而只是在这复杂的议题上提出不同的角度，有关课题的其他侧面仍有待深入的讨论。

⁹⁵同上，页 454。

⁹⁶同上。

⁹⁷《正理决》（据[注 58]所述版本），页 339。