



## 禪密同源初探

邵頌雄

### 緒言

密乘一支，近年於佛教界牽起頗多的是非紛爭。港台兩地假密宗盛行，偽師皆藉強調神通與加持來吸引信徒，或奢言懷有「密法」可增益財富及壽元以惑眾。自稱為「甯波車」、「本尊」、「活佛」等隨處可見。奪人慧命，莫此為甚。顯乘大德，亦每視密宗為邪門。如印順法師，即於其所著的《印度佛教思想史》判密宗為「重信心、重加持、重修行『貪欲為道』的『秘密大乘佛法』」、「秘密大乘進展到『無上瑜伽』，對印度神教的天神行（交合），存有一定程度的關係。……即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為『具貪行』」①。

印老偏視密乘無上瑜伽的修習與「中國的方士、道流，與印度神教的瑜伽派、性力派」意趣相近，而聖嚴法師亦於《學佛羣疑》一書謂「無上瑜伽是跟當時印度教的性力派結合而完成。所謂性力，即是以男女性的交媾，兩性雙身雙修，成為方便和智慧圓滿集成，以女性代表智慧，以男性代表方便。這種思想和中國道家的房中術，又名御女術是一樣的，不是根本佛教的修行方法。」②影響所及，佛光山所編《佛光叢書》中的《佛教密宗百

問》，亦引用相類的說法，謂無上瑜伽汲取性力派的「五摩真言」作為修持。如是等名門大德對密乘的批判，加上偽密宗的流行，所造成的影響不可謂不大，尤對無上密為甚。

然而，此等歧視，卻明顯是受了東密著作中對無上密的貶損，以及把這些偏貶之見視為圭臬而輾轉抄引之誤。無疑，密法中確有雙身法的建立，然宗喀巴(Tsong ka pa)大士於《密宗道次第廣論》已明說：

對上上根，貪等過失不行，分別微薄，具足大悲，勤修無二真實法者，則說法無我智，與大悲一味，又名方便智慧大印法門。上中根者，雖然厭行諸庸常境，然未斷除貪等分別，不能趣入勝義智海，故為彼說修行智印。此即修習五部如來及佛眼等諸明天女。……上下根者，雖亦愛樂無二妙智，然未斷貪，由近貪境，心便散亂不能入定。於彼聽許三昧耶印。此品須具如餘處說明妃德相。若上品貪而無廣大證真實慧，除此，非餘所能住心，為說業印。於彼亦須以隨順業而受用之。……③。

此即謂雙修法（「業印」）只為對下根的密乘行人方便建立。而且，對下根者亦不定要示之以雙身法。若以此即為無上瑜伽的全部修習，不啻以偏蓋全，猶如說淨土宗唯有「稱名念



佛」、禪宗唯知「呵佛罵祖」，皆為輕率且不負責任的偏見。

觀乎現今歐、美、日、法等學者對密乘的研究，早已摒棄上述對無上密的舊調，而採取理性、持平及具學術性的比較研究。此等著作，不乏將藏密甯瑪派(rNyingma pa)無上瑜伽次第的「大圓滿」(Dzogpa Chenpo)視為與漢土禪宗同一修持體系的論說。且以此為佛學研究的熱門論題。筆者為此撰寫本文，介紹近四十年歐、美、日學者對禪、密關係的研究，並試從兩宗的文獻稽考同源之說，冀能令學人正視密宗的源流與事相背後的法義，以及跟禪宗旨趣無二的一面。

## 西方學者對敦煌文獻的研究

敦煌文獻重新受學者重視，無疑對研究禪、密二宗的關係產生很重大的影響。誠如多倫多大學渥德侯斯教授(David Waterhouse)對筆者言，在這些敦煌學的研究報告發表以前，從沒有學者提出過二者竟有着如此千絲萬縷的密切關係。

敦煌卷子的出土，重現了許多漢土禪宗及藏密「大圓滿」(有些學者稱之為「西藏禪」Tibetan Chan)的文獻。這些文獻，主要為公元八世紀至十世紀的典籍，其時為西藏統治敦煌的時期。如此豐富的資料，顯示中國與西藏曾有過密切的宗教交流。

最早有關禪、密關係的研究，見於一九三九年法國學者那盧(Marcelle Lalou)所發表對一份敦煌藏文文獻中禪修色彩的報告，但未為學術界重視④。至五十年代，漢學家戴密微(Paul Demiéville)發表了《拉薩僧諍記》(Le Concile de Lhasa)一文⑤，研究漢僧摩訶衍(Mo ho yen)及印僧蓮花戒於八世紀時就「頓門」與「漸門」問題展開的大辯論。此事亦見於其他藏文典籍，如布頓(Bu ston)所著的《善逝佛教史》、《賢者喜宴》

# 內明

## 目錄 第九九二第

### 專論

禪密同源初探……………邵頌雄……4

坐脫立亡初探……………鄭頌英……15

### 特稿

律宗的教理與要典……………陳士強……18

西藏所傳十六尊者畧傳……………黃春和……23

### 筆譚

優婆塞戒經研習之四十六

談布施的眞義與果報……………智銘……32

### 法海拾貝

「瑜伽師地論」研習……………蔡惠明……37

### 專載

敏公社長事畧……………………42

### 畫頁

封面：河南·嵩山少林寺祖庵

面裡：印度薩爾納特(鹿野苑)博物館所藏

笈多王朝時代佛像，公元五世紀。

底裡：茵苕飄香

封底：江蘇·南京鷄鳴寺山門

等。然而，對辯論的結果，藏文典籍所記卻與敦煌文獻迥異：藏本所記以印僧為勝方，而敦煌本則把傳統所說漢僧的失敗轉為勝利。就此雙方勝負之謎，牽起了全球多國學者對敦煌學的熱衷研究。所討論的論題，包括戴氏所記的大辯論是否應在桑耶寺而非拉薩舉行，研究其他敦煌文獻，如《楞伽師資記》、《大乘二十二問》、《頓悟大乘正理決》、《修習次第》等等，以至禪宗與甯瑪派「大圓滿」的關係。

一九五八年，意大利學者杜齊(Giuseppe Tucci)發表了他第一篇有關禪與「大圓滿」的論文⑥。此為禪密研究的里程碑，至今不少學者仍以此研究為藍本。六十年代後期，以上山大俊為首的一羣日本禪學專家紛紛對漢土禪宗與「大圓滿」展開研究；西方學者，除杜齊外，史列格羅夫(David Snellgrove)⑦、渥德爾(A.K. Warder)⑧、史坦因(Sir Aurel Stein)⑨、達姬(E. Dargyay)⑩、路毅(D. Ruegg)⑪等均對此論題著書立論。

八十年代初期，美國加州大學和舊金山的禪學中心舉行了一個對於早期禪史的研討會，邀請了東西方多位學者參與其事，把禪與「大圓滿」的研究推至另一高峯。是次學術會議由蘭加斯打(Lewis R. Lancaster)和賴韋倫(Whalen Lai)把所提出的論文編成《中國、西藏的早期禪史》一書⑫；另有占美路(Robert M. Gimello)和哥格力(Peter N. Gregory)所編的《禪與華嚴的研究》⑬，揀選研討藏密與禪的文章三種，皆為近年甚具研讀價值的佛學研究。

除此以外，尚有一些有關「大圓滿」源流的學術專著，如卡美(Santen G. Karmay)，即有《大圓滿》⑭、《大圓滿的最早文獻：敦煌卷子》⑮等著作。納萊(John M. Reynolds)的近代《The Golden Letters》、羅米達姬(E. K. Neumaier Dargyay)所譯《心本續》⑯的導讀，以及吐庫頓杜甯波車(Tulku

Thondup Rinpoche)所著的《Buddha Mind》等書，皆對上述研究作一綜述和分析。

凡此種種，可謂眾說紛紜，各別學者皆有其獨特見解。有的認為「大圓滿」實為漢土禪宗於西藏改頭換面的假名、有的認為「大圓滿」乃受了中國禪宗思想啓發而發展出來的一脈、亦有認為二者根本為同屬印度「大成就者」派別(Mahasiddha tradition)的分流。

然而，不容多諍的，是「大圓滿」與禪宗確有很深的淵源。

### 研究中有待彌補的缺失

如上所述對禪與「大圓滿」的研究，實有未當之處。「大圓滿」為甯瑪派九乘次第中的最高建立，然學者將「大圓滿」與禪宗作各種比較時，每視之為一個只談頓悟、清淨任運及即身成就的獨立派系，而忽略其他的前行次第修習。

無疑，「大圓滿」的正行確是無可修（無整治），亦無可說。龍青巴尊者(Long chen Rab jam pa)於其《四法寶鬘》(ch'i zhi rin po ch'i t'ing wa)略說「大圓滿」的證境如下：無染之定，即悟入光明心境界，遠離昏沉掉舉虛妄，無雜念，超越世俗心識。此境廣大圓滿清淨有如晴空。無縛無執，亦無分別抉擇，蓋已離言語思維，不落見地。……諸相生起，均如反映勝義之鏡。諸識生起，一被認知即自行消融。此即法身遊戲，如水與波。蓋諸相諸識實法身中之相續體耳。此即為勝義之旨趣，即無上見，即大圓滿。

上來所說的證境，與禪宗「徹見本來面目」、「清淨性中，無凡無聖」、「放曠縱橫，所作無滯，去住皆平，慧日寂寂，定光明明，照無相苑，朗涅槃城」⑱等說法不謀而合，而「大圓滿」正行無可修、無可說、只能示以直指教授，此亦略同祖師禪

中所言：「道不屬修，若言修得，修成還壞，即同聲聞，若言不修，即同凡夫」<sup>⑱</sup>的「無修之修」以及「當頭棒喝」的意趣。至於禪宗提倡平常心是道、「佛法無用功處，只是平常無事，屙屎放尿，著衣，吃飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉」<sup>⑳</sup>、但任心而行，與「大圓滿」主張從生活起修、不避世俗貪瞋癡而離貪瞋癡、任運無執等更有如同出一轍。

事實上，甯瑪派確有「大圓滿」與漢土禪宗同一淵源的說法。新近出版《甯瑪派叢書》的總序中即有謂：「『大圓滿』與漢土的禪宗同一淵源。即是說，他們本屬同一見地的印度大乘修持系統，即文殊師利『不可思議法門』，傳入漢土的成爲禪宗，傳入西藏則成爲甯瑪派的『大圓滿』。」<sup>㉑</sup>此說法其實甚爲值得留意，蓋自八世紀蓮花戒與摩訶衍的大辯論後，西藏人一直諱談禪宗，而甯瑪派則屬唯一不歧視禪宗者，且於現存最早的「大圓滿」文獻之一《禪定目炬》<sup>㉒</sup>中有專論禪宗的章節；至於文殊師利的經典，則一直爲中外學者行人所忽視，對「文殊師利法門」可謂一無所知，唯西藏仍保留文殊師利的止觀法門的修習法，其祖師亦以文殊師利及其座下的獅子命名，同時亦視一些上師爲文殊師利的化身<sup>㉓</sup>，當然更顯示對此一系列經典重視。

學者對同源之說，以杜齊於其《小部佛典》第二卷中<sup>㉔</sup>的研討最爲深入。然而，孤立地以甯瑪派的最高見地作爲研究對象，實在破壞了甯瑪派全套完整的法系。甯瑪派的九乘次第，分爲顯三乘及密六乘。顯三乘即聲聞乘（*Srāvakayāna*）、緣覺乘（*Pratyekabuddhayāna*）及菩薩乘（*Bodhisattvayāna*）。密六乘復分爲外三乘與內三乘：外乘者，包括事密（*Kriyā Tantra*）、行密（*Caryā Tantra*）、瑜伽密（*yoga Tantra*）；內乘者，則爲大瑜伽（*Mahayoga*）、無比瑜伽（*Anuyoga*）及無上瑜伽（*Atiyoga*）。無上瑜伽亦即「大圓滿」最後的前行修習。如是

九級次第，每一次第有各別的根、道、果，而每一級的果則爲上一級的根，如是環環緊扣，法系嚴緊，漸次引導行者證入本覺法爾無染的圓滿境界<sup>㉕</sup>。至於各次第的具體修習，於今已不如從前的守秘，許多儀軌修習法已有中、英譯本出版，如龍青巴的《三休息》及《三自解脫》，已有多種譯本，詳明各次第的修法，所欠的只是口訣的補充配合<sup>㉖</sup>。然就此等法本及注釋所見，皆以出離、修身及止觀等爲本，且融合經論而修，如以唯識的見地配生起次第，所生起之「三昧耶尊」、「智慧尊」及「三摩地尊」分別統攝第六、七、八識，又以中觀應成派（*Prasangika*）的見地配圓滿次第，以「大中觀見」（*Maha Madhyamaka*）配「大圓滿」等<sup>㉗</sup>。今人視無上密有如「房中術」之流的「具貪行」，顯然是缺乏對無上密的正確理解與修持，例如以父分明點即爲精液、「修風直通中脈，是『貪欲爲道』的要目」等說法，即爲未曾具體修學密法的一偏之見。諸等誤解，實有待學人放下成見，以平等心深入經藏始能明了。

至於學者以漢土禪宗作比較時，由於敦煌所藏主要爲八世紀以後的文獻，是以偏重六祖以後的「南宗禪法」爲主，講求頓悟無修，而忽略了初期禪宗所重的漸次修習。其實二宗一直爲學者所偏重的，都是一個完整修持系統中的「最後一着」，只空談比較二者的證境，而勿略了實修的層次。是以杜齊雖於《小部佛典》中竭力從歷史角度、祖師生平及證境等嘗試爲其提出的同源之說立論，然所言不免欠缺完整性而流於局限及偏面。

下文筆者嘗試以早期禪宗典籍的資料與「大圓滿」法系作一比較，爲禪密同源之說作進一步的探研。

## 初期的禪宗修習

中國佛教徒治佛學，大都喜倚仗一宗一派的傳統說法，而欠

缺對這些「傳說」的反思、求證與探研。此如洪啓嵩和黃啓霖於《當代中國佛教大師文集》的總序中所言：

佛教自宋、元、明、清以來，成長已成停滯，甚至每況愈下。佛教僧侶似乎失去了隨唐佛教的氣魄、學問、人格、修持及創新的精神……在佛教內部，素持著歷來的殘習，失卻了佛法的內在精神與緣起妙義，只知抱殘守缺，但以儀式為師，拿著幾句祖師法語，便謂之住持禪宗；僅依彌陀一號，即謂最上一乘……我們可以說四十年來的台灣佛教尚未真正造就一位大師級的人物，這實在是需要深切反省的。……

上引序文寫於民國七十六年（八七年），所論對某些佛教徒來說可能太過「苛刻」，然卻正好反映了現時大多數中、台佛教徒對佛教所抱的態度。此種情況，尤以禪、密二宗最為嚴重：密乘行人，每每偏執於手印、咒語，迷於事相而與解脫道乖離；學禪之人，大多仍沈醉於「一葦渡江」、「西天二十八祖」等浪漫傳說裏，謂「制心一處」而求明心見性的頓悟、六祖聞「應無所住而生其心」而開悟故勤誦金剛經，或曰「禪淨雙修」而兼持彌陀一號，凡此種種，皆已落於不求甚解，偏離菩提達摩西來的本懷。

胡適之先生於二十年代赴歐洲巴黎國立圖書館及倫敦大英博物館從敦煌寫本中發現許多初期禪宗的史料，此後數十年間不斷發表他對禪學史的研究，如《菩提達摩考》、《楞伽宗考》、《禪學古史考》、《荷澤大師神會傳》等，破斥神會以來被歪曲的禪宗史實，指出《景德傳燈錄》捏造傳說的影響，並重申《楞伽經》對禪宗的重要性。這些批評與指正，在當時造成很大的回響。一傳統一佛子責之為邪說，而胡氏亦與日本禪師鈴木大拙展開過一場激烈的筆戰；另一方面，胡氏的研究亦觸發了一些學者，如呂澂、太虛、印順等對禪學史作更深的探研，由此拓展了

禪學研究的新里程<sup>28</sup>。直至九十年代，東、西方研究禪宗的學者對胡適的發表仍保持很高的評價，麥萊（John Mcrae）及科爾（Bernard Faure）<sup>29</sup>的近作尚有引用胡氏的說法。然而，今日漢土的禪宗道場，仍以「禪門日誦」中的儀注為主，或兼參話頭、或兼修淨土，初期禪宗的止觀修習似已蕩然無存，不禁令人有對禪法於漢土湮沒之嘆。正如圭峯宗密於《禪源諸詮集都序》（大正·四八）中所言：

今時有但目真性為禪者，是不達理行之旨，又不辨華竺之音復言：也。

且如六代之後，多述一真，達摩大師卻教四行。

現存記載菩提達摩行跡與教法的文獻，以魏楊銜之所撰的《洛陽伽藍記》及《續高僧傳》最為可信。《洛陽伽藍記》成書於五四七年，與達摩於漢土弘法幾近同時，此外，據胡適的觀點，當時尚未有禪宗的種種傳說，（按：《伽藍記》內所記達摩的事跡樸實，未見有諸如「一葦渡江」、「隻履西歸」等傳說）楊氏不似要為達摩作偽證，故增加其可信性。

道宣於《續高僧傳》（大正·五〇）中的自序，謂其著「始距梁之初運，終唐貞觀十有九年（六四五年）……」，而道宣卒於六六七年，故所記與達摩活躍於漢土的年間相距不會超過一百年。《續高僧傳》卷十六述達摩的教法如下：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。

可見壁觀為達摩禪法的特色。道宣於《續高僧傳》卷二十「習禪篇」且說達摩禪是「大乘壁觀功業最高」。然而，究竟何謂「壁觀」，則未見有具體詮釋。呂澂就此曾於《中國佛學源流略講》中說：



達磨提出壁觀方法，也有其來源。印度瑜伽禪法的傳授南北本有不同。南方禪法通用十遍處入門，開頭是地遍處，這就有面壁的意味……

又於《談談有關初期禪宗思想的幾個問題》中謂：

現在從有關的資料看，如說達磨定學為南天竺禪者所推重，又說跟他學禪的從慧可以下常行頭陀行（一類比較嚴格的戒行）。這些事很容易使人想到當時印度佛家的禪法實有南北之分，而南方禪法正是以頭陀行為準備，又是以修習地遍處定（這是隨處都會生起「地」的感覺的一種神觀）為其第一課而來教人的（見《解脫道論》卷四）。修習地遍處就常常在牆壁上用中庸的土色塗成圓形的圖樣，以為觀想的對象。那麼，達磨的壁觀很可能和這樣的方法有關。至於大乘裏應用地遍處的修習，則更進一步要學者連「地」的概念也不存於心中，好像是無所依而修習（見《瑜伽師地論》卷三十六），因此道宣說為冥心虛寄，又說它取法虛宗……」

呂澂於此實說達磨的壁觀即止觀修習，且更推論為有次第的止觀修習——由地遍處定修至「無所依而修」。再參閱五世紀初佛陀跋陀羅所譯出的《達摩多羅禪經》（大正·六一八）修行勝道升進分第六所云：

身心受斯樂	是說與果相
功德及餘法	自地與他地
升進相迴轉	四種俱亦然
一切升進相	殊妙種種印
蓮花衆寶樹	靡麗諸器服
光炎極顯照	無量莊嚴具
慧說為勝道	功德住升進
所起諸妙相	我今當具說

修行者諦聽	於上曼荼羅
淳一起衆相	流光參然下
清淨如頗梨	其光充四體
令身極柔軟	又復從身出
漸漸稍流下	隨其善根力
遠近無定相	彼成曼荼羅
勢極還本處	根本種性中
……	
自體如前說	入息三摩提
遍充滿下方	出息三摩提
遍充滿上方	二俱滿十方
正受妙甚深	如是隨意者
是謂法自在	清淨繫心處

佛陀跋陀羅卒於四二九年，故此經應於菩提達摩抵漢土前一百年已譯成，由是可推知印度當時確有止觀法的修習，且包括觀壇城（曼荼羅 *Mantra*）、觀光明充四體、觀四體放光明、不淨觀、觀出入息等等（詳見上引文）。若隨學者一般的做法，把漢譯本的成書年份推前一至二百年，作為該經於印度流播的年份，則當時印度尚處於所謂「初期大乘佛學」的年代<sup>③</sup>，密法尚未盛行，而漢譯本亦於金剛智、善無畏及不空三位大師傳密宗入漢地前已譯出<sup>④</sup>，故經中所載的止觀修法不應為受了密宗盛行的影響。然而，早期禪經所載的止觀法，確有很濃厚的密乘色彩，比較現今許多已出版的密乘儀軌即可知；呂澂謂達磨壁觀即止觀修習的說法，亦與「大圓滿」前行的妥噶（*Thogal*）修面壁觀想光明的修習吻合。由此種種資料比較，若強說禪、密的修習斷然無關，未免流於武斷。

《續高僧傳》對達摩教旨續錄如下：

然則入道多途，要惟二種，謂理行也。藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真，疑（凝）住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無爲，名理入也。

行入，四行，萬行同攝。初，報怨行者，修行苦至，當念往劫捨本逐末，多起愛憎；今雖無犯，是我宿作；甘心受之，都無怨對。經云：逢苦不憂，識達故也……二，隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣……得失隨緣，心無增減；違順風靜，冥順於法也……三，名無所求行。世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨運轉……四，名稱法行，即性淨之理也。

沙門淨覺於八世紀中葉著《楞伽師資記》（敦煌寫本），記達摩的教旨與道宣大致相同，且謂：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林論師言行，集成一卷，名曰達摩論也。

由此可見二入四行確爲初期禪法的教旨，至八世紀中葉仍依此修習，其時比六祖慧能的弘化時期稍晚，而禪門修習尙依然未變。

《續高僧傳》所載「初達摩禪師，以（宋譯）四卷楞伽授可曰：『我觀漢地，惟有此經，行者依行，自得度世』」、「（慧）可師後裔，盛習此經……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻」、「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故……名理入也」，由此可知所謂理入，即以如來藏思想爲修道的根據。然卻不能視達摩所傳的如來藏思想即《大乘起信論》中的思想。《起信論》把如來藏視爲本體，將如來藏和藏識看成兩事，實爲魏譯楞伽思想的推衍。禪宗重《起言》，亦爲道信、弘忍以後之事。達摩明說要以宋譯楞伽印心，即對如來藏持不同的見解，並不視

之爲本體。

無獨有偶，西藏甯瑪派亦以《楞伽經》作爲根本見地的佛典。談錫永上師近年介紹藏傳的「大中觀見」，不遺餘力<sup>32</sup>。「大中觀見」亦名「離邊大中觀」，不主如來藏爲本體，而視之爲證覺者的心識境界。龍青巴尊者於《大圓滿虛幻休息妙車疏》言：

心性光明自性幻 乃淨體界如來藏 淨不淨皆無有分  
遠離輪迴與涅槃 染淨本界現根本 由明無明緣如是

此乃本住乃法源

如是已明說甯瑪派的如來藏見地。<sup>33</sup>此宗義不容忽視，蓋薩迦派(Sa skhyapa)亦以離邊爲中之說(mPhābral la dbu mar smya ba)爲究竟見地，而噶當派(bka'gdams pa)的洛丹喜饒(Blo ldan shes rab)、噶舉派的麻巴(Mar pa)和密勒日巴(Milā ras pa)等皆主此說<sup>34</sup>。甯瑪派爲西藏最古舊的宗派，我們不能貿然否定其見地仍保持印度論師的說法。漢土自法尊法師繙譯格魯派的經典始對中觀宗應成(Pramāṅika)、自續(Svatantrika)一派有所認知，此後亦獨尊格魯一派而忽畧了藏土其他宗派的見地。印順法師近年力破如來藏思想，與早年撰「宋譯楞伽與達摩禪」<sup>35</sup>時對如來藏的評價迥異，未始不爲受了格魯派思想的影響。然若對中觀宗的宗義未有全面認知而對如來藏作嚴厲批判，則難避免成爲一偏之詞也。

禪宗與甯瑪派同以《楞伽經》的如來藏思想爲根本見地，實不宜單以「巧合」視之。達摩倡言「二入」，實以經論基礎配合「四行」的修持。此又與甯瑪派視一切經論皆爲修習的指導無異。

前述的「四行」，復與密乘各派的共加行相類。宗喀巴於《密宗道次第廣論》卷二中有說：

……此說於灌頂前須圓滿修大菩提心，故當先修願行二心次乃入密。此中次第，謂應先於一具德相大乘知識，意樂加行如理依止。彼當開示暇身難得令其修心……復次，若未先遣現法之心，俱障大乘小乘之道，故當念死，於現法中不能久住，及思沒後漂流惡趣之理，次當善思生死一切過患，遮遣愛著後世圓滿之心，務令心意趣向解脫。後為遣除獨樂寂靜之心，當於慈悲及以慈悲為本之菩提心長時修習，引發真實大菩提心……清淨意樂，是說於發菩提心及有不共皈依者……

上來所引可說與達摩的「四行」意趣無二。另以巴珠甯波車 (Patrul Rinpoche) 一本系統介紹大圓滿六加行的專著《普賢上師言教集》為例<sup>36</sup>，開首第一章即總說如何攝心，反覆以前引的旨趣「叮嚀」佛子。龍青巴的《四法寶鬘》、《大圓滿心性休息》、《大圓滿心性休息三住三善導引菩提妙道》等皆以上引的共加行為基礎。無疑，此共加行的修習，可說只是密乘修習的初階，可是我們亦沒理由說「二入四行」就是達摩禪法的全部修習；相反地，後來禪宗既標榜「不立文字」，能見於傳世文獻的亦係只能看作為禪宗修習的初階。

大乘於漢土開創了十一宗，後併合為八宗，三論宗依《中論》、《百論》及《十二門論》開宗，所重為龍樹的中觀論；法相宗則偏重唯識；淨土宗以淨土三經為本；律宗另立戒體之說，獨尊律藏；華嚴、天台皆以一經開宗，以上六宗皆未見思惟人身難得、輪迴苦、報怨行等小乘思想頗重的修習為前行；唐末漢土盛行的密宗，屬下三部密，偏重持咒、結印等事相，意趣與無上密已遠。漢土八大宗，唯初傳的禪宗與藏密有如此種種相合處，至六祖以後喜談證境，所言亦與「大圓滿」的證境相類，如是等「巧合」，又豈容忽視？

## 後言

渥德爾(A. K. Warder)於其《印度佛教史》一書中，謂「……時機到來，他(蓮花戒)被邀請到西藏，西藏的佛教徒已經分裂了，事實上與印度佛教使團到達的同時，中國的禪宗佛徒正在那裏傳播他們自己的變異了的佛法。簡言之，唯識的支派禪宗的觀點立場是在中國創立的，顯然印度無人知曉，它主張的徹悟，可以在禪定中，或竟在進行日常生活處於適合的心情狀態下，藉般若智慧的顯現，一下子完全達到(頓悟)，用不着長期訓練，枯燥乏味地鑽研無窮無盡的經典……」<sup>37</sup>。這些評語，顯然是對六祖以後的禪學體系而言。今人往往忽略初期禪宗的漸次修習。宋譯楞伽為達摩所重，經中明言禪觀的次第，由觀察義禪，入攀緣如禪，最後證如來禪，達摩又倡四行修習，此又如何能說禪宗唯有「頓悟」？我們只能說六祖以後的漢土禪宗，漸被中國傳統的儒、道思想薰染，而脫離了原來修習的軌則；加上宋代以來文人喜清談，早期禪宗的止觀修習似已散佚，所保留的可能只是相傳的祖師證境，而流於口頭禪機時，禪宗已完全失去其「本來面目」。

對密乘的研究，歐、日學者近年有許多突破性的成果。謂密乘於公元七世紀才出現，此已被視為舊說，愈來愈多早於七世紀的密續被發現，對於近數十年藝術家及考古學家致力研究秣菟羅國(Mathura)所發掘出公元一世紀至三世紀的文物中，保留有金剛持(Vajrapani)彫塑<sup>38</sup>，亦難以不承認公元三世紀前已有密法的流播。

科爾曼(Robert Thurman)於其英譯《維摩經》<sup>39</sup>的導論中，已提出經中帶有濃厚密乘色彩的疑問。事實上，甯瑪派正有以維摩詰(Vimalakirti)為密乘祖師的說法<sup>40</sup>。《維摩》是文殊



師利法門的經典，因此，不論是否相信甯瑪派的說法，認定維摩詰是「大圓滿」法系的「人持明」，但卻無可否認，《維摩經》既於西元前後已譯出，由是即可推知文殊師利法門流播之早。同時，他們亦很難推翻甯瑪派的說法，謂「大圓滿」即文殊師利法門。因為二者實同一見地。

禪門北宗亦重《維摩》（應該留意，《維摩》與《楞伽》一樣，都同屬如來藏系列經典）。西方學者連拿(Christian Lindner)於其《龍樹學》<sup>④</sup>一書中，謂《六十頌如理論》中龍樹已有引用《楞伽經》的某些句子與思想。最早的漢譯本《楞伽經》於五世紀時始譯出，故學者一向視此經最早於三世紀始出於印土。然而，若連拿的說法成立的話，因龍樹是公元二世紀的人物，則楞伽的思想最遲於一世紀末已成熟。此即如王亭之居士（談錫永）於《佛家經論導讀叢書》的《中論》別序所言：

龍樹的中觀思想，實由《楞伽》而來——雖未據《楞伽》本經，但卻已接受了由西元前後即已傳播的《楞伽》思想，亦即「了義大中觀」思想。這思想傳播在龍樹之先，而經論結集則在龍樹之後。

由此看來，甯瑪派謂其人間第一代祖師俱生喜金剛(Garab Dorje)出生於公元五十五年<sup>⑤</sup>，正好配合此等如來藏思想經典的流播期間。

王亭之居士於其主編的《佛家經論導讀叢書》，力主佛法由上而下建立的新觀念。由是，密乘的建立亦應由無上密向下建立。甯瑪派既是密宗最古舊的宗派，若能更進一步證實禪宗與「大圓滿」同源之說，則亦意味着「禪、密同源」。甯瑪派仍完整保留着「大圓滿」法門的修習，然則若「禪密同源」之說成立，是否亦意味着達摩禪法可隨着「大圓滿」法門的傳入而重光於漢土？如此命題，亟待學者深入研究。

據甯瑪派的說法，「大圓滿」多位祖師皆曾於中國五台山久居傳法或證果，如俱生喜金剛、文殊師利友(Mañjuśrimitra)至今仍傳說他於五台山示現予有緣衆)、無垢友(Vimalamitra)、師子自在(dpalgyi Sengge)等，而吉祥獅子(Srinha)且為漢人；此外，西藏亦曾為取得五台山的地圖而向漢土宣戰<sup>⑥</sup>，可見藏人對五台山一地的重視。這些祖師生平及史實，可為「大圓滿」與禪宗的關係作另一角度的探討；而且五台山一向被視為文殊師利菩薩示現的道場，更可見「文殊師利法門」與「大圓滿」淵源之深。如是等論題，筆者將另文專題探討。

#### 附註

- ① 印順法師《印度佛教思想史》第十章，頁三八五至四四一。
- ② 見聖嚴法師《學佛群疑》，頁一四四至一四五。
- ③ 法尊法師譯，宗喀巴《密宗道次第廣論》卷二。
- ④ Marcelle Lalou, "Document tibétain sur l'expansion du Dhyana chinois", Journal Asiatique, CXX XI (October December 1939)。
- ⑤ Demiéville, Paul. "Le Concile de Lhasa", Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, Vol. VII (Paris: Impr. nationale de France, 1952). 中譯見《吐蕃僧諍記》，江燦騰主編，耿昇譯，商鼎文化社出版。戴氏後來放棄「拉薩僧諍」而易名「吐蕃僧諍」，詳見此書序言。
- ⑥ Giuseppe Tucci, "Minor Buddhist Texts", Part II, serie Orientale Roma, IX, Z(Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958).
- ⑦ Snellgrove, David. "Buddhist Himalaya: travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan

- religion". Oxford: B. Cassiren, 1957.—"Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors". London: Serindia Publisher, 1987.
- ⑧Warder, A.K. "Indian Buddhism". Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- ⑨史坦因對敦煌學的貢獻，參Giles, Lionel. "Six Centuries at Tunhuang and a short account of the Stein collection of Chinese Mss. in the British Museum". London: China Society, 1944.
- ⑩Dargyay, Eva. "The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet". Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- ⑪Ruegg, David Seyfort. "Buddha nature, mind and the problem of gradualism in a comparative perspective: on the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet". London: School of Oriental and African Studies, 1989.
- ⑫Lancaster & Lai. "Early Ch'an in China and Tibet" (Berkeley, 1983).
- ⑬Gimello, R. & Gregory, P. "Studies in Ch'an and Huayan". University of Hawaii Press: Honolulu, 1983.
- ⑭Karmay, Samten G. "The Great Perfection" (rdzogs chen) (E. J. Brill, 1988).
- ⑮Karmay, Samten G. "The rdzogs chen in its Earliest Text: A Manuscript from Tun-Huang", Soundings in Tibetan Civilization, Manohar Pub. 1985.
- ⑯Neumaier Dargyay, E. K. "The Sovereign All Creating Mind. The Motherly Buddha. A Translation of the kun byed rgyal poi mdo". State University of New York Press, 1992.
- ⑰上引為談錫永所譯《四法寶鬘》，頁一六〇至一六三，（《佛家經論導讀叢書》第一輯，密乘佛學會出版）。
- ⑱見法融《心銘》。
- ⑲見《古尊宿語錄》卷一，馬祖語錄。
- ⑳依洪州禪說法，見《臨濟義玄語錄》。
- ㉑見談錫永主編的《甯瑪派叢書》總序。
- ㉒藏文原題Sam gTan Mig-s Gron, gNubs-Ch'en Sang-r Gyas Ye Shes著，漢譯收於《甯瑪派叢書》見部，尚未出版。亦未見有完整英譯，唯片段譯文見於Tulku Thondup, "Buddha Mind"；上引"The Great Perfection"等。
- ㉓甯瑪派的龍青巴尊者，薩迦派的薩迦論師(Sa skya pandita)及格魯派的宗喀巴大士被視為文殊菩薩的三大化身。
- ㉔Tucci, "Minor Buddhist Texts", Part II.
- ㉕參敦珠法王Dudjom Rinpoche, "The Nyingma School of Tibetan Buddhism", Boston: Wisdom, 1991.談錫永《四法寶鬘》導讀。
- 許錫恩譯《甯瑪派密乘次第略述》，（收《內明》二七三期）(Tulku Thondup Rinpoche原著"Buddha Mind", Snow Lion: 1989)
- ⑳參談錫永譯釋《大圓滿心性休息導引》。四川甘孜五明佛學院索達吉堪布譯《大圓滿心性休息》、《大圓滿心性休息三處三善引導文菩提善道》。Herbert Guenther, "Kindly Bent to Ease Us", part 1 to 3, Emeryville, Calif: Dharma Publishing, 1975-76; 劉立千譯《大圓滿虛幻休息妙車疏》、《大圓滿禪定休息清

淨車疏》。

②7 參敦珠法王“*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*”; 談錫永《四法寶鬘》導讀。

②8 此等論著大多收於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》。

②9 McKne, John R. “*The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*”, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Faure, Bernard. “*The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/zen Buddhism*”, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

③0 「初期大乘佛學」約由公元五〇年至四百年止。

③1 三位大師於八世紀始傳密宗入漢地。

③2 見談錫永《寶性論五題》(《內明》二九五、二九六期)；《楞伽經》導讀(《內明》二七二至二七四期)、《六金剛句》說略(《內明》二七八期)等等。

③3 見劉立千譯《大圓滿虛幻休息妙車疏》，頁四一至四二。

③4 見山口瑞鳳等著、許洋主譯《西藏的佛教》，法爾出版社。

③5 見張曼濤編《現代佛教學術叢刊》第四冊《禪宗史實考辨》。

③6 Patrul Rinpoche, “*The words of My Perfect Teacher*”, translated by Padmakara Translation Group, New York: Harper Collins Publishers, 1994。漢譯即郭元興《大圓滿隆欽心髓前行引導文》。

③7 王世安譯，《印度佛教史》，商務印書館出版，一九九五年，北京，頁四四五至四四六。

③8 Srinivasan, Doris Meth ed., “*Mathurā The Cultural Heritage*”, New Delhi: American Institute of Indian

Studies, 1989.

Sharma, R. C. “*Buddhist Art of Mathura*”, Delhi: Agam Kala Prakashan, 1984.

③9 Thurman, Robert. “*The Holy Teaching of Vimalakirti A Mahayana Scripture*”, London: The Pennsylvania State University Press, 1976.

④0 參 Dudjom Rinpoche, “*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*”.

Tulku Thondup, “*Hidden Teachings of Tibet*”.

Tulku Thondup, “*Buddha Mind*”.

Tulku Thondup “*Masters of Meditation and Miracles*”, Shambhala, 1996;

談錫永《維摩詰經密義初探》(《內明》二八四期)

④1 Lindner, Christian. “*Nagarjuna: studies in the writings and philosophy of Nagarjuna*”,

Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982

④2 據 Namkhai Norbu Rinpoche 及 Tarchang Tulku

Rinpoche 的說法，然敦珠法王及吐庫頓杜甯波車則謂俱生喜金剛於佛陀大涅槃後一百六十六年出生。詳見 John Reynolds “*The Golden Letters*”。

④3 見《新唐書》。

編按：本文作者就讀於多倫多大學宗教研究系，隨 L. Priestley, D. Waterhouse, N. Mc Mullan 等多位教授研究佛家大小二乘、印度教、耆那教等思想，論文計有《比較佛教與印第安土著的輪迴思想》、《耆那教的修習》、《從靈童事件回看達賴喇嘛與中國政府的關係》等等。本文為其畢業論文的撮要。