

# 桑耶論諍中的「大乘和尚見」—「頓入」說的考察

香港科技大學人文學部助理教授 黃敏浩  
香港科技大學人文學部博士候選人 劉宇光

佛學研究中心學報  
第六期  
頁 151-180

\*送審日期：民國八十九年十二月二十六日；接受刊登日期：民國九十年二月六日。

---

|    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| ś  | ā  | ṇ  | ḍ  | ṭ  | m̐ | m̐ | r̐ | ī  | ū  | ḥ  | ñ  | ñ̄ | ḷ  | ṣ  |
| `s | aa | .n | .d | .t | ^m | .m | .r | ii | uu | .h | ^n | ~n | .l | .s |

## 提要

自公元八世紀的桑耶論諍以來，大部分藏傳佛教學者都批評摩訶衍的教法。本文的目的有二：(1)據藏傳史冊追溯藏傳佛教學者對摩訶衍的論述，並考察其間不同階段的變化。(2)據《頓悟大乘正理抉》及摩訶衍教法的斷簡殘章分析摩訶衍的思想，說明藏傳佛教學者對摩訶衍的理解未必公允。本文並試圖指出，摩訶衍實已對桑耶論諍所呈現的頓漸兩難提供一個解答。

**關鍵詞：**佛教哲學、桑耶論諍、摩訶衍、頓教

## 一、引言

在藏傳佛教史上，約於公元 792 年，拉薩發生了一個後來被稱為「拉薩論諍」或「桑耶寺論諍」的重大事件<sup>1</sup>。涉事的一方是禪宗漢僧摩訶衍及其追隨者，另一方是來自印度的瑜伽行自立量中觀師(Yogaacaara-Svaatantrika-Maadhyamika)

---

<sup>1</sup>有另一個考證認為此事發生於公元 781 年的桑耶寺。見巴宙著，《大乘佛教廿二問研究》(台北：慧炬出版社，1992 年)，第八章，頁 160—161。

蓮花戒(Kamala`siila)和追隨他的一眾印度及西藏僧人。當蓮花戒及這些印度僧人應邀入藏時，摩訶衍是西藏皇室的禪師。雙方對佛教的解與行各持己見，相爭不下，最後在藏王御前舉行法義抉擇，以判定何者方為正法。

這事件記載於藏文史籍，如布頓(Buston, 1290-1364)的《布頓佛教史》(成書於公元 1323 年)<sup>2</sup>，並吸引了十九世紀末西方學者們的注意。但直到二十世紀初在敦煌文獻中發現了題為《頓悟大乘正理抉》(以下簡稱《正理抉》)的漢文文本後，才取得直接證據確認事件的真實性<sup>3</sup>。但上述兩個文獻對辯論結果卻有不同的記述。布頓的《教法史》說摩訶衍輸了，但在《正理抉》，卻說摩訶衍取得最後的勝利。儘管還有一系列藏文文獻抱持與布頓類似的觀點，表示布頓的說法可能較準確，但目前似乎仍不足以決定性的結論<sup>4</sup>。本文的主要著眼點倒不在辯論最後誰勝誰負，因為即使勝得辯論，並不表示就必定是更有道理。而且本文也不處理這事件對藏傳佛教發展的影響。我們關心的是摩訶衍的觀點在整個藏傳佛教史中被不同宗派學者們批判這一事實。我們將於下一節不憚煩地依歷史順序一一提出這些批判，並於第三節據《正理抉》及摩訶衍教法的斷簡殘章去考慮這些批判是否有理，且在第四節論證在這辯論背後的真正課題是頓/漸之爭。本文並指出：摩訶衍在這辯論中已為頓悟與漸悟的兩難提供了一個解答<sup>5</sup>。

## 二、藏傳佛教學者對摩訶衍的批評

首先要指出的是：在藏傳佛教史當中，並非所有學者都批評摩訶衍。例如寧瑪派的大學者隆欽然絳巴(Klong chen rab'byams pa, 1308—1364)在其《三部要義釋·本性寶藏釋》(sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lngs rin po che'i mdzod ces bya ba'i grel pa)內稱摩訶衍在辯論中所說的話是如實的<sup>6</sup>。但無可否認，一如赫伯特·岡瑟(Herbert V. Guenther)觀察所得：整體而言，「在西藏，所有佛教宗派皆

---

<sup>2</sup>布頓著，郭和卿譯，《布頓佛教史》(即《善逝教法史》，收於《世界佛學名著譯叢》69號，臺北：華宇出版社，1988年)，上冊，頁257。

<sup>3</sup> Pelliot, No. P.4646。此書有戴密微(Paul Demieville)的極詳盡研究，見其《吐蕃僧諍記》(Le Concile de Lhasa, Paris: Imprimerie Nationale de France, 1952)。

<sup>4</sup>對有關事件的早期藏文文獻的詳細評論，可見 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。

<sup>5</sup>本文藏文人名及述語的轉寫大體是一致的，但偶爾會在引文中出現稍不同的轉寫。

<sup>6</sup>見 Herbert V. Guenther, Tibetan Buddhism in Western Perspective (California: Dharma Publishing, 1977), p.140。據岡瑟 (H.V.Guenther)，晉美林巴 (Jigs med gling pa, 1729-1798)在其論書 (Kun mkhyen zhal lung bdud rtsi' i thigs pa) 內也為摩訶衍辯護稱：「和尚」教法涉嫌的缺點事實上是般若(prajñā-pāramitā)經所講的寂止。但據土敦活佛(Tulku Thondup)，晉美林巴在摩訶衍與大圓滿(Dzog pa chen po)的教法之間作出區分，並對前者作出負面評述。不過，晉美林巴也質疑一般對摩訶衍見解的看法是否公平。見 Long Chen Rabjampa, The Practice of Dzogchen (New York: Snow Lion, 1996), p.117。

眾口同聲地抗拒漢地和尚（即摩訶衍）的教法」<sup>7</sup>。我們從下述一系列文獻，起碼可以確定摩訶衍在整個西藏佛教的發展中都持續地受到批評。

蓮花戒(Kamala`siila)是直接參加辯論的人，他對摩訶衍的批評我們稍後才討論。現在先看八世紀下旬藏王墀松德贊七賢臣之一的巴•賽囊(sBa gsal snan)在其執筆的史冊《巴協》（又稱《桑耶寺廣誌》，sBa bzde)內，從西藏一方的觀點扼要地描述摩訶衍的教法：

我（按：摩訶衍自稱）之佛法理論是……修無分別後，則可憑藉證悟而成佛，此猶如大鵬有虛空落於樹端一般，因為此系由上而下落，故為「唯一白法」……修行身語等善品，不能成佛。要想成佛，應無所思憶，心無所慮。如此修行，始能成佛。<sup>8</sup>

巴•賽囊是寂護(Saanta-rak.sita)的弟子。他的描述所反映的顯然是寂護對摩訶衍教法的解讀，這當然絕不會是好評，因為寂護是蓮花戒的師父，二人觀點相近。

在公元十二世紀薩迦派大學者薩迦•班智達(Sa skya Pandita, 1182—1251)在其《三律儀分別》(sDom gsum rab dbye)批評密勒日巴的「大手印」(Mahaamudraa)時，指它不外是摩訶衍的教法<sup>9</sup>。而內巴•班智達(Neu pa pandita ta grags pa smon lam blo gros)在其成書於 1283 年或 1343 年的論書(sNon gyi gtam me tog phren ba)內也論證摩訶衍的教法與「大手印」是相同的<sup>10</sup>。在十四世紀，薩迦派另一位學者，雅龔•釋迦仁欽(Yar lung sa skya rin chen)在其成書於 1376 年的《雅龔教法史》(Yar lung chos 'byung)內只用半句話講摩訶衍<sup>11</sup>。約在同一時期，蔡巴迦舉派(Tshal pa bka brgyud Order)的史家蔡迦•貢噶多杰(Thal pa kun dga rdo rje, 1309—1364)在其成書於 1346 年的《紅史》(Deb gter /ther dmar po)內只提過漢僧摩訶衍入藏。《紅史》及《雅龔教法史》的兩位作者都沒有詳述拉薩論諍或批評過摩訶衍的任何觀點<sup>12</sup>。在 1323 年成書的布頓《布頓佛教史》內才首次詳細地描述「拉薩論諍」：

漢地和尚摩訶衍的門徒們說：「以身語作善法行，是不能成佛的。當住於一無所作中而成佛。」他們固執此一斷見，而不修善行……和尚……並宣說不修正法睡可成佛論，著有《禪定睡眠論》，還有發揮此論的《離諍論禪定復書》……當和尚們見到《解深密經》的教義與自宗見行相違時，用鞋底擦毀經文……和尚說：「作善不善業，不外往善趣和惡趣兩途，以此仍未解脫生死輪迴，且是成佛的障

<sup>7</sup> Herbert V.Guenther, *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, p. 140.

<sup>8</sup> 巴•賽囊著，佟錦華、黃布凡譯，《拔協》（成都：四川民族出版社，1990年），頁32。

<sup>9</sup> 班班多傑著，《藏傳佛教思想史綱》（上海：三聯書店，1992年），頁127。

<sup>10</sup> David S.Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism*, p.72.

<sup>11</sup> 釋迦仁欽著，湯池安譯，《雅隆尊者教法史》（拉薩：西藏人民出版社，1989年），頁40。

<sup>12</sup> 蔡巴•貢噶多傑著，陳慶英譯，《紅史》（拉薩：西藏人民出版社，1988年），頁33。

礙。譬如黑白兩雲，任一皆障蔽天空。須任何亦不作意，由任何亦不思想而獲得完全解脫生死輪迴。任何亦不作意、不加分別、不去觀察，即是無緣，這與一時頓入十地無異……。」<sup>13</sup>

若以此與巴·賽囊的講法相比，布頓似乎批評得更嚴厲，這特別見之於他批評摩訶衍及其徒皆持斷見，並以「鞋底毀經文」。我們注意到儘管布頓的版本更見詳細，但就其對摩訶衍教法的理解而言，卻與《巴協》全無不同。二者皆認為摩訶衍主張：(一)身、口、意行善業不堪任成佛；及(二)唯無思無念才成佛。我們得緊記，據布頓，這就是斷見。

我們的撮述顯示出，早期藏人在處理上的輕描淡寫與簡單評述，反映出當時並沒有把他當作是一個要認真嚴肅對待的課題，故不表贊同之餘，其實對他的觀點實質上應如何理解，亦沒有太多深入研究，即使名著如廓諾·迅魯伯的《青史》(Deb gter/ther sngon po)也不例外。<sup>14</sup>

但進入十五世紀，西藏人對摩訶衍的討論似乎出現變化。十五世紀上旬，公元 1409 年，格魯派創立者宗喀巴·羅桑札巴成功取得各大僧俗勢力的支持，在拉薩舉行數萬人與會的大法會，標誌著格魯派的成立。往後十年拉薩格魯派甘丹(1409)、哲蚌(1416)及色拉(1419)三大學問寺成立，三寺正式編列的僧員名額合共二萬人，為全藏之冠。格魯派的急促崛起，很大程度是透過取得現有僧團與寺院的服從，在既有組織及學養上「投誠」改宗而完成，這包括宗喀巴及其所有大弟子在內都本屬薩迦派。改革成功的環境條件是元代佛教因特權而大幅腐化，僧團內外對操守問題存在改革的要求，同時在教義上，對中觀空義的不嚴肅討論為僧紀敗壞提供藉口，這使得宗喀巴對中觀空義的詮釋在差一些但畢竟沒有墮入二邊見的大前提下，儘量朝肯定倫理操守及智性正面作用的方向來進行詮釋。就是在宗喀巴對中觀的詮釋上，摩訶衍首次在西藏史上被高姿態地提出來，再三反覆地對他進行嚴峻的批評。在宗喀巴五部中觀著作中，成書於 1402 年的《菩提道次第廣論》「毘鉢舍那」品內先後十餘次點名批評摩訶衍：

支那堪布云：凡是分別，況惡分別，即善分別亦能繫縛生死，其所得果不出生死。金索、繩索皆是繫縛，黑白二雲俱障虛空，黑白狗咬皆生痛苦，是故唯有無分別住是成佛道。其施戒等，是為未能修如是了義愚夫而說，若已獲得如是了義，更修彼行，如王為農得象求跡。<sup>15</sup>

宗喀巴顯然不同意摩訶衍，接著他還說摩訶衍教法：

<sup>13</sup>布頓·仁欽著，郭和卿譯，《布頓佛教史》(上冊) (收於《世界佛學名著譯叢》69 號，臺北：華宇出版社，1988)，頁 257-258。

<sup>14</sup>廓諾·迅魯伯著，郭和卿譯，《青史》(一) (收於《世界佛教名著譯叢》38 號，臺北：華宇出版社，1988)，頁 37。

<sup>15</sup>宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》(洛杉磯：美國大覺蓮社，1989)，頁 247。

皆非真實成佛之道，毀謗世俗破佛教之心臟，破觀察慧思擇無我真實義故，亦遠離勝義道理。<sup>16</sup>

他進一步指此說是：

倒見中最下品者，蓮花戒大菩薩以淨教理已善破除。<sup>17</sup>

很明顯宗喀巴是支持蓮花戒。他視此摩訶衍說為佛法的墮落：

棄捨觀慧，全不思維，意許和尚修法為善。此等之道，全未接近修空方所……。

<sup>18</sup>

《廣論》內的其他篇章，宗喀巴亦一再點名批評摩訶衍教法：

《解深密經》宣說毘鉢舍那為：於勝三摩地……中能正思擇、最極思擇、周遍尋思……伺察……若見……若觀，是觀察慧最極明顯無可抵賴。支那堪布見已謗云：此是經否不得而知，用足毀踏。因彼計一切分別皆執實相要棄觀慧全不作意乃為修習甚深法義。<sup>19</sup>

摩訶衍對《解深密經》的討厭也述之於布頓的《教法史》，故有可能宗喀巴此點是取之於布頓，而且也同樣見到他對摩訶衍「無念無想」說的批評。宗喀巴非常關注這種「邪見」為佛教所帶來的危險，因為「這種思想有很多追隨者」，讓人擔心。宗喀巴把當時所面對的宗教界處境都目為傳自摩訶衍。總而言之，整部《廣論》都一貫地批評摩訶衍：

凡無分別，皆說是修甚深空義毘鉢舍那，純粹支那堪布修法。<sup>20</sup>

善惡分別悉破除者，顯然欲樹支那堪布所遺教規。<sup>21</sup>

由邪分別誹謗正法，現見多如支那堪布。<sup>22</sup>

若謂任隨分別何事，一切分別皆繫生死，故無分別住是解脫道。若如是者，則於和尚派，亦無少過可設。<sup>23</sup>

若許一切分別皆繫生死，和尚尤善。<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup>同上，頁 247。

<sup>17</sup>同上。

<sup>18</sup>同上。

<sup>19</sup>同上，頁 338。

<sup>20</sup>同上，頁 389。

<sup>21</sup>同上，頁 451-452。

<sup>22</sup>同上，頁 491。

<sup>23</sup>同上，頁 535-536。

<sup>24</sup>同上，頁 544。

如和尚許，唯攝散心棄捨作意……若如和尚說，一切分別皆繫生死，則念當請無分別教授及當修行無分別等，許一切皆是繫縛。<sup>25</sup>

宗喀巴終其一生都不滿摩訶衍，不只在成書於 1415 年的《菩提道次第略論》(Lam rim bring)，也在成書於 1418 年（即他去世前一年）的《入中論善顯密意疏》(dBu mala dgongs pa rab gsal)內再次譴責摩訶衍：

於持戒等一切業果建立，見如兔角之花紋，謂彼等行是對未了義者說，已知了義即不須破。此乃妄執，一切皆是分別所作，一切分別皆是著實相執故，便同支那堪布。<sup>26</sup>

要注意的是宗喀巴有時也會提到他批評的真正對象，其實是與他同一時代的「號稱中觀師」，而不必直接是摩訶衍本人。宗喀巴其中一位大弟子一世班禪•克主杰(1385—1438)是同門當中最擅自由而系統的理論闡義，他首次以理論建設的方式把一切以斷見詮釋中觀空義的觀點納入一分類系統內，並把不同類型的惡趣空追源於摩訶衍。他在其《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》提出源自摩訶衍的三類斷見：

(1)存有論上的「全無」(yod min med min kyi lta ba)，認為存在實相「非有非非有」是指「一無所有」。

(2)智識論上的斷見，即從原則上否定因明、量論的基礎，語言、概念及智性理解所取得的，沒有任何真實意義可說。

(3)解脫實踐上的斷見，主要體現在兩個方面，第一是戒行操守上無是非善惡之分，第二是禪修的止觀實踐上主張無思無想(ci yang yid la mi byed pa'i lta ba)。<sup>27</sup>

故克主杰(mKhas grub dGe legs dpal bzang)在《善緣開眼》(sTong thun chen mo)下結論稱：

修禪以在內心中創造一無所有，故所有這些見解都源自漢地「和尚」見……修就是免作任何或善或惡的一切思與行……也就是簡化為心中應一片空白，乃致沒什麼應被理解……這種大斷見是高唱「和尚見」所堅持：「心中應一片空白」之提法。<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup>同上，頁 546。1

<sup>26</sup>宗喀巴著，法尊法師譯，《入中論善顯密義疏》（臺北：法爾出版社，1991），頁 131。

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup>同上，頁 113，頁 266。

上述全源自所謂「和尚見」。宗喀巴最年輕的重要弟子是一世達賴·根敦珠巴，他在 1474 年去世，進入十六世紀格魯派經過長年鬥爭後逐漸在軍政勢力上取得優勢。在這系列鬥爭中，除關乎實際物質利益的衝突外，確實存在宗教觀念上的衝突，而在這些觀念衝突中，摩訶衍再一次被格魯派推上另一個高峰。

後來的格魯派學者們經常重提摩訶衍，並一貫地依據宗喀巴的觀點批評之。十六世紀格魯派著名史家及學者班欽·索南扎巴(Pan chen bsod nams grags pa, 1478—1554)在其成書於 1538 年的史冊《新紅史》(Deb ther dmar po gsar ma)轉述摩訶衍的觀念為：

無需修習身、語之法，有了不應做之事的本性，因此即可成佛……。<sup>29</sup>

在格魯派與其他教派武力-宗教觀念的複合衝突中，「摩訶衍」一詞成為格魯派指認敵人，擴張地盤時的標籤，薩迦、迦舉、寧瑪、覺囊各派都曾被指為「摩訶衍遺教」。但在這系列衝突中，把摩訶衍定型化的過程其實不完全只有格魯派在推動。由於格魯派在軍政實力上最後足以壓下其他教派，其他教派為求生存亦只能順著格魯派所設定的觀念框架去作回應。本來，在此以前，寧瑪、迦舉等派幾乎未對摩訶衍有下過什麼判斷，這固然是他們與專擅教理的噶當、薩迦及格魯三派有不同的重點，即使能議論教理，亦不視此為值得推崇，但更根本的，也許是很多人已指出過的是：寧瑪、迦舉派的教法，如大手印、大圓滿等其實與摩訶衍的教法有共通的成份，特別對禪修的理解。

大衛·魯格(David Ruegg)的《佛性、心靈及漸入門》(Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism)提到薩迦派的學者果讓巴·索南僧格(Go rams pa bsod nams sen ge, 1429—1489)曾在其對《三律儀分別》(sDom gsum rab dbye)的詳註，即《三律儀分別·闡明佛密意》(sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i rnam bsad)內提到摩訶衍與蓮花戒之間的辯論。大衛·魯格指出：「果讓巴對「和尚見」的評價基本上與《巴協》所說的是一致的，即耽於「空無」邊見所帶來的樂受。」<sup>30</sup>

薩迦派的另一位大學者釋迦喬丹(Sakya mcbog Idan, 1428—1507)則認為：「在真正的大手印(Mahaamudraa)中，超越概念思惟及「無心念」等皆完全不同於和尚的禪修，所以也不是沉空滯寂。」<sup>31</sup>這二人都守持薩迦·班智達的理論立場，並把摩訶衍教法視為唯是「耽於空樂」或溺於「沉空滯寂」而已。更甚的是，入十六世紀後，寧瑪及迦舉派為著迴避格魯派的政教壓力，紛紛主動表態譴責摩訶衍，以劃清界線求自保。例如噶瑪迦舉派(Karma bka brgyud Order)的著名史家巴

<sup>29</sup>班欽·索南扎巴著，黃顯譯，《新紅史》(拉薩：西藏人民出版社，1987年)，頁 27。

<sup>30</sup> D. S. Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism*, p.105.

<sup>31</sup>同上，頁 108。

俄·祖拉陳瓦(dPa'bo gtsug lag phren ba,1504—1566)在其成書於 1564 年的史冊《智者喜宴之教法史》(mKhas pa'i dga' ston)說：

漢地堪布道：所謂大乘見自在世間有為一切無為，初始清淨則平等……心性既已洗濯無需水，既已布施無需財，如以正心修得真理，由於真得故，遂可見如來……善者轉為善趣，惡者轉為惡趣，迨破除身語一切善惡意念之後，則頓時可入無念境界……無需修習身語之法，不會因身語之善業而使人成佛，修持無念無貪即可成佛……文字中無精義，名言佛法不成佛。如若思維，則系唯一白法，是故當以此論為妥……不須修法以掃除文字障，但憑靜坐睡臥，徐徐入定，方寸不亂便可直指人性，體驗佛性……摩訶衍那說無需身、語之法行，以身、語之善行不能成佛……諸法皆由心生分別而生，是故，因善業及非善業受善趣惡趣之果報，輪迴生死。凡是無所思，無所造作而獲得完全解脫……。<sup>32</sup>

這一評估及判斷皆據《巴協》去論斷摩訶衍。同樣，主巴迦舉派(Brug pa bka' brgyud pa)的白瑪卡波(Padma dkar po,1527—1592)在其論書(Chos 'byun bstan pa'i padma rgyas pa'i min byed)內亦採取接近《巴協》的立論<sup>33</sup>。再者，同一個年代另一位「大手印」行者噶瑪迦舉派學者達廓扎西·朗杰(Takpo Tashi Namgyal,1512—1587)在其《勝義大手印止觀次第善解之月光》(Ngedon chakgya chenpoi gomrim seyvarjepai lekshey dawaiozer)內為著反駁對手教派（格魯派）引用蓮花戒指責迦舉派「大手印」是摩訶衍的翻版，曾對「大手印」與摩訶衍的差異作出區分，當中談及他所理解的摩訶衍觀點：

「和尚見」認為，有德行善與淨化內心污染只是為無知的人而設立，因為他們對實相沒有理解……另外就是否透過差別分歧的緣起性而看到一己的內心和諧，乃致是否知道如何創造出成就無上體證的原因等較細緻的問題上，「和尚見」對禪修的看法是：主張完全否定思想或心理活動……，對於「定」，「和尚見」堅持概念的寂止，分別思維概非有益亦非有害……「和尚見」不在禪修中運用任何尋伺或思擇的方法……「和尚見」主張一種無概念的定境……「和尚見」滿足於完全否定思想。就對教義的看法來說，「和尚」不同意智慧是從思擇觀察中生起……「和尚見」不同於透過理解去掌握空性的如如相之提法……「和尚見」認為解脫是來自對無意識狀態流的簡單把握。」<sup>34</sup>

他亟於堅持大手印與摩訶衍之間的區別，認為摩訶衍的教法只是一種宗教上的退步。另外，有人不單區別上述二者的不同，且更抗拒把摩訶衍與「大圓滿」(Dzogpa

<sup>32</sup> 巴俄·祖拉陳瓦著，黃顯譯，〈智者喜宴之教法史〉（收於《西藏民族學院學報》1983年第2期），頁79。

<sup>33</sup> D. S. Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism, p.74.

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

chenpo)相提並論<sup>35</sup>。十七世紀寧瑪派的朗楚饒陀(Na tshog ran gtrol, 1608—?)便清楚說明這一點：

「和尚」的禪修法主張唯無念空白才是真禪法，這就與大手印及大圓滿二者合清晰、意念及空性為一作為「道」之立論大異其趣。<sup>36</sup>

為著說明大手印／大圓滿與摩訶衍禪法之間的差別，朗楚饒陀還訴諸一個可能與摩訶衍有關的故事：

大圓滿(Dzogpa Chenpo)的歷史與下述事件有關：登增桑布(Tingdzin Zangpo, 九世紀)是一個僧人，他來自那恩(Nyang)家族，且也是藏王墀松德贊(Thrisong Deutsen)的前任侍從，隨一個「和尚」習禪。他精進於禪修，並堪任於日以繼夜不飲不食持續地住於止中，且證得天眼通。他亦引擅於修禪為榮。後來他遇上大學者無垢友(Vimalamitra)於是他向無垢友闡釋他的禪法，並請示其評語。無垢友說：汝等禪法可生龍(Naaga)界，你會靜止其中千劫不起，所以不會是覺因。這一言驚醒那僧人，遂隨大學者無垢友習大圓滿，後得虹化身。<sup>37</sup>

眾所周知，無垢友(Vimalamitra)是來自印度的佛教學者當中最偉大的其中一位。在此提到的「一個和尚」也許與摩訶衍有關亦不一定<sup>38</sup>。然而無論如何應予承認的是此間所述的「和尚」那類禪法與一般所講的摩訶衍禪法相融，即在禪修時住於無思無念的空白中。而這當然就與正確的覺悟理論，如「大圓滿」法有所不同。

上述諸例可見各派皆循格魯派對摩訶衍的詮釋去劃清界線。連一些本來最可反駁格魯派詮釋，並透過提供另一種詮釋，去為本宗及摩訶衍作辯的人都順著格魯派的設想，否認與摩訶衍的共通處，間接承認了格魯派對摩訶衍形象的詮釋。

這種舉動在後果上只會更為強化十五世紀初格魯派所描述的摩訶衍。比之於較早階段，以簡樸扼要的方式對摩訶衍稍作諷刺，這一階段對摩訶衍觀點似乎有更確切而具體的理論說明，且亦更受異口同聲的譴責，但正因為如此，早期論述摩訶衍時，一些可提供其他詮釋可能的線索都被抹掉。換言之，在格魯派及其對手實際行動上的合作之下，摩訶衍被公認為如格魯派所詮釋一般，由格魯派的「它者」升格為全體藏佛共同的「它者」。

十七世紀的格魯派已成為西藏獨大的教派，並在政治上建立確定的權力，十六世紀尚可在政治上稍作抵抗的其他教派此時已全部失去政治力量。政治力量的

---

<sup>35</sup>同上，頁 105。

<sup>36</sup> Longchen Rabjampa, *The Practice of Dzogchen*, p.116.

<sup>37</sup>同上，頁 118。

<sup>38</sup>同上，頁 117-118。

單一化在一個政教合一制的世界同時會連帶把教義也單一化，於是十七、十八世紀格魯派舉凡在論及中觀空義時，總會把摩訶衍批評一番。

當然，不斷重覆一種觀點實際上就是不斷在強化對他的堅持，同時亦排除另類角度的可能性，所以自明末到民初，數百年間摩訶衍被點名批評的密度大幅提高，同時對他觀點的描述亦在篇幅及細緻度上有增加，更具體的描述所要製造的效果就是使它變得「更真實」、「更確定可靠」，同時也就是更顯自宗見地的無誤。十八世紀格魯派另一位著名學者三世松巴·益西班牙覺(gSum pa III ye-shes dpal byors, 1704—1788)成書於1748年的《佛教如意寶樹史》內這樣談摩訶衍：

宣揚以名言之法、身語之善不能證覺，尋思心識，只需全不作意的所謂「唯一白法」，即立地成佛之法，即可證覺成佛之類的斷見……並整理出《靜慮睡輪論》……等主張不需身、語之善，睡後全無即可……以奉行善業與不善業之能所二作，可入善惡二趣之道，但不能解脫於輪迴，故是為成佛之障蔽，如同黑白二雲，無論何者，皆可障蔽日月和虛空。若對一切、全不思慮，則可完全出離輪迴，故對一切全不思維、不分別、無舉止，不尋思心識，無緣而修，此乃如同頓入第十地道。漸門之法理，好似束猴自樹根上攀樹梢，次第而為；而我之法理如大鵬自空落於樹顛，稱之為從上流注和立地成佛……。後來藏地出現許多與和尚之見相同的法門。<sup>39</sup>

但另一方面，入清以後少數格魯派學僧長年在內地生活，與漢傳佛教多有接觸，起過不同程度及不同方式的質疑。典型例子是章嘉、土觀師徒。三世章嘉·若白多杰(Jang gya III rol-bay-dor-jay, 1717—1786)是清皇朝四大活佛中僅次達賴、班禪的藏、蒙地區政教領袖。與乾隆是同窗，也是雍正、乾隆兩朝國師，長期在北京及五台山等漢藏佛教雜處地區生活，對漢傳佛教有相當認識。例如據土觀所錄，章嘉認為摩訶衍的觀點反映的是禪宗的態度，也是達摩本人的主張，但禪宗的觀點卻又被等同於從事苦行隱修的西藏希解派，而又不同於中觀，亦非漢地主要的佛教宗派。土觀三世在其《章嘉·若白多杰傳》（成書於十八世紀晚期）內提及三世章嘉如何回答土觀本人詢問有關摩訶衍的看法：<sup>40</sup>

從前跟隨龍樹師徒的幾名班智達從印度來到漢地，而漢地的幾個和尚也去過印度，禮足中觀派的學者大德，正是他們使中觀見地在漢地略有弘傳，但繼承和發揚者不多，有一個漢語稱為達摩祖師的阿闍黎來到漢地，講說見地之安立，廣為弘傳，有人說此人即帕丹巴桑杰（按：西藏希解派祖師，「希解」zhi-byed為藏語，意即「能寂止」），總之這種觀點的本質同西藏希解派的觀點是一脈相承……

<sup>39</sup>松巴堪欽·益西班牙覺著，蒲文成、才讓譯，《如意寶樹史》（甘肅民族出版社，1994年），頁294-295。

<sup>40</sup>洛桑卻吉尼瑪（按：即三世土觀）著，陳慶英、馬連龍合譯，《章嘉·若白多杰傳》（原由北京民族出版社在1988年出版，今用臺北出的繁體字版，中國瑜伽出版社，1991），頁99。

曾經在西藏出現過的和尚摩訶衍的信奉者，今在漢地連一個也沒有。西藏人不明真相，將所有內地和尚見與摩訶衍混為一談，一見就憎恨起來。

土觀三世·羅桑卻吉尼瑪(Thu bkan blo bzang chos kyi nyima,1737—1802)是章嘉弟子。他對漢傳佛教有更細緻及準確的理解後，不同意把漢禪宗等同藏傳希解派，且更認為摩訶衍不等於禪宗，他的觀點與禪宗間存在差別。土觀三世成書於1801年的《講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》(Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long)內的第三章第四節闡明漢傳佛教在西藏的弘法：

來到藏地的「大乘和尚」，雖是宗門（指禪宗），但他的言論和宗門共同所主張的見地略有不同，宗門說凡出離心與菩提心所未攝持的善惡業，雖各別能施苦樂之果，但不能成為一切種智之因，所以他們是無有差別的，比如白雲黑雲，色之異不礙其皆障虛空一點乃無有差別。大乘和尚於此語不加簡別，倡說一切善分別及惡分別皆是能作系縛。又宗門修見法的口訣，雖有全無所作，全無所思之語。這是就已現證實相的補特伽羅而說，大乘和尚是說從初業行人起若能全不作意，便可解脫。因此不可只就一和尚所言有誤，便認為一切和尚之見皆是邪計。<sup>41</sup>

土觀對漢地禪宗顯然並無惡感，但他卻指摩訶衍教法是對禪宗的「錯誤詮釋」，從而區別開二者並指「大乘和尚見」為邪見：

摩訶衍從漢地來藏，倡言非但應捨不善分別，即諸善分別亦是能纏縛生死，無論鐵鎖金鎖，同屬纏縛，只應全不作意，才能求得解脫。<sup>42</sup>

不過他不同意其師章嘉把內地的漢傳禪宗等同希解派之說：

皆是附會之辭，不見於有根據的史傳，頗難置信。<sup>43</sup>

可惜的是章嘉、土觀師徒的觀察沒有被進一步深化及作系統闡述。無從在格魯派內引起重新的省思，所以十九世紀的大部份格魯派學者仍然維持舊觀。十九世紀色拉寺格魯派學僧周嘉巷曲杰(Cho rgyag chos rgyal)成書於1843—1845年間的最詳盡的宗喀巴傳，即《宗喀巴大師傳之佛法嚴飾》(rNam thar chen mo)仍然在彈老調：

由於不善知曉空性之要，以此大肆毀謗依緣而有的諸法，且遮止一切作意思維，這樣就是漢地的堪布和尚見。<sup>44</sup>

住於任何亦不想思的畜生修法，此即和尚之宗規。<sup>45</sup>

<sup>41</sup>土觀·羅桑卻吉尼瑪著，劉立干譯，《土觀宗派源流》（拉薩：西藏人民出版社，1984），頁222。

<sup>42</sup>同上，頁28。

<sup>43</sup>同上，頁28-29。

除格魯派外，一些寧瑪派(Nyingma Order)學者也企圖在摩訶衍與他們自己的大圓滿法間劃清界線。米旁·絳央南杰嘉措(Mipham, 1846—1912)是近代著名的寧瑪派學者，為著開脫批評者對大圓滿的誤解，他也嘲諷「和尚見」<sup>46</sup>。在描述摩訶衍的「無念」見時，他說：

讓心住於空白，無尋無伺，亦無觀慧。如深海中的一塊石一樣，平平無奇。<sup>47</sup>

米旁的弟子廓素強朵(Khro shul jam rdor)在註解這一頌時解釋：

誤解的第二情況是：住於無了別的昏暗無念中而不作任何理解。這就是漢地和尚見。不思擇任何「空」或「不空」，且讓心就停住在那，會生起一點定、福樂、明晰、無分別等。但若欠修所成慧，則不論修無取狀態多久，都不能捨離任何分別或情緒苦惑。就如海底的石一樣，人仍只是個凡夫。差之毫厘而謬之千里，故禪修有誤時，就應先作有意義的理解再作禪修。<sup>48</sup>

故米旁視摩訶衍禪法是錯的，唯堪讓人停在凡夫水平作修持。米旁認為，在這種禪修中就如海底石，即「住於無了別的昏暗無念中而不作任何理解」。另一位學者晉美扎培尼瑪(Jigmed tanpai nyima, 1865—1926)對摩訶衍有相同的看法。他把摩訶衍禪法撮為一句「他（即「和尚」）主張：心中唯不作任何想就是（覺悟的）甚深道」<sup>49</sup>。我們可以看到入清以後，西藏佛教主要教派的大多數代表人物，事實上皆對摩訶衍有相同的看法與評價。

直到二十世紀中期，格魯派仍然堅持對摩訶衍的批評。一九四五年郭和卿先生（藏名：絳巴妥默）留學藏區，隨格魯派學僧聽其講授宗喀巴《菩提道次第略論》時，仍可見證這一點，此可見於郭氏整理昂旺朗杰堪布(Ngag dbang nam rgyal mkhan po)的《略論(Lam rim bring)釋》：

唯會其心於境不散，內心攝持即能生起，無須了達空性，凡是定者，內心亦不起分別，或有於此即認為證空性者，如支那堪布所謂，心於任何境不起分別，即為修習空性，是以修定為修空性矣。不以心為所緣，亦不以非心為緣，一切不作意，頓遮分別疑慮之念，內心自能得住，空境自生，不為外境所奪，如水之澄，亦不

---

<sup>44</sup>法王周嘉巷曲傑著，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》（原由西寧青海人民出版社在1988年出版，今用香港佛教慈慧服務中心1993年繁體字版），頁233。

<sup>45</sup>同上，頁362。

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

<sup>47</sup>同上，頁204。

<sup>48</sup>同上，頁292。

<sup>49</sup> Longchen Rabjampa, *The Practice of Dzogchen*, p.116.

住於空境，如是修者，支那堪布亦自認為修定。支那堪布以不思善惡為宗，以分別為纏縛，極不分別，即契真如。<sup>50</sup>

故在主流藏傳佛教典籍內所看到的摩訶衍，實際上是否反映歷史上「客觀真實」的摩訶衍已不是最重要的課題，更重要的是反映了格魯派及近代西藏佛教建構這它者時如何同時定義自己。故可說不是先有了摩訶衍的教訓才有格魯派對中觀詮釋的修正，反之卻是先有了格魯派的立場，才派生出或創造出近世藏傳佛教爭相迴避，並被目為禁忌一樣的摩訶衍。

總結這個部份而言，從上述的討論我們不無基礎去說：儘管有少數藏族學者對摩訶衍的教法抱持異見，較少批評，甚或站在摩訶衍一方，但西藏佛教史上大部份學者都對摩訶衍採取批評或劃清界線的態度。於是我們得出土敦活佛(Tulku Thondup)也注意到的一點看法，即傳統藏族學者們大多認定摩訶衍否定德行，且以無思無念為禪法<sup>51</sup>。從公元八世紀一直到一九四五年這超過一千年間，西藏佛教寧瑪、迦舉、薩迦及格魯四大派的學者們許多都抱持對摩訶衍的這種觀感。他被定型化並成為西藏佛教史上斷邊見或寂滅見的典型例子，格魯派尤其反對他，從而加強了摩訶衍這種形象。

### 三、摩訶衍的教法

我們已看過不同的藏傳佛教學者如何議論摩訶衍的教法。前文對有關文獻的敘述讓我們看清楚各種對摩訶衍的描述與批評。儘管他們表達得頗複雜，但實際上不外以兩點來定性其教法。而這兩點又都源自前文已述的八世紀的《巴協》。要重述這兩點，我們大可引述蓮花戒的《修習次第》第三篇(Third Bhaavanaa krama)：

起如是思，立如是論，諸分別心，起善不善業增上故，令諸有情受善趣等果流轉生死。若全不思惟，全不造作，則解脫生死。以是因緣，當全不思惟，全不應修施等善行。修施等者，唯為愚夫增上而說。<sup>52</sup>

對蓮花戒來說，「如是思」的人很可能是指摩訶衍，因為此間所述的觀點十分近似《巴協》以及上文提到的那些以後出現的文獻內的記述，它們全都被視為摩訶衍的觀點<sup>53</sup>。故我們有理由認為這種對摩訶衍的理解甚至可上溯到蓮花戒。他參

<sup>50</sup> 昂旺朗吉堪布口授，郭和卿譯，《菩提道次第略論釋》(下) (臺北：方廣文化事業公司出版，1994)，頁 150。

<sup>51</sup> Longchen Rabjampa, *The Practice of Dzogchen*, p.115.

<sup>52</sup> 譯文轉引自法尊版《菩提道次第廣論》中文本，頁 535。

<sup>53</sup> 戈梅斯(Luis O. Gómez)稱：不能把蓮花戒對“論評”的處理視為對特定諍敵的特定詢問的直接回應。除禪師的教法外，在蓮花戒心中，一定還有梵文及藏文文獻是他認定是錯的。見 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

加拉薩論諍並且是摩訶衍所直接面對的對手。他的《修習次第》第三篇遂成為整個西藏佛教定位摩訶衍的總根源。

《修習次第》第三篇提出兩種對摩訶衍的主要立論：(一)全不思及全不修持者可從流轉中得解脫；及(二)不應作善行，因那只會使人陷身輪迴流轉中。這二點相互聯繫。第一點似乎是基本的，第二點則由第一點派生出來。蓮花戒顯然都不接受這些立論。描述過這些觀點後他立即說：

彼乃毀謗一切大乘，大乘既是一切乘本，由謗彼故謗一切乘。言不思惟，謗觀察慧，審觀察慧是正智本，謗彼即謗出世間慧，斷其根本。<sup>54</sup>

蓮花戒不同意的理由是：如果一個人完全在無思的狀態時，他就不會作正分別，而正分別是基礎，藉此得以成就掌握一切法實相的出世智。對他來說，正分別是一切佛教行者們所必須的。就「不作善行」一點來說，蓮花戒也很有微言：「言不應修施等善行，畢竟謗毀施等方便。」<sup>55</sup>

蓮花戒認為如布施之善行乃是菩薩的方便，也是六波羅蜜的主要部份，且應為所有佛教行者所追隨。否定行善也就是否定佛經所云。他相信扼言之「慧與方便是大乘」<sup>56</sup>。但摩訶衍教法否認慧與方便，所產生的嚴重後果是乖離於大乘：

故謗大乘作大業障，由是因緣，毀謗大乘是諸寡聞執者我見，未能承事聰叡丈夫，未能了解如來語言，自害害他違越教理，彼毒語言，凡諸聰叡自愛樂者，猶如毒食而當遠棄。<sup>57</sup>

同情蓮花戒對摩訶衍教法的批評似乎是很自然的。無論如何再包裝，「黑雲白雲，具障虛空」之喻所表達的觀念仍是在漠視善行，而且還是在全盤否定佛教戒行。不作思擇，並住於「無思」的境界則很易使人想到死人或石頭。毫無疑問，我們不用驚訝這種理論會被批評為斷邊見。執著於「無思」永不能得慧，否定善行就在否定方便，而方便正是菩薩慈悲的必然功效。因為「慧」及「方便」是大乘佛教的根本元素，缺了它們將毀掉成佛之道。這就何以蓮花戒稱摩訶衍教法為毒藥而斥之，也使得後來的西藏學者們多不予摩訶衍好評。

故此摩訶衍因提倡「否定善行及否定思想」之教法，而在整個西藏佛教史內備受評擊就似乎是自然不過，也是可理解的事了。然而，現在是時候去問一個也許會動搖我們剛剛所形成之觀點的問題：這些藏族學者們所認定的摩訶衍教法真能代

---

使戈梅斯的看法是正確無誤，我們仍可以說蓮花戒寫《修道次第·第三篇》時，他心中所指的确是，或至少包括摩訶衍，因為此論正是拉薩桑耶論諍的直接產物。

<sup>54</sup>譯文轉引自法尊師《菩提道次第廣論》中譯本，頁 535-536。

<sup>55</sup>同上。

<sup>56</sup>同上。

<sup>57</sup>同上。

表摩訶衍的原意嗎？到目前為止，我們看到的就只是西藏佛教傳統中所述的摩訶衍教法，這些觀點的淵源可上溯至蓮花戒的《修習次第》第三篇。我們還未看到摩訶衍對其教法的自述。幸好《正理抉》及摩訶衍教法殘章在敦煌被發現<sup>58</sup>，使得我們能夠把摩訶衍的著作與別人對其教法之描述作一比較，以判定後者的論斷得當與否。在看過摩訶衍的論著後，我們得承認，初步來說似乎他真如其對手所批評般，抱持對方所指控的觀點。他說：

一切眾生，緣無始已來，妄想分別；取著妄想善惡法，或長善，或長惡。以是因緣，流浪生死，出離不得，所以經文，凡所有想皆是虛妄，若見諸想非想，則見如來。<sup>59</sup>

摩訶衍論證說，不但妄想分別是虛妄，且凡有所想皆屬虛妄。有妄想則受生死流轉繫縛。下文對此說得更清楚：

問：思想分別如何是虛妄？

答：思想分別障眾生智。且不只此，更是投生之惡道及不盡輪迴之因。《金剛經》(Vajracchedikaa)亦云「捨離分別思維」。<sup>60</sup>

落入生死流轉當然與無分別智之失落有關，而這也是分別思維的結果。摩訶衍在其著述中一再強調他的論證皆於佛經有所據。依摩訶衍，「捨離分別住於無心實是入大乘的唯一道」<sup>61</sup>。但如何達致捨離分別以住於無心？他這樣回答類似的問題：

凡思維生起，皆不見其生起與否、其存在與否、其善惡與否，乃致染淨與否。他不見任何法。<sup>62</sup>

故無思無見確是摩訶衍的中心教法。他明白聲稱：臣禪門本宗，離一切言說相，離自心分別相，即是真諦。<sup>63</sup>

對於不作善行，摩訶衍論證如下：

---

<sup>58</sup>見註 3。本文所用的《正理抉》引文是據饒宗頤校，〈王錫《頓悟大乘正理抉》序說並校記〉，收於張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》89 號（臺北：大乘出版社，1979）內的版本，頁 307—367。應注意的是：儘管此文是由王錫執筆，但卻可靠地反映出摩訶衍在桑耶論誦中對批評的回應觀點。摩訶衍教法的藏文殘章可見戈梅斯 (L. O. Gómez) 編與英譯，“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。雖然戈梅斯稱他的殘章譯本只具有有限價值，且很多章節仍然待考，但筆者們發現殘章內所反映的教法基本上都與《正理抉》一致無違。

<sup>59</sup>同上版本《正理抉》，頁 340。

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

<sup>61</sup>同上，頁 110。

<sup>62</sup>同上，頁 108。

<sup>63</sup>《正理抉》，頁 356。

若菩薩不行生法，不行滅法，不行不善法，不行世間法，不行出世間法，不行有罪法，不行無罪法，不行有漏法，不行無漏法，不行有為法，不行無為法，不行涅槃法，不行見法，不行聞法，不行覺法，不行知法，不行施法，不行捨法，不行戒法……不行忍，不行善，不行法，不行精進，不行禪，不行三昧，不行慧，不行行，不行知，不行得，若菩薩如是行者，諸佛則授記。<sup>64</sup>

扼言之，「不行一切法是名正行」<sup>65</sup>，且這種「行」肯定排除一切德行。一如已指出過的是：這是在心中捨離一切思想之想法的自然結果。

所以蓮花戒對摩訶衍的陳述與批判也不是沒有道理的。但我們應記得摩訶衍曾聲稱他的教法是有佛教經證及典據的。例如剛引述的篇章是抽引自《思益梵天所問經》(Vi se.sacintabrahma-parip.rcchaa suutra)。更重要的是，摩訶衍對經文的理解也許與蓮花戒所描述的摩訶衍教法並不相同。讓我們看看另一個段落，在其中摩訶衍批判外道說：

……他們依其大師們而主張無因果，而他們的理念卻使他們陷入悲傷與恐懼。他們在虛無中溺於樂受，所以他們以「一無所有」修習禪觀。並藉此得出「無色」見。故即使歷經無量劫般修習此種禪觀後，仍然無甚進升，他們遂生不得涅槃想，因而與一般凡夫無異墮入地獄受大苦。<sup>66</sup>

這正是蓮花戒及其他人批評摩訶衍時所作的指控，但我們發現摩訶衍自己的著作中也提出同樣的指控。而且摩訶衍不單批評外道，更不滿部份佛教同修的觀點：

同一位(大師，指摩訶衍)稱：不應陷溺於聲聞(`sraavakas)及獨覺(pratyakabuddhas)由修無思及修「光照」觀而證得的寂滅。何況他(即摩訶衍)認為這樣的智是費解的，故他不落「全不思惟」之邊見，也不落無想引申的寂滅邊……。<sup>67</sup>

在此摩訶衍貶斥無思、無分別乃致無取、無觀等，稱此唯是聲聞及獨覺的寂滅境，而非大乘佛教理想。他還引佛經稱：聲聞如昏醉之人，貪著寂滅樂、三昧樂所醉，所以不得入大乘<sup>68</sup>。故可知摩訶衍本人是深知寂滅及斷滅邊的毛病的。

剛考察的材料似乎有違我們對摩訶衍的本來印象，因為似乎他在提倡無想的同時又批判在他教法內的這種觀點。然而本文傾向於不把摩訶衍的教法看成是自相矛盾，也不認為那只是斷簡殘章，不足以讓我們對他的理論建立一幅完整的畫面。我們相信的是：摩訶衍與蓮花戒及其他人一樣，都不接受「唯無想」是真正

---

<sup>64</sup>同上，頁 352。

<sup>65</sup>同上。

<sup>66</sup>同註 60，頁 110。

<sup>67</sup>同上，頁 120。

<sup>68</sup>《正理抉》，頁 338。

的佛教教理。事實上，他的無想及無觀說另有深義，而應與唯沒有思想的狀態有所區分。看看他如何說：

但離心想妄想，即三十七道品，自然具足，一切功德，亦皆圓備。<sup>69</sup>若一切眾生離三毒，自心妄想、煩惱、習氣、分別、通達如如之理，則具足一切法及諸功德。

70

如果摩訶衍的「無想」觀念只不過指內心中沒有思維或內心一片空白，則他說「一旦成就無想狀態，一切福慧也將取得」便毫無道理。在「全無」的極端狀態，理應是一法也不見。此外，在這種「全無」的狀態，理應沒有什麼內心分別，然而我們卻發現摩訶衍在論證：

諸佛如來無量劫已來，離三毒、妄想、煩惱分別，是故悟得無二無分別智。以此無二無分別智，善能分別諸法相，非是愚痴妄想分別。據此道理，智慧方便不相離，若言取捨，於無二法中，有何取捨。<sup>71</sup>

據這篇章，佛心乃離一切分別。吊詭的是：藉著離一切分別，諸佛能真正地分別一切法。故最終目標不是離分別（或思想或了別），反而是無分別相的分別，也許因為這樣，從而方便地稱為「無分別相的分別」或乾脆是「無分別」。由於這種分別是分別諸法相，藉此使眾生得到饒益，此乃諸佛的方便(upaaya)。另一方面，這種分別是無自性及清淨的，從而有別於凡夫的煩惱分別。故那是佛智。這便是為何摩訶衍說，慧與方便是不分的。在此我們發現慧與方便皆見之於摩訶衍的教法內，而與蓮花戒的批評有所不同。在這無分別的狀態，取與捨的相對性被超越，所以才有「有何取捨」一問。這最後一句清楚地顯示出摩訶衍的「無想」觀念並非真指在心中不作一切思想分別。用他自己的講法，「無想」行是：

故不應壓抑分別。凡生起分別，若能不執任何新生思維，唯讓其過，則過後即使留下來也能安住而不受其糾纏系縛。<sup>72</sup>

摩訶衍在此所提出的是：不應執意於透過生起「離思維」之思維去離思維分別。一切應作的唯是察知思維，讓其過而自化，故不是壓抑思想。摩訶衍對「無想」還有更清楚的解釋：

問：若要離分別習氣，可以如何做？

答：若虛妄分別生起，察知其生與滅，而不住、不離、不執其生滅。念念思想皆自由。《金剛經》有云：若能一法不執，則是悟。<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup>同上，頁 336。

<sup>70</sup>同上，頁 352。

<sup>71</sup>同上，頁 350。

<sup>72</sup>同[註 60]，頁 113。

對摩訶衍來說，真正的「無想」行是不離思想同時又不執著思想。這一來儘管思想在，但心常不受其繫縛。這是經云「不取一法」、「不觀一法」<sup>74</sup>或「離分別思想」<sup>75</sup>的意思。我們也許可以用摩訶衍自己的講法總述其「無想」教法如下：能見諸想是無想，是為見如來。<sup>76</sup>

既然摩訶衍的無想並非指「不想不想」，則很自然地他「不作善行」之說也不真是指反對行善。他所指的是離不淨與苦患，並已成就方便與慧的行者：

他積聚福慧兩種資糧，以圓滿成就饒益自己及其他眾生。這是報身。在第二個層次，他成就法身，此後入於無餘涅槃，並直至流轉結束止仍熱心於饒益眾生。<sup>77</sup>

由於摩訶衍說熱心於饒益眾生，所以他沒有忽視善行。在此要點是這個階段的善行是不同於凡夫所行者，因為後者仍受流轉輪迴的繫縛。摩訶衍說：

勝義波羅蜜無思無觀。離觀的心同時頓成六波羅蜜。<sup>78</sup>

六波羅蜜得被成就之事實表示「不想不觀」並非真指完全沒有思想及觀察。那是離想相、離觀相的想與觀。藉此無相的想與觀，真正地成就六波羅蜜。摩訶衍更論列這觀點的經證：

據《般若經》、《楞伽》、《思益經》：修六波羅蜜時，於一切法、無思無觀，三業清淨，由如陽炎，於一切不取不住。<sup>79</sup>

現在即使再說「於一切不取不住」也不會誤導我們把摩訶衍詮釋為落入斷滅見了。那只是一比喻，用來表達觀照諸法空性以成就一切法。我們再也不會奇怪他說：

若不觀智，云何利益眾生？答：不思不觀利益眾生者，入如來功德經中廣說：由如日月，光照一切，如意寶珠，具出一切，大地能生一切。<sup>80</sup>

在離思離觀的狀態中，能見念念思想的空性。亦在這覺悟的狀態中，心如日月遍照諸法；又如如意寶珠出一切，大地生一切。作為諸德之源，它包括及成就一切。

#### 四、頓，漸及其會通

---

<sup>73</sup>同上，頁 126。

<sup>74</sup>見註 61。

<sup>75</sup>見註 59。

<sup>76</sup>見註 58。

<sup>77</sup>同註 60，頁 118。

<sup>78</sup>同上。

<sup>79</sup>同上，頁 127-128。亦見《正理抉》，頁 342。

<sup>80</sup>同上，頁 130。

我們已經証實蓮花戒及源於他的整個批評傳統並沒有公平地評價摩訶衍的教法。更有趣的是，我們發現蓮花戒事實上提倡一種類似於摩訶衍的觀點。如摩訶衍一樣，蓮花戒主張進入一種忘言無慮的狀態，說這才是行菩薩道的目的。他解釋說，這種忘念是超越的精神境界，與簡單地消除憶念及思想是截然不同的<sup>81</sup>。而盧斯·戈梅斯(Luis O. Gómez)也注意到這一點，並作出更詳盡的解釋：

(蓮花戒說)此間所說的不用心不是指單純地沒有精神作用(或活動)。因為(單純)沒有(某物事)不大能勝任擔當任何東西的真正原因之角色。換言之，沒有精神作用本身不能是這種活動本身的原因。否則便陷入循環，而這在邏輯上及實踐上都是不可能的。「沒有作用」的性質是由漸入派設想出來的，故可改寫為：當我們談到思想程序自發地向其所緣境移過去時，我們是指心唯有在最高的心住一境性中，才能免於其所緣境那強大而頑固的繫縛。而這種成果只能透過發展起非常特殊的精神狀態才能取得。這狀態可稱之為「心的不用」，但那是專指一種在對治「在蘊聚所成物上，心虛妄地增益及執持的自性見」時的心理狀態。其次，心住一境性本身也許可被視為「心的不用」狀態，但那也不是指心中一片空白，反之卻是指心自頑固地受縛於符號的慣習擺脫出來，也指心自對真實的妄虛表述的執著中擺脫出來。<sup>82</sup>

扼言之，「以(心的)無用(non-application)一詞指正觀察(的圓滿狀態)」<sup>83</sup>，而不是沒有精神活動。故若比較一下摩訶衍及蓮花戒的教法時，我們得承認，至少從「無想」觀念的這個側面來說，他們的理論是非常接近的。然而這樣的結論會把我們引向一個嚴重問題：如果雙方的觀點差不多是一樣的話，則蓮花戒為什麼要批評摩訶衍？蓮花戒充分察覺到無想無觀的觀念可循「無實體想」及「勝觀」的角度來被解釋。但蓮花戒沒有把這點用於他對摩訶衍教理的詮釋。一如盧斯·戈梅斯所建議，很可能在辯論其間雙方的溝通並不是很理想。雙方都不明白對方的語言，而他們的論證也許沒有翻譯得很準確<sup>84</sup>。但姑勿論不濟的溝通，我們相信還應另有一些理論層面的理由導致蓮花戒以這樣的格局來判斷摩訶衍。對於這個問題，我們認為最妥當的解答乃在：蓮花戒與摩訶衍之間真正差別不在他們雙方對「無想」觀念的不同詮釋，因實際上二者分別不大，但卻在他們對達致「無想」狀態的不同進路或法門。蓮花戒的方法是漸門，摩訶衍的進路是頓門。藏文史冊曾以「頓門巴」及「漸門巴」來稱謂涉及論諍的雙方<sup>85</sup>，而我們也相信這種定位的確掌握住拉薩論諍中二者突出的性質。作為漸門派的蓮花戒說：

<sup>81</sup>戴密微著，耿昇譯，《吐蕃僧諍記》(臺北：商鼎文化出版社，1994年)，頁420。

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup>同上，頁414。

<sup>84</sup>同上，頁396。

<sup>85</sup>例如布頓用直接從漢文音譯的一對藏文「頓門巴」(Ton mun pa)及「漸門巴」(Tsen min pa)去稱謂雙方。見其《佛教史》，頁192。

若要生起能離一切分別的勝義智，必定先修正觀慧見。唯有此途才堪離一切名言。<sup>86</sup>

這是說，為著成就無想的殊勝境界，應先踐履正觀行，否則不可能離苦患。唯有透過這樣一個歷程，正觀才達致其圓滿以成就真正的解脫。當蓮花戒強調正觀歷程的必要性時，摩訶衍卻提出當下直入覺悟境之說：

儘管在大乘中有許多禪籍，一切所授的教法中唯以直入中道者方為最高者。直入是別無方便進路。直接地觀照諸法的真性。在這脈絡，法指心，而心不是緣起的。凡非緣起者是空的，如空間。這空性稱為直悟，因為它不是六根的所緣境。以行直悟本身。所以不應以研習及省思所得的智慧為住處，卻是直接地觀一切法的相同性。<sup>87</sup>

他也說：

一切眾生無量劫束縛於三毒自心妄想分別，不覺不知，流轉生死。今一時覺悟，於念念妄想起時，不順妄想作業，則念念解脫。<sup>88</sup>

據上述引文，我們可以說「當下頓入」的覺悟在此包涵了體驗上的頓入性及直接性。與蓮花戒不同的是：摩訶衍不強調理應走過的正觀過程；對他來說，理論上，覺悟的殊勝狀態一念即至。

蓮花戒顯然對摩訶衍的觀點很不滿。他無法接受頓悟的觀念，這導致他認定摩訶衍教法缺乏正觀。若欠缺正觀過程，則又如何能成就無想的圓滿狀態，即覺悟？於是對蓮花戒而言，得出摩訶衍無想無觀的觀念只不過是指全盤否定思想及精神活動之結論，實乃自然不過，就更不要說由此所生的善行了。那只是如石頭一樣完全停止意識活動，永不能自生死流轉中得解脫。

現在我們的討論焦點恐怕已移向以頓悟的進路達至無思或覺悟之可能性。若從頓門的進路得覺悟是不可能的話，蓮花戒對摩訶衍的批判便可成立。蓮花戒的漸門說堅持正觀的道次第是成就覺悟所需走的路。他的見地略近於如瑜伽行派一類的佛教傳統，且似乎較易為我們接受，因為直接或頓悟似乎表示沒有修行的必要。但我們應該也知道「頓悟」是多個世紀以來禪宗的教義，而且這是一個活的傳統<sup>89</sup>。再者，頓悟理論還可上溯到龍樹，甚至是印度的一些大乘經<sup>90</sup>。故頓悟說在佛教傳統中是有其位置的。在佛教內有一個說法，謂利根可直入覺悟境界，唯

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

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

<sup>88</sup> 《正理抉》（[註 58]內所述的版本），頁 354。

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

<sup>90</sup> 印順著，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1983），頁 312-313。

鈍根才需借助次第修行方可完整地得到覺悟的果實。儘管這種觀點多少能幫助觀察上述談到頓漸之間的兩難問題，如果我們以為這可以用鈍根與利根之分來解決，則未免把這問題的複雜性看得太簡單了。蓮花戒會論証說：那些「利」根及當下即達覺悟者事實上已走過很長的自我觀察及精進的過程，他們已是接近成熟。換言之，頓悟之果事實上是來自長期漸修的累積。而對摩訶衍這禪宗傳人來說，他會說一切眾生必需有一個自我修持的漸進歷程，但這是在世間及世俗層次上講；在勝義諦，沒有漸進過程可言<sup>91</sup>。

是故，八世紀拉薩論諍所顯示的頓漸兩難，是佛教內兩道衝突的傳統相遇後的結果。我們也許可以進一步說這兩個傳統在印度佛教中都各有其淵源，但一般來說，從比較的角度看，漸門是印度較主要的型態，而頓門派則在中國有較多發展，也較被側重，特別在禪宗的主流中<sup>92</sup>。然而，我們相信把這兩個傳統間的衝突協調起來是可能的，這可以透過充分地闡明禪宗的頓門來完成。在轉向這一點前，我們先看看近期學者們已談過協調二說的方略。盧斯·戈梅斯建議：

《壇經》第十六及三十九節云：究竟言之，法無頓漸。我的計劃的靈感多少與此說有關。從這觀點出發，不但超越漸門（時間、多樣性、目的與過程），也超越頓門（永恒、內在佛性、單一性）。但起碼對圈外的釋義者來說，會困惑於二者如何可同樣為真：絕對中留有二元對立，名言異於默然、諸真實常是個別的，分鐘與小時常依序，故頓漸同在法內。<sup>93</sup>

據盧斯·戈梅斯，頓漸之間之二元對立可被超越，但這超越不是指第三種真實。反之，那是頓漸之間的辯證綜合，但同時又保存其二元對立；它就是二元中的絕對。杜維明提出了一個更簡潔的解釋：

我們會問：如果人性是已被賦予足夠的靈性，則何以需要自我轉化？答案也許是：人不只是一肉體的，且也是心靈、靈魂及精神性的變化歷程，卻不是靜態的結構。人變化幅度所及乃是活動所及，必涉及自我轉化之道。人唯是轉化的。對自我的任何固定觀念，即不變的我性，皆無法與對人性的定義，即成長的動態歷程相融。<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> 《正理抉》，頁 356-357。

<sup>92</sup> 應注意的是在中國禪宗內也有頓漸之諍，可參考 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)。不過無論如何，仍有足夠理由去說頓悟是中國禪宗的主流。

<sup>93</sup> 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.

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

杜維明視人性為變化歷程而不是靜態結構，故必涉及自我轉化的漸進歷程。就這一點來說他肯定漸門說。但對杜維明來說，人性的統一性永不被自我的創造性轉化所推動的持續動態變化所減損。他說：

我們的本性，作為一人類宇宙(anthropocosmic)真實，並不僅只是我們存在的基礎，且也是一創造轉化的活動，讓我們成為動態的活潑潑的及會成長的人……我變故我在。在變化的歷程中，我們會頓然地及同時地與我們的真本性當下照面相見。<sup>95</sup>

在此，作為一個動態及成長的人，是會直接地及同時的察覺一己的真本性。那是在漸變過程中對存在的頓悟。「我變故我在」是對頓漸二端辯證統一的最好說明。我們可以看到戈梅斯與杜維明之間不存在根本的差別，除了杜維明在文內提過統一頓漸之洞見早見於包括頓悟禪<sup>96</sup>的中國哲學之內。杜維明之提法不無理據。除了戈梅斯提過的《壇經》外，我們也注意到摩訶衍亦有類似訊息：

所言漸頓，皆為眾生心想，妄想見。是故經云：大慧是故應離因緣所作和合想中，漸頓生見。若離一切想妄想，漸頓不可得。<sup>97</sup>

既然摩訶衍的無想教法不是指「唯不思想」，則我們對這些篇章的讀法容許我們以與戈梅斯及杜維明二人相符的觀點來作理解。摩訶衍的系統是超越頓漸的。他強調對真實的直接頓悟，因為諸法本來皆空，但他沒有排斥漸門及自我轉化的無盡歷程，對他來說一己的頓悟已包括了漸修的歷程。在這角度下，即使我們把他的教法定性為「頓」，其實也不應被視作一固定的標籤，它就如漸一樣，應同被超越。

總結言之，我們也許仍可沿用傳統及禪宗主流所愛用的描述方式，稱摩訶衍教法為「頓」，但我們同時也應察覺這概念之意義的豐富與複雜是隨不同角度與脈絡而有不同的表現。而對於蓮花戒，我們頗能接受他的漸門觀點，但他似乎沒有進一步去對摩訶衍的頓悟教法作同情的理解。也許那是源於辯論期間的溝通不良，使他無法對摩訶衍教法的完整性有一充分理解。他似乎拒絕頓悟的可能性，從而傾向把摩訶衍的無想說詮釋為對思維與德行的全盤否定。他對摩訶衍的此一批評產生出巨大效應，並在整個西藏佛教史中形成一個傳統，去把摩訶衍定型為斷滅邊見的代表。本文已經顯示出對摩訶衍的批評是源於蓮花戒的誤解。但本文的工作還遠談不上「解決」了拉薩論爭，而只是在這複雜的議題上提出不同的角度，有關課題的其他側面仍有待深入的討論。

---

<sup>95</sup>同上，頁 454。

<sup>96</sup>同上。

<sup>97</sup>《正理抉》(據[註 58]所述版本)，頁 339。